



中華福音神學院

神學碩士科

神學碩士 學位論文

愛德華滋論神的美及《宗教情操真偽辨》中
的屬靈情感原則

Principles of Spiritual Affections

in

Edwards' Understanding of God's Beauty and
《The Religious Affections》

指導教授：曾劭愷

學 生：張雪華

中華福音神學院（台北）道學碩士

二〇一六年六月



中華福音神學院

神學碩士科

神學碩士 學位論文

愛德華滋論神的美及《宗教情操真偽辨》中
的屬靈情感原則

Principles of Spiritual Affections

in

Edwards' Understanding of God's Beauty and
《The Religious Affections》

指導教授：曾劭愷

學 生：張雪華

中華福音神學院（台北）道學碩士

二〇一六年六月

博碩士論文授權書

(提供授權人裝釘於紙本論文書名頁之次頁用)

本授權書所授權之論文為授權人在中華福音神學院 神學碩士科

2015 學年度第 2 學期取得 神學碩士 學位之論文。

論文題目：愛德華滋論神的美及《宗教情操真偽辨》中的屬靈情感原則 / Principles of Spiritual Affections in Edwards' Understanding of God's Beauty and 《The Religious Affections》

指導教授：曾劭愷老師

同意 不同意

一．授權人擁有著作權之上列論文全文（含摘要），授權中華福音神學院圖書館，不限地域、時間與次數，以微縮、光碟或數位化等各種方式重製後散布發行或上載網路，以提供讀者基於個人非營利性質之線上檢索、閱覽、下載或列印。

二．授權人擁有著作權之上列論文全文（含摘要），授權中華福音神學院圖書館，為學術研究之目的以各種方法重製，或為上述目的再授權他人以各種方法重製，不限地域與時間，惟每人重製以一份為限。

上述授權內容均無須訂立讓與及授權契約書。依本授權之發行權為非專屬性發行權利。依本授權所為之收錄、重製、發行及學術研發利用均為無償。上述同意與不同意之欄位若未勾選，本人同意視同授權。

◎讀者基於非營利性質之線上檢索、閱覽或下載、列印上列論文，應依著作權法相關規定辦理。

指導教授：_____

授權人：張雪華 簽名：_____

2016 年 6 月 3 日

謹獻給

聖潔、完美的三一真神

唯有祂向人啟示祂自己、領人認識祂、歸向祂的

獨一真神

摘要

《宗教情操真偽辨》乃是愛德華滋面對教會內偽君子及對外隨洛克所帶來的自然神學而寫的重要著作，內容分成三大部份：第一部份分析人類情感的本質，指出情感對於信仰的重要性；第二部份列出十二項不能證明人是否真屬靈的現象，指出這些現象可能是來自神，卻也可能是來自魔鬼；第三部份則列出十二項唯真信徒才會經歷到的屬靈記號。本論文研究目的乃是要從《宗教情操真偽辨》中萃取基督徒可參考、關注的屬靈情感原則。

為了充分瞭解《宗教情操真偽辨》中的精義，論文中特別探討愛德華滋的美學，因為書中有許多關鍵用詞、觀念與愛德華滋的美學息息相關，特別是他對「主要的美」、「次要的美」及「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」等的論述更是至關重要。筆者將在文中指出，愛德華滋所定義的「認同」、「強烈認同」是理解其美學以及理解《宗教情操真偽辨》中所提「新的屬靈感官」的關鍵概念，唯有掌握這用詞意義才能真正明白為何愛德華滋指真正屬靈情感必須建基於神「主要的美」及認識「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」而發自內心愛祂，否則就會因自己「自我的愛」而落入虛假的情感中，猶如愛德華滋當年所面對的「律法主義偽君子」及「福音性偽君子」。

究愛德華滋除了要解決教會內部偽君子的問題，也為解決自然神學的入侵，因此其屬靈情感原則不僅著重於真情感，也著重真知識及如何獲得真知識。研究結果顯示，「行為」乃是真情感與真知識的外在證明，而內在證明則是在治死老我過程中因認識與愛慕「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」而經歷甜蜜滋味；「行為」的根基無

疑就是真知識與真情感，而真知識與真情感的根基就是神「主要的美」。本論文就上述內容之研究結果將指出九項重要屬靈情感原則，以及愛德華滋美學對於今日教會的重要性。

關鍵字：

主要的美 (Primary Beauty)

次要的美 (Secondary Beauty)

認同 (Consent)

強烈認同 (Cordial Consent)

新的屬靈感官 (New Spiritual Sense)

律法主義偽君子 (Legal Hypocrites)

福音性偽君子 (Evangelical Hypocrites)

自我的愛 (Self-love)

神的完美 (God's Perfections)

基督的卓越 (Excellency of Christ)

救恩的全備 (Sufficiency of His Salvation)

自然神學 (Natural Theology)

目錄

前言.....	1
本文.....	11
壹、愛德華滋論「美」.....	11
貳、新的屬靈感官：對美的認知.....	28
參、自我的愛.....	60
肆、聖潔情感最有力的內在證明.....	78
評估.....	88
結論.....	92
參考數目.....	98
作者簡介.....	103

前言

在這個知識爆炸的年代，社會充滿了不同學說、資訊，每一天似乎都正在潛移默化地影響著我們的思想、觀念，因此教會不但要透過不同的節目、活動、佈道會等外展工作廣傳福音，按著不同時代、群體、文化等差異以適當的方式、策略看守神的羊群等，而且還要以愛和真理教育信徒。基督徒要怎麼活在這個世界卻不屬於這世界，不屬於這世界卻活在世界；一方面懂得在這世代中不隨波逐流，另一方面卻不是埋在教會裡不問世事、自得其樂；一方面不放縱逃避自己身為基督徒的責任，另一方面卻也不自以為是、自以為義……這些都是基督教教育者所關注的。為此，歷代許多愛神、忠於基督的使徒、教父、神學家及牧者們都努力致力於神學思辨、經文闡釋、屬靈操練等，使後人可以站在他們的肩膀上看得更清晰，甚至更深遠，以及學習他們的榜樣。正如派博（John Piper）介紹《Jonathan Edwards on Beauty》（愛德華滋論美）一書中所提到他就學時某教授的建議——用一生弄清楚一偉大神學家的神學思想，讓自己除聖經之外還能站在一神學架構上看得更深入。¹因此，筆者希望能夠透過思想愛德華滋的神學，站在他的架構上更深入地思考神學，而本文目的乃透過研究他的《宗教情操真偽辨》以從中探討及萃取值得參考、有助於操練生命及教導信徒的屬靈原則。讓我們先來看看他的生平。

¹ Owen Strachan and Douglas Sweeney, *Jonathan Edwards on Beauty* (Chicago : Moody Publishers, 2010), 15.

1. 背景介紹

1.1. 愛德華滋生平概述

約拿單·愛德華滋（Jonathan Edwards）於 1703 年 10 月 5 日在新英格蘭康乃狄克州的東溫莎（East Windsor, Connecticut），家中排行第五，是唯一的兒子；父親提摩太·愛德華滋（Timothy Edwards）是一位謹慎教育兒女的牧者，所以他從小受到家裡細心嚴格的栽培，且很年輕就在耶魯大學就讀，於 1720 年及 1723 年先後獲得該校的學士及碩士學位。1724 年，愛德華滋受邀到耶魯大學教學，但不久後就因身體不適而辭職，繼而於 1726 年到他外公，所羅門·斯托達（Solomon Stoddard）在馬薩諸塞州北安普敦的教會任職，約一年後與撒拉·彼伊勒本（Sarah Pierrepont）結婚，育有八女三男。斯托達辭世（1729 年 2 月份）後由他繼任教會主要的牧養工作，在那邊經歷、領導、反省、回應十八世紀美國的大復興（The Great Awakening）；可惜後來因為與教會間的信仰衝突而被請離開，結束了在那裡長達 21 年的服事，到斯多克布里奇某教會從事牧養及印度的宣教工作。1757 年，愛德華滋被邀請到新澤西州學院（College of New Jersey）擔任院長並於 1758 年 2 月份正式上任，然而數周後就因染上天花而逝於 1758 年 3 月 22 日，享年 54 歲。²

²關於愛德華滋生平事蹟，詳見 Marsden, George M. *A Short Life of Jonathan Edwards*. Grand Rapids, Mich.: William B. Eerdmans Pub., 2008.；Marsden, George M. *Jonathan Edwards: A Life*. New Haven & London: Yale University Press, 2003.

1.2. 愛德華滋與大復興

有關於美國十八世紀的大復興可以追溯到更遠之前。約於 1662 年，當清教徒還在努力鼓勵信徒為了大眾的好處而「在群體中活出合神心意的生活」，人民卻已經因崇尚個人自由而漠不關心，連教會也淪落到為瞭解決人數流失的問題而推出「半途契約」（Half-Way Covenant），讓那些屬靈生命「未甦醒」的人可以參與除了聖餐以外的教會活動，甚至可以為他們的孩子施洗，導致教會裡「真正的聖徒」人數越來越薄弱。斯托達並不能為會眾這樣的信仰生命而滿足，因此要求信徒在信仰上要有卓越的表現以證信仰真實，成為「看得見的聖徒」（visible saints）。斯托達因此為許多在信仰上「看起來」很卓越的成年信徒施洗，他稱這為「靈魂的豐收」，而這復興微風成了 1734-35 年間及 1740 後的大復興的開跑者。

愛德華滋也是大復興的領袖之一，他有名的講章——《落在憤怒神手中的罪人》——就是當時他所講的其中一篇道，講述上帝像人手持著可憎的蜘蛛在蠟燭上一樣毫無憐憫地將罪人持在火焰之上。根據雪萊（Bruce Shelley）描述，愛德華滋形容永火裡灼熱的痛苦讓當場的會眾感受到那火焰極度真實，哭喊的聲音大到幾番滋擾、中斷愛德華滋的講道。³到了約 1742 年，第三波大復興升溫至幾乎失控，信徒的情緒過度狂熱、狂喜的現象遭人質疑，愛德華滋因當中的錯誤、自欺的情感及假冒偽善的情況而思考、反省何謂真實的、聖潔的屬靈情感，他傑出的著作《宗教情操真偽辨》就是在这期間寫成，於 1746 年出版。馬斯丹（George M. Marsden）告訴我們這是愛德華茲最受歡迎及最多人閱讀的書。⁴

³ Bruce L. Shelley, *Church History in Plain Language*, 4th edition (Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 2008, 2013), 362.

⁴ George M. Marsden, *Jonathan Edwards: A Life* (New Haven & London: Yale University Press, 2003), 285.

1.3. 愛德華滋的《宗教情操真偽辨》

愛德華滋是一位「多產」的牧者，其中除了市面上已經出版的書籍，還有手抄、雜記不計其數，光是講章就有一千二百餘篇。然而，每當提到愛德華滋，幾乎聽過他的人都只知道他那篇鎮嚇全場的講章，甚至有許多人連愛德華茲是誰都不知道。在學術界的情況則是另外一個樣貌，根據麥克里蒙（Michael J. McClymond），愛德華茲的著作被拆解、去神學化，放在不同領域裡被研究，因此愛德華茲除了是位神學家，也被稱為哲學家、復興佈道家、歷史學家、心理學家等，但徬佛都不是同一個人。⁵愛德華滋應當時基督教信仰狀況有許多深入的思考，也曾經因當時所面對的偽君子而苦思如何分辨真假屬靈經驗，筆者認為他在屬靈追求上的洞見至今仍能讓信徒一生受用，只可惜似乎只有學術界對他珍而重之，在教會卻鮮為人知。

雖說愛德華滋是當年大復興的領袖之一，但他似乎更積極在反對他外公，斯托達的「半途契約」，希望恢復更早之前對聖餐的重視。愛德華滋對信徒的生命見證的要求不像他外公那樣只要求表面，因此他致力於思考如何分辨真信徒與偽君子，以教導信徒一方面不落入那些高舉行為、律法的偽君子當中，希望信徒知道真正的敬虔必然有真實的生命改變，而非只有表明上滿足教義要求；另一方面防備那些顛狂、自以為得救卻生活糜爛的狂熱派偽君子，因為真信仰不能只有情緒上的溫度而沒有合乎聖經的屬靈知識。

⁵ Michael J. McClymond, *Encounters with God: An Approach to the Theology of Jonathan Edwards* (New York: Oxford University Press, 1998), 4.

愛德華滋面對的不只是內憂，他還有對外的護教使命，針對理性份子懷疑的聲音為信仰、大復興辯解。《宗教情操真偽辨》就是為此而寫，內容主要分成三大部份：第一部份，愛德華滋分析了人類情感的本質，並且指出情感對於信仰的重要性；第二部份，他舉出十二項不能證明人是否真屬靈的現象，且指出這些現象可能是來自神，卻也可能是來自魔鬼；第三部份，他指出十二個只有真信徒才會經歷到的屬靈記號。藉此，愛德華滋提供了個人信仰追求上要警醒的準則，但不是任何讓人可以評論他人信仰的證據。

1.4. 愛德華滋的屬靈經歷

利蘭·賴肯在其著作《入世的清教徒》一書中有關清教徒一些缺陷的主題上提及他們規條繁多的缺點，這些缺點包括一些主日的規條竟是連新約中的門徒也不必持守的舊約規條，如主日不能談論日常事務或洗曬衣服等。⁶正如賴肯所言：『這種律法主義製造了虛假的負罪感，以致於對什麼是真正嚴重的罪卻失去了辨識力。』⁷倘若清教徒失去了對罪的辨識能力，又怎能說他們是認真、嚴格的清教徒呢？也難怪後人認為他們是「律法主義道德家，僅憑人們的外在行為來判斷他們」。⁸這種律法主義有可能也會製造虛假的屬靈優越感，誠如新約的法利賽人一樣，以為自己滿足了那些規範就比其他人更屬靈。

⁶ 利蘭·賴肯，《入世的清教徒》，楊征宇譯（北京：群言出版社，2011），255。

⁷ 同上，256。

⁸ 同上，9。

其實，原初的清教徒並非那樣的「律法主義」，反而認為強調道德行為是沒有信心的行為，人可能擁有外在的道德操守，但不一定有真正內心的純潔。⁹清教徒乃是因著所事奉的神是一位精準的神而嚴守他們的道德及屬靈行為，正如任何專業人士嚴格對待其專業一樣。¹⁰筆者認為，愛德華茲的屬靈經歷與神學確實給清教徒神學的精粹加上了更清晰明朗的圖像。怎麼說呢？

清教徒從聖經中看到「重生」乃是神所作成的，因此他們透過研讀聖經整理出一套「生命轉變形態」（morphology of conversion），是信徒經歷神重生時一般上會經驗到的幾個步驟，愛德華茲的父親將其簡化為定罪（conviction）、羞辱（humiliation）、重生（regeneration）。¹¹然而，愛德華茲似乎有不一樣的經歷，海布瑞克斯托（Charles Hambrick-Stowe）提到，愛德華茲在紐約市牧養的時候有不符上述形態的經驗，且沒有感受到恩典（特別是信心），甚至仍然在罪責的痛苦中。¹²雖然他的經驗曾經讓他擔憂，但他並不懷疑自己得救的事實，卻意識到必須積極脫離屬靈上的自滿；當他感受到自己屬靈生命非常枯乾時，卻經歷到聖靈使他復甦，情感因感受到聖潔而被觸動，讓他更愛基督，更愛聖潔。¹³

⁹ 同上，9。

¹⁰ 同上，8。

¹¹ John Piper & Justin Taylor, eds., *A God Entranced Vision of All Things : the Legacy of Jonathan Edwards* (Wheaton, Ill. : Crossway Books, 2004), 224.

¹² D.G. Hart, Sean Michael Lucas, and Stephen J. Nichols, eds., *The Legacy of Jonathan Edwards: American Religion and the Evangelical Tradition* (Grand Rapids, MI :Baker Academic, 2003), 80-1.

¹³ Hart et al., eds, *The Legacy of Jonathan Edwards*, 81.

根據海布瑞克斯托的描述，愛德華茲認為自己在宗教義務上的熱誠其實只是一種「自以為義的滿足」，但因經歷了神賜他「新的感官」，讓他欣然地、甜蜜地讓神掌權，以神及以神聖的事物為樂，而非掙扎在屬永恆或屬世的選擇上。¹⁴他發現自己總有理由謙卑承認自己在執行義務上的失敗，但他認為若非聖靈的淬鍊、更新與推動，任何好的意向都是沒有意義的，所以他確信自己的確已經改變與更新。¹⁵這一種新的感官讓愛德華茲嚐到前所未有、觸動心扉、屬靈滿足的滋味，神的主權不僅是彰顯真理，更是燦爛甜蜜的教義，讓他全然被基督所擁有。¹⁶他因神所創造的大自然及神所啟示的話語深感甜蜜，陶醉於與基督聯合及與神相交；他仍會為自己的罪痛苦懊悔，卻也為得以行神看為對的事而大大地喜樂。¹⁷

1733年，愛德華茲指出「新的屬靈感官」本身並不能證明神的恩典，但屬靈果子所帶來持久的敬虔行為才是最好的證據。¹⁸當他為1740-42年大復興向懷疑者提出回應時指出，那是神超然光照下所帶來對神真誠的愛與順服；¹⁹真正經歷重生，有「新屬靈感官」的人必會帶來敬虔的行為。²⁰

¹⁴ 同上，82。

¹⁵ 同上，83。

¹⁶ 同上，84。

¹⁷ 同上，84-7。

¹⁸ 同上，89。

¹⁹ 同上，91。

²⁰ 同上，94。

2. 研究動機與目的

從愛德華滋的生平中可見，愛德華滋一生致力於追求正確的屬靈原則，而且那不是他理論上的推論，更是真實地在生命中經歷到神的帶領。筆者認為，建立正確的屬靈原則能夠給自己的信仰把關，同時讓牧者可以根據這些原則教導和牧養教會；這是應當的，也是必要的。愛德華滋寫《宗教情操真偽辨》是因為當時他所面對的教會問題及知識衝擊而深入地思考有關於屬靈情感上的真偽，為自己及教導信徒防備偽君子及衝擊教會的知識理論。經過閱讀愛德華滋這本書，筆者發現當中的理論依然適合用在今天的基督教信仰環境當中，因此希望從中萃取重要的屬靈原則。

正如上文筆者所提及，希望站在愛德華滋神學思想上思考信仰，期望看得更清晰、更深入，而本文亦希望透過理解愛德華滋《宗教情操真偽辨》，探討今日信徒可參考的屬靈情感原則，以求助己、助人更多建立屬靈分辨能力。由於愛德華滋著書非常多，《宗教情操真偽辨》裡面的觀念又與他部份著作有關聯，所以筆者認為不能單單透過讀這本書可以真正明白他的理論。因此，筆者希望透過這份論文的研究可以更多、更全面地理解及掌握本書內容，目的是希望可以整理出更清晰明朗的原則，以至於可以實際地用在自我監察及教導信徒上。

3. 研究方法

筆者的研究目的乃是透過愛德華滋的《宗教情操真偽辨》，從他有關屬靈情感的思想中探討重要的屬靈原則，因此會閱讀、分析、比較一些重要的文獻，包括愛德華滋《宗教情操真偽辨》的原文文獻，以及他部分相關的其他著作；《宗教情操真偽辨》乃是台北基督教改革翻譯社於1994年所出版的中文版本，筆者在本文借用此中文譯名，然而筆者所參考及引用的版本乃是1961年約翰史密斯（John E. Smith）所編著的原文（英文）版本。²¹此外也會參考其他次要文獻如愛德華滋的生平、歷史背景及有關的二手資料等，以求盡力瞭解全貌。為從愛德華滋的《宗教情操真偽辨》中萃取背後的屬靈原則，我們必須瞭解這本書當中好些用詞所牽涉愛德華滋的哲學理論，不能單純地以今日的定義去理解，故必須先參考其相關的其它著作以理解有關用詞的定義或觀念，然後再以描述、提問、問題說明及問題解答等方式解釋他的理論。

愛德華滋的思想與神學、美學等頗有淵源，要充分理解他針對屬靈情感的分析與詮釋，我們不能繞過這些學科不談。然而，筆者的研究目的乃是要從他的思想中探討正確的屬靈原則，所以會以基督教神學為主，其他學科並非本論文目的，只為更深入瞭解愛德華滋的思想，因此不會深究。筆者將簡略討論德拉特和雷競業在探討愛德華滋論「美」的課題上所採用的不同進路，透過觀察他們的論述，以及追溯愛德華滋之原著，指出雷競業與德拉特詮釋中忽略了愛德華滋思想中「認同」（consent）的關鍵性。由於這「認同」的概念牽涉美學、哲學理論及其它複雜的課題，為了證明筆者個

²¹ 參愛德華滋著，《宗教情操真偽辨》，基督教改革翻譯社譯（台北：基督教改革翻譯社，1994）；Jonathan Edwards, *The Religious Affections* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1961, reprinted 1984)。

人理解的合理性，以及為了可以準確表達個人見解，所以探討過程中有許多哲學思辨、推理分析、歸納演繹等思維方法。

接下來在本文的第一部份，筆者將以討論愛德華滋思想中與「美」的關係開始，企圖在本章中釐清一些重要的概念，特別是上述提及的「認同」，因為掌握他美學中「認同」的意義與地位，我們就可以更清晰地看見他眼中的「美」，這對於我們理解他所指出的「新的屬靈感官」有非常關鍵的重要性。到了第二部份，筆者將討論愛德華滋所指出的「新的屬靈感官」，因為這對於明白他的神學與屬靈原則也扮演著關鍵性的角色，並分析情感與知識在不同邏輯上的先存對於正確、真誠的行為外顯的重要性，且指出行為乃是聖潔情感的外在證明。第三和第四部分則討論愛德華滋所提出的聖潔情感的內在證明。現在，讓我們從愛德華滋與美學的關係開始本論文研究的課題。

本文

壹、愛德華滋論「美」

我們要探討的乃是愛德華滋對宗教情感的論述，怎麼會從「美」開始談起呢？其實在《宗教情操真偽變》裡面，愛德華滋確實使用了許多與美、審美有關的字詞與觀念，類似的用語在他其他著作裡也是不計其數，由此可預想到，理解他的審美觀對於明白他在宗教情感上的論述是非常關鍵的。

確實，愛德華滋以「美」來談論神是一件很引人注目的事。²²因此「美學」確實是探討愛德華茲思想的重要進路。正如德拉特所說，「美」是愛德華茲理解「存有」（being）、「神聖存有」（divine being）及「人」（human being）很重要的基本原理。²³對愛德華茲而言，「美」（beauty）和「感官」（sensibility）兩者都相對地重要，人需要自然官能去發現自然界的美，也需要屬靈官能才能對其他存有產生強烈的認同感（being's cordial consent to being）。²⁴

²² R.C. De Prosop, *Theism in the Discourse of Jonathan Edwards* (London & Toronto: Associated University Presses, 1985), 158.

²³ Roland A. Delattre, *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards* (Eugene, Ore. : Wipf and Stock Publishers, 2006), 1-2.

²⁴ 同上，3。

雖然愛德華滋並沒有正式寫過任何有關於美學的書，但他在《*The Nature of True Virtue*》（真美德的本質）中卻對「美」多有著墨，而其《宗教情操真偽變》也含有許多美學用語。²⁵因此，要明白愛德華滋的「屬靈情感」就得明白愛德華滋所說的「美」。然而在開始之前筆者必須澄清，筆者無意深入探討「美學」這課題，僅因我們若要掌握到明白愛德華滋宗教情操之論述的關鍵所在，就不能繞過他的審美觀，因為那與他的屬靈觀是息息相關的。

1. 美的定義

定義「美」似乎不是一件容易的事。布瑞定（Hugh Bredin）和桑托羅-布里恩扎（Liberato Santoro-Brienza）在他們的著作《*Philosophies of Art and Beauty: Introducing Aesthetics*》（藝術與美的哲學：美學導引）一書中為「美」尋求定義的時候提到：十八世紀之前，「美」是有其客觀標準的，無論它是否被發現或察覺，它就在事物的客觀本質中；十八世紀之後，許多學者都認為「審美」的標準是主觀的，是事物在人思想裡面的概念，這概念和該事物的本質是有距離的。²⁶這樣，光是討論「美」的主觀性與客觀性就已經很難定論，那就更遑論給「美」一個確切的定義了。

²⁵ De Prosop, *Theism in the Discourse of Jonathan Edwards*, 158.

²⁶ Hugh Bredin & Liberato Santoro-Brienza, *Philosophies of Art and Beauty: Introducing Aesthetics* (George Square, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000), 6.

其實，這定義上的難題和十八世紀英國啟蒙時期的『經驗主義』（Empiricism）很有關係，代表人物是洛克（John Locke），他認為得到知識的資源就是外在世界，而我們的感官（Sensibility）對外界的經驗能揭示外界的真相。²⁷（關於洛克思想將於第貳部份詳談）經驗主義的思想發展也有另一個極端——透過感官接觸外界事物而刻印腦中的概念（idea）與該事物本質的真相不見得是一致的。²⁸前者很樂觀地認為人能透過官能認識物質真相（洛克美學觀的主觀主義），而後者卻是抱持著懷疑的態度。

究竟「美」是主觀的「見仁見智」（主觀主義；subjectivism），還是客觀的「事實本質」（客觀主義；objectivism）呢？如果是前者，它當然就沒有什麼絕對標準可言，只能隨著不同的時代潮流或不同的眼光而改變；若是後者，那究竟是由誰來定義它呢？對於本論文的探討而言，更重要地就是要找到愛德華滋的看法。

2. 愛德華滋對「美」的詮釋

2.1. 主要的美（Primary Beauty）

愛德華滋在《*The Nature of True Virtue*》裡面說，真正的美德（True Virtue）是一種純真的愛，在其主要層面上而言不是對任何部分的存有（being）的愛（因著他們的美或美德）而生，也不是從感恩（因為他們愛我們）而出，因為若「善」是從愛他者的「善」和「美」而來，那麼他者的「善」或對「美」的「愛」又是從何而來？愛

²⁷ Kin Yip Louie, *The Beauty of the Triune God: the Theological Aesthetics of Jonathan Edwards* (Eugene : Pickwick Publications, 2013), 66.

²⁸ 同上，67。

德華滋指出真正的美德是一種習性，一顆單純因眾存有「存在」而與之聯合的心，激發著它對萬有中的存有（Being-in-general；即「神」）²⁹發出至高的仁愛。³⁰愛德華滋此處似乎表露了與新柏拉圖主義³¹的關係。其實，教會長久以來的傳統對受造物都帶有神秘性的解釋方式，這些解釋方式通常是以新柏拉圖主義為框架。³²然而，此處愛德華滋所要表達的乃是三一神自己裡面有這種絕對的愛（神就是「主要的美」），這與奧古斯丁的三一論頗有淵源，而人的參與則有本質上的差異。筆者將在第參部份討論這點。

在次要的層面上，當一個人被上述的仁愛所影響，看見別人身上也有相同的仁愛，就會因此而更愛他，不只是因為他「存在」而已。³³然而這次要的層面卻是產生所有美德或心靈上的美的主要領域，因為單純的仁愛只需要一個條件——存在。但在次要的層面上卻要求「認同」（consent）。³⁴舉例：「我愛他因為他存在」，與「我愛他因為他和我一樣是良善的人」本質上是不一樣的，後者牽涉道德認同；然而愛德華滋強調後者必須基於前者。³⁵愛德華滋在這裡所說的「次要層面」並非「次要的美」，而是「主要的美」的「次要層面」，顯然愛德華滋認為人與人之間的彼此認同不能被放在主要層面上，而是唯有愛神才是至上的。

²⁹ 愛德華滋論述「神的存有」（Being of a God）時使用的詞指神是一切存有的總和，沒有存有在祂以外，萬有在祂裡面，祂也在萬有裡面。（*Miscellanies*, no. 880; *Works*, vol.20, 122）

³⁰ *Works*, 8:543-4.

³¹ 新柏拉圖主義（Neo-Platonism）：第三世紀興起於亞歷山太的哲學，以柏拉圖及亞里斯多德之觀念為基礎，並採取希臘其他哲學與東方各宗教之觀念。欲聯合各哲學及宗教（包括基督教）之最好的觀念，而預備一新宗教，以神為一切最後的根源。此派將神與物質界結合，使物質失去實存性，藉著神秘性與神聯合。參：趙中輝編著，《英漢神學名詞辭典》（台北：改革宗出版有限公司，1998），478。

³² Louie, *The Beauty of the Triune God*, 80.

³³ *Works*, 8:546.

³⁴ 同上，8:547-8。

³⁵ 同上，8:547。

2.2. 次要的美 (Secondary Beauty)

存有間在形式上、形態上、數量上、設計上彼此間的相互認同，被稱為秩序、條理、一致性、對稱性、比例及和諧；³⁶顯出他們被造有其共同目的，因此他們在許多方面彼此認同，從而合而為一整體。³⁷上帝如此造物是要叫知性存有（即人）能夠從觀察萬有而嚮往那真實、心靈上的美——存有對存有的認同（being consent to being），或說存有間心靈上的合一，有一致的習性與情感。³⁸

除了物質性「次要的美」，愛德華滋也指出非物質性「次要的美」，那就是透過人類共同打造的社會以及其中的建設可知人的智慧，以及他們的思想、概念、部分意志可以為了共同目標（異於神普世性的目的）而合一。³⁹人類在這種次要的認同中發現了「公義」，有了關係、和諧及「惡有惡報，善有善報」等概念。⁴⁰然而，這些都只是在「次要的美」的層次上，人會因這種美而喜悅，但這與真正的善沒有關聯。

41

³⁶ 同上，8:561-2。

³⁷ 同上，8:563-4。

³⁸ 同上，8:564。

³⁹ 同上，8:568。

⁴⁰ 同上，8:569。

⁴¹ 同上，8:572-3。

2.3. 兩種認同

針對上述兩種不同層次的「美」，愛德華滋提出相對應的兩種不同層次的「認同」：第一種是「強烈認同」（cordial consent），一種心靈上的和諧與聯合，包含意志、性情和情感，是一種道德上的美；第二種純粹只是比例、秩序、形式、數量等的認同，不牽涉任何情感、意志、性情範圍，純屬一種自然的美。⁴²根據亞里斯多德的「模仿論」，亞里斯多德認為藝術就是模仿生活上的人與人的行動，透過特殊的個體體現其一般性的本質，再從邏輯推論出更高的美德，特別是悲劇，因為悲劇更能呈現人類的情感。⁴³十九至二十世紀的藝術理論發展則顯出極大反差——在乎形式而輕看題材；這種不在乎究竟承載著什麼意義的藝術，將藝術家為了形式上的突破而進入無盡幻想裡。⁴⁴相對於這兩者，愛德華滋的審美思想裡顯然承載著重要意義，也就是因為有其重要性才有主次之分；他沒有否認亞里斯多德對藝術的看法，但從他對「美」的詮釋可見亞里斯多德的想法僅僅在「次要的美」的層面上。

3. 如何理解愛德華滋所說的「美」？

從佩里米勒（Perry Miller）稱愛德華滋為『藝術家』開始，學界對愛德華茲美學的討論至今已達超過半個世紀，許多跟隨米勒腳步的學者將愛德華滋論神之美當成一般美學來討論。⁴⁵米勒所開的課題以及他的觀點已經被討論了大半個世紀，德拉特乃是繼他之後極具影響力的學者，他針對愛德華滋美學的討論曾被不少學者參考、引用

⁴² 同上，8:565。

⁴³ 文德爾班著，《西洋哲學史》，羅達仁譯（台灣：台灣商務印書館，1998），163-4。

⁴⁴ 貢布里希著，《藝術的故事》，雨云譯（台北：聯經出版社，1997），578-81。

⁴⁵ McClymond, *Encounters with God*, 3-4.

過，而他所著《*Beauty and Sensibility*》（美與知覺）一書更被稱為這課題的「標準作品」。⁴⁶然而，愛德華滋以美學所承載的神學內容卻常被忽略，⁴⁷特拉特似乎也忽視了愛德華滋神學內容中的神學教義，因此雷競業所著《*The Beauty of the Triune God*》（三一神的美）也為討論愛德華滋美學中教義性內容而著，他站在過去許多學者的討論上從這新角度再思愛德華滋的美學。⁴⁸基於上述原因，筆者在本論中選擇參考德拉特及雷競業這兩位學者的研究。德拉特和雷競業兩者對愛德華滋的審美觀有不同見解。他們兩人顯然是以不同的方法研究愛德華滋對美的理解；德拉特選擇比較幾位愛德華滋神學研究者的不同看法，而雷競業則參考幾位與愛德華滋差不多時期的學者，比較他們之間的差異；兩者皆各有所得。

3.1. 羅蘭德拉特（Roland A. Delattre）

德拉特在其著作《*Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards*》（愛德華滋思想中的美與感官）中參考了米勒和史密斯的研究，從這兩位學者分別的論述中觀察到愛德華滋的「審美—情感」模式（Aesthetic-affectional model）。⁴⁹美德和物質的美都是在審美的範疇下，⁵⁰需要適切的「感官」（sensitivity）去發現它們；⁵¹唯有當「理解」與「意志」合一才能呈現出內在合一的「自己」（self），也唯有被「情感」（Affections）觸動的意志才能驅動一個人傾向於實際行動，達到一種知識、

⁴⁶ Louie, *The Beauty of the Triune God*, 2.

⁴⁷ 同上，xii。

⁴⁸ 同上，2。

⁴⁹ Delattre, *Beauty and Sensibility*, 6.

⁵⁰ 在《*The Nature of True Virtue*》裡，愛德華滋論及許多不同本質的美，包括物質上、思想上、品德上，這些都被放在他論述美的範疇內。（Works, 8:539.）

⁵¹ Delattre, *Beauty and Sensibility*, 4-5.

意志和行動都合一的狀態，而產生情感的關鍵也是「感官」。⁵²可見這「審美—情感」模式的關鍵乃是「感官」，無論是針對物質或是道德的美都留下很大的主觀性，倘若關鍵都落在觀察者的觀感上，而每個人的審美觀及道德標準都不一樣，那麼物質與美德的美豈不是沒有事實本質的客觀價值？如果道德與美在審美的範疇下可任由不同人的標準所左右，那也就是說沒有絕對真理的存在了。

德拉特似乎也發現了上述問題，繼而透過探討愛德華滋所論及的兩種不同的「美」與「認同」來解決問題：⁵³第一種是「主要／屬靈的美」（Primary/Spiritual beauty），指那真實、至高、道德、屬靈／精神、神聖、原始的美，從存有（being）對存有從心而發最親切的認同，連他的意志、性情、情感都參與在這份認同之中。其次就是「次要／自然的美」（Secondary/Natural Beauty），是那低於「主要的美」的天然美，指不同物質之間在形式、姿態、數量、設計等的相互認同。「主要的美」必須有兩位或以上的存有各自從心而發地認同彼此才能構成；唯有三一神才能在自己裡面有這樣的美。德拉特在《*Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards*》的第七章討論三一神的美提及：雖然愛德華滋沒有很有系統地寫過一本論「三一神」的書，卻在他的《*Miscellanies*》（手稿、雜記）中看到這範圍的思想；愛德華滋延伸「主要的美」討論神的美必須有其「永恆性」，而在永恆之中也必然有彼此相愛、「強烈認同」的對象，因此獨一真神的「複數性」也是必然的。⁵⁴其實以上觀念的先驅是奧古斯丁，而愛德華滋則在美學的範疇上發展奧古斯丁的三一論。（見第參部份）

⁵² 同上，5。

⁵³ 同上，19-21。

⁵⁴ 同上，148-9。

德拉特從上述愛德華茲的兩種「認同」中分析出五個重點：認同、對存有的認同、從存有對存有的認同、存有對存有的強烈認同、存有對萬有中的存有的強烈認同（being cordially consent to being-in-general）。他指出，「強烈認同」所指的是對精神／屬靈之美的認同不能只是理性上的，卻是發自內心、意志的認同。⁵⁵唯有神在客觀及主觀上是至高、終極、絕對的美；唯有神是『既有完全的美，又是「強烈認同」者適當的客體與基準』（筆者自譯）⁵⁶

經過上文的探討，德拉特澄清「美」是客觀的——因為它是由存有之間相互認同或歧異的客觀關係所構成的，這關係的重點在於該主體（或觀察者）能內在合一地參與在神主權所定義的美當中，而非取決於觀察者本身主觀性的愉悅感。⁵⁷

3.2. 雷競業

雷競業從歷史中追溯美學的探討，他提到幾位和愛德華茲差不多時期的學者：第一位是沙夫茨伯里（Shaftesbury），認為洛克所關注的問題是錯的，關鍵並不在於人是否有「先天概念」而是在於人類的思想構造是否自然展向某特定的秩序與美德；面對這問題，沙夫茨伯里的答案是積極的，並表示這心靈的秩序就是世界上真正的美。⁵⁸第二位學者是艾迪生（Addison）；雷競業告訴我們，艾迪生跟隨洛克的腳步發展了另一套認識論——若要有實際的行動（action）就必須要有熱誠（passion），要

⁵⁵ 同上，21。

⁵⁶ 同上，21。

⁵⁷ 同上，22。

⁵⁸ Louie, *The Beauty of the Triune God*, 38-9.

有熱誠就要有理智（Reason）的引導及想像力（imagination）的鼓動，⁵⁹而「美」就是想像力的資源。⁶⁰哈奇森（Hutcheson），這第三位雷競業提及的學者，認為將「美感」（sense of beauty）視為一種「內在的感官」（internal sense）更為合理，他拒絕「美」是全然主觀的理論，又說「美」若有客觀的基礎就值得我們去思考它是否指向一個更高的目的。⁶¹最後一位就是愛德華滋，他講究的不只是個體的美，而是不同個體因特定目的而結合至和諧的美。

雷競業也提到愛德華滋論「美」的兩個層次，但他看見的重點與德拉特有些不同：「主要／屬靈的美」（Primary/Spiritual Beauty）是所有智慧生物與偉大整體的合一與認同；「次要／自然的美」（Secondary/Natural Beauty）是因單一目的而為物體材質作和諧的安排。神讓「自然的美」愉悅人心，從而使人發現「屬靈的美」，而「屬靈的美」的目的就是要彰顯神的榮耀。⁶²經過分析、比較這幾位學者的看法，雷競業洞悉這些學者雖然使用洛克的用詞卻沒有盲從他的論點，又說沙夫茨伯里的「內在感官」及艾迪生的「想像力」都是為了要將「美」建基於人的感官上，其客體則是外界物質，然而哈奇森和愛德華茲卻在情感上探討「美」。⁶³雷競業更進一步指出，對於愛德華滋而言，神是我們審美體驗的本真，而這體驗乃是對神啟示的感知。⁶⁴

⁵⁹ 想像力能產生愉悅感鼓舞人心，艾迪生舉出最能取悅人心的三大元素：新奇、偉大和幸福，驅使人充滿好奇心地探索世界，卻發現世界並不能滿足人心，唯有偉大的神自己才是人最終的幸福。（Louie, *The Beauty of the Triune God*, 45-6.）

⁶⁰ 同上，44-5。

⁶¹ 同上，48-53。

⁶² 同上，59-60。

⁶³ 同上，61。

⁶⁴ 同上，59-62。

從上述討論可見德拉特所刻畫的畫面讓我們看見審美的客觀性在於神自己就是標準，而非人的感官，但人還是可以參與在強烈認同「萬有中的存有」當中；雷競業則讓我們看見神有其目的——彰顯祂的榮耀，美與審美就是神啟示的手段。雖然他們各有重點，但筆者認為他們太快進入感知上的探討而都忽略了愛德華滋對「認同」（consent）的講述。

4. 「認同」的意義

愛德華滋在《*The Mind*》（思想）裡詳述「美」必須由兩個或以上的個體形成一個整體才能構成；所有「美」都在於一整體中各個體間的同類性，或說「關係特性」；「關係特性」取決於個體間的同類性，而所有個體的特性又取決於彼此間的關係；他舉例，假設有兩個點分享著同一個距離，這個距離就成了這兩個點的關係，它們兩個也成了這個距離所對應的兩端，雖然是不同的個體卻分享著某相同的「數據」（figure），也成了彼此關係間的「認同」，這樣就構成了「美」。⁶⁵相反地，如果有兩個不同形狀的個體在同一整體裡，彼此間卻沒有任何同類性的關係，那就是「畸形」，因為這兩個存在的個體彼此間沒有共同認同的關係（being disagrees with being），這種畸形的狀況對於觀察者而言是不能與之認同的，也不能被「萬有中的存有」及任何參與在整體中的個體所認同。⁶⁶

⁶⁵ Works, 6:334-5.

⁶⁶ 同上，6:335。

在神所創造的萬物中各類都有同類性，無論是相應、對稱、秩序、相似等，雖複雜繁多卻非常和諧地充滿在大自然中，各從其類。也許偶爾會出現「畸形」現象，但這反而讓人發現「普遍比例」的美，證明相等性不僅僅以量來計算，而是根據其量便可知其強烈性。⁶⁷決定感官愉悅的標準因此有兩種，一種就是上述的「相等性」，另外就是「和諧性」；比如音樂不只是牽涉旋律間彼此相關的比例或空氣中的律動，還牽涉和諧性。因此諸如光線、色彩、品味、觸碰，都會有其運動規模，讓接觸者發現自己的心靈上也產生了和諧的律動。⁶⁸當心靈上的和諧被廣泛地擴張且牽涉更多種類的存有與比例，就需要更廣的視野達到對整體全面性的理解與認同。普遍性的卓越就是存有對存有的認同，存有對整體的認同，或是存有對總存有的認同，越是認同就越是強烈，也越是卓越。⁶⁹

愛德華滋又說，觀察者對存有的那份「認同」必須能取悅該存有（如果它看到），對整體的「認同」也必須被該整體所認同，以致於愉悅感不只是從看見萬有中的卓越而生，並且當觀察者對「萬有中的存有」的認同越大，而且這份認同越被對方認同，認同「萬有中的存有」的愉悅就越多；神就是完整的整體本身，是萬有中的存有，因此與神認同就是最大的喜樂；最完美的被造物就在這種認同上最靠近創造主的心意。⁷⁰

⁶⁷ 同上，6:335。

⁶⁸ 同上，6:335-6。

⁶⁹ 同上，6:336。

⁷⁰ 同上，6:336-7。

5. 認同的關鍵

從以上內容可見愛德華滋在「認同」這課題上其實早有許多著墨，且在這些之後才提出上文討論過的兩種「認同」。從上述的內容中筆者整理出以下重點，這些重點對於我們理解愛德華滋的宗教情操非常關鍵。簡單而言，愛德華滋指神創造萬物各從其類（創第一章），每一類都有其相似性，而這種相似性成了他／它們之間相認同的關係特性，這就構成了美。這種美不只是以其量來呈現，更是以其強烈性，如果我們看見一隻生來就有腳的鯉魚，那叫稀奇古怪，但那不是一種美，可是它之所以被稱為「稀奇」，是因為我們作為觀察者，從其類相似性而知其怪，這種感覺本身證明瞭我們認同了它們的相似性，認同了它們在形象上應當彼此相似的強烈性。這些事情看來是平凡，然而對於愛德華滋來說這些都顯出神的心意，彰顯了神的榮耀，因為萬物都按神的設計被造。

按照聖經創世記第一章第二十六節，「人類」是神唯一按照自己的形象、樣式所造的存有，作為按神形象、樣式所創造的知性存有，我們不能夠只是看起來是人的外型（次要的美），也應當在性情、意志、情感上「強烈認同」神，在我們的性情、意志、情感上「像神」，那才是真正參與在「主要的美」當中。如此看來，「認同」在此處顯得非常重要，否則我們便無法「強烈認同」神，以致於我們在性情、意志、情感上像祂。因此，讓我們花一點點時間看看有關於「認同」及「強烈認同」的關鍵要素。

1. 「認同」必須是雙向的：

觀察者對存有、整體及萬有中的存有所持的那份「認同」也必須得到對方的認同，因為「認同」是兩端共享的同一「數據」，是兩者間的關係特性。因此，我們對神的認同不能夠只是單向的自以為是、自以為義。

2. 「強烈認同」要有知識：

前文有提到我們需要更廣泛的視野以致於我們能夠對整體有更全面性的理解，因為存有對存有、整體及萬有中的存有越是認同就越是卓越。我們如果對神的心意沒有認識，我們就不可能真正地認同祂。

3. 「強烈認同」要有情感：

「強烈認同」必須包含意向、意志、情感；根據愛德華滋在《宗教情操真偽辨》裡面的詮釋，「情感」從強烈的意志所出；⁷¹「意志」也稱「意向」；⁷²意向、意志、情感同屬一系。⁷³因此「強烈認同」必須要有情感，也就是必須要有強烈的意志。

⁷¹神賜予人類靈魂有兩系——「理解」（understanding）與「意向」（inclination）——前者透過感知與推測使人可以對事物有所見解、判斷；後者讓人為該事物表示喜歡或討厭，接受或抗拒，喜悅或不悅等。「意向」就是意志，決定一個人的行動；「情感」（affections）不是意向或意志，雖然它們同屬一系，但唯有當一個人的意向更強烈與敏銳的時候才產生情感如愛恨、悲喜等。（Edwards, *The Religious Affections*, 24-7.）

⁷² Edwards, *The Religious Affections*, 24.

⁷³ 同上，25。

4. 「強烈認同」要有行動：

作為整體中的一員，我們不能說我們認同自己的存有及整體，但卻沒有呈現應有的形象；若說我們「強烈認同」神的法則，就更不可能在強烈的知識和情感下沒有付諸實際行動遵守他的法則。如果沒有行動，「認同」不過只是自己內在思想的活動，卻沒有任何外在活動證明意志性「認同」的存在。⁷⁴因此，「強烈認同」必須有所行動才能證明知識和情感的真實性。

5. 「強烈認同」也必須是雙向的：

正如「認同」是雙向的，「強烈認同」當然也必須如此。⁷⁵因此，情感與知識兩者也必須得到神的認同才是「真情感」與「真知識」，也唯有當知識與情感都受到神的認同才是真正的「強烈認同」。

「認同」是構成「美」的關鍵，它證明瞭存有與存有，存有與整體，存有與神之間的關係；而「知識」、「情感」與「行動」是「認同」的關鍵，所以若我們對神的「知識」、「情感」與「行動」得不到神的認同，那我們就不是參與在神所設計的關係特性裡面，也就是說我們是與神沒關係的「畸形」。然而，我們能怎麼樣獲得有關知識，並且能怎麼樣去證明這些知識是正確的？如果我們沒有辦法獲取知識，我們

⁷⁴ Stephen H. Daniel, *The Philosophy of Jonathan Edwards: A Study in Divine Semiotics* (Bloomington : Indiana University Press, 1994), 180.

⁷⁵ 「雙向性」牽涉人的「功德」在救恩上的地位或角色爭議，主要討論愛德華滋是否認為「信心」就像天主教所說的「適切的功德」(congruent merit)。這話題並非本文所要解決的問題，意者可參考 George Hunsinger, "Dispositional Soteriology: Jonathan Edwards on justification by Faith Alone", *The Westminster Theological Journal*, 66 no 1 (September, 2004), 107-120。

又怎麼知道自己要做什麼？那麼，我們就更不必問怎麼知道自已的狀態是否得到認同了！

6. 小結

我們的感知如果沒有辦法讓我們對神建立神所認同的認識，無法讓我們對神產生神所認同的情感，無法實際活出神所認同的行為；按德拉特的說法，我們便無法參與在神所設計的「強烈認同」的關係中；按照雷競業的說法，我們即便在神啟示的手段下確實地從審美體驗中體驗神的本真，卻也無法感知神。那問題要歸咎於「神無法有效地向人啟示祂自己」還是「人的認知能力太信不過」？若是前者，神竟然將他的啟示建基於人不穩定、不可信的認知能力之上，也就是說明瞭神的無能為力；若是後者則更明顯指向神和人都無能為力。

如果審美的客觀標準在神手中，那麼我們所欠缺的就是一個可以得知該標準的管道，然而我們很難斷定這管道就是我們的感官，因為這會把我們的問題再一次帶回去「主觀性的見仁見智」上面；倘若這管道不是我們的感官，那麼我們如何參與在與神「強烈認同」的當中呢？

德拉特告訴我們，美與審美就是神啟示的手段——神讓「自然的美」愉悅人心，從而使人發現「屬靈的美」，目的就是要彰顯神的榮耀。因此，該管道是否就是「大自然」？若說我們可以透過大自然得知有關於神的知識，那麼問題也是在乎我們的「感官」，那也是見仁見智而已。

可見，按照人類墮落的人性似乎在「認識神」這課題上面對極大的困境。在《宗教情操真偽辨》第三部份的前言，愛德華滋毫無猶豫地指出聖經就是我們的依據。⁷⁶然而地二部份第五項卻也指出以聖經為依據的情感並不能證明那實屬聖潔情感與否。⁷⁷如此，我們要如何判斷什麼時候是而什麼時候不是呢？下一章筆者將透過探討愛德華滋的「新的屬靈感官」以求得到解答。

總結本章討論的概念，雖然上文顯示我們還有許多問題沒有解決，但是我們至少知道了一些很關鍵的重點：

- 1) 我們既然是整體中的一員，就必須「強烈認同」神，參與在「主要的美」裡面，否則就是不被允許存在的「畸形」。
- 2) 我們必須在理智、情感、行動上都「強烈認同」神。

⁷⁶ Edwards, *The Religious Affections*, 120.

⁷⁷ 同上，70。

貳、新的屬靈感官：對美的認知

在研究愛德華滋思想的學術界裡，學者們幾乎公認「新感官」（new sense）（或稱「屬靈感官」，spiritual sense；「內心感官」，sense of the heart）是愛德華滋思想的核心。⁷⁸針對這新感官與原五官的關係，學者們大致上分成兩派：一派持連續性看法，認為新感官是信徒在經驗中對倫理、美與常態等交錯關係的看法；另一派則持非連續性看法，認為新感官是指「第六感」。⁷⁹然而，筆者贊成麥克里蒙的見解，學者們的分歧是因為沒設想到愛德華滋的清教徒信念、後洛克知識分子（Post-Lockean Intellectual）背景及護教動機，若是考慮到這些便會明白為什麼他的思想有其兩面性。⁸⁰確實，我們不能忘記愛德華滋乃是要與當代信徒與後洛克知識分子對話，動機就是維護正統的教義。

1. 愛德華滋所面對的內憂外患

1.1. 內憂：教會裡的偽君子

1735年大復興時期，⁸¹當時人人都認真討論屬靈的事，每個人都以為自己可以在三言兩語之間知道他人是否真的重生，對得救與否很有信心，以為那是人可以掌握的；愛德華滋卻相對地看見自己未免太自信，發現關於重生與否是神才能知道的。⁸²

⁷⁸ McClymond, *Encounters with God*, 9.

⁷⁹ 同上，9-10。

⁸⁰ 同上，10。

⁸¹ 根據海布瑞克斯托，這大復興大約於1733年末已有其跡象。參：Hart et al., eds., *The Legacy of Jonathan Edwards*, 89.

⁸² Piper & Taylor, eds., *A God Entranced Vision of All Things*, 227-9.

然而，透過聖經的教導，愛德華滋發現重生與未重生仍然有其差異，但愛德華滋鑽研如何辨析屬靈真偽不在於判斷他人，乃在於警惕自己及防衛假冒為善者的誘惑，以及讓牧者可以教導羊群謹慎自守：

『基督已經將準則給了所有基督徒，讓他們得以判斷那些宗教的哲人……為了他們自己的安危，也為了避免他們被假教師或宗教上的偽君子所誤導……經文上確實有豐富的準則，好讓牧者用以輔導及指教人的心靈……然而在神的計劃裡面卻不曾給予什麼準則讓我們得以確定哪些哲人是屬神的，是我們可以將綿羊和山羊分別開來；這是神保留給自己的特權……』⁸³（筆者自譯，以下皆然）

事實上，愛德華滋當時的教會裡確實有許多偽君子。根據布瑞廷伯（Breitenbach）的描述，愛德華滋當年所面對的偽君子有兩種：第一種是律法主義的偽君子（legal hypocrites），他們錯誤地認為生命轉變僅僅是行為上的改變而已，忽略了內在、心靈更新的必要性；第二種是福音性的偽君子（evangelical hypocrites），這種偽君子的信仰謬誤比第一種更可怕，他們的信念竟然是建基於自己的想像，時常聲稱自己領受異象，知道自己的罪已經被赦免，提倡最高的善就是有得救的信心，生活行為上卻是可惡的。⁸⁴

⁸³ Edwards, *The Religious Affections*, 120.

⁸⁴ Barbara B. Oberg, Harry S. Stout, eds., *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture* (New York: Oxford University Press, 1993), 15.

根據張伯倫（Chamberlain），第二種偽君子常以一些即時的、反常的、誇張的情緒及經驗為神恩典的記號來誤導人，《宗教情操真偽辨》的第一部份就是針對這些偽君子而寫，讓人知道哪十二個記號（signs）並不能證明自己是或不是真屬靈，沒有證據證明這些記號的源頭，而其最糟糕的情況就是來自魔鬼。⁸⁵這些偽君子聲稱神即時的恩典讓他們可以透視、感知基督的揀選，這種主觀的確定性是那些強調客觀證據的人所不能領受的。⁸⁶

對於今天的我們而言，「偽君子」是指那些明知道自己是錯的卻仍欺騙、誘惑別人的假好人，然而對於愛德華滋那時代而言卻不一樣，他所面對的第一種偽君子是以行為、道德自欺欺人的信徒；而第二種則是以自己所謂的「新發現」高舉自己，以自己的恥辱為義誘人惑己。⁸⁷這些偽君子最大的共同點莫過於——連他們自己也相信自己是对的。愛德華滋指他們比真小人更可怕，所以他謹慎思考以揭開他們的面具，但不是為了他們，因為他們顛狂到一種完全聽不進任何辯駁他們的證據，愛德華滋的努力乃是為了教導那些單純的信徒防備他們。⁸⁸

⁸⁵ Ava Chamberlain, “Self-deception as a Theological Problem in Jonathan Edwards’s ‘Treatise Concerning Religious Affections’”, *Church History*, Vol. 63 Issue 4 (Dec 1994), 543.

⁸⁶ 同上，547。

⁸⁷ 同上，543。

⁸⁸ Oberg & Stout, eds., *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards*, 16-7.

1.2. 外患：洛克的哲學與影響

麥克里蒙說，如果要明白愛德華滋所論述的「新感官」就必須看到他的論說與洛克哲學的關係，因為洛克的哲學可說是支配著愛德華滋時代英美的學術界。洛克認為，既然全世界的人都有著相同獲得知識的資源與感官，聖經也沒有說過曾賜給重生的人任何新的感官可以認識神，那基督徒就沒有什麼特別之處使他們可以有什麼特別的領受；從而洛克幾乎否定了任何從神直接來的概念。⁸⁹ 讓我們來看看洛克的理論。

1.2.1. 人如何獲得知識？

洛克反對人類有「先天概念」（innate idea）的理論，在《*An Essay Concerning Human Understanding*》（關於人類理解力的文章）中他指出人類必然且真實擁有與生俱來的不變印象：

『再也沒有比這個更被視為理所當然的了，那就是有些既具推測性，又具實踐性（因為他們說兩者皆備）的原則存在是為普世人類所認同的：人類心靈在其固有的本質中必然且真實地存在著某些與生俱來的一貫印象』⁹⁰

在《*An Essay Concerning Human Understanding*》中他有力地指出該理論本身就是反駁的證據，因為在現實的狀態中這「與生俱來之原則」的論點根本沒有『為普世人類所認同』。⁹¹

⁸⁹ McClymond, *Encounters with God*, 14.

⁹⁰ John Locke, *An Essay Concerning Human Understanding: in Focus*, ed. Gary Fuller, Rebert Stecker and John P. Wright (London & New York: Routledge, 2000), 50.

⁹¹ 同上，50。

洛克認為人類對事物的認識、概念完全是透過外在感官（sensation）對外界事物的察覺而產生「概念」（idea），進而由一種思想裡的運作，他稱之為「反思」（reflection），對概念作出思考、懷疑、相信、認知等內在活動以得到理解甚至產生情感。⁹²我們從經驗中累積這些「概念」，逐漸構成知識及理智（reason）以刻畫出每個人的不同特性。⁹³洛克將「概念」分成「簡單概念」（simple idea）和「複雜概念」（complex idea）兩種，前者為對事物最直接、最簡單的認知；後者則是對「簡單概念」重複思考、比較、組合、分類、剖析等之後所產生的新概念，且可以無窮無盡地對簡單或複雜或兩者概念進行上述活動以不斷產生新的複雜概念。⁹⁴

1.2.2. 人如何獲得有關於神的知識？

洛克確實很積極看待人類的認知能力，不但認為人類透過「感官」及「反思」能認識外界真相，甚至能夠推論出神的存在。他指出，當我們精確地發現自己的構造，我們的理智就會引導我們發現那永恆、最強大、最有智慧的存有（being），或許我們可以稱之為「神」。⁹⁵又說，世上有兩種存有：一、無思考力的存有，純粹物質，沒有感官、知覺或思想等的；二、有思考力的存有，有感官、思想、知覺等，如人類。洛克因此推論出，那永恆居首的存有必須是凌駕於有思考力存有之上的存有，才能給予他者有思考能力，所以「神」不可能是純粹物質。

⁹² 同上，67-8。

⁹³ 同上，168。

⁹⁴ 同上，76-7。

⁹⁵ 同上，154。

洛克雖然透過上述的推論承認神的存在，針對神的啟示卻抱持非常依靠人理性的態度。他在《An Essay Concerning Human Understanding》中說到：『沒有人得了神的啟示後可以藉由任何揭示方式將所領受的「新的簡單概念」傳達給一個不曾感知過或反思過那概念的人』⁹⁶洛克指每個人都是透過自己的感官對外界的感知而產生概念，倘若一個人的感官不曾感知過某事物，他就不可能對「在別人腦海裡」的概念有概念。既然如此，那麼任何從神而來的啟示對非直接領受啟示的人而言都是屬於別人的「新的簡單概念」（new simple idea），沒有可能透過對方的分享可以準確、正確地理解，所聽到、讀到的不過就是一堆符號、象徵。⁹⁷

所謂的「啟示」有可能是來自神的，但也有可能不是，因此洛克指出我們的理性在此扮演重要的角色，以判斷這「啟示」的合理性，而不是貿貿然地接受任何所謂「從上面而來的啟示」卻不理會有何證據或是否合乎理性；即便是聖經中先知所領受的啟示（傳統啟示），我們也必須以我們的理性去判斷其真偽。⁹⁸倘若一個人領受到神的啟示，他說他知道那是真的，其理由必定就是通過自己的理性判斷，而這判斷也應該得到別人理性的認同；如果他的理由是因為「那是神的啟示，所以是真的」，那麼那個人還是得以自己的理性去判斷為什麼他知道那是神的啟示。⁹⁹洛克強調他並沒有否認聖靈可能在沒有任何額外、外顯的信號下開啟我們的思想去明白真理，或推動人行善，但我們的理性及聖經的教導也能在那情況下證明那確實是神的啟示。¹⁰⁰

⁹⁶ 同上，172。

⁹⁷ 同上，172。

⁹⁸ 同上，174。

⁹⁹ 同上，177。

¹⁰⁰ 同上，179。

1.2.3. 洛克帶來的負面影響

- 1) 既然所有的知識都是從感官所建構，那麼神的啟示必然也是在人原有的感官上強調或重申我們「已經知道的事」；如此便遑論神的目的或心意了，因為一旦抵觸我們的見解便會告吹。¹⁰¹
- 2) 如果有人說他直接從神得到啟示（原受啟示）就必須以理性證明那確實是神的啟示，否則就會被人貼上「狂熱份子」的標籤。這樣，就算有人真的從神領受了什麼啟示也不敢承認；¹⁰²若說那人能夠提出證明，那也不過是他自己領受的「新的簡單概念」罷了，根本無法傳遞、分享。
- 3) 洛克的理論間接也影響了聖經的權威及傳統的教義，因為裡面充斥著我們沒有接觸過的「新的簡單概念」，這些概念只在原受者（眾君王、族長、先知、門徒等）腦裡，是無法傳遞的「傳統啟示」。

雖然洛克不排除神有可能特別給人啟示，但按照洛克的講解，神的啟示可說是「必須」臣服在人的理智之下。上文提到洛克並沒有否認聖經和聖靈的啟示，其實其最大問題在於高舉人的理性，他的認識論其實是「自然神學」¹⁰³。愛德華滋指出人沒有神所賜的「新的屬靈感官」便無法真正認識神「主要的美」，卻只是透過推測而得「次要的美」（詳見下文）。因此，愛德華滋的美學及他所提出「新的屬靈感官」主要是為瞭解決「自然神學」的問題，而非單純地引用洛克知識論闡釋神學而已。下一

¹⁰¹ McClymond, *Encounters with God*, 14.

¹⁰² McClymond, *Encounters with God*, 15.

¹⁰³ 自然神學（Natural Theology）是藉著理性的反思，而不靠賴特殊啟示，即如神在基督與聖經中的自我啟示，企圖獲得對於神及其和宇宙關係的了解。參：《英漢神學名詞辭典》，473。

部分論「自我的愛」，筆者將詳述律法主義偽君子及福音性偽君子的問題都是以「次要的美」為根基而至。愛德華滋的神學、美學內容確實致力於解決「自然神學」，這也是為何洛克乃是愛德華滋所面對的外患。

2. 新的屬靈感知 (New Spiritual Sense)

2.1. 神擁有啟示自己及讓人認識祂的主導權

第壹部份我們提到若要「強烈認同」神，我們就要在知識、情感和行為上認同祂，同時我們的知識、情感和行為必須得到祂的認同；而我們的知識、情感與行為若要得到神的認同，我們的感官就必須能讓我們對上帝產生正確的、神所認同的認識，從而產生正確的、神所認同的情感，再從實際行動上活出神所認同的行為。然而，對於愛德華滋而言這說法是很有問題的，因為無論是上帝啟示人還是人認識祂，主導權都是在神的手中，而不是「我們要如何如何」。就在《宗教情操真偽辨》的第三部份，愛德華滋列出了十二個證明真正屬靈情感的記號，其第一項便開宗明義地道破這個觀念——真正的屬靈情感乃神所賜。正如德普羅斯波 (R. C. De Prosopo) 提到愛德華滋的「新的簡單概念」 (new simple idea) 時所說，這個概念形成之主體與客體間的混淆確實會威脅到神的主權；倘若把這份恩典看成是先天的，就等於讓人的靈魂有機會誤會自己有能力獲得救恩。¹⁰⁴

¹⁰⁴ De Prosopo, *Theism in the Discourse of Jonathan Edwards*, 150-1.

從表面上來看，洛克的認識論確實對人獲得知識的能力持有很樂觀的看法，諸如人可以透過感知能力與外界接觸而認識所有事物，人可以透過理性推測神的存在，人的理性甚至可以判斷神的啟示等；事實上洛克的認識論針對「認識神」的課題發展卻是消極的——人不可能靠感官知道關於神的事情。雖然如此，但筆者認為針對當時教會情況，洛克的理論與影響力正好起了正面作用，正如德普羅斯波所言，愛德華滋參考洛克的理論是因為他認為洛克所提出有關於人得知識的方式很有說服力；感覺論者的認識論有利於證明人類在宗教信念不僅僅是從自然事實而來，更是由超然真理而來；換句話說，洛克的理論成了他信仰確定性在經驗上的論證。¹⁰⁵因此，相信愛德華滋當時是巧妙地採用了洛克的認識論作為他神學詮釋的模式，一方面針對當代教會的亂象而否定人能夠靠著自己認識神，以此削減那些偽君子誘人的謬誤所帶來的負面影響；另一方面則以洛克認識論術語詮釋他的屬靈經驗，藉此與當時後洛克知識份子對話，證明基督教信仰的合理性。¹⁰⁶這樣看來，愛德華滋認同洛克是因為他認同神的主權。¹⁰⁷然而，他怎麼解決人如何認識神的問題呢？

德普羅斯波認為愛德華滋雖然採用了洛克的認識論，但他卻不像洛克那樣將所有概念推算到感官對物質之感知，卻意識到有些非物質概念——恩典——乃從神直接而來。¹⁰⁸的確，愛德華滋在《宗教情操真偽辨》中指出，真正的屬靈情感乃神所賜之

¹⁰⁵ 同上，154-5。

¹⁰⁶ 德普羅斯波提到，赫爾姆（Paul Helm）認為愛德華滋所說的屬靈感官從本質而言與另外五官不一樣，是「第六感」，從而指出「新感知」與洛克的經驗主義無關。赫爾姆因此主張愛德華滋僅以洛克的原理為其宗教經驗詮釋之「模式」，以該理論之術語突出屬靈經驗之特性，而非要減少這些屬靈經驗到一般感官經驗的層次。同上，13。

¹⁰⁷ 同上，150。

¹⁰⁸ 同上，150-1。

「超自然」恩典，人唯有透過神所賜予的「新感知」（new sense）才有可能從許多事物之表面看見及嚐到神的美，以之為樂，甚至產生愛而渴望尊榮祂。¹⁰⁹

2.2. 「新的屬靈感官」乃愛德華滋之教義性論述

愛德華滋申明所有屬靈情感必須是從聖靈而來，據他觀察，聖靈有可能影響一個人，但這與聖靈內住在人裡面不一樣，聖靈不會內住在一般人心中與他們對話，而真正重生之聖徒卻必然有聖靈內住他們心中與他們溝通：『神的靈內住在人心裡成為種子，或稱之為生命彈簧，以發揮及傳達祂甜美與神聖本質』¹¹⁰愛德華滋也說重生的人必然獲得「新感官」為新的生命原則及新的心靈基礎。¹¹¹

據雷競業所觀察，愛德華滋主張人類並沒有任何自然系統可以察覺到神，唯有神先將那「新的原則」（new principles），也就是藉著聖靈救贖之能力將那新的內在感官放在人裡面，人才有可能認識神。¹¹²然而，人不是以全新的感官與意志去認識、操練聖潔，而是建基在新根基上運用原有系統——

『那是一個在人類本質裡的新根基，使人原有的理解力可以有新的運作，以至於那臨到這新感官之新聖潔性情也不是新的意志力，而是靈魂本質裡的根基在原有的意志上有一種新運作。』¹¹³

¹⁰⁹ Edwards, *The Religious Affections*, 134-7.

¹¹⁰ 同上，129-30。

¹¹¹ 同上，134。

¹¹² Louie, *The Beauty of the Triune God*, 87.

¹¹³ 同上，87。

上文內容讓我們再一次看見神啟示人以及人認識神之管道都是神所主導。齊里（Conrad Cherry）也從愛德華滋論述中看到聖徒心靈之被動性，以及在神主導下所促成之主動性：神透過賜下「新的屬靈感官」賦予人主動性，讓人主動地參與在認識神之過程中。¹¹⁴他指出，愛德華滋並沒有全然依賴洛克知識論，反而採用了奧古斯丁傳統術語「光照」說明信心的「概念」是心靈裡的「亮光」，要求人全神貫注地回應，而人自己無法獲得這「光」，唯有藉著聖靈所賜「新原則」才可以明白、理解祂。¹¹⁵又說，根據愛德華滋，真理的靈在聖徒裡面成為「聖光」使他們在知識上明白真理，並投入全部意向和情感忠於真理。¹¹⁶聖靈的工作不只是在人的知識與意志系統上動工，更是與它們合一，成為它們新的操作原則。¹¹⁷這種合一沒有讓人變成神，也沒有讓聖靈變成人，聖靈賜下「新的簡單概念」給聖徒，自己也成為聖徒可能明白真理的根基，是人類理解能力的新根基。¹¹⁸聖靈沒有在人裡面為人所控制，卻是按自己的主權在人裡面與人溝通，是神在人裡面光照人的恩典，凌駕在人的理智與情感之上，人乃是被動領受恩典，但這恩典也賦予人主動性去認識神；這模式與洛克之理論截然不同。¹¹⁹

愛德華滋的神學論述雖然是採用了洛克的術語，但正如上文所示，兩者觀念確實不一樣。我們可以從愛德華滋清教徒傳統中看見其實他乃是在維護教義，正如之前筆者所言——其動機乃是護教。根據愛德華滋的清教徒背景，清教徒神學觀裡有關於

¹¹⁴ Lee 也有觀察到這一點，但他更注重的乃是聖徒審美觀的主動發揮。Sang Hyun Lee, *The Philosophy Theology of Jonathan Edwards* (New Jersey: Princeton University Press, 1988), 150.

¹¹⁵ Conrad Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal* (Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1966), 19-20.

¹¹⁶ 同上，27。

¹¹⁷ 同上，28。

¹¹⁸ 同上，29。

¹¹⁹ 同上，30。

「知識」這課題，清教徒認為神是一切知識的源頭：神藉著大自然的啟示讓人不可推諉神存在的事實，但這不能使他們得救；神唯獨藉著耶穌基督，透過聖靈為媒介，啟示祂自己及賜下救恩。¹²⁰加爾文也曾經在《基督教要義》裡大幅度解釋奧古斯丁論自由意志，當中指出人必然有其自由意志，否則就以為可以為自己的罪找藉口，但如果沒有聖靈幫助，人不可能順服神。¹²¹又說，人在墮落之後就失去了屬靈洞察力，有關於神及神救恩的知識，即便是天才也不會想到，¹²²除非領受聖靈光照，否則不可能認識神及明白任何與神有關的事情。¹²³人生來就不具備聖靈重生的賞賜，因此靠著聖靈認識神乃是神所賜之「特殊恩典」。¹²⁴從這些有力證據可見，愛德華滋乃是在論述教義；在《宗教情操真偽辨》中他也說道：

『如今福音已將至聖者不一樣的榮耀光輝展現出來，就在聖經所教導之教義，所說的話語，所展示之聖職議會、行動及工作中。這些東西都是神完美道德之榮耀向世界所展現過最清晰、最令人欽佩及獨特的彰顯。』¹²⁵

此外，愛德華滋也曾經要求他的讀者別稱他為加爾文神學家，因為他自認不是盲目跟從加爾文學說；然而他卻也很樂意被稱為加爾文神學家，因為他認為他與加爾文有相同看見——神主權與自由。歷史就像是一齣戲，上演著人類的悲慘墮落以及神的救贖意念；人的脆弱與不配及偉大神的公義與憐憫形成極大對比；有紀律的個人、社

¹²⁰ Joel R. Beeke and Mark Jones, *A Puritan Theology: Doctrine for Life* (Grand Rapids, Mich.: Reformation Heritage Books, 2012), 11-2.

¹²¹ 約翰加爾文，《基督教要義》，加爾文基督教要義翻譯小組譯，卷上（台北市，加爾文，2007年），2.2.8。

¹²² 同上，2.2.18。

¹²³ 同上，2.2.19。

¹²⁴ 同上，2.2.20。

¹²⁵ Edwards, *The Religious Affections*, 226.

會價值，聖潔生活之操練等。因此，愛德華滋不希望自己的思想被看重是因為他脫離了清教徒前輩的思想，倘若如此，他寧願沒有人向他學習。¹²⁶可見，愛德華滋對於持守、傳遞他清教徒之教義極為看重。

2.3. 「新感知」給聖徒的影響

2.3.1. 知識上

愛德華滋說，當聖徒看到神聖潔之美與吸引力之時，也就是說他們的屬靈感官已被開啟。¹²⁷這種新感知所帶來的「新知識」不是指聖徒能從聖經看見新信息，也不只是讓我們從聖經中看到「義務」或任何神及時的命令；而是從聖經中看見「神的完美，基督的卓越與救恩的全備」（詳見第參部份）。¹²⁸倘若沒有這「新的屬靈感官」，我們從聖經所看到不過就是枯燥、乏味、沒有生命的字句，或僅僅從中看到某些教義性觀點。愛德華滋並無否認這些字句、教義重要性，但他更要強調——屬靈感官被開啟之人在這些原有知識上更看見神的榮美及基督的卓越，並且深受吸引。¹²⁹此外，聖徒必然看見知性存有真正的美乃是從道德與聖潔中體現出來。¹³⁰

¹²⁶ Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards*, 3.

¹²⁷ Edwards, *The Religious Affections*, 199.

¹²⁸ 同上，204。

¹²⁹ 同上，199-200。

¹³⁰ 同上，181-2。

2.3.2. 情感上

除了從聖經中看見神的榮耀，愛德華滋指「新感知」能讓我們從中經歷到新的、甜美的享受，而這些本來就在聖經裡面，只是以前沒有看到。¹³¹愛德華滋特別看重對神聖潔的喜愛，他指出神至聖本質的美主要是基於祂的聖潔，因此「聖潔」是一切屬靈情感的基礎、起始點及彈簧，所以一個真正重生的屬靈情感必然會愛聖潔的神、聖潔的事物，也因此很在乎自身的聖潔。¹³²此外，愛德華滋特別強調「我們因神的卓越與榮耀而喜樂」這一點必須被放在主要的層次上；其次才是為「這榮耀、卓越的神是我們的神」而喜樂。¹³³

2.3.3. 行為上

雖然上文有提到真屬靈知識不只是知道個人義務，但愛德華滋並沒有排除它。他在《*The Nature of True Virtue*》裡提到單單順從律法並不足夠，感知到聖潔是賢良心靈所當有，因此愛德華滋根本沒有提出任何更容易指認或更容易滿足的真美德標準。¹³⁴上文我們探討過屬靈知識與情感，愛德華滋特別強調重生的聖徒必然會愛神的聖潔到一種很在乎自己是否聖潔的地步；愛德華滋也曾形容這種情感很激進。因此，神的靈必然會向聖徒指示義務，並且賜力量給他們執行。換句話說，新感官讓人看見神的聖潔，並且愛神的聖潔，其結果就是引導人在行為上追求聖潔；他沒有將過去對聖經的認識丟掉，卻是更明白、更看見、更喜愛，且更竭力持守。

¹³¹ 同上，206。

¹³² 同上，181-2。

¹³³ 同上，174-7。

¹³⁴ De Prosop, *Theism in the Discourse of Jonathan Edwards*, 159.

2.4. 推測與概念

雷競業告訴我們，在一份很重要的筆記裡，愛德華滋曾經分析過符號和概念（ideas）的差別，前者只是人類思想裡的象徵性建構，而後者則是我們透過感知而得之清晰概念。我們如果嘗過蘋果的甜味，我們便有了對蘋果甜味的清晰概念，否則「蘋果的甜」只是我們按照過去對事物認知所堆砌而得的符號。「神」在我們腦海中也是如此，每當我們看到或聽到此字，無論我們如何理解，它在我們腦海中不過就是代表一更高存有；如果我們不曾感知到神，不曾感受過愛，這些都只是我們腦中「推測」（speculation）而非真正「內心感知」（sense of heart）之符號。¹³⁵

首先，愛德華滋不否認沒有「新感知」的人還是可以透過聖經在知識上知道神，甚至有可能經歷很不一樣的情感，但這都只是想像產物，與真正屬靈情感因看見神可愛而得之喜樂並不一樣，就好像沒嚐過蜜糖與嚐過其滋味之間就會有所差別。¹³⁶其次，我們對屬靈存有的認識也可以分成「推測」或「內心感知」；「推測」只是一種精神上的理解，或說符號，並不存在任何正確、理想見解或景象；唯有「感官」能給我們帶來對事物的具體概念。同樣地，我們也有「內在感官」（inward sense）幫助我們認識心靈上、精神上的事，諸如偉大、意義、可恥等關乎內心、情感、意志、善惡等事。¹³⁷

¹³⁵ Louie, *The Beauty of the Triune God*, 84-5.

¹³⁶ Edwards, *The Religious Affections*, 137.

¹³⁷ Louie, *The Beauty of the Triune God*, 86.

這樣看來，即使是一般人在沒有得到「新感官」的情況下確實有可能透過推測、想像而經歷不一樣的宗教情感。愛德華滋曾經強調「新感官」所帶來之情感並非一種不一樣的感覺，相反地，它與我們自然感官所產生之感覺是一樣的；如真正屬靈情感對神的愛與一般人對人的愛在情感經歷上很相似。¹³⁸

從上述的內容中，我們發現愛德華滋非常看重傳統教義及聖經所記載神的話語。雖然他說若看不見神聖潔與榮耀的美，聖經和教義不過就是乏味、沒有生命的字句，但這不代表他否認聖經和教義之重要性，因為如果除去聖經與教義，我們便再也什麼都看不到，倒退到第一章所講述「人如何認識神」之困境中。此外，我們也看到「神主導人認識祂」，藉著聖靈內住聖徒心中，將聖經中神的聖潔與榮耀、基督的卓越與救恩的全備、神聖道德的美等指示給我們，並且賜我們新的屬靈感官去「品嚐」這些美，讓我們在知識上認識神的美，在情感上為之雀躍，在行動上追求聖潔像祂。因此，聖經和聖靈同為神作見證，還有教會教義為我們的「屬靈參考書」。

上一章我們提到我們既然是整體中一員，就必須參與在神所設計「主要的美」裡面，因此「強烈認同」神是必備條件，而「強烈認同」神包含理智上、情感上和行動上之「強烈認同」；我們對神「強烈認同」也必須被神認同，所以我們需要可以依據之準則及可感知該準則之感官，好讓我們知道個人景況（知道自己依據什麼認同神，且知道自己的認同是否被神認同。）

¹³⁸ Edwards, *The Religious Affections*, 136.

經過本章所探討，我們知道所依據就是有聖經及有聖靈同證的真理，然而只有擁有神所賜的「新的屬靈感官」才能看得出來。值得注意的是——教會教義在愛德華滋「屬靈的美」中是何定位。上一章我們提到「認同」乃是一群屬同一整體裡每一員所分享之同一數據，而此數據則是證明彼此相認同之關係特性，這份認同同時也是對整體、對神的認同，而且越是認同就越卓越。因此，教會教義就是歷代聖徒共同累積之「認同」，我們總不能驕傲地說這些認同都是錯的，唯有我所認同者方為正確，這樣不過就是證明自己根本沒有參與在整體共同分享之關係特性中。當然，教會教義並非絕對，唯有聖經和聖靈同證之真理是絕對的，但我們可以繼續累積這份認同的卓越層度，以至於我們更參與在神「主要的美」裡面。

之前提到愛德華滋所說一般人在沒有「新的屬靈感官」之情況下仍有可能透過「推測」和「想像」有不一樣的情感經歷，而真正屬靈情感的感覺本身又和我們一般感覺沒分別。那麼，究竟我們要怎麼分辨自己的情感經歷是真屬靈情感，或是從想像而得不一樣的情感？畢竟在愛德華滋那年代，那些偽君子不只是蒙騙別人，甚至連自己也相信那是對的。既然如此，我們又怎麼知道我們不會也是那樣呢？因此，我們有必要更仔細地探討理智、情感、行動間之關係，藉此找到真正屬靈情操在外顯上的證據。

3. 知識與情感

普蘭丁格在《*Warranted Christian Belief*》（有保證的基督教信仰）一書的第九章中探討「智力與意志之間何者為先？」（*which, intellect or will, is prior*）。透過討論愛德華滋的《宗教情操真偽辨》，普蘭丁格做出結論指出——兩者無一為先（*neither is prior*）。然而，筆者認為普蘭丁格的辯證過於簡單，並沒有清楚講解「究竟在何意義上為先？」（*prior in what sense?*）是基於時間次序上的先後，還是邏輯性的先後？如果是時間次序上，也許普蘭丁格是對的。然而，若說是邏輯性的先後，筆者認為普蘭丁格忽略了一些重點。因此，本章筆者要透過一些討論指出，從人內在心靈到行為外顯的過程中，知識與情感必須在不同的邏輯觀念上為先，才能產生真誠的行為。

3.1. 知識與情感的先後

普蘭丁格引用雅各書 2 章 19 節「魔鬼也信，卻是戰競」，指出魔鬼雖然相信，但『惡魔沒有忠誠的信心』（*the demons do not have faith*）¹³⁹，說明「信」（*belief*）和「忠誠之信」（*faith*）之間的差異在於「忠誠之信」擁有正確的情感（*right affections*）：『信徒與魔鬼之間的差別在於情感的領域：愛與恨，吸引和排斥，慾望和嫌惡……擁有「忠誠之信」的信徒不單只有正確的信仰，也有正確的情感。』¹⁴⁰可見真信仰若是純粹擁有正確的信念是不足夠的，更是要有正確的情感、神聖的情感。然而，知識與意志之間，或信念與情感之間，究竟哪一項才是在前的呢？是否聖靈先讓人看見福音的偉大真理，然後正確的情感就會隨之而來？或是聖靈先醫治、更新了人

¹³⁹ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief* (USA: Oxford University Press, 1999), 291.

¹⁴⁰ 同上，292。

意志、情感上的毛病，導致人因著愛神而認識神呢？¹⁴¹雖然愛德華茲非常強調情感，卻似乎認為唯有當人的知識得到啟蒙（enlightened），看見神的美麗（beauty、loveliness）、和善（amiability），看見基督耶穌的傑出（excellent）、榮美（glorious），又看見福音的偉大時，才能打開人僵硬的石心及有正確的情感回應。¹⁴²然而，罪似乎不是從錯誤的認知而生，卻是從錯誤的情感（僵硬的石心）而來；對神、對基督、對福音之愛的缺乏，沒有因愛神而為救恩感恩、喜樂……也對罪沒有應該要有的恨惡。¹⁴³

從愛德華茲某些言詞中，普蘭丁格發現他並沒有清楚地將知識與情感兩者間的先後作一清楚的區分。¹⁴⁴愛德華茲提出的「新的簡單概念」，是人經歷重生才能擁有，簡單而不依靠任何其它知識混合而成的屬靈知識，是一種經驗性知識。¹⁴⁵正如一個人不曾嘗過蜜糖並不知道其美味一樣，屬靈知識必須也是親身經歷過的知識，而非純粹只有客觀的概念性建構。¹⁴⁶普蘭丁格因此指出，愛德華茲的意思是先有了這樣的屬靈知識（經驗性知識）才會帶來正確的情感，因此智力乃是先於意志的（intellect is prior to will）。¹⁴⁷

¹⁴¹ 同上，295。

¹⁴² 同上，296。

¹⁴³ 同上，297。

¹⁴⁴ 同上，297。

¹⁴⁵ 同上，298-9。

¹⁴⁶ 同上，299-300。

¹⁴⁷ 同上，301。

普蘭丁格針對上述討論作出評估而指出：

(1) 任何意志行動 (act of will) 必須至少先有一種智力行動 (act of intellect)，而部分的智力行動不需依賴任何意志行動的先存。¹⁴⁸

或

(2) 任何意志行動都必須有所依賴的智力行動先存，而所有智力行動都沒有其所依賴的意志行動先存。¹⁴⁹

(1) 和 (2) 都說明瞭我們很難界定知識與情感的先後。針對 (1)，我們要如何分類哪一些知識行動是需要依賴意志行動的先存呢？這是很複雜、費神的事。針對 (2)，我們豈能如此堅決地界定呢？當人因著罪而無法對神、對人產生正確的情感時，這無疑是情感上出了問題，相反地，當一個人對神、對人出現錯誤的情感（如憎恨、冷漠），顯然就是知識上出了問題。¹⁵⁰因此，普蘭丁格的結論是——知識與情感兩者都不是先存的，因為『重生乃是治癒知識與情感障礙的事情。』¹⁵¹

從時間次序的意義上來看，筆者認同普蘭丁格的論點，認為人類的墮落不只是某些部份，卻是無論情感或理智兩者的功能都已經失常了；聖靈的更新不應該只是偏重於智力或情感其中一項，因為兩者都需要被醫治才能達到真信仰。然而，從邏輯觀念上而言，筆者認為要將情感與理智分出先後是可能的，也是重要的，因此接下來筆者要透過另外兩個學者的論點對此作出討論。

¹⁴⁸ 同上，302。

¹⁴⁹ 同上，302。

¹⁵⁰ 同上，302。

¹⁵¹ 同上，303。

3.2. 不能忽略的重點

當我們經歷重生，理智與情感都被聖靈所更新、醫治之後，是否我們就完全了呢（perfectly transformed）？阿爾斯通（Alston）考慮了聖靈工作的三種可能模式：

- 1) 第一種是法令模式（fiat model），意即聖靈徹底改變一個人，使他驟然變成理想的完全人，但阿爾斯通正確地指出這種模式值得被懷疑，因為人的改變常常顯得很不完美——『為什麼所謂的轉變（transformation）需要那麼長的時間，而且總是不完全？』¹⁵²
- 2) 第二種是人際模式（interpersonal model），神的管教就像父母管束、勸勉孩子一樣，希望孩子可以積極自願地回應，但這種模式限制了聖靈，彷彿聖靈只能在人的外在動工，人的改變全取決於人的意願。¹⁵³
- 3) 第三種是分享模式（sharing model），一種有聖靈內住、與神連結的模式——在神與人各自本質以及彼此差異不變的原則下，在有限的程度上，知識（cognitive）與意動（conative）都意識到神的愛，並產生順服的意向；這個模式不單止有聖靈在人的內在工作，也包含了人的意願。¹⁵⁴

¹⁵² James F. Sennett, ed., *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub., 1998), 262.

¹⁵³ 同上，262-3。

¹⁵⁴ 同上，263。

雖然阿爾斯通所提供的模式沒有直接回答「理智與情感的先後問題」，但筆者認為阿爾斯通提供了兩個很重要的線索：

(A) 聖靈的重生之後，人的改變並非「一次性的事件」，乃是一個過程；

(B) 人並非機械性地被神改變；從神學的角度而言，「成聖」不是神單方面的工作，也牽涉「人的責任」。上一章我們提到聖靈透過賜給我們「新感官」主動參與其中。

筆者認為這兩點正是普蘭丁格所忽略的，在討論這兩點之前，讓我們先來看看另外一位學者的觀點。

羅斯（James Ross）認為，信仰生活乃是生活型態與承諾的動態系統（dynamic system）。¹⁵⁵因此，倘若意志在人的認知設計（cognitive design）裡沒有扮演重要的角色，信仰的規範便毫無意義。¹⁵⁶他指出「意志」乃是一種導向「內在行動」（相信與認同）及「短暫行動」的「持續衝動」（constant impulse）——為了自己的好處而要達到一個目的性的結局。¹⁵⁷又說，人的承諾乃是根據感覺而被維持與穩固，因此人的信念乃是與精煉而深刻的感覺有關聯。¹⁵⁸「精煉的感覺」（refined feeling）回應真正有價值的事物；「深刻的感覺」（profound feeling）則是指向人對自己切身的需要與威脅有感覺，因此羅斯指出這種精煉而深刻的感覺導致人追求「有神同在的永恆生

¹⁵⁵ Linda Zagzebski, ed., *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology* (USA: University of Notre Dame Press, 1993), 228.

¹⁵⁶ 同上，229。

¹⁵⁷ 同上，235。

¹⁵⁸ 同上，242。

命」。¹⁵⁹羅斯也告訴我們，墮落導致人類在追求對自己好的事物上產生混亂，以為自己所追求的是好的，但其實是沒有價值的，唯有恩典讓人曉得追求「有神同在的永恆生命」。¹⁶⁰

雖然羅斯乃是從天主教立場寫這篇文章回應改革宗認識論，有關於「成聖」這個課題，天主教和改革宗各自所持意見有其差異，但這不是本專論所要解決的問題，筆者也不認為有必要在這篇專論中細究羅斯觀點的對錯。然而，羅斯的見解也提供了本專論值得參考的兩個線索，指出普蘭丁格忽略的重點：

(A') 信仰生活不只是一種內在（理智與情感）系統，也是生活型態與規範的動態系統；

(B') 人的意志因罪而為沒有永恆價值的事物效力，但恩典讓意志朝向「有神同在的永恆生命」。

綜合阿爾斯通與羅斯的觀點，我們可以得到以下結果：

(*A) : (A)+(A') : 「成聖」乃是一個過程，而這個過程不只是內在系統的更新，也是生活型態與規範（動態系統）的逐漸改變；

¹⁵⁹ 同上，242。

¹⁶⁰ 同上，246。

(*B) : (B)+(B') : 「成聖」不是神單方面的工作，也牽涉「人的責任」，因此人要依靠恩典克服「老我」，追求永恆的福分。

普蘭丁格認為我們很難界定或定論他所指出的(1)和(2)，筆者認為那是因為他忽略了(*A)和(*B)；重點並非在於我們要如何界定哪些智力行動需要有意志行動的先存，乃在於在什麼觀念上智力行動需要依賴意志行動的先存，又在什麼樣的觀念上意志行動需要依賴智力行動的先存。愛德華茲提出的「新的簡單概念」，是經歷重生的人能擁有的，但這不代表我們的「老我」已經全然被除去，正如上文所說的，我們並未完全。因此，根據(*A)和(*B)，在成聖的過程中，意志會為選擇「永恆的福分」或「俗世的歡樂」而掙扎，正如愛德華茲雖然經歷了聖靈的重生，卻仍會為自己的罪痛苦懊悔，同時也為得以行神看為對的事而大大地喜樂。¹⁶¹由此可見，愛德華茲強調重生的同時也沒有否認克服「老我」的掙扎，而這樣的掙扎也會影響外在動態系統的表現。接著下來，讓我們看看上述普蘭丁格所忽略的(*A)和(*B)如何能幫助我們解答「理智與情感的先後問題」。

¹⁶¹ Hart et al., eds., *The Legacy of Jonathan Edwards*, 84-7.

3.3. 「正確的行為」與「樂意的行動」

3.3.1. 知識先於情感

同樣是雅各書，讓我們看 19—20 節：「你信神只有一位，你信的不錯；鬼魔也信，卻是戰驚。虛浮的人哪，你願意知道沒有行為的信心是死的嗎？」從經文可見，我們不能忽略上文所提的「忠誠之信」與行為是有關聯的。1735 年大復興¹⁶²，當時人人都認真討論屬靈的事，每個人都以為自己可以在三言兩語之間知道他人是否真的重生，沒有意義地「迷信」一些類似的屬靈經歷，但愛德華茲發現，關於一人重生與否乃是神才能知道的。¹⁶³當他為 1740-42 年大復興對懷疑者提出回應時指出，那是神超然光照下所帶來對神真誠的愛與順服；¹⁶⁴真正經歷重生的人必會帶來敬虔的行為。¹⁶⁵

從愛德華茲的經歷可見，他那時代的信徒傾向於按照過去而預設對於重生的步驟，即便是他本人也曾為了清教徒所列舉的步驟所困擾，但他的經歷讓他醒覺——這些步驟並不能證明什麼，也沒有得到什麼證明。¹⁶⁶巴刻（J. I. Packer）觀察到大復興有可能產生的兩項謬誤——考古的推論謬誤（*antiquarian fallacy*）及浪漫的推論謬誤（*romantic fallacy*）。¹⁶⁷前者的問題在於從歷史的形式中建立一個復興的「形態」，以為之後的復興也會按照這樣的型態發生，忽略了撒旦也能模仿這樣的型態欺騙人，同時也侷限了那無限的神；後者則以為復興的來臨就是一切問題、困難終止時。¹⁶⁸

¹⁶² 根據海布瑞克斯托，這大復興大約於 1733 年末已有其跡象。參：Hart et al., eds., *The Legacy of Jonathan Edwards*, 89.

¹⁶³ Piper & Taylor, eds., *A God Entranced Vision of All Things*, 227-9.

¹⁶⁴ Hart et al., eds., *The Legacy of Jonathan Edwards*, 91.

¹⁶⁵ 同上，94。

¹⁶⁶ Edwards, *The Religious Affections*, 79.

¹⁶⁷ J. I. Packer, *A Quest for Godliness: the Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, Ill.: Crossway Books, 1990), 316.

¹⁶⁸ 同上，316。

巴刻指出，研究愛德華茲與大復興給了我們預警，讓我們知道如何防備這兩方面的問題。¹⁶⁹針對第一個謬誤，愛德華茲勸告我們要從神的話，聖經裡頭尋找原則以抵擋魔鬼的欺騙。¹⁷⁰至於第二個謬誤，愛德華茲指出我們必須知道復興的意義以及可能延伸的問題：復興的意義在於生命的更新，然而人在這種陌生、強烈的光照底下有可能會造成屬靈的盲目，生命未見更新反而產生了驕傲、妄想、不平衡、吹毛求疵的說話風格、過分的動作形式等。¹⁷¹

屬靈生命的操練確實不能沒有知識的輔助，一股熱誠地追求沒有意義的信仰經歷乃是出於知識的缺乏；正如愛德華茲所言：

『有錯的情感，也有對的情感。一個人若擁有很豐富的情感也不能證明他有真信仰；他若沒有情感卻證明他沒有真信仰。正確的方式不是排斥情感，但也不是認可任何情感；乃要分辨情感，認可某些情感而拒絕另一些情感
..... 』¹⁷²

確實，我們即使有滿腔的宗教熱誠也不能證明什麼，若缺乏屬靈的分辨能力，全盤接受或否定所有宗教情感都是不妥當的。然而，愛德華茲提醒我們，掌握屬靈分辨能力的關鍵不在於「審判他人屬真屬假」或「審定自己的屬靈情感是好是壞」：

¹⁶⁹ 同上，317-8。

¹⁷⁰ 同上，317。

¹⁷¹ 同上，317-8。

¹⁷² Edwards, *The Religious Affections*, 50.

『雖然聖經充滿了法則，然而關於要如何判斷自己的狀態以及如何看待別人，聖經卻沒有給我們任何法則可以藉以判斷自己與他人是否在好的狀態中。因為任何類似的功用只會導向唇舌上的信仰罷了。』¹⁷³

掌握屬靈分辨能力的關鍵乃在於如前文所言——根據聖經的教導，重生與未重生確實有其差異，但這些教導不是為了判斷他人，乃為警惕自己及防衛假冒為善者的誘惑，透過這些辨識也能助牧者教導羊群謹慎自守。他指出真正經歷重生的人必會帶來敬虔的行為。¹⁷⁴

所謂「知識先於情感」乃是要提出按照聖經可得的屬靈分辨能力（知識）的重要性，若是沒有這能力，我們便無法做得到「認可某些情感而拒絕另一些情感」，最終只能被人牽著鼻子走，或被自己的情感操縱，而非被神的話語所引導。擁有「正確的知識」（認識神，認識神的心意，認識福音真理等）才可能帶來「正確的行為」，從這個觀念上而言，理智乃是先於情感的。

(*A) 「成聖」乃是一個過程，而這個過程不只是內在系統的更新，也是生活型態與規範（動態系統）的逐漸改變；

(**A) 「成聖」是一個過程，當一個人知識被更新，他就知道正確的生活型態與規範是什麼。

¹⁷³ 同上，63。

¹⁷⁴ 同上，94。

3.3.2. 情感先於知識

愛德華茲非常強調「情感」，在《宗教情操真偽辨》他具體地討論宗教情感，而其洞見正是看見聖潔的情感給了人類在行為上（合乎聖經的）得以堅持一生的影響與力量：

『親切、聖潔的情感乃是在信徒的實踐性行動中給予鍛練及結果子——也就是說，它會在主體中發揮影響與力量以促成那與基督徒法則相符且為之所引導的實踐性行動，是基督徒一生所該操練的習慣。』¹⁷⁵

真信心不僅僅是「知道」正確的行為是什麼，更要能夠「落實、活出」這些行為，而落實這些行為的關鍵乃是情感，讓人得以堅持一生。可見唯有「正確的情感」（right affection）才能帶來「樂意的行動」（act willingly），從這個觀念上而言，情感乃是先於知識。因此，

(*B)：「成聖」不是神單方面的工作，也牽涉「人的責任」，因此人要依靠恩典克服「老我」，追求永恆的福分。

(**B)：「成聖」不是神單方面的工作，也牽涉「人的責任」，當神更新一個人的情感，便能叫這個人以正確的情感回應神，倚靠神堅持克服老我，一生追求永恆的福分，樂意活出神喜悅的行為。

¹⁷⁵ 同上，308。

周畢克 (Joel R. Beeke) 及馬克瓊斯 (Mark Jones) 介紹艾姆斯 (William Ames) 的《*The Marrow of Theology*》(神學的精華) 提及艾姆斯很注重基督徒的實踐態度，他認為一個全人的信心不只有知識、意志、情感，更應該將思想與行動融合。¹⁷⁶的確，信心沒有行為是死的。(各 2：26) 艾姆斯認為重生之恩的主要對象是「意志」，一個人的意志被更新相等於全人都被更新。¹⁷⁷加爾文同樣也很看重行為：『我所說的「敬虔」是，我們知道神的恩惠，並因這知識產生我們心裡對神的敬畏和愛。若人未曾領悟到他們欠神所有的一切，如：他們領受到神父親般的撫養、祂是他們一切好處的源頭，因此他們也不應該在神之外尋求任何事物——他們便永遠不會甘心樂意地事奉祂。』¹⁷⁸又說：『人如何能嚐到神良善的滋味，而不同時想要熱切地回報神對他的愛呢？的確，只要人知道神所積蓄給一切敬畏他之人的豐盛的甘甜，就必定大為感動，而且在受感動之後，這甘甜與喜樂充滿他的心並有效地吸引他。』¹⁷⁹從加爾文所使用的字眼可見，他更強調的乃是「知行合一」。

愛德華滋在《宗教情操真偽辨》中說到，神賜予人類靈魂有兩系——「理解」與「意向」——前者透過感知與推測使人可以對事物有所見解、判斷；後者讓人為該事物表示喜歡或討厭，接受或抗拒，喜悅或不悅等。「意向」就是意志，決定一個人的行動；「情感」不是意向或意志，雖然它們同屬一系，但唯有當一個人的意向更強烈與敏銳的時候才產生情感如愛恨、悲喜等。¹⁸⁰又說：『人若非被某些情感所影響，就其本質而言是很不活躍的……可見這些情感乃是驅使人行動的彈簧，無論是生命中的任

¹⁷⁶ Beeke & Jones, *A Puritan Theology*, 46.

¹⁷⁷ 同上，47。

¹⁷⁸ 《基督教要義》，1.2.1。

¹⁷⁹ 同上，3.2.41。

¹⁸⁰ Edwards, *The Religious Affections*, 24-6.

何事務，都要情感推動他們去追求。」¹⁸¹可見他延續艾姆斯和加爾文的觀點，強調「情感」的重要性，指出神造人的本質不僅擁有情感，甚至使之成為人類行動的彈簧，因此情感是一個有行動的真信仰的極大部分。¹⁸²

「情感先於知識」不是指「先有情感而後有知識」，乃是指「先有情感才能活出知識」，而這種情感與錯誤的情感不一樣，錯誤的情感容易自滿，但聖潔的情感卻推動信徒越發愛主、越發渴求聖潔、越發恨惡罪：

『……親切的情感越是被高舉，心靈就越是渴慕和期待屬靈素養……真聖徒越是以親切的情感愛神，就越是渴慕更愛祂……他越是恨惡罪，就會越渴望去恨惡它……他越是渴求及期待神與聖潔，就越渴望去渴望……所以屬靈生命渴求聖潔的人，聖潔情感的提升得比其他人更活潑敏銳……』¹⁸³

聖經無疑已清楚記載基督徒的生活原則，但我們行動的力量不是知識本身，乃是那被神更新的屬靈情感所推動。筆者認為，愛德華茲具體討論信仰上情感與知識的關係，讓我們知道在信仰上「知識與情感」缺一不可：

『一方面，我們的理解力必須要有光，以及被情感觸動的熱切的心；若是只有熱而沒有光，那就沒有任何神聖性或屬天性在心裡面。另一方面，如果只有光而沒有熱，頭腦裡充滿主張和推測，帶著冷漠而無感的心，那光也沒有

¹⁸¹ 同上，29。

¹⁸² 同上，29。

¹⁸³ 同上，303。

任何神聖性，該知識也不是什麼有關於神聖事物的真屬靈知識。當信仰的偉大事物正確地被理解，就會觸動人心裡的情感。」¹⁸⁴

4. 小結

雖然筆者說普蘭丁格忽略了知識與情感在觀念上的先後，但從時間觀念而言筆者贊同他的說法，這兩者必須是一同被更新的。我們不能忘記愛德華滋當年所面對的兩種偽君子：律法主義偽君子及福音性偽君子，愛德華茲針對情感與行為在時間觀念上的先後不是模糊，而是就像第貳部份討論到的，為了護教而存在兩面性。按照當時教會的情形，向律法主義偽君子證明情感及向福音性偽君子證明知識，對愛德華滋來說是很重要的。

事實上，只有當知識和情感同時存在的時候，人才可能活出合理且全人合一的行為。愛德華茲認為人類的「情感」唯有在其意向更強烈與敏銳的時候才會產生，¹⁸⁵因此，有情感又有知識是不夠的，因為知識和情感的合一性也是非常關鍵，因為人的情感是有可能跟他的知識相對立的（理智上認同一件事物，意向上卻因著某些私人原因而傾向於相反的事物），在這樣情形下所顯出的行為不是放縱就是壓抑。那麼，是不是有了合一的知識和情感就夠了呢？對於愛德華茲而言那是不夠的，而是要有真知識和真屬靈情感才行。因此，向律法主義偽君子證明情感及向福音性偽君子證明知識，確實是很重要的。但同時我們不能忽略，向律法主義偽君子證明真知識及向福音性偽君子證明真情感也是相當重要的。

¹⁸⁴ 同上，49-50。

¹⁸⁵ 同上，29。

上文提到，先有真知識才能夠帶來正確的行為，先有真情感才能活出知識，說明知識與情感唯一的外在證明就是行為。其次，我們千萬不要以為律法主義偽君子有知識沒情感，而福音性偽君子有情感沒知識，他們兩極的行為只是證明瞭他們建立在錯誤的知識與情感上。按照我們之前的討論，神所賜的「新的感知」讓我們嚐到真理的甜蜜滋味，說明瞭真情感與真知識是同時賜下的。那麼，為什麼律法主義者、假冒為善者能有「似乎很合乎聖經真理」的行為外顯呢？上文我們也提到，真情感與錯誤的情感不一樣，錯誤的情感容易自滿，但聖潔的情感卻推動信徒越發愛主、越發渴求聖潔、越發恨惡罪。由此可證，聖潔的屬靈情操不僅僅要有行為上的外顯為外在證明，也必須有心靈上的內在證明。筆者將在下一章討論這個範圍。

總結本章的討論，我們並沒有發現什麼新的要素，而是在於釐清觀念：

- 1) 我們必須「強烈認同」神，參與在「主要的美」裡面，否則就是不被允許存在的「畸形」。
- 2) 我們必須在理智、情感、行動上都「強烈認同」神。
- 3) 聖潔的理智、情感所依據的是聖經及有聖靈同證，其必然的結果就是活出合乎真理的行為外在證明。
- 4) 我們不能丟棄教會教義，因為它是我們參與在偉大整體裡面的關係特性，也是這群體的卓越數據；若我們丟棄了它，我們便不能說我們確實參與在同一份認同裡面。

參、自我的愛

上一章探討中讓我們看見，先有真知識才能夠帶來正確行為，先有真情感才能活出知識，說明知識與情感唯一外在證明就是行為。此外，真情感與錯誤情感並不一樣，擁有錯誤情感的人會很容易自滿，但聖潔情感卻推動信徒越發愛主、越發渴求聖潔、越發恨惡罪。然而這樣的說法是不是也會演變成一種律法主義呢？當我們說一個人容易自滿時，是不是等於說他不夠遵守律法？是不是一個人為了要「證明」自己乃是重生的聖徒，就要努力地表現自己「不容易自滿」而積極呢？

之前我們曾提過羅斯的動態系統，他說人會為了自己的好處而要達到一個目的性結局；人有「精煉感覺」和「深刻感覺」，前者讓人回應真正有價值的事物，後者讓人意識到自己切身需要和威脅；人因自己精煉而深刻的感覺就會引導他們追求神同在的生命。羅斯也告訴我們，墮落導致人類在追求對自己好的事物上產生混亂，自以為所追求是好的，但其實毫無價值，唯有恩典讓人曉得追求「有神同在的永恆生命」。如此：

(*A) : (A)+(A') : 「成聖」乃是一個過程，而這個過程不只是內在系統的更新，也是生活型態與規範（動態系統）的逐漸改變；

(*B) : (B)+(B') : 「成聖」不是神單方面的工作，也牽涉「人的責任」，因此人要依靠恩典克服「老我」，追求永恆的福分。

和

(**A) 「成聖」是一個過程，當一個人知識被更新，他就知道正確的生活型態與規範是什麼。

(**B)：「成聖」不是神單方面的工作，也牽涉「人的責任」，當神更新一個人的情感，便能叫這個人以正確的情感回應神，倚靠神堅持克服老我，一生追求永恆的福分，樂意活出神喜悅的行為。

從這兩個「公式」的演變來看，情感與知識的外在證明無疑是行為，但也可見行為之立足點在於情感與知識是否合一，而且必須是「真知識」與「真情感」。問題是「真知識」與「真情感」的立足點又是什麼呢？本章所要探討正是此「立足點」，也就是「真知識」與「真情感」之內在證明。這裡我們需要花些時間來瞭解愛德華滋所說「自我的愛」、「良心」與「次要的美」之間的關係。

1. 自我的愛 (self-love)

我們曾討論過「認同」這課題，提到神就是萬有中的存有，是最完美整體本身，因此「強烈認同」神是最大的幸福，因為在這種相認同之關係中就是喜悅，否則就是痛苦。¹⁸⁶神作為祂所造自然系統中的創造者，祂必然就是這系統中的頭，我們所說的真美德就是對萬有中的存有至高的愛，無疑就是以神為我們的摯愛。¹⁸⁷

¹⁸⁶ Works, 8:335.

¹⁸⁷ 同上，8:551。

1.1. 「自我的愛」以自己為出發點

人被造的本質本來就會傾向於被認同，因而抗拒不被認同的情況出現；在這偉大系統中，人若對神懷有「純真的愛」就會以認同萬有中的存有為樂，抗拒對祂不認同。因此，愛德華滋指出，人本來就在某層面上愛自己，選擇自己所認同的，抗拒自己所不能認同的；喜歡被認同，抗拒不被認同；¹⁸⁸重點在於是否建基於純真愛神的根基上。因此這部分所說的「自我的愛」就是指那不在乎神、只在乎自己或是從在乎自己為起點；單單與自己所感興趣的範圍聯合，在一個私人範圍內（private zone）對部份的人好；自私的，與愛神沒有關係，甚至有可能與之對抗，把部份人、事、物看得比神更重要。¹⁸⁹

1.2. 「自我的愛」以「次要的美」為根基

愛德華滋認為「自我的愛」本身不可能是愛的根基，因為這不能合理解釋為何他們還會嘗試與人保持和諧關係，甚至愛他人。¹⁹⁰在第一章我們曾經討論過「次要的美」，它讓人透過萬物和諧而發現自己也在大自然的定律中，與人、事、物應在一個和諧關係內，透過社會所呈現之規則發現人的智慧及彼此間為了和諧而應有某層度的合一，且推測到「惡有惡報、善有善報」的規則。然而在這層面上頂多只能找到「道德的美」而不是「主要的美」或「純真的善」；感知「道德的美」，與感知且享受「純真的善」是兩回事，若以為所有的道德感知都是源於對「純真的善」之喜愛（love of virtue）是錯誤的。¹⁹¹「自我的愛」因著想要得到認同感及抗拒不被認同的感

¹⁸⁸ 同上，8:575-6。

¹⁸⁹ 同上，8:854-6。

¹⁹⁰ 同上，8:586。

¹⁹¹ 同上，8:582-3。

覺而以「次要的美」為根基擇善捨惡，然而這很容易被自己的生命狀態及個人關注所左右。¹⁹²

1.3. 「自我的愛」為成全自己自私的目的

《*The Mind*》中也提到「自我的愛」是出於人只是想要得到認同而抗拒任何不被認同的情況，或說人只能認同某些事物及只能承擔部份痛苦。¹⁹³當一個人處在一個不能認同他的大環境中，因著「自我的愛」寧願在自己感興趣或說能承擔的私人範圍內與部分人和諧。在《宗教情操真偽辨》裡面，愛德華滋提到這種人因著預設了與他人關係中的感覺與需求，所以被某些人的特質或美德所吸引，因個人滿足而愛對方。¹⁹⁴可見「自我的愛」不僅是以自己為出發點，透過「次要的美」推測出一套標準，連其動機也是為了成全個人自私的目的，且被個人喜惡所牽制。難怪愛德華滋會說對神的愛必須是：『人必須先愛神，並且心靈與神的愛合一，以渴慕、享受神的榮耀為福分，因此對這種福份的渴慕必須是他愛的原因和根基。』¹⁹⁵

¹⁹² 同上，8:586。

¹⁹³ 同上，6:337。

¹⁹⁴ Edwards, *The Religious Affections*, 167.

¹⁹⁵ 同上，166。

1.4. 感恩也可能是出自「自我的愛」

在探討「次要的美」當中，愛德華滋指出人確實會自然地嚮往公益（public good），嚮往和諧，不希望發生任何破壞群體和諧的事情，在如此心理狀態下，我們自然而然會應社會現象產生「生氣」或「感恩」的情緒。¹⁹⁶因此，愛德華滋認為「感恩」也是人性裡面能自然產生的情感，甚至是可以從自私的理由而生。¹⁹⁷由此可見，基督徒對神感恩也可能是出於「自我的愛」，因著「神對我好、愛我」而感恩。¹⁹⁸這種出於「自我的愛」之感恩可能讓我們愛神是基於錯誤概念，比如只強調神的愛而忘記祂的公義，或以自己的標準詮釋神的善等——¹⁹⁹

『每一件事似乎可以說是被預先支付了，神大大地滿足了他們的「自我的愛」及慾望，使他們被高舉，如他們所想像的那樣。人的本質是多麼地容易腐敗，使他們愛一位被想像出來迎合他們的神，稱頌它、交托它，為它大發熱心。』²⁰⁰

真正的感恩卻不是那樣，乃是先看見神可愛，愛祂，然後才因神的良善而深受感動，這不是因為個人利益得到滿足，卻是被神良善屬性及白白賜下的恩典所觸動；這美好恩典從基督耶穌的救贖之恩中彰顯出來，且彰顯了神的完美屬性。²⁰¹

¹⁹⁶ Works, 8:582-3.

¹⁹⁷ 同上，8:583。

¹⁹⁸ Edwards, *The Religious Affections*, 170.

¹⁹⁹ 同上。

²⁰⁰ 同上，179。

²⁰¹ 同上，173-4。

2. 神的完美、基督的卓越與救恩的全備

2.1. 神的完美

奧古斯丁在《論三位一體》中指出，子與父也同稱為智慧，子就是父的智慧；²⁰²又說，聖靈乃是聖父與生子之間的仁愛，與聖父、聖子屬同一實體，與祂們有同樣屬性。²⁰³因此，三位一體神是獨一偉大的神，聖父、聖子、聖靈，必需擁有同等聖潔、同等良善、同等智慧，同樣為仁愛的同一實體與對象在永恆之中相愛，因此三位一體神是聖潔和仁愛的合一；三一神在一切事上平等，有絕對的純一（simplicity of God）。²⁰⁴愛德華滋在美學的範疇上討論「三位一體」時認為，聖子乃是神的自我認識，聖靈則是神的「自我的愛」；聖靈乃是神與祂完美形象之間的愛，是完美者完美的「自我的愛」。²⁰⁵

愛德華滋指出神的「自我的愛」並沒有什麼不妥，因為神「自我的愛」是廣義的愛，是三位一體神在永恆中相愛的「自我的愛」；與被造物不一樣。被造物不能狹窄地只愛自己，唯有神是永恆者、萬有的源頭，在祂裡面有永恆強烈的習性，祂裡面沒有自私，神如果是良善的，就必需愛祂自己，因此「自我的愛」是神美德的根基。因為神在祂三位一體的關係裡面彼此相愛、彼此認同，那就是永恆者認同永恆者，因此神在祂自己裡面有「美」；神就是「主要的美」。²⁰⁶神喜悅自己的完美與美德，所以神喜悅傳遞祂自己的豐富，包括神的永能、智慧及良善的操作（聖父是一切活動的

²⁰² 奧古斯丁著，《論三位一體》，周偉馳譯（上海：人民出版社，2005年），6.1.3。

²⁰³ 同上，6.1.7。

²⁰⁴ 同上。

²⁰⁵ Louie, *The Beauty of the Triune God*, 107-8.

²⁰⁶ 同上，109-10。

源頭)；神榮耀的知識(神對自己的認識)；對至聖榮耀的喜悅與愛(神對自己的愛)。²⁰⁷因此，神藉著祂所啟示的話語、聖靈及所賜給聖徒的「新的屬靈感官」向人傳遞神的完美。

2.2. 基督的卓越與救恩的全備

有關於「基督的卓越與救恩的充足」所包含的意義，雷競業從愛德華滋的講章《*The Excellency of Christ*》(基督的卓越)中為讀者做了詳盡的摘要如下：

- 1) 愛德華滋從耶穌基督身上看到兩種聯合性：²⁰⁸
 - i. 祂無限尊貴卻屈尊成為卑微的人，關心乞丐和小孩；
 - ii. 祂擁有無限公義卻也有無限恩典，祂無限正直聖潔、恨惡罪，有審判全能，卻受苦擔當了神對罪人的憤怒，帶來救恩。

- 2) 愛德華滋也觀察到耶穌基督七項含有差異性的卓越，在我們看來是有衝突的卻都結合在基督裡，且唯獨結合在祂裡面：²⁰⁹
 - iii. 永恆的榮耀與卑微的謙卑；謙卑只適合存在於被造物中，因為那表示一種在神面前的卑微，在神身上則顯得衝突。
 - iv. 威嚴與溫順；同樣地，愛德華滋認為溫順只在被造物身上是合宜的；
 - v. 與神同等卻向神敬虔；
 - vi. 永恆配得尊崇的善卻忍耐邪惡的痛苦；

²⁰⁷ 同上，114-5。

²⁰⁸ 同上，133。

²⁰⁹ 同上，134-7。

- vii. 擁有至高統治天地的權柄，卻也有順服的靈；
- viii. 擁有絕對的主權卻全然聽命於神；
- ix. 自給自足卻倚靠神。

3) 基督藉著道成肉身，向世人彰顯祂的卓越。²¹⁰

愛德華滋告訴我們，耶穌基督的道成肉身，在地上的德行及所行的神蹟將祂的卓越彰顯出來，而其最高潮則是祂溫順地擔當人類的謾罵，及承擔神的忿怒乃是祂彰顯卓越的最高潮。²¹¹耶穌彰顯了祂永恆榮耀的神性及完美的人性，祂是永恆榮耀的神，也擁有作為人最高度的謙卑，這兩者勸勉我們相信祂屬神的全能及為人的謙卑，相信祂能幫助我們，也相信祂必能幫助我們。²¹²

上面指出，神永恆的榮耀及完美的人性唯獨在基督裡結合，諸如謙卑、順服等性情是不合宜存在於神永恆榮耀、滿有威嚴的本質中，而神永恆的榮耀與威嚴也不可能存在於人的本質中，由此可證人與神之間存在著本質上的差異是不可能跨越而唯獨在基督裡結合。奧古斯丁也說過人不可能有像三一神那樣的「一體性」，神的靈沒有人的靈仍然是完全的，而人的靈唯有與神的靈合一才能蒙福，但他強調哥林多前書六章十七節：『與主聯合的，乃是與主成為一靈。』使徒所說的乃是「與主成為一靈」而不是「與主成為一」。²¹³愛德華滋自己也說過，聖徒並非在「本質」上參與神，他們

²¹⁰ 同上，137。

²¹¹ 同上，135。

²¹² 同上，136-7。

²¹³ 《論三位一體》，6.1.4。

並沒有因此而「被神化」或「被基督化」。²¹⁴因此，當我們說我們參與在神「主要的美」當中並非成為與神同等。

3. 論偽君子

3.1. 律法主義偽君子

有關於聖經字面意義，愛德華滋說：『真正的屬靈知識非指人被告知其個人義務。』²¹⁵而是看到『真正意義所承載，且總是承載著的——榮耀之事在屬靈上的美妙卓越。』²¹⁶而這個「真正意義」不是指真正屬靈眼光能從聖經中看出什麼新意義，也不是什麼「靈意」，而是從聖經作者下筆時已經存在之意義中看見「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」；²¹⁷在這前提下才應聖靈引導而看見個人義務且獲得力量去遵行。²¹⁸值得注意的是，那些沒有真正得到「新的屬靈感官」者從聖經看到的只有枯乾、無生命及乏味字句，而沒有看到純正道德的「甜美」。

對於愛德華滋而言，透過「次要的美」而獲得之道德標準是有可能擴張到與「純真的愛」非常相似，甚至可以讓人愛神，即便是從聖經中看到道德準也只是一種「次要的美」而已，因為沒有真正看到屬靈真義，卻只是從形式上看見為維持和諧的道德規則。既然一般人是有可能從「次要的美」發現道德準則，並且擴張到與「純真的愛」非常相似，甚至可以讓人愛神；那有什麼不好的呢？

²¹⁴ Edwards, *The Religious Affections*, 130.

²¹⁵ 同上，205。

²¹⁶ 同上，206。

²¹⁷ 同上。

²¹⁸ 同上，206-7。

齊里洞察到愛德華滋所關注的是，真正屬靈情感的主要性——愛神的話語及「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」——這種愛不見得一定得把所有個人利益摒除，但這些個人利益不能是愛神的根基。²¹⁹的確，當人因著「自我的愛」而愛神，也不過是在私人範圍裡面，按自己能承擔、有限層度內認同神，無論他的愛與理解能夠擴張到多大，到最後神也不過是他其中一個個人利益罷了。

回到上面有關羅斯的「公式」，如果 (**A) 的知識立足點是「次要的美」那麼人「或許」可以擴張他們的道德準則至與「主要的美」很相似，但這只是很渺茫的「或許」以及「畢竟不是」的一種「似」；如果 (**B) 的情感立足點是「自我的愛」，那麼其必然主要目的就是「永恆的福份」，而「樂意活出神喜悅的行為」只是「手段」。因此，

(**A) 「成聖」是一個過程，當一個人的知識是基於「主要的美」被建立，或從基於「次要的美」被更新至以「主要的美」為根基，他就知道正確的生活型態與規範是什麼。

和

(**B)：「成聖」不是神單方面的工作，也牽涉「人的責任」，當神將一個人的情感從「自我的愛」更新至「純真（對神）的愛」，便能叫這個人以正確的情感回應神，倚靠神堅持克服老我，一生追求永恆的福分，這福份就是因著愛神而渴望參與在「主要的美」當中，那就是樂意活出神喜悅的行為樣式。

²¹⁹ Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards*, 74.

這兩組論述的差別在於知識與情感的「立足點」必須正確：

1. 人的知識必須是從基於「次要的美」被更新至基於「主要的美」；情感根基也必須從「自我的愛」被更新至對神「純真的愛」。
2. 活出神喜悅的行為，主要重點是神喜悅，而不是我討神喜悅。

也許我們會認為「律法主義」的問題乃是將恩典與感恩的次序本末倒置了，都看成了以手段為本而以恩典為末：我們本來被教導因愛神的緣故而遵守律法，但律法主義偽君子卻以遵守律法來賺取神的愛。

其實，只要我們以律法主義的眼光去看任何道理，就算是再怎麼充滿恩典和憐憫的信息都可能被看成是律法上的要求。假設我們將次序導正，說：『我們要因愛神的緣故而遵守祂的命令！』，律法主義偽君子就會以為「唯有以遵守律法的方式愛神，神才會愛我們。」；或說：『我們愛，因為神先愛我們。』（約壹一 19），律法主義偽君子就會聽到「那如果我沒有愛神、愛人，豈不是說明神不愛我？」；或說：『你們得救是本乎恩，也因著信。』（弗二 8），律法主義偽君子還是會想：『那我一定要做一個有信心的人。』可見，律法主義偽君子最大的問題不是將恩典與感恩的次序搞混了，乃是他們都將所有焦點都放在——『「我」要如何「蒙福」？』。這全然因著那是一種「自我的愛」。

3.2. 福音性偽君子

其實福音性偽君子並不是只有高漲情緒，他們也有他們的「律法」，那就是——認為最高的善就是信心；基督徒應該對自己已經得救這件事存有信心，無論生活行為再怎麼沒有說服力，他們依然深信自己已經得救了。²²⁰若說律法主義偽君子認為神喜悅他們守律法的表現，福音性偽君子就是以為神就是喜悅他們的信心；若說律法主義偽君子驕傲地靠著自己討神喜悅，那麼福音性偽君子就是驕傲地認為——我「已經」蒙神接納。

正如上一章所言，看福音性偽君子沒有知識和看律法主義偽君子沒有情感都是不正確的。事實上，福音性偽君子和律法主義偽君子一樣都是建基於「次要的美」及出於「自我的愛」，雖然律法主義偽君子所根據的道德標準有可能是聖經，但卻也只是在「次要的美」的眼光去看和諧、善惡終有報等。福音性偽君子也是一樣，在「次要的美」的根基上渴望被認同、抗拒不被認同的感覺，加上「自我的愛」，所以選擇了掩著耳目，昧著良心和理性，在對自己有利的小群體裡面彼此認同，並且以為神已經認同他們，從而對聖經作出有利於自己的詮釋。

也許我們會這麼想，這些福音性偽君子領受了神的恩典，但卻活出神不喜悅的生活，那是因為他們沒有感恩。然而上文清楚提到，其實感恩也可能是出於「自我的愛」，如果我們因為神對我們好才敬拜祂、尊崇祂，那麼我們也犯了另一種的「本末倒置」。如果我們真如上文所說，以為律法主義乃是一種以手段為本（遵守律法），以蒙恩為目標的本末倒置，那麼我們就很有可能犯另一種本末倒置，那就是為了向神

²²⁰ Oberg & Stout, *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards*, 15.

表達感恩而遵行祂的律法。以律法為本，以恩典為末，或以恩典為本，以律法為末，兩者都是一種「本末錯亂」，因為我們應當以神為本，也以神為末；祂就是阿拉法，祂就是俄梅嘎。因此，無論在什麼時候，即便是感恩，也必定是要放在次要的地位上，否則就是「自我的愛」；以「純真的愛」愛神，從祂一切屬性中被祂吸引，推動我們越來越愛祂，每當我們看見原來祂很愛我們時（當然是祂先愛我們），感恩的心就充滿了甜蜜。

唯有正確的知識才會產生正確的情感，唯有正確的情感才會活出正確的行為。因此，愛德華滋當代的信徒之所以會自欺欺人是因為真知識上的缺乏，也因為沒有正確的愛（以「純真的愛」愛神）讓人漠視知識。筆者認為，無論是律法主義偽君子或是福音性偽君子，他們之所以會有那麼極端的信仰立場，全因為他們從聖經中看到的只有枯燥乏味、沒有生命之字句，²²¹而不是「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」。²²²確實，神是聖潔、完美的，祂藉著耶穌基督所成全的救恩是全備的救恩，律法主義偽君子和福音性偽君子最大的問題就是沒有因著愛神而愛慕祂的真理。

愛德華滋說，神所賜的屬靈品味幫助我們判斷神的話，明白經文真義，挪去我們因墮落慾望而產生對聖經意義的預設、偏見。²²³行律法不是因為怕得不到救恩，而是因為從聖經中看見「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」，看見他聖潔的屬性是多麼吸引人而渴望像祂，即便自己還是有許多因肉體敗壞而至的軟弱，卻仍然因為太被神吸引，所以不斷治死老我而要靠近那多麼吸引人的神以及祂可喜愛的真理。

²²¹ Edwards, *The Religious Affections*, 200.

²²² 同上，199-200。

²²³ 同上，210。

從上述討論可見，律法主義偽君子和狂熱份子都一樣，他們只是因為愛自己才愛上帝，沒有愛慕神勝過自己，也沒有愛慕神的法則。換句話說，人行律法應當因為真理可愛，而不是因為可怕；會覺得神的真理可愛、完全，是因為神的完美吸引人愛祂，渴望靠近祂、學像祂、榮耀祂；也只有這樣才是真正的「強烈認同」神。

4. 愛慕神與神的真理

愛德華滋在《宗教情操真偽辨》中清楚列出一些真正愛慕神的人應有的生命體現，然而這些生命體現並不是律法主義的概念，而是像上文所言愛慕神的人必然愛慕神的完美。以下乃是幾項特別需要注意，錯誤情感所沒有的內心經歷，也就是真知識與真情感的內在證明：

4.1. 聖徒愛慕神的聖潔

首先，愛德華滋對「聖潔」非常看重，他在他所列出證明聖潔情感的第三項特徵中清楚指出，聖徒對神的聖潔情感是基於對擁有美麗、卓越道德之神的喜愛。²²⁴又說，神一切完美屬性都是源於祂的聖潔；在天上的敬拜，撒拉弗也是深深渴慕神的聖潔而讚美他；神的本性就是因著祂的聖潔而吸引人且充滿榮耀，人對神所有屬性的愛從愛其聖潔開始，因此聖潔是聖徒對神聖潔情感的基礎；這是一種以「主要的美」為基礎而對神所懷「純真的愛」。²²⁵

²²⁴ 同上，181。

²²⁵ 同上，182-3。

耶穌基督的福音乃是聖潔的福音，²²⁶聖靈引領也是賜於聖徒合乎聖經真理的真智慧與聖潔的慎重。²²⁷人若擁有聖潔生命，那就是神形象在他裡面，²²⁸正如上面所言的像神及「強烈認同」神。從這方面可證光有狂熱情緒是不能證明什麼，抑或單單帶著懼怕而沒有愛慕地遵行律法也不能證明什麼。

4.2. 謙卑而非驕傲

如果說「聖潔」是聖潔情感的基礎，「謙卑」就是真信仰裡面最主要的生命表現，²²⁹在神面前謙卑乃是一種自我否認，否定自己對世界及其中誘惑的傾向，並在神面前降卑及倒空自己。²³⁰正如史朝恩（Owen Strachan）和斯威尼（Douglas Sweeney）所言：

『每一個人在聖潔神面前最基本的義務就是降卑自己……如果我們曾想過宗教乃是圍繞著我們的，如果我們發現我們每天正呼吸著「自我中心」（me-centered）的空氣，那麼我們就要煉淨自己，重新定位自己的思想，然後以新的方式到神面前。』²³¹

²²⁶ 同上，184-5。

²²⁷ 同上，211。

²²⁸ 同上，181。

²²⁹ 同上，239。

²³⁰ 同上，238-9。

²³¹ Strachan and Sweeney, *Jonathan Edwards on Beauty*, 42.

愛德華滋清楚指出這種謙卑不應該是出於自己在需求上的無能為力，不應該以此為出發點而謙卑求神帶領。因為這也是基於「自我的愛」。在神面前謙卑乃是因為愛神的聖潔，因這種聖潔情感而強烈地導致一個人謙卑，而且越來越謙卑；²³²人類在墮落以後律法主義只不過是一種屬靈驕傲。²³³

4.3. 持續而穩定的聖潔情感

愛德華滋所列舉的第十項證明聖潔情感的論證當中，他稱聖潔情感是持續穩定的，他強調那不是指一種生命完全的地步，乃是指聖徒對神「純真的愛」和信靠應當是持續、穩定的；聖徒對神對人的愛就像耶穌的愛一樣，²³⁴總是享受團契生活，同時也渴慕獨處親近神。²³⁵一個真正愛慕「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」的人，會一直追求親近神，生命持續、穩定地成長。因此，一個停滯的生命不能證明他對神懷有聖潔情感。然而筆者必須澄清，這個觀念不能以律法主義的眼光來看，正如之前所言，只要我們以律法主義眼光去看待任何屬靈知識，最終結果就是會因本末錯亂而產生錯誤情感，如：懼怕、驕傲等。

²³² Edwards, *The Religious Affections*, 258.

²³³ 同上，244。

²³⁴ 同上，292-6。

²³⁵ 同上，300。

4.4. 越發渴慕而非容易自滿

自滿也就是一種屬靈驕傲，與上面所說的謙卑相對立。一個愛神、渴慕神的人會一直發現神「主要的美」，並且因為愛慕神而一直追，正如愛德華滋所說，聖潔情感的本質是——越是強烈就越是渴求恩典及追求聖潔；反之則是很容易因為自滿而裹足不前。²³⁶一個越發渴慕神話語的人不會為了自己的利益否認真理。神賜給聖徒判斷經驗的能力：一、除去對抗神聖真理的偏見；二、賜下更清晰判斷經驗的能力。²³⁷因此，一個以人若以「自我的愛」為出發點，他對神的愛就不會是聖潔的愛，因為他會為個人自私的利益而給神的真理設框架以迎合自己。

5. 小結

上述的特徵並非愛德華滋所列出來的所有特徵，然而筆者特別列出這些特徵是因為：前兩者（A 和 B）是人面對聖潔全能神應有的生命特徵，是基於在神身上看見神「主要的美」，從而向神發出「純真的愛」，這是與「次要的美」和「自我的愛」相對立的根基；後兩者（C 和 D）則是這根基必能呈現的穩定性；C 項呈現了 A 項「愛慕聖潔神」的生命穩定性；D 項則呈現了 B 項「謙卑追求神」的生命穩定性。此外，這四項特徵有一個共同點，那就是因著愛神的緣故而不斷否定自己、治死老我，對付自己敗壞的人性；也是所有其它聖經真理的根基。這種穩定性究竟是多久呢？答案是——永永遠遠。筆者必須再次強調那是帶著敬畏和愛慕神的「純真的愛」，而不是「自我的愛」。

²³⁶ 同上，305-6。

²³⁷ 同上，233-4。

真知識和真情感的外在證明只能用以證明某人「可能是」真正擁有真屬靈情感、聖潔情感的聖徒，而且即便只是「可能」也必須是蓋棺定論的。其次，我們現在無法在某人身上找到這些特徵，不等於以後也不會看到。由此可證，愛德華滋所提供的這些特徵是用以自我監察而非審判別人。下一章筆者將會介紹筆者認為聖徒心裡最顯著的聖潔情感特徵，而這些特徵卻也必須與上述特徵同步。

總結我們本章的重要原則如下：

- 1) 我們必須強烈認同神，參與在「主要的美」裡面，否則就是不被允許存在的「畸形」。
- 2) 我們必須在理智、情感、行動上都「強烈認同」神。
- 3) 聖潔的理智、情感所依據的是聖經及有聖靈同證，其必然的結果就是活出合乎真理的行為外在證明。
- 4) 我們不能丟棄教會教義，因為它是我們參與在偉大整體裡面的關係特性，也是這群體的卓越數據；若我們丟棄了它，我們便不能說我們確實參與在同一份認同裡面。
- 5) 「強烈認同」神乃是基於「主要的美」，出於「純真的愛」；感恩與順服都是建基在這主要層面上為次要層面的美德。
- 6) 以「純真的愛」愛神的人看見「神的完全、基督的卓越與救恩的全備」，因此愛神的人會愛慕真理、追求行出真理的教導，是出於愛而不是因為害怕。
- 7) 神乃是按祂的形象、樣式造人，「強烈認同」神的人會永遠持續穩定地學像祂；永遠因著「純真的愛」持續穩定地追求聖潔及在神面前降卑。

肆、聖潔情感最有力的內在證明

上一章我們提到有關於「自我的愛」與律法主義偽君子及福音性偽君子的關係，從中看見順服與感恩並非不重要，但它們必須建基於「主要的美」和「純真的愛」之上為次要層面的道理。上一章也提到，以「純真的愛」愛神的人在聖潔神面前所應該呈現，追求聖潔及降卑自己的生命表現，這種性情是基於愛慕神及深受神完美道德的吸引而養成的生命特性，並且這兩項特性也成了其它美德很重要的基礎。但是，如果我們依然以律法主義的眼光去看，以「自我的愛」去衡量這些生命特性，我們最終也會落入將愛神放在次要的層面上而不再單純。

愛德華滋告訴我們，順服、行善、結好果子等無疑是蒙恩者生命必然呈現的原則，對於別人而言是可見的外在證明，這說明愛德華滋並沒有否認行為的重要性，但他也指出我們自己內在也必然有瞞不過自己良心的內在證明。²³⁸確實，除非我們不知道，或選擇不知道，任由自己缺乏真知識而自欺欺人，否則我們必須承認有許多事情雖然可以騙得過別人，但我們騙不了自己。接著下來我們要繼續上一章探討真知識、真情感的內在證明。筆者認為，這一章所要探討的內在證明在信徒內在感覺中更為顯著。讓我們先來看看愛德華滋怎麼分析人良心的本質。

²³⁸ Edwards, *The Religious Affections*, 326-7.

1. 良心的本質

1.1. 良心與「自我的愛」

愛德華滋指「純真的愛」是一種單純因為愛而期待、嚮往活出與人合一的性情，但「自我的愛」卻傾向於活出「自我合一」的特性，而這種特性源於人感覺到自己內在與行為不合一的難受感；一方面心裡認同「己所不欲，勿施於人」的道理，另一方面卻在自己真實的態度中發現相反的行為意向，因而為自己的表裡不一而難過、生氣。²³⁹

根據愛德華滋所描述，人從個人經驗當中發現自己希望或不希望別人做在自己身上的行為，從而推測別人也會有相同的感覺，因此希望可以規範自己不去傷害別人。這種心理狀態其實也是以「次要的美」為根基推測出自己的道德責任；透過自己的喜惡評估他人的感受，從而建立道德標準；把標準建立在自我的立場上，又因本性傾向於被認同、抗拒不被認的感覺而持守之，這也是一種「自我的愛」。²⁴⁰

1.2. 良心的功用

良心的活動會根據自己所認定的標準審判自己，雖然該標準有可能發展至與「純真的善」非常相似，但卻不是以「純真的愛」愛神為根基，在其上沒有從認同神而來的甜蜜感（因為只有「純真的愛」才會感到甜蜜）；也不是為了神，卻是為了審判。當一般人被自己的良心感知所激起，神的靈並沒有賦予他們任何「神的完美、基督的

²³⁹ Work, 8:589.

²⁴⁰ 同上，8:590、3。

卓越與救恩的全備」之知識。他們所得到的只有更清晰的愧疚感、懲罰及其與邪惡痛苦的連結。到了末後審判之日在聖靈光照下，邪惡之人的良心也會這樣全然被喚醒，而現在只是層度上比較低，但他們並沒有得到聖靈的光照。²⁴¹所以到了審判之日，人的良心會全然復甦並按照律法供出他所有的罪。²⁴²除非我們的良心麻木，否則我們一生都會因著行為與良心標準不符而產生罪惡感。²⁴³從上文來看，人因「自我的愛」尋求內在合一有兩種方式：提升行為表現或降低良心標準；這讓我們更能理解，律法主義偽君子與福音性偽君子兩者表現為何竟有如此大的差異。

1.3. 良心與新的屬靈感官

愛德華滋在一篇大復興時期為回應錯誤信仰的講章《*A Divine and Supernatural Light*》（神聖及超然的光）裡面針對人的良心與重生的心靈做了一些比較。首先愛德華滋指出神賜人普遍恩典，賦予人心裡面有光或對真理的感知，使人為自己的罪感到懊悔或因真理而憂慮。愛德華滋稱這為普遍恩典與神光照聖徒所受的特殊恩典並不一樣。差別在哪裡呢？那就是——未重生的人更專注的不是神的光，而是更專注在自己的罪身上。

經歷重生的人卻不是那樣，因為神不僅僅光照他們的內心，還賜給他們「新的原則」，主導人與祂溝通，同時也賜給人「新的屬靈感知」感知到祂。²⁴⁴神透過普遍恩典之光幫助人良心、理智或說對罪疚的感知有更完整的功能，以及阻止人良心麻

²⁴¹ *The Religious Affections*, 202.

²⁴² Works, 8:597-8.

²⁴³ 同上，8:597。

²⁴⁴ 同上，17:410。

木。然而，良心的功用僅僅是給人對、錯及懲罰的觀念，且是出於「自我的愛」。這乃是神所賜的普遍恩典，僅在人心靈的表面上動工，卻未曾與他們合一。聖靈更新人的工作卻不是那樣，而是與人合一，使人的生命被聖靈掌管，而不是為罪、罪疚感所困惑。²⁴⁵

第貳部份我們討論神所賜「新的屬靈感知」提到，那是神的自我啟示及神主導人認識祂，那就是聖靈將聖經裡面神的榮美指予聖徒，同時賜下感知神榮美的「新的屬靈感官」，讓聖徒可以靠著這份恩典「主動地」參與在與神合一中。上面的內容讓我們看見，良心本身看不見神的美好，它只會根據自己所認定的標準審判人，使人產生罪疚感，並且僅僅專注在這份罪疚感上面痛苦、懊悔，為自己內在的不合一而難過，因為自己的標準並不能認同自己的行為，基於尋求認同而抗拒不被認同之感覺而憂傷。

蒙神賜予「新的屬靈感官」者卻不一樣，神親自主導與他合一，讓他脫離「自我的愛」而與神連結，並且心裡嚐到不一樣的滋味，與那良心譴責的苦澀滋味全然不一樣的滋味，這滋味就是除了上一章的內在證明之外，在人內心感覺裡更為顯著的內在證明。接下來，讓我們來看看這個內在證明究竟是什麼。

²⁴⁵ 同上，17: 411。

2. 另一個不可缺的顯著內在證明

2.1. 經歷甜蜜的滋味

上一章我們提到兩組很重要的內在證明，就是追求聖潔，且是一生持續、穩定地追求聖潔；以及在神面前降卑自己，且是一生持續、穩定地在神面前降卑自己。行為是外在證明，而內在證明又豈止這兩項？諸如良善、溫柔、喜樂、和平等，然而若少了聖潔，愛也可以是溺愛，和平也可以只是一般的息事寧人。若是少了謙卑，我們就算真的達到所有律法上的要求，最終也可能有屬靈驕傲、自大、自以為義等。

愛德華滋說我們要以聖潔來測試我們的情感；²⁴⁶又說在神面前謙卑就是要否認自己的一切自高、自大、自足的慾望，放下一切世俗追求。²⁴⁷然而，按照我們墮落的罪性，聖潔和謙卑哪一個容易呢？如果我們認真要對付我們裡面的污穢與驕傲，那將會是一個怎麼樣痛苦的過程？在這看來就那麼不容易的基礎上，愛德華滋卻說重生的聖徒會經歷到「甜蜜的滋味」。

在第五個聖潔情感的特徵裡，愛德華滋說當人從神的話語及偉大的作為看見神偉大與威嚴，這種情況下會讓他為自己的罪感到懼怕，因此也會導致人悔改歸信基督，但卻仍然未經歷重生，²⁴⁸因為他只是深刻地意識到自己的罪與邪惡，卻沒有真正的屬靈理解，沒有經歷到新的、甜美的滋味，就是心裡因「神的完美、基督的卓越與救恩

²⁴⁶ Edwards, *The Religious Affections*, 186.

²⁴⁷ 同上，238-9。

²⁴⁸ 同上，234-5。

的全備」而生的甜蜜滋味。²⁴⁹正如齊里所說的，這種「甜蜜滋味」唯有當聖潔的美來到聖徒所得的「新感官」時才可能得到。²⁵⁰因為按照人原有的良心機制，它只會專注在自己罪惡的苦澀中。

2.2. 自由而非壓抑或放縱

愛德華滋說：『更新人的恩典會使人從他邪惡的傾向中大大地改變過來，然而這些邪惡的罪還會是他最大的危機，但卻不再被它們掌控，也不再是他的特性。』²⁵¹可見愛德華滋並沒有否認罪對聖徒仍然有其誘惑性。他也指出，聖徒生命更新不是一個點而已，更是一個不斷進步的過程，直到完全的地步。²⁵²在這個過程中，聖徒願意為基督而不斷地放棄一切，特別是當他們的慾望與基督相衝突的時候，他們願意拒絕成全自己。²⁵³這說明聖徒並非一味地壓抑自己，乃是將神放在首要地位，將個人成全放在次要的地位上。

筆者認為這一項與上一項是相關聯的，人因著愛神、看見神榮美而得的甜蜜、喜樂使他可以克服治死老我的苦澀，無論在過程中經歷怎麼樣的困難，心裡面的甜蜜滋味顯然與環境對立，這說明瞭不受其困擾。筆者曾經提及愛德華滋所分析的「情感」，指它與人的傾向、意向是同屬一系，當意向強烈的時候就會產生情感。人愛神的聖潔在必須排除萬難的情況下仍然感到甜蜜，這種情感的表現說明他的意向強烈地

²⁴⁹ 同上，200。

²⁵⁰ Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards*, 76.

²⁵¹ Edwards, *The Religious Affections*, 269.

²⁵² 同上，270。

²⁵³ 同上，319-20。

傾向於神的聖潔，因為「純真的愛」而傾向於順服等；這種強烈的傾向表示了內心不是壓抑自己，反而證明瞭他內心之樂意、自由及不為罪所掌控。

人若說他因愛主而持守聖潔，即便面對許多困難仍然心裡感到甜蜜滋味，在面對與神敵對的誘惑出現時卻輕易跌倒或一再跌倒，那便是自相矛盾了。筆者不是說重生者的內心不會因為自己的軟弱而掙扎，但他的表現證明瞭他內心是更傾向於敵對神而滿足自己，或更傾向於放棄自己而親近神。也就是說，究竟是「自我的愛」比「純真的愛」強烈，還是「純真的愛」比「自我的愛」強烈。

當一個人「自我的愛」比「純真的愛」強烈時，良心渴求內在合一的機制會使他難過、不安、罪疚，這樣他就不可能會有因愛神而感到甜蜜，除非他並不是按「神所是」去愛神（也就是不認同神），那也證明瞭他以「自我的愛」在一個自私範圍內因個人利益而愛神，因個人利益而預設、曲解經文而迎合自己，把神擺在自己所設的框架裡面。

透過上文的探討可見，人若說自己「強烈認同」神，就必須以「主要的美」為根基，以「純真的愛」為出發點，而這認同最有力的內在證明就是——內心因愛神而產生的甜蜜滋味，以及良心審判人的機制。

3. 論「自我監察」

在《宗教情操真偽辨》第三部份的前言，愛德華滋指出，「自我監察」（self-examination）乃是聖徒很重要的責任，然而它不能讓信徒從他們良好狀態中得到滿足；獲得保證的途徑乃是——行動。²⁵⁴究竟「自我監察」在什麼意義上被視為重要，且被視為是聖徒的責任呢？

從以上探討中我們知道感恩、良心、道德、愛神等都可以是錯誤地基於「次要的美」和「自我的愛」，那麼相信「自我監察」也亦然；也就是基於自己從「次要的美」當中發現道德標準，因著人喜歡認同和抗拒不認同的本性，也因著良心按著所認定的道德標準給自己內在不合一的譴責，為了滿足「自我的愛」而希望自己可以變得更好。「自我監察」就這樣起了作用。如果「自我監察」是為了呈現一個更美好的自己，那麼如果所認定的道德標準就算是聖經，這種「自我監察」也不過是一種「自我成全」而已；在「主要的美」和「純真的愛」之意義上沒有益處。上面我們提到「良心的審判機制」與「愛神的甜蜜滋味」乃是聖潔情感的最有力內在證明。雖然我們在本章一開始時指出「良心」也是出於「自我的愛」，然而它卻在證明聖潔情感的意義上佔有重要地位，可見其功能在次要領域上是重要的；我們也曾提及「感恩」也可能是出於「自我的愛」，唯有當我們的情感根基是正確時（即「純真的愛」），「感恩」在次要領域上就有意義；正如齊里所指的——愛德華滋乃是要指出信仰上主要的

²⁵⁴ 同上，123。

愛，而不是要排除任何次要的愛。²⁵⁵所以，「自我監察」在次要領域上是重要的。然而，它怎麼重要呢？

愛德華滋說真正能使人得到保證的不是「自我監察」而是「行動」。從我們之前的探討中知道真情感與真知識的外在證明就是順服神真理法則，而內在證明則是因著神主導的自我啟示（聖靈將聖經中神的美揭示給人）與使人認識神（賜人新的感官看見聖靈所揭示神的美），從而因著「純真的愛」愛神而喜愛聖潔及謙卑在神面前（這是其它內在美的基礎），其必然結果就是在治死老我中依然嚐到甜蜜滋味。可見外在證明就是人的外在行動，內在證明則是內在行動。如此，筆者認同齊里所說：『內在符號（inward signs）的自我監察及外在符號（outward signs）的實踐。』²⁵⁶因此，「自我監察」的意義就是基於「主要的美」及出於「純真的愛」而監察自己的內在行為（知識與情感）。

4. 小結

讓我們最後一次總結關鍵原則：

- 1) 我們必須「強烈認同」神，參與在「主要的美」裡面，否則就是不被允許存在的「畸形」。
- 2) 我們必須在理智、情感、行動上都「強烈認同」神。
- 3) 聖潔的理智、情感所依據的是聖經及有聖靈同證，其必然的結果就是活出合乎真理的行為外在證明。

²⁵⁵ Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards*, 74.

²⁵⁶ 同上，146。

- 4) 我們不能丟棄教會教義，因為它是我們參與在偉大整體裡面的關係特性，也是這群體的卓越數據；若我們丟棄了它，我們便不能說我們確實參與在同一份認同裡面。
- 5) 「強烈認同」神乃是基於「主要的美」，出於「純真的愛」；感恩與順服都是建基在這主要層面上為次要層面的美德。
- 6) 以「純真的愛」愛神的人看見「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」，因此愛神的人會愛慕真理、追求行出真理的教導，是出於愛而不是因為害怕。
- 7) 神乃是按祂的形象、樣式造人，「強烈認同」神的人會永遠持續穩定地學像祂；永遠因著「純真的愛」持續穩定地追求聖潔及在神面前降卑自己。
- 8) 基於「主要的美」而以「純真的愛」愛神的情感最有力的內在證明是：經歷甜蜜的滋味和良心的機制。
- 9) 我們必須按照上述原則監察自己的內在行為。

評估

針對前幾章的探討所列舉出的原則，有一些問題仍然需要處理。愛德華滋透過「新的屬靈感官」解答了人類感官對於認識神的有限性問題，並且藉此表達了神至高主權。然而其不由得人掌握之實際性確實讓人困惑，既然神啟示自己及人認識祂都是祂主權主導的，那這些原則對於被動的人類而言有什麼益處呢？如果到最後人所能做的只是「照著做」，那和律法主義有什麼分別呢？因此筆者認為需要透過解答以下問題以評估其屬靈原則的可行性：

1. 內在評估

雖然神已經將他的話語賜給我們，但認識神是神主導的，而「新的屬靈感官」的賜於根本不掌握在人的手中，我們又何從檢討我們的內在？

如果沒有神所啟示的聖經，沒有聖靈向人揭開經文中神的完美、基督救恩的完全，以及沒有神所賜的新感官讓我們從神的啟示中感知到「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」，我們將無法「強烈認同」神「主要的美」。然而，如果我們把「認同」從愛德華滋的思想裡挪走，應該不難想像其結果。除了神的主權，愛德華滋透過「認同」巧妙地發展了加爾文的神學思想，指出了聖經的權威及認識神的重要性。²⁵⁷ 藉著神所賜於的主動性，「強烈認同神」乃是聖徒生命發展的方向；這份「強烈認同」將神與聖徒、聖徒與聖徒、聖徒與聖經、聖徒與教義（歷代聖徒）串連起來呈現

²⁵⁷ 參《基督教要義》，1.5.9-10；1.6.1-4。

出「主要的美」，繼而成為人建立內在知識、情感與外在行為的根基，賦予每一個體一種群體性與合一性的觀念，使人以「純真的愛」為一切外在行為的推動力。

筆者認為，既然「新的屬靈感官」的賜予並不掌握在人手中，既然愛德華滋沒有否認因信稱義，既然他是在討論成聖之路；那麼在信徒真心悔改歸信耶穌的前提下，信徒就應該本著單純的信心相信神確實已經賜下這「新的屬靈感官」，並且按照正確的屬靈原則操練之。此外，我們也討論過這「新的屬靈感官」雖然是聖徒被動領受的，卻也賦予領受者主動性；我們知道這「新的屬靈感官」就是讓我們得以從聖經所記載神的屬性與作為中看見「神的完美、基督的卓越及救恩的全備」。在這樣的理解下，愛德華滋幫助我們看見，操練這新感官的起點就是從「認識神」開始，正如我們在第一章所說的——沒有認識就不能認同。

2. 外在評估

愛德華滋強調行為，所提出的「聖徒標準」是否太高？

根據以上所有的討論，也許會讓人感覺愛德華滋所提出的原則標準很高。首先，愛德華滋並不否認成聖是一個過程，他也沒有否認「因信稱義」。齊里針對清教徒定義「信心」（faith）的研究中發現神學家詮釋「信心」的時候都會將知識與意志連在一起來探討。²⁵⁸雖然愛德華滋針對「信心」的定義遇到困難，但齊里告訴我們，在大復興時期，「信心」中的知識和意志乃是張力的中心點。²⁵⁹從我們討論愛德華滋的屬

²⁵⁸ Cherry, *The Theology of Jonathan Edwards*, 12-4.

²⁵⁹ 同上，23-4。

靈操練原則中可見，知識與情感在其思想的整體觀念上有非常關鍵的重要性，而情感在愛德華滋的觀念裡面就是「強烈的意志」，可見他並沒有脫離知識及意志的重要性去談他的屬靈觀。

針對上述問題，筆者認為愛德華滋確實非常強調行為，然而我們不要忘記之前所探討過的，他清楚指出「成聖」乃是一個過程。愛德華滋所提出的不是「聖徒標準」，而是「標準聖徒」。在本文一連串探所討萃取出的屬靈原則中，筆者並沒有將「新的屬靈感官」放在裡面。事實上，正如第貳部份所討論的，「新的屬靈感官」乃是神主動啟示人並讓人認識祂的管道，這表達了神至高無上的主權；這感官的賜予從來不掌握在人手中。但在成聖之路上，愛德華滋確實給了我們清楚可以操練的標準。換句話說，愛德華滋所高舉的行為乃是我們檢討內在知識、情感與外在行為的最高標準，至少代表了愛德華滋透過探討聖經所能知道的最高標準。

其實，若說愛德華滋提出了太高的標準是不公平的，因為這些標準早已經被記載在聖經裡面，在聖經作者下筆時就已經存在的意義中。愛德華滋所要表達的重點是，在這條成聖路上，聖徒究竟是以什麼原則為根基及出發點。從我們一連串的探討可見，愛德華滋的解答十分明確——以「純真的愛」愛神的心「強烈認同」神，追求參與在「主要的美」當中——基於此發展了其他不得不注意的屬靈原則。基於此，面對愛德華滋所提出的標準，如果出發點是害怕自己做不來或認為自己做不來，那麼按我們第參部份的討論，這與以「自我的愛」為出發點的律法主義偽君子和福音性偽君子的出發點非常相似：前者的害怕是出於擔心一旦做不來就遭到懲罰或不蒙福；後者則對聖經設限以迎合自己的軟弱。如果出發點是「純真的愛」，就會發自內心愛慕神及愛慕神的真理法則，焦點就不會是在其困難上。

3. 小結

基於上述評估，筆者認為愛德華滋的屬靈情感原則是實際可使用的。正如上面所言，愛德華滋所提出的高標準不是「聖徒標準」，要求人達到才算是蒙恩得救的人；他所提出的乃是「標準聖徒」，是每一個屬神的子民生命進程的方向。重點是——我們是否以「純真愛神」的心走在這路上？筆者認為，透過前面幾章的討論所萃取的屬靈原則乃是我們在這路上可行的指南，讓人生命中無論何時何地都能借以檢討自己的內在證明與外在證明。

結論

正如麥克里蒙所說的，愛德華滋的藝術性是用以服事神學的，而非神學服事藝術。²⁶⁰愛德華滋以「認同」詮釋「美」，賦予「美」強烈的群體性及合一性，巧妙地以這觀念詮釋他的神學，將神與聖徒、聖徒與聖徒、聖徒與聖經、聖徒與教義全部串連起來，在神主權主導下成為一個「強烈認同」祂的群體，參與在神「主要的美」當中。

「主要的美」就是存有「強烈認同」存有及存有「強烈認同」萬有中的存有，人與人之間的認同就是他們之間的關係特性，而當人彼此「強烈認同」彼此，「強烈認同」完美整體（即神），就呈現出最卓越的美；如果某個體與另一個體彼此認同，卻與整體相違，他們就只是在自己的私人範圍內呈現較低等的「次要的美」，與整體而言相違則更顯然是「畸形」。「強烈認同」就是在理智、情感、行動上都彼此認同，並且所付出的認同也受到對方認同。我們探討過要參與在神至高「主要的美」裡面，我們必須「強烈認同」神，那牽涉正確的內在知識、情感及外在行為，所以我們必須有所依據才知道自己是否在這認同裡。神按著祂的主權賜下祂的話語（聖經）為依據，藉著耶穌基督的卓越、全備的救恩使聖徒透過聖靈向他們揭示真理，又透過聖徒從神領受的「新的屬靈感官」看見（或感知到）神的完美、基督的卓越與救恩的全備，繼而對神產生「純真的愛」，特別是對神聖潔屬性的愛，一生謙卑在神面前，持續不斷地喜愛聖潔、追求聖潔的情感與行為。

²⁶⁰ McClymond, *Encounters with God*, 4.

在教會裡面，我們有神所賜的聖經，因信耶穌領受聖靈；我們有教義成為與聖徒及歷代聖徒的關係特性，且同在一個屬神的整體裡面學習、操練我們的生命趨向「強烈認同」神，也因此而彼此「強烈認同」。可見，在地上唯一能夠呈現這最高層次之「美」的群體就是——教會。

1. 愛德華滋美學對於現代教會之重要性

上文提到，愛德華滋認為以「自我的愛」為出發點及以「次要的美」為根基是不正確的。如果沒有依靠聖靈的引導，單靠著自己自然系統去明白聖經的字句是徒勞無功的。²⁶¹人也許可以純粹因著人所教導的知識而觸動情感，但這些不是真的因看見神「主要的美」的聖潔情感；²⁶²沒有強烈地感知到神聖潔道德的甜美。²⁶³即便是讀聖經，如果只是看到「次要的美」，看到的只是道德義務而非「完美的神，基督的卓越與救恩的全備」；如果是出於「自我的愛」，希望變成一個更討神、討人喜歡的「更好的自己」，而沒有因對神「純真的愛」而激發我們在神面前謙卑、追求聖潔，那麼我們始終還是沒有「強烈認同」神，就是「畸形」。換句話說，洛克的自然神學單單以理性判斷聖經是一種助長「畸形思維」的神學。

之前筆者說「教會」是唯一能夠呈現最高層次的「美」的群體，然而教會當中也許也潛藏著許多「自然神學」或「畸形思維」，而愛德華滋的美學幫助我們看見我

²⁶¹ Edwards, *The Religious Affections*, 193-4.

²⁶² 同上，195。

²⁶³ 同上，197-8。

們可以如何監察自己信仰情感的內在證明與外在證明，這是重要的，也是必要的。但這世代似乎更講究效率及表面上的成果，然而我們所缺乏的正正是這種美學的意識。就像第參部份我們有清楚討論過「律法主義偽君子」因為「自我的愛」而希望透過行律法而蒙福，他們沒有真正愛慕神和神的真理法則；「福音性偽君子」也因為「自我的愛」按自己的喜好詮釋聖經，將神想像成他們所需要的樣子，卻沒有按神所是地愛祂及祂的真理法則。聖經乃是基督徒建立真知識、真情感以及正確行為模式的依據。因此，在教會裡面幫助信徒明白聖經真理是很重要的，但愛德華滋幫助我們看到如何避免「自然神學」影響基督徒，同時也建立基督徒以正確的根基（主要的美）及出發點（對神「純真的愛」）來活出我們所看重的「效率」。按神所是地認識祂、愛祂是非常關鍵的，因此教會在真理上的教導不能只是頒布律法，而是看見「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」；正如雷競業所說，認識神的人從神的公義上也看見祂的美，連地獄的火也展現神的榮耀。²⁶⁴

2. 愛德華滋美學讓指出教義傳承之重要性

我們之前說過愛德華滋很看重教會教義，因為那時歷代信徒至今共同分享的「關係特性」。正如筆者在引言所提到，現代社會學說衝擊教會，加上個人主義、自由主義日趨囂張等都在助長人擴張「自我」，以他們的學問扭曲聖經迎合自己。愛德華滋幫助我們看見教會教義的價值在於成為信徒理解聖經的指導方針，可以防備任何人因「自我的愛」而扭曲聖經真理而達到自私的成全。因此，堅持學習教會教義是一

²⁶⁴ Louie, *The Beauty of the Triune God*, 184.

種謙卑的態度，畢竟教會教義累積了歷代聖徒的智慧，是聖徒所共同「認同」的，人若脫離這份認同而絕對化自己對聖經的理解與詮釋，無疑是一種囂張的行為。

對於牧者而言，透過教會教義鞏固自己的信仰根基極其重要，叫他不因不慎而誤導他人；對於聖徒而言，教會教義甚至可以幫助他們理解聖經，藉此曉得如何透過這些教義原則辨析社會上許多學說的對與錯。但是，愛德華滋在《宗教情操真偽辨》中也提到，我們即便是帶著理智和辯解相信教義也不一定是聖潔情感；此處愛德華滋並沒有否認理性，但他所要強調的是，我們必須要有屬靈信念。²⁶⁵如果我們光用理性判斷聖經也可能發展出「自然神學」，那麼我們對教義的理解自然也可以是一種基於「次要的美」的道德觀念罷了。

3. 愛德華滋美學與群體性個人定位

雖然愛德華滋以「美」來詮釋他的神學思想對於今日一般信徒而言也許很陌生，但是愛德華滋確實透過這個模式讓人看到在一個整體裡面每個個體彼此之間的關係，而這個關係決定了這個人的身分定位。我們的身分定位不應該從與他人關係中脫離出來，而聖徒的身分定位更不能從他與神、與人、與教會、與聖經中脫離出來。在我們的身邊與我們有關係的人有的是基督徒，有的卻不是，而愛德華滋的模式讓我們看到，我們不能單單以其中一個群體來定位自己，按他所言那不過是一種本於「自我的愛」而設的一個私人地帶（private zone）罷了。以「純真的愛」愛神的人卻不一樣，他會以能「強烈認同」神為最大的喜樂，基於愛神、愛神的聖潔，這些為神聖潔

²⁶⁵ Edwards, *The Religious Affections*, 221.

的屬性所觸動的聖徒會越發追求聖潔，因為這是一切美德的根基。因此，追求聖潔的人在愛神的甜蜜滋味中治死老我，在生活上追求一切聖潔的品德與聖潔的關係。

神是萬有中的存有，祂按祂的形象、樣式造人，命令他們管理萬物。因此，人的群體性個人定位不應該只是人；我們不能忽略我們身邊的環境。愛德華滋從「美」發展的屬靈原則非常豐富，「主要的美」無疑不能排除神，因為祂是完美整體，我們更不能排除人、己、萬物。因此，我們對神、對人、對己、對自然界所有事物都應該有合乎真理教導的態度，且是「強烈認同」的態度。這樣的群體性個人定位才是真正的全面性活出真理的教導。

4. 總結

透過本篇論文的探討，愛德華滋的美學讓我們看見，人被造的本質就是喜歡被認同而抗拒不被認同的感覺，然而在沒有聖靈引導及沒有「新的屬靈感官」的情況下，我們只能按照「次要的美」為了滿足「自我的愛」去尋找幸福，以自己的理性、良心判斷對與錯，嘗試以自己的方式尋求認同感。愛德華滋以美學所傳遞的屬靈原則讓我們看見，追求幸福並沒有錯，但這不能是我們愛神的根基與出發點，因為那是一種「自我的愛」。唯有透過「強烈認同」神，參與在神「主要的美」裡面，我們才會找到真正的幸福，而真幸福就是——強烈認同神，參與在神「主要的美」裡面。

第肆部份針對「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」的討論中提到：『神喜悅自己的完美與美德，所以神喜悅傳遞祂自己的豐富。』²⁶⁶愛德華滋在《宗教情操真

²⁶⁶ 參本文第 65 頁。

偽辨》當中也提到過，聖徒並非在「本質」上參與神，他們並沒有因此而「被神化」或「被基督化」，他認為那是褻瀆神的言語；基督徒乃是參與在神的豐富當中，因此恩典乃是神在聖徒心中親切的工作，是神自己向聖徒傳遞祂的豐富。²⁶⁷然而，按照我們原本的自然系統，我們本來就習慣於聽從自己的自然理性、良心與自我，因此愛德華滋幫助我們分辨真正的屬靈情感必須在理智、情感、行動上都「強烈認同」神；聖潔的理智、情感所依據的是聖經，且有聖靈同證，其必然的結果就是活出合乎真理的行為外在證明。為了幫助我們更清楚地分辨自己屬靈情感之真偽，愛德華滋更提出了內在證明——真實以「純真的愛」愛神者所看見乃是「神的完美、基督的卓越與救恩的全備」，而非只有律法上的義務。因此，愛神的人會愛慕真理、追求行出真理的教導，且全然是出於愛而不是因為害怕。又說，以「純真的愛」愛神的情感最有力的內在證明就是：甜蜜滋味之經歷和良心機制。就是這樣，愛德華滋以美學詮釋的屬靈觀幫助我們從自欺欺人的情感中分別出來。因此，愛德華滋的美學對於今日教會、聖經教導、教義傳遞及個人定位等都很重要。

最後，筆者必須澄清，愛德華滋所提出之原則乃是助人自我監察及幫助牧者教導聖徒；這不是一種律法上的要求，乃是基於神「主要的美」及對神「純真的愛」而自然活出的生命。透過愛德華滋護教及教導信徒的榜樣，以及上述筆者針對愛德華滋美學對於現代教會、教義傳承及個人定位的重要性來看，培養這樣的美學意識是有必要的。

²⁶⁷ Edwards, *The Religious Affections*, 130-1.

參考數目

Primary text by Jonathan Edwards:

Edwards, Jonathan. *The Religious Affections*. Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1961, reprinted 1984.

The Works of Jonathan Edwards: Ethical Writings, vol. 8. Edited by Paul Ramsey. New Haven: Yale University Press, 1989.

The Works of Jonathan Edwards: Scientific and Philosophical Writings, vol. 6. Edited by Wallace E. Anderson. New Haven: Yale University Press, 1980.

The Works of Jonathan Edwards: Sermons and Discourses, 1730-1733, vol. 17. Edited by Mark Valeri. New Haven: Yale University Press, 1999.

The Works of Jonathan Edwards: The "Miscellanies," 833-1152, vol. 20. Edited by Amy Plantinga Pauw. New Haven: Yale University Press, 2002.

Other sources:

Beeke, Joel R. and Jones, Mark. *A Puritan Theology : Doctrine for Life*. Grand Rapids, Mich. : Reformation Heritage Books, 2012.

Bombaro, John J. *Jonathan Edwards's Vision of Reality : the Relationship of God to the World, Redemption History, and the Reprobate*. Eugene, Or. : Pickwick Publications, 2012.

Bredin, Hugh and Santoro-Brienza, Liberato. *Philosophies of Art and Beauty: Introducing Aesthetics*. George Square, Edinburgh: Edinburgh University Press, 2000.

- Brown, Robert E. *Jonathan Edwards and the Bible*. Bloomington : Indiana University Press, 2002.
- Chai, Leon. *Jonathan Edwards and the Limits of Enlightenment Philosophy*. New York : Oxford University Press, 1998.
- Chamberlain, Ava. "Self-deception as a theological problem in Jonathan Edwards's 'Treatise Concerning Religious Affections'" .*Church History*, Vol. 63 Issue 4, (Dec 1994), 541-56.
- Cherry, Conrad. *The Theology of Jonathan Edwards: A Reappraisal*. Bloomington & Indianapolis: Indiana University Press, 1966.
- Crisp, Oliver D. *Jonathan Edwards among the Theologians*. Grand Rapids, Michigan : William B. Eerdmans Publishing Company, 2015.
- Crompton, Samuel Willard. *Jonathan Edwards*. Philadelphia: Chelsea House Publishers, 2005.
- Danaher, William J. *The Trinitarian Ethics of Jonathan Edwards*. Louisville, Ky. : Westminster John Knox Press, 2004.
- Daniel, Stephen H. *The Philosophy of Jonathan Edwards: A Study in Divine Semiotics*. Bloomington: Indiana University Press, 1994.
- De Prosopo, R.C. *Theism in the Discourse of Jonathan Edwards*. London & Toronto: Associated University Presses, 1985.
- Delattre, Roland A. *Beauty and Sensibility in the Thought of Jonathan Edwards*. Eugene, Ore. : Wipf and Stock Publishers, 2006.
- Hart, D.G., Lucas, Sean Michael, and Nichols, Stephen J., eds. *The Legacy of Jonathan Edwards: American Religion and the Evangelical Tradition*. Grand Rapids, MI :Baker Academic, 2003.

- Holmes, Stephen R. *God of Grace and God of Glory: An Account of the Theology of Jonathan Edwards*. Edinburgh : Clark, 2000.
- Hunsinger, George. "Dispositional Soteriology: Jonathan Edwards on justification by Faith Alone". *The Westminster Theological Journal*, 66 no 1 (September, 2004), 107-20.
- Lee, Sang Hyun. *The Philosophy Theology of Jonathan Edwards*. New Jersey: Princeton University Press, 1988.
- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding: in Focus*. Gary Fuller, Rebert Stecker and John P. Wright, eds. London & New York: Routledge, 2000.
- Louie, Kin Yip. *The Beauty of the Triune God: the TheologicalAesthetics of Jonathan Edwards*. Eugene : Pickwick Publications, 2013.
- Marsden, George M. *A Short Life of Jonathan Edwards*. Grand Rapids, Mich. : William B. Eerdmans Pub., 2008.
- Marsden, George M. *Jonathan Edwards: A Life*. New Haven & London: Yale University Press, 2003.
- McClymond, Michael J. *Encounters with God: An Approach to the Theology of Jonathan Edwards*. New York: Oxford University Press, 1998.
- McDermott, Gerald R. *Jonathan Edwards Confronts the gods : Christian Theology, Enlightenment Religion, and Non-Christian Faiths*. New York : Oxford University Press, 2000.
- Oberg, Barbara B., Stout, Harry S., eds. *Benjamin Franklin, Jonathan Edwards, and the Representation of American Culture*. New York: Oxford University Press, 1993.
- Packer, J. I. *A Quest for Godliness: the Puritan Vision of the Christian Life*. Wheaton, Ill. : Crossway Books, 1990.

Pauw, Amy Plantinga. *"The Supreme Harmony of All" : the Trinitarian Theology of Jonathan Edwards*. Grand Rapids, Mich. : Wm. B. Eerdmans, 2002.

Piper, John & Taylor, Justin, eds. *A God Entranced Vision of All Things : the legacy of Jonathan Edwards*. Wheaton, Ill. : Crossway Books, 2004.

Plantinga, Alvin. *Warranted Christian Belief*. USA: Oxford University Press, 1999.

Sennett, James F. ed. *The Analytic Theist: An Alvin Plantinga Reader*. Grand Rapids, Mich. : W.B. Eerdmans Pub., 1998.

Shelley, Bruce L. *Church History in Plain Language*,. Nashville, Tennessee: Thomas Nelson, 2008, 4th edition, 2013.

Smith, John E. "Testing the Spirits: Jonathan Edwards and the Religious Affections". *Union Seminary Quarterly Review*, 37 no 1-2 (Fall-Wint, 1981-1982), 27-37.

Steele, Richard B. *"Gracious Affection" and "True Virtue" according to Jonathan Edwards and John Wesley*. Metuchen, N.J. : Scarecrow Press, 1994.

Strachan, Owen and Sweeney, Douglas. *Jonathan Edwards on Beauty*. Chicago : Moody Publishers, 2010.

Zagzebski, Linda, ed. *Rational Faith: Catholic Responses to Reformed Epistemology*, (USA: University of Notre Dame Press, 1993.

文德爾班著。《西洋哲學史》。羅達仁譯。台灣：台灣商務印書館，1998。

利蘭·賴肯著。《入世的清教徒》。楊征宇譯。北京：群言出版社，2011年。

約翰·加爾文著。《基督教要義》，卷上。加爾文基督教要義翻譯小組譯。台北市，加爾文，2007年。

奧古斯丁著。《論三位一體》。周偉馳譯。上海：人民出版社，2005年。

趙中輝編著。《英漢神學名詞辭典》。台北：改革宗出版有限公司，1998年。

貢布里希著。《藝術的故事》。雨云譯。台北：聯經出版社，1997。

作者簡介

張雪華，馬來西亞華僑，一九八四年生於馬來西亞霹靂州一小鎮，金寶。二零零一年悔改歸信基督，次年蒙召，高中畢業後於二零零六年正式進入馬來西亞聖經神學院修讀神學學士。二零零九年十一月份獲得學位之後在馬來西亞基督教華人衛理公會金寶堂任全職同工。直到二零一二年決定進修，於九月份進入中華福音神學院修讀道學碩士，二零一四年六月份畢業，同年九月份繼續在中華福音神學院進修神學碩士，至二零一六年六月份完成學分要求，獲頒神學碩士學位。