

再探教父們的稱義論： 以特土良和《安波羅修注釋》為例

周復初 / 中央大學榮譽教授

壹、歷年來西方學者對教父們因信稱義觀的誤解與錯判

一、一般性的誤解與錯判

「因信稱義」起源於福音書而在保羅書信中漸漸成形，而後在教父們和神學家的論述中形成更加清晰的信仰告白，與具有深度的神學詮釋。但歷年來，基督教的教義歷史學家和「因信稱義」教義研究的學者們，對教父們的因信稱義觀是充滿了錯誤的印象與誤判。¹ 例如，伯克富（Louis Berkhof）在《基督教教義史》就引述迦尼斯（Kahnis）² 於 1856 年所說的：「事實顯明，所有奧古斯丁以前的教父教導說，得到救

¹ 對於哪些早期的領頭者或寫作者該被認定為教父？並沒有嚴謹的規定，但是傳統的共識是那些闡釋關於新約教訓的正統之人。因此，他們是經過試驗並由教會權威代表所認定。這些早期的人物可以以幾種方式被分類，包括羅馬的革利免（Clement of Rome）、伊格那丟（Ignatius），以及坡旅甲（Polycarp）。相繼的幾個人物可以說與著名的尼西亞大會（Council of Nicaea，舉行於 325 年）相關，被認定為在尼西亞之前（ante-Nicene, 100-325 年），或在尼西亞之後（post-Nicene, 325 年之後）。另一個方式論到他們是關於他們著書的語言。有些被歸類為希臘教父，像是愛任紐（Irenaeus）、亞力山大的革利免（Clement of Alexandria）、俄利根（Origen）、亞他那修（Athanasius）、拿先斯的貴格利（Gregory of Nazianzus）、該撒利亞的巴西流（Basil of Caesarea）、女撒的貴格利（Gregory of Nyssa）、大馬色的約翰（John of Damascus）。拉丁教父，包括特土良（Tertullian）、居普良（Cyprian）、波提亞的希拉流（Hilary of Poitiers）、安波羅修（Ambrose）、耶柔米（Jerome）、奧古斯丁（Augustine），以及貴格利（Gregory）等。

² Kahnis (1856).

恩的方法，是藉著人的自由與神恩典的合作。」³ Volker 就主張，俄利根（Origen）⁴ 在他的保羅著作釋義中所闡述的神學，被稱做是保羅和柏拉圖的混合物。是它導致了基督教救恩和因信稱義的教義的消亡。⁵ Torrance 指稱革利免（Clement）說，「我們是因行為稱義，而非因話稱義」，他指責革利免和「使徒教父們」（Apostle Fathers）反對保羅並提倡「善工」神學。⁶ 此外，對一些新教的學者來說，因信稱義的原則是由宗教改革家所重新發現的。例如，Hildebrandt 論因信稱義時就宣稱，「這是基本教義，由宗教改革家發現，並由衛斯理宗恢復的。」⁷ 伯克富就認為：

後期教父，如愛任紐與俄利根，也分享人靠信心得救的概念。而拉丁教父，如居普良與安波羅修，在強調人完全墮落與因信稱義的必要上，遠超過他們以前的教父。然而，這不能說有關信心的清晰觀念，在前三世紀中浮出。在他們著重信心上，教父們重複著他們在聖經中所發現的，但當他們說到信心是什麼的時候，則完全不清楚。一種流行的觀念似乎是說，僅僅在頭腦裡同意真理，但在某些情況中，信心似乎包括自我降服的觀念。然而這與在耶穌基督裡有圓滿得救信靠的觀念還相差太遠。亞歷山大學派，有時候在信心與知識上相衝突，他們說前者為一初步的階段，一般說來只是對真理的接受；而後者則是較完全的階段，在此階段中才能瞭解二者的關係，

也說：

³ Berkhof (1937). 其漢語譯本為：伯克富（2008：218）。

⁴ 本文的譯名主要是參考楊牧谷主編（1997）。

⁵ Volker (1930). 轉引自 Williams (2006).

⁶ “Clement can say that we are ‘justified by works, not by words’”. Torrance (1948: 49).

⁷ “This is the cardinal doctrine, discovered by the Reformers and recovered by the Wesleys.” 參閱 Hildebrandt (1956: 14).

此外，早期教父雖然強調神的恩典與信心，作為領受救恩的器官（organ），可是也顯示出道德主義的色彩，這明顯與保羅的教訓不符。福音往往被描述為一新律法，而信心與悔改僅僅被說明為，要倚靠人的意志。這樣，救恩是靠神的恩典，同時又靠人自願地合作。⁸

又說：

這兩位教父（革利免和俄利根）並沒有看到保羅所教導的信心與稱義的觀念。此外，俄利根特別提到信心並不是得救的唯一條件。在他看來，悔改比信心更重要，因為悔改是在神面前承認我們的罪。⁹

上述引文顯示，伯克富指稱，早期教父顯示出道德主義的色彩，這明顯與保羅的教訓不符。伯克富又認為，革利免和俄利根並沒有看到保羅所教導的信心與稱義的觀念。

麥葛福（1986）也指稱：

早期基督教作家並沒有選擇用「稱義」這一概念來表達他們的救贖論信念。這並不是說教父們迴避「稱義」一詞：然而，他們對這一概念的興趣微乎其微，在他們的著作中，該詞一般都是直接引用保羅書信中的內容，或者是一個明顯的典故，一般都是為了某種目的而使用，而不是為了討論稱義概念本身。此外，在為數不多的對稱義進行具體討論的場合中，除了對保羅語句的轉述之外，一般都不涉及對這一問題的解釋。在奧古斯丁之前的傳統中，稱義根本就不是一個神學問題。¹⁰

⁸ 伯克富（2008：218）。

⁹ 伯克富（2008：70）。

¹⁰ McGrath (1986: 19).

麥葛福（1986）指稱：

在教會歷史的前三百五十年裡，教會關於稱義的教導是不成熟和不明確的。在這個問題上，從未出現過像這一時期刺激基督論發展的那種嚴重爭論。教父在這一問題上的不嚴謹和天真僅僅反映了缺乏一場迫使人們對所用術語做出更精確定義的爭論。如果說西方神學傳統的最初幾個世紀似乎是以「行為義」（works-righteousness）為稱義方法的特徵，那麼必須強調的是，這與後來與之相關的言外之意（overtones）是完全無關的。¹¹

而近代的百科全書，如 *The Encyclopedia of early Christianity* 和 *The Encyclopedia of the early Church* 談「稱義論」（justification）時，儘管會提到俄利根在羅馬書釋義中的應用，然而具代表性的評論卻是，「教父作者中，對於保羅的教訓，明確地表現出關注的，唯有奧古斯丁。」¹²

前述引文顯示，長期以來，對於普遍教父們的因信稱義論述，教義歷史學家和教義研究者是如何以訛傳訛地傳遞出忽視、錯誤的認知與判斷。

二、針對特土良的誤解與錯判

針對特土良，伯克富就認為，他很重視耶穌基督的死，但沒有詳細解明，因為他並沒有強調耶穌受刑替死贖罪的必需性。他只注重罪人必需誠心悔罪（he does not stress the necessity of penal satisfaction, but only that of penitence on the part of the sinner.）。他雖認為神的公義有刑罰的因素，但特別高舉神的憐憫。同時，他的教導中有律法主義的趨向…

¹¹ McGrath (1986: 23).

¹² Ferguson (1997); Walford (1992).

他又認為藉禁食及禁慾來治死罪（self-mortification），能叫人逃避永刑。¹³

伯克富也認為：「這些教父（指亞歷山太教父）並沒有明白或接受保羅所教導的信心與稱義的概念。……比起西方教父們尤其是特土良……嚴重的律法主義傾向。」¹⁴ 伯克富一面論亞歷山太教父時說：「沒有明白或接受保羅所教導的信心與稱義的概念」。另一面說，特土良有更「嚴重的律法主義傾向」。這些針對特土良的誤解與錯判，是影響深遠的。直到現代，下述的漢語學者仍是未深入探究，就引述「權威」的以訛傳訛地陳述對特土良的誤解與錯判。

貳、歷年來漢語學者或譯作對教父們因信稱義觀的誤解與錯判

漢語部分，較早期專論「因信稱義」的著作，是一本譯作：《再思因信稱義》，譯自麥葛福（Alister E. McGrath）*Justification by Faith*，¹⁵但在第二章論述〈聖經的基礎〉後，就跳過教父時期，第三章直接論及〈奧古斯丁和伯拉糾爭辯〉，再來就是論馬丁路德的因信稱義觀。讀該書時，讀者無從得知，教父時期有否因信稱義的論述？

彭順強於 2005 年在《二千年靈修神學歷史》中認為，「新約強調『因信稱義』，而使徒教父則強調逃避惡行和實踐美德。保羅稱讚亞伯拉罕的信心，而革利免卻稱讚他的『順服』、『好接待』、『謙卑』和『公義』（《革一 10.1, 7；17.2；31.2》。」¹⁶

¹³ Berkhof (1969: 47-49)；漢譯部分參考伯克富（2008：30-32）。趙中輝的譯本是：「因為他並沒有強調罪惡必須被『懲治』（penal satisfaction）」；伯克富（2008：66）。https://cctraining.org/Common/Reader/News/ShowNews.jsp?Nid=3545&Pid=2&Cid=252&Charset=big5_hkscs。

¹⁴ 伯克富（2008：70）。

¹⁵ 麥葛福（1999）。該書譯自 McGrath (1988)。

¹⁶ 彭順強（2005：23）。

林鴻信於 2014 年在《基督宗教思想史》中認為，「『因信稱義』是通過神的恩典，使罪人成為義，是將罪人改變成為義人。從奧古斯丁開始，形成這種因信稱義的看法，」¹⁷

蕭江祥（1972）論「因信稱義」，認為：「上帝的誡命；我們理應提心吊膽地恪守上帝的誡命。他（特土良）教導說：『人是藉著信稱義。』但他又說：『藉著信的意思，就是認識基督為救主，並要履行上帝的誡命。』這就預為羅馬天主教所謂功德神學而鋪路。特土良稱讚並實行禁戒嫁娶。」¹⁸ 蕭江祥指控特土良「預為羅馬天主教所謂功德神學而鋪路」。

梅監務就主張，「第一位在這教義上有明確看見的神學家是奧古斯丁，又過了千年之後，路德藉由研讀聖經與親身體驗才更深入地加以詮釋。」¹⁹

潘立言也認為：

換句話，「神的義」被理解為 *reddens unicuique quod suum est*（給予每個人應得之物）。這成為上述教導的基礎。教會最初 350 年的歷史中，由於未對稱義的教導有過嚴重的爭議，因此它的定義尚未成形，也未趨完善，必須延至中世紀才浮上檯面。但「自由意志」和「功德」之概念卻於此時期萌芽並將於中世紀逐漸開花結果。²⁰

參、近年來學者們反駁對教父們因信稱義觀的錯判

學術界對於教父「稱義論」的重要性之共識正在改變，Oden 提供

17 林鴻信（2014：399）。

18 蕭江祥（1972）。

19 梅監務（2022）。

20 潘立言（2017：13）。論文中引述自 McGrath (2002)。

了來自東方的典型範例和一些來自西方的範例，以明確地顯示正統保羅稱義教訓的解釋。²¹ Williams 顯示了在奧古斯丁之前波提亞的希拉流（Hilary of Poitiers）對稱義所理解的特別涵義。²² Humphrey 就著屈梭多模對保羅學說和加爾文（John Calvin）的「正統基督教概念」中公正（justice）、義（righteousness）和稱義（justification）的理論提出一個很好的分析與比較。²³ Needham 通過東方的屈梭多模和西方的耶柔米（Jerome）追溯了早期教父教義中的許多部分，既使這些教義通常是通過新教徒的觀點來看待的。²⁴ Williams 指出，對因信稱義原則之神學應用的根基是在教父們那裡，這正如改革宗他們為自己的說教尋求前證時所發現的一樣。如果沒有教父時代對基督論和救恩論教義上的構建，就絕不會有 16 世紀因信稱義的形成。²⁵

肆、麥葛福對特土良因信稱義觀的錯判和改正

對於基督教「稱義」教義之歷史的研究，麥葛福的書 *Iustitia Dei: a history of the Christian doctrine of justification* 可說是近代最具權威性與影響力的之一。該書 1986 年出版第一版、1998 年出版第二版、2005 年出版第三版、2020 年出版第四版。本文要特別討論的是，麥葛福在前三版，對教父們因信稱義觀的論點幾乎是一樣的，但第四版卻有重大的改變；本文特別聚焦在特土良和《安波羅修注釋》。

麥葛福（1986）指稱：「特土良經常被單獨挑出作為一個將西方教會的神學束縛成了行為（works）和功德（merit）的神學的思想家。」²⁶

²¹ Oden (2002).

²² Williams (2006).

²³ Humphrey (2018).

²⁴ Needham (2006).

²⁵ Williams (2006).

²⁶ “Whilst Tertullian has frequently been singled out as the thinker who shackled the

麥葛福進一步說明：

問題始於將希臘語動詞 *meromai*，原義為接受屬於某人的一份（根據別人的評估），翻譯為拉丁語的 *mereri* (*meritum*)，這就將前者的意義改變為應得的 (*deserved*) 或掙得的 (*merited*)。也就是說，希臘語所強調的是所指涉之人外在的因素，而拉丁語則指向所指涉之人的內在品質 (*qualities*)，或者說是個人承受的價值 (*inherent worthiness*)。這就使義和稱義概念有了根本性改變；它將人的義歸於了個人本身，而不是外在地給予人的義。對這一基督教原義的另一扭曲產生自 *autexousia*（為自己的行為負責，自我決斷）這一斯多葛派 (*Stoic*) ——一個非源自聖經的世俗派別——概念的引進。到2世紀晚期時，它已被早期教父們翻譯成了「自由意志」 (*liberum arbitrium*)。²⁷

對於特土良 (Tertullian)，麥葛福在 *Iustitia dei* 的第一版 (1986) 又說：

西方神學傳統的大部分詞彙都要歸功於特土良。……值得注意的是，*αυτεξουσία* 涉及 *ουσία*，即「行動的權力」，充其量與「意志」或「選擇」的概念關聯甚微。事實上，「意

theology of the western church to a theology of 'works' and 'merit'," McGrath (1986: 14).

²⁷ "there are reasons for supposing that whatever blame is due may be more fairly attributed to the Latin language itself. In Greek, 'merit' tends to be treated as a quality, so that it is essentially adjectival. Thus 'merit' is essentially a matter of estimation. The Latin term *meritum*, however, is a participial form of *mereri*, itself a deponent form of *mereo*, derived from the Greek verb *uegduat* — 'to receive one's share'. The transferred meaning of this thus becomes 'to deserve' or 'to be worthy of something'. There is, however, no Greek verb which bears quite this sense, for desert is treated essentially as a matter of estimation, rather than a quality in itself." McGrath (1986: 14).

志」(*voluntas*)的概念可以說是在拉丁語成為基督教哲學表達的正常載體後才得到充分表達的。在早期教會中，兩個非保羅派、非聖經的術語(*αυτεξουσία* 和 *liberum arbitrium*)被引入早期基督教關於人在上帝面前稱義的討論中，這可以說明保羅派的影響之薄弱。雖然在四世紀引入同樣不符合《聖經》的術語 *ὁμοούσιος* 引起了相當大的抗議，但似乎沒有人反對引入 *αυτεξουσία* 來指代人在稱義中的自主性。然而，與上帝的 *ἀπάθεια* 一樣，人類自由意志的「自我決定」(*self-determination*)與其說是基督教的思想，不如說是早期希臘化環境中的哲學思想。²⁸

麥葛福進一步說明：

在特土良的著作中也經常發現類似的觀點，因此一些評論家認為他的神學只是猶太教神學的再現，另一些評論家則指責他將舊約的律法主義與羅馬的道德主義和法學(*jurisprudence*)結合在一起。除了他提出的「自由意志」(*liberum arbitrium*)一詞外，他對正在發展的西方稱義傳統最有爭議的貢獻是他的功德神學。在特土良看來，行善者可以說是神的債主。對「神的義」的理解是 *reddens unicuique quod suum est*，作為這一教訓的基礎。事實上，特土良對法律史學家(*legal historians*)產生了一定的吸引力，他們饒有興趣地注意到他將 *meritum* 和 *satisfactio* 等法律術語引入神學。因此，對人而言的一個神聖義務(*a divine obligation to man*)的概念以一種略顯幼稚的形式出現在西方神學傳統中。而由於奧古斯丁這宗教天才，這一概念受到了深刻的批判。²⁹

²⁸ McGrath (1986: 22).

²⁹ McGrath (1986: 22-23).

第三版（2005）中論到特土良的因信稱義論點幾乎和第一版是一樣的。

但是，在第四版（2020），在其「第四版序」第 x 頁中明言，「本著作的早期版本在重要問題上的判斷不再可靠」。³⁰ 雖然麥葛福並未明言在哪些重要問題上的判斷不再可靠，但是，在 38-39 頁提及特土良時，將前三版對特土良的因信稱義觀的論述刪除，不再討論任何特土良的論點。這說明，麥葛福在前三版對特土良的因信稱義觀判斷不再可靠。

伍、再探特土良的因信稱義觀

本文在註 1 列出了多達 18 位的教父，但因伯克富（2008）認為，革利免和俄利根並沒有看到保羅所教導的信心與稱義的觀念。再者，麥葛福（1986, 1998, 2005）第一至第三版指稱：「特土良經常被單獨挑出作為一個將西方教會的神學束縛成了行為（works）和功德（merit）的神學的思想家。」所以本文將聚焦在特土良，再探特土良的因信稱義觀。並且因麥葛福（1986, 1998, 2005）也錯誤的批判了安波羅修，本文也將於下一節再探安波羅修的因信稱義觀。

一、稱義語言具有法庭的含義，並將稱義歸因於信

教父們有一主要教派中的稱義語言具有法庭的（forensic）含義的證據與聖經中稱義語言具有法庭的含義的證據是平行的。例如，教父們經常把「稱義」和「定罪」對立起來，作為平等和相反的判決或裁決。這樣，「稱義」就成了正面的判決，一種認可的宣告。在嚴格意義上的神學教父論述中，我們經常發現同樣的稱義／定罪對立。特土良：「他

³⁰ “earlier editions of this work can no longer be considered to be reliable in their judgements at points of importance”

總是稱義（justifies）窮人，預先定富人的罪」。³¹ 特土良：「法利賽人是驕傲的，稅吏是謙卑的一並向我們展示了他們是如何各自回家，一個被棄絕，另一個被稱義，路 18：10-14」。³²

教父們經常把稱義歸因（ascription）於信，至少是最初的信。首先，稱義簡單而無條件地歸因於「信」：因為人一旦信主，就立刻得稱義。特土良指出，「但是，即使她悔改的動力來自於她的信心，藉她的悔改，在『你的信救了你』這宣告的話中，她也聽到了她因信稱義，而這句話是由哈巴谷宣告的：『義人必本於信得生』。哈 2:4」。³³

特土良也指出，

簡而言之，對兩個神中的一個的信不可能讓我們進入另一個神的經綸安排（dispensation）中，從而將公義歸算於信他的人，使義人藉他而活，並宣佈外邦人藉信成為他的兒女。這樣的經綸安排完全屬於他，藉著他的任命，這個經綸安排已經藉著同一位亞伯拉罕的呼召而為人所知，正如自然意義所最終表明的那樣。³⁴

³¹ “He always justifies the poor, condemns in advance the rich.” Tertullian, *of Patience* 7.

³² “the Pharisee in pride, the publican in humility — and shows us how they accordingly went down to their homes, one rejected, the other justified, Luke 18:10-14” Tertullian, *Against Marcion* 4.36.

³³ “But even if the stimulus of her repentance proceeded from her faith, she heard her justification by faith through her repentance pronounced in the words, Your faith has saved you, by Him who had declared by Habakkuk, The just shall live by his faith. Habakkuk 2:4” Tertullian, *Against Marcion* 4.18.

³⁴ “In short, faith in one of two gods cannot possibly admit us to the dispensation of the other, so that it should impute righteousness to those who believe in him, and make the just live through him, and declare the Gentiles to be his children through faith. Such a dispensation as this belongs wholly to Him through whose appointment it was already made known by the call of this selfsame Abraham, as is conclusively shown by the natural meaning” Tertullian, *Against Marcion* 5.3.

特土良也指出，至於其他的，使徒必須（被允許）繼續他自己的陳述，他說人不是因行律法得稱義，乃是因信稱義：加 2:16。³⁵

特土良也指出，「當『地上的君王一齊起來，臣宰一同商議，要抵擋耶和華並祂的受膏者，』的時候到了，為的是從那時起，人可以因著信的自由而不是律法的奴役而稱義，『因為義人必因信得生』。」³⁶

但也有許多類似的表達方式，沒有使用「稱義」一詞：特土良指出，「永遠的公義得顯明了，眾聖者中的一位聖者被膏了一那就是基督—並且異象和預言被封印了，罪孽被赦免了，藉信在基督的名裡，所有信入祂之人的罪孽都被洗淨了」。³⁷

二、將因信稱義、歸算和代受刑罰結合在一起

特土良在下面這段密集的文字中將因信稱義、歸算（imputation）和代受刑罰（penal substitution）結合在一起，反駁了馬吉安（Marcion）將舊約律法歸於耶穌基督之父以外的神的觀點：

因為他記得《詩篇》中所說的「我們要掙開他們的捆綁，擺脫他們的繩索」的時候已經到了；自從「外邦為甚麼吼鬧，萬民為甚麼謀算虛妄的事？」的時候到了；當「地上的君王一齊

³⁵ “For the rest, the apostle must (be permitted to) go on with his own statement, wherein he says that a man is not justified by the works of the law, but by faith: Galatians 2:16” Tertullian, *Against Marcion* 5.3.

³⁶ “when the kings of the earth stood up, and the rulers were gathered together against the Lord, and against His Christ, in order that thenceforward man might be justified by the liberty of faith, not by servitude to the law, because the just shall live by his faith.” Tertullian, *Against Marcion* 5.3.

³⁷ “And eternal righteousness was manifested, and a Holy One of holy ones was anointed—that is, Christ—and vision and prophecy were sealed, and sins were remitted, which, through faith in the name of Christ, are washed away for all who believe in Him” Tertullian, *An Answer to the Jews* 8.

起來，臣宰一同商議，要抵擋耶和華並祂的受膏者，」的時候到了，為的是從那時起，人可以因著信的自由而不是律法的奴役而稱義，「因為義人必因信得生」。現在，雖然先知哈巴谷首先說了這句話，但使徒在這裡證實了先知的話，就像基督所做的一樣。因此，那信心的目標，使義人得生的，將是那位同樣屬於律法的神，沒有人能因行律法而稱義。既然律法中的咒詛和信仰中的祝福都是一樣的，那麼這兩個條件都是由造物主提出來的。「看哪，」造物主說，「我今日將祝福與咒詛的話都陳明在你們面前」。你不能因為事物的多樣性就確立創始者的多樣性；因為多樣性本身就是由一位且相同的創始者提出的。然而，為什麼「基督為我們成了咒詛」，使徒自己是這樣說的，他說這是造物主指定的結果，這對我們很有幫助。但這絕不是說，因為造物主曾說過：「凡掛在木頭上的，都是被咒詛的」，基督就屬於另一個神，因此在當時的律法中也是受咒詛的。那麼，造物主又怎麼會通過預言詛咒一個他不認識的人呢？然而，為什麼造物主將自己的兒子交付給自己的詛咒，而不是讓他接受你的那個神的詛咒呢？現在，如果造物主對他兒子的這種任命在你看來是殘酷的，那麼對你自己的神來說也同樣如此。相反，如果在你們的神那裡是合乎情理的，那麼在我的神那裡也同樣如此，甚至更加如此。因為，神通過基督的詛咒為人類帶來了祝福，這比他在人面前同時設置祝福和詛咒更可信。……「因此，我們可以接受所應許的那靈，」正如使徒所說，「是藉著信，」甚至是義人按照造物主的旨意所憑的信。

那麼，我要說的是，神是信心的目標，他預表了信心的恩典。但當他又說：「因為你們都是信的兒女」時，很明顯，異教徒的工業抹去的是亞伯拉罕的名字；因為使徒因著信心宣佈我們是「亞伯拉罕的兒女」，在提到亞伯拉罕之後，他又明確地稱

我們為「信的兒女」。但我們怎麼會是「信的兒女」，如果不是亞伯拉罕的信，又是誰的信呢？既然「亞伯拉罕信神，這就算為他的義」；他也因此被稱為「多國的父」，而我們更像他一樣相信神，因此像亞伯拉罕一樣被稱義，從而也得生命——因為義人因信而活——所以就發生了這樣的事，正如他在前一段經文中稱我們為「亞伯拉罕的子孫」，因為他在信上是我們（共同的）父，他在這裡也稱我們為「信的兒女」，因為正是由於他的信，才應許亞伯拉罕成為多國的父。至於他將信心從割禮中剝離出來這一事實本身，難道不是為了使我們成為亞伯拉罕的子孫嗎，因為亞伯拉罕在肉身受割禮之前就已經信了。簡而言之，對兩個神中的一個的信不可能讓我們進入另一個神的安排（dispensation）中，從而將公義歸算於信他的人，使義人藉他而活，並宣佈外邦人藉信成為他的兒女。³⁸

38 “For he remembered that the time was come of which the Psalm spoke, ‘Let us break their bands asunder, and cast off their yoke from us’; since the time when ‘the nations became tumultuous, and the people imagined vain counsels’; when ‘the kings of the earth stood up, and the rulers were gathered together against the Lord, and against His Christ,’ in order that thenceforward man might be justified by the liberty of faith, not by servitude to the law, ‘because the just shall live by his faith.’ Now, although the prophet Habakkuk first said this, yet you have the apostle here confirming the prophets, even as Christ did. The object, therefore, of the faith whereby the just man shall live, will be that same God to whom likewise belongs the law, by doing which no man is justified. Since, then, there equally are found the curse in the law and the blessing in faith, you have both conditions set forth by the Creator: ‘Behold,’ says He, ‘I have set before you a blessing and a curse.’ You cannot establish a diversity of authors because there happens to be a diversity of things; for the diversity is itself proposed by one and the same author. Why, however, ‘Christ was made a curse for us,’ is declared by the apostle himself in a way which quite helps our side, as being the result of the Creator’s appointment. But yet it by no means follows, because the Creator said of old, ‘Cursed is every one that hangs on a tree,’ that Christ belonged to another god, and on that account was accursed even then in the law. And how, indeed, could the Creator have cursed by anticipation one whom He knew not of? Why, however, may it not be more suitable for the Creator to have delivered

三、「merit」語言的使用

最後，讓我們來談談“merit”語言的使用，它在拉丁教父語錄中形成了一個堅實的支流。例如，耶柔米宣稱，亞伯拉罕因信而應得那祝福（by the faith merited the blessing），生了兒子。³⁹ 要確定拉丁教父們在這些語言中的確切內容，或在不同作者（甚至同一作者的不同時期）中是否有不同的含義，並不容易。將「功德」歸於行為或信，可能只是將

His own Son to His own curse, than to have submitted Him to the malediction of that god of yours,—in behalf, too, of man, who is an alien to him? Now, if this appointment of the Creator respecting His Son appears to you to be a cruel one, it is equally so in the case of your own god. If, on the contrary, it is in accordance with reason in your god, it is equally so—nay, much more so—in mine. For it would be more credible that that God had provided blessing for man, through the curse of Christ, who formerly set both a blessing and a curse before man, than that he had done so, who, according to you, never at any time pronounced either. ‘We have received therefore the promise of the Spirit,’ as the apostle says, ‘through faith,’ even that faith by which the just man lives, in accordance with the Creator’s purpose. What I say, then, is this, that that God is the object of faith who prefigured the grace of faith. But when he also adds, ‘For you are all the children of faith,’ it becomes clear that what the heretic’s industry erased was the mention of Abraham’s name; for by faith the apostle declares us to be ‘children of Abraham,’ and after mentioning him he expressly called us ‘children of faith’ also. But how are we children of faith? and of whose faith, if not Abraham’s? For since ‘Abraham believed God, and it was accounted to him for righteousness’; since, also, he deserved for that reason to be called ‘the father of many nations,’ whilst we, who are even more like him in believing in God, are thereby justified as Abraham was, and thereby also obtain life—since the just lives by his faith,—it therefore happens that, as he in the previous passage called us ‘sons of Abraham,’ since he is in faith our (common) father, so here also he named us ‘children of faith,’ for it was owing to his faith that it was promised that Abraham should be the father of (many) nations. As to the fact itself of his calling off faith from circumcision, did he not seek thereby to constitute us the children of Abraham, who had believed previous to his circumcision in the flesh? In short, faith in one of two gods cannot possibly admit us to the dispensation of the other, so that it should impute righteousness to those who believe in him, and make the just live through him, and declare the Gentiles to be his children through faith.” Tertullian, *Against Marcion* 5.3.

³⁹ Jerome, *Against Jovinian* 1.5.

它們視為「獲得」神祝福的品質。拉丁文 *meritum* 源自 *mereo*，是希臘文 *meromai* 的拉丁文形式，意為「獲得自己的一份」(to receive one's share)。它本身並不必然包含「公正的應得」的含義，而只是表示「獲得的」。⁴⁰ 例如，特土良指出「然而，如果我們發現這就是這個女人的信所獲得的 (such was the merit of this woman's faith)，他對她說，你的信救了你。」⁴¹

特土良也指出，「絕不是；(但我們的修正案應該顯示出來)，當赦免暫緩，仍然有可能受到懲罰；而懺悔者尚未獲得 (merit) ——就我們所能獲得的 (merit) 而言——他的解放 (liberation)；當神發出威脅時，而不是當祂寬恕時。」⁴²

特土良又指出，「因為他害怕繼續犯罪，以免他不配得 (merit) 接受浸禮。」⁴³ 很明顯的，特土良的這句話：「這就是這個女人的信所獲得的 (the merit)」，“merit” 是因信所獲得的，而非前述許多教義歷史學家或神學家所錯誤強加給他的「功德」。

陸、麥葛福對《安波羅修注釋》因信稱義觀的錯判和改正

在麥葛福《Iustitia dei》(1986) 的第一版論及《安波羅修注釋》(*Ambrosiaster*) 時說：

⁴⁰ 參考 Needham (2006).

⁴¹ “Yet, if we find that such was the merit of this woman's faith, that He said to her, Your faith has saved you” Tertullian, *Against Marcion* 4.20.

⁴² “By no means; (but our amendment should be manifested) while, pardon being in abeyance, there is still a prospect of penalty; while the penitent does not yet merit —so far as merit we can— his liberation; while God is threatening, not while He is forgiving.” Tertullian, *on Repentance* 6.

⁴³ “For he has feared to continue still in sin, lest he should not merit the reception of baptism.” Tertullian, *on Repentance* 6.

已知最早的保羅書信拉丁文注釋是《安波羅修注釋》(Ambrosiaster)。⁴⁴對這部重要著作，大多數現代注釋者都認識到，這部著作對因信稱義教義的闡述是以基督教與猶太教之間的對比為基礎的：因信稱義意味著擺脫行為的律法——僅僅是擺脫猶太禮儀律法；對此沒有任何更普遍的解釋。《安波羅修注釋》從基督教的猶太背景出發，賦予了保羅脫離「行律法」的教義的特定歷史背景。在其他方面，《安波羅修注釋》更像伯拉糾(Pelagius)，而不是奧古斯丁。伯拉糾之爭議尚未爆發，但從這場爭議的角度來看，《安波羅修注釋》的許多教導似乎都很奇怪。例如，與他同時代的許多人一樣，他似乎癡迷於人可以在神面前獲得功德(merit)的觀點，以及要獲得功德就必須付出一定的努力的相關觀點，即要獲得功德就必須付出一定的努力。⁴⁵

而第三版(2005)中論到《安波羅修注釋》的因信稱義論點幾乎和第一版是一樣的。但是，在第四版(2020)：

然而，直到四世紀下半葉，人們才突然對保羅書信產生了更為普遍的興趣。已知最早的關於保羅書信的拉丁文註釋可追溯到四世紀末，曾被認為是安波羅修的作品，但現在被認為是一位羅馬長老的作品，自16世紀以來他一直被稱為《安波羅修註釋》(Ambrosiaster)。在這篇關於羅馬書的注釋中，《安波羅修註釋》堅持認為，基督徒被稱義，是像亞伯拉罕一樣，*sola*

⁴⁴ “Ambrosiaster”譯為《安波羅修注釋》是參考楊牧谷主編(1997: 19)。另參閱<https://en.wikipedia.org/wiki/Ambrosiaster>：安布羅西斯特(Ambrosiaster)或偽安波羅修(Pseudo-Ambrose)是對保羅書信的註釋的一位不知名作者的名字，該註釋寫於公元366年至384年之間的某個時間。“Ambrosiaster”這個名字在拉丁文的意思是「想成為安波羅修」。

⁴⁵ McGrath (1986: 22).

fide sine operibus legis—換句話說，完全基於信，而不是「行律法」，《安波羅修註釋》與這一時期的其他注釋者一樣，將「行律法」理解為猶太教的崇拜要求。

《安波羅修註釋》確認我們得稱義是 *sola fide*，換句話說，是因信，而不是通過履行摩西律法的規定，如割禮、月朔或對安息日的敬畏。因此，《安波羅修註釋》批評的不是一般意義上對善行的誇耀，而是基於對摩西律法的順從的猶太人特有的誇耀。在對羅 4:5 的注釋中，《安波羅修註釋》以亞伯拉罕為例，亞伯拉罕在神裡的信早於崇拜的律法（the cultic law）。既然猶太人知道亞伯拉罕不是因律法的行為稱義，而是因信稱義（*non opera legis sed sola fide iustificatur*），那麼他們怎麼會認為自己與亞伯拉罕一樣，是藉律法的行為（*per opera legis*）稱義呢？《安波羅修註釋》與這一時期的許多基督教神學家一樣，認為信是人類對神救贖應許的自由回應。雖然奧古斯丁在其早期著作中接受了這種人的自由（human freedom）的傳統觀點，但他後來的反伯拉糾著作卻主張，在神恩賜恩典之前，人類是無法相信的，因此要創造這種相信的性能。《安波羅修註釋》注意到一個解釋的問題（exegetical issue），拉丁西方（Latin West）的早期作家似乎並不把這個問題視為麻煩——羅 2:13 申明「原來在神面前，不是聽律法的為義，乃是行律法的稱義。」而羅 3:20 則堅持「人都不能本於行律法得稱義」，這兩者之間存在明顯的矛盾。儘管《安波羅修註釋》對這一問題的評論很簡短，但卻強調了基督論對這一問題的潛在解決方案：既然基督是摩西律法的實現，那麼信徒對基督的信就可以說是實現了律法。為此，《安波羅修註釋》對羅 2:13 作了如下解釋：「保羅之所以這樣說，是因為聽律法的人若不信入律法本身所應許的基督，就不能稱義。這就是遵守律法的意義」。

《安波羅修註釋》的注釋中並沒有暗示，保羅將人的成就與信進行對比；相反，對基督的信與對猶太教儀式的依賴是相對立的。拒絕因「行律法」被稱義，被理解為特指猶太教崇拜，而不是某種去歷史化和廣義化人之成就的道德觀（de-historical and generalized ethos of human achievement）。如果有任何關於保羅的觀點可以被稱為「經典」或「舊觀」，那就是本節所闡述的觀點，而不是十六世紀出現的觀點。

在對有關稱義的經文進行評論時，《安波羅修註釋》似乎並沒有把這種救恩論隱喻視為具有特殊的特權或意義。事實上，他對羅 5:1 的注釋經常將稱義的隱喻巧妙地轉換成其他概念，如救恩（salvation）或和好（reconciliation），而這些概念可能是他的讀者更熟悉的。為清楚起見，我將以斜體引用保羅著作本身，然後再引用《安波羅修註釋》的評論：

所以，我們既本於信得稱義，就藉著我們的主耶穌基督，對神有了和平。使我們與神和好的是信，而不是律法。一旦使我們與神為敵的罪孽被除去，信就會使我們與神和好。因為主耶穌是這一恩典的媒介（agent），我們藉著他與神和好。事實上，信比律法更大。⁴⁶（pp. 38-40）

上述對比顯示，麥葛福在前三版指稱，「《安波羅修註釋》更像伯拉糾（Pelagius），而不是奧古斯丁。……他似乎癡迷於人可以在神面前獲得功德（merit）的觀點」。但在第四版，麥葛福不再主張前述的批判。反而，他肯定「《安波羅修註釋》確認我們得稱義是 *sola fide*，換句話說，是因信，而不是通過履行摩西律法的規定，如割禮、月朔或對安息日的敬畏」。這也顯示他在早期版本對《安波羅修註釋》的判斷不再可靠。

⁴⁶ McGrath (2020: 38-40).

柒、結論

「因信稱義」起源於福音書而在保羅書信中成形，而後在教父們和神學家的論述中形成信仰告白與神學詮釋。但歷年來，基督教的教義歷史學家和「因信稱義」教義研究的學者們，對教父們的「稱義論」是充滿了誤解與錯判。但近幾年學術界對於教父「稱義論」的重要性之共識已經改變。本文指出，麥葛福（1986 年第一版、1998 年第二版、2005 年第三版）將特土良錯判為一個將西方教會的神學束縛成了行為和功德神學的思想家。麥葛福卻在 2020 年第四版的「第四版序」第 x 頁中明言，「本著作的早期版本在重要問題上的判斷不再可靠」。雖然麥葛福並未明言是哪些重要問題，但是，在 38-39 頁提及特土良時，他將前三版對特土良的因信稱義觀的評論完全刪除，不再討論任何特土良的論點。麥葛福巨大幅度的改變了他對特土良的「稱義論」的理解與判斷。

本文進一步梳理特土良的「因信稱義」論述。（一）稱義語言具有法庭的（forensic）含義。（二）把稱義歸因於信，至少是最初的信。首先，稱義簡單而無條件地歸因於「信」：因為人一旦信主，就立刻得稱義。（三）將因信稱義、歸算和代受刑罰結合在一起，反駁了馬吉安將舊約律法歸於耶穌基督之父以外的神的觀點。（四）“merit”它本身並不必然包含「公正的應得」的含義，而只是表示「獲得的」。例如，特土良說，「然而，如果我們發現這就是這個女人的信所獲得的（the merit），他對她說，你的信救了你」。

麥葛福在前三版指稱，「《安波羅修注釋》更像伯拉糾（Pelagius），而不是奧古斯丁。……他似乎癡迷於人可以在神面前獲得功德（merit）的觀點」。但是在第四版，麥葛福不再主張前述的批判，反而，他肯定「《安波羅修註釋》確認我們得稱義是 *sola fide*，換句話說，是因信，而不是通過履行摩西律法的規定，如割禮、月朔或對安息日的敬畏」。

綜整而論，因信稱義觀之辨證和應用是教父時期就起始的，如果沒有教父時代對基督論和救恩論教義上的構建，就絕不會有 16 世紀因信

稱義觀的形成。對於現今的讀者而言，本文指出西方學者和漢語學者對教父們因信稱義觀的誤解與錯判，更是必要的。現今的學者和讀者，在面對各種因信稱義觀之辨證和應用時，教父們的論述，一方面是基礎和前證，是不該忽略或越過的。另一方面，教父們的論述是較為直接且簡單地訴諸新約作者的觀點，是較易理解與珍賞的。

參考文獻

- 伯克富 (Louis Berkhof) (2008)。《基督教教義史》，趙中輝譯。台北：改革宗出版社。
- 林鴻信 (2014)。《基督宗教思想史 (下)》。台北：臺大出版中心。
- 梅監務 (2022)。〈「因信稱義」帶來的衝擊！〉。睿智雞精特別號 No.35。
https://cstt.tw/cstt_magazine/%e3%80%8c%e5%9b%a0%e4%bf%a1%e7%a8%b1%e7%be%a9%e3%80%8d%e5%b8%b6%e4%be%86%e7%9a%84%e8%a1%9d%e6%93%8a%ef%bc%81/。
- 麥葛福 (Alister E. McGrath) (1999)。《再思因信稱義》，曹明星譯。台北：校園書房。
- 彭順強 (2005)。《二千年靈修神學歷史》。香港：天道書樓。
- 楊牧谷主編 (1997)。《當代神學辭典》。台北：校園書房出版社。
- 潘立言 (2017)。〈從 1535 年《加拉太書講義》探討路德的「兩種義」觀對基督徒成聖生活的貢獻〉。中華信義神學院神學碩士論文。
- 蕭江祥 (1972)。《基督教思想史》。臺中：中臺神學院。
- Berkhof, Louis. (1937). *The History of Christian Doctrines*. Banner of Truth Trust.
- Berkhof, Louis. (1969). *The History of Christian doctrines*. London: Banner of Truth Trust.
- Ferguson, Everett. (1997). *The Encyclopedia of early Christianity*, 2nd ed. New York: Garland Publishing.
- Hildebrandt, F. (1956). *Christianity according to the Wesleys*. London: Epworth Press.
- Humphrey, Edith M. (2018). Orthodox Christian Reception of the Pauline Teaching on Dikaioyne: Chrysostom, in Conversation with Calvin, on Romans 1-3. *International Journal of Systematic Theology*, 20(2): 269-284.
- Kahnis, G. F. A. (1856). *Der innere Gang des deutschen Protestantismus*, in Eng. Edinburgh.
- McGrath, Alister E. (1986). *Iustitia Dei: Volume 1, a history of the Christian doctrine of justification*. 1st ed. Cambridge University Press.

- McGrath, Alister E. (1988). *Justification by Faith*. Grand Rapid: Zondervan.
- McGrath, Alister E. (1998). *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- McGrath, Alister E. (2020). *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification*, 4th ed. Cambridge: Cambridge University Press.
- Needham, Nick. (2006). Justification in the early Church fathers. In Bruce L. McCormack, eds., 25-53, *Justification in Perspective: Historical Developments and Contemporary Challenges*. Grand Rapids, MI: Baker Academic.
- Oden, Thomas C. (2002). *The Justification reader*. Grand Rapids, MI: Eermands.
- Torrance, Thomas F. (1948). *The Doctrine of Grace in the Apostolic Fathers*. Edinburgh: Oliver & Boyd.
- Volker, Walter. (1930). Paulus bei Origenes. *Theologische Studien und Kritiken* ccii.
- Walford, Adrian. (1992). *the Encyclopedia of the early Church*. Oxford University Press.
- Williams, D. H. (2006). Justification by Faith: a Patristic Doctrine. *Journal of Ecclesiastical History*, 57(4): 649-667.

