

於「上帝的話」，而非「當今時代」，⁹因此他對於發展思想系統、邏輯推理、抽象思辨沒有興趣。

斯梅茲認為，貝爾考韋爾最基本的神學方法是「關聯法」(co-relation)，主張神學不是一成不變地跟隨教條、原則、規範，神學所追求的並非邏輯的一致與系統的完整，而是與上帝的話以及教會維持一種生動活潑的關聯，因此神學必須創造性地回應上帝的話，而且與在不同情境下回應上帝的話的信仰團體——教會——密切關聯，而教會應當呈現活的信仰團體，而非死的信仰教條。¹⁰按照斯梅茲對貝爾考韋爾的了解，神學的生命是上帝的話，而神學的目標是教會講壇，基於神學與講道的密切關係，神學必須是能夠傳講的。¹¹

神學並非根據它自己內在演化的原則，亦非根據自我選擇的規範，也非為了神學自己的緣故而做神學。神學一方面與信心以及上帝的話，另一方面與教會以及講壇保持着持續而動態的關係。只有當神學生活並工作在這兩極的中心時，神學才是有意義而具有關聯性的。¹²

為了反對閉門造車抽象探討上帝神聖的奧秘，貝爾考韋爾甚至呼籲，應當以「頌讚告白」(doxology)替代「抽象思辨」(speculation)，因為「告白主基督在上帝的啟示裏臨近我們，是針對抽象思辨最有力的辯護，因為抽象思辨臣服於勝過世界的信心，而此信心聽到絕妙的鼓勵說：『你們可以放心，我已經勝了世界』(約 16:33)。

9. 同上，頁 9。

10. L. B. Smedes, 〈貝爾考韋爾〉，頁 65-68。

11. 同上，頁 69。

12. 同上，頁 65。

這位主是歷世歷代永活的主。」¹³

整體而言，貝爾考韋爾是保守派神學陣營當中比較傾向開明者，對嚴格執著的保守派諸如基要派而言，他過於開明，比如其《聖經》觀；¹⁴對立場鮮明的自由派來講，他是標準的保守派。就是這種邊際特質，使得貝爾考韋爾神學在兩方面都有敵對者，然而貝爾考韋爾的學生，美國舊金山神學院的羅杰斯教授 (J. B. Rogers) 卻譽之為「在自由派、正統派與新正統派之外，荷蘭改革宗傳統下富有創造力的福音派」，¹⁵因為貝爾考韋爾尋求在「正統派的理性主義」與「自由派的主觀主義」之間的宗教改革立場。¹⁶

五、內容大要

本書分成兩大部分，分別討論「罪的根源與知識」以及「罪的本質與傳播」。貝爾考韋爾認為「探討罪的根源」，本身就是值得討論的問題，因為討論者不可能以全然客觀與純理論性的角度，探討一個與自己整體存在息息相關的問題，而必須以身處其中的角度尋求了解。

一、罪的根源與知識

貝爾考韋爾論述「罪」的基本方法，是以《聖經》整體見證作為出發點，而非任何哲學預設或思想體系。他一再地提醒，關於罪的認識不是理論、抽象或思辨的。就像他一貫的神學方法，《聖經》——「上帝的啟示」——

13. G. C. Berkouwer, 《基督的位格》(*The Person of Christ*; Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 頁 363。

14. 貝爾考韋爾的《聖經》於一九七五年英譯出版，引發許多保守派的不悅。

15. J. B. Rogers, 〈貝爾考韋爾〉(Berkouwer, G. C.)，載《改革宗信仰百科全書》，頁 33。

16. J. B. Rogers & D. K. McKim, 《聖經的權威與詮釋》(*The Authority and Interpretation of the Bible*; S. F.: Harper & Row, 1979), 頁 436-437。

是貝爾考韋爾做神學的「出發點」(a priori)，因此通篇大論，引述《聖經》非常眾多，並且平均地分散整本《聖經》的各卷，這從書末的經文索引中可以看到。

《聖經》的整體見證主要是見證上帝的榮耀，「上帝就是光，在他毫無黑暗」(約壹 1:5)，因此對於黑暗的認識，並非建立在理性客觀研究上，乃是需要光明照耀才能深入理解。換言之，對於罪的認識，必須伴隨着對上帝的認識而增長。顯然可見的是，《聖經》對光明的興趣遠大於黑暗，對善良的興趣大於邪惡，因此從《聖經》所能得到對邪惡的認識非常有限。「罪」是被造者人遠離創造者上帝的狀況，就像黑暗是遠離光明的狀況，罪之所以「難解」，是在於被造者人「不可理喻地」疏離創造者上帝。

貝爾考韋爾認為，「罪」是一個無解的「謎」(riddle)，近似「奧秘」(mystery)之不可思議而為理性無法解讀，然而並無「奧秘」的信仰意涵，因為就《聖經》思考角度而言，「奧秘」是與「啟示」聯結的。貝爾考韋爾主張，「罪」指向人自己身陷其中的存在狀態，因此對於「罪之謎」的認識，應當與罪的承認不可分開。簡而言之，認識罪，就是承認有罪。既然如此，救贖的體驗顯然比理論的完整更加重要。進而言之，貝爾考韋爾認為，沒有必要抽象地討論「罪」之概念，而應具體地論及實質「罪」的內涵。

神學家奧古斯丁(Augustine)把「邪惡」定義為「善良之缺乏」，以善良定義邪惡，突顯出邪惡是依附善良之先存而存在。比如《新約》以「敵基督」為邪惡源頭，則必先有基督之良善，而後才有敵對基督之邪惡可言，亦即「敵基督」之概念必須圍繞「基督」之概念來思考，若無良善，就無從論及邪惡。巴特以「虛無」(das Nichtige)定義邪惡，然而他並非以邪惡之力量為虛無，而是以邪

惡之本質為虛無，邪惡的力量卻非常真實。當黑暗勢力愈加顯著時，上帝救贖之必要也顯得愈加迫切。

貝爾考韋爾認為，儘管應當以善良定義邪惡而非逆反，卻必須避免一元論，因為上帝並非罪的原因；也必須避免二元論，因為上帝必定勝過邪惡。《聖經》觀點是一種微妙的平衡主張，一方面高舉上帝主權似乎傾向一元論，卻不以善良為邪惡，不以光明為黑暗的原因；另一方面強調邪惡的力量似乎傾向二元論，卻主張邪不勝正，認為缺乏光明的黑暗完全無法與光明本身抗衡。耶穌基督在十字架上所彰顯出來的，正是這種矛盾的辯證特質：表面看來善良被邪惡勝過，卻是邪惡被徹底摧毀的開始；死亡呈現了帶有毀滅力量的邪惡，這個力量卻要毀滅邪惡本身。

《聖經》論及「罪」時，主要從上帝律法的觀點出發，認為律法彰顯上帝的性情而使人知罪。保羅甚至在《羅馬書》中進一步論述，律法引發人犯罪，他並非以律法本身為負面，而是強調律法帶來破壞律法的誘惑，甚至帶來在上帝面前行律法自我誇耀的誘惑。貝爾考韋爾不願過分強調律法的負面功能，他認為律法對人的束縛有其階段性，律法的終極目標是遵行律法的自由，這在福音的宣揚當中正在逐漸實現，律法與福音乃互為表裏，而非二擇一的選項。

貝爾考韋爾認為，一方面應當強調律法的重要性，不只是使未信者知罪，對於相信者而言，律法繼續地成為人生指標。另一方面，應當注意過分強調律法有其限制，比如主張以律法條文去修正行為，可能陷入繁文縟節式的持守律法細節。單單重視律法不足以使人悔改，因為悔改並非表面遵行律法而已，「真心悔改」是與「全心相信」不能分開的，只有歸屬於上帝的相信能夠帶來真誠的深層轉變，因此律法應當與福音一起思考。一方

面，當僅僅宣揚福音使人脫罪而略過律法時，容易把福音當作「廉價恩典」；另一方面，當單單強調律法使人知罪而輕忽福音時，亦可能造成按照字句持守典章律例的「律法主義」。基督教信仰宣揚福音，卻不主張「廉價恩典」；重視律法，卻反對「律法主義」。

二、罪的本質與傳播

當論及罪的本質時，貝爾考韋爾並不是要討論甚麼形而上的本質，而是想要探討罪的真正性質，亦即罪的真相，從而理解罪如何傳播於人間。《新約》將律法歸結為愛上帝與愛人的雙重誡命（太 24:40），然而二者不可互相分離，前者尤其是後者的基礎。從律法的對立面來看，罪可以說就是不愛上帝與不愛人，由於愛上帝是愛人的動力，不愛人的表現就暴露出不愛上帝的根源。由此可見，基督教信仰在論及罪時，並不把這個議題限定在關於人的層次，而是不可不涵蓋關於上帝的層次。

貝爾考韋爾認為，既然主張罪不是理論性，而是一種具體的表現，那麼《新約》對罪的內在意念之強調，就不應當解釋為內在意念比外在行為更為重要，而是藉由對不可見的內在意念之強調，提醒罪的裏外合一，那些罪的內在意念，與形諸外的罪的行為，同樣應當被譴責。即使人可以壓抑罪的內在意念，而不形諸外在行為，當檢驗內心深處時，不知有多少人可以擺脫罪的內在意念呢？《創世記》三章，描述人違反上帝命令而摘取分別善惡樹的果子，以致人與上帝關係的毀壞，關鍵是在於人想要「自己分別善惡」，這是人想要做上帝的意念之具體表現。人想要像上帝一樣，有神學家如奧古斯丁以「驕傲」來詮釋，這不只是內心動機，也是實際行動——背離光明源頭而轉向陰暗。

對罪的認識，可能成為重大神學分歧的起點，比如

關於罪的大小的爭議。天主教會自特倫托大公會議（Council of Trent）以來，便把死罪與微罪分開，認為前者嚴重致死，後者則不至於死；前者藉由洗禮清除，而後者藉由懺悔禮潔淨，或者死後藉由煉獄清除。然而改革宗神學傳統的創始者加爾文（John Calvin）反對區分二者，而主張罪不論大小，就侵犯上帝而言，都是死罪，也都藉由洗禮所表明的上帝恩典被清除了。因此，天主教會與基督教會對人的罪之認識不同，影響了對上帝恩典的理解，一方面涉及洗禮的功效如何詮釋，另一方面涉及煉獄的存在或必要與否。

貝爾考韋爾認為天主教會的觀點，會影響對於罪的嚴重性之認識，因為既然微罪不至於死，也就相對地不嚴重。而且，過分強調罪有大小，似乎把罪當作「一樣東西」，以致可能把罪當作只是人的「一個部分」，以致忽略了罪是出自人的整體存在而與人的身份有密切關聯。宗教改革以來，基督教會十分強調罪的嚴重性，若非如此無以突顯「唯獨恩典」（*sola gratia*），既然人罪無可赦，唯賴上帝恩典。

罪的議題，不只與對於上帝恩典的理解有關，也與如何認識上帝密切相關。《聖經》非常強調上帝對罪的憤怒，因為若不正視上帝的憤怒，就難以理解罪的嚴重性，也難以明白上帝的赦免所付出的代價有多少，進而理解上帝的愛與憐憫有多少。上帝所做的是「原諒」，而不是「忘記」。在「上帝對罪的憤怒」、「上帝對人的愛」、「從憤怒到赦免」三者的相關關係當中，貝爾考韋爾作了非常深入的論述。

「原罪」是基督教思想經常受到攻擊的教義，這看來似乎與人的尊嚴衝突而不易為之辯護，貝爾考韋爾採取的立場是堅守原則而容許細節寬鬆。貝爾考韋爾認為「原罪」教義的重點，顯然並非強調罪藉着「生殖」而

「遺傳」，有如奧古斯丁所主張而特倫托大公會議所承繼的，乃是強調罪在人身上的盤根錯節與根深蒂固。在基督教思想史上，對原罪來源的問題，一直未能找到比較具有說服力的神學理論，而奧古斯丁把原罪與生殖遺傳聯結起來，所製造的問題恐怕比所要解決的問題還要多。如果奧古斯丁以遺傳詮釋原罪的主張為一極端，佩拉糾（Pelagius）為另一極端而認為人無原罪，不過是在成長過程社會習性互相感染而已，則比較恰當的觀點應當在這二者當中。

改革宗神學傳統，為了解決這個問題，有人主張「聖約神學」（federal theology，或譯「盟約神學」——上帝與人的約為「聖約」，人與人的約為「盟約」）如科齊烏斯（Johannes Cocceius），嘗試用「約」（covenant）的觀念解決這個困難，就是以亞當為人的代表，參與在工作之約裏，而亞當的墮落使得人必須承受罪責。然而貝爾考韋爾對此觀點也有所保留，他質疑如此一來忽略了基督所扮演的角色，因為亞當的罪與眾人的罪，都應當放在基督的亮光之下來理解。

貝爾考韋爾認為「原罪」指向人的徹底罪性，如《羅馬書》五章 12 節說：「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的，於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」《羅馬書》五章 15 節又說：「只是過犯不如恩賜，若因一人的過犯，眾人都死了，何況上帝的恩典，與那因耶穌基督一人恩典中的賞賜，豈不更加倍地臨到眾人嗎？」貝爾考韋爾認為上述經文重點不在於突顯亞當的罪與眾人的罪之關係，而在於基督恩典與眾人承受恩典的關係，既然眾人承受因亞當一人而來的罪，更要承受因基督一人而來的恩典。這顯然不是要解決原罪來源的問題，而是要彰顯基督恩典的可貴。

為了比較系統地詮釋原罪，貝爾考韋爾介紹兩種關

於人如何被歸罪的思考類型：「實在論」（realism）觀點，認為所有的人與亞當都同樣是罪人，也同樣犯了罪，重點在於只有共同參與犯罪者才能被歸罪；「盟約論」（federalism）觀點則認為，亞當以盟約之首代表所有的人犯罪，因此所有的人都被歸罪，重點在於上帝宣判有罪。儘管實在論與盟約論都有所根據，貝爾考韋爾對於這兩種思考類型卻都有所保留，而想要從宗教改革的信仰告白去尋找答案。他看到這些信仰告白所關注的是人整體存在的罪性與有罪的狀態，人的犯罪有其無法抗拒的必然性，以致處在被罪奴役的狀態。這些信仰告白單單提到人的本性處於墮落狀態以及上帝的審判與憤怒，而沒有如何「歸罪」的抽象理論說法，只是以亞當犯罪指出人性的墮落。

貝爾考韋爾認為問題關鍵在於，根據《舊約》的思考方式，個體與群體並非截然二分，個體是處於群體當中的個體，而群體是由各個個體共同組成，因此就希伯來文而言，「亞當」是一個人的名字，同時又是「人」的意思。亞當一人犯罪，就是所有的人犯罪，因此，既可以說亞當代表所有人犯罪（盟約論），也可以說所有的人犯了罪（實在論）。貝爾考韋爾認為比「原罪」更加清楚的說法是「墮落」。不論如何，「原罪」的主張，反對任何對於罪性的推托藉口與因果說辭，而不斷地提醒人處於腐化狀態，並且針對各種開脫辯解提出警告。

事實上，貝爾考韋爾並未嘗試要解決原罪來源的問題，他認為認識罪就是承認有罪，而既然承認有罪，就是承認我與眾人一樣有罪，我也與亞當一樣有罪，亦即接受原罪觀點，而期盼基督恩典赦罪。基督教信仰並不只是要指出問題，同時要解決問題。對基督的信仰使人知罪，並且承認有罪，轉而悔改承受基督恩典，得以赦罪。十字架一方面是對人的定罪，另一方面是對人的罪

的解答。十字架既暴露了罪，同時也消除了罪。基督教信仰相信上帝的審判，一方面終結罪惡的問題，另一方面指向全新的開始。基督教信仰宣揚福音呼籲人認罪悔改——「悔改」原意「轉身」，意指徹底的轉變——，因為當人承認上帝所指責定罪時，就是徹底轉變開始發生時。

貝爾考韋爾在本書最後一章「罪的終結」從終末角度討論罪的結局，他提醒在基督裏有一部分「現在已然」(already now)，而還有另一部分「尚未完成」(not yet)，由於人處在「居中時刻」(time between)，因此一方面已經承受罪的赦免而經歷新的開始，另一方面卻仍尚未全然擺脫罪的束縛而趨於完善(perfection)。

既不悲觀，亦不過分樂觀，在信仰的期盼當中看到罪的終結，而繼續在現實生活裏不斷地與罪惡抗爭不息。

六、結論

「罪」不只是破壞道德規範，而且是破壞了上帝與人的關係。「人的本質」建立在上帝與人之間動態的關係，「罪」破壞了上帝與人的關係，也傷害了身為人的尊嚴。「原罪」就是「墮落」，「亞當」是一個人，也是「人」，因此亞當代表所有人犯罪，所有的人也犯了罪。

總而言之，罪的本質是虛無的，然而罪的力量卻是真實的。應當以善良定義邪惡，然而善良卻不是造成邪惡的原因。邪惡在今世的毀滅性力量必須得到強調，然而最終邪惡卻無法與善良抗衡。縱使今世善良只是剛剛萌芽而已，經常可見善不敵惡，然而在終末善必定勝過惡。儘管今世善良只是踏出一小步而已，雖具雛形卻未臻完善，然而在終末卻可盼望善的完全實現。

綜觀全書，首先，可能令人感覺到，貝爾考韋爾探

討罪的議題，是以《聖經》的整體見證作為「出發點」，通篇大論，到處是經文詮釋與討論。基於貝爾考韋爾對上帝的話的重視，他認為我們並沒有被呼召去「護衛《聖經》」，而是「當宣揚《聖經》的信息時，《聖經》的意義自然彰顯，就像有意引領我們而成為路上光。從《聖經》的信息出發而到《聖經》獨特的權威，這看來似乎迂迴繞道，然而事實上，這是一條真實而唯一通往順服(obedience)的道路」。¹⁷這段話讓人想起貝爾考韋爾的主張，神學必先「順服專注」於「上帝的話」，而非「時代潮流」。

儘管「從《聖經》到《聖經》」對於追求科學實證的人而言，似乎有「同義反覆」(tautology)之嫌，然而近代詮釋學的發展，卻使人看到這是正當的「詮釋學循環」，意義在此循環當中不斷彰顯更新，而這種思考方式，也被逐漸發揮重大影響力的「故事神學」(narrative theology)所採用。這種以主要篇幅論述以《聖經》為中心的探討方式，對基督教研究是一個重要提醒，當討論基督教時，有可能不談《聖經》，而直接就哲學、社會學、史學各方面來談基督教的思想嗎？若是略過《聖經》的基督教思想，還會是基督教思想嗎？就像略過佛經的佛學思想，仍然可以算是佛學思想嗎？

其次，令人訝異的是，基督教思想對於人性的陰暗面賦予如此高的重視，而為何華人對人性的陰暗面卻缺乏醒覺呢？以致對「聖人」的期待，往往超過對建立批判制衡機制的期待；對「賢君」的期待，經常超過對發展公平的民主制度的期待。¹⁸進一步追問，為何在華人社會裏罪咎感相當輕微呢？在眾多中文著作當中，非常不

17. G. C. Berkouwer, 《聖經》(Holy Scripture; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 頁 366。

18. 參考張灝, 《幽暗意識與民主傳統》(台北:聯經, 1989)。