

# 保羅與親鸞信心觀之比較研究： 從「信心和行為的關係」出發<sup>1</sup>

陳曦

## A Comparative Study of the Theories of Faith of Paul and Shinran: The Relationship between Faith and Work

CHEN Xi

[摘要]對於保羅和親鸞來說，信心是個人達致拯救的重要因素。然而，兩人在闡述各自的信心理論時，都重點談到了信心和行為的關係問題，這也是個人在實踐信心過程中所必須面對的問題。因此，本文在對於保羅和親鸞信心觀進行比較研究時，重點探討了信心和行為的關係問題。文章首先通過文本分析的方法分別論述了保羅和親鸞各自對於這一問題的看法（選取的文本以“保羅書信”和親鸞所著《顯淨土真實教行證文類》為主），在此基礎上，文章嘗試進行比較分析。由此發現，保羅和親鸞雖然對於信心和行為有著不同的理解和表達，但是都認為信心和行為是統一於拯救之內的。

---

<sup>1</sup> 本文主要取自本人博士論文第二章第二節中的部分內容。作者之博士論文題目為《保羅與親鸞拯救思想之比較研究》，第二章主要論述拯救的途徑——信心，其中第二節對於信心的內容進行分析之時，重點闡述了保羅和親鸞對於信心和行為的關係問題的不同看法。

\*\*\*

如何獲得拯救是世界各大宗教一直以來不停思考和探索的問題。基本上，拯救的途徑不外乎依靠自己，依靠他人抑或依靠超越的神聖力量。保羅和親鸞在論述他們的拯救思想時，都重點談到了信心的概念，他們的信心觀是拯救思想的一個重要方面。<sup>2</sup> 一般說來，保羅所說的信心是對於基督教所宣講的信息的一種認可和接受，信心並非拯救本身，而是通過信心，人可以獲得來自上帝的義，並最終使得上帝神聖的拯救得以實現。<sup>3</sup> 對於親鸞來說，在當下的末法時代，世人也是通過信心達致拯救。

既然通過信心可以獲得拯救，那麼這是否意味著拯救不需要任何個體的行為？在保羅和親鸞的信心觀中，兩人都重點闡述了信心和行為的關係問題，而這也是理解信心概念的一個尤為重要的方面。在保羅和親鸞的時代，兩人各自的宗教傳統都十分重視行為的作用，甚至將行為與拯救聯繫起來。在這種情況下，保羅和親鸞卻強調信心的重要性，並將其作為獲得拯救的途徑。那麼，信心和行為之間的關係究竟如何，這正是本文所要探討的問題。本文主要通過文本分析的方法來論述保羅和親鸞各自對於信心和行為的關係問題的看法，並在此基礎上對於兩人的思想進行比較。

---

<sup>2</sup> 之所以選取保羅和親鸞兩人的信心觀進行比較研究，有以下幾個原因：首先，保羅和親鸞可謂基督教和佛教中兩位具有代表性的思想家。儘管親鸞對於佛教的影響與保羅對於基督教的影響不可同日而語，但是兩人都是富有創新精神的改革家，在基督教和佛教的發展過程中，兩人都是改革式的重要人物。其次，從信心觀的內容上看，保羅和親鸞的思想存在諸多相似之處可供比較研究，這一點在文章內容中將具體展開。

<sup>3</sup> Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, vol.1, trans. Kendrick Grobel (New York: Scribner, 1952), p. 314.

## 保羅

在保羅的時代，與拯救相關聯的行為主要表現為律法的行為，和信心一樣，律法也是保羅拯救思想中非常重要的一個概念。<sup>4</sup> 在保羅書信中，常常出現“因信稱義”和“因律法的行為稱義”的表達，而保羅對於信心和律法的使用又是十分多樣的，以下的兩段經文可以讓我們對此有一個大致的瞭解。<sup>5</sup> 我們先看一節經文：“並且得以在他（此處指基督耶穌）裏面，不是有自己因律法而得的義，而是有信基督的義，就是基於信，從上帝而來的義。”（腓 3:9）

在這裏，信心一詞出現兩次：*πίστεως* 和 *πίστει*。第一次出現在“信基督的義”（*πίστεως Χριστοῦ*），在這裏，*Χριστοῦ* 作為一個所有格的形式，除了賓格所有格（objective genitive）的形式——信基督的義（NRSV/NIV: faith in Christ），也可理解為主格所有格（subjective genitive）——基督的信（faith/faithfulness of Christ）。然而，儘管目前的聖經翻譯中保留的是前一種解釋，但也有許多學者認為主格所有格的解釋更為恰當，*πίστεως Χριστοῦ* 應該是指“基督的信心/信實”。<sup>6</sup> 但是，從整節經文來

---

<sup>4</sup>律法（νόμος; law）一詞是保羅書信作品中經常使用的辭彙，大概有 119 次。其分佈情況是：《羅馬書》75 次，《哥林多前書》9 次，《加拉太書》32 次，《腓立比書》3 次。參 *Concordance to the Novum Testamentum Graece of Nestle-Aland, 26<sup>th</sup> Edition, and to the Greek New Testament, 3<sup>rd</sup> Edition*, ed. The Institute for New Testament Textual Research and the Computer Center of Münster University (Berlin: Walter de Gruyter Berlin, 1987), pp. 1300-303.

<sup>5</sup> “稱義”是根據 justification 翻譯而來，在天主教傳統中常常被譯為“成義”。本文未對此不同翻譯做出區分，而是依據中文聖經和合本的翻譯統稱為“稱義”。

<sup>6</sup>何蒙娜 (Morna D. Hooker) 指出，*πίστεως Χριστοῦ* 同樣出現在其他保羅書信中（羅 3:22, 26; 加 2:16, 20; 3:22）。在此處經文中，保羅在這節經文最後指出“是基於信，從上帝而來的義”，如果前面也是指世人對於基督的信心，那麼保羅完全沒有必要在此處做無謂的重複和強調。更加可信的理解是，*πίστεως Χριστοῦ* 是指基督的信。基督通過信心獲得了從上帝而來的義，同時將這種義與在基督裏的世人分享。義是來自上帝的，但是通過基督的信而獲得。並且，此種解釋也正好符合了《腓立比書》前文（腓 2:6-11）所提到的基督虛己和順服的形象（作為這種信心的結果）。參 Morna D. Hooker. “The Letter to the Philippians: Introduction, Commentary, and Reflections” in *The New Interpreter's Bible*, vol.11 (Nashville: Abingdon, 2000), p. 528. 同樣的觀點可見於 Tan Kim Huat, *A guide to Galatians and*

看，這種翻譯上的差別對於我們理解此節經文並無太大障礙，因為這兩種對於信心的理解並不是互相排斥的。聖經文本的確教導我們，耶穌的信心對於世人的拯救是十分重要的（羅 5:18-19），而人類也需要通過信心的回應才能獲得這種拯救。保羅認為，正因為耶穌基督所做的一切，當然包括他的信心，才使得這種義對於相信他的人來說是有效的，是可以獲取的。<sup>7</sup> 可見，基督的信心和世人對於基督的信心在拯救論這一點上看來並無衝突之處。

在這節經文中，保羅將“因律法而得的義”和“基於信，從上帝而來的義”形成一個鮮明的對比，捨棄“因律法而得的義”，而選擇“基於信，從上帝而來的義”。事實上，這種對比式的表達在保羅書信中也是經常使用的。再看另一段經文：“既是這樣，哪裡可誇口呢？沒有可誇的。是藉什麼法（νόμου）呢？功德嗎？不是！是藉信主之法（νόμου πίστεως）。所以我們認定，人稱義是因著信，不在於律法的行為（ἔργων νόμου）”（羅 3:27-28）

律法一詞在這裏連續出現三次，保羅甚至使用 νόμου πίστεως 的表達，將律法與信心融合在一起。根據整段經文的意思，保羅在此處多次使用 νόμου，要表達的卻是不同的含義。很明顯，保羅所說的“信主之法”中的“法”與其後所指的與信心形成對比的“律法的行為”是不同的。從表面上看來，νόμου 一詞在此段經文中的確是個互相矛盾的表達，但是，這也表現出保羅在其書信作品中使用 νόμου 一詞的靈活性和其思想的跳躍性。因此，“信主之法”中的“法”應該是指一種原則（principle）

---

*Philippians*(London: SPCK, 2009)190. 而巴里 (Matlock R. Barry) 通過修辭學和語言結構上的分析，將此節經文與羅 3:22; 加 2:16; 3:22 綜合對比分析，認為 πίστεως Χριστοῦ 更合理的解釋應該是賓格所有格形式，而非主格所有格。參 Matlock R. Barry. “The Rhetoric of Pistis in Paul: Galatians 2:16, 3:22, Romans 3:22, and Philippians 3:9” in *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 30 no 2 (2007), pp. 173-203. 關於這一問題的討論，可參 George Howard. “Faith of Christ” in *The Anchor Bible Dictionary*, vol.2, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), pp. 758-60.

<sup>7</sup> Tan Kim Huat, *A guide to Galatians and Philippians*, p. 190.

和方法（method）。<sup>8</sup> “信主之法”就是前文所指的因信稱義的方法，是對羅 3: 21-26 的一個總結。<sup>9</sup>

從羅 3: 28 可以看出，律法的行為與信心形成對比。律法的行為（νόμου; The works of the law）指向的是人應該怎樣做，而信心反映的是上帝的作為，是人對於上帝這種作為的回應。行為強調和宣揚的是人自我的能力，而信心要捨棄的恰恰是人的這種自我肯定，因為人所做的任何行為都不能使自己在上帝面前稱義。保羅在此處是有所指的，他所要批判的正是以順服律法為傲的一群猶太人。正如其在羅 3: 29-30 節經文中所指出的，上帝稱猶太人和外邦人為義的基礎是相同的，即是信心。<sup>10</sup> 然而，律法對於傳統猶太人來說卻有著特殊的宗教意義。

## 1.1 律法（νόμος; law）

律法是一種維持群體生活的手段。在舊約中，用來表示律法的最基本的辭彙就是妥拉（Torah），妥拉通常用來指上帝的誡命（commandments），猶太人也將舊約最開始的五卷稱為妥拉。而事實上，妥拉更確切的含義並非律法，而是一些命令

---

<sup>8</sup> 在聖經翻譯中，NIV 使用的是“principle”，而 NRSV 卻是直接採用了“law”的翻譯。關於這一點，學者之間也有不同的意見。以克蘭菲爾德（C. E. B. Cranfield）和鄧雅各（James D. G. Dunn）為代表的學者認為，保羅在此處使用的 νόμου 和上下文是一致的，指的是摩西律法（Mosaic law）。保羅要區分的是對待摩西律法的兩種不同方式，一種關注的只是律法所要求的行為，而另一種是認識到在律法中，也同樣需要信心。莫爾（Douglas J. Moo）卻指出，保羅通常避免將信心和摩西律法放在一起使用，而是將兩者看成是對比的關係。因此，此處譯為“principle”是更為恰當的。布特曼也贊同“principle”的用法。參 Douglas J. Moo, *Romans* (Grand Rapids, Mich.: Zondervan Publishing House, 2000), pp. 138-41. Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament* (New York: Scribner, 1951), p. 259.

<sup>9</sup> John Murray, *The Epistle to the Romans*, vol.1 (Grand Rapids, Mich: Wm. B. Eerdmans Pub., 1968), p. 123. 莫爾（Douglas J. Moo）認為，羅 3:27-31 與羅 4 更為相關，而非羅 3:21-26。參 Douglas J. Moo, *Romans*, pp. 137-40.

<sup>10</sup> John Murray, *The Epistle to the Romans*, vol.1, pp. 122-23. Douglas J. Moo. *Romans*, pp. 137-39.

(instruction)，引導 (guidance) 和指示 (direction)，妥拉就是向有信心的以色列人以及以色列群體指明道路。<sup>11</sup>

以色列人的群體是一個與上帝相關的約的群體，而律法就是他們維持這種與上帝的約的關係的方式。上帝和以色列人在西乃山上所立的約（出 19-24），即摩西律法就是整個以色列民族律法的基礎。<sup>12</sup> 因此，以色列的律法就是約的律法 (covenant law)。甚至在遭遇耶路撒冷聖殿被毀，以色列民族被流放之時，都沒有摧毀以色列群體的生活和對律法的信心。相反，這種種的災難被認為是沒有遵守律法的結果，因為律法是上帝的旨意，是上帝與以色列民族所立之約。這樣，律法在整個以色列民族中被作為最基本並且佔統治地位的一種實在，需要被嚴格遵守。直到第一世紀的猶太思想中，妥拉作為律法的表達，它的含義十分廣泛，從最基本的教導和命令到整個神聖的啟示（包括書面的和口傳的）。因此，律法不僅包括了上帝與人之間的關係，也指涉人與人之間的關係（人在群體中的生活方式，這也暗含了人與神聖之間的聯繫）。同時，律法被作為上帝拯救的手段，需要人完全的順服。<sup>13</sup>

保羅在使用律法一詞時，通常都是指上帝在舊約中的律法。有時使用的是上帝的律法（羅 7:22; 25; 8:7），有時也使用摩西的律法（林前 9:9）。然而，在保羅書信中，律法一詞從來沒有以複數形式出現過，也許在保羅看來，所有的律法就是一個統

---

<sup>11</sup> 需要注意的是，並非只有五經的律法能提供嚮導，上帝和以色列民族以及整個人類互動的整個歷史都可以成為一種道路，都屬於妥拉的範圍，同時，妥拉也被認為是來自上帝的禮物，是上帝的拯救行為。參 W. J. Harrelson, "Law in the OT" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Voll. 3, edited by George Arthur Buttrick (New York: Abingdon, 1962), pp. 77-88.

<sup>12</sup> 在這個約的律法關係中，摩西在以色列民中被尊為律法的頒佈者 (lawgiver)。因此，妥拉也常指摩西律法，摩西律法就是上帝的旨意通過摩西在西乃山上向以色列人的啟示。參 Tan Kim Huat, *A guide to Galatians and Philippians*, p. 62.

<sup>13</sup> 第一世紀的猶太人也意識到僅僅從形式上遵從和順服律法是危險的，而堅持一種從心靈上的純粹的順服。參 W. J. Harrelson, "Law in the OT" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.3, edited by George Arthur Buttrick (New York: Abingdon, 1962), pp. 77-95. E. P. Sanders, "Law in Judaism of the NT Period" in *The Anchor Bible Dictionary*, vol.4, ed. David Noel Freedman (New York: Doubleday, 1992), pp. 254-65.

一的整體。作為一個法利賽人，保羅深知律法在猶太傳統中的重要性，是上帝旨意的完美表達。他也指出，律法是聖潔、公義，良善和靈性的（羅 7:12; 14），然而表現出來卻是與上帝為仇的（羅 8:7）。律法不能給予人生命，並不是指它的要求是惡的，而是因為沒有人能夠真正遵守，所有人都是罪的，不能在律法之下稱義（羅 3:20; 23）。不僅如此，律法還帶來了忿怒（羅 4:15）和死亡（林前 15:56），並與罪聯繫在一起（羅 6:14）。從人類的拯救歷史來看，罪的權勢就是律法，使人立自己的義，不服上帝的義（羅 10:3），並最終導致死亡（林前 15:56）。<sup>14</sup> 保羅認為通過律法稱義，達致拯救是不可能的，因為基督已經為世人開啟了一條更加光明的道路。<sup>15</sup> 因此，保羅認為，律法的終極（τέλος）就是基督（羅 10:4）。<sup>16</sup>

可見，律法最初是和舊約傳統以及以色列民族緊密相連的辭彙，到了保羅這裏卻有了更加豐富的詮釋。正如上文所指出的，保羅常常將信心和律法/律法的行為兩者對照使用。保羅對於信心的重視是毋庸置疑的，這一點也直接影響到他對待信心和律法之間的關係問題。

---

<sup>14</sup> Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, Vol.1, pp. 263-68.

<sup>15</sup> W. D. Davies. "Law in the NT" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol.3, edited by George Arthur Buttrick (New York: Abingdon, 1962), pp. 95-102.

<sup>16</sup> τέλος 一詞既有終結，終點的意思，也有結果，目標，實現的意思。這樣，此句既可以理解為“基督使得律法到了盡頭”，也可以理解為“基督已經獲得律法所要達到的目的”。結合上下文分析可知，保羅緊接著指出，“所有信他的人都得著義”，這也正是對於“律法的總結就是基督”這句話的一個限制條件。在《羅馬書》中，以律法的行為稱義和以在基督裏的信心稱義之間的取舍關係是整篇書信的一個重要主題，保羅想要指出的是，對於有信心的人來說，基督就是律法的終結，人們不再靠著律法的行為稱義，而是通過信心得著義。也有學者認為，τέλος 一詞綜合了終點和目標這兩種含義。正因為基督已經獲得律法所要達到的目的，所以才帶來了律法時代的終結。參《新約希漢簡明字典》（香港：聯合聖經公會，1994），頁 170。John Murray, *The Epistle to the Romans*, pp. 122-23. Douglas J. Moo, *Romans*, Vol. 2, pp. 49-51; 330-31.

## 1.2 信心和律法的關係

要分析信心和律法的關係問題，關鍵在於認清保羅對於律法的理解和態度。<sup>17</sup> 韋雷德 (William Wrede) 曾指出，保羅所說的律法是一種敵對的勢力，世人需要從中被解放出來，他對於律法的否定是十分激進和完全的。而這種片面的詮釋也遭到許多反對，學者們基本上都認為保羅對於律法的態度不是單向的，而應從不同的方面具體分析。布特曼區分“上帝的義”和“人因律法而得的義” (羅 10:3; 腓 3:9)，認為上帝的義是完全的恩典，而律法和人自己的義表現的是一種驕傲自大的態度，期望通過個人自己的努力達到拯救。<sup>18</sup>

桑德士對於早期猶太教的研究成果，大大促進了這一課題的發展。他指出，在耶路撒冷聖殿被毀之前，巴勒斯坦地區的猶太主義是一種恩約守法主義 (covenantal nomism)，上帝揀選以色列人，以色列人順服與上帝所立的律法，是為了維持和上帝在約中的關係，而不是為了進入聖約，得到拯救，上帝的揀選和拯救都是上帝的恩典，而不是人類自己的成就。<sup>19</sup> 這樣，認為保羅攻擊猶太教是律法條文主義和以行為稱義的宗教的說法就不攻自破。因此，桑德士認為，保羅否定以色列人律法的義在於它不是以在基督裏的信心為基礎，從而阻礙了外邦人站在和猶太人平等的位置上。<sup>20</sup> 在桑德士的基礎之上，鄧雅各進一步發展，認為律法本身是好的，保羅批判的是猶太人對待律法的態度，將律法

---

<sup>17</sup> 詳參 Veronica Koperski, *What Are They Saying About Paul and the Law?* (New York: Paulist, 2001). Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co, 1988).

<sup>18</sup> Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, Vol.1, p. 285.

<sup>19</sup> E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion* (London: SCM, 1977), p. 422.

<sup>20</sup> E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, p. 551. The statement of E. P. Sanders is: "What is wrong with Israel's righteousness by law...is that it is not based on faith in Christ...and that it prevents Gentiles from being on equal footing with Jews." 參 Veronica Koperski, *What Are They Saying About Paul and the Law?* (New York: Paulist, 2001), p. 19.



當作一種“身份標記”和特權，這樣就將外邦人排除在外，從而使拯救的範圍受到限制。<sup>21</sup>

事實上，保羅在不同的場景中對於律法的描述是不盡相同的，但這並不表示保羅的敘述是完全沒有原則的，而是為了與他所要敘述的主要內容保持一致。因此，保羅關於律法的神學是多樣的，而不是單一的。<sup>22</sup> 在其書信作品中，尤其是《加拉太書》和《羅馬書》中，保羅對於律法的否定決不是指整個舊約傳統中所理解的律法概念。<sup>23</sup> 保羅要反對的是猶太人對於律法的理解，而他最有意義的貢獻就在於詮釋了律法的功用，認為律法必須服務於上帝與人的關係，而不是主導。同時，他也認為律法是上帝旨意的一種啟示，如果不是從信心出發的律法的行為就是對神的義的不服從，因為律法本是要求以對上帝的信心為本，信心是律法最為基本的要求。<sup>24</sup>

因此，保羅將以律法的行為稱義和以在基督裏的信心稱義對照使用，認為只有通過對耶穌基督的信心才能稱義，但是，當時一世紀的猶太人雖然遵從律法，但也沒有否認靠信心稱義的合理性。可見，保羅就是要人做出選擇，而將兩者互相對立。<sup>25</sup> 要理解這一點，就必須結合保羅當時所處的時代處境。根據保羅新觀學者的研究，猶太基督徒和外邦基督徒的關係問題是存在於早期基督教群體的一個主要問題，也是保羅十分關注並且亟待解決的問題。

---

<sup>21</sup> James D. G. Dunn, *The Cambridge Companion to St. Paul* (Cambridge; New York: CUP, 2003) 10.

<sup>22</sup> “He did not have, however, one single theology of the law.” E. P. Sanders, *Paul* (Oxford; New York: Oxford University Press, 1991), p. 84.

<sup>23</sup> W. J. Harrelson, “Law in the OT” in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol.3, edited by George Arthur Buttrick (New York: Abingdon, 1962), p. 77.

<sup>24</sup> Stephen Westerholm, *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters* (Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co., 1988), p. 105.

<sup>25</sup> James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul* (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Pub Co., 2008), p. 112.

猶太基督徒認為，外邦人應該接受基督，接受割禮，接受律法，而保羅意識到，要外邦人接受律法對於他們來說是不公平的，這樣也是將外邦人看成是“二等公民（second-class citizens）”。<sup>26</sup> 在當時的猶太群體中，律法被以色列人看成是民族身份的標記，從而滋生了自私和狹隘的民族熱情，被罪惡所利用，耶穌基督使得這一切都得以終止。<sup>27</sup> 基督的到來以及他為我們的罪而死相當於一個神聖的宣告，即任何依靠行為來追求律法的義的可能性都將結束。<sup>28</sup>

那麼，原本是聖潔，公義的律法為什麼會成為罪的奴僕呢？保羅認為，律法因肉體而軟弱（羅 8:3），律法外在的特點使人憑著字句去理解它，而忽略了律法的內在（林後 3:6-7）。<sup>29</sup> 這也正是猶太人從律法的外在去理解它，將律法作為一個與上帝立約的民族身份的標記，而忽略了與上帝之間真正的聯繫。而如今上帝向世人展現了一條更好的拯救道路，通過對基督的信心稱義，相比較而言，律法的行為在對基督的信心面前就顯得無用。這樣，通過基督的信心稱義，猶太人不再享有特權身份，外邦人也被納入了上帝通過耶穌基督拯救的計劃當中。

然而，雖然保羅堅持律法對於稱義是無用的，卻並不表示律法是完全無用的，也並不代表律法與拯救毫無關聯。因為律法本身是屬乎靈的，律法的完全描述了一種和上帝的關係，問題不在於律法本身而在於行律法的人。<sup>30</sup> 通過保羅書信的記載可以看出，律法在上帝拯救的計劃中佔據了重要地位：律法是福音的證明（羅 4）；<sup>31</sup> 律法使人認識到罪（羅 3:19-20），人試圖通過自

---

<sup>26</sup> E. P. Sanders, *Paul, the Law, and the Jewish People* (London: SCM, 1985), pp. 153-54.

<sup>27</sup> James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, p. 467.

<sup>28</sup> James D. G. Dunn, *Paul and The Mosaic Law* (Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994), p. 233.

<sup>29</sup> W. D. Davies, “Law in the NT” in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, Vol.3, edited by George Arthur Buttrick (New York: Abingdon, 1962), p. 99.

<sup>30</sup> C. K. Barrett, *Paul: An Introduction to His Thought* (Louisville, Kentucky: Westminster/ John Knox, 1994), p. 83.

<sup>31</sup> Ernst Käsemann, *Commentary on Romans*, translated and edited by Geoffrey W.

己的努力，遵行律法的行為來獲得拯救，這最終只會導致罪，因為這種努力本身就是一種罪；<sup>32</sup> 律法為基督徒在基督裏的新生活提供了指導（羅 12-13:10）；律法體現了上帝所要求的義，這種義如今在基督裏實現了（羅 8:1-4）。<sup>33</sup> 律法的要求是公義的，上帝要求世人有好的行為，並且也充當了審判者的角色（羅 1:18-3:20），而信心卻也並沒有否定上帝對律法的要求。基督徒雖然藉著信心，而不是律法的行為稱義，卻仍然要依據律法的行為接受上帝的審判（林後 5:10）。<sup>34</sup> 因此，儘管從某種程度上來說，基督徒已經不再處於律法之下（加 5:18），卻並不意味著律法的要求對於世人是無效的。正如保羅常常指出，愛成全了律法（羅 13:8-10; 加 5:14）。事實上，律法也可以作為上帝旨意和智慧的表達，而不僅僅局限於以色列民族中，這樣，律法即是信心的表達，是對上帝絕對的信靠。<sup>35</sup>

《羅馬書》中記載，亞伯拉罕在接受律法之先已經有了信心，是藉著信心稱義，而割禮只是作為他因信稱義的一個記號（羅 4:11）。可見，對於上帝最初的信心，是在律法之外的。儘管保羅一再主張信心和律法之間的差別，但兩者之間依然存在著不可分割的聯繫。他在書信中指出，“這樣，我們藉著信廢了律法嗎？”（羅 3:31a）“絕對不是！更是鞏固律法”（羅 3:31b）因為在信心之前，沒有真正對於律法真諦的理解。人不能通過律法稱義，獲得生命，恰恰是由於人成為了律法的違背者，因而在上帝面前成為罪的。<sup>36</sup>

不可否認的是，保羅對於律法的態度與他信仰的轉變也是相關的。在保羅看來，猶太人的律法遮蓋了上帝的兒子耶穌基督

---

Bromiley (Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980), p.105.

<sup>32</sup> Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, Vol.1, p. 264-65.

<sup>33</sup> Douglas J. Moo, *Romans*, p.139.

<sup>34</sup> E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, p. 543.

<sup>35</sup> James D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, p. 467.

<sup>36</sup> Rudolf Bultmann, *Theology of the New Testament*, Vol.1, p. 263.

（加 3:13；林後 3:14-15），這使得他對於律法重新檢視。“律法的終極就是基督，使所有信他的人都得著義（羅 10:4）”。因此，對於有信心的人來說，基督就是律法的終點，人不再因為律法稱義，而是通過對基督的信心稱義，從而建立與上帝之間的拯救關係。

## 親鸞

親鸞在其代表著作《顯淨土真實教行證文類》中，集中闡述了他對於信心和行為以及兩者之間關係的看法。<sup>37</sup> 概括說來，在《顯淨土真實信》這一卷中，親鸞主要是從以下六個主題來闡述信心的概念，這六個主題也是從各自不同的角度來表達信心。

“三心和一心”表明了至心信樂欲生這三心與信心之間合三為一的關係；“菩提心”包含自力菩提心和他力菩提心，只有橫超的他力菩提心才是真實信心；“一念”表達了信心生起之時的迅速；“橫超段四流”說明了信心的功用，能夠斷絕一切生老病死之苦；“真佛弟子”才有真宗所說的真實信心；“五逆謗法”之人最終也能依靠彌陀的回向本願往生淨土。事實上，除了以上所說的這幾個方面，親鸞在《教行信證》另外幾卷以及他的其他作品中都有論及信心。對於親鸞來說，信心是多方面的，可以有許多不同的表達，但都是由阿彌陀佛的無量光所生起，根源於彌陀的慈悲本願。

同時，在《教行信證》中，親鸞同樣花費了一整卷的篇幅來論述“淨土真實行”。“大行者，則稱無礙光如來名。斯行即

---

<sup>37</sup> 儘管此書全稱為《顯淨土真實教行證文類》，當中並未提及信心。然而從內容上看，關於信心的卷三是六卷中篇幅最長，內容最為詳盡的。由此可見親鸞對於信心的重視。事實上，親鸞雖然在標題上沒有提及信心，但是在其手稿的開篇處寫到“教行信證”。一般認為，親鸞在標題中只提及教行證，是為了跟從傳統佛教對於教行證三者的並稱。“教，佛所說之教理；行，眾生從教所為之修行；證，由行所得之證悟。依如來之教法而起修行，依修行之功而證悟聖果。”《佛光大辭典》〈<http://www.ebud.net/fgdick/dick.asp?no=7855&dict=fordict1&key=教行證>>。Gutoku Shaku Shinran, *The Kyōgyōshinshō: The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith, and Realizing of the Pure Land*, trans. Daisetz Teitarō Suzuki (Kyoto: Shinshūōtaniha, 1973), p. 203.

是攝諸善法，具諸德本，極速圓滿，真如一實功德寶海，故名大行。”<sup>38</sup> 親鸞認為，淨土真實行就是稱念阿彌陀如來的名號，這種真實行包含了一切善法和功德，是最為圓滿的。同時，他還進一步指出，“爾者，稱名能破眾生一切無明，能滿眾生一切志願。稱名則是最勝真妙正業，正業則是念佛，念佛則是南無阿彌陀佛，南無阿彌陀佛即是正念也，可知。”<sup>39</sup> 由此，稱名念佛能夠破除世人的無明，也是拯救過程中十分重要的一個方面。事實上，念佛實踐的彌陀本願在第十七願中也表現出來：“設我得佛。十方世界無量諸佛。不悉諮嗟稱我名者。不取正覺。”<sup>40</sup>

在具體論述到稱名念佛對於世人拯救的重要作用時，親鸞引用了善導的《往生禮贊》加以說明：

若稱阿彌陀佛一聲，即能除滅八十億劫生死重罪，禮念已下亦如是。《十往生經》雲，若有眾生，念阿彌陀佛，願往生者，彼佛即遣二十五菩薩擁護行者，若行，若坐，若住，若臥，若晝，若夜，一切時，一切處，不令惡鬼，惡神得其便也……又如《無量壽經》雲，若我成佛，十方眾生，稱我名號，下至十聲，若不生者，不取正覺。彼佛今現在成佛，當知本誓，重願不虛，眾生稱念，必得往生。<sup>41</sup>

此處明確表達了眾生稱名念佛即可往生淨土的意涵，而念佛的具體內容是稱念“南無阿彌陀佛”的六字名號。善導指出：“言無量壽者，乃是此地漢音。言南無阿彌陀佛者，又是西國正音。又南者是歸，無者是命，阿者是無，彌者是量，陀者是壽，佛者是覺，故言歸命無量壽覺。”<sup>42</sup> 對此，親鸞具體解釋道：

---

<sup>38</sup> 親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，載《大正新脩大藏經（第八十三卷）》，頁 590 上。

<sup>39</sup> 親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，頁 590 下至 591 上。

<sup>40</sup> 〈佛說無量壽經〉，載《大正新脩大藏經（第十二卷）》，頁 268 上。

<sup>41</sup> 親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，頁 594 上至中。

<sup>42</sup> 善導，〈觀無量壽經疏玄義分卷第一〉，載《大正新脩大藏經（第三十七卷）》，

爾者南無之言歸命，歸言至也，又歸說也，說字（悅音）又歸說也，說字（稅音。悅稅二音。告也，述也，宣述人意也。）命言（業也，招引也，使也，教也，道也，信也，計也，召也。）是以歸命者，本願招喚之救命也。言發願回向者，如來已發願回施眾生行之心也。言即是其行者，即選擇本願是也。言必得往生者，彰獲至不退位也。《經》言，即得，釋雲，必定。即言，由聞願力，光闡報土真因，決定時克之極促也。必言（審也，然也，分極也。）金剛心成就之貌也。<sup>43</sup>

“南無阿彌陀佛”這個六字名號中，包含了阿彌陀如來的回向發願心。眾生稱念這個名號，也即是選擇了如來的本願，由此必能往生淨土。覺如在其《教行信證大意》中指出：“名號者，攝諸善法，具諸德本。眾行之根本，萬善之總體。行此者得西方之往生。”<sup>44</sup> 可見，稱念彌陀名號是一切行為中最根本的，與往生淨土密切相關。在各種經論中，對於念佛有“一念”和“十念”的說法。<sup>45</sup> 親鸞重點解釋了一念的含義，認為行之一念與信之一念是相一致的。“凡就往相回向行信，行則有一念，亦信有一念。言行之一念者，謂就稱名遍數，顯開選擇易行至極。”<sup>46</sup> 此

---

頁 246 中至下。

<sup>43</sup> 親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，頁 594 下。

<sup>44</sup> 覺如，〈教行信證大意〉，載《真宗聖典全書（和文之部）》（東京：文會堂，1907），頁 670。覺如為親鸞的曾孫，也是淨土真宗本願寺第三代主持，主張與親鸞血統者為淨土真宗教團的中心。《日本歷史文化詞典》（南京：南京大學出版社，2010），頁 341。

<sup>45</sup> 親鸞引用了眾多經論加以說明。關於一念：“大本（《大經》）言：佛語彌勒：‘其有得聞，彼佛名號，歡喜踴躍，乃至一念，當知此人，為得大利，則是具足，無上功德。’光明寺和尚雲：下至一念。又雲：一聲一念。又雲：專心專念。智升師《集諸經禮懺儀》下卷雲：深心即是真實信心。信知‘自身是具足煩惱凡夫，善根薄少，流轉三界，不出火宅’；今信知‘彌陀本弘誓願，及稱名號，下至十聲一聲等，定得往生’。乃至一念，無有疑心，故名‘深心’。”關於十念：“《安樂集》雲：‘十念相續’者：是聖者一數之名耳。即能積念凝思，不緣他事，使業道成辦便罷！亦不勞記之頭數也。又雲：若久行人念多應依此，若始行人念者記數亦好，此亦依聖教。”親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，頁 597 中至下。

<sup>46</sup> 親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，頁 597 中。

處的一念表明了稱名念佛對於世人來說是十分容易做到的。“一念即是一聲。一聲即是一念。一念即是一行。一行即是正行。正行即是正業。正業即是正念。正念即是念佛，則是南無阿彌陀佛也。”<sup>47</sup> 親鸞最終將正行直接概括為稱念“南無阿彌陀佛”。

對於淨土真實行，親鸞總結道：“斯乃顯真實行明證。誠知，選擇攝取之本願，超世稀有之勝行，圓融真妙之正法，至極無礙之大行也，可知。”<sup>48</sup> 親鸞將念佛的正行讚歎為世間少有的殊勝的行為，並稱之為“大行”，這也與他常說的“大信”相一致。

## 2.1 個人的修行實踐

事實上，佛教傳統在界定“行”的概念時，並不僅限於念佛的實踐。“廣義的修行，相當於‘信解行證’中的行；狹義的修行指依照各個宗派的法門而修習。就難易程度而言，修行有難行道與易行道之分。就正直、方便來分，有中道正行與方便道之異。就修行內容言，有修福、修慧之別。如依宗派分類，又有修密、修禪、修淨土、修華嚴、修天臺……等多種。此外，同一宗派之內，所修法門也有種種殊異。”<sup>49</sup> 而實行修行功夫者，一般稱為行者，修行含有實習、修養、實踐的含義。佛教中的行者為了實現佛陀體驗的境界，而專心精研修養，因此特別重視修行方面，同時也發展出各種詳細的戒律條文、生活規範與精神之修養

---

<sup>47</sup> 親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，頁 597 下。

<sup>48</sup> 親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，頁 597 下。

<sup>49</sup> 新譯《華嚴經》卷五十八敘述菩薩的十種修行法，即恭敬尊重諸善知識修行法、常為諸天之所覺悟修行法、於諸佛所常懷慚愧修行法、哀憐眾生不舍生死修行法、事必究竟心無變動修行法、專念隨逐發大乘心諸菩薩眾精勤修學修行法、遠離邪見勤求正道修行法、摧破眾魔及煩惱業修行法、知諸眾生根性勝劣而為說法住佛地修行法、安住無邊廣大法界除滅煩惱令身清淨修行法。參引自《中華佛教百科全書》〈<http://www.ebud.net/fgdick/dick.asp?no=3973&dict=fordict3&key=修行>〉。

方法。佛教中有“八萬法門”的說法，可見修行方法之紛繁複雜。<sup>50</sup>

淨土修行與其他宗派修行方法也有所不同，修行佛道有四修之說，即恭敬修、無餘修、無間修、長時修。世親《俱舍論》中對四修的理解與善導《往生禮贊》對於四修的理解截然不同，分別被稱為聖道門之四修與淨土門之四修。<sup>51</sup>

	聖道門四修	淨土門四修
恭敬修	恭敬尊重所學三寶	恭敬禮拜阿彌陀佛及一切聖眾
無餘修	修一切行業無遺餘	專稱彼佛名號，專念、專想、專禮、專贊彼佛及一切聖眾
無間修	修行相續無間斷	相續恭敬禮拜、稱名讚歎、憶念觀察、回向發願，心心相續，不以餘業間斷，又不以貪嗔煩惱致令間斷，隨念隨懺，不令隔念隔時隔日，常令清淨。
長時修	修三無數劫，了無倦怠	畢命為期，誓不終止

<sup>50</sup> “八萬法門”中，主要以三學、八正道、四諦等為主。《佛光大詞典》<<http://www.ebud.net/fgdick/dick.asp?no=12556&dict=fordict1&key=修行>>。

<sup>51</sup> 此表的內容參照《中華佛教百科全書》而來。

<<http://www.ebud.net/fgdick/dick.asp?no=3973&dict=fordict3&key=修行>>。



可見，與聖道門的修行強調修一切行業不同的是，淨土信仰只主張念佛的修行。念佛包括觀想念佛與稱名念佛，具體指在心裏稱念法身佛（理念上的佛），觀想具體存在的佛相，或佛陀的功德，又或者是口中稱念佛的名號。<sup>52</sup> 同時，念佛也有正、助二行之分。源信《往生要集》中提到往生之行有正修念佛與助念方法的分別：“助念方法者，一日之羅不能得鳥，萬術助觀念成往生大事，今以七事略示方法：(一)方處供具，(二)修行相貌，(三)對治懈怠，(四)止惡修善，(五)懺悔眾罪，(六)對治魔事，(七)總結行要。”<sup>53</sup> 同時，善導在其《觀無量壽經疏》〈散善義〉中在五種正行中又分別出正助二業：“又就此正中復有二種，一者一心專念彌陀名號，行住坐臥不問時節久近，念念不舍者，是名正定之業，順彼佛願故，若依禮誦等，即名為助業。”<sup>54</sup> 五種正行包括讀誦、觀察、禮拜、稱名、讚歎供養。善導認為第四稱名為本願行，所以是正定業，其餘四種非本願行，所以是助業。<sup>55</sup> 而對於親鸞來說，淨土真實行就是稱念阿彌陀佛的名號，這種正念即是正行。

一般的修行者在修行過程中通常將宗教的修行實踐作為獲得功德的手段，並以此為基礎達致拯救。親鸞指出這種理解是完全錯誤的，他們沒有認識到人本身的全然敗壞和罪惡，也沒有理解阿彌陀佛在整個拯救行為當中的真正意義和作用。在這個末法時代，有限的個體是完全墮落的，他們並沒有能力做出任何好的行為，即使人們做出一些從表面上來看是好的行為，但實質上是人們工於心計，期望為自身獲取功德利益而產生的行為。因此，個體所表現出來的好行為都是以自我為中心，依然處於個人情感的控制中，從根本上來說，依舊是惡的。另一方面，與阿彌陀佛

---

<sup>52</sup> 參《佛光大詞典》

<<http://www.ebud.net/fgdick/dick.asp?no=13780&dict=fordict1&key=念佛>>。

<sup>53</sup> 源信，〈往生要集〉，載《大正新脩大藏經（第八十四卷）》，頁 57 中。

<sup>54</sup> 善導，〈觀無量壽經疏散善義卷第四〉，載《大正新脩大藏經（第三十七卷）》，頁 272 中。

<sup>55</sup> 參《中華佛教百科全書》

<<http://www.ebud.net/fgdick/dick.asp?no=3973&dict=fordict3&key=修行>>。

相比較而言，人們更不能做出任何所謂好的行為。阿彌陀佛經歷無數劫的修行才使得人們往生淨土成為可能，他擁有完全的，不可比擬的好和善。因此，在阿彌陀佛善的本性與世人惡的本性之間，有著不可逾越的鴻溝，人們也就不可能有任何稱之為完全好的行為。<sup>56</sup> 可見，在親鸞的思想中，人靠自身的能力根本不能做出任何好的行為，這樣，通過好的行為獲取功德達致拯救的方式也就行不通了，認識到自身本性的罪惡才是拯救的起點。

因此，他將所有個體的行為和努力從宗教的最終拯救中剔除出去，主張拯救只能通過信心才能達到，世人能夠做到的只是對自我罪的本性的認識，以及對彌陀拯救的感激。<sup>57</sup> 除了信心是完全他力的之外，親鸞將個人的具體修行實踐也詮釋為他力的作用。“言他力者，如來本願力也。”<sup>58</sup> 這種他力主要是指阿彌陀如來的本願力。

親鸞繼承了傳統淨土信仰中對於稱名念佛實踐的重視，肯定稱名念佛對於往生淨土的有效性。不同的是，他將重點轉向對於修行者的態度以及修行實踐本身的考察。在傳統淨土信仰中，念佛實踐雖然被認為是往生淨土的有效方式，但都是作為一種修行者獲取功德，從而往生淨土的手段。然而，親鸞給予這種傳統的往生淨土方式一種新的詮釋。他指出，這種念佛的實踐雖然是由個體自我所發出的行為，卻依然是他力行為作用的結果，因為最終是否往生淨土完全依賴於阿彌陀佛的願力及其名稱不可思議之能力，念佛的實踐只是修行者對於彌陀拯救的一種自然的感激的行為表達。甚至可以認為，人的整個宗教生活都是對於阿彌陀佛慈悲精神的感激的表達，念佛也只是其中一種具體的方式。<sup>59</sup> 因此，親鸞雖然和其他淨土思想一樣接受稱名念佛的修行實

---

<sup>56</sup> Alfred Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace* (Tucson: University of Arizona, 1965), p. 30.

<sup>57</sup> Alfred Bloom. *Shinran's Gospel of Pure Grace*, 31, 36.

<sup>58</sup> 親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，頁 597 下至 598 上。

<sup>59</sup> Paul S. Chung, “Martin Luther and Shinran: The Presence of Christ in Justification and Salvation in a Buddhist-Christian Context”, in *Asia Journal of Theology*, Vol. 18 no. 2, (2004), p. 302.

踐，但是他最大的不同之處在於否定了“人可以通過念佛的實踐獲取功德”這個原則。對於親鸞來說，人不能通過任何的方式來獲取功德，從而直接達致個人的拯救。<sup>60</sup> 也就是說，人不能通過自己的努力獲得拯救。念佛也不是個人獲取功德的自力行為，而是從彌陀而來，是人對於彌陀他力救度的感激的自然表達。

事實上，對於稱名念佛實踐本身，親鸞也認為是一種他力行為的體現。念佛的實踐，也是信心的一種表達。他指出：

念佛ハ行者ノタメニ非行非善ナリ。ワカハカラヒニテ行スルニアラサレハ。非行トイフ。ワカハカラヒニテツクル善ニモアラサレハ。非善トイフ。ヒトヘニ他力ニシテ・自カヲハナレタルユヘニ。行者ノタメニハ非行非善ナリト云云（譯文：念佛者，於行者而言，非行非善也。非我計之行，故言非行；亦非我計而作之善，故言非善。全依他力，離自力故，於行者，非行非善也。）<sup>61</sup>

在念佛的實踐中，彌陀的名號本身就能夠去除人的罪和惡業，並使人往生淨土成為可能。<sup>62</sup> 在親鸞看來，彌陀的名號包含了其自身完全的美德和善，修行者通過口念，聽到彌陀的名，從而能夠意識到彌陀拯救有情眾生的慈悲之心。<sup>63</sup> 因此，稱名念佛的實踐雖然不能為修行者獲取個人功德，卻使得修行者在這個過程中進一步受到彌陀他力的恩典，從而最終獲得往生淨土的保證。

---

<sup>60</sup> Alfred Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, p. viii.

<sup>61</sup> <嘆異鈔>，載《大正新脩大藏經（第八十三卷）》，頁 729 中。

<sup>62</sup> Alfred Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, p. 31.

<sup>63</sup> Alfred Bloom, *Shinran's Gospel of Pure Grace*, p. 54.

## 2.2 大信與大行

正如上文所述，信心和行為都是多樣化的，而親鸞將淨土真實信與淨土真實行稱為大信和大行。“謹按往相回向，有大行有大信。”<sup>64</sup> 往相回向指阿彌陀佛將自己的功德回向給眾生，發願與眾生一同往生阿彌陀如來淨土。因此，大信與大行是統一於彌陀的本願力當中。二者的具體關係主要表現在以下二個方面：

### 1. 大信和大行是內因和外緣的關係。

良知，無德號慈父，能生因闕。無光明悲母，所生緣乖。能所因緣雖可和合，非信心業識，無到光明土。真實信業識，斯則為內因。光明名父母，斯則為外緣。內外因緣和合，得證報土真身。故宗師（善導《往生禮贊》）言，以光明名號攝化十方，但使信心求念。又云（法照《五會法事贊》），念佛成佛是真宗。<sup>65</sup>

親鸞的這一觀點也正符合了傳統佛教關於萬物因緣和合而生的理念。他將信心作為往生淨土的內因，念佛的行為作為外緣，內外因緣和合，才能最終往生淨土。“依《涅槃經》，佛言，若人但能至心，常修念佛三昧者，十方諸佛，恒見此人，如現在前。”<sup>66</sup> 雖然兩者對於往生淨土來說缺一不可，但對於親鸞來說，作為內因的信心顯然是更為重要的。因而他指出：“真實信心必具名號，名號未必具願力信心也。”<sup>67</sup> 可見，真實信心是最為根本的，有了信心，自然會有稱名念佛的行為，但是單純的念佛行為卻並不一定包含彌陀本願的真實信心。

---

<sup>64</sup> 親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，頁 590 上。

<sup>65</sup> 親鸞，〈教行信證卷第二（行卷）〉，頁 597 中。

<sup>66</sup> 親鸞，〈教行信證卷第三（信卷）〉，載《大正新脩大藏經（第八十三卷）》，頁 608 中。

<sup>67</sup> 親鸞，〈教行信證卷第三（信卷）〉，頁 606 中。

## 2. 信心和行為都來源於阿彌陀佛本願力的回向，都是他力的。

親鸞將信心表達為“至心信樂之願”，而將行為表達為“選擇稱名之願”，同時，他又將信心和行為論述為“往相信心之願”和“往相回向之願”。可見，信心和行為都與彌陀的往相回向密不可分。由此親鸞再一次強調：“爾者，若行若信，無有一事非阿彌陀如來清淨願心之所回向成就，非無因他因有也，應知。”<sup>68</sup> 儘管信心和行為對於世人往生淨土十分重要，然而這一切都根源於彌陀本願力的回向，信心和行為都是彌陀他力作用的結果。

## 小結

儘管在各自宗教傳統中，保羅和親鸞對於行為具體內容的表述有所不同，但基本上都包含了日常的宗教行為和道德行為這些方面。通過以上的論述可知，保羅和親鸞並沒有因為肯定信心的重要性而完全否定行為的作用，而是強調了行為本身的重要性，並且依據各自生活處境的改變對於信心和行為給予了全新的詮釋。

作為一個猶太人和基督徒，信心和律法都是保羅思想中的重要概念。對於保羅來說，信心和律法都表達了人和上帝之間的關係，都內在於上帝拯救計劃之中。然而，當其面對早期信仰群體中出現的猶太基督徒和外邦基督徒的身份問題時，保羅將信心和律法的概念對照使用，淡化律法作為猶太人身份標記的重要性，而強調上帝通過基督向世人展現了一種更加完全的拯救方式。作為外邦人的使徒，保羅強調信心在稱義和拯救行為中的作用，從而把外邦人帶入了早期基督教的信仰群體，並將上帝的拯救從一個民族擴大到普世的範圍。可見，保羅對於信心和律法的

---

<sup>68</sup> 親鸞，〈淨土文類聚鈔〉，頁 644 下。

詮釋與其歷史處境息息相關。雖然在稱義的過程中，保羅將信心和律法區分開來，但是摩西的律法，基督的信心在上帝的拯救計劃中卻是統一的。可以說，行律法，信基督都是人信心的外在表現，真正重要的是內在的，對於上帝拯救行為的回應，對於上帝的絕對信賴以及由此建立的與上帝之間的關係。

親鸞所繼承的淨土信仰以念佛的宗教行為取代了各種紛繁複雜的聖道門修行方式，親鸞在此基礎上進一步強調了稱名念佛行為的重要性。事實上，親鸞個人的宗教修行也經歷了由聖道門到淨土門的轉變，而這種轉變與他對於當時的宗教社會處境的判斷密切相關。親鸞意識到在末法時代中，世人的罪惡使其無法依靠自身的努力往生淨土，獲得拯救，因而他放棄通過自力修行往生淨土，轉而尋求阿彌陀佛他力的拯救，念佛的行為正是對於彌陀拯救的一種自然的感激。從這個角度來說，親鸞不僅沒有否定念佛行為的作用，反而認為這是拯救過程中必不可少的。由此，他將信心和稱名念佛的行為統一於彌陀的本願力中，並認為兩者的因緣和合才能促成最終的往生淨土。

由此可以看出，保羅和親鸞都認為僅僅通過個人的行為難以達致最終的拯救，然而行為也是拯救過程中的重要方面。信心和律法，信心和修行，都是統一於拯救之中，只不過這種拯救對於保羅來說是上帝的恩典，對於親鸞來說是彌陀本願的慈悲。可見，雖然在不同的宗教傳統中對於同一個問題有著不同的表達方式，但是也存在諸多相通之處。至少在這些相似的方面，不同的宗教之間可以進行有效的溝通和理解。

## 參考書目

Barrett, C. K. *Paul: An Introduction to His Thought*. Louisville, Kentucky: Westminster/ John Knox, 1994.

Barry, Matlock R. “The Rhetoric of Pistis in Paul: Galatians 2:16, 3:22, Romans 3:22, and Philippians 3:9” in *Journal for the Study of the New Testament*, 30 no 2 D 2007, 173-203.

Bloom, Alfred. *Shinran's Gospel of Pure Grace*. Tucson: University of Arizona, 1965.

Bultmann, Rudolf. *Theology of the New Testament*, Vol.1, trans. Kendrick Grobel. New York: Scribner, 1952.

*Concordance to the Novum Testamentum Graece of Nestle-Aland, 26th Edition, and to the Greek New Testament, 3rd Edition*, ed. The institute for New Testament Textual Research and the Computer Center of Münster University. Berlin: Walter de Gruyter Berlin, 1987.

Dunn, James D. G. *Paul and The Mosaic Law*. Grand Rapids, Michigan/Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company, 1994.

----- . *The Cambridge Companion to St. Paul*. Cambridge; New York: CUP, 2003.

----- . *The New Perspective on Paul*. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans Pub Co. 2008.

Harrelson, W. J. “Law in the OT” in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.3, ed. George Arthur Buttrick. New York: Abingdon, 1962, 77-88.

Hooker, Morna D. “The Letter to the Philippians: Introduction, Commentary, and Reflections” in *The New Interpreter’s Bible*, vol.11. Nashville: Abingdon, 2000.

Howard, George. “Faith of Christ” in *The Anchor Bible Dictionary*, vol.2, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992, 758-60.

Käsemann, Ernst. *Commentary on Romans*, trans. and ed. Geoffrey W. Bromiley. Grand Rapids, Mich.: Eerdmans, 1980.

Koperski, Veronica. *What Are They Saying About Paul and the Law?* New York: Paulist, 2001.

Moo, Douglas J. *Romans*. Grand Rapids, Mich.: ZondervanPublishingHouse, 2000.

Murray, John. *The Epistle to the Romans*, vol.1. Grand Rapids, Mich.: Wm. B. Eerdmans Pub., 1968.

Sanders, E. P. “Law in Judaism of the NT Period” in *The Anchor Bible Dictionary*, vol.4, ed. David Noel Freedman. New York: Doubleday, 1992, 254-65.

----- . *Paul*. Oxford; New York: Oxford University, 1991.

----- . *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*. London: SCM, 1977.

----- . *Paul, the Law, and the Jewish People*. London: SCM, 1985.

Shinran, GutokuShaku. *The Kyōgyōshinshō: The Collection of Passages Expounding the True Teaching, Living, Faith, and Realizing of the Pure Land*, trans. DaisetzTeitarō Suzuki. Kyoto: Shinshūōtaniha, 1973.



Tan, Kim Huat. *A Guide to Galatians and Philippians*. London: SPCK, 2009.

Wavies, W. D. "Law in the NT" in *The Interpreter's Dictionary of the Bible*, vol.3, ed. George Arthur Buttrick. New York: Abingdon, 1962, 95-102.

Westerholm, Stephen. *Israel's Law and the Church's Faith: Paul and His Recent Interpreters*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans Pub. Co, 1988.

大正新脩大藏經刊行會編，《大正新脩大藏經》。

佛光大辭典編修委員會編，《佛光大辭典》，臺北：佛光出版社，1988。

《日本歷史文化詞典》，南京：南京大學出版社，2010。

《真宗聖典全書》，東京：文會堂，1907。

[ABSTRACT] Faith is regarded as the way of Salvation for an individual according to Paul and Shinran. Both of them mainly demonstrate the relationship between faith and work in their faith theory, and it is also an issue to be solved for the faith practice. Therefore, this article focuses on the relationship between faith and work when conducting the comparative studies on the faith theory of Paul and Shinran. In the first two parts, the author expounds the theory of Paul and Shinran respectively by the textual analysis. The selected texts are Pauline letters and Shinran's *Kyōgyōshinshō*. Based on the text, this comparative study find that Paul and Shinran have different understandings and expressions of faith and work, but both of them consider that faith and virtuous work are unified in Salvation.