

---

总校订

潘秋松

若非特别注明，引用圣经经文，皆出自《和合本》。

原著使用音译符号，

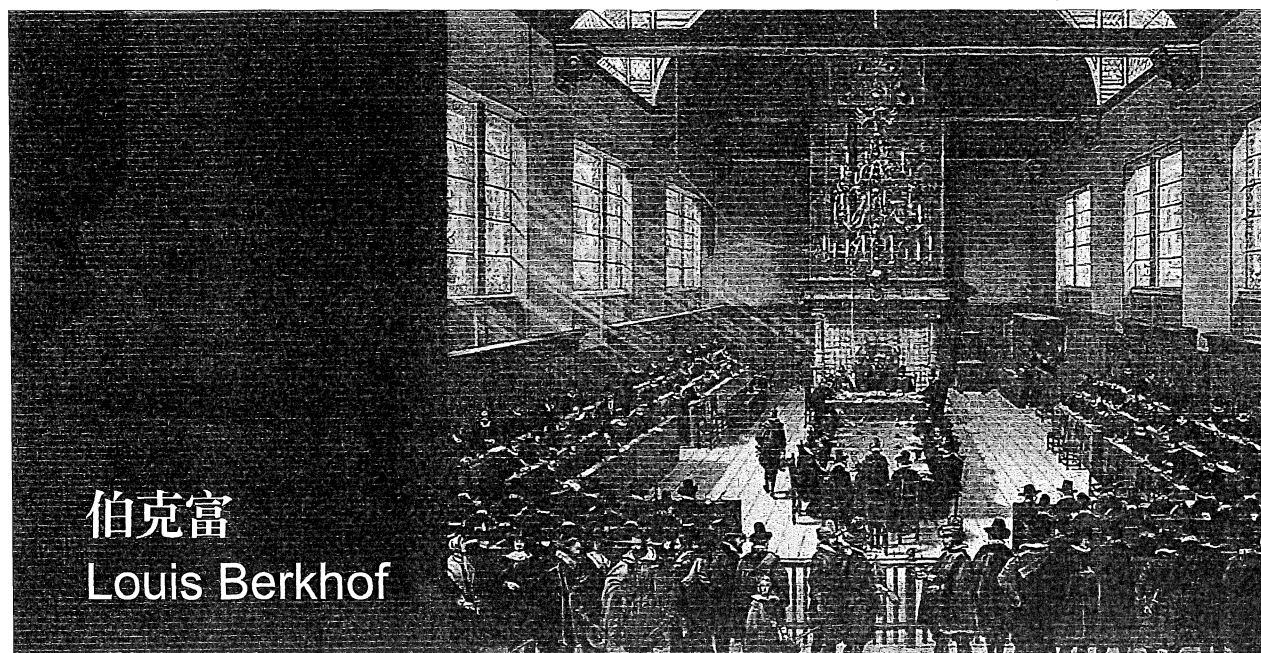
中文版根据目前学界较普遍使用的方法修正

希伯来文与希腊文皆为中文版经过查核后加入，请参考〈音译符号〉。

◆《世界杂志》(World Magazine) 选入“二十世纪最重要的一百本书”(1999年)

# 伯克富 系统神学

Systematic Theology



伯克富  
Louis Berkhof

译者◆随真  
主编◆骆鸿铭  
总校订◆潘秋松

多特会议 400 周年纪念



# 伯克富系统神学

作者	路易斯·伯克富 (Louis Berkhof)
译者	随真
主编	骆鸿铭
总校订	潘秋松
出版者	美国麦种传道会 地址：1423 Maple St. South Pasadena, CA 91030 U.S.A. 电话：(626) 441-5543 电邮：akowcm@gmail.org 网站：www.akow.org      cn.akow.org
版次	二〇一九年三月初版
字数	833 千
	版权所有·请勿翻印
Copyright	Originally published by Wm. B. Eerdmans Publishing Co. as <i>Introductory Volume to Systematic Theology</i> and <i>Systematic Theology</i> by Louis Berkhof ©2019 by A Kernel of Wheat Christian Ministries 1423 Maple St., South Pasadena, CA 91030, U.S.A.
First Edition	March 2019
ISBN	978-1-939-25150-3 (正体) 978-1-939-25159-6 (简体) All Rights Reserved. Printed in Taiwan

本书并不代表美国麦种传道会的神学立场

19 20 21 22 23 24 25 26 27 28 年次 ❖ 刷次 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

美国麦种传道会持有本书全球正体字与简体字中文版权

# 伯克富系统神学

Systematic Theology



目录 | CONTENTS

音译符号 22

## 系统神学导论 23

Introductory Volume to Systematic Theology

修订版序言 25

### | 教理神学的观念和历史 | 27

#### 第 1 章◆用于神学的系统描述的名称 28

#### 第 2 章◆教理的性质 31

- 一、“教理”这一名称……………31
- 二、教理的正式特征……………34
- 三、教理的必须性……………40
- 四、教理包含的要素……………45

#### 第 3 章◆教理神学的观念 50

- 一、教理和教理学之间的关系……………50
- 二、教理神学的对象(它的定义)……………55
- 三、神学是一门科学……………61
- 四、教理学在神学百科中的位置……………65

#### 第 4 章◆教理学的任务、方法和分题 71

- 一、教理学的任务……………71
- 二、教理学的方法……………77
- 三、教理学的分题……………91



## 第5章◆教理学的历史 96

- 一、古老天主教时期·····96
- 二、中世纪时期·····98
- 三、宗教改革时期·····100
- 四、更正教经院神学时期·····101
- 五、理性主义与超自然主义时期·····104
- 六、现代神学时期·····106

# | 教理学基本原理 | 113

## 第1章◆基本原理总论 114

- 一、非神学科学中的基本原理·····114
- 二、宗教或神学中的基本原理·····117

## 第2章◆宗教 121

- 一、宗教的本质·····121
- 二、宗教的中枢·····129
- 三、宗教的起源·····133

## 第3章◆外在知识论原理（启示） 141

- 一、启示的名称与概念·····141
- 二、普遍启示·····154
- 三、特殊启示·····159
- 四、特殊启示与圣经·····167

## 第4章◆圣经的默示 171

- 一、默示论的历史·····171
- 二、支持“圣经默示”的经文证据·····174
- 三、默示的性质和范围·····178
- 四、诋毁默示论的尝试·····184
- 五、对默示论的异议·····188
- 六、圣经的完美性·····191

## 第5章◆内在知识论原理 200

- 一、人的悟性……………200
- 二、思辨式的理性……………203
- 三、敬虔感或宗教直觉……………206
- 四、道德意识……………208
- 五、信心是真正的内在原理……………212
- 六、信心的根基……………214

## 参考文献选录 219

# 系统神学 223

Systematic Theology

序言 225

## 第一部分

# 神论 227

## | 神的存有 | 229

## 第1章◆神的存在 230

- 一、神论在教理学里的地位……………230
- 二、圣经为神的存在提供的证据……………231
- 三、否认神存在的不同立场……………233
- 四、神存在的所谓“合理证据”……………237

## 第2章◆神的可知性 242

- 一、神是人无法透知却仍是可知的……………242
- 二、否认神的可知性……………244
- 三、神的自我启示是我们获得关于神的一切知识的先决条件…248

### 第3章◆神的存有和祂的属性之间的关系 256

- 一、神的存有……………256
- 二、认识神的存有的可能性……………258
- 三、在祂的属性中启示出祂的存有……………260

### 第4章◆神的名 263

- 一、总论神的名……………263
- 二、旧约圣经中的名字和它们的含义……………264
- 三、新约圣经中的名字和它们的解释……………267

### 第5章◆总论神的属性 269

- 一、评估所用的术语……………269
- 二、判定神的属性的方法……………270
- 三、对属性分类的建议……………272

### 第6章◆不可传通的属性（神是绝对的存有者） 276

- 一、神的自存……………277
- 二、神的不变性……………278
- 三、神的无限……………279
- 四、神的统一性……………281

### 第7章◆可传通的属性（神是有位格的灵） 285

- 一、神的属灵性……………287
- 二、智性的属性……………287
- 三、道德属性……………292
- 四、至高主权的属性……………298

### 第8章◆三位一体 306

- 一、三位一体教义的历史……………306
- 二、神既是三又是一……………308
- 三、分开考虑三个位格……………316

## | 神的作为 | 327





## 第1章◆总论神的定旨 328

- 一、在神学里的“定旨”教义……………328
- 二、神的定旨在圣经中的用词……………329
- 三、神的定旨的本质……………330
- 四、神的定旨的特征……………332
- 五、定旨教义面对的反意见……………335

## 第2章◆预定 338

- 一、预定教义的历史……………338
- 二、圣经中描述“预定”的语词……………341
- 三、预定的创始者和对象……………342
- 四、预定的组成部分……………343
- 五、堕落前拣选论和堕落后拣选论……………348

## 第3章◆创造总论 358

- 一、创造论的历史……………358
- 二、创造论的经文证据……………360
- 三、创造的观念……………360
- 四、关于世界起源的不同理论……………371

## 第4章◆灵界的创造 374

- 一、天使教义的历史……………374
- 二、天使的存在……………376
- 三、天使的本质……………377
- 四、天使的数量和组织结构……………379
- 五、天使的服事……………381
- 六、邪恶的天使……………382

## 第5章◆物质界的创造 384

- 一、圣经对创造的记载……………384
- 二、创世之六日与单独的六日……………386

## 第6章◆神的护理 401

- 一、护理总论……………401
- 二、保存……………406

三、协作·····	408
四、统管·····	412
五、特殊护理或神迹·····	413

## 第二部分

# 人论——和神之间的关系 417

## | 原始状态下的人 | 419

### 第 1 章◆人的起源 420

一、人论在教理学中的位置·····	420
二、人类起源的经文记载·····	420
三、进化论对人类起源的描述·····	423
四、人的起源和人种单一性·····	428

### 第 2 章◆人性的组成 431

一、人性的组成因素·····	431
二、个人灵魂的起源·····	436

### 第 3 章◆人是神的形象 443

一、人具有神的形象的历史观点·····	443
二、神在人身上的形象的经文资料·····	444
三、人是神的形象·····	447
四、人是神的形象的原始状况·····	451

### 第 4 章◆在行为之约里的人 454

一、“行为之约”的教义史·····	454
二、行为之约教义的经文基础·····	456
三、行为之约的要素·····	458
四、行为之约的现况·····	461

## | 在罪恶状态中的人 | 465

### 第1章◆罪的起源 466

- 一、历史上关于罪的起源的不同观点·····466
- 二、罪的起源的经文资料·····467
- 三、人第一次罪行或人的堕落的本质·····469
- 四、第一次罪行或堕落的产生是因着试探·····470
- 五、进化论对罪的起源的解释·····472
- 六、第一次罪行的结果·····473

### 第2章◆罪的本质特征 477

- 一、关于邪恶本质的一些哲学理论·····478
- 二、圣经中的罪观·····481
- 三、伯拉纠对罪的看法·····484
- 四、罗马天主教的罪观·····486

### 第3章◆罪的传递 489

- 一、历史的回顾·····489
- 二、罪的普世性·····491
- 三、亚当的罪和人类的罪之间的关联·····493

### 第4章◆人类生活中的罪 496

- 一、原罪·····496
- 二、本罪·····503

### 第5章◆罪的刑罚 509

- 一、自然的刑罚与实际的刑罚·····509
- 二、刑罚的本质和目的·····511
- 三、罪的实际刑罚·····513

## | 在恩典之约中的人 | 517

### 第1章◆圣约的名称与概念 518

一、名称	518
二、概念	520

## 第2章◆救赎之约 522

一、根据圣经作出的合理探讨	522
二、救赎之约的经文资料	523
三、救赎之约中的圣子	524
四、救赎之约的要求和应许	527
五、救赎之约和恩典之约的关系	528

## 第3章◆恩典之约的性质 530

一、恩典之约和行为之约的比较	530
二、立约的当事人	531
三、恩典之约的内容	535
四、恩典之约的特征	536
五、基督与恩典之约的关系	541

## 第4章◆恩典之约的双重层面 543

一、恩典之约既是外在的约，也是内在的约	543
二、恩典之约的本质与施行	544
三、有条件的约和绝对的约	544
四、约是一种纯粹的法律关系，也是一种生命的交通	545
五、恩典之约里的成员资格是一种法律关系	546

## 第5章◆恩典之约的不同时代 550

一、不同时代的正确概念	550
二、旧约圣经时代	554
三、新约圣经时代	560

### 第三部分

## 基督论：祂的位格和工作 563

### | 基督的位格 | 565

## 第1章◆历史上的基督论 566

- 一、人论和基督论之间的关系……………566
- 二、宗教改革之前的基督论……………567
- 三、宗教改革之后的基督论……………570

## 第2章◆基督的名称与神人二性 575

- 一、基督的名称……………575
- 二、基督的二性……………579

## 第3章◆基督的单一位格 586

- 一、陈述教会关于基督位格的看法……………586
- 二、基督单一位格的经文证据……………588
- 三、二性联合于一位格所带来的果效……………589
- 四、基督的单一位格是奥秘……………590
- 五、路德宗关于属性相通的教导……………591
- 六、不同形式的虚己说……………592
- 七、“逐渐道成肉身”的理论……………595

# | 基督的状态 | 599

## 第1章◆降卑的状态 600

- 一、引言：基督的状态总论……………600
- 二、降卑的状态……………602

## 第2章◆高升的状态 615

- 一、高升状态的一般说明……………615
- 二、高升状态的几个阶段……………617

# | 基督的职分 | 629

## 第1章◆导论：先知职分 630



一、职分总论·····	630
二、先知职分·····	632

## 第2章◆祭司职分 636

一、圣经中的祭司观念·····	636
二、基督的献祭工作·····	637

## 第3章◆代赎的原因与必要性 643

一、代赎的动因·····	643
二、历史上对代赎之必要性的看法·····	644
三、代赎的必要性的根据·····	646
四、针对代赎之绝对必要性所提出的异议·····	648

## 第4章◆代赎的特性 650

一、陈述受罚代赎论教义·····	650
二、对受罚代赎论或补赎论的异议·····	659

## 第5章◆关于代赎的各种分歧理论 662

一、早期教会的理论·····	662
二、安瑟伦的补赎论（交易论）·····	663
三、道德影响论·····	664
四、榜样论·····	665
五、治理论·····	666
六、神秘论·····	668
七、代替悔改论·····	669

## 第6章◆代赎的目的和范围 670

一、代赎的目的·····	670
二、代赎的范围·····	671

## 第7章◆基督的代求工作 679

一、基督代求之工的经文证据·····	679
二、基督代求之工的性质·····	681
三、基督为何人代求？为何事代求？·····	683
四、基督之代求的特征·····	684

## 第 8 章◆君王职分 686

- 一、基督的属灵王权·····686
- 二、基督对全宇宙的王权·····691

### 第四部分

## 救赎之工的施行 695

### 第 1 章◆救恩论总论 697

- 一、救恩论与前一个论题之间的关联·····697
- 二、救恩次序·····698

### 第 2 章◆总论圣灵的运行 706

- 一、过渡到圣灵的工作·····706
- 二、圣灵的一般运行和特殊运行·····708
- 三、圣灵是神圣恩典的分赐者·····710

### 第 3 章◆一般恩典 717

- 一、一般恩典之教义的起源·····717
- 二、一般恩典的名称与概念·····720
- 三、一般恩典与基督的代赎工作·····723
- 四、特殊恩典与一般恩典之间的关系·····725
- 五、一般恩典运行的途径·····726
- 六、一般恩典的果实·····728
- 七、对改革宗一般恩典教义反对意见·····731

### 第 4 章◆奥秘的联合 735

- 一、奥秘联合的性质·····735
- 二、奥秘联合的特征·····738
- 三、奥秘联合的一些错误概念·····740
- 四、奥秘联合的深远意义·····741

## 第5章◆一般呼召与外在呼召 744

- 一、先谈论呼召的原因……………744
- 二、整体呼召……………747
- 三、外在呼召……………750

## 第6章◆重生与有效呼召 756

- 一、重生的圣经用词及其含义……………756
- 二、“重生”一词在神学中的用法……………757
- 三、重生的性质……………759
- 四、有效呼召与外在呼召和重生之间的关系……………761
- 五、重生的必要性……………764
- 六、重生的有效因……………765
- 七、神的话被用作重生的工具……………766
- 八、对重生的分歧观点……………769

## 第7章◆回转 774

- 一、回转的圣经用词……………774
- 二、回转在圣经中的观念及其定义……………777
- 三、回转的特性……………779
- 四、回转的不同要素……………781
- 五、回转的心理学……………782
- 六、回转的创始者……………786
- 七、回转的必要性……………787
- 八、回转与救赎进程中其他步骤的关系……………787

## 第8章◆信心 791

- 一、“信心”的圣经用词……………791
- 二、用来描述信心活动的象征性表达……………794
- 三、信心教义的历史……………794
- 四、圣经中“信心”的观念……………797
- 五、信心总论……………799
- 六、宗教意义上的信心，特别是使人得救的信心……………800
- 七、信心与确据……………807
- 八、罗马天主教对“信心”的看法……………809



## 第9章◆称义 812

- 一、“称义”的圣经用词及其含义·····812
- 二、称义教义的历史·····814
- 三、称义的性质与特征·····816
- 四、称义的要素·····816
- 五、称义发生的范围·····820
- 六、称义的时间·····820
- 七、称义的基础·····826
- 八、对称义教义的异议·····827
- 九、对称义的不同看法·····828

## 第10章◆成圣 831

- 一、“成圣”和“圣洁”的圣经用词·····831
- 二、成圣教义的历史·····833
- 三、圣经中的圣洁与成圣观念·····836
- 四、成圣的性质·····837
- 五、成圣的特性·····839
- 六、成圣的创始者与媒介·····840
- 七、成圣和救恩次序的其他阶段的关系·····841
- 八、今生中“成圣”的不完美特性·····843
- 九、成圣与善行·····847

## 第11章◆圣徒的坚忍 852

- 一、圣徒坚忍教义的历史·····852
- 二、坚忍教义的陈述·····853
- 三、坚忍教义的证据·····853
- 四、对坚忍教义提出的异议·····855
- 五、否认这项教义会使救恩倚靠人的意志·····856

### 第五部分

## 教会论与恩典的媒介 859

## | 教会 | 861

### 导论 862

### 第 1 章◆圣经对教会的称呼与教会教义历史 864

- 一、圣经对教会的称呼·····864
- 二、教会教义的历史·····868

### 第 2 章◆教会的性质 873

- 一、教会的性质·····873
- 二、教会的多面性·····876
- 三、教会的不同定义·····879
- 四、教会与神的国·····880
- 五、在不同时代中的教会·····882
- 六、教会的属性·····884
- 七、教会的标记·····888

### 第 3 章◆教会的治理 892

- 一、有关教会治理的不同理论·····892
- 二、改革宗或长老会体制的基本原则·····895
- 三、教会中的圣职人员·····898
- 四、教会议会·····903

### 第 4 章◆教会的权力 909

- 一、教会权力的来源·····909
- 二、教会权力的性质·····910
- 三、教会权力的不同类别·····911

## | 恩典的媒介 | 921

### 第 1 章◆恩典的媒介总论 922

- 一、恩典媒介的观念·····922
- 二、作为恩典媒介的圣道和圣礼的特征·····923

三、历史上有关恩典媒介的观点·····	924
四、改革宗恩典媒介教义的特征要素·····	926

## 第2章◆作为恩典媒介的圣言 928

一、“神的圣言”一词在这方面的含义·····	928
二、圣道与圣灵的关系·····	929
三、神的圣言被视为恩典的媒介，它包含两部分·····	930
四、律法的三重功用·····	932

## 第3章◆圣礼总论 935

一、圣道与圣礼之间的关系·····	935
二、“圣礼”一词的起源与含义·····	936
三、圣礼的组成部分·····	936
四、圣礼的必要性·····	938
五、旧约圣经圣礼与新约圣经圣礼之间的对比·····	938
六、圣礼的数目·····	939

## 第4章◆基督教的洗礼 942

一、有关基督教洗礼的类比·····	942
二、基督教洗礼的设立·····	944
三、历史上有关洗礼的教义·····	947
四、洗礼的合宜方式·····	949
五、洗礼的合法执行者·····	953
六、洗礼的合适对象·····	953

## 第5章◆圣餐 967

一、以色列人中有关圣餐的类比·····	967
二、圣餐教义的历史·····	968
三、圣经中用来描述圣餐的术语·····	970
四、圣餐的设立·····	971
五、圣餐所象征、印证的事物·····	974
六、圣礼的联合或基督在圣餐中的真实临在的问题·····	975
七、圣餐是一种恩典的媒介，或圣餐的有效性·····	979
八、圣餐是为谁设立的？·····	981

## 末世论 985

### 导论 987

- 一、哲学和宗教学中的末世论·····987
- 二、基督教历史上的末世论·····988
- 三、末世论和其他教义之间的关系·····991
- 四、“末世论”这一名称·····993
- 五、末世论的内容：普遍性的末世论与个人性的末世论·····994

## | 个人性的末世论 | 995

### 第 1 章◆形体的死亡 996

- 一、形体死亡的性质·····996
- 二、罪和死亡之间的关系·····997
- 三、信徒之死意义·····998

### 第 2 章◆灵魂的不朽 1001

- 一、“不朽”一词的诸般含义·····1001
- 二、一般启示对灵魂不朽的见证·····1002
- 三、特殊启示对灵魂不朽的见证·····1004
- 四、对“个人不朽”教义的异议与当代的替代品·····1006

### 第 3 章◆居间状态 1010

- 一、圣经对居间状态的看法·····1010
- 二、居间状态的教义史·····1011
- 三、“阴间”（Sheol-Hades）教义的现代解释·····1013
- 四、罗马天主教有关人死后灵魂住处的教义·····1018
- 五、人死后，灵魂有意识的存在状态·····1020
- 六、居间状态并不是进一步考验的状态·····1024

# | 普遍性的末世论 | 1029

## 第 1 章◆基督的第二次降临 1030

- 一、基督的第二次降临是单一事件·····1030
- 二、基督再临之前的大事·····1032
- 三、基督再临或二次降临本身·····1039

## 第 2 章◆千禧年的各种观点 1046

- 一、前千禧年主义·····1047
- 二、后千禧年主义·····1054

## 第 3 章◆死人复活 1060

- 一、复活教义的历史·····1060
- 二、复活的圣经根据·····1061
- 三、复活的性质·····1062
- 四、复活的时间·····1064

## 第 4 章◆最后的审判 1070

- 一、最后审判教义的历史·····1070
- 二、最后审判的性质·····1071
- 三、关于“审判”的错误观点·····1072
- 四、审判官和祂的助理·····1074
- 五、受审的当事人·····1074
- 六、审判的时间·····1075
- 七、审判的标准·····1076
- 八、审判的不同环节·····1076

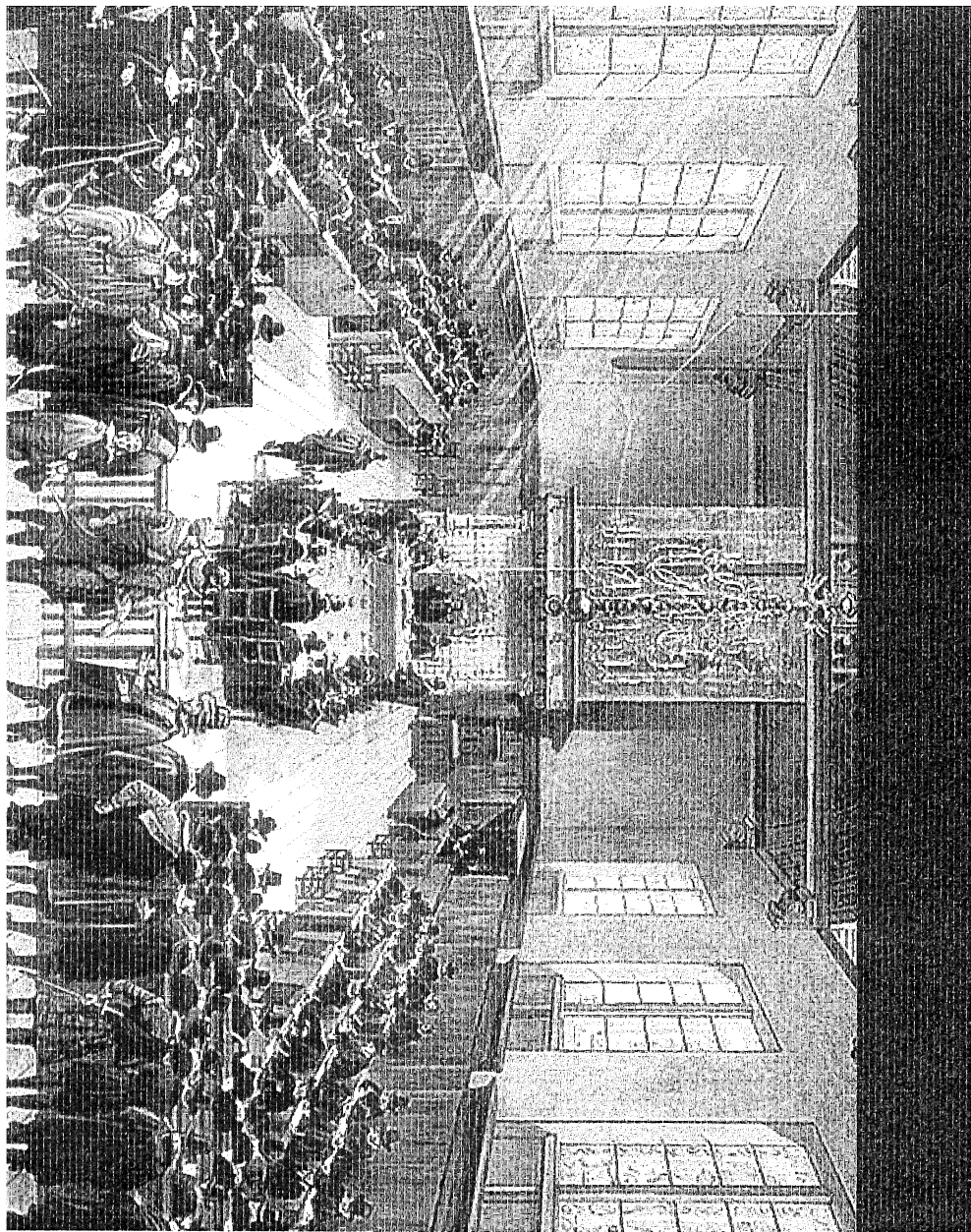
## 第 5 章◆最终的结局 1078

- 一、恶人的最终结局·····1078
- 二、义人的最终结局·····1080

## 参考书目 1083

# 音译符号

希腊文				希伯来文			
α	a	ξ	x	א	ב	הַ	â
β	b	ο	o	בּ/ב	b	יְ	ê
γ	g/n	π	p	גּ/ג	g	יִ	î
δ	d	ρ	r	דּ/ד	d	י	ô
ε	e	σ/ς	s	ה	h	י	û
ζ	z	τ	t	ו	w	וְ	ā
η	ē	υ	y/u	ז	z	וּ	a
θ	th	φ	ph	ח	h	וֹ	ō
ι	i	χ	ch	ט	t	וֵ	ē
κ	k	ψ	ps	י	y	וֶ	e
λ	l	ω	ō	כּ/כ	k	וֹ	i
μ	m	‘	h	ל	l	וְ	o
ν	n			מ	m	וּ	u
				נ	n	וֹ	a
				ס	s	וֵ	e
				ע	c	וֶ	e (if vocal)
				פּ/פ	p	וֹ	o
				צ	s		
				ק	q		
				ר	r		
				שׁ	ś		
				שׂ	š		
				תּ/ת	t		



# 系统神学导论

Introductory Volume to Systematic Theology





## 修订版序言

关于我的《系统神学导论》的再版和上市，没有必要讲太多。我只能说：我非常感激人们接纳这部著作并在越来越多的圈子中使用它。尽管著作的总体规划仍然是一样的，它实际上已经从头到尾重写和修正。一些地方加入细微的改变，以便更清楚地阐明思想，并在另一些地方作出了相当大的修改。其中加入了大量的历史材料，也更加关注近期的神学运动。以便使《导论》与我的《系统神学》的第二版相符。我唯一的祷告是：盼望新版的著作能够更加有用，并为本国的系统神学研究略尽绵薄之力。

伯克富





# 教理神学的 观念和历史



## 第 1 章

# 用于神学的系统描述的名称

在基督教最初的两个世纪，人们很少、甚至没有尝试阐述整个教义真理体系，或使用系统的方法从神的话语中收集教义真理。然而，人的理性要求人尽可能以整体的方式看待真理，这种渴望很难被压抑。人被赋予理性，人的理性不可能满足于只是收集片段的真理，而是渴望看到真理之间的关系，以便更清楚地明白真理。这不知不觉地组织互不相连的真理，将它们分类，组合为一个整体，以便显出真理之间的相互关联。人们常常反对有系统地描述圣经中的教义真理；今天，一些人也坚决反对这样做。人们似乎有一种潜藏的恐惧：我们越将真理系统化，就越偏离神的话语对真理的描述。但这种危险是不存在的，只要整个体系不是建立在错误的哲学原理之上，而是建立在圣经自身恒久的原理之上。神肯定将真理视为一个整体，神学家的职责是按照神的方式思想神的真理。人们应当持续不断地努力探寻神眼中的真理，尽管人在现存的条件下显然无法达到完全。<sup>1</sup>

在这一点上，教会从来没有迟疑。从第三世纪初，就出现若干著作，致力于对圣经中的教义真理作出全备的描述。它们的目标是相似的，但是具有不同的特征，也并非总是具有相同的标题。俄利根（Origen）是第一位对教义神学进行系统描述的早期教父，他的书名是《论首要原理》（Περὶ Ἀρχῶν [ *Peri Archōn* ] ）。原始文件的一些碎片被保存下来。但是完整的著作在鲁菲诺（Rufinus）的拉丁译本中传承下来，它的日期是第四世纪，书名为《论原理》（*De Principiis*）。俄利根将它命名为“首要原理”，意指“信仰的基本教义和主要条款”。拉克唐修（Lactantius）是第二个书写此类著作的人。他将自己的著作命名为《神圣原理》（*Divi narum Institutionum Libri VII*）。这实际上是以一种优雅的方式为基督教信仰辩护。接着是第五世纪的奥

---

<sup>1</sup> 参 Bavinck, *Het Voor en Tegen van een Dogmatisch Systeem in Kennis en Leven*, pp. 57ff.

古斯丁的著作《手册》(*Enchiridion*)，为了指明内容，他加上了副标题《论信望爱》(*sive de fide, spe et caritate*)。它实际上是对信经的阐述，在这部著作中，作者高举神至高主权的恩典和与基督在十字架上的死亡密切相连的拯救工作。这部著作几乎成为教会中的权威，仿佛信经本身。教父时代的末期，大马士革的约翰(John of Damascus)写了一本系统处理圣经真理的著作，名为《正统信仰阐释》(Ἐκδοσις Ἀκριβῆς Τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως [*Ekdosis Akribēs Tēs Orthodoxou Pisteōs*])。这本书比之前的任何著作更接近现代的教理学著作。它分为四卷，分别处理(1)神和三位一体；(2)创造和人的本性；(3)基督和祂的成为肉身、死亡、降入阴间；(4)基督的复活和作王，包括余下的神学。

在中世纪，教义著作呈现出不同的性质。它们并非在同等程度上以圣经为依据，相反，它们在很大程度上是基于早期教父的著作。语录(*Sententiae*)一词开始正式使用。这个名称本身暗示：它在很大程度上是教父著作的汇集。其中最重要的是伦巴德的彼得(Peter the Lombard)的著作《四部语录》(*De Libris Sententiarum*)。这部著作并非仅仅是对之前著作的汇集，它也包含大量原创材料。它被用作神学研究的最佳(*par excellence*)手册，延续了三个世纪。除了《语录》(*Sententiae*)这一名称，《大全》(*Summa*)也逐渐被人们使用，并在时间的进程中逐渐代替了更早的名称。汤玛斯·阿奎那(Thomas Aquinas)的《神学大全》(*Summae*)是最重要的著作，它是天主教的最大权威。作者有生之年并没有完成这部著作。从作者的其它著作中寻找补充，至少在某种程度上弥补了它所缺失的内容。

宗教改革时期和宗教改革之后，教义著作的另一一些名称也被人们使用。墨兰顿(Melanchton)是路德宗教会第一个伟大的教理学家。他的著作名为《教义要点》(*Loci Communes rerum theologiarum*)。它是出自一门罗马书讲座的课程。另外几位路德宗神学家使用非常类似的标题。然而，随着时间的推移，它也逐渐被废弃。慈运理(Zwingli)写过一本《真假宗教诠释》(*Commentarius de vera et falsa religione*)，它被称作“改革宗信仰的第一本系统阐释”。加尔文(Calvin)将他的主要著作命名为《基督教要义》(*Institutio Religionis Christianae*)。还有几个人也采用这个书名。甚至在十九世纪，它也以一种修改的形式出现在理查·华生(Richard Watson)的著作《神学要义》(*Theological Institutes*)，但葛哈特(Gerhart)仍然原封不动地称他的著作作为《基督教要义》。

然而，宗教改革之后，“神学”（*Theologia*）一词在路德宗神学家和改革宗神学家中间越来越流行。随着神学著作的数目增加，显然需要对这个名称进行限定，于是在前面添加一些形容词“教授的”（*didactica*）、“系统的”（*systematica*）、“理论的”（*theoretica*）、“成立的”（*positiva*）和“教理的”（*dogmatica*）。冉哈特（L. Reinhart, 1659）似乎是第一个使用“教理的”的人。他将自己的著作命名为《教理神学概要》（*Synopsis theologiae dogmaticae*）。因为基督教信仰的内容长期以来都被称作教理学（*dogmata*），这种修改版的名称逐渐被单独使用，而主要用词（“神学”）却不再使用，尽管总是含有此意。施莱马赫（Schleiermacher）将自己的主要著作称为《基督徒的信仰》（*Christlicher Glaube nach den Grundsätzen der evangelischen Kirche*）；在他的影响下，《信仰的教义》（*Doctrine of Faith* [Dutch: *Geloofsleer*]) 这个书名开始被人使用。

在更近期的著作中，我们发现多种名称，如：《基督徒的信仰》（黑林〔Haering〕、柯提斯〔Curtis〕）、《基督教神学》（纳普〔Knapp〕、波普〔Pope〕、华伦丁〔Valentine〕）、《教理学》（*Dogmatics, Dogmatik*）、《改革宗教理学》（*Gereformeerde Dogmatiek*）、《基督徒教理学》（*Christliche Dogmatik*）（凯夫坦〔Kaftan〕、巴文克〔Bavinck〕、侯尼格〔Honig〕、巴特〔Barth〕）、《教理神学》（薛德〔Shedd〕、霍尔〔Hall〕）。系统神学（雷蒙〔Raymond〕、赫治〔Hodge〕、米利〔Miley〕、史特朗〔Strong〕）。德国和荷兰的改革宗学者们显然偏爱《教理学》这一名称，有时添加修饰语，有时不添加。然而，在美国，《系统神学》一词似乎受到较普遍的欢迎。从理想的角度来看，前者无疑更为可取：(1) 因为它是两者中较明确的用语，更准确地指出了研究的真正对象。(2) 因为“系统神学”中的修饰语“系统”一词较容易给人造成一种印象：这里所讲的研究仅仅是神学上的研究，也就是按照逻辑次序编排神学的内容，或者神学这门学科中根本不存在系统化的结构；但这是不正确的。然而，为了实用的理由，使用《系统神学》这个书名似乎是较可取的，尤其是在今天的美国。这并不需要牺牲任何的原则。华腓德（Warfield）博士甚至认为这种做法好过其它的任何做法，因此为它辩护。<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Warfield, *Presbyterian and Reformed Review*, April 1896, p. 243.

## 第2章

# 教理的性质

### 一、“教理”这一名称

系统神学或教理学处理教理，也就是教会所接纳的教义。因此，有必要首先考虑教理学的一般特性。与此相连的“教理”一词也值得我们简短探讨。

#### 1. 这个术语的起源和含义

“教理”（dogma）一词源自希腊文动词 δοκέω（*dokeō*）。在古典希腊文中，δοκῶ μοι（*dokō moi*）这种表达不仅是指：对我来讲似乎，或者，我认为，它也指：我已经得出结论，我确信，这是我的信念。“教理”一词尤其传递出一种确信无疑的观念。尽管在抽象意义上教理可能仅仅是私人的意见，在一般用语中，它一般被视为一个公理或自证的真理，一种官方条例，或信仰的基本条款和公式化条款。不仅存在宗教上的教理，也存在科学教理、哲学教理和政治教理。科学的基本原则和假定的不变法则，哲学的固定教导，政府的法令和宗教上普遍接受的教义——这些都是教理（dogmata）。当代自由派神学家应当将这一点谨记在心，因为他们当中大多数人在批判教理的概念时，常常先错误地假设：教理完全是宗教独有的事物。一切的教理都具有某种权威，这是教理的共同点。自然，这权威的依据是不同的。科学原理具有公理的权威和自证真理的权威。哲学原理的权威则源自人们普遍认可的论据，也就是人们所建立的论据。政治原则披戴政府的权威，借此权威而设立。宗教教理是建立在神的启示之上（或者是真实的，或者是假定的），因此是有权威的。



## 2. 这个词在圣经中的用法

我们在旧约圣经的希腊文译本(《七十士译本》)和新约圣经中都可以找到“教理”一词。它几次用来暗示政府的条例(斯三9; 但二13, 六8; 路二1; 徒十七7)。两处经文用它来指摩西的律例(弗二15; 西二14)。在使徒行传十六章4节, 它被用来指前一章所记载的使徒和长老会议的决定。这个词在此处经文中的用法是尤其重要的, 因为它是在谈论教会的决定, 因此, 这实际上为这个词的神学用法提供了依据。耶路撒冷会议确实没有形成任何的教义, 但是它的决定肯定具有教义性的意义。此外, 这个决定披戴着神的权威, 因此教会应当绝对服从。它并非仅仅是一种建议, 教会可以按照自己看为合适的遵循或忽视, 而是放置在教会身上的、不得不服从的责任。因此, 此处经文至少暗示: 宗教教理是教会官方界定的教义, 是立足在神的权威之上。

## 3. 这个词在神学上的不同用法

在神学上, “教理”一词并非总是用作相同的含义。过去的神学文献有时使用较宽泛的含义, 实际上等同于“教义”。但是当谈及精确意义上的教理, 它是指制订教义的基督教群体所视为确定真理的教义声明或教义准则, 因此, 教理是具有权威的。当早期教父论及基督教信仰的真理, 常将它们说成教会认可的教理, 也经常用这个词指导端的教导。在中世纪, 罗马天主教发展出了一种比较明确的教理观念。在罗马天主教中, 教理常常被视为“以某种方式根据无误的教导权威界定的启示真理, 因此是信徒必须接受的”。<sup>1</sup> 这种真理不一定是圣经中的启示, 它可能是源自口述传统。重要的是: 教会宣称它是被启示的, 教会必须遵行。因此, 它实际上是立足于教会的权威。

改教家们和一般的更正教神学打破了这种等级观念, 并将教理视为神的真理, 也就是神的话语中清楚启示的真理, 一些有资质的教会群体将它表述出来, 并将它视为具有权威的, 因为它们源自神的话。尽管教理被赋予很大程度上的持久性和稳定性, 它们过去并非被视为无误的, 目前也是一样。

施莱马赫带来了显著的改变, 在教理来源的定义中, 施莱马赫将教理来源的客观性转变为主观性。因为他认为基督徒的经历是教义的来源, 他认为教理包含理性的

---

<sup>1</sup> Otten, *Manual of the History of Dogma I*, p. 2.

表述，是教会授权的，源自基督教社群宗教经历的内在意义。立敕尔派（Ritschlian）神学假装它对“教理”的定义是更加客观的，但事实上，它也是非常主观的。它将教理视为教会信仰的科学断言，也就是：教理并非源自这信仰的内容，而是源自信仰所包含的事物。根据对信仰的这种描述，相信的举动（*fides qua creditur*）就成为教理的来源，而这实际上和宗教经历一样主观。尽管这种信仰的产生确实无法脱离神的启示，但施莱马赫所提到的宗教经历也同样无法脱离神的启示。

施莱马赫和立敕尔对教理的定义在许多圈子中仍然非常流行。但是，更近期的神学呈现出一种新倾向，倾向于承认教理的客观特性。麦康纳祺（McConnachie）称符塞思（P. T. Forsyth）为“巴特前的巴特主义者”，符塞思说：教理是“对终极启示的原始描述”，是“将神的作为看作真理”。<sup>2</sup> 神基本的救赎作为在圣经中启示出来（也因此用言语表达出来），构成教理，这是教会的根基。教义与它不同，是对圣经所启示的教理的解释，因此不是教会的根基，而是教会的产物。甚至对于神在圣经中的作为的解释也必须被视为教义，而非教理。

符塞思和巴特的立场确实具有某种程度上的一致性，尽管两者之间也存在一些分歧。巴特区分单数的“教理”和复数的“教理”。他将“单数的教理”定义为“教会的宣讲，它真的与作为神的话的圣经一致”。<sup>3</sup> 在另一个地方，他说它是“教会宣讲与圣经所证实的启示一致”。<sup>4</sup> 这启示不应当被视为教义的命题，而应当视为神的作为，视为命令或定旨，要求人这一面采取行动。然而，“复数的教理”是指“教会认可并宣信的教义命题，用作教会的信条，具有相对的权威”。这些是人的话，是从神的话语引申出来的，确实值得尊敬，但仍然仅仅是人的话。它们并没有（像“单数的教理”）构成信仰的对象（object），而仅仅是信仰的表达。<sup>5</sup>

最后，米克勒姆（Micklem）的观点也与施莱马赫和巴特非常相像，他说：“基督教信仰基本而特殊的教理并非根据抽象的真理，而是根据神大能的作为。福音故事最重要的组成部分就是教理，对这故事的解释就是神学。”<sup>6</sup> 最后这个陈述也可以应用在圣经本身找到的解释。无需多讲，这些人的观点与改革宗神学相差甚远。

<sup>2</sup> McConnachie, *Theology in Church and State*, p. 13.

<sup>3</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p. 308.

<sup>4</sup> 同上, p. 304; 亦参 *God in Action*, p. 53.

<sup>5</sup> 同上, pp. 304-315.

<sup>6</sup> Micklem, *What Is the Faith*, p. 70.

## 二、教理的正式特征

一些人简单地将教理说成基督教信仰的实质，但这种观点是非常含糊的，根本找不到经文依据。它并没有公平地处理教理的正式特征。教理是从神的话语引申而来的真理，但是，它们是引申的真理，这个事实并没有使它们成为严格意义上的教理。圣经根本不存在这样的教理，尽管圣经中包含教理所具体表达的教义性教导。但是，唯有当教会将其表述出来并且由教会官方采纳，它们才构成教理。可以说，宗教教理具有三种特性，也就是：它们的内容是从圣经引申而得的；它们是教会反思圣经中启示的真理所结出的果实；它们被一些合格的教会群体官方采纳。

### 1. 它们的内容是从圣经引申而得的

圣经是神的话，神借着圣经向接下来的所有世代继续不断地启示救赎。它使我们认识神大能的救赎作为，也为人类提供对这些作为的可靠解释。因此，我们也可以说，圣经既是神的话，也是事实——两者构成启示。这些话语和事实都具有教义性的重要意义。很自然，这些事实的含义只能用话语来进行表达。事实和话语都具有教义性的重要意义，所以也都为教理的建构提供内容。一些人认为神在圣经中真正的启示仅仅包括神大能的救赎作为（例如，符塞思、巴特、布特曼〔Bultmann〕、米克勒姆），这种观点事实上否认了圣经中的每一部分同样都是神的话。此外，这种观点并没有充分考虑到一个事实：脱离了神自己描述这些作为的话语，我们就无法获得关于神的作为的可靠资讯。一些人认为，只有神的作为才能被看作真理，才能被教会宣讲，才能构成教理的真正根基，才能披戴神的权威。这是在圣经描述事实的话语和圣经解释事实的话语之间作出区分，且认为后者比较没有权威，这种观点实际上是毫无根据的。根据我们改革宗的观念，圣经确实没有包含教理，但是圣经确实包含教理所具体表达的教义式真理。不是从神的话语引申而得的教义式命题，绝不能成为教会的教理。

罗马天主教将严格意义上的教理说成“包含在神话语中的真理，成文或未成文——也就是圣经或传统中的真理——教会提议将它们当作信徒的信仰”。梵蒂冈会议的说法如下：<sup>7</sup>“进一步，所有被视为神圣的、被接受为天主教信仰的事物都包含在神的话语中，无论是书写，还是口传，教会或者借着庄严的宣判，或者借着一般的

---

<sup>7</sup> 第三章，〈论信仰〉。

或普遍的教权 (magisterium)，将教理算作神的启示，提出来让人相信。”当然，历史上的更正教主义并没有如此将圣经和传统放在同等地位上。它主张：教理所具体表达的教义式真理，要嘛是圣经中明确包含的，要嘛是借着“良好且必要的推论”从圣经演绎出的结果。教理不是仅仅重复圣经中的陈述，而是有误的人总结而来的，因此可能是有误的，将神的话语所包含的教义表述出来。它们的内容是源自圣书。如果并非如此从圣经引申而来的，它们就不再是教理。

如今强调这一事实并非多余的。因为在十九世纪初，关于教理起源的另一种观念逐渐在长老会圈子里占优势。施莱马赫是当代神学之父，他并非从圣经所启示的事实或真理引申教会教理的实质内容，而是从基督徒的意识或基督徒的经历引申而得的。他宣称信仰的条款是“以言语陈明敬虔感觉的概念”。根据这种观点，信条就不再是有关神和祂旨意的真理的陈述，成为仅仅是表达人不断变化的经历。麦敬道 (Mackintosh) 正确地说：“如果话语是有意义的，对施莱马赫来讲，教义仅仅是陈述我们的感觉，与神无关。”<sup>8</sup> 由此也可以得出，对施莱马赫来讲，真正的问题并不是：宗教教理是否具有客观的真实性，而是它们是否正确地表述了感觉的不同状态。艾吉尔 (Edghill) 说：施莱马赫认为教理是对“不断变化的生命”的表述，而且指出：这包括否认了宗教“信仰”的表述中任何恒久的权威。<sup>9</sup>

立敕尔派的观点和这种观点并没有实质的不同，尽管它以神在耶稣基督里所赐的启示为出发点，从而假装更加客观。凯夫坦的说法似乎是令人鼓舞的：“这里的出发点是：从神的启示引申出来的教理是以福音为基础，它与信仰一致。”<sup>10</sup> 但是很显然，尽管立敕尔确实想要考虑神在耶稣基督里的客观启示，但是他在这启示和教理学家中间插入了教会的信心。每当他提到信心，他所思想的并不是客观意义上的信心，如教会信条所描述的，所信的真道 (*fides quae creditur*)，而是主观意义上的信心，相信的举动 (*fides qua creditur*)。此外，他甚至认为，这信心不是对神的话语所启示的真理的理性认知，而是 *fiducia* (相信)，也就是神的话语所描绘的，信心和信心的对象之间实际的、有条件的属灵关系。这信心包含知识，但这知识是实践式的，经历式的，而非理性的信心，是与神相交的生命所产生的知识。除了在我们的信心中返照出来的神，人不可能认识神 (康德 [Kant] 的观点)。信仰所包含的这种实践

<sup>8</sup> Mackintosh, *Types of Modern Theology*, p. 66.

<sup>9</sup> Edghill, *Faith and Fact*, p. 35.

<sup>10</sup> Kaftan, *Dogmatik*, p. 2.

式的知识在教理中表述出来。因此，教理并不是信心的对象，而是信心的表达。这样，信心成为教理的来源。这意味着，立敕尔派神学拒绝较古老的更正教的教理观念——也就是：教理是将神的话语中的真理明确表达出来——而是试图借着价值判断、使用揣测的方式，从基督徒的信心来引申教理的内容。另一位立敕尔派学者劳勃斯坦（Lobstein）说：“教理是对更正教信仰的科学阐述。”<sup>11</sup> 在同一本著作的第75页，他明确地说：“信心是教理的来源。”

荷兰的伦理学家当中也出现了一种有点类似的主观观点。范德斯略（J. Van der Sluis）在他的著作《伦理学的方向》（*De Ethische Richting*, p. 23）引述了狄拉邵萨伊（D. Chantepie de la Saussaye）教授的一段话，非常符合立敕尔派的立场：“教理是在生命之后，也是借着生命而有的，它是思想反思真理、当那真理成为人灵魂中的生命时所结出的果实。”<sup>12</sup> 范狄杰克（Is. Van Dijk）博士说：“如果需要，我们对教理所下的定义为：透过人理性的用语表达教会生活中的某种关系，这种尝试的结果就是教理。”<sup>13</sup>

## 2. 教理是教理学反思的果实

教会并没有从圣经经卷中寻找完整形式的教理，而是通过反思神话语中所启示的真理来获取它们。基督徒的意识不仅支取真理，也感觉到一种不可压抑的敦促，它敦促人重现真理，并整体地看待真理。尽管是理性引导人们进行反思，但它并非纯粹的理性活动，也是道德活动和情感活动。理性、意志、情感——简而言之，整个人——都参与其中。人灵魂的一切官能和人内在生命的一切运动，都为最终结果的产生作出贡献。更广泛来说，并非基督徒个人，而是神的整个教会，在圣灵的带领之下，成为这种反思活动的主体。唯独属灵人适合从事这种工作；而即使是属灵的人，也唯独

---

<sup>11</sup> Lobstein, *An Introduction to Protestant Dogmatics*, p. 61.

<sup>12</sup> 编按：伯克富在这里直接摘录荷兰文原文，而将英译放在注脚中。原文作：*De leer onstaat na en door het leven. Zij is de vrucht van het nadenkend verstand over de waarheid, wanneer die waarheid tot leven geworden is in de ziel.*

<sup>13</sup> 编按：伯克富在这里直接摘录荷兰文原文，而将英译放在注脚中。原文作：*Indien wij een bepaling van dogme moesten geven, wij zouden het aldus doen: Het dogme is de vrucht der poging, een bepaalde relatie van het leven der gemeente in de taal des verstands om te zetten.*

在与众圣徒的相通和合作中，才能获得对真理的正确而充分的认知，认识真理和其它事物之间的关系，认识真理的一切丰盛和庄严。当教会在圣灵的带领下反思真理，这会在教会自身的意识中采用某种明确的形式，并逐渐具体化，形成清楚明确的教义观点和表达。教理的表述始终都不是短暂的过程，也不是简单的过程。这个过程常常或多或少是由长时期的论战决定的。这些论战也并非总是造就人，因此它们常常产生狂热，并经常引发不圣洁的对立。与此同时，它们也是极其重要的，因为它们使人的注意力集中到争论的问题上，使紧要的问题变为清晰，将同一个问题的不同层面公开化，并指出解决问题的合适方法。教会在很大程度上应当感激过去重大的教义争论，因为它们促使教会更认识真理。席贝格（Seeberg）注意到，在构建教理的过程中，有不同要素渗入，他说：“教理是极其复杂的历史结构。它有不同的组成部分，它是在面对各种各样形式的反对、在许多实用因素（道德和灵修）和外在原因（政治和规范）的刺激下形成的，具有不同神学倾向的印记。”<sup>14</sup>并非每一个历史时期都同样盛产形成理所需的反思。它要求深入的灵性、宗教热忱、甘愿臣服于神的话语中所启示的真理，需要强烈的热情，想要越来越洞察真理及真理的意义，需要勤勉的解经学研究，需要构建的能力。冷冰冰的理性主义和多愁善感的敬虔主义都是对这种反思有害的。在我们今天的时代，哲学的揣测和心理学的分析，无疑在很大程度上代替了真正的神学研究，这对神学教理的构建是不利的。人们几乎没有认识到反思神的话语所启示的真理的至高重要性。人必须让自己的思想被掳回来降服于基督；在探寻有关神和人、罪和救赎、生和死的相关真理时，人必须将自己的思想建立在权威的话语之上，也就是神所默示的圣言，而非建立在有误的人类理性的发现之上；但这个观念遭到普遍的、明确的反对。

### 3. 教理是由一些合格的教会群体官方定义的

形成教理的最后一步是：某个教会群体官方明确表述并正式接纳它们。人们普遍认为，这样由教会官方采取的行动是必须的。在这一点上，罗马天主教和更正教的观点是一致的。甚至一些当代神学家，尽管持主观主义，也认同这种观点，因为他们相信“教理必须具有集体的观念和权威的观念”。施莱马赫仅承认教会所接纳的宗教真理是教理。劳勃斯坦说：“事实上，非常明显的是，就着精确和历史意义而有，

---

<sup>14</sup> Seeberg, *History of Doctrines I*, p. 19; 亦参 Harnack, *History of Dogma I*, p. 12。

教理无非就是官方定义的信经，是由具有资格的权威当局表述的，也就是说，在这个案例中，是由教会和国家携手制订的。”<sup>15</sup> 福斯特（George Burman Foster）甚至宣称：“教理是关乎信仰的裁决，是教会权威所支持的。”<sup>16</sup>

一个问题产生了，哪个教会群体有能力决定我们当信什么？哈纳克（Harnack）真正采用的立场是：唯独代表教会整体的大公会议可以做这件事情。为此，他也否认更正教教理的存在。他指出，更正教主义打破了教会的合一，它本身并没有表现出统一的战线。很自然，宗教改革的教会并没有采用这种观点。改革宗教会尤其总是强调一个事实：每一个地方教会都是耶稣基督教会的完整代表，因此也有教理权（*potestas dogmatica*）或教导权（*potestas docendi*），也就是决定什么可以在她自己的圈子内被承认为教理的权利。

但是，如果一个地方教会与多个类似的教会同时隶属于一个较大的组织，自然就应当将这件事情交托给一些较大的教会。大公会议官方定义的教理最能满足教会的群体意识，这是毋庸置疑的；但是，说这些会议所制订的教理是唯一真实的教理，这种说法是相当武断的。

教会官方证实的教理在承认这些教理的圈子里是有权威的。然而，关于这种权威的性质，仍然有不同的观点。罗马天主教赋予其教理绝对的权威，不仅因为它们是启示的真理，甚至更是因为它们是由教会无误地理解，并且为了信徒的信仰提出的。《天主教辞典》（*A Catholic Dictionary*）在〈教理〉（*Dogma*）词条下的这个陈述是极其重要的：“因此，关于一种全新的定义——例如，关于化质说（*Transubstantiation*）的定义——基督徒有双重的责任。首先，他们有义务相信如此定义的教义是正确的，其次，相信它是基督教启示的一部分。”在这里，教会的宣告具有优先权。卫墨斯（Wilmers）说：圣经和传统“仅仅是信仰的间接法则，教会的教导才是信仰的直接法则”。<sup>17</sup> 信仰包括绝对接受从教导的神职人员（*ecclesia docens*）手中传递的真理。教理的权威实际上是立足于教会的正式宣告。这种权威是绝对的，因为教会是无误的。

宗教改革的教会与这种观点分道扬镳。尽管他们主张：教义并不能成为教理，也并没有获得教会权威，直到教会官方定义并接受之；他们赋予教义权威，仅仅是因为

---

<sup>15</sup> Lobstein, *An Introduction to Protestant Dogmatics*, p. 21.

<sup>16</sup> Foster, *Christianity in Its Modern Expression*, p. 4.

<sup>17</sup> Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, p. 134.

教义是立足在神的话语之上。他们在这件事上的观点或许最好描述如下。实质上（也就是就着内容而言），教理的权威单单源自神无误的圣言，但是，形式上（也就是就着形式而言），教理则源自教会。在这一点上，巴特的观点略，就是教会的宣讲。根据巴特的观点，单数的教理只要与圣经所证实的启示一致。这种启示主要不是真理的揭露（尽管包含这一点），而是一种宣讲（κήρυγμα〔*kērygma*〕），使者的呼召，神的命令，要求人对此作出回应。这种宣讲，这种命令必须在教会的宣讲中成为切合时代的。因此，这不应当将神介绍为人必须言说的对象，而是向人说话的主体，人必须作出回应。只要是这样的宣讲，也因而真正符合圣经所证实的启示，它就是教理。教会的宣讲接近原始的启示，并非原始启示的完美复制。但是，因为教理与启示相符，它确实是神在现今向罪人说话，它也具有神圣的权威。这样被确信的教理应当与复数的教理区分开来。在复数的教理中说话的并不是神，而是教会，出于这种原因，复数的教理仅仅具有相对的权威。它们是教会认可且系统陈述的教义命题，是从神的话语中引申出来的人的话。在复数的教理中，过去的教会向现今的世代说话，传递或复制神启示的真理，只要过去的教会已经在圣灵的引导下学习明白这真理。

自然，对于将权威赋予教会所制订的教理，施莱马赫的跟从者，甚至立敕尔的跟从者，尽管假装认同改教家们的立场，但实际上并不同意改革宗的观念。他们认为，前面所提到的改革宗神学的观点，实际上是更正教的经院神学的错误观念，差不多破坏了宗教改革的成果。对他们来说，教理并非源自圣经，而是源自基督徒的意识，也就是源自宗教经历，或源自基督徒的信心。这些教理披戴着权威，只因为它们是被教会的群体意识所认可的（施莱马赫），或者是同时被教会和国家的群体意识认可的（劳勃斯坦）。此外，它们所拥有的权威并不具有规范性和强制性，以至于要求人降服并要求人顺服，而是如劳勃斯坦所说的，仅仅是“真理固有力量的彰显，精神和能力的显明”。<sup>18</sup> 因此，将法律的特性归给教会的信经（也就是教会教理的体现），并将它们视为惩戒行动的可能基础，也被视为严重的错误。

<sup>18</sup> 同上，p. 33。



### 三、教理的必须性

当今的时代是一个反对教理的时代，不仅讨厌教理，甚至讨厌教义，讨厌系统性地描述教义真理。在过去的半个世纪，很少出现教理学著作，宗教历史、宗教哲学、宗教心理学之类的著作则在市场上泛滥。经常听到一种说法，即基督教不是一种教义，而是一种生命，只要我们能分享基督的生命，那么无论我们信什么，都不会造成太大的差别。尤其是在美国，人们持续不断地呼吁一种没有教理的基督教。教理式的讲道一点都不受欢迎，因此许多圈子都避而远之。许多保守的基督徒要求纯粹关乎经历的讲道，而另一些自由派则非常偏爱关乎伦理或社会议题的讲道。

#### 1. 目前反对教理的原因

问题自然产生了：人们这样反对教理，是为什么呢？在基督教会里，大致上可以将之解释为某种哲学倾向的结果。在康德的影响下，教会的教理逐渐名声扫地。康德否认了获取超越现象界之事物的理论知识的可能性，因此也否认了获取有关神圣事物的知识的可能性。康德的知识论产生了深远的影响，并且在立敕尔和其跟随者的神学上获得新的动力。结果是，关于神和神圣事物的所谓理论知识，在许多圈子里迅速名声扫地。黑格尔抱怨他那个时代反对教理的精神，并且试图借着思辨式的哲学来修复基督教的教理。正如第二世纪的诺斯底主义（Gnostics），黑格尔进一步假设：如果有人指出，基督教信仰其实是一种哲学，它自然就会在受过教育的圈子里变得流行。因此，他强调一个事实，即真正的哲学总是会熬过难关，也必然会产生教会的教条；而基督教教义不过是图像形式的思辨真理。在他看来，要将哲学真理真正的精神核心释放出来，只需脱去这种形式。但是，这样企图将神的愚拙改变为世界的智慧，已经被证明是失败的。在左翼黑格尔派（left-wing Hegelians）——例如史特劳斯（Strauss）和毕德曼（Bieder-mann）——的手中，很快就变得很明显，在所谓的外壳被除去之后，基督信仰的内容就所剩无几了，而这种哲学的核心与神的话语所启示的真理是大不相同的。正如凯夫坦所说的，黑格尔的观点实际上导致了“教理的瓦解”。<sup>19</sup>

---

<sup>19</sup> Kaftan, *The Truth of the Christian Religion* I, p. 313.

在回应这一点时，在立敕尔神学采用了新康德主义的形式。欧珥（Orr）博士在他的《立敕尔神学》（*The Ritschlian Theology*）一书33-34页说：“作为一种初始的服务，康德为立敕尔提供了一种知识论，完全适合立敕尔体系的要求，即我们的知识仅仅源自现象；神在理论上是不可知的；我们对神存在的确信，乃是立足于实践上的判断，而不是立足于理论上的判断。我们将会看到，这些思想在立敕尔圈子里被抬高到几乎等同于“首要原则”（*first principles*）的地位。难怪，立敕尔的著作和追随他之人——如洛兹（Lotze）、赫尔曼（Herrmann）、哈纳克、萨巴提尔（Sabatier）和另一些人——的著作，尽管理论上还没有完全丢弃基督教教理，整体上却都不支持它。”

最后，杜瑞尔（Dreyer）在他的《无教理的基督教》（*Undogmatisches Christentum*）一书中，为没有教理的基督教请命。他主张：(A) 古代教理是在教理兴起时代的“概念形式”里自然形成的，后来，当宗教观念经历根本的改变时，这些形式就成为一种阻碍。(B) 教理会危害到独立和自由，而这是基督徒信仰所不可或缺的。显而易见，唯独第二个论据能成为反教理的可靠论据，但正是这种论据标志出我们所讨论的工作的真实倾向。凯夫坦和劳勃斯坦非常赞同杜瑞尔的观点，也就是教理常常妨碍信心，不过却同时认为教理是必要的，并且为新的教理请命。特尔慈（Troeltsch）得出了这样的结论：“更正教教会的教理体系已经不复存在了”，而更正教教会必须在教理以外的其他领域中寻求“联合和凝聚力”。<sup>20</sup>

当然，与这种哲学思维方向并排的，还有许多其他的影响力，不胜枚举。这些影响力过去一直在发挥作用，也持续不断地使教理变得越来越不受欢迎。宗教上的自由思想家们，一再倡言反对教理，因为教理侵犯了他们的宗教自由，他们也呼吁教会中要有自由。他们常常装作私人判断权的真正斗士——私人判断权是宗教改革的基本原则之一。在很多情况下，片面的教条主义会引发敬虔主义的回应。敬虔主义的特征是：它仇视宗教中的一切理性主义，并高举情感主义和经历，将其视为宗教生活唯一真实的彰显。它吩咐基督徒逃离教义的争论，躲进心灵的要塞，也就是情感的宝座。美国的敬虔主义在行动主义（*Activism*）中找到了相当

<sup>20</sup> Troeltsch, *The Social Teaching of the Christian Churches*, p. 1009 = 特尔慈著，戴盛虞、赵振嵩编译，《基督教社会思想史》（香港：基督教文艺出版社，1988），539页。

受欢迎的盟友，行动主义认为，人相信什么都无关紧要，只要忙碌地为主工作即可。很多美国基督徒都忙于各种教会活动，却忽视对真理的研究。他们是讲求实际的实用主义者，而且仅仅对某种迅速产生果效的宗教感兴趣。他们的教理知识已经降到最低的限度。事实上，敬虔主义者和行动主义者经常宣称，基督徒应当使自己脱离今日繁杂的教义体系，并回归到使徒时代的纯一性（simplicity），偏爱耶稣的话语，因为祂自己也并不关注教理。许多其他的反教理倾向可能也值得一提，但上述内容已足以帮助我们对今日的反教理情况，多少有一些了解。

## 2. 教理对基督教来说是必要的

我们可以借由多种方式为教理的必须性辩护。连施莱马赫和立敕尔的跟随者也为教理辩护，尽管他们相信的是主观主义，尽管他们怀着神秘主义和道德主义的信念。下面几个理由立刻会让我们看见，基督教为什么不能丢弃教理。

A. 圣经宣称真理对基督教来说是必要的。今天我们常常听到一种说法，即基督教不是一种教义，而是一种生命，这听起来像是相当敬虔的观点，因此也似乎吸引了不少人，但归根究柢，它是一种危险的错误。许多人已经一再指出这一点。近年来，梅钦（Machen）博士在他的《基督教与自由主义》（*Christianity and Liberalism*）\* 一书中也再次强调，基督教是建立在一个信息之上的生命之路。福音是神在基督里的自我启示，并以真理的形式传递给我们的。这个真理不仅彰显在基督的位格和工作之中，也包含在圣经对基督位格和工作的解释之中。唯有正确地理解并借着信心接受福音的信息，人才能因着信心降服于基督，并靠着圣灵与新生命有分。获得这个新生命并非取决于纯粹奥秘的恩典注入，也不依赖人恰当的伦理行为，而是以知识为获得生命的先决条件。耶稣说，“认识你独一的真神，并且认识你所差来耶稣基督，这就是永生”（约十七3）。保罗说：神愿意“万人得救，明白真道”（提前二4）。保罗所描述的教牧事工的杰出典范之一是，所有信徒都“在真道上同归与一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量”（弗四13）。彼得说，神的神能“已将一切关乎生命和敬虔的事赐给我们，皆因我们认识那用自己荣耀和美德召我们的主”（彼后一3）。在新约圣经中随处可见，参与基督教生活的条件都是要照着基督已经启示的来相信基督，这自然包

---

\* 中译：梅晨著，包义森译，赵中辉、沈其光编，《基督教真伪辨》（台北：改革宗出版社，2003年二版）。

括了记录在圣经中有关救赎事实的知识。基督徒必须正确理解这些事实的深远意义；而如果基督徒想要在真道上同归于一，他们就必须真理的认信和表达上同归于一。耶稣用下面这段话总结祂为最亲近的门徒的祷告：“求你用真理使他们成圣，你的道就是真理”。祂接着说：“我不但为这些人祈求，也为那些因他们的话信我的人祈求，使他们都合而为一”（约十七17、20）。接受神的话和属灵的合一是同时发生的。我们也在保罗的话语中发现同样非凡的并列：“直到我们在真道上同归于一，认识神的儿子”（弗四13）。圣经肯定没有给人制造出一种印象，好像教会可以忽视真理，也就是神的话语所启示的真理，却仍然安全无事。耶稣强调真理（太二十八20；约十四26，十六1~15，十七3、17）；使徒也非常认真地看待真理（罗二8；林后四2；加一8，三1起；腓一15~18；帖后一10，二10、12、13；提前六5；提后二15，四4；彼后一3、4、19~21；约壹二20~22，五20）。那些将真理的重要性降到最低程度，也因此漠视、忽视真理的人，最后会发现真正的基督信仰已经所剩无几了。

B. 教会的合一要求教义的一致。圣经教导耶稣基督教会的合一，同时说到教会是“真理的柱石和根基”（提前三15，四13）。在以弗所书第四章，保罗强调神的教会的合一，并且清楚地表明教会的成员在对神的儿子的认识上达到了合一。第14节再次强调这一点：“使我们不再作小孩子，中了人的诡计和欺骗的魔术，被一切异教之风摇动，飘来飘去，就随从各样的异端。”保罗劝告腓立比人，要“同有一个心志，站立得稳，为福音的信仰齐心努力”（腓一27，《和合本修订版》）。此处经文中的“信仰”，很可能和犹大书第3节的“真道”具有同样的含义，在那里，犹大劝告读者“要为从前一次交付圣徒的真道〔《新译本》作‘信仰’〕竭力地争辩。”即使两者并非具有完全相同的含义，它们的意义也肯定非常接近。使徒劝哥林多人，要他们“都说一样的话”，好叫他们当中没有分党（林前一10）。他们应当一心一意，彼此相合。保罗认为这是如此重要，以至于他愤慨地说，那些人所传的福音，若是与他所传的不同，就应当被咒诅（加一8、9），他甚至坚持将传异端的人排除在教会之外（多三10）。他在提摩太前书六章3~5节所宣告的，是一种严厉的审判：“如果有人宣讲不同的教义，跟我们主耶稣基督那健全的信息以及敬虔的教义不相符合，就是自高自大，极端的无知。这种人显然喜欢辩论，喜欢在字句上吹毛求疵，因而造成嫉妒、纷争、毁谤、猜疑，引起那些心术不正、丧失真理的人无休无止地争吵。在他们的心目中，宗教不过是发财的门径罢了”

（《现代中文译本修订版》）。对教会的福祉来说，真理知识的合一显然被视为是最重要的事。如果教会容纳相信各种观点的人，教会内部就会结出不和、纷争和分歧的种子。这必定无法造就圣徒，且不利于教会的福祉，更无助于主的工作的效率。当我们在努力寻求教会的合一时，在真理的认信上满足于最少的共同点（直译是“最小公分母”），或者说，让我们忘记教义、一起同工，这都是难以奏效的。

C. 教会的职责要求教义的统一。很自然，如果教会拥有共同的信仰告白，就能实现教义上的统一。这意味着，教会必须制订并表达自己对真理的理解。因此，教义的统一牵涉到承认共同的教理。我们不可能一方面承认教会可能需要教义，一方面又否认教会需要教理。除非教会意识到她的信仰内容，并给出清晰的表达，否则教会就不可能发挥自己在世上的功用。耶稣基督的教会指派为真理的保管者、守护者和见证人，只有对真理作出明确的定义，她才能真正忠于她的呼召。圣经劝勉传道人持守纯正话语的规模（提后一13），也劝勉一般的信徒为一次交付圣徒的信仰竭力争辩（犹3节），但如果他们在教会所相信的“纯正话语”上没有一致的看法，他们如何完成这项重要的工作呢？教会必须处置犯错的人，纠正、责备他们，也可能要将他们排除在教会之外，但除非她对真理有清楚的认知，并因此具有明确的判断标准，否则教会就无法明智且有效地做到这一点。历史清楚地教导我们，一个教会若想判断何为异端，她必须先有官方的标准或检验方法。不用说，除非教会自己有统一的立场，否则教会就永远无法为真理作出合一的、有力的见证。

D. 教会在世界上的地位要求合一的见证。每个教会都欠了向其他教会和她周围的世界作见证的债，也欠了公开宣告自己的教导的债。如果我们要将自己的物质利益委托给某人，我们一定希望知道此人的性格和信念，这是很自然的事；而当我们为自己和我们儿女寻求教会的属灵引导时，确切了解教会的立场，也一定会被视为非常可取的，事实上也是非常必要的。此外，一个教会必须知道另一个教会的立场，以便判断与这样的教会要保持联络、合作到什么程度，以及是否要建立起伙伴关系。如果教会没有清楚地、明确地表达自己的信仰，她就是在某种程度上正在伪装自己来寻求庇护，试图隐藏自己的身分；但那却是耶稣基督的教会不应当做的。

E. 经验告诉我们教理是不可或缺的。每个教会都有自己的教理。即使是那些常常诋毁教理的教会，其实也有自己的教理。每当他们宣称自己盼望一个没有教理的基督教时，他们就是在宣告一种教理。在宗教事务上，他们都有某种明确的信念，也赋予它们一定的权威，尽管他们并非总是正式地将它们制订出来，并坦率地承认它们。历史清楚证明，甚至今天的反教理，也并不是真正反对教理本身，而仅仅是反对特定类型的教理，或反对某种特殊的教理而已，只因为这些教理不受当代神学家们青睐。一个没有教理的教会必定是一个闭口不言的教会，而这是一个矛盾的措辞。一个沉默的见证人根本就不算是个见证人，她也无法使任何人信服。

#### 四、教理包含的要素

基督教教理包含不同的要素，这些对教会的生命是极其重要的。以下三个要素尤其值得提及。

##### 1. 社会要素

宗教教理并不是个别基督徒的产物，而是教会整体的产物。尽管支取圣经所启示的真理首先是个人性的，它也逐渐呈现出一种公共的和集体的层面。唯独借着与众圣徒相通，信徒才能理解真理，并自信地重现真理。因此，个别基督徒的个人反思应当从集体的控制获益，因为成千上万的基督徒得出相同的结论，个别基督徒对个人的发现的信心也自然得到极大的强化。教理必须具备这种群体特性或社会特性，不应当将之视为只是附属的（accidental），或只有相对的重要性，而应当视为绝对必须的。个人的观点无论有多么正确、多么有价值，也无法构成基督教的教理。一些极端分子反对教理的社会要素。他们承认反思真理的必要性，但也认为个人的自尊应当会激励人自行判断什么是真理。每一个人都应当构建自己的真理体系，而不必顾虑其他人的观点。然而，我们不能说它们代表今日神学思想中的普遍趋势。尽管施莱马赫和立敕尔的主观主义导致了宗教上的个人主义，他们仍强烈强调教理的群体要素。哈纳克说，“把社会要素引进教理观念中……；同一种教理的认信者会形成一个社群。”<sup>21</sup> 萨巴提尔在论及教理的起源

<sup>21</sup> Harnack, *History of Dogma I*, p. 14.

时，表达了如下的观点：“只有当宗教群体把自己和公民群体作出区分，成为一种道德群体，招募自愿的追随者，才会产生教理。这个群体和所有其他群体一样，会供应自身的需求，以便存活，为自己辩护，并不断增殖。”<sup>22</sup> 最后，麦基弗（McGiffert）说：“施莱马赫承认，在当代，社会要素已经被宗教历史和心理学研究所加强，这大大显明了，我们的信念在很大程度上是社会的产物；认为我们个人的理性是单独运作的，以创造出个人独立的信仰，这种概念是一种纯粹的假想。”<sup>23</sup>

## 2. 传统要素

教理也包含传统要素。基督教立足于历史事实，也就是我们借着神在超过1900年以前赐下的完整启示所得知的历史事实。而对这些事实的正确理解和解释，只能来自历世历代教会持续不断的祷告和默想，研究和努力。从来没有一个基督徒能盼望成功地消化、并正确地重现神圣启示的全部内容。光凭一代人也根本不可能完成这项工作。教理的形成是历世历代教会的工作，需要连续好几个世代付出极大的属灵精力。而历史教导我们，尽管存在观点的差异和长期的争论，甚至会有暂时的倒退，教会对真理的洞见却会逐步变得清晰而深刻。一项又一项的真理成为人们关注的焦点，并得到更大的进展。教会如今收录的历史信经，以浓缩的形式体现出过去几个世纪反思和研究的最佳结果。今天的教会既有义务和特权继承昔日的遗产，也要在前人立下的根基上继续建造。

然而，当代自由派出现一种明显的倾向，尝试与过去分道扬镳。许多自由派神学的代表，经常高声赞美教会的信经，说它们是历史性的文件，却拒绝承认它们对今日还有教义的价值。我很悲哀地说，今天所谓的基要主义者在这一点上，以“不要信经，只要圣经”这句有名的口号，与自由派联手。他们似乎没有意识到：这实际上是斩断了与教会过去历史的关联，拒绝从宗教改革的众教会所传承的教训中受益——这是他们在伟大的信经和信仰告白中所传给接下来世代的珍贵遗产——实质上也是否认圣灵在教会过去历史中的引导。但是当代自由神学甚至没有在此止步；它甚至与圣经本身分道扬镳，不承认圣经是一切教义真理的权威来源。雷维尔（Reville）在下面这段话中毫不犹豫地陈明了这一点：“它〔自

---

<sup>22</sup> Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion*, p. 237.

<sup>23</sup> McGiffert, *The Rise of Modern Religious Ideas*, p. 291.

由主义)不仅抛弃了更正教信仰告白的轭,因为通过彻底地查验这些信仰告白,可以证明它们并未忠实地反映基督的教导。更进一步,由于十九世纪的历史和语言学研究所获得的大量结果,自由主义认为,圣经本身包含许多教义,既不是源自先知、也不是源自耶稣的,因此不能被视为耶稣教导的忠实表达。”<sup>24</sup>当然,这种立场拒绝了圣经是神的话,也进一步完全忽视并否认圣灵在教会过去的教义历史中的引导,不尊重教会中最伟大、最敬虔的教师的祷告、辛劳和努力。它代表着在真理发展和制订过程中毫无根据的个人主义,夸大了单一个人的能力,或夸大由一个世代的人所组成的教会的能力,以为他们可以从头建立一种更好的宗教真理架构,胜过过去历史悠久的体系。

### 3. 权威要素

当宗教改革的众教会官方定义自己的教义,因此将它们变成教理时,他们也含蓄地宣告教理是建立在神的权威之上的,为了表达真理的。而因为他们将教理视为体现了神的话语所启示的真理,他们认为教理有资格得到普遍的承认,并且坚持在自己的圈子里要有这种认可。罗马天主教宣称自己的教理是绝对无误的,部分是因为教理是启示的真理,但尤其是因为这些教理是由无误的教会所提议的,要作为信徒的信仰。她的教理是绝对不能更动的。梵蒂冈会议宣称:<sup>25</sup>“任何人如果断言,有时候,根据科学的进步,可能应当将一种意义赋予教会所提出来的教义,而这个意义不同于教会一直以来的理解和现在的理解,就让他因此受咒诅。”更正教教会并没有采用这种绝对主义。尽管他们期望他们的教理可以被接受,因为他们将教理视为对圣经真理正确的表述,他们也承认教会在定义真理时可能出错。而如果教理与神的话相悖,教理就不再具有权威了。。

今天,正是这种权威的要素,遭到了最大的反对。罗马天主教和更正教都认为宗教首先是神赐予和决断的,因此宗教的权威在于神。根据罗马天主教的观念,这种权威尤其立足于教会;而根据更正教的观念,权威则立足于圣经。两者都承认客观的真理标准,它体现在教会的教理中,并要求人降服、相信、顺服。十八世纪的理性主义和自然神论与“中世纪的宗教权威原则”分道扬镳,并将其替换为人的理性标准,因此将权威放置在人身上,使权威完全取决于个人。对施莱马赫

<sup>24</sup> Reville, *Liberal Christianity*, p. 40.

<sup>25</sup> (*de Fide* IV. 3)。



来说，教理的内容是由宗教经历决定的，但是对立敕尔来讲，表面上取决于作为神国度创建者的耶稣基督，但实际上却取决于教会的主观信心。在这两个案例中，权威的真正来源都是宗教意识；而当然，权威并非源自一种客观的标准，而是源自一种内在准则。劳勃斯坦说：“从更正教的角度来看，有必要谴责一切在法令和法律规条的意义上将教理当作教会的权威和强制决定的观念。”<sup>26</sup> 根据萨巴提尔（另一个立敕尔派）的格言，“仪文的外在权威已让位给圣灵内在的、纯道德的权威。”<sup>27</sup> 这位法国学者主张，人类精神终于从权威的原则中得到解放，获得自主权，这意味着“头脑对自己的认同是一切确信的先决条件和基础”。这等于拒绝一切真正的权威。巴特拒绝罗马天主教和当代自由主义的教理观念。他赋予〔单数的〕教理绝对的权威，因为它与启示一致，并赋予〔复数的〕教理相对的权威，也就是教会制订的教义命题，只要它们是源自启示之根。<sup>28</sup>

## 进深研究问题

罗马教会是否有权制订新教理？罗马天主教是否假定教皇拥有这种权柄？如果教皇无权，是否可以得出，根据罗马天主教，此类教理乃是包含在神的话语之中？纽曼枢机主教的教理发展观念，如何与罗马天主教之教理不可改变的观念相符？更正教如何看待新教理的制订？科学和哲学是否也为教理提供了一部分内容，或者它们仅仅影响教理的形式？哈纳克对教理的观念为何？他怎样看待教理的起源？对这种观点有何异议？在当今的生活中，有哪些因素加强了人们对教理的反感？是否存在完全没有任何教理的教会？

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 1–10.  
Hepp, *De Waarde Van Het Dogma.*  
Is. Van Dijk, *Begrip en Methode der Dogmatik*, pp. 1–28.

---

<sup>26</sup> Lobstein, *An Introduction to Protestant Dogmatics*, p. 49.

<sup>27</sup> Sabatier, *Religions of Authority*, p. 259.

<sup>28</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, pp. 356f.

Hodge, *The Idea of Dogmatic Theology*, in *The Princeton Theological Review*, Jan., 1908, pp. 52–60.

Lobstein, *An Introduction to Protestant Dogmatics*, pp. 1–57.

Kaftan, *The Truth of the Christian Religion*, Vol. I, and *Dogmatik*, pp. 1–9.

Ihmels, *Centralfragen der Dogmatik*, pp. 1–30.

Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion*, pp. 229–343.

Otten, *Manual of the History of Dogmas I*, pp. 1–4.

Meyrick, *Is Dogma a Necessity?*.

Barth, *The Doctrine of the Word of God*, pp. 11–15, 284, 304 ff..

Ibid. *The Word of God and the Word of Man*, 229.

## 第3章

# 教理神学的观念

### 一、教理和教理学之间的关系

探讨教理以后，自然会诱发人询问教理和教理学（Dogmatics）之间的关系。“教理学”的名称本身就暗示了两者之间具有密切的关联。这个词是源自单数的“教理”（δόγμα〔*dogma*〕），而非复数的“众教理”（δόγματα〔*dogmata*〕），这指向一个事实，即教理学所处理的，不仅仅是某些独立的教理，而是将教会的教理当作一个整体来处理。人们并非总是以同样的方式看待教理和教理学之间的确切关系。最普遍的观点是，教理构成了教理学的内容，因此教理学可以称为基督教教理的科学。如此，我们可以说教理学是以系统的方法处理圣经中的教义真理，尤其是处理教会认信的真理。它将教会的教义当作一个整体来研究，并按照信仰的每个条目与整体之间的关系来思考它。如此，它就不仅是合乎圣经的（尽管这必定是最首要的），更具有教会的印记。施莱马赫的教理观念大体上与更正教普遍的教理观念有出入，因为他不承认教理是从圣经引申而来的，但是当教理学将教理描述为是教理学的内容时，教理就是符合圣经的。根据他的观点，教理神学（dogmatic theology）是一门教义科学，研究的教义是在其历史发展过程的特定时期由基督教会所承认的。立敕尔派对教理和教理学之间关系的看法，与我们前面所说明的没有什么不同。凯夫坦说：“因此，教理学所处理的主题是基督教真理，也就是教会根据神的启示总结出的信条和信仰告白。”<sup>1</sup> 然而，哈纳克宣

---

<sup>1</sup> Kaftan, *Dogmatik*, p. 2. 原文是德文：*Die Dogmatik hat es demnach mit einem gegebenen object zu thun, mit der christlichen Wahrheit, die die Kirche auf grund der goettlichen Offenbarung glaubt und bekennt.*

称，在描述教理和教理学之间的关系时，教会并非完全坦诚。根据他的观点，历史告诉我们，教理是神学的产物。然而，教会混淆了教理的真正起源，宣称教理是启示的真理，也因此把教理当成神学的基础。<sup>2</sup> 根据符塞思的观点，教理是“终极启示的胚芽式陈述，是将神的行动表述为真理”，因此教理也是神的启示的一部分。

“教义是关于教理的真理，是教理的扩展。……它是第二手（secondary）的神学，或是教会的理解——正如信经所显明的。神学则是形成教义的过程。它是第三手的神学、暂时的神学，或教会得到的结论——如彼得前书一章 18~20 节里的神学。”<sup>3</sup> 对符塞思来说，教理是福音的精华，启示的重要核心，因此可以在圣经中找到。它是根源，借着教会的神学研究从其中发展出教义。“神学是暂时的教义；教义则是节选的神学。”这与巴特的观点异常相似。巴特将（单数的）教理定义为教会的宣讲，只要它真的与神的话语一致。巴特将教理学视为一门科学，但这门科学不是研究复数的（众）教理，而是研究（单数的）教理，它探究“单数的教理”是否与圣经所证实的启示一致。因此，它的作用是测试（单数的）教理。<sup>4</sup> 他不认为（复数的）教理构成教理学的主体，尽管教理学极大地促进了对（复数的）教理的理解和制订。符塞思认为（单数的）教理是神的启示的一部分，事实上是神的启示的重要核心，而巴特的评估与这种观点非常接近；事实上，接近到一个地步，以至于他和符塞思一样，都将（单数的）教理视为信心的对象。他们又一致地否认应当将众教理或众教义视为信心的对象，并且坚持认为这些仅仅是教会信仰的表达。他们也共同认为，普遍流行的对（单数）教理的定义，是更正教经院主义的定义，而不是改教家们的定义。在探讨更正教教会对于教理和教理学之间关系的历史概念时，我们必须注意以下几种命题。

### 1. 教理的产生源自认信群体的需要

席贝格的说法与哈纳克相反：“尽管教理的形式是神学的工作，它的内容却是源自基督教会的共同信仰。”<sup>5</sup> 这很好地纠正了哈纳克的观点，哈纳克认为众教理是神学的产物，但是很难认为神学是众教理来源的正确名称。这与立敕尔派的

<sup>2</sup> Harnack, *History of Dogma* I, p. 9.

<sup>3</sup> Forsyth, *Theology in Church and State*, p. 12f.

<sup>4</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, pp. ff, 15, 284, 304ff.

<sup>5</sup> 参 Seeberg, *History of Doctrine* I, p. 19.

立场更为一致。雷尼(Rainy)的思想更接近改革宗,他首先指出众教义(众教理)是源自圣经,然后说:“我并不认为科学的主要兴趣是引发基督教教义的产生;科学也没有义务遵循科学活动所应当遵守的正式条件;从历史的角度来看,我也不认为科研冲动是产生教义的创造力……。教义会不断产生,并不是因为顺从科研兴趣或科研冲动,而是出于认信者头脑的需求。”<sup>6</sup>

众教理不能被定做。它们不能由个别神学家产生,也不是靠一般的符合科学的神学所生产,然后从外部强加给认信的群体。如此建构、提出的教理,可能无法真实地表达教会的信仰,也不会在信徒的群体生活中引发共鸣,因此,也不会被视为具有权威。教理只能在某些热烈的属灵生命时期形成,在人们普遍并认真地反思真理的时期,在有深刻宗教经历的时期。唯有当教会深入地反思圣经中的真理,当教会在宗教争论的压力下,教会才学习到如何敏锐地、清楚地认识真理;以及当明确的信念逐渐成为宗教群体的共同财产,并因此形成一种共识(*communis opinio*)——只有在这个时候,教会才会乐于承认,并且在自身之中感到一种不可抗拒的冲动,要表达她的信仰。只有如此承认的真理,才会真正构成信仰告白,才是根植于教会的生命和教会的经历,因此也会对教会发挥影响。唯独源自这个活生生的土壤的那些教理,才能用雷尼的话称为“人对神的声音的回响”或“人对神的信息的回应”。

## 2. 神学可能、也常常在教理的形成过程中作为助手

尽管我们否认教理仅仅是神学的产物,但我们无需闭眼不看一个事实,即在制订教理的最终过程中,教会经常受惠于神学。无需多说,在基督徒群体的反思活动中,有一些人远比另一些人具有更大的影响力;而且,若在其他方面都旗鼓相当,那些受过特殊宗教训练的人,无疑会成为先锋部队。身为神子民的属灵领袖,也身为圣经的诠释者、历史学家、教会的系统神学家,在谨慎制订教理的过程中,他们自然会指出方向。而很自然地,当神学这门科学逐步发展时,它也应该致力于为教理的形成效劳,并在教理形成的过程中成为强有力的助手。这是必然会发生,因为在其领域中,神学的特殊任务就是反思神的话语所启示的真理,并按照系统的形式将这真理重述出来。然而,应当谨记的是,神学在此领域的工作

---

<sup>6</sup> Rainy, *Delivery and Development of Christian Doctrine*, pp. 109, 367.

具有一种纯粹的形式性质。它并没有提供教理的内容，仅仅是帮助教会形成并定义自己的教理。很自然，就衡量神学在多大程度上参与教理的制订过程而言，这些教理会以一种更为系统的方式呈现出来，胜于没有神学参与时的情形。

### 3. 教理神学的核心内容源自教会的教理

尽管神学可以在制订教理的过程中作为助手，但是教理的制订并不是神学对教会教理的主要关注点。教理构成了神学材料的核心，而神学必须用这些材料来建造，且必须将这材料塑造成一个系统化的结构，也因此自然地会对整个体系的质地和外观造成决定性的影响。教理在教理神学中占据非常重要的地位，并且赋予教理学独特的特性。教理学家会与他所属教会的信仰告白站在同一个立场上；如果你愿意，也可以说教理构成了他的偏见。可能会有人反对说，这自然会危及神学家的理性自由，但这不是必然的。只要他仍然是该特定教会的成员，就可以假设，他这样作是出于他的信念。果真如此，他自然会把该教会的教理视为友善的指引，帮助他熟悉他该走的方向，而不是视之为可恨的枷锁，侵犯他的自由。此外，最好记得，每一个人在他自己的科研工作里，都不是完全中立、毫无偏见的；拒绝以自己教会的教理为前提的人，就不应当假装是该教会的教理学家。如果这么作，就是在伦理上当受指责的。再说一次，这些教理构成了教理学家在构建自己的体系时必须使用的材料中最重要的一部分，它们也会如此进到体系的结构中，构成其核心与中心，且成为其统一的要素。

但是，神学家不能把自己局限在该教会的信仰告白所包含的教理之内，因为信仰告白绝非教会信仰巨细靡遗的表达。神学家也必须使用神的话语所启示的一切教义真理，当然，这样做就意味着也要引用其他研究的成果，例如，解经学、圣经神学、教义史和其他科目。他也可能会发现，从一些个人和团体调集他们一切的贡献是有益的。但是，无论他在自己的体系中加入什么要素，他都必定不能仅仅将它视为历史材料，也要将它视为自己所培育的结构的组成部分，他不仅将这个结构视为自身信仰的一种表达，也将其视为绝对站得住脚的真理。此外，他不能将这些教义视为空洞抽象的理性表述，或众多孤立的真理，而是必须研究它们，将它们视为“活生生的植物”，是在诸多世纪的过程中发展而成的，并且深深地扎根于圣经的土壤里，我们也必须统一地看待这些真理。

很自然地，现代神学在施莱马赫和立敕尔的影响下，针对教理和教理学之间的关系，给出了一种非常不同的定义。利腾柏格（Lichtenberger）用一句话指明了施莱马赫的立场，<sup>7</sup>他说：根据现代神学之父施莱马赫的观点，“教理学描述的既不是超自然启示的教义，也不是超自然启示中的事实，而是人类灵魂的经历，或有信仰的灵魂在与救主耶稣关系中所经历的感觉。”劳勃斯坦描述立敕尔派的立场时说：“有怎样的教理，就有怎样的教理学。教理观念和教理学角色之间存在着一种必要的、直接的关系……。很明显，要回归宗教改革的重要原则，以及要在福音派教会中对教理观念作出相应的改变，牵涉到交托给教理学家的的工作也要作出相应的改变。”教理学……是对更正教信仰的科学阐述。……教理学没有创造任何新事物。教理学只是系统阐述一些问题，而这些问题的要素是由基督徒活在福音的实际当中的宗教经历所提供的。教理学是一门可实验和可实证的科学，只是这门科学所研究的材料是来自信仰；或者更确切地说，其材料是信仰本身，即信心从神所接受的信仰内容。<sup>8</sup>

狄杰克是荷兰道德运动的一位代表人物，他使人想起施莱马赫和立敕尔，但他似乎最受惠于魏内特（Vinet），他这样说：“教理是用理性的语言，尝试复制教会生命的某一点、或某种关系的成果，然后教理学才描述这种生命的整体，并转化成一些概念。”<sup>9</sup>有一种反对意见说，这会消除教理学和伦理学之间的区分；而对此反对意见的回答是，尽管两者都是在描述生命，它们并非在同一种意义上默想生命：……“教理学描述的是生命的基础和内容，而伦理学则描述其表现和理想。”<sup>10</sup>

---

<sup>7</sup> Lichtenberger, *History of German Theology in the Nineteenth Century*, p. 142.

<sup>8</sup> Lobstein, *An Introduction to Protestant Dogmatics*, pp. 58-62.

<sup>9</sup> 原文是德文：*Het dogme is de vrucht der poging om een bepaald moment, een bepaalde relatie van het leven der gemeente in de taal des verstands om te zetten, terwijl de dogmatiek dan is de beschrijving, de omzetting in begrippen van dat leven in zijn geheel.*

<sup>10</sup> 原文：*de dogmatiek beschrijft den grond en den inhoud, de ethiek de openbaring en het ideaal van het leven.* 以上两条注脚引自 *Begrip en Methode der Dogmatiek*, pp. 14, 16.

对这个立场的批评，参：Horning, *Dogmatiek en Ethiek*, pp. 40-46.

## 二、教理神学的对象（它的定义）

关于神学的对象（或译为客体）这个问题，因此也是教理神学的对象的问题，可以非常恰当地与它的定义一起考虑。人们并非总是以相同的方式来定义神学。简短探讨一下，人们在过去所提出的最重要的定义，或许会帮助我们判断，在过去被视为神学对象的是什么，以及我们应当把什么视为神学的对象。

### 1. 早期更正教神学对教理神学的对象的想法

宗教改革之前，关于教理神学的对象，已经存在多种不同的观念。根据奥古斯丁的观点，教理神学是处理神、世界、人和圣礼。伦巴德的彼得也采用这种观点。另一些人（哈勒的亚历山大〔Alexander of Hale〕，波拿文土拉〔Bonaventura〕）认为教理神学是处理基督奥秘的身体，也就是教会。还有一些人（圣维克托的休格〔Hugo of St. Victor〕）则认为教理神学的对象是神的救赎之工。阿奎那（Thomas Aquinas）这样表达自己的观点：“神学是神所教导的，教导神是怎样的一位神，并且将人引向神”（*Theologia a Deo docetur, Deum docet, et ad Deum ducit*）。这样将“神”描述为神学的客体，实际上更符合词汇的语源学。在宗教改革后时期，相当多的路德宗神学家和改革宗神学家都将神学定义为一门关乎神的知识或科学。一些人反对这种观点，因为我们在地上的时候不可能拥有关于神的完美知识。但是，使用这种定义的人，一般会小心翼翼地指出，他们所思想的并不是神对他自己的知识（原型知识〔archetypal knowledge〕），而是指人借着神的自我启示所获得关于神的知识（摹本知识〔ectypal knowledge〕）。他们认为获取这种关于神的知识是可能的，因为神启示了他自己。强调神学实用性的渴望，促使十七世纪的一些神学家根据神学的目标或目的来定义神学，而不是根据神学的客体来定义。他们认为神学乃是教导人何为得救的真信仰，何为在基督里为神而活，何为讨神喜悦的服事。我们可以在霍拉茨（Hollaz）、奎恩斯特（Quenstedt）、葛哈德（Gerhard）、亚米修（Amesius）、马斯垂克（Mastricht），和阿马克（à Marck）的著作中发现一些类似的描述，然而，一般来讲，改革宗神学家认为神学是一门关于神的科学。然而，人们经常对这种简单的定义进行补充。它往往采用如下的形式：神学是关乎神和神圣事物的科学，或……关乎神与宇宙之间关系的科学，或……关乎神自己和神与一切受造物之间关系的科学。



## 2. 当代主观神学中新概念的发展

康德的现象主义（phenomenalism）为神学的一般概念带来了相当具有革命性的影响。它将一切的理论知识，无论是科学知识或其他知识，局限在现象界（phenominal world）里。这意味着，根据这种观点，人无法获得超越经历的理论知识，因此，神学不可能是关于神的科学。实践理性（practical reason）是宗教中唯一可靠的指引，宗教命题不可能透过理性证据证明，而必须借着信心接受。神是至高的，远超过我们的观察和经历。我们只能借着信心接受神和神与受造物之间的关系，我们所接受的这些不能被构建为一种科学体系。神是信心的对象，而不是科学的客体。

康德的知识论原理为宗教上的主观主义开辟了道路，施莱马赫成为主观主义最重要的代言人。他将教理学定义为“基督教信仰的科学”，也就是基督教信仰的内容。这个内容并非由超自然启示的真理和事实构成，而是由宗教经历构成，主要是在耶稣人格的启发下，人逐渐意识到超自然和永恒。对笃信宗教的感觉或对基督徒经历的理性表达（这些正是目前某个特定教会正在传讲和教导的），构成了神学的原始材料。仔细审视这种经历的原由，自然会引人思想神。立敕尔派也将教理学定义为“对更正教信仰的科学阐述。”然而，他们并不认同施莱马赫对教理学的对象的构想，劳勃斯坦这样评论他的著作：“说实话，这位伟大神学家的经典著作并不是对更正教信仰的系统阐述；而是由对基督徒灵魂的反思所构成的，也就是对信仰主体的宗教意识不同的修正形式进行反思。”<sup>11</sup> 立敕尔派通常宣称他们比较客观，它听起来也似乎更加客观，劳勃斯坦这样说：“教理学……所研究的材料是来自信仰；或者更确切地说，其材料是信仰本身，即信心所接受的来自神的信仰内容，也就是福音。”然而，到头来，立敕尔派的观点实际上和施莱马赫一样主观，正如我们会在接下来的其中一章里指出的。

随着时间的进展，这种主观倾向产生了我们这个时代非常流行的定义，根据这个定义，神学被界定为“宗教的科学”，或者更具体地定义为“基督宗教的科学”。按照这种现代神学普遍使用的定义，“宗教”一词是按照其主观意义使用的，指宗教是人类生活的一种现象。此外，人们常常用一种片面的、差劲的方式看待这个宗教，有时也以一种纯粹自然主义的方式来描述这个宗教。因此，人类生

---

<sup>11</sup> Lobstein, *An Introduction to Protestant Dogmatics*, p. 63.

活的这个层面——表明人和一位神圣存有者之间的关系——就成为神学的对象（客体）了。这个看法导致人们不断地强调宗教历史研究、宗教哲学研究、和宗教心理学研究。

当然，对神学的这种概念有几个重要的反对意见：(A) 它将神学与神学在神话语中的客观基础分离，将神学完全建立在没有规范价值的主观经历之上。(B) 它剥夺了神学的实证性，并将它缩减为一种纯粹描述性的科学，只是在描述历史和心理学现象，而不是致力于追求绝对真理。(C) 它不自觉地导致一种主张，即把基督教当作仅仅是世界上多种宗教之一，在程度上确实与其他宗教不同，却没有本质上的差异。

然而，应当注意的是，我们有时可以在较古老的改革宗神学家的著作中发现一种定义；也就是将神学定义为宗教科学，这种观点甚至可以在上一代神学家的神学著作中见到，例如桑威尔（Thornwell），亚历山大·赫治（A. A. Hodge）和季拉杜（Girardeau）。但是当这些人如此定义神学时，他们所使用的“宗教”一词具有客观意义，它是指神的启示，它是真正服事神的标准，是人类宗教生活、宗教热忱和敬拜的准则。这样理解，这种定义就无需接受批判。与此同时，这种定义是模棱两可的，因此也不配受到赞扬。

### 3. 认识当代教理神学的客观特性

尽管一些保守的学者或多或少调整自己的立场以适应这个新定义，并将神学说成宗教科学或基督教信仰的科学（麦克弗森〔McPherson〕），这并不意味着他们也认为人的主观宗教或信仰是神学的客体。他们当中一些人显然选择这种定义来表明一个事实，即神学并非局限于只研究一个对象，也就是神，而是包括研究宗教或基督教信仰的全部教义。这意味着，在他们的定义中，“宗教”或“信仰”一词并不具有主观的含义，而是一种客观的含义。

然而，大多数保守的学者继续将神学视为关于神的科学，尽管我们应当清楚地理解：他们并非脱离神所造之物来把神当作神学的客体，而是从神与祂所造之物的关联来把神当作神学的客体。因此，薛德（Shedd；或译“石威廉”）说：“神学是一门关乎无限和有限的科学，也是关乎神和宇宙的科学。”<sup>12</sup> 史特朗（A. H.

<sup>12</sup> Shedd, *Dogmatic Theology* I, p. 16.

Strong)给出了如下的定义：“神学是关乎神、关乎神和宇宙之间关系的科学。”<sup>13</sup> 另一些知名的神学家也将神视为神学的客体，也因此将神学说成关于神的科学，例如希尔(Hill)、狄克(Dick)、赫佩(Heppe)、席密德(Schmid)、达博尼(Dabney)、薄义思(Boyce)、海斯提(Hastie)、欧珥(Orr)，和华腓德(Warfield)。

在前一段中，我们并没有提到荷兰的一些神学家。然而，这并不意味着他们的观点与我们上述提到的神学家有本质上的不同。我们特别提到荷兰的神学家，仅仅是因为他们稍微更改了他们的定义，就如美国的查理·赫治(Charles Hodge)所作的。这种改变，部分的原因是神学家想要避免一道难题，即顾虑到我们不能将神当作我们系统研究的直接对象。赫治认为，圣经中的“真理”和“事实”是神学的对象，神学家必须“搜集、证明、组织，并展示它们之间的自然关联。”<sup>14</sup> 在凯波尔看来，这种定义“基本上是正确的”，但是他和巴文克都正确地拒绝一种观念，也就是神学家必须“证明”圣经中的真理和事实的真实性，因为这实际上破坏了摹本神学的概念，并且在逻辑上再次将神学家带回自然科学的领域里。<sup>15</sup>

凯波尔进一步假设，神不可能是科学研究的直接对象。在神学研究中，主体是超然于客体的，而且有能力查验客体、认识客体。但是，会思想的人和神的关系并非如此(林前二11)。根据凯波尔的观点，在两类神学之间进行区分是非常重要的，即：(A) 神学是关乎神的知识，神是这种知识的客体；(B) 神学是一门科学，其研究对象是神的自我启示。前者是神的摹本知识，包含在圣经中，且随着人的认知能力而调整；后者被定义为“一门科学，以神启示的知识作为调查的对象，并且叫这种知识让人明白(*sunesis*)。”<sup>16</sup> 透过这种区分，凯波尔试图在神学和一般的科学中间建立一种具有生机的关联。现在一个问题产生了，这种立场是不是等于否认了一项事实，即神是神学的客体？一方面，似乎确实如此，而且事实上凯波尔清楚地指出，唯独神启示的知识才是神学这门科学的对象。<sup>17</sup> 这种观点甚至成为在荷兰的一场神学争论的主题。与此同时，凯波尔也指出，如果它不能加深

---

<sup>13</sup> A. H. Strong, *Systemic Theology*, p. 1.

<sup>14</sup> Charles Hodge, *Systemic Theology I*, p. 1.

<sup>15</sup> Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid II*, pp. 268f.; Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek I*, pp. 81f.

<sup>16</sup> Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid II*, p. 249.

<sup>17</sup> 同上, p. 244.

我们对神的摹本知识的认识，这种科学就不应当被命名为神学。<sup>18</sup> 问题来了，凯波爾的描述方式不仅仅是换一种方式说，神是神学这门科学的对象（这仅仅是因为神在他的话语中启示了自己）？或者，换句话说，神并不是神学的直接对象，尽管神是神学的终极对象；神不是神学不靠中介的（immediate）研究对象，而是以神的自我启示为媒介的研究对象？归根究底，根据凯波爾的观点，神学是一门处理神的知识的科学，它试图运用并消化不同的资料，并以一种统一的方式表述它们，并且将它们塑造成一种满足人类意识的形式，而它之所以能够被称作神学，仅仅是因为它加深了人对神的知识的洞察。此外，应当注意：(A) 凯波爾断言神学这门科学的唯一动力是“认识神或学习认识神”；<sup>19</sup> (B) 他否认神可以成为人类科学的对象，仅仅意味着我们无法在自己身上获得关于神的系统知识，而是必须从神的自我启示获取。<sup>20</sup> (C) 他认为，在神学中，“调查研究的对象不再是神本身，而是宗教本身”，这是一种非常危险的现象。<sup>21</sup>

这种观点得到了证实：巴文克将神视为神学的客体，却将教理学定义为“关于神的知识的科学体系”；<sup>22</sup> 赫普（Hepp）是凯波爾的门徒和继承者之一，他说，教理学“是科学以神为客体的那一部分，因为人能借着神的启示认识神，或者更简单来讲，圣经是神学的客体。”<sup>23</sup> 侯尼格（Honig）是凯波爾最早的门徒之一，他也主张这两个定义——即神学是关乎“神”的科学，以及神学是关乎“神的知识”的科学——是好的定义，而关于这点的争论，在很大程度上是用语的争论。<sup>24</sup> 显然，华腓德博士也认为这两种定义是不相冲突的。他将神学定义为“处理神和神与宇宙之间关系的科学”，但是他也指出：“正如凯波爾博士所正确坚持的，如今，神学的客体是关于神的摹本知识。”对华腓德博士而言，这并不等于是说圣

<sup>18</sup> 同上，p. 246。

<sup>19</sup> 同上，p. 196

<sup>20</sup> 同上，pp. 163f.。

<sup>21</sup> 同上，p. 265。

<sup>22</sup> Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, p. 15。

<sup>23</sup> Hepp, *Christelijke Encyclopaedie* II, p. 348。

<sup>24</sup> Honig, *Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek*, p. 13。

经构成了神学的客体，因为他明确地指出，“归根究底，圣经并不是神学的客体，而只是神学的来源。”<sup>25</sup>

施莱马赫在神学中引进的主观主义，将人放置在核心地位，而不是将神放在核心地位；这种主观主义近年来在德国遭到反对。一些人再次强调一个事实，即神是神学研究的真正对象。这种新倾向体现在沙德（Schaefer）的一本（共两册）著作中。这位作者以一段意义深远的话开始他的第二册：“神学无时无刻不是和神有密切的关系。神学的每个问题，即使当它针对的是自然界和历史，或人和他的生活的问题，都真正只能是与神有关的问题，因为它都是围绕着神而转的。”\* 转折点神学（Theology of Crisis）的观点与沙德以神为中心的神学是相当不同的，其中一点是它更完全且彻底地与施莱马赫的方法分道扬镳了。尽管与施莱马赫相比，薛德在他的神学中将神的话放在更加突出的地位上，但他并没有超越施莱马赫的主观主义，而仍然受其影响。另一方面，转折点神学将神的话——也就是神的超自然启示——放在最突出的地位上，因此也被称为“神的圣道的神学”。巴特如此定义教理学的内容：“作为一门神学学科，教理学是教会接受的系统检验，检验的是她所特有之与神有关的话语。”<sup>26</sup> 在《信条》（Credo）中，他这样表达自己的观点：“教理学努力提取首先在关乎神之实际的启示中所讲述的一切，并使用人的思维再次思考，使用人的语言重述。为了这个目的，教理学揭示并展现一些真理，神的真理要在其中具体遇见我们。”<sup>27</sup> 因此，教理学是处理教会从神的启示所引申的教义材料。

我们其实并没有很好的理由，主张不应该继续将神学说成一门（关乎）神的科学。当然，我们可以将神的摹本知识视为神学的直接对象，而且在某些情况下，这样的描述是可取的。但是整体而言，较为可取的似乎是说，神——照祂在自己的

---

<sup>25</sup> Warfield, *The idea of Systemic Theology, in Studies in Theology*, p. 56 与 *Introductory Note to Beattie's Apologetics*, pp. 23f.

\* 编按：原文为德文：*Mit Gott hat es die Theologie zu tun; immer und ueberal mit Gott. Jede Frage der Theologie, auch wenn sie sich auf die Welt in Natur und Geschichte oder auf den Menschen und sein Leben richtet, ist nur unter der Bedingung eine wirklich theologische, dass sie sich im letzten Grunde um Gott dreht.*

<sup>26</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p. 1.

<sup>27</sup> 同上, p. 3.

话语中所启示的——才是神学的真正客体。这并非暗示说，会思想的主体（人）可以将自己摆在“作为客体的神”之上，而且在自己身上（of itself）就可以从神探究出有关神的存有的知识；也不是说，作为主体的人，可以透知神，并获得关于神的完美知识。在使用古旧的定义时，事实上已经假设：(A) 神已经向人启示祂自己，因而向人传递关于祂自己的真知识。(B) 人是按照神的形像造的，有能力支取并领悟这个神圣的真理。(C) 人里面有一种迫切感，敦促他将这知识系统化，以便更好地认识神、以及祂和受造物之间的关系。根据巴文克的观点，我们可以将教理学定义为“神的知识的科学体系”。

### 三、神学是一门科学

#### 1. 否认神学的科学特性

A. 否认神学是一门科学的依据。神学一度被公认为所有科学的女王，但是今天人们并不承认这种特殊地位。苏格徒（Duns Scotus）已经主张神学并不是严格意义上的科学，而仅仅是一种实践式的学科。然而，这种观点在过去是相当罕见的，大多数人并不支持这种观点。经院神学家们普遍强调神学的科学特性，并按此处理神学；而在宗教改革和改教后时期的神学著作中，人们也完全认可这一点。尤其是从十八世纪末以来，神学被称作一门科学的权利遭到了质疑，甚至被正面否认。部分的原因是源自康德对认知能力的批判，根据他的观点，人们不可能获得关于神的任何理论知识，也不可能获得对超感官事物的知识；另一部分是由于自然科学狂妄的宣称，说唯有自然科学才配得“科学”之名。实证主义极大地强化了这种否定态度，它认为每一种知识都相继经过三种不同的阶段：理论阶段或虚构阶段，形而上学阶段或抽象阶段，科学阶段或实证阶段。当人达到最终阶段，他已经将神学远远地抛在身后。重要的不可知论者斯宾塞（Herbert Spencer），也恒常不变地假设：神学不属于科学的范畴。

神学的科学地位所面对的最大异议尤其有两方面。首先，神学所致力研究的对象远超过人类理论知识的视野，因为祂不能被观察，也无法靠实验来检验。其次，神学的确定性是基于权威的启示，而非立足于人的理性，而后者是科学唯一认可的权威。在今天这个时代，当科学家听见人说神学是一门科学，他们通常会意味深长地微笑。巴恩斯（Harry Elmer Barnes）甚至宣称，神学家完全没有能力

处理自己所选择的研究领域中的内容。他说：“这种新观点显然使神职人员无法再假装是专家能手，仿佛自己可以探寻这个新宇宙的神的本性、旨意和活动。如果这是个可承担的、可解决的问题，就需要靠杜威（Dewey）传统下的自然科学家和宇宙哲学家们共同的努力。神学家最多只能胜任二手或三手的解说者，解释从宇宙中搜集到的事实，解释科学家和哲学家所发现的宇宙及其法则。……但是如果可能的话，当人必须寻找神（如果真有人要找的话），就着透过试管、复合显微镜、干涉仪、镭管、爱因斯坦方程式所得到的发现而言，传统的神职人员在这些前提上是毫不适任的。”<sup>28</sup> 麦敬铎（Macintosh）下面这段话中所包含的真相不止一丁点，“在一切实证科学当中，没有一门学科会比神学更差劲的了，没有人会承认她，更不用说尊重她了。此外，世界上的大多数人，包括许多自以为敬虔的人，都越来越藐视研究神学的科学家。”<sup>29</sup>

B. 神学家对这种否认的回应。科学家和哲学家的普遍否认，在大量目光短浅者那里得到呼应，他们普及了这种普遍观点，这也影响了神学家和一般宗教人士的态度。一些神学家接受了科学家的断言，他们的回应具体而言有两种。有些人简单地拒绝赋予“神学”科学性的至高荣耀，显然完全乐意将神学分派到一种较低的位置上。麦敬铎说：“最近，在诸多恶意批判的压力下，出现了一种战略性的撤退，人们普遍喜悦的定义是一些谦虚的说法，大意是说，神学是对宗教的理性表达。”<sup>30</sup>

然而，另一些人以重构神学为己任，他们为历史悠久的说法辩护，以维护神学是一门科学的立场。他们以宗教经历、宗教信仰或一般的宗教来代替神，作为神学的客体，这意味着，他们从客观转向主观，从神转向人，从超感官的事物转向某种心理现象，也就是人们可以观察研究的心理现象。他们日益试图使用真正的科学方法，以研究并解释宗教生活，麦敬铎称这些方法为“观察和实验的方法，概括和理论解释的方法。”这位作者补充说，“如果神学真的成为科学性的，必定是因为它先成为实证性的。”<sup>31</sup> 他不认为施莱马赫、立敕尔和特尔慈的方法是成功的，但并没有因为这个缘故摒弃一切希望。他说：“如今的系统神学并不是一

---

<sup>28</sup> Barnes, *The Twilight of Christianity*, p. 437.

<sup>29</sup> Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, p. 4.

<sup>30</sup> 同上, p. 1.

<sup>31</sup> 同上, p. 11.

门实证科学，也从来都不是。但这并不意味着，在不久的将来，系统神学不可能成为一门科学。”<sup>32</sup> 相当值得注意的是，当代神学家，像德国的沙德，再次强调这个事实，即神学的客体不是宗教，而是神。但这里的“神”，是指宗教经历（这里是指最广义的经历）和宗教历史里所显明的神。

## 2. 维持神学之科学特性的可能性

A. 从一个角度来看，这是不可能的。今天许多人认为，神学有被称为科学的权利是基于一个事实，即神学是致力于基督教研究或宗教研究，因此是处理历史资料或经历的资料，而这些是可以按照观察和实验这种严谨的科学方法来研究的。由于我们并不接受这种对神学的看法，我们就不能据此来维护神学的科学特性。对我们而言，问题在于，如果神学的目标是研究神，而非研究宗教，维护神学的科学地位是否可能？人给出的答案，将取决于他对科学的看法。这意味着，一个人首先必须清楚地理解科学是由什么构成的。今天，许多学者——尤其是在美国——认为，“科学”一词是我们一般所谓的“自然科学”的正确名称，也只有自然科学才能被称为科学，因为在所有的研究中，只有它们是专门处理可观察的事物和可以在实验室中检验的事物。关键的问题似乎在于，这不是一门处理观察事实的研究？也许有人会问到，这岂非一种相当武断的限制？贺里斯（Harris）博士说，唯独“借着完全恢复到孔德（Comte）的实证主义，并公开宣称和坚持，只有通过感官观察到的才是知识”，才能说这种说法是合理的。但这完全是一种站不住脚的立场，因为，贺里斯说，“如果他们这样做，他们也必须放弃自身科学中的重要部分，也就是通过推理得到的知识，而这些推论的有效性乃是有赖于理性直觉（rational intuitions）的。”<sup>33</sup> 坚持采用这种立场的人，会很自然地将神学排除在科学的领域之外，因为神学是一门关乎神的科学，它并不是处理透过观察或实验所得到的资料。类似赫胥黎（Huxley）的说法并没有多大帮助：“我的理解，科学是指一切基于具有类似特征的证据和推理过程的知识，这种推理过程迫使我们认同一般的科学命题；如果任何人能够正当地宣称他的神学是建立在确凿的证据和良好的推理之上，在我看来，这种神学必定要成为科学的一部分”（强调字体是笔者标示的）。麦敬铎在他的《神学是一门实证科学》（*Theology as an*

<sup>32</sup> 同上，p. 25。

<sup>33</sup> Harris, *Philosophical Basis of Theism*, p. 301。



*Empirical Science*) 一书的第25页, 提到了赫胥黎的这些话, 并且倾向于接受这个挑战。但是从我们的观点来看, 这似乎是完全没有希望的。我们不能忘却一个事实, 即自然科学的方法不能应用在神学研究中, 甚至不能应用在宗教研究中。神学有权拥有自己的方法, 这方法是由它的内容决定的。马林斯 (Mullins) 博士的评论是相当正确的: “人们将宗教当作一门科学来处理, 仿佛它是物理学、化学、生物学、心理学、社会学, 这本身就是错误的。这些学科和宗教之间没有必然的冲突。但是当人们渴望宗教、渴望解决宗教问题时, 就必须使用宗教的标准。当现代科学说它可以提供超过它所能给的, 它给的就是石头, 而不是饼; 是蛇, 而不是鱼。”<sup>34</sup>

B. 从另一个角度来看, 这是可能的。如果“科学”一词采用德文“Wissenschaft”或荷兰文“wetenschap”的意思, 情况就变得非常不同了。艾斯乐 (Eisler) 在他的《哲学辞典》(*Handwoerterbuch der Philosophie*) 一书中将“Wissenschaft” (科学) 定义为“系统性的知识, 是一切相关事物的精华, 它涵盖某个研究领域, 或是可以借由共同的观察方法连在一起的研究对象, 并且将相关的发现联结成系统的整体。”\* 根据这个定义, 不将教理神学视为一种科学, 是缺乏足够理由的。科学仅仅是系统化的知识。它是以人类共同的知识为基础而构建的。这种知识可以通过多种方式获取, 取决于对象的性质。这种知识可以借由观察、思考, 或者借着启示而获得, 但必须是真知识。在自然科学的情形下, 可以、也必须使用实验验证; 在人文学科 (*Geisteswissenschaften*) 的情形下使用理性验证; 在神学里使用经文验证。神学的内容只能借着启示赐下, 而神学家的职责则是将如此获得的知识系统化, 并借由“圣经的类比” (analogy of Scripture) 进行严格的检验。如果他从一个全面的角度看待这些内容, 将它们统一化, 他就是在用一种系统的方法处理它, 而他的工作成果就是科学性的。

神学有它自己独特的方法, 但是, 它和其他科学毕竟有许多共通之处。如果神学所处理的内容是借着启示赐下的, 严格来讲, 被其他科学建立成为一个体系

---

<sup>34</sup> Mullins, *Christianity at the Cross Roads*, p. 62.

\* 编按: 原文为德文: *systematisiertes Wissen, der Inbegriff zusammengehörender, auf ein bestimmtes Gegenstandsgebiet sich beziehender oder durch den gleichen Gesichtspunkt der Betrachtung verbundener, zu systematischer Einheit methodisch verknüpfter, zusammenhängender Erkenntnisse.*

的内容也同样如此。理性不能被视为这些内容的来源，只能被视为工具，而通过理性，这些内容得到理解、分析、分类和系统化。如果科学在构建自身知识体系时，大致上是使用人的理性，那么神学在自身的探究和构建的工作中，也是依赖人类被圣化的理性。确实，在神学家的工作中，信心的要素是最根本的，但没有一个科学家在从事自己工作时，可以将信心的要素完全排除在外。如果神学无法解决许多终极性的问题，在很大程度上，所有其他的科学也无法解决许多终极性的问题。

如此，神学并没有进入自然科学的领域，因此神学没有、也不可能使用自然科学的方法。使用实验的方法，只能成功地将自身毁灭。它与所谓的人文学科（*Geisteswissenschaften*）有更多的相似之处，贝利（Baillie）将这个词翻译为“精神科学”（*sciences of spirit*）。应当谨记，神学不仅仅是一种只能产生历史知识的描述性科学，它无疑也是一种处理绝对真理的规范性的知识，而这绝对真理是借着启示赐下的，对人的良心具有约束力。薛德（Shedd）将神学说成绝对的科学，不仅对人的理性如此，对一切理性的心智（*rational intelligence*）亦然。他也将神学称为实证的科学，表明信心产生出对它的客体真正、真实的知识，尽管有很多奥秘是它无法解释的。如果其他一些人偶尔否认神学是一门实证科学，他们一般是指神学并不是孔德所说的实证科学。

#### 四、教理学在神学百科中的位置

在这个大标题下，我们将要探讨一个问题，即教理学所属的分组，尤其要探讨教理学与护教学、伦理学之间的关系。

##### 1. 教理学所属的研究分组

关于教理学属于哪个神学研究分组，很少有不同的观点。它几乎是一成不变地被归类在系统神学的分组下，或者按照凯波尔的称呼，归于教理神学（*Dogmatological*）分组，也就是，以教会的教理为核心的分组。这个分组中所包含的其他重要研究有：信条学（*Symbolics*）、教理史、伦理学、护教学和讲道学。然而，施莱马赫偏离了一般的分类法，将它划分在历史神学的分组下。这是由于一个事实，即施莱马赫认为教理学是在基督信仰发展的特定阶段中对这个信仰的系统阐述，更具体地说，将它视为一门教义的科学，这教义是特定教会在某个历史发展阶段所认信的。根据施莱马赫的观点，单数的教理是以“变化”为特征，

而非以“稳定”为特征。它是教会的宗教经历不断改变的产物，只有当它与“不靠媒介（immediate）而相信的基督徒意识”相符合，教理才具有真正的价值和意义。与这种教理概念一致的，教理神学被描述为“对特定时期的基督教社群中普遍流行的教义进行相关描述的一门科学”。在他看来，作为对不断变化的宗教生活的表述，教理学并不是对绝对真理的表述，也因此缺乏永久的权威。

然而，施莱马赫的这种观点在神学界不大受欢迎，甚至在自由派神学家中间也不受青睐。在这方面跟从施莱马赫的人中，若特（Rothe）和多尔纳（Dorner）是最著名的学者。雷毕格（Raebiger）所讲的是非常正确的：“根据施莱马赫为教理学分派的位置，教理学必定是一门目前通用的教义历史。”<sup>35</sup> 甚至福斯特也对这种观点提出了异议：“但是历史神学是关乎事实的，而非关乎真理；关乎过去所是，而非关乎应当是。诚然，这样将教理学的任务局限在历史神学的范围里，甚至连福音派神学家也未固守这个原则，施莱马赫自己更是不固守，而他却是这种观念的重要倡导者。”<sup>36</sup>

## 2. 教理学和护教学的关系。

关于护教学的精确性质，人们从来没有达成过一致的观点，直到现在还是如此。因此，关于护教学在神学百科中应当放在哪个位置，也有很多不同的看法。一些人将它放在神学研究的解经学分组中，另一些人将它并入实践神学。然而，较习惯的做法是，将它视为系统神学的一部分，要么是作为一种导论式的研究，要么是作为教理学的附属品。

在这个问题上，正如其他许多问题，施莱马赫也开辟出了一条全新的路径，他宣称护教学是一种导论性的学科，是整个神学体系的基础，因此，护教学甚至应当放在神学研究的解经学分组之前。他将护教学描述为一门致力于通过理性的论证，为整个基督教辩护的科学。施莱马赫在采取这种立场时，是相当前后不一致的，因为他认为有必要从神学中排除哲学，然而他却以这种方式为神学奠定了一套精巧的哲学根基。护教学遂成为某种的基础教导（*Fundamentallehre*），且从施莱马赫的时代以来，护教学有时会被称为基础神学（*Fundamental Theology*）。

---

<sup>35</sup> Raebiger, *Encyclopaedia* I, p. 94.

<sup>36</sup> Foster, *Christianity in its Modern Expression*, p. 3.

改革宗神学家埃卜拉德(Ebrard)采用了施莱马赫的这种观点。毕提(Beattie)在他的《护教学》(*Apologetics*)一书中也支持这种观点。他说:“因此,最好给护教学一个属于自己的地位,并将它视为整个神学体系的导论性学科……。无疑,这是最好的观点。”<sup>37</sup> 华腓德博士也这样看待护教学。他认为护教学是“神学的一个分科,为神学这门科学建立组织原则和规范则;而在建立这些基本原则时,它要确立起所有的细节,这些细节是由后继的部门从这些原则导出,并经过正确的解释和系统化的。”他进一步说,护教学的工作是“直接地建立基督教(作为绝对宗教)整体的真理,并间接地建立其中的细节”。<sup>38</sup> 在获取证据时,护教学直接诉诸于理性,它应当处理的重要话题包括:神、宗教、启示、基督信仰和圣经。神学余下的部门只能建立在护教学所奠定的根基之上。根据布鲁斯(Bruce)的观点,护教学因此成为哲学和神学之间的中间媒介,对于这种中间媒介,他并没有太大的信心。他自己也将护教学视为“信心之路的预备者,它帮助信心抵挡一切的疑惑,尤其是哲学和科学引发的疑惑”。<sup>39</sup> 将护教学说成“信心之路的预备者”,似乎使布鲁斯的观点或多或少地与施莱马赫的观念相一致,无论在其他一些方面,两者有多大的不同。亨利·史密斯(Henry B. Smith)的立场如下:“最好将它(护教学)视为一门历史—哲学式的教理学。它包括基督教信仰的全部内容和实质,军容整齐地准备防守并采取(防御式的)攻势。”<sup>40</sup>

凯波尔、巴文克和赫普强烈反对施莱马赫对护教学的观念,他们的责难似乎是完全正当的。他们尤其提出了以下几种异议:(A) 尽管,正如名字所表明的,护教学是一门防御式的科学,根据这种观点,护教学就变成一种建构性的科学,它以纯粹的理性论证为手段,致力于将哲学材料构建成一个独立的体系。(B) 根据这种观点,护教学应当出现在神学的四个部门之前,作为教导原则(*Prinzipienlehre*),而神学必须在人类理性所设立的根基上继续建造。(C) 因此,神学的独立性就被剥夺了,要从一个体系中获取其原则,而这个体系是纯理性的产物;所有这些都与神学的性质相冲突。

<sup>37</sup> Ebrard, *Apologetics*, p. 66.

<sup>38</sup> Warfield, Art. On *Apologetics in Studies in Theology*, p. 9.

<sup>39</sup> Bruce, *Apologetics*, p. 37.

<sup>40</sup> Henry B. Smith, *Apologetics*, p. 10.

这些神学家分配给护教学的，是与教理学的研究有关联的位置，并赋予护教学为基督教真理体系辩护、抵抗错误哲学和科学的攻击的职责。他们一方面尝试避免高估护教学，另一方面也试图避免低估护教学。他们不想忽视护教学，也不想将护教学视为纯粹具有实用意义的研究，而是将适度的、却很重要的任务分配给它，即捍卫教会的教理，并抵挡一切的攻击，并且是以建构性的、原则性的方式来做这项工作，而不是以零散的方式做这项工作，仿佛它是由当前的论战来决定的。

### 3. 教理学和伦理学的关系

在神学研究的分支中，没有一个分支能像教理学这样，与基督徒或神学伦理学有如此紧密的关联。在宗教改革之前和宗教改革时期，许多神学家将基督教伦理学并入教理学中，而十七世纪的若干神学家将伦理学放在第二部分，位在教理学之后。然而，即使在这么早的时期，也有些人开始将它当作一门独立的学科来探讨，以便更公平地处理其内容，而不是花一个星期在教理学上就可以完成的工作。根据纪辛克（Geesink）的说法，<sup>41</sup> 丹努（Daneau）是第一个出版改革宗伦理学的人，在1577年。这样将教理学和伦理学分家，并没有马上成为普遍趋势，尽管神学家们开始在他们的著作中更鲜明地区分教理学材料和伦理学材料，也就是当信的（*credenda*）和当行的（*facienda*）。然而，逐渐地，将两者分离的做法越来越普遍。尽管这件事情本身是无害的，但它却带出有害的结果，因为伦理学逐渐脱离其宗教的依靠。在十八世纪哲学的影响下，基督教伦理学逐渐被剥夺其神学特性。在康德的哲学中，是宗教建立在伦理学的基础上，而非伦理学建立在宗教的基础上。在施莱马赫、立敕尔、若特、赫尔曼和特尔慈这类人的著作中，道德和宗教是分离的，并且获得了自主性。

多尔纳、伍特克（Wuttke）和卢哈特（Luthardt）这类作者，以一种相当差劲的方式，再次将伦理学和基督宗教联系在一起。事实上，教理学和伦理学之间并没有原则上的差异。一方的基本原理（*principia*）其实也是另一方的基本原理。因此，难怪一些人再次探寻两者之间的密切关联。在上个世纪，雷蒙将伦理学的独立体系囊括在他的《系统神学》（*Systematic Theology*）中。福斯特的《基督教

---

<sup>41</sup> Geesink, *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie*, p. 22.

的现代表述》（*Christianity in its Modern Expression*）一书也这样作。一些改革宗神学家，如查理·赫治和达博尼把对十诫的探讨并入他们的系统神学著作中。凯波尔认为，单独处理神学伦理学是非常可取的，因为：(A) 伦理学真理的发展方式与教理学真理的发展方式不同。(B) 伦理学研究和教理学研究分别有自己独特的需求和方法。教理学探讨信条（*articula fidei*），而伦理学探讨十诫（*praecepta decalogi*）。纪辛克说，人们普遍承认，将教理学和伦理学分割是不正确的，尽管将两者分开处理是可取的。<sup>42</sup> 在看待和研究教理学和伦理学时，始终应当注意两者之间的密切关联，这无疑是正确的。神的话语所启示的真理，要求与此真理相称的生活。两者在本质上是分不开的。

### 进深研究问题

有人说教理是神学的果实，这种说法是否正确？

关于神学在教理形成过程中所起到的作用，历史有何教导？

教理学的内容是否仅限于信经中的教导？

巴特如何看待单数的教理、复数的教理和信经？

关于教理学的观念，施莱马赫、立敕尔、沃伯明（Wobbermin）、特尔慈、沙德和巴特有何不同？

将教理学说成是纯粹描述式的科学，会面对什么异议？

如果神学贯彻始终地将宗教或基督信仰当作它的客体，它还是神学吗？

否认神学是一门科学，其依据何在？

如何维持神学的科学性？这样作重要吗？

巴特和卜仁纳（Brunner）是否将教理学视为一门科学？

### 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 1–41.

Kuyper, *Enc. der Heil. Godgel*, I, pp. 241–283.

Hepp, *De Waarde van het Dogma.*

id., *Geref. Apologetiek.*

<sup>42</sup> Geesink, *Gereformeerde Ethiek*, I, p 174.

Honig, *Dogmatiek en Ethiek*.

Van Dijk, *Begrip en Methode der Dogm.*, pp. 7–51.

Hodge *Syst. Theol.* I, pp. 1–22.

Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 3–58.

Strong, *Syst. Theol.*, pp. 1–24.

McPherson, *Christian Dogm.*, pp. 1–9.

Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 25–35.

Girardeau, *Discussions of Theol. Questions*, pp. 1–44.

Hastie, *Theol. as a Science*, pp. 1–58.

Lobstein, *An Introd. to Prot. Dogm.*, pp. 1–96.

H. B. Smith, *Introd. to Chr. Theol.*, pp. 49–59.

Meyrick, *Is Dogma a Necessity?*.

Kaftan, *Dogm.*, pp. 1–9.

id., *The Truth of the Chr. Ref I*.

Haering, *The Chr. Faith I*, pp. 1–31.

Hall, *Dogm. Theol., Introduction*, pp. 10–32.

Warfield, *Introd. to Beattie's Apologetics*, pp. 19–32.

id., *The Idea of Syst. Theol. and Apologetics*, both in *Studies in Theology*.

C. W. Hodge, *The Idea of Dogm. Theol.*, *Princeton Review*, Jan. 1908, pp. 52–82.

Raebiger, *Theol. Enc.* II, pp. 330–338, 362–367.

Beattie, *Apologetics*, pp. 48–48–67.

Barth, *The Doct. of the Word of God*, pp. 1–10, 284–335.

Geeseink, *Geref. Ethiek I*, pp. 149–184.

## 第4章

# 教理学的任务、方法和分题

### 一、教理学的任务

#### 1. 当代对教理学任务的看法

一个人如何定义教理（单数或复数）和教理学，自然会决定他如何看待教理学的任务。因为在十九世纪开始变得流行的对教理和教理学的观念，与在宗教改革时期的神学中盛行的观念有彻底的不同，因此对教理学任务的看法也基本上偏离了早期的观念。我们只关注一些最重要的现代观念。

A. 施莱马赫的观念。根据施莱马赫，教理学的任务是描述教会在与救主耶稣基督的联合中所经历到的感觉。对施莱马赫来说，宗教既不是知识，也不是合乎道德的行动，而是感觉，更具体来说，是仰赖一个终极实际的感觉，而这种感觉只能出现在基督教社群的内部；而教理仅仅是对这种宗教感觉的内在意义的理性表达或解释。因此，教理的来源是人的经历，而非神的话，尽管施莱马赫仍然认为新约圣经是必须借以检验这些经历的标准。教会的共同经历所提供的素材构成了教理学的内容。教理学的任务是系统阐述基督教会在其历史发展过程中的某个时刻的教理，它可以夸耀历史的精确性，但不一定是对绝对真理的表达。按照这种方式，它就变成某种完全主观的事物，离了神的话语的外在权威，仅仅成为历史性的或描述性的科学，没有任何的规范意义。

鄂兰根学派（The Erlangen school），包括像霍夫曼（J. C. K. Hofmann），汤马修（Thomasius）和符兰克（Frank）等人，代表着一种反对施莱马赫的主观主义的反应，支持正统的路德主义。它确实和施莱马赫有着同样的主观式的出发点，也因此是一种讲求经历的神学，但是它从经历回溯到一个客观的基础，这个



基础无法从圣经的某个独立章节中找到，而是在圣经整体的教义真理中找到。提到霍夫曼，艾吉尔的一段话确实清楚地指出了它的方法：“从基督徒的个人经历出发，他回头探究基督教会的经历，正如在教会的信经和信仰告白中所表述的；并因此进一步回到圣经里的文件证据，这是一切的根基。”<sup>1</sup>

荷兰伦理派的立场和施莱马赫的有点类似，尽管它更加清楚地反映出魏内特的影响。它是以信徒与基督交通的生命（或译为生活，下同）为出发点，也就是说，不仅仅是以个别基督徒的生命为出发点，更是以信徒的集体生命、信徒群体的生命为出发点，而这个群体就是教会。当教会反思这种生命（它不仅包括感情，也包括思想和行为），就会产生教理，教理仅仅是对这种生命的理性表述。而教理学的任务则是用系统的、科学的方法，描述特定时期的教会生活。范狄杰克是其中杰出的代表之一，他将教理学定义为对教会生活的描述，他偏爱“生命”一词，而非施莱马赫派偏爱使用的“感觉”。因为“生命”指向更持久的事物，也更加全面，更合乎圣经。此外，他主张，对教会生活的描述必须不断受圣经的管制（因为圣经是圣经作者们经历主的生命记录），他也拒绝将教理学视为纯粹的历史学科，缺乏规范式的权威。<sup>2</sup>

B. 立敕尔派的观念。在立敕尔派的圈子里，人们相当习惯将教理学说成“基督教信仰的科学式阐述”（劳勃斯坦）或“基督教信仰的科学”（黑林）。然而，人们并非总是以相同的方式看待这个信仰。赫尔曼尽可能将它与一切知识区分开，纯粹将它视为一种 *fiducia*（信靠）。此信仰的内容仅仅在于宗教—伦理经历，它们总是个人性的，不能被系统化，而且是从信仰本身发展出来的。根据这种观点，教理学只能被视为对宗教—伦理经历的描述。然而，立敕尔派显然渴望脱离施莱马赫的主观主义。这种倾向最主要体现在凯夫坦身上，他是立敕尔派真正的教理学家。他这样定义教理学：“教理学是基督教真理的科学，是教会基于神的启示必须相信和认识的。”<sup>3</sup> 这个定义似乎承认教理学的客观性。但是他在第104页对教理学任务的描述，给人一种完全不同的印象。他说：“福音派教理学的主

---

<sup>1</sup> Edghill, *Faith and Fact. A Study of Ritschlianism*, p. 40.

<sup>2</sup> Van Dijk, *Begrip en Methode der Dogmatiek*, pp. 12-24.

<sup>3</sup> Kaftan, *Dogmatik*, p. 1。原文为德文：*Die Dogmatik ist die Wissenschaft von der Christlichen Wahrheit, die auf Grund der goettlichen Offenbarung in der Kirche geglaubt und bekannt wird.*

要任务在于描述来自信仰的知识，这知识是来自运用在圣经里所证实的神启示的真理。”<sup>\*</sup> 这意味着，教理学必定要阐述信仰，也就是信仰所涉及的知识内容，而这知识来自于支取神在圣经里所赐下的启示。在研究圣经时，信心扣紧特定的真理，并支取它们。然而，信心之所以接纳这些真理，并不是因为它们借着启示无误赐下的，因此是有权威的，而仅仅是因为真理对宗教主体的实用价值而得到人们的赞赏。因此，归根究柢，信心的知识内容仅仅是人选出来的一部分内容。因此，甚至连凯夫坦也无法成功地维护教理学的客观性。

劳勃斯坦的立场与凯夫坦的立场是一致的。他论到信心既是教理学的对象，又是教理学的来源，但是他也提到福音是教理学的来源。以下的话清楚地表达出两者的结合：“唯有当信心与神圣因素相结合，信心才是教理学的合法而纯正的来源；神圣因素会激发信心，并且持续不断决定信心、建立信心。教理学的来源是：把福音的永恒本质吸收到己身之内的信心，或是被信心的神秘力量所领悟的福音。”<sup>4</sup> 信心的知识内容是福音所启发的，但是其范围则取决于信心有选择性的活动。只有根据这些事实，我们才能真正明白他为何将教理学定义为“对更正教信仰的系统阐述”。这两个人都渴望维持教理学的客观性和规范性，但是因为他们来讲，信心其实是教理学的直接来源，因此很难说他们取得了成功。

C. 特尔慈的看法。特尔慈渴望在更大程度上维护教理学的客观性，因此，与立敕尔派相比，他提出了一种更具普遍效力的宗教历史标准，以便建立基督教的真理。在他看来，为了实现这一点，不仅要研究基督宗教的历史，也要研究一般宗教的历史。根据他的想法，教理学的内容实际上是源自历史，也就是宗教历史。根据他的观点，教理学有三重任务。首先应当确立基督宗教超越其他宗教的至高地位。教理学家必须以研究不同宗教的历史开始。在这研究的过程中，凭借人意识中先天的（*a priori*）宗教性，一种标准或规范便应运而生，尽管无法证实，却仍然是真实的、决定性的，足以使我们决定支持基督教信仰。如此获致的判断不仅是价值的判断，而且是具有本体论重要意义的判断。在确立了基督教的超越性之后，其次，教理学家必须决定基督教信仰的真正含义，或探寻它的本质。特尔慈说：

---

\* 原文是德文：*Die eigentliche Hauptaufgabe der evangelischen Dogmatik besteht darin, die Erkenntniss darzulegen, die sich dem Glauben aus der Aneignung der von der Schrift bezeugten Gottesoffenbarung ergibt.*

<sup>4</sup> Lobstein, *An Introduction to Protestant Dogmatics*, p. 91f.

基督教信仰的特色是，它总是指向新的解释，所以，基督教信仰本质的概念，自然也在不断地发生改变。他这样表达自己的观点：“基督教信仰是相信人的‘重生’的信仰，人从前与神疏远，借着在基督里对神的认识，产生了‘重生’。这个‘重生’的结果是与神联合，与社会性的群体，以便构建神的国度。”<sup>5</sup>最后，教理学的第三项任务是：阐述如此构思之基督教信仰的内容，系统地表达在这个广义概念下所包括的神论、人论、救赎论。这种观点诉诸于一般宗教的历史，因此，它比立敕尔派的观点更加客观，但它并没有完全与施莱马赫和立敕尔的实证主义分道扬镳。虽然与这些人的观点不同，但它并不想摒弃形而上学。不过，它并不代表要回到在神的话语中所见的客观基础。

D. 沙德的立场。沙德同时批判立敕尔派和特尔慈的立场。他认为，前者只是为了确保某种道德价值而假定有一个神；后者在历史上的相对主义中离弃了耶稣，而非在祂身上看见神在历史中的独特启示。历史记录了人如何寻找神，而非神借着祂的启示寻找人。然而，神学不应当以人为中心，而应当以神为中心。按照沙德的看法，从施莱马赫的日子以来普遍流行的以人为中心的神学，过分妥协了神的荣耀和王权。这种说法听起来很有前途，但沙德并没有成功地超越他所谴责的主观主义神学。他不承认神的话是神学的唯一来源和标准。归根究底，他的出发点也是纯粹主观的。它是神的灵在人里面作成的启示，唯独借着在我们里面创造的信心，启示才能成为我们的。圣经、自然、历史和基督都为这种“启示”作出了贡献。教理学必须从这种启示中获取材料，这启示是借着信心传递给我们的，所有的材料也是以神为中心的。教理学首先必须处理关于神里面最基本的属性，即神的威荣或绝对的主权；其次，按照神的圣洁与神的威荣所具有的密切关联来处理神的圣洁。最后，它必须按照神的爱与神的威荣和神的圣洁之间具有生机的关联来展示神的爱，尤其是在耶稣基督里所显明的爱。“按照这种方式，产生了教理学的三个部分：神的主权，神的圣洁，神或天父的爱。……因此神学就是神论。但这是从信心而来的，也是为了信心。”<sup>6</sup>沙德的方法与施莱马赫的方法并没有本

---

<sup>5</sup> 参 Gruetzmacher, *Textbuch zur systematischen Theologie*, p. 211f.

<sup>6</sup> Schaeder, *Theozentrische Theologie II*, p. 313. 原文是德文：*Auf diese Weise ergeben sich drei einfache Teile des dogmatischen Entwurfes: Gott der Herr, Gott der heilige, Gott der liebende oder der Vater ... So ist die ganze Theologie wirklich Gotteslehre. Sie ist aber aus dem Glauben und fuer den Glauben.*

质上的不同。尽管很难说，施莱马赫的神学超越了人论的层次，沙德则特别强调神学必须以神为中心。沙德在努力实现这一点，但却未能根除理论因素。

E. 巴特派的观点。我们最好简短地引用巴特自己的话，来认识巴特对教理学任务的概念。他说：“作为一门神学学科，教理学是一种系统的检验，基督教会借此检验自己使用独特的语言所描述的关于神的一切事情。”<sup>7</sup> 因此，教理学的任务是检验教会关于神的一切论述，以便确保这些与神的启示相符合。在《行动的神》（*God in Action*）一书的第53页，巴特这样表达自己的观点：“教理学必须检验单数的教理（而非复数的教理），来看这教理是否与真正的对象相符合……。教理学有义务解释诸教理之间的相互关系。但是，除此之外，教理学的任务是全面探究教会的语言、概念、惯用语和当下的思维方式。”他拒绝罗马天主教对教理学的概念，也拒绝一种与古老更正教传统相似观点的倾向，后者的大意是说，教理学的任务仅仅是“对大量已经存在的‘启示真理’的组合、重述和抄写，其用词和含义是一次永远彻底表达的，并确实可靠地定义的”。<sup>8</sup> 在《信条》（*Credo*）一书中，他以一种稍微不同的方式表达自己的观点：“教理学努力提取首先在关乎神之实际的启示中所讲述的一切，并使用人的思维再次思考，使用人的语言重述。为了这个目的，教理学揭示并展现一些真理，神的真理要在其中具体遇见我们。它再次清楚地表达信仰的条款，试图在信仰条款的相互关系和语境中看待它们，并使它们简单易懂。在必要时，教理学探寻信仰的新条款，也就是迄今为止尚未得知、尚未被认可的条款。”<sup>9</sup>

我们要从哪种基本观念开始，以便了解巴特的描述呢？答案是“教会宣讲”（*Church proclamation*）。巴特所说的“教会宣讲”是什么意思呢？他告诉我们，教会中关乎神的用语，并非全部都是“教会宣讲”。在祷告、唱诗和信仰告白中对神所说的话，并不构成“教会宣讲”的一部分；教会的社会活动也不构成“教会宣讲”的一部分。甚至对青年人的指导也不能被算作其中的一部分，因为它“必须教导，而非使他们回转，也不是使他们‘决志’，因此，在这种程度上不能被算作宣讲。”神学不能宣称自己是这种宣讲，尽管它也关乎神向人所说的话。“宣讲是神学的前提，是它的原始材料，是它的现实目标，但不是它的内容，也不是它的

<sup>7</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p. 1.

<sup>8</sup> 同上, p. 15.

<sup>9</sup> 同上, p. 3.

任务。”很自然地，宣讲也意味着讲述关乎神的事情，但是隐藏在宣讲中的，“正如这个行动所意味的，是意图说出神自己的话。”人作出宣讲时带着一种期盼：在这个宣讲中，神自己就是那位说话者。“宣讲是人类的语言，神亲自借用人类的语言、在这种语言中说话，正如国王借传令官的口讲话。……每当关乎神的人类语言成为宣讲，它就提升这个宣称，也处在这个期盼的氛围之中。”<sup>10</sup> 单数的教理是教会的宣讲——当它真正与圣经所证实的原始启示一致的时候，当然，在这个宣讲中，神是讲话者。单数的教理是启示的真理，因此，它与复数的教理非常不同，复数的教理仅仅是教会明确制订的教义命题，因此复数的教理是人的话。如今，“教理学必须检验单数的教理（而非复数的教理），来看单数的教理是否与真正的客体相符合。”<sup>11</sup> “教理学必须以批判态度查究的，不是教会宣讲中神的话是否与人类真理或人类价值的标准一致，……而是它是否与圣经所证实的启示一致。”<sup>12</sup> 教理学的目标是教理，也就是说，它的目标是教会的宣讲要和原始的启示一致。然而，巴特提醒我们，“教理学调查研究的教理不是启示的真理，而是通往启示真理的道路。”<sup>13</sup>

## 2. 改革宗对教理学的任务的看法

与我们前面所讨论的观点不同，改革宗神学家主张，教理学的任务是“以科学的形式阐明绝对牢靠的真理，接受基督教教义的全部”（赫治）。巴文克这样表达自己的观点：“教理学的任务是在理性上复制与神的知识有关的启示内容。”<sup>14</sup> 教理学试图对基督教所有的教义真理作出系统的描述。它不能满足于描述某一时期的教会信仰的内容，而必须致力于绝对的真理或完美的真理。教理学不是纯粹的历史或描述式的科学，而是一门具有规范意义的科学。我们可以将教理学的任务分为三方面。

---

<sup>10</sup> 同上，pp. 51-57。

<sup>11</sup> Barth, *God in Action*, p. 53。

<sup>12</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p. 304。

<sup>13</sup> 同上，p. 307。

<sup>14</sup> Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek I*, p. 25。原文为德文：*De dogmatiek heeft juist tot taak, om dien inhoud der openbaring, welke op de kennis Gods betrekking heeft, denkend te re-produceeren。*

A. 建构的任务。教理学家主要处理该教会的信仰告白中所体现的众教理，并试图将它们结合成一整个系统。他必须按照某种方式，以便清楚地显明出神真理中的不同要素之间的生机关联。这个任务不像劳勃斯坦想像的那么容易。它不是仅仅把教会信仰告白中清楚阐明的真理进行合乎逻辑的编排而已。许多在先前只笼统描述的真理需要得到系统性的阐释；我们也必须发现、补充、制订众多教义之间的相互关联，让不同教理之间的生机关联变得清晰；我们也必须提出与过去的神学架构相符合的新发展脉络。因为教理学的一切内容都必须直接源自圣经，而非源自宗教经历或信心（施莱马赫、立敕尔、凯夫坦、沙德），也不是源自历史（特尔慈），更不是源自教会宣讲（巴特），因而使得神在圣经中的启示仅仅是检验教理学内容的标准而已。

B. 证明和辩护的任务。仅仅将教会的众教理系统化，仍然是不足够的，因为这将使教理学仅仅成为纯描述性的。教理学家必须证明自己所提出的体系确实是真理。他必须证明教理学的每一部分都深深地扎根在圣经的土壤上。对个别的教理、它们之间的相互关联、和新提出的要素，都必须考虑到神圣启示之渐进的经文证据。教理学是为了探寻绝对真理。它也许无法在每一个细节上实现这一点，尽管如此，教理学仍应当尝试尽可能地接近绝对真理。此外，必须考虑历史上偏离真理的观点，以便使真理能更清楚地显明出来。神学家应当消除自己的体系中体现之教理所受的所有攻击，以便清楚地呈现出自身采取的立场的真正实力。

C. 批判的任务。哈纳克假设，过去的教义发展是一项巨大的错误，因此他必须在自己著作中从头来过。这说明他对圣灵在教会过去历史中的引导缺乏尊重，也证明了他自己过分的自信。教理学家不能像哈纳克一样；与此同时，他也必须严格地批判他所提出的体系，并考虑到这个体系在某些要点上偏离真理的可能性。如果教理学家察觉到教会教理的错误，他必须以正确的方式进行修正；如果他发现一些缺漏，也必须殷勤地加以补充。教理学家应当不遗余力完善教理学这门科学。

## 二、教理学的方法

“方法”一词并非总是具有相同的含义，在教理神学著作中，它也并非总是用于相同的意义范围。在一些著作中，关于教理学方法的讨论包括（如果不限定于）：考虑教理学研究需要哪些必要的条件，以及在系统建造的过程中如何分配

教理學的內容。然而，嚴格來說，教理學的方法所關切的僅僅是教理學的內容是怎麼來的，也就是說，教理學內容的來源是什麼，以及教理學的內容如何得到妥善的保存。我們目前的討論也會限定這兩點上。

## 1. 針對教理學內容的來源的不同觀點

我們所要考慮的第一個問題是教理學的來源和標準。從歷史的角度來看，我們尤其應當考慮三種觀點，那就是：(A) 聖經是教理學的來源；(B) 教會的教導是教理學的真正來源；(C) 基督徒意識 (consciousness) 必須被視為教理學的來源。我們將依序考慮這三種觀點。

A. 聖經。從最早期，聖經如果就算沒被公認為神學的源泉 (*fons*) 或唯一原理 (*principium unicum*)，至少也被公認為神學的主要來源 (*fons primarius*)。因此，它也是教理學的主要來源。神在自然界中的普遍啟示在過去經常被視為教理學的次要來源。如今，人們偶爾也這樣看待。華腓德說，“啟示是神學的唯一來源。”然而，考慮到神以不同的方式啟示自己，他也承認神在自然界中的啟示、神的護理和基督徒的經歷，是教理學“真正的、可靠的”來源。它們都為神學提供了一些材料。“但是，”他說，“如果這些材料沒有被聖經中更確定、更完整的啟示所證實、強化和補充，我們就會被囚禁在一種貧乏的、可疑的神學之內。聖經並非只在某種程度上是神學的來源，而且在某種意義上，聖經是神學的唯一來源。”<sup>15</sup>他無疑是將聖經稱為神學的主要來源 (*fons primarius*)。

其他的改革宗神學家，例如杜仁田、凱波爾，巴文克、桑威爾、和季拉杜，會毫不猶豫地稱聖經為教理學的唯一原理 (*principium unicum*；“*unicum*”是指“唯一”，而非僅僅指“獨特”)，或者是神學的唯一來源和標準。當然，他們無意否認，神學家也可以從普遍啟示中獲取一些關於神的知識；但是，他們堅持，因為罪進入世界裡，神原始自我啟示的要素已經被罪的弊病所遮蔽、扭曲，人只能在聖經的光照下去研究神的普遍啟示，將這些要素重新發行、糾正、並解釋，不然，人不可能從神的普遍啟示中獲取關於神的真知識。因此，神學家必須時常轉向聖經，從中尋找關於神、神和受造物之間關係的可靠知識。此外，除非透過特殊啟示，人不可能獲取有關神在耶穌基督裡的救贖工作的任何知識，而這種知識是具有最深遠意義的。因此，唯獨以聖經為根基，人才能構建教理神學的體系。

---

<sup>15</sup> Warfield, *The Idea of Systemic Theology*, in *Studies in Theology*, p. 63.

在使用圣经时，教理学家自然要考虑他先前有关启示和默示、一般导论和特殊导论，神圣历史（Sacred History），尤其是启示历史（*Historia Revelationis*）或圣经神学的研究成果。根据一些人的看法，这意味着应当将圣经视为古代以色列和早期基督教文献的集合，这些文献具有非常不均等的真实度和价值；只有那些经过历史鉴别学证实的部分，才能够被接纳为真的在历史上发生的；唯独基督徒意识认可的要素，才应当被当作具有规范性的作用。在将神的特殊启示视为神学的来源时，这些原则自然导致了各种武断的限制。

当代的实证主义神学家，厌恶这种神的权威启示的观念，并且在他们研究神学的过程中使用科学的方法，完全质疑圣经是神学的来源，以便确保他们神学的科学特性，尽管在一些情况下，他们仍然将圣经视为具有规范作用。他们在基督徒意识中寻找自身神学的来源。施莱马赫的神学纯粹是主观的、经历式的。的确，立敕尔派仍然赋予圣经启示性的（*revelational*）意义，但他仅仅将这种启示性的意义限定于新约圣经，尤其限定于教会信仰所强调的要素，即借着信心领悟和证实的要素。

然而，改革宗神学家拒绝被带进主观主义的迷宫，他们接纳整本圣经都是神所默示的启示，也是神学的来源。尽管如此，他们意识到，并非每一部分都在教义上具有同等的重要意义，早期的启示并不像晚期的启示那样完整、明确，而且教义不应当建基于圣经里的个别章节，而应当立足于圣经中教义教导的总和。他们觉得，遵循某位作家所谓的“自助餐方式”来使用圣经，仅仅选择适合自己口味的经文，忽视所有其他的经文，这种做法绝对是错误的。教理学家始终应当根据“圣经类比”（*analogia Scriptura*）这个原则来研究圣经。

与此同时，他们也不遵循贝克（Beck）所谓的“圣经方法”，贝克主要是受到欧廷格（Oetinger）的强烈影响，尽管他避开了欧廷格的神秘主义。贝克反对施莱马赫和他的追随者的主观主义。他强调一个事实，即神学家应当从圣经中搜集他一切的材料，而且只能从圣经中搜集材料，不仅应当忽视一切的哲学理论，也应当忽视教会的一切教义。他将圣经中的神圣启示视为一个具有生机的整体，由若干相互关联的片段组成，朝向一种统一的发展，最终，在圣灵的引导下达到启示的顶峰。神学家的任务只是重现圣经客观给出的真理，而且在这个过程中，只能遵循圣经本身建议的方法去行。神学家的阐述应当遵循圣经所表明的发展脉络，其中，真理的每一个部分之间都存在具有生机的关联。



这种方法并未充分考量到以下事实，即圣经并不包含某种教义逻辑体系，是我们只需简单复制就可以的；圣经记录神的启示时所遵循的次序是历史性的，而非逻辑性的；教理神学应当是阐述神的思想，由人的意识支取、吸收消化，并且以适合于教理学家那个时代的用语和科学形式表达出来；教理学家在研究圣经时从来没有不带着前设的，也总是代表某个教会的立场，或某种正面的个人确信，这些会自然地反映在他的著作中。

“神的圣道的神学”（Theology of the Word of God）是最近被应用于巴特神学的名称之一。巴特否认普遍启示，强烈反对现代神学的主观主义，强调特殊启示对（关乎）神的知识的必须性。然而，若由此推断，在“圣经是神学的来源”这个观念上，巴特认同宗教改革的更正教主义，这显然是错误的。首先，巴特认为，圣经不应当被视同为神的特殊启示，只能被视为特殊启示的见证。其次，特殊启示总是“神说”（God speaking）；它永远不能被客观化，并静止在一本书中，以至于，用梅钦博士的话说，“圣经成为有关信仰这个主题的至高无上的教科书。”神的特殊启示并不是一本书，神学家可以简单地从其中搜集材料。因此，圣经所见证的，不是圣经，也不是圣经中的一部分，而是神向人所说的话，教会所说的关于神的事情也必须借此来检验。如果有人问这样一个问题：神学从哪里获取素材？答案只能是：在教会所宣讲的神的话语中，只要它确实是神所说的。巴特说，“在教理学中，对圣经中的教义进行组合、重述和概括，这些都是没有问题的。”<sup>16</sup> 麦敬道这样描述巴特的观点：“因此，教理学是从教会所传讲、所教导的信息开始，并且从这里获取讨论的素材。当教会谈论神，她宣称自己是在传讲神的话。而对教理学来说，核心的问题是：教会的语言，其动机和内容如何足以服务并传递神的话？”<sup>17</sup> 有鉴于此，难怪巴特会说：“诚然，改革宗教会具有自己的历史，有对自身信念的纪实陈述，有对自身理论和实践的经典阐述，因此，它们要求（也总是要求）每一个自称为改革宗教会人士的人关注、尊重并仔细考虑。但是，在真正意义上，根本不存在‘改革宗教义’这种东西”（强调字体是我标示的）。<sup>18</sup>

B. 教会的教导。一些人认为，教会的教导或信仰告白也是神学的来源。在某种意义上，罗马天主教确实将圣经视为神学的来源，但是否认圣经是神完整的超

---

<sup>16</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p. 16.

<sup>17</sup> Mackintosh, *Types of Modern Theology*, p. 274.

<sup>18</sup> Barth, *The Word of God and the Word of Man*, p. 229.

自然启示，并且用所谓的“使徒传统”补充它。从一个角度来说，这两者构成了神学的来源，但是，如果说罗马天主教认为这两者构成神学的唯一来源和标准，这种说法几乎是不正确的，尽管罗马天主教作家经常这样说，仿佛它们确实是如此。事实上，只有当它们被教会无误地证实和解释时，它们才会构成神学的来源和标准。罗马天主教确实说圣经和传统是神学的来源，却否认私人解释权。他们主张，我们从教会的手中获取圣经和传统，教会决定哪一卷属于正典，哪一种传统是有权威的。此外，他们认为两者都必须透过教会的眼镜来解读。

因此，尽管圣经和传统都可以被视为神学的来源，唯独教会不可改变的教导才是构成信仰的真正来源和准则。教会从何处获得自己的教导，或者，启示被储存或保存在哪里？卫墨斯说，在考虑这个问题时，我们的答案是：从两种来源——圣经和传统。因为这两种来源包含了我们信仰的内容，它们被称之为“信仰的来源”（sources of faith）；也因为这两者决定我们的信仰，它们同样被称为“信仰的准则”（rules of faith）。然而，它们只是信仰间接的（mediate）准则，信仰直接的（immediate）准则是教导的教会。<sup>19</sup> 吉本斯（Gibbons）断言：“神从来无意使圣经独立于教会活生生的权威之外，成为基督徒的信仰准则。”<sup>20</sup> 沙夫（D. S. Schaff）博士说：“梵蒂冈会议重申了天特会议（Tridentine）的立场，它说，‘所有包含在神话语中的事物（无论是书写的，还是口传的），而且教会因为它们是神的启示而——或者借着庄严的裁决，或者借着教会平时和普世的训导权（magisterium）——提议成为教会的信仰的，都必须以敬虔之心和大公信仰来相信。’”<sup>21</sup> 情况是这样的，除非是由教会所定义、并由教会提出的，否则任何事物都不能被接受为真理或被接纳为信仰的条款。桑威尔说，“教会仍然拥有使徒的委任权，是由神的灵认证的唯一机构，要在一切有关生命和敬虔的事情上教导人们。”<sup>22</sup> 严格来讲，在圣经和传统中被人听到的是教会的声音。唯独教会本身是至高无上的神谕，因此，难怪，教会不将阅读圣经视为绝对必须的，甚至阻止平信徒阅读圣经。

罗马天主教的这个观点，是误解了教会和“神学所处理的真理”之间的关系。是教会从真理而生，而非真理从教会而生。因此，教会不能被视为 *principium*

<sup>19</sup> Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, p. 134.

<sup>20</sup> Gibbons, *Faith of our Fathers*, p. 77.

<sup>21</sup> D. S. Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, p. 148.

<sup>22</sup> Thornwell, *Collected Works I*, p. 43.

*theologiae* (编按:凯波尔用语,指“神学根本的、监管的、独特的原则”)。教会所有的宣告和她所有的教导,都必须受到圣经的检验,如果没有圣经的保证,就是无效的。罗马教会不能坚称自己具有永久性的使徒灵感(*apostolic inspiration*),因此,甚至她所谓的传统,也必须受到圣经的检验。罗马天主教自身所使用的检验是不足够的。

但是,如果罗马天主教夸大教会和教会教导的重要性,另一些人则显然倾向于缩小它们的重要性。今天,人们普遍厌恶赋予教会信经对真理的表述任何约束性、任何权威。尽管人们坦率地承认信经的历史价值,信经的规范意义却遭到质疑,即便不是被清楚地否决。柯提斯(Curtis)认为,要求教会中的圣职人员签署赞同信经,是非常可疑的做法。<sup>23</sup> 艾伦斯(Allens)邀请英国圣公会的成员要站稳在基督已经使他们自由的立场,并摆脱信经加在他们身上的枷锁。<sup>24</sup> 布朗(William Adams Brown)在他最近期的著作《给自由人的信经》(*A Creed for Free Men*)中,仍然为信经辩护,但他不希望被误解,因此说:“让我赶紧解释一下,我所谓的‘统一的信经’(unifying Creed),并不是权威当局(无论是教会或国家)规定人必须接受的一组信念,仿佛作为检验正统的标准而赐下的。我是指一组明确的信念,可以给人生命的意义和行动的方向,可以作为个人行为的指引,和理解邻舍的途径。”<sup>25</sup> 甚至连巴特和卜仁纳,虽然认为信经具有值得尊敬而有价值的层面,也仍然拒绝赋予它们权威、拒绝将它们视为正统的严格检验标准。他们强调一个事实,即信经是对信仰的表达,而非信仰的对象。<sup>26</sup> 许多人采取的一个立场认为,尽管神学家欣赏更正教教会的信经和信仰告白 的历史价值,并且满怀感激地将它们用作历史指引,但不应该觉得自己要受这些教导的约束,而应当完全自由地进行自己的科学研究。

然而,只有避免上述两种极端,才是合适的。不用说,信经和信仰告白绝不能被放到与圣经同等的地位上,成为神学的来源。圣经是神学的唯一来源,我们应当根据圣经来解释信经,而非根据信经来解释圣经。与此同时,信经包含了教会

---

<sup>23</sup> Curtis, *History of Creeds and Confessions of Faith*, pp. 447-466.

<sup>24</sup> Allens, *Freedom in the Church*, pp. 194ff.

<sup>25</sup> William Adams Brown, *A Creed for Free Men*, p. 9.

<sup>26</sup> Barth, *The Word of God and the Word of Man*, p. 229; Brunner, *The Word and the World*, p. 70.

对圣经所启示的真理的见证；而在真理的发展过程中，教会是受圣灵引导的，用桑威尔的话说，这个事实是“一个令人肃然起敬的假设，对教会所提出的一切信经具有神圣权威的这个观念是有利的”。教会在拟定信经时，仔细地考虑，并以祷告的心接受神的话语所启示之绝对真理的观念和表达，提出了这个事实。而那些加入这个教会的人，就借此表明自己信奉教会信经所认信的神的话的真理。只要他们仍然是那间教会的成员，一般性的诚实会要求他们服从教会对真理的表达，也不可教导任何与教会信条相悖的内容。

当然，这种要求主要是针对教会中的圣职人员和教师。神学家始终是特定教会的神学家。他接受所在教会的真理，分享该教会的认信，并承诺要教导、传扬这些真理，只要他们不是明显与神的话相悖。尽管他们不认为信经是无误的，他们仍然将信经当作对绝对真理的表达，接受它的教导，除非它明显与真理相悖。有人可能会说，这种教导是构成了一种偏见；这是完全正确的。但是没有人可以不带任何预设地进行研究。每个神学家在进行研究工作时，都具有某些信念，这是他无法随意撇在一边的，因为人无法抹杀自己。

C. 基督徒意识（Christian consciousness）。在施莱马赫和立敕尔的影响下，许多圈子相当习惯将基督徒意识视为神学的来源，是神学获取素材的唯一来源。对施莱马赫而言，教会的教理是对信徒的敬虔感的系统表述；而这些敬虔感，是信徒心中在严谨的、良心的自我检验下所感知的。个人的基督徒意识，尤其是敬虔群体的基督徒意识，犹如金矿，教会的教理必须从这里汲取。与此同时，他相信，从这个来源获取的真理，为了要成为符合福音之教义生机体的必要组成部分，应当从教会的信仰告白和新约圣经中寻找依据。尽管他不承认圣经是神学的来源，他确实赋予新约圣经某种规范性的意义，因为它包含了神在耶稣基督里的启示，并描述了与耶稣基督直接接触的人的经历。因为他们与基督之间存在密切关联，所以他们的经历对我们具有规范性的意义。

立敕尔派批判施莱马赫和他的跟从者的主观主义（因为主观主义将教理学从规范式的科学变成纯粹描述式的科学），并且试图捍卫神学的客观特性。他们宣称自己的教理源自历史性的启示，即神在耶稣基督里的启示，记载在福音书里，也就是体现在耶稣的生活和祂的教导中的启示，尤其体现在祂作为神国度的创立者的工作中。他们经常将启示说成神学的来源。然而，这并不表示他们将这视为神学教义的直接来源。他们甚至明确地否认应当作如此想，而这是非常自然的。

既然他们将经文来源限定为神在耶稣基督里的历史启示，一个问题自然产生了，就是这种限定有何依据？它只能立足于教会的信心上。信心牢牢地抓住历史启示中对基督徒生活有真正价值的要素，因为它们引发真正的敬虔。这些被如此支取的要素，构成了教义体系的素材。因此，教会的信心才是神学真正的直接来源，这样，神学体系的内容终究只能以主观的方式来裁定。信心介入到“在基督里的历史启示”和“神学家”之间。敬虔的意识仍然是神学的来源。但是，即便如此，立敕尔派彻底的主观主义立场仍未显明出来。教理学不应当被视为“关于信心客体的科学”，而应当被视为“基督教信仰的科学”。<sup>27</sup> 劳勃斯坦说，教理学家的任务“在于分析教会的信仰 发展教会信仰的内容 将教会所确认的整合在一起”<sup>28</sup> 他关注信心对启示的理解，根据宗教知识的特殊理论，考虑信心的资料，而他使用的测验方法主要是一种实用主义式的方法。在宗教中行得通的，就是神学的真理。贾维（Garvie）说，根据立敕尔的观点，“一项教义是正确的，并非因为它包含在圣经中，而是因为它在经历和实践上得到了证实。”<sup>29</sup>

基督徒意识是神学的来源，这观念在当今的神学文献中是相当普遍的。甚至鄂兰根学派也以“经历”作为自己的出发点，尽管特尔慈诉诸于一般的宗教历史，他也未能成功地超脱于施莱马赫和立敕尔的主观主义之上。沃伯明原则上回到了施莱马赫的观点，甚至沙德在强调以神为中心时，也没有逃脱施莱马赫的主观主义。我们可以在冷梅的《基督徒信仰的教义》（Lemme, *Christliche Glaubenslehre*）、舒兹的《福音派教理学基础》（Schultz, *Grundriss der evangelischen Dogmatik*）中发现同样的经历式的观点。它也是荷兰的伦理神学的特征。在美国，一些人将基督徒意识视为神学的来源，例如布朗的《基督教神学纲要》（Wm. Adams Brown, *Christian Theology in Outline*）、贝克维兹的《基督教神学的本质》（Beckwith, *Realities of Christian Theology*）、麦敬铎的《神学是一门实证科学》（D. C. Macintosh, *Theology as an Empirical Science*）、福斯特的《基督教信仰的现代表述》（G. B. Foster, *Christianity in its Modern Expression*）。许多采用这立场的人，仍然倾向于承认圣经在某种意义上是客观的权威，尽管并不是神无谬默示的启示。

---

<sup>27</sup> Kaftan, *The Truth of the Christian Religion* II, p. 409.

<sup>28</sup> Lobstein, *An Introduction to Protestant Dogmatics*, p. 91.

<sup>29</sup> Garvie, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, X. p. 816.

基督徒意识是神学的唯一来源，甚至是神学的来源之一，这种观念也面对一些明显的异议：(1) 历史和经验告诉我们，是接纳并消化神话语所启示的真理，决定了基督徒经历的性质，而非反过来。(2) 在解释自身的经历时，人总是陷于一种危险，就是将“从人而来的”经历和“从神而来的”经历混淆，并允许个人或社群的不完全思想限制自己的神学，使之成为自身神学的前提条件。(3) 神学中许多最重要的真理都是无法经历的。在严格的意义上，人不可能经历神，尽管人可以经历神的各样运行。人如何经历客观的历史事实呢？例如：世界的被造、人的堕落、逻各斯的成为肉身、基督代赎性的死亡、基督从死里复活、基督有形有体的再来，等等。若想在这件事情上前后一致，会导致以下两个结果中的一个：要么将经历无法背负的重担强加于它，或者它将会使神学严重地枯竭。(4) 对于在基督徒意识——连同其正向潮流、逆向潮流，以及所有的起伏变化——里的资料的解释是一个过程，这个过程如此脆弱，人在解释时也易于出错，以至于能从中获取令人满意的推论极有可能非常少。绝对真理根本无法按照这种方式来获取，但这正是教理神学致力的目标。(5) 尽管使人得救的信仰至少在一般意义上确实暗示一个教义体系，但不能由此得出，这样的体系可以从基督徒意识中演绎出来，即便这或多或少是在圣经的掌控之下。符兰克试图从重生的原则得出整个体系，但是我们很难说他是成功的。(6) 有一个非常令人惊讶的事实，即那些如此自信地将基督徒意识说成神学来源的人，却时常坚持说，神学的发表应当受圣经的试金石检验，唯独当它们与神“成文的圣言”相符合，它们才能被视为构建神学体系的可靠素材。

基督徒经历或基督徒意识并不是神学的来源，这个事实并不表示，它不是建构教理体系的一个要素，甚至一个重要的要素。一些改革宗神学家，例如亨利·史密斯、范乌斯特兹（Van Oosterzee）、麦克弗森（McPherson）和华腓德，甚至将它说成神学的真实来源，尽管它仅仅是附属的来源。不过，华腓德说，“若非我们有基督徒经历的标准及其教理性内涵，为了我们而被记录在成文圣言的明晰篇章中，我们可能就只能汲取出非常少的、令人满意的推论。”<sup>30</sup> 然而，如果我们谨记，宗教知识与所有其他的知识不同，它并非基于人自己对真理的洞见，也不是基于任何人的权威，而是单单立足于神的权威，这样，我们感到宗教意识几乎不

<sup>30</sup> Warfield, *The Idea of Systematic Theology*, in *Studies in Theology*, p. 62.

能被视为神学的独立来源。试图使人在这方面获取自主权，一方面使人面对自然神论的危险，因为自然神论使人独立于神；另一方面使人面对泛神论的危险，因为泛神论将人与神等同。圣经从来没有将基督教意识指为真理的来源和标准。此外，宗教意识在很大程度上是由人的生活环境所决定的，会呈现出许多重大的差异，因此，它不能被视为一种独立的来源。

与此同时，宗教意识会一直是建构教理神学体系时的一个重要因素。唯有基督徒神学家能够正确地看待神的话语所启示的真理，也因此有资格对其进行系统的描述。神学家的“信心”不能被视为活水涌流的源泉，尽管如此，信心仍是一个渠道，将圣经中持续涌流的源泉带到他那里。神学家个人支取启示的真理，会自然地反映在他对真理的建构中。教理学家在从事自己的工作时，根本不可能将个人的认信撇在一边，也不可能将他所属教会的共同认信撇在一边。神学劳动的成果必然带有个人的印记。此外，基督徒经历可以验证基督宗教的许多真理，并且在基督徒的生活中显明为活生生的实际。尽管这并没有在神的话语所记录的真理之外添加任何东西，然而，经历可以大大强化人对真理的主观体悟，因此具有极大的护教学价值。

## 2. 获取并处理素材的方法

人们曾经推荐并且应用获取、处理神学真理的若干方法，以下几种可以被视为最重要的方法。

A. 思辨法。“思辨”一词用于神学和哲学上，并非总是具有相同的含义。思辨式思维在某种意义上仅仅是经验主义（Empiricism）的对立面，经验主义主张一切知识都应当立足于经历。立场一贯的经验主义将所有知识简化为：对感官可以直接观察到的事物的理解，也因此被称为感官论（Sensualism）。它会产生出对特定事实的知识，但不承认将这些事实连为一整个生机体的普遍定律和法则，因此，这实际上等于否认了一切科学知识。理性的功用是要超乎个别的、依情况而异的事实，并试图在其中找出普遍且必要的法则，将个别的事实和观念统一为一个整体，并赋予它们系统的连贯性。理性的这种功用有时被称作“思辨”。这种意义上的思辨，是将任何知识提升到科学层面所绝对必须的，因此，神学也不可避免地使用思辨法。教理神学致力于对“神与受造物之间关系”的知识进行系统的阐述，因此，若不使用理性的组织功能，教理神学就永远无法完成这项任务。

然而,在神学领域中,这并不是依附在“思辨”和“思辨法”这两个语词上的一般含义。它反而是指一些哲学家和神学家所使用的方法,他们拒绝将自己的立足点建立在既定的事实上,并试图以一种先验的(*a priori*)方式构建一个体系,也就是说,完全不考虑借观察和实验得出的资料。它使用纯粹的演绎法,从绝对到相对,从共相到殊相。弗莱明(Fleming)说,这种方法的特征在于“并非从研究的主体出发,而是从某些判断出发,思维本身将这种‘判断’当作一切思想必要的、主要的依据。”<sup>31</sup>使用这种方法时,真理的检验取决于不同命题之间的连贯性和一致性。凡是根据逻辑法则提出的任何观点,都必须被视为正确的。这正是培根(Bacon)所指的方法,他说:“理性主义者好像蜘蛛,从自己腹中吐丝结网。”思辨法纯粹使用抽象的思维,并且假设,思想世界就是现实世界。凯夫坦指出了思辨法的独特性,他说:“它是基于一种假设,也就是人类思维有一种与生俱来的创造功能;人类思维中蛰伏着想要将知识扩充到所有经历之外的能力,而这只需要借着与其他事物互动来唤醒这种能力,为所谓的‘思维定律’(Laws of Thought)加添一种超自然意义。”<sup>32</sup>卡迪考(Caldecott)这样表达自己的观点:“完整教义的核心是:必要的思想(Necessary thought)是由理智的经历(intelligent experience)构建而成的;而它所介绍的‘观念’或‘客体’,有权要求我们将它当成真实的来全心相信。我们有一些理智的经历,那是真实的,被视为理所当然的;这是需要解释的事实:无论是什么观念、思想,或信念,只要能被证明为其中必然会涉及或暗示为它的基础的,就是一种真实的思想;至少如同资料本身一样地真实。”<sup>33</sup>根据这种方法,人的理性不仅是思维的工具,更是思维的来源,一切必要的、连贯的思维也都是真实的。不单哲学是从人类思维中延展出来的,神学也是从人类思维中延伸出来的(黑格尔认为神学是用一些象征符号表达的哲学)。黑格尔的哲学为这种方法提供了典型的实例,这个实例也被绝对唯心主义者的著作所依循。

应用上面所定义的思辨法要面对一些明显的异议:(1)它将人的意识描述为绝对的思想,并且假设人的意识是神学的来源。但是,正如我们在前面看到的,人的意识根本不可能具有这种能力。(2)按照这种方法,我们会完全转入思想领域,

<sup>31</sup> Fleming, *Vocabulary of the Philosophical Science*, p. 486.

<sup>32</sup> Kaftan, *The Truth of the Christian Religion II*, p. 231.

<sup>33</sup> Caldecott, *The Philosophy of Religion*, p. 30.



无法触及我们精神生活之外的、在某种意义上客观的、独立的事物，然而，在神学中，我们所关注的正是客观事实。有人会说，凡是人所想的都是客观真实的，但这是一种毫无根据的想法。(3) 它忽视了基督教的历史事实，这些事实是完全独立于人的理性而存在，也不是能从理性推论而得的。此外，它仅限于非常笼统的观念，因为正如施莱马赫所指出的，纯思维通常仅限于“共相”，永远无法产生“殊相”。(4) 它消除了神学和哲学之间的本质区分，使神学成为纯理性的事物。根据黑格尔的观点，哲学是按照纯思维解释终极的实际，而神学则是以画面的形式——也就是，根据想像——解释相同的事实。哲学是更高的神学，神学是低等的哲学。(5) 它剥夺了信心真正的、合乎圣经的特质，将它简化为纯粹的认知能力。它是寻常基督徒的知识，只能透过思辨的理性，才能提升到真知识的层面。因此，信心就变得有点像诺斯底主义者的信心（πίστις〔*pistis*〕），和他们引以为傲的“灵知”（γνῶσις〔*gnōsis*〕）是有区别的。

B. 实证法。“实证法”（*empirical method*；或译为经验法）和“实验法”（*experimental method*）这两个词经常交换使用。经验主义是先验主义（*apriorism*）的对立面。它是通过归纳法获取知识，而非通过演绎法获取知识。它“不承认有真实的、确定的知识，除非是通过经历获得的，它也拒绝一切先验的知识”。经验学派神学家一般将经历式的宗教当作神学的客体。在研究这个客体时，他们试图使用当代科学的方法，也就是，观察法和归纳法。在人类宗教的历史研究和宗教心理学的历史研究中，宗教成为仔细观察的对象，宗教的一切现象都应当受到严格的审查。这些现象被仔细地描述和分类之后，应当根据一般原则来解释它们；在仔细制订这些原则之后，它们反过来也得到进一步的观察验证。如此搜集来的材料，最后被构建为一个体系，这就构成一种宗教哲学，而非一种神学真理体系。

前面的描述只是非常笼统的，并没有表明实验方法的不同变体，而这些变体是相当多的。麦敬铎将他所讲的奥秘型、折衷型、科学型的方法都归在实证法之下。<sup>34</sup> 沃伯明提到一种宗教心理学方法，并且称之为施莱马赫—詹姆斯式（*Scheiermacherian-Jamesian*）的方法，冷梅称他使用的这种方法为“实证描述法”（*die empirisch-descriptive Methode*）。现存的多种变体是人们试图克服实证

---

<sup>34</sup> Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, pp. 7 ff.

法的一些弊病所产生的，也是为了回应以下的异议：实证法是完全主观的；它纯粹是个人式的，因此不具有普遍的效力；它将神学简化为人类学中高度专业化的一个分支。一些现代神学家意识到，他们必须按照神学方法处理一切内容，这要求他们作出非常特别的努力。麦敬铎想要使人清楚地明白，神是他“作为实证科学的神学”的客体。沙德则非常明确地盼望他的神学是以神为中心的。

施莱马赫可以被视为神学上的实证方法之父。立敕尔和立敕尔派都反对他的主观主义，并且提出一种比较客观的方法，然而，归根究底，甚至他们的方法也是实验式的。鄂兰根学派的神学家们继续使用这种方法，甚至特尔慈也没有完全与这种进路分道扬镳。沃伯明的宗教心理学方法，事实上是回到了施莱马赫的立场；甚至沙德也认为神主要存在于灵魂的经历中。因此，当代神学的典型特征是在人里面寻找神，认为在某种意义上神与人是连续的（译按：即泛神论式的观点）。巴特确实强调神和人之间的无限距离，而且强调人只能通过特殊启示这个途径来认识神。但是，如果人们问到，神的启示在哪里？巴特就答不上来了，因为（巴特认为）启示并没有客观的、独立的存在。启示并非以一种明确的形式存在，以至于一个人可以说，它在这里。圣经不应当被视为神无误默示的圣言。它仅仅是为神对众先知的原始启示、尤其是在基督里的原始启示作见证。唯有神直接向人的灵魂讲话，人才能说神的启示在这里。唯独借着圣灵在每一个特殊情况下的特别运行，这些话才能被视为神的话。唯有对那些在信心中转向神的人而言，神的话才是神的启示。对接受的人来讲，接受这种启示是一个独特的经历。严格来讲，教会的宣讲能源自任何其他来源吗？如果答案是否定的，那么，巴特在何种程度上真的摆脱了实验方法呢？可以说，根据巴特的观点，教会宣讲必须被圣经所证实的原始启示检验，但这并没有带来任何的改变。大多数实验主义神学家认为：在某种意义上，圣经是神学研究的标准。罗斯顿（Rolston）的观点并不令人感到惊讶，他说：“论到巴特派的前提，没有任何方法能够阻止人堕入巴特派自身憎恶的立场。这个体系必然倾向于一种庞大的主观主义，每一个人都可以为自己断定圣经中哪一部分是对他具有权威的。”<sup>35</sup>

无论实证法在现代神学中多么流行，它仍然面对以下几个重大异议。(1) 这种方法的应用本身（*eo ipso*）排除了以神为神学的客体，因为我们不可能用实验

<sup>35</sup> Rolston, *A Conservative Looks to Barth and Brunner*, p. 101.

的方法研究神。靠观察和经历也不可能检验神。如果一些使用实证法的人感觉到，在神学研究中，他们应当超越宗教现象的知识，去认识神。并且确实努力尝试朝那个方向迈进，他们的做法实际上是以牺牲实证法为代价的。(2) 因为实证法处理经历式宗教的现象，而非以神为自己的客体，它实际上根本无法成功地构建一种神学体系，只能算作一种宗教心理学研究。詹姆斯的《宗教经历的多样性》(*The Varieties of Religious Experience*)一书被视为实证法的典型产物。但是，无论这本书多么重要，它并不是神学性的书籍。(3) 严格使用实证法，即使是在宗教研究中，也无法使人超越表面现象。外在的检验可以应用在宗教生活中的现象，却不能应用在内在生命的本身，不能用在灵魂的深处——它是宗教经历的来源。实证法简单而纯粹地与一种空洞的、缺乏统一性或良心的现象主义绑定在一起，它甚至不能被冠以“科学”之名。(4) 最后，即使实证法不再是纯粹经验式的，也容许反思和推断的有效性，并容许使用一般的思维范畴，但是，在多数情况下，并不会超越对意识（以及它们不断的波动变化）的主观状态的描述。其结果就是纯粹的描述式科学，而不是一门具有规范意义的科学。它摒弃了客观宗教的领域，并试图在主观宗教的领域中获取胜利。

C. 分类综合法 (The genetical-synthetic method)。这种方法有时被称作神学方法，或权威的方法，因为它假设：神在圣经中的自我启示是神学的“外在知识论原理” (*principium cognoscendi externum*)。这里的前设是：神学的客体是神，而不是宗教；而我们之所以能认识这个客体，仅仅是因为神启示了自己。因此，神学所处理的素材，并不是源自基督徒的意识，而是来自神客观的特殊启示。唯有这种自我启示能够给我们关于神的绝对可靠的知识。从任何其他来源——例如，自然和基督徒意识——获取的知识，都必须受到神的话的检验。

根据这种方法，尽管教理学家站稳自身教会信仰告白的立场，然而他在构建自己的教理体系时，仍然是从圣经中获取素材。教理学家获得了丰富的研究成果，尤其是在解经学、启示历史或圣经神学上，也试图证明为什么教会中的教理并非根植于圣经中的个别章节，而是根植于整本圣经，并且是按照一种生机的方式，从神的启示发展出来的。因为，就他是从圣经搜集素材来看，这种方法可以被称为归纳法，但这里的归纳法不应当被视为某种实验式的方法，在某种程度上，赫治和艾德加 (Edgar) 就是使用实验式的方法。对教理学家来说，圣经不仅仅启示了特定的事实，人可以根据他所生活的时代，按照他看为合适的、按照他认为有

必要的方式来解释；圣经也对这些事实给出了无误的解释，教理学家不能随意将这解释完全抛在一边，而必须将它们当作权威来接受。

在使用综合法时，神学家不仅要从圣经获取个别教义，反而应当将圣经中的事实和话语所启示的整体当作神的真理来接受。这些事实是启示真理的体现，而真理清楚地阐明了圣经中的事实。神学家以统一的方式看待圣经中的教导，因为圣经以许多不同方式表明，彼此独立的教义是如何相互关联的。神学家将这些素材牢记在心，并且试图按照合乎逻辑的方式构建自己的体系，从作为宗教真理源头的圣经提供教会信仰告白中或许仍然缺少的环节，并且要人注意到在真理的历史发展过程中哪些教理偏离了圣经。神学家会持续不断地努力，以阐明一切智慧和知识的宝库，就是隐藏在基督里、并在圣经中启示的。

### 三、教理学的分题

关于教理学素材的恰当分类，人们中间存在多种不同的观点。分类的原则来自神学的内容、神学内容的素材的来源、处理素材的方法、神学的历史发展。自然地，我们不能武断地选择这个原则，而是应该选取与神学主题密切相关的方法，应当覆盖整个领域，并确保每一部分具有合理的地位，保持各个部分的恰当比例。按照逻辑，神学似乎应当像所有其他的科学一样，其分类原则不应当取决于神学的来源、神学处理素材的方式、或神学的历史发展，而应当非常明确地取决于神学的内容。下列几点是更正教教会从宗教改革以来所采用来区分教理学素材的一些最重要的方法。

#### 1. 三一论分题法

在某种程度上，加尔文和慈运理为教理学素材的三一论分题法开辟了道路。他们的分类法并非严格意义上的三一论分题法，而是源自《使徒信经》。他们的谈论次序是：神是创造者、神是救赎者、神是使人成圣的那一位，附带一个单独的部分，处理教会和圣礼。荷兰神学家雷德克（Melchior Leydekker，生于1642年）是佛依狄（Voetius）的追随者之一，也是第一个使用严格意义的三一论区分法的人。然而，这种方法并没有流行起来。黑格尔认为三位一体的教义是基督教的核心教义，他将三一论分题法再次放到首要地位；马海尼基（Marheineke）和马敦生（Martensen）也追随他。这种方法在教理学中自然导致对形而上学的不当强调。

在逻辑上，它不讨论三位一体的教义。这种方法只能在预备性的章节中当作前提来处理。此外，这种方法过分强调神格中的不同位格，很容易会遮蔽这个事实，即“神的外在行动〔*opera ad extra*〕都是基本行动〔*opera essentialia*〕”，也就是说，是神的整个存有的工作，并赋予它们“个人行动”（*opera personalia*）——即不同位格的工作——的外形。最后，在这个架构下，人论和救恩论的不同要素并无法找到自己合适的地位。基于这些理由，这种分题法并不受人欢迎，也不值得受到表扬。

## 2. 分析分题法

尽管综合式的分题法是从神开始，然后进一步讨论人、基督、救赎、等等，直到最终将所有的主题都讨论完毕，然而，由加里斯图（Calixtus, 1614–1656）提出的分析式分题法，却从一开始就先考虑神学的终极肇因或结局，也就是幸福，然后才进一步讨论神学的主题（神、天使、人、罪），最后才处理借用什么方法（预定、道成肉身、基督、称义、圣道、圣礼，等等）来确保这个主题。它无疑给人留下一种奇怪的印象，即神学应当从结局开始，且结局应该是幸福，而非神的荣耀。同样奇怪的是，第二部分将神、天使、人并列，仿佛无论对谁而言，“幸福”都是神学的目的。此外，第三部分并没有公正地处理救恩论，因为它在一些话题上保持沉默，例如：重生、呼召、回转、信心、成圣和善行。尽管如此，若干路德宗神学家都遵循加里斯图的方法，虽然这种方法在今天并不受青睐。

## 3. 圣约分题法

柯塞由（Coccejus；编按：即 Johannes Cocceius）是第一个从圣约观念提取分类原则（*principium divisionis*）的人。他区分并相继讨论行为之约（*foedus naturae et operum*）和恩典之约（*foedus gratiae*）连同它的三个分部：律法之前（*ante legem*）、律法之下（*sub lege*）和律法之后（*post legem*）。在荷兰的改革宗神学家当中，魏修斯（Witsius）和费劬噶（Vitringa）遵循柯塞由的观点，但是在其他的圈子里，他的体系并未受人欢迎。甚至在改革宗神学里，这种体系也只是昙花一现。在美国的长老会当中，桑威尔博士遵循一种类似的区分方法。他从神的道德统治获取分类原则，并按照简单的形式处理道德统治：被行为之约修正的道德统治、被恩典之约修正的道德统治。在这种区分方法中，分题原则显然不

是源自教理学的内容，而是源自教理学的发展历史。它的出发点是神和人之间的约，自然只能通过导论的方式来探讨神论和人论。此外，它实际上消除了启示历史和教理学之间的界限，剥夺了教理学的绝对性，并且导致不断的重复。

#### 4. 基督论分题法

欧洲和美国的若干神学家认为，真正的基督教神学应当是以基督为中心的，因此，应当从基督或基督的拯救工作提取分类的原则。哈斯（Hase）、汤马修，舒兹、史特朗、富勒（A. Fuller）、亨利·史密斯、和葛哈特都采取这种立场。舒兹将神和世界、人和罪当作基督救恩的前提，之后，进一步谈论神子的拯救工作（基督的位格和工作）和神的灵的拯救工作（教会、恩典媒介、救恩次序〔*ordo salutis*〕，救恩的成全）。史密斯遵循某种类似的过程，他相继处理救赎的前因、救赎本身、救赎的结果或（使用较晚期的语词）救赎的国度。这种方法所受的谴责是必须将神论、人论、罪论放置在整个体系之外，将它们当作绪论处理。基督确实是神启示的核心，但正是出于这种原因，基督不能被当作出发点。此外，这种方式有时候（例如，在葛哈特的著作中）会和一种错误观念结合起来，即神学的“外在知识论原理”（*principium cognoscendi externum*）是基督，而不是圣经。

#### 5. 基于国度观念的分题法

立敕尔以神的国为其神学的核心，在立敕尔的影响下，一些神学家从这个重要概念获取分题原则。立敕尔本人并没有使用这种分题方法；立敕尔学派中一些最重要的神学家也没有，例如凯夫坦、黑林、和赫尔曼。范乌斯特兹为这种方法提供了一个不是很有说法力的例证。实际上，他给出了惯用的综合分题法，仅仅是用源自国度观念的名称替换了旧标题下的各种分题。他相继探讨神或至高的王（神论），人或主体（人论），基督或创建者（基督论），救赎或救恩（客观的救恩），救恩之路或章程（主观的救恩），教会或培训学校（教会论），基督的再临或天国的完满实现（末世论）。这种方法纯粹是形式化的，根本不是以具有生机的方式从国度观念演绎出来的。此外，这种基于国度观念的分题法，剥夺了教理学的神学特性，在逻辑上也是不可能实现的。神论、一般的人论、罪论和基督论多面化的意义根本不可能源自神国的观念。

## 6. 综合分題法

只有这种方法才能产生我们所想要的教理学的统一。它的出发点是神，并且根据其他事物与神之间的关系展开接下来的讨论。它按照逻辑次序探讨不同的教义，也就是说，按照教义在人思想中出现的次序，这本身也是最容易理解的处理方法。按照这种处理次序，除了第一项，每一项真理都必须与前一项真理连起来考虑，以便最清楚地看明真理。神是神学中的基础真理，因此自然应当被放在首位。为了从正确的视角看待接下来的诸项真理，必须以这个基本真理为依据。为此，人论必须先于基督论，基督论必须先于救恩论，等等。我们将根据这种逻辑方法依序探讨下列内容：

- 壹、神的教义（神论）。
- 贰、人的教义（人论）。
- 叁、基督的教义（基督论）。
- 肆、施行救恩的教义（救恩论）。
- 伍、教会的教义（教会论）。
- 陆、末后之事的教义（末世论）。

### 进深研究问题

圣经神学和教理神学有何不同，两者之间存在怎样的关联？

将神学真理系统化，面对哪些异议？

现代神学家们在教理真理的来源和标准之间作出了怎样的区分？这种区分是否可靠？

为什么应当将圣经视为神学的唯一原理？

凯波尔和巴文克如何区分“根本的、监管的、独特的原则”（*principium*）和“来源”或源泉（*fons*）？

当代对基督徒意识的强调包含了什么重要真理？

关于教理学的任务，特尔慈、沙德和巴特的观点有何不同？

巴特如何看待神学的来源？

教理学家能否不带任何偏见地进行神学研究？

什么是奥秘法？

特尔慈的宗教历史法是什么？

什么是实用主义式的方法？

### 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 41–103.

Kuyper, *Enc. der Heil. Godgel.* III, pp. 405–415.

Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 1–150.

Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 3–15.

Miley, *Syst. Theol.* I, pp. 7–54.

McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 1–43.

Thornwell, *Collected Writings* I, pp. 39–52.

Macintosh, *Theol. as an Emp. Science*, pp. 1–46.

Foster, G. B., *Christianity in its Modern Expression*, pp. 1–79.

Van Oosterzee, *Chr. Dogm.* I, pp. 20–42, 84–109.

Raebiger, *Theol. Enc.* II, pp. 335–339.

Van Dijk, *Begrip en Methode der Dogm.*, pp. 7–89.

Lobstein, *An Introd. to Prot. Dogm.*, pp. 58–275.

Smith, H. B., *Introd. to Chr. Theol.*, pp. 60–83.

Lemme, *Christl. Glaubenslehre*, pp. 14–31.

Girardeau, *Discussion of Theol. Questions*, pp. 45–272.

C. W. Hodge, *The Idea of Dogm. Theol.*, *The Princeton Theol. Rev.*, Jan., 1908.

Warfield, *The Idea of Syst. Theol.*, *Studies in Theology*, pp. 49ff..

Schaeder, *Theozentrische Theologie*.

Barth, *The Doctrine of the Word of God*, pp. 1–51.



## 第5章

# 教理学的历史

教理学的历史不能追溯到使徒时期，只能追溯到第三世纪初，那时俄利根写了他的《论首要原理》（Περὶ Ἀρχῶν〔*Peri Archōn*〕）。我们可以区分出几个不同的时期，即古老天主教时期、中世纪时期、宗教改革时期、更正教经院神学时期、理性主义和超自然主义时期、现代神学时期。

### 一、古老天主教时期

在这段时期的初期，亚历山大的要理问答学校已经做了一些有价值的准备工作，但是，直到第三世纪初，才有重要作品问世，可以称为对神学真理进行系统的阐述。事实上，在古老天主教时期，教会在系统神学领域只留下了三本极有价值的著作，但连这些著作也是相当有缺陷的。

#### 1. 俄利根的《论首要原理》（Περὶ Ἀρχῶν〔*Peri Archōn*〕）

俄利根是第一个将素材构建成貌似神学体系的人。他的作品大概写于主后218年。作者试图将教会的教义转化为一门思辨式的科学，以迎合当时的文化和哲学阶层。他的伟大志向是将信仰的内容发展为一门科学，这种科学无需立足于权威，仅仅立足于自身与生俱来的合理证据。他试图按照这种方式将信心（πίστις〔*pistis*〕）提升到灵知（γνῶσις〔*gnōsis*〕）的水平。尽管这部作品显明了作者理性的清晰和深度，它也显出一种倾向，即为了哲学的缘故牺牲神学。尤其在以下几点上，它背离教会当时的教导：(A) 在人论上，它认为人的灵魂是先存的（*preëxisted*），人在先存状态中犯罪，如今被监禁在有形的身体中受刑罚。(B) 它认为，基督的人性灵魂在先存状态中已经与逻各斯（*Logos*）联合为一。(C) 它否认身体复活。(D) 在有关万物更新的教导中，撒旦也包括在内（译按：撒旦将要回

转，重蒙恩惠，得到更新）。这部著作的整体规划是有缺陷的，它也没有充分地处理基督论、救恩论和末世论。

## 2. 奥古斯丁的《手册：论信望爱》（*Enchiridion ad Laurentium: de Fide, Spe, et Caritate*）

正如副标题所表明的，这部著作以保罗提到的三种美德为架构，也就是信、望、爱。在第一个大标题下，作者讨论信仰的主要条款。在第二个大标题下，按照主祷文的六个祈求的顺序，作者探讨祈祷的教义。在第三个大标题下，作者讨论各种道德问题。尽管这种编排方式一点儿也不完美，这部著作也并非前后一致，它却证明了作者深刻的思想，以及作者最诚挚的尝试，想要从严格的神学的视角来构建整个基督教教义。作者“从永恒的观点”（*sub specie aeternitatis*）默想世界连同它一切的丰盛，使整个宇宙都俯伏在神面前。奥古斯丁借着这部著作和许多其他的教理论文，对后世产生巨大的影响，这种影响是强有力的，尤其是在改革宗的圈子里，甚至延续到今日。奥古斯丁在发展合乎圣经的罪论和恩典论上做了大量工作，超乎改教前时期的任何其他学者。

与此相关，我们也应当提到列仁的万桑的《训导》（*Commonitorium of Vincentius Lerinensis*），这部著作描述古老天主教教义，但它几乎不能被视为教理真理的系统阐述。然而，它赋予教父的教导一个明确的形式。作者的理想是对教义进行阐述，使其与教会的传统一致（他将传统定义为：“在各处一直被所有的人相信的”（*quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est*））。这部作品具有半伯拉纠派（Semi-Pelagian）的味道。

## 3. 大马士革的约翰（700-760）的《正统信仰阐详》（Ἐκδοσις Ἀκριβῆς Τῆς Ὀρθοδόξου Πίστεως [ *Ekdosis Akribēs Tēs Orthodoxou Pisteōs* ]）

这部著作代表着东方教会对教理神学进行系统阐述时所作最重要的尝试，既是思辨式的，也是与教会相关的。它分为四卷，分别处理：(A) 神和三位一体；(B) 创造和人的本性；(C) 基督的成为肉身、死亡、降在阴间；(D) 基督的复活和统治，并进一步讨论诸如信心、洗礼、圣像敬拜，等等的话题。最后一卷的顺序有很大的缺陷。然而，这部著作是非常重要的，从形式上看，它无疑是这一时期对真理最有系统的阐述。它整体上是保守的，并且与作者所受到的教会教导一致。

## 二、中世纪时期

大马士革的约翰之后的时期，是以引人注目的辩证活动（*dialectic activity*）为特征的，尤其是在神学上的辩证。头几个世纪的神学辩证相当贫瘠，但是到第十世纪末，出现了一场科学的觉醒。经院主义（*Scholasticism*）在第十一世纪兴起；而在第十二世纪，神秘主义伴随着经院主义出现；在第十三世纪，经院主义和神秘主义联合起来，获得完整的支配地位，并达到荣耀的顶峰。经院主义代表着一种尝试，要根据那些学派严谨的科学方法，处理在圣经中获取的教义材料。整体来看，它用孩子般的信心接受圣经的内容，但是，它同时也试图根据其内在的统一性描述圣经中的各种教义，以便更深入地认识真理。随着时间的推移，这种方法开始屈服于哲学的掌控，包括柏拉图和亚里士多德哲学，唯名论（*Nominalistic*）和唯实论（*Realistic*），并且开始朝一个非常危险的方向发展。它的辩证方法、许多纯哲学式的问题，都是源自哲学。结果，教理学逐渐退化成为一种哲学体系。教理学的素材经常是按照辩证法的问答形式编排的，这种方式往往鼓励人的疑问，结果是，在很多情况下，将权威和理性放在彼此对立的关系上。在这一时期的教理著作中，以下几本最为杰出：

### 1. 安瑟伦的著作

他的名字是极为重要的——坎特伯雷的安瑟伦（*Anselm of Canterbury, 1033-1109*）。安瑟伦的典型特征是：深入的敬虔、思维敏锐、洞察力。尽管他并没有对神学进行全面的系统阐述，他书写了若干极具教理价值的著作，例如《独白》（*Monologium*）和《宣讲》（*Proslogium*），他在这些著作中探讨神的本性，并发展出证明神存在的本体论证据。他的《三位一体信仰与道成肉身》（*de fide Trinitatis et de incarnatione Verbi*），正如书名所暗示的，处理三位一体的教义和道成肉身的教义。他的《论神的预知、预定、恩典与自由意志的和谐》（*De Concordia Praescientiae et Praedestinationis Gratiae Dei cum Libero Arbitrio*），致力于按照奥古斯丁的脉络探讨预定论。然而，他最重要的著作是《神为什么成为人？》（*Cur Deus Homo?*），这本书为“补偿代赎论”（*satisfaction theory of the atonement*）提供了经典的解释。安瑟伦是第一个使用缜密且系统的方式处理这个重要主题的

人。他极其反对亚伯拉德（Abelard）和他的“道德影响论”（moral influence theory）。

## 2. 伦巴德的彼得的《四部语录》

伦巴德的彼得的《四部语录》（*Sententiarum libri IV*）是经院主义时期最重要的系统著作，它致力于涵盖每一个领域，由四卷组成：第一卷论及神，第二卷论及祂所造之物，第三卷论及救赎，第四卷论及圣礼和末后之事。整体而言，这部著作尽管仅仅是重述教会教父的教导，但与这一时期的许多其他著作不同的是，它也包含大量原始素材。它多个世纪被广泛用作神学手册，并且被视为对真理最权威的解释。许多学者在书写《语录》（*Sentences*）时，都遵循伦巴德的彼得的范例。

## 3. 哈勒的亚历山大的《整体神学大全》

伴随着《语录》，《神学大全》（*Summa theologiae*）也逐渐出现。哈勒的亚历山大是非常博学的人，他写了一本《整体神学大全》（*Summa universae theologiae*），这本书实际上是评论伦巴德的彼得的著作。他的著作使用严谨的辩证法和三段论论证形式，为要创建一种经院主义的方法。它处理神、受造物、救赎主和祂的工作、圣礼等主题。从形式的角度来看，这部著作和当代的教理学著作有些相似。亚历山大呈现同一个问题的正反两面，说明各自的支持论据，之后给出自己的结论。亚历山大的弟子波拿文土拉，在自己老师犀利敏锐的辩证法上加入了奥秘的因素，这种奥秘因素在这个时期占据了重要地位。

## 4. 阿奎纳的《神学大全》

托马斯·阿奎纳无疑是最伟大的经院神学家。他的《神学大全》（*Summa totius theologiae*）以三卷书的篇幅，几乎涵盖了教理学的整个领域。第一卷处理神和祂的工作；第二卷处理具有神的形像的人，人在神里面寻找到自身存在的至高目的；第三卷则处理基督和恩典的媒介。这部著作并没有完成，论及圣礼和末后之事的教义是从他其他的著作取材，并加入《神学大全》中的。在形式上支配这部著作的是亚里士多德的哲学。它在实质上是受奥古斯丁的著作主导，尽管在一些要点上修改了那位早期教父的著作，使它们更符合教会的教义。阿奎纳是罗马天主教

最大的权威，托马斯主义是罗马天主教的标准神学。苏格徒是阿奎纳的强大对手，但苏格徒的著作是批判性的、拆毁性的，而非系统化的、建设性的。它标志着经院神学的衰落。

### 三、宗教改革时期

宗教改革神学的典型特征是：将圣经绝对的、规范式的权威摆在特别显赫的地位上，也特别强调唯独因信称义的教义。路德的著作较偏向实践性与辩论性，而非系统性、教理性的。他为神学界提供的唯一教义型论文是《论意志的束缚》（*De Servo Arbitrio*），清楚阐述了奥古斯丁的预定论。宗教改革时期产生了三部系统化的著作，它们具有极其重要的意义。

#### 1. 墨兰顿的《教义要点》（*Loci Communes*）

墨兰顿的这本书是更正教第一本教理学手册。它在阐述真理时遵循罗马书的次序。在第一版中，作者的立场与路德完全一致，但是在后续的版本中，他对路德的几位对手作出让步，因此，在不止一个点上也不再认同路德的观点。与路德不同，墨兰顿强调基督教信仰中的伦理因素，他尤其喜欢强调，信心是得赎之人的道德活动。随着时间的推移，他倾向于也淡化预定论，对它轻描淡写，并且赞同自由意志的教义。在这些要点上，他屈服于伊拉斯谟（*Erasmus*）的强大影响。同时，他自己的基督论和圣餐论也对加尔文的观点作出让步。他的最终立场差不多是路德和加尔文的中间立场。

#### 2. 慈运理的《真假宗教诠释》（*Commentarius de vera et falsa religione*）

沙夫说，这位伟大的瑞士改教家的著作是系统阐述改革宗信仰的第一部著作。但是，尽管它包含改革宗信仰的基本思想，它并不能被称作一本全面的、系统的著作。作者并不像路德那样强调因信称义的教义，使其高过所有其他的教义，而是更加强调神绝对的主权和人彻底的倚靠。和加尔文比起来，慈运理使用了更强烈、更大胆的词汇来论述预定论。在圣餐论上，他的观点接近加尔文的属灵观（编按：指基督的同在是属灵的同在，而不是身体的同在），但还差一步。

### 3. 加尔文的《基督教要义》

加尔文的《基督教要义》远比慈运理的《真假宗教诠释》更优秀，它是一部真正的划时代巨著。它包括四卷：前三卷遵循三一论的次序，第四卷处理教会和圣礼。主导整部著作的核心思想是神的绝对主权。在对真理的完整阐述中，教义和伦理密切地交织在一起，基督徒生活的实践层面也被突显出来。加尔文的这部著作获得极高的赞誉，因为它简明、思维清晰、各部分的比例恰当、充满热情的表述。它与更正教后来更具经院主义色彩的神学著作形成了鲜明的对比。宗教改革时期的另一本重要著作也值得一提，就是邬新努（Ursinus）的《海德堡要理问答评注》（*Commentary on the Heidelberg Catechism*）。

## 四、更正教经院神学时期

十七世纪的神学，总的来看都具有强烈的辩论色彩，这并不令人感到惊奇。宗教改革必须诉诸于更古老的神学传统，以便和更近期的天主教神学传统分道扬镳。它必须证明，中世纪等级制的教会，远远偏离了早期教会神学所指示的道路。此外，由于它为私人判断的权利辩护，就扰乱了传统的根基。因此，许多分歧的观点在宗教改革时期的教会中迅速出现，也体现在不同的信仰告白中。教会中存在大量钻牛角尖的讨论，并且随着时间的推移，一种形式主义和理性主义的幽灵占了上风，带来了令人胆寒的效应，并且将经院主义的方法引进神学研究中。

### 1. 路德宗的教理学研究

墨兰顿犹豫不决的立场迅速引发了回应。到十六世纪末和十七世纪初，有一个群体出现了，表现出对早期路德宗信仰——也就是路德本人和《奥斯堡信条》（*Augsburg Confession*）第一版的信仰——的热爱，这种热爱有时甚至相当狂热。这个群体找到了优秀的代言人，如胡特拉（Hutterus），尤其是葛哈铎（John Gerardo, 1582-1637），后者被歌颂为“最伟大的路德宗神学家”。《神学要点》（*Loci communes theologici*）是他最重要的著作。这本书以其哲学式的开展和内容的系统编排著称。加里斯图反对严谨的路德宗观点，坚持转回《使徒信经》和最初五个世纪的教义。他属于一种和平的思想方法，并试图延续墨兰顿的神学。然而，加历斯都运动遭到卡洛夫（Calovius）的强烈反对，卡洛夫本人是一个非常

博学的人，他致力委身于严谨的路德宗立场。他的《神学精华的排列》（*Systema locorum theologicorum*）一共有十二卷，对正统路德宗信仰作出了详尽的阐述。另外两位著名的、非常有影响力的路德宗神学家的著作，也沿着相同的思路，即奎恩斯特（Quenstedt）和霍拉茨（Hollaz）。

## 2. 改革宗的教理学研究

观点上的差异并非仅限于路德宗，也出现在改革宗当中。有一些仅仅是形式上的差异，另一些则是实质上的差异。一些神学家完全忠于真理，但是，他们在结构编排和各种逻辑区分上，远远超越了加尔文。另一些人则缩减、甚至稀释基要真理。一些人在进行教义阐述时，显然受当时哲学原则的不当影响，尤其是笛卡儿（Cartesius；编按：笛卡儿的拉丁文译名）的哲学。

A. 教理的雏形。伯撒（Theodore Beza）是加尔文在日内瓦的继承者，他比加尔文更加经院哲学化，对预定的堕落前拣选论（supralapsarian）的看法也更加极端。他没有写过任何重要的教理学论文，尽管如此，他仍然对十七世纪的教理学家们产生了巨大的影响。伍勒比乌（Wollebuis）和温德林纳（Wendelinus）都书写了学识渊博、严谨加尔文主义式的著作，但却深受与路德宗的冲突的影响，因此，它们在形式上是经院哲学式的。除了这些人之外，波拉努斯（Polanus）和皮泰（Pictet）也各自对改革宗信仰进行了系统的阐述。伯撒之后，蜕斯（Wm. Twisse）是威斯敏斯特会议（Westminster Assembly）的主席，是最早使用精密的逻辑、按照一种相当极端的堕落前拣选论的形式发展预定论的人士之一。他的著作显示出很强的思辨能力，是改革宗教义中堕落前拣选论的基本思维最佳的案例之一。这个时期三本最好的加尔文主义著作是莱顿（Leyden）的四位教授编写的《更纯粹神学的概要》（*Synopsis Purioris Theologiae*）；马斯垂克精心构思的著作《实用神学反思》（*Beschouwende en Practicale Godgeleerdheit*），马斯垂克在这本书中采用柯塞由的立场；杜仁田的《辩驳神学要义》（*Institutio Theologiae Elencticae*），对改革宗教义作出了非常完整的阐述，这本书对美国的改革宗神学也造成了极大的影响。在英格兰和苏格兰，柏金斯（Perkins）、欧文（Owen）、古德温（Goodwin）和波士顿（Boston）的著作也是非常重要的。

B. 圣约论对改革宗教理的修正。柯塞由反对一些彻底的加尔文主义者的思辨法和经院哲学式的方法。他代之以一种纯粹根据圣经的方法，照着圣约的架构

来分配他的素材。然而，他的立场不仅代表在形式上偏离传统的改革宗神学，也代表在内容上的偏离，并逐步进入笛卡儿主义的阵营。圣约的教义并不新奇，因为它已经出现在慈运理、布林格（Bullinger），欧利维亚努（Olevianus）、史内卡努（Snecanus）、戈马汝斯（Gomarus）、崔卡修（Trelcatius）和克洛彭堡（Cloppenburg）的著作中，新奇的是这种圣约主义式（federalistic）的方法。它实际上将教理学变成了圣经神学，使教理学成为一门历史学科。这种方法是人论式的，而非神论式的。这一学派最杰出的两个代表是布曼努斯（Burmennus）和魏修斯（Witsius）。在这两个人的著作中，布曼努斯的《神学纲要》（*Synopsis Theologiae*）是迄今为止最优秀的，它避免了牵强的释经，而这通常是柯塞由学派（Cocceian school）著作常见的典型特征。韦修斯的著作《论圣约》（*Over de Verbonden*〔英译 *On the Covenants*〕）逊于前一本，但是它在美国较多为人所知。它代表着一种值得称赞的、却徒劳无益的尝试，试图将神学中的经院哲学倾向和圣约倾向调和。该派的其他代表有雷德克、范泰尔（Van Til）、费劬噶、蓝普（Lampe）、窦屯（d’Outrein），和范登霍纳一家（Van den Honerts）。在当时的荷兰，这种类型的神学逐渐取得支配地位，尽管这遭到佛依狄（Voetius）的强烈反对，而更经院主义式的神学也仍然继续出现在阿马克的《基督徒敬虔》（*Merch der Christene Godgeleertheit*）和布雷克（Brakel）的《理所当然的侍奉》（*Redelijke Godsdienst*）中。

C. 更彻底的修正。亚米念派或抗辩派（Remonstrants）更彻底地偏离了加尔文主义。他们反对预定论、全然败坏、不可抗拒的恩典、特定的代赎和圣徒永蒙保守。亚米念（Arminius）本人并没有走向这种极端，但他的跟从者们捍卫这种极端的立场。埃皮斯科皮乌斯（Episcopius）在他的《神学要义》（*Institutiones theologicae*）一书中，对亚米念神学作出了清楚、全面的阐述。而葛若修（Grotius）在他的《为基督补赎论的大公信仰辩护》（*Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi*）一书中发展了“代赎的道德统治论”。范林博（Philips van Limborgh）将他精心构思的著作命名为《基督徒神学》（*Theologia Christiana*），这个群体遂转向理性主义的方向。麦考维（Maccovius）和佛依狄是他们最强大的对手。

邵玛（Saumur）学派代表另一种试图修改严格加尔文主义的尝试。亚目拉督（Amyraldus）教导一种假设性的普救论（hypothetical universalism），普拉修（Placaeus）教导间接归算（mediate imputation）的教义。海德格（Heidegger）



和杜仁田同这种错谬论战，他们是《瑞士联合信条》(*Formula Consensus Helvetica*)的作者当中的两位。

### 3. 罗马天主教的教理学研究

在这个时期，更正教教理学的发展非常引人注目，同时间也存在一些知名的罗马天主教神学家。贝拉尔闵 (Bellarmín, 1542-1621) 被公认为天主教神学家中的王子。他有一部伟大的著作，名为《论基督教信仰争议》(*Disputationes de controversiis christianae fidei*)，这本书使他成为一位文辞优雅的学者、一位技术高超的辩论者。这本书对罗马天主教教理学进行了相当全面的阐述，代表着耶稣会“教皇权力至上”的观点，在罪论和恩典论上持半伯拉纠主义。另一个杰出的学者是皮塔维 (Petavius)，他出版了一部精心构思、但并不完整的著作，标题为《神学教理》(*De theologicis dogmatibus*, 1644-1650)。这本博学的著作基本上是教理史，它在改革宗神学家中间也非常有名。最后，我们也应当提到詹森 (Jansen) 的《奥古斯丁主义》(*Augustinus*)，它在1640年出版，捍卫奥古斯丁的恩典教义，反对耶稣会的半伯拉纠主义。教皇在1713年定将詹森主义 (Jansenism) 定为错谬。

## 五、理性主义与超自然主义时期

这一时期的教理学具有某种反动特性。一方面它反对当时神学研究中的形式主义和冷酷的理性主义，反对所谓的“死气沉沉的正统”，试图为神学研究注入新生命，使神学研究更直接从属于活生生的、实际的信心。另一方面，人们对教会传统在圣经和教理学里头的强势影响、对教会的历史信经所教导的教义，作出了特别强烈的、持续不断的回应；还有一种普遍流行的运动开辟出新的道路，不受任何权威的约束，仅仅接受人类理性的引导。旧的藩篱被打破，理性主义式的离经叛道在教会中惊人地流行。

### 1. 敬虔主义的教理学

在十七世纪末和十八世纪初，我们看到敬虔主义的兴起，尤其是在路德宗教会中。它的主要代表有施本尔 (Spener)、法兰克 (Francke)、富瑞林浩生 (Freylinghausen)、蓝伊 (J. Lange)、兰巴赫 (Rambach) 和欧廷格 (Oetinger)。

他们试图使教理学从经院哲学的形式主义中解脱出来，并且坚持回归圣经的纯一性。从这个观点来看，他们当中一些人为教理学作出了真实的贡献，例如施本尔、法兰克、富瑞林浩生和欧廷格，尽管他们当中没有一个人对真理作出杰出的系统阐述。目前的正统最开始时反对这种观点，但最终臣服于它的精神。因此，神学研究中发展出了一种新趋向，它强调实践式的敬虔，排斥经院哲学式的微妙，并在辩论中显出极大的谦和。

## 2. 理性主义的教理学

对敬虔主义不利的主要影响是以理性主义的形式出现的，这是沃尔芙（Wolff）引进的一种僵化的方法，他的雄心是将一切神学陈述简化为数学公式。根据他的观点，任何不能透过实际的示范而变得简明的神学陈述，都不适合教导。卡普佐夫（Carpzovious）试图根据这种方法证明教会所教导的真理。鲍格通（Baumgarten）和莫斯姆（Mosheim）也沿着相同的思路。这些人大体上仍然属于正统，但是，他们并没有正确理解真理的宗教价值。对他们而言，教会的教理主要是历史学习和理性论证的客体。但是，沃尔芙的影响也标志着神学研究的一种彻底的理性主义倾向的开始。理性之光引诱许多神学家采用一种掺杂着苏西尼主义和亚米念主义的立场。我们尤其可以在特尔纳（Toellner）和塞勒尔（Semler）的著作中看到这种倾向。英格兰的理性主义运动尤其是以自然神论的形式出现的，它否认超自然启示，并且致力于自然宗教体系的发展。然而，英国的自然神论者，为教理学历史提供的素材非常少。其中最重要的是神体一位论（Unitarian）运动，它的神学传承了苏西尼主义的要素。《自然与启示宗教之要义》（*Institutes of Natural and Revealed Religion*）一书构建了一种纯自然主义式的体系。在德国，康德是第一个成功反对肤浅的理性主义的人，理性主义以理性之光为傲。但是康德的《在单纯理性范围内的宗教》（*Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft*）仍然是纯理性主义的。蒂夫特伦克（Tieftrunk）按照康德的精神阐释了教理学，魏士德（Wegscheider）也仍然采用一种更高级的、理性主义的立场。

## 3. 超自然主义的教理学

正统信仰以疲软的超自然主义形式抵挡理性主义。这种形式承认超自然启示，并且将圣经尊崇为宗教真理的标准，但是，尽管如此，它仍然容许理性按照各

种方式判断哪些是圣经中的必要因素，哪些不是。因此，它缩减了启示的内容，试图借各种妥协使启示与理性相符合。它实际上是理性和启示的折衷产物。这种疲软立场的代表人物有杜德连（Doederlein）、纳普（Knapp）和斯多尔（Storr）。布利席耐德（Bretschneider）尤其试图协调理性主义和超自然主义，他透过两部著作产生了重要的影响：《教理学所有概念的系统发展》（*Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe*）和《更正教教会教理手册》（*Handbuch der Dogmatik der evangelischen Kirche*）。狄韦特（De Wette）在他的《基督教教理学课本》（*Lehrbuch der christliche Dogmatik*）和《论宗教与神学》（*Ueber Religion und Theologie*）中采用类似的立场。他摆脱了这种肤浅和缺乏灵性的现象（这是以“光照”为特征的），试图公正地处理宗教感觉，并且将教理学的基本真理解释为：来自个人经历的主观真理的象征式表达。

## 六、现代神学时期

十九世纪增加了许多神学流派，所以我们有必要注意几个学派，尽管他们在严格意义上很难被称为学派。然而，其中一些只是代表一种笼统的倾向，以多种方式表达自己，甚至会显示出明显的差异。

### 1. 施莱马赫与他的学派

施莱马赫是十九世纪神学发展初期的理智巨人。他统一了当时的多种神学潮流，并试图将它们融合成一种宗教整体。这导致一种理性主义、超自然主义、敬虔主义的混合体。他从经历中得知，基督教信仰已经将一种新的、更高级的生命引进世界中，他认为这种生命必须融合一切可能的宗教潮流。他宽广的胸怀，促使他采用一种同情的态度看待每一种思想学派，并吸收每一种学派中的精华。但是，当他试图将自身的宗教经历转化为理性的概念，并将它们结合成一种连贯的教理体系时，并没有成功。他的神学事实上是对各种意见的肯定。这解释了一个事实，即罗马天主教和更正教、理性主义和神秘主义都以他为权威。无论他是多么伟大的思想者，他的科学式的神学是失败的。它由各种性质不一的要素所组成，因此充斥着许多矛盾。在《论宗教》（*Reden ueber die Religion*）和《独白》（*Monologen [Monologues]*）中，他完全受浪漫主义的影响；浪漫主义是德国唯心主义的初始阶段，是从康德到黑格尔的过渡期。宗教是对神的意识，是对“无限”的意识，是对

宇宙的意识，因为宇宙就是神。施莱马赫将它说成一种“绝对的依赖感”（*Hinneigung zum Weltall*）。神并不是思维的客体，仅仅是人感情深处所享受的一种客体。这种对神的享受就是宗教。他的《信仰论》（*Glaubenslehre*）也包含同样的哲学原理，然而，在一点上是不同的，即宗教感觉现在被描述为一种彻底依赖的感觉，神被描述为绝对的因果关系（*absolute causality*），而基督教信仰则被描述为一种伦理宗教，其中，一切事情都借着基督与救赎有关。根据施莱马赫的观点，教理仅仅是对意识或感觉的主观状态的描述，尤其是由基督徒群体或耶稣的位格决定的意识状态。因着施莱马赫，教理学离开了神的话语的坚实基础，并且被建立在人类经验的流沙之上。

没有人采用施莱马赫的整个教理学，但是施莱马赫对他之后的整个神学发展仍然具有主导式的影响。在施莱马赫的直系弟子中，没有一个人像施维策（A. Schweizer）那样忠于他的教理学原理。他最重要的著作如下：《改革宗教会的信仰论》（*Die Glaubenslehre der reformirten Kirche*）、《改革宗教会发展出来的更正教核心教理》（*Die Protestantischen Centraldogmen innerhalb der reformirten Kirche*）、和《论基督徒信仰》（*Die christliche Glaubenslehre*）。在第一本书中，他将施莱马赫的依赖感和改革宗的预定论结合在一起；在之后的著作中，他强调一个事实，即教理学必须从现代基督徒的意识中获取素材。他对改革宗教义的描述也招来几种异议。朔尔腾（J. H. Scholten）的《改革宗教会的教导》（*De Leer der Hervormde Kerk*），和申克尔（Schenkel）的《从良心的观念看基督教教理》（*Die christliche Dogmatik vom Standpunkte des Gewissens*）与施维策的著作有些相似。利普修斯（Lipsius）采用的立场与施莱马赫采用的立场有本质上的不同，但是两者之间也具有共同点，利普修斯试图以基督徒意识为立足点建立自己的体系。对他而言，宗教不仅仅是一种依赖感，更是一种自由感。他否认道成肉身的独特意义，将基督描述为典型的人子，在基督里面，人首次意识到自己与神之间的属灵交通。关于这点，我们也可以提到若特，他和施莱马赫一样，以基督徒意识，与神交通的意识，借着基督得救赎的意识为出发点，并将教理学视为一门历史学科。

## 2. 思辨学派

从康德到黑格尔的哲学运动，对神学的历史发展和系统发展造成了决定性的影响。黑格尔的影响是最深远的。和施莱马赫一样，他做了大量工作，以除去古旧

粗俗的理性主义，并显明了超自然主义的不堪一击。但是，尽管施莱马赫试图将神学从哲学的统治中拯救出来，黑格尔再次鼓励人们用哲学的术语来研究神学。接受并使用这种原则的神学家，被正当地称为思辨式的神学家。他们的神学在本质上和原则上都是思辨式的。

道布（Daub）被人称为“更正教思辨神学的创始者”。他相继受到康德、费希特（Fichte）、谢林（Schelling）、和黑格尔的影响。连同马海尼基（Marheineke）与罗森克朗茨（Rosenkranz），他认为调和黑格尔的原理和基督教真理是可能的，并且在制订真理的表达中使用这些原则。这些神学家整体上是比较保守的，他们构成我们一般所谓的黑格尔学派的“右翼”，马海尼基是他们当中公认的领袖。在《基督教教理系统》（*System der christlichen Dogmatik*）一书中，他使用黑格尔的许多原理，并且遵循三一论的区分法。凯尔德（John Caird）的著作《基督教的基本观念》（*The Fundamental Ideas of Christianity*）也受到黑格尔哲学的强烈影响。

史特劳斯（Strauss）和毕德曼（Biedermann）尤其代表了黑格尔学派的“左翼”。它牺牲了基督教真理的古旧内容，以成全新的思辨形式。史特劳斯的《基督徒信仰论》（*Christliche Glaubenslehre*）完全是批判式的、拆毁式的。各个教理被按照现代科学的要求进行检测，而被发现缺乏理据。毕德曼的《基督教教理学》（*Christliche Dogmatik*）一书按照纯粹泛神论的方式，来研究黑格尔的一些原则。它不承认圣经的权威，也否认神的位格和位格的不朽。弗雷德尔（Pfleiderer）抛弃了黑格尔的术语，但他的观念与黑格尔的根本原则完全相符。

### 3. 新路德宗学派

黑格尔学派的否定立场自然激起了回应。一些人重申路德宗教会认信的教义，另一些人则试图寻找一条中庸之道（*via media*）。目前我们仅关注前者。所谓的新路德宗（Neo-Lutherans）学派试图重建以圣经为依据的、古旧的认信真理。鄂兰根的汤玛修在他的《基督的位格与工作》（*Christi Person und Werk*）一书中提出了福音派类型的路德宗教理学，在这本书中，他将基督论放在核心地位。然而，他的“虚己论”（*kenosis doctrine*）几乎不能与路德宗的“基督遍在”（*Christ's ubiquity*）的教义兼容。他主张“代赎补偿论”，但是在三一论的教义中，他并没有脱离某种类型的从属论（*subordinationism*）。卡尼斯（Kahnis）是

第二位代表，他主张采用一种更自由的态度来看待路德宗的正统。在《路德宗教理学》（*Lutherische Dogmatik*）一书中，他遵循三一论分题法。他的三位一体教义中或多或少地掺杂着撒伯流主义（Sabellian），他的基督论中有某种从属主义和类似汤玛修的虚己论。

鄂兰根的符兰克（Frank）在若干要点上也偏离了纯正的路德宗。在《基督徒伦理系统》（*System der christlichen Wahrheit*）一书中，他预设了神学的两种认识论原理（*principia cognoscendi*），也就是圣经和认信主体，两者借本质原理（*principium essendi*）——也就是神——联合为一。“神成为人”的观念成为他神学的核心思想，他由此衍生出他的分类原理（*principium divisionis*）。这本书的一般特征是，他的神学与教会的教义相符合。哈勒的卡伊勒（Kaehler of Halle）的著作和符兰克的著作有一些相似之处。他也以基督徒的经历为立足点，假设基督徒里面有一种特殊的知识。在德国，菲利皮（Philippi）是纯路德宗最优秀的代表。他的《教会信仰》（*Kirchliche Glaubenslehre*）从严谨的信仰告白的角度，对教会的教义进行清晰的、层次分明的阐述。根据他的观点，教理学试图详尽阐释如何恢复神与人之间的交通，他从这种角度，推导出自己的分类原则。在美国，严谨的路德宗思想体现在如下的著作中：席密德（Schmid）的《福音派教会的教义神学》（*Doctrinal Theology of the Evangelical Church*）、皮柏（Pieper）的《基督教教理学》（*Christliche Dogmatik*）和缪勒（Mueller）的《基督教教理学》（*Christian Dogmatics*）。

#### 4. 中间学派（The Mediating School）

在对抗神学中的思辨运动时，许多神学家并没有走向新路德宗学派的极端。他们偏爱一种中庸之道，并试图寻找折衷的观点。因此他们被称为“中间派神学家”。整体上，这些学者很明显依赖施莱马赫，以施莱马赫的观点为自己的出发点，不是以神的客观启示为出发点，而是以主观的宗教意识为出发点。但是，他们将这种施莱马赫式的出发点与黑格尔式的思辨法相结合。起初被当作经历的内容而接纳的观点，之后被思辨式地以“必要的思维”的观念来提出，因此在哲学门槛前被合理化。这里仅提到几个人的名字。最重要的中间派神学家是多尔纳（Dorner），他一方面对教会的信仰告白采用共鸣的态度，另一方面坦率地批判信仰告白，并且在自己的体系中并入各种思辨的因素，这些因素不能与正统、合

乎圣经的立场相调和。在他尝试解释三一论、在他主张“基督是理想的人，与逻各斯逐步联合为一”的概念中，我们可以清楚地看到这一点。他的《基督徒信仰体系》（*System der christlichen Glaubenslehre*）一书包含了大量的教理学素材和历史素材，这本书以精巧的构思和尖锐的批判著称。

与多尔纳并列，我们也应当提到犹流·缪勒（Julius Mueller），他是一个极具道德热忱，并对真理具有深入洞察力的人。他的《基督教罪论》（*Die christliche Lehre von der Sünde*）仍然是论及“罪”这个主题最重要的专题论文。他恢复了一种古老的观念——也就是说，每个人的“犯罪”都是先存的自我决心——以便维护一个观点，即“尽管人出生时就是有罪的，但是在每个人的生命中，罪的起源仍是自发的”。尼特西（Nitzsch）和马敦生（Martensen）也属于这个类型的神学家。后者以一种非常吸引人的方式书写他的《基督教教理学》（*Christliche Dogmatik*），并且体现出一种融合倾向。整体上，他忠于路德宗教义，但是将它与神秘要素和思辨要素连在一起。他在教理学中遵循三一论的分题法，而在基督论中，他捍卫某种类型的虚己论。

## 5. 立敕尔学派

另一个创建一个学派的德国神学家是立敕尔（Albrecht Ritschl）；但我们也不能毫无保留地这样来说他。很难说，构成立敕尔学派的统一观点是什么。他的跟从者们并不是在任何一点上都彼此认同，只除了一点，那就是他们都是从同一个老师那里获取灵感，每一个人也都为此感恩；他们也一致深信，作为一种历史性的宗教，基督教的典型特征是它的创立者基督。在《基督教称义与和好的教义》（*Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*）一书中，立敕尔对他的体系作出了最完整的阐述。他宣称自己的观点与一般的更正教主义相符合，更具体来说，与路德宗教会的教义相符合。尽管他试图从神学中除去形而上学（尤其是本体论），他本人仍然受一种纯粹的思辨知识论掌控。严格来讲，他的科学立场是一种不可知论。在神论上，他实际上是一个神体一位论者，在与之相连的代赎论上，他认为“道德影响论”（moral influence theory）是唯一站得住脚的立场。他区分科学真理和宗教真理。后者并不是基于“存有判断”（judgments of being），而是专门基于“价值判断”。一种宗教观念是不是真理，取决于它对基督徒的生活是否有价值。我们将基督尊崇为神，不是因为我们视基督为神自

己，而是因为祂对我们来说具有神的价值。在罪论和救赎论上，他也偏离了教会的信仰告白。他大致上不理睬圣灵的工作，并承认他对将来的生活相当无知。神国度的教义是立敕尔体系的核心。基督是神国度的创立者，所有受基督影响的人，都是神国度的公民，受一种法则掌控，也就是“爱神”。

赫尔曼大体上接受立敕尔的原则。通过《基督徒与神的相交》（*Der Verkehr des Christen mit Gott*）一书，他极大地推广了立敕尔神学的主要原则。他比立敕尔更加主观，甚至比立敕尔更不符合圣经，他倾向于将立敕尔的理性主义要素转换为某种宗教性的神秘主义。该学派最杰出的教理学家是凯夫坦（Julius Kaftan）。他在不止一个层面上修改立敕尔的教理学立场。他宣称“价值判断”和“存有判断”是不可分割的，他拒绝区分科学真理和宗教真理，正如立敕尔的批评者们通常描绘的。他的著作《基督教的真理》（*Die Wahrheit der christlichen Religion*）对教理学的导论极为重要，而他的《教理学》（*Dogmatik*）则对真理进行了清楚的系统阐述。他似乎倾向于在正统信仰的罪论、救赎论、基督的位格等教义上做了重大的妥协。在立敕尔的所有跟从者中，没有一个人比黑林的著作《基督教信仰》（*The Christian Faith*）在更大程度上转回到教会的教义。

## 6. 改革宗神学

在这个时期中，改革宗教理神学有若干杰出的代表，他们坚决反对庸俗的理性主义和超自然主义，反对思辨运动和经验神学的主观主义。十九世纪的开端和头数十年中，确实出现了可悲的衰落状态。超自然主义在改革宗神学家的圈子里大行其道；用巴文克博士的话来讲，“它盼望合乎圣经，但却是反信条的、反哲学的、反加尔文主义的；它产生的教理学是在神论上采取自然神论、在人论上采取伯拉纠主义、在基督论上采取道德主义、在教会论上采取合议制（collegialistic）、在末世论上采取幸福论（eudaemonistic）。”<sup>1</sup>但是也出现了改革宗神学的复兴，尤其是在荷兰，透过凯波尔、巴文克和许多其他人的努力。很遗憾，他们的著作在美国没有更广为人知。在苏格兰，一些人在教理学领域做了大量工作，例如希尔、狄克、孔宁汉（Cunningham）、班纳曼（Bannerman）、克劳福德（Crawford）、甘礼奇（Candlish），和另一些人。至于美国，我们只需要提到下列名字：薄瑞肯

<sup>1</sup> Bavinck, *Geref. Dogm.* I, p. 191.



瑞琪 (Breckenridge)、桑威尔、达博尼、查理·赫治 (Ch. Hodge)、亚历山大·赫治 (A. A. Hodge)、薛德 (Shedd)、亨利·史密斯 (H. B. Smith)、华腓德和季拉杜。也可以提及巴特的神学, 尽管它的改革宗特性相当模糊。

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 104–206.

McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 43–97.

Van Oosterzee, *Chr. Dogm.* I, pp. 42–84.

Briggs, *History of the Study of Theology*, 2 vols..

Workman, *Christian Thought to the Reformation.*

McGiffert, *Christian Thought Before Kant.*

Moore, *Christian Thought Since Kant.*

Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im zehnten Jahrhundert*, 3 vols..

Gruetzmacher, *Textbuch zur systematischen Theol.*

Lichtenberger, *Hist. of German Theol. in the Nineteenth Century.*

Hurst, *History of Rationalism.*

Pfleiderer, *The Development of Theol. in Germany since Kant.*

Storr, *The Development of English Theol. in the Nineteenth Century.*

Walker, *Scottish Theology and Theologians.*

Aubrey, *Present Theological Tendencies.*

Burt, *Types of Religious Philosophy.*

Mackintosh, *Types of Modern Theology.*

Horton, *Contemporary English Theology and Types of Continental Theology.*

W. A. Brown, *The Essence of Christianity.*



— 南 —

# 教 学 学

# 基 本 原 理

— 南 —

## 第1章

# 基本原理总论

### 一、非神学科学中的基本原理

#### 1. “基本原理”的定义

在讨论基本原理 (*principium*) 时, 认识这个词所指的确切含义自然是至关重要的。“基本原理”是在科学和哲学中广泛使用的词汇。它是希腊文单词 ἀρχή (*archē*, “起初”) 的拉丁文翻译, 亚里士多德用这个词来表示一切存有、现状、或知识的起源。英文单词 “principle” (“原理”) 就是源自它, 与它的含义相符合, 尤其是当它表示某件事物的来源或因由时。“首要原理” (*first principle*) 是与它更接近的术语。在给出 ἀρχή (*archē*) 一词的几种含义后, 亚里士多德 (*Aristotle*) 说: “一切 ‘首要原理’ 共有的特征是: 它们在任何现存的、正要成为的、或已经只的事物的主要来源。” 艾斯乐 (*Eisler*) 在他的《哲学辞典》 (*Handwoerterbuch der Philosophie*) 一书中给出了如下的定义: “因此, ‘原理’ 既是一个当下存有者已经彰显出来的来源, 亦即事物的基础 (实存原理, 存有原理), 也是思想与知识的必然支柱 (思想原理, 知识原理, 在物质形态下构成其形式的观念原理), 又是行动规范的至高参照点 (实践原理)。” \* 弗莱明在与柯饶什 (*Krauth*) 合编的《哲学科学词汇》 (*Vocabulary of the Philosophical*

---

\* 编按, 原文是德文: *Prinzip ist also sowohl das, woraus ein Seiendes hervorgegangen ist oder was den Dingen zugrunde liegt (Realprinzip, Seinsprinzip), als das, warauf sich das Denken und Erkennen notwendig stuetzt (Denkprinzip, Erkenntnisprinzip, Idealprinzip formaler unde materialer Art), als auch ein oberster Gesichtspunkt, eine Norm des Handelns (praktisches Prinzip).*

*Sciences*)一书中的描述,也与这种观点完全相符:“这个词可以同时应用于思想和存有(being)。因此,基本原理可以区分为存有的基本原理与知识的基本原理,或本质原理(*principia essendi*)与知识论原理(*principia cognoscendi*)。……本质原理也可能是知识论原理,因为“事物的存在”是它们被认识的基础和理由。但是反过来是不成立的;因为“事物的存在”不可能是依赖我们对它们的认知。”古代哲学注重的是本质原理,而在现代哲学中,知识论原理则得到了更多的关注。一方面,非神学科学中使用的基本原理和神学中相关的基本原理非常相似;但是,另一方面,两者之间的差异也不容忽视。前者具有自然的、因此是一般的特征。它们都是随着被造界本身被赐下的,因此是人能够根据人的智慧理解的,并且在一切的非神学科学中具有主导式的影响。

## 2. 非神学科学中的基本原理

有以下三点:

A. 神是本质原理。神是我们一切知识的源头和源泉。祂拥有一切受造物的“原型知识”,祂透知由创造之工所传递的一切观念。神的知识与人的知识是迥然不同的。尽管我们是从自身所认知的客体中获取知识,神却是根据祂在永恒中为事物设定的存有和形式来认识它们。我们只有通过推理思维的艰巨过程,来获取对事物和关系的科学洞见,神却对万物具有直接的知识,不仅知道事物之间的关系,也知道事物的本质。即便如此,我们的知识还是不完美的,而神的知识却是透知一切,并且在任何方面都是完美的。我们只能局部意识到我们所知道的,而神却永远完全意识到祂一切的知识。神完满的知识是我们一切知识永不枯竭的源泉,因此,神是一切科学知识的本质原理。泛神论接受一个不具位格的、无意识的“绝对者”,自然是不会承认这一点的。因为这样的“神”对自身没有任何的知识,也不可能成为我们知识的原理或来源。事实上,所有的绝对唯心主义似乎都否定这种原理,因为它使人成为知识的自主来源。从主体中寻求知识的来源,人的思维就不再仅仅是一种工具,而是被视为真正的源泉(*fons*)或来源。

B. 神所创造的世界是“外在知识论原理”(*principium cognoscendi externum*)。我们也可以用“神在自然界中的启示”来代替“神所创造的世界”。

神根据祂对自己的原型知识，透过祂手中的工作向人传达摹本知识，\* 这种摹本知识适用于有限的人类意识。这个摹本知识仅仅是对神里面的原型知识的模糊复制。一方面，它是又真又实的知识，因为它是一种印记（imprint），是一种复制，尽管它是神的知识在今世的形式，因此也是受限的形式。另一方面，正因为它是摹本，因此它是不完整的知识，而自从罪在受造界印下了戳记，所以它并不是完全清楚的知识，也不是绝对正确的知识。神使用逻各斯（Logos）——也就是圣道（the Word）——作为创造的代理人，透过祂将这种知识传递给人。在世界里所传递的一切观念都是源自逻各斯。因此，整个世界是神的思想的体现，或者如巴文克所说的，“它是神用大大小小的字母书写成的一本书，因此，它不是一本尚未完成的书，像唯心主义者所认为的必须由我们将它补充完整的。”神美好的创造，充满着神的智慧，它是一切非神学科学的“外在知识论原理”。受造界仅仅是一种外在的媒介，借此将源于神的知识传递给人。当然，这种观点与唯心主义的原理是绝对相悖的。唯心主义认为，会思想的人创造、构建了自己的世界：不仅构建了思维世界（康德），也包括思维世界的材料和内容（费希特），甚至构造了存有界（黑格尔）。<sup>1</sup>

C. 人的理性是“内在知识论原理”（*principium cognoscendi internum*）。如果缺乏主观的接受能力，也就是主体和客体之间的联系，神的客观启示就是无用的。巴文克博士正确地说：“科学总是包括主体和客体之间的逻辑关联。”唯有当主体能随着客体作调整，科学才会得出成果。而神也提供了这个条件。在世上启示神的智慧的同位逻各斯也是真光，“照亮一切生在世上的人”（编按：约一9）。人的理性和其领悟知识的能力是逻各斯的果实，使人能够从他周围的世界中发现神圣的智慧，因此是科学的“内在知识论原理”。透过人的理性，人可以支取在受造界里所启示的真理。人的理性不会满足于琐碎的、格言式的知识，而是会试图理解万物之间的统一性。在一个充满了各种各样现象的世界里，人的理性会试图寻求普遍的、必要的、永恒的事物——潜在的基本观念。人的理性盼望认识事物的因由、存在本质与终极目的。在理性活动中，人的思维从来不是纯粹被动的，或甚至只是纯粹地接受，它或多或少总是主动的。有一些普遍和必要的真理是伴随人的理性而来的，这些真理对科学来说具有根本的意义，而且是无法从经历中

---

\* 编按：“原型知识”与“摹本知识”，也可以译为“原相知识”与“仿相知识”。

<sup>1</sup> Bavinck, *Geref. Dogm.* I, p. 215.

获取的。经验主义（Empiricism）透过以下两种方式否认这种思想：（1）将人的灵魂视为一块白板（*tabula rasa*），否认普遍和必要真理的存在。（2）强调分析型的经历，而非综合型的理性。巴文克博士指出，这种观点的结局必然是唯物主义。他说：“首先是思想的内容，其次是思维的能力，最后是灵魂的实质，这些都源自物质界。”<sup>2</sup>

## 二、宗教或神学中的基本原理

宗教和神学之间是密切相关的。它们是同一种成因的两种不同果效，亦即关于神与宇宙之间关系的一些事实的果效。宗教是这些事实在个人生活和集体生活领域产生的果效；而神学则是这些事实在系统思维领域产生的果效。一者的原理也是另一者的原理。这些原理并非具有自然的、一般的特性，而是具有属灵的、特殊的特性。严格说来，它们不属于创造领域，而是属于救赎领域。然而，尽管如此，它们对基督徒获取一般的科学知识仍然具有无法估量的价值。

### 1. 神是本质原理

这相当于是说，我们对神的一切知识都是源自神本身。神拥有关于祂自己完备的、在各方面都完美的知识。神在绝对意义上认识祂自己，神不仅按照祂与受造物之间的关系认识自己，也不仅按照祂的各种活动和控制它们的动机认识自己，祂更以一种深不可测的方式认识自己的本质存有。神的自我意识是完美的、无限的。神里面没有潜意识生活，也不存在思想无法察觉的潜意识领域。与神绝对的、充分意识到的自我知识相比，人对神圣存有者的知识仅仅是一种昏暗的、受造物级别的摹本或戳印。人对神的一切知识都是从神而来的（太十一27；林前二10~11）。因为人里面一切关乎神的知识，都无法与神的自我意识分离，因此，泛神论就为一切的神学宣判了死刑。从一个无意识的神演绎出一个有意识的受造物是不可能的；受造物从一个不认识祂自己的神那里获取关于神的知识，同样也是不可能的。我们发现，我们神学的基本原理只能在于一个有位格的神，拥有完全的自我意识，祂自由地、有意识地、真实地启示祂自己。

<sup>2</sup> 同上，p. 221。

## 2. 神的特殊启示是外在知识论原理

神盼望我们拥有的、关于祂的知识，是如何传递给我们的呢？是借着如今在圣经里所看到的启示。起初，神在受造界中启示祂自己，但是因着罪的破坏，这种原始的启示已经模糊不清。此外，人堕落以后，获取这种知识的条件也是完全不足的。现在，唯独神在圣经中的自我启示才能被视为足够的。只有圣经所传递的关于神的知识是纯全的，也就是没有错误、没有迷信的，满足了堕落之人的需求。因为，神乐意暂时透过圣经传递祂的特殊启示，因此，用巴文克博士的话说，圣经具有“神学的有效工具因（*causa efficiens instrumentalis*）”的特性。它如今是神学的唯一原理，神学家必须从它获取一切的神学知识。一些人倾向于将神的普遍启示说成第二个来源；但这几乎是不正确的，因为普遍启示的这种特性只有根据圣经来解释才能考虑。凯波尔反对将圣经或神的特殊启示说成神学的源泉（*fons theologiae*），因为“源泉”一词在科学研究中具有相当明确的含义。它一般是指一种特定的研究客体，而研究客体本身是被动的，这客体体现出某些观念，人必须借着科学研究从它提取或获取知识。这个词的相关用法容易给人造成一种印象，即人必须将自己放在圣经之上，以便从圣经中发现或提取关于神的知识；然而，事实并非如此。神并没有任由人自行探索关于神和神圣事物的知识，而是主动地、清楚地借着祂的自我启示将这些知识传递给人。后来，沙德和巴特也强调同样的观点，亦即，在神学研究中，神绝不是客体，仿佛人是主体；相反，神才是主体。我们应当谨记，“原理”一词用在神学上，具有一种非正式的涵义，正如相对应的希伯来五单词和希腊文单词在圣经中也具有非正式的涵义一样，例如圣经说，敬畏耶和华是智慧（诗一一一10）或知识（箴一7）的开端（即原理，רִאשִׁית [ *rē'sīt* ] ），基督是创造和复活的原理（ἀρχή [ *archē* ] ）（西一18“原始”；启三14“元首”）。通过祂的自我启示，神将关于祂自己和神圣事物的必要知识传递给人。人之所以能够认识神，仅仅是因为神主动启示祂自己。而若我们将圣经说成神学的源头，我们也应当记得，圣经是神学活生生的源头，从这个源头，神使知识的溪流涌流而出，以至于我们只能支取这些知识。当我们遵循一般的习惯，说神的特殊启示是神学的来源时，也应当谨记同样的要点。人不能使自己凌驾于神学研究的客体之上，人无法研究神。

### 3. 信心是内在知识论原理

正如在非神学科学中一样，在神学中，也必定有回应外在知识论原理的内在知识论原理（*principium cognoscendi internum*）。圣经有时候会将重生（林前二14）、内心的清洁（太五8）、遵行神的旨意（约七17）、圣灵的膏抹（约壹二20）描述为内在知识论原理。但是，圣经最常指向信心是认识神的内在原理（罗十17；加三3、5；来十一1、3），这个名称无疑值得受人偏爱。神的自我交通（self-communication）的目标是向人传递关于神的知识，以便使神借着人得着尊贵和荣耀。因此，它不应当终止于人的外面，而必须长驱直入，进入人的头脑和内心。人借着信心接受神的自我启示，将它当作神圣的真理，借着信心越来越多地支取真理，借着信心回应真理，使自己的思想降服在神的思想之下。巴文克说，内在原理有时被称作“内在之言”（*verbum internum*），甚至被称为“主要之言”（*verbum principale*），因为它把关于神的知识带到人里面，归根究底，这是一切神学和神整个自我启示的目标。巴特强调一个事实，即唯独借着信心才有可能认识神。<sup>3</sup> 这三种基本原理，虽然有所不同，但仍然构成一个整体。圣父借著作作为逻各斯的圣子、在圣灵中，将自己传达给祂所造之物。

#### 进深研究问题

改革宗神学是否总是充分重视基本原理的教义？

在理性主义的影响下，什么取代了基本原理的教义？

所谓的“〔神学〕导论”（*Prolegomena*），“教导原则”（*Prinzipienlehre*），或“基本教理”（*Fundamentaldogmatik*），具有怎样的本质？在施莱马赫的影响下，哪一个词开始变得流行？

神学是否应当从其他科学或哲学获取基本原理？

根据我们前面所说的，现代神学对基本原理的教义提出了哪些根本的异议？

巴特是否也将圣经视为神学的外在知识论原理？

#### 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 207–237.

<sup>3</sup> Barth, *The Doctrine of Word of God*, pp. 260ff.



系统神学导论  
教理学基本原理

Kuyper, *Enc. der Heil. Godgel.* II, pp. 291–346.

Girardeau, *Discussions of Theological Questions*, pp. 72–272.

Thornwell, *Collected Writings* I, pp. 43–52.

Strong, *Syst. Theol.*, pp. 1–15.

Miley, *Syst. Theol.*, pp. 7–47.

McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 18–37.

## 第2章

# 宗教

此时简短地讨论“宗教”有双重的益处。它会使我们看到之前要我们注意基本原理的理据，也为接下来更详细地探讨神的特殊启示、宗教的必然推论、神学的外在知识论原理作准备。宗教和神学之间存在非常密切的关系。这从许多人将神学视为一门宗教科学就可以明显看出来。尽管这种说法肯定是错误的，但两者之间确实具有不可分离的关联。脱离宗教的神学是不存在的。宗教在于人和他的神之间真实的、活的、有意识的关系，它取决于神的自我启示，体现为敬拜、相交和服事的生活。它预设了神的存在，神已经启示他自己，也使人有能力支取这个启示。每当人支取神所启示的知识，反思它，将它整合为一，基于神的启示的神学架构就产生了。现代学习宗教的学生普遍采用一个假设，即宗教的本质只能取决于宗教的起源和历史；但我们不是从这种假设除非，因此，我们不会从世界宗教历史的研究来开始我们的讨论。我们对宗教的看法坦白说是由圣经决定的，因此在讨论宗教时，按照逻辑的次序，首先考虑宗教的本质，似乎是较为可取的。

### 一、宗教的本质

#### 1. “宗教”一词的来历

“宗教”（religion）一词的来历仍然无法确定，即便可以确定，它也仅仅是历史性的宗教定义，而不是规范性的定义。只有阐明“宗教”这个概念，我们才能开始使用这个词。过去，关于这个词的来历，人们曾给出不同的观点。西塞罗（Cicero）是最早提出“宗教”这个词的来历的人士之一，他认为它乃是源自 *re-legere*，意思是重读、重复、仔细观察。根据这种来历，宗教被视为持续不断地、勤勉地探寻一切与神明有关的知识。拉克唐修是第四世纪最有影响力的教父之

一，他认为“宗教”一词源自 *religare*，即依附，稳固地建立，绑定在一起，因此指向宗教是神和人之间的契约（bond）。葛流斯（Gellius）主张“宗教”一词源自 *relinquere*，意思是人使自己与某人或某事分离。这样，“宗教”一词表示某物由于其圣洁的缘故，而与一切褻渎的事物分离。最后，雷登罗斯（Leidenroth）认为它源自一个假定的词根 *ligere*，意指看见。这样，*religere* 是指回顾，而宗教就是带着恐惧回顾。葛流斯的观点从来都不受欢迎。拉克唐修的观点在很长一段时期内被广泛接受。但是，当拉丁学者指出，要从 *religare* 推导出“religion”（“宗教”），从语言学的角度来看是不可能的，拉克唐修的观点就逐渐被废弃了。一些人承认，雷登罗斯提出的观点可能是正确的，但是，如今大多数神学家偏爱西塞罗的推论。加尔文也偏爱这种观点，尽管他并没有采纳西塞罗对这个术语的解释。他说：“西塞罗贴切、机智地认为，‘宗教信仰’（religion）一词从动词 *relego* 衍生而来，然而他给的原因太过牵强——即诚实的敬拜者不停地阅读、再阅读，并思索何为真的。我却认为，这个字是反对无限制的放纵，因为世人大多不假思索地去做任何他们能做得了的事情，但是敬虔人为要站立得稳，就约束自己不逾越合理的界限。”<sup>1</sup>

## 2. 圣经中用来指“宗教”的语词

圣经中并没有包含宗教的定义，甚至没有描述宗教现象的一般语词。改革宗神学习惯区分“客观宗教”和“主观宗教”。“宗教”一词显然用于双重含义。当我们说基督宗教与其他宗教不同，我们是指一件事情；而当我们说一个人的宗教太过理性或太过感性，我们所想的又是另一件不同的事情。在一种情况下，我们是指某种在人之外的、客观存在的事物；而在另一种情况下，我们是指人内在生命的一种主观现象，它体现为不同的形式。“客观宗教”（*religio objectiva*）这个词是用来指决定人的宗教性质的事物，指规范人类宗教的标准，也就是神的话语所规定的、关于神和神与人之间关系的知识。在实用上，它有时与“神的启示”等同。而“主观宗教”（*religio subjectiva*）一词则用来指受神话语规范或决定的生活，表现在敬拜、相交和服事上。圣经使用不同的语词来描述宗教的这些层面。

---

<sup>1</sup> Calvin, *Inst.* I. xii. 1 = 加尔文著，任传龙译，《麦种基督教要义》（South Pasadena：美国麦种传道会，2017），95。

如前所述，“客观宗教”一词，实际上和“神的启示”等同，它正是旧约圣经的一些语词所表明的，例如“律法”、“诫命”、“训词”、“典章”、“律例”等等。在新约圣经中，神的启示主要不是体现在一系列的律法中，而是体现在基督的位格、基督的救赎工作、使徒以基督为中心的宣讲（κήρυγμα〔*kērygma*〕）之中，它仅仅是对救赎事实的一种解释。“福音”、“信心”、“宣讲”这类语词都用来指“客观宗教”。

主观宗教与客观宗教是互相对应的。旧约圣经将主观宗教描写成“敬畏耶和华”，并且一再称之为“智慧的开端”。这个语词表达了敬虔的以色列人对神的律法的内在倾向。然而，我们必须把“敬畏耶和华”与“焦虑的狂热”区分开来，后者常常伴随着恐惧，它是异邦宗教的特征之一。真正敬畏神的以色列人，并不受猜忌、恐惧焦虑和奴仆式的恐惧控制，这些是外邦人对他们神明的态度。真实的情况是，敬畏上主会伴随其他的宗教倾向，例如，信、望、爱、信任、寻求庇护、倚靠、追随神，因此，与喜乐、平安、孩童般的信心和祝福、与神相交是完全一致的。

新约圣经很少使用古典希腊文中最明显用来指宗教的语词，例如 δεισιδαιμονία（*deisidaimonia*，指对神明的恐惧或敬畏〔徒二十五19〕）、θεοσέβεια（*theosebeia*，指敬畏神〔提前二10〕）、εὐλάβεια（*eulabeia*，指宗教事务中的谨慎、对神的恐惧、敬畏、敬虔〔来五7，十二28〕）。新约圣经较多使用的唯一词汇是 εὐσέβεια（*eusebeia*，面向神的敬虔，虔诚），共出现了十五次。这些词并没有表达出新约圣经宗教的典型要素。一些经文确实提到敬畏主是宗教的一种要素（路十八2；徒九31；林后五11，七1），但是远不及旧约圣经那么引人注目。新约圣经通常用来指主观宗教的语词是 πίστις（*pistis*），信心／信仰。在古典希腊文中，这个词用来表示：(a) 基于他人见证的确信。(b) 相信一个人的见证是可以被接纳的。它并没有被凸显为一个指称，专指相信神明，尽管它偶尔如此使用。但是，这正是新约圣经所凸显的要素。对于救恩的荣耀信息，人当以信心回应，这信心是指像孩子一般信靠神的恩典，同时成为爱神和忠心服事神的源泉。这信心并不是所谓的人与生俱来的宗教倾向的自然流露，而是圣灵超自然运行的果实。λατρεία（*latreia*；罗九4，十二1；来九1、6）和 θρησκεία（*thrēskeia*；徒二十六5；西二18；雅一27）这两个词，都用来指源自信仰原则的服事神。

### 3. 历史上有关“宗教本质”的概念

宗教是人类生活最普遍的现象之一。人有时被描述为“无可救药地笃信宗教”，我们无需对此感到惊奇，因为人是按着神的形像造的，人注定要过一种与神相交的生活。尽管人确实堕落、背离了神，人的堕落仍然没有使他完全丧失神的形像。《比利时信条》在第14条提到“人丧失了他从神那里获得的一切卓越天赋，只剩下一小部分，然而，这足以使人无可推诿”。根据《多特法典》第三~四章第4条：“然而，人堕落以后，里面仍然存有微弱的自然之光，人借此获取关乎神、自然事物、分别善恶的知识，在某种程度上探寻美德、社会中的良好秩序，维持有序的品行举止。”然而，这残余的光照对于救恩是无益的，人甚至在自然和文明中也滥用它。与此同时，它解释了为什么甚至在最低等、最野蛮的部落中也存在着某种形式的宗教。但是，无论这种现象在世上列国中多么普遍，这并不意味着大家对宗教的本质有一致的看法。在这一点上，甚至基督教历史也呈现出相当不同的观点。在这里，我们仅探讨其中最重要的观念：

A. 早期教会的观念。圣经并没有为我们提供“宗教”的定义，甚至没有描述它，尽管圣经清楚地启示了神向人要求的一切。然而，一些经文中包含了具体的说明。例如，保罗在罗马书十二章1节说：“所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的，你们如此侍奉(λατρεία( *latreia* ))乃是理所当然的(或：属灵的)。”希伯来书也包含这种劝勉：“所以，我们既得了不能震动的国，就当感恩，照神所喜悦的，用虔诚、敬畏的心侍奉神”(十二28)。这处经文同时使用 λατρεύω (*latreuō*, 侍奉) 和 εὐλάβεια (*eulabeia*, 敬畏)。雅各加上了一种特殊的要素：“在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚(θρησκεία [ *thrēskeia* ] )，就是看顾在患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗”(雅一27)。

在早期教会里，早在他们开始反思宗教的确切性质前，基督徒就享受了宗教经历，从事神圣的服事和虔诚的敬拜。在第四世纪初，拉克唐修提供了“宗教”的最早定义之一。他将宗教定义为 *recta verum Deum cognoscendi et colendi ratio* (认识和服事真神的正确方式)。这个定义一直以来相当受人欢迎，甚至如今仍然可以在一些教理神学著作中看到这种定义。然而，在上个世纪(十九世纪)中，这种定义被人批评为偏爱宗教的外在观念，而不关注人的内心。但是很难说这种批评是合理的，因为这定义并未假装具体说明什么才是认识和服事神的正确方

式。我们完全可以假定，作者所指的不仅是理性的知识，更是经历的知识，以及源自人内心的服事，而且是真正属灵的。归根究底，认识和服事神的正确方式是由神的话来判定的，它不会满足于纯理性的知识，也不会满足于纯粹外在的服事。然而，这定义确实适用于客观宗教，即神在祂的话语里所规定的宗教，而不适用于主观宗教，即人所经历和实践的宗教；而且它并没有指出“正确认识神”和“正确服事神”之间的关连。

B. 中古时期的观念。众所周知，在中世纪，在罗马教会的影响下，宗教生活逐渐被外在化。人们片面地强调教会是一个外在的机构，也同样强调外在礼仪和仪式的执行，忽视人心的内在倾向。而在经院哲学时期，这个对恪守礼仪的不当重视，其程度达到了顶峰。此外，即便教会的权威和传统并没有取代圣经，却已逐渐超越圣经；平民阶级无法阅读圣经，人民宗教生活中的知识要素被缩减到了最低程度。之后，对于宗教的观念（那时就已经存在的观念），在托马斯·阿奎纳的定义里找到了最好的表达，即“宗教是一种美德，借着这种美德，人将必要的服事和尊荣归给神。”因此，宗教在人类的美德里占了一席之地，它实际上等同于崇拜（λατρεία〔*latreia*〕）这个单一要素。阿奎纳区分了“神学美德”和“道德美德”，前者指信、望、爱，神是它们的客体；后者指公义、坚忍、谨慎、节制，它们的客体是那些引领我们走向神的事物。他把宗教视为公义美德的一部分，因为在宗教里，人将神所配得的归给了神。尽管这种定义确实强调主观宗教，它却片面地将宗教视为服事。宗教不仅是服事和敬拜，它主要是一种内心的倾向，借着服事和敬拜表达出来。如今，我们仍然可以在一些罗马天主教的著作中发现阿奎纳的定义。史毕拉格（Spirago）倡言，相同的宗教外在形式的观念，他说：“宗教无关乎感觉，而是关乎意志和行动，在于贯彻执行神所设立的法则。”<sup>2</sup>

C. 改教家们的观念。改教家们与罗马教会普遍的外在主义分道扬镳，也丢弃了宗教的外在观念。他们并不认为宗教仅仅是一种道德美德。事实上，他们完全没有将宗教视为人类的美德，而是将其视为与神之间的属灵交通，并伴随着敬畏的恐惧，且体现为心怀感激的敬拜和充满爱的服事。加尔文说：“这是纯粹、真正的信仰，即相信神并认真敬畏祂，这敬畏包含了心甘情愿的崇敬，并因此按照律法的规定合宜地敬拜神。”<sup>3</sup> 他补充说：“另外，我们需要特别注意到，所有人多少都会

<sup>2</sup> Spirago, *The Catechism, Explained*, p. 75.

<sup>3</sup> Calvin, *Inst.* I.ii.2 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，38。

敬拜神，但是极少有人真正地崇敬祂。仪式上的大肆铺张随处可见，真诚的心却寥若晨星。”

由于改教家将宗教视为人与神之间一种有意识的、自愿的属灵关系，体现在人的整个生命中，尤其体现在特定的敬拜活动中，他们因此区分了“敬虔”（*pietas*）和“敬拜”（*cultus*），前者指宗教原理，后者指宗教行为。他们甚至将“敬拜”视为双重的。他们在“内心的敬拜”（*cultus internus*）和“外表的敬拜”（*cultus externus*）之间划出了清楚的界限，前者主要体现为信、望、爱，后者主要体现在教会的敬拜和服事生活中。此外，他们也提到主观宗教和客观宗教，并且说明了两者之间的关系。主观宗教（*religio subjectiva*）主要是内心的一种倾向，它被罪扰乱、腐化、篡改，但是借着圣灵的运行得以恢复，被圣灵决定、引导、借着圣灵结果实；它在客观宗教的影响下转化为行为，客观宗教包括神启示的真理，神亲自判定什么是蒙祂悦纳的尊崇、敬拜和服事。一切的私意崇拜，例如罗马天主教详尽的礼仪主义，以及重洗派的个人主义，都应当被视为走私货。

故此，一个问题产生了：在宗教中，什么应当被视为灵魂的典型倾向？在这一点上，人们并没有一致的见解。可能是虔诚、敬畏、信心、依赖感，等等；但是，所有这些情绪和情感也可以是来自对人的感受。奥图（Otto）在他的宗教心理学研究中，似乎突然想到这种正确的观念。他感觉，尽管施莱马赫提出了一种重要的观念，也就是他所说的“一种依赖感”，但是这仍然不能充分描述人在宗教中所感知到的一切。奥图还发现了更多的事物，例如，用亚伯拉罕的话，当他为所多玛的百姓求情时说：“我虽是尘土，还敢对主说话”（创十八27）。奥图说：“你在这里看到一种自认的‘依赖感’，然而与此同时，它远远不仅是一种依赖感，有时候甚至不是一种依赖感。为了给它一个名称，我提议将它称作‘受造物的意识’或‘受造物的感觉’。这是受造物的一种感觉，被自己的虚无渺小所淹没、所贬低，这是在和那至高的、超乎一切受造物的存有对比时所产生的感觉。”<sup>4</sup> 真正具有特征的是这个：在宗教里考虑的是，神绝对的尊荣和无限的能力，以及人彻底的无足轻重和绝对的无助。然而，这并不意味着宗教仅仅关乎情感，也不意味着，人绝对臣服于无限的神仅仅是强加在他身上的一种必要之举。在宗教里，人和神之间的关系是一种有意识的、自愿的关系，不是强制人作奴仆，而是为了引领人

---

<sup>4</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, pp. 9f = 鲁道夫·奥图著，成穷、周邦宪译，《论神圣》（成都：四川人民出版社，2003）。

享受至高的自由。在宗教里，人一方面认识到神是一种神圣的能力，是人绝对倚靠的；另一方面，人也认识到神是至高的善，是一切天然祝福和属灵祝福的来源。在宗教里，人自愿将自己信托给神，包括人今生和永远的一切益处，因此人承认自己依赖神。正是靠着这种知识，借着神的恩典，人在道德生活上获得极大的胜利，并且享受真正的自由。

D. 现代人对“宗教”的观念。在最近的时期，由改教家们传承下来的对宗教的看法，已经有相当程度的改变了。改教家们主张个人的判断权，这迅速产生了为数众多的教会和信仰告白。因此，随着时间的推移，人们倾向于在众教会共通观念中寻求客观宗教的本质。一些人认为它就是《使徒信经》中所表达的真理。然而，理性主义发出了一种完全不同的声音，与神的话分道扬镳，并且在客观意义上将宗教限定在人们所熟悉的三件事上，也就是：神、美德、不朽。因此，客观宗教被简化到最低的限度。康德和施莱马赫进一步将重心从客观转向主观，将主观宗教与客观宗教分离。前者仅仅将宗教视为道德活动的一种形式，人按照神的命令认识自己的职责。墨尔（Moore）说，根据康德的观点，“当‘道德’被视为人的终极目标，也被视为至高的律法赐予者（也就是‘神’）的终极目标，道德就变成了宗教。”<sup>5</sup> 施莱马赫则认为，宗教仅仅是一种敬虔感觉的状况，一种倚赖的感觉，一种“绝对依赖感”（*Hinneigung zum Weltall*）。在黑格尔的体系里，宗教仅仅关乎知识。他说宗教是“有限思想根据其性质获取作为绝对思想的知识”，或者从神的角度来看，宗教是“神的灵以有限的灵为媒介所获取的、关乎自身的知识”。这不仅使神成为宗教的客体，更成为宗教的主体。因此用范乌斯特兹的话来说，宗教成为“神与祂自己的一出戏”。从施莱马赫的时代以来，宗教逐渐被视为纯粹主观的事物，而在现代神学中，宗教一般被描述为人对神的寻求，仿佛人可能脱离神的启示去发现神，仿佛人可以真正找到神之前，神并没有先寻找人。事实上，宗教是“人和他的神之间有意识的、自愿的关系，是神亲自决定的关系”，这个观念已经逐渐被人抛弃了。如今人们所定义的宗教，常常与神没有任何关系，我们从如下的案例就可以看出：宗教是“触及感情的道德”（阿诺德〔Matthew Arnold〕），“阻碍我们感官自由活动的一系列是非观”（雷纳克〔Reinach〕），“保存价值的信仰”（霍夫丁〔Hoeffding〕），或者是“相信存在

<sup>5</sup> Moore, *History of Christian Thought Since Kant*, p. 49.



一种不可见的秩序，调整自己，使自身与这种不可见的秩序相一致，便能够达到至高的善”（詹姆斯〔James〕）。

E. 巴特的观念。现代神学从客观转向主观；它将启示的观念移到背景，而突出宗教的观念，将它放在前台。此外，它认为宗教是人与生俱来的观念，是人在人类生活中达到的最高成就，是一种珍贵的财产，基于此，人才能上升到神的高度。它认为宗教是神在人里面的显现，这使得人和神成为一个连续体，并使人能够登上天，使人完全适合居住在神的面前。与这种现代的主观主义相反，巴特再次强调宗教的客观性，再次将注意力集中在神的启示和神的圣道上。他孜孜不倦地向这一代人传讲，人无法到神那里去，甚至在宗教中也无法实现，只有一条路，也就是神找人。他指出，圣经绝对不会称赞现代主义者所夸口的那种宗教，反而一再唾弃并谴责这种观点。它正像耶稣时代法利赛人的宗教，保罗时代的犹太教。他甚至因为蔑称这种宗教是最大得罪神的罪，而让同时代的现代主义者感到震惊与害怕。根据他的观点，在过去数十年中变得如此重要的宗教历史，实际上是宗教中的虚假事物的历史。他说：“因为当宗教变成宗教意识，当它变成心理学或历史可以想像出来的观念，它在那一刻就丧失了其内在的特征，离开了真理，转向偶像。宗教的真理在于它是属于另一个世界的，在于它拒绝神圣的观念，在于它是非历史性的。”<sup>6</sup> 巴特试图打破施莱马赫长期以来为现代神学设立的束缚。巴特说：“我为了他的著作所显出的天才，向他表示当有的尊敬，但是我不能认为施莱马赫是神学领域的好老师，因为，在我看来，他对一个事实的目光极其短浅：即人既是人，就不仅有其需要，但是却又完全没有拯救自己的盼望；一切所谓的宗教，尤其是基督教，都同有这种需求；而且人不可能仅仅通过大声谈论人来谈论神。”<sup>7</sup> 巴特并不认为宗教是人的所有物，是人所拥有的，因此，它是历史的产物，而非从上面临到人的事物。人不能通过宗教来改善自己，而变成适合进入天国，因为这忽视了当今的世界和将来的世界具有本质上的差异。它并不是一种“历史量子”（historical quantum），人可以将自己对将来的盼望建立在拥有这种历史量子之上；相反，它是一种态度，一种思维框架，一种倾向，当人面对神的启示时，他就被带入其中。真正敬虔的人是那藐视他自己、藐视一切纯粹属乎人的事物的人，他和以赛亚一样呼喊：“祸哉！我灭亡了”（编按：赛六5），或者像保罗那

---

<sup>6</sup> Barth, *The Word of God and the Word of Man*, p. 68.

<sup>7</sup> 同上, p. 195. 编按：意即神不是人的放大。

样呼喊：“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身体呢？”（编按：罗七24）。巴特在他的《罗马书释义》（*Römerbrief*, 第二版, 第241页）这样表达自己的观点：“它〔宗教〕并没有为人提供解决他人生问题的方法, 而是使人成为自己无法解开的谜。宗教既不是人的拯救, 也不是人去发现拯救; 而是人发现到他自己并没有得救……。这是必然临到一部分人的厄运, 又从这一部分人转移到另一些人。正是在这种厄运的压力下, 施洗约翰才会进入旷野, 传讲悔改和审判将要来到的信息; 在这种压力下, 像哥林多后书这样感人的、冗长的深刻叹息才会被记录下来; 在这种不可思议的压力下, 加尔文的面貌才会成为最终的样子。”\* 尽管这一切并非巴特论及宗教的完整描述, 但是这确实足以表明巴特如何看待宗教的本质。<sup>8</sup>

## 二、宗教的中枢

简短地探讨“宗教在人灵魂中真正的中枢(seat)”这个问题, 无疑会帮助我们正确地理解宗教的性质。在历史的过程中, 人们已经提出过这个问题, 它是否位于灵魂的一种官能之内, 并借由这种官能运作? ——用旧的官能心理学的话来讲——或者它占据人生命的核心地位, 并借着借灵魂的所有能力运作? 它曾经被错误地描述为一种功能(现在被称为功能, 以前被称为官能), 然而, 它无疑应当被视为人的整个灵魂(包括其精神力量)运作的所在。它在生命中占据重要的、核心的地位, 因此, 它影响生命的所有彰显。在这里, 我们会简短地探讨以下的几种观点。

### 1. 宗教的中枢是理性

这是一种理性化的观念, 试图在知识中寻求宗教的本质, 因此把它的精神基础定位在理性上。黑格尔尤其支持这种理性化的观点, 并且把它放在最突出的位置。根据他的观点, 人的一生仅仅是一个思维过程, 而宗教仅仅是这个过程的一

\* 编按：参考巴特著, 魏育青译, 《罗马书释义》(香港：汉语基督教文化研究所, 1998), 333-34页。

<sup>8</sup> 进一步参考他的 *Römerbrief*, p. 161, 162, 41, 252; 他的 *Dogmatik* (1 st Ed.), p. 305ff; Lowrie, *Our Concern with the Theology of Crisis*, pp. 191-201; Hoyle, *The Teaching of Karl Barth*, p. 115。

部分。在人有限的灵魂中，“绝对者”（the Absolute）开始意识到它自己，而“绝对者”在人灵魂中的这个自我意识就是宗教。根据这种观点，宗教既不是感觉，也不是行动——尽管这些没有完全排除在外——宗教在本质上是知识。与此同时，它并不是知识的最高形式，仅仅是一种穿上了“符号”（symbols）这层外衣的知识，唯独哲学能够从中提取理想的、永恒的事物。宗教从来没有超越从具体和富有想像力的角度来领会现实的阶段，尽管哲学想要发现形像背后的纯理念。这种看法无疑是对宗教本质的一种非常严重的错误概念，因为它将宗教缩减为某种不完美的哲学。这实际上意味着一个人的知识决定了他的敬虔程度。毫无疑问，宗教也包含知识，但它是一种特殊的知识；而宗教的真正目的并不是获取知识。科学致力于知识，但是宗教寻求安慰、和平、拯救。此外，宗教知识并不是纯理性的，而是超越一切经历的，这种知识伴随着情感，并且引发行动。宗教不仅关乎理性，也关乎意志和情感。这种考虑也应当用来对基督教会中的一些人发出警告，那些人说话行事，仿佛真宗教仅仅关乎对真理的正确概念、正确的教义、对基督教真理的正统宣告，仿佛基督徒经历和基督徒生活的各种表现都是无足轻重。冷漠的理性主义绝对无法使基督教信仰具有她在世界中已经证明的能力。

## 2. 宗教的中枢是意志

一些人简单地将宗教定义为道德行动，并且认为宗教的中枢是意志。各种形式的伯拉纠主义（Pelagianism）为这种观点开辟了道路，例如，半伯拉纠主义、亚米念主义（Arminianism）、苏西尼派（Socinianism）、自然神论（Deism）、理性主义，这些形式都将基督信仰描述为一种“新律法”（*nova lex*），并且强调信仰是一种新的顺服。教义被当作附属物，是通向更高目的的途径，终极的目的是实践式的敬虔。康德尤其侧重这种道德主义型的宗教。他强调一个事实，即超自然不是纯理性可以到达的领域，而一些伟大的概念——诸如，神、美德、不朽——都只不过是实践理性的必要前提。根据这种观点，信心成为立足于实践基础的知识，而宗教则被简化为由“定言令式”（*categorical imperative*）决定的道德行动。道德职责是人生命中的基本法则，当人将这些职责视为神的命令，也就是说，当人开始探寻神要求他履行哪些职责时，宗教就产生了。因此，这确实维护了宗教和道德之间的密切关系，但是两者的次序颠倒了。道德丧失了它的宗教根基，道德本身反而成为宗教的根基。人变成具有道德自主权，而宗教则丧失其客观性。

但是这种不根植于宗教的道德，本身不可能具有宗教性。此外，宗教绝不仅仅是道德行动。宗教也包含知识，而且是更大程度的知识，远超过康德体系所能容许的知识。此外，宗教中存在人对神的自我降服，借此，将人从罪咎和罪污中拯救出来，使人有分于救恩的一切祝福，这是神对相信之人的奖赏。这种道德主义式的宗教概念在美国宗教界非常流行。毫无疑问，这有部分受到立敕尔的影响，立敕尔采用康德的基本原理，在美国找到许多跟随者；但是这也有部分要归因于美国人的实践性情和实用主义，这种性情在道德式的宗教中找到了哲学的表达。美国人往往片面地强调宗教行为。许多人很少关注宗教经历，甚至更少关注宗教知识。今天，“服事”是非常重要的口号，服事也成为真基督教的唯一标志。但这行动是否源自真正的宗教原理，却很少人关注这个问题。难怪，“行动主义”（Activism）一词被当作美国基督教的典型特征。

### 3. 宗教的中枢是情感

一些人将宗教定义为感觉，尤其是在神秘主义和敬虔主义的圈子里。浪漫主义——对自由的情感生活的一种回应，是为了对抗形式而死板的古典主义——在很大程度上有利于这种观点。施莱马赫是浪漫主义的伟大使徒。根据施莱马赫的观点，宗教在本质上是一种无限意识、一种依赖感，不是依赖一个有位格的神，而是依赖被视为整体的宇宙。因此，他将宗教说成一种“绝对依赖感”（*Hinneigung zum Weltall*）。在宗教中，人感觉到自己与“绝对者”合而为一。宗教纯粹是一种感觉，它一方面与思想分离，另一方面与道德或行为分离。用米阿尔·爱德华兹（D. Miall Edwards）的话来讲，它“是一种温暖的、亲密的、直接的意识，在有限中意识到无限、在时间中意识到永恒，一种对‘完整’（the Whole）的依赖感。”<sup>9</sup>毫无疑问，感觉在宗教中确实占据重要地位，但是将感情视为宗教的唯一中枢，无疑是错误的。甚至更加错误的是将感情视为宗教的来源，正如施莱马赫所作的。施莱马赫的宗教观念把宗教转变成纯粹主观的，是人本因素的产物，并且忽视了宗教与绝对真理之间的关系。在人的感觉中，最大的问题在于感觉或知觉是令人愉悦的还是令人不快的，而不在于它是真的还是假的；然而，这却是宗教中最重要的问题。对宗教的这种看法和另外两种一样片面。真正的宗教并不是仅仅关乎

<sup>9</sup> D. Miall Edwards, *The Philosophy of Religion*, p. 140.

感觉，甚至在根本上并非关乎感觉，它也关乎知识，关乎意志或道德行动。此外，这种观念容易导致宗教感和审美感的混淆，并且将宗教和艺术等同。也与这种哲学观点相连，我们有必要指出：它不仅是一种抽象的理论，更是在实际生活中引发响应的理论。许多人把宗教纯粹视为情感上的享乐，非常适合女性，但是几乎不适合男性。根据他们的观点，宗教与一般男士的生活是脱节的。它对生活中严肃的事情来说其实是毫无意义的。它对人的思想并没有主导式的影响，也无法在任何方面决定人的行动。一个人可以在内心里（感觉上）是基督徒，而在思想上却是异教徒。在私人或公众崇拜中，他可以说“主啊，主啊”，却同时拒绝在日常生活中遵行主的命令。这不仅是一种不符合圣经的宗教观，更是不符合心理学的宗教观，在过去也对神的工作造成了巨大的伤害。

#### 4. 宗教的中枢是人心

唯一正确的观点是：宗教的中枢是人的内心。一些人也许倾向于将这种立场视为等同于前一种立场，因为“心”这个词可能是指人生命中情感和热情的中枢，与理性和意志不同。在这种情况下，它确实是指情感的性质，即感觉。当我们说：一个人的内心比他的头脑更加管用，就是指这种含义。但是“心”这个词也用来指更笼统的含义，甚至可以用来表示整个人（*entire personality*），是可以受外界影响或牵动的。当我们说：一个人全心全意地爱……，就是指这种含义。这个词在这里的用法是和这层含义相关的，也就是源自圣经心理学的含义。甚至在圣经中，这个词也并非总是以相同的含义使用的，在一些情况下，它具有笼统的含义，而在另一些情况下，它具有较具体的含义。当我们说，宗教的中枢是人的内心，我们是以它最笼统的含义来使用的。至于“心”这个词有怎样的含义呢？我们可能会像莱德劳（Laidlaw）一样回答说，圣经心理学用语中的“心”，是指“人格和道德生活的核心。它从来不是指位格主体，而是指位格的官能。灵魂的一切生命活动都是源于它，作用于它。”<sup>10</sup> 它是灵魂的核心官能，有时被称作“灵魂的工场”。宗教的根源在于神在人身上的形像，这种形像是极其重要的。它体现在整个人里面，体现在人的所有天赋和能力中。因此，人和神之间的关系是极其重要的，牵涉到整个人。人必须全心全意地爱神，用整个灵魂爱神，用一切的心思爱神。人

---

<sup>10</sup> Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, p. 225.

必须将自己完全献给神，身体和灵魂，连同他所有的恩赐和天赋，生命中的所有关系。因此，宗教覆盖整个人，包括思想、情感和意志。宗教的中枢是人的内心，人灵魂中所有的官能在人的内心实现了统一。鉴于这个事实，我们很容易明白为什么圣经强调我们必须将自己的“心”献给主（申三十6；箴二十三26；耶二十四7，二十九13）。生命的源泉由心发出（箴四23；参：《新译本》）。而在宗教中，“心”占据了理性（罗十13~14；来十一6）、感觉（诗二十八7，三十12）、意志（罗二10，13；雅一27；约壹一5~7）。在生活的每一个领域，整个人都从属于神。巴文克博士说：“在宗教里，我们下降到人的本质存有。在那里，人真正的宗教能力得着复苏，我们要对付的主要是人自己。灵魂本身在其中跳动着。人——被世界所俘虏的人——醒悟过来，并且对自己说：我要到我父那里去。”<sup>11</sup>

### 三、宗教的起源

在研究宗教的起源时，人们曾使用多种不同的方法。在上个世纪（十九世纪），人们曾不断地尝试，想要将宗教解释为纯粹的自然现象。这是应用进化论哲学所带来的必然结果。历史方法和心理学方法都是这种倾向所结出的果实。可以说，在这些方法中，自然主义是与超自然主义互相对抗的。在这一章中，我们仅仅简单说明这些方法。

#### 1. 历史方法

历史方法致力于研究人类的历史，来探寻宗教的起源，尤其关注原始宗教。根据爱德华兹的看法，这种方法试图回答以下这类问题：“宗教如何首次出现在时空之中？人的宗教本性最初是以什么形式表达的？”<sup>12</sup> 宗教最原始的形式是什么，以至于可以说其他形式都是从这个形式发展出来的？但是，没有一个历史学

<sup>11</sup> Bavinck, *Inleiding in de Ziekunde*, p. 277. 德文原文是：*In de religie dalen wij af tot het wezen van den mensch. Daar waar de waarlijk religieuze krachten in den mensch tot ontwaking komen hebben wij het meest met hemzelf te doen. Daar klopt de ziel zelve in, de mensch, in de wereld gevangen, staat op en zegt tot zichzelf: ik zal naar mijnen Vader gaan.*

<sup>12</sup> Edwards, *The Philosophy of Religion*, p. 34.

家会有任何把握可以回答这些问题。人追溯历史只能到一个限度，无法观察人变成有宗教性的过程，因为人在历史的开端就是具有宗教性的。此外，根本不存在宗教最原始形式的相关记录，无论是书成的文件，还是可信的传统。若真是这样，一个问题自然产生了，历史学家如何为他们自己提出的问题找出一个令人满意的答案呢？爱德华滋说：“通过以同理心研究对现代野蛮人和孩子的思想和行为，并通过基于这种研究的有建设性的想像，人类学家可能为我们重建原始人的宗教。这种重建势必是一种纯粹的假设。”<sup>13</sup> 这一切意味着，历史学家对宗教起源的调查研究必然立足于他的历史前的依据，因此，他只能提出理论，这些可能是敏锐的猜测，但无法使人产生确信。此外，历史方法的拥护者犯了一个根本的错误，他们基于进化论学说进一步假设，最原始的人是以一种最早期、最原始的方式对宗教进行反思。当然，这仅仅是一种空洞的假设，而不是被证实的事实，他们没有考虑到一种可能性，即已知的最早形式可能是更早期形式的腐化堕落。长期以来，人们理所当然地认为宗教最原始的形式是多神的，然而，蓝恩（Lang）、雷丁（Radin）、史密特（Schmidt）和另一些人的调查研究发现了一些蛛丝马迹，在文化非常低等的人群中，人们承认“高等的神明”，它们也被称为“创造的神明”，并且将这些视为支持原始一神论（monotheism）的证据。

我们也应当提到一些解释宗教起源的理论，不是因为它们具有内在的价值，而主要是为了说明这种方法的不足之处。一些人类学家为宗教找到一种历史性的解释，认为宗教仅仅是祭司的诡诈和统治者的骗术，这些人利用无知民众的盲信和恐惧，以便掌控他们。这种观点是如此肤浅，以至于今天的科学界完全不支持这种观点。另一些人认为宗教的更高级形式是从物神崇拜（fetish-worship）发展出来的。但是，尽管这可能解释了某些形式宗教的起源，却仍没有解释这样的宗教的起源，因为这种物神崇拜已经是宗教，因此它本身也需要解释。此外，无论偶像敬拜在哪里流行，那里通常就有更早期更高宗教形式的明显痕迹。这些物神本身通常仅仅是宗教客体的象征。泰勒（Tyler）的理论和斯宾塞（Spencer）的理论是密切相连的。前者认为，灵魂或“另一个我”（other-self）的概念，存在于身体的某个部位中，并且在人死后继续保持原样。这种观点在最早的人类中间逐渐得到发展；“灵魂存在论”（animism, 源自 *anima*〔灵魂〕）——即灵魂的教义——

---

<sup>13</sup> 同上, p.35。

在时间的进程中逐渐发展成为“精灵”（spirits）的教义，无论是神明还是鬼魔，遂成为敬拜的对象。斯宾塞的理论与伦勒的理论有关，但是更为具体。斯宾塞的理论主张，祖灵崇拜（ancestorism）——即敬拜离世祖先的灵魂——是宗教的最基本形式。根据他的观点，原始人类认为离世祖先的灵魂具有极大的影响力，因此，他们逐渐取得向这些祖先祷告和献祭的习惯。但是这些理论也无法令人满意。他们无法解释自己所采用的宗教形式，也就是敬拜离世者的灵魂，也无法解释为什么人们普遍相信这些“灵”是被高举远超过人的“神明”。此外，任何有这种灵魂崇拜的地方，那里也必定有单独的神明崇拜。涂尔干（Durkheim）批判伦勒和斯宾塞的这些理论，并为宗教起源提供了社会学的理论。他认为宗教信念源自一种观念：人们相信有一种奥秘的、非位格的能力可以掌控生命，一种源自社会权威高于个人的权力意识。这种对社群权力的意识逐渐发展成对世上奥秘能力的意识。图腾是这种能力的有形象征；它是部落的象征；人们通过敬拜这些图腾来敬拜自己的部落。人真正的神明是社会，人所敬拜的能力实际上是社会的能力。但是这种理论也遭到了其他科学家的严厉批判，他们从不同的角度批判它。对宗教起源的解释，这种理论并不比其他任何理论更能令人满意。尤其是弗雷德尔将这种自然崇拜理论带进公众的视野里。根据这种理论，宗教仅仅源自尊崇宏伟壮丽的自然现象，在这种自然现象面前，人感觉到自己的软弱和无助。在一些情况下，这种尊崇感引发人们敬拜这些现象本身，而在另一些情况下，则引发人们敬拜这些现象所展现的无形能力。但是，一个问题自然而然地产生了：人是怎样突然想出敬拜大自然这个观念的呢？这种对大自然的崇敬在一些部落中无疑是相当流行的，这难道不是从宗教信仰和实践更纯全的阶段衰落的结果吗？和之前所有的假说一样，这种理论也无法为宗教的心理学层面提供任何解释。近期，人们提出了另一种理论，宗教的起源与信奉魔法密切相连。一些人认为前者是从后者中演绎出来的，但是，这个研究主题的权威人士弗雷泽（Frazer）宣称，魔法对宗教的贡献是负面的，而非正面的。人起初尝试魔法，但是对魔法感到失望，宗教也应运而生。整体上，作为对宗教起源的解释，这种历史调查研究是非常令人失望的。

## 2. 心理学方法

随着时间的推移，人们开始感觉到，历史方法必须靠心理学方法来补充，而心理学方法如今却被视为两者中较重要的。这种方法提出了一个问题，即宗教在



人灵魂本质中的起源是什么，不只是一开始，而是在任何时候，任何地方。爱德华滋这样表述这些问题：“人的内在生命中有哪些持久的要素，当它们与环境互动时，产生了某种我们称为‘宗教’的态度呢？有哪些冲动、刺激因素、动机、需求感，促使人领悟超自然，并使自己的生活适应超自然呢？人的思想中有哪些构成因素，可以解释任何地方的人里面都具有某种形式的宗教？”<sup>14</sup> 心理学方法试图从人里面的某些要素中推导出宗教，这些要素本身并不具宗教性，但是，通过与人的自然环境联合、合作，这些要素便产生了宗教。

就像有些人所说的，人具有宗教性，是因为人具有某种宗教本能（religious instinct），但这是说不通的。因为这种假定的本能已经是宗教性的，所以它也应该被解释。另一些人对宗教的解释，同样无法令人满意，他们认为，人具有某种宗教机能（religious faculty），但是根本没有证据证明这种机能的存在，即便真的存在，这个机能本身也需要解释。施莱马赫试图将宗教解释为一种感觉，更具体来说是一种依赖感，但是他无法解释这种纯粹的依赖感如何能演化为一种宗教态度。一些人认为，两者之间的过渡是一种敬畏感，它与恐惧相似，在某种未知却强大的能力面前时的恐惧。但是，恐惧还算不上是宗教，也不必然导致敬拜。此外，宗教情感是如此复杂，以至于很难用一种简单的方式来解释。它不仅包括敬畏、惊讶、崇敬，也包括感激、爱、盼望和喜乐。康德和立敕尔认为，宗教的起源在于，与物质世界对比，人盼望使自己成为一个自由的道德存有。人意识到这个事实，即他是一个属灵的存有，远比整个自然界更有价值，因此人应当掌控自然界。与此同时，人情不自禁地感觉到自身存有中的物质层面，人是自然的一部分，人不断地为伦理目的和属灵目标奋斗，但是这种努力反复被自然状况所挫败。这种张力致使人试图用另一种方法实现自己的命运，也就是相信并依赖一个更高的存有者，这个存有能够掌控自然秩序，并且使自然秩序从属于一些属灵目标。根据这种观点，神变成仅仅是一个帮手，以备不时之需。但是，向一个更高的存有寻求帮助，这仍然不是宗教敬拜。此外，这种理论无法解释一些宗教现象的起源，例如，罪疚感、忏悔、得救赎的盼望、祈求赦罪，等等。它也无法解释人对神的需求感的普遍性，尽管随着科学发现和发明的进步，人逐渐能够凭借自己战胜自然。进化论者试图证明宗教是从一系列特征发展出来的，例如，依赖感、忠诚、依恋和爱，

---

<sup>14</sup> 同上，p.34。

因为这些也存在于动物世界。但是，我们很难说这种解释是成功的。所谓的进化论“教义”仍然是一种纯粹的假设，所谓的动物内在的“灵魂”生活，在很大程度上是推测性的。而那些在这点上似乎是有根据的假设，仍然无法解释宗教中最重要的一些因素。在提供宗教起源的相关解释时，现代心理学家的观点是如此不同，以至于我们无法将它们列举出来。我们也认为没有必要这样做。

心理学方法所面临的问题，与历史方法所面临的问题非常相似。它必须以一个假定的人为出发点，这个人是如此未开化、如此野蛮，以至于他里面甚至没有一丁点的宗教火花。宗教必须是从一些本身不具有宗教性的事物演化出来的。然而巴文克博士正确地说：这样的人是一种纯粹的“思想物件”（*Gedankending*），一种空洞的抽象概念。实际上这种人并不存在。此外，这种方法使宗教依赖于诸多环境偶然的汇聚。人们在某种繁杂的情况下探寻对宗教的解释，如果这种复杂的情况稍微改变，宗教就不可能产生了。当然，这就剥夺了宗教的独立意义，剥夺了宗教的普遍性和必须性，也剥夺了宗教不可估量的价值。如果宗教是纯粹偶然的，它就缺乏必要的坚实基础。但还不只是这样：如果不先假设神存在，却想要解释宗教，宗教就真的成为一种谬论。根据心理学方法，人创造自己的神，并且决定自己要如何服事这位神。宗教客体和宗教主体之间的关系完全被反转，后者成为前者的来源。原则上，这种方法与宗教的本质是相冲突的，它实际上破坏了它应当解释的现象。

### 3. 神学方法

论及宗教的起源，爱德华滋说，有两种观点“曾经是非常普遍的，但是如今已经过时或已经被淘汰了。第一种观点是从神的原始启示或特殊启示中追溯宗教的起源”。<sup>15</sup> 他拒绝这种观点的一般形式，因为它太理性化、机械化，属于科学之前的时代，且庸俗地反对心理学。然而，这是一种符合圣经的宗教起源观，远比向世人提供的历史观点和心理学观点更令人满意。与那两种观点不同，只有它对宗教的普遍现象作出了真正的解释。历史方法和心理学方法是在这个假设下进行的，即必须按照一种纯自然的方式来解释宗教，像解释科学和艺术那样。尽管其中的一些主要人物认为，归根究底，有必要诉诸于某种类型的启示，爱德华滋是

---

<sup>15</sup> 同上，p. 30。

其中一个。另一方面，神学方法主张，只能从神里面寻找宗教的终极解释。宗教既然是人的灵魂与神之间的交通，自然暗示着：神存在，神已经启示了祂自己，神所创造的人能够认识神，人能够意识到自己与神之间的亲密关系，甚至受这种本性激发，从而寻求神。历史方法和心理学方法甚至不能按照宗教最原始的形式来解释宗教，神学方法则为我们提供了解释的钥匙，不仅解释最低等的宗教，也解释最高等的宗教。当然，真正令人满意的解释至少必须是像这样的。它是与宗教的真实性质相符的唯一方法。科学家不是从一种标准的宗教观起步，然后解释宗教的起源。他们是以研究宗教生活的现象为起点，之后才调整他们的宗教观、他们对宗教的定义，以符合他们的发现。这就产生了许多历史性的定义，而这些定义却从未公正地处理宗教的本质。

基于神的启示，神学方法预先假定了以下的真理：

A. 神的存在。如果我们在宗教中所关注的是神和人之间最密切的关系，这自然包含了一种假设，也就是神存在。基于这个假设，我们坦率地说，存在一位有位格的神。诚然，许多人认为把任何事的来源都归给神是不科学的。他们承认希伯来人确实如此行，但他们这样解释这一点，即希伯来人是生活在科学之前的时代。因此，对于他们的解释，我们只能给予宽容的微笑，不能当真。然而，反对这种观点的人可能会说，若无法超越眼见和经历，若不允许将神考虑进来，就是一种糟糕的科学。而这对一切试图不提到神而解释宗教起源的科学来说，更是加倍的真实，因为若是脱离了神，宗教就是一种谬论。宗教要么只是一种幻觉，因为神是不存在的或无法被人认识的；要么是以事实为根基的，但如此一来，宗教就预先假设了神的存在和神的启示。

B. 神的启示。我们也基于这个假设：神已经启示了祂自己。在某种形式上，我们可以在所有宗教中找到启示的观念，这相当充分地证明，“启示”是宗教的一种必要推论。脱离了神的启示，就不存在真正意义上的宗教。如果神从未在大自然中、在祂的掌管护佑中、在经历中启示祂自己，在外邦列国当中就不可能存在宗教；如果神没有赐给人特殊启示，也就是体现在神话语中的特殊启示，世界上的任何地方都不会出现真正的宗教。正是因为这种作为“客观宗教”的启示，方才决定了什么样的敬拜和服事是蒙神悦纳的。“主观宗教”的开端、发展和规章制度，都是透过客观宗教而来的。脱离了客观基础，宗教就变成纯粹是武断的私意崇拜。

C. 人是按着神的形像造的。第三种预设是，神所创造的人有能力理解客观启示、并作出回应。宗教深植于人的本性，而非以一种机械的方式从外部强加于人。若说人起初是没有宗教的，之后，宗教才被当作一种“附属品”（*superadditum*）赐给了人，这样想是错误的。启示的观念本身就预先假设了：人里面存在一种宗教意识。人是按着神的形像被造的，具有一种天然的能力，可以接受并领悟神的自我交通。因着这种原始的天赋，人有意寻求与神相交，尽管如今在罪的影响下，如果没有外援，人就会按照错误的方式寻求神。唯独在神特殊启示的影响下、在圣灵的光照下，罪人才能向神献上祂当得的服事，至少在原则上如此。

爱德华兹所提出的批判并不适用于这种观点。爱德华兹说：“启示论常见的形式使用过于理性、过分机械的方式解释宗教的起源，仿佛宗教始于神将一组观念，一组现成的、成熟的观念倒进人的头脑里（人的头脑被视为一个空荡荡的容器）。这是一种粗俗的、不符合心理学的观点。”<sup>16</sup> 他说的这种观念必须追溯到一种“已经过时或已经被淘汰了”的原始启示或特殊启示，但是他承认，“在申明宗教信仰合法性的客观依据时，启示的范畴终究是必须的，以便维护神在人的宗教生活中的主动地位。”然而，他主张这应该是一种连续的、渐进的启示观念。但是，当他说到这段话的时候，他心里想到的是另一种启示，这种启示从另一种角度来看，也可以被称为人的发现。

### 进深研究问题

人们目前强调神的内蕴性（*immanence*），这是否会以任何方式影响对“宗教”的盛行概念？

宗教心理学是否对宗教本质的研究大有助益？

心理学家的哲学如何影响他们在宗教领域的调查研究？

能否说人具有一种宗教本能或宗教机能？

有人说，在宗教中，情感比理性或意志更重要、更基本，这种说法是否正确？

有人说，为了解释宗教的起源，只需研究人里面最低等形式的宗教生活，为什么这种说法是错误的？

是否存在确证，证明较高级形式的宗教是从较低级的宗教发展而来的？

<sup>16</sup> 同上，pp. 30f.

有人说，宗教的历史进程是一种退化的过程，而非发展的过程，有哪些理由支持这种观点？

### 参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 207–290.
- Kuyper, *Enc. der Heil. Godgel.* II, pp. 291–369.
- Wisse, *Religie en Christendom*, pp. 25–57.
- J. H. Bavinck, *Inleiding in de Zielkunde*, pp. 265–277.
- Galloway, *The Philosophy of Religion*, pp. 54–187.
- Edwards, *The Philosophy of Religion*, pp. 29–178.
- Wright, *A Student's Philosophy of Religion*.
- Leuba, *A Psychological Study of Religion*.
- Jevons, *Introduction to the Study of Comparative Religion*.
- Kirkpatrick, *Religion in Human Affairs*, pp. 1–166.
- Lidgett, *The Christian Religion*, pp. 138–224.
- Beattie, *Apologetics*, pp. 139–247.
- Bruce, *Apologetics*, pp. 71–163.
- Patton, *Fundamental Christianity*, pp. 1–208.
- Clark, *Ten Great Religions*.
- Menzies, *History of Religion*.
- Aalders, *De Heilige Schrift en de Verelikeude Godsdiens Twentenschap*.
- Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion*, pp. 3–117.
- Brown, *The Essence of Christianity*.
- Pratt, *The Religious Consciousness*.
- Hughes, *The New Psychology and Religious Experience*.
- Moore, E. C., *The Nature of Religion*.

## 第3章

## 外在知识论原理（启示）

## 一、启示的名称与概念

## 1. 宗教与启示之间的关系

宗教观念会自然地引向启示的观念，后者是前者的必然推论。在宗教比较学（comparative religion）的研究中，人们越来越认为，一切宗教都立足在某种类型的启示之上，根本不存在纯粹的“自然”宗教，可以和“启示”宗教作出分别。欧珥博士说：“从一个更广的角度来看，在过去的一百年中，高级宗教哲学最认同的命题可能莫过于此——所有的宗教都是源自启示。”<sup>1</sup> 宗教历史研究给出大量的证据，证明相信启示是世界万邦中非常普遍的现象，每一种重要的宗教都诉诸于某种形式的启示。人们有时认为佛教是其中的一个特例，但是实际上它也不例外，因为当佛教变成一种宗教，它就将佛陀视为自己的神明。不仅保守的学者，包括自由派的学者，一律明确承认，神的知识立足于启示，宗教亦然，尽管他们对启示有着非常不同的概念。<sup>2</sup> 在相当程度上，“自然神学”（natural theology）一词已经废弃不用了，即便它有时仍然被使用，它也经常被赋予一种完全不同的含义，即不应当将其视与“启示神学”相对的一种神学指称。富尔顿（W. Fulton）挑剔中世纪这种古老区分的毛病，但是，弗雷泽在他的季福德讲座（Gifford Lectures）中，仍然心照不宣地接受了这种观点，他说：“关乎神的知识是源自对自然的仔细考虑，或源自理性之光，因此被人称为‘启示的知识’，是指神借着圣经和教会

<sup>1</sup> Orr, *Revelation and Inspiration*, p. 2.

<sup>2</sup> 参 Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 291 ff.

传递下来的知识。”<sup>3</sup> 凯尔德 (John Caird) 宣称：“因此，我们重复说，根本不存在所谓与启示宗教不同的自然宗教或理性宗教。”<sup>4</sup> 麦克弗森所说的是完全正确的：“因此，在宗教观念和宗教事实中，启示是神的工作，信心是人的属灵行动，两者之间必然相互关联。”<sup>5</sup> 没有其他的可能，因为宗教将人与一种无形的能力连在一起，这种能力是人无法进行调查研究的。人如果想要认识神、服事神，神必须启示祂自己。如果考虑到一个事实——即人在宗教中是在寻找某种事物，这种事物是在科学和艺术、商业和工业、感官享乐和属世丰盛里找不到的，那就是，得蒙救赎脱离罪和死亡，与神相交的生命——这一点就更加真实了。只有神启示了祂自己与人之间的关系，并指出得救之路，人才有可能获得这些祝福。

## 2. 启示的一般概念

英文 “revelation” ( “启示” ) 一词源自拉丁文 *revelatio*，它是指揭开、显明。按照其主动的含义来说，它是指神的作为，借此，神将关于祂自己和祂所造之物的关系的真理传递给人，将关乎神旨意的知识传递给人；而根据其被动的含义，它是指神的这种作为的产物。应当注意的是，在神学中，它绝不仅仅是指纯被动的、或许是无意识的显明，而总是指神有意识的、自愿的、刻意的作为，神借此启示或传递神圣的真理。这种启示观念假设：(A) 存在一位有位格的神，祂主动地传递知识；(B) 若没有神的启示，有些真理、事实和事件是无从得知的；(C) 这种启示是向理性受造物所作的，他们有能力支取真理。圣经中较具体用来形容启示的常见词汇有 “揭开”、“叫人晓得” 或 “显明”，用于超自然的交流及其效果，具有更深刻的含义。在旧约圣经中，一个非常突出的词汇是 גָּלָה (*gālā*)，它的原始含义是 “裸露”。用来指启示时，意思是移去遮挡视线的障碍物。不存在从这个动词衍生出来、指启示观念的名词。新约圣经中与之相对应的语词是 ἀποκαλύπτω (*apokaluptō*)，它同样是指除去面纱或遮盖物，以便使藏在它背后的事物被看见。名词 ἀποκάλυψις (*apokalypsis*) 是指揭开、显明。另一个经常使用的词汇是 φανερώω (*phanerōō*；名词 φανέρωσις [*phanerōsis*] )，显明，或曝露在视野中。关乎神向

---

<sup>3</sup> J. G. Frazer, *Nature and God*, p. 18.

<sup>4</sup> John Caird, *The Fundamental Idea of Christianity I*, p. 23.

<sup>5</sup> McPherson, *Chr. Dogm.*, p. 19.

人启示的典型经文是希伯来书一章1~2节：“神既在古时借着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世借着祂儿子晓谕我们。”

### 3. 历史上有关“启示”的概念

启示的观念有段多变的历史。关于是什么构成神的启示，人们并没有一致的观点。在这一点上，贝利（Baillie）将人类思想的历史划分为五个阶段，对每一个时期进行简单的界定，有助于表明历史过程中流行过的不同观点。

A. 在最早的时期。原始民族在他们一切的宗教事务上都诉诸于部落传统，也就是一代一代有意识地传递下来的部落传统。他们认为，包含在这些传统中的、关乎神明和神圣事物的知识是完全可靠的，因为这个知识是由受到启示的人通过占卜而获得的，也就是神明在一些事物中提供的征兆，例如，动物的内脏、鸟儿的飞行和啼叫、星座，等等。这些征兆要由那些精通这类事物的人来解读（人为的占卜），或是通过头脑可以直接明白的交流，或在睡梦中、在一种迷幻或狂热的苏醒状态中，变得清楚的讯息来解读（自然的占卜）。借着这种形式而来的传统有时候会体现在经典中。

B. 希腊哲学时期。希腊人实际上将“神明向人启示自己”的观念抛诸脑后，并用另一种观念来替代，即人可以逐步发现神明。他们并未完全否认占卜的真实性，但也不认为这足以解释宗教知识的整体。按照希腊人的想法，关于神明的真理并不是透过异梦或异象获得的，而是通过冷静且持续不断的思考。普遍的观点是，神和自然是一体的，所以研究自然界就会产生宗教知识。苏格拉底（Socrates）和柏拉图（Plato）的哲学，至少是在某种程度上反对这种观念。在某种程度上，他们超越了当时的多神论。

C. 从基督纪元直到十七世纪后半。在闪族宗教和基督教的影响下，开始有人在“神在自然中的启示”和“最终体现在圣经中的特殊启示”之间作出区分。这种双重启示的观念盛行了一千六百多年，从来没有被认真质疑过。唯一的争论点在于，确切的分界线在哪里？不是所有的说法都是一致的。阿奎纳认为自然启示可以引导人获取关于神的整体知识，并为一种科学式的神学提供充分的基础，但是只有特殊启示可以使人认识三一真神、耶稣基督的成为肉身，并向人传递有关信仰奥秘的知识。



D. 从十七世纪后半到十八世纪末。在这一时期,人们逐渐倾向于以牺牲神在圣经中的超自然启示为代价,强调神在自然中的启示。自然神论和理性主义尤其助长了这种观念,即自然之光是完全充足的,基督教的启示其实并没有在它上面添加任何事物,而仅仅是自然中的真理的“再版”(republication),是为着那些无法发现或推断真理的人的好处而重新颁布的。他们所说的“自然之光”,“部分是指直观或自证的宗教信仰,部分是指基于科学思辨或形而上学思辨的论证式证据。”

E. 十九世纪以来。在康德、尤其是在施莱马赫的影响下,“自然之光”和“神特殊启示之光”之间的差异,据说早已被超越了。现代自由派神学不再将它们视为认识神的两种不同途径,而只是视为认识神的唯一途径的两种不同思考方式。

“神的内蕴性”(immanence of God)的教义开始扮演重要角色。康德和施莱马赫都“相信:唯一能触及神的论证不是以外在的自然为起点,而是以人的本性为起点的;他们也相信:神启示自己的特性,是在人的本性中,但不是在人性的静止状态中,借由恍惚、梦幻或疯狂的方式”。他们所描述的既不是自然之光的教义,也不是古老形式的特殊启示教义,而是将二者融合为一种更高的统一体。这种全新的描述是在某种程度上回归希腊哲学,而这种启示观也特别遭到转折点神学的反对。

#### 4. 现代神学中的启示观念

A. 自然神论的启示观。十八世纪的自然神论相信一位有位格的神,也相信在自然和历史中的普遍启示,但是否定超自然启示的必要性、可能性和真实性。它否认超自然启示的必要性是因为,人的理性可以在神的普遍启示中发现神可能在特殊启示中向人传递的一切。特殊启示唯一可以想到的优势是,它能加快人获取必要知识的速度。尽管莱辛(Lessing)本人并不是自然神论者,他却认同自然神论的观点,断言自然启示是充足的。根据莱辛的说法,超自然启示所提供给人类的,不外乎“人类的理性能够独立获得的知识;超自然启示只不过将此知识最重要的内容提早让人知道,并持续让人知道而已。”\* 自然神论也认为超自然启示是不可能的,也就是说,从形而上学来看,这是难以想像的;而从道德来看,这与

---

\* 原文为德文: *worauf die menschliche Vernunft, sich selbst ueberlassen, nicht auch kommen wuerde; sondern sie gab und gibt ihm die wichtigsten dieser Dinge nur fruehrer.*

神不相配。这种启示暗示现存的世界是有缺陷的，因此世界的创造者也是有缺陷的。祂或者没有充足的智慧去规划一个更好的世界，或者没有能力创造一个更高级的世界。这两种观点都是无法想像的，也与“神”的概念不匹配。最后，它也大胆地否认一切超自然启示的存在，因为它认为这种启示与一个事实完全相悖，也就是神总是根据既定的自然法则动工。世界受一种牢不可破的定律体系掌控，因此必然排除了超自然因素的侵入。预言和神迹都无法证明这种超越理性界限的启示的存在，因为它们只承认自然的解释。如此，自然神论将神的超自然启示排除在外，仅仅保留了神的自然启示，在这一点上，启蒙运动的哲学就是在追随莱辛的观点。甚至康德也没有超越这种观点，他论证的方式和他之前的莱辛如出一辙。他的宗教也是一种被束缚在理性范围内的宗教。<sup>6</sup>

B. 当代唯心主义的启示观。自然神论将神安置在一个远离世界的地方，认为神和世界之间不存在任何的接触，始于上个世纪（十九世纪）初的唯心主义哲学则强调神在世界中的内蕴性，因而提出了一种全新的启示概念。唯心主义哲学在本质上是泛神论式的，因此它排除了教会通常理解的启示。泛神论的基本原理是，神和世界是一体的。神并非脱离世界、独立存在；世界的存在和神的存在也没有什么不同。泛神论通常会区分“万物一元的、无限的、自给自足的根基”和“必然会从这个根基流露出来的、暂时的、有限的、不断改变的现象”。这些现象形式仅仅是它们背后某种不可知事物的变体，这种不可知的事物有各种不同的名称，包括“梵天”（Brahm；在印度哲学中），“纯存有”（Pure Being；希腊哲学），“实质”（Substance；斯宾诺莎），或“纯思想”（黑格尔）。这些都是纯抽象理念，正如巴文克的评论，它们可能指任何事物，也可能什么都没指。至于现象界是如何从这个隐秘的背景产生出来的，存在不同的观点。印度哲学家提到流溢（emanation），希腊哲学家提到显露（manifestation），斯宾诺莎提到变体（modification），黑格尔提到唯心主义式的进化过程。但无论这是一种怎样的过程，严格来讲，它并不能启示“绝对者”；这仍然是一种不可知的量（quantity）。此外，根据这种观点，人们最多只能提到一个正在显明的过程（a becoming manifest），而不是一种有意识的、自愿的、主动的自我交流。最后，这种泛神论式的观点根本找不到客体，也就是领受知识的客体。主体和客体是一体的。莫尔

<sup>6</sup> 参 Moore, *Christian Thought Since Kant*, p. 50.

(Moore) 正确地说, 根据黑格尔的观点, “神同时是启示者, 接受者, 和启示内容本身。”<sup>7</sup>

透过施莱马赫和他的跟从者, 唯心主义者对“神的内蕴性”的片面强调, 在神学圈子里也开始变得流行起来, 而且经常被强调到泛神论的地步。整个自然界不仅被视为内蕴的神的彰显, 更往往被视为和神等同的。它强调人的神性, 因为神最重要的启示可以在人的内在生命中找到, 而根据黑格尔的观点, 在人的内在生命中, 无限者产生了自我意识。而因为基督被视为人类最纯洁的花朵, 神最高的启示也可以在基督里找到, 主要是在基督的内在生命中, 其次也是在基督的历史显现中。因此, 此观点强调神和人之间的连续性, 分割两者的距离也被缩减到最低限度, 甚至经常被彻底忽略。麦基弗 (McGiffert) 在提到“内蕴教义”对启示观的影响时说: “由于神内蕴于人的生命中, 神圣启示就是从里面来的, 而不是从外面来的。具有宗教性的人向内查看自己的经历, 以揭示神圣的真理; 而如果他也查考圣经, 仅仅是因为圣经记载了其他人的宗教经历, 这些人在自己的灵魂中找到神, 并且在自己的灵魂中认识神。”<sup>8</sup>

这种唯心主义也否认神的超自然启示。确实, 自然神论否认超自然, 唯心主义却在形式的意义上否认自然, 因为它认为自然界中一切的思想、事实和事件都是内蕴的神的直接产物。自然神论所说的“自然”, 都被唯心主义称作超自然。根据这种观点, 归根究底, 超自然与自然并没有分别, 而是体现在一般的自然律中, 体现在事件的常规过程中。一切自然的都是超自然, 一切超自然的都是自然的。有鉴于此, 无怪乎如今的自由主义有时候会提到“自然的超自然主义”和“超自然的自然主义”。因此, 根据这种唯心主义式的观点, 那些争取超自然启示的人, 领受到甚至超乎他们所求的; 但他们所获得的仅仅是表相。它仅仅意味着所有的启示在来源上都被视为超自然的, 也就是说, 是从神而来的。因此, 这里仍然有一个问题, 是否存在神的一种启示, 是人无法借其自然能力获取的, 一种不仅源自超自然来源的启示, 也是以超自然的方式传递给人的启示? 在这一点上, 尽管唯心主义佯装相信超自然, 它实际上也和自然神论一样否认超自然。与此相反, 我们必须强调: 存在神的一种启示, 是以超自然的方式传递给人的。

---

<sup>7</sup> Moore, *Christian Thought Since Kant*, p. 69.

<sup>8</sup> McGiffert, *The Rise of Modern Religious Ideas*, pp. 204 f.

另一点在这里也尤其值得注意，即关乎神圣启示的内容。教会总是将神的启示视为向人传递知识：关乎自然的知识与关于神的旨意的知识。但是在当代自由派神学里，由于受唯心主义和唯心主义“神的内蕴”教义所主导，我们反复看到人们宣称，启示并不是神圣真理的传递，而是仅仅采用了经验的形式或一个历史人物的形式，也就是耶稣基督。有时候人们会说，神乃是在行动中启示自己，而不是在话语中启示自己。这完全符合一种普遍的观点，即基督信仰不是一种教义，而是一种生命。福斯特说：基督教的启示概念与“正统教会教理学中启示概念”有所不同，“后者的立足点是特殊启示（*revelatio specialis*）和圣经是相等的。因此，启示被视为（A）教义的传递；（B）具有内在权威的、必须依法执行的；（C）神迹般的，因为强调它不依赖自然的媒介；（D）无历史的。”<sup>9</sup> 根据杰若·史密斯（Gerald Birney Smith）的看法，“启示越来越被视为一种独特的属灵洞见，而不是一种非属人类的真理传递。”<sup>10</sup> 爱德华兹承认，“启示”这个范畴最终是有必要的，但是，“它必须是来自神的启示，是从天上传达给人的头脑的，但针对的是人的整个生命，而不只是理性的知识或观念。”<sup>11</sup> 我们不能因为当代自由派人士彬彬有礼的态度，就容许他们摆出一副真理在握的姿态，因此就装成谦卑的样子，佯称自己是真理的寻求者。与此同时，他们又对人有足够的信心，认为人可以找到真理，甚至已经找到神。而纵使他们仍然相信有从神而来的启示，他们也会坚持认为，神的启示与人的发现是相辅相成的。

C. 转折点神学（Theology of Crisis）的启示观。转折点神学的代表人物包括卡尔·巴特、卜仁纳、图尼森（E. Thurneysen），戈嘎顿（F. Gogarten）和布特曼（A. Bultmann），他们在很大程度上代表对当代唯心主义式启示观的反应。转折点神学的几位解说者提议，它可以合宜地称作“神的圣道的神学”（The Theology of the Word of God）。这与巴特的神学导论（*Prolegomena*）的标题完全一致：“神的圣道的教义”（*Die Lehre vom Worte Gottes*）。这种神学强调“时间和永恒之间存在无限的本质差异”，而它的必然推论是：神和人之间是不连续的。转折点神学采取这种立场，立时拆掉了当代主观主义启示观的根基，因为“人的发现”在主观主义神学中扮演了非常重要的角色。一些人想像自己可以建造一座塔顶通天

<sup>9</sup> G. B. Foster, *Christianity in Its Modern Expression*, p. 49.

<sup>10</sup> Gerald Birney Smith, *A Dictionary of Religion and Ethics*, Art. “Revelation”.

<sup>11</sup> Edwards, *The Philosophy of Religion*, p. 31.

的高塔，转折点神学指责他们的骄傲，并且极力地、反复地强调一个事实，即根本不存在“从人到神”的道路，仅仅存在“从神到人”的道路。神是一位隐藏的神，人在其属灵的盲目中，根本无法找到神。乃是神寻找人，借此将人放置到一个转折点。根据这种神学，启示并没有具体的、历史式的实存，甚至不存在于圣经中，因此，说“圣经是神的话”是不正确的。它将神的话降至历史的、相对的层面，使人有能力把神当作研究的客体。然而，事实上，神永远是主体，绝不是客体。在启示中所强调的完全在于神自由的行动。“启示”是神说话的作为，此时对这个人讲话，之后对另一个人讲话，将圣言透过信心带到人的灵魂里。

转折点神学提到神一次而永远赐下的启示。如果我们问这样一个问题，这种启示是什么时候赐下的？答案是：在道成肉身之时。在那时，神真实地临到人当中，执行一项决定性一切的伟大作为，以便更新我们的人性。然而，神至高的启示并非像现代自由主义宣称的那样，是在耶稣的历史生命中赐下的，而是在祂里面绝对崭新的部分里赐下的，也就是当“永恒”从天垂直而降，穿越历史水平线的时候赐下的。坎腓德（Camfield）在他的巴特研究中说：“基督使某个新的事物进入到历史里。在使祂成为基督，成为神的启示的那个部分，祂与历史是不连续的，乃是间断的。在基督里，历史从时间顺序的层面被提升、放置在神圣启示事件的光中。”<sup>12</sup> 卜仁纳沿着类似的脉络这样说：“耶稣基督就是时间中的永恒、相对中的绝对、时间的应验、某种超越一切暂时改变的事物的开始、将来的世代（*aion mellon*）、神的话与救恩的来临。”<sup>13</sup> 因此，神的启示是在一个伟大的核心事实中临到人，而不是在传递知识的过程中临到人。在这件事实中，神靠近人，不是带着人必须相信的教导，而是带着人必须面对的挑战，人必须顺服的指示或命令。然而，如果人没有信心，甚至在基督里也没有启示。严格来说，信心不能被理解为人的属灵活动，人借此接受神的启示，因为这将使人成为主体，使人拥有启示。倒不如说这是在否认人是主体。信心是神的创造工作，尤其是圣灵的工作，借此，也唯独借着这个工作，启示最终成为一件既成的事实。信心是个神迹，是神的作为和恩赐，是主观一面的启示。坎腓德说：“在信心中，人成为自身生命被攻击的对象，是神的一次伟大的来临，为着启示的缘故，人的意识、人的思想世界丧失了资格。”

---

<sup>12</sup> Camfield, *Revelation and the Holy Spirit*, p. 96.

<sup>13</sup> Brunner, *The Word and the World*, p. 36.

<sup>14</sup> 的确，巴特有时说信心是对神圣启示的回应，但是这必须根据我们在前面所讲的来理解。他说，创造出对神的道的理解的，是神在基督里的圣道，因此是启示本身。

巴特也提到临到使徒和先知的神的道是原始的启示；这自然会引发一个问题，即这道与基督里的启示有怎样的关联。在《行动中的神》（*God in Action*）一书中，巴特将神描述为一个战士出征，在一场恶战中面对罪人的大军，之后，他说：“这个事件就是神对人的启示；任何不按照这种方式来理解的人，当他将‘启示’一词挂在嘴边时，他可能根本不知道自己在讲什么。”<sup>15</sup> 他指出，最核心的启示是在耶稣基督里临到的，而首当其冲的就是站在最前线的人，也就是先知和使徒。神在基督里的启示首先临到他们；而既然在对启示的理解之外不存在启示，所以，临到他们的启示就可以称为原始的启示。

然后他们又在圣经中为启示作见证，因此圣经也可以称为神的启示的见证或象征，也只能在这种程度上被称为神的道。圣经并不是启示本身，因为启示总是以神的行动临到的。巴特说：“因此，圣经并不是启示。然而，耶稣基督若是借着先知和使徒的见证向我们说话，而祂也确实这样向我们说话，就此而言，圣经是神的启示。”<sup>16</sup> 他又说：“先知使徒的话就是耶稣基督的圣道、见证、宣讲和讲道。神在这道中赐给教会的应许是神怜悯的应许——体现在基督的位格之中，祂是真正的神，也是真正的人——它带领我们到圣道的面前，因为我们与神为敌，根本永远无法自救。”<sup>17</sup> 对人来说，当圣经中的话带着使人产生信心的创造能力临到人的时候，它可能成为神的圣言、成为启示，它也确实如此。巴特说圣经是神的道的第二种形式，圣道的宣讲是神的道的第三种形式。教会的宣讲是耶稣基督的福音，乃是带着这样的期盼来传讲的，即对一些人来说，它将成为神的道。只有当这道借着信心进入人的内心，人借着圣灵的运行——圣灵对每个人具体的见证——承认这是神的启示的时候，它才会成为神的道。

神的启示的主要特色，并不在于它向人传递真理，而是在于它是以挑战、命令、吩咐的形式临到人的，它要求人这一面的顺服，这顺服也是从信心发出的。它

<sup>14</sup> Camfield, *Revelation and the Holy Spirit*, p. 103.

<sup>15</sup> Barth, *God in Action*, p. 4.

<sup>16</sup> Barth, *Revelation*, p. 67.

<sup>17</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p. 121.

是关乎事实的，而非关乎言语的，也就是说，它是以行动临到人的，而不是以话语临到人的，用符塞思——他被称为“巴特前的巴特主义者”——的话说，神的启示是“以行动的形式出现的话语”。此外，它不仅是一件发生在过去的事情，它也是一件实际上发生在当下的事情。楼莱（Walter Lowrie）下面这段话正确地强调了这一点：“当我们说：启示不关乎客观事实（fact），而是关乎现状（actuality），我们完全改变了更正教和天主教正统教义对启示的描述。如今，主要的问题并不在于神是否说过话——在过去的某个时间，多少有点遥远——而我们可以使用什么样的尺度，判断这些言论的记录，即圣经所记录的圣言，确实是神的话。相反，现在的问题是，神现在是否真的说话，在这一刻对我说话，以及我是否听见神说话。因为我若在神的声音中听见对我所说的话，我就不会问这个问题，即我该如何知道它是神的话？而我若非如此听到，就根本没有兴趣问这样的问题。改教家认为，神的道是自证的，或是借着圣灵的见证，对个人证实它是真的；他们的这个教义显然更适合用在这里，胜过他们当初使用这个教义时。神的话语被视为确实是神的话语，要么是当作神的话来聆听，要么就是完全没有听到。”<sup>18</sup>

## 5. “启示的性质”：正确观念

现在对于“启示”的观念有不同的看法，自然会引发一个问题，即我们如何能获得启示的正确观念呢？是否有可能精确地判断真正的启示是由什么构成的，并使用人们普遍赞同的方式定义它？而如果有可能获得启示的正确观念，应当使用什么方法探寻这种观念呢？

A. 历史法。许多人认为应当通过宗教历史研究，来探寻当前所考虑的问题的答案。调查研究者应当不带任何偏见地研究这一主题，将自己置身于所有宗教和它们所假设的启示之外，谨慎查考他们所提出的宣称，并得出最后的结论。他们认为这是唯一符合科学的方法，可以借此获取神圣启示中的本质要素，也可以从中获取关于启示的统一观念。但是基于以下的几种原因，这种方法注定会令人失望。(1) 假设一个人可以使自己置身于历史之外，不带任何前设地研究世界上不同宗教的不同启示观，从而对启示的性质得出纯粹客观的结论，这纯粹是自我欺骗。我们都是历史前设的，不可能完全置身于历史之外。此外，我们无法把自己

---

<sup>18</sup> *Our Concern with the Theology of Crisis*, pp. 154f.

放在我们的调查研究之外，搁置我们意识中的宗教内容，并且我们所得出的结论，原则上往往在事前就已经决定了。(2) 若我们假设一个人可以以完全没有偏见的方式，对一个主题不带任何预设，成功地研究它，出于相同的原因，一个人就是不带任何借以判断启示真实性的标准来研究这个主题。若按照这种方式来研究，事实上根本不可能得出正确的判断。另一方面，如果一个人从事研究时，头脑中已经存在相当明确的标准，他就不再是没有任何偏见的，他就有循环论证（*petitio principii*）的嫌疑，他就应当受到质疑。(3) 无论一门科学有多客观，都不可能排除关于“启示”观念有诸多差异的看法，而将不同国家、不同个体内心深处的信念统一起来。唯有宗教的统一才能导致这种属灵的统一。我们不能说，宗教历史研究在这一领域已经得出非常令人满意的成果。

B. 神学法。在研究和评估启示观念时，我们必须拥有判断的标准。最重要的问题是，我们从哪里获取判断的标准？当然不是从哲学，因为哲学没有权利先验地（*a priorily*）判断构成真正启示的是什么。基督徒只能从他说认为的神的特殊启示中获取真正的启示观。这意味着，我们必须转向我们所认为的启示本身，以便了解什么才是真正的启示。当然，当我们按照这种程序的方法时，也会被说成是一种循环论证，而我们也坦率地承认这一点；但是，当一位科学家研究地球时，他也在使用同样的循环论证，以便了解是什么构成了地球。当爱德华兹试图以历史法判断宗教的标准时，他也觉得不得不诉诸于这种循环论证。他说：“在从事这种调查研究时，我们很难避免循环论证，即很难避免使用我们自己的标准来引导我们描述共同的要素，也很难避免使用共同的要素引导我们探寻标准。……我们也可以质疑，在我们实际的论证中，能否切实避免‘循环’——除非我们的理性是纯形式的、没有结果的、卖弄学问的。”<sup>19</sup> 情况是这样的：如果启示根本不曾发生，那么对启示之性质的一切反思都是徒劳无功的。但是，如果启示是存在的，启示本身必定会阐明它的本质，并且为我们提供判断的标准。许多所谓的启示并没有说明，为什么基督徒在进行科学研究时，必须将对圣经中神特殊启示的真理的确信丢在一边。如果真是这样，我们这个时代许多人对真、善、美是否相对概念的争论，也会迫使我们放弃对逻辑法则、道德法则和审美法则的信念。其他宗教人士确实也可以按照同样的方式来论证，但这并没有本质的差异。终究，每一个

<sup>19</sup> Edwards, *The Philosophy of Religion*, pp. 136f.



人或站立或跌倒，都要面对自己的主。这种方法确实无法通向统一的启示观，但其他任何方法也无法实现这一点。在科学研究中，我们相当有可能可以更好地透过持守基督教信仰，来弥补现存的缺口，这会好过任何其他的方式。巴文克说，一种在冷漠中寻求庇护的科学，根本不知道该怎样处理宗教和启示，最终会把两者都归类为迷信。

## 6. 启示观念的区分

经过一段时间，有两种区分被用在启示观念上。最早是将启示划分为自然启示和超自然启示。后来，许多人抛弃了这种区分，去支持普遍启示和特殊启示之间的划分。在这两种不同的区分方法中，每一种都有自己特殊的合宜之处，并分别描述了两种启示在其本质属性、它们的全面性、它们适合的目的上的真实差异。

A. 自然启示和超自然启示。圣经并没有将启示区分为自然启示和超自然启示，尽管圣经确实为这种区分提供了依据。倪安德 (Neander) 错误地认为 φανερώω (*phanerōō*, “显现”) 和 ἀποκαλύπτω (*apokalyptō*, “揭示”) 分别指自然启示和超自然启示。在某种意义上，可以说，根据圣经，神的所有启示都是超自然的，因为它从神而来的，而且启示了神自己，祂所拥有的生命与自然界的生命是截然不同的。一般来说，圣经并没有追溯自然现象的第二因，而是追溯自然现象的主要因，也就是神或神的旨意。然而，在相当早期的历史中，人们已经作出这种区分，但并不是为了要特指启示的双重起源。人们清楚地知道，神一切启示的起源都是超自然的，因为它从神而来的。倒不如说，它是用来指启示的两种不同模式。自然启示是以自然现象为媒介传递给人的，而超自然启示暗示着神对自然事件的干预。它不仅在起源上是超自然的，它的传递方式也是超自然的。在中世纪，自然启示和超自然启示之间的区分变得非常显著，并且在经院神学家的探讨中占据重要地位。两者之间的关系尤其引起若干最杰出的经院神学家的关注。在他们的思想中，这个问题实际上是关乎理性和启示之间的关系。一些人赋予启示至高无上的地位，并且用“信以求知” (*Credo ut intelligam*) 这样的话来表达自己的信念；而另一些人则将理性视为首要的。然而，到了经院哲学时期的尾声，这种区分呈现为一种对立的形式，尤其是在阿奎纳的教导中。他认为有必要使哲学真理和启示真理保持在自己的原位上，以哲学家的身分处理哲学问题，以神学家的身分处理神学问题。遵循这两种方法，一种会带来科学的知识，另一种会带来信心，也就

是接纳真理，而这不是基于理性的洞见。他认为，构建一门以理性为基础的科学是可能的；然而，尽管他承认，通过理性的论证来证明信心或启示的一些命题是可能的，但是构建一门以信心为基础的科学是不可能的。人们认为，“启示”是把 *μυστήρια* (*mysteria*, 奥秘) 的知识（三位一体、道成肉身，等等）添加在借由理性获取的知识之上的，而这些知识，虽然完全是建立在权威之上的，仍然是关乎信心的知识。这种观点导致了一种二元论，涉及到对自然启示的高估，以及对超自然启示的低估。

改教家们保留了这种区分，但试图摆脱阿奎纳的二元论。他们否认从自然启示获取关乎神的严谨科学知识的可能性，并且相信，因着罪进入世界，神的自然启示就被损坏、变得模糊了，而且人的理解力变得如此黑暗，以至于无法正确地阅读并解释神在自然界中的笔迹。因为人的堕落，两件事情成为必须：(1) 在超自然启示中，神必须重建、纠正、解释人原本可以在自然中学习到的真理。(2) 神借着圣灵的运行光照人，使人能够再次通过神手中的工作看见神。因此，经院主义所强调的自然神学，丧失了它基于理性的独立地位，并且被并入基督教教义体系中。然而，这并不表示宗教改革的教会赋予自然启示非常微小的价值，甚至认为它完全没有价值。路德宗和改革宗都不断地强调自然启示的重要意义。几位改革宗学者捍卫自然启示来反对苏西尼派，苏西尼派认为关于神的一切知识都是外在交通的果实。可以说，甚至在宗教改革的教会中，人们也没有完全脱离经院哲学式的二元描述。改革宗学者们有时候会给人留下一种印象——甚至现在也偶尔会这样——即还有一个领域，无论多小，在那里，人的理性仍然具有至高的主权，不需要信心的引导。笛卡儿哲学强调理性是一切知识的来源，在这种哲学的影响下，一些人出版了有关自然神学的独立著作。在十八世纪，英国的自然神论和德国的理性主义将自然神学 (*theologia naturalis*) 摆放在极其突出的地位上，以至于启示神学 (*theologia revelata*) 似乎显得完全多余。这种现象在沃尔芙的哲学中达到了顶峰，他认为，用理性的步骤和推理的方法来证明每件事，并且使用清晰的方式描述，是可能的。康德完全推翻了这种立场，他指出人的理性根本无法触及超感官和超自然的事物。此外，宗教研究的历史证明了，这些事物都不是以纯粹的自然启示为基础的。

B. 普遍启示和特殊启示。随着自然启示和超自然启示的区分，另一种区分方法产生了，即普遍启示和特殊启示的区分。前者被视为有缺陷的，因为我们发现：

甚至连异邦宗教也不全是以神在自然界中的普遍启示为基础的，也有一部分是根据超自然启示的一些要素，经由传统传递下来的，并且在很大程度上是被扭曲了的超自然启示。在某种程度上，普遍启示和特殊启示之间的区分，和我们在前面所提到的区分是平行的，尽管两者并非完全相同。它默想启示的范围和目的，而非启示的起源和形式。然而，两种区分方法有一部分是重叠的。普遍启示是以创造为基础，是针对一切理性的受造物说的，因此适用于所有人——尽管因为罪的缘故，他们再也无法正确地解读普遍启示。另一方面，特殊启示是以再造为基础，是针对身为罪人的人说话的，着眼于救赎，是唯有属灵的人才能正确理解的。普遍启示并非专门指自然因素，而是也包含超自然因素；而特殊启示所包含的一些要素也具有纯粹自然的特征。堕落之前，有关行为之约的启示是超自然的，同时也是普遍的。而当特殊启示的范围局限在以色列时，神也反复将超自然启示赐给非以色列人，因此也在特殊启示的范围之外（创二十40、41；士七13；但二章，五5）。另一方面，当神在以色列的历史中、在古代百姓沧桑变迁的护理中、在会幕和圣殿的礼仪敬拜中启示自己时，祂常常用自然的形式包裹超自然启示。当然，这些要素如今都体现在神所默示的圣言中，所以它们乃是作为神超自然启示的一部分临到我们的。综上所述，我们很难说，自然启示和普遍启示在各个方面都是完全等同的，超自然启示和特殊启示也是如此。罗马天主教仍然偏爱较为古老的区分方法，而改革宗神学家则偏爱晚期的区分方法，尽管他们并非专门使用这种区分。

## 二、普遍启示

就如我们所知道的，普遍启示并不是以话语的形式临到人的。它是真实事物（*res*）的启示，而非话语（*verba*）的启示。它包括人的知觉和意识中一切活跃的表现，这些表现是在人的思维结构、大自然的整个架构、神护理式的统治中临到人的。神的思想体现在自然现象中、在人的意识中、在经历或历史的事实中。正如我们在前面所指出的，这普遍启示有时也包含超自然启示的因素。改革宗神学从一开始就教导这种普遍启示的存在。我们在加尔文的《基督教要义》里读到这样一段话：“人心借着本能，多少有一些对神的意识，我们认为这一点无可置辩。神为了阻止任何人以无知为借口，就将对祂神性的一些概念放在所有人的心里，并且不断更新、甚至偶尔强化此记忆。从而，既然所有人都知道有一位神，并且这位

神是他们的创造者，那么就在他们既不敬拜祂也不将自己的生命奉献出来侍奉祂的时候，借着他们自己的良心定他们的罪。”<sup>20</sup> 在接下来的一章中，加尔文指出，神不仅乐意“不仅乐意把宗教的种子撒在我们心中（前文已做讨论），也同样乐意在宇宙的整个构造中彰显祂的美善，每天向我们显现，叫我们一睁开眼睛就不得不注目于祂。”<sup>21</sup> 再往后一点，加尔文提到神在引导世界的护理中的启示。与此同时，他强调，事实上人没有从这种启示中获得很大的益处。他说：“神虽然在祂工作的明镜中是那么清楚地彰显祂自己以及祂永恒的国度，我们却是如此愚钝，总看不到这些明白的彰显，以致我们从中得不到任何益处。”<sup>22</sup>

我们通过怎样的途径认识神呢？《比利时信条》这样回答：“我们通过两种途径认识神：首先，透过神所创造、保存和管理的宇宙。宇宙如同一部最优雅的书卷呈现在我们眼前，其中的一切受造物，无论大小，都是书中角色，引我们清楚看见神那诸多不可见的事，也就是祂的永能和神性，正如使徒保罗所说的（罗一20）。这一切都足以叫人心服口服，并叫人无可推诿。”<sup>23</sup> 这段话包含了对神普遍启示的清楚认识，正如圣经所教导的，这里也阐明了普遍启示对人的重要意义。我们在第14条发现对普遍启示的进一步认识，这里提到人是按着神的形像造的，因犯罪堕落，人丧失了自己的卓越恩赐，事实上“只残存一小部分而已，然而，这些就足以叫人无可推诿”。

自由派神学过分强调神的普遍启示。但与自然神论不同，自由派神学认为，这启示主要存在于人和人的宗教经历中，并且在基督耶稣这个人身上达到顶峰，每一个人里面的神性因素在基督里面汇总，达到了最高程度的彰显。他们认为，圣经——尤其新约圣经——仅仅是人的宗教经历的记录，这些人享有与基督密切接触的特权，基督是他们深刻的“上帝意识”（God-consciousness）的来源。他们以这种方式剥夺了启示的超自然特性，使之和普遍启示的其他部分仅仅具有程度上的不同。神在人类经历中的自我揭示，成为得救的充分启示。内蕴的神存在每一个人里面，并且拯救一切留心祂的催促的人。

<sup>20</sup> Calvin, *Inst.* I.iii.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，39。

<sup>21</sup> 同上，I.v.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，47。

<sup>22</sup> 同上，I.v.11 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，54。

<sup>23</sup> 《比利时信条》，第2条。

与这种观念相反，转折点神学再次将强调的重点全部放在特殊启示之上。事实上，巴特走向了另一个极端，他否认一切自然启示，无论是在我们周围的自然界中的启示、在人类良心中的启示，或是在历史事件进程中的启示。也就是说，他否认创造之工里存在着启示，否认天然人可以从中学学习认识神，他也以此为基础构建了一种神学，坚决拒绝罗马天主教的“存有的类比”（*analogia entis*）。他乐于承认，在世上可以看到神无形的事物（译按：例如神的永能和神性），但这仅仅只针对能看见的眼睛，而天然人是瞎眼的。唯独当人能够看见启示，这些事物才能够成为启示。但是启示的主观条件在这种情况下是完全欠缺的。人里面根本没有接触点，因为神的形像已经彻底被罪破坏了。正是在这点上，巴特和卜仁纳之间也出现了一个重要的差异。后者相信自然启示，并否认神的形像被完全破坏、因此没有留下任何痕迹。他认为，虽然在实质上、而非形式上，神的形像已经被完全破坏，但是天然人里面仍然存在一个“接触点”（*Anknuepfungspunkt*），启示可以与之连接。在这一点上，他无疑与改革宗神学的历史立场更接近。在这一点上，巴特在他名为《不是》（*Nein*）的小册子里和他辩论。<sup>24</sup>

## 1. 普遍启示的价值和意义

人堕落以后，神的普遍启示已经被特殊启示取代，这个事实容易导致人低估普遍启示。但是，我们不能忽视圣经在这一点上的经文证据。约翰福音提到一种照亮每一个人的真光（约一9）。保罗也提到，“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”保罗也提到外邦人“知道神”（罗一20~21）。在接下来的一章中，保罗说，“这显出律法的功用刻在他们心里，他们是非之心同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非”（罗二15）。神未尝不显出证据来（徒十四17）。因此，神的普遍启示是存在的，天然人可以在某种程度上感受到，因为这会使人无可推诿。尽管那些在某种程度上看到普遍启示的人从来不按照这种光照生活，许多人

---

<sup>24</sup> 关于这个主题，进一步参考 McConnachie, *The Significance of Karl Barth*, pp. 142f.; Lowrie, *Our Concern with the Theology of Crisis*, pp. 114, 122f.; Mackintosh, *Types of Modern Theology*, pp. 277f.; Baillie, *Our Knowledge of God*, pp. 18 ff.; Barth, *Roemerbrief*, 第一章的注释; *The Doctrine of the Word of God* p. 147.

故意与它背道而驰，仍然有少数人顺着本性行律法上的事。尽管神如今使用更优越的方式启示祂自己，祂原本的启示仍然是非常重要的。

A. 普遍启示与外邦世界的关联。尽管不存在纯粹的自然宗教，然而，神在自然界和历史中的普遍启示，仍然为外邦宗教提供了坚固的、永久的根基。因着普遍启示，甚至外邦人也感觉自己是神的后裔（徒十七28）；他们寻求神，或许可能找到神（徒十七27）；他们看到神的永能和神性（罗一19~20）；外邦人也顺着本性行律法上的事（罗二14）。然而，尽管有这样的事实，圣经并没有将他们的宗教视为真正的宗教，仿佛与基督教只有程度上的差异（这是许多宗教学学子目前所认为的），却把它们归于故意扭曲真理。圣经向外邦人宣布严厉的审判，将缺乏特殊启示光照的外邦世界说成黑暗的（赛九1~2，六十2；路一79；弗四18）；蒙昧无知的（徒十七30；罗一18~19；彼前一14），愚昧的（林前一18起，二6，三19~20）；有罪的、不公义的（罗一24~25，三9~10）。异教徒的神明根本不是神，而是偶像，是根本不存在的，其实是谎言和虚空（赛四十一29，四十二17；耶二28；徒十四15，十九26；加四8；林前八4）；异邦宗教甚至证实了魔鬼能力的运行（申三十二17；林前十20~21；启九20）。

但是，尽管圣经向外邦人的宗教宣布严厉的审判，和唯一的真宗教——基督教——比起来，圣经把它们描绘成假宗教，但是圣经仍然承认异邦宗教中也有真理的元素。异教徒中间也存在神的启示、逻各斯的光照、圣灵的运行（创六3；伯三十二8；约一9；罗一18起，二14~15，十四16~17，十五22~30）。尽管如此，圣经在外邦世界里只看见一种可笑的模仿，是在模仿唯有在基督信仰里能看到的活生生的原版信仰。在前者里仅仅是表相的，在后者里却是真实的；在前者里寻求的，只能在后者里找到。

哲学对圣经中有关外邦宗教的解释很不满意，在进化论的影响下，哲学试图将它替换为另一种解释。根据这种观点，人类逐渐从没有宗教的状况，历经拜物教、精灵崇拜、自然崇拜、单一神教（*henotheism*）的各个阶段，最后发展成伦理性的一神教。但是，近年来，一些从事人类学调查研究的著名科学家，例如兰登（Langdon）、马斯顿（Marston），和史密特（Schmidt），宣称自己支持原始的一神主义是宗教的最原始形式。

B. 普遍启示与基督教的关联。普遍启示对基督教也具有一定的价值。普遍启示并没有为我们提供一种自然宗教（*religio naturalis*），仿佛这种自然宗教本身

已经非常充足, 因此使得一切超自然启示都显得多余。这种自然宗教根本不存在, 它事实上也不可能存在。我们也不能说, 基督徒首先从普遍启示中获取关于神的知识, 之后再有关基督的知识来补充它。人只能从特殊启示获取关于神的神学知识。这是他的唯一原理 (*principium unicum*)。然而, 基督教和普遍启示之间仍然存在密切的关系。特殊启示已经吸收、纠正、解释了普遍启示。如今, 基督教的神学家是站在神话语的立场上, 并且从这种角度默想自然和历史。他用信心的眼睛、在神话语的光照下, 解读神的普遍启示, 也正是出于这种原因, 他能够在自然界中看到神的手、在历史中看到神的足迹。他在自己周围的一切里观看神, 这使他能够恰当地欣赏世界。此外, 普遍启示为基督徒提供了一个根基, 基于此, 人可以与非基督徒会面、辩论。照亮每一个人的逻各斯之光, 也是一种纽带, 将众人联结在一起。整个受造界众口同声地证实, 人是按着神的形像造的, 因此人只能在神里面找到安息。最后, 也是因着神的普遍启示, 特殊启示才不会悬在半空中, 而是触及到世界的每一个层面。它维护着自然和恩典之间的关联、世界和神国度之间的关联、自然秩序和道德秩序之间的关联、创造和再造之间的关联。

## 2. 普遍启示的不充足

伯拉纠主义教导普遍启示的充足性, 并且认为自然宗教乃是建立在普遍启示之上的。他们提到三种不同的得救方式, 它们的名字都指向“自救主义” (*autosoterism*), 也就是“人可以拯救他自己”的教义。这三种方式分别被称作 (A) 自然律 (*lex naturae*), (B) 摩西律法 (*lex Mosis*), 和 (C) 基督的律法 (*lex Christi*)。在宗教改革时期, 罗马天主教和更正教都认为普遍启示是不足的。但是, 在十八世纪, 自然神论和理性主义像伯拉纠主义一样高估了普遍启示。在施莱马赫和十九世纪的唯心主义哲学的影响下, 人们片面地强调神的内蕴性, 许多人开始认为神在人里面的启示能够充分满足人的属灵需要, 这等于赞同普遍启示是充分的。与这种现代倾向相反, 我们必须强调普遍启示的不充足性。尤其基于以下三种原因, 我们不认为它是足够的。

A. 它无法使人认识救恩的唯一途径。我们可以借着普遍启示获取某种关乎神、神的权能、良善和智慧的知识, 但是我们无法学习认识基督——神至高的启示——基督的救赎工作、基督改变生命的能力。然而, 在经历中认识基督才是唯一的得救之路 (太十一27; 约十四6, 十七3; 徒四2)。由于普遍启示对恩典和赦罪

一无所知,对罪人来讲,普遍启示就是完全不足够的。此外,尽管它教导了一些真理,但是它并没有使人的“存有”领域发生任何改变。然而,若要使神的计划实现在人类生活中,罪人是绝对需要被改变的,必须在历史中引进全新的要素,启动全新的进程。

B. 它无法向人传达任何关乎神和属灵事物的绝对可靠的知识。从普遍启示所获取的关乎神、属灵事物和永恒事物的知识,总的来说是不确定的,以至于很难构成可靠的根基,使人将永恒建立在其上;而人也担待不起,要把自己对将来的希望建立在不确定的事物上。哲学的历史清楚表明,普遍启示既不是安全的指引,也不是确定的指引。甚至最好的哲学家都无法完全脱离错谬。尽管一些人将知识提升到令人敬仰的高度,他们描述这种知识的方式,也仍然无法让这种知识成为民众的共同财产。一般而言,这种知识具有某种特性,只有特定数目的知识分子才能拥有这种知识。保罗告诉我们:这世界根本无法凭借自己的智慧认识神。

C. 它无法为宗教提供充分的依据。宗教的历史证明,没有一个民族或部落满足于一种纯粹的自然宗教。因着罪毁灭式的影响,神在自然界中的启示已经模糊、被腐化,人正确解读普遍启示的能力已经被剥夺了。罪对人理性的这个影响至今犹存,而普遍启示本身并没有提供除罪的方法,反而使人的属灵状况停留在原地。因此,普遍启示不能被当作真宗教的根基。自然神论者所谓的自然宗教和康德的“理性宗教”(Vernunftreligion)纯粹是抽象的,根本没有任何真正的实存。我们越来越明显地看到,这种宗教根本不存在,也不可能存在。现在人们普遍承认,一切的宗教都是积极正面的,并且或多或少在某种程度上诉诸于一种假定的或真正正面的启示。

### 三、特殊启示

#### 1. 圣经中的启示观念

与自然界和历史中的普遍启示并列,我们也拥有特殊启示,也就是如今呈现在圣经中的特殊启示。圣经是一部关乎特殊启示(*revelatio specialis*)的书卷,归根究底,它是神学的外在知识论原理。所以,我们也从圣经中寻求特殊启示的知识。圣经中所使用的若干词汇都在传递启示的观念,例如希伯来文单词, גָּלָה (*gālā*)、רָאָה (*rā'ā*)、和 יָדָע (*yādā'*)的某种形式,以及希腊文单词 ἐπιφαίνω



(*epiphainō*) (ἐπιφάνεια [*epiphaneia*])、ἐμφανίζω (*emphanizō*)、γνωρίζω (*gnōrizō*)、δηλώω (*dēloō*)、δείκνυμι (*deiknyμι*)、λαλέω (*laleō*)，尤其是 φανερώω (*phaneroō*) 和 ἀποκαλύπτω (*apokalyptō*)。这些词并非指被动的、逐渐的显现，而是指神自由的、有意识的、刻意的作为，借此，神使人认识祂自己和祂的旨意。巴特强调一个事实，即当神向人启示祂自己时，神是绝对自由的、拥有至高主权的。朔尔腾错误地认为 ἀποκαλύπτω (*apokalyptō*，揭开) 是指主观的内在光照，而 φανερώω (*phaneroō*，显现) 是指客观的显现或启示。前者也用来指客观的启示 (路十七 30; 罗一 7~18, 八 18; 弗三 5; 帖后二 3, 6, 8, 等等)。倪安德认为 φανερώω (*phaneroō*) 是指神在自然界中的普遍启示，ἀποκαλύπτω (*apokalyptō*) 是指关乎恩典的特殊启示，但这同样也是错误的。前者也用来指特殊启示 (约十七 6; 罗十六 26; 西一 26; 提前三 16; 提后一 10, 等等)。至少在一处经文中 (罗一 18)，后者也用来指普遍启示。

在任何情况下都区分这两者，即便不是不可能，也将非常困难。从词源学来说，ἀποκαλύπτω (*apokalyptō*) 是指除去遮盖事物的掩盖物，φανερώω (*phaneroō*) 是指被遮盖的事物或未知的事物显明或公之于众。Ἀποκάλυψις (*apokalypsis*) 会除去遮盖的工具因，φανέρωσις (*phanerōsis*) 使物体本身显露出来。这也解释了为什么 φανέρωσις (*phanerōsis*) 总是用来指客观的启示；ἀποκάλυψις (*apokalypsis*) 既用来指客观的启示，又用来指主观的启示；而 φανέρωσις (*phanerōsis*) 反复用来指普遍启示或特殊启示，ἀποκάλυψις (*apokalypsis*) 总是用来指特殊启示，只有一次例外。这两个词与另两个词——γνωρίζω (*gnōrizō*) 和 δηλώω (*dēloō*)——之间也存在典型的差异。前者强调使事物曝光，以至于它们会落在我们的观察之下；而后者表明，因着那启示，这些事物如今成为我们意识思想的对象。

## 2. 特殊启示的媒介

基督教与异邦宗教之间的相似之处，不仅在于它们都诉诸于启示，我们可以看到，甚至连启示的方式也具有某种相似之处。一般而言，它们可以概括为以下三种形式。

A. 神的显现。外邦的宗教往往与有关神明显现的一些传统有关。人们并不认为这些神明像人一样，也不是在平等的地位上和人一起生活，不过，这些神明仍然被描述为会偶尔出现在人面前，并赋予人丰盛的祝福。在这方面，这些宗教与

基督教是非常相像的,基督教的神不仅是一位在远处的神,也是近在咫尺的神。圣经教导我们,在古时,神居住在基路伯中间(诗八十一,九十九1,等等)。人看见神出现在烟云和火中(创十五17;出三2,十九9、16~17,三十三9;诗七十八14,九十九7);出现在旋风中(伯三十八1,四十6;诗十八10~16),也出现在微小的声音中(王上十九12)。这些现象都是神出现的标记,祂在这些标记中显明自己的荣耀。在旧约圣经中,“耶和華使者”的显现具有非常特殊的地位。这位“使者”不是纯粹的象征,也不是被造的天使,而是具有位格的启示,是神在人中间显现。一方面,祂与神有所不同(出二十三20~23;赛六十三8~9),但是另一方面,祂又与神等同(创十六13,三十一11、13,三十二28,和其他经文)。人们普遍认为,祂是三位一体的第二个位格,在玛拉基书三章1节可以找到支持这种看法的经文。神的显现在神儿子耶稣基督的成为肉身中达到顶峰,因为神本性一切的丰盛,都有形有体地居住在基督里面(西一19,二9)。借着基督和基督所差派的圣灵,“神居住在人间”如今成为真实的、属灵的事实。教会是圣灵的殿(林前三16,六19;弗二21)。但是接下来,当新耶路撒冷从天降下,神的帐幕支搭在人间之时(启二十一2~3),甚至会有更丰盛的启示。

B. 交通。在一切的宗教中,我们都会遇到一种观念,就是神明将会以某种方式显明自己的思想和旨意。常见的描述是,神明透过自然现象来传递信息,例如,星象图、鸟儿的飞行、祭牲的内脏,等等。但还有一种方法与上述提到的并列,这种方法是有人作媒介,这些人能够占卜、观异象、解梦、算卦、交鬼,也包括其他宣称自己有特殊能力的人。与这样的思维脉络类似,圣经也教导我们,神以不同方式显明自己的思想和旨意。有时用人可以听见的声音讲话,并且使用人的语言(创二16,三8~19,四6~15,六13,九1、8、12,三十二26;出十九9~10;申五4~5;撒上三4)。在其他情况下,神调整自己的方式,使用列国中相当常见的形式,例如,拈阄、乌陵和土明。<sup>25</sup> 异梦是一种非常普遍的启示方式(民十二6;申十三1~6;撒上二十八6;珥二28),也反复用在非以色列人的启示里(创二十三~6,三十一24,四十5,四十一1~7;士七13;但二章,四4起;太二12)。与此密切相连的、更高级的启示方式是异象。主常常在异象中向先知启示祂自己。一般来说,他们并不是在狂喜出神的状态中接受这些异象,仿佛他们在接受异象的过程中把理

<sup>25</sup> 参: *Enc. of Rel. and Ethics*, IV, Article “Lapidaria,” p. 813.

性搁置在一边，而是在理智完全清晰的状态中。在一些案例中，这些异象似乎是客观的，但是在另一些案例中，这些异象显然是主观的，尽管它们并不是先知头脑中的产物，而是源自超自然因素。与真先知不同，假先知的信息是源自他们的内心。一些经文提到这种形式的启示方式，例如：以赛亚书一章1节，二章1节，六章1节；耶利米书一章11节；以西结书八章2节；但以理书七章2、7节，八章1~2节；阿摩司书七章1节，八章1节，九章1节；撒迦利亚书一章8、18节，二章1节，三章1节。然而，最普遍的是，神透过某种内在的、传递真理的方式，向先知启示祂自己，圣经并没有赋予这种方式特别的名称。先知在获得神的启示之后，接着将启示传递给百姓，并习惯性地将他们传递给百姓的话称为 יהוה יְבָרַךְ (*d'bar Yahweh*)——神的话。在新约圣经中，基督显现为真实的、至高的先知，在某种意义上，更是那独一无二的先知。作为逻各斯，基督是神最完美的启示，基督自己是一切预言的来源；而作为中保，基督获得圣灵的一切丰盛，为祂的先知工作作准备（约三34）。基督将圣灵赐给祂的门徒，这不仅是使人重生、使人成圣的灵，也是启示的灵和光照的灵（可十三11；路十二12；约十四17，十五26，十六13，二十22；徒六10，八29）。

C. 神迹。最后，我们也发现，所有的宗教都相信，神明会在必要的时候进行特殊的干预。魔法的使用是相当普遍的，人试图借某种神秘的方式，例如，神圣的口号、魔法的套语、护身符等等，使神的能力能为他们所用。人灵魂中的未知能力也可以用来执行所谓的神迹。今天，我们经常看到这些神秘的能力在招魂术、神智学、心灵感应和催眠术中的运行。圣经清楚地为一个事实作见证，即神也借着神迹启示祂自己。在圣经中，这些神迹也被视为启示的媒介，这在如下经文中显而易见：申命记四章32~35节；诗篇一〇六篇8节；约翰福音二章11节，五章36节，十章37、38节；使徒行传四章10节。在圣经中，圣言启示和事实启示是密不可分的，前者解释了后者，而后者是前者的具体体现。尤其是从这个角度来说，我们应该研究圣经中的神迹。圣经使用不同的名称特指神迹。神迹有时被称作 נִפְלְאוֹת (*niplā'ot*)、מִוִּפְתּוֹת (*mōp'tōt*)，希腊文 τέρατα (*terata*)，这些名称指向神迹的罕见性，令人充满惊讶。再次说，神迹也被称作 גְּבוּרֹת (*g'burōt*)、מַעֲשֵׂים (*ma'asim*)，希腊文 δυνάμεις (*dynamēis*)，表明神迹是神的特殊能力的彰显。最后，它们也被指为 חֲזָקוֹת (*'ōtōt*)，希腊文 σημεῖα (*sēmeia*)，因为它们有神特别临在的记号，也经常用来象征属灵的真理。我们也可以在万物的被造和保存中发现神迹，这是神所行的永久性的神迹。与此同时，神迹是用来作救赎之工的助手的。神反复使

用神迹惩罚恶人，帮助或拯救神的百姓。神迹证实先知的预言，并指向神正要建立的新秩序。圣经中的神迹在道成肉身中达到了巅峰，这是最伟大、最核心的神迹。基督本身就是绝对意义上的神迹。在基督里，受造物恢复其原始的荣美，因为基督的工作带来了万物的 ἀποκατάστασις (*apokatastasis*)，或万物的复兴(徒三21)。

### 3. 特殊启示的内容

不言而喻，有关神的知识构成特殊启示的内容。本质上，神一切的启示都是神的自我启示。神在自然界和历史中启示自己，但是对这些启示的研究未必是神学，因为我们可以脱离它们的“启示性”内涵，单单研究它们本身。只有当我们根据它们与神之间的关系来默想它们，并且“从永恒的观点”( *sub specie aeternitatis*) 来考虑，它们才具有启示的特征，才能够使我们得知关于神的事情。神自己也是特殊启示的内容。普遍启示和特殊启示之间的差异，主要并非在于特殊启示的每一部分、在每一种层面上都是超自然的，与普遍启示完全不同，而是因为超自然启示是关乎特殊恩典 (*gratia specialis*) 的启示，因此，产生了关乎救赎的基督教。特殊启示是关乎得救之路的启示。普遍启示突显了神的“神性”(θεϊότης [*theiotēs*]，罗一20)、神的伟大、神的绝对能力和无限智慧，特殊启示则日益清楚地启示了三一真神位格的区分，神的救赎经世。它启示了一位神，祂一方面是圣洁公义的，另一方面也是满有怜悯和恩典的。我们尤其应当注意以下与特殊启示密切相连的三个要点。

A. 它是历史性的启示。特殊启示的内容是在几个世纪的过程中逐渐展开的。这点在“启示历史”( *historia revelationis*) 里清楚地得到了证实，启示历史有时也被称为“圣经神学”。这种研究表明，特殊启示是由单一思想主导的，那就是神满有恩典地寻找堕落的人，恢复他们与神之间的交通。神不断地借着显现、预言和神迹临到人，这在神子的成为肉身中达到了顶峰，也导致了之后圣灵在教会中的内住。启示录二十一章3节描述了整个启示所指向的神的终极目标 (*telos*): “看哪，神的帐幕在人间。祂要与人同住，他们要作祂的子民；神要亲自与他们同在，作他们的神。”

B. 它既是话语启示，又是事实启示。苏西尼派认为，特殊启示仅仅是为了向人提供有关神和人的职责的全备信息，这无疑是错误的。但是，巴特说，神的启示是事实的启示，而非话语的启示，特殊启示在于救赎的行动，而非知识的传递，这

同样是错误的。特殊启示并非仅仅包括话语和教义，也并非仅仅向人的理性讲话。如今可以比先前更清楚地认识这一点。旧约圣经的启示并非仅仅见于律法和先知，也见于神的显现和神迹，见于以色列的整个历史。在新约圣经中，基督不仅是先知，也是祭司和君王。基督不仅是圣道，更是神的显现和神的仆人。一方面，祂是以具有位格的方式将神的公义和圣洁启示出来；另一方面，祂也是以具有位格的方式将神的怜悯和恩典启示出来。当使徒带着救赎的信息进入世界，不只是他们的话语，也包括他们的圣灵恩赐和神迹，都是神的启示。人们曾经普遍认为，启示仅仅在于教义的传递，这显然是片面的。然而，目前，一些人走向了另一个极端，认为启示仅仅包括能力和生命的传递，这同样是片面的。这种观点体现在我们非常熟悉的口号中，“基督教不是一种教义，而是一种生命。”

C. 它是救恩的启示。特殊启示是关乎救恩的启示，其目标是要救赎整个人，包括人的存有，也包括人的意识。我们必须捍卫这一点，以抵挡错误的理智主义，因为它将救恩与历史性的信仰连在一起，仿佛唯一必要的就是纠正理智的谬误，除去理智的黑暗。但是，在对抗这种观点时，我们不应当走向另一个极端。尽管神的特殊启示完全是关乎救恩的，这并不意味着它仅仅包括生命的传递。人的整体，从里到外都被罪玷污了，并且需要救赎。罪也包括谎言、谬误的权势、理智的昏暗，因此启示也必须是真理的传递。不单恩典，连真理也是由耶稣基督来的（约一17）。基督是道路，因为祂是真理和生命（约十四6）。

#### 4. 特殊启示的目的

论及启示的目的，我们可以区分启示的“终极目的”和“近期目标”。启示的终极目的只能在于神。神启示了祂自己，祂乐于彰显祂的美德，尤其是在救赎之工和得赎的人性中彰显出自己的美德。然而，启示的近期目标在于彻底更新罪人，以便使罪人映射出神的美德和全德。如果我们谨记，启示的目标是更新整个人，我们也应当意识到，它不可能仅仅借着教导人和光照人的理性（理性主义），或仅仅借着激发人过有道德的生活（道德主义），或仅仅借着唤醒人的宗教情感（神秘主义）来实现其目的。启示的目的远比这些更全面，甚至把它们全部加起来，都无法构成启示的目的的全部。它试图拯救人脱离罪、魔鬼和死亡的权势，整个人，身体和灵魂，包括人一切的天赋和能力，从属灵层面、道德层面，最终也将从身体层面，更新人，使荣耀归于神；不仅拯救个人，也要把人类当作具有生机的整

体，施行拯救。人类与其余的受造物是不可分离的，而是与整个受造界密切相连的，人是受造界的一部分，构成其生机组成的一部分。特殊启示的目的也决定了特殊启示的局限性。可以说，在某种程度上，启示的历史进程在基督里达到了终点。然而，它并非以基督的升天为结束。紧跟其后的是圣灵浇灌下来，以及圣灵恩赐和能力在使徒职分引导下的特殊运行。这种连续的启示是必须的，以确保特殊启示在世人当中占据一个永恒的地位，这不仅包括圣经中的启示，也包括教会生活中的启示。但是，当基督里的启示，在教会中被支取、生效，并且被介绍给世界时，一个全新的时代就开始了。此后，特殊启示终止了，不再有新的构建因素添加上去。基督为世界提供客观启示的工作如今已经完成了。但是，基督作成的救赎仍然需要被施行，这需要圣灵持续不断的运行，以便更新人的存有和人的意识，而圣灵的运行总是与客观启示密切相连。借着基督的灵，人被引导来接受圣经所启示的真理，在耶稣基督里成为新造的人，使神的启示成为自身生活的法则，从而致力于荣耀神。除了启示的目的之外，这种描述与转折点神学是不符的。巴特说：“唯一的启示——即耶稣基督——是一项工作，神借此重整神和人之间关系的破碎秩序。我们必须总是将启示理解为这种重整的工作，无论我们试图相对地理解它的本质，还是它的象征。神和人之间破碎的关系必须被重整；因此，神的工作不在于抛弃人，或歼灭祂所创造的，而是必须在于启示。”<sup>26</sup> 巴特和卜仁纳都不相信一种完全的、客观存在的启示。他们强调一个事实，即启示仅仅是神在说话，与此同时，创造性地在人里面激发出祂想要有的回应。这种回应是圣灵借着启示的圣言本身在人里面作成的。没有回应，就没有启示，尽管存在启示的象征。启示的圣言既是对古时的先知和使徒说话，也对直到今日的人们说话，而在这个意义上可以被称作连续的，或者更好地，被称作反复的（frequentative）。启示从来不会完成，也从来不会成为人可以紧紧把握住的一个客体。这种拒绝将客观特质归给神的启示的观念，似乎是根据唯心主义对客体的概念。卜仁纳说：“客体，是我自己可以思想的；主体则是我无法思想的。但是它在我的思想中就成了客体。”<sup>27</sup> 将启示视为客体，似乎会把人放在一个完全掌控它的地位上。我们可以这样问，基

---

<sup>26</sup> Barth, *Revelation*, p. 75.

<sup>27</sup> Brunner, *The Word and the World*, p. 24.

于这种观点，神的启示归根究底岂不是等同于神在基督耶稣里的呼召，而由圣灵使之生效吗？如果确实是这个意思，我们自然可以推论出，这到现在还是这样。

## 进深研究问题

宗教和启示之间具有怎样的关系？

在何种程度上我们可以说一切宗教都是源自启示？

为什么说普遍启示和特殊启示的区分，比自然启示和超自然启示的区分更好？

神必要的彰显——这是一切现存之物的基础，或者说，在一切被造物中内住的灵——能否被称为启示？

我们一般所说的自然启示都包含了什么？这种启示是固定不变的，还是渐进的？

是否存在某种“纯思想”，可以用来当作自然启示的清楚映射？

一些将进化论应用在启示历史的人，如何构想我们所说的特殊启示？

外邦人如何见证特殊启示的必须性？

启示的存在是否取决于对启示的主观领悟？

## 参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 291–369.  
Kuyper, *Enc. der Heil. Godgel.*, II, pp. 205–241.  
Warfield, *Revelation and Inspiration*, pp. 3–49.  
Orr, *Revelation and Inspiration*, pp. 1–154.  
Mead, *Supernatural Revelation*, pp. 1–278.  
Fisher, *Nature and Method of Revelation*, pp. 1–86.  
Ladd, *The Doctrine of Sacred Scriptures* II, pp. 302–451.  
Smith, *Introduction to Chr. Theol.*, pp. 84–187.  
Ewald, *Revelation, Its Nature and Record*, pp. 1–299.  
Given, *Revelation, Inspiration, and the Canon*, pp. 9–103.  
McGregor, *The Revelation and the Record*.  
Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion*, pp. 32–66.  
Baillie, *The Interpretation of Religion*, pp. 71–76, 449–470.  
id., *Our Knowledge of God*, pp. 3–43.

Dickie, *Revelation and Response*.

Lewis, *A Philosophy of the Christian Revelation*.

Camfield, *Revelation and the Holy Spirit* (Barthian).

Barth, *The Doctrine of the Word of God*.

Brunner, *The Word and the World*.

*Revelation* (edited by Baillie and Martin).

Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages. The Word of God and the Reformed Faith*. pp. 51–79, 102–111.

## 四、特殊启示与圣经

### 1. 论及两者之间关系的历史观点

A. 教父时期。诺斯底派和马吉安（Marcion）有一些关乎圣经的错误观点，但早期教父却认为圣经中的每一部分都是神启示的圣言。他们直率地承认圣经是神所默示的，但是对圣经的默示还缺乏一个清楚的概念。游斯丁（Justin）和雅典纳哥拉（Athenagoras）显然认为，在神的影响下，作者是完全被动的，并且将作者比喻成演奏者手中的琴。亚历山太的革利免和特土良断言，旧约圣经和新约圣经同样都是神所默示的，两者构成神无误的圣言。优西比乌（Eusebius）认为，承认圣卷有出错的可能是非常放肆的。奥古斯丁说使徒将基督口述的话笔录下来。屈梭多模（Chrysostom）称先知为“神的口”，而大贵格利（Gregory the Great）说圣灵才是圣经真正的作者。这一切都进一步表明，教父将圣经视为神的话，因此，将它与神的启示等同。

B. 中世纪时期。圣经是神的话，这种坚定的信念在中世纪丝毫没有动摇。与此同时，这种思想进一步得到发展，认为不仅有成文的启示，也有口述的启示。一代一代传递下来的使徒传统，这观念逐渐占据上风。人们认为，这种传统对设立圣经的权威、对判定圣经的恰当含义是必须的。有人说，如果没有传统的指导，圣经可能被迫用许多不一致的方式说话，以至于它的权威会完全遭到破坏。这种理论的发展对圣经的正确观念是非常不利的。诚然，圣经仍然被视为神无误的圣言，但是圣经的权威和恰当含义却需要倚靠传统，也就是教会。人们赋予所谓的使徒传统的重要性，甚至牵涉到否认圣经的绝对必须性、充足性和清晰性。



C. 宗教改革时期。在这一点上，改教家们所采取的立场与罗马天主教相反。当改教家们谈到神的话，他们所指的就是圣经，也唯有圣经。他们拒绝所谓的“使徒传统”的权威，他们承认唯独圣经是信仰和行为的终极权威和绝对标准。他们非但不承认圣经的权威要倚靠教会的见证，相反，他们大胆宣告圣经“自身的可信性”（*autopistia*）。尽管他们所发展出来的默示论，并不像十七世纪的神学家的默示论那样完整，从他们的著作中却可以明显看到，他们将整本圣经视为严谨意义上的神的圣言。尽管自由派神学家常常说：改教家们在神的启示和圣经之间做出区别，认为前者并非等同于后者，而是包含在后者之中；而且尽管转折点神学的代表们以稍微不同的方式呼应了这种观点——这种论调却经不起仔细的推敲。根据改教家们的著作，我们必须说：他们将神的启示视为与圣经等同。圣经的完全性这一教义，尤其是在十七世纪才得到了充分的发展。

D. 现代神学。在理性主义的影响下，人们开始强烈反对圣经是神无误的圣言。不同的哲学和科学式——鉴别法和历史法——的研究，都在侵蚀人们对超自然的信心，所以也在破坏“圣经是神的默示”这个教义。圣经是神无误的圣言，这一古老的观念被漠视、被认为是站不住脚的，人们提出其他几种观点来取代这一教义，但是在这些观点没有一个能在一般基督徒的心中、思想中深深扎根。曾经有一段时期，人们曾普遍认为，圣经部分是人写的，部分是神所默示的，而一种说法也变得相当流行，就是神的启示包含在圣经中，因此圣经中的某些部分是神所默示的。但是，问题很快就变得明显，我们根本不可能指明，神的默示在哪里结束，而人的话从哪里开始；圣经的哪些部分是神所默示的，哪些部分不是。其他的一些人则弃绝默示的观念，仅仅将圣经视为人把神的启示记录下来。唯心主义哲学，凭着它“神的内蕴性”的教义和施莱马赫的主观主义，引发了“启示”和“默示”的全新概念。默示如今被视为神特殊的光照，与一般基督徒的属灵光照仅仅有程度上的不同；而启示则是对事物本质的深入洞见。在时间的进程中，这使得人们将启示和人类的发现视为等同。根据这种观点，圣经仅仅是对人的特殊经历的记录，这纯粹是人的记录。转折点神学试图修复启示的观念，认为启示是神超自然的作为。但是，转折点神学也否认圣经是神无误的默示，因此没有将神的启

示与圣经视为同等。圣经仅仅是人对神的启示的见证，正因为它是人对启示的见证，它在次要的意义上才会被称为神的话。<sup>28</sup>

## 2. 改革宗对两者之间关系的观念

根据十六世纪的伟大改教家们，神的特殊启示以永久的形式保存在圣经里。这种观念本身并没有什么特殊之处。在一切有文化的国家中，我们都发现到与该国宗教生活相连的魔咒、崇拜礼仪的文本、仪式手册、礼仪律、历史文学和神话文学。好几种宗教都有圣书，并且赋予它们神圣的权威，将其当作教义和实践的准则。每一种杰出的宗教都拥有以语言表达出来的教理，并且采用了书面的永久形式。在这方面，基督教也不例外。神的特殊启示应当以书面形式来体现，这是极其重要的，因为启示是在多个世纪中循序赐下的，包括了无法重复的行动和事件，如果不记录下来、为后世存留，这些知识会迅速被遗忘。这些知识不应当丢失，因为神的启示包含了永恒的真理，这些真理富含了为历世历代所有的人在一切处境下的丰富涵义，这是极其重要的。因此，神预备了“成文的道”（*inscription*），好叫祂的启示可以临到我们，不是以行动和事件的形式，而是对行动和事件的描述。为了避免真理遭到挥发、腐化、伪造，神以书面永恒的形式赐下圣经。由此推论，特殊启示和圣经之间存在着非常密切的关联。

然而，应当指出的是，“启示”一词并非总是用于相同的含义。它可以用来指神和人之间直接的、超自然的交通，这在旧约时代远比新约时代普遍，并且在道成肉身中达到了顶峰。如果“启示”被理解为这种含义，我们就不能说启示是和圣经等同的，只能说启示被包含在圣经中，或者说圣经记录了启示。圣经也包含大量内容，并不是神以这种方式传递的。然而，应当谨记，这无法使当代神学有时所作的区分——神的话是属乎神的，它的记录则是属乎人的——合理化。“圣经不是神的话，而是仅仅包含神的话”，这种不合格的声明也是毫无根据的。在某种意义上，“神的话”、“特殊启示”这两个词也用于和“圣经”等同的含义。在多数情况下，启示或神直接的自我交通，乃是先于成文的道。先知通常先接受信息，之后才将其转化为书卷（耶二十五13，三十一~2，三十六2）。使徒也是这样。他们在耶稣基督里接受神至高的启示，但他们并没有立刻将其记录下来，以便传给将

<sup>28</sup> *The Word of God and the Reformed Faith*, pp. 51-79; 102-111.

来的世代，而是在多年后才写下的；即使到了那个时候，他们也没有记录启示的全部内容（约二十30，二十一25）。也许是当他们书写的时候，神将一些内容启示给他们。此外，在一些案例中，那些没有获得直接启示的人仍然为将来时代的人记录了启示。有鉴于此，在某种意义上，我们必须区分特殊启示和圣经。

但是，“启示”一词也可以用来表示一种更广泛的含义。它可以用来指救赎真理和救赎事实的整体，这被记录在圣经中，被确保为神的启示，因为整本圣经都是圣灵无误默示的。在这种意义上，整本圣经，从创世记到启示录，也唯有这本圣经，是神赐给我们的特殊启示。只有透过圣经，我们才能获取神过去直接启示的知识。除非透过圣经，我们根本不可能知道神借着先知赐给以色列人、最后在基督里赐下的启示。如果抛弃圣经，我们就抛弃了神全部的特殊启示，包括在基督里的特殊启示。唯有透过使徒的话，我们才能够与基督交通。因此，若说神赐下特殊启示，但却不采取任何措施来为将来的世代保存特殊启示，使它不受冒犯，是无法想像的。圣经的重要意义正是在于它是启示的书卷。借着圣经，神不断地将祂的启示带进世界，并使启示的内容在人的思想和生活中产生果效。圣经不仅仅是一个叙述多年前发生的事件，而是神对人所讲的恒久的话语。神的启示在圣经里流传到万代，如今仍然能够带出光照、生命和圣洁，正如圣经被赐下时一样。神借着启示持续不断地更新罪人的存有和意识。圣经是圣灵最重要的工具，以扩展、带领教会，成全圣徒，建造耶稣基督的身体。它在天地之间、在基督和教会之间、在神和祂的子民之间建立起一种永恒的关联。在特殊启示中，我们再次听到神的声音，因为特殊启示仍然是神默示的圣言。特殊启示不会完全实现自身的目的，直到新造完成，神的所有子民都被圣灵所感、完整地接受上主的教导为止。

## 第4章

# 圣经的默示

### 一、默示论的历史

启示和默示之间具有最密切的关联。就特殊启示而言，可以说启示和默示是密不可分的。彼得告诉我们，“预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来”（彼后一21）。若想承认圣经是神的特殊启示，必须相信作者是受圣灵所感。然而，无论两者之间的关系多么密切，两者并非等同。赫治博士正确地要人注意一个事实，即两者的目标和功效是不同的。“启示的目标或计划是传递知识；默示的目的或计划则是确保教导的无误。……启示的功效在于使接受启示的人更加有智慧；默示的功效则在于保证领受默示的人在教导上不会产生错误。”

<sup>1</sup> 默示论并非总是以同一种形式呈现，因此，对默示论的历史进行简短的陈述似乎是可取的。

#### 1. 宗教改革之前

在某种意义上可以说，宗教改革之前，根本不存在默示论的历史。因为从第一世纪到第十六世纪，这个教义基本上一直维持同一种形式。尽管如此，特别留意一个事实仍然是非常有用的，即在那十几个世纪中，教会坚定地相信圣经是神所默示的、因此是神无误的圣言。众所周知，犹太人主张最严格的默示观。他们首先将律法书（摩西五经）视为神圣的、无误的默示，因此赋予律法书绝对的、神圣的权威，之后，也将同样不可侵犯的特性和权威赋予先知书和圣卷。这种观点完全传给了基督教会。甚至连那些拒绝严谨的默示论的自由派学者，也感到不得

---

<sup>1</sup> Hodge, *Syst. Theol.*, I, p. 155.

不承认耶稣和新约圣经的作者也抱持同样的观点。早期教父同样对圣经有这种崇高的看法，这从他们的著作中就可以丰富地看出来。桑迪（Sanday）承认，从一开始就看见，他们在寻找指向逐字默示的一些用语。<sup>2</sup> 他们的一些表述看起来肯定是暗示，在圣灵的影响下，圣经的作者是完全被动的，因此指向机械式的默示观。但是欧珥博士要我们注意到，事实上，教父教导的普遍倾向表明，他们并非故意教导一种压制人的意识的默示论，俄利根曾反驳这种观点，而孟他努主义（Montanism）因为支持这种观点而受到了教会的谴责。<sup>3</sup> 从早期教父的时代到宗教改革，教会中的普遍观点与之前人们的观点并没有本质上的不同。经院哲学家与教会有着共同的信念，仅仅试图对默示论的一些细节作出更精确的定义。然而，不得不承认：当他们把同等的默示归给使徒传统（编按：即罗马教会）时，实际上就很容易削弱神成文圣言的绝对权威。此外，有一些神秘主义者推崇某种特殊的光照和人里面的启示，并且表现出一种倾向，即低估圣经作者超自然的默示，将它缩减到某种层面，仿佛启示仅仅是所有基督徒共同享有的、满有恩典的内心教导。但是，他们的主观主义并没有严重影响大多数教会所持有的观点。

## 2. 宗教改革之后

有一些反对华腓德博士所说的“教会的默示论”的人，将他们自己宽松的默示观强加在十六世纪的伟大改教家们身上，这已经变成一种时尚。他们在路德和加尔文的著作中寻找为数不多的一些表达，似乎反映出他们在处理正典问题时具有某种程度的自由，然后，他们仓促地得出结论说，这些伟人并不支持目前的默示论。但是，这些伟大的改教家们使用若干表述方法，并作出许多清楚的陈述，表明他们持守最严谨的默示论，而且这种观点完全不是如对手们所宣称的，是十七世纪更正教经院主义的发明；这些人为什么仅仅依赖推断呢？改教家们甚至说圣灵是圣经每一部分的作者，人类作者是将他们所听到的书写下来。从最早的时期以来，这种表述方式就相当普遍。与此同时，根据他们一般的教导可以相当明显看见，他们所认为的“默示”，并没有压抑人类作者的个性和理性活动。席贝格（Seeberg）论到加尔文是十七世纪严格的默示观的创始者。改教家们和后世神学家的观点只有一个差异，即后者将默示的主体当作他们特别研究的对象，并且进

---

<sup>2</sup> Sanday, *Inspiration*, p. 34.

<sup>3</sup> Orr, *Revelation and Inspiration*, p. 207.

行详细的研究，而一些人也表现出一种倾向，认为“在圣灵的影响下，被圣灵默示的人，被削减为一种无意识的、没有理智的工具”（班纳曼〔Bannerman〕）。他们的一个信条也表达出这种倾向，即1675年起草的《瑞士公认信条》（*Formula Consensus Helvetica*），是为了反对邵玛学派的宽松观点。这一信条从来没有被广泛接受为教会的标准。

然而，到后来，在理性主义的影响下，李克莱克（Le Clerc, 1657–1736）攻击严格的圣经无误，宣称圣经的记录中存在错误，许多为圣经辩护的护教学家，也承认李克莱克的主张，同时感觉不得不求助于一种默示理论，即圣经的不同部分有不等程度的默示，因此，容许圣经里有一些部分是不完美的，是有误的。这种理论容许有不同的修改版本。其中曾经相当流行的一种观点是“部分默示论”，也就是默示仅限于圣经中的一些部分，但是，很快就可以显明，人们根本不可能对默示的确切范围达成一致的观点。既然稍后我们会讨论这种观点，就没有必要在这里进行详述了。

施莱马赫尤其开创了一种完全不同的理论。“部分默示论”至少认为圣经中的某些部分是严格默示的；与“部分默示论”不同，施莱马赫的默示论排除了超自然因素，完全改变了默示的特性。它认为“默示”（用班纳曼的话来说）是“神用来光照人的理性或属灵意识的自然代理者，或最多可以说是满有恩典的代理者，好叫他出于自身丰富的理性和感觉，可以将自身的宗教生活和信念讲出来，或书写下来。”<sup>4</sup> 在这里，默示被改变为神圣的光照，与一般基督徒的经历仅仅有程度上的不同。圣灵特殊的、超自然的、神迹式的运行，被圣灵在信徒生活中的一般运行所取代。从施莱马赫的日子以来，许多有关默示的著作，仅仅是这种理论的变体。一些人——例如魏士德和帕克（Parker）——甚至更进一步，他们提到一种纯自然的运行，是所有人共有的。李（Lee）、班纳曼、麦敬道（McIntosh）、帕顿（Patton）、欧珥、华腓德等人的著作自然构成了特例。很悲哀地讲，巴特和卜仁纳也拒绝圣经无误的默示，将其视为更正教经院主义的产物。他们自己的观点仍然有待进一步的澄清。

---

<sup>4</sup> Bannerman, *Inspiration of the Scriptures*, p. 142.

## 二、支持“圣经默示”的经文证据

问题产生了，神圣启示的相关记录和启示本身是不是从神来的，或者神在赐下救赎启示之后，是否仅仅任凭人尽其所能地来记录？我们所拥有的圣经仅仅是人的记录，还是神所默示的记录？如果神的特殊启示是借着默示赐下的，如何判断默示的范围？在回答这些问题和其他类似的问题时，我们要转回到圣经本身。这似乎并不奇怪，因为事实上对我们来讲，圣经是神学唯一的“外在知识论原理”。正如圣经包含神论和人论、基督论和救赎论，圣经也为我们提供了关于它本身的教义；我们乃是根据神的见证，凭信心接受这个教义。当我们这样说，并不表示圣经包含了一种轮廓清晰的、精心制订的关于默示的教理，而仅仅是指圣经为我们提供了构建此种教理的必要资料。我们会在两个大标题下思考支持圣经作者受到默示的经文证据：(1) 从他们的作品之外来考虑他们受默示的证据；以及 (2) 他们在所写作的圣经书卷上受到默示的证据。

### 1. 从圣经次要作者的作品之外来考虑他们受默示的证据

首先很可能应当指出，圣经的次要作者，甚至是当他们将神的特殊启示记录下来以前，就被圣灵感动而成为神启示的工具。其次，为实现启示的直接目的，“默示”看来是绝对必要的。在这方面，我们主要是从先知的话，也就是我们所说的先知的默示，来获取相关的证据，不过，也有一部分证据是从使徒的默示中获取的。

A. 先知的默示。这里应当注意以下几点：(1) 先知的性质。圣经中有两处典型的经文，为圣经对先知的观念投下了亮光，那就是出埃及记七章1节和申命记十八章18节。根据这两处经文，先知仅仅是神的话筒。他从神那里领受信息，并且有义务将这些信息传达给百姓。作为上主的先知，从先知的职分来看，他不能传讲自己的信息，只能传讲从上主那里领受的信息。他该说什么，并不是先知自己决定的，而是由差遣他的神为他决定的。因为神托付给先知的信息不能被替换为其他的信息。(2) 先知的意识。以色列的先知们都知道，他们在某个特定的时刻蒙召作主的先知，这种呼召有时与他们自身的愿望是相悖的（出三1起；撒上三章；赛六章；耶一章；结一～三章）。先知意识到上主已经向他们说话，在一些情况下，他们甚至知道上主将自己的话放入他们的口中（民二十三5；申十八18；耶一9，五14）。这种意识如此强烈，以至于先知甚至能够指出上主在何时、何地向他们

说话，并且能够区分出上主在哪段时间确实向他们说话，在哪段时间不曾向他们说话（赛十六13~14；耶三6，十三3，二十六1，二十七1，三十三1；结三16，八1，十二8）。因此，他们也在上主向他们所启示的话和他们自己内心深处生发的意念之间，作出了鲜明的区分（民十六28，二十四13；王上十二33；尼六8）。他们控告假先知的的话是发自他们的内心，而不是从上主来的（耶十四14，二十三16、26，二十九9；结十三2、3、6）。当先知向神的百姓讲话，他们知道他们并不是在传讲自己的信息，而是在传讲上主的话，而这是因为上主要求他们这样行（耶二十七7~9；结三4起；摩三8；拿一2）。

(3) 先知的套语。在这方面，先知的套语也是非常重要的。这些套语本身清楚表明，先知意识到他们所传达的信息是神默示的。这些套语是多种多样的，但是都一致都把启示的主动权归给上主。锡安城墙上忠心的守望者从上主的口里接受圣言，并将其带到百姓面前时，他们都深受感动。他们想起上主对以西结所说的话：“人子啊，我立你作以色列家守望的人，所以你要听我口中的话，替我警戒他们”（结三17）。此外，他们显然想要使百姓明白这一点。下面这些套语可以证明：“耶和华如此说”，“要听耶和华的话”，“这话是从耶和华来的”，“耶和华指示我”，“耶和华的话临到……”。

(4) 先知有时候并不明白自己所传讲的信息。先知有时候并不明白他们带给百姓的信息，这个事实也表明先知的的话是从外面领受的，不是源自先知自身的意识。但以理将神托付给他的信息传讲出来，同时宣称他并不明白（但十二8~9）。撒迦利亚看到几个异象，包含了神赐给百姓的信息，但是撒迦利亚需要天使为他解释（亚一9，二3，四4）。而彼得告诉我们，先知已经带来有关基督受苦和将来荣耀的信息，并且详细查考，以至于他们可以更清楚地明白（彼前一10~11）。

B 使徒的默示。圣灵在五旬节以后的运行，与圣灵在先知官方职分中的运行是不同的。圣灵以超自然的能力临到先知，并且从外部做工在他们身上。圣灵在他们身上的行动经常是重复的，但并不是连续性的。“圣灵的活动”与“先知本身的精神活动”之间的区分相当清晰。然而，五旬节那一天，圣灵开始住在使徒的心中，并且开始从内部作工在他们身上。既然圣灵以圣徒的心为永远的居所，圣灵在人里面的作为就不再是间歇式的，而是连续的。但是，即便在使徒的案例中，默示的超自然工作也仅限于特定的情况，也就是当使徒被用作启示的工具时。但是，因为圣灵所有的工作更偏向于内在的特性，圣灵的一般工作和特殊工作之间的区分就是很难察觉的。和先知相比，使徒工作中的超自然要素并不是那么突出。



然而，尽管如此，新约圣经中也包含若干重要的迹象，表明使徒在进行正面的、口头的教导时是受圣灵所感。基督曾庄严地应许他们，圣灵会在使徒的教导和讲道中与他们同在（太十19~20；可十三11；路十二11~12，二十一14~15；约十四26，十五26，十六13）。使徒行传反复告诉我们，使徒在教导时是“满有圣灵”或“被圣灵充满”的。此外，从他们写给众教会的书信中可以得知，当他们在教导教会时，他们认为自己的话就是神的话，因此是满有权威的（林前二4、13；帖前二13）。

## 2. 圣经的次要作者在写作圣经书卷上受到默示的证据

圣灵的引导并非仅限于口述的话语，也延展到成文的圣言。如果先知和使徒在进行口头教导时，神认为有必要引导他们（这种口头教导很自然仅仅是针对他们同时代的人），那么理所当然地，当神要将祂的启示写下来，好传递给接下来的所有世代时，确保先知和使徒受到圣灵的引导就更加重要了。神的圣言唯有成文的形式才能被世界所知，而神的启示是神向人持续不断的讲话。新约圣经中有若干迹象表明神确实如此引导使徒。这些引导包含了某些普遍现象和一些直接断言。

A. 某些普遍现象。(1) 要作者写下神的话语的命令。神反复地、明确地命令旧约圣经的作者，将上主向他们启示的内容写下来（出十七14，三十四27；民三十三2；赛八1，三十八；耶二十五13，三十二，三十六2、27~32；结二十四1~2；但十二4；哈二2）。有一些先知预言显然不是为了要被传讲，而是为了被书写下来，使百姓仔细思考（耶二十九章，三十六4起、27起；结二十六章，二十七章，三十一章，三十二章，三十九章）。在这些案例中，先知的套语自然也是指成文的圣言。(2) 人的因素受到压制。在许多先知预言中，神性因素仿佛在某种程度上压制人性因素。先知的話一开始是以第三人称说到神，然后，在没有任何迹象表明是过渡的情况下，接着继续以第一人称说话。开场白是先知的話，然后，马上，没有让读者做好接受改变的准备，人类作者就从视野中消失，神性作者就开始讲话，不借助于任何中介（赛十12，十九1~2；何四1~6，六1~4；弥一3~6；亚九4~6，十二8~9）。因此，先知的話直接转移为上主的话，中间没有任何形式上的过渡。两者只是被混合在一起，因此证明它们是同一个信息。一些经文清楚地表明，先知的話和上主的话具有同等的权威（耶二十五3，三十六10~11）。以赛亚甚至将他自己写下的预言说成“耶和華的书”（赛三十四16）。(3) 旧约圣经被特指为 ʾ

γραφὴ (*hē graphē*; 这经) 或 αἱ γραφαί (*hai graphai*; 这经〔复数〕)。我们在新约圣经中发现, 主和使徒在诉诸旧约圣经时, 经常将它说成 ἡ γραφή (*hē graphē*; 这个词有时用来指某一节经文〔可十二10; 路四21; 约十九36〕), 或 αἱ γραφαί (*hai graphai*), 因为它是由几个部分组成的(路二十四27; 罗一2)。也可参考提摩太后书三章15节的 τὰ ἱερὰ γράμματα (*ta hiera grammata*)。他们显然将这些经卷集(collection)视为有权威的。诉诸于经卷, 等于在讲“神说”; 圣经将套语 ἡ γραφή λέγει (*hē graphē legei*; 圣经说) 和其他清楚表明所引用的是神的话的套语互换使用, 还有一些地方引述的话确实是神在旧约圣经里讲过的话(罗九15~17; 加三8), 都可以证明这一点。(4) 引述的套语。主和使徒在引用旧约圣经时并不总是使同一种套语。有时, 他们会简单地说“〔经上〕记着说”(太四4; 约六45); 或“经上说”(罗四3; 加四30)。在一些情况下, 他们会提到人类作者(太十五7, 二十四15), 但是他们经常会提到主要作者, 也就是神或圣灵(太十五4; 来一5起, 三7)。在一些情况下, 保罗将圣经拟人化, 因此将圣经描绘成与神等同(罗九17; 加三8, 22, 四30; 亦参: 罗四3, 十一11, 十一2; 提前五18)。希伯来书的作者通常会提到主要作者(一5起, 三7, 四3, 五6, 七21, 八5, 8, 十15, 16)。

B. 直接的断言。一些经文清楚断言旧约圣经的神圣权威(太五17; 路十六17, 29, 31; 约十35; 罗十五4; 彼前一10~12; 彼后一19, 21)。提摩太后书三章16节这处典型的经文(*locus classicus*) 尤其是如此: “圣经都是神所默示的, 于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”这里的原文是 πᾶσα γραφή θεόπνευστος καὶ ὠφέλιμος πρὸς διδασκαλίαν ... (*pasa graphē theopneustos kai ōphelimos pros didaskalian* ...)。人们以各种不同的方式解释这段经文, 而丝毫不加掩饰地破坏其证据价值的做法也非罕见。根据一些抄本中的证据, 一些人提议删除单词 καὶ (*kai*; 编按, 如此一来, 就变成“凡神所默示的圣经……都是有益的”, 如《和合本》小字), 但是强有力的证据显然支持将其保留。因为 πᾶσα (*pasa*) 前面没有冠词, 一些人坚持将 πᾶσα γραφή (*pasa graphē*) 翻译为“每一处经文”; 但是是一些经文(如太二3; 徒二36; 弗二21, 四16; 彼前一15) 都明显地证明, πᾶσα (*pasa*) 即使没有冠词, 在新约圣经中也可以指“全部”。实质上, 无论我们读成“圣经都是……”还是“凡……的圣经……都是”, 都没有太大差别。因为这里的用词显然是指向第15节的 τὰ ἱερὰ γράμματα (*ta hiera grammata*; 这圣经), 那也是用来指旧约圣经的书卷。还有一种强烈的倾向, 是不将 θεόπνευστος (*theopneustos*) 视为述

语，而将其视为主词的一部分，因此读成：“凡神所默示的圣经于教训……都是有益的”（甚至可以参考《美国修订版》〔Am. Rev. Version〕与《和合本》小字）。但情况似乎是这样的，如果是要表达这样的意思，应当在 *ὠφέλιμος* (*ōphelimos*) 之后加上动词 *ἐστίν* (*estin*)，而且没有充分的理由在 *ὠφέλιμος* (*ōphelimos*) 之前出现 *καί* (*kai*)。没有任何理由可以迫使我们偏离此处经文的一般解释。与保罗在这里的声明有密切关联的是，彼得在彼得后书一章21节所说的话，也值得我们特别关注：“因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来。”新约圣经的作者在书写的过程中意识到他们受到圣灵的引导，因此他们的作品也是具有权威的（林前七10；林后十三2~3；西四16；帖前二13；帖后三14）。彼得将保罗的书信与旧约圣经的书卷放在同等地位上（彼后三15~16）。保罗自己也说：“若有人以为自己是先知，或是属灵的，就该知道我所写给你们的是主的命令”（林前十四37）。

### 三、默示的性质和范围

对于圣经默示的性质和范围，人们并没有达成一致的见解。为了正确理解它们，我们最好先探讨过去被人持守的一些最重要的观点。

#### 1. 默示的性质

在处理默示的性质时，我们首先要处理两种错误的观点，它们代表着两种彼此对立的极端，然后说明我们认为的正确观点是什么。

A. 机械默示论。我们必须警惕一种相当普遍的理解。经常有人声称，仿佛逐字默示 (*verbal inspiration*) 必然是机械式的默示 (*mechanical inspiration*)，但事实并非如此。这两个词肯定不是同义词，因为它们指向默示工作的不同层面，一个表明默示的范围，另一个指向默示的性质。诚然，机械默示在本质上是源自逐字默示，但逐字默示不一定是机械式的。相信圣灵的带领甚至延展到用词的选择，是非常可能的，但这并不是使用机械式的方法。根据机械默示论，神向次要作者 (*auctores secundarii*) 口述书写的內容，后者仅仅是抄写员，仅仅是一些渠道，圣灵的话借此涌现出来。它暗示：作者的精神生活处在休眠的状态中，没有为著作的内容或形式作出任何贡献，甚至圣经的行文风格也是源自圣灵。反对机械默示的人非常不公平地、相当固执地，一直将这种理论强加给相信逐字默示的人，即

使后者一再否认这种观点。不得不承认，一些早期教父、改教家和十七世纪的一些路德宗和改革宗神学家所使用的表述方式，偶尔具有这种观点的味道；但是，需要补充的是，他们的一般教导清楚地表明，他们并没有将圣经的作者纯粹视为被动的工具，而是将他们视为真正的作者，他们的理智是敏捷的、有效的，也将自己的个性体现在他们的著作中。就改教家们来说，从一个事实就可以非常明显地看出这一点：许多不相信真正的默示论的人，竞相想要证明路德和加尔文并未持守十七世纪流行的严格的默示论。除了《瑞士公认信条》（1675年），历史上的伟大信条都没有说明圣经默示的确切性质。《瑞士公认信条》的说法与机械默示论最为接近，但是这个信条仅仅被它诞生之地瑞士的少数几个州所认可，但甚至那里的第二代人都不接受这一信条。此外，我们不应当忽略一个事实，即这个信条实际上是在回应、反对那些宽松的默示观，也就是邵玛学派的卡伯鲁斯（Cappelus）所倡议的。我们可以质疑，是否曾经有为数不少的改革宗神学家有意识地采用过机械默示观？但是，在我们的《比利时信条》中根本找不到这种观点，它现在也肯定不是改革宗神学所接纳的教义。改革宗神学如今普遍采用生机默示观。改革宗神学不相信：圣经的次要作者在神手中仅仅是被动的工具，仅仅是听写员，将神口述的话写下来；而他们所书写的，在任何意义上都不是源自其自身的意识；他们的行文风格也仅仅是圣灵的行文风格。相反，改革宗神学采用的观点承认圣经作者是真实的作者，也完全公道地对待他们个人在书写作品的过程中作出的贡献。

B. 动力默示论。如果我们一方面盼望避免机械默示论，另一方面，我们也同样盼望避免所谓的“动力默示论”（dynamic inspiration）。“动力默示论”一词，有时被用来描述我们所说的“生机默示论”（organic inspiration），<sup>5</sup> 但是，在这里是用来指施莱马赫开创的默示论。这种理论抛弃了一个观念，即圣灵在圣经书卷形成过程中的直接引导，而以作者的一般灵感来取代，这实际上不过是相当于一种属灵光照，与一般基督徒的属灵光照只有程度上的不同。严格来说，它剔除了超自然，改变了默示的观念，并且将其从理性领域转换为道德领域。新约圣经的作者（旧约圣经的作者甚至没有被考虑在内）都是圣人，他们在耶稣面前活动、生活在启示的范围内，这些很自然地对他们的个性、思想和言谈具有圣化

<sup>5</sup> 例如，Girardeau, *Discussions of Theological Questions*, p. 295。

的影响。赖德 (Geroge T. Ladd) 说, “默示的一般概念是, 神圣的影响像一阵风或某种其他的液体流进人的灵魂, 使人的灵魂产生改变。”<sup>6</sup> 班纳曼正确地说, 在施莱马赫的神学中, 默示被视为 “神用来光照人的理性或属灵意识的自然代理者, 或最多可以说是满有恩典的代理者, 好叫他出于自身丰富的理性和感觉, 可以将自身的宗教生活和信念说出来, 或书写下来”。<sup>7</sup> 这种观点是纯粹主观的, 使圣经成为纯粹是人的作品, 并且允许神的话有出错的可能。以这种方式来理解的 “默示”, 就是作者的一种永恒的特质, 这种特质也自然会影响他们的著作, 但绝不会是圣灵超自然的运行, 使圣经作者有资格从事书写神圣启示的具体任务。这种灵感终止在作者身上, 而非终止在经卷上。尽管它顺理成章地影响了他们的著作, 但是它并非在同等程度上影响它们。一方面, 圣经包含至高的真理, 另一方面, 圣经仍然是不完美的, 是可能有误的。这种理论也被称为属灵洞察论或属灵直觉论, 这肯定没有公平地处理有关默示的经文证据。它剥夺了圣经的超自然特性, 并且破坏了圣经的无误。

C. 生机默示论。“生机默示” (organic inspiration) 一词也有些模棱两可, 因为它有时被用来指我们一般所讲的 “动力默示”。“生机”一词强调, 神并非按照机械式的方法使用圣经的作者, 仿佛作家挥舞着一只笔; 祂没有把祂要他们写下来的内容对着他们的耳朵窃窃私语, 而是使用具有生机的方式对作者施加影响, 这种方式与作者内在的法则相符合。神按照他们本来的样子使用他们, 包括他们的个性和脾气, 他们的恩赐和天赋, 他们的教育和文化, 他们的词汇、用语和行文风格。圣灵光照他们的思想, 激励他们来写作, 抑制罪对他们的文学创作活动的影响, 以具有生机的方式, 引导他们选择词汇、表达自己的思想。这种观点显然与圣经的描述最为吻合。它指出一个事实: 圣经的作者并不是被动的, 而是主动的。在一些案例中, 他们在写作之前, 甚至事先进行调查 (路一1~4)。撒母耳记、列王纪、历代志的作者反复指出他们的引证来源。先知的信息一般由当时的历史处境决定, 而新约圣经书信也具有某种应景性 (针对特定情况而作)。诗篇的作者经常歌唱自己的经历, 包括犯罪和得赦免 (诗三十二篇和五十一篇)、周遭的危险和恩典的拯救 (诗四十八篇和一一六篇) 的经历。每一位作者都有自己的行文风格。除了诗人和先知令人赞叹的诗歌和诗意的语言, 我们也看到历史学

---

<sup>6</sup> Ladd, *The Doctrine of Sacred Scriptures II*, p. 468.

<sup>7</sup> Bannerman, *Inspiration of the Scriptures*, p. 142.

家的普通散文；除了以赛亚纯正的希伯来文，还有但以理那种具有亚兰文色彩的希伯来文；既有保罗辩证式的风格，也有约翰简朴的语言。作者将个人的特征和那一时代的戳记印在他们的文学作品上。因此，圣经本身见证了一个事实，即它并非源自机械式的默示。圣灵按照祂自己原本塑造作者的样子来使用他们，使他们能够胜任这项工作，丝毫没有压抑他们的性格。圣灵使他们能以胜任这项工作，引导他们，因此是按照具有生机的方式默示圣经。

## 2. 默示的范围

在历史的进程中，人们不仅对默示的性质持不同的观点，对默示的范围也是一样。我们在这里尤其要探讨的三种观点，可以分别称为部分默示论（partial inspiration）、思想默示论（thought inspiration），和逐字默示论（verbal inspiration）。

A. 部分默示论。在十八世纪的自然神论和理性主义的影响下，各种宽松的默示论被广泛传播、在神学界备受欢迎，甚至教会中的一些人也拥护这种观点。李克莱克原本是一位改革宗神学家，后来却成为阿姆斯特丹的一位亚米念派教授，他否认圣经中的许多历史片段是神所默示的，将“使徒的默示”归结为一种属灵的光照以及灵魂机能的强化，并且将“先知的默示”局限在先知领受启示的时刻。从他那时代起，这种观点在一些神学家当中已经是非常普遍的现象了，他们至少在某种意义上想要维护默示论，提到不同程度的默示。他们区分圣经的“教义部分”和“历史部分”，认为前者包含必要真理，是作者借着启示而熟悉的真理，完全是神所默示的；而后者包含非必要真理，是作者在启示之外所获知的，只有一部分是神所默示的，并充斥着词不达意和谬误。然而，也有一些神学家更彻底地受到理性主义的影响，并接受了一种完全刨除了超自然因素的部分默示论。根据他们的观点，圣经作者仅仅享有某种特殊的属灵光照和引导，这完全无法保证会避免各种历史性的、时间顺序的、考古学的、科学的谬误，仅仅使作者成为道德和属灵事物上的可靠见证。在那些采用部分默示论的人当中，尚未达成一致的观点。一些人将默示限定于教义，另一些人将默示限定于新约圣经，有一些人将默示限定于耶稣的话，还有一些人将默示仅仅限定于登山宝训。这清楚地说明了，这种理论纯粹是主观的，缺乏任何客观依据。当人接受任何形式的部分默示论的那一刻，他实际上已经失去了整本圣经。

根据圣经的观点，默示的范围同样延展到神话语的每一部分。律法书和历史书、诗篇和先知书、福音书和使徒书信，都是在圣灵的引导下写成的，因此在同等程度上都是“这经”（ἡ γραφή [hē graphē]）。诉诸于圣经中的任何一部分，就是在诉诸于神的话，因此也是诉诸于神自己。这可以通过多种方式表明出来。保罗书信被放置在和旧约圣经著作同等的地位上，耶稣和使徒都认为后者是神所默示的、是具有权威的（彼后三15~16）。值得注意的是，新约圣经包含从旧约圣经二十五卷经卷中引述的内容，其中一些是历史性的书卷，根据一些人的观点，这些书卷如果有受到默示的话，也是最少受到默示的。主自己和新约圣经作者显然将每一卷书都视为“这经”（ἡ γραφή [hē graphē]）的一部分，并且赋予它们神圣的权威。此外，圣经中存在集合式的引述，或一连串的引述，也就是从好几卷书卷搜集而来的引述，都以同等的权威被提出来，以证明同一种观点（罗三10~18；来一5~13，二12~13）。圣经中的神性因素和人性因素的相互渗透，是我们不可能解释的，正如我们无法解释基督的神人二性一样。圣经将自己呈现为一个具有生机的整体，由若干部分组成，各部分以不同方式相互关联，但是其核心的、主导的、逐步展开的思想是一致的，也就是神寻找人，为要将人从罪恶中拯救出来，并赋予他们永恒救恩的福分。因此，我们不应当问神的话在哪里结束、人的话在哪里开始，也不应当问人的话在哪里结束、神的话在哪里开始。正如我们不能问灵魂和身体的分界线在哪里一样，因为根本不可能指出这样的分界线。圣经整体，既是神的话，又是人的话。

B. 思想默示论。一些人愿意捍卫默示论，以对抗全盘否认默示论的人。他们认为，提倡默示论教义的人，应当缩减默示的范围，只谈论思想的默示，而非话语的默示。他们说，圣经里的思想明显是神所默示的，但表达思想的用语，却是人类作者自由选择的，完全不受神的引导。他们认为这种方式满足了圣经中有关默示论的教导的要求，同时也解释了圣经中存在的不完美和谬误。但是，这种思想受默示、用词不受默示的默示论是非常怪异的，实际上是难以想像的。思想是由话语所阐明、所表达的。季拉杜正确地评论说：“正确的思想不可能与语言分离。话语既是思想的主观工具，又是思想的客观工具。当我们正确地、精确地思考时，是用语言来思考。因此，提供思想就是提供语言。”<sup>8</sup> 而欧珥博士本人更愿意提到

---

<sup>8</sup> Girardeau, *Discussion of Theological Questions*, pp. 324f.

“完全默示”（plenary inspiration），而非逐字默示，他认为后者表达了一种真实且重要的概念，因为它“反对一种理论，那种理论说：启示和默示仅仅关乎思想和观念，而表达这些观念的用语，只能留给圣经作者自身的能力。”此外，他说：“思想必然会以语言来塑造，并且表达出来。如果存在任何的默示，它必定会穿透思想和用词，必定会塑造其表达方式，并且使语言成为传达思想之活生生的工具。”<sup>9</sup> 正如我们接下来将要指出的，圣经清楚地教导，它的用词乃是神所默示的。

C. 逐字默示。一些人相信圣经中的每一部分都是神所默示的，却不愿意提到逐字默示（verbal inspiration），因为这容易暗示出一种机械式的观念，仿佛次要作者写圣经时完全是在将神口述的内容笔录下来。<sup>10</sup> 他们宁可使用“完全默示”一词。然而，另一些人完全拒绝逐字默示的观念，因为他们根本不相信完全默示。因此，我们应当尤其关注圣经中有关这一点的资料。(1) 圣经提到逐字传递信息。摩西五经反复提到上主逐字传递信息。“耶和华对摩西说”、“主对摩西说”这一类的表达，经常用来引出成文的信息，它们似乎具有公式套语的效力（出三~四章，六1，七1，八1，十1，十二1；利一1，四1，六1、24，七22、28，八1，十一1）。耶和华当然不可能不用任何话语对摩西讲话。上主的话也以同样的方式反复临到约书亚（书一1，四1，六2，八1）。(2) 先知意识到自己在传讲耶和华的话。先知意识到耶和华借着他们讲话的事实。以赛亚这样开始自己的预言：“天啊，要听！地啊，侧耳而听！因为耶和华说”（一2）；以赛亚和其他的先知经常使用一些众所周知的先知套语，“耶和华如此说”，和“要听耶和华的话”。耶利米甚至说：“于是耶和华伸手按我的口，对我说：‘看哪，我已将当说的话传给你’”（耶一9）。在以西结书中，我们读到：“人子啊，你往以色列家那里去，将我的话对他们说……。人子啊，我对你所说的一切话，要心里领会，耳中听闻。你往你本国被掳的子民那里去，他们或听，或不听，你要对他们讲说，告诉他们这是耶和华说的”（结三4、10~11）。没有必要过多地举例。(3) 使徒说旧约圣经的话和他们自己的话是神的话。保罗明确地说，他所吩咐的，不是用自己选择的语言，乃是用圣灵所指教的语言（林前二13），并宣称基督在他里面讲话（林后十三3）。希伯来书引用了旧约圣经中的多处经文，不是将它们当作人类作者的话，而是当作神的话，

<sup>9</sup> Orr, *Rev. and Insp.*, p. 209.

<sup>10</sup> 参 Orr, *Revelation and Inspiration*, p. 209.



或者圣灵的话（一5起，二11~13，三7，四4、5、7，八8，十15~17）。（4）建立在一句话之上的一些论据。在三个地方，耶稣和保罗将整个论据建立在旧约圣经所用的一句话之上（约十35；太二十二43~45；加三16）。当他们这样作的时候，就是在清楚表明，他们将每一句话都视为神所默示的、无误的，读者也和他们有同样的信念。如果情况并非如此，他们就不可能认为自己的论证是确实的。

#### 四、诋毁默示论的尝试

有好几种论证尝试要诋毁默示论，或取消默示论。以下是其中最重要的几种。

##### 1. 为默示论辩护的人是在作循环论证

当我们从圣经本身得出默示论的证据时，人们经常控告我们是在作循环论证。因为圣经是真理，所以我们接受圣经对默示的见证，而因为圣经是神所默示的，所以我们就认为圣经是真理。从护教学来说，这种论证是可以反驳的，也经常得到了解答。为了辩论的缘故，可以从一个假设开始，即圣经中的书卷纯粹是人的作品，然而，作为人亲眼所见、亲耳所闻的产物，且是出于高道德标准的人的手，可以被视为完全值得信赖的。然后，我们可以证明，根据这些书卷，基督和使徒都对旧约圣经的默示抱持最严格的观点。从这种角度来看，很有可能得出一个结论，即旧约圣经必须有类似新约圣经这样的书卷作为补充。然后，在这个基础上我们可以说，所以，整本圣经应当被视为神所默示的一本书。用这种方式论证，就避免了循环论证。班纳曼、帕顿、华腓德、范乌斯特兹和其他的一些人，都遵循同样的论证方式。但问题是，循环论证是否如一些人要我们相信的那么邪恶？耶稣显然并不认为循环论证是有害的：祂为自己作见证，宣称自己就是神的道成了肉身时，犹太人曾提出类似的异议（约八13起）。在社会生活中，人们经常按照这种循环论证来行事。如果他们坚定地相信一个人是彻底可靠的、值得信赖的，当有人控告这个人欺骗或不诚实时，人们会毫不犹豫地接受他对自己和自身行为所作的见证。季拉杜中肯地评论说：“假设我们采用这种论证：神宣称祂自己是真实的；因此神是真实的。这里是在用神的真理证明神的真理。这岂不是一种拙劣的循环论证吗？无神论者可能会说：你假设存在一位神，这位神就是真理。我们确实是这样

做的，而所有理智的人都是这样做的。”<sup>11</sup> 借着圣灵在基督徒心中所作的见证，基督徒坚定地相信神一切的启示都是真实的，因此，基督徒理所当然地接受圣经对它自己的见证。

## 2. 耶稣并没有教导默示论

尽管现代自由派学者普遍承认，耶稣和使徒将旧约圣经视为神默示的圣言，其中的一些人仍然否认默示的教义，他们诉诸于耶稣的言论，来反对使徒，尤其是保罗。他们说，使徒坚定地相信，旧约圣经的著作是借着默示写成的，但是耶稣并不接受这种观点。而因为他们认为耶稣的见证是决定性的，所以他们认为否认默示论是非常合理的。但是他们的基本假设与圣经中的经文资料是相悖的，而且脱离了这些经文资料，我们就不可能知道耶稣对默示论的相关教导。这些经文资料完全指向另一种方向。耶稣正面陈述旧约圣经的永恒意义、权威性和不可侵犯性（太五17~18，二十四35；路十六17；约十35），祂引用旧约圣经，将它视为满有权威的来源，以及祂反复使用旧约圣经，都让人无可置疑地确信，耶稣和使徒都承认旧约圣经的神圣权威。有一些人感到不得不承认现存证据的效力，却不愿意得出这个必然的结论，遂从塞勒尔古老的“调和理论”（accomodation theory）寻求庇护。我们完全同意布瑞尔（Burrell）博士的看法，他说：“有一件事情是非常清楚的，当耶稣提到圣经是人在圣灵的影响下写成的书卷，祂就从类属上将圣经与所有其他的‘文学’区分开来。在祂看来，作者的灵感是一种独特的灵感，因此产生了一种独特的书卷。在耶稣的教导中，把圣经描述为唯一具有权威的著作。”<sup>12</sup> 此外，我们应当谨记，耶稣和使徒之间的对立区分，仅仅是敌人的一种假设，企图挑拨离间，以前者来反对后者，那是绝对错误的，而结果是失去了神的话。除非透过使徒的见证，我们不可能认识耶稣。那些诋毁使徒的人，封住了自己的道路，再也没有办法发现耶稣的教导。这样做甚至是在抵触耶稣，因为耶稣委任使徒为忠心的见证人，并应许赐下圣灵，在一切的真理上引导他们。

<sup>11</sup> Girardeau, *Discussion of Theological Questions*, p. 297.

<sup>12</sup> Burrell, *The Teaching of Jesus Concerning the Scriptures*, p. 134.

### 3. 圣经中的一些现象与默示论相悖

在历史鉴别学（historical criticism）的影响下，人们使用另一种方法来反驳默示论。使用这个方法的人，至少在某些情况下愿意承认圣经教导默示论，但是，他们同时坚持说，只有考虑到圣经中的一些独特现象——例如：同源异形（doublets）、错误、矛盾、错误的引用，等等——才能得到正确的默示观。只有这种默示论才可以被视为正确的，也才能解释所有这些现象。采取这种立场的人所给的理由，听起来都头头是道。他们不想要一种从外面强加在圣经之上的默示论，而是盼望建立在对事实的归纳式研究之上的默示论。但是，无论这种说法多么貌似有理，它并不符合真实情况。根据这种观点，人必须像面对自然现象和历史事实一样，面对圣经中的现象，必须对其进行解释，并阐明这些现象的真正意义。它忽略了一个事实，即圣经中包含了关于它本身的非常清楚的教义，我们必须用孩子般的信心接受来。我们甚至不能引用圣经中的现象来反驳圣经的见证。这样作的本身就是否定圣经的权威，实际上是采用理性主义的立场。这等人不是谦卑地接受圣经的见证，相反，他使自己凌驾于圣经之上，以自己为判官，根据自己的科学洞见，反对圣经的见证。历史清楚地教导，历史鉴别法并没有得出人们普遍接受的、持久的结论。根据鉴别学者的不同观点，就有不同的描述，因此无法得出令人满意的圣经论。我们已经非常明显地看见，这种方法导致各种不同的圣经观，是与圣经自身的教导完全相悖的——名副其实的、混乱的巴别塔。赖德支持严谨的默示论，没有人会控告他这么做是偏见。他说，尽管“圣经是神的话”这个古老观念已经遭到丢弃、被人视为站不住脚，人们也提出许多其他的理论来替代，但是没有一种新理论能够在一般基督徒的心中思想和成为根深柢固的信念。<sup>13</sup>

### 4. 默示论只适用于圣经原稿，因此就没有真正的实用价值

正如我们在前面所说的，默示论只适用于圣经的原稿（圣经作者的原始稿件），也就是现在已经丢失了的底本。一些人因此相当仓促地得出结论说，默示的问题仅仅具有纯粹的学术特性，而没有任何的实际意义。他们问，如果我们已经丧失了原稿，现在只拥有残缺的抄本，原稿的默示对我们还有什么价值呢？他们常常给人一种印象，即这会使圣经的全部内容变成不确定的，因此，根本没有

---

<sup>13</sup> Ladd, *What is the Bible*, pp. 71 ff.

人能诉诸圣经，将它当作神圣的、满有权威的圣言。但是，我们可以这样回答这个问题。我们无疑会期待，为着将来世代的益处，如此谨慎引导圣经作者的圣灵，也必将护卫、看守祂的启示，以便实现启示的目的。因此，改革宗神学家也始终主张神的特殊护理，保护看守圣经。既然有默示，就自然会有保存。历史肯定证实了这种观点，尽管这种观点存在多种的变体。

如果我们记得，存在新约圣经的四千多个希腊文抄本，加上《武加大译本》（Vulgate）的六千多个抄本，以及其他拉丁文译本的一千多个抄本，我们就会明白，对于这么多世纪的世界来说，圣经实际上是不可能丢失的，正如许多教父的著作不可能丢失一样。这样我们也会明白肯扬（Kenyon）的话，他是这方面的杰出权威，他说：“新约圣经抄本、新约圣经的最早译本、教会的早期作者从新约圣经中的引述，加起来的数目是如此巨大，以至于实际上可以确定，每一处有疑问的经文的正确读法，都保存在某个古老的、权威的资料中。世上没有任何其他的古老著作可以适用于这种说法。”<sup>14</sup> 在频繁的抄写过程中确实会产生文本的错误，现存异读的数目听起来甚至是相当巨大的。聂索（Nestle）说：新约圣经中的文本错误有150,000处，但他补充说，其中约95%都缺乏真正的权威，而在剩下的7,500处中，95%都没有改变经文的含义。司徒华（Moses Stuart）指出，在现存的所有异，95%的异没有太大的意义，这些问题仅仅像英语拼写法中存在的问题，例如单词“honour”应当怎样拼写呢？是加上字母“u”还是去掉字母“u”呢？根据聂索的观点，大概有375处异响经文的含义，但是甚至在这375处中，有些也无关紧要。尽管承认异读的存在，我们应当谨记司徒华所说的：“一些异读改变了特定经文或特定表达的含义，或省略了特定的词汇或短语；但是如果我们整体考量各种不同的读法，我们会发现，没有一条教义被改变，没有一条诫命被删去，没有一项重要事实被改变。”<sup>15</sup> 从这些异读的存在，我们无法得出“逐字默示论并没有实用价值”的结论；只能得出，在某些特定地方，我们并不知道在那个读法所见到的是神的话。然而，重要的是，撇开相对较少的、无关紧要的异读（这些是很明显的），我们拥有神逐字默示的圣言。因此，我们维护逐字默示的教义仍然有很大的实际意义。

---

<sup>14</sup> Kenyon, *Our Bible and Manuscripts*, p. 11.

<sup>15</sup> 引用于 Patton, *Inspiration of the Scriptures*, p. 114.

## 五、对默示论的异议

针对默示论，人们提出了若干异议，尤其是反对逐字默示的教义。不可否认，其中的一些确实是难题。我们不当忽视这些难题，也不应当一笑置之。我们在这里虽然花了一些篇幅来探讨，但这些难题应当得到更多的关注，更仔细的讨论。我们在这里甚至无法对每一种异议的讨论投入必要的关注。这必须留给一些专门处理默示论的著作，例如，李，《圣经的默示》（Lee, *The Inspiration of the Scripture*）；班纳曼，《圣经的默示》（Brannerman, *The Inspiration of the Scriptures*）；麦敬道，《基督是无误的，圣经是真实的？》（McIntosh, *Is Christ Infallible and is the Bible True?*）。我们只能指出这些异议的一般性质，并给出解决问题的一般建议。

### 1. 异议的一般性质

一些异议是来自将进化论的哲学应用在圣经书卷的起源上（这是与事实不符的框架），然后再被用来污蔑这些事实。这种异议是否有效力，完全取决于它采用的哲学是真理还是谬误。其他的一些异议是源自圣经内部所谓的不一致，例如，列王纪和历代志中数字的差异，对观福音和约翰福音对耶稣公开侍奉的记录的差异，保罗书信和雅各书信中的称义教义的差异。还有一些异议是源自新约圣经引述旧约圣经的方式。新约圣经并非总是从希伯来文引述，而是经常从《七十士译本》引述，而且并非总是一字不差地引述。此外，新约圣经作者对引述经文的解释，似乎并不符合该段经文在旧约圣经文本中的含义。一些异议是源自圣经叙事与世俗历史之间的对比，例如，亚述王撒幔以色列（Shalmanezzer）占领撒玛利亚；亚述王西拿基立的军队攻打耶路撒冷，主的一个使者击杀了十八万五千个亚述人；以斯帖被提升到王后的位置上；路加福音第二章提到的人口注册。此外，圣经中的神迹与固定的自然律的信念无法调和。这些神迹的叙事被简单地宣称是夸大不实，对给人留下深刻印象的历史事件的天真描述，随着时间的流逝，这些描述在轻信之人的意识中就取得了神迹的规模。一些异议是源自用道德标准判断圣经中的命令和实际做法。人们注意到了摩西律法中的“以眼还眼”（*jus talionis*），以色列人当中流行的一夫多妻制，士师记最后几章的道德腐败的可怕场景，大卫的道德败坏，所罗门的后宫，等等。最后，文本鉴别学也提出了异议。它告诉我们，

圣经的原始文本是残缺不全的，译本是有缺陷的。抄本中出现各种各样的异读，这证明圣经原稿就是不可靠的，译本也并非总是正确呈现对原稿的理解。

## 2. 对这些异议的一般评价

我们首先要给出的一般评价是：尽管我们不能忽视这些异议，必须考虑它们，但是任何人都没有权利要求我们，将自己对圣经默示的信心，建立在能够破除一切异议、解决它们所提出难题的能力之上。这些异议并不足以构成丢弃默示论的充分理由，因为那是圣经清楚教导的。三位一体的教义、创造和护理的教义、道成肉身的教义，这些教义也都面对许多难题，但这并不能使任何人合理地拒绝圣经对相关真理的清楚教导。许多科学教导同样面临并呈现无法解决的难题，但并没有因此被算为不是科学。人们经常自信地提到原子和电子，基因和染色体，尽管这些仍然面临许多难题。我们应当时常将华腓德博士的话谨记在心：“即只要确立一个命题的正当证据没有被推翻，一切用来反对这个命题的所谓异议，就都脱离了反对这个命题真理的异议范畴，进入需要被调整的难题的范畴；这是一个确凿无疑的逻辑法则。”<sup>16</sup>

关于反对默示论的一般异议，我们应当谨记以下几点：

A. 目前，人们对圣经和圣经的默示的反对，在很大程度上不仅是在科学层面上的，更是在伦理层面上的。这清楚显明了天然人的内心对超自然事物的厌恶。圣经要求绝对的顺服，要求人的理性必须臣服于圣经的权威之下，正是这个事实激起了人的反对。这种伦理冲突在人们对神迹、道成肉身、童女生子、基督的复活和其他的超自然事件的反对上，也清晰可见。

B. 许多所谓的异议根本没有事实依据，仅仅是源自充满缺陷的假设。它们常常是源自我们的对手对圣经所采取的错误的科学态度。如果一个人理所当然地事先认为圣经的内容并非启示的果实，而是自然进化的果实，那么，许多事实和事件在圣经摆放它们的框架里似乎就会显得格格不入。如此，从以色列民族存在的一开始，摩西的律法就变成一个畸形的产物，而历代志也必须被视为不符合历史的。这样，尤其耶稣也会成为历史上的一个谜。再次说，如果一切历史事件都理所当然地被视为受冷酷无情的自然律体系所掌控，把超自然因素排除在外，那么，

---

<sup>16</sup> Warfield, *Revelation and Inspiration*, p. 174.

圣经中的神迹就自然没有存在的余地。而如果在对观福音的研究中，双重或三重来源论被视为理所当然的，这些来源被当作真理的标准，大量的材料就自然会被搁置在一旁。但是，这些异议全都是错误假设的结果，因此无需认真对待。

C. 若干异议都被夸大，可能很容易被简化。人们有时仓促地假定圣经中存在差异和矛盾，但是仔细审查，就可以发现这些差异和矛盾根本不存在。约书亚记、士师记和撒母耳记中所谓的同源异形，事实上仅仅是互补的叙事，是圣经引进的典型的希伯来文风格。有人宣称约翰福音不符合历史，因为它对耶稣生平的描述与对观福音不同。但是，在很大程度上，我们可以根据不同福音书的特征和目的解释这些差异。像格雷高里的《为什么有四本福音书？》（Gregory, *Why Four Gospels?*）就清楚地阐明了这一点。

D. 还有一些异议是基于机械式默示论的假设，但是如果圣经是神具有生机的默示，这些异议就完全丧失了效力。人们有时否认逐字默示，因为圣经作者表明，他们的文学著作是基于事先的调查研究，因为作者的个性也清楚地反映在他们的著作中，或者是因为行文风格和用语之间存在明显的差异。但是，这些异议相当显然都是针对机械默示论。

E. 最后，一些异议是源自圣经中反映出来的低劣的道德状况，尤其是最早期的书卷里，从一些重要的圣经人物反映出来的不完全、欺骗、一夫多妻，甚至是不道德，例如，挪亚、亚伯拉罕、雅各、以利、大卫、所罗门。但是，圣经诚实地描绘这些圣徒生活的时代和他们的生活，这很难构成反对默示论的异议。当然，如果圣经赞成这些状况或行为，或者宽容这些行为，情况将会非常不同。但事实上圣经批判这些行为。

## 进深研究问题

什么是有别于逐字默示的完全默示？

圣经中包含理性无法理解的真理，这能否证明圣经是神所默示的？

默示论与进化的圣经观是否一致？

如果并非整本圣经都是逐字默示的，我们该如何判断哪一部分是神所默示的，哪一部分不是呢？

先知式的默示、抒情式的默示、智慧式的默示（*chokmatic inspiration*）和使徒的默示之间有何不同？

默示论是否暗示着福音书的着者记录了耶稣的原话（*ipsissima verba*）？  
 圣经的人类作者有时从成文资料中获取素材，这是否与默示论相符？  
 能否在否认默示论的同时，维护耶稣和使徒的真实性？  
 圣经作者的默示和基督徒的一般光照有何不同？与伟大诗人的灵感有何不同？

## 参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.*, I, pp. 406–476.  
 Kuyper, *Enc. der Heil, Godgel.*, II, pp. 369–511.  
 id., *Dict. Dogm., De Sacra Scriptura*, I, pp. 86–100; II, pp. 3:179.  
 id., *De Hedendaagsche Schriftcritiek*.  
 Honig, *Is de Bijbel op Bovennatuurlijke Wijze Geinspireerd?*  
 Daubanton, *De Theopneustie der Heilige Schrift*.  
 Bannerman, *Inspiration of the Scriptures*.  
 Lee, *The Inspiration of the Scripture*.  
 McIntosh, *Is Christ Infallible and is the Bible True?*  
 Patton, *Inspiration of the Scriptures*.  
 McGregor, *The Revelation and the Record*, pp. 79–117.  
 Given, *Revelation, Inspiration, and the Canon*, pp. 104–202.  
 Orr, *Revelation and Inspiration*, pp. 155–218.  
 Ladd, *The Doctrine of Sacred Scriptures*, II, pp. 452–494.  
 Sanday, *Inspiration*.  
 Warfield, *Revelation and Inspiration*, pp. 51–456.  
 Girardeau, *Discussions of Theological Questions*, pp. 273–384.  
 Cunningham, *Theological Lectures*, pp. 343–411.  
 Mead, *Supernatural Revelation*, pp. 279–317.

## 六、圣经的完美性

宗教改革很自然地将“圣经论”摆在重要的地位上。在中世纪时期，人们迷信“使徒传统”，认为是从使徒的日子以来，教会以口述形式浓缩、保存下来的传统。人们将这种传统放在与圣经同等地位上，将其视为神学知识的权威来源，而



实际上传统的权威常常超越圣经。使徒传统被视为圣经权威的必要依据，是解释圣经必不可少的指南。此外，宣称自己为无误的罗马等级制教会，将自己放在高于圣经和使徒传统的地位上。它冒充为唯一可以无误地判断什么是使徒传统、什么不是使徒传统的群体，可以给出圣经的无误解释。他们极力强调一点，即圣经的来源是教会，而且持续不断地需要教会的见证。改教家们清楚地看到罗马教会的这个立场是许多谬误的丰盛来源，因此，改教家们认为自己义不容辞地必须呼吁神的子民回归那已经在很大程度上受到忽视的圣经，并强调圣经“自身的可信性”（*autopistia*）。为了弥补罗马的错误，改教家们认为有必要发展“圣经的完美性”（*perfections of Scripture*）的教义。改教家们在自己的著作中尚未包含这一教义的系统描述，但他们的继承者们做到了这一点。这项教义在马斯库勒（*Musculus*）、赞裘斯（*Zanchius*）、波拉努斯、云纽斯（*Junius*），和其他一些人的著作中占据了重要地位。我们要简短地讨论“圣经的完美性”，以此结束我们对外在知识论原理的研究。

## 1. 圣经的神圣权威

在理性主义的冷风席卷欧洲，致使信仰的热情降至冰点之前，圣经的神圣权威是被人们普遍接受的。这意味着，在宗教改革时期，罗马教会以及与它断绝关系的教会，都将神圣的权威赋予圣经。尽管罗马天主教和更正教有共同的权威法则，但是在这权威的性质上，两者无法保持完全一致的观点。至于权威立足在怎样的根基上，两者的观点具有非常重要的差异。在罗马教会这方面，它越来越否认圣经“自身的可信性”（*autopistia*），也就是圣经本身固有的权威。它主张，教会在时间上、在逻辑上都先于圣经，因此，教会的存在并非源自圣经，而是在它自己里面（*in itself*）、靠它自己（*by itself*）而存在的，也就是说，是透过基督，或透过内住的圣灵而存在的。相反，圣经的存在有赖于教会，如今也要靠教会进一步承认、保存、解释、与捍卫它。没有教会就没有圣经，但是没有圣经，仍然有教会。

与罗马的观点相反，改教家们强调圣经“自身的可信性”，即圣经是神所默示的圣言，本身就具有权威。他们毫不犹豫地将其极重要的意义赋予教会为圣经所作的见证，以之为“可信的动因”（*motivum credibilitatis*），却拒绝将教会的这见证视为接受圣经的终极基础。他们坚决主张，人们应当为圣经自身的缘故而

相信它。圣经是神所默示的圣言，所以带着神圣的权威向人讲话。教会可以、也应当按照圣经的所是承认它，而不能使圣经成为它所是的。桑威尔说，更正教的原则是“圣经中的真理借自身的光照证明它们是真实的”。<sup>17</sup>

然而，在更正教的圈子里，一场关乎圣经权威的论战在十七世纪兴起了。尽管整本圣经被视为信仰和实践的唯一充分的法则，但是这会引发一个问题：是不是圣经的每一部分都应当被视为具有权威的？在寻找这个问题的答案时，显然有必要区分神的话的形式意义（*formal sense*）和实质意义上（*material sense*），也要区分历史的权威（*auctoritas historica*）和规范的权威（*auctoritas normativa*）。圣经首先具有历史权威，也就是说，它是一种真实的、绝对可靠的记录，因此，圣经所包含的一切内容都有资格被我们凭着信心接受。除此之外，圣经也具有规范性的意义，作为生活和行为的准则，因此，圣经有权向人要求绝对的顺服。与之相连的一个难题产生了，我们赋予整本圣经的规范式价值，可以在何种程度上应用在圣经的某个部分？圣经的历史部分、摩西的律法、圣经中引进的说话者的言论，对我们是否具有规范式的重要意义？可喜的是，我们完全不需要在黑暗里摸索，因为圣经本身教导我们在这一点上进行区分。圣经并没有要求我们遵守圣经里包含的每一条命令。圣经否认了一些命令，并要我们注意到另一些命令具有暂时性。改革宗神学家从未尝试制订严格的规则，来在这件事上约束我们。赫佩举了处理这件事的方法的一些例证。<sup>18</sup> 佛依狄说：必须赋予：(A) 神、(B) 神而人者基督、(C) 天使这三者的话语和工作绝对的、规范性的意义。此外，他认为先知和使徒的话也是规范性的，因为他们是公众的教师，以口述和书写的方式来造就教会。至于先知和使徒的行为，只有当它们被圣经认可时，佛依狄才赋予它们规范式的权威。另一方面，他并不认为约伯所有的话都有规范性，约伯朋友的话也不是规范性的。其他人则明确地将鬼魔和邪恶之人的话排除在外。佛依狄相信，旧约圣经的书卷和新约圣经的书卷都具有规范性。<sup>19</sup> 葛若谐（Grosheide）要我们注意，必须将绝对的、规范式的重要意义赋予神明显要赐给所有世代的陈述或命令，或所有具有伦理特性或教理特性的正面陈述；但是不能将这种权威赋予撒旦和邪恶之人的话，甚至不能赋予敬虔之人的话，除非他们明显是奉神的名讲话，或者是作

<sup>17</sup> Thornwell, *Collective Writings* I, p. 49.

<sup>18</sup> Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche*, pp. 22 ff.

<sup>19</sup> Voetius, *Catechisatie* I, pp. 71 ff.

出一些与道德律完全吻合的陈述；也不能将这种权威赋予纯粹关乎日常生活事务的历史叙事。<sup>20</sup> 大体来说，不难判断圣经中的哪一部分具有规范式的价值。然而在一些情况下，作出判断是非常困难的。圣经里对原始读者明显具有规范式意义的某个命令，如今是否仍然对我们具有规范式的重要意义，并不是每次都有判断的可能。整体上，我们应当谨记，圣经并不完全是一部法典（a code of law），它更关注原则的灌输，而非透过特殊的命令管制人的生活。甚至摩西的律法和作为神在旧约圣经中百姓的以色列人的历史，也体现出一些具有永恒有效性的原则。有时，我们可能会得出结论说，尽管有一些律法不能按照它们被赐下时的形式来应用，然而，它们的本质原理在今天仍然是有效的。在一些无法确定的案例中，我们在很大程度上必须以圣经类比和道德律作为指引。

在现代自由派神学当中，圣经规范性的重要意义已经所剩无几了。施莱马赫完全否认旧约圣经的规范特性，仅将新约圣经视为教会的尺度。他赋予新约圣经这种重要意义，并非因为新约圣经是超自然默示，因为施莱马赫并不相信这一点，他在新约圣经中仅仅看到人的宗教经历的记录。一些人与耶稣有直接的交往，享有特殊程度的属灵光照。立敕尔甚至没有赋予新约圣经规范性的重要意义，他仅仅将新约圣经视为基督教发轫时期的珍贵历史记录，而不是信仰的准则。他毫不客气地拒绝一切与自身理论体系的假设不相符的要素，也拒绝一切对启示基督是神国度的真正创始者、对他所认为的基督徒生活没有真实价值的要素。总体而言，我们可以说，这两个人决定了当代自由派神学对神话语的态度。奇怪的是，当今一些强烈反对一切自由主义的时代论者也主张，旧约圣经对我们来说不具有规范性的意义。他们完全承认旧约圣经是神所默示的，并认为旧约圣经是犹太人的规范，但是对新约圣经的信徒来说却不再是规范。在这一点上，库克（Cook）表达得非常清楚，他说：“整本旧约圣经中，没有一句话可以被当成基督徒信仰和实践的准则——没有任何一条命令对基督徒有约束力，没有任何一个应许是直接赐给基督徒的，除非是通过象征和预言的教导而包括在救赎计划的整体流程中。”<sup>21</sup>

---

<sup>20</sup> Grosheide, *Schriftgezag*, p. 28.

<sup>21</sup> Cook, *God's Book Speaking for Itself*, p. 32.

## 2. 圣经的必要性

因为罗马教会的教导是根据一个假想，即教会优先于圣经，它就不可能很好地承认圣经的绝对必要性。教会，即从圣灵得着生命的教会，是自给自足的，因此本身是可信的（*autopistos*）。尽管教会需要传统，但不真的需要圣经，无论作为准则的圣经多么有用。上主将祂的教义带给人。祂不是指引他们到一本书，而是到使徒和教会活泼的声音。祂对使徒说：“听从你们的，就是听从我”（编按：路十16）。此外，在基督升天之后，将近二十年过去了，才有新约圣经第一卷书的诞生，在这一段时期里，自然不可能诉诸于新约圣经。根据罗马的观点，更准确地说，圣经需要教会，远甚于教会需要圣经。然而，并非只有罗马天主教才否认圣经的必要性。甚至早期教会的一些神秘教派，例如孟他努派和“清洁派”（*Cathari*）也认为圣经是非常多余的。宗教改革时期的重洗派和日内瓦的放纵派（*Libertines*）也持同样的观点。重洗派尤其以牺牲外在圣言为代价，高举内在的圣言。他们并未将圣经视为真正的神的话，仅将圣经视为一个见证，描述，已死的、彻底无能的字句。根据他们的看法，圣灵在神的百姓心中所说的话，才是如假包换的神的话。施莱马赫也教导，圣经是教会的产物，它是对宗教生活至高的、因此也是有权威的表述。在现代自由派神学中，这种观点可以说是非常普遍，因为自由派神学是以基督徒意识为其来源，受当代科学和哲学的教导所塑造，甚于以圣经——神的话——为来源。

当改教家们对抗罗马天主教和重洗派，捍卫圣经的必要性时，他们并没有否认教会在摩西时代以前已经存在了，也没有否认新约圣经教会在新约圣经正典形成之前已经存在很久了。他们捍卫圣经是绝对必要的立场，并不是说神不能借其他的方式使人得知救恩之路。他们认为圣经是必要的，是因为神乐意使“圣道”成为教会的种子。甚至在摩西时代之前，未成文的圣言也是为着这个目的。新约圣经的形成离不开耶稣和使徒口述的圣言。只要救赎事实的这些见证人还活着，就不大需要成文的圣言，但是当见证人逐渐凋零，情况立时发生了改变。神的启示的历史特性、救赎历史、救赎事实都是不可重复的，然而，这些对接下来的所有世代而言仍然具有极其重要的意义，因此有必要将神的特殊启示书写下来。从这种角度来看，圣经总是必须的，直到时间的末了。在这种意义上，改革宗神学常常捍卫圣经的必要性。甚至连巴特——他虽然并不认可改革宗以圣经为神无误的圣言的观念——也感到不得不去捍卫圣经作为神特殊启示的见证的必要性。

### 3. 圣经的清晰性

根据罗马教会的观点，圣经是晦涩难懂的，甚至在信仰和实践的事务上，圣经也极其需要解释。圣经包含深奥的奥秘，例如，三位一体的教义、道成肉身的教义和其他的教义，圣经往往是如此晦涩难懂，因此很容易被误解。出于这种原因，我们需要一种无误的解释，而教会提供了这种无误的解释。彼得清楚地指出圣经中有些部分是非常难懂的，多个世纪以来，人们的经历也明确地证实了这一点，如果没有教会无误的解释，在解释圣经上，就不可能实现我们所盼望的统一。与罗马天主教的立场相反，改教家们强调圣经的清晰性。他们不是要否认圣经中有超越人理性的奥秘，他们欣然承认这一点。他们也不是说圣经如此清晰，以至于解释圣经的人大可免除细致严谨的解经法。事实上，他们投入到解经学的努力，远超过罗马的信徒。此外，他们甚至不是说，圣经启示的救恩之路是如此清晰，以至于任何人，无论他有没有蒙圣灵光照，无论他对救恩之路有没有兴趣，都可以轻易明白。他们的论点只是说，救恩所必须知道的知识，尽管并非在圣经的每一页都同等清晰，神却借着整本圣经，使用这样一种简单易懂的方式，将得救之路传递给人，以至于每一个热切寻求救恩的人，在圣灵的引导下，透过阅读和研究圣经，都很容易可以自行获得必要的知识，不需要教会的帮助和引导，也不需要借助于神父。很自然地，他们的意思不是要缩减教会在宣讲圣道过程中解释圣经的重要性。他们指出，圣经自己为自己的清晰性作见证，圣经宣称自己是信徒脚前的灯、路上的光。先知和使徒，甚至耶稣自己的信息，也是针对神所有的百姓说的，他们并没有将信徒当作无法理解真理的属灵侏儒。圣经甚至宣称信徒能够判断、能够理解（林前二15，十15；约壹二20）。因为圣经的清晰性，甚至可以说圣经是自我解释的。当改教家们论及信仰类比或圣经类比的解释（*interpretatio secundum analogiam fidei* or *Scripturae*），他们所指的正是这一点，他们设立了一条重要的原则，就是以经解经（*Scriptura Scripturae interpres*）。他们并不认为教会解释圣经的特殊职责是多余的，而是明确地认可教会在这方面的职责。因此，他们也提到教会的教义权威（*potestas doctrinae*）。

### 4. 圣经的充足性

罗马教会和重洗派都不认为圣经是充足的。后者对圣经的评价不高，他们断言内在之光和各种特殊启示是绝对必须的。他们认为话语的职事根本不重要。他

们偏爱的一个口号是：“字句是叫人死，圣灵是叫人活”（编按：林后三6，《和合本》小字）。从中世纪以来，罗马教会就维护口述传统的绝对必要性，将其视为成文圣言的补充。口述传统是什么，并非总是得到清楚的界定。这个词本来涵盖源自使徒的口头教导和习俗。但是，因为教会距离使徒时代越来越远，就越来越难以判断，哪些教导真的是从使徒那里传承下来的。因此，界定所谓的使徒传统的典型特征就是非常必要的。列仁的万桑订下的一个原则，就是尝试这么做，他宣称，如果某件事情总是在各处一直被所有的人相信的（*ubique, semper, et ab omnibus, creditum est*），它就可以被称为“使徒所传的”（*apostolic*）。因此，真正的使徒传统之所以被认可，是因为它被各个地方、每一个时代的整个教会相信。之后所有的罗马天主教神学家都采用这种定义，尽管在实践过程中做了修改。实际上很难判断一项真理是否总是被人们相信，因此这个问题逐渐呈现出时代特性，也就是，这样的真理是否在特定时期被人们普遍相信。真理的悠久性被牺牲掉，而被真理的普遍性所取代，实际上真正重要的问题就被忽视了。这等于是说，根本无法判断某项教导是不是从使徒传承下来的。即便如此，还有另一个可怕的难题。谁负责传承这种普遍真理呢？在寻找这个问题的答案时，一般相信，一般教会无法做到这点，而只有“教导的教会”（*ecclesia docens*），也就是教会会议中的主教才有办法传承使徒传统。这至今仍是古老天主教的立场。但即使是这种立场也是站不住脚的。问题就来了，主教在判断一项传统的性质时，什么时候是无误的呢？总是无误的，还是召开会议的时候才是无误的呢？如果他们只有在聚集在一起时才可以作出无误的判断，他们的投票必须全体一致，还是多数人的意见就可以印证他们的判断呢？如果多数人的意见足以印证他们的判断，多数人的数目到底是多少呢？多一票是否就足够呢？这些考量的结果是：当教皇“从〔彼得的〕圣座”（*ex cathedra*）讲话的时候，他在一切信仰和实践的事务上都是无误的。如果教皇现在宣称某件事情是使徒的传统，并且将这件事情确定下来，这样的宣称就开始对教会具有约束力。

与这种“圣经需要补充”的立场相反，改教家们捍卫圣经的完美性（*perfectio*）或充足性（*sufficientia*）。这个教义的意思不是说，先知、基督和使徒所讲过、写过的一切内容都被并入圣经了。圣经清楚地证明情况并非如此（王上四33；林前五9；西四16；帖后二5）。这意思也不是说，圣经已经以完成的形式来呈现信仰的所有条款。圣经并没有包含教理；这些教理只能通过反思的过程，

从圣经中引申出来。改教家们想要否认的只是，存在一种与圣经并列的、未成文的，与圣经具有同等权威的圣言，因此对人的良心具有同样约束力。在采取这种立场时，他们是站立在圣经的基础之上。圣经中每一部后续书卷，都与之前的书卷密切相连（除了临时的叙事），并建立在之前书卷的基础上。诗篇和先知书预设了律法书，并且诉诸于律法书，且仅仅诉诸于律法书。新约圣经是以“旧约圣经的应验”这种形式临到我们的，也只能参考旧约圣经。在耶稣时代盛行的口述传统，被当作人的发明而否决（太五21~48，十五4、9；林前四6）。基督被当成神启示的巅峰，至高的、终极的启示，呈现在我们面前（太十一27；约一18，十七4、6；来一1）。我们只能从圣经中、从基督和使徒的话语中获取救恩之路的知识（约十七20；约壹一3）。改教家们确实承认基督教传统，但仅仅承认建立在圣经之上的、源自圣经的基督教传统，而不是那种与圣经具有同等权威、甚至高过圣经权威的传统。

## 进深研究问题

罗马天主教如何捍卫与圣经权威并列的基督教传统的权威？他们为何如此重视使徒传统？

有人将圣经的规范性权威限定在救恩论的相关教导方面，这是否正确？

在科学和艺术的事务上，圣经是否具有任何权威？

圣经是否以任何方式证明自身的必要性？现代自由派神学如何看待这一点？

圣经的许多解释彼此冲突，是否否定了圣经的清晰性？

犹太人的口述律法和罗马天主教的口述传统能否相提并论？

神秘主义诉诸于哥林多后书三章6节，以此驳斥圣经的充足性，这种做法是否站得住脚？

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 476–527.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Sacra Scriptura* II, pp. 190–241.

Ladd, *The Doctrine of Sacred Scripture* II, pp. 514–610.

Cunningham, *Theol. Lectures*, pp. 459–516.

D. S. Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, pp. 147–170.

Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 120–151.

Heppe, *Dogm. der ev. ref. Kirche*, pp. 9–31.

id., *Dogm. des deutschen Protestantismus im zehntehten Jahrhundert I*, pp. 211–257.

Mead, *Supernatural Revelation*, pp. 318–355.

Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 61–101.

Gravemeijer, *Leesboek over de Geref. Geloofsleer I*, pp. 244–267.

Burgess, *The Protestant Faith*, pp. 59–94.



## 第5章

### 内在知识论原理

“认识神”不仅预设神已经启示了祂自己，也预设人有接受或支取启示的能力，这种能力要么是来自人的本质，要么是来自神满有恩典的更新工作。如果人不具有认识神的能力，即使神的启示是客观存在的，人仍然永远无法认识神，启示也无法对人的生命造成影响。因此，所有的知识，也包括一切的科学，都要求主体和客体之间有某种的相应之处。这意味着，除了“外在知识论原理”，也必须有“内在知识论原理”的伴随。“内在知识论原理”使人能够识别并支取神的特殊启示。很自然，绝对唯心主义者并不赞同这种立场，因为根据他们的观点，知识不仅要求主体和客体之间有相应之处，更需要两者是等同的。甚至转折点神学也感觉不得不使用不同的方式来描述这件事情。转折点神学不承认客观启示的存在；它也不相信人的生命中存在接受特殊启示的接触点。除非人通过信心而明白了启示，否则启示就不是启示。但这信心并不是人心里对客观存在之启示的持久接受能力，而是每当神启示祂自己的时候，在启示里、伴随着启示而赐下的。这意味着，在这一点上，主观和客观之间的区分实际上被消除了。然而，改革宗神学承认内在知识论原理是存在的，但是问题就自然产生了：这种内在知识论原理具有怎样的性质呢？在历史的进程中，人们曾给出几个答案。人通过哪种官能判断并支取神的启示呢？人们在以下几方面不断地探索：(A) 人的悟性，(B) 思辨式的理性，(C) 敬虔感，(D) 道德意识。我们会依序考虑。

## 一、人的悟性

一些人试图在笼统的“人的悟性”（*human understanding*）里寻找内在知识论原理，有别于较具体的所谓“思辨式的理性”（*speculative reason*）。他们不断尝试要将真理建立在历史护教学的（*historico-apologetical*）基础上。

### 1. 陈述此立场的历史

A. 宗教改革之前。有鉴于神在基督里的启示不是为了助长人的骄傲，而是为了使人谦卑，这种说法自然会遭到大量的反对，因此也需要不断地为之辩护。甚至在使徒时代，这也是必须的，因此圣经本身也包含护教因素。在第二世纪，护教学家捍卫基督教真理，以对抗犹太人和外邦人，并阐明了基督教真理的依据。他们的出发点并非疑惑或任何所谓的中立地带，而是不可动摇的信心，并使人注意到基督教的优越性，特殊启示中的救赎信息，圣经的古老和统一、简单和崇高、丰富和全面，预言和神迹，教会的见证和福音的祝福。这些论据反复出现在教父反对诺斯底主义的著作中，以及后期的神学中，尽管这些论据有时是在其他情况下得到处理，也并非每次都呈现出相同的特征。

经院主义也是以信心为它的出发点，但是，因为它试图将宗教真理改变为理性概念，就造成了自然真理和超自然真理之间的分割，而这对两者来说都是不利的。根据他们的观点，前者可以被理性证实，而后者只能被当作权威接受。在前者中，获得科学的确定性是可能的，但是在后者当中，根本无法超越信心这个层面。下面是他们一般遵循的次序，虽然存在若干变化：首先，他们试图借合理的论据证明自然启示的真理；其次，他们以类似的方式证明特殊启示的可能性、必要性和真实性；最后，他们敦促理性，单纯以特殊启示的存在为根据，在信心中盲目地接受特殊启示的内容。这种被援引用来相信特殊启示的动机，通常被称为“可信的动因”（*motiva credibilitatis*）。\* 这个论证，即“作为神的启示的圣经是完全立足于教会的见证”，是罗马天主教发展出来的，尤其是在宗教改革之后。然而，尽管这些论证全都可能证明“接受圣经是神的话”的合理性，它们却只能引发人的信心（*fides humana*），而无法产生神圣的信心（*fides divina*）。甚至罗马天主教当中的一些人也非常乐意承认这一点，尽管他们整体上非常重视护教学。至于

---

\* 编按：“可信的动因”是指接受神启示的理性根基。

人如何获取神启示的知识，罗马天主教的一般描述如下：(1) 超自然启示是建立在自然启示之上，它只能不断地被逐步支取。(2) 人在自然状态中，借着各种证据，首先被引导进入自然神学，它构成了信仰的序言（preamble）。到这个阶段，是甚至科学也可以作到的，因为证据是具有实证作用的。一般情况下，在这个阶段，我们还不能提到信心。(3) 达到这一点之后，现在就借着“可信的动因”（教会是最重要的动因），看见并承认神启示的可靠性和信心的合理性。(4) 当人被这样引导到人的信心（*fides humana*）之后，注入的恩典会将人提升到超自然界，并借着善行预备人，使人能以面见神。

B. 宗教改革之后。更正教采取不同的立场，但不总是贯彻始终地坚持自己的立场。改教家们的出发点不是人的理性，而是基督徒的信心，强调这信心唯独建立在神的权威之上，是圣灵造成的。更正教神学家们并非总是忠于这项原则，而是经常转向自然神学的教导，也转向启示真理的历史证据。笛卡儿以“疑惑”为自己的出发点，在笛卡儿的影响下，理性主义逐渐渗入教会，历史护教学方法也开始流行。它在超自然主义里显然被摆在最重要的地位上。使用这种方法的目的，是为了证明神已经以一种超自然的方式启示祂自己，而不是要展示启示的合理性。为了证明这一点，人们将注意力集中于圣经中的神迹、预言的应验（这些预言通常具有非常特殊的性质）、圣经不同部分之间惊人的一致性、福音的道德影响，等等。目的是为了借着这类理智的探讨，使人们信服。不可否认的是，遵循这个方法的一些人，其本意是好的。在今日的基督教护教学中，他们的一些著作甚至非常受尊重，尽管如今遵循的方法、引用的论证都非常不同。然而，这种方法必然会导致理性主义。巴特勒（Butler）甚至给出如下的宣判：“尽管自然宗教是基督教的根基和重要部分，它绝非基督教的全部。”<sup>1</sup> 理性被赋予权利，来检验并解释启示的凭据，因此，被放在高于圣经的地位上。有鉴于此，从神学的角度来看，这种方法是应当被谴责的。此外，从超自然主义自身的历史来看，并且从卢梭（Rousseau）和莱辛、康德和施莱马赫的尖锐批判来看，这种观点显然是站不住脚的。在很长一段时期里，连改革宗作者都继续将自然神学说成基础神学，但是在许多改革宗圈子里，这种观点现在已经被完全抛弃了。

---

<sup>1</sup> Butler, *Analogy*, Part II, chap. 1.

## 2. 对此立场的评估

正如前面提示的，从神学的视角来看，这种历史护教学方法并未得到认可，因为它同时低估了宗教真理和信仰。宗教真理不像某种科学定律，信仰也不纯粹是对科学调查研究的某种结果的理性洞见。贝利要我们注意一个事实，即这个理性方法在今日是值得怀疑的。<sup>2</sup> 它也没有公平地看待基督教。神的话预先假设了天然人的黑暗和谬误，因此如果让圣经本身伏在人的判断之下，圣经就会与自己抵触。这是把原本被判定为不合格的人当作审判官。最后，这种方法根本无法带来人们期盼的结果。上个（十九）世纪初，神迹和预言可以被当作证据，但是今天神迹和预言本身也需要被证明。

然而，这并不意味着护教学本身没有任何真正的价值。毫无疑问，护教学在某些方面是有其用处的，但是，在不放弃其神学特性的情况下，护教学不能走在信心之前，也无法先验地（*a priori*ly）证明启示的真理。它预先假设信徒的心里已经以信心接受了真理。我们可以将三重价值赋予护教学：(A) 它迫使神学对其内容和根基作出解释，因此，促进了神学的自我意识。(B) 它使基督徒意识到，他不必为敌人的存在感到尴尬，而是可以在自然和历史、科学和艺术、每一个人的内心和良知中找到证据。(C) 尽管护教学无法借着令人无可辩驳的证据迫使人承认真理，护教学可能像话语的职事一样，使人对真理产生深刻的印象，而这种印象是人无法轻易摆脱的。

然而，在实际的实践过程中，护教学常常转向错误的方向，(A) 护教学常常使自己与信仰分离，假设自己高于信心、先于神学，宣称自己拥有某种权威，而实际上它并不拥有这种权威。(B) 它以某种方式将信心和知识分离，使宗教真理完全或部分地立足在纯理性的基础之上，而后者与那真理的性质是完全相悖的。(C) 结果是，它培养出了对科学劳动的过高期望，仿佛可以借着理性改变人心，仿佛良好的推理可以培养出敬虔。

## 二、思辨式的理性

那些认为“思辨式的理性”是识别、判断和支取宗教真理的官能的人，和那些将这些功能笼统地归给“人的悟性”的人，在本质上并没有什么不同。他们都

<sup>2</sup> Baillie, *Our Knowledge of God*, p. 129.

将人的理性当作真理的仲裁者、是支取真理的官能。两者都属于一般所知的理性主义的大范畴。而帕特森（Paterson）说，理性主义的基本假设之一是：“在探索和支取宗教真理和道德真理时，思想仅限于使用其自然的能力。如果在这个过程的任一阶段，思想借助于圣灵的直接作用，这种观点就应当被否决。结果是人无法拥有真理，因为那是超越理性认知和理解的。”<sup>3</sup> 与此同时，那些推崇思辨式理性的人，提出了一种远比粗俗的理性主义更深入、更全面的体系，也就是沃尔芙式（Wolffian type）的理性主义。他们不仅使思辨式理性成为接受真理的标准和必要机能，甚至将它视为真理的来源，这样做，实际上是更有效地与神的特殊启示观念分道扬镳。

## 1. 陈述此立场的历史

由自然神论和沃尔芙学派哲学所代表的十八世纪粗俗的理性主义，最后遭到了卢梭和莱辛、康德和立敕尔的批判猛攻。它所建立起的肤浅架构也完全坍塌了。在康德和施莱马赫的影响下，主体的独立自主开始了。这种反应起初如此强烈，以至于到了漠视客观世界的地步。根据康德的观点，人不可能认识事物的本质（*noumena*），只能认识现象，这些甚至只是思想主体强加于现象界的形式。因此，主体制造了现象界的形式。费希特更进一步，否认与主体有别的客观世界的存在。在他看来，外在事物的世界仅仅存在于那“太一的宇宙心智”（*the one universal mind*）中，只是这个思想的产物。起初，施莱马赫也采取这种立场。然而，随着时间的推移，施莱马赫认为必然存在某个具有客观实际、因此也具有规范价值的事物。这种考虑导致了所谓的复辟时期（*restauration*），人们试图转回到客观世界，尽管它同样是以主观为出发点。黑格尔是这一趋势的杰出代表。他将费希特主观的、伦理式的唯心主义提升为客观的、符合逻辑的唯心主义，将“存有”（*being*）的观念替换为“变化”（*becoming*）的观念。在他的思想体系中，整个世界都成为一个进程，是逻辑观念的一个发展，一切“存有”都被简单地描述为“思想”。在这个演化过程中，宗教也有其地位。宗教也是纯思想或纯知识，也就是说，那“绝对者”关于自身所拥有的知识，以想像的形式出现。它被包裹在形式和象征，或图像式的描述之中，只有思辨式的理性能够理解其深刻含义。根据黑格尔

---

<sup>3</sup> Paterson, *The Rule of Faith*, p. 113.

的观点，哲学的任务是除去宗教教理的历史形式（这些毕竟仅仅是毫无价值的外壳），去探寻并阐明其中的理念，这才是珍贵的、隐秘的内核。因此，基督教的伟大真理，例如，三位一体、道成肉身、代赎和其他的教义，不仅成为哲学思辨的客体，通过它们的本质和理想形式，确实成为这种思辨的果实。脱离了圣经和所有其他的权威，这些真理就被描述为理性的必要思维，因此被证明是极度合理的。宗教真理的真正证据在于，它们在人的思想中呈现为必要思维。这与黑格尔的基本原理相符合：“一切合理的都是真实的。”任何一种思想，只要它具有逻辑必然性，并且被证明为整个真理体系的一个前后一致的部分，它就可以被视为真实的。因此，思维的逻辑必然性或一致性，就成为宗教真理的标准。道布、马海尼基、史特劳斯、瓦特基（Vatke）、魏塞（Weisse）、毕德曼和其他的一些人，将这种方法应用在神学中，尽管在程度上不尽相同，也并未得出相同的结果。现代神学之父施莱马赫的跟从者们也非常喜欢这种观点，他和黑格尔一样，也从主观出发，尽管他是以感情为出发点，而不是以理性为出发点。

## 2. 对此立场的评估

那些将思辨式的理性视为宗教真理标准的人，和思辨法是分不开的，他们用思辨法来支取、判断这个真理。这种方法无疑比历史护教法更具优势。超自然主义假装自己能够如此清楚地证明宗教教理，以至于让一切的异议消音。它矢志要对真理作出明确、清晰的描述，使真理的合理性显而易见。但是，它所作的鲜明区分导致了将真理和生命割裂的理智主义。思辨法与对清晰度的要求分道扬镳，承认教理的深层意义和宗教中的神秘元素。此外，它强调一个事实，即宗教在人的生命中占据独特的位置，因此在人的本性中必定存在一种与之相对应的官能。黑格尔认为它是思辨式的理性，施莱马赫认为它是感觉。但两人都是错误的，尽管他们都注意到一件重要的事情，即他们都强调宗教官能的必要性，这对神学研究来说是最重要的，因此有权利获得认可，值得我们感恩。

但是，思辨法并没有在这种思维面前止步，那就是：“思想”和“存有”必定是彼此对应的；它接下去要辨明这两者。这就是思辨哲学的基本错误。最大的问题就是，我们是因为一个东西存在，所以才思想它？还是我们必须思考一个东西，所以它才会存在？思辨哲学认为答案是后者，但是却没有任何根据。黑格尔在这里作了一个不可能的跳跃。一件事物的存在并非因为我们在思想它，因为存在并

不是思想的流溢，而是基于一种大能的行动。诚然，神在永恒中思想事物，但是祂只能借着有创造力的行动，将原本只存在于理念的事物转变成为实际存在的事物。我们只能反思神在很久以前所思想的是什么，以及在实存的世界里，富有创意地带进我们意识里的是什么。如果我们拒绝从外面来的一切知识，那么我们就只剩一种没有任何内容的、模糊的原则，无法从中推导出任何知识。尽管它自命不凡，表面上也带着善意，然而思辨法并没有成功地将基督教令人厌恶的教义转变为一种普世真理的哲学体系，让世人很容易接受。对灭亡的人而言，十字架的道理仍然是愚拙的。思辨法脱离了神的启示的客观基础，因此，不可能成功地构建一种真正的神学体系。

### 三、敬虔感或宗教直觉

论及神学的内在知识论原理，一些人采取第三种立场，认为获取和辨别宗教真理的官能是敬虔感或宗教直觉（intuition）。一般认为施莱马赫是这种观点的创始者。这种对神学知识的内在或主观法则的观念，有一点与黑格尔的观念相同，即没有预先假设神学的内容是得自启示。但是与那些倡导思辨法、实际上却将神学转换为哲学的人不同，这种方法的倡导者倾向于从神学中除去一切的哲学。然而，他们也像思辨式的哲学家和神学家一样，未能区分宗教真理的标准或准则，以及宗教真理的来源。因为他们认为自身的主观感觉就是这真理的来源，对他们而言，真正的问题与其说是如何支取宗教真理，不如说在于如何评估宗教真理，或者换一种方式来表达，就是如何承认它是宗教真理。他们的特别之处在于，他们试图以宗教实证主义的方式探寻宗教的确定感。敬虔感是宗教真理的准则，如何进行验证呢？借着经历。

#### 1. 陈述此立场的历史

当前面提到的两种方法都没有得出结果，许多神学家就在宗教经历中寻求庇护，并且在宗教经历里寻找证明基督教确定性和基督教真理的支持。尤其是在运用这种方法的过程中，可以感受到施莱马赫的影响。施莱马赫和他的跟从者们有心要让神学恢复到受人敬重的地位，这是很令人敬佩的，而他们想要透过在信仰意识（believing consciousness）上站稳立场，来完成这项工作。是什么刺激我们接受基督教真理呢？在回答这个问题时，此方法的拥护者并非诉诸于历史证据或

理性证据，也没有诉诸于圣经或教会的权威，而是诉诸于罪人心中的得救经历。施莱马赫盼望神学家从特定教会的信仰告白中给出的材料为出发点，这里的材料与其说是指教会信经中制订的教义，不如说是指活泼的、有效的信仰内涵，也就是在教会的讲道和教导中听到的内容。然后这些教义和信仰内涵必须被追溯到它们的起源，它们并非源自圣经，而是源自敬虔感，从人的灵魂与耶稣基督之间的关系所引发的敬虔感。最后，教义必须根据这个事实——即它们是敬虔感独特的映像——而以一种系统化的形式来复制。这意味着，教义是源自敬虔感或宗教感觉，也会在敬虔感中找到其确定性的根基。只有根据这种感觉，教义真正的宗教特性才会凸显出来。

符兰克是鄂兰根神学学派的杰出神学家之一，也是这种理论最具代表性的拥护者之一。他的神学体系确实超越了施莱马赫的神学体系，因为他并不是以一般的感受状态为出发点，而是以重生的特殊经历为出发点。在《基督徒确信的体系》（*The System of the Christian Certainty*）一书中，他试图回答这个问题：是什么促使人依赖救恩的客观因素，例如，神、基督、圣经和其他的一些事物？是什么促使人接受圣经是神的话？他的回答是：这并非取决于历史或理性证据，也并非取决于圣经、教会或传统的权威，而是单单取决于重生的经历。他所说的“基督徒的确信”，并不是得救的确据，而是对真理的真实性的确据。根据符兰克的观点，基督徒的确定感，也就是对真理的确信，是基于基督徒的生命，也就是信徒的道德经历和属灵经历。基督徒知道自身的生命发生了极大的改变，并且从重生的经历中推论出基督教真理的全部内容。这种真理围绕着重生的经历，将自己分为三组。(A) 直接牵涉到重生经历的真理，例如，罪、审判、将来的完全这些事实（内蕴和核心的真理）。(B) 然后是为了解释新状况而必须承认的真理，例如，一个有位格的神、三一真神的存在、神而人者所成就的救赎等真理（超越的真理）。(C) 最后，这些又直接引向一些媒介，即重生之前的行事者就借着这些媒介而运作，例如，教会、神的话、圣礼、神迹、启示和默示（超出己身之外的〔*transcendent*〕真理）。毫无疑问，符兰克的这个回答包含了一项重要的真理，因为重生确实是要看见神的国所必须的。但是，他阐述自己思想的方式却是非常含糊的，这可能是他主观立场的必然结果。他并没有贯彻始终地发展出一套思想，而是不断地将“获取宗教真理的方式”与“在这些事上获得确信的方式”混淆。因为他的著作命名为《基督徒确信的体系》，可以预期，作者仅仅盼望证明信徒如何达到基督徒的确定性。



但是，在这种情况下，他本来应该将自己的工作限定在阐明基督徒确信的起源和性质，而不应当额外探讨宗教意识的内容。这样，他就无法给出一个与这个确定性相关的物件的体系。然而，当他从重生的经历引申宗教真理时，他所作的正是如此。

## 2. 对此立场的评估

针对这种出发点和方法，有许多异议。(A) 重生和基督徒所有其他的经历，总是与教会、圣经等等客观要素连在一起，而符兰克却将这两者分开。(B) 在他的第二本书《基督教真理的体系》(*The System of Christian Truth*)中，他自己将这些客观要素摆在重要的地位，承认它们的优先性。出于这种原因，他应该已经在整个体系里维护这种优先次序。(C) 他按照这种方法，从基督教的确定性中获取客观教理，但这种方法不适合用在神学中。因为这种方法是从思辨哲学借用来的，而思辨哲学是从“逻辑连贯的必然性”引申出宗教真理。(D) 这种方法与一切的宗教经历相悖。没有一个基督徒曾经按照符兰克描述的方式获得客观真理的确定性。几乎没有人采用他的方法。甚至在那些采用这种观点的修正版本的人当中，论及经历对神学的基本原理的意义，也存在不同的观点。应用这种方法会伴随着三种危险。(A) 它容易使人陷入一种危险，就是对宗教经历形成错误的观念，期望从它身上获得它无法提供的观念。经历某些情感是可能的，例如，忏悔、恐惧、盼望，等等，但人们不可能经历历史事实。(B) 它使未受教育的基督徒不可能获得关于基督教历史事实的知识和确定性，因为这些只能透过精心的推理过程，从经历中推断得出。(C) 它很容易剥夺历史性的基督教信仰的真实意义，而且情况会愈演愈烈。经历无法承担这样的重负。不能以经历为最终的依据来建立基督教真理。意识到这一点之后，为了排除重负，很容易导致从信仰的内容中刨除一切历史事实，并且将信仰的内容局限于宗教和伦理经验。

## 四、道德意识

最后，关于宗教真理的标准，关于我们认识并承认基督教真理的方式，还有另一种观点，这种观点与前一种观点类似，但是也与前一种观点有所不同，前一种观点诉诸于感情，而此观点强调宗教中的伦理要素。这种观点的根源来自康德的道德主义，在立敕尔和他的跟从者的新康德主义影响下，在神学中开始流行。

它使道德意识成为宗教真理的真正判官。这个观点真正要强调的不是情感经历，而是伦理的自我维持（self-maintenance）。最重要且最具决定性的问题是，某种真理是否满足了人心或人的良心的道德需求，并因此满足实践上的一个真实需要。所以，这个理论的拥护者所使用的方法就被称为“伦理—心理学方法”（ethical-psychological）或“伦理—实践法”（ethical-practical）。

## 1. 陈述此立场的历史

如果前一种方法与施莱马赫有直接的关联，那么这种方法的主要支持则来自康德。对它的拥护者来说，基督教大致上与其说是必须被证实、被接受为真的教义，或需要被证据的历史事实，不如说是针对人的内心和良心的宗教权势和道德权势。根据他们的观点，基督教信仰不可能毫无差别地被众人接受，只有那些具有正确道德倾向、感到不满足、意识到善、渴望救赎等等的人，才能接受。当基督教信仰接触到这样的人，它就在这些人的内心和良心中留下美好印象，在没有任何推理或进一步证据的情况下，就被视为神圣的真理。它满足了这些人的宗教需求，回应他们崇高的盼望，使他们与自己和解，为他们带来平安、安慰和救恩，因此显明自己是神的安慰和神的智慧。

这类论证并不是从康德开始的。特土良已经诉诸于灵魂不由自主地为基督所作的见证。护教学家们指出，当时的异邦宗教根本无法满足人的宗教需求，也无法培养出真正的道德生活。苏格徒让我们注意到神的启示的道德影响，以及它足以使人实现自己的天命。罗马天主教和更正教的神学家都试图指出基督教真理在个人和民族的理性、道德、社会和政治生活中的运行和影响，以此来证实基督教真理。帕斯卡（Pascal）和魏内特尤其推崇这种方法，但是尚未将这种方法放在历史论证的对立面。帕斯卡甚至承认历史证据的重要价值，尽管他并没有将历史证据通常的地位指派给它们；而魏内特也没有藐视历史证据，尽管他认为历史证据次于道德证据和宗教证据。在之后的若干年里，阿斯蒂（Astie）、普瑞桑斯（Pressencé）、斯科里坦（Secretan）、狄拉邵萨伊和其他一些人也采用这种方法，但他们普遍忽视历史证据，有时甚至藐视历史证据。

然而，康德的影响对这种方法是极其重要的。根据康德的观点，“理论理性”（theoretical reason）必然会产生三种观念，也就是，神、自由、不朽。因此，这三者仅仅是笼统的概念。然而，它并没有向我们保证存在与之相对应的实体，也没

有告诉我们这些实体的性质。然而，实践理性的“定言令式”要求要有相应的实体。这清楚地证明存在一种道德秩序，也要求这种道德秩序最终必将战胜自然秩序。正因为如此，它自然得出一个推论，即人必定是自由的，必定存在道德可以真正得胜的将来生活，因此必定存在一位至高的审判官来赏善罚恶。只有这种世界观才是真实的——它能够回应我们的内在生命、满足我们的道德需求。

当思辨法本身的不充足性出现之后，有一种倾向是要转回到康德的思想。尤其是立敕尔和利普修斯，在神学中重新引入康德主义，尽管这些人在若干细节上与康德的观点不同。尤其在立敕尔学派中，伦理—心理学方法被摆在重要地位上。这一学派将基督教视为一种历史现象，尤其将它视为对人的内心和良心极其重要的宗教权势和伦理权势。立敕尔尤其在宗教中找到两种要素：一方面是依赖神的要素；另一方面是灵性自由或高于自然的要素，而按照立敕尔的评估，后者是主要的要素。作为一个自由的、有道德的存有，人却被自然所包围，而且在许多方面又依赖自然，如何能同时维持自己的自由、又超越自然呢？基督教回答了这个问题，其答案是：人可以透过在基督里与神交通、使神终极目标成为自己的终极目标——也就是说，在为神而活、被爱所驱动的在生活中寻求神的国——来驾驭自然。在基督教的这个实践能力中，立敕尔找到了证明神在基督里所启示的真理和基督教真理的证据。它并不是一种理论证据，而是一种实践证据。像施莱马赫一样，他也从神学中剔除一切的形而上学。理论证据适用于科学，但是价值判断只适用在宗教。然而，事实上，他们两人都没有成功地排除哲学。此外，凯夫坦是立敕尔最杰出的追随者之一，也是他最能干的追随者之一，他强调一个事实，即价值的判断和对存有的理论判断是不可分割的。

## 2. 对此立场的评估

比起历史法和思辨法，这种方法与前一种方法无疑更为可取。当前所考虑的方法并非仅仅将宗教视为有待证实的教义，也并非将宗教视为需要用理性来分析的信仰主体的状况，这是前两种方法各自要作的。这种方法将基督教视为一种历史性的客观能力，回应人的道德需要，并从中寻找证据和正当理由。尽管如此，这种方法仍然面对几种强烈的异议。(A) 如果一种宗教无法满足宗教和伦理生活，无法为悲伤和死亡提供安慰，无法为生命中的争战提供力量，它就不配拥有宗教之名；然而，基督教做到了这一点，这事实不能成为其真实性的绝对证据，因为其

他宗教也在某种程度上满足了这个层面。(B) 使基督教真理取决于价值判断, 是危险的。如果它只想要强调一个事实, 即教理必须总是具有宗教价值和伦理价值, 或者理性的论证永远无法给我们关于宗教真理的完美确信, 但是我们可以借着经历教理所表达出来的宗教价值来获得这种确定性, 这种观点就不会遭到强烈的反对。在这种情况下, 主观的评价会预先假设宗教真理的客观事实, 主观评价也仅仅会被当作获取关于那事实的确信的途径。这样, 一件事物的价值就不能被描述为事物存在的依据, 而是仅仅能使我们主观地认识事物而已。然而, 在立敕尔的体系中, 情况则非常不同, 因为价值判断与一切的形而上学是分离的。(C) 此外, 以这种方式, 我们永远无法得到客观性。在基督教信仰中寻求满足的需要, 基本上是由同样的信心、借着侍奉的工作而创造出来的。因此会引发这个问题: 人生命中的这些需求是不是真实的? 或者仅仅是矫揉造作, 因此是纯粹想像的? 换句话说, 关于“基督教真理”的问题, 仍然有待解决。

### 进深研究问题

属人的信心 (*fides humana*) 和属神的信心 (*fides divina*) 之间有何不同?

神学中的历史确定性能否令我们满意?

该如何解释从历史护教学方法向思辨法的过渡?

主观主义以人的理性或人的经历为基督教真理的来源, 主观主义可以与绝对确定性兼容并蓄吗?

绝对唯心主义能否带来令人满意的基督徒确信?

经历式的检验和实用主义式的检验是否曾经被应用在圣经真理上? 是什么导致这两种检验在今天如此流行?

特尔慈建议的更客观的检验是什么?

我们该如何判断宗教的心理学进路, 正如何顿的《以心理学进路研究神学》(Walter M. Horton, *A Psychological Approach to Theology*) 一书所描述的?

贝利在《我们对神的认识》(Baillie, *Our Knowledge of God*) 一书中采用的立场与施莱马赫的立场在实质上有何不同?

### 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 528–602.

- Miley, *Syst. Theol.*, I, pp. 34–47.  
Macintosh, *Theol. as an Emp. Science*, pp. 7–26.  
Dorner, *System of Chr. Doct.*, I, pp. 58–168.  
Girardeau, *Discussions of Theol. Questions*, pp. 73–125.  
Paterson, *The Rule of Faith*, pp. 92–173.  
Kaftan, *The Truth of the Chr. Rel.*, I, pp. 230–316.  
Frank, *The System of the Chr. Certainty*.  
Baillie, *The Interpretation of Religion*, pp. 174–339.  
Heffern, *Apology and Polemic in the N. T.*.  
Wenley, *Contemporary Theology and Theism*, pp. 11–124.  
Schaeder, *Theozentrische Theologie*, Vol. I and II, pp. 1–55.  
Horton, *A Psychological Approach to Theology*.  
Baillie, *Our Knowledge of God*.  
Dickey, *Revelation and Response*.  
Mackintosh, *Types of Modern Theology*.

## 五、信心是真正的内在原理

在施莱马赫的影响下，大多数神学家得出的结论是：宗教是人生命中的一种特殊现象，只能按照与其性质相符的方式来理解。采用这种立场，神学就是以信仰主体为出发点，但是不能单单因为这个理由就被控告为主观主义。任何科学都没有采用其他的出发点，因为对我们来讲，客观世界仅仅是在我们意识中映射的客观世界。因此，必须有能回应外在知识论原理的内在知识论原理。此外，基督教神学从一开始就以信仰主体为出发点，他们由信心所生，并且受“以信求知”（*per fidem ad intellectum*）这个法则引导和掌控。而这也是与圣经完全吻合的，圣经不仅提到神的外在启示，也提到圣灵的内在光照。如果这个对主观主义的控告可以用任何程度的合理性来反对这个出发点，这个控告就同样适合用来反对一切科学、整个神学，甚至圣经本身。然而，只有当获取对某种事物的知识绝对必须的主观状况成为那知识的来源，这种控告才是有根据的。我们借以认识我们周围客观世界的官能，并不是那个世界的来源。

## 1. “内在知识论原理”这个名称

在圣经中，内在知识论原理通常被称作信心。圣经也使用其他语词，例如，重生（约三3；林前二12、14），清心（太五8），热爱神的旨意（约七17），神的灵（林前二13）。然而，基于几个理由，信心一词较为可取：(A) “信心”一词在圣经中非常突出。(B) 它直接将我们的注意力转向意识生活，并因此涉及到承认一个事实，即人是以自己的意识为媒介来获取一切知识的。(C) 它比其他任何名称更好地表明了宗教知识和人所有其他的知识之间的密切关联。总的来说，我们可以说，我们获取宗教知识的方法，与获取其他科学知识的方法是完全相同的。我们应当谨记，信心并不是科学的一种新官能。人有时会说相信和认识是对立的，但是在某些情况下，他们使用“相信”一词，以暗示缺乏合理的证据。然而，“信心”一词具有更加深刻的含义。它经常用来指基于直观的、直接的洞见的正面知识，而并不是基于外在的证据或逻辑论证的知识。在这个意义上我们可以说，对于一切的科学，信心都是必要的。直觉的知识和直观的洞见在人的生活中占据重要地位。在我们努力的每一个领域、我们生活的每一个阶段，它都是不可或缺的。

## 2. 信心的知识具有的独特性质

我们不能因为一般知识和宗教知识之间的相似之处，就忽视两者之间的差异。“直观确定式的信心”与“宗教意义上的信心”之间存在非常重要的差异。在基督教里，信心具有独特的意义，正如我们接下来要指出的。(A) 在新约圣经中，信心是指人和神之间的宗教关系，它不仅包含确定的知识（也就是得到保证的知识），也包含对神的衷心信赖，对神的彻底降服，以及亲自支取福音的应许。(B) 尽管我们关于外部世界——例如，感官的可靠性、思维法则的切合性，等等——所使用的信心，是基于我们内在的观察，但是基督徒的信心却是针对不可见的、也不可能被观察的事物（来十一1）。(C) “宗教意义上的信心”与“直观确定式的信心”的不同之处在于：前者是基于他人的洞见，而非基于我们自身的洞见。我们乃是借着先知和使徒的见证，认识神在耶稣基督里的恩典。(D) 最后，“基督徒的信心”与“直观确定式的信心”的不同处也在于，前者并不是从人的本性中自发产生的。尽管信心完全是人的信心，它甚至可以被称为人的本性的恢复，但是它会挑起天然人的骄傲、激起人心中的仇恨。神不只是信心的客体，更是信心的创始者。巴特和卜仁纳甚至说神是信心的主体，而非人是信心的主体。尽管他

们也提到信心是人对神的启示的回应，但是他们实际上认为神是在人的信心里完成启示的。启示本身会产生人的回应。只要它没有做到这一点，就不会有启示。

根据圣经，基督徒的信心本身就带着确定性。这并不是因为信心本身如此坚稳、如此确定，而是因为信心是基于神的见证和应许。它使人确凿无疑地拥有救恩的无形祝福，甚至比人自己的洞见或科学证据证明的事实更加确定。圣经将“确定性”描述为信心的特征之一。因此，除了科学的确定性之外，我们也拥有信心的确定性，实际上，这种确定性是在认信的教会里、通过其殉道者、坚定不移的认信者所证实的，并且理论上是透过基督教神学所宣认和发展出来的。这种确定性是不可动摇的、不能被破坏的。但是这种信心不一定牵涉到它所相信的真理。主观的确定性和客观真理之间仍然存在极大的差异。在这方面，所有的事情都取决于信心建立在什么样的基础上。

## 六、信心的根基

借着信心，我们接受圣经所包含的神的见证。但是，现在问题产生了，我们如何知道这种见证是真实的、因此是完全可靠的？我们对神话语的信心是建立在怎样的基础上？或者，这样讲可能会更好：我们是通过什么途径相信神在我们心中作成的、有关神特殊启示的真理？在回答这些问题时，改革宗神学家指向圣灵的见证。在这段结束的篇章里，我们会简短地探讨这个话题。

### 1. 教会中有关“圣灵的见证”的教义

不得不承认，从基督教最初的几个世纪以来，人们援引来支持基督教真理的理性证据或历史证据，都无法为人提供足够的确据。尽管这些证据都可以引发“人的信心”（*fides humana*），但是要在人心里产生信心，神的恩典仍然是绝对必要的。内在恩典对接受圣经是神的话的绝对必要性；奥古斯丁是第一个清楚看见并且教导这一点的教父。没有错，他也将极其重要的价值赋予作为可信动因（*motivum credibilitatis*）的教会见证，但他并不认为这是信心的终极和最深层的根基。从理论上讲，连罗马天主教也相信，只有圣灵才能使人对启示的真理产生绝对的确信；但是在实践中，他们倾向于用教会的见证代替圣灵的见证。

改教家们有意识地、刻意地将圣灵的见证放在最重要的地位上。他们认为神启示之真理的确定性是源自圣灵在信徒心中的工作。改教家们采取反对罗马教

会、反对重洗派和其他神秘主义的立场，因为前者过度强调教会的见证，而后者则倾向于将圣灵的见证与圣经中所包含的外在见证分离。加尔文是第一个对“圣灵的见证”的教义作出详细解释的人。<sup>4</sup> 自从他那个时代以来，这项教义被路德宗神学家和改革宗神学家广泛接受。然而，近来，这项教义已经失去其往日的光彩。这有部分是由于许多人将圣灵的见证与源自经历的论据混为一谈，今天，这在许多圈子里也是相当普遍的；而有部分则是由于一些人对圣灵的见证采取神秘主义式的观念，也与人们普遍对超自然反感有关。因此，有必要精确地指出圣灵的见证到底是什么意思。

我们应当谨记，这里用“圣灵的见证”描述圣灵的特别工作，它并不是独立的，而是与圣灵施作在基督里成就的救赎的整个工作有密切关联。圣灵更新罪人，不仅更新人的存有，也更新人的意识。祂除去人悟性中的属灵昏暗，光照人心，使神在基督里的荣耀清晰可见。唯独因着圣灵的特别运行，人才会承认耶稣基督是主（林前十二3）。圣灵的工作使人能够接受神在基督里的启示、支取救恩的祝福、获得信心的确据。圣灵的见证仅仅是圣灵在救赎领域的一般工作的一种特殊层面。为此，两者是绝不能分离的。

## 2. 对“圣灵的见证”的错误观念

关于圣灵的见证，我们尤其应当防备两种错误看法。

A. 它带来新的启示。神秘主义将圣灵的见证视为一种内在的启示，其大意是说，圣经是神的圣言。这显然是史特劳斯所理解的观念，因为他极力主张，当更正教接受“圣灵的见证”（*testimonium Spiritus Sancti*）的教义时，他们实际上采用了神秘主义的原则。他将其解释为一种新的真理的传递，这个真理就是：圣经确实是神的话。如果这种解释是正确的，他的主张就是合理的，因为如此一来，基督徒就确实借着圣灵的见证获得了新的启示，正如古时的先知一样。这样，这样，这启示当然需要被重新证实，如此永无止境地循环。这种对“圣灵的见证”的观念，使我们对“圣经是神的话”的确信必须取决于这种新的启示，这自然否定了圣经“本身的可信性”（*autopistia*）。老派的更正教神学家从来没有这种“圣灵的见证”的观念。他们都强调圣经本身的可信性，并强烈反对重洗派人士的神秘主义。

<sup>4</sup> Calvin, *Institutes*, I.vii = 加尔文著，《麦种基督教要义》，62-66。



甚至某个与之有点关联的描述——即我们必须领受圣灵的见证，将之视为圣灵在信徒心中产生的影响、对“圣经是神的话”的盲信或没有根据的确信——对改教家们来说也是难以接受的。信心是基于见证的确信，如果缺乏合理的证据，信心就无法产生。

B. 它与来自经历的论据是等同的。人们经常把圣灵的见证和经历的见证混为一谈，这是不应该的。圣灵确实会将在基督里得救的经历施作在信徒的心中，这个经历不能脱离圣经来解释，而是透过神的话这个工具来解释的，因此，这含蓄地证明了圣经具有神圣的起源。这是从我们视为神圣的经历得出的推论：圣经——这经历是借着圣经作在我们里面的——是神默示的圣言；这就是我们的结论。一些神学家对这种论证作出了详尽的阐述，尽管不是以相同的形式呈现的，例如符兰克，寇斯特林（Koestlin）、伊慕斯（Ihmels）、史特恩斯（Stearns）和许多其他人。这种论证本身是完全合理的，也不乏证据性的价值，但是它与圣灵的见证非常不同。将二者混为一谈的人并没有正确区分信心的“有效因”（*causa efficiens*）和信心的“动因”（*motives*）。经历的见证当然可以是信心的动因，但是同样理所当然地，它也不是信心的起源，因为它预先假设了信心的存在。另一方面，圣灵的见证是信心的有效因。如果没有圣灵的见证，信心的所有动因根本没有说服人的能力。此外，经历对圣经的见证根本不是神客观的见证，仅仅是我们自己内心对圣经的见证。最后，它的特性在于仅仅是一个推论，或者说甚至可以说牵涉到一个以上的推论呢？因为它从某种经历得出结论说，圣经是这种经历的起源；又从“这经历是以神启示的圣言为工具来运作的”这个事实得出结论说，这启示确实是神的话。因此，它并没有圣灵的直接见证的特征。因为经历的见证是完全主观的，建立在其上的信心，归根究抵仅仅是建立在灵魂的内在经历之上，而非建立在神话语的客观见证之上，毕竟后者才是基督教一切确信的基础。

### 3. 对“圣灵的见证”的正确看法

加尔文坚决拒绝将圣经的权威建立在教会的见证之上，他也拒绝一些其他的错误观点。他最后说：“因此，我们要以如下为不变的真理：所有内心受圣灵教导的人，必定绝对地接受圣经；圣经自身即带有证据，无需屈尊于外在的证据和论证，而是借由圣灵的见证使我们完全相信。圣经自身的庄严虽然足以让我们崇敬，但除非圣灵在我们心中印证，它并不能真正感动我们。蒙圣灵光照之后，我们相

信圣经是来自神，就不再是凭着自己或别人的判断，而是以一种超越人类的判断的方式，完全确信圣经是出于神的口、借着人的传讲而赐予我们的，好像亲眼看见神自己的像清晰可见地印在上面一样。”<sup>5</sup> 圣灵的见证仅仅是圣灵在罪人心中所做的工作，借此除去罪的盲目，好叫先前盲目的、无法看到神话语的崇高特性的罪人，如今清楚地看见、了解神话语的神圣性质的标记，并领受有关圣经的神圣起源的第一手确据（*immediate certainty*）。正如一个有眼能观看建筑物的华美的人，在凝视着罗马圣彼得教堂的拱顶时，立时就会认出它是一位伟大艺术家的作品。当信徒研读圣经时，同样立时从中发现神的印记。得赎的灵魂看见神是圣经的作者，并以孩童般的信心，一种属神的信心（*fides divina*），倚靠圣经的见证。这种信心的典型标记是，它立足于神的见证之上，而属人的信心（*fides humana*）仅仅立足于人的见证或合理的论据之上。当然，我们可以引用合理的论据，来支持圣经的神圣起源，但这些没有能力说服未重生（*unrenewed*）的人。基督徒相信圣经是神的话，归根究柢是基于神亲自给出的见证，也就是神在祂话语中给出的相关见证，借着神在罪人心中的见证，承认圣言是神圣的。因此，严格来讲，与其说圣灵的见证是信心的终极根据，不如说它是信心的媒介。只有圣经才是信心的最终根基，或者更好的说法是，在圣经的见证下，神加在信徒身上的权威才是信心的最终根基。信心的根基与信心的内容是等同的，二者不可分离。但是圣灵的见证是信心的动力因。我们相信圣经，并不是因为有圣灵的见证，而是透过圣灵的见证。

### 进深研究问题

“信心”一词有多少种不同的含义？

洛克（Locke）如何将信心和知识进行比较？康德的看法呢？

当立敕尔派谈到“信心—知识”时，他们指的是什么？

信心关乎理性、或意志、或情感，还是与三者同时相关？

加尔文是如何表达“圣灵的见证”的教义的？

“圣灵的一般见证”（*testimonium Spiritus Sancti generale*）和“圣灵的特殊见证”（*testimonium Spiritus Sancti speciale*）之间有何不同？

<sup>5</sup> Calvin, *Institutes*, I.vii.5 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，65-66。

圣灵的见证能否单独应用于圣经的不同片段？

### 参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 603–670.
- Kuyper, *Enc. der Heil. Godgel.*, II, pp. 501–511.
- Hodge, *Syst. Theol.*, II, pp. 69–86.
- Wisse, *Geloof en Wetenschap*, pp. 41–212.
- Foster, *Studies in Theol., Proleg.*, pp. 74–246.
- Hall, *Dogm. Theol.*, Introd., pp. 84–141.
- Frank, *The System of Chr. Certainty.*
- Stearns, *The Evidence of Chr. Experience.*
- Ihmels, *Centralfragen der Dogm.*, pp. 1–21, 134–165.
- Kaftan, *The Truth of the Chr. Rel.*, II.
- Hepp, *Testimonium Spiritus Sancti, Generale.*
- C. W. Hodge, *Witness of the Holy Spirit*, Princeton Review, Vol. II, p. 41 ff.

## 参考文献选录

### 一、引用的一般著作

- Barth, *Dogmatik I. Prolegomena*, Muenchen, 1927; *The Doctrine of the Word of God*, New York, 1936.
- Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek I.*, Kampen, 1906.
- Foster, *Studies in Theology, Prolegomena*, Cincinnati, 1891.
- Girardeau, *Discussions of Theological Questions*, Richmond, Va., 1905.
- Hall, *Dogmatic Theology I., Introduction to Dogmatic Theology*, New York, 1907.
- Ihmels, *Centralfragen der Dogmatik in der Gegenwart*, Leipzig, 1921.
- Kaftan, *The Truth of the Christian Religion*, 2 vols., Edinburgh, 1894.
- Lobstein, *An Introduction to Protestant Dogmatics*, Chicago, 1910.
- Mackay, *A Preface to Christian Theology*, New York, 1941.
- Smith, *Introduction to Christian Theology*, New York, 1882.
- Ten Broeke, *A Constructive Basis for Theology*, London, 1914.
- Van Dijk, *Begrip en Methode der Dogmatiek*, Utrecht, 1877.
- Weidner, *Introduction to Dogmatic Theology*, Chicago, 1895.

### 二、教义，信条和宗教权威

- Allens, *Freedom in the Church*, London, 1907.
- Dreyer, *Undogmatisches Christentum*, Berlin, 1901.
- Forsyth, *Theology in Church and State*, London, 1915.
- Harris, *Creeds or no Creeds*, New York, 1927.
- Hepp, *De Waarde van het Dogma*, Kampen, 1920.
- Hospers, *The Reformed Principles of Authority*, Grand Rapids, 1924.
- Lamont, *The Church and the Creeds*, Boston, 1923.

Leckie, *Authority in Religion*, Edinburgh, 1909.

Meyrick, *Is Dogma a Necessity?* London, 1883.

Miller, *The Utility and Importance of Creeds and Confessions*, Philadelphia.

Paterson, *The Rule of Faith*, London, 1914.

Patton, *Fundamental Christianity*, New York, 1926.

Sabatier, *Religions of Authority*, New York, 1904; *Outlines of a Philosophy or Religion*

Stewart, *Creeds and Churches*, London, 1916.

### 三、神学和神学百科全书

Bavinck, *Kennis en Leven*, Kampen, 1922.

Cave, *Introduction to Theology and Its Literature*, Edinburgh, 1896.

Hagenbach, *Encyclopaedie und Methodologie der theologischen Wissenschaften*, Leipzig, 1889.

Hastie, *Theology as Science*, Glasgow, 1899.

Hodge, C. W., *The Significance of the Reformed Theology Today*, Princeton.

Honig, *Dogmatiek en Ethiek*, Kampen, 1930.

Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, vol. II, Amsterdam, 1894.  
Translated by Dr. H. De Vries.

Marshall, *Theology and Truth*, London, 1906.

Raebiger, *Theological Encyclopaedia*, 2 vols., Edinburgh, 1884.

Ten Broeke, *A Constructive Basis for Theology*, London, 1914.

Warfield, *The Idea of Systematic Theology; and Task and Method of Systematic Theology, in Studies in Theology*, New York, 1932.

### 四、宗教，宗教哲学和护教学

Baillie, *The Interpretation of Religion*, New York, 1928.

Beattie, *Apologetics*, Richmond, Va., 1903.

Bruce, *Apologetics*, New York, 1922.

- Caldecott, *The Philosophy of Religion*, London, 1901.  
 Edwards, *The Philosophy of Religion*, New York, 1924.  
 Galloway, *The Philosophy of Religion*, New York, 1921.  
 Hepp, *Gereformeerde Apologetiek*, Kampen, 1922.  
 Lidgett, *The Christian Religion*, London, 1907.  
 Kellogg, *A Handbook of Comparative Religion*, Philadelphia, 1899.  
 Menzies, *History of Religion*, New York, 1895.  
 Ormond, *The Philosophy of Religion*, Princeton, 1922.  
 Patton, *Fundamental Christianity*, New York, 1926.  
 Puenjer, *History of the Christian Philosophy of Religion*, Edinburgh, 1887.  
 Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion*, New York.  
 Smith, *Apologetics*, New York, 1882.  
 Warfield, *Apologetics* (in *Studies in Theology*), New York, 1932.  
 Wright, *A Student's Philosophy of Religion*, New York, 1925.

## 五、启示和默示

- Baillie and Martin, *Revelation*, New York, 1937.  
 Bannerman, *Inspiration of the Scriptures*, Edinburgh, 1865.  
 Bavinck, *Wijsbegeerte der Openbaring*, Kampen, 1908.  
 Daubanton, *De Theopneustie der Heilige Schrit*.  
 Dickie, *Revelation and Response*, New York, 1938.  
 Engelder, *Reason or Revelation*, St. Louis, 1941.  
 Ewald, *Revelation, Its Nature and Record*, Edinburgh, 1884.  
 Fisher, *Nature and Method of Revelation*, London, 1890.  
 Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*, New York, 1938.  
 Girardeau, *Discussions of Theological Questions*, Richmond, Va., 1905.  
 Given, *Revelation, Inspiration, and the Canon*, Edinburgh, 1881.  
 Honig, *Is de Bijbel op Bovennatuurlijke Wijze Geinspireerd?* Baarn, 1909.  
 Kuyper, *De Hedendaagsche Schriftcritiek*, Amsterdam, 1881.  
 Ladd, *The Doctrine of Sacred Scripture*, 2 vols., New York, 1883.

- Lee, *The Inspiration of Scripture*, New York, 1857.  
Lewis, *A Philosophy of the Christian Religion*, New York, 1940.  
MacGregor, *The Revelation and the Record*, Edinburgh, 1893.  
M'Intosh, *Is Christ Infallible and is the Bible True?* Edinburgh, 1901.  
Orr, *Revelation and Inspiration*, New York, 1910.  
Warfield, *Revelation and Inspiration*, New York, 1927.

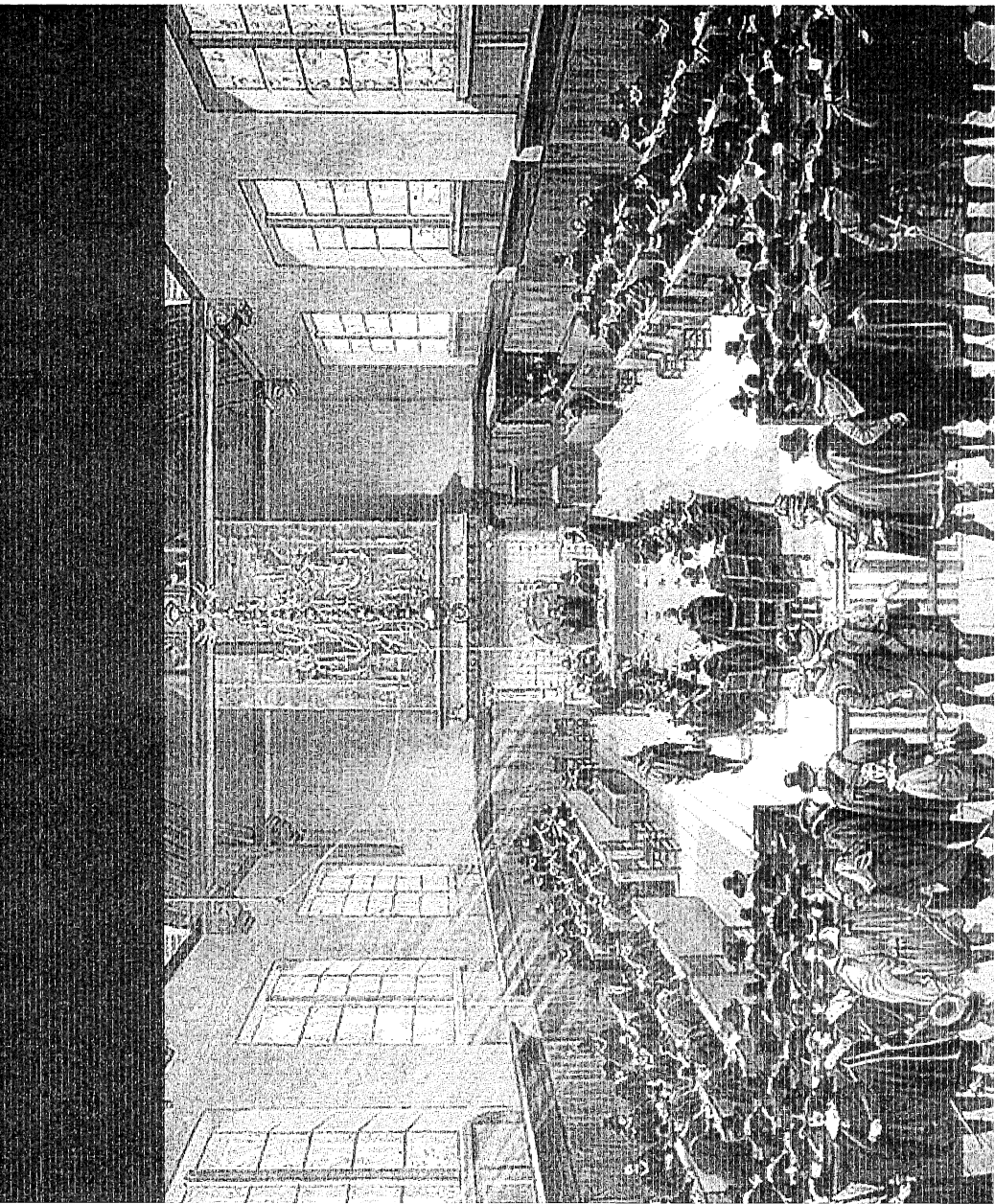
## 六、神学研究的历史

- Boardman, *A History of New England Theology*, 1899.  
Briggs, *History of the Study of Theology*, 2 vols., New York, 1916.  
Burggraaf, *The Rise and Development of Liberal Theology in America*, New York, 1928.  
Foster, *A History of New England Theology*, New York, 1907.  
Frank, *Geschichte und Kritik der neucren Theologie*, Leipzig, 1898.  
Gruetzmacher, *Textbuch zur systematischen Theologie*, Leipzig, 1923.  
Haroutunian, *Piety Versus Moralism*, New York, 1932.  
Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus in sechzehnten Jahrhundert*, 3 vols., Gotha, 1857.  
Lichtenberger, *History of German Theology in the Nineteenth Century*, Edinburgh, 1899.  
McGiffert, *Protestant Thought Before Kant*, New York, 1911; *A History of Christian Thought*, New York, 1932, 2 vols.  
Moore, *History of Christian Thought Since Kant*, New York, 1922.  
Pfleiderer, *The Development of Theology in Germany Since Kant*, London, 1890.  
Randall, *The Making of the Modern Mind*, New York, 1926.  
Scholten, *De Leer der Hervornde Kerk*, Vol. I, Leiden, 1870.  
Schweizer, *Die Glaubenslehre der evangelisch-reformirten Kirche*, Zuerich, 1844, 2 vols.  
St Orr, *The Development of English Theology in the Nineteenth Century*, New York, 1913.  
Walker, *The Theology and Theologians of Scotland*, Edinburgh, 1888.  
Workman, *Christian Thought to the Reformation*.

# 系统神学

Systematic Theology







## 序言

我的《系统神学》再次印刷，序言可以非常简短。关于这部作品的性质，毋庸多言，因为它问世已经超过十五年，并且被广泛使用了。为着读者的亲切接纳它，为着许多书评家的赞许见证，为着此书目前在美国的许多神学院和圣经学院用作教科书，甚至收到来自海外的请求，要我许可他们将此书译为其他语言，我满怀无尽的感激。这些祝福远超我所求所想，为为此深深感谢神。愿一切尊荣都归给祂。如果本书可以继续成为耶稣基督的教会许多部门的祝福，只能令我越发认识神丰盛的恩典。

伯克富

密西根，大急流

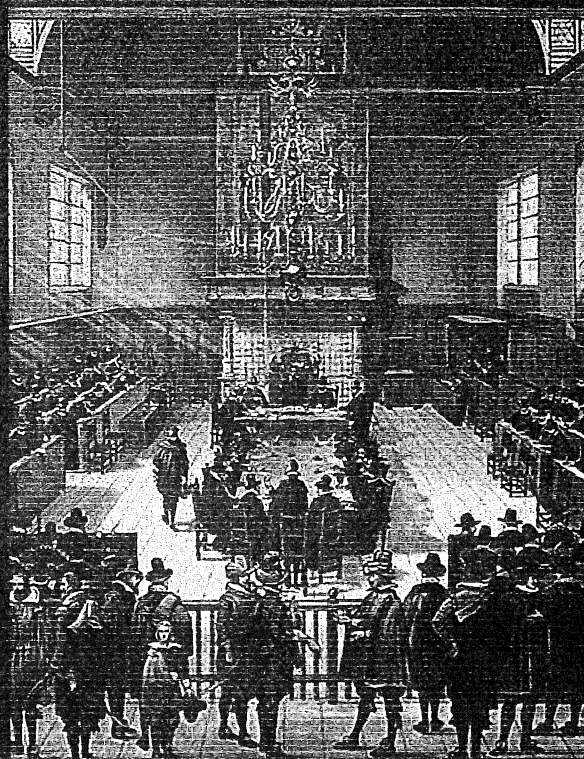
1949年八月1日

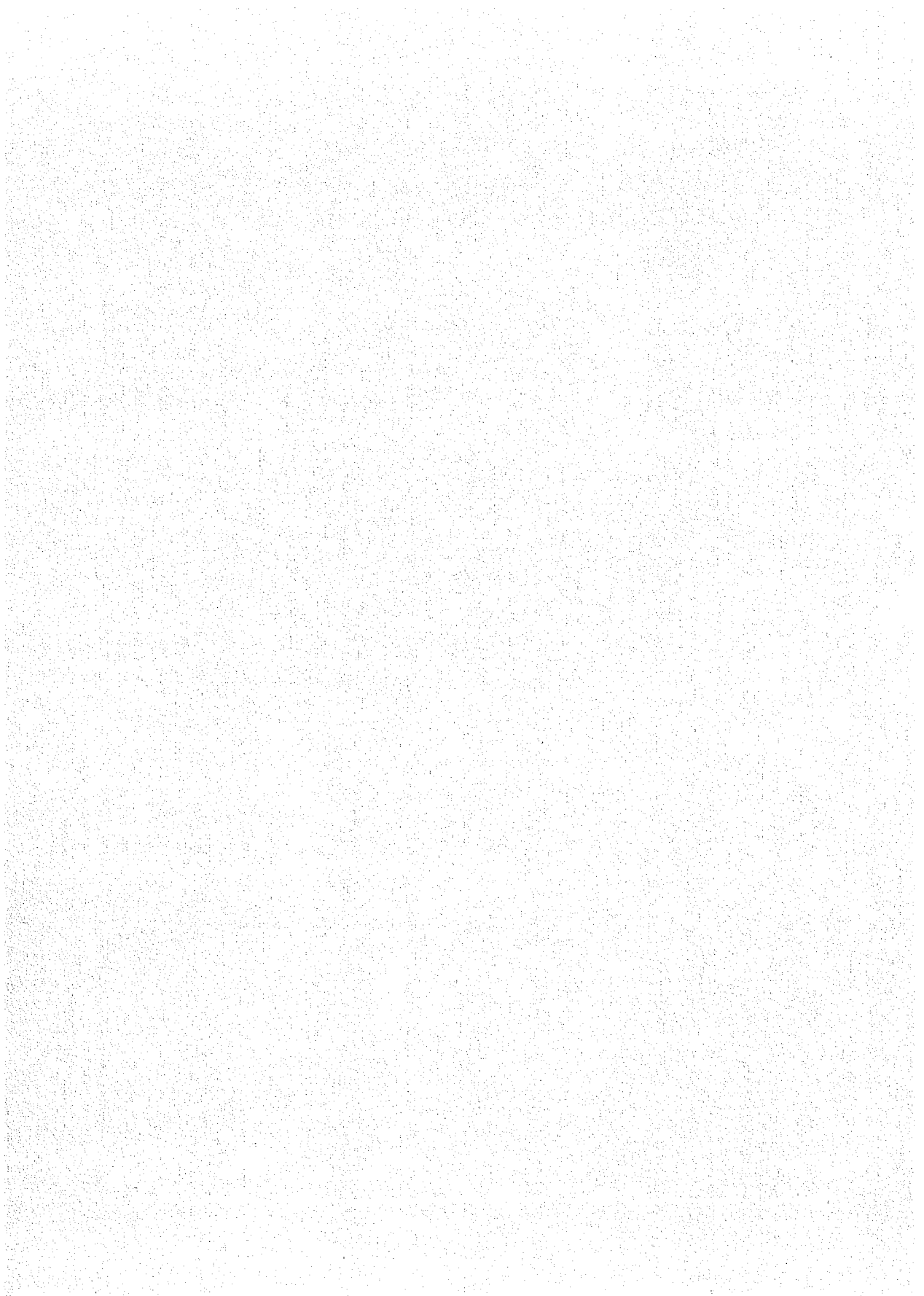


第一部分

# 神论

Part One  
The Doctrine of God







# 神的存有



## 第1章

# 神的存在

### 一、神论在教理学里的地位

论教理神学或系统神学的作品一般都是从神论开始的。最普遍的看法一直认为这是最合乎逻辑的排列方式，至今还朝着同一个方向。在许多情况下，即使作品的基本原则似乎要求另一种排列方式，但实际的做法还是沿袭传统。倘若我们假设神学是有系统地认识神，而万物都是本于祂、倚靠祂、归于祂，那么，教理学从神论开始，就是顺理成章的。研究教理学应当从神论开始；我们不应该对此说法感到惊讶，反而应当预期，神论会由始至终贯穿系统神学的所有分支。事实上，这正是系统神学的工作，尽管只有神论是直接研究神，而接下来的部分只是间接地研究神。我们是以两个“预设前提”（presuppositions）来开始研究神学的，即：(1) 神存在；(2) 祂已经在祂的圣道中将自己启示出来。基于这个理由，我们才有可能研究神。我们可以转向祂的启示，以便学习祂关乎自己的启示，以及关乎祂与一切被造物之关系的启示。历史上曾经有人尝试将教理学的素材分类，以清楚证明，教理学不是只有一个部分（神论）是在研究神，而是整个教理学都是对神的研究。这是借着应用三位一体的区分方法来完成的，并将教理学的主题按照三个大标题来编排：(1) 圣父；(2) 圣子；(3) 圣灵。早期的一些系统神学著作采用了这种方法；而黑格尔让人重新喜爱这种方法，我们仍然可以在马敦生的《基督教教理学》（*Christian Dogmatics*）中看到这种区分方法。薄瑞肯瑞琪也作了类似的尝试，他把教理学的主题划分为：(1) 客观地研究关于神的知识；(2) 主观地研究关于神的知识。但这些尝试都说不上很成功。

十九世纪以前，一般的做法都是以神论来开始教理学的研究；但是这种情况在施莱马赫的影响下发生了改变，他尝试维护神学的科学性（编按：即系统性），为此



引进了一种新的方法。他用人的宗教意识取代神的话，并以此作为神学的来源。相信圣经是神满有权威的启示，这样的信念遭到怀疑，而基于人的感觉和理性的洞见却成为宗教思想的标准。宗教逐渐取代神，成为神学的对象。人不再承认关于神的知识是在圣经里赐下的，反而夸口自己是寻求神的人。随着时间的推移，说到人找到神的事变得相当普遍，仿佛人曾经找到过祂一样；在这个过程中，每一个发现都被冠以“启示”之名。神成了人三段论推理的最终成果，或是一系列推理的最后环节，或是人类思维结构的压顶石。在这种情况下，一些人自然认为从神论开始研究教理学是不合适的。让人相当惊讶的是，虽然有这么多人抱持着主观主义，他们却仍旧沿袭传统的编排方式。

然而，一些神学家意识到了其中的矛盾，就因此另辟蹊径。施莱马赫的教理学著作，致力于研究并分析人的宗教意识和其中隐含的教义。他没有环环相扣地处理神论，而是零零碎碎地，仅仅在书的末尾讨论了三位一体。他的出发点是人论，而不是神论。在这当中，一些中间神学家受施莱马赫影响到一个地步，直接以人论作为他们教理学论述的出发点。即使在今天，也偶尔可以看到这样的编排。你可以在柯提斯的《基督教信仰》(O. A. Curtis, *The Christian Faith*)中看到，这是一个非常惊人的例子。这本书以人论开始，而以神论结束。立敕尔派的神学似乎需要另一个出发点，因为他们认为，要寻找神的客观启示，不是从圣经(神所默示的话语)，而是要在神国的创始人基督身上去寻找；他们也认为，天国的观念是神学的核心与主导观念。然而，立敕尔派的教理学家——例如，赫尔曼(Herrmann)、黑林、和凯夫坦——则是按照一贯的排列次序，至少在形式上如此。同时，有好几位神学家在他们的著作中探讨教理学本论时，一开始先谈论基督论或祂的救赎工作。史特朗(T. B. Strong)区分神学和基督教神学，把后者定义为“分析并表达耶稣基督的成了肉身”，并以“道成肉身”作为他整本《神学手册》(*Manual of Theology*)的主导理念。

## 二、圣经为神的存在提供的证据

对我们来说，神的存在是神学最重要的预设前提。除非我们假设神存在，否则谈论“认识神”便是毫无意义的。基督教神学的预设前提是非常明确的。这里的假设不仅仅是说存在某种事物、观念或理念、能力或是有目的的趋向，然后冠之以“神”的名字，而是说有一位自存的、有自我意识的、有位格的存有，祂是万有的起源，超越一切被造物，却又同时临在于宇宙的每一个角落。可能有人会提出一个问题，即这

个假设是否合理？答案是肯定的。然而，这并不是说神的存在可以用逻辑来证明，以此排除一切的疑惑；但它确实意味着，我们乃是借着信心接受“神的存在”这项真理，而此信心是基于可靠的资料的。尽管改革宗神学将“神存在”视为完全合理的假设，但这并不是宣称，我们有能力通过理性的论证来证明。亚伯拉罕·凯波尔（Kuyper）博士如此评价这种尝试：“尝试证明神存在，要么是没有用的，要么是失败的。除非寻找神的人相信神存在，并且赏赐那些寻求祂的人，否则这种尝试就是没有用的。而尝试用理性的论据，强迫一个本来没有这种信心（πίστις〔*pistis*〕）的人承认神在逻辑上是存在的，也是注定失败的。”<sup>1</sup>

基督徒乃是借着信心接受“神存在”这项真理。但这种信心并不是盲目的，而是基于证据，这证据主要源自圣经——神默示的话语，其次是神在自然界中的一般启示。圣经所给出的“神存在”的证据，不是以直接了当的宣告临到我们的，更不是以逻辑论证的形式。在这个意义上，圣经并没有明确宣告神存在。最接近宣告的，可能是希伯来书十一章6节：“人非有信，就不能得神的喜悦；因为到神面前来的人，必须信有神，且信祂赏赐那寻求祂的人。”圣经开篇的陈述，已经预设了神的存在：“起初神创造天地。”这个陈述不仅将神描述为万有的创造者，更将祂描述为祂一切所造之物的托住者，祂也是个人和民族命运的统管者。圣经为一个事实——即神随祂旨意的计划行作万事——作见证，而且启示出祂伟大救赎计划的逐步实现。我们可以在旧约圣经中清楚地看到，神预备祂的救赎大工，尤其是在拣选和带领旧约的以色列民这件事情上。而这个救赎历史的顶峰在耶稣基督这个人 and 祂的工作中初步实现了，新约圣经也非常清晰地呈现这一点。在圣经的每一页中，我们几乎都可以看见神，看见祂借着话语和作为启示自己。神的这个启示是我们相信神存在的根基，也使这个信仰成为完全合理的信仰。然而，应当注意的是，我们只有借着信心，才能接受神的启示，也才能够真正明白圣经的内容。耶稣说，“人若立志遵着祂的旨意行，就必晓得这教训或是出于神，或是我凭着自己说的”（约七17）。何西阿说：“你们务要认识耶和华，竭力追求认识祂”（何六3），这里所指的正是这种精深的知识，源自与神之间的亲密交通。非基督徒不可能真正明白神的话。在这点上，保罗的话也非常切中要害：“智慧人在哪里？文士在哪里？这世上的辩士在哪里？神岂不是叫世上的智慧

---

<sup>1</sup> *Dict. Dogm., De Deo I, p. 77*（由笔者翻译）。

变成愚拙吗？世人凭自己的智慧，既不认识神，神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人，这就是神的智慧了”（林前一 20、21）。

### 三、否认神存在的不同立场

读宗教比较学的学生和宣教士，经常可以为一个事实作见证，即所有的人类基本上都有“神”的观念。即使是在世上文明程度最低的国家 and 民族当中，也可以找到“神”的观念。然而，这并不是说，没有人完全否认神存在；甚至不是说在受到基督教文化熏陶的土地上，不存在大量否认圣经中所启示的神的人，而圣经中所启示的神是自存的、有自我意识的、无限完美的位格，祂根据预先定下的计划行作万事。我们在这里尤其要注意的是后面这种否认。这种否认在历史上有许多不同的形式。

#### 1. 绝对否认神存在

正如上述，有强而有力的证据表明，人心中普遍存在着“神”的观念，甚至在未开化的、从来没有受过特殊启示影响的部落当中也是如此。有鉴于这项事实，一些人甚至进一步否认有完全否认神存在的人，即真正的无神论者；但是这种否认却是与事实相悖的。我们习惯将无神论者分为两种，即“实践上的（practical）无神论者”和“理论上的（theoretical）无神论者”。前者可以简单定义为不敬虔的人，在他们的实际生活中否认神，他们以某种生活方式生活，仿佛神根本不存在。一般说来，后者是相对比较理智的，他们否认神的存在，通常是基于一个推理过程。他们故意寻找一些所谓的合理论据，来证明神不存在。神按照自己的形象造人的时候，已经把信仰的种子（*semen religionis*）种植到每个人的心里；有鉴于此，我们可以毫无顾虑地假设，“没有人天生是无神论者。”归根结底，无神论来自人败坏的道德景况，来自人躲避神的渴望。无神论故意忽视、压制人最根本的直觉，人类灵魂最深切的需要，人类精神最强烈的愿望，以及心灵对寻求更高存有（至高的神）的渴想。无论是从实践上还是从理论上，压抑“信仰的种子”在人灵魂深处的运作，通常都逃不掉持久的、痛苦的挣扎。

毫无疑问，实践上的无神论者是存在的，因为圣经和现实的经历都证实这一点。诗篇十篇 4 节下如此形容恶人：“他一切所想的，都以为没有神。”根据诗篇十四篇 1 节，“愚顽人心里说：‘没有神。’”保罗也提醒以弗所人，他们之前“活在世上，没有指望，没有神”（弗二 12）。经验也充分证明世界上存在这样的人。在人的眼中，

他们可能并非声名狼藉，而是可能属于所谓的“世上的正人君子”，却将漠视属灵的事情视为高尚。这类人通常明显意识到自己与神的关系实际上并不和谐，害怕想起自己有一天要面见神，同时尝试努力忘记神的存在。他们在夸耀自己的无神论中，似乎尝到一种隐秘的快乐——通常是在他们一帆风顺的时候，但是一旦生命突然遭遇危险，他们就会跪下来祷告。如今，这些实践上的无神论者，有成千上万的人属于“美国无神论促进协会”的会员。

理论上的无神论者则属于另一种类型。这类人通常是比较理智的，他们尝试通过合理的论证，证明“没有神”这样的断言是合理的。弗林特（Flint）教授区分了三种不同类型的“理论上的无神论”，即：(1) 教条式的无神论（*dogmatic atheism*），断然否认有一位“神圣存有”（*Diving Being*）的存在；(2) 怀疑主义的无神论（*sceptical atheism*），怀疑人类证明神是否存在的可能性；(3) 批判式的无神论（*critical atheism*），主张没有足够合理的证据证明神存在。这些通常是同时并存的，但是即使是最谦虚的一种，实际上也是在宣称“任何相信神存在的想法都是一种错觉”。<sup>2</sup> 要说明的是，按照这种区分方法，不可知论（*agnosticism*）也会被视为某种的无神论，这是许多不可知论者痛恨的分类方法。但是我们应当记得，不可知论者尊重“神存在”这个观念，他们虽然承认神真实存在的可能性，却不承认一个受人敬拜和爱慕的对象，和教条式的无神论者没有两样。然而，真正的无神论者是教条式的无神论者，这类人积极地断言神不存在。这种断言可以有两种意思：要么是说他不承担任何类型的“神”，也不为自己设立任何偶像；要么说他从不承认圣经所描述的那一位神。宣称自己是无神论者，但在实际生活中却不为自己塑造任何类型神明的人，几乎没有。更多人是理论上弃绝任何类型的神明；还有更多人则是摒弃圣经中的神。理论上的无神论通常有某种科学或哲学理论为自己的信仰基础。各种形式的唯物主义一元论和无神论通常是相辅相成的。绝对主观的唯心主义可能仍然保留“神”的观念，但却否认有相应的实际。对现代的人文主义者来说，“神”的意思只是“人类的精神”、“完整感”（*the sense of wholeness*）、“民族的目标”，或者是其他类似的抽象概念。另一些理论不仅为神留下一些空间，也假装维护神的存在，但是必定把“有神论的神”——至高的存有，是有位格的，是万物的创造者、保存者，宇宙的统治者，与祂所造之物有本质上的区别，却同时临在于宇宙的每一个角落——

---

<sup>2</sup> *Anti-Theistic Theories*, pp. 4 f.

排除在外。泛神论（pantheism）混淆自然与超自然、有限和无限，将这些合并为一个本质。它经常谈及神是一切现象界的隐秘基础，却不相信神是有位格的，是具有理性和意志的。泛神论大胆地宣称万物都是神，所以，正如布莱特曼（Brightman）所说的，他们主张要“把神扩大”，以致我们竟然可以达到“过多的神”的地步，而这所谓的“神”，乃是连世上一切的邪恶也包括在内的。它把圣经中的神排除在外，因此是非常明显的无神论。斯宾诺莎（Spinoza）也许可以被称为“醉心于神的人”（God-intoxicated man），然而他的“神”肯定也不是基督徒敬拜和爱慕的那一位神。当然，毫无疑问，世界上存在理论上的无神论者。大卫·休谟（David Hume）曾经表示怀疑“教条式无神论者”的存在，但霍尔巴赫（Baron d'Holbach）回答说，“先生，你现在其实正和十七位‘教条式无神论者’坐在一起吃饭。”关于神的存在，“不可知论者”的观点可能与“教条式无神论者”在某种程度上不同，但是两者其实一样，都不承认圣经中的真神。

## 2. 今日的错误神观否认真神

目前有很多种错误的神观，否认有神论的神观。在这方面，对这些最重要的错误神观作一个简要的说明就足够了。

A. 一位临在却没有位格的神。有神论一直相信神既是超越的、又是临在（immanent；或译“内蕴”）的。自然神论将神排除到世界之外，并强调祂的“超越”，但这却是以牺牲祂的“临在”为代价。然而，在泛神论的影响下，钟摆摆向了另一个极端。泛神论将神和世界混为一谈，不承认神是一位神圣的存有，与祂所造的一切截然不同，而且是无限地超越他们。通过施莱马赫，认为“神和世界是连续的”这种倾向，在神学界里有了立足之地。他完全忽略神的超越性，只承认一位可以被人类经验认识到的神，并且在基督徒的意识里，显明自己是“绝对的第一因”（Absolute Causality），相当于一种绝对的依赖感。按照这种观点，我们归给神的属性，仅仅是这种依赖感之不同形式的象征式表达，一些没有相应实质的主观理念。他早期和晚期对神的描述似乎不大相同，解释施莱马赫的一些神学家，对于如何调和他的一些陈述有不同的观点。不过，卜仁纳（Brunner）的形容似乎是非常正确的，他说，对施莱马赫来说，宇宙取代了神的位置，尽管用了“神”这个名字；施莱马赫认为，神既等同于宇宙，也是宇宙背后的“统一体”（unity）。他对神和世界的区分似乎是一种想像，也就是说，只是“世界是一个统一体”和“以多重表现方式显明的世界”之间的

区分而已。他经常提到神是“宇宙”（Universum）或“世界的一切”（Welt-All），并且反对神是有位格的，虽然他有时也提及我们似乎可以在基督里与神相通，尽管这是前后不一致的。施莱马赫的这些观点，认为神与世界是连续的，在很大程度上主导了十九世纪的神学，巴特极力强调神是“全然他者”（the Wholly Other），就是反对施莱马赫的这种观点。

B. 一位有限的、有位格的神。“有限的神”这种观念并不是崭新的，而是与“多神论”（Polytheism）和“一神论”（Henotheism）一样古老。这种观点符合宗教的多元主义，却不符合哲学上的“一元论”（Monism）或神学上的独一神论（Monotheism）。有神论者一直把神看成“一位绝对的、有位格的、无限完美的存有”。但是十九世纪期间，随着一元论哲学的兴起，把神学中的“神”等同于哲学中的“绝对”（the Absolute），开始变得相当普遍。然而，用“绝对”这个语词称呼“神”，到十九世纪末开始不讨人喜欢，部分因为具有不可知论和泛神论的意涵，部分是因为反对哲学中“绝对”理念的结果，人们也渴望从神学中排除一切的形而上学。布雷德黎（Bradley）将基督教的“神”看为“绝对”的一部分。威廉·詹姆斯（William James）为一个比较符合人类经验的神观辩护，却不支持一个“无限的神”的理念。他抹去神的一切形而上学的属性，包括自存、无限、永不改变，并且奉神的道德属性为至高。他认为，神有其环境，存在时间中，像我们一样有自己的历史。因为世界上有邪恶存在，所以神的知识或能力，其中之一必定是有限的，或者两者都是有限的。世界的真实状况让人很难相信一个良善的、有无限知识和无限能力的神。只要存在某种强大的能力，对人友善，也能借此与人交通，就满足了一切实际的需要和宗教的经验。詹姆斯相信这种能力是有位格的，但关于自己是相信一位有限的神，还是相信许多有限的神，他并不愿意明确表态。柏格森（Bergson）在詹姆斯的神观上加了这个观念：一个不断挣扎、不断成长的神，恒常在利用他的环境。其他一些人通过不同的方法，维护“神是有限的”这种观点，例如霍布豪斯（Hobhouse）、席勒（Schiller）、詹姆斯·华得（James Ward）、拉施德（Rashdall）和威尔斯（H. G. Wells）。

C. 神是纯抽象概念的拟人化。当代自由神学将“神”这个名字视为一种单纯的象征，代表某种宇宙进程、某种宇宙意志或能力，或是某种崇高的、涵盖一切的理念，这已经变成一种时尚。不断有人说，如果神曾经按照自己的形象造人，人如今就回敬以按照自己的形象造神。有人说，巴恩斯（Harry Elmer Barnes）曾经在他的实验课上说：“各位，我们接下来要来创造神了。”这是对当时普遍的观点非常直率的表达。

绝大多数拒绝有神论观点的人，仍然宣称自己相信神，但那仅仅是出于他们自己想像的神。根据马修斯(Shailer Mathews)的看法，“神”在任何特定时候采取的形式，完全取决于当代的思维模式。第一次世界大战以前，主导的思维模式是专制的统治，要求人绝对的顺服；现在(1930年代)则是民主式的统治者，盼望服务他所有的臣民。从孔德的时代以来就有一种倾向，是要将整个人类社会秩序拟人化，从而敬拜这种“化身”。所谓的社会改良论者(Meliorists)或社会神学家，则倾向于把“神”和“社会秩序”混为一谈。而当代的“新心理学家”(译按：如弗洛伊德，荣格)告诉我们，“神”的理念只是人类思维的反射，在人类社会的早期，倾向于根据自己的经历制造形象(images)，并用“类人格”(quasi-personality)加以包装。娄巴(Leuba)的看法是，这个对“神”的幻觉是有积极作用的，但是，总有一天人类将不再需要“神”的理念。举一些定义就足以说明今日的趋势：“神是群体的临在精神”(罗伊斯[Royce])。神是“人类社会中支持、丰富其精神追求的‘素质’”(杰若·史密斯)。神是“构成人类不断增长之整个社会秩序的一切关系的总和”(艾穆斯[E. S. Ames])。“‘神’这个词是一个象征，以表明宇宙塑造典范的能力”(福斯特[G. B. Foster])。“神是我们的构想，源自社会经历，是宇宙环境中与我们在生机上息息相关的、有助于人格进化的、能够对我们作出位格式回应的因素”(马修斯)。不用说，如此定义的神必然是一个没有位格的神，也无法回应人心中最深沉的需要。

#### 四、神存在的所谓“合理证据”

历史上，某些证明神存在的理性论据得到了发展，尤其透过沃尔芙(Wolff)的影响，在神学中找到了立足点。实质上，亚里士多德和柏拉图已经指明其中的一部分，其他部分是宗教哲学的学生们在当代添加上去的。我在这里只提及其中一些最常见的论据。

##### 1. 本体论论据

这个论据已经由安瑟伦、笛卡儿(Descartes)、撒母耳·柯拉克(Samuel Clarke)和其他一些人以各种不同的形式提出了。安瑟伦所描述的方式是最完美的。他论据说：人具有一个绝对完美之存有的观念；存在是“完美”的属性；因此必定有一个绝对完美的存有。但非常明显的，我们不能通过抽象的思维推论出真实的存在。我们有“神”的观念，这事实并不能证明神是客观存在的。此外，这个论据默默地假设，神

存在的知识已经存在于人类的思想中，人心才会想要用逻辑去证明。康德认为这种论据是站不住脚的，但是黑格尔认为这是证明“神存在”最伟大的论据。一些现代唯心主义者认为，用稍微不同的方式表达它可能效果更好，霍京（Hocking）称之为“经历的报告”。借此我们可以说，“我有一个关于神的观念，因此我经历到‘神’了。”

## 2. 宇宙论论据

这个论据也曾以不同的形式出现过。大体有以下几种：世界上每一样事物的存在都有充足的原因；如果是这样，那么宇宙的存在也必定有足够的成因，这个成因一定是无限伟大的。然而，这种论据并不能带来一般的确信。休谟完全怀疑因果关系，而康德则指出，如果每一件事情的存在都有足够的成因，那么神也必定如此，这样就把我们引致一个无限的推理回圈。此外，这种论据并不必然假设宇宙只有一个成因，一个有位格的、绝对的“因”，因此这也不足以证明神的存在。这种困难致使此论据有了稍微不同的说法，例如，邦恩（B. P. Bowne）所提出的。物质宇宙是以一个相互影响的体系呈现的，因此，作为一个整体，是由许多不同的部分组成的。因此必定有一个统一的行事者，协调不同部分之间的相互作用，使不同部分之间彼此互动。

## 3. 目的论论据

这也是一种因果关系的论据，其实只是前一种论据的延伸。我们可以按照以下的形式陈述：这个世界无论在任何地方都显示出智慧、次序、和谐、目的，因此就暗示着有一位智慧的、有目标的创造者，有能力去创造这样一个世界。康德认为这是目前三个论据中最好的一个，但同时认为这个论据并不能证明神存在，也不能证明有一位创造者，只能证明有一个伟大的工程师形塑了这个世界。这个论据比宇宙论论据更有说服力，因为它清楚地指出前一个论据没有说的，即宇宙含有智慧和目的的证据，这指向一位有意识的、智慧的、有目的的存有。但是，它未必能导出这个存有是世界创造者的结论。莱特（Wright）说：<sup>3</sup>“目的论的证据仅仅表明可能存在一种心智，这种心智在相当的程度上，控制着世界的进程——这足以解释为什么在这个心智中含有如此大量的目的论的信息。”黑格尔把这当作合理但却次要的论据。今天的

---

<sup>3</sup> Wright, *A Student's Philosophy of Religion*, p. 341.



社会神学家完全拒绝这个论据，也拒绝其他所有的论据，将其视为垃圾，但是新有神论者保留了这种观点。

#### 4. 道德论据

正如其他的论据一样，道德论据也是以不同的形式呈现的。康德以道德的定言令式（categorical imperative；或译“定然律例”）为出发点，由此推断必定存在某一位律法的赐予者和审判官，他有绝对的权利命令人。在他看来，这个论据远比其他任何论据更有说服力。他在尝试证明神存在的时候，主要就是依靠这个论据。这可能是此论据比其他论据更被人认可的原因之一，尽管有时候可能呈现出不同的形式。经常有人观察到，有些人的道德行为非常败坏，却在今生尽享荣华富贵，从这样的反差，有些人觉得这就需要在将来有所调整（译按，即作恶的必定会受到审判），也一定会如此，故此一定有一位公义的裁判者。新派神学也大量使用这一类论据，他们说，人承认宇宙中有至善和道德，而他对道德理想的追求，使得“神的存在”成为必要，好叫这个理想能成为事实。尽管这个论据确实指向一位圣洁公义的神的存在，却无法说服人相信一位神，一位万物的创造者，或一个具有无限完美的存有。

#### 5. 历史或人类文化学论据

基本上这个论据是以这种形式呈现的：在人类的所有民族和部落当中，都有神明的意识，这从他们外在的宗教制度就可以看出来。既然这种现象是普世性的，这必定是人性的一部分。如果人性很自然地会导致宗教崇拜，我们只能将这种现象解释为：有一位更高的存有，祂在造人的时候，在人的里面放入了宗教意识。然而，我们可以这样回应这个论据：这种普世现象可能源自人类一位早期祖先的误解，而这里提到的宗教崇拜制度，似乎在原始民族中表现得最为强烈，随着人类文明程度的逐步提高，宗教崇拜制度就逐渐消失了。

在评估这些理性论据时，首先应当指出，基督徒并不需要这样的论据。他们对神存在的确信，并不是取决于这些论据，而是在于相信、接受神在圣经中的自我启示。今天如果我们中间许多人愿意冒险将他们的信心建立在这些理性的论据上，在很大程度上是由于他们拒绝神在祂话语中所作的见证。此外，当我们尝试用这些论据说服非基督徒相信时，请记住，这些论据都不可能有的说服力。没有人比康德更加怀疑这些论据。从康德的时代以来，许多哲学家和神学家都认为这些论据是毫无价

值的，但是今天这种论据却再次受人青睐，相信这种论据的人数也不断在增加。今天许多人在这些论据中找到“神存在”的许多相当令人满意的迹象，似乎表明这些论据并不是毫无价值的。它们对信徒本身有一些价值，但是应当称之为“见证”（*testimonia*），而不是论据。它们之所以重要，是因为它们解释了神的一般启示，指明相信神是合理的。此外，它们有助于回应对手。尽管它们并不能确凿无疑地证明神存在，却能迫使他们认同“神存在”这件事有非常大的可能，因此令一些不信的人哑口无言。

### 进深研究问题

为什么当代神学倾向于先研究“人论”，而非“神论”？

圣经是否证明神的存在？如果是，圣经是如何证明的？

如何解释人心里都有“神的意识”（*sensus divinitatis*）？是否有国家或民族完全没有这种意识？

有办法维护“没有真正的无神论”这个立场吗？

当代的人文主义者是否也应该划分为无神论者？

把神视为与哲学上的“绝对”等同，有哪些反对意见？

一位有限的神，能否满足基督徒生活的需要？

“有限的神”这个教义，是否只有实用主义者才会相信？

“拟人化的神”这个观念，为什么是永生神的一个糟糕的替代品？

康德对证明神存在的思辨理性论据的批判是什么？

我们该如何判断康德的批判？

### 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* II, pp. 52-74.

Kuyper, *Dict. Dogm. De Deo* I, pp. 77-123.

Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 202-243.

Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 221-248.

Dabney, *Syst. And Polem. Theol.*, pp. 5-26.

Macintosh, *Theol. as an Empirical Science*, pp. 90-99.

Knudson, *The Doctrine of God*, pp. 203-241.

- Beattie, *Apologetics*, pp. 250-444.
- Brightman, *The Problem of God*, pp. 139-165.
- Wright, *A Student's Phil. of Rel.*, pp. 339-390.
- Edward, *The Philosophy of Rel.*, pp. 218-305.
- Beckwith, *The Idea of God*, pp. 64-115.
- Thomson, *The Christian Idea of God*, pp. 160-189.
- Robinson, *The God of the Liberal Christian*, pp. 114-149.
- Galloway, *The Phil. of Rel.*, pp. 381-394.

## 第2章

# 神的可知性

### 一、神是人无法透知却仍是可知的

基督教会一方面认信神是人无法透知的，另一方面认信神是可以被人认识的，而且关于神的知识，对救恩来说也是绝对必要的。我们可以从琐法的问题中看到这种张力，“你考察，就能测透神吗？你岂能尽情测透全能者吗？”（伯十一 7）。以赛亚的问题也是没有明确答案的，“你们究竟将谁比神，用什么形象与神比较呢？”（赛四十 18）。但同时，这也使我们想起耶稣基督的话，“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生”（约十七 3）。“神的儿子已经来到，且将智慧赐给我们，使我们认识那位真实的，我们也在那位真实的里面，就是祂儿子耶稣基督里面”（约壹五 20），这事实令我们高兴。这些经文所呈现出来的两种观念，是基督教会一直同时相信的。早期教父论到这位不可见的神是非受生的、没有名字的、永恒的、人不可透知的、不变的存在。早期教父没有太多超越古希腊的一个观念，即神圣的存在是一个绝对的、无法描述其特征的存在。同时，他们也认信神在“道”（Logos）中启示祂自己，故此我们才能认识祂而得救。在第四世纪，一个名叫欧诺米（Eunomius）的亚流主义者，从神的纯一性（simplicity of God；或译“单一性”）论证到，人的理性可以明白、理解关于神的一切事情，但是当时所有知名的教会领袖一致否决了他的这种观点。经院哲学家们区分了神的“什么”（*quid*）和“如何”（*qualis*），并且主张我们无法认识神本质的存在，但是我们可以知道一些关于祂本性的事、关于祂对我们来说是什么，因为祂在自己的神圣属性中向我们启示了自己。改教家们也大致表达了同样的观点，尽管他们在一些方面并不同意经院哲学家们的看法，例如他们不认为人类有可能通过一般启示、借着没有外来帮助的人类理性获

得关于神的真知识。路德反复提到神是“隐藏的神”（*Deus Absconditus*），有别于神是“自我启示的神”（*Deus Revelatus*）。他甚至在一些地方宣称，自我启示的神仍然是一位隐藏的神，因为即使透过特殊启示，我们仍然无法完全认识祂。对加尔文来说，神的本体是极其深奥的，是人无法领会的。他说，“神的本质是人无法透知的；以致神的神性完全在人一切的感官之外。”改教家们并不是否认，人可以从神的创造中得知一些关于神的真知识。他们乃是主张，人只有在圣灵的光照之下，才能够从特殊启示中获得关于神的真知识。在黑格尔和施莱马赫的启发下，内蕴神学变得越来越泛神化。在这种神学观的影响下，启示观发生了变化。神的超越性被缓和、忽略、直接否认。神被贬低到与受造界同等的层面，被认为是与世界连续的，故此尽管有时候仍然笼罩着奥秘，却被认为不是那么不可透知的。特殊启示——即神与人直接的交通——遂不被承认。他们认为，人无需透过特殊启示，就可以获得关于神的完备知识，因为人可以在自己的内心深处、在物质界里、尤其是在耶稣基督里发现神，因为这些都是内蕴的神的外在显现。就是为了对抗这种神学趋势，巴特大声指出，我们不能在自然界、历史或人的任何经历中发现神，只有通过已经在圣经中临到我们的特殊启示才能找到神。巴特在他关于“隐藏的神”的强而有力论述中，时常引用路德的话，而非加尔文的话。

改革宗神学认为，神可以被人认识，但是人不可能对神拥有巨细靡遗的、完美的、全部的知识。对神拥有这样的知识，几乎等同于透知神，而那是完全不可能的。这完全在我们讨论的范围之外：“有限的不能领会无限的”（*Finitum non possit capere infinitum*）。此外，人无法用合适的辞汇定义“神”，只能进行部分的描述。从逻辑上定义神是不可能的，因为神不可能被纳入一个比祂更高的类属之下。改革宗神学同时主张，人能获得一种关于神的知识，这种知识对实现人生的神圣目的来说，是完全充足的。然而，关于神的真知识，只能通过神的自我启示获得，人只能凭着孩童般的信心去接受神的自我启示。宗教完全有必要预设这样的知识。这是人与他的神之间最神圣的关系；在这种关系里，人意识到神作为至高存有者的终极伟大和威严，同时认识到自己的无足轻重，并臣服于这位至高的、圣洁的神。如果这是真的，那么宗教就预设了人里面有关于神的知识。如果人对神的存有完全无知，人根本不可能产生宗教态度，更不会产生对神的敬畏、虔诚、惧怕，或是敬拜侍奉。

## 二、否认神的可知性

有人提出各种不同的理由，来否认人认识神的可能性。尽管这种否认可能以多种不同的形式呈现出来，但通常是基于一种假设，即人类认知能力的有限性。其基本立场是，人的头脑无法领会自然现象之外的任何事情，因此人必然对超越感官的、属神的事情无知。赫胥黎（Huxley）率先用“不可知论者”（agnostics）定义持这种立场的人，包括他自己。他们的立场，和之前几个世纪里的“怀疑论者”与希腊哲学是完全一致的。总的来说，不可知论者通常不愿意自己被归类为无神论者，因为他们并非绝对否认神的存在，而是宣称自己并不知道神是否存在，即使神真的存在，他们也无法确定自己是否能够得到任何关于神的真知识，在很多情况下，他们甚至否认可以获得关于神的任何真知识。

休谟被称为现代不可知论之父。他并没有否认神的存在，而是断言我们并没有关于神属性的真知识。我们关于神的一切观念都只是拟人化的（anthropomorphic），也只能是拟人化的。我们无法确信，我们所归给神的属性，是否有任何相应的实际。他的不可知论是来自一个总原则，即所有的知识都是来自经历。然而，尤其是康德，通过调查研究，了解人类理性和理解力的限制，来促进不可知论者的思想。他确认，理论理性只能了解现象，对现象背后的本质——即“物自身”（thing in itself）——必然是无知的。当然，由此得出，我们不可能获得关于神的任何理论知识。但是洛兹（Lotze）已经指出，无论是物质现象还是精神现象，都总是与它们背后的某种实质连在一起，我们可以通过了解现象，去认识现象背后的本质——这些现象就是那本质的彰显。苏格兰哲学家威廉·汉密尔顿（William Hamilton）爵士虽然并不完全赞同康德，却也接受这种思维上的不可知论。他断言：人的头脑只能认识存在于不同关系之中的、有条件限制的知识，而且，既然“绝对”（the Absolute）和“无限”（the Infinite）是毫不相干的，也就是彼此没有任何的关连，因此我们就无法获得关于它的知识。但是，尽管他否认我们可以认识“无限”，他却没有否认“无限”的存在。他说，“我们可以透过信心，领悟超越我们知识的事物。”曼塞尔（Mansel）实际上同样有这种观点，并且将这种观点普及化。对他来说，认识一位无限的存有者似乎是不可能的，尽管他也认同其确实存在。这两个人的论证都无法带来确信，因为这类理论认为，“绝对”或“无限”不必然存在于所有关系之外，却可以进入一切的关系之

中。然而，我们只能从事物的关系中认识事物，这事实并不意味着如此获得的知识只是相对的、不真实的知识。

实证主义（Positivism）之父孔德也是宗教上的不可知论者。他认为，人所能知道的就是物理现象和其法则。感官是一切思维的真正来源，人只能认识自己能够理解的现象和它们彼此的关系。精神现象可以简化为物理现象，而在科学中，人无法超越物质现象。即使是“即时的意识现象”也被排除在外，而且更进一步，位于现象背后的一切事物也被排除在外。神学思辨代表着思维的初期阶段。关于神的存在，我们无法实际验证，因此有神论和无神论都需要被谴责。孔德在晚年的时候觉悟到需要宗教，因而引进了所谓的“人文宗教”（religion of Humanity）。斯宾塞（Herbert Spencer）比孔德更进一步，他被认为是最典型的现代科学的不可知论者。他深受汉密尔顿的“知识相对性”理论和曼塞尔的“绝对者”概念的影响，根据这些理论的启发，他发明出“不可知者”（the Unknowable）的教义，这是他给宇宙秩序中一切可能是绝对的、首先的，或终极的事物的称谓，包括神。他接着假定，现象的背后蕴含着某种实际，却认为：对这一切的深思会使我们陷入矛盾之中。这终极的实际是我们完全无法理解的。尽管我们必须接受某种终极的“能力”的存在，无论是有位格的，或是没有位格的，我们无法对它形成任何的概念。他的观点是前后不一的，在《首要原理》（*First Principles*）一书中，他用很长的篇幅发展出“不可知者”的实证内容，仿佛这位“不可知者”是人尽皆知的。其他一些受他影响的不可知论者有赫胥黎、菲斯克（Fiske）和克里弗德（Clifford）。我们在现代的人文主义中也屡屡碰上不可知论，巴恩斯（Harry Elmer Barnes）说：“在当前的知识背景下，不可知论是唯一能被任何有科学头脑和具有批判倾向的人拥护的立场，这对作者来说似乎是相当明显的。”<sup>1</sup>

除了先前指出的诸种形式之外，不可知论的论证还采用了若干其他的形式，以下是其中一些最重要的。(1) 人只能靠着类比（analogy）获得知识。我们只能认识与我们的天性和经历带有类比的事物：“类似的事物是通过类似的事物来理解的”（*Similia similibus percipiuntur*）。没有错，我们通过类比可以学到很多东西，但是我们也透过对比（contrast）来学习。在很多情况下，引起我们注意的正是差异。经院哲学论及“借由否定”（*via negationis*），他们借此在思想中将被造物的不完美排除

---

<sup>1</sup> Barnes, *The Twilight of Christianity*, p. 260.

在“神”以外。此外，我们不应当忘记，人是按照神的形象造的，因此神的性情与人的性情之间存在一些非常重大的类比。(2) 人其实只能认识他能够完全掌握的。这种观点的简单陈述是：人无法透知神，因为神是无限的；人无法拥有关于神的彻底的知识，因此人无法认识神。但是这种观点其实是基于一种毫无根据的假设，即部分的知识不是真知识，这种假设其实会使我们所有的知识变得无效，因为我们的知识始终都是不完全的。我们对神的知识，尽管是不彻底的，但仍然可能是非常真实的，而且能充分满足我们当下的需要。(3) 有关神的所有述语都是否定的，因此无法提供真实的知识。汉密尔顿说：那位绝对者、无限者，只能被设想为可思考之事物的否定；它真正的意思是，我们对这些事物完全无法获得任何概念。但是，尽管我们对神的描述在形式上大部分是否定的，这并不意味着这些描述不会同时传达一些正面的观念。神的“自有”（*aseity*；直译作“出于自己”）包含了正面的观念，例如自存和自足。此外，像爱、灵性、圣洁这些观念也是正面的。(4) 对于认识的主体而言，我们一切的知识都是相对的。有人说，我们认识知识的对象（客体），不是客观地认识它们的所是，而仅仅是在与我们一切的感官和能力有关的方面认识它们。在认知的过程中，我们将它们扭曲、上色。我们所有的知识都是受主观意识制约的，这种说法在某种程度上是完全正确的，但是这种说法的含义似乎是说，因为我们仅仅以感官和能力为媒介来认识事物，我们就无法认识事物原本的面貌，认识事物本身。但是这种说法是错误的，只要我们对某种事物有任何的真知识，那知识一定是与客观的实际一致的。直觉和思维的法则并不是随意的，而是和事物的本质相对应的。如果缺乏这种对应性，不仅无法获得关于神的知识，要获得任何真知识也都是完全不可能的。

有些人倾向于将巴特的立场视为不可知论的一种类型。泽比（Zerbe）说：实践上的不可知论主导着巴特的思想，使他成为康德的无法认识“物自体”理论的牺牲品，泽比也引用巴特的一段话说：“罗马书是那位不可知之神的启示；神寻找人，而不是人寻找神。即使在那启示之后，人还是不能认识神，因为神永远是不可知的神。祂向我们显明自己之后，甚至比之前离我们更远（Rbr. p. 53）。”<sup>2</sup> 与此同时，他发现到巴特的不可知论，就和斯宾塞的一样，是前后不一致的。他说道，“有人说斯宾塞对于那位‘不可知者’知之甚详；巴特也一样，我们会好奇，他对‘不可知的神’怎么会知道得这么多。”<sup>3</sup> 迪基（Dickie）在同样的脉络下说：“巴特论到一位超越的

---

<sup>2</sup> Zerbe, *The Karl Barth Theology*, p. 82.

<sup>3</sup> *Ibid*, p. 84.



神时，有时似乎在讲一个我们永远无法认识的神。”<sup>4</sup> 然而，迪基发现到，巴特在这方面的强调也发生了改变。尽管巴特非常清楚并无意成为不可知论者，但不可否认，他的一些陈述非常容易被解释为有不可知论的味道。他极其强调一个事实，即神是一位隐藏的神，我们无法通过自然、历史或经历来认识祂，只能透过祂在基督里的自我启示，并且得到信心的回应时。但是，即使在这启示中，神也仅仅显现为隐藏的神。神确实将自己启示为隐藏的神，并且通过祂的启示使我们越来越意识到，祂与人之间的距离似乎比启示之前更远。这很容易被解释为是要说，透过启示，我们仅仅得知神是无法被人认识的，故此我们实际上是在面对一个我们完全不认识的神。但是，综览巴特所写的一切，这显然并不是他想说的。巴特断言，在启示的光中，我们看到神是隐藏的神，但这并不排除一个观念：当神与祂的百姓建立关系时，我们也可以透过启示获得许多关于祂的、有用的知识。当巴特说，即使在祂的自我启示中，神对我们来说仍然是那位不可知的神，其实他真正的意思是：那位不可透知的神（*the incomprehensible God*）。自我启示的神是积极行动的神。靠着神的启示，我们透过神一切的作为认识祂，但我们无法获得关于神内在存有的真知识。以下摘录《神的道的教义》（*The Doctrine of Word of God*）一书的片段，<sup>5</sup> 相当具有启发性：“神的不可认知性（*inconceivability*）——也就是说，对于被启示出来的神的一切知识都是不充足的——乃是建立在这自由（神的自由）的基础上。即使是神的三一性（*three-in-oneness*），也只是透过神的一切作为向我们启示的，因此，神的三一性对我们来说也是不可认知的。因此，我们对三一性的全部知识也是不充足的。我们似乎认识了三一性（主要是来自圣经，其次是来自教会的三一论教义），但其可认知性（*conceivability*）是属于受造物层面的认知。对于神自存的不可认知性而言，人的认知不只是相对的，两者更是绝对分离的。我们对三一性的认知单单取决于启示，这是神白白赐下的恩典，以至于人的认知虽然与其客体绝对分离，却仍不是毫无道理的。在这种意义上，我们通过神的作为所得知的三一性，就是真理。”

<sup>4</sup> Dickie, *Revelation and Response*, p. 187.

<sup>5</sup> Barth, *The Doctrine of Word of God*, p. 426.

### 三、神的自我启示是我们获得关于神的一切知识的先决条件

#### 1. 神向人传递关于祂的一切知识

凯波尔（Kuyper）呼吁我们关注这个事实，即神学作为关于神的知识，在一个重要论点上，与其他所有的知识是不同的。在研究其他的科学时，人是把自己放在所研究的对象（客体）之上，透过任何他认为最合适的方式，主动地从研究的对象中探求知识。但是在研究神学时，人并不是站在知识的客体之上，而是伏在知识的客体之下。换句话说，人之所以能够认识神，只是因为神主动地使人认识祂。首先，神是向人传递知识的主体，只有在人运用并思考神透过启示传递的知识时，神才能成为人研究的客体。没有启示，人永远无法获得任何关于神的知识。甚至在神客观地启示自己之后，也不能说是人的理性发现神，而是神向人的信心之眼开启自己。然而，人可以使用被圣化的人类理性来研究神的话。在圣灵的引导下，人对神的知识可以不断增长。巴特也强调一个事实：只有当神以启示的作为临到人的时候，人才能认识神。他断言，人找神是死路一条，只有神来找人；他一再说：神永远是主体，从来都不是客体。启示永远是纯粹主观的，绝对无法转变成像圣经成文的道那样的客观事物，从而变成人们研究的客体。神的启示是在耶稣基督里、一次而永远地赐下的，然后当耶稣基督在人生命中的某个存在瞬间，在基督里临到人。巴特所说的虽然有一些真理的元素在里头，但是他对启示教义的解释，对改革宗神学来说却是非常陌生的。

然而，我们必须维护一种立场，即：缺少神的自我启示，神学就是完全不可能的。而说到“启示”，我们是以非常严谨的意义来使用这个术语的。在启示里，神不是被动的，或仅仅是“变得清楚”，而是神主动地使自己被人认识。许多当代学者认为，它是人这方面的一种深入的属灵洞见，使人日益不断地认识神；不！它乃是永生神传达自我的超自然作为，是祂刻意采取的行动。只有神向我们启示祂自己，也因为祂启示自己，我们才能够认识祂；这个事实没有什么好令人惊讶的。在某种程度上，这对人来说也是如此。即使是心理学对人作了相当彻底的研究之后，卡雷尔（Alexis Carrell）仍然能够写出相当具有说服力的书，《不可知的人》（*Man the Unknown*）。保罗说：“除了人里头的灵，谁知道人的事？像这样，除了神的灵，也没有人知道神的事”（林前二 11）。圣灵参透万事，连神奥秘的事也参透了，并将这些事显明给人。神已经使祂自己能够被人认识。除了只能在神自己里面找到的、关于神的原型知识（archetypal knowledge）外，还有神透过启示给人的、关于祂的摹本知识（ectypal

knowledge)。后者与前者的关系，相当于复制品和原始作品的关系，因此不像原型那样清晰、完美。我们对神的一切知识，都是源自祂在自然界和圣经中的自我启示。因此，我们对神的知识一方面是本本，是类比的知识，另一方面这仍然是真实而准确的，因为它是神关于祂自己的原型知识的复制品。

## 2. 与生俱来的和后天习得的关于神的知识 (Congitio Insita and Acquistia)

关于神，我们通常会区分为“与生俱来的知识”和“后天习得的知识”。这并不是逻辑上的严谨区分，因为分析的最终结果会是，人类所有的知识都是后天习得的。与生俱来的知识这种观念是哲学的概念，而不是神学的概念。我们可以在柏拉图的“理型”(ideas)论中看到其雏形，它在西塞罗的《论神性》(Cicero, *De Natura Deorum*)中呈现出更加完善的形式。在当代哲学中，首先教导这种理论的是笛卡儿，他认为人关于神的观念是与生俱来的。但他认为：人对神的这种与生俱来的知识，未必是指从一开始就是有意识地存在于人类的头脑中，而是说，当人的思维逐渐成熟时，人有一个自然的倾向会形成这种观念。这个理论最终采用了一种形式，即存在某些理型，其中最显著的是“神”的理型，这是先天的，因此从人一出生就存在于人的意识中。洛克攻击的恰恰是这种“先天理型”的教导，尽管他在自己的经验主义哲学中走向了另一个极端。改革宗神学也拒绝这种特定形式的理论。尽管这种理论的一些代表性说法保留了“与生俱来理型”的名号，却赋予它另一种含义，其他人则宁可说到一种“与生俱来的关于神的知识”(cognitio Dei insita; 天生嫁接的或植入的关于神的知识)。另一方面，这种“与生俱来的关于神的知识”并不在于人出生之时就拥有的任何理型或形成的想法；但是在另一方面，它不仅仅是使人能认识神的单纯的能力而已。它是指人类的心智构造必然会产生的一种知识。这种知识是与生俱来的，只是意味着：神照着祂的形象造人，在人心中植入宗教种子(*semen religionis*)；这种知识是在此影响下自发获得的，而不是通过推理和辩论的艰辛过程获得的。它是人之为人必然会获得的知识，因此与其他受制于人类意志的知识是不同的。另一方面，后天习得的知识是通过学习神的启示而获得的。它并不是在人的头脑中自发产生的，而是来自有意识、持续不断地追求知识。它只能够通过认知、深思、推理和论证的乏味过程来获取。在黑格尔的“唯心主义”(Idealism)和当代演化的影响下，“与生俱来关于神的知识”受到过分强调；而另一方面，巴特确实否认存在任何这样的知识。

### 3. 一般启示和特殊启示

圣经为神的双重启示作了见证：一种是在我们周围的自然界、在人的良心中、在统管这个世界的护理之工中所发出的启示；另一种是作为神的圣道的圣经所体现的启示。证明前一种启示的经文如下：“诸天述说神的荣耀，穹苍传扬祂的手段。这日到那日发出言语，这夜到那夜传出知识”（诗十九 1~2）。“然而，为自己未尝不显出证据来，就是常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐”（徒十四 17）。“神的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为神已经给他们显明。自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿”（罗一 19~20）。对于后者，神在旧约圣经和新约圣经中都给出了大量的证据。“但耶和華借着众先知、先见劝戒以色列人和犹太人说：‘当离开你们的恶行，谨守我的诫命律例，遵行我吩咐你们列祖、并借我仆人众先知所传给你们律法’”（王下十七 13）。“祂使摩西知道祂的法则，叫以色列人晓得祂的作为”（诗一〇三 7）。“从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将祂表明出来”（约一 18）。“神既在古时借着众先知、多次多方地晓谕列祖；就在这末世借着祂儿子晓谕我们”（来一 1~2）。

基于圣经的这些资料，我们习惯于说到“自然启示”和“超自然启示”。这种应用在启示观上的区分，主要是基于神用两种方式将启示传递给人；但是在历史进程中，这种区分也部分是基于这两种启示的主题有不同的性质。若启示是通过自然界传递的，也就是说，是透过可见的被造物，连同其一般法则和能力来传递的，启示的方式就是自然的。当启示是透过更高的、超自然的方式传递的，它就是超自然的启示，例如当神向人说话时，无论是直接的，还是透过超自然赐予的使者。如果启示的内容可以透过人的理性研究自然界而获得，这种启示内容就可以被认为是自然的；如果不能从自然界中获得，也不能通过人没有外来帮助的理性获得的，这种启示的内容就被认为是超自然的。因此，在中世纪时期，将理性和启示拿来作对比，就变得相当普遍了。在更正教神学中，自然启示通常被称为“实在启示”（*revelatio realis*），超自然启示通常被称为“话语启示”（*revelatio verbalis*），因为前者体现在实物之中，后者则体现在话语之中。然而，在时间的进程中，我们可以发现自然启示和超自然启示之间的区分是相当模糊的，因为所有启示的来历都是超自然的，都是神的启示，在内容上也是如此。厄瓦耳（Ewald）在他的书《启示：其性质与记录》（*Revelation: its*

*Nature and Record*)<sup>6</sup> 中,论到自然界中的启示是直接启示(immediate revelation),而论到圣经中的启示——他认为这是唯一配得“启示”这个名称最完整的意义的——是间接启示(mediate revelation)。然而,有一种更为普遍,也逐渐变得更加流行的区分方法,就是一般启示和特殊启示。华腓德(Warfield)博士将这两者区分如下:“一个大致是针对所有智慧的生物,因此是全人类都可以获得的;另一个则针对一组特殊的罪人,神向这些罪人显明祂的救恩。一个是为了满足和供应一切被造物的自然需要,好认识他们的神;另一个则是为了将破碎、扭曲的罪人,从他们的罪和罪的后果中拯救出来。”<sup>7</sup> 一般启示植根于被造界,是针对人之为人而发的,尤其是针对人的理性,使之寻找到被造的目的,实现其受造的终极目标,以认识神,并因此享受与神的交通。特殊启示则植根于神的救赎计划,是针对人之为罪人而发的,只有通过信心,才能恰当地明白和使用,用来确保人起初被造的目的,尽管有罪的搅扰。考虑到永恒的救赎计划,我们应该说,特殊启示并不是一种亡羊补牢的做法,而是从一开始就存在于神的心思之中了。

关于一般启示和特殊启示这两者之间的关系,有相当多不同的观点。根据经院哲学的观点,自然启示提供了必要的资料,以通过人类理性来建构科学性的自然神学。但是,尽管一般启示使人获得关于神的科学式知识,以祂作为解释一切的终极原因,但这并不能使人认识一些奥秘,例如三位一体、道成肉身和救赎。这类知识是由特殊启示提供的。这类知识无法通过理性证明,必须借着信心接受。一些早期的经院哲学家受到“信以求知”(Credo ut intelligam)口号的指导,并且,在借着信心接受特殊启示的真理后,认为有必要通过理性证明那些真理,或者至少证明这些真理的合理性,以提高信心到理解的程度。但是汤玛斯·阿奎那认为,这是不可能的,除了特殊启示包含的一些真理也是构成自然启示的一部分之外。他认为,构成超自然启示真正内容的一切奥秘,不容许任何逻辑证明。然而,他相信,自然启示的真理和超自然启示的真理之间是没有冲突的。如果出现冲突,一定是人的哲学出了问题。然而,无法改变的事实是,除了由信心根据超自然启示所建立起来的架构之外,他还承认有一个以自然启示为根据的科学式神学(scientific theology)的体系。在前面的体系里,人们同意一件事是因为这件事是神的启示,而在后者的体系里,则是因为这件

<sup>6</sup> Ewald, *Revelation: its Nature and Record*, pp. 5f.

<sup>7</sup> Warfield, *Revelation and Inspiration*, p. 6.

事根据自然理性看来被认为是真理。在前者不可能存在的逻辑证明，在后者却是获得证据最自然的方法。

宗教改革者们拒绝经院哲学的二元论，并致力于整合神的双重启示。他们并不相信人类理性有能力基于纯粹的、简单的自然启示构建科学的神学体系。改教家们对这件事情的看法可以如此描述：由于罪进入世界，神在自然界中留下的印记受到严重毁坏，在一些极其重要的事情上也变得相当模糊、难以辨认。此外，人陷入属灵的盲目之中，因而丧失正确解读神原初在创造之工中留下的清晰印记的能力。为了补救这种状况，防止祂的旨意遭到挫败，神做了两件事。祂在超自然的启示中重申自然启示的真理，清除其中的错误概念，用满足人们当前需要的方式来解释这些真理，并因此将它们并入超自然的救赎启示之内。此外，神借着重生和成圣的工作——包括属灵的光照——治愈人属灵的盲目，使人能以再次获得关于神的真知识，也就是带来永生确据的知识。

当理性主义的寒风席卷欧洲之际，人们高抬自然启示，并且以牺牲超自然启示为代价。人开始沉醉于自己的能力和良善，拒绝聆听和顺服圣经向他所说的满有权柄的声音，并全心信靠人类理性的能力，来带领人走出无知和错误的迷宫，进入真知识的清晰氛围之内。一些主张自然启示足以教导人一切必备真理的人仍然承认，如果有超自然启示的帮助，他们会更快地认识真理。其他人则否认超自然启示的权威是完整的，除非其内容能够被理性证明。最后，自然神论的一些形式，不仅否认超自然启示的必须性，而且否认超自然启示的可能性和真实性。施莱马赫强调的重点从客观转到主观，从启示转到宗教，自然宗教和超自然宗教之间变得完全没有任何区别。“启示”这个术语虽然仍然保存着，却被保留用来指称人类深入的属灵洞见，然而，这种洞见是需要人自己勤奋研究才能获得的。从某种角度看来称为“启示”的，从另一个角度看来可以称为“人的发现”。这种观点已经成为现代神学的特征。柯努森（Knudson）说：“但是，自然神学和启示神学之间的这种区分，如今大致已经废而不用了。目前的趋势是不在启示和自然理性之间作出清晰的划分，而是把人类理性的至高洞见本身视为神的启示。无论如何，并不存在固定的启示真理内容，是被当作权威接受的，与理性的真理站在对立面。今天一切的真理都取决于它诉诸于人类理性的能力。”<sup>8</sup>

---

<sup>8</sup> Knudson, *The Doctrine of God*, p. 173.

巴特用最严厉的措辞批判这种启示观。他尤其关注启示的主体，想要引领教会从主观回归客观，从宗教回归启示。他主要把前者视为人努力寻找神，把后者视为：在耶稣基督里，“神寻找人”。巴特并不承认在自然界里有任何启示。启示从来都不是水平的，而是垂直的、自上而下的。启示永远是神积极的行动，神说话，带给人全新的事物，是人从前无从得知的，只针对那些借着神所赐的信心接受启示客体的人，这启示才变为真正的启示。耶稣基督是神的启示，只有认识耶稣基督的人，才能够明白启示。启示是恩典的作为，人透过这种恩典的作为逐渐意识到自己罪恶的状况，但也意识到神在耶稣基督里白白的、人不配得的、屈尊俯就的赦罪。巴特甚至称它为和好。由于神在祂的启示中一直都是拥有至高无上主权的、自由的，启示从来不会采用一种真实存在的、带着一定限制的客观形式，是人可以随时转向它来寻求教导的。因此，只有在次要意义上将圣经视为神的启示才是正确的。圣经只是神启示的见证，是神启示的象征。这种说法也适用于福音的宣讲，尽管是在次要的意义上。但无论神的话透过什么样的媒介，在人生命的某个存在性时刻临到他，人总是能认出那是神直接对他说的活，而且是垂直的，从天而降的。这种认识是通过圣灵的特殊运行而产生的，我们可以称之为个人式的“圣灵见证”（*testimonium Spiritus Sancti*）。神的启示已经在耶稣基督里一次永远交付给人：不是在耶稣的历史显现中，而是在永恒界的能力于超越历史的领域所显明的，例如耶稣的成为肉身、祂的死与复活。而如果祂的启示也是连续的（也真是连续的），那仅仅意味着，神在个别罪人生命中某个存在性时刻，透过在基督里的启示，以圣经和讲道为媒介，继续向他说话。因此，留给我们的仅仅是启示临到个人的一些闪光，对此，只有那些个人才有绝对的确据；这些闪光是对在耶稣基督里的启示的可能有误的见证或记号——对神学来说，是相当危险的基础。难怪巴特总是怀疑人是否有可能建构神论。人类手中并未掌握任何关于神的无误启示，和神在基督里的独特启示，而这启示在特殊启示里延伸到特定的人，人类只能透过可能有误的见证人的见证来获取知识。

## 进深研究问题

在什么意义上我们可以说神是隐藏的或不可知的，尽管事实上祂已经将自己启示出来了？

经院哲学家和改教家们对这一点的认识有何不同？

现代神学的立场是怎样的？

为什么启示是宗教不可或缺的？  
不可知论在理论上与无神论有什么不同？  
从宗教的角度来讲，前者是否比后者更受欢迎？  
康德是如何推动不可知论的？  
汉密尔顿爵士关于知识的相对性有何教导？  
不可知论在实证主义里采取了什么形式？  
它还采取了哪些其他的形式？  
为什么一些人把巴特视为不可知论者？怎样才会符合这种控告？  
“启示”是主动的概念还是被动的概念？  
没有启示，神学是否可能存在？如果不可能，为什么？  
我们是否能为“与生俱来的理型”这种教导辩护？  
“与生俱来的关于神的知识”是什么意思？  
自然启示和超自然启示有何不同？  
一般启示和特殊启示的区分和前一种区分是否完全平行？  
关于一般启示和特殊启示之间的关系，有哪些不同的观点？  
启示和人的发现何以不同？  
巴特是否相信有一般启示？他是如何设想特殊启示的？

## 参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* II, pp. 1:74.  
Kuyper, *Dict. Dogm., De Deo* I, pp. 1-76.  
Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 191-240, 335-365.  
Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 195-220.  
Thornwell, *Collected Works* I, pp. 74-142.  
Dorner, *System of Chr. Doct.*, I, pp. 79-159.  
Adeney, *The Christian Conception of God*, pp. 19-57.  
Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity*, pp. 1-25.  
Hendry, *God the Creator*.  
Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages*.



Baillie and Martin, *Revelation (a Symposium of Aulen, Barth, Bulgakoff, D'Arcy, Eliot, Horton, and Temple)*.

Warfield, *Revelation and Inspiration*, pp. 3-48.

Orr, *Revelation and Inspiration*, pp.1-66.

Camfield, *Revelation and the Holy Spirit*, pp. 11-127.

Dickie, *Revelation and Response*,

Warfield, *Calvin and Calvinism (Calvin's Doctrine of the Knowledge of God)*.

## 第3章

# 神的存有和祂的属性之间的关系

一些教理学家在开始讨论神的属性之前，会专门用单独的一章或数章来讨论神的存有（Being of God）。例如马斯垂克、埃卜拉德（Ebrard），凯波尔和薛德的著作都是这么作的。其他人则偏向于将神的存有与神的属性连起来讨论，因为考虑到神是在祂的属性中启示自己的。这是更普遍的做法，是《更纯粹神学的概要》（*Synopsis Purioris Theologiae*）所追随的，在杜仁田、阿马克、布雷克、巴文克、赫治、和侯尼格等人的著作中也可以见到。虽然有不同的处理方式，但是并不表示其中有任何严重的基本分歧。他们一致同意，神的属性并不仅仅是名称而已，没有相对应的实质；也不是一个组合而成的神的不同部分，而是一些基本特质，而神的存有可以借由这些特质显明出来，我们也用这些特质来定义神的存有。唯一的差别似乎是，一些人比其他更倾向于在神的存有和神的属性之间作出区分。

### 一、神的存有

非常明显的，神的存有无法从科学上获得任何定义。为了对“神”作出一个合乎逻辑的定义，我们必须先研究某种更高的概念，在这个更高的概念之下，“神”的概念可以和其他概念协调并列，然后才能指出哪些特征是只能应用在神身上的。这种基因合成式（genetic-synthetic）的定义，是不可能归给神的，因为神并不是许多不同类型的神中的一位，可以归在某种单一的类属之下。充其量，只有分析描述式（analytical-descriptive）的定义才是可行的；而这仅仅是对某个人或事物的特征加以命名，却没有对本质存有（essential being）作任何解释。即使是这种定义，也不可能是完整的，而是局部的，因为它不可能对神作出巨细靡遗、肯定（positive，与否定

〔negative〕相对)的描述。这个定义只是列举出神所有已知的属性,而这些属性的特征在很大程度上是否定的。

圣经从来没有以一种抽象的神的概念来运作,而是始终将祂描述为与祂所造物建立各种关系的永活的神,这些关系可以说明祂许多不同的属性。凯波尔在他的《教理学》(*Dictaten Dogmatiek*)<sup>1</sup>中告诉我们,箴言八章14节把神拟人化为智慧,谈到祂自己的本质,祂把 הַחַיָּה (*tûštyâ*) 归给自己,荷兰文译本把这个希伯来单词翻译为“wezen”。但是这个翻译是可疑的,英文译本翻译为“counsel”,更值得优先采用(编按:《和合本》作“谋略”)。也有人指出:圣经在彼得后书一章4节谈到神的性情,但这个词几乎不能用来指神的本质存有,因为我们并未成为有分于神的本质(essence)。我们在“耶和華”这个名字中可以看到神的本质的暗示,因为神自己将之解释为“我是自有永有的”。以这节经文为依据,我们在神的存有本身——抽象的存有——看到了祂的本质。这也被解释为自存,或是永恒的自足,或是绝对的独立。另一处一再被引用的经文是约翰福音四章24节,“神是灵,敬拜祂的人必须在灵里和真理中敬拜”(《中文标准译本》),它暗示了神的本质,也是它在圣经中能够找到的最接近的定义。基督的这个陈述,清楚表明了神的“属灵性”(spirituality)。从这两处经文中引出的概念,在神学上一再被用来指称神的存有。整体来看,我们可以说,圣经从来没有以牺牲其他属性为代价,来高举神的某一种属性,而是将神的存有中的一切属性完美而和谐地呈现出来。圣经的确在不同的地方,强调这些属性中的一种,但圣经显然有意对神的每一种属性作出同等的强调。神的存有以深邃、完全、丰富,和超乎我们理解范围的荣耀为特征,圣经将这一切呈现为荣耀的、和谐的整体,没有任何内在的冲突。这种完满的生命只能在神的一切完美中得到表达。

一些早期教父的神论明显受到了希腊哲学的影响,而且如同席贝格所说的,并没有超出“这个仅仅是抽象概念的范围,即神的存有是绝对无属性的存在”。有一段时间,神学家大致更倾向于强调神的超越,并假设是不可能对神的本质(divine essence)获得足够的知识或定义的。在争论三位一体教义的过程中,极度强调神格的“一个本质”与“三个位格”之间的区分,然而,拿先斯的贵格利(Gregory of Nazianze)大胆地提出:“就我们所能理解的,ὁ ὢν(*ho ōn*)和ὁ θεός(*ho theos*)比其他术语更适合作为〔神的〕本质的名称,而在这两个词中,以ὁ ὢν(*ho ōn*)为佳。”

<sup>1</sup> Kuyper, *De Deo* I, p. 28.

他认为这是对绝对存有（absolute being）的一种描述。奥古斯丁对“神的本质”的观念，与拿先斯的贵格利的定义非常类似。中世纪也存在一种倾向，要么否认人拥有任何关于神的本质的知识，要么将这种知识缩减到最小的范围。在一些情况下，某一种属性被单独挑选出来，当作是最能表达神本质的属性。例如，汤玛斯·阿奎那论到神的自存（aseity）或自我存在，苏格徒论到神的无限。考虑到神的纯一性（simplicity），将神说成是“纯粹行动”（*actus purus*），也是一种相当普遍的做法。改教家和他们的继承者们，也认为神的本质是不可透知的，但他们并没有排除关于神的一切知识，尽管路德在这一点上使用非常强烈的语言。他们都强调神的合一性、纯一性、属灵性。《比利时信条》（Belgic Confession）的措辞是非常典型的：“我们都心里相信，口里承认，只有一位纯全、属灵的存有，我们称祂为神。”<sup>2</sup> 到后来，哲学家和神学家通常将“神的本质”建立在抽象的存有、普遍的实质、纯粹的思维、绝对的因果关系、爱、性情、威严的圣洁、超然之上。

## 二、认识神的存有的可能性

从前面的论述中我们已经知道，关于人是否能从神本质的存有中认识祂，教会里最聪明的头脑从最早的几个世纪开始就已经在全力思考这个问题。早期教会、中世纪时期，甚至到宗教改革时期的一致共识是：神的终极存有是不可透知的。在一些情况下，他们的用词如此强烈，以致似乎不容许我们对神的存有获得任何的知识。与此同时，那些使用这个词汇的人，至少有些人似乎对神的存有拥有相当多的知识。若没有明白正在考量的究竟是什么问题，或忽略了“认识”和“透知”之间的区别，就很容易产生误解。经院神学家们说，关于神的存有的一切思辨，都可以浓缩为三个问题，即“神是否存在？”（*An sit Deus?*），“神是什么？”（*Quid sit Deus?*），以及“神的属性是什么？”（*Qualis sit Deus?*）。第一个问题关注神的存在，第二个问题关注神的本性或本质，第三个问题关注神的属性。在这个段落中，我们尤其关注第二个问题。那么，问题就在于：神是什么？祂内在构造的本性是什么？是什么使祂成为祂自己？为了充分回答这些问题，我们必须透知神，并为祂的神圣存有提供一个满意的解释，但这是完全不可能的。有限的人无法透知无限的神。“你考察，就能测透神吗？你岂能尽情测透全能者吗？”（伯十一 7）。琐法的这个问题有一种非常强烈的否定

---

<sup>2</sup> 第一条。

意味。如果我们完全撇弃第三个问题来思考第二个问题，我们给出的答案可能更加消极。离开了神在祂的属性里的启示，我们对神的存有也就一无所知了。但是，神既然在祂的属性中启示了自己，我们也会拥有一些关于神的存有的知识，尽管我们的知识受制于人的有限。

关于我们没有能力知道神的存有或神的本质这件事，路德使用了非常强而有力的表达。一方面，他区分“隐藏的神”（*Deus absconditus*）和“启示的神”（*Deus revelatus*）；另一方面，他也断言，在认识启示的神时，我们只是通过祂的隐藏来认识祂。他这样说的意思是，即使在祂的启示中，神也没有按照祂的本质而把自己完全显明出来，而是将祂的本质隐藏在不可穿透的黑暗之中。我们只能在神与我们建立的关系的范围内认识祂。加尔文也谈及神的本质是人无法透知的。他认为神存有的深奥是人无法理解的。在论及神的本质（*quid*）的知识和神的属性（*qualis*）的知识时，他说道：揣测前者是完全没有用的，我们实际关注的在于后者。他说：“那些在思想此问题时要探求神的本质为何（*quid sit Deus*）的人，不过是在用冷冰冰的揣测迷惑我们罢了。认识祂是怎样的一位神（*qualis sit*）、以及什么事情与祂的本性相合，对我们更加有益得多。”<sup>3</sup> 虽然他感觉到我们无法完美地认识神，但是他并没有否认我们可以知道与祂的存有或本性相关的一些事情。但是这种知识无法通过先验（*a priori*）的方式来演绎，只能以一种后验（*posteriori*）的方式，透过祂的属性来获得，神也以这些属性作为祂本性的真实判断。神的属性至少向我们传达了神是怎样的一位神的知识，尤其是祂与我们之间有何种关系的知识。

在处理我们对神的存有的知识时，我们务必要避免库信（Cousin）所提出的、在哲学历史上非常罕见的立场，也就是说：神即使在祂最深奥的存有里，也不是人完全无法理解的，而是基本上可以理解的；但我们也必须避开汉密尔顿和曼塞尔的不可知论的立场，根据他们的观点，我们完全无法获得任何关于神的存有的知识。我们无法透知神，无法拥有关于神的绝对的、彻底的知识，但是，关于神的存有，我们无疑可以获得相对的、部分的知识。我们只能获得关于神的这种知识，这是千真万确的，因为祂已经将自己放置在祂与祂具有道德感的被造物的关系中，并且向他们启示自己，而且即使是这样的知识也受到人的条件限制；然而，这个知识却仍旧是真真实实的知识，而且至少是对神的绝对本性的一部分知识。“绝对的知识”和“对一个绝

---

<sup>3</sup> Calvin, *Institutes* I.ii.2 = 《麦种基督教要义》，37页。

对存有的相对的、部分的知识”，这两种知识是有区分的。说人只能理解神与祂所造之物之间的关系，丝毫派不上用场。如果人对神和人没有半点知识，要想对两者之间的关系有一个恰当的概念，根本就是缘木求鱼。说我们完全无法认识神的存有，却能认识神与人之间的关系，就相当于说，我们完全无法认识神，也不可能以神为我们信仰的对象。欧珥博士说：“我们或许不认识神绝对存有的最深处，但是我们至少可以在祂与我们之间的关系中所启示自己的范围内认识祂。因此，问题并不在于我们是否能够对于神的存有获得深不可测的知识，而是：当神与世界、与我们建立了关系，我们是否能认识祂？神已经借着启示祂自己与我们建立了关系，尤其是借着在耶稣基督里的启示；我们基督徒谦卑地宣称，透过这个自我启示，我们确实认识神是真神，真的认识祂的特性，也认识祂的旨意。说我们对神的这个知识只是相对的知识，也是错误的。这种知识也是对于神绝对本性的知识的一部分。”<sup>4</sup> 最后那句话大概是想要避免一种观念，即：我们对神的所有知识都只是与人的理性成比例的，因此我们无法保证这种知识符合存在于神里面的实际。

### 三、在祂的属性中启示出祂的存有

我们从神的纯一性可以作出推论：神的所有属性原为一。我们不能把这些属性视为许多不同的部分，然后组合起来变成神，因为神并不是像人那样由许多不同的部分组成的。我们也不能将这些属性看作是添加到神的存有之上，尽管“属性”（attribute）一词——从 *ad*（“向，加于……之上”）和 *tribuere*（“指派，归于……”）衍生的名称——仿佛有这样的含义，因为是无法在神的存有之外添加任何东西的，祂是永恒的“完美”。神学上通常的说法是，神的属性就是神自己，因为祂已经向我们启示祂自己。经院神学家强调一个事实：神就是祂所拥有的一切。祂拥有生命、光、智慧、爱、公义，而根据圣经，可以说祂就是生命、光、智慧、爱、公义。经院神学家更进一步断言，祂的整个本质就等同于神的每一种属性，因此神的知识就是神本身，神的旨意就是神本身，等等。他们当中一些人甚至更进一步说到，神的每一种属性都等同于其他的任一种属性，而且在神里面是完全没有逻辑上的区分的。这是一个非常危险的极端。尽管我们可以说，在神里面的一切属性可以互相渗透，并且形成了一个和谐的整体，但是当我们排除神里面的一切区分，说祂的自存等同于祂的无限，祂

---

<sup>4</sup> Orr, *Side-Lights on Christian Doctrine*, p. 11.

的知识等同于祂的旨意，祂的爱等同于祂的公义（反之亦然），我们就会逐步走向泛神论。唯名论者（Nominalists）的典型特征就是，他们抹去了神里面一切真实的区分。他们担心，若假设神里面有相应于归给神的属性的真实区分，他们就会危害到神的合一性和纯一性，因此他们的动机是可敬的。根据他们的观点，神的存有里一切完美的属性（perfections），只存在于我们的思想中，在神的存有里完全没有相应的实际。另一方面，唯实论者（Realists）却断言神一切全德的实际。他们意识到：唯名论者的理论如果前后一致地实现出来，必定会朝向泛神论的方向，即否认一位有位格的神。因此，他们认为，维护神里面的属性是客观的实际，是极其重要的。与此同时，他们坚持神的整个本质就是在每一种属性里面——神是一切中的一切，每一个里面的一切（God is All in all, All in each）——借此设法捍卫神的合一性和纯一性。阿奎那心中也怀抱同样的目的，他断言，神的一切属性并没有启示出祂自身在祂存有深处的所是，而只是启示出神在祂与祂所造之物的关系中的所是。

很自然地，我们应当防止人将神的本质和神的属性或全德分开，也应当防止一种对各种属性之间的关系的错误看法。神的属性是对神的存有的真实判断，换句话说，神的属性是神的存有的固有特质。薛德说道，神的属性是“对神的本质之分析式的、近似的定义。”<sup>5</sup> 在某种意义上，两者是完全相同的，以致我们可以说，神的全德就是神自己，因祂已经向我们启示自己。我们甚至可能更进一步，像薛德一样说：“神的整个本质就是在每一种属性里，属性也在本质里。”<sup>6</sup> 因为本质和属性之间的关系是如此密切，我们可以说，属性的知识就带着神圣本质的知识。将神的本质设想为独立存在的，先于祂的属性；而神的属性是附加的，是神的存有的附属特征，乃是错误的。神的属性是神的本质特征，是神的存有本身所固有的，并与神的存有同时存在。改变这些特征，就不可能不改变神的本质存有。而既然神的属性是神的本质特征，每一种属性就都在向我们启示出神存有的某个刻面。

## 进深研究问题

我们如何区分神的存有、神的本性、神的本质？

关于神的本质存有，哲学上的观点与神学上的观点有何不同？

有种倾向是要从绝对、爱、性情中寻找神的本质，我们应当如何看待它？

---

<sup>5</sup> Shedd, *Dogm. Theol.* I, p. 334。

<sup>6</sup> 同上, p. 334。

系统神学  
第一部分 神论

奥图（Otto）将神的本质定义为“圣者”或“超然者”（the Numinous），是什么意思？

为什么人不可能透知神？

罪是否在某种程度上影响人认识神的能力？

关于“隐藏的神”的观点，路德和巴特有何不同？在这一点上，加尔文的观点和他们是是否不同？

路德在其他方面深受俄坎（Occam）的影响，他是否赞同俄坎的唯名主义的观点？

关于神存在的问题，改教家和经院哲学家的观点有何不同？

如果神是没有属性的纯粹存有，我们是否可以对神有任何知识？

我们应当避免哪些对属性的错误看法？什么才是恰当的观点？

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* I, pp. 91-113.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Deo* I, pp. 124-158.

Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 335-374.

Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 152-194.

Thornwell, *Collected Works*, I, pp. 104-172.

Dorner, *Syst. of Chr. Doct.* I, pp. 187-212.

Orr, *Chr. View of God and the World*, pp. 75-93.

Otten, *Manual of the Hist. of Dogmas* I, pp. 254-260.

Clarke, *The Chr. Doct. of God*, pp. 56-70.

Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity*, pp. 1-88.

Thomson, *The Christian Idea of God*, pp. 117-159.

Hendry, *God the Creator*（巴特学派的立场）。

Warfield, *Calvin and Calvinism*, pp. 131-185（加尔文的神论）。



## 第4章

# 神的名

### 一、总论神的名

尽管圣经记录了神的许多名字，却也时常以单数的形式论及神的“名”，例如以下的陈述：“不可妄称耶和华你神的名”（出二十 7）；“你的名在全地何其美”（诗八 1）；“神啊，你受的赞美正与你的名相称”（诗四十八 10）；“在以色列，祂的名为大”（诗七十六 1）；“耶和华的名是坚固台，义人奔入，便得安稳”（箴十八 10）。在这类例子中，“神的名”代表神在祂与祂子民关系中的完整彰显，或者简单说是代表着神的位格，因此“神的名”与“神”就成了同义词。这种用法是由于一个事实：在东方人的思维里，名字绝不仅仅是被视为一个单词而已，而是对所指称事物的本质的一种表达。认识一个人的名字，就是支配某人，而在咒语中会使用不同神明的许多名字，以便操纵它们。因此，在最笼统的意义上，神的名就是指祂的自我启示。神的名是祂的一个名号，并不是说祂存在于祂神圣存有的深处，而是说祂特别在与人的关系中启示自己。为了我们的好处，神的一个统称被划分为许多不同的名字，以丰富地表达神的存有的方方面面。仅仅是因为神已经在祂的名（*nomen editum*）里启示自己，我们才能以这名的不同形式（*nomina indita*）称呼祂。神的诸名并不是人发明的，而是来自于神，尽管它们都是从人类语言借用过来的，是从属地的、人类的关系中衍生出来的。但这些名字是拟人化的，标志着神向人屈尊俯就的态度。

神的诸名对人的思维来说具有一定的难度。神是那不可透知的（*Incomprehensible One*），无限地超越一切短暂的事物；但是在祂的诸名里，祂俯就一切有限的，变得和人相似。一方面，我们无法为神命名，另一方面，神也有许多名字。这该如何解释呢？这些名字是在什么基础上应用在无限的、不可透知的的神身上呢？我们必须记

得, 这些名字并不是人的发明, 也不是在为人对神的存有本身的洞见作见证。神的诸名是祂亲自赐下的, 确保这些名字在某种程度上含有对神的存有的启示。这事之所以可能, 是因为这个世界和其中的一切关系, 在过去和现在都是为了要成为神的启示。因为不可透知的神在祂所造的万有中启示出自己, 人才有可能按照被造物的方式为神命名。为了使人认识祂, 神必须屈尊到人的水平, 使自己适应那受限的和有限的人类意识, 并且用人类语言来说话。正如一些人所说的, 如果使用拟人化的名字为神命名, 涉及到对神的限制, 那么对神在被造界中更大程度的启示来说也必然是如此。这样, 世界并没有把神启示出来, 反而是把神隐藏起来; 那么人就和神没有关联, 而仅仅是站在神的对立面; 最终我们只能闭口, 成为无望的不可知论。

从以上关于神的名的概述, 我们可以得出结论说: 神的诸名不只包括一些称谓, 用来说明祂是一个独立的、有位格的存有, 用来称呼祂, 神的诸名更是包括神的属性, 而且这些属性不仅仅是神的存有的一般属性, 更是将三位一体的不同位格区分开来的特质。巴文克博士对神的诸名的区分, 就是基于这个大致的概念, 他将其分为 *nomina propria* (专有名称), *nomina essentialia* (本质名称或属性), 以及 *nomina personalia* (位格名称, 即父、子、圣灵)。在这一章中我们仅仅讨论第一类。

## 二、旧约圣经中的名字和它们的含义

### 1. אֵל (‘ĒL)、אֱלֹהִים (‘ĒLŌHĪM)、和 עֲלִיּוֹן (‘ELYŌM)

在旧约圣经中用来称呼神的最简单的名字是 אֵל (‘ēl), 这个名字很可能源自 אֵל (‘āl), 意思是首先的、身为主人的, 或是强大的、有权能的。אֱלֹהִים (‘ēlōhîm) (单数是 אֱלֹהַּ (‘ēloh)) 这个名字可能源自相同的词根, 或者是来自 אָלָה (‘ālā), 意思是因畏惧而软弱无力; 因而指向神是强大的、满有权能的那一位, 或是敬畏的对象。除了在诗歌中以外, 这个名字很少以单数的形式出现。复数应当被认为是强调语气, 因此是用来表明完满的能力。עֲלִיּוֹן (‘elyōm) 这个名字源自于 אָלָה (‘ālā), 意思是上去、被高举, 意指神是至高、被尊崇的那一位 (创十四 19、20; 民二十四 16; 赛十四 14)。在诗歌中尤其可以看到这个名字。这些名字在严谨的意义上还不算是专有名称 (*nomina propria*), 因为这些语词也用来形容“偶像” (诗九十五 3, 九十六 5)、人 (创三十三 10; 出七 1)、统治者 (士五 8; 出二十一 6, 二十二 8~10; 诗八十二 1)。

## 2. אֲדֹנָי (ʾADŌNĀI)

这个名字在含义上与前几个名字是相关的。它是来自 דָּוָן (*dûn*) / דִּין (*dîn*) 或 אֲדָן (*ʾādān*), 意思都是审判、统治, 因此是指向神是大有权能的统治者, 万有都服在祂之下, 就着人与神的关系而言, 人是神的仆人。在早期, 以色列百姓通常用这个名字来称呼神。后来, 这个名号大多被“耶和華”(יהוה [*Yahweh*], 雅威) 所取代。到目前为止所提到的所有名称, 都将神描述为至高的、被高举的那位, 即超越的神。接下来介绍的几个名字表明, 这位被高举的存有, 屈尊俯就地与祂所造的一切建立关系。

## 3. אֱלֹהֵי שָׂדָי (ʾĒL ŠĀDDAI) 和 אֱלֹהֵי שָׂדֵי (ʾĒL ŠĀDDAI)

שָׂדָי (*Šāddai*, 全能) 这个名字源自 שָׂדָד (*šādad*, 有能的), 指向神拥有天上和地下一切权柄。然而, 其他人认为它来自 שָׂד (*šad*), 就是“主”的意思。它在一个重点上与 אֱלֹהֵים (*ʾēlōhîm*) 不同, אֱלֹהֵים (*ʾēlōhîm*) 的意思是创造和自然界的神, 因为它默想神随时在制服自然界的一切能力, 使之效力于神恩典的工作。尽管这个词强调神的伟大, 但它并没有把神描绘成人畏惧和害怕的对象, 反而是祝福和安慰的源头。神向信心之父亚伯拉罕显现时, 就是使用这个名字(出六 3; 《和合本》作“全能的神”)。

## 4. יְהוָה (YAHWEH) 和 יְהוָה צְבָאוֹת (YAHWEH ŠĒBĀ'ŌT)

尤其是雅威(יהוה [*Yahweh*]) 这个称谓, 逐渐取代了早期的名字, 神借着这个名启示祂自己为满有恩典的神。它一直被认为是神最神圣的、最与众不同的名, 不可传递的名。犹太人对使用这个名有一种迷信式的恐惧, 因为他们将利未记二十四章 16 节读作“那提名称呼雅威之名的, 必被治死”(《和合本》作“那褻渎耶和華名的, 必被治死”)。因此, 在读圣经时, 他们使用 אֲדֹנָי (*ʾādōnāi*) 或 אֱלֹהֵים (*ʾēlōhîm*) 来替代; 犹太教的马所拉文士(Massoretes), 除去了母音, 只保留子音, 并且将某个名字(通常是 אֲדֹנָי [*ʾādōnāi*]) 的母音附加在这些子音之上。这个名字的真正来源、原始发音和意思, 或多或少是含糊不清的。摩西五经将这个名字与希伯来动词 הָיָה (*hāyā*, 是) 连在一起(出三 13~14)。我们可以根据这节经文假设, 这个名字很可能是源于这个动词的古体形式, 也就是 הָוָה (*hāwā*)。就其形式而言, 可以将它视为基本字干(*qal*) 或使役主动字干(*hiphil*) 第三人称未完成式。不过, 最有可能是前

者。出埃及记三章 14 节解释了它的含义，翻译为“我是我所是的”或“我将会是我将会是的”（《和合本》作“我是自有永有的”）。如此解释，这个名字就是指向神的永不改变。但是，这里的重点与其说是神本质存有的永不改变，不如说是神与祂子民之间关系的永不改变。这个名字包含了一个保证，即神对于摩西时代的以色列百姓而言将会是的，就像祂对于他们的先祖亚伯拉罕、以撒、雅各所曾经是的那样。这个名字强调神的守约信实，是祂最卓越（*par excellence*）之名（出十五 3；诗八十三 19；何十二 6；赛四十二 8），因此只有用来指以色列的神。这个名字的专属特色，从一个事实可见一斑：它从来不以复数或代后缀的形式出现。它的缩写形式 יה (Yāh) 和 יהו (Yāhū) 尤其出现在复合名字中。

雅威 (יהוה (Yahweh)) 这个名字通常会因为加上 שֵׁבַע־אֱלֹהִים (Šebā’ôlōt) 而得到强化。俄利根 (Origen) 和耶柔米 (Jerome) 将它视为同位语 (apposition)，因为雅威并不容许有附属结构 (onstruct state)。但是这种解释不足以确保，也几乎无法产生一种可以理解的含义。我们很难断定 שֵׁבַע־אֱלֹהִים (Šebā’ôlōt) 这个词到底是指什么。特别是有以下三种看法：

A. 以色列的军队。但是这种观点是否正确也值得怀疑。引用来支持这种观点的经文大多数并不能证明这一点；这些经文只有三处（撒上四 4，十七 45；撒下六 2）貌似可以作为证据；而其中一处经文（王下十九 31），反而相当不利于这种观点。虽然复数的 שֵׁבַע־אֱלֹהִים (Šebā’ôlōt) 被用来指以色列百姓的军兵，但军队经常是以单数的形式来表明的。这会对这个概念——即在这个名字里，这个术语是指以色列的军队——产生不利的影晌（这是这种看法必然会有的）。此外，非常清楚地，至少在先知书中，“万军之耶和华”这个名字并不是指耶和华是战争的神。而如果这名字的含义发生了改变，到底是什么使其改变的呢？

B. 星体。但是在谈及天上的万象时，圣经总是使用单数，从来没有使用复数。此外，尽管星体被称为天上的万象，它们却从来没有被称为神的军队。

C. 天使。这种解释值得优先考虑。我们发现 יהוה שֵׁבַע־אֱלֹהִים (Yahweh Šebā’ôlōt) 这个名字经常出现在提到天使的经文里：撒母耳记上四章 4；撒母耳记下六章 2 节；以赛亚书三十七章 16 节；何西阿书十二章 4~5 节；诗篇八十篇 1、4~5 节，八十九篇 6~8 节。天使反复被描写为环绕在神宝座周围的军队（创二十八 12，三十二 2；书五 14；王上二十二 19；诗六十八 17，一〇三 21，一四八 2；赛六 2）。在这个情况下，确实也通常是使用单数，但是这并不算是严重的反对意见，因为圣经也表明有好几类

的天使（创三十二 2；申三十三 2；诗六十八 17）。此外，这种解释和此名字的含义是和谐一致的，没有战争的味道，却表达神作为君王的荣耀（申三十三 2；王上二十二 19；诗二十四 10；赛六 3，二十四 23；亚十四 16）。如此，万军之耶和华，乃是指神是荣耀的君王，被千万的天使天军所环绕，祂为着祂子民的益处统管天地，并且从祂所造的万有得着荣耀。

### 三、新约圣经中的名字和它们的解释

#### 1. 神（θεός〔*Theos*〕）

新约圣经有对应于旧约圣经的名字的希腊同义词。对应于 אֱלֹהִים（<sup>ʿ</sup>*lōhîm*）、אֱל（<sup>ʿ</sup>*el*）和 אֱלֹהִים（<sup>ʿ</sup>*elyôm*）的是 θεός（*Theos*），这是最常用在神身上的名字。和 אֱלֹהִים（<sup>ʿ</sup>*lōhîm*）一样，θεός（*Theos*）通过调整，可以用来指异教的神明，尽管在严谨意义上，它是用来表述基本的神性。אֱלֹהִים（<sup>ʿ</sup>*elyôm*）被翻译为 ὑψιστος θεός（*Hypsistos Theos*（可五 7；路一 32、35、75；徒七 48，十六 17；来七 1）。שָׁדַדַּי（*šāddai*，全能）和 אֱלֹהֵי שָׁדַדַּי（<sup>ʿ</sup>*el šāddai*）则翻译为 Παντοκράτωρ（*Pantokratōr*）和 θεός Παντοκράτωρ（*Theos Pantokratōr*）（林后六 18；启一 8，四 8，十一 17，十五 3，十六 7、14）。然而，θεός（*Theos*）更常和表示归属的所有格连用，例如 μου（*mou*，我的），σου（*sou*，你的），ἡμῶν（*hēmōn*，我们的），ὕμῶν（*hymōn*，你们的），因为在基督里，神可以被视为众人的神，以及祂每个儿女的神。旧约圣经中国家性的概念，已经被个人性的宗教概念取代了。

#### 2. 主（Κύριος〔*Kyrios*〕）

יהוה（*Yahweh*）这个名字若干次被解释为一种描述类型的变形，例如“我是阿拉法，我是俄梅戛”、“昔在、今在、以后永在的”、“我是首先的，是末后的”（启一 4、8、17，二 8，二十一 6，二十二 13）。然而，在其余的地方，新约圣经跟随《七十士译本》，用 אֲדֹנָי（<sup>ʾ</sup>*dōnāi*）来代替，翻译为 Κύριος（*Kyrios*，源自 κύρος〔*kyros*〕，能力）。这个名字的含义与 יהוה（*Yahweh*）并非完全相同，而是指神是大能者，主，万物的拥有者，拥有合法权力和权威的统治者。它不仅用来指神，也用来指基督。

### 3. 父 (πατήρ [Patēr])

经常有人说，新约圣经引进了神的一个新名称，那就是 πατήρ (Patēr, 父)。但这几乎是错误的。甚至在异教中，“父”这个名字也用来指神。在旧约圣经中，一再用它来指神和以色列之间的关系（申三十二 6；诗一〇三 13；赛六十三 16, 六十四 8；耶三 4, 19, 三十一 9；玛一 6, 二 10），以色列也被称为神的儿子（出四 22；申十四 1, 三十二 19；赛一 2；耶三十一 20；何一 10, 十一 1）。在这类例子中，“父”这个名字表达了神和以色列之间特殊的神权统治关系。它以创始者或创造者的一般意义，用在新约圣经的下列经文中：哥林多前书八章 6 节；以弗所书三章 15 节；希伯来书十二章 9 节；雅各书一章 18 节。在所有其他地方，它或者用来表达三位一体的第一个位格与基督之间的特殊关系——在形而上学和中保的意义上，基督是神的儿子——或者用来表达第一个位格与所有信徒之间的伦理关系，他们是祂属灵的儿女。

## 第5章

# 总论神的属性

### 一、评估所用的术语

“属性”这个名称并不理想，因为它传达的概念是在一事物上添加或设定一些东西，因此容易制造出一种印象，即在神圣存有上添加某样东西。“特性”（properties）这个术语毫无疑问是更加贴切的，它指向神特有的、只有神才有的事物。很自然地，只要一些属性是可以传通的，同一类事物共通之本质特性（*proprium*）的绝对特征就会被弱化，因为到一定程度，一些属性在绝对意义上就不是神特有的。但即使这个术语也包含了一种暗示，即神的本质或本性与它的特性之间是有区别的。总的来说，更可取的说法是神的“全德”（*perfections*）或“美德”，不过，是带着一种独特的理解，即：在这种情况下，“美德”这个术语并不是以纯粹的道德含义来使用的。我们这么做，乃是（A）跟随圣经的用法，圣经用的是“德性”（ἀρετή [*aretē*]) 一词，翻译为“美德”（彼前二9）。（B）避免上述的暗示，就是在神的存有之上添加任何东西。神的美德并不是被添加到神的存有之上，而是神的存有是神一切美德的丰盛（πλήρωμα [*plērōma*])，并且是透过祂的美德启示出来的。我们可以这样定义神的属性：神的属性就是神的全德，是圣经对那位神圣存有所作的种种描述，又或者是神透过祂的创造之工、护理（*providence*；或译为“掌管护佑”）之工，和救赎之工所彰显，让人可见、可知的。倘若我们继续使用“属性”这个名称，是因为它是约定成俗的用法，但是我们也得清楚明白，必须坚决地排除“在神的存有上添加任何东西”的概念。

## 二、判定神的属性的方法

经院哲学家们在他们尝试构建的自然神学体系中，设想出判断神的属性的三种方法，他们分别将之命名为 *via causalitatis*（因果法），*via negationis*（否定法），和 *via eminentiae*（卓绝法）。借由因果法，我们可以通过观察周围的世界，得出“第一因”（*first Cause*）的观念；通过默想创造，得出全能创造者的观念；通过观察世界上有道德约束力，得出存在一个大有能力的、智慧的统治者的观念。借由否定法，我们可以从我们对神的观念中，除去在被造物中所看到的一切不完美，因为这些不完美与一位完美存有的观念是不一致的，故此我们要把与之对立的“完美”归给神。靠着这种原则，我们说神是不依赖任何事物的、无限的、非物质的、无穷的、不朽的、不可透知的。最后，借由卓绝法，我们以最卓绝的方式，将我们在人里面发现的相对完美归给神，这是根据一个原则：在果效中存在的，已经预存在其起因中，即已经在最绝对的意义上预存在神里面，因祂是最完美的存有。这种方法也许可以应用于一些属性，因为它是从已知进行到未知，但它却不是研究教理神学的正当方法。它的出发点是人，结论则是从在人里面所发现的而得出在神里面所发现的。只要它如此作，它就会使人成为衡量神的标准。这肯定不是从事神学的常规方法。此外，这是把对神的知识建立在人的结论上，而不是建立在神在祂话语中的自我启示之上。然而，后者才是获得对神的知识的唯一充分来源。尽管所谓的自然神学可能遵循这种方法，它实际上是与启示的神学不符的。

对于当代实验神学的代表们所采用的方法，我们也可以说同样的话。我们可以在麦敬铎的《作为实证科学的神学》（*Macintosh, Theology as an Empirical Science*）一书中看到典型的例子。<sup>1</sup> 他也谈及这个过程的三种方法。我们可以从人自己对神实际的直觉起步，也就是那些没有理由的、深植于直观经验的确信。其中的一种直觉是：我们在宗教上依赖的对象，对我们必要的需求来说是绝对充分的。这尤其可以从耶稣的生命和四处可见的“像基督的人”的生命中获得推论。我们的出发点也可以是人的需要，而不是他的确信。这种实际上必要的假设是，就人的宗教需求来说，神是绝对充足的，也是绝对可靠的。在这个基础上，人可以建立关于神的属性的教义。最后，遵照一种更加实用的方法也是可行的，这种方法所依靠的原则是，通过观察一些

---

<sup>1</sup> Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, pp. 159ff.



事物和人物的所是与所做，我们可以在一定程度上，超越我们对他们的直接感受，去认识他们的本质。麦敬铎认为这三种方法都必须加以利用。

立敕尔希望我们以“神是爱”这个观念为出发点，并且要我们问，这个关于神的最典型的思想牵涉到哪些内容。既然爱是与人有关的，它就暗示了神的位格，因此就为我们解释世界、解释人的生命提供了一个原则。这种相信神是爱的想法，本身也带着一个信念，即相信神能够实现祂爱的目的，也就是说，祂的旨意在这个世上可以通行无阻，至为有效。这就产生了一位全能创造者的观念。凭借这个基本的思想，我们也肯定神的永恒性，因为神为了实现祂的国度而统管万有，祂从起初就看到一切的结局。威廉·布朗博士持着类似的观点，他说：“我们从在基督里的启示已经得到‘神’的观念；通过分析这观念，我们获得了关于神的属性的知识，并且以一种方式来安排这些属性，以便最清晰地表达那观念的独特特性。”<sup>2</sup>

以上介绍的所有方法，都是以人的经验为出发点，而非以神的话为出发点。它们刻意忽视神在圣经中清楚的自我启示，高抬“人可以发现神”的观念。依赖这类方法的人，夸大了人类寻找神的能力，以为自己可以靠着众所公认的“科学方法”，通过归纳来判断神的本性。同时，他们无视获得关于神的真知识的唯一途径，也就是神的特殊启示，他们显然漠视这个事实，即只有神的灵可以考察、测透神深奥的事，并且向我们启示出来。这种方法本身迫使他们把神贬低到人的水平，以牺牲神的超越性为代价，来强调神的内蕴性，并且使神与世界成为一个连续体。他们哲学的最终结果是，我们得到了一位按照人的形象造出来的神。威廉·詹姆斯谴责宗教上的一切理性主义，他主张，以经院神学形式出现的哲学，在以科学方法定义神的属性上是完全失败的，正如它在确立神存在的事实上是完全失败的一样。在诉诸于约伯记之后，他说：“推理是通往神的一种相对肤浅、虚假的道路。”他以这些意味相当深远的话总结他的讨论：“我衷心地认为，我们必须作出这样的结论：尝试通过纯理性的过程证明直观宗教经验式的拯救真理，是完全无望的。”<sup>3</sup> 他对于实用的方法更有信心，后者寻找的是一个能够满足人的实际需要的神。他认为，有足够的证据可以相信，“在每个人之外，也以某种方式与人相连，存在一种更大的能力，这种能力对人是友

---

<sup>2</sup> W. A. Brown, *Chr. Theol. in Outline*, p. 101 = 蒲郎著，邹秉彝译，《基督教神学大纲》（香港：香港圣书公会，1953）。

<sup>3</sup> James, *Varieties of Religious Experience*, p. 455 = 威廉·詹姆斯著，尚新建译，《宗教经验种种》（北京：华夏出版社，2008）。

好的，对人的理型也是友好的。这些事实所要求的不过就是：这种能力应当与我们的意识本身不同，且大于我们的意识。任何比我们大的事物都可以，只要它大到足够让我们信任它来跨出下一步。它不需要是无限的，也不需要是唯一的。甚至可以只将它想像为一个更大的、更像神的自我，与之相比，现在的自我只是一种残存的表达，宇宙可以被想像为这类自我的集合，具有不同的程度和相容性，它里面完全没有已经实现的绝对统一。”<sup>4</sup> 如此，所留给我们的就只剩下一位“有限的神”的观念了。<sup>5</sup>

要想获得神的属性的完美可靠知识，唯一恰当的方式就是研究神在圣经中的自我启示。通过研究大自然，我们确实可以获得一些关于神的伟大、权能、智慧、恩惠的知识，但是，即使是这些属性，若要获得充分的概念，我们必须转向神的话。在启示神学中，我们尝试从神的话来学习神圣存有者的属性。人无法像从其他的研究对象引出知识一样，从神引出知识，而是神将关于祂的知识传达给人，人只能领受并运用这种知识。当然，要能运用并明白这个启示的知识，最重要的是，人是按照神的形象造的，因此可以在自身的生命中找到有用的类比。与经院哲学家的先验方法——他们是从一个“完美存有”的观念演绎出神的属性——不同，这种方法可以称为后验法，因为它不是以一个抽象的、完美的存有为起点，而是以神丰盛自我启示为起点，根据这种启示来寻求认识这位神圣的存有者。

### 三、对属性分类的建议

如何为神的属性分类呢？这个问题长期以来备受许多神学家的关注。有好几种分类方法被人提出，大部分都将神的属性分成两大类。这些类别被标示为不同的名称，分别代表不同的看法，但是在不同分类方法中，实质上都是相同的。以下是其中最重要的几种：

#### 1. 一些人论到自然属性和道德属性

前者，例如自存、纯一（单一）、无限，等等，属于神的构成本性（constitutional nature），与祂的旨意有别。后者，例如真理、良善、怜悯、公义、圣洁等等，证明祂是一位有道德的存有。对这种分类所持的异议是：神里面所谓的道德属性，和其他所有

---

<sup>4</sup> 同上，p. 525。

<sup>5</sup> 关于这议题，参 Baillie, *Our Knowledge of God*, pp. 251ff.。

的属性一样，都真实是祂本性固有的（原始的）。达博尼偏爱这种区分方法，但是考虑到这种反对意见，他承认这些术语并不够贴切。他更倾向于谈论神的“道德属性”和“非道德属性”。

## 2. 另一些人区分绝对属性和相对属性

前者是从“本质”的本身来思考神的本质，而后者则是从神与祂所造之物的关系来思考神的本质。一类包含自存、无限、永恒等属性；另一类属性则包括无所不在、无所不知这样的属性。这种区分似乎是从一个假设出发的：我们可以完全脱离神与其所造物之间的关系，从神自己（God in Himself）来获得某种关于神的本相（God as He is）的知识。但是事实并非如此，因此恰当地来说，神的一切全德都是相对的，是从祂与世界的关系来表明祂的所是。史特朗明显并不认同这种反对意见，并且偏爱这种划分方式。

## 3. 还有一些人把神的全德区分为内蕴的或不可迁的属性，以及外显的或可迁的属性

史特朗谈及绝对的或内蕴的属性，以及相对的或可迁的属性时，将这种区分与前一种区分方法结合起来。前者是那些没有对外发出的、不在神的本质以外运作的属性，仍然是内蕴的，例如无限、纯一、永恒等等；而后者是对外发出的，并且在神之外产生一些果效，例如无所不在、仁爱、公义等等。但是如果神的一些属性是纯粹内蕴的，那么关于它们的一切知识就不是我们能获得的。亨利·史密斯评论说，每一种属性都必须既是内蕴的又是产生作用于外的（*transeunt*）。

## 4. 最普遍的区分方法就是不可传通的属性和可传通的属性

前者是指那些在受造物中不存在类比的属性，例如自存、纯一、广大无边等等；后者是指与人的心灵具有某种类比的属性，例如，权能、良善、怜悯、公义等等。路德宗并不支持这种区分方法，但是这种区分方法在改革宗圈子里是相当流行的，也可以在莱顿教授们（*Leyden Professors*）、<sup>6</sup> 马斯垂克和杜仁田之具有代表性的一些

---

<sup>6</sup> *Synopsis Purioris Theologiae*。编按：这是多特会议时期莱顿大学的四位教授的论文合集。英文神学界正在将它翻译成英文（共三册），第一册已经于2014年出版，R.T. te

著作里，发现这种区分方法。然而，人们从一开始就觉得，如果没有进一步说明，这种区分方法是站不住脚的，因为从某种角度来看，每一种属性都可以称为可传通的。实际上，就着神本身的无限全德而言，神的全德没有任何一个是可以传通的，与此同时，甚至连所谓神的不可传通的属性，仍然可以在人里面找到微弱的遗迹。在最近的改革宗神学家当中有一种倾向，是丢弃这种区分方法，而采用其他的区分方法。狄克、薛德，和魏司坚（Vos；或译魏志恒）保留旧的区分方法。凯波尔则对旧的区分方法非常不满意，但是仍然在他的“对立的属性”（*virtutes per antithesin*）与“综合的属性”（*virtutes per synthesin*）中复制这种区分方法。巴文克在他《教理学》（*Dogmatics*）的第一版中使用其他方法，但在第二版又回归这种区分方法。侯尼格偏爱使用巴文克在他第一版中所使用的区分方法。最后，赫治父子（Hodges）、史密斯、和桑威尔则遵循《威斯敏斯特要理问答》（*Westminster Catechism*）所建议的区分方法。然而，把属性归类在两大主要标题之下，正如我们这里所讨论的区分，实际上都已经内含在所有其他的区分里了，因此它们都会遭到这个异议的反对，因为它们都显然将神的存有划分为两部分，第一部分讨论神在祂自己里的所是，神是那绝对的存有者。第二部分讨论神在与祂一切造物关系中的所是，神是一位具有位格的存有。我们可以说，这种处理方法并不能产生关于神的属性的统一、和谐的概念。然而，只要我们清楚明白下面这点，就可以消除这个难题，即这两类属性并不是彼此并列的（*co-ordinate*），而是属于第一类的属性都限定了所有属于第二类的属性，以至于我们可以说，神的知识和智慧，祂的良善和慈爱，祂的恩典和怜悯，祂的公义和圣洁都是合一的、绝对的、永不改变的、无限的。如果我们将这一点存记在心，我们就看不到有理由，可以离开这个在改革宗神学中已经变得人尽皆知的古老区分方法了；但我们同时也要记得，神的属性中没有一种是不可传通的，也没有一种是可传通的——前者意指这些属性可以在人里面找到微弱的遗迹，后者表示它们可以在人身上找到，就像在神身上找到的一样。

## 进深研究问题

对于把“属性”这个语词应用在神身上有何异议？

---

Velde and Riemer Faber (ed.), *Synopsis Purioris Theologiae / Synopsis of a Purer Theology Latin Text and English Translation: Volume 1, Disputations 1-23* (Brill, 2014).

同样的异议是否适用于德文“Eigenschaften”和荷兰文“eigenschappen”（两者都可以译为“特性”〔characteristics〕）？

加尔文用什么名称来称呼这些属性？

有种观念认为，神的属性是神的一些部分或神存有的添加物；对此有什么反对意见？

中世纪流行的关于属性的概念有何错误？

经院学家们在研究属性时，是遵循先验法或后验法，演绎法或归纳法？为什么他们的方法从根本上来说不符合启示的神学？

关于属性的分类，除了以上提到的方法之外，还有哪些建议的区分方法？

为什么作出完美的区分实际上是不可能的？

《威斯敏斯特要理问答》建议的区分方法是什么？

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* II, pp. 100-123.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Deo* I, pp. 268-287.

Honig, *Geref. Dogm.*, pp. 182-185.

Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 368-376.

Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 334-338.

Thornwell, *Collected Works*, I, pp. 158-172.

Dabney, *Lectures on Theol.*, pp. 147-151.

Pieper, *Christl. Dogm.* I, pp. 524-536.

Kaftan, *Dogm.*, pp. 168-181.

Pope, *Chr. Theol.* I, pp. 287-291.

Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity*, pp. 89-111.

## 第6章

### 不可传通的属性（神是绝对的存有者）

神是绝对的存有者，一直是在神学里相当普遍的说法。与此同时，“绝对”这个词更多属于哲学的特征，而不是属于神学的特征。在形而上学中，“绝对（者）”是指一切存在的终极基础；而因为有神论者也说神是一切存在的终极基础，有时候人们也认为哲学上的“绝对者”和有神论观念中的“神”是相同的。但并非必然如此。事实上，“绝对者”这个词所包含的一般概念，使我们不可能把它和圣经或基督教神学中的“神”划上等号。“绝对者”（Absolute）一词是源自拉丁文 *absolutus*，是由 *ab*（来自）和 *solvere*（松开）组合而成的复合词，因此它的意思是：不受条件限制的，或是毫无限制、毫无约束的。这种基本想法是以许多不同的形式表达出来的，因此“绝对者”被认为是不受任何条件的限制（“无条件者”、或“自存者”），不受任何关系的约束（“无关者”），没有任何不完美（“完美者”），没有任何现象上的差异和区分，例如物质和精神，存有和属性，主体和客体，表相和实际（“真实者”，或“终极实相”）。

是否可以将哲学上的“绝对者”和神学上的“神”等同？这个问题的答案取决于我们对“绝对者”的看法。如果斯宾诺莎所构想的“绝对者”是一个“自存的存有”，其他一切具体的事物都只是暂时的模式，从而将神和世界等同，那么我们就无法认同他把这位绝对者等同于神的观点。当黑格尔将“绝对者”视为“思维”和“存有”的统一，万事万物——包含一切关系——的整体，在它里面，现在一切的不协调都会在完美的统一中得到解决，我们也同样不能认同他将这位绝对者等同于神的观点。而当布雷德黎（Bradley）说，他的“绝对者”与任何事都不相干，绝对者与有限的意志之间不可能存在任何实际关联，我们同意他的看法，就是这位绝对者不可能是基督教的神，因为基督教的神确实与有限的被造物建立关系。布雷德黎不能相信宗教中的神只不过是有限的神。但是当“绝对者”被定义为一切现存事物的

“第一因”、或一切实际的终极基础、或自存的存有，就不能将它视为和神学上的神等同。神是那无限者，祂不存在于任何必要的关系中，因为祂是自足的，但与此同时，祂可以自由地与整个受造万物和个别的受造物建立各种关系。不可传通的属性强调神的绝对存有，可传通的属性则强调神与一切受造物建立各种关系的事实。在这章中，我们将思想以下的“神的全德”。

## 一、神的自存

神是自存的，也就是说，祂存在的基础是祂自己。这种观念有时被表达为：祂是 *causa sui*（祂自己的因），但是这种表述法很难说是准确的，因为神是没有“因”的，祂的存在是靠祂存有的必然性，因此祂必然存在。而另一方面，人的存在不是必然的，人存在的“因”是在他本身之外的。神自存的观念通常用 *aseitas* 这个词来表达，意思是从自己产生的（self-originated），但是改革宗神学家们通常使用 *independentia*（独立）这个词来代替它，不仅表达神在祂自身的存有中是独立的，也指神独立于其他的一切事物之外：祂的美德、法度、工作，等等。我们可以说被造物中有这种全德的微弱痕迹，但这只能意味着，尽管被造物是绝对依赖的，它也有自己独特的存在。但是，这种存在当然与“自存”还有一大段距离。神的自存性是普遍受到承认的，也是异教和哲学的“绝对者”所暗示的。当“绝对者”被设想为自存、是万事万物的终极基础，并自愿地与其他存有建立各种关系时，就可以等同于神学上的“神”。身为自存的神，祂不仅在祂自己里面是独立的，也使得其他一切的事物倚靠祂。“耶和華”这个名也表达出神的“自存”这种观念。正是因为祂是自存的、独立的存有者，神才能给出确实的保证：祂会在自己与其子民的关系中永远保持不变。我们也可以在以下几方面发现更多的暗示：首先是约翰福音五章 26 节的断言，“因为父怎样在自己有生命，就赐给祂儿子，也照样在自己有生命；”在宣告神独立于万有、而且万有只能借着祂而存在时（诗九十四 8 起；赛四十 18 起；徒七 25）；以及在一些暗示祂在自己的思想（罗十一 33、34）、自己的旨意（但四 35；罗九 19；弗一 5；启四 11）、自己的能力（诗一一五 3）、自己的谋略（诗三十三 11）上都是独立的陈述中。

## 二、神的不变性

神的不变和祂的自存必然是并存的。正是借着神的这个全德，祂不会有任何改变，不仅是祂的存有不会改变，祂的全德、以及祂的旨意和应许也不会改变。因着这个属性，祂被高举超越一切的变化（all becoming），神的本体或全德完全不会增加或减少，也不会增长或衰减。祂的知识和计划、道德准则和决定都是永不改变的。连人的理性也教导我们，神是不可能改变的，因为改变就意味着变好或变坏。但是，神既然是绝对的完美者，任何改良和退化同样都是不可能的。以下这类经文清楚地教导神的不变性：出埃及记三章 14 节；诗篇一〇二篇 26~28 节；以赛亚书四十一章 4 节，四十八章 12 节；玛拉基书三章 6 节；罗马书一章 23 节；希伯来书一章 11~12 节；雅各书一章 17 节。与此同时，也有许多经文似乎在说神有改变。那位住在永恒中的神，岂不是创造了世界，在基督里成了肉身，并借着圣灵永远居住在教会里面吗？祂岂不是将自己描述为既是启示的又是隐藏的，是来来去去的，会后悔并改变自己的意向，在人悔改之前和之后，以不同的态度来对待人吗？参：出埃及记三十二章 10~14 节；约拿书三章 10 节；箴言十一章 20 节，十二章 22 节；诗篇十八篇 26、27 节。这里隐含的反对意见在很大程度上是基于误解。神的不变性不应当被理解为是在暗示“静止不动”（immobility），仿佛神里面是没有行动的。神学上甚至习惯说神是“纯粹行动”（*actus purus*），也就是一位总是在行动的神。圣经教导我们，神与人建立了各式各样的关系，可以说，神是与人一同生活的。在祂周围会有变动，祂与人的关系也会改变，但神的存有、属性、旨意、行动的动机、应许都是没有改变的。创造的目的是永远与祂同在的，而当这个目的靠着祂旨意的一个永恒行动而得到实现时，祂自己并没有发生改变。道成肉身并没有使神的存有或全德发生变化，祂的目的也没有改变，因为正是祂永恒的美意差派祂的爱子到世上来。如果圣经谈到祂后悔，改变主意，在罪人悔改之后改变祂自己与罪人的关系，我们应当谨记，这些只是拟人化的说法。实质上，改变的从来都不是神，而是人，以及人与神的关系。坚持神的不变性，来反对伯拉纠派（Pelagian）和亚米念派（Arminian）的教义是很重要的，因为他们认为神是会改变的，事实上，改变的并不是祂的存有，而是祂的知识和旨意，因此祂的决定在很大程度上取决于人的行动。坚持神的不变性，对于反对泛神论的观念也很重要，这种观念认为神不是绝对的存有者，而是一种永恒的变动，而这位无意识的绝对者逐渐发展出人里面的有意识的“个性”（personality）。坚持神的不变性，



对于反对目前的一些趋势也很重要，这些趋势将神说成一个有限的、不断挣扎的、逐渐成长的神。

### 三、神的无限

神的无限是神的全德之一，借着这个全德，祂不会受到任何限制。将“无限”归给神，我们就是在否认，神的存有或属性受到任何限制，或能受到任何限制。它暗示神完全不受宇宙、受这个时空世界的限制，更不会被限制在宇宙之内。它并未牵涉到神与整个现存万物的认同，却也不排除一切衍生的、有限的事物可以同时并存，祂与这些事物是有关连的。神的无限必须被构想为内含的（intensive），而不是外延的（extensive），也不应当被混淆为无边无际的扩张，仿佛神被铺张到整个宇宙，一部分在这里，一部分在那里；因为神并没有身体，所以祂没有延展。神的无限也不应当仅仅被视为负面的概念，尽管我们确实无法从正面去想像“无限”究竟是怎么一回事。这是神里面的一个实际如何只有祂才能完全透知。我们可以区分出神的无限的几个面向。

#### 1. 祂的绝对完美

这是就神的存有本身来考量时所具有的无限性。它不应当从量的角度来理解，而应当从质的角度来理解；它可以用来限定神一切可传通的属性。“无限的能力”并不是一种绝对的总量，而是一种永不枯竭的效能；“无限的圣洁”并不是指圣洁的量是无限的，而是指这种圣洁在本质上没有任何的限制或缺陷。我们可以用同样的方式来解释无限的知识 and 智慧，无限的爱和公义。欧珥博士说：“或许我们可以说，神里面的无限是终极性的无限：(A) 从内在和本质来说，不存在任何的限制和缺陷；(B) 无穷的潜能。”<sup>1</sup> 在这种意义上，“神的无限”这个词，简单地说，是与祂神圣存有的全德是完全相同的。圣经支持它的经文见于约伯记十一章 7~10 节；诗篇一四五篇 3 节；马太福音五章 48 节。

---

<sup>1</sup> Orr, *Side-Lights on Christian Doctrine*, p. 26.

## 2. 祂的永恒性

神的无限与时间之间的关系被称为祂的永恒性。圣经描述神的永恒性的形式，简单说就是贯穿无尽的世代期间（诗九十 2，一〇二 12；弗三 21）。然而，我们应当记得，圣经在说到神的永恒时，用的是通俗的语言，而不是哲学的语言。我们一般也按照同样的思想方式，认为神的永恒性的意思就是一段无限往后和无限向前延伸的时间。但这只不过是一种通俗的、象征的方式，用来表达一种实际上超越时间、且在本质上与时间截然不同的实际。在严格的意义上，“永恒”这个词是用来表述一种超越所有时间限制的状态。这个词以这个意义应用在神身上，起码就在彼得后书三章 8 节暗示。欧珥博士说：“严格说来，时间是与延续存在之物体的世界有关的。神充满时间；神在时间的每一部分中；然而祂的永恒其实仍然不是这种‘在时间里’的状态，而是在一种与时间形成强烈对比的状态中。”<sup>2</sup> 我们的存在是以天、周、月、年来标记的；但神的存在并不是按照这种方式标记的。我们的一生被划分为过去、现在、未来，但是在神的生命里并没有这种划分。祂是永远的“我是”。祂的永恒性可以被定义为神的全德的一部分，神借着这种全德得到高举，超越一切时间上的限制，也超越一切接续不断的瞬间，在某个不可分割的当下之中，拥有祂整个的存在。永恒和时间的关系，构成了哲学和神学上最困难的问题之一，在我们当前的条件下，可能无法得到解决。

## 3. 祂的广大无边

神的无限也可以用来指空间，称为神的广大无边。它可以被定义为：神的存有的一种全德，借着这种全德，神超越一切空间的限制，却以祂整个的存有存在于空间的每一点上。它既有否定的一面，也有肯定的一面，否认空间对神的存有的一切限制，同时断言神超越空间，并且以祂的整个存有充满空间的每一部分。加上“整个存有”这几个词，是为了避免一种观念，即神散布在空间之中，仿佛神的存有的一部分存在于一个地方，另一部分存在于另一个地方。我们区分出在空间中的三种存在形式。身体在空间里的存在是受限制的（*circumscriptively*），因为身体是以空间为界限的；有限的灵在空间里的存在是定点式的（*definitively*），因为它们并不是无处不在的，而是仅仅存在于某个确定的地方；而与这两种存在形式都截然不同的，神在空间中的

---

<sup>2</sup> 同上，p. 26。

存在是完全充满的（repletively），因为祂充满一切的空间。祂在空间的任何一部分都不会缺席；祂充满一个地方，也不会多于另一个地方。

在某种意义上，“广大无边”（immensity）和“无所不在”（omnipresence）这两个词用在神身上时，代表相同的意思，因此可以视为同义词。但是有一点不同，应该要小心注明。“广大无边”是表明一个事实，即神超越一切空间，而且不受空间的限制；然而“无所不在”是表明，神仍用祂整个的存有充满空间的每一部分。前者强调神的超越性（transcendence），后者强调神的内蕴性（immanence）。神内蕴于祂所造的一切，在祂所造的一切内，但绝不受其束缚。一方面，就着神与世界的关系而言，我们必须避免泛神论的错误，那是当今众多思潮的特征，否认神的超越性，同时假设神的存有其实是万事万物的本质；另一方面，我们也必须避免自然神论的观念，即神确实透过祂的能力（*per potentiam*），但不是透过祂的存有和本性（*per essentiam et naturam*）存在于受造界中，并且从远处作用在这个世界上。尽管神和世界是有别的，不能被视为和世界等同的，但是祂仍然存在于祂所造一切的每一部分，不是仅透过祂的能力，而且是透过祂的存有。然而，这并不意味着，神同等地或在同样的意义上存在于祂所造的一切之内。神的内住的本质与祂所造之物的本质是和谐一致的。神住在地上与神住在天上是不同的，住在动物中与住在人里面是不同的，住在无生命的被造物中与住在有生命的被造物中是不同，住在恶人心中和住在敬虔人心中的方式是不同的，住在教会中与住在基督里也是不同的。神内蕴在祂所造之物的方式有无限多种类型，向那些有眼可看的人启示神的程度也有无限多种类型。圣经清楚启示了神的无所不在。天和地都无法容纳神（王上八 27；赛六十六 1；徒七 48~49）；同时，神充满天地，祂也是近处的神（诗一三九 7~10；耶二十三 23~24；徒十七 27~28）。

## 四、神的统一性

我们可以区分独一的统一性（*unitas singularitatis*）和纯一的统一性（*unitas simplicitatis*）：

### 1. 独一的统一性

这个属性既强调神的“同一性”（*oneness*），也强调神的“唯一性”（*unicity*），在数量上，祂是“一”，因此，祂是“独一无二的”。它暗示只有一位神圣存有，而从这件事的本质来看，也只能有一位神圣存有，所有其他的存有都是本于祂、倚靠祂、

归于祂。圣经在不同的章节中教导我们，只有一位真神。所罗门王求神为祂的百姓伸冤，“使地上的万民都知道唯独耶和华是神，并无他神”（王上八 60）。保罗写信给哥林多人，“然而我们只有一位神，就是父，万物都本于祂，我们也归于祂；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是借着祂有的，我们也是借着祂有的”（林前八 6）。同样，他也写信给提摩太，“因为只有一位神；在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的耶稣基督”（提前二 5）。其他的经文强调神的独一无二，甚于强调神在数量上的单一。申命记六章 4 节众所周知的用词就是如此，“以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一的主。”在这节经文里的希伯来文单词  $\text{יְהוָה}$  (*ʾehād*)，翻译为“独一的 (one)”，也可以翻译为“独有的” (an only)，等同于德文的“*einig*” (统一的) 和荷兰文的“*eenig*”；而这似乎是更好的翻译。凯而 (Keil) 强调一个事实：这节经文并不是在教导神在数量上的单一，而是强调耶和华是唯一有资格拥有“耶和华”这个名号的神。这也是这个词在撒迦利亚书十四章 9 节的意思。出埃及记十五章 11 节的反问也优美地表达同样的观念，“耶和华啊，众神之中谁能像你？谁能像你至圣至荣，可颂可畏，施行奇事？”这将一切多神论的概念都排除在外。

## 2. 纯一的统一性

尽管之前所讨论的“统一性”，将神与其他的存有区分开来，我们现在考虑的神的全德是在表达神圣存有的内在和本质上的统一性。当我们谈及神的纯一性 (simplicity) 的时候，我们是用这个词来描述纯一的状态或本质，一种未被划分为不同部分的状况，因此不是组合而成的。它意味着神不是合成的，也不接受任何的划分。这暗示神性里的三个位格并不是由神圣本质的不同部分组成的，神的本质和祂的全德并不是截然不同的，神的属性并不是被添加到祂的本质之上的。既然这两者实际上是同一回事，圣经就可以说到神是光、也是生命，是公义、也是爱，如此就把祂和祂的全德视为等同。神的纯一性来自于祂其他的全德；源自祂的自存，这就排除了在祂之前存在任何事物的观念，后者就像复合物的情形；神的纯一性也源自祂的永不改变。如果神是由不同部分组成的，神的不变性就不是对祂本质的描述了。中世纪时期，这个全德是备受争议的，并且被苏西尼派 (Socinians) 和亚米念派否决。圣经并没有明确地断言这一点，但是在论及神是公义、真理、智慧、光、生命、爱等等时，就暗示了这点，因此也表明每一种属性，因为它们是完全完美的，就完全等同于神的存有。在最近的神学著作中，很少提到神的纯一性。许多神学家积极地否认这个属性，

要么是因为将它视为纯粹的形而上学的抽象概念，或者是因为他们认为这和三位一体的教义相冲突。达博尼相信神的本质中完全没有复合的成分，但是他不承认，在神里面，本质和属性是完全相同的。他宣称，在这方面，神并不比其他有限的“灵”更为纯一。<sup>3</sup>

## 进深研究问题

我们在哲学中遇到哪些关于“绝对者”的不同概念？

哲学上的“绝对者”是否始终可以等同于神学上的“神”？布雷德黎如何区分这两者？

詹姆斯、席勒、华得、威尔斯和另一些人的“有限的神”，和“绝对者”有什么关系？神不可传通的属性和“绝对”有何关联？

神的不变性是否排除神一切的“行动”？在多大程度上排除了“关系”和“行动”的改变？

神的“绝对全德”是否应该视为神的一种属性？

为什么圣经把神的永恒说成无限延长的时间？

是否有可能调和神的超越性和祂的内蕴性？

现代神学经常如何解释神的超越性？

神的纯一性暗示了什么内容？

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* II, pp. 137-171.

Kuyper, *Dict. Dogm., Deo I*, pp. 287-318.

Hodge, *Syst. Theol. I*, pp. 380-393.

Shedd, *Dogm. Theol. I*, pp. 338-353.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 151-154.

Thornwell, *Collected Works I*, pp. 189-205.

Strong, *Syst. Theol.*, pp. 254-260, 275-279.

Pieper, *Christl. Dogm. I*, pp. 536-543, 547-549.

<sup>3</sup> Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 43f.

系统神学  
第一部分 神论

Knudson, *The Doct. of God*, pp. 242-284.

Steenstra, *God as Unity and Trinity*, pp. 112-139.

Charnock, *Existence and Attributes of God*. pp. 276-405.

## 第7章

## 可传通的属性（神是有位格的灵）

如果前一章所讨论的属性是强调神的绝对存有，那么剩下来需要考虑的就是强调祂的位格本性（personal nature）了。在可传通的属性中，神显明自己为一位有意识的、智慧的、自由的、有道德的存有，是一位“有位格的”存有（这是从这个词的最高意义来理解的）。这个问题长期以来引起了哲学家的关注，有位格的存有与绝对性的观念是否协调一致，也仍然是备受争议的话题。这个问题的答案在很大程度上取决于如何解释“绝对”这个词。在哲学上，这个词用在三种不同的含义上，这三种含义可以称为不可知论的、逻辑的、因果关系的。对不可知论者来说，绝对者就是那毫不相干者（the unrelated），我们无法得知关于它的任何事情，因为我们只能透过关系来认识事物。如果我们对它一无所知，我们就无法将它视为有位格的。此外，因为若离开了关系，位格就是无法想像的，因此，也不能将它等同于“绝对者”，因为就本质来说，绝对者就是那毫不相干者。就着逻辑上的“绝对”的含义而言，个体乃是从属于宇宙的，而至高的宇宙是终极的实质。这就是斯宾诺莎的“绝对实质”（absolute substance）的概念，是黑格尔“绝对精神”（absolute spirits）的概念。它可以在有限之中、透过有限来表达自己，但是一切有限的事物都无法表述“绝对”的本质性。将位格归给“绝对”，就会把它限制为某一种存有模式，也会破坏它的绝对性。事实上，这种绝对或终极仅仅是一种抽象的、空泛的概念，是没有任何内容的。因果关系的观点将“绝对”描述为万事万物的终极基础。它并不依靠其自身之外的任何东西，反而使一切的事物都依靠它。此外，它不必然是于任何事物都毫不相干的，而是能与有限的受造物建立各种的关系。这种“绝对”的概念，也与“位格”的观念没有不一致。此外，我们应当谨记在心的是，在他们的论证中，这些哲学家总是用已经实现在人身上的“位格”的观念来运作，却忽略了一个事实，即神里面的位格也许是更加无限完美的。事实上，完美的位格只能在神里面找到。我们在人里面看到的

位格，只是“原始版本”的有限复制。还有，神里面有一种“三位格”（tripersonality），这是在人里面找不到类比的。

好几种自然的证据，相当类似被援引来证明“神存在”的那些证据，都被鼓励用来证明神的位格。(1) 要解释人的位格，需要一位有位格的神。人不是自存的，也不是永恒的，而是一个有限的存有，有其开始和结束。假设的起因必须足以解释一切的果效。因为人是一个有位格的受造物，因此创造他的能力也必须是有位格的。否则，果效就含有比能在起因里找到的更上等的事物；但这是相当不可能的。(2) 这个世界大致见证了神的位格。宇宙整体的结构和构造有最清楚的痕迹，揭示出无限的智慧，最奥秘的、最高的、最微妙的情感，以及满有权能的旨意。因此，我们被迫从“世界”上升到“世界的创造者”，那是一位有理性、有感情、有意志的存有，也就是一位有位格者。(3) 人的道德和宗教本性也指向神的位格。人的道德本性迫使他产生一种责任感，去做正确的事情，这必然暗示存在一位至高的律法赐予者。此外，人的宗教本性也不断激励人，寻求与一位更高的存有者进行个人交通；宗教的一切成分和活动，也要求一位有位格的神，作为他们的对象和终极目标。即使是所谓的泛神论宗教，也经常毫无意识地见证一位有位格的神的信念。事实是，悔罪、信心和顺服、友谊和爱、忠心服事和奉献、超越生死信心，诸如此类的一切事情都是毫无意义的，除非这些在一位有位格的神身上找到合适的对象。

尽管所有这些考虑都是正确的，作为“见证”（*testimonia*），也有一定的价值，但是它们并不是神学用来建立其“神的位格”教义的证据。神学所依据的证据，是神在圣经中的自我启示。在圣经中，“位格”这个词并没有用在神身上，尽管有一些词——例如希伯来文 *רִבּוֹנִים* (*pānîm*) 和希腊文 *πρόσωπον* (*prosōpon*) ——表达了非常接近的观点。同时，圣经使用了不只一种方法来证明神的位格。正如新旧约圣经作者所描述的，神的同在显然是一种具有位格的同在。而圣经里以神人同形（*anthropomorphic*）与神人同感（*anthropopathic*）的方式描述神，尽管不应当在解释时减少神的“纯属灵性”和圣洁，但是，除非假设它们所描述的“存有”是一个真实的位格，有位格的属性，即便它没有人的诸多限制，否则那样的解释很难说是合理的。圣经自始至终都将神描述为一位有位格的神，人能与祂交谈，可以信靠祂，祂也在人类生活的各种试炼中供应他们的需要，并且使人的心中充满救恩和得胜的喜乐。最后，圣经见证神的至高启示是有位格的启示。耶稣基督用如此完美的方式显明



父神，以至于祂可以对腓力说：“人看见了我，就是看见了父”（约十四9）。在讨论可传通的属性时，会有更详细的证明。

## 一、神的属灵性

圣经并没有给我们关于神的定义。最接近定义的描述出现在基督跟撒玛利亚妇人的讲话中：“神是灵”（约四24，《和合本》小字）。这个陈述至少用一个简单的语词告诉我们神是什么。主并不是说“神是一个灵”，而是说“神是灵”。由于这种清晰的陈述，我们首先讨论神的属灵性（spirituality）就是顺理成章的。神学教导神的属灵性，借此强调一个事实：神拥有的本质存有（substantial Being）是专属于自己的，而且是与世界有别的，而这种本质存有是非物质的、不可见的，而且是无法合成、无法延展的。它包括了一种想法，即“灵”的完美概念的所有基本特质，都可以在祂里面找到：祂是一个有自我意识（self-conscious），能自我决定（self-determining）的存有。在这个语词最绝对、最纯的意义上，“祂是灵”，因此，在祂里面没有组合的部分。“属灵性”这个观念必然会排除任何把像“身体”这样的概念归给神的做法，因此就定罪一些早期诺斯底主义者和中世纪神秘主义者（Mystics）的幻想，也定罪我们当代一切将“身体”归给神的派别。圣经确实谈到神的手和脚，眼睛和耳朵，嘴和鼻子；但这只是使用拟人法或比喻的方式描述这位远超我们人类知识的神，我们只能按照人结结巴巴的方式来描述神。把“属灵性”归给神，我们也可以确认，神没有一种属物质的属性，因此人也无法靠身体的感觉来察觉祂。保罗说祂是“那不能朽坏、不能看见、永世的君王”（提前一17），也说到祂是“万王之王，万主之主，就是那独一不死，住在人不能靠近的光里，是人未曾看见，也是不能看见的，……但愿尊贵和永远的权能都归给祂”（提前六15、16）。

## 二、智性的属性

圣经将神描述为光，因此也将祂描述为在智性（intellectual）生命上是完美的。这个范畴是由神的两种全德所组成的，那就是神的知识 and 神的智慧。

### 1. 神的知识

神的知识可以定义为神的一种全德，祂借此以一种全然独特的方式认识祂自己，也以一个永恒且最单纯的动作认识一切可能发生或实际发生的事。圣经以大量

的内容证明神的知识，例如：撒母耳记上二章 3 节；约伯记十二章 13 节；诗篇九十四篇 9 节，一四七篇 4 节；以赛亚书二十九章 15 节，四十章 27、28 节。就神的知识来说，我们应当考虑以下几个要点。

A. 它的性质。神的知识在很多重要的点上是与人的知识不同的。神的知识是原型的 (archetypal) 知识，意思是，神认识宇宙是存在于神自己永恒的观念里的 (宇宙在时空中以一种有限的实体存在之前，神就已经认识它了)；而且神的知识不像我们的知识，因为我们的知识是从外部获得的。神的知识是以绝对完美无缺 (absolute perfection) 为特征的。既然如此，它就是一种直觉的 (intuitive) 知识，而不是一种证明或论证的知识。它是与生俱来的、无中介的 (innate and immediate)，而不是从观察或推理过程得来的。既然是完美无缺的，就是即时的 (simultaneous)，而非逐渐累积的 (successive) 知识，以至于祂一次就看到事物的全部，而非零碎片段地、一个接一个地。此外，这种知识是完整的、有充分意识的，而人的知识总是局部的，经常是含糊不清的，常常无法升华为清晰的意识。有人区分神必要的 (necessary) 知识和自由的 (free) 知识。前者是神对祂自己，以及对其他一切可能事物的知识，这种知识乃是建立在祂无所不能的意识这个基础上的。它被称为必要的知识，因为这种知识并不是由神圣旨意的一个行动来决定的。它也被称为单纯智能的知识 (the knowledge of simple intelligence)，因为它纯粹是神的理性的一种行动，不需要任何神圣旨意同时的行动。自由的知识是神对一切真实事物的知识，也就是说，是对过去存在的一切事物、现在存在的一切事物、将来存在的一切事物的知识。它是建立在神自己涵括一切、无法改变的永恒旨意的基础上的，它被称为自由的知识，是因为这种知识是由祂旨意的一种同步行动所决定的。它也被称为眼见的知识 (*scientia visionis*)。

B. 它的范围。神的知识不仅在种类上是完美无缺的，神的知识涵盖范围 (inclusiveness) 也是完美无缺的。它被称为无所不知 (omniscience)，因为它是涵盖一切的。为了正确地评估这种知识，我们可以将这种知识的范围列举如下：神认识祂自己和在祂里面、源自祂自己的万事万物 (内在的知识)。祂认识过去、现在、将来实际发生的万事万物，并且是在它们的真实关系中认识它们。神认识事物隐藏的本质，这是人的知识所无法测透的。神看事物并不像人那样仅仅观察生命的外在表现，而是测透人心的深处。此外，祂知道什么是有可能发生的，什么是实际发生的；在特定情况下可能发生的一切也都呈现在祂的思想中。以下经文清楚教导神的无所不

知：祂的知识是完美的（伯三十七 16），不是看外表的样子，而是看内心（撒上十六 7；代上二十八 9、17；诗一三九 1~4；耶十七 10）；祂留意人的道路（申二 7；伯二十三 10，二十四 23，三十一 4；诗一 6，一一九 168），知道人居住的所在（诗三十三 13），他们生命的长短（诗三十七 18）。我们必须维护关于神的知识的这个教义，以对抗一切泛神论的倾向（泛神论将神描绘为现象界背后无意识的根基）；也对抗像马吉安（Marcion）、苏西尼（Socinus）和其他人的观念，他们都相信一种“有限的神”，认为神的知识只是有限的。

然而，有一个问题需要特别讨论。这个问题牵涉到神对人的自由行动的预知，因此还有在此境况下发生之事件的预知。我们可以理解神如何能预知一切必定会发生的事，但是很难想像神预先知道人自发的行动。这个问题的难度导致一些人否认神对自发行动的预知，也使另外一些人否认人的自由。圣经非常明显地教导，神预先知道一切偶发事件（撒上二十三 10~13；王下十三 19；诗八十一 14~15；赛四十二 9，四十八 18；耶二 2~3，三十八 17~20；结三 6；太十一 21）。此外，圣经也不容我们怀疑人的自由。圣经必定不允许我们否认这个问题的任何一面。我们在这里乃是面对一个我们无法完全解决的问题，尽管我们可能找到接近答案的解释。神命定一切，也预定一切事情的起因和条件，和事情发生的精确次序；神对将来事情和一切偶发事件的预知乃是基于祂的定旨。这就解决了一大部分与神的预知有关的问题了。

但是现在产生了一个问题：对一切事情的预定，是否和人的自由意志相冲突？答案是：当然不是，除非认为意志的自由是任意的（*indifferentia*），但这种对人的自由的观念是毫无根据的。人的意志不是完全不确定的，仿佛悬挂在空中，可以向任何方向摆动。我们的意志乃是根植于我们的本性，是与我们最深的本能和情感连在一起的，而且是由我们的理性思考和我们的独特性格所决定的。而如果我们把我们人类的自由设想为合理的自我决定（*libentia rationalis*），那我们就不足以证明它和神的预知是冲突的。欧珥博士说：“这个问题是有解答的，尽管我们的头脑无法领会。部分的答案可能在于，不是否认自由，而是修改自由的定义。因为自由毕竟不是任意的。一切合理行为的产生都是有原因的——一个决定行为的原因。真正自由的人并不是变幻莫测、不可预料的人，而是可靠的人。简言之，自由有其特定的法则——属灵的

法则——而无所不知的神透知这些法则。但我们必须承认，仍然留有奥秘的因素在内。”<sup>1</sup>

耶稣会会士、路德宗和亚米念神学家提出所谓的“中间知识”（*scientia media*），作为这个问题的解决方案。这个名称说明了一个事实：它是神必要的知识和自由的知识之间的中间立场。它与前者的不同在于，它的对象并不是一切可能的事物，而是未来实际的特殊类别的事物；它与后者的不同在于，它的根据（立足点）并不是神永恒的旨意，而是对受造物的自由行动的单纯预见。<sup>2</sup> 达博尼说：它之所以被称为中间（mediate）知识，是“因为他们假设，神得到这样的知识，并不是直接认识祂使这事发生的旨意，而是间接通过祂无限的洞察力，看到偶发的第二因（second cause）在特定的外在情况下会如何行动，而这些外在情况是神预先看见或制造的。”<sup>3</sup> 但是，这根本不是这个问题的解决办法。这只是尝试调和在逻辑上相互排斥的两件事而已，那就是，伯拉纠所主张的行动自由，和对此行动确凿无疑的预知。神完全无法直接或间接地决定，而是完全取决于人任意的意志的一些行动，很难成为神的预知的对象。此外，这是令人难以接受的，因为它使神的预知依赖于人的选择，实质上废除了神对将来事件的知识的确定性，因此是暗暗地否认神的无所不知。这种说法也与圣经中的一些经文不符，如：使徒行传二章 23 节；罗马书九章 16 节；以弗所书一章 11 节；腓立比书二章 13 节。

## 2. 神的智慧

神的智慧可以视为祂的知识的一个特殊面向。非常明显地，智慧和知识是不同的，尽管两者密切相关。这两者并不总是相伴的。一个没有受过教育的人可能比一个学者更有智慧。知识的获得是通过学习，而智慧源自对事物的直观洞察。前者是理论上的，而后者是实践上的，使知识服从于某种特定的目的。人里面的智慧和知识都是不完全的，但是在神里面，这两者却都是绝对完美的。神的智慧就是祂的聪明，显明在祂会采取用来达到最终目的的方法。这表明一个事实，神总是努力争取最好的结果，并选择最好的方法来实现祂的目的。亨利·史密斯将“神的智慧”定义为“神的一种属性，祂借此以最好的方法来产生最好的结果。”我们可以更明确一点，称它为神

---

<sup>1</sup> Orr, *Side-Lights on Chr. Doct.*, p. 30.

<sup>2</sup> A. A. Hodge, *Outlines of Theol.*, p. 147.

<sup>3</sup> Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, p. 156.

的一种全德，神借此应用祂的知识，以最能使祂得荣耀的方法，去达成祂的目的。它暗示一切次要目的都附属于一个最终目的；而根据圣经，这个最终目的就是要荣耀神（罗十一 33，十四 7~8；弗一 11~12；西一 16）。圣经在很多经文中提到神的智慧，甚至在箴言第八章将它拟人化。我们尤其可以在创造之工（诗十九 1~7，一〇四 1~34）、护理之工（诗三十三 10~11；罗八 28）、救赎之工（罗十一 33；林前二 7；弗三 10）中看到神的这种智慧。

### 3. 神的真实

圣经使用很多词汇表达神的真实（veracity）：旧约圣经有 מֶטֶם（<sup>ʾ</sup>met）、מִינָא（<sup>ʾ</sup>mūnā）、和 אָמֵן（<sup>ʾ</sup>āmēn），新约圣经有 ἀληθής（alēthēs；ἀλήθεια〔alētheia〕）、ἀληθινός（alēthinos）、和 πίστις（pistis）。这已经表明，它包含了好几种观念，例如真理、诚实、信实。当神被称为真理时，必须按照这个词最全面的意义来理解。神是真理，首先是在形而上学的意义上，也就是说，在祂里面，“神性”得到了最完美的实现；神应当是怎样的，祂就完全是这样，如此，祂就与一切所谓的“神明”有别，圣经将这些神明称为虚无与谎言（诗九十六 5，九十七 7，一一五 4~8；赛四十四 9~10）。在道德意义上，神也是真理，祂照祂真正的本相将自己启示出来，以至于祂的启示是绝对可靠的（民二十三 19；罗三 4；来六 18）。最后，在逻辑意义上，神也是真理，故此，祂认识一切事物的本相，也如此构建了人的心思，以至于人可以认识事物，不仅仅是事物的表相，更能认识事物的实质。因此，神的真理是一切知识的基础。此外，我们也应当谨记在心，这三方面的意义只是真理的三个不同面向，在神里面是合为一体的。基于以上的讨论，我们可以将神的真实性或神的真理定义为：神的存有的一种全德，神借此完全回应了神性（Godhead）的概念，神的真理在祂的启示中是完全可靠的，并且按照一切事物的本相来认识它们。因着这种全德，神才是一切真理的源头，不仅仅是在道德和宗教的领域里，在一切科学探索的领域里也是如此。圣经非常强调地提到神就是真理（出三十四 6；民二十三 19；申三十二 4；诗二十五 10，三十一 6；赛六十五 16；耶十 8、10、11；约十四 6，十七 3；多一 2；来六 18；约壹五 20、21）。关于这个全德，还有另一个面向，而且始终被认为是最重要的。它通常被称为神的“信实”（faithfulness），这是因为神总是在意祂的“约”，祂也会应验向自己百姓所作的一切应许。对于神的百姓来说，神的这个信实具有最实际的意义。这是他们信心的基础，他们盼

望的根基，也是他们喜乐的原由。这会搭救神的百姓脱离他们的不信实很容易引致的绝望，给神的百姓足够的勇气在失败后继续往前，也使他们的心中充满喜乐的盼望，即使他们深深地意识到自己已经失去了神一切的福分（民二十三 19；申七 9；诗八十九 33；赛四十九 7；林前一 9；提后二 13；来六 17、18；十 23）。

### 三、道德属性

一般认为，神的道德属性是神的全德中最荣耀的属性。这并不是说，神的一个属性本身比另一个属性更完美、更荣耀，而是对于人来说，神道德上的全德都绽放出专属于它们的光辉。这些道德属性一般是放在三个标题下讨论的：(1) 神的良善；(2) 神的圣洁；(3) 神的公义。

#### 1. 神的良善

这个属性通常被当作一个概念类别来处理，它包括许多不同的属性，可以根据它们的对象来区分。神的良善不能与神的恩慈相混淆，这是范围更狭窄的概念。我们说某事是好的，意思是它的每一部分都符合理想。因此，当我们形容神是良善的，其基本的概念是：在每一方面，神应当怎样，祂就完全是这样，因此完美地符合了“神”这个词的理想。在形而上学的意义上，神是良善的，意思是，祂里面有绝对的完美和完全的福乐。正是在这个意义上，耶稣才会对那个少年官说：“除了神一位之外，再没有良善的”（可十 18）。但是，既然神在祂自己里面是良善的，祂对祂所造之物也是良善的，因此可以被称为“众善之源”（*fons omnium bonorum*）。神是一切美善的源泉，这在整本圣经中以各种不同的形式呈现出来。诗人吟唱：“因为在你那里有生命的源头；在你的光中，我们必得见光”（诗三十六 9）。一切受造物在现今所享受、和将来所期盼的所有美好事物，都从这个源源不绝的源泉流向它们。不仅如此，对祂所造的一切来说，神也是“至善”（*summum bonum*），尽管这是在不同的程度上的，并且是根据他们符合其存在的目的的程度。在这方面，我们很自然会强调神在道德上的良善，和它的不同面向，因为这些都取决于其对象的本质。

A. 神对祂一切所造之物的良善。这可以被定义为“神的一种全德，它促使祂宽大地、恩慈地厚待祂一切所造之物”。这是创造主对祂一切有知觉的受造物所感受到的情感。诗篇作者用这段众所周知的话歌颂说：“耶和華善待萬民，祂的慈悲復庇祂

一切所造的。……万民都举目仰望你，你随时给他们食物。你张口，使有生气的都随愿饱足”（诗一四五 9、15、16）。神在祂看顾一切所造之物的福祉中，显明了祂仁慈的关心，这种关心也和受造之物的本性和处境是相称的。根据对象领受的能力，这种关心很自然也会在程度上有变化。尽管这种良善不是只局限在信徒身上，但是只有他们会对这种祝福表现出一种正确的欣赏，渴望用它们来服事神，因而以一种更丰盛、更完满的程度享受这些祝福。圣经在许多经文中提到神的良善，例如诗篇三十六篇 6 节，一〇四篇 21 节；马太福音五章 45 节，六章 26 节；路加福音六章 35 节；使徒行传十四章 17 节。

B. 神的爱。当神向祂一切有理性的受造物彰显祂的良善，乃是采取一种具有更高特征的“爱”，而根据对象的不同，这种爱可能也是有分别的。与神的一般良善不同，它可以被定义为“神的一种全德，祂借此在永恒里受感动要自我交通”。既然神本身是绝对的善，祂的爱就无法在任何亏缺了绝对完美的对象身上找到完全的满足。祂乃是为自己的缘故爱一切有理性的受造物，或者用另外一种方式来说：祂在它们里面爱祂自己，爱祂的美德、祂的工作、和祂的恩赐。甚至是罪人在他现今罪恶的状态中，祂都没有从他们身上完全收回祂的爱，尽管罪人的罪是祂所憎恶的，因为即使在罪人身上，祂也认出他们是拥有祂形象的人（约三 16；太五 44~45）。与此同时，祂也用一种特殊的爱来爱所有的信徒，因为神在基督里将他们视为自己属灵的儿女。在最完满、最丰盛的意义上，祂以丰盛的恩典和怜悯，将自己传递给信徒（约十六 27；罗五 8；约壹三 1）。

C. 神的恩典。“恩典”这个重要的辞汇，是希伯来文单词  $\text{חַנּוּן}$  (*hānan*) 和希腊文单词  $\text{χάρις}$  (*charis*) 的翻译。根据圣经，不是只有神会显明祂的恩典，人也会表现出恩典，这是指一个人对另一个人的偏爱（创三十三 8、10、15，三十九 4，四十七 25；得二 2；撒上一 18，十六 22）。在这些例子中，并不必然是在暗示，这种偏爱是人所不配得的。不过，大体上我们可以说，恩典是将良善的恩赐白白地赐给无权得到它的人。指神的恩典时尤其是这样。神对人的爱永远是人所不配得的，而当神向罪人显明祂的爱的时候，甚至会遭到弃绝。圣经使用这个词，一般是指神把人所不配得的良善或爱，显明给那些已经弃绝这恩典，因此在本质上乃是在定罪刑罚之下的人。神的恩典是神给罪人的一切属灵祝福的源头。如此，我们在以下经文中可以读到这个观念：以弗所书一章 6、7 节，二章 7~9 节；提多书二章 11 节，三章 4~7 节。尽管圣经经常将神的恩典说成是拯救的恩典，但也提到一种更加宽泛的意义，例如以赛亚

书二十六章 10 节；耶利米书十六章 13 节。神的恩典对罪人有最重要的实际意义。救赎的道路是借着恩典向罪人敞开的（罗三 24；林后八 9），救赎的信息也是借着恩典传遍整个世界的（徒十四 3）。借着恩典，罪人领受神在耶稣基督里的赏赐（徒十八 27；弗二 8）。罪人靠着恩典得称为义（罗三 24，四 16；多三 7）；他们获得丰盛的属灵祝福（约一 16；林后八 9；帖后二 16），最终承受救恩（弗二 8；多二 11）。认识到自己绝对没有半点功德，他们就完全依靠神在基督里的恩典。当代神学相信人有与生俱来的良善，相信人有能力帮助自己，“借着恩典得救”的教义就实际上成了“丢失的弦”，甚至“恩典”这个词也被架空，失去了任何属灵的含义，在宗教论述中彻底消失。它只保留了“和蔼”的意思，相当不着边际。值得高兴的是，有一些迹象显示重新强调罪，对需要神恩典的意识有一种新的觉醒。

D. 神的怜悯。神的良善和爱的另一个重要面向是祂的怜悯或怜恤。希伯来文中最常用来表达这个观念的是  $\text{חֶסֶד}$  (*hesed*) 这个单词，不过，还有另一个词是表达一种深切的、温柔的怜悯，也就是  $\text{רַחֵם}$  (*raḥam*) 这个词，在英文圣经中被翻译为“温柔的怜悯” (*tender mercy*；编按：《和合本》仍译为“怜悯”，如：诗二十五 6，七十七 9，一〇三 4，一一九 156，一四五 9)。《七十士译本》和新约圣经使用希腊文单词  $\epsilon\lambda\epsilon\omicron\varsigma$  (*eleos*) 来形容神的怜悯。如果神的恩典认为人在神面前是有罪的，因此需要赦免，那么神的怜悯就是认为人是担当罪恶后果的，人处在可怜的状况下，因此需要神的帮助。神的怜悯可以定义为神向那些处在苦难和不幸中的人所显明的良善或爱，与他们应得的惩罚无关。神在祂的怜悯中将自己启示为一位充满同情心的神，祂可怜那些处在苦难中的人，并随时准备好要减轻他们的痛苦。这种怜悯是丰盛的（申五 10；诗五十七 10，八十六 5），以色列的诗人乐意颂赞神的怜悯，因为它是存到永远的（代上十六 34；代下七 6；诗一三六篇；拉三 11）。在新约圣经中，它经常与神的恩典同时提到，尤其是在问候语中（提前一 2；提后一 1；多一 4）。我们被反复告知，神向那些敬畏祂的人发怜悯（出二十 2；申七 9；诗八十六 5；路一 50）。然而，这并不是说神的怜悯只限于敬畏神的人，尽管他们以一种特殊的程度享受到神的怜悯。神的慈悲怜悯复庇祂一切所造的（诗一四五 9），甚至是那些不敬畏神的人，也享受到神的怜悯（结十八 23、32，三十三 11；路六 35、36）。神的怜悯不能被视为与祂的公义对立。只有考虑到耶稣基督的功德，神的怜悯的施行与神严格的公义才是和谐一致的。圣经也使用的其他语词，包括可怜 (*pity*)、同情 (*compassion*) 和慈爱 (*lovingkindness*)。



E. 神的恒久忍耐。神的恒久忍耐（longsuffering）仍然是祂的良善和爱的另一面向。希伯来文使用 עֵרֶק אַפַּיִם（'erek 'appayim）来表达，字面意思是“脸很长”（long of face）或“不轻易发怒”（《和合本》通常采取这个译法，如：民十四 18；珥二 13；拿四 2；鸿一 3 等），希腊文用 μακροθυμία（makrothymia）这个词表达相同的观念。神的恒久忍耐是神的良善和爱的一个面向，祂因而忍受那些刚愎和邪恶的人，尽管他们长久地、持续地不顺服。在运用这种属性时，将罪人视为正在持续犯罪的状态中，尽管神给了他们许多劝戒和警告。神的长久忍耐显明在祂延迟人当受的审判。圣经在以下经文中提到神的恒久忍耐：出埃及记三十四章 6 节；诗篇八十六篇 15 节；罗马书二章 4 节，九章 22 节；彼得前书三章 20 节；彼得后书三章 15 节。在含义上有稍微不同的同义词是宽容（forbearance）。

## 2. 神的圣洁

“成为圣洁”的希伯来单词 קָדַשׁ（qādaš），源自词根 קָדַשׁ（qđš），意思是“砍断”或“分离”，它是旧约圣经中最重要的宗教术语之一，主要用在神身上。新约圣经用 ἁγιάζω（hagiazō）和 ἅγιος（hagios）来传递相同的概念。从这里已经可以看出，按照一般的做法，将圣洁主要看成道德或宗教上的素质，是不正确的。它的基本观念是：神与某个人或某件事物之间所存在的地位或关系。

A. 它的本质。圣经中“神的圣洁”的观念是两面的。它的原意是表明，神与祂所造的一切是截然不同的，神在无限的威严中超越他们。按照这样来理解，神的圣洁就是祂超越的属性中的一种，也有时被说成是祂最重要的、至高的全德。将神的一种属性看为比其他属性更重要、更基本，似乎是不恰当的；但如果允许这么说，圣经对神的圣洁的强调，似乎支持这样的选择。然而，非常明显地，在这个意义上，“圣洁”并不是一种可以和其他（道德）属性——例如爱、恩典、怜悯——并列的（co-ordinated）道德属性，而是与这些属性同样广阔的（co-extensive），可以应用到一切对神的描述上。祂在启示自己的一切事上都是圣洁的，无论是祂的良善和恩典，还是祂的公义和忿怒。它可以被称为神的“威严圣洁”（majesty-holiness），在以下的经文提到：出埃及记十五章 11 节；撒母耳记上二章 2 节；以赛亚书五十七章 15 节；何西阿书十一章 9 节。奥图（Otto）在他的重要

著作《论神圣》(*Das Heilige*)<sup>4</sup>一书中,将神的圣洁视为神里面最本质的属性,他称它为“神圣”(The Numinous)。他将其视为神里面非理性的部分,无法从概念上加以思考,这包含了“绝对不可靠近”(absolute unapproachable)、“绝对不可抗拒”(absolute over-poweringness)、“可畏的威严”(aweful majesty)之类的观念。它会唤醒人里面“绝对虚无”(absolute nothingness)的意识,一种“受造物的意识”或“被造感”,带来绝对的自卑。

但是,在圣经中,神的圣洁也有一种特殊的道德面向,在这方面,我们更直接关注的是这个面向。神的伦理圣洁的概念与神的威严圣洁的概念是无法分割的。前者是从后者发展出来的。神的道德圣洁的根本观念也是一种分离的观念,但是在这个情况下,它只是与道德上的邪恶或罪分离。由于祂的圣洁,神与罪就不能有任何相通之处(伯三十四 10; 哈一 13)。按照这个意义来使用,“圣洁”这个词就指向神的“威严的纯洁”或“道德的威严”。但是道德圣洁的概念并不仅仅是消极的(与罪分离);它也包含积极的内容,也就是道德上的卓越(moral excellence),或伦理上的完美。如果人用一种至为渺小和敬畏的感觉,回应神的威严圣洁,他回应伦理圣洁的表现就是意识到他自己的不圣洁,对罪的觉悟(赛六 5)。奥图也认识到在神的圣洁中的这种因素,尽管他强调的是另一种,并且说到对神的圣洁的回应是:“纯属敬畏,纯属需要避难所来躲避这种‘巨大’(tremendum),在这里已经被提升到一种感觉,即人在自己的‘污秽’中,是不配站在至圣者面前的,以及他自己整个人都是不配的,甚至有可能亵渎‘圣洁’本身。”<sup>5</sup>神的这个道德圣洁可以定义为神的一种全德,神借此在永恒里定旨并保持自己在道德上的卓越,憎恶罪,并要求祂一切有德性被造物的纯洁。

B. 它的表现形式。神的圣洁彰显在道德律法中,也埋置在人的心里,透过人的良心说话,更具体的是借由神的特殊启示说话。它在神赐给以色列的律法中显得尤为突出。这律法的方方面面,是为了将神的圣洁铭刻在以色列人的心上,并敦促百姓必须过圣洁的生活。这就是一切象征和预表——诸如圣民、圣地、圣城、圣所、圣洁的祭司制度等等——的目的。此外,神的圣洁也通过一种方式显明出来,就是神赏赐一切遵守律法的人,惩罚违背律法的人。而神的圣洁的最高启示是在耶稣基督里赐

---

<sup>4</sup> 英译本: *The Idea of the Holy* = 鲁道夫·奥图著,成穷、周邦宪译,《论神圣》(成都:四川人民出版社,2003)。

<sup>5</sup> *The Idea of the Holy*, p. 56 = 奥图著,《论神圣》。

下的，祂被称为“那圣洁公义者”（徒三 14）。基督在自己的生命中彰显出神完美的圣洁。最后，神的圣洁也透过教会——基督的身体——显明出来。这是一个惊人的事实，也吸引我们注意的是：旧约圣经远比新约圣经更常将圣洁归于神，尽管新约圣经也偶尔会提到（约十七 11；彼前一 16；启四 8，六 10）。这大概是因为新约圣经特别将这个词运用在圣三一的第三个位格的特质上，因为祂的特殊任务是施行救赎，向神的百姓传递圣洁。

### 3. 神的公义

这个属性与神的圣洁是密切相关的。薛德说神的公义是“神的圣洁的一种模式（mode）”；史特朗（Strong）将它简单称为“及物式的圣洁”。然而，这些说法大体上只适用于所谓神相对的公义，与神绝对的公义有别。

A. 公义的基本概念。公义的基本概念是严格遵守律法。在人类当中，它预设了人必须遵守某种律法。有些人说，我们无法讨论神里面的公义，因为神并不受制于任何律法。但是，尽管没有高于神的律法，但是神的本性中必定有一种法则，而这是用来判断一切其他律法的最高标准。神的绝对公义和相对公义之间大致上是有分别的。前者指神本性上的公正，神借此在祂自己里面是无限公义的，而后者是神的一种全德，祂借此使自己反对一切冒犯祂圣洁的事物，并且在每一方面都显明自己是至圣者。“公平”（justice）这个词尤其是指这种义。“公平”的显明尤其是通过将每个人所当得的归给他，根据人应得的来对待他。对于神在处理与祂所造之物之间的关系时所彰显的公义来说，神内在固有的公义自然是必要的基础，但是尤其是后者，也被称为“神的公平”，是我们在这里特别需要思考的。用来表示“义的”或“公义”的希伯来语词是 צַדִּיק (šaddīq)、צֶדֶק (šedeq) 和 דָּקָא (š'dāqā)，希腊语词则是 δίκαιος (dikaios) 和 δικαιοσύνη (dikaiosynē)，这些词汇都包含了遵从某种标准的观念。圣经反复将这种完美的属性归给神（拉九 15；尼九 8；诗一一九 137，一四五 17；耶十二 1；哀一 18；但九 14；约十七 25；提后四 8；约壹二 29，三 7；启十六 5。

B. 神的公平的一些区分。首先是统治的公平 (rectoral justice)。顾名思义，这种公平是指神作为善与恶的统治者所显明的正直。神借此在世界上设立了有道德约束力的政府，在人之上设立公义的律法，应许要奖赏那些顺服律法的人，惩罚那些违背律法的人。在旧约圣经中，神将自己突显为以色列的“立法者”（赛三十三 22；《新

译本》), 为一般人“设立律法的”(雅四 12), 祂的律法是公义的律例典章(申四 8)。圣经也在诗篇九十九篇 4 节, 罗马书一章 32 节提到这种统治的工作。

与统治的公平紧密相连的是神分配的公平(distributive justice)。这个术语通常用来指神在执行律法上的正直, 和神分配赏赐和刑罚有关(赛三 10、11; 罗二 6; 彼前一 17)。这也可以分为两类:(1) 赏善的公平(Remunorative justice), 显明在神既将奖赏分配给人, 也分配给天使(申七 9、12、13; 代下六 15; 诗五十八 11; 弥七 20; 太二十五 21、34; 罗二 7; 来十一 26)。这其实是彰显神的爱, 分配其慷慨, 不是基于严谨的功德, 因为受造物无法在造物主面前建立绝对的功德, 而是根据神的应许和约定(路十七 10; 林前四 7)。神的奖赏是满有恩典的, 而且是源自祂所设立的圣约关系。(2) 报应式的公平(Retributive justice), 这和施加刑罚有关。这是彰显神的忿怒。尽管在无罪的世界里, 无需执行这种公义, 但是在充满罪恶的世界里, 它必然占有举足轻重的地位。整体而言, 圣经强调对义的奖赏过于对恶的刑罚; 但是连后者也是十分突出的(罗一 32, 二 9, 十二 19; 帖后一 8, 还有许多其他的经文)。值得注意的是, 尽管人并不配得着他所获得的奖赏, 却当得一切分配给他的刑罚。神的公义在本质上必然迫使祂惩罚邪恶, 而不是奖励善行(路十七 10; 林前四 7; 伯四十一 11)。许多人否认神严格惩罚的公义, 同时宣称: 神惩罚罪人是为了改造他, 或者威慑其他人不要犯罪; 但是这些立场是站不住脚的。惩罚罪的主要目的就是维护正义和公平。当然, 它也许有附带的、甚至次要的目的, 就是为了改造罪人, 并威慑其他人不去犯罪。

#### 四、至高主权的属性

圣经极其强调神的至高主权(sovereignty)。神被描述为“创造主”, 祂的旨意是万事万物的起因。由于祂的创造之工, 天、地和其中所包含的一切都属乎祂。祂披戴着绝对的权柄, 统管天上的万军和地上的万民。祂用权能托住万有, 并命定万有服事的目标。在绝对的意义上, 祂以君王的身分统治, 万有都倚靠祂, 也属乎祂。关于神的至高主权, 有丰富的经文证据, 但是我们在这里所参考的将限定在几节最重要的经文上: 创世记十四章 19 节; 出埃及记十八章 11 节; 申命记十章 14、17 节; 历代志上二十九章 11、12 节; 历代志下二十章 6 节; 尼希米记九章 6 节; 诗篇二十二篇 28 节, 四十七篇 2、3、7、8 节, 五十篇 10~12 节, 九十五篇 3~5 节, 一一五篇 3 节, 一三五篇 5、6 节, 一四五篇 11~13 节; 耶利米书二十七章 5

节；路加福音一章 53 节；使徒行传十七章 24~26 节；启示录十九章 6 节。在这个题目下，有两种属性需要讨论，那就是（1）神至高主权的旨意，和（2）神至高主权的能力。

## 1. 神至高主权的旨意

A. 总论神的旨意。圣经使用若干语词来指神的旨意，包括希伯来文单词  $\text{רַצוֹן}$  (*hāpēs*)、 $\text{רַצוֹן}$  (*š'bū*)、 $\text{רַצוֹן}$  (*rāšôn*)，和希腊文单词  $\text{βουλή}$  (*boulē*) 和  $\text{θέλημα}$  (*thelēma*)。圣经以多种方式阐明神的旨意的重要性。它被描述为万有的终极成因 (*final cause*)。万有都是源于它：创造和维系（诗一三五 6；耶十八 6；启四 11），统管（箴二十一 1；但四 35），拣选和遗弃（罗九 15~16；弗一 11），基督的受苦（路二十二 42；徒二 23），重生（雅一 18），成圣（腓二 13），信徒的受苦（彼前三 17），人的生命和命运（徒十八 21；罗十五 32；雅四 15），甚至是生命中最微不足道的事物（太十 29）。因此，基督教神学一直将神的旨意视为一切事物的终极成因，尽管哲学有时倾向于在“绝对者”的存有本身寻找一个更深奥的起因。然而，这种将神的存有当作一切事物基础的企图，通常导致泛神论。

圣经把“旨意”这个词应用在神身上时，并不总是具有相同的含义。它可以用来表示（1）神整个的道德本性，包括爱、圣洁、公义等等属性；（2）自我决断的能力，也就是说，决心采取一系列行动或形成计划的能力；（3）此活动的产物，也就是预先决定的计划或目的；（4）执行这个计划或实现这个目的的能力（行动中的旨意，或无所不能）；（5）为有理性的被造物所设定的生命法则。我们目前所关注的，主要是作为“自我决断能力”的神的旨意。它可以定义为神的存有的一种全德，祂借此以一个最简单的行动，向着自己出发，以自己为至高的善（即：以自己为乐），并为自己名的缘故朝向祂所造之物，因此是他们存有和持续存在的根基。就宇宙和其中所包含的一切造物来说，这自然包括了因果关系的概念。

B. 神的旨意的一些区分。关于神的旨意有若干的区分。其中一些并未受到改革宗神学的青睐，例如区分神先前的旨意和随后的旨意，神绝对的旨意和有条件的旨意。这些区分方法不仅易于产生误解，实际上也被人以一种令人反感的方式来解释。不过，还有一些是有用的区分，也因此更普遍受人采纳。它们可以按照以下方式陈述：（1）神定旨的旨意 (*decretive will*；或译为“谕旨的旨意”) 和神训诲的旨意 (*preceptive will*；或译为“训诫的、劝诫的旨意”)。前者是神借以决定或定旨将要

发生的一切，无论是祂定意要有效完成的（神以自己为有效因〔causatively〕），还是允许通过祂有理性的受造物不受节制的代理而发生的。后者是神为祂一切有道德的受造物制订的生命法则，表明神交付给他们的义务。前者总是必定会实现的，而后者却经常遭到违背。(2) 神的美意 (*The will of eudokia*) 和神喜悦的旨意 (*the will of eurestia*)。\* 作这种区分，主要不是和行动的目的有关，而是和行动的快乐有关，或者是渴望看到某件事的完成。然而，它相当于前一种区分，这是因为神的美意像定旨一样，由必然会完成的事所组成；而神喜悦的旨意更像是训诲，单单包含了神喜悦祂所造的一切去行的。Εὐδοκία (*Eudokia*, 美旨, 喜悦) 这个词不应当误导我们将神的美意理解为只涉及良善，而不涉及邪恶（参：太十一 26）。认为它里面总是含有满意或高兴之因素的看法，很难说是正确的。(3) 神喜悦的旨意 (*the will of the beneplacitum*) 和印证的旨意 (*the will of the signum*)。前者再次是指包含在祂隐秘计划里的旨意，直到祂透过某种启示，或者是透过事件的本身向人显明为止。以这种方式启示的任何旨意都会变成一个印证。这种区分原本是为了要符合“神定旨的旨意”和“神训诲的旨意”之间的区分，却很难说已经达到了这个目的。神的喜悦也可以借着“神训诲的旨意”来表达；而我们有时也通过印证来认识神定旨的旨意。(4) 神隐秘的旨意 (*secret will*) 和显明的旨意 (*revealed will*)。这是最常见的区分。前者是神定旨的旨意，很大一部分隐藏在神里面，而后者是神训诲的旨意，在律法和福音中启示出来。这种区分是基于申命记二十九章 29 节。诗篇一一五篇 3 节；但以理书四章 17、25、32、35 节；罗马书九章 18~19 节，十一章 33~34 节；以弗所书一章 5、9、11 节提到神隐秘的旨意；马太福音七章 21 节，十二章 50 节；约翰福音四章 34 节，七章 17 节；罗马书十二章 2 节提到神显明的旨意。后者是所有人都可以明白的，离我们不远（申三十 14；罗十 8）。神隐秘的旨意和祂下决心要实现或允许的一切事有关，因此也是绝对确定的。神显明的旨意规定了人的责任，描绘出人可以享受神的赐福的道路。

C. 神的旨意是自由的。经常有人辩论这个问题，即神在施行祂的旨意时，祂的行动是必然的，还是自由的。我们必须仔细分辨这个问题的答案。正如有必然的

---

\* 编按：前者源自希腊文 εὐδοκία (*eudokia*) 与 εὐδοκέω (*eudokeō*)，参：以弗所书一章 5 节，κατὰ τὴν εὐδοκίαν τοῦ θελήματος αὐτοῦ（“按着自己意旨所喜悦的”）；后者可能源自 εὐαρεστέω (*euarestēō*) 和 εὐαρεστός (*euarestos*)，参：罗马书十二章 2 节，... τί τὸ θέλημα τοῦ θεοῦ, τὸ ἀγαθὸν καὶ εὐάρεστον καὶ τέλειον（“何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意”）。

知识（*scientia necessaria*）和自由的知识（*scientia libera*）的区分，神里面也有必然的旨意（*voluntas necessaria*）和自由的旨意（*voluntas libera*）的区别。神自己是前者的对象。神的旨意必然包括祂自己、祂的圣洁本性，和祂格里面位格的区分。这意味着祂必然爱祂自己，也喜悦默想自己的全德。然而，祂的行动不是被迫的，而是根据祂的存有本身的律；这尽管是必然的，却也是最高的自由。非常明显地，这里完全没有因果关系的概念，满意和自我肯定才是最突出的想法。然而，神所造的万物是祂自由旨意的对象。祂自由地决定祂会创造什么或创造谁，也自由地决定他们生存的时间、地点、环境。祂规划一切有理性的受造物的道路，决定他们的命运，并使用他们来完成自己的目的。尽管神赋予他们自由，但是祂的旨意掌控着他们的行动。圣经用最绝对的语词论到神的旨意的自由（伯十一 10，三十三 13；诗一一五 3；箴二十一 1；赛十 15，二十九 16，四十五 9；太二十 15；罗九 15~18，20、21；林前十二 11；启四 11）。教会一直为这种自由辩护，但也同时强调，它不能被视为是绝对冷漠无情的。邓斯·苏格徒从未坚定地将这种旨意用在神身上；但是这种“盲目的旨意”的概念，也就是以完全的冷漠来行动，是教会完全拒绝的。神的自由并不是完全冷漠的，而是理性的自我决断。神的旨意都是有理由的，这些理由会促使祂选择一种结局，而非另一种，或是选择一套方式来达成这个结局，而非另一套。每一种情况都有一个主要的动机，使得所选择的结局和手段是最能讨神喜悦的，尽管我们或许并不能知道这个动机到底是什么。大体上可以说，神的旨意不可能与祂的本性、祂的智慧或爱、祂的公义或圣洁相违背。巴文克博士指出：我们很少能分辨神为什么决定某件事情，而非另一件，我们几乎不可能、也不被允许在神的旨意之外找一些更深的基础，因为所有这类尝试的结果都是在神的存有本身里头寻索受造物的基础，剥夺了受造物的偶发性，从而使受造物变成必然的、永恒的、神圣的存在。<sup>6</sup>

D. 神的旨意与罪的关系。神的旨意的教义常常引发严肃的诘问。这里所引发的问题是从来都没有解决的，也可能是人无法找到解答的。

(1) 如果说神定旨的旨意也决定使罪进入世界，那么神就成了罪的创造者，因此实际上是定旨了与神的道德全德相冲突的事。亚米念主义者为了逃避这个难题，让神允许罪进入世界的旨意取决于神预知人会选择什么样的道路。尽管改革宗神学家

---

<sup>6</sup> Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p. 241.

们在如使徒行传二章 23 节，三章 8 节这类经文的基础上坚持说，神定旨的旨意也包括人罪恶的行为，却也总是谨慎地指出，我们设想的方式绝对不能使神成为罪恶的创始者。他们坦白承认自己无法解决这个难题，但是同时作出了一些非常有价值的区分，后来证明是大有帮助的。他们大多数人都坚持说，神关于罪的旨意只是一种消极允许罪存在的旨意，而非像祂积极使道德善行发生那样积极地使罪发生的旨意。如果正确地理解，这种措辞当然是可行的。我们应当谨记在心的是，神允许罪存在的旨意，也带着一种确定性。其他人呼吁我们要注意到，尽管“意欲”或“定意”这样的用语可能包括满意或喜悦的概念，但是它们有时只是指意志的简单决定；因此关于神允许罪存在的旨意，不必然暗示神喜欢或喜悦罪。

(2) 再次，有人说，神定旨的旨意和训诲的旨意往往是互相冲突的。神定旨的旨意包括神训诲的旨意中所禁止的许多事情，也将训诲的旨意中所吩咐的许多事情排除在外（参：创二十二章；出四 21~23；王下二十 1~7；徒二 23）。然而，同时维护神定旨的旨意和神训诲的旨意是非常重要的，但是必须明确地理解到，虽然在我们看来它们是不同的，然而在神里面，这两者实际上是同一回事。要为这个难题找到完全让人满意的解决方法，尽管在目前来说是不可能的，但是开辟一些门路是可行的。当我们论到神定旨的旨意和神训诲的旨意时，我们是把“旨意”这个词用于两种不同的含义。前者是神已经决定祂将要做的事情，或是命定将要发生的事；而在后者当中，是祂向我们显明我们应尽的责任。<sup>7</sup> 同时，我们也应当记得，道德律——即我们生活的法则——在某种意义上也是神的旨意的体现。这是祂圣洁本性的彰显，以及祂对一切有道德的受造物自然会有要求。因此，我们还必须加上另一个说明。神定旨的旨意和神训诲的旨意并不是互相抵触的，仿佛根据前者，祂喜悦罪，而根据后者，祂憎恶罪；也不是说，根据前者，祂并没有以一种积极的意志 (*volition*) 定旨了每个个体的救恩，而根据后者，祂却如此定旨。因为甚至是根据神定旨的旨意，祂也不喜悦罪；而甚至根据神训诲的旨意，祂也没有以一种积极的意志定旨每个个体都得到救恩。

---

<sup>7</sup> 参 Bavinck, *Geref. Dogm.* II, pp. 246ff.; Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, p. 162.



## 2. 神至高主权的能力

神的主权不仅通过神的旨意来表达，也通过神的无所不能或祂执行自己旨意的能力来表达。神里面的能力可以称为祂本性的有效能力，或是祂的存有的一种全德，祂借此成为绝对的、至高的起因。我们习惯在 *potentia Dei absoluta*（神的绝对能力）和 *potentia Dei ordinata*（神的安排能力）之间作出区分。然而，经院哲学家们宣称，神借着祂的绝对能力会造成各种矛盾，甚至会犯罪并摧毁自己；按照他们的理解所作的这种区分是改革宗神学所拒绝的。与此同时，改革宗神学却采用这种区分来表达真理，尽管它并不总是以相同的方式来呈现。根据赫治和薛德的观点，绝对能力是神的有效能力（*divine efficiency*），它的施行不受第二因的干涉；而“协调能力”（*ordinate power*）则是神通过所安排之第二因的运行所施行的有效能力。<sup>8</sup> 更普遍的观点是查诺克（Charnock）所陈述的：“神借着一种能力，能够做祂不会去做、却有可能完成的事，这是绝对的能力；协调的能力，则是神借以成就祂定旨要完成的事的能力，也就是祂已经命定或指定要施行的能力；这两种能力并不是不同的能力，而是完全相同的能力。祂的协调能力是祂的绝对能力的一部分；因为如果祂没有能力做祂可能愿意做的一切事情，祂也许也就没有能力做一切祂确实愿意做的事。”<sup>9</sup> 安排的能力可以被定义为神的一种全德，神借以透过仅仅运用祂的意志，就可以实现存在于祂旨意或谋划中的一切事。神在实际施展自己的能力时，通常会自我设限，不越过祂永恒的定旨。但神的能力实际的施展，不代表神的能力是有限的。如果神想做更大的事，祂就可以做到。在这种意义上，我们可以讨论神的绝对能力。我们必须坚持这种立场，用以对抗那些认为神的能力局限在祂实际完成的事情之内的人，例如施莱马赫和史特劳斯。但是，当我们断言神有绝对的能力时，我们必须防备一些误解。圣经一方面教导我们，神的能力超过实际完成的事情的范围（创十八 14；耶三十二 27；亚八 6；太三 9，二十六 53）。因此，我们不可说，神没有实现的事就是祂不可能实现的事。但另一方面，圣经也表明，有很多事情是神做不到的。祂不能撒谎、犯罪、改变、或是悖乎自己（民二十三 19；撒上十五 29；提后二 13；来六 18；雅一 13、17）。祂里面的绝对能力和祂的一切全德并不是分割的，因此祂可以做一切在本质上

<sup>8</sup> Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 361f., Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 410f.

<sup>9</sup> Charnock, *Existence and Attributes of God* II, p. 12. 亦参 Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p. 252; Kuyper, *Dict. Dogm., De Deo* I, pp. 412f.

是彼此冲突的事情。אֱלֹהִים (ʿēl šāddai; 全能的神) 这个称谓表达了神的无所不能的概念; 圣经用明确的术语论到神的全能 (伯九 12; 诗一一五 3; 耶三十二 17; 太十九 26; 路一 37; 罗一 20; 弗一 19)。神在创造之工中显明祂的能力 (罗四 17; 赛四十四 24); 在护理之工中显明祂的能力 (来一 3), 也在救赎罪人之工中显明祂的能力 (林前一 24; 罗一 16)。

## 进深研究问题

我们可以在哪些不同的意义上论及神的预知?

亚米念主义者是如何设想神的预知的?

关于耶稣会士的“中间知识”的观点, 有哪些反对意见?

当代将“神的爱”视为最重要、最具决定性的属性, 我们应当如何评判这种观点?

奥图如何定义神里面的“至圣”(the Holy)?

关于“神的刑罚仅仅是为了改造罪人, 并威慑其他人不去犯罪”这种观点, 有哪些反对意见?

苏西尼派和葛若修派 (Grotian) 对神报应的公义的概念为何?

由于神是无所不能的, 因此祂可以做一切事情; 这种说法是否正确?

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* II, pp. 171-259.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Deo* I, pp. 355-417.

Vos, *Geref. Dogm.* I, pp. 2-36.

Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 393-441.

Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 359-392.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 154-174.

Pope, *Chr. Theol.* I, pp. 307-358.

Watson, *Theol. Inst.* Part II, Chap. II.

Wilmers, *Handbook of the Chr. Religion*, pp. 171-181.

Harris, *God, Creator and Lord of All*, I, pp. 128-209.

Charnock, *The Existence and Attributes of God*, Discourse III, VII-IX.

Bates, *On the Attributes*.

Clarke, *The Christian Doctrine of God*, pp. 56-115.

Snowden, *The Personality of God*.

Adeney, *The Christian Conception of God*, pp. 86-152.

Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, pp. 159-194.

Strong, *Syst. Theol.*, pp. 282-303.

## 第8章

# 三位一体

### 一、三位一体教义的历史

一直以来，三位一体的教义都是充满重重困难的，因此，也难怪教会在尝试表述这项教义时，总是再三地受到诱惑，想要将它理性化或赋予它一种未能公平处理圣经资料的解释。

#### 1. 宗教改革之前的时期

耶稣时期的犹太人极力强调神的统一性（the unity of God），这种强调也被带到了基督的教会里。结果是一些人完全排除了神格里不同位格的区分，其他人则没有公平处理三位一体中的第二、第三位格本质上的神性。特土良（Tertullian）是第一个使用“三位一体”这个术语、并表述这项教义的人，但他的表述是有缺陷的，因为这个表述牵涉到一种毫无根据的理论，说圣子是“从属”于圣父的。俄利根朝着这个方向更进一步，明确教导圣子在本质上是从属于圣父的，而圣灵在本质上甚至是从属于圣子的。他贬低神格（Godhead）里这两个位格的神性，为亚流主义者（Arians）提供了一个垫脚石；亚流主义否认圣子和圣灵的神性，将圣子描绘成圣父的第一个造物，而圣灵是圣子的第一个造物。这种理论为了维护神的“统一性”，却牺牲了圣子、圣灵与圣父的“相同本体”（consubstantiality）；这使得神格里的三个位格有了不同的等级。亚流主义者仍旧保留了神格里有三个位格的类似教义，但是“神格唯一论”（Monarchianism）却完全舍弃了这教义，部分是为了神的统一性，部分是为了维护圣子的神性。“动态神格唯一论”（Dynamic Monarchianism）则认为耶稣只是一个人，圣灵只是一种神圣的影响力。而“形态神格唯一论”（Modalistic Monarchianism）则认为圣父、圣子、圣灵是神格轮流采用的三种不同显现方式。另

一方面,也有一些人忽视神的统一性到一个地步,甚至陷入到“三神论”(Tritheism)的理论里。一些后期的“基督一性论者”(Monophysites)恰好跌入这种错误之中,例如:亚昆纳吉(John Ascunages),和斐罗波努斯(John Philoponus)。中世纪时期的唯名论者罗瑟林(Roscelinus),也被指控犯了相同的错误。教会从四世纪的时候开始表述三位一体的教义。尼西亚会议宣告:“子”和“父”是同本质的(主后325年),而君士坦丁堡会议(主后381年)也断言圣灵的神性,虽然不是用同样精确的语言。至于三个位格之间的关系,会议官方宣告,子是由父所“生”(generated)的,圣灵是从父和子所“出”的(proceeds from)。在东方教会,大马士革的约翰的著作最完整地陈述了三位一体的教义;而在西方,也可以在奥古斯丁的伟大著作《论三位一体》(De Trinitate)中看到。前者仍然保留一些从属的元素,但是后者则完全排除了这一点。

## 2. 宗教改革之后的时期

三位一体的教义在宗教改革以后并没有得到进一步的发展,我们只看到早期的错误论述不断在重复。埃皮斯科皮乌斯、狄库塞雷(Étienne de Courcelles, 1586-1659),和范林博(Philips van Limborgh, 1632-1712)这些亚米念主义者使从属论的教义死灰复燃,表面上主要还是为了维护神格的统一。他们认为,在次序、尊荣和权能上,圣父都是超越其他两个位格的。英格兰的撒母耳·柯拉克和路德宗神学家卡尼斯(Kahnis)采取有点类似的立场。其他一些人跟随撒伯流(Sabellius)所指出的方向,教导某种的“形态论”(Modalism),例如斯威登伯格(Emanuel Swedenborg)认为,永恒的“神而人者”(God-man)在圣子里成为肉身,借着圣灵运行;黑格尔谈到圣父在自己是神(God in Himself),圣子是神将自己“实体化”(God objectifying Himself),圣灵是神回到自己身上(God returning unto Himself);施莱马赫简单地将神的三个位格看为神的三个不同面向:圣父是作为万事万物之内在统一的神,圣子是成为人里面有意识之位格的神,圣灵是住在在教会之中的神。宗教改革时期的苏西尼派(Socinians)追随亚流的观点,甚至超越亚流,把基督说成只是一个人,而圣灵不过是一种能力或影响力。他们是神体一位论者(Unitarians)和自由派神学家们的先驱,将耶稣说成是一个神圣的教师,将圣灵视为等同于“内蕴的神”(the immanent God)。最后,还有一些人认为关于“本体的三一”(ontological Trinity)的教义的陈述是难以理解的,想要在此教义之前止步,只满足

于“经世的三一”（economic Trinity；或译为“工作的三一”或“经世的三一”，下同）的教义，也就是显明在救赎之工和人的经历中的三一神，例如史都华（Moses Stuart），亚历山大（W. L. Alexander），和威廉·布朗。有一段相当长的时期，人们对三位一体的教义渐渐失去了兴趣，神学讨论尤其集中在神的位格上。从那时起，卜仁纳和巴特就重新呼吁人们关注三位一体教义的重要性。巴特将它放到非常突出的地位上，将“三位一体”的教义和“启示”的教义连在一起讨论，在他的教理学中投注了220页的篇幅讨论这项教义。从材料来看，他是从圣经得出这个教义，但是从形式和逻辑来看，他认为它包含在一个简单的句子中，就是“神说”（God speaks）。祂是启示者（Revealer）（圣父），启示（Revelation）（圣子），以及被启示性（Revealedness）（圣灵）。\* 神启示祂自己，祂就是启示本身，祂也是启示的内容。神和祂的启示被视为是一致的。神在祂的启示中，也仍然是神，拥有绝对的自由和主权。巴特的这种观点并不是一种撒伯流主义，因为他承认神格里的三个位格。此外，他也拒绝位格之间任何形式的从属区分。他说：“因此，对这位在完整无瑕的统一中，是启示者、启示、被启示性的神，我们也可以通过祂里面完整无瑕的多样性，将这三重的存有模式归给祂。”<sup>1</sup>

## 二、神既是三又是一

英文“Trinity”一词不如荷兰文的“Drieenheid”这个词那么生动，因为“Trinity”只是简单地表明“三位”的状态，完全没有“三位格的统一”的含义。不过，一般的理解是，作为神学术语，它包含了这个概念。毋庸置疑，当我们谈到神的三位一体时，我们指的是“一中有三”（a trinity in unity；译按：指三个位格联合于一个本质），和“三中合一”（a unity that is trinal；译按：指一个本质的三个位格）。

### 1. 神的位格性与三位一体

如前所述，神可传通的属性强调的是祂的位格性，因为它们显明神是一个有理性、有道德的存有。圣经将一个有位格的生命清晰地呈现在我们眼前；当然，维护神的位格性是最重要的，因为离了这一点就不可能有真正意义的“宗教”：没有祷告，

---

\* 编按：以上亦可意译为：启示的主体、启示的内容、启示的成效。

<sup>1</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p. 344.

没有位格间的交通，没有信靠式的依赖，更没有充满信心的盼望。因为人是按着神的形象造的，我们才能通过默想人的位格性，略微学习理解神有位格的生命。然而，我们应当小心，不应当把人的位格性设为标准，去衡量神的位格性。位格性的原始形式是在神里面，而不是在人里面；神的位格是原型（archetyapl），人的位格只是副本（ectypal）。后者与前者不是完全等同的，但是确实包含了与前者相似的微弱痕迹。我们不当说，人是有位格的，而神是“超位格的”（super-personal）（这是一个非常令人遗憾的语词），因为“超位格”并不是“位格”。我们应当说：在人身上看似不完美的，在神里面却以无限的完美而存在。这两者之间最大的不同是，人只有一个位格，而神却有三个位格。并且这三位格的存在是神性存有所必要的，而且在任何意义上都不是出于神自己选择的结果。除了三位格的形式，神无法以任何其他形式存在。这个教义已经以不同的方式得到了论证。从位格性本身的概念来论述是最普遍的。薛德论述的基础在于三一真神一般的自我意识，以此区分神格里的每一个位格特定的自我意识，因为在自我意识中，主体必须知道自己这个客体，并意识到它确实是客体。这在神是可能的，因为神是三个位格的存在。薛德说：如果神的构成不是三个位格，祂就不可能自我默想、自我认识、自我交流。<sup>2</sup> 巴列特（Bartlett）以一种非常有趣的方式呈现出证明神必然是三个位格的不同考量。<sup>3</sup> 从位格性而来的论证，要证明神里面不只有一个位格，可以用以下的形式来表达：在人当中，人的自我只能通过与非自我取得联系，才能使自我的意识苏醒过来。位格不是在孤立中发展出来的，也无法孤立存在，而是只有在与其他位格的联通之中才有可能。因此，离开了神里面平等位格之间的联通，我们就不可能构想神里面的位格性。神与祂所造之物的接触无法解释神的位格性，就像人与动物之间的接触无法解释人的位格性一样。由于神里面存在三个位格，因此祂里面的神性生命有一种无限的丰盛。保罗在以下经文中谈到这种神性的 πλήρωμα（plērōma）（丰盛／丰满）：以弗所书三章 19 节和歌罗西书一章 19 节，二章 9 节。既然神里面有三个位格，我们最好说神是有位格的，而不是说神是一个位格。

<sup>2</sup> Shedd, *Dogm. Theol.*, I, pp. 393f., 251ff., 178ff.

<sup>3</sup> Bartlett, *The Triune God, Part Two*.

## 2. 三位一体教义的经文证据

三位一体的教义非常明确是一项启示的教义。人的理性确实可以提出一些想法来证实这项教义，但是人有时会基于纯哲学的理由，抛弃了神的位格在本质上的合一，而引进不断变动（living movement）和自我区分（self-distinction）的概念。基督徒的经历也确实似乎会要求这种对神论的解释。与此同时，如果仅仅根据经历，我们可能完全无法认识这项教义，也无法以任何程度的确信来维护这个教义，我们只能通过神的特殊启示来认识它。因此，搜集三位一体教义的经文证据是极其重要的。

A. 旧约圣经的证据。一些早期教父、甚至一些后期的神学家，漠视神的启示的渐进特征，给人一种印象，仿佛三位一体的教义在旧约圣经中已经完整启示出来了。另一方面，苏西尼主义者和亚米念主义者则认为旧约圣经中完全找不到三位一体的观念。这两者都是错误的。旧约圣经并未包含“神是三位一体的存在”的完整启示，但确实包含了这个观念的许多暗示。这正是我们可以预期到的。圣经从来没有把三位一体当作抽象的真理，而是在各种不同的关系中，显明三位一体的生命是活生生的实际，在某种程度上是与创造之工和护理之工有关连的，但尤其是与救赎之工有关。三位一体教义最根本的启示方法，是通过事实，而非借由话语。伴随着神对救赎之工的启示途径越来越清楚，例如圣子的成了肉身和圣灵的浇灌，三位一体的教义也越来越明晰。而随着三位一体这个荣耀的实际在历史事实中越来越突出，对这个教义的陈述也变得越来越明确。三位一体教义在新约圣经中更完满的启示，是因为道已经成了肉身，而圣灵也开始住在教会之中。

有些人从耶和华（יהוה〔*Yahweh*〕）和神（אלהים〔*ʾĕlōhîm*〕）这两个称谓的区分找到三位一体的证据，也有人在复数的 אלהים（*ʾĕlōhîm*）找到，但是前者是毫无根据的，后者至少是非常可疑的，尽管罗滕伯格（Rottenberg）在他的著作《以色列人观念中的三位一体》里仍然坚持这种观点。<sup>4</sup> 更合理的说法是，在神以复数形式论及自己的许多经文里（如创一 26，十一 7），都包含在神里面有位格区分的暗示，尽管甚至连这些暗示也并未指向三位一体，而仅仅指向复数的位格。在那些提到“耶和华的使者”的经文中，我们可以看到这种位格区分的更清楚暗示。耶和华的使者一方面等同于耶和华，另一方面又与耶和华有别（创十六 7~13，十八 1~21，十九 1~28；玛三 1）。在那些将神的话或神的智慧拟人化的经文中也可以看到（诗三十三 4、6；

---

<sup>4</sup> Rottenberg, *De Triniteit in Israels Godsbegrip*, pp. 19ff.



箴八 12~31)。在一些例子中提到不止一个位格（诗三十三 6，四十五 6~7（比较：来一 8、9））；而在另一些经文中，神是说话者，并同时提到弥赛亚和圣灵，或者弥赛亚是说话者，同时提到神和圣灵（赛四十八 16，六十一 1，六十三 9~10）。因此，旧约圣经含有对三位一体教义清楚预期，而新约圣经则将之更完整地启示出来。

B. 新约圣经的证据。关于神格中的位格区分，新约圣经有更清楚的启示。如果旧约圣经将耶和華描述为祂百姓的救贖者和救主（伯十九 25；诗十九 14，七十八 35，一〇六 21；赛四十一 14，四十三 3、11、14，四十七 4，四十九 7、26，六十 16；耶十四 3，五十 14；何十三 3），在新约圣经中，神的儿子在这方面显然更加突出（太一 21；路一 76~79，二 17；约四 42；徒五 3；加三 13，四 5；腓三 20；多二 13~14）。而在旧约圣经中，住在以色列百姓当中，也住在那些敬畏祂之人心中的如果是耶和華（诗七十四 2，一三五 21；赛八 18，五十七 15；结四十三 7~9；珥三 17、21；亚二 10~11），那么在新约圣经中，住在教会之中的就是圣灵（徒二 4；罗八 9、11；林前三 16；加四 6；弗二 22；雅四 5）。关于神差遣祂的儿子到世上来（约三 16；加四 4；来一 6；约壹四 9）；圣父和圣子都差派圣灵（约十四 26，十五 26，十六 7；加四 6），新约圣经提供了更加清楚的启示。我们发现父对子说话（可一 11；路三 22），子和父交通（太十一 25~26，二十六 39；约十一 41，十二 27、28），圣灵在信徒的心中向父祷告（罗八 26）。因此，三位一体位格的区分非常清楚地呈现在我们的头脑之中。圣子受洗的时候，圣父从天上对祂说话，圣灵像鸽子降下，落在祂身上（太三 16、17）。在托付大使命时，耶稣提到三个位格：“……奉父、子、圣灵的名给他们施洗”（太二十八 19）。一些经文也并列地提到每一个位格（林前十二 4~6；林后十三 14；彼前一 2）。唯一既提到三，又提到一（tri-unity）的经文是约翰一书五章 7 节（《钦定本》），但其真实性值得怀疑，因此在最新的新约圣经鉴别版本中删除了。

### 3. 对三位一体教义の説明

三位一体教义可以简短地和其他各种不同的命题（propositions）连起来讨论，它们共同构成了教会三位一体信仰的典型实例。

A. 神性存有中只有一个不可分割的本质（οὐσία [ousia] / *essentia*）。神在祂的“本质存有”（essential being）或“本质性情”（constitutional nature）上乃是“一”。一些早期教父将 *substantia* 这个术语视为“*essentia*”的同义词，但是后来的作者避免这种用法，这是有鉴于一个事实：在讲拉丁语的教会中，用 *substantia*（本体 / 实

体)来翻译 *ὑπόστασις* (*hypostasis*; 本体)和 *οὐσία* (*ousia*; 本质/存在),因此它的含义是模棱两可的。目前英文的“substance”和“essence”这两个词经常互换使用。只要我们谨记,这两者在含义上有轻微的不同,就不会有人反对。薛德将二者区分如下:

“Essence”来自 *esse* (存在〔to be〕),表示“energetic being”(充满活力的存有)。“Substance”来自 *substare*,表示‘存有的潜在可能’。……“Essence”这个词将神描绘为一切无限全德的总和;而“substance”则将祂形容为无限活动的潜在基础。相对而言,前者是主动的,后者是被动的。相比之下,前者是描述属灵事物的术语,后者是描述物质的术语。我们会说“material substance”,而非“material essence”。<sup>5</sup>由于先前我们已经讨论过神的统一性,就没有必要在目前的情况下讨论其细节。关于“神的统一性”的命题是基于一些经文,例如申命记六章4节;雅各书二章19节,是基于神的自存和神的永不改变,也是基于一个事实,即当祂被称为生命、光、真理、公义,等等时,神实际上等同于祂的全德。

B. 在这个神性存有中有三个位格(Persons)或个别的实存(individual subsistences):父、子、圣灵。通过许多证实三位一体教义的经文,可以证明这点。为了表明神格里的这些区分,希腊作者一般使用 *ὑπόστασις* (*hypostasis*; 本体/实质)这个术语,而拉丁作者则使用 *persona* (位格)这个术语,有时候也使用 *substantia* (本体/实体)。因为前者易于误导人,而后者的含义是模棱两可的,经院哲学家们就发明了 *subsistentia* 这个词(可译为“实存”或“存在形态”)。琳琅满目的用语就说明了,学者总是觉得这些词都不足以传达准确的含义。他们也大致上承认,“person”(位格)这个词只不过是这个观念之不完美的表达方式而已。按照一般的说法,它是指一位分离而有理性的、有道德的个体,是具有自我意识的,并且在各种变化中,可以意识到自己的身分。经验告诉我们,哪里有一个位格,那里就有一个不同的独特本质。每一个位格都是不同的、独立的个体,而在此个体中,人的本性会被个体化(individualized)。但是在神里面,并没有三个并列的个体,或彼此分离的个体,而是只有在一个神性本质中的位格的自我区分;这个神性本质不仅在属类上是“一”,在数量上也是“一”。因此许多人宁可谈论神里面的三位格(three hypostases),三种不同的存在模式,这不是像撒伯流主义所教导的三种不同的彰显,而是指存在或实存。因此加尔文说:“位格一词意指神的本质中的独立存在——此独立存在虽然与

---

<sup>5</sup> Shedd, *Dogm. Theol.*, I, p. 271.

其他两个独立存在相关联,但是通过不可传通的属性而与其他两个独立存在有别。”

<sup>6</sup> 这是完全可行的,也可以防止误解,但不应该使我们忽略一个事实:神性存有中的自我区分暗示着,神的存有里面有一个“我”,和“你”,和“他”,这也假设了位格之间彼此的关系(太三 16, 四 1; 约一 18, 三 16, 五 20~22, 十四 26, 十五 26, 十六 13~15)。

C. 神完整的、不可分割的本质同等地属于三位格中的每一个位格。这意味着,神性本质在三个位格当中并不是分割的,而是每个位格都拥有本质的一切全德,因此三位格拥有数量上的同一本质(numerical unity of essence)。神性与人性的区别在于,神性可以完整地、不可分割地存在于多个位格里面。而人类当中的三个不同位格,只拥有类属的(specific)同一本性或本质,也就是说,共享同一种本性或本质,而神格里的不同位格的本质,在数量上是“一”(unity),也就是说,拥有完全相同的本质。人的本性或本质可以看为一“类”(species),每个人可以分享其中一部分,因此,人之间只有类属的(specific, 来自“类属”(species))统一;但是神性是不可分割的,因此,神格的不同位格所拥有的是完全相同的本质。在数量上是完全相同的,因此在三位格中的同一本质是数量上的“一”。由此得出,神性的本质并不是与三个位格并列的一个独立存在。在三位格之外、脱离了三位格,神性本质就是不存在的。如果它可以这样而存在,就不可能有真正的合一,而是最终会导致四神论(tetrateism)的分裂。在神性本质中的位格区分是合一的。这经常被称为三种实存模式(modes of subsistence)。从之前的讨论得出的另一个结论是,就着神格里不同位格的本质存有来说,是不可能彼此从属的,因此在位格的尊荣上是没有差异的。我们必须坚决维护这点,以反对俄利根和一些早期教父、以及亚米念主义者、和詹姆斯·柯拉克(J. F. Clarke)与其他圣公会神学家们所提倡的“从属论”。我们唯一能够谈论的从属关系,是顺序和关系上的从属。尤其是当我们思考三位格与神性本质之间的关系时,一切的类比都会令我们感到失望,我们也逐渐深深意识到,三位一体是一个远超乎我们理解力的奥秘。它是神格里不可透知的荣耀。正如人性是如此地丰富,以至于它不可能完整地体现在一个单一的个体中,只有在整体的人类中才能得到充分的表达,同样地,神性的存有也只有在父、子、圣灵的三重实存中,才得以完满地展现出来。

---

<sup>6</sup> Inst. I.xiii.6 = 《麦种基督教要义》, 106 页。

D. 神性存有中三位格的实存与运行，是以某种确定的次序为标记的。在本体的三一（*ontological Trinity*）中有特定的次序。在位格的实存里，居首位的是父，其次是子，第三是圣灵。我们不能说这种次序与任何的时间先后或本质的尊荣有关，而只是和派生出来的逻辑次序有关。圣父既不是从任何的其他位格“被生”（*begotten*）的，也不是由之所“出”（*proceeds*）的；圣子是在永恒里由圣父所“生”的，而圣灵是在永恒中由圣父和圣子所“出”的。“生”和“出”都发生在神性存有里面，并且就位格的实存来说，暗示了某种的从属关系，但是就拥有神性本质的程度而言，则没有从属关系。这种本体的三一及其内在固有的次序，是经世的三一的形而上学基础。因此，存在于本质的三一中的次序，自然应该反映在“外在行动”（*opera ad extra*）中，而这些外在行动是更具体地归给每一个不同位格的。圣经以所谓的“介词的区别”（*praepositiones distinctionales*）——*ἐκ*（*ek*，“出自”），*διὰ*（*dia*，“借着”），和 *ἐν*（*en*，“在……里面”）——清楚地表明这种次序，这些介词是用来表达一种观念：万有都是出自圣父，是借着圣子，而且是在圣灵里面的。

E. 通过专属于位格的属性（*personal attributes*）可以区分出三个位格。这些属性也被称为神的“内在行动”（*opera ad intra*），因为它们是在神性存有里面的工作，不会终止在受造物身上。它们是位格各自的运行，不是由三个位格联合起来共同执行的，而且是不可传通的。“生”仅仅是父的作为；“受生”（*filiation*）\* 只属于“圣子”；“出”（*procession*）只能用来描述圣灵。作为“内在行动”，这些工作是可以和“外在行动”区分开来的；外在行动是三位一体对外彰显的活动和果效。这些内在行动的工作绝不是一个位格单独完成的，而永远是整个神性存有的工作。同时，在神工作的经世次序（*economical order*）中，有一些外在行动是特别归属于某一个位格的，而另一些行动则特别归属于另一个位格。尽管所有内在行动的工作都是三个位格联合起来做的，但是创造之工主要是归于圣父，救赎之工主要是归于圣子，而分别为圣的工作则归于圣灵。神性运作的这个次序回头指向神里面的基本次序，并且构成了一般称为经世三一的基础。

F. 教会承认三位一体是一个奥秘，超乎人的理解范围。三位一体是一个奥秘，不仅从圣经的角度来看，奥秘是指从前隐藏、如今启示出来的真理；而且从人的角度来看，是人无法透知的，也是难以理解的。我们可以理解三个位格之间的关系和彰显

---

\* 编按：*Filiation*（拉丁文：*filiatio*）——字根是拉丁文 *filius*（“子”）——指成为某人的子女，也可翻译为“儿子身分”（*sonship*）。

的模式，但是无法理解它的本质。用来解释这项奥秘的许多努力都只是揣测性的，而非神学性的。这些努力的结果总是形成“三神论”（tritheistic）或“形态论”（modalistic），或者否认神性本质的合一，或者否认本质中位格区分的实际。真正的困难在于神格里的三个位格与神性本质之间的关系，以及这三个位格彼此之间的关系；而这是教会无法解决的难题，只能尝试给这些术语适切的定义，让这些难题减少到其适当的比例。教会从来没有尝试要解释三位一体的奥秘，仅仅是试着表述三位一体的教义，透过这种方式来防止危害到这项教义的错误解释。

#### 4. 尝试解释三位一体教义的各种类比

从基督教最早的时期，人们就在尝试解释三位一体的神性存有，从若干来源提取类比，来说明神既是“一中有三”，又是“三中合一”的。尽管这些类比都有缺陷，但不可否认的，它们在讨论三位一体时有其价值。尤其是从人的构造本质、或从人的心理得出的那些类比。由于人是按照神的形象造的，我们可以很自然地设想，若我们可以在被造物中找到三位一体的一些微弱痕迹，其中最清晰的当然会是在人里面找到的。

A. 这些说明或类比有些是取自没有生命的大自然或植物的生命，例如源泉、小溪、河流的水，或是上腾的雾气、云、雨，或是雨、雪、冰的形式；以及树木的根、干和枝子。所有这些类似的例证都有很大的缺陷。当然，它们完全缺乏位格的概念；尽管它们确实提供了具有共同的性质或实质的例子，但这些例子并不具有相同的本质，因为这个共同的本质不是只有部分、而是完整地存在于其每一个构成成分或形式里。

B. 其他更重要的类比是提取自人的生命，尤其是取自人类思维的组成和过程。这些被认为是特别重要的，因为人承载着神的形象。属于这一类的还有理性、情感、意志在心理上的统一（奥古斯丁）；正、反、合在逻辑上的统一（黑格尔）；主体、客体、主体—客体在形而上学上的统一（奥邵森〔Olshausen〕、薛德）。在所有这些类比中，我们确实有某种的一中有三，却没有同一本质中的三个位格。

C. 也有人注意到爱的本质，它预设一个主体、一个客体，和这两者的联合，以至于当爱产生完美的工作时，这三个元素都包含在内。但是，我们可以轻易看见这个类比是错误的，因为它所调和的是两个位格和一个关系。它根本没有说明三个位格是什么。此外，它仅仅提到一种特质，而完全没有提到主体和客体所共同拥有的实质。

### 三、分开考虑三个位格

#### 1. 圣父或三位一体的第一个位格

A. “父”这个称谓应用在神的第一个位格上。圣经用这个称谓指神时，并不总是代表相同的含义。(1) 它有时被用来指三一真神是一切被造之物的起源（林前八 6；弗三 15；来十二 9；雅一 17）。尽管在这些情况下是用这个名称来指三位一体的神，但是它确实更具体地指三位一体的第一位格，圣经尤其将创造之工归于祂。(2) 这个名称也被归给三一真神，用来表达祂与旧约子民以色列之间的神权统治关系（申三十二 6；赛六十三 16，六十四 8；耶三 4；玛一 6，二 10）；(3) 在新约圣经中，这个称谓一般用来指三一真神在伦理层面上是祂所有属灵儿女的父（太五 45，六 6~15；罗八 16；约壹三 1）。(4) 然而，在完全不同的意义上，这个名字也用在三位一体的第一位格和第二位格之间的关系（约一 14、18，五 17~26，八 54，十四 12~13）。在形而上学的意义上，第一个位格是第二个位格的父。这是神里面原始的父亲身分，与之相比，一切属地的父亲身分都只是一种微弱的反映。

B. 圣父的独特属性。从负面来说，圣父的位格属性是“非生的”（not begotten）或“非受生的”（unbegotten）；从正面来说，圣子是祂所“生”（generation），而圣灵是祂的“呼出”（spiration）。\* 呼出也确实是圣子的工作，但圣子并不兼备“生”这个位格属性。严格来说，专属于父的独特工作是积极主动的“生”。

C. 更具体归属于圣父的“外在行动”。一切的外在行动都是三一真神的工作，但是圣父在一些工作中明显是最引人注目的，例如：(1) 设计救赎之工，包括拣选，圣子自己也是被拣选的对象（诗二 7~9，四十 6~9；赛五十三 10；太十二 32；弗一 3~6）。(2) 创造之工和护理之工，尤其是在它们的初期阶段（林前八 6；弗二 9）。(3) 在救赎计划里代表三位一体，尽管作为圣洁、公义的存有者，祂的权利受到冒犯（诗二 7~9，四十 6~9；约六 37、38，十七 4~7）。

#### 2. 圣子或三位一体的第二个位格

A. “子”这个称谓应用在第二个位格上。三位一体的第二个位格被称为“子”或“神的儿子”，这具有多重含义。

---

\* 编按：来自“spirit”（指气息）；“spiration”也可以作“吹气”，参：约二十 22。

(1) 形而上学的意义。这个意义必须加以维护,以对抗苏西尼主义和神体一位论者,他们拒绝承认神格里有三个位格的观念,将耶稣仅仅理解为一个人,认为:把“神的儿子”这个名号应用在耶稣身上,主要是授予祂一个荣耀的称号。非常明显地,圣经把耶稣基督描述为神的儿子,是与祂的地位和中保的工作无关的。(A) 从道成肉身之前的角度来看,祂被说成是神的儿子(例如:约一 14、18;加四 4)。(B) 祂被称为父的“独生子”,如果祂只有在职分或伦理的意义上才是神的儿子,“独生子”这个词就不能用来指祂(约一 14、18,三 16、18;约壹四 9;参:撒下七 14;伯二 1;诗二 7;路三 38;约一 12)。(C) 在一些经文中,非常明显地可以从前后文得知,“子”这个名称是表明基督的神性(约五 18~25;来一章)。(D) 尽管耶稣教导祂的门徒向神祷告时要称祂为“我们的父”,但是祂自己提到神、和对祂说话的时候,只称祂为“父”或“我父”,这表明祂意识到自己与父之间的独特关系(太六 9,七 21;约二十 17)。(E) 根据马太福音十一章 27 节,耶稣是神的儿子,宣称祂对神拥有独特的认识,这种知识是其他人不可能拥有的。(F) 犹太人必定明白,耶稣是在形而上学的意义上宣称自己是神的儿子,因为他们将耶稣自称为神的儿子看成是亵渎(太二十六 63;约五 18,十 36)。

(2) 职分或弥赛亚层面的意义。在一些经文中,此名号的这个意义和前面提到的是结合在一起的。一些经文将“神的儿子”应用在基督这位中保身上(太八 29,二十六 63〔这个意思和其他意思结合在一起〕,二十七 40;约一 49,十一 27)。当然,这个“弥赛亚—儿子位分”(Messiah-Sonship)和基督原始的儿子位分是有关的。完全是因为祂在本质上和永恒中是神的儿子,祂才能以弥赛亚的身分被称为神的儿子。此外,这个“弥赛亚—儿子身分”反映了基督永恒的儿子位分。就是从“弥赛亚—儿子位分”这个角度来看,神才会被称为圣子的神(林后十一 31;弗一 3),而且有时候被称为“神”,以有别于“主”(约十七 3;林前八 6;弗四 5~6)。

(3) 在出生的意义上。“神的儿子”这个称谓被赐给耶稣,也是由于一个事实:祂的出生必须归因于神是祂的父。根据祂的人性,祂是借着圣灵超自然的运行而生的,在这种意义上祂是神的儿子。路加福音一章 32、35 节清楚表明了这一点,也可以从约翰福音一章 13 节推断得出。

B. 圣子的位格实存 (personal subsistence; 或译为位格的存在形式)。我们必须维护圣子的位格实存,以抵挡一切的“形态论者”(Modalists),他们以各式各样的方法,否认神格里的位格区分。圣子的位格必须按照以下的方式来证实:(1) 圣经将

圣父和圣子并列提及，这种方式暗示两者都是有位格的，也表明圣父和圣子之间存在着具有位格的关系。(2) 使用“独生的”或“长子／首生的”的称呼暗示了，父和子之间的关系尽管是独有的，仍然可以大略描述为生与出生的关系。我们可以在歌罗西书一章 15 节；希伯来书一章 6 节找到“长子／首生的”这个称呼，它强调圣子是在永恒里被生的这个事实。这只是意味着，子是在一切创造之先。(3) “逻各斯／道”在圣经中的独特用法，也指向同一个方向。这个词被应用在圣子身上，主要不是表达祂与世界之间的关系（这是相当次要的），而是表明祂与圣父之间的亲密关系，就像说话者和他所说的话之间的关系。与哲学有所不同的是，圣经将逻各斯描述为有位格的，并且将祂与神的儿子等同（约一 1~14；约壹一 1~3）。(4) 哥林多后书四章 4 节；歌罗西书一章 15 节；希伯来书一章 3 节，将圣子描述为神的“像”，甚至是神的“真像”。神在圣经中清楚地显明为一个有位格的存有。如果神的儿子是神的真像，祂也必定是一个位格。

C. 子在永恒里为父所生。圣子的位格属性是：祂是父在永恒里所“生”（简称为“受生”），并和父一同呼出圣灵（*spiration of the Spirit*）。圣经将三位一体的第一和第二位格之间的关系描述为一种父子关系，表明了圣父“生”圣子的教义。不仅仅是“父”和“子”这两个称谓暗示圣子是圣父所“生”的，而且圣子也一再被称为“独生子”（约一 14、18，三 16、18；来十一 17；约壹四 9）。与圣父“生”圣子有关的几个细节值得加以强调：(1) 这是神必要的行动。俄利根是最早谈及圣父“生”圣子的人之一，他认为这个行动取决于父的旨意，因此是完全自由的。其他不同时代的人也表达相同的观点。但是亚他那修（Athanasius）和另一些人清楚看到，如果“生”取决于圣父的选择性旨意（*optional will*），将会使圣子的存在成为偶然，故此会剥夺了圣子的神性。那么圣子和圣父就不是平等的，也不是与圣父“同质”（*ὁμοούσιος* (*homoousios*））的，因为父的存在是必然的，不可能被设想为不存在。圣父生圣子必须被视为父的一项必然的、完全自然的行动。这并不意味着，这件事情和父的旨意是不相干的。这是父“必然的旨意”（*necessary will*）所产生的行动，这仅仅意味着祂“伴随的旨意”（*concomitant will*）也完全喜悦这件事情。(2) 这是父在永恒中的行动。从前面的论述中可以很自然地得出这个结论。如果圣父生圣子是父必然的行动，我们就完全无法将圣子设想为“非受生的”，圣子自然会分享圣父的永恒性。然而，这并不是说，这是一项在遥远的过去所完成的行动，我们应当将其看作为一种超越时间（*timeless*）的行动，一项发生在“永恒的现在”的行动，既是一直



在持续的，也是早已完成的行动。它的永恒性不仅仅是出于神的永恒性，也是出于神是永不改变的，以及圣子真正的神性。此外，我们可以从所有教导圣子的“先存”（pre-existence）或圣子与父平等的经文推论出（弥五 2；约一 14、18，三 16，五 17、18、30、36；徒十三 33；约十七 5；西一 16；来一 3）。诗篇第二篇第 7 节的陈述，“你是我的儿子，我今日生你”，通常被引用来证明圣父“生”圣子，但是根据一些人的观点，这是相当值得怀疑的（参：徒十三 33；来一 5）。他们推测，这些话是指兴起耶稣作弥赛亚君王，以及从职分的意义上承认祂是神的儿子，或许也应该与撒母耳记下七章 14 节的应许联系在一起，如同希伯来书一章 5 节的做法一样。(3) 被生的是圣子的位格实存，而不是圣子神性的本质。一些人的说法，似乎是圣父生了圣子的本质，但是这相当于在说，祂生出了自己的本质，因为圣父和圣子的本质实际上是完全相同的。因此我们最好说，圣父生的是圣子的位格实存，但也借此将神性本质完整地传递给圣子。但是如此说，我们必须防止一种观点，认为圣父首先生出第二个位格，之后才将神性本质传递给这个位格。因为这将导致一种结论，即圣子并不是从神性本质生的，而是从无中被造出来的。在“生”的这个行动中，有本质的传递；这是一个不可分割的行动。由于有本质的传递，圣子在自己里面也就有了生命。这与耶稣的陈述是相符的，“因为父怎样在自己有生命，就赐给祂儿子也照样在自己有生命”（约五 26）。(4) “生”必须被看为属灵的和神圣的。亚流主义者坚持认为：圣父“生”圣子，必然暗示“神性存有”的分离和割裂；早期教父与他们相反，强调：我们一定不能用物理的、生物的方式，来设想“生”这件事，而应当将它看为属灵的、神圣的，排除一切割裂或改变的概念。巴文克说，“生”带给神的存有的是区分（*distinctio*）和分配（*distributio*），而不是差异（*diversitas*）和分裂（*divisio*）。我们可以在人的思考和讲话看到最生动的类比，当圣经把圣子说成是“道”（逻各斯）的时候，它本身似乎也指出了这一点。(5) 圣父生圣子，可以定义如下：它是三位一体第一位格的永恒的、必然的行动，圣父借着这个行动，在祂的神性存有里，成为第二个位格实存（像祂自己的实存）的基础，并且使第二个位格拥有完整的神性本质，没有任何分裂、分隔或改变。

D. 圣子神性。早期教会的伊便尼派（Ebionites）和非道派（Alogi）否认圣子神性，动力神格唯一论者和亚流主义者亦然。宗教改革时期的苏西尼主义者也随从他们的榜样，把耶稣说成仅仅是人。施莱马赫和立敕尔并许多自由派学者也持相同的立场，尤其是德国的神体一位论者（Unitarians），和今天的现代主义者

(Modernists) 和人文主义者 (Humanists)。只有藐视圣经教导的人,才有可能否认圣子的神性,因为圣经中有证明基督神性的大量证据。<sup>7</sup> 我们发现圣经(1) 明确宣告圣子的神性(诸如约一 1, 二十 28; 罗九 5; 腓二 6; 多二 13; 约壹五 20); (2) 将神的名字应用在耶稣身上(赛九 6, 四十 3; 耶二十三 5, 6; 珥二 2〔比较: 徒二 21〕; 提前三 16); (3) 将神的属性归属于祂, 例如: 永远常存(赛九 6; 约一 1, 2; 启一 8, 二十二 13), 无所不在(太十八 20, 二十八 20; 约三 13), 无所不知(约二 24, 25, 二十一 17; 启二 23), 无所不能(赛九 6; 腓三 21; 启一 8), 永不改变(来一 10~12, 十三 8), 以及总的来说, 属于圣父的一切属性(西二 9); (4) 谈到祂做神所做的工作, 例如创造(约一 3, 10; 西一 16; 来一 2, 10), 护理(路十 22; 约三 35, 十七 2; 弗一 22; 西一 17; 来一 3), 赦罪(太九 2~7; 可二 7~10; 西三 13), 复活和审判(太二十五 31, 32; 约五 19~29; 徒十 42, 十七 31; 腓三 21; 提后四 1), 最后废除并更新万物(来一 10~12; 腓三 21; 启二十一 5), 以及 (5) 授予祂属神的尊荣(约五 22, 23, 十四 1; 林前十五 19; 林后十三 13; 来一 6; 太二十八 19)。

E. 圣子在经世的三一中的地位。我们应当注意到, 本质或本体的三一(essential or ontological Trinity) 中的存在次序, 会反映在经世的三一中。子在“外在行动”中居于第二位。如果万有都是出于父, 它们就是借着子而来的(林前八 6)。如果前者被描写为万有的“绝对因”(absolute cause), 后者则清楚凸显为万有的“媒介因”(mediating cause)。这适用于自然领域, 万有都是借着圣子被造、得到维系(约一 3, 10; 来一 2, 3)。祂是真光, 照亮一切生在上的人(约一 9)。这也适用于救赎之工。在救赎的筹划里, 圣子承担起使自己成为祂百姓中保的职责, 执行圣父的救赎计划(诗四十 7~8)。更具体来说, 祂借着成为肉身、受苦、死亡实现了这个救赎计划(弗一 3~14)。与祂的职任有关的属性——智慧和能力(林前一 24; 来一 3), 以及怜悯和恩典(林后十三 14; 弗五 2, 25)——都是特别归属于祂的。

### 3. 圣灵或三位一体的第三个位格

A. 应用在三位一体第三个位格的称谓。尽管约翰福音四章 24 节告诉我们, 神是灵, 但是这个称号尤其是应用在三位一体的第三个位格。希伯来文是用 רוח(rûah) 这个词来称呼祂, 希腊文是用 πνεῦμα(pneuma), 而这两者和拉丁文 spiritus 一样,

<sup>7</sup> Liddon, *The Divinity of Our Lord*. Warfield, *The Lord of Glory*; 与 Wm. C. Robinson, *Our Lord* 这类作品非常有力地概述了这一点。

都是源自意思为“呼气”的词根，因此它们也可以翻译为“气息”（创二7，六17；结三十七5~6），或“风”（创八1；王上十九11；约三8）。旧约圣经通常是用“灵”这个词，而不加任何的修饰，或者谈到“神的灵”或“耶和华的灵”，仅仅在诗篇五十一篇11节；以赛亚书六十三章10~11节使用“圣灵”这个语词，尽管新约圣经更常用这个语词来称呼三位一体的第三位格。有一个显著的事实是，尽管旧约圣经一再称呼神是“以色列的圣者”（诗七十一22，八十九18；赛十20，四十一14，四十三3，四十八17），新约圣经大体上却很少将“圣”这个形容词用在神身上，而是经常用它来描绘“灵”。这很有可能是因为一个事实，即神尤其是在圣灵和祂使人成圣的工作中将自己启示为“至圣者”。居住在信徒的心中、将他们分别出来归于神，并洁净他们脱离罪恶的，正是圣灵。

B. 圣灵的位格。“神的灵”或“圣灵”这两个词，不如“子”这个词那样暗示出位格性。此外，圣灵这个位格并不如神儿子的位格那样，以一种清晰可辨的位格形式出现在人当中。结果圣灵的位格经常受到人的质疑，因此值得特别关注。早期教会中的神格唯一论者和“圣灵受造论者”（Pneumatomachians）否认圣灵的位格。宗教改革时期的苏西尼派也追随他们的脚踪，否认圣灵的位格。还有之后的施莱马赫、立敕尔、神体一位论者、当今的现代主义和所有现代的撒伯流主义，也都否认圣灵的位格。今天，经常有人说，那些似乎暗示圣灵的位格的经文，仅仅是含有一些拟人化的修辞。但是，拟人化的修辞在新约圣经的散文体著作中肯定是相当罕见的，也是非常容易辨认的。此外，这种解释明显破坏了其中一些经文的含义，例如：约翰福音十四章26节，十六章7~11节；罗马书第八章26节。关于圣灵的位格，圣经的证据是非常充足的：(1) 适合用在位格上的一些指称被用在圣灵身上。尽管 πνεῦμα (*pneuma*) 是中性词，约翰福音十六章14节却使用阳性代名词 ἐκεῖνος (*ekeinos*) 来指圣灵；而在一些最权威的抄本中，以弗所书一章14节也使用阳性关系代名词 ὅς (*hos*)。此外“保惠师”（παράκλητος (*paraklētos*））这个名称也用在圣灵身上（约十四26，十六7）。这个词不能翻译为“安慰”，或者视为任何抽象影响力的名称。一个事实表明“保惠师”是一个位格，即圣灵作为保惠师，祂的地位是与将要离开的保惠师基督并列的，约翰壹书二章1节也使用相同的语词来描述圣灵（《和合本》在该处译作“中保”）。约翰福音十四章16~18节接着使用的，确实是中性词 ὅς (*ho*) 和 αὐτό (*auto*)，但这是由于中间插入 πνεῦμα (*pneuma*) 之故。(2) 位格的特征被归给圣灵，例如智慧（约十四26，十五26；罗八16）；意志（徒十六7；林前十二11），情感（赛六十三

10; 弗四 30)。此外, 祂也执行一些属于位格的行动。祂会鉴察、说话、证明、命令、启示、努力、创造、代求, 使死人复活, 等等 (创一 2, 六 3; 路十二 12; 约十四 26, 十五 26, 十六 8; 徒八 29, 十三 2; 罗八 11; 林前二 10~11)。做这一切事情的, 不可能仅仅是一种能力或影响力, 必定是一个位格。(3) 圣灵被描述为与其他位格之间是有关系的, 以此暗示圣灵是有位格的。圣灵与使徒并列 (徒十五 28), 与基督并列 (约十六 14), 与圣父和圣子并列 (太二十八 19; 林后十三 13; 彼前一 1~2; 犹 20, 21)。健全的解经必定会要求, 在这些经文中, 要把圣灵视为有位格的。(4) 还有一些经文将圣灵与祂的能力分开 (路一 35, 四 14; 徒十 38; 罗十五 13; 林前二 4)。如果仅仅将圣灵解释为一种能力, 这些经文将会变得累赘、毫无意义, 甚至荒谬。这点可以通过把“圣灵”这个名号替换成“能力”或“影响力”来证明。

C. 圣灵与三位一体另外两个位格之间的关系。早期的三位一体争论带来了这个结论: 圣灵和圣子, 都与圣父具有同样的本质, 因此与父是“同质”(consubstantial)的。关于这个问题的长期争论是, 圣灵究竟是唯独出于父, 还是也出于子。这个问题最终在 589 年的托莱多会议 (Synod of Toledo) 上得到解决, 在拉丁文版本的《君士坦丁堡信经》(Constantinopolitan Creed) 里加上“和子 (Filioque)”这个词: *Credimus in Spiritum Sanctum qui a Patre Filioque procedit* (“我们信圣灵, 祂既出于圣父, 也出于圣子”)。圣灵的发出 (procession), 简称为“呼出” (spiration), 是祂的位格属性。先前关于子的受生所说的, 很大部分也适用于圣灵的“呼出”, 不需要重复。然而, 我们应当注意这两者之间的下列区别: (1) “生”仅仅是父的工作; 而“呼出”既是父的工作, 也是子的工作。(2) 通过被生, 圣子能够参与“呼出”的工作, 但是圣灵并未获得这种能力。(3) 在逻辑顺序上, “生”乃是先于“呼出”。然而, 我们应当记得的是, 所有这些并未暗示圣灵在本质上隶属于圣子。“生”和“呼出”所传通的都是完整的神性本质, 因此圣灵与圣父和圣子是平等的。圣灵“出于”父和子的教义, 是基于约翰福音十五章 26 节, 也基于一个事实, 即圣灵也被称为基督的灵, 以及子的灵 (罗八 9; 加四 6), 并且是由基督差派到世上来的。“呼出”可以被定义为: 三位一体第一和第二位格永恒的、必然的行动, 祂们借此行动, 在神性存有里成为圣灵的位格实存的基础, 并且使第三位格拥有完整的神性本质, 没有任何分裂、分隔或改变。

圣灵与其他两个位格之间存在着最密切的关系。由于圣灵是出于圣父和圣子, 这代表着圣灵与其他两个位格存在着最紧密的关系。我们从哥林多前书二章 10~11

节作出的推论，不是圣灵就是神的自我意识，而是祂和父神之间的关系，就如同人的灵魂与人之间的关系一样紧密。我们在哥林多后书三章 17 节读到，“主就是那灵；主的灵在哪里，那里就得以自由。”这里将主（基督）等同于圣灵，这不是指位格的等同，而是指工作方式的等同。在同一段经文中，圣灵被称为“主的灵”。圣灵在五旬节被差派到教会执行祂的工作，是基于祂与圣父和圣子的联合。圣灵以保惠师的身分代替基督，继续祂在地上的工作，也就是教导、宣扬、证明、作见证，等等，正如圣子所做的。在圣子的情况下，圣子启示的工作是基于祂与父的联合。同样，圣灵的工作乃是基于祂与圣父和圣子的联合（约十六 14~15）。请注意耶稣在这段经文中所说的话：“祂要荣耀我，因为祂要将受于我的告诉你们。凡父所有的，都是我的，所以我说，祂要将受于我的告诉你们。”

D. 圣灵的神性。通过用来证明圣子神性的一个相当类似的思路，圣灵的神性也可以从圣经得到证实。(1) 神的名字被用在圣灵身上（出十七 7〔对照：来三 7~9〕；徒五 3~4；林前三 16；提后三 16〔对照：彼后一 21〕）。(2) 神的全德被归给圣灵，例如：无所不在（诗一三九 7~10），无所不知（赛四十 13、14〔对照：罗十一 34〕；林前二 10、11），无所不能（林前十二 11；罗十五 19），以及永恒性（来九 14〔？〕）。(3) 圣灵执行神的工作，例如创造（创一 2；伯二十六 13，三十三 4），护理更新（诗一〇四 30），重生（约三 5~6；多三 5）；使死人复活（罗八 11）。(4) 神的尊荣也归于圣灵（太二十八 19；罗九 1；林后十三 13）。

E. 圣灵在神经世中的工作。有一些工作是特别归给圣灵的，不仅仅是神的一般经世，也包括特殊的救赎经世。总体而言，我们可以说，圣灵的特别工作是通过直接在被造物身上和里面动工，来完成一切的事。正如祂自己是成全三位一体的位格，圣灵的工作也是成全神和祂的造物之间的联络，使神在一切领域里的工作都完美实现。圣灵的工作是继续圣子的工作，正如圣子的工作是继续圣父的工作。务必要将这点谨记在心，因为如果圣灵的工作脱离了圣子客观的工作，就必定会导致错误的神秘主义。圣灵的工作包含以下在自然领域中的工作：(1) 生命的产生。正如存有乃是出于圣父，思想是借着圣子而来，生命也是以圣灵为媒介的（创一 3；伯二十六 13；诗三十三 6〔？〕，一〇四 30）。在这方面，圣灵为创造之工完成最后的润饰。(2) 使人拥有一般的灵感和资质。圣灵启发人，并使人拥有能力可以完成他们职分的任务，或科学与艺术领域的工作，等等（出二十八 3，三十一 2、3、6，三十五 35；撒上十一 6，十六 13~14）。

更重要的是圣灵在救赎领域的工作。这里可以提以下几点：(1) 预备基督，使祂胜任中保的工作。圣灵为基督预备身体，因此使祂能够成为赎罪祭（路一 35；来十 5～7）。希伯来书的作者根据《七十士译本》说：“你曾给我预备了身体。”这句话的意思是：你为我预备了一个圣洁的身体，使我能够成为真实的祭物。基督受洗的时候，受了圣灵的膏抹（路三 22），并领受了圣灵的恩赐没有限量，使祂拥有资格（约三 24）。(2) 圣经的默示。圣灵默示圣经，因此将神的特殊启示带给人（林前二 13；彼后一 21），也就是在基督耶稣里的救赎之工的知识。(3) 教会的形成和增长。圣灵使人重生和成圣，并住在教会——即耶稣基督奥秘的身体——里，成为新生命的法则，借此塑造教会并使教会增长（弗一 22～23，二 22；林前三 16，十二 4 起）。(4) 教导并引导教会。圣灵见证基督，并在一切的真理上带领教会。圣灵通过做这些事情，彰显神和基督的荣耀，增加人们对救主的认识，保守教会免于陷入错误，并预备她承受永恒的福祉（约十四 26，十五 26，十六 13～14；徒五 32；来十 15；约壹二 27）。

## 进深研究问题

异教文学中是否含有三位一体教义的类比？

三位一体教义的发展是始于“本体的三一”还是“经世的三一”？

“经世的三一”是否可以脱离“本体的三一”来思考？

为什么一些人将三位一体的教义说成救赎论的序言？

黑格尔对三位一体的观念是什么？

斯威登伯格是如何构想这项教义的？

在现代神学中，我们在哪里可以看到撒伯流主义的踪影？

主张三位一体纯粹只是“经世的三一”这种观点，为什么会令人反感？

对于当代人文主义的三位一体的观念，有什么反对意见？

巴特为什么将三位一体的教义放到神学的绪论中？

三位一体的教义有何实用的意义？

## 参考书目

Bavinck, *Geref Dogm.* II, pp. 260-347.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Deo II*, pp. 3-255.

Vos, *Geref. Dogm.* I, pp. 36-81.

Mastricht, *Godgeleerdheit* I, pp. 576-662.

Turretin, *Opera, Locus Tertius*.

Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 442-534.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 174-211.

Curtiss, *The Chr. Faith*, pp. 483-510.

Harris, *God, Creator and Lord of All*, I, pp. 194-407.

Illingworth, *The Doctrine of the Trinity*.

Adeney, *The Christian Conception of God*, pp. 215-246.

Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity*, pp. 159-269.

Clarke, *The Chr. Doct. of God*, pp. 227-248.

Bartlett, *The Triune God*.

Liddon, *The Divinity of Our Lord*.

Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*.

Warfield, *The Lord of Glory*.

ibid, *The Spirit of God in the Old Testament*. and *The Biblical Doctrine of the Trinity*  
(both in *Biblical Doctrines*), pp. 101 ff..

ibid., *Calvin's Doctrine of the Trinity* (in *Calvin and Calvinism*).

Kuyper, *Het Werk van den Heiligen Geest*.

Owen, *A Discourse Concerning the Holy Spirit*.

Smeaton, *The Doct. of the Holy Spirit*.

Pohle-Preuss, *The Divine Trinity*.







神的作为



## 第1章

# 总论神的定旨

### 一、在神学里的“定旨”教义

改革宗神学强调神的至高主权。因着祂的主权，神在永恒中就满有主权地决定将来要发生的一切，并根据祂预先定下的计划，在祂所造的一切（包括自然界的和灵界的）中实现祂至高无上的旨意。这与保罗的看法完全一致，因为他说：神“随己意行作万事”（弗一 11）。基于这个理由，当我们从讨论“神的存有”过渡到讨论“神的作为”时，我们很自然应该从研究神的定旨（或译为谕旨，元旨）开始。这是唯一合适的神学方法。对神的作为的神学讨论，其出发点必须是神，无论是讨论创造之工，或讨论救赎、再造之工，都是如此。由于神的作为乃是源自神，并且与神有关，对于神的作为的考虑才会成为神学的一部分。

然而，尽管这是事实，但是改革宗神学在强调“神的定旨”的教义上，实际上仍然是独树一帜的。路德宗神学则更偏向于人论，而非神论。它并不总是前后一致地以神为出发点，并从神事先预定的角度考虑一切事情，而是显示出一种由下往上考虑事情的倾向，而非由上往下来考虑事情。路德宗虽然确实相信预定，他们却倾向于把预定限制在神只预定世上的良善，尤其是救恩的祝福上。一个明显的事实是，对于“神的定旨”的一般教义，许多、甚至全部路德宗神学家是保持沉默的，仅仅会讨论预定的教义，并且将“预定”视为有条件的，而不是绝对的。对于预定的教义，路德宗神学与亚米念主义是非常类似的。柯饶什（Krauth；一位在美国有很大影响力的路德宗神学家）甚至说：“关于这五大要点，亚米念（Arminius）本人的观点是在路德宗的影响下形成的，而且在本质上与路德宗教会的观点并没有什么区别；但路德宗教会与我们今日所熟知的、已经发展成熟的亚米念主义的体系，在许多地方是毫无

瓜葛的,而且在这些地方,路德宗则是更认同加尔文主义的,尽管路德宗从来不相信,为了躲避伯拉纠主义(Pelagianism)的错谬,就必须得出‘绝对预定’的教义。《协同书》(Formula of Concord)对五大要点的论述,几乎完全聚焦在这教义对信仰生活的实际应用上。它这种论述方式,若说是体现出对加尔文主义的否定,那也只能说,它所不认同的,乃是加尔文主义那种基于逻辑所引申出来的推论,而不是明确定罪加尔文主义那套神学理论之精粹本身。”<sup>1</sup> 尽管路德宗神学家将“预定”的教义包含在他们的体系之内,他们一般是把这项教义和“救恩论”(Soteriology)连在一起考虑的。

很自然地,亚米念神学不会将定旨的教义放在最重要的地位上。亚米念神学是很明显缺乏定旨的一般教义的。波普(Pope)仅仅将预定的教义一笔带过,米利将它介绍为一项有待讨论的议题,雷蒙(Raymond)仅仅讨论拣选的教义,而华生(Watson)则花费相当长的篇幅讨论代赎的范围。所有的人都否认“绝对预定”的教义,而以“有条件的预定”取而代之。现代自由神学并不关注预定的教义,因为它基本上是人论。巴特的转折点神学再次承认这项教义,但既不是以圣经的形式,也不是以历史的形式。尽管它也诉诸改教家的观点,但是它大大地偏离了预定的教义,与路德和加尔文的教导大异其趣。

## 二、神的定旨在圣经中的用词

我们必须将神的作为区分为两大类:神纯粹内蕴的作为(内在行动),与神直接影响被造物的作为(外在行动)。为了避免误解,一些神学家偏爱讨论 *opera immanentia* (内蕴的/向内的作为)和 *opera exeuntia* (外在的/向外的作为),并把前者细分为两类, *opera immanentia per se* (内蕴作为本身),和 *opera immanentia donec exeunt* (未对外发出前的内蕴作为),\* 前者就是 *opera personalia* (位格的作为,即:生,受生,呼出),后者则是 *opera essentialia* (本质的作为),也就是三一真神的作为,与神格中任何一个位格的工作不同,而是神在自身里面的工作,直到它们被实现在创造之工、护理之工和救赎之工当中。神的定旨构成了这一类的神圣作为。

---

<sup>1</sup> *The Conservative Reformation and Its Theology*, pp. 127f.

\* 编按:参 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Baker, 1985, p. 212.

圣经并不是以抽象的方式描述此工作，而是将它们的历史中的具体实现放在我们眼前。圣经使用不同的语词来描述神永恒的定旨。

## 1. 旧约圣经的用词

有一些语词强调定旨中的理性元素，例如，从  $\gamma\alpha\upsilon$  ( $yā'aš$ ) 演变而来的  $\epsilon\varsigma\grave{a}$  ( $'ēšā$ )，劝告、建议（伯三十八 2 “旨意”；赛十四 26，四十六 11 “筹划”）；从  $\gamma\sigma\delta$  ( $yāsad$ ) 演变而来的  $\sigma\delta$  ( $sōd$ )，坐在一起商议（简单被动字干〔niphāl〕）（耶二十三 18、22）；从  $\alpha\mu\alpha$  ( $zāmam$ ) 演变而来的  $\mu\alpha$  ( $m'zimmā$ )，默想，存记在心，打算（耶四 28，五十一 12；箴三十 32）。还有一些术语强调意志力的元素，例如  $\eta\alpha\pi\epsilon\varsigma$  ( $hāpēs$ )，倾向，意愿，美意（赛五十三 10）；和  $\rho\alpha\sigma\omicron\eta$  ( $rāsōn$ )，喜悦，被悦纳，因此是指悦纳，美意，或主权的旨意（诗五十一 19；赛四十九 8）。

## 2. 新约圣经的用词

新约圣经也包含许多相当重要的语词。最常见的是  $\beta\omicron\upsilon\lambda\eta$  ( $boulē$ )，指一般的定旨，但也指向一个事实：神的计划是基于商议和深思熟虑的结果（徒二 23，四 28；来六 17）。另一个相当笼统的词是  $\theta\acute{\epsilon}\lambda\eta\mu\alpha$  ( $thelēma$ ，旨意)，应用在神的筹算时，强调意志的因素，而非深思熟虑的因素（弗一 11）。 $\epsilon\upsilon\delta\omicron\kappa\iota\alpha$  ( $eudokia$ ) 这个词尤其强调神的目的的自自由，和完成神的目的时的喜悦，尽管不是每一处经文都有这种观念（太十一 26；路二 14；弗一 5、9）。其他的一些词尤其用来指神的定旨中对一切有道德的受造物有特殊含义的那一部分，也就是我们所知的“预定”。我们会在讨论“预定”这个主题时一起来考虑这些术语。

## 三、神的定旨的本质

《威斯敏斯特小要理问答》（Westminster Shorter Catechism）将神的定旨定义为：“祂照着祂旨意的计划所定的永恒目的；借此，祂为了祂自己的荣耀，预定一切将来必有的事”（第七问）。

### 1. 神的定旨是单一的

尽管我们谈到神的定旨时，常常使用复数的形式，但是神的定旨在本质上无非是神的一个单一的行动。圣经将它说成是  $\pi\rho\acute{o}\theta\epsilon\iota\varsigma$  ( $prothesis$ ，一个目的或一个筹划)

时，其实已经暗示了这个事实。我们也可以从神的本性得出这个结论。神的知识是即刻的、同时发生的，而不是像人的知识那样一个接着一个的，神总是完全透知一切的。建立在这个基础上的定旨，也是一个单一的、涵盖一切的、同时发生的行动。它是一个永恒的、不变的定旨，没有别的可能。因此，对神来说，并不存在一系列的众多定旨，而是一个单一的、全面的计划，包含一切将要发生的事。然而，我们有限的理解力，迫使我们不得不作出区分，这就解释了我们经常使用复数来谈论神的定旨的原因。只要我们没有忽略神的定旨是单一的整体，我们在设想它们时也没有忽略不同的定旨之间有不可分割的关联，这种说法就是完全合理的。

## 2. “神的定旨”和“神的知识”之间的关系

神的定旨和神的知识之间有最密切的关联。正如我们已经看到的，神里面有一种必要的知识，包括一切可能的原因和结果。这种知识为神的定旨提供了素材；神的定旨是一个完美的源泉，神从中汲取祂想要将之客体化的想法。从这种“在神凡事都能”的知识，在祂智慧的思考带领下，借着祂完美旨意的一个行动，祂选择了祂想要实现的事，从而形成祂永恒的目的。反过来说，神的定旨是祂自由的知识（或 *scientia libera*）的基础。这是对在历史进程中所实现的一切事情的知识。尽管神必要的知识在逻辑上先于神的定旨，但是神自由的知识在逻辑上却排在神的定旨之后。我们必须坚持这一点，用来反对所有相信有条件预定的人（例如半伯拉纠主义者和亚米念主义者），因为他们使神的“预定”取决于祂的预知。圣经用来表示神的定旨的一些用词，都指在神的目的含有祂深思熟虑的因素。然而，神的计划虽是经过深思熟虑的结果，若从这点作出推论说，这是暗示神无法看得很远或踌躇再三，肯定是错误的，因为这些措词只是表明一个事实：神的定旨并不是盲目的，而唯独是一个有智慧的、思考周密的目的。

## 3. 神的定旨既和神有关，也和人有关

定旨首先和神的工作有关。然而它仅限于神的外在行动或“及物的行动”（*transitive acts*），而和神的“本质存有”无关，也和神的本体之内造成三位一体之位格区分的内蕴行动无关。神并没有定旨要使自己成为圣洁的、公义的，也没有定旨自己要以一本质、三位格的形式来存在，或定旨圣子的被生。这些之所以如此，因为它们必然如此，而非取决于神的选择性旨意。那些对神的内在存有来说是不可或

缺的，就不是构成神的定旨的一部分。神的定旨仅仅包括神的“外在行动”或“外向的作为”。但是，尽管神的定旨主要和神自己的行动有关，却并不仅限于这些，它也包括一切自由的受造物的行动。受造物的一切行动被包括在神的定旨之内，就使这些行动成为绝对确定的行动，尽管它们并非总是以同样的方式实现。就着神已经决定的一些事情而言，不仅仅是它们会发生，而是神自己会使它们发生，要么是像创造之工一样，使这事直接发生，或者是以“次因”为媒介（次因乃是从神的能力那里持续不断地获得能量）。神自己承担使这些事情发生的责任。然而，神还把其他的一些事包括在祂的定旨中，因此使它们成为必然会发生的，但是对于这些事，神并没有决定要亲自使其实现，例如祂所造有理性之物的一些罪行。与这些罪行有关的神的定旨，一般被称为神许可的定旨（permissive decree）。这个名称并不是暗示神不确定此类行动未来是否会发生，而只是简单的指出神是借着祂所造有理性之物的自由行动，容许这些事情的发生。但是，神并不为这些罪行负任何责任。

#### 4. 要采取行动的定旨，并不是行动本身

定旨是神的属性的内在彰显和运用，使事情的将来有确定的结果，但是，神对祂智慧决断的运用，不应当和其定旨在祂创造之工、护理之工、救赎之工中的对象的实现混为一谈。创造的定旨并不是创造本身，称义的定旨也不是称义本身。我们必须区分定旨和它的执行。神使宇宙如此井井有条，以至于人会追求某种行动的方向，也与神命令人去作这些事有巨大的不同。神的定旨不是针对人说的，也不具有成文法的性质；它们也没有把一种难以抗拒的冲动或义务强加在人的意志之上。

### 四、神的定旨的特征

#### 1. 神的定旨是基于神的智慧

“筹划”（counsel）这个词，是用来指称神的定旨的众多词汇之一。这个词暗示仔细的考虑、商讨。它可能暗示神格的三个位格之间的相互交流。谈到神显明之前隐藏在祂自己里面的奥秘，保罗说，这是“为要借着教会，使天上执政的、掌权的，现在得知神百般的智慧。这是照神从万世以前，在我们主基督耶稣里所定的旨意”（弗三 10~11）。定旨的智慧也跟随着在神永恒计划的实现中所彰显的智慧。诗人在诗篇一〇四篇 24 节唱道：“耶和華啊，你所造的何其多，都是你用智慧造成的。”

箴言三章 19 节表达了相同的观点：“耶和华以智慧立地，以聪明定天”（另参：耶十 12，五十一 15）。神的筹划永远立定，由此也可以推断其智慧（诗三十三 11；箴十九 21）。神的定旨有许多是超乎人所能理解的，也是人类有限的头脑无法解释的，但其中不包含非理性或武断。神以睿智的洞见和知识形成祂的决定。

## 2. 神的定旨是永恒的

神的定旨完全位于永恒里，在这个意义上，神的定旨是永恒的。在某种意义上我们可以说，神所有的行动都是永恒的，因为在神的存有中并没有接续不断的许多片刻。但是有一些行动会在时间当中终止，例如，创造和称义。因此，我们不会把这些行动称为神永恒的作为，而是称之为神暂时的作为。然而，尽管定旨是和神自身之外的事物有关，但定旨本身仍然是神的存有里面的一项行动，因此严格来说，它也是永恒的。因此它也具有永恒的“即时性”（simultaneousness）和“不接续性”（successionlessness）（徒十五 18；弗一 4；提后一 9）。定旨的永恒性也暗示，神的定旨里不同要素彼此之间的排列顺序，不应该被视为时间上的顺序，而应该被视为逻辑上的顺序。事件的实现确实有真实的时间顺序，但是在关于它们的定旨里是不存在时间先后的。

## 3. 神的定旨是有效的

这并不是说，神决定直接使用祂的能力，亲自实现祂定旨里所包含的一切事情，而只是说祂所定旨的一切必定会实现；没有任何事可以拦阻祂的旨意。亚历山大·赫治（A. A. Hodge）博士说：“定旨本身保证，在任何情况下，定旨的事件都会通过一些原因而实现，而这些原因的运作方式乃是完全符合相关事件的本质。因此在一个道德行动者（moral agent）的每一个自由行动中，神的定旨都同时保证了——(A) 这个行动者必定是一个自由的行动者；(B) 行动者的前因（antecedents）与相关行动的前因都必须是他们的本质（what they are）；(C) 这个行动之当下的所有条件，必须是它们的本质；(D) 这个行动在行动者这方面必须是完全自发和自由的；(E) 它必定是属于未来的（诗三十三 11；箴十九 21；赛四十六 10）。”<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> A. A. Hodge, *Outlines of Theology*, p. 203.

#### 4. 神的定旨是永不改变的

人可能因着不同的原因改变自己的计划，而且常常如此。可能是因为做计划的时候没有认真的规划，没有完全意识到这个计划牵涉到什么，或者是缺乏执行计划的能力。但是这些对神来说都是不可能的。祂从不缺乏知识、诚实或能力。因此祂不必因为无知或犯错，或因为没有能力执行而改变自己的定旨。而且神不会改变祂的定旨，因为神是永不改变的，祂也是信实的、真实的（伯二十三 13、14；诗三十三 11；赛四十六 10；路二十二 22；徒二 23）。

#### 5. 神的定旨是无条件的，或者说是绝对的

这意思是说，神的定旨中的任何一个细节，都不依靠不是定旨本身的主要部分的任何事物。定旨中的不同元素确实是互相依赖的，但是计划内的一切事情，都不受定旨之外的任何事物的限制。执行计划可能需要透过一些途径，或倚靠特定的条件，但是这些途径或条件也事先在定旨中命定了。神并不是单单定旨要拯救罪人，却没有命定实现此定旨的途径。通向预定结局的途径也是神所定旨的（徒二 23；弗二 8；彼前一 2）。定旨的绝对属性乃是来自它的永恒、永不改变，以及它唯独倚靠神的美意。所有的半伯拉纠主义和亚米念主义都否认神的定旨。

#### 6. 神的定旨是普世性的，或者说是全面的

神的定旨包括世界上发生的一切事情，无论是在物质领域还是在道德领域，无论是善事还是恶事（弗一 11）。它包括：(A) 人的善行（弗二 10）；(B) 人的恶行（箴十六 4；徒二 23，四 27、28）；(C) 偶发事件（创四十五 8，五十 20；箴十六 33）；(D) 途径和结局（诗一一九 89~91；帖后二 13；弗一 4）；(E) 人生命的长短（伯十四 5；诗三十九 4），人居住的所在（徒十七 26）。

#### 7. 关于罪，神的定旨仅仅是容许

我们通常说，关于道德上的邪恶，神的定旨仅仅是容许。通过祂的定旨，神确保人罪恶的行动必然会发生，但是神却没有决意要直接在人的有限意志之上、以及在其中施加影响，使这些恶行得到实现。这意味着，当人违背神启示的旨意时，神并没有积极地在人的心里动工，使人“立志行事”。然而，我们应当小心留意到，这个容许的定旨并非暗示神被动地容许某事在祂神圣旨意的掌控之外发生。容许的定旨会



确保将来的罪行绝对会发生，但是在这个定旨里，神决意：(A) 不拦阻人有罪之有限意志的自我决断；(B) 管制、掌控这个有罪的自我决断的后果（诗七十八 29，一〇六 15；徒十四 16，十七 30）。

## 五、定旨教义面对的反的意见

正如前面所说的，只有改革宗神学完全公正地对待神的定旨的教义。路德宗神学家通常没有从神论的角度来解释这项教义，而只是从救恩论的角度来解释，目的是为了指明信徒如何从这项教义得着安慰。伯拉纠主义者和苏西尼主义者否认它，认为这是违背圣经的；半伯拉纠主义者和亚米念主义者对“定旨”只有稍许的好感：一些人完全忽视神的定旨，另一些人谈论定旨，仅仅是为了挑战这项教义；还有其他一些人只主张一种以神的预知为条件的定旨。这些反对意见，基本上都是相同的。

### 1. “神的定旨与人的道德自由无法协调”

人是一个自由行动者，有能力做合理的自我决断。他可以反思、并以一种智慧的方式选择一些目标，也可以决定关于这些目标所要采取的行动。然而，神的定旨本身带着一种必然性。神已经定旨要实现万事，或者，若祂没有定旨，至少决定这些事必然会发生。神已经为祂自己的缘故，决定了人一生的过程。<sup>3</sup> 为了回答这种反对意见，我们可以说，圣经当然没有作这种假设，说“神的定旨”和“人的自由行动”是无法调和的。圣经清楚地显明，神已经定旨人的自由行动，但同时定旨行事的人仍然是自由的，因此要为他们的行动负责任（创五十 19、20；徒二 23，四 27、28）。神早已决定，犹太人会把耶稣钉十字架；然而，在他们行恶的过程中，他们是完全自由的，因此要对这个罪行负责。圣经中没有丝毫暗示，受圣灵默示的圣经作者意识到这些问题之间有任何冲突。他们从来没有尝试要去协调这两者。这也应当制止我们假设两者之间有任何冲突，即使我们无法调和这两项事实。

此外，我们应当谨记在心的是，神并没有定旨要通过自己直接的行动来实现一切必将发生的事。神的定旨只是确保一切事情必然会发生，但这并非暗示神会积极主动地实现一切，因此真正的问题就变成：前面说到的必然性和人的自由行动是否

---

<sup>3</sup> 参 Watson, *Theological Institutes*, Part II, Chap. XXVIII; Miley, *Systematic Theology II*, pp. 271ff.

一致。经验告诉我们，我们可以合理地确定一个具有位格的人在特定情况下的行动方向，却完全不会侵犯到他的自由。先知耶利米预言迦勒底人将要占领耶路撒冷。他知道将要来的事件是必然会发生的，但迦勒底人是自由地随从他们的意愿，从而应验了这个预言。这种确定性和伯拉纠的“中性的自由”（liberty of indifference）的确是不相容的。伯拉纠主义认为人的意志并不是一成不变的，而是完全不确定的，以至于在每一个意愿中，人的意志都可以决定对抗一切外在的诱导因素，或对抗一切内在的思考和判断、倾向和渴望，甚至对抗人的整个性格和内心的状态。但是现在普遍承认，这种自由意志是心理上的虚构。然而，从理性的自我决断的角度来看，神的定旨和人的自由不必然会不一致。根据理性的自我决断，人的自由行动与他之前的思考和判断、他的倾向和渴望、他的整个性格是完全协调一致的。这种自由也有它特定的法则，我们越熟悉这些法则，我们就越容易确定，在某些情况下，一个自由的行动者会采取什么样的行动。因为神自己已经设立了这些法则。很自然地，从理性自我决断的意义来看，在我们对自由的概念上，我们必须防备一切决定论（determinism）、唯物主义、泛神论和理性主义的看法。

神的定旨和人的自由行动之间并无不一致，正如预知和人的自由行动之间并无不一致一样；然而，持反对意见的人（一般都属于半伯拉纠主义或亚米念的类型）却坦言，他们相信神的预知。通过祂的预知，神从永恒起就知道一切事件必然的结局。而这是基于祂的预定，神借着预定，决定一切事件未来必然的结局。当然，亚米念主义者会说，他不会相信一种基于“使万事变得确凿无疑的定旨”的预知，而是相信神预知一些事实和一些事件，而这些事实和事件乃是取决于人的自由意志，因此是不确定的。这样一来，即使人的自由行动也是与神所设立的法则和谐一致的，那么这种对人的自由行动的“预知”就是可能的，而这会再次引入了“必然性”的因素；但是，这样似乎就不可能预知这些事件了，因为这些事件乃是完全取决于一个毫无法则、无拘无束的意志所做的偶然的决定，而这个意志可以在任意时间，不顾灵魂的状态，不顾现存的任何条件，不顾出现在自身思维中的动机，转向各种不同的方向。如此，对这类事件的预知，就仅仅是一种对各种可能性的预知而已。

## 2. “它剥夺了人奋斗的一切动力”

这种反对意见相当于人们很自然会说的：如果万事万物都按照神所命定的而发生，那么就不需要关注自己未来的命运，也不需要努力去获得救恩。但这根本是错误

的。坚持这种说法的人，一般只是在为自己的懒惰和不顺服找借口。神向人启示祂的定旨，并不是要给人作为行动的准则；它也不可能变成这样的准则，因为定旨的内容只有透过它们的实现才会为人所知的，也只有在实现之后才会为人所知的。然而，有一种行动准则已经体现在律法和福音中，而这会使人有义务使用神所定旨的各种途径。

这种反对意见也忽略了“途径”和“想要达到的结局”之间的逻辑关系，那是由神的定旨所决定的。神的定旨不仅包括人类生活中的各种事务，也包括人的自由行动，人的自由行动在逻辑上是居于结果之先，并注定要引发最终的结果。那些与保罗同在一艘船上的人的结局是绝对确定的（徒二十七章），他们必然会得救，但同样确定的是，为了确保这个结局，这些水手必须留在船上。既然神的定旨已经在途径和结果之间建立了内在联系，而结局被定旨为只是这些途径产生的后果，这些结局就鼓励人采取行动，而非使人灰心丧志。根据神的定旨，我们坚信，成功必将成为劳苦的回。因此，这个信念反而是鼓励并坚持奋斗的诱因。正是基于定旨的教义，圣经敦促我们勤勉地使用神所命定的途径（腓二 13；弗二 10）。

### 3. “这使神成为罪的起源”

若真是如此，这自然会成为一个无法克服的反对意见，因为神不可能是罪的起源。这同样是源自圣经（诗九十二 15；传七 29；雅一 13；约壹一 5），源自神禁止一切罪恶的律法，源自神的圣洁。因此这种控告一定是错误的；神的定旨仅仅以神为一切有道德自由之存有的起源，而后者才是罪的起源。神定旨要维护他们的自由行动，管制他们生命中的所有情况，并允许这些自由行动过程产生一系列的作为，其中一些是有罪的。出于良善和圣洁的原因，神使这些罪行成为确定的行动，但是神并没有定旨要在人里面有效地生成邪恶的欲望或选择。关于罪的定旨，并不是一种有效的定旨，而是一种许可的定旨，或着说是一种给予许可的定旨，和通过神的有效定旨来产生罪是大大不同的。附加在有效定旨上的难题，也同样会附加在仅仅是被动容许的定旨上。对这个教义提出反对意见的人，例如亚米念主义者，通常也会假设，神应该可以防止罪恶的发生。神和罪之间的关系对我们来说仍然是一个奥秘，是我们无法解答的。不过，我们或许可以说，神许可罪发生的定旨，尽管使罪进入世界成为必然，却并不意味着神喜悦这件事情的发生；而只是说，神认为这样作是有智慧的，是为了祂自我启示的目的，然而，容许道德上的邪恶进入世界，对神的本性来讲仍然是可憎的。

## 第2章

# 预定

从讨论神的定旨过渡到讨论神的预定，我们处理的仍然是同一个主题，只不过是概论过渡到具体。“预定”这个词并不经常用来指同样的意思。有时候它仅仅用来作为“定旨”这个通用词的同义词。在其他情况下，它被用来指神对一切有道德的受造物的旨意。然而，最常见的是用来指“神关于堕落之人的计划，包括以祂至高无上主权拣选一部分人，并公义地遗弃其余的人”。尽管无法完全排除第二种含义，我们目前所讨论的，主要是指最后一种含义。

### 一、预定教义的历史

历史上，“预定”一直没有成为人们讨论的重要主题，直到奥古斯丁的时期。早期教父间接提到过它，但对它似乎仍未有清晰的定义。整体来说，他们将它视为神对人的行为的预知，基于神的预知，神决定人将来的命运。因此，伯拉纠才有可能诉诸于一些早期教父的教导。韦格斯（Wiggers）说，“根据伯拉纠的观点，预定得救或预定灭亡，都是基于预知。因此，伯拉纠不承认一种‘绝对的预定’，而是承认在每个方面‘有条件的预定’。”<sup>1</sup> 起初，奥古斯丁自己也倾向于这种观点，但是在更深地思考神的美意之至高主权的特性之后，他明白到，预定绝对不可能取决于神对人的行为的预知，相反地，预定是神的预知的基础。他对“遗弃”（reprobation）教义的描述并不是没有含糊不清的。他的一些描述相当于是说，在预定之中，神预知祂自己将来要做的一切，祂也预知自己将来不会做的事，例如一切的罪；他也论及选民是

---

<sup>1</sup> Wiggers, *Augustinism and Pelagianism*, p. 252.

预定的对象，而被遗弃的人是预知的对象。<sup>2</sup> 然而，在其他一些段落中，他也把被遗弃之人说成是预定的对象，因此，奥古斯丁教导的是一种“双重预定”，这是毫无疑问的。然而，他也承认，这两种预定之间的差异是在于，神预定人的灭亡和人走向灭亡的途径，与祂预定救恩的方式是不同的；预定人得生命完全是神的至高主权，而预定永死则也是司法的性质，考虑到了人的罪。<sup>3</sup>

奥古斯丁的观点引发了大量的反对意见，尤其是在法国，那里的半伯拉纠主义者虽然承认获得救恩需要神的恩典，却仍然重申一种基于预知的预定论。而那些起来为奥古斯丁辩护的人，被迫在一些重要论点上妥协。他们也没有公正地对待双重预定的教义。只有戈肖克（Gottschalk）和他的一些朋友坚持双重预定，但是他的声音很快就被镇压了，半伯拉纠主义很快就占了上风，至少在教会领袖中是如此。到了中世纪末，在“预定”的教义上，罗马天主教会显然给了人很大的自由。天主教的教师只要主张，神愿意所有的人得救，而不仅仅是选民，他们在预定的教义上，就可以和阿奎那（Thomas Aquinas）一样，朝着奥古斯丁主义的方向，或是和莫林那（Molina）一样，随从半伯拉纠主义的路线，因为他们认为这是最好的。这意味着，即使在那些和阿奎那一样，相信一种绝对预定或双重预定的人当中，这个教义也不能贯彻到底，也不能使这项教义成为他们其他神学的决定因素。

十六世纪的改教家们都拥护最严谨的预定论教义。甚至是墨兰顿，在最早期的时候也拥护这项教义。路德接受绝对预定的教义，尽管他相信神愿意叫所有的人都得救，使他在晚年的时候对预定的教义采取一种低调的、秘而不宣的态度。预定的教义逐渐从路德神学中消失，路德宗如今将预定视为完全是有条件的，或部分是有条件的（遗弃）。加尔文坚决维护奥古斯丁绝对双重预定的教义。与此同时，他在为这项教义辩护而反对皮修斯（Pighius）时，也强调一个事实：神关于罪进入世界的定旨，仅仅是一种许可式的定旨，而且应该将遗弃的定旨理解为不是以神为罪的创始者，也绝不是让神为罪负任何责任。改革宗的一些信仰告白相当一致地体现出预定的教义，尽管它们的陈述并不是同等的精确和完整。因着亚米念者攻击这项教义的结果，《多特法典》（the Canons of Dort）包含了对预定教义清晰且详细的陈述。在亚米念型的教会中，绝对预定的教义被有条件预定的教义所取代。

---

<sup>2</sup> 参 Wiggers, 同上, p. 239; Dijk. *Om't Eeuwig Welbehagen*, pp. 39f.; Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino, en Calvijn*, pp. 149ff.

<sup>3</sup> 参 Dyk, *ibid.*, p. 40; Polman, *ibid.*, p. 158.

自从施莱马赫的时代以来，预定论就接受了一种完全不同的形式。宗教被视为一种绝对依赖的感觉，一种“倾向宇宙”（*Hinneigung zum Weltall*），人意识到自己彻底依靠自然秩序中特有的因果关系，以及其中不变的法则和第二因，所有这些都预先决定了人类一切的决定和行动。预定就被等同于这样由天然预先决定或世上普遍的因果关系。奥图（Otto）对这种观点的严厉谴责一点都不过分：“再没有比这更虚假的神学思辨，再没有比这更伪劣的宗教概念了；理性主义者肯定不是因为感觉到一种敌意而反对这个定义，因为它本身就是纯理性主义的一部分，同时也彻底放弃真正宗教意义上的‘预定’观念。”<sup>4</sup> 在现代自由神学中，预定的教义也不受人青睐。这项教义要么是被人完全弃绝，要么是被人改变得面目全非。福斯特将它扭曲为决定论；麦敬铎将它描述为预定所有人都要效法耶稣基督的模样；其他一些人则将它削减为预定担任某些职务或得到某些特权。

在我们这个时代，巴特再次将注意力转向预定的教义，但是他对这项教义的解释，与奥古斯丁和加尔文的解释几乎连边儿都沾不上。和改教家们一样，他相信这项教义强调，神在祂的拣选、启示、呼召等等拥有至高主权的自由。<sup>5</sup> 同时，他并没有在预定里看到，对人作了一种预先决定好的区分，也不像加尔文那样将拣选理解为特定的拣选。这从他在《罗马书释义》（*Römerbrief*）第 332 页所说的话就可以明显看出来。因此，坎腓德（Camfield）在他的《启示与圣灵：巴特神学论文集》（*Revelation and the Holy Spirit: Essay in Barthian Theology*）如此说：“需要强调的是，预定并不意味着神根据一种未知、也无从得知的旨意所作的决定，选择一部分人承受救恩，任凭余下的人灭亡。这种观念完全不是‘预定’本身的含义。”<sup>6</sup> 预定只是把人带到启示和抉择时刻的关键时机当中。在人与神的天然关系中，这个关键时机将人定为罪人，并且在这种关系中弃绝人；但是，因他在基督里蒙召进入他于创造时被命定的关系，这个关键时机会拣选他。如果人凭着信心回应神的启示，他就成为神打算使他成为的，也就是选民；但是如果他没有回应，他就仍旧是一个被弃绝的人。但是由于人总是在这个关键时机当中，无条件的赦免和完全的弃绝就同时继续适用在每一个人身上。以扫可以成为雅各，但是雅各也可能再次成为以扫。麦康纳祺说：“巴特认为，照着他所相信的，对圣保罗来说，个体并不是拣选或弃绝的对象，而是拣选或

---

<sup>4</sup> Otto, *The Idea of the Holy*, p. 90 = 奥图著,《论神圣》。

<sup>5</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p. 168; *Römerbrief* (2nd ed.), p. 332。

<sup>6</sup> p. 92。

弃绝的竞技场。这两种决定在同一个个体里相遇，但却是照着一种方式，即从人的角度来看，人总是被弃绝的，但是从神的角度来看，他总是被拣选的。……拣选的基础是信心，遗弃的基础则是缺乏信心。但相信的是谁？不信的又是谁呢？信和不信都根植于神。我们乃是站在奥秘的大门口。”<sup>7</sup>

## 二、圣经中描述“预定”的语词

我们在这里只考虑以下几个语词：

### 1. 希伯来文单词 $\text{יָדָע}$ (*yādaʿ*) 与希腊文单词 $\text{γινώσκω}$ (*ginōskō*)、 $\text{προγινώσκω}$ (*proginōskō*) 和 $\text{πρόγνωσις}$ (*prognōsis*)

$\text{יָדָע}$  (*yādaʿ*) 这个词可以只是简单地表示“认识”或“知道”某人或某事，但是也可以用来表达更丰富的含义，例如“带着关爱去认识”或“以某人为关爱或拣选之爱的对象”。在这种意义上，它用来表达拣选的观念（创十八 19；摩三 2；何十三 5）。新约圣经中  $\text{προγινώσκω}$  (*proginōskō*) 和  $\text{πρόγνωσις}$  (*prognōsis*) 的含义，并非取决于它们在古典文学中的用法，而是根据  $\text{יָדָע}$  (*yādaʿ*) 的特殊意义。它们并不是表示简单的理性洞察力或先见，仅仅是预先知道某件事情，而是指一种拣选的知识，将某人视为可喜悦的或以之为爱心的对象，因此很接近“预定”的观念（徒二 23〔参：四 28〕；罗八 29，十一 2；彼前一 2）。如果这些词仅仅理解为只是预先知道某件事情（在这个意义上，神也预先知道所有的人），这些经文就会失去其意义了。甚至亚米念主义者也不得不赋予这些词汇一个更限定的含义，也就是在某种状态或条件下有绝对的把握预先知道某件事。这包含了对将来的状态有一种绝对的确定性，而基于这个理由，就与预定的观念非常接近了。不仅仅是这些词，甚至连简单动词  $\text{γινώσκω}$  (*ginōskō*)，在一些情况下也有这种特定的含义（林前八 3；加四 9；提后二 19）。<sup>8</sup>

<sup>7</sup> McConnachie, *The Significance of Karl Barth*, pp.240f.

<sup>8</sup> 参 C. W. Hodge, “Foreknow, Foreknowledge” in the *International Standard Bible Encyclopaedia*.

## 2. 希伯来文单词 בָּחַר (*bāḥar*) 与希腊文单词 ἐκλέγομαι (*eklegomai*) 和 ἐκλογή (*eklogē*)

这些词强调在神关乎罪人永恒命运的定旨中选择或拣选的因素，这是一种伴随着神的美意的选择。它们是用来表明神拣选特定数量的人类，并且使他们与自己产生一种特殊的关系。有时候它们也含有呼召人享受某种特权或呼召人承受救恩的观念；但是，若以为这就是它们全部的涵义（正如有些人所认为的），则是错误的。非常明显，这些词通常是指一种事先的、永恒的拣选（罗九 11，十一 5；弗一 4；帖后二 13）。

## 3. 希腊文单词 προορίζω (*proorizō*) 和 προορισμός (*proorismos*) \*

这两个词总是指绝对的预定。与其他词不同，这两个词其实需要一个补语。这自然会带出一个问题，为何预定？这两个词总是指预定一个人某种的结局，而从圣经可以明显看见，这个结局可能是好的，也可能是坏的（徒四 28；弗一 5）。然而，这两个词所指的结局不一定是最终的结局，甚至更经常指时间中的某种结局，这种暂时的结局会转而成为达到最终结局的途径（徒四 28；罗八 29；林前二 7；弗一 5、11）。

## 4. 希腊文单词 προτίθημι (*protithēmi*) 和 πρόθεσις (*prothesis*)

这些语词让我们注意到，神在自己眼前设立一个确定不变的计划，是祂自己会坚定持守到底的。它们在下列经文中清楚地指神预定人得救的计划：罗马书八章 29 节，九章 11 节；以弗所书一章 9、11 节；提摩太后书一章 9 节。

# 三、预定的创始者和对象

## 1. 创始者

预定这个定旨的全部内容，无疑是三位一体的三个位格协力的作为，这三个位格的筹算和旨意是合一的。但是在救恩的实际施行 (*economy*) 中，如同圣经所启示的，以至高无上主权预定的行动是更具体地归给圣父的（约十七 6、9；罗八 29；弗一 4；彼前一 2）。

---

\* 编按：后者没有出现在圣经中。



## 2. 预定的对象

与神总体的定旨不同，预定仅仅和有理性的受造物有关。它最常用来指堕落的人。但是它也用在更广泛的意义上，我们在这里是以较广泛的含义来使用这个词的，以便把一切预定的对象都包含在内。这包括一切有理性的受造物，也就是：

A. 所有的人，无论是良善的还是邪恶的。这不仅包括群体，也包括个人（徒四 28；罗八 29、30，九 11~13；弗一 5、11）。

B. 天使，无论是良善的还是邪恶的。圣经不仅谈到圣洁的天使（可八 38；路九 26），也谈到不守本位、邪恶的天使（彼后二 4；犹 6）；另外也明确提到蒙拣选的天使（提前五 21），因此暗示了有不蒙拣选的天使。这自然引发一个问题，我们该如何设想天使的预定呢？根据一些人的观点，这意思只是神大致决定保持圣洁的天使，会在蒙受福的状态中得到确认，而其他的天使会从失丧。但是这完全不符合圣经中预定的观念。倒不如说，这应当是指神已经命定（基于只有祂自己知道的理由），要赐给一些天使——除了他们在受造时被赋予的恩典（这种恩典可以使天使有足够的力量保持圣洁）之外——另外一种特殊的坚忍到底的恩典（*grace of perseverance*），却不把这样的恩典赐给其他的天使。人的预定和天使的预定之间存在一些差异：(1) 人的预定可以理解为“堕落后拣选论”（*infralapsarian*）而天使的预定只能理解为“堕落前拣选论”（*supralapsarian*）。神并没有从堕落的天使中选择特定的一部分，使其获得救恩。(2) 天使被拣选或预定的，并不是在中保基督里，而是在元首基督里面，也就是说，天使和基督之间存在一种服事性的关系。

C. 基督为中保。在某种意义上，基督是预定的对象：(1) 与圣父对圣子一般的爱不同的，圣父对圣子有一种从永恒起就驻留在圣子身上的特别的爱（彼前一 20，二 4）；(2) 借由基督作为中保的特性，祂是父喜悦的对象（彼前二 4）；(3) 基督作为中保，祂被装饰以神特殊的形象，而这是所有信徒都要效法的形象（罗八 29）；(4) 天国及其一切的荣耀，以及承受天国的途径，都已经被授予基督了，好叫祂可以将这一切传递给信徒（路二十二 29）。

## 四、预定的组成部分

预定包括两部分，也就是拣选和遗弃，包括预先决定义人和恶人最终的结局，也包括预先决定一些暂时的结局（*proximate ends*），使之成为实现最终结局的工具。

## 1. 拣选

A. 圣经中“拣选”的观念。圣经谈到的拣选有多种含义：(1) 拣选以色列人作一群特别服事神并享受特权的子民（申四 37，七 6~8，十 15；何十三 5）。(2) 拣选一些个人担任某种职务，或执行一些特殊的服事，例如摩西（出三章），祭司（申十八 5），君王（撒上十 24；诗七十八 70），先知（耶一 5），使徒（约六 70；徒九 15）。(3) 拣选一些个人成为神的儿女，承受永恒的荣耀（太二十二 14；罗十一 5；林前一 27、28；弗一 4；帖前一 4；彼前一 2；彼后一 10）。这里考虑的是最后一种拣选，也是预定的一部分，可以定义为：神的一项永恒行动，祂凭着祂至高主权的美意，不是因为预先看到人里面的功德，借以选择特定数量的人，使他们成为特殊恩典和永恒救恩的领受者。我们可以更简要地将它定义为：神要在耶稣基督里、借着耶稣基督拯救一些人的永恒计划。

B. 拣选的特征。拣选的特征和总体的定旨的特征是完全相同的。拣选的定旨：(1) 表达出神至高主权的旨意，祂神圣的美意。这至少意味着：基督作为中保，并不像一些人声称的，是拣选的驱动因、推动因，或功德因。基督可以被称为实现拣选的“媒介因”（mediate cause），以及信徒蒙拣选而得救的“功德因”（meritorious cause），但是基督并不是拣选本身之推动因、功德因。这是不可能的，因为基督自己就是预定和拣选的对象，也因为，当祂在救赎的筹算（Counsel of Redemption）里承接中保的工作时，圣父已经将得救的确定数目赐给祂了。在逻辑上，拣选要先于和平的筹算（Counsel of Peace）。\* 神拣选的爱要先于差派圣子（约三 16；罗五 8；提后一 9；约壹四 9）。当我们说拣选的定旨乃是源自神的美意，也就排除了一个观念，即拣选乃是取决于人自身的任何因素，例如预先看到的信心或善行（罗九 11；提后一 9）。(2) 拣选是永不改变的，因而使选民的救恩确定不移。神通过祂自己的能力，也借着祂在耶稣基督里完成的拯救工作，实现拣选的定旨。祂的计划是，有一些个体会相信福音并坚忍到底，祂也借着基督的客观工作和圣灵的主观运行，来确保这个结果（罗八 29~30，十一 29；提后二 19）。“神坚固的根基立住了，上面有这印记说：‘主认识谁是祂的人’”（提后二 19），如此，这就是所有信徒丰盛安慰的来源。他们最终的救恩并不是取决于自己不确定的顺服，而是在神永不改变的计划中获得保证。(3) 拣选是永恒的，也就是说，是从永恒而来的。神的拣选永远不应该被等同于

---

\* 编按：这里所称的“救赎筹算”与“和平筹算”，都是“救赎之约”的别名。

任何暂时的拣选，无论是为了在今生享受神特殊的恩典，或为了获得特权和负责的事，或从今以后承受荣耀，拣选必须被视为永恒的（罗八 29~30；弗一 4~5）。

(4) 拣选是无条件的。拣选绝对不是取决于神预先看见人的信心或善行，如亚米念主义者教导的那样，而是完全取决于神至高主权的美意，祂也是信心和善行的创始者（罗九 11；徒十三 48；提后一 9；彼前一 2）。因为所有的人都是罪人，都丧失了神所赐的福分，因此他们在根本上是没有分别的；而既然连信徒的信心和善行也是神恩典所结出的果子（弗二 8、10；提后二 21），即使神预先看到了这些，它们也不能成为神拣选的基础。

(5) 拣选是不可抗拒的。这并不意味着，人不可能在一定程度上抗拒拣选的执行，而是说人的抗拒是不可能成功的。也不是说神在执行祂的定旨时，是以一种与人的自由行动相悖的方式，完全掌控人的意志。然而，它的意思的确是，神能够、也的确在人的灵施加强大的影响，以至于使人自愿顺服（诗一一〇3；腓二 13）。

(6) 人不能控告神的拣选是不公义的。神喜悦一些人，同时越过另一些人，我们不能根据这个事实控告神是不公义的。只有当一方有权利向另一方索要原本属于他们的东西时，我们才能说有不公义的情况。如果神欠所有的人赦罪和赏赐永生的债，那么若祂只拯救限定数量的人，祂就是不公义的。但是罪人完全没有权利索要从神的拣选而来的福分。事实上，人已经丧失获得这些福分的权利。我们不仅没有权利责问神为何拣选了一些人、却遗弃了另一些人，更必须承认，即使没有拯救任何人，祂仍然是完全公义的（太二十 14~15；罗九 14~15）。

C. 拣选的目的。永恒拣选的目的是双重的：(1) 最直接的目的就是使选民得救。神的话清楚地教导，人是被选择，或被拣选才能获得救恩的（罗十一 7~11；帖后二 13）。(2) 终极目标是神的荣耀。甚至连人的救恩也是为了彰显神的荣耀。荣耀神就是拣选恩典的最高目标，以弗所书一章 6、12、14 节尤其强调了这一点。我们今天的社会福音喜欢强调，人蒙拣选是为了服事神。如果这是要否认人蒙拣选是为了得救得救，也是为了神的荣耀，那么，这种观点就明显是违背圣经的。不过，从这观点本身来看，选民被预定要服事神或被预定要行善，是完全合乎圣经的（弗二 10；提后二 21）；但是这个目标只是附属于我们先前已经表明的那两个目标而已。

## 2. 遗弃

我们的信仰认信标准\* 不仅谈到了拣选, 也谈到了遗弃。<sup>9</sup> 奥古斯丁不仅教导拣选的教义, 也教导遗弃的教义; 但是这个“困难的教义”遭到了许多人的反对。罗马天主教, 绝大多数的路德宗, 亚米念主义者和循道宗信徒 (Methodists) 大致都拒绝这项教义的绝对形式。如果他们还会提到遗弃, 也只是指一种基于预知的遗弃。加尔文深深地意识到这项教义的严肃性, 从他将它说成是“可怕的定旨” (*decretum horribile*),<sup>10</sup> 就可以完美地证明这一点。即便如此, 他也认为不可随意否认这项被他视为重要圣经真理的教义。今天, 一些自称改革宗的学者, 对此教义却避讳不谈。巴特教导的遗弃是取决于人拒绝神在基督里的启示。卜仁纳 (Brunner) 对拣选的观念似乎比巴特更符合圣经, 但是他完全拒绝遗弃的教义。他承认, 在逻辑上, 可以从拣选的教义推导出遗弃的教义, 但是他警告人, 在这个例子中, 不要受逻辑的引导, 因为圣经并没有教导遗弃的教义。<sup>11</sup>

A. 对此教义的陈述。“遗弃”可以定义为神永恒的定旨之一, 神借此定旨决定越过一些人, 不使特殊恩典运行在他们身上, 并且因着他们的罪恶而惩罚他们, 显明祂的公义。以下几点值得特别强调: (1) 遗弃包含两种要素。根据改革宗神学最常见的描述, 遗弃的定旨是由两种要素组成的, 那就是忽略 (*preterition*) 或决心越过一部分人; 以及定罪 (*condemnation*; 有时候称为预先定罪 (*precondemnation*)) 或决心因着他们的罪的缘故而惩罚那些被越过的人。如此, 遗弃就体现了一个双重目的: (a) 在赋予人重生或拯救的恩典时, 越过一部分人; (b) 因他们的罪的缘故, 使他们承受羞辱或神的愤怒。《比利时信条》仅仅提到前者, 但是《多特法典》同时说明了后者。一些改革宗神学家可能从遗弃的定旨中删除后者。达博尼宁可把对恶人的定罪解释为: 神预先看到并预期他们被忽略的结果, 如此一来, 就剥夺了遗弃的积极特征; 狄克的想法是, 定罪的定旨应当被视为另一种不同的定旨, 而不是遗弃的定旨的一部分。然而, 在我看来, 我们没有足够的理由从定旨的教义中完全排除第二项要素,

---

\* 编按: 由于伯克富属于欧陆的改革宗教会, 他所谓的“认信标准”主要是指欧陆改革宗教会的“三合一信条”, 即《比利时信条》(*The Belgic Confession*)、《多特法典》(*Canons of Dort*)、《海德堡要理问答》(*Heidelberg Catechism*)。

<sup>9</sup> 《比利时信条》XVI 条; 《多特法典》I, 15。

<sup>10</sup> Calvin, *Inst.* III.xxiii.7 = 《麦种基督教要义》, 716 页。

<sup>11</sup> Brunner, *Our Faith*, pp.32f.

也不能将它视为一种不同的定旨。圣经清楚地教导遗弃的积极面，将它作为拣选的对立面，故此我们不能将它视为纯粹是消极的（罗九 21、22；犹 4）。然而，我们应当注意到，遗弃的定旨里的两种要素之间，有几个不同点：(A) 忽略是神的一种至高主权的作为，是仅仅出于祂的美意的行动，并没有考虑人的过失，而预先定罪是一种司法行动，用惩罚来对付罪。即使是堕落前拣选论者也乐意承认，在定罪之时，罪已经被纳入考虑了。(B) 人无从得知忽略的原因。这个原因不可能是罪，因为所有的人都是罪人。我们只能说，神忽略一些人，是根据对祂自己来说好的、智慧的理由。另一方面，定罪的原因是我们知道的，就是罪。(C) 忽略是纯粹消极的，单纯地越过一些人，并没有在人的身上施加任何行动；但是定罪是有效的，也是积极的。那些被忽略的人之所以被定罪，是因为他们的罪。(2) 然而，我们应当警惕一种观念，就是正如拣选和遗弃都有绝对的把握可以决定人被命定的最终结局，以及实现此结局的方法，它们也暗示，无论是遗弃或拣选，神都会通过祂直接的权能，使祂所定旨的一切得到实现这意味着，尽管我们可以说，神既然是选民重生、呼召、信心、称义、成圣的源头，因此就通过在他们身上直接的行动，使他们的拣选得到实现。但我们不能说，神也是被遗弃之人堕落、不公义的状态、罪恶行为的源头，要对此负责，因为神是通过在他们身上直接的行动，使他们的遗弃得到实现。神的定旨无疑使罪进入世界确凿无疑，但是神并没有预定一些人犯罪，如同祂预定其他一些人成为圣洁那样。而身为圣洁的神，祂就不可能是罪的创始者。关于这一点，加尔文在他的《基督教要义》里所采取的立场，在下面这段话里非常清楚地表明出来，这是在《加尔文论预定的信条》（*Calvin's Articles on Predestination*）一书中找到的：

尽管神的旨意是至高的，而且是万事万物的第一因，神也使魔鬼和一切不敬虔之人都服从祂的旨意，但是神不能被称为罪的起因，更不是邪恶的创始者，祂也不接受任何的指责。

尽管魔鬼和被遗弃之人是神的仆人和工具，神使用他们执行祂隐秘的决定，但是，神是用人无法理解的方式，在他们里面、也借着他们动工，却不受他们恶行的玷污，因为神是用公义、正当的方式使用他们的恶念，目的是要产生好的结果，尽管神使用的方式对我们来说是隐藏的。

一些人以无知和诽谤的方式声称：如果所发生的一切事情都是因着神的旨意和命定，那么神就是罪恶的创始者；因为他们并没有区分“人的堕落”和“神的隐秘计划”。<sup>12</sup>

(3) 应当注意的是，神决定越过一些人，不给他们的不是祂的一般恩典，而是祂的特殊恩典，也就是重生的恩典，这种恩典可以将罪人转变为圣徒。认为被遗弃之人在今生完全缺乏神的恩惠，这种观点是完全错误的。神并没有因着拣选的计划，就限制祂将自然的恩赐分配给人。祂甚至不允许让拣选和遗弃来决定这些恩赐的程度。被遗弃之人往往比选民享受到更大程度的、天然的福分。前者和后者之间的有效区分是，神是否使他们成为重生的恩典和救赎的恩典的领受者。

B. 遗弃教义的经文证据。遗弃的教义是从这种情况的逻辑自然推论而来的。拣选的定旨无可避免地会暗示遗弃的定旨。全然智慧的神拥有无限的知识，如果祂在永恒中定意要拯救一些人，那么，借着这个事实本身 (*ipso facto*)，祂也定意不拯救其他人。那么，如果祂已经选择或拣选一些人，按照这个事实，祂也就拒绝了另外一些人。卜仁纳反对这种论证，警告说：圣经中没有一个字教导说神预定要拒绝一些人。但是在我们看来，圣经与这里所讨论的逻辑，似乎并没有冲突，反而证明这种逻辑是正确的。因为圣经主要是救赎的启示，它自然不会像讲拣选那样多地讲到遗弃。但是，圣经关于遗弃所说的也是相当充分的，参考：马太福音十一章 25、26 节；罗马书九章 13、17、18、21、22 节，十一章 7 节；犹大书 4 节；彼得前书二章 8 节。

## 五、堕落前拣选论和堕落后拣选论

预定的教义并不总是以完全相同的形式呈现的。尤其是从宗教改革时期以来，有两种关于“预定”的不同概念逐渐浮现出来，这在亚米念论战中分别被称为“堕落后拣选论”和“堕落前拣选论”。因着当时神学辩论的结果，已经存在的差异得到更明确的定义，也更强烈地凸显出来。根据狄杰克 (Dijk) 博士的看法，我们现在所考虑的这两种观点，在它们的原始形式上，仅仅是关于这个问题的不同见解而已，即人的堕落是否也包括在神的定旨之中？构成人的堕落的第一宗罪，是被预定的，或仅仅是神预知的对象？在其原始形式上，堕落前拣选论相信前者，而堕落后拣选论相信

---

<sup>12</sup> 引用于 Warfield, *Studies in Theology*, p.194。

后者。按照这个定义来看，加尔文明显是堕落前拣选论者。这两个词之间的差异的后续发展，是从加尔文在日内瓦的继承者伯撒开始的。在这个争论中，原始的论点逐渐被淡忘，其他的差异陆续被提出来，而有些差异最终被证明只是强调上的不同而已。后期的堕落后拣选论者——例如里维特（Rivet）、瓦流斯（Walaeus）、马斯垂克、杜仁田、阿马克、德莫尔（de Moor）——都承认，人的堕落是包含在神的定旨之中的；后期的堕落前拣选论者，例如伯撒、戈马汝斯、威尔米革立（Peter Martyr Vermigli）、赞裘斯、邬新努、柏金斯、蜕斯、崔格兰（Trigland）、佛依狄、布曼努斯、魏修斯和柯姆里（Comrie），至少其中一些人非常乐意承认，在遗弃的定旨中，神以某种方式将罪考虑在内。我们目前关注的是堕落前拣选论和堕落后拣选论更成熟的形式。

## 1. 争论的要点

对于争论中的要点有正确的看法，是十分必要的。

A. 从消极面来看，在下列各点中找不到差异：(1) 关于神的定旨在时间顺序上的各种不同观点。各方都承认，神的定旨是独一的，其中的每一部分也同样都是永恒的，因此不可能将任何“时序”（temporal succession）归给定旨中的不同要素。(2) 关于人的堕落是神定旨的，或仅仅是神预知的对象，这两种看法的基本差异。正如狄杰克博士所说的，这或许是原始的差异点；但是，肯定的是，任何断言“堕落不是神的定旨，而仅仅是神所预知的”的人，如今会被认为是沿着亚米念派的思路走，而不是沿着改革宗的思路走。堕落前拣选论者和堕落后拣选论者都承认，堕落乃是包含在神的定旨之内的，而忽略则是神至高主权旨意的作为。(3) 关于这个问题的基本差异，即定旨对于罪的态度是否仅仅是许可。对于修饰性形容词的强调，的确存在某种差异。堕落前拣选论者（有少数例外）乐意承认：神的定旨对罪的态度仅仅是许可，但是会赶紧补充说，虽然如此，神的定旨仍然会确保罪一定会进入世界。而堕落后拣选论者（有少数例外）会承认，罪乃是被包含在神的定旨之中的，但是也会赶紧补充说，就着罪来说，神的定旨仅仅是许可，而非积极使它发生。前者偶尔会过分强调神的定旨对于罪的积极因素，因此使自己暴露在让神成为罪的创始者的控告之下。而后者有时会过分强调定旨的许可特征，将定旨缩减只是一种空洞的许可，因此让自己暴露在亚米念主义所受的控告之下。然而，整体来看，堕落前拣选论者断然拒绝一切说神的定旨会让神成为罪的创始者的解释；而堕落后拣选论者也明确而谨慎地指出，神的定旨对罪的许可，会确保罪在未来必定会发生。(4) 关于遗弃的定旨是否

将罪考虑在内这个问题的任何基本差异。这项教义有时被描述为，神仿佛仅仅根据祂至高主权旨意的一个行动命定一些人要永远灭亡，却没有考虑到他们的罪；仿佛神像是一个暴君，不过是决定要毁灭一大群有理性的受造物，纯粹是为了彰显祂荣耀的美德。但是堕落前拣选论者憎恶这种“残暴的神”的观念，而且他们当中至少有一些人明确地说明，尽管“忽略”是神至高主权旨意的行动，但是，遗弃这个教义的第二个要素，也就是定罪，是一种公义的行动，故此必然会考虑到罪。这是基于一个假设，即“忽略”在逻辑上先于创造和允许人堕落的定旨，而定罪则在这些之后。这种立场的逻辑可以受质疑，但是这至少表明，采取这个立场的堕落前拣选论者教导：在遗弃的定旨中，神是将罪纳入考虑的。

B. 从积极面来看，这个差异的确关乎：(1) 预定的范围。堕落前拣选论者将创造和允许人堕落的定旨包含在预定的定旨之中，而堕落后拣选论者则将它包含在神总体的定旨中，却将它排除在预定的特殊定旨之外。根据前者，人在预定的定旨中，并不是以已经被造、已经堕落的身分出现的，而是以确定会被造、也确定会堕落的身分出现的；而根据后者，人在预定的定旨中是以已经被造、已经堕落的身分出现的。(2) 定旨的逻辑顺序。问题在于，创造和允许人堕落的定旨是不是救赎定旨的途径。堕落前拣选论者是基于一个假设，即在作计划时，理性的头脑是以一种逆向的运动，从结局进行到手段，以至于最先被规划的，是最后完成的。因此，他们决定了以下的顺序：(A) 神定旨要荣耀祂自己，尤其是要显明祂恩典和公义的定旨，就是要从有理性的被造物中拯救一些人，同时毁灭其中剩下的人；而他们当时仅仅是以“可能性”的形式存在神的心思中而已。(B) 定旨要创造那些如此被拣选和如此被遗弃的人。(C) 允许他们堕落的定旨。(D) 定旨要称选民为义，定非选民为有罪的。另一方面，堕落后拣选论者则主张一种更接近历史的顺序：(A) 定旨要按圣洁和蒙福状态创造人。(B) 定旨要容许人因着他出于自己意志的自我决断而堕落。(C) 定旨要从这个有罪的群体中拯救一个确定数量的人。(D) 定旨要让其余的人以他们的自我决断留在罪中，同时使他们按照自己的罪所应得的承受公义的审判。(3) 将预定的个人因素扩展到创造和允许堕落的定旨。根据堕落前拣选论者的观点，即使是在创造和允许堕落的定旨中，神也个别地定睛在祂的选民身上，因此，在神的定旨里，没有任何一个瞬间是他们与神不存在一种特殊关系的，他们时时刻刻都是神所喜爱的。另一方面，堕落后拣选论者认为，在神的定旨中并不存在个人因素，这要等到创造和允许堕落的定



旨之后才会出现。在这些定旨本身当中，选民只不过是包括在人类的整体当中，而不是以神的爱的特殊对象出现的。

## 2. 堕落前拣选论者的立场

A. 支持此观点的论据。(1) 此观点诉诸于所有强调神的绝对至高主权的经文，尤其是祂的至高主权与罪之间关系的经文（例如：诗一一五 3；箴十六 4；赛十 15，四十五 9；耶十八 6；太十一 25、26，二十 15；罗九 17、19~21）。这些经文中不止一处，将强调的重点放在陶匠的意象上。据说，这个意象不仅强调神总体的主权，但尤其更强调的是神在创造时决定被造器皿性质的至高主权。这意味着，在罗马书第九章，保罗是从创造之前的角度说的，这个观点受人青睐是基于以下的事实：(A) 圣经经常使用陶匠的工作来类比创造；(B) 陶匠决定每个器皿的特定用途，并赋予它相应的素质，这或许会促使器皿问道（虽然器皿没有任何权利这样问），你为什么把我造成这个样子？(2) 我们应当注意一个事实：一些经文暗示，自然之工或整体的创造之工是如此井然有序，故此已经包含对救赎之工的说明。耶稣经常从自然界引用例证，来解释属灵的事情，而马太福音十三章 35 节告诉我们，这应验了先知的预言，“我要开口用比喻，把创世以来所隐藏的事发明出来”（参：诗七十八 2）。这是用来表示，这些奥秘原本是隐藏在自然界里的，但是在耶稣比喻的教导里已经被显明出来了。以弗所书三章 9 节也被认为是在表达一个观念，即神创造世界时的设计，是为了要彰显祂的智慧，而这会在新约圣经的救赎之工中展示出来。但是诉诸于这节经文，似乎是非常值得怀疑的。(3) 堕落前拣选论者所接受的定旨的顺序，被认为是比较理想的，是两者中更合乎逻辑、更加统一的。它清楚地展示出最终结果和中间途径这两者之间的合理次序。因此，堕落前拣选论者可以具体回答“神为什么定旨要创造世界，并允许人的堕落”这个问题，但是堕落后拣选论者则不能。他们充分公允地反映出神的至高主权，也避免了一切，想要从人的角度为神辩护的徒劳尝试；而尽管堕落后拣选论者对“尝试证明神的作法是公义的”感到犹豫，然而，他们最终必定会得出和堕落前拣选论者相同的结论，也就是说，归根究底，我们只能从神至高主权的美意，来解释祂允许人堕落的定旨。<sup>13</sup> (4) 关于“天使的预定”这个类比，似乎也支持堕落前拣选论者的立场，因为只有堕落前拣选论者才会设想出此立场。神根据只有祂自

---

<sup>13</sup> Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p. 400.

己知道的原因，定旨将坚忍到底的恩典赐给一些天使，却保留这个恩典，没有赐予另外一些天使；以及与此有正当关联的，使前者在荣耀的状态中得到确认，并确认后者遭受永远的毁灭。因此，这意味着，关于堕落天使的定旨，构成了他们预定教义的一部分。用其他的方式来设想此教义似乎也是不可能的。

B. 对这个观点的反对意见：(1) 它尽管看起来有模有样，却没有实际解决罪的问题。如果它敢于说，神定旨要借着祂自己直接的权能，将罪带入到世界里，就真的解决了罪的问题。没有错，一些堕落前拣选论者真的将神的定旨描述为罪的有效因，却仍然不希望在解释这个观点时让神成为罪恶的起源。他们当中大多数人并不在意超出“神愿意 (God willed) 容许罪恶”这个陈述的范围。因此，这个对堕落前拣选论者的反对意见，和对堕落后拣选论者的反对意见并没有什么两样，因为两者都没有实际解决问题。唯一的区别是，前者比后者更善于装模作样。根据这种描述，在神的定旨中，人起初是以 *creabilis et labilis* (确定会被造，也确定会堕落) 的身分出现。此定旨的对象是人，首先，人仅仅被视为可能性而已，是尚未存在的实体。但是，这样的定旨必然只具有临时的特征，后面必须紧跟着另一个定旨。在定旨拣选和遗弃这些“可能的人”之后，紧跟着是定旨要创造他们并允许他们堕落，然后这个定旨必须再紧跟着另一个定旨，是关于这些如今已经确凿无疑地确定被造和堕落的人的，也就是要从如今已经以真实之人的身分出现在神定旨中的人里面拣选一些人，并遗弃其余的人。堕落前拣选论者宣称，这并不是无法克服的反对意见，因为从他们的立场来看，尽管这些真实存在的人被拣选、被遗弃时，他们的命运还没有决定，但是他们确实存在于神的思想中。(3) 有人说，堕落前拣选论会使被遗弃之人的永恒惩罚成为神的旨意的对象，如同选民的永恒救恩也是神的旨意的对象一样，意义和方式都相同；并且它会使导致永恒灭亡的罪成为导致这个结局的途径，正如在基督里的救赎是救恩的途径一样，意义和方式都相同。如果始终如一地继续往下推论，这个观点就会使神成为罪的创始者。不过，应该说明的是，堕落前拣选论者一般不会如此描述这个定旨，同时也明确地声明，在解释神的定旨时不应当导致神成为罪的创始者。他会说神预定人获得在耶稣基督里的恩典，而不会说神预定人犯罪。(4) 再次，有人反驳说，堕落前拣选论将遗弃的定旨视为像拣选的定旨那样绝对。换句话说，它是将遗弃视为纯属神至高主权美意的一个行动，而非惩罚式的公义的作为。根据它所陈述的说法，遗弃的定旨完全没有考虑到罪。但这很难说是正确的，虽然这对一部分堕落前拣选论者来说可能是真的。然而，总的来说，我们可以说，尽管他们把“忽

略”看为神至高主权美意的一种行动，但是他们通常也把“预先定罪”（precondemnation）视为神公义的一种行动，这就确实把罪考虑在内了。而堕落后拣选论者自己也不能主张一种观念，即遗弃纯粹是一种公义的作为，完全取决于人的罪。归根究柢，如果 he 不想被划入亚米念派的阵营，他也必须宣称那是神至高主权美意的一个行动。(5) 最后，有人说，若是以堕落后拣选论的架构为基础，就不太可能推论出恩典之约和其中保之约这样有用的教义。只有堕落后拣选论者才能够设想出恩典之约和这约的中保的教义。一些堕落后拣选论者坦率地承认这一点。从逻辑上来看，只有在罪进入世界之后，中保才会出现在神的定旨中；而仅仅从这种角度，才能够推论出恩典之约的教义。这自然会对话语的职事有重大的影响。

### 3. 堕落后拣选论者的立场

A. 支持这个观点的论据。(1) 堕落后拣选论者尤其诉诸于一些经文，它们将拣选的对象描写为是在罪恶的状态下，与基督有紧密的联合，是神恩典和怜悯的对象（例如，太十一 25、26；约十五 19；罗八 28、30，九 15、16；弗一 4~12；提后一 9）。这些经文似乎暗示，在神的思想中，人的堕落发生在拣选一些人承受救恩之前。(2) 堕落后拣选论者也叫人注意一个事实：比起堕落后拣选论者所提议的，堕落后拣选论对神定旨的顺序的描述，少了一些哲学性，却更自然。这个顺序和神的定旨在历史上执行的顺序一致，似乎反映出神在祂永恒计划中所设立的顺序。正如定旨的执行是井然有序的，在神的定旨中也同样有因果的顺序。遵从这个顺序是更为谨慎的，只因为它反映出圣经所启示出来的历史顺序，也没有假装要解决神与罪的关系。它对这个问题的描述，被认为是没有那么唐突的，而且与实际生活的要求更加一致。<sup>14</sup> (3) 尽管堕落后拣选论者宣称，他们建构的定旨教义是两者当中较符合逻辑的，堕落后拣选论者对自己的立场也作出同样的宣称。达博尼说：“堕落后拣选论者吹嘘自己的体系较合理匀称，但实际上，它是两者中更违反逻辑的。”<sup>15</sup> 有人指出，堕落后拣选论者的体系是不合逻辑的，因为它使拣选和忽略的定旨所指涉的对象成为非实质的人，甚至在神的思维中，也是一些不存在的人，只是一些空洞的可能性而已；他们在神的定旨中是尚未存在的人，因此在思考时不能他们当作已经被造的，而只能当作可创造的。再次，有人说，堕落后拣选论者的解释是不合逻辑的，因为它必然在“遗

<sup>14</sup> 参 Edwards, *Works II*, p. 543.

<sup>15</sup> Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, p. 233.

弃”中分出两种元素，将忽略放在堕落之前，而将定罪放在堕落之后。(4) 最后，我们也应当注意，改革宗教会的官方立场总是采取堕落后拣选论者的立场，即使他们对于另一种观点从来没有定罪，而是始终容忍。在多特会议和威斯敏斯特会议的成员中，有几位堕落后拣选论者被赋予极高的尊荣（在这两个会议中，主持会议的官员也属于堕落后拣选论者），但是《多特法典》和《威斯敏斯特信仰告白》（Westminster Confession）所表达的都是堕落后拣选论者的观点。

B. 对这个观点的反对意见。针对堕落后拣选论所提出的一些最重要的反对意见如下：(1) 它并没有解决罪的难题，也并未声称要提出解答。但是这个反对意见也适用于另一种观点，因此，对比两种观点，我们不能将其视为真正的反对意见，尽管它有时候会被人提起。神与罪之间的关系，是这两种观点都没有解决的难题。(2) 堕落后拣选论者渴望防止“控告神是罪的创始者”的可能性；尽管受到这个理由的激励是值得赞赏的，但是在这样作的同时，经常会有弄巧成拙的危险，它的一些代表已经犯过这种错误。他们讨厌“神定意使罪发生”这个声称，并转而用“神许可罪”来取代。但是，这就产生另一个问题了，即这个陈述的确切意思到底是什么。这个陈述的意思难道是，神仅仅察觉到罪进入世界，却完全没有阻止，以至于人的堕落实质上是神计划的失败？堕落后拣选论者一旦用肯定的方式回答这个问题，就进入亚米念主义者的阵营里。尽管有一些人曾经采取这种立场，他们当中绝大多数感觉自己无法贯彻一致地采取此立场，而必须将人的堕落并入到神的定旨当中。他们将神关于罪的定旨仅仅说成一种“许可的定旨”，但是却带着不同的理解，即这个定旨会确保罪一定会进入世界。但是，神为什么定旨要允许罪的发生，从而确保罪一定会进入世界？而如果有人提出这个问题，他们只能指出这是神的美意，因此就是和堕落后拣选论者的观点完全一致的。(3) 两者有同样的倾向，想要以某种方式保护神的启示，并使人暴露在类似的危险中。堕落后拣选论真心想要将遗弃解释为神公义的作为。它倾向于明确地或含蓄地否认这个行动是出于神纯粹的美意。这其实会使遗弃的定旨成为一种有条件的定旨，因此通向亚米念主义的羊圈里。但是堕落后拣选论者整体上并不想教导有条件的定旨，因此在这个问题上非常谨慎地表达自己的观点。他们当中的一些人承认，仅仅将“遗弃”视为神公义的作为是错误的。这是完全正确的。罪并不是遗弃的终极原因，正如信心、善行不是拣选的原因一样，因为所有的人在本性上都死在罪恶和过犯当中。在面对遗弃的问题时，堕落后拣选论也只能在神的美意里找到答案。他们使用的语言可能比堕落后拣选论者更加温和，但是也更容易被

人误解，而最终却被证明所传达的是同样的观念。(4) 堕落后拣选论者的立场并没有公允地对待神的定旨的统一性，而是将其中的不同部分描述为互不相连的部分。首先，神定旨要创造世界是为了荣耀祂的名，这也至少意味着祂命定，有理性的被造物应当根据神栽种在他们心中的律法生活，也应当赞美他们的创造主。之后祂定旨允许人的堕落，罪借此进入世界。这似乎破坏了神原本的计划，或者至少是对这个计划的一个重大修正，因为神不再定旨要借着一切有理性的被造物的主动顺服来荣耀祂自己。最后，才跟着有拣选的定旨和遗弃的定旨，它们意味着原始的计划只有部分得到执行。

#### 4. 根据前面所说的，我们似乎可以推论，我们不能将堕落后拣选论和堕落后拣选论视为绝对对立的

它们是从不同的角度来考虑相同的奥秘，一个是把注意力集中在定旨的理想或最终的目的；另一个则将注意力集中在历史上，就是神的定旨的顺序。在某种程度上，它们可以、也必须携手共进。两者都可以在圣经里找到支持。堕落后拣选论可以在那些强调神的至高主权的经文里找到支持，而支持堕落后拣选论的，则是那些强调与神的拣选和遗弃有关的神的怜悯和公义的经文。每一种观点都可以找到有利于自己的论据。前者说，它无法保证可以为神辩护，而是单纯地安息在神的至高主权和祂圣洁的美意上；后者，也就是更谦虚温和一些的，将实际生活的需要和要求也考虑在内。两者的立场必然都是无法前后一致的；前者是因为它无法将罪视为一种逐步的发展，而是必须将它视为对创造的骚扰，因此说到一种许可的定旨；而后者，归根究底也必须诉诸于许可的定旨，确保罪必然会发生。但是它们也都强调真理的某种因素。堕落后拣选论所强调的真理要素是：神的定旨是一个整体；神有一个最终的目标；在某种意义上，祂定意使罪发生；神的创造之工立即调整为再造之工。而堕落后拣选论强调的真理要素是：神的定旨中存在某种的多样性；创造和堕落不能被视为仅仅是实现最终结局的途径，而是也具有独立的重要意义；罪不能被视为一种渐进的因素，而应当被视为存在于世界里的一种骚扰要素。关于这个深奥主题的研究，我们感到自己的领悟力是有限的，也意识到我们所抓到的仅仅是真理的皮毛。我们认信的信仰标准体现的是堕落后拣选论的立场，但是并没有定罪堕落后拣选论。我们感觉到，堕落后拣选论者的观点和改革宗神学的立场并不必然是冲突的。乌特勒支

（Utrecht）的结论于1908年被我们教会采用，\* 它这样说：尽管我们不允许将堕落前拣选论的观点描述为荷兰改革宗教会唯一的教义，我们也同样不允许去骚扰任何私下珍惜这个观点的个人。

## 进深研究问题

对将来事件的预知中，有没有哪个不是基于可能存在神里面的定旨？

认为神的定旨是基于祂的预知，而非反过来，这会产生什么不可避免的结果？

定旨的教义与“宿命论”（fatalism）和“决定论”（determinism）有什么不同？

预定的定旨是否必然排除将救恩提供给普世之人的可能性？

拣选的定旨和遗弃的定旨是否同等绝对，而且没有条件限制？

拣选的定旨和遗弃的定旨是否同样是人类行为产生的成因？

预定的教义和神至高主权的教义、全然败坏的教义、代赎的教义、圣徒坚忍的教义，分别有什么关系？

改革宗是否教导预定人犯罪的教义？

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* II, pp. 347-425.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Deo* III, pp. 80-258.

Vos, *Geref. Dogm.* I, pp. 81-170.

Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 535-549.

II, pp. 315-321.

Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 393-462.

Mastricht, *Godgeleerdheit*, I, pp. 670-757.

Comrie en Holtius, *Examen van het Ontwerp van Tolerantie, Samenspraken VI and VII.*

Turretin, *Opera*, I, pp. 279-382.

Dabney, *Syst. and Polem Theol.*, pp. 211-246.

---

\* 编按：乌特勒支大会结论（Conclusions of the Synod of Utrecht）是荷兰改革宗教会于1905年大会获致的结论。参 J. L. Schaver, *The Polity of the Churches*, 3rd ed. (Chicago: Church Polity Press, 1947), 2.34-37。

Miley, *Syst.Theol.* II, pp. 245-266.

Cunningham, *Hist. Theol.*, II, pp. 416-489.

Wiggers, *Augustinism and Pelagianism*, pp. 237- 254.

Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism*, pp. 14-412.

ibid., *The Will in its Theological Relations*.

Warfield, *Biblical Doctrines*, pp. 3-67.

ibid., *Studies in Theology*, pp. 117-231.

Cole, *Calvin's Calvinism*, pp. 25-206.

Calvin, *Institutes* III. Chap. XXI-XXIV = 加尔文著,《麦种基督教要义》, 690-755 页。

Dijk, *De Strijd over Infraen Supralapsarisme in de Gereformeerde Kerken van Nederland*.

ibid., *Om't Eeuwig Welbehagen*.

Fernhout, *De Leer der Uitverkiezing*.

Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn*.

## 第3章

# 创造总论

对定旨的讨论，自然会引到对定旨的执行的思考，而定旨的执行则始于创造之工。创造之工不仅在时间顺序上排第一，在逻辑次序上也排第一。它是所有神圣启示的开端和立足点，因此也是所有道德和宗教生活的根基。圣经提出“创造的教义”（doctrine of creation；以下简称为“创造论”），并不是为了以它作为解决世界难题的哲学办法，而是要在其伦理和宗教的意义上，将它作为人和他的神之间关系的启示。它强调一个事实，神是万有的起源，万有都属乎祂，也都服从祂。我们对创造之工的认识，只能源自圣经，也只能凭信心接受（来十一 3），尽管罗马天主教坚持，我们也可以从自然界获得关于创造的知识。

### 一、创造论的历史

尽管希腊哲学尝试通过二元论（dualism），或流溢（emanation）的方式来解释世界（前者包括物质的永恒性，后者则使世界成为神的外在彰显），基督教却从一开始就教导“从无中”（*ex nihilo*）造有的创造论，并且将创造视为神自由的行动。这个教义从一开始就受到教会全体一致的接纳。殉道者游斯丁（Justin Martyr）、爱任纽（Irenaeus）、特土良（Tertullian）、亚历山大的革利免（Clement of Alexandria）、俄利根（Origen）和另一些人也都接受此教义。第一个强调创造“日”就是字面意义的“日”的教父，是提阿非罗（Theophilus）。这似乎也是爱任纽和特土良的观点，也非常可能是教会中的普遍观点。革利免和俄利根认为创造，是在一个单一的、不可分割的瞬间完成的，并认为，圣经将创造之工描述为几天的工作，只是一种文学手法，是根据事物的价值顺序或它们在逻辑上的关联，来描述事物的起源。俄利根所教导的“永恒创造”的观念，则普遍遭到了拒绝。与此同时，一些教父将这个观念表述为，



神一直都是创造者，虽然被造的宇宙是在时间中开始的。在争论三位一体教义期间，他们当中一些人强调，子的受生是父必要的行动，世界的创造则不同，这是三一真神自由的行动。奥古斯丁对创造之工的处理，比其他人都更为详细。他论证说，创造原本是从永恒就在神的旨意中，因此并没有给神带来任何改变。在创造之前，时间是不存在的，因为世界是与时间同步产生的，而不是在时间内产生的。神在创造之前的许多个世代里在做什么？这个问题实际上是基于对永恒的理解。尽管教会在大体上似乎仍旧相信，世界是在正常的六日中被造的，奥古斯丁却提出略微不同的看法。他强烈维护“从无中造有”（*creatio ex nihilo*）的教义，不过却区分出创造的两个瞬间：从“无”中创造出物质和灵，以及使物质世界变得井然有序。他认为很难说创世记中的“日”，到底是什么样的“日”，但是很明显地，他倾向于认为，神在某个瞬间创造出万有；圣经引进“日”的观念，仅仅是为了帮助人有限智慧的理解。关于永恒创造的可能性，在经院哲学家之间有激烈的辩论；一些人，例如哈勒的亚历山大、波拿文土拉（Bonaventura）、大亚尔伯（Albertus Magnus）、根特的亨利（Henry of Ghent），和大多数的经院哲学家都拒绝承认这种观点；其他的一些人，例如阿奎那、苏格徒（Duns Scotus）、杜兰德（Durandus）、比尔（Biel），则维护这种观点。然而，与时间一同创造或是在时间之内创造的教义占了上风。艾利基纳（Erigena）和埃克哈特（Eckhart）则是例外，他们教导，世界是靠“流溢”而产生出来的。创造“日”似乎被视为正常的日子，尽管安瑟伦提议，或许有必要将它们设想为与我们现在的日子不同。改教家们坚定地相信“从无中造有”的教义：神借着自由的行动，在时间里、或与时间同时，从无中造有，他们也将创造“日”视为字面上的六日。十六、十七世纪宗教改革之后的文献大致也维持这种观点，尽管少数几位神学家（例如马瑞修〔Maresius〕）偶尔会提到持续创造的观念。然而，到了十八世纪，在泛神论和物质主义的强烈影响下，科学开始对教会的创造教义发动攻击。它用进化或发展的观念来取代借由神发出谕令的绝对起源。世界经常被描绘为是“绝对者”（the Absolute）必然的显现。世界的起源被推到几千年、甚至几百万年以前的一个未知的过去。很快地，神学家们就致力于各种尝试，想要调和创造论与科学和哲学的教导。一些人提议，创世记头几章应当被解释为寓言或神话；其他的一些人则提议，创世记第一章1~2节和接下来的经文之间有一段很长的时期，前者是主要的创造，后者则描述后续的创造；还有一些人提议，创造“日”实际上是一些很长的时期。

## 二、创造论的经文证据

创造论的经文证据，并不是出现在圣经里单一的、有限的一小部分，而是出现在神的话的每一部分里。经文证据也不是由少数难以解释的、零散的片段组成的，而是由大量清晰的、毫不含糊的陈述所组成的，这些陈述论到世界的被造是历史的事实。首先，我们可以在创世记的头两章找到一段很长的创世叙事，在我们考虑物质宇宙的创造时，会详细地讨论它。对不带偏见的读者来说，这两章必然是以历史叙事，和记录历史事实的样貌出现的。而分散于整本圣经的、相互参照的许多经文，都没有以任何其他的观点来看待它们。它们全都指出创造是一项历史事实。它们所出现的不同章节大致可以分为以下几类：(1) 一些经文强调神在创造之工中的无所不能（赛四十 26、28；摩四 13）。(2) 一些经文指向神是伟大的、无限的神，超过自然界的万物（诗九十 2，一〇二 26~27；徒十七 24）。(3) 一些经文指向神在创造之工中的智慧（赛四十 12~14；耶十 12~16；约一 3）；(4) 一些关于创造的经文是从神在创造中的至高主权和计划的角度来考虑的（赛四十三 7；罗一 25）。(5) 一些经文论到创造是神的基本工作（林前十一 9；西一 16）。最完整、最优美的陈述之一可以在尼希米记九章 6 节找到：“你，惟独你是耶和華。你造了天和天上的天，并天上的万象，地和地上的万物，海和海中所有的，这一切都是你所保存的；天军也都敬拜你。”这节经文是其他许多、没有那么详细的经文的典型，我们可以在圣经中找到许多类似的经文，都强调耶和華是宇宙的创造者（赛四十二 5，四十五 18；西一 16；启四 11，十 6）。

## 三、创造的观念

《使徒信经》在第一条条文就表达出教会对于创造世界的信仰：“我信神，全能的父，创造天地的主。”这是早期教会的信仰告白：神借着祂的大能大力，使宇宙从“无”中产生出来。“创造天地的主”并没有被包含在信经的原始形式里，而是代表后期的补充。它将天地的创造归因于圣父，也就是三位一体的第一位格，万物的起源。这和新约圣经所描述的相符：万有都是本于父，借着子，在圣灵中。“创造的主”是 ποιητής (*poiētēs*) 这个字的翻译，我们可以在希腊文形式的《使徒信经》中看到这个词，而拉丁文形式的《使徒信经》则使用 *creatorem*。非常明显的，它可以被视为“造物主” (Creator) 的同义词。早期教会将“创造”理解为严谨意义上的“从

无中造出”。应该留意的是，圣经并不总是在这个绝对意义上使用希伯来文单词  $\text{בָּרָא}$  (*bārā'*) 和希腊语词  $\text{κτίζω}$  (*ktizō*)。圣经也使用这两个词来表示后续的创造，也就是神使用已经存在的物质，但这些物质无法凭自己产生出圣经所指的结果(创一 21、27，五 1；赛四十五 7、12，五十四 16；摩四 13；林前十一 9；启十 6)。圣经甚至用它们来指在神护理之工的引导下所形成的事物(诗一〇四 30；赛四十五 7~8，六十五 18；提前四 4)。另外有两个词也被用来作为“创造”的同义词，即“造”(希伯来文  $\text{פָּשַׁע}$  (*'āśā'*)；希腊文  $\text{ποιέω}$  (*poieō*))和“形成”(希伯来文  $\text{יָצַר}$  (*yāšar*)；希腊文  $\text{πλάσσω}$  (*plassō*))。前者清楚地用在前面所指出的三种含义里：最初的创造(创二 4；箴十六 4；徒十七 24)，更常指后续的创造(创一 7、16、26，二 22；诗八十九 47)，以及护理之工(诗七十四 17)。后者也同样被用来形容最初的创造(诗九十 2(可能是这用法唯一的例子))，后续的创造(创二 7、19；诗一〇四 26；摩四 13；亚十二 1)，以及护理之工(申三十二 18；赛四十三 1、7、21，四十五 7)。这三个词同时出现在以赛亚书四十五章 7 节。在最严谨的意义上，“创造”可以定义为：神的自由行动，神根据祂至高主权的旨意，为了祂自己的荣耀，在起初产生出整个可见的和不可见的宇宙，完全没有使用既存物质，就使整个宇宙成为存在的实体，与神的本体有截然的区别，却必须永远倚靠祂。然而，根据前面所指出的经文资料，非常明显地，这个定义只适用于我们一般所知的起初的(primary)创造或无中介(immediate)的创造，也就是创世记一章 1 节所描述的创造。但是，在神使用一些既存物质来创造的例子中，圣经也明确使用“创造”这个词，例如创造太阳、月亮、星星、动物、人。因此，许多神学家在创造的定义上加上了另一个元素。伍勒比乌是这样定义的：“创造是神借以生成世界和其中一切的行动，部分是从无中创造，部分是借着现有的物质创造，后者在本质上是够资格的，这是为了显明祂荣耀的权能、智慧、良善。”然而，即使如此，此定义也无法涵盖圣经指称为创造之工的一切情况，在那些情况下，神乃是借着第二因工作(诗一〇四 30；赛四十五 7~8；耶三十一 22；摩四 13)，并产生出只有神自己才能产生的结果。以上的定义也包含几种要素，需要我们进一步思考。

## 1. 创造是三一真神的行动

圣经教导我们：三一真神是创造的创始者(创一 1；赛四十 12，四十四 24，四十五 12)，这使得祂和偶像有了分别(诗九十六 5；赛三十七 16；耶十 11~12)。尽管圣父是在创造之工中最为凸出的(林前八 6)，创造也明显被视为圣子和圣灵的工作。

以下经文表明圣子参与在创造之工中：约翰福音一章 3 节；哥林多前书八章 6 节；歌罗西书一章 15~17 节；以下经文则表达出圣灵在创造中的活动：创世记一章 2 节；约伯记二十六章 13 节，三十三章 4 节；诗篇一〇四篇 30 节；以赛亚书四十章 12~13 节。在创造之工中，第二和第三位格不是附属的能力或仅仅是媒介，而是与父同工的独立创始者。创造之工不是分割给三个位格各自负责一部分的工作，而是整体的工作，尽管从不同的角度来看，是归给三位格的每一个位格的。万有都是在顷刻之间出于父，借着子，也在圣灵里。我们大致可以说，存有是出于父，思想或理念是出于子，而生命是出于圣灵。因为在创造之工中是父采取主动，因此从经世的角度来看，创造之工往往被归给父。

## 2. 创造是神自由的行动

创造有时被描述为神必要的行动，而非由神至高主权的旨意所决定的自由行动。古老的“流溢”理论，和它们的现代化身（泛神论），很自然地使世界仅仅成为神圣进化过程中的某一时刻（斯宾诺莎、黑格尔），也因此将世界看为神必要的行动。在他们思维中的必要性并不是来自神的定旨的一种相对必要性，而是来自神的本质的一种绝对必要性，也就是源自祂的无所不能（俄利根）或源自祂的爱（若特）的必要性。然而，这并不是圣经的立场。在神众多的作为中，本身必然带着一种来自神的本质的必然性的必要作为，就只有神的“内在行动”，也就是区分神的存有中不同位格的作为：生（generation），受生（filiation），发出（procession）。说创造是神的必要行动，也就是在宣告创造和神的内蕴作为（immanent works）一样是永恒的。任何被归属于神的“外在行动”的必要性，都是有条件的必要性，会受到神的定旨，以及由此而来的万物的构造所局限。创造的必要性取决于神至高主权的旨意，因此并不具有绝对意义的必要性。圣经教导我们，神乃是根据祂旨意所定的计划创造万有（弗一 11；启四 11）；神是自足的，祂在任何方面都不倚靠祂所造之物（伯二十二 2、3；徒十七 25）。

## 3. 创造是神在时间中的作为

A. 圣经对此的教导。圣经以简单的陈述开始：“起初，神创造天地”（创一 1）。为了对各式各样的人说话，圣经采用日常生活中的一般语言，而非哲学上的专业用语。希伯来词 בְּרֵאשִׁית (bērē'sīt, 字面意思为“一开始” (in beginning)) 本身是不带

冠词的,很自然会引出一个问题,在什么的开始?最好的做法似乎是将这个表达法理解为绝对意义的,表明一切暂时事物的开始,甚至是时间本身的开始,但是凯而(Keil)认为,它是指创造之工的开始。就严格的意义来说,假设时间在神创造世界时就已经存在;而祂在那个既存的时间里、在称为“起初”的那个时刻使宇宙生成,这种说法是不正确的。“时间”仅仅是所有被造的实存的众多形式之一,因此在创造之前不可能存在。基于这个理由,奥古斯丁认为,说“世界是和时间同时(*cum tempore*)被造的”,比断言“世界是在时间里(*in tempore*)被造的”要来得更为正确。圣经开篇陈述的重要意义乃是在于教导:世界有一个开始。圣经也在其他地方谈到这个开始(太十九4、8;可十6;约一1~2;来一10)。一些经文也清楚地暗示世界有开始,例如:诗篇九十篇2节,“诸山未曾生出,地与世界你未曾造成,从亘古到永远,你是神!”和诗篇一〇二篇25节,“你起初立了地的根基,天也是你手所造的。”

B. 烦扰此教义的难题。我们必须假定,在创世记一章1节提到的“起初”之前,存在一种无始的永恒,在这种永恒之中只有神存在。我们该如何填满神永恒生命的这些空白期呢?在创造世界之前,神在做什么?我们完全不可能将祂想像为一个 *Deus otiosus* (不活动的神),祂通常被设想为 *actus purus* (纯粹行动)。圣经将神描述为一直在作事(约五17)。那么我们是否可以,祂从一种不活动的状态进到一种活动状态呢?此外,从不创造的状态进到创造的状态,要如何与祂的永不改变调和呢?如果祂有永恒的创造计划,为何不立即执行呢?在祂将计划付诸实行之前,为什么允许一整个永恒都流逝掉呢?此外,祂为什么选择那个特定的时刻进行创造的工作呢?

C. 此难题的可能解决办法。(1) 永恒创造的理论。根据一些人,例如俄利根、艾利基纳、若特、多尔纳、和弗雷德尔的观点,神在整个永恒中都在进行创造,因此,尽管世界是被造之物,是倚靠神的,却像神自己一样,同样是永恒的。他们用神的无所不能、不受时间限制、永不改变、爱,来为这种观点辩护;但这些属性没有一个必然暗示或涉及这种观点。这种理论不但与圣经相冲突,而且违反人的理性,因为(A)从永恒开始创造,本身就是个矛盾的语词;(B)将永恒创造的观念,应用在现今受制于时间法则的世界上,是根据一种将时间和永恒视为等同的理论,但是这两者在本质上是不同的。(2) 时间和永恒具有主观性的理论。一些善于思索的哲学家——例如斯宾诺莎、黑格尔和葛林(Green)——声称,时间和永恒的区别,纯粹是主观的,是源自我们有限的视角。因此,他们要使我们上升到一种更高、更有利的视角, *sub specie*

*aeternitatis* (从永恒的视角) 来思考事物。对我们的意识来说, 世界的存在是随着时间发展而成的, 但是在神的意识里, 却是一个永恒的整体。但是这种理论正如前一种理论那样, 完全是与圣经相悖的 (创一 1; 诗九十 2, 一〇二 25; 约一 3)。此外, 它将客观的事实转变成意识的各种主观形式, 并且将整个历史缩减为一种幻觉。毕竟, 时间的发展是一个事实; 在我们的意识生命 (*conscious life*) 和我们周围的自然生命里, 存在着连续性。过去发生的事情并不是今天正在发生的事情。<sup>1</sup>

D. 寻找解决方案的方向。与我们现在所考虑的问题有关, 欧珥博士讲得非常正确, “解决问题的方案必定是在于正确理解永恒和时间之间的关系。”他补充说, 就他所能看到的, 这个问题仍然没有令人满意的答案。我们在这里遇到的很多困难, 无疑是因为我们将永恒思想为时间的一种无限延伸, 例如, 当我们谈到创造世界之前是在神里面相对而言不活跃的时代。神的永恒不是无止境延伸的时间, 而是有完全不同的本质, 这种本质是完全超乎我们的概念的。神是不受时间限制的存在, 一种永恒的临在。古老的过去和遥远的将来, 对他来说都是现在。他以永恒者的身分, 在他一切的作为里行动, 因此, 在创造之工中也是如此, 我们没有权利将神的这个创造行动拉到现世的范围。在某种意义上, 创造可以被称为一个永恒的行动, 但是, 只有当神一切的行动都是永恒的, 在这个意义上, 创造才是永恒的。作为神的行动, 它们都是神在永恒里完成的。然而, 这种永恒, 与“子被生的永恒”并不是在同等意义上的, 因为在绝对的意义, 圣父“生”圣子是神的内蕴作为, 而创造所产生的, 仅仅是暂时的存在, 因此也会在时间里终止。<sup>2</sup> 神学家们一般会区分主动创造和被动创造, 前者意指创造是神的一个行动, 而后者是创造的结果, 即世界被造成了。后者是以时间上的接续为标记的, 而前者不是, 而这种时间上的接续反映出在神的定旨里决定的顺序。有一种反对意见认为, 创造发生在时间之内, 暗示神发生了改变; 伍勒比乌评论说: “创造并非创造者从可能存在变为真实存在的通道, 而是被造物从可能存在变为真实存在的通道。”<sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> 参 Orr, *Christian View of God and the World*, p. 130.

<sup>2</sup> Bavinck, *Geref. Dogm. II*, p. 452.

<sup>3</sup> 引用于 Warfield, *Calvin and Calvinism*, p. 294.

#### 4. 创造是借以从无生成万物的一个行动

A. 创造的教义是绝对独特的。关于世界的起源，有大量的揣测，人们也提出许多理论。一些人宣称世界是永恒的，而另一些人则在其中看到敌对的灵的产物（诺斯底主义）。一些人主张，神是借着预先存在的物质将世界塑造成形的（柏拉图）；另一些人则认为世界是源自神的本质的流溢（叙利亚的诺斯底主义，斯威登伯格〔Swedenborg〕）；还有一些人将创造视为是“绝对者”（the Absolute）的外在显现，是万有的隐秘基础（泛神论）。与所有这些空洞的揣测相反，圣经的教导显得特别宏伟庄严：“起初，神创造天地。”

B. “创造”的圣经用词。正如我们在前面指出的，圣经在创造的叙事中使用三个动词，也就是 בָּרָא (*bārā'*)、פָּשַׁע (*'āsā'*) 和 יָצַר (*yāšar*)，它们在圣经里是可以互换使用的（创—26、27，二7）。第一个词是最重要的。它原本的意思是：劈开、切开、分离；但除此之外，它也有塑造、创造的含义，在更属于衍生的意义上，有制造、产生、革新的意思。这个语词本身并没有传达“从无中生成”的观念，因为它甚至被用来形容护理之工（赛四十五7；耶三十一22；摩四13）。然而，它也有显著的特性：它总是用来指神的作品，而非人的作品；它从来没有以物质作为直接受格，基于这个原因，可以用来强调神的作为的伟大。פָּשַׁע (*'āsā'*) 是更普遍的用词，意思是“去作”或“去制造”，因此被用在一般意义上的作、制造、生产、或塑造。比较独特的词 יָצַר (*yāšar*) 有“把预先存在的物质塑造出来”的含义，因此用来指陶匠从泥土塑造出器皿的过程。新约圣经的词汇是 κτίζω (*ktizō*；可十三19)、ποιέω (*poieō*，太十九4)、θεμελιόω (*themelioō*，来—10)、καταρτίζω (*katartizō*，罗九22)、κατασκευάζω (*kataskueazō*，来三4)、和 πλάσσω (*plassō*，罗九20)。这些词汇中没有一个词本身传达“从无中造有”的概念。

C. “从无中造有”这个语词的含义。我们在圣经中无法找到“从无中创造或产生”这种表达。它源自一部次经，即《马加比二书》(II. Macc.) 七章28节。“从无中”(*ex nihilo*) 的表达一直遭到人的误解和批判。一些人甚至认为 *nihilum* (无有) 这个词是指某种物质，而世界是从这种没有特征、也没有外形的物质造出来的。但是这种观点太过于天真，根本不值得认真考虑。其他人则将“从无中造有”这个表达法理解为意指世界的形成是没有成因的，他们更进一步批判这种观点，认为它与一般人视为不证自明的真理——*ex nihilo nihil fit* (无中只能生无)——有冲突。但是这种批判是完全没有道理的。我们说神从无造出世界，并不等于说世界的形成是没有

成因的。神自己，更具体来说，神的旨意，是世界的成因。马敦生如此表达他的观点：“神从中创造世界的‘无’，是指祂旨意里一切永恒的可能性，这是世界一切现状的来源。”<sup>4</sup> 如果把 *ex nihilo nihil fit*（无中只能生无）这个拉丁短语理解为是指，没有任何果效是没有成因的，那么我们可以承认它所要表达的真理，但是它不能被视为反对“从无中造有”教义的有效意见。但是，如果把它理解为是要表达这个观念，即除非有预先存在的物质，否则没有任何事物可以生成，那么它必定不能被视为不证自明的真理。倒不如说这是纯属武断的假设，正如薛德所指出的，这种说法甚至对人的思想和意志来说，也是无法成立的，因为它们也是从无中生出来的。<sup>5</sup> 但是，即使这个短语，就人类的工作来说，确实表达出一种出于共同经验的真理，但是就神大有能力的工作这方面来说，仍然无法证明这是真理。不过，有鉴于“从无中造有”这种表达易于被人误解，也一直遭到误解，最好还是说，神的创造之工并没有使用任何预先存在的物质。

D. “从无中造有”教义的经文基础。创世记一章 1 节记录了创造之工的起头，这节经文确实没有将神描述为使用预先存在的物质来造出世界。那是指从无中造出万有，在最严谨意义上的创造，因此加尔文只把“创造”一词用于创世记第一章所记录的部分工作。但是，即使在这章其余的部分，也将神描述为借着祂权能的话，借着一种单纯的、神圣的谕令，使万物生成。诗篇三十三篇 6、9 节和一四八篇 5 节这类的经文，也教导同样的真理。最具有说服力的经文是希伯来书十一章 3 节，“我们因着信，就知道诸世界是借神话造成的，这样，所看见的，并不是从显然之物造出来的。”这里将创造描述为一种事实，是我们只能凭着信心接受的。借着信心，我们知道（理解，而非透知）世界是借着神的话形成的或造成的，也就是说，是借着神大有能力的话，神的命令，以至于我们所看到的一切，世上一切可见的事物，都不是借着某种明显的、可以看到的、或至少是偶尔可以见到的事物所造成的。根据这节经文，世界必定不是借着任何感官可以觉察到的事物造成的。与此有关的另一处可以引用的经文是罗马书四章 17 节，那里谈到神“是那叫死人复活、使无变为有的神”（莫法特〔Moffatt〕译作“使死人复活，呼叫原本不存在的成为存在的神”）。没有错，使徒在这里所谈的并不是世界的创造，而是说到亚伯拉罕盼望他会有一个儿子。然

---

<sup>4</sup> Martensen, *Christian Dogmatics*, p. 116.

<sup>5</sup> Shedd, *Dogm. Theol.* I, p. 467.



而，这里对神的描述是概括性的，因此也可以作为一般的应用。祂有能力呼叫原本不存在的成为存在，这属于祂本性的一部分，而祂也确实呼叫原本不存在的成为存在。

## 5. 创造赋予世界一种独特的、却一直要倚靠神的存在

A. 世界具有一种独特的存在状态。这意味着世界不是神，也不是神的一部分，而是与神有截然的区分；它与神的差别，不是只有程度上的，更是本质上的。创造的教义暗示，神是自存的、自足的、无限的、永恒的，而世界则是依赖的、有限的、暂时的。两者之间是不可切换的。这个教义是抵挡古代“流溢说”（*idea of emanation*），更是抵挡一切泛神论的绝对藩篱。宇宙并不是神的存在形式，也不是“绝对者”在现象界的显现；而且神并不仅仅是世界的生命，或灵魂、或内在法则，而是在世界之上，享受祂自己永恒的、完满的生命，绝对独立于世界之外。神是超越的神，至圣至荣，可颂可畏，施行奇事。圣经的经文支持此教义，(1) 见证世界的独特存在（赛四十二 5；徒十七 24）；(2) 论到神的不变性（诗一〇二 27；玛三 6；雅一 17）；(3) 在神和被造物之间进行比较（诗九十 2，一〇二 25~27，一〇三 15~17；赛二 21，二十二 17，等等）；(4) 谈到世界陷在罪恶之中，或者世界是有罪的（罗一 18~32；约壹二 15~17，等等）。

B. 世界一直要倚靠神。尽管神赋予世界的，是一种有别于神自己的独特存在，但是神并没有在创造世界之后抽身离开，而是与世界保持最密切的关连。宇宙并不像一只钟表，神在给它上过发条之后，就让它自行运转的，从此不再需要神任何的干预。这种自然神论式的（*deistic*）创造概念，既不合乎圣经，也不合乎科学。神不仅是超越的神，无限高于一切被造物；祂也是内蕴的神，临在于祂所造之物的每一个部分，祂的灵运行在整个世界。神是实质性地、而非仅仅通过祂的能力（*per potentiam*），临在于祂所造的一切之内，但是祂并不是以相同的方式临在他们每一个里头。祂的内蕴性（*immanence*）不应该被解释为无限扩展、延伸，贯穿整个宇宙的所有空间，也不是部分的临在，以至于祂的一部分在这里，另一部分在那里。神是灵，而且正因为祂是灵，所以祂是以一个整体临在于每一个地方。圣经说，神充满天、地（诗一三九 7~10；耶二十三 24），充满我们生活、动作、存留的每一个领域（徒十七 28），借着祂的灵，使地面更新（诗一〇四 30），祂与心灵痛悔的人同住（诗五十一 11；赛五十七 15），以教会为自己的殿，住在教会里（林前三 16，六 19；弗二 22）。神的超越性和内蕴性同时出现在一处独特的经文里，那就是以弗所书四章 6 节，使徒在这里说

到, 我们有“一神, 就是众人的父, 超乎众人之上, 贯乎众人之中, 也住在众人之内”。大量的现代神学曲解神的内蕴性, 甚至到达泛神论的地步。世界, 尤其是人, 被视为神在现象界的显现。目前, 对于这个在所谓的“转折点神学”里的立场有很强烈的反应。人们有时认为, 这种神学因为强调时间和永恒之间“无限的本质差异”, 强调神是“全然他者”(wholly Other)和隐藏的神, 也强调神和人之间的差距, 自然会将神的内蕴性排除在外。然而, 卜仁纳向我们担保, 并不是如此。他说: “很多人说‘巴特神学’只对神的超越性有概念, 而对神的内蕴性完全没有概念, 这完全是在胡扯。仿佛我们也没有意识到, 神这位创造者, 用祂的权能托住万有, 神已经将祂的神性印在这个世界, 也创造人, 使之成为自己的形象。”<sup>6</sup> 巴特说: “如果神仅仅从外面推动世界, 如果祂是‘物自体’(thing in Himself), 而非‘在万有里面的那一位’(the One in all), 是一切有形、无形之物的创造者, 既是元始, 又是末了, 那么神自己就是死的。”<sup>7</sup> 这些人反对现代泛神论式的、对神的内蕴性的观点, 也反对一个观念, 即由于神的内蕴性, 世界就是神平易近人的启示。

## 6. 神创造的最终目的

人们经常辩论神创造的最终目的到底是什么。在历史的进程中, 人们为这个问题提供了两种答案。

A. 人或人类的幸福。一些早期的哲学家, 例如柏拉图、斐罗(Philo)和塞尼加(Seneca)断言, 神的良善促使祂创造世界。神渴望叫祂所造之物认识祂自己; 被造物的幸福是神创造的目的。尽管一些基督教神学家们也随声附和这种观点, 但是借着改教时期的人文主义(Humanism)和十八世纪的理性主义(Rationalism), 这种观点才变得尤为显著。这种理论经常以一种非常肤浅的方式来呈现。陈述这种理论的最佳形式, 其大意是说, 神不可能使祂自己成为创造的最终目的, 因为神对祂自己来说是足够的, 祂不需要其他任何事物。如果神不能使自己成为一切的终极目的, 那么就只能从被造物中寻找终极的目的, 尤其是在人里面寻找, 最终就推到人至高的幸福。这种“目的论”观点(teleological view)将人的福祉或幸福作为创造的终极目的, 是一些非常有影响力的人典型的思维, 例如康德(Kant)、施莱马赫、立敕尔, 尽管他们并不总是用同样的方式来呈现这个观点。但是, 基于以下几种原因, 这种理论

---

<sup>6</sup> Brunner, *The Word and the World*, p. 7.

<sup>7</sup> Barth, *The Word of God and the Word of Man*, p. 291.

并无法令人满意：(1) 尽管神毫无疑问地在创造中启示出祂的良善，但是，若说：如果没有世界，祂的良善或爱心就无法表达出来，却是错误的说法。三一真神里面不同位格之间的关系，供应了完美、永恒之爱的生命所需的一切。(2) 神的存在并不是为人的缘故，而人的存在是为神的缘故，这似乎是非常明显的。唯有神是创造者，是至高的善，而人仅仅是被造物，因此人不可能成为创造的终极目的。暂时的事物只能从永恒中找到其目的，人只能从神里面找到目的，而非反过来。(3) 这种理论并不符合事实。让被造界里面的一切都服从于这个目标，并且把一切都解释为与人类的福祉有关，是不可能的。这是非常明显的，仅仅考虑一下世界上的苦难就可以明白。

B. 神对外宣告的荣耀 (*declarative glory*)。\* 耶稣基督的教会找到创造的真正目的，并不是在神以外的任何事物里，而是在神自己里面，更具体来说是在神固有美德的外在彰显里。这意思不是说，神从其他事物那里接受荣耀是创造的最终目标。借着有德性的被造物的赞美获得荣耀，是一种包含在至高目标中的目标，而非至高目标的本身。首先，神创造世界并不是为了获得荣耀，而是为了凸显、显明祂的荣耀。神一切荣耀的全德显明在祂所造的整个世界里；这种显明的目的不是为了空洞的炫耀，不是仅仅为了展示出来让被造物瞻仰，而是也为了增进他们的福祉和完美的幸福。此外，这也试着要调校被造物的心，使他们发出对造物主的赞美，并从他们的灵魂里引发出对神的感激、爱和敬拜的表达。神创造的至高目的是为了彰显祂的荣耀，因此，也包括附属的目的，就是被造物的福祉和救恩，以及从充满感激和敬拜的心灵那里接受赞美。支持此教义的理由如下：(1) 它是基于圣经的见证（赛四十三 7，六十二 1，六十一 3；结三十六 21~22，三十九 7；路二 14；罗九 17，十一 36；林前十五 28；弗一 5、6、9、12、14，三 9~10；西一 16）。(2) 无限的神几乎不能在被造物中找到一种最高的目的，这种目的只能在祂自身里面找到。如果万民与祂相比，不过都如水桶中的一滴，也仿佛天平上的微尘，那么，祂对外宣告的荣耀，当然在本质上会远超过一切被造物的福祉（赛四十 15~16）。(3) 神的荣耀是唯一能符合祂的独立和全权的目标。凡是要以任何人或任何事物作为其终极目的之人，就必须倚靠他们。如果神选择被造物里面的任何东西作为祂的终极目的，这将使祂在某种程度上依赖于被造物。(4) 其他的目的都不够全面，足以成为神在创造之工中一切作为的真正目的。这个目的具有使其他目的从属于自己，将其他目的包含在内的优势。(5) 这是唯

---

\* 编按：“对外宣告的荣耀”是相对于“本质的荣耀”（*essential glory*）说的。

——一个可以在宇宙里实实在在地、完美地实现的目的。我们无法想像一位智慧的、无所不能的神会选择某种注定全部或部分失败的结局（伯二十三 13）。因为许多受造物从来无法获得完全的幸福。

C. 对“创造的最终目的是为了荣耀神”之教义的反反对意见。以下是最重要的几个反对意见：(1) 它使宇宙的计划成为一种自私的计划。但是我们应当区分自私和合理的自尊、自爱。前者是一种不正当的、排他性的关注，只在意自己的快乐或安慰，不顾别人的幸福或权利；后者则是对自己幸福和福祉的正当关注，这对他人的公义、慷慨、仁爱是完全兼容的。在寻求荣耀自己的名的“自我表达”（self-expression）时，神并非不顾其他事物的至高福祉，反而促进它们的福祉。此外，这种反对意见将无限的神拉到了有限、甚至有罪之人的水平，同时用人的标准来审判神，这是完全没有根据的。神是无可匹敌的，没有人可以声称有权批判祂。当祂使对外宣告的荣耀成为创造的最终目的时，实际上是选择了最崇高的目的；但是当人使自己成为他一切作为的最终目的时，他并没有选择最崇高的目的。如果他选择人类的福祉和神的荣耀，作为他人生的目的，他就会上升到更高的层次。最后，反对者之所以提出这种异议，主要是因为这个世界充满了苦难，而且有理性的被造物当中的一些注定要走向永恒的灭亡。但是这并非神的创造之工的结果，而是由于人的罪阻挠了神在创造中的工作。人遭受犯罪和背叛的后果，这个事实并未给任何人足够的根据去控告神是自私的。按照这种逻辑，人也可以控告政府是自私的，因为它为了维护自己的尊严和律法的权威而惩罚一切故意犯法的人。(2) 它是与神的自足和独立相悖的。神以这种方式寻求自己的荣耀，就说明神需要被造物。世界的被造是为了荣耀神，也就是说，是为了加添神的荣耀。那么，显然祂的完美是在某些方面有缺陷的；创造之工弥补了这种缺陷，并且为神的完美作出贡献。但是这种描绘是错误的。神创造世界是为了祂自己的荣耀，这个事实并不等于神需要世界。连人类也不会普遍接受，那些不是为其他人的缘故而做的工作，必定是为了满足某种缺陷。这对一般为了维持生计而工作的劳动者来说是合适的，但是对跟随自己天赋的本能冲动而进行创作的艺术家来说，很难说是正确的。同样地，神的美意远高过缺陷和冲动，神在创造之中富有艺术地体现出祂的思想，也以祂所造的一切为乐。此外，当神使对外宣告的荣耀成为创造的最终目的时，祂主要的目标并不是真的为了接受荣耀。祂至高的目的并不是为了接受荣耀，而是为了借着祂手中的工作，彰显祂内在固有的荣耀。诚然，在这样作的时候，神也会使诸天述说祂的荣耀，穹苍传扬祂的手段，空中的鸟和海里的鱼会尊祂为

大，世人都要歌唱赞美祂。但是，一切受造物荣耀创造主，并没有为神存有的完美添加任何事物，仅仅是承认祂的伟大，并将祂当得的荣耀归给祂。

## 四、关于世界起源的不同理论

关于世界的起源，圣经的教义并不是唯一的观点。有人提出另外三种替代的理论，值得在这里给予简短的考量。

### 1. 二元论

二元论并不总是以同样的形式出现，但是它最常见的形式假设了两种自存的法则，神和物质，这是两种不同的形式，而且在永恒里是彼此共存的（co-eternal）。然而，原始的物质被视为是消极的、不完美的实体（有时被视为邪恶的），它从属于神，成为神旨意的工具（柏拉图、亚里士多德、诺斯底派、摩尼教徒）。根据这种理论，神并不是创造者，仅仅是世界的组建者和设计者。基于以下几个理由，这种观点是不可取的：(A) 它的基本观念认为，必定有某种物质已经存在，才能从中创造出世界来，因为“无中只能生无”（*ex nihilo nihil fit*），这是错误的。如果这句格言只是要表达一个观点，即任何事情的发生都是有原因的，那么它是正确的；但是，如果它的意思是要断言，除非借着预先存在的物质，否则就无法造出任何东西，那么它就是完全错误的。创造的教义不会省略掉成因，而是将一切充足的原因都归给神至高主权的旨意。(B) 它将物质描写为永恒的，从根本来说是不正确的。如果物质是永恒的，那么它必定是无限的，因为物质不可能一方面（存在的时间）是永恒的，在其他方面却又是有限的。两种无限的或绝对的事物，是不可能同时并存的。绝对的和相对的可能同时并存，但是只可能有一个绝对的、自存的存有。(C) 假设有两种永恒的实体存在是违背哲学的，因为一种自存的因已经足以说明一切的事实。出于这种原因，哲学并不满意二元论对世界的解释，而是试图给出宇宙的一元论的解释方法。(D) 如果这种理论假设——正如它的一些形式所假设的——存在一种永恒的邪恶法则，我们就绝对无法保证世上的良善能战胜邪恶。良善似乎就有必要永远维护自己，以免被打败。

### 2. 各式各样的流溢说

这种理论大意是说：世界是神的存有的必然流溢。根据这种理论，神和世界在本质上是“一”，世界只是神在现象界的彰显。“流溢”这个观念是所有泛神论的典型

特征, 尽管并不总是以相同的方式呈现。同样, 我们在这里提出几种反对意见。(A) 这种对世界起源的看法, 基本上是将进化、增长和进步的原理——它们只是用来描绘有限和不完美的事物的原理——应用在神身上, 也把神视为与世界等同, 来否认神的无限和超越性。因此一切有形可见的物品都成为某种自存的、无意识的、没有位格的本质的短暂变体, 而这种本质可以被称为神、自然或绝对者。(B) 它剥除了神相对于世界的自我决断能力, 因此掠夺了神的至高主权。它把神缩减为被造物必然要从其中流溢而出的隐秘基础, 这种隐秘基础也以一种僵化的“本性的必然性”决定一切被造物的活动。与此同时, 它就剥夺了一切理性被造物相对的独立、自由、道德品性。(C) 这种理论也以一种非常严重的方式, 妥协了神的圣洁。它使神要对世界上所发生的一切承担责任, 无论是邪恶还是良善。这当然是此理论产生的严重后果, 泛神论者们也从来无法逃避这种后果。

### 3. 进化论

有时候, 进化论会被人说成仿佛可以成为创造论的替代品。但这明显是一个错误。从绝对起源的意义来说, 它绝无可能成为创造的替代品, 因为进化论假设了某种会进化的事物, 而这个会进化的事物最终要么是永恒的, 要么是被造的, 以至于到头来, 进化论者必须在物质永恒的理论 and 创造论之间作选择。充其量, 我们最多可以把它设想为所谓“后续创造”的替代品, 借着一个进化的过程, 这种原本存在的物质被赋予某种特定的形式。(A) 一些进化论者, 例如海克尔(Haeckel), 相信物质是永恒存在的, 并且把生命的起源归因于“自发生成说”(spontaneous generation)。但是, “物质永恒”的信念不但有违基督教信仰本身, 甚至可以说根本就是无神论的信仰, 而且这种观点已经是普遍被学术界否定的; 说物质普遍含有与其不可分割的永恒力量, 足以解释世界的起源, 这种说法如今在科学界也已经没有多少人认同了。一个由有限的部件(原子、电子, 等等)所组成的物质宇宙本身, 不可能是无限的; 而且一件经常在发生变化的事物也不可能是永恒的。此外, 盲目的物质、能量或能源无法解释生命和位格、理性和自由意志, 这是日益清楚的事实。而“自然生成”的观念是一种纯粹的假设, 不仅是未经证实的, 而且实际上已经被戳穿了。自然界的一般法则似乎是“一切生命来自生命”(omne vivum ex vivo)或“出于生命”(ex vivo)。(B) 另一些进化论者拥护他们所谓的“神导进化论”(theistic evolution)。这个理论假设, 宇宙的背后有神存在。祂一般是按照不变的自然法则, 并仅仅借着物理的力量

在宇宙里作工，但是在一些情况下，会透过直接的神迹干预，例如，在绝对的起初、生命的开始、理性和道德存在的开始之时。这经常被戏称为“堵漏”（stop-gap）理论。这种理论真的像一个尴尬的小孩，每隔一段时间就会向神求助，求祂帮助自然跨越她脚下大大裂开的许多鸿沟。它不仅不是合乎圣经的创造教义，也与进化论不符，因为进化被定义为“由常驻的影响力所引起的一连串逐渐积累的变化”（李孔蒂（Le Conte））。事实上，“神导进化论”在语词上是自相矛盾的。它像自然进化论一样，破坏了人们对合乎圣经的创造论的信心；由于屡次召请神的创造活动，它实际上也推翻了进化的假说。除了这两种理论之外，我们也提一下柏格森（Bergson）的“创造进化论”（Creative evolution）和骆伊德·摩根（C. Lloyd Morgan）的“突现进化论”（Emergent evolution）。前者是一个生机论的泛神论者（vitalistic pantheist），他的理论否认了神的位格；后者最终得出的结论无法解释他所谓的“突现”，除非借助于某种可能称之为“神”的终极因素。

## 第4章

# 灵界的创造

### 一、天使教义的历史

打从基督纪元的一开始，相信天使存在的这个信念就有明显的证据。一些天使被视为良善的，另一些则被视为邪恶的。前者被尊崇为具有崇高等次的、有位格的存有，被赋予道德自由，参与服事神的喜乐工作，神使用他们为人类的福祉效力。根据一些早期教父的观点，天使具有精巧超凡的身体（ethereal bodies）。教父们一般相信，所有的天使被造时都是良善的，但是其中一些滥用了他们的自由，并从神面前堕落了。撒旦本来是一位具有非凡等级的天使，被视为天使长。他堕落的原因是骄傲和邪恶的抱负，而他的下属的堕落则被归因于贪求人类的女儿。这种观点是基于当时对创世记第六章 2 节的常见解释。与这个一般观点并行的，即认为良善的天使是为信徒的需要和福祉效力，还有一些人也怀抱一种特殊概念，认为有针对个别教会和特定个人的守护天使。不同种类的灾祸，例如疾病、意外事故、损失，经常被归因于受到邪灵的恶劣影响。天使分等级的观念已经出现（亚历山太的革利免），但敬拜任何天使都被认为是不合适的。

随着时间的推移，天使继续被视为蒙受祝福的灵，在知识上胜过人，而且免受物质身体的拖累。尽管一些人仍然将精巧超凡的身体归给天使，但是人们却越来越不确定天使是否有身体。那些仍然坚持天使具有物质身体这个观念的人，这么作似乎是为了真理的缘故，相信他们会受到空间的限制。亚略巴古的丢尼修（Dionysius the Areopagite）把天使划分为三种等级：第一级是由抬着神的宝座的天使、基路伯、撒拉弗组成；第二级是由大能的、主治的和掌权的天使组成；第三级是由执政的、天使长和天使组成。第一级被描述为享受与神最亲密的交通；第二级要受第一级教导，第



三级要受第二级教导。很多后来的作者都采用这种分类。奥古斯丁强调，良善的天使因着他们的顺服，得到蒙保守的奖赏，这种恩典确保他们永不堕落。骄傲仍然被视为撒旦堕落的原因，但是尽管还有一些人相信，其余天使的堕落是因为他们贪求人的女儿，这种观点也随着对创世记六章 2 节更好的解释而逐渐消失。未堕落的天使会带给人有益的影响，而堕落的天使则被视为会腐败人心，刺激异端的产生，并引发疾病和灾祸。许多归信基督教的人所具有的多神论倾向，促进了敬拜天使的倾向。第四世纪在老底嘉召开的大公会议，正式谴责了这种崇拜。

在中世纪时期，仍然有一些人倾向于假设天使有天上的身体，但最流行的观点认为天使是无形体的。如何解释天使的显现呢？一般是假设，在这些事例中，为着启示的目的，天使取用了暂时的人形。经院哲学家为很多论点进行辩论。关于天使被创造的时间，流行的观点认为天使是与物质宇宙同时被造的。尽管一些人认为天使被造时处于恩典的状态，而更流行的观点是，他们被造时仅仅处于自然的、完美的状态。是否可以说天使是存在于某个地点？关于这个问题，没有太多不同的意见。对这个问题的一般解答是肯定的。尽管有人指出，天使在空间中的存在虽然是不受限制的，但却是限定的，因为只有身体才可能受空间的限制。尽管所有的经院哲学家都同意，天使的知识是有限的，但是关于这种知识的本质，阿奎那派和苏格徒派的观点有相当大的差异。他们都承认，天使在被造之时，获得了被注入的知识，但是，阿奎那否认天使可以通过他们自己的理性活动获得新知识，苏格徒则对这一点持肯定的态度。前者认为天使的知识纯粹是直观的，而后者则宣称这种知识也可能是不着边际的。在中世纪，守护天使的观念获得相当多的支持。

宗教改革时期并没有给关于天使的教义带来任何新的变化。关于天使的侍奉，尤其是关于撒旦的存在和能力，路德和加尔文都有非常生动的看法。加尔文强调，撒旦是在神的控制之下，撒旦尽管有时是神的工具，却只能在规定的范围内活动。尽管赞裘斯和葛若修谈到天使时仍然说他们具有天上的身体，更正教神学家们一般将天使视为纯粹是灵性的存有。关于良善天使的工作，一般的观点是，他们的特别任务是服事承受救恩的人。然而，关于守护天使的存在，并没有一致的观点。有一些人喜欢这种观点，而另一些人则反对它，还有其他的一些人拒绝讨论这个问题。我们的《比利时信条》在第十二条论及创造时说道：“神也创造了善良的天使，作为祂的使者，为祂的选民效力。有些天使从神所创造优越的地位上堕落到永远的灭亡中；其余的天使，靠着神的恩典而仍然继续坚守本位。魔鬼及邪灵是如此败坏，成为神和众善的

仇敌，他们是杀人者，竭尽全力要毁坏教会和其中的信徒，并用各种诡计来败坏一切；他们因着自己的邪恶，应受永远的刑罚，天天等候可怕苦刑的临到。”

直到今日，罗马天主教一般都将天使视为纯粹的灵，而一些更正教徒，例如艾蒙斯（Emmons）、埃卜拉德（Ebrard）、库尔慈（Kurtz）、德里慈（Delitzsch），和另一些人仍然认为天使具有某种特殊类型的身体。但是后来的大多数更正教徒都采取了相反的观点。斯威登伯格相信，所有的天使原本都是人，以身体的形式存在。他们在天使世界的地位取决于他们在现世中的生活。十八世纪的理性主义大胆地否认天使的存在，将圣经中关于天使的教导解释为某种的调适（accommodation）。现代的一些自由派神学家认为，保持天使教义所表达的基本观念是有价值的。他们在这个教义里发现到，对神的保守看顾和帮助所做的一种象征式描绘。

## 二、天使的存在

所有的宗教都承认灵界的存在。它们的神话都谈及神、半神、灵、鬼、精灵、英雄，等等。尤其是在波斯人中间，天使的教义得到了充分的发展，许多鉴别学者断言，犹太人的天使学是源自波斯。但这种说法是没有根据的，至少是非常值得怀疑的理论。它肯定和神的话不符，因为天使从一开始就出现了。此外，有一些专门研究这个主题的伟大学者，他们得到的结论是，波斯人的天使学是从希伯来人当中的这种研究趋势而来的。基督的教会一直都相信天使的存在，但现代自由派神学弃绝了这种信仰，尽管它仍然承认天使的观念是有用的，因为此观念向我们印证：“神在救赎历史中活泼的能力，祂对自己百姓——尤其是对那些‘小子们’——的特殊护理（*providentia specialissima*）。”<sup>1</sup> 尽管像莱布尼兹（Leibnitz）和沃尔芙（Wolff）、康德和施莱马赫这一类人承认天使界存在的可能性，他们当中一些人甚至尝试通过理性的论据证明，但非常明显的，哲学既无法证明天使的存在，也无法否认。因此，我们从哲学转回圣经，圣经并没有蓄意尝试证明天使的存在，而是彻头彻尾都假定天使的存在，并且在圣经的历史书中反复向我们说明天使的行动。俯伏在神的话的权威下的人，没有一个能怀疑天使的存在。

---

<sup>1</sup> Foster, *Christianity in Its Modern Expression*, p. 114.

### 三、天使的本质

在这个标题下，值得我们考虑以下几点：

#### 1. 与神不同，天使只是被造的存有

有时人们会否认天使的被造，但圣经清楚地教导这一点。那些谈及创造天军的经文（创二 1；诗三十三 6；尼九 6），我们无法确定是指创造天使，还是指创造无数的星体；但是诗篇一四八篇 2、5 节和歌罗西书一章 16 节清楚地谈及创造天使（参：王上二十二 19；诗一〇三 20~21）。我们无法确定天使被造的时间。一些人根据约伯记三十八章 7 节认为，他们是在所有其他事物之先被造的，这种说法其实找不到经文的支持。就我们所知，创造天地以先并不存在创造工作。约伯记这处经文（三十八 7）确实是以一种诗歌的风格教导说，天使在创立世界时已经存在，正如星体在创立世界时已经存在一样，而不是在描述天使在天地的原始创造之前就已经存在。有一种观点认为，诸天的创造是在第一天完成的，而天使的创造仅仅是第一天的工作的一部分，但是这也是毫无根据的假设，尽管创世记一章 2 节的陈述仅仅适用于地球这个事实似乎支持这个说法。有可能神创造诸天不是在某个瞬间完成的，就像祂创造地，也不是在‘某个瞬间完成的一样。唯一安全的陈述似乎是，天使是在第七日之前被造的。至少可以从下列经文推论而得：创世记二章 1 节；出埃及记二十章 11 节；约伯记三十八章 7 节；尼希米记九章 6 节。

#### 2. 天使是属灵的、非物质的存有

这个论点一直备受争议。犹太人和许多早期教父认为，天使具有轻飘的（airy）或火焰一般的身体；但是中世纪教会得出的结论是，他们是完全属灵的存有。但是，即使在那之后，一些罗马天主教徒、亚米念主义者，甚至是路德宗和改革宗神学家们，却认为天使具有某种最精致、最纯洁的形体。他们认为，从形而上学来说，一种纯粹属灵和非物质的特性是难以理解的，这也和被造物的概念不符。他们也诉诸一个事实，即天使会受空间的限制，会从一个地方移动到另一个地方，而且人有时候能看见他们。但是所有的这些论据都可以被圣经的一些明确陈述所抵销，这些陈述大体的意思是众天使是 πνεύματα (*pneumata*, “灵”；太八 16, 十二 45；路七 21, 八 2, 十一 26；徒十九 12；弗六 12；来一 14)。他们没有血肉之体和骨头（路二十四 39），不

会结婚（太二十二 30），可以大量存在于一个有限的空间内（路八 30），是不可见的（西一 16）。像诗篇一〇四篇 4 节（参：来一 7）；马太福音二十二章 30 节和哥林多前书十一章 10 节这类的经文，并未证明天使具有身体。先知以西结的预言和启示录对天使的象征式描述，也无法证明这一点；天使以形体的方式显现，也无法证明这点，尽管我们很难决定，他们在特定情况下所取用的身体到底是真的，还是仅仅表面如此。然而，很清楚的是，他们是被造物，因此是有限的、受限制的，尽管与人比起来，他们与时间和空间的关系是更加自由的。我们不能将天使描述为无所不在（*ubi repletivum*）或充满空间的（*ubi circumscriptivum*），他们是被限制在一定的空间里的（*ubi definitivum*），不能同时存在于两个或更多的地方。

### 3. 天使是有理性的、有道德的、不朽的存有

这意味着他们是有位格的存有，是拥有智慧和意志的。他们是灵；根据这个事实，我们可以立刻推论出他们是有智慧的存有这个事实；但这也是圣经明确的教导（撒下十四 20；太二十四 36；弗三 10；彼前一 12；彼后二 11）。天使不是无所不知的，但他们在知识上是超越人的（太二十四 36）。此外，他们拥有道德本性，因此也具有道德义务；他们会因顺服得奖赏，因不顺服受刑罚。圣经将保持忠诚的天使尊称为“圣天使”（太二十五 31；可八 38；路九 26；徒十 22；启十四 10），并且将那些堕落的天使描绘为撒谎的、犯罪的（约八 44；约壹三 8~10）。良善的天使也是不朽的，意思是他们不受死亡的约束。在这方面，在天国中的圣徒也和他们一样（路二十 35~36）。此外，天使拥有极大的能力。他们形成神的军队，由大能的勇士所组成的军队，随时准备好听从主的命令（诗一〇三 20；西一 16；弗一 21，三 10；来一 14）；邪恶的天使则组成撒旦的军队，致力于毁坏主的工作（路十一 21；帖后二 9；彼前五 8）。

### 4. 天使有善恶之分

关于天使的原始状况，圣经提供的资讯非常少。但是，我们读到，神在祂创造之工的末尾，看着祂所造的一切说：看哪！都甚好。此外，约翰福音八章 44 节；彼得后书二章 4 节；犹大书 6 节都假设，所有天使的原始状态都是良善的。良善的天使在提摩太前书五章 21 节被称为蒙拣选的天使。除了所有天使都被赋予的恩典之外，他们明显领受某种特殊的、蒙保守的恩典，使他们足以守住自己的本位。关于天使堕落的

时间和特征，有大量毫无用处的揣测。然而，更正教神学大致上满足于这个知识，即良善的天使保持着他们的原始状态，坚守他们的本位，因此他们如今是不能犯罪的。他们不仅被称为圣天使，也被称为光明的天使（林后十一 14）。他们总是能见到神的面（太十八 10），在执行神的旨意上，他们是我们的榜样（太六 10），也拥有不朽的生命（路二十 36）。

## 四、天使的数量和组织结构

### 1. 天使的数量

关于天使的数量，圣经也没有确定的资讯，但是却很清楚地表明天使组成了一支强大的军队，他们反复被称为“天军”或“神的万军”，这个语词本身就是表明相当大的数目。我们在申命记三十三章 2 节读到，“耶和华从西奈而来，……从万万圣者中来临；”在诗篇六十八篇 17 节，诗人唱道：“神的车辇累万盈千，主在其中，好像在西奈圣山一样。”污鬼在回答耶稣的问题时如此说：“我名叫群，因为我们多的缘故”（可五 9, 15）。“群”（Λεγιών〔*Legiōn*〕）这个字原指罗马军团（*Roman legion*），数目并不总是一样的，而是在不同时期有所变动，从 3000 一直到 6000。在客西马尼园，耶稣对来抓拿祂的军长说：“你想我不能求父现在为我差遣十二营（λεγιῶνας〔*legiōnas*〕）多的天使来吗？”（太二十六 53）。最后，我们在启示录五章 11 节读到，“我又看见且听见，宝座与活物并长老的周围有许多天使的声音，他们的数目有千千万万。”鉴于所有的这些资料，我们可以非常安全地说，天使所构成的是一个无法计数的团体，万军。他们并不是形成类似于人的生机体，因为他们是灵，他们不结婚，也不生养。他们的完整数目从一开始被造就是确定的；他们的成员也没有加增。

### 2. 天使的等级

尽管天使并未构成一个生机体，但他们显然有某种的组织。这是从一个事实推论而来的，即除了“天使”的一般名字之外，圣经也用一些特定的名号表示天使的不同等级。我们一般用“天使”这个名称泛指较为高等的灵，它在圣经里并不是一种普通名称（*nomen naturae*），而是一种职分的名称（*nomen officii*）。希伯来文单词 מַלְאָכִים（*mal'āk*）单纯是指使者，用来指受人差派的（伯一 14；撒上十一 3），或被神差派的（该一 13；玛二 7，三 1）。希腊文语词 ἄγγελος（*angelos*）也经常用在人身上

(太十一 10; 可一 2; 路七 24, 九 51; 加四 14)。圣经并没有用特定的名字泛指所有属灵的存有。他们被称为神的儿子(伯一 6, 二 1; 诗二十九 1, 八十九 6), 灵(来一 14), 圣徒(诗八十九 5、7; 亚十四 5; 但八 13), 守望者(但四 13、17、24)。然而, 有若干特殊的名字, 指向天使具有不同的等级。

A. 基路伯。圣经反复提到基路伯。他们看守伊甸园的入口(创三 24), 凝视着施恩座(出二十五 18; 诗八十 1, 九十九 1; 赛三十七 16; 来九 5), 组成神降临地上时所乘坐的战车(撒下二十二 11; 诗十八 10); 在以西结书第一章和启示录第四章, 他们被描绘为各式各样的活物。这些象征性的描绘仅仅是为了显明他们非凡的能力和尊荣。比起其他受造之物, 他们被命定要彰显更多的权能、尊荣和神的荣耀, 在伊甸园、会幕、圣殿、在神降临到地上的时候, 守卫神的圣洁。

B. 撒拉弗。一个相关等级的天使是撒拉弗, 只有以赛亚书第六章 2、6 节提到。他们也是象征性地以人形被描绘出来, 但是有六个翅膀, 两个遮脸, 两个遮脚, 另外两个翅膀用来快速执行主的命令。与基路伯不同, 他们以仆人的身分围绕着天国君王的宝座, 向他唱赞歌, 并随时听候神的命令。尽管基路伯是大能的天使, 他们在天使中也可以称为尊贵的。基路伯是为了守卫神的圣洁, 撒拉弗则是为和好效力, 使人预备好, 以正确的态度来到神面前。

C. 执政的、掌权的、有位的、主治的。除了前面提到的之外, 圣经还谈及某些等级的天使, 他们在天使界执掌权柄, 例如 ἀρχαί (*archai*) 和 ἐξουσίαι (*exou-siai*) (“执政的”和“掌权的”; 弗三 10; 西二 10), θρόνοι (*thronoi*) (“有位的”; 西一 16), κυριότητες (*kyriotētes*) (“主治的”); 一 21; 西一 16), 和 δυνάμεις (*dynameis*) (“有能的”); 弗一 21; 彼前三 22)。这些称谓并不是指向不同类型的天使, 而是简单指出天使之间的等级和尊荣的差异。

D. 加百列和米迦勒。与其他所有的天使不同, 圣经提到这两个天使的名字。加百列出现在但以理书八章 16 节, 九章 21 节; 路加福音一章 19、26 节。大多数注释家将加百列视为被造的天使, 但是他们当中一些人否认“加百列”是一个专有名词, 而是仅仅将它视为普通的名词, 意思是属神的人, 是天使的同义词。但这是一种站不住脚的观点。<sup>2</sup> 一些早期和晚期的注释家将其视为非受造的存有, 一些人甚至暗示他可能是三位一体的第三个位格, 而米迦勒则是第二个位格。但简单地阅读与目

---

<sup>2</sup> 尤其参 Kuyper, *De Engelen Gods*, p. 175。

前讨论问题相关的经文，我们就可以知道这种解释是不正确的。加百列可能是站在神面前的七位天使中的一位（启八 2；参：路一 19）。他的特殊任务似乎是传递和解释神的启示。

米迦勒这个名称（字面意思是：“谁像神？”）一直以来被解释为指三位一体的第二位格。但是，就像将加百列等同于圣灵一样，这种解释是站不住脚的。但以理书十章 13、21 节；犹大书 9 节；启示录十二章 7 节都提到了加百列。犹大书 9 节称他为“天使长”；从这个事实，和启示录十二章 7 节所使用的表达方式可以得知，加百列似乎在天使中占据重要的位置。但以理书的经文也表明，加百列在天使中如同君王。我们看到加百列是骁勇善战的勇士，他为耶和華争战，对抗以色列的敌人和灵界的邪恶权势。“天使长”这个名号也可以用来指加百列和其他少数天使。

## 五、天使的服事

我们可以区分天使的一般服事和特殊服事。

### 1. 天使的一般服事

这首先包括日夜不停地赞美神（伯三十八 7；赛六章；诗一〇三 20，一四八 2；启五 11）。圣经给我们一种印象，仿佛这种赞美是可以听见的，例如在基督降生时的赞美，尽管我们对天使的讲话和歌唱没有什么明确的概念。自从罪进入世界之后，神就差派他们服事那些承受救恩的人（来一 14）。他们为罪人的悔改欢呼雀跃（路十五 10），看顾信徒（诗三十四 7，九十一 11），保护孩童（太十八 10），临在于教会中（林前十一 10；提前五 21），从教会得知神所彰显的丰盛恩典（弗三 10；彼前一 12），将信徒带到亚伯拉罕的怀里（路十六 22）。有人认为，有些天使会守护个别的信徒；但这种观点找不到经文的支持。马太福音十八章 10 节的陈述太过于笼统，无法证明这种观点，尽管它似乎表明有一群特别负责看顾孩童的天使。使徒行传十二章 15 节也无法证明这个观点，因为这节经文仅仅说明，早期门徒中有部分人相信守护天使的存在。

### 2. 天使的特殊服事

天使的特殊服事，是因为人的堕落而成为必要，并且构成了神特殊启示的重要因素。天使经常是神的特殊启示的媒介，向神的百姓传递祝福，并且对神的仇敌执行

审判。在救恩施行的的重要转折点，他们的活动最为显著，例如在族长时期，赐下律法的时刻，以色列人被掳和归回的时期，在主降生、复活、升天的时刻。当神特殊启示的时期结束，天使的特殊服事就停止了，只等到主的再来时才会恢复。

## 六、邪恶的天使

### 1. 他们的起源

除了有良善的天使之外，还有邪恶的天使，他们喜欢与神为敌，对抗神的工作。尽管他们也是神所造之物，但他们并没有被造为邪恶的天使。神看着一切所造的都甚好（创一 31）。圣经中有两处经文清楚地暗示，一些天使不守本位，从他们被造的状态中堕落（彼后二 4；犹 6）。圣经并没有启示这些天使犯了什么特殊的罪，但是人们普遍认为，他们高抬自己，与神为敌，并觊觎至高的权柄。如果这种野心在撒旦的生命中扮演重要的角色，并最终引致他的堕落，我们马上可以解释，撒旦为什么特别是在这一点上诱人，借着诉诸于人里面可能的、相似的野心，诱人走向灭亡。一些早期教父在解释他们堕落的原因时，区分了撒旦和跟从他的邪灵。他们认为，撒旦的堕落是因为骄傲，但是天使界的一般堕落是因为肉体的情欲（创六 2）。然而，在中世纪时期，人们逐渐丢弃了对创世记六章 2 节的这种解释方法。有鉴于此，我们会非常惊奇地发现，有好几位当代的注释书作者，在解释彼得后书二章 4 节和犹大书第 6 节时，重申了这种观点，例如，梅尔（Meyer）、奥福德（Alford）、梅迩（Mayor）、沃伦伯格（Wohlenberg）。然而，这种解释是与天使的属灵本质相悖的，也违反一个事实，即如同马太福音二十二章 30 节似乎暗示的，天使是没有性生活的。此外，这种解释使我们不得不假设，天使界有双重的堕落，首先是撒旦的堕落，然后，相当久之后，撒旦的堕落引致那些现在服事撒旦的、数目众多的邪灵堕落。但是，更可能的是，撒旦在堕落时拖着其他的邪恶天使与他同时堕落。

### 2. 他们的首领

在圣经中，撒旦是以公认的堕落天使的元首身分出现的。撒旦本来似乎是天使界最有能力的领袖之一，之后成为那些反叛并与神分离的天使的首领。“撒旦”这个名称指向他是“抵挡者”，首先抵挡的不是人，而是神。他攻击亚当（也就是神创造之工的冠冕），施行毁坏，因此被称为“亚玻伦”（毁灭者），在耶稣从事恢复的工



作时攻击祂。在罪进入世界之后，他成为“魔鬼”（Diabolos；控告者），持续不断地控告神的百姓（启十二10）。圣经将他描述为罪的起源（创三1、4；约八44；林后十一3；约壹三8；启十二9，二十2、10），也以堕落天使公认的元首身分出现（太二十五41，九34；弗二2）。撒旦堕落时有一大群天使与他一同堕落，撒旦继续担任他们的领袖，孤注一掷地使用他们抵挡基督和祂的国度。撒旦也反复被称为“这世界的王”（约十二31，十四30，十六11），甚至是“这世界的神”（林后四4）。这并不是说他在掌控世界，因为唯有神在掌权，祂已经将一切的权柄赐给了基督；但是那种说法的确传递了一个观念，即撒旦掌控了这个邪恶的世界，因为这是一个在道德上与神分离的世界。以弗所书二章2节清楚表明了这一点，那里称他为“空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵”。撒旦超乎常人，但他不是神；他拥有极大的能力，但不是无所不能的；他可以对很多人施加影响，但是活动的范围是受到限制的（太十二29；启二十2），撒旦注定要被丢到无底坑里（启二十10）。

### 3. 他们的活动

像良善的天使一样，堕落的天使也拥有超乎常人的能力，但是可悲的是，他们使用此能力的方式与良善的天使完全相反。良善的天使永远赞美神，为祂争战，忠心地服事神；而邪恶的天使是黑暗权势，却致力于咒诅神，抵挡神和祂的受膏者，破坏神的工作。他们不断地反抗神，试图蒙蔽选民，甚至将选民带入歧途，鼓励罪人行恶。但他们是失丧的、毫无盼望的灵。即使是现在，他们也被锁在地狱里，被交在黑暗深坑中，尽管他们还没有被局限在某个特定的地点，但正如加尔文所说的，无论走到哪里，他们都带着自己的锁链（彼后二4；犹6）。

## 第5章

# 物质界的创造

### 一、圣经对创造的记载

关于物质世界的起源，以及原始的混沌如何转变为宇宙和可居住的世界，希伯来民族和其他民族都有各自的记载。一些记载所揭露的痕迹和圣经的记录非常相似，但包含了甚至更显著的差异。概括来说，这些理论都具有二元论和多神论的特征，认为现今的世界是不同神明之间进行激烈斗争之后的结果，远不及圣经记录的简单、庄严。在讨论创造的细节之前，先给出一些概括的说明，也许是可取的。

#### 1. 圣经从哪个角度默想创造之工？

尽管创造叙事提到了诸天的创造，却没有继续关注属灵的世界，这是意味深远的。圣经只关注物质世界，主要将其描述为人的居所，以及他活动的舞台。圣经并没有处理看不见的事实，例如诸灵，而是处理可见的事物。这些事物是人的感官可以察觉到的，故此才被拿出来讨论，不单在神学上，在其他科学和哲学上也是如此。但是，哲学企图透过理性的光照来探求一切事物的起源和本质，神学却是以神作为其出发点，容让自己受关乎创造之工的特殊启示指导，并且从与神的关系这个角度来思考一切。创造叙事是神自我启示的开端，使我们熟悉神与每一事物之间的基本关系，包括神与人之间的关系。它强调人的原始地位，好叫历世历代的人能正确理解圣经的其余部分，将其视为关乎救赎的启示。尽管创造叙事并没有假装要为我们提供一套完整的、哲学上的宇宙起源学（cosmogony），但是它的确包含了构建合理宇宙起源学的重要元素。

## 2. 创造叙事的起源

至于创造叙事的起源问题，已经反复被人提出来讨论。因着巴比伦创造故事的发现，也再次引发人们对这个问题的兴趣。就我们所知，巴比伦的创造故事是在巴比伦城成形的。它谈到了若干神明的出生，这些神明中等级最高的是玛杜克(Marduk)。唯独他有足够的力量战胜远古的龙迪亚马特(Tiamat)，并成为世界的创造者，接受人们的膜拜。巴比伦的创造故事和创世记的创造叙事有一些相似之处。两种记载都谈及原始的混乱状况、穹苍将水分为上下两部分。创世记谈到七天，而巴比伦的记载是以七块泥版(tablets)来安排的。两种记载都把诸天的创造和创造的第四个时期(epoch)连在一起，也把人的创造与第六个时期相连。这些相似之处，有一些并没有太大的意义，而两种记载之间的差异反而是更加重要的。希伯来人记载的创造顺序和巴比伦人的记载在许多要点上是不同的，不过，两者最大的不同在于它们的宗教概念。巴比伦人的记载和圣经截然不同，是神话式的、多神论的。巴比伦创世故事中的诸神水准不高，却会搞阴谋、设诡计、彼此争斗。玛杜克是在长时间的战斗中耗尽全力才取得了最终的胜利，战胜了邪恶势力，使混乱状况恢复秩序。另一方面，我们在创世记中遇到最崇高的独一神论，也看到神借着祂权能的简单话语，呼召出宇宙和一切的被造物。当巴比伦的记载最初被发现的时候，许多学者仓促地假设，圣经的叙事是衍生自巴比伦的资料来源，忘了至少还有其他两种可能，那就是：(A) 巴比伦人的故事是在复制创世记的叙述时受到了污染；或者(B) 两者都源自同一个更古老的来源。但是，无论我们如何回答这个问题，都无法解决这个叙事的来源问题。原始版本，无论是书面的，还是口述的，是如何形成的？一些人认为它仅仅是人反思万物起源的自然产物。但是根据以下事实，这种解释是非常不可靠的：(A) 创造的概念是人无法理解的；(B) 科学和哲学都一致反对从无造有的教义；(C) 我们只有借着信心才能明白，诸世界是借着神口中的话造成的(来十一3)。因此我们得出结论：创造的故事是神启示给摩西或早期族长之一的。如果这启示是在摩西之前时代赐下的，这个启示就是在传统(口传或书面)里一代一代传承下来的，在这个传递过程中，其原始的纯度有可能会丢失一部分，但是在圣灵的引导下，最终以完整的形式收录在圣经的第一卷书中。

### 3. 对创世记一章 1~2 节的解释

有些人认为创世记一章 1 节是整个创造叙事的题词或标题。但是我们无法接受这种观点，有以下三个原因：(A) 因为圣经用希伯来文连接词 וַ (waw; 而)，将第 1 节经文和接下来的叙事连在一起，如果第一节经文是标题，就不会如此使用。(B) 因为若是基于这种假设，就不会有任何关于原始的、无中介的 (immediate) 创造的记载；(C) 接下来的经文完全没有包含关于创造天的记载。另一种更被人们普遍接受的解释是，创世记一章 1 节记录了宇宙——按照希伯来文的语法称为“天、地”——原始的、无中介的创造。按照这种表达法，“天”这个词是指事物的无形界 (invisible order)，神的荣耀在其中以最完美的方式彰显出来。我们不能把“天”视为是指宇宙的诸层天，无论是指云朵或星宿，因为这些是在创造周的第二、第四日被造的。之后，作者在第 2 节描述了“地”的原始状态 (参：诗一〇四 5、6)。原始的物质创造是否也包含在第一天的工作中？还是以一個很短的或比较长的时期与第一天分开？这是一个具有争议性的问题。有些人在第一日和第二日之间插入一段很长时期，其中一些人相信这个世界起初是天使的住处，因为天使界的堕落而遭到毁灭，之后被回收利用，并被转化成适合人类居住的地方。我们会在另一处相关的地方，提到这种“复原论” (restitution theory)。

## 二、创世之六日与单独的六日

宇宙万物在一瞬间从无被造之后，在接续的六天之内，当时存在的“混沌”被逐渐转变为一个宇宙，一个可居住的世界。在说明个别的日子的工作之前，需要简短地讨论创造“日”的长度问题。

### 1. 对于“创造日”是指很长时期的理论思考

一些学者假设创世记第一章的“日”是指很长的时间，好叫这些日子可以与地质学的时期相调和。创世记中的“日”不是一般的二十四小时的“日”，这个意见并不是早期的基督教神学完全陌生的，正如梅森吉 (E. C. Messenger) 在他博学的著作《进化和神学》(Evolution and Theology) 中详细说明的一样。但是一些教父暗示这些日子不能被视为一般的日子，表达出一种看法，即整个创造的工作是在一瞬间完成的，这些日子仅仅构成一种象征性的架构，有利于以一种井然有序的方式来描

绘创造之工，使人有限的头脑更易于理解。认为创造的日子是一段相当长时期的观点，最近以来再次被凸显出来，不过，这不是释经研究的成果，而是受到科学发现的影响的产物。在十九世纪以前，创世记中的日子最普遍的是被视为字面的日子。当然，人的解释是会出现失误的，也许必须根据后来的发现加以修正。如果传统的释经，不仅与科学理论——它们本身就是解释——相冲突，也与一些确凿的事实相冲突，那么重新思考、重新解释自然就是必要的。然而，我们很难坚持说，科学家假设的地质时期就一定会改变目前的立场，因为这些地质时期即使是在科学家的圈子里也绝非众所公认的，更不是确凿无疑的事实。一些基督教的学者，例如贺里斯（Harris）、米利、贝特斯（Bettex）和纪辛克（Geesink）假设说，创世记中的日子是地质学上的日子，薛德和赫治也要我们注意到创造的记载和岩石的见证之间惊人的一致性，他们也倾向于认为，创世记中的日子是指地质时期。

我们可以提出一个问题，从释经学的角度，是否可能将创世记的日子解释为很长的一段时期？然后，我们就不得不承认，希伯来单词 יוֹם (yôm) 在圣经中并不总是指二十四个小时，甚至在创造叙事中，它也并不总是用来表达相同的含义。它可能指白昼，以此和黑夜作区分（创一 5、16、18）；指白昼和黑夜一起（创一 5、8、13 等等）；指六日合起来看（创二 4）；指无限长的时期，以某些特征为标记的整个时期，例如苦难（诗二十 1）、愤怒（伯二十 28）、兴盛（传七 14）、救恩（林后六 2）。有些人相信，圣经支持创造的日子是指无限长的时期，他们要我们注意以下几点：(a) 直到第四日，神才创造了太阳，因此之前的日子的长度，不能根据地球与太阳的关系来判断。这是非常正确的，但却无法证明此观点。甚至在第四日之前，神显然已经设立了光明和黑暗之间有规律的交替，因此没有理由假设之前日子的长度比后来日子的长度更长。我们为什么要假设，在光线被集中在太阳之后，神大大地加快了地球转动的速度？(b) 这里的日子是指神的日子，原型的日子（archetypal days），人的日子仅仅是这原型日子的复制品（eichtypal copies）；神看千年如一日（诗九十 4；彼后三 8）。但是这种论据是基于对时间和永恒的混淆。神内部（*ad intra*）是没有日子的，而是住在永恒之中，远高过一切时间的尺度所能衡量。这也是诗篇九十篇 4 节和彼得后书三章 8 节所传达的观念。神所承认的、实际的日子就是这个时空世界的日子。时间的限制是存在于这个世界的，在这里，时间只能以日、周、月、年的方式来计算，我们怎能推论说神实际上超越一切呢？我们又怎能由此推论说，一日既可以被看为一万年长的时期，又可以被视为二十四小时的时期呢？(c) 有人说，第七日，也就是神

歇了他一切的工的日子，一直持续到现在，因此第七日也必须被视为数千年的时期。它是神的安息日，因此这个安息日永远不会结束。这种论据代表了一种类似的混淆。这整个概念，说神在某个特定的时间点开始了创造之工，然后在一段六日的时期之后停止了他的工作，并不适用于神的本体，只适用于他的创造活动在时间中的结果。神是世代永不变的。神的安息日不是一个无限期的漫长时期；它是永恒的。另一方面，创造周的安息日，其长度与其他六日是一样的。神不仅在那一日歇了他的工，也赐福给那一日，将它分别为圣，分别出来给人作为安息的日子（出二十 11）。这很难用来指从创造的时候以来直到今日的整个时期。

## 2. 考虑以创世记的日子为字面上的日子之观点

普遍的观点一直是：创世记一章的日子只能理解为字面上的日子。一些早期教父并不将它们视为真正在表明创造之工完成的时间，而是将它们视为一些文学形式，创世记的作者使用这些文学形式来编排创造叙事，以一种井井有条、人能理解的方式来描绘创造之工——实际上是在一瞬间完成的。在相对较新的地质学和古生物学的科学提出地球年龄十分巨大的理论之后，神学家们才开始显出一种倾向，就是将创世记第一章的日视同为很长的地质时期。今天他们当中一些人认为，这是确凿的事实；另一些人虽然有点倾向于这个立场，却显得相当踌躇。赫治、谢尔顿（Sheldon）、范乌斯特兹和达博尼都同意，这样解释日子，从解经学的角度来说，如果不是不可能的，也是非常值得怀疑的；虽然他们当中一些人并不是完全反对这种观点。凯波尔和巴文克认为，尽管前三日的长度有可能稍微有点不同，但后三日一定是指普通的日子。他们自然不会认为前三日是指地质时期。霍志恒在他的《改革宗教理学》（*Gereformeerde Dogmatiek*）里为一个立场辩护，即创造的日子是指一般的日子。赫普（Hepp）在他的《加尔文主义和自然哲学》（*Calvinism and the Philosophy of Nature*）<sup>1</sup> 中采取同样的立场。诺杰（Noortzij）在他《神的圣言与永恒的见证》（*Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis*）<sup>2</sup> 一书中断言，创世记一章的希伯来单词 יוֹם（*yôm*；日）不可能是指普通的日子之外的任何事物，但是他相信创世记的作者并没有给“日”的概念附加任何的重要性，而是简单地将它介绍为创造叙事的框架的一部分，不是为了表明历史的顺序，而是根据神伟大的救赎目的，描绘被造之物的荣

<sup>1</sup> Hepp, *Calvinism and the Philosophy of Nature*, p. 215.

<sup>2</sup> Noortzij, *Gods Woord en der Eeuwen Getuigenis*, pp. 79f.

耀。因此，安息日就是创造的高峰，人得以在安息日实现他真正的命运。这种观点十分强烈地使我们想起一些早期教父的立场。支持此观点的论据并不是非常具有说服力的，正如艾尔德斯（Aalders）在他的《创世记头三章》（*De Eerste Drie Hoofdstukken van Genesis*）<sup>3</sup> 书中所证明的。这位旧约圣经学者认为，根据创世记一章5节，创世记第一章的语词 יוֹם (*yôm*)，仅仅是指一段有光的期间，以此与黑暗的期间作出区分；但是，这种观点似乎是对“有晚上，有早晨”这个一再重复的表述法的一种相当不自然的解释。然后它必须被解释为意指先有早晨，然后才有晚上。根据艾尔德斯博士的观点，圣经必定支持创造的日子是指普通的日子，尽管我们不太可能判断它们确切的长度，而且前三日的长度可能在某种程度上与后三日的长度不同。

支持按照字面来解读创世记一章中“日”这个语词，是因为考虑到以下几点：(A) יוֹם (*yôm*) 这个词的原始含义就是指自然的一天；而解经学的一个极佳的原则是，除非上下文要求，否则尽量不要脱离词的原始含义。诺杰博士强调，这个词并不包含“日”之外的任何含义，因为这就是地上的人所熟知的“日”。(B) 创世记的作者在一日日的后面都加上“有晚上，有早晨”，似乎是要将我们限制在绝对的字面解释里。经文提到的每一日都只有一个晚上和一个早晨，这很难适用于数千年的期间。如果创造的时期应该是指一些特殊的日子，每一个日子都是由很长的白昼和很长的黑夜组成的，那么就自然会引发出一个问题，在漫漫长夜里，所有的植物会变成什么样子？(C) 在出埃及记二十章9~11节，神命令以色列人工作六日，第七日休息，因为耶和华在六日里创造天地，在第七日歇了祂的工。健全的解经似乎要求，在这两个例子里，“日”应该理解为相同的含义。此外，被分别出来休息的安息日，一定是指字面意义上的一日；这种假设是，其他的日子也是属于同一类。(D) 后三日一定是指普通的日子，因为它们是按照一般的方式由太阳的升降决定的。尽管我们无法绝对确定，前三日和后三日在长度上是完全相同的，但是说两者的不同有如千百万年与普通日子之间的不同那样，是非常不可能的。我们也可以问这样一个问题，例如，分开光明和黑暗为什么需要这么长的时期？

---

<sup>3</sup> Aalders, *De Eerste Drie Hoofdstukken van Genesis*, pp. 232-240.

### 3. 个别的每一日的工作

我们在创造之工中注意到一种明确的层次，每一日的工作都通向下一日的工作，并为下一日的工作作预备，整个创造之工的高峰是创造人，人是神手中巧工的冠冕，神托付给人一项重要的工作，就是要使一切被造物都彰显神的荣耀。

A. 第一日。神在第一日创造光，借着分开光暗，设立了白昼和黑夜。一些人嘲笑“神在第一日创造光”的说法，因为太阳是直到第四日才被创造出来，然而科学本身却使这些嘲讽哑口无言，因为科学证明了，光并不是从太阳放射出来的物质，而是由高能电子产生的“以太波”（ether waves）组成的。也要注意，创世记并没有把太阳说成是光（אור [’ōr]），而是光体（מאור [mā’ōr]），这正是科学所发现的。有鉴于光是一切生命存活的必要条件，因此光首先被造，就是最自然不过的了。神也立刻设立了光暗交替的定律，称光为“昼”，称暗为“夜”。然而，圣经没有告诉我们，这种交替是如何实现的。创世记对每一日工作的记载都以这样的话结束：“有晚上，有早晨。”这些日子并不是按照“从晚上到晚上”的方式计算的，而是按照“从早晨到早晨”的方式计算的。十二个小时过后是晚上，再十二个小时之后则是早晨。

B. 第二日。第二日的工作也是分开的工作：神将水分为上下两部分，建立穹苍。上面的水是云，而非一些人所说的“玻璃海”（启四 6, 十五 2）和“生命河”（二十二 1）。一些人怀疑摩西的记载，这是基于一种假设，说它把穹苍描绘成一个坚固的拱顶；但这是完全没有根据的，因为希伯来单词 רָקִיעַ (rāqīa‘) 完全不是指一种坚固的拱顶，而是等同于我们所使用的词“天空”。

C. 第三日。进一步的分离工作是将海洋和陆地分开（参：诗一〇四 8）。此外，神也创造了植物界，确立了植物和树木。经文提到三大类植物，即：אֵשֶׁבֶת (dešeb)，不开花的植物，它们不是用一般的方式结出果实；עֵשֶׂב (’ēšeb)，包括结种子的蔬菜和谷类；עֵץ פְּרִי (’ēš pēri) 或果树，各从其类结出果实。应当注意的是：(1) 当神说“地要发生青草”等等，这不等于说，让无生命之物靠自身固有的力量发展成菜蔬的生命。是神借着祂权能的话语在地上埋置了生命的原则，因此使大地生发出青草、菜蔬和树木。从创世记二章 9 节的话来看，这显然是一种带着创造能力的话。(2) 这里的陈述，“于是地发生了青草和结种子的菜蔬，各从其类；并结果子的树木，各从其类，果子都包着核”（12 节），显然支持一种观念，即不同种类的植物都是神创造的，而不是从另一种植物发展形成的。每一种类型的植物都各从其类，结出种子，因此也只能生产同样类型的植物。进化论当然同时否认了这两种主张；但是我们应当存记在



心的是，自然发生和从一个物种进化成另一个物种，都是未经证明、如今大致上受到质疑的假设。<sup>4</sup>

D. 第四日。神创造太阳、月亮、星星作为发光体，以达成各种不同的目的：(1) 划分白昼和黑夜；(2) 要作为各种记号，也就是说，显明节令，预示天气状况的改变，作为将来重要事件和必要来临的审判的记号；(3) 要作为季节、日子、年岁，也就是说，达成季节的转变，年岁的接续，特定节日的定期出现的目的；(4) 作为全地的光，使得地球上具有生机之生命的发展成为可能。

E. 第五日。这一日创造了鸟类和鱼类，即栖息在天空和水中的动物。把鸟类和鱼类归在一起，是因为它们的生命结构极为类似。此外，它们移动的方式具有相同的不稳定性和流动性的特征，与旱地上生物的移动方式明显不同。它们繁殖的方式也是一致的。请注意，它们也是各从其类被造的，也就是说，按照它们的品种被造的。

F. 第六日。这一日带来了创造之工的顶峰。与动物的创造有关，经文再次使用了这样的表达法：“地要生出……。”再次，这也必须按照前面的C之下所表明的来解释。动物并不是从地里自然发展出来的，而是借着神的创造谕令（creative fiat）产生的。第25节清楚地告诉我们，神造出地上的野兽、牲畜和地上的一切昆虫，各从其类。但是，即使这种表达法是指自然的发展，也与进化论不符，因为圣经并没有教导，动物是从无生命之物直接发展出来的。人的被造明显是借着事前的庄严商议：“我们要照着我们的形象、按着我们的样式造人；”这是不足为奇的，因为前面的一切都是为人的来临作准备，人是神创造之工的冠冕，被造界的君王；因为人被命定要成为神的形象。形象（*צֶלֶם* [šelem]）和样式（*דְּמוּת* [dēmût]）这两个词所指的并不是完全相同的事，但是仍然可以互换使用。当圣经说人是按照神的形象被造的，意思是说，神是原型（archetype），而人是这个原本的摹本（ectype）；而当圣经补充说，人是按照神的样式被造的，这仅仅是补充这个观念，即这形象在每一个方面都与原型非常相像。人的整个存有就是神的形象本身。

在进入第七日之前，不妨注意创造之工头三日和后三日之间明显的平行对应。

1. 创造光。

4. 创造光体。

---

<sup>4</sup> 参 O'Toole, *The Case Against Evolution*, p. 28。

2. 创造穹苍，将水分为上下两部分。
3. 将水和旱地分开，预备旱地成为人和野兽的栖息地。
5. 创造天空的飞鸟和海里的鱼。
6. 创造野兽、牲畜、地上一切昆虫，和人。

G. 第七日。神在第七日的安息首先包含了一个消极因素：神停止了祂的创造之工。但是这也必须加上积极的因素，也就是，祂喜悦自己的整个工作。祂的安息是工匠的安息，神在完成自己的杰作之后，带着赞赏和喜悦的目光凝视自己的作品，在默想自己的创作时感到完全满意。“神看着一切所造的都甚好。”这解答了神创造的目的，也符合神的理想。因此，神喜悦祂的创造，因为神在被造界当中看到了祂一切荣耀全德的映象。神发光的面容照耀在被造界之上，并且充满丰盛的祝福。

#### 4. 创世记第二章并不是关于创造的第二个记载

高阶的高等鉴别学非常普遍地假设，创世记第二章是创造的另一个独立记载。第一个记载被认为是《伊典》(Elohism)的作品，第二个记载被认为是《耶典》(Jehovist)的作品。据说，这两者的记载并不一致，在若干点上互相冲突的。根据第二个记载（与第一个记载有别），在创造青草之前，那时的地是旱地；人是在动物之前被造的，而且被造的只有男人，而非男人和女人；然后神创造了动物，为了要看它们是否适合与人为伴；因为看到动物难以成为人的伴侣，因此神创造了女人，作为男人的帮助者；最后，神把人安置在早已为他准备好的伊甸园中。但是，这明显是彻底误解了第二章。创世记第二章并不是一个创造叙事，也没有假装如此。עֲלֵה תֹלְדֹת ('elleh tōlēdōt, “……后代记在下面”；创二4《和合本》作“……的来历……乃是这样”)这个标题在创世记出现了十次，从来都不是指事物的诞生或起源本身，而是指它们的繁衍，也就是它们后来的历史。这种表达法可以追溯到一个时期，那时仍然认为历史是由对后代的叙述组成的。创世记第二章开始了对人的历史的描述，内容的编排也是为着这个目的，之所以要大量重复第一章的内容，仅仅是为了符合作者的目的，完全不考虑发生的顺序。

#### 5. 尝试调和创造叙事和科学发现

A. 观念解经或寓意解经。这种解释方法是要突出文本的观念，而非故事的字面含义。它将创世记第一章视为对神创造之工充满诗意的描述，从不同的角度描绘创造之工，但是，(1) 创世记的叙事相当明显是要作为历史的记载，圣经也显然如此认

为(参:出二十 11;尼九 6;诗三十三 6, 9, 一四五 2~6);(2) 创世记开头第一章“几乎缺少希伯来诗歌已知的每一种要素”(史特朗(Strong));(3) 这个叙事和接下来的历史是密切相连、不可分割的,因此最自然地,创造叙事本身也应当被视为历史。

B. 现代哲学的神话理论。现代哲学已经超越了前述的立场。它不仅拒绝承认创造这个历史叙事,更拒绝创造这个观念,将创世记第一章的内容视为一个体现宗教教导的神话。有人说,这里没有任何意有所指的寓意,仅仅是带着宗教核心或内核的一种天真的、神话式的描述。这种说法也与一个事实相冲突,即创世记第一章显然自认为是一个历史叙事,而且上面提到的那些参考经文肯定没有把它视为一种神话。

C. 复原论(restitution theory;或译为“恢复论”)。在对于地球的研究中,一些神学家尝试通过采用“复原论”,来调和创造叙事与科学发现。查麦士(Chalmers)、巴克兰(Buckland)、魏斯曼(Wisemann)和德里慈都拥护这种观点,他们假设,创世记一章 1 节提到的原始创造,和创世记一章 3~31 节所描述的后续创造(secondary creation)之间,经过了一段相当长的时期。这段长时期的特征是发生了几次灾难性的变动,导致的毁灭就以“空虚混沌”来描述。如此,第 2 节就应该被解读为:“而地变成空虚混沌”。在这个破坏之后是复原,神将混乱转变成为和谐有序的宇宙,人可以居住的地方。这种理论或许能为地球不同的岩层提供某种解释,但是仍然无法解释岩石中的化石,除非我们假设,神在过去也接续不断地创造出许多动物,紧接着有好几次的大灭绝。科学界从不喜欢这种理论,圣经也并不支持此理论。圣经并没有说:地变成空虚混沌,而是说,地“是”空虚混沌。就算希伯来动词 הָיְתָה(hāyētā)可以解释为“成为”,“空虚、混沌”这两个词也仅仅暗示一种未成型的状态,而不是毁灭所造成的结果。德里慈将这种说法与另一种观念结合在一起,那种观念说,地球原本是天使的住处,而天使界的堕落是大灭绝产生的原因,因而造成了第 2 节所提到的混沌。基于某种原因,今天的时代论者非常喜欢这种观点,他们从以下经文找到证据:以赛亚书二十四章 1 节;耶利米书四章 23~26 节;约伯记九章 4~7 节;彼得后书二章 4 节。但是,仔细阅读这些经文就足以使人相信,这些经文完全无法证明这一点。此外,圣经清楚地教导我们,神在六天之内创造了天地和“其中的万物”(创二 1;出二十 11)。

D. 协同论(The concordistic theory)。这种理论假设创造的日子是几千年长的时期,企图借此调和圣经与科学。关于这点,除了先前在讨论创造的日子时所说的之外,我们现在可以补充说,地球的岩层明确指出其起源的历史有许多漫长的、连续的发

展时期，这种观点仅仅是地质学家的理论，而且是一个基于没有根据的泛化的理论。我们吁请大家注意以下的几点：(1) 地质学不仅是一种新的学科，也仍然受到揣测性思维的束缚。它不能被视为一种归纳式的科学，因为它在很大程度上是先验推理或逻辑推理的果实。斯宾塞将它称为“不合逻辑的地质学” (Illogical Geology)，并嘲弄它的研究方法，赫胥黎 (Huxley) 说它的华丽假说是“过去未被证明，将来也不可能被证明”。<sup>5</sup> (2) 到目前为止，它研究的范围仅仅是地球的表面，研究地点的数目也非常有限。因此它的结论经常是非常泛化的，并非基于充分的数据。在一些地方观察到的事实，往往会与在另一些地方观察到的相冲突。(3) 即使探索了地球上每一部分的大型区域，这也只能增加我们对地球现况的知识，关于地球过去的历史，此理论永远无法给出完美可靠的资讯。你无法根据观察一个国家目前的制度和生活，来书写它过去的历史。(4) 地质学家曾经是根据一个假设来推论的，即全球的岩石岩层都是在同样的岩石排列顺序里发现的；通过估算岩石的形成所需要的时间长度，来判断地球的年龄。但是，(A) 人们发现各地岩石的排列顺序是不同的；(B) 针对判断形成不同岩层所需时间所作的实验，导致非常多不同的结果。(C) 吕艾尔 (Lyell) 的“均变论” (uniformitarian theory) 说，今日的物理和化学作用是评估过去一切物理和化学作用的安全指南，但是这种假说已经被证实是不可靠的。<sup>6</sup> (5) 当人们企图通过岩层或石头的矿物组成和物理组成，来判断不同的岩层或岩石的年龄失败之后，地质学家开始以化石作为决定性因素。古生物学 (Palaeontology) 开始成为重要的课题，并且在吕艾尔的均变论原理的影响下，发展成进化论的重要证明之一。有人简单假设说，某些化石比其他化石更古老；而如果我们问这样一个问题：这种假设的根据是什么？答案是：可以在更古老的化石中寻得。这就是一种十足的循环论证。岩石的年龄是根据它们里面含有的化石判断的，而化石的年龄是根据它们里面所含有的岩石判断的。但是我们发现化石并不总是具有相同的排列顺序；有时顺序是颠倒的。(6) 现在以地理学所判断的化石的顺序，并不符合创造叙事使我们预期的顺序，因此即使接受地质学的理论，也完全无法达到调和圣经与科学的目的。

---

<sup>5</sup> Price, *The Fundamentals of Geology*, pp. 29, 32.

<sup>6</sup> 参 More, *The Dogma of Evolution*, p. 148.

## 6. 创造论和进化论

在我们这个时代自然会引发一个问题，进化论如何影响创造论？

A. 进化论完全不能代替创造论。一些人仿佛是说，进化论假说为世界的起源提供了一种解释；但这显然是一个错误，因为此理论完全没有解释世界的起源。进化是一种发展，所有的发展都预设了一种预存的实体、原则或力量，而从其中发展出某种事物。“不存在”无法发展成“存在”。物质和力量无法从无演化而来。进化论者通常求助于“星云假说”（*nebular hypothesis*），以便解释太阳系的起源，尽管它在今天的科学中已经被“微行星假说”（*planetesimal hypothesis*）取代了。但这些假说都只是将问题往后延长一步，并没有真正解决问题。进化论者最终不得不诉诸于“物质是永恒的”这个理论，或者接受创造论。

B. 自然进化理论和创造叙事难以调和一致。倘若进化论没有解释世界的起源，它岂不是至少对事物从原生物质中的进化发展提供了合理的解释，并因而解释了目前不同种类的植物、动物（包括人）的起源，也解释了生命的各种不同现象，例如：感性、理性、德性、宗教吗？它是否必然与创造叙事冲突呢？非常明显的：自然进化论必然和圣经的记载相冲突。圣经教导，植物、动物和人出现在舞台上，是因着全能者的创造谕令；但是根据进化假说，它们是借着自然发展的过程，由无生命界进化而来的。圣经描述神乃是各从其类地创造植物和动物，并各从其类地产生后代，也就是说，好叫它们生产出自己独特的种类；但是进化论却指向常驻在自然界中的自然力，导致一个物种发展成另一个物种。根据创造的叙事，植物、动物和人是在一周之内产生的；但是进化假说将其视为千百万年逐渐演变过程的产物。圣经所描绘的是，人在他生涯的一开始，是站在最高的平面上，但是之后因着罪的有害影响，降低到一种较低的水平；另一方面，进化论将原始人描述为和畜生没有什么两样，并宣称，人类借着他自己内在固有的能力，而提升到一种前所未有的、更高的生存水平。

C. 自然进化论并不是确凿无疑的，它无法解释一些事实。如果进化论是一个已经被证实的事实，前面所提到的冲突就会成为严重的问题。一些人认为它的确是确凿的事实，而且充满信心地谈到进化论的信条（*dogma*）。然而，其他人正确地提醒我们，进化论仍然不过是一项假说。像弗莱明（*Ambrose Fleming*）这样伟大的科学家甚至说，“如果我们仔细分析与进化论有关的概念，就会证明，关于现实与存在的

问题，进化论并不足以作为哲学或科学上的解决方案。”<sup>7</sup> 在进化论者的阵营中盛行的不确定性，是一个确凿的事实，证明进化论不过是一种假说。此外，今天仍然坚持进化论的人有许多坦白地承认，他们自己并不明白进化论的运作方法。曾经有人认为达尔文已经找到了解决整个问题的关键，但是现在这个关键大致上已经被弃如敝屣。树立起达尔文主义结构体的基础支柱——例如，用进废退原则（principle of use and disuse）、生存竞争、物竞天择、自然选择、后天习得的特征的遗传——都一个接一个被废弃了。像韦斯曼（Weissmann）、狄百瑞（De Vries）、孟德尔（Mendel）、和贝特森（Bateson）这样的进化论者，都为达尔文所构建的理论大厦的坍塌作出了贡献。诺登斯基德（Nordenskiöld）在他的《生物史》（*History of Biology*）中谈到“达尔文主义的瓦解”是已经证实的事实。登纳特（Dennert）呼吁我们为达尔文主义送终，而奥图尔（O'Toole）说：“达尔文主义已死，没有任何痛苦哀悼可以使尸体起死回生。”牟彤（Morton）谈到“进化论的破产”，普莱斯（Price）谈到“生命进化的幻觉”。如此一来，人们已经承认，达尔文主义无法解释物种的起源，而进化论者也未能提供一个更好的解释。孟德尔遗传定律解释了变异，但是无法解释新物种的起源。它实际上让人远离借着自然过程发展新物种的假说。一些人认为，狄百瑞（De Vries）的“突变学说”（mutation theory）和骆伊德·摩根的“突现进化论”指出了一条正确的道路，但是它们都没有被证明能用自然演变来成功解释物种的起源，就这么简单。人们现在承认，狄百瑞的突变体（mutants）是多种多样的，而不是单一具体的，因此不能被视为新物种的起源。骆伊德·摩根觉得自己不得不承认，如果不求助于某种可以称为神的创造能力，他将无法解释他的突现体（emergents）。牟彤说：“事实是，除了创造论之外，今天没有一种物种起源理论能固守其阵地。”<sup>8</sup>

进化假说在几个要点上是失败的。它无法解释生命的起源。进化论者试图将其解释为自然发生，但这是一种没有根据的假设，现在已经被证明是不可信的。生命只能从预先存在的生命中产生，这是确凿的科学事实。此外，进化论至今仍未举出一个例子，彻底证明一个物种能从另一个不同的物种产生（不同生命品种的变异，有别于物种内部的变异）。贝特森在1921年说：“我们不知道物种的分化是如何产生的。我们每天都会目睹各式各样的变异，而且为数甚多，但就是看不到新物种的开始……。同时，尽管我们对进化论的信心仍然屹立不摇，但是我们手头并没有物种起

---

<sup>7</sup> Ambrose Fleming, *Evolution or Creation*, p. 29.

<sup>8</sup> Morton, *The Bankruptcy of Evolution*, p. 182.

源的可靠记录。”<sup>9</sup> 进化论也不足以应对人类起源所引发的各种问题。它甚至无法成功地证明人的血统是来自野兽。《科学大纲》（*The Outline of Science*）的作者，进化论的领军人物汤森（J. A. Thomson）认为，人其实从来都不是一种动物——一种凶猛的、看起来像野兽的被造物；第一个人是突然产生的，乃是通过一种极大的跳越，从灵长类动物变成为人类。进化论更无法解释人类生活的精神层面。人的灵魂为何拥有理性、自我意识、自由、良心、宗教热情，仍旧是待解之谜。

D. 根据圣经，神导进化论是站不住脚的。一些基督徒科学家和神学家接受他们所谓的“神导进化论”，试图借此调和圣经所教导的创造论和进化论。这是一种抗议，反对那种把神排除在世界之外的企图，并假设祂是在整个进化过程幕后那位大有能力的工匠。这只是把“进化”视为神在自然发展过程中的一种工作方式。说到底，神导进化论等于是说，神通过进化的过程——自然发展的过程——创造了这个世界（和谐的宇宙），在这个过程中，祂并没有通过神迹干预，除非在绝对必要的情况下。这种理论乐意承认，世界的绝对起源只能来自神直接的创造活动；如果在生命的起源和人的起源上找不到自然的解释，也允许神的直接干预。这种理论被捧为“基督徒的进化论”，尽管它与基督徒没有任何必然的关联。许多反对进化论的人支持这种观点，因为它在这个过程中承认神的存在，也认为它与圣经中的创造论是可以调和的。因此，许多教会和主日学也自由地教导这种理论。然而，事实上这是一种非常危险的杂交体。这个名称是自相矛盾的说法，因为它既不是有神论，也不是自然主义，按照这些语词公认的意义，它既不是指创造，也不是指进化。人不需要有深入的洞察力就可以明白，费赫斯特（Fairhurst）博士的信念是正确的：“神导进化论像无神论的进化论一样，有效地破坏了圣经的默示性权威。”<sup>10</sup> 像自然进化论一样，神导进化论教导，形成现今可居住的世界，需要数百万年；神并没有创造不同种类的植物、动物，它们是自发生成自己的种类；至少在身体层面上，人是野兽的后代，因此在一种低水平上开始他的生涯；没有圣经含义上的堕落，只有在向更高的等级进化的过程中不断重复自己的错误；罪只是一种软弱，是来自人里面的兽性和欲望，因此不需要有罪疚感；救赎就要靠人里面的高尚元素逐步克服人里面的低俗倾向来完成；无

---

<sup>9</sup> Bateson, *Science*, Jan. 20, 1922.

<sup>10</sup> Fairhurst, *Theistic Evolution*, p. 7.

论是在自然界，还是在属灵的世界，神迹都不会发生；重生、悔改归正、成圣都仅仅是自然的心理变化，等等。总而言之，这是一种彻底颠覆圣经真理的理论。

今天一些基督教学者认为，柏格森的《创造进化论》(*Creative Evolution*)的理论，是投那些不想把神排除在考虑之外的人的所好。这位法国哲学家假设世界上存在着一种生命力 (*élan vital*)，一种活泼的脉动，是一切生命的基础和活跃的原则。这个生机勃勃的原则并非源自物质，反而是产生物质的“因”。它渗透到物质里，像一股生命力作用在垂死的事物上，克服其惯性和阻力；它不是不断创造出新的物质，而是不断创造出配合这些事物的目的之新运动，因此，这样的创造就非常像艺术家的创作。这种生命力是具有指导性的、有目的性的，然而，虽然说它也是有意识的，它却不是按照一个预先定好的计划运作，无论这多么有可能。它决定了进化的本身，也决定了其进化的方向。这个不断在创造的生命——“每个个体、每一物种都是这个生命的一个实验”——就是柏格森的神，一个有限的神，一个能力受限的神，似乎是没有位格的，尽管赫尔曼 (Hermann) 说：“我们或许不应当错得离谱地相信，它是‘事物的理想倾向’成为具有位格的。”<sup>11</sup> 哈斯 (Haas) 说，柏格森是一位生机论的泛神主义者，而不是有神论者。无论如何，他的神是一个完全存在于世界之内的神。这种观点可能对现代自由主义神学家尤其具有吸引力，但是比起神导进化论，更难以和创造叙事调和。

## 进深研究问题

有什么理论能真正能取代创造论？

创造论的重要性在哪里？

我们是否应当容许创世记头几章影响科学对物种起源的研究？

圣经是否在任何方面决定了世界被造的时间？

至于神和世界之间的关系，我们应当避免哪些极端？

我们是否必须按照广为接受的科学理论来解释圣经？

进化假说在今天的科学界具有怎样的地位？

达尔文进化论的特征要素为何？

当代普遍扬弃进化论，你会如何解释？

---

<sup>11</sup> Hermann, *Eucken and Bergson*. p. 163.



柏格森的“创造进化论”或杜里舒（Hans Driesch）的“新生机论”（Neo-vitalism）是如何影响机械式的宇宙观？

与自然进化论相比，神导进化论在哪方面做了改进？

### 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* II. pp. 426-543.

ibid., *Schepping of Ontwikkeling.*

Kuyper, *Dict. Dogm., De Creatione*, pp. 3-127.

*De Creaturis* A, pp. 5-54. B. pp. 3-42.

ibid., *Evolutie.*

Vos, *Geref. Dogm.* I, *De Schepping.*

Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 550-574.

Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 463-526.

McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 163-174.

Dabney, *Syst. and Polemic Theol.*, pp. 247-274.

Harris, *God, Creator and Lord of All*, I, pp. 463-518.

Hepp, *Calvinism and the Philosophy of Nature*, Chap. V.

Honig, *Geref. Dogm.*, pp. 281-324.

Noordtzijs, *God's Woord en der Eeuwen Getuigenis*, pp. 77-98.

Aalders, *De Goddelijke Openbaring in de Eerste Drie Hoofdstukken van Genesis.*

Geesink, *Van's Heeren Ordinantien*, Inleidend Deel, pp. 216-332.

达尔文、华勒斯（Wallace）、韦斯曼、奥斯邦（Osborne）、斯宾塞、海克尔、汤森和其他人论进化论的作品。

Dennert, *The Deathbed of Darwinism.*

Dawson, *The Bible Confirmed by Science.*

Fleming, *Evolution and Creation.*

Hamilton, *The Basis of Evolutionary Faith.*

Johnson, *Can the Christian Now Believe in Evolution?*

McCrary, *Reason and Revelation.*

More, *The Dogma of Evolution.*

系统神学  
第一部分 神论

Morton, *The Bankruptcy of Evolution*.

O'Toole, *The Case Against Evolution*.

Price, *The Fundamentals of Geology*.

ibid., *The Phantom of Organic Evolution*.

Messenger, *Evolution and Theology*.

Rimmer, *The Theory of Evolution and the Facts of Science*.

## 第6章

# 神的护理

基督教有神论既反对自然神论将神和世界完全分离，也反对泛神论将神与世界混为一谈。因此在创造论之后，紧接着的就是“护理”（providence；或译为“眷佑”、“运筹”）的教义，清楚定义圣经对神与世界之间关系的观点。尽管我们在圣经中找不到“护理”这个语词，但是护理的教义仍然是完全合乎圣经的。这个词源自拉丁文 *providentia*，与希腊文 *πρόνοια*（*pronoia*）相对应。这些词主要是指预知（*prescience*）或预见（*foresight*），但是也逐渐获得了其他的含义。一方面，“预见”是与未来的计划相关连的，另一方面，也是与计划的实现相连的。因此，“护理”这个词就演变为意指神为了祂统管的最终目的所作的预备，以及对一切被造物的保存与统管。这就是目前在神学里一般使用的含义，但这并不是神学家们所使用的唯一含义。杜仁田是用最广泛的含义来定义这个语词的，它是表示：(1) 预知 (2) 预定 (3) 对神所定旨之事的有效执行。然而，一般的用法现在通常限定在最后一种含义上。

## 一、护理总论

### 1. 护理教义的历史

随着其护理的教义，教会就准备好要对抗以下两种观点：伊壁鸠鲁学派（*Epicurean*）的观点认为世界是受机运统治；斯多葛学派（*Stoic*）的观点则认为世界是被命运统治的。从一开始，神学家们所采取的立场就是：神保存、统管世界。然而，关于神掌控万物，他们并不总是采用同等绝对的概念。由于护理和预定两者之间的密切联系，护理教义的历史一般都紧跟着预定教义的历史。关于这个主题，最早期的教父并没有提出确定的观点。为了对抗斯多葛学派“命运”的教义，也盼望能捍卫神的圣洁，他们有时候会过分强调人的自由意志，到一种程度，在论到人罪恶的行

动时，他们会表现出一种倾向，否认神绝对的、护理式的统治。奥古斯丁在此教义的发展上开创先河。相对于命运和机运的教义，他强调一个事实：万物都是借着神至高主权的、智慧的、仁慈的旨意得到保存，受到统治的。对于神的护理，他毫无保留，而是主张神同样掌管世上良善的事物和邪恶的事物。通过捍卫第二因（second causes）的事实，他护卫了神的圣洁，也同时高举人的责任。

在中世纪时期，关于神的护理这个主题，并没有太多的争论。没有一个大公会议旨在阐明此教义。奥古斯丁的观点是最流行的，他认为万事都臣服于神的旨意之下。然而，这并不意味着完全不存在反对的意见。伯拉纠主义将“护理”的范围限制在自然生活内，而将伦理生活排除在外。半伯拉纠主义朝同样的方向发展，尽管两者发展的程度并不等同。一些经院主义学者将神的保存工作视为祂创造活动的延续，而另一些人则在两者之间作出了真实的区分。阿奎那的护理教义，基本上是追随奥古斯丁的护理教义，他认为，神的旨意是由祂一切的全德所决定的，所以会保存、统管万事万物；而苏格徒以及像比尔、俄坎这类的唯名论者（Nominalists），则认为万事万物都必须倚靠神随意的旨意（arbitrary will）。这实际上是引进了由机运统治世界的观念。

改教家们整体上都赞同奥古斯丁对于神的护理的教义，尽管在一些细节上可能稍有不同。路德相信一般的护理，却不像加尔文那样强调神对世界的保守和统管。他主要是从救恩论的角度来考虑此教义。苏西尼派和亚米念主义者在不等程度上限制了神的护理，强调人具有独立的能力主动采取行动，从而掌控自己的生命。如此，对世界的掌控权，实际上是从神的手中转移到了人的手中。在十八和十九世纪，自然神论将神描述为在完成创造之工后就抽身离开世界，神的护理的观念就完全被排除在外了；而泛神论则将神与世界视为等同，抹除了创造和护理之间的区分，也否认了第二因的实际。尽管人们现在已经把自然神论视为一种过时的理论，其控制世界的观点却在自然科学的立场上获得了延续——这个立场认为世界是由一个牢不可破的定律体系所掌控的。现代自由派神学，随着其泛神论式的神的内蕴观念，也倾向于排除神圣护理的教义。

## 2. 护理的观念

“护理”可以定义为：创造主借着一种持续运行的能力，保存祂所造的一切，主导世界上发生的一切事情，并引导万事万物实现神命定的结局。这个定义表明，在护

理中有三种要素，即：保存（*conservatio, sustentatio*），协作或合作（*concursum, co-operatio*），统管（*gubernatio*）。加尔文、《海德堡要理问答》和一些新近的教理学家（达博尼、赫治父子、狄克、薛德、麦克弗森〔McPherson〕）都仅仅提到两种要素，即：保存和统管。然而，这并不意味着他们想把“协作”的要素排除在外，而是把它视为已经包含在另两种要素之内了，以此表明神保存和统管世界的方式。麦克弗森似乎认为，只有一些伟大的路德宗神学家才会采用这三重区分；但他这么说是错误的，因为从十七世纪以来，这种三重区分法在荷兰的教理学家们的著作中是非常普遍的，例如马斯垂克、阿马克、狄摩尔、布雷克、弗兰肯（*Francken*）、凯波尔、巴文克、霍志恒、侯尼格。这些神学家们离弃了古老的二重区分法，因为他们想更加强“协作”的因素，以便排除自然神论和泛神论所带来的危险。但是，尽管我们在护理中区分出三种要素，我们也应当记得，这三者在神的工作中是从来没有分别的。尽管保存和存有有关，协作和活动有关，统管和神对万事的引导有关，但是我们不应当从排他性的角度理解这些概念。保存中也有统管的要素，统管中有协作的要素，协作中有保存的要素。泛神论没有区分创造和护理，而自然神论则强调两者的双重区分：(a) 创造是使之前不存在的事物生成，而护理是延续已经生成的事物或使这些事物延续下去。(b) 在创造中，创造主和被造物是不可能合作的，而在护理中，“第一因”和“第二因”协作。在圣经中，创造和护理总是区分开来。

### 3. 对护理本质的误解

A. 将“护理”限定为“预知”或“预知加预定”。在一些早期教父的著作中可以发现这种限定。然而，事实是，当我们论到神的护理时，我们大脑所思考的通常既不是祂的预知，也不是祂的预定，而仅仅是神为了实现祂的计划而在世上持续不断采取的行动。我们明白，这无法与祂的永恒定旨分离，但同时感觉到这两者应该要区分开来。这两者通常被区分为“内蕴护理”（*immanent providence*）和“外在护理”（*transeunt providence*）。

B. 自然神论对神的护理的看法。根据自然神论的观点，神对世界的关注并不是普世的、特别的、长久的，而只是属于一种笼统的性质。在创造的同时，神赐予一切被造物某些不可剥夺的特性，将他们安置在不变的“定律”之下，任凭他们根据自己固有的能力书写各自的命运。同时，神仅仅是行使一种笼统的监督，不属于那种亲自到场的特定行事者的监督，而是属于神所设立的一般定律的监督。世界仅仅是神

上过发条的机器，而非神日日夜夜亲自导航的船舰。自然神论对“护理”的这种看法，是伯拉纠主义的特色，若干罗马天主教神学家采用这种观点，苏西尼主义也拥护这种观点，这也是亚米念主义的根本错误之一。十八世纪的自然神论者为这种理论换上了哲学的外衣；到了十九世纪，在进化论和自然科学的影响下，此理论以一种新的形式出现，特别强调自然界的划一性，这种划一性是由牢不可破的定律所构成的僵化体系控制的。

C. 泛神论对神的护理的看法。泛神论并没有意识到神和世界之间的分别。泛神论要么从理念的角度，将世界吸纳进神里，要么从物质的角度，将神吸纳进世界中。无论是哪一种情况，都没有为创造留下足够的空间，也消除了真正意义的“护理”。没有错，泛神论者确实会提到护理，但是他们口中所谓的护理，仅仅等同于自然规律，而这不过是神的自我启示，这种启示从任何角度来看，都没有给“第二因”的独立运作留下任何余地。从这个角度来看，超自然是可能存在的，或者说，自然和超自然是等同的，人里面自由的、有位格的、有自我决断能力的意识，是一种幻想，道德责任是人想像力的虚构，祈祷和宗教敬拜是迷信。神学一直都非常小心地防备泛神论的危险，但是在上个世纪，在“神的内蕴”教义的伪装下，大量当代的自由派神学家成功地固守着这种错误的观点。<sup>1</sup>

#### 4. 对于神的护理的反对意见

A. 圣经对这一点的教导。圣经清楚地教导神的护理统管下列范围：(1) 整个宇宙（诗一〇三 19；但五 35；弗一 11）；(2) 物质界（伯三十七 5、10；诗一〇四 14，一三五 6；太五 45）；(3) 动物世界（诗一〇四 21、28；太六 26，十 29）；(4) 列国的事务（伯十二 23；诗二十二 28，六十六 7；徒十七 26）；(5) 人的出生和人生的命途（撒上十六 1；诗一三九 16；赛四十五 5；加一 15~16）；(6) 人生命中外在的成功和失败（诗七十五 6~7；路一 52）；(7) 一切看似偶然、无关紧要的事（箴十六 33；太十 30）；(8) 义人受到的保护（诗四 8，五 12，六十三 8，一二一 3；罗八 28）；(9) 供应神子民的需要（创二十二 8、14；申八 3；腓四 19）；(10) 对祷告的回应（撒上一 19；赛二十 5~6；代下三十三 13；诗六十五 2；太七 7；路十八 7、8）；(11) 揭发并惩治恶人（诗七 12、13，十一 6）。

---

<sup>1</sup> 参 Randall, *The Making of the Modern Mind*, p. 538。

B. 一般护理和特殊护理。神学家们通常会在一般护理和特殊护理之间作出区分,前者是指神统管整个宇宙,后者是指神眷顾整个宇宙中的每一部分。这并非两种不同的护理,只是同一种护理行使在两种不同的关系中。然而,“特殊护理”这个词,也许有更具体的含义,在一些情况下,是指神特别眷顾有理性的受造物。一些人甚至说到一种极为特殊的护理(*providentia specialissima*),这种护理是针对那些与神有特殊父子关系的人。特殊护理是事件发生顺序的特定组合,例如,祈祷得到回应,患难中蒙拯救,或在任何紧急情况中获得恩典和帮助。

C. 对特殊护理的否认。有一些人乐意承认有一般的护理,他们接受由普遍定律所形成的固定体系对整个世界的管理,却否认有特殊护理的存在,在这个特殊护理下,神亲自关注历史中的每一个细节,人类生活中的一切事务,尤其是义人的遭遇。一些人认为神是如此伟大,因此祂不会关注生活中的琐事;而另一些人则坚持祂根本没有这种能力,因为自然律绑住了祂的双手,因此当他们听到神回应人的祷告的时候,会开怀大笑。我们无需否认,特殊护理和统一的自然律之间的关系确实构成问题。同时,我们也必须说,说神不关心、也没有能力关心生活中的细节,无法回应人的祷告,不能在紧急情况中施行拯救,从不为着人的益处进行神迹的干预,就是一种糟糕的、肤浅的、不合乎圣经的神观。一个统治者仅仅指定某种笼统的法则,却毫不关心细节,或者一个生意人疏于看管他公司中的细节,很快就会以失败告终。圣经教导我们,连人生中最微小的细节也听命于神。关于这个问题,即我们是否能够调和特殊护理与自然界普遍法则的运行,我们只能指出以下几点:(1) 自然律不应当被描述为大自然的能力完全掌控一切现象和自然界的运作。自然律只不过是对于在大自然能力的运作方式中发现到的多样性所做的划一描述(而且经常是残缺不全的描述)。(2) 唯物主义将自然律看为一种组织严密的体系,在神之外独立运作,实际上使神完全不可能干预世界的进程,这是绝对错误的。宇宙的根基是具有位格的,大自然的划一性仅仅是一位有位格的行动者所定的方法。(3) 只有在条件完全一致的情况下,所谓的自然律才能产生同样的结果。果效通常不是单一的能力产生的结果,而是出于众多自然力的组合。连一个人也可以通过把一种自然力和其他种或多种自然力结合在一起,来改变果效;然而,每一种自然力的运作都是严格按照自己的定律。而如果这对人来说是可能的,那么这对神来说就更具有无限多的可能了。借着各种自然力的组合,祂可以产生出最多样的结果。

## 二、保存

### 1. “保存”的教义的经文基础

“保存”这个教义的经文证据，既可以直接获得，也可以通过推理获得。

A. 直接证据。圣经中的许多经文都清楚地教导神保存万物。以下提到的经文仅仅是其中的一部分：申命记三十三章 12、25~28 节；撒母耳记上二章 9 节；尼希米记九章 6 节；诗篇一〇七篇 9 节，一二七篇 1 节，一四五篇 14~15 节；马太福音十章 29 节；使徒行传十七章 28 节；歌罗西书一章 17 节；希伯来书一章 3。有无数经文提到神保守祂的百姓，例如，创世记二十八章 15 节，四十九章 24 节；出埃及记十四章 29~30 节；申命记一章 30~31 节；历代志下二十章 15、17 节；约伯记一章 10 节，三十六章 7 节；诗篇三十一篇 20 节，三十二篇 6 节，三十四篇 15、17、19 节，三十七篇 15、17、19、20 节，九十一篇 1、3、4、7、9、10、14 节，一二一篇 3、4、7、8 节，一二五篇 1、2 节；以赛亚书四十章 11 节，四十三章 2 节，六十三章 9 节；耶利米书三十章 7、8、11 节；以西结书三十四章 11、12、15、16 节；但以理书十二章 1 节；撒迦利亚书二章 5 节；路加福音二十一章 18 节；哥林多前书十章 13 节；彼得前书三章 12 节；启示录三章 10 节。

B. 推论的证据。神的保存的观念是从神的主权的教义推论而来的。“保存”这个观念只能被设想为绝对的；但是如果有任何事情的存在或发生可以独立于神的旨意之外，神的保存就不可能是绝对的。只有当整个宇宙和其中一切事物的存在和活动都绝对依靠神，这个教义才站得住脚。这个教义也可以从受造物的依赖特性推理得出。凡是被造物都无法依靠自己固有的能力持续存在，这是一切被造物的特征。被造物的存有和持续存在，都要靠着他们的创造主的旨意。唯有那借着自己口中权能的话创造了世界的，才能靠着祂的无所不能托住万有。

### 2. 对“神的保存”的正确观念

保存的教义乃是建立在一个假设上，即一切被造的实体——无论是属灵的，还是属物质的——都拥有真实和恒久的存在，这种存在与神的存在不同，只具有源自于神的主动或被动的特性；它们的主动能力具有第二因的真实效能，不只是表面的效能，以至于它们能够产生自身特有的果效。因此，这能够防止泛神论，以及泛神论所主张的“持续创造”（continued creation）的观念，后者其实——虽然未必明言——否认



了世界的独立存在，并且使神成为宇宙中唯一的行事者。但是，保存的教义并没有将被造实体视为自存的，因为“自存”是神特有的特性，而一切被造物持续存在的基础都在于神，不在受造物本身。从这点可以推论出，受造物能持续存在，并非仅仅因着神的消极作为，而是因为神积极地、持续不断地行使祂的能力。神借着托住万有所展现的能力，是和祂在创造中所运行的能力同样积极的。神维系万有的存在和活动，这工作的确切本质是一项奥秘，尽管我们可以说，在祂护理的行动中，神俯就受造物的本质。我们同意薛德的观点：“在物质界中，神在物质的特性和定律里、也借着它们直接作工。而在思想界，神在思想的特性里、也借着这些特性直接作工。保存之工从来不会与创造之工背道而驰。神在护理之工中并没有违背祂在创造之工中所设立的定律。”<sup>2</sup>“保存”可以定义为：神持续不断的作为，祂借此维护祂所创造的万物，以及祂赋予被造物的一切特性和能力。

### 3. 对“神的保存”的错误看法

人们经常误解了神的这项工作的本质。我们应当避免以下两种看法：(A) 这纯粹是消极的作为。根据自然神论，神的保存之工是指神不会破坏祂手中的工作。借着创造之工，神赋予物质某些特性，将它们安置在不变的定律之下，任凭其自生自灭，完全独立于任何外在的支持或引导。这是一种不合理的、不敬神的、不符合圣经的描述。这是不合理的，因为它暗示神将自存的属性传递给受造物，而“自存”和“自足”都是不可传通的属性，是唯独创造者才具有的属性。受造物是不可能自我维持的，他们日日夜夜都必须被创造主的大能大力所托住。因此，在神这方面，完全不需要采取一个无所不能的、积极的行动来消灭被造的实存。祂只需撤去祂的支持，就自然会导致被造物的毁灭。其次，这种观点是不敬神的，因为它将神与受造物完全割裂开，因此从实践的角度来看，创造主和受造物之间的交流将变得完全不可能。历史清楚地见证一个事实，即这种观念无一例外地会造成宗教的灭亡。第三，这种观点也是不符合圣经的，因为它将神完全置于受造物之外，而圣经却在很多地方教导我们，神不仅超越祂手中的工作，也内蕴在其中。(B) 这是一种持续的创造。泛神论将保存之工描述为持续的创造之工，以至于否认受造物或次因是真实的、持续的存在，而是主张他们在每一个接续不断的瞬间从那奥秘的“绝对者”（它是万物

---

<sup>2</sup> Shedd, *Dogm. Theol.* I, p. 528.

之隐秘的基础)流溢而出。有些人并不是泛神论者,但是他们对神的保存之工也持有类似的观点。笛卡儿为这种观点奠定了基础,马勒伯朗士(Malebranche)将这种理论推到符合有神论观点的极致。甚至连爱德华滋在他论原罪的著作中,也偶尔教导这种保存观,因此非常危险地近乎在教导泛神论。这种对保存的看法完全不承认第二因,因此必然会导致泛神论。这与我们原始和必要的直觉是相悖的,这些直觉向我们保证,我们是一切行动真实的、自我决断的成因,因此是承担道德责任的行为主体(moral agents)。此外,这种理论动摇了自由个体(free agency)、道德责任、具有道德约束力的政府、甚至宗教本身的根基。一些改革宗神学家也使用“连续创造”<sup>3</sup>这个语词,但并不是为了要教导这里讨论的保存观。他们只是想要强调,维持世界运转的能力,和创造世界的能力是同一种能力。由于这种表达法容易误导人,最好还是避免它。

### 三、协作

#### 1. “协作”的观念和经文证据。

A. 定义和解释。“协作”可以定义为:神的能力和一切附属的能力,按照预先设立的运作法则共同合作,使它们产生行动,并准确地执行。就着与人有关的方面,一些人倾向于限制这种运作,局限在人类的一些从道德而言属于善的、也因此是值得称赞的行动上;其他人则更符合逻辑地将它延伸到每一种行动上。首先应当指出的是,这个教义暗示了两件事:(1)自然界的一切能力都不是自行独立——即单凭它们自身固有的能力——运作的,而是神直接运行在受造物的每一个行动中。我们必须维护这种观点,用以对抗自然神论的立场。(2)第二因是真实的,不能只把它们视为神的运行能力(operative power)。只有在这个条件下——即第二因是真实的——我们才能恰当地谈及第一因和第二因之间的合作(co-operation)。我们需要强调这一点,用以对抗泛神论的观点,后者认为神是在世界里运行的唯一行事者。

B. “协作”的经文证据。圣经清楚地教导,神的护理不仅与被造物的存有本身有关,也和被造物的行动或活动有关。有几段圣经谈到这个概括的真理,即人不是独立工作的,而是受神的旨意所控制。约瑟在创世记四十五章5节说,打发他到埃及去的是神,而非他的兄弟们。在出埃及记四章11~12节,耶和华说:祂要与摩西的口同

---

<sup>3</sup> Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p. 654; Heppe, *Dogm.*, p. 190; McPherson, *Chr. Dogm.*, p. 177.

在，教导他当说的话；而在约书亚记十一章6节，神向约书亚保证，祂必将仇敌交付以色列。箴言二十一章1节教导我们：“王的心在耶和华的手中……随意流转。”以斯拉记六章22节则说，耶和华“使亚述王的心转向”以色列。申命记八章18节提醒以色列人，得货财的力量是耶和华赐给他们的。更特别的是，圣经也明显教导，在邪恶的事上，神也有某种形式的合作。根据撒母耳记下十六章11节，示每咒骂大卫，是耶和华所吩咐的。耶和华也称亚述为“我怒气的棍，手中拿我恼恨的杖”（赛15）。此外，神使说谎的灵进入亚哈的先知的口（王上二十二20~23）。

## 2. 应当避免的错误

关于这个教义，我们应当防止几种错误。

A. 神的协作仅仅在于能力的笼统交流，而不是以任何方式主导具体的行动。耶稣会会士、苏西尼派、亚米念主义者都主张，神的协作仅仅是一种笼统的、无关紧要的合作，因此主导行动以达到特定目的是第二因。所有的因都有一个共同点，就是这些因都能促使事物产生行动，却都是以一种不定的方式推动事物运动的。尽管协作会激励第二因，但它仍然让第二因决定自己行动的类型和模式。但是，情况若真是如此，人就有能力可以挫败神的计划，第一因就将从属于第二因。人就掌控一切，也就不会有神的护理了。

B. “协作”的本质是，人承担一部分工作，神承担另一部分。神和人的合作有时被描述为，仿佛是一组被拉在一起的马，同心协力地一同前进，各自完成自己分内的工作。这是对工作分配的一种误解。事实上，每一个作为既完全是神的作为，也完全是被造物的作为。它是神的作为，因为没有任何事情可以不靠神的旨意独立运作，也因为任何事情时时刻刻都是由神的旨意来决定。它确实也是人的作为，因为神借着受造物的自我活动来实现祂的旨意。两者是互相贯通的，不会彼此限制。

C. 在协作中，神的工作和受造物的工作是彼此搭配的（co-ordinate）。我们之前所讨论的内容已经将这种观点排除在外。神的工作总是具有优先性，因为人的一切作为都必须倚靠神。圣经的陈述，“离了我，你们就不能做什么”，可以应用在人类生活的每一个领域。这两者之间的确切关系，在以下对神的协作的描绘中最能表明出来。

### 3. 协作的特征

A. 它是在先的、预先决定的，这不是从时间意义上来说的，而是从逻辑意义上说的。受造物本身并没有自我行动的绝对原则，然后神将祂的行动加在这个不存在的原则上。在任何情况下，受造物的行动和活动的动力都是从神而来的。受造物能发挥作用之前，必定有来自神的能力的影响。尤其应当注意的是，这种影响并非终止于被造物的活动，而是终止于受造物本身。神使自然界的万物运行，并朝向预先决定的结局前进。神也同样赋予理性受造物能力，并感动他们，作为第二因来发挥功用，这不是仅仅以一种笼统的方式赋予受造物能量，而是激励他们完成一些特定的行动。神在众人里面运行一切的事（林前十二 6），并且随己意行作万事（弗一 11）。神赐给以色列人得货财的能力（申八 18），并根据祂的美意使信徒立志、行事（腓二 13）。伯拉纠主义和各种半伯拉纠主义一般都乐于承认，若没有神的能力的注入，受造物就无法行动，但是他们仍旧主张，神的协作并没有具体到会以任何方式决定行动的特征。

B. 它也是同步的协作。受造物的活动一旦启动，神的有效旨意就必须在每个瞬间与之同行，这个活动才能继续下去。没有任何一个瞬间，受造物可以在神的旨意和能力之外独立运行。我们生活、动作、存留，都在于神（徒十七 28）。神的这活动无时无刻不伴随着人的活动，但并没有剥夺人的任何自由。人的行动仍然是自由的，他需要对之负责。这个同步的协作并没有使第一因（*causa prima*）和第二因（*causa secunda*）成为等同。在非常真实的意义上，这个操作同时是第一因和第二因的产物。人是、也一直是行动真正的主体。巴文克以木头燃烧为例来说明这一点，他指出，神唯一作的是使木头燃烧，但是从形式来看，我们不能说燃烧的主体是神，而只能说燃烧的主体是木头。显然，这个同步的行动无法和在先的、预先决定的协作分开，但却应当加以区分。严格来说，与先前的协作不同，这个同步的行动不是终止于受造物，而是终止于活动的本身。既然它并非终止于受造物，它就可以抽象地解释为不具有任何的伦理作用。就是因为这个缘故，耶稣会会士教导说，神的协作只是同步的，而不是在先的、预先决定的；一些改革宗神学家则将事先的协作限定在人的善行上；至于其余的人，则满足于教导一种同步的协作。

C. 最后，它是一种无中介的协作。在神对世界的统管中，祂使用各种不同的方法实现祂最终的目标；但是在神的协作中，祂并不是如此动工。祂用火毁灭平原上的城市，是一种统管的行动，在其中祂使用了一些工具。但与此同时，这也是祂无中介

的协作，借此使火降下、焚烧、毁灭。神也同样在人里面运行，赋予人能力，决定人的行动，并自始至终支持人的活动。

#### 4. 神的协作与罪

伯拉纠主义、半伯拉纠主义、亚米念主义对此护理的教义提出了严肃的反对意见。他们认为，一种预先的协作，不仅仅是笼统的协作，而是预先决定人会产生特定行动的协作，会使神成为罪的创始者，要对罪负责。改革宗神学家非常清楚这个反对意见所带来的困难，但他们并不觉得可以随意否认神绝对地掌管一切有德性的受造物的自由行动，来规避这个异议，因为这是圣经清楚的教导（创四十五 5，五十 19、20；出十 1、20；撒下十六 10、11；赛十 5~7；徒二 23，四 27、28）。他们感到不得不如此教导：(A) 罪恶的行动确实在神的掌控之下，它的发生也是根据神的预定和旨意，但仅仅是神的许可，因此神并没有直接有效地使人犯罪（创四十五 5，五十 20；出十四 17；赛六十六 4；罗九 22；帖后二 11）；(B) 神通常限制罪人的罪恶行为（创三 6；伯一 12，二 6；诗七十六 10；赛十 15；徒七 51）；(C) 神为了自己的目的，借着善推翻恶（创五十 20；诗七十六 10；徒三 13）。

然而，这并不是说他们对一个问题的回答是一致的，即神是否直接地、无中介地，通过物理方式，供应受造物活动能力的能量，引导、预定受造物产生特定的行动，同时使受造物有能力完成这个行动。例如，达博尼承认低等受造物中存在物理式的协作，但是他否认神与自由行动主体（free agents）之间的协作。然而，大多数人仍然认同神与自由的道德生物之间的协作。甚至连达博尼也同意，神对他所造之物的一切行动的掌控是确定的、有至高主权的、有效的；因此和其他人一样，也必须面对这个问题，即神是否应当为罪负责？他用下面这段话作出结论：“有关神对于恶行的计划的‘护理式发展过程’（providential evolution），这就是我的描述；神借着祂无限的智慧和能力，如此组织、安排自由行动主体周围的事件和对象，并且一路上将每一个灵魂，安置在一些处境面前，祂知道那些处境会成为足够的客观诱因，使这个灵魂采取行动，去完成它天然的、自由的活动，而这活动恰好是神的计划所要求的。因此，这个行动仍然是人独立的行动，虽然它的产生是靠着神有效地保守的。因此，罪只是人自己犯的。在人的罪恶中，神的关切是圣洁的关切，首先，因为神在安排要确保罪会产生的当中，祂本身一切的作用都是圣洁的；其次，祂的目的或计划也是圣洁的。神定意这个行动的罪，并不是因着其罪恶的缘故；神仅仅定意借着这个行动所要达

成的结果，而这个结果总是配得上神的圣洁。”<sup>4</sup> 然而，绝大多数改革宗神学家仍然主张我们这里所讨论的协作，并通过区分罪行的实质 (*materia*) 和形式 (*forma*)，并且将后者完全归因于人，企图解决这道难题。神的协作赋予人能力，并且有效地限定人产生特定的行动，但赋予这个行动的形式特质、因此必须对这个行动的罪恶特性负责的是人。这些解决方法中，没有一个可以说能真正令人完全满意，因此神和罪之间的关系仍然是一个奥秘。

## 四、统管

### 1. 统管的本质

神的统管可以定义为：神的持续活动，祂借此有目的地统管万有，以确保祂所命定的结局得到实现。这种统管不仅仅是神的护理的一部分而已，而是如同保存和协作，是神的护理的全部，只是如今是从目的的角度来看，即神在创造之工中引导万物朝向的目的，就是荣耀祂的名。

A. 这是神这位宇宙大君王对万有的统管。目前，很多人将“神是君王”这个概念视为旧约圣经中过时的思想，而想要用新约圣经中“神是父”的观念取而代之。神的至高主权的概念必须让位给神的爱。人们认为这才符合圣经中进步的神观。但是，认为神的启示达到前所未有的水平时，有意要我们逐步放弃神是君王的观念，并且用神是父的观念来取代，这很明显是错误的想法。神的国度的观念在耶稣的教导中占据显赫地位，就已经反驳这种论调了。而如果有人说，这仅仅涉及神的一种特殊的、有限的王权概念，我们可以这样回答：福音书中神的父亲身分的观念，也会受到同样的约束和限制。耶稣并没有教导神是所有世人的父。此外，新约圣经也在下列经文中教导神的普世王权，例如，马太福音十一章 25 节；使徒行传十七章 24 节；提摩太前书一章 17 节，六章 15 节；启示录一章 6 节，十九章 6 节。神既是王，又是父，是天上地上一切权柄的来源；既是万王之王、也是万主之主。

B. 神的统治会灵活配合祂说统治之被造物的本性。神在物质界设立了自然律，祂就是通过这些自然律，来施行对整个物质宇宙的统管。在思想世界里，神借着思想的属性和定律，间接地施行统治，也借着圣灵的直接运行，无中介地施行统治。在统

---

<sup>4</sup> Dabney, *Syst. and Polemic Theol.*, p. 288.

管道德的行动主体时，神使用各种的道德影响力，例如，处境、动机、教导、劝戒、榜样，也借着圣灵具有位格的运作，直接在人的理性、意志、心上动工。

## 2. 这统管的范围

圣经明确地宣告神的统治范围是普世性的（诗二十二 28、29，一〇三 17~19；但四 34、35；提前六 15）。这实际上是执行祂的永恒旨意，涵盖祂从一开始所作的一切作为，包括过去、现在和将来必要完成的一切。神的统管尽管是普遍性的，却也俯就到具体的细节，包括最微不足道的事情（太十 29~31）表面看来似乎偶然的事（箴十六 33）、人良善的行为（腓二 13）、以及他们邪恶的行为（徒十四 16）——这些都在神的掌管之下。神是以色列的君王（赛三十三 22），但是祂也统治万邦（诗四十七 9）。没有一件事可以脱离祂的统管。

## 五、特殊护理或神迹

### 1. 神迹的本质

我们通常会区分一般护理（*providentia ordinaria*）和特殊护理（*providentia extraordinaria*）。在一般护理当中，神严格按照自然律，透过第二因来做事，尽管祂也可以通过一些不同的组合来改变结果。但是在特殊护理当中，神不透过任何媒介，或不靠第二因一般的运行为媒介来做事。麦克弗森说：“神迹就是完全不依靠一般的制作方法，直接完成某事，是直接由第一因引发的结果，完全没有第二因的中介，至少是在一般的方式上。”<sup>5</sup> 在神迹的作为中最特殊的事是，这是神行使祂超自然能力的结果。当然，这意味着，神迹不是由按照自然律运行的第二因产生的结果。不然的话，它就不能称为超自然的（*supernatural*；在自然之上），也就是说，就不是神迹了。神在施展神迹时，祂也是以一种超乎寻常的方式来使用，以产生出乎意料的结果，这才是神迹真正的内容。<sup>6</sup> 每一件神迹都在神所设立的自然秩序之上，但是我们可以将神迹区分为不同的类型，而非不同的等级。有一些神迹是完全超越自然的，以至于与任何手段完全无关。但是也有一些神迹是反媒介的（*contra media*），在这类神迹中虽然也使用一些工具，但是却产生出完全不同的结果，与一般产生的结果完全不同。

<sup>5</sup> McPherson, *Chr. Dogm.*, p. 183. 亦参 Hodge, *Outlines of Theol.*, p. 275.

<sup>6</sup> 参 Mead, *Supernatural Revelation*, p. 110.

## 2. 神迹的可能性

一些人反对神迹的存在，尤其是基于一个理由，即神迹违反了自然律。一些人尝试和奥古斯丁作同样的假设，来回避这个难题。奥古斯丁认为，神迹仅仅是已知的自然律中的特例，这暗示说，如果我们对自然界有更完整的认识，就能够用纯粹自然的方式来解释神迹。但是这个立场是站不住脚的，因为它假设存在两种自然秩序，而这两者之间又是彼此矛盾的。根据一种法则，壶里的油会减少，但是根据另一种法则，油并没有减少；根据一种法则，饼会逐渐被消耗掉，但是根据另一种法则，饼却会越来越多。这个观点也不得不进一步假设，一种体系必定高于另一种体系，因为若非如此，那就只会有不断的冲突，无法产生任何结果；但是如果确实如此，低下的等级将会逐渐被征服，并且消失。此外，这种理论剥夺了神迹非比寻常的特征，然而，在圣经的书页里，神迹是特殊的事件，特别被凸显出来。

毫无疑问，自然界里存在着某种的划一性；在物理世界中，有一些定律控制着第二因的运行。但是且让我们牢记，这仅仅代表神在自然界运行的一般方式。神乐意按照一种有秩序的方式，借着第二因来工作。但是这并不意味着，神无法靠单一的决定脱离祂所设立的秩序，也无法产生超乎寻常的、不是从自然成因而来果效——如果祂认为这个决定是可以达到预期结果的。神行神迹时，祂是以一种超自然的方式，产生非比寻常的结果。这意味着神迹乃是超越（above）自然的。我们是否也可以说神迹是违反自然的呢？早期的改革宗神学家们会毫不犹豫地说，神迹是违反和破坏自然律。他们有时候会说，在发生神迹的情况下，自然秩序是暂时被搁置的。布鲁因（Bruin）博士在他的《基督教信仰与自然科学实践》（*Het Christelijk Geloof en de Beoefening der Natuur-wetenschap*）\* 一书中主张这种观点是正确的，并且反对沃尔彻（Woltjer）、登纳特、和巴文克的观点。但是这个古老术语的正确性也值得怀疑。施行神迹时，自然律并没有被违反，而是因着神以更高的方式显明祂的旨意，在特定的时间点被暂时取代了。自然力并非被废除或搁置，只是在特定的时间点，超自然能力抵消了自然力。

---

\* 编按：英译作 *Christian Faith and the Practice of Natural Science*。



### 3. 圣经中的神迹的目的

我们可以假设，圣经中的神迹并不是随意而行的，而是有特定的目的。它们并非仅仅是奇事，只是展示神的能力，为了让人感到惊讶，而是具有启示的意义。罪进入世界，使得神超自然的干预在事件的过程中成为必要，以毁灭罪，更新受造世界。借着神迹，神把祂在圣经中超自然的文字启示，和祂在耶稣基督里的至高的事实启示赐给我们。这些神迹是与救赎的经世紧密相连的，神迹经常是在预示、象征救赎。神迹的目的并非为了破坏神的创造之工，而是为了重建。因此我们发现，神迹产生的几个周期，与救赎历史的特定时期是紧密相连的，尤其是在基督公开侍奉的时期，以及建立教会的时期。这些神迹尚未导致物质宇宙的重整。但是到了时间的尽头，另一系列的神迹将要紧随而来，它们会为了神的荣耀，带来自然界的更新——最后在新天新地中设立神的国度。

#### 进深研究问题

护理的教义是“纯粹信条”（*articulus purus*），还是“混合信条”（*articulus mixtus*）？\*

发展此教义的第一位教父是谁？

路德和加尔文对“护理”的看法有何不同？亚米念主义在这点上接受了苏西尼派的立场，原因何在？

一些改革宗神学家认为神是世上唯一真实的“因”，我们该如何判断这种观点？

什么是第二因，主张第二因是真实存在的因，为什么很重要？

神的协作的教义是否与人的自由行动相冲突？

奥古斯丁对神迹的看法为何？

维护神迹的教义为何重要？

是否可以用自然法则解释神迹？

神迹是否暗示暂时搁置自然律？

圣经中的神迹有何特殊意义？

现在是否还会发生神迹？

---

\* 编按：前者是全然倚靠启示／神学而得，后者则是从理性和启示／哲学和神学而来。  
参 Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, p. 46。

系统神学  
第一部分 神论

神迹还在发生吗？

发生在罗马天主教里的神迹，我们要怎么看待呢？

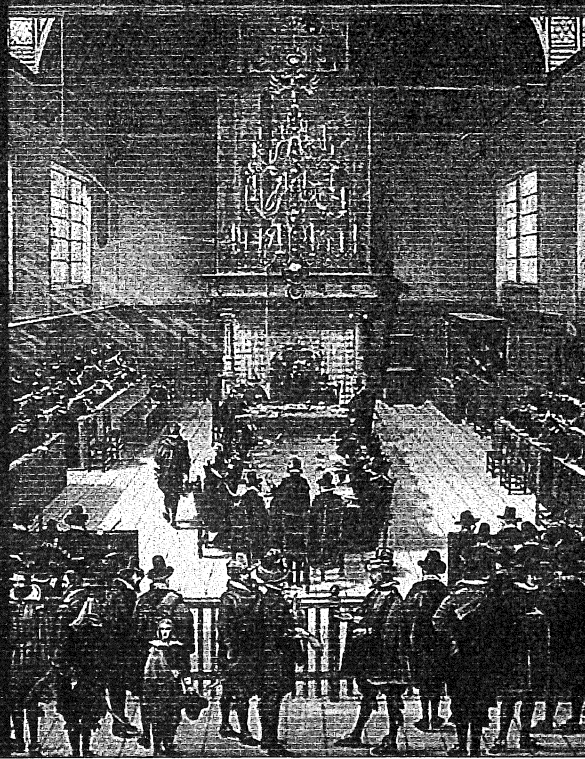
参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* II, pp. 635-670.  
Kuyper, *Dict. Dogm., De Providentia*, pp. 3-246.  
Vos, *Geref. Dogm.*, I, *De Voorzienigheid*.  
Hodge, *Syst. Theol.* I, pp. 575-636.  
Shedd, *Dogm. Theol.* I, pp. 527-545.  
Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 276-291.  
McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 174-184.  
Drummond, *Studies in Chr. Doct.*, pp. 187-202.  
Pope, *Chr. Theol.*, I, pp. 437-456.  
Raymond, *Syst. Theol.*, I, pp. 497-527.  
Valentine, *Chr. Theol.*, pp. 363-382.  
Pieper, *Christl. Dogm.*, I, pp. 587-600.  
Schmidt, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 179-201.  
Dijk, *De Voorzienigheid Gods*.  
Mozley, *On Miracles*.  
Thomson, *The Christian Miracles and the Conclusions of Science*.  
Mead, *Supernatural Revelation*.  
Harris, *God, Creator and Lord of All*, I, pp. 519-579.  
Bruin, *Het Christelijke Geloof en de Beoefening der Natuurwetenschap*, pp. 108-138.

第二部分

# 人论——和神之间的关系

Part Two  
The Doctrine of Man in  
Relation to God







— 卍 —

# 原始状态 下的人

— 卍 —

## 第 1 章

# 人的起源

### 一、人论在教理学中的位置

从神论过渡到人论，也就是从研究神过渡到研究人，是非常自然的转折。人不仅是被造界的冠冕，更是神特别眷顾的对象。神在圣经中的启示，不仅是赐给人的，也是特别与人有关对启示。这不是关乎神的抽象启示，而是关乎神和祂所造之物之间关系的启示，尤其是神和人之间关系的启示。它记录了神如何对待人类，尤其启示出神为人所预备的救赎。这说明了人在圣经中为何占据最核心的地位，而且神与人之间的关系是正确理解圣经不可或缺的。人论必须紧随在神论之后，因为在神论之后，所有教理学的课题（loci）都是以人论为基础的。我们不当将目前所研究的主题，与一般的人类学或人类科学——包括以人作为研究对象的一切科学——混淆在一起。这些科学聚焦在人类的起源和历史上，聚焦在一般人类——尤其是不同种族的人——的生理结构和心理特征，包括他们的种族、语言、文化、宗教发展，等等。而神学上的人论，只关注圣经对于人、对于人与神之间该有的关系和实际的关系说了什么。它只承认圣经是其知识的来源，并且在神话语的光照下，解读人类经验的教导。

### 二、人类起源的经文记载

圣经为我们提供了创造人类的双重记载，一个是在创世记一章 26~27 节，另一个是在创世记二章 7、21~23 节。圣经高等鉴别学（Higher Criticism）对此的看法是：创世记的作者将两个创造叙事拼凑在一起，第一个叙事是创世记一章 1 节~二章 3 节，第二个叙事是创世记二章 4~25 节；而这两个叙事是各自独立、相互矛盾的。莱

德劳 (Laidlaw) 在他的《圣经中的人论》(*The Bible Doctrine of Man*)<sup>1</sup> 一书中乐于承认, 创世记的作者使用了两种来源, 但是他拒绝承认这是两个不同的创造记载。他非常恰当地否认我们在创世记第二章所见到的是“另外一个创造记载, 原因很简单, 因为它并没有叙述整体的创造。”事实上, 这段叙事的引言始于创世记二章4节, “创造天地的来历 (generations), 在耶和華神造天地的日子, 乃是这样”。在创世记反复使用“这是……的来历/后代 (generations)”的亮光下, 这指向一个事实, 即这里的记载与第一章是迥然不同的。这个表达法千篇一律所指向的, 不是这些被提名的事物/人物的起源或开始, 而是指他们的家族史。第一个叙事包含了创造万物的记录, 乃是按照它们发生的顺序; 然而, 第二个叙事是按照被造万物与人的关系而组织在一起的, 并没有暗示任何关于人在神创造之工中出现的顺序; 它也清楚表明, 在人被造之前出现的一切事物, 都是为了给人预备一个合适的栖息地, 因为人是被造界的君王。第二个叙事向我们显明, 人在神所造万物中的地位, 人被周围的植物界和动物界所环绕, 以及人怎样开始他的历史。有一些具体的细节表明, 人的受造明显与其他活物的受造不同:

## 1. 人类被造之前有一个庄严神圣的会议

被圣灵默示的作者在记录人的被造之前, 仿佛先带我们回到神的议会 (council) 里, 让我们熟悉神话语里的神圣定旨: “我们要照着我们的形象, 按着我们的样式造人” (创一 26)。教会一般是根据神以三个位格存在来解释复数的“我们”。然而, 一些学者认为这是“庄严的复数” (plural of majesty); 另一些人将它视为“交流的复数” (plural of communication), 指神将天使包括在与祂自己的交通之内; 还有一些人将它视为“自我劝勉的复数” (plural of self-exhortation)。在这三种建议中, 第一种是非常不可能的, 因为庄严的复数这种表达法是在很久以后才产生的; 第二种不大可能, 因为这种观点暗示天使和神同为创造者, 而人也是按照天使的形象被造的, 这是完全不符合圣经的观点; 第三种是完全不合理的假设, 完全找不到正当的理由。为什么自我劝勉要以复数的形式出现呢? 除非神里面存在着复数。

---

<sup>1</sup> Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, pp. 25f.

## 2. 严格来讲，人的被造是神无中介（IMMEDIATE）的作为

在人的被造之前的叙事中的，一些表达法中在某种意义上表明是借着媒介创造的（mediate creation）。注意如下的表达法：“神说：‘地要发生青草和结种子的蔬菜，并结果子的树木，各从其类’……‘水要多多滋生有生命的物’……‘地要生出活物来，各从其类’”；然后将这些说法与“神就……造人”这个简单的陈述相比较。前面的表达法无论暗示在创造之工中有何种的媒介，在后者中却是完全缺乏的。非常明显的，在神创造人的工作中，并没有使用任何媒介。神确实使用预先存在的物质塑造出人的身体，但是在创造灵魂时，连这点也被排除在外。

## 3. 与低等的受造物不同，人是按照神圣类型被造的

我们读到，神创造鱼、鸟、走兽，都各从其类，即根据各自的类型。然而，人不是这样受造的，更不是按照一种低等受造物的类型被造的。关于人，神说：“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人。”当我们讨论人的原始状态时，会看到这里暗示的意思，在这里仅仅提醒大家注意，好说明这个事实，即在创造叙事中，人的被造是和其他受造物截然不同的。

## 4. 圣经清楚区分出人的本质中有两种不同的元素

在创世记二章 7 节，清楚区分了身体的起源和灵魂的起源。身体是由地上的尘土塑造而成的；在制造身体时，神使用了预先存在的物质。然而，在创造灵魂时，神不是将预先存在的物质塑造成形，而是直接制造一种新的实体。严格来说，人的灵魂是一种全新的创造。耶和华“将生气吹在他（人的）鼻孔里，他就成了有灵的活人”，圣经用这些简单的话，清楚宣告了人的双重本质，其他经文也证实这种教导，例如，传道书十二章 7 节；马太福音十章 28 节；路加福音八章 55 节；哥林多后书五章 1~8 节；腓立比书一章 22~24 节；希伯来书十二章 9 节。这两种元素分别是：身体和气息，或神吹进人里面的生命的灵，借着这两者的结合，人成为“活的魂”（living soul；《和合本》作“有灵的活人”），意思不过是“有生命的存有”（a living being）。

## 5. 人立即被安置在尊贵的地位上

圣经将人描述为站在一切被造界的顶峰。他被加冕为低等受造物的君王，要统治一切低等的受造物。因此人有责任和权利，使得在他统治下的一切自然界和一切



被造物，为他的意志和计划效劳，好叫他和他荣耀的统治可以尊全能的创造者和宇宙的主宰为大（创一 28；诗八 4~9）。

### 三、进化论对人类起源的描述

在各种被人用来解释人类起源的理论中，进化论在目前是最具有权威的，因此值得在这里简短讨论。

#### 1. 进化论的陈述

对进化论所作的陈述并不总是千篇一律的。它有时被描述为：人仿佛是现存的某种类人猿的直系后代，又或者人仿佛和较高等的人猿具有共同的祖先。但是关于人类的起源，无论有怎样不同的观点，可以确定的是，根据彻底的自然进化论，人是低等动物的后代，人的身体和灵魂，通过一个完美的自然过程，完全受到内在固有力量的（inherent forces）的掌控。这种理论的主导原则之一是：动物界和人之间具有绝对连续性。整个链条中不允许有任何的不连贯，因为任何的中断对这个理论来说都是致命的。没有任何绝对新的、无法预测的事物可以出现在这个过程中。我们现在在人里面发现的一切，必定已经潜藏在原始的微生物里面，因为万物都是从微生物发展进化而来的。整个进化的过程，从开始到结尾，都必须受内在固有力量掌控。对很多神学家来讲，神导进化论似乎更易于接受，因为进化仅仅被视为神工作的方式。神导进化论有时候会被描述为这样一种形式，即神的出现，仅仅是为了在无生物和生物之间、在没有理性的被造物和有理性的被造物之间搭了一座桥。但是，只要假设神在进化过程中有特殊的作用，就容许进化过程中有一些无法填补的间隙，而某种新的东西产生了，这种理论自然就不再是纯粹的进化论了。一些人有时认为，人的身体是借着一个进化的过程从低等动物衍生出来的，然后神再将理性的灵魂赐予这个身体。这种观点在罗马天主教圈子里得到相当多的支持。

#### 2. 对进化论的反对意见

对于进化论——人是从低等动物进化而来的——我们可以提出几个反对意见。

A. 根据神学家们的观点，对进化论最重大的反对意见当然是：它违背神的话语明确的教导。圣经的教导再清楚不过了：人是神直接的、特殊的创造行动的产物，而非从灵长类动物进化产生的。圣经断言，神使用地上的尘土造人（创二 7）。为了调

和圣经的教导与进化论，一些神学家认为这一节经文应当解释为，神从动物的身体造出人的身体，毕竟动物的身体不过是尘土。但这种观点是毫无根据的，因为在作者已经描述了动物的被造之后，并且大可让这个陈述更加具体的情况下，实在找不到任何理由要用“用地上的尘土”这种笼统的表达，来描述人的被造。此外，创世记三章 19 节的陈述也可以完全排除这种解释：“你必汗流满面才得糊口，直到你归了土。因为你是从土而出的。你本是尘土，仍要归于尘土。”这节经文的意思肯定不是说，人要归回他之前的动物状态。动物和人死后都归于尘土（传三 19~20）。最后，哥林多前书十五章 39 节清楚地告诉我们，“凡肉体各有不同：人是一样，兽又是一样。”至于人的灵，圣经明确地教导，它直接来自神（创二 7），因此不能被视为由预先存在的实体自然发展而来的。这和以利户所讲的是完全一致的：“神的灵造我，全能者的气使我得生”（伯三十三 4）。此外，圣经也教导我们，人和低等受造物之间存在巨大的鸿沟。人是处在一种较高的、有理性的、有道德的、有宗教意识的水平上，因为人是按着神的形象造的，被赋予权柄掌管低等受造物（创一 26、27、31，二 19~20；诗八 5~8）。然而，因为人犯罪堕落，他就从他崇高的地位上坠落，从此受制于一种腐败的过程，有时候就会带来兽性的结果。这和进化假说的教导是完全相反的。根据进化论的观点，人开始他的生涯时，是站在最低的水平，但之后逐步脱离兽性，最终达到某种前所未有的高度。

B. 对进化论的第二个重大异议是，这个理论没有建立在确凿事实的足够基础上。我们应当谨记在心的是，正如我们以前指出的，总体而言，进化论过去经常被描述为一个确立的教义，但是到目前为止，它仅仅是一种未被证实的假说，要想证实这个假说一开始想要证明的，也缺乏任何厚望。很多最杰出的进化论者坦率地承认，他们的理论具有假说的特征。他们仍然公开声明自己是进化论的忠实追随者，但也毫不犹豫地声称，自己对进化论的运作方法不敢说有任何把握。当达尔文出版了他的著作时，人们认为终于找到了解释演化过程的钥匙，但是随着时间的进展，人们发现这把钥匙根本开不了这个锁。达尔文确实说过，他的理论完全取决于后天习得的特征遗传的可能性，但韦斯曼的生物学理论说，后天习得的特征无法遗传，这马上成为生物学界的房角石之一。随后的遗传学研究，也充分证实了他的观点。达尔文基于“后天习得的特征可以遗传”的假设，才满有把握地说到物种的演变，并且想像出从原始的单细胞直到人这样一个连续不断的进化发展主线；但是狄百瑞、孟德尔和其他一些人的实验都倾向于质疑他的观点。

狄百瑞突然的、意料之外的突变理论，代替了达尔文逐步的、难以察觉的变化理论。尽管达尔文假设多方向的、无止境的变异，孟德尔却指出，变异和突变遵从某种限定法则，也无法将生物转换成另一种物种。现代细胞学（cytology）在研究细胞的过程中发现，基因和染色体（chromosomes）是遗传特征的载体，再次证实了孟德尔观点的正确性。进化论者们所谓的新物种，被证实为完全不是真正的物种，仅仅是物种的变异，是同一物种的不同变化。诺登斯基德在他的《生物史》中，从一个广为流传的遗传学研究结果引用这样的一段话，反映出真实的情况：“基于现代遗传学研究所披露的大量事实，关于物种形成的各种看法，目前是一团混乱”（613页）。杰出的进化论者如今坦率地承认，物种的起源对他们来说完全是一项奥秘。只要情况保持如此，他们就不太可能解释人的起源。

达尔文在尝试证明人是类人猿的后代时，是基于以下的论据：(1) 人和高等动物具有相似的结构；(2) 胚胎学论据；(3) 器官退化的论据。后来在这三者之外再加上：(4) 从血液检验获得的论据；(5) 古生物学论据。但是这些论据都无法提供确实的证明。相似结构的论据假设，其中的相似性只能从单方向来解释，但这是毫无根据的。但我们如果假设，神在创造动物世界时，始终使用某种典型的形式，以便在多变性中可以有统一性，正如一个伟大的作曲家能够在单一的主旋律上构建伟大的曲子一样，这个主旋律会不断地重复，但是在重复的过程中，会引进新的变化，这样就可以很好地解释人和动物为何会有相似的结构了。胚中预存说（preformation）的原则为眼下所考虑的相似性提供了充分的解释。我们可以用同样的原则解释胚胎学的相似性。更晚近的生物学研究似乎表明，结构的相似性无法证明亲子关系，基因遗传关系才可以证明。至于“器官退化”的理论，不止一位科学家质疑它们的退化特征。这些退化器官并不是动物体内所遗留的毫无用处的器官，而是很有可能在人体内有特定的目的。尽管血液检验的原始形式指向人的血液和动物血液具有某种相似性，却无法证明两者之间的遗传关系，因为这些检验仅仅使用了部分血液，即不包含任何生物的无菌血清，而这是个确凿的事实，即包含红血球和白血球的固体部分，才是遗传因子的载体。后期的实验使用光谱仪检测血液的每一部分，彻底证明人的血液和动物血液之间有着本质上的不同。古生物学的论据同样得不到结论。如果人真的是类人猿的后代，我们可以预见世界上一定存在人和类人猿的中间形式。但是达尔文无法找到这个缺环，正如他无法找到各种不同种动物之间成千上万的缺环一样。进化论告诉我们，人类早

期的祖先早已经灭绝了。如果真的如此，人们仍有可能在化石遗迹中找到这些祖先。而今天的科学家们实际上宣称，他们找到了非常古老的人类的一些骨头。他们也为我们重组了这些人，我们现在可以欣赏他们重构的这些想像的人的图片，包括爪哇猿人（*Pithecanthropus erectus*），海德堡人（*Homo Heidelbergensis*），尼安德塔人（*Homo Neanderthalensis*），克罗马侬人（Cro-Magnon），皮尔丹人（Pitldown），和其他人种。一些人似乎非常重视这些重构，但是它们其实没有多大价值。因为每一种人种仅仅找到很少的骨头，在很多案例中，这些骨头也是分散各处的，因此我们完全无法确定这些骨头属于同一个身体，这些重建的图片只能证明重构这些骨头的科学家们的聪明才智。在一些案例中，那些有问题的骨头到底是人的骨头，还是动物的骨头，这些专家甚至绝无可能得到一致的看法。伦敦大学的解剖学教授伍德（Wood）博士，在《人类祖先》（*Ancestry of Man*）这本小册子里说：“在人类学中，我找不到比那些过时的工作更没有价值的职业了，例如建模、上漆、根据自己的想像描绘这些令人作噩梦的图片，并且在这个过程中，给这些图片一种虚幻的价值，好像这是明显的事实一样。”<sup>2</sup> 弗莱明（Fleming）是当今最杰出的科学家之一，他如此说：“这一切的最后结局是，我们无法按照一个直线的系列——从任何的类人猿或其他哺乳动物，在种类或形式上逐渐发展成当代的、现存的真正的人类——将所有已知的、假设是‘人’的化石遗迹组合起来。任何假设或陈述说这事能够完成、而且是真实的，都必定是错误的。将标示有‘人的远房亲戚’或‘人的至近亲属’的大猩猩或猿猴的插图刊载在流行杂志，或孩子们阅读的其他出版品里，或是偶尔出版一些完全虚构的、怪诞的，具有野兽脸庞的、假设的‘爪哇人’的图片，将其当成是当代人类的祖先，当然是误导，而且是说不上口的恶毒的。这样作的人是无知，或是故意曲解。传道人在讲台上向他们的会众宣讲，人是从动物祖先进化而来的，这是科学家普遍认同的事实，这种做法也是非常不恰当的。”<sup>3</sup> 但是对进化论者来说，构成最大难题的还不是人的身体，真正的难题来自人里面的属灵元素，或一般所谓的“思想的起源”。正是在这一点上，科学家的无助最令他们感到痛心。尽管科学家尝试所有的方法，他还是很明显无法对人类思想、智慧（渐进性）、语言、良心、宗教的起源提出合理的解释。尽管可以详细举证，但是我们认为没有这个必要。有很多人，例如登纳

---

<sup>2</sup> 引述于 Allen, *Evolution in the Balances*, p. 110.

<sup>3</sup> Fleming, *The Origin of Mankind*, p. 75.

特和贝特森，仍然宣称自己相信关于人是猿猴后代的教导，却否认达尔文主义的演化方法，认为它几乎是完全错误的。然而，他们也不知道有其他方法可以代替它。这意味着，对他们来说，进化论已经不再是科学，而是退化成为一种单纯的哲学理论。贝特森说：“我们阅读他〔达尔文〕的进化论，正如我们阅读卢克莱修（Lucretius；罗马诗人和哲学家，哲理长诗《物性论》的作者）和拉马克（Lamarck；法国博物学家，《动物哲学》的作者）的理论一样。……我们大概只到波义耳（Boyle）在十七世纪所到的程度。”史考特（D. H. Scott）博士的见证非常类似。他在英国科学进步协会（British Association for the Advancement of Science）的主席讲话中作了以下的陈述：“再次，一切都在熔炉里。……那么，进化难道不是合乎科学的、被证实的事实吗？不，进化论不是。……它是一个信心的举动——因为没有其他的选择。”当然，创造完全不在他们考虑之列。他进一步谈到，自然科学又“回到达尔文之前的混乱状态”。鄂兰根（Erlangen）的弗莱施曼（Fleischmann）博士写道：“没有任何事实支持达尔文的理论，……那纯粹是想像的产物。”季德（B. Kidd）博士的断言甚至更强硬：“达尔文主义是一种令人震惊之假设和无与伦比之无知的混合物。”<sup>4</sup> 像弗莱明、道森（William Dawson）、凯利（Kelly）和普莱斯这样的科学家，都毫不犹豫地拒绝进化论，并接受创造论。关于人的起源，道森爵士如此说：“除了圣经告诉我的人类的起源——也就是神创造了人——以外，我对人的起源是完全无知的。除此之外，我什么也不知道，我也不知道还有谁有这样的知识。”<sup>5</sup> 弗莱明说：“根据确实查明的和有限的人类知识，科学在目前所能说的，就是它不知道、也无法确实证明人是什么时候、在哪里、通过什么方式产生的。如果我们能够得到关于人类起源的任何真知识，它必定来自现代人类学之外的其他来源。”<sup>6</sup>

---

<sup>4</sup> 摘自 Zerbe, *Christianity and False Evolution*, pp. 271f.

<sup>5</sup> 引述于 W. Bell Dawson, *The Bible Confirmed by Science*, p. 146。亦参道森稍后在第八章中所讲的。

<sup>6</sup> Dawson, *The Origin of Mankind*, p. 76。

## 四、人的起源和人种单一性

### 1. 人种单一性的经文证据

圣经教导我们，全人类都来自一对夫妇。这是创世记开头几章的明显含义。神创造亚当和夏娃，作为人类种族的开始，并且吩咐他们要生养众多，遍满全地。此外，创世记随后的叙事清楚地表明，接下来的几代，直到洪水发生的时代，与第一代有连续不断的遗传关系，因此人类不仅组成一个特定的统一体——意思是所有的人都拥有相同的人类本性——在遗传或家谱上也是一个统一体。保罗在使徒行传十七章 26 节也如此教导说：“祂从一本造出万族的人，住在全地上。”基于同一个真理，在人类首次犯罪，以及在基督里为人类提供的救恩中，人类都是具有生机的统一体（罗五 12、19；林前十五 21~22）。人类的这个统一体不应该从实际的意义来理解，如同薛德所认为的：“人性是在人类的第一个个体里、或随着第一个个体被创造出来的一个特定的或一般性的实质（substance），只是还没有被个体化，但是借着一般的繁衍，就划分成许多的部分，这些不同的部分也被塑造成这些物种中许多独特的、个别的个体。通过繁衍，这个特定的实质就形成千百万个个别的实质，或人。每个个体都只是人性中的一小部分，与这个共同的整体分开，并构成一个特殊的人，拥有人性的一切本质属性。”<sup>7</sup> 我们将会在其他地方说明对这种观点的反对意见。

### 2. 人种单一性的科学证据

关于人类种族的单一性，科学以各种方式证实了圣经的见证。科学家们并不总是如此相信。古希腊人有他们自己的“土生说”（autochtonism），大意是说人是从土自然产生的，然而这种理论是没有任何坚实的基础，因为“自然发生”不仅无法证明，更令人难以置信。阿加西兹（Agassiz）提出“与亚当同时期的人”（Coadamites）的理论，假设创造有一些不同的核心。早在 1655 年，裴瑞流斯（Peyrerius）就发展出“前亚当族”（Preadamites）的理论，这是基于在亚当被造之前就有人类的假设。温彻尔（Winchell）重振这种理论，他没有否认人类种族的单一性，但是却将亚当视为犹太人的第一个祖先，而不是人类的祖先。最近几年，关于这个问题，弗莱明虽然没有采取武断的立场，但是他认为有理由假设，亚当大约在主前 5500 出现在历史舞

---

<sup>7</sup> Shedd, *Dogm. Theol.* II, p. 72.

台；在那之前，已经有较低级的一些人类种族存在。他们虽然比亚当族人（Adamites）低等，但已经拥有与动物不同的能力。后期的亚当人拥有更大的、更尊贵的能力，注定要引领当时所有其他的人种效忠创造主。但是他未能维护自己对神的忠诚，因此神使他的后裔诞生，这个后裔虽然是人，但却远超过人，好叫他能够实现亚当人未能做到的事。弗莱明相信的观点是：“毫无疑问，只有白种人才是从亚当种族自然繁衍而来的，也就是从那些在大洪水中存活下来的、敬拜神的亚当种族的成员，挪亚和他的儿女。”<sup>8</sup> 但是这些理论都找不到经文的支持，并且与使徒行传十七章 26 节和圣经关于人的背道、拯救的所有教导相悖。此外，科学提供了好几项论据，支持人类种族的单一性。例如：

A. 历史论据。人类的种族传统一清二楚地指向一个在中亚的共同起源和祖先。人类的迁徙史倾向于证明人是从一个单一的中心对外分布的。

B. 语言学论据。人类语言的研究表明人类具有共同的起源。印欧语系（Indo-Germanic languages）可以追溯到一种共同的原始语言，梵语（Sanskrit language）中仍然存在这种古老语言的残留。此外，一些明显的证据表明，古埃及语是印欧语系和闪族语系中间的链接。

C. 心理学论据。灵魂是人性中最重要的组成部分，心理学清楚地揭示出，无论归属于哪个民族、哪个国家，所有人的灵魂在本质上都是一样的。他们拥有共同的动物式的欲望、天性、激情，同样的倾向和能力，最重要的，有同样的、高贵的特质，也就是唯独属于人的精神特征和道德特征。

D. 自然科学或生理学论据。人类是由单一物种构成的，这是众多比较心理学家们的一致判断。不同人类群体之间的差异，仅仅被视为同一个物种之间的差异。科学并没有正面宣称，人类是一对夫妇的后裔，但至少证明了这种情况的可能性。

## 进深研究问题

有人说，创世记第一章和第二章所记录的，是两个不同的、多多少少彼此冲突的创造故事，我们应当如何反驳这种观点？

人类出现以前，地球已经存在千百万年，这种观点是否合理？

神导进化论和圣经中所记录的人的起源，是否相调和？

---

<sup>8</sup> 参 Fleming, *The Origin of Mankind*, Chaps. VI and VII.

在圣经的光照下，“至少人的身体是源自动物的身体”这种观点是否站得住脚？

在这点上，进化论是否已经证明其论点？

更难的是证明人类灵魂的起源，进化论在这一点上证明了什么？

进化论如何解释堕落的教义？

人类种族的单一性的教义，其神学意义为何？

### 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* II pp. 543-565,.

Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. 3-41.

Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 107-113.

Miley, *Syst. Theol.* I, pp. 355-392.

Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* I, pp. 156-167.

Laidlaw, *The Bible Doct. of Man*, pp. 24-46.

Darwin, *Descent of Man*.

Drummond, *The Ascent of Man*.

Fleming, *The Origin of Mankind*.

O'Toole, *The Case Against Evolution*, Part II, Chaps. II and III. 参：前一章的末尾提到更多关于进化论的著作。



## 第2章

# 人性的组成

前一章在性质上或多或少可以算是序言，严格来说，并未构成教理学对于人论的系统陈述之不可或缺的一部分。因此，在许多系统神学著作里，没有专门用单独的一章来讨论人的起源。然而，把人的起源安插在这里似乎是可取的，因为它为接下来的内容提供了合适的背景。在目前的大标题下，我们将要考虑人性的本质组成，和人类个别灵魂的起源。

### 一、人性的组成因素

#### 1. 历史上曾经流行的不同观点：二元论与三元论

习惯上，尤其在基督教圈子里，认为人是由两个不同部分（也只有这两个部分）组成的，即身体和灵魂。这种观点以二元论（dichotomy）这个术语来称呼。然而，另外有一种观点也伴随着出现，其大意是说，人性是由三部分组成的，身体、魂、灵。这种观点被称为三元论（trichotomy）。人由三部分组成的概念源自希腊哲学，而希腊哲学是按照物质宇宙和神之间关系的类比，来设想人的身体和精神（灵）之间的关系。当时的人认为，正如物质宇宙和神之间要能沟通，必须借由第三种实体或一种居间的存有（intermediate being）来实现，同样，人的身体和精神（灵），也只能借由第三个或居间的元素，也就是“魂”（soul），才能在彼此之间建立某种充满活力的关系。一方面，“魂”被视为非物质的；另一方面，它也被视为可以配合身体。就它被充当为“理性”（νοῦς〔*nous*〕）或“精神”（πνεῦμα〔*pneuma*〕）来说，它被视为不会朽坏的，但是就它和身体之间的关系来说，却是肉体的、会朽坏的。三元论最常见、也是最粗糙的形式是这样认为的：身体是人性中的物质组成，魂是动物生命的原则，灵则是人里面与神相关的理性和不朽的要素。基督教世纪早期的希腊或亚历山

太教父们，相当青睐人的三元概念。这种看法可以在亚历山太的革利免、俄利根、女撒的贵格利（Gregory of Nyssa）的著作中发现，尽管不是以完全相同的形式出现的。但是，在亚波里拿留（Apollinaris）以一种会侵害到耶稣完满人性的方式来使用这个观点后，它就逐渐受到怀疑了。尽管亚他拿修和狄奥多勒（Theodoret）明确地驳斥这种观点，一些希腊教父仍然持守它。在拉丁教会中，领头的神学家们明显支持人性的二重区分。奥古斯丁的心理学尤其凸出了这种观点。在中世纪时期，二元论成为人们的共同认信。在这点上，宗教改革并没有带来任何改变，尽管有极少数的亮光为三元论辩护。罗马天主教坚持经院哲学的裁决，但是在更正教的圈子里可以听见不同的声音。在十九世纪，一些德国和英国的神学家以各种不同的形式复苏了三元论，例如鲁斯（Roos）、奥邵森、贝克（Beck）、德里慈、奥伯伦（Auberlen）、奥勒尔（Oehler）、怀特（White）、和贺尔德（Heard）；但是三元论在神学界里并不受欢迎。最近拥护这种理论的人，对于“魂”（ψυχή〔*psychē*〕）的本质，或“魂”和人性中其他要素之间的关系，也没有一致的观点。德里慈认为它是“灵”（πνεῦμα〔*pneuma*〕）的流溢，而贝克、奥勒尔和贺尔德认为它是身体和灵之间的结合点。德里慈的立场不是前后一致的，偶尔似乎会动摇，而贝克和欧莱尔承认：圣经对人的描述基本上是二分法。他们为圣经的三元论所作的辩护，很难说是在暗示人里面存在三种不同的组成因素。除了这两种神学观点之外，尤其是在过去一个半世纪，还有绝对唯物主义的哲学观，和绝对唯心主义的哲学观，前者保留了身体，牺牲了灵魂；后者保留了灵魂，牺牲了身体。

## 2. 圣经关于人性组成因素的教导

圣经关于人性组成的主要描绘，明显是二元论式的。一方面，圣经教导我们，要把人性看成一个整体，而不是由两种不同元素组成的两个部分，每一种元素沿着不同的平行线前进，不会真正联合起来，形成一个完整的生机体。我们可以在希腊哲学和一些晚期哲学家的著作中，找到这种人性中的两种元素平行的观念，但这种观念是与圣经格格不入的。圣经尽管承认人性的复杂性，却从来没有把这种复杂性描写为会造成人里面有双重的主体。人的每一个行动，都被视为全人的行动。犯罪的不是灵魂，而是人；死亡的不是身体，而是人；在基督里获得救赎的，不只是灵魂而已，而是整个人，身体和灵魂。旧约圣经的典型经文已经表达了这种合一性——暗示人性复杂性的第一处经文——就是创世记二章 7 节：“耶和华神用地上的尘土造人，将生

气吹到他鼻孔里,他就成了有灵的活人(a living soul;《现代中文译本修订版》作‘有生命的人’)。”这整节经文都在讨论人:“神……造人……他就成了有灵的活人。”神造人的工作不应当被解释为机械式的过程,仿佛祂首先用泥土造了人的身体,然后在这个身体里面放入一个灵魂。当神造了身体,是为了叫人能借着圣灵之气立刻成为有生命的人(伯三十二8,三十三4)。这节经文中的“活人”(soul),并不具有我们一般赋予它的含义(编按:即“魂”;参《恢复本》“活的魂”)——一种在旧约圣经中相当少见的含义——而是指一种活的存有,是用来描述整个人的。相同的希伯来语词 נֶפֶשׁ חַיָּה (nepeš hayyâ)(有生命的物、活物)也用在动物身上(创一21、24、30)。因此,这节经文虽然表示人里面有两种元素,但仍然强调人的生机统一。这正是圣经贯彻始终的教导。

同时,这节经文也包含人性是由两种元素组成的证据。然而,我们应当非常小心,不要期望后人所作的区分,将身体当作人性中的物质元素,将灵魂当作人性的属灵元素。这种区分是后来受到希腊哲学的影响才出现的用法。身体与灵魂的对立——即便从新约圣经的角度来说——在旧约圣经中是毫无根据的。事实上,希伯来文缺乏将身体描述为生机体的词汇。旧约圣经对人性中的两种不同元素所作的区分,完全属于另外一类。莱德劳在他的《圣经中的人论》<sup>1</sup>里面说:“圣经所说的对立,明显是指低等和高等,属地和属天,兽性和神性的对立。与其说是两种元素,不如说是两种因子,完美地结合成为单一的、和谐的结果——‘他就成为有生命的人’(《现代中文译本修订版》)。”非常明显,这是创世记二章7节所作的区分(亦参:伯二十七3,三十二8,三十三4;传十二7)。旧约圣经使用不同的词汇,表示人里面的次等成分或其中的一部分,例如,肉体、尘土、骨头、心肠、肺腑,还有“土房”这种隐喻式的表达法(伯四19)。也有好几个词汇用来表示较高等的成分,例如,“灵”、“魂”、“心”、“意”等。从旧约圣经来到新约圣经,我们很快就看到我们最熟悉的各种对立的表达法,如“身体和魂”、“肉体和灵”,相应的希腊词汇无疑是受到希腊哲学思想的巨大影响,但是却经由《七十士译本》(Septuagint;旧约圣经的希腊文译本)进入新约圣经,因此仍然保留了它们在旧约圣经中的语义。与此同时,物质与非物质对立的观念,也和这些语词有关。

<sup>1</sup> Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, p. 60.

三元论者尝试从以下事实寻找支持：他们认为，圣经承认人的本质除了较低等的、物质的元素之外，还有两个组成部分，也就是，魂（希伯来文 נֶפֶשׁ〔*nepeš*〕；希腊文 ψυχή〔*psychē*〕）和灵（希伯来文 רוּחַ〔*rūah*〕；希腊文 πνεῦμα〔*pneuma*〕）。但圣经经常使用这些语词，这个事实并无法保证可以得出结论说，它们是指人性的组成部分，而不是其不同面向。仔细查考圣经会清楚证明，这两个词经常互换使用。这两个词都是指人里面较高等的、属灵的元素，只是从不同的角度来思考而已。然而，我们必须立刻指出，圣经对这两者所作的区分，与哲学上常见的区分是完全不同的，哲学家认为“魂”是人里面的灵性元素，是与动物界有关的，而“灵”是相同的元素，与较高等的属灵世界有关，也与神相关联。以下的事实不利于这种哲学式的区分：灵（רוּחַ〔*rūah*〕-πνεῦμα〔*pneuma*〕）和魂（נֶפֶשׁ〔*nepeš*〕-ψυχή〔*psychē*〕）都被用来指创造兽（传三 21；启十六 3）。魂（ψυχή〔*psychē*〕）这个词甚至用来指耶和华（赛四十二 1；耶九 9；摩六 8〔希伯来文〕；来十 38）。脱离肉体的死者被称为魂（ψυχαί〔*psychai*〕；启六 9，二十 4）。最高超的宗教活动也被描述为魂（ψυχή〔*psychē*〕；可十二 30；路一 46；来六 18~19；雅一 21）。失去魂（ψυχή〔*psychē*〕）就等于失去了一切。非常明显，圣经互换使用这两个词。请注意这两个词在路加福音一章 46~47 节的平行对应：“我心（soul；直译作“魂”）尊主为大，我灵以神我的救主为乐。”在一些经文中，圣经用来描述人的套语是“身体和魂”（太六 25，十 28）；而在另一些经文则是“身体和灵”（传十二 7；林前五 3、5）。死亡有时候被描述为交出“魂”（创三十五 18；王上十七 21；徒十五 26）；同样也被描述为交出“灵”（诗三十一 5；路二十三 46；徒七 59）。此外，“魂”和“灵”都用来指死人里面的非物质元素（彼前三 19；来十二 23；启六 9，二十 4）。圣经中主要的区分如下：“灵”这个词是指人里面的属灵元素，是人生活和行动的原则，掌控人的身体；而“魂”是指称同一种元素，是人里面的行动主体，因此在旧约里经常用来作为人称代名词（诗十 1~2，一〇四 1，一四六 1；赛四十二 1；另参：路十二 19）。在好几个例子里，它更具体地指内在的生命，情感的中枢（seat）。这些都相当吻合创世记二章 7 节：耶和华神“把生命的气吹进他的鼻孔，他就成为有生命的人”（《现代中文译本修订版》）。因此我们可以说人有灵，却也是魂。圣经因此指向人的本质里有两种组成元素，也只有两种，就是身体与灵或魂。圣经的这个描述也与人的自我意识一致。尽管人意识到，自己是由物质元素和属灵元素组成的，却没有人意识到自己拥有与“灵”完全不同的“魂”。

然而，有两处经文似乎是与圣经中一般描述的二元论相冲突，那就是帖撒罗尼迦前书五章 23 节，“愿赐平安的神亲自使你们全然成圣。又愿你们的灵与魂与身子得蒙保守，在我们主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘。”以及希伯来书四章 12 节，“神的道是活泼的，是有功效的，比一切两刃的剑更快，甚至魂与灵、骨节与骨髓，都能刺入、剖开，连心中的思念和主意都能辨明。”但我们应当注意的是：(a) 解经学的合理原则是：特例的陈述应当按照“圣经类比”（*analogia Scriptura*）——也就是圣经一般的描述——来解释。考虑到这个事实，一些三元论的捍卫者承认，这两处经文未必能证明他们的论点。(b) 仅仅并非同时提到灵和魂并无法证明，根据圣经，人里面有两种不同的实质（*substance*），就像马太福音二十二章 37 节无法证明，耶稣将心、性、意视为三种不同的实质一样。(c) 在帖撒罗尼迦前书五章 23 节，使徒仅仅是想要借着一个解释性的（*epexegetical*）陈述，强调“愿赐平安的神亲自使你们全然成圣”这句话。在这个解释性的陈述里，“人的存在”的不同面向得到了总结，保罗也感觉到他在这个陈述里可以很自在地并非提到灵和魂，因为圣经在这两者之间作了区分。使徒在这里不可能将它们视为两种不同的实质，因为他在其他地方谈到人是由两个部分组成的（罗八 10；林前五 5，七 34；林后七 1；弗二 3；西二 5）。(d) 希伯来书四章 12 节不应该被视为指神的话刺透里面的人，将人的灵和魂分离，这自然是暗示这两者是完全不同的实质；但是，它只是简单地宣告，神的话能够分开心中的思念和主意。<sup>2</sup>

### 3. 身体和灵魂之间的关系

已经有人用各种不同的方式去描述身体和灵魂两者之间准确的关系，但这在很大程度上仍然是一个奥秘。以下是与这点有关的几种最重要的理论：

A. 一元论。有一些理论是根据一个假设来推理的，即身体和灵魂属于同一种原始的实质。根据唯物主义，这个原始的实质是物质，而灵是物质的产物。根据绝对的唯心主义和唯灵主义（*Spiritualism*），这种原始的实质是灵，并借由所谓的“物质”

---

<sup>2</sup> 关于圣经里的心理学的讨论，尤其参：Bavinck, *Bijbelsche en Religionize Psychologi*; Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, pp. 49-138; H. Wheeler Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, pp. 4-150; Delitzsch, *System of Biblical Psychology*; Dickson *St. Paul's Use of Terms and Flesh and Spirit*.

成为灵本身的客体。物质只是灵的产物。针对这种一元论所提出的异议是：身体和灵魂是如此的不同，两者无法相互演绎生成。

B. 二元论。有些理论则是根据下面这个假设来推理：有物质和精神这基本的二重性（duality），并且以各种不同的形式呈现两者的相互关系：(1) 机缘论（Occasionalism；或译为“偶因论”），这是笛卡儿提倡的。根据这种理论，物质和精神都根据自身特定的法则运作，这些法则是如此的不同，因此完全没有联合行动的可能。表面看来会有联合行动，只能按照一个原则来解释，即当某一方有行动时，神也透过祂直接的作用，在另一方引发相应的行动。(2) 平行论（Parallelism）。莱布尼兹提出了“预先建立的和谐”这个理论。这种观点也是基于一个假设，即物质的事物和属灵的事物之间没有直接的互动，但这个理论并未假定神借着持续的干涉而在这两者之间产生表面上的联合行动。与之相反，此观点认为，神创造了身体和灵魂，因此一方与另一方有完全的对应。当身体产生行动时，根据预先建立和谐的法则，灵魂也会产生相应的行动。(3) 实在论的二元论（Realistic Dualism）。我们永远必须回到一些简单的事实，即体现在实在论的二元论里的事实，这些事实如下：身体和灵魂是不同的实质，但两者确实有互动，尽管人无法察觉它们互动的模式，且这个互动模式对我们来说仍然是一项奥秘。身体和灵魂的联合可以称为生命的联合：这两者是具有生机的联系，灵魂作用于身体，身体也作用于灵魂。身体的一些行为是取决于灵魂意识的运作，另一些则不然。灵魂的运作和身体也是密切相连的，因为身体是灵魂在今生所使用的工具；但是从人死后，灵魂的意识 and 活动仍然持续存在来看，灵魂似乎可以在没有身体的情况下运作。这种观点肯定是和圣经的描述和谐一致的。当代许多心理学无疑都朝着唯物主义的方向前进。我们可以在行为主义（Behaviorism）里看到其最极端的形式，它完全否认灵魂、思想、意识的存在。它所研究的对象只剩下人的行为。

## 二、个人灵魂的起源

### 1. 历史上关于灵魂起源的观点

希腊哲学相当重视人类灵魂的问题，连基督教神学也感受到它的影响力。灵魂的本质、灵魂的起源、灵魂的持续存在，都是希腊哲学讨论的对象。柏拉图（Plato）相信灵魂预存、灵魂轮迴（transmigration）。在早期教会中，灵魂预存的教导实际上

仅限于亚历山太学派。俄利根是这种观点的主要代表，他将这种观点与“时间存在之前的堕落”（pre-temporal fall）的概念结合在一起。另外两种观点旋即出现，并且在基督教的圈子里倍受欢迎。创造论认为，神在每一个人诞生之时创造了一个全新的灵魂。这是东方教会的主导理论，在西方教会里也有一些拥护者。耶柔米和波提亚的希拉流（Hilary of Pictavium）是最杰出的代表。而在西方教会中，“灵魂遗传说”（Traducianism）则逐渐占据优势。根据这种观点，人的灵魂和身体都源自繁衍。它通常和实在论的理论结合在一起，即完整的人性是神创造的，并随着人类的繁衍生息日渐个体化。特土良是第一个声明“灵魂遗传说”理论的人，在他的影响下，这种观点在北非的教会和西方教会中越来越受欢迎。这种观点似乎最能匹配当时在那些基督教圈子里盛行之关于罪的传递的教义。教宗利奥一世（Leo the Great）称之为大公信仰的教导。但是东方教会并不接受这种观点。奥古斯丁在这两种观点中做选择时犹豫不决。一些早期的经院哲学家们也有点摇摆不定，尽管他们认为创造论似乎是这两者中较有可能的；但是随着时间的流逝，创造论成为学者们的共识，即个体的灵魂是被造产生的。伦巴德的彼得说：“教会教导说，灵魂是在注入身体时被创造出来的。”阿奎那甚至更进一步说：“若说具有理性的灵魂是通过生殖产生的，这是异端。”至今这仍然是罗马天主教普遍的观点。从宗教改革的日子以来，更正教中存在着一些不同的观点。路德宣称他支持灵魂遗传说，这也成为路德宗教会中普遍的观点。另一方面，加尔文坚定地支持创造论。加尔文在创世记三章16节的注释中如此说：“我们也没有必要诉诸于某些作者的古老虚构，说灵魂乃是源自第一对父母亲的遗传。”自从宗教改革的日子以来，创造论已经成为改革宗圈子的共同观点。这并不意味着这个法则没有特例。新英格兰神学中的爱德华滋和霍普金斯（Hopkins）也支持灵魂遗传说。缪勒（Julius Mueller）在他的《基督教的罪论》（*The Christian Doctrine of Sin*）一书中，再次提出论证，支持灵魂预先存在的理论，加上“时间存在之前的堕落”，以便解释罪的起源。

## 2. 灵魂先存论

一些擅长思辨的神学家——俄利根、艾利基纳、缪勒是他们当中最重要的人物——提倡这种理论说：人的灵魂存在于某种先存状态中，而在前一种状态中发生的事情，决定了灵魂目前的状况。俄利根认为，人现世的物质存在，包括人的不平等和不法行为，无论是身体的或道德的，都是对在之前存在状况中所犯的罪的惩罚。艾

利基纳也认为，在时间存在之前的状态中，罪进入到人类的世界，因此人才以罪人的身分开始他在地上的生涯。缪勒引用这种理论，以便调和罪具有普世性的教义和个人罪咎的教义。根据他的观点，每个人在之前的存在状态中必然曾经自愿地犯过罪。

这种理论大有商榷之处。(A) 它既彻底缺乏圣经基础，也彻底缺乏哲学基础，而且，至少在它的某些形式上，是基于异教哲学所教导的物质和精神对立的二元论，使得灵魂和身体连在一起成为一种惩罚。(B) 它实际上使身体的存在成为偶然。灵魂起初没有身体，身体是后来才加上的。人没有身体时是完整的。这种观点实际上抹去了人和天使的区分。(C) 它破坏了人类种族的统一性，因为它假设，每个人的灵魂早在进入今世的生活之前就已经存在了。它们并没有构成一个种族。(D) 它在人的意识中找不到支持。人完全没有意识到有这种之前的存在；人也没有感觉到身体是灵魂的监牢，或者是惩罚灵魂的地方。事实上，人们对灵魂和身体的分离感到恐惧，认为这是不自然的现象。

### 3. 灵魂遗传说

根据灵魂遗传说，人的灵魂是借着生产，伴随着身体一起繁衍的，因此灵魂是父母传给儿女的。在早期教会中，特土良、鲁菲诺（Rufinus）、亚波里拿留，和女撒的贵格利都接受灵魂遗传说。从路德的时代以来，灵魂遗传说也成为路德宗教会的流行观点。在改革宗人士当中，史密斯、薛德、史特朗也偏爱这个观点。

A. 支持灵魂遗传说的论据。有些人举出一些论据来支持这个理论。(1) 有人说，经文的描述支持这种观点：(A) 神只有一次将生气吹在人的鼻孔中，之后就让人繁衍自己的种族（创一 28，二 7）；(B) 夏娃灵魂的创造已经被包含在亚当的灵魂中，因为圣经说她是“由男人而出”（林前十一 8），圣经并没有提到神创造夏娃的灵魂（创二 23）；(C) 神在创造人之后，停止了祂的创造之工（创二 2）；(D) 圣经称后裔是从他们父亲的身（原文是腰）中生的（创四十六 26；来七 9~10。另参下列经文：约三 6，一 13；罗一 3；徒十七 26）。(2) 植物和动物生命的类比也支持这种观点，它们的数量必定会增加，但这种数量上的持续增加并不是靠无中介的创造，而是从父母那里自然地分出新的个体（但是，参：诗一〇四 30）。(3) 也从心理特征和家庭特性的传承中寻找证据，这些特性和身体上的相似性一样，都很显著，都无法通过教育或榜样来解释，因为即使当父母早逝，无法抚养他们的孩子，这种相似性也是相当明



显的。(4) 最后，这个观点似乎最能解释道德和灵性堕落的传承，因为这是灵魂的问题，而不是身体的问题。人们经常会把灵魂遗传说和实在论结合在一起，来解释原罪。

B. 对灵魂遗传说的反对意见。我们可以提出几个反对意见来驳斥这种理论。(1) 这和哲学上灵魂的纯一性（simplicity）的教导相悖。灵魂是纯灵性的实体，因此是无法分割的。灵魂的繁衍似乎暗示，孩子的灵魂是以某种方式从父母的灵魂中分离出来的。此外，有一个难题会产生：孩子的灵魂究竟是源自父亲的灵魂，还是源自母亲的灵魂？或者同时源自两者？如果是这样，那岂不是一个混合物（compositum）吗？(2) 为了避免刚才提到的难题，人们不得不诉诸于三种理论之一：(A) 孩子的灵魂是预先存在的，某种的先存；(B) 人的灵魂潜存于男人的精子或女人的卵子，或同时存在于两者之中，这是一种唯物论；(C) 灵魂是父母产生的，是以某种方式创造的，这会让父母成为某种意义上的创造者。(3) 它是基于一个假设，即在原始的创造之工结束后，神只透过媒介作工。在六日创造之后，祂的创造之工就停止了。德里慈说，灵魂的不断创造，与神和世界之间的关系是前后不一致的。但是我们可以提出一个问题，这么说来，重生的教义又怎么说呢？重生不是不依靠第二因而产生的吗？(4) 它通常会和实在论结合在一起，因为这是它可以解释原罪的唯一方法。通过这个做法，它确认“人类所有灵魂之实质在数量上的合一”是站不住脚的立场，也无法为一个问题提供满意的答复，即人为什么只需为亚当的第一个罪行负责，而无需为他之后的罪行负责，也无需为其他祖先的罪行负责呢？(5) 最后，通过刚才的说明，它必然会为基督论带来无法克服的难题。如果在亚当里，人性整体都犯了罪，罪因此是人性每一部分的实际罪行，那么我们就无法逃脱这样的结论，即基督的人性也是有罪的，因为它实际上在亚当里已经犯了罪。

#### 4. 创造论

这种观点的大意是说，每个个体的灵魂都应该被视为神无中介的创造，是源自神直接的创造行动，至于是在什么时候创造的，我们无法准确判断。灵魂被造时应该是纯净的，但是却与一个堕落的身体结合在一起。但这并不必然意味着，灵魂首先被造时是与身体分离，然后因为和身体接触而受到污染的，那似乎是在假设罪是某种有形质的事物。其含义有可能只是说，灵魂虽然是神借着创造性的作为而产生的，却是在胎儿的精神生命里事先形成的，也就是在父母的生命里形成的，因此，不是从罪

的复合体 (complex of sin) 之上、之外获得的, 而是在罪的复合体之下、之内获得的, 而人性作为一个整体是背负着这个罪的复合体之重担的。<sup>3</sup>

A. 支持创造论的论据。以下是支持创造论的一些较重要的考量: (1) 它比灵魂遗传说更符合目前对圣经的主流描述。原始的创造记录表明, 身体的被造和灵魂的被造有着显著的分别。身体是源自尘土, 而灵魂则直接来自神。这种区分在圣经里是前后一致的, 圣经不仅将身体和灵魂描绘为两种不同的实质, 更将它们描绘为拥有不同的起源 (传十二 7; 赛四十二 5; 亚十二 1; 来十二 9。参: 民十六 22)。对于希伯来书中的经文, 连支持灵魂遗传说的德里慈也说: “没有比这更经典的、可以用来支持创造论的经文了。”<sup>4</sup> (2) 它显然远比灵魂遗传论更符合人类灵魂的本质。所有基督徒公认, 人的灵魂是非物质的、属灵的, 因此灵魂在实质上是不可分割的, 这是创造论清楚承认的。另一方面, 灵魂遗传论则假定实质是可以衍生的, 一般都承认, 这必然暗示实质的分离或分割。(3) 创造论避免了灵魂遗传说为基督论带来的危机, 也更公允地对待圣经对基督位格的描述。基督是真正的人, 拥有真实的人性, 拥有真正的身体和理性的灵魂, 为女子所生, 为要在凡事上像我们一样——然而, 他没有罪。他并不像其他所有的人, 共同有分于亚当的过犯所带来的罪咎和污染。这事之所以可能, 是因为基督并不曾有分于在亚当里犯了罪的同一种类的实质。

B. 针对创造论的反对意见。对于创造论的反对意见包括: (1) 史特朗提出了最严重的反对意见, 他说: “如果这个理论容纳这种说法, 说灵魂最初具有堕落的倾向, 这将使神成为道德邪恶的直接创始者; 如果它相信, 灵魂被造时是纯净的, 这会使神成为道德邪恶的间接创始者, 因为它教导, 神将这个纯洁的灵魂安置到一个必然会玷污它的身体之中。”这无疑是一个重大的难题, 也通常被视为反对创造论的关键论据。奥古斯丁已经让我们注意到, 创造论者应该尝试避免这种陷阱。但应当谨记在心的是, 创造论者并不像灵魂遗传论者那样, 将原罪完全当成遗传的事。亚当的后裔是罪人, 并不是因为他们和一个有罪的身体有接触, 而是因为神将亚当原始的不顺服归算给他们。正是出于这种原因, 神拒绝赐给他们原始的义, 而罪的污染自然就接踵而来了。(2) 这种观点认为, 地上的父亲仅仅生下了孩子的身体——肯定不是孩童最重要的组成部分——因此无法解释父母的思维和道德特质为什么会在儿女身上重现。此外, 透过采取这种立场, 它将更高贵的繁衍能力归给动物, 而不是归给人,

<sup>3</sup> 参 Bavinck, *Geref. Dogm.* II, pp. 630f.

<sup>4</sup> Delitzsch, *Bibl. Psych.*, p. 137.

因为动物会各从其类地繁殖增多。最后这个考量不具有什么重要性。而就父母和孩子之间相似的精神和道德来说，我们没有必要假设，这些只能在遗传的基础上得到解释。我们对灵魂的认识仍然太过于贫乏，以至于在这点上没有绝对的把握能说出些什么。但是我们可以透过以下几种方式来解释这种相似性：部分因为父母是孩子的榜样，部分因为身体对灵魂的影响，部分因为神并没有创造完全相同的灵魂，而是在每一个人身上创造一个可以适应身体、并且与之结合的灵魂，而灵魂也被引入一种复杂的关系之中。(3) 创造论与目前神和世界的关系不符，也与神在世界上做工的方式不符，因为创造论教导神直接进行创造活动，因此忽略了一个事实，即神已经停止了祂的创造之工，现在是透过第二因来工作。对于那些不认可自然神论世界观的人来讲，这并不是是一种非常严重的反对意见。没有必要假设神已经停止了世上一切的创造活动。

## 5. 总结的评论

A. 谈论这个主题要非常小心。我们不得不承认，双方的论据都相当中规中矩。有鉴于这个事实，难怪奥古斯丁发现他很难在这两者中作出选择。有关于人灵魂的起源，除了亚当的例子之外，圣经并没有直接的说明。少数被引用来支持某一种观点的经文，都很难被称为确凿的证据。对于正在讨论中的论点，由于我们并没有清楚的经文教导，有必要谨慎地谈论这个话题。我们不当以为自己比经上所记的更有智慧。我们必须承认，许多神学家认为这两种理论中都含有真理的要素。<sup>5</sup> 多尔纳甚至主张，这三种理论中的每一个都代表整真理的某一面向：“灵魂遗传说，类属意识；先存说，自我意识，或者关注位格是一种独立的、永恒的神性思维；创造论，意识到神。”<sup>6</sup>

B. 创造论的某些形式值得受到青睐。对我们而言，创造论似乎更值得受到青睐，因为：(1) 它没有遇到灵魂遗传说所背负的不可逾越的哲学难题；(2) 它避免了灵魂遗传说所涉及的基督论错误；(3) 它最符合我们的圣约观念。同时，我们确信，神始创人类灵魂的创造活动，必须被设想为与新个体产生的自然过程有最密切的关联。创造论并未宣称可以排除一切难题，但与此同时，它可以警戒人不要犯以下的错

---

<sup>5</sup> 参 Smith, *Chr. Theol.*, p. 169; Dabney, *Syst. and Polemic Theol.*, pp. 320f; Martensen, *Chr. Dogm.*, p. 141; Bavinck, *Geref. Dogm.* II, p. 630; Raymond, *Syst. Theol.* II, pp. 35f.

<sup>6</sup> *Syst. of Chr. Doct.* II, p. 94.

误：(1) 灵魂是可以分割的；(2) 所有的人在数量上属于同一个实质；(3) 基督所取的人性，和在亚当里堕落的，是同一个数量的人性。<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> 如需进一步研究这个主题，尤其推荐参考 Honig, *Creationisme en Traducianisme*。

## 第3章

# 人是神的形象

### 一、人具有神的形象的历史观点

根据圣经，人是按着神的形象被造的，因此人与神是有关联的。甚至在外邦人的作品中，我们也可以看到这项真理的痕迹。保罗向雅典人表明，他们自己的一些诗人曾经谈到人是神的后裔（徒十七 28）。早期教会的教父相当一致地认同，神在人身上的形象，主要是在于人的理性特征、道德特征，和人寻求圣洁的能力；但是一些人也倾向于将身体特征包含在内。爱任纽和特土良在神的“形象”和“样式”之间作了区分，认为前者是指身体特征，后者是指人的属灵本质。然而，亚历山太的革利免和俄利根拒绝身体类比的任何观念，他们认为“形象”这个词是指人之为人所具有的特征，而“样式”这个词是特指那些对人来讲并非必要、却可以培养或失去的特征。在亚他拿修、希拉流、安波罗修、奥古斯丁、大马士革的约翰的著作里，也可以发现这种观点。根据伯拉纠和他的追随者，形象这个词仅仅是指人被赋予了理性，好叫他可以认识神；人被赋予自由意志，好叫他有能力可以作选择、行善；而且被赋予统治较低阶受造物所必需的能力。一些早期教父已经在神的形象和样式之间作出区分，经院哲学家们延续了这种区分，尽管他们并不总是用同样的方式来表达。他们认为“形象”包括了理智的推理能力和自由，“样式”则在于原始的公义。在这之外，又加上了另一种区分：神的形象是神给人的一种自然恩赐，属于人之为人的本质的一部分；而神的样式，或原始的公义，是神给人的一种超自然恩赐，是用来检测人较低等的本质。关于人是否在受造之时立即被赋予这个原始的公义，或者是之后才得着它作为因着人暂时的顺服而从神领受的奖励，人们有不同的看法。使人配得永恒生命的正是原始的公义。改教家们拒绝在形象和样式之间做区分，他们认为原始的公

义已经包含在神的形象之中，在人性的原始状态中，原本就是人性的一部分。不过，路德和加尔文的观点有所不同。路德并未企图在人天然的恩赐——例如人的理性、道德能力——中寻找神的形象，而是只在原始的公义中寻找神的形象，因此，他认为，人犯罪之后，已经完全丢失神的形象了。另一方面，加尔文在说明神的形象扩及万物，而人的本质超乎所有其他动物的本质之后，用如下的陈述表达自己的观点：“神的形像包含人性超越其他所有动物的一切优越品质。因此，此名词是指亚当蒙神赋予的纯全，那时候他有正确的理解力，其情感受到理性的管制，所有感官均管理妥当，并且将自己的所有优越都归给他的创造者。虽然神的形像主要在心思和心灵里面、或者在灵魂及其能力里面，但是身体的任何一部分都有一些荣耀的光辉照耀。”<sup>1</sup> 这同时包括天然的恩赐和被称为“原始公义”的一切属灵特质，也就是，真知识、公义、圣洁。神的整个形象被罪所玷污了，但是只有那些属灵特质完全失去了。苏西尼派和一些早期的亚米念主义者认为，神的形象仅仅包括人对低等受造物的统治。施莱马赫拒绝承认人在原始状态中的诚实正直和原始的公义，认为这种观念不是必要的教义。因为他认为，道德的完美、公义、圣洁只能是某种发展的必然结果，他认为，说人是在一种圣洁公义的状态中被造的，在措辞上是相互矛盾的。因此，神在人里面的形象只能是某种对神圣事物的感受力，一种能回应神的理想，并逐渐长大、具有神的样式的能力。马敦生和凯夫坦这类当代的神学家非常赞同这种观点。

## 二、神在人身上的形象的经文资料

关于神在人身上的形象的经文教导，值得我们作出以下的几点声明：

### 1. “形象”和“样式”常常用为同义词，并且可以互换使用，因此不是指两种完全不同的事物

创世记一章 26 节同时使用这两个语词，但是第 27 节仅仅使用第一个词。这个词很显然被认为足以表达整个观念。在创世记五章 1 节只出现了“样式”这个词，但是在第 3 节，两个词又同时出现。创世记九章 6 节只包含“形象”这个词，作为这个观念的完整表述。翻到新约圣经，我们发现哥林多前书十一章 7 节使用了“形象”和“荣耀”这两个词，歌罗西书三章 10 节只用“形象”，雅各书三章 9 节只用了“样

---

<sup>1</sup> Calvin, *Inst.* I.xv.3 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，148 页。

式”。很明显，这两个词在圣经里是可以互换使用的。这自然暗示说，人也是按着神的样式被造的，而这个样式并不是稍后才赋予人的。一般的看法是，“样式”这个词是对“形象”的补充，用来表达一个概念，即形象最有可能是一种完美的形象。这里的概念是，透过创造，在神里面的“原型”（arche-typal）就成为人里面的“摹本”（ectypal）。人是按照神这个“原版”（original）制作的复制品。当然，这意味着人不只是佩带着神的形象而已，乃是说人是神真正的形象。哥林多前书十一章7节清楚地说明了这一点，但这并不意味着我们不能说人也佩带着神的形象（参：林前十五49）。一些人认为，在创世记一章27节，“在我们的形象里，照着我们的样式”（直译）的介词转换是非常重要的。伯尔（Böhl）甚至根据这点发展出一个概念，即我们是在神的形象这个领域里被造的，但这是完全没有根据的。尽管希伯来介词 בָּ (bē；这里翻译为“在……里”）的第一个涵义无疑是“在……里”，但是它也可以具有和介词 לְ (lē；翻译为“照着”）相同的涵义，在这里很明显具有这个涵义。请注意，歌罗西书三章10节说我们“照着”（《新译本》）主的形象被更新；同样，创世记一章26节的两个介词，在创世记五章3节颠倒过来使用。

## 2. 人是按神的形象被造的，这形象一定包括了一般所谓的“原始的义”，或者更具体来说，包括了真知识、公义、圣洁

圣经告诉我们，神看祂所造的人“甚好”（创一31），而且是“正直的”（传七29）。新约圣经非常具体地表明，人在原始状况里的本性，在基督里得到了更新，也就是被复原到先前的状况。人在基督里并不是恢复到中立的状况，既不好也不坏（在这个中立状况里，意志处于一种完全均衡的状态），而是恢复到真知识（西三10）、公义和圣洁（弗四24）的状况。这三种元素组成了原始的公义，也就是人在罪中失去、却在基督里重新获得的。它可以被称为神的道德形象，或狭义上的神的形象。人按照这种道德形象被造，暗示：人的原始状况是积极的、圣洁的，而不是无辜的、道德中立的状态。

## 3. 但是，神的形象不应当仅限于人在犯罪之后失去的原始的知识、公义、圣洁，也应该包含那些属乎人自然结构的要素

它们是人之为人所拥有的要素，例如智力、天然的情感、道德的自由。人既然是按着神的形象被造的，就具有理性和道德本质，这些并没有因罪的缘故丢失，因为人

若失去理性和道德，就不再是人了。神的形象中的这一部分确实被罪玷污了，但是即使在人犯罪堕落后，仍然保留在人里面。请注意，人即使在堕落之后，无论他的属灵状况为何，仍然被描述为神的形象（创九 6；林前十一 7；雅三 9）。谋杀之所以罪大恶极，是因为它是攻击神的形象。根据这些经文来看，如果说人在犯罪之后完全失去了神的形象，是毫无根据的。

#### 4. 通常被包括在神的形象中的另一要素是“灵性”

神是灵，我们自然会期望，这个灵性的要素也可以在人身上以神的形象表达出来。这种情形在神创造人的叙事中已经表明出来了。神“把生命的气吹进他的鼻孔，他就成为有生命的人”（创二 7；《现代中文译本修订版》）。“生命的气”是人生命的准则，“有生命的人”是指人的存有。灵魂与身体结合，也适应身体，但如果有必要，灵魂也可以离开身体独立存在。有鉴于此，我们可以说人是属灵的存有，在这方面也是神的形象。在这方面我们可以提出一个问题，即人的身体是否也构成神的形象的一部分？这个问题的答案似乎是肯定的。圣经说人——不只是人的灵魂——是按照神的形象造的，而人这个“有生命的人”如果没有身体，就是不完整的。此外，圣经说谋杀是毁灭身体（太十 28），也说谋杀是毁灭神在人身上的形象（创九 6）。我们无需在身体的物质材料上寻找神的形象；然而，这个形象可以在身体上找到，因为身体是灵魂自我表达的合适工具。甚至连身体也被命定最终要成为属灵的身体，也就是说，一个完全受灵魂掌控的身体，是灵魂完美的工具。

#### 5. 神的形象还有另一个要素，那就是不朽

圣经告诉我们，神是独一不死的（提前六 16），这似乎排除了人的不朽的观念。但圣经明显说明，人在某种意义上也是不朽的。这里的意思是，惟独神拥有的不朽才是一种本质上的特质，神自己的本质就拥有不朽，而人的不朽是一种恩赐，是从神而来的。人被造是不朽的，这不只是说他的灵魂被赋予一种没有尽头的存在，也意味着人自己里头并未带着“身体死亡”的种子，而且在他的原始状态中完全不受死亡律的控制。死亡是一种恐吓，是作为罪的刑罚而提出的（创二 17），而从创世记三章 19 节可以明显看出，死亡也包括了身体或肉身的死亡。保罗告诉我们，罪将死亡带到世界里（罗五 12；林前十五 20~21）；死亡必须被视为罪的工价（罗六 23）。



## 6. 关于人管理低等受造物是否也构成神的形象的一部分，有相当多不同的观点

圣经在这点上并没有明确地表达自己的观点，有鉴于此一事实，这不应该令我们感到惊奇。一些人认为，我们正在讨论的管理仅仅是神赋予人的一种职分，而不是神的形象的一部分。但是请注意，神一口气提到，人是按着神的形象造的，人要管理所有的低等受造物（创一26）。这说明了神以荣耀和尊贵为人的冠冕（诗八5~6）。

### 三、人是神的形象

根据圣经，人的本质是在于，人是神的形象。如此，人是和其他所有的受造物有别的，他是一切受造物的头和冠冕，拥有最崇高的地位。圣经断言，人是照着神的形象、按着神的样式造的（创一26、27，九6；雅三9），并说到人是神的形象，且佩带神的形象（林前十一7，十五49）。“形象”和“样式”这两个语词一直被人以各种不同的方式区分开来。一些人认为形象是指身体，“样式”是指灵魂。奥古斯丁认为“形象”是指理性，“样式”是指道德能力。贝拉尔闵（Bellarmin）认为“形象”是指人的自然恩赐，“样式”则是描述以超自然的方式加在人身上的恩赐。还有一些人宣称，“形象”是指与生俱来的与神相似，“样式”是指后天得到的与神相似。然而，正如我们在前面所指出的，更有可能的是，这两个词表达的是相同的观念，“样式”仅仅是一种附加的补充说明，意指这个形象是最相像的或非常类似的。这两个词所表达的概念正是神的形象的概念。神在人身上的形象的教义，在神学上是非常重要的，因为这个形象表达了人的最特殊之处，也表达出人和神之间的特殊关系。人是神的形象这个事实，使得人和动物、和其他一切受造物区分开来。就我们在圣经中所学到的来看，甚至连天使都无法分享人的这尊荣，尽管圣经有时候的描述仿佛是说天使可以分享人的尊荣一样。加尔文甚至说：“不能否认，天使也是照着神的样式造的，因为基督宣告，我们最高的完全将是与他们一样（太二十二30）。”<sup>2</sup> 但是这位伟大改教家的陈述，并没有充分考虑到耶稣的话是在对比什么。在很多情况下，假设天使也是按着神的形象造的，是由于人们将“形象”的概念限定于人的道德特质和理性特质。但是“形象”也包括人的身体和人对低等受造物的统管。圣经从来没有

---

<sup>2</sup> Calvin, *Inst.* I.xv.3 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，148页。

把天使描述为受造物的主，而是将他们描述为服役的灵，奉差遣为那将要承受救恩的人效力。以下是“神在人身上的形象”的一些最重要的概念。

## 1. 改革宗的观点

关于神的形象，改革宗教会跟随加尔文的步伐，比路德宗或罗马天主教都有更全面的观点。但是对于神的形象的确切内容，连他们也没有一致的意见。例如，达博尼认为，神的形象并不包含任何对人的本质来说是绝对必要的事物，因为如此一来，失去神的形象的结果就会破坏了人的本质；神的形象仅仅在于某种的“依附体”（*accidens*）。<sup>3</sup> 另一方面，麦克弗森断言，“神的形象”属于人不可或缺的本质，他说：“更正教神学必须将罪定义为失去神的形象，或失去某种属于神的形象的事物；如果没有被这个观念拖累，它早已避开很多困惑和许多没有必要的、不具有说服力的教义争论了。若失去了神的形象，人就不再是人了。”<sup>4</sup> 如此，这两种看法似乎是完全无法调和的。改革宗神学里还有其他许多明显的歧义。一些人可能将神的形象限定在人被造时所拥有的道德素质上，例如公义和圣洁，而其他会把人的整个道德和理性的本质包括在内，其他一些人还会加上身体。加尔文说：神的形象的正确中枢是在人的灵魂里，尽管它荣耀的光辉也在某种程度上彰显于人的身体。他认为神的形象尤其是在于人性中的原始正直，借由真知识、公义、圣洁将自己显明出来，却因着罪的缘故而失去了。同时，他进一步补充说，“神的形像包含人性超越其他所有动物的一切优越品质。”<sup>5</sup> 这个广义的神的形象成为改革宗神学中流行的观念。例如，魏修斯说：“神的形象，首先（*antecedenter*）在于人的属灵本质和不朽的本质；在形式上（*formaliter*），在于人的圣洁；最后（*consequenter*），在于人的统治。”<sup>6</sup> 杜仁田表达了非常类似的观点。<sup>7</sup> 总而言之，我们可以说神在人身上的形象是由以下几部分组成的：(A) 人的魂或灵，它具有纯一性、属灵性、和不可见、不朽的特质。(B) 人

<sup>3</sup> Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, p. 293. 编按：参考阿奎那著，刘俊余译，《神学大全》，第一集第90题第2节（台南：碧岳学社，2008），第三册，232页／段德智译，《神学大全》，第一集第六卷（北京：商务印书馆，2013），329-330页。

<sup>4</sup> McPherson, *Chr. Dogm.*, p. 203.

<sup>5</sup> Calvin, *Inst.* I.xv.3 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，148页。

<sup>6</sup> Witsius, *On the Covenants*, 1. 2. 11.

<sup>7</sup> Turretin, *Opera, De Creatione, Quaestio X.*

这个有理性和道德的存有所拥有的精神能力或功能,也就是理性功用和意志功用。(C) 人本性中之理性和道德上的纯正,这样的品性会借由真知识、公义、圣洁将自己显明出来(弗四 24; 西三 10)。(D) 身体,并非作为物质材料,而是作为灵魂的合适器官,和灵魂一样具有不朽的特质;人以身体为器具,统治一切低等受造物。(E) 人对全地的统治。为了对抗苏西尼派的观点,一些改革宗学者走向了另一个极端,认为“统治”完全不属于神的形象的,仅仅是神的一种特殊安排的结果。与之相关联的问题是,神的形象是否属于人的本质?改革宗神学毫不犹豫地承认,神的形象构成了人的本质的一部分。然而,他们将神的形象分为两大类要素:一类要素是人类灵魂的本质特质和能力,若失去这些要素,人就不再为人;另一类要素是灵魂中优秀的伦理特质和灵魂的能力,若失去这些要素,人仍然可以为人。在这个狭义的意义,神的形象应当被称为原始的公义。这是神的形象在道德上的完美。这种完美有可能因着罪因着罪丢失,也的确丢失了。

## 2. 路德宗的观点

关于神的形象,路德宗普遍的观点,在实质上与改革宗的观点明显不同。路德自己的言论,有时候反映出他似乎拥有广义的观念,但实际上他对此的观念是狭义的。<sup>8</sup> 尽管在十七世纪,甚至在现在,一些路德宗神学家对神的形象持有广义的观念,但是他们当中大多数的人,将其限定于人在原始状态中被赋予的属灵特质,也就是所谓的原始的公义。这样做的时候,他们就没有充分认识到,人的本质性情一方面和天使不同,另一方面也和动物不同。拥有这种广义的形象,人就和天使没有什么分别,因为天使也有这种形象;比起人和天使之间的共通之处,两者之间的差异就显得微不足道了。因着罪的缘故,人完全丢失了神的形象,如今能使人与动物有别的,则几乎没有宗教或神学上的意义。两者之间最大的不同,在于人拥有神的形象,但是人已经完全丢失了这个形象。有鉴于此,路德宗也顺理成章地采用灵魂遗传说,他们因此教导,人灵魂的起源和动物一样,也就是通过生殖产生的。这也解释了一个事实:路德宗几乎不承认人类道德的统一性,而是强调身体的统一性,也极力强调罪完全是通过身体来繁殖的。巴特更接近的是路德宗的立场,过于改革宗的立场,他想要在神

---

<sup>8</sup> Koestlin, *The Theology of Luther II*, pp. 339-342.

和人之间的“接触点”上寻找神的形象，也就是人和神之间某种的相似性，然后接着说，这个接触点不仅被罪毁坏了，甚至是彻底消失了。<sup>9</sup>

### 3. 罗马天主教的观点

关于神的形象，罗马天主教并没有一致的观点。我们在这里仅限于讨论他们当中最流行的观点。他们认为，神在创造人时，赋予人某些天然恩赐，例如灵魂的灵性，意志的自由，身体的不朽。灵性、自由、不朽都是天然的恩赐，也构成了神天然的形象。此外，神“调节”（调整）人的天然能力，使它们彼此适应，使低等的能力服从于高等的能力。如此建立的和谐，就被称为“义”（*justitia*）——天然的公义。但即使如此，人里面仍然保留某种天然的倾向：低等的欲望和激情会反抗较高等的理性和良心的权威。这种倾向被称为“情欲”（*concupiscence*），它本身并不是罪，但是当意志赞同，并将它转化为自愿的行动时，就成了罪。为了使入能够控制这种低等的本性，神在天然的恩赐（*dona naturalia*）之外，赋予人某些超自然的恩赐（*dona supernaturalia*）。这些恩赐包括原始的公义（神的超自然样式）这个额外的恩赐（*donum superadditum*），神将其作为外来的恩赐，添加到人的原始构造里，或者是在创造之时即刻发生的，或者是在稍后发生的，作为人正确使用天然能力的奖励。这些超自然的恩赐，包括原始公义的额外恩赐，都因着罪而丧失了，但是其丧失并没有破坏人的本质性情。

### 4. 关于神的形象的其他观点

根据苏西尼派和一些早期的亚米念主义者，神的形象在于人统治低等受造物，但仅限于此。重洗派主张，第一个人是一个有限的、属地的受造物，还不是神的形象，只有借着重生，才能变成神的形象。伯拉纠主义者、大多数的亚米念主义者、所有的理性主义者都一致认为，神的形象只存在于人自由的位格、理性特征、宗教伦理倾向，以及人命定要活在与神相交中；但这种观点会有些微的差异。

---

<sup>9</sup> Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p. 273.

## 四、人是神的形象的原始状况

神的形象和原始状态中的人具有非常密切的关系，因此通常会将这两者连在一起考虑。我们不得不再次区分历史上关于人的原始状况的不同观点。

### 1. 更正教的观点

更正教徒教导，人是在一种相对完美的状态中被造的，一种公义、圣洁的状态。但这并不意味着，人已经达到了某种易受影响的、至高的优越状态。一般的假设是，人注定要借着顺服，达到某种更高程度的完美。他有点像一个孩子，在个人能力上是完美的，但是在程度上仍未臻完美。他是在一种初步的、暂时的状况，这种状况要么会继续朝更完美、更荣耀的状态前进，要么会在一次的堕落中终止。人天生被赋予原始的公义，这是神的形象之至高无上的尊荣，因此人乃是生活在一种绝对圣洁的状态。这种原始公义的失去，意味着人失去了人性理想状态的某种组成成分。人即使丧失了这种公义，仍然可以称为人，只是不再是理想意义上的“人”。换句话说，这种丧失的真正意思是人性的变质和损坏。此外，人被造时是不朽的。这不仅适用于灵魂，更适用于整个人；因此，不朽不仅仅是指灵魂注定会持续存在，也不意味着人被抬高到一种没有可能成为死亡猎物的地位上；那种状态是只有天使和天上圣徒才能得到确认的。不过，它的确意味着，神在创造人时，并没有在他里面放入死亡的种子，人不会因为本性的原始组成就必然会死亡。尽管这无法排除人成为死亡的牺牲品的可能，但只要人不犯罪，他就不会死亡。我们应当谨记在心的是，人原始的不朽并不是完全消极的、仅仅指身体，而是积极的、也包括灵魂。它意味着与神交通的生命，以及在至高者面前蒙恩的喜乐。这是圣经对生命的基本概念，正如死亡主要是指与神分离、伏在神的震怒之下。丧失这种属灵的生命会带来死亡，最终也会导致身体的死亡。<sup>10</sup>

### 2. 罗马天主教的观点

关于人的原始状况，罗马天主教自然有稍微不同的观点。根据他们的观点，原始的公义并不属于完整人性的一部分，而是通过超自然的方式添加上去的。由于被造，他被简单地赋予人性本身的一切自然能力和功能，而这些能力借着“天然的公义”

---

<sup>10</sup> 参：尤其是 Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things*, Chap. III。

（*Justitia naturalis*）得到很好的配合。人原是无罪的，也生活在一种完全无罪的状态中。然而，人的本性中具有某种自然倾向，也就是较低等的欲望和激情要反抗理性和良心这些较高等的权威。这种被称为情欲的倾向，本身并不是罪，但很容易成为罪产生的场合和燃料（但是，参：罗七 8；西三 5；帖前四 5）。如此，按照原始的组成，人尽管具有某种容易引发罪的倾向，天生并没有绝对的圣洁，但也没有罪。但如今，神在人的自然组成之外添加某种超自然恩赐，也就是原始的公义，使人能够控制自身较低等的倾向和欲望。当人堕落时，他就失去了原始的公义，但人性的原始组成仍然保持原状。这个天然的人，如今正是亚当在被赋予原始公义之前的人，尽管这个人带着更强烈的犯罪倾向。

### 3. 理性主义式的观点

伯拉纠主义者、苏西尼派、亚米念派、理性主义者、进化论者，都完全低估原始圣洁状态的概念。他们当中头四组人一致同意，人是在一种无罪的、道德中立、宗教中立的状态中被造的，却被赋予了自由意志，以至于人可以转向任何一个方向。进化论者断言，人是在一种未开化的状态下开始其生涯的，在这种状态中，他与兽性只有一步之遥。所有类型的理性主义者都相信，一种具体的公义和圣洁，在语词的意义上是自相矛盾的。人乃是借着自由的选择，来决定自己的性格；圣洁只能来自和邪恶相争所获得的胜利。因此，事情的本质是，亚当不可能是在某种圣洁的状态中被造的。此外，伯拉纠主义者、苏西尼派、理性主义者认为，人被造是要朽坏的。死亡不是因为罪进入世界而产生的，而单纯是人性按其组成而自然地终止。亚当凭着他本性的原始组成，就是会死亡的。

### 进深研究问题

德里慈在人的灵和人的魂之间做了什么样区分？

贺尔德如何使用人的三元论组成来解释原罪、归信、成圣？

路德宗流行灵魂遗传说，而改革宗流行创造论，这是为什么呢？

创造论破坏人类种族的统一性，该如何看待这种异议？

实在论假设人性在数量上的合一，会受到哪些反对意见？

多尔纳认为，灵魂先存说、灵魂遗传说、创造论，仅仅是灵魂起源的全部真理的三个不同面向，你会怎样批判这种观点？

罗马天主教一般如何区分神的“形象”和“样式”？他们是否相信堕落会使人失去“义”或天然的公义？

那些将神的形象限定在人的原始公义的路德宗学者，如何解释创世记九章6节和雅各书三章9节？

### 参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.*, II, pp. 566-635.  
Kuyper, *Dict. Dogm., De Creaturis C.* pp. 3-131.  
Vos, *Geref. Dogm.* II, pp. 1-21.  
Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. 42-116.  
Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 292-302.  
Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. 4-114.  
Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 107-122.  
Dorner, *Syst. of Chr. Doct.* II, pp. 68-96.  
Schmidt, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 225-238.  
Martensen, *Chr. Dogm.*, pp. 136-148.  
Pieper, *Chr. Dogm.* I, pp. 617-630.  
Valentine, *Chr. Theol.* I, pp. 383-415.  
Pope, *Chr. Theol.* I, pp. 421-436.  
Raymond, *Syst. Theol.* II, pp. 7-49.  
Wilmer, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 219-233.  
Orr, *God's Image in Man*, pp. 3-193.  
A. Kuyper, Jr., *Het Beeld Gods*, pp. 8-143.  
Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, pp. 29-68.  
Heard, *The Tri-partite Nature of Man*.  
Dickson, *St. Paul's Use of the Terms Flesh and Spirit*, chaps. V-XI.  
Delitzsch, *Syst. of Bibl. Psych.*, pp. 103-144.  
Laidlaw, *The Bibl. Doct. of Man*, pp. 49-108.  
H. W. Robinson, *The Chr. Doct. Of Man*, pp. 4-150.

## 第4章

## 在行为之约里的人

如果不考虑神和人之间的相互关系，尤其是人的宗教生活的起源和本质，我们对人的原始状态——即正直状态 (*status integritatis*)——的讨论就是不完整的。那种宗教生活的根源是约 (covenant)，正如今日基督徒的生活一样，此约有各式各样的名称，如自然之约 (covenant of nature)、生命之约 (covenant of life)、伊甸之约 (Edenic covenant)、行为之约 (covenant of works)。第一个名称起初非常流行，但逐渐被人们丢弃，因为它容易给人一种印象，以为这个约仅仅是神和之间的自然关系的一部分。第二个和第三个名称不够具体，因为它们两个也都可以用来指恩典之约 (covenant of grace)，那肯定也是生命之约，也源自伊甸园 (创三 15)。因此，“行为之约”这个名称较为可取。

## 一、“行为之约”的教义史

行为之约的教义史是相对简短的。我们几乎无法从早期教父的著作中找到行为之约的观念，尽管行为之约所包含的某些要素——即考验期的命令 (probationary command)、选择的自由、犯罪和死亡的可能性——都被人提到过。奥古斯丁在《上帝之城》 (*de Civitates Dei*) 一书中提到，亚当和神起初的关系是一种“约” (*testamentum, pactum*) 的关系，而其他一些人从何西阿书六章 7 节这节众所周知的经文推断出一种原始的圣约关系。在经院神学的文献和改教家们的著作中，所有用来建构行为之约这个教义的要素都已经存在，但是这项教义本身还没有得到发展。尽管这些作品有些表述论及亚当的罪归算给他的后裔，但是很明显，整体来说，罪的传递被认为是实在论的 (realistically；编按：即通过实际的遗传)，而非盟约式的 (federally；编按：即通过罪的归算)。桑威尔在分析加尔文的《基督教要义》时如



此说：加尔文当时“应该可以掌握盟约代表（federal representation）的观念，却还没有掌握，而是用一种神秘的实在论（mystic realism）取而代之”。<sup>1</sup>“恩典之约”教义的发展先于“行为之约”教义的发展，并为它铺设了道路。当我们清楚看到，圣经使用“约”的形式来描述救恩之道，保罗在罗马书第五章拿亚当和基督所作的对比，很快就为我们提供机会，将起初的正直状态也设想为一个约。根据赫佩的说法，第一部包含救恩之道的圣约代表的著作，是约翰·布灵格的《基督教信仰纲要》（*Compendium of the Christian Religion*）；欧利维亚努是获得充分发展的圣约神学的真正创始人，首次以“约”的概念作为组成和决定整个体系的原则。<sup>2</sup>圣约神学从瑞士和德国的改革宗教会传到荷兰，也传到不列颠群岛，尤其是苏格兰。荷兰最早的一些代表是戈马汝斯、崔卡修、雷文斯伯格（Ravensperger），尤其是克洛彭堡（Cloppenburg）。后者被人们视为柯塞由的先驱，而柯塞由经常被误称为“圣约神学之父”。柯塞由真正的特殊之处——至少部分——在于，他采用他认为更合乎圣经的一种方法来研究神学，以取代当时相当普遍的经院哲学方法。布曼努斯（Burmennus）和魏修斯在这方面继承了柯塞由的观点。柯塞由和他的追随者并不是接受行为之约教义的唯一群体。还有其他一些人如佛依狄、马斯垂克、阿马克、与德莫尔。伊佩吉（Ypeij）和德莫特（Dermout）指出，当时否认行为之约会被视为异端。<sup>3</sup>苏西尼派完全否认这项教义，因为他们并不相信亚当的罪归算给他的后裔；而一些亚米念主义者，例如埃皮斯科皮乌斯、范林博、韦内玛（Venema）和阿勒丁（J. Alting）如法炮制，称这是人发明的教义。大约在十八世纪中期，圣约教义在荷兰几乎已经完全被人遗忘，柯姆里和霍修斯（Holtius）在他们的《宽容提议之检讨》（*Examenvan het Ontwerp van Tolerantie*）一书中，再次让教会注意到它。<sup>28</sup>在苏格兰，有好几本重要的著作是以圣约为主题的，包括行为之约，例如费舍（Fisher）的《现代神学精髓》（*Marrow of Modern Divinity*），博尔（Ball）、布莱克（Blake）、纪伯（Gib）、和波士顿。华尔克（Walker）说：“苏格兰的古老神学可以斩钉截铁地描述为圣约神学。”

<sup>1</sup> Thornwell, *Collected Writings* I, p. 619. 参 Calvin, *Institutes* II, 1 = 《麦种基督教要义》，189-98 页。

<sup>2</sup> 参：Heppe, *Geschichte des Pietismus*, pp. 204-240, 〈论改革宗教会的圣约神学〉（*Die Foederaltheologie der Reformirten Kirche*）这有价值的一章。

<sup>3</sup> Comrie en Holtius, *Geschiedenis der Ned. Herv. Kerk, Aanteekeningen* I-11, p. 315。

<sup>4</sup> 这项教义在《威斯敏斯特信仰告白》(*Westminster Confession*)和《瑞士公认信条》(*Formula Consensus Helvetica*)里得到官方认可。值得注意的是,罗马天主教和路德宗神学很少回应行为之约的教义。这从他们对“亚当的罪直接归算(immediate imputation)给他的后裔”这个教义的态度,就可以得到很好的解释。在理性主义和普拉修(Placæu)“间接归算”(mediate imputation)学说的影响下(新英格兰神学也接受这个说法),圣约的教义也逐渐失去了光彩。在荷兰,甚至于像杜特斯(Doedes)和范乌斯特兹那样的保守学者也拒绝圣约论;在新英格兰神学里,它也是昙花一现。而在苏格兰,情况也好不到哪儿去。修·马丁在《代赎论》(*Hugh Martin, The Atonement*, 1887年出版)这部作品里写到:“我们担忧,圣约神学目前正受到某种程度的忽视,在不久的将来,它就要从我们的教会里消失了。”<sup>5</sup>在美国,尽管长老宗学者,如赫治父子、桑威尔、薄瑞肯瑞琪、和达博尼,在他们的神学著作中都适当地考虑到这个教义,然而,在他们所代表的教会里,这项教义几乎已经失去了活力。在荷兰,受到凯波尔和巴文克的影响,圣约神学得到了复兴,并且因着神的恩典,在人们的头脑和心思里,仍然栩栩如生。

## 二、行为之约教义的经文基础

由于行为之约受到广泛的否认,我们有必要仔细检查它的经文基础。

### 1. 早期的叙事已经有“约”的要素

我们必须承认,创世记的前三章找不到“约”这个词,但这并不等于说,这三章不包含建立圣约教义的必要资料。我们不能因为圣经中找不到“三位一体”这个词,就推论说圣经中没有三位一体的教义。圣经已经指出约的一切要素,而如果这些要素是存在的,我们不仅有正当理由,而且在系统性地研究这项教义时,也有义务要研究这些要素之间的关系,并且要赋予按照这种方式解释的教义一个恰当的名称。在我们所讨论的三章经文里,提到了立约双方的名字,设立了一个条件,并清楚暗示顺服之奖赏的应许、和悖逆之惩罚的威胁。我们仍然可以反对说,我们没有读到立约的双方达成了协议,也没有读到亚当接受神设立的条件,但这个反对意见并不是无

---

<sup>4</sup> Walker, *Scottish Theology and Theologians*, p. 73.

<sup>5</sup> Hugh Martin, *The Atonement*, p. 25.

法反驳的。因为我们在挪亚和亚伯拉罕的例子中，也并没有读到任何明确的协议以及人这方面接受了该协议。在所有这些约中，神和人似乎都不是对等的。神与人所立的一切的约，其本质都是神将祂的主权意向强加在人身上。神在与人交往时，拥有绝对的主权，祂完全有权利设立人要享受祂的恩惠所必须满足的条件。此外，即使亚当与神之间有一种天然的关系，他也有义务要顺服神；而当这个圣约关系被设立之后，这种顺服也会使自己受益。当神与人建立各种圣约关系时，总是由神设立约的条件，而这些条件是满有恩慈的，以至于神完全有权利期望人会同意这些条件。在我们讨论的例子中，神所必须做的，就只是宣告这个约，而亚当活在这个完美的状态里，就足以保证他获得神的悦纳。

## 2. 永生的应许

一些人否认圣经中有任何应许永生的证据。这是完全正确的，圣经并没有明确记录这样的应许，但是，以不顺服的结果是必要死亡作为另一个选项，就清楚暗示这个应许的。死亡刑罚的威胁，其清楚的涵义是，人如果顺服，死亡就不会来临，这就意味着人的生命会持续不断。有人提出异议说，这只是指亚当天然生命的延续，而非圣经所说的永生。但是圣经的生命观是和神交通的生命；这就是亚当所拥有的生命，尽管在亚当的例子中，这种交通是可能丢失的。如果亚当通过试验，这种生命不仅会继续保留，而且不可能再丢失，并会因此提升到一种更高的水平。保罗在罗马书七章10节清楚地告诉我们，诫命，即律法，本来是要叫人活的。赫治在注解这节经文时说：“律法原先的设计是为了能保存生命，但事实上却成了死亡的成因。”罗马书十章5节；加拉太书三章13节这类经文，也清楚地表明了这一点。一般都承认，这种永无止境的生命的荣耀应许，绝无可能是通过亚当和神之间的自然关系暗示出来的，它具有完全不同的依据。但是，若要承认这里有某种积极的要素，即神特殊的俯就，就是接纳这约的原则。也许还有人会质疑“行为之约”这个名称是否恰当，但没有人能有效地否认这里有约的观念。

## 3. 基本上，恩典之约只是我们的保证人基督执行原初所定的协议

祂自由地担保要执行神的旨意。祂使自己伏在律法之下，为要救赎那些在律法之下、却不再能靠着自己去满足律法而获得生命的人。基督来，是要完成亚当所没有完成的，并且是凭着约的协议而完成的。若是如此，那么，对基督来说，恩典之约就只是

完成了原先的协议，由此可见，这个原始的协议也必须具有约的性质。而既然基督满足了行为之约的条件，人如今就能借着相信耶稣基督而收获原始协议的果实。如今，有两种生命之路（它们本身就是使人得生命的道路），一种是律法之路：“人若行那出于律法的义，就必因此活着。”但是人如今已经无法借着这种方法获得生命了；另一种是信靠耶稣基督之路，祂满足了律法一切的要求，如今能将永生的祝福分赐给人。

#### 4. 亚当与基督之间的平行对比

在罗马书五章 12~21 节，保罗在亚当和基督之间作了一个与称义教义有关的平行对比，这个平行对比只能根据一个假设来解释，即亚当和基督一样，都是约的元首。按照保罗的观点，称义的基本要素是在于：基督的义被归算给我们，我们个人的行为没有任何的功劳。保罗认为，这和亚当的罪咎被归算给我们的方式，是完美的平行对应。这自然会得出一个结论，即亚当和他的后裔之间也具有圣约关系。

#### 5. 何西阿书六章 7 节的经文

在何西阿书六章 7 节，我们读到：“他们却如亚当背约。”一些人质疑这种译法。另一些人建议应该译为“在亚当”（《现代中文译本修订版》；参《新译本》“在亚当城”；《吕振中译本》“在亚当渡”），暗示某种众所周知的罪行发生在一个叫“亚当”的地方。但是，这里的介词禁止这样的翻译。此外，圣经完全没有提到历史上在“亚当”这个地方曾经发生过著名的过犯。《钦定本》翻译为“如众人”（参《和合本修订版》附注“如人”；《新文理和合本》“若他人”），意思是指按照人的方式。针对这点，我们可以反驳说，原文没有复数形式，而且这种陈述是相当空洞的，因为人不可能以其他任何方式触犯律法。毕竟，“如亚当”这个翻译才是最好的。约伯记三十一章 33 节的平行经文也支持这种翻译；《美国修订版》（American Revised Version）也采用这个译法。

### 三、行为之约的要素

我们必须区分以下几种要素：

## 1. 立约的当事人

立约的当事人，一方面是三一真神，创造者、主，另一方面是作为独立受造物的亚当。我们必须区分两方的双重关系：

A. 天然的关系。神创造人时，借着创造的事实，在祂自己和人之间建立了一种天然关系。这种关系仿佛陶匠和泥土之间的关系，一位至尊的君王和一个完全没有任何权利的臣民之间的关系。事实上，这两者之间的差距是如此之大，以至于这些象征都无法充分表达。两者之间生命的交流似乎也是不可能的。人是神所造之物，自然受制于祂的律法，也义不容辞要遵守律法。违背律法会使他遭受刑罚，遵行律法却不能因此要求获得奖赏。即使人做了一切当作的，他仍然只能说：我是个无用的仆人，因为我仅仅是完成自己的职责。在这种纯粹的天然关系里，人完全没有功劳。但是，尽管神和人之间有这种无限的差距，明显排除了两者彼此生命交流的可能性，然而，人被造就是为了这种交流，神在按照自己的形象造人时，已经赐下这种可能性。在这种天然关系中，亚当是所有人类的父。

B. 圣约关系。然而，从一开始，神就不仅将自己启示为一位至尊的君王、律法的赐予者，也启示自己是一位慈爱的父亲，为所有倚靠祂的受造物谋求福祉和幸福。祂俯就降卑到人的水平，启示自己是人的朋友，也使人能够借着顺服改善自己的状况。在天然关系之外，祂也借着明确的立法、满有恩典地设立了一种圣约关系。祂与人立了一个法律合同，其中规定了神对作为被造物的人的一切要求和人所当尽的义务，但同时也加入一些新的元素。(1) 亚当被设立为代表全人类的头，以至于他可以代表他的一切后裔行事。(2) 他被暂时放在一个试验期，以判定他是否愿意将自己的意志服从于神的旨意。(3) 神应许要借着人的顺服赐给人永生，因此，因着神满有恩典的部署，人获得了某些有条件的权利。这个约使亚当得以借着顺服，为他自己和自己的后裔获取永生。

## 2. 圣约的应许

行为之约的伟大应许就是永生的应许。那些否认行为之约的人，大致来说，他们的否认有部分是基于一个事实，即圣经中并没有关于这个应许的记录。圣经并未明确应许亚当可以得到永生，这是完全正确的。但是刑罚的威胁就清楚暗示了这样的应许。当耶和华说：“你吃的日子必定死，”这个声明清楚暗示，如果亚当控制自己，不吃分别善恶树的果子，他就不会死，反而会被提升，脱离死亡的可能。这里所暗示

的应许当然不可能是指，如果亚当顺服神，他就会被容许以这种平凡的方式继续活着，也就是说，延续这个一般的、天然的生命，因为他早就借着被造而拥有这种生命了，因此不可能以之作为他顺服的奖励。这里所暗示的应许明显是指，生命的永恒幸福和荣耀会被提升到其最高的发展阶段。亚当确是在一种确定的圣洁状态中被造的，他也是不朽的，意思是不受死亡律的控制。但是他仅仅处于人生的起步阶段，尚未具有为人所预备的最高特权。他尚未被提升到某种高度，可以脱离犯错、犯罪、死亡的可能。他也还不具备最大程度的圣洁，也尚未享受到最丰盛的生命。神在人身上的形象仍然受到限制，因为人还有可能犯罪抵挡神，有可能从良善转向邪恶，并受制于死亡的能力。行为之约里的生命应许，是应许除去亚当生命的一切限制（亚当当时仍然受到这种限制），并且应许会将他的生命提升到一种最高程度的完美。当保罗在罗马书七章 10 节说到“诫命是叫人活”的时候，他的意思就是指最完满的生命。行为之约的原则是：人若遵行神的命令，就可以因此活着；圣经一次又一次地重申这个原则（利十八 5；结二十 11、13、20；路十 28；罗十 5；加三 12）。

### 3. 约的条件

行为之约的应许不是没有条件的。条件就是毫无保留的、完全的顺服。神的律法必然要作如此的要求，而这项明确的命令——即人不可吃分别善恶树上的果子——是和一件本身无关紧要的事有关的，很明显是一种绝对意义上的顺服与否的考验。人当然也受制于神写在人心版上的道德律。这是人的本性所深知的，无需借助于超自然的启示，像这个特别的考验一样。本质上，亚当所知的道德律无疑和十诫非常相像，但是有不同的形式。按照它目前的形式，道德律预设了人对罪的知识，因此它基本上是消极的；然而，在亚当的心里，道德律必然具有积极的特征。但正因为它是积极的，所以人没有意识到自己犯罪的可能。因此神加上了消极的诫命。此外，为了使亚当面对的考验成为完全顺服的考验，神认为有必要，在亚当认为是自然的、合理的命令之外，添加一种在某种意义上是任意的、中立的诫命。因此，律法的要求可以说是集中在一点上。最重要的、有待解决的问题是，人是否毫无保留地顺服神，还是根据自己的判断的指引？巴文克博士说：“这试验的命令造成亚当的两难之境：要听从神还是

听从人，要顺服神的权柄还是自己的洞见，无条件的顺从还是独立的判断，信靠还是怀疑。”<sup>6</sup>

#### 4. 约的刑罚

神所威胁的惩罚是死亡。我们可以从圣经使用这个词的一般含义，以及执行这个刑罚时临到这个罪的灾难，来推敲这究竟是什么意思。很明显，死亡在最广义的意义上，包含身体的死亡、灵的死亡、永远的死亡。圣经对死亡的基本观念并非指“存有”的消灭，而是指人和生命的源头分离，以及随之而来的消亡，或痛苦和灾难。根本上，它是在于人的灵魂与神分离，表现在灵性的悲惨上，最后以永恒的死亡告终。但它也包括身体和灵魂的分离，以及随之而来的身体的消解。毫无疑问，这刑罚的执行是在人的第一个过犯后就立刻开始的。灵性的死亡立即产生，死亡的种子也开始在身体里运作。然而，这个判决的完整执行并没有立刻接着发生，而是被推迟了，因为神立刻引进了一个恩典和恢复的规划。

#### 5. 约的圣礼

关于此约的圣礼（sacrament[s]）或印记（seal[s]），圣经里并没有明确的资料。因此，在这个主题上，有各种不同的观点。有人说有四种：生命树、分别善恶树、乐园、安息日；其他人提到三种：生命树、分别善恶树、乐园；有一些人提到两种：生命树和乐园；还有一些人提到一种：生命树。最后一种观点是最普遍的，似乎也是唯一可以找到经文支持的观点。我们不应当认为，生命树的果子会在亚当的身躯里透过魔术、或透过医药，使他不朽。然而，它是以一种方式，与生命的恩赐相关联的。最有可能的是，必须将它设想为神为生命所指定的象征或印记。因此，当亚当丧失了生命的应许，他就被禁止接近这个记号。这样来看，创世记三章 22 节里的词汇，就必须按照圣礼来理解。

### 四、行为之约的现况

行为之约现在是否仍然具有效力，还是已经在亚当堕落时被废除了？关于这个问题，亚米念主义神学家和改革宗神学家的看法有相当大的差异。

---

<sup>6</sup> Bavinck, *Geref. Dog.*, II, p. 618。

## 1. 亚米念主义者的观点

亚米念主义者宣称，亚当堕落之时，这个合法的约就被完全废除了，他们根据以下几点进行论证：(A) 圣约的应许已经在当时撤销，因此合约也被废除了，而既然不再有合约，也就不再有守约的义务。(B) 神无法继续强求人的顺服，因为人靠着他的天性、没有神的恩典加能力，已经无法提供神所要求的服事。(C) 要求堕落的受造物提供圣洁、专一的爱服事，是在贬损神的智慧、圣洁和威严。他们主张，神设立了一个新约，并颁布一部新的律法，也就是信心和顺服福音的律法；即使能力已经受到损坏，人靠着一些协助——也就是来自普遍或足够的恩典添加人能力的帮助——仍然可以遵守这种律法。不过，接下来的考虑不利于这种观点：(A) 人对神的义务从来都不是仅仅根植于约的要求，而是在根本上基于神和人之天然关系。这种天然关系已经被并入圣约关系里了。(B) 人的无能是自己招惹的，因此无法使人脱卸当尽的责任。人强加给自己的各种限制、他以有罪的、蓄意的敌意待神，并没有剥夺宇宙的至尊统治者的权利，就是要求人发自内心、充满爱地将祂所配得的服事归给祂。(C) 亚米念主义者“归谬法”（*reductio ad absurdum*）的观点是，罪人可以借着不断犯罪而获得彻底的解放，免除执行公义的义务。一个人犯罪越多，他就越成为罪的奴仆，越没有行善的能力；而他在这种奴役中陷得越深，剥夺他行善的能力，他就变得越来越不必负责任。如果人犯罪的时间持续够久，他最终将会免除一切的道德责任。

## 2. 改革宗的观点

连一些改革宗神学家也谈到这个合法的约已经被废除了，他们尝试在希伯来书八章 13 节这样的经文里寻找证据。这自然引发一个问题：行为之约是否可以被视为一件属于过去的事，又是在多大程度上？或者它是否应该被视为仍然具有效力，又是在多大程度上？一般都同意，人法律地位的改变，无法废除律法的权威；神要求被造物顺服的权利，并不会因着人的堕落犯罪，以及罪使人失能的效应而终止；罪的工价仍然是死；要想赚取永生，永远需要完美的顺服。关于考虑中的这个问题，这意味着：

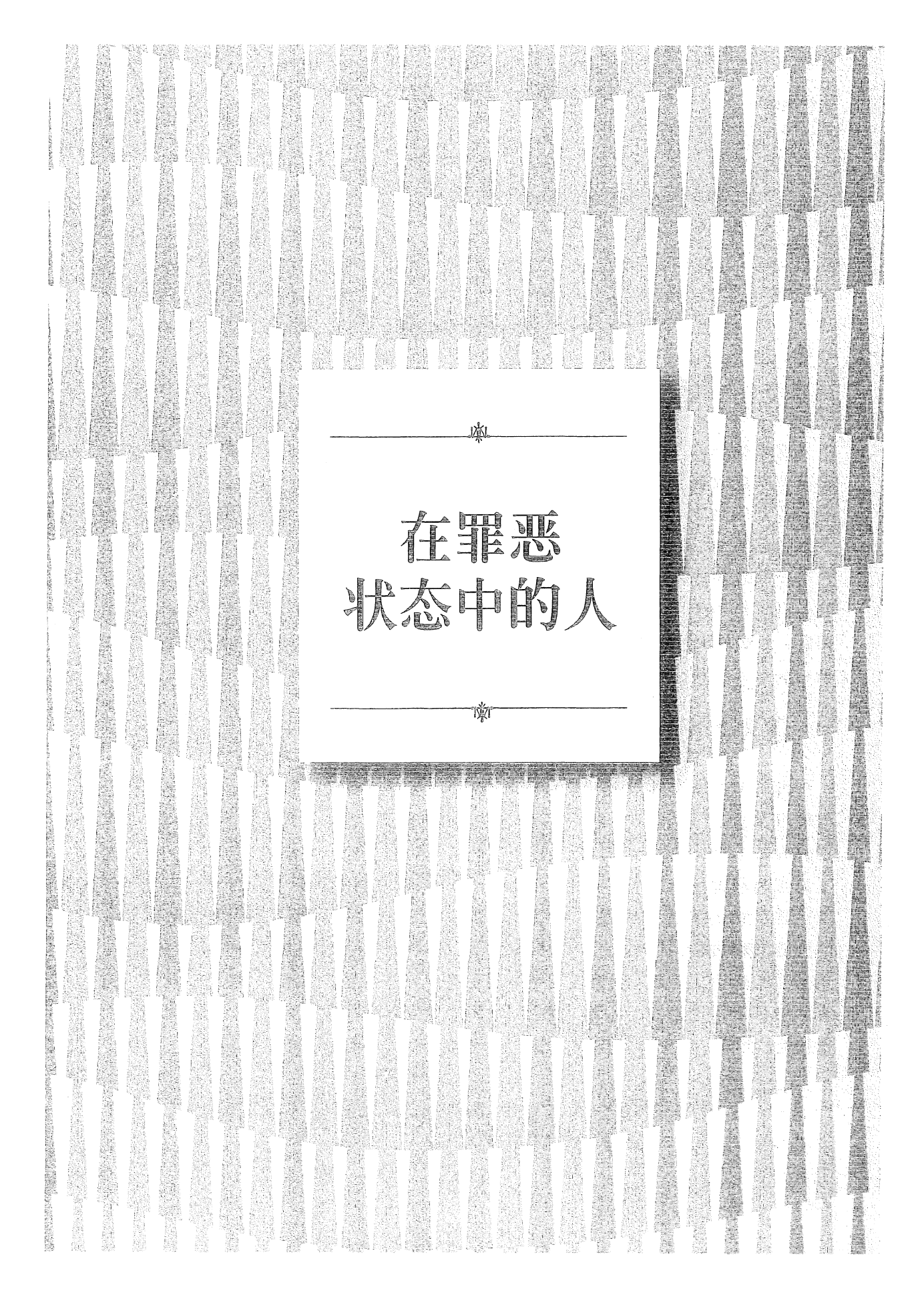
A. 行为之约并没有被废除：(1) 因为人和神之间的天然关系被并入其中说的，因为人永远都应当完全顺服神；(2) 这是就着那些持续活在罪中的人所受的咒诅与惩罚说的；(3) 这是就着有条件的应许仍然有效说的。神可以撤回祂的应许，但是祂没有（利十八 5；罗十 5；加三 12）。然而，很明显，人在堕落之后，完全无法满足这个条件。



B. 行为之约已经被废除了：(1) 这是就着它对那些身在恩典之约下的人包括新的积极因素说的；这并不意味着行为之约已被搁置一旁、受人漠视，而是行为之约的义务已经由中保基督代替祂的百姓完成了；(2) 这是就着行为之约是神所指定获取永生的途径说的，因为它在人堕落之后已经完全失去效力了。

系统神学

第二部分 人论——和神之间的关系



— 卍 —

# 在罪惡 狀態中的人

— 卍 —

## 第1章

## 罪的起源

世上邪恶的起源这个问题，一直被公认为是哲学和神学上最深奥的难题之一。这是个顺理成章会迫使人关注的问题，因为邪恶的能力不仅巨大，更是普遍存在的，它的各样表现永远是人生的祸害，也是每个人在每天生活中都要经历的。关于一切邪恶的起源，尤其是世上道德邪恶的起源，哲学家们被迫要面对这个问题，并尝试找出这个问题的答案。对一些人来说，邪恶似乎是生活本身的一部分，因此他们会从事物的自然结构中寻求解决问题的方案。然而，其他一些人则确信，罪拥有自动自发的起源，也就是说，它源自人的自由选择，或是今世的选择，或是先前存在的选择。这些看法更靠近神的话语所启示的真理。

## 一、历史上关于罪的起源的不同观点

最早期的教父并没有十分明确地谈及罪的起源，尽管我们在爱任纽的著作中已经可以发现这样的观念，即罪是源自亚当在伊甸园里以自由意志犯过和堕落。这迅速成为教会中流行的观点，尤其是为了抵挡诺斯底主义（Gnosticism）异端。诺斯底主义认为邪恶是物质所固有的，因此是“造物主”（Demiurge）\* 的产物。人类的灵魂一旦与物质接触，就会被认为是有罪的。这种理论自然掠夺了罪的自发特征和伦理特征。俄利根尝试通过他“先存说”（pre-existentionism）的理论来维护这种观点。根据他的理论，所有人的灵魂在先前的存在中自愿自发地犯罪，因此全部都在一种有罪的状态下进入这个世界。这个柏拉图式的观点背负着太多难题，以致难以被广泛接受。然而，在十八、十九世纪，这个观点受到缪勒和吕克特（Rueckert），还有一

---

\* 编按：这个词来自希腊文 δημιουργός（*dēmiourgos*），原意是“工匠”。诺斯底主义认为物质宇宙是这个较低等的神明所创造的。

些哲学家——例如莱辛（Lessing）、谢林、费希特（J. H. Fichte）——的提倡。大致来说，第三和第四世纪的希腊教父倾向于贬低亚当的罪和他后裔的罪之间的关联，而拉丁教父则越来越清楚地教导，人现在的罪恶状况要以亚当在伊甸园的第一次过犯来解释。东方教会的教导最终在伯拉纠主义达到顶点，伯拉纠主义否认现在的罪和亚当第一次的过犯之间有任何重要的关联；而西方教会的教导则在奥古斯丁主义达到其顶峰，强调我们在亚当里既是有罪的，也受到了污染。半伯拉纠主义承认我们与亚当之间的关联，但是他们认为这只能解释罪的污染。在中世纪时期，人们也大致承认这两者之间的联系。这种关联有时候是以奥古斯丁的观点来解释，但更常以半伯拉纠主义的观点来解释。改教家们认同奥古斯丁的观点，苏西尼派赞同伯拉纠的观点，而亚米念主义则转向了半伯拉纠主义的观点。在理性主义和进化论哲学的影响下，这个教义——即人的堕落和堕落对人类造成的致命影响——逐渐被人抛弃。

“罪”的观念被“邪恶”的观念所取代，而这种邪恶又以各种不同的方式得到解释。康德认为“罪”属于不可感知的领域，因此他无法解释。对莱布尼兹来说，罪是宇宙的必然限制。施莱马赫主张罪源自人的感官，而立敕尔认为罪来自人的无知，认同进化论的人，则将罪归因于一些低等的倾向，想要反抗逐渐发展的道德意识。巴特提到罪的起源是源自预定的奥秘。罪源自堕落，但堕落并不是真实的历史事件；它属于“超历史”（Urgeschichte）。亚当确实是第一个罪人，但他的不顺服不能被视为世上罪恶的起因。人的罪是以某种方式与他的受造连在一起的。伊甸园的故事仅仅是要向人传达这个令人振奋的信息：人未必是一个罪人。

## 二、罪的起源的经文资料

在圣经中，世上的道德邪恶是和罪——即违背神的律法——同样突出的。在圣经里，人始终是以天生悖逆者的角色出现的。这自然会引发一个问题：人是怎样获得这种本性的？在这一点上，圣经启示了什么呢？

### 1. 我们不能将神视为罪的创始者

神永恒的定旨，必然使罪进入世界具有某种的确定性，但是在解释的时候不能使神成为罪的起因，意思是神要为罪的起源负责。圣经清楚排除了这种观点。“神断不至行恶，全能者断不至作孽”（伯三十四 10）。祂是圣洁的神（赛六 3），在祂毫无不义（申三十二 4；诗九十二 15）。神不能被试探，祂也不试探人（雅一 13）。神造人

时，是按照自己的形象造的，祂所造的人也是好的。神坚决地恨恶罪（申二十五 16；诗五 4，十一 5；亚八 17；路十六 15），并且为了拯救人脱离罪恶，在基督里作了预备。根据所有这些经文，如果我们仍然说神是罪的创始者，那就是在亵渎神。也因此，所有决定论者（deterministic）的观点——将罪描述为事物与生俱来的天性——都应当被拒绝。这些观点含沙射影地使神成为罪的创始者，因此不只违背圣经，也违背了向人的责任感作见证的良心之声。

## 2. 罪发源于天使界

圣经教导我们，为了尝试追溯罪的起源，我们甚至必须回到创世记第三章所描述的人的堕落，并且将我们的注意力集中在天使界发生的事情上。神创造了众多天使，当他们从造物主的手中被造出来时，都是良善的（创一 31）。但是天使界发生了一场堕落的事件，大批天使从神的面前堕落。圣经并没有指出天使堕落的确切时间，但是耶稣在约翰福音八章 44 节提到，魔鬼从起初（ἀπ' ἀρχῆς〔*ap'* *arches*〕）就是杀人的，而约翰在约翰一书三章 8 节说到，魔鬼从起初就犯罪。普遍的看法是，这个“从起初”（ἀπ' ἀρχῆς〔*ap'* *arches*〕）的意思，是指人类历史的开端。圣经很少提及导致天使堕落的罪是什么。保罗警告提摩太，初入教的不可作监督，“恐怕他自高自大，就落在魔鬼所受的刑罚里”（提前三 6），我们多半可以由此得出结论说，这个罪是骄傲，渴望要在能力和权柄上与神同等。这个观念似乎可以在犹大书第 6 节获得证实，那里说到堕落的天使“不守本位、离开自己住处”。他们并不满意自己所得的“分”，就是神赋予他们的统治权和能力。如果渴望“如神”是他们独特的试探，这也可以解释，撒旦为什么特别在这一点试探人。

## 3. 罪在人类中的起源

关于罪在人类历史中的起源，圣经教导说，它始于亚当在伊甸园里的过犯，因此完全是始于人自发的行动。来自灵界的试探者带着一个暗示而来，即人可以借着与神作对而变得像神一样。亚当未能胜过这个试探，吃了禁果，就犯了人类历史上的第一个罪行。但是，事情并没有停在这里，因为亚当因着他的第一宗罪而成了罪的奴仆。

---

\* 编按：原著误植为 *kat'*，下同。

这宗罪也伴随着永远的污染；而由于人类是一体的，受这种污染影响的就不只是亚当而已，也包括亚当所有的后裔。因着人类之父亚当的堕落，败坏的人性就从亚当传递给他的子孙。从这个不圣洁的源泉，罪就像一道不纯净的溪水，在人类的世代代中不断流传下去，污染了它所触碰的每一个人和每一种事物。正是这种情况，使约伯的问题变得如此贴切：“谁能使洁净之物出于污秽之中呢？无论谁也不能”（伯十四 4）。但是，连这种情况都还不是事情的全貌。亚当不仅是作为人类的父犯了罪，也是作为代表他一切后裔的元首而犯了罪；因此，亚当的罪咎也被归算给他的后裔，以至于亚当所有的后裔也都要受到死亡的刑罚。主要是在这个意义上，亚当的罪成为所有人的罪。这正是保罗在罗马书五章 12 节教导我们的：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”最后一句话只能解释为，众人都在亚当里犯了罪，这种罪使他们都要受死亡的刑罚。罪不仅被视为“污染”，也被视为带着刑罚的罪咎（guilt；也可译为“罪责”）。神宣判，在亚当里，所有的人都是有罪的罪人，正如祂宣判，所有在耶稣基督里的信徒都是义人一样。这正是保罗说这句话的意思：“如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了”（罗五 18~19）。

### 三、人第一次罪行或人的堕落的本质

#### 1. 它的形式（FORMAL）特征

纯粹从形式的角度来看，我们可以说，人第一次的罪行是在于人吃了分别善恶树上的果子。我们并不知道这是哪一种树。它可能是一种椰枣树或无花果树，或者是任何其他种类的果树。这棵树无论结哪一种果子，都完全没有妨碍。“吃果子”本身并不是犯罪，因为这件事并没有违背道德律。这意味着，如果神没有说，“只是分别善恶树上的果子，你不可吃”，吃果子就不是犯罪。至于这棵树为什么被称为分别善恶树，并没有一致的意见。一种相当普遍的观点是，如此称呼这棵树是因为，人若吃了这棵树上的果子，会带给人关于善恶的实际知识；但是这显然不符合圣经的描述，即人吃了这果子，就会变得如神，能够分别善恶，因为神并不会犯罪，因此神对于罪并没有实际的知识。这棵树之所以如此称呼，更有可能是因为它注定要显明：(A) 人未来的光景究竟是善是恶；(B) 人是否会允许神为他决定何为善、何为恶，还是自行

判断。但是，无论如何解释这个名称，神吩咐人不可吃这树上的果子，就是为要考验人是否顺服。这是一项全然顺服的考验，因为神并没有试图以任何方式合理化这道禁令或解释这道禁令。亚当必须以毫无保留的顺服来证明，他乐意将他的意志顺服在他的神的旨意之下。

## 2. 它的本质（ESSENTIAL）特征和实质（MATERIAL）特征

人的第一宗罪行是一种非常典型的罪，也就是说，一种清楚显明罪之真实本质的罪。这种罪的本质是在于：亚当将自己放在抵挡神的地位中，拒绝使自己的意志服从神的旨意，拒绝让神决定他生命的走向；他也积极主动地想要从神的手中夺取这种决定权，并为自己决定未来。完全没有权利要求神、只能靠满足行为之约的条件来获取这种权利的人，却切断了与神之间的联系，并且假装自己拥有某种抵挡神的权利而采取行动。夏娃在回答撒旦的问题时，加上了“也不可摸”（创三3）这几个字；夏娃的思想似乎已经呈现一种观点，即神的命令实际上侵犯了人的权利。她明显想要强调，神的命令是相当不合理的。从这个预设前提——即他有某种抵挡神的权利——出发，人就允许他在自己内心找到的这个新中心开始运作，以对抗他的创造者。这解释了人想要如神的欲望，以及对神出于好意赐下这个诫命的怀疑。在人的第一次罪行里，很自然可以区分出一些不同的要素。在理性上，它揭露出罪的本身是不信和骄傲；在意志上，揭露出罪是想要如神的欲望；在情感上，揭露出罪是偷吃禁果的邪恶满足感。

## 四、第一次罪行或堕落的产生是因着试探

### 1. 试探的过程

人的堕落是由蛇（撒旦）的试探引发的，他在人的思想中播撒猜疑和不信的种子。毫无疑问，这个试探的目的是为了使圣约的元首亚当堕落，然而他却向夏娃说话，这可能是因为：(A) 夏娃不是圣约的头，因此她并不具有同等意义上的责任；(B) 夏娃并未直接领受神的命令，而只是间接领受的，因此她更容易被驳倒、被迷惑；(C) 夏娃无疑是接触亚当心灵之最有效的媒介。试探者所依循的路线是非常清晰的。他首先在夏娃的心中播下怀疑的种子，质疑神的好意，并暗示神的命令实际上是侵犯了人的自由和权利。当 he 从夏娃的回应中得知，这个怀疑的种子并没有生根，他就在人



的心中加上了不信和骄傲的种子，否认过犯会带来死亡，并清楚地暗示，神的诫命是出于自私的目的，只是为了使人降服。蛇断言，人如果吃了分别善恶树上的果子，就会像神一样。这些由此产生的过高期望，引诱夏娃心中热切地望着这棵树，她看的时间越久，果子似乎就越引诱她的眼目。最后，这种欲望占了上风，她就吃了，并且把果子也给了她的丈夫，他也吃了。

## 2. 这个试探的解释

人们过去经常尝试、现在也还在尝试，要透过解释把堕落的历史特征消除掉。一些人认为，创世记第三章的整个叙事都只是寓意，是以象征的方式来描述人的自我堕落和渐进的变化。巴特和卜仁纳将人的原始状态和人的堕落叙事视为神话。创造和堕落都不属于历史，而是属于超历史（Urgeschichte），因此两者都是无法完全理解的。创世记中的故事仅仅是要教导我们，人现在虽然无法行任何的善，而且受制于死亡律，但不必然会如此。人有可能通过一种与神相交的生命，脱离罪和死亡。这就是伊甸园的故事为我们描绘的生命，这个故事预示了要在基督里赐给我们的生命，而亚当只不过是基督的预表。但这并不是人现在活出的生命，也不是人从历史的一开始曾经活出的生命。伊甸园不是我们可以指出来的确切地点，而是神掌权的地方，是人和其他一切受造物都甘心乐意作祂臣民的地方。过去的伊甸园不在人类历史的范围之内。巴特说：“当人的历史开始了；当人的时间有了开端；当时间和历史在人的话成为最高权威的地方开始了，乐园就消失了。”<sup>1</sup> 卜仁纳在类似的脉络下也说到：“正如在世界的创造这方面，我们徒劳无益地问‘是如何、在何时、在何地发生的’，在堕落这方面也一样。世界的创造和堕落都落在历史可见的事实之外。”<sup>2</sup>

其他没有否认创世记叙事具有历史特征的人主张，至少不应该把蛇视为真正的动物，而应当仅仅视为一个名称或象征，代表贪婪、性欲、错误的推理、或撒旦。还有其他一些人则断言，我们至少应当将“蛇说话”理解为象征的意义。但是，在圣经的光照下，所有这些和类似的解释都是站不住脚的。在创世记三章1~7节之前和之后的经文，很明显是有意作为一种纯粹的历史叙事。圣经的作者们是如此理解的，可

---

<sup>1</sup> Barth, *God's Search for Man*, p. 98.

<sup>2</sup> Brunner, *Man in Revolt*, p. 142.

以用许多参照经文来证明，例如：约伯记三十一章 33 节；传道书七章 29 节；以赛亚书四十三章 27 节；何西阿书第六章 7 节；罗马书五章 12、18、19 节；哥林多前书五章 21 节；哥林多后书十一章 3 节；提摩太前书二章 14 节。因此，我们没有权利认为这几节经文可以用寓意来解释，因为那是完整叙事的一部分。此外，在创世记三章 1 节，无疑把蛇当作一种动物，而用“撒旦”这个词来代替“蛇”这个词，也说不太通。创世记三章 14~15 节的刑罚，预设了前面的“蛇”是指字面意义上的蛇，保罗也认为是指蛇，没有其他的含义（林后十一 3）。即使我们可能认为，“蛇”在某种象征意义上是指一些狡猾的行为，但我们似乎无法想像，蛇可以按照这种方式进行创世记三章所记载的谈话。整个对话的经过，包括蛇会说话，无疑只能解释为某种超自然能力的运作，而这是创世记第三章所没有提到的。圣经清楚暗示说，蛇不过是撒旦的工具，撒旦才是真正的试探者，他在蛇身上工作，也借着蛇工作，正如他后来也在人和猪身上工作一样（约八 44；罗十六 20；林后十一 3；启十二 9）。蛇对撒旦来说是合适的工具，因为他是罪的化身，而蛇乃是 (A) 在它狡猾的、欺骗的性情上，和 (B) 它杀死人的毒螫上，象征罪。

### 3. 因着试探堕落和人的可救性

有人提议说，人的堕落是由外来的试探引发的，这个事实也许是人可以得救的原因之一，这和堕落的天使不同，后者不是受制于外在的试探，而是因为自身内在本性的刺激而堕落的。不过，关于这一点，我们也没有确实的说法。但是，在这方面，无论试探有多么重要，也不足以解释像亚当这样圣洁的存有为何会堕入罪中。要我们说明试探如何在一个完全圣洁的人身上找到接触点，是不可能的。而想要解释罪在天使界的起源，则是更困难的事。

## 五、进化论对罪的起源的解释

很自然地，一个立场前后一致的进化学说不会承认堕落的教义，许多自由派神学家也否认堕落的教义，认为它和进化论是无法兼容的。确实，一些相当保守的神学家，例如邓尼（Denney）、高尔（Gore）、欧珥，尽管有所保留，但仍然接受进化论对人的起源的解释，并且感觉到这会给堕落的教义留下一些空间。但意义重大的是，他们都认为堕落的故事是一种神话般的、寓意式的描述。它描绘了一种最终带来痛苦和死亡的伦理经历，或某种在历史开端所发生的真实道德灾难。

这意味着，他们并不接受堕落叙事是发生在伊甸园中的真实历史记载。田南特（Tennant）在胡新讲座（Hulsean Lectures）讲述《罪的起源和扩散》（*The Origin and Propagation of Sin*）时，<sup>3</sup> 从进化论的角度出发，为罪的起源提供了一种相当详细且有趣的解释。他意识到人无法从其动物祖先那里获得罪，因为这些动物是无罪的。这意味着，人从野兽那里所继承的冲动、倾向、欲望、特质，都不能被称为罪。根据他的看法，这些仅仅构成了罪的素材（material），在人里面的道德意识觉醒之前，并没有变成实际的罪；它们遗留在人身上，控制着人，决定着人的行动，与良心的声音相反，也与伦理认可的事相反。他认为，人在发展的过程中，逐步成为具有模糊意志的存有、有道德的存有，他并没有解释这种意志为什么有可能在进化法则盛行的地方出现，他也将这种意志视为罪的唯一成因。他将罪定义为“意志表现在思维、言语、行为上的活动；这个活动与个人的良心相悖，与人的善恶观相悖，也与人对道德律和神的旨意的认识相悖”。<sup>4</sup> 随着人类的发展，这些道德标准变得更加苛刻，而罪的可憎可恶也日益加增。罪恶的环境使克制罪变得更加困难。田南特的这种观点完全否认一般人所接受的“人的堕落”的定义。事实上，田南特明确地驳斥堕落的教义，而堕落的教义却是教会所有重要的历史信条所公认的。强生（W. H. Johnson）说：“田南特的批判者一致认为，他的理论没有给痛悔良心的呼喊留下空间，这个痛悔的良心不仅承认一切个别的罪行，而且宣告：‘我是在罪孽里生的；我的肢体里住着死亡的律。’”<sup>5</sup>

## 六、第一次罪行的结果

人的第一次过犯带来以下的结果：

---

<sup>3</sup> Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, Chap. III.

<sup>4</sup> 同上, p. 163.

<sup>5</sup> Johnson, *Can the Christian Now Believe in Evolution?* p. 136. 编按：最后两句话分别见诗篇五十一篇 5 节与罗马书七章 21~23 节，八章 2 节。

### 1. 伴随人的第一次罪行立即出现人性的全然败坏，因此，严格来说，这并不是第一次罪行带来的结果

罪的恶劣影响马上扩散到整个人，使人性的每一部分都受到波及，更损害人身体和灵魂的一切能力与机能。圣经清楚地教导人的全然败坏（创六 5；诗十四 3；罗七 18）。这里的全然败坏并非指人性立刻败坏到无以复加的程度。在人的意志中，这种败坏是以属灵的无能表现出来的。

### 2. 与人的全然败坏直接有关的，是人失去了借着圣灵与神相交

这只是前一段所提到的人的全然败坏的另一面。我们可以将这两者结合成一个简单的陈述，即人失去了神的形象，也就是失去了原始的公义。人与生命和祝福的真正源头分道扬镳，结果是人灵性的死亡（弗二 1、5、12，四 18）。

### 3. 人实际状况的这个改变也反映在他的良心上

首先是意识到自己的败坏，表现在羞耻感上，也表现在人类的第一对父母想要遮盖他们的赤身上。其次，人意识到自己的罪咎，表现在不断控告的良心，以及这种控告导致人对神的惧怕上。

### 4. 人的第一次罪行不仅导致灵性的死亡，也导致身体的死亡

人从一种“可能不死”（*posse non mori*）的状态，下降到“不能不死”（*non posse non mori*）的状态。人犯了罪之后，就注定要归回尘土，因为他是从土而出的（创三 19）。保罗告诉我们，死亡从一人入了世界，又传给了全人类（罗五 12），而罪的工价乃是死（罗六 23）。

### 5. 这种改变也导致人的住处必须改变

人被逐出伊甸园，因为伊甸园代表着神和人相交的场所，象征神为人存留的更丰盛的生命与更大的祝福——假如人持续坚守到底的话。人被禁止靠近生命树，因为生命树象征行为之约所应许的生命。

## 进深研究问题

关于罪的起源，有哪些不同的理论？

哪些经文可以证明罪是源自天使界？

根据圣经，我们可以主张用寓意来解释人类堕落的叙事吗？

进化论里是否有人类堕落的空间？

人的堕落是神的旨意，或仅仅是神所允许的？

我们的改革宗教义是否使神成为罪的创始者？

人的灵魂在先前的存在状态中已经犯了罪，这种观点有哪些反对意见？

神使第一个人代表全人类，根据他的顺服与否，来决定人类的属灵状态，这是否公平？

巴特和卜仁纳说人的堕落是超历史的，真正的含义是什么？

为什么在改革宗圈子之外很少有人接受行为之约的教义？

今日人们普遍忽视这项教义，我们该如何解释？

持守这个教义为什么很重要？

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 605-624.

III, pp. 1-60.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Foedere*, pp. 23-117.

*De Peccato*, pp. 17-26.

Vos, *Geref. Dogm.* II, pp. 32-54.

Hodge, *Syst. Theol.*, pp. 117-129.

Dabney, *Syst. and Polem Theol.*, pp. 332-339.

Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* I, pp. 183-196; 216-232.

Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.*, pp. 239-242.

Valentine, *Chr. Theol.* I, pp. 416-420.

Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 133-136.

Pope, *Chr. Theol.*, II, pp. 3-28; II, p. 108.

Raymond, *Syst. Theol.* II, pp. 50-63; 99; 111.

Macintosh, *Theol. as an Empirical Science*, pp. 216-229.

McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 220-242.

Orr, *God's Image in Man*, pp. 197-240.

Candlish, *The Bibl. Doct. of Sin*, pp. 82-89.

系统神学

第二部分 人论——和神之间的关系

Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, pp. 69-91.

Kuyper, *Uit het Woord, De Leer der Verbonden*, pp. 3-221.

Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*.

ibid, *The Concept of Sin*.

## 第2章

# 罪的本质特征

罪是人类生活中最令人悲哀、也最普遍的现象之一。它是人类普遍经历的一部分，因此除非人故意闭眼不看人类生活的实际状况，否则他一定会注意到罪的存在。一些人可能一度幻想，人的本质是良善的，他们耽溺于将那些不符合正常社会伦理标准的个别言语和行为说成只是缺点和软弱，人无需为它们负责，而且它们很容易被一些矫正措施所改善；但是随着时间的流逝，一切外在的改革措施都无法奏效了，而压制一种邪恶，只会释放出另一种邪恶，这些人的幻想无可避免地就会破灭。他们意识到，自己一直以来只是在对抗某种根深蒂固的疾病的症状，他们所面对的，不仅是诸多罪行——也就是说，一些个别的犯罪行为——的问题，而是面对“罪”这个大得多、深得多的问题，是面对人性与生俱来的邪恶的问题。这正是我们目前才开始亲眼目睹的。很多现代主义者会毫不犹豫地说，卢梭（Rousseau）关于人性本善的道理，已经证明是启蒙运动（Enlightenment）最有害的教导之一，如今在辨识罪的事情上，需要更加地务实。华德·何顿（Walter Horton）就是如此，他为一种唯实主义的神学（a realistic theology）请命，也相信这种情况会要求人们接受马克思主义的某些原理，他说：“我相信，正统基督教代表一种对整个人类困境的深入洞见。我相信，人类的根本难题就是意志的堕落，人类背弃了神对人的信任，这就是所谓的罪；我相信，罪在某种意义上就是一个种族的疾病，代代相传。当早期基督教教父和更正教的改教家们在申明这些事情时，是以唯实主义者的身分说话，而且本来是可以搜集大量实证式的证据来支持他们的观点的。”<sup>1</sup> 由于罪是真实的，而且在现世的生活中，没有人可以逃离，难怪哲学家和神学家们总是尽力尝试解决罪的难题，尽管在哲学上，

---

<sup>1</sup> Walter Horton, *Realistic Theology*, p. 56.

人们称它为邪恶的难题，而不是罪的难题。在陈述圣经中罪的教义之前，我们会简短地考虑关于邪恶的几种最重要的哲学理论。

## 一、关于邪恶本质的一些哲学理论

### 1. 二元论

这是希腊哲学中最普遍的观点之一。它以诺斯底主义的形式进入早期教会。它假设邪恶有一种永恒的法则，并且相信，在人里面，灵代表良善的原则，身体代表邪恶的原则。有好几种理由可以反对这种观点：(A) 这种立场在哲学上来说是站不住脚的，因为仿佛在神以外有一种永恒的事物，可以独立在神的旨意之外。(B) 这种理论剥夺了罪的伦理特征，使它成为某种纯粹物质性的事物，独立在人的意志之外，因此实际上是破坏了罪的观念。(C) 这种观点也废止了人的责任，将罪描述为身体的某种必需品。逃离罪的唯一方法，只能靠得救脱离身体。

### 2. 罪仅仅是贫乏

根据莱布尼兹的观点，现今的世界是在众多世界里最有可能的一种。在这个世界里，罪的存在必须被视为无可避免的。既然它不能被称为神的作用（agency of God），因此就必须被视为一种单纯的否定或缺乏，是不需要有效成因的。受造物的有限性使罪成为无可避免。这个理论使罪成为一种必要的邪恶，因为受造物必定是有限的，而罪是这种局限性所无法避免的后果。这个理论企图避免使神成为罪的创始者，却没有成功，因为即使罪仅仅是一种否定，不需要有效的成因，神仍然是这种局限性的创始者，而罪是这种局限性的结果。此外，这种观点倾向于消除道德邪恶和物质邪恶之间的区分，因为它仅仅将罪描述为降临到人身上的不幸。因此，它倾向于使人丧失对邪恶或污染的意识，破坏人对罪咎的意识，并废除人的道德责任。

### 3. 罪是一种幻觉

正如对莱布尼兹一样，对斯宾诺莎来说，罪仅仅是人所意识到的缺陷和限制；不过，尽管莱布尼兹认为邪恶的观念是源自限制，是必然的，斯宾诺莎却认为，由此而来的罪的意识，仅仅是因为人的知识不够充分，人无法“在永恒的角度下”（*sub specie aeternitatis*）——也就是说，与神永恒、无限本质一致的角度——来看万有。如



果人的知识是充足的，他就可以从神的角度来看万有，人也就不会有“罪”的概念；对人来说，罪就是不存在的。但是，这种将罪描述为完全否定事物的理论，并没有解释罪可怕的、真实的后果，而这种后果是人的普遍经历所能充分证实而不容否定的。如果能贯彻到底，它会废除一切的伦理区分，并且将“道德特征”、“道德行为”之类的概念缩减为毫无意义的语词。事实上，它将人类的整个生活都简化为一种幻觉，包括人的知识、经验、良心的见证，等等，因为人一切的知识都是不够充足的。此外，它违反了人类的经验，即最聪明的人往往是最大的罪人，撒旦则是万有中最聪明的。

#### 4. 罪是缺乏对神的意识（GOD-CONSCIOUSNESS），源自人的感官本质（SENSUOUS NATURE）

这是施莱马赫的观点。根据他的看法，人对罪的意识有赖于人对神的意识。当人里面对神的意识觉醒时，人立刻会意识到他较低等的天性对这种意识的反对。这种反对来自人存有的结构、来自人的感官本质、来自灵魂和一个有形质的生机体之间的关联。因此，它是一种与生俱来的不完美，只是人所感受到的是罪和罪咎。然而，这并不会使神成为罪的创始者，因为人错误地将这不完美理解为罪。罪并非客观的存在，而是仅存在于人的意识之中。但是这种理论使人在构成的成分上就是邪恶的。甚至人在其原始状态中也是邪恶的，那时人对神的意识还不足以控制人的感官本质。这是公然与圣经对立，认为人错误地将这种邪恶判定为罪，因而使罪和罪咎成为完全主观的事物。尽管施莱马赫想要避免这种结论，但是它确实使神成为罪的创始者，因为人的感官本质是神创造的。这个理论也是基于一种不完全的归纳推理，因为它无法解释，人许多最可恨的罪是和身体无关的，反而和他的灵性本质有关，例如，贪婪、嫉妒、骄傲、恶毒，等等。此外，它会导致一些最荒谬的结论，例如，禁欲主义会遏制人的感官本质，因而必然会削弱罪的力量；而当感官随着人的年龄而逐渐衰退时，他也越来越不会犯罪；死亡是拯救人的唯一方法；没有身体的灵魂——包括魔鬼本身——是没有罪的。

#### 5. 罪是缺乏对神的信任、抵挡神的国度，源自无知

和施莱马赫一样，立敕尔也强调，罪只能从基督徒意识的观点来理解。基督教范围之外的人，和未曾经历过救赎的人，并不认识何为罪。在神救赎之工的影响下，人逐渐意识到自己对神缺乏信任，意识到自己正在对抗神的国度，也就是抵挡至高的

善。罪不是由人对于神的律法的态度来判定的，而是由人与神的计划——即建立神的国度——之间的关系来判定的。人将他不把神的计划当作自己的计划算为罪，但是神仅仅将它视为无知，而因为它是无知，因此是可以原谅的。通过对比，立敕尔的这种观点使我们想起一句希腊格言：知识就是美德。这个观点完全未能公允地对待圣经的立场，即罪最首要的是触犯神的律法，因此人在神的眼中是有罪的，也当受定罪。此外，“罪是无知”的观念，和基督徒的经历也是完全相悖的。背负着罪咎感的人，不可能完全对罪无知。人也心怀感恩，因为不只是他在无知中所犯的罪可以得到赦免，其他所有的罪也可以得到赦免——唯一的例外是亵渎圣灵的罪。

## 6. 罪是自私

缪勒和史特朗等人采取了这个立场。一些采取这个立场的人认为，自私仅仅是无私或仁爱的反面；其他人则将自私理解为选择自我，而非选择神作为爱之至高无上的对象。这种理论，特别是当它将自私设想为人以自己来取代神的时候，是到目前为止所列各种理论当中最好的。然而，它很难被称为令人满意的理论。尽管所有的自私都是罪，而且所有的罪都含有自私的成分，但是我们却不能说自私是罪的本质。罪只能参照神的律法得到正确的定义，但是这个定义却完全没有将神的律法考虑在内。此外，有许许多多的罪，并不是以自私为它们的主导原则的。当一位一贫如洗的父亲，看见自己的妻儿因为缺乏食物而日益消瘦，拼命地想要帮助它们，最终选择了偷盗，这种罪很难被称为纯粹的自私，甚至可以说，他根本完全没有想到自己。对神的敌意、心里刚硬、不悔改、不信，这些都是可憎的罪，但是它们不能只被界定为自私。而无疑地，这个理论似乎必然推论出“所有的美德都是无私和仁爱”，但这样的观点（至少按其中的一种形式来说）是无法成立的。当一个行动的表现满足了我们本性的某种需求时，这个行动不能说就不再是美德了。此外，公义、忠诚、谦卑、宽容、忍耐，还有其他的美德都是可以后天培养或操练的，它们不是仁爱的外在形式，而是与生俱来的、卓越的美德，不只是因为它们能促进他人的福祉，而是因为它们的本质就是如此。

## 7. 罪在于人性中的低等倾向，抵挡逐步发展的道德意识

正如我们在前面指出的，这种观点是田南特在他的胡新讲座中提出来的。这是根据进化论构建的罪论。自然冲动和与生俱来的特质是源自兽性，这两者构成了罪

的素材，但并未实际成为罪，直到它们沉迷于逐渐觉醒的人类道德意识的对立面。麦道卫（McDowall）和菲斯克（Fiske）的理论沿着相似的路线前进。田南特的理论在圣经的人论和进化论的人论之间拿不定主意，时而倾向一种观点，时而倾向另一种观点。它假设，甚至在人的道德意识觉醒之前，人已经拥有自由意志，以至于当他被放置在一个道德理想之前时，可以作出选择；但是它并没有解释，在进化的过程中，我们如何孕育出这种自由的、不确定的意志。它将罪限定在违反道德律的罪过上，是人在具有道德理想的清楚意识下犯的罪，因此受到良心的谴责，被定为邪恶。实际上，这只是把将古老的伯拉纠的罪观移植到进化论里面而已，因此很容易引发所有针对伯拉纠主义的反对意见。

这些理论的根本缺陷在于，它们在对罪进行定义时，完全没有考虑到罪在本质上是与神脱离关系，抵挡神，违反神的律法。罪永远应当按照人和神之间的关系，以及人与借由道德律所表达的神的旨意之间的关系来定义。

## 二、圣经中的罪观

为了说明圣经中的罪观，我们必须注意到几个细节。

### 1. 罪是一种具体的邪恶

在这个时代，我们经常听到“邪恶”这个词，相对地却很少听到“罪”这个词；这相当容易造成误解。并非所有的邪恶都是罪。我们不当把罪和实质的恶混为一谈，不当把罪和具有伤害性和灾难性的事物混为一谈。我们有可能将罪和疾病都说成邪恶，但是如此一来，邪恶这个词就会被用在两种完全不同的含义上。在物质领域之上，还有道德领域，而在道德领域里才能对比道德的善和恶，也只有在这个领域里，我们才能论及罪。而即使在这个领域里，我们也不能不加修饰地用“邪恶”这个词代替“罪”，因为“罪”比“邪恶”更加具体。罪是一种道德上的邪恶。圣经用来指称罪的词汇，大多指向罪的道德特性。חַטָּאת (*ḥattā't*) 让人注意到罪是某种未中靶心的行动，意义是在于偏离正确的道路。עָוֶל (*'āwel*) 和 עֲוֹן (*'āwōn*) 表明，罪是缺乏诚实和正直，偏离了原来设定的路径。פְּשָׁע (*peša'*) 指罪是反抗或拒绝服从正当的权威，主动地违反律法，破坏盟约。而 רֶשָׁע (*reša'*) 则指向罪是偏离律法的邪恶和过犯。此外，אֲשָׁם (*'āšām*) 意指罪咎，מַעַל (*ma'al*) 指不忠和背叛，אָוֶן (*'āwen*) 指自负，

πῶ (‘*āwā*) 指本性的反常或扭曲(狡诈)。<sup>\*</sup> 新约圣经中相对应的词汇, 例如 ἁμαρτία (*hamartia*), ἀδικία (*adikia*), παράβασις (*parabasis*), παράπτωμα (*paraptōma*), ἀνομία (*anomia*), παρανομία (*paranomia*), 还有其他的词汇, 都指向相同的观念。有鉴于这些词汇的用法, 以及圣经谈及罪的一般方式, 罪的伦理特征是毫无疑问的。罪并不是在人毫无知觉的情况下临到人、毒害人的生命、摧毁人的幸福的某种灾难, 而是一种邪恶的进程, 是人故意选择要追随的, 也附带着数不尽的苦难。从根本来说, 罪不是消极的, 诸如软弱、失败、不完美, 那是我们无法被究责的; 罪乃是一种主动抵挡神的行为。罪是实际地违反神的律法, 这就是罪孽的本质。罪是人自由、邪恶的选择所造成的后果。这是圣经清楚明白的教导(创三 1~6; 赛四十八 8; 罗一 18~32; 约壹三 4)。将进化论哲学应用在旧约圣经的研究上, 导致一些学者相信, 罪的伦理观念直到先知的时期才得到发展, 但这种观点无法从圣经最早期的经卷谈论罪的方式得到证实。

## 2. 罪具有一种绝对的特征

在道德领域里, 善恶之间的对比是绝对的。这两者之间不存在中立的状况。尽管两者无疑有各种不同的程度, 但是善恶之间是没有渐进变化的。从一方转换到另一方, 是质变, 而非量变。一个有道德的存有, 不会单单因为逐渐减少良善而变成邪恶, 而是只能借着一种彻底的本质改变, 借着转向罪, 才能变为邪恶。罪并非较低程度的良善, 而是一种绝对的邪恶。这是圣经明确教导的。那些不爱神的人因此都被定义为邪恶的人。圣经从来不知道有所谓的中立地带。圣经敦促恶人悔改转向公义, 有时也谈到义人堕入邪恶; 但它从未包含任何蛛丝马迹, 显示这两者会停留在一种中立的立场上。人如果不是站在正确的一边, 就是站在错误的一边(太十 32、33, 十二 30; 路十一 23; 雅二 10)。

## 3. 罪总是与神和祂的旨意有关

早期的教理学家们已经意识到, 如果不考虑罪与神和祂的旨意之间的关系, 就不大可能对罪有正确的概念, 因此他们尤其强调这方面, 也经常说罪是“不符合神的律法”。这无疑是从形式上对罪所做的一种正确的定义。但这会引发一个问题: 律

---

<sup>\*</sup> 编按: 原著在本段之希伯来文标示多有讹误, 中文版皆予以更正。

法的实质内容究竟是什么？律法有怎样的要求？只要回答了这个问题，我们就可以在实质意义上（*material sense*）判定什么是罪。毫无疑问，律法的核心要求是爱神。如果从实质的角度来看，道德的良善在于爱神，那么道德的邪恶就必然与其对立。道德的邪恶是与神分离，与神作对，恨恶神，而其表现是不断在思想、言语、行为上触犯神的律法。以下的经文清楚地表明，圣经是从与神和祂的律法的关系来思考罪的，无论这律法是写在人心版上的律法，还是神赐给摩西的律法：罗马书一章 32 节，二章 12~14 节，四章 15 节；雅各书二章 9 节；约翰一书三章 4 节。

#### 4. 罪包括罪咎和罪污

罪咎（*guilt*）是因为触犯了律法或道德要求，因而处于一种应当受到定罪、或可能受到惩罚的状态。这表明了罪和公义之间的关系，罪和律法的刑罚之间的关系。即便如此，这个词还是有双重含义。它可以用来指罪人与生俱来的特质，也就是他的缺点、过失、有罪，使他当受刑罚。达博尼说这是“潜在的罪咎”，它和罪是不可分离的，在从来没有犯过罪的人身上是找不到的，而且是持久的，以至于一旦被确定，就无法通过赦免将其移除。但是它也可以指满足公义的义务，为罪遭受惩罚，达博尼称之为“实际的罪咎”。<sup>2</sup> 这种实际的罪咎并非人与生俱来的，而是由颁布律法者在法律上设定的刑罚——颁布律法者制订了罪咎的刑罚。要除去这种罪咎，只有通过亲自或替代性地满足律法公义的要求。尽管有很多人否认罪包括罪咎，但是这不符合一个事实，即罪是神早就警告的，也确实会招致刑罚，而且它明显与圣经清楚的教导相悖（太六 12；罗三 19，五 18；弗二 3）。所谓的罪污（*pollution*），我们的理解是每一个罪人所遭受的与生俱来的败坏。这是每个个人生命中的存在事实。如果没有罪咎，罪污就是难以想像的，尽管罪咎是被包含在刑事关系中，但是罪咎可能不包含直接的污染。然而，罪咎总是会带来罪的污染。结果，每一个在亚当里有罪的人，也生来有败坏的本质。以下经文清楚教导罪的污染：约伯记十四章 4 节；耶利米书十七章 9 节；马太福音七章 15~20 节；罗马书八章 5~8 节；以弗所书四章 17~19 节。

---

<sup>2</sup> Dabney, *Christ Our Penal Substitute*, pp. 10f.

## 5. 罪的中枢在人的心

罪并非住在人的灵魂的任何一个官能之内，而是居住在人的心中，而根据圣经的心理学，心是灵魂的中心器官，生命的问题是从心发出的。而从这个中心，罪的影响和一切运作会扩展到理性、意志、情感，总之就是整个人，包括人的身体。在有罪的状态中，整个人都无法讨神喜悦。在某种意义上，我们可以说罪乃是源自人的意志，但是这意志并不是指人实际的选择（actual volition），而是指人作选择的的天性（volitional nature）。罪进入世界以后，人实际的选择往往是依据其内心的倾向。这种观点完全符合圣经的描述，例如以下的经文：箴言四章 23 节；耶利米书十七章 9 节；马太福音十五章 19、20 节；路加福音六章 46 节；希伯来书三章 12 节。

## 6. 罪不是只在于公然的行动

罪不仅仅在于公然的行动，也在于罪的习性和灵魂的罪恶状态。这三者之间的关系如下：罪恶的习性是基于罪恶的状态，而两者会彰显在罪恶的行动上。然而，有些人认为，一再重复的恶行会导致罪恶习性的建立，这种观点也是正确的。罪恶的行动和犯罪的倾向必须归咎于败坏的本性，也必须由败坏的本性来解释。前一段提到的经文证实了这种观点，因为它们清楚地证明人内心的状态或状况是彻底有罪的。如果有人仍然提出一个问题，即天然人——圣经称之为“肉体”——的思想和感情是否应该被视为构成罪的成分？要回答这个问题，我们可以指出以下的经文：马太福音五章 22、28 节；罗马书七章 7 节；加拉太书五章 17、24 节，等等。总而言之，我们可以说，罪可以被定义为：人在行为、内心的倾向、状态上不符合神的道德律。

## 三、伯拉纠对罪的看法

伯拉纠对罪的看法，和我们在前面的描述有很大的不同。唯一的相似之处是在于：伯拉纠主义者也将罪和神的律法连起来考虑，并且认为罪是触犯律法。但是在其他所有的细节上，伯拉纠的观点与圣经和奥古斯丁的观点是迥然不同的。

### 1. 陈述伯拉纠的观点

伯拉纠的出发点是人天然的本能。他的基本论点是：神已经命令人行善；因此人必定有能力行善。这意味着人具有绝对意义上的自由意志，以至于人有可能决定要

赞成还是反对善事，有可能去行善，也有可能去作恶。这种决定并不取决于人的任何道德特性，因为意志是事先无法确定的。人是否会行善或作恶，完全取决于他自由且独立的意志。当然，由此可以推论说，个人的道德发展是不存在的。是善是恶要看人个别的行动来决定。从这个基本立场出发，伯拉纠关于罪的教义教导就自然形成了。罪仅仅在于意志个别的行动。邪恶的本性是不存在的，犯罪的倾向也是不存在的。罪永远是由全然自由的意志故意选择行恶，这个意志也同样可以选择并随从良善。但是假如真是这样，就必然会得出这个结论：亚当不是在一种确定的圣洁状态下被造的，而是在一种道德均衡（moral equilibrium）的状态下被造的。亚当的状况是一种道德中立的状况。他既不是良善的，也不是邪恶的，所以他并没有道德特征；但是他选择了邪恶的方向，因此成为有罪的。由于罪仅仅在于意志的个别行动，因此，“罪通过生殖来传播”的这种观点就是荒谬的。“罪性”如果真的存在，或许还可以从父亲直接传给儿子，但是罪行却无法这样传播。这种情况在本质上是是不可能的。亚当是第一个罪人，但是他的罪不可能直接传给他的子孙。没有“原罪”（original sin）这回事。孩子是在一种中立状态中诞生的，正如亚当一开始的状态，只除了一点，就是他们会看见周围的坏榜样而被带坏。他们未来的路向必须由他们的自由选择来决定。这个观点承认罪的普世性，因为人类一切的经验都在证实这一点。罪是由于模仿和犯罪的习惯才逐渐形成的。严格来说，根据伯拉纠的观点，罪人是不存在的，只存在个别的罪行。这使得人类历史上的宗教概念完全失去了意义。

## 2. 对伯拉纠观点的反对意见

针对伯拉纠的罪观，有好几种很有分量的反对意见，以下是其中最重要的：

A. 这种基本立场——人只需为他有能力去做的向神负责——绝对违背了良心的见证和神的话。人犯的罪越多，他就越没有能力行善，这是不可否认的事实。人在越来越大的程度上成为罪的奴仆。根据这种理论，它也关系到贬低人的责任。但这相当于是说，罪本身借着不断解除受害者的责任来救赎他们。一个人越邪恶，他担负的责任就越少。人的良心会对这种立场表达大声的抗议。保罗并没有说内心刚硬的罪人（这是他在罗一 18~32 所描述的）实际上就免除了责任，反而将他们视为当死的。耶稣说，邪恶的犹太人以他们的自由为傲，但他们却企图杀害祂，显出极度的恶毒；他们是罪的奴仆，不明白祂的讲论，因为他们不能听耶稣的话，会死在自己的罪中（约八 21、22、34、43）。尽管他们是罪的奴仆，却仍然是有责任的。

B. 否认人天生具有道德特征，不过是把人降到动物的水平而已。根据这种观点，人类生活中凡不是出于有意识之意志选择的事，就会被剥夺一切道德的特质。但是大致说来，人的良心证实了一个事实，即善恶之间的对比也适用于人内心的倾向、欲望、心情、感情，而且这些也都具有道德的特性。在伯拉纠主义里，罪和美德都被简化为人肤浅的附属品，不可能与人的内在生命有关联。圣经的评价与这种观点迥异，从以下经文明显可见：耶利米书十七章 9 节；诗篇五十一篇 6、10 节；马太福音十五章 19 节；雅各书四章 1~2 节。

C. 不可能由人的性格来决定的意志抉择，不只从心理学来说是无法想像的，在伦理上也是毫无价值的。如果人的善行纯粹是碰巧发生的，我们找不到理由可以解释它为什么没有变成恶行，换句话说，如果行为不是表达人的性格，行为就失去了所有的道德价值。行为只有在能表现人的性格时，才会具有归属于这个行为的道德价值。

D. 伯拉纠的理论不能完美地解释罪的普遍性。父母和祖父母的坏榜样无法提供真正合理的解释。人犯罪仅仅是一种抽象的可能性，即便这种可能性会被坏榜样所增强，仍然没有解释为什么所有的人实际上都犯了罪。它如何能解释为什么意志会千篇一律地转向罪恶，却从来不会转到相反的方向呢？最自然的看法就是人普遍具有犯罪的倾向。

#### 四、罗马天主教的罪观

尽管《天特会议教规与教令》（*Canons and Decrees of the Council of Trent*）在罪的教义上有点模棱两可，但是罗马天主教对罪的普遍看法却可以表达如下：真正的罪总是包括意志有意识的行动。人的性情和习惯确实与神的旨意相悖，而这是出于罪恶的特质；然而严格来说，性情和习惯不能被称为罪。罪的背后是内住的情欲，它在伊甸园中就开始占上风，因此引发原始公义这个额外恩赐的丢失。内住的情欲不能被视为罪，只能被视为罪的火花（*fomes*）或燃料。亚当后裔的罪性，主要只是一种负面的状况，在于缺乏原本应当存在的事物，也就是原始的公义（这不是人性所不可或缺的）。正如一些人所认为的，只有在“天然的公义”（*justitia naturalis*）也失去时，才会缺少某种不可或缺的事物。

针对这种观点的反对意见，从我们讨论伯拉纠派理论的内容就可以明显看出来，稍加回想一下似乎就相当足够了。就伯拉纠派所相信的，真实的罪仅仅是在于意



志的一种刻意的抉择、仅仅是在于一些蓄意的行动来说，针对伯拉纠主义提出的异议就是十分贴切的。认为原始的公义是超自然地附加到人的天然构造之上，而失去原始的公义并没有减损人性，这种观念是不符合圣经的，正如我们在讨论神在人身上的形象时所指出的。根据圣经，情欲是罪，真实的罪，是许多罪行的根源。这是我们在考虑圣经对罪的看法时就提出来的。

## 进深研究问题

哲学是否成功地解释了罪的起源？

圣经是否证实，罪在起初并不具有道德特质？

认为罪仅仅是缺乏（privation）的观点，面对什么异议？

我们是否应该把罪视为一种实质？这种观点和谁的名字相关？这种罪是否独立于罪人而存在？

我们如何证明，罪永远必须根据神的律法来判断？

保罗谈到“罪身”，并且用“肉体”这个术语来指人有罪的天性时，他是否支持古老的希腊二元论？

目前人们把“罪”说成是“邪恶”，这种倾向是否值得赞扬？

罪的“社会解读”（social interpretation）是什么意思？这种观点是否从根本上承认罪的本质？

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 121-158.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Peccato*, pp. 27-35.

Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. 130-192.

Vos, *Geref. Dogm.* II, pp. 21-32.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 306-317.

McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 257-264.

Pope, *Chr. Theol.* II, pp. 29-42.

Orchard, *Modern Theories of Sin.*

Moxon, *The Doctrine of Sin.*

Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* I. pp. 232-265.

系统神学

第二部分 人论——和神之间的关系

Brown, *Chr. Theol. in Outline*, pp. 261-282 = 蒲郎著, 邹秉彝译, 《基督教神学大纲》  
(香港: 香港圣书公会, 1953)。

Clarke, *An Outline of Chr. Theol.* pp. 227-239.

Orr, *God's Image in Man*, pp. 197-246.

Mackintosh, *Christianity and Sin*.

Candlish, *The Bibl. Doct. of Sin*. pp. 31-44.

Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, pp. 92-117.

Tennant, *The Concept of Sin*.

## 第3章

# 罪的传递

圣经和经验都告诉我们，罪是普世性的；而根据圣经，这种普世性的解释是在于亚当的堕落。这两点——即罪的普世性，以及亚当的罪与全人类的罪之间的关联——值得我们来考虑。尽管人们普遍赞同罪是普世性的，但是对于“亚当的罪”和“亚当后裔的罪”之间的关联，却有很多不同的说法。

### 一、历史的回顾

#### 1. 宗教改革之前

关于原罪，早期教会护教学家的著作中并没有明确的定义，尽管爱任纽和特土良清楚地教导，我们现在的罪恶光景是亚当堕落的结果。但是，即使对他们来说，亚当的罪直接归算给他的后裔这个教义也是陌生的。特土良对人类有一种唯实主义的看法。整个人类在本质上、数量上（*potentially and numerically*）都存在于亚当里（编按：意思是全人类都与亚当同本质，都在亚当里与他成为一体），因此，当亚当犯罪，整个人类都犯罪，当亚当败坏，整个人类也败坏。人性作为一个整体，在亚当里犯了罪，因此，每一个个人的本性也都是有罪的。深受希腊哲学影响的俄利根，对这件事有不同的看法，并且很少承认亚当的罪和亚当后裔的罪之间有任何关联。他根据每个灵魂在先存状态中的罪，来解释人类的罪恶，尽管他也提到某种生产的奥秘。奥古斯丁赞同特土良唯实主义的观点。尽管他有时也谈到“归算”，但是他脑海里还没有亚当的罪直接或间接地归算给他的后裔的看法。他关于原罪的教导并不是非常清楚的。这可能是因为在“灵魂创造论”和“灵魂遗传说”之间作选择时，一直拿不定主意。尽管他强调，就着生殖的意义而言，所有的人都在亚当里面，也确实在亚当里犯了罪，但是他的观点也非常接近一种观念，即他们都在以亚这位代表里面犯了

罪。不过，他主要的强调，是罪的败坏（*corruption of sin*）的传递。罪是通过繁衍而传到下一代的，亚当的罪的繁衍，同时也是对他的罪的一种刑罚。韦格斯用非常简短的话陈述这种观点：“在全人类中的人性败坏，原是对第一个人的过犯的公义刑罚，当时整个人类已经存在于第一个人里面了。”<sup>1</sup> 奥古斯丁最大的对手伯拉纠，否认亚当的罪和他后裔的罪之间存在任何关联。伯拉纠的看法是，罪通过生殖来繁衍，涉及到灵魂遗传说对人类灵魂起源的解释，而他认为这种观点是异端性的错误；将亚当的罪归算给他自己以外的任何人，都与神的公义相悖。

教会拒绝伯拉纠的观点，而经院哲学家一般都接受奥古斯丁的观点，强调的重点一直是亚当的罪的污染的传递，而不是他的罪咎的传递。圣维克托的休格和伦巴德的彼得认为，在生殖的行动中，实际的情欲污染了精子，而当灵魂和身体结合时，这种污染则玷污了灵魂。关于亚当和他后裔之间的关联，安瑟伦、哈勒的亚历山大和波拿文土拉都强调唯实主义的观点。在生殖的意义上，整个人类都存在于亚当里，因此也都在亚当里犯了罪。亚当的不顺服就是整个人类的不顺服。同时，生产也被视为罪性传递的必要条件（*sine qua non*）。波拿文土拉和他之后的一些人，更清楚表达出“起初的罪咎”和“起初的罪污”之间的划分。这里的基本观点是：亚当的罪咎被归算被给他所有的后裔。亚当失去了原始的公义，因此引发神的不悦。结果，亚当所有的后裔也被剥夺原始的公义，因此成为神的震怒的对象。此外，亚当的罪的污染也以某种方式传给他的后裔，但是，关于这种罪污是如何传递的，经院哲学家们有很多争议。由于他们并不接受灵魂遗传说，因此不能说灵魂（毕竟这才是邪恶真正的中枢）是通过生产从父亲传递给儿子，他们认为应当更进一步解释与生俱来的邪恶是如何传递的。一些人说这种邪恶是透过身体传承的，当身体和灵魂接触时，邪恶就会污染灵魂。其他人意识到这种解释的危险性，企图解释说，如今每个人出生时的状态，与亚当起初被赋予原始公义之前的状态是相同的，因此人也会受到不被约束的肉体和灵魂之间的争战的支配。借由阿奎那，唯实主义的罪污观点再次强烈地现身，尽管是以一种修正的形式。他指出，整个人类构成了一个生机体，正如身体上一个肢体（例如，手）的行动会被视为这个人的行动，人类这个生机体中的一个肢体所犯的罪，也同样可以被归算给整个生机体。

---

<sup>1</sup> Wiggers, *Augustinism and Pelagianism*, p. 88.

## 2. 宗教改革之后

尽管改教家们并不赞同经院哲学家们对于原罪本质的观点，他们对于罪的传递的观点，却也没有包含任何新的元素。亚当是全人类的代表，亚当的罪咎“无中介地”归算给了他的后裔，这些观念在他们的著作中还没有清楚表达出来。根据路德的观点，我们被神算为有罪，是因为我们从亚当那里继承了内住的罪。加尔文的观点延续类似的脉络。他认为，既然亚当不仅是人类的祖先，也是人类的根源，他一切的子孙天生就具有败坏的本性；亚当的罪的罪咎，和亚当后裔天生的败坏，都被当成罪，归算给了亚当的后裔。圣约神学凸显这个观念，即亚当是整个人类的代表，并且导致更清楚划分亚当的罪之“罪咎”的传递和“罪污”的传递。圣约神学并没有否认我们天生的败坏也在神的眼中构成罪咎，但强调一个事实，即亚当作为盟约的元首，他的罪咎“无中介地”归算给了他所代表的人。

苏西尼派和亚米念主义者都拒绝“亚当的罪归算给他的后裔”这个观念。邵玛学派的普拉修（Placeus）提倡“有中介的归算”（mediate imputation）这个观点。他否认一切无中介的归算，主张：因为我们从亚当那里继承了罪性，因此我们活该遭受这样的待遇，就像我们犯了起初的罪行一样。这在改革宗神学里是一种新观点，里维特（Rivet）毫不费力就搜集了一连串证据来证明这一点。一场争论接踵而来，“无中介的归算”和“有中介的归算”被描绘成互不相容的教义；这场辩论也让人以为，真正的问题仿佛是：人在神的眼中视为有罪，仅仅是由于亚当的罪归算给人，还是单独由于人自己与生俱来的罪。前者并不是改革宗教会的教义，后者在普拉修的时代之前也没有人这样教导。后者的教导进入新英格兰神学里，成了“新学派”（New School；纽黑文神学〔New Haven theology〕）神学的特征。在当代的自由派神学里，“亚当的罪传给他的后裔”这个教义完全遭受怀疑。它宁可用动物的遗传来解释世上的恶，然而动物的遗传本身却不是有罪的。说来奇怪，连巴特和卜仁纳——尽管猛烈地反对自由派神学——也不认为人类普遍的罪是亚当的罪的后果。在历史上，亚当仅仅因为是第一个罪人，因而占据了一个独特的地位。

## 二、罪的普世性

几乎没有人会倾向于否认人的心中存在邪恶，不管他们对于此种邪恶的本质及其起源有多么不同的看法。甚至伯拉纠主义者和苏西尼派也乐意承认，罪是普世性的。任何人都无法忽视这个事实。

## 1. 宗教史和哲学史都证明罪具有普世性

宗教史证实罪具有普世性。约伯问道：“人在神面前怎能成为义呢？”（编按：伯九 2）。这不是只有在特殊启示的领域内会被问到的问题，也是在外邦世界会被问到的问题。异教信仰也为罪的普遍意识、以及需要与一位“至高存有”和解作出了见证。人们普遍感受到自己冒犯了神明，必须借由某种方式来挽回。这是良心普遍的声音，也为这个事实作见证，即人没有达到理想的境地，因此在至高者的眼中是有罪的。祭坛上沾满牺牲的血，人们经常将自己挚爱的儿女献为祭物，反复地为自己的恶行忏悔，并祈祷，希望自己能被拯救脱离凶恶——这一切都指向人对罪的意识。宣教士无论到哪里都可以发现这种情况。哲学史也说明同样的事实。早期希腊哲学家们已经尝试努力解决道德邪恶的难题，从那时开始，任何著名的哲学家都无法忽略邪恶这个难题。他们都不得不承认罪的普世性，尽管他们事实上并不能解释这种现象。不错，在十八世纪，人们的确有一种肤浅的乐观，幻想着人天生是良善的，但是这种观点在事实面前显得非常愚蠢，康德也尖锐地指责这种观点。许多自由派神学家受到诱导，相信人的本性是良善的，并将此作为福音真理，宣扬人内在的良善，但是到了今天，他们当中的很多人将它形容为过去最致命的错误之一。生命的事实肯定不担保这种乐观。

## 2. 这是圣经清楚的教导

圣经中有一些直接的陈述指向人的罪的普世性，例如，列王纪上八章 46 节；诗篇一四三篇 2 节；箴言二十章 9 节；传道书七章 20 节；罗马书三章 1~12、19、20、23 节；加拉太书三章 22 节；雅各书三章 2 节；约翰一书一章 8、10 节。若干经文教导，人的罪是人在出生时就拥有的人类遗传，因此很早就出现在人性之中，以至于很难说是模仿的结果（诗五十一 5；伯十四 4；约三 6）。在以弗所书二章 3 节，保罗说以弗所人“本为可怒之子，和别人一样。”这节经文使用“本”（by nature；《新译本》、《和合本修订版》与《中文标准译本》作“生来”）这个语词，指向某种与生俱来的、原始的事物，与后天习得的有别。因此，罪是原始的，所有人都参与在内，因此所有人在神的眼前都是有罪的。此外，根据圣经，死亡甚至临到那些从来不曾行使个人性的、有意识的抉择的人（罗五 12~14）。这节经文暗示，婴儿在形成道德意识以前，罪就已经存在了。既然婴儿会死，因此罪的效力也存在他们身上，这很自然地假设罪的成因也是存在的。最后，圣经也教导，所有人都被神定为有罪，因此也都

需要在基督耶稣里的救赎，孩童也不例外，请参考之前的经文，以及约翰福音三章 3、5 节；约翰一书五章 12 节。这和那些将某种公义归给人的经文并不冲突，例如，马太福音九章 12、13 节；使徒行传十章 35 节；罗马书二章 14 节；腓立比书三章 6 节；哥林多前书一章 30 节，因为这可能是指民事的义、礼仪或立约的义、律法的义，或者是指在基督耶稣里的义。

### 三、亚当的罪和人类的罪之间的关联

#### 1. 否认两者之间存在关联

一些人完全地或部分地否认，亚当的罪和人类的罪之间存在任何因果关联。

A. 伯拉纠主义者和苏西尼派完全否认，亚当的罪和我们的罪之间存在任何必要的关联。第一次的罪只是亚当的罪，和亚当的后裔毫不相干。他们最多只会承认，亚当的后裔会模仿亚当的坏榜样。

B. 半伯拉纠主义者和早期的亚米念主义者教导，人从亚当那里继承了一种天然的无能，但是却无需为这种无能负责，因此不附带任何的罪咎，甚至可以说，神在某种程度上有义务要治愈这种无能。卫斯理式的亚米念主义承认，这种与生俱来的败坏也涉及到罪咎。

C. 新学派（纽黑文）理论教导，人生来就具有内在的犯罪倾向，因此，人的道德偏好总是倾向错误；但这种倾向本身不能称为罪，因为“罪”始终是专指有意识地、故意地违背律法。

D. 转折点神学强调罪在人类中的团体性，但是否认罪源自亚当在伊甸园中的一个行动。堕落属于“历史前”或“超历史”，但是当亚当出现在历史舞台上的时候，堕落已经是一件过去的事情。这是“神的预定”的奥秘。堕落的故事是一个神话。亚当是以预表基督的身分出现的，因为我们可以从亚当的身上看到，借着与神相交，无罪的生命是可能的。卜仁纳说：“在亚当里，所有人都犯了罪——这是合乎圣经的陈述；但如何犯罪呢？圣经并没有告诉我们。原罪的教义是被读进圣经里的。”<sup>2</sup>

---

<sup>2</sup> Brunner, *Man in Revolt*, p. 142.

## 2. 解释这种关联的不同理论

A. 唯实论 (realistic theory)。解释亚当的罪与亚当后裔的罪咎和罪污之间关系的方法,最早的是唯实论。这种理论的大意是说,人性不仅仅在属类上构成一个完整单位,在数量上也是单一的。亚当拥有完整的人性,却因为一个自发的背道行动,人性在亚当里开始腐败。个别的人不是各自独立的实体,而是同一个普遍实体的不同表现;所有人的人性,在数量上是合一的。这个普世的人性,在亚当里成为败坏而有了罪,因此,在亚当的后裔里,这个实体每一次的个体化,也从它一开始存在之时就成为败坏而有罪。这意味着,在人性的个体化之前,所有人确实都在亚当里犯了罪,一些早期教父和经院哲学家接受这种理论,薛德博士在当代也为这种理论辩护,但这种理论容易引起若干意见:(1) 将人类灵魂描述为存在于亚当里的、普遍的属灵实体的个体化,这似乎是在暗示,灵魂的实体具有物质的本质,这无可避免会让我们陷入某种唯物主义里。(2) 此理论违背了良心的见证,而且没有充分捍卫人类个体的利益。每个人都意识到自己是单独的个体,因此绝非一般“存在的海洋”中短暂的波浪。(3) 它无法解释为什么亚当的后裔只需要为亚当第一次的罪行负责,而无需为亚当之后的罪负责,也无需为亚当之后所有世代的祖先的罪负责。(4) 它也无法回答这个重要的问题:为什么基督无需为亚当实际的罪行负责,因为基督确实拥有同样的人性,而这人性确实在亚当里犯了罪。

B. 行为之约的教义。这暗示,亚当和他的后裔之间有双重的关系,亦即,亚当是全人类天然的“头”,而在行为之约中,亚当也是全人类“代表性的头”。(1) 天然关系。在他的天然关系中,亚当是全人类的先祖。由于亚当是神所创造的,他就受制于改变,且无权要求一种不可变的状态。他有义务顺服神,而这种顺服并未使他有权利得到任何奖赏。另一方面,如果亚当犯了罪,他将受制于败坏和刑罚,但这罪仅仅是他自己的罪,不能被算为他子孙的罪。达博尼认为,根据“有其父必有其子”的法则,亚当的败坏会传递给他的后裔。但是无论这是如何发生的——加以揣测也是毫无意义的——亚当的后裔必定无需为这种败坏负责。他们不能仅仅因为亚当和他后裔之间这种天然关系就被视为有罪。改革宗一般的表述是另一种不同的表述。(2) 圣约关系。在亚当和他后裔之间的天然关系的基础上,神满有恩典地加上了含有许多积极要素的圣约关系。这些要素包括:(A) 代表。神命定,在这个圣约中,亚当不仅代表他自己,也要作为他一切后裔的代表。因此,亚当是全人类的头,不仅在亲子的意义上,更是在圣约的意义上。(B) 试验期。若脱离行为之约,亚当的后裔将长期处



在一种考验的状态里，不断具有犯罪的危险，然而此约保证，人如果在一段固定的时期内坚忍到底，就会得到奖赏，会在一种永恒圣洁至福的状态中获得确认。(C) 奖赏或刑罚。根据此约的条件，如果亚当满足了此约的条件，他就会获得一种得到永生的正当权利。而且不仅是他自己，他全部的子孙也将分享这种祝福。因此，在正常的运作下，此约的安排对人类来说会有数不尽的好处。但是人有可能不顺服，从而推翻了此约的运作，在这种情况下，自然会引发灾难性的后果。违背圣约的命令会导致死亡。亚当选择了不顺服的道路，自己被罪所败坏，在神的眼中成为罪人，最终受制于死亡的刑罚。因为亚当是全人类的圣约代表，他的不顺服也影响到他所有的后裔。神凭着自己公义的判断，将圣约的头所犯的第一宗罪行的罪咎，归算给一切与亚当有圣约关系的人。因此，他们就生在一种败坏、又有罪的状态下，这种与生俱来的败坏也包括罪咎。此教义解释了为什么只有亚当的第一宗罪会被归算给我们，而他之后犯的罪或其他祖先犯的罪并没有归算给我们；此观点也确保了耶稣的无罪，因为祂并非仅仅具有人性，因此祂不受制于行为之约。

C. 间接归算论。这个理论否认亚当的罪咎被直接归算给他的后裔，并且按照以下方式描述归算：借着自然的生殖过程，亚当将天生的败坏传递给他的后裔，也只有有分于亚当天生败坏的基础上，人也因着亚当的背道而被视为有罪。人们并非因为在亚当里是有罪的而天生是败坏的，而是因人天生是败坏的而被视为有罪。人的状况并非基于他们的法律地位，相反，人的法律地位是基于人的状况。最早拥护这种理论的是普拉修，之后年轻一点儿的费劬噶和韦内玛、若干新英格兰神学家、长老会中“新学派”的一些神学家，也都采取这种观点。出于以下几种原因，这种理论是可议的：(1) 一件事情无法以它的结果为媒介。亚当的后裔在出生时所伴随的与生俱来的败坏，已经是亚当的罪的结果，因此不能被视为他们犯了亚当的罪的根据。(2) 这并没有为亚当的罪咎和败坏传递给他所有后裔提供客观的根据。然而关于这一点，必然有某种客观的合法依据。(3) 如果这种理论是前后一致的，它也应该教导，亚当之后所有世代的祖先的罪，也都间接归算给每个人，因为他们共同的败坏是通过生殖而传递的。(4) 此理论也进一步假设，可以有一种不会同时伴随着罪咎的道德败坏，这种败坏本身并不会使人遭受惩罚。(5) 最后，如果在亚当的后裔身上存在的、与生俱来的败坏，可以被视为其他解释的合法根据，也就不再需要用间接归算来解释了。

## 第4章

# 人类生活中的罪

### 一、原罪

在神学上，人们使用拉丁文“*peccatum originale*”这个名称，来称呼人出生时的有罪状态和光景，照字面直译为“original sin”（“原罪”）。这个语词比荷兰文的名称“*erfzonde*”更好，因为严格来说，后者并没有涵盖一切属于原罪的内容。它不适合指“原始的罪咎”（original guilt），因为原始的罪咎并非从遗传而来，而是归算给我们的。这种罪被称为“原罪”，(1) 因为它衍生自人类的原始根源；(2) 因为从出生起，它就存在于每个人的生命中，因此不能被视为模仿的结果；(3) 因为它是所有污染人的生命之实际罪行的内在根源。我们应当警惕一种错误，以为这个词无论何都是在暗示，这个词所指的罪属于人性原始的基本构造，这就暗示神起初创造的人是有罪的。

#### 1. 历史的回顾

早期教父并没有非常明确地定义什么是原罪。根据希腊教父，人类有一种源自亚当的身体败坏，但这既不是罪，也未牵涉到罪咎。意志的自由并未直接受到堕落的影响，而是只间接受到传承的身体败坏的影响。在希腊教会里这种明显的倾向，最终在伯拉纠主义达到了高峰，伯拉纠主义断然否认一切的原罪。在拉丁教会里则出现了一种不同的趋势，尤其是特土良，根据他的观点，灵魂的繁衍涉及罪的繁衍。他将原罪视为一种世袭的罪污或败坏，但这并不排除人的里面有一些良善。安波罗修（Ambrose）比特土良更进一步，将原罪视为一种状态，并且区分了人“与生俱来的败坏”和“因此造成的罪咎”。人的自由意志因堕落而变得软弱。尤其是奥古斯丁，对原罪的教义做了充分的发展。根据他的观点，人的本性——包括身体上和道德

上——都完全被亚当的罪所败坏了，以至于人不可能不犯罪。这种来自遗传的败坏或原罪，是对亚当的罪的一种道德刑罚。由于人性有这样的特质，因此人在他天然的状态中，就能够犯罪，而且也只能犯罪。人已经丧失了意志实质的自由，也尤其是在这一方面，原罪就构成了一种刑罚。由于这种罪，人已经在神的定罪之下。原罪不仅仅是败坏，也是罪咎。半伯拉纠主义反对奥古斯丁观点的绝对性（*absoluteness*）。这种观点承认，全人类都被卷入亚当的堕落里，人性被遗传的罪所玷污，所有的人天生倾向于行恶，若离开了神的恩典，就没有能力完成任何的善行；但是这个观点也否认人的全然败坏、原罪的罪咎、以及自由意志的丧失。这成为中世纪普遍流行的观点——尽管有一些优秀的经院哲学家对原罪的观点整体来说是奥古斯丁主义者。安瑟伦的原罪观完全符合奥古斯丁的观点。这个观点将原罪描写成由天性（全人类的天性）的罪咎所构成，因着亚当一次的行动而沾染，而由此导致的人性是与生俱来的败坏，被传递给了亚当的后裔，并且以犯罪的倾向将自己显明出来。这种罪也涉及到人丧失自我决断的能力，不再能朝向圣洁（意志实质的自由），并且使人成为罪的奴仆。在经院哲学家当中流行的看法是，原罪并非某种确实存在的事物，而是缺少原本应当存在的事物，尤其指缺乏原始的公义，尽管一些人会添加某种实质的元素，也就是邪恶的倾向。阿奎那认为，从其物质要素来考量，原罪就是情欲，但是如果从其形式要素来考虑，原罪则是缺乏原始的公义。构成原始公义的和谐逐渐崩解，在这种意义上，原罪只能被称为本质的衰弱。大致说来，改教家们都赞同奥古斯丁的观点，尽管加尔文尤其在两点上与奥古斯丁有不同的观点，加尔文强调，原罪并非纯粹是消极的，也不限于人的感官本质。宗教改革时期，苏西尼派追随伯拉纠主义者的观点，否认原罪；而在十七世纪，亚米念主义者与改革宗信仰分道扬镳，接受半伯拉纠主义的原罪观。从那时起，无论是在欧洲还是在美国的更正教教会，就开始提倡各式各样的意见。

## 2. 原罪的两要素

我们必须区分原罪的两要素，那就是：

A. 原始的罪咎。“罪咎”（*guilt*）这个词表达的是罪和公义之间的关系，或者，如同前辈神学家们所说的，罪和律法的刑罚之间的关系。有罪咎的人，与律法有一种刑罚（*penal*）的关系。我们可以在一种双重意义上来谈罪咎，即“罪咎的责任”（*reatus culpae*）和“刑罚的责任”（*reatus poenae*）。杜仁田称前者为“潜在的罪咎”，指一种行为或状态之内在本质的道德刑罚（*moral ill-desert*）。这是出于罪的本质，也是其

罪性不可分割的一部分。它只附属于那些本身犯了罪行的人，并且是永久地附属于他们。它不能靠着赦免被除去，也无法基于耶稣基督的功德所成就的称义而除去，更不能仅仅靠着原谅。人的罪本身就是当得刑罚的，即使是人被称义之后。在这个意义上，罪咎无法从一个人传递给另一个人。然而，我们在神学上所说的“罪咎”，其一般的含义是“刑罚的责任”。这意思是指当受刑罚，或者人因为自决地违反律法而有义务满足神的公义。在这种意义上，罪咎并不属于罪的本质，而是与律法的刑事制裁的一种关系。如果没有任何制裁附加在对道德关系的藐视上，那么所有违背律法的行为就会成为罪，但是却不会牵涉到惩罚的义务。在这个意义上，罪咎就可以通过满足公义而被移除，无论是个人亲自满足，还是透过别人代替满足。罪咎可以从一个人传递给另一个人，或者由一个人代表另一个人承担。罪咎可以靠称义而从信徒身上除去，以至于他们的罪——尽管本身当得刑罚——也不会使信徒受惩罚。半伯拉纠主义、早期的亚米念主义、抗辩派都否认原罪包括罪咎。亚当这位人类圣约元首所犯的罪，其罪咎被归算给了他所有的后裔。从一个事实就可以明显看到这一点：正如圣经所教导的，死亡是罪的刑罚，从亚当传递给了他所有的后裔（罗五 12~19；弗二 3；林前十五 22）。

B. 原始的罪污。原始的罪污包括两件事，即原始公义的缺欠，和正面/积极邪恶的存在。我们应当注意到：(1) 原始的罪污不仅仅是一种疾病，如同一些希腊教父和亚米念主义者所描绘的；相反，罪就是指字面意义上的罪。“罪咎”乃是附加在“罪污”之上的；否认这一点的人，就不具有圣经中“原始的败坏”的观念。(2) 这种罪污不能被视为注入人灵魂中的某种实质，也非形而上学意义上的灵魂实质的改变。那是宗教改革时期的摩尼教徒（Manichæans）和弗拉求斯·以利英里古（Flacius Illyricus）的谬误。如果灵魂的实质是有罪的，在重生时必须以一种新的实质来替换；但这实际上这并未发生。(3) “罪污”不仅仅是一种缺陷。在与摩尼教徒论战的过程中，奥古斯丁不仅否认罪是一种实质，更宣称罪仅仅是一种缺陷。他称之为“善的缺乏”（*privatio boni*）。但原罪不仅仅是消极的；它也是一种与生俱来的、积极的犯罪倾向。我们可以从不同角度考虑这种“原始的败坏”，亦即全然败坏，和完全无能。

C. 全然败坏。鉴于其渗透全人的特征，与生俱来的罪污也可以称为“全然败坏”（*total depravity*）。这个语词经常被人误解，因此我们需要仔细分辨。从负面来说，这并非暗示：(1) 每个人都彻头彻尾地完全走向败坏；(2) 罪人对神的旨意没有与生俱来的知识，他的良心也无法分辨善恶；(3) 罪人不会经常敬佩其他人的美德和

善行，或者没有能力用无私的爱和行动对待他的邻舍；(4) 所有未重生的人，由于其与生俱来的罪性，都会沉迷于各种形式的罪；常见的情形是，一种形式会排除其他的形式。从正面来说，它确实表示：(1) 与生俱来的败坏延伸到人性的每一部分，同时延伸到身体和灵魂的所有才能和能力上；(2) 罪人内心没有属灵的良善（与神关系上的良善），只有败坏。伯拉纠主义者、苏西尼派和十七世纪的阿米念主义者，都完全否认这种全然的败坏，但“全然败坏”是圣经清楚的教导（约五 42；罗七 18、23，八 7；弗四 18；提后三 2~4；多一 15；来三 12）。

D. 完全无能。关于罪对人的属灵能力的作用，被称为“完全无能”（total inability）。再次，我们必须在这里作出区分。我们将全然无能归给属血气的人，意思不是说人完全无法行善。改革宗神学家们一般会说：人仍然有能力执行（1）天然的良善；（2）公民的良善或公民的义；以及（3）外在的宗教善行。改革宗神学家承认，甚至未重生之人也拥有某种美德，表现在人的社会生活中，也表现在许多配得其同胞衷心称赞和感激的行动和情操上，甚至在某种程度上得到神的认可。与此同时，改革宗神学家也坚持认为，这些同样的行动和感情，从与神的关系来说，是有致命缺陷的。它们致命的缺陷是在于，它们产生的动机并非出于对神的爱，也不是出于对神的旨意的尊重，而这是神对人的要求。当我们谈到人的败坏是完全无能时，我们的意思是两方面的：（1）未重生的罪人无法产生任何行动，是可以从根本上赢得神的赞许的，并回应神圣律法的要求的，无论这种行动多么微不足道；（2）罪人无法改变自己对于罪和自我根深柢固的偏好，转而去爱神，甚至不会想要获得这种转变。换句话说，人没有能力行任何属灵的善。圣经中有大量经文支持此教义：约翰福音一章 13 节，三章 5 节，六章 44 节，八章 34 节，十五章 4~5 节；罗马书七章 18、24 节，八章 7、8 节；哥林多前书二章 14 节；哥林多后书三章 5 节；以弗所书二章 1、8~10 节；希伯来书十一章 6 节。然而，伯拉纠主义者相信人具有完全的能力，否认人的道德能力被罪破坏了。阿米念主义者谈到恩典的能力，因为他们相信神将祂的一般恩典分赐给所有的人，使他们能够转向神、相信神。“新学派”神学家说人有一种天然的能力，那是和道德能力有区别的，这种区分是借用爱德华兹的伟大著作《论意志》（*On the Will*）的观点。他们的教导，其含义是：人在堕落的状态中，仍然拥有行属灵之善的所有天然机能（理性、意志，等等），但是却缺乏道德能力，也就是，给这些天然能力发出正确指示——一种讨神喜悦的指示——的机能。这里所考虑的是更进一步的区分，以便强调一个事实，即人有罪是故意的，这一点非常值得强调。但是“新学派”

神学家断言，人如果愿意行属灵的善，他就有能力去行。这意味着，他们所说的“天然能力”，终究是指人行真正属灵的善的能力。<sup>1</sup> 整体来看，我们可以说，区分天然能力和道德能力，是不可取的。因为 (1) 这没有圣经根据，圣经从始至终教导：人没有能力行神要求他行的善；(2) 这基本上是模棱两可、容易误导人的。拥有行属灵之善的必要机能，并不构成行善的能力。(3) “天然”并非“道德”的恰当对立面，因为一事物可能同时具备这两者；在一个重要的意义上，人的无能也是天然的，也就是说，是伴随着他的本性而来的，而人性在其目前的状态下是天然繁衍的；(4) 这种用词并没有精确表达原来想要表达的重要区分；它原来的意思是，无能是指道德上的，而非身体或人体结构；它的立足点并非指缺乏任何机能，而是指人的机能和人内心的倾向处在一种道德败坏的状态中。

### 3. 原罪和人的自由

与人“完全无能”的教义有关，会自然引发出一个问题来，即“原罪”是否也涉及自由的丧失，或者是我们一般所谓的 *liberum arbitrium*（自由意志）的丧失。我们必须明察秋毫地回答这个问题，因为从笼统的方式来说，我们既可以从负面、也可以从正面来回答这个问题。在某种意义上，人丧失了自由，而在另一种意义上，人没有丧失自由。自由的行为主体拥有某种不可剥夺的自由，那就是随心所欲、完全符合他灵魂当时的性情和倾向去作选择的自由。人并没有丧失任何先天的机能，而这些机能是使他成为一个负责任的、有道德的行为主体所不可或缺的。人仍然具有理性、良心、选择的自由。人有能力去获取知识，去感受、辨识道德上的区分和义务；而且人的感情、倾向和行动都是自动自发的，好叫他会根据自己看为合适的来选择或拒绝。此外，人在维持与其同伴的关系中，有能力欣赏，并且可以做很多好的、亲切的、仁爱的、公义的事。但人确实失去了实质的自由，也就是自行判定朝向至善之路的理性能力，是与他人性原始的道德构造完全符合的。人天生具有不可抗拒的、行恶的倾向。他没有能力理解或喜爱属灵的美德，没有能力寻求或做属灵的事，也就是关乎救恩的属神的事奥古斯丁和加尔文的这个立场，与伯拉纠主义和苏西尼派的立场是完全矛盾的，与半伯拉纠主义和亚米念主义的立场也有部分的矛盾。现代自由主义在本质上是伯拉纠式的观点，自然会认为这个教义——人丧失了决定自己生命方向的能

---

<sup>1</sup> 参 Hodge, *Syst. Theol.* II, p. 266。

力，无法朝向真正的公义、圣洁——是非常令人反感的，他们也以人有能力选择公义良善的事情夸耀。另一方面，辩证神学（巴特主义）强烈重申人彻底的无能，人甚至无法往神的方向移动一小步。罪人是罪的奴仆，因此不可能转向相反的方向。

#### 4. 转折点神学与原罪

在这里简短地指出转折点神学或巴特主义关于原罪教义的立场，是非常合适的。楼莱正确地说：“关于堕落，巴特谈了很多——但是他完全没有提到‘原罪’。人是堕落的，这一点是清楚可见的；但‘堕落’并非历史事件，它明确地属于‘史前史’，也就是形而上学意义上的 *Urgeschichte*（原始历史）。”<sup>2</sup> 卜仁纳在他最近的著作《人的反叛》（*Man in Revolt*）<sup>3</sup> 一书中也提到这一点。他并不接受传统意义或教会意义上的原罪论。亚当的第一次罪行没有、也不能归算给他所有的后裔；这个罪行也没有导致一种可以传给亚当后裔的罪恶状态，而成为今天人们实际罪行的根源。

“罪绝非一种状态，却永远是一种行动。甚至连身为罪人也不是一种状态，而是一种行动，因为这就是人。” 卜仁纳认为，传统的观点含有决定论的不良因素，不足以保障人的责任。但是，他拒绝原罪教义，并不意味着他认为其中完全没有真理的成分。原罪论恰当地强调了罪在人类中的一体性（*solidarity*），以及“属灵本质的传递、‘性格’的传递，从父母传给孩子”。然而，他尝试用其他的事物——而非“原罪”——来解释罪的普世性。神所造的人不只是独自一人，而是与其他人在群体中、为群体受造的一个必须负责任的人。孤立的个体仅仅是一种抽象的概念。“在创造中，我们是一个个体化的、相互连贯的整体，是有许多肢体的一个身体。” 如果一个肢体受苦，所有的肢体也就与他一同受苦。他进一步说：“如果那是我们的本源，那么我们反对这个本源，就无法成为身为一个个体的个体经验和行动。……每个人身为一个个体，必然是个罪人，但与此同时，他也借由与其他人联合成为一体而成为整体，整体成为身体，成为实际的人性。” 因此，犯罪具有一体性，整个人类都堕落，远离了神；我们所否认的罪的一体性，正是属于这罪的本质。这个初始的罪的结果是人成为罪人，但人现在是罪人的这个事实，不应当被视为他个人罪恶行动的成因。这种因果关系是不被认可的，因为人所犯的每一项罪都是抵挡神的新颖决定。人是一个罪人，这个

---

<sup>2</sup> Walter Lowrie, *Our Concern with the Theology of Crisis*, p. 187.

<sup>3</sup> Brunner, *Man in Revolt*, Chap. 6.

陈述并不意味着人处在一种有罪的状态或光景中，而是指人真实地从事背叛神的行动。像亚当一样，我们从神的面前转离，“如此背道的人，只能持续不断地重复背道，不是因为这已经成为习惯，而是因为这就是这个背道行动的显著特性。”人无法反转这种方向，只能持续不断一直犯罪。圣经从来都是把罪说成是背离神的行动。“但是借由‘身为罪人’这个概念，这个行动就被视为决定人整体存在的一项行动。”这种描述，很容易使人想起阿奎那的唯实主义式的表述。

## 5. 对“全然败坏”和“完全无能”的反对意见

A. 它与人的道德义务不符。针对“全然败坏”和“完全无能”的教义，最明显、最合理的反对意见是：它与人的道德义务不符。有人说，人若缺乏办一件事的必要能力，却要他为这件事负责，就是不公正的。但是这个原则的普遍推论是错误的。如果这是神强加在人本性中的一种限制所导致的无能，还说得过去；但是，正如我们在前面已经指出的，这肯定无法适用在道德和宗教的领域里。我们不应当忘记，当前所考虑的“无能”是人自找的，具有道德的起源，而不是源自神放在人存有中的任何限制。人的无能是由于在亚当里所作的弯曲悖谬的选择。

B. 它排除了努力的一切动力。第二种反对意见是，这个教义排除了努力的一切动力；破坏了使用恩典媒介（means of grace）的一切理性基础。如果我们知道自己无法实现既定的目标，我们为什么还要使用某种媒介去实现呢？在圣灵的光照之下，充分认识到自己是完全无能的罪人，就会停止靠行为称义，这是完全正确的。这也确实是必要的。但是就属血气的人来说，这就无法成立了，因为属血气的人是彻底自义的。此外，完全无能的教义很自然会使人倾向于使人忽视神所设立的恩典媒介，这种说法是不正确的。根据这个原则，农夫可能也会说，我不能造成丰收，为什么还要耕种田地？但这是非常愚蠢的。在每一个领域里，人类努力的结果都取决于人无法控制的一些成因的共同运作。但是圣经使用媒介的经文基础仍然是成立的：神命令人使用一些媒介；神所命定的媒介是根据深思熟虑的结局调整过的；在正常情况下，除非使用神所指定的媒介，否则将无法达到结局；神已经应许，使用这些媒介就会蒙福。

C. 它鼓励人延迟悔改。有人也声称这教义会鼓励人延迟悔改。如果一个人相信他无法改变自己的心，无法悔改、信福音，他就会感到自己只能被动地等待时机，直到神喜悦改变他生命的方向时。也许真的有人可能——经验也告诉我们，的确有人——采取了这种态度；但是，在多数情况下，这项教义的影响实际上是非常不同的。



对罪越来越感到亲切的罪人，如果意识到他有能力随意改变他的生活，他将会尝试拖延到最后一刻。但如果一个人意识到，他非常想要的事物超过自己能力可及的范围，他会本能地在自身之外寻求帮助。感受到这个拯救之道的罪人，将会向那伟大的灵魂医生寻求帮助，因此会承认他自己的无能。

## 二、本罪

罗马天主教和亚米念主义者都将原罪的观念减低到最小的程度，然后发展出一些教义，例如借着洗礼洗去原罪的教义（尽管不只如此），以及充足恩典的教义，借着这些教义把原罪的严重性大大地遮蔽起来。强调的重点很明显完全落在“本罪”（actual sins；另译“实际犯的罪”）上。伯拉纠主义者、苏西尼派、现代自由派神学家，还有转折点神学（这似乎是非常奇怪的），都只承认本罪。然而，我们必须说，这种神学确实既谈到单数的罪，也谈到复数的罪，也就是说，它确实承认罪的一体性，这是其他一些人尚未认识到的。改革宗神学一直给予原罪适当的确认，也承认原罪和本罪之间的关系。

### 1. 原罪和本罪之间的关系

前者源自亚当作为人类代表的自由行动，违犯神的律法，导致人性的败坏，这使他当受神的刑罚。在神的眼中，亚当的罪也是他所有后裔的罪，因此亚当所有的后裔生来都是罪人，也就是处在一种有罪咎的状态、有罪污的情况中。原罪不仅仅是一种状态，更是人里面一种与生俱来的、被污染的特质。在亚当里，每个人都是有罪咎的，因此出生时就带着扭曲的、败坏的本性。这种内在的败坏是所有本罪之不圣洁的源头。当我们谈到本罪或 *peccatum actuale* 时，我们是在一个全面的意义上使用“实际”或“actuale”这个词的。“本罪”这个语词不是仅仅指透过身体完成的外在行动，也包括所有由原罪产生的有意识的思想和抉择。本罪是指个别的罪行，和人与生俱来的性情和倾向有所不同。原罪只有一种，本罪则是多种多样的。本罪可以是内在的，例如，特定的怀疑意识、头脑中策划的邪恶、特定的情欲意识、心中的贪欲；但本罪也可以是外在的，例如，欺骗、偷盗、奸淫、谋杀，等等。尽管人们广泛否认原罪的存在，一般却都承认人类生活中存在本罪。然而，这并非指人具有同等深入的、罪的意识。今天，我们听到很多人谈到“丧失罪的意识”，尽管现代主义者急于向我们保证，尽管我们丧失了“罪”（sin，单数）的意识，却获得了“众罪”（sins，复数）

的意识，也就是说，一些确定的本罪。但是，毫无疑问地，人在某种惊人的程度上，已经丧失了“罪是可憎的”这样的意识，因为罪就是犯罪抵挡一位圣洁的神，而人却主要将罪视为仅仅是侵犯其同伴的权利。他们未能看清，罪在人的生命中具有致命的能力，时时刻刻都在煽动人悖逆的灵，使人在神面前成为有罪的，也将人带到定罪的宣判之下。转折点神学的功德之一就在于此，它使人再次意识到罪的严重性，因为罪是背叛神，是一种革命，人企图如神一样。

## 2. “本罪”的分类

将本罪做统一的、全面的分类，几乎是不可能的。因为本罪的类型和程度都有诸多不同，也可以从许多不同的角度来区分。罗马天主教区分致死的罪（mortal sin）和可饶恕的罪（venial sin），这是众所周知的，但他们也承认，要判定致死的罪和可饶恕的罪，是一件非常困难、也非常危险的事。他们做出这种区分，是根据保罗在加拉太书五章 21 节的陈述，“行这样事〔正如保罗所列举的〕的人，必不能承受神的国。”如果一个人在他相信或知道是很重要的事情上，故意违反神的律法的要求，那么这个人就犯了致死的罪。它使罪人有责任接受永恒的刑罚。如果一个人触犯了神的律法中相对微不足道的事情，或者当这种罪行并非完全出于自愿时，就是犯了可饶恕的罪。这种罪更容易获得饶恕，甚至无需认罪。致死的罪只能通过告解礼来获得赦免。这并不是圣经所作的区分，因为根据圣经，一切的罪在本质上都是 *anomia*（不法），都当受永恒的刑罚。此外，这种区分会给实际生活带来有害的影响，因为它会引发一种不确定的感觉，一方面，有时候会引发一种病态的恐惧，另一方面，有时候会引发毫无根据的忽视。圣经确实将罪区分为不同的类型，尤其是与附加于这些罪的不同等级的罪咎有关。旧约圣经在肆意犯的罪（胆大妄为的罪）和无意犯的罪（即出于无知、软弱、过失的罪）之间，作出了重要的区分（民十五 29~31）。前者不能靠献祭来赎罪，要受非常严厉的刑罚，而后者可以用献祭来赎罪，而且是以更宽大的方法来审判。这种区分所体现的基本原则仍然适用。故意犯的罪，而且是经过深思熟虑，充分意识到其中涉及的正恶所犯的罪，远比那些出于无知、出于对事物的错误看法、或出于性格上的软弱所导致的罪，要严重得多、也更应当受谴责。尽管如此，后者也是真实的罪，在神的眼中也难辞其咎（加六 1；弗四 18；提前一 13，五 24）。新约圣经更加清楚地教导我们，在很大程度上，罪的程度取决于人所蒙的光照。异教徒确实有罪，但是，那些拥有神的启示、并享有福音职事之特权的人，有更大的罪（太

十 15; 路十二 47、48, 二十三 34; 约十九 11; 徒十七 30; 罗一 32, 二 12; 提前一 13、15、16)。

### 3. 不得赦免的罪

圣经中有好几段经文都提到一种不得赦免的罪, 犯了这种罪之后, 就不可能改变心意, 也无需为这种罪祷告, 这就是一般人所谓的“亵渎圣灵的罪”。我们的救主在马太福音十二章 31~32 节和其平行经文明确地说到这种罪; 一般认为, 希伯来书六章 4~6 节, 十章 26~27 节和约翰一书\* 五章 16 节, 也是指这种罪。

A. 关于此罪的一些毫无根据的观点。关于不得赦免的罪的本质, 有各式各样的看法。(1) 耶柔米和屈梭多模认为, 只有耶稣在世旅居的时期, 人们才可能犯这种罪; 他们也相信, 犯此罪的人是那些心里相信基督是靠着圣灵的能力行神迹的, 但他们却违背这个信念, 拒绝承认这些神迹是出于圣灵, 并且把它们归因于撒旦的运行。然而, 这种限制是完全没有根据的, 希伯来书和约翰一书的经文似乎就可以证明这一点。(2) 奥古斯丁、路德宗教会墨兰顿派的教理学家们, 和少数的苏格兰神学家(古特立(Guthrie)、查麦士)相信, 它是由 *impoenitentia finalis*——也就是直到最后都不肯悔改的罪——所构成的。今天这个时代, 有一些人表达了相关的观点, 认为这种罪是在于持续的不信, 直到最后, 仍然拒绝借着信心接受耶稣基督。但是若基于这种假设就会推断出, 所有在不悔改、不信的状态中过世的人, 都曾经犯过这种罪。但是根据圣经, 它必须是一种具有特殊本质的罪。(3) 后期的路德宗神学家否认圣徒的坚忍, 与此相关, 他们也教导, 只有重生的人才可能犯这种罪, 并企图用希伯来书六章 4~6 节来支持这种观点。但这种立场教导, 重生之人会犯抵挡圣灵的罪, 是不符合圣经的, 《多特法典》拒绝了这些人和其他人的错误。

B. 改革宗对此罪的观点。“抵挡圣灵的罪”这个名字过于笼统, 因为有一些抵挡圣灵的罪仍然是可以被赦免的(弗四 30)。圣经更具体地提到“说话干犯圣灵”(太十二 32; 可三 29; 路十二 10)。\* 这明显是今生所犯的罪, 这使得悔改和赦免都成为不可能。这种罪主要是在于有意识地、恶意地、顽固地拒绝和诽谤圣灵为神在基督里的恩典作见证所产生的证据和确信, 并且出于仇恨和敌意, 将它们归于黑暗之

---

\* 编按: 原著误植为约翰福音。

\* 编按: 后两处是“亵渎圣灵”。

王。在客观层面上，此观点预设了神在基督里所启示的恩典，以及圣灵大有能力的运行；它也在主观层面上预设了光照和理性上的说服力是如此强烈、大有能力，以至于人不可能诚实地否认真理。然后，罪的本身主要不是在于质疑真理，或简单地否认真理，而是在于与真理相悖，违背头脑的确信、良心的光照，甚至心中的判断。犯此罪时，人顽固地、恶意地、故意地，将神清晰可见的工作，归于撒旦的影响和运行。这几乎等同于明确地诽谤圣灵，一种大胆的宣告，说圣灵是来自无底坑的灵，真理是谎言，基督是撒旦。与其说这宗罪是冒犯圣灵的位格，不如说这宗罪是冒犯圣灵正式的工作：在客观和主观上，启示出神在基督里的恩典和荣耀。这宗罪的根源是有意识地、故意地恨神，仇视一切被确认为神圣的事物。这宗罪必不得赦免，不是因为其罪咎大过基督的功德，或是因为罪人不在圣灵重生的大能之内，而是因为在此罪的世界里也存在神所设立、维持的某些法则和定律。就这种特殊的罪而言，这种定律排除了一切悔改的可能，烙烧人的良心，使罪人的心刚硬，因此使得这种罪成为不得赦免的。因此，在那些犯了此罪的人的心里，我们可以期待会找到一种明显的对神的憎恶，一种公然挑衅祂的态度，抵挡神和一切神圣的事物，喜欢嘲弄、诽谤一切圣洁的事物，完全不关心他们灵魂的福祉和将来的生命。由于这种罪是不可能悔改的，我们可以合理地确信，那些担心自己犯了此罪，并为此忧虑的人，以及渴望其他人为他们祷告的人，实际上并没有犯此罪。

C. 评论使徒书信中谈到此罪的经文。除了福音书之外，圣经并没有直接提到此罪。这就引发一个问题，即希伯来书六章 4~6 节，十章 26、27、29 节，和约翰一书五章 16 节这些经文，是否也是指此罪。非常明显，这些经文都提到一种不得赦免的罪；而因为耶稣在马太福音十二章 31 节说，“所以我告诉你们，人一切的罪和亵渎的话，都可以赦免；唯独亵渎圣灵，总不得赦免”，表明只有一种不得赦免的罪，因此这些经文是指同样的罪，这才是唯一合理的看法。然而，我们应当注意到，希伯来书六章谈到这种罪的一种具体形式，是那种只能发生在使徒时代的形式，那时圣灵通过超自然的恩赐和能力显明自己。如果忘记这一点，经常会导致对此经文以及它非比寻常的强烈语气的错误解读，以为它是指那些确实由神的灵重生之人。但是，希伯来书六章 4~6 节尽管提到了一些超乎寻常的、暂时信心的经验，却未必能证明人内心有重生的恩典。

## 进深研究问题

亚当是圣约之首，对此观点有哪些反对意见？

亚当的罪归算给他的后裔，有什么经文根据？

普拉修的间接归算理论和亚目拉督的普世代赎观点，两者之间是否存在关联？

达博尼对直接归算的教义提出什么反对意见？

与生俱来的邪恶和原罪，这两个教义是否相同？如果不同，不同点在哪里？

在原罪观上，伯拉纠主义、半伯拉纠主义、亚米念主义有何不同？

原罪的教义如何影响婴儿救恩的教义？

圣经是否教导，一个人会纯粹因为原罪的结果而丧失？

原罪论和洗礼重生论（baptismal regeneration），这两个教义之间有何关联？

在现代自由派神学里，原罪的教义变成什么模样了？

巴特神学否认原罪，你会如何解释？

你能列举“本罪”的一些额外分类吗？

## 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 61-120.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Peccato*, pp. 36-50, 119-144.

Vos, *Geref. Dogm.* II, pp. 31-76.

Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. 192-308.

McPherson, *Chr. Dogma*, pp. 242-256.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 321-351.

Litton, *Intro. to Dogm. Theol.*, pp. 136-174.

Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.*, pp. 242-276.

Valentine, *Chr. Theol.* I, pp. 420-476.

Pope, *Chr. Theol.* II, pp. 47-86.

Raymond, *Syst. Theol.* II, pp. 64-172.

Wilmers, *Handbook of the Chr. Religion*, pp. 235-238.

Mackintosh, *Christianity and Sin*.

Girardeau, *The Will in its Theological Relations*.

Wiggers, *Augustinism and Pelagianism*.

系统神学

第二部分 人论——和神之间的关系

Candlish, *The Bibl. Doct. of Sin*, pp. 90-128.

Brunner, *Man in Revolt*, pp. 114-166.

## 第5章

# 罪的刑罚

罪是一件非常严肃的事，尽管人经常等闲视之，但是神却严肃对待。罪不仅是违背神的律法，更是对伟大的颁布律法者的攻击，对神的反叛。罪是侵犯神那不可褻渎的公义，那是祂宝座真正的根基（诗九十七 2），是对神无瑕之圣洁的公然冒犯，因为神的圣洁要求我们在一切所行的事上都要圣洁（彼前一 16）。有鉴于此，神用刑罚来追讨罪就是再自然不过的事了。神用一种具有极其重要意义的话说：“我耶和华你的神是忌邪的神。恨我的，我必追讨他的罪，自父及子，直到三、四代”（出二十五）。圣经充分证明了这个事实，即神在今生和将来的世界中都刑罚罪恶。

### 一、自然的刑罚与实际的刑罚

将罪的刑罚划分为自然的（natural）刑罚和实际的（positive）刑罚，是一种相当普遍的划分。一些刑罚是罪的自然结果，是人无法逃脱的，因为这些刑罚是罪自然的、必然的后果。人无法借着悔改和赦罪而得救脱离罪的刑罚。在一些例子中，神会减轻罪的刑罚，甚至可以借着神放在我们手中的、任由我们处置的一些手段而终止；但是，在其他的例子里，刑罚会继续，并不断提醒我们过去的罪行。懒惰的人会变得贫穷，醉酒的人会毁灭自己和他的家，淫乱的人会感染令人作呕的、不可治愈的疾病，罪犯会背负羞耻感，甚至在离开监狱之后，仍然感到很难开始新生活。圣经谈到这类的刑罚，例如：约伯记四章 8 节；诗篇九篇 15 节，九十四篇 23 节；箴言五章 22 节，二十三章 21 节，二十四章 14 节，三十一章 3 节。但是还有一些实际的刑罚，这些刑罚是更普通的，在法律意义上的刑罚。这些刑罚所预设的，不仅仅是生命的自然法则，更预设了伟大的颁布律法者所制订的确定律法，并附带额外的惩罚。这种刑罚并非自然地源自过犯的本质，而是神所制订的，附加在过犯之上的刑罚。这些刑罚是由具

有绝对权威的、神的律法所强加的刑罚。圣经一般所说的刑罚就是指此类的刑罚。这在旧约圣经中特别明显。神赐给以色列一部详细的法典，以规范他们的民事、道德、宗教生活，并明确地规定每一种罪行当受的刑罚（参：出二十~二十三章）。尽管这部律法的很多民事、宗教法规所展现的形式是仅仅给以色列的，但是它们所体现的根本原则，也适用于新约圣经时期。按照圣经对罪的刑罚的观点，我们必须同时考虑这两个方面：存心抵挡神之自然、必然的结果，以及神所设立的、合法地附加在此冒犯之上的刑罚。一些神体一位论者、普救论者、现代主义者，都否认有任何的罪的刑罚，他们仅仅承认罪行的自然结果。刑罚并非神圣存有者根据罪的情况所宣告、执行的判决，仅仅是指一般法则的运行。詹姆斯·柯拉克（J. F. Clarke），泰尔（Thayer），威廉森（Williamson）和葛拉登（Washington Gladden）都采取这种立场。后者宣称：“古旧的神学认为，这个刑罚（罪的刑罚）在于，罪人在未来生活中遭受司法过程所带来的苦难。……新神学教导，罪的刑罚在于罪所带来的自然后果。……罪的刑罚正是罪。人种什么，也就收什么。”<sup>1</sup> 这并不是一种新的观点，它已经出现在但丁（Dante）的思想中，因为在他著名的诗中，地狱的折磨就是在象征罪的后果；谢林提到世界的历史就是世界的审判时，也认识到这一点。然而，我们可以从圣经非常清楚看到，这是一种完全不符合圣经的观点。圣经所谈到的刑罚，并非指罪的自然结果或必然后果，例如，在出埃及记三十二章 33 节；利未记二十六章 21 节；民数记十五章 31 节；历代志上十章 13 节；诗篇十一篇 6 节，七十五篇 8 节；以赛亚书一章 24、28 节；马太福音三章 10 节，二十四章 51 节。这些经文都提到罪的惩罚是神直接的行动。此外，根据他们的这种观点，其实既没有奖赏，也没有惩罚；美德和邪恶都包括了它们自己各式各样的问题。更进一步说，根据那种观点，我们完全没有理由将苦难视为惩罚，因为它否认罪咎，然而，使苦难成为惩罚的恰恰就是罪咎。还有，同样地，在很多情况下，受到最严厉惩罚的并不是罪咎，而是无辜的人，例如，酒鬼或浪荡子弟的家属。最后，根据这种观点，天堂和地狱都不是未来审判的地点，仅仅是人的思维状态，或是人当下所处的状况。葛拉登非常明确地表达出这种观点。

---

<sup>1</sup> Washington Gladden, *Present Day Theology*, pp. 78-80.



## 二、刑罚的本质和目的

英文“punishment”（“刑罚”）这个词源自拉丁文“poena”，意指惩罚、补偿或痛苦。它是指一些错误行为所造成的痛苦或苦难。更具体来说，它可以被定义为颁布律法者直接或间接施加给人的痛苦或损失，这证实了神的公义对侵犯律法的行为所发的义怒。它源自神的公义或刑罚式的公平（punitive justice），神借此维护自己是至圣者的身分，因此必然要求一切有理性的受造物必须是圣洁、公义的。刑罚是罪人因他的罪所应当偿付的自然的、必然的刑罚；事实上，这是应当付给神公义本质的债务。罪的刑罚可以分为两类。有一种刑罚是必然会伴随着罪的惩罚，因为这件事的本质是罪使神和人之间产生了隔离，罪会伴随着罪咎和罪污，使人的内心充满恐惧和羞耻感。但是还有一种是由颁布律法者从外部强加给人的刑罚，例如，今生的各种灾难，以及将来在地狱中的刑罚。

然后，这会引发一个问题，即罪所刑罚的目标或目的。关于这一点，人们的意见有相当的差异。我们不应将罪的刑罚视为仅仅是报复，盼望伤害那些之前造成伤害的人。关于刑罚的目的，接下来的三种观点是最重要的。

### 1. 维护神的公平或公义

杜仁田说：“如果公义是神的属性，那么罪就必须有它应得的报应，就是惩罚。”无论再怎么考虑，律法的要求是：罪由于其本身固有的过失，必须受到惩罚。此原则可以同时应用在人的律法和神的律法的施行上。公义必然要求罪犯受到惩罚。神站在律法的背后，因此我们可以说，惩罚的目的在于维护这位伟大的颁布律法者的公义和圣洁。神的圣洁必然会反对罪，这种反对会表现在对罪的惩罚上。此原则是所有谈及神是公义审判者的经文的基础，祂根据每个人所当得的来报应人。“祂是磐石，祂的作为完全，祂所行的无不公平，是诚实无伪的神，又公义，又正直”（申三十二4）。“神断不至行恶，全能者断不至作孽。祂必按人所作的报应人，使各人照所行的得报”（伯三十四 10~11）。“你照着各人所行的报应他”（诗六十二 12）。“耶和華啊，你是公义的，你的判语也是正直的”（诗一一九 137）。“我是耶和華，……我喜悅在地上施行慈愛、公平和公义”（耶九 24）。“你们既称那不偏待人，按各人行审判人的主为父，就当存敬畏的心，度你们在世寄居的日子”（彼前一 17）。维护

神的公义和圣洁，以及那公义的律法（律法正是神的存有的表达），肯定是惩罚罪的主要目的。然而，还有另外两种观点，却错误地将其他事物放到重要的位置上。

## 2. 使罪人改正

目前，有一种观点特别受人注意，认为不存在“惩罚式的公义”，神不会无情地要求惩罚罪人，神不会生罪人的气，反而是爱罪人，神使罪人遭受一些苦难，只是为了使罪人改邪归正，把他带回到天父的家中。这种观点是不符合圣经的，因为它抹去了惩罚（punishment）和管教（chastisement）之间的不同。罪的刑罚并非源自颁布律法者的爱和怜悯，而是源自祂的公义。施加惩罚之后，如果人能够改换一新，并不是因为惩罚本身，而仅仅是神恩典的运行所结出的果实；为了罪人，神借着刑罚将本身是邪恶的事物转变为对他有益的事物。我们必须维护管教和惩罚之间的不同。圣经教导我们，一方面，神爱祂的百姓，并管教他们（伯五 17；诗六 1，九十四 12，一一八 18；箴三 11；赛二十六 16；来十二 5~8；启三 19）；另一方面，神恨恶并且惩罚作恶的人（诗五 5，七 11；鸿一 2；罗一 18，二 5~6；帖后一 6；来十 26~27）。此外，一种刑罚要能感化人，必须是被视为公正的惩罚，也就是必须符合公义。但是按照这种理论，一个已经改邪归正的罪人，就不能再受到惩罚了；一个没有改造可能的罪人，也不能受到惩罚，以至于撒旦也不可能受到惩罚；死亡的刑罚不得被废除，永远的惩罚也就失去了存在的理由。

## 3. 遏止人犯罪

今天，另外一种相当流行的理论是：为了保护社会，罪人必须受到刑罚，因为这样可以威慑其他人，免得他们犯类似的罪。毫无疑问，在家庭里、在国家中、在世上的道德政府中，这个目标经常获得确保，但这是神满有恩典地借着施加刑罚所达成的偶然结果。这当然不能成为施加刑罚的根据。仅仅为着社会的益处而惩罚个人，一点都不合乎公义。事实上，罪人总是会因他的罪而受到惩罚，但只是碰巧对社会来说是有益处的。再次，我们可以说：如果惩罚本身不是公正和公义的，那么它就不具备遏制罪的效果。很显然，只有当一个人按着自己当受的惩罚遭受苦难，这种惩罚才具有良好的效果。如果这种理论是正确的，那么如果不是为了罪犯受惩罚可以威慑其他人不去犯罪，一个罪犯可能就应当立刻被释放。此外，一个人只要甘愿承担刑罚，那么他就可以公义地犯罪。按照这种观点，惩罚绝不是基于过去，而完全是基于将来。

但是，若基于这个假设，我们很难解释为什么惩罚总是会使悔改的罪人回首过去，并以忏悔的心承认自己过去所犯的罪，正如我们在以下经文中注意到的：创世记四十二章 21 节；民数记二十一章 7 节；撒母耳记上十五章 24~25 节；撒母耳记下十二章 13 节，二十四章 10 节；以斯拉记九章 6、10、13 节；尼希米记九章 33~35 节；约伯记七章 21 节；诗篇五十一篇 1~4 节；耶利米书三章 25 节。我们很容易就可以列举数倍的这种例子。与我们前面考虑的两种理论相反，我们必须坚持，惩罚罪的主要目的完全是追溯既往，尽管施以刑罚可能为个人和社会带来有益的结果。

### 三、罪的实际刑罚

神在伊甸园中用来警告人的刑罚，正是死亡的刑罚。这里所指的死亡并非身体的死亡，而是整个人的死亡，圣经意义上的死亡。我们一般分为身体的死亡、属灵的死亡，和永远的死亡，但是圣经并没有作此区分；圣经对死亡的看法是综合性的，将其视为与神分离。人犯罪的那一日，神确实执行了这种刑罚，尽管因着神的恩典，暂时延缓了完整的执行。一些人以一种非常不合圣经的方式，将他们自己作的区分读到圣经里，他们主张，身体的死亡不应当被视为罪的刑罚，而应当被视为人身体结构的自然结果。但圣经完全不接受这种特例。圣经让我们熟悉刑罚的威胁，也就是完整意义上的死亡；圣经也教导，死亡是借着罪进入到世界的（罗五 12），罪的工价就是死（罗六 23）。罪的刑罚必定包括身体的死亡，但是范围远不只是这样。在越来越习惯作这样区分的同时，我们可以说，死亡的刑罚包括以下几点：

#### 1. 属灵的死亡

奥古斯丁说：罪也是罪的惩罚，这句话蕴含深奥的真理。这意味着，人天生就处在一种有罪的状态和光景中，这构成了罪的刑罚的一部分。这些确实是罪的直接后果，但是它们也是神所警告的刑罚的一部分。罪使神和人分离，这意味着死亡，因为只有和永生神交通，人才能拥有真正的生命。在死亡的状态中（这是因着罪进入世界的结果），我们背负着罪咎，而只有耶稣基督的救赎大工才能移除这种罪咎。因此，我们有义务承担违背律法所引发的苦难。属血气的人无论走到哪里，都带着会受惩罚的意识。良心经常使人想起他的罪咎，使人的心中充满对惩罚的恐惧。属灵的死亡并不只是指罪咎，也包括罪污。罪永远是人生中一种败坏的影响力，这是我们死亡的一部分。在神的眼中，我们生来不仅是不义的，也是不圣洁的。这种不圣洁彰显在我

们的思维、言语、行为上。它在我们里面一直是活跃的，像有毒的源泉污染生命的所有溪流。如果不是神一般恩典的节制作用，罪必然会使社交生活变得完全不可能。

## 2. 今生的苦难

今生的苦难是罪进入世界所引发的后果，也包括在罪的刑罚里。罪干扰人的整个生命。人的身体遭受软弱和疾病的折磨，导致不舒适，并经常处在巨大的痛苦中；人的心智会遭受痛苦的干扰，掠夺人生命中的喜乐，使人没有能力从事日常的工作，有时会完全破坏人心理的平衡。人的灵魂成为互相冲突的思维、感情、欲望争战的战场。意志拒绝随从理性的判断，情感肆无忌惮，完全不受理智的掌控。人生真正的和谐遭到破坏，由分裂生活的咒诅取而代之。人处在一种解体的状况中，这经常会伴随着最深刻的痛苦。不仅如此，由于人的堕落，整个被造界和人一起，都服在虚空之下，受到败坏的捆绑。进化论者尤其教导我们，将大自然视为“血红的牙爪”。毁灭性的能力经常借着地震、暴风、龙卷风、火山爆发、洪水等形式释放出来，为人类带来无尽的苦难。尤其是在今天，有很多人在这一切当中看不到神的手，他们并不认为这些苦难是罪的刑罚的一部分。然而，总的来说，这些确实是刑罚的一部分。然而，将它们特殊化，并将它们解读为那些生活在灾区的人因为犯了某些严重的罪行而遭受特殊的刑罚，是不安全的做法。平原之地的城市（所多玛和蛾摩拉）被从天上降下来的火毁灭；以这等因果关系嘲弄他们，也是相当不明智的。我们应当始终谨记在心的，神在某个城市、地区、国家降下严重的灾难，通常都是有充分原因的，人们也有集体的责任。神没有更常在烈怒和恼恨之中向列邦降灾，其实是个奇迹。一些犹太人向耶稣报告临到某些加利利人身上的灾难，很明显是在暗示这些加利利人必然是罪恶深重，耶稣如此回答：“你们以为这些加利利人比众加利利人更有罪，所以受这害吗？我告诉你们，不是的。你们若不悔改，都要如此灭亡！从前西罗亚楼倒塌了，压死十八个人，你们以为那些人比一切住在耶路撒冷的人更有罪吗？我告诉你们，不是的。你们若不悔改，都要如此灭亡！”（路十三 2~5）；牢记这一点总是好的。

## 3. 身体的死亡

身体和灵魂分离也是罪的刑罚的一部分。上主威胁要施行的刑罚也着眼于这一点；从以下这些话对这点的解释也可以很明显看出：“你本是尘土，仍要归于尘土”（创三 19）。保罗在罗马书五章 12~21 节和哥林多前书十五章 12~23 节的整个论

证也支持此观点。一直以来，教会的立场是，完整意义上的死亡——包括身体的死亡——不仅仅是罪的后果，也是罪的刑罚。罪的工价就是死。伯拉纠主义者否认这两者之间的关联；有人声称：“第一个人亚当被造时就是可朽坏的，因为无论他是否犯罪，最终都将死亡；死亡并非罪的工价，而是人本质的必然；”但是，北非的迦太基大会（General Synod of Carthage；主后 418 年）对任何这样宣称的人宣告咒诅。苏西尼派和理性主义者延续伯拉纠主义者的谬误，甚至在更晚近的时期，在康德派、黑格尔派、立敕尔派的神学家们所构建的体系中，也重复这种谬误，他们实际上将犯罪视为在人的道德和属灵发展中必然会有时刻。当今的自然科学也支持他们的观点，将身体的死亡视为人类这个生机体的自然现象。人的身体结构既是如此，就必然会死亡。但这种观点并不受欢迎，因为人身体的生机组织每七年更新一次，相对而言，很少人死于年迈或完全衰竭，更多人是死于疾病和偶发事故。这也与一个事实相悖，即人并不觉得死亡是一件自然的事，而是恐惧死亡，将它视为灵魂和身体的非自然分离。

#### 4. 永远的死

“永死”可以被视为属灵死亡的顶点和完成。目前的抑制消失了，罪的败坏达到完全。神的震怒完全倾倒在被定罪之人的身上。他们完全与神——生命和喜乐的源泉——分离，这意味着最糟糕意义上的死亡。神使他们外在的光景与其内在的邪恶状态成为一致，这意味着良心的苦楚和身体上的痛苦。他们受痛苦的烟往上冒，直到永永远远（启十四 11）。我们会在末世论中进一步讨论这个主题。

#### 进深研究问题

许多当代自由派否认罪的实际刑罚，为什么？

罪的惩罚全然是罪的自然结果，这种立场是否站得住脚？你对这种立场有何异议？

惩罚罪是为了维护律法和神的公义，人们对这种观点普遍反感，你如何解释？

惩罚罪是否也是为了遏制罪，以及作为使人改正的工具？

圣经对死亡有什么样的观点？你能否根据圣经证明，死亡包括身体的死亡？

“永死”的教义是否与这个观念一致，即惩罚罪仅仅是作为改变人的手段，或者是为了遏制罪？

系统神学

第二部分 人论——和神之间的关系

### 参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 158-198.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Peccato*, pp. 93-112.

Strong, *Syst. Theol.*, pp. 652-660.

Raymond, *Syst. Theol.* II, pp. 175-184.

Shedd, *Doctrine of Endless Punishment*.

Washington Gladden, *Present Day Theology*, Chaps. IV and V.

Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things*, pp. 103-157.

Dorner, *Syst. of Chr. Doct.* III, pp. 114-132.