

稱義與成義之再思

從恩寵論之基本問題嘗試潛在性神學路徑

劉維詰¹

本文作者從神學方法論中的「經驗→反思→教義」的三段式進展出發，主張在探討「稱義」與「成義」之恩寵論問題時，可退回到「上一步」，即以教義形成之前的聖經思想，作為雙邊共通之根源。而此路徑，即本文所稱「潛在性的神學」（Laval Theology）。作者據此結論：稱義與成義之差異，大體上是理解模式、概念陳述層次之問題。

引言：方法學及架構

「因信稱義」可說是基督新教教義之總結，是「照亮上帝教會之太陽」²；路德闕讀《羅馬書》發現的「因信稱義」洞見，是十六世紀宗教改革之發軔，是基督新教靈修體驗及教義發展的主軸之一。四、五百年後再談「因信稱義」，並不是過時的題材，因為「稱義」與「成義」，在普世基督信仰中，是重要的教義及神學問題，猶如太陽，有其不過時性；然而，過時、不過時與否，也取決於論述的方式，換言之，是方法論的問題。

¹ 本文作者：劉維詰，天主教友，輔仁聖博敏神學院第四十四屆畢業生，曾在方濟會暫願兩年，現任職於禮儀研究中心。

² 楊慶堃，《馬丁路德神學研究》（香港：基道，2002），22 頁。

方法，並不能只在邏輯分析及推理的層次而已，方法之適用性，取決於該研究領域及其研究對象之知識的特性：教義及神學問題，雖經常借用哲學及社會科學作為工具，但終究不能脫離實際的信仰規律而獨自存在。以我們要進行比較的題材來說，列舉多份相關文件，以文本分析來指出「稱義」與「成義」之異、同，恐怕並未深入問題之所在，因為這難以捕捉造成差異的因素何在；並且，當雙方立場不同時，各持一方的論據往往是各說各話，陷入概念分歧及語境差異裡去，因此，必須朝差異的關鍵之處去考察。

讓我們先回到信仰規律上。基督宗教教義之形成，在其進展的先後順序上，必晚於具體的信仰經驗及其反思：換句話說，先有具體的信仰經驗，再對此發出反思，末了才因各種需要，逐漸形成教義。再看看我們的提問：同樣是基督信仰，卻何以「稱義」與公教會傳統之「成義」，在理解、詮釋及表述上有著差異？這因素，究竟只是在概念及論述的層次上，還是有著不可克服的差異？根據前述的「經驗→反思→教義」三段式進展，若發現在教義的觀念上有分歧，那原因便可能是出自於前面環節所致，故此，在方法的取捨上，我們有理由退回到「上一步」。

不容否認地，雖在教義之理解、詮釋和表述上有著差異，但路德與公教會傳統在根源上卻有相同之處，其中無庸置疑的就是聖經：公教會之神學，服膺於啓示真理，同樣的原則亦使得路德唯天主聖言是從。我們有理由在退回到「上一步」的步

驟上，選擇以聖經思想的考察作為路線：因為聖經不但是雙邊共通之根源，當中亦飽含著遠在教義形成之前，新、舊約天主子民對於基督信仰「基本問題」之素樸見解：這種見解，又因著具「客觀性」，因此有利於我們探討「稱義」與「成義」之恩寵論問題時，能形成一種基本問題的探究。這種路徑，我們暫且稱之為「潛在性的神學」(Laval Theology)³。

但我們不能只有這一把刷子。在大公主義的精神之下，我們得先企圖了解對方。為此，本文將以 1540 年文件作為出發點，再試圖以路德觀點來加以闡述，以期望達致貼近於原始觀點的陳述。由於路德不可免除地以個人主觀經驗來思考稱義問題，且新教或多或少亦混入時代精神，故此，為避免陷入概念分歧及語境差異的迷障，我們必須退回到「上一步」，以聖經，即「潛在性的神學」的層次，試圖呈顯聖經恩寵觀之基本要素：之後，再進入傳統恩寵論之神學設定當中，使能把握住恩寵論之基本輪廓：如此，我們便能以基本輪廓之視域，將路德稱義觀加以對壘：我們相信公教會傳統之成義觀，已然隱含在基本輪廓之中⁴。

恩寵論方面，本文旨在以恩寵論神學之基本問題之視野，處理稱義及成義在義理上的異同問題，不擬交代神學思想發展

³ 出自潘永達神父之啟發；簡言之，是正統教義定型之前，仍處於思辨過程中的對信仰真理之反思，及由此而來的詮釋性言說。

⁴ 因為公教會聖學之性格，是投入於傳統之洪流當中，並且深信傳統之形成，乃出於聖神歷史性的干預。

之歷史脈絡，因此，是為神學主題論述之試驗之作。在方法論方面，也是一個嘗試，試圖以「潛在性的神學」路徑，使恩寵論基本問題之思考，能夠有更切中核心的視角。

一、因信稱義之原始觀點

因信稱義，可稱得上是基督新教之「判教理論」⁵，因著與公教會傳統有別的「成義」觀點，新教成了另一個宗派。在 1540 年之大辯論之後，稱義觀點對於基督新教來說，有了較一致性的見地，如下⁶：

1. 稱義是司法的「宣判」，宣告基督徒為義，而不是一個成爲義的過程。這是一個「地位」上的改變，而不是「本性」上的改變。
2. 在稱義（神宣判信徒為義的外在行動）與成聖或重生（聖靈在人內在更新的過程）之間，做了一個刻意與系統的區分。
3. 稱義的義，是基督加在人身上的義，歸算給信徒，並在信徒身外，不是在信徒身內天生的義，無論如何都不屬於信徒本身所具有。
4. 稱義的產生，是因著基督，藉著信心（per fidem propter Christum），這信心是神所賜之稱義的方法，而基督的功勞是稱義的基礎。

⁵ 借用佛教術語。

⁶ 以下四點引自：麥葛福（Alister McGrath）著，曾明星譯，《再思因信稱義》（*Justification by faith : what it means for us today*，台北：校園，1999），84 頁。

接下來，讓我們試圖以馬丁路德的觀點，進一步地將這四點，做出更貼近思想之原始性，並更清晰的闡釋。

當我們思及「義」，必然也有與「義」相左，或者是不合於「義」的事實狀態，而可以用「罪」，或是其他類似的字眼來指稱之。罪的影響力，表現在人無法憑自由意志行善的境況中⁷；在第一個罪的墮落之後，其後遺症深及本性，使得人沒有能力行善，更不能自救，故可說人性徹底敗壞⁸。但上帝並未棄置人不顧，祂對祂的子民施以救援：祂不但未宣判人永遠不得救贖之判決，反而把義轉移給人，又承認人擁有這義⁹；換句話說，上帝主動把祂的義給了人，人是被動的角色¹⁰。人之能夠稱義，乃因為基督在十字架上死，祂的義成為了人的義¹¹；而既然稱義不是因著我們的作為而來，故這種義不是人的本性及良知，義本來是存在於上帝的憐憫當中，因基督的緣故才賜與我們¹²；故稱義對人來說，是「歸與的」（Imputed）而不是「注入的」（Infusion），因為上帝不是先使人擁有義而成爲義，而只是將義先歸與到罪人身上¹³，使得罪人能先被稱爲義。

⁷ 楊慶堃，前引書，25 頁。

⁸ 比較好的說法是：在得永恆救恩之事情上，人因人性上之嚴重損傷，以致於無能爲力於使自己獲得救援。

⁹ 麥葛福，前引書，84 頁。

¹⁰ 林鴻信，《覺醒中的自由》（台北：禮記，1997），96 頁。

¹¹ 麥葛福，前引書，27 頁。

¹² 同上。

¹³ 同上，84 頁。

也正因為此稱義是外在性之宣判，而並不指涉人內在之轉變，故人在稱義之後，仍必須面對其自身同為義者及罪人的事實；也正因為這種善惡混同之性質，人不能夠說是義的，人能夠稱之為義，僅只是上帝不追究；換言之，義僅止於人外在的部分。可是，人在稱為義之後，必定經驗到生命之改變；這是上帝先改變對罪人的看法，將之視為義人，人方經歷因著「信」所帶來的改變¹⁴。

因著「信」，基督活在信徒的心中，與信徒同在，並且就在信徒的裡面¹⁵；「信」是「上帝賞賜之稱義的全然實現」，是罪人領受稱義之「管道」¹⁶，也正是領受恩典的管道；「信」，不在於人的功德，而在於上帝之主動施予，及人的被動領受；雖是被動，卻當懷著依恃之心，面向上帝。為此，人因著「信」，使得自身透過這管道，進入到與基督一同生活的境界之中，亦即歸入到「恩寵」權下之生活；在稱義之當下，人外在性地被宣稱為義，但其後將因著同一信德，而蒙受生命改變之效果，及成聖之途；在稱義之當下，人便獲致了得救之確據，因為上帝已轉變看法，不再將罪人視為罪人，反視為義人，而人因著這信，生命必將改變，人終將成為名實相符的聖徒。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 同上，27~28 頁。

¹⁶ 同上，84 頁。

二、恩寵論之基本問題

(一) 潛在性的神學

以舊約觀點來看，按《出谷紀》的記載，天主與違背盟約的以色列重新訂立盟約時，上主顯現給梅瑟，並大聲喊說：「雅威，雅威是慈悲寬仁的天主，緩於發怒，富於慈愛忠誠」（出卅四 6）。這裡，聖經作者以 rahamin（慈悲）、hen（寬仁）、hesed（慈愛）三個希伯來字，來表達天主對罪人的俯就與善意。因此，這三個希伯來字在舊約觀點上，含有天主主動賜予恩寵給人的意義。

1. Rahamin（慈悲）

此字在希伯來文之字根即「母胎」之意。當聖經作者以此來描寫以色列與天主的關係時，是將之比做母親對子女們的愛，或父親對兒子的愛；而如此自然、深刻強烈、卻又溫柔細緻的愛，是不以任何功勞或優點為先決條件，而純粹以天主的慈愛為泉源；因此，聖經將天主對其子民的愛，描寫成是一種對孤苦無援者的扶助，甚至是對有罪者的憐憫和寬恕¹⁷。

2. Hen（寬仁）

當聖經採用此字來指稱天主與以色列的關係時，是在強調天主的慈愛和祂的恩惠，以及此種垂愛的無功行賞、白白恩賜的性質；這觀念表現出人無任何權利向天主要求祂的垂愛、援

¹⁷ 整理自：溫保祿，《天主恩寵的福音》（台北：光啓，1989），20-21 頁。

助，及罪的赦免，人只能謙卑地呼求祂；因此，天主的諸般恩惠，全是出於祂的紆尊降貴¹⁸。

3. Hesed (慈愛)

當聖經採用此字時，常提及天主與以色列訂立的盟約，因此，此字成爲了專指以色列與天主之間關係的專有名詞。正如盟約之不可磨滅性，此字表達出天主慈愛之永不動搖、忠信，及可靠；此外，此字也指天主所要求的回應，而這即是要求天主子民按照盟約來生活，以整個生活來表達雅威是以色列的天主¹⁹。

*

*

*

至於新約聖經，在神學觀點方面，基本上可分「對觀福音」、「若望著作」及「保祿著作」三大範疇：

4. 對觀福音

耶穌的言行正是天主恩寵的啓示：基督的一生，即其來臨和生活、行動和教誨、死亡和復活，均是天主恩寵的顯示。而往昔預許的盟約，在基督身上已經得到了實現及完成；且因著祂，人與天主有了相遇的場所，其言行又將人引入到與天主的父子關係之中²⁰。

¹⁸ 同上，22 頁。

¹⁹ 同上，22~24 頁。

²⁰ 同上，32~37 頁。

5. 若望著作

爲若望來說，生命與恩寵是同義詞，並直言人必須再度出生，才能獲得新生命，因此可說是將重心放在天主之自我給予在人內在所產生的效果上。新生命是與基督的結合，是與聖神的共融，而新生命之根源則是由天主之俯就及善意而來：人欲獲此新生命，乃藉由信仰而得，而教會之宣講、洗禮，以及吃喝基督之體血，亦能獲得生命之滋養。而新生命固然在人身上已經實現，但仍未完全實現²¹。

6. 保祿著作

爲保祿來說，恩寵乃是指天主的愛，此即「無功行賞」特質，而我們領受天主的愛，乃是透過耶穌基督。當耶穌基督啓示了天主，並且分施了祂的愛時，人類便展開了救恩史的新階段；而當人領受天主的恩寵時，便進入了個人救恩史的新階段及境界當中。人經過徹底的改造，猶如新受造物，與此同時，人也必有一種新的行動趨向，使新生命結出相稱的果實²²。

7. 綜合整理

舊約之恩寵觀，充分表現出天主與人的關係中，天主之優越性及優先性，以及其慈愛之性質。透過舊約之恩寵觀，我們能夠把握住的恩寵論要素是：天主對於孤苦無援者的扶助，以及對於罪人的憐憫寬恕，並非出自於人之功行，而是由於天主

²¹ 同上，38-42 頁。

²² 同上，47-51 頁。

猶如父母般無條件地給予的慈愛所致，人對此全無權利要求，只能被動地仰賴祂紆尊降貴之俯就；而這樣的愛之不可變異性，具體地便彰顯在盟約之上，透過這盟約，天主子民亦被要求以相稱的生活，好表彰出他們是專屬於上主的子民。

新約恩寵觀除了強調耶穌基督作為啓示者、救世主、唯一中保，以及其身為天主與人相遇之場所之外，亦指出了人在蒙受恩寵當中之過程性與效果的要素；而其效果，即在於人徹底的再造，今世活於恩寵境界，來世獲享永生，而新生命雖尚未完全實現，卻因人之已經獲得改造，而具有結出相稱果實的能力。

(二) 神學設定

早在教父聖依肋乃時，教會對於救援如何達成的問題的思考，已經將原罪論與救贖論聚攏在一起，成為一組觀念。因著原罪，人需要救贖，而基督之道成肉身，便是施以救援之先決條件；又因著基督之順從，克服了因著人的不順從而導致的原罪之境況，因此，透過耶穌基督，天主施行了祂的救恩，而天主給世人的恩寵，從救恩之施予當中便能彰顯出來。

與此連帶而來的有兩個問題：一個是對於人性敗壞之程度的估量，另一個則是恩寵的施予是否得建構在原罪與救援之同組觀念之上。前者之影響，並不在於人對於天主救援之需要性上頭²³，主要是在於恩寵如何在人身上產生效果之論述上²⁴。後

²³ 因為就算是承認人具有本性之善的多瑪斯神學，亦主張若沒有由

者有兩種不同的思考方式：一種是早期教父乃至於後來的聖多瑪斯亦具有此色彩的，不將天主之恩寵與罪惡之事實連結在一起的恩寵論設定；另一種則是以剷除罪惡為主導的恩寵論思考。這兩者所能導致的差異何在？前者對於人性較為樂觀，故此能夠容得下人的積極主動面，但仍然是以天主為主動優先的前提之下²⁵；後者則對於人的能力不具信心，因此，具有這種思想傾向的神學家，思想當中多巧合地，或多或少均帶有預定論色彩。為此，我們應該注意到上述的兩個重要因素。

（三）基本輪廓

讓我們回到人的具體實況當中，即存在性的體認中²⁶。

天主傾注之「向天主之德」，人在智性活動上，指向所欲認識之對象的意志，亦不能將天主及全福，視為其所欲認識的對象；為此，人沒有辦法走上邁向全福之途。故此，人雖然不是有意背離天主，但實則將因對天主之難以認識，而無法在獲得永生上，獲得確實性；故此，人需要「超性之德」以因應人在超性及永生方面的需要。

²⁴ 亦是指多瑪斯神學，特別是《神學大全》第二集之第二部分，天主之恩寵如何在人本性具有的德性上發生作用，而在以天主為終向之諸事理上，獲致恆常習性之成就，使得本性之諸能力，因著天主恩寵傾注而超性化，而在導向永生的行動上，獲得良好的配備。

²⁵ 否則便成為了白拉奇主義。

²⁶ 這麼做，乃是因為恩寵論本來就不該是一種架空式的論述，而是在「人需要天主」，以及「人尋求天主」的實際情況當中，對於那些活生生地在人與天主相邁之諸向度中上演、發生作用的超性事理之理性化思索、系統化表達。

人作為在世界中的存在者，必定會追問這兩個問題：何以會有痛苦，以及人生之終極目的為何：前者與罪惡及救贖有關，後者則與來世的永福有關。人在對上述問題的不斷追問中邁向死亡，但這同樣也是救恩史的歷程，因為天主基於祂本有的慈愛屬性，且出於其優越性及優先性，必定要引導原本即屬於祂的子女，在人世間善度今生並光榮祂的聖名，來世永遠地與祂共融；是故，恩寵便在這過程中，按實際需要的尺度，在人的配合之下，在人的整體上起著不同的作用，但均是同一天主所為。

天主以其恩寵，使人能擺脫因原罪而來的勢力的控制，必定是一件關鍵性的大事；但之後的過程卻也相當重要：人固然因著進入到耶穌基督內，得蒙救贖，而脫離了罪惡權勢的控制，但其人性仍然需要醫治及提升。雖然人在關鍵性的救恩事件，尚未完全獲享其甜美佳果，卻已經處在實現之過程中，因為人已得蒙改造，成為一新受造物，因此人有把握結出相稱的果實。

總結：稱義與成義之視域對疊

顯而易見地，路德之稱義觀點乃將焦點集中在稱義作為「事件」之發生上頭，上帝之不歸罪，以及轉變對於罪人的看法，是為上帝慈愛之表現，但是稱義卻僅止於外表，否則人就連內在的貪欲²⁷也都去除了。可是，這並不表示路德否認人在恩寵

²⁷ 路德認為此貪欲即是原罪，天主教傳統則視為原罪之後遺症，如多瑪斯便將「感官嗜欲能力」之不聽高級能力之使喚，歸入於因

經歷中將獲致轉變之事實，只是他在這部分的觀點，已經是在稱義的範疇之外，或者說是被他安放在稱義之後。

事實上，因著耶穌基督的與信徒同在，且因著信徒以信來作為與天主生命相通之管道，信徒的生命是會發生轉變的，但是將要如何發生轉變，就不在他處理的範圍之內了，因為他關心的是人與上帝的關係問題，而不是古典形上學的德性及習性問題。此外，在恩寵持續地在信徒身上發生作用的過程方面，他將之歸入到聖化的範疇之中，並強調信徒當持續地懷著依恃之心信靠上帝，而不教人去發展恆常的習性。

稱義與成義之差異，大體上是理解模式、概念陳述層次之問題。