本期三篇文章為彭國瑋牧師於台灣聖經公會宗教改革五百年巡迴專題講演的文字稿。

我信聖而公之教會 — 宗教改革與大公教會的回顧與展望

■ 彭國瑋

前言

今年（2017年）是宗教改革五百年。五百年前的基督公教（天主教）所面臨的，是經歷兩百多年世俗的權力介入教會之後，信仰隳壞、福音蒙塵的景況。有大約一百五十年的時間，教會內的有識之士不斷呼籲教會改革，主後 1517 年馬丁・路德在威丁堡教堂大門所釘的九十五條，終於觸發了教會大規模的改革運動，不僅今天絕大多數基督新教（基督教）的教會，均是路德所引發改革運動的產物，今日的基督公教之所以重新回到正軌，五百年前改教運動的刺激是非常重要的動因。

五百年後的今天，教會所面對的是已經世俗化的世界，世俗化的浪潮衝擊著教會，使得教會內有許多不同的聲音。有的說教會需要進步，有的說教會需要改變來適應，有的說教會需要這樣，有的說教會需要那樣，有的說教會不可以這樣，有的說教會不可以那樣。但我們根據甚麼理由，說教會該怎樣或不該怎樣？對於絕大多數基督新教的弟兄姊妹而言，答案大概會是「看聖經怎麼說」，因為都受到了改教運動的口號「惟獨聖經」影響，但宗教改革之後五百年的基督新教歷史也讓我們看到，從過去到現在，許多教會內彼此對立的觀點，雙方都有所謂的「聖經」基礎，這些歷史經驗也許需要讓我們稍微停下來，重新思考回答問題的方式。

在這裏，我願意先丟出一兩個顛覆各位想法的問題。基本上，基督新教都接受《使徒信經》(Apostolic Creed)，在《使徒信經》當中，提到

「我信聖而公之教會」，但其中並沒有「我信聖經」。所以，是甚麼理由讓我們遇到問題，會訴諸「聖經怎麼說」而不是「教會怎麼說」？不僅如此，教會從五旬節聖靈降臨便已開始，時間大概在主後 30 年左右，但第一本新約書卷有可能要到主後 48 或 49 年才成書，而最後一卷書很可能要到主後 90 年代，換言之，如果我們以二十年為一代，新約書卷都比教會開始晚一到二代，如果我們以四十年為一代，新約中許多書卷（包括至少三本福音書與〈使徒行傳〉）也仍然比教會晚了一代。

這絕不是說聖經不重要（之後第二講會專門來談聖經），但顯然不管從信經或從歷史順序的角度，談聖經之前，恐怕要先談教會。我們需要認識到教會是甚麼，我們才有一個好的出發點，去探討教會面對時代挑戰時，該做甚麼，不該做甚麼。換一個方式說，我們必須先認識自己是誰，是甚麼身分，我們才能談自己該做甚麼，不該做甚麼。教會在真切認識自己是誰之前，不宜也不該太快做決定要做甚麼，不要做甚麼。不認識自己是誰，是今天教會諸多問題的一個重要原因。

因此，在這次一連三堂的講座當中，第一堂「我信聖而公之教會」，我們先要來思考教會是甚麼。第二堂「惟獨聖經？」則要從教會的角度，來談聖經在教會中的角色該是甚麼。最後一堂會基於前兩堂對教會與聖經的定位，從聖經出發，來談教會面對社會，建構公共神學時，幾個重要的基本原則，並以實例來說明。

1. 如何談教會是甚麼？

對習慣於凡事先談聖經的基督新教弟兄姊妹，很可能會面對的問題是：不先談聖經，我們如何談教會是甚麼？其實不難，基督信仰根植於歷史中受死復活的耶穌基督，基督教會是在歷史當中開始的，因此我們可以按著歷史來談教會。在這一堂接下來的時間當中，首先我們要回顧，從教會歷史來看，甚麼叫純正的教會，建基在這樣的歷史回顧之上，我

們才一起回到當下，再思教會的現況，展望教會的未來。

2. 回顧：從教會歷史再思何謂純正的教會？

教會從一開始，便是一群有特定信仰的人，因此，討論教會是甚麼，必須討論教會所相信的是甚麼，在沒有釐清教會相信甚麼之前，貿然去談教會該如何，或不該如何，都是危險而不負責任的。那麼，基督教會最核心的信仰是甚麼？

2.1. 教會最早的信仰告白

徒 2:14-36 記敘了五旬節聖靈降臨之後，教會的第一篇信息。在這篇彼得的信息當中，很清楚地表明：教會所宣告的信仰，是被釘十字架的拿撒勒人耶穌，上帝已經立他為主、為基督。基督信仰的核心，是歷史中的一位人物，拿撒勒人耶穌，因為他復活了，我們相信他就是主、就是基督。過度強調「惟獨聖經」的弟兄姊妹需要特別注意，基督信仰的核心是一個人物，不是一本書，是耶穌基督，不是聖經，聖經很重要，但不是基督信仰的核心。

教會大概在二世紀初，開始使用魚的符號來代表教會的信仰宣告，在許多二世紀所留下、跟基督教會有關的銘刻中，經常可見。有些時候魚的符號比較具象，有魚眼睛、魚嘴巴，但有些時候則用非常抽象的方式表達，簡單上下兩條弧線，兩條弧線有一端接在一起，象徵魚頭，另一端交錯，象徵魚尾。為甚麼用魚？原因跟魚的希臘文拼法有關，魚的希臘文是 ΙΧΘΥΣ，正好是 Ἰησοῦς Χριστός θεοῦ υἱός σωτήρ 這串詞語中每個字的字首，這串詞語的意思是「耶穌是基督、上帝的兒子、救主」，這串詞語再加上初代教會最常用的「主」，可以說就是教會在二世紀初比較完整的信仰告白：拿撒勒人耶穌就是基督（受膏者，亦即帶來上帝國的那位），是上帝兒子（有天父的本性、是天父全然的展現），是救

主（亦即拯救我們進入上帝國的那位），是主（要成為所有信徒的主人、一切受造的主宰，希臘文的「主」，κύριος，亦即《七十士譯本》中翻譯「耶和華」〔יהוה〕，的方式，因此「主」也暗示耶穌即上帝自己）。從這樣的信仰告白可知，基督教會信仰的核心，是釘十架的拿撒勒人耶穌，教會相信他就是上帝所設立、要帶來上帝國的受膏者，並且因復活的大能，顯明出他就是上帝的兒子（羅 1:4）。這位上帝的受膏者、上帝的兒子，要拯救我們出黑暗，進入上帝的國度，因此他是救主，而他拯救我們的目的，是讓我們在這國度中，以他為主、順服他的主權，活出上帝國當有的義。

當我們相信耶穌是基督、是上帝的兒子、是救主、是主的時候，同時也間接表達出，教會中的每個人當怎樣看自己。既然耶穌是救我們進入上帝國度，同時要代表上帝，統治這上帝國度，擁有這上帝國一切主權的那位，教會中的每個人，必須成為上帝國的子民，完全順服於統治上帝國的這位基督，以他為我們的主，以我們為他的奴僕，如此上帝的國將展現出上帝國當有的義來（太 5:20，「你們的義若不勝於文士與法利賽人的義，斷不能進天國」）。耶穌基督是主，教會所活出來的，就必須讓人真覺得耶穌基督是他們的主。

2.2. 二世紀之後所面對的挑戰

進入二世紀之後的教會，面對教會內部多方面的挑戰，比方說，馬吉安 (Marcion) 宣稱耶穌的天父並非舊約的上帝，孟他努 (Montanus) 強調聖靈直接引導的權威可以高於教會從一世紀所傳承下來的信仰權威，諾斯底主義 (Gnosticism) 宣稱耶穌所帶來救贖的重點在於他所傳遞的神秘知識。此外，如何從猶太教一神信仰的傳統，來理解父子聖靈三者？同時父子聖靈三者之間的關係又是甚麼？這些問題迫使教會需要在前述這種比較簡單的信仰告白之外，另外產生出更明確界定教會邊界的方式。由於時間的關係，在此無法細談二世紀到四世紀教會所面對的諸多問題，我鼓勵各位有機會瞭解這段時期的教會歷史，會有極大的收穫。長話短說，經過三世紀與四世紀的許多努力，到四世紀末，純正的教會基本必須符合三個準繩：

使徒性 (Apostolic)

亦即能夠證明所在的教會，在歷史上直接承接了使徒從耶穌所承接的信仰。從時間的角度來看，這是一個歷時性 (diachronic) 的準繩，亦即當下的任何教會，必須能夠追溯其根源，直到第一代的使徒，從二世紀末開始，使徒性是由使徒統緒 (apostolic succession) 所界定。

會訴諸這個準繩，跟諾斯底主義的問題有關。諾斯底主義的基督信徒訴諸約翰的著作與其它新約文件來支持其神學，當非諾斯底主義的基督信徒指出，這些文本絕無可能產生諾斯底主義者所宣稱的意義時，諾斯底主義者的回應是：反對者因為沒有被賦予神秘的知識、沒有受到啟迪，所以不可能讀出諾斯底主義者所宣稱的意義。結果，以解經來反駁諾斯底主義者是毫無功效、毫無意義的。面對這樣的挑戰，師承以弗所約翰之門生坡旅甲 (Polycarp) 的里昂主教愛任紐 (Irenaeus)，以他自己為耶穌門徒嫡傳第三代的身分，挑戰當時的諾斯底主義者，要求他們交代師承。愛任紐指出，如果連他自己這種耶穌最親密的門徒的嫡傳，在他所承接的信仰中都未曾有過諾斯底主義所宣講的神學，這些無法交代明確師承的諾斯底主義者，他們的神學不可能來自耶穌，如此才擊潰了諾斯底主義。

自此以後，任何教會如果交代不出他們與第一代門徒之間的關係（即他們的使徒統緒），便有異端的嫌疑。直到今日，所有基督正教（東正教）的主教座堂，一定會張貼該教區從一世紀（或第一任，通常是將福音帶到當地的宣教士）開始，每任主教的名字與任期，基督公教則強調第一任教宗是使徒彼得，並羅列出每任教宗的名字與任期，這些都是要強調教會或教區的使徒統緒，來指出這些教會有使徒性，不是異端。

大公性 (Catholic)

亦即與其他純正的教會有團契的關係。從時間的角度來看，這是一個共時性 (synchronic) 的準繩，亦即當下的任何教會，必須跟同時代其

他純正的教會相互承認，彼此團契。從初代教會一開始，〈使徒行傳〉讓我們看到耶路撒冷與安提阿兩地的教會，彼此之間不斷有聯繫，新約書信也讓我們看到，各地的教會之間存在著密切的聯繫。到了二世紀末、三世紀初，主教制逐漸確立，地區的教會歸屬於當地主教教區，鄰近同級教區的主教，組成更大的教區，由大主教所管轄，各地大主教之間的團契，便是教會的代表。到了四世紀，各地大主教均隸屬於五大教區（耶路撒冷、安提阿、亞歷山大、羅馬、君士坦丁堡）其中一位宗主教（或牧首）之下，這些牧首的團契，便代表了教會。

正統性 (Orthodox)

亦即所宣信的內容，合乎從使徒所傳承的信仰內容。這信仰的內容基本上是沒有時間性、沒有地域性的，任何群體在任何時候、任何地方，只要宣認拿撒勒人耶穌是基督（帶來上帝國的受膏者）、是上帝的兒子（有天父的本性、是天父全然的展現）、是救主（拯救人進入上帝的國）、是主（成為該群體絕對順服的對象），這樣的群體便是教會的一份子。

之前提過，這個初代教會最簡單的信仰告白，有其不足、需進一步闡述之處。初代教會在預備慕道友受洗之前，往往會有受洗之前的教理問答班，以便他們領洗前宣認、清楚信仰的邊界，《使徒信經》的雛形很可能便是從這樣的情況中發展出來的。在二世紀教父，如伊格那丟(Ignatius)、愛任紐、特土良(Tertullian)的著作中，都可以看到《使徒信經》的某種雛形。今天《使徒信經》的標準格式，要到主後 730 年才首次出現，真正成為西方教會官方版本，則要到主後 813 年，但早在四世紀的時候，羅馬教區已在公共崇拜中使用類似的信經。《使徒信經》係按聖父、聖子、聖靈的順序分成三大部分，現今標準格式的表述，反映出五世紀與之前重要神學辯論的影響，其中許多特定的表述，都是為了排除五世紀與之前所產生特定異端的觀點。

雖然在基督公教、並受基督公教影響的基督新教當中，《使徒信經》極為普遍，經常被視為最主要的信經，但真正且惟一被普世教會共

同接納的信經是《尼西亞－君士坦丁堡信經》(Niceno-Constantinopolitan Creed)，這個信經是教會在四世紀為解決神學爭議，在主後 325 年與 381 年所開第一與第二次大公會議的成果，為之後歷代普世教會所宣認。我們甚至可以說，在四世紀之後，純正的基督信仰，就是宣認《尼西亞－君士坦丁堡信經》的信仰。

簡言之，如何判斷是否為純正的基督教會？第一、這個教會必須能夠說明所傳承的信仰，可以回溯到使徒的時代；其次、這個教會必須與普世其他純正的基督教會相互承認、彼此團契；最後、這個教會的信仰，必須是在《尼西亞－君士坦丁堡信經》所規範的信仰邊界之內。合於使徒性、大公性、正統性這三個準繩的教會，便是信仰純正的教會。

由於使徒性、大公性、正統性三個準繩缺一不可，因此當粗略地使用這些詞語時，廣義的使徒性已經隱含了大公性與正統性，廣義的大公性已經隱含了使徒性與正統性，廣義的正統性也已經隱含了使徒性與大公性，因為使徒性的教會，不可能不是大公而正統的，大公的教會，不可能不是使徒性與正統的，同樣地，正統的教會，不可能不是使徒性與大公的。因此，當我們讀《使徒信經》所言「我信聖而公之教會」（神聖而大公的教會），「神聖」談到的是教會被呼召出來，與世界有別，且必須是一群反映出上帝本性的上帝國子民，「大公」在此需要廣義的理解，是同時包含了「使徒性」、「大公性」、「正統性」三者。在爾後教會歷史中常用的「大公教會」一詞（也出現在這一堂與下一堂的次標題當中），同樣也需廣義的理解，指的是使徒性的大公正統教會。

對於基督新教背景的信徒而言，會不會覺得這些準繩好像少了甚麼？是否有人會問，不是惟獨聖經嗎？聖經在哪裏？聖經當然很重要，從基督信仰一開始，耶穌出來傳道，經典便扮演了非常重要的角色，耶穌升天之後，新約的文獻在一世紀的下半葉大約五十年間陸續完成，絕大多數很快在基督信仰群體中，成為有權威的文本。但到四世紀結束，舊約該是怎樣，新約該是怎樣，雖然都有具體的輪廓，但都還沒有一個放諸四海皆準的經目與經文，因此用怎樣的聖經，絕對不是教會是否純

正的基本要件。

雖然如此，聖經與信經之間有著非常密切的關係，許多促成信經發展的神學辯論，與如何解經有關（例如，西 1:15，「一切被造的首生者」，《和》作「是首生的，在一切被造的以先」，這句話該如何理解，便是亞流爭辯的焦點），而信經的產生，也規範了之後教會內聖經解釋的方向。由於聖經是個大題目，我們第二堂的內容，全部是要用來討論聖經在大公教會內的角色。在這裏我們只需要知道，從教會歷史來看，用怎樣的聖經，絕對不是判斷教會是否純正的準繩。

2.3. 五、六世紀到十六世紀三次教會的大分裂

很不幸，從六世紀中開始的一千年，前述所談的使徒性、大公性、正統性三個準繩中，（狹義的）大公性遭到了三次嚴重的挑戰。

第一次的導因，與耶穌基督神性和人性之間關係的神學爭辯有關。首先，主後 431 年以弗所舉行的第三次大公會議，將涅斯托留 (Nestorius) 定罪。接著，主後 451 年的迦克墩大會（第四次大公會議）再次將涅斯托留定罪，並議決產生了《迦克墩定義》(Chalcedonian Definition/Creed)，該定義確立耶穌基督一位二性的教義：僅有一個位格，但有完全人性與完全神性。對此定義的內涵，參與迦克墩大會的教會領袖都沒有疑義，但亞歷山大教區中部分教會卻認為，陳述的方式有為特定異端留餘地之嫌，因此拒絕接受迦克墩定義的陳述，之後部分安提阿教區的教會，也為同樣的理由拒絕了迦克墩定義的陳述。

經過將近一個世紀的政治折衝，最後仍然破局，造成兩組群體在制度上離開了大公教會牧首的團契，另組教會。第一組是所謂的涅斯托留派，在主後 431 年與 451 年兩次大會之後，他們離開了東羅馬帝國的範圍，移居到波斯薩珊 (Sassanid) 王朝之中，成為獨立的教會，這些涅斯托留派，又稱為「東方的教會」(The Church in the East)，主後 635 年，「東

方的教會」將基督信仰帶到中國，是為景教。

第二組是反對迦克墩定義陳述方式的教會，在主後 553 年在君士坦丁堡舉行的第五次大公會議之後，這些教會脫離了東羅馬帝國的教會牧首團契，另組一個教會牧首的團契，通常稱之為「古代東方教會」或「古代東方正教」(Oriental Orthodox)，有別於之後的基督正教 (Eastern Orthodox)。「古代東方教會（正教）」的團契，包括了亞歷山大教區中的科普替正統教會、安提阿教區中的敘利亞正統教會（下轄印度的安提阿敘利亞正統教會）、亞美尼亞使徒教會（第一個以基督信仰為國教的區域）、衣索匹亞正統教會（受亞歷山大教區影響的區域）、東方的正統敘利亞教會（原屬安提阿教區，但在東羅馬帝國範圍之外）等。

大約五百年後，主後 1054 年，為了協調義大利南部西西里島剛歸主的諾曼人，該採用何種主餐的儀式（是否該用無酵餅），教廷遣往君士坦丁堡的特使與君士坦丁堡的宗主教發生衝突，兩人在君士坦丁堡互相革除教籍，東西方教會開始出現嚴重的裂痕。一百五十年之後，主後 1204 年第四次十字軍東征在威尼斯人的驅使之下，攻下了君士坦丁堡，迫使東羅馬皇帝與君士坦丁堡宗主教出逃，自此之後，東西方的裂痕再也無法修復，教會的大公性再次遭到威脅。此後的教會，除了之前分出的「東方的教會」與「古代東方教會（正教）」之外，羅馬教區開始自成一個教會，為基督公教（羅馬公教、天主教）的開始，剩下在東方的各教會，則成為基督正教（東正教）的團契。

再經三百多年之後，西方的基督公教內發生了宗教改革，主後 1517 年馬丁・路德的九十五條，最後讓基督公教革除了路德的教籍，迫使德國的宗教改革成為基督公教之外的教會改革，重洗派以及瑞士與英國的宗教改革，則從一開始便脫離基督公教的改革運動。到了十六世紀結束之前，基督公教與宗教改革的各派之間，均已沒有任何轉圜復和的餘地，西方教會的分裂已成定局。另一方面，脫離基督公教的各派，雖然通稱為基督新教，但這些新教的各派並未匯流成為一

個教會，而是分開成為數個不同的宗派傳統，在之後的四百年多之中，這些基督新教的宗派，繼續分裂與重組成更多的基督新教宗派與傳統。

2.4. 十六世紀後還有純正的教會嗎？

到了十六世紀結束之後，教會的大公性可以說受到了嚴重的損傷，因此對於熟悉前五個世紀教會歷史的人，一定得問一個問題：此時還有純正的教會嗎？如果有，是這林林總總許多基督宗教分支中的哪一個？

對這些問題，我們的答案會是甚麼？同時支持這個答案的理由是甚麼？面對這樣紛亂的情況，我們再一次看到，聖經與釋經沒有辦法對這個問題提供答案。事實上，下一堂我們會提到，在這段期間，該用怎樣的聖經本身就是一個基督公教與基督新教各派間的問題，當本身即是問題的時候，就很難為其它問題提供答案。

雖然教會的大公性在十六世紀之後遭受到嚴重的損傷，但在正統性與使徒性這兩方面，情況並不嚴重。就正統性而言，無論是東西方分裂的雙方，基督正教與基督公教，還是宗教改革分出來的基督新教各派，都毫無疑義地接受《尼西亞－君士坦丁堡信經》與《迦克墩定義》所規範的信仰。古代東方教會（正教）毫無疑義地接受《尼西亞－君士坦丁堡信經》所規範的信仰，他們對於《迦克墩定義》有意見的是表述方式，並非實質的內涵，因此就正統性而言，他們與基督正教、基督公教、基督新教並無二致。

那麼，涅斯托留派呢？涅斯托留是在《尼西亞－君士坦丁堡信經》確立之後，才擔任君士坦丁堡主教一職，因此涅斯托留派是接受《尼西亞－君士坦丁堡信經》所規範的信仰的。涅斯托留之所以在第三與第四次大公會議兩次被譴責定罪，是因為他被控主張「基督是二位二性」，亦即基督的神性與人性從未真實結合，後來這種神學觀點就被稱為涅斯托留主義。但當後世仔細檢視涅斯托留本人的言論之後發現，涅斯托留

很清楚地表明：「神人二性，藉著最完滿而又不混亂的聯合，在那獨生者一個位格中受了崇敬。」他的觀點顯然與之後《迦克墩定義》所規範的「一位二性」是一致的，所以涅斯托留本身絕非涅斯托留主義者，而同情涅斯托留而被迫離開東羅馬帝國境內的涅斯托留派，也非涅斯托留主義者，事實上，歷史中是否真有涅斯托留主義一派的教會，本身便是個問題。因此，即便是曾經兩次被判為異端的涅斯托留與他的跟隨者，在正統性這一方面，也是沒有任何問題的。

因此，我們可以非常確定地說，教會歷史當中的三次大分裂，背後的問題基本上與正統性無關。

就使徒性而言，基督正教、基督公教、古代東方教會（正教）、東方的教會都談使徒統緒。但在基督新教當中，除了聖公會（安利甘宗）以坎特伯里大主教為首，用此方式某個程度表達了該宗派的使徒統緒之外，基督新教各派均不訴諸使徒統緒，甚至反對使徒統緒的做法。所以問題來了，基督新教諸派有使徒性嗎？

要回答這個問題，需要先瞭解使徒統緒的精神與關切。在愛任紐與諾斯底主義的對抗之後，之所以產生使徒統緒，重點在於任何教會均須證明，自身信仰源自於第一代「耶穌是基督」的見證人所開始的傳承，如果無法證明自身的教會所教導的，與第一代見證人的傳承一致，便不會是純正的教會。因此，教會透過使徒統緒所要呈現的，是第一代見證人的傳承，透過不間斷的使徒統緒，一代一代地傳承下去，如此保守了教會的純正。

然而，後來歷史中許多教會的問題顯示，使徒統緒並不保證所傳承下的信仰不會變質，教會歷史不乏政治、財富，甚至教會領袖個人信念帶來偏差的負面例子。宗教改革當時所面對的教廷，雖有所謂彼得的使徒統緒，但仍無法免於當時政治力與義大利（和西班牙）財閥控制所帶來的敗壞。這是改教運動諸派最終訴諸聖經，不訴諸使徒統緒的重要原因之一。

從使徒性的角度來看，這樣的改變有其意義，因為新約所代表的，正是第一代耶穌基督見證人的見證，並他們在見證過程所進行的神學反思與神學建構，而舊約是這些人為耶穌基督作見證的基礎與必要的背景，也是他們神學反思與建構的重要根源。在四世紀末之後，教會所使用的聖經雖仍有差異，但基本上已定型（下一堂我們會細談），無論所使用的是怎樣的傳統，對五世紀的教會，聖經（特別是新約）有一很重要的意義，便是教會所認定從使徒所傳承下的共同見證與教導。因此，基督新教從一開始就訴諸聖經，其目的便是要忠於第一代耶穌基督見證人所傳承的信仰，為的是復原教會最初的信仰，這樣的目的與初代教會發展出使徒統緒的目的，是完全一致的。因此，對聖經的強調，可視為基督新教諸派表達與確認其使徒性的方式。

從這樣簡短的討論可知，教會歷史三次大分裂所產生的諸派中，使徒性均也是衡量其自身是否為純正教會的準繩。

另一方面，基督新教用「惟獨聖經」的口號高舉聖經的價值，也成了之後基督新教許多混亂的根源。當代一些教會歷史的學者（如 Baylor University 的 Daniel Williams）指出，聖經其實是基督信仰傳承過程的產物，應視為教會傳統的一部分。在下一堂的討論當中，在座各位可以從聖經形成的歷史，對此一重要觀點有更深的體認。既然聖經是教會傳統的一部分，且是教會最早傳統的一部分，宗教改革高舉聖經，事實上是在高舉早期傳統在教會自我認識與定位上的權威，以此匡正當時基督公教「讓教會晚期的傳統凌駕在更早期的傳統之上，以致教會偏離本位」的問題。

但「惟獨聖經」這樣的口號，使得宗教改革從一開始，並非如此準確地理解聖經與傳統的關係，而是錯將「聖經」與「傳統」對立，使得基督新教在後來的歷史發展當中，越來越忽視傳統的價值，忘記了聖經是教會的文本，必須在教會傳承的歷史中閱讀。結果許多揚棄教會傳統的聖經閱讀與詮釋，因為不受教會傳統的節制，不僅顛覆了聖經本身的使徒性，甚至進一步揚棄了教會正統性，否定教會在其歷史初期所發展

出來信經所定義的教會邊界，帶來層出不窮的偏差與異端。

「惟獨聖經」所帶來的這些混亂現象提醒我們，正如使徒統緒不能保證教會不會落入偏差，在沒有平衡與周延教會觀的情況下，「惟獨聖經」同樣不能保證產生純正的教會。初代教會同時關切使徒性、大公性、正統性三者，有值得我們深思之處。

2.5. 教會大公性的重建

前面的討論讓我們知道，教會雖然經過五、六世紀到十六世紀三次重大的分裂，所分裂出來的各基督信仰分支，仍然傳承了初代教會的使徒性與正統性，但這三次的分裂當中，教會的大公性確實受到了嚴重的損傷。今日的教會整體，當怎樣面對受損的大公性呢？

回答這個問題之前，首先需要知道的是，在三次的分裂過程當中，都曾經有人積極為合一（分裂前）與復和（分裂後）而努力，只是並未得到正面的成果。

教會的首次分裂始於主後 451 年在迦克墩舉行的第四大公會議，之後教會與東羅馬皇帝均多方努力，避免教會的分裂，但經過一百年的努力，仍然功敗垂成。

至於第二次的教會分裂，在主後 1054 年之後，裂痕其實僅在東西方教會的領袖之間，當時絕大多數的普羅大眾，可能完全沒有意識到教會領袖間的問題。主後 1195 年之所以開始十字軍東征，其中一個重要的目的，是要修補主後 1054 年所造成東西方教會的裂痕。但很不幸的是，主後 1204 年第四次十字軍攻下君士坦丁堡的意外，使得東西方的裂痕變得無法修補，終於兩者分道揚鑣。

即便如此，在十五世紀初，西方教會開始以教會大會來解決羅馬

與亞維農兩個教宗的問題，連帶發展出尋求東西方復和的會議。主後 1438-1445 年的法拉拉（費拉拉）－佛羅倫斯大會，不僅邀請了拜占庭的代表出席，尚有安提阿、亞歷山大、耶路撒冷教區的代表出席。在主後 1439 年的決議當中，不僅基督公教與基督正教言和，也與古代東方教會（正教）與涅斯托留派言和。然而不幸的是基督正教的團契要到主後 1452 年才正式接受議決，不到半年之後君士坦丁堡陷落，東羅馬帝國終結，原先期望這次復和的會議會讓西方出兵救援東方，但最終並未發生，以致這次會議功敗垂成。

宗教改革的過程中，基督公教內部同樣出現不少有識之士，如伊拉斯姆、樞機主教孔塔利尼 (Gasparo Contarini)、薩多雷托 (Jacopo Sadoleto) 等，呼籲基督公教與信義宗破鏡重圓，回復教會的合一。可惜當時的教宗失職，拖到主後 1530 年才有轉機，但為時已晚。

在宗教改革的陣營當中，同樣有人關切合一的重要。當瑞士從蘇黎世開始宗教改革，與德國的宗教改革成為兩股並行的勢力，但遲遲沒有合流，史特拉斯堡的布塞珥 (Martin Bucer) 奔走於德國選侯之間，得到他們的支持，終於促成主後 1529 年的馬堡會議，讓路德與慈運理會面。可惜的是，因為兩人對主餐意見的不同，馬堡會議最後以破局告終，信義宗與改革宗自此分道揚鑣。

對基督新教而言，十八世紀開始的普世宣教運動，不同宗派在宣教工場的合作，是刺激思考教會合一的重要動因之一，許多超宗派的合作開始展開，直到今日。這些合作也促成澳大利亞、加拿大、美國「聯合教會」的產生，將原先分屬不同宗派的教會，合一在一個聯盟之下。

當代普世教會復和的積極進行，則與基督公教主後 1962-1965 年所舉行梵諦岡第二次大公會議（梵二）有很密切的關係。自從梵二以後，基督公教開始積極與其它基督信仰的傳統尋求復和與共融。

與基督新教方面，從主後 1965 年起，基督公教與信義宗世界聯盟開始展開對話，密集舉行會議。主後 1999 年為非常重要的里程碑，雙方發表「稱義之定義的聯合聲明」(The Joint Declaration of the Definition of Justification, JDDJ)，指出雙方對稱義之定義仍有歧見，但兩者之間的歧見不足以分裂教會，因此雙方公開為宗教改革造成教會分裂道歉。主後 2006 年，全球循理宗投票通過接納該聯合聲明。主後 2011 年 9 月，教宗在路德當年的修院與德國信義宗領袖晤面，讚揚路德為教會的先知，並他對聖經研究與靈修的貢獻。主後 2016 年 1 月，基督公教與信義宗世界聯盟發表聯合公禱，以迎接宗教改革五百年，同年 10 月，雙方在瑞典開會，教宗在會中敦促基督公教與信義宗復和。我們需要關注主後 2017 年五百週年，雙方會有怎樣的進展。

與基督正教方面，在梵二期間，雙方在主後 1964 年彼此撤銷主後 1054 年開除對方教籍的教諭。主後 1965 年，基督公教廢除君士坦丁堡拉丁牧首之職（該牧首職為第四次十字軍東征後的產物），之後雙方互動頻繁。主後 1979 年成立正教與羅馬公教神學對話共同委員會。主後 2001 年，教宗公開為主後 1204 年第四次十字軍東征道歉，促成主後 2004 年（君士坦丁堡被十字軍攻下八百週年）君士坦丁堡牧首訪問梵諦岡，會中他提到，「讓基督復活的復和之靈，激勵我們朝向教會的復和」。主後 2016 年，當前基督正教最大教區俄羅斯正教的牧首與教宗在古巴會面。

與古代東方教會（正教）和東方的教會方面，主後 1971 年基督公教與科普替正統教會（即古代東方教會〔正教〕團契中最大的教區）開始接觸，主後 1973 年成立對話的委員會。主後 1984 年，雙方已同意在本身神職人員無法親臨的情況下，對方神職人員可代理主持告解、主餐、為病人抹油等事奉。到了主後 2001 年，也與東方的亞述教會（屬涅斯托留派）達致類似的協議。主後 2003 年，基督公教與所有古代東方教會（正教）同意成立國際神學對話的正式平台，直到今日，已有不少正面成果。

3. 展望前的駐足再思

這些教會歷史的發展，各位平常關心嗎？各位應該要關心，因為這與教會的大公性息息相關。在我們繼續展望教會的未來之前，也許我們先需要停下來想想，你我的教會，屬於那傳承「一次所交付的信仰（真道）」（參猶 1:3）的聖而公（神聖而大公）之教會嗎？

這個問題對當前基督新教各教會而言，是極為迫切的。面對既存的異端與繼續不斷出現的新異端，我們該如何分辨？我們該如何幫助信徒分辨？愛任紐對抗諾斯底主義的經驗告訴我們，面對這些挑戰，單單談「聖經怎麼說」不必然解決問題。而早期教會在重重挑戰中所發展出來的準繩：使徒性、大公性、正統性，往往是更有效的試金石。因此，對於我們本身所在的教會，以及我們所質疑是否純正的教會，下面三個問題，是必須提問的：

這個教會有使徒性嗎？這個教會可以回溯到使徒所傳承的信仰嗎？如果可以，是以怎樣的方式？這樣的方式是具說服力的方式嗎？任何自稱是「使徒性」的教會，若無法提出具說服力的理由，指出自身與使徒所傳承信仰的關係，都會是可疑的教會。

這個教會有大公性嗎？這個教會與其他宣認耶穌基督的信仰傳統，彼此有何名義上與實質上的關係？二十世紀基督新教內產生的獨立教會現象，一方面帶來許多新的活力，帶來更新的力量，但另一方面這些教會也需要自問，這些獨立教會與使徒性的大公正統教會之間，有怎樣的連結？如果沒有任何連結，這樣的教會如何會是純正的教會？

這個教會有正統性嗎？這個教會認同大公信經（《尼西亞信經》、《使徒信經》）所宣認的信仰嗎？如果在教會的崇拜當中，從來不公開唸誦《尼西亞信經》或《使徒信經》，如何幫助信徒確認他們的信仰，保守教會的正統性呢？這是許多強調敬拜讚美、揚棄傳統教會禮儀的教會，需要嚴肅面對的問題。

使徒性、大公性、正統性三方面的準繩，不僅有助於釐清純正教會的邊界，這三者也提醒我們一件重要的事：使徒性的大公正統教會必然是忠於傳統的。換言之，純正的教會應當不斷更新，然而，沒有背離傳統「新派」的空間，沒有不受傳統束縛的「自由」的空間，同時，如果基督信仰所傳承的是「一次所交付的信仰（真道）」，何來「進步」的空間？教會是「聖」的，意思是教會是被呼召、從世界分別出來的一群人，為要成為上帝國的一份子，以具體的生活見證拿撒勒人耶穌是上帝的受膏者（基督），是上帝的兒子，拯救人脫離罪惡進入上帝的國（他是救主），擁有上帝國一切的主權（他是主），因為耶穌是主，基督信仰的群體，必須單單以他的教導為依歸、為準則。要談論任何教會在社會中的行動，這必須是教會的出發點，否則便失去了教會的本位。

因此，在面對任何時代的挑戰之前，必須先讓教會是教會，先讓教會回歸使徒性的大公正統教會。

4. 展望：再思教會的前路

從這裏，我們可以一同來展望教會的未來，由於這次的講座，是在基督新教中華人教會的處境，接下來的展望特別要著眼在基督新教的華人教會身上。在此，我提出三方面讓教會思考：

回歸本源－如我們在回顧時談到，宗教改革「惟獨聖經」的口號，讓後來基督新教普遍忽視歷史、輕視傳統。我們強調信經當中沒有的「我信聖經」，對於信經當中的「我信聖而公之教會」卻經常遲疑。事實上，為甚麼我們相信聖經？是因為我們先信耶穌是基督，因為我們先相信從使徒一脈傳承下來的見證傳統，這個見證傳統是透過教會代代相傳，直到你我的時代，而聖經是這個活潑見證當中一個不可或缺的部分。因此，是先有「我信聖而公之教會」，我們才相信代表教會見證的聖經。

今年是宗教改革五百週年，五百年應該讓我們有足夠的歷史距離，

心平氣和地看待宗教改革的貢獻與缺失。宗教改革「惟獨聖經」的口號在過去五百年所帶來的，是非常弔詭的現象。正面來看，對聖經的重視使得基督新教是在基督宗教諸傳統當中，最熟悉聖經內容的傳統、聖經研究學術發展最為成熟的傳統；但另一方面，單單只談聖經，不談傳承聖經的教會傳統，以致絕大多數基督新教的信徒對於兩千年的教會傳承一無所知，結果基督新教是產生最多異端、最多混亂的基督宗教傳統。因此，當我們紀念宗教改革五百年，是時候讓我們回歸本源，重新把自己放回兩千年如同雲彩般的見證人之中，找到我們在其中的位置，以致我們不再夜郎自大、自以為是、隨任何奇異的風搖動，能夠立於教會傳承之中，持定元首基督。

致力復和－回歸本源是要重建我們與使徒傳承的連結，這是歷史縱向的重建，也是基督新教使徒性的重建。除此之外，我們也需要致力共時性橫向的重建，也就是參與在基督信仰大公性的重建，致力與其他教會、宗派、傳統復和。

我本身二十年來參與在全球聖經翻譯的宣教行列，走過一些地方，面對過一些族群，深深體會到，教會沒有合一，便沒有見證。合一的重點不在於制度的一致，性格的一致，合一是因為我們只有「一個身體（教會）、一位聖靈、一個盼望、一位主耶穌、一個信仰、一個洗禮、一位上帝」（弗 4:4-6），因此我們彼此為弟兄、為姊妹。正如血緣的弟兄姊妹彼此各有性格、各有特色，同樣地，天父家中的弟兄姊妹無須穿同樣的制服、說同樣的語言、用同樣的方式表達信仰，但我們必須互為家人。

當前的教宗方濟在主後 2015 年一次針對約 17 的講道中說，「魔鬼知道基督信徒是基督的門徒，他們是一體的，彼此為弟兄姊妹」、「魔鬼不管他們是福音派、正教徒、路德宗、公教徒、使徒教會，對他而言都是基督信徒」、「分裂是那撒謊者的作為」。這些話值得我們這些始於教會分裂、之後習於教會分裂的基督新教信徒深思。

從大公教會的歷史再思改革－對於基督新教的華人教會，除了回歸

本源、致力復和外，我們需要提醒自己，基督新教的傳統始於教會的改革。五百年前的教會改革有其時空，因而帶來對「因信稱義」的強調。但時空會不斷變遷，帶來新的挑戰，需要新的改革。不僅如此，當我們回歸本源、與其他基督信仰傳統復和共融，我們會發現兩千年教會的歷史，充滿了各種不同的改革，並且改革不必然需要付上分裂的代價。舉個簡單的例子，漫長的修院與修會歷史中，多次帶來教會的改革，從對聖潔生活的追求、到與窮人的認同和對窮人的事奉，這些教會內改革的歷史，提醒我們改革不該僅僅限於「如何使人進入上帝的國」這類的議題（這是「因信稱義」所關切的題目），同時也要面對上帝國的子民在上帝國尚未全然展現之前，當如何透過愛鄰舍、救濟貧窮、俯就卑微，來見證上帝的國必然來臨。這會是我們第三堂要觸及的問題，但我願意在這堂的結尾，讓我們開始去思考。

本文作者：彭國瑋
台灣聖經公會研讀本系列總編輯暨翻譯顧問

惟獨聖經？— 聖經在大公教會中的角色

■ 彭國瑋

1. 聖經：在教會中有權威的文本

無論對哪一個基督信仰的傳承而言（在此我們談的是基督正教、基督公教、基督新教、古代東方教會〔正教〕、東方的教會這些大傳統），聖經都是有權威的文本。甚麼叫有權威？權威是個社會現象。某個人事物對某人有權威，意思是說，只要這些人事物存在，一定會讓在其權威之下的人，做某些選擇，不做另一些選擇，但若這些人事物不存在，之前所談到的人，就不必然會做之前的選擇。換言之，如果聖經會影響你我的選擇，聖經對你我就有權威。從這樣的角度，聖經在教會中有權威，是毋庸置疑、一直存在、繼續存在的現象。

但前一堂我們也提到，基督信仰的核心是個一位歷史人物：拿撒勒人耶穌。基督信徒相信他就是上帝的受膏者（基督），是上帝的兒子，是我們的救主、我們的主，並且天上地下所有的權柄都賜給了耶穌（太28:18）。既然信仰的核心是耶穌基督這個人物，基督信仰的核心自然就不會是一本書、一個文集（聖經），因此我們必須問：在教會中聖經的權威，與耶穌所擁有的權柄（權柄與權威都是 authority），兩者之間的關係是甚麼？

我們可以很快先排除一個因為對「惟獨聖經」只有望文生義的領受，以致在教會中常見、但並不正確的理解：

對有些基督新教的信徒而言，我們知道耶穌有天上地下所有的權柄，是因為聖經的權威。換句話說，先有聖經的權威，所以我們才認識

到耶穌有權威。對〈馬太福音〉而言，這樣的想法顯然在時間與邏輯上都是不對的。在時間上，〈馬太福音〉很可能成書於主後 70-80 年代，但耶穌說這句話，是在主後 30 年代初，如果前述的想法是對的，那麼從主後 30 年到 70-80 年代之間的四、五十年，耶穌都沒有「天上地下所有的權柄」嗎？用現在年輕人的語言，這是「大誤」！

這想法在邏輯上也大有問題。如果需要先是〈馬太福音〉有權威，才知道耶穌有權威，意味著寫作〈馬太福音〉的人比耶穌還有權威，甚至是寫作〈馬太福音〉的人，賦予了耶穌「天上地下所有的權柄」，這更是「超級大誤」！

聖經的權威與耶穌統領一切的權柄，兩者之間，只可能耶穌的權柄高於、且先於聖經的權威，而基督信仰中聖經的權威，必須基於耶穌的權柄。宗教改革的過程中，提出過好幾個「惟獨」：「惟獨聖經」、「惟獨信心」、「惟獨恩典」、「惟獨基督」等。就邏輯而言，如果有兩個以上的「惟獨」就沒有「惟獨」，因為「惟獨」是「單單只有一個」的意思。事實上，在這諸多的「惟獨」當中，只有「惟獨基督」是對於基督信仰最精確、最不會出問題的表述，基督信仰是以基督為中心的，因此「惟獨基督」。

但如果是「惟獨基督」，為甚麼還會產生有權威的聖經呢？因此，接下來需要花一些時間，來想想基督與聖經的關係是甚麼。由於聖經中舊約書卷都成書於耶穌之前，新約書卷都成書於耶穌復活升天之後，舊約與新約跟耶穌之間的關係，是有所差別的，也因此接下來需要將兩者與耶穌的關係分開來談。

2. 基督與舊約

先來談舊約與耶穌的關係。正確地說，在耶穌的時代是沒有舊約的，只有猶太教經典，因為「舊約」這個名稱，是要到教會產生「新約」這樣的概念之後，對比於新約才有的，而這樣的發展已經要到二世紀下

半葉了。基督信仰的「舊約」，在耶穌的時代是猶太教的經典。因此，如果要避免時代錯置的問題，此處的題目該是「猶太教經典與耶穌的關係」。

2.1. 耶穌時代的猶太教經典與後來的舊約：都不是只有一種樣子

討論猶太教經典與耶穌的關係，首先需要知道，在耶穌的時代，並沒有標準版本的猶太教經典。從摩西開始，按日子與節期獻祭在以色列宗教當中扮演了非常中心的角色。在所羅門建聖殿之後，耶路撒冷的聖殿，便成為以色列宗教重要的中心。即便南北分裂之後，在不同宗教中心獻祭守節，仍是以色列宗教最主要的活動。到了被擄歸回之後，以斯拉的宗教改革讓以色列民與之後猶太人開始重視遵行律法，但聖殿獻祭敬拜的中心地位並未因此而減低。徒 6:13，猶太人控告司提反「糟踐聖所與律法」，先提到的是「聖所」，之後司提反則因他反對聖地的概念被打死，在在都說明聖殿敬拜在猶太教當中的崇高地位。耶穌的時代，除了強調在基利心山敬拜的撒馬利亞人，所有敬拜以色列上帝的群體（包括批評耶路撒冷聖殿被黑暗之子所控制的昆蘭群體），都一致認定耶路撒冷敬拜的中心地位。

相對於統一的敬拜中心，耶穌時代猶太教的各門派（包括撒馬利亞人）雖然都同意猶太教有其帶有權威的經典，但對於權威經典的經目與經文，甚至用何種語言，卻沒有一致的看法。在巴勒斯坦與巴比倫的以色列民後裔，均採用希伯來文的文本，但在埃及與散居的猶太人，則是採用希臘文的文本（某種形式的《七十士譯本》）。就權威經典的範圍而言，撒馬利亞人與撒都該人僅接受五經，法利賽人使用有權威經典的經目與後來基督新教的舊約一致，但法利賽人同時承認口傳傳統的權威，並視口傳傳統的權威高於成文經典的權威，死海古卷背後的群體（很可能是愛色尼人）使用了許多啟示文學的作品，散居的猶太人的聖卷，則包含了法利賽人經目並無的書卷與段落。

猶太教要到主後 135 年第二次猶太戰爭失敗，羅馬帝國禁止猶太人進入耶路撒冷之後，才在法利賽拉比的主導下，從以聖殿獻祭為中心的

信仰，轉變到以經典為中心，成為今天拉比猶太教的樣貌，並以法利賽人的希伯來經目與經文為標準經文，但這時已經是主後 200 年左右，遠晚於耶穌與新約寫作的年代。

在前面提到這些不同的經目經文傳統當中，有兩個傳統為後來的基督信仰所延續：一是散居猶太人所用的希臘文《七十士譯本》經目與經文，另一個是法利賽人所用的希伯來文經目與經文。兩者中，《七十士譯本》包含了較多書卷（如〈馬加比一到四書〉、〈多比傳〉、〈猶滴傳〉、〈便西拉智訓〉、〈所羅門智訓〉、〈以斯拉續篇上下〉、〈巴錄書〉、〈耶利米書信〉等），同時兩者中部分書卷的內容有明顯的差異（〈約伯記〉、〈耶利米書〉、〈但以理書〉、〈以斯帖記〉）。兩者當中，首先對教會產生深遠影響的是希臘文《七十士譯本》的傳統，因為初代教會從第二代開始，是以講希臘話的外邦人為主，因此初代教會的所用的聖經（猶太教經典），比目前大多數基督新教使用的舊約包含了更多的書卷。

直到四世紀末，耶柔米銜羅馬主教之命，修訂當時變得紛亂的拉丁文譯本，情況才有所改變。當時拉丁文譯本所依據的是《七十士譯本》的傳統，而當時基督信徒普遍使用的《七十士譯本》傳統，在不少細節上與希伯來經文有差異，造成基督信徒與猶太教在宗教對談上的困難。耶柔米與在他之前的俄利根類似，重視基督信仰的猶太教根源，使他決定採用當時猶太人所用的希伯來文為修訂的基礎。但當時希伯來經文的書卷少於《七十士譯本》，耶柔米便將《七十士譯本》有、希伯來經文無的部分稱為「次經」，為次經概念的開始，但這概念僅限於西方教會（包含後來的基督公教與基督新教），因為從一開始直到今日，東方教會基本上都是跟隨希臘文的傳統（斯拉夫文聖經的傳統極為複雜，無法用前述簡單的二分討論，但在此不表）。

到了改教運動，路德與瑞士改教運動均認為次經不若有希伯來經文的經卷有權威，因此路德在他所翻譯的德文聖經中，將次經分別出來，置於有希伯來文經文的書卷之後，新約的書卷之前，影響了後來大多數基督新教的傳統。但各位也需要知道，《英王詹姆士（雅各）譯本》的

傳統一直要到十九世紀末，才出版沒有次經的新舊約全書。

2.2. 猶太教與耶穌對經典的不同閱讀方式

雖然基督宗教所使用的舊約，無論哪種形式（基督正教單純希臘文的、基督公教希伯來文與希臘文混合的、基督新教單純希伯來文的），都源自耶穌時代的猶太教經典。基督信仰明顯不是猶太教，基督信徒不守割禮、潔淨的禮儀、安息日與猶太節期（今天有些基督信徒喜歡去守，讓自己猶太教化，是完全搞不清楚基督信仰是甚麼，讓教會如此的教牧同工需反躬自省、好好檢討，不要瞎子領瞎子），但為甚麼基督信徒拿猶太教的經典，當做自己經典的一部分？

原因很簡單，因為耶穌出來傳道，是在猶太教的處境之下，耶穌所宣講的（上帝的國來臨）、耶穌的自我認識（上帝之子、要來的那位〔基督〕），都需要透過猶太教經典的背景來理解。因此，沒有這些猶太教經典，基督信徒不可能完整而正確地理解耶穌的信息與耶穌的身分。

如果是這樣，為甚麼今天基督信徒不去實踐猶太教經典裏面所說的規則，讓所有弟兄受割禮、大家守潔淨的禮儀、安息日與猶太節期？簡單地說，因為耶穌帶來了一個與當時猶太教全然不同的角度，來閱讀猶太教的經典，因此跟隨耶穌的門徒，也必須以耶穌的方式來閱讀猶太教的經典。要瞭解耶穌閱讀的方式，如何不同於當時的猶太教，須先很快地瀏覽猶太教經典談了甚麼，同時猶太教如何閱讀他們的經典。

猶太教經典做為一個整體，所述說的是上帝與以色列民族之間的敘事：整個敘事始於創世與墮落；之後上帝揀選挪亞，帶來洪水，但罪惡的問題並未解決；之後揀選先祖亞伯拉罕，與他與立約；經歷以撒、雅各兩代，上帝藉著約瑟，將全家族帶到埃及；最終雅各（以色列）的子孫在埃及成為奴隸，上帝興起摩西拯救百姓，帶出埃及，上帝在西奈山透過摩西與以色列民立約，可視為以色列民成為上帝子民的開

始；在經歷四十年曠野的漂流後，以色列民進入迦南地，先是有士師統治，後來立王；在大衛做王之時，上帝與他立約，應許他的國權永遠堅立，但之後以色列王國一分為二，北國亡於亞述，南國亡於巴比倫；約七十年後，因上帝的憐憫，部分被擄的以色列民得以歸回，重建聖殿，開始謹守摩西之約中的律法，直到耶穌的日子。

伴隨整個歷史敘事的，有兩組重要的聲音。一是先知的傳統，他們基於摩西之約福禍的條款，不斷提醒以色列民當將摩西之約中的律法實踐出來。在以色列民的失敗之中，先知傳統也提出盼望，指出上帝終將把他的律法刻在人心之上，且上帝最終將在他子民當中掌權統治，這是以色列民族的終極盼望。

另一組聲音是智慧的傳統。他們一方面指出，藉著觀察自然與社會現象，可得人生的智慧；另一方面，透過對人生的觀察，智慧傳統提醒人要避免落入過度簡化的「約的神學」，因為人生遠比善有善報、惡有惡報這種過度簡化的「約的神學」，更為複雜難測。

對於主前大約三世紀以降、到耶穌時代的猶太人而言，閱讀猶太教經典，大致有兩個彼此關聯的關切：(1) 如何維繫他們「上帝子民」的身分；(2) 前面所提猶太民族的終極盼望將會如何實現。前者所關切的是當下的生活，後者所關切的則是未來的命運。此時的猶太教認為，猶太人當下的生活，將影響猶太民族終極盼望實現的時間與方式。因此，聖殿敬拜與實踐律法是猶太人身為上帝子民的兩大標誌，必須戮力維持。閱讀考究猶太教經典，最重要的是為律法條文的設立邊界，並按所理解的去實踐，才不會違犯律法，如此便能體現出他們上帝子民的身分，以致猶太民族的終極盼望，可在未來實現。

與此相對，耶穌所傳的信息是上帝國（天國）來臨的信息，人需要進上帝的國（天國），在其中成為上帝的子民。換言之，耶穌的信息倒轉了猶太教基本的想法：猶太教將重點放在如何維繫現今上帝子民的身分，相信如此可以帶來未來猶太教終極盼望的實現；但耶穌的

信息是，在耶穌的道成肉身之中，猶太人的終極盼望已在現今開始實現了，面對這正在實現的盼望，人需要正面回應，進入耶穌所帶來的上帝國，在其中成為子民。簡言之，猶太教認為，先確認上帝子民身分，之後帶來猶太教的終極盼望，但耶穌的教導是，他先帶來了猶太教的終極盼望，人要進去成為上帝的子民。

耶穌這樣的信息，基本上也顛覆了猶太人自認是上帝子民的想法。因為按耶穌的教導，只有透過耶穌，人才能到父那裏去，才能成為天父家中的成員、上帝國度的子民，耶穌的來到，重新定義了上帝子民的身分。

耶穌的信息，也直接挑戰了猶太傳統以摩西之約為最高權威、為民族歷史最高峰的想法。但何以耶穌會有這樣的權柄來挑戰摩西的權威？按〈馬太福音〉的理解，耶穌就是申 18:15-19 摩西所預告，將來有一位像摩西的先知，因此耶穌自然有與摩西一樣、甚至更高的權威，並且耶穌帶來了「新的盟約」，在這新的盟約中，律法將寫在人的心版上，而非摩西律法所寫的石版上，如此實現了眾先知的預告。

不僅如此，耶穌所傳上帝國的信息，也表明耶穌自己就是那來坐大衛寶座的，因此他也實現了大衛之約中「國權永遠堅立」的應許。最後，這樣的信息，不僅是給猶太人的，也是要給普天之下的「萬民」的（對照太 28:19-20 的大使命）。因此，耶穌的信息，也實現了上帝給亞伯拉罕的應許：亞伯拉罕的後裔將使萬族蒙福。

簡言之，猶太教對猶太教經典的閱讀，重點在於「該遵守甚麼」與「該如何遵守」。但耶穌所帶來的閱讀方式，是要在這些經典當中，看見耶穌實現了亞伯拉罕之約、摩西之約、大衛之約，看見耶穌是那位使萬族蒙福的亞伯拉罕後裔、那位像摩西的先知、坐大衛寶座的君王。

如果閱讀這些經典，重點放在「遵行」，這是猶太教的閱讀；但如果閱讀的重點是「認識耶穌是誰」，這是基督信仰的閱讀。後者的

閱讀方式，將使得猶太教的經典不單單是猶太教的經典，同時也是基督信仰的經典。我們閱讀的方式，將決定這些經典是猶太教的經典，還是基督信仰的經典。而基督信徒讀「舊約」，從一開始便是要認識耶穌是亞伯拉罕那使人蒙福的後裔（他將我們從罪惡中拯救出來，成我們的救主，如此使我們蒙福）、是像摩西的那位先知（因此我們都要聽他的教導）、是坐大衛寶座的那位君王（因此他是基督〔受膏者〕，我們則必須服在他的統治之下，以他為主）。

2.3. 兩種經典觀、兩種權威觀、兩種詮釋進路

從猶太教與基督信仰兩種不同的經典觀，可以看到兩種不同的經典權威觀。回到最開始對權威的定義：當某個人事物存在，會讓你做某些選擇、不做某些選擇，這個人事物就對你有權威，並且，你會受影響的選擇，便是權威目的之所在。

用這樣的定義來看，對於猶太教而言，猶太教經典的權威，目的在於提供「遵行」的準則。按此目的，閱讀經典時最重要的便是釐清律法的邊界、遵行的細則，這也是整個拉比猶太教詮釋猶太教經典的進路。

但對於基督信仰而言，舊約的權威不在於提供「遵行」的準則，如果是，所有弟兄都該受割禮，所有基督信徒都該遵守潔淨的禮儀、守猶太教的日子節期，但基督信徒顯然沒有這樣做，因為對基督信仰而言，舊約的權威，在於指出人類已在上帝所造世界中墮落的事實，並上帝為對付人所犯的罪，在歷史中賜下給亞伯拉罕的應許，預告將來萬族將因他的後裔蒙福，興起摩西，預告將有一位像摩西一樣的先知與教師，賜給大衛國權永存的應許，預告將會有大衛子孫帶來完全合乎上帝心意的國度。

換言之，基督信徒閱讀舊約，是要認識普世服在罪惡權勢之下的事實，並知道要仰望舊約所投射出的盼望：必有亞伯拉罕的後裔、像摩西

的先知、坐大衛寶座的君王，拯救人類脫離罪惡的權勢。因此，舊約的權威，在於預備人心迎接這盼望的實現，以致當人面對道成肉身、受死復活的耶穌基督時，能夠降服在耶穌基督的權威之下。舊約的權威，是要指向耶穌的權威，並且用以色列民的歷史，來見證並闡明耶穌基督的身分與工作。舊約的詮釋，中心在於讀出人類的問題，讀出對基督來臨的盼望。

當然，基督與舊約的關係，不是只有舊約指向基督、舊約見證與闡明耶穌基督的身分與工作而已。透過耶穌基督，回頭來看舊約，也帶來閱讀與詮釋舊約新的視野與角度。基督信仰以「舊約」來稱猶太教經典，因為基督信徒知道他們在基督裏，因著基督的受死復活與上帝所立的約，已經超越並代替了西奈山上，上帝藉由摩西與以色列民所立之約。基督之約（或十架之約）是那新約，摩西之約（或西奈之約）是那舊約。然而，這新舊兩約之間，並非沒有任何的關係，至少，在西奈山上與以色列民立約的上帝，和在基督裏與基督信徒立約的上帝，兩者是同一位。

這兩個約之間有怎樣的關係呢？耶穌在太 5-7 的「山上寶訓」，讓基督信徒看到兩者的關係：耶穌是律法（加上先知）最終的詮釋者，如此完全了律法（與先知）。而在〈馬太福音〉中耶穌對律法的再詮釋當中，耶穌一方面指出「愛上帝」與「愛鄰舍」的總綱，另一方面指出明白律法條文背後的上帝心意，與按正確內在動機實踐的重要。因此，服在耶穌基督權威之下的基督信徒，回頭來閱讀舊約（特別其中的律法與先知的教導）的時候，一個非常重要的角度，便是按耶穌詮釋律法時所給予的模範，在律法與先知的教導之中，辨識出上帝對人類社群普遍的心意。從這樣的角度閱讀，基督信徒會發現上帝不僅重視他子民自身性道德的純潔，也重視他子民如何按上帝的心意處理權力關係、生命權、財產權、社群的弱勢、貧富不均、正直公平等議題。這類的閱讀，會是基督信徒探討信徒倫理的重要起點。

3. 基督與新約

接著讓我們來看基督與新約。

討論基督與新約，首先需要知道，耶穌從來沒有叫門徒寫書。太 28:19-20 談到要透過「去」、「施洗」、「教導」使萬民「作門徒」，當中不包括寫作。徒 1:8 提到直到地極「作見證」，也沒有提到寫作。門徒的使命是透過親身作見證使人作門徒。

事實上，耶穌的門徒也真的很聽話。新約最早的書卷，無論是〈加拉太書〉還是〈帖撒羅尼迦前書〉（或者是〈雅各書〉），都是耶穌升天之後將近二十年之後的才完成的，這些書信主要的目的是要進行遠距的教牧工作。之後要到耶穌升天將近四十年之後，因為耶穌生平與復活的目擊證人逐漸凋零，他們的同工才開始將他們的口述見證，以文字的方式記錄。因著這樣的緣故，在主後 40 年代之前蒙主寵召的信徒，不會有機會讀到今日新約中的任何一本書卷，同時在主後 70 之前蒙主寵召的信徒，頂多只會有〈馬可福音〉，而不會有其它三卷的福音書。不僅如此，我們也需要注意，這些作者在寫作或編纂這些書信與文件時，並沒有認為他們是在書寫「聖經」，而是以教會領袖的身分，傳達他們對耶穌復活信息的領受與理解（對照如路 1:1-4; 林前 7:25,40）。

到一世紀結束之前，從彼後 3:15 及成書於一世紀末葉的《革利免一書》47:1-2 可知，保羅書信在一世紀結束前，已經在各地流傳，且很可能已經集結成冊。但教會開始考慮在猶太教經典之外另外加上新約，且認同這些新約文獻有著與猶太教經典（舊約的前身）相同的權威，則要到二世紀之後，在此之前，「聖經」的意思是某種形式的猶太教經典。

3.1. 基督信仰為何之後產生了新約？

因此，我們必須問：為甚麼教會到了二世紀會開始產生新約？就外在的動因而言，二世紀初，馬吉安揚棄猶太教經典，自行編訂他所謂的基督信仰經典，以及諾斯底主義和孟他努主義所帶來的神學爭辯，均迫使初代教會需要規範基督信仰認信的內涵（對此我們前一堂已有著墨），附帶就需要釐清哪些著作真正代表了大公與正統的信仰。

但新約的形成並非完全沒有內在的動因。隨著耶穌生平與目擊證人的遠去，教會需要有使徒性的見證，在後來的世世代代中見證耶穌是基督。教會也需要使徒時代對「耶穌是基督」神學與倫理意義的詮釋，成為之後繼續回應時代挑戰時的基礎。

3.2. 新約的形成與權威

在這些外在與內在動因之下，有些一世紀教會領袖的特定作品，逐漸展現出另一些作品所沒有的權威與影響。到了二世紀末，現今新約已略具雛形，新約中大部分的書卷已被公認為有權威的書卷。三世紀與四世紀不同地區教會的處境，使得其中一些書卷的權威被提出來討論，但到四世紀下半葉，一個共識大致形成：主後 314-372 年之間（很可能是主後 365 年）所舉行的老底嘉會議，規範了二十六卷新約書卷（不包含〈啟示錄〉），同時根據希伯來文的經目（即不包含後來稱為次經的書卷）規範了舊約的範圍；主後 393 年的希坡會議與主後 397 年的迦太基會議首次規範了二十七卷新約，但所規範的舊約範圍則與《七十士譯本》類似，包含六卷後來西方傳統稱為次經的書卷。由於這些會議並非大公會議，故不宜將這些會議的決議當做大公教會全體的意見。事實上這些會議中對舊約範圍的觀點並不一致，但就新約而言，這些會議確實反映出，初代教會對新約範圍的觀點，逐漸產生了共識。

五世紀後，二十七卷新約成為教會的主流觀點。但須注意，在敘利亞教會的傳統中，僅使用二十二卷（不包含彼後、約貳、約參、猶、啟），直到六、七世紀；亞美尼亞的教會使用了〈哥林多三書〉，且遲至十一世紀結束前，才加上〈啟示錄〉。雖然有這些差別，但四福音、〈使徒行傳〉、保羅書信、較長的大公書信，在進入五世紀之後，其權威均受到所有使徒性大公正統教會共同承認。

整體而言，新約的書卷之所以有權威，是因為這些書卷與初代使徒均有著某種特殊的關係（使徒性），同時為眾教會（至少絕大多數教會）所接受（大公性），其中的神學代表了正統的信仰（正統性），並且從

成書之後持續為眾教會所使用（傳統性）。因著這四方面的特性，使得在主後四世紀之後，任何人想要正確地認識耶穌是基督，新約便是不可或缺、不可繞過的見證，任何人試圖繞過新約文獻來認識耶穌基督，所得到的圖畫必定是殘缺的，甚至是偏頗的。

各位應該會發現，新約權威的理由，跟純正教會的準繩，基本上是一致的，重點都在於使徒性、大公性、正統性，而最後一個特性，傳統性，也是教會的特性：使徒性大公正統教會歷兩千年而不墜，因此教會自然是傳統的。事實上，談新約、甚至談聖經，絕不可能脫離傳承聖經的教會來談，聖經是教會的聖經，關於這方面，我們綜論聖經權威時，還要更仔細地討論。

3.3. 新約的詮釋

新約文獻原初寫作的目的，與之後教會形成新約過程的諸多考量，應成為新約形成後歷世歷代教會詮釋新約時的出發點。

既然新約文獻最初寫作的目的，與教會集成新約，都是為了延續對耶穌是基督的見證，同時傳承眾使徒與初代教會領袖因耶穌基督是主，所帶來的神學思考與倫理建構，那麼新約的詮釋中心也必須是對「耶穌是基督」的見證，同時應以初代教會領袖所產生的神學思考與倫理建構為基礎，循著這些先賢思索的軌跡，帶出讀者所在時空相應的神學與倫理，以致讀者可在所處的時空中，以合乎教會先賢思索軌跡的實際行動，見證耶穌是基督，並他所統治的上帝國將必在地上全然實現。以此方式所進行的新約詮釋，才是忠於新約原初目的的詮釋。

宗教改革時路德提出讀經是要「讀出基督」，與這樣的詮釋焦點相符，因為新約的詮釋，是要幫助讀者認識耶穌是基督、是上帝的兒子、是救主、是主，進而活出與此宣認相應的生活，來見證耶穌確實是基督、

是上帝的兒子、是救主、是主。

3.4. 新約抄本類型的議題

為預備之後的討論，關於新約文獻最後需要一提的，是新約抄本類型的議題。

在所有印刷術發明之前的東西方古文獻當中，新約抄本的數量最為龐大（從斷簡殘篇，到完整的新約集成，超過五千份），最早的抄本與成書的年代差距，也是少見地接近（最早的殘片大約是主後 125 年，二世紀已有篇幅不短的保羅書信集成）。因此，任何人否定新約傳抄的準確，或認為今天的新約經過竄改，這樣的人必須否定印刷術發明之前所有東西方文獻的可信度。

另一方面，數量龐大的新約抄本，使得新約研究必須面對大量傳抄所產生的異文現象。過去兩百年來對新約抄本的研究，使得今天可以很確定，宗教改革時用來翻譯《路德聖經》與之後《英王詹姆士（雅各）譯本》的希臘文聖經，並非最接近新約原貌的經文類型，因此當代的聖經翻譯，基本上都跟隨當前經文校勘學術所重建更接近新約原貌的經文進行。而由於新約的節號係宗教改革之際根據當時流行的希臘文經文所標示，按當代校勘版經文翻譯的新約，往往會有跳節的現象。

不僅如此，就傳抄的歷史而言，〈使徒行傳〉呈現出非常獨特的現象，有兩種經文類型都可以回溯到二世紀，甚至不能排除從一開始流傳時，便同時存在著兩種不同的版本。這些現象提醒我們，雖然與舊約相較，新約有相對固定的經目，但就內容而言，新約與舊約一樣，有著多重經文的現象。之後，我們需要回來討論該以怎樣的態度面對這種多重經文的現象。

4. 再論新舊約的權威

之前我們從歷史的角度，浮光掠影地看了基督與舊約，以及基督與

新約的關係，同時簡單地提出舊約詮釋的重點，與新約詮釋的重點。接下來我們要將新舊約合在一起，更仔細地討論聖經的權威。

4.1. 權威的來源：聖經與基督

在最開始的時候，我們提到天上地下所有的權柄賜給耶穌，無論在時間與邏輯上，均早於〈馬太福音〉的成書，因此耶穌的權柄（權威）必然高於〈馬太福音〉與其它新約文獻。但問題來了，猶太教經典（舊約的前身）時間上明顯先於耶穌基督，這樣舊約的權威是否就應該高於耶穌的權威呢？

這個問題該怎麼回答？正確的答案應該是這樣：如果我們認為這些時間上先於耶穌的文獻是「舊約」，那麼耶穌的權威必然高於這些文獻。為甚麼？因為只有先見過耶穌滿有恩典與真理、那上帝獨一兒子的榮光（約 1:14），才可能相信摩西和眾先知的話是指著耶穌說的（路 24:27，耶穌在以馬忤斯路上對門徒所講解的）。第一代門徒對道成肉身耶穌基督的第一手經驗，讓他們無法不在他們所經歷耶穌基督的權柄之下，從耶穌是上帝受膏者的角度，按耶穌詮釋猶太教經典的方式，重新詮釋猶太教經典，也因著耶穌這種前所未見的猶太教經典的閱讀方式（見之前討論），最終使得猶太教經典成為後來教會的舊約。

因此，只要我們認為這些書卷是「舊約」，不是「猶太教經典」，雖然這些都成書於耶穌之前，耶穌的權威仍高於這些書卷的權威，因為我們是先服在耶穌的權威之下，以耶穌所教導的方式，來閱讀這些書卷。但如果我們不先服在耶穌的權威之下，這些書卷仍然只是猶太教經典。所以，無論是舊約還是新約，這些文獻之所以有權威，都是因為我們先臣服在耶穌基督的權威之下。

4.2. 權威的來源：聖經、教會、聖靈

基督的權威先於且高於聖經的權威，但聖經的權威與教會的權威，

孰先孰後？基督新教的傳統，會認為聖經的權威高於教會的權威，這是「惟獨聖經」這個口號所要表達的。但基督公教過去給人的印象，往往是教會的權威高於聖經的權威，因為聖經的解釋，必須由教會決定。其實兩者的觀點，都有需要商榷的地方。

各位需要注意，基督信仰是在猶太教的氛圍當中開始的，因此對第一代猶太背景的基督信徒而言，後來成為舊約的猶太教經典，並非是從信仰群體之外而來的東西，這些文獻與信仰群體的自我認識息息相關。因為耶穌基督的出現，第一代猶太背景的基督信徒開始以新的眼光來閱讀這些文獻，也就帶來新的自我認識，最終這個新的自我認識，使得教會突破了猶太教的藩籬，成為同時有猶太人也有外邦人的基督信仰群體，就是教會。按此脈絡，我們可以說，舊約聖經的權威高於教會的權威，因為舊約聖經塑造了教會，但我們也可以說，教會的權威高於舊約聖經的權威，因為教會決定了猶太教的經典須用特定的方法閱讀，猶太教經典才會變成舊約。如此一來，舊約聖經與教會之間，存在著辯證的關係。惟一能夠確定的是，耶穌基督的權威高於教會與舊約聖經兩者，因為耶穌的權威，教會用耶穌的方式讀猶太教經典，使之成為舊約，而以這樣的眼光閱讀舊約聖經，也就帶來對教會的規範。

新約與教會之間也存在著辯證的關係。所有新約的作者都是初代教會的一份子，他們的作品產生權威，最終被收錄於新約之中，是在初代教會的處境當中，因此，說是初代教會賦予了這些作品權威並不為過。但另一方面，這些作品不僅對寫作當時的教會展現出權威，規範了當時教會的神學與倫理，同時也對後來歷世歷代的教會展現權威，規範了歷世歷代的教會，因此新約聖經對教會而言也有其權威。

但新約與教會的關係，又比舊約與教會的關係多了一層問題。對教會而言，之所以舊約是舊約（無論跟隨哪個基督信仰的大傳統），都是因為耶穌說這些猶太教的經典是為耶穌作見證（約 5:39），因此舊約的權威是耶穌親自賦予的，可是教會憑甚麼要接受耶穌從來沒有預告過的新約有權威呢？

當代基督新教流行的一個答案，是認為新舊約的作者都是被聖靈默感的 (Inspired)，所以他們寫出來的一字一句都有從上帝而來的權威。這個想法最早的版本，應該是出於十七世紀的涂爾廷 (Francis Turretin)，之後經由十九世紀末到二十世紀初舊普林斯頓學派的賀智父子 (C. Hodge & A.A. Hodge) 與華菲德 (B.B. Warfield) 發揚光大。因為賀智父子與華菲德是基要主義的代表性人物，這種逐字默感的聖經權威觀，變成美國保守派的正統神學，舉凡不同意的人，都被打成新派。但從歷史的角度，這種觀點其實出現得非常晚，恐怕才需要小心是一種「新派」。這種觀點之所以不可取，倒不是因為出現太晚，而是因為完全沒有考慮在兩千年的教會歷史當中，從來沒有一部標準基督信仰的經目與經文，是所有教會所公認、所使用的。如果這種神學是對的，基督正教用的舊約是以希臘文為基礎，基督公教混合了希伯來文的傳統與希臘文的傳統，基督新教除聖公會之外，都只有希伯來文的傳統，三者當中必定兩個是錯的，因為逐字默示的聖經，只可能是希伯來文的版本或希臘文的版本。而如果兩者都是受默示的，那基督新教問題最大，因為只有基督新教拋棄了受默示的次經。其實不管怎樣，都會是基督新教問題最大，因為在宗教改革之前，沒有一種基督信仰的傳承，是只用希伯來文傳統的，因此基督新教需要回答，為何丟掉了其他教會長久使用的書卷？

新約的情況也沒有好到哪裏。〈使徒行傳〉的兩個傳統中，哪個才是受默示的？如果認為只有一個傳統是受默示的，那麼歷史中用另一個傳統的教會都讀錯聖經了嗎？這是狂妄之言。不僅如此，使用〈哥林多三書〉的亞美尼亞教會，與七世紀前只有二十二卷新約的敘利亞教會都用錯了聖經嗎？我們是誰？敢說這種話嗎？

這種罔顧經文史的神學建構，只會製造問題，絲毫沒有正面的價值。從之前的討論，各位應該已經注意到，在歷史當中的實況，大公教會中一直都是同時存在多樣的經目與經文。

怎樣理解這個現象？我們需要回到正統信仰當中的教會論，來思考

這種「多重經文傳統見證一位耶穌基督」的歷史現象。《使徒信經》當中，「我信聖靈，我信聖而公之教會」這樣的順序，指出我們之所以可以相信神聖而大公的教會，是因為我們相信聖靈帶領教會，教會事實上是一群受聖靈所感的子民(Inspired people)。因此，這種「多重經文傳統見證一位耶穌基督」的現象，應當承認是聖靈在歷史中帶領的結果。正如聖靈隨己意將不同的恩賜賜給不同的人（林前 12:11），在歷史中聖靈也隨己意，將不同的經目與經文傳統給了不同的教會傳統。而正如聖靈賜下諸多恩賜，為的是事奉同一位主（林前 12:4-5），聖靈帶領不同教會傳統，使用了歷史中略有差異的經目與經文，來見證耶穌是基督，也是為了事奉同一位主耶穌基督。

既然如此，不同教會的傳統，不需要爭辯何者的經目經文傳統才是惟一正確的，因為這都是聖靈隨己意所賜的。但另一方面，無論是在怎樣的教會大傳統中，教會整體與信徒個人都有責任在讀經之中，讀出耶穌是基督、是上帝的兒子、是救主、是主，並活出相應的生活。

4.3. 聖經權威所涉及的範圍：上帝的救恩計畫

剛才花了不少時間談聖經權威的來源，接下來也需要談聖經權威所涉及的範圍是甚麼。從中世紀開始，西方教會以「真理之書」來形容聖經，結果帶來「聖經是包含一切知識的百科全書」的誤解，至終造成定伽利略的「地動說」為異端，這類反科學的醜聞。直到今天，仍有不少的基督信徒，抱持聖經是百科全書的想法，試圖用聖經來解釋所有的知識。

但各位如果瞭解了稍早所談舊約與新約的形成簡史，並且同意之前所提舊約與新約的詮釋核心，應該會瞭解到，無論舊約或新約，目的都不是要為人類提供百科全書的知識，而是要讓人知道耶穌是基督、是上帝的兒子、是救主、是主。換言之，聖經關心的是上帝救恩的計畫，因此聖經展現其權威的範圍，在於上帝救恩的計畫，在於見證耶穌是基督、是上帝的兒子、是救主、是主。冀圖將聖經的權威延伸到這個範圍之外，便很可能因誤用而顛覆了聖經的權威。

4.4. 聖經權威的對象：「期望展現權威的對象」與「真實展現權威的對象」

由於聖經權威所展現的範圍，在於見證耶穌是基督、是上帝的兒子、是救主、是主，因此對任何承認耶穌是基督、是上帝的兒子、是救主、是主的人而言，聖經是真實有權威的，但對於不承認耶穌是主的人而言，聖經並無實質的權威。如此以來，對所有臣服於聖經權威之下的信徒而言，我們的禱告是普天之下萬民有一天都能臣服於聖經的權威之下，屈膝稱耶穌為主。普天之下萬民，是我們期望聖經展現權威的對象，但在基督再臨之前，我們也必須高度意識到，聖經真實展現權威的對象，僅限於那些口稱耶穌為主的基督信徒。事實上，是否臣服於聖經的權威之下，是基督信仰群體邊界的標記：臣服其下的，便在信仰群體之內；拒絕的，便在信仰群體之外。

前述對聖經權威對象的討論，同時有著教牧與宣教的意義，值得深思：

在教牧方面，臣服於聖經權威之下，不僅是認知上同意聖經對耶穌的見證。提後 3:16-17 談到「聖經都是上帝所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬上帝的人得以完全，預備行各樣的善事」，如一個信徒沒有因為聖經的教導，受教導、受督責，因而歸正學義，變得完全，行出各樣善事，聖經對他並無真實的權威。聖經的權威，應該帶來信仰群體中個人與整體的改變。

在宣教方面，聖經期望展現權威對象與真實展現權威對象的差別，應提醒我們，尚未信主的人，是尚未服在聖經權威之下的人，因此對這樣的對象訴諸聖經的權威，並無太大的意義，經常毫無功效，甚至引起反感。更正確見證「耶穌是基督」的方式，應是如彼前 3:13-15 所言，先熱心行善，樂意為義受苦，心裏尊主基督為聖，讓人因我們的生活而驚訝好奇，以致問我們心中盼望的緣由，才以溫柔、敬畏的心回答。

4.5. 如何看待教會外的聖經解讀

前面關於聖經權威對象的討論，必然會衍生一個需要回答的問題：教會應該怎樣看待教會外對聖經的解讀？

從前面討論可以知道，教會內的聖經解讀，是在耶穌基督的權柄之下，從舊約中讀出基督是舊約諸約與諸應許的實現，從新約讀出「耶穌是基督」的見證，並這見證所應帶出的神學與倫理。教會內的聖經詮釋，中心是耶穌是基督。

然而，之前我們已經提過，猶太教讀猶太教經典，重點並不在讀出那受膏者是誰，而是「該遵守甚麼」與「該如何遵守」，而對於不準備接受基督信仰的人，聖經也可能被當做史料、文學來閱讀，甚至從經濟學、政治學、社會學的角度來解讀詮釋。基督信徒該怎樣看這些教會外的閱讀？他們的閱讀是不合法的嗎？他們不可能讀懂聖經嗎？

這些閱讀絕對是合法的，這些教會外的閱讀，也不必然一定帶來誤解。在兩千年聖經閱讀的歷史當中，不乏教會外的閱讀讓教會注意到自己閱讀的盲點，開展了教會內閱讀的廣度與深度，矯正了教會閱讀的錯誤。聖經是文本，任何文本均可以按語言約定俗成的規則閱讀，只要是按著語言約定俗成的規則讀聖經，都可以產生有意義、發人深省的解讀。因此，教會不可認為聖經只有教會能夠解讀，也不該認為教會外的聖經詮釋必然劣於教會內的聖經詮釋。

但教會內外的聖經詮釋，確實有目的之差別。對於教會而言，聖經本身不是閱讀的焦點，閱讀聖經的目的，是為了認識基督。聖經是個指標，指向基督。舉凡不是以此為目的的聖經閱讀，無論有怎樣的洞見、如何地精彩，如果最終沒有指向基督，都只會是教會外的聖經詮釋。這也是何以我們的標題前半，會在「惟獨聖經」之後加上問號的原因，因為如果「惟獨聖經」最終沒有帶來「惟獨基督」，這種「惟獨聖經」的聖經閱讀，最終帶來的不會是教會內當有的聖經閱讀。

5. 結語：聖經在大公教會中的角色

在這裏，我們來到這堂討論的終點。我們這堂題目的後半段，關心的是「聖經在大公教會中的角色」。聖經在大公教會中的角色是甚麼？用最簡單的話來說，在四世紀末，新約逐漸穩定之後，新舊約聖經是大公教會對內與對外見證耶穌是基督時，不可或缺的見證。因為沒有舊約，便無法知道何以耶穌是上帝救恩計畫的高峰，何以耶穌實現了舊約中諸約與諸應許所匯集而成盼望。沒有舊約，也無法知道耶穌所談的上帝國、所呼召的悔改，其具體的意義為何。而如果沒有新約，教會便失去了耶穌生平中，其所言所行的重要資訊，也會失去了第一代教會領袖因基督復活所帶來的神學思考與倫理教導。沒有聖經，教會對耶穌所作的見證必然是殘缺的。

聖經是大公教會見證耶穌是基督時，不可或缺的見證。教會需要對內不斷有這樣的見證，以致我們不斷提醒自己耶穌在教會中絕對的權柄，並不斷思索在變遷的世界中如何活出耶穌是主的見證。教會對外，也需要不斷有這樣的見證，以致於這個世界知道，教會所傳的耶穌基督是誰，他將帶來怎樣的國度，同時在跟隨耶穌的信徒身上，這世界可以期望經驗到怎樣的福音。

本文作者：彭國瑋
台灣聖經公會研讀本系列總編輯暨翻譯顧問

面對巨變中的社會－從聖經到公共神學

■ 彭國瑋

前言

第一堂當中，我們談到教會是一群有特定信仰的人。這個特定信仰的中心，是耶穌是基督、是上帝的兒子、是救主、是主。我們也提到，教會是從世界當中被呼召出來的，因此是聖潔的（有分別的）。此外，純正的教會，應有其使徒性、大公性、正統性。

第二堂當中，我們談到聖經是教會對內對外見證耶穌是基督時，不可或缺的見證。透過聖經，我們知道上帝救恩的計畫，知道何以耶穌是這救恩計畫的高峰，實現了舊約諸約與諸應許所投射的盼望。透過聖經我們認識到耶穌的生平、教導、受難、復活，並這一切對信徒的意義。透過聖經我們也知道，信徒須在這世界中以具體的行動來跟隨主，以這些行動見證耶穌是主，並他的國度已經開始，終必全然降臨。

教會如何根據聖經，在所處的世界中見證耶穌是主，並上帝國已經開始，終必全然降臨呢？這是這一堂我們準備處理的題目。從基督信仰出發參與公共議題，一般稱之為公共神學，因此在這一堂當中，我們要來看聖經提供了哪些原則是教會建立公共神學時需要留意的，同時這些原則在實際運作時會是以怎樣的方式進行。

在這堂的前半，我們先要介紹一些原則，然後指出會有的挑戰，接著提出一些提醒。這些原則主要的依據，會是〈馬太福音〉中耶穌的教導與〈羅馬書〉中保羅的教導，由於時間的關係，我們不會進入到解經的細節，而是直接將一些重要的結論列出，並闡述這些原則的意義為何。

在這堂的後半，我們將根據這些原則與提醒，實際來處理兩個當前教會面對的議題，同時檢討我們有哪些需要調整改進之處。

1. 原則

首先，讓我們來看原則的部分。

1.1. 倫理對象需分「圈內」與「圈外」

第一個原則是必須分別「圈內」與「圈外」，也就是要清楚意識到「教會內」與「教會外」的不同。兩者有何不同？第一個最明顯的不同，是信念的不同。教會是一群有特定信念的人，服在耶穌基督的權柄之下，是從世界當中被呼召出來的，因此教會在信念上，不同於教會外的世界。

信念的不同使得教會處理圈內的事務，與圈外的事務，必須使用不同的方式。處理圈內的事務，因為有共享的信念，所以可以從共享的信念出發。因此，保羅在羅 14:1-15:13 處理教會內對吃喝日子持不同觀點的問題時，他訴諸「基督是主」，要求雙方不可判斷對方，因為只有基督是主，只有他能審判，同時他訴諸「基督是僕」的榜樣，要求自認剛強的人，要擔當軟弱之人的軟弱。保羅在處理圈內的議題，他所訴諸的是圈內所有人基於共同信念都會接受的前提。

但處理圈外的事務，情況就非常不同了，因為圈外的人與基督信徒之間不必然存在共同的信念，成為共同處理事務的出發點。因此，保羅在羅 12:17-21 面對圈外人對基督信徒的迫害時，他只能訴諸圈內人會有信念：「申冤在主，主必報應」，要求圈內人不要以惡報惡。但保羅在此所訴諸的信念，很明顯不是圈外人有的信念，所以圈外人不會因為基督信徒相信「申冤在主，主必報應」，害怕基督信徒所相信的主報應，然後就不惡待基督信徒。

因此，基督信徒蒙召成為聖徒，需要在兩種不同的人際領域實踐主

的教導：一個是在圈內，用保羅的話，是「彼此」之間；一個是對圈外，用保羅的話，是「眾人」面前。面對彼此，我們可以用共同的信仰互相要求；但面對眾人，我們只能用我們的信仰要求自己，不可把自己的信念，強加在圈外的人身上，這樣做不僅沒有效果，更多時候只會讓人產生反感。

對於圈內與圈外，教會有兩種非常不同的使命，彼此不該混淆。

對於圈內，教會最重要的使命，是按太 28:19-20 的命令，使人作門徒，讓所有信而受洗的人都真的成為耶穌基督的門徒，亦即按照耶穌的教導來處理生活、婚姻、家庭、工作、教會。這是太 28 大使命所說的，使人成為門徒，需要為他們施洗，然後教導他們遵守所有主的教導。所帶來的結果，必然是與世界有別、活出合乎上帝心意的聖潔生活。

對於圈外，教會最重要的使命，是按徒 1:8 的差遣，向世界見證耶穌是基督。這樣的見證有兩面：一是透過門徒之間的團契生活，讓圈外的人羨慕，受到吸引；二是透過門徒對世界所展現的福音。

如果教會把對內使命的要求，強加在圈外的人身上，便是混淆了「圈內」與「圈外」的分別。另一方面，教會如果把世界的標準，拿到教會之內來，就是否定了教會本身是有特定信念的群體，同樣混淆了「圈內」與「圈外」的分別。

在教會處理公共事務的時候，兩類的錯誤都經常發生：不然就是把我們的信念強加在教會外的人身上；不然就是放棄教會本身的獨特，只要是世界上稱為「進步」的，就毫無保留地跟隨。但教會面對世界，需要分清楚：教會是教會，世界是世界，圈內是圈內，圈外是圈外。

1.2. 福音使命需分「當下」與「終極」

談到基督信徒處理公共事務時，不可將我們的信念強加在教會外的

人身上，一定會有人質疑：教會對教會外最重要的使命不是傳福音嗎？傳福音不就是要讓別人接受基督信徒的信念嗎？那為甚麼不可以把我們的信念加諸在教會外的人身上？

對於這個問題，我們先要回答的是：福音（好消息）到底是甚麼？把問題弄得更尖銳一點，我們要給予這世界的，是世界認為的好消息？還是基督信徒認為的好消息？

讓我們用路 17:11-19，耶穌治好十個長大痲瘋的記敘，來瞭解如何回答這個問題。在這十個被治好的病人當中，最終只有一個撒馬利亞人回來歸榮耀與上帝。這裏的問題是：另外沒有回來的九個，到底有沒有經驗到基督所帶來的福音（好消息）呢？當然有，他們原來因為大痲瘋被排拒在社會之外，成為社會的邊緣人，如今潔淨了，可以回到社會當中，所以他們當然經驗到基督所給予的好消息。但他們跟那個回來的人有何差別？最大的差別在於，這九個人雖然都經驗到當下的福音，但因為他們沒有繼續正面回應耶穌的恩典，以致這九個人之後也不會成為跟隨耶穌的人。但回來的那位，正面回應了耶穌的恩典，因此他有可能成為耶穌的跟隨者，最終得以進入上帝國，享有那終極的福音。所以，耶穌對他說：「你的信救了你。」所指的是，他的正面回應使他不僅當下經驗了福音，將來也要經驗那終極的福音。

所以，我們給予這世界的該是世界認為的好消息？還是基督信仰認為的好消息？兩者都該，而且我們先該給這世界當下需要的好消息，以致經驗這好消息的人當中，會有人受到聖靈的感動，願意正面回應，願意我們將終極的福音，也就是進入上帝國的福音，分享給他們。

因此，這裏第二個原則是，福音使命需要區分「當下」的福音與「終極」的福音。教會向世界宣揚福音，先要處理世界需要的「當下」的福音，以致他們中有人的心向「終極」的福音打開。在這點上，耶穌給了我們榜樣，為甚麼他出來是從醫病趕鬼開始？因為這是世界當下需要的福音。

1.3. 圈外對象不分「好人」與「歹人」

如果我們都同意，要先給這世界當下需要的福音（好消息），同時禱告聖靈動工，再將終極的福音（好消息）分享給那些受聖靈感動正面回應的人，接下來的問題是：我們要給世界上哪些人當下需要的福音？是否該有先後順序？

對於這個問題，耶穌在「山上寶訓」中的一段話是我們的答案。耶穌在太 5:43-48 討論愛仇敵的時候，他所處理的，是人生中遇到最困難的對象－那些逼迫你的仇敵。但耶穌說，面對這些困難的對象，基督信徒「要完全，像你們的天父完全一樣」（太 5:48）。甚麼叫天父的完全？太 5:45 告訴我們，天父的完全是「叫日頭照好人，也照歹人；降雨給義人，也給不義的人」。換言之，如果天父賜下陽光和雨水，不因人的好歹、義或不義而有差別，基督信徒面對世界上需要當下福音的人，也不可有差別待遇，不可「大小眼」。

推到更極端一點，即便某些人當下會有某些需要、落入某些困境，從基督信仰的角度來看，與這些人本身的「不義」（也就是不合乎上帝的標準）有關，像天父一樣完全的基督信徒，不是先要求他改變，而是先解決他當下的問題。之後他願不願意改變，我們需要在禱告中與聖靈同工，讓聖靈光照他。

因此，這裏第三個原則是，當教會給予世界福音的時候，是不分軒輊的，對有需要的人不可有任何價值判斷。這不是說，我們不知道是非對錯，耶穌在此的用語非常有意思，「好人」與「歹人」、「義人」與「不義的人」很清楚地表達，是有好壞，是有合乎上帝心意的與不合乎上帝心意的，但耶穌指出，這不該是給予有需要的人福音的前提。

1.4. 公共事務兼顧「弱勢」與「共善」

接下來的問題是：教會要在哪些面向上讓世界經驗到當下需要的福音？

對觀福音當中，耶穌經常醫病趕鬼，如果我們今天有類似的恩賜，繼續幫人醫病趕鬼，很好！感謝主！但醫病也可以透過建立醫院，建

立醫療系統來完成，因此不必侷限於用超然的方式進行。對觀福音中，耶穌也行神蹟，一次讓五千人、四千人吃飽，而〈約翰福音〉中第一個神蹟，是變水為酒，解決婚禮酒用盡了的緊急狀況，因此救急、滿足人飲食的需要，都是我們可以效法、可以思考的。太 25:31-46，人子在審判座前分開綿羊與山羊的景象讓我們看到，除了給餓的人吃、給渴的人喝，也提到照顧客旅（外來的人）、讓赤身露體的人有衣可穿、照顧生病的人、探望被監禁的人。簡言之，教會應該在世界上有任何身心靈需要之處，帶來當下的福音。這些需要，絕大多數的時候，發生在世界中的弱勢與被壓迫的群體當中。教會如果不關懷弱勢與被壓迫的群體，為他們提供當下的福音，這世界為何需要相信我們所盼望那終極的福音，是值得盼望的呢？

但世界中的弱勢與受壓迫的群體，並非基督信徒處理圈外關係唯一需要考慮的面向。保羅在羅 12:17-18 提到，「眾人以為美的事要留心去做。若是能行，總要盡力與眾人和睦」，這裏讓我們看到另外一個需要考慮的面向。甚麼是「眾人以為美的事」？就是社會所追求的「共善」（common good）。保羅提醒，對於社會的共善，基督信徒應該「留心去做」，同時需要盡可能保持教會與世界之間的和睦，在這樣的情況下，追求社會的共善。

「共善」與「弱勢」之間是可以有張力的。「共善」指的是社會中絕大多數人所認可、所追求的善，而「弱勢」常常可以是因為眾人追求共善的犧牲者。比方說，追求經濟成長，產業轉型，結果造成無法轉業的人成為社會中的弱勢。「弱勢」也可以是因為與社會所認可的共善衝突而造成的，因此，教會走出圈外，給予世界當下需要的福音，不僅同時要在盡可能維繫教會與「眾人」之間和睦的情況下，追求「共善」、照顧「弱勢」，還需要處理「共善」與「弱勢」之間不必然可以解決的張力。按耶穌的教導，促成「共善」與「弱勢」間的和睦（使人和睦的人有福了）。

2. 挑戰

這不是容易的工作，因為除了已經提到，「共善」與「弱勢」間存

在著不必然可以解決的張力之外，另外還存在著其它方面的挑戰：

2.1. 共善不等於至善

第一個問題是，共善不等於至善。奧古斯丁曾經指出，最大的邪惡往往存在於非常接近至善的次善之中，而不是存在於與善對比的另一個極端當中。所有世界的共善，都是某種形式的次善，並非上帝國的至善，因此都存在著邪惡的因子。

比較實際地說，當保羅在羅 13:1-7 以及彼得在彼前 2:13-17，都提到順服執政掌權者，非因當時的執政掌權者是至善的，羅馬帝國怎麼會是至善的呢？但保羅與彼得的教導暗示，有政府賞善罰惡的秩序，要比沒有政府的混亂來得好，即便公共所認定的善惡，與教會所相信的善惡，不見得是一致的。提前 2:2 教導要為君王與在位的禱告，目的更是現實，為的是基督信徒只要敬虔、端正，就可以有空間平安無事度日。但到了〈啟示錄〉當中，羅馬帝國卻被視為邪惡的化身與幫兇，毫無善的成分可言。

當我們把這兩種對政府看似不同的想法並列的時候，就會提醒我們，羅 12:17 所提「要留心去做」，「留心」是很重要的，因為基督信徒在追求共善的過程當中，必須保持著某種批判的距離。缺乏批判的距離，可以產生納粹的暴政；缺乏批判的距離，也很容易誤將世俗所謂的「進步」當做「上帝的國」。過去二十年我的事奉，經常要與少數民族一起進行他們的聖經翻譯，不僅包括亞太區的，也包括美洲區的。這些經驗不斷提醒我，今天許多在第三世界（包括在台灣）所標榜的所謂「普世價值」，恐怕本質上是「西方霸權」主導的價值，不見得有任何普世的價值，我們必須非常小心分辨。

但即便社會追求的共善是「西方霸權」所主導的共善，並不意味著我們就必須全然拒絕。我們仍要「留心」，其中有沒有對當時社會整體有當下幫助的共善，我們需要有比較複雜的判斷力。「過度天真是致死的罪」(naïveté is cardinal sin)。

2.2. 弱勢不等於善良

不僅共善會是問題，弱勢也可以是問題，因為弱勢不等於善良。奧古斯丁在觀察兩個嬰孩搶母親的奶喝之後，很感慨地指出，嬰孩並非不邪惡，他只是沒有能力害你。既然弱勢不等於善良，為弱勢伸張正義不代表問題的終結，也可以是另一些問題的開始。但這同樣不該讓我們停止為弱勢伸張正義，而是同樣需要有比較複雜的判斷力，因為「過度天真是致死的罪」。

3. 提醒

由於共善不等於至善，弱勢不等於善良，使得教會在這世界致力共善、維護弱勢時，不是簡單地跟隨了前面的原則之後，就會產生教會整體皆異口同聲同意的做法。因此，在我們致力共善，維護弱勢的時候，需要留意以下幾個提醒：

3.1. 教會對世界的使命，不是定罪，是散播福音

歷史不斷讓我們看到，這世界的共善可以是化妝成次善的邪惡，受到幫助的弱勢可以成為可怕的怪獸或暴民。但教會所蒙的召，不是定罪，是散播福音，因為只有一位審判者，就是基督，他會在他再臨的時候，審判一切，我們不該越俎代庖。

因此，對於明顯成為邪惡幫凶的共善，變成可怕怪獸的弱勢，我們最重要的召命不是定罪，而是在這些邪惡之中，再次找到這世界當下需要的福音。這不是說不可抵抗，有些時候為了給予另一些人福音，我們必須抵抗。但要留意的是，我們抵抗的動機是甚麼？是為了定罪，還是為了福音？如果我們口出惡言、酸言酸語、用誇大不實、不負責任的話對抗，絕對不會是為了福音，同時要注意，我們要為我們所說的話，在上帝面前受審（太 12:36）。

這是我們需要經常給自己的第一個提醒。

3.2. 在歷史中不會實現上帝的國

此外，我們需要留意，教會致力共善，維護弱勢，無論有怎樣的成就，這成就不等於上帝的國全然降臨。既然如此，要留意不要把我們的努力絕對化，一旦將我們給予這世界當下福音的行動絕對化，我們便落入拜偶像的網羅之中。每個致力共善、維護弱勢的議題，都可以是重要的，但對天國的降臨都不是決定性的，天國是由基督自己帶來。所以不要無限上綱，好像不關心某個議題就必然使教會失去見證。當然，另一方面，教會如果沒有對於議題的基本敏感度，用賈艾梅的話來說：「如果我的旁邊有人正在受苦，我卻絲毫沒有感覺，我就絲毫不懂得加略山上的愛。」

因此第二個提醒是，在歷史中不會實現上帝的國。我們在歷史中所努力的，是見證上帝的國必然降臨，因此我們所努力的，最終結果是否如我們所期望的，並不重要。重要的是我們回應感動，回應呼召，不在所處的世界中，做一個對周圍當下福音的需要無動於衷的人。重點是去做，而不是完成。我們致力的事沒有實現，又如何呢？因為我們努力過，我們的獎賞在天父那裏。

3.3. 尊重多樣，力求合一

之前談到，在致力共善、維護弱勢的事上，教會不必然會有異口同聲、完全一致的想法與做法，但如果教會為此彼此攻訐，我們就失去了合一的見證。然而，在歷史當中，教會不只一次在與信仰核心無關的事上彼此攻訐，使得教會失去合一的見證。

這不是說，只要有人有想法有做法，教會都要照單全收。我們確實需要問兩個基本的問題：這樣的想法與做法，會讓教會對圈內妥協了耶穌對門徒的要求嗎？會讓教會妥協了對圈外當下與終極的福音使命嗎？如果會，這些想法與做法都需要調整。但如果不會，我們要彼此尊重，力求和睦與合一。如果有不同意見，不同做法，不要認為與自己不同者的信仰一定有問題。我們需要以其他的聲音為鏡，問問我們自己是否以

偏概全，我們的考慮是否全面。

教會的特性，是在基要的事上合一，在其它的事上多樣，以愛心相待。這是第三個提醒。

3.4. 不僅被動回應，更要主動展現

最後一個提醒，教會是蒙召、奉差遣向世界為耶穌基督與上帝的國作見證的，因此我們不該被動地回應共善與弱勢的需要，我們需要更積極主動地致力共善，維護弱勢。只有道成了肉身，世界才看見充充滿滿有恩典、有真理的基督，是滿有榮耀。

4. 議題之一：同婚

接下來，我們便要用之前所討論的原則、挑戰、提醒，來處理兩個不同的議題。首先來處理一個現在台灣教會被動回應的熱門議題：同婚。之後，我要邀請大家一同思考一個教會應該主動關切、恐怕更為嚴肅的公共議題：貧富不均。

討論同婚，需要先從用詞的選擇開始，在接下來的討論當中，我們首先需要區分「同性性傾向」、「同性（類）性行為」（同性之間不可能有異性之間的性行為，因此是一種「類性行為」）、「同性婚姻」這三者，各位應該可望文生義，我不多做解釋。當我用「同性戀」時，是做為一個統稱，同時包含三者。

4.1.「圈內」的「性的神學」

按照之前的原則，我們先要問：在「圈內」我們對這三者的立場是甚麼？更重要的是，我們立場的基礎是甚麼？回到前兩堂不斷強調的，基督信仰是以耶穌基督為最高的權威，而這三者與「性」和「婚姻」有關，因此，我們需要知道耶穌對於「性」跟「婚姻」的看法。而我們需要注意，

耶穌對這兩者的想法，與舊約是有差別的。

要瞭解耶穌想法的獨特之處，我們先要瞭解舊約對於性與婚姻的想法：舊約從來沒有譴責過多妻。事實上，在律法條文中有好幾處都假定了男性中心的異性多偶制（亦即一夫多妻制），例如，出 21:10 談到另娶時對第一個妻子的照顧不可改變，申 21:15-17 提到有兩個妻子，不可因為對妻子的好惡，改變長子的名分與繼承權。而申 25:5-10 所提為近親留後的規定，必然也會造成多妻的現象，因為為近親留後的男性，不必然是未婚的。

所以教會要小心，不要隨便拿舊約來討論性與婚姻的題目。利 18:22; 20:13 提到同性（類）性行為必被治死，但如果認為這個條文有約束力，馬上產生的問題是，為近親留後是否也有約束力？同時需要問，教會是否應該容許一夫多妻？

但顯然教會不是這樣，教會實行的是嚴格的異性單偶制（一夫一妻），這跟耶穌的教導有密切的關係。耶穌甚麼的教導呢？最重要的是太 19:3-12，這段與休妻有關的教導，之外也包括太 5:27-32 對姦淫與休妻的教導。

要瞭解太 19:3-12 耶穌與法利賽人之間的討論，需要先知道，法利賽人對申 24:1-2 休妻的規定是毫無質疑的，男人絕對可以休妻，法利賽人中希列派與沙買派之間的辯論，焦點是甚麼叫「不合理」（希伯來文作「裸露」）。沙買派認為，「裸露」是犯姦淫的委婉說法；而希列派指出，既然「裸露的事」同樣出現於申 23:14（「馬索拉經文」為申 23:15，《和》作「污穢」），用來泛指一切上帝所不喜悅的，因此一切丈夫所不喜悅的事（到後來包括看到路上有女子比自己的妻子美麗），都可以構成休妻的要件。

太 19:3-12 中，法利賽人顯然是用類似希列派的觀點試探耶穌，希望耶穌否定這條例，才可以控告他否定摩西律法。而耶穌也確實否定摩

西律法的這個條文，但他所訴諸的是上帝創造的次序，因此他的對手無法控告他，因為他們必須同意上帝的權威高於摩西的權威。但對當時的猶太人而言，「除了犯姦淫之外不可休妻」是太困難的條件了，此時耶穌提出另一個方向，就是進入婚姻不是必要的，人可以為上帝國的緣故獨身，完全沒有性行為。

耶穌此處的教導，是教會內「性的神學」的基礎：(1)上帝所造的性功能不是必然需要使用的，為上帝的國而活，是可以不使用的；(2)如果要使用性的功能，按照上帝創造的次序，只能在異性單偶制（一夫一妻）的婚姻中使用；(3)一夫一妻的異性單偶制是終身的，除非是有一方（按上下文與當時文化，特別是女方）犯姦淫，亦即與不是自己的配偶的人發生性關係，才有可能討論休妻或離婚。

這樣的「性的神學」，不僅與當時猶太容許多妻與休妻的傳統有別，也迥異於當時希臘羅馬社會非常隨意的性關係（希臘羅馬社會基於繼承的考量，嚴格要求妻子不可通姦，但丈夫與其他異性、甚至同性有性關係，均為社會所容許）。

耶穌這種嚴格（甚至激進的）異性單偶制的想法，也是其它新約書卷對婚姻教導的基礎：

對於(1)，保羅在林前 7:25-35 提及守童身的教導，雖然他說「沒有主的命令」，但基本的原則相同，守童身（獨身）可以單單為主的事掛慮、單單求主的喜悅。他的教導同時暗示這是比為配偶掛慮、求配偶喜悅更好的選項。

對於(2)，弗 5:22-33 明顯認為基督信仰婚姻的理想是一夫一妻的異性單偶制。提前 3:2,12；多 1:6 分別提到監督、執事、長老都必須是一個婦人的丈夫，一方面反映出當時是個一夫多妻盛行的社會，同時也指出在這樣的社會中，基督信仰對婚姻的理想是一夫一妻制，教會領袖的婚姻必須是這種理想的表率。

對於(3)，林前 7:1-16 對於婚姻的教導，出發點也是除了淫亂的緣故，基督信徒這一方不會主動放棄婚姻，但如果不信的一方堅持離開，則讓對方離開。由於在古代用暴力對待妻子是合法的，甚至是許多希臘羅馬治家格言鼓勵用來讓妻子就範順服的方式，新約從未討論家暴是否可以構成離婚的要件，但弗 5:22-33 則是以愛妻子、為妻子捨己這種積極的教導，來代替使用暴力的勸告。無論如何，除非有與一方姦淫程度相當的嚴重問題（家暴會產生生命權的議題，因此雖然耶穌沒有這樣教導，但家暴確實是基督信仰圈內另一個可以討論是否應考慮離婚的情況），基督信徒不離棄配偶，因為婚姻是上帝所設立的，需要尊重。

由於前述「性的神學」，教會從一開始便拒絕任何在一夫一妻婚姻之外的性行為，因此教會內沒有婚前性行為、婚外性行為、多偶制的合法空間。同樣的理由，教會內沒有同性（類）性行為的空間。林前 6:9 譴責孌童、親男色，出發點是前述從耶穌開始的教會內「性的神學」，羅 1:26-27 對女性之間（類）性行為與男性之間（類）性行為的譴責，也是基於同樣教會內「性的神學」。

所以教會內對於「同性性傾向」、「同性（類）性行為」、「同性婚姻」這三者的立場是很清楚的。教會內沒有「同性婚姻」的空間，因為教會只承認異性單偶制的婚姻。教會內，「同性（類）性行為」與婚前、婚外性行為一樣，應被視為淫亂，違背上帝設立性的使用範圍（應在異性單偶制的婚姻之內）。但「同性性傾向」只要不介入任何性行為，不該有任何問題，教會不該用異樣的眼光對待。

前述從耶穌開始的「性的神學」，應該讓基督新教在處理圈外的議題前，先好好自我反省：

第一、西方基督新教中，美國的聖公會、美國長老會、聯合循道宗，北歐部分的信義宗，蘇格蘭聖公會與荷蘭的改革宗，以進步之名或教牧考量，容許在教會內有同性性行為與同性婚姻，甚至容許實踐同性性關係的人擔任神職人員，是非常值得質疑的。主張教會內可以有這些實踐，

完全顛覆了從耶穌開始、教會所持嚴格異性單偶制的婚姻觀。這樣一來，我們如何可以繼續聲稱教會是服在耶穌基督主權之下的群體？這些便宜行事的做法，需要面對嚴峻的神學議題。與這些缺乏教會傳統承載的做法相較，基督公教與基督正教所持教會內沒有同性性行為與同性婚姻的立場，反而是深植於教會傳統之中。

第二、按耶穌的教導，獨身絕非次等的選項，甚至是更崇高的選項。在宗教改革之前，從非常早期的教會起，教會也確實是這樣理解的，男女修院制度與後來修會制度，都與崇尚獨身事奉上帝有關。之後在西方教會演變成神職人員規定要立獨身的誓願，雖然有其正面的立意，是否該一體適用卻是值得商榷的。無論如何，獨身事奉上帝的傳統，歸根結底，是基於耶穌所教導的「性的神學」。

但到宗教改革之後，幾乎所有的新教傳統都忽視獨身的教導，在我們華人教會中尤然。時至今日，不平衡的婚姻與獨身的教導，使得許多教會因為過度高舉婚姻家庭，結果結婚有小孩的是一等公民，結婚沒小孩的是一等半，獨身的是二等公民，而且獨身代表人生還在「居間之境」當中，沒有完成，這完全不合乎耶穌的教導。除非教會有合乎耶穌教導的「性的神學」，否則教會就沒有空間讓那些對異性單偶制婚姻沒有任何傾向與嚮往的人，去發現與完成他們在上帝國中的角色。

第三、耶穌對離婚的教導，使得基督公教到今天仍然不准許離婚與離婚後的再婚，基督正教僅准許離婚後有具體悔罪表現的人才可以再婚。但曾幾何時，在基督新教當中，可以讓不是因為對方犯姦淫、遭對方家暴或離棄而離婚的人，成為教會的意見領袖與代表，完全違背了耶穌對於婚姻的教導，也違背了新約對於教會領袖應為教會倫理典範的原則。這種自己都不重視遵守主的教導，看不見自己眼中樑木的態度，有何資格指責教會外人眼中的刺？

前述的討論，都是只有對「圈內」有權威、有規範性，因為這些討論假定了耶穌在教會內的權威，這個權威並未受到教會外面的人所認同（認同了就在教會裏面了），因此不可以將這些教導，強加在「圈外」。

所以，用利 18:22; 20:13 的律法規定，羅 1:26-27; 林前 6:9 保羅的教導，譴責教會外同性（類）性行為是毫無意義的。如果我們不喜歡別人用佛家不殺生的想法指責我們吃肉，我們也不要用耶穌所教導的「性的神學」，指責教會外一切異性單偶制之外的性行為。耶穌說，「無論何事，你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人」（太 7:12）。

4.2.「圈外」的性事是「共善」與「弱勢」的議題

談完教會怎樣在圈內看「同性性傾向」、「同性（類）性行為」、「同性婚姻」這三者，接著我們要談教會如何在教會外看這三者。

首先，教會需要高度意識到，之前第一個原則所提，圈內與圈外的人信念不同的現象，因此不要將圈內信念所帶來的倫理規範，強加在圈外，這是北美與台灣反對同性性行為與同婚的教會領袖與信徒，從一開始（甚至到現在）所犯的錯誤。再次提醒，教會不等於世界，圈內不等於圈外。

另一方面，教會也要小心，不可將圈外所流行的信念，毫無分辨地強加在圈內。這是同情同性戀與主張同婚的基督信徒容易犯的錯誤，誤認為圈外同性性傾向的人尋求法律權益，等同於教會內同時需要接受同性性行為與同性婚姻，忽視了教會是有傳統信念的群體。沒有具說服力的理由，教會不會也不該改變基於耶穌權威的「性的神學」，這「性的神學」將繼續規範教會內的性行為。

所以，圈外的性事，不要跟圈內的信仰扯在一起。按之前的原則，圈外的性事是「共善」與「弱勢」議題，「共善」與「弱勢」兩重不同的關切，本身已經存在著張力。教會中必然有人從「共善」的角度切入，主張需要尊重社會既有約定俗成的傳統婚姻價值，也必然有人從「弱勢」的角度切入，主張需要謀求社會同性社群的權益。兩方如果都不能夠分清「圈內」與「圈外」的差別，必然會忽略之前「尊重多樣，力求合一」的提醒，造成教會內互相攻訐，破壞教會的合一。很不幸，這也是目前教會內的實況。但如果雙方面能夠認識到，從「共善」的角度切入也好，

從「弱勢」的角度切入也好，這都是圈外的議題，不該影響教會內的合一，如此一來，因為教會同時關懷社會傳統婚姻價值的共善，也同時關心同性弱勢社群的權益，反而能夠更為全面地將當下的福音，帶給社會中不同的族群。

按此方向，教會中同情同性族群與維護社會傳統婚姻價值的雙方，都有需要調整之處。

以同性戀群體為弱勢的一方，不應天真而錯誤地認為教會對這些弱勢表達愛的方式，便是教會要有同性戀者（甚至是有同性性行為的人）擔任教會領袖，同時教會要支持教會內的同性婚姻。這樣的做法，便是圈內圈外不分。正確的態度，是在圈內繼續按耶穌的教導，追求性方面的聖潔，但在圈外，無分軒輊，為所有有需要的人尋求當下的福音。

而維護社會傳統婚姻價值的一方，則要避免錯誤地將圈內的「性的神學」，強加在圈外，從信仰的角度嚴厲譴責同性戀群體，同樣是圈內圈外不分，結果只會引人反感，讓人覺得教會獨斷而缺乏憐憫。更有甚者，過去台灣教會內以某些離過婚的信徒為反同的代言人，更是讓人詬病恥笑：如果教會本身都守不住自己「性的神學」，有何資格譴責同性群體？教會該好好禱告，求主幫助，以致有勇氣為過去種種錯誤的行徑公開道歉。

維護社會傳統婚姻與家庭價值，重點不在於我們圈內的信念是甚麼，而是圈外多數人對婚姻與家庭的價值是甚麼。正確的做法，應該是先去瞭解傳統婚姻與家庭歷史的自然成因與基本任務（包括產生後代、財產繼承、家庭教育），與「讓相愛的結婚」這種二十世紀中葉之後才有的婚姻主張，兩者之間的差異，然後進一步探討更改婚姻與家庭定義的利弊得失，以此為基礎，來談維護社會傳統婚姻與家庭價值的重要。不循此進路，只是一味地從圈內信仰的婚姻觀出發，只會造成教會試圖將圈內信念加諸社會的獨斷印象。

5. 沒有更重要的公共議題嗎？

同運與同婚的議題，是台灣教會目前最關注的議題（沒有之一）。但我們需要讓教會歷史（特別是初代教會歷史）提醒我們，歷史中教會的擴展，與教會在社會中嚴守基督所教導的嚴格異性單偶制婚姻，兩者之間幾乎沒有任何直接關係。因此教會把同婚與同運當做最重要的公共議題處理，恐怕值得商榷。

事實上，教會歷史讓我們看到，教會關切社會貧富不均，積極救濟貧富不均所造成的貧窮問題，往往是教會得以擴展與復興的重要原因。因此，從見證福音、宣揚福音的角度，緩解貧富不均恐怕是比同婚合法與否更為重要的公共議題，更應受到教會的關注。

6. 議題之二：貧富不均

當前全球最嚴重的問題之一是貧富不均，如果你不準備花時間看 Thomas Piketty（皮凱蒂）最近極為重要的作品，*Capital in the Twenty-First Century*（《21 世紀資本論》），總該看看這本書的書評，知道目前西方的資本主義制度，是讓資本利得的成長，遠快於勞力所得的成長。因此如果沒有任何稅制的重大改革，只會貧者越貧，富者越富。前一段時間 Oxfam 統計，全球最貧窮的一半人口總和的財富，只等於全球最有錢的八個人所擁有的財富，這八個人中，有六個在美國。今（2017）年初，美國道瓊衝破二萬點，一個報導指出，美國一半以上的人不蒙其利，因為這些人沒有一毛錢在股市當中。當前自動化的發展，必然會造成更多勞力密集工作的消失，人工智慧的發展，也必然會淘汰許多白領的工作。在可見的未來，自動化與人工智慧所造成的失業問題，只會讓原先已經非常嚴峻的貧富不均問題雪上加霜。基督信徒需要思考，面對這樣的社會，我們的回應是甚麼。

6.1. 五經中對經濟正義的教導

為甚麼要關切這個議題？因為從舊約到新約，經濟正義一直是上帝所關切的議題。

在第二堂我們提到，基督信徒應根據耶穌對律法的詮釋來閱讀舊約，很重要的，便是要讀出上帝對人類社群普遍的心意。上帝不僅要他的子民自身性道德的純潔（這是關切同婚的基督信徒喜歡強調的），也重視他子民如何按上帝的心意，處理權力關係、生命權、財產權、社群的弱勢、貧富不均、正直公平等議題（其中不少卻是許多基督信徒視而不見的）。

到今天，北美的福音派所關心的，仍然只是同性戀、墮胎、安樂死、胚胎與複製人研究，從這次大選這些教會領袖的發言，仍然可以聽出來，但這些議題並非舊約中上帝所關切議題的全貌，甚至只是非常窄的部分。律法條文中，更多在處理對居於我們權力關係之下的人（奴隸等）的規定，更多談到對孤兒、寡婦、寄居的照顧：

在出 20-23 的約書中，明確提到不可虧負寄居的，不可苦待寡婦與孤兒，並且不可向窮人取利（出 20:21-27），這些都是古代社會中的弱勢群體。利 19:9-10; 23:22 重複談到收割莊稼，不可割盡田角、不可摘盡果樹葡萄、不可拾取掉落的，目的是要照顧社會中的窮人與寄居的，同樣的教導，亦見於申 24:19-22。利 19:33 則重申不可欺負寄居的。申 10:18-19 提到，上帝是為孤兒寡婦申冤，又憐愛寄居的，賜他衣食，因此以色列民同樣要憐愛寄居的，照顧社會中的弱勢與窮人。申 14:29; 16:11,14; 26:11-13 也分別提到十分獻一與守七七節、住棚節，都需要特別注意是否孤兒寡婦與寄居的這些無分無業的人，可以一同歡樂。利 25:1-7 與申 15:1-11 安息年的條例中，特別著重對孤兒、寡婦、寄居者的照顧，同時需要幫補社會中貧窮的弟兄。申 24:17; 27:19 則談到，審判的時候，不可向寄居的與孤兒、寡婦屈枉正直。

6.2. 先知傳統中對經濟正義的教導

舊約先知對以色列民最主要的責備，是對上帝不忠誠，對人方面，則是欺壓弱勢與窮人。特別值得注意的是，舊約先知傳統中最早的信息是〈阿摩司書〉，而其信息的核心，便是要譴責北國以色列不追求社會

與經濟正義的宗教活動，與拜偶像無異。摩 5:21-24 這樣說：

21 我厭惡你們的節期，也不喜悅你們的嚴肅會。
22 你們雖然向我獻燔祭和素祭，我卻不悅納，
　也不顧你們用肥畜獻的平安祭；
23 要使你們歌唱的聲音遠離我，因為我不聽你們彈琴的響聲。
24 惟願公平如大水滾滾，使公義如江河滔滔。

阿摩司所面對的，是以色列民一方面獻祭守節，另一方面剝削窮人，讓社會沒有經濟的正義，所以接下來摩 5:25-27 指出，這些敬拜在上帝眼中，與拜偶像無異。

與阿摩司同為主前八世紀的先知，彌迦與以賽亞，同樣也點出南國猶大類似的問題，指出公義社會的重要：彌 6:6-8 提到，上帝所要的，不是「千千的公羊」與「萬萬的油河」，而是「行公義，好憐憫」；賽 1:11-17 則指出，沒有尋求公平、不去解救受欺壓的、不給孤兒申冤、不為寡婦辨屈，令上帝厭煩猶大所獻的祭物，憎惡他們一切的宗教聚會。

到了主前六世紀，耶利米指出上帝之所以追討猶大的罪，是因為他們不為孤兒申冤，不為窮人辨屈（耶 5:28），且只有他們不再欺壓寄居的和孤兒寡婦，才可能繼續在賜給列祖之地居住（耶 7:5-7）。與耶利米同時的以西結，同樣在結 22:29 指出，以色列領袖的罪惡，包括了「慣行搶奪，虧負困苦窮乏的，背理欺壓寄居的」，因而導致國家被滅絕。再一次我們看見，缺乏經濟正義，是猶大亡國的因素之一。

到了被擄歸回之後，亞 7:9-14 清楚指出，「欺壓寡婦、孤兒、寄居的，和貧窮人」是國家遭致被擄的原因。而瑪 3:5 也再次將「虧負人之工價的、欺壓寡婦孤兒的、屈枉寄居的」列在必遭審判的惡行之中。

6.3. 新約中對經濟正義的教導

新約中，耶穌的教導也充滿了對窮人與弱勢的關切。路 4:16-19 耶

穌在拿撒勒會堂根據賽 61:1-2 所宣告的禧年，包括了「傳福音給貧窮的人」，而在路 6:20-49「平原寶訓」一開始，耶穌再次宣告貧窮的人與飢餓的人有福了，與此相對，那些富足的人與飽足的人卻有禍了。在路 18:18-23 耶穌要求與他對話的那位少年官，「要變賣你一切所有的，分給窮人」，然後跟從耶穌，再次強調照顧窮人的重要。

不僅如此，〈馬太福音〉最後一段耶穌訓言的結尾（太 25:31-46），耶穌明確指出，除非門徒給餓的人吃、給渴的人喝、為客旅提供住處，給赤身露體的衣服穿、探望生病與坐監的人，亦即救濟社會中貧窮與弱勢的群體，否則他們將無法承受永生。

徒 11:27-30; 12:24-25 也確實讓我們看見，當安提阿教會面對猶太飢荒的時候，主動籌款賑災，幫助猶太地區的窮人。加 2:10 保羅也特別提到，記念窮人是他一直熱心去行的。

此外，雅 1:27 也提到，真正的敬虔（宗教）是照顧孤兒寡婦，所反映出的是從阿摩司所開始的先知傳統：真實的宗教生活，體現在如何對待社會中的弱勢與窮人。

6.4. 初代教會對經濟正義的教導與回應

初代教會最終征服羅馬帝國，與教會切實實踐前述這些聖經中對社會正義的教導，有著極為密切的關係。

四世紀下半葉，基督宗教已經成為合法宗教之後，背教者猶里安 (Julian the Apostate) 於主後 361 年即位，成為羅馬皇帝。他反對基督宗教，誓言要恢復羅馬原先的異教崇拜，盼望以此恢復羅馬帝國的光榮。對於基督信徒，他曾經這樣抱怨：「這些加利利人（指基督信徒）不僅照顧他們自己的窮人，竟然還照顧我們（非基督信徒）的窮人！」他的抱怨反映出初代教會對貧窮的救濟，並沒有侷限在信仰群體圈內，而是如太 5:43-48 所提天父的完全一樣，無分軒輊地照顧社會中所有的貧窮人。

在背教者猶里安去世之後數十年，約翰・屈梭多模 (John Chrysostom) 擔任君士坦丁堡大主教，他一生運用其職權與影響力致力濟貧，譴責信徒為自己奢華的生活對窮人進行剝削。在他一篇流傳下來的講道中，他曾這樣譴責信徒中剝削窮人的權貴說：

你馬匹所用的金嚼環、你奴隸所戴的金手環、你鞋子上所包覆的金飾，在在說明你掠奪孤兒、令寡婦飢餓。當你死的時候，經過的人看見你的宏大宅邸會說：「這樣的宅邸，是建立在多少的眼淚之上？剝去多少孤兒的外衣？讓多少寡婦被惡待？讓多少工人沒有得到他當得的工價？你的死亡也無法讓你逃脫那些譴責你的人！」

他無畏地挑戰權貴，最終讓他兩次被放逐，並在第二次放逐的過程中去世。他死前在流放途中一個小教堂裏，留下最後的遺言：「在各樣事上，榮耀歸於上帝，阿們！」到今天，約翰•屈梭多模因為他維護弱勢，批判權貴的牧範，使他成為基督正教最受尊重的教父之一。

6.5. 中世紀對經濟正義的回應

中世紀之後的教會，繼續透過修院與教區，救濟社會中的窮人。在這裡我願意特別談到修院傳統對於窮人的救濟。

基督信仰的修道主義，最早是三世紀發源於埃及的獨修方式。三、四世紀，在埃及與敘利亞獨修的隱修士依據太 6:25-34 耶穌「不要憂慮」的教導，進入曠野獨居祈禱，拒絕任何勞動，全然倚靠上帝在大自然的供應，視這樣的生活為「完全之道」，而認為保羅在帖後 3:10-12「不工作便不可吃飯」的教導，是引人偏離完全的「旁徑」。

相對於這種極端的修道主義，四世紀群修式修道的創始者帕克謬 (Pachomius) 則規定，修院中的修士必須工作。但為遵守太 6:34「不要為明天憂慮」的教導，修士要將勞力所得中有餘的分給窮人。這種透過本身勞動救濟窮人的傳統，亦見於之後四世紀大巴西流 (Basil the Great)、

五世紀奧古斯丁、六世紀本篤 (Benedict of Nursia) 所制訂的修院規條。因此，修院在之後漫長的中世紀當中，是教會持續救濟窮人非常重要的一股力量。事實上，歷史中孤兒院、養老院、醫院、旅店的發展，都是從初代教會起，教會長期關懷窮人與弱勢所帶來的結果。

6.6. 改教運動後新教對經濟正義的回應

改教運動之後，基督新教內基本上終止了修院制度，但在濟貧方面，並未因此而停止。在此舉兩個明顯的例子。十七世紀德國所開始的敬虔主義，不僅首次帶來基督新教的海外宣教，同時也帶來許多慈善的事工。敬虔主義影響了之後十八世紀約翰・衛斯理 (John Wesley; 1703-91) 所開創的循道主義，循道派極為關心社會中的弱勢，積極從事社會救助、失業介紹、設立醫院、學校、進行獄政改革，使得當時英國中下層社會的風氣丕變。

6.7. 反省今日教會對經濟正義的回應

透過前面簡短的歷史回顧，我希望我們可以注意到聖經對於經濟正義的重視，也能注意到教會傳承之中對此議題曾有的努力，並以聖經的教導與教會的傳承為基礎，來一同面對當代貧富不均的巨大挑戰。

對於這個問題，皮凱蒂認為稅制會是關鍵。另一方面，荷蘭已經開始準備實驗沒有任何工作義務的普遍基本收入 (Universal Basic Income)。最近臉書的祖克伯也在哈佛的畢業典禮上提到基本收入的想法。今天台灣的教會對這個議題的想法是甚麼？

回答這個問題，必然需要先認識教會本身在社會當中有多少能力，有哪些限制。按目前較為寬鬆的統計，台灣人口中有大約 5-6% 是基督信徒，台北市大約 10% 是基督信徒，台北市大安區大約 20% 是基督信徒，不論這個統計準確度如何，整體而言，我們可以知道兩件事：第一、教會在台灣是少數族群，因此教會不太可能全然主導整個社會的走向；第

二、台灣的基督信徒基本上是屬於擁有財富的一方，因此人數雖少，也並非毫無資源來面對社會貧富不均的挑戰。

知道我們的限制與能力，我們可能可以做甚麼？在這裏我願意點出幾個方向，從小而大，供台灣教會來思考：

第一、既然台灣的基督信徒基本上是屬於擁有財富的一方，我們需要先體認到，我們絕大多數（包括在富裕社會中的牧師與傳道人）是財富分配的既得利益者。在全球化的大機器當中，只要我們喝咖啡、吃巧克力、購買廉價的食衣住行產品，便都無可避免的成為剝削窮人（中南美與非洲被剝削的咖啡農、西非採收可可豆的童工、全球血汗工廠的工人）的一份子，因此我們如果沒有積極參與在救濟社經弱勢的行動中，我們就跟阿摩司所譴責的以色列民一樣－在上帝眼中，我們的敬拜與拜偶像無異。因此，我們必須有所行動。

第二、既然身為既得利益的基督信徒在救濟社經弱勢的事上責無旁貸，教會需要重新審視我們花在慈善的時間與金錢，佔了教會經費多少的比例。我們教會有多少比例的預算，繼續支持教會孤兒院、育幼院的工作。過去三十年，在蓋一個比一個華麗的教堂之外，台灣教會成立了多少新的孤兒院、育幼院？這也是教會整體需要去思考的。這些工作不會全然解決財富分配不均的議題，但可以大幅緩解現存貧富不均所帶來的惡果。回到之前的第二個提醒，基督信徒在歷史中不會全然實現上帝的國，重要的是我們必須展現出上帝國公義與憐憫的品質，向這世界見證，這是上帝的心意，且上帝的國必要降臨。

第三、雖然台灣教會是社會中的少數，但教會中不乏在社會上有舉足輕重地位的弟兄姊妹。我們需要鼓勵與支持這些弟兄姊妹，針對貧富不均的議題發聲，並運用他們的專業，為社會思考稅制與其他社會財富分配的改革，來緩解貧富不均的現象。與此同時，教會當中的富人也需要在上帝面前思考與禱告，該用怎樣的方式，善用上帝過去在物質上的賜福，以致這個世界可以知道：上帝是孤兒寡婦的上帝，是為窮人發聲

的上帝。

最後，我要挑戰那些與我同為傳道人的：我們在教會中傳這樣的信息嗎？這可能不會是某些教會長執、富裕信徒喜歡聽的信息。但我願意彼此共勉鼓勵：我們有約翰・屈梭多模的牧範！

本文作者：彭國瑋
台灣聖經公會研讀本系列總編輯暨翻譯顧問

台灣聖經公會簡介

「台灣聖經公會」是「聯合聖經公會」的一員，於主後1956年成立，與全球聖經公會成員共同為全球聖經翻譯、出版和推廣的事工而努力。

「台灣聖經公會」歷經60幾年的歲月中，默默地為台灣這塊土地上不同族群的母語聖經翻譯努力，藉此希望「讓每一個人手中，都能擁有一本可以買得起、讀得懂的聖經」，這是本會的宗旨。

台灣聖經公會籲請主內弟兄姊妹關心上帝話語建造生命的重要，並為不同族群母語聖經之翻譯、聖經研讀本編寫以及文字宣教事工之經費奉獻、代禱。

聯合聖經公會簡介

18 世紀末，英國威爾斯地方有一對虔誠的基督徒夫婦，生有一可愛的女兒，名叫 Mary Jones。Mary 的母親常抽空講聖經的故事給她聽，但他們家很窮，沒有聖經，並且 Mary 的父母也不識字。Mary 曾問母親，如何才能有自己的聖經可讀？她母親告訴她，首先要有錢買聖經（當時聖經是很貴的書），然後要識字才能讀聖經。Mary 向上帝禱告，求上帝幫助她學習閱讀。不久，她有機會可以上學，便每天不辭辛勞地走兩哩路去上課。同時，她也幫鄰居做些零碎工作。將所得的微薄薪資存起來。整整六年後，她終於存夠買一本威爾斯語聖經的錢，於是她步行走了 25 哩路，想到一位查理士牧師家買聖經。然而讓她失望的是，查理士牧師的聖經都被人訂走了，Mary 大失所望地哭起來。查理士牧師因被這個女孩不辭艱難、步行 25 哩路的熱誠所感動，故決定先把一本聖經賣給她，Mary 便如獲至寶地帶著它回家。這位牧師因受 Mary 渴求聖經的感動，便到英國倫敦呼籲當時的皇家貴族和教會人士，大家應出錢出力來印刷更多的聖經給基督徒閱讀，好明白上帝的話語。在他呼籲下，1804 年終於在倫敦成立了第一個聖經公會。這是在神美好帶領下所成立的聖經公會。

聯合聖經公會於 1946 年成立，它是一個聯繫世界各地聖經公會的全球性組織，目的在於促進公會之間的聯絡與合作，共同以最廣泛有效的方式分發、推銷聖經。當初成立的時候，只有 13 個國家組成，現在它已經發展成一個龐大的組織，在全球兩百多個國家和地區工作。

聖經公會的誕生是兩百多年前一次傳福音的運動促成的，後來逐漸發展成一個將聖經翻譯成不同方言的獨特事工。這些聖經譯本的印刷和分發，在世界各地大大促成了教會的建立和增長。