

Globethics Repository

The logo for Globethics, featuring the word "Globethics" in white sans-serif font on a blue rectangular background.

罪之謎

This page was generated automatically upon download from the Globethics Repository. More information on Globethics see <https://www.globethics.net>. Data and content policy of Globethics Repository see <https://repository.globethics.net/pages/policy>.

Item Type	Article
Authors	Berkouwer, G.C.
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	Institute of Sino-Christian Studies (ISCS)
Download date	2026-07-11 05:12:46
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/167141

罪之謎*

貝考維(G.C. Berkouwer, Free University of Amsterdam 系統神學教授)

劉宗坤 譯

我們最好先看一看人們常講的罪那種「謎一般的性質」。由於我們沒有先天地假定這一術語具有合法性，所以問一問我們所講的人的罪性之「謎」究竟有何含義，便至關重要。那些把罪稱作「奧秘」(mysterium iniquitatis)的人是在使用一個充滿模稜兩可和不祥預兆的暗示性術語。罪甚至可以被視為一種「令人驚恐的東西」(das Unheimliche)。但是，這個概念給人一種險惡和不祥之感，甚至令人想起那種鬼魅般的形象，潛藏於我們內心或縈繞在我們周圍，而其內在的意向卻無法為人所知。由是，人之罪性的「奧秘」隨被視為人之罪性的「不可思議」，至少此時此地對我們來說是如此。罪之「奧秘」便是罪對人類頭腦和有限智性而言之「深不可測」。

這種思考可以使我們把罪之謎想像為一個難度極大的

* 本文選譯自荷蘭神學家 G.C. Berkouwer 所著 *Sin* (罪)，William B. Eerdmans Publishing Company, Grand Rapids, 1971。Berkouwer 的原作由荷蘭語寫成，分為兩卷：*De Zonde I: Oorsprong en Kennis der Zonde* (論罪 1：罪的起源和觀念) 與 *De Zonde II: Wezen en Verbreiding der Zonde* (論罪 2：罪的本性和流傳)，J. H. Kok N. V., Kampen, The Netherlands。本文根據 Philip C. Holtrop 的英譯本第五章譯出。——譯注

問題，它與其他「奧秘」或「謎」一樣在人生中佔有一席之地。然而，罪的「奧秘」是否能夠得到解釋呢？如果我們耐心等待，竭力思考，是否能夠穿越迷霧，揭示罪的「意義」與「一致性」呢？罪之謎是否(像其他諸如此類的謎一樣)只是暫時令我們心志迷惑而最終必將迎刃而解呢？如果我們眼前光線更明亮，視野更開闊，整個問題是否就會一目了然呢？《聖經》曾告訴我們，那些曾經「不為人知」和「不可思議」的事情終將「昭然若揭」，這是否就是指罪之謎呢？上帝之言的確包含着驅散迷霧之光：「這永古隱藏不言的奧秘顯明出來……指示萬國之民」(羅16:25-26)。進而言之，真理乃是揭示(alētheia)那曾隱身之物。啟示的歷史需要「揭示」；同樣，解開末世之謎也需要「揭示」。「我們如今彷彿對着鏡子觀看，模糊不清，到那時，就要面對面了。我如今所知道的有限，到那時就全知道，如同主知道我一樣」(林前13:12)。「親愛的弟兄啊，我們現在是神的兒女，將來如何還未顯明」(約壹3:2)。「我所作的，你如今不知道，後來必明白」(約13:7)。「你們舉起人子以後，必知道我是基督」(8:28)。

顯然，在啟示過程和歷史進程中存在着「揭示」或「解謎」。我們在《約伯記》中讀到：「我從前風聞有你，現在親眼看見你」(42:5)。在《使徒行傳》中，我們知道了那個在腓利出現並進行一番講解之前曾經令衣索匹亞太監(Ethiopian)困惑不解的謎(8:31以下；參見詩73:16-17)不過，並不是只有從謎走向解謎一條道路，尚有另一條道路。那就是人因自身的罪性無知而把啟示變成謎的過程。去以馬忤斯路(Emmaus)上的兩個人被斥為「無知的人，心太遲鈍」(路24:25)；福音書不斷稱那些不理解基督之言實義的人為「無知之人」。讓我們聽聽經文是如何斷定的

吧：「你們到如今還不明白嗎？豈不知……？」(馬 15:16-17；可 7:18)「你們還不醒悟，還不明白嗎？」(可 8:17)「你們也不記得嗎？」(8:18)。「你們的心還是愚妄嗎？」(8:17)「你們有眼睛看不見嗎？有耳朵聽不見嗎？」(8:18)各種歷史因素和心理因素會障蔽我們的知性，令許多事物在我們面前變成「謎」。人們兩眼昏惑，看不見基督十字架和復活的意義(參見約2:19以下)。同樣，門徒只是到了後來才回憶基督的教訓；而人們總是不認得基督就是「好牧人」和「人子」(約 10:6，8:27)。

上面所有經文中均包含着一個可解之謎，它能為一種新的、更深入的理解鋪平道路。但是，罪之謎卻非此類，其基礎迥然相異。它決不允許對罪的本質和根源做窮根究底的認識。沒有什麼窮根究底的啟蒙和解謎能促成這樣一種認識。當然，我們這樣說並不否認能夠對那種在淪落的人類生活中左右人們行為的某些「動機」做出闡明。犯罪學便假定動機具有相對的明晰性。但是，我們堅持認為，在根源和原因方面，罪本身永遠不可解釋。我們否認能有什麼東西，包括信仰，能對解開罪謎一般的性質產生絲毫助益。在信仰與悔改的小路上，罪越加被看得無從了解，難以言說。人越是處於上帝的至善和權柄之下，他對上帝以及上帝之榮耀和神法的背叛就只能變成一個謎。

但是，這並不是那個「隱藏」至今的奧秘，也不是那些「屬於我主耶和華」的「隱秘之事」(《申命記》29：29)。相反，這是我們在信仰中不斷遭遇的一個謎，而且，我們唯有反觀自己對上帝的背叛有多麼根深蒂固，內心方能得到大膽的慰藉，因為我們只能說：「親近」那位上帝與我有益(詩73:28)。職是之故，我們決不可能把人的罪看作一個「尚未」解開且仍然困擾人們紛亂頭腦的謎。罪之謎完

全屬於獨特的一類。出於同樣的原因，我們在以“mysterium iniquitatis”言罪之謎時，理應加倍慎重。

眾所周知，這個詞與拉丁語《新約》中《帖撒羅尼迦後書》二章7節中的用詞相同。在這段經文中，我們讀到「不法的隱意」之說。保羅講到那個「敵基督者」(或「敵人」)，他「高抬自己，超過一切稱為神的和一切受人敬拜的，甚至坐在神的殿裏自稱是神」(帖後2:4)。保羅是在指那個不法之人，儘管他現在受阻，將來卻會顯露出來，「因為那不法的隱意已經發動」(帖後2:7)。他即將臨近的顯現已經投下了長長的陰影，清晰可辨。所以，人們必須警覺並反抗。一場暴風雨正在醞釀，不詳的寂靜預示着風雨欲來。不法的勢力已成氣候。但是，與此相關，當保羅講「隱意」時，顯然他面對的是一種與那種謎一般無法言說之事完全不同的東西。當然，保羅看到了某種「隱秘」的東西。某種即將「顯露」的東西「業已發動」。不過，保羅所關心的是以歷史性的術語來界定這一「奧秘」，並將其看作尚未顯露的奧秘。

無疑，“mysterium iniquitatis”一詞源於《聖經》。同時，我們卻不能說，保羅在用這個詞時與其他人經常講的是同樣的意思。保羅每使用「奧秘」(mysterion)一詞，頭腦中總會想到有朝一日所有奧秘終將不再成其為奧秘。當「不法之人」顯露出來，障幕(kálymma)被撕去時，奧秘終將消失(帖後2:8)。保羅所關心的是那個仍然隱藏的「不法之人」，所以，「奧秘」的概念與罪那種謎一般深不可測的本質無關，也與罪那種無法認識的「隱秘」性質無關。保羅感興趣的是某種尚未在歷史中顯露出來的東西，儘管當「撒旦的活動」表現出「各樣的異能，神跡和一切虛假的奇事，並且在那沉淪的人身上行各種出於不義的詭詐」

時(帖後 2:9 以下)，那種尚未顯露的東西必將顯露出來。這一歷史過程被保羅描述為從「隱秘」到啟示的進程。¹

在約翰的《啟示錄》中，我們也遇到了同樣的詞——隱秘，其中寫道一個女人「騎在朱紅色的獸上……遍體有褻瀆的名號」(17:3)。她手拿金杯，「杯中盛滿了可憎之物，就是她淫亂的污穢」(17:4)這一切均象徵着她寫在額頭上的「隱秘之名」；「大巴比倫」(17:5)顯然，約翰並不是用這個詞指一個模稜兩可的籠統概念。因為他在這裏提到了相當具體的罪孽：淫亂、褻瀆、憎惡、污穢，甚至還有那女人喝醉了「聖徒的血和為耶穌作見證之人的血」(17:4、6)同樣至關重要的是，在《啟示錄》中尚有另一騎在白馬上的人，他的名字是「誠信真實」(19:11、16)而且，這個名字「除了他自己沒有人知道」(19:12)。在此，我們又看到了對「奧秘」和隱秘之物的描述。但是，《啟示錄》十七章5節中所講的「奧秘」卻不屬此類。在那裏，約翰對那種困擾我們的知識的謎一般神秘的「奧秘」隻字未提。事實上，當他看到那個女人，感到「大大地稀奇」時，天使就到來並問他：「你為什麼稀奇呢？我要將這女人的奧秘告訴你」(17:7)。

所以，這一奧秘並非不可言說或不可測度的東西，相反它完全可以得到揭示。²寫在那女人額上的名字就表現了她自己的特徵：她是「大巴比倫」。換言之，這裏的奧秘一詞與我們通常所賦予它的含義大相徑庭。它與「隱秘」之物無關，³而是關係到那種未來必將被揭示的東西。所

1. 參見《帖撒羅尼迦後書》二章2節：「主的日子現在到了。」另參見 Zahn-Wohlenberg 的 *Comm.*《注釋》，頁158，他認為 *mysterion* 一詞指的是對「道德人概念」的放棄，或者指人是「某種無法理解，不可言說的東西」。

2. S. Greijdanus，《注釋》，同上，頁343。

3. G. Kittel 與 G. Friedrich 編，*TWNT*《新約神學辭典》IV，*mysterion* 條。

以，這個詞的用法與其在前面所講的《帖撒羅尼迦後書》（「不法的隱意」）中的用法相同。顯然，天使能夠解釋這一「奧秘」，為困惑不解的約翰展現其意義。那個女人以莊嚴和權柄作偽裝，並試圖以其「奧秘」之名「大巴比倫」迷惑約翰。然而，她的奧秘已經暴露無遺。她的名字所表現的意義遭到了上帝的審判。所以，我們看到，面具終被除去，與那位業已顯現的榮耀者相比，她暴露出差恥、浮誇和赤裸裸的虛弱。⁴

人們通常所講的「罪之謎」或 *mysterium iniquitatis* 在《新約》中找不到絲毫證據。儘管《新約》把奧秘一詞繫於啟示，將二者置於不可分割的聯繫之中，但是，*mysterium iniquitatis* 一般是指罪之不可理解和無法言說。不過，在這裏「啟示」觀念並沒有立足之地。在此基礎上，我們可以斷言，若要揭示罪之謎，只好完全另闢溪徑。人們只能肯定人之罪沒有什麼緣由或理性動機。當然，如果我們堅持這種立場，就意味着走了一條完全不同的道路，而與任何認為世界上存在着某種無法把握的或「隱秘」的罪惡的想法南轅北轍。無論罪惡如何「隱秘」，我們都無法探究這個大謎的幽深。因為，罪之謎與罪的本質一樣具有反規範性和非法性。它與罪的無知性如出一轍。職是之故，因對罪的「破解」均意味着在不可能發現知識處找出某種「知識」，所以「解謎」這個概念本身根本就不能成立。⁵任何人都無法在無知處發現知識，在無意義處發現意義。

這一切並不意味着罪的力量或對現實的影響無足輕

4. 同上；參見《啟示錄》十章7節所講「神的奧秘」。

5. L. Vander Kerken 在 *De Betekenis van het Geheimzinnige* 《哲學與神學論集》(1956, "Bijdragen", 頁349-365)中提出一種「奧秘現象學」。但是，他卻沒有講 "*mysterium iniquitatis*"。

重，也不意味着罪缺乏「真」。⁶它的真正意義在於，罪不能以分條縷析的方式來說明，也無法變得「可以解釋」。我們業已看到，由此出發只能無可避免地以自我開脫告終。但是，我們也可以把這種「無可避免性」與Bavinck所講的罪的「無動機性」聯繫起來理解。罪的無感覺性乃是人的罪性之謎；正是這種無動機性把罪排除在那些我們能夠通過分析來認識和解決的奧秘之外。罪之所以如謎一般不可言說，只不過是因為罪根本沒有前提，沒有緣由，也沒有真實的動機。

傳道者曾經疾呼：「誰知道事情的解釋呢？」(傳8:1)，他顯然在與那些不可言說、不可把握的奧秘角力。他本想得到智慧，卻發現智慧離他遠去。「我說：要得智慧，智慧卻離我遠。萬事之理，離我甚遠，而且最深，誰能測透呢？」(7:23-24)。⁷奧秘的幕障籠罩在人們頭上。沒有人知道「將來的事，因為將來如何，誰能告訴他呢？」(8:7)人不可能知道上帝的工作，就像人不可能知道風自何處來或「骨頭在懷孕婦人的胎中如何長成」(11:4、5)。然而，人類知識的所有這些局限⁸均與人之罪性的不可言說之謎大相徑庭。我們在這裏所見到的真正是一個「客觀的」和「實質的」不可思議之謎。我們看到，罪的「不可言說性」與上帝工作的不可言說性無法相提並論。如果我們着眼於罪，就會發現罪之深不可測與上帝的深不可測之間沒有可

6. Vander Kerken(同上，頁354)寫道：「一旦人們體會到一個謎已經不可解，整個謎之為謎的東西便籠罩在不可能性的迷霧之中，我們便重又回到不真和不實的體驗當中。」顯然，這種思維方式恰恰無法運用於罪之謎。Vander Kerken的興趣顯然在於「存在的奧秘」(同上，頁363)，並沒有考慮到陰暗的罪惡問題。

7. 參見Aalders，《注釋》，同前；"diep, ja diep"；《聖經》希臘文七十士譯本：bathy bāthos。

8. 關於傳道者求之不得的「萬事之理」，參見《傳道書》七章25、27節(參見《聖經》七十士譯本X: logismós)。

比性，因為他的道路高過我們的道路，他的意念高過我們的意念(參見賽55:8以下)。罪之謎乃是罪的無感覺之謎和無動機之謎。

另外，尚有其他經文令人想到這種無動機性。⁹我們只需想一想傳道者的話：「神造人原是正直，但他們尋出許多巧計」(7:29)。顯然，傳道者並不關心人類純粹的知識缺陷，他對抽象的謎毫無興趣。他所講的無非是罪的無根性和無動機性。他從與上帝創造之善的對比中來看人的行為，由此罪完全在負罪性的疏離和不可言說中得到審視。罪的緣由根本不存在於上帝的創造和上帝的恩賜中，也不存在於上帝對人的期望和饋贈之中。傳道者認識到，「人類普遍淪落的罪責並不在於上帝。」¹⁰在上帝的創造活動和人的犯罪之間無法加入任何聯繫。所以，邪惡的實在性只能被視為人的「發明」及其淪落的機巧的產物。¹¹

但是，人之淪落何其慘痛！邪惡並無理性的基礎：恰恰是「因為斷定罪名，不立刻施刑，所以世人滿心作惡」(8:11)。因為一詞並不是在解釋人的罪性，而是指罪性的狂妄。傳道者一心要「尋求智慧和萬事的理由」，並期望「知道邪惡為愚昧，愚昧為狂妄」(7:25)。¹²我們猜不透傳道者追問的結果，因為他自己也面對着無處不在的邪惡的現實。但是，我們的確知道，此處的「機巧」和「發明」與我們在《羅馬書》一章30節中所見的相同。那些充滿「卑鄙靈魂」的人乃是罪惡的「發明者」。¹³我們周圍的罪惡

9. 參見拙著 *Man: the Image of God* (《人：上帝的形像》)，1962，頁344以下。

10. Aalders，同前，頁169。

11. 參見同上。

12. 參見同上，頁162。

13. 希臘文為“epheuretás kakón”；法文為“ingénieux au mal”；荷蘭文譯為“vinders van kwade dingen”。

決不可能在上帝之善中找到動機，也決不可能在上帝的創造中找到緣由。換言之，它決不可能獲得理性的闡釋。

與此相關，我們回想起《約翰福音》十五章25節中基督的話：「他們無故地恨我。」在講到世人對基督門徒的怨恨時，我們也遇到了這樣的描述。這種怨恨與世人對基督本人的怨恨如出一轍。(參見 15:18、21)基督降臨人世乃是具有決定性的歷史轉折點和改變世界的契機。「我若沒有來教訓他們，他們就沒有罪；但如今他們的罪無可推諉了」(15:22)既然大光已照亮，便不再有隱匿之事，也不再有任何推諉的可能。¹⁴基督已降臨，並做無人能做的大工。(15:24)然而，尚有一事必須提及；即這一切皆要「應驗他們律法上所寫的話，說：『他們無故地恨我』」(15:25)。此處，基督回到《詩篇》六十九篇4節中的詩句，並看到它們在自己身上應驗。詩篇的作者懷着深深絕望的劇痛，描寫那些怨恨他的人：他們「無故地恨我。」他們懷着陰暗、殘酷和負罪之心，無緣無故地怨恨。¹⁵的確，他們之所以怨恨決不是出於某種「原因」，相反，他們的怨恨完全是出於自身的邪惡和怨毒之心。¹⁶當然，《詩篇》的作者並不是說自己正義良善。他欣然懺悔自己的罪(69:5)。但是，他所經歷的怨恨卻不是植根於他自己的罪，而是另有根源。面對這種怨恨，他只能祈禱上帝救贖自己並令仇敵蒙羞。他只能祈禱上帝對仇敵那種無緣無故、毫無意義的怨恨做出正義的審判。¹⁷

14. 希臘文為 *próphasis*。參見 Grosheide：此字有「自我辯解」之義(*verontschuldiging*)。

15. 這種怨恨中的「非理性」因素同樣表現在《詩篇》六十九篇4節中：「我沒有搶奪的，要叫我償還？」關於此類「無故」，尚可參見《詩篇》三十五篇19節。

16. 參見 A. Weiser, *Die Psalmen*《詩篇》，卷二，頁321：「無根據性」。

17. 人們可以參照《詩篇》一二九篇5節：「願恨惡錫安的都蒙羞退後！」以及《詩篇》三十四篇21節：「恨惡義人的，必被定罪。」

「他們無故地恨我」，基督所看到在自己身上應驗的正是這句話。我們可以概括出那些曾經發揮作用並促使猶太人怨恨的因素。猶太人十分明確地提出了他們的「原因」和「動機」。基督「違背了他們的律法」，「不守」安息日並且「褻瀆」上帝。但是，所有此類動機都大錯特錯，聲名狼藉。它們不但毫無知覺而且非法。(參見路6:7)¹⁸ 他們控告基督的真正動機乃是出於本身的自我開脫，其他任何「動機」均屬杜撰。在《傳道書》第七章中，傳道者業已看到上帝造人本是「正直」，人之犯罪並無理由。但是，據此，人們也沒有理由怨恨基督。但是，人們卻怨恨那位作為世界之光、不是打破律法而完全是成全律法的基督。¹⁹

我們在前面涉及罪的非知識性和非理性時，曾經講到罪之愚妄。至此，可以明確，《聖經》中所講的愚妄概念決不意味着某種否定，而完全在乎強調人的罪責。人的愚妄所造成的惶惑只能加重罪的非知覺性。愚妄人心裏說：「沒有神」(詩14:1, 53:1)愚妄人褻瀆神的名字(詩74:18、22)，藐視智慧和訓誨(箴1:7)愚妄人自認為有理由為所欲為，然而「愚昧人的愚頑，乃是詭詐」(箴14:8)。愚人藐視管教(15:5)。因此，愚妄之空虛和無根便令人痛心地顯露出來：「愚昧人行路顯出無知，對眾人說，他是愚昧人」(傳10:3)。正因為如此，以賽亞才講愚妄的份量和罪責：「因

18. 參見 R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* (約翰福音)，頁 425，對「此種怨恨之無根據性」以及「其罪行之無根據性」的論述(《新約神學辭典》，同前，卷四，miséō 條)。

19. 在此，我們可以回想一下《馬可福音》六章 6 節中的記述：「他也詫異他們不信。」如果考慮到當時的情景，這種「詫異」就越加令我們震動，因為基督本人指出了這種不信的具體「理由」：「大凡先知，除了本地親屬、本家之外，沒有不被人尊敬的」(6:4)。然而，無論是在這些「理由」之中，還是在這些「理由」之外均傾注着基督之光的榮耀：他詫異於他們的不信。

為愚妄人必說愚妄話，心裏想作罪孽，慣行褻瀆的事，說錯謬的話攻擊耶和華(賽32:6)。不但如此，《新約》尚警告愚妄人所造成的嚴重後果。他們就是那些把房子蓋在沙土上的愚人(太7:26)，那些「不預備油」的愚拙童女(太25:3)，那些無知瞎眼的文士和法利賽人(太23:17、18)。那個倉房富足卻不與神修好的財主被稱作：「愚人！」(路12:20)。按照《聖經》，「世上的智慧」皆因上帝的工作而變成「愚拙」(林前1:20)一言以蔽之，若以愚妄的概念自我開脫，毫無道理。

吉斯本(W.H. Gispen)曾問道，為何《箴言》中極少使用希伯來詞愚昧(nabal)和愚妄(nebalah)?²⁰他認為，這個問題必須根據作者的意圖來領會：即他在「愚頑」的一般意義上來看待「愚昧」。《箴言》的作者由此核心關懷出發，在講到鐵石心腸的罪人和瀆神之人時，喜歡用諸如邪惡和詭詐等詞。作者避免使用nabal和nebalah二字，在很大程度上是因為這兩個字眼首先是指因誇耀和傲慢而違背兩項律法。²¹它們與那些招致神的極大憤怒和不悅的罪有關，也與那些故意違反聖約的無情無義的罪人有關。《箴言》所關注的並不是這種「愚昧」。其意圖在於談論那種在大部分人類中具有代表性的「愚昧」，即愚頑。吉斯本的分析認為，nebalah指出了人類可憎可鄙、令人厭惡的特徵。但是，這種特徵在《箴言》中也絕少提及。²²這個詞用的如此之少，因為《箴言》的主旨在於把愚昧看作

20. W.H. Gispen, "De Stam NBL", 見 G.T.T.《改革宗神學論集》，1955，頁16；參見 *Korte Verklaring*，卷一，頁23。

21. 同上，頁163、170。

22. 同上，頁162、170。吉斯本把《箴言》十七章7、21節以及三十章22節中的nabal譯為「愚昧」(dwaas)。

「愚頑」，即看作人自身的「無知」。²³

當然，在「愚昧」和「愚頑」之間並不存在斷然差別。但是，說二者有所不同也不會存在太大爭議。愚頑的人在城門內「不敢開口」(箴24:7)，而愚昧的人則被拒之門外，根本無權開口。不過，在人們心中，這種界限容易模糊不清。藐視一切知識的愚頑之人，尚可以沉溺於罪惡並以作惡為樂(10:23)。²⁴因而，問題在於，如果「愚頑」之人尚未有所作為，他是否必須邁出下一步？²⁵無論如何，我們最好考慮這種「愚頑」和「非理智」因素。一般而言，「愚頑」抗拒任何對「智慧」的尋求並固守愚頑；²⁶而且，在《聖經》中愚妄概念總是包含着愚頑的因素。這不似理智的「裂痕」那樣顯而易見，而是那種阻斷一切知識的東西。職是之故，我們必須視愚妄為一種客觀的無能和實質的無意義。愚妄與罪之無根據本為一物，同出一轍。因而，愚妄人決不可能得到理性的答案：因為愚妄無需論證(26:4)。²⁷最好是「要照愚昧人的愚妄話回答他，免得他自以為有智慧」(26:5)。在此，我們再度看到，愚妄總是與智慧為敵，反對敬畏上帝乃「知識的開端」(1:7)。²⁸

23. 同上，頁170。

24. 在 Korte Verklaring，卷一，頁176，吉斯本提到《利未記》十八章17節以及其他一些大量與通姦和亂倫有關的篇章。他認為這是「對某種大罪的暗示」。

25. 參見同上，頁170。愚頑之人與那些嘲弄知識和痛恨知識的人如出一轍(同上書，頁35)。

26. 參見同上，吉斯本的有關論述：「那些靈性懶惰的愚鈍之人痛恨知識，因而滋生犯罪的思想、言語和行為。」

27. 參見同上，卷二，頁243；除《箴言》二十六章4節外，還可參見九章8節以及《詩篇》七十三篇22節中亞薩的懺悔。

28. 與吉斯本對「愚妄」和「愚頑」的論述相關，我們還可參照 Barth 的 K.D.《教會教義學》卷四第二部，頁463以下(英譯本頁411以下)。此處，Barth 在「愚頑」與理智的缺陷之間做出斷然區別。他正確地強調愚頑為罪責，這是一種十分危險而人又無法克服的東西。在這種「愚頑」之中，他看到罪之「最引人注目的方面之一」(頁467；英譯頁415)——在這種沒有意義、沒有根據的「愚妄」之中，同樣如此(頁467-468，英譯頁415-416)。參見 Barth 對《箴言》的簡論，同上引書，頁478以下；英譯頁424

所有這一切只能使我們得出一個結論，即罪能夠以愚頑之愚昧或其他表現出愚頑的方式暴露自身。不過，罪之始終不可言說恰恰在於其非知覺性。各種不同的「動機」或許能夠對已然之罪行做出解釋。它們可能屈從於某種信念的力量，相信我們在引誘之下談論罪的「顯而易見」。在整個人生和全部的人類歷史中，各種各樣的「動機」總會表現出來；而且在這些泛濫成災的「動機」背後始終隱藏着某種傾向。但是，上帝之言向我們啟示出這種作為的虛偽、浮誇和愚頑。它指出了我們自己疏遠上帝和鄰人之罪責與無根基。罪乃不可言說之現實，這一主張實為罪之罪責的組成部分。職是之故，我們為自身之罪列舉的「動機」越多，我們就越是泄露出自己的罪責之大。²⁹

《舊約》和《新約》中對罪責的懺悔只能放到這種罪之謎和罪之不可言說的背景下來看待。同樣，上帝投射在這個謎上面的啟示之光只能促使我們懺悔。在聖靈的權能和祝福之下，懺悔可被視為對《聖經》中所講的罪之不可言說性的最明確肯定。懺悔要求拒絕對罪做任何有意味的解釋並且要求承認罪「沒有理由」。懺悔乃是罪之非知覺性的必然結果。它確信根本不存在那種諸如普遍性的罪惡「奧秘」之類的東西，也根本沒有提出任何能夠絲毫暗示出某種抽象的二元論「罪惡」的東西。罪之謎乃是一個自在(sui generis)之謎，只能依照上帝的至善和權能來理解。

以下。值得注意的是，他沒有在術語方面做出像吉斯本那樣的區別。還可參見他對“nabal oder chesil”的論述，頁463(英譯頁411)以下。

29. 比如，每當某個人歪曲了律法中的第二條「誡命」，從鄰人那裏尋找「動機」時，罪如何混淆正確的認識便確鑿無疑地表現出來。與此形成鮮明對比的是《馬太福音》五章44節：「要愛你們的仇敵，為那逼迫你們的禱告，」以及46節：「你們若單愛那愛你們的人，有什麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣行嗎？」這乃是對所有那些在罪性的反應中尋找「動機」之人的啟示性話語！

換言之，只有每一項罪均被視為不可知覺的，罪方能得到理解。罪之無意義集中表現在一個罪人的悔改所帶來的天使的歡樂(路 15:7、10)³⁰當一個罪人陷於愚蠢的行徑時，所有光均黯然熄滅，人們「不愛光倒愛黑暗」(約3:19)，當他拋棄自己的愚蠢行徑時，天國中便充滿歡樂。

至此，我們就能夠讚賞為何《新約》始終把罪稱為「奇怪」的東西。當那些已經從罪中獲得救贖的人，以及那些在感恩禱告中認識到並體會到基督已經為他做了贖祭的人犯罪時就越加顯得奇怪。當然，奇怪一詞並不是說罪是基督徒以前那個自我的殘餘；因為在使徒的傳道中，我們絲毫看不到罪能夠通過「舊生命」得到解釋。相反，我們看到使徒的抗議和真正的驚詫。使徒們因教會內部的罪而充滿了驚異和畏懼。「豈不知你們的身子是基督的肢體嗎？……豈不知你們的身子就是聖靈的殿嗎？這聖靈是從神而來，住在你們裏頭的」(林前 6:15、19)。³¹保羅的意圖並不在於抨擊某種「不應當」因而「不正確」的東西。相反，他是在嚴辭聲討那種荒謬的並且直接抗拒與基督和聖靈相交的東西。³²所以，保羅只能驚詫於加拉太人這麼快受到誘惑並轉而相信「別的福音」，而那並「不是福音」(加1:6、7)。³³他所面對的現實無法拒絕，只能令人驚嘆和沮喪地加以肯定。

30. Greijdanus 在《注釋》(同前，卷二，頁740)，把 *enôpion* 解釋為上帝「在他們面前」的歡樂。參見 Zahn，同前，頁560，注釋7：天國的歡樂。

31. 還可參見《哥林多前書》六章15節以及保羅的回答：「斷乎不可！」Grosheide 曾經談到某種「荒謬性」(*ongerijmdheid*)；參見其 *Comm. op Corinthiers* (《哥林多前書注釋》)，頁173。

32. 值得注意的是，保羅所警告的「自我顯明」與這種荒謬形成鮮明對比：「我們若是靠聖靈得生，就當靠聖靈行事」(加5:25)。

33. 參見 H. Schlier, *Der Brief an die Galater* (《加拉太書》)，1949，頁79：「無限的驚異」；還可參見《馬太福音》三章7節以及《路加福音》三章7節。

為什麼加拉太人這麼容易受到迷惑並沉溺於「別的福音」(加3:1, 1:7)? 保羅無法理解。他的話不是在解釋一件事, 而只是向我們表露他內心的痛苦。「無知的加拉太人哪, 耶穌基督釘十字架, 已經活畫在你們眼前, 誰又迷惑了你們呢?」(3:1)加拉太人受自己的愚昧所羈, 不能把律法和信仰分開。所以, 他們是某種痛苦幻想的受害者, 只有那些見到基督十字架的人方能消除這種幻想。³⁴保羅之所以感到驚奇並不是因為在理論上缺乏認識, 而是因為他全然無法理解加拉太人對待十字架的態度。所以, 他才講「迷惑」。任何曾經眼見十字架的人怎能如此行事?³⁵當然, 是有人誤導了加拉太人; 但是, 這並不能解釋保羅在此時所看到的混亂和迷惑。在這裏, 有某種惡魔般的力量在起作用,³⁶ 只有通過召喚人們悔改方能根除這種力量。「不要自欺; 神是輕慢不得的」(加6:7; 參見帖後2:11)。

在所有這些使徒的警告中, 我們看到他們同樣驚異於罪之進入信徒的生活並使他們遠離豐厚的救恩。我們看到使徒們對這種極具威脅的災難性背叛的驚懼和沮喪。因為, 若比照人們被賦予和接受的神的救恩, 這種背叛是完全不可理解的。背叛無法得到解釋, 也無法「系統化」, 只能作為罪責受到譴責和懺悔。我們在另一處經文中看到那種「見你們不與他們同奔那放蕩無度的路, 就以為怪」的人(彼前4:4)。然而, 保羅的驚奇屬於截然不同的一類。他以為怪的不是聖潔, 而是罪。「我們在罪上死了的人豈可仍在罪中活着?」(羅6:2)聖潔和恩典固然是奇跡, 正如

34. 參見同上; 關於《加拉太書》一章6節中「驚訝」(Erstaunen)一詞, 參見頁11。

35. 同上, 頁79。

36. 同上, Schlier 曾講到「魔鬼的壓迫」(ein dämonischer Zwang)。保羅並沒有以此來指稱魔鬼。

其固然不是謎一樣；事實上，在基督的教會中唯一的謎就是人的罪之謎。而且，這也不是理論思維之謎，而是教會中的罪之謎。為何在那業已「出死」「入生」並且是「重價買來」的教會中存在着罪？³⁷因為教會是由耶穌基督的死買來的。

在此基礎上，有人講使徒保羅根本不知道基督徒生活中的罪。溫勒(Wernle)就曾寫道：「基督徒在犯罪後如何尋求與上帝的和解，這一問題對我們極其重要；然而，它卻從未進入保羅的頭腦中，因為他把罪排除在自己對基督徒生活的描述之外。」³⁸溫勒以「標誌着彌賽亞時期開端的狂信」來解釋這種現象。他尤其指出保羅在《加拉太書》五章24節中所講的話：「凡屬基督耶穌的人，是已經把肉體連肉體的邪情私慾同釘在十字架上了。」當然，這種觀點因其故弄玄虛而令人吃驚；不過，我們當然也注意到溫勒對保羅神學中某些極為重要的方面並沒有視而不見。³⁹而且，這些方面不能被忽視。尤其是當我們考慮到信徒生活中的罪時，更是如此。我們傾向於從事實的角度思考自己的罪，將其看作在世界末日之前我們無法擺脫的「舊生命」的產物。這樣一來，我們就可以輕易地批評完美主義。但是，溫勒卻提醒我們，保羅並不以這種方式看

37. 希臘文為 *ēgorásthēte gár timēs*。保羅書信中陳述語式與命令語式的關係頗引起爭議，這一點在此也可看到。若否認保羅倫理學中命令語式的真正力量，是站不住腳的；不過，命令語式並不是孤立於陳述語式，而是完全潛在於陳述語式之中。還可參見 H. Preisker 對「命令語式」的論述，見 *Das Ethos des Urchristentums*《初期基督教的倫理》，1949，頁65。Preisker 曾經講到「人們要在不斷常新、極力掙扎中把握那種熾熱的反覆，並對那種陳述說『是』」。

38. P. Wernle, *Der Christ und die Sünde bei Paulus*《保羅論基督與罪》，1897，頁89以下；參見頁104。

39. Wernle 也注意到，在保羅書信中命令語式佔有一席之地，但是他錯誤地講這是一個保羅本人並沒有意識到的矛盾(同上書，頁89)。參見 P. Althaus, *Paulus und Luther über den Menschen*《保羅與路德論人》，1938，頁6-7、66以下。

待罪，他特別指出我們的「舊人」已經與基督同釘十字架(羅6:6)。若以「舊人」的力量為藉口把罪說成「常態」，則是大錯特錯了。正因為如此，我們必須聽從保羅的話，在基督的復活中與他聯合(羅6:5)。因為我們知道：「我們的舊人和他同釘十字架，使罪身滅絕，叫我們不再作罪的奴僕」(6:6)。

所以，《新約》的這些見證與出死入生的根本轉折關係甚大，我們看到，這種思想特別表現在保羅和約翰身上。⁴⁰當罪在基督徒的生活中有所抬頭的時候，也便是整部《新約》發出驚奇的時候。即使說在因基督的和解、受難與復活而得到潔淨的地方，罪仍然存在，這也無異於在講一個「謎」。因為在將來人們並不能知道某種可以「解釋」罪或「容忍」罪的角度。相反，它完全與約翰所描述的現實脫節：「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)在這裏，約翰並不是單純重複使徒保羅(像溫勒講的那樣)，因為約翰同樣處於一種緊迫的、命令式的語境當中，他剛剛對兄弟的犯罪提出自己的忠告(5:16)。無論對約翰還是對保羅而言，基督徒生活中的罪只能被看作一個謎。它不能被「分析」，而只能作為「不應當」之事被宣告和否棄。

對於基督徒而言，若依據業已啟示出來的上帝之愛，罪乃是無法訴諸理性、無法把握且異常愚笨的。因為現在「黑暗漸漸過去，真光已經照耀」(約壹2:8)。在耶穌基督的教會中不再有說謊與謀殺等行徑。因此，不能以事實的眼光看待這類行徑。在勸戒和懺悔中，它們只能被視為「奇

40. 可參照的經文如《羅馬書》六章11節：「這樣，你們向罪也當看自己是死的；向神在耶穌基督裏，卻當看自己是活的」；六章13節：「像從死裏復活的人」；《以弗所書》四章20節以下；《約翰壹書》三章14節。

怪」並與那種「出死入生」的根本轉折脫節(約壹 3:14)與任何將罪合理化和自我開脫不同，我們必須看到罪謎一般的性質和徹底的非知識性。這是教會生活中最顯而易見，也是最危險的東西：「小子們哪，你們要自守，遠避偶像」(5:21)。約翰以此忠告為要點，結束了他的書信。這種結尾方式讓人想起上帝對古代以色列人的忠告。作為上帝所愛的選民，以色列人被上帝委以重托。(出 20:3)

早期教會曾經面臨這樣的問題，即那些因基督之名被召和受洗的人的生命中仍然存在着犯罪(甚至犯大罪)的可能性與現實性。在一系列論爭中，教會十分關注這個問題並試圖維護教會的聖潔。它注意到出死入生的轉變與信徒自身行為之間的距離。經過無數的猶疑和大量的辨別，教會摸索出了自己的道路。尤其是「公共」罪性被提出來，得到廣泛討論。教會十分關注背叛問題，它問道：「悔罪的時機是永遠存在呢，還是僅此一次？」⁴¹

在「比較嚴厲」的觀點與較為「溫和」的觀點之間壁壘分明，⁴²各種不同的動機進入這種爭論中。然而，教會總是冒險通過範疇來描述罪與悔罪的關係，而這無法正確處理像《希伯萊書》第六章那樣的經文。在基督徒重生的生命中，罪的反常與不諧調始終構成一個巨大的難題。倡導較為「溫和」觀點的人極力體會《聖經》中所描繪的上帝的寬恕；但是，這對於解決「整體的」與「公共的」罪性無濟於事。濃霧籠罩着關於「再度悔罪」觀念的爭論。同時，支持「較為嚴厲」觀點的人十分正確地主張，基督

41. 參見 Harnack, *History of Dogma* (教義史), 卷二, 頁 109; Bavinck, *Gerel. Dog.* (改革宗教義學) 卷四, 頁 122 以下; H. Brink, *Theologisch Woordenboek* (神學辭典), 卷一, 1952, 尤其是頁 539, "Biecht" 條。

42. Bavinck, 同上, 頁 221。

徒的生活並不是自明的，而是罪與恩典的合理「綜合」。儘管這種觀點出於善意，卻始終困擾着那些支持「溫和」觀點的人。因為在這類有關悔罪與基督徒生活的思想中，至關重要的始終是使徒在基督徒犯罪時的驚異態度。但是，那些強調信徒與上帝共契的人比那些力圖調和罪人之舊我與基督徒之新生命的人更易產生真正的驚異。⁴³

所以，罪之謎永遠不會消溶在教會的團契中。恰恰是在教會中，罪不但被完全認識到，而且作為真正現實得到懺悔。寓於愛之中的信仰與共契形成了一種背景，在這種背景之下，罪的無知覺性和非理性得到越加清楚的認識和棄絕。愛上帝與愛鄰人都不能解決這個謎。事實上，它導致我們懺悔罪責並徹底根除任何解釋。任何試圖在一種理性體系中看待罪的努力均在懺悔罪責中和愛的共契中遭到否棄。在愛之中，我們正確而又充分地理解了自己的罪如何無知覺。凡缺少愛的地方，罪便失去限制，以各種無意義、各種偽裝的面目出現。「我若能說萬人的方言，並天使的話語，卻沒有愛，我就成了鳴的鑼、響的鈸一般。」(林前13:1)。不信神之人乃無愛之人，因為神就是愛(約壹4:16)。

因而，當基督的恩典在愛上帝與愛鄰人當中啟示出我們生命的真正意義時，罪之謎並不是得到了解決，而只是得到了體認和告白。當我們熱愛上帝聖潔、公義和至善的誠命時，罪便愈加被認可為非法。因為罪被看作反叛上帝的福佑和「新的權柄」。因而，與立於上帝面前截然不同，

43. 但願這決不是要求嚴格的倫理約束的藉口。在教會悔罪實踐錯綜複雜的發展中，我們在這裏只關心那些無論作多麼細緻的分析均無法忽視的動機。全面的論述，參見 J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*《教義學教程》，卷三，1922，頁 355-359；尤其參見 B. Poschmann, *Busse und letzte Ölung*《悔罪與臨終塗油禮》，1951。

罪被視為「墮入深淵」。如果我們講 "mysterium iniquitatis"，我們當然必須認識到，罪並不是某種把我們抓在掌中的神秘力量。罪的奧秘即那種隱秘的邪惡奧秘，它永遠不可能得到解釋，只能被寬恕並永遠勾銷。

(法諺云：Tout comprendre, c'est tout pardonner，理解一切即寬恕一切。)我們無需討論這句諺語之於人類事務的意義，但是，就罪的不可言說性和非理性而言，這句話本身自然引人注目。由於我們的罪，理解與寬恕的這種簡單結合只能被拒絕。當然，我們曾經聽說過各種罪的動機，以及人是「脆弱的」云云；我們也曾意識到無愛和反叛的後果，以及人心成為罪的場所的後果。但是，正像巴溫克 (Bavinck)所言，人的罪仍然是一個「無法理解的謎」。⁴⁴

上文曾經講過，我們不能輕描淡寫地處理這個謎。因而，最後我們來簡單地考慮一下另一個問題，它始終關係到罪的深奧莫測。這個問題就是，教會的「原罪」信條是否是一種對罪的辯解？如果不訴諸罪的終極起源而是在其普遍性和流傳性中，我們能否最終「解開」罪之謎？是否存在某種能使罪的問題在墮落的人性限度內得到澄清的「因果聯繫」？諸如此類的問題暗示出一個批評的領域，這種批評始終是針對教會的「原罪」信條。「原罪」教義被看作是某種純粹命運的因果觀念，或某種(根據定義本身)排除了個人責任的教義。在此，許多人已經看到那種以「其他人」為藉口來為自己的罪責辯解的做法。⁴⁵

44. Bavinck，同上，卷三，頁125。

45. 我們想到 Marsman 在 "Tempel en Kruis" 中那些辛辣的言辭：

沒有什麼致命的毒藥
比困擾不清的罪責與原罪
更加惡毒

此處並不是討論教會在這個問題上所使用的語言是否完全恰當。或許教會本身已經引起了一大堆問題。⁴⁶如果教會在自己的懺悔中混雜了某種「命運的」的解釋，或者借助於某種「因果解釋」高談闊論，那麼它當然已經引起了一大堆問題。Tout comprendre, c'est tout pardonner 這句口號就會變成下面這種想法完全合法的解釋：去犯罪好了，不必有負罪感。人的罪性便因此得到了形而上學的「解釋」。

儘管如此，要緊的是明白在我們的時代，這一教義為何在其最為關鍵的地方被誤解。因為罪的傳播和罪的勢力完全分有了罪的無知覺性和罪的非理智性。所以，如果《聖經》的先天性必須防止教會墮入一元論和二元論(或其他「解釋」)的裂縫中，那麼它也必須防止教會在這個關乎其信仰的關節點上發生倒退。信仰必須認識到，我們不能把罪網羅於某個一目了然的或理性的模子中。我們無法賦予無知覺的東西以知覺。因此，我們承認(以反二元論的方式)，罪是 *contra voluntatem*(反對意志)，但卻決不是 *praeter voluntatem Dei*(出乎上帝的意志之外)。⁴⁷同時，我們明白了，這種 *non praeter*(不出)並沒有給予罪某種意義。它並沒有把非理性的東西理性化，也沒有把不合理的東西合理化。它永遠不會貶低 *contra*(反對)的現實，這一現

我們尚未出世，便犯下此罪
儘管我們的肉體受其污穢。

S. Vestdijk 曾引用上面的詩句並談到基督教從古代世界所繼承的遺產：以理性和適當的方式消除罪與罪責。對於這一點，他補充道，基督教拋棄了這種遺產並逐步代之以「某種由形而上學化的罪責學說和毫無結果的良知悔罪構成的貧乏神學。」參見其 *Kunst en Droom*《藝術和夢想》，1957，頁116；以及 *De Toekomst der Religie*《宗教的前途》，1947，頁276以下。

46. 參見本書第二卷。(指《罪》一書。——編注)

47. 參見拙著 *Divine Election*《神的選擇》，1960，頁117-118。

實曾經突顯出人之罪的無意義和奧秘。