

Globethics Repository

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

從道家「無為」的視角看路德的稱義論 ——以考察「唯獨」一詞的適切性為中心

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	Kim, Donghwan
Publisher	Logos and Pneuma Press
Rights	With permission of the license/copyright holder
Download date	2026-05-16 08:16:13
Link to Item	http://hdl.handle.net/20.500.12424/166909

從道家「無為」的視角看路德的稱義論*

——以考察「唯獨」一詞的適切性為中心

金東煥

伯明翰大學神學及宗教系博士候選人

導言

「拯救如何獲得？」這一問題已成為基督教救贖論諸多方面中最為重要的一個。有時這以一種不同的形式表達出來，即「為了稱義，我們應該做甚麼？」。由此，基督教神學在稱義論的語境中討論這一問題。

在這一討論中，馬丁路德（Martin Luther）被認為是一個關鍵的人物。這不僅是因為他的稱義論動搖了天主教救贖論思維的根基，而且因為它也引起了新教圈子中一場嚴肅的爭論。¹ 他的稱義論一般可概括為「因信稱義」

（justification by faith）。然而，事實上，這一教義不是路德自己的，因為就連天主教也從不否認這一教義。因此，路德的稱義論並不是全新的，但與以前的主張是有區別的，因為他在「因信」（by faith）之上加了「唯獨」（alone）

* 本文用英文撰寫，由謝志斌譯成中文。——編注

1. 根據路德，稱義的問題必須被看作最重要的神學話題。路德本人堅持稱義論是基督教世界的中心。對他來說，稱義論從來不能只是一系列教義中的一種。對他來說，這是信仰的一條基本要義，所有事情都依賴於此。他在一五三五年的《〈加拉太書〉講義》中寫道：「所以，我經常提醒，必須勤勉地學習稱義論。我們信仰所有其他教義都包含其中；如果它是可靠的，其他的也就可靠了。」Martin Luther, 《路德文集》（*Luther's Works*, Philadelphia: Fortress Press/St. Lewis, MO: Concordia, 1955-1976），卷二十六，頁283。

一詞。這個詞彙與拉丁語中的sola一詞相當，在區別路德神學與天主教神學時扮演着關鍵的角色。

確實如此，路德對「唯獨」這一術語的獨特運用使得他的神學立場與其他人的區分開來，但這也是事實：由於這一術語，他被誤解。首先，當他的原詞與人在拯救中的角色問題聯繫在一起時，他遭到強烈的批評，說他是「寂靜主義者」或「反道德論者」。路德本人試圖避開這一論斷，但他不能避免這樣一個事實，即他藉着「唯獨」一詞所產生的強烈印象否定了人類活動的價值。事實上，路德之後的宗教改革者和許多當今研究路德的學者都從這一角度闡釋路德關於唯獨因信稱義的教義。

本文試圖尋求對路德這一評估的一種不同的觀點。換句話說，本文認定路德的稱義論過多地受「唯獨」一詞的影響，因而必須從更包容的角度加以理解。在這一過程中，我們會看到路德的稱義論與「寂靜主義者」或「反道德論者」的觀點毫不相干。

為此，筆者首先關注路德信仰觀念的發展。路德的信仰並不是固定不變或靜態的，而是持續發展的。他的信仰觀念由「唯獨」一詞所強化，並且包含了一種關於人在稱義中的角色的悲觀傾向；這種信仰觀念也是一種發展的進程，在路德晚期的思想中發展得更為完整和深刻。這裏我們遇到了一些問題：「路德信仰觀念中這種發展的意義是甚麼？」「我們如何能在這種發展中理解一種弔詭的信仰觀念？」「如果我們考慮路德信仰發展的整個過程，我們如何能夠明白在理解路德的信仰中有着關鍵作用的這一『唯獨』的含義？」

為了回應這些問題，筆者要運用一種道家的思維方式作為解釋的工具。那麼，我們為何運出道家的「無為」觀

念？主要原因是，它包含着解釋「對立面重合」(coincidence of opposites) 的邏輯，這在路德神學的整體領域——包括其信仰觀念的發展——中都可以找到。²這給西方基督徒理解路德神學時帶來了困難，因為路德弔詭的進路在他們看來是陌生的。³可是，道家的思維方式可以是另一種解釋的構架，因為它適應於這類邏輯。筆者將特別關注道家的「無為」觀念。「無為」是道家成「道」的途徑。總之，道士們可由「無為」而「得道」。與路德提出「因信稱義」的原則相對應，道士們創立了「無為得道」的原則。很有意味的是，道家的「無為」與路德的信仰在好幾方面有相似之處。這一點看來尤其清楚：他們都定位於反對人的行為，而且他們旨在超越這種對立關係。然而，道家的「無為」為我們理解路德的信仰提供了一種解釋的構架，因為前者比後者更為清晰和更為系統地解釋了「對立面重合」的邏輯。

一、路德的信仰觀念的反思

路德對信仰的理解不是一成不變或靜態的。在第二世紀，信仰意指「對基督教官方教義的認可」。換句話說，

2. 路德的神學總是包含着一種對立面，一種強烈對立但相關的兩極的張力：神學與哲學、字意與靈意、律法與福音、律法的雙重運用、信仰與行為、上帝的王國與世俗之國、自由與勞役。這種弔詭的結構，主要表達在「同時是義人和罪人」(simul justus et peccator) 的表述中。Gerhard Ebeling, 《路德：思想的引論》(*Luther: An Introduction to His Thought*; tr. R. A. Wilson; London: Collins, 1970), 頁 24-25。巴特也在路德的神學中發現這種顯著的弔詭結構，如永恆與時間、人的當前生命與未來生命、天上與地上、或者耶穌基督的神性與人性。Karl Barth, 《教會教義學》(*Church Dogmatics*; Edinburgh: Clark, 1956), 卷四第一部, 頁 526。
3. 最近西方神學家認識到這種「對立面重合」是理解真理的一種必要方法論。比如，蒂利希(Paul Tillich) 在其提出的「對立的類型學」中看到了這一點，史密斯(Wilfred Cantwell Smith) 主張「真理不在於或此即彼，而在於兼容雙方」，羅賓遜(John A. T. Robinson) 堅持說「真理是長兩隻眼睛的」。Paul Tillich, 《基督教與世界宗教的相遇》(*Christianity and the Encounter of the World Religions*; New York: Columbia University Press, 1963), 頁 53-59; Wilfred Cantwell Smith, 《他人的信仰》(*The Faith of Other Men*; New York: Harper and Row, 1962), 頁 17; John A. T. Robinson, 《真理是長兩隻眼睛的》(*Truth Is Two-Eyed*; London: SCM Press, 1979)。

信仰就是「認可」(assensus)。這就預示了幾個世紀後一個有用的術語：「信仰就是信條」(fides quae creditur)。跟隨奧古斯丁的中世紀教會走得更遠。對於中世紀教會，信仰的含義不只是「對基督教官方教義的認可」，還有「由愛形成的信仰」(fides caritate formata)。⁴把信仰理解為「認可」或「由愛形成的信仰」有一個共同的因素，因為兩者可被當作是人的功德。基於人的功德的信仰必定變成終末論的。這是因為，那些帶着這樣信仰的人可能並不確信自己獲得了永遠的拯救，而這種拯救會保持為一種終末論盼望。⁵年青的路德也以終末論的方式闡釋信仰。比如，在其早期思想中，路德參照《希伯來書》的經文，把信仰理解為盼望擁有未來屬靈的祝福。⁶在評注《詩篇》七十篇44節時，他聲稱這是沒有出現的事物或徵兆的標誌。⁷

然而，儘管他對信仰的終末論理解保持到《〈羅馬書〉講義》(Lectures on Romans)，⁸這種理解顯著的變更也是在本書中出現。這導致把信仰理解為一種「與上帝當前的動態的關係」。⁹根據路德，信仰是一種與上帝動態的關係，

4. J. S. Whale, 《新教的傳統》(The Protestant Tradition; Cambridge: Cambridge University Press, 1955), 頁69。

5. 路德這樣批評中世紀教會對於信仰的理解：「信仰並不是夢中的事情、一種人的幻象，即使這是許多人所理解的信仰。無論何時他們看到這並不帶來道德的提升或者好的行為，仍有很多人談論信仰，他們陷入一種錯誤：聲稱信仰是不夠的、而我們必須有『好行為』，如果我們要成為正直的並達到拯救。」John Dillenberger 編，《馬丁路德文選》(Martin Luther: Selections from His Writings; New York: Doubleday & Company, 1961), 頁23。

6. Luther, 《路德文集》，卷十一，頁406。

7. 同上，卷十，頁440。

8. 比如，路德在同一本書中這樣提及信仰：「對未來之事（永恆的而不是當前的事情）的擁有和力量」（同上，卷二十五，頁399）。

9. 路德在以下段落中這樣描述信仰：「可是，信仰是一種上帝在我們裏面發生影響的事情。它改變我們，我們從上帝那裏得以重生（約1:13）。信仰把舊亞當置於死亡，使得我們完全在心靈、意念和我們所有的能力上不同於人們，它是與聖靈同行的。擁有信仰，是一件多麼活生生的、有創造力的、積極的和強有力的事情！在任何時候，它就只會產生好的行為。它從不會等着問是否有好行為要做。相反，在問題提出之先，它已經做了這樣的善行。一個不以這種方式活動的人是一個沒有信仰的人……信仰是一種積極的、不

而且在這種關係基礎上人成為一種新的存在。這一事件不是未來的盼望，而是此時此地的事件，不容耽延。這種把信仰理解為當前的現實由此意示着信仰不再是「認可」——即使信仰並不排除「認可」的因素。對於路德來說，信仰預設了對信條的認定和相信（*fides quae creditur*），但信仰的最高意義是「信心的行動」（*fides qua creditur*）。換句話說，信仰就是對上帝的確信（*fiducia*）。¹⁰在這個意義上，信仰需要一種無條件的個人決心。¹¹這是因為，為了享有一種與上帝嶄新的關係，我們應該作出完全的個人決定。

可是，這裏路德並無意把信仰解讀為主觀的個人行為。這種理解會把我們帶到這樣的誤解：我們稱義是因為我們相信（*we are justified because we believe*），我們的信仰是我們決定去相信——這是我們的功德。這種立場與路德的觀點完全不同，路德主張信仰的最終主觀性是上帝的恩典或上帝的禮物。¹²根據路德，上帝的義是「通過信仰」給予的。這裏的信仰，如我們之前看到的，不是一種導出上帝恩典的方式。路德有一段時間持有這種中世紀的信仰觀念。但是，成熟的路德放棄了這種理解。對他來說，信仰不是人的功德。它完全是上帝給予人類的。信仰的根基不源於我們，而在於上帝。

這就是說，上帝的恩典是信仰的唯一動因。因而，路德經常把信仰描述為上帝的禮物。他這樣勸我們說：「這一寶物不是作為回報給予的。它是一份禮物。它是你自己

可動搖的信心，相信上帝恩典如此確實，以至於人寧願為此死一千次」（Dillenberger編，《馬丁路德文選》，頁 23-24）。

10. Whale, 《新教的傳統》，頁 70。

11. Paul Althaus, 《馬丁路德的神學》(*The Theology of Martin Luther*; trans. Robert C. Schultz; Philadelphia: Fortress Press, 1966), 頁 54。

12. Dillenberger 編, 《馬丁路德文選》, 頁 xxviii。

的。」¹³那麼，人在信仰中的角色絕對是被動的。¹⁴為了強調人的被動性，路德在「通過信仰」加上了「唯獨」一詞。在稱義上，人的行為沒有位置。即使是信仰，也不是人的行為。稱義的所有事情都完全依賴於上帝的仁慈恩典。在這個意義上，「唯獨通過信仰」與「唯獨通過恩典」是同義的。¹⁵

然而，當路德主張我們「唯獨通過信仰」稱義時，另一個問題就出現了。這是關於人的行為在拯救中的作用問題。對於路德的批評者來說，路德的單一能力論（monoergistic）理解看來是太悲觀了。對他的教義，羅馬天主教會是最強烈的反對者。教宗良十世（Leo X）於一五二〇年六月十五日簽發的教宗詔書《上主，請起來吧》（*Exsurge Domine*），包含了四十一條聲明，把路德的教導描述為「惡毒的」、「有害的」、「誹謗性的」、「迷惑人的」。¹⁶在這些聲明中，特別是第三十一條對天主教教會來說最不可容忍：「在每種善行中，義人都犯罪。」¹⁷這一聲明從未為羅馬天主教會所接受，因為它看來完全否定了人的善行。不出所料，這種態度引發了來自羅馬天主教會

-
13. 《魏瑪版路德全集》（*D. Martin Luthers Werke*; Weimar, 1883- ），卷三十七，頁 411，引自 Roland H. Bainton, 《路德對福音的沉思》（*Luther's Meditations on the Gospels*; London: Lutterworth Press, 1963），頁 96。
 14. Alister E. McGrath, 《因信稱義：今天對於我們的意義》（*Justification by Faith: What It Means for Us Today*; Grand Rapid: Zondervan Publishing House, 1990），頁 53。
 15. 由此路德堅持真正的信仰應該讓上帝就是上帝，其他的將奪取上帝的所有而在其位置上放上偶像。我們在一五三五年的《〈加拉太書〉講義》中清楚地看到路德的立場。他寫道：「沒有信仰，上帝在我們中間失去他的榮耀、智慧、正義、真實、憐憫等等；簡而言之，信仰缺失的地方，就沒有上帝的尊貴和神性。上帝也不要求人其他更大的事情，只是要求人把上帝的榮耀和神性歸於上帝，就是要求人把上帝當作神，而不當作偶像」（Luther, 《路德文集》，卷二十六，頁 227）。
 16. Henry Eyster Jacobs, 《馬丁路德：宗教改革的英雄，1483-1546 年》（*Martin Luther: The Hero of the Reformation, 1483-1546*; New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1898），頁 413-35。
 17. 這取自《路德對萊比錫辯論教義的解釋》（*Explanation of the Articles Debated at Leipzig*），載《魏瑪版路德全集》，卷二，頁 416。

的強烈反應。在特倫托大公會議（Council of Trent），天主教會針對路德發出了一條絕罰令：「如果有人說，罪人唯獨因信得義……他就該受絕罰」（教規第九條）。¹⁸面對着這種嚴厲的指責，路德不得不使他的信仰觀念更為尖刻。尤其是，他不能迴避這樣的責任：他應該說他與「反道德論」思維無關，而且他沒有否認人的行為的價值。逐步地，他的信仰觀念開始得以發展。

為此，路德致力於證明人的行為在基督徒生活中的必要性的工作。這一努力表現在他後期思想中。比如，在一五三六年的《關於稱義的爭論》（*Disputation Concerning Justification*）中，他提到：「那麼，我這樣回應這場辯論：順從對拯救是必要的，從而它是我們拯救的部分緣由。」¹⁹

如果事情是這樣，路德想要又回到天主教的範式嗎？絕對不是。他從來沒有給人的行為在拯救中留下餘地。對他來說，信仰和行為是分離的。然而，他聲稱人的行為與信仰有着內在的關係。對於是否完全否定而又同時承認人的行為在拯救中的角色，他進退兩難。

路德如何處理這一兩難處境？他專注於建立一種新的信仰觀念。就是說，他走向一種更為包容的信仰觀念，這種觀念涵括作為基於與人的行為分離的「唯獨信仰」的信仰和與人的行為不可分離的信仰兩方面。這意示着路德力求協調他的「唯獨信仰」與羅馬天主教會的信仰觀念。這種意圖出現在他對信仰的雙重理解中。對於路德來說，信仰具有雙重結構：內向的和外向的信仰。²⁰稱義是內向信仰的工作，表達為確信（*fiducia*）。這種作為確信的信仰意

18. 特倫托大公會議的第六次會議。Norman L. Geisler & Ralph E. MacKenzie, 《羅馬天主教和福音派：一致與分歧》（*Romans Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*; Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1995），頁 226。

19. Luther, 《路德文集》，卷三十四，頁 165。

20. 同上，卷二十七，頁 30。

表着一種對上帝恩典的完全內在的相信。²¹這是一個人對上帝完全的承諾。因而，這一信仰並不依賴人的作為。這只是「神聖賜予的禮物」。²²通過這一信仰，「異己的義」(alien righteousness) 就成為我們的。另一方面，這種信仰並不是惰性的。²³內向的信仰產生一種外向信仰的結果。這種外向信仰走向人性。根據路德，「信仰是一種上帝在我們中間產生影響的事情。它改變我們，我們從上帝那裏得以重生」。²⁴所以，我們擁有信仰的事實帶來我們生命的改變，自然地對我們的鄰舍有好的行為。²⁵

路德通過運用「唯獨」一詞試圖表達的信仰意為「內向的信仰」。在這個時候，天主教教會接受的「由愛形成的信仰」並不為路德所接受。但是，某些試圖去理解天主教信仰的努力明顯地表現在路德晚期信仰的觀念中。他對信仰的雙重理解是其中之一。這一立場清楚地展現在一五三七年的*Promotion Disputation of Palladius and Tilemann*中。他主張，「一方面是在上帝面前的信仰，另一方面是面對世界的其他行為」。²⁶根據路德，信仰和行為既有區別又不可分離。它就像樹與果實之間的關係。「行為外向地帶來拯救，就是說，它們表明我們是得義的而且在人那裏

21. 同上，卷四十四，頁 33。

22. 同上，卷二十六，頁 231。

23. 路德指出：「所以信仰〔內向的信仰〕總是確證並是活躍的，而並不只是保持為惰性無活力的。也不是，它只是保留在其自身的層面和自身的功效，因為它總是單獨確證。但是它是道成肉身成為人的，就是說，它既不是也不保持在惰性的狀態，沒有愛」（同上，卷二十六，頁 272）。

24. Dillenberger 編，《馬丁路德文選》，頁 23-24。

25. 同上，頁 24。阿爾特豪斯用「信仰基督的兩種果效」來解釋這一點。他寫道：「它承受罪的赦免和隨之義的責備它也建立一種新的存在並使得一個人稱義。在路德的神學中，信仰的這兩種果效不可分離地聯結在一起」（Althaus，《馬丁路德的神學》，頁 235）。

26. 《魏瑪版路德全集》，卷三十九第一部，頁 208，引自 Bernhard Lohse & Roy A. Harrisville 編譯，《馬丁路德的神學：歷史和系統的發展》(Martin Luther's Theology: Its Historical and Systematic Development, Edinburgh: T&T Clark, 1995)，頁 266。

有一種內向地帶來拯救的信仰……外向的拯救表示信仰的存在，猶如果實表明一棵樹是好的一樣。」²⁷

在路德這一信仰發展中，這裏我們看到他的信仰觀念在一個特定的時間範圍內是無法理解的。他的信仰發展得更為完整和深刻。特別是，我們以「唯獨」來表明路德的信仰。可是，在基督教內部，路德的稱義論總是被當作一種悲觀的理論。儘管路德不斷地否認，在他時代的天主教教會、其他宗教改革家和甚至是當今研究路德的學者都試圖以這種觀點來闡釋路德。

儘管路德自己否認這種解釋，為甚麼他還是被認為帶有一種悲觀的觀點？這看來來自於他弔詭的方法論。他強烈地依賴於他自己的神學方法論來組織他的觀點，包括稱義論。就是說，路德建立了兩種對立的神學觀念，然後尋求它們的重合性。路德肯定這對立的雙方的存在同時沒有丟棄另一方的特性。這如何可能？不同的雙方如何可以統一為一體而任何一方都不會失去完整性？路德試圖真誠地回應這個問題，這表現在他的「對立面重合」的方法論中。

他獨特的神學方法論也可在對拯救中人的行為的解釋中找到。根據路德，基本來說，人的行為是與上帝的恩典相對立的。然而，路德嘗試把兩者包含在上帝的恩典中不失去他們各自的特性。但是，不管他的意向如何，路德總體上被評價為這樣一個人：他提出專注於拯救中上帝的恩典而否認任何人的能動性的單邊的神學方法論。這也許是由於他弔詭的進路對於西方的基督徒是陌生的。²⁸

27. Luther, 《路德文集》，卷三十四，頁 165。

28. 參見注 3。

二、作為解釋框架的道家「無為」

很有趣的是，路德的神學方法論與道家的陰陽說有着很強的相似之處。

長期以來，道家表達了動態的「對立面重合」，即所謂的「陰陽說」。這一學說表現了一種與路德的「對立面重合」的原則類似的模式，因為前者不僅對比了「陰」和「陽」的不同屬性，而且最終把兩者統一於「道」。路德的稱義論和道家的得道說之間的類似看來是由這種思維方式的類似帶來的。

路德和道家表現為宗教的，因為他們都通過自我超越尋求人的存在的完滿。²⁹他們都把人性理解為由於失去了真正的本性而遠離了其本真的存在，他們都主張人性可由復原而得以實現。對於路德，這是「上帝的義」，而對於道家這是「道」。因此，人的存在的實現在路德那裏表達為「得義」，而在道家則為「得道」。有趣的是，路德和道家都對這種實現的「途徑」很感興趣。他們對人的行為之於人的實現的作用都表示了強烈的保留態度，在此他們極為類似。根本上說來，關於人在實現存在中的被動性，他們是相互一致的。路德和道家都秉持人的行為對於人的實現無濟於事。所以，對於路德來說，稱「得義」為「稱義」，這包含着被動的維度。根據路德，稱義只有通過上帝的恩典由信仰給予。這裏我們看到他的重要的「唯獨通過信仰稱義」的教義。道家也認定人的行為不是人的實現的途徑，他們認為「得道」不是通過人的行為的尋求，而是通

29. 在本文，我將假定哲學上的道家有一種明顯的宗教因素，因為我對宗教的理解很大程度上取自林貝克 (George A. Lindbeck) 的觀點。所以，當我在本文中談論道家時，我並不僅意指主要基於老子和莊子思想的哲學上的道家，而且指有着宗教向度的道家。George A. Lindbeck, 《教義的本質：後現代時代中的宗教及神學》(The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age; Philadelphia: The Westminster Press, 1984), 頁 33。

過放棄這種尋求來成就的。這就是說，「得道」乃在於「無為」。

道家尋求另一條道路來認知「道」。³⁰對道家來說，道的認知是從人的行為的束縛的引退。為了看到道，我們應該停下人的活動而退回到末端，直到我們達到「無」。³¹此時此刻，道顯示出來，因為它就是絕對的「無」。這種引退正是「無為」。「無為」解讀為無所作為、不為 (non-doing or inaction)，這是可以理解的。³²

但是，這應該與行為本身的停滯區分開來。它不是行為本身而是人的行為的停滯。它是朝向本性、「無」或「道」的「行為」。當我們達到這種「無為」，就是說，當我們放下人的行為而退卻到「無」時，這種行為顯示着它自身。就像韋爾奇 (Holmes Welch) 指出的，無為可被看作一種為了恢復真正自我的創造性的活動。³³

為了理解這一點，我們需要明白道家的有無之間的「陰陽說」。他們從「陰陽」的範式來看「有」和「無」。像「陰陽」一樣，「有」和「無」各有不同的特質。「無」根本上與「有」針鋒相對：後者是 is-ness，而前者是 nothing-ness。可是，像「陰」和「陽」相互依存一樣，「有」

30. 老子說道：「不出戶，知天下。不窺牖，見天道。其出彌遠，其知彌少。是以聖人不行而知。不見而明，不為而成」（《道德經》，第 47 章）。

31. 麥克拉根 (P. J. MacLagan) 把這種「無」的狀態比作「神性放棄」(kenosis)。P. J. MacLagan, 《中國的宗教觀念：一種基督教的評價》(*Chinese Religious Ideas: A Christian Valuation*; London: The Edinburgh Press, 1926)，頁 79。

32. 「無為」的英語翻譯有輕微的差別。比如，馮友蘭譯作 doing nothing，而韋爾奇 (Holmes Welch) 則譯作 inaction。Fung Yu-Lan, 《中國哲學史 (卷一)：子學時代》(*A History of Chinese Philosophy: The Period of the Philosophers*; trans. Derk Bodde; London: George Allen & Unwin, 1937)，頁 180；同上，頁 19。

33. 韋爾奇把湯因比 (Arnold Toynbee) 的歷史觀與老子的歷史觀作比較。湯因比與老子顯然有相反的結論。前者相信當一個社會沒有面對挑戰，它就會腐朽，沒有作出回應，就會消亡，而後者認定可以不管挑戰，「無為」作為回應就是處理最好的方式。根據韋爾奇，「無為」給我們提供了最有創造性的歷史觀。Holmes Welch, 《道的分歧：老子和道家運動》(*The Parting of the Way: Lao Tzu and Taoist Movement*; London: Braford and Dikens, 1958)，頁 21。

「無」雙方也是相互依賴的。「有」依賴於「無」，而「無」依賴於「有」。一語以蔽之，「有無相通」。³⁴老子以各種形象比喻來描述有無之間的這種關係：「三十幅共一轂，當其無，有車之用。埴埴以為器，當其無，有器之用。鑿戶牖以為室，當其無，有室之用。故有之以為利，無之以為用。」³⁵然而，在這種「陰陽」之間相通的活動中，歸根結底存在着一種秩序。就是說，「無」要比「有」更為根本，因為「有生於無」。³⁶所以可以說「無」是「有」的源泉，而「有」的真正實現是由「無」來達成的。這並不意味這種「無」只是「有」的配對方。毋寧說，它是超乎一種「相對的無」。就是說，作為「有」之源泉的「無」超乎「有」和作為其配對方的「相對的無」。「無」可以說是「絕對的無」。「有」「無」之間的相通「陰陽」活動就結合在這一「絕對的無」、最後在「道」之中。³⁷

對道家來說，「無為」和「為」也可這樣理解。「無為」與「為」對立。後者是生命的自我發展，而前者是其自我復歸。後者是自我發展，而前者是自我否定。但道家從「道」的觀點同時看到它們之間的終極的內在重合性，因為它們兩者都是「道」的活動。在「道」中，「為」和「無為」本質上成為同一。它們根據自身的特性表現有所

34. Kim Chung-Yeol, 《老子注釋》(An Interpretation about Lao Tzu; Seoul: Yemunseowon, 1995), 頁 122。

35. 《道德經》，第 11 章。

36. 同上，第 40 章。

37. 禪學家通過「絕對的無」的概念來對此加以解釋。比如，西田幾多郎把西方哲學的特質界定為「有」(being)，而東方哲學則為「無」。可是，東方的「無」不是作為「有」的對立面的相對的「無」，而是絕對的「無」，超出「無」和「有」的結構。他把這種絕對的「無」稱為「場所之論理」(logic of locus)。根據西田幾多郎，「場所」不是對立於「有」的「無」，即相對的「無」。而是，它是絕對的「無」。Nishida Kitaro, 《東西方的文化形式：一種形而上學的觀點》(Cultural Forms of East and West: A Metaphysical View), 載《哲學的基本問題》(Fundamental Problems of Philosophy; Tokyo: Iwanami Shoten, 1934), 卷二, 頁 42。

不同，但最終他們在「道」中成為一體。那麼，它們如何可以在「道」中成為一體？道家在「無為」中找到終極的源泉。「為」和「無為」兩者是「道」的屬性，但「無為」更為根本。這是因為「為」由「道」而來，而「無為」走向「無」本身：「道」。就是說，「道」在其自我還原的屬性中得以顯示：「無為」；通過這種「道」的「無為」，所有的事情都能得以成就（「為」）。老子這樣說：「道常無為，而無不為。」³⁸換句話說，「無為」表示着一種超越「為」和作為其配對方的「無為」兩者的根本力量，由此「為」得以生成，並引導「為」趨向「道」。總而言之，「無為」是「為」的根源和真正的實現。通過依賴於這種「無為」，「為」可以是真正的「為」，而且，「無為」通過依賴於「為」顯示自身。所以，「無為」正是「道之歸」。就是說，「無為」是自發的力量，使來自「陰陽」活動的萬物復歸於「道」。作為自我發展的「為」回到「無為」，通過作為自發的自我復歸的「無為」而最終回到「道」。

三、從道家「無為」的角度看路德信仰的發展

路德的「對立面重合」的邏輯表現在他對信仰的雙重理解，很可能由道家的「陰陽」範式、特別是關於「為」與「無為」之間的關係表明出來。不難發現，路德對信仰理解中的「陰陽」範式就像道家「無為」中的範式。假如我們把人的作為當作具有「陽」的屬性，我們也可把信仰看作具有「陰」的屬性。對於路德來說，行為和信仰像「陰陽」範式一樣彼此對立。路德的信仰否定人的行為。在拯救中，它們互為對立。可是，對於路德來說，它們像「陰」和「陽」一樣，也是相互依賴的。這一立場表現在他後期

38. 《道德經》，第37章。

思想中，特別從《意志的勞役》（*The Bondage of the Will*）開始。在這一時期，對於路德，行為在一種新的亮光中被接納。行為與信仰不可分離。人的行為被看作信仰的另一名稱，像道家的「為」是「無為」的別名一樣。

因為在路德那裏，行為和信仰並不是相互排斥的，這一事實導出從道家的觀點、特別是從「無為」的觀點來看稱義的可能性。這就是為甚麼「無為」意示着我們如何能夠在像路德的信仰這樣的「陰陽」範式基礎上得以實現由。從「無為」的觀點看路德的信仰，意味着從一個新的視角看關於他的信仰觀的現存理解。

這將首先挑戰認為路德的信仰是與人的行為相分離的假定。一般來說，路德被看作這樣一個人，他在理解信仰中沒有放棄單邊的神學觀點。這種觀點在他的一五一八年的《海德堡爭論》（*Heidelberg Disputation*）和《奧格斯堡記錄》（*Proceedings at Augsburg*）是很顯著的。說某些偶然的言論暗示着人的行為的價值，這是真的，但多數的路德學者想從信仰的角度來對這些言論加以理解。比如，洛澤（Bernhard Lohse）指出，它們並不意味行為被當作是拯救的另一要素。³⁹

然而，這一基於道家「無為」的新視角將是對這一解釋的一種挑戰。「無為」的觀點將開啟關於路德信仰觀的一種更寬泛的理解，並將使得我們關注基於從《意志的勞役》開始的上帝觀而不是基於《海德堡爭論》中的上帝觀的路德信仰。根據道家，「無為」與「為」（人的行為）密切關聯。即使它們根本上是不同的，它們本質上是相互依賴的。我們可以像這樣來理解信仰。尤其對後期的路德來說，信仰與行為迥然相異，但它們並不相互排斥，而是，

39. Lohse, 《馬丁路德的神學》，頁 266。

它們相互依賴。⁴⁰

路德看來把行為理解為信仰的另一方面，如道家把「為」看作「無為」的另一方面一樣。這明顯地表明在他對信仰的雙重理解中。在一五三五年的《〈加拉太書〉講義》中，路德描述了這種雙重功效。⁴¹就是說，信仰一方面在內在的層面上發生功效，另一方面在外在的層面上工作。前者是對上帝之言內在的確信，依賴於上帝的恩典，由此我們可以把握基督。⁴²後者是更新的或聖潔的生命。根據路德，信仰的這兩種功效是不可分離的，如火與光一樣。總之，在一五一八年，自從《意志的勞役》開始，路德的信仰觀便發生了相當大的改變。一五一八年，路德把信仰理解為與人的作為對立的一方，但從《意志的勞役》開始，他便把信仰當作與人的行為有着內在的關係。

這一基於道家「無為」的新視角也將挑戰這種假定：在路德那裏，人的行為只能從其信仰的立場來給予解釋。當我們從道家的「無為」觀來考慮路德的信仰時，我們知道這種觀點必須加以修正。對於道家來說，「無為」不是「為」的對立概念，而是在其之上的。將「無為」描述成「為」的源泉更為理想，因為真正的「為」由「無為」來實現。由此，我們可以說，「無為」包含着「為」和「無為」兩者，並成為兩者最終統一的根源。

這種觀點可在後期路德的信仰觀念中找到。對於路德來說，信仰的內涵不斷地在變化。在他的年輕時期，信仰

40. 路德就《約翰一書》四章十六節（以後）的講道暗示着這樣一種浮現的獨立性。他寫道：「信仰帶走罪愆，置它們於死亡，由此你不應活在罪中，而應活在義中。所以通過你的行為和你的果子證明你有信仰……〔任何相信的人〕將與他的行為說明信仰，或者忘記成為一個信徒的名譽……愛隨着真正的信仰而來……一個人應該做所有好的事情，從而信仰不會成為空洞的外殼，而是真實的。」《魏瑪版路德全集》，卷四十九，頁783，引自 Althaus，《馬丁路德的神學》，頁449。

41. Luther，《路德文集》，卷二十六，頁272。

42. 同上，卷四十四，頁48。

是「由行為形成的信仰」。一段時間之後，信仰轉變為「排除行為的信仰」。在他的後期，信仰再次改變為包含這兩者的信仰。可是，許多路德學者主要關注他的第二次轉變。看來他們相信，即便是第三次轉變，也應由第二次的轉變來解釋。⁴³可是，我們需要更細心地看這裏路德信仰的含義。路德所謂的信仰似乎不同於把信仰當作「道德的動力」、「一種人之外的活力」或者「愛的力量」，這些觀念在他的信仰觀的第二次轉變中得到使用。艾伯林（Gerhard Ebeling）對此作了總結，說路德所強調的並不是驅使去作好的行為的力量，而是這種力量真正是一種特性，使得好的行為成為好的。⁴⁴

路德對信仰的闡釋超出由行為形成的信仰和排除行為的信仰。當我們看到路德的「信仰創造神性」時，⁴⁵這就顯得更為清晰。「沒有信仰，上帝在我們中間失去他的榮耀、智慧、正義、真實、憐憫等等；簡而言之，信仰缺失的地方，就沒有上帝的尊貴和神性。」⁴⁶對於路德來說，信仰不能只是分別為由行為形成的信仰或排除行為的信仰。對他來說，信仰被看作上帝本身。他在《大教義問答》（*Large Catechism*）中概括了這一點：「信仰和上帝一道共存。」⁴⁷對於路德來說，信仰意味着與上帝相遇。信仰存在的地方，就有上帝的存在。這把上帝當作真正的上帝。⁴⁸所以，後期

43. 同上，頁 26。

44. Ebeling，《路德》，頁 168-169。

45. Luther，《路德文集》，卷二十六，頁 227。

46. 同上。

47. 《魏瑪版路德全集》，卷三十第一部，頁 133，引自 Althaus，《馬丁路德的神學》，頁 44。

48. Luther，《路德文集》，卷三十一，頁 350。注意到這些表述，阿爾特豪斯這樣來分析路德的信仰：「信仰是這種與上帝的關係，上帝是我們可以和必須相信的那一位。如果我們要表達信仰是什麼，我們必須言說上帝。如果我們要說上帝是誰，我們必須談及信仰。」不過，阿爾特豪斯並沒有把這作為路德的對信仰更深的理解，最後把它放在傳統

路德的信仰並不意示着由行為形成的信仰或排除行為的信仰，而是，這種信仰包含着這兩者，並成為它們統一的源泉。這樣看來，路德的以信仰為中心的觀點意表着否定行為、而只根據信仰來接受它們的價值這種慣常的假定需要修正。這樣說會更好些：這意表的不是信仰的優先性，而是信仰的超越性，其中行為被包括在內並且最終得以實現。

而且，這種基於道家「無為」新的視角提供了一種洞見，來認識超越的信仰如何包含人的行為並成為其完滿實現的根源。這一解釋幾乎被基督教神學所忽視。這也許是因為許多路德學者有意避免把信仰等同於人的行為，或者把前者與後者聯繫起來。然而，如果我們考慮它們之間存在着一種密切的內在關係，這一問題就值得問津。在這個意義上，道家的「無為」可以為此提供一種洞見，因為道家的「無為」包含「為」並被看作「為」的源泉。這如何可能實現，道家預備了一種細緻的解釋。此中的關鍵是這一事實：「無為」是「道」的復歸屬性這一事實。「無為」當然與「為」有所區別的。可是，這並不是與「為」毫無聯繫的。「為」趨向於回到「無為」，因為「無為」使得「為」如此。作為「道」的還原本性，「無為」源源不斷地賜予「為」一種力量以回到自身。可是，這純粹是自發的。在這個意義上，「為」自由地顯示自身，但最終回到「無為」，並由此得以實現。

這種解釋對理解路德的信仰如何包含人的行為並成為其完滿實現的根源這一問題也是適用的。道家對這一問題的視角把我們的注意力引向路德的「信仰創造神性」。這裏路德的信仰展示其終結性，就是，這意味着信仰是上帝

的三元論中來理解，這種二元論把信仰解釋為相信作為對象的基督。就是說，他把真正的信仰理解為無條件地信賴基督」（Althaus，《馬丁路德的神學》，頁45）。

存在的途徑。上帝顯示他自身，他所想的只是通過信仰。路德寫道：「希望沒有人以為他是通過自己的能力而有信仰的，因為當這麼多人聽說信仰然後通過他們自己的能力承諾獲得信仰，他們是這樣想的。他們這樣承擔起一項只屬於上帝的工作，因為擁有真正的信仰實在是上帝的作為。」⁴⁹由於信仰是上帝存在的途徑，唯獨通過信仰，上帝才接受我們作他的子民。這看來與道家的「無為」是很相似的。對於道家來說，「無為」是「道」自我存在的途徑。它表現在「無為」中，而為「無為」所認知。與此相似，信仰對於路德是上帝啟示的方式。上帝由信仰顯示他自身，並為信仰所認知。我們已經看到，在晚期的路德那裏，上帝有着兩個方面：要求人順從盟約的上帝和憐憫罪人的上帝。信仰可被看作有着這兩個方面的上帝自我呈現的途徑。換句話說，上帝把自身表明為要求人順從盟約的上帝，以及通過信仰對罪人施行憐憫的上帝，我們通過信仰認識到上帝的這兩個方面。前者意味着由作為形成的信仰，而後者則是排除行為的信仰。這兩種信仰看來涇渭分明，但在本質上卻是同一的，因為它們都是上帝呈現的途徑。然而，上文已經指出，後者在其終結性中接續着前者。就是說，基於仁慈的上帝的信仰比基於立約的上帝的信仰更為本原。這並不意味前者高於後者。它表示在上帝呈現的途徑中前者先於後者。或者說，基於立約的上帝的信仰趨向於超越自身，而朝向基於仁慈的上帝的信仰。前者最終由後者實現。在這一實現的過程中，前者並沒有失去它自身的屬性，而是，它自由地表現自身。它不是強制的力量，

49. 《魏瑪版路德全集》，卷十二，頁 422-423，引自 Althaus，《馬丁路德的神學》，頁 48。

而完全是自發的。⁵⁰

依此看來，路德的信仰如何同時包含人的作為和實現它們就可以得到解釋。上帝自發的仁慈本性通過作為其呈現途徑的信仰把人的作為到引導它們的原初本性。人的行為自由地回到信仰，然後最終到上帝本身。就是說，人的行為（基於立約的上帝的信仰）當然區別於信仰（基於仁慈的上帝的信仰），但是前者通過後者來實現。通過上帝的仁慈本性，這成為可能。仁慈上帝的呈現的途徑是信仰，並通過這種信仰人的行為可以導向仁慈的上帝而最後得以實現。總之，仁慈上帝通過信仰把人類帶到他自身，當人類在這種信仰中可以有好的行為時，他的行為就導向仁慈的上帝並得以實現。這一過程不是強制的，而是自發的。⁵¹

50. 這看來在路德的律法和福音之間關係的教義中得到很好的解釋。路德看來在心底從一開始就保持它們之間的分別。在其早期思想中，路德對靈意和詞意的區別被看作是一種引導去強調他後期對律法和福音之間的區別。Ebeling, 《路德》，頁 110-111。

根據後期的路德，它們之間的這種分別對保持純正教義是有必要的。路德寫道：「但是現在你已經經常聽到了遵循這一方法，沒有更好的技巧來處理和保持純正的教義，這種方法就是把基督教教義分為兩部分：律法和福音」（《魏瑪版路德全集》，卷三十九第一部，頁 361，引自 Lohse, 《馬丁路德的神學》，頁 268）。

然而，後期路德強調的觀點看來移向它們的內在關係，而不是它們的區別。對於路德來說，「律法和福音不能也不應被隔離。它們連接而糾纏在一起」。而且，「從看來，律法只能完成上帝指意的作用，就像福音只能在與律法確定的比較中得以合適地傳講」。《魏瑪版路德全集》，卷三十九第一部，頁 416，引自 Lohse, 《馬丁路德的神學》，頁 269）。

它們是迥然不同的，但他們本質上是同一的，因為它們一起展現同樣的道。可是，應該考慮到，福音以其終結性接續着律法。換句話說，律法移向作為上帝自我呈現方式——信仰——的福音。通過這一進程，律法最終由福音得以成全。

51. 迪倫貝格爾（John Dillenberger）提出了理解路德信仰的可能性，他說：「強調這一點是很重要的：基本上來說，這裏信仰意表的不是同意一種陳述的決定，而是生命的一種根本的重新定位和定向。信仰的生活是一種生存模式，在上帝寬恕和更新的恩典中發現至關重要的源泉和中心。這進一步意味着信仰包含一種決定的新的可能性。決定本身就放在與恩典關係的動態中。事情不是這樣的：恩典給出而後人決定是否接受它。這會是人最後的行為，他確證自己的最後努力。而是，必須承認，上帝作為之奧秘的所有優先性包融了人的決定能力的重新定向。換種方式說，信仰無限地包含一切，不只是人的決定能力。當然，沒有包括人的意志和自願的向度，信仰對成熟的人就不是充分的信仰」（Dillenberger 編，《馬丁路德文選》，頁 xxviii，導言）。

結論

大多數路德學者都同意他們把路德神學解釋為一種基於「唯獨通過信仰稱義」的神學。比如，阿爾特豪斯（Paul Althaus）承認，路德試圖保持人的好行為的價值，但他的終極關注是認定在拯救中人的角色的無濟於事和上帝恩典的絕對價值。⁵²麥格拉斯（Alister E. McGrath）明確地斷言說：路德的神學是「十字架的神學」（*crux sola est nostra theologia*），這種神學聚焦於上帝的絕對恩典和唯獨通過信仰來接受恩典。⁵³

然而，我們已經看到，從道家的「無為」考察路德的信仰觀念帶給我們一種不能僅僅由「唯獨信仰」解釋的觀念。如果我們考慮《〈羅馬書〉講義》不久之後的路德，這是真的。而這對於後期的路德就很不適合了。我們看到，路德的觀點隨着時間發生相當大的轉變。被「唯獨信仰」過分修飾的路德的稱義論，必須大大得到修正，如果我們考慮路德提出的不僅是「唯獨信仰」來否認由好行為形成的天主教信仰，而且是另一種超乎兩者的信仰觀念。就是說，我們必須理解路德不僅是一個反對天主教教會和提出反天主教神學的神學家，而且是一個創立一種基於他自己的「對立面重合」原則的獨特神學的先行者。

如果我們從這一視角解釋路德的神學，他的專門用語 *sola* 的使用就不是作為「唯一」排除「他者」的含義，而是作為他者之外的唯一源泉。如施滕達爾（Krisler Stendahl）提出的，它可以是「宗教語言」而不是哲學家的分析語言或科學家的科學語言。⁵⁴在把 *sola* 描述為「唯獨」時，路德

52. Althaus, 《馬丁路德的神學》，頁 234。

53. Alister E. McGrath, 《路德的十字架神學》（*Luther's Theology of Cross*; Oxford: Blackwell Publishers, 1985），頁 167。

54. Krisler Stendahl, 《三種〈聖經〉研究評注》（*Notes for Three Bible Studies*），載 Gerald

可能並不試圖去闡述一種排外的原則，而是努力說出一種更為根本的信仰觀念。路德的「唯獨信仰」可用來解釋更深的基本信仰，這種信仰包含向內和向外的信仰，或者完全基於上帝恩典的信仰和由愛形成的信仰。就是說，雖然路德敦促「唯獨通過信仰稱義」，它應該理解成這不是排除拯救中人的作為的角色，而是斷定我們可以通過一種作為向內的和向外的信仰之根源的更為根本的信仰來得以稱義。

H. Anderson & Thomas F. Stansky 編，〈基督的王權與宗教多元化〉（*Christ's Lordship and Religious Pluralism*; Maryknoll, NY: Orbis, 1981），頁 14-15。

