

中華信義神學院
神學碩士論文

路德「同時是義人與罪人觀」的內涵

指導教授：俞繼斌 博士

(Dr. Thomas Chi-ping Yu)

研究生：劉士正

中華民國 一〇二 年 二 月

目錄

第一章 前言	1
第一節 問題陳述及文獻回顧	1
第二節 研究方法與限制	5
第二章 中世紀對罪與義的觀點及路德的回應	8
第一節 中世紀對罪的觀點及路德的回應	8
第二節 中世紀對義的觀點及路德的回應	12
第三節 小結	16
第三章 同時是義人與罪人的內涵	17
第一節 同時的意義	17
第二節 羅馬書註解中同時是義人與罪人觀的內涵	24
第三節 加拉太書註解中同時是義人與罪人觀的內涵	42
第四節 「同時是義人與罪人」觀在羅馬書和加拉太書的註解裏的比較	64
第四章 「同時是義人與罪人」與「成聖」	71
第一節 成聖的聖經教導及定義	71
第二節 「同時是義人與罪人」與「成聖」的關係	72
第三節 小結	93
第五章 結論	96

第一章 前言

第一節 問題陳述及文獻回顧

一、問題陳述

當上帝創造人時，人是照著上帝的形像和樣式而造的(創 1:26)。上帝總結祂六天的創造時，在創世記 1:31 如此說：「**神看著一切所造的都甚好。**」這當然也包含了祂所造的人在內。人在被造之初是好的，是沒有罪的，但因始祖亞當和夏娃的不順服，吃了分別善惡樹上的果子(創 3:6)，從此，罪入了世界，全人類被罪所轄制。上帝因愛祂所造的人，就差遣祂的愛子耶穌為全人類的罪死在十字架上，為我們的罪付上了贖價，叫所有的人藉著「信心」相信主耶穌的救贖，就可以被稱為「無罪的人」，或說被稱為「義人」(羅 3:22-26)。只是這位「義人」並非從此就過著不再犯罪的生活，這是每一位已信主的人都清楚明白的，因為每一個基督徒還是會犯罪。這種情形使徒保羅在羅馬書第七、八兩章有很生動的描寫。馬丁路德(1483~1546)於 1515~1516 教導羅馬書時，對基督徒這樣的情形，提出了一個觀點，他認為信主的基督徒存在著「同時是義人與罪人」的生命。¹雖然路德提出此觀點已約有五百年的時間，²但這幾百年來，如何了解和詮釋這一觀點一直困擾著神學家。³而對一般的基督徒來說，也不能清楚明白的了解此一觀點。因此本文將對此一觀點作深入的探討。本文的目的只在探討「同時是義人與罪人」的內涵，讓我們能清楚明白路德提出此觀點的真正意涵，因此本文不會處理神學家對此觀點的爭論問題。

¹ Luther's Works (以下簡寫為 LW), vol. 25, Lectures on Romans, Glosses and Scholia (Saint Louis: Concordia Publishing House, 1972) 這是路德第一次提出此觀點，可參考此註釋書的 pp. 239, 247, 258f, 262f, 268, 332f, 335f, 338, 453。

² 從 1515 到現今 2013 已有 498 年的時間了。

³ 在改教之初，羅馬天主教對路德「同時是義人和罪人」普遍的誤解，時至今日，他們還是不能完全接受此一觀點。有關這方面的討論請參考 Daphne Hampson, Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought (Cambridge: Cambridge University Press, 2001), p. 97。也請參閱孫以理，路德的成聖觀，中華福音神學院，神學碩士論文，台北，2007，73 頁。

二、文獻回顧

(一)保羅·阿爾托依茲(Paul Althaus)

阿爾托依茲在他所著的馬丁路德神學(The Theology of the Martin Luther)第十八章討論因信稱義裏，⁴提到了「同時是義人和罪人」的觀點。他描述路德的觀點說，對上帝而言，因基督之故，上帝赦免人的罪，裁定人為義，但就人本身而言，人是罪人。「一個義人和一個罪人」，這兩種說法就其不同方面，都是正確的。⁵他又說：「同一個人在同一時刻既是義人又是罪人，而且兩者在他是完全的，決非彷彿他是部份的義人，部份的罪人，而恰恰是，他是個完全的罪人，而又是完全是義的。這正是上帝對待其子民的絕妙方法。」⁶之後，阿爾托依茲又提到「同時是義人和罪人，這句話不僅具有對神的裁決和人的實際情況自相矛盾的神學和經驗上結合的特點，而且具有在基督徒之內的人類學上的抗爭之特點。義人和罪人在這裏都是不完全，都只是人的部分範疇。」⁷除了第十八章之外，Althaus 也在第十九章律法與福音裏說：「因為基督徒還不是完全的『在基督裏』的人；信徒只是個『雙重人』，部分已成聖（藉著信基督），部分仍是罪人；部分屬靈，部分仍屬肉身。…鑑於基督徒最終既是新人又是舊人，既是義人又是罪人，他既無需生活在律法之下，但又要生活在律法之下，律法對他既已失去力量，但又仍然有效。…」⁸

阿爾托依茲已在此觀點上做了不錯及深入的說明，但他並未討論到為何信徒是「同時」是義人與罪人？「同時」的意義是什麼？

⁴ 保羅·阿爾托依茲著，段琦、孫善玲合譯，馬丁路德神學，中華信義神學院出版，台北：道聲出版社，1999，9月初版，309-342頁；Paul Althaus, translated by Robert C. Schultz The Theology of Martin Luther (Philadelphia: Fortress Press, 1966), 224-250.

⁵ 保羅·阿爾托依茲，馬丁路德神學，333頁。

⁶ 保羅·阿爾托依茲，馬丁路德神學，334頁。

⁷ 保羅·阿爾托依茲，馬丁路德神學，335頁。

⁸ 保羅·阿爾托依茲，馬丁路德神學，365-366頁。

(二)Bernhard Lohse:

Lohse在Martin Luther's Theology---Its Historical and Systematic Development的第八章中談到「上帝的義和我們的稱義」時，⁹提到了「同時是義人與罪人」的觀念，Lohse並舉出路德所舉的例子，有關「病人得醫治與醫生應許能醫治」的比喻來說明此一觀念。當一個病人相信醫生應許他必得痊癒，並且在醫治期間，遵守醫生的指示，不去作不該作的事，也作醫生指示他該作的事。此時，我們如何看待這位病人呢？他好了嗎？路德認為此時這位病人「同時是病人也是健康的人」。這是路德在講解羅馬書第4章7節時所用的比方(simile)，是一個在比較罪人和病人之間格外顯出意義的比方。路德在此，第一次提出「同時是義人與罪人」的詞句，Lohse認為這是改教神學中，極重要的觀念之一。¹⁰

Lohse在此提到「同時是義人與罪人」的用意，不在探討此觀點的意義，而是透過此觀點，來看改教神學的稱義教義。Lohse認為在羅馬書的教學註解裏，真正「得救的確信」還未被發現，¹¹但在方法論地適切性上，對路德來說，更重要的是他與新的觀念相聯結，並與傳統中世紀神學分道揚鏢。¹²

由Lohse的著作中，我們得知「同時是義人與罪人」的觀念是與改教的稱義教義相聯結的，這也是本文會在第二章談到路德對「罪」與「義」的觀念。

(三)Gerhard Forde:

Forde 在Justification and Sanctification¹³此篇論文裏，主要是談論「稱義和

⁹ Bernhard Lohse, Martin Luther's Theology ---Its Historical and Systematic Development (Minneapolis, MN:Fortess Press, 1999), pp. 74-78.

¹⁰ Lohse, Martin Luther's Theology, 76.

¹¹ Lohse, Martin Luther's Theology. 77. (that genuine assurance of salvation is not yet to be found in the Romans lecture.)

¹² 同上, 77.

¹³ Gerhard Forde, "Justification and Sanctification" in Christian Dogmatics, vol. 2, eds. Carl Braaton, Gerhard Forde, Philip J. Hefuer, Robert Jenson, Hans Schwarz, Paul Sponheim (Philadelphia:Fortess Press, 1984). 425-444.

成聖」，當中有一段他談到了「稱義與成聖是合一的」時，他提到路德「同時是義人與罪人」的觀點。他認為「同時」是反對稱義被認為是行律法進步而來的，被上帝的作為稱為義的意思是同一個時間我們也成為罪人。稱義揭露了我們只是罪人的真相，因此「同時是義人與罪人」完全道出了不利於成聖是漸漸進步而成的說法。¹⁴Forde 引用了Wilfried Joest三種不同的圖來說明「稱義」與「成聖」的關係，分別是擺動式(oscillation)、上升式(ascent)、和下降式(descent)三種。¹⁵而在這三個圖中，作者Forde常以「同時是義人與罪人」的觀點來看「稱義」與「成聖」彼此的關係。

由此看來，「同時是義人與罪人」的觀點在稱義與成聖的探討上也成為重要的討論焦點，這也是本文最後討論到成聖問題時會涉及到的。

(四)Herman A. Preus:

Preus 在 *A Theology to Live by---The Practical Luther for Practicing Christian*¹⁶的第七章談到了「義人但仍是罪人」的觀點。他說：「雖然此觀點原始不是從路德開始，但已成為路德的保羅十架神學的正字標記。」¹⁷Preus提到路德對原罪的看法，也聲明路德不認為人可分為靈、魂、體的三分法。路德認為人是整體的，因此路德強調是全人犯罪，是全人有罪咎感，也是全人站在上帝面前接受祂的審判。¹⁸對於保羅在羅馬書 4:7-8「歸算」(imputation)的觀念，Preus認為「歸算」的觀念是路德同時是義人與罪人教義的中心，也是整個稱義教義的中心。¹⁹最後作者勸勉信徒說：「當基督徒真實地抓住同時是義人與罪人的事實時，他們將發現他們擁有了神學，也可以每天活出如詩人所說的『在祢救恩中的

¹⁴ Gerhard Forde, "Justification and Sanctification". 431.

¹⁵ Gerhard Forde, "Justification and Sanctification". 432-437.

¹⁶ Herman A. Preus, *A Theology to Live By---The Practical Luther for Practicing Christian* (Saint Louis:Concordia Publishing House, 2005). 135-146.

¹⁷ Herman A. Preus, *A Theology to Live By---The Practical Luther for Practicing Christian*. 135.

¹⁸ Herman A. Preus, *A Theology to Live By---The Practical Luther for Practicing Christian*. 138-139.

¹⁹ Herman A. Preus, *A Theology to Live By---The Practical Luther for Practicing Christian*. 142.

喜樂』生活。」²⁰

(五)蔡麗貞

蔡麗貞在「從《意志被擄》看路德的罪觀」的論文²¹中提出路德對罪的四點看法：(1)罪的廣泛性，(2)罪的徹底性，(3)罪的根源性，(4)罪的頑固性。其中的第(4)點「罪的頑固性」就是指基督徒同時是義人與罪人的觀點。作者未對同時是義人與罪人的觀點作進一步的論述，不過她提到在《論意志被捆綁》的最後，路德提到羅馬書 7 章，和加拉太書 5 章，路德說：「聖徒與敬畏上帝之人裡面有一種聖靈與肉體交戰，其猛烈之狀，使他們無法行出所要行的。我從這段經文會如此主張：如果在從聖靈重生之人裡面，人性都如此邪惡，不僅不會努力追求行善，反而竭力與行善抗爭、格鬥。那麼，在那些尚未重生，仍『在舊人裡面』與『在撒但的捆綁中』的人性，如何能努力追求行善呢？」²²

在這篇論文裡，作者並未對「同時是義人與罪人」有進一步的論述，但由路德所舉出的聖經經文得知，羅馬書和加拉太書此兩卷書信是路德討論「同時是義人與罪人」較詳盡的兩卷書信。我們也將以路德對這兩卷書信的註解書來探討同時是義人與罪人的觀點。

第二節 研究方法與限制

一、研究方法：

爲了能更深入的了解路德對「同時是義人與罪人」的觀點，我們將從路德對中世紀「罪」和「義」的觀點的回應開始。Bernhard Lohse 在馬丁路德神學---其歷史和系統神學的發展一書中，描述了路德如何從傳統的罪觀到他自己的新觀

²⁰ Herman A. Preus, A Theology to Live By---The Practical Luther for Practicing Christian, 146.

²¹ 蔡麗貞，「從《意志被擄》看路德的罪觀」，取自基督宗教之人觀與我觀學術研討會會議手冊，台大人文社會高等研究院，2009。44-56 頁

²² 蔡麗貞，「從《意志被擄》看路德的罪觀」，52 頁。

點，²³並且在討論到路德開始教導詩篇和羅馬書時，這時期的路德對「神的義」和「人的義」有何看法，²⁴都是我們想回顧的歷史發展。其實這時路德就第一次提出「同時是義人和罪人」的觀點，²⁵這些是值得我們一一去了解的。當然，我們也會對路德的原典作討論：

《馬丁路德羅馬書註解》，Lectures on Romans, Glosses and Scholia, Luther's Works, (以下簡寫 LW) volume 25, Hilton C. Oswald (editor), Concordia Publishing House, Saint Louis, MO, 1972.

《馬丁路德加拉太書註解》，Lectures on Galatians (1535), Chapters 1-4, LW, volume 26, Jaroslav Pelikan (editor) Walter A. Hansen (associate editor), Concordia Publishing House, Saint Louis, MO, 1963.

《馬丁路德加拉太書註解》，Lectures on Galatians (1535), Chapters 5-6, Lectures on Galatians (1519), Chapters 1-6, LW, volume 27, J. Pelikan (editor), W. A. Hansen (associate editor), Concordia Publishing House, Saint Louis, MO, 1964.

《馬丁路德羅馬書講義》馬丁路德(Martin Luther)原著，波克(Wilhelm Pauck)編譯，李春旺中譯，新竹：中華信義神學院出版社，2006年四月初版。²⁶

對於原典的探討，我們將從羅馬書註解，及加拉太書註解有關於「同時是義人與罪人」的部份，作深入的討論，希望能對：(1)同時的意義是什麼，(2)對基督徒來說，在他的生命裏，義人與罪人彼此有怎樣的關係，(3)若基督徒一輩子是義人與罪人，與成聖又有何關係。本文希望能夠對路德「同時是義人與罪人」觀有更好的理解，同時也能為信徒描繪出基督徒生命的真實面，盼望對信徒生命與生活會是一大助益。

二、研究限制：

路德的著作龐大，思想深奧，若想要了解其一個觀點，需要詳閱其相關所有

²³ Bernhard Lohse, Martin Luther's Theology --Its Historical and Systematic Development. 45-46, 53-55, 70-72。

²⁴ Lohse, Martin Luther's Theology, 74-75.

²⁵ Lohse, Martin Luther's Theology, 76.

²⁶ 在《羅馬書的講義》原典的引用上，若是筆者自行從英文翻譯，就不再註腳裏標註中譯本。

的論述，方能充分掌握明白其觀點。以「同時是義人與罪人」觀來說，在路德的著作裡，分佈甚廣，筆者無法在有限的時間裏，一一詳閱，僅能從其最重要的羅馬書註解和加拉太註解來了解，恐怕會有所疏漏。另外，在原典的閱讀上，筆者僅有中英文的閱讀能力，這也是筆者的限制之一。

三、論文大綱：

第一章 前言

第一節 問題陳述及文獻回顧

第二節 研究方法與限制

第二章 中世紀對罪與義的觀點及路德的回應

第一節 中世紀對罪的觀點及路德的回應

第二節 中世紀對義的觀點及路德的回應

第三節 小結

第三章 同時是義人與罪人的內涵

第一節 同時的意義

第二節 羅馬書註解中同時是義人與罪人觀的內涵

第三節 加拉太書註解中同時是義人與罪人觀的內涵

第四節 「同時是義人與罪人」觀在羅馬書和加拉太書的註解裏的比較

第四章 「同時是義人與罪人」與「成聖」

第一節 成聖的聖經教導及定義

第二節 「同時是義人與罪人」與「成聖」的關係

第三節 小結

第五章 結論

第二章 中世紀對罪與義的觀點及路德的回應

第一節 中世紀對罪的觀點及路德的回應

一、為奧古斯丁及蘭巴著作寫旁註時期(1509-1510)

從 1509-1510，路德為奧古斯丁(Augustine)的諸多著作及彼得·蘭巴(Peter Lombard ~1100-1160)的四部語錄(The Four Books of the Sentences)寫了很多的旁註(marginal notes)。從這些旁註，我們可以看到路德仍然是受俄坎主義(Occamism)的影響。²⁷此時路德認為「意志是自由的」，對原罪較長的敘述為：「原罪是實際之罪的火絨(tinder of actual sin)，它是肉體的律，肢體的律，它是私慾(desire，*concupiscentia*)，暴君，本性的軟弱，也就是原罪是缺乏了原有的義。」²⁸在這之後，他發現他原先所採用的私慾的定義與奧古斯丁的觀點不同時，他承認私慾在奧古斯丁的理解是罪咎感，但當他推論火絨就好像是原罪的殘存者時，他駁回了罪咎感的看法。接著，他對蘭巴認為原罪是火絨，是本性的軟弱，是暴君的定義，也發表了擔憂其適當性的看法。最後，他比較經院學派的定義與保羅經常引用的肉體，也就是情慾對抗於聖靈，他認為這樣的說法是適切的，而經院學派的諸多定義只是單單地改寫(paraphrase)了被保羅簡明摘要表達出(罪)的情況而已。²⁹

此時路德還未達到結論的階段，因他一方面想調和(harmonize)奧古斯丁與傳統經院學派對罪的諸多定義，另一方面，他開始看出在他教導有關意志與罪(will and sin)的教學裏，奧古斯丁明顯地與經院學派是有所不同。在這些演進的過程裏，保羅對罪的觀點正逐漸的呈現其意義(significance)。從研究奧古斯丁到研究保羅，路德無法在保羅/奧古斯丁與蘭巴(對罪)的解讀中取得調和時，他已往根源的罪觀(radical view of sin)方向發展。³⁰

²⁷ Lohse, Martin Luther's Theology. 45-46。

²⁸ Lohse, Martin Luther's Theology. 46。

²⁹ Lohse, Martin Luther's Theology. 46。

³⁰ Lohse, Martin Luther's Theology. 46-47。

二、第一次詩篇註解時期(1513-1515)

由於在解經上的突破，路德在第一次詩篇的講義裏(1513-1515)，對有關罪的陳述，比 1509-1510 的旁註有越來越往根源方向發展的現象。³¹在他對詩篇第 51 篇的註解裏，有以下四方面的論點：³²

1. 在上帝面前，所有的人都在罪中且是犯罪的，而事實上人就是罪人。
2. 爲此，經由先知，上帝自己見證，最後，同樣的，藉基督的受難來建立此觀點，因爲人類罪的原故，上帝使基督受難且死亡。
3. 上帝不藉自己稱義，而是藉著祂的話及我們。
4. 當我們認我們自己是罪人時，我們就成爲了罪人了。我們就是以罪人的樣式站立在神面前。

罪在神面前是真實的，屬靈裏的罪，且不能被等同爲只是違背了摩西的律法而已。³³路德將此真實的，在詩篇 51 篇所提到的隱藏的罪等同於原罪(original sin)。³⁴此時，對罪的知識必定引導我們在上帝面前認罪。因爲僅在理論上有罪的知識是沒有價值的，也不是真的有罪的知識。其實，有罪的知識與認罪是一體的兩面，也是同一事件。而且有罪的知識與認罪是直接表達了「上帝的義」，在此路德的意思是「罪人證實了上帝和祂的審判」。³⁵

接著我們要談談路德對私慾(desire, *concupiscentia*)的看法，路德在第一次詩篇的註解裏，對私慾的看法比他在旁註時還要尖銳。³⁶在羅馬書 7:23，路德認爲當保羅說到私慾(*concupiscentia*)時，在他的心裏，罪是十分根源性的觀念(radical sense)，罪是與聖靈相爭的，或者罪就是不相信。一般來說，私慾是指在人類敵對上帝中「意志的混亂」(confusion of the will)，或者是「我要敵對上帝」(or I will)。

³¹ Lohse, Martin Luther's Theology. 53。

³² LW 10:235。Lohse, Martin Luther's Theology. 53-54。

³³ Lohse, Martin Luther's Theology. 54。

³⁴ Lohse, Martin Luther's Theology. 54。

³⁵ Lohse, Martin Luther's Theology. 54。

³⁶ Lohse, Martin Luther's Theology. 55。

因此，人們靠自己的能力無法與私慾爭戰，人們需要恩典。³⁷路德在此與俄坎主義者對罪和私慾的理解已有所分別了。

三、羅馬書、加拉太書、希伯來書註解時期(1515-1518)

在羅馬書的註解裏，路德對罪的陳述，超越了他第一次的詩篇註解，也很尖銳的與經院學派的觀點有所分別。³⁸在羅馬書 5:14，對原罪的本質，路德指出經院學派學者認為是缺乏原有的義(absence of original righteousness)，但保羅則認為原罪不單是缺乏意志的本質(absence of a quality of will)，而是完全缺乏正直，及身體、心靈全人裏裏外外器官機能的能力，除此之外，且傾向魔鬼。³⁹同樣的，路德也反對經院學派主義*forma*的觀念，他們認為人的本質只是有罪的狀態，這可透過恩典的歷程得著改善，路德對此觀點特別激烈的反對。此時路德在罪的觀念，特別在人類的本質能力可以遵行上帝的誡命上，與俄坎主義者做嚴格的區隔。⁴⁰他在羅馬書 4:7 的註解裡說：

若說人能靠自己的能力愛上帝超過一切，且按著行為的實質，而不是按著上帝頒佈誡命的意圖遵行律法，那是非常荒謬的，因為他不是恩典的狀態中如此行的，哦！你們這些笨蛋，似豬的神學家！⁴¹

路德對罪的認識，其方向是完全不同的。他有意從整全的角度指出人不單單只是犯罪而已，而是人類本就是罪人。因此，罪不只是缺少什麼，或只是犯錯，或只是軟弱，而是在我們的心中，罪有一個根源，從此根源而出，脫離常軌，人被造後就處在此情況之中。由此看來，路德會說罪如同是「根源」(radical)，也就是像「樹根」(root, *radix*)一樣，影響每一個由此長出的東西，即私慾

³⁷ Lohse, Martin Luther's Theology. 55。

³⁸ Lohse, Martin Luther's Theology. 70。

³⁹ 同上，70 頁。

⁴⁰ Lohse, Martin Luther's Theology. 70-71。

⁴¹ Lohse, Martin Luther's Theology. 71。LW 25: 261。

(concupiscence)，最終指出人的罪根(*peccatum radicale*)。⁴²同時，路德認定「人的罪根」與貪婪(covetousness, *concupiscentia ad malum*)是相同的，且證明了中世紀經院主義從未如此認定過。⁴³更重要的是，路德給予罪的本質更正確的定義：罪的本質是在上帝面前，人企圖去建立自己的義。⁴⁴

路德也給予罪另一個定義，是新的也是與傳統相反的定義：人彎曲傾向為自己(one curved in upon the self)。在羅馬書 8:3 他註解說：「最好是說人性在特殊事件上知道和願意為善，但在一般事上既不知道、也不願意為善。這是因為人性只知道本身的善或對自己為善、尊貴和有用的，卻不知何為對上帝和對別人為善。所以，人性主要知道和願意的特別的善，事實只對個人本身為善。這與聖經看法一致，聖經描述人曲附自己到一個程度，不僅將實體的善，也將屬靈的善彎向自己，在所有一切事上都尋求自己的好處。」⁴⁵

路德進一步的認定原罪與罪的火絨(*fomes peccati*, tinder of sin)是相同的。由此看來，實際的罪行(actual sins)是不算什麼的，因只是根源之罪的結果(but the fruits of this “radical” sin)，換句話說，人是個罪人。⁴⁶

四、小結

路德跳脫中世紀對蘭巴、俄坎主義，及經院學派有關罪的看法，而提出罪的根源性，這是一項神學上的突破。他提出：罪不僅只是缺少什麼，只是犯錯，或只是人性的軟弱而已，罪是有一個根源性的，如同樹根一樣的，凡由此樹根長出的每一樣事物，都要受罪的影響，這就是全人類的光景。人受罪的影響，裏裏外外毫無能力向善，且傾向魔鬼，敵對上帝，除此之外，人性曲附傾向為自己，所作所為，都只是為了自己的好處。因此路德給罪的新定義是：罪的本質是在上帝面前，人企圖建立自己的義，且人性曲附傾向只尋求自己的好處。Lohse指出，

⁴² Lohse, *Martin Luther's Theology*. 71。

⁴³ 同上，71 頁。

⁴⁴ 同上，71 頁。

⁴⁵ Lohse, *Martin Luther's Theology*. 71-72。

⁴⁶ Lohse, *Martin Luther's Theology*. 72。

罪新定義的延伸，取得了所有進一步神學工作基礎上的重大意義。⁴⁷

路德能提出此新的觀念是來自於對奧古斯丁、保羅書信的研究，也可以說是路德從上帝的話(聖經)所得的啓示，方能得著對罪的正確了解。因為對罪的正確了解，也使路德對人有更正確的認識。他認為人不可能靠自己的能力愛上帝，也不可能靠自己的能力遵守上帝的誡命，因為人原本就是個罪人。

第二節 中世紀對義的觀點及路德的回應

一、第一次詩篇註解時期(1513-1515)

此時期，路德對當時的教會有多方面的攻擊，其中有幾個團體是他襲擊的對象：方濟會中嚴修會的修道士(Observants)、猶太人(Jews)、異端者(heretics)、及自大者(the arrogant)。他對嚴修會修道士的主要叱責是他們效法猶太人，努力於固守自己的義，或者說，他們依循自己的計劃、智慧，用這樣的方法，想在上帝面前建立他們自己的義。⁴⁸就如同猶太人一樣，這些修道士「太過聖潔了」(much too holy)，信靠自己的功德(merits)超過主的道(the Word of the Lord)。⁴⁹

路德也控訴猶太人和異端者，因為他們只為自己的義努力，換個詞說，是一種行為的義(works- righteousness)。⁵⁰

二、保羅書信註解時期(1515-1518)

在結束詩篇的教學之後，路德決定註解保羅的三本書信，分別是羅馬書(1515-1516)、加拉太書(1516-1517)、及希伯來書(1517-1518，路德認為此書的作者是保羅)。選擇羅馬書為第二本所要註解的書，是因為了解羅馬書，將有助於了解整本聖經。

⁴⁷ Lohse, Martin Luther's Theology. 72。

⁴⁸ Lohse, Martin Luther's Theology. 65。LW 11:208。

⁴⁹ Lohse, Martin Luther's Theology 65。LW 11:492。

⁵⁰ Lohse, Martin Luther's Theology. 65。

在羅馬書評註(scholia)的最開頭，也是羅馬書 1:1 的註解，路德說：

本書信的目的是，拆毀、拔出、摧毀肉體的一切智慧和義(to destroy all wisdom and righteousness of flesh)，這包括任何在人眼中，甚至在自己眼中，看來是偉大的作為，不管人們是否是真心誠意的完成這些作為，此書信是要確定、陳述、並凸顯罪的真貌，不管人們如何堅持罪是不存在，或者罪被相信是不存在的。⁵¹

在此書信的最開頭，路德很清楚的是要藉著「確立罪」的經文，指示我們走向恩典，事實上是指示我們走向公義的上帝(to the righteousness of God)。與第一次詩篇註解相比，新的陳述是，路德描述的義是自外而來的：路德確知是外來的義(alien righteousness, *extra nos*)。⁵²

因此，路德接著說：「因為上帝不想藉我們本身的義拯救我們，而是藉著那外在的，不是出自我們裡面，而是從我們之外臨到我們的義；不是來自地，而是來自天。所以，我們必須認識這個義，這個全然外在、完全陌生的義；這就是為什麼我們本身個人的義必須根除的原因。」⁵³

路德更進一步的在羅馬書 1:17 的註解裏將上帝的義與人的義很清楚的畫分。在此，他強調上帝的義只在福音中被啓示出來。他說：

人的教訓顯明人的義，亦即，他們教導誰是義人，以及人如何能夠在他自己和別人之前成為義。但惟有福音啓示上帝的義(亦即，在上帝面前誰是義人，以及人是如何成為義)，唯獨藉著一個人相信上帝的話的信，就如馬可福音最後一章所說的「信而受洗的，必然得救，不信的，必被定罪。」(可 16:16)⁵⁴

因此上帝的義，不同於人的義，而只有在人相信上帝的話語時，上帝就將義加給他，是由外加給的，不是從人裏面生出的，也不是人從工作而來的義。對有

⁵¹ LW 25:135。Lohse, Martin Luther's Theology. 68。

⁵² Lohse, Martin Luther's Theology. 69。

⁵³ LW 25:136。馬丁路德著，羅馬書講義，李春旺中譯，54 頁。Lohse, Martin Luther's Theology. 69，註 2。

⁵⁴ LW 25:151。Lohse, Martin Luther's Theology. 74。

關稱義(*iustitia*)和救恩(*salus*)，路德心裏知道不是神的附屬物，而是上帝給人類的恩典作為。⁵⁵從呈現的次數來看，稱義的陳述是羅馬書註解中，一個標準的主題之一。

路德從奧古斯丁的論文《論精意與字意》得著支持，此論文指出上帝的義不僅是上帝屬性之詞，也是上帝禮物之詞。這是上帝的義和我們的稱義所論及的，從古代和中世紀的教會以來，沒有一個論述如同路德反伯拉糾學派的論述。⁵⁶

接著在羅馬書 4:7 的註解裏，路德對詩篇 32:1「得赦免其過，遮蓋其罪的人，這人是有福的。」有如下的註解：

聖徒在他們自己的眼中總認為是罪人，因此他們外在上(*outwardly*)總是被稱義的。但偽善之人在他們自己的眼中總認為是義的，因此他們外在總是罪人。我用「內在」(*inwardly*, *intrinsic*)是表明我們如何在我們自己，在我們自己的眼中，在我們自己的估算中；而「外在」(*outwardly*, *extrinsic*)是表明我們是如何在上帝面前，在祂的計算中(*in His reckoning*)。因此，當我們單單地被上帝歸算為是義之時，我們外在是義的，這不是我們自己的，也不是行為上的義。⁵⁷

當我們內在自以為義時，其實外在是個罪人，但當我們在內在承認是個罪人時，上帝會將義歸給我們，使我們外在是義的。路德進一步的用「醫生與病人」的比喻來解明這一節的意思。當醫生應許病人可以得醫治，且病人按醫生的指示，作該作的，不作不該作的，此時病人雖還沒有痊癒，但可算是痊癒的，因為醫生已開始治療他，且不再算他是病人步向死亡。路德接著說：

同樣的，基督我們的好撒瑪利亞人已將祂的這半死亡的人，帶進旅店照顧他，且已開始醫治他，並已應許他有最完全的醫治，使他有永遠的生命，也不再將他的罪歸給他，也就是他的邪惡私慾、死亡；反而在此時，用治癒他應許的盼望，防止他作或忽視不作某些事，以致於他的治療會被阻礙，且他的罪，就是他的貪慾會加增。現在他是完全的義嗎？不，因他同時是罪人和義人(*simul peccator et iustus*)。實際上，

⁵⁵ Lohse, Martin Luther's Theology 75。

⁵⁶ 同上，75 頁。

⁵⁷ LW 25:257。Lohse, Martin Luther's Theology 75。

他是個罪人，但藉著歸算和上帝的應許，他是一個義人。上帝將從他的罪中救贖他，直到祂完全的治癒他。⁵⁸

在此路德第一次提出同時是義人與罪人的說詞，是改教神學中，重要的觀念之一，若與第一次詩篇註解相似的文章相比，在此重要的是提到了神的應許。在此點上，神的應許應是影響救恩的鑰角。在已經聲明的觀點中，信心不是指引前往未來能從罪完全得釋放的因素，而是所應許的話語才是。⁵⁹路德病人與醫生，或是病人與上帝的比喻可能不被推論為有稱義教義的基本腹案，⁶⁰但在方法論地適當性上，更重要的是路德與新觀念相聯結，而與傳統中世紀的神學相分離。⁶¹

路德對稱義思想的發展，於羅馬書 3:4 有這樣的註解：「藉著『上帝被稱義』，我們被稱義。上帝被我們稱義的這種被動的稱義，是我們被上帝主動的稱義。因為祂以稱祂話語為義的信心為義。」⁶²路德的意思是，當人們以信心接受上帝話語來見證上帝是公義時，猶如上帝被動的被我們稱為義，但在此同時，上帝卻主動的藉由我們對祂話語的信心，稱我們為義。

三、小結

當修道士、猶太人、及異端者為自己的義(行為的義)和行為辯護時，路德提出我們的義是外來的，是上帝所賜給的。這是一個新的觀念，也是從古代至中世紀以來，反伯拉糾主義的論述。我們不可能靠自己的行為稱義，而是透過對上帝話語的信靠的信心，上帝會將義加給我們。對於那些在自己眼中，自認為義的人，其實他們是個罪人，反而是那些在自己眼中，自認為是不義的，上帝會將義歸給他們，並且不將罪歸算給他們。路德在此將人的義與上帝的義很清楚的畫分開來。

⁵⁸ LW 25: 260。馬丁路德著，羅馬書講義，159 頁。Lohse, Martin Luther's Theology. 76。

⁵⁹ Lohse, Martin Luther's Theology. 77。

⁶⁰ Lohse, Martin Luther's Theology. 77。

⁶¹ 參本論文看第一章，3 頁。

⁶² LW 25:21。Lohse, Martin Luther's Theology. 77。馬丁路德著，羅馬書講義，117 頁。

第三節 小結

以上所提是路德在 1509-1518 年之間對中世紀之罪和義的觀點的回應。

在對罪的觀念上，路德於 1520 年所發表的「基督徒的自由」裏，提到了對罪關鍵性的論述：

有甚麼比不信祂的應許造成更大的反叛，更大的不信，更大的侮辱呢？這豈不正正是以上帝為說謊者，或懷疑祂是信實的嗎？這豈不是把謊言和虛榮推給上帝？人要是這樣，豈不是要否定上帝，在心裏樹立自己為偶像？行這種出於不信的事，縱令是天使或使徒所為，到底又有甚麼益處？無怪乎上帝不將眾人圈在憤怒或情慾之中，而是在不信（羅 11:32）之中，好叫他們不要妄想，以為在律法上有了貞潔和溫順的表現便成全了律法（因為這些不過是政治上和屬人的德行），就假設自己因此而得救。其實他們全都被圈在不信的罪中，要麼是尋求慈悲，要麼是按公義被定罪。⁶³

拜爾(Oswald Bayer)因此說：「什麼是罪？路德按它的本質一錘定音：不信。如果人的本質在於聽和信，那麼他之所以胡作非為就在於他不聽，不順服，要在罪中吵鬧。」⁶⁴路德對罪的此點看法，使我們對罪及人的本質有更清楚的認識。

在對義的看法上，路德在羅馬書的註解提出的外來的義，他在 1519 年發表了「兩種公義論」。在此論文裏，他說：「正像人的罪有兩種一樣，基督的義也有兩種。第一種是外來的義，是自外部輸入的另一種義。這是基督使人因信稱義的義，正如哥林多前書 1:30 所記：「上帝使他成為我們的智慧、公義、聖潔和救贖。」…第二種義是我們本身所具有的，它並非我們獨自做的功，而是藉第一種外來的義所做的功。」⁶⁵如此說來，人們不可能有自己的義，因為我們要先有因信而得自基督的義，之後，我們才能藉從基督所給我們的義，做出第二種義---我們本身的義。

⁶³ Oswald Bayer(拜爾)著，鄧肇明譯，路德神學當代解讀，(台北：道聲出版社，2011)，pp. 218-219。拜爾說此段文本只出現在拉丁文版，德文版不純然是拉丁文的翻譯。WA(Weimarer Ausgabe, 馬丁路德全集威瑪爾版) 7, 53, 34-54, 20。

⁶⁴ 拜爾，路德神學當代解讀，219 頁。

⁶⁵ LW 31: 297-299。馬丁路德著，伍渭文主編，路德文集（第一卷），334-336 頁。

第三章 同時是義人與罪人的內涵

如同我們上面曾提過的，路德在羅馬書 4:7 的註解中提到了「同時是義人與罪人」的觀念。這是在他所有的著作中，第一次用如此清楚的詞語，說出此觀念。⁶⁶ 在這之前，也同樣是羅馬書 4:7 的註解裏，路德曾多次用同樣的觀念來描述「聖徒」的景況。

「上帝在祂的聖徒身上是奇妙的」(詩 68:35)對祂而言，他們同時是義和不義的。上帝對假冒為善的人也是奇妙的，對祂而言，他們同時是不義和義的。……。還有，在詩篇 38:18「我要承認我的罪孽，我要因我的罪憂愁。」因此，奇妙和甜蜜之處是上帝的恩慈，祂認為我們同時是罪人和非罪人；罪留在我們裏面，同時也不留在我們裏面。⁶⁷

在這一段短短的註解裏，路德用了四次的「同時」，這樣的觀念在路德的心中，是早已存有的，以下我們將探討「同時」在路德思想中的發展，及其意義。

第一節 「同時」的意義

在 1513-1515 之間，路德開始了他第一次的聖經教學，也是他首次的神學著作，此著作就是他第一次的詩篇講義(Dictata super Psalterium)。⁶⁸從此講義中，我們來探究路德「同時」的觀點。

在七篇的悔罪詩篇中的第六篇(詩篇第 130 篇)，⁶⁹路德作了對詩篇一般性的描

⁶⁶ LW 25:260: "for he is at the same time both a sinner and a righteous man; a sinner in face, but a righteous man by the sure imputation and promise of God that He will continue to deliver him from sin until He has completely cured him."

⁶⁷ LW 25:258

⁶⁸ Gary Allen Mann, Simul iustus et peccator: Luther's Paradigm of the Christian Life and Systematic Principle, Drew University, 1988 Ph.D. 論文 p. 65。(稱為第一次詩篇講義是要與路德 1519-1521 第二次及未完成的詩篇講義作區分。)

⁶⁹ LW 14:191

述，而事實上，也可說是對全本聖經的描述：所教導的就是「畏懼」(fear)和「盼望」(hope)；畏懼是因「舊亞當」所帶來的十字架，盼望是因「新亞當」所帶來的新生命。這兩種對立的心態存在基督徒裏，也必定是存在於每一個基督徒之中，因為實際上，有這兩種人活在我們每一個人的生命裏，這種雙重性(dualism)呈現在早期路德詩篇的講義中。⁷⁰

A. W. Hunzinger在1906年對路德有關於詩篇各樣對立的雙重性的研究，總結為是建基於對中世紀末新柏拉圖主義本體論預設的消理解。71不過Gerhard Ebeling反對Hunzinger的看法，Ebeling在他的研究裏，總結路德的雙重性不是新柏拉圖主義形上學的對立，比如可理解，不可見的世界，與可感覺，可看見的世界的對立，他認為路德的雙重性是一種描述生活在上帝面前(coram Deo)可能方式的參考，它是對立於兩種可能的生活方式，或是對立於兩種十分不同、非常對立，且排除自我感覺與自我理解的可能性。⁷²

為了進一步的了解路德雙重性的看法，我們需要進一步的探討雙重性當中的(靈)魂(soul)和身體(body)⁷³這兩個元素，路德對這兩者的定義是什麼？這兩者對路德是彼此分開存在於個人之中，如新柏拉圖主義所主張的，或者是彼此糾結存在於個別整全的人之中，如同希伯來人的理解一樣呢？歷年來，有多位學者提出不同的看法，⁷⁴Mann認為這些學者的看法都沒有完全的理解路德對靈(spirit)的觀念。路德沒有將人的靈魂(spirit/soul)限制在非常傾向新柏拉圖主義的拉丁語*spiritus*的定義裏。當路德在談到有關(靈)魂的事時，他也使用了其他的語辭(terminology)來描述，這些語辭的意思含蓋了人類天然思想的其他元素，而有別於中世紀新柏拉圖主義的本質。

比如：我的理智或靈(my mind or spirit)、靈或魂(spirit or soul)、我的心、良知

⁷⁰ Mann, *Simul iustus et peccator*, 72。這裏的雙重性是指路德認為在基督徒的生命裏，同時存在著「舊亞當」和「新亞當」兩種生命的性質。

⁷¹ Mann, *Simul iustus et peccator*, 73。Steve E. Ozment, *Homo Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the Context of Their Theological Thought*, (Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1969). 88-89。

⁷² Mann, *Simul iustus et peccator*, 73。

⁷³ 在路德的註解裏，soul 和 spirit 有時是相互使用的，因此在此篇論文裏，將 soul 翻成爲(靈)魂。

⁷⁴ Mann, *Simul iustus et peccator*, 74-75。參 Mann 的論文，他在第 74-75 頁作了簡要的敘述。

或魂(my heart, conscience or soul)。在路德使用的這些語辭：理智(mind)、(靈)魂(soul)、心(heart)、和良知(conscience)，他沒有將它們視為是獨立於人類(靈)魂(soul)之外，而是一種相互依存的觀念，來指出人們的生命和活動。由此我們看見了，在早期路德對(靈)魂(soul)的觀念，已開始呈現了在人類天性相互關係中更整全的意思(more holistic meaning)。(靈)魂(soul)不再被視為是與肉體或身體(flesh or body)等量齊觀的部份，或是人類的一個元素而已，它不再是希臘人意識上形而上雙重性(a metaphysical duality)所理解的。對路德來說，(靈)魂(soul)已成為整個人統合活動的代理人或元素。⁷⁵

在此很清楚的知道，即使在路德早期的階段，並未存在著「屬靈的」或「內裏隱藏」的(靈)魂是人較高級的，且是與物質的肉體(flesh, *caro*)是互相分開的認知。⁷⁶路德乃是用以下的言語來表示整全的人的生活方式：「… 當人不是活在世俗和肉體的樣式時，人被稱為是一個內在和隱藏的人。」⁷⁷路德的這些話，似乎非常看重(靈)魂對一個人在生活上的作用，但另一方面，路德也表示，很重要的是，魂、靈、心、或良知不必然不能改變，或是堅固安穩可免於被入侵的。它們也是上帝的仇敵非常安適的居所，在(靈)魂(soul)裏，不單單只有良善之事，也會有罪、悲慘之事、及很大的鬼魔。⁷⁸

由於整個人的生命，(靈)魂包含了良善和邪惡，因此路德將(靈)魂連結於拉丁語命令式的命定是很正常的：「… (靈)魂必定要尋求天上的良善…。」⁷⁹內裏的人(innerperson, *homo interior*)「必須透過信心，方能成為屬靈的(spiritual)」，⁸⁰也就是(靈)魂被聖靈預備，透過福音和聖經，也只有被上帝的話精煉，(靈)魂(soul)才能被預備為聖靈的器皿，且成為「基督的聖殿」。⁸¹

此時期的路德一方面對良知(*synderesis*)的看法有別於中世紀的神學家。他認

⁷⁵ Mann, Simul iustus et peccator. 75-76。

⁷⁶ Mann, Simul iustus et peccator. 77。

⁷⁷ Mann, Simul iustus et peccator. 77。Mann 引自 WA 3, 150.19ff。

⁷⁸ Mann, Simul iustus et peccator. 77。參 WA 3, 233.28ff。

⁷⁹ Mann, Simul iustus et peccator. 78。參 WA 3, 147.32。

⁸⁰ Mann, Simul iustus et peccator. 78。參 WA 4, 447.18f。

⁸¹ Mann, Simul iustus et peccator. 78。

為良知要能擁有有效的救恩資源，是存在著很大地阻礙的。但另一方面，他又在 1514 年的證道中指出良知猶如原始未墮落人性的殘存者，存在於聖靈的工作及人類意志健康的功績之中(achievement of health)。在此，早期的路德，尚未表現出原罪在人之中是完全否定的看法。⁸²

良知救恩論的意義是什麼呢？雖然此時路德還是存有健康殘存者自然地渴望良善的看法，但其對救恩的有效性是仰賴著特別神性的行動，也就是為每個人所做的，即是給予恩典。在此，路德稱人們藉天然能力單獨個人可做的為 *clamare*，就是他們承認在他們裏面不擁有救恩的資源。事實上，良知向罪的回應，所能做的就是向神哭求。⁸³路德對 *clamare* 的理解引領我們更貼近他認罪(confession)的理解，且很重要是經由承認(*agnitio*)自己的罪性，一個人成為罪人。

Agnitio 的觀念---承認人的罪性---是重要的，因為它引領早期的路德進入一個在結構和內容上似非而是的(paradoxical)領域：對立的同一性(the identity of opposites)；比如認罪(confession, *confessio*)和美麗(beauty, *pulchritudo*)，以及在神面前認罪和成為義是同時(simultaneity, *simul*)的。此似非而是表達了在認罪和成為義之間相關(correlative)和交互的(reciprocal)關係，且同時(simultaneity)也表達了「被調解的雙重性」(reconciled dualism)。⁸⁴路德在詩篇 95 篇 6 節有以下的註解：

以不同的方式來說，認罪(confession, *confessio*)和美麗(beauty, *pulchritudo*)被解理為是同一的(*idem*) …… 因為藉著相同的恩典，(靈)魂(soul)被崇敬，同時(*simul*)承認我們是毫無所有，且所擁有的每一個事物都是從神而來的。承認答謝上帝的恩典，你將會是美麗的(beautiful)。認自己是污穢的，對神來說你將會是美麗的。承認自己是柔弱的，對神來說你將會是強壯的。認自己是一個罪人，對神來說你將會是義的。⁸⁵

此似非而是的關聯性，建立了路德對上帝能力經由作工於相對立的一方，改變成為對對立另一方的事物的理解。而此觀念也在認罪與稱義之間，建立了神與人之間個別態度的獨特性的輪廓(schema)。也就是認罪是包含了內在和外在的行

⁸² Mann, *Simul iustus et peccator*. 79-80。

⁸³ Mann, *Simul iustus et peccator*. 82。

⁸⁴ Mann, *Simul iustus et peccator*. 85。

⁸⁵ Mann, *Simul iustus et peccator*. 85。參 WA vol 4, p 110.11ff。此段引文是從威瑪版引出的，在英文版的 LW 無此段英文的譯文。筆者是依據 Mann 的英文譯文將其譯成中文。

爲：在內裏，認罪的背後必是一顆誠實的心，和自我的謙卑；在外在上，認罪的行爲，則是窮乏、苦惱、禁食等等。而很重要的，在我們的一生中，需要認罪的歷程是永無終止的。否認內裏生命的完美，指出了也增強了路德的論證，就是有罪性老亞當的持續性，此持續性對路德使用末世觀的「已然---未然(*always—not yet, semp—nondum*)」來陳述同時是義人與罪人(*simul iustus et peccator*)有很大的影響。

在路德排除了人在一生中能夠完全的觀念裏，他也將人放置在其一生的過程裏，都是處在罪和義的地位上。然而在這一點上，對惡或義(*evil or righteousness*)的質或量並未加以討論。⁸⁶路德曾說：「沒有人，甚至是最壞的人，在他的天性裏沒有一點良善；也沒有人，甚至是最好的人，在他裏面沒有一點的邪惡。」⁸⁷因此，對路德來說，真實的現今生命，永遠是一種活在對立之中，同時在出發地點，和在目的地點的對立。這是兩個對立點之間，而非調和一致之間的張力。這末世觀的「已然」(*semper*)和「未然」(*nondum*)將「同時」的關係帶入其中。

在詩篇 119 篇的討論裏，他有以下的註解：

……因我承認我自己是黑的(*black*)(雅歌 1:5)，我卻是秀美的(*beautiful*)。一個人犯罪時，在話語上稱神爲義，且榮耀上帝，藉此，他已是義的了。因爲「承認和秀美在他面前」(詩 96:6)「我說我將會認我的罪，你將會赦免我的，……。」(詩 32:5)因此，認罪和成爲義是同一件事。⁸⁸

路德說「認罪和成爲義」是同一件事，這是什麼意思？很明顯的會認爲，認罪的行爲有得著義的能力，這將被誤以：稱義，不再是恩典，而是可用認罪的善功來賺得。但是我們必須記得，真認罪本身的行爲是上帝之恩在人內裏工作的結果。⁸⁹

因此，我們看見了，對路德來說，信心的生命在詩篇的講義裏是過程和張力的一種，此生命是包含有內在地和外在地藉著認知自己的罪，且認這些罪而成

⁸⁶ Mann, *Simul iustus et peccator*. 89。

⁸⁷ Mann, *Simul iustus et peccator*. 90。參 WA 4, 336。

⁸⁸ Mann, *Simul iustus et peccator*. 92。參 WA 3, 409.30ff。

⁸⁹ Mann, *Simul iustus et peccator*. 93。

的。雖然路德仍然守著 *synderesis* 「健康殘存者」的主張，但人們在信心裏，實際上仍是一個有罪的人。不過，人們在認罪的信心中，發現了義。人們有罪的天性是總是(已然)(always, *semper*)存在著，認知和認此持續有的罪，也將必定使一個人常存(已然)(always, *semper*)在義裏。⁹⁰

由以上的回顧，我們對「同時」的形成歷程和意義作一個整理：

1. 路德對雙重性的看法是有別於中世紀末新柏拉圖主義的看法。他的雙重性是一種描述在上帝面前的生活方式，是一種對立於兩種可能的生活方式，這種對立不是可以感覺或理解的。
2. 靈魂與身體：對路德來說，靈魂並不比身體高級，但也不是等量齊觀，靈魂可以說是整個人統合行動的代理人。
3. 在整個人的生命，靈魂包括了良善與邪惡，且要能被聖靈預備，透過福音及上帝話語的精煉，才能被預備為聖靈的器皿，基督的聖殿。
4. 良知無法產生救恩，只有仰賴特別神性的行動，就是給予恩典，救恩方能有效用。
5. 路德認為人們藉著天然能力單獨個人可以做的，就是承認在人裏面不擁有救恩的資源。因此，良知向罪的回應，所能做的就是向神哭求。
6. 路德在此引領我們更貼近他對認罪的理解，就是經由承認自己的罪性成為罪人的觀念，帶領路德進入一個似非而是的領域：對立的同一性；比如在神面前認罪和成為義是同時的，這「同時」正表達了「被調節的雙重性」。
7. 此似非而是關聯性的觀念，在認罪與稱義之間建立神與人之間個別態度的獨特性的輪廓。也就是認罪包括了：內裏的誠實、謙卑的心，及外在窮乏、苦惱、禁食等等的行動。
8. 認罪是一生永無休止的歷程，這指出了有罪性的老亞當是持續存有的，這觀念影響了路德用末世觀的「已然—未然」的觀點在陳述「同時是義人與罪人」的看法。
9. 認罪與成為義是同一件事，因為真認罪是上帝的恩在人裏面工作的結果。

⁹⁰ Mann, *Simul iustus et peccator*. 93。

10·信心的生命是過程和張力的一種，且包含了生命內在和外在的認知自己的罪而成的。

若由以上的整理，深入分析「同時是義人與罪人」中「同時」的意義：

- (1) 同時標示了在神面前認罪與成爲義是同時發生的，也標示了「認罪」與「成爲義」是同一件事。
- (2) 同時也標示了，認罪與稱義之間建立了神與人之間的獨特性的關係，就是發生於當一個人真正用內裏誠實和謙卑的心，做出窮乏、苦惱和禁食等外在行動的承認自己的罪性時而有的。
- (3) 同時是我們已然成爲義，但又未完全成爲義的對立並存的景況。

第二節 羅馬書講義中同時是義人與罪人觀的內涵

路德於 1515 年完成詩篇教學後，便緊接著在同年的夏季開始教授羅馬書，⁹¹而於隔年(1516)的九月完成此課程。在此著作裏，路德談了很多的神學及教義上的議題，不過筆者在此論文裏，只集中探討有關「同時是義人與罪人」的相關講義內容。

我們在上一節探討詩篇的講義時，曾提到路德使用了很多似非而是的(paradoxical)思想來表達他的神學論點。當他在教授羅馬書時，他深深的被使徒保羅所挑戰，因為保羅甚至更深層的使用似非而是的論點在他的神學和詞彙中。因此路德在羅馬書第一章第一節附加說明(scholia)⁹²的序言裏說：

此書信的主要目的是：拆毀、拔出、毀滅一切肉體的智慧和(肉體的)義，這包括了在人們眼中，和在自己眼中看來所有偉大的工作，不管這些工作是人們如何真心誠意的完成的；此書信是要確認、陳述、和凸顯罪的真貌，不管有人如何堅稱或相信罪是不存在的。……。

因為上帝不想藉我們本身的義拯救我們，而是藉著那外在的，不是出自我們裏面，而是我們之外臨到我們的義；不是來自地，而是來自天。所以，我們必須認識這個義，這個全然外在、完全陌生的；這就是為什麼我們本身個人的義必須根除的原因。……。

但基督要我們一切的感覺完全遲鈍下來，好叫我們一方面不怕因著我們的過錯而被擲入混亂中，也不致因著我們的德性在讚美和虛空的喜樂之中引以為樂；另一方面，在人前我們不以自己裏面那來自基督的外在的義誇口，也不致在我們為了祂的緣故而遇到苦難和邪惡，我們得因此忍受失敗。⁹³

就如在詩篇的講義一樣，路德以他了解的肉體(flesh, caro)和靈(spirit, spiritus)二分法(dichotomy)的方式，開始他神學人類學(theological anthropology)的討論。

在羅馬書的講義裏，路德提到「同時是義人與罪人」的論述大都集中在第三、

⁹¹ Martin Brecht, *Martin Luther --- His Road to Reformation 1483-1521* translated by James L. Schaaf (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p. 129.

⁹² 路德的羅馬書講義包含了兩部份，前部分是 gloss(註解)，後部分是 scholia (scholia 是 scholium 的複數形態)。

⁹³ LW 25:135, p. 136 及 p. 137；馬丁路德，羅馬書講義，53 頁及 54 頁。

第四和第七章的註解裏。我們也將從這些註解裏探討「同時是義人與罪人」觀的內涵。我們將由以下幾點來分析：

一、人被稱義的義是外來的、且是還未完全的：⁹⁴

路德在 1:1 的註解裏說：「因為上帝不想藉我們本身的義拯救我們，而是藉著那外在的，不是出自我們裏面，而是我們之外臨到我們的義；……。」⁹⁵ 因此在往後的註解裏，在談及稱義的問題，路德極力的維護此觀點，且將人的義和上帝的義作了清楚的畫分。在 1:17「上帝的義(正在這福音上)顯明出來」⁹⁶的經文註解裏，他說

人的教訓顯明人的義，亦即，他們教導誰是義人，以及人如何能夠在他自己和別人之前成為義。但惟有福音啓示上帝的義（亦即，在上帝面前誰是義人，以及人如何是和成為義），唯獨藉著一個人相信上帝的話的信。……。「上帝的義」必不可當作祂在祂本身是義的那個義，而是祂使我們成為義的那個義，這在福音中藉著信發生。所以奧古斯丁在他《論精意與字句》一書第十一章寫到：「被稱為上帝的義是因藉分授(by imparting)此義，祂使人為義，就如『救恩屬乎主』(詩 3:8)，據此，是藉祂拯救。」他在同一本書第九章說到同一件事。上帝的義必須跟人從工作而來的義區別-----如同亞里斯多德在《倫理學》中清楚指出的，他說義在行動之後，跟著行動而來。但根據上帝，義在工作之前，工作是它的結果。⁹⁷

由此可見，路德很清楚的表明了，人被稱為義，絕不是因為人作了什麼，所以世上所有想要因行為或是善工稱義的，都是錯誤的。而且真正的好行為，

⁹⁴ 主耶穌給我們的義是完全的義。這裏所說的「且是還未完全的」是指人在領受了主耶穌完全的義之後，還未能活出主耶穌完全義的生命。也有可能此時的路德對「因信稱義」還未達到成熟的階段，請參看本章第四節。

⁹⁵ LW 25:136。

⁹⁶ 同上，p151。英文版的原典是 The righteousness of God is revealed. 括弧內的中文是筆者自加的。

⁹⁷ 同上，p151-152。「It is called the righteousness of God because by imparting it He makes righteous people, just as "Deliverance belong to the Lord" refers to that by which He delivers.」

是在人被稱義之後，不是在被稱義之前。因此人被稱為義，惟獨透過相信上帝的話，因著上帝分授義而能被稱為義。這義是外來的，不是出自我們生命裏的。這外來的義的觀念，我們也可從路德在 1519 年發表的「兩種公義論」裏看到。他說：「正像罪有兩種一樣，基督的義也有兩種。第一種是外來的義，是自外部輸入的另一種義。這是基督使人因信稱義的義。……這種義是在施洗時，當人真正悔改時給予人的。」⁹⁸他又說：「如果天父確實使我們從內心歸向基督，那麼這種外來的義灌輸給我們，就並非因我們的善功，而僅僅由於上帝的恩典---所以它與原罪相對立；因這原罪也是外來的，非因我們的善功，而只單單因生而獲得。隨著人類對基督的信仰和認識的增長，基督才逐日不斷地把老亞當的原罪從世人身上驅除出去。這種外來的義不可能瞬間就全部注輸給我們，它有開始、有漸進，最終通過死亡而臻於完美。」⁹⁹其實路德在羅馬書 3:21 的註解裏已談到：

若我們以此亮光仔細檢討自己，我們必會發現在我們裏面至少有一點點肉體的殘餘。……。所以我們必更加禱告，直到恩典和靈增加，而罪身減少和滅絕，並且在我們裏面的老亞當降低。因為上帝還未使我們稱義，亦即祂尚未使我們成為完全的義人，使我們的義完全，但祂已經開始使它完全，因此根據雅各書 1:18 說：「叫我們在祂所造的萬物中，好像初熟的果子。」這一點的例子是被打得半死的人，被帶到客店，在傷口包紮好之後，仍未痊癒，但他被帶進來，為要得著醫治(路 10:34f)。¹⁰⁰

這就是一個人在接受洗禮之後，因著信，上帝稱他為義，這義是從外頭加給他的，不是他自己的，且這一稱義的生命只是一個開始，還未完全。也因此路德又說：

因此，我們是部分的義人，不是全部的義人。我們有罪債，所以每一次要禱

⁹⁸ 馬丁路德，「兩種公義論」，路德文集（第一卷），伍謂文主編。334 頁；LW31:297。

⁹⁹ 馬丁路德，「兩種公義」，336 頁；LW31:299。

¹⁰⁰ LW 25:245。馬丁路德，羅馬書講義，146-147 頁。

告求公義在我們裏面得以完全，使我們的罪被取走，我們同時是在求結束這一生。因在這一生，對罪的傾向沒有完全治癒。¹⁰¹

這就是基督徒生命的光景。我們雖然在相信上帝的話語，接受主耶穌成爲我們的救主，被上帝給予義的身份，但我們的義是外來的，且是還不完全的，只有等到我們結束我們地上的生命，回到天家，我們的義才得完全。

二、人對主耶穌的信心常被驕傲的心蒙蔽：

路德在羅馬書 3:21-22 的註解裏對人的「信心」提出質疑。羅馬書 3:22 說：「就是上帝的義，因信耶穌基督，加給一切相信的人並沒有分別。」路德在此有一個教義性的教導：

由於我們藉以稱義地相信基督是包含在這點裏面，亦即一個人不只要相信基督（或基督的位格），並且要相信屬基督的一切。驕傲的人和異端份子以這個信念欺騙自己，他們高興地堅持他們相信基督，卻拒絕相信屬基督的一切。¹⁰²

路德在此指出，我們藉相信基督得以稱義應包含：相信基督及屬基督的一切。這裏所說的一切，是「教會及從教會領袖或一個好人和聖人口中出來的一切話都是基督的話。根據基督所言：『聽從你們的，就是聽從我』(路 10:16)。所以，人若脫離教會領袖，不想聽從他們，只聽從自己的意思，試問他們怎麼能相信基督呢？」¹⁰³但驕傲之人的心，他們相信基督，卻拒絕相信屬基督的一切。路德舉出倫巴都的話說：「相信有上帝是一回事，相信上帝是另一回事，真心信靠上帝又是完全不同的事。」¹⁰⁴這也可以應用在我們相信基督

¹⁰¹ LW25:247；馬丁路德，羅馬書講義，148 頁。

¹⁰² LW25:237；馬丁路德，羅馬書講義，139-140 頁。

¹⁰³ LW25:238。路德對這一點，在同一頁裏，有提出特別的說明。他引用馬太福音 4:4「人活著不是單靠食物，乃是靠神口裏所出的一切話。」神的口是什麼？祭司的口和主教的口。瑪 2:7 則說：「人也當由祭司的口尋求律法，因為他是萬軍耶和華的使者。」上帝也對耶利米說：「你就可以當作我的口。」(耶 15:19)

¹⁰⁴ LW25: 238。

的事上，因為相信基督的意思，就是用全心來向著祂，並以祂為準來調整每一件事情。只是人們常常因為驕傲的心，而無法有如此的信心。因此，路德說：

若是這樣的話，我們必須非常地謙卑我們自己，因為由於不能知道我們是否靠神的每一句話活著，或者全無否認，……，我們絕無法知道自己是否已被稱義，或是否相信。因這個理由，我們應估量自己的工作，好像它們是律法的工作，並謙卑地願為罪人，只想靠祂的憐憫而得稱義。雖然我們確定自己相信基督，但不確定是否相信祂一切的話。因此，「信靠祂」也是不確定的。¹⁰⁵

因此，當我們說：「我相信主耶穌基督時」。我們到底相信主有多少？為此，路德說：「因著相同的理由，先知抱怨主的聲音沒被祂的百姓聽從。」又說：「在先知書上，『聲音』這字都無例外的是指『上帝的聲音』，意思是我們必須接受每一個說出的字，不管是誰講的，都當作是上帝親自說的一般謙卑地，將我們的理性向它臣服。故此，我們無法靠別法稱義。「誰能明白自己的過失呢」？所以「願你赦免我隱而未現的過錯」（詩 19:12ff）。」¹⁰⁶但是驕傲的人，他們姑且承認自己不是義的，所以他們也相信上帝才能使他們稱義，但他們想藉著禱告、受苦、和告解得到這個義。只是，他們不想要基督，他們認為上帝可以沒有基督而賜給他們義。¹⁰⁷路德對這個問題回答如下：

這是不可能的，因為基督也是上帝，義只有透過相信耶穌基督才賜給人。上帝已如此定意了，這是上帝所喜悅的，所以就是這樣。誰能抗拒上帝的旨意？所以人若不想藉基督稱義，只顯明他一顆膨脹的驕傲之心。¹⁰⁸

這裏所提驕傲之人的心，是不想要有基督，卻想要藉禱告、受苦、和告解來

¹⁰⁵ LW25: 238-239。

¹⁰⁶ LW25:239-240。

¹⁰⁷ LW25: 242。

¹⁰⁸ LW25:242。馬丁路德，羅馬書講義，144 頁。

得著義。這是跟上面所提到的，相信基督卻不相信祂的話的人是同類的。因此路德說：

那些人相信基督卻不相信祂的話，不聽從他們屬靈的領袖而選擇依靠自己的想法。他們不信從傳道人或良善的人，亦即不信透過這些人說話的基督，而依靠自己。在他們僭妄的心中認為可以藉自己的工作，而不用藉著那種順服和相信上帝，就可以稱義。但這是不可能的，因為這裏說：「上帝的義，因信耶穌基督」（羅 3:22）的陳述仍然屹立著。這就使我們到了下面的結論：

「律法之外」這詞必須當作是指律法及其工作加以瞭解，相對的，「信靠基督」這詞必須當作相信基督，和那些被基督使用為出口的人所說的話。¹⁰⁹

人們在信心的道路上，常常是反覆的，雖然心裏上想要全心的信靠基督，但還是會落入靠自己的行為裏。這是人們僭妄的心，認為自己可以不用順服上帝和相信上帝，就可以稱義。因此，路德要我們能謙卑的去聽。「這就是為何聖靈吩咐說：『哦，女子阿，你要聽，要想，要側耳而聽。』（詩 45:10）亦即，你必須隨時隨地準備好去聽，不斷地聽，你必須不作別的，只帶著謙卑去聽，好叫你受教，如在詩 2:10 所說的：『現在你們君王要省悟，要受管教。』」¹¹⁰關於此點，路德特別在羅馬書 3:21 「上帝的義在律法之外顯明出來，有律法和先知為證。」的經文註解裏，用奧古斯丁在「論精意與字句」一書所說的來分辨「行為之律法」(the law of works)，和「信心的律法」(the law of faith)。奧古斯丁說：

「行為之律法是靠威脅所命令的，信心的律法靠信心成就。一個說：「不可起貪心。」另一個說：「但我知道除非神賜下，我不可能禁慾的，我就到主面前求祂。」(所羅門智慧書 8:21)。因此，主藉著行為的律法說：照我的命令去行。但我們靠信心的律法，以謙卑的禱告向上帝說：賜給我 祢所命令的。律法下命令，為要勸導我們信心該作的，(亦即，必須作的)，被下命令的人若還不能遵從，或者換句

¹⁰⁹ LW25:242；馬丁路德，羅馬書講義，144 頁。

¹¹⁰ LW25:243；馬丁路德，羅馬書講義，144-145 頁。

話說，人作不到的，就該知道這是他必須求的東西。」

「頒布律法的目的是要人尋求恩典。賜與恩典的目的是使律法可以成全。律法未被成全不是律法的過失，而是肉體的思想的過失。這過失在得到恩典的補救之前，必須藉著律法指出來。」羅馬書 8:3-4「但律法因肉體軟弱有所不能行的，上帝就差遣祂自己的兒子在罪身的樣式並且為了罪，在肉體中定了罪案，使律法的稱義可以成全在我們這些不照肉體去行的人身上。」約翰福音 1:17 則說：「因律法是藉著摩西傳的，恩典和真理是從耶穌基督來的。」¹¹¹

路德在此藉由奧古斯丁的說詞特別強調，我們必須靠信心的律法，了解自己肉體的軟弱，無法達到上帝所下的命令，只能求主賜給恩典來成就上帝所頒的命令。因為我們知道靠行為是作不到的，這是我們肉體的軟弱。因此，路德在 3:27「既是這樣，那裏能誇口呢？沒有可誇的了！用何法沒有的呢？是用立功之法嗎？不是，乃是用信主之法。」的註解時。他說：

因此，新人類，亦即相信的百姓(屬靈的百姓)的整個生命是這樣：藉著心的歎息，行動的呼喊，身體的勞苦，只為著稱義來問、求和禱告，一直不斷，直到死時；從不站住不動、不在成就中休息、也不看重任何工作，以為他們已結束義的尋找，而等候結局，好像結局是在人的搜索範圍之外；知道只要他還活著，必在罪中。……。所以，信心的百姓終其一生在尋求稱義，故而發出這樣的呼求：「祢吸引我，我們就快跑跟隨祢。」(歌 1:4)「我在牀上尋求他，我尋求他卻尋不著。」(歌 3:1)「我呼喚他，他卻不回答我。」(歌 5:6)亦即我不相信我已得到了，我反而繼續尋求，故發出的言語叫做斑鳩的聲音(參歌 2:12)，因為牠的嘆息聲非常殷切。¹¹²

路德在這裏提出了一個很真切的呼籲，就是「信心的百姓終其一生在尋求稱義。」雖然我們信靠主耶穌，但是我們的信心常被肉體的軟弱，及驕傲的心所蒙蔽，我們還是不能完全的信靠。甚至有時，為了某些成就又落入驕傲之

¹¹¹ LW25:243-244；馬丁路德，羅馬書講義，145 頁。

¹¹² LW25:251-252；馬丁路德，羅馬書講義，152 頁。

中。這也是路德提醒的：「因著這種自大和驕傲，甚至恩典的工作會變成律法的工作，上帝的義變成人的義。這種事情發生在人在恩典中作了善事，便以善事為滿足，停在他們所在之處，不想繼續行善，好像他們早已完全得到義了，殊不知事實上，他們應該在這些善行的基礎往前走，好像這些善行不過是個預備。」¹¹³若是這樣，一位已信靠主耶穌的信徒，還是掙扎在罪人與義人之間。

三、人類罪的本質：

在羅馬書 4:6-7，保羅引用詩篇 32:1-2 來說明大衛王雖然犯了罪，但他的罪是被赦免和遮蓋的。路德在附加說明時特別探討了此段經文的深層意義。他認為使徒保羅在此不僅說出了罪在行為上、話語上、和思想上的罪，更是說出了罪是「火絨」(tinder)的問題。¹¹⁴火絨的意思是此物一旦與火花接觸，就即易著火，這是指出人本性是傾向邪惡的，當有任何事物誘惑試探我們時，我們就著火了，落在誘惑試探裏。這火絨就如同羅馬書 7:20 所說的「不是我作的，乃是住在我裏頭的罪作的。」，又如 7:5 所說的「惡慾」(the sinful passion)。¹¹⁵因此，路德這麼說：「罪行(act of sin)(如神學家們這麼稱它的)，更正確的說，是罪的工作和果子，而罪本身乃是惡慾、火絨、和私慾(concupiscence)，或是那朝著罪的傾向和對善的抗拒。這就是「我不知道貪慾是罪」(羅 7:7)這句話的意思。這些惡慾在我肢體中『工作』，結出果子，所以它們(惡慾)本身不是那工作，而是它們動工結出果子，它們本身並不是果子。」¹¹⁶

路德在此很清楚的指出，我們需要面對的不是罪行本身，而是人生命中罪的本質，這是當時經院學派還未發現的地方。因此他指責經院學派的錯誤：「他們(經院學派)想原罪如同實際的罪是完全被拿走，彷彿眾罪可以在轉

¹¹³ LW25:246；馬丁路德，羅馬書講義，147 頁。

¹¹⁴ LW 25:259；馬丁路德，羅馬書講義，158 頁。

¹¹⁵ LW25:259；馬丁路德，羅馬書講義，158 頁。

¹¹⁶ LW25: 259；馬丁路德，羅馬書講義，158 頁。括號內的英文字和「惡慾」是筆者加上的。

瞬間就被移走之物，好像黑暗被光驅走一般。」¹¹⁷ 這也是當時一般經院學派神學家的盲點，以為洗禮可以完全拿走人所有的罪。因此，路德舉出奧古斯丁的所說的：「洗禮時，罪或私慾(concupiscence)得赦免，不是說罪不存在，而是說，罪不算為罪。」¹¹⁸ 所以對路德來說，大衛在認罪之後，並不是他的罪就被拿走了，而是他的罪被赦免，被遮蓋而已，其實他的罪的「火絨」還是在他的生命之中。由此看來，當一個人受洗之後，他生命中罪的火絨仍然存在。

這也是路德在羅馬書第七章 1-3 節的註解裏所提出的：「使徒強調被取走的是人，而不是罪，以至於罪繼續存在，而人從罪得潔淨，並不是反過來的情形。」¹¹⁹ 這是路德對已受洗基督徒的生命很獨特的看法：取走的是人，罪仍留著。但是對大部份的基督徒來說，都會認為在成為基督徒之後，要使罪愈來愈少，人就會愈來愈聖潔。但路德卻堅稱保羅的意思是信徒的罪，仍舊存在，且有聖經為證，他提出：「詩 81:6『我使你的肩得脫重擔。』它不是說：『我使重擔移開你的肩。』以色列人出埃及是這事的比喻：上帝並沒有把埃及人自以色列人中取走，但祂帶著以色列人出埃及，而將埃及留在背後。」¹²⁰ 至於「取走的是人」是什麼意思呢？路德的意思是：「律法是罪的律法，亦即丈夫的律法，除非他向罪死，否則他不可能是死的。但若是人已成了向罪死，從罪被挪走，那罪就有效地從他拔除，並向他死了。但當人未藉著從罪中被取走而成為向罪死，那一切除掉罪、並向罪成為死的努力必然失敗。」¹²¹ 路德更進一步的舉出撒母耳記上 10:6「你要變為新人。」來說明：「他沒有說：你的罪將變成別的東西，而是說你要先被改變。當你變成另一個人的時候，你的行動也將完全改變。」¹²² 由此看來，「取走的是人」的意思乃在於我們要向罪死，並要變為新人。

¹¹⁷ LW25:260-261；馬丁路德，羅馬書講義，159-160 頁。括號內的字是作者加上的。

¹¹⁸ LW25:261；馬丁路德，羅馬書講義，160 頁。

¹¹⁹ LW25:322；馬丁路德，羅馬書講義，215 頁。

¹²⁰ LW25:323；馬丁路德，羅馬書講義，215 頁。

¹²¹ LW25:323；馬丁路德，羅馬書講義，216 頁。劃底線的部份是作者自譯，英文原典是「to which a man does not die unless he dies to sin.」原本的翻譯是「僅有能向它死的人，才向罪死。」

¹²² LW25:323；馬丁路德，羅馬書講義，216 頁。

路德藉由聖經，也藉由奧古斯丁的見解，一再的告訴我們，我們生命中的罪並沒有因為我們受了洗，或是因為我們努力的改變行為而能使其減少或消失。因此，向罪死，變成新人，都只是人的改變，罪實際的本質還是仍然存在。

四、屬性相通：信主之人同時是屬靈的和屬肉體的

路德堅稱羅馬書七章 7-25 節是對已信主的屬靈人而說的。路德舉出奧古斯丁的看法，認為此處的經文所談的就是保羅自己信主後生命的寫照。¹²³ 路德從這一章 14-25 節的經文裏，舉出 12 句話，來證明屬靈人的生命景況。他首先用 7:14 的「但我是屬肉體的」這句話來證明保羅這裏所說的是指屬靈的人而說的。路德說：「因為一個屬靈的智慧人的特徵是他知道他是屬肉體的，他對自己不滿意，他恨自己，他讚美上帝的律法，因為他是屬靈的。反過來，一個愚頑人和屬肉體的人的特徵是他認為自己是屬靈的，或他滿意自己，他愛在這世上在這裏的生命。」¹²⁴ 路德這樣的解釋是容易理解的，這就如主耶穌在路加福音 18:9-14 法利賽人和稅吏的禱告的比喻一樣，自以為義的，是不義的特徵，反而那些自以為不義的，主耶穌卻認為他們是義的。接著，路德使用 7:15 「我所願意的善我不作，所恨惡的惡，我倒去作。」及 7:16 「我就同意律法是善的」作為第三、四句。他說：

從這點我們不認為使徒想要我們以一種道德和形而上的意義去瞭解他的話，他去作他所恨惡的惡，不作他所想去作的善，好像他不作善事，只作惡事。對普通人的瞭解來講，這似乎是這句話的意思。但使徒想要說的是：他並未照他所希望的程度，或經常毫不遲疑地作善事。因他希望真的專心一致、自由自在，高高興興地行善，且不受肉體抵抗的騷擾；這點他無法作到。如同一個人想要成為貞潔，他不希望被任何刺激攻擊，反倒能沒有困難地實現貞潔。但肉體不容許他作到這點，肉體藉著它的傾向和趨勢，使貞潔變成一項難受的重擔，並且挑起不乾淨的慾望，不論靈多麼不願意。想關注、禱告和

¹²³ LW25:327；馬丁路德，羅馬書講義，221 頁。

¹²⁴ LW25:328-329；馬丁路德，羅馬書講義，222 頁。

幫助他同伴的人，總是發現肉體是叛逆的，它總圖謀和想要另外更多的東西。¹²⁵按路德這裏所陳述，這位屬靈的人，他靈裏是想要作善事，但「他無法作到」，這是因為受到肉體叛逆的侵擾。因此，路德清楚的指出，這是「肉體」和「靈」的爭戰。¹²⁶而他在 7:20 「就不是我作的，乃是住在我裏面的罪作的。」的

第

五句話裏，路德說：「嚴格地說，他自己沒有起貪心，因為他並不同意他肉體中的貪心。然而他說：「我所願意的善，我反不作。」(7:19)因為同一個人是靈加肉體，於是肉體作的事說成整個人去作的。然而抗拒的不是全人，正確來說是他的一部分。二者都是對的：行動的是他，然而又不是他。」¹²⁷接著，路德回到 7:18 「因我知道，在我裏面，就是說在我肉體之中，沒有良善居住。」是他所選的第六句話。路德在此對靈和肉體彼此的關係有很特別的描述，他說：

所以我們必須注意，「我願意」和「我憎惡」是指屬靈的人或靈說的，但「我作」和「我去作」是指屬肉體的人和肉體說的。正因為同一個人整個來說包含肉體和靈，他把來自裏面對立部分的兩種東西都歸給整個人。於是，產生一種「屬性相通」(communication of attributes, *communio idiomatum*)：同一個人是屬靈的和屬肉體的，義的和有罪的，善的和惡的。正如基督的位格是同時死的和活的，受苦的和蒙福的，積極和消極等等，因為是屬性相通，儘管二者本質的特徵互不相屬，人人都知道它們彼此絕對不同。¹²⁸

路德在此提出信主之人的生命，有屬肉體和屬靈的兩種性質，而這兩種性質是彼此「相通」的，他並將信主之人的此性質與主耶穌基督神人二性的性質相類比。路德也在此很清楚的分析出一個信主的屬靈人生命中，屬肉體和屬靈的同時存在，但又在生命中隨時互相對立著的關係。值得一提的是，路德就以此一「亮光」來解釋羅馬書 7:1-3 保羅用丈夫和妻子來類比我們如何

¹²⁵ LW25:329-330；馬丁路德，羅馬書講義，223 頁。

¹²⁶ LW25:330；馬丁路德，羅馬書講義，223 頁。

¹²⁷ LW25:331；馬丁路德，羅馬書講義，224 頁。

¹²⁸ LW25:332；馬丁路德，羅馬書講義，224-225 頁。

能「不在律法之下」。路德說：

然而，使徒尊重個人的身分，他在每個人身上看到了婚姻聯合的關係，肉體代表妻子，靈魂(soul)或心(mind)代表丈夫。當它們擁有相同的慾念時，是一體的，如同亞當夏娃是一體的一樣，但假若心(mind)，就如屬肉體的丈夫，死了，是屬靈的死亡時，那我們全人就向律法死了，於是全人都得到自由。就肉體和就靈而論，我們是同一個人；亦即，已經向律法死了的丈夫，和從律法得釋放的妻子。而且是律法產生了這個丈夫和這個婚姻，亦即它挑起慾望，叫它變的更強烈，於是它提供心和肉體擁有相同的慾念和機會。故此，因為肉體的緣故，我們是婦人，亦即屬乎肉體的；因為靈的緣故，我們是向肉體屈服的丈夫。於是我們同時是死的和得釋放的。因為這雙重用法落在整個人身上，即使造成它的部分是不同的。這乃是由於部分將它們個別的特質傳給整體。因此，使徒說「所以你們也要變死的(羅 7:4)」，儘管這只是照著裏面的人(inner man)，我們變成死的，並從律法中得釋放。同樣地，因著裏面的人的關係，這種釋放屬於整個人，它也傳(communicated)給了肉體或外面的人。因為肉體也不再受律法或罪奴役，而是從它們得釋放，因為裏面的人得了釋放。他的太太跟他一起，它是和曾是，二者其實是同為一人。¹²⁹

按路德的看法，肉體=妻子，靈魂或心=丈夫，雖然肉體和靈魂(心)各自代表了妻子和丈夫，但因為它們擁有相同的慾念(desires)時，肉體和靈魂(或是心)是相通的，因此就成為一體的關係。所以當丈夫死的時候，路德的描述是「但假若心(mind)，就如屬肉體的丈夫，死了，是屬靈的死亡時…」這是很矛盾的(paradoxical)說法，因為靈魂或心不是代表丈夫嗎？為什麼又變成了「屬肉體的丈夫」，而丈夫的死，又變成「是屬靈的死亡」。在此路德有意將信主之人的「肉體」與「心(靈)」，「妻子」與「丈夫」看為彼此是相通的。因此最後路德會說：「二人其實是同為一人」。

現今的聖經學者對保羅在羅馬書 7:1-3 的這段經文大都認為是一個「從始至

¹²⁹ LW25:332-333；；馬丁路德，羅馬書講義，225 頁。

終都是混淆不清」的例證。¹³⁰ 主要的問題是，保羅所指的丈夫到底是指誰？也可以說，到底是誰死了呢？有學者說是基督徒的「老我」死了，於是基督徒的「真我」脫離了律法的約束，與基督聯合。¹³¹ 但這是否就是保羅的意思呢？因此學者們都認為保羅根本就沒有將此例證裏的丈夫和妻子各代表什麼說清楚。若用路德「屬性相通」的觀點，或是「同時是義人與罪人」的觀點，保羅此例證，對信主之人來說，原本就是無法明確指出丈夫和妻子能固定的代表誰。這或許給了現今釋經學上，對羅馬書 7:1-3 解釋的一個出路。

接著路德繼續談到 7:18 的下半節「因為立志行善由得我，只是行出來由不得我。」為第七句話。他在這半節持續的提出，雖然立志想要作善事，「但由於肉體的反對，他發現不可能「行出來(實現)」律法的這個善。他不願意起貪心，在他的判斷裏頭，不起貪心是好的；儘管如此，他起貪心，於是他不能實現他立志的事，他就跟自己戰鬥。但是，因為靈和肉體彼此非常緊密連在一起，以至於他們是合一的；儘管它們感受不同，他仍把二者所作的歸給他們自己如同一整個人，好像他在同一時間全然是肉體，也全然是靈。」¹³² 在屬性相通的觀點裏，一個信主之人即使在「立志」的情形之下，也難免落入靈和肉體戰鬥的情況裏，且靈常常是敗陣的，這不得不叫我們承認，信主之人仍然是「全然是肉體，也全然是靈」。

五、信主之人同時有雙重的服事：服事上帝的律和罪的律

從羅馬書 7:21-25，保羅談到了同一個人之中，同時有兩種律存在，7:21「我覺得有個律，就是我願意為善的時候，便有惡與我同在。」這是第八句話，路德說：「亦即，當我願意並準備照上帝的律法去行的時候，我發現有一個相反的律在我裏面。」¹³³ 保羅與路德都沒有在這裏指出「有個律」的律是何種律。到了第 23 節「但我覺得我肢體中另有個律，與我心中的律交

¹³⁰ 鮑會園，羅馬書(卷上)，天道聖經註釋，216 頁，註 63。也可參考斯托德(John R W Stott)，羅馬書，聖經信息系列，頁 256-260。另外，馮蔭坤，羅馬書註釋(卷貳)，研經叢書，頁 328-340。

¹³¹ 這是 Sanday, W. and Headlam, A. C. 的解釋，引自鮑會園，216 頁，註 63。

¹³² LW 25:333；馬丁路德，羅馬書講義，225-226 頁。

¹³³ LW25:334；馬丁路德，羅馬書講義，226 頁。

戰。」這是第十句話，路德指出這是

一位戰士的身分說話，他站在兩種相反的律之間，而不像一位被打敗的人。因為就屬肉體的人而言，肢體的律和內心之律之間不再有爭戰，因為內心早已投降了。真的，他表現出他是個獻身服事單一律法的人，並且抵擋跟他交戰的另一個律、拒絕服事它、與之抗爭，人人皆知，在屬肉體的人身上，是聽不到這種衝突或對這種衝突有過報怨的。¹³⁴

這裏的戰士，路德是指一位屬靈的人，也可以說是一位已信主的人，他是處在兩種律之間。但對屬肉體的人而言，他們沒有這種的掙扎。他們是服事單一律法的人，也就是只是單單服事肢體的律。到了 7:25 「這樣看來，我以內心順服神的律，我肉體卻順服罪的律了。」這是第十二句話，路德說

這是令人感動的經文。注意當一個人同時服事上帝的律和罪的律，他是義的，同時也是犯罪的。他並未說「我以內心服事上帝的律法」，也沒有說「我的肉體服事罪的律法」他是說「我這個人，我的全人在這裏，在雙重服事之中。」所以，他為他服事上帝的律法而感謝，為他服事罪的律而祈求憐憫。一個屬肉體的人，誰能說他服事上帝的律法呢？再注意我從前講過的，成義的聖徒同時是罪人；他們是義的，因為他們相信基督，基督的義覆庇他們，歸給他們，但他們是罪人，因為他們並未成全律法，並不是沒有罪惡的慾望。¹³⁵

這裏就回答了 7:21 「有個律」所指的就是「罪的律」，當我們信主之後，我們會感受到生命中會有此兩種律在其中，雖然信徒明知罪的律不好，但還是常聽命於罪的律，順服這樣的律。因此，路德說這樣的人是活在「雙重服事之中」----既服事上帝的律，又服事罪的律。這就是屬靈人同時是義人與罪人的寫照。

六、同時是義人與罪人所使用的比方之意涵：

¹³⁴ LW25:335；馬丁路德，羅馬書講義，227 頁。

¹³⁵ LW25:336；馬丁路德，羅馬書講義，227-228 頁。

路德在羅馬書的講義中，用了幾個比方來說明同時是義人與罪人的意思。將這些比方列出如下：

1. 病人與醫師的比方和好撒瑪利亞人的比方：

路德在 4:7 的註解裏，曾用病人與醫師的比方，來說明同時是義人和罪人的情形。¹³⁶ 當一個病人相信醫師的話，而且醫師也保證說，他一定會恢復健康，只要他避開醫師禁止他不該做的事。這時這個病人是健康的嗎？路德認為此時這位病人同時是有病的和健康的。他實際上是生病的，但因著他相信醫師的準確預言，他是健康的。接著路德又用路加福音第 10 章主耶穌好撒瑪利亞人的比喻來做比方。路德將好撒瑪利亞人當成是基督，被打得半死的人當成是病人。祂將此病人帶到旅店，照顧也，也開始醫治他，並且應許他，要把完全的健康直到永生賜給他。這兩個比方是放在一起的，路德接著解釋說：

祂不把他的罪，亦即他的罪愆歸到他頭上，算為死罪，卻同時，向他高舉那必然痊癒的盼望，且禁止他去作或不去作任何阻礙他復原和使他罪（亦即他貪慾）變得更糟的任何事。現在我們能說，他是完全的義人嗎？不行，但他同時是罪人和義人，罪人是事實，但義人是因著上帝的計算和確切應許，祂必救贖他脫離罪，為要使他至終完全好轉痊癒。所以他在盼望中是完全健康的人，但是一方面在事實上他是個罪人，另一方面他早已開始實際成為義人了。而且他總是尋求成為義，總是知道自己是不義的。（但若是這個病人真喜歡自己的虛弱，而不想得到完全的醫治，那他不會死去嗎？會的，他一定死掉。所以，這也是順著世界情慾之人的下場。或像一些人想像自己沒病，身體健康，蔑視醫師，他是不想被稱義，只想藉自己的行為得以完全的這一類的人。）¹³⁷

路德在這兩個比方所要表達的是：

(1) 「同時」：病人接受醫師醫治時，他同時是有病的，也是健康的。

¹³⁶ LW25:260；馬丁路德，羅馬書講義，159 頁。

¹³⁷ LW25:260；馬丁路德，羅馬書講義，159 頁。

- (2)「相信」：這位病人要相信醫師能使他痊癒健康的保證和預言。
- (3)「承認」：病人要承認自己是有病的，且願意尋求醫師給他醫治。
- 同樣的，人們需要先「承認」自己是不義的(有罪的)，願意尋求主耶穌基督的救恩，並且「相信」主耶穌的救贖之功能賜給他永生的應許，這時他「同時」是義人，也是罪人。

2·騎士與馬的比方和傷口與身體的比方：

在 7:20「就不是我作的，乃是住在我裏面的罪作的。」的註解裏，路德用騎士與馬的比方來說明「靈」與「肉體」的關係。就經文的原意來看，保羅的意思是，若我去作了我心(靈)所不願意作的事(參羅 7:20 的上半節)，那就不是我作的，而是我的肉體去作的。路德說：「因為同一個人是靈加肉體，於是肉體作的事，就說成整個人去作的。然而抗拒的不是全人，正確來說是他的一部份。二者都是對的：行動是他，然而又不是他。」接著路德就以騎士與馬的比方說：「當他的馬沒有照他所希望的行走時，是他卻又不是他使馬行走，因為馬不是無他，他也不是無馬。」¹³⁸路德在此表示「馬」不是騎士可以完全控制的，當馬不照騎士的意思行走時，這時，馬的行動，已沒法分出是不是騎士的意思使然。因為這時，騎士與馬是在一起的。

在 7:17「就不是我作的，乃是住在我裏頭的罪作的。」其實是與 7:20 的下半節是相同的經文。路德認為使徒保羅的意思，不是說靈和肉體是可以分開的兩個個體，這兩個是一個整體。接著路德就用傷口與身體的比方說：

正如一個傷口和肉體是一個整體一樣。確切來說，傷口本身是一樣東西，肉體本身是一樣，但是由於傷口和肉體是一個，並且由於傷口就是受傷的或軟弱的肉體，我們可以把傷口的性質歸給肉體。同樣的，就同一個人而言，同時是靈和肉體。肉體是他的軟弱或傷口。就他愛上帝的律法而論，他是靈；就他起貪心而論，他表現出靈的軟弱和他罪的傷口，仍

¹³⁸ LW25:331；馬丁路德，羅馬書講義，225 頁。

需要得醫治。如基督說的：「心靈固然願意，肉體卻軟弱了。」(太 26:41)¹³⁹

這個比方所要表達是，傷口與身體是一個整體的，我們難以將其分開，就像我們的靈與肉體也是不能分開的一樣。而我們的肉體就像傷口一樣，也像靈裏的軟弱一樣。路德使用奧古斯丁對這觀點提出說明認為：當我們有過失時，通常是指那從罪的律而出，抵擋心的律說的。¹⁴⁰ 這就更使我們知道，心靈願意去作的善，但因肉體中罪的律，也是我們肉體的軟弱，使我們無法行出來。或是心靈裏不願意去作的惡，卻因肉體中罪的律，也是我們肉體的軟弱，引誘我們一再的去犯。

在此，路德也對形而上的神學家對「同一個主體中能不能有對立的傾向的問題，提出批評。這些形而上的神學家的觀念「認為靈，即理性，在其本身自成一整全的個體時，是絕對的、或分開的東西；相似的，與其對立的感性或肉體，也組成相當的整全個體。」¹⁴¹ 路德對此觀點的看法是「愚蠢的想像，使他們看不見事實，就是肉體是整個人基本的軟弱或傷處，恩典(grace)只是開始醫治他的理性(mind)和心靈(spirit)而已。誰能想像在一個病人裏面，會有兩個這樣對立的個體呢?-----因為是同一個身體想得健康卻被迫服從軟弱；而且是同一身體，同時作這些事情。」¹⁴² 路德堅持，心靈與肉體是分不開的，就如理性和感性，在人的生命是對立的，但也是不能分開，同時存在一個身體之中。只是路德並非只停留在這掙扎之中，他舉奧古斯丁的話：「貪慾是邪惡，到一個程度，它必須在實際的戰鬥中被勝過，直到像身體上的傷處，被完全的醫治所治癒。」¹⁴³ 為了使形而上的神學家，能更好的理解，就事論事，路德舉出另一個比方，就是重建房子的比方。

¹³⁹ LW25:339；馬丁路德，羅馬書講義，231 頁。

¹⁴⁰ LW25:339-340；馬丁路德，羅馬書講義，231 頁。

¹⁴¹ LW25:340；馬丁路德，羅馬書講義，232 頁。

¹⁴² LW25:340-341；馬丁路德，羅馬書講義，232 頁。

¹⁴³ LW25:341；馬丁路德，羅馬書講義，232 頁。

3 · 重建房子的比方：

這個比方的敘述如下：

假定一間已經損壞的房子在重建的過程中，它的建築和現有的結構是一樣東西，而未完成的狀態是另一樣東西麼？它是同一個個體：我們可以正確地說，正在重建的同一間房子是一間房子，以及它正在變成一間房子的過程中，但由於它尚未完成，我們可以說同時它還不是一間房子，它缺少一間房子的特徵。於是，「我們這有聖靈初結果子的人」(羅 8:23) 根據使徒雅各：「正變成上帝所造的開端」(雅 1:18) 「被建造成為靈宮」(彼前 2:5) 「被建造漸漸成為上帝的聖殿」(弗 2:21)¹⁴⁴

我們就像一間已經破損的房子，房子的結構還在，只是已失去了房子原有的特徵。有一天我們被聖靈重生(有聖靈初結的果子)，這一間破損的房子，就進入了重建的階段，雖然還未完成重建，但期待有一天，重建完成時，能夠成為靈宮，成為上帝的聖殿。

一位由聖靈重生的信徒，雖同時是義人與罪人，但靠著主耶穌得以進入上帝的恩典中，在恩典的醫治中，也在聖靈的建造裏，我們可以被建造為靈宮，也漸漸的成為上帝的聖殿。顯出我們被造之初，上帝造我們榮美的形像和樣式。這是人們的出路。

第三節 加拉太書講義同時是義人與罪人觀的內涵

一、第一次加拉太書講義：

¹⁴⁴ LW25:341；馬丁路德，羅馬書講義，232 頁。

路德在 1516 年的夏季結束羅馬書的教學之後，在 1516 年 10 月 27 日到 1517 年 3 月 13 日之間教導加拉太書。¹⁴⁵這是路德第一次教導加拉太書，在這本講義的第二章及第五章分別提到同時是義人與罪人的觀點。以下我們就對此作幾點分析：

(一)信主之人的信心是成全了律法，但卻未完全：

路德在第二章 17 節¹⁴⁶的註解中提到：有人會被困擾，為什麼使徒保羅會說，因為相信基督，被稱義的人，就不是罪人了。因為沒有人是沒有罪的，就是保羅自己也在羅馬書 7:14 和 8:2 見證自己是有罪的。對此路德回應說：「所有信基督的是義的，只是在實際上還未完全的成就，但在盼望裏是有的。因為他已開始被稱為義，和醫治之中，就如同那被打得半死的人(路 10:39)。此時，他正在被稱義和醫治，只是罪還留在他的肉體中，不歸算於他而已。這是因為全然無罪的基督，現今已與祂的基督徒合而為一 (become one with His Christian)，且在天父面前為他代求。」¹⁴⁷路德對於信主之人雖被稱為義，但仍舊是罪人的觀點，依然堅持。他也使用羅馬書和路加福音耶穌好撒瑪利亞人的比方來印證同時是義人與罪人的觀點。

在 2:18 的經文註解裏，路德提到了，經由在基督裏的信心，被稱為義，律法被成全了，藉由如此的作為，我就毀壞了罪行(destroyed sins)。反過來說，如果我教導必須要遵行那尚未被成全的律法(應該是指受割禮，或是飲食的條例)，如此，罪行(sins)就會再被建立，且還說這些罪行必定仍會被我們的行為來克服(overcome)嗎？¹⁴⁸對於因透過律法，會顯出的諸多的罪行(sins)，這些罪行是可以藉由信心來毀壞的；但除非律法被成全，否則罪性(sin)是不

¹⁴⁵ Martin Brecht, *Martin Luther --- His Road to Reformation 1483-1521*, translated by James L. Schaaf (Minneapolis: Fortress Press, 1993), p. 129.

¹⁴⁶ 這節經文是：「我們若求在基督裏稱義，卻仍舊是罪人，難道基督是叫人犯罪的嗎？斷乎不是！」這裏保羅是針對彼得和巴拿巴在面對由耶路撒冷來的割禮派的猶太基督徒時，就假裝不與外邦基督徒一起吃飯的不對行為而發的。意思是，若我們尋求在基督裏稱義(因信基督被稱為義，參考加拉太書 2:16)，卻被人認為是(沒有遵守律法的飲食條例的)罪人，這樣豈不是把基督當成是叫人犯罪的代理人嗎？保羅的回答是，絕對不是的！基督絕對不是叫人犯罪的代理人，我們因信稱義的人也不該被認為是罪人。保羅在加拉太書 2:18-21 有解釋原因。參馮蔭坤，加拉太書註釋，卷上，569-576 頁。

¹⁴⁷ LW 27:227。

¹⁴⁸ LW 27: 228。

能被毀壞的。然而除非藉由信心的義，律法是不能被成全的。因此，藉由信心，律法是被建立成全，且罪行被毀壞了，這兩者是同時發生的。¹⁴⁹路德因此發出一個問題，就是：既然相信基督就能成全律法，那為什麼我們還是被教導需要成全十誡、福音書和使徒們的教訓呢？路德回答說：凡在基督裏被稱義者，有誰既不是罪人，然而又是罪人呢？因為聖經確立了「義人」有此兩種身分的事實。¹⁵⁰路德於是舉出約翰一書及約伯記的經文來證實。約翰一書的經文是 1:8，5:18，及 3:9。¹⁵¹在這三節經文裏，請注意，約翰說：從神生的，他必不犯罪(約壹 5:18，3:9)，然而假若他說他是無罪的，他是一個說謊的人(約壹 1:8)。¹⁵²這豈不相互矛盾(contradiction)嗎？這相同矛盾的事也可在約伯記裡看見。神是不說謊的，神在約伯記 1:8 宣稱約伯是個義人，又是純真的人(a righteous and innocent man)，然而在 9:20 和 7:21，約伯自己卻說自己是個罪人。約伯的話必須是真實的，因為假若他在神面前說謊，神必不宣稱他為義人。據此，約伯既是義人也是罪人。¹⁵³路德用約翰壹書，和約伯記的經文來回答，雖然我們相信基督，律法可被成全，使我們被稱為義，但我們仍舊是個罪人，因此，我們還是需要成全十誡、福音書和使徒們的教訓。

(二)路德對三元論的掙扎：

在加拉太書 5:16 面對聖靈和肉體的情慾時，路德特別對「不放縱肉體的情慾」裏的「不放縱」作了劃分。他認為「行」(doing)，和「放縱」(gratifying)肉體的情慾，在保羅的觀念(sense)中是不同的。「行」情慾之事的意義是，不管是在生氣或慾望的情境，我們擁有了此情慾，也被這些情慾挑逗和取悅。但「放縱」情慾之事的意義是，在一切是肉體的行為裏，我們贊成 (consenting)它們且成全(fulfilling)它們。但依據奧古斯丁Retractations第一卷第

¹⁴⁹ LW 27: 229。

¹⁵⁰ LW 27: 230。

¹⁵¹ 「我們若說自己無罪，便是自欺，真理不在我們心裏了。」(約壹 1:8)，「我們知道凡從神生的，必不犯罪，從神生的，必保守自己，那惡者也就無法害他。」(約壹 5:18)，「凡從神生的，就不犯罪，因神的道存在他心裏；他也不能犯罪，因為他是從神生的。」(約壹 3:9)

¹⁵² LW 27:230。

¹⁵³ LW 27:230-231。

24 章所說的，要到當我們必死的肉身不在時，我們才不會擁有和不會行這些情慾的事。所以奧古斯丁說：「這就是為什麼聖徒仍舊有部分是肉體的 (partly carnal)，雖然依據他們內裏的人(inward man)，他們是屬靈的。」¹⁵⁴路德此時回顧羅馬書 7:18 「…因為立志為善由得我，只是行出來由不得我。」的經文中，保羅的掙扎，同時也提出「什麼是基督徒的生命，就是：試煉、爭戰、和掙扎。」¹⁵⁵這是很真實的描述，就如同羅馬書 13:14 所說的：「不要為肉體安排，去放縱私慾。」又如羅馬書 6:12：「所以，不要容罪在你們必死的身上作王，使你們順從身子的私慾。」因此，路德勸誡我們：「無人能免去情慾之事，但對我們來說，不順從情慾之事，是我們可能作到的。」¹⁵⁶

加拉太書 5:17 上半節：「因為情慾和聖靈相爭，聖靈和情慾相爭，…。」的註解裏，路德舉出俄利根(Origen)將人分為靈、魂、體(spirit, soul, and flesh)。依此，他將屬靈的人從有生氣的(animate)和屬肉體的(carnal)人中分別出來。雖然此三元論似乎是從帖撒羅尼迦前書 5:23「…又願你們的靈與魂與身子得蒙保守，…」所建立出來的。但路德說：「我仍然不冒然同意或不同意，因為從先前使徒彼得的引文裏，¹⁵⁷很明顯地他將靈(spirit)與魂(soul)視為是相同的，他稱情慾向魂開戰相爭；然而保羅卻說，肉體的情慾與靈相爭。而對我來說，使徒似乎將屬肉體的(carnal)和有生氣的(animate)人視為是相同的。」¹⁵⁸路德不想將體、魂、靈(flesh, soul, and spirit)完全的分開來，因為除非經由魂與靈活生生的美德(virtue)，否則肉體是經驗不到情慾的事。他接著說：

藉由靈和體，我了解了整全的人，特別是魂本身。簡言之，給予一個很粗略的比較，就如我稱受傷或有病的肉體，是健康的和有病的（因沒有肉體是全然有病的），因為肉體開始被醫治時是健康的，它因此被稱為是健康的，但何處有受傷或生病殘留時，它被稱為是有病的。就如有病的或是受傷的肉體，阻礙

¹⁵⁴ LW 27:360-361。

¹⁵⁵ LW 27:361。

¹⁵⁶ LW 27:361。

¹⁵⁷ 這是指彼得前書 2:11 「…我勸你們要禁戒肉體的私慾(sinful desires)；這私慾是與靈魂(soul)爭戰的。」

¹⁵⁸ LW 27:362-363。

了其餘健康的肉體有完美的作為(這些是健康的肉體會作的事)。因此，相同的人，相同的魂，相同的靈的一個人，因為他聯結於被玷污的肉體，就靈而論，他有體貼神之事的意味(太 16:23)，但就肉體而論，他被肉體誘惑的影響，且假若他同意如此行，那他和肉體一起，就會成為如創世記 6:3 所說的。反過來說，假若他同意全部的律法，那他就全然是屬靈的…。據此看來，人不應想像這是兩個不同的人。這就如早晨黎明之時，不能稱為白天或是夜晚，卻可被稱為其中之一。然而「白天」是一個比較正確的說法，因為夜晚的黑暗之後將傾向早晝。在雙方的事實裏，最完美的例證是在路加福音那半存活的人(half-alive)(路 10:30)，他已被撒瑪利亞人帶走，且被醫治中，只是還未完全的恢復到健康。因此，我們在教會中的，是真實的在被醫治的過程裏，但我們還未全然的健康。¹⁵⁹

從這一段論述中，我們可以了解為什麼路德不冒然同意三元論的原因，因為信主之人的肉體與靈似乎是交織在一起的，同樣的，相同的人。他的魂與被玷污的肉體聯結時，他也可能或是屬靈，或是屬肉體的，就如創世記 6:3「人既屬乎血氣，我的靈就不永遠住在他裏面。」路德並未在此對有關三元論的看法，作進一步的表達。不過他似乎對好撒瑪利亞人的例證愛不釋手，一再的提起，這無非是要證實我們是半存活的人，是有傷的和有病的，需要被好撒瑪利亞人(基督)，帶到旅店(教會)，在當中我們才能被醫治。在這醫治中，我們是有病的，也同時是健康的。

(三)路德認為使徒保羅否認自由意志：

加拉太書 5:17 的下半節「這兩個是彼此相敵，使你們不能作所願意作的。」路德驚訝於使徒保羅如此勇敢，不懼怕惹火上身地否認自由意志。¹⁶⁰對這半節的經文，路德有以下的话语：

他(保羅)說雖然我們已建立了意志力，儘管意志是我們全部能力和行為的

¹⁵⁹ LW 27:363-364。

¹⁶⁰ LW 27: 364。

皇后和女王，但我們想要作的，我們不能完成。假若他說這些是指有關那些在恩典之外的(outside grace)，此錯誤和大的異端是可被容忍的。現在，爲了免除被燒在火刑的木柱上時沒有藉口，他確定那些在恩典的靈裏的，是沒有自由意志的。¹⁶¹在羅馬書 7:14 相同的保羅說：「…但我是屬乎肉體的，是已經賣給罪了。我所願意的善，我並不作，我所不願意的惡，我倒去作。」假若一個義的和聖潔的人爲自己的罪如此的抱怨；那罪人和不敬虔的人，在那些一般的良善者和道德上的良善者之間，在何處表現他們的行爲呢？上帝的恩典並未使得意志完全地自由。罪人能使自己得自由嗎？爲什麼我們不能顯出良善的意識(showing good sense)？¹⁶²

路德認爲他對靈和肉體之間的不同，已作了足夠的論述了。在我們的一生中，即使靈能馴服對意志敵對的肉體且使肉體臣服於它，但它們沒有任何一方，能廢棄任何一方。因此，沒有人敢誇口他有清潔的心，或是他能免除污穢全然清潔，因爲不能說我自己所作所爲，我的肉體全然無作爲。「我們不能作我們想作的」是因爲肉體的背叛，抵擋心中的律和靈裏的意志。¹⁶³

既然靈和肉體無法廢棄任何一方，且我們的意志又無自由，則基督徒的生命就是如前所說的：試煉、爭戰、與掙扎。

二、第二次加拉太書講義：

¹⁶¹ LW 27:364。加底線的部份是筆者自己加上的。

¹⁶² LW 27:364。

¹⁶³ LW 27:365。

路德於 1531 年再次教導加拉太書。¹⁶⁴這是一卷他最喜歡的書信，他說：「加拉太書是我的書信，我和它訂了婚約，它是我的凱撒玲。」¹⁶⁵可見路德對此書信的喜愛和看重的程度。他在此書信講義的緒論裏說：

但這極崇高的義，即信的義(the righteousness of faith)，是上帝藉著基督在行爲之外所歸給我們的，既不是政治的義，也不是禮儀的義，也不是律法的義，也不是行爲的義，而是與此絕對相反的；那就是這義僅是被動的義，而以上所列出的是自動的義。因爲在這義中，我們不做什麼，也不將什麼給上帝，只是接受且容讓另一位，即上帝在我們當中動工。因此，我們最好稱這爲信的義，或是基督徒的義，爲「被動的」義。¹⁶⁶

路德確實在這卷書的註釋中，對基督的義作了很多的論述，也對同時是義人與罪人的觀點作了不少的申論。以下我們將對同時是義人與罪人的觀點作幾點的分析。

(一) 聖徒和先知都是同時是義人與罪人：

保羅在面對彼得和巴拿巴等人，於耶路撒冷割禮派的猶太基督徒來到安提阿教會時，他們都假裝，不與外邦基督徒一起吃飯的事上，他就當面指責他們(加 2:11)。在此有學者認爲彼得是十二使徒中的領袖，他有可能會犯罪嗎？路德於是舉出先知拿單，他原認爲大衛爲神建殿是值得鼓勵的事，但隨後上帝馬上改正他(撒下 7:4ff)。另外如參孫、大衛及其他有名的人物，他們都被聖靈充滿，但也犯很大的罪。還有約伯(伯 3:3)和耶利米(耶 20:14)都咒詛他們的出生；以利亞(王上 19:4)和約拿(拿 4:8)都厭棄自己的生命，向神祈求死去。¹⁶⁷路德認爲：「聖徒們的這些錯誤和罪過被公諸於世，目的是要讓那些困苦憂煩和絕望者，能夠得著安慰，使驕傲者能有所畏懼。」¹⁶⁸ 他接著

¹⁶⁴ LW 26:ix。

¹⁶⁵ 同上，p. ix。另外，馬丁路德著，提多葛里伯納(Theodore Graebner)節譯(英文)，陳江川(中譯)，加拉太書註釋，香港道聲出版社，1966，2 頁。

¹⁶⁶ LW26:4-5。馬丁路德，加拉太書註釋，259-260 頁。

¹⁶⁷ LW26:108-109。

¹⁶⁸ LW26:109。

說：「使徒們除了有使徒的職份外，他們並沒有在任何事上超越我們。我們跟他們都有相同的禮物，也就是相同的基督、洗禮、上帝的話語、和罪的赦免。他們需要這些不比我們少；他們被這些聖化和拯救就恰如我們所有的一樣。」¹⁶⁹ 這些話確實是給了我們很多的安慰和警惕。古今中外，不管是多麼神聖的人物(除了無罪的基督)，在基督裏雖已是被稱義，但仍然還會犯罪。

面對經院學派和僧侶們崇拜聖徒，並認為教會是聖潔的，意思是完全地、無罪的聖潔，路德反對這些荒謬的諂媚並如此的說：

教會確實是聖潔的，但同時仍是罪人，因此教會相信罪的赦免，並禱告：「免我們的債」(太 6:12)和「凡虔誠人都當向祢禱告祈求」(詩 32:6)，所以我們不要說是完全地聖潔，如同牆壁被稱為是白色的，因為它固有的(inherent)原是白色的。我們先天的(inherent)聖潔是不夠的，因此基督是我們所有的聖潔。何處這先天聖潔不夠的地方，基督是足夠的。¹⁷⁰

世上沒有完全聖潔的教會，因為聚在其中的人，只是一群被稱為義的，但仍然殘存罪性的人。

(二) 基督教和基督徒的定義

第二章 16 節的上半節「既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督。」這是保羅在指出彼得和巴拿巴的不當行為之後，所帶出因信稱義真理的一段話。路德在此抨擊當時教皇派邪惡的主張，他們認為恩典的功德和罪得赦免僅僅是來自行為的表現。當時有一種說法，就是在得著恩典之前，善功(好行為)的表現能夠賺得「適合的功德」(merit of congruity)，而在得著恩典之後，善功的表現藉「應得的功德」(merit of condignity)配得永生。¹⁷¹ 路德稱這是危險和邪惡的，而且如此的神學是反基督教的國度的(antichristian

¹⁶⁹ LW26:109。

¹⁷⁰ LW26:109。

¹⁷¹ LW26:124。

kingdom)。¹⁷² 路德因此對什麼是邪惡的人或該死的罪，提出一個正確和清楚的定義：這人是一個聖潔的偽善者和謀殺者(holy hypocrite and murderer)。¹⁷³ 路德就舉保羅為例，當他往大馬士革逼迫拿撒勒人耶穌時，廢除基督的教義，並且將基督的教會和忠實者一起謀害了，這些確實是極大且恐怖反對上帝的罪，但保羅卻不能察覺。路德的這個定義是很弔詭的(paradoxical)，偽善者和謀殺者如何能聖潔，聖潔的人又怎麼會是偽善者和謀殺者呢？但這樣的定義也正凸顯當時的教皇、主教、學神家、和僧侶們外表光明聖潔，但所思所想卻是謀財害命的殺害者。面對如此的景況，路德提出什麼是基督教的真實意義：

基督教的真意義乃是這樣：人首先需承認，藉由律法，人是一個罪人，任誰都無法行出任何的善功。…。因此，基督教的第一步是傳講悔改和認識自己。第二步是若你想被拯救，你的救恩不是來自行為；而是來自上帝已經差來祂的獨生子，祂進到了這個世界，我們藉由祂得生。爲了你，祂被釘且死在十字架上，用他自己的身體背負你的罪。(彼前 2:24)¹⁷⁴

這個真義是要破除所謂的「適合功德」和「應得功德」的錯謬思想，這是在往後的論述中路德一再強調的。¹⁷⁵因爲我們不可能藉由行為來得著恩典，若我們執意如此行，所得著的結果將是更加的不好，因爲凡不出於信心的都是罪。(羅 14:23)其實這也是保羅所說的「既知道人稱義不是因行律法，乃是因信耶穌基督。」而也只有「信」才能得著基督。基督不是律法的頒佈者，祂是挽回上帝忿怒的挽回者(Propitiator)和救主(Savior)，「信」就得著這位，並毫無懷疑的相信祂已完成極豐富的善功，並有適合得的和應得的功德。只要祂的一滴寶血，就能救贖全世界所有人的罪。如何能呢？希伯來書 9:12 「乃用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事。」及羅馬書 3:25

¹⁷² LW26:124。

¹⁷³ LW26:125。

¹⁷⁴ LW26:126。

¹⁷⁵ LW26:126-127。

「神設立耶穌作挽回祭，是憑著耶穌的血，藉著人的信，要顯明神的義。」所說的，藉著耶穌基督的血，贖我們的罪，如此挽回了天父的忿怒，顯出神的義。¹⁷⁶ 請注意在此有三件事是聯合在一起的：信心、基督、和接納或歸算。凡在基督裏有信心的，且環抱基督在他心裏的，上帝就算他為義。因此，上帝接納你，或因你相信基督就算你為義。在此，接納或歸算是非常必要的，因為我們還未全然地義，而罪仍纏繞在我們今生的肉體上。因此，路德給基督徒一個定義：

基督徒不是無罪或是感覺沒有罪；而是因為他對基督的信靠，上帝不將他的罪歸算於他。…… 因此，基督徒的正確定義是：在所有律法之下是自由的，內在地或外在地都不受任何事物的支配，而目的是要說：「到一個程度他是一位基督徒」（不是「到一個程度他(她)是男人或是女人」）；也就是說到一個程度，他讓他的良心藉由信被訓練、妝扮、和豐富，這是偉大和無法計價的珍寶，或是如保羅所稱的「有說不盡的恩賜」（林後 9:15），再極力稱揚和讚美都不足夠，因它使人的兒子成為上帝的子嗣。因此基督徒是比全世界還大，因為在他的心裏他有這一小小的恩賜(gift)；而他以信抓住這小的恩賜和珍寶，是比天和地還大的恩賜，因為基督是此恩賜，祂比什麼都大。¹⁷⁷

基督教的形成，從路德的定義來說，是人們先認識自己是有罪的，且無法由行為來得著救恩，只有從天父所賜的愛子耶穌基督的贖罪中得著。這與當時天主教所主張的靠著自己的好行為可以有「適合得的」和「應得的」功德有天壤之別。因此，基督教所強調的，是認識自己是罪人，謙卑悔改，接受基督的救贖之恩所形成的國度，一點沒有人的作為。

而對個人來說，一個基督徒，依路德的定義，是透過在基督裏的「信」，叫我們得著(抓住)基督，這小小的恩賜和珍寶，使人們在所有律法中得自由，不將罪歸算在我們身上，使我們成為天父的兒女。但在這兩種定義中，人並非已全然無罪，只是人的罪，上帝因基督的原故，不將罪歸算在人的身上。

¹⁷⁶ LW26:132。

¹⁷⁷ LW26:133-134。

(三) 基督徒的義：人的信和神的歸算

在 3:6 談到亞伯拉罕因信上帝，上帝就算他為義時，路德極力的說明「信心」(faith)與「理性」(reason)的區別是如何大。他說：

保羅使信心在上帝裏是至高的崇拜、至高的忠貞、至高的順服、和至高的奉獻犧牲。不管是誰都將看見信心是全能的，它的能力是無法估量和無限的，因它歸榮耀與神，這是能歸給祂最高的事情。歸榮耀給神是相信祂，且認定祂是真實的、智慧的、公義的、恩慈的和全能的。總之，是承認祂是所有良善的創造者和捐助者(the Author and Donor of every good)。理性不能做這些，但信心能。它(信)成就了神性，若可以換個方式說的話，它是神性的創造者，不是在神的本質裏，而是在我們人的本質裏，因為沒有信心，在我們之中，神失去了祂的榮耀、智慧、公義、真實、恩慈等。總之，哪裏沒有信心，哪裏神就沒有了祂的威嚴和神性。…… (信心)能歸給祂超越智慧的智慧、超越公義的公義、超越宗教的宗教、超越犧牲的犧牲如此的榮耀。從這所談的，叫人了解信心是多麼偉大的公義，相對的，不信又是多麼大的罪。因此，信證實了義(faith justifies)，因為它歸給祂所該有的一切；且不管誰做了這一切，這就是公義的。¹⁷⁸

信心能做的，理性不能，路德有意在此透過信心所能成就的，說明上帝為何會因亞伯拉罕的信，就算他為義。因為人對上帝的信靠已將上帝的神性表現了，這也包括了上帝的公義。因此上帝就因著人的信，算他為義。但這並不是一種交易，因為上帝所提議有關信心的事，假若你想要隨理性來作判斷的話，都全然地是不可能和不合理的，例如，亞伯拉罕年近百歲，撒拉的身體已經過了生育的年齡(月經已經停止了)，怎可能懷孕生子。因此信心確實會與亞伯拉罕的理性掙扎，最後信心勝過了理性，殺死了和獻上了上帝極堅難的(bitterest)和最大傷害的敵人(理性)。¹⁷⁹ 因此，單單信就歸榮耀與神，保羅在羅馬書 4:20 見證亞伯拉罕的例子。當他說：「亞伯拉罕心裏得堅固，將榮耀歸給神」之後，他加了創世記 15:6 所說的「就算為他的義」(羅 4:22)。

¹⁷⁸ LW26:226-227。

¹⁷⁹ LW26:227-228。

這不是沒有原因的，因為基督徒的義包含了兩件事，就是在心中的信，和上帝的歸算(imputation)。¹⁸⁰ 信確實是「形式的義」(formal righteousness)，這是不夠的，因為在信之後，肉體中仍然留有罪殘存，因此第二部份必須加入，讓我們得以完全的，就是神的歸算。¹⁸¹ 這樣的定義路德在此段經文的註解中，重複了好幾次，為讓基督徒的義的兩件事情有完全的陳述，他又說：

首先是在心裏的信，是一個神給予的禮物，是正式地信靠基督，第二是上帝算這不完全的信，如同完全的義，是因基督，祂的兒子，為世上所有的罪受苦，且我開始相信的緣故。由於在基督裏的信，雖罪仍留在我的身上，但上帝不看作為罪。只要我在肉身活著，罪確實是在我裏面，但同時基督保護我在祂的翅膀蔭下，且用罪得赦的廣大天空遮蔽我，在此之下，我安全的活著。… 藉著信我開始抓住基督，使這些得以達成；且因祂的緣故，上帝算這不完全的義如同完全的義，且罪不算為罪，即使它確實是罪。¹⁸²

在這基督徒的義的定義裏，我們看見了基督徒的信是不完全的，所以除了信之外，我們還需要上帝將義歸給我們，如此在基督裏的信才得以有義的身分。但這樣並非我們的罪就全然的除去了，我們肉身的罪仍在，只是上帝不算為是罪而已。路德因而說：「因此一個基督徒同時是義人，也是罪人；是聖潔的，也是污穢的；是上帝的敵人，也是上帝的兒女。」¹⁸³ 這似非而是(paradox)的觀念是當時詭辯家(sophists)所不能理解的，因為他們不了解稱義的意義，這就是為什麼他們強逼人不斷的從事好行為，直到他們不再感覺有任何的罪。路德以自己為例，他也是行了很多的好行為，但終究不能使自己感覺沒有罪，說明這樣的做法是不可能達成義的。

(四) 盼望的義：

¹⁸⁰ LW26:227-228。

¹⁸¹ LW26:229。

¹⁸² LW26:231-232。

¹⁸³ LW26:232。

「我們靠著聖靈，憑著信心，等候所盼望的義。」(5:5) 這是保羅以一個很美的驚嘆在此作結語。割禮派的人是靠律法，藉著割禮和行為稱義的，但保羅不認為如此，因為恐怕基督就與我們無益了，恐怕有義務必須守全律法，恐怕會與基督隔絕，也恐怕從恩典中墜落。但靠著聖靈，憑著信心，我們等候所盼望的義。保羅在談論「因信稱義」，或者說「透過聖靈藉著信稱義」之外，他加上了「等候所盼望的義」。保羅將盼望同時的放在這裏，是可能有意要含蓋所有信的內容。¹⁸⁴ 路德要我們注意，保羅不是單單說「靠著聖靈，憑著信心，叫我們被稱為義」，而是繼續的說出「我們等候所盼望的義」，這是新增加的。因此，路德認為這裏的「盼望」有兩義意義，他說：

第一是：「靠著聖靈，憑著信心，我們等候所盼望的義，也就是，已在盼望裏的義(hoped-for righteousness)這確定是在適當的時候就被啓示的」，第二個意義是：「靠著聖靈，憑著信心，我們等候那盼望和持續渴慕的義」，¹⁸⁵ 這就是，我們已然被稱義，且仍未然被稱義，因為我們的義仍懸掛在盼望裏，就如羅馬書 8:24 說的：「我們得救是在乎盼望」，因為只要我們還活著，罪仍然纏繞著我們的肉體；在肢體中另有個律，和我們心中的律交戰，把我們擄去，叫我們附從那犯罪的律(羅 7:23)。這些肉體的情慾是猖狂的，而我們靠著聖靈掙扎抵抗著它們，使我們所盼望的義有在不同場合(elsewhere)的可能性。¹⁸⁶ 我們確實已開始憑著信被稱義，我們也因此得著了聖靈初結的果子，且我們肉體已開始被克制。但我們仍還未是完全地義，我們被完全地稱義仍存在於將被看見的未來，那就是我們所盼望的。因此，事實上，我們的義尚未存在著，而乃是存在於盼望中。¹⁸⁷

由以上的解釋，很清楚的了解，信徒靠著聖靈，憑著信心，所擁有的義是還未完全的，完全的義是存在於我們的盼望中。路德認為我們可以使用此

¹⁸⁴ LW 27:20。

¹⁸⁵ 英文的原文是：Through the Spirit, by faith, we wait for righteousness with hope and longing.

¹⁸⁶ 原句 elsewhere 有註 15 的說明：The Latin term is *manet ibi locus*, which might possibly mean also; "It remains a possibility."

¹⁸⁷ LW 27:21。

觀念來安慰那些有罪惡感和害怕被惡者攻擊的人。對他說：

弟兄！你想擁有自覺的義，也就是，你想在義的意識中，同樣的有罪的意識。這將不會發生的，但你的義必須超越你罪的意識，且你必須盼望在上帝的眼中你是義的。也就是，你的義是不可見的，也不是有意識的，但它卻如某些事物被盼望著在適當的時候被啓示出來。因此，你必不要以你罪的意識為基準作判斷，這會驚嚇和困擾你，但你當在信心的教導和應許的基準下作判斷，這信心是基督應許給你如同你的完全和永遠的義。¹⁸⁸

對於同時會意識到義與罪的人來說，路德鼓勵我們不是在罪的意識的基準下來評斷事物，而是要以基督所給的應許，用這樣的信心來看事物，就不會落在罪惡感和害怕被惡者攻擊裏。

對「盼望的義」的解釋，路德有他很獨特的看見，因為現今的解經學者對這「盼望的義」最好的解釋還是同意路德的看法。馮蔭坤對此句話的註解，在討論幾種看法之後，他說：

因此，較好的解釋是……保留「兩次稱義」的思想：所盼望的義就是神在末日公開宣判信徒是有義者地位的，這末後的宣判證實和確定了神對信徒原先的判決，即是他們在歸信基督時已得稱為義。這就是說，稱義有過去及現在的一面，亦有未來的一面：從神的決定之角度而言，信徒的稱義是已發生的事，因為神的終末判決已在基督裡提前在現今應用到信徒身上——神已稱他為義，即是具有義者的地位；但神的終末判決仍會在末日發生，這未來的判決將會證實信徒因信基督而早已獲得義者地位。按這種理解，稱義同時是已濟和未濟的，就像救贖和兒子的名分一樣。… 照樣，基督徒是已經藉著信得稱為義的，但是他們的義者地位要在末日的宣判公開地獲得證實。¹⁸⁹

在這「稱義同時是已濟和未濟的」之間，基督徒還是同時存在於義的和

¹⁸⁸ LW 27:21。

¹⁸⁹ 馮蔭坤，加拉太書註釋(卷下)，1149-1150 頁。

不義的之中，或者說是存在於義人和罪人之中。

(五) 不能「因愛稱義」：

由於詭辯學家(sophists)對保羅在加拉太書 5:13-14 所說的「總要用愛心互相服事。因為全律法都包在”愛人如己”這一句話之內了。」再加上羅馬書 13:10 所強調的「所以愛就完全了律法」所產生的誤解，使他們爭辯說「假若愛完全了律法，那愛就是公義，因此，我們愛，我們就是義的了。」這些人從字句到行爲，從教義或是命令到生活，所爭辯的是「律法命令愛，行爲便立即的跟隨而來。」¹⁹⁰路德駁斥這錯謬的結論。當然，我們應該守律法，且藉持續的守住律法而被稱義，但罪卻擋住這種稱義之路。律法指示且命令：我們要盡心盡性盡意的愛神，且要愛鄰舍如同自己(太 22:37-39)。但從這些話，並非就說：「經上如此說，就因此被成就了；律法命令愛，因此我們就能愛。」路德認爲：其實我們無法在世上製造出任何人，能如律法所要求的去愛神和他的鄰舍。來世(in the life to come)，當我們的罪被完全的清除如太陽一樣的純潔時，我們將能有完全的愛，且要藉著這完全的愛被稱義。但今世(in this present life)，如此的純潔被肉體所阻擋，罪纏繞著我們一輩子。因此我們自身錯謬的愛的勢力是如此的大，以致於壓制了我們對神和鄰舍的愛。然而因著我們有基督爲挽回者(Propitiator)坐在施恩寶座上，使我們在今生也能被稱義。假若我們相信祂，我們的罪不算爲罪，因此，信是我們今生的義。來世，當我們完全被清潔，且將被完全地從肉體的情慾和所有的罪裏得自由時，我們將不再需要信心和盼望了。¹⁹¹

之後，路德極力的說明解釋保羅所說的「你們當順著聖靈而行」(加 5:16)的目的，乃是要加拉太的信徒在聽到要用愛心互相服事(加 5:13)的命令時，也正在要求他們要靠聖靈而行，因爲保羅知道，他們是不可能完成律法的，因爲只要我們還活著，罪就纏繞著我們，要我們完成律法是不可能的。因此，當保羅命令我們要靠聖靈而行時，就是很清楚的否認我們可以靠行爲稱義。¹⁹²路德認爲保羅在 5:16 所要表達的是「現今我所要求你們的是，不管如

¹⁹⁰ LW 27:63。

¹⁹¹ LW 27:63-64。

¹⁹² LW 27:65。

何你們要能夠順著聖靈的引導，抵抗肉體的引誘。順從前者，抵擋後者，因此，當我教導你們律法，勸勉你們彼此相愛時，不要以為我撤回了信心的教義，而將稱義的事歸給了律法和愛心。我的意思是，你們當順著聖靈而行，就不放縱肉體的情慾了。」¹⁹³路德為保羅進一步的說明：

此外，當我說你們當順著聖靈而行，且不要順從肉體或放縱肉體的情慾時，我不是要求你們完全的除去或殺了肉體，而是要你們再訓練(retrain)它。上帝要世人持久忍耐直到末後的日子(The Last Day)，除非人們被生育和栽培，否則這不可能發生，而這肉體必要延續，罪也因而延續，因為肉體不可能無罪。因此，若我們關注著肉體，我們是罪人，若我們關注著聖靈，我們是義人；我們是部份罪人和部份義人，但我們的義是更加的多過我們的罪，因為我們的挽回者基督的聖潔和公義，大大地超越全世界的罪。因此，經由祂，這如此的偉大、如此的豐富、如此的無限，而容易地吞嚥了每一項罪，讓罪的赦免提供了使我們在信心和盼望裏堅忍著仰望著祂。¹⁹⁴

我們順著聖靈而行，並不是就能滅絕肉體，相反的，一定要能認識到，我們是需與肉體並存的，但因為我們的主耶穌基督偉大豐富無限的能力，吞嚥了所有的罪，叫我們靠著信心和盼望能夠持續堅忍著直到末後的日子。藉著信心我們被稱義，也藉著盼望賜我們勇氣在困苦中堅忍著。路德為保羅作結語說：「因此，當我命令你們當順著聖靈而行時，我非常清楚的表達了，你不是藉愛稱義。」¹⁹⁵

對現今的基督徒來說，我們很確定的知道是「因信稱義」，我們不可能回到中世紀的詭辯家一樣，認為會「因愛稱義」，但可能在因信稱義之後，卻因為要得神的喜愛，而在肉身上非常的刻苦自己，或是在事奉上，不顧健康、不在意親情家庭的需要，拚命事奉，直到健康家庭亮起紅燈，才後

¹⁹³ LW 27:65-66。

¹⁹⁴ LW 27:68。

¹⁹⁵ LW 27:68。

悔過去錯誤的作為。這樣的人，也常會在禱告裏說：「治死老我，治死老我，治死老我。」彷彿「老我」是可以被我們完全的除去。這些情形是有「因愛稱義」或「因行為稱義」的影子在其中的。

(六) 義是主，罪是僕：

加拉太書 5:17 保羅提到聖靈和情慾相爭的事，這兩個是彼此相敵，使我們不能做所願意做的。當我們能警覺肉體的爭鬥時，請不要為此而灰心，而是要靠聖靈，就必能抵抗並說：「我是一個罪人，且察覺我的罪，因為我仍未脫去我的肉體，罪將還是纏繞著我的一生。但我會順服聖靈，而不是肉體，也就是藉著信心和盼望，我將得著基督，藉由祂的道 (His Word) 堅固自己，也因此我會拒絕做放縱情慾的事。」¹⁹⁶能了解和默想保羅這個教義是很有用的，因為對在試煉中的人是極好的安慰。路德就以自己在當修士時的經歷作見證：

在修士的期間，當我感覺有任何肉體的情慾，比如有怨恨、性慾、或是對弟兄憤怒、嫉妒時，我常覺得自己的救恩尚未完成。我試過很多的方法，如我每天認罪等，但沒有一項是有用的，因為肉體的情慾不斷的回來。因此我不能找著平安，只是常用以下的想法來釘死自己「你已犯了這個和那個的罪，你有嫉妒、無耐性等的罪，因此，進入了此聖潔的團體，對你來說是無用的，你的好行為也是沒有益處的。」假若我有正確了解保羅所說的「情慾與聖靈相爭」和「這兩個是彼此相敵的」的意思的話，我將不致於用此方式折磨自己，而是將有如我現今有的想法待自己：「馬丁，你決不會完全沒罪的，因為你仍然存有肉體，因此，你將總會察覺它的衝突，依據保羅的說法：『肉體的情慾與聖靈相爭』，因此不要絕望，只要抵擋它，且不要放縱肉體的情慾，如此，你將不在律法之下。」¹⁹⁷

¹⁹⁶ LW 27:72-73。

¹⁹⁷ LW 27:73。

這是路德在修士時期自己親身經歷，一個很真誠的見證，假若他能早點正確的認識保羅在此的教導，他必能更認識自己，免去不必要的折磨。對現今的信徒來說也是一樣，正確的認識自己生命中無法免除的事實，可免去很多不必要的掙扎。路德的老師施道比茲(Staupitz)也曾如此告訴他說：

超過千次以上我曾向神發誓我要進步，但我從未表現出我所發的誓言。此後我必不再作如此的誓言，因為我全然明白我無法遵行這些誓言。除非因基督的緣故，上帝以仁慈和恩惠待我，在我去世的日子來到時，祂允許給我最後的祝福，否則我將不能帶著我所有的誓言和善行站立在祂的面前。¹⁹⁸

路德對他老師的見證有如下的回應：「如此絕望的說詞不但是真實的，而且也是虔誠和聖潔的，若想得救恩，不管是誰，必要在他的口中和心裏作如此的告白(confession)。」¹⁹⁹施道比茲的見證對每一位基督徒來說都有同感。筆者曾向上帝說要每天四點起床靈修禱告，但這樣的誓言到現在還是沒法每天做到。就因為如此，我們需要仰望為我們的罪捨了生命的基督，若我們的肉體中有任何罪的殘存，我們知道我們的罪已不算為罪，且被赦免了。在這期間，我們要靠著聖靈抵擋肉體的猖狂。因此，路德認為對保羅這些教導忠誠信靠者是一個很大的安慰：

因為他們知道他們有部份的肉體，和部份的聖靈，但在此情況之下，聖靈統管，肉體是部屬，也就是義是主人，而罪是僕人。否則對某些不明白此教導的人，他們將被悲傷的靈完全勝過，且將處在絕望裏。但對於認識此教導且很正確地使用它的人，就連魔鬼也必為了良善而跟他們合作。因而當他的肉體迫使他去犯罪時，他被喚醒和激勵來藉著基督尋求罪的赦免，且緊抱信心的義，否則他將不認為有如此的重要，或是以如

¹⁹⁸ LW 27:73。

¹⁹⁹ LW 27:73。

此的強度來愛慕此教導。因此，假如我們有時察覺我們本性和肉體的惡魔時，這會是有益的，因為依循此法，我們被喚醒和激勵來擁抱信心，呼求基督，透過此機會，一個基督徒變成一個巧匠和奇妙的創造者，當他爲了這樣的目的，約束他的肉體，帶它降服且願受聖靈的支配時，他就能使悲哀變喜樂，恐懼變安適，罪惡變公義，且死亡變爲生命。²⁰⁰

信徒是在部份的肉體和部份的聖靈裏，但不要被肉體的情慾所誘而落入放縱的景況裏，相反的基督爲我們的罪所付出的，叫我們的罪已被赦免，聖靈賜我們力量，叫我們有能力與肉體抗爭，且能勝過。路德在此傳達一個很重要的觀念是：公義是主人，罪惡是僕人，因此，已被稱義的信徒，要有信心於聖靈的能力，叫肉體和罪惡要聽命於主人，而降服於公義的聖靈之下。也因此，不僅只是勝過，且能使原本是悲哀、恐懼、罪惡、死亡將轉變爲喜樂、安適、公義和生命。這是人類生命的福音。

(七) 被動的聖潔：

「情慾的事，都是顯而易見的」(加 5:19) 路德認爲這句話與主耶穌所說的好樹結好果子，壞樹結壞果子(太 7:16-17)的比喻有相同的涵意，因爲我們的行爲是一個明顯的證據，讓人看出我們是順從聖靈，還是順從肉體，就如同從果子可以看出樹的好壞一樣。保羅說這話是因爲在加拉太人之中，有好些假冒爲善的人，他們假裝敬虔，以聖靈誇口，也對教義有極好的知識，但同時，他們不是順著聖靈而行，乃是順著肉體而行。因此保羅公開的責備他們不要如此行，否則會有很可怕的判決，也就是不能承受上帝的國(加 5:21)。²⁰¹保羅是帶著盼望而說的，希望這樣的警告能叫他們改正他們的作爲。

我們在每一個年齡層有不同的試探，甚至對一個敬虔者也一樣，這不會讓人有什麼驚訝的事。就像年輕人特別有情慾的試探，成年人有野心和虛榮的試探，老年人有貪婪的試探。從沒有一位聖徒，他不是常被

²⁰⁰ LW 27:74。

²⁰¹ LW 27:79。

無耐性、怒氣等所引誘的。因此只要我們的肉體還存活著，無人能毫無慾望，也無人能免除試探。

當我們知道生命中，我們的肉體不可能沒有任何慾望和試探，事實上，是不可能沒有罪時，這一段話提供了我們很大的安慰，這告誡我們不要去做像Gerson所寫的某些人，²⁰²勞苦的想要除去可察覺到的試探或罪，換句話說他們變成無感的石頭。²⁰³路德接著舉出大衛在詩篇以極大的悲嘆抱怨試探和罪幾乎吞噬了他，保羅也抱怨他感受到「外有爭戰，內有懼怕」(林後 7:5)且以自己的肉體來服事罪(羅 7:25)。²⁰⁴又說「為眾教會掛心的事」(林後 11:28)而受苦，又因上帝的憐恤，叫以巴弗提得以從幾乎要死的景況裏又活過來，免得他憂上加憂(腓 2:25-27)。²⁰⁵路德舉出這些例子是要說明聖徒(saints)不是像詭辯家(sophists)和斯多亞學派的學者(stoics)所定義的，是一種不存在宇宙中的智慧者(wise man)。²⁰⁶過去路德還是修士時，他從詭辯家，或甚至從神父的教導中，認為聖徒是住在曠野，戒除食物和飲料，為了維持生活只吃樹根和冷水。經基督和使徒們的光照，使路德重新定義何為聖徒，聖徒不是那些守獨身、在飲食上克制自己，或是表現出燦爛和崇高作為的人，而是被福音呼召且接受洗禮，相信基督的寶血和死亡使他們已被潔淨和聖化的人。因此，不管何時，當保羅寫給基督徒時，他總是稱他們為聖徒，和上帝兒女和子嗣。²⁰⁷路德接著說：

因此，聖徒是所有信靠基督的人，不管是男或是女，是奴僕或是自由的。他們是聖徒，基本上，不是他們擁有哪些善功，而是上帝的工作，他們是藉信而接受，如神的話、聖禮、受苦、死亡、復活、和基督的得勝，

²⁰² 有關 Gerson 對試探的觀點，參 LW 13:113。

²⁰³ LW 27: 80-81。

²⁰⁴ 見本論文，第三章第二節，第五點信主之人同時有雙重的服事：服事上帝的律和罪的律。

²⁰⁵ LW 27:81。

²⁰⁶ 同上。

²⁰⁷ LW 27:81-82。

聖靈的差遣等等。換句話說，他們是聖徒，不是藉主動的聖潔，而是藉被動的聖潔(passive holiness)。²⁰⁸

路德並未對被動的聖潔作進一步的闡述，不過他認為，真正的聖徒包括了話語的執事、政治長官、父母親、孩子、主人、僕人等，若他們首先宣稱基督是他們的智慧、公義、聖潔、和救贖(林前 1:30)。第二，他們在上帝話語命令的基礎下，作他們被呼召該作的職務，且爲了基督的緣故，禁戒不作肉體情慾和邪惡的事，他們就是真正的聖徒。他們在品格的堅忍上，不是全然相等的，在他們之間，還有很多的軟弱和冒犯，他們之間有很多人還是會犯罪，這也是真實的。但這並不阻礙他們的聖潔，只要他們所犯的罪是出於軟弱，而非出於有計劃的惡意。²⁰⁹

因此，聖徒不是那些住在洞穴和人煙稀少之處，用禁食和穿粗毛襯衣來苦待己身，認爲如此可以得著天上特別的賞賜，超越其他基督徒的人，而是在生命中已受洗禮，信靠基督的人。他們無法用洗禮和信靠基督這些行爲，一下子就脫去老亞當，而是在他們一生中，肉體的情慾仍存在著，雖然他們查覺這些，但並不能傷害他們，只要他們不許它們掌管他們，而是要它們降服於聖靈。這樣的教義給了有敬虔之心的人安慰，所以，當他們處在肉體擲鏢，撒但攻擊他們的心靈時(弗 6:16)，也不致於絕望。路德對聖徒的看法是有別於當時在教宗制下的，很多人的看法，他們認爲聖徒不該感覺到有任何肉體的情慾。但既使耶柔米(Jerome)、貴格利(Gregory)、本尼狄克(Benedict)、聖伯納(Bernard)或是其他的僧侶，他們雖成爲貞潔和所有基督徒美德倣效的榜樣，也不能達不到不感覺肉體情慾的程度。²¹⁰因此，我們要很小心的在真的或是假冒的義人或聖潔之間作分辨，而後我們才能夠不以理性，而是以屬靈的眼光來看基督的國度；並十分有把握的主張，聖徒是信靠基督且已接受洗禮者。他們經由此過程，藉由信心被稱義，他們過去的、現在的罪被赦免，

²⁰⁸ LW 27:82。

²⁰⁹ 同上。

²¹⁰ LW 27:83- 84。

只是尚未完全的潔淨。然後路德對這尚未被完全潔淨的生命有以下的看法：

因為肉體的情慾仍與聖靈相爭，這些尚未被潔淨的殘存之罪留在他裏面，是爲了保持他得以謙卑，以致於在他的謙卑裏，基督的恩典和祝福被甜蜜的品嚐。因此，這些未被潔淨和殘存的罪不是阻礙，反而對敬虔是有益的。因為在他們愈感覺到這些軟弱和罪，就愈使他們以基督爲避難所，爲施恩座(羅 3:25)。他們懇求祂的幫助，祂就用祂的公義裝飾他們，賜下聖靈使他們的信心增長，引導他們勝過肉體的情慾，叫它們作僕人，而不是作主人。因此，基督徒與罪持續的掙扎，但他們的掙扎不是投降，而是得著勝利。²¹¹

路德對我們還存留有罪，還不完整的部份有正面的看法，這確實是給我們很好的安慰，讓我們不致於在不小心犯錯時，就落在絕望的景況裏。而這是否也是神拯救我們時的心意，讓我們不會因爲自己已完全而驕傲，又離開神。若我們能因殘存一些罪在我們生命中，而叫我們時時警醒謙卑，時時要與神保持一個緊密的關係，不也是一種另類的祝福嗎？

(八) 隱藏的教會

在談到「被動的聖潔」時，路德提到了，聖徒的聖潔不是主動的聖潔，而是被動的，也就是，他們雖被稱爲聖徒，但並不是全然的聖潔，他們還是有殘存的罪，這些罪他們無法靠自己的努力除去，因此，若以他們仍有殘存的罪來看，他們不配被稱爲聖徒，但因上帝不歸算殘存的罪爲罪，他們才得被稱爲聖徒。這麼說來，聖徒的聖潔是外加的，是上帝特別給的，也可以說是被動的聖潔。路德在此也提到了教會，因爲當時對教會有錯誤的認知，最主要是對信經「我信一聖基督教會」的錯誤認知。

因此，上帝不歸算反對這些較小的輕罪，或甚至某些危險的錯誤被帶入

²¹¹ LW 27:86-87。

教會。因此，貴格利(Gregory)小彌撒的創始者，是自有基督設立教會以來，曾經有的最可惡的行爲，有些人則創立修道生活，邪惡的崇拜形式，及自我選擇宗教獻身的行爲。居普良(Cyprian)堅持那些被異端的人施洗者，要再被施洗(rebaptized)。因此，我們在使徒信經正確的告白：我們信一聖的教會。因它是不可見的(invisible)，居住在聖靈裏，一個不能靠近的地方(提前 6:16)；因此它的聖潔不能被看見。上帝用軟弱、罪過、錯誤、和各式各樣的違犯行爲來隱藏覆蓋它，且以十字架形態這樣的方法，使它不管在何處都無法顯著的感受到(它的聖潔)。有人忽略了這點，當他們看見已被施洗，有上帝的話語且相信的人，有這些軟弱和罪過時，會立即的被冒犯，並斷定這些人不屬教會。同時他們想像教會是由隱士、和僧侶等所組成的，他們只用嘴唇尊榮神，他們崇拜祂是枉然的，因為他們不教導上帝的話，只教導人的教條和命令(太 15:8-9)。因為這些人從事理性讚美和驚嘆的迷信及非自然的作爲，他們認爲這才是聖徒和教會。任何人作如此思考時，是將使徒信經條文的「我信一聖的教會」上下反轉，他將「我信」(I believe)用「我見」(I see)來取代。這種人的義和自我選擇的聖潔的形式，實際上是一種屬靈的巫術，使人的眼和心被弄瞎了，且引領人離開了真正聖潔的知識。²¹²

這是路德在看見當時對信經「我信一聖基督教會」的誤解時，所提出的。教會的聖潔與否，不在組成份子是否全然的聖不聖潔，而是在於上帝不歸算信徒的罪，允許同時還有罪的義人進入教會。因此，路德稱上帝是將教會的聖潔隱藏起來，外表看起來是有罪的，但我們需要用信心來體認教會的聖潔。

第四節 同時是義人與罪人觀在羅馬書和加拉太書的講義裏的比較

²¹² LW 27:84-85。

從 1515 路德開始教導羅馬書，到 1531 年他第二次教導加拉太書，這期間已相隔有 16 年的時間，對路德來說，他的神學思想有什麼樣的差別嗎？在這一節我們將對以上第二節和第三節所談的要點，作幾點的比較。

一、因信稱義的思想是否成熟：

路德對因信稱義福音的發現長期以來有兩派的說法，一派主張在 1515 至 1516 年間，另一派則認為是在 1518 年的時期發現的。²¹³筆者無意在此探討這兩派的爭論，不過若以 1518 年作為路德對「因信稱義」神學思想的成熟時期，來看路德對羅馬書、第一次加拉太書和第二次加拉太書的註解內容，此一時期會是一個可用的參考點。

按主張後期之說的，認為在 1518 年之前的作品，如第一次詩篇、羅馬書、第一次加拉太書或希伯來書之講義，對福音的解釋，還有曖昧不明的地方。當然對以上這些書卷的註解，在福音上有很多重大的突破，但路德本人可能還不覺得自己已經發現了一個很重要的福音真理，也就是對因信稱義真理的認識與發展，還是屬於一個不穩定的狀態。²¹⁴

另外，Lohse 也認為在羅馬書的教學註解裏，真正「得救的確信」還未被發現。²¹⁵而對路德病人與醫生的比喻也表達了，此「比方可能不被推論為有稱義教義的基本腹案。」²¹⁶

路德在羅馬書 1:17 的註解裏曾引用奧古斯丁的話說：「被稱為上帝的義是因分授(by imparting)此義，祂使人為義。」²¹⁷路德在此並沒有對分授(imparted)和歸算(imputed)有任何的說明，是不是此時期，他對稱義的看法還未完全與奧古斯丁的看法畫分清楚？因為雖然路德對稱義的看法是與奧古斯丁相

²¹³ 蔡麗貞，「十架神學的背景與形成的過程」，在管窺十架神學，俞繼斌編著（新竹：中華信義神學院出版社，1997），19-21 頁。

²¹⁴ 同上，20 頁。

²¹⁵ 參本論文，3 頁。

²¹⁶ 參本論文，15 頁。

²¹⁷ 參本論文，25 頁；LW 25:151。（路德引用自奧古斯丁的論精意與字句第 11 章）

同，都同意是上帝恩慈地賜予犯罪的人類一個義，讓他們稱義。但對「義在什麼地方」卻有不同的看法。奧古斯丁認為，那是在信徒中找到的；路德卻認為那個義仍是在信徒之外。也就是說，對奧古斯丁來說，上帝將稱義的義賜給罪人之後，這個義就成爲罪人的一部分。結果是，這義雖來自罪人之外，但卻成了他或她的一部分。只是對路德來說，這義始終都是在罪人之外，是外來的義(alien righteousness)，但是上帝將這義「歸算」爲彷彿是那罪人自身的一部分。²¹⁸

若是如此的話，那路德在羅馬書 3:21 的註解裏所談的，如「因爲上帝還未使我們稱義，亦即祂尚未使我們成爲完全的義人，使我們的義完全，但祂已經開始使它完全，……。」又說：「因此，我們是部分的義人，不是全部的義人。……。」²¹⁹這些話語是否與在 1:17 的註解一樣，對福音還未清楚，也可以說是路德對因信稱義的真理還是在不穩定的時候。

路德在加拉太書第二次的註解時，他在緒言裏如此說：「但這崇高的義，即信的義(the righteousness of faith)，是上帝藉著基督在行爲之外所歸給我們的，即不是政治的義，也不是……」。因此，我們最好稱這爲信的義，是基督徒的義，爲『被動的』義。」²²⁰不管是信的義也好，是被動的義也好，基督的義是外來的，是與我們的行爲無關的。

之後，他對基督徒的義也作了詳細的說明(第二次加拉太書註解 3:6)。他對基督徒的義的看法是包含兩個部分：人的信和神的歸算。他說：「首先是在心裏的信，是一個神給予的禮物，是正式地信靠基督，第二是上帝的算這不完全的信，如同完全的義，是因基督，祂的兒子，爲世上所有的罪受苦，且我開始相信的緣故。」²²¹這裏路德就很清楚的提出，基督徒的義是包含了

²¹⁸ 見麥格夫(Alistair E. McGrath)著，蔡錦圖，陳佐人譯，宗教改革運動思潮，164 頁。麥格夫在此書中對路德發現福音的時間點是持 1515-1516 年間的看法，因此，他不認爲羅馬書的註解裏對稱義的看法有什麼不穩定的現象(這部分請參閱該書 146-152 頁)。因此麥格夫在談完「分授」與「歸算」的不同之後，他馬上舉出羅馬書 4:7 的註解，說明路德對稱義的看法是與奧古斯丁不同的(此部分請參閱該書 164-168 頁)。筆者認爲，其實按 1518 年發現福音的看法，只是認爲 1518 年之前的作品，其對因信稱義的看法有些地方仍不清楚，有曖昧不明之處，並不否認在這些作品中，仍有對福音突破性的觀點。

²¹⁹ 參本論文，26-27 頁。

²²⁰ 參本論文，47 頁。

²²¹ 參本論文，50-52 頁。

兩部分，就是人對耶穌基督的信靠，及上帝的歸算，而不是上帝的分授。並且這樣的歸算是一個完全義的歸算。雖然人在信靠耶穌基督之後，罪仍殘存在身上，但上帝不算我們的罪為罪，因此，路德說：「因此一個基督徒同時是義人，也是罪人；是聖潔的，也是污穢的；是上帝的敵人，也是上帝的兒女。」²²²

在羅馬書 3:22 的註解裏，路德說：「若是這樣的話，我們必須非常地謙卑我們自己，因為由於不能知道我們是否靠神的每一句話活著，或者全無否認神的話，…，我們絕無法知道自己是否已被稱義，或是否相信。」²²³這是路德在談論「人對主耶穌的信心常被驕傲的心蒙蔽」（羅 3:21-22）時所說的一段話。我們不是很清楚明白路德在此所說的「我們絕無法知道自己是否已被稱義，或是否相信」的真實意思。這是否也是路德在此時期，對福音真理還不穩定，而「又將注意力放在人自己的謙卑、自我否定、捨己等為稱義的重要條件上呢？」²²⁴

二、信心與理性的區別：

在加拉太書第二次的講義裏，談到 3:6 有關亞伯拉罕因信上帝，上帝就算他為義時說：「保羅使信心在上帝裏是至高的崇拜，…。不管是誰都將看見信心是全能的，…。理性不能做的，但信心能。…。因此，信證實了義，因為它歸給祂所該有的一切；且不管誰做了這一切，這就是公義。」²²⁵在這一節經文的註解裏，路德談論了許多有關挑戰人類理性的事情。這是他在羅馬書和第一次加拉太書所沒有談論的。

路德於 1536 年所寫的《人辯》的論綱裏提出了，在神學上，可以在三

²²² 參本論文，52 頁。

²²³ 參本論文，28 頁。

²²⁴ 蔡麗貞，「十架神學的背景與形成過程」，20 頁。蔡氏在此專文裏說：「其中一個證據，用手寫道（目前英文的譯本及拉丁文皆沒有刊出，但最新的資料收錄在 Weimar editor 第五十五冊中）：人的自我否定、謙卑、捨己為稱義的重要條件。因此可說路德在 1518 年以前，對因信稱義真理的認識與發展，並對救恩的認識仍有模糊不清的地方。」

²²⁵ 參本論文，51 頁。LW 26:226-227。

方面來論人：

- (21) 「人是上帝的造物，由血肉和活靈組成 從太初就按上帝的形像創造，沒有罪；他的天職是繁殖後代，管理萬物，永遠不死。」
- (22) 這個造物「自亞當墮落後，可惜受魔鬼---即罪和死亡---的權勢所轄制，以致他憑自己的能力不能克服這兩種惡，所以它們永遠存在。」
- (23) 「惟有藉著上帝的兒子，基督耶穌，(他)才能得到釋放(如果他相信祂)，獲賜永生。」²²⁶

路德舉出這三個論綱主要是要說明，人是被造的，本質是敗壞的，而只有藉信基督而稱義。也因此他在面對有關人類學、人論及界定人爲「具有理性天賦的生物等問題」時，他用人辯論綱(32)給予反駁：「保羅在羅馬書 3:28 中這樣概括：『人稱義只因著信，不在乎遵行律法(的工作)。』一言以蔽之：人因信而稱義。」²²⁷

以上所言，只是表明人的理性並不能成就稱義之事，只有信才能。也只有信才能得著基督。²²⁸這麼說，並非指路德是全然地反理性的。事實上，路德反對的是「那種歪曲的理性，自以爲明白犯罪之人和稱人爲義的上帝的事情；換言之，自以爲對罪，對恩典和對救恩有能力作正確判斷。對路德來說，理性(ratio)永遠是在律法的咒詛下，憑自己絕無可能達致福音。」²²⁹路德所反對的是這種理性。若我們回顧 1518 年他在海德堡辯論的哲學論綱所說的，就更能了解路德對理性的看法。他在第一條論綱說：「誰欲應用亞里士多德哲學來解釋神學而不危害自己的靈魂，必須先在基督裏變得愚拙。」接著在第二條論綱說：「正如只有已婚之人才可正確地運用情慾，同樣，只有愚拙的人，就是基督徒，才可正確地運用哲學來解釋神學。」²³⁰因此，拜爾說：「凡讓自己藉著十架的話語變爲笨蛋的，就不會在哲學知識中尋找自己的功勞。相反，他以從這般歪曲中脫身，讓自己的學問用愛心服務鄰人，救助看

²²⁶ 拜爾著，鄧肇明譯，路德神學當代解讀，(香港：道聲出版社，2011)，189-190 頁。LW 34:138。

²²⁷ 同上，190 頁。

²²⁸ 參本論文，49-50 頁。

²²⁹ 拜爾著，路德神學當代解讀，197 頁。

²³⁰ 馬丁路德，「海德堡辯論」(1518)，在路德文集(第一卷)，伍渭文主編，99 頁。

顧卑微的人。」²³¹

其實路德並非反亞里士多德，他是反經院學派神學家誤用亞里士多德。路德宣稱經院學派的學者，根本就完全不了解亞里士多德所說的任何一句話。²³²路德在第二次加拉太書的註解裏，所抨擊的正是經院學派學者對信心及稱義的不夠了解，也因此，他們也不能了解路德對基督徒同時是義人與罪人的人論公式。²³³

我們所面對的時代不同於路德的時代，但問題是相同的。在現今的世代裏，「儘管有罪性，理性卻被譽為是『所有文科、醫科、法學的發明者兼領導者』，又對『人今生在智慧、能力、幹練和輝煌燦爛方面所擁有的一切』起了作用。」²³⁴理性確實是現今社會所推崇的，且層面已擴大到科學、商業、工業等，及各項升學/求職的考試裏。在這些領域裏，從不會考慮信仰的因素，或是將信仰列入評比(有些基督教的機構或許會)。我們這麼說，並不是反理性，²³⁵而是如何在透過對主的信靠，使理性認清「它自己的界限所在，也知道自己的本領，最後但並非最不重要的一點，是它知道自己的危害性。它擺脫種種絕對的論調，並因此而獲得釋放，以致對於人世間和在歷史中可能發生的事，和不可或缺的事，有一個清醒的認知。」²³⁶

對於「同時是義人與罪人」的信徒，我們如何能更多的讓信心增長，而不是只活在自己的理性裏，是信徒生活裏的挑戰。另外，教會及每一個屬主的兒女，如何讓世人更多的認識到自己理性的有限，而需要來就近主耶穌基督，是這世代的教會更加需要去承擔的。

²³¹ 拜爾著，路德神學當代解讀，198 頁。

²³² 賽格博·貝克(Siegbert W. Becker)著，林秀娟譯，神的愚拙---理性在馬丁路德神學中的地位，(新竹：中華信義神學院出版社，2007)，20 頁。有關路德對理性及亞里士多德哲學的看法，請參閱該書第一章導論。

²³³ 參本論文，51-52 頁。

²³⁴ 拜爾著，路德神學當代解讀，198 頁。

²³⁵ 同上，198-199 頁。因為「甚至是在亞當墮落後，上帝沒有奪去理性這個主權」---他的管治任務(創 1:28)---「反倒予以確認。」。參《人辯》第九條。

²³⁶ 同上，199 頁。

三、屬性相通的進深：

路德在羅馬書 7:14-25 的註解裏，提出信主之人同時是屬靈的和屬肉體的，而且這兩者在同一個人之中，雖然性質不同，但卻是彼此「相通」的。路德甚至將此情形與主耶穌神人二性的相通作類比。²³⁷只是在羅馬書的註解裏，路德並未將屬性相通的觀點包含有人與基督之間是有彼此交流的觀點。

一五二〇年路德發表了基督徒的自由，在該文中提出所謂的「快樂的交換」，就是信將靈魂與基督結合。²³⁸

拜爾在路德神學當代解讀的著作裏曾提到「屬性相通和身外性」的觀點，²³⁹拜爾在此想要處理的問題是，罪人是因信稱義而存活的，但所靠賴的義是陌生(外來)之義(iustitia aliena)，於是他問說：「即我賴之而活的(加 2:19-20)，是他者的禮物。神學當怎樣處理這種違反任何表達身份形像的悖論呢？」他回答說：「答案就在路德的基督論和救贖論這個脈絡中，即在我們上面所提的『快樂的交換』裏。犯罪的人之所以和公義的上帝取得諒解，是因為他擺脫了罪，置身於上帝的義中。這件事的前提是，也持續不斷地在暗示：上帝和人早已連成一體。換言之，上帝和人在進行彼此交流，仁慈地惠及犯罪的人，但同時卻不撇下他和跟他一樣的人，乃將上帝和祂的義傳送給他。這種基督論及因之而生的救贖論觀點，正是屬性相通這教義所意含的。」²⁴⁰

對這世代自我主義、自我中心、和自戀的個人來說，「這種身外性和包容性是令人厭惡的。信那種開放自己的真誠是與自我中心和自我封閉相抵觸的。」²⁴¹但基督徒所要活出的，就是透過這屬性相通，活出有關基督的部份。路德在基督徒的自由裏所提出的這種身外性，很令人難忘：

²³⁷ 參本論文，33-36 頁。

²³⁸ 馬丁路德，「基督徒的自由」，在路德文集(第一卷)，伍渭文主編，495-496 頁。參拜爾，路德神學當代解讀，277-278 頁。

²³⁹ 拜爾，路德神學當代解讀，288 頁。

²⁴⁰ 拜爾，路德神學當代解讀，289-290 頁。

²⁴¹ 拜爾，路德神學當代解讀，291 頁。

所以我們的結論是：基督徒不是在自己裏面活著，而是活在基督裏，在鄰舍裏---不然他就不是基督徒。在基督裏(他活著)憑信，在鄰舍裏憑愛：憑信他被扯離自己，歸到上帝裏面；另一方面，他讓自己隨著愛被扯到鄰舍中，但卻仍然永遠留在上帝和祂的愛裏面。²⁴²

從羅馬書的屬性相通，看見了人在靈與肉體之間的掙扎，我們看見的是人在肉體轄制中的無奈。但當我們看到路德在基督徒的自由(1520)所論述的有關「快樂的交換」，使屬性相通不再只是停留在罪人自身之內的相通掙扎而已，而是因著「信」，有罪的人與聖潔無罪的基督進行快樂的交換，使「上帝與人早已連成一體」，這樣的屬性相通，為「同時是義人與罪人」的信徒帶來無限的盼望。

第四章 「同時是義人與罪人」與「成聖」

²⁴²拜爾，路德神學當代解讀，292 頁。

這一章我們要探討的是，當基督徒一直處在同時是義人與罪人的景況時，信徒的生命可能成聖嗎？也就是一個不完全的人，總是帶著罪的人，可能成聖嗎？若有可能的話，那與成聖的關係又是如何呢？在探討這主題之前，讓我們先對成聖在聖經上的教導及定義作些描述。

第一節 成聖的聖經教導及定義

在出埃及記 19:6 耶和華上帝透過摩西向以色列民說：「你們要歸我作祭司的國度，為聖潔的國民。這些話你要告訴以色列人。」這是以色列民在出埃及，過了紅海，來到西乃曠野時，上帝特別與以色列民所立的約，要他們歸屬於耶和華上帝，且要成「為聖潔的國民」，是要從眾多的國家中分別出來，歸屬耶和華上帝。這樣的吩咐在利未記 20:26 再一次的聲明：「你們要歸我為聖，因為我耶和華是聖的；並叫你們與萬民有分別，使你們作我的民。」在這之後，於舊約和新約都有類似要祂的子民成為聖潔的經文：

「但你們得在基督裏，是本乎神，神又使他成為我們的智慧、公義、聖潔、救贖。」(林前 1:30)

「親愛的弟兄阿！我們既有這等應許，就當潔淨自己，除去身體靈魂一切的污穢，敬畏神，得以成聖。」(林後 7:1)

「那召你們的既是聖潔，你們在一切所行的事上也要聖潔；因為經上記著說：『你們要聖潔，因為我是聖潔的。』」(彼前 1:15-16)

彼得前書 1:16 所提的舊約經文是出自利未記 11:44「我是耶和華你們的神，所以你們要成為聖潔，因為我是聖潔的。…。」從這些新舊約的經文裏，我們可以知道，天父上帝要屬祂的子民「成為聖潔」的心意是明顯的。「聖潔」(holiness) 在希伯來原文的意思是「分別出來」歸屬耶和華上帝。問題是當人墮落犯罪之後，即使蒙救贖被稱義，但還是處在「同時是義人與罪人」的景況裏，那我們該如何能夠真與世人有分別，如何真能「成聖」？路德在他的大問答，使徒信經的第三段有如下的解釋：

我已說過，這一段最好稱為「論成聖」，因其中所講述正是聖靈職分，即使人成聖，……。這成聖的工作如何實行？答：聖子如何藉祂的降生、死亡與復活等等，奪回我們，獲得治權，照樣聖靈的成聖工作是藉著下列各項：聖徒交通(或基督教會)，罪得赦免，肉身復活與永生。換言之：祂先引我們入祂聖交通，將我們置於教會的懷抱中，在那裏向我們宣講福音，帶領我們歸向基督。…。因此，成聖不過是帶我們到主基督面前，領受我們自己不會獲得的祝福。²⁴³

我們就以這一段作為成聖的定義，²⁴⁴在這段成聖的解釋裏，表明了成聖是藉著主耶穌基督的降生、死亡和復活的救贖工作，使人們得以有稱義的可能。當人們藉著信稱義之後，聖靈繼續在聖徒之中(教會)工作，是藉著聖道的宣講聖靈在教會工作，使人們在悔罪中，罪得著赦免，這樣的工作會一直持續，直到人們走完今生的路程，肉身復活，與主相見為止(永生)，這整個過程，都含在成聖的過程裏。以下我們就以路德在上面對成聖過程的描述，來看成「同時是義人與罪人」與「成聖」的關係。

第二節 「同時是義人與罪」與「成聖」的關係

按本章第一節所引述路德在使徒信經第三段對成聖的定義來看，成聖其實是以稱義為基礎，透過聖靈、聖道在教會中來成就的，而要能真正的「成聖」，或說成為「聖人」，只有在我們復活，與主相見時方可成就。以下，筆者將跟據前幾章所談的內容，及路德對成聖的看法，並參考其他學者對成聖的洞見，來探討「同時是義人與罪人」與「成聖」的關係。

²⁴³ 協同書，李天德譯，曾森、李志傑、古志薇修訂版校譯者，(香港：香港路德會文字部出版，2001年4月修訂版初版)，372頁。

²⁴⁴ 此定義可稱為是一個廣義的成聖。有關成聖的定義，也可參看普愛民在「信義宗的成聖觀」裏對成聖的兩種定義：狹義的定義：指的是在因信稱義之人身上所發生的「更新」、「新順服」和「善行」。廣義的定義：則包括過去完成式的「成了聖」(稱義)以及現在完成式的、現在還在進行的，以及在基督再來時才變完全的「成為聖」；也就是說，它包含聖靈在罪人身上的一切工作，從帶人信耶穌基督而被稱為義、到最後肉身復活所必帶來的徹底更新、或成聖。見「成聖觀的對話---基督宗教對話學術研討會論文集」石素英、普愛民、蔣祖華、龐君華等著，中華信義神學院出版社，2007年5月出版。59頁。

一、有罪的義人無法自我成聖：

此點我們可以從「罪的本質」²⁴⁵談起，罪是「火絨」(tinder)，這是指出人的本性是傾向邪惡的，且不因人信主接受洗禮而能將罪的本質除去。這是路德在改教運動中一個很重要的突破，也就是他提出不同於中世紀對罪和義的觀點。²⁴⁶就因著這些觀點的突破，帶領路德在羅馬書的註解時，提出了獨特的人論公式，也就是一個已信主得救稱義的人，是「同時是義人與罪人」。它的獨特處Rudolf Hermann辯稱：「路德的整個神學都包含在『同時是義人與罪人』的公式裏，這公式的觀念是如此的表達了路德思想的中心，以致於他的神學論述若不參考此一公式，是不能被理解的。」²⁴⁷除了此一獨特性之外，我們也必須對「同時」的意義作些回顧。「同時」是「排除了人一生中能夠完全的觀念，也是將人放置在其一生的過程裏，都是處在罪和義的地位上。…對路德來說，真實的生命，永遠是一種活在對立之中，同時在出發地點，和在目的地點的對立。這是兩個對立點之間，而非調和一致之間的張力。這末世觀的『已然』和『未然』將『同時』的關係帶入其中。」²⁴⁸這是此人論公式另一獨特性的地方。在這觀點之下，路德對有罪的義人，能夠以自己的能力成就聖潔是不抱希望的。這是每一個基督徒需要知道的觀念，就是不管我們多麼敬虔，多麼盡心盡力的服事，別以為這敬虔的心和賣力的服事，是能叫我們達到成聖的目的。

「有罪的義人無法自我成聖」的觀點，對過去和現今在看成聖的教導上，都是一個很好的提醒。

「因信稱義」是路德在改教運動中最基本的信條，關係到教會的成敗，是基督教全部教義的基石。因信稱義是「基督教教義的總結」，是「照亮上帝教會的太陽」，它是基督教唯一的財富，「把我們的宗教與其他宗教區分出

²⁴⁵ 參本論文，31-33 頁。

²⁴⁶ 參本論文，8-16 頁。

²⁴⁷ Rudolf Hermann, *Luthers These "Gerecht und Sunder zugleich"* (Darmstadt, 1960)(1930), 7. 引自 Carter Lindberg, "Justice and Injustice in Luther's Judgment of 'Holiness Movements'" in *Luther's Ecumenical Significance: An Interconfessional Consultation* (Philadelphia: Fortress, 1984), p. 162.

²⁴⁸ 參本論文，21 頁。

來」。²⁴⁹但這一教義與天主教的想法有很明顯的差異，在天特會議(Council of Trent, 1545~1563)作出了以下嚴厲的聲明：「若有人說，其中教導罪人唯獨因信稱義，意思是：如果得到稱義的恩典，並不需要其他東西的合作，而他亦絲毫不需要憑自己意志的行動，使自己作好預備和部署----讓他受到咒詛。」²⁵⁰主要的問題是天主教用「因信成義」有別於基督教的「因信稱義」。當時天主教並不否認人的救恩是藉著信心和基督而來，但他們認為成義的過程需要有善功的合作。楊慶球舉出天特會議文獻的例子：

例如論及洗禮和補贖的分別，天特會議文獻指出洗禮是靠賴耶穌的功勞使我們獲得新生。但洗禮之後，人仍會犯罪，所以補贖的聖禮對我們獲得救恩是必須的。我們必須付上眼淚和勞苦以達成補贖的要求，這被稱為「付代價的洗禮」(a laborious kind of baptism)。²⁵¹

這種兩階段的稱義被稱為是「雙重稱義」(double justification)，路德將其分為「稱義」與「成聖」。²⁵²前者的功勞完全歸給基督，後者是上帝宣告人成聖之後，人對上帝恩典的回應，因此包含了人的作為。

其實天主教「因信成義」的觀念是來自奧古斯丁。奧古斯丁對稱義的看法，是傾向「因信成義、因信成聖、因信提昇」，這些都存有強烈的「成義」色彩，事實上「成義」和「成聖」的觀念相似，²⁵³這都是強調上帝的恩典進入人的生命之後，人開始改變，日復一日的改變成為義人，也將成為聖人。奧古斯丁的此一觀念進入中世紀之後，使「成義成聖」變成了人們追求的目標，加上半伯拉糾主義興起，讓人們認為上帝的恩典和人的信心可以彼此合

²⁴⁹ 楊慶球，馬丁路德神學研究，(香港：基道出版社，2009 增訂版)，22 頁。楊慶球引自保羅·阿爾托依茲(Paul Althaus)，馬丁路德神學，(新竹：中華信義神學院出版社，1999)，309 頁。

²⁵⁰ H. J. Schroeder trans., *The Canons and Decrees of the Council of Trent* (Rockford: Tan books and Publishers, 1978), pp. 42~43. 引自楊慶球，22 頁。

²⁵¹ 楊慶球，馬丁路德神學研究，22-23 頁。

²⁵² 關於是誰將「稱義」與「成聖」清楚劃分的說法，麥格夫(A. E. McGrath)認為：「墨蘭頓清楚劃分了被宣稱為義的事件與成為義的過程，稱呼前者為『稱義』，而後者則是『成聖』(sanctification)或是重生(regeneration)。」請參閱麥格夫著，蔡錦圖/陳佐人譯，宗教改革運動思潮，167 頁。

²⁵³ 林鴻信，教理史(合訂本)(上)，(台北：禮記出版社，2005)，267 頁。

作，於是將注意力多半放在人的努力和改變。當此種風氣被過分強調時，福音的核心漸漸的被扭曲了，於是善功取代了信心，這也是引發後來宗教改革的原因之一。²⁵⁴路德認為，人罪的本質根本一輩子不可能真正的「成聖」，但因為「因信稱義」，上帝稱我們這有罪的人為義之後，為了感謝上帝收納我們這仍然有罪的人為祂的兒女，我們因而被漸漸的改變，因此「上帝的恩典」才是我們蒙拯救，能成聖應該注意的地方。²⁵⁵

Michael J. Paul(白需德)在他的博士論文裏比較和評論台灣基督徒的生命，²⁵⁶他指出在台灣華人的基督徒生命開始於決志，表示此人決心接受基督為他的救主，是對主耶穌死在十字架上，上帝恩典和愛的回應，人們決志也象徵了承認他們是罪人，且需要透過耶穌的犧牲和救贖，使罪得赦免。決志也通常表示了，他們邀請耶穌進到他們心中，成為他們的主。這位主會引導他們順服在上帝的旨意裏，活出一個新的生命/生活。依據這一個理解，決志是基督徒生命的開始，之後則為討神的喜悅和降服在祂的帶領之下。而在上帝面前的最後審判，典型地被理解為是一個可怕的日子，基督徒被勸誡活出一個敬虔的生活，為審判的日子預備他們自己。²⁵⁷

白需德接著指出：「在這樣的理解下，大部份在台灣基督徒，在教會所聽見的信息是，信徒需要『更努力』(try harder)，以便能遠離罪且跟隨上帝的旨意。這種律法式的信息佔了很大的部份，因為福音性的信息，如上帝的愛和罪得赦免，一般被理解為只是為還沒相信，及尚未決志的人傳講的。因此，在人們成為基督徒之後，他們的生命需要被律法式的激勵鼓舞和引導。若基督徒的生命，是以這方式被理解的話，很多在台灣基督徒不確定自己與上帝的關係，和他們永生的命定。當他們想尋找盼望和確信時，所聽到的信息是更努力、更多的禱告、及奉獻自己更多的事奉上帝，集中他們的

²⁵⁴ 林鴻信，教理史(合訂本)(上)，267 頁。

²⁵⁵ 林鴻信，教理史(合訂本)(上)，267~268 頁。

²⁵⁶ Michael J. Paul, "The Distinctiveness and Application of Martin Luther's Two-Dimensional Anthropology in the Taiwan Church", a Dissertation of Doctor of Philosophy, Concordia Seminary, St. Louis, 2010, pp. 260-295. M. J. Paul 在他的論文裏，以路德兩種義的人論來看人與神(垂直關係)和人與別人(平行關係)的關係，以此為主軸審視台灣教會的一些現況，他先以路德兩種義的觀點來評論比較倪拆聲、中信月刊、新竹勝利堂的主日講台信息、及唐崇榮的信息，最後他綜合以上的論述，來看台灣基督徒的生命。

²⁵⁷ 同上，261 頁。

力量，更新他們的意志，他們向自己宣誓這一次真的不再做只是掛名的基督徒，要單單為上帝而活。但是當他們更多的集中他們的力氣，且努力的表現的更好時，他們將更發現他們沒有如他們認為的聖潔和屬靈。」²⁵⁸

以上是白霽德過去 22 年在台灣的經驗之談，他見證當他在新竹信義神學院教大學部時，他問當中十到十一個學生，他們是否確定將來會上天堂，其中有八位學生確實地不確定自己將來會上天堂。進一步問他們原因，他們回答說，因為他們沒有活出夠好的基督徒生命/生活。²⁵⁹

「同時是義人和罪人」的人論公式，就是在告訴我們原本就不夠好，即使信了主，接受了洗禮之後，雖已被稱義，但是我們還是有罪的，並且要了解，不要試圖以自己的力量，試著以更努力、更怎麼樣的方式來達到成聖的地步，也不要用各式各樣的誓言²⁶⁰來摧逼或刺激自己達到任何被認為是聖潔的生活。這些都是徒勞無功的，因為「有罪的義人是無法自我成聖」的。白霽德的見證和經驗之談，給了台灣每一位牧者和基督徒一個很真實可以反省的論點。牧者每主日在講台上所傳講的信息是怎樣的信息呢？我們是否大部份都在傳講律法的信息，只是要求，而沒有任何福音的信息呢？而每一位基督徒對自己已得救的生命是否百分之百的確信呢？我們對於成聖又抱持什麼樣的態度呢？這都是「有罪的義人無法自我成聖」所要我們去思考的。

二、有罪的義人的「稱義」與「成聖」都是外來的：

筆者曾在本論文的第 25~27 頁討論過「人被稱義的義是外來的」，也曾在第 59~62 頁討論過「被動的聖潔」，這兩處已指出人的「稱義」和「成聖」都是外來的，也都是被動的。「外來」和「被動」的意思是「是藉著外在的，不是出自我們裏面，而是我之外臨到我們的義，…」²⁶¹，「因此聖徒是所有

²⁵⁸ 同上，261-262 頁。更敬虔，更多的禱告，更委身的事奉並沒有不好或不對，白霽德的意思是，若基督徒的生命是想用自己努力的方式來取得更聖潔的話，這種想法和作法是錯的。

²⁵⁹ 同上，1-2 頁。

²⁶⁰ LW 27:73. 路德見證，他所發的誓信，常都不能成就，因為我們的情慾常與聖靈相爭，做不到我們所發的誓言。也參本論文，57-58 頁。

²⁶¹ 參本論文，25 頁；LW25:136。

信靠基督的人，…，他們是藉信而接受，如神的話，聖禮、受苦、死亡、復活、和基督的得勝，聖靈的差遣等等。換句話說，他們是聖徒，不是藉著主動的聖潔，而是藉著被動的聖潔。」²⁶²也就是我們的義和聖潔都不是人的努力可以賺得的，乃是三一神的恩典所賜予的。這一個觀念破除了一般對成聖的第一個迷失，也就是稱義是「因信稱義」我們沒有一點功勞，成聖則是「需要自己的努力更敬虔更努力」的來完成。這也是白爾德對台灣大部份基督徒對自己基督徒生命的認識，就是「稱義」靠「基督」，「成聖」靠「自己」。²⁶³我們若對「同時是義人與罪人」有正確認識的話，就不該對「成聖」有這樣的迷失。

Regin Prenter 在談到《福音信仰的成聖觀》時，對此點有以下的說明，他說：

成聖不是我們決定要做的事情，而是發生在我們身上的事情。在路德加拉太書的註釋裏，他以「被動的聖潔」來表達成聖。一個人不可能使自己聖潔。人唯一可以靠自己的力量作成的就是變成不聖潔，有罪。被分別為聖是被一種被動的聖潔變為聖潔，是藉著發生在他身上的一些事情，一些使他被暴露的事情，而不是藉著他自己想要做的事情。這就福音信仰的本質與核心。²⁶⁴

Prenter 也引了路德在小問答使徒信經第三段的一段話：「我信我不能憑自己的理性或力量信靠我主耶穌基督，或親近祂；乃是聖靈用福音宣召我，用祂的恩賜啓導我，使我成聖，並保存我在真信裏。」²⁶⁵這是路德對成聖一個很獨特的看法，成聖不是信徒憑自己的理性或努力來完成的，成聖是聖靈的工作。接著Prenter 更嚴肅的說：「每當我們傳講成聖時，這個原則必須嚴謹遵守。如果我們傳講成聖，把它當做是我們必須做的事情，我們並沒有使人成

²⁶² 參本論文，60 頁；LW27:82。

²⁶³ 參本章第一點的說明。

²⁶⁴ Regin Prenter, *The Evangelical Concept of Sanctification, in The Word and Spirit, Chapter Six*, Augsburg Publishing House, 1965. 101~102. 中文翻譯取自俞繼斌未發表的譯文。

²⁶⁵ 同上，102 頁。另參協同書，李天德譯，曾森、李志傑、古志薇修訂版校譯者，香港：香港路德會文字部出版，2001 年 4 月修訂版初版，296 頁。

聖，我們反而驅趕他們去犯最恐怖的罪與不義，就是功勞的義。」²⁶⁶這些話是對每一個傳道人和從事福音工作的每一個基督徒很深的提醒，我們所傳講的是怎樣的信息呢？²⁶⁷

Carter Lindberg 也發出同樣的看法，他說：

神學上，路德的判斷是：聖潔，就像稱義一樣，始終是外來的(always alien)；它是非固有的，不是一個人原來具有的 …。一個基督徒一旦是藉信稱義且接受罪的赦免，他必須不自滿，好像他的全部罪行都變純潔…… 他是義的和聖潔的乃是藉著非本質的和外來的聖潔而有的…。罪被赦免了，但仍然存留。也就是基督徒是罪被赦免的罪人，因此是同時是義人和罪人。此一主題(motif)是路德判斷所有更新運動的鑰匙。

因此，在談論成聖時，我們的動機是什麼？是認為從我生命本質內就有的，還是全由聖靈成就的，我們的動機是否同意「同時是義人與罪人」，Lindberg 認為這是路德判斷此更新運動是怎樣的更新運動的準則。

三、「同時是義人與罪人」與「成聖」都是面對「罪」的掙扎：

路德在羅馬書 1:1 的序言說：「… 此書信是要確認、陳述、和突顯罪的真貌，不管有人如何堅稱或相信罪是不存在的。…」²⁶⁸路德這樣的標示是對的，羅馬書從 1:18~3:20 就是談論到全人類都犯了罪的問題，然後在往後的經文裏，對如何面對罪的問題還是常常的被提起。其實，問題不是羅馬書

²⁶⁶ 同上，102 頁。中文翻譯取自俞繼斌未發表的譯文。

²⁶⁷ Prenter 對成聖的信息傳講有以下的教導：「傳成聖時，我們應該引導百姓走在像我們傳赦罪時相同的方向上。因為我們一切的傳講，皆帶領百姓朝著一個方向前進，即歸向基督。不管傳講甚麼主題，一切真正的基督徒傳講，總是引領百姓遠離世界和自己，歸向基督。當我們傳講赦罪時，我們引導人離開罪疚，奔向贖罪的基督。當我們傳講永生的盼望時，我們引領他們離開他們自己的死，歸向永活，亦死亡的征服者基督。傳講成聖時也一樣。我們帶領人離開他們自己的無助與失敗，也離開他們自己的權柄和勝利，歸向生命的糧，活潑主動並激勵他們的基督。只有這樣領人歸向基督的傳講，才是基督徒的傳講。如果我們傳成聖，卻引人離開赦罪的基督，歸向自己的敬虔，他們自己的努力，他們自己的進步，這不是基督徒的傳講。歸納上述，一切有關成聖的傳講必須指向基督，成聖必須是上帝的工作，而不是我們自己的工作——這是成聖講道最基本原則。凡在此點上走失的講道都是偏離基督教及福音信仰的講道。」R. Prenter, 102-103 頁。中文翻譯取自俞繼斌未發表的譯文。

²⁶⁸ 參本論文，24 頁；LW25:135。

或其他聖經的經卷如何談論罪，而是從始祖亞當和夏娃犯罪之後，罪的根源性一直都在人的生命裏，主耶穌的捨命救贖就是要將全人類從罪的轄制中拯救出來。因信稱義的「義」就是一個指一個人在信靠主耶穌基督之後，此人在上帝面前就能被算為「無罪」的。這因信稱義使罪得赦的真理我們都懂，只是此「因信稱義」的生命，並非從此就不再犯罪，或是從此就免除面對罪的掙扎，這樣的掙扎正是保羅在羅馬書第七章，和在加拉太書第五章所描述的。²⁶⁹因此路德所提出的「同時是義人與罪人」的人論公式，正表達了屬靈人一生的生命裏都面對與罪爭戰的張力之中。只是救贖的主，並不要屬祂的兒女就此停留在這樣的生命景況，在原地打轉，而是要屬祂的兒女的生命能往聖潔的方向前進，因為祂吩咐說：「所以你要成為聖潔，因為我是聖潔的。」(利 11:44，彼前 1:15-16) 只是我們在回應這一個吩咐時，我們仍然要面對罪的問題，因為罪還是阻隔信徒要如主一樣全然聖潔的因素。因此我們要了解，在成聖的過程裏，罪是處在怎樣的角角色呢？是當我們愈來愈聖潔時，就表示我們的罪愈來愈少嗎？這是我們對成聖的第二個迷失。

Gerhard Forde在談到稱義與成聖是合一的論述時，²⁷⁰他不認為成聖是一種「向上進步」(progress)的方式來成就的。Forde說：「路德有很多的發言是反對所有向上進步的意念，成聖必須簡單地包括在稱義裏，因後者是一個全然的狀態(*total state*)。成聖是簡單地相信在全然的罪人裏(*totus peccator*)，是神的歸算而有的。」²⁷¹按此歸算和同時的觀念，基督徒生命的運動不是一個持續或穩定向上進步的歷程，而是更像是振盪或共振(*oscillation or resonance*)的情形。Forde舉了Wilfried Joest對成聖的圖像，開始和結束兩者的相距是相同的距離，如下圖：²⁷²

最下面的橫線代表了在自己裏面是一個完全的罪人，而上面的橫線代表了一個在基督裏面完全的義人。曲折的線代表著振盪，為基督徒生命的轉變

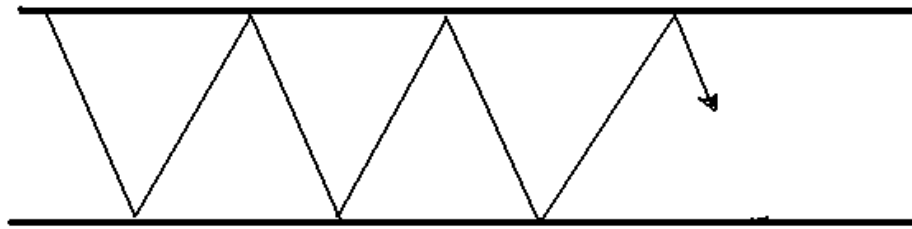
²⁶⁹ 這是指羅馬書 7:7~24，及加拉太書 5:16~21 保羅對已得救贖的屬靈人所說的。

²⁷⁰ Gerhard Forde, *Justification and Sanctification*, in *Christian Dogmatics*, vol. 2, eds: Carl Braaten, Gerhard Forde, Philip J. Hefuei, Robert Jenson, Hans Schwarz, Paul Sporiheim, Philadelphia, Fortress Press, 1984. 425-444.

²⁷¹ 同上，431 頁。

²⁷² 同上，431-432 頁。Wilfried Joest, *Gesetz und Freiheit*, 2d ed. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1956). 62.

(transitus)。



這一圖像的意義是基督徒的生命是起因於上帝的作為，以稱義為基礎，但這不是一個完整的圖像。有很多的例子，路德是說了像向上進步或成長的話，他甚至可能有驚人的基督徒的流行話語，如基督徒是「部份的義人，部份的罪人」(partly just, partly sinner)。按此脈絡，路德可能會說，信心好像是一個開始，但尚未是完整的。信心不是完全的成就了律法，只是開始成就而已。²⁷³這種歸算為義的信心，路德稱為是「聖靈初結的果子」，是還尚未整全的。²⁷⁴這樣的信心是一個開始，因為它開始實際的恨惡罪，消除罪，做些好的行為，且從心和(靈)魂裏(from heart and soul)恨惡違犯聖靈的所有事物，不只恨惡事物，也恨惡真實的自己是個罪人，期待和渴望有一天這樣的情況都不再有。Forde在此發出一個感嘆的問句：「我們是在什麼情況下呢？」他接著問：「這是與我們所得知的都相反嗎？路德只是簡單的背棄每一件事，而說同時是義人與罪人猶如是全然的狀態嗎？」²⁷⁵當然不會是這樣。路德在羅馬書 4:1-7 提出同時是義人與罪人後，他立即進行私慾(concupiscence)的討論，他嚴厲的批評經院學派的神學家，在「後亞理士多德的潮流」(after the fashion of Aristotle)下，宣稱在他們所謂的「恩典」裏，私慾被實際的挪走了，而只留下罪的種子。路德說他被引到了一個錯誤的路上，「因為我不知道，雖然赦免是真實的，但除非在盼望裏，罪沒有被取走，也就是在取走的過程裏，是藉著恩典的賜予開始了如此的取走，所以這只是不被算為罪而

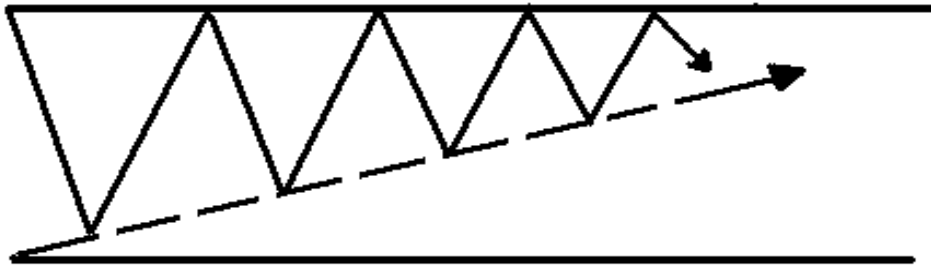
²⁷³ 同上，432 頁。

²⁷⁴ 同上，432 頁。路德確實依據雅各書 1:18 說過：「叫我們在祂所造的萬物中，好像初熟的果子。」路德是指上帝加給我們的義好像初結果子的義。參本論文，26 頁。LW 25:245。

²⁷⁵ 同上，432 頁。

已。」²⁷⁶

怎樣的向上進步或成長是我們該面對的呢？基督徒的生命是在漸進的過程裏達到全然義人(*totus iustus*)的程度嗎？我們可以說：愈向上進步，一個人對恩典的需要就愈少嗎？若是這樣的話，歸算的義就好像是借貸來補足不夠的資金，直到這人賺足了為止。當此人取得的愈多的時候，歸算就有愈多的失去重要性。若是這樣的話，成聖的圖像就會如下圖：²⁷⁷



我們漸漸的離開全然罪人的線，藉著恩典的能力，我們提升至全然義人的線。²⁷⁸但這完全誤解了路德的觀點，歸算的義不僅是一個起始點，一個暫時借貸，它不允許失去其重要性。它是一個永久的基礎，恒常的能力。Forde認為：「歸算的義有末世的特性，是參與在一個全然義人去對抗全然罪人的爭戰裏。『向上進步』(progress)是上帝的國度來到我們之間，這就是為什麼全然成聖總是與稱義是相同的，且不能被加入某些東西或分離開來。全然的成聖不是一個目標，而是所有良善行為的根源。進行的方式不是從部份(partial)到整全(whole)，而是從整全到部份。… 歸算的義不是法律上的虛構之事，而是上帝的能力達成救恩，是攻擊罪這全然的狀態，且將在最後減少到什麼罪也沒有。」²⁷⁹

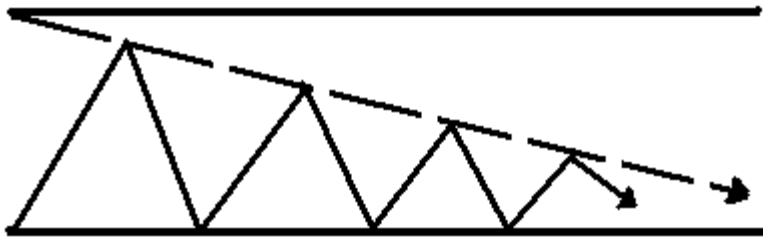
²⁷⁶ 同上，433 頁。

²⁷⁷ 同上，435 頁。

²⁷⁸ Joest, *Gesetz und Freiheit*, p. 70, 引自 Forde, 435 頁。

²⁷⁹ Forde, *Justification and Sanctification*. 435。

因此Joest建議成聖的圖像應該是如下所示：²⁸⁰



這方式不是全然的罪人，由下往上提升，而是藉著信被算為全然義的人，向較低處降下的真實性。Forde說：「這兩者的不同和對比：不是經由罪人向上提升逐漸的勝過，而是從上經由全然恩典向下降落。然而這運動確實是往成全(fulfilment)的方向移動，當藉由降臨能力的真實性，全然的罪人(*totus peccator*)最後將完全的死去，且單單藉由恩典將被完全的扭轉來愛給予恩典的上帝。然後，我們將去愛如我們被愛一樣，最後我們將了解，假如我們能被拯救，這將必須『單』藉由如此的恩典而已。此成長面對的是在恩典下成長，也相同的在有關我們與上帝和上帝的義的真理下成長。」²⁸¹Forde認為，在此觀點下，稱義和成聖是強有力的合一的。

Forde 在這三個圖像的討論裏，主要是在談論稱義與成聖是合一的。但整個過程，不管是稱義或成聖，所要面對的，還是人與罪之間的掙扎。因此基督徒對成聖的觀念，不是在自己的努力下，我的罪就愈來愈少；我們的罪並沒有減少，我們所需要的恩典更是不能少，不但不能減少，在成聖的路程裏，更需要上帝的恩典引領我們遠離罪，與天父上帝的關係日益親密。

四、同時是義人與罪人的「稱義」與「成聖」都與「信心」相關：

世人的罪得以被赦免，進而被稱義，是因著恩典，藉著信靠主耶穌基督的救贖而得的。羅馬書 1:17 說：「因為 神的義，正在這福音上顯明出來，這義是本於信，以致於信。如經上所記：『義人必因信得生』。」又如 3:22

²⁸⁰ 同上，436-437 頁。

²⁸¹ 同上，437 頁。

「就是神的義，因信耶穌基督加給一切相信的人，並沒有分別。」這是聖經明確的教導，凡是相信耶穌基督的人，神就將祂的義加給他們，這「因信稱義」是改教運動中最重要發現，也是基督教信仰裏不容懷疑的真理。不過「信心」所成就的，不單單只有使我們稱義而已，在每位基督徒成聖的路上「信心」更是不能少。普愛民在信義宗的成聖觀的專文裏如此說：

在思考信義宗的成聖觀時，首先我要說的：「我主張、確定、並要強調地說：『信義宗的成聖觀，從頭到尾全以信心為秘訣和關鍵。』這是什麼樣的信心呢？不是別的，乃是對耶穌基督的信心！」²⁸²

普愛民在此專文裏提出成聖的三個要點：

- (1) 基督為我/我們(Christ for me/us)
- (2) 基督在我/我們(Christ in me/us)
- (3) 基督藉我/我們(Christ through me/us)

以上三點的思考方向主要是在於我/我們對上帝，對自己、和對別人的關係上有什麼意義。²⁸³他在第一點有關「基督為我/我們」裏提出基督救贖的兩個關鍵：第一是有關基督所作的一切都是「為我」而發生的，第二是基督救贖工作的重點就是祂被釘十字架，也就是為償還我們的罪債。²⁸⁴而耶穌基督在十字架上，為我們的罪及死亡，為罪的工價所作的，成為上帝所悅納的挽回祭、補贖、或代價，都是為要使我们「得以成聖」。²⁸⁵此救贖工作已完成，亦即已成為歷史上的事實，因此不需要、不可以、不可能被補救、補充、或改善。重要的是主耶穌的救贖工作如何成為我們的益處？也就是主耶穌以救贖之工所獲得的義，如何才能成為我/我們的義，以至於「因這基督之義的緣故，『上帝便赦免我們的罪過，視我們為聖潔和義』²⁸⁶呢？」普氏在此提

²⁸² 普愛民，「信義宗的成聖觀---本於信以至於信」，在成聖觀的對話---基督宗教對話學術研討會論文集，53 頁。

²⁸³ 同上，64 頁。

²⁸⁴ 同上，77 頁。

²⁸⁵ 同上，79 頁。

²⁸⁶ 參協同書，492 頁。協同式宣言全文 3:15。引自普愛民，「信義宗的成聖觀」，81 頁。

出了成聖的根源，有五個方面，他認為這五方面是構成信義宗成聖的基礎或根源：(1)主題是基督的義，(2)行動的主體是聖靈，(3)聖靈用媒介將基督的義賜給人，(4)以信心領受此義，(5)信而得義者就得著與上帝和好的關係。²⁸⁷ 普氏在討論第 4 點時說：「基督的義不能用別的方式領受，唯獨以信心接受。… 信心的對象是基督本身，只不過這樣的信心是藉有關基督所完成的救贖工作之道，也就是基督之義的福音，才可能發生的。當人對基督有信心時，他們等於領受基督本身以及祂所有的一切，當然也包括祂的義。當人以信心領受基督及祂的義時，他們與上帝的關係也就徹底改變了。」²⁸⁸這要如何改變呢？他接著說出了第 5 點的觀點：

我們現在就論到一個高峰點，因為按照信義宗的看法，成聖的根源和基礎就在於神人關係的建立，而且建立在耶穌基督身上；也就是說，藉信耶穌基督人就得著祂及祂毫無缺乏的義，以至於也得著與創造天地的主為親愛天父上帝。… 這個關係的建立不包含或要求在人的本性、生活或行為上的某些改善。唯一、並決定一切的改變，發生在人心對上帝的信任上；也就是說，從無信到有信，由此建立了對天父上帝的信任關係。²⁸⁹

這樣與天父關係的建立如何能造成信徒的成聖呢？路德大問答使徒信經的第三段有以下的話：「成聖不過是帶我們到主基督面前，領受我們自己不會獲得的祝福。」²⁹⁰這裏「帶我們到主基督那裏」是用來形容人對主耶穌基督的信心以及藉此而「被成聖」的事實。²⁹¹接著普氏引用施馬加登信條：「藉信(參徒 15:9)我們獲得新而潔淨的心，因基督我們中保的緣故，上帝必要算我們全然為義為聖。雖然肉體的罪仍未去掉、或根除，祂仍不計較。」²⁹²這

²⁸⁷ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，81 頁。

²⁸⁸ 同上，83-84 頁。

²⁸⁹ 同上，84 頁。

²⁹⁰ 參協同書，372 頁，路德大問答 2:39。引自普愛民，「信義宗的成聖觀」，85 頁。

²⁹¹ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，85 頁。

²⁹² 參協同書，264 頁。

裏普氏特別指出：「『算我們全然為義為聖』是另一個重要的說法和觀念，來形容信徒被成聖的意義，而且也強調信徒們的聖潔並不在乎他們自己本身，因為他們仍有肉體內的罪，所在乎的乃是『因基督的緣故』，是『上帝的道和真信仰』。特別值得我們留意的是：『算我們全然為義為聖』就是把『義』和『聖』在信基督的罪人身上看成一，而且以『算為』的觀念來理解和介紹給我們。」²⁹³最後他說「我們習慣的『因信稱義』同時也是『因信稱聖』，而這是一切成聖的根源。」²⁹⁴

普氏在此所說的「因信稱義」同時也是「因信稱聖」，其實就是 Forde 所謂的「稱義」與「成聖」是合一的，他們彼此有相同的看見。不過普氏更強調主耶穌為世人所成就，且透過世人對主耶穌的「信心」成就了世人稱義和成聖的屬靈生命。

路德在羅馬書 3:21-22 的註釋裏曾引用倫巴都的話說：「相信有上帝是一回事，相信上帝是另一回事，真心信靠上帝又是完全不同的事。」²⁹⁵因此，我們也可以用此勸勉信徒相信基督的意思，就是用全心來向著祂，並以祂為準來調整每一件事情。但路德關切的是，當信徒是「同時是義人與罪人」時，人們常常因為驕傲的心，而無法有如此的信心，因此他要我們必須非常「謙卑地願為罪人，只想靠祂的憐憫而得稱為義。」²⁹⁶這是基督徒「同時是義人與罪人」很真實生命的光景，常常因驕傲的心，就想靠自己的能力來成就只有上帝才能成就在生命裏的稱義與成聖之工。

在加拉太書第二次的註釋裏，路德對 2:16 上半節的註釋裏也提到了：「只有『信』才能得著基督。基督不是律法的頒佈者，祂是挽回者和救主，『信』就得著這位，並毫無懷疑的相信祂已完成極豐富的善功，並有適合得的和應得的功德。」²⁹⁷又說：「請注意在此有三件事是聯合在一起的：信心、基督、

²⁹³ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，86 頁。

²⁹⁴ 同上，88 頁。

²⁹⁵ 參本論文，27 頁。

²⁹⁶ 參本論文，27-28 頁。

²⁹⁷ 參本論文，49 頁。

和接納或歸算。凡在基督裏有信心的，且環抱基督在他心裏的，上帝就算他為義。…在此，接納或歸算是非常必要的，因為我們還未全然地義，而罪仍纏繞在我們今生的肉體上。」²⁹⁸

雖然我們的信心常是不足的，但在對人們的稱義和成聖，「信心」仍是必要的。而每一個基督徒都需要謙卑的來到主面前，以信心領受主耶穌為我們所成就的救贖之功，叫我們能被稱義，也能被稱聖。

普愛民在對成聖的第二個要點「基督在我/我們」的論述裏，提到了「每一個基督徒有雙重的身分、或自我形象，端看從哪一個角度而定：無論信主而受洗、或受洗而信主以後，基督徒一樣都是因信耶穌基督而稱為義為聖的『聖徒』，同時毫無例外地仍然都是『罪人』。」²⁹⁹這一段所描述的其實就是路德所說的基督徒「同時是義人與罪人」。之後，他提出基督徒生命裏的這兩種狀態，不是靜態的，而是活潑不斷地進行，且互動之間是相悖、相爭的。他認為惡慾/原罪/肉體總是以自動力(self-dynamic)的方式來行動，也就是它不需要外來事物的刺激就能活躍起來，是一種「邪惡動力」，又因大多數人好像根本覺得它是不存在的，因而可被稱為「隱藏的邪惡」。³⁰⁰

另一方面，基督/聖靈總是以信動力(faith-dynamic)的方式來行動，它與自動力不同，是需要外來事物的刺激，才能被動地存在而活動起來，這刺激的事物就是「上帝的道」，就是有關基督耶穌的道，或說是「福音」，不管是「可聽的道」或是「可見的道」(聖禮)。當聖靈使用福音，也透過人的感官觸動人心，激發出對耶穌基督的信心，以至創始一種「聖潔的動力」，這種聖潔的動力，可被稱為「信動力」。這信動力就不斷的在我們生命中活動，影響我們，在思想、說話、行事等方面。不管我們是否發覺它的存在，它存在的事實是不會改變的，因此，信心可稱為是一種「隱藏的良善」和「隱藏的聖潔」。³⁰¹

²⁹⁸ 參本論文，50 頁。

²⁹⁹ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，96 頁。

³⁰⁰ 同上，99-100 頁。

³⁰¹ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，100-102 頁。

普氏在此特別提到了基督徒生命在雙重動力不斷相爭之下，讓我們瞭解了真正屬靈爭戰是在信徒本身裏發生的，而反抗和抵擋我們成聖最厲害的，不是別的，就是我們自己的老我。³⁰²這其實就是「同時是義人與罪人」中，罪人的部分，它還是頑強的抵抗著。因此，成聖的工作，只有靠「那位因聖靈在我們身上工作而成爲『爲我們』、也『在我們』裏面的主耶穌基督。」³⁰³是的，基督徒的成聖生活是應該成長的，只是在成長的過程裏，因我們的原罪、或肉體的惡慾還在，另外我們對主耶穌基督的信心也還不完全，常是小信，或信心不穩定的人。主爲了讓有惡慾的舊人死，讓有信心的新人剛強起來，於是使用律法和福音這兩種不同的道，帶領信祂的人，在成聖的生活上經歷一種「藉死而活」的奇妙成長。³⁰⁴這樣的成長包括了藉日常生活中，可能遇見的各式各樣的苦難和試煉，來治死我們的肉體，同時操練，和深化我們的信心。其實，基督徒應當較積極投入克制肉體的操練，有責任的在日常生活中學習節制，或自律，不受世上事物的纏累。當基督徒過這樣節制的生活時，就是信心的表現和聖靈的果子。³⁰⁵

這種學習成長的過程不能停止，要持續一生直到死亡，或基督再來的日子爲止。因此基督徒要做醒禱告，求主賜我們信心，也透過聖餐的領受強化我們的信心，目的是要將「原來的義」和「上帝的形像」在我們這罪人的身上完全恢復過來，也就是將耶穌基督的義和形像在罪人的身上完全實現出來。³⁰⁶

這裏我們可以作以下兩點的分析：

- (1) 信心是被動有的：這是普氏在此所提出的，信心是人被福音及聖靈的刺激，叫我們能夠信靠主耶穌是我的救主。而且創始出一種「聖潔的動力」。路德在羅馬書的序文(1522)裏如此說：「信是上帝在我們裏面所作的工，這工改變了我們，使我們在心裏，在勇氣、性情和能力上，都煥然一新，

³⁰² 同上，102 頁。

³⁰³ 同上，102 頁。

³⁰⁴ 同上，103 頁。

³⁰⁵ 同上，103-104 頁。

³⁰⁶ 同上，104-107 頁。

成爲完全另外的人。」³⁰⁷這裏「信是上帝在我們裏面所作的工」充份表達了基督徒的信心是上帝在信徒生命中的工作；而這工作也造就了基督徒在心裏、勇氣、性情、和能力上全然的改變，成爲另一個新人。這就如使徒保羅在以弗所書 2:8-10 所說的「我們得救是本乎恩，也因著信。這並不是出於自己，乃是神所賜的；也不是出於行為，免得有人自誇。我們原是祂的工作，在基督耶穌裏造成的，為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。」也如哥林多後書 5:17 所說的「若有人在基督裏，他就是新造的人，舊事已過，都變成新的了。」因此，信心在我裏面成就了「同時是義人與罪人」，而同時也正在成就此人的「聖潔生命和生活」。

(2) 成聖的過程存在於信心的日常生活裏：普氏用「藉死而生」及上帝使用各式各樣的「苦難和試煉」來治死我們的肉體，操練我們的信心，有責任在日常生活中學習節制或是自律來表達成聖的過程。對於「同時是義人與罪人」的基督徒來說，生命裏兩種生命的爭戰是時時活動的。我們必定會遇見試探和苦難，這也是上帝所允許的，因此在成聖的過程裏，基督徒如何以信心來面對苦難和試煉，是天天都在經歷。

這點若以路德的十架神學來看是很貼切的。韋真爾(Gene Edward Veith Jr.)說：「信義宗的十架神學不單提出苦難神學，更對基督徒生活提供了實際、現實的和充滿屬靈動力的範式。」³⁰⁸世人常常有一種錯誤的看法：

一位全愛、全能的上帝是不會容許苦難發生的，祂只會使每個人都快樂。因此，世上有這麼多苦難，上帝就必不存在了。更糟的是，有時，苦難被解釋爲上帝對人的摒棄。人們假定，基督徒是不會受苦的，只要充足的信心，上帝就會賜下醫治、富足和成功。這就是我們對榮耀神學趨之若鶩的原因，以致今天許多教會都把自己建基在健康和財政成功的應許上，而不根據聖經的原則作基礎，反而是依據所謂「我說甚麼就有甚麼」的信心行動上。³⁰⁹

³⁰⁷ WA DB(德文聖經) 7, 10, 6-8。引自拜爾(Oswald Bayer)著，路德神學當代解讀，51 頁。

³⁰⁸ 韋真爾(Gene Edward Veith, Jr.)著，李廣生，蔡錦圖譯，十字架的神髓(The Spirituality of the Cross: The Way of the First Evangelicals)，(香港：香港路德會文字部出版，2004)，68 頁。

³⁰⁹ 韋真爾，十字架的神髓，68 頁。

今天教會和每一個基督徒用什麼態度看待苦難？基督徒真能因為信心充足，就能看見上帝的醫治，就能成功富足嗎？當教會內有人長期處在困苦中，雖經長時間的禱告，仍看不見改善時，我們又如何看待呢？難道上帝不在此人，或不在這個家庭當中嗎？我們一定要能認識到「無論困難是戲劇性或人為的，它們都是『試探』。無論我們如何努力避免它們，試探卻是每一個人生命中無可避免的一部分，這是可以理解的。十架神學教導我們認識到，它們在信心的生活中也扮演重要的角色。」³¹⁰華特雲·盧允力(Walther von Loewenich)引述路德說：「當一個人相信他已經被上帝撇棄和拒絕，這是最大的試探，而這只會臨到『最偉大的聖徒』。」³¹¹只有最偉大的聖徒才會經歷最大的試探，對於「同時是義人與罪人」的平凡的我們，生命裏「信動力」與惡慾/原罪/肉體的「自動力」時時相爭，對此，只能仰賴對主耶穌基督的信靠，相信祂能領我們面對苦難，走出困苦，甚至是將因著經歷這最艱難最大的困苦而成就最偉大的聖徒。

接著，我們將繼續談論成聖的第三個要點「基督藉我/我們」。這是藉耶穌基督成聖在我/我們與別人關係上的意義。這要點有三方面：善行本於信心、十誡與日常生活、和為他人的基督。³¹²在善行本於信心方面，路德在為羅馬書的序文中說：

信心是我們裏面神聖的工作，使我們從上帝得改變與重生，殺死老亞當，使我們心、靈、意志，以及在全部的能力上，成為完全的人，並賜聖靈給我們。信心是何等活潑、勤勉、忙碌、大有能力！以致不可能止於至善。信亦不問

³¹⁰ 同上，69 頁。另外，我們又用什麼態度面對在人數上不太成長的教會？又是如何看待福音艱困地區的福音事奉呢？是否人數成長的教會有上帝的同在，人數不太成長的教會，就沒有上帝的同在呢？筆者絕無意貶低人數成長的教會，人數成長的確是上帝的祝福，但對於不太成長的教會，或是長期處在不成長的掙扎中的教會，我們如何用十架神學的角度來看待？又是如何以信心來面對呢？

³¹¹ Walther von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross*, (translated by Herbert J. Bouman), (Minneapolis :Augsburg Publishing House, 1976). 136。參 LW 6:131。韋真爾，十字架的神髓，70 頁。

³¹² 普愛民，「信義宗的成聖觀」，108-110 頁。

是否該行善，發問之前，信已行善，並且不斷地行善。…… 聖靈藉著信做成這一切，並不強迫信徒要向人行善、服事各人，或為愛上帝和為祂的榮耀忍受一切，而是只因為上帝會如此恩待他。因此，將信心與行為分開，就像將熱和光從火中分開一樣不可能。³¹³

這一段協同式的信條讓我們看見了信心與善行有著密切的關係，也可以說，善行本於信心，³¹⁴有真信心，必定會有真善行。只是當這樣的信心在具體行為上表現出來時，是否有什麼規範，或標準作為評估基督徒在生活和行為上的準則呢？信義宗在這方面特別強調兩個部分，就是：十誡和當事人的位分或職業，也就是我們以下要談的「十誡與日常生活」。

關於十誡「所呈現出來的旨意可算是上帝的『原來的旨意』之彰顯，也就是關於、或屬於上帝原來創造給人類的完美本性、本分和樣式之啓示，所以不會隨著世代更迭而改變。換句話說，誰若完全遵行十誡所要求的一切，誰就是聖潔公義的人，也就是具有『原來的義』，且充分反映出上帝的形像和樣式的人。相反地，誰不完全遵行十誡所要求的一切，誰就是不聖潔、不公義、也不良善的人，乃是罪人。」³¹⁵這一段話頗能道出十誡的精神，但我們知道，世人不可能守全十誡，在罪的轄制和捆綁中，無法行出「原來的義」。但這並不表示，人就因此放棄對十誡的遵守。因為，無論我們信不信耶穌基督，十誡在每一個人的身上仍然是有效的，因它總是上帝永恒的美好旨意。³¹⁶

因此，我們要如何日常生活中，學習遵行十誡的要求，使基督徒能過聖潔、公義、敬虔的成聖的信心生活，是一件意義重大的事。³¹⁷只是人們常常認為上帝所頒佈的十誡過於平常，沒有太大的價值，於是自己想出許多善行，或是看起來「更屬靈的」善功和生活方式，但其實這只算是人為的，或

³¹³ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，113-114 頁。參協同書，501-02:協同式宣言全文 4:8-12。

³¹⁴ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，114 頁。

³¹⁵ 同上，115-116 頁。

³¹⁶ 同上，118 頁。

³¹⁷ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，118 頁。

是自造的善，乃是自欺欺人罷了。³¹⁸所以我們應該如何生活呢？普愛民說：

所以，人要怎麼過日子呢？亦即人活在肉體裡面，也活在一般世俗當中，可是不要隨便，而是要以信心按照十誡過生活，就可以每天在各式各樣的平凡事物中經歷到上帝喜悅、常得赦免、又不凡的聖徒生活。上帝已經給我們十誡，以及關乎十誡的豐富教訓，叫我們在日常生活之中行祂喜悅的善。³¹⁹

「活在肉體中」不就是承認自己是個罪人嗎？且明白這一生不可能免除肉體的纏累。又「要以信心按照十誡過生活」，是謙卑領受主所賜給的「信心」可被稱義，並按十誡來過不平凡的聖徒生活。

在「為他人的基督」方面，普氏認為「真正信這位主耶穌基督的人，怎麼可能不會因信祂而像祂一樣熱心為他人行善呢？因為基督徒的善行從耶穌基督生發出來，不得不跟基督所行之善的動機和目的一樣；行善不是為自己的利益，也不是為上帝的利益，而是唯獨為他人的益處。」³²⁰這聽起來是一件很簡單的事，只是古今中外，在教會歷史裏，常存在著一個事實，就是當人熱心行善時，許多時候並不是唯獨為他人的益處，反倒常是「為己謀利」的善行活動。無論是個人層面或教會群體層面，人們很可能還是存有老我、肉體的私慾，在一切事上繼續尋求自己的益處，例如：積功德、自我肯定、討人喜歡等。³²¹有人認為這不是很好嗎？是一種「雙贏局面，雙重益處」但普氏認為這是「雙重邪惡」，因為這是把最好的事，用於最壞的目的。這不是指行善的行為本身，而是指行為動機。普氏舉出使徒行傳 5:1~11 亞拿尼亞和撒非喇的事件為參考的例子。³²²

為什麼會有如此的錯誤呢？主要是因為「不信」，不信以空手的信心領

³¹⁸ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，118 頁。

³¹⁹ 同上，119 頁。

³²⁰ 同上，122 頁。

³²¹ 同上，122-123 頁。

³²² 普愛民，「信義宗的成聖觀」，123 頁。

受主耶穌基督的救恩應許，就能帶給我們把握、安慰和喜樂。而想用自己的好行為、或「善功」或比通常「更屬靈的」事來建立、改善或肯定自己跟上帝的關係。³²³其次是「因為不信因此無法不誤解、誤用善行，或以善行為自己在人面前的好處。」³²⁴

在成聖的過程裏，主基督要藉我/我們「成為他人的基督」，也就是基督徒在主耶穌的生命引領下，會有善行做在別人身上，但存有罪的義人，常常會落入為自己的好處而行善。最常見的是我們都渴望受人的肯定，讚美、表揚。不管是不是基督徒，在熱心做了很多善事之後，或是很熱心的在教會服事之後，最想要得著的是受到別人的肯定和稱讚。從心理學的角度來看，這是很合乎常理的，因此作為牧者、長執的領導人，對熱心服事的弟兄姊妹一定要給予適時的肯定和讚美。只是若從神學，人的罪性的角度來看，這是人的私慾，想要在善行之後得著好名聲，若我們的欲望沒有得著滿足，很可能會失去服事的動力，這是人性的軟弱面，也是在教會中常常看見的現況。若從信心的角度來看，是我們的信心不夠，因為我們不相信主看見了，知道了我們所做的一切；縱使世人不知道，不了解，不能給予我們肯定，但相信主會給我們肯定和讚美。但請小心，會不會連對主所給予我們的讚美的想望，也變成了另一種私慾的滿足。³²⁵因此，若我們能夠如主耶穌基督一樣的「祂對我們的愛純粹就是愛我們。祂為我們而生、而死所行出來的善事，毫無例外地，全不是為了祂自己、全都是為我們而行的。」³²⁶同樣的，我們對別人的愛和善行，也應該是單純的唯獨為了他人的益處，不為別的。

因此，一個「同時是義人與罪人」的基督徒如何能成聖呢？或許普愛民給成聖作的結論，是我們一個很好的參考，他說：「總而言之，成聖是什麼？又怎麼可能發生在我這樣的罪人身上？簡單地說，我心裡深信、口裡承認『不

³²³ 同上，123-124 頁。

³²⁴ 同上，124 頁。

³²⁵ 在非基督教的宗教裏，也有很多人「為善不欲人知」，他們隱姓埋名做善事，但他們是希望從神明得著另一方面的祝福，也就是從所做的善事裏，累積功德，好在將來自己可以成聖成佛，或是蔭庇他們的子子孫孫。這一類的看法和教導，也常在一般傳統信仰裏聽得到的。

³²⁶ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，124 頁。

再是我，乃是基督』使我成聖，只不過因我的信心還軟弱，所以我仍然說『我要學信』，亦即我乃是『本於信以至於信』，直到完完全全成聖的時候。」³²⁷

第三節 小結

「成聖」是天父上帝對每一個已得著救恩的神兒女的心意，這是新舊約聖經不斷提醒我們的教導。不過每一位因信稱義的基督徒，不要忘了自己仍有罪的纏累，在成聖的路上，仍要記得：

- 一、稱義與成聖都是外來的，都是三一上帝作成的，不是「同時是義人與罪人」的基督徒可以自己成就的。因此，我們不要落入成聖的迷思裏，以為「稱義」我沒有一點功勞，是主耶穌基督為我成就的，而「成聖」則是「需要靠自己的善工，更愛主，更努力的事奉，更克苦己身的」來達到成聖的目的。當然努力事奉，更加愛主，或克苦己身等等的事情都是好的，但我們不能用此，來換取聖潔的生命。因為當我們有想要利用善工來換取成聖的動機的話，善工將會成為我們的驕傲。如此，不但不能成聖，恐怕會在愈努力事奉之後，所成就的善工，使我們愈來愈驕傲，也使我們離神愈來愈遠。
- 二、稱義與成聖是合一的，且都要面對「罪」的掙扎。稱義是人們透過信靠主耶穌基督的救恩，使罪得赦，免去罪的刑罰；除此之外，還要有天父上帝的歸算，也就是將主耶穌的義歸算到我們這些憑信，仰望依靠主耶穌的人，並且不將罪歸算到我們仍然有罪在身的人。而成聖則是天天需要上帝的恩典，引領我們遠離罪，與天父上帝建立親密的關係，過成聖的生活。在此，我們要面對成聖的另一個迷思是，成聖不是一個向上進步(progress)的方式來成就的，也就是並非我們愈向上進步，一個人就對恩典的需要愈少。若是如此的話，「歸算的義，就有愈來愈失去重要性的情形，但事實上，歸算的義不僅是一個起點，它不允許失去其重要性，它是一個永久的基礎，恆常的能力。」³²⁸也就是說，不要認為自己的靈命比以前進步了，因此，自己更聖潔了，可以

³²⁷ 普愛民，「信義宗的成聖觀」，127 頁。

³²⁸ 請參看本論文，81 頁。

少些上帝的恩典。以上是對成聖的另一個迷思。Forde引用Joest的看法認為成聖不是藉由人的努力，向上進步，相反的是藉由從上頭降臨的能力，扭轉我們，且單藉由如此的恩典，使我們成長。

三、稱義與成聖都是與信心相關的。世人得以被稱義，是因著恩典，藉著信靠主耶穌的救贖而有的。對「同時是義人與罪人」的信徒，在成聖的過程裏，還是要仰賴過去對主耶穌的信心。普愛民提出信義宗成聖的三要點：

(一) 基督為我/我們：耶穌所做的都是為了我們，為了救贖我們，也為了使我們「得以成聖」。而叫人成聖的根源和基礎就在於神人關係的建立，而且建立在耶穌基督的身上。如此，藉著信，我們獲得新而潔淨的心，也因著基督為中保的緣故，上帝必要算我們為義為聖了。這種算我們為義為聖的觀念，就把「義」和「聖」在信基督的罪人身上看成為一。因此，我們習慣所說的「因信稱義」同時也是「因信稱聖」。

(二) 基督在我/我們：每一個基督徒都有雙重的身分，就是同時是義人與罪人，這兩種狀態都不是靜態的，而是不斷的活動著。惡慾/原罪/肉體總是以自動力來行動，是一種「邪惡動力」又被稱為「隱藏的邪惡」。基督/聖靈則是以信動力的方式來行動，是透過上帝的道，或說是「福音」的觸動，激發出對耶穌基督的信心，所創始的「聖潔的動力」，可被稱為「信動力」，這信動力不斷的在我們生命中活動，影響我們的思想、話語、行事等方面。不管我們是否發覺信心的存在，它存在的事實是不會改變的，因此，信心可稱為是「隱藏的良善」和「隱藏的聖潔」。

但我們常是小信的，或是信心不穩定的，主為了讓有惡慾的舊人死，有信心的人剛強起來，主用律法和福音兩種的道，帶領信祂的人，在成聖的生活上經歷「藉死而活」的奇妙成長。這就是藉日常生活中，所遇見的各種苦難和試煉，來治死我們的肉體，同時操練和深化我們的信心。

(三) 基督藉我/我們：這包括善行本於信心，十誡與日常生活，和為他人的基督等三方面。信心與善行是分不開的，有了真信心，必定會有真善行。而這些善行的規範就是十誡和當事人的位分和職業，就是十誡和日常生活。於是我們就要按十誡過生活，就可以每天在各式各樣的平凡事物中經歷到上帝的喜悅、常得赦免、又不平凡的聖徒生活。而真正信主耶穌

基督的人，怎可能不因祂而像祂一樣熱心為他人行善呢？且行善的動機只為他人的益處，不是為了自己和上帝的利益。

第五章 結論

面對中世紀對罪和義的錯誤觀點，路德提出他對罪根源性的看法，也就是像樹根一樣，影響著每一個從此長出的東西，而其中人的私慾(concupiscence)就是指

出罪人的根源性，也就是人彎曲傾向只是爲了自己的好處，無法爲別人和上帝作出善行。路德最後認定，罪的火絨是與原罪相同的，因此，實際的罪行不算什麼，因那只是根源之罪的結果，也就是說，人就是個罪人。而人類的不信就是最大的罪。

對於義的看法，路德跳脫中世紀行爲的義，提出人的義是外來的，是上帝所賜的。人無法靠自己的行爲稱義，而是藉信靠主耶穌基督，上帝將義加給我們。這在當時是一個新的觀念。由於路德在罪與義的突破性看見，使得他在神學上有重大的突破，其中「同時是義人與罪人」就是一個很值得探討的課題。

「同時是義人與罪人」的「同時」標示了：(1)人在神面前認罪與成爲義是同時發生的，(2)在此同時神與人之間也建立了一種獨特性的關係，(3)而此人也同時在已然和未然成爲義的對立景況裏。

過去我們對「同時」的認識是停留在基督徒的生命裏存在著「義人」與「罪人」的兩種身分而已，但路德將「同時」的意義，往前推到一個人向神認罪的關鍵時刻，也就是當人們向神認罪時，就在那一剎那間，上帝的義也臨到此人的生命裏，這可用使徒約翰在約翰壹書 1:9 所說的：「我們若認自己的罪，神是信實的，是公義的，必要赦免我們的罪，洗淨我們一切的不義。」來印證此一觀點。而在同一時刻又與上帝建立一個特殊的關係，這就如浪子回頭所描述的：「他醒悟過來就說：『我父親有多少雇工，口糧有餘，我倒在這裏餓死麼？我要起來到我父親那裏去，向他說：父親，我得罪了天，又得罪了祢。』」（路 15:17-18）我們也曾都是浪子，在外放蕩浪費生命，當我們有一天醒悟過來，認自己的罪時，我們就要回到神的家中（弗 2:19），認耶和華上帝爲我們在天上的父親。而「同時」另一個特別的意義是有末世的觀點：我們已然是義的和未然成爲義。我們從來不曾想過，我們的認罪會與世界的終了有關係。拜爾說：「路德根據新約聖經，表明我們和上帝的關係不會隨死亡而中止。」他又說：「在這裏我們要注意，個人從開始就被安置在整個人類當中，是和所有受造之物共聚一堂的。所以個人得救的問題不能和世界圓成的問題切割，而是要在這整個互動關係中一併解決。」³²⁹當人們悔改認罪時，我們有了義的身分，並同時與上帝建立了父子的關係（這一關係從現今會一直延續到永恒），就在同時，我們以不同以往的生命，進入與宇

³²⁹ 拜爾，路德神學當代解讀，401 頁。

宙所有受造之物的互動裏，也與世界的圓成同時進行著。

一個人被上帝話(福音)光照，被聖靈感動而認罪悔改，並相信主耶穌是他個人的救主的人，此人確實是進入了一個新的與宇宙所有受造物的互動之中。但不要忘了此人是「同時是義人與罪人」的雙重身分。路德在羅馬書的註解裏提出了：信主之人同時是屬靈的和屬肉體的，即信徒的「屬靈」和「屬肉體」的這兩個部份是彼此相通的。又說：信主之人是同時服事上帝的律和罪的律。³³⁰因此在與所有受造之物的互動中，所有信徒要能謙卑的「為他服事上帝的律而感謝，為他服事罪的律而祈求憐憫。」³³¹筆者認為這是事奉主的人，對自己和對事奉一個很重要的態度，也就是我們都可能會被罪帶走，因此，我們要真能「謹慎自守，儆醒禱告」(彼前 4:7)因為我們知道，我們是如何的軟弱與需要主的扶持和憐憫。若能如此，就能免除在奔行天路的過程中跌倒，也能在各樣的事奉中，都存著感恩的心，不被事奉的堅苦或容易，成功或失敗所左右。

路德繼續的將「同時是義人與罪人」的觀點帶入他第一次和第二次加拉太書的註解裏，在這兩次的註解裏，也都給了我們很多對「同時是義人與罪人」的深刻描繪，在此我提出兩方面的分享：

一、在個人方面：

「同時是義人與罪人」是一個彼此矛盾的人論公式，對於在信主被稱義之後還掛著罪人的名稱或許是我們不喜歡的，但路德在「被動的聖潔」裏，卻用一個正面的思考而提出「這些尚未被潔淨的殘存之罪留在他裏面，是為了保持他得以謙卑，以致於在他的謙卑裏，基督的恩典和祝福被甜蜜的品嚐。……。因為在他們愈感覺到這些軟弱和罪，就愈使他們以基督為避難所，為施恩座。他們懇求祂的幫助，祂就用祂公義裝飾他們，賜下聖靈使他們的信心增長，引導他們勝過肉體的情慾，叫它們作僕人，而不是作主人。因此基督徒與罪持續的掙扎，但他們的掙扎，不是投降，而是得著勝利。」³³²因

³³⁰ 參本論文，33-37 頁。

³³¹ 參本論文，37 頁。

³³² 參本論文，61-62 頁。

此，當我們處在一個與我們自己長期無法勝過的罪時，一定不要輕言放棄，而是要在這當中，祈求主賜給我們力量，能與罪抗衡下去，因為在這樣的抗衡的過程裏，上帝會將公義不斷的加給我們，使我們的信心不斷的增長。請記得「義是主，罪是僕」³³³也就是一個「已被稱義的信徒，要有信心於聖靈的能力，叫肉體和罪惡聽命於主人，而降服於公義的聖靈之下。」³³⁴路德的這些話給了信徒很多的安慰和鼓勵，也提供了軟弱之人一個出路，特別是在教會裏，如何輔導長期處在惡習和成癮的信徒，路德的這些話和觀點帶給人美好的盼望，因為知道主給的最後的結局是「使悲哀變為喜樂，恐懼變為安適，罪惡變為公義，且死亡變為生命。」³³⁵

二、在教會方面：

世上的教會是存在著很多的問題，或者說是存在著許多的罪在其中，但這並不影響信經所說的「我信一聖教會」中所提到的「聖潔」。因為「教會的聖潔與否，不在組成份子是否全然的聖不聖潔，而是在於上帝不歸算信徒的罪，允許同時還有罪的義人進入教會，是上帝將教會的聖潔隱藏起來，外表看來是有罪的，但我們需要用信心來體認教會的聖潔。」³³⁶路德在此所說的「隱藏的教會」是一個很特別的觀點，路德提出這樣的看法是有他的歷史背景，這是因為當時的人對信經所說的「我信一聖教會」的誤解，認為在教會裏的每一個人都是完全聖潔的聖徒，路德知道並非如此。

對於現今的信徒，我們都知道每一間教會都是不完全的，因為我們都是「同時是義人與罪人」，只是我們常將焦點放在「罪人」的部份，而忽視了「義人」的部份，因而我們看不見教會的聖潔，這是對教會的另一個誤解，以為教會不是一個聖潔的地方。路德「隱藏的教會」可以平衡這兩方面對教會聖不聖潔的誤解。路德在啓示錄的第二序文(1530)裏有以下的話：

³³³ 參本論文，57 頁。

³³⁴ 參本論文，59 頁。

³³⁵ 參本論文，59 頁。

³³⁶ 參本論文，63 頁。

這一條(「我信一聖基督教會」)像其他各條一樣，同樣是信仰事情。因此，就算理性戴上所有眼鏡，也是不能予以辨認。魔鬼誠然會以種種麻煩和分黨結派之心加以遮蓋，令你坐立不安。同樣地，上帝也能以形形色色的弊端和不足把它藏起來，使你覺得自己是個傻瓜，以致誤判了教會。教會不是給我們看的，乃是叫我們相信。然而信是未見之事的確據(來 11:1)。它要和主唱這首歌：「凡不因我跌倒的，就有福了。」(太 11:6)。基督徒也很有可能自己躲起來；他們看不見自己的聖潔和美德，只見自己的敗德和不潔。而你這個粗野的機靈鬼卻想用自己的愚昧的理性和骯髒的眼睛看清基督教會？

總之，我們的聖潔是在天上，在基督所在之處，不是在這個世界之中，不像市場的貨品那樣擺在眼前。所以隨麻煩、黨派、異端及弊端的便吧，它們有能力幹啥就幹啥好了。只要福音的話語在我們當中保持得純潔，而我們也愛它，珍惜它，就算事情壞透，我們也不該懷疑基督是在我們身邊，和我們同在。所以我們在這卷書(啓示錄)看見，儘管經歷過種種災禍，又有野獸、墮落的天使，基督仍然在聖徒身邊，和他們同在，以致最後得勝。³³⁷

筆者認為在台灣現今如此多元的教會發展裏，有福音派、靈恩派，有傳統教會、小組教會，有保守的、有前衛的(走時尚路線)，又有如此多的異端等等的現象。我們如何從教會的隱藏性來看這些紛爭。第一，「教會不是給我們看的，乃是叫我們相信。」相信上帝允許這多元教會的存在定有祂的心意，即使我們用肉眼看不明白。第二，「所以隨麻煩、黨派、異端及弊端的便吧，它們有能力幹啥就幹啥好了。」若我們相信這多元教會的存在是有上帝的心意，那我們是否也能憑信心接納他們，但重要的是：第三，「只要福音的話語在我們當中保持得純潔，而我們也愛它，珍惜它，就算事情壞透了，我們也不該懷疑基督是在我們身邊，和我們同在。」這是挑戰，我們如何將福音的話語保持得純潔，並且堅信基督與我們同在，我們願與祂同行，共同面對世上種種的一切。因為知道「『儘管經歷過種種災禍，又有野獸、墮落的天使，基督仍在聖徒身邊，和他們同在，以致最後得勝。』教會的隱藏性不僅基於人的罪，魔鬼的捉迷藏遊戲和基督徒對自己藏起來，最後更歸因於我們信仰和生活那種尖銳化的末世結構。基督『最後得勝』要等到末日才現

³³⁷ 拜爾，路德神學當代解讀，339-340 頁。拜爾引自 WA DB 7,419, 36-421, 17。

眾人眼前。到了那個時候，教會也不再是隱藏的了。」³³⁸

或許用有限的理性，我們還不能完全了解天父上帝為何要將「義人」與「罪人」放在基督徒的生命裏，但從路德在羅馬書和加拉太書對基督徒生命的剖析裏，我們不難領會，不管從個人或是從團體(教會)的角度來看，「同時是義人與罪人」無疑是上帝給人類一個莫大祝福，是要人們常保以信心，永遠將「(我)們的(新)生命與基督一同藏在上帝的裏面」(西 3:3)，來面對自己和末世種種一切，一個非常奧祕的屬靈創造。

參考書目

馬丁路德著作

馬丁路德。羅馬書講義，李春旺中譯。新竹：中華信義神學院出版社，2006年。

³³⁸ 拜爾，路德神學當代解讀，343頁。

_____。「兩種公義」，在路德文集(第一卷)，伍渭文主編。香港：香港文字部出版社，2003年10月初版。

_____。加拉太書註釋，提多葛里伯納(Theodore Greabner)(英文節譯)，陳江川(中譯)。香港：道聲出版社，1966年。

_____。「馬丁路德博士大問答」，在協同書，李天德譯，曾森、李志傑、古志薇修訂版校譯。香港：香港路德會文字部，2001年4月修訂版初版。

_____。「馬丁路德博士小問答」在協同書，李天德譯，曾森、李志傑、古志薇修訂版校譯。香港：香港路德會文字部，2001年4月修訂版初版。

_____。「施馬加登信條」，在協同書，李天德譯，曾森、李志傑、古志薇修訂版校譯。香港：香港路德會文字部，2001年4月修訂版初版。

_____。「海德堡辯論」，在路德文集(第一卷)，伍渭文主編。香港：香港文字部出版社，2003年10月初版。

_____。「基督徒的自由」，在路德文集(第一卷)，伍渭文主編。香港：香港文字部出版社，2003年10月初版。

Luther, Martin. "Lectures on Romans, Glosses and Scholia", In Luther's Works: American Edition. 56 vols. Vol. 25. Hilton C. Oswald (Editor). Saint Louis, Missouri : Concordia Publishing House, 1972.

_____. "Lectures on Galatians 1535 Chapters 1-4" vol. 26, Jaroslav Pelikan (editor). Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1963.

_____ . “Lectures on Galatians 1535 Chapters 5-6, Lectures on Galatians 1519 Chapter 1-6” vol. 27, Jaroslav Pelikan (editor). Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1964.

_____ . “First Lectures on the Psalms I Psalms 1-75, Hilton C. Oswald (editor), vol. 10. Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1974.

_____ . “Selected Psalms III, Jaroslav Pelikan (editor), vol. 14. Saint Louis, Missouri: Concordia Publishing House, 1958.

一般著作

林鴻信。 教理史(合訂本)。台北：禮記出版社，2005年6月初版二刷。

柏仁德(Prenter, R.)。福音信仰的成聖觀，俞繼斌譯。新竹：中華信義神學院，未發表的譯文，2012。

孫以理。 路德的成聖觀，神學碩士論文。台北：中華福音神學院，2007。

馮蔭坤。 羅馬書註釋(卷貳)。台北：校園書房出版社，2001年4月二版。

_____。 加拉太書註釋(卷下)。台北：校園書房出版社，2008年11月初版。

普愛民。「信義宗的成聖觀---本於信以致於信」，在 成聖觀的對話---基督宗教對話學術研討會論文集。新竹：中華信義神學院出版社，2007年5月。

楊慶球。 馬丁路德神學研究。香港：香港基道出版社，2009年9月增訂版。

蔡麗貞。「從《意志被擄》看路德的罪觀」，在 基督宗教之人觀與我觀學術研討會會議手冊。台北：台大人文社會高等研究院，2009年。

_____。「十字架神學的背景與形成的過程」，在管窺十字架神學，俞繼斌編著。新竹：中華信義神學院出版社，1997年12月初版。

鮑會園。天道聖經註釋---羅馬書(卷上)。香港：天道書樓有限公司，1994年十月二版。

協同式，在協同書，李天德譯，曾森、李志傑、古志薇修訂版校譯。香港：香港路德會文字部，2001年4月修訂版初版。

保羅·阿爾托依茲。馬丁路德神學，段琦、孫善玲合譯。台北：道聲出版社，1999年9月初版。

拜爾。路德神學當代解讀，鄧肇明譯。香港：道聲出版社，2011年。

韋真爾。十字架的神髓，李廣生、蔡錦圖譯。香港：香港路德會文字部出版，2004年4月初版。

麥格夫。宗教改革運動思潮(增訂版)，蔡錦圖、陳佐人譯。香港：基道出版社，2006年11月初版。

斯托得。聖經信息系列---羅馬書，李永明譯。台北：校園書房出版社，2012年3月初版十刷。

賽格博·貝克。神的愚拙---理性在馬丁路德神學中的地位，林秀娟譯。新竹：中華信義神學院出版社，2007年1月。

Althaus, Paul. *The Theology of Martin Luther*, translated by Robert C. Schultz.
Philadelphia: Fortress Press, 1996.

Brecht, Martin. *Martin Luther: His Road to Reformation 1483-1521*, translated by

- James L. Schaaf, Minneapolis: Fortress Press, 1993.
- Forde, Gerhard. Justification and Sanctification, In *Christian Dogmatics*, vol. 2, eds. Carl Braaten, Gerhard Ford, Philip J. Hefuer, Robert Jenson, Hans Schwarz, Paul Sponheim. Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Hampson, Daphne. *Christian Contradictions: The Structures of Lutheran and Catholic Thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- Lindberg, Carter. Justice and Injustice in Luther's Judgment of "Holiness Movements" In *Luther's Ecumenical Significance: An Interconfessional Consultation*, Philadelphia: Fortress Press, 1984.
- Loewenich, Walther von. *Luther's Theology of the Cross*, trans. by Herbert J. Bouman. Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1976.
- Lohse, Bernhard. *Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development*. Minneapolis, MN: Fortress Press, 1999.
- Mann, Gary Allen. *Simul iustus et peccator: Luther's paradigm of the Christian life and systematic principle*, Drew University, Ph. D Dissertation, 1988.
- Ozment, Steve E. *Home Spiritualis: A Comparative Study of the Anthropology of Johannes Tauler, Jean Gerson and Martin Luther (1509-16) in the Context of Their Theological Thought*. Leiden, Netherlands: E. J. Brill, 1969.
- Paul, Michael J. *The Distinctiveness and Application of Martin Luther's Two-Dimensional Anthropology in the Taiwan Church*, Ph.D. Dissertation. St. Louis: Concordia Seminary, 2010.

Prenter, Regin. *The Evangelical Concept of Sanctification, In the Word and Spirit*,
Chapter Six, Minneapolis, Minnesota: Augsburg Publishing House, 1965.

Preus, Herman A. *A Theology to Live By: The Practical Luther for Practicing
Christian*. St. Louis, MD: Concordia Publishing House, 2005.

Sanday, W. and Headlam, A. C. *The Epistle to the Romans*. I.C.C. series. Edinburgh:
T. & T. Clark, 1908.

Schroeder, H. J.(trans) *The Canons and Decrees of the Council of Trent*, Rockford:
Tan books and Publishers, 1978.