

※

在恩典之约
中的人

※

第 1 章

圣约的名称与概念

一、名称

1. 在旧约圣经中

希伯来文一直是用 בְּרִית (b'rît) 这个来源不确定的单词来代表“约”(covenant)。最普遍的看法认为它源自希伯来动词 בָּרָה (bārâ, “切开”), 因此令人想起了创世记十五章 17 节所提及的礼仪。然而, 一些人偏向于认为它源自亚述文单词 *beritu*, 意指“捆绑、约束”。这立刻会将“约”指向一种约定 (bond)。对教义的构建来说, 单词起源的问题并不是太重要。בְּרִית (b'rît) 一词可以是指双方自愿设立的协议 (双方的〔dupleuric〕), 但也可能是一方强加于另一方的配置或安排 (单方的〔monopleuric〕)。它的确切含义并非取决于单词的语源学, 或这个概念的历史发展, 而是仅仅取决于相关的当事人。如果立约的一方从属于另一方, 而且没有什么发言权, 在这个尺度上, 这个约就具有一种特征, 即一方将一种配置或安排强加于另一方。这样, בְּרִית (b'rît) 就变成 חֹק (hōq) (指定的律例或典章) 的同义词 (出三十四 10; 赛五十九 21; 耶三十一 36, 三十三 20, 三十四 13)。因此, 我们也发现, כָּרַת בְּרִית (kārat b'rît, “切一个约”) 不仅可以与介词 עִם ('im) 和 בֵּין (bên) (“与”) 连用, 也可以使用 לְ (l') (“向”) (书九 6; 赛五十五 3, 六十一 8; 耶三十二 40)。很自然, 当神与人立约时, 这种单方面的特性是非常明显的, 因为神和人并不是平等的立约方。神有至高主权, 祂将自己的典章强加给祂所造之物。

2. 在新约圣经中

在《七十士译本》， $\beta\rho\iota\tau$ (*b'rit*) 这个词在每一处经文都翻译为 $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ (*diathēkē*)，只有申命记九章 15 节 ($\mu\alpha\rho\tau\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu$ [*martyrion*]) 和列王纪上十一章 11 节 ($\acute{\epsilon}\nu\tau\omicron\lambda\eta$ [*entolē*]) 例外。除了四段经文之外， $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ (*diathēkē*) 这个词都限定于这种用法。这个词的这个用法似乎是相当独特的，因为它并不是用来指约的一般希腊文单词，而实际上是指一种处置 (*disposition*)，因而也是一种遗嘱/誓约 (*testament*)。用来指约的一般希腊文词汇是 $\sigma\upsilon\nu\theta\eta\kappa\eta$ (*synthēkē*)。《七十士译本》的译者是否有意用另一种观念代替约的观念？明显不是，因为在以赛亚书二十八章 15 节，这两个词用作同义词， $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ (*diathēkē*) 在那里明显是指一种条约或协议。因此毫无疑问，他们将这种含义归给 $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ (*diathēkē*)。但是问题并没有得到解决，他们为什么总是避免使用 $\sigma\upsilon\nu\theta\eta\kappa\eta$ (*synthēkē*)，而代之以另一个指某种处置、而非协议的词？最有可能的原因是在于一个事实，即在希腊的世界里，由 $\sigma\upsilon\nu\theta\eta\kappa\eta$ (*synthēkē*) 所表达的立约观念，在很大的范围里是基于法律上平等的立约当事人，它不可能在未经相当程度的修改下就被并入圣经的思想系统里。在立约时，神具有优先权，祂以至高主权将自己的约施加在人身上，这种观念在那个常用的希腊文单词中是不存在的。因此，这里的单词替换是非常突出的。如此， $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ (*diathēkē*) 这个词像很多其他的词一样，当它成为神思想的载体时，就获得了一种新的含义。这种改变是非常重要的，因为它与新约圣经对这个词的用法有关。关于这个词的正确翻译，有相当不同的看法。在出现它的一半经文中，荷兰译本和《钦定本》翻译为“约” (*covenant*) 这个词，而在另一半经文中，则翻译为“遗嘱” (*testament*)。然而，《美国修订版》(*American Revised Version*)，除了希伯来书九章 16~17 节之外，都前后一贯地将它翻译为“约” (*covenant*)。因此，很自然地，我们必须提出一个问题，即这个词在新约圣经中的含义是什么？一些人宣称，在新约圣经的每个出处，它都具有古典时期希腊文的含义，即处置或遗嘱；而另一些人则认为，在一些地方，它是指遗嘱，但是在大多数经文中，约的观念是最为突出的。这无疑是正确的观点。我们可以事先预期，新约圣经的用法与《七十士译本》的用法大致上会是一致的；仔细研究相关的经文可以发现，《美国修订版》的翻译无疑是正确的，它只有在希伯来书九章 16、17 节将 $\delta\iota\alpha\theta\eta\kappa\eta$ (*diathēkē*) 翻译为“遗嘱”。很有可能，除此之外，没有任何一处经文这样翻译是正确的，甚至是哥林多后书三章 6、14 节。事实上，新约圣经的若干译本，在很多地方都用“遗嘱”来代替“约”，可能是出于三种原因：(A) 盼望强调神在立约过程中的优先权；(B) 假

设这个词应当尽可能翻译成与希伯来书九章 16、17 节一致；(C) 受拉丁译本的影响，因为拉丁文统一将 διαθήκη (*diathēkē*) 翻译为 “*testamentum*”。

二、概念

约的概念在历史上的发展，先于神在救赎启示中正式使用这个概念。在神与挪亚和亚伯拉罕立约以先很久，人类中间已经出现了盟约，这就预备人明白约在一个被罪割裂的世界中的重要意义，并且帮助他们明白神的启示，特别是当神的启示将神与人之间的关系描述为圣约关系时。然而，这并不表示约的概念是源自人，后来被神借用，作为描述神与人彼此之间关系的合适形式。事实正好相反：我们可以在神三位一体的存有中找到所有盟约生活的原型，人们当中所见的盟约只是这个原型的模糊摹本 (*ectype*)。神如此安排人的生活，使约的观念得到发展，而成为社会生活的柱石之一；约的观念如此发展以后，神正式引进约的观念，用以表达祂和人之间存在的关系。从一开始，神和人之间的圣约关系就已经存在，因此早在神与亚伯拉罕正式立约之前。

尽管 ברית (*b'rīt*) 这个词经常用来指人与人之间的盟约，它却也总是包含一种宗教的观念。约是两个或更多当事人之间的协定或协议。约可以是立约各方在平等的基础上、在仔细规定各方的责任和权利之后，自愿达成的协议（在人当中，这是最常见的）；但是，在本质上，约也可以是具有优势的一方将某种处置或安排强加给地位较低的一方，并且由后者接受。这个约通常会在神的面前，用一种庄严的仪式来确认，使之具有某种不可侵犯的特征。立约的每一方都有义务根据约定的条件履行一些承诺。我们不应该说，我们无法正确地讨论神和人之间的约，因为立约的双方是如此不平等，以至于可以进一步假设：恩典之约仅仅是神以约的形式向人应许救恩。若是这样作，我们就是没有公允地对待圣经所启示的圣约观念。无论是行为之约（正如其结果会显明的）还是恩典之约，在起源上都是单方面的，在本质上都是神规定、设立的协议，神在立约双方中具有优先权；但它们仍然是约。神满有恩典地俯就人的水平，或多或少站在平等的基础上对待人，赋予人尊荣。祂规定祂的要求，并赐下祂的应许，人心甘情愿地承担神加给他的义务，并因此承受神所赐的福。在行为之约中，人可以借着天然的恩赐来满足约的要求；但是在恩典之约中，人唯独因着圣灵重生和成圣的影响，方能被赐予能力来满足约的要求。神在人心中运行，使立志、行事，满有恩典地将祂所要求于人的一切赐给他。它被称

为恩典之约，是因为此约是神的恩典一种无可比拟的启示，也因为人是以领受此约的一切福分，作为神恩典的礼物。

第2章

救赎之约

一、根据圣经作出的合理探讨

关于恩典之约的立约方，有很多种不同的描述。一些人认为立约方是三一真神和人，人要么没有任何限定条件，要么有部分的限定，是“罪人”、“选民”或“在基督里的人”；其他人则认为立约方是圣父（代表三位一体），和基督（代表选民）；¹ 自柯塞由的时代以来，还有一些人区分两个圣约，也就是圣父和圣子之间的“救赎之约”（*pactum salutis*），以及以此约为基础的，三位一体的神与选民（或蒙拣选的罪人）之间的恩典之约。从系统的角度来看，第二种描述具有一定的优势。它可以宣称有罗马书五章 12~21 节和哥林多前书十五章 21~22、47~49 节这类经文的支持，并强调救赎之约和恩典之约之间不可分割的关联。它阐明出在基督里之约的统一性，波士顿、纪伯、狄克、老亚伯拉罕·凯波尔（A. Kuyper Sr.）、赫尔曼·凯波尔（H. Kuyper）和小亚伯拉罕·凯波尔（A. Kuyper, Jr）都支持这种观点。然而，第三种描述更加清晰，更容易明白，因此，在实际讨论圣约教义时更有实用性。它避免了其他观点所造成的许多混乱，因此，大多数改革宗神学家都追随这种观点，例如马斯垂克、阿马克、杜仁田、魏修斯、贺佩、赫治父子，薛德、魏司坚、巴文克、侯尼格。然而，第二和第三种描述之间并没有本质上的不同。赫治博士说：“一些人偏爱一种陈述，其他人偏爱另一种陈述；一些人将圣经中关于这个主题的所有事实，组成一个约，也就是神和作为祂百姓代表的基督之间的约，而其他人则将这些事实分为两个约；但

¹ 《威斯敏斯特大要理问答》，第 31 问。

这两群人之间并不存在教义上的差异。”² 既然如此，第三种描述方式无疑更值得受到青睐。但在接受第三种观点的同时，我们应当将薛德所说的谨记在心：“尽管圣经的陈述支持救赎之约和恩典之约之间的区分，但我们不能推论说它们是两种分离的、毫不相干的约，与行为之约对立。恩典之约和救赎之约是同一个福音式的怜悯之约的两种模式或两个阶段。”³

二、救赎之约的经文资料

“和平筹定”（*counsel of peace*；《和合本》作“筹定和平”）这个名称源自撒迦利亚书六章 13 节。柯塞由和其他一些人认为此处经文是指圣父和圣子之间的约定。这明显是一个错误，因为此处经文是指弥赛亚身兼君王职分和祭司职分。我们不能坚持说这个名称来自圣经，但这当然无损于“和平筹定”的真实性。这个永恒筹算的教义，乃是基于以下的圣经根据：

1. 圣经清楚地指向一个事实，即救赎计划被包括在神永恒的定旨或筹划里（弗一 4 起，三 11；帖后二 13；提后一 9；雅二 5；彼前一 2，等等）

如今我们知道，在某种意义上，救赎的经世是三一神分工合作完成的：圣父是发起者，圣子是执行者，圣灵是应用者。这只能是三一神不同位格之间自动自发约定的结果，因此三一神内在的关系采用了圣约生命的形式。事实上，我们恰恰是在三一神的生命中找到历史中诸约的原型，这是一个在恰当和完满意义上的约，立约的当事人在平等的基础上会面，一个真正的 *συνθήκη* (*synthēkē*)。

2. 圣经有一些经文不仅指向一个事实，即神拯救罪人的计划是永恒的（弗一 4，三 9、11），更表明这个计划具有圣约的本质。

基督说到祂降世以前，圣父对祂所作的应许，并一再提到祂从天父领受的托付（约五 30、43，六 38~40，十七 4~12）。在罗马书五章 12~21 节和哥林多前书十五章 22 节，基督明显被视为代表性的元首，即圣约的元首。

² Hodge, *Syst. Theol.* II, p. 358; 亦参 Dabney, *Lect. on Theol.*, p. 432; Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 240.

³ Shedd, *Dogm. Theol.* II, p. 360.

3. 无论在哪里，只要我们拥有约的基本要素——即立约的当事人、一个应许或多个应许、一个条件——我们就有一个约

诗篇第二篇 7~9 节提到了立约的各方，也暗示了一个应许。使徒行传十三章 33 节；希伯来书一章 5 节，五章 5 节保证了这段经文具有弥赛亚诗篇的特征。新约圣经（来十 5~7）再次证明，诗篇四十篇 7~9 节是弥赛亚的经文，弥赛亚表明祂乐意服从父的旨意，成为赎罪祭。基督一再提及父托付给祂的任务（约六 38、39，十 18，十七 4）。路加福音二十二章 29 节的陈述尤其具有重大意义：“我将国赐给你们，正如我父赐给我一样。”这里所用的动词是 διατίθημι (*diatithēmi*)，διαθήκη (*diathēkē*) 就是从这个字来的，意思是借由遗愿、遗嘱或约来指派。此外，在约翰福音十七章 5 节，基督宣称祂有权得到某种奖赏，而在约翰福音十七章 6、9、24 节（另参：腓二 9~11），基督提到祂的百姓和祂将来的荣耀，是父赐予祂的奖赏。

4. 旧约圣经有两处经文直接将约的观念和弥赛亚联系在一起

那两处经文就是诗篇八十九篇第 3 节和以赛亚书四十二章 6 节；前者是基于撒母耳记下七章 12~14 节，希伯来书一章 5 节也证明那是弥赛亚经文；后者所指的人则是耶和华的仆人。这种关联清楚地表明，这个仆人不是仅仅指以色列。此外，弥赛亚在一些经文中——即诗篇二十二篇 1~2 节和诗篇四十篇 8 节——说到神是祂的神，因此是在使用圣约的语言。

三、救赎之约中的圣子

1. 基督在救赎之约中的官方职任

基督在救赎之约中的职任是双重的。首先，基督是“保证人”（Surety；希腊文 ἔγγυος (*engyos*)），这个词仅出现在希伯来书七章 22 节（《中文标准译本》“保证人”；《和合本》作“中保”）。这个词的来源并不确定，因此无法帮助我们证实它的含义。但是其含义并不是可疑的。保证人是指一个保证要为此负责的人，即保证另一个人的法律义务会得到满足。在救赎之约中，基督为祂的百姓承担必然的刑罚，为他们完成代赎的工作，并且为他们满足律法的要求。借着代替犯罪的人，基督成为末后的亚当，因此也是圣约的元首，是父赐给祂的所有子民的代表。因此，在救赎之约中，基督既是保证人，又是元首。祂将百姓的责任担在自己肩上。在从救赎之约发展出来的

恩典之约里，基督也是祂子民的保证人。有人提出过这样一个问题：在“和平筹定”中，基督的保证人责任（suretyship）是有条件的，还是无条件的？罗马法承认两种保证人责任，一种是担保人（*fidejussor*），另一种是债务承担人（*expromissor*）。前者是有条件的，后者是无条件的。前者是这样一个人，假如一个人无法亲自履行义务，这个保证人会答应为他偿还。罪咎的重担会一直留在犯罪的一方，直到偿还为止。不过，后者却是这样的一个人，他无条件地承担起为另一个人偿还的责任，因此会立刻解除犯罪方的责任。柯塞由和他的学派主张，基督在和平筹定中成为担保人（*fidejussor*），因此旧约圣经的信徒享受不到完全的赦免。他们从罗马书三章 25 节作出推论说，对这些圣徒而言，这仅仅是一种“宽容”（*πάρεσις*〔*pareisis*〕），对罪的忽视，而不是“赦免”（*ἄφεσις*〔*aphesis*〕）或完全的赦罪，直到基督真正为罪代赎。然而，他们的对手断言，基督无条件地承担这个责任，要为祂的百姓提供补偿，因此基督成为债务承担人（*expromissor*）这个特定意义的保证人。这是唯一站得住脚的立场，因为：(A) 旧约圣经信徒领受了完全的称义或赦罪，尽管救恩的知识不像在新约圣经时代那样完整和清晰。旧约圣经信徒和新约圣经信徒，其地位并没有本质上的不同（诗三十二 1、2、5，五十一 1~3、9~11，一〇三 3、12；赛四十三 25；罗三 3、6~16；加三 6~9）。柯塞由的立场使人想起罗马天主教“义人的居所”（*Limbus Patrum*）的立场。^{*} (B) 柯塞由的理论，以一种毫无根据的方式，使神为罪人预备救赎的工作必须取决于人不确定的顺服。主张基督成为有条件的保证人，这种说法是毫无意义的，仿佛罪人仍有可能应该为自己偿债。神为救赎罪人所作的预备是完全的。这并不等于说，罪人在借着信心被称义之前，神并不把他们本身当作有罪的来对待他们，向他们说话，因为这确实是神所作的。(C) 柯塞由诉诸于罗马书三章 25 节，他说，在这节经文，使徒使用 *πάρεσις*（*pareisis*；“宽容”〔忽视或略过〕）这个词，并非因为旧约圣经中的个别信徒没有领受完整的赦罪，而是因为旧约圣经时代的赦罪仍是采用 *πάρεσις*（*pareisis*；“宽容”）的形式，因为罪还没有在基督里得到恰当的惩罚，基督绝对的公义还没有在十字架上彰显出来。

* 编按：此拉丁词的直译是“先祖的边境”（borderland of the patriarchs），指旧约圣经时代的圣徒集中在地狱的边境，等候基督完成救赎的工作；另意译为“先祖的前厅”，往往也称为“亚伯拉罕的怀中”。

2. 基督在救赎之约中担当的角色

尽管救赎之约是恩典之约的永恒根基，而且就罪人而言，它也是恩典之约在永恒中的原型，但是对基督来说，它却是一个行为之约，而不是恩典之约。对基督来说，原始之约的律法仍旧适用，即永生只能通过满足律法的要求来获得。身为末后的亚当，基督为罪人获得永生，是祂忠心顺服的报酬，完全不是一种不配得的、恩典的赏赐。基督以祂所有百姓的代表和保证人的身分所成就的一切，祂的百姓就不再有责任要去完成。基督已经完成了祂的工作，祂配得奖赏，信徒也得以借着恩典，分享基督已经完成之工作所带来的果实。

3. 基督在救赎之约中的工作受到拣选定旨的限制

一些人将救赎之约视为与拣选等同；但这明显是个错误。拣选是指选择一些人，就是命定要在基督里承受永恒荣耀的人。另一方面，救赎的筹算（*counsel of redemption*）是指神在什么道路上、借着什么途径为罪人预备恩典和荣耀。拣选确实也与基督有关，也应当将基督考虑在内，因为圣经说信徒是在基督里蒙拣选的。在某种意义上，基督自己就是拣选的对象，但是，在救赎的筹算中，基督是立约的当事人之一。基督是祂子民的中保，圣父是以这种身分来对待祂的。在逻辑上，拣选先于救赎的筹算，因为基督所具有的保证人责任，像祂的代赎一样，是特定的。如果没有居先的拣选，救赎就必然成为普世性的。此外，颠倒这个顺序，就等同于使基督的保证人责任成为拣选的基础，但是根据圣经，拣选完全是基于神的美意。

4. 基督使用的圣礼和约之间的关连

基督既使用旧约圣经的圣礼，也使用新约圣经的圣礼。然而，很明显，这些圣礼对基督的意义，和对信徒的意义不可能是相同的。对基督来说，圣礼不可能是救恩的象征，也不是救恩的印记；圣礼也不可能是强化得救信心的工具。如果我们区分救赎之约和恩典之约（我们也确实这样作），对基督来说，这些圣礼就很可能是救赎之约的圣礼，而不是恩典之约的圣礼。在救赎之约中，基督亲自承担起满足律法要求的责任。基督在地上的时候，这些要求采用了一种明确的形式，也包括确定的宗教条规。圣礼构成了这个律法的一部分，因此基督必须使自己服在律法之下（太三 15）。与此同时，圣礼可以作为父赐给子的应许的印记。对此描述有人也许可能提出异议，即圣礼确实是除去罪恶、滋养属灵生命的合适象征和印记，但是从这件事的本质来说，圣

礼对基督而言并不具有这个意义，因为基督是无罪的，而且不需要属灵的滋养。在回应这种异议时，我们至少可以在某种程度上请人注意一个事实，即基督是以公开的官方职任身分出现在地上。基督本人虽然没有罪，因此没有任何圣礼可以作为祂的罪恶被除去的象征或保证，但是基督替祂的百姓成为罪（林后五 21），因为祂担当了他们的罪咎；因此，根据圣父的应许，在基督完成了代赎的工作之后，圣礼可以象征这个重担被除去了。再次，尽管我们不能说基督是在运用得救的信心（这是就着我们的要求来说的），然而，作为中保，基督必须在更广的意义上运用信心，满心相信地接受圣父的应许，同时信靠天父必定会实现这些应许。而就基督的人性来说，圣礼就可以作为记号和印记，来强化基督的信心。

四、救赎之约的要求和应许

1. 要求

父要求子——后者在救赎之约中以祂子民的保证人和元首的身分出现，并作为末后的亚当——要弥补亚当的罪和父赐给子的那些百姓的罪，并遵行律法，从而为祂一切的属灵后裔确保永生，借以完成亚当所未能完成的。这个要求包括以下的细节：

A. 基督必须为女子所生，借此取得人性，因此进入各种时空关系中；祂也应当取得人性，包括人性当前的软弱，尽管没有罪（加四 4~5；来二 10、11、14、15，四 15）。基督成为人类的一分子，是绝对必要的。

B. 基督是神的儿子，高过律法，却必须让自己服在律法之下；祂不仅应当与律法建立自然的关系，也应当与律法建立刑罚和圣约的关系，以便偿还罪所当受的刑罚，并为选民赚取永生（诗四十 8；太五 17、18；约八 28、29；加四 4、5；腓二 6~8）。

C. 基督在为自己的百姓赚取赦罪和永生后，应当将祂功劳的果实施行到选民的身上，包括完全的赦罪，以及借着圣灵大能的运行来更新选民的生命。祂借此确保信徒会将自己的生命奉献给神（约十 16，十六 14、15，十七 12、19~22；来二 10~13，七 25）。

2. 应许

父的应许与祂的要求是一致的。父应许子，要赐给祂执行这项伟大的、全面的任务所需的一切，从而排除在执行这个圣约当中的一切不确定性。这包括以下的应许：

A. 父要为圣子预备身体，使之成为圣子合适的帐幕；身体的一部分是透过神直接的作用预备的，而且未受到罪的玷污（路一 35；来十 5）。

B. 父要赐给圣子执行祂任务所必要的一切恩赐和恩典，尤其要赐给圣子无限量的圣灵，膏立祂担当弥赛亚的职分，这应许特别是在耶稣受洗时得到了应验（赛四十二 1、2，六十一 1；约三 31）。

C. 圣子在执行祂的工作时，父要帮助祂，要拯救祂脱离死亡的权势，并因此加给祂能力，毁灭撒旦的权势，建立神的国度（赛四十二 1~7，四十九 8；诗十六 8~11；徒二 25~28）。

D. 父要加给圣子能力，作为祂所完成的工作的奖赏，使圣子能够差派圣灵，塑造基督属灵的身体，教导、引领、保护教会（约十四 26，十五 26，十六 13~14；徒二 33）。

E. 父要赐给圣子无数的后裔，作为圣子完成工作的奖赏，后裔的数目多到无法计算，好叫弥赛亚的国度最终将包含万国万民（诗二十二 27，七十二 17）。

F. 父要将天上、地上所有的权柄都赐给圣子，使祂能统管世界和祂的教会（太二十八 18；弗一 20~22；腓二 9~11；来二 5~9）；且最终要奖励基督的中保工作，使祂享受未有世界以先与父同享的荣耀（约十七 5）。

五、救赎之约和恩典之约的关系

以下几点表明救赎之约和恩典之约之间的关系：

1. 救赎筹算是历史上的恩典之约在永恒中的原型

就是因为这个缘故，许多人将这两个约合并成一个约。前者是永恒的，也就是来自永恒，后者是在时空中的，因为在某种意义上它是在时空中实现的。前者是圣父与作为选民保证人和元首的圣子之间的合约，而后者是三一神与在保证人里被拣选的罪人之间的合约。

2. 救赎筹算是恩典之约永恒的、坚实的基础

如果没有父和子之间永恒的和平筹定，三一神和罪人之间也就不会有任何的协议。救赎筹算使恩典之约成为可能。

3. 救赎筹算也使恩典之约产生效力, 因为救赎筹算为恩典之约的设立和执行提供了手段

罪人只能借着信心获得恩典之约里的祝福, 而在救赎筹算里, 信心之路已经被开启。在罪人心中生发信心的圣灵, 正是父向基督所应许的, 而借着信心领受生命之路, 也由基督保证了。

救赎之约可以定义为: 圣父和圣子之间的约定, 使圣子成为选民的元首和救赎者, 而圣子要自愿地代替圣父所赐给祂的人。

第3章

恩典之约的性质

在讨论恩典之约的本质时，有几个方面值得我们考量，例如恩典之约和行为之约的区别，立约的各方，约的内容、特征，以及基督在恩典之约中的地位。

一、恩典之约和行为之约的比较

1. 相似之处

两者共同之处的性质是相当一般性的。这两个约在以下几点是一致的：(A) 创始者：神既是恩典之约的创始者，也是行为之约的创始者；只有祂能够设立这样的约；(B) 立约的当事人，都是神和人；(C) 外在的形式，也就是条件和应许；(D) 应许的内容都是永生；(E) 总体的目标都是神的荣耀。

2. 不同之处

(A) 在行为之约中，神是以创造者、主的身分出现的；在恩典之约中，神是以救赎主、父的身分出现的。行为之约的设立是由神的爱和恩慈激发的；恩典之约的设立是由神的怜悯和特殊恩典激发的。(B) 在行为之约中，人仅仅以神所造之物的身分出现，这就是神和人之间的关系；在恩典之约中，人是以堕落罪人的身分出现的，只能在中保基督里成为立约的一方。结果，前者没有中保，后者则有。(C) 行为之约有赖于善变的人不确定的顺服；恩典之约则取决于中保基督的顺服，而基督的顺服是绝对的、确定的。(D) 在行为之约中，守全律法才是生命之路；而在恩典之约中，生命之路是信靠耶稣基督。在行为之约中，无论对信心的要求是什么，都只是行律法的义的一部分；然而，在恩典之约中，信心仅仅是拥有在耶稣基督里的恩典的工具。(E) 人

天生就了解行为之约的一部分，因为神的律法就写在人的心中；但恩典之约却只能借着特殊的、实际的启示来认识。

二、立约的当事人

正如行为之约一样，在恩典之约中，神也是立约的首要当事人，是采取主动的一方，满有恩典地决定与立约另一方之间的关系。然而，祂在恩典之约中，不仅仅是一位有至高主权的、仁爱的神的身分出现，尤其更是以满有恩典的、饶恕人的父的身分出现，祂愿意赦免罪恶，使罪人重新回到蒙福的、与神交通的状态中。

要准确判断立约的第二方到底是谁，并不是一件容易的事，总的来说，我们可以说，神当然是与堕落的人立了恩典之约。从历史来说，在亚伯拉罕时期之前，并没有任何界限的迹象。然而，随着时间的推移，有一件事变得十分明显，就是这个新的圣约关系并没有要把所有人包括在内。当神与亚伯拉罕正式立约时，祂将立约方限定在亚伯拉罕和他的后裔身上。因此问题就产生了：这个约准确的界限究竟在哪里呢？

关于这个问题，改革宗神学家并没有一致的答案。一些人仅仅说，神与罪人立了这个约，但这是暗示没有任何的界限，因此并不令人满意。另一些人则断言，神与亚伯拉罕和他的后裔立了这个约，也就是亚伯拉罕肉身的后裔，但尤其是他属灵的后裔；或者，以一种更普遍的形式来说，神是与信徒和信徒的后裔立了此约。然而，他们中的大多数人都主张，神与选民、或是与在基督里蒙拣选的罪人建立这个圣约关系。早期和晚期的圣约神学代表都采纳这种立场。连约翰·布灵格也说：“神的约包括亚伯拉罕所有的后裔，也就是信徒。”他认为，这和保罗在加拉太书三章对“后裔”一词的解释是一致的。同时，他认为，在某种意义上，信徒的儿女也被包括在此约之内。¹ 与邬新努合着《海德堡要理问答》的欧利维亚努（Olevianus）说，神立约的对象是“祂定旨要借着恩典、从一大群丧失的人当中收养成为儿女，因此赋予他们信心的那些人。”² 这也是马斯垂克、杜仁田、欧文、纪伯、波士顿、魏修斯、阿马克、弗兰肯、布雷克、柯姆里、凯波尔、巴文克、赫洽、魏司坚，和其他一些人的立场。

¹ 参 A. J. Van't Hooft, *De Theologie van Heinrich Bullinger*, pp. 47, 172。

² Olevianus, *Van het Wezen des Genade-Verbondts Tusschen God ende de Uitverkorene*, Afd. I, par. 1。

但现在问题就产生了，虽然有这些实际上的困难，究竟是什么因素促使这些神学家说，此约是神与选民立的呢？难道他们没有意识到这些困难吗？从他们的著作看来，他们是充分意识到这些难题的。但是他们感觉到，首先有必要在最深刻的意义上来仔细考虑这个约，因为此约会落实在信徒的生命中。尽管这些神学家明白，从某种意义上来说，其他人在此约中也有一席之地，但是他们仍然认为，这只是一种从属的地位，而其他人与此约的关系是被精确计算的，为的是要服务于此约在与神为友的生命中完整实现。有鉴于以下几点考量，这也就不足为奇了：

1. 那些辨认出救赎之约与恩典之约，并认为区分这两者是不符合圣经的人，自然首先会认为恩典之约是与基督立的，祂是代表父所赐给祂的所有子民的元首；在这个约中，基督成为选民的保证人，因此会确保他们完整的救赎。事实上，在救赎之约里，只有选民被列入考虑。这个处境只考虑到神的恩典在选民身上得到荣耀和成全时，实际上是与另一些人相同，后者区分出两个约，却坚持这两个约之间有非常紧密的关系，并将救赎之约描述为恩典之约的永恒基础。

2. 即使在神与亚伯拉罕立约的历史中，在其他经文的光照下，改革宗神学家也发现到大量证据，证明恩典之约基本上是神与那些在基督里的人所立的约。圣经将亚伯拉罕的后裔分为两部分。这种区分无疑最早是在创世记二十一章 12 节开始的，在那里，神对亚伯拉罕说：“从以撒生的，才要称为你的后裔。”这排除了以实玛利。保罗在解释这些话时说，以撒是应许的儿女，“应许的儿女”并非仅仅指按照应许出生的孩子，而是指这个孩子不是按照一般方式生的，而是凭着应许，靠着神超自然能力的运行所生的。他也将“应许唯独属于这个孩子”和上述观念连在一起。根据他的看法，“从以撒生的，才要称为你的后裔”，这句话表明，“肉身所生的儿女不是神的儿女；惟独那应许的儿女才算是后裔”（罗九 8）。加拉太书四章 28 节表达了相同的观念，“我们是凭着应许作儿女，如同以撒一样”，因此也是承受所应许之福气的后裔（参：30 节）。这完全符合使徒在加拉太书三章 16 节所说的：“所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的。神并不是说众子孙，指着许多人；乃是说你那一个子孙，指着一个人，就是基督。”但是子孙并不仅限于基督，也包括所有的信徒。“你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了”（加三 29）。史特朗（W. Strong）在他的《两约讲论》（*Discourse of the Two Covenants*）一书中提醒人们留意，在设立恩典之约时，有以下的从属关系。他说：恩典之约（1）首先、而

且是直接和基督这位末后的亚当立的；(2) 然后是在基督里，与所有相信的人立的；(3) 然后在这些圣徒中，与他们的后裔立的。”³

3. 另外一种因素也应当考虑在内。改革宗神学家们深深地意识到行为之约和恩典之约之间的反差。他们感觉到，行为之约的奖赏取决于人不确定的顺服，结果是行为之约并没有实现；而在恩典之约中，因着耶稣基督完全的顺服，应许的完全实现是绝对确定的。借着神恩典的运行，恩典之约的实现是确凿无疑的，当然，这种确定性只是针对那些同享那恩典的人来说的。改革宗神学家不得不强调恩典之约的这个方面，是特别为了抵挡亚米念主义者和新律法主义者（Neonomians），这两者实际上将恩典之约转换为一种新的行为之约，使救恩再次依赖于人的行为，也就是人的信心和对福音的顺服。出于这种原因，他们强调救赎之约和恩典之约之间的密切关联，甚至对于是否要将信心说成恩典之约的条件感到犹豫不决。华尔克告诉我们，一些苏格兰的圣徒反对两个约的区分，因为他们在这种区分里看到“新律法主义（Neonomianism）……的一种倾向，或者说，和解之约（也就是有别于救赎之约的恩典之约）在有形教会里是外在的约，甚至可以说是某种障碍，会阻挡人直接与救主来往，阻挡人借着支取的信心进入与基督之活泼的联合。”⁴

4. 总之，这样说是非常安全的：改革宗神学主要不是将恩典之约视为通往结局的手段，而是将它视为结局的本身，就是一种友谊关系；它最要紧的并不是象征并包括若干外在的特权、一套有条件地提供给人的应许，仅仅是提供一种好处；它主要是表明神白白赐下的福分，为了属灵的目的、靠着神的恩典提升的特权、借着信心（这是神的恩赐）所领受的应许，和已经实现的好处（至少在原则上已经借着圣灵在人心中运行的实现的）。因为按照改革宗神学的判断，这一切都已经包含在约的观念里了，而恩典之约的福分仅仅实现在那些确实得救的人身上；它强调这个事实，即恩典之约是在神和选民之间所立的。但这样作并不是为了否认此约还有一个更广的层面。

关于这个观点，魏司坚博士如此说：“我们无需说，这一切的意思并不是说约的施行是来自拣选，也不是说所有的非选民与此约的施行没有任何关联。因此，它的意思更多是要表达：拣选的确定性必定会从强化的圣约意识自行发展出来；我们也必须记得，通过圣约的完整施行，与圣道和圣礼有关之绝对的、全方位的应许（因为它

³ W. Strong, *Discourse of the Two Covenants*, p. 193.

⁴ Walker, *Scottish Theology and Theologians*, pp. 77f.

们都是由拣选产生的)。最后, 约的本质、约的完满实现, 仅仅会成就在神真正的儿女身上, 因此不会超过拣选的范围。我们尤其应当注意第二点。此外, 神的约在哪里执行, 就保证会有以下的内容: 在有信心的前提下, 你会得到确据, 确信有权分享圣约里的一切福分——除此之外, 我们说, 总是会有一个庄严的见证和印记, 神会将约的全部内容实现在选民身上。”⁵

恩典之约只会完满地实现在选民身上, 这是一种完全符合圣经的观点(例如, 如同耶三十一 31~34; 来八 8~12 所说的)。此外, 这也完全符合恩典之约与救赎之约之间的关系。如果基督在救赎之约中仅仅是为选民成为保证人, 那么恩典之约真正的内容也应当仅限于选民。圣经强烈地凸显一个事实, 即恩典之约与行为之约不同, 是一个不容违背的约, 神的应许必然会实现(赛五十四 10)。恩典之约不可能是有条件的, 若然, 恩典之约就会失去它的特征, 与行为之约没什么两样。然而, 这正是恩典之约和行为之约最大的不同之一, 即恩典之约不再取决于人无法确定的顺服, 而是仅仅取决于神绝对的信实。圣约的应许必定会实现, 但是——只会实现在选民的生命中。

但是现在就产生一个问题了: 改革宗神学家是否不折不扣地认为, 所有的非选民都在恩典之约之外? 布雷克实际上采取这种立场, 虽然他与大多数人的看法是不

⁵ 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: *Het behoeft nauwelijks herinnerd to worden, hoe met dit alles geenzins bedoeld is, dat de verbondsbediening van de verkiezing uitgaat, noch ook dat alle niet-uitverkorenen buiten iedere relatie tot deze verbonds-bediening staan. Het is veelmeer zoo bedoeld, dat uit 't gesterkt verbonds-bewustzijn de zekerheid aangaande de verkiezing zich ontwikkelen moet. dat door heel de verbonds-bediening heen, ook de volstreckte, alomvattende beloften Gods, zooals zij uit de verkiezing voortvloeien moeten worden in het oog gehouden, bij Woord en Sacrament beide. dat eindelijk het wezen des verbonds, deszelfs volle realiseering slechts bij de ware kinderen Gods wordt aangetroffen, en dus niet wijder is dan de uitverkiezing. Vooral op het tweede punt dient gelet te worden. Behalve dat er overal, waar Gods verbond bediend wordt, eene verzegeling is van dezen inhoud: In de vooronderstelling der aanwezigheid van geloof, wordt u het recht op alle verbondsgoederen verzekerd — behalve dat, zeggen wij, is er steeds een plechtige betuiging en verzegeling, dat God in alle uitverkorenen den geheelen omvang des verbonds will verwerkelyken. Vos, De Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie, pp. 46f.*

一致的。他们很清楚，恩典之约（就其意义而言，不包括选民以外的人），是纯粹个人性的，尽管恩典之约在圣经里被描述为一种具有生机的观念。他们完全清楚一个事实，即根据神在新旧约圣经中的启示，恩典之约作为一种历史现象，在接续不断的世代中已经成为不朽，包括圣约生命从来没有在他们身上实现过的许多人。每当他们尝试将圣约的这个层面包含在他们对约的定义中，都会说恩典之约是与信徒和信徒的后裔立的。然而，我们应当牢记在心的是，这种对于立约第二方的描述，并非暗示此约是与具有信徒特质的人所立的，因为信心本身是此约的果实。巴文克博士正确地说：“但是恩典之约先于信心。信心不是此约的条件，而是此约的内容；信心是得到并享受此约所有其他福分的途径。”⁶“信徒和信徒的后裔”这个描述，仅仅是一个方便、实用的指称，说明约的范围。我们稍后将会提到如何协调这两方面。恩典之约可以定义为：“被冒犯的神”和“冒犯神、却蒙拣选的罪人”两方之间满有恩典的协议，在此协议中，神应许人借着信靠基督而得到救恩，而罪人满心相信地领受这个应许，并承诺要过信心、顺服的一生。

三、恩典之约的内容

1. 神的应许

神最主要的应许（这应许也包括了所有其他的应许），已经包含在以下经常被重复的话语里：“我……要作你和你后裔的神”（创十七 7）。我们可以在新旧约圣经的一些经文找到这个应许，它们都是论到引进圣约生命的新阶段，或提到约的更新（耶三十一 33，三十二 38~40；结三十四 23~25、30、31，三十六 25~28，三十七 26~27；林后六 16~18；来八 10）。最终，当新耶路撒冷从天降下，神的帐幕在人间，这个应许就会完全实现。因此，我们会在启示录二十一章 3 节听到它最后的回响。这伟大的应许要在那些与神有立约关系的人的扬声欢呼中不断地回响：“耶和华是我的神”。这个应许其实包括其他所有的应许，例如：(A) 各种在时空里的祝福的应许，这些祝福常常用来象征属灵的祝福。(B) 称义的应许，包括得着儿子的名分，得永生的权利；(C) 圣灵的应许，包括圣灵会完全并自由地应用救赎大工和救恩的一切福

⁶ 编按：荷兰文原文：Maar het verbond der genade gaat aan het geloof vooraf. Het geloof is geen voorwaarde tot het verbond, maar in het verbond, de weg, om al de andere goederen van dat verbond deelachtig te worden en te genieten. *Roeping en Wedergeboorte*, p. 108.

分；(D) 在一个永无止境的生命里的终极荣耀的应许（参：伯十九 25~27；诗十六 11，七十三 24~26；赛四十三 25；耶三十一 33、34；结三十六 27；但十二 2、3；加四 5、6；多三 7；来十一 7；雅二 5）。

2. 人的回应

人同意或回应神的这些应许，很自然会以不同的形式呈现出来，回应的本质是由应许决定的。(A) 总的来说，立约的神和单个信徒（或所有信徒）之间的圣约关系，被描述为丈夫和妻子、新郎和新娘、父亲和孩子之间的亲密关系。这暗示着，那些享受圣约祝福的人的回应是真的、诚实的、可信的、分别为圣的、专一的爱。(B) 对于“我要作你的神”这个笼统的应许，人的回应是“我要作你的子民”，也把自己的命运与神的子民连在一起。(C) 对称义、使罪得赦、得着神儿子的名分、永生这些应许，人的回应是：在耶稣基督里得救的信心，他要在时间和永恒中信靠祂，借着顺服的一生，将自己奉献给神。

四、恩典之约的特征

1. 它是一个满有恩慈的约

这个约可以称为满有恩慈的约，(A) 因为神在此约中允许一个保证人要完成我们当尽的义务；(B) 因为神亲自在圣子的位格中提供了保证人，祂会满足公义的要求；(C) 因为靠着祂的恩典，显明在圣灵的运行里，神使人有能力遵守圣约的责任。此约源自神的恩典，靠着神的恩典执行，也靠着神的恩典在罪人的生命中实现。对罪人而言，它从始至终都是恩典。

2. 它是三一神的约

使恩典之约生效的是三一神。它源自圣父拣选的爱和恩典，它的司法根基是圣子的中保职分，而且只能靠着圣灵的有效施行，才能在罪人的生命中得到完整的实现（约一 16；弗一 1~14，二 8；彼前一 2）。

3. 它是一个永恒的、也因此是牢不可破的约

当我们说此约是一个永恒之约时，是指将来的永恒，而非过去的永恒（创十七 19；撒下二十三 5；来十三 20）。只有当我们没有区分恩典之约和救赎之约时，我们

才能将过去的永恒归给此约。这个约是永恒的，这个事实也暗示出它是不容违背的；这就是它可以被称为遗嘱（来九 17；《和合本》作“遗命”）的原因之一。神永远忠于他的约，也必定会使这个约在选民身上得到完整的实现。然而，这并不意味着，人无法或绝对不会破坏这个圣约关系。

4. 它是一个特定的约，而非普世的约

这意味着：(A) 此约不会在所有人身上实现，神也没有定意要让它在全所有人的生命中实现；前者是一些普救论者宣称的，后者则是伯拉纠主义者、亚米念主义者和路德宗人士所教导的。(B) 即使作为一种外在的圣约关系，它也没有扩及到一切听过福音宣讲的人，因为他们当中的许多人愿被纳入此约里；(C) 恩典之约的邀请并没有临到所有人，因为有许多个人、甚至许多国家，从来不晓得救恩的途径。一些老的路德宗人士宣称，此约可以称为普世性的约，因为历史上有一些时期，它曾经被提供给整个人类，例如，在亚当时代、在挪亚和他全家的时代，甚至是在使徒的时代。但是使亚当和挪亚成为代表，接受此约的邀请，是没有根据的；使徒当然也没有把福音传给全世界。一些改革宗神学家，例如马斯库勒、波拉努斯、和伍勒比乌，还有一些人，谈到一种普遍之约 (*foedus generale*)，以有别于一种特殊的永恒之约 (*foedus speciale ac sempiternum*)，但他们这样作，是因为想到神借着挪亚，与一切被造物——人、牲畜——所立的普遍的约。恩典之约的新约时代 (*New Testament dispensation*) 可以称为普世的，这是因为在新约时代里，恩典之约被扩展到了所有的民族，不再仅限于犹太人，如同在旧约时代一样。

5. 尽管恩典之约执行的形式有所改变，但此约的本质在所有时代都一样

这个看法与一些人的观点互相抵触，他们宣称，旧约圣经圣徒的得救，与新约圣经信徒得救的方式不同，例如，伯拉纠主义者和苏西尼派认为，在基督的榜样和教导中，神赐下额外的帮助；罗马天主教主张，旧约圣经的圣徒留在“义人的居所”，直到基督降至阴间；柯塞由的追随者断言，旧约圣经的信徒所享受到的只有“宽容” (*πάρεσις* [*paresis*]; 越过) 而非“赦免” (*ἄφεσις* [*aphesis*]; 完全的赦罪)。今日的时代论者区分出好几个不同的约 (司可福 [*Scofield*] 提到 7 个，密立根 [*Milligan*] 提到 9 个)，并且坚持作此区分的必要性。在所有的时代中，恩典之约的统一性可以证明如下：

A. 旧约圣经和新约圣经对恩典之约的概括式表达，始终是一样的：“我要作你们的神。”这是神与亚伯拉罕所立之约（创十七 7）、西奈之约（出十九 5，二十 1）、在摩押平原所立之约（申二十九 13）、大卫之约（撒下七 14）、新约（耶三十一 33；来八 10）的实质内容。这个应许的确是一种全面的综合摘要，包含了最完美的圣约祝福的保证。神被称为亚伯拉罕、以撒、雅各的神；基督由此事实推论说：族长们有永生（太二十二 32）。

B. 圣经教导，人只能借着一个福音得救。而因为福音无非是恩典之约的启示，我们可以推论说，只有一个约。这个福音已经在原始的应许（创三 15）中听闻了，这个福音也被传给了亚伯拉罕（加三 8），而且不能被任何主张犹太化的福音所取代（加一 8~9）。

C. 保罗详尽地反驳犹太信徒，他认为亚伯拉罕获取救恩的方式正是新约圣经信徒的典范，无论他们是犹太人还是外邦人（罗四 9~25；加三 7~9、17、18）。他说亚伯拉罕是一切信徒之父，也清楚地证明亚伯拉罕之约仍然具有效力。从使徒在罗马书第四章和加拉太书第三章的论证，我们可以非常清楚地看到，摩西律法并没有废除或改变亚伯拉罕之约（亦参：来六 13~18）。

D. 恩典之约的中保，过去、现在、将来都是一样的（来十三 8）。在基督之外没有救恩（约十四 6）；天下人间，没有赐下别的名，我们必须靠着得救（徒四 12）；神向亚伯拉罕应许的后裔是基督（加三 16）；那些认同基督的人就是恩典之约真正的后嗣（加三 16~29）。

E. 在恩典之约中启示的救恩之路是相同的。圣经始终坚持相同的条件（创十五 6，比较：罗四 11；来二 4；徒十五 11；加三 6~7；来十一 9）。信徒盼望实现的应许也是一样的（创十五 6；诗五十一 12；太十三 17；约八 56）。新旧约时代的圣礼尽管在形式上有所不同，但在本质上具有相同的含义（罗四 11；林前五 7；西二 11~12）。

F. 它既是有条件的，又是无条件的。有人重复问这样一个问题：恩典之约是有条件的，还是无条件的？这是一个不经过仔细分辨就无法回答的问题，因为问题的答案取决于你是从哪个角度来思考这个约。

一方面，恩典之约是无条件的。在恩典之约中，没有任何条件可以被视为有功劳的。神劝罪人要悔改、相信，但是他的信心和悔改绝无法赚取这约的祝福。我们必须坚持这一点，来对抗罗马天主教和亚米念主义的立场。这约是无条件的，也

不是因为神指望人能够依靠自己的能力完成约的要求。当神把人放在约的要求面前时，我们必须不断提醒他，他只能从神那里获得履行他的义务所必须的力量。在某种程度上，我们可以说，神亲自为选民满足了约的条件。对那些蒙拣选承受永生的人而言，任何可以被视为约的条件的，也都是一种应许，因此也是神的恩赐。最后，约是无条件的，是因为领受约中的每一个祝福都取决于一个条件。我们可以说，信心对称义而言是必不可少的条件（*conditio sine qua non*），但是在重生中领受信心的本身，却不取决于任何条件，仅取决于神在基督里运行的恩典。

另一方面，恩典之约可以称为有条件的。在某种意义上，恩典之约是有条件的。如果我们考虑恩典之约的基础，它明显取决于耶稣基督的保证人责任。为了引进恩典之约，基督必须、也确实借着主动的顺服和被动的顺服，满足了原先在行为之约里制订的一切条件。同样，我们可以说约是有条件的，这是就第一次有意识地进入这约即意味着真正的生命交通说的。这个“进入”取决于信心，然而，这信心的本身是神的赏赐。当我们在这里将信心说成一种条件，自然是指信心是属灵的思想活动。唯独借着信心，我们才能有意识地享受恩典之约的福分。我们透过经历来认识圣约生活，完全取决于信心的运用。那些不按照信心生活的人，就他的意识来说，实际上是在恩典之约以外的。在我们的视野里，如果我们不仅把圣约生命的开始包含在内，也把圣约生命的逐渐发展和最终的完全包含在内，我们就会将成圣视为除了信心之外的一种条件。但是，信心和成圣都是在恩典之约里的条件。

关于恩典之约，改革宗教会经常拒绝使用“条件”这个词。这主要是对亚米念主义作出的一种回应——亚米念主义以一种不符合圣经的方式来使用“条件”一词——因此主要是对未能恰当地区分作出回应。⁷ 将之前所说的牢记在心，再来讨论与恩典之约有关的条件，似乎就非常合适了，因为（1）圣经清楚表明，进入圣约生活是以信心为条件的（约三 16、36；徒八 37〔未见于一些抄本〕；罗十 9）；（2）圣经经常警告圣约的儿女，但是这些威胁完全是针对那些忽略圣约条件的人，也就是拒绝按照圣约方式行事为人的人；（3）如果不存在条件，就只有神会受到约的束缚，对人来讲，就不存在“约的拘束”（但是，参：结二十 37）；如此，恩典之约就会丧失约的特征，因为所有的约都存在立约的双方。

⁷ 参 Dick, *Theol. Lect.* XLVIII.

G. 在某种意义上，约可以称为遗嘱。遗嘱是一种绝对的宣告，不附带任何条件；有鉴于这个事实，就引发一个问题：用“遗嘱”（testament）这个词来指约是否合适？新约圣经中似乎只有一处经文，可以合理地将 διαθήκη (*diathēkē*；“约”) 这个词翻译为“遗嘱”，也就是希伯来书九章 16~17 节。那里将基督描述为立遗嘱的人，在他死后，被视为遗嘱的恩典之约就开始生效。这是用处理遗嘱的方式来处理约的祝福，并借着基督的死使之生效。这是清楚地将约说成遗嘱的唯一一处经文。但是，信徒以接受遗嘱的方式接受约的属灵祝福，这个观念是圣经若干经文所暗示的，尽管与希伯来书九章 16~17 节所暗示的表述有稍许不同。在这些经文中，立遗嘱的人是神，而非基督。在旧约圣经和新约圣经里，尤其是后者，都把信徒描述为神的儿女——在法律上是通过收养，在伦理层面上是借着重生（约一 12；罗八 15~16；加四 4~6；约壹三 1~3、9）。继承权和遗产的观念，很自然是和儿子身分相关联的，也难怪圣经中经常出现这些观念。保罗说：“既是儿女，便是后嗣”（罗八 17；亦参：罗四 14；加三 29，四 1、7；多三 7；来六 17，十一 7；雅二 5）。根据这些经文，圣经无疑把约和约的祝福描述为遗产。但这种描述再次是基于遗嘱的观念，只不过存在这个差异，即约的确认并非暗示立遗嘱之人已经死亡。信徒是神的后嗣（神是不会死的），而且是和基督同为后嗣（罗八 17）。我们可以非常明显地看见：对罪人来说，约具有遗嘱的一面，也可以被视为遗产；但是这会产生一个问题，也就是说，我们是否也可以假定，基督具有这样的特性？圣经说我们和基督同为后嗣，这事实似乎表明，答案必须是肯定的。基督是否也是后嗣？答案可能也是肯定的，这是根据路加福音二十二章 29 节的陈述。这里所指的遗产是基督的中保荣耀，这是他从父那里领受的产业，基督并转而将这个产业传递给一切属他的人。但是，约尽管无疑具有遗嘱的层面，这不过是事情的一面，并不排除一个观念，即这约实实在在是一个约。恩典之约可以称为遗嘱，是因为：(1) 它总的来说是神的赏赐；(2) 基督的死迎来了恩典之约的新约圣经时代；(3) 此约是稳固的、不会被破坏的；(4) 在恩典之约中，神亲自把他对人的一切要求赐给人。然而，这不当被解释为不存在立约的双方，因此绝对是一种单方面的约。无论立约的双方本身有多么不平等，神都俯就、降低到人的水平，并靠着他的恩典，使人有能力作为立约的第二方来行动。一个单方面的约，就这个词的绝对意义来说，实际上是一种自相矛盾的说法 (*contradictio in adjecto*)。与此同时，那些强调约之单方面特征的神学家，是在强调一个重要的真理，那就是：并不是神和

人各自完成约的一半，而是神俯就人的水平，满有恩典地与人立约，白白地将祂所要求于人的一切供应给他，人其实是唯一从约获益的一方。然而，维护恩典之约的双方特征是非常重要的，因为在这个约中，真的看似是人借着信心和悔改来满足此约的要求，尽管这唯独是神根据祂的美意，在人里面运行，使人立志、行事。

五、基督与恩典之约的关系

圣经将基督描述为恩典之约的中保。希腊文单词 *μεσίτης* (*mesitēs*) 未见于古典希腊文，但确实出现在斐罗和晚期的希腊作者的著作中。这个词在《七十士译本》中仅出现一次（伯九33）。英文单词“Mediator”（中保）、荷兰文“Middelaar”和德文“Mittler”，也许会使我们认为这个希腊单词（*μεσίτης* [*mesitēs*]) 仅仅是指立约双方的仲裁者，一般意义上的“中间人”。然而，我们应当谨记在心的是，圣经中的观念是更深刻的。基督是中保，意义不止一个。祂介入神和人之间，不仅要求和睦、规劝人与神和睦，更配备着全权代表的权能，以完成建立和平所需的一切事情。新约圣经对 *μεσίτης* (*mesitēs*; 中保) 这个词的用法，证明基督的中保职分具有双重性，也就是具有保证人和通道（希腊文：*προσαγωγή* [*prosaōgē*]，罗五2〔《和合本》作“进入”〕) 的性质。在新约圣经中出现这个词的经文中，它大多数都与 *ἔγγυος* (*engyos*; 保证人) 这个词是等同的，因此是指向基督自己担当罪人的罪咎，终止了他们与律法的刑罚关系，并恢复罪人与神之间的合宜关系。这就是这个词在希伯来书八章6节，九章15节，十二章24节的含义。在希伯来书七章22节，*ἔγγυος* (*engyos*; 保证人) 这个词本身也应用在基督身上。然而，还有一处经文，即提摩太前书二章5节，在这节经文里，*μεσίτης* (*mesitēs*) 这个词的含义更符合一般意义的“中保”，即被召来在立约双方之间进行仲裁，使双方和好的人。这里把基督描述为中保，是因为基于基督的牺牲，祂使神和人之间言归于好。正如 *μεσίτης* (*mesitēs*) 这个词所表明的，基督的工作是双重的。基督致力于属神的事，也致力于属人的事；致力于客观法律领域的事，也致力于主观道德领域的事。在前者，基督赎回罪的刑罚，借此平息神公义的愤怒，为父赐给祂的人代求，并实际上使这些人本身和他们的服事蒙神悦纳。在后者，基督向人启示关于神和祂与神的关系的真理，以及服事蒙神悦纳的条件，说服人、并使人有能力领

受真理，并在人生的所有处境中引导、保守他们，直到圣徒的救恩完全实现。基督也借着人的服事，来完成这项工作（林后五20）。

第4章

恩典之约的双重层面

谈及恩典之约的立约方，我们之前已经暗示过，此约可以从两种不同的视角来考虑。恩典之约具有两种不同的层面，现在问题产生了，立约的双方彼此有怎样的关系？这个问题有不同的回答。

一、恩典之约既是外在的约，也是内在的约

有些人区分外在的约和内在的约。外在的约被认为是指，一个人在约中的地位完全取决于他在某些外在的宗教职责上的表现。如果一个人履行了约对他的要求（大致是从罗马天主教的意义来说的），他在约中的地位就是完全正确的。在以色列人当中，恩典之约采用了国家的形式。可能没有人比布莱克）更贯彻始终地发展出“外在的约”的教义。人们并不总是以同样的方式描绘出内在之约和外在之约的分界线。一些人将洗礼和外在之约连在一起，将信仰告白与圣餐和内在之约连在一起；另一些人则认为洗礼和信仰告白属于外在之约，而圣餐是内在之约的圣礼。但问题是，这整个描述在约的观念里造成了一种没有圣经根据的二分法；它产生出一种没有被内在之约渗透的外在之约。这造成一种印象，即有一种约，人即使没有那使人得救的信心，仍然可以在这个约里取得一种完全正确的立场；但是圣经里完全没有这样的约。确实，恩典之约有一些外在的特权和祝福，也有一些人只享受到这些外在的特权和祝福；但这些案例是不能被系统化的异常状况。外在之约和内在之约的区分是站不住脚的。

这个看法万万不可与另一种相关的观点混为一谈，那就是恩典之约具有外在和内在的层面（马斯垂克和其他一些人提出的）。根据这个观点，一些人以真实的、属灵的方式，从心里领受了恩典之约的责任，而另一些人仅仅是用口头的外在宣认来

领受这些责任，因此仅仅是表面上归属于恩典之约。马斯垂克提到加略人犹大、行邪术的西门，和其他仅仅拥有暂时信心的人。但问题是，根据这种看法，非选民和没有重生的人，仅仅是外在地附属于这个约，仅仅是被我们视为圣约的儿女，因为我们的目光短浅，但是在神的眼中，他们却完全不是圣约的儿女。他们并不是真正在圣约之内，因此也不能真的变成背约之徒。这种观点无法为以下的难题提供解答：非选民和未重生之人若是有形教会的成员，他们在什么意义上在神的眼中也是圣约的儿女，因此也可以成为背约之徒呢？

二、恩典之约的本质与施行

其他一些人，例如欧利维亚努和杜仁田，区分约的本质和约的施行。根据杜仁田的观点，约的本质对应于内在呼召，以及通过内在呼召所形成的无形教会；约的施行则对应于外在呼召和有形教会——由那些被圣道从外呼召的人组成。圣约的施行只在于宣讲圣道所发出的救恩邀请，以及一切在教会中占有一席之地的人——包括许多非选民——所享有的其他外在特权。然而，约的本质也包括在属灵上领受圣约的一切祝福，也就是与基督联合的生命，因此其范围仅及于选民。这种区分无疑含有真理的元素，但并不完全合乎逻辑，也不完全明晰。尽管本质和形式会形成一种对比，但本质和施行却不然。它们可能是指无形教会和有形教会，这似乎是杜仁田的意图，或是指最终结局或实现，以及约的宣告，如同奥利维亚努对这种区分的理解。但如果是意指前者，宁可将它说成是本质和显明；而如果是意指后者，最好说成是目标和实现目标的手段。这里也一样，这个问题仍然没有得到解答：非选民在神的眼中是否、以及在多大程度上也是圣约的儿女？

三、有条件的约和绝对的约

还有一些人，例如寇尔曼（Koelman），论到一种有条件的约和一种绝对的约。寇尔曼强调一个事实：当我们区分外在之约和内在之约时，其实是指只有一个约，“外在”和“内在”这两个语词只是为了强调，并非所有的人都以同样的方式留在这个约里。一些人仅仅是借着外在的信仰告白而得以在约里，享受约的外在特权，另一些人则是诚心地接受这约，享受救恩的祝福。同样，他希望人清楚明白，当他说到有一些人只是外在地、有条件地属于这个约的时候，他的意思并非断言这些人并不

是真的在这约之内，而只是表明：除非遵守约的条件，否则他们无法真正获得这约所应许的祝福。这种描述无疑也含有真理的元素，但是在寇尔曼的说法里，这种描述是以外在之约和内在之约的概念连在一起的，以至于寇尔曼非常危险地靠近一种错误，即接受“恩典之约其实是两个约”的错误，尤其是当他宣称说，在新约圣经时代，神将万国万民都包含在恩典之约里。

四、约是一种纯粹的法律关系，也是一种生命的交通

改革宗神学家，例如凯波尔、巴文克和侯尼格，都谈到恩典之约的两面，即外在的一面和内在的一面。魏司坚博士使用的是更加具体的语词，区分纯粹法律关系的约和生命交通的约。很明显，约具有法律层面和道德层面。约可以被视为立约双方之间具有共同条件和规定的协议，因此属于法律范围。这种意义上的约是可以存在的，即使在实现约的目的——即约所指向的条件，以及它所要求的真正理想——上仍然一事无成。活在这个协议下的立约当事人都在这个约里面，因为他们要受彼此同意的一些规定所约束。在法律的范围内，所有的事情都必须以一种纯粹客观的方式来思考和规范。在那个领域里的决定因素，就是律法所已经设立的关系，而非一个人对这种关系所采取的态度。这种关系的存在不取决于人的情愿或不情愿，人的喜爱或厌恶。根据这样的区分，我们似乎有必要回答一个问题，即哪些人在恩典之约里面？如果以法律关系来提出这个问题，而且只着眼于此，其实是等同于一个疑问，即谁有责任要在这个约里生活，和我们应当期待谁会做这事？——答案是：信徒和他们的儿女。但是如果根据约是生命的交通来问这个问题，并且采用一种非常不同的方式，即这个法律关系会在哪些人身上造成一种与基督的活泼交通？——答案只能是，只有在重生的人身上，也就是选民身上，他们会被赋予信心的原则。

这种区分是由圣经所保证的。恩典之约在法律领域中是一种客观的合同；我们几乎没有必要引用经文来证明它，因为非常明显的，无论在什么地方，只要立约双方在神的面前达成协议，承诺要完成某些会影响他们彼此关系的事情，或者是一方承诺，要赐予另一方某些利益——只要后者履行已经制订好的一切条件。圣经中有大量证据，证明恩典之约就是这样的合同。恩典之约的条件是信心（创十五 6；比较：罗四 3 起、20 起；哈二 4；加三 14~28；来十一章）；也有属灵的应许和永恒的祝福（创十七 7，十二 3；赛四十三 25；结三十六 27；罗四 5 起；加三 14、18）。但同样非常明显的是，此约的完全实现还不只是这样，也就是说，它是一种生命的交通。神在与亚

伯拉罕立约时，从被切开的动物中间经过，已经象征地表明这一点（创十五 9~17）。此外，以下的经文也表明这种观点：诗篇二十五篇 14，八十九篇 33、34，一〇三篇 17、18 节；耶利米书三十一章 33、34 节（来八 10~12）；以西结书三十六章 25~28 节；哥林多后书六章 16 节；启示录二十一章 2~3 节。

这会引发一个问题：就着法律关系而言，罪人处在“约的拘束”之下，这与罪人在圣约交通里的生活之间有什么关系？这两者不能被视为彼此并存却缺乏任何内在的关联，而必须被视为彼此有最紧密的关联，以避免一切的二元论。当一个人自愿承担起这个圣约关系时，立约的双方自然必定走在一起；如果他们不愿意，虚假的关系就会随之产生。但是对于那些生在约中的人来说，问题会更加困难。如此一来，生在约中的这一方，是否有可能不需要另一方呢？在这种情况下，恩典之约是否仅仅是一种法律关系，在这种法律关系中，与现实不符的现实取代了此约所代表的荣耀实质？是否有任何合理的根基，可以期待圣约关系会带来生命的交通；也就是说，对罪人而言，他自己虽然无法相信，但此约实际上会成为一个活泼的实际？为了回答这个问题，我们可以说，神无疑是盼望这个圣约关系会带来圣约生活。祂也借着对信徒后裔的应许，亲自保证这必定会发生——不是在每一个个人身上，而是在集体的圣约后裔身上。基于神的应许，我们可以相信，在忠实施行圣约下，圣约关系通常会在圣约生活里完全实现。

五、恩典之约里的成员资格是一种法律关系

恩典之约里的成员资格是一种法律关系；在讨论这一点时，我们应当谨记在心的是，在这个意义上，恩典之约不仅仅是一种由命令和应许组成的体系——必须得到满足的一些命令，和应当实现的一些应许——也包含一种合理的期盼，即外在的律法关系会伴随一个荣耀的实质，也就是与圣约之神亲密交通的生命。这是圣约观念得到完满实现的唯一方式。

1. 圣约里的成年人

成年人只能自愿地借着信心和信仰告白进入恩典之约。从这点我们可以推论说，就着他们而言，除非他们的认信是假的，否则进入恩典之约这个法律关系中，和进入此约这种生命交通中，就是同时发生的。他们不仅承担起要履行某些外在职责的责任，也不仅是在此之外承诺会在将来运用得救的信心，更是宣认，他们是以活泼

的信心领受了此约，而且继续留在这个信仰里也是他们的渴望和意图。因此，他们是立即进入完整的圣约生命里，而这也是他们得以进入此约的唯一方法。所有将这个信仰告白和仅仅外在之约连在一起的人，都是以隐含或明确的方式否认这项真理。

2. 圣约里的信徒的儿女

至于信徒的孩子——他们乃是借着出生进入恩典之约里——情况当然会有所不同。经验告诉我们，尽管他们是借着出生进入圣约这个法律关系里，这未必意味着他们也会立刻身处于圣约的生命交通里。这甚至不是说，这个圣约关系终究会在他们的生命得到完满的实现。然而，即使按照他们的情况，也必然有一种合理的确据，即此约不是或不会一直保持仅仅是法律关系，具有一些外在职责和特权，指向理当要成为的，但也是、或最后会成为一个活泼的实际。这种确据是基于神的应许，是绝对可靠的，即神将会以祂拯救的恩典，在圣约儿女的心中动工，将他们转变成恩典之约活泼的成员。恩典之约不只是救恩的邀请，甚至不只是救恩的邀请加上相信福音的应许。它也带着基于神的应许的确据：神会在圣约儿女的心中动工，这个得救的信心会“按照祂所喜悦的时间、地点、方式”，在他们的心中产生。只要圣约儿女没有显露出相反的倾向，我们就应当继续假定他们拥有圣约的生命。很自然，事情的发展过程可能证明这种生命尚未存在；甚至证明这种生命从来没有在他们的生命中实现过。但神赐给信徒后裔的应许是集体式的，而非个人式的。神应许要继续祂的约，使它完全实现在信徒的儿女身上，这不是说神会赐给每一个孩子得救的信心，一个也不漏掉。如果他们当中的一些人持续地不信我们应当记得保罗在罗马书九章6~8节所说的：从以色列生的，不都是以色列人，信徒的儿女不都是应许的儿女。因此，甚至连圣约儿女都必须持续不断地被提醒，告诉他们重生和悔改的必要性。光凭一个人在这个约里的事实，并无法确保他的救恩。当信徒的儿女逐渐长大，到了能分辨的年龄，他们当然就有责任，要自动自发地借着真实的信仰告白，领受他们的圣约责任。严格来说，不这么做，实际上就等于否认他们的圣约关系。因此，我们可以说，信徒儿女身处的法律关系，先于作为生命交通的圣约关系，而且是实现生命交通的手段。但是，在强调圣约作为实现最终目的的手段的深远意义时，我们不应当单单强调神的要求和随之而来的人的责任，甚至不应当以之为主要强调的，而是应当特别强调一个应许，即神的恩典会在圣约儿女的心中有效运行。如果我们仅仅强调约的责任，或过分强调它们，却未能适当地突出一个事实——即在恩典之约中，神会赐予祂向人

所要求的一切，换句话说，神的应许会涵盖祂一切的要求——我们就有堕入亚米念主义之网罗的危险。

3. 圣约里未重生的人

从前面的讨论可以推论出，即使是未重生、没有悔改的人也可以属于恩典之约。以实玛利和以扫起初也在约中，以利邪恶的两个儿子也是圣约的儿女，而在耶稣时代和使徒时代的大多数犹太人也属于圣约的子民，分享圣约的应许，尽管他们并没有他们先祖亚伯拉罕的信心。因此这个问题产生了：在哪种意义上，这等人可以被视为在恩典之约里。凯波尔博士说，尽管他们确实在约中，但他们在本质上并不是圣约真正的参与者。巴文克博士说，他们在圣约中（*in foedere*），但却不属于圣约（*de foedere*）。关于他们在圣约中的地位，我们可以这样说：

A. 就他们的责任来说，他们确实在恩典之约中。因为他们和神具有合法的圣约关系，他们有责任悔改并相信。如果他们不借着信心转向神并接待基督，当他们到了分辨的年龄，就会被判定为背约之徒。因此，他们与神之间的特殊关系，也意味着额外的责任。

B. 他们确实是在恩典之约中，因为他们有权可以宣称，拥有神与信徒和信徒的后裔立约时所赐下的应许。保罗甚至这样论到他邪恶的以色列同胞，“那儿子的名分、荣耀、诸约、律法、礼仪、应许都是他们的”（罗九 4）。一般来说，神会从那些拥有这个圣约关系的人当中招聚出祂所有的选民。

C. 他们确实是在恩典之约中，意味着他们是在圣约职事的管制之下。神经常劝诫、勉励他们，要根据圣约的要求来生活。教会把他们当成圣约儿女来对待，给他们提供圣约的印记，并劝勉他们恰当地使用这些印记。他们是最先蒙召来领圣餐的宾客，国度的儿女，圣道必须首先向他们传讲（太八 12；路十四 16~24；徒十三 46）。

D. 就圣约一般的祝福而言，他们确实是在恩典之约中。尽管他们尚未经历圣灵重生的影响，他们仍然受到了圣灵某种特定的运行和影响。圣灵以一种特殊的方式与他们较力，使他们扎心知罪，在某种程度上光照他们，以一般恩典的祝福丰富他们的生活（创六 3；太十三 18~22；来六 4~6）。

我们应当说明，尽管恩典之约是一种外在的、不能被破坏的约，是神从来不曾废除的，但是那些在圣约中的人却有可能毁约。一个拥有合法的圣约关系的人，如果没有进入圣约生命里，他仍旧被视为圣约的成员。他未能满足约的要求，会涉及到罪咎，

并使他成为一个背约之徒（耶三十一 32；结四十四 7）。这解释了为什么会有一些不仅仅是暂时的，而是最终会背约的人，尽管圣徒是永远不会失落的。

第5章

恩典之约的不同时代

一、不同时代的正确概念

这里产生一个问题：我们是否应当划分出两个或三个时代（dispensations），或者像当代的时代论者那样，划分为七个或更多的时代？

1. 时代论的观点

根据司可福的观点，“一个时代是指一段时期，人根据神特殊启示的旨意，以某种方式证明自己的顺服。”¹ 他在《按正意分解真理的道》（*Rightly Dividing the Word of Truth*）这本小册子的第 20 页，更进一步解释说：“每一个时代都可以被视为对属血气之人的崭新考验，然而每个时代却都以审判告终——标示出他的失败。”每一个时代都有它自己的特征，而且是如此独特，以至于无法和任何其他的时代混淆。通常可以划分为七个时代，即：无罪时代、良心时代、人治时代、应许时代、律法时代、恩典时代、国度时代。在回答这个问题当中，即神难道如此三心二意，以至于必须七次改变自己关于人的旨意吗？盖柏林（Frank E. Gaebelin）回答道：“优柔寡断的并不是神。尽管存在七个时代，但是它们在原则上是一个时代，因为彻头彻尾都是基于单一的顺服的考验。如果神发现人能够满足第一个时代所设定的条件，其他六个时代就完全没有必要了。但是人失败了。然而，神并没有抛弃有罪的受造物，反而被怜悯所感动，在新的条件下给人全新的试验。如此，每个时代都以失败告终，但每个时代却都显明神的怜悯。”² 对于这种观点，有不少重大的反对意见。（A）“时代”

¹ Scofield Bible, p. 5。

² Gaebelin, *Exploring the Bible*, p. 95。

(οἰκονομία (*oikonomia*)) 这个词虽然是圣经的用语 (参: 路十六 2~4 (《和合本》“管家”); 林前九 17 (“责任”); 弗一 10 (“安排”), 三 2 (“职分”), 9; 西一 25; 提前一 4 (“章程”)), 但是它在这里的用法却是不符合圣经的。它原是表明管家职分、安排或施行, 而从未指一段考验的时间或试验期。(B) 这种区分很明显是相当武断的。从以下的事实就可以明显看到这点: 时代主义者自己有时说这些时代是重叠的。第二个时代被称为良心时代, 但是根据保罗的观点, 他那时的外邦人也受良心的监管 (罗二 14~15)。第三个时代被理解为人治时代, 但是人治时代的特殊命令 (是人并没有顺服, 因此使人招致审判), 并不是命令人要为神统治世界 (没有任何迹象显明这点), 而是命令人要遍满全地。第四个时代被称为应许时代, 应该是要以赐下律法来结束, 但是保罗说律法并没有废除应许, 应许在保罗的日子仍然具有效力 (罗四 13~17; 加三 15~29)。所谓的律法时代充满了荣耀的应许, 而所谓的恩典时代并没有废除作为生活准则的律法。恩典给人摆脱律法的机会, 但这里的律法仅仅是作为救恩的条件——如同在行为之约里一样——恩典使人摆脱律法的咒诅, 脱离作为外在权势的律法。(C) 根据这种理论的一般描述, 人一直是在试验期当中, 他在第一个试验中失败, 因此错过了永生的奖赏, 但是神大有恩惠, 在怜悯中赐给人新的考验。重复的失败导致神重复地彰显祂的怜悯, 引进新的考验, 然而, 这却使人一直被留在试验期里。这并不等于说, 神按照公义, 要求属血气之人必须满足行为之约的条件 (这是完全正确的); 而是说, 神根据祂的怜悯和慈爱 (因此似乎是为了使人得救), 一而再、再而三地赐给人机会, 使人满足一直改变的条件, 如此借着顺服神而获取永生。这种描述是与圣经相悖的, 圣经并没有说堕落的人仍然处在试验期中, 而是说人是彻底失败的, 完全没有能力顺服神, 绝对要依赖神的恩典才能得救。艾瑟伯特·布林格 (Ethelbert William Bullinger) 自己是一个时代论者 (尽管是略微不同类型的时代论), 但他正确地说: “人当时 (在第一个时代) 被称为 ‘在试验期下’, 这鲜明地、绝对地划分出那个时期的圣约施行; 因为人如今已经不在试验期之下了。假设人如今仍然在试验期里, 是一种动摇恩典教义根基的流行错误。人已经被试验过、被考验过了, 而且已经被证明是一片废墟。”³ (D) 这种理论也有制造分裂的倾向, 会肢解圣经具有生机的结构, 带来灾难性的后果。归属于任一时代的圣经经文, 仅仅是针对那个时代的人说的, 也只对那个时代的人具有规范性的意义, 不是给其

³ Ethelbert William Bullinger, *How to Enjoy the Bible*, p. 65.

他任何时代的人的。用库克（Charles C. Cook）的话说，这意味着“旧约圣经没有一个句子可以适用于今天的基督徒，作为信仰和实践的准则——除了包括在救赎计划的大致动向里的那些内容（例如那些以象征和预言教导的内容）之外，没有一个命令对基督徒具有约束力，也没有一个应许是直接赐给基督徒的。”⁴ 这意思不是我们不能从旧约圣经学到任何功课。圣经被划分为两本书：国度之书，是由旧约圣经和部分新约圣经组成的，是写给以色列的；以及教会之书，是由新约圣经余下的部分组成，是写给我们的。由于这些时代不会互相混合，因此，在律法时代，没有关于神的恩典的启示；而在恩典时代，没有律法仍然约束新约圣经时代神的子民的启示。如果篇幅允许，我们不难证明这是一种完全站不住脚的立场。

2. 三个时代的理论

爱任纽提到三个约，第一个约的特色是律法写在人心里，第二个约的特色是神在西奈山颁布律法，作为赐给人的外在命令，第三个约的特色是借着圣灵的运行，在人的心中重建律法；因此，他提出三个时代的观念。柯塞由将恩典之约分为三个时代，第一个是律法之前（*ante legem*），第二个是律法之下（*sub lege*），第三个是律法之后（*post legem*）。因此，他将摩西之前和之后的圣约施行作出明显的区分。在赐下律法之前和之后的圣约施行，两者之间的确存在相当大的差异，这毫无疑问是正确的，但是它们之间的相似性大过其不同，因此，让基督的工作和摩西的工作并列，并将基督的工作视为圣约施行的分界线，就是缺乏正当理由的。我们也许会注意到以下几个不同点：

A. 在圣约恩典特征的彰显上。在族长时代，圣约的恩典特征比后来的时期更加突出。应许尤其被放在最重要的地位上（罗四 13；加三 18）。然而，我们不应当过分强调这一点，仿佛摩西之前的时代不存在律法的重担（包括道德律和礼仪律），而仿佛在律法时期不存在恩典的应许。在摩西之前，律法的实质已经具有效力，神已经要求献祭。在摩西之后的著作中，也可以找到大量恩典的应许。唯一真正的差异在于：因为神为以色列人设立的律法，明确地提醒他们行为之约的要求，这里存在一个更大的危险，就是误把遵行律法当作得救的途径。以色列人的历史教导我们，他们并没有脱离这种危险。

⁴ Cook, *God's Book Speaking For Itself*, p. 31.

B. 在强调圣约祝福的属灵特征上。圣约祝福的属灵特征，在族长时期更清楚地显现出来。亚伯拉罕、以撒、雅各在应许地上仅仅是客旅，以客旅和寄居者的身分居住在那地。圣约对此世的应许尚未实现，因此他们距离将眼目定睛于物质祝福的危险比较远，不像晚期的犹太人那样。早期的族长对这些现世财物的象征意义有更清楚的认识，他们寻找的是一座天上的城（加四 25、26；来十一 9、10）。

C. 在理解圣约的普世目标上。圣约的普世目标，在族长时代更为明显。神告诉亚伯拉罕，世上的万国都要因他的后裔蒙福（创二十二 18；罗四 13~17；加三 8）。犹太人逐渐忘记这个重要的事实，并且继续假设，圣约的祝福应该限定在犹太民族身上。然而，后期的先知强调这些应许的普世性，因而复苏了恩典之约普世意义的意识。

尽管存在这些差异，摩西之前的时期和摩西之后的时期，在好几个重要的点上是一致的，但是它们却都和基督徒的时代不同。虽然它们彼此之间的差异仅仅是程度上的，但是它们与新约圣经时代的共同差异却是悬殊的对比。与基督徒时代对比，旧约圣经的这两个时代（即摩西之前和摩西时代）在下面这些点上是一致的：

A. 都将中保描述为将来的后裔。整个旧约圣经都指向将要到来的弥赛亚。这个展望是“原始福音”（*protevangel*；编按：即创三 15 的宣告）的特征，也就是赐给族长们的应许、摩西时代的整个礼仪和众先知核心信息的特征。

B. 都借着礼仪和预表预示将要来临的救赎主。礼仪和预表在律法赐下之后增加了，是完全正确的，但是它们早在那个时期之前很久就已经存在了。早在该隐和亚伯的时代，就知道要献上祭物，也具有一个特征，就是指向耶稣基督伟大的牺牲。那些担任祭司的人，是预示那位将要来临的大祭司。与旧约圣经不同，新约圣经是纪念性的（*commemorative*），而非预示性的（*prefigurative*）。

C. 都预示那些注定要在地上生涯中分享圣约属灵实际之人的生命起伏（这是那些与神有圣约关系的族群都会经历的）。族长们在圣地的寄居、在埃及受奴役、进迦南，都指向将来更大的、属灵的事物。在新约圣经中，所有这些预表都已经得到应验，也因此都终止了。

基于前面所说的一切，最理想的方式是顺着传统的脉络，只区分出两个时代或两种施行，也就是分属旧约圣经和新约圣经的；然后在恩典之约的启示下，再将前者划分为几个时期或阶段。

二、旧约圣经时代

1. 恩典之约的第一次启示

恩典之约的第一次启示出现在“原始福音”中(创三 15)。有些人否认这和恩典之约有任何关联;而这处经文确实不是指任何正式的立约。这种关于立约的启示,只能顺着圣约观念在历史上的发展。与此同时,创世记三章 15 节确实含有对恩典之约的本质的启示。我们应当留意以下几点:

A. 神把敌意放在蛇和女人之间,借此设立了一种关系,正如祂在立约时一般所作的。堕落使人与撒旦结盟,但是神打破了这个刚才形成的联盟,将撒旦和人之间的友谊转变成彼此的敌意,并重新建立起人和神之间的友谊,这就是圣约的观念。人的这个恢复包括成圣恩典的应许,因为唯独借着这种恩典,撒旦和人之间的友谊,才可能转为敌对的关系。神自己必须借着重生的恩典逆转这种状况。神很有可能立刻在我们第一对父母的心中生发圣约的恩典。而当神靠着祂拯救的能力,在人的心中引发对撒旦的敌意,这暗示神选择站在人这边,在人与撒旦的斗争中,神成为人的同盟 (man's confederate), 因此,实际上是设立了一个兼具进攻和防守的约。

B. 神和人站在一边,撒旦在另一边,这种关系不仅限于个人,也延伸到他们的后裔。恩典之约的运作是具有生机的,包括后来的世代。这是在圣约观念中的本质要素。在未来,不仅人会有后裔,撒旦也会有后裔,这两者之间会有持续不断的争战,而人的后裔必将得胜。

C. 如此,这场争战不会永远悬而不决。尽管女人后裔的脚跟会受伤,蛇后裔的头却要被打碎。蛇只能咬伤女人后裔的脚跟,但是这样作会危及它的头。女人的后裔会受苦,但是蛇致命的毒钩将随着自己的死亡而终结。在最杰出的意义上,基督是女人的后裔,祂的死意味着撒旦的挫败。救赎的预言在原始福音中仍然是非位格的,但它终究是关于弥赛亚的预言。归根究柢,女人的后裔是基督,基督穿上人性,在十字架上受死,在对抗撒旦的战争中获得决定性的胜利。不用说也知道,我们的第一对父母并不明白这一切。

2. 挪亚之约

挪亚之约明显具有非常普遍的性质:神向挪亚应许,祂不会再次借着洪水毁灭一切活物,稼穡、寒暑、冬夏、昼夜的规律交替会永不停息。自然的力量受到约束,

邪恶的势力受到更大的管制，人也受到保护，脱离动物和其他人的暴行。这是个只会赐下自然祝福的约，因此经常被称为自然之约或一般恩典之约。如果不会有人反对这种用语，只要它不会传递一种印象，即这个约和恩典之约完全没有关联。尽管这两个约有差别，但却有最密切的关联。

A. 不同点。我们应当留意以下的差异之处：(1) 尽管恩典之约主要与属灵的祝福有关（虽然不仅限于属灵的祝福），但自然之约只向人保证属地的、现世的祝福。(2) 在最广的意义上，尽管恩典之约只包括信徒和他们的后裔，而且只会在选民身上得到完满的实现，但是挪亚之约不仅在一开始时是普世性的，也注定会一直将万有都包含在内。直到与亚伯拉罕立约的时期，还没有恩典之约的印记，但是神却用彩虹的象征来证实挪亚之约，这种印记与后来和恩典之约有关的印记是非常不同的。

B. 连接点。尽管有以上提到的诸多不同，这两个约之间也存在着最密切的关联。(1) 自然之约也是源自神的恩典。在自然之约中，正如在恩典之约中，神赐给人的不仅是人所不配的恩惠，也包括因着罪而丧失的祝福。在本质上，人没有权利获得此约所应许的任何天然的祝福。(2) 挪亚之约也是以恩典之约为基础。更具体来说，挪亚之约是神与挪亚和他的后裔所立的约，因为有清楚的证据说明恩典之约在挪亚一家得到了实现（创六 9，七 1，九 9、26、27）。(3) 挪亚之约也是恩典之约必要的附属品（魏修斯：“aanhangsel”）。创世记三章 16~19 节所启示的恩典之约，已经指向属地的、现世的祝福。这些是恩典之约的实现绝对必要的。在挪亚之约中，这些祝福的一般特征已经清楚地显现出来，也证实了它们的延续性。

3. 亚伯拉罕之约

随着亚伯拉罕的出现，我们进入到旧约圣经中恩典之约启示的新纪元。这里有若干值得关注的要点：

A. 直到亚伯拉罕时期，恩典之约还没有正式设立。尽管创世记三章 15 节已经包含此约的元素，但是圣经并没有记载订立此约的正式交易。圣经甚至没有明确地说到这是一个约。与亚伯拉罕立约，标志着体制性教会（institutional Church）的开始。在亚伯拉罕之前的时代，有一种所谓的“家庭中的教会”。一些家庭表达出真正的敬虔，这无疑也是信徒的集合，但是当时还没有明确的记号将信徒从世界中分别出来，没有可称为教会的信徒群体。世上有“神的儿子”和“人的儿子”，但这些人

还没有被一条可见的分界线分隔开来。然而，到了亚伯拉罕的时代，却设立割礼为一种加盖印记的仪式，成为圣约身分的徽章和信心之义的印记。

B. 在和亚伯拉罕立约的时候，恩典之约就开始了在旧约圣经中施行的具体细节，也非常明显地显出，人是立约的一方，必须借着信心回应神的应许。圣经所强调的伟大核心事实是：亚伯拉罕信神，这就算为他的义。神一次又一次向亚伯拉罕显现，重复祂的应许，以便引发亚伯拉罕的信心，并激发信心的行动。亚伯拉罕信心的伟大，显明在他于无可指望的时候仍然相信神，表现在即使从物质界的角度来看，神的应许似乎不可能实现，但亚伯拉罕仍然信靠神的应许。

C. 在亚伯拉罕之约中，恩典之约的属灵祝福远比之前更加明显。圣经对亚伯拉罕之约的最佳阐释，出现在罗马书第三和四章；加拉太书第三章。与创世记中的叙述相连，这些篇章教导，亚伯拉罕在恩典之约中领受了称义，包括罪得赦免、得着儿子的名分进入神的家，也得着圣灵使人成圣和获得永恒荣耀的恩赐。

D. 亚伯拉罕之约中已经包括一种象征的元素。一方面，亚伯拉罕之约与现世的祝福有关，例如，迦南的土地、数不清的子孙、保护免受敌人的害、并战胜敌人；另一方面，亚伯拉罕之约也与属灵的祝福有关。然而，我们应当牢记在心的是，前者与后者并不是并列的，而是从属于后者。这些现世祝福并不构成目标的本身，而是用来象征并预表属灵、属天的事物。属灵的应许不会实现在亚伯拉罕天然的后裔身上，而是只会实现在那些跟随亚伯拉罕脚踪的人身上。

E. 由于此恩典之约是与亚伯拉罕设立的，亚伯拉罕有时候被视为恩典之约的元首。但是“元首”这个词相当模糊，因此容易造成误解。亚伯拉罕不能被称为恩典之约之代表性的元首，正如亚当被称为行为之约的元首那样，因为：(1) 亚伯拉罕之约并未包含那些在他之前、却仍属于恩典之约的信徒；(2) 亚伯拉罕不能代替我们接受应许，也不能代替我们相信，使我们免于履行这些职责。如果恩典之约存在代表性的元首，那只能是基督（参：Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 239, 241）；但是，严格来说，我们只有假设救赎之约和恩典之约是一个约，然后才能说基督是恩典之约的元首。亚伯拉罕之约是神正式与亚伯拉罕立的，他领受了这个应许，即此约会在天然的后裔身上、但最首要的是他属灵后裔身上永远持续下去的应许；只有在这个意义上，亚伯拉罕才可以被称为这约的元首。保罗说亚伯拉罕是“一切相信之人的父”（罗四 11）。非常明显，我们只能以象征的方式理解这里的“父”这个词，因为信徒的属灵生命并不是归因于亚伯拉罕。赫治博士在他的《罗马书注释》（四 11）里说：“父

这个词表达的是具有某个特性的群体，而且经常被用在任何学派或等级的人的首脑或创始人身上，这群人的特性通常是由他们与这个被如此称呼的人的关系决定的；例如，创世记四章 20、21 节。……信徒被称为亚伯拉罕之子，是因为这个宗教本质或特性的身分，因为亚伯拉罕是圣经里非常杰出的信徒，也因为恩典之约乃是神与亚伯拉罕立的（包含了神所有的儿女，无论是犹太人还是外邦人），还因为他们是亚伯拉罕的后嗣，就承受神所应许给亚伯拉罕的一切祝福。”

F. 最后，我们不能忽略一个事实：对我们这些在新约圣经时代的人来说，恩典之约在旧约圣经中最具有规范性的启示阶段，并不是西奈之约的阶段，而是亚伯拉罕之约的阶段。西奈之约只是一个插曲，涵盖了一段时期。在这个时期当中，恩典之约的真正特性——也就是其白白赐予和满有恩典的特性——因为各式各样外在的礼仪和形式而显得有些黯然失色。这些礼仪和形式与以色列的神权统治生活有关，把律法的要求放在显著的地位上（参：加三章）。另一方面，亚伯拉罕之约也强调了应许和回应应许的信心。

4. 西奈之约

西奈之约在本质上和亚伯拉罕之约是相同的，尽管在形式上稍有不同。人们并不总是认识到这一点，今天的时代论者就不承认。他们坚持说西奈之约是一个完全不同的约，不只在形式上不同，在本质上更有差异。司可福说它是律法之约，是“摩西时代有条件的行为之约”；⁵ 在此约之下，考验的要点是以顺服律法作为得救的条件。⁶ 如果这个约是行为之约，它就必然不是恩典之约。至于它为什么有时候会被视为一个全新的约，是因为保罗一再指出，律法和应许是对立的（罗四 13 起；加三 17）。但是我们应当留意到，使徒并没有把亚伯拉罕之约拿来和整个西奈之约对比，只是和律法在西奈之约里的功用对比，而这个功用是被犹太人误解了。此原则唯一明显的例外是加拉太书四章 21 节起，那里确实是在比较两个约。但是这两个约并不是亚伯拉罕之约和西奈之约。从西奈山而出、以地上的耶路撒冷为中心的约，被拿来和来自天上、以上头的耶路撒冷为中心的约作对比，也就是，天然的约和属灵的约的对比。

⁵ *Ref. Bib.*, p. 95.

⁶ 同上, p. 1115.

圣经清楚表明，亚伯拉罕之约并没有被西奈之约所取代，而是仍然具有效力。上主甚至在何烈山提醒以色列百姓，回想祂与亚伯拉罕所立的约（申一 8）；以色列百姓制造金牛犊之后，上主威胁要毁灭以色列百姓，摩西根据亚伯拉罕之约向百姓求情（出三十二 13）。祂也一再向以色列百姓保证，每当以色列百姓为自己的罪悔改、转向神，祂就会记念祂与亚伯拉罕所立的约（利二十六 42；申四 31）。诗篇一〇五篇 8~10 节清楚地描绘出这两个约的统一性：“祂记念祂的约，直到永远，祂所吩咐的话，直到千代，就是与亚伯拉罕所立的约，向以撒所起的誓。祂又将这约向雅各定为律例，向以色列定为永远的约。”保罗在加拉太书第三章的论证也支持这种统一性，他在那里强调一个事实，即神是永不改变的，约的本质一旦确定，祂就不会随意更改；律法的目的不是要取代应许，而是为应许之满有恩典的结局效力（加三 15~22）。如果西奈之约确实是行为之约，以顺服律法作为获取救恩的途径，律法对以色列来说就必定是一种咒诅，因为这是把律法加在一群不可能借行为获得救恩的人身上。但是，圣经将西奈之约描述为一位慈爱的父亲赐给以色列人的祝福（出十九 5；利二十六 44~45；申四 8；诗一四八 20）。但是，尽管亚伯拉罕之约和西奈之约在本质上是相同的，西奈之约仍然具有一定的特征。

A. 在西奈山，这个约成为一个真正的国家圣约。以色列人的公民生活与此约的关联如此紧密，以至于这两者是分不开的。在很大程度上，教会和国家成为一体。在教会中，就等于在国家中，反之亦然；而离开教会也就是离开国家。不存在属灵上的开除会籍；逐出教门意味着被死亡所剪除。

B. 西奈之约也包含一种服事，从正面提醒人想起行为之约的严格要求。律法被放置到显著地位，再一次突显更早期的法律要素。但是西奈之约并不是行为之约的更新；在西奈之约中，律法要从属于恩典之约。十诫的前言已经清楚表明这一点（出二十二 2；申五 6），罗马书三章 20 节与加拉太书三章 24 节也进一步说明。没有错，在西奈山，确实在此约之上添加一个条件性的元素，但这并不是以色列人的救恩，而是以色列人在国家神权统治里的地位，以色列人是否能享受这些外在的祝福，取决于他们是否遵行律法（申二十八 1~14）。律法在恩典之约里具有双重目的：(1) 增加人对于罪的意识（罗三 20，四 15；加三 19）；(2) 作训蒙的师傅，带领人归向基督（加三 24）。

C. 神与以色列国所立的约，包括详尽的礼仪和预表性的服事。在某种程度上，此服事在之前的时期已经存在，但是就它在西奈山被引介出来的程度而言，这是全

新的事物。一个独立的祭司制度被设立起来，以象征和预表持续不断宣讲福音的方式也被引进。这些象征和预表是在两个不同的层面下出现的：作为神放在百姓身上的命令；作为神赐给百姓的救恩信息。犹太人忘记、忽略了第二个层面，却将他们的注意力全部集中在前者。他们日益将恩典之约误解为行为之约，并且将象征和预表视为只是行为之约的附加物。

D. 西奈之约里的律法也是一种生活准则，服务于以色列人，以至于神的同一个律法呈现出三个不同的层面，分别被称为道德律、民事律、礼仪律或宗教律。民事律仅仅是将道德律及其所有的衍生物，应用在百姓的社会和公民生活中。甚至连百姓彼此之间的社会和民事关系，也必须反映出他们所属的圣约关系。

关于西奈之约，存在若干偏差的观点，值得我们注意。

A. 柯塞由认为十诫是对恩典之约的总结表达，尤其适用于以色列。在设立这个国家性的恩典之约后，百姓开始背约，制造了一个金牛犊，神就设立了由礼仪服事所构成的律法之约，作为恩典之约的一个更加严格、更加严厉的时代。因此，我们特别是在十诫里发现恩典的启示，在礼仪律里发现奴役的启示。在西奈之约之前，以色列的先祖们生活在应许之下。献祭在当时是存在的，但并不是强制性的。

B. 另一些人将摩西律法视为神与以色列人所立的、崭新的行为之约的准则。神的真正意图并非使以色列人借着遵行律法来赢得生命，因为这已经变得完全不可能了。神只是要让以色列人试试自己的力量，并使他们意识到自己的无能。当以色列人离开埃及时，他们非常确信自己有能力遵行上主所命令的一切；但是在西奈山，他们很快发现自己办不到。由于他们意识到自己的罪孽，上主重新设立亚伯拉罕式的恩典之约，礼仪律也包括在内。这彻底颠覆了柯塞由的立场。在礼仪律中可以发现恩典的元素。这稍微符合当今时代论者的观点，他们将西奈之约视为一种“有条件的、摩西式的行为之约”（司可福），然而，在礼仪律里，包含了一些将要在基督里到来的救赎的轮廓。

C. 还有一些人认为，即神在西奈山设立了三个约：国家之约、自然或行为之约、恩典之约。第一个约是神与所有的以色列人立的，是延续从亚伯拉罕开始的特殊家系。在国家之约里，神要求外在的顺服，并应许现世的祝福。第二个约是借着赐下十诫，重申行为之约。最后一个约是借着颁布礼仪律，更新与亚伯拉罕所立的恩典之约。

基于不下一个理由，这些观点都让人难以接受：(1) 它们使约的数目倍增，因此是与圣经相悖的。假设神在西奈山设立的约不止一个，这是不符合圣经的，尽管西奈

之约具有不同的层面。(2) 它们都企图在十诫和礼仪律之上强加上一些不恰当的限制，因此是错误的。很明显，礼仪律具有双重层面。十诫也明显如此，尽管显然把律法的要求放置到重要的地位上，但它仍然从属于恩典之约。

三、新约圣经时代

关于恩典之约的新约时代，我们无需赘言，只需注意以下几点：

1. 在新约圣经里启示出来的恩典之约，和统管旧约圣经中信徒与神的关系的恩典之约，在本质上是相同的。将这两者描写为构成一种本质上的对立，如同今天的时代论所做的，是完全缺乏根据的。罗马书第四章和加拉太书第三章有大量的证据。圣经有时候说恩典之约是一个新约，以下事实也足以解释这点，即恩典之约在新约圣经时代的施行，在几个具体事项上的确与旧约圣经时代的施行不同。以下几点会说明其中的含义。

2. 新约圣经时代与旧约圣经时代的不同，在于前者是一个普世性的约，也就是说，扩展到所有的民族。恩典之约原本是普世性的；它的特殊神宠主义（particularism；或译为特殊救赎论）始于亚伯拉罕，并且在西奈之约中得到延续和增强。然而，神并无意要让这种特殊神宠成为永恒的制度，而是要它在达到目的之后随即消失。甚至在律法时期，外邦人也有可能加入以色列百姓，因而分享约的祝福。而当基督带来祂的牺牲，亚伯拉罕的福就涌流而出，流到所有的民族那里——那些在远方的人也被带到基督面前。

3. 新约圣经时代更加强调圣约的恩典特征。圣约的应许被放在最突出的位置上。事实上，圣经清楚说明，神在恩典之约中白白地赐下祂所要求的一切。在这方面，与新时代连通的是亚伯拉罕之约，而不是西奈之约，正如保罗在罗马书第四章和加拉太书第三章清楚说明的。然而，这并不是说律法时期没有恩典的应许。当保罗在哥林多后书第三章对比律法的职事和福音的职事时，他心中特别想到的就是后期犹太人对律法职事的理解，他们将西奈之约变成了行为之约。

4. 最后，比起旧约圣经时代，新约圣经时代带来了更丰盛的祝福。当神的道成为肉身，并且住在人当中，“充充满满地有恩典、有真理”，神恩典的启示就达到了顶峰。圣灵被浇灌在教会当中，也从神在基督里丰满的恩典，用属灵和永恒的祝福，使信徒的生命更加丰盛。恩典之约在现今的时代将会持续到基督的再来，那时，圣约关系将会在最完满的意义上，在与神亲密交通的生命中获得实现。

进深研究问题

- 圣约教义的引进，如何影响改革宗神学对真理的描述？
为什么这项教义在改革宗圈子之外并不太受人喜欢？
首先引进这项教义的是谁？
柯塞由的圣约神学具有什么特征？
为什么有些人坚持要将救赎之约和恩典之约视为同一个约？
为什么其他人偏好将它们分开处理？
一些人轻率地否认圣约观念，说它是法律上的虚构，我们该如何回应？
基督如何能够既是立约的一方，又是同一个约的保证人呢？
布莱克认为恩典之约纯粹是一种外在的关系，我们该如何反驳这种观点？
“有两个约，一个是内在的，另一个是外在的”，这种观点面临哪些反对意见？
凯波尔坚持认为，基督——而且唯独基督——是恩典之约的第二方，为什么？
在哪种意义上，他将恩典之约视为永恒的约？
当代的前千禧年派倾向于同时增加圣约和时代的数量，我们必须怎样看待？
当代的前千禧年派是如何起源的？它怎么看旧约圣经和新约圣经之间的关系？

参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 199-244.
Kuyper, *Dict. Dogm., De Foedere*, pp. 118-154.
ibid., *Uit het Woord, De Leer der Verbonden.*
Vos, *Geref. Dogm.* II, pp. 76-140.
ibid., *De Verbondsleer in de Geref. Theol.*
Hodge, *Syst. Theol.*, II, pp. 354-377.
Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 429-463.
H. H. Kuyper, *Hamabdil, van de Heiligheid van het Genadeverbond.*
A. Kuyper, Jr., *De Vastigheid des Verbonds.*
Van den Bergh, *Calvijn over het Genadeverbond.*
Heppe, *Dogm. der Ev-Ref. Kirche*, pp. 268-293.
ibid., *Dogm. des Deutschen Protestantismus*, II, pp. 215-221.
ibid., *Geschichte des Pietismus.* pp. 205-240.

Mastricht, *Godgeleerdheit*, II, pp. 363-412.

à Marck, *Godgeleerdheid*, pp. 463-482.

Witsius, *De Verbonden*, pp. 255-299.

Turretin, *Opera*, *Locus XII Q.* 1-12.

Brakel, *Redelijke Godsdienst*, I, pp. 351-382.

Pictet, *Theol.*, pp. 280-284.

Strong, *Discourse on the Covenant*, pp. 113-447.

Owen, *The Covenant of Grace*.

Gib, *Sacred Contemplations*, pp. 171-389.

Ball, *A Treatise of the Covenant of Grace*.

Boston, *The Covenant of Grace*.

Girardeau, *The Federal Theology: Its Import and its Regulative Influence* (in the *Memorial Volume of the Semi-Centennial of Columbia Seminary*).

W. L. Newton, *Notes on the Covenant, A Study in the Theology of the Prophets* (Roman Catholic).

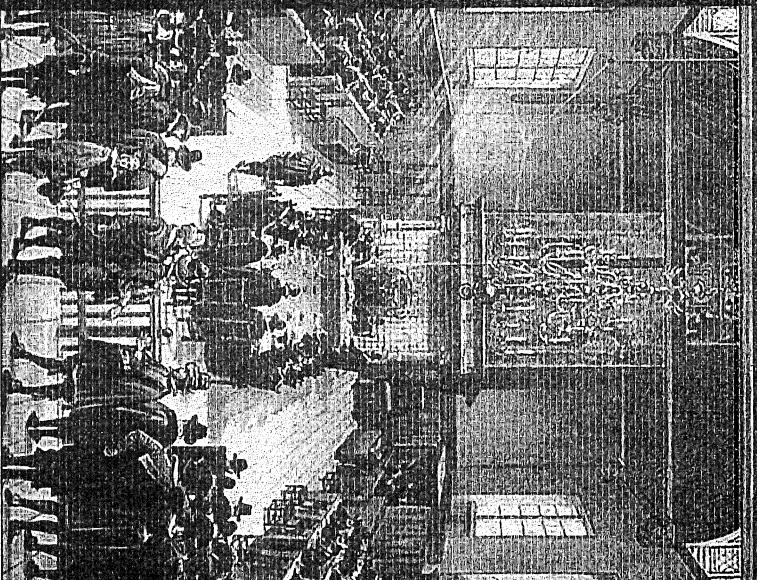
Aalders, *Het Verbond Gods*.


第三部分

基督论：祂的位格和工作

Part Three

The Doctrine of the Person
and Work of Christ





— 卍 —

基督的 位格

— 卍 —

第 1 章

历史上的基督论

一、人论和基督论之间的关系

人论和基督论之间有非常密切的关联。前者处理的是人，他是按照神的形象被造的，被赋予了真知识、仁义、圣洁，但是却因着蓄意违犯神的律法而被剥夺了真正的人性，变成罪人。这表明人是神所造、拥有极高特权的受造物，虽然仍带有原始荣耀的蛛丝马迹，但却是一个已经丧失其与生俱来的特权、真自由、原始公义和圣洁的受造物。这意味着，人论要我们关注的，不仅仅是、甚至不主要是人的受造性，而是要我们关注人的罪性。它强调神和人之间的伦理差距，这种差距源自人的堕落，是天使和人都无法跨越的；因此，这实际上是一种寻求神的帮助的呼喊。基督论有部分就是回应此呼喊。它使我们认识神为了跨越这个鸿沟、除去这个差距而在基督里所作的客观工作。它向我们表明，神来到人间，在基督里满足了律法的要求，除去了神和人之间的障碍，并且使人恢复与神之间蒙福的交通。人论使我们的焦点集中在神充满恩典的预备上，这是神为了与人订立的友谊之约所作的预备，这个约提供了人与神之间蒙福的交通；但这个约只有在基督里、借着基督才能生效。因此，基督论——即“基督是约的中保”这个教义——必然会紧跟在人论之后。在旧约圣经里以人的救赎者预表和预言的基督，在时候满足时降生，要住在人的中间，实现永恒的和解。

二、宗教改革之前的基督论

1. 迦克墩会议之前

早期的基督教文献特别凸显基督既是神、又是人的身分，祂既是人子，也是神子。基督无罪的特性借此得到了维护，祂也被视为敬拜的适当对象。很自然地，基督既是神又是人的身分所引发的问题，以及这个概念所牵涉到的诸多难题，早期基督徒思想并没有充分感受到；只有在争论出现时，基督徒才逐渐认识到这一点。犹太教非常强调独一神论（monotheism），早期具有犹太血统的基督徒深受犹太人影响，是再自然不过的事情了。伊便尼派（或他们当中一部分人）感觉到，为了维护独一神论，不得不否认基督的神性。他们仅仅将基督视为人，即约瑟和马利亚的儿子，基督是在受洗之时，因圣灵降在祂身上而取得弥赛亚的资格。早期教会中还有一些人，乃是沿着类似的脉络来建构基督论。拒绝约翰著作的非道派（Alogi），因为将约翰的“逻各斯”（Logos；即“道”）的教义视为与新约圣经其他的书卷相冲突，在耶稣身上也仅仅看到一个人，尽管耶稣是透过神迹由童贞女所生。他们也教导，耶稣在受洗之时，基督降临到祂身上，赋予祂超自然的能力。动力神格唯一论者（Dynamic Monarchians）基本上也采取这种立场。它的主要代表，撒摩撒他的保罗（Paul of Samosata），在耶稣和逻各斯之间作出区分。他将前者视为人，与其他人无异，由马利亚所生，而后者是不具位格的神圣理性，在一个显著的意义上，逻各斯从耶稣受洗开始，就住在祂里面，使祂有资格胜任伟大的工作。由于一些人如此否认基督的神性，早期护教家们的部分工作就是为基督的神性辩护。

如果有一些人是为了维护基督的人性而牺牲了基督的神性，另外有一些人则是为了维护基督的神性而牺牲基督的人性。深受希腊二元论观念影响的诺斯底主义，认为物质天生是邪恶的，将之描绘为与灵完全对立的；并透过一种神秘主义的倾向，将属地的事物视为宇宙伟大救赎进程的寓意描述。他们拒绝道成肉身的观念，即神以可见的形式显现，因为这牵涉到灵与物质直接的接触。哈纳克说，他们当中的大多数人，将基督视为与父同质的灵。根据一些人的观点，在耶稣受洗之时，基督降在耶稣这个人的身上，但是耶稣被钉十字架之前，基督已经离去；而根据另一些人的观点，基督穿上的仅仅是一种幻影式的身体。形态神格唯一论者也否认基督的人性，部分是出于维护基督的神性，部分是为了维护神的存有的单一性（unity）。他们在基督里只看到独一神的形态或显现，而不承认神里面有位格的区分。反对诺斯底主义的人

和亚历山太的教父们捍卫基督的神性，但是他们的辩护并没有完全脱离一种谬误，也就是使基督从属于父。特土良、尤其是俄利根，甚至教导一种从属论，毫不犹豫地使基督在本质上从属于父。这成为亚流主义（Arianism）的垫脚石，亚流主义区分基督与作为神的理性之逻各斯，并且将基督描述为时间之前的、超人的受造物，是第一个受造物，不是神，却超乎人。亚他那修与亚流论战，强烈捍卫一个立场，即圣子与父同本体，也与父同质。亚他那修的立场被主后 321 年的尼西亚会议采纳为官方立场。半亚流主义提出一种“中庸之道”（*via media*），宣称子和父具有类似的本质。

“圣子之神性”这个教义正式确立后，自然会引发一个问题，即基督的神性和人性之间究竟有什么关联？亚波里拿留提供了一种解决方案。他接受希腊哲学三元论的概念（Trichotomic conception），即人是由灵、魂、体所组成的；他采纳了一个立场，即认为逻各斯代替了人里面的灵（πνεῦμα（*pneuma*）），将灵视为罪的中枢。他的主要目的是确保基督位格的单一性，却不至于牺牲基督真实的神性，也捍卫基督的无罪性。但是，他这样做却是以牺牲救主完整的人性为代价的，因此，他的立场在 381 年的君士坦丁堡会议（Council of Constantinople）中被明确定罪。亚波里拿留所争辩的事之一是基督位格的单一性。在安提阿学派所采用的立场上，很快就显示出这个教义正陷入危险的处境，他们夸大基督二性的区分。摩普绥提亚的狄奥多若（Theodore of Mopsuestia）和涅斯多留（Nestorius）强调基督完整的人性，并认为住在基督里面的逻各斯仅仅是一种道德性的内住，是信徒也可以分享的，尽管在程度上有所不同。他们在基督里看到的是一个与神肩并肩、与神结盟、分享神的计划的人，而不是在单一位格生命中与神原为一——一位由两个位格构成的中保。与他们的立场相反，亚历山太的区利罗（Cyril of Alexandria）强调基督位格的单一性，他的对手们认为他否认了基督的二性。尽管他们很可能误解了亚历山太的区利罗，但是欧迪奇（Eutychus）和他的追随者无疑是诉诸于区利罗的观点，采取一种立场，认为基督的人性被祂的神性所吸收，或者神性和人性融合为一种单一的本性，这是一种否认基督二性的立场。451 年的迦克墩会议（Council of Chalcedon）定罪以上的观点，维护基督位格的单一性，也维护基督的神性和人性。

2. 迦克墩会议之后

有一段时间，基督一性论者（Monophysites）和基督一志论者（Monothelites）延续了欧迪奇主义者（Eutychian）的谬误，但是教会最终胜过了欧迪奇主义。拜占

庭的李安迪 (Leontius of Byzantium) 消除了进一步的危险, 为了避免将基督的人性视为不具位格的, 他指出, 基督的人性并非不具位格的 (impersonal), 而是在位格之内 (in-personal), 基督人性的位格实存是在神子的位格里。大马士革的约翰 (John of Damascus) 将东方教会的基督论发展到顶峰, 他补充了一种观念: 基督里的神性和人性相互寓居 (circumincession), 将神的属性传通到人性中, 以至于人性被神化, 而我们也可以说, 神在肉身中受苦。大马士革的约翰表现出一种倾向, 就是将人性缩减到仅仅是逻各斯的一个器官或工具的地位, 然而他承认, 神性和人性是同时运作的, 同一个位格在神性和人性中产生意志和行动, 尽管人的意志总是从属于神的旨意。

在西方教会中, 乌奇拉 (Urgella) 的主教费利克斯 (Felix) 提倡嗣子说 (adoptionism)。就基督的神性 (也就是逻各斯) 来说, 他将基督视为自然意义上的神的独生子; 但是, 就基督的人性这方面, 他认为祂仅仅是被收养的神的儿子。他强调, 从基督成胎开始, 人子就被接纳到神子位格的统一性里; 他企图借此来保存基督位格的单一性。如此, 就有了“自然的儿子身分” (natural sonship) 和“收养的儿子身分” (adoptive sonship) 的区分, 而后者并非始于基督的自然出生, 而是在基督受洗之时开始, 并且在基督复活时完满实现。这是一种属灵的出生, 基督借此被收养为神的儿子。教会看到这个观点会再次威胁到基督位格的单一性, 因此在主后 794 年的法兰克福会议 (Synod of Frankfurt) 中定罪它。

关于基督位格的教义, 中世纪并没有什么作出什么贡献。由于各种不同的影响, 例如对效法基督与各种代赎论的强调, 以及弥撒教义的发展, 都使当时的教会强力地保留了对基督完整人性的理解。麦敬道说: “当时有一种观念认为, 基督的神性发挥无限的效力 (infinite co-efficient), 将人的行动和情感提升到具有无限价值的地位。” 然而, 一些经院哲学家们在他们的基督论里提出了幻影说的观点 (docetic view)。伦巴德的彼得毫不犹豫地说, 就基督的人性来说, 祂什么都不是。但是当时的教会谴责这种虚无主义 (Nihilism)。阿奎那强调一些新观点。按照他的说法, 逻各斯 (道) 的位格在成为肉身时变成一种复合体 (composite; 编按: 指神性与人性结合, 但不互相融合或混合, 仍保留其本质), 它与人性 (manhood) 联合的结果“阻碍了” 人性产生独立的人格。因着和逻各斯的联合, 基督的人性获得一种双重的恩典: (A) 联合的恩典 (*gratia unionis*), 授予人性特殊的尊荣, 甚至使基督的人性成为敬拜的对象, (B) 长存的恩典 (*Gratia habitualis*), 维持基督的人性与神之间的关

系。基督的人类知识是双重的，也就是注入的知识和后天习得的知识。基督里面存在两个意志，但是终极的因果关系属于神性意志，人性意志永远要从属于神性意志。

三、宗教改革之后的基督论

1. 十九世纪以前

宗教改革并没有为基督位格的教导带来任何大的改变。罗马教会和宗教改革的教会都赞同迦克墩会议所制订的基督论。两者之间重要的、根深柢固的差异是在其他地方。路德宗的基督论有一个特征，尤其值得注意。路德所教导的“基督的身体实际临在圣餐中”，产生出路德宗极具特色的“属性相通”（*communicatio idiomatum*）的观点，其大意是“基督的神性和人性彼此渗透（互渗互存〔*perichoresis*〕），基督的人性分享基督神性的一切属性”。¹ 路德宗认为，无所不能、无所不知、无所不在的属性，在道成肉身时，传通到基督的人性之中。这自然产生一个问题：我们如何将这种观点与耶稣在地上的生活相协调？这个问题在路德宗神学家之间引发了不同的观点。一些人认为，基督将祂在成为肉身时所领受的神的属性搁置在一边，或仅仅偶尔使用；而其他一些人则说，基督在祂地上的整个一生里，一直都拥有神的属性，却隐藏它们，或仅仅在私底下使用。一些路德宗神学家现在似乎倾向于丢弃这项教义。

改革宗神学家在路德宗的这个教义里，看到一种欧迪奇主义或是基督神性和人性的融合。改革宗神学也教导属性相通，却以不同的方式来构思。他们相信，基督在成为肉身之后，神性中的属性和人性中的属性都可以被归属到基督独一的位格里。基督的位格可以说是无所不知的，但祂的知识同时是有限的；基督可以被视为无所不在的，但是在任何特定的时间里，只局限在单一的地点。因此，我们在《第二瑞士信条》（*The Second Helvetic Confession*）里读到：“因此，我们承认：在同一位耶稣、我们的主里面有两种本性——神性和人性；我们说：这两种本性的结合或联合，并未导致二性彼此吞并、混淆、或彼此搀杂，而是结合或联合于一个位格之中（神性和人性的属性都是稳妥的、永远保留下来），因此我们确实是敬拜一位基督，我们的主，

¹ Neve, *Lutheran Symbolics*, p. 132.

而不是两位。……因此我不会如此思想或教导，在基督里的神性确实会受苦，或根据基督的人性，祂仍然在世上，存在于每一个地方。”²

2. 十九世纪

大约在十九世纪初，有关基督位格的研究发生了极大的转变。在这以前，基督论的研究普遍是以神论为出发点，得出的结果也是以神为中心的；但是到了十八世纪后半叶，人们越来越相信，从越接近耶稣在世时的历史开始研究，越能得出更好的结果，也就是说，要去研究历史上的耶稣。因此引进了所谓的“第二基督论时期”（second Christological period）。新的观点是人论的观点，结果当然也是以人为中心的。历史证实，这些研究对教会的信仰造成极大的破坏。他们区分“历史的耶稣”和“神学的基督”，认为前者是福音书的作者们所描绘的人物，而后者则是神学家们丰富想像力的产品，其形象如今反映在教会的信经里。这种区分带来的影响是深远的、致命的。超自然的基督让位给一个属人的耶稣；神人二性的教义，让位给一个“神圣的人”（divine man）的教义。

施莱马赫开创了一种新的发展。他将基督视为一种全新的受造物，人性在基督里面被提升到理想的完美境界。然而，我们很难说施莱马赫的基督高过人的水平。他认为基督位格的特殊性在于：祂拥有与神联合的一种完美的、完整的意识，也借着祂无罪的、完全的本性，达到了人类命运最完满的程度。神在基督里面的特殊临在，基督对神的独特意识，都显明其至高的尊荣。黑格尔对基督的看法是他泛神论思想体系的基本构成要件。对黑格尔而言，道成为肉身，意味着神在人性里化成人形，因此，道成肉身真实地表达出神与人的一体性。基督成为肉身似乎仅仅代表人类这个族类发展到了顶峰。尽管人们一般仅将耶稣视为人类的导师，“信心”却认出耶稣是神，并且借着祂来到世上，使神的超越性转变为内蕴性。我们在这里看到泛神论如何在基督论里将人和神视为等同。

我们也可以在“虚己论”（Kenotic Theories）中看到类似的观点，虚己论代表一种相当杰出的尝试，想要改善对基督位格教义的解释。Κένωσις（kenōsis）这个语词源自腓立比书二章7节，这节经文教导：基督“虚（ἐκένωσεν〔ekenōsen〕）己〔参：《新译本》、《中文标准译本》‘倒空自己’〕，取了奴仆的形象”。虚己论者认为，

² 第十一章。

这是指逻各斯（道）完全或部分地缩减自己（去除潜能〔depotentiate〕）到人的规模，真的变成（也就是“改变成为”）一个人，然后在智慧和能力上逐渐增长，直到祂再次成为神。这个理论有着各种不同的形式，其中最绝对的是葛斯（Gess）的理论，曾有一段时间相当受人欢迎。他的理论致力于维护基督人性的真实性和完整性，并致力于凸显基督降卑的伟大，因为祂本来富足，却为我们成了贫穷。然而，它也含有一种泛神论的观念，抹杀了神和人之间的分界线。多尔纳是“中间学派”（the Mediating school）最杰出的代表，他强烈反对这种观点，用一种渐进式的道成肉身理论来取代。他在基督的人性里看到一种全新的人性，这种人性对神有特殊的感知能力。逻各斯，也就是神里面自我赠予（self-bestowal）的准则，使自己与这种人性联合；这种联合的程度取决于人性在每个阶段不断增加接受神性的能力，但是其程度直到复活之前一直没有到达最终的阶段。但这仅仅是古代涅斯多留派（Nestorian）异端的一种新的、微妙的形式。它产生出一个具有两个位格的基督。

除了施莱马赫，没有人比立敕尔对当代神学的影响更加深远了。立敕尔的基督论的出发点，并非基督的位格，而是基督的工作。基督的工作决定其位格的尊贵性。基督仅仅是一个人，但由于祂所完成的工作、所作出的服事，我们正当地将神性（Godhead）这个术语归于基督。立敕尔否认基督的先存、成为肉身、由童贞女所生的这些事实，因为这些与基督徒群体的信仰意识没有接触点。基督是神国度的创始人，从而使神的计划成为自己的计划，如今以某种方式，引导人进入基督徒群体，并活出一种完全由爱驱使的生命。他借着教导、树立典范、施加独特的影响，来救赎人，因此配被称为神。这实际上是重申撒摩撒他的保罗的教导。

基于当代泛神论式对于神的内蕴的观念，今天，人们通常使用一种彻底的自然主义方式来描述基督论。描述的方式可能变化多端，但基本观念一般都是相同的，那就是神和人在本质上的统一性。基督神人二性的教义在当代神学里已经消失，被泛神论将神和人等同的教义所取代。泛神论认为，在本质上，所有的人都是神，因为他们里面都有一种神性元素；所有的人都是神的儿子，而他们的区别，仅仅是程度上的。现代关于基督的教导，都是基于神和人之间的连续性。巴特和那些与他志同道合的人，就是为了反对这种教义而提高他们的嗓门。今天有一些圈子，具有重拾二性教义的迹象。米克勒姆（Micklem）在他的《什么是信心？》（*What Is the Faith?*）

一书中坦言，多年以来，他自信地断言，“基督的两性归在一个位格中”是必须丢弃的，但现在看来，这似乎是基于一种误解。³

进深研究问题

最初几个世纪里的基督论争议是以什么为背景？

罗瑟林和亚伯拉德重振了哪些古老的错误思想？

亚伯拉德门徒当中流行的“基督论虚无主义”（Christological Nihilism）是什么？

伦巴德的彼得是如何看待基督的？

经院哲学家们是否强调新的观点？

我们可以在哪里可以发现路德宗基督论的官方立场？

我们该如何解释《协同书》明显不一致的陈述？

路德宗认为可以用神的属性来断言人性，对此有何异议？

对于腓立比书二章 5~11 节的解释，路德宗与改革宗有何不同？

改革宗与路德宗在基督论上有何不同？

近期的基督论和早期的基督论之间有何不同？

对虚己论（Kenosis）有哪些反对意见？

现代基督论中具有哪些令人难以接受的特征？

巴特和卜仁纳是怎样看待基督的？

参考书目

《协同书》与《第二瑞士信条》。

Seeberg, *History of Doctrine II*, pp. 65, 109f., 154f., 229f., 321f., 323f., 374, 387.

Hagenbach, *History of Doctrine II*, pp. 267-275; III, pp. 197-209, 343-353.

Thomasius, *Dogmengeschichte II*, pp. 380-385, 388-429.

Otten, *Manual of the History of Dogmas II*, pp. 171-195.

Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus II*, pp. 78-178.

Dorner, *History of Protestant Theology*, pp. 95f., 201f., 322f..

Bruce, *The Humiliation of Christ*, pp. 74-355.

³ Micklem, *What Is the Faith?*, p. 155.

系统神学

第三部分 基督论：祂的位格和工作

Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Jesus Christ*, pp. 223-284.

Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, pp. 485-553, 587-671.

Sanday, *Christologies Ancient and Modern*, pp. 59-83.

Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*.

La Touche, *The Person of Christ in Modern Thought*.

第2章

基督的名称与神人二性

一、基督的名称

在此，有五个名称尤其值得我们简短讨论。这些名称，部分是为了描述基督的特性，部分是为了描述基督的官方职任，部分则是为了描述基督来到世上所要做的工作。

1. 耶稣

耶稣这个名号是希伯来单词 יהושע (Y^ehōšūa^c)、עֵשׂוּא (hōšēa^c) (书一 1; 亚三 1; 编按：第二个字见民十三 16)，或 עֵשׂוּא (Yēšūa^c) (被掳后期历史书中的惯用形式，例如拉二 2) 的希腊文形式。救主的这个常见名称是从哪里派生出来的呢？答案非常含糊。一般接受的观点是：它源自词根 עָשָׂא (yāša^c) 的使役主动字干 (hiph.) עֵשׂוּא (hōšīa^c)，拯救，但是很难解释 יהושע (Y^ehōšūa^c) 如何演变为 עֵשׂוּא (Yēšūa^c)。源自动词不定词 (infinitive) 的 עֵשׂוּא (hōšīa^c) 很可能是其动词的原型 (参：民十三 8、16; 申三十二 44)，仅仅表达救赎的观念。yod 是未完成式的记号，也许是为了表达救赎的确定性才加上去的。这可能最为切合马太福音一章 21 节对此名称的解释。戈蒂尔夫 (Gotthilf) 认为它源自 יהוה (Y^ehō; 耶和华) 和 עֵשׂוּא (šūa^c; 帮助)，参考：Kuyper, *Dict. Dogm.*。¹ 旧约圣经中两个预表耶稣的非常著名的人物，都叫这个名字。

¹ Gotthilf, *De Christo*, I, pp. 56f.

2. 基督

如果耶稣是弥赛亚个人的名字，那么基督就是弥赛亚的官方称谓了。它等同于旧约圣经中的 מָשִׁיחַ (*mēšīaḥ*) (源自 מָשַׁח (*māšāḥ*), 膏立), 因此意指“受膏者”。旧约圣经时代的君王和祭司通常都是被膏立的 (出二十九 7; 利四 3; 士九 8; 撒上九 16, 十 1; 撒下十九 10)。以色列君王被称为“耶和华的受膏者” (撒上二十四 10)。圣经中只有一个单独的例证, 记录先知被膏立 (王上十九 16), 但诗篇一〇五篇 15 节和以赛亚书六十一章 1 节可能也是指先知被膏立。膏抹这些任职之人所用的膏油是象征神的灵 (赛六十一 1; 亚四 1~6), 而“膏立”这个行动是象征神的灵转移到被分别为圣之人的身上 (撒上十 1、6、10, 十六 13、14)。膏立是一种有形的记号, 是象征: (a) 委派这个职务; (b) 设立一种神圣关系, 被膏立之人因此是被神圣仪式分别为圣的 (撒上二十四 6, 二十六 9; 撒下一 14); (c) 将圣灵传递给被膏立之人 (撒上十六 13; 另参: 林后一 21~22)。旧约圣经提到主被膏立 (诗二 2, 四十五 7), 新约圣经也有提及 (徒四 27, 十 38)。诗篇二篇 6 节和箴言八章 23 节也提到这个词, 但是今天的希伯来语学者断言, 这些经文中使用的词汇 נָסַק (*nāsak*) 是意指“设立”而非“膏立”。但即使如此, 这个词也是表明在膏立过程中所象征的最重要之事的实际 (另参: 赛十一 2, 四十二 1)。基督在永恒里就被设立或膏立, 承担祂的职分, 但是在历史中, 基督被膏立是发生在祂因圣灵成孕之时 (路一 35), 以及在祂受圣灵之时, 尤其是在受洗时 (太三 16; 可一 10; 路三 22; 约一 32, 三 34)。受圣灵膏抹, 使基督具有完成伟大任务的资格。“基督”这个名称, 最初是以一个带着定冠词的一般名词用在主身上的, 但之后逐渐发展成为专有名词, 使用的时候不再加定冠词。

3. 人子

这个称谓在旧约圣经中出现在诗篇第八篇 4 节; 但以理书七章 13 节, 也经常出现在以西结的预言中。它在次经中也可以找到, 例如《以诺书》(Enoch) 四十六章和六十二章, 《以斯德拉二书》(II Esdras) 十三章。这个词在新约圣经中的用法, 是根据但以理书的用法, 如今这一点是获得普遍承认的, 尽管它在但以理书中仅仅是一个描述的短语, 还不是一个头衔。语词意义的转换, 是后来才发生的, 到了《以诺书》写成的时候, 显然已经成为既成的事实。这是耶稣最常用的自我指称。基督用这个名号称呼祂自己, 超过四十次, 而其他人都避免使用这个名号。福音书中唯一的例

外出现在约翰福音十二章 34 节，然而，这里是间接引用耶稣的话；在新约圣经其余的经文中，只有司提反和约翰使用过这个术语（徒七 56；启一 13，十四 14）。

魏司坚博士在他的《耶稣的自我启示》（*The Self-Disclosure of Jesus*）一书中，将这个名字出现的经文划分为四类：(A) 清楚指出人子在末日降临的经文（例如，太十六 27~28；可八 38，十三 26，等等，以及平行经文）。(B) 具体谈到耶稣的受苦、死亡、复活（偶尔）的经文（例如，太十七 22，二十 18~19、28，十二 40，等等，以及平行经文）。(C) 约翰福音的一些经文，这些经文都强调耶稣的先存性、超越普通人的属天层面（例如，一 51，三 13~14，六 27、53、62，八 28，等等）。(D) 在一小组经文里，耶稣思想祂的人性（可二 27~28；约五 27，六 27、51、62）。我们很难断定耶稣为什么偏爱使用这个名号作为自我指称。先前一般将这个称谓视为一种隐秘的头衔，耶稣使用这个名称，是为了隐藏祂的弥赛亚身分，而非彰显祂的弥赛亚身分。当我们更多地关注福音书中的末世论元素，以及“人子”这个称谓在犹太人天启文学中的用法时，就丢弃这种解释了。达尔曼（Dalman）使人子的观念再次流行起来，并再次将这个头衔视为“一种刻意的隐瞒，要将弥赛亚的特征隐藏在这个头衔下，以确认承受此头衔之人的人性。”² 所谓支持这一点的证据，出现在马太福音十六章 13 节；约翰福音十二章 34 节。但这些证据是值得怀疑的；第二处经文甚至显明当时的百姓明白这个名称是指弥赛亚。魏司坚博士认为，耶稣偏爱这个称谓，可能是因为它与犹太人对弥赛亚职分各种可能的曲解最连不上关系。耶稣称自己为人子，借此将祂自己以天国为中心的精神赋予弥赛亚的职分。耶稣将祂的位格和工作抬到此高度，很可能与祂早期的追随者不大愿意用所有头衔中这个最神圣的头衔来称呼祂有关。³

4. 神的儿子

“神的儿子”这个称谓在旧约圣经中有很多不同的用法：(A) 以色列百姓（出四 22；耶三十一 9；何十一 1）；(B) 以色列的官长，尤其是指大卫家中承受应许的王（撒下七 14；诗八十九 27）；(C) 天使（伯一 6，二 1，三十八 7；诗二十九 1，八十九 6）；(D) 一般的敬虔之人（创六 2；诗七十三 15；箴十四 26）。在以色列人当中，这个称谓逐渐具有神权统治的重要意义。在新约圣经中，我们发现基督取用这个称

² Dalman, *Words of Jesus*, p. 253.

³ Vos, *The Self-Disclosure of Jesus*, pp. 251ff.

谓，其他人也用这个名号称呼祂。这个称谓被应用在耶稣身上，有四种不同的含义，这些含义在圣经中并非总是有明显的区分，而是有时候会结合起来使用。这个称谓应用在基督身上，有以下的意义：

A. 在职分或弥赛亚头衔的意义上，用来描述基督的职分，而非基督的本性。弥赛亚可以被称为神的儿子，因为祂是神的后嗣，是神的代表。当鬼魔将这个名号应用在耶稣身上时，他们明显知道，“神的儿子”是指弥赛亚。在马太福音二十四章 36 节；马可福音十三章 32 节，它似乎也有这种含义；甚至在耶稣受洗和登山变像时，有声音发出这个称谓（太三 17，十七 5；可一 11，九 7；路三 22，九 35），也可以这样解释，但是很有可能有更深的含义。在好几处经文中，弥赛亚的含义和三位一体的含义是结合在一起的，可参考下文 (B) 部分。

B. 在三位一体的意义上。这个称谓有时用来表明基督的神性本质。因此，它是说明先存的儿子身分，这绝对超越基督在人世间的生活，和祂作为弥赛亚的正式召命。我们可以在以下经文中发现这种用法的例证：马太福音十一章 27 节，十四章 28~33 节，十六章 16 节与其平行经文，二十一章 33~46 节与其平行经文，二十二章 41~46 节，二十六章 63 节与其平行经文。其中一些例子或多或少地谈到弥赛亚儿子身分的观念。在约翰福音的几处经文里，我们也发现到本体的儿子身分与弥赛亚的儿子身分是交织在一起的，在这些经文中，耶稣清楚地暗示祂是神的儿子，尽管祂并没有使用这个名称（例如，六 69，八 16、18、23，十 15、30，十四 20，等等）。使徒书信经常将基督指称为形而上学意义上的神的儿子（罗一 3，八 3；加四 4；来一 1，还有许多其他的经文）。现代自由派神学经常否认基督在形而上学意义上的儿子身分。

C. 在先天的 (nativistic) 意义上。由于祂的超自然出生，基督也被称为神的儿子。在路加福音一处众所周知的经文（也就是路一 35），这个称谓也如此应用在基督身上。这节经文把基督的人性起源归因于基督与神直接的、超自然的父子关系。在马太福音一章 18~24 节；约翰福音一章 13 节，魏司坚博士也认为有这个名称的这个含义的蛛丝马迹。很自然，现代自由派神学也否认这个名称的含义，因为他们不相信基督是由童贞女所生，也不相信对基督的超自然看法。

D. 在伦理—宗教意义上。在新约圣经里，用“神的众子”或“神的儿女”的称谓称呼信徒，就是在这个意义上。在马太福音十七章 24~27 节，我们可能可以找到一个范例，是从伦理—宗教意义将“神的儿子”这个称号应用在耶稣身上的。这取决于一个问题：这里是否也将彼得形容为免付“圣殿税”？现代自由派神学尤其是在

这个意义上将“神的儿子”之名归于耶稣。它认为，耶稣的儿子身分仅仅是伦理—宗教意义上的儿子身分，这种身分的地位确实略有提高，但是与祂的门徒的儿子身分并没有本质上的不同。

5. 主 (κύριος [kyrios])

《七十士译本》将“主”(Lord)这个称号应用在神身上:(A) 等同于耶和華;(B) 作为 אֲדֹנָי (ʾādōnāi; 主)的翻译;(C) 作为一种人间尊称的翻译,被应用在神身上(主要是 אֲדֹנָי [ʾādōn]); 书三 11; 诗九十七 5)。在新约圣经中,我们发现基督的这个称谓具有类似的三重应用:(A) 作为一种礼貌性的、尊敬的称呼(太八 2, 二十 33);(B) 用来表达拥有权和权威,但并未暗示基督的神性特征或权威(太二十一 3, 二十四 42);(C) 带着“权威”的最显著内涵,表达尊贵的特性,实际上相当于“神”这个名称(可十二 36~37; 路二 11, 三 4; 徒二 36; 林前十二 3; 腓二 11)。在一些例子中,很难判断这个头衔的准确内涵。毫无疑问,基督高升以后,“主”这个称谓通常是最尊贵的意义应用在基督身上。但是,甚至在基督复活之前,也有这种用法的一些例子,它们很明显已经以这个称号作为相当于“神”的用法(例如:太七 22; 路五 8; 约二十 28)。关于这个应用在耶稣身上的头衔的起源和发展,学者们有很多不同的看法。尽管有相反的看法,我们仍然没有理由质疑这个应用在耶稣身上的称谓的用法,是源自旧约圣经。这个概念的历史中有一个恒常不变的元素,那就是具有权威的拥有权(authoritative ownership)。保罗书信暗示出一种附带的观念:这是一种基于先前取得之权利(antecedently acquired rights)的权柄和拥有权。关于这种元素是否已经出现在福音书中,是值得怀疑的。

二、基督的二性

从最早的时期,尤其是自迦克墩会议以来,大公教会就宣认基督神人二性的教义。基督的神性和人性联合于一个位格中所带来的难题,并没有在迦克墩会议中真正解决,它仅仅是排除一些可以被清楚视为谬误的解决方案。教会接受两性一位格的教义,并非因为已经完全明白这项奥秘,而是因为在这个教义里清楚看到神的圣言启示出来的一项奥秘。从那时起,教会就将其视为远超乎人能够理解的一个信仰条款。理性主义者对这项教义的攻击从来不曾缺乏,但是教会仍然坚定地宣告这项真理,尽管理性主义者不断宣称这项教义是违背理性的。在这个信仰告白上,罗马天

主教和更正教是肩并肩一同站立的。但是，从十八世纪后半以来，这项教义被人传为笑柄，不断受到攻击。之后，理性时代开始了，基于圣经的权威接受圣经里明显与人的理性相悖的内容，就被宣告为自贬人的身价。凡是没有给这位新的仲裁者留下好印象的，就被宣告为错误的。个别的哲学家和神学家如今都想试试身手，想要解决基督带来的问题，以便为教会提供用以替代基督神人二性的教义。他们以耶稣这个人作为出发点，在历经一个世纪煞费苦心的研究之后，断定耶稣仅仅是一个人，只不过在祂里面有一种神性元素。他们无法达到一种高度，承认祂是他们的主、他们的神。施莱马赫将耶稣说成一个具有至高神意识的人；立敕尔说耶稣是一个与神有同等价值的人；温特（Wendt）说耶稣是一个处在与神持续的、内在的、爱的相交之中的人；贝习勒（Beyschlag）说耶稣是一个被神充满的人；桑迪（Sanday）说耶稣是一个潜意识被神性涌入的人；但基督现在是、也永远仅仅是一个人。今天，哈纳克所代表的自由派，韦斯（Weiss）和史怀哲（Schweitzer）所代表的末世论学派（eschatological school），还有更近一点的，布塞特（Bousset）和雷克（Kirsopp Lake）所领导的比较宗教（comparative religion）学派，都赞同剥夺基督真实的神性，将祂缩减到人的层面。对第一个学派来说，我们的主仅仅是一位伟大的伦理教师；对第二个学派来说，祂仅仅是具有天启色彩的先见；对第三个学派来说，祂仅仅是带领人朝向某种至高命运之举世无双的领导者。他们将教会的基督视为希腊文化或犹太主义——或二者结合——捏造的人物。然而，今天，上个世纪的知识论全部遭到质疑，人们严肃地质疑，人类的理性是否有足够的解释终极真理。人们开始重新强调启示。像巴特、卜仁纳、艾德文·路易斯（Edwin Lewis）和米克勒姆，这些极具影响力的神学家，都毫不犹豫地再次宣称自己相信神人二性的教义。维护这项教义是极其重要的，因为它是由迦克墩会议所制订的，也被包含在我们的信仰告白标准（Confessional Standards）之中。⁴

1. 基督神性的经文证据

由于基督的神性广泛受到否认，彻底精通基督神性在圣经中的证据，是极其重要的。圣经中的证据如此丰富，以至于任何一个接受圣经是神无误话语的人，都不可能对这一点抱有任何怀疑。经文证据的一般分类，就如源自神的称号、神的属性、神

⁴ 《比利时信条》，19条；《海德堡要理问答》，第15-18问；《多特法典》II.4条。

的工作、赋予基督神性尊荣的证据，我们可以参考〈三位一体〉那一章。由于考虑到历史鉴别学最近的趋势，这里的排列会稍有不同。

A. 在旧约圣经里。一些人表现出一种倾向，想要否认旧约圣经包含了一位神性弥赛亚的预言，但是考虑到以下经文，这种否认就是相当站不住脚的：诗篇二篇 6~12 节（来一 5），四十五篇 6~7 节（来一 8~9），一一〇篇 1 节（来一 13）；以赛亚书九章 6 节；耶利米书二十三章 6 节；但以理书七章 13 节；弥迦书五章 2 节；撒迦利亚书十三章 7 节；玛拉基书三章 1 节。最近许多研究历史的学者强烈坚持，一种超乎常人的弥赛亚观，是基督教之前的犹太教固有的。一些人甚至在这当中找到对新约圣经一部分超自然基督论的解释。

B. 在约翰和保罗的著作里。我们发现，要否认约翰和保罗关于基督神性的教导，几乎是不可能的。我们可以在约翰著作中找到对基督位格最崇高的看法，它出现在以下的经文中：约翰福音一章 1~3、14、18 节，二章 24~25 节，三章 16~18、35~36 节，四章 14~15 节，五章 18、20~22、25~27 节，十一章 41~44 节，二十章 28 节；约翰一书一章 3 节，二章 23 节，四章 14、15 节，五章 5、10~13、20 节。我们在保罗书信和希伯来书中也可以找到类似的观点（罗一 7，九 5；林前一 1~3，二 8；林后五 10；加二 20，四 4；腓二 6；西二 9；提前三 16；来一 1~3、5、8，四 14，五 8，等等）。鉴别学者们企图通过各种不同方式，来逃避这些经卷中清楚教导的这个教义，例如，否认约翰福音中的历史事实，否认诸多保罗书信的真实性；将约翰、保罗和希伯来书的描述视为毫无根据的解释；将约翰福音和希伯来书视为深受斐罗的逻各斯教义（Philonian Logos doctrine）影响；保罗书信也被视为受到同样的影响，或者是受基督教以前之犹太人观点的影响；或者认为保罗对基督观点不及约翰福音里的观点崇高，将基督视为先存的、属天的人。

C. 在对观福音里。一些人主张：只有对观福音为我们提供了基督的真实面貌。有人说，对观福音所勾勒的是人性的耶稣、历史上真正的耶稣，与第四部福音书被理想化的图像形成强烈的对比。但是非常明显地，对观福音中的基督正如约翰福音中的基督，都是完完全全的神。基督自始至终都显出祂是一位超自然的人，既是人子又是神子。祂的品格和工作证实了祂的宣告（请特别注意以下经文：太五 17，九 6，十一 1~6、27，十四 33，十六 16~17，二十八 18，二十五 31 起；可八 38，还有许多类似的、平行的经文）。华腓德博士在《荣耀之主》（*The Lord of Glory*）一书中，对这一点的论述深具启发性。

D. 在耶稣的自我意识里。最近几年有一种趋势，是回头研究耶稣的自我意识，并否认耶稣意识到自己是弥赛亚或神的儿子。很自然地，除非借着福音书中所记载的耶稣的言论，我们不可能获得关于“耶稣的意识”的任何知识；想要否认福音书正确地传达了耶稣的思想，也永远是可能的。但是对那些接受福音见证的人来说，毫无疑问，耶稣的确意识到祂就是神的儿子。以下经文都为此作见证：马太福音十一章 27 节（路十 22），二十一章 37、38 节（可十二 6；路二十 13），二十二章 41~46 节（可十三 35~37；路二十 41~44），二十四章 36 节（可十三 32），二十八章 19 节。这些经文有一部分证明耶稣具有弥赛亚意识；另一些证实耶稣意识到祂是最崇高意义上的神的儿子。在马太福音和路加福音的若干经文中，耶稣将三一神的第一个位格说成是“我父”（太七 21，十 32~33，十一 27，十二 50，十五 13，十六 17，十八 10、19、35，二十 23，二十五 34，二十六 29、53；路二 49，二十二 29，二十四 49）。约翰福音的一些经文，甚至更加明显地证明，耶稣意识到祂就是神的儿子（例如，约三 13，五 17~18、19~27，六 37~40、57，八 34~36，十 17、18、30、35、36，还有其他经文）。

2. 基督真实人性的经文证据

曾经有一段时期，人们否认基督人性的真实性（诺斯底主义）和本性的完整性（*natural integrity*）（幻影说，亚波里拿留主义），但是目前没有人严肃地质疑耶稣基督真实的人性。事实上，目前存在一种对基督真实人性的过分强调，一种日益增长的人本主义（*humanitarianism*）。许多人仍然将神性归给基督，但那只是基督完美人性的神圣性。这种当代的趋势，毫无疑问在某种程度上是对单方面强调基督神性的一种抗议。当人过分尊崇基督的神性，有时候就会忘记祂的人性。承认耶稣人性的发展和限制，对维护祂人性的真实性和完整性是极其重要的。我们不应当过分强调耶稣神性的光辉，到遮蔽祂真实人性的程度。耶稣称自己为人，其他人也这样称呼祂（约八 40；徒二 22；罗五 15；林前十五 21）。“人子”是耶稣最常用的自称，无论这个名称有什么含义，它必定也表明耶稣具有真实的人性。此外，圣经说主成为肉身，或主在肉身中显现（约一 14；提前三 16；约壹四 2）。在这些经文中，“肉身”这个语词是指耶稣的人性。圣经清楚表明，耶稣拥有人性的基本要素，也就是说，实质的身体和具有理性的灵魂（太二十六 26、28、38；路二十三 46，二十四 39；约十一 33；来二 14）。也有一些经文说明耶稣受制于人性发展的一般法则，受制于人的一切缺乏和

痛苦（路二 40、52；来二 10、18，五 8）。圣经详细说明，耶稣确实拥有人类生活中的正常经历（太四 2，八 24，九 36；可三 5；路二十二 44；约四 6，十一 35，十二 27，十九 28、30；来五 7）。

3. 基督人性无罪的经文证据

我们不仅将天然的正直归给基督，也将道德上的正直或道德上的完全——也就是无罪性——归给基督。这不仅意味着基督能够避免犯罪（*potuit non peccare*），也确实避免了犯罪，而且意味着基督不可能犯罪（*non potuit peccare*），这是因为基督的神性和人性之间具有本质的关联。马蒂诺（Martineau）、珥文（Irving）、孟肯（Menken）、霍斯腾（Holsten）和弗雷德尔都否认基督的无罪性，但圣经在以下的经文中清楚地证实基督是无罪的：路加福音一章 35 节；约翰福音八章 46 节，十四章 30 节；哥林多后书五章 21 节；希伯来书四章 15 节，九章 14 节；彼得前书二章 22 节；约翰一书三章 5 节。尽管基督在法律层面上替我们成为罪，然而在道德层面上，祂完全不受制于遗传上的败坏和实际的罪行。祂从来没有承认自己犯过道德上的错误，也没有和门徒一同祷告说：“赦免我们的罪。”祂也有能力挑战祂的仇敌，要他们证明祂是有罪的。圣经甚至描述祂实现了理想的人（来二 8~9；林前十五 45；林后三 18；腓三 21）。此外，耶稣取用“人子”这个名称，似乎是暗示祂符合人性的完美典范。

4. 基督二性的必须性

从以上的讨论看来，目前有许多人并不承认有必要采纳基督的神人二性。对他们而言，耶稣不过是一个人；然而，与此同时，他们感到不得不将神的价值归给耶稣，或者因着神在祂里面的临在，或圣灵在祂里面的内住，宣称祂是神。基督二性的必须性，源自圣经代赎论的本质。

A. 基督人性（manhood）的必须性。因为人犯了罪，因此刑罚必须由人来担当。此外，偿还刑罚，涉及身体和灵魂的受苦，以至于只有人才能担当此刑罚（约十二 27；徒三 18；来二 14，九 22）。因此基督必须穿上人性，不仅包括人的一切本质属性，也包括人堕落之后易于陷入的所有软弱，祂也应当降到人所落入的败坏之极深处（来二 17、18）。与此同时，基督必须是无罪的人，因为如果一个人本身就是罪人，已经丧失自己的生命，肯定就无法替他人赎罪（来七 26）。只有这样一个真正的人类中保，

对人类苦难具有经历上的认知，并胜过一切的试探，祂才能带着怜悯，进入人一切的经验、试炼、试探中（来二 17、18，四 15～五 2），为所有跟从祂的人成为人类的完美典范（太十一 29；可十 39；约十三 13～15；腓二 5～8；来十二 2～4；彼前二 21）。

B. 基督神性（Godhead）的必须性。在神的救恩计划里，中保也绝对必须是神自己。这是必要的，好叫（1）祂可以带来具有无限价值的祭物，并完全顺服神的律法；（2）祂可以救赎性地担当神的震怒，将其他人从律法的咒诅下拯救出来；（3）祂可以将自己所完成的工作的果实，施行在一切凭信心接受祂的人身上。人千疮百孔的生命，既无法偿还罪的刑罚，也无法完全顺服神。若是没有神的救赎之恩，人就必须担当神的震怒，而且是永远担当，但是人无法为了开一条出路而担当神的震怒（诗四十九 7～10，一三〇3）。

进深研究问题

在旧约圣经中，哪些人叫做“耶稣”这个名字，他们在哪些方面预表救主？

在旧约圣经里曾经单独使用“弥赛亚”这个头衔而不带所有格或代名词后缀吗？

达尔曼如何解释这个头衔在犹太天启文学中的含义？

“耶和华的受膏者”、“祂的受膏者”、“我的受膏者”这几个词，在旧约圣经中是否总是具有相同的含义？

信徒有分于基督的受膏，这个观念是什么时候出现的？

有人将“人子”这个称谓缩减到亚兰文可能的字源，仅仅指“人”；你怎样看待这个观念？

韦斯和史怀哲认为，耶稣仅仅在未来主义（futuristic）的意义上使用“人子”这个称号；这观念如何？

彼得在凯撒利亚腓立比作出他的认信之前，耶稣有没有使用“人子”一词？

自由派将耶稣视为宗教和伦理意义上的“神的儿子”；他们如何让他们在观念符合圣经的资料？

一般认为“主”这一称号之起源为何？

布塞特和其他自由派学者提出怎样的理论？

对“二性”教义提出的异议，我们该如何解释？

它是不是一项必要的教义，还是有其他理论可以取而代之？

对以下几种理论有哪些反对意见：嗣子论、虚己说、逐渐道成肉身的观念、立敕尔派的观点、桑迪的理论？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 259-265, 328-335, 394-396.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo I*, pp. 44-61, 128-153; II, pp. 2-23.

Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. 378-387.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* pp. 464-477.

Vos, *Geref. Dogm.* III, pp. 1-31.

ibid. *The Self-Disclosure of Jesus*, pp. 104-256.

ibid. on the *Kurios*-title, *Princeton Theol. Review*, Vol. XIII, pp. 151 ff.; Vol. XV, pp. 21 ff..

Dalman, *The Words of Jesus*, pp. 234-331.

Warfield, *The Lord of Glory*.

Liddon, *The Divinity of our Lord*, Lect. V.

Rostron, *The Christology of St. Paul*, pp. 154 ff..

Machen, *The Origin of Paul's Religion*, pp. 293-317.

Stanton, *The Jewish and the Christian Messiah*, pp. 239-250.

第3章

基督的单一位格

主后 451 年开了迦克墩会议，并制订出教会关于基督位格的信仰，宣告基督“具有二性，不可相混、不可改变、不可分开、不可切割；二性的区别不因联合而消失，各性的属性反而得以保存，且同存于一个位格、一个实存之内，并非分离或分割为两个位格”。这个公式化表述主要是消极的，仅仅是为了捍卫真理，抵挡各种异端的观点。它清楚地声明早期教会关于基督位格的认信，但并没有尝试解释这项奥秘，此奥秘是无法找到自然解释的。历史上最伟大、核心性的神迹，在其宏伟壮丽之中，体现出超凡的吊诡，用巴特的话来说：神和人联合于一个位格（God and man in one person）。圣经只简单告诉我们耶稣是什么，并没有尝试解释祂是如何成为祂今天这个样子的。这里所阐明的伟大真理是：神的永恒之子穿上我们的人性，而非像卜仁纳提醒我们的那样，他认为是耶稣这个人获得了神性。迦克墩会议的裁决证实了一个从神到人的动向，而不是反过来。从那之后经过了几个世纪，但是除了一些解释之外，教会其实从来没有超越迦克墩信条。教会一直将道成肉身视为一项无法解释的奥秘，它也将永远会是这样，因为它是神迹中的神迹。经过一段时间，有些人尝试用心理学的方法来解释耶稣基督的位格，但是它们都注定要失败，因为基督是神的儿子，祂自己就是神，用心理学解释神是完全不可能的。接下来的几个段落是为了简短陈述教会的这个教义。

一、陈述教会关于基督位格的想法

1. “本性”和“位格”这两个词的定义

为了正确地认识这项教义，我们必须知道“本性”（nature）和“位格”（person）这两个术语在这方面用法的确切含义。“本性”这个词表示一事物所有本质特征

的总和，这个总和使它成为它现在这个样子。本性是事物共同拥有的一种实质（substance），具备这种实质所拥有的一切基本特征。“位格”这个词表示一个被赋予理性的完整实质，因此是一个对其自身行动负有责任的主体。位格不是一种本性基本或不可或缺的部分，而是本性朝向的终点。本性加上独立的实存和个体性（individuality），才构成位格。逻各斯（道）所穿上的人性，并没有被位格化，它不是独立存在的。

2. 教会借由一些命题声明其看法

A. 中保只有一个位格，即永不改变的逻各斯（道）。逻各斯为基督的位格提供了依据。然而，如果说中保的位格仅仅具有神性，就是错误的。成为肉身使基督形成一个复合的位格，由两种本性组成。基督是唯一的“神而人者”（the God-man）。

B. 基督的人性确切而言并不构成人的位格。逻各斯并没有接收人的位格，不然中保里就会有两个人格，祂仅仅是穿上了人性。卜仁纳宣称：耶稣基督位格的奥秘在于，就我们拥有的是一个有罪的位格来说，基督具有逻各斯的神性位格——或者说应该说，基督就是逻各斯的神性位格。

C. 与此同时，如果说基督的人性是不具有位格的，也是不正确的。这种说法只有在一种意义上才是正确的，即基督的人性不具备属它自己的、独立的实存。然而，严格来说，基督的人性没有一刻是不具位格的。逻各斯（道）穿上人性，使人性与基督自己联合成为具有位格的实存。人性在逻各斯的位格内有其具备位格的存在。基督的人性乃是在位格之内（in-personal），并非不具位格的（impersonal）。

D. 正是出于这种原因，如果我们说基督的人性是不完美的或不完全的，是毫无根据的。基督的人性不缺乏任何属于人性的本质特征，基督的人性也有个体性（individuality），也就是具有位格的实存，存在于神儿子的位格之中。

E. 我们不应将这个“具有位格的实存”与意识或自由意志混为一谈。事实上，基督的人性本身没有具备位格的实存，但这并不意味着基督的人性没有意识或意志。教会采取的立场是：意识和意志属于人性，而不属于位格。

F. 这个独一无二的神性位格，从永恒以来就拥有神性，如今穿上了人性，同时拥有神性和人性。我们必须坚持这一点，以抵挡一些人的观点。他们承认神性位格穿上了人性，却把神人二性视为融合或混合，成为一种中间产物（*tertium quid*），某种“神而人”的本性，因而损坏了二性的完整性。

二、基督单一位格的经文证据

两性一位格的教义超乎人的理性。这是一种属于超感官之实际和不可透知之奥秘的表达，就我们所知，在人的生命中是找不到类比的，人的理性也无法证明，因此只能借着相信神话语的权威来接受。出于这种原因，我们更有必要密切关注圣经对这一点的教导。

1. 圣经中找不到双重位格的证据

首先是一种相当重要的负面考量。如果耶稣身上有双重位格，我们自然会期盼在圣经里找到一些蛛丝马迹；但是我们在圣经中却找不到任何证据。在中保的内在生命中，没有“我”和“你”的区分，如同我们在神的三一存有中所发现的那样，三一神的一个位格会对另一个位格说话（诗二 7，四十 7~8；约十七 1、4、5、21~24）；此外，在创世记一章 26 节，三章 22 节，十一章 7 节，神使用复数形式描述自己，耶稣却从来没有这样做。约翰福音三章 11 节仿佛是支持这种观点的一个案例。但这里的复数是非常特殊的，很可能是指耶稣和那些跟随祂的人，与尼哥底母和祂所代表的群体相对。

2. 圣经描述两性联合于一个位格之中

圣经中有一些经文提到基督的二性，但非常明显，这些经文都只有意提到一个位格（罗一 3~4；加四 4~5；腓二 6~11）。好几处经文阐明二性是联合在一起的。圣经从来没有教导神性以抽象的方式、或是某种神性能力与人性联合，或神性能力显明在人性之中；而是经常教导，神性是以具体的方式——也就是说，神儿子的神性位格——与人性联合（约一 14；罗八 3，九 5；加四 4；提前三 16；来二 11~14；约壹四 2~3）。

3. 圣经论到一个位格的语词无论对那个本性来说都正确

圣经一再用属于一个本性的属性来形容基督的位格，而这个位格也可以用来自另一个本性的头衔来指称。一方面，人性的属性和行动可以形容基督的位格，尽管是以神性的头衔来指称祂的（徒二十 28；林前二 8；西一 13~14）。另一方面，也用神

性的属性和行动来形容基督的位格，尽管是以人性的头衔来指称祂的（约三 13，六 62；罗九 5）。

三、二性联合于一位格所带来的果效

1. 神性没有发生本质的改变

创造论和道成肉身的教义一直构成一个与神的不变性有关的难题。我们在讨论这个属性的时候，已经指出这一点。无论这道难题要如何解决，我们都应当坚持，神性在道成肉身当中并没有发生任何本质的改变。这也意味着，神性一直维持不受情感所支配（*impassible*），也就是说，不能受苦和受死，免于无知，不受制于软弱和试探。我们有必要强调，道成肉身是一个位格性的行动（*a personal act*）。我们最好说，神儿子的位格成为肉身，而不是说神性穿上人的肉身。如果改革宗神学家们确实偶尔论到神性成为肉身，他们是在使用经院神学的术语，说神性“不是直接地，而是间接地”成为肉身，他们认为这里讨论的神性不是绝对的，也不是指神性本身，而是指神儿子的位格。这个道成肉身的结果是，这位神性的救主会变得无知、软弱，能够被试探，可以受苦、死亡，这不是凭着祂的神性，而是凭着祂得到了人性而衍生性的。

2. 来自道成肉身的三重相通

A. 属性相通（*A communicatio idiomatum*）。这意味着，神性的属性和人性的属性都成为位格的属性，因此都可以归给同一个位格。这位格可以说是全能的、无所不知的、无所不在的，等等，但是也可以称为多受痛苦的人（*man of sorrows*；编按，参：赛五十三 3），知识和能力都是有限的，并且会受制于人的贫乏和苦难。我们必须小心，不能将这个语词理解为将神性中的特定属性传递给人性，或反过来；或是神性和人性相互渗透，使神性被人性化，使人被神化（罗马天主教）。神不可能有分于人的软弱；人也不可能拥有神格本质的任何一种全德。

B. 工作相通（*communicatio apotelesmatum or operationum*）。这意味着，基督的救赎之工，尤其是救赎之工的最终结果（也就是 *apotelesma*），都具有神而人（*God-man*）的二性特征。仔细分析这一点，我们可以说它意味着：(1) 基督救赎之工的有效动因正是基督里面独一的、不可分割的位格主体。(2) 它是由二性的协作所

产生的；(3) 神性和人性按照各自独特的运行（ἐνέργεια (*energeia*)）来作工；(4) 尽管如此，这样的结果会形成一个不可分割的联合，因为这是单一位格所做的工作。

C. 恩赐相通（*communicatio charismatum or gratiarum*）。这意味着，基督的人性，从它存在的一开始，就富有各种丰盛、荣耀的恩赐，例如：(1) *gratia unionis cum persona tou Logou*，也就是与神性逻各斯联合的恩典与荣耀，又称为突出的恩典（*gratia eminentiae*），人性借此被高抬超过一切受造物，甚至成为敬拜的对象；(2) 常存的恩典（*gratia habitualis*），主要是由圣灵的恩赐所组成，尤其包括理性、意志、能力，基督的人性借此被高举超过一切理性受造物。这里我们尤其应当提到祂的不能犯罪（*non posse peccare*）。

3. 神而人者是祷告的对象

这种联合造成的另一种果效是：如今具有二性的中保，是我们祷告的对象。我们应当谨记在心的是，这种敬拜的尊荣（*honor adorationis*）本来是不属于人性的，只因为人性与神性的逻各斯（道）联合，才使这种敬拜属于人性，因为逻各斯（道）本身就是配受赞美的（*adorabilis*）。我们必须在这种敬拜的“对象”和“基础”之间作出区分。我们敬拜的对象是神而人的耶稣基督，而我们敬拜祂的基础则在于逻各斯（道）的位格。

四、基督的单一位格是奥秘

两性联合于一个位格之中，这是我们无法理解的奥秘，正是出于这种原因，此教义经常遭到人的否定。我们有时候会将这种联合，与人灵魂和身体的联合相比较；两者之间确实存在一些相似之处。人里面有两种实质：物质和灵，有最紧密的联合，却没有混合在一起；中保的二性也是如此。在人里面，按照联合的原则，位格的中枢并不是在身体之内，而是在灵魂之内。而在中保基督里，位格不是在人性之内，而是在神性之内。正如灵魂对身体的影响和身体对灵魂的影响是一种奥秘，基督二性之间的关联，以及二性之间的相互影响也是一种奥秘。在灵魂和身体里发生的一切都归给位格；同样，基督二性中所发生的一切，也都是用来描述位格的。有时候，当我们用更适合用来描述身体的事物来描述一个人时，却会根据他的属灵元素来为他命名，反之亦然。同样，当我们按照基督的神性为祂命名时，却会将只适用于基督人性的事物归给祂，反之亦然。正如身体与灵魂联合对身体来说是一种荣耀，基督的人性

与逻各斯（道）的位格联合，对基督的人性来说同样也是一种荣耀。当然，这种比较是有缺陷的。它并没有说明神性与人性之间的联合，无限与有限之间的联合。它甚至没有说明两种属灵本性在一个位格中的联合。在人的例子上，身体是属物质的，而灵魂是属灵的。这是一种奇妙的联合，但远不如基督里面二性的联合那般奇妙。

五、路德宗关于属性相通的教导

1. 陈述路德宗的立场

在属性相通（*communicatio idiomatum*）的教义上，路德宗与改革宗不同。他们教导，基于一种真实的转移，基督一种本性中的所有属性都可以归给另一种本性，他们觉得，只有借着这种转移，才能确保基督位格的真正统一。这种立场并没有否认，二性中的所有属性都可以归给这个位格，但照他们所理解的，这是为了位格的统一，又在这一点之外加上一些东西。他们并非总是以同样的形式陈述他们的教义。路德和一些早期的路德宗人士偶尔会谈到一种双向的属性传通，从神性到人性，也从人性到神性。然而，在这个教义的后续发展过程中，从人性到神性的传通很快就从人们的视野中消退了，只强调从神性到人性的传通。紧接着是一种更大的局限。路德宗的学者区分神的“行动属性”（*operative attributes*，如无所不能、无所不在、无所不知）和神的“安静属性”（*quiescent attributes*，如无限、永恒，等等）。他们教导，只有前者才被转移到人性之中。他们都同意，属性传通发生在道成肉身之时。这自然会引发一个问题：这点如何能与福音书中所描绘的基督吻合？福音书所描绘的并不是一个无所不知、无所不在的人。这引发不同的观点。根据一些人的看法，基督在祂降卑的时期，必然运用这些属性，但只是以隐秘的方式来运用；而根据另一些人的看法，属性的运用乃是受制于神性位格的意志，而在基督降卑的时期，神性位格主动放弃运用这些属性。对这个教义的反対一再出现在路德宗教会里。有人指出，这并不符合一个观念，即在基督的生命里有一种真实的人性发展过程，那是路德本人清楚教导的。这位伟大改教家对属性相通前后不一致的观点，部分可以由他的神秘主义倾向来解释，部分可以由他关于基督身体在圣餐中临在的教导来解释。

2. 对路德宗这个教义的异议

关于路德宗属性相通的教导，存在以下严正的反対意见：

A. 没有经文根据。如果是从约翰福音三章 13 节这样的声明中推断出这个教义，那么，如果要前后一致，也应当从哥林多前书二章 8 节得出结论说，受苦的能力也被传递给了神性。然而，路德宗人士却不敢作出这样的结论。

B. 它暗示神性和人性在基督里的融合。路德宗人士仿佛是说，各种属性可以脱离本性，然后可以互相传通，尽管神性和人性仍然是分离的；然而，实质和属性是不能如此分离的。当神性的属性被传递给人性，人性本身就不再存在了。无所不在、无所不知，是无法与人性兼容的。这样的属性相通会导致神性与人性彼此混合，而圣经是严格将神性和人性分开的。

C. 按照路德宗目前普遍接受的教义形式来看，这个教义是前后不一致的。如果神的属性传给了人性，人的属性也必定会传给神性。如果一些属性可以相互传通，所有属性也都必定可以相互传通。但是路德宗人士明显不敢贯彻到底，因此只停在半路上。

D. 这和成为肉身的基督在降卑期间的形象不符，正如我们在福音书中所发现的。福音书中并没有描绘一个无所不在、无所不知的人。路德宗对这种前后不一的解释，很难被一般教会认同，甚至包括路德的一些追随者。

E. 这实际上破坏了“道成肉身”的教义。路德宗人士区分道成肉身 (*incarnatio*) 和倒空自己 (*exinanitio*)。逻各斯 (道) 只是前者的主体。路德宗认为，基督使人性乐于接受神性丰盛的内在，也将神性的一部分属性传递给人性。但这样做，基督实际上是废除了人性，使人性被神性吸收，留下的就只有神性。

F. 这实际上也抹除了降卑状态与高升状态之间的区分。布仁次 (Brenz) 甚至说这两者并非连续的状态，而是基督在世期间共存这两种状态。为了逃避这里的难题，路德宗人士提出了“倒空自己” (*exinanitio*) 的教义，在这个行动中，真正的主体并非逻各斯 (道)，而是神而人者，大意是说，基督实际上倒空自己，或者将神性属性搁置一边。一些人认为基督持续地、但秘密地使用神性属性，而另一些人则认为基督只是偶尔使用这些属性。

六、不同形式的虚己说

大概在十九世纪中叶，一种新型的基督论以各种“虚己说” (*Kenotic theories*) 的形式出现了。它在路德宗人士当中尤其受到欢迎，也受到一些改革宗神学家的欢迎。它代表了要使路德宗教会和改革宗教会更密切结合的一部分尝试。这种新理论

的拥护者们，盼望公允地对待基督人性的真实性和完整性，并强调基督舍己和自我牺牲的重大意义。

1. 陈述此教义

“虚己”（κένωσις [kenōsis]）这个术语的用法在神学上具有双重含义。起初，路德宗神学家们使用这个词来暗指神而人者——而不是逻各斯（道）——的自我限制；祂为了降卑的缘故，将祂的神性属性搁置一边，没有真正使用。然而，虚己论者的教导表明，这个教义——即逻各斯（道）在成为肉身之时，被剥夺掉可传递的属性，或全部的属性——被削减为仅仅是一种潜能，之后与人性联合，再次发展成“神而人”的位格。教导此教义的主要形式如下：

A. 多马修、德里慈和克劳斯比（Crosby）的理论。多马修区分了神的绝对的本质属性（例如，绝对能力、圣洁、真理、爱），和祂的相对属性（也就是并非神性不可或缺的属性，例如，无所不能、无所不在、无所不知）；并且主张，尽管逻各斯（道）保留了祂的神性自我意识，却把后者搁置一旁，以便在自己身上穿上名副其实的人性。

B. 葛斯和亨利·毕奇尔（H. W. Beecher）的理论。这是更加彻底的理论。拉都胥（La Touche）将它说成“神借着自杀而成为肉身”。逻各斯（道）自发削弱祂神性属性的所有能力，好叫祂在地上期间确实确实停止祂在宇宙间的一切职能，也停止祂的永恒意识。祂的意识变成纯粹的人类灵魂的意识，最终，祂能够、也的确取代了在基督里的人性灵魂。如此，基督真正的人性就得到确保，甚至到一个程度，基督可能犯罪（peccability）也得到了确保。

C. 埃卜拉德（Ebrard）的理论。埃卜拉德赞同葛斯所说的，成为肉身的逻各斯（道）取代了人的灵魂。永恒的圣子放弃了“永恒”这个样式，并完全限制自己，穿上了以人的生命为中心的存在形式。但是，祂的这种自我削减（self-reduction），并不等于彻底消除了逻各斯（道）的能力。神性的属性仍然保留，但却是以一种适合于人的存在形式，借由时间的形式，由神而人者拥有。

D. 马敦生和高尔（Gore）的理论。马敦生假定，成了肉身的逻各斯（道）里面有一种双重生命，是源自两个互不相通的生命中心。道既然在神的怀里，祂就继续在三位一体的生命中运作，也在和世界的一切广泛的关系中，以创造者和维系者的身

分运作。但与此同时，身为被除去能力的逻各斯（道），祂也与人性联合，浑然不知祂三位一体和宇宙性的职能，只在人性能力可能认知的范围知道自己是神。

2. 此教义之假想的经文根据

虚己论者为他们的教义寻找经文的证据，尤其是在腓立比书二章 6~8 节，但也在哥林多后书八章 9 节和约翰福音十七章 5 节。“虚己”（κένωσις [*kenōsis*]）这个词是从腓立比书二章 7 节的主要动词 ἐκένωσεν (*ekenōsen*) 派生而来的。《美国修订版》（American Revised Version）、《新译本》、《中文标准译本》将它翻译为“倒空（自己）”（《和合本》作“虚〔己〕”）。华腓德博士称之为误译（mistranslation）。¹ 在新约圣经其他地方，这个动词只出现四处经文中（也就是，罗四 14；林前一 17，九 15；林后九 3）。在这几处经文中，这个词都是象征性的用法，意思是“归于虚空”、“失去了效力”（《新译本》；《和合本》“落了空”）、“没有价值”（《和合本》和《新译本》皆作“落了空”）、“失去名誉”（《和合本》和《新译本》皆作“落了空”）。² 如果我们这样理解这个字在这里的含义，它仅仅指基督使自己失去价值、失去名誉，没有坚持祂的神性特权，反而取了仆人的样式。但是，就算照着字面理解这个词汇，它也并不支持虚己论，除非我们将基督所搁置的理解为 μορφή θεοῦ (*morphē theou*；神的形象)，然后将 μορφή (*morphē*；形象) 严格地理解为神性本质或具体的特性。很有可能，μορφή (*morphē*) 必须这样来理解，但是动词 ἐκένωσεν (*ekenōsen*) 并不是指 μορφή θεοῦ (*morphē theou*)，而是指 εἶναι ἴσα θεῷ (*einai isa theō* [间接受格])，即祂乃是与神同等。基督取了奴仆的形象，这个事实并不涉及基督搁置神的形象。两者之间不存在交换。尽管基督以神的形象预先存在 (*pre-existed*)，祂并不将自己与神同等算为祂必须紧握不放的奖赏，反倒“虚己”（倒空自己），取了奴仆的形象。祂成为奴仆，具体包含什么呢？一种服从的状态，在这种状态中，人被要求必须顺服。与此对立的是一种至高主权的状态，人在这种状态中有发命令的权利。与神同等并非暗示一种存有模式，而是指一种状态，基督用一种状态与另一种状态交换。³

¹ Warfield, *Christology and Criticism*, p. 375.

² 参考《钦定本》（Auth. Ver.）在腓立比书二章 7 节的翻译“失去名誉”。

³ 参 Kennedy, in *Exp. Gk. Test.*; Ewald, in *Zahn's Comm.*; Vos, *Notes on Christology of Paul*; Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism*, pp. 201ff.

3. 对虚己说的反对意见

A. 这种理论是基于泛神论的观念，即神和人之间并非绝对不同，而是一者可以转化成为另一者。把黑格尔“转化生成”（becoming）的观念应用在神的身上，神和人之间的绝对界线就被抹除了。

B. 它彻底颠覆了“神永不改变”的教义，那是圣经清楚教导的（玛三 6；雅一 17），这个教义也是“神”这个观念本身所暗示的。绝对性和可变性是互相排斥的；一个会改变的神，必定不是圣经中的神。

C. 它实际上破坏了三位一体的教义，因此夺去了我们的神本身。人化的圣子，倒空了自己一切的神性属性，就不再是三位一体生命中的神性实存了。

D. 它对神的存在模式（也就是神的一切属性）和神的本质之间的关系所作的假设过于松散，因为它论到前者的时候，仿佛是说它们和后者大可以分离。这完全是一种误导，而且涉及到一种被定罪的错误，那是与罗马天主教的化质说（transubstantiation）有关的。

E. 它并没有真正解决它想要解决的问题。它很想要捍卫基督位格的统一性和基督人性的真实性。但是基督位格的统一性，当然不能靠假定逻各斯（道）和人性灵魂是共存的来确保。用一种被除去能力的逻各斯（道）来代替人的灵魂，也无法维护基督人性的真实性。虚己论中的基督既非神，也非人。用华腓德博士的话来说，在这种理论中，基督的人性“只是萎缩的神性”。

有一段时间，虚己说在德国受到极大的欢迎，但现在实际上已经在那里消亡殆尽。当这个理论逐渐在德国消失的时候，它竟然在英格兰学者当中找到了一些拥护者，例如符雷斯特（D. W. Forrest）、华尔克、符塞思（P. T. Forsyth）、高尔、欧德礼（R. L. Ottley）和麦敬道。但是目前几乎很少有人支持这种观点。

七、“逐渐道成肉身”的理论

多尔纳是最先反对虚己说的人之一，也是最杰出的反对者之一。他以提出一种能排除虚己论的谬误、并公允对待基督人性的新理论为己任。他提议一种逐步的或渐进的道成肉身理论，来解决这个难题。根据他的观点，道成肉身并不是在耶稣成孕之时就已经圆满完成的一个行动，而是一种渐进的过程，逻各斯（道）借着这个渐进的过程，以一种不断增加的方式，使自己与独特的、具有代表性的人（实际上是一

个全新的受造物)——也就是基督耶稣——联合,直到完整的联合最终在耶稣复活之时得到完满的实现为止。这种联合的结果是“神而人者”具有单一的意识、单一的意志。逻各斯(道)并没有为这位“神而人者”提供位格,而是赋予这个位格神性的特质。这种理论在圣经里找不到支持,圣经总是将“道成肉身”描述为一种瞬间完成的事实,而非一个过程。这种理论在逻辑上会导致涅斯多留主义,或“中保”里面存在两个位格的教义。由于这种观点认为位格的真正中枢是在耶稣这个人里,就彻底颠覆了我们主真实的先存性。若特和博文(Bovon)是这种理论最重要的支持者。

关于基督的位格,古时的理论和可以算是现代的理论之间,其关键差异主要在于,后者区分“逻各斯(道)的位格”和“基督的位格”(这一点从多尔纳的理论也可以看出来),认为逻各斯(道)的位格是神性位格生命的一种特殊存在模式,而基督的位格是一种具有独特神性特质的实实在在的人的位格。根据现代的看法,构成基督里的自我意识(ego)的,是耶稣这个人,而不是逻各斯(道)。耶稣的位格在意识的种类上和道德成长上是属于人的位格,但与此同时,它也特别易于接受神性,因此,此位格真的是道成肉身的巅峰,在这当中,人性本身就是一般宇宙性的表达(general cosmic expression)。这正是桑迪在他的《古代基督论与现代基督论》(*Christologies Ancient and Modern*)一书中所表达的理论,这种理论企图对耶稣的位格作出心理学的解释,这会公允地对待在耶稣里的神性和人性。他强调,潜意识才是神性合适的中枢、是神在人灵魂中活动的场所。他认为,同样的或相对应的潜意识自身,也是成为肉身之基督的神性的正确中枢或所在地。耶稣的一般意识是人性的意识,但是神性意识似乎偶尔会从潜意识自身涌出。这种理论已经受到了严厉的正当批判。因为它将人生命里的潜意识所不具有的一种重大意义归给潜意识,它错误地假设,在基督位格中的某个特定位置可以找到神性,并暗示出一幅基督的图案,祂仅仅断断续续地意识到自己的神性,这与圣经的资料是不相符的。这再次显示出,人们企图用心理学来解释基督的位格有多么愚蠢。除了桑迪外,一些较具影响力的现代基督论代表人物有:昆泽(Kunze)、夏伊德、卡伊勒、莫伯利(Moberly)和杜波斯(Du Bose)。

进深研究问题

十八世纪为基督论带来怎样的改变?

有哪些原因促成今日对基督神性的广泛否认?

否定基督神性的评论家如何处理圣经的证据？

自由主义的耶稣学派（Liberal-Jesus-School）是否成功地为耶稣描绘了一幅我们可以容忍的图画，是真的与事实相符的？

“历史的耶稣”和“信仰的基督”之间有何区别，如此区分的目的是什么？

如何看待“基督若不是神，就不是良善的”（*aut Deus aut homo non bonus*）这个论点？

基督人性的真实性有时候会如何遭受到危害？

在基督里只有一个自我意识，还是有两个？只有一个意志，还是两个？

人们否认耶稣的弥赛亚意识，根据何在？我们该如何为此辩护？

耶稣是否仅仅将弥赛亚身分视为将来才会属于祂的一种尊荣？

比起自由主义学派，末世论学派（eschatological school）是否有任何的优势？

关于二性在基督里面的联合，改革宗、路德宗、罗马天主教之间的观点有何不同？

路德宗的《协同书》在这点上有何教导？

什么是“季森—杜宾根争议”（Giessen-Tübingen controversy）？

康德、黑格尔、施莱马赫如何看待这种联合？

虚己论在哪些方面显出了黑格尔的影响？

现代概念中的“神的内蕴性”对最近的基督论有何影响？

桑迪的心理学理论是否一种可以接受的解释？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.*, III, pp. 264-349.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* I, pp. 62—II, p. 58.

Vos, *The Self-Disclosure of Jesus*, pp. 35-103.

Temple, *The Boyhood Consciousness of Christ*.

Orr, *The Christian View of God and the World*, pp. 248-257.

H. R. Mackintosh, *The Doct. of the Person of Jesus Christ*, pp. 141-284.

Liddon, *The Divinity of our Lord*.

Relton, *A Study in Christology*, pp. 3-222.

Warfield, *Christology and Criticism*, Lectures VI-VIII.

Rostron, *The Christology of St. Paul*, pp. 196-229.

系统神学

第三部分 基督论：祂的位格和工作

Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus*.

La Touche, *The Person of Christ in Modern Thought*.

Gore, *The Reconstruction of Belief*, pp. 297-526.

Honig, *De Persoon Van den Middelaar in de Nieuwere Duitse Dogmatiek*.

Sheldon, *Hist. of Chr. Doct.* II, 134-137, 348-353.

Krauth, *Conservative Reformation and Its Theology*, pp. 456-517.

Bruce, *The Humiliation of Christ*, Lectures III, IV and V.

Loofs, *What Is the Truth about Jesus Christ?* chap. VI.

Sanday, *Christologies, Ancient and Modern*, Chaps. III, IV, VII.

Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism*, Chap. X.

Brunner, *The Mediator*, especially Chap. XII.



— ❦ —

基督的 状态

— ❦ —

第1章

降卑的状态

一、引言：基督的状态总论

1. 状态和状况之间的区别

我们应当牢记在心，尽管“状态”（state；也可以译为“景况”）有时候会被视为“状况”（condition）的同义词，但我们在这里把“状态”一词用在基督身上，是表明一种关系，而不是一种状况。一般来说，状态和状况可以这样来区分：状态是指一个人的地位或生命景况（*status in life*），尤其是指法庭上，人与法律的关系；而状况是指人的存在模式，尤其取决于人生的各种处境（*circumstances of life*）。一个在公正的法庭上被判为有罪的人，是处在一种有罪咎、被定罪的状态中，这通常会伴随着被关押的状况，连同它所造成的褫夺权利和羞耻的情况。在神学上，一般认为中保的状态包括所造成的各种状况。事实上，正如一般描述的，基督降卑和高升的各种不同阶段，会有一种使“状况”变得比“状态”更为显著的倾向。然而，在二者中，状态是更基本的，也应该这样来考虑。¹ 在降卑的状态中，基督是处在律法之下（律法不仅是生活的准则，更是行为之约的条件），基督甚至是处在律法的定罪之下；但是在高升的状态中，基督完全不受律法的约束，祂已经满足了行为之约的条件，已然偿付了罪的刑罚。

¹ 参 Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* II, pp. 59ff.

2. 历史上关于基督的状态的教导

“基督的状态”这个教义其实是始于十七世纪，尽管我们在改教家的著作中，甚至在一些早期教父的著作中，已经可以看到一些蛛丝马迹。这个教义最先是在路德宗学者当中发展出来的，他们企图使“属性相通”的教义能够和福音书所描绘的基督降卑一致，改革宗学者们也很快就采纳了这个教义。然而，关于“状态”的真正主体，路德宗和改革宗有不同的看法。根据路德宗的看法，真正的主体是基督的人性，但根据改革宗的看法，真正的主体是中保的位格。关于这个问题，即使在路德宗当中也有相当多不同的意见。在施莱马赫的影响下，“中保的状态”这个观念，逐渐从神学中消失。透过施莱马赫的泛神论倾向，创造主和被造物之间的分界线实际上被抹除了。强调的重点从超越的神转移到内蕴的神；满有主权的神（祂的律法是公义的标准）就消失了。事实上，客观公义的观念已经从神学里被驱逐出去了，在这类情况下，要想维护“公正严明的立场”（也就是中保的状态）的观念，就变得不可能了。此外，强调基督的人性到一个程度，以至于排除掉基督的神性，而且一方面否认基督的先存性，另一方面又否认基督的复活，如此一来，所有关于基督降卑和高升的谈论都失去其意义了。结果是，在当代的许多教理学著作中，我们很难找到专门一章来讨论基督的状态。

3. 中保状态的数目

关于中保状态的数目，存在不同的意见。一些人认为，如果我们假定中保的位格是各种状态的主体，严格的逻辑推理会要求我们说，基督有三种状态，或三种存在模式：A. 在永恒神性存有中的先存状态；B. 人在时间中属地存在的状态；C. 高升和荣耀的属天状态。² 但是，由于我们只能就基督是“神而人者”来谈论基督位格的降卑和高升，因此我们最好说只有两种状态。改革宗神学家们确实发现，基督在祂的先存状态中，对降卑状态和高升状态有一种预期：就基督的降卑来说，预期祂自由地在救赎之约（*pactum salutis*）里亲自承担起责任，要为我们赚取救恩并施行救恩；就基督的高升来说，预期祂在成为肉身之前，已经以我们未来中保的身分享受的荣耀（参：约十七5）。以下的经文清楚地表明基督的这两种状态：哥林多后书八章9节；加拉太书四章4、5节；腓立比书二章6~11节；希伯来书二章9节。

² 参 McPherson, *Chr. Dogm.*, p.322; Valentine, *Chr. Theol.* II, p.88。

二、降卑的状态

根据腓立比书二章 7~8 节，改革宗神学在基督的降卑里区分出两种元素，即：(1) 虚己 (κένωσις [*kenōsis*]) (倒空, *exinanitio*)，主要在于基督搁置自己的神性威严，也就是全宇宙至高主权统治者的威严，以仆人的样式穿上了人性；(2) 降卑 (ταπεινώσις [*tapeinōsis*]) (*humiliatio*)，主要在于基督变成要受制于律法的要求和咒诅，并且在于祂的一生要以行动和受苦，顺服于羞辱的死亡所带来的限制。根据腓立比书这处经文，我们可以说：降卑状态的本质、核心因素可以从一个事实看到，即祂身为全地的主，至高的律法颁布者，代表祂的百姓，将自己放在律法之下，好叫他们可以免除律法的圣约义务和刑罚义务。透过这个行动，基督在法律上为我们的罪负责，并且会受到律法的咒诅。加拉太书四章 4 节以简短的话表达出救主的状态乃是“生在律法以下”。这种状态也反映在相应的状况之中，这种状况也以降卑的不同阶段描绘出来。尽管路德宗神学论到基督的降卑有八个阶段，但是改革宗神学一般只提到五个，即：(1) 道成肉身，(2) 受苦，(3) 受死，(4) 埋葬，(5) 降到阴间。

1. 道成肉身与基督的降生

在此笼统的标题之下，以下几点值得注意。

A. 道成肉身的主体。穿上人性的不是三一神，而是三位一体的第二个位格。基于这种原因，我们最好说，道成为肉身，而不是神成为人。同时我们应该记得，三位一体的每一个位格都积极参与道成肉身的工作(太一 20; 路一 35; 约一 14; 徒二 30; 罗八 3; 加四 4; 腓二 7)。这也意味着，道成肉身不是仅仅发生在逻各斯(道)身上的事，而是祂这方面主动完成的。当我们论到“道成肉身”，以便与“逻各斯(道)的降生”作出区别时，我们已经假定逻各斯的先存性，也强调逻各斯主动参与这个历史事实。对于一个不是预先存在的人物，要谈论其成为肉身是不可能的。圣经清楚地教导逻各斯的先存性：“太初有道，道与神存在，道就是神”(约一 1)。“我从天上降下来”(约六 38)。“你们知道我们主耶稣基督的恩典；祂本来富足，却为你们成了贫穷”(林后八 9)。“祂本有神的形象，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形象，成为人的样式”(腓二 6~7)。“及至时候满足，神就差遣祂的儿子”(加四 4)。先存的神子穿上人性，自己成为有血有肉的人，这是远超我们有限的

理解的神迹。它清楚地证明，无限者可以、也确实进入有限的关系中，超自然可以通过某种方式进入世上的历史生活。

B. 道成肉身的必要性。从经院哲学的时代以来，人们就一直为这个问题争论不休，即道成肉身应该被视为涉及救赎的观念，还是已经涉及创造的观念？这个问题的通俗说法是：即使人没有犯罪，神的儿子是否还会以肉身降临？清楚且肯定地断言“无论人是否犯罪，神的儿子都会成为肉身”的，卢柏（Rupert of Deutz）是第一个人。哈勒的亚历山大和苏格徒和他有一样的看法，但是阿奎那采纳的立场是：神的儿子成为肉身的原因，主要在于罪进入世界。改教家们有同样的看法，而宗教改革时期的教会教导，人的堕落使道成肉身成为必要。然而，有一些路德宗和改革宗的学者，例如欧西安德（Osiander），若特、多尔纳、蓝伊、范乌斯特兹、马敦生、埃卜拉德和卫斯考特（Westcott），则持相反的意见。他们引证的论点如下：像道成肉身这样惊人的事实，不可能是偶然发生的，不可能在人的罪里头找到成因，仿佛罪是人偶然的、随意的行动。它必定已经包含在神的原始计划中。堕落之前的宗教和堕落之后的宗教，不可能有本质上的不同。如果现在中保是必需的，那么堕落之前，中保也是必需的。此外，基督的工作并非仅限于代赎和祂的拯救行动。祂是中保，也是（圣约的）元首；祂不仅是万物的本源（ἀρχή〔*archē*〕），也是创造的终极目标（τέλος〔*telos*〕）（林前十五 45~47；弗一 10、21~23，五 31~32；西一 15~17）。

然而，我们应当注意，圣经千篇一律地说到，道成肉身是因着人的罪。以下经文的力道不是那么容易破除的，例如：路加福音十九章 10 节；约翰福音三章 16 节；加拉太书四章 4 节；约翰一书三章 8 节；腓立比书二章 5~11 节。有些人认为，对神而言，道成肉身本身是合适的，也是必需的，这观念很容易导致泛神论的见解，即道成肉身是神在世上的一种永恒的自我启示。如果我们“从永恒的面向”（*sub specie aeternitatis*）来考虑这件事，那么与神的计划有关、理当出现在这个观点里的难题，实际上并不存在。神只有一个计划，这个计划从一开始就包括罪和道成肉身。归根究柢，整个救赎计划的发生，当然也包括道成肉身，不是由罪来决定的，而是由神的美意来决定的。基督也具有宇宙性的意义，我们无需否认这个事实，但是，在以弗所书一章 10、20~23 节；歌罗西书一章 14~20 节，这也与祂的救赎意义连在一起。

C. 道成肉身所造成的改变。圣经告诉我们道成了肉身，这意思不是说逻各斯（道）不再是从前的祂了。在成为肉身前后，道的本质存有是完全相同的。在约翰福音一章 14 节里的动词 ἐγένετο（*egeneto*；道成了肉身），意思肯定不是指逻各斯（道）

变成肉身，因而改变了祂的本质特性 (essential nature)，而仅仅是指祂穿上了这个具体的性情 (character)，指祂获得一个额外的样式，却丝毫没有改变祂原始的本性。祂仍然是无限的、永不改变的神子。再次说，“道成了肉身”这个陈述，也不是指祂穿上人的位格，另一方面，也不仅仅是指逻各斯穿上了人的身体。这里的 σάρξ (sarx；肉身) 一词暗示人的本性，包括身体和灵魂。在以下经文里，这个词的用法也有类似的含义：罗马书八章 3 节；提摩太前书三章 16 节；约翰一书四章 2 节；约翰二书 7 节（与腓二 7 比较）。

D. 道成肉身使基督成为人类中的一员。与重洗派 (Anabaptists) 的教导相反，我们的信仰告白确认，基督是从祂的母亲马利亚的本质取得 (assumed) 祂的人性。在重洗派当中流行的观点是，主从天上带来祂的人性，马利亚仅仅是耶稣降生的管道或途径。基于这种观点，基督的人性实际上是一种新创造，与我们的人性类似，但两者的关联不是具有生机的。我们很容易就可以看出反对这种观点有多重要。如果基督的人性与我们的人性并非来自相同的血统，而仅仅是外表的相似，基督和我们之间就不存在这等关系，但这关系却是为了使祂的中保工作能够给我们带来益处所必要的。

E. 道成肉身是借着超自然感孕和童贞女生子实现的。我们的信仰告白确认说，基督的人性是“在蒙大恩的童女马利亚腹中成孕，是借着圣灵的大能，而不是借着任何人人为的方法”（编按：见《比利时信条》，第 18 条）。这强调了，基督的降生完全不是一种寻常的出生，而是一种超自然的降生，因此祂被称为“神的儿子”。与耶稣的降生有关最重要的要素，是圣灵超自然的运行，因为只有借着圣灵的运行，童女生子才成为可能。圣经在以下经文中提到这个具体的特征：马太福音一章 18~20 节；路加福音一章 34~35 节；希伯来书十章 5 节。圣灵与耶稣成孕有关的工作是双重的：(1) 圣灵是在马利亚腹中所怀的胎的有效因，因此排除了“人的活动是有效因”的可能。这完全符合一个事实，即从马利亚腹中生下来的位格，并非人的位格，而是神子的位格；祂因此没有被包括在行为之约中，祂自己也完全没有罪咎。(2) 圣灵在基督人性的感孕一开始就将它分别为圣，因而保守它完全不受罪的污染。我们无法准确地说明圣灵如何完成这项圣化的工作，因为我们还没有完全弄清楚，在一般情况下，罪的污染是怎样从父母传递给孩童的。然而，我们应当留意，圣灵圣化的作用并不只限于耶稣的成孕，而是继续贯穿耶稣的整个人生过程（约三 34；来九 14）。

只有借着这种超自然的感孕，基督才能为童贞女所生。童女生子的教义乃是根据以下的经文：以赛亚书七章 14 节；马太福音一章 18、20 节；路加福音一章 34、35 节；而加拉太书四章 4 节也支持这一点。这项教义从最早的时期开始就得到教会的承认。我们在《使徒信经》的原始形式里已经看到这个教义，在罗马天主教和更正教的所有重要信仰告白中，也可以看到。它目前受到否认，并不是因为缺乏经文的证据，也不是因为缺少基督教会的支持，而是因为当前人们对“超自然”的普遍厌恶。即使圣经叙事的完整性已经被证明是无可置疑的，人们还是基于完全无法令人信服的批判理由，就简单否决了这个教义所根据的经文；有人无凭无据地假设，新约圣经其他作者对于“童女生子”的沉默，证明这些作者并不熟悉圣子神迹式降生的既定事实。有人尝试用各种别出心裁的方法来解释童女生子故事的起源，和它是怎样流行起来的。一些人在希伯来传统里找，另一些人则在外邦人的传统里找。在这里，我们无法着手讨论这个问题，因此仅仅指出一些著作，例如：梅钦的《基督由童女所生》(Machen, *The Virgin Birth of Christ*)；欧珥的《基督由童女所生》(Orr, *The Virgin Birth of Christ*)；史威特的《耶稣基督的降生和婴孩时代》(Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*)；库刻的《保罗是否知道童女生子？》(Cooke, *Did Paul Know the Virgin Birth?*)；诺林的《童贞女生子》(Knowling, *The Virgin Birth*)。

人们有时会问这样一个问题：“童女生子”是否具有教义上的重要性？卜仁纳宣称他对这个主题丝毫没有兴趣。他拒绝基督神迹般降生的教义，并坚信这完全是自然的出生，但如果要为自己的观点进行冗长的辩护，他就兴趣缺缺了。此外，他说：“若不是因为顾及到保留这个教义对教理具有重大意义，童女生子的教义很可能老早就被抛弃了。”³ 巴特承认童女生子这个神迹，并且认为它象征了神借着降世成为人，极富创意地确立了一个新的开始。⁴ 他也发现它具有教义上的重大意义。根据巴特的观点，“罪的遗传”是由父亲传承下来的，因此，基督由马利亚所生，穿上“受造的人性”(creatureliness)，同时排除掉人类的生父，从而逃脱“罪的遗传”。⁵ “童女生子”是否具有教义上的重大意义？在回答这个问题时，我们可以说：神使基督以这样一种超自然的方式降生，若不是为了达成任何目的，是令人难以置信的。它在教义上的目的可以陈述如下：(1) 基督必须被设立为弥赛亚，和弥赛亚职分的神之子。

³ Brunner, *The Mediator*, p.324.

⁴ Barth, *The Doctrine of the Word of God*, p.556; *Credo*, pp. 63ff.; *Revelation*, pp. 65f.

⁵ Barth, *Credo*, pp.70f.

因此，基督为女子所生就是必须的，祂不应该是出于人的意志而生的，而应该是从神生的。从肉身生的，就是肉身。很有可能耶稣这种奇妙的降生，正是约翰写作的思想背景，正如他在约翰福音一章 13 节所写的那样。(2) 如果基督是从男人生的，祂就是一个纯粹的人，被包括在行为之约内，因此就会与人类共同的罪咎有分。但既然祂的主体、祂的自我、祂的位格不是出自亚当，祂就不在行为之约内，也不受罪咎的影响。既然免除了罪咎，基督的人性也可以免受罪的污染，这同时包括祂降生之前和祂降生之后。

F. “道成肉身”本身就是基督降卑的一部分。“道成肉身”本身是不是基督“降卑”的一部分呢？路德宗在区分“道成肉身”和“倒空自己”，否认“道成肉身”是降卑的一部分。这种否认是基于一个事实，即基督的降卑只限于祂在地上的存在方式，而祂的人性在天上仍然继续存在。祂依然保有祂的人性，但已经不再处于降卑的状态中。关于这点，即使在改革宗神学家之间也有不同的意见。我们似乎应当个别地来回答这个问题。我们可以说，道成肉身——完全是抽象的，只因为神在基督里穿上了人性（虽然这是一种俯就的行动）——本身并不能算是一种降卑，尽管凯波尔认为它是。⁶ 但是这肯定是一种降卑，因为逻各斯（道）穿上了“肉身”，也就是从堕落以来的人性，那是软弱的、受制于痛苦和死亡的，尽管它完全没有受到罪的污染。以下的经文似乎暗示这一点：罗马书八章 3 节；哥林多后书八章 9 节；腓立比书二章 6、7 节。

2. 救主的受苦

与基督的受苦相关，我们必须强调以下几点。

A. 基督一生都在受苦。由于耶稣是在祂生命的末了时才开始谈到自己将要受苦，我们经常倾向于认为，祂最后的痛苦构成了祂受苦的全部。然而，祂的一生都是受苦的人生。这是“万军之主”的仆人式生命，是那无罪者每天与罪人相交的生命，是至圣者在一个被罪咒诅的世界里的生命。顺服的道路对祂而言同样是受苦的道路。祂遭受撒旦反复攻击，遭受祂自己的百姓憎恨、不信，受祂的仇敌逼迫。既然祂独自踹酒醅（编按：赛六十三 3），祂的孤独感必定是沉重的，祂的责任感必定有如要将祂碾碎一般。基督的受苦是一种分别为圣的受苦，越接近终点，受苦的程度就越发

⁶ Kuyper, *De Christo* II, pp. 68ff.

加增。在道成肉身中肇始的受苦，最终在祂生命结束时的“伟大受难”（*passio magna*）达到顶峰。那时，神对罪的一切震怒都重压在祂身上。

B. 基督的身体和灵魂都受苦。曾经有一段时间，人们过度地把注意力完全集中在救主在身体上所受的苦。但构成基督受苦本质的，并不是那使人眩目的身体受苦，而是伴随着灵魂极其伤痛的痛苦，也伴随着中保意识到祂担负人类一切罪恶的痛苦。之后，人们又惯于轻看基督身体受苦的重要性，因为人们觉得，罪既然具有属灵的本质，就只能借着纯粹的属灵苦难才能得到代赎。我们必须避免这两种片面的观点。基督的身体和灵魂都受到了罪的影响，它们都必须承担罪的刑罚。此外，圣经清楚地教导，基督的受苦既是身体的受苦，也是灵魂的受苦。基督在客西马尼园里极其伤痛，祂的灵魂在那里“甚是忧伤，几乎要死”（编按：太二十六 38），也被蹂躏、鞭打、钉十字架。

C. 基督的受苦源自不同的成因。归根究柢，基督的受苦是源自祂以代理人的身分代替罪人受罚。但是我们可以区分出几个近因，例如：(1) 基督虽然身为宇宙的主宰，但是却不得不降至仆人的地位，甚至是奴隶的地位，以及基督虽然天生具有发号施令的权利，现在却有义务要顺服。(2) 基督虽然是纯全的、圣洁的，但祂却必须生活在一个罪恶的、败坏的环境中，每天和罪人交往，并经常受到提醒，看到祂所担负的、由祂同时代人的罪孽所造成的罪咎是何等深重。(3) 从祂生命的一开始，基督就完全意识到、并且清楚地预期到，最终会使祂难以承受的极重苦难。祂确切知道到底会发生什么事，而且前景完全无法令人欣喜。(4) 最后，祂也深知生命的一切困厄、魔鬼的试探、百姓的憎恨和拒绝，以及祂所要承受的逼迫和虐待。

D. 基督所受的苦难都是独特的。当我们想到那些源自世上苦难的一般成因时，我们有时候会谈到基督“寻常”的苦难。但是我们也应当记得，救主这些苦难的肇因的数目，会远超过造成我们苦难的肇因的数目。此外，即使是这些普通的苦难，在祂身上也都具有非凡的特征，因此也都是独特的。基督承受苦难的能力，与祂人性的完美特征、祂道德的完美、祂的公义、圣洁、诚实的意识是相称的。没有人可以像耶稣那样，感受到痛苦、悲伤、道德邪恶的尖刻辛辣。但除了这些较为普通的苦难之外，还有一些苦难是一个事实造成的，即神使我们的诸般罪孽像洪水一样降临在基督身上。因此，救主的一切苦难不是纯粹自然的苦难，也是神积极的作为所产生的结果（赛五十三 6、10）。救主在旷野所受的试探，在客西马尼园和各各他所承受的痛苦，也可以被算为更特殊的苦难。

E. 基督在各种试探中的苦难。基督所受的试探构成了基督苦难之不可或缺的部分。有一些试探是祂在受苦过程中遭遇到的（太四 1~11〔与其平行经文〕；路二十二 28；约十二 27；来四 15, 五 7~8）。基督的公开侍奉是以一段试探期开始的，而且即使在那段时期之后，直到进入黑暗的客西马尼园之前，试探仍然不时重复出现。因为只有进入人所受的试炼、进入他们的试探，耶稣才能够成为真正体恤人的大祭司，达到完美已被证实、已然得胜的高度（来四 15, 五 7~9）。有这样的一个人，在受试探时不能够犯罪；无论这件事有多么难以想像，我们还是不能贬低耶稣这位末后亚当所受试探的真实性。许多人提出各种主张，尝试解决这个难题，例如：正如在首先的亚当身上一样，在基督的人性里也有一种 *nuda possibilitas peccandi*, 绝无仅有的、抽象的犯罪可能（凯波尔）；耶稣的圣洁是一种伦理的圣洁，这种圣洁必须借着试探才能得到高度的发展，并且在试探当中维持（巴文克）；撒旦用来试探耶稣的事物，本身是完全合法的，并诉诸于完全天然的本能和欲望（魏司坚）。但是，尽管有这些主张，问题还在，那就是：一个在具体意义上（*in concreto*）——也就是说，照祂实际的构成本质来说——不能犯罪，或甚至没有犯罪倾向的人，怎么可能仍然受到真正试探的影响？

3. 救主之死

救主的受苦最终在祂的死亡中达到顶峰。与此相关，我们应当强调以下几个重点：

A. 祂的死亡所指的範圍。当我们在这方面说到基督的死亡时，我们首先想到的很自然是：这是一种身体的死亡，也就是灵魂与身体的分离。同时，我们也应当记得，这并没有完全道尽圣经里所描述的死亡。圣经对死亡是采取一种综合性的看法，并且将身体的死亡仅仅视为死亡的表现之一。死亡是与神分离，但是我们可以用两种不同的方式看待这种分离。因着罪，人使自己与神隔绝，而死亡是其自然的后果，因此我们甚至可以说，罪就是死亡。但耶稣并非以这种方式受到死亡的辖制，因为祂本人并没有犯罪。关于这一点，我们必须牢记在心的是，死亡不仅仅是罪的自然后果，最重要的反而是罪在司法上所强加和施加的惩罚。神从人那里将自己、连同生命的一切祝福和幸福收回，并且在震怒中临到人。我们必须从这种司法的角度，来考虑基督的死亡。在司法上，神将死亡的惩罚施加在中保身上，因为中保自愿承担这个责任，要为人类的罪偿付刑罚。基督既然穿上了人性与人性在堕落之后就存在的一切软

弱，因此在一切事物上变得像我们一样，只是祂没有罪，因此我们可以推论说，死亡从一开始就已经在祂身上发动，并且在祂所遭受的许多痛苦中显明出来。基督是多受痛苦、常经忧患的人（编按：赛五十三3）。《海德堡要理问答》（Heidelberg Catechism）正确地说：“祂活在地上的整个时期——特别是祂生命的终点——祂的身体和灵魂承担了神对全人类的罪恶的忿怒。”⁷ 在这些痛苦之后，紧接着就是基督在十字架上的死亡。但这还不是全部；祂不只受制于身体的死亡，也受制于永恒的死亡，尽管祂不是长期地（*extensively*）承受永死，而是透彻地（*intensively*）承受永死，也就是祂在客西马尼园里极其伤痛，以及在十字架上呼叫“我的神，我的神，为什么离弃我？”的时候；在很短的一段时间内，基督承担起神对罪恶的无限忿怒，一直到末了，并且得胜，从死亡中出来。这对基督来说之所以是可能的，完全是因为祂所具有的崇高本性。然而，在这里我们应当防止误解。在基督身上，永死主要不在于逻各斯（道）与人性联合的终止，也不在于神性存有被神丢弃，也不在于父神从中保的位格那里收回祂的圣爱或美意。即使基督的身体仍在坟墓中，逻各斯（道）与人性仍然是联合的；神不可能离弃祂的神性；中保的位格过去一直是、也永远继续是神喜悦的对象。永死以一种被神离弃的感觉表现在中保的人性意识中。这暗示着：基督的人性暂时会想念一种自觉的安慰（这种安慰有可能来自人性与神性逻各斯的联合），以及对神的爱的知觉；基督的人性也会痛苦地意识到神的全部震怒重压在它身上。但是，祂并没有感到绝望，因为即使在最黑暗的时刻，祂喊着说自己被神离弃时，祂仍然向神祷告。

B. 救主之死的司法特征。基督之死既不应该是自然的死亡，也不应该是意外的死亡；祂也不应该死于刺客之手，而是应当死于司法的裁决之下，这是非常重要的。祂必须被算为违法者，必须被当作罪犯来定罪。此外，是神借着护理之工，安排基督受罗马法官的审讯并判刑。罗马人具有法律和正义的天赋，并且代表着世上至高的司法权势。我们可以预期，在罗马法官面前的审讯，是为了清楚证明耶稣是无罪的，确实也是如此，以至于这件事变得十分明朗，即基督不是因自己所犯的任何罪行而被定罪的。这见证了一个事实，即正如上主所说的，祂“从活人之地被剪除，是因我百姓的罪过”（编按：赛五十三8）。而当这位罗马法官不顾一切仍然将无罪的定为有罪时，他其实也在定罪他自己，也定罪他所套用的人类公义；但是与此同时，他也

⁷ 第37问。

是以世上最高司法权势之代表的身分，将判决施加在耶稣身上，然而，他却靠着神的恩典发挥功用，奉神的名施行公义的。彼拉多的审判也是神的审判，尽管是在完全不同的基础上。基督并不是被斩首，也不是被石头打死，这也具有重大的意义。钉十字架并不是犹太人的刑罚方式，而是罗马人的。它如此恶名昭彰、如此不光彩，以至于罗马人不会将此刑罚施加在罗马公民身上，只会施加在人渣、最卑鄙的罪犯和奴隶身上。借着死在十字架上，耶稣满足了律法的严苛要求。与此同时，祂的死也是一种咒诅性的死亡，证明祂为我们成为咒诅（申二十一 23；加三 13）。

4. 救主的埋葬

基督的死亡似乎是祂降卑的最后阶段，尤其是因着祂在十字架上末了的话之一：“成了。”但这句话很可能是指祂的主动受苦，也就是说，祂自己主动参与了那苦难。在基督受死时，这确实完成了。然而很明显地，基督被埋葬也构成了祂降卑的一部分。尤其请注意以下几点：(A) 人归回尘土，他本是用尘土造的，圣经将之描述为罪的刑罚的一部分（创三 19）。(B) 圣经里有几处陈述都暗示，救主暂住在坟墓中，是一种降卑（诗十六 10；徒二 27、31，十三 34~35）。这是指降在阴间——它本身是阴沉的、可怕的，是一个腐朽的地方，尽管神保守祂，使祂不至朽坏。(C) 埋葬是一种下降，因此是一种降卑。埋葬死亡的身体是神所吩咐的，象征罪人的耻辱。(d) 在客观的救赎工作的各个阶段，和主观应用基督工作的次序之间，有某种的一致性。圣经谈到罪人与基督同埋葬。但这是属于脱去旧人，而不属于穿上新人（参：罗六 1~6）。因此，耶稣的埋葬也构成祂降卑的一部分。此外，基督的埋葬并非只是为了证明耶稣真的死了，也是为得赎之人除去对坟墓的恐惧，为他们的缘故，将坟墓分别为圣。

5. 救主降在阴间

A. 《使徒信经》中的这个教义。《使徒信经》在提及主耶稣受苦、死亡、埋葬之后，接下来有这样一句话：“降在地狱（阴间）。”这个陈述出现在信经中，不像其他陈述那么早，也没有像它们那样被普遍接受。这个陈述最早是出现在阿奎莱亚（Aquileian）版的信经里（大约主后 390 年）：*descendit in inferna*。在希腊人当中，一些人将 *inferna* 翻译为“阴间”（hades），另一些人将它翻译为“地下”（lower parts）。出现这些语词的一些形式的《信经》，没有提到基督的埋葬，而罗马教会和东方教会的版本一般都提到基督的埋葬，却没有提到降在阴间。鲁菲诺（Rufinus）评

论说，这些形式已经将“降在阴间”的观念包含在“埋葬”一词中。然而，信经后来的罗马版本在提到基督的埋葬之后，加上了“降在阴间”这个陈述。加尔文正确地主张，那些在“埋葬”一词之后添加“降在阴间”的人，必定是在表示一些额外的事。⁸ 我们应当牢记在心的是，圣经里找不到这句话，它也不像信经中的其他条款那样是根据圣经直接的陈述。

B. 此一表达的经文根据。这里特别要考虑四段经文。(1) 以弗所书四章 9 节，“既说升上，岂不是先降在地下吗？”那些企图用这节经文支持此观点的人，将“地下”（lower part of the earth；《中文标准译本》作“地的低层”）这种表达视为“阴间”的同义词。但这种解释是值得怀疑的。使徒保罗论证说，基督的“升上”就预设了一种下降。上升是道成肉身的反面（参：约三 13），因此，绝大多数的释经学者都认为这种表达单纯是指地上。这种表达法也许是来自诗篇一三九篇 15 节，更具体地道成肉身。(2) 彼得前书三章 18~19 节，这里提到基督：“按着肉体说，祂被治死；按着灵性说，祂复活了。祂借这灵曾去传道给那些在监狱里的灵听。”这段经文应该是指降到阴间，同时说明降到阴间的目的。如此，这里提到的“这灵”就被理解是指基督的灵魂，而这里提到的“传道”，必定是发生在基督的死和复活之间。但是这种观点与另一种观点一样，都是不可能的。这里提到的“这灵”，并不是指基督的灵魂，而是指使人复活的圣灵，基督正是靠着这同一位赐生命的灵去传道的。更正教对这段经文的一般解释是，基督在圣灵中，曾借着挪亚向那些生活在洪水之前世代的悖逆之人传道，彼得写作的时候，这些人的灵魂是在监狱之中，因此可以这样指称。巴文克认为这是站不住脚的，并将这节经文解释为是指基督的升天，他将这升天视为有丰富意义地、得胜地、并有力地向着在监狱里的灵讲道。⁹ (3) 彼得前书四章 4~6 节，尤其是第 6 节，是这样说的：“为此，就是死人也曾有福音传给他们，要叫他们的肉体按着人受审判，他们的灵性却靠神活着。”关于这点，使徒借此警告读者，在世度过余下的光阴，不要随从肉体的情欲，而是要按照神的旨意，即使是会冒犯之前的同伴，遭受他们的诽谤，因为他们必须为自己所行的，向审判活人、死人的神交帐。“就是死人也曾有福音传给他们”，在福音传给他们之时，这些“死人”明显还

⁸ Calvin, *Institutes* II.xvi.8 = 加尔文著《麦种基督教要义》391-92 页；亦参 Pearson, *On the Creed*。

⁹ Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 547。关于另一个诠释，参 Brown, *Comm. on Peter*，在所论之处。

未离世，因为这个传道的部分目的是在于“叫他们的肉体按着人受审判”，而这只能发生在人在世的生活之中。作者很可能是指他在前一章所提到的、同样在监狱里的灵魂（编按：三 19）。(4) 诗篇十六篇 8~10 节（比较：徒二 25~27, 30~31）。我们在这里尤其要考虑第 10 节，“因你必不将我的灵魂撇在阴间，也不叫你的圣者见朽坏。”皮尔森（Pearson）根据这节经文作出结论说，在复活之前，基督的灵魂是在地狱（阴间）之中，因为圣经告诉我们，基督的灵魂并没有被撇在那里。¹⁰ 但是我们应当留意以下几点：(A) 在希伯来文中，נֶפֶשׁ（*nepheš*；灵魂）一词经常被当作人称代名词，而 לִישׁוֹן（*š'ōl*；阴间），是描述死亡的状态。(B) 如果我们这样来理解这里所使用的词汇，我们就有一个明显的“同义平行”（synonymous parallelism）。这里所表达的观念是，耶稣并没有被撇下，留给死亡的权势。(C) 这和彼得在使徒行传二章 30~31 节，和保罗在使徒行传十三章 34~35 节的解释是完全一致的。这两个例子都引用这段诗篇来证明耶稣的复活。

C. 对信经表述的不同解释。(1) 天主教会认为这是指基督死后，祂去了“义人的居所”（*Limbus patrum*）——旧约圣经的圣徒在这里等待基督救赎之工的启示和施行——向这些圣徒传讲福音，将他们领出来，带到天上。(2) 路德宗将降在阴间视为基督高升的第一个阶段。基督到地下世界，启示并完成祂的得胜，战胜撒旦和黑暗权势，并宣告他们被定罪的判决。一些路德宗人士将这种凯旋的游行放在基督的受死和复活之间；其他人则放在基督复活之后。(3) 英格兰教会认为，尽管基督的身体是在坟墓之中，祂的灵魂却到了阴间，更具体来说是进入乐园，也就是义人灵魂的居所，并将真理更完整的阐释赐给他们。(4) 加尔文用隐喻的方式¹¹ 解释这个短句，将它解释为指基督在十字架上所受刑罚的痛苦，祂在十字架上确实遭受到地狱的折磨。《海德堡要理问答》¹² 也有类似的解释。根据改革宗一般的立场，这些话不仅是指基督在十字架上所受的苦，也是指祂在客西马尼园中所承受的极度伤痛。(5) 圣经肯定不是在教导基督按照字面降到地狱之中。此外，这种观点受到一些严正的异议。按照身体说，基督不可能降入地狱，因为祂的身体还在坟墓中。如果祂确实降入地狱，那只能指祂的灵魂，这意味着，基督的人性只有一半与这个降卑（或高升）的阶段

¹⁰ Pearson, *Expos. of the Creed*, 在所论之处。

¹¹ Calvin, *Institutes* II.xvi.8ff = 加尔文著，《麦种基督教要义》，391 页起。

¹² 第 44 问。

有分。此外，只要基督还没有从死人中复活，路德宗人士所假定的凯游行就仍未发生。最后，基督在将死之际将自己的灵交托给祂的父。这似乎表明，在基督的受死和复活之间，祂是被动的，而非主动的。总而言之，最好的解释似乎是将这两种看法结合起来：(a) 基督死前，已经遭受地狱的折磨，也就是在客西马尼园和在十字架上。(b) 祂进入到死亡状态这个最深沉的降卑中。

进深研究问题

在亚当的例子中，在他堕落时，“状态”和“状况”之间有什么关联？

在道成肉身的例子中呢？

在救赎罪人的例子中，它们之间有什么关联？

人的状态和状况是否总是对应的？

我们该如何定义降卑的状态？

凯波尔区分 *status generis* (状态自身) 和 *status modi* (延伸的状态)，他的意思为何？

他将降卑状态分为哪几个阶段？

除了马太福音和路加福音，圣经还有那些证据可以证明童女生子？

这个教义有哪些教义上的影响？

“童女生子”这个概念的奥秘起源有各种理论，这些理论是否算得上差强人意？

我们该如何理解基督对律法的顺服？

作为中保的基督，在祂的降卑状态中，处在怎样的司法关系中？

基督的人性是否与生俱来地受制于死亡律？

基督所经历的永死，是否包括在罪人的永死所包含的一切要素？

救主的埋葬，如何能被视为祂真的死了的证据？

参考书目

Bavinck, *Geref Dogm.* III, pp. 455-469.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* II, pp. 59-108.

ibid., *De Vleeschwording des Woords.*

Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. 612-625.

Shedd, *Dogm. Theol.*, pp. 330-348.

McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 321-326.

系统神学

第三部分 基督论：祂的位格和工作

- Litton, *Intro to Dogm. Theol.*, pp. 175-191.
- Pieper, *Christl. Dogm.* II, pp. 358-378.
- Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 383-406.
- Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 88-95.
- Heppe, *Dogm. der ev.-ref. Kirche*, pp. 351-356.
- Ebrard, *Christl. Dogm.* II, pp. 189-226.
- Mastricht, *Godgeleerdheit*, II, pp. 601-795.
- Synopsis Purioris*, pp. 262-272.
- Turretin, *Opera*, *Locus XIII*, Q. IX-XVI.
- Machen, *The Virgin Birth of Christ*.
- Orr, *The Virgin Birth of Christ*.
- Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*.
- Cooke, *Did Paul Know the Virgin Birth?*
- Knowling, *The Virgin Birth*.
- Barth, *Credo*, pp. 62-94.
- Brunner, *The Mediator*, pp. 303-376.

第2章

高升的状态

一、高升状态的一般说明

1. 高升状态的主体和性质

正如前面已经提到的，关于基督的状态的主体，路德宗神学和改革宗神学之间有不同的看法。前者否认降卑状态和高升状态的主体是逻各斯（道），断言基督的人性才是主体。因此，他们将道成肉身排除在基督的降卑之外，并主张降卑的状态主要是在于：“基督一度（真实地、真正地，却是自由地）放弃充分行使祂的神性威荣，这威荣是祂的人性在位格的联合中所获得的，作为一个卑微的人忍受着远低于神性威荣的事物（好叫祂能因为爱世人而受苦、受死。）”¹ 他们认为，高升的状态首先是在降到阴间，向地下的世界显明，并进一步在复活和升天中向这个世界显明的，直到基督坐在神的右边时，才达到其完全的实现。因此，“高升”就是在于：人性取得了充分行使神的一切属性的权利，那是在道成肉身之时传递给它的，但它仅仅是偶尔使用，或是秘密使用而已。另一方面，改革宗神学将中保的位格——也就是神而人者——视为高升状态的主体，却强调高升当然是发生在基督的人性里。神性不可能降卑或高升。借着高升，神而人者耶稣基督（A）在律法的约和刑罚层面上，从律法之下通过，并从律法——作为行为之约的条件——的重担下通过，也从律法的咒诅下通过；（B）将律法的“刑罚关系”调换为法律的“义的关系”，并且以中保的身分，获得祂为罪人赚取的救恩的一切福祉；（C）被冠以相应的尊贵和荣耀。这也必须出现在祂的状况中，以至于罪的咒诅被解除了。基督的高升也是基督的得荣耀。

¹ Baier, 引述于 Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, p. 383.

2. 基督的高升既合乎圣经，也合乎理性

有大量的经文证据可以证明基督的高升。福音故事清楚地向我们说明，在基督降卑之后，紧接着就是基督的高升。腓立比书二章 9~11 节是证明基督高升的典型经文，“所以神将祂升为至高，又赐给祂那超乎万有之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。”但是除此之外，还有许多其他的经文（例如：可十六 19；路二十四 26；约七 39；徒二 33，五 31；罗八 17、34；弗一 20，四 10；提前三 16；来一 3，二 9，十 12）。两种状态之间有着密切的关联。高升状态必须被视为降卑状态的司法结果。在中保的职任范围中，基督在律法的约和刑罚层面上满足了律法的要求，偿付了罪的刑罚，赚取了永生。因此基督的称义必然随之而来，祂也必须要获得奖赏。既然基督是一个公众人物，并且公开地完成自己的工作，因此公义也要求，基督的高升也应该是一件公众的事。基督的高升具有三重意义。每一个阶段都是神实质上的宣告：基督满足了律法的要求，因此祂有资格获得奖赏。前两个阶段也具有榜样的重要意义，因为它们象征着将要发生在信徒生命中的事情。最后，四个阶段都注定成为信徒获取完美荣耀的工具。

3. 当代自由派神学对高升状态的看法

当然，当代自由派神学对基督生命中的高升状态一无所知。它不仅完全抛弃了基督的状态的法律观念，也否定救主生命中所有超自然的因素。饶申布士（Rauschenbusch）以讨论基督的死作为他《社会福音神学》（*Theology for the Social Gospel*）一书的结尾。麦敬铎说：“对科学式的思维习惯来说，要接受耶稣‘复活’的一般传统观点，说死亡的身体重新得到活力，它神迹式的转化，最终升到‘天上’，其诸多的困难实际上是无法逾越的。……那些主张基督的身体并没有像其他已死之人的身体那样解体的人，仍然必须承担起尚未履行的举证责任。”² 贝克维兹（Beckwith）承认，圣经（尤其是保罗）提到了基督的高升，但是他说：“如果我们把使徒对‘高升’的观念转译成它的现代版本，我们会发现，保罗是说，基督更胜于宇宙中一切的权势，更胜于一切已知的理性受造物的阶层，甚至是最高的阶层，只除

² Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, pp. 77, 78.

了父神以外。”³ 而福斯特（George Burman Foster）坦白地宣称：“根据正统的观点，神的儿子搁置祂的神性荣耀，然后重拾此荣耀；祂使自己远离一些神性特质，然后再次将它们合为一体。这其中的意思基本上是好的，那就是，伟大的、慈悲的神服事我们，但是这对我们日常的人类饮食来说，并不是太好。或许这个教义当初被发明出来的时候，正统教义的形式是必要的，只是现代人这种可怕的动物完全无法忍受。”⁴

二、高升状态的几个阶段

改革宗神学将基督的高升分为四个阶段。

1. 复活

A. 复活的性质。基督的复活并非仅仅在于基督重新活过来，以及身体和灵魂的重新联合。如果这就是复活的全部内容，基督就不可能被称为“睡了之人初熟的果子”（林前十五 20），“从死里首先复生的”（西一 18；启一 5），因为其他人在祂之前已经先复活了。基督的复活主要是在于祂的人性，包括身体和灵魂，恢复到原始的能力和完全，甚至达到更高的水平，身体和灵魂，在一个活泼的生机体里重新联合在一起。按照圣经，在全人类复活时，这种改变会发生所有信徒身上；从圣经对这种改变所作的类比，我们对于一定已经发生在基督身上的改变，多少可以得知一些内容。保罗在哥林多前书十五章 42~44 节告诉我们：信徒未来的身体是不朽坏的，也就是不可能腐朽；是荣耀的，意思是闪耀着属天的光辉；是强壮的，即充满能量，也可能有新的能力；是灵性的，意思不是无形的或虚无缥缈的，而是适合灵魂的，是灵魂的完美工具。我们从福音书的故事得知，耶稣的身体已经经历了显著的改变，因此不容易被认出来，而且可以以令人惊讶的方式，突然显现、突然消失（路二十四 31、36；约二十 13、19，二十一 7）；只不过它确实是一种物质的、真实的身体（路二十四 39）。这和哥林多前书十五章 50 节并不冲突，因为“血肉之体”是描述人性目前所处的物质性的、会死的、会腐败的状态。但是发生在信徒身上的改变不只是身体上的，也是属灵上的。同样，基督身上不只有物质上的改变，也有精神上的改变。我

³ Beckwith, *Realities of Christian Theology*, p. 138.

⁴ George Burman Foster, *Christianity in Its Modern Expression*, p. 144.

们不能说，祂身上发生了任何宗教或伦理上的改变；而应该说祂被赋予全新的特质，这些特质完全适应祂未来属天的环境。借着复活，基督成为“叫人活的灵”（林前十五 45）。基督的复活具有三重意义：(1) 它构成了父的一个宣告，即最后的仇敌已经被击败，刑罚已经被偿付，神所应许的生命的条件也已经得到满足。(2) 它象征注定要发生在基督奥秘身体的肢体上的事，包括称义、属灵的重生、将来荣耀的复活（罗六 4、5、9，八 11；林前六 14，十五 20~22；林后四 10、11、14；西二 12；帖前四 14）。(3) 信徒的称义、重生、最后的复活也是以它为凭借的（罗四 25，五 10；弗一 20；腓三 10；彼前一 3）。

B. 复活的创始者。与其他从死里复活的人不同，基督是借着祂自己的能力复活的。祂说：祂就是复活，就是生命（约十一 25，《现代中文译本修订版》），并且宣告，祂有权柄舍命，也有权柄取回来（约十 18），祂甚至预言自己要在三日之内重建圣殿，也就是祂的身体（约二 19~21）。但是复活并非基督独自的工作；圣经经常将复活的工作笼统地归于神的大能（徒二 24、32，三 26，五 30；林前六 14；弗一 20），或者更具体来说是归于圣父（罗六 4；加一 1；彼前一 3）。而如果基督的复活可以被称为神的工作，那么，按照推理，圣灵也必定参与其中，因为一切的“外在行动”都是三一真神的工作。此外，罗马书八章 11 节也暗示这一点。

C. 对复活教义的异议。有人对身体复活的教义提出一个重大的异议，那就是，人死后身体会分解，组成身体的各种微量元素，会进入到其他身体、蔬菜、动物、人的构成成分里。因此，这些粒子不可能再回到原来的身体，随着时间，构成身体的一部分。麦敬铎问道：“构成耶稣属地身体的碳原子、氮原子、氧原子、氢原子，还有其他的元素，都去哪里了呢？”⁵ 我们承认，人无法解释复活。这是神迹。但是与此同时，我们应当记得，将复活的身体和下到坟墓里的身体等同起来，无需要求两者是由完全相同的粒子组成的。我们身体中的组成成分一直在改变，但是仍然保留自己的特性。保罗在哥林多前书十五章主张，复活的身体和下到坟墓的身体在本质上是完全相同的，但他也断然地宣称，形状发生了改变。人在地上所种的，经过死亡的过程，然后得到复苏；但是，他种在土里的子粒，和他在适当的时间所收获的，在形状上并不是相同的。神赐给每个子粒各有自己的身体。死人复活也是这样。可能有某种的核、某种胚芽，构成了身体的本质，也保留原来的特征。使徒在哥林多前书十五章

⁵ Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, p. 77.

35~38节的论证似乎暗示类似的事。⁶ 我们应当牢记在心的是，关于复活，真正的、根本性的异议在于它的超自然特性。使人无法接受复活教义的，不是缺乏证据，而是一个根本的原则，认为神迹不可能发生。连一些自由派的学者也承认，没有任何事实比基督的复活得到了更好的证明——尽管其他人当然会否认这点。但是这对当代学者来说，并没有造成什么影响。拉施德博士说：“如果这个见证比现有的见证强五十倍，任何假说都会比这个假说更有可能。”然而，目前许多杰出的科学家坦率地承认，他们没有资格说神迹不会发生。

D. 逃避复活事实的一些尝试。反超自然主义者（anti-supernaturalists）否认复活，却总是会碰上福音书中的复活故事。空坟的故事和耶稣复活之后的显现，对他们来说是很大的挑战，他们接受了挑战，也在不接受复活事实的前提下尝试去解释。以下是其中最重要的几种尝试。

(1) 谎言说。它大意是说，门徒从坟墓中偷走基督的身体，故意欺骗，然后宣称主已经复活了。看守坟墓的士兵也被吩咐去散播这个故事，第二世纪罗马哲学家克理索（Celsus）已经极力主张用此来解释空坟墓。当然，这个理论攻击早期见证人的诚实性，包括使徒、妇人、五百个弟兄、还有其他人。但是这些胆小怯弱的门徒有这样的胆量，捏造谎言来哄骗一个充满敌意的世界，几乎是不可能的。他们会为这样一个赤裸裸的谎言持续不断地受苦，也令人难以置信。此外，只有复活的事实才能解释，他们在为基督复活作见证时所表现出来的百折不挠的勇气和能力。这些考量很快就使人抛弃了这个看法。

(2) 昏厥说。根据这种理论，耶稣并非真的死了，只是昏厥过去，而人们以为他真的死了。但这自然会引发许多难以回答的问题。它该如何解释为什么那么多人受欺骗，人用长矛刺耶稣并没有使祂死亡？耶稣在如此虚弱的状况下，如何移去坟墓前的大石头，接着从耶路撒冷走到以马忤斯，然后又走回来？为什么门徒并没有把祂当作病人，而是将祂视为大能的、生命的主？在这些事情之后，耶稣又去了哪里？这种观点在否认复活的同时，自然也排除了耶稣的升天。难道耶稣之后回到某个不知名的地方，偷偷地度过余生？这个理论有如此多不合情理的地方，甚至连史特劳斯（Strauss）都嘲笑它。

⁶ 参 Kuyper, *E Voto* II, pp. 248 ff.; Milligan, *The Resurrection of the Dead*, pp. 117 ff.

(3) 幻觉说。这种观点以两种形式呈现。(A) 一些人说这是完全主观的幻觉。门徒的头脑处在极度兴奋的状态中，他们如此思念救主，盼望主耶稣能回到他们中间，最后，他们确实认为自己看到了主耶稣。这个火花首先出现在焦虑、激动的抹大拉的马利亚身上，火焰迅速被点燃并向外扩散。在很长一段时间内，人们喜爱这种理论，但它也充满各种问题。门徒完全没有料到基督会复活，这种幻觉是如何产生的？门徒们重操旧业，也不爱祷告或默想，又怎么可能出现幻觉？产生主观幻觉所需的狂喜或人迷，早在主死后第三天就开始了？门徒在这种幻觉中所看到的耶稣，难道不是被属天荣耀的光环包围着吗，还是仅仅照他们先前所认识的样子，而且急着与他们重聚呢？这些主观的幻觉，有可能同时向好几个人显现吗？我们该如何解释幻觉中的对话？(B) 由于这个理论漏洞太多，一些学者提出另一个版本。他们宣称门徒看到了一些真实的、客观的异象，是神通过神迹的方式给人的，为要说服门徒去传扬福音。这确实避免了一些难题，但同时又引发一些新的难题。它承认超自然的存在；但如果这是必然的，为什么不干脆承认复活就好了？复活可以解释一切的事实。此外，这个理论要我们相信，神赐给门徒的异象，是为了误导他们。神岂会借着欺骗达到自己的目的？

(4) 神话说。一种新的神话学派形成了，它废除了或至少摆脱了幻觉或幻影说，尝试借助于犹太教从巴比伦和其他东方国家引进的观念，来解释复活。此学派宣称，古代东方宗教中的神话，不仅仅包含一些类似复活的故事，而且这个故事实际上源自这些异教的神话。这个理论以若干形式出现，但每一种形式都是毫无根据的。此理论的特征是，胡乱加强福音书中的故事和异教神话之间的关联，却没有成功地将二者连在一起。此外，它显明了人们对圣经记载之事实的极度厌弃。

E. 复活对教义的影响。问题来了：我们相信基督肉身真实复活，还是仅仅相信一种理论上的复活，这有什么差别吗？对当代自由派神学来说，耶稣的复活——除了属灵意义的复活之外——对基督徒的信仰并不是真的很重要。相信身体复活并不是绝对必要的。丢弃这个信念，完全不会影响到基督教的信仰。巴特和卜仁纳有不同的看法。他们确实相信复活是历史事实，但都坚称基督复活本身仅仅是和历史有关的事，是历史学家尽其所能就可以处理的问题，而不是和信仰有关的事。最重要的要素是：在复活当中，神介入历史的进程，因而在历史之中，耶稣不再隐姓埋名 (*incognito*)，神也把自己启示出来。历史学家无法描述这个要素，但是信徒却可以借着信心接受它。

相信复活，必定会对教义带来影响。否认基督身体的复活，等同于质疑圣经作者的诚实性，因为他们确实声称复活是一项事实。这意味着，它会影响我们对于圣经可靠性的信念。此外，圣经作者宣称，基督的复活具有作为证据的价值。复活是一种最高峰的证据，证明基督是神差来的教师（约拿的神迹），证明祂是神的儿子（罗一4）。复活也是不朽的至高见证。更重要的是，复活作为一种构成要素，进入到救赎之工的本质之内，因此也是构成福音的要素。它是神的教会的伟大基石之一。如果基督的救赎之工要有任何的功效，它就不能终止于死亡，而必须终止于生命。此外，它是父对基督整个工作的印证，是父接纳基督工作的公开宣告。借着复活，基督在律法之下通过。最后，复活是基督进入新生命的开始，从此祂成为教会之复活的、高升的头，宇宙的主。复活使基督能够将救赎之工的果实套用在信徒身上。

2. 升天

A. 圣经对基督升天的描述，并不像对复活的描述那样显著。这可能是因为，耶稣生命的真正转折点是复活，而非升天。在某种意义上，升天可以被称为复活的完成与必要的补充。基督过渡到一种更高的荣耀生命（这个过渡是从复活开始的），在升天中得到成全。这并不意味着基督的升天没有独立的重要意义，而是说，尽管基督升天的经文证据不像复活的证据那样多，但也是相当充足的。路加为升天提供了双重的记录（路二十四50~53；徒一6~11）。马可在马可福音十六章19节提到这一点，但此处经文的文本有争议。耶稣在受死之前多次提到升天（约六62，十四2、12，十六5、10、17、28，十七5，二十17）。保罗反复提到这一点（弗一20，四8~10；提前三16）；希伯来书要我们注意升天教义的重要性（一3，四14，九24）。

B. 升天的性质。升天可以被描述为。中保的位格，按照祂的人性，以可见的方式从地上升到天上。它是一种地点的转换，从一个地方去到另一个地方。当然，这暗示，天像地一样，也是一个地方。但是，耶稣的升天不仅仅是从一个地点转到另一个地点，它也包括基督人性的进一步改变。基督的人性如今转变为具有丰盛的属天荣耀，完全适合于天上的生活。近期的一些基督教学者认为天是一种状况，而非一个地点，因此不再认为升天是一种地点的转换。⁷ 他们会承认，当着十一个门徒的面，基督确实暂时被举起，但仅仅将这种举起视为一种象征，代表我们的人性被提升到一

⁷ 参 Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*, pp. 24ff; Swete, *The Ascended Christ*, pp. 8f.; Gore, *The Reconstruction of Belief*, pp. 272f.

种远超现世生活的属灵秩序中。然而，以下几点考量支持升天是指地点的转换：(1) 圣经把天描述为受造物（天使、圣徒、基督的人性）居住的地方。这些受造物与空间都有某种程度的关联，只有神超越一切的空间关系。当然，适用于天上空间的定律与适用于地上空间的定律可能有所不同。(2) 圣经经常将天、地放在并列的位置上。由此似乎可以推论出，如果一者是指地方，那么另一者也必定是指地方。按照这种方式，将一个地点和一种状况并列，是非常荒谬的。(3) 圣经教导我们，要将天视为一个地点。好几处经文引导我们的思想上升到天堂和下降入地狱（申三十 12；书二 11；诗一三九 8；罗十 6~7）。如果不在某种意义上，将这两者视为地点，这些经文就会失去含义。(4) 救主进入天堂，被描述成一种上升。门徒看到耶稣升天，直到云彩把祂接去，他们看不见祂为止。相同的地点上的特色也出现在希伯来书作者的心思之中（来四 14）。

C. 路德宗对升天的看法。路德宗对升天的观点与改革宗有所不同。他们并不将升天视为一种地点的转换，而将它视为一种状态的改变；基督的人性借此逐渐完全享受到、并运用神性的一切全德，这些全德是在道成肉身时传递给人性的，人性因此变成为永远无所不在。升天与一个观念有关：基督是在升天时开始坐在父神的右边；路德宗坚持认为，右边（这仅仅是权能的象征）是指所有的地方。然而，路德宗在“基督人性的遍在（ubiquity）”这个主题上，不是所有人的看法都是一致的。一些人完全否认这一点，而其他则相信，尽管升天使基督变得无所不在，但这也包含地点的变动，基督借此从地上收回祂有形的同在。

D. 升天在教义上的重要意义。巴特说，我们最好问这样一个问题：升天在基督徒信仰的主要信条中为什么应该占有一席之地？这是因为他看到，比起复活，这些信条更少提到、也更不强调升天，而提到升天的地方，也仅仅是被当成从复活到坐在神的右边之间的自然过渡。巴特正是在这种过渡中看到升天的真实意义。因此，他毫不介意强调升天是一种有形的高升，是在门徒眼前的一种“空间上的垂直上升”，因为这很明显，不是通往神的右边的一条道路，因为神的右边不是一个地方。正如童女生子和基督复活的历史事实，被他视为仅仅是基督的自我启示的记号，升天作为一种记号和奇事，也仅仅被视为“出现在复活中的一个启示的指标，指向耶稣基督拥有天上、地上一切的权柄。”⁸

⁸ Barth, *Credo*, p. 113.

我们可以说升天具有三重重要的意义：(1) 它清楚地体现出这个宣告，即基督的牺牲是献给神的祭物，因此须是在至圣所内献给神的；在父看来，基督的中保工作是充分的，也因此使祂能进入属天的荣耀里；中保的国度并不是犹太人的国度，而是普世性的国度。(2) 它是一种典范，因为它预言出所有信徒的升天，他们已经与基督一同坐在天上（弗二 6），并注定要与基督永远同在（约十七 24）；也因为祂启示出人的原始王权的初步恢复（来二 7、9）。(3) 最后，它也是一种手段，基督借此为属祂的子民预备住处。主亲自表明往父那里去的必要性，以便为祂的门徒预备地方（约十四 2~3）。

3. 坐在神的右边

A. 基督座位（session）的经文证据。基督站在大祭司面前时就曾预言，自己将要坐在权能者的右边（太二十六 64）。彼得在他的讲章中也曾提到这一点（徒二 33~36，五 31）。在这两段经文中，τῆ δεξιᾶ（*tē dexia*；右边）这个间接受格也许应该按它更常见的工具性含义来解释（编按：《和合本》的翻译正是反映这种观点），尽管在这两段引句的头一段里，第 34 节支持地点的解释。以下经文也提到这一点：以弗所书一章 20~22 节；希伯来书十章 12 节；彼得前书三章 22 节；启示录三章 21 节，二十二章 1 节。除了这些经文之外，还有好几处经文提到基督以君王的身分掌权（罗十四 9；林前十五 24~28；来二 7、8）。

B. 基督座位的重要意义。很自然，“神的右边”是一种拟人化的表达，不能按照字面意思去理解。关于这一点，这个表达法是从诗篇一一〇篇 1 节衍生而来的，“你坐在我的右边，等我使你的仇敌作你的脚凳。”坐在王的右边，也许仅仅是一种荣耀的标志（王上二 19），但也可能是指参与统治，因此与荣耀和尊贵有分。在基督的例子中，无疑是表明中保获得了教会和宇宙的统治权，因此得以分享相应的荣耀。这并不是说，在此之前基督不是锡安的王，而是指祂如今以神而人者的身分正式公开就任为王，因此获得对教会的统治权，执掌天上、地上一切的权柄，并开始庄严地实际执行父交付祂的一切权柄。这和加尔文所说的是完全一致的，即“基督坐在神的右边”这个陈述，相当于是说，“祂已就任治理天地的职位，并正式执行交托给祂的职事；祂不但已经就职，而且还要继续供职，直到祂降临审判的时候为止。”⁹ 圣

⁹ Calvin, *Institutes* II.xvi.15 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，398。

经说基督“坐”在神的右边；若由此推论出复活的主所上升到的生命是一种静止的生命，这非常明显是错误的。基督的生命是一种持续活动的生命，也会一直如此。圣经的陈述是有变化的。基督不仅被描述为坐在神的右边，也被单纯描述为在神的右边（罗八 34；彼前三 22），或者站在那边（徒七 56），而且甚至在七个金灯台之间行走。圣经强调基督王室的尊贵和统管，这是从祂坐在神的右边这种观念所自然暗示出来的，但如果从这个观念得出结论，说祂在天上的座位所从事的工作完全是属于统管治理的性质，因此既不是先知性的，也不是祭司性的，也同样是完全错误的。

C. 基督在祂的座位上的工作。值得强调的是，基督坐在神的右边，不仅仅是被动地接受神圣的统治权和能力、尊贵和荣耀，祂也积极投入到祂中保工作的延续当中。

(1) 由于圣经最常将“基督的座位”与“基督以君王身分统治”连在一起，我们自然会首先想到基督的君王职分。基督透过祂的灵统治、保护祂的教会，也借着祂所指派的教会职员（officer）治理教会。天上的一切权势都听从祂的命令：天使是基督的使者，随时做好准备，要将基督的祝福传递给圣徒，保守圣徒免于周围各样的危险。基督施行权柄，胜过一切自然界的势力，并胜过一切抵挡神国度的势力；祂也会持续不断掌权，直到祂制伏最后的仇敌。

(2) 然而，祂的工作并非仅限于祂的君王统治。祂按照麦基洗德的等次永远为祭司。祂在十字架上呼喊“成了”的时候，祂的意思并不是说自己的祭司工作到此告一段落，而只是指祂主动的受苦已经达到终点。圣经也将基督坐在神的右边与祭司的工作连在一起（亚六 13；来四 14，七 24~25，八 1~6，九 11~15、24~26，十 19~22；约壹二 2）。基督持续不断地将祂已经完成美的祭呈现到父的面前，以此作为神赦罪之恩的充分基础。祂经常不断地应用祂献祭的工作，使它在罪人的称义、成圣中生效。此外，基督继续不断地为属祂的子民代求，为他们能在祂已经完成的献祭的基础上蒙神悦纳，并为祂的子民在世的日子蒙保守祈求，使他们的祷告和服事能蒙神悦纳。路德宗强调，基督的代求是 *vocalis et realis*（大声而真实的），而改革宗强调，基督的代求主要是在于，基督在人性中与父同在，因此将祂的祷告视为提出合法的要求，而不是哀求。

(3) 基督也借着圣灵继续祂的先知工作。基督在离开门徒之前，就向他们应许要赐下圣灵，帮助门徒的记忆，教导他们新的真理，引导他们进入一切的真理，赐给他们基督里的一切丰盛（约十四 26，十六 7~15）。这个应许在五旬节那一天应验了；

从那一天起，基督便透过祂的灵，以我们伟大先知的身份，以不同的方式积极行动：默示圣经；使用使徒们和传道的人讲道；引导教会，使教会成为真理的柱石和根基；使真理在信徒的心中、生命中生效。

4. 基督的肉身再来

A. “再来”是高升状态的一个阶段。人们有时从高升的阶段中删去“基督的再来”，仿佛坐在神的右边就是高升状态的顶峰。但这是错误的。高升状态的顶峰仍未达到，直到那曾在人的手里受难的以审判者的身份再来之时。基督以具有特殊中保特权的身分，亲自表明这点（约五 22、27），使徒也指出这点（徒十 42，十七 31）。除了那些提到耶稣被指派为审判官的经文之外，还有好几处经文提到基督的司法审判活动（太十九 28，二十五 31~34；路三 17；罗二 16，十四 9；林后五 10；提后四 1；雅五 9）。

B. 基督再来的圣经用语。圣经使用好几个语词来指称耶稣基督未来的再临。其中最普遍的是 *παρουσία* (*parousia*) 这个词。它首先单纯是指“同在” (*presence*)，但也用来指同在之前的降临 (*a coming preceding a presence*)。后者是这个语词的常见含义——当它和耶稣基督的再来连起来时（太二十四 3、27、37、39；林前十五 23；帖前二 19，三 13，四 15，五 23；帖后二 1；雅五 7~8；彼后三 4）。第二个语词是 *ἀποκάλυψις* (*apocalypsis*)，它强调基督的再来将会是耶稣基督的一种“显明”。它表明将以前隐藏、看不见的事物揭露出来。在这个例子上，是指耶稣基督以前隐藏的荣耀和尊贵（帖后一 7；彼前一 7、13，四 13）。第三个语词是 *ἐπιφάνεια* (*epiphaneia*)，即主荣耀的显现。其涵义是，被揭露出来的事物是极其荣耀的（帖后二 8；提前六 14；提后四 1~8；多二 13）。

C. 基督再来的方式。一些人把基督的再来当成过去发生的事，他们宣称，当基督在圣灵中再来，这个应许就已经实现了。他们提到约翰福音十四~十六章的应许，并且将 *παρουσία* (*parousia*) 单纯解释为“同在”的意思。¹⁰ 在某种意义上，我们可以说基督确实已经在圣灵中再来，因此现在与教会同在。但这是一种属灵的再来，而圣经教导我们，要盼望基督身体的、有形的再来（徒一 11）。甚至在五旬节之后，圣

¹⁰ Warren, *The Parousia*; J. M. Campbell, *The Second Coming of Christ*.

经仍然教导我们要盼望基督的再临（林前一 7，四 5，十一 26；腓三 20；西三 4；帖前四 15~17；帖后一 7~10；多二 13；启一 7）。

D. 基督再来的目的。基督第二次降临的目的是为了审判世界，使祂百姓的救恩得以完全。人和天使、活人和死人，都要出现在基督的面前，根据为他们保留的记录受审判（太二十四 30~31，二十五 31~32）。这种降临会伴随着对恶人的可怕审判，但是对圣徒来说，却会伴随着永恒荣耀的祝福（太二十五 33~46）。尽管基督将要审判恶人，使他们承受永远的刑罚，祂也要公开地称自己的子民为义，带领他们进入永恒国度的完美喜乐。它将会显明耶稣基督已经成就的胜利。

E. 对“基督再来”的教义的异议。对耶稣基督再来这教义最重大的异议，和对“基督身体复活”的教义的异议是一致的。如果不可能有身体复活和升天，也就不可能有身体从天上再临。二者同样都是不可能的，但是，圣经对这二者的教导，都仅仅是来自不科学时代的一种粗糙的描述。耶稣很明显与祂那个时代的人享有共同的想法，而这些看法影响着祂对未来的先知性描绘。我们唯一可以谈论、唯一可以盼望的再临，是一种在权能中的再临，为要在地上建立一个伦理的国度。

进深研究问题

有哪些历史证据可以证明基督的复活？

哥林多前书十五章 8 节是否证明基督的显现是一种主观的幻觉？

人们认为复活故事吸取了哪些神话的内容，才得以成型？

以下经文对耶稣复活以后的状态投下什么亮光：哥林多前书六章 17 节；哥林多后书三章 17、18 节；提摩太前书三章 16 节；罗马书一章 3、4 节；希伯来书九章 14 节；彼得前书三章 18 节？

Σῶμα ψυχικόν (*sōma psychicon*; 属血气的身体), σῶμα πνευματικόν (*sōma pneumatikon*; 属灵的身体), 和 σῶμα τῆς σαρκός (*sōma tēs sarkos*; 肉体的身体) 之间有何不同？

新约圣经中的“灵”、“属灵的”是否与“身体”、“身体的”对立？

将“天”视为一个地方，这在科学上是否绝无可能？

在圣经里，“天”和“属天的”这两个词是指一种状态，而非一个地点，这是真的吗？

现代神学是否仅仅将“天”视为人死后进入的一种状况？

这种立场是否真的可以在像以弗所书二章 6 节这样的经文里找到支持？

旧约圣经可曾提到“升天”和“坐在神的右边”？

针对路德宗关于“基督人性遍在”的教导，有哪些严正的反反对意见？
圣经是否教导我们应当将“基督的再来”视为近在眼前的？

参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 469-504.
Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo* II, pp. 109-114.
E Voto I, pp. 469-493; II, pp. 5-69.
Mastricht, *Godgeleerdheit* III, pp. 1-100.
Synopsis Purioris Theol., pp. 272-281.
Turretin, *Opera*, Locus XIII, Q. XVII-XIX.
Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. 626-638.
Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 385, 386, 406-413.
Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 91-95.
Milligan, *The Resurrection of our Lord*.
Orr, *The Resurrection of Jesus*.
Gore, *The Reconstruction of Belief*, pp. 226-273.
Swete, *The Ascended Christ*.
Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*.
Tait, *The Heavenly Session of Our Lord*.
A. M. Berkhoff, *De Wederkomst van Christus*.
Brown, *The Second Advent*.
Snowden, *The Coming of the Lord*.
Brunner, *The Mediator*, pp. 561-590.
Barth, *Credo*, pp. 95-126.

系统神学

第三部分 基督论：祂的位格和工作



基督的 职分



第 1 章

导论；先知职分

一、职分总论

1. 历史上的职分概念

关于基督的工作，人们已经习惯于论到基督的三重职分，也就是先知、祭司、君王。尽管一些早期教父已经谈到基督的不同职分，加尔文才是第一个认识到区分中保三重职分之重要性的人，并且专门在他的《基督教要义》中一章唤起人们的注意。¹ 葛哈德是路德宗学者中最早阐述三重职分教义的人，奎恩斯特则认为这三重区分是无足轻重的，并且要我们注意到，一些路德宗神学家仅仅将基督的工作区分为两种职分，将先知职分和祭司职分结合为一个职分。自宗教改革的日子以来，三重区分得到普遍的采纳，成为神学中司空见惯的主题之一，尽管对于三重职分相关的重要性、三重职分之间的内在关联，人们并没有一致的意见。一些人认为先知职分最重要，另一些人认为祭司职分最重要，还有一些人则认为君王职分最重要。一些人将时间顺序的概念套用在三重职分上，并认为基督在地上公开侍奉时行使先知的职分，最后以祭司的身分在十字架上受苦、死亡，现在以君王的身分坐在神的右边。然而，另一些人则正确地强调，祂在降卑状态和高升状态中都必须被视为以祂的三重身分行使职责。苏西尼派只承认两种职分：基督在地上作先知，在天上作君王。尽管他们也提到基督是祭司，但是他们把基督的祭司职分纳入基督的君王职分中，因此不承认基督在地上的祭司职分。

¹ Calvin, *Institutes* II.xv = 加尔文著,《麦种基督教要义》, 377-83 页。

路德宗教会曾经相当反对基督三重职分的教义。埃内部斯蒂（Ernesti）概述了所有被提出来的异议。他认为这种区分纯粹是人为的；圣经并不是按照这种区分所暗示的意思来使用先知、祭司、君王这三个词；要将基督的工作清楚区分为不同的功用，是不大可能的；圣经的用词，只是以比喻的意义（*tropical sense*）套用在基督身上，因此不能将精确的含义固定在这些职分上，用来特指基督工作的某些部分在回答这个问题时，我们可以说，批评这些语词的用法是没有说服力的，因为贯穿整个旧约圣经，这些语词都用来指那在先知、祭司和君王职分上预表基督的人的称号。真正有意义的批判是因为，在基督里，这三重职分在一个位格上合而为一。结果是我们不能严格区分基督工作的不同功用。中保的工作永远是整个位格的工作；没有一项工作可以限定于任何一个职分。冉哈德（Reinhard）、杜德联、斯多尔（Storr）、布利席耐德，这些晚期的路德宗神学家都拒绝这种区分。立敕尔也拒绝这一点，并认为应当以“天职”（*vocation*）取代“职分”这个容易误导的词汇。他更进一步将基督的君王职能或活动视为最主要的，将祭司和先知的职能或活动视为次等的、从属的，前者表明人和世界之间的关系，后者则表明人与神之间的关系。他更进一步强调，基督在降卑状态和高升状态中的先知王权和祭司王权，都应该同等地得到维护。黑林追随立敕尔否认三重职分的观点，以及他对“召命”（*calling*）的强调。现代神学反对这个观念，部分是因为它讨厌各学派的用语，部分是因为它拒绝将基督想成职务上（*official*）的角色。人们都偏爱将基督视为一个完美的人，有爱心的帮助者、兄长，真正具有人性，以至于人们害怕将他视为正式具有中保职分的官员，因为这容易会去掉基督的人性。

2. 三重区分的重要性

基督职分的三重区分是有价值的，也是应当保留的，尽管要始终如一地将基督的三重职分同时应用于基督的两种状态，是非常不容易的，也并非总是会同样成功。基督受膏担任三重职分，这个事实可以在神起初要人承担这三重职分和工作的事实里得到解释。人被造时就是先知、祭司、君王，也因此被赋予知识和理解力、公义和圣洁，以及治理低等受造物的权柄。罪影响了人的整个生命，不仅仅表现为无知、盲目、错误、虚假，也表现为不义、罪咎和道德的污染，此外还表现为痛苦、死亡和毁灭。因此基督——身为我们的中保——必须是先知、祭司、君王。作为先知，基督在人的面前代表神；作为祭司，基督在神的面前代表人；而作为君王，基督使行统治权、

恢复人原始的治理。理性主义（Rationalism）只承认基督的先知职分；神秘主义（Mysticism）只承认基督的祭司职分；千禧年主义（Chiliasm）则片面地强调基督将来的君王职分。

二、先知职分

1. 圣经中的先知观念

A. 圣经的用词。旧约圣经用三个词指称先知，即 נָבִיא (*nābīʿ*)、רֹאֵה (*rōʾeh*)、和 הֹזֵה (*hōzeh*)。* 我们无法确定 נָבִיא (*nābīʿ*) 的根本含义，但是可以从出埃及记七章 1 节和申命记十八章 18 节这类经文明显看出，这个词是指某个人，他将从神而来的信息带给人。רֹאֵה (*rōʾeh*)、和 הֹזֵה (*hōzeh*) 强调，先知是从神那里领受启示的人，尤其是以异象的形式。这几个词通常交换使用。另外一些指称包括“神人”、“主的使者”、“守望者”。这些称呼表明，先知是特别服事神，并且为了神的百姓属灵的益处做醒守望的。新约圣经所使用的先知 (προφήτης (*prophētēs*)) 一词，是由 πρό (*pro*) 和 φημι (*phēmi*) 组合而成的。在这个例子中，介词不是指时间。因此，πρόφημι (*prophēmi*) 一词并非指“预先说” (*speak beforehand*)，而是指“说出来” (*speak forth*)。先知是指一个说出从神而来的话的人。将这些名称放在一起，我们推测，先知是指一个看见某些事的人，也就是领受启示的人，服事神的人（尤其是担任“信差”），奉神的名说话。

B. 先知观念结合了两种要素。出埃及记七章 1 节和申命记十八章 18 节这两处典型的经文表明，先知职能包含两种要素，一种是被动的，一种是主动的；一种是领受的，一种是产出的。先知在异梦、异象、语言交流中领受神的启示；并借着口传或可见的先知性的行动，将这些信息传达给神的百姓（民十二 6~8；赛第六章；耶一 4~10；结三 1~4、17）。在这两种要素中，被动要素是最重要的，因为它控制着主动要素。没有领受，先知就不可能给予，他所给予的，也不可超出他所领受的。但是主动要素也是不可或缺的。一个领受启示的人，仍然未必是先知。试想亚比米勒、法老、

* 编按：第一个字《和合本》通常译为“先知”，第二个字和第三个字的字面意思皆为“看见的人”，《和合本》大多都译为“先见”。

尼布甲尼撒，他们都领受了启示。真正使人成为先知的，是神的呼召、神的命令，将神的启示传达给其他人。

C. 先知的职责。先知的职责是向神的百姓显明神的心意。这可以借由命令、警告、劝诫、荣耀的应许、严厉的责备来完成。他们负责监督百姓的牧养情况，解释律法，尤其是解释律法的道德层面和属灵层面。他们有责任要向纯粹的形式主义提出抗议，要强调百姓的道德责任，强烈要求属灵服事的必要性，并提升百姓对真理和公义的兴趣。如果百姓不守本分，先知就要呼吁他们回到律法、回到法度，宣判上主即将落在恶人身上的可怕审判。但先知的工作也和应许有非常紧密的关联，即神对未来所作满有恩典的应许。描述神为祂子民所预备的一切荣耀是先知的特权。从圣经也可以明显看到，以色列的真先知是预表未来那位将要来的伟大先知（申十八 15；参：徒三 22~24），也表明基督在旧约圣经时期已经借着他们执行祂的职分（彼前一 11）。

2. 适用于基督先知性工作的一些特性

基督以各种不同方式执行其先知职分：

A. 道成肉身之前和道成肉身之后。苏西尼派误把基督的先知工作局限于祂公开侍奉的时期。即使在旧约时期，基督就以先知的身分积极行动，例如在耶和华的使者（the angel of the Lord）的特殊启示上，在众先知的教导上——祂以启示的灵在众先知心里行动（彼前一 11），以及在信徒所得的属灵光照上。祂以拟人化的智慧出现在箴言第八章，教导人的儿女。而在成为肉身之后，基督借着自己的教导和神迹，借着使徒和众多话语执事的讲道，也以内住的圣灵的身分，光照、教导信徒，继续祂的先知工作。祂也借着圣灵的运行，从天上继续祂的先知活动。基督的教导既透过话语，也透过事实，也就是说，祂不仅通过话语的交流来教导，也借着启示性的事实来教导，例如道成肉身、祂代赎性的死亡、复活、升天；甚至在旧约圣经时期，祂也透过预表和礼仪、透过救赎历史中的神迹、透过护理之工引导以色列百姓来教导。

B. 既是直接的，也是间接的。在旧约圣经时期，基督作为耶和华的使者，直接执行祂的先知职分；而在新约圣经时期，基督则是成为肉身的主，借着教导和自己的榜样（约十三 15；腓二 5；彼前二 22），直接执行祂的先知职分。基督也借着圣灵的运行，借着旧约圣经先知和新约圣经使徒的教导，现在甚至借着内住在信徒心中的圣灵，借着福音执事的居间工作，间接执行祂的先知职分。这也意味着，基督既是客

观、外在地，同时也是主观、内在地，借着圣灵（也被称为基督的灵）执行祂的先知工作。

3. 基督先知职分的经文根据

圣经以多种方式证明基督的先知职分。申命记十八章 15 节预言祂将会是一位先知，这节经文在使徒行传三章 22~23 节被套用在基督身上。祂在路加福音十三章 33 节提到自己是先知。此外，基督宣称祂从父那里带来一个信息（约八 26~28，十二 49~50，十四 10、24，十五 15，十七 8、20），预言将来的事（太二十四 3~35；路十九 41~44），说话带着非凡的权柄（太七 29）。祂大能的工作足以证实祂的信息。出于以上的原因，难怪百姓将祂视为先知（太二十一 11、46；路七 16，二十四 19；约三 2，四 19，六 14，七 40，九 17）。

4. 当代对基督先知职分的强调

这是自由派的显著特征之一，包括由勒南（Renan）、史特劳斯、和凯姆（Keim）所代表的早期自由派，和弗雷德尔、韦内尔（Weinel）、韦恩勒（Wernle）、雷德（Wrede）、朱立策（Juelicher）、哈纳克、布塞特和其他人所代表的晚期自由派，都极力强调基督是个教师。祂在这方面的的重要性被强调到一个地步，以至于排除掉祂的位格和工作的其他层面。然而，在自由派的这两个分支当中，仍然有相当显著的差异。根据早期的自由派，耶稣的重要性完全在于祂的教导，而根据晚期自由派，使耶稣的教导具有分量的是祂独特的品格（personality）。这无疑是一种受人欢迎的进步，但是并没有真正实质的进展。用拉都胥的话说：“确实，后者承认真正重要的是基督的品格，而不是祂的教导，但是这也仅仅是高举身教重于言教。”基督终究只是一位伟大的教师。今天的现代主义仍然完全受到这种自由派观点的主宰。甚至在巴特的神学里也有一种强调，似乎会使它与现代神学一致。楼莱讲得非常正确：“强调中保是启示者，这是巴特神学的特征。”² 巴特和卜仁纳一再告诉我们，启示就是和好，有时候，他们似乎将“道成肉身”本身视为已经是和好，然后将和好描述为启示。巴特在最近关于启示的研讨会中说：“耶稣基督就是‘启示’，因为在祂的存在中，祂就是

² Walter Lowrie, *Our Concern with the Theology of Crisis*, p. 152.

和好。……耶稣基督的存在就是和好，因此是为已经敞开的鸿沟搭建一座桥梁。”³ 十字架有时被定义为绝对冲突的启示，是这个世界和“他者”之间最后的冲突。因此，泽比说，根据巴特的观点，基督的死不完全是神性中的第二个位格为世人的罪所作的代赎，而是“神给人的信息，实际上是最后的信息；是一种根本的否定；对人类一切可能性（possibility）的审判，尤其是宗教。”但是，尽管在巴特神学中，中保确实主要是启示者，但这并不意味着，巴特神学没有公正地看待基督献祭代赎的工作。⁴ 悉尼·凯威(Sydney Cave)甚至在他的《基督工作的教义》(*The Doctrine of of the Work of Christ*)一书中如此说：“对巴特来说，十字架是基督教的核心信息。‘万物借着基督之死熠熠生辉，也被它完全照亮。’”⁵

³ Barth, *Revelation*, pp. 55f.

⁴ 特别参考：Brunner, *The Mediator*, Chapters XVII-XXI.

⁵ Sydney Cave, *The Doctrine of of the Work of Christ*, p. 244.

第2章

祭司职分

一、圣经中的祭司观念

1. 圣经的用语

旧约圣经用来指祭司的词汇，几乎毫无例外是用 כֹּהֵן (*kōhen*)。仅有的例外出现在下列经文：列王纪下二十三章 5 节；何西阿书十章 5 节；西番雅书一章 4 节，它们使用 כַּמְרִימִים (*k'mārîm*) 一词，指拜偶像的祭司。כֹּהֵן (*kōhen*) 一词的原始含义并不确定。但不无可能，它在早些时候既可以指一个公民，又可以指教会的神职人员（参：王上四 5；撒下八 18；二十 26）。很明显，这个词总是指一个担任尊贵的、责任重大职位的人，拥有管理他人的权柄；它也几乎毫无例外是指教会中的神职人员。新约圣经用 ἱερεύς (*hiereus*) 一词来称呼祭司，它原来的意思似乎是指“大能者”，后来用来指“神圣的人”、“奉献给神的人”。

2. 先知和祭司之间的区别

圣经在先知和祭司之间作出一种粗略却重要的区分。两者都是从神领受他们的职位（申十八 18、19；来五 4）。但是先知是被指派在百姓面前作神的代表，作神的使者，解释神的旨意。他主要是一位宗教教师。另一方面，祭司则是人在神面前的代表。他有接近神的特权，为着百姓的益处说话、行事。没有错，祭司在旧约时期也是教师，但他们的教导和先知有所不同。后者强调道德和属灵层面的义务、责任和特权，前者则强调以正当的方法靠近神时应当遵守的宗教仪式。

3. 圣经表明的祭司职务

说明祭司的真正特征、并部分指明祭司工作的典型经文是希伯来书五章 1 节。这里指出以下的要素：(A) 祭司是从百姓中选出来，作百姓的代表；(B) 祭司是神亲自委任的（参：第 4 节）；(C) 祭司为着人的益处，在与神相关的事情——也就是宗教事务——上积极行动；(D) 祭司的特殊工作，是为罪献上礼物和祭物。但是祭司的工作并非仅限于这些。他也为百姓代求（来七 25），奉神的名为百姓祝福（利九 22）。

4. 基督具有祭司职分的经文根据

旧约圣经预言、预示将要来临之救赎主的祭司职分。诗篇一一〇篇 4 节和撒加利亚书六章 13 节清楚地提到这一点。此外，旧约圣经中的祭司职分——尤其是大祭司——清楚地预示一位祭司式的弥赛亚。新约圣经中只有一卷书称基督为祭司，就是希伯来书，但这卷书反复将“祭司”之名套用到基督身上（三 1，四 14，五 5，六 20，七 26，八 1）。与此同时，新约圣经其他许多经卷提到基督的祭司工作，正如我们在讨论这个主题时将要看到的。

二、基督的献祭工作

根据圣经，基督的祭司工作是双重的。祂最重要的工作是为世人的罪献上完备的祭。为罪献上礼物和祭物，也属于祭司的职分。

1. 圣经中的献祭观念

献祭的观念在圣经中占据非常重要的地位。人们尝试用不同的理论解释这种观念的起源和发展，以下是其中最重要的几种：

A. 礼物说（gift-theory）。这个理论认为，祭物最初是献给神明的，目的是为了建立良好的关系，确保人可以从神明那里获得一切的恩惠。这是基于一种非常低劣的神观，与圣经中所描述的神格格不入。此外，它并没有解释，为什么总是要以杀害动物的形式献上礼物。圣经确实提到向神献礼物（来五 1），但仅仅是为了表达感激之情，根本目的并不是企图借着献礼物博取神的喜爱。

B. 异教圣餐说（sacramental-communion）。这个理论是基于图腾崇拜的观念，尊崇某种被认为具有神性的动物。在一些庄严的场合，这样的动物被宰杀，制作成供

人享用的食物，因此，用餐之人按照字面的意思吃下他们的神，吸收神性的特征。然而，在创世记中绝对没有暗示这种彻底非精神的、粗糙的物质观。它和圣经整体的描述截然不同。这当然不是说后来的异教徒不可能持有这种观点，但它确实意味着，这种关于献祭观念起源的论点是全然没有根据的。

C. 尊敬说 (homage-theory)。根据这种观点，献祭起初是为了表达尊敬和依赖感。驱使人寻求与神之间更亲密的交通的，并非罪恶感，而是某种依赖感、某种想要向神献上尊敬的渴望。此理论并没有公正地对待早期这类献祭里的一些事实，如挪亚和约伯的献祭；它也没有解释为什么要以屠杀动物的形式向神表示尊敬。

D. 象征说 (symbol-theory)。这个理论将献祭视为与神恢复交通的象征。宰杀动物只是为了取得象征生命的血，并将血带到祭坛上，以此象征与神有生命的交通 (凯而 (Keil))。这个理论当然与挪亚和约伯献祭的例子的事情不符，也与亚伯拉罕献祭的例子的事情不符——他把以撒放到祭坛之上。它也无法解释为什么后来的人如此重视动物的宰杀。

E. 赎罪说 (piacular theory)。这个理论认为，献祭的原始目的是为了赎罪或代赎。根据这个理论，宰杀动物的基本概念是为献祭者的罪提供替代性的赎罪。在圣经的光照之下，这个理论确实值得我们的偏爱。无论是否还有其他要素——例如：表达对神的感恩或表达与祂的交通——存在，赎罪的要素也同样存在，甚至是最突出的要素；这个观念有以下考量的支持：(A) 圣经记载挪亚献燔祭的结果是赎罪 (创八 21)。(B) 约伯献祭的起因是在于他儿女的罪 (伯一 5)。(C) 这个理论解释了祭物为什么通常是以宰杀动物的形式献上，祭牲的流血意味着受苦和死亡。(D) 这个理论完全符合一个事实，即异教民族中普遍流行的献祭无疑也被视为赎罪。(E) 这个理论进一步与摩西之前时代无疑存在若干对即将来临的救赎主的应许完全一致。那些认为献祭是为赎罪的概念对那个时代来说太先进的人，应当将这点牢记在心。(F) 最后，它也非常符合一个事实，即当摩西的献祭仪式被引进时 (其中赎罪的元素肯定是最突出的)，我们绝不能将它描述为全新的事物。

相信赎罪的要素已经存在于摩西之前时代的献祭中的人，对于这类献祭的起源也有看法上的差异。一些人认为神借着直接的、神圣的命令设立这些献祭，而其他人则认为，是人遵照某种天然的冲动，加上思考，带来这些献祭。圣经记录并没有任何特别的声明，说是神命令人在那些早期时代用献祭的方式服事祂。也不无可能，甚至是在堕落之前，人就靠着人本性中内在催促的引导，借由献祭表达对神的感恩和忠

诚。但是在人堕落之后，赎罪性的献祭似乎只能源自神的吩咐。亚历山大·赫治博士的论证相当有力。他说：“(1) 人向无形的神献上物质的礼物会具有正当性或可能的效用，尤其是人尝试借着宰杀祂所造无理性的生物来挽回神的怒气，这种观点竟然会以自发的方式出现在人的思维中，这是令人难以置信的。任何本能的情感、任何出于理性的推断，必然会首先将它们排除在外。(2) 基于神有意拯救人的假设，对于如此重要的问题——牵涉到人要借由什么手段来到神的面前，如何博得祂的好感——神竟然没有给人任何的指示，这是令人难以置信的。(3) 在每一个时代，对于人使用任何未经授权的方式来敬拜或服事，祂都显明自己是忌邪的，这是神所有的自我启示的特征。神一贯坚持自己至高无上的权利，即指定敬拜和服事的方法，以及蒙悦纳的条件。(4) 事实上，根据圣经的记录，在亚当家族中第一个蒙悦纳的敬拜的例子，正是流血的祭，这些祭也得到神的认可。它们出现在第一次的敬拜行动中(创四 3~4)。它们一旦出现，明显就得到神的认可。”¹ 摩西时期的献祭显然是神所指定的。

2. 基督献祭工作的象征和预表

摩西时期的献祭是象征并预表基督的献祭工作。与这些献祭相关联，以下几点值得注意。

A. 献祭的赎罪和替代的性质。对于旧约圣经中的献祭，有多种不同的解释：(1) 献上这些礼物是为了讨神喜悦，为要向神表达感激之情，或者平息神的愤怒；(2) 这些献祭的祭物基本上是献祭的食物，象征神和人之间的交通；(3) 它们是神所指定的途径，用以宣告罪的可憎可恶；(4) 就献祭体现了替代的观念来说，它们仅仅是象征性地表达神接纳罪人，罪人借着献祭代替实际的顺服，表达自己对顺服的渴望、对救恩的渴求。然而，圣经为一个事实作见证：在以色列人当中，所有献祭的动物都是为了赎罪，尽管在所有的献祭里，这个特性并不是同等地显著。代赎的特性在赎罪祭、赎愆祭里最为突出，其次是燔祭，在平安祭里最不明显。这些献祭中存在着代赎的要素，从以下几点可以看出来：(1) 以下经文清楚声明：利未记一章 4 节，四章 29、31、35 节，五章 10 节，十六章 7 节，十七章 11 节；(2) 按手在祭牲头上，肯定是用来象征罪恶和罪咎的转移(利一 4，十六 21~22)，尽管凯威有不同的说法；(3) 将血洒在祭坛和施恩座以遮掩罪过(利十六 27)；(4) 圣经反复记录献祭的果效，也就是献

¹ A. A. Hodge, *The Atonement*, pp. 123f.

祭者的罪得到赦免（利四 26、31、35）。我们很容易就可以加上新约圣经的证明，但这些都足够了。

B. 献祭的预表—预言的性质。摩西时代的献祭不仅具有礼仪的、象征性的意义，也具有属灵的、预表性的意义。它们具有先知预言的特性，代表在律法中的福音。它们旨在预表耶稣基督替代性的受苦和代赎性的死亡。献祭与基督之间的关联，在旧约圣经里已经表明出来。诗篇四十篇 6~8 节如此介绍弥赛亚：“祭物和礼物，你不喜悦，你已经开通我的耳朵。燔祭和赎罪祭非你所要。那时我说：‘看哪，我来了！我的事在经卷上已经记载了。我的神啊，我乐意照你的旨意行，你的律法在我心里。’”在这些话语里，弥赛亚自己用祂自己的伟大献祭代替旧约圣经的献祭。影儿所勾勒的是实体，当实体来到，影儿就废去了（来十 5~9）。在新约圣经中有许多地方表明，摩西时代的献祭是预表耶稣基督更美的牺牲。圣经中有许多清楚的暗示，甚至是明确的声明，大意是说，旧约圣经中的献祭预示基督和祂的工作（西二 17），使徒在这里很明显是想到整个摩西体系（来九 23~24，十 1，十三 11~12）。几处经文教导，基督在一个更高的意义上，为罪人成就了旧约圣经时期的献祭据说能为献祭者带来的功效，而且祂是以类似的方式成就的（林后五 21；加三 13；约壹一 7）。基督被称为“神的羔羊”（约一 29），很显然是考虑到以赛亚书五十三章，和逾越节的羔羊，“无瑕疵、无玷污的羔羊”（彼前一 19），甚至是为我们被杀的“我们的逾越节”（林前五 7；《和合本》作“我们逾越节的羔羊”）。因为摩西时期的献祭是预表，它们自然会部分阐明耶稣基督伟大代赎献祭的性质。在葛瑞弗—威尔豪森（Graf-Wellhausen）学派（编按：即“底本假说”）的影响下，许多学者否认旧约圣经献祭的刑罚特性和代赎特性，尽管他们当中的一些人愿意承认：这个特性有时候是在旧约圣经时期被归给献祭的，虽然是发生在相对较晚的时期，而且没有足够的根据。

C. 献祭的目的。鉴于以上所阐明的，我们可以说：旧约圣经的献祭具有双重的目的。从神权统治——圣约——关系的层面来看，目的在于恢复关系，献祭是神指定的一种途径，罪人可以借此恢复外在的地位和一些特权，这些是神权政体的成员所享有的，也是他因着疏忽和犯罪所丧失的。如此，祭物就可以达成它们的目的，无论它们被带到祭坛时的性情和灵性如何。然而，它们本身无法有效地为道德上的罪行提供补赎。它们也并非真正的祭物，可以为道德过失提供代赎，并除去道德的污染；它们仅仅是那将要来的实体的影儿。论到帐幕，希伯来书的作者如此说：“这第一进

会幕是现今的时代的预表，其实所献的礼物和祭品，都不能使敬拜的人在良心上得到完全”（来九 9；《新译本》）。他在接下来的一章中指出，祭物不能叫进前来的人得以完全（十 1），不能除罪（十 4）。从属灵的角度来看，它们仅仅是基督代赎性受苦和死亡的预表，只有借着真正的忏悔，信靠神所设立的救恩方法，献上这些祭物，才能蒙神悦纳，获得赦免。只有当以色列人将他们的注意力集中在将要来的救主和神所应许的救赎身上，这些祭物才具有救恩上的意义。

3. 基督献祭工作的经文根据

圣经对基督祭司工作的描述，其引人注目之处在于，在这些描述中，基督是同时以祭司和祭物的身分出现的。这与我们在基督里面看到的“实体”完全相符。在旧约圣经里，祭司和祭物必定是分开的，因为这些预表是不完美的。基督的祭司工作在希伯来书里最清楚地描述出来，该书将中保描述为我们独一、真正、永恒、完美的大祭司，由神所委任，代替我们，借着祂的自我牺牲，获得真实而完美的救赎（来五 1~10，七 1~28，九 11~15、24~28，十 11~14、19~22，十二 24），尤其是下列经节：五章 5 节，七章 26 节，九章 14 节。只有希伯来书称基督为祭司，但是保罗书信也清楚地描绘了基督的祭司工作（罗三 24~25，五 6~8；林前五 7，十五 3；弗五 2）。约翰著作也有同样的描述（约一 29，三 14~15；约壹二 2，四 10）。铜蛇的象征也具有重大意义。铜蛇本身并没有毒，但却代表罪的化身，基督——那无罪者——也同样替我们成为罪。正如铜蛇被举起象征除去灾殃，基督同样在十字架上被举起，罪过就被除去。正如凭着信心仰望铜蛇会带来痊愈，信靠基督同样给灵魂带来医治、得救。彼得的描述（彼前二 24，三 18），和基督自己的描述（可十 45），都符合以上的论述。主清楚地告诉我们，祂的受苦是代替性的。

4. 现代神学对基督祭司工作的看法

正如前一章所说的，基督职分的教义，在现代神学中并不受欢迎。事实上，它在现代神学里的缺席反而普遍受人注意。我们很难否认，圣经谈到基督是先知、祭司、君王，但一般人却认为，把这些语词套用在基督身上，仅仅是众多的象征性描述，说明基督工作的不同层面。基督并没有被视为真正的先知、真正的祭司、真正的君王。而如果要让基督工作的某一层面显得突出，也一定是先知层面，而非祭司层面。现代精神非常讨厌基督的职分，尽管它可能非常喜爱耶稣的舍己和自我牺牲，它完全拒

绝承认基督正式的祭司职任。有鉴于此，我们应当一开始就强调，根据圣经，耶稣是一位真正的祭司。与旧约圣经中的祭司（他们仅仅是影儿和预表）不同，基督可以被称为独一无二真正的祭司。在人中间，祂被显明为真理，也就是旧约圣经所有影儿的实体，因此也是旧约圣经祭司职分的实体。希伯来书第七章强调，基督的祭司职分远超过亚伦的祭司职分。因此，假定基督仅仅是象征意义上的祭司，就像热爱文学和艺术的人有时也被称为祭司一样，这是一种可悲的错误。如此使用“祭司”一词，是完全没有根据的，圣经中也完全没有这种观念。当耶和華起誓说，“你是照着麦基洗德的等次永远为祭司”，祂是将基督设立为真正的祭司。

第3章

代赎的原因与必要性

基督祭司工作最伟大、最核心的部分在于代赎 (atonement)，当然，少了代求，它也是不完整的。基督在地上的献祭工作，需要祂在天上圣所中的服事。这两者是救主祭司工作中互为表里的部分。在本章和接下来的三章中，我们将会致力于探讨代赎的教义，这通常被称之为“福音的核心”。

一、代赎的动因

这是在于：

1. 神的美意

代赎的动因 (moving cause; 编按，即有效因) 有时候被描述为在于基督对罪人满有同情的爱。基督如此友善、如此慈爱，以至于“罪人会彻底失丧”的念头本身对祂来说是非常可憎的。因此基督献上自己，代替罪人牺牲，借着为罪人舍命、偿付刑罚，从而安抚一位忿怒的神。在一些情况下，这种观点促使人歌颂基督卓越自我牺牲，同时责怪神竟然会要求并接纳这种赎价。在另一些情况下，它简单地使人忽视神，以不合适的说辞讴歌基督。这一类的说法必定都是错误的，通常会为反对“受罚代赎论” (penal substitutionary doctrine of atonement) 的人提供机会，说这个教义预设了神的三位一体生命是分裂的。根据这种观点，基督显然得到了祂当得的荣耀，而神的荣耀却被剥夺了。根据圣经，代赎的动因来自神的美意，神乐意借着替代性的赎罪拯救罪人。基督自己是神的美意所结出的果子。圣经预言基督将要来到这个世界，执行神的美意，“……耶和華所喜悦的事必在祂手中亨通” (赛五十三 10)。祂降生之时，天使高唱“在至高之处荣耀归于神，在地上平安归于祂所喜悦的人” (路二 14)。

约翰福音三章 16 节的荣耀信息是：“神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生。”保罗说：“基督照我们父神的旨意为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的时代”（加一 4）。他又说：“因为父喜欢叫一切的丰盛在祂里面居住。既然借着祂在十字架上所流的血成就了和平，便借着祂叫万有……都与自己和好了”（西一 19、20）。我们不难加上其他类似的经文。

2. 并非出于神武断的旨意

人们可能会问这样一个问题：神的美意应当被视为一种武断的旨意，还是一种根植于神的本性，又与神一切全德相符的旨意？苏格徒似乎将代赎描述为仅仅是出于拥有绝对主权的神之独断专横的表达。但是，更加符合圣经的表述是这样的：神借着代替赎罪拯救罪人的美意，乃是基于神的爱和公义。为失丧的罪人提供一条逃罪之路的，正是神的爱（约三 16）。而要求这条逃罪之路应当在本质上满足律法的要求，以便“使人知道祂〔神〕自己为义，也称信耶稣的人为义”（罗三 26）的，正是神的公义。在罗马书三章 24~25 节，我们看到这两种因素的结合：“如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信，要显明神的义。因为祂用忍耐的心宽容人先时所犯的罪。”这些描述防避了武断旨意的观点。

3. 公义与爱的结合

在这方面，我们有必要避免所有片面的观点。如果我们将代赎描述为仅仅是基于神的公义与公平，没有公允地将神的爱视为代赎的另一种动因，我们就为“代赎补偿论”（the satisfaction theory of the atonement；或译为“满足论”）的对手提供了把柄，他们喜欢把代赎描述为暗示神是一个充满复仇心的家伙，只关心自己的荣耀。另一方面，如果我们将代赎视为纯粹是神的爱表达，就没有公允地看待神的公义和诚实，我们也把基督的受苦和死亡缩减为一个无法解释的谜团。神为什么使自己的独生子遭受如此可怕的苦难、如此羞耻的死亡？我们无法仅仅根据“神的爱”这个原则来解释这个事实。

二、历史上对代赎之必要性的看法

关于这个主题，有相当多不同的观点。我们必须区分以下几种立场：

1. 代赎并非必要的

中世纪的唯名论者一般将代赎视为完全是武断随意的。根据苏格徒的观点，代赎并不是在本质上必要的，而是由神专横武断的旨意决定的。他否认基督受苦的无限价值，仅仅将其视为“当付之补偿”的等效物，是神乐意接纳的。他认为神也可能接受任何其他替代品，甚至在执行救赎之工时，完全不要求任何的补偿。苏西尼也否认代赎的必要性。他否认神里面会有这种公义，即断然并冷酷地要求罪必须受到惩罚，借此移除代赎之必要性的根基。对他来说，神的公义仅仅意味着神在道德上的公平和正直，因此神一切的工作中没有败坏、也没有罪过。葛若修也基于以下的考量依循这种否认，即神的律法是神的旨意的实际施行，是神可以宽大处理，也可以完全弃之不顾的。亚米念主义在这点上和他持同样的看法。他们一概否认神必须以司法的方式来彰显自己的恩典，他们主张，神可以在不要求补偿的情况下赦免罪恶。施莱马赫和立敕尔对现代神学的影响是无与伦比的，他们与代赎的司法定义彻底分道扬镳。作为代赎的神秘和道德影响论的倡导者，他们否认客观代赎的事实，言外之意也否认代赎的必要性。对他们和一般现代自由神学来说，代赎（*atonement*）变成仅仅是“合一”（*at-one-ment*）或和好（*reconciliation*），它们是通过改变罪人的道德状况而生效的。一些人提到代赎只有在道德层面上才是必须的，却拒绝承认在法律层面上有任何的必要性。

2. 代赎只是在相对上或假设上有必要

一些最杰出的教父——例如：亚他那修、奥古斯丁——和阿奎那，都否认代赎是绝对必要的，仅仅赋予它假设上的必要性。因此，阿奎那在一方面与安瑟伦有不同的观点，另一方面也与苏格徒有不同的观点。这也是改教家们所采取的立场。法兰克斯（*Principal Franks*）说，路德、慈运理和加尔文都避免安瑟伦“代赎是绝对必要”的教导，仅仅赋予代赎相对上、假设上的必要性，是根据神至高主权的自由意志，或换句话说，是基于神的定旨。席贝格、莫斯利（*Mosley*），史蒂文斯、麦敬道、巴文克、侯尼格，还有其他一些人也持相同的看法（另参：*Turretin, The Atonement of Christ*, p. 14）。加尔文说：“我们的中保应该全然是神，又全然是人，这对我们极其要紧。如果究查此必要性，那么这并不是常说的无条件的或绝对的，而是由于人类得救所依赖

的神的定旨。我们最慈悲的天父为我们所定的，乃是最好的。”¹ 因此，代赎是必须的，因为神以至高的主权，决定不凭其他条件来赦免罪恶。这个立场很自然可以高举神在为人预备救赎上的至高主权的自由意志。一些后期的神学家，例如伯撒、赞裘斯、蜕斯，也持同样的看法，但是根据佛依狄，伯撒在晚年时改变了自己的看法。

3. 代赎是绝对必要的

在初期教会中，爱任纽就已经教导代赎的绝对必要性，中世纪的安瑟伦在他的《神为何成为人？》（*Cur Deus Homo?*）一书中也强调这一点。总的来说，改革宗神学正确地表达出对这种观点的偏爱。无论伯撒晚年实际情况如何，佛依狄、马斯垂克、杜仁田、阿马克、欧文这些学者，都主张代赎的绝对必要性，尤其是以神的公义作为其基础。神因着自己在道德上的完美，必定要维护祂的圣洁，惩治罪和罪人，并且对违法者施以恰当的刑罚。他们认为这是神赦免人的罪、并同时满足祂的公义的唯一途径。这也是我们的认信标准所采取的立场。² 这种观点无疑是最令人满意的，也似乎最符合圣经的教导。否认这一点，实际上等同于否认神刑罚性的公义是神性存有内在固有的全德之一，当然，尽管改教家们完全无意否认此教义。

三、代赎的必要性的根据

代赎的必要性的证据，大多具有推理的特征，然而仍然是相当重要的。

1. 因着祂的公义和圣洁，神不可能简单地忽视人藐视祂的无限威严，而是必须对罪施以惩罚，这似乎是圣经清楚的教导。圣经一再告诉我们，神万不以有罪的为无罪（出三十四 7；民十四 18；鸿一 3）。出于圣洁的憎恶，神恨恶罪；祂的整个存有都抵挡罪恶（诗五 4~6；鸿一 2；罗一 18）。保罗在罗马书三章 25~26 节论证到，将基督当作代赎的祭物献上是必要的，这是为了叫人知道，祂在称罪人为义的同时，自己仍然是公义的。重要的是，神的公义必须得到维护。这清楚地表明，代赎的必要性是源自神的本性。

2. 这恰好带出第二个论据。神的本性所固有的、神圣律法的威严和绝对不变性，必然驱使神向罪人要求补偿。触犯律法必然要担负刑罚。这恰恰是因为它无可违背

¹ *Inst.* II.xii.1 = 加尔文著，《麦种基督教要义》，354 页。

² 《海德堡要理问答》，第 40 问，和《多特法典》第二项教义第 1 条。

地是根植于神的本性，而非因为——如苏西尼所说的——律法是神自由意志的产物（太五 18）。我们可以用下面这句话来表达律法的普遍原则：“不坚守遵行这律法言语的，必受咒诅”（申二十七 26）。如果神定意拯救罪人，即便后者无法满足律法的要求，神仍然必须提供一种替代性的补偿，以此作为罪人称义的基础。

3. 代赎的必要性也源自神的诚实，祂是真理的神，祂必不说谎。“神非人，必不致说谎；也非人子，必不致后悔。祂说话岂不照着行呢？祂发言岂不要成就呢？”（民二十三 19）。保罗说：“神是真实的，人都是虚谎的”（罗三 4）。神与人立行为之约时，祂定旨“死亡”要成为不顺服的刑罚。我们可以在圣经的许多话里发现到这项原则，例如以西结书十八章 4 节和罗马书六章 23 节。神的诚实要求审判必须被执行，而罪人若要能得救，就必须在代替他死亡的生命中执行这个审判。

4. 罪的本性是罪咎，我们也可以由此得出同样的结论。如果罪仅仅是一种道德上的软弱，是“人类之前”（pre-human）状态的一种遗迹，而这种遗迹会逐渐服从人更高等的本性，它就不再需要代赎了。但是根据圣经的观点，罪远比这更为可憎。从消极层面来看，罪是不法；而从积极层面来看，罪是违犯神的律法，因此会带来罪咎（约壹三 4；罗二 25、27），而罪咎会使人成为律法的债务人，并要求人亲自赎罪或有人代替他赎罪。

5. 神亲自提供的祭物，其伟大是令人惊叹的，这也暗示出代赎的必要性。神赐下祂的独生子，受尽一切惨痛的苦难和羞耻的死亡。我们很难相信，若是没有必要，神怎么会这么做。亚历山大·赫治博士正确地说：“为了达成代赎原先想要达到的目的，如果没有绝对的必要——也就是说，除非代赎是罪人获取救恩的唯一可能途径——基督之死就会成为最痛苦的、却无关紧要的牺牲。神当然不可能使自己的儿子作出如此荒唐的牺牲、到一种空洞旨意的程度。”³ 另外值得注意的是，保罗在加拉太书三章 21 节主张，如果律法能叫人得生，基督就不需要被献为祭了。圣经明确地提到基督的受苦是必要的（路二十四 26；来二 10，八 3，九 22~23）。

³ A. A. Hodge, *The Atonement*, p. 237. 编按：赫治的原文应作“to a point of bare will”，伯克富似乎是误抄为“to a bare point of will”。

四、针对代赎之绝对必要性所提出的异议

神必须要求补偿，好叫祂可以赦罪，又因别无它法，神就为世人的罪，设立自己的独生子成为赎罪祭；这种观点常常引发两种异议。

1. 这会使神比人还不如

人可以、也经常会无条件地饶恕那些错待他的人，但是，根据这里考虑的观点，除非神得到补偿，否则祂无法赦免人。这意味着神比罪人还不友善、还不仁慈。但是，提出这种异议的人并没有注意到，神不能简单地与一个私下的个体进行比较。人可以在没有任何不义的情况下忘却个人的冤屈。但是神是审判全地的主，在这个职位上，祂必须维护律法，并严格地执行公义。审判官在私底下可能非常仁慈、慷慨、宽宏大量，但是按照他官方的职位，祂必须确保律法可以按照常规进行。此外，这种异议彻底忽略了一个事实，即神没有义务为堕落的、不顺服的人开辟一条救赎之路，神可以凭着完全的公义遗弃人，任由人堕入自己选择的灭亡里。神定意救赎人类中相当数量的人，借着救赎他们来救赎人类本身，这个决定只可能基于神的美意。在这个救赎计划里所显明的神对罪人的爱，并不是因为被任何的补偿考量所唤醒的，而是完全出于神的主权和自由。中保本身是一份出于圣父的爱的礼物，这当然不可能取决于代赎。最后，我们不应当忘记，是神自己完成了代赎。祂必须作出极大的牺牲，也就是牺牲祂的独生爱子，为要拯救自己的仇敌。以上的异议经常伴随着另一种异议，即

2. “代赎是绝对必要的”这种观点，假定了三一神的生命是分裂的

这是一种相当可怕的概念。《祂在肉身中的日子》(*In the Days of His Flesh*)一书的作者大卫·史密斯(David Smith)这样说：“它〔补赎刑罚论〕在神和基督之间设置了一道鸿沟，将神描述为冷酷的审判官，祂坚持要执行公义；而将基督描述为可怜的救主，祂介入神和罪人之间、满足神的律法要求、平息神公义的忿怒。神和基督对待罪人的态度是不同的，所担任的角色也是不同的。神的怒气被挽回；基督则是挽回神的怒气；神施加刑罚，基督则是忍受刑罚；神追讨罪债，而基督偿还罪债。”⁴

⁴ David Smith, *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*, p. 106.

这种异议也是基于一种误解，而这种误解至少有一部分必须怪罪一些基督徒，因为他们谈论并歌颂基督，仿佛基督才是救恩唯一的创始者，而非三一真神。圣经教导我们，三位一体的神无条件地为罪人提供救恩。没有任何因素可以强迫祂。父将子献为祭，子甘心乐意地献上自己。父和子之间不存在分裂，只有最美丽的和谐（参：诗四十6~8；路一47~50、78；弗一3~14，二4~10；彼前一2）。

第4章

代赎的特性

我们在这里所谈论的代赎论，是受罚代赎论或补赎论（satisfaction doctrine；或译为“满足论”），这是神的话清楚教导的教义。

一、陈述受罚代赎论教义

在讨论这个观点时，我们应当强调以下几点。

1. 代赎是客观的

这意味着，代赎造成的主要影响是在它的对象身上。如果一个人犯了错、并提供补偿，这个补偿的目的是为了影响受到错待的人，而非冒犯者。在这里所考虑的例子中，这意味着代赎是为了挽回神的怒气，使神与罪人和好。这无疑是最主要的观念，但是这并非暗示说，我们不能也说这是使罪人与神和好。圣经不止一个地方提到这点：罗马书五章 10 节；哥林多后书五章 19、20 节。但是我们必须记得，这不等于说是说罪人得到了补偿（atoned）——即神作了补救或赔偿、神向罪人提供补赎。即使我们说到罪人得与神和好，也必须将它理解为次要的。得与人和好的神，称接受此和好的罪人为义，并靠着圣灵在罪人心中运行，使罪人也因此脱去心中邪恶的与神疏离，因而结出基督完美代赎的果实。换句话说，基督使神与罪人和好，这个事实在罪人身上造成一种反射式的行动，罪人借此可以说是得与神和好。由于基督所作成的客观代赎是已经成就的事实，如今，基督使者的职责就是引导罪人接受此代赎，并结束他们对神的敌意，难怪和好的次要和主观的一面在圣经里显得较为突出。关于代赎的客观特征的这个陈述之所以被放在最显著的地位，是因为它代表着接受补赎论的人和偏爱其他理论的人之间的主要差异。

现在问题来了，这种代赎的观念是否有圣经的支持？我们似乎可以在圣经里找到充分的证据。我们应当留意以下几个特点：

A. 祭司职分的根本特征指向代赎的客体。尽管先知在人当中是代表神，但祭司在他们献祭和代求的工作里是在神面前代表人，因此是面向神的。希伯来书的作者如此表达：“凡从人间挑选的大祭司，是奉派替人办理属神的事”（五 1）。这个陈述包含了以下几种要素：（1）祭司是从百姓中间挑选出来的，是人类中的一员，因此能够代表人；（2）祭司是为了人而受神指派的，也就是说，要积极维护人的利益；（3）祭司奉派替人办理属神的事，也就是说，一些朝着神的方向、面向神、止于神的事。这清楚地表明，祭司的工作主要是面向神的。但这并不排除一个观念，即祭司的工作也会反过来对人造成影响。

B. 祭物的整体观念传递出同样的真理。这些祭物明显有一个客体的指涉（objective reference）。甚至在外邦人中间，祭物也是被带到神面前，而不是被带到人面前。祭物应该对神产生影响。就其客体的指涉来看，圣经对祭物的观念与这点没有什么不同。旧约圣经的祭物被带到神面前，主要是为了赎罪，但也是向神表达忠诚和感恩。因此必须把血带到神的面前。希伯来书作者所说的“属神的事”，主要是在于“献上礼物和赎罪祭”。神敦促约伯的朋友献上祭物，耶和华说，免得我“按你们的愚妄办你们”（伯四十二 8）。祭物应该要成为平息神的怒气的工具。

C. 希伯来文单词 כִּפֶּר (kipper)（加强主动字干〔piel〕）表达的观念是，透过遮盖罪或罪人来赎罪。祭物的血被放在神和罪人之间，神的忿怒因此被转移开来。因此，它具有使罪人躲避神的忿怒的作用。《七十士译本》和新约圣经以相关的意义使用 ἱλάσκομαι (hilaskomai) 和 ἱλασμός (hilasmos) 这两个词。这个动词的意思是“使安抚”，名词的意思是“平息”或“平息的途径”。它们都是具有客体特征的语词。在古典希腊文中，它们通常与 θεός (theos; 神) 的直接受格连用，尽管圣经没有这样的例子。在新约圣经中，它们与事物的直接受格 (ἁμαρτίας〔hamartias〕; 罪) 连用（来二 17, 为百姓的罪献上挽回祭），或者与 περί (peri; 为) 和事物的所有格 (ἁμαρτιῶν〔hamartiōn〕; 罪) 连用（约壹二 2, 为我们的罪献上挽回祭；四 10, 为我们的罪作了挽回祭）。我们最好根据希伯来文单词 כִּפֶּר (kipper) 的用法解释第一处经文；最后一处经文也可以用类似的方法解释，或是将 θεόν (theon〔神〕) 理解为对象。圣经中有如此多经文论到神的忿怒、论到神向罪人发怒，因此我们说到神的挽回祭是有充分理由的（罗一 18；加三 10；弗二 3；罗五 9）。在罗马书五章 10 节和十一章 28 节，

在被动的意义上，罪人被称为神的“仇敌”（ἐχθροί (echthroi)），这表明，罪人不仅敌视神，他们也是神圣洁忿怒的对象。在前一处经文里，这种含义是它与前一节经文的关联所要求的；而在后一处经文中，是由一个事实所要求的，即 ἐχθροί (echthroi) 与 ἀγαπητοί (agapetoi) 作对比，它的意思不是“爱神的人”，而是指“神所爱的”。

D. Καταλλάσσω (katallassō) 和 καταλλαγή (katallagē) 意指“使和好”与“和好”。它们是表明一种行动，借由这个行动把敌意转变为友谊，因此首先必定具有一种客观的意义。冒犯者不是要使他自己和好，而是与被冒犯的人和好。马太福音五章 23~24 节清楚地指出这一点：“所以，你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀恨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好〔这里的意思只能是‘使你的弟兄与你和好’，是有对象的〕，然后来献礼物。”那位造成伤害的弟兄，蒙召要除去怨恨。他必须平息对方的忿怒，或使他的弟兄与自己和好，无论这里要求的是怎么样的补偿。与基督的工作有关，这里所讨论的字词在一些例子里也必定是指，透过除去司法上的索赔，使神和罪人之间的司法关系得到改变。根据哥林多后书五章 19 节，神叫世人与自己和好，很明显也是来自这点，即祂没有将他们的罪过归到他们身上。这并不是指罪人身上发生任何的道德改变，而是指律法的要求得到满足，神感到满意。在罗马书五章 10~11 节，我们只能从客观的意义上理解“和好”一词，因为圣经说，(1) 和好是因着基督的死所作成的，尽管主观的和好是圣灵工作的结果；(2) 在我们仍作仇敌的时候，也就是说，我们仍然是神的怒气的对象的时候，和好就已经作成了；(3) 11 节也将我们所领受的和好描述为客观性的。

E. Λύτρον (lytron) 和 ἀντίλυτρον (antilytron) 这两个词也都是客观的语词（编按：两者皆为“赎价”之意）。基督是 ἡγοῦν (gō'el; 赎买者，至近的亲属)，解放者（徒二十 28；林前六 20，七 23）。祂买赎罪人脱离神报应公义的要求。基督作为罪人的代表，向神偿付赎价。我们将一种客观的特性归给代赎，显然是有充分圣经根据的。此外，严格来说，按照这个词的本意，代赎也永远是客观的。主观的赎罪根本是不存在的。在代赎的过程中，永远是行恶的一方向受冤屈的一方作出补偿。

2. 这是一种替代性的赎罪

A. 替代赎罪的含义。“亲自赎罪”和“替代赎罪”之间是有差别的。我们尤其关注这两者在基督代赎上的不同。人从神面前堕落之后，就对神负有赔偿的责任。但人只能忍受附加在过犯上的永远刑罚，借此为自己的罪行赎罪。若非神受到对罪人

的爱和怜悯的驱使，这是神凭着严格的公义原本可能要求的，也本来应该要求的。然而，事实上，神在耶稣基督里指派了一位代替的人，而这位代替的人为人赎罪，并为人获得了永恒的救赎。在这个例子上，薛德博士要我们注意以下的不同点：(1) 亲自赎罪是由冒犯的一方亲自提供的；替代赎罪是由被冒犯的一方提供的。(2) 亲自赎罪排除怜悯的要素；替代赎罪则代表了怜悯的最高形式。(3) 亲自赎罪原本应该是一直不断去赎的，因此不可能带来救赎；而替代赎罪会带来和好与永生。

B. 替代赎罪的可能性。所有支持主观赎罪论的人，都对替代赎罪观提出一项很难回答的异议。他们认为，一个公义的神竟然将祂对道德罪犯的忿怒，转移到一个完全无辜的人身上，而且竟然在司法层面将无辜的视为有罪的，这是令人难以相像的。这无疑是一个真正的难题，尤其因为这种看法似乎与人类的一切类比抵触。我们不能根据转移金钱债务的可能性，就下结论说转移刑罚债务也是可能的。如果某位仁慈的人提议要为另一个人偿还金钱债务，这个代偿款必须被接纳，而负债者在事实上 (*ipso facto*) 免除了一切的义务。但是当某人提议要代替另一个人为他犯的过错赎罪时，情况就完全不同了。要成为合法，它必须经过立法者明确的允许和授权。就法律来说，这被称为宽大处理 (*relaxation*)，而就罪人来说，这被称为豁免 (*remission*)。法官无须、却可以允许这种情形；但是他只能在某些条件下允许这种情况：(1) 有罪的一方没有能力亲自彻底承担刑罚，因而产生一种公义的关系；(2) 刑罚的转移并没有侵犯无辜第三方的权利与特权；(3) 承担刑罚的第三方本身并未积欠公义的债，在一切当尽的公民义务上，也从来没有亏负政府。(4) 犯罪的一方意识到自己仍是有罪的，也意识到代罪者正在为他受苦。鉴于上述各项要素，我们知道，在人中间，刑罚债务的转移如果不是完全没有可能，也几乎是不可能的。但是，在基督的例子上一——它本身是独一无二的，因为其中存在一种无可比拟的情况——以上提到的一切条件都得到了满足。因此不存在任何形式的^{不义}。

C. 基督替代赎罪的经文证据。圣经确凿无疑地教导，基督的受苦和死亡是替代性的，在最严格的意义上，这里的“替代”是指基督站在罪人的地位上，他们的罪咎被归算到基督身上，而他们当受的刑罚被转移到基督身上。布士纳 (Bushnell) 谈到基督的“替代牺牲”时，完全不是这个意思。对他来说，这只是意味着基督把我们的罪担在“祂的感情上，以朋友的身分，借着同情心成为罪人厄运的一部分，祂献上自己和自己的生命，甚至努力想要恢复怜悯之心；总而言之，祂担当我们的罪，与‘祂

担当我们的病痛’没有什么两样。”¹ 基督的受苦并非仅仅是一个朋友因为同情心而受苦，而是指神的羔羊为世人的罪所受的代替性的苦难 (substitutionary sufferings)。关于这一点的经文证据可以分类如下：

(1) 旧约圣经教导我们，应当将带到坛上的祭物视为替代性的。当一个以色列人将祭物带到耶和华面前时，他必须接手在祭物头上，并承认自己的罪。这个行动象征将自己的罪转移到祭物身上，使祭物足以赎回献祭者的罪 (利一 4)。凯威和其他人仅仅将这个行动视为分别为圣的象征。² 但是这并没有解释，接手在祭牲身上，为什么足以为罪代赎。这也与我们所受的、关于接手在公山羊头上的意义 (利十六 20~22) 的教导不符。在接手之后，就在祭物身上引发一种替代性的死亡。这一点的重要性在利未记十七章 11 节这节典型的经文里可以清楚表明出来：“因为活物的生命是在血中，我把这血赐给你们，可以在坛上为你们的生命赎罪。因为血里有生命，所以能赎罪。”魏司坚博士说，“献祭的动物借着死亡取代了献祭者应得的死亡。这是以命抵命。”这些献上的祭牲是预表耶稣基督这独一的、伟大的祭物。

(2) 圣经有几处经文谈到我们的罪被“归在”基督身上，基督“担当”我们的罪或罪孽 (赛五十三 6、12；约一 29；林后五 21；加三 13；来九 28；彼前二 24)。因此，本于圣经我们可以说，我们的罪“被归算” (imputed) 给基督。这不是说我们的罪性转移到基督身上，这是完全不可能的，而是指我们的罪的罪咎被归算给基督。亚历山大·赫治博士说：“罪可以就以下几个方面来考虑：(A) 就其形式的本质是违背律法 (约壹三 4) 来考虑；(B) 就其行为主体内在的道德品质 (污点) 来考虑 (罗六 11~13)；(C) 就它对刑罚的法律义务 (reatus [债务]) 来考虑。唯独在最后这个意义上，我们可以说一个人的罪被归在另一个人身上，或者由另一个人来承担。”³ 因此，严格来说，罪的罪咎“作为惩罚的责任”，被归算到基督身上；这之所以能够被转移，是因为它不是罪人的位格所固有的，而是一种客观的事物。

(3) 最后，圣经里有几段经文，把 περί (peri)、ὑπέρ (hyper)、ἀντί (anti) 这几个介词用在基督为罪人所做的工作上。第一个介词 (περί [peri]) 最少表达代替的观念，最常表达代替观念的是最后一个介词 (ἀντί [anti])。但是即使在解释 ὑπέρ (hyper)

¹ Bushnell, *Vicarious Sacrifice*, p. 46.

² Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrifice*, pp. 129f.

³ A. A. Hodge, *Outlines of Theology*, p. 408.

和 ἀντί(*anti*)时,我们在很大程度上也必须依赖上下文,因为尽管前者(ὑπέρ(*hyper*))真正的含义是“代表……”(*in behalf of*),它可以表达“代替”(*substitution*)的观念、而且在一些例子中也的确如此,尽管后者(ἀντί(*anti*))的意思可以是“代替”(*instead of*),但它并非总是有这个含义。留意到一点是很有趣的,即根据戴斯曼(*Deissmann*)的说法,在一些碑文上可以发现几个例子, ὑπέρ(*hyper*)的用法有“作为代表”(*as representative of*)的含义。⁴我们在腓利门书 13 节看到类似的用法。在诸如罗马书 5 章 6~8 节, 8 章 32 节;加拉太书 2 章 20 节;希伯来书 2 章 9 节这一类经文里, ὑπέρ(*hyper*)大概是指“代替”,尽管它也可以翻译为“代表”;但是在加拉太书 2 章 13 节;约翰福音十一章 50 节;哥林多后书 5 章 15 节,它必定是指“代替”。罗勃晨(*Robertson*)说,只有粗暴地对待经文,我们才能除掉这个含义。在马太福音 2 章 22 节, 5 章 38 节, 20 章 28 节;马可福音 10 章 45 节,介词 ἀντί(*anti*)明显是指“代替”。根据罗勃晨的观点,这个词在这里不可能有其他含义。提摩太前书 2 章 6 节也表达相同的观点。

D. 对替代赎罪观的异议。针对替代赎罪的观念,人们提出若干异议。

(1) 代受刑罚是不合法的。一般人都认可,在一些金钱债务的案例上,由一位替代者支付款项,不仅是被许可的,也是必须被接纳的,而原始债务人一切进一步的责任也立刻被取消了。然而,有人说,刑罚债务是非常个人性的,因此不允许有这类的转移。但是非常明显,在金钱的案例之外也有一些案例,在这些案例中,律法也为替代作了规定。阿莫(*Armour*)在他的《代赎和律法》(*Atonement and Law*)一书中,提到三种这样的案例。第一类是律法所要求的公益工作,律法允许替代者;律法允许的第三种替代案例,是代表国家服兵役。关于第三种,阿莫说:“即使在罪行的情况下,法律——按照全地的人所理解并施行的——规定,刑罚可以由一个替代者来满足;在所有的案例中,所规定的刑罚是这样的:替代者必须贯彻始终地履行他本来就要承担的一切义务。”⁵非常明显,法律确实承认替代的原则,尽管我们很难列举这些案例,允许无辜的人充当罪犯的替身,承担加在这些罪犯身上的刑罚。这解释了为什么我们通常不可能找到可以满足上面 B 所提到的条件的人。“不可能找到满足这

⁴ Deissmann, *Light From the Ancient East*, p. 153.

⁵ Armour, *Atonement and Law*, p. 129.

些要求的人”，这个事实并不能证明耶稣基督无法满足这些要求。事实上，基督能够、也确实满足了这些要求，因此祂是神可以接纳的替代者。

(2) 无辜者被迫为恶人受苦。根据赎罪之受罚代赎论的教导，基督受苦是“义的代替不义的”（彼前三 18），这完全是事实，但是这无法用来当作对替代赎罪的异议。按照这种异议的陈述方式来看，它确实没有什么说服力。说这个教义让无辜者遭受恶人的罪咎所带来的后果，因此是无法接受的，相当于在提出一种异议，反对神在总体上对道德的统管。在现实生活中，无辜者也常常因为他人的过犯所带来的后果而受苦。此外，这种反对形式会歧视一切所谓的代赎理论，因为它们全都在某种意义上将基督的受苦描绘为人类的罪的后果。人们有时候会说，一个有道德的行为主体不会明智地想要对任何罪负责，除非是他亲自犯的罪；但这与生活中的事实相冲突。一个人雇用另一个人去犯罪，他就必须对此负责；一个罪行的所有从犯也都是如此。

(3) 父神被判定为犯了不义的罪。所有的异议似乎是同一个主旋律的不同变奏。第三种异议实际上和第二种异议一样，只不过更偏向以法律形式来呈现。有人说，替代赎罪论牵涉到圣父这一方的不义，因为祂单单为了人类的罪就牺牲了自己的儿子。亚伯拉德曾经提出过这种异议，但是他忽略了好几个相关的事实。构思整个救赎计划的，不是父，而是三位一体的神。神性的三个位格之间有一个庄严的约定。在这个计划中，圣子自愿承担罪的刑罚，满足神圣律法的要求。不仅如此，基督的献祭工作也为中保基督带来巨大的收获和荣耀。对祂来说，这意味着无数的后裔、充满爱的敬拜，和一个荣耀的国度。最后，持这种异议的人通常会自食其果，反过来报复像亚伯拉德这一类的人。他们否认客观代赎的必要性，因为他们一致认为，父差子到世间来，担当极度的痛苦和羞辱的死亡，这种死亡尽管是有益的，却是没有必要的。这实在是太残忍了！

(4) 使替代赎罪合法化的联合实际上并不存在。他们说，如果一个替代者想要除去一个冒犯者的罪咎，他们之间必须存在某种真实的联合，才会使这个程序成为合法。我们或许可以承认，一个替代者和他所代表的人之间，必定存在某种先行的联合；但我们不能同意一种观念，即这种联合必须是一种“有生命的联合”——这是反对者心中真正要反对的。事实上，唯一必须的联合应该是法律上的联合，而非有生命的联合，而在神的救赎计划里，已经为这种联合预先作了准备。在永恒的深处，新约的中保自由地承担起一个任务，要成为祂子民——就是父赐给祂的那些人——的代表。神建立起了约的关系，基督借此成为他们的保证人（中保）。这是基督和属祂之人最

基本、最根本性的联合，在这个基础上，形成了一种奥秘的联合。理想上，这种联合会和平筹定里，在历史的进程中，借着基督和祂的教会的有生命的联合来实现。因此，基督可以充当祂子民合法的代表，而基督既然是奥秘地与他们合而为一，也可以将救恩的福分传递给他们。

3. 替代性的赎罪包括基督的主动顺服和被动顺服

我们习惯上会区分基督的主动顺服和被动顺服。但在这两者的区分当中，我们应当清楚地明白，它们是不可分开的。在救主的生命中，它们时时刻刻都是彼此相伴的。二者会不断相互渗透。基督自愿使自己受制于苦难和死亡，这是祂主动顺服的一部分。基督亲自说：“没有人夺我的命去，是我自己舍的”（约十 18）。另一方面，这也是基督被动顺服的一部分，因为基督活在律法之下。基督以仆人的样式四处行动，这构成祂的受苦的一个重要元素。基督的主动顺服和被动顺服，应当被视为一个具有生命之整体中互补的两个部分。在讨论这个问题时，我们应当考虑到基督与律法之间的一种三重关系，那就是：自然关系、圣约关系、刑罚关系。在每一重关系里，人都被证明是个失败者。在律法的自然层面和圣约层面上，人并没有遵守律法，现在也没有能力偿付刑罚，好叫他可以重新得到神的喜悦。尽管基督成为肉身，借此自然而然地与律法建立了第一重关系，但是祂只是以替代者的身分与律法建立了第二和第三重关系。在这方面，这些正是我们特别关注的。

A. 基督的主动顺服。基督以中保的身分进入圣约关系；在这个关系中，亚当乃是处在一种正直的状态，以便为罪人赚取永生。这构成了基督的主动顺服，这是在于基督为遵行律法的圣约层面所做的一切，作为获取永生的条件。为了使基督的被动顺服可以蒙神悦纳——也就是说，使它成为神的美意的对象——基督的主动顺服是必要的。神对基督所受苦难的评价，与神对失丧之人所受苦难的评价之所以不同，完全是因为基督主动的顺服。此外，如果基督没有主动地顺服，祂的人性本身就没有达到神公义的要求，也就无法为他人代赎。最后，如果基督仅仅担负加在人身上的刑罚，那些与基督工作果效有分的人，就会被遗留在亚当堕落之前的状态中。而基督为罪人所赚取的，远远超过单纯的赦罪。根据加拉太书四章 4~5 节，罪人借着基督脱离律法的捆绑，不再以此作为获取生命的条件，他们得着神儿子的名分，既是儿子，就成为永生的后嗣（加四 7）。这些主要都是以基督的主动顺服为条件。借着基督，信

心的义代替律法的义（罗十 3、4）。保罗告诉我们：借着基督的工作，“律法的义成就在我们身上”（罗八 3、4）；我们也“在祂里面成为神的义”（林后五 21）。

根据安瑟伦的观点，基督顺服的生活不具备救赎性的意义，因为祂自己理当顺服神。唯有救主的受苦才构成祂向神提出要求的资格，才是罪人得蒙救赎的根基。沿着类似的思想脉络，十七世纪的亚米念主义者皮斯卡特（Piscator）、华生、戴维斯（R. N. Davies）和其他的亚米念派学者，也都否认基督的主动顺服具有我们所归给它的救赎意义。他们的否定尤其是基于两种原因：（1）基督作为人，为祂自己的缘故，也需要主动的顺服。祂既然生在律法之下，就有义务遵行律法的一切要求。在回答这个问题时，我们可以说，尽管基督拥有人性，却仍然具有神性的位格，因此不受制于律法的圣约层面，也就是以律法为行为之约中获取生命的条件。然而，身为末后的亚当，基督取代了首先的亚当。首先的亚当生来就在神的律法之下，因此遵守律法，并没有赋予他索取奖赏的资格。只有当神满有恩典地与亚当立约，以顺服作为条件，向他应许永生，遵行律法才成为亚当为他自己、也为他的后裔获取永生的条件。而当基督以末后亚当的身分，自愿地进入圣约关系，遵行律法很自然地就为祂自己、也为父赐给祂的人获得了同样的意义。（2）神向罪人只要求、或者只能要求两者中的一点：要么顺服律法，要么受制于刑罚，但不能同时要求这两点。如果人顺从律法，就不可能引发刑罚；而如果人承担了刑罚，就不会有进一步的要求。不过，这里有一些混淆，造成误解。这种“要么是……要么是”的情况，只适用在亚当堕落前的情况，从他犯罪、因此进入律法的刑罚关系的那一刻起，这种情况就不再适用了。神继续要求人的顺服，但除此之外，也要求人为以往的过犯偿付刑罚。罪进入世界之后，满足此双重的要求是获取生命的唯一途径。如果基督仅仅顺服律法，却没有偿付刑罚，祂就无法为罪人赢得永生的资格；如果祂仅仅偿付了刑罚，却没有满足律法原始的要求，祂将会把人遗留在亚当堕落之前的地位中，人仍然需要面对一项艰巨的任务，就是借着顺服获取永生。然而，借着祂主动的顺服，基督背负着自己的百姓超越这个困境，并赐给他们一个可以索取永生的资格。

B. 基督的被动顺服。身为中保，基督也进入律法的刑罚关系里，以代替我们偿付刑罚。基督的被动顺服在于，祂借着受苦和死亡，偿付罪的刑罚，因此解除祂一切子民的罪债。我们已经讨论过基督的受苦，它们并不是偶然临到祂身上的，也不是纯粹的自然环境所造成的结果。它们是以司法的形式，施加在基督身上的，因为祂是我们的代表，因此真的是刑罚的苦难。这些苦难在救赎上的价值乃是源自下列事实：这

些苦难是由神性位格所担当的，唯独因着祂的神性，基督才能完全担当刑罚直到末了，并因此从苦难之中获得自由。由于同意偿付赎价、担当咒诅的神性位格具有无限的价值，这些苦难就实质地、彻底地满足神的公义。这些苦难完全是道德上的苦难，因为基督自愿将刑罚担在自己身上，并且在承担这些苦难时是完全无罪的、圣洁的。基督的被动顺服尤其凸显在以下经文中：以赛亚书五十三章6节；罗马书四章25节；彼得前书二章24节，三章18节；约翰一书二章2节；而另一些经文则清楚地教导祂的主动顺服：马太福音三章15节，五章17~18节；约翰福音十五章10节；加拉太书四章4~5节；希伯来书十章7~9节，连同一些教导“基督是我们的义”的经文：罗马书十章4节；哥林多后书五章21节；腓立比书三章9节；祂为我们确保永生、儿子名分、永恒的基业：加拉太书三章13~14节，四章4~5节；以弗所书一章3~12节，五章25~27节。亚米念主义者乐于承认，基督借着被动顺服，为我们赢得赦罪的功劳，但是却拒绝承认基督也为我们赢得了神正面的接纳、儿子名分、永生的功劳。

二、对受罚代赎论或补赎论的异议

在许多圈子里，这种代赎论并不受人欢迎。一直都有人反对这项教义，在我们这个时代，反对的声浪尤其强烈。主要的反对意见如下：

1. 这种代赎是完全不必要的

一些人认为，这种代赎是完全没有必要的，要么因为罪不是罪咎，因此不要求人赎罪，要么因为神是我们的天父，祂的本质是慈爱的神，因此白白的赦罪对神来说并没有什么困难。如果一个人可以、也经常赦免悔罪者，而不要求并接受任何补偿，神作为我们完美的榜样，必定能够、也将要如此行。这是那些拥护一种纯粹主观代赎论的人经常提出的反对意见。然而，我们可以这样回答，圣经确定无疑地教导我们将罪视为罪咎；而因为罪是罪咎，它会使人成为神的忿怒的对象，也使他要遭受神的处罚。此外，“神既然是世上所有人的父，因此神会以救赎之爱去爱世上所有的人”，这种观点是完全不符合圣经的。如果神是父，祂也同时是审判者；如果神是慈爱的神，祂也同时是公义、圣洁的神。神的属性中，没有哪一种属性可以主导、决定所有其他神圣全德的表达。最后，我们不应当忘记，一个人以私人身份可以做的事，当他在法官的职位上行事时，并不总是可以这么作。

2. 这种代赎会贬损神的性情

与前述的反对意见有密切关联的一种异议认为，这种代赎会贬损神的性情：贬损祂的公义，因为祂为罪人惩罚无辜者；贬损神的爱，因为祂的行动就像一个严厉的、苛刻的、残酷的家伙，要求用血平息自己的怒气；贬损神的赦罪之恩，因为祂要求先赔偿，之后才可能、也愿意赦免罪人。但基督自愿地代替罪人，因此这种替代并没有使神成为不义。如果神仅仅受严格的公义驱使，而没有同时受同情之爱和怜悯的驱使，祂就会任凭罪人在自己的罪中灭亡。此外，如果根据补赎论而主张，在罪人提供补偿之前，神的爱和赦罪之恩不会流向罪人，这是一种完全错误的说法。因为神亲自提供赎价，赐下祂的独生子，这本身已经显明神无限的爱和赦罪之恩。神的爱甚至先于罪人的悔改，使罪人的悔改发挥作用。

3. 这种代赎假设了一种不可能实现的怒气的转移

有人指出，这种代赎论认为，神将祂对罪人的怒气转移到中保身上，这是难以相像的；神也将对罪人的刑罚转移到基督身上，这明显是非法的。然而，在回答这个问题时，我们可以说，神的怒气在本质上并非个人性的复仇，就像我们在人当中所见到的那种复仇一样，人很难将自己的仇恨从原来的对象转移到一个完全无辜的人身上。神的忿怒是神对罪所发的圣洁怒气，只要罪咎未被除去，罪人也会暴露在这种怒气之下。而当罪咎（即受刑罚的责任）被转移到耶稣基督身上，神对罪的怒气也同样会被转移，这也是非常自然的。此外，我们不能说，将刑罚转移给基督明显是非法的，因为事实上是基督自己和祂的百姓认同。基督以一个群体之负责任元首的身分，为与祂联合的人——他们共同构成了合法的法人团体（one corporate body）——作出补赎。赫治（Hodge）说，这种负责任的联合（responsible union）是由以下几种要素构成的：(A) 基督主动为自己的百姓承担法律责任；(B) 神承认基督的保证人身分；(C) 基督穿上我们的本性。

4. 福音书并没有教导这样的代赎

有些人认为，圣经从来没有教导替代性的赎罪，或者，若圣经确实有教导，福音书也肯定没有。毕竟，是耶稣的教导才算数，而保罗说的则不算。关于这个问题，我们无需进行冗长的讨论，因为我们已经证明，圣经有丰富的证据支持替代性的赎罪。没有错，福音书中关于这点的教导并不像使徒书信那样突出，但这是由于（借用克

劳福德的话来表达)“我们的主在祂生与死的个人职事,目的并不是为了完整宣讲代赎,而是完整实现代赎,好叫人可以宣讲。”⁶然而,甚至福音书也包含支持替代赎罪的充分证据(太二十 28; 约一 29, 三 16, 十 11, 十五 13; 太二十六 27; 约六 51)。

5. 这种教义是不道德的、有害的

也有人声称,这个教义在它实际的倾向上是不道德的、有害的。据说它会损害道德律的权威,也削弱我们追求个人圣洁的义务和动机,甚至破坏它。这种反对意见在保罗的时代,已经有人针对“白白的恩典”这个教义提出过。然而,这种指控是错误的,因为这个理论远比任何其他理论更加维护律法的威严,也绝不会贬低得赎之罪人完全顺服律法的义务。相反,它透过强调罪的穷凶极恶,展示出父神和耶稣基督那难以形容的大爱,也借着向我们保证,在人生的挣扎中会不乏神的帮助,并保证父神在基督里接纳我们不完美的服事,从而为追求个人圣洁提供了许多动因。

⁶ Crawford, *The Atonement*, p. 385.

第5章

关于代赎的各种分歧理论

既然代赎明显是客观的，是朝向神的，严格来说，我们在这里只会考虑一些理论，是将基督的工作描述为主要是为了使罪人逃避神的忿怒和神的刑罚的；一些理论将之描述为是为了把罪人对神的态度从仇视转变为友好的，我们不会在此讨论。那些完全主观，并且将基督的工作想成只会影响罪人道德状况的理论，按照严格的逻辑，完全不在我们的考虑范围之内。它们可以合理地被视为“和解论”（theories of reconciliation），但很难被视为代赎论。米利主张，代赎论其实不会超过两种。他指出，代赎是赦罪的客观基础，必须符合一种自然而然会决定其本质的必要性。这种必要性要么必须取决于对一种绝对公义的要求，要么必须取决于公义的司法职分（rectoral office of justice）——前者必须惩罚罪恶，后者则是维护神的道德治理益处义务。第一种情况会得出补偿论；第二种情况会得出治理论（governmental theory；编按：见以下的“五”），这是米利所偏爱的，总的来说也受到循道宗人士（Methodists）极大的欢迎。凯威将一种客观的特性也归给早期亚米念主义者的理论，此种理论将基督的死亡当作取代了加在罪人身上的刑罚；他也将这种客观性归给坎柏（McLeod Campbell）的理论，此理论认为基督工作的真实意义是在于祂代替罪人悔改。这两种理论无疑确实都含有一种客观要素。除此以外，还有几种纯粹主观性的理论。尽管严格来说这些并不是代赎论，但它们仍然值得关注，因为它们在很多圈子里也被当成代赎论。以下是最重要的一些理论：

一、早期教会的理论

早期教会有两种代赎论值得在这里简要地说明。

1. 赎金论（赎金付予撒旦论）

此理论是基于一种怪异的想法，即基督之死构成了付给撒旦的赎价，以取消撒旦向人的公义索赔。俄利根是此理论的主要拥护者之一，他认为，撒旦在这个交易中受到了欺骗，因为结果证明，撒旦无法站立在圣洁的基督面前，也无法保持对基督的掌控。几位早期教父喜爱这种理论，尽管他们的说法不尽相同。历史证明这个理论颇为顽强，因为在安瑟伦的时代仍然可以听到它的回响。然而，人们发现它是如此前后不一，以至于因为缺乏理性的支持而逐渐消失。麦敬道说这是早期教会的通俗（*exoteric*）理论。

2. 重演论

爱任纽也表达同样的观念，即基督的死满足了神的公义，因此使人得到自由，然而他特别注重重演论，也就是欧珥所说的这个观念：“基督在祂自身的生命中重演了人类生命的所有阶段，包括属于我们这些罪人状态的每一个阶段。”借着祂的成为肉身和在人世的生活，基督逆转了亚当以他的罪所开启的人类方向，因此成为人类生命中的新醇。基督将不朽传递给所有借着信心与祂联合的人，在他们的生命中引发一种伦理上的转化，并借着祂的顺服，弥补了亚当的悖逆。根据麦敬道的观点，这是早期教会的秘传（*esoteric*）理论。

二、安瑟伦的补赎论（交易论）

安瑟伦的理论有时被视为等同于改教家们的观点，也就是众所周知的补赎论，但是这两者并不是同一种理论。一些人企图将它称为“交易论”（*the commercial theory*），好叫其他人对此心怀偏见。安瑟伦说这是基于神的本性，借此强调代赎的绝对必要性。根据他的说法，罪是在于受造物不把神当得的荣耀归给神。人的罪窃取了神的荣耀，因此使沉冤得到昭雪是必须的。这可以借由以下两种方法中的一种来实现：惩罚或补偿。神的怜悯驱使祂使用补偿的方法，更具体来说是借着赐下祂的儿子——祂是唯一的道路，因为这里要求的赔偿是无限的。基督顺服律法，但是既然这仅仅是基督身为人所当尽的义务，就不构成祂这一方的任何功劳。然而，除此之外，基督在履行自己的职责时，也受苦并死亡；而既然祂是无罪的，没有受苦和死亡的义务，祂因此为神带来无限的荣耀。这是超出基督职责以外的工作，能够赚取奖赏，也

确实带来奖赏；但是基督作为神的儿子，本身不需要任何事物，这个奖赏就传递给罪人，其形式则是罪得赦免和未来的福分，使凡按照福音命令生活的人都可以得到这个奖赏。安瑟伦是首先总结出一个相当完整的代赎论的人，他的理论在很多方面都指向正确的方向。然而，它也引发了诸多的批判。

1. 它对代赎的必要性的描述，没有前后一致的立场。它表面上没有把代赎的必要性建立在神的公义——无法容忍罪恶——的基础上，而是建立在神的荣耀——会要求赔偿或补偿——的基础上。安瑟伦实际上是以“私法”的原则或惯例作他的出发点，根据这个原则，受害方可以要求他看为合适的任何补偿；然而他却根据唯有“公法”才能成立的立场，为代赎的必要性辩护。

2. “基督借着受苦承担罪的刑罚，基督的受苦是严格意义上的代替性受苦”这个观念，在这理论中完全没有立足之地。基督的死仅仅是一种贡物（a tribute），是为着父的荣耀自动献上的。它构成一种超出职务范围的功劳，用以弥补他人的过失；这实际上是将罗马天主教的告解教义应用到基督的工作上。

3. 这个方案也是片面的，因此也是不充分的，因为它将救赎完全建立在基督的死的基础上，将基督之死看作为了维护神的荣耀而作出的实质贡献，并且将基督的主动顺服排除在外，不认为主动顺服是促成祂代赎大工的因素。强调的重点完全落在“基督的死”上，没有公正地看待祂生命的救赎意义。

4. 在安瑟伦的描述中，仅仅是以外在的形式将基督功德转移给人。它完全没有说明基督的工作是通过怎样的方式传递给人的。既没有基督与信徒之间存在奥秘联合的相关暗示，更没有说明以信心接受基督的义。既然这整桩交易看起来相当具有商业性质，这个理论也经常被称为“交易论”。

三、道德影响论

道德影响论最先是由亚伯拉德提倡的，用以对抗安瑟伦的观点。从亚伯拉德的时代以来，它就有很多狂热的拥护者。尽管在杨约翰（John Young of Edinburgh）、摩里斯（Maurice）、布士纳（Bushnell），史蒂文斯、大卫·史密斯，还有其他许多人的手中，这个理论以不同的形式呈现出来，但基本观念一直都是相同的。它的基本观念是：神的本性中不存在这种要求罪人必须作出补偿的原则；基督之死不应当被视为对罪的补偿。这仅仅是显明神的爱，在有罪的被造物当中、与他们一同受苦，亲自担当他们的痛苦和悲伤。这种受苦并非用来满足神的公义，而是为了启示神的爱，以便

软化人的心，引领他们悔改。它向罪人担保，在神这边，没有任何障碍可以阻止祂赦免他们的罪。神不仅可以在完全没有接受补偿的情况下赦罪，祂甚至热切盼望如此行。唯一的要求是人应当存着忏悔的心来到神的面前。我们可以提出以下的异议来反对这个理论：

1. 这个理论违背了圣经清楚的教导，圣经将基督的代赎之工描述为必要的，主要不是为了显明神的爱，而是为了满足神的公义；圣经将基督的受苦和死亡视为挽回性的、刑罚性的；圣经教导，除非罪人借着信心，使基督的义成为自己的义，否则罪人不会被基督献祭工作所产生的道德影响感动。

2. 基督的十字架是神的爱至高彰显，这无疑是正确的，但是我们只能从代赎受罚论的角度，才能看见这一点。根据这个教义，基督的受苦和死亡，是罪人的救恩绝对必要的。但是根据道德影响论，它的目的仅仅是为了给人留下印象，而神完全可能通过许多其他方法实现这一点，因此它就不是必要的。而如果基督的受苦和死亡不是必要的，它们就只是神的爱的一种残酷的彰显——这是自相矛盾的话。如果基督的受苦和死亡是拯救罪人的唯一途径，它们就只是神的爱一种彰显而已。

3. 这个理论掠夺了代赎的客观特征，因此它不再是一种真正的代赎论。它至多也就是一种片面的和解论。事实上，它甚至连这一点都达不到，因为只有以客观的和解为基础，主观的和解才有实现的可能。它实际上把神拯救人的方法和人蒙拯救的经历混为一谈，它使代赎本身成为在于它对信徒生命所产生的影响——与基督联合。

4. 最后，这个理论并不符合它自己的原则。必要的受苦——也就是说，为了某种无法靠其他任何方式来实现的拯救目的而受苦——很容易给人留下深刻印象，这无疑是正确的。但是自愿的受苦——完全没有必要的、也是多余的——其作用却是非常不同的。事实上，基督徒的良心完全不赞同这一点。

四、榜样论

榜样论是由十六世纪的苏西尼派提倡的，以对抗改教家提出的教义，即基督替代性地为人类的罪代赎。榜样论的基本原理是：神里面并不存在一种断然地、无情地要求罪必须得到惩罚的报复性公义。神的公义并不会拦阻神在不要求任何补偿的情况下，赦免祂愿意赦免的那些人。基督之死并不会赎罪，也不会感动神来赦罪。基督拯救罪人的方法，是向罪人启示信心和顺服是获取永生之路；透过祂的生和死，给罪人一个真正顺服的榜样；激励罪人过类似的生活。这个理论实际上并没有在基督的

死和罪人的救恩之间建立直接的关联。然而，它认为，基督的死可以说是赎了人的罪，这是由于考虑到一个事实，即基督因着顺服以至于死而获得奖赏，就领受了赐予信徒永生的能力。基于以下的几个理由，这个理论是令人无法接受的：

1. 它实际上是好几种古老异端的复苏与混合物，包括：伯拉纠主义，它否认人的全然败坏，断言人有天生的能力可以拯救自己；嗣子论，其信念是基督这个人因着顺服而被神收养，成为像弥赛亚一般的神的儿子；苏格徒的教导，他说神里面有一种独断专横的旨意；一些早期教父的强调，说基督的榜样具有拯救的功效。因此，它会招来一切针对上述各项观点的异议。

2. 它是完全不符合圣经的，因为它仅仅将耶稣视为具有杰出品质的人；它对罪的看法，罪是罪咎的特性完全被忽略了，而这是神的话特别强调的；它片面地强调基督之生命的救赎意义；它将基督的死亡描述为殉道者的死亡，却无法解释基督在十字架上不像殉道者的痛苦。

3. 它无法解释在道成肉身之前的圣徒和婴孩的救恩。如果基督的一生和受苦仅仅以其榜样的特性拯救人，这自然会引发一个问题，即那些生活在基督降临之前世代的人，和那些在婴儿时期死亡的人，该如何从它们获得任何益处呢？然而，有清楚的经文证据表明，基督的工作也具有回溯性的效力，小孩子也有分于基督代赎死亡的益处。

4. 此外，尽管基督也被描述为一个榜样，这是完全正确的，然而祂却没有被描述为不信的罪人必须效法的榜样，人若效法基督就可以得救；但是这却是目前所考虑的理论的必然假设。基督的榜样是只有基督的百姓才有可能效法的，但即使是祂的百姓，在效法基督这件事上所能作的，也只是微乎其微。在基督成为我们的榜样之前，祂必须先成为我们的救赎主。

五、治理论

治理论的目标，是要成为改教家所教导的代赎论和苏西尼派观点的中间立场。它否认神的公义必然会要求律法的一切规定必须得到满足。律法仅仅是神的旨意的产物，只要神乐意，祂可以改变律法或甚至废除律法。尽管按照严格的公义，罪人当受永死，但是这个判决并没有严格执行，因为信徒被无罪释放了。对信徒来说，刑罚被丢在一边，神并没有严格地要求补偿。基督确实提供了某种补偿，但是这仅仅是在名义上等同于人所当受的刑罚；是神乐意照样接受的。如果我们问这样一个问题：神

本来可以当场免去刑罚，但祂为什么没有那么做？答案是：祂不得不以某种方式显明律法不可侵犯的本质，以及祂对罪显出圣洁的不悦，好叫祂——宇宙的道德统治者——可以维护祂的道德治理。这个理论最早是葛若修提出的，之后华德洛（Wardlaw）与几位新英格兰神学家也采纳这种观点，而戴尔（Dale）、凯威、米利、克瑞顿（Creighton）和其他一些人，在他们最近的著作中也支持这种观点。它也招致以下的反对意见：

1. 这个理论明显是基于某些错误的原则。根据它的观点，律法并不是神的本质特性的一种表达，仅仅是神独断专横意志的表达，因此是可以改变的；而所谓的刑罚的目的，也不是为了满足公义，而仅仅是为了吓阻人将来再次违犯律法。

2. 尽管我们可以说，这个理论含有正确的要素——就是说，加在基督身上的刑罚，也是确保神的治理的利益的工具——但是它错误地将在圣经的光照下只能视为代赎的次要目的，替换为代赎的主要目的。

3. 这个理论给予神一个不相称的描述。祂原本是要威胁人，以便吓阻人犯罪，但却没有执行这个刑罚，而是用加在基督身上的刑罚来取代。如今祂再次恐吓那些不接受基督的人。但是我们怎么可能会有确据，知道祂这一次真的会执行祂所威胁的呢？

4. 这个理论也与圣经相悖，圣经无疑将基督的代赎描述为神之公义的必然彰显，是执行律法的刑罚，是一种献祭，神借此与罪人和好，也是罪人获得救恩的“功德因”（meritorious cause）。

5. 就像道德影响论和榜样论一样，此理论也无法解释旧约圣经的圣徒是如何得救的。如果加在基督身上的刑罚仅仅是为了吓阻人犯罪，它就没有回溯性的意义。那么在旧约时代的百姓是如何得救的呢？旧约时代，神的道德治理是如何维持的呢？

6. 最后，这个理论也不符合它自己的原则。如果一个人即使在其天然状态下，也能仅凭其意志决定要不要犯罪（实际上并不是如此），刑罚的真正执行也能给罪人留下深刻的印象，也可能成为一种真实的威吓；但是仅仅靠着一种装模作样的公义展示——旨在显明神对律法的高度尊重——几乎很难给人留下这样的印象。

六、神秘论

神秘论与道德影响论有一个共通之处，就是认为代赎完全只是对人产生影响，使人发生内在的改变。与此同时，它与道德影响论的不同之处在于，它认为，在人

身上产生的影响，主要不是在人的意识生活中引发一种道德上的改变，而是以一种神秘的方式，在人的潜意识生活中引发一种更深的改变。神秘论的基本原则是：在道成肉身的过程中，神的生命进入人的生命，以便将人的生命提升到神的生命的水准。基督拥有人性，连同其与生俱来的败坏和道德恶行的倾向；但是借着圣灵的影响，基督得到保守，没有以实际的罪行将这种败坏表现出来，祂的人性逐渐得到净化，在死时彻底根除原始的败坏，使人性重新和神联合。基督就像是转化人心的酵，进入到人类的生命里，它所带来的转变，就构成了基督的救赎。尽管在细节上有些差异，这实际上就是施莱马赫、珥文、孟肯和斯泰尔（Stier）的理论。在某种程度上，甚至连柯布鲁吉（Kohlbrügge）似乎都倾向于接受这种观点。然而，它背负着以下的难题：

1. 它完全没有考虑人的罪咎。根据圣经，人必须除去罪咎，才可能净化罪的污染；但是神秘论无视于罪的罪咎，仅仅关注除去罪的污染。它对称义完全无知，并认为救恩仅仅在于主观的成圣。

2. 它建基在一些错误的原则上，在这当中，它在宇宙的自然秩序里找到神的旨意和本性的全面表达，将罪仅仅视为世上的一种道德邪恶的势力，这种势力不牵涉到罪咎，也不应该受到惩罚，并且将刑罚视为仅仅是宇宙法则对犯法者的反应，而完全不是神自己对罪的忿怒的彰显。

3. 它在下列几点上与圣经相悖：它使基督有分于罪的污染，也有分于与生俱来的败坏，并从基督自己本性的罪推论出基督的死是必要的（不是所有的人都这样推论）。这样作的结果是，它就不可能将基督视为无罪的救主，正因自己是无罪的，才可以代替罪人，为罪人偿付刑罚。

4. 它无法回答这样一个问题：那些生活在道成肉身之前的人，是如何有分于耶稣基督的救赎呢？如果基督在世寄居的期间，以某种实际的方式除去了罪的污染，而且如今继续在除去罪；而如果人的救恩取决于这种主观的过程，那么旧约圣经的圣徒如何能有分于这个救恩呢？

七、代替悔改论

坎柏提出的这个理论也被称为同情与认同论（theory of sympathy and identification）。它是以一个毫无道理的假设起步的，即如果人有能力进行充分的悔改（但人实际上没有这种能力），完美的悔改就会有助于充分的赎罪。如今基督代表人，向神献上必要的悔改，借此满足了赦罪的条件。祂的工作实际上是在于祂代表人

认罪。这自然引发一个问题，即基督的死与这种替代性的悔改和认罪有何关系？答案是：借着受苦和死亡，基督满怀同情地领受父对罪的刑罚，显明罪的可憎性，以及对罪的谴责；而在父的眼中，这成为我们完美的认罪。这种对罪的审判，也是打算要在人的心里产生出神向有罪的人类所要求的圣洁。这个理论为以下的难题而苦恼：

1. 这个理论可以被简单地理解为：基督身为一人，满怀同情地领略我们的苦难和试探，体悟我们软弱的感觉；但是我们完全不清楚，道成肉身如何使基督能在我们的罪上与我们有同胞之情。祂是无罪的，对于罪在祂生命中的腐蚀能力一无所知，因此很难在道德的意义上使自己与罪人认同。

2. 尽管我们可以承认，根据圣经，基督确实同情祂要来拯救的人，但是这种同情当然不能被描述为是祂救赎工作的全部、或甚至是其中最重要的部分。所有的强调应该是在祂代替性地承担了罪人所当受的刑罚，并且以一生顺服满足了律法的要求。尽管这个理论承认神复仇性的公义和人的过失，然而它却否认受罚代赎的可能性和必要性，并且断言，基督代表罪人所作的工作，主要并不是代替罪人受苦，而是代替罪人认罪。

3. 这个理论是从下列错误的原则出发的：罪并不必然会使人遭受刑罚；按照常理来说，神的公义和圣洁也不要求一种客观的代赎；救赎的帮助之所以是必要的，仅仅是由于人没有能力以正确的方式悔改。

4. 最后，替代性的认罪，例如这个理论所暗示的，实际上是自相矛盾的话。认罪有时候是完全主观的，要使认罪生效，必须是亲自认罪。它是个人意识到罪的结果，其果效也是个人性的。我们很难明白，替代性的悔改如何能免除他人悔改的义务。此外，这种理论也没有经文的根据。

第6章

代赎的目的和范围

一、代赎的目的

代赎注定会影响神和罪人之间的关系，影响基督作为救恩之中保—创始者（Mediatorial author）的状态和状况，影响罪人的状态和状况。

1. 对于神的影响

首先应当强调的是，代赎并没有使神的内在存有发生任何变化，那是永不改变的。所造成的唯一改变是神和祂赎罪之爱的对象之间的关系。他们原是神公义忿怒的对象；代赎使神与他们和好。这意味着，借着献祭遮盖罪过，神的忿怒也被阻挡在外了。代赎不应当被描述为神的爱的动因，因为代赎本身已经体现出神的爱。关于补赎论，它经常被描述为仿佛是说：神不可能爱罪人，除非祂公义的要求得到了满足。然而，这却忽略了一个事实，即基督已经是神的爱赠予人的礼物（约三 16）。与此同时，这样说也是完全正确的，即代赎确实既在圣约层面上，也在刑罚的层面上，满足了神的公义和律法的要求，除去了神借着赦免罪人和使罪人成圣彰显其救赎之爱的一切障碍。

2. 对于基督的影响

代赎向作为中保的基督，保证双重的奖励。基督成了赐生命的灵，是罪人在救恩中所获得的一切福祉的无尽源头。祂领受了：

A. 一切属乎祂的荣耀，包括祂现在所拥有的弥赛亚的荣耀。因此，基督在祂大祭司的祷告中，预期自己的工作已经成全了，祂祷告说：“父啊，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先、我同你所有的荣耀”（约十七 5）。

B. 祂分赐给祂子民之丰盛的赏赐和恩典。因此我们在诗篇六十八篇 18 节读到：“你已经升上高天，掳掠仇敌；你在人间，就是在悖逆的人间受了供献，叫耶和華神可以与他们同住。”在以弗所书四章 8 节，保罗将这一点套用在基督身上。

C. 赐下圣灵，以形成基督奥秘的身体、在主观上应用基督的代赎之工。从彼得在五旬节当天所说的话可以明显看到这一点：“祂既被神的右手高举，又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见、所听见的浇灌下来”（徒二 33）。

D. 将地极赐给基督为产业，并使基督统治世界。这是神给基督的应许之一：“你求我，我就将列国赐你为基业，将地极赐你为田产”（诗二 8）。从希伯来书二章 6~9 节来看，这个应许非常明显已经得到应验了。

3. 对于罪人的影响

A. 代赎不仅使罪人的救恩成为可能，更确保了救恩。在这一点上，加尔文主义者和罗马天主教、路德宗、亚米念主义、以及所有其他教导普世代赎（universal atonement）的人，有不同的观点。这些人认为，基督的代赎仅仅使救恩成为可能，但是对那些接受邀请的人来说，并不是确凿无疑的。但是加尔文主义者教导，基督的代赎是大有功劳的，确保救赎之工必定会施行在它定意要拯救的人身上，从而使他们确定无疑地会得到完整的救恩。

B. 基督的代赎向它定意要拯救的人保证：(1) 借着称义，他们会获得适当的司法地位。这包括赦罪、儿子名分、承受永恒基业的权利。(2) 借着重生和成圣，使信徒与基督奥秘地联合。这包括逐渐治死旧人，穿上在基督里的新造之人。(3) 他们最终的福乐：借着耶稣基督与神相通，在主观经历上得荣耀，在全新、完美的创造里享受永生。这一切明显会除去人们经常针对受罚代赎教义所提出的异议，即代赎没有伦理上的意义，代赎并没有为得赎之人的伦理生活提供根据。我们甚至可以说，代赎论是唯一能够为真正的伦理生活提供稳妥根据的教义，这种生活是借着圣灵的运行而植根在人心里。称义会一路引向成圣。

二、代赎的范围

1. 争议的焦点

我们在这里所关注的问题并不是：(A) 基督所提供的补偿，本身是否足以拯救所有的人，因为这是众人一致承认的；(B) 救恩的益处是否确实施行在每一个人身上。

上，因为连大多数教导普世代赎的人也不相信，所有人实际上都得救了（编按：即普救论）。(C) 以悔改和信心为条件的救恩之真诚邀请（*bona fide offer of salvation*），是否提供给所有听闻福音的人，因为改革宗教会并未质疑这点；(D) 由于非选民与神的子民的密切关联，基督之死所结出的果实是否能给前者带来好处，因为这是许多改革宗学者的明确教导。另一方面，此问题确实和代赎的设计有关。圣父差派基督，基督来到世上为罪代赎，这设计的目的仅仅是为了拯救选民，还是为了拯救所有的人？这才是真正的问题，也是唯一的问题。

2. 陈述改革宗的立场

改革宗的立场是：基督之死的目的是要实际上、也确凿无疑地拯救选民，也只有选民。这相当于是说，基督受死仅仅是为了拯救那些祂确实将救赎之工的益处实际施行在他们身上的人。在一些宣称自己是改革宗人士的圈子里，不少人作出各样的尝试，想要修改这个立场。荷兰的亚米念主义主张，基督受死是为了使所有的人无一例外都有得救的可能，尽管并不是所有的人都得救。神提供给他们的救恩条件，比提供给亚当的救恩条件——也就是以相信和顺服福音为条件——更低，罪人可以借着神的一般恩典、或神赐给所有人的充足恩典（*sufficient grace*），来满足这种条件。加尔文派的普救论者（*Calvinistic Universalists*）试图调和改革宗的立场和亚米念派的立场。他们区分神的双重定旨：(A) 第一重定旨是：神差派基督到世上来，借着基督代赎性的死亡，以信靠祂为条件，来拯救世上所有的人。然而，因为神看到这个计划会失败，因为没有人会借着信心接受基督，故此神在第一个定旨之后，紧接着设立了第二个定旨。(B) 第二重定旨：神将特殊恩典赐给特定数量的选民，以便在他们心中生发信心，确保他们的救恩。邵玛学派的卡梅隆（*Cameron*）、亚目拉督和特斯塔德（*Testardus*），也包括英国的一些学者们，例如华德洛、约翰·布朗（*John Brown*）和詹姆斯·李察斯（*James Richards*），都持守这种可疑的、令人非常不满意的观点。一些新英格兰神学家，例如艾蒙斯，泰勒（*Taylor*），帕柯（*Park*）和贝曼（*Beman*），也持某种类似的观点。苏格兰的“精华派”（*Marrow-men*）主张基督受死仅仅是为了拯救选民，这一点是完全正统的，然而他们当中一些人使用一些表达方式，也表明代赎更广的关联。他们说，基督并不是为所有的人而死，但祂的死却是所有人都可以得着的。神“给予的爱”（*giving love*）是普世性的，使神签署了一份赠与契约（*a deed of gift*），并将它赐给所有的人；这是救恩的普世邀约的基础。然而，祂“拣选的爱”

(electing love) 是特殊的, 使得只有选民可以得救。“精华派”最重要的人物有郝格 (Hog), 波士顿和两位厄斯金 (the two Erskines) *。

3. 有限代赎论的证明

我们可以提出以下证据, 证明特定代赎 (particular atonement) 的教义:

A. 首先, 我们可以定下这个通则, 即神的计划必然总是有效的, 不可能被人的行动所挫败。这个原则也适用于神透过我们的主耶稣基督的死亡来拯救罪人的目的。如果神定意要拯救所有的人, 这个计划就不会被人的不信所挫败。所有的人都一致承认, 得救的人数是有限的。因此, 得救的人就仅仅是神定意要拯救的人。

B. 圣经一再限制基督为之舍命的那些人的资格, 这种描述方式表明一种非常明确的界限。基督为之受苦和死亡的那些人, 圣经以各种不同方式称呼他们: “祂的羊” (约十 11、15)、“祂的教会” (徒二十 28; 弗五 25~27)、“祂的百姓” (太一 22)、“选民” (罗八 32~35)。

C. 基督的献祭工作和代求工作, 仅仅是基督代赎工作的两种不同层面, 因此其中一种工作的范围, 不会超过另一种工作的范围。基督非常明确地限定自己代求工作的范围, 祂说: “我为他们祈求, 不为世人祈求, 却为你所赐给我的人祈求, 因他们本是你的” (约十七 9)。如果基督实际上为所有的人偿付了赎价, 祂为什么要限制自己代祷的范围呢?

D. 应当留意的是, “基督受死是为了拯救所有的人”——这种教义在逻辑上必然会导致绝对的普救论 (universalism), 也就是所有人都实际得救的教义。因为基督已经为他们偿付赎价、罪咎已经除去的人, 必定不可能再因那个罪咎而丧失。亚米念主义者不能停在半路上, 而是必须贯彻始终。

E. 如果我们这样说 (也确实有人这么说), 代赎是普世范围的, 但是代赎的施行却是特定的; 基督使每个人都有得救的可能, 但实际上仅仅拯救限定的人数——我们就必须指出, 救恩的买赎和救恩的实际赐下, 两者之间有一种无法分割的关联。圣经清楚地教导, 基督代赎工作的设计和果效, 不仅仅是为了使救恩成为可能, 而是为了使神与人和好, 使人确实地拥有永恒的救恩, 也就是许多人未能得到的救恩 (太十八 11; 罗五 10; 林后五 21; 加一 4, 三 13; 弗一 7)。

* 编按: 应该是以便以谢·厄斯金 (Ebenezer Erskine, 1680-1754) 与他的弟弟饶夫·厄斯金 (Ralph Erskine, 1685-1752)。

F. 而如果我们断言，神的设计和基督的设计明显是有条件的，取决于人的信心和顺服，我们就应当注意，圣经清楚地教导，基督借着祂的死，为自己的百姓买赎信心、悔改，和圣灵工作产生的所有其他的果效。因此，这些条件的成全就不再单纯倚靠人的意志。代赎也保证这些必须满足的条件可以得到成全，以获得救恩（罗二 4；加三 13、14；弗一 3、4，二 8；腓一 29；提后三 5、6）。

4. 对有限代赎论的异议

我们可以将它们分为以下几类：

A. 有一些经文教导，基督为世人死（约一 29，三 16，六 33、51；罗十一 12、15；林后五 19；约壹二 2）。基于这些经文提出的异议，是从一个毫无根据的假设出发的：这些经文里所用的“世人”（the world）一词，意思是“构成人类的所有个人”。若非如此，根据这些经文所提出的反对意见就是毫无意义的。但是从圣经可以很明显看到，“世人”一词具有多种含义，单单阅读以下经文，就足以确实地证明：路加福音二章 1 节；约翰福音一章 10 节；使徒行传十一章 28 节，十九章 27 节，二十四章 5 节；罗马书一章 8 节；歌罗西书一章 6 节。这个词用来指人时，似乎并不总是包括所有的人（约七 4，十二 19，十四 22，十八 20；罗十一 12、15）；在上述的一部分经文中，它也不可能是指所有的人。如果它在约翰福音六章 33、51 节有这个意思，我们就可以推论说，基督确实将生命赐给了所有的人，也就是说，拯救了所有的人。然而，连我们的对手自己都无法相信这一点。在罗马书十一章 12、15 节，“天下”（world）一词不可能包括所有的人，因为前后文明确地将以色列人排除在外；因为如果按照这种见解，这些经文就会超过其原先的意思，也就是说，基督代赎之工的果实确实施行在所有的人身上。然而，我们确实在这类经文中找到一种迹象，表明“世人”一词有时候用来表明旧约圣经中的特殊主义（particularism；或译为特殊神宠主义）是属于过去的，并且让位给了新约圣经中的普世主义（universalism）。福音的祝福扩展到万国万民（太二十四 14；可十六 16；罗一 5，十 18）。这可能是解释诸如以下这些经文中“世人”一词的关键：约翰福音一章 29 节，六章 33、51 节；哥林多后书五章 19 节；约翰一书二章 2 节。薛德博士认为，在马太福音二十六章 13 节；约翰福音三章 16 节；哥林多前书一章 21 节；哥林多后书五章 19 节；约翰一书二章 2 节这类经文中，“世人”一词是指“所有民族”；但是在其他一些经文中，它暗指信徒的世界，

或指教会（约六 33、51；罗四 13，十一 12、15）。凯波尔和范·安德尔（Van Andel）也假定，这是这个词在某些经文里的含义。

B. 与我们前面提到的经文密切相关的，是那些论到基督为所有的人受死的经文：罗马书五章 18 节；哥林多前书十五章 22 节；哥林多后书五章 14 节；提摩太前书二章 4、6 节；提多书二章 11 节；希伯来书二章 9 节；彼得后书三章 9 节。很自然，每一处经文都必须按照它们的上下文来考虑。例如，前后文清楚说明，罗马书五章 18 节和哥林多前书十五章 22 节的“众”或“众人”，只包括那些在基督里的人，与一切在亚当里的人形成对比。如果这些经文里的“众人”不以一种限定的意义来解释，这些经文就是在教导，基督不仅使所有的人都可能得救，祂也实际上毫无例外地拯救了所有的人。如此，亚米念主义者会再次被迫进入到绝对普救论的阵营里，那是他们不愿意去的地方。在解释哥林多后书五章 14 节和希伯来书二章 9 节（参：10 节）时，也必须采用同样的限制，否则就会超过经文的原意，因此就证明不了什么。在所有这些经文里，“众人”仅仅是指那些在基督里的人。在提多书二章 11 节的例子，论到神“神救众人”（编按：《新译本》作“神拯救万人”，《中文标准译本》作：“神拯救万民”）的恩典的显现，前后文清楚地说明，“众人”真正的意思是指“各类的人”（all classes of men）。如果“众”是不受限定的，这节经文也就是在教导普世的救恩。提摩太前书二章 4~6 节；希伯来书二章 9 节；彼得后书三章 9 节提到神显明的旨意：犹太人和外邦人都要得救，但完全没有暗示代赎具有普世的意图。连相信普世代赎的司徒华（Moses Stuart）都承认，在这些例子中，“众”一词不能用普世的意义来理解。

C. 第三类看似反对“有限代赎”的经文，据说是暗示：基督为之受死的人，最终却可能没有得救。我们首先可以提及罗马书十四章 15 节，及其在哥林多前书八章 11 节的平行经文。一些圣经注释者的看法是，这些经文并不是指永远的灭亡，但是它们更有可能的确是指永远的灭亡。使徒只是想衬托出教会中一些比较刚强的弟兄的刻薄行为。他们很可能冒犯了比较软弱的弟兄，使他们绊倒，压垮他们的良心，因此走上向下沉沦之路，如果继续下去，最自然的结果就是灭亡。尽管基督为拯救这类人已经付上生命的代价，而这些弟兄却用自己的行为毁灭他们。从罗马书十四章 4 节可以明显看出，这种毁灭实际上并不会真的发生；神的恩典将会托住他们。因此，我们在这里看到的，正如薛德博士所说的，只是“为了辩论起见所作的一种假定，实际上并没有发生、也不可能发生”，正如哥林多前书十三章 1~3 节；加拉太书一

章 8 节一样。另一处有些类似的经文是彼得后书二章 1 节；希伯来书十章 29 节也可以归入这一类。这些经文看似最合理的解释是由史梅敦 (Smeaton) 在他书中所提到的，如皮斯卡特和荷兰的一些注释书的解释，即：它们“是根据这些假教师自己的信仰认信和宽大的判断 (judgment of charity) 来描述的。这些人让自己看起来是得赎之人，只要他们留在教会的相通中，在教会的判断中也是如此。”¹

D. 最后一种异议源自救恩的真诚邀请。我们相信神是“不虚伪地”——也就是真诚地、善意地——呼召所有生活在福音之下的人相信，并邀请他们借着信心和悔改得到救恩。亚米念主义坚持，那些相信基督只为选民而死的人，不可能发出这种真诚的福音邀请。在多特大会时期就已经有人提出这种异议，但是它的合法性并没有得到认可。我们可以用以下的评论来回应这个反对意见：(1) 邀请人借着信心和悔改而得救，并不是伪装成要启示神隐秘的计划——更具体来说，启示神赐下基督作为赎罪祭的设计——它仅仅是应许要将救恩赐给一切借着信心接待基督的人。(2) 这种邀请，只要其范围是普世性的，就永远是以信心和悔改归正为条件的。此外，它取决于一种信心与悔改，是只有借着圣灵在人心中运行才能产生的。(3) 救恩的普世邀请并不在于宣告基督为每一个听到福音的人代赎，以及神真的想要拯救每一个人。它主要是在于：(A) 阐述基督的代赎之工本身足以救赎所有的人；(B) 描述来到基督面前所需要的信心和悔改的真正性质；(C) 宣告每一位以真悔改和真信心来到基督面前的人都会获得救恩的福分。(4) 调和“神救赎罪人的隐秘计划”和祂以普世救恩邀请所表达出来的“宣告性的旨意” (declarative will)，并非讲道者的职责。他仅仅是官方的特使，职责是执行主的旨意，不加区分地向所有的人宣讲福音。(5) 薛德博士说：“邀请普世的人来接受基督代赎的益处，是源自神‘满意的旨意’ (will of complacency) (结三十三 11)。……神可以恰当地呼召非选民行神所喜悦的事，仅仅因为神喜悦如此行。神的渴望并没有被祂遗弃的定旨所更改。”² 他也从杜仁田那里，引用一段非常类似的陈述。(6) 邀请普世的人接受救恩，是为了在人的敌对福音上揭露出人心里的厌弃和顽梗悖逆，并除去一切借口的遗迹。如果神没有发出邀请，罪人可能会说：倘若神有邀请他们，他们很可能会欣然接受神的恩赐。

¹ Smeaton, *The Doctrine of Atonement as Taught by the Apostles*, p. 447.

² Shedd, *Dogm. Theol.* II, p. 484.

5. 代赎更广的涵义

我们可以问这样一个问题：基督的代赎为了选民、也唯独为了选民所做成的救恩，是否具有更广的涵义？苏格兰神学经常讨论这个问题：是否在非救恩的意义上，基督也为非选民而死？一些早期的神学家，例如卢瑟福（Rutherford）、布朗、杜兰（Durham）和狄克森（Dickson），都曾经讨论过这个问题，但他们的答案是否定的。华尔克说：“事实上，他们认为，基督的死具有拯救世界或拯救诸世界的固有充足性；但是这和基督的目的或基督的成就是完全无关的。‘基督充分地为大家死’这句话并不是举世公认的，因为‘为’似乎暗示某种真实的替代。”³ 杜兰否认，基督之死所结出的真正果实，或基督之死所买赎的救恩，可以说成是神要赐给被遗弃之人的任何怜悯，是他们可以享受的；但是他同时也主张，基督之死所带来的某种有益的结果，必定会临到邪恶的人，但是至于这是否能被视为给他们的祝福，仍然是一个疑问。这也是卢瑟福和吉列士比（Gillespie）采取的立场。苏格兰的“精华派”人士认为，尽管基督受死仅仅是为了拯救选民，他们却从救恩的普世邀请中得出结论说，基督的工作也具有更广泛的意义，而且，借用他们自己的话说：“父神不受其他原因驱使，只受祂对失丧之人无条件的爱驱使，祂签署了一份赠与契约，将祂儿子耶稣基督赐给所有的人。”根据他们的说法，所有的罪人都是在基督遗嘱之下的遗产受赠人，这不是就恩典之约的本质说的，而是就恩典之约的施行说的，但是这份遗嘱只有在选民身上才会生效。他们的立场最终遭到苏格兰教会的谴责。好几位改革宗神学家认为，尽管基督受苦、死亡的唯一目的是为了拯救选民，但是根据神的计划，基督十字架的许多益处实际上也为那些没有借着信心接受基督的人加增了益处。他们相信，一般恩典的祝福也是基督代赎之工的结果。⁴

从以弗所书一章10节和歌罗西书一章20节来看，基督的代赎工作对天使界似乎也具有重要意义。天上地下一切所有的都归属基督，以祂为首（ἀνακεφαλαιώσασθαι [*anakephalaiōsasthai*；弗一10《现代中文译本修订版》；《和合本》作“同归于一”），借着基督在十字架上所流的血与神和好（西一20）。凯波尔认为，天使

³ Walker, *Scottish Theology and Theologians*, p. 80.

⁴ 参 Witsius, *De Verbonden* II, 9.4; Turretin, *Loc. XIV*, Q. 14, Sec. 11; Cunningham, *Hist. Theol.* II, p. 332; Hodge, *The Atonement*, 358 与其他地方; Grosheide in the *Evangelical Quarterly*, April, 1940, p. 127. 亦参 Strong, *Syst. Theol.*, p. 772.

界在撒旦堕落后就丧失了首领，之后在基督之下得到重整，以祂为元首。天使的世界和人的世界会因此而和好或合而为一，服在同一个首领之下。很自然，在生机结构的意义上，基督是教会的元首；但在这个意义上，祂却不是天使的元首。最后，基督的代赎之工也要带来一个新天新地——有义居在其中，一个适合得着荣耀的新人类居住的处所，而低等的受造物也要分享这种荣耀的自由（罗八19~22）。

第7章

基督的代求工作

基督的祭司工作并非局限于祂在十字架上献上自己为祭。有时候有些人会这样描述：基督在地上是祭司，在天上是君王。这会给人造成一种印象，以为基督的祭司工作已经结束了。但这是完全错误的。基督不仅是地上的祭司，更是天上的大祭司。甚至当祂坐在天上至大者宝座的右边，祂也是“在圣所，就是真帐幕里作执事，这帐幕是主所支的，不是人所支的”（来八2）。祂在地上只是开始自己的祭司工作，而在天上则是完成祭司工作。严格来说，基督不能算为地上的祭司，因为地上的祭司只是将来实体的影儿（来八4）。祂是那真的、即真实的祭司，在真圣所里供职，以色列的帐幕不过是它的一个不完美的影儿。与此同时，祂如今是坐在宝座上的祭司，为我们向父代求。

一、基督代求之工的经文证据

1. 基督代求之工的象征

尽管基督的献祭工作主要是用祭司在铜祭坛前的职能和献在坛上的祭物来象征的，但是祂的代求工作却是用圣所中金坛上每日烧着的香来预示的。焚香时不断升起的烟雾，不仅象征以色列的祷告，也预表我们至高的大祭司的代求。烧香这个象征性的行动，不仅与“将祭物带到铜祭坛上”分不开，而且与之密切相连。烧香与洒更重要的赎罪祭的血有关，血被洒在金坛——也称香坛——的四角，洒在幔子上；在赎罪大日，这血甚至被带到至圣所里，洒在施恩座上。这种洒血的行动，象征将祭物呈献给住在二基路伯之间的神。至圣所明显是四方城——天上的耶路撒冷——的象征和预表。“铜坛上的献祭工作”和“金坛上象征式的代求”之间还有另一层关联。香只能用燔祭坛上燃着的火来点燃，这个事实表明代求的基础是献祭，换作其他

的方式就是无效的。这清楚表明，基督在天上的代求工作，是基于祂在地上完成的献祭工作，也只有在这个基础上，代求才会蒙悦纳。

2. 基督代求工作在新约圣经中的象征

保惠师（*παράκλητος* (*paraklētos*））一词被套用在基督身上。这个词只有出现在约翰福音十四章 16、26 节，十五章 26 节，十六〔原著误植为“二十六”〕章 7 节；约翰一书二章 1 节。在约翰福音中，《和合本》一律翻译为“保惠师”（小字“训慰师”），但在约翰一书唯一一处经文里翻译成“维护者”（《新译本》；《和合本》作“中保”）。这个词的原始形式是被动式，因此卫斯考特（Westcott）说，“唯一正确的意思是‘一个人蒙召到另一个人身边’，第二层的观念是忠告或帮助他。”¹ 他指出，这个词在古典希腊文、在斐罗著作中都具有这个含义，在拉比著作中也是如此。然而，许多希腊教父赋予它某种主动的含义，将它翻译为“安慰者”，但那不过是这个词的附属应用，因此给予它一个不当的凸出地位，尽管他们觉得这个含义并不适合用在约翰一书二章 1 节。因此，这个词是指：蒙召来帮助的人、维护者、为另一个人辩护并给予明智建议的人。很自然，这种辩护者的工作能给人带来安慰，因此在次要意义上，他也可以被称为“安慰者／训慰师”。只有在约翰一书二章 1 节，才明确称基督为“辩护者／中保”，但约翰福音十四章 16 节也暗示这种含义。“我要请求父，祂就会赐给你们另一位保惠师，使祂跟你们永远在一起”（《新译本》），这个应许清楚暗示基督也是保惠师（*παράκλητος* (*paraklētos*））。约翰福音一般将这个�套用在圣灵身上。因此有两位中保／辩护人：基督和圣灵。两者的工作有部分雷同，部分不同。基督在地上的时候，祂是门徒的维护者，为他们祈祷，使他们能胜过世界，祂也以智慧的劝诫来服事他们，如今圣灵在教会中继续做这份工作。虽然说这是同一种工作，但也有不同。身为我们的辩护人，基督为信徒祈求，恳求父使信徒胜过那位控告者撒旦（亚三 1；来七 25；约壹二 1；启十二 10）；而圣灵不仅为信徒祈求，使他们能胜过世界（约十六 8），而且为信徒向基督辩护，并以智慧的劝诫服事信徒（约十四 26，十五 26，十六 14）。简而言之，我们也可以说，基督为我们向神辩护，而圣灵为神向我们辩护。新约圣经其他论到基督代求工作的地方，可以在下列经文找到：罗马书八章 24 节；希伯来书七章 25 节，九章 24 节。

¹ Westcott, *Commentary on the Gospel of John*, Additional Note after Chapter XVI.

二、基督代求之工的性质

很明显，基督的代求之工与基督的代赎献祭是无法分离的，后者构成了前者的必要基础。前者是基督祭司工作的延续，将它贯彻到底。与基督的献祭工作相比，祂代求的职事比较少受到关注。甚至在福音派的圈子里，也经常留给人这种印象（虽然也许不是故意的），即救主在地上所完成的工作远比祂如今在天上所作的工作重要得多。似乎很少人理解，在旧约圣经里，祭司每日在圣殿中的服事，是以烧香——象征代求的职事——为顶点的；每年赎罪大日的仪式，是以大祭司带着赎罪的血进入幔内而达到最高点的。但是我们也不能说，代求的职事已经被人充分了解了。这可能是基督徒普遍没有留意代求职事的原因，但也可能是结果。流行的观点是，基督的代求专门是指祂为自己的百姓祈求。不可否认，这些祷告确实构成了基督代求之工的一个重要部分，但它们并不是全部。要记得的根本要点是：代求的职事和代赎是不应该分离的，因为它们是基督同一个救赎工作的两个不同层面，这两者可以说是融合为一的。马丁（Martin）发现，这两者在圣经中经常并列出现，而且有紧密的关联，所以他认为有理由这样陈述：“代求的本质就是赎罪；而赎罪在本质上就是一种代求。或者，以更婉转的方式说明这种吊诡：代赎是真实的（真的献祭、真的祭物），不仅仅是被动的忍受，因为它在本质上是一种主动的、万无一失的代求；而另一方面，尽管代求是一种真实的代求（司法性的、代表性的、祭司性的代求），不仅仅是运用影响力，因为它在本质上是一种代赎或代替性的牺牲，曾经在各地他得到成全，如今不断被呈到天上、也不断在天上蒙悦纳。”² 通过分析，我们发现基督的代求有以下的要素：

1. 正如在赎罪大日，大祭司带着已经完成的祭物进入至圣所，将它献给神，基督同样带着祂已经完成的、完美的、充分的祭物进入天上的圣所，将这祭物献给父。正如大祭司佩戴胸牌——象征以色列的十二个支派——进入圣所，侍立在神的面前，基督同样代表祂的百姓出现在神的面前，也就是以修复的人性侍立在神的面前。这正是希伯来书的作者所指出的事实，他说：“因为基督并不是进了人手所造的圣所（这不过是真圣所的影像），乃是进了天堂，如今为我们显在神面前”（来九 24）。改革宗神学家经常将注意力放在这件事上面，即基督所完成的献祭恒常地出现在神面前，这事本身就包含了一种代求的要素，不断让神想起耶稣基督完美的赎罪。这就

² Martin, *The Atonement*, p. 115.

像逾越节的血，关于这血，主如此说：“这血要在你们所住的房屋上作记号，我一见这血，就越过你们”（出十二 13）。

2. 正如代赎包含了司法的要素，代求也包含了司法的要素。透过代赎，基督满足了律法一切公义的要求，因此，基督为之偿付赎价的人，再也不会受到法律不当的控告。然而，控告者撒旦始终下定决心要控告选民；但是基督表明祂已经完成的救赎大工，借此不断对抗这些控告。基督是保惠师、维护者，不断地为了祂的百姓回应撒旦对他们的控告。不只是“保惠师”这个名会提醒我们，保罗在罗马书八章 33~34 节的话也提醒我们：“谁能控告神所拣选的人呢？是称他们为义的神吗？谁能定他们的罪呢？是已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求的基督耶稣吗？”（《和合本》小字）。这里很明显有司法的要素。另请参考撒迦利亚书三章 1~2 节。

3. 基督的代求之工不仅影响我们的司法状态（judicial state），也与我们的道德状况和我们的渐进成圣有关。当我们奉基督的名向父祈求时，基督就将我们的祷告分别为圣。这些祷告需要这样分别为圣，因为尽管这些祷告是向那位完全、圣洁和威严的神祈求的，但是它们也经常是如此不完美、琐碎、肤浅、甚至是不真诚的。除了使我们的祷告可蒙悦纳，祂也将我们在神国度里的服事分别为圣。这也是必要的，因为我们经常意识到一个事实，即我们的服事并非总是源自最纯正的动机，即便是源自纯正的动机，它们也离那种使它们本身足以被圣洁的神接纳的完美很远。罪所带来的恶劣影响都停留在它们身上。因此彼得说：“祂是活石，虽然被人所丢弃，却是神所拣选、所珍贵的。你们作为活石，要被建造成属灵的殿，成为圣洁的祭司，借着耶稣基督献上蒙神悦纳的属灵祭物”（彼前二 4~5；《和合本修订版》）。基督的代求职事也是以爱心关怀自己子民的职事。祂在他们的难处、试炼、试探中帮助他们。“因我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱，祂也曾凡事受过试探，与我们一样，只是祂没有犯罪”（来四 15）。“祂自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人”（来二 18）。

4. 最后，在基督所有的代求中、也透过基督所有的代求，还有一项要素，就是为神的百姓祷告。如果代求与基督的代赎工作是一致的，那么代求的祷告必定也与“属神的事”（来五 1）、救赎之工的完满实现有关。从约翰福音十七章的代求就可以明显看出，这项要素必定包含在内，基督在那里明确说到，祂为使徒和那些将会因他们的话而信祂的人祈求。即使我们疏忽祷告生活，基督仍为我们祈求，这是非常令人感

到安慰的。基督将我们心里没有想到的、也经常疏忽而没有包括在我们祷告里的属灵需要呈到父的面前；祂也为我们祈求——保守我们脱离连自己都不曾意识到的危险，保守我们免于仇敌的威胁，即使我们自己完全没有注意到。祂的祷告是要我们的信心永不停止，使我们到最后可以获得胜利。

三、基督为何人代求？为何事代求？

1. 基督为何人代求？

正如前面所说的，基督代求的工作只是对祂救赎式的祭司工作的补充，因此两者的范围是一样的。基督为祂所代赎的所有人代求，也只为他们。这可以从代赎的限定性得出推论，也可以从以下经文得出推论：罗马书八章 34 节；希伯来书七章 25 节，九章 24 节，在上述每一处经文中，“我们”都是指信徒。此外，在约翰福音十七章所记录的大祭司的祷告里，耶稣告诉我们，祂为自己的门徒祈求，也为那些“因他们的话信我的人”祈求（约十七 9、20）。在第 9 节，有关祂大祭司祷告的界限，祂作了一个非常明确的陈述：“我为他们祈求，不为世人祈求，却为你所赐给我的人祈求。”从第 20 节，我们得知基督不只是为当时的信徒祈求，祂也为所有的选民祈求，无论他们当时已经是信徒，还是将来有一天才会相信。基督这位代求者将父赐给祂的每一个人铭记在心（路二十一〔编按：当为“二十二”之误〕32；启三 5）。路德宗将基督的代求区分为两类：普遍代求是为所有人的，特殊代求是只为选民的。他们援引路加福音二十三章 34 节为证据，那里包含了基督为祂仇敌的祷告，但是那个祷告并不必然要被视为基督代求职分之工作的一部分。达博尼相信这是基督代求职分之工作的一部分，也相信基督为之祷告的人后来悔改了。但是也有可能，这里的祷告仅仅是像基督所教导祂所有门徒的：要为他们的仇敌祷告，好使他们避开因为犯下大恶所当受的、即时的、可怕的刑罚（参：太五 44）。

2. 基督为何事代求？

在基督的代求祷告里，有许多代求事项。关于基督所求的，我们只能做一些简短的说明。基督祷告的是，那些还没有到祂这里来的选民，可以被带入恩典的状态里；那些已经来的人，每日的罪可以得到赦免，也就是说，可以经历到称义的果实持续不断地被施行在他们身上；信徒可以免受撒旦的控告和试探；圣徒可以逐渐成圣（约

十七 17); 他们与天上的交通得蒙保守 (来四 14、16, 十 21、22); 神的百姓的服事可以蒙悦纳 (彼前二 5); 他们最终可以进入他们在天上的完美基业 (约十七 24)。

四、基督之代求的特征

基督的代求之工尤其有三个特征，是我们应当注意的：

1. 基督之代求的稳定性

我们不仅需要一位在过去为我们完成了客观的代赎工作的救主，也需要这位救主每天致力于确保，祂已经成就的献祭果实会主观地施行到属祂的人身上，确保成千上万的百姓可以同时向祂祈求，因为片刻的暂停就会给祂的百姓带来致命的损失。因此祂永远处于警戒的状态。基督意识到他们的需求，不会忽视他们的任何祷告。

2. 基督之代求的权威性

将基督描述为在神宝座前的恳求者，为祂的百姓乞讨父的恩惠，这并不完全正确。基督的祷告并非受造物向造物主的请愿 (petition)，而是子向父的要求 (request)。“基督意识到祂与父享有同等的尊贵，祂的求情是有效的、得胜的，这种意识会表现在每当基督向父求什么，或宣告祂将要向父求什么，祂总是使用指平等地位上请求的语词 ἐρωτῶ (erōtō; 我求) 或 ἐρωτήσω (erōtēsō; 我将求) (约十四 16, 十六 26, 十七 9、15、20)，而非 αἰτέω (aiteō; 我要求) 或 αἰτήσω (aitēsō; 我将提出要求)。”³ 基督是以满有权威的代求者、可以提出合法要求的身分，站立在父面前。祂可以说：“父啊，我在哪里，愿你所赐给我的人也同我在那里” (约十七 24)。

3. 基督之代求的有效性

基督代求的祷告是绝不会失败的祷告。在拉撒路的坟墓前，主表达出这种确据：父总是听祂的祷告 (约十一 42)。基督为祂百姓代求的祷告，是基于祂的代赎大工；基督所求的一切，都是祂赚得的，因此我们有把握，这些祷告必然是有效的。一切必然会按照基督的愿望成就。在父面前，我们有这样一位永远得胜的代求者；神的百姓可以从这个事实得到安慰。

³ Trench, *New Testament Synonyms*, p.136.

第8章

君王职分

基督是圣三位一体中的第二个位格，永恒的圣子，自然有分于神对一切受造物的统治权。耶和华在天上立定宝座，祂的国统管万有（诗一〇三 19）。这种王权和基督的中保王权（*mediatorial kingship*）不同，后者是一种被赋予的、经世的（*economical*）王权，由基督执掌，祂不仅透过祂的神性掌权，更是以“神而人者”（*Theanthropos*）的身分执掌王权。第二种王权并非基督原始的权利，而是被授予的。这个中保王权所管理的范围并不属于神的儿子以前没有掌管的新领域，因为世上根本找不到这样的领域。确切地说，借用狄克的话，这是基督原始的王权，却“被授予一种新的形式，呈现出新的面貌，是为着新的目的而施行的”。总的来说，我们可以将基督的中保王权定义为：基督为着神的荣耀、为了执行神的救恩计划，统管天地万有的官方职权。然而，我们必须区分恩典的国度（*regnum gratiae*）和权能的国度（*regnum potentiae*）。

一、基督的属灵王权

1. 这王权的性质

基督的属灵王权，是指基督对恩典国度的君尊统治（*royal rule*），也就是对祂子民或教会的统治。这是一种属灵王权，因为它与属灵领域有关。这是中保的统治，因为这是在信徒的心中和生命中的统治。此外，它是属灵的，因为它直接地、无中介地影响着属灵的结局——神子民的得救。最后，它是属灵的，因为基督执行自己的王权，并非借着武力或外在的手段，而是借着圣道和圣灵，也就是真理和智慧的灵，公义和圣洁的灵，恩典和怜悯的灵。这种王权显明在教会的聚集、教会的治理、教会的保护和教会的完善上。圣经在很多地方谈到这一点，例如：诗篇二篇 6 节，四十五篇 6~7 节（参：来一 8~9），一三二篇 11 节；以赛亚书九章 6、7 节；耶利米书二十三章 5、

6节；弥迦书五章2节；撒迦利亚书六章13节；路加福音一章33节，十九章27、38节，二十二章29节；约翰福音十八章36、37节；使徒行传二章30~36节，还有其他的经文。基督一再被称为“教会之首／元首／头”（弗一22，四15，五23；西一18，二19），这个事实和其他事实都表明这个王权的属灵性质。在一些例子中，这个词被套用在基督身上时，实际上等同于“王”（“头”的象征性意义，披带权威者），例如：哥林多前书十一章3节；以弗所书一章22节，五章23节；然而，在其他例子里，它是按照字面意思，或是从生机体的角度来解释的：以弗所书四章15节；歌罗西书一章18节，二章19节；以弗所书一章22节有一部分也作如此解释。除了哥林多前书十一章3节，这个词一律暗示出这种生机体的概念。这两种概念有最密切的关联。正因为基督是教会之首，祂可以按照君王的身分，以具有生机的、属灵的方式统治教会。这两者之间的关系，我们可以用以下几点来描述：(1) 基督的元首身分表明基督和教会（祂的身体）之间的奥秘联合，因此，是属于“存有”（being）的领域。而基督的君王身分暗示祂披带着权柄，则属于司法领域。(2) 基督的元首身分从属于祂的王权。教会的元首基督赐给教会的圣灵，也是祂在教会之中、在教会之上行使祂的君尊权柄的媒介。今天的前千禧年主义者强烈主张基督是教会的元首，却照例地否认基督是教会的君王。这等于是说，基督不是教会权威的统治者，而教会中的圣职人员（officers）也并未代表基督管理教会。他们不仅拒绝承认基督是教会的君王，更完全否认基督现在的王权，或许只除了某种法理上的（*de jure*）王权——祂有权作君王，但是至今仍未生效。与此同时，他们的实践却胜过他们的理论，因为在现实生活中，他们确实——言行相当不一致！——认识到耶稣基督的权柄。

2. 国度扩展的范围

这个国度具有以下特征：

A. 它是基于救赎之工。恩典的国度并非源自神的创造之工，而是正如名字本身所暗示的，乃是源于救赎的恩典。没有人因着自己的人性而成为此国度的公民。只有得赎者享有这种荣耀和特权。基督为祂那些属祂的人偿付赎价，并借着祂的灵，将祂完美献祭所赚取的一切好处施行在他们身上。因此，他们如今属于基督，也承认基督是他们的主和王。

B. 它是一个属灵的国度。在旧约圣经时代，这个国度是由以色列的神治国度预示的。即使在旧约时代，也只能在信徒的内在生命里发现这个国度的实际。在以色列

这个国家性的国度中，神是君王、立法者、审判官，而地上的君王仅仅是代理耶和華摄政的人，被指派代表真正的君王，执行祂的旨意，施行祂的审判，这个国度仅仅是那个荣耀实际的象征、影儿、预表，尤其因为这个荣耀的实际必定会在新约圣经时代显现出来。随着新约时代的降临，旧约圣经的所有影儿就都过去了，神治国度也包含在内。国度的属灵实际从旧约圣经的以色列国而出，并且穿上一种独立于旧约圣经之神权统治的存在形式。因此，这个国度的属灵特征，在新约圣经中比旧约圣经更加明显。基督的恩典国度与新约圣经所称的“神的国”或“天国”是等同的。基督是它的中保君王。前千禧年主义者错误地教导，福音书中的“神的国”和“天国”是指两种不同的实际，也就是指“神普世性的国度”和“基督将来的中保国度”。正如他们自己的领袖当中有些人都觉得不得不承认，这两个词在福音书中很明显是互换使用的。从一个事实就可以看出这一点：在报导耶稣的相同陈述时，马太经常描述耶稣使用“天国”一词，而路加则将它替换为“神的国”（比较：太十三章和可四章；路八1~10，和许多其他经文）。国度的属灵性质是以若干方式呈现出来的。从消极面来说，它清楚地表明，这国度并不是犹太人外在的、自然的国度（太八11~12，二十一43；路十七21；约十八36）。从积极面来说，圣经教导我们，人唯独借着重生才能进入神的国（约三3、5）；天国像撒在土里的种子（可四26~29），像芥菜种（可四30），像面酵（太十三33）。天国在人的心里（路十七21），“神的国……只在乎公义、和平并圣灵中的喜乐”（罗十四17），神的国不属这世界，而是真理的国度（约十八36~37）。天国的子民被描述为：虚心（参《中文标准译本》“灵里贫乏”）的、温柔的、怜恤人的、使人和睦的、清心的、饥渴慕义的（太五3~10）。一些人否认神的中保国度如今已经实现，认为，这个中保国度将会在基督再来时以重新建立的神治国度的形式出现；相对于他们，我们应当强调国度的属灵性质。

当代的倾向是将神的国仅仅视为一种全新的社会状况，一个具有多重目的的伦理国度，要靠人的努力——例如教育、法规、社会改革——去实现的。与此倾向有关，我们最好记得，人们并不总是用同一种含义来使用“神的国”这个词。从根本上说，这个词是指一种抽象的概念，而非具体的概念，也就是神的统治在罪人的心中得到确立、受到承认。如果清楚明白这一点，立刻就可以明显看出，人一切的努力和一切外在的形式都是徒劳的。仅仅靠人的努力，是绝对无法在任何人的心中建立起神的统治的，也没有任何人会承认这个统治。按照神在罪人心中确立祂的统治的程度，祂为自己创造了一个领域，在此施行统治，也将极大的特权和上好的福分赐给人。然后，

按照人对神的统治作出回应、并顺服天国律法的比例，一种新的状况就自然会产生了。事实上，如果天国的子民在其生活的每一个领域都切实遵行天国的律法，世界将会变得如此不同，以至于难以辨识。根据以上所说，我们就不会感到意外，圣经是以许多不同的含义来使用“神的国”这个词的，例如，这个词可以表示神的王权或弥赛亚的王权（太六 10）；神的统治所扩及的领域，它所产生的事物的状况（太七 21，十九 23、24，八 12）；源自神的统治或弥赛亚的统治的一切福分和特权（太十三 44~45）；标志出神在基督里的统治达到胜利巅峰的事物状况（太二十二 2~14；路十四 16~24，十三 29）。

C. 这国度是现在的，也是将来的。一方面，它是现在的、持续发展的、在人心中和生命中的属灵实际，因此会在一个不断拓宽的领域施展其影响力。耶稣和使徒清楚地提到，天国在他们的时代已经存在（太十二 28；路十七 21；西一 13）。我们必须坚持这一点，以反驳现今众多的前千禧年主义者。另一方面，这国度也是未来的一个盼望，末世的实际；事实上，在这两者中，国度的末世层面是较为突出的（太七 21~22，十九 23，二十二 2~14，二十五 1~13、34；路二十二 29~30；林前六 9，十五 50；加五 21；弗五 5；帖前二 12；提后四 18；来十二 28；彼后一 11）。在本质上，将来的国度就像现在的国度，是在于神的统治在人的心中得到确立、受到承认。但是，在耶稣基督荣耀降临时，这种确立和承认会达到完满，天国隐藏的力量必将永远显明，基督的属灵统治必将以一种可见的、威严的统治达到其完满成全。然而，假设现在的国度会在不知不觉中发展为将来的国度，是完全错误的。圣经清楚地教导我们，未来国度的降临，必定是由许多灾难性的大变动所引进的（太二十四 21~44；路十七 22~37，二十一 5~33；帖前五 2~3；彼后三 10~12）。

D. 它与教会有密切的关联，尽管不完全等同。天国的公民身分与有形教会的成员身分有相同的范围（co-extensive）。然而，天国的运作范围要大过教会，因为它致力于掌管人类生活的每一种表现形式。有形教会是最要紧的，也是唯一由神设立的、天国的外在机构。同时它也是神所赐下的最好的（*par excellence*）媒介，为了在地上扩展神的国度。值得一提的是，“神的国”这个词在圣经中的用法，有时候实际上等同于有形教会（太八 12，十三 24~30、47~50）。尽管我们必须在教会和国度之间作出区分，但这种区分不应该沿着前千禧年主义指出的脉络来进行。前千禧年主义在本质上将国度视为以色列国，将教会视为基督的身体——在现今的时代，从犹太人

和外邦人当中招聚出来的。以色列是旧约圣经的教会，按照其属灵本质，和新约圣经的教会构成一个整体（徒七 38；罗十一 11~24；加三 7~9、29；弗二 11~22）。

3. 这王权的期限

A. 它的开始。在这一点上，有许多不同的意见。立场前后一致的前千禧年主义者否认基督现在的中保王权，并且相信，基督在祂第二次降临、引进千禧年之前，都不会以中保的身分坐在宝座上。而苏西尼派则宣称，基督在升天之前，既不是祭司，也不是君王。教会一般接受的立场是，基督在永恒的深处，就奉派作中保君王；人堕落以后，祂就马上开始执行中保的职分（箴八 23；诗二 6）。在旧约时代，祂部分是借着以色列的士师、部分是借着典型的君王执行自己的工作。即使在道成肉身之前，父已经允许祂以中保的身分进行统治，但是直到祂高升、并坐在神的右边之前，祂并没有公开地、正式地登上王位，正式开展祂的属灵国度（徒二 29~36；腓二 5~11）。

B. 它的终止(?)。流行的观点是，就其本质特性而言，基督对教会的属灵王权，将会持续到永远——尽管在世界的终末成全之时，它会经历重大的改变。以下经文似乎明确地教导，基督的属灵王权将会持续到永远：诗篇四十五篇 6 节（参：来一 8），七十二篇 17 节，八十九篇 36、37 节；以赛亚书九章 7 节；但以理书二章 44 节；撒母耳记下七章 13、16 节；路加福音一章 33 节；彼得后书一章 11 节。《海德堡要理问答》也说，基督是“我们永远的君王”（编注：问答 31），《比利时信条》第二十七条也有类似的说法。此外，基督的君王身分和元首身分是不可分割地绑在一起的。后者附属于前者，有时候也清楚地被描述为包括前者（弗一 21、22，五 22~24）。但是，基督肯定不会停止作教会的头，使教会成为一个没有头的身体。最后，基督按照麦基洗德的等次永远为祭司，这事实似乎也可以支持基督的属灵王权会持续到永远，因为基督的中保职分毕竟是一个整体。然而，狄克和凯波尔主张，当基督为祂的百姓成就救恩的那一刻，祂的这个王权就会终止。他们唯一援引的经文是哥林多前书十五章 24~28 节，但是这一处经文明显不是指基督的属灵王权，而是指基督对整个宇宙的王权。

二、基督对全宇宙的王权

1. 这王权的性质

论到权能的国度，我们的意思是，神而人者耶稣基督对宇宙的统治，基督为着教会的益处，对宇宙万物的护理性和司法性的管理。身为宇宙的君王，基督中保如此引导个人、社会群体、国家的命运，为要促使祂用宝血买赎的百姓成长，逐渐炼净他们，直到最终的完美。属祂的人会暴露在世上的诸般危险里，基督也保守他们脱离这些危险，并借着制伏、毁灭祂一切的仇敌，证明祂自己的义。在基督的这个王权中，我们看到人的原始王权开始得到恢复。“基督如今为了祂用宝血买赎的教会的益处，掌管个人和国家的命运”这个观念，是远比“基督如今是坐在天上宝座上的难民”这个概念更能安慰人的想法。

2. 权能国度和恩典国度之间的关系

基督对整个宇宙的王权乃是从属于祂的属灵王权。作为受膏君王，建立神的属灵国度、统管它、保护它对抗一切敌对势力，对基督来说是义不容辞的。在一个被罪的权势所支配、并决心挫败一切属灵努力的世界里，基督必须这么作。如果那个世界不受基督的掌控，它可能轻而易举地就会挫败基督一切的努力。因此，神授予基督对世界的权柄，好叫祂能够掌控世上一切的权能、势力、运动，因而能确保祂的百姓在地上有一席安全的立足之地，并保护祂的百姓免受所有黑暗势力的攻击。这些都无法挫败祂的计划，甚至是被迫要为神的计划效力。在基督大有裨益的统治之下，甚至连人的怒气也被用来赞美神。

3. 这王权的期限

当基督被高举、坐在神的右边，神就正式授予祂这个统管宇宙的王权。这是祂的劳苦所赚得之奖赏的应许（诗二 8~9；太二十八 18；弗一 20~22；腓二 9~11）。这种授权是神而人者得到高举的一部分。父赐给基督的一切能力和权柄，都是基督作为神的儿子本来就拥有的；基督的领土也没有扩张。但是这位神而人者，中保，如今成为这种权柄的拥有者，祂的人性也有分于这君尊统治的荣耀。此外，世界的统管如今要附属于耶稣基督的教会的利益。而基督的这个王权会一直持续到战胜仇敌，甚至死亡被废除为止（林前十五 24~28）。在万有终末成全之时，这位神而人者会为着

某种特殊的目的，放弃父授予祂的权柄，因为已经不再有此需要。基督会将祂的职权归还给神，好叫神成为万有之主（编按：见林前十五 28；或译为“万有中的万有”〔《中文标准译本》〕）。神的计划完成了；人类得到了救赎；人的原始王权也借此得到了恢复。

进深研究问题

旧约圣经中什么人预表基督是一位先知？

真先知和假先知之间有何不同？

先知、祭司与教师有何不同？

麦基洗德等次的祭司职分有何特征？

该隐和亚伯的献祭是不是为了赎罪？

朱维德（Jowett）、摩里斯、杨约翰和布士纳都否认摩西时代的献祭具有替代和预表——预言的特征，他们的根据是什么？

代赎、挽回祭、和好、救赎之间有何不同？

人们普遍厌恶代赎的客观特征，是为什么呢？

为反对代赎的必须性，人们提出怎样的论证？

为什么“受罚代赎”在人当中实际上是不可行的？

救恩的普世邀请，是否必然暗示一种普世性的代赎？

在现代自由派神学里，代赎的教义变成了什么样子？

根据圣经，我们有哪些两位保惠师（*παράκλητος*〔*paraklētos*〕）？两者的工作有何不同？

基督代求之工的性质是什么？

我们的代求祷告和基督的代求祷告是否相同？

基督能否被称为“犹太人的王”？

前千禧年主义者是否仅仅否认基督现在的属灵王权，还是也否认基督对宇宙的王权？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 394-455, 538-550.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Christo*, III, pp. 3-196.

Vos, *Geref. Dogm.* III, pp. 93-197.

- Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. 455-609.
- Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. 353-489.
- Dabney, *Syst. and Polemic Theol.*, pp. 483-553.
- Dorner, *Syst. of Chr. Doct.* III, pp. 381-429; IV, pp. 1-154.
- Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 96-185.
- Pope, *Chr. Theol.* II, pp. 196-316.
- Calvin, *Institutes*, Bk. II, chaps. XV-XVII = 加尔文著,《麦种基督教要义》, 377-406 页。
- Watson, *Institutes* II, pp. 265-496.
- Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 344-382.
- Micklem, *What Is the Faith?*, pp. 188-205.
- Brunner, *The Mediator*, pp. 399-590.
- Stevenson, *The Offices of Christ*.
- Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of our Lord*.
- Meeter, *The Heavenly High-Priesthood of Christ*.
- A. Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrifice*.
- Faber, *The Origin of Expiatory Sacrifice*.
- Davison, *The Origin and Intent of Primitive Sacrifice*.
- Symington, *Atonement and Intercession*.
- Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*.
- Franks, *History of the Doctrine of the Work of Christ* (2 vols.).
- D. Smith, *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*.
- Mackintosh, *Historic Theories of the Atonement*.
- McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement*.
- Bushnell, *Vicarious Sacrifice*.
- Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*.
- Kuyper, *Dat de Genade Particulier Is*.
- Bouma, *Geen Algemeene Verzoening*.
- De Jong, *De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theologie*.
- S. Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*.
- Smeaton, *Our Lord's Doctrine of the Atonement*.

系统神学

第三部分 基督论：祂的位格和工作

ibid., *The Apostles' Doctrine of the Atonement*.

Cunningham, *Historical Theology II*, pp. 237-370.

Creighton, *Law and the Cross*.

Armour, *Atonement and Law*.

Mathews, *The Atonement and the Social Process*.

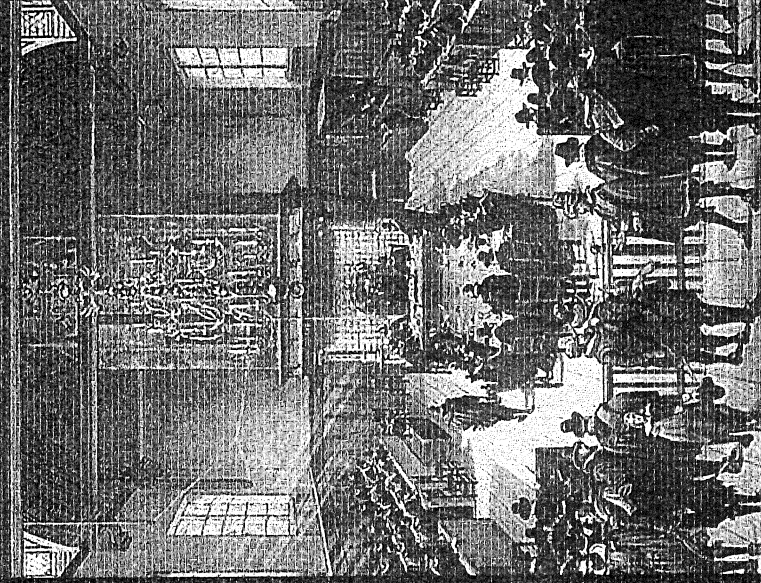
还有马丁、亚历山大·赫治、克劳福德、戴尔、达博尼、米利、莫兹雷（Mozley）、与伯克富等人论代赎的更多作品。

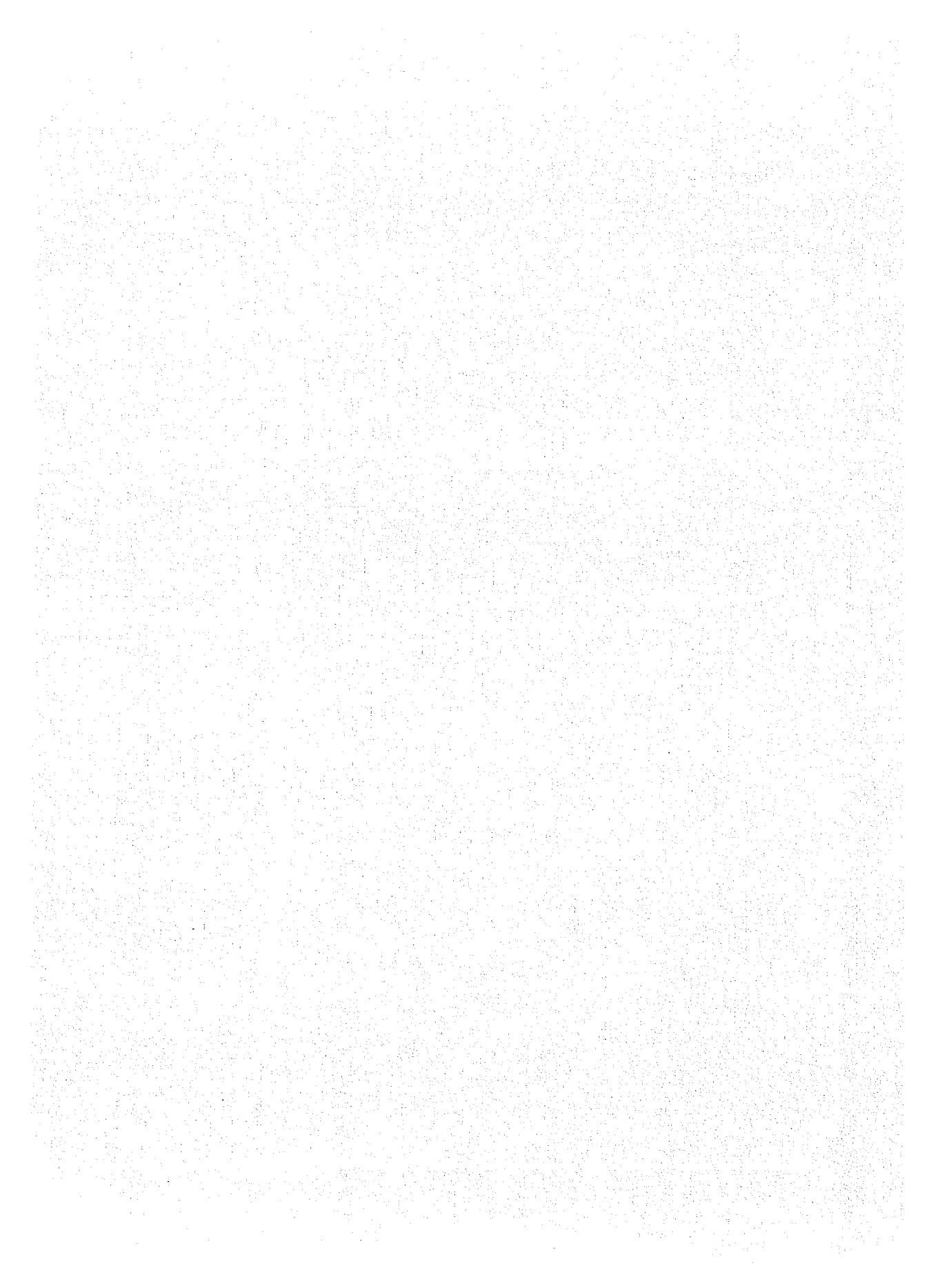
第四部分

救贖之工的施行

Part Four

The Doctrine of the Application
of the Work of Redemption





第1章

救恩论总论

一、救恩论与前一个论题之间的关联

救恩论 (Soteriology) 是处理救恩的福分如何传递给罪人、罪人如何在神的面前重蒙恩宠、如何恢复与神之间的亲密交通。救恩论的预设前提是：对神的认识是人类生命、力量、福祉之全然充足的源头；无论现在还是未来，人都完全仰赖对神的认识。既然救恩论是处理恢复、救赎、更新，因此，要正确理解这个主题，我们就必须在以下两点的光照下：人的原始状态是按照神的形象被造，以及罪进入世界后对神和人之间的关系带来的破坏。此外，由于它将罪人的救恩视为完全是神的工作——这是神在永恒里就计划好的——这自然将我们的思绪带回到永恒的“和平筹算”（编按：即“救赎之约”）和“恩典之约”里，堕落之人的救赎就是这两者所预备的。它的前提是基督以救赎中保的身分完成的工作。基督论和救恩论之间有极为密切的关联。一些人（例如赫治）在“救恩论”这个大标题下，同时处理基督论和救恩论。如此一来，基督论就变成“客观的”，与“主观的”救恩论有别（编按：这里的客观和主观的区别，分别是指发生在得救者之外的，和发生在得救者身上的）。在定义救恩论的内容时，与其说它是处理“支取救恩的成果”（appropriation of salvation；或译：将救恩据为己有），不如说它是处理“救赎之工的施行”（application of the work of redemption）。研究这个主题必须从神学的角度，而非从人类学的角度。居于最突出地位的肯定是神的工作，而非人的工作。波普（Pope）拒绝使用前一个语词，因为这样用，“我们就有犯了预定论者之谬误的危险，预定论的假设是，基督所完成的工作是根据恩典拣选的一种固定的目的，而被应用在个人身上的。”然而，正是出于这种原因，加尔文主义者偏爱使用这个语词。不过，为了公平起见，我们必须补充说，波普

也拒绝另外那个语词,因为它“倾向于另一个极端——伯拉纠式的极端——也就是太明显地使基督所作的代赎预备,成为个人可以自由接受或拒绝的事物。”波普宁可说“救赎的执行”(the administration of redemption),这确实是一个非常棒的术语。¹

二、救恩次序

德国人称之为 *Heilsaneignung*, 荷兰人称之为 *Heilsweg* 和 *Orde des Heils*, 英国人称之为“Way of Salvation”(救恩之路)。“救恩次序”(ordo salutis; 或译为救恩实施的次序)是描述一个过程,基督所完成的救恩工作,是借着这个过程、在主观上实现在罪人的心中和生命中的。救恩次序致力于阐明救恩工作的逻辑次序、圣灵在施行救赎之工时所作的各种活动之间的内在关联。强调的重点并不在于人在支取神的恩典时作了什么,而是强调神在施行此恩典时作了什么。伯拉纠主义者很自然应该会拒绝这种观点。

想要简化救恩次序的渴望,经常导致一些毫无根据的范围限定。魏茨泽克(Weizsaecker)认为救恩次序仅仅包括圣灵在人心中的运行,他主张“呼召”和“称义”都无法正当地包括在这个范畴之内。² 凯夫坦是最杰出的立敕尔派教理学家,他认为传统的救恩次序无法构成一种内在的统一性,因此应当被解除。他谈到呼召是一种恩典媒介(或译:恩典的媒介),要放在“圣道”之下;“重生”、“称义”、“奥秘的联合”要放在“基督的救赎之工”下;也将“回转/归信/归正”(conversion)和“成圣”归到“基督教伦理学”的领域。结果就只剩下信心,这构成了救恩次序。³ 根据凯夫坦的说法,救恩次序应当只包括神对人想要得到救恩所作的要求,那就是信心,只有信心——一种纯粹的人论的视角,这大概要从路德宗神学非常强调“主动的信心”(active faith)来解释。

当我们说到救恩次序时,我们并没有忘记神将恩典施行在个别罪人身上的工作是一个统一的过程,而纯粹是为了强调,在这个过程中,可以区分出各样的活动,施行救赎的工作是按照某种明确的、合理的次序进行的,而且神不是以一个单一的行动将祂救恩的丰盛赐予罪人。如果是这样,神的儿女就不可能意识到救赎之工的各

¹ William Burt Pope, *Christian Theology*, II, p. 319.

² 参 McPherson, *Chr. Dogm.*, p. 368.

³ Kaftan, *Dogm.*, p. 651.

个层面与一切丰盛。我们也没有忽略，在使用这些用来描述救恩之不同活动的语词时，我们说用的意义经常比圣经所用的更局限的意义。

我们可以提出一个问题，即圣经是否曾经表明一种明确的救恩次序？答案是：尽管圣经并没有明确地为我们提供一个完整的救恩次序，但是它为我们提供了这种次序的充分依据。我们在圣经中找到的、最接近救恩次序的经文，是保罗在罗马书八章29~30节所作的陈述。一些路德宗神学家在列举施行救赎的多样活动时，乃是相当不自然地根据使徒行传二十六章17~18节。但是尽管圣经并没有为我们提供明确的救恩次序，但圣经的确做了两件事，足以使我们构建这样的次序。(1) 关于圣灵如何运行，以将基督的工作施行在个别的罪人身上，以及如何将救恩的福分赐给他们，圣经给了我们一个非常完整而丰富的列举。圣经的做法并不总是用教理学所用的语词，而是经常诉诸于其他名称的用法，诉诸于修辞譬喻 (*figures of speech*)。此外，圣经经常以一种更宽泛的意义来使用一些语词，它们如今在教理学中已经获得非常明确的专业意义。例如重生、呼召、回转、更新这类语词，一再用来指救恩在人的内在生命中造成的整体改变。(2) 圣经在许多经文中、以各种不同方式表明，救赎工作里的不同活动之间有什么关联。圣经教导，我们乃是因信称义，而不是因行为称义(罗三 30, 五 1; 加二 16~20); 既被称义，就得与神相和，且得以进到祂面前(罗五 1~2); 我们从罪中得了释放，就成为义的奴仆，并且要收获成圣的果子(罗六 18, 22); 而当我们得着神儿子的名分，就领受了赐给我们得救确据的圣灵，也与基督同为后嗣(罗八 15~17; 加四 4~6); 信道是从听道来的(罗十 17); 向律法死，就导致向神活(加二 19~20); 在我们相信之时，就受了所应许的圣灵为印记(弗一 13, 14); 我们既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩相称(弗四 1~2); 我们既然借着信心获得神的义，就与基督的受苦和祂复活的大能有分(腓三 9~10); 我们乃是借着神的道重生(彼前一 23)。这些经文和类似的经文，都表明救赎之工的不同活动之间彼此的关系，因此为我们提供了构建救恩次序的基础。

由于圣经并没有具体说明施行救赎之工的确切次序，这自然给不同的观点留下相当大的空间。事实上，众教会对救恩次序并没有一致的看法。“救恩次序”的教义是宗教改革所结出的果实。在经院神学家的著作中，我们很难找到类似的说法。宗教改革以前的神学，总的来说都没有公正地看待救恩论，它并不构成一个独立的论题，它的各个组成部分也被放在其他主题下讨论，或多或少像残篇断简 (*disjecta membra*)。即使像伦巴德的彼得和汤玛斯·阿奎那这样伟大的经院神学家，在讨论过

道成肉身之后，就立刻跳到教会和圣礼的主题。可以被称为他们的救恩论的，仅仅由两章组成：论信心（*de Fide*）和论忏悔（*de Poenitentia*）。他们也相当关注好行为（*bona opera*）。既然更正教（Protestantism）是从批判并置换罗马天主教对信心、悔改和好行为的观念起步的，改教家以在基督里的新生命的起源和发展为中心，就是再自然不过的了。加尔文是第一个以系统的方式将救恩次序的各个部分归类的人；但是，凯波尔说，甚至连加尔文的描述也是相当主观的，因为它在形式上强调的是人的行动，而不是神的行动。⁴ 后期的改革宗神学家修正了这个瑕疵。以下对救恩次序的描述，反映出救恩之路的许多基本概念，宗教改革时期以来的各种教会，就是以此为特色的。

1. 改革宗的观点

按照以下的假设进行：人的属灵状况取决于人的状态，也就是说，取决于人和律法之间的关系；只有基于耶稣基督之义的归算，罪人才能得到拯救，脱离罪的败坏和毁灭性的影响——改革宗教恩论的起点是基督和父所赐给祂的人在“救赎之约”中建立的联合，因为有这种联合，基督的义就会永远归算给那些属于祂的人。有鉴于法律地位的改变要优先于道德状况的改变，一些神学家——例如麦考维、柯姆里、老亚伯拉罕·凯波尔（A. Kuyper Sr）和小亚伯拉罕·凯波尔（A. Kuyper Jr）——都认为救恩次序的起点是称义，而非重生。在这样做的同时，他们也将“称义”这个词套用在观念的（*ideal*）归算上，也就是在神的永恒计划中将基督的义归算给选民。凯波尔博士进一步说，改革宗和路德宗的不同在于：前者教导称义是 *per justitiam Christi*（借由基督的义），而后者将称义描述为 *per fidem*（借着信心）来完成基督的工作。⁵ 然而，绝大多数改革宗神学家，虽然假设基督之义的归算是发生在救赎之约中，在救恩次序中却仅仅讨论因信称义，而且很自然地是连同信心、或紧接在信心之后来讨论。他们是以“重生”或“呼召”为救恩次序的起点，因此强调，基督救赎之工的施行，从一开始就是神的工作。接下来是讨论回转（*conversion*），在回转当中，重生的工作穿透到罪人的意识生活里，使人转离自己、世界、撒旦，而转向神。回转包括悔改和信心，但是由于信心是非常重要的，因此它通常被单独拿出来讨论。讨论过信心之后，接下来自然是称义，因为称义是借由信心传递给我们的。而因为称义将人放

⁴ Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, pp. 17f.

⁵ Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, p. 69.

在一个与神的新关系中，这个新关系就会伴随着儿子名分的灵（the Spirit of adoption）的恩赐，会使人负起全新的顺服的义务，并且使人能从心里顺服神的旨意，紧接着就会讨论成圣的工作。最后，救恩次序会以圣徒的坚忍和他们最后得荣耀结束。

巴文克将救恩的福分分为三类。他一开始说到，罪是罪咎、污染、苦难，因为它牵涉到破坏行为之约，丧失神的形象，使人服在败坏的权势之下。借着祂的受苦、祂满足了律法的要求、胜过死亡，基督拯救我们脱离这三大祸害。因此，基督的福分主要是在于以下几点：(A) 借着称义，包括赦罪、儿子的名分、与神相和、荣耀的自由，基督恢复了神和人之间的关系。(B) 借着重生、内在的呼召、回转、更新、成圣，基督更新了照着神的形象所造的人。(C) 为着祂永恒的基业，基督保守人，拯救人脱离受苦和死亡，并借着保守、圣徒的坚忍、得荣耀，使人获得永恒的救恩。神借着圣灵的光照，将第一类福分赐给我们，我们也借着信心领受，使我们的良心得到自由。借着圣灵的重生工作，神将第二类福分赐给我们，更新我们，救赎我们脱离罪的权势；借着圣灵的保守、引导、圣灵的印记，使圣灵成为我们完整救赎的凭据（earnest；直译作“定金”），使第三类恩典流到我们身上，并且释放我们的身体和灵魂脱离苦难和死亡的辖制。第一类福分膏立我们作先知，第二类福分膏立我们作祭司，第三类福分膏立我们作君王。论及第一类福分，我们乃是回顾基督在十字架上完成的工作，为我们的罪代赎；论及第二类福分，我们仰望在天上永活的主，祂是我们的大祭司，如今坐在父的右边；论及第三类福分，我们盼望耶稣基督的再临，祂将要制服一切的仇敌，最终要将国交与父。

关于改革宗神学中的救恩次序，我们应当谨记以下几点：

A. 有一些语词并非总是用于相同的涵义。“称义”这个词一般限定在所谓的因信称义上，但有时也用来涵盖发生选民在耶稣基督的复活里的客观称义，以及基督的义在救赎之约里归算给选民。此外，重生这个词如今一般是用来指神的作为，神借此将新生命的法则赐给人，也用来指新生或新生命的初次表现。在十七世纪的神学中，它经常与“回转”、甚至“成圣”一同出现，作为它们的同义词。一些人将它说成是被动的（passive）回转，与“回转”本身不同，后者在当时称为主动的（active）回转。

B. 其他的一些区分也值得关注。我们应当谨慎地区分神的“司法行动”（judicial acts）和“再造行动”（recreative acts），前者（例如称义）是改变罪人的

状态，后者（例如重生、回转）是改变罪人的状况；区分圣灵在人的潜意识中所做的工作（重生），和圣灵在人意识生活（conscious life）中所做的工作（回转）；区分与脱去旧人有关的事（悔改、将旧人钉在十字架上），和构成穿上新人的事（重生、部分成圣）；区分救赎工作之施行的开端（重生和回转本身），和这个工作的延续（日常的回转和成圣）。

C. 与施行救恩的不同活动有关，我们应当谨记，神的司法行动构成了再造行动的基础，因此，称义尽管在时间上不在其他活动之先，在逻辑上却先于其他的活动；神的恩典在人的潜意识中所做的工作，先于在人的意识生活中所做的工作，以至于重生在回转之先；神的司法行动（称义、包括赦罪和儿子的名分）总是会对人的意识说话，而再造的行动（即重生）乃是发生在人的潜意识生活里。

2. 路德宗的观点

尽管路德宗人士不否认拣选、奥秘的联合、基督之义的归算等教义，但他们也没有以其中任何一个教义作他们的出发点。他们完全承认，救赎工作在罪人心中和生活的主观实现，实际上是神的恩典的工作；但与此同时，在描述救恩次序时，他们却将强调的重点放在人这边（*parte hominis*）所做的，而不是神这边（*parte Dei*）所做的。他们首先将信心看为神的恩赐，但同时又将信心更具体地视为人里面的积极原则（active principle）和人的活动，是他们的救恩次序中决定一切的要素。皮柏说：“因此，就救恩的施行来说，每一件事都取决于人对福音的信心。”⁶ 我们已经注意到，凯夫坦将信心视为救恩次序的全部。强调信心是一种积极原理，这无疑是由于在路德的宗教改革里，“因信称义”的教义——经常被称为宗教改革的实质原理（material principle）——是被放在最重要的地位上。根据皮柏的说法，路德宗是以一个事实为出发点的：在基督里，神得以与世人和好。神借着福音向人宣告这个事实，并表示要使人可以主观地拥有在基督里所完成的客观的赦罪或称义。这个呼召总是伴随着一定程度的光照和生命的苏醒，好叫人获得能力，不去抵挡圣灵在救恩上的运行。它经常会带来悔改，而悔改会带来重生，圣灵也借着重生将得救的恩典赐予罪人。呼召、光照、悔改、重生，这一切其实只不过是预备性的工作，严格来说，还不能

⁶ Pieper, *Christl. Dogm.* II, p. 477（伯克富摘录原文如下：*So kommt denn hinsichtlich der Heilsaneignung alles darauf an, dass im Menschen der Glaube an das Evangelium entstehe*）。亦参 Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 258 ff.

算是恩典之约的祝福。它们是在与基督建立起活泼的关系之外就可以经历到的，仅仅是为了带领罪人归向基督。“重生是以人对施加在他身上的影响所作出的举动为条件的”，因此“会即刻发生或逐渐发生，取决于人的抵挡是逐步增加还是逐步减少。”⁷ 在重生当中，神赐予人得救的信心，人借此来支取在基督里客观赐下的赦罪或称义，被赐予神儿子的名分，借着奥秘的联合，与基督合为一体，并领受更新与成圣的灵，顺服之生命的活泼原则。是否能永远拥有这些福分，取决于持续的信心——人这边的积极信心。如果人持续相信，他就有平安和喜乐、生命和救恩；但是如果他后来停止运用信心，这一切就会变得可疑、不确定、可失去。信徒永远有可能会失去所拥有的一切福分。

3. 罗马天主教的观点

在罗马天主教的神学中，教会论排在救恩次序的讨论之前。孩童靠着洗礼重生，但是那些在洗礼之后明白福音的人，会领受一种 *gratia sufficiens*（足够的恩典），是在于思想上的光照和意志上的强化。人可能抵挡这种恩典，也可以同意这种恩典。如果人同意，它就转为 *gratia co-operans*（协作的恩典），在这种恩典中，人与神合作，为自己的称义做准备。这个预备工作包括七个部分：(A) 相信、接受神的话；(B) 罪人看到自己罪恶的光景；(C) 盼望神的怜悯；(D) 开始爱慕神；(E) 恨恶罪；(F) 下定决心遵行神的命令；(G) 盼望受洗。很明显，信心在这里并未占据核心的地位，只是和其他的预备工作并列。它仅仅是在理智上同意教会的教义（*fides informis*〔未成形的信心，一种死的信心〕），只能借着在“恩典的注入”（*gratia infusa*）过程中所赐下的爱，获得它使人称义的能力（*fides caritate formata*〔由爱所塑造的信心〕）。只有在这个意义上——即它是一切称义的基础和根源，是前面所说的一切预备工作中最首要的——它才能被称为称义的信心。在这个准备工作之后，称义的本身会在洗礼中接着发生。这主要是在于恩典的注入，包含许多超自然的德行，接下来是赦罪。这赦罪的程度与罪人实际上克服罪的程度成正比。我们应当谨记，称义是无条件的，不是靠上述的预备工作赚得的。称义之恩赐是靠遵行神的诫命和行善来保存的。借着恩典的注入，人获得可以行善的超自然力量，因此——以一种“当得的功德”（*merit de condigno*），也就是真功德——配得到接下来的所有恩典，甚至是永生。因

⁷ Schmid, *Doct. Theol.*, p. 464.

此，神的恩典是为了使人能够再次配得救恩。但我们无法确定人会保留此赦罪。称义的恩典可能丢失，不只是透过不信，更可能透过任何致死的大罪。不过，人可以借着告解礼（sacrament of penance）来恢复，告解礼包括悔罪（痛悔〔contrition〕或不彻底的忏悔〔attrition〕）和认罪（confession），加上赦罪（absolution）和补偿（works of satisfaction）。罪咎和永远的刑罚可以靠赦罪来除去，但是在世间的刑罚则需要靠补偿来除去。

4. 亚米念主义的观点

亚米念主义的救恩次序，虽然表面上将救恩工作归因于神，实际上却使它取决于人的态度和行为。神为人开启救恩的可能性，但是能否得救，取决于人是否把握机会。亚米念主义将基督的代赎视为“为全世界的罪所奉献的一种祭品和补偿”（波普），也就是为人类的每一个个体的罪。他们否认亚当的罪咎归算给他所有的后裔，否认人生来就是全然败坏的，没有能力行任何属灵的善；他们相信，因为堕落的结果，人性无疑是受损的、腐败的，但是人在本质上仍然有能力行属灵的善、转向神。但是因着有罪人性的邪恶倾向、乖张、迟钝，神就赐给它满有恩典的帮助。神将充足的恩典赐给所有的人，使他们能够达到完全获得属灵祝福和最终得救的状态（如果他们这样选择的话）。福音的邀请不加区分地临到所有的人，在他们身上仅仅施加道德影响，但是人有能力抵挡或顺服这种影响。如果人顺服这种影响，他们就会在悔改和信心中转向基督。这些发生在人灵魂中的活动，并不是（如加尔文主义所认为的）重生的结果，而是仅仅为所谓的恩典状态（这是正当的称呼）作准备。当他们信心的对象真的是基督（直译：当他们的信心真的终止在基督身上），这种信心（因为基督的功德的缘故）就被归算给他们，使他们都得着义。这不是说基督的义被归算给罪人，被当成他们自己的义，而是说，由于基督为罪人所做的一切，罪人的信心——包括顺服的原则、内心的诚实和良善的倾向——代替了完美的顺服而蒙神接纳，并被算为罪人的义。如此，在这个基础上，罪人被称为义；在亚米念的体系中，这通常只意味着他们的罪得到了赦免，而不是说他们被接纳为义人。亚米念主义者经常以这种形式来描述：赦罪是基于基督的功德，但是蒙神悦纳却是基于人对律法的顺服或对福音的顺服。信心不仅用于称义，更用来使罪人重生。信心向人保证一种顺服福音的恩典，而如果我们允许这种恩典借着生命运转，它就会带出坚忍到底的恩典。然而，神的恩典总是可抗拒的、可丧失的。

所谓卫斯理的或福音派的亚米念派，并不完全认同十七世纪的亚米念主义。尽管它的立场比原始的亚米念主义更接近加尔文主义，但是它也更加自相矛盾。它承认亚当的罪咎被归算给他所有的后裔，但同时也认为，所有的人在基督里都被称为义了，因此，这个罪咎在人出生之时就立刻被移除了。它也承认，在天然的状态中，人的道德是全然败坏的，但是也进一步强调，没有人活在那种天然的状态中，因为圣灵将基督的工作普遍地施行到每一个人身上，借此使罪人能够与神的恩典合作。它强调恩典的超自然（超越物质的）工作的必要性，使罪人更新并成圣。此外，它教导基督徒能够在今生达到完美或全然成圣的教义。我们可以补充说，尽管亚米念（Arminius）将赐予人一种与神协作的能力当成一件公义的事，卫斯理却将它视为完全是神的恩典。我们最常接触到的就是这种亚米念主义。我们不仅会在卫理公会中遇到它，也会在大部分其他教会中遇到，尤其是目前很多不属任何宗派的教会。

第2章

总论圣灵的运行

一、过渡到圣灵的工作

正如前面提到的，从基督论过渡到救恩论，是从客观过渡到主观，是从神在基督里为我们完成的工作——而且从献祭的角度来看，是一种已经完成的工作——过渡到神会随着时间在信徒心中和生命中实现的工作，在这个过程中，人被允许、也被期望要与神合作。在构建这项教义时，我们也应当受圣经的引导。巴文克博士要我们注意这里所出现的难题，因为一方面，圣经似乎教导救赎的全部工作已经在基督里完成了，因此没有留下什么事情是需要人去完成的；而另一方面，真正关键的事情仍然必须在人身上、借着人完成。圣经关于救赎之路的教导似乎既是自救的（*autosoteric*）、又是他救的（*heterosoteric*）。因此我们应当防止所有片面的观点，必须同时避免“西古拉的律法主义”（*Scylla of Nomism*）和“查日狄斯的反律法主义”（*Charybdis of Antinomianism*）。* 前者出现在伯拉纠主义、半伯拉纠主义、亚米念主义、和新律法主义里；后者在一些小教派中，有时候以一种特殊的教义，有时候仅仅以一种教义倾向冒出头来，这些小教派包括：尼哥拉党（*Nicolaitans*）、亚历山太的诺斯底派、自由灵弟兄会（*Brethren of the Free Spirit*）、重洗派中的狂热分子、亚基柯拉（*Agricola*）的追随者、摩拉维亚人（*Moravians*）、普利茅斯弟兄会中的一些人。律法主义否认神至高主权的拣选，祂借此无误地判定——不是根据祂预先看见的

* 编按：西古拉（*Scylla*）和查日狄斯（*Charybdis*）是希腊诗人荷马提到的两个海怪。在希腊神话中，凡穿越墨西拿（*Messina*）海峡的船，在海峡的一边要么会遭遇西古拉化身而成的岩礁，要么会在另一边遭遇查日狄斯化身而成的漩涡。后世遂以这两者比喻两个极端。

人的态度或行为，而是根据自己美意——谁会得救，谁不会得救；他们拒绝一个观点，即基督借着代赎之死，不仅使救恩成为可能，更实际确保了祂为之舍命的那些人的救恩，好叫永生按照其绝对的字面意义成为神白白的礼物，而在其赐予的过程中，完全不考虑人的功德；他们并且主张，人可以拯救自己，无需借助更新的恩典（伯拉纠主义）；或者靠着神的恩典的协助，人可以拯救自己（半伯拉纠主义和亚米念主义）。另一方面，反律法主义——有人说这是极端加尔文主义（hyper-Calvinism）所青睐的——认为，我们的罪归算给基督，会使基督本人成为罪人，而将基督的义施行在信徒身上，会使信徒本身成为义人，以至于神在我们身上再也看不到任何的罪；他们相信，信徒与基督之间的联合，是一种“身分的联合”（union of identity），并且使信徒在各个方面都与基督成为一体；圣灵的工作是多余的，因为罪人的救赎已经在十字架上完成了，甚至更极端一些，基督的工作也是不必要的，因为在神永恒的定旨中，整件事已经尘埃落定了；罪人在基督的复活里、甚至在救赎筹算中已经被称义了，因此不需要借着信心称义，或者在这当中领受的仅仅是之前已经完成之称义的宣告；信徒如今已经脱离了律法——不仅不再以律法为行为之约的条件，更不以之为生命的法则。这实际上是否认圣灵的位格和工作，在一些例子里，甚至是否认借着基督所完成的客观代赎。代赎和称义都是从永恒而来。忏悔的罪人错误地从这个假设出发，即神向他发怒，也只需要认清这一点。此外，罪人应该明白，无论他犯了什么罪，都无法影响他在神面前的地位。

圣经教导我们要认识在创造和救赎之工中的某经世，也授权我们论及圣父和我们的创造，圣子和我们的救赎，圣灵和我们的成圣。圣灵不仅拥有独立的位格，也有独特的工作方式；因此我们应当区分“基督赚取救恩的工作”和“圣灵施行救恩的工作”。基督满足神公义的要求，赚取救恩的一切福祉。但是祂的工作尚未结束。基督在天上继续祂的工作，好叫祂为之舍命的那些人，完整地拥有祂为他们赚得的一切。连救恩工作的施行也是基督的工作，但这项工作是祂借着圣灵的代理完成的。尽管这项工作救赎的经世中表现为圣灵的工作，但是它和基督的工作连一刻都无法分割。圣灵的工作根植于耶稣基督的救赎之工，将它执行到底，且不乏救赎对象的合作。基督自己也曾指出这两者之间的密切关联，祂说：“只等真理的圣灵来了，祂要引导你们明白一切的真理；因为祂不是凭自己说的，乃是把祂所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。祂要荣耀我，因为祂要将受于我的告诉你们”（约十六 13~14）。

二、圣灵的一般运行和特殊运行

圣经清楚地说明，圣灵的运行并非都是耶稣基督救赎之工最主要的部分。正如神的儿子不仅是救赎的中保，他也是创造的中保，照着圣经所描述的，圣灵也一样不仅运行在救赎之工中，也运行在创造之工中。很自然地，救恩论只和圣灵的救赎工作有关，但是为了正确地理解这个主题，考虑到圣灵较普遍的运行，也是非常可取的。

1. 圣灵的一般运行

众所周知，三位一体的区分，在旧约圣经中不如在新约圣经启示得那般清晰。

“神的灵”这个词在旧约圣经中并不总是用来指一个位格，即使在一些明显有位格观念的例子里，也并非总是表明圣三位一体的第三个位格。它有时是象征性地用来指神的呼气（伯三十二 8；诗三十三 6），而在另一些例子中，只是“神”的同义词（诗一三九 7、8；赛四十 13）。它经常用来指生命的能力，使受造物维持生命的原则，而这在某种方式上是神特有的。神的灵住在一切被造物之中，这是受造物本身的存在所倚靠的，这灵是从神而来的、也将一切受造物与神绑在一起（伯三十二 8，三十三 4，三十四 14~15；诗一〇四 29；赛四十二 5）。神被称为“万人之灵的神（或‘父’）”（民十六 22，二十七 16；来十二 9）。在其中的一些例子，神的灵明显不只是一种能力，而是一个位格。圣经第一处提到圣灵的经文是创世记一章 2 节，那里已经让人注意到这个赐生命的功用，这尤其与人的受造有关（创二 7）。神的灵产生生命，使神的创造之工得以完成（伯三十三 4，三十四 14~15；诗一〇四 29~30；赛四十二 5）。从旧约圣经中，我们可以明显看到，生命的起源、生命的维持、生命的发展，都仰赖圣灵的运行。收回圣灵就意味着死亡。

能力的特别彰显、大显力量和胆量的英勇事迹，也被归因于神的灵。神为拯救以色列人所兴起的士师，明显是具有相当能力的人，具有异乎寻常的胆量和力量。但是他们的丰功伟绩的真正秘诀，不在于他们自己，而是临到他们身上的超自然能力。圣经反复提到“耶和华的灵（大大）降在他们身上”（士三 10，六 34，十一 29，十三 25，十四 6、19，十五 14；《和合本》或作“感动”）。赋予士师能力，使他们能够拯救神的百姓的，是神的灵。圣经也明确承认圣灵在理智范围的运行。以利户曾谈到这一点，他说：“但在人里面有灵，全能者的气使人有聪明”（伯三十二 8）。理智的洞见、明白生活问题的能力，都可以归功于圣灵光照性的影响。艺术技能的提高，也归

功于耶和华的灵（出二十八 3，三十一 3，三十五 30 起）。一些人拥有特殊的天赋，能够胜任精巧的工作，例如建造会幕、祭司外袍上的装饰（另参：尼九 20）。此外，圣经描述耶和华的灵赋予人不同的资质，使其胜任不同的职分。耶和华将降在摩西身上的灵，分给另外七十人，委任他们协助摩西，统治、审判以色列百姓（民十一 17、25、26）。他们也暂时获得预言的灵，以见证他们的呼召。约书亚被选立为摩西的继承者，因为他有耶和华的灵（民二十七 18）。当扫罗和大卫被膏立为王时，耶和华的灵降在他们身上，使他们能够胜任重要的工作（撒上十 6、10，十六 13、14）。最后，神的灵作为启示的灵，也明显运行在先知里面。大卫说：“耶和华的灵借着我说，祂的话在我口中”（撒下二十三 2）。尼希米在尼希米记九章 30 节见证说：“但你多年宽容他们，又用你的灵借众先知劝戒他们，他们仍不听从。”以西结靠着耶和华的灵，说到一个异象（结十一 24）；而在撒迦利亚书七章 12 节，我们读到：“然而，他们心硬如金刚石，不听律法和万军之耶和华用灵借从前的先知所说的话”（另参：王上二十二 24；彼前一 11；彼后一 21）。

2. 圣灵的一般运行和特殊运行之间的关系

圣灵的一般运行和特殊运行之间具有某种的相似性。圣灵借着一般的运行，创造、维持、强化、引导一切的生命，无论是生机层面、理智层面，还是道德层面。圣灵根据相关的对象，采用不同的方法实现这一点。圣灵的特别运行也可以说非常类似。在救赎领域里，圣灵也创造新生命、引导新生命的发展、使新生命结果实、直到它实现终极的目标。尽管有这种相似性，但圣灵在创造领域的运行，和圣灵在救赎或再造领域的运行，仍然有本质的不同。在前者中，圣灵创造、维持、发展、引导自然界受造物的生命，遏制罪目前在人类和社会生活中造成的败坏的、毁灭性的影响，使人类在他们的团体生活中维持某种的秩序和礼仪，在他们彼此的关系中能行外在的良善、正确的事，发展自己在受造时就被赐予的天赋。另一方面，在后者中，圣灵创造、维持、发展、引导新生命，这生命乃从上头而生、从上头得喂养、要在上头变得完全——一种在原则上是属天的，却生活在地上的生命。借着祂特殊的运行，圣灵战胜、毁灭罪的权势，按照神的形象更新人，使人能够向神献上属灵的顺服，成为地上的盐、世上的光，成为生活中每一个领域的“属灵的酵”。尽管圣灵在创造的工作中，总的来说无疑具有某种独立的意义，然而它仍然从属于救赎之工。选民的整个生命，包括重

生之前的年日，都是由神决定并掌管的，目的都是为了他们最终的命运。选民的自然生活受到严格的管制，以至于当它们得到更新时，会符合神的目的。

三、圣灵是神圣恩典的分赐者

正如神为罪人预备救恩的约被称为“恩典之约”，也正如圣经说恩典之约的中保已经“满有恩典”地显现了（编按：约一 14；《新译本》），以致我们都从祂丰满的恩典里领受了，而且“恩上加恩”（约一 16~17），圣灵同样被称为“恩典的灵”，因为祂将“基督的恩典”传递给我们。

1. “恩典”一词在圣经中的用法

圣经并不总是以相同的含义来使用“恩典”一词，它具有各种不同的含义。我们在旧约圣经中见到 $\eta\tilde{n}$ (*hēn*; 形容词是 $\eta\tilde{n}\tilde{u}\tilde{n}$ (*hānūn*)) 一词，它是由词根 $\eta\tilde{n}$ (*hānan*) 衍生而来的。这个名词可以指优雅或美丽（箴二十二 11〔“恩”〕，三十一 30〔“艳丽”〕），但是最普通的含义是恩惠或善意。旧约圣经反复论到在神或人的眼前蒙恩。这种恩典通常会伴随着各种恩惠或祝福。这意味着，恩典不是一种抽象的素质，而是一种积极的、有效的原则，在大有裨益的行动表现出来（创六 8，十九 19，三十三 15；出三十三 12，三十四 9；撒上一 18，二十七 5；斯二 7）。这里的基本观念是，这些满有恩典地赐下的福分是白白赐予的，丝毫不考虑任何的权利或功德。新约圣经中的 $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ (*charis*) 一词，源自 $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\sigma\tau\epsilon\iota\nu$ (*chairein*, “欣喜”)，首先是指令人愉悦的外表、可爱、愉快、令人满意，在路加福音四章 22 节；歌罗西书四章 6 节具有这样的含义。然而，这个词更加突出的含义是恩惠或善意（路一 30，二 40、52；徒二 47，七 46，二十四 27，二十五 9）。它可以指我们救主的良善和仁慈（林后八 9），或是神赐予或显明的恩惠（林后九 8〔指物质的祝福〕；彼前五 10）。此外，这个词表达出领受这类恩惠的人在心中被唤起的感情，因此它也获得了感激或感恩的含义（路四 22；林前十 30，十五 57；林后二 14，八 16；提前一 12）。然而，在新约圣经使用 $\chi\acute{\alpha}\rho\iota\varsigma$ (*charis*) 一词的经文里，它大多数都是表明神借着圣灵在人心中所做的工作是人配不配的。尽管我们有时也将恩典说成是一种内在素质，但是它实际上是借着圣灵内在的工作，从那位“满有恩典、真理”者（约一 14）的丰满（一 16）而来的、神的恩典的主动传递（罗三 24，五 2、15、17、20，六 1；林前一 4；林后六 1，八 9；弗一 7，二 5、8，三 7；彼前三 7，五 12）。

2. 救赎之工中的神圣恩典

当我们将神的恩典连同救赎之工一起讨论时，再次要求我们注意以下的区分，这是我们应当谨记的：

A. 首先，“恩典”是神的一种属性，是神众多全德之一。它是神以至高主权在人的罪和罪咎中白白赐予人的恩惠或爱，是人不配得的；它也借着赦罪和得救脱离罪的刑罚表现出来。它与神的怜悯有关，与神的公义有别。在最根本的含义上，这是救赎的恩典。它是神拣选的计划、罪人的称义、属灵更新的终极成因，也是一切属灵、永恒福祉的丰富源头。

B. 其次，“恩典”一词用来指神在基督里为人的救恩所作的客观预备。作为中保的基督，是神的恩典活生生的化身。“道成了肉身，住在我们中间，……充充满满地有恩典、有真理”（约一 14）。当保罗说：“因为神救众人的恩典已经显明出来”（多二 11），他心里想到的是基督的显现。但是这个词不仅是用来指基督是什么，更用来指基督为罪人所赚取的一切。使徒在他书信结尾的问安中反复提到“我们主耶稣基督的恩”，心中想到的就是这个以基督为功德因（meritorious cause）的恩典。约翰说：“律法本是借着摩西传的，恩典和真理都是由耶稣基督来的”（约一 17；亦参：弗二 7）。

C. 第三，“恩典”一词用来指神的恩惠，显明在借着圣灵所施行的救赎之工。它被用来指我们在称义中所领受的赦罪，那是神白白赐下的赦罪（罗三 24，五 2，21；多三 15）。除此之外，它也是一个综合的名称，意指神的恩典所带来的一切恩赐、救恩的一切祝福，以及神借着圣灵的运行在信徒心中和生活中产生的属灵恩典（徒十一 23，十八 27；罗五 17；林前十五 10；林后九 14；弗四 7；雅四 5~6；彼前三 7）。此外，有明确的迹象表明，恩典不仅仅是一种被动的素质，更是一种积极的权势、一种能力、不断地在埋头苦干（林前十五 10；林后十二 9；提后二 1）。在这个意义上，恩典就像是圣灵的同义词，以至于在使徒行传六章 5 节和 8 节，“满有圣灵”和“满有恩惠和能力”（编按：参《新译本》）几乎没有差别。圣灵也被称为“恩典的灵/施恩的圣灵”（来十 29）。它尤其和圣经中关于神借着圣灵将恩典施行在罪人身上的教导有密切关联，以至于使教会发展出一套恩典的教义。

3. 教会中的恩典教义

圣经中关于神的恩典的教导，强调神是以一种白白的、至高主权的方式，丝毫不考虑人固有的功德，将祂的恩福分赐给人；人生命的一切祝福，都要归功于一位仁慈的、宽容的、恒久忍耐的神；特别是救赎之工中的一切祝福，都是神白白赐下的，绝不可能由人想像上的功德来决定。保罗以下面这段话清楚地表达出这一点：“你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的，也不是出于行为，免得有人自夸”（弗二 8~9）。保罗特别强调，救恩不是借着行为（罗三 20~28，四 16；加二 16）。

此教义并非完全没有受到挑战。在一些早期教父，尤其是在东方教会的教父中，我们已经碰上一种道德主义，明显与保罗的强调不符。在这部分教会当中变得很明显的这种倾向，最后在伯拉纠主义里达到高峰。伯拉纠对恩典的看法是相当奇特的。根据韦格斯（Wiggers）的说法，伯拉纠认为恩典包括了以下内容：(A) “行善的能力（*possibilitas boni*），因此尤其是自由意志本身。” (B) “启示、律法、基督的榜样，借此使美德的实践对人来说变得容易。” (C) “我们如此被造，以至于能借着我们自己的意志离弃罪，也在于神赐下律法和诫命帮助我们，以及祂赦免那些回转归向祂的人先前所有的罪。” (D) “对基督徒的超自然影响，人的理性借此得到光照，美德的实践也变得比较容易。”¹ 伯拉纠不承认神的灵直接运行在人的意志上，只认可神的灵借着光照人的良心，间接运行在人的意志上。在他看来，神恩典的运行主要是外在的、自然的，虽然不完全如此。与伯拉纠主义的观点对立，奥古斯丁的观点经常被称为“恩典神学”。尽管奥古斯丁承认，“恩典”一词也可以用于一种更宽泛的含义（天然的恩典），甚至在原始正直的状态（*state of integrity*）中，使亚当有可能保持他的正直的也是神的恩典，奥古斯丁强调的重点永远是：恩典是神赐给堕落之人的礼物，表现在赦罪、人性的更新和成圣上。有鉴于人性的全然败坏，奥古斯丁将此恩典视为对得救来说是绝对必要的。恩典是借着圣灵在人心中的运行做成的，祂住在选民心中，在选民心中做工，也是救恩一切福祉的原理。奥古斯丁区分“运行中的或在先的恩典”（*operating or prevenient grace*）和“协作的或在后的恩典”（*co-operating or subsequent grace*）。前者使人的意志能够选择善，后者与已被赋予能力的意志合作，

¹ Wiggers, *Augustinism and Pelagianism*, pp. 179-183.

使人行善。在他与半伯拉纠主义的论战过程中，奥古斯丁强调神的恩典所具有的完全无条件（*gratuitous*）且不可抗拒（*irresistible*）的特征。

在之后的论战中，奥古斯丁的恩典教义仅仅取得局部的胜利。席贝格如此表达自己的观点：“因此‘唯独恩典’的教义获得了胜利；但奥古斯丁的预定论却被人丢弃。预定论所主张的不可抗拒的恩典，被‘洗礼的圣礼恩典’驱逐出境。”²在中世纪时期，经院神学家非常关注“恩典”这个主题，但是对这个教义的细节却没有一致的意见。有些人接近奥古斯丁的观点，另一些人则接近半伯拉纠主义对恩典的看法。总的来说，我们可以说，他们认为恩典是透过圣礼为媒介而赐下的，而且他们企图将“恩典的教义”和“功德的教义”结合在一起，然而这会严重破坏恩典的教义。他们强调的重点不在于恩典是神向罪人显明的恩惠，而是强调恩典是灵魂的一种素质，它既可以被视为非受造的（*uncreated*）（即：和圣灵一样），也可以被视为还没有被创造出来的（*increated*），或者是靠着圣灵在人心中做成的。这种“注入的恩典”是发展基督徒美德的基础，它使人能够从神那里获取功德，以便赚取更多的恩典，尽管人不能赚取坚忍的恩典。这种恩典只能来自神白白的赏赐。经院神学家们并没有像奥古斯丁那样，极力维护恩典教义和预定论之间的逻辑关联。

改教家回到奥古斯丁派对恩典的看法，却避开他的圣礼主义（*sacramentarianism*）。他们再次强调恩典是神向罪人显明的、人不配得的恩惠，而且以一种排除罪人一切功劳的方式来描述恩典。史梅敦（*Smeaton*）说：“在奥古斯丁的信念里，恩典一词是暗示内心中的爱心操练，这是由圣灵运行所唤醒的爱（罗五 5），而在经院神学中，变成是指灵魂的一种素质或内在的天赋，被注入信、爱、望的习性，如今以一种更合乎圣经的、也更宽的含义，被理解为神心中白白的、有效的恩惠。”³尽管改教家将恩典一词用在称义上，但是在其他方面，他们也经常用“圣灵的工作”这个短语，而不是用恩典这个词。尽管他们都强调恩典在圣灵内在的、救恩运行上的意义，但是加尔文尤其发展出“一般恩典”的观念，也就是说，尽管它将神的恩惠表达出来，却是一种没有拯救功效的恩典。根据凯柏尔（*H. Kuiper*）博士出色的教理史研究《加尔文论一般恩典》（*Calvin on Common Grace*），⁴加尔文甚至将一般恩典分为三类，也就是普世性的（*univesal*）一般恩典、一般的（*general*）一般恩典、圣约的

² Seeberg, *History of Doctrine*, I, p. 382.

³ Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 346.

⁴ Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 179 ff.

(covenant)一般恩典。在这一点上,亚米念主义者与宗教改革的教导分道扬镳。根据他们的说法,神将充足的(普遍)恩典赐给所有人,借此使他们能够悔改、相信。如果人的意志赞同圣灵或与圣灵合作,人也确实悔改、相信,神就赋予人更多恩典,也就是顺从福音的恩典和坚忍的恩典。因此,神恩典的工作,取决于人的意志的赞同与否。没有“不可抗拒的恩典”这回事。在前面引用过的著作里,史梅敦说:“亚米念认为,每个人都可以顺服或抗拒;与其说回转的成因在于圣灵,倒不如说是在于人的意志的赞同或合作;后者才是回转的直接成因。”⁵ 邵玛学派的亚目拉督并没有真的改进亚米念主义的立场,他假设,根据神的普遍定旨,尽管罪人缺乏行善的能力,却仍然有天然的相信的能力。借着爱德华滋(Edwards)、贝拉米(Bellamy)和富勒(Fuller),这种令人遗憾的区分被保留在新英格兰神学里。帕宏(Pajon)是亚目拉督的门徒,他否认圣灵工作的必要性,也就是圣灵在罪人心中的内在光照、目的是为了引发救恩性的回转。他认为唯一必要的,是理性必须要被外在启示的光照所打动,因为理性本身已经具有足够清楚的观念。沃伯顿(Warburton)主教在他的《恩典论或圣灵的职分和圣灵的运行》(*The Doctrine of Grace or the Office and Operations of the Holy Spirit*)中,完全不承认众所公认的救赎恩典,而是将“恩典”一词限定为圣灵在使徒时代的特殊运行。容克海姆(Junckheim)在他一本重要著作中,否认神在使罪人回转所做的工作中具有超自然的特征,并确认这个词所具有的道德能力会使一切生效。英格兰循道派奋兴运动(Methodist Revival)和美国的大觉醒运动(Great Awakening),也带来拯救恩典教义的恢复,尽管在一些情况下,它或多或少带着亚米念主义的色彩。对施莱马赫而言,罪的罪咎(guilt of sin)的问题实际上是不存在的,因为他否认罪咎是客观存在的。因此,他几乎完全不懂什么是神的拯救恩典。麦敬道说:“关于(神对罪人的怜悯)这个核心的圣经真理,施莱马赫多半沉默以对,或者是敷衍了事地一笔带过,这表明他对它的理解有多欠缺。”⁶ 在立敕尔的神学中,神圣恩典的教义也必然是含糊不清的。这可以说是整个现代自由派神学的一项特征,由于自由派神学强调人的良善,就会忽视神的拯救恩典的必要性。“恩典”一词逐渐从许多神学家的著作和言谈中消失,我们这个时代的许多普通的民众,只知道这个词的意思是“优雅”和“亲切”,此外就一无所知了。甚至连奥图都在他的《论神圣》(Otto, *The Idea of the Holy*)一书中呼吁我们注意,人们未能意识到恩典这个词

⁵ Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, p. 357.

⁶ Mackintosh, *Types of Modern Theology*, p. 96.

更深刻的含义。⁷ 转折点神学重新强调神圣恩典的必要性,以致“恩典”一词再度被人使用,这一点是值得称道的。

进深研究问题

头三个世纪所强调的是救恩次序中的哪些要素?

这几个世纪显露出偏向道德主义和仪式主义 (ceremonialism) 的程度有多深?

该如何理解称义的教义?

奥古斯丁是如何看待“称义”的?他对“信心”的看法是什么?他将“恩典”区分为几类?在他的神学体系中,恩典是否排除一切的功劳?他是否认为救恩是可丧失的?

哪些因素有利于“善行”这一教义的发展?

经院神学家如何描述称义的教义?

救恩次序在反律法主义者手中受到什么待遇?

理性主义和敬虔主义式的新律法主义者 (pietistic neonomians) 如何看待这一点?

除了救恩的运行之外,圣经还将哪些运行归给圣灵?

“恩典”一词在圣经中有哪些不同的含义?关于救赎之工,它所指的是什么?

历史上自由意志的教义和恩典的教义之间有何关联?

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 551-690.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, pp. 15-20.

McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 367-371.

Kaftan, *Dogmatik*, pp. 525-532, 651-661.

Warfield, *The Plan of Salvation*.

Seeberg, *Heilsordnung* (Art. in Hauck's *Realencyclopaedie*).

Pieper, *Christl. Dogm.* II, pp. 473-498.

H. Schmid, *Doct. Theol.*, pp. 413-416.

K. Dijk, *Heilsorde* (Art. in *Chr. Enc.*).

⁷ pp. 32 ff., 145 = 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)。

系统神学

第四部分 救赎之工的施行

Pope, *Chr. Theol.* II, pp. 348-367.

Neil, *Grace* (Art. in *A Protestant Dictionary*).

Easton, *Grace* (Art. in the *Intern. Standard Bible Ec.*).

Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, pp. 1-99, 291-414.

Buchanan, *The Doctrine of Justification*, pp.339-364.

Moffatt, *Grace in the New Testament*.

Bryan, W. S., *An Inquiry into the Need of the Grace of God*.

第3章

一般恩典

与圣灵的一般运行有关，一般恩典这个主题也值得关注。然而，我们应当明白，改革宗神学并非像亚米念神学那样，将一般恩典的教义视为救恩论的一部分。与此同时，它也承认，圣灵在创造领域的运行和圣灵在救赎领域的运行有非常密切的关联，因此，它感到不应当将这两者彻底分离。

一、一般恩典之教义的起源

1. “一般恩典”要处理的问题

一般恩典教义的起源是由一个事实引发的，即在世上有一种自然的生命历程，是与基督徒的生命历程连同其一切的祝福齐头并进的，前者虽然无法提供救赎，却仍然展现出真、善、美的诸多痕迹。问题产生了，既然整个世界都在罪的咒诅之下，我们又该如何解释世上相对来说算是井然有序的生活呢？地上如何结出丰盛富饶的珍贵果实，而不是单单长出荆棘和蒺藜？罪人仍然“保留一些对神、对自然事物、对善恶的差别的知识，并且显出对美德和外向好行为的某种尊重”，我们该如何解释？天然人被赋予的特殊恩赐和天赋，那些完全没有在基督耶稣里的新生命的人，却能够发展出科学和艺术，我们该如何解释？世界各地的人即使从来没有接触过基督教，仍然对宗教存着渴望，我们该如何解释？未重生的人为何仍然能够说出真理，向他人行善，并且过着外在品行端正的生活？这些正是一般恩典的教义试图回答的问题。

2. 奥古斯丁对这个问题的态度

虽然奥古斯丁没有专门用“恩典”一词来指拯救的恩典，但是他也没有教导一般恩典的教义。他提到亚当在堕落之前曾经享有的一种恩典，甚至承认：人作为一种活生生的、有知觉的、有理性的存有，其存在本身就可以称为恩典。但是与伯拉纠的观点相反——伯拉纠强调人的天然能力，并且除了人的自然天赋、律法和福音、基督的榜样，以及理性在神满有恩典的影响下所得到的光照之外，不承认任何其他的恩典——奥古斯丁强调人的完全无能、人完全依赖神的恩典（作为一种内在的更新能力，这种能力要么是“运行中的恩典”，要么是“协作的恩典”，不仅光照人的心思，也直接作用在人的意志上）。奥古斯丁几乎完全是在这种意义上使用“恩典”一词，并且将这种恩典视为执行每一种善行的必要条件。当伯拉纠派指出异教徒的美德——他们“仅仅透过与生俱来之自由的能力”，往往成为充满怜悯、仁慈、谨慎、朴实、温和的人——时，奥古斯丁的回答是，这些所谓的美德都是罪，因为它们不是出于信心。奥古斯丁承认异教徒可以行某些善行，这些善行本身是好的，从某种较低的层次来看，甚至是值得称赞的，但是他仍然认为这些行为——作为未重生之人的行为——是罪，因为它们不是出于爱神的动机或信心，无法符合正确的目的，也就是神的荣耀。¹ 奥古斯丁否认这种行为是人的天然良善的果实。

3. 在中世纪时期发展出来的观点

在中世纪时期，以自然（或译“本性”）和恩典的对立取代奥古斯丁派的罪和恩典的对立。这种对立是基于另一种对立，也就是自然和超自然的对立，这在罗马天主教的神学中扮演重要的角色。在原始的正直状态中，神赋予人“原始的义”（original righteousness）的超自然恩赐，它被当作缰绳一样，用来约束人的低等性情。由于堕落的结果，人丧失了这种超自然的恩赐，但是真实的人性仍然被保留，或者说只稍微受到影响。犯罪的倾向虽然逐步壮大，却无法阻止人产生出许多真、善、美的事物。然而，没有神注入的恩典，所有的这一切都不足以给人向神索取永生的权利。与自然和超自然的对立有关，罗马天主教发展出另一种区分，就是“道德上的美德”和“神学上的美德”之间的区分：前者指谦卑、顺服、温柔、宽容、节制、贞洁、

¹ 参：Polman, *De Predestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn*, pp. 77f.; Shedd, *History of Christian Doctrine*, II, pp. 75f.

努力行善，是人借着自己的努力、也借助于神恩典的及时帮助而能够实现的；后者指信、望、爱，是靠着成圣之恩（sanctifying grace）注入到人里面的。重洗派和苏西尼派也深受这种区分之害，但是因着这种区分，前者高举恩典，却以牺牲自然为代价，而后者高举自然，却以牺牲恩典为代价。

4. 改教家和改革宗神学的立场

在这一点上，正如其他的一些教义，路德并没有完全避免罗马天主教的“酵”。尽管路德转回到奥古斯丁的罪和恩典的对立，但是他在“较低等的属地领域”和“较高等的属灵领域”之间作出鲜明的划分，并且主张，堕落的人尽管完全没有能力行任何属灵的善，却生来就有能力在较为低等的属地领域作出许多良善或值得称赞的事。《奥斯堡信条》（Augsburg Confession）诉诸于奥古斯丁，教导说：“人的意志有某种自由去行公民的义（civil righteousness），在理性范围之内选择这类事情；但人的意志没有能力行神所要求的义。”² 这条条文引用奥古斯丁的话，提到许多属于今生的善行，是天然人可以行的善。慈运理（Zwingli）将罪视为污染，而非罪咎，因此也将神的恩典视为成圣之恩，而非赦罪之恩。这种成圣的影响力，甚至在某种程度上穿透到外邦人的世界里，为世上的真、善、美提供了解释。加尔文既不同意路德的立场，也不同意慈运理的立场。他坚持主张天然人本身无法行任何的善，并强烈坚持拯救之恩的特殊性质。加尔文同时发展出特殊恩典的教义和一般恩典的教义。一般恩典是群体性的，无法赦罪或净化人的本性，也无法在罪人身上产生救恩。它遏制罪的毁灭性能力，在某种程度上，维护宇宙的道德秩序，从而使井然有序的生活成为可能，在人中间分配不同程度的恩赐和天赋，促进科学和艺术的发展，并且向众人的儿女倾注数不尽的祝福。从加尔文的时代以来，一般恩典的教义普遍得到改革宗神学的承认，尽管它偶尔也会遇到反对意见。然而，在很长一段时间里，这项教义并没有得到发展。这很有可能是由于理性主义的兴起和盛行，迫使人们不得不将强调的重点放在特殊恩典上。迄今为止，对于一般恩典教义的发展，凯波尔和巴文克比其他任何人作出了更多的贡献。

² 第18条。

二、一般恩典的名称与概念

1. 名称

用“一般恩典”这个名称特指我们目前所讨论的恩典，这种做法并不是从加尔文开始的。凯柏尔博士在他的《加尔文论一般恩典》一书中提到，在加尔文的著作中，他只发现四处将形容词“普遍”和名词“恩典”连在一起使用，而在其中两处，加尔文是在讨论拯救之恩。³ 然而，在后来的改革宗神学中，“一般恩典”（*gratia communis*）这个名称一般被用来表达一个概念，即这个恩典扩大到每一个人身上，与仅限于部分人（也就是选民）的“特殊恩典”（*gratia particularis*）形成对比。随着时间过去，“普遍”（*communis*）一词明显容许有多种不同的解释。在荷兰神学中，它通常被视为“一般”（*general*）的同义词。因此，在荷兰神学中，“一般恩典”（*algemeene genade*）的说法逐渐成为惯例。然而，严格来说，“普遍”（*communis*）一词被套用在恩典上的时候，尽管在某种意义上是暗指“一般”，但是它却强调此种恩典是群体共有的，也就是说，是一切被造物——所有的人或生活在福音治理之下的人——共同拥有的。因此，凯柏尔博士将加尔文提及的一般恩典分为三类，也就是：（1）普世性的一般恩典，延伸到一切受造物的恩典；（2）一般的一般恩典，全体人类和人类的每一个成员都适用的恩典；（3）圣约的一般恩典，生活在圣约范围下的每一个人都享有的恩典，无论是选民，还是非选民。很明显，改革宗神学家通常将一种非一般性的恩典，包含在“一般恩典”这个语词下，也就是那些生活在福音治理下的人所享有的外在特权，包括外在的普世呼召。同时，他们指出，这种恩典和一般性的一般恩典有所不同，因为它乃是属于救赎经世的范畴。⁴ 最后应当注意到，“一般恩典”这个术语容许、也确实存在不同的解释，不仅可以从“量”来解释，也可以从“质”来解释。它可以是指一种在寻常意义上的一般恩典。圣灵的这种寻常运行和特殊运行不同，因此被称为“普遍运行”。圣灵的自然（*natural*）运行或平常的（*usual*）运行，与圣灵的超自然运行或不平常（*unusual*）运行形成对比。这是《威斯敏斯特信仰告白》第十章第4条和《威斯敏斯特大要理问答》第六十问对“普遍”一词的

³ 参：H. Kuiper, *Calvin on Common Grace*, p. 178。

⁴ 参 Maastricht, *God geleerdheit* I, p. 441; Brakel, *Redelijke Godsdienst* I, pp. 729f; Hodge, *Syst. Theol.* II, p. 654; A. A. Hodge, *Outlines of Theol.*, p. 449; Shedd, *Calvinism Pure and Mixed*, pp. 98f; Vos, *Geref. Dogm.* IV, pp. 13f。

定义。亚历山大(W. L. Alexander)宣称:生活在福音之下的人也享有一般恩典,“如此赐下的恩典是普遍的恩典,但这不是指这恩典是共同赐给所有人的,而是指这恩典所产生的果效是寻常的,可能不足以产生真正的拯救功效。”⁵按照这样来理解,神的恩典就可以说是普遍的,而不是一般的或普世性的。

2. 概念

一般恩典和特殊恩典之间的区别,并不是将恩典看为神的一种属性而产生出的区别。神里面没有两种恩典,而是只有一种。正是因着这种全德,神才向人显出人配得的、甚至会丧失的恩惠。然而,神的这种恩典会以不同的恩赐和不同的运行方式表现出来。这种恩典最丰富的表现,可以在神恩典的一些运行里看到,这些运行的目标是除去罪咎、罪污和罪的刑罚,以及罪人的终极救恩,结果也是如此。但是,尽管这是神的恩典最登峰造极的工作,却不是它唯一的表现方式。它也出现在一些天然的祝福上,也就是神在现世生活中倾注在人身上的恩惠——尽管人已经失去这些祝福,也落在死亡的宣判之下。我们从神为了限制罪所带来的毁灭性影响和罪在世上的发展,为了维护、丰富、发展人类整体和构成人类的每一个个体的自然生命所做的一切事情当中,也可以看到神的一般恩典。需要强调的是,这些天然的祝福是神对一般人表现的恩典。一些人宁可说,它们是表达神的美意、亲切、仁慈、怜悯、恒久忍耐,但他们似乎忘记了一点:除非神首先是满有恩典的,神不可能向罪人显出良善、亲切、仁慈。然而,我们应当谨记一点,“一般恩典”(gratia communis)这个语词,尽管通常是指整个人类共同拥有的恩典,但它也被用来指生活在福音之下的选民和非选民共同拥有的恩典,例如一视同仁地临到选民和非选民的外在福音呼召,以及我们在希伯来书第六章4~6节所读到的内在光照和圣灵的恩赐。不过,我们的理解是,只能在可以一视同仁地被选民和非选民同时享用的意义上,这些特权才能称为一般恩典,它们也不构成特殊恩典,也就是救恩意义上的恩典。和一般恩典更笼统的表现形式有所不同,尽管它们并未构成必然会带来救恩的特殊恩典的一部分,却仍然与得救的过程有关。它们有时被称为“特殊”恩典,但是这里的“特殊”并不等于“拯救”。总的来说,我们可以说,在谈到“一般恩典”时,我们心中所想到的,要么是(A)圣灵的一般运行,圣灵借此在并未更新人心的情况下,借着祂的一般启示或特殊启

⁵ W. L. Alexander, *System of Bib. Theol.* II, p. 352.

示，在人的心中施加道德影响，以至于罪受到遏制，社会生活的秩序得到维护，公民的义得到提升；要么是（B）一般的祝福，例如，阳光和雨露、食物和饮水、房屋和衣服，这是神一视同仁地分赐给所有人的，神可以随己意决定在何处、以什么方式分配给人。

关于一般恩典和（拯救意义上的）特殊恩典的区别，我们应当注意以下几点：

A. 特殊恩典的范围取决于拣选的定旨。特殊恩典仅限于选民，而一般恩典不受此限，而是一视同仁地赐给所有的人。拣选和遗弃的定旨对“特殊恩典”并没有决定性的影响。我们甚至不能说，选民比非选民获得了更大程度的一般恩典。这关乎常识，也是经常被人观察到的，即恶人往往比敬虔之人拥有更多的一般恩典，享有更多的天然祝福。

B. 特殊恩典除去罪咎和罪的刑罚，改变人内在的生命，并借着圣灵超自然的运行，使人逐渐脱离罪的污染。特殊恩典无一例外地会使罪人得救。另一方面，一般恩典永远不会除去罪咎，不会更新人性，它仅仅对罪的败坏影响有抑制作用，在某种程度上，可以减轻罪的后果。但是它无法使罪人得救，尽管在某些形式上（外在呼召和道德光照），一般恩典和救赎的经世有密切的关联，也具有救恩的层面。

C. 特殊恩典是不可抗拒的。这并不是说，特殊恩典是一种迫使人违背其意愿而相信的一种决定性的力量，而是说，借着改变人心，特殊恩典会使人完全乐意接受耶稣基督，以致得救，并使人乐意顺服神的旨意。一般恩典是可抗拒的，事实上人们总是或多或少地抗拒一般恩典。保罗在罗马书第一～二章指出，犹太人和外邦人都没有按照自己拥有的亮光来生活。薛德说：“在一般恩典中，要人相信和悔改的呼召一律是无效的，因为人是罪的奴仆，不愿意相信和悔改。”⁶ 一般恩典对救恩无效，是因为它无法改变人心。

D. 特殊恩典以一种属灵的、再造的方式工作，更新整个人性，使人能够、并且愿意接受在耶稣基督里的救恩邀请，结出属灵的果实。相反，一般恩典仅仅通过一种理性和道德的方式来运作：借着使人大致来说能够接受真理，借着为意志提供恰当的动机，也借着诉诸人心中的天然渴望。这相当于是说，特殊（拯救的）恩典是直接的、超自然的，因为它是借着圣灵的直接能力，直接在人的灵魂中做工；而一般恩典

⁶ Shedd, *Calvinism Pure and Mixed*, p. 99.

是间接的，因为它是圣灵间接运行的产物——透过一般启示或特殊启示的真理，以及道德的劝说产生的。

这种对一般恩典的看法，应该小心地和亚米念主义的看法区分开来。亚米念主义将一般恩典视为救恩次序里的一个环节，并赋予它拯救性的意义。他们认为，因着神的一般恩典，未重生之人完全有能力行某种程度的属灵善行，能够在信心和悔改中转向神，从而接待耶稣基督以致得救。他们甚至更进一步，并且认为，一般恩典借着理性的光照和真理的劝说影响，会激励罪人在信心和悔改中接待耶稣基督，转向神，且必然会达到这个目的，除非罪人顽固地抵制圣灵的运行。《多特法典》就是针对这一点，拒绝一些人的错误教导：“败坏和天然的人，也能善用一般恩典（人可以借此领悟自然之光），或人堕落之后还残留在他里面的恩赐，以至于他可以借着善用这些恩赐，逐渐获得一个更大的恩典，也就是福音的恩典、拯救的恩典，以及救恩本身。”⁷

三、一般恩典与基督的代赎工作

这自然引发一个问题：一般恩典的表现形式与基督的代赎工作是否有任何关联？就我们所知，凯波尔博士并未假设这样的关联。按照他的说法，基督身为创造的中保、是照亮每一个来到世上之人的真光（编按：约一 9），是一般恩典的源头。这意味着，一般恩典的祝福乃是源自创造之工。但是这完全不足以回答一个问题：一个圣洁、公义的神，会将恩典赐予在神面前已经丧失一切权利的罪人，给他们恩惠——甚至是在他们与基督的义无分、并且已经被证明是至死不悔改的时候——这该如何解释？真正的问题在于：神怎能将创造的恩典，持续不断地赐予被判处死刑和被定罪的人呢？就选民来说，这个问题已经被基督的十字架回答了，但是被遗弃的人该怎么解释呢？或许可以说，我们完全没有必要假定，一般恩典的赐下需要一种具体的司法依据，这是因为：(A) 一般恩典并没有除去罪咎，因此也无法带来赦罪；(B) 一般恩典并没有撤销定罪的判决，仅仅是延迟审判的执行。或许神的美意是要继续显明祂的忿怒，并“多多忍耐那可怒、预备遭毁灭的器皿”（编按：罗九 22），这就为一般恩典的祝福提供了充足的解释。

⁷ 第三～四项教义，反对错误教导之五。

改革宗神学家们一般不愿说，基督借着祂代赎的宝血，为不悔改和被遗弃之人赚取了这些祝福。与此同时，他们确实相信，整个人类从基督之死得到了许多重要的天然祝福，不信之人、不悔改之人、被遗弃之人也与这些福祉有分。在圣经所记载的每一个圣约协议(covenant transaction)中，恩典之约似乎都不仅附着属灵的祝福，也伴随着物质的祝福，而这些物质的祝福是非信徒很自然也可以分享的。孔宁汉说：“许多祝福是间接地、偶然地从基督之死涌流到整个人类的，如果从整体的角度来看，这是由于人和人之间是彼此相连的。”⁸ 理所当然应该如此。如果基督想要拯救一群选民，而这个族类是经过几个世纪，逐步从人类的世界中呼召出来的，那么神宽容、抑制邪恶的走向，提升人类天然能力的发展，维持人心对公民的义、外在的美德、良好的社会秩序的渴望，并向整个人类群体倾注数不尽的祝福，就是非常必要的。赫治博士如此表达：“显而易见，像人类这样要靠生育来繁衍、且生活在一起的族类，任何一个为了拯救其中一部分选民、确保他们得救而设计的计划，不管怎么说，如果不对这个族类其余的非选民，对他们的性格和命运施加强力的影响——使他们更好或更坏——就无法确保这个计划最终的结局。”孔宁汉引用甘礼奇士的话，大意是说：“人类的整个历史，从背道到最后的审判，对被遗弃的人来说，是一个宽容忍耐的时期，许多的祝福——物质层面的祝福，和道德层面的祝福——都在影响着他们的性格和永恒的命运，这些祝福甚至加给异教徒，也赐给许多受过高等教育的人和基督教社群中的高雅公民。这些祝福是以基督为媒介而临到他们的，而且是现在就临到他们身上，这必定是神从一开始就为他们计划好的。”⁹ 人类这些间接源自基督代赎工作的普遍祝福，不仅是神预知的，更是神设计的，是神要赐给所有相关的人的祝福。当然，神在基督的工作中所定的计划，最首要和最直接的目的，不是针对整体人类在现世生活的福祉，而是针对选民的救赎，这是完全正确的；但是就次要和间接的目的来说，此计划也包含要一视同仁地赐给人类的一切天然的祝福。除了咒诅和死亡之外，天然人所领受到的一切祝福，都是间接地源自基督的救赎之工。¹⁰

⁸ Cunningham, *Hist. Theol.* II, p. 333.

⁹ Hodge, *The Atonement*, pp. 358f.

¹⁰ 参 Turretin, *Opera*, Locus XIV, Q. XIV, par. XI; Witsius, *De Verbonden*, B. II, Kap. 9, s. 4; Cunningham, *Hist. Theol.* II, p. 332; Symington, *Atonement and Intercession*, p. 255; Bavinck, *Geref. Dogm.* III, p. 535; Vos, *Ger. Dogm.* III, p. 150.

四、特殊恩典与一般恩典之间的关系

关于两者之间的关系，我们可以提出一些问题，以下是其中最重要的几点：

1. 特殊恩典与一般恩典的差异是本质上的，还是只是程度上的？

亚米念主义者除了承认充足（一般）恩典之外，也承认顺服福音的恩典，但是他们断言，这两者仅仅是程度上的不同，而非本质上的不同。两者都与救恩有关，因为它们都构成了神拯救大工的一部分。前者使人有悔改和相信的可能，而后者与人的意志协作，使人能够悔改、相信。两者都是可以抵挡的，以至于连后者都不必然能使人得救。然而，改革宗神学坚持认为，一般恩典和特殊恩典之间有本质上的不同。特殊恩典是超自然的、属灵的：它除去罪咎和罪污，撤销定罪的判决。另一方面，一般恩典是天然的，尽管它的一些形式与拯救之恩有密切的关联，但是它无法除去罪，也无法使人得自由，仅仅是抑制罪的外在表现，提升外在的美德和礼仪、良好的社会秩序和公民的义，促进科学和艺术的发展，等等。它仅仅在自然的领域作工，而非属灵领域。因此我们应当主张：尽管这两者在现世的生活中有密切的关联，但它们在本质上是不同的，绝非仅仅是程度上的不同。再多的一般恩典，也无法引领罪人进入在基督耶稣里的新生命。然而，一般恩典有时候会以一种很难和特殊恩典的表现方式区分开来的方式表现出来，例如，在“暂时的信心”的例子。薛德博士心中似乎不接受这两者之间有本质的不同，尤其是当他说：“非选民也可以获得一般恩典，如果人的意志没有打败一般恩典，一般恩典必然要影响人的意志。要不是罪人心怀恶意地反对，一般恩典就会等同于拯救之恩。”他在一个地方补充说：“我们说，如果罪人不抗拒一般恩典，一般恩典就等同于重生之恩。这不等于说：如果罪人获得协助，一般恩典就等同于重生之恩。在第一种情况下，神是‘重生’的唯一创始者。但在第二种情况下却不是。”¹¹ 这会使人想起路德宗神学，但作者的意思并不是十分清楚，因为在其他的地方，他也将罪人的不抗拒，归功于圣灵的运行。¹²

¹¹ Shedd, *Dogm. Theol.* II, p. 483.

¹² Shedd, *Calvinism Pure and Mixed*, p. 101.

2. 哪一个是主要的，一般恩典还是特殊恩典？

关于这个问题，我们必须如此回答：从时间的意义来看，我们很难说哪一个优先。创世记第三章清楚地表明，人堕落之后，两者都立刻开始运行。然而，特殊恩典在逻辑上先于一般恩典，因为神使一般恩典在世上的运行附属于特殊恩典在世上的运行。

3. 一般恩典是否具有独立的目的？

毫无疑问，一般恩典可以在耶稣基督的救赎之工里找到它部分的目的；它从属于神在选民的生命和教会的发展过程中所设立之计划的执行。但是除此之外，它也具有独特的目的，亦即：它揭露并驾驭隐藏在大自然界里的力量，以造福人类，并发展人类潜在的能力和天赋，好叫人对低等受造物的统管可以日益不断地增长，并归荣耀给创造世界的神。¹³

4. 特殊恩典和一般恩典是否各有特定的领域，彼此完全不同？

在某种意义上，我们可以说，特殊恩典有其特殊的领域，就是在有组织的教会（organized Church）里，尽管它未必局限于此，而一般恩典也运行在教会中，因为神将它赐给了所有的人。两者都在世界中运作，尽管在更寻常的意义上，一般恩典与自然界的物质和现世的生活有关，而特殊恩典则是对新创造的事物有影响，但是它们不免会彼此影响。一般恩典的祝福会使教会更加丰盛；教会也借着重生生命的影响，将一般恩典的果实提升到一种更高的水平。

五、一般恩典运行的途径

我们可以区分出一般恩典发挥其功效的几个途径。在论到一般恩典限制罪恶的影响力时，加尔文提出了其中的一些途径，他说：“因此，有人因为羞耻之心，有人因为畏惧法律，而不致肆无忌惮地尽情作恶，然而他们终究不能完全掩饰自己的污秽。有人追求诚实的生活，因为觉得这样最合乎自己的利益；还有人修身养性，胜过一般大众，好用自己的威严体面约束庸俗人安分守己。这样，神透过护理约束我们本

¹³ 参 Kuyper, *Gemeene Gratie II*, pp. 622, 628, 633; Bavinck, *De Algemeene Genade*, p. 45.

性的邪恶，阻止它为所欲为，然而，并没有给予本性以内在于的纯洁。”¹⁴ 以下几点是一般恩典发挥其功效最重要的途径。

1. 神的启示之光

这一点是最基本的，因为如果没有它，所有其他的途径就不可能存在，即便有可能存在，也无法正常地运转。我们这里想到的主要是神照进自然界的启示之光，它光照生在世上的每一个人。它本身是一般恩典结出的果实，但转而成为一种进一步彰显一般恩典的途径，因为它可以引导天然人的良心。保罗提到外邦人顺着本性行律法上的事，“这就表明律法的作用是刻在他们的心里，有他们的良心一同作证，他们的思想互相较量，或作控告、或作辩护”（罗二 14~15；《新译本》）。加尔文在解释此处经文时说：外邦人“证明，他们心中刻印着一种判断与分辨的法则，他们借此区分什么是义的、什么是不义的，什么是诚实的、什么是不诚实的。”¹⁵ 然而，除此之外，在更加严格的意义上，可以说一般恩典也按照神的特殊启示来运作，它本身不是一般恩典的果实，而是特殊恩典的果实。

2. 政府

关于这一点，我们也可以说，政府既是一般恩典的果实，也是一般恩典的途径。根据罗马书十三章，政府是神所设立的，用以维持良好的社会秩序。抵挡政府就是抵挡神的命令。保罗说，执政者“是神的用人，是与你有益的”（罗十三 4）。保罗在人的良心中找到支持（第5节），而政府也“不是空空地佩剑”。关于这一点，《比利时信条》如此说：“我们相信：由于人类的败坏，仁慈的神就委派了君王、诸侯与地方长官，借着法律与政策来治理人；目的在于约束人的放荡，并在他们中间施行美好的秩序与规矩。”¹⁶

3. 舆论

照射在人心中的自然之光，尤其在受到神的特殊启示影响而再次得到强化时，会导致外表符合神的律法的舆论的形成；而这会对人的行为造成巨大的影响，因为

¹⁴ Calvin, *Institutes* II.iii.3 = 《麦种基督教要义》，226 页。

¹⁵ Calvin, *Comm. on Romans* = 加尔文著，赵中辉、宋华忠译，《麦种基督教要义》（台北：基督教改革宗翻译社，1978 再版），39 页。

¹⁶ 第三十六条。

人对舆论的判断非常敏感。很自然地，只有在神圣启示的影响下形成的舆论，才能够成为一般恩典的途径。如果舆论不受良心的管制，或与自然之光或神的话相悖，它就成为一种支持邪恶的强大影响力。

4. 神的刑罚和奖赏

借着护理之工的安排，神在今生追讨人的罪，奖赏那些在外表上符合神的律法的行为，这符合一项重要的目的，即约束世上的邪恶。刑罚具有吓阻的作用，奖赏则用来激励善行。透过这些途径，世上一切的道德良善都会受到极大的鼓励。许多人逃避罪恶、寻求良善，并不是因为他们敬畏神，而是因为他们认为善行能够带来奖赏，且最能符合他们的利益。

六、一般恩典的果实

前面已经提到，堕落之后遗留在人心中的自然之光之所以还在运作，只是因为神的一般恩典。它是一般恩典最重要的果实之一，如果没有自然之光，一般恩典的其他果实就是难以设想的。在这里可以提一下其他的果实：

1. 延迟执行判决

神判处罪人死刑。论到分别善恶树，神说：“你吃的日子必定死。”人确实吃了，而这个判决在某种程度上也已经开始执行，但是显然没有得到完整的执行。这是由于一般恩典，以至于神并没有立刻在罪人身上完整地执行死刑，现在也是如此；神维持、延长人的自然生命，给人悔改的时间。神并没有立刻断绝罪人的生命，而是给人悔改的机会，借此除去罪人的一切借口，并且证明那将要显明在那些不断犯罪、终身不悔的人身上的怒气是合理的。以下经文可以充分证明神乃是按照这个原则行事，如：以赛亚书四十八章 9 节；耶利米书七章 23~25 节；路加福音十三章 6~9 节；罗马书二章 4 节，九章 22 节；彼得后书三章 9 节。

2. 遏制罪

透过一般恩典的运行，个人生活和社会中的罪受到了遏制。进入到人类生活的腐败元素目前是被禁止的，无法完成其使人类生活解体的工作。加尔文说：“我们应当记得，尽管我们的本性已经败坏，却仍然存留神的一些恩典，此恩典没有洁净本性，

而是将本性置于内在的约束之下。因为如果主任凭人放纵自己不法的情欲，那么毫无疑问，没有一个人会不显露保罗对本性所指控的一切罪恶（比较罗三章与诗十四3等）。”¹⁷ 这种遏制可以是外在的，也可以是内在的，或者是内外兼具，但它并未改变人心。有一些经文提到：神的灵与人争斗，并未带来人的悔改（创六3；赛六十三10；徒七51）；最终撤离圣灵的运行（撒上十六14；来六4~6）；以及在一些例子里，神最终放弃人，任凭他们随从自己心中的情欲（诗八十一12；罗一24、26、28）。除了上述的经文之外，还有一些经文清楚地表明，神以各种不同的方式限制罪恶，例如：创世记二十章6节，三十一章7节；约伯记一章12节，二章6节；列王纪下十九章27、28节；罗马书十三章1~4节。

3. 保存一些真理、道德、宗教的意识

正是因着一般恩典，人仍然留有某种真、善、美的意识，往往会欣赏这些事物，到一种相当令人惊讶的程度，并显露出内心对真理、外在的道德、甚至某种形式的宗教的渴望。论到外邦人，保罗说：“这就表明律法的作用是刻在他们的心里，有他们的良心一同作证，他们的思想互比较量，或作控告、或作辩护”（罗二15；《新译本》）。保罗甚至说，那些任意发泄、过邪恶生活的人，即使他们以不义压制真理、将真理换成谎言，仍然知道神的真理（罗一18~25）。雅典人完全不敬畏神，但是保罗对他们说：“众位雅典人哪，我看你们凡事敬畏鬼神”（徒十七22）。关于这一点，《多特法典》的观点如下：“然而，人堕落之后，天然之光在他里面还留下一点微弱余晖，使他还能稍微认识神、认识自然界事物、分辨善恶，关心人性美德，留意维持外表行为的规矩。但是如果认识神到得救、真正回转的地步，这天然之光就太微弱了，不足以担此重任，以致即使在自然界和公共事务上，他们也不能善用这天然之光。更何况其实人用各种办法全力污染这光，用不义抵挡这光，以致他在神面前没有任何脱罪的借口”（第三~四项教义，第4条）。

4. 履行外在的善和公民的义

一般恩典使人有能力履行一般所谓的公民的义（*justitia civilis*），也就是公民事务或自然事务上的善行（与宗教事务上的善行有别），尤其是社会关系中的自然善

¹⁷ Calvin, *Institutes* II.iii.3 = 《麦种基督教要义》，225页。

行，符合神律法的外在的、客观的善行，尽管它们完全缺乏属灵的素质。这和我们改革宗的信条是一致的。《比利时信条》在它第 14 条标题论到人没有能力行真正的善时，说到人只保留了他优越恩赐的小部分残余，为的是使人无可推诿，也拒绝了伯拉纠的错误，即人可以依靠自己，行属灵的善行或使人得救的善行。《多特法典》第三、四项教义第 3 条的论述，延续相同的脉络：“因此，每个人都生在罪中，生来都是可怒之子，没有能力行使人得救的善行 (*saving good*)”等等。有人可能提出异议说：《海德堡要理问答》在第八问中以非常绝对的语词论到，除非我们得着重生，否则我们无法靠自己行任何的善。但是从邬新努本人所写的《海德堡要理问答评注》中很明显可以看到，他并不否认人可以行公民的善，只否认人可以行要理问答第 91 条所定义的善行。改革宗神学家们大致主张，未重生之人也可以行天然之善、公民之善、和外在的宗教善行。¹⁸ 然而他们要人注意到，从实质的 (*material*) 角度来看，未重生之人的这类善行也是好的，如同神所吩咐的善行，但是从形式的 (*formal*) 角度来看，这些行为不能被称为善行，因为它们并不是出自正确的动机，也不是对准正确的目的。圣经反复提到未重生之人的善行是好的、正确的：列王纪下十章 29、30 节，十二章 2 节 (对比：代下二十四 17~25)，十四章 3、14~16、20、27 节 (对比：代下二十五 2)；路加福音六章 33 节；罗马书二章 14、15 节。

5. 许多天然的祝福

人在现世所领受的一切天然祝福，也应该进一步归功于一般恩典。尽管人已经丧失神的一切祝福，但是人仍然天天领受神的良善的大量象征。圣经中有几处经文表明，神一视同仁地将许多美善的恩赐倾注给所有的人，也就是好人和恶人、选民和被遗弃之人，例如：创世记十七章 20 节 (比较：18 节)，三十九章 5 节；诗篇一四五篇 9、15、16 节；马太福音五章 44、45 节；路六章 35、36 节；使徒行传十四章 16、17 节；提摩太前书四章 10 节。这些恩赐原先是要作为祝福的，不但要给好人，也要给恶人。有人说神从来不赐福给被遗弃之人，但根据圣经，这种立场是完全站不住脚的，神确实把本身就是好的许多事物赐给他们。我们在创世记三十九章 5 节读到：“耶

¹⁸ 参：Calvin, *Institutes* III.xiv.2 = 《麦种基督教要义》，579 页；Van Maastricht, *Godgeleerdheid*, Bk. IV. 4,11,12; Voetius, *Catechisatie* I, p. 168-172; Ursinus, *Comm. on the Catechism*, Lord's Day II, p. 77; Charnock, *On the Attributes* II, pp. 303,304; Brakel, *Redelijke Godsdienst* I, p. 338。

和华就因约瑟的缘故赐福与那埃及人的家；凡家里和田间一切所有的，都蒙耶和华赐福。”在马太福音五章 44~45 节，耶稣如此劝诫祂的门徒：“为那些逼迫你们的祷告，……这样，就可以作你们天父的儿子。”这里只能有一个意思，就是神赐福那些咒诅祂的人（另参：路六 35、36；罗二 4）。

七、对改革宗一般恩典教义的反意见

过去、甚至是现在，一些人提出了一些异议，反对我们前面介绍的一般恩典的教义，以下是一些最重要的反对意见：

1. 亚米念主义不满意这个教义，认为它还不够深入

他们将一般恩典视为拯救过程中不可或缺的部分。它是充足的恩典，足以使人悔改、信靠耶稣基督以致得救，而在神的计划中，它的目的是为了要引导人相信、悔改，尽管人可以阻挠神的计划。一种恩典若其目的并不在此，也实际上无助于人的救恩，就是一种矛盾的说法。因此，卫斯理派的亚米念主义者波普说：加尔文体系中的一般恩典是“普世的，却非特定的；必然、或至少实际上对神的计划中的救恩是起不了作用的”，并且称之为“徒劳的影响”。他更更进一步说到，“如果恩典没有包含‘恩典施予者’的拯救意图，恩典就不再是恩典了。”¹⁹ 但是圣经肯定没有如此限定“恩典”一词的用法。诸如创世记六章 8 节，十九章 19 节；出埃及记三十三章 12、16 节；民数记三十二章 5 节；路加福音二章 40 节，还有许多其他的经文，都没有提到我们所谓的“拯救之恩”，也没有提到亚米念主义者所说的“充足的恩典”。

2. 有时候会有人辩称，改革宗的一般恩典教义含有普世代赎教义的意涵，因此引入亚米念主义的阵营

但是这种断言并没有足够的根据。一般恩典的教义从来没有说、更没有暗示，神的目的是要借着耶稣基督代赎的宝血拯救所有的人。这种反对意见尤其是以福音的普世宣讲为基础，而福音的普世宣讲被认为只有在普世代赎的根基上才成为可能。在多特会议期间，亚米念主义者本身已经暗示这种观点，他们断言，改革宗用他们限定代赎的教义，无法一视同仁地向所有的人宣讲福音。但是，多特会议并不承认这种

¹⁹ Pope, *Christian Theology* II, pp. 387 f.

隐含的矛盾。《多特法典》教导特定代赎，²⁰同时也要求福音的普世宣讲。²¹这是完全与圣经相符的，圣经一方面教导，基督只为选民代赎（约十 15；徒二十 28；罗八 32~33；另参：约十七 9）；另一方面，福音的呼召必须一视同仁地扩展到所有的人（太二十二 2~14，二十八 19；可十六 15~16）。如果有人反对说，我们无法完全调和“以信心和悔改为条件的、一视同仁的、真诚的救恩邀请”和“特定代赎的教义”，我们确实承认这一点，但是我们需要知道，一项教义是否为真理，并非取决于我们是否有能力将它与圣经中所有其他的教义相协调。

3. 另一个针对一般恩典教义的反意见是，它预设神里面有某种癖好，甚至喜欢遗弃罪人，然而我们无权假设神里面有这样的倾向

这种指摘的出发点是神永恒的计划，也就是神的拣选和遗弃。神借着拣选彰显祂的慈爱、恩典、怜悯、恒久忍耐，结果是人的救恩；而祂在历史中实现祂的遗弃时，只是为了显明祂的厌恶、不喜悦、憎恨、忿怒，结果是人的灭亡。但是，这看起来像是理性主义对神的内在生命所做的一种过分的简化，没有充分考虑到神的自我启示。在论到这个主题时，我们应当非常小心，必须受圣经明确陈述的指引，而不是受我们对神的隐秘计划的妄自推断的误导。神里面的丰盛，远超我们的逻辑范畴所能简化的。选民在今生仅仅是神所爱的对象，在任何意义上从来都不是神恼恨的对象吗？当摩西说：“我们因你的怒气而消灭，因你的忿怒而惊惶”（诗九十 7），他想到的岂是被遗弃之人？“不信子的人得不着永生，神的震怒常在他身上”（约三 36）。耶稣的陈述岂不是暗示，“信子的人”在臣服于基督仁慈的统治之前，神的震怒也在他们身上，但一旦臣服了，神的震怒就从他们身上除去了？保罗岂没有对以弗所人说，“你们本为可怒之子，和别人一样”（弗二 3）？显然，选民并非总是、毫无例外地被视为神的爱的对象。而如果神救赎之爱的对象，在某种意义上也可以视为神忿怒的对象，那么神忿怒的对象，为什么不能在某种意义上也与神的恩惠有分？一位同时也是法官的父亲，当人将他的儿子以罪犯的身分带到他面前时，这位父亲可能憎恨自己的儿子、感到不得不使公义的忿怒落在他身上，然而仍会可怜自己的儿子，对他显出恩慈的行动，尽管他是被定罪的。为什么这些对神来说是不可能的？华盛顿将军恨恶那个被带到他面前的叛国贼、判他死刑，但同时向他显明自己的仁慈，将自

²⁰ 第二项教义第 8 条。

²¹ 第二项教义第 5 条和第三项教义第 8 条。

己席上的美味珍馐赐给他。神难道不能仁慈地对待被定罪的罪人，赐予他恩惠吗？答案不需模棱两可，因为圣经清楚地教导，神向众人倾注数不尽的祝福，也清楚表明，这些祝福是表达神里面某种赞许的倾向，但这与神积极想要赦免他们的罪、撤除他们的刑罚、赋予罪人救恩的意志，还有一段距离。以下经文清楚表明神有这种赞许的倾向：箴言一章 24 节；以赛亚书一章 18 节；以西结书十八章 23、32 节，三十三章 11 节；马太福音五章 43~45 节，二十三章 37 节；马可福音十章 21 节；路加福音六章 35 节；罗马书二章 4 节；提摩太前书二章 4 节。如果这些经文不能证明神具有赞许的倾向，这样的措辞似乎就会失去其意义，在这个主题上，神的启示也会变得不可靠。

4. 重洗派人士拒绝一般恩典的教义，因为一般恩典涉及承认事物的自然秩序中美善的因素，违背了他们的基本立场

他们藐视自然的受造物，并强调亚当是源自地上的尘土，而在自然秩序的本身中也只看到不洁。基督设立了一种新的、超自然的事物秩序，而重生之人——不只是个被更新的人，更是一个崭新的人——也属于这个新秩序。这个新人和他周遭的世界没有共同之处，因此不应当参与世俗的生活：不可起誓、不可参与战争、无需承认政府的权威、避免穿戴属世的衣物，等等。基于这种立场，除了拯救之恩外，再没有任何其他的恩典。拉巴第主义（Labadism）、敬虔主义（Pietism）、摩拉维亚弟兄会（the Moravian brethren）、还有若干其他的宗派，也共享这种观点。巴特对一般恩典的否认，似乎也是沿着相同的脉络。这也难怪，因为对他而言，“受造”和“罪性”实际上是等同的。卜仁纳如此概括巴特的观点：“若我们承认基督是神唯一的拯救之恩，那么，从创世以来一直还在运作的、而且借由神对这个世界的维护管理表明出来的创造和维持的恩典就是不存在的，因为在这种情况下，我们就不得不承认两种、甚至三种恩典，而这将会与基督恩典的独一无二性相冲突……。同样地，新造根本不是一种成全，而完全是一种替换，是借由彻底消灭之前的事物来达成的，用新人来代替旧人。这个命题——即 *gratia non tollit naturam sed perficit*（恩典不会破坏本性，而是使本性完善）——在任何意义上都是错误的，而完全是异端之首（an arch-heresy）。”²² 卜仁纳拒绝这种观点，在这点上，他的看法更符合改革宗的思想。

²² Brunner, *Natur und Gnade*, p. 8.

进深研究问题

希伯来文和希腊文的“恩典”一词是否永远指拯救之恩？它们是否曾被用来指我们所谓的“一般恩典”？

一般恩典的教义是否预设普世性的代赎？

一般恩典的教义是否暗示了否认人天生就处在神的忿怒之下？

它是否涉及否认人的全然败坏、人没有能力行属灵的善？

天然人所能行的善，仅仅是人眼中的善，还是在神的眼中也是善行？

一般恩典的教义是否会打破世界与神国度之间的对立？如果没有，你如何解释这一点？

参考书目

Calvin, *Institutes* II. 2 and 3 = 加尔文著,《麦种基督教要义》, 199-237 页。

Kuyper, *De Gemeene Gratie*.

Bavinck, *De Algemeene Genade*.

ibid., *Calvin and Common Grace* (in, *Calvin and the Reformation*).

Shedd, *Calvinism Pure and Mixed*, pp. 96-106.

ibid., *Dogm. Theol.* I, pp. 432, 435; II, pp. 483 ff..

Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. 654-675.

Vos, *Geref. Dogm.* IV, pp. 11-17.

Alexander, *Syst. of Bib.Theol.* II. pp. 343-361.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 583-588.

ibid., *Discussions*, pp.282-313 (*God's Indiscriminate Proposals of Mercy*).

H. Kuiper, *Calvin on Common Grace*.

Berkhof, *De Drie Punten in Alle Deelen Gereformeerd*.

Hepp, Art. *Gemeene Gratie* in the *Christelijke Encyclopaedie*.

第4章

奥秘的联合

加尔文反复地表达一个观念：除非罪人与基督联合，否则罪人就与基督救赎之工所带出的救恩益处（*saving benefits*）无分，因而强调一项非常重要的真理。正如亚当是代表旧人的头，同样，基督则是代表新人的头。恩典之约的一切祝福都是从圣约的中保而来。甚至连我们最初得到的救恩祝福，也已经预设了我们与中保位格的联合。我们正是在这点上看到，特殊恩典和一般恩典在运行及祝福上最具特色的差异之一。特殊恩典是只有与基督联合的人才能领受、享受的，而一般恩典却是那些不被算在基督里、因而没有与基督联合的人也可以领受、分享的。信徒获得的一切属灵祝福都是源自基督。因此，耶稣在论及将要来的保惠师时，对祂的门徒说：“祂要荣耀我，因为祂要将受于我的告诉你们”（约十六 14）。从主观层面来看，基督和信徒之间的联合，是圣灵通过一种隐秘的、超自然的方式使之生效的，出于这种原因，我们一般将这种联合称为 *unio mystica*，或“奥秘的联合”。

一、奥秘联合的性质

路德宗一般是从人论的角度来处理奥秘联合的教义，因此认为奥秘的联合是由信心建立的。因此，他们自然是在他们救恩论的后半段才讨论这个观念。但这种方法并没有公正地对待我们与基督联合的观念，因为它既忽视这个联合的永恒根基，也忽视此联合在基督里的客观实现，并且仅仅处理此联合在我们生命中的主观实现，甚至只处理信徒在进入这个联合时的个人意识。另一方面，改革宗神学是从神论的角度，来处理信徒与基督之间的联合，如此就更加公平地处理了这个重要的主题。在这样作的同时，改革宗神学是以一种更广的意义来使用“奥秘的联合”一词，不单指基督与信徒之间的主观联合，也用来指主观联合背后的一种联合——后者是前者

的基础，而前者仅仅是后者最高峰的表现——那就是基督和那些属祂的人在救赎筹算中的“圣约的联合”（federal union），即理论上在那个永恒筹算中已经确立的奥秘联合，以及在基督成了肉身和救赎之工中已经客观生效的联合。

1. 基督和父所赐给祂的人，在救赎筹算中的圣约联合

在和平筹算中，基督自愿地承担起成为选民的头和保证人的责任，选民被命定要构成新的人类，如此，借着为选民的罪偿付刑罚，也借着付出对律法的完美顺服，基督在神的面前就为选民建立起公义，并确保选民获得永生的权利。在这个永恒之约中，祂百姓的罪被归算给基督，而基督的义被归算给他们。在救赎筹算中，基督的义这样归算给祂的百姓，有时被描述为来自永恒的称义（justification from eternity）。这当然是我们因信称义的永恒根基，也是我们领受一切属灵的祝福和永生恩赐的基础。既然如此，奥秘的联合就是整个救恩论的基础，甚至是施行救赎之工初始阶段——例如重生和内在的呼召——的基础。

2. 理论上，生命的联合在救赎筹算中已经确立

在首先的亚当的例子中，亚当和他的后裔之间不仅有一种圣约的联合，而且有一种天然的、生机的联合。亚当和他所有的后代之间有一种共同生命的纽带，这使得行为之约的祝福（如果这些最终都实现了），可能以一种生机的方式，传递给人类的整个生机体。在末后亚当的例子中，也有类似的情况，末后的亚当是救赎之约的代表性的头。正如第一个亚当，祂所代表的并不是彼此脱节的个体所组成的一个聚合体，而是由无数的男男女女组成的身体，他们都从基督获得生命，通过属灵的纽带结合在一起，因此形成一个属灵的生机体。理论上，这个身体——也就是教会——已经在救赎之约中形成，而且是借着与基督的联合而形成，这个联合也借着一个生机的方式，将基督赚取的一切祝福传递给祂所代表的人。他们被视为一个荣耀的身体，一种新的人性，分享耶稣基督的生命。正是因着这种联合，当它在历史过程中兑现时，基督才可以说：“看哪，我与神所给我的儿女”（来二 13）。

3. 生命的联合在基督里客观地实现了

由于在救赎之约中已经确立的法律性或代表性的联合，基督就成为肉身，作祂子民的替代者，为他们赚取救恩的一切祝福。祂的儿女既同有血肉之体，“祂也照样

亲自成了血肉之体，特要借着死，败坏那掌死权的，就是魔鬼。并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人”（来二 14~15）。基督之所以能够为其子民赚取救恩，是因为两者之间的关系已经确立，基督是祂子民的保证人和中保，是他们的头和替代者。整个教会都包含在基督里面，基督是她的头。在客观意义上，教会已经与基督同钉十字架，与基督同死，与祂一同从死里复活，与祂一同坐在天上。拯救之恩的一切祝福，已经在基督里为教会预备好了；人无法添加分毫；他们现在只是在等候着圣灵的运行，将这些祝福主观地施行在他们身上，这是基督已经赚取的，而在历史过程中肯定会逐步实现。

4. 生命的联合是借着圣灵的运行主观实现的

基督已经为祂的子民赚取救恩，获得救恩一切祝福的实际产权，但基督的工作尚未完成。在救赎筹算中，基督承担起使祂所有子民拥有这一切祝福的责任，如今基督借着圣灵的运行来完成这事，圣灵从基督领受一切祝福，将它们赐予我们。我们不当以为，奥秘的联合在教会中的主观实现是“原子论式地”（atomistically），* 仿佛这是借由今天带领这个人归向基督，之后带领那个人归向基督，彼此毫无关联的方式来实现的。我们应当从基督的角度看这个问题。从客观层面来说，整个教会都在祂里面，祂是教会的头，教会是从祂生出的。教会不是一种物理机制（mechanism），仿佛是先有局部的分部（parts），然后才有整体，而是一个生机体（organism），也就是先有整体，才有其中的分部。局部的分部是借着圣灵的重生工作从基督生出的，然后继续与基督维持生命的关系。耶稣要我们注意这种生机的关系，祂说：“我是葡萄树，你们是枝子；常在我们里面的，我也常在他里面，这人就多果子；因为离了我，你们就不能作什么”（约十五 5）。鉴于以上的讨论，以为奥秘的联合是人借着相信而接受基督所结出的果实，仿佛信心不是从基督的丰盛涌流到我们身上的恩典之约的祝福之一，而是人必须部分或全部靠自己的力量去满足的一种条件，以便和耶稣基督建立生命的关系，这种说法很明显是错误的。信心最要紧的是神的一种恩赐，因此是隐藏在基督里的无尽宝藏的一部分。信心使我们有能力，支取在基督里赐给我们的一切，越来越有意识地享受到与基督联合的福分，因为这个联合是我们一切属灵丰富的源头。

* 编按：原子论认为，“整体”只不过是“许多个体加起来的总和”，因此，“原子论式地”可以引申为互不连贯的方式。

这种联合可被定义为：基督与祂子民之间亲密的、充满活力的、属灵的联合，因着这种联合，基督成为他们生命和力量、救恩和祝福的源头。从圣经用来描述它的各种图像就可以充分看到，这是一种非常亲密的联合。这种联合就像葡萄树和枝子的联合（约十五 5），就像根基与竖立在其上的建筑之间的联合（彼前二 4~5），如同丈夫和妻子的联合（弗五 23~32），如同头和身上的肢体的联合（弗四 15~16）。甚至这些图像都无法充分表达其实际。这种联合是过于人所能理解的。赫治博士说：“神学上专门用来指称此联合的术语是‘奥秘的’（mystical），因为无论是联合的亲密度、联合的影响力所带出的更新改变的能力、联合的结果的优越性，它都大大地超越了一切属地关系的类比。”¹ 在讨论救恩次序时，如果首先从奥秘联合的这个面向开始，我们应当谨记：(A) 与“奥秘联合”的前面两个阶段——理论上是救赎的筹算，客观上是基督的工作——连起来考虑，似乎是可取的。(B) 救恩次序是逻辑的次序，而不是时间的顺序。既然信徒是“新造的人”（林后五 17），或唯独在基督里“称义”（徒十三 39），因此，在逻辑上，与基督联合先于重生和因信称义。然而，从时间顺序来看，我们与基督联合的时刻，也正是我们重生和称义的时刻。

二、奥秘联合的特征

从前面的论述来看，“奥秘的联合”这个词似乎可以、也经常是以一种更广的含义来使用的，包括基督与信徒之间联合的多种不同层面（司法的、客观的、主观的）。然而，最普遍的法是：它所指的只是这个联合的最高层面，也就是借着圣灵的运行所实现的主观联合，在救恩论中占据最突出地位的自然也是这个层面。本章其余部分所谈的，都和这个主观联合有关。以下几点是这个联合的主要特征：

1. 它是一种生机的（ORGANIC）联合

基督和信徒组成一个身体。以下经文清楚地教导这个联合的生机特性：约翰福音十五章 5 节；哥林多前书六章 15~19 节；以弗所书一章 22、23 节，四章 15、16 节，五章 29、30 节。在这个生机联合中，基督服事信徒，信徒也服事基督。身体中的每一部分服事其他的所有部分，也受其他部分的服事。他们借着一种牢不可破的联合，共同从属于一个整体。

¹ Hodge, *Outlines of Theology*, p. 483.

2. 它是一种充满活力的（VITAL）联合

在这种联合中，基督是使信徒所组成的整个身体充满活力、并主导这个身体的原则。不是别的，而是因着基督那住在信徒心里、使信徒充满活力的生命，因此，保罗才会说，“基督成形”在他们心里（加四 19）。借此，基督成为塑造信徒生命的原理，带领信徒的生命向着神的方向前进（罗八 10；林后十三 5；加四 19~20）。

3. 这是以圣灵为媒介的联合

圣灵是中保所得的奖赏的一部分，但却是在一个特殊的地位上，因此，圣灵在五旬节那日被浇灌下来，以形成耶稣基督属灵的身体。基督如今借着圣灵住在信徒心中，使信徒与祂联合，并以一种神圣的合一，将信徒团结在一起（林前六 17，十二 13；林后三 17~18；加三 2~3）。

4. 这是一种暗示着相互行动的联合

最初的行动是由基督发动的，祂使信徒重生，因而在信徒心中产生信心，使信徒与祂自己联合。另一方面，信徒也透过一种出于信心的有知觉的行动，使自己与基督联合，并且在圣灵的影响下，通过持续不断地运用信心，维持这种联合（约十四 23，十五 4~5；加二 20；弗三 17）。

5. 这是一种个人的联合

每个信徒都亲自直接与基督联合。这种描述——即教会中的生命，乃是借着基督、从教会涌流到个别信徒身上的——无疑是不合圣经的，无论是借由圣礼主义* 的形式，或是借由泛神论的形式（罗马、施莱马赫、许多当代神学家）。每一个重生的罪人都直接与基督联合，并且从祂那里领受生命。因此，圣经总是强调信徒与基督之间的联合（约十四 20，十五 1~7；林后五 17；加二 20；弗三 17~18）。

6. 这是一种具有转化能力的联合

借着这种联合，信徒按照基督的人性，被转变成基督的形象。基督在祂子民身上所成就的，在某种意义上是重现在基督身上发生的一切，或是其复制品。信徒不仅在

* 编按：见下文：三.4。

客观层面上与基督一同受苦、背负十字架、被钉十字架、受死、在新生命中与基督一同复活，在主观层面上也是如此。在某种程度上，信徒与他们的主的一切经历有分（太十六 24；罗六 5；加二 20；西一 24，二 12，三 1；彼前四 13）。

三、奥秘联合的一些错误概念

关于奥秘的联合，有几种错误的概念是我们应当警戒的。在这点上发生错误，不当被当作是无关紧要、因此是无足轻重的，因为这些错误充满着危险，会妨碍我们对基督徒生活的正确理解。

1. 理性主义的谬误

我们必须避免理性主义者的谬误，他们认为：奥秘的联合就是作为逻各斯（道）的基督与整个被造界之间的联合，或认为奥秘的联合就是神内蕴在所有人类的灵魂中。这种错误观念可以在以下的陈述中找到，这是史特朗从坎柏的《内住的基督》（Campbell, *The Indwelling Christ*）一书中摘录的：“从基督在自然界中的内蕴，我们可以找到基督在人性中内蕴的基础。……一个人可能不在基督里，但基督从来不在他以外。那些赶走基督的人，基督并没有抛弃他们。”按照这种看法，奥秘的联合在救恩论中的意义就被剥夺了。

2. 神秘主义的谬误

另一种危险的错误是神秘主义的错误。神秘主义者将奥秘的联合理解为信徒与基督认同。根据这种观点，奥秘的联合是一种本质上的联合，在联合的过程中，一方的位格融入另一方的位格里，以至于基督和信徒不再是两个不同的位格。甚至一些路德宗人士也走向这种极端。一个极端分子毫不犹豫地说：“我是基督耶稣，神的活道；我已经借着无罪的受苦救赎了你。”

3. 苏西尼派和亚米念主义的谬误

我们从苏西尼派和亚米念主义的教导中可以找到另一种极端，他们仅将奥秘的联合描述为一种道德的联合、或一种出于爱和同情的联合，如同老师和学生之间的关系，或者朋友之间的关系。这种联合从不涉及基督生命和信徒生命之间的相互参

透。它不过是信徒对基督的一种爱的依附，是对基督无条件地、友善地服事，随时做好准备要接受神的国的信息。这种联合从来不需要一位住在我们里面的基督。

4. 圣礼主义者的谬误

另一种应当避免的谬误，是圣礼主义者* 的谬误，罗马天主教、一些路德宗人士和圣公会的高派教会（High Church Episcopalians）是典型代表。史特朗说这“可能是对此联合的性质最严重的曲解。”它使神的恩典成为一种实实在在的东西，由教会托管，而且可以透过圣礼传递给信徒。然而，它完全忽视了，圣礼无法使这种联合生效，因为圣礼已经预设了基督与信徒之间的联合。

四、奥秘联合的深远意义

1. 我们现在所谈论的奥秘的联合，不是我们据以有分于在基督里的一切丰盛的司法依据。人们有时会说，只要我们不在基督里，基督的功德就无法归算给我们，因为只有在我们与基督成为一体的基础上，这种归算才是合理的。但是，这种观点没有正确地地区分我们与基督在法律上的联合，和我们与祂在属灵上的联合，这是对救赎教义的一个基本元素——也就是称义教义——的曲解。称义永远是神的一项宣告，不是根据任何现存的条件，而是仅仅取决于一种满有恩典的归算：即这种宣告完全不符合罪人的现状。我们领受一切特殊恩典的司法依据是：基督的义白白地归算给我们。

2. 但是，罪人本身是一无所有的，却从基督那里白白地领受了一切，这种情况也必须反映在罪人的意识上，而这是以奥秘的联合为媒介而发生的。尽管这种联合在罪人借着圣灵的运行得到更新之时已经生效，但是人尚未意识到这种联合，也不会主动地培养它，直到人开始有意识地运用信心为止。之后，人开始意识到，他自己里面没有任何的义，使人在神的眼中显为清正的公义乃是归算给他的义。但即便如此，神仍然要求额外的事情。罪人必须从他最深之处——也就是在潜意识的生活里——察觉到自己对基督的依赖。因此，罪人被纳入基督里，结果是经历到他领受的

* 编按：sacramentarian（圣餐形式论者）原是强调圣餐之象征意义、否认基督之真实临在的人。伯克富在这里的用法实际上是指圣礼主义者（sacramentalist），故如此翻译。

一切恩典都是从基督那里涌流而来的。如此产生的一种持久的依赖感，是消除一切自义的一副解药。

3. 与基督的奥秘联合，也确保信徒会源源不断地从基督的生命得到转化更新的能力，不仅更新灵魂，也更新身体。灵魂逐渐变化更新、成为基督的形象，正如保罗所说的：“荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后三 18）。我们的身体如今被分别为圣，成为被更新之灵魂的合用器皿，而且会在末日复活，与基督荣耀的身体相似（腓三 21）。既然在基督里，信徒就分享基督为祂子民所赚取的一切祝福。对信徒来说，基督是涌流不断的源泉，直涌到永生。

4. 由于这种联合，信徒拥有与基督的相交。正如基督分担祂子民的劳苦、患难和试探，他们如今也分享基督的经历。在某种程度上，基督的受苦会在跟随祂之人的生命再现，并得以完全。他们与基督同钉十字架，也在生命的新样中与基督一同复活，基督最终的胜利也成为他们的胜利（罗六 5、8，八 17；林后一 7；腓三 10；彼前四 13）。

5. 最后，信徒与基督之间的联合，为所有信徒的属灵联合提供了依据，因此也为圣徒相通提供了基础。他们是被一灵所感，充满同样的爱心，站在同样的信心中，参与同一场战争，走向同一个目标。他们都对与基督和祂的教会、神和神的国有关的事情感兴趣（约十七 20~21；徒二 42；罗十二 15；弗四 2~3；西三 16；帖前四 18，五 11；来三 13，十 24~25；雅五 16；约壹一 3、7）。

进深研究问题

将“奥秘”一词套用在信徒与基督的联合上，其含义是什么？

这恩典在法律领域和道德领域之间有怎样的关系？

有人主张，罪人不可能与神特殊恩典的祝福有分，除非他先在主观层面上被纳入基督里，我们应该如何回应这个论点？

有人主张信心先于重生，因为信心使信徒与基督的联合生效，而重生仅仅是这种联合的果实，我们如何回答这种断言？

奥秘的联合是压抑人的人格，还是保护人的人格（参：弗四 13）？

是不是所有的信徒都从这个联合中获取同样的祝福？

如果这种联合是牢不可破的，我们该如何理解约翰福音十五章 1~7 节？

施莱马赫怎样看待信徒与基督之间的联合？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* III, pp. 594 f; IV, pp. 114, 226 f, 268 f.

Kuyper, *Het Werk van den Heiligen Geest* II, pp. 163-182.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp.612-617.

Strong, *Syst. Theol.*, pp. 795-808.

Dick, *Theol.*, pp. 36-365.

Hodge, *Outlines*, pp. 482-486.

ibid., *The Atonement*, pp. 198-211.

McPherson, *Chr. Theol.*, pp. 402-404.

Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 275-277.

Schmid, *Doct. Theol.*, pp. 485-491.

Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 321-322.

第5章

一般呼召与外在呼召

一、先谈论呼召的原因

呼召和重生的相对次序，是人们经常讨论的问题。但这个讨论时常因为缺乏分辨，以至于造成误解。“呼召”和“重生”这两个词的用法并不是一成不变的。因此，我们有可能一方面主张呼召先于重生，另一方面也可以主张重生先于呼召，而彼此不相矛盾。我们会简短地考虑：(1) 圣经和我们的信仰认信标准中的描述；(2) 改革宗神学家一般遵循的次序；(3) 我们赞成把“透过神的话发出的外在呼召”单独拿出来讨论，并将它放在重生和内在呼召之前，我们也许可以提出的一些理由。

1. 圣经的描述

圣经的顺序主要是通过一些非常著名的经文表明出来的。首先是以西结书三十七章 1~14 节中枯干骸骨的异象。以西结正在对以色列家枯干的骸骨说预言的时候，生命的气息就进入骸骨里。这段经文是指以色列家的归回 (civil restoration) 和属灵的复兴，可能也暗示死人的复活。它将先知的的话描述为出现在以色列百姓新生命的起源之前。很自然地，这意思并不是说前者和后者有因果的关系。……使徒行传十六章 14 节也是一处相当有启发性的经文，那里说到吕底亚的归信。在保罗讲道的过程中，主开导吕底亚的心，她就留心听使徒所讲的话。这节经文清楚地暗示，开导内心之前先有外在的呼召，然后才有内在的呼召。双重呼召的统一性在这里清晰可见。……在这方面，保罗在罗马书四章 17 节的陈述也经常被人引用，但是那里很难被认为与此有关，因为它既没有提到外在呼召，也没有提到借着宣讲神的话所带来的内在呼召，它也没有提及万物借以被召而存在的创造谕令，也没有提到神使无变为有的命令，甚至是使死人复活的命令。……另一处经文是雅各书一章 18 节：“祂

按自己的旨意、用真道生了我们，叫我们在祂所造的万物中好像初熟的果子。”毫无疑问，这里所提及的“真道”（编按：《新译本》作“真理的道”；《中文标准译本》作“真理的话语”）正是宣讲的道，这里的假设是，这“道”（话语）先于“重生”，在某种意义上，“道”（话语）是使人重生的工具。……最后，有一节非常著名的经文是彼得前书一章23节，使徒在那里说：信徒“蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是借着神活泼长存的道”。从第25节来看，这里提到的“道”（话语），只能是指使徒在听众中间所传讲的福音的话，不可能指其他任何东西。彼得的话也暗示，宣讲的道先于重生，且与重生紧密相连，是重生的工具。鉴于以上经文，就有充分的证据支持这个结论：在成年人的情况中，讲道的外在呼召通常先于重生。至于这些经文是否也保证这个断言，即内在呼召先于新生命的植入，并不是我们目前需要考虑的问题。

2. 我们的认信标准所陈述的观点

我们的认信标准也暗示，在成年人的情况下，圣道的宣讲先于重生。但是我们应当谨记，信条标准并不是按照我们现在所用的限定含义来使用“重生”一词的。《比利时信条》在第24条论到：“我们相信：此真实的信心既是借着聆听神的圣言以及圣灵的运行而成就在人身上，重生他，使他成为新人，使他过一个全新的生活，释放他脱离罪的捆绑。”信心是借着聆听神的圣言而在人里面产生的，然后使人重生，也就是借着回转和成圣使人得到更新。《多特法典》在第三至四项教义第11~12条包含更加详细的描述：“但是，当神成就祂对选民的美意，或者说使他们内心真正回转时，神不但使他们经由外界管道听到福音，使他们内心被圣灵大大光照，可以正确明白神圣灵的事；神更以使人重生之圣灵的大能，充满人的内心；……这就是圣经高度赞许的重生，并称之为新造：从死里复活；使人活过来——这是神在我们里面作成的，不用我们的帮助。但是这绝不是仅仅靠着福音的外在宣讲、道德劝戒就能完成的，也不是在神做完祂的部分之后，还要由人的能力来决定是否要重生，是否要回转。”在这些信条中，“重生”和“回转”是可以互换使用的。然而，这是很明显的，它们都是指灵魂中主导倾向的根本改变，以及对生活的外在表现所造成的改变；而这种改变虽然不仅仅是借着福音的宣讲，但是至少在部分上是如此。因此福音的宣讲在先。

3. 改革宗神学家一般遵循的顺序

在改革宗神学家当中，相当习惯于将呼召放在重生之前，尽管少数人颠倒了这个顺序。连麦考维、佛依狄、柯姆里——都是堕落前拣选论者——也遵循一般的次序。以下的几点考量促使改革宗神学家一般将呼召放在重生之前：

A. 改革宗恩典之约的教义。他们认为恩典之约是最伟大的、最全面的良善，是神借着无限的怜悯赐给罪人的，这种良善包括救恩的一切祝福，因此也包括重生。但是恩典之约与福音是紧密相连、无法分开的。它是由福音所宣告的，人在福音中认识恩典之约，而基督是福音活泼的核心，因此，没有福音，恩典之约就不复存在。没有对福音的认识，恩典之约就无法实现；但是，哪里有福音的宣讲，神就在那里设立祂的约、使祂的恩典得到称赞。福音的宣讲和圣约的施行，都先于圣灵拯救性的运行，先于信徒参与借着基督作成的救恩。

B. 改革宗对基督的工作和圣灵的工作之间关系的看法。重洗派未能公正地对待这两者之间的关系。福音将基督和祂的救赎之工呈现在我们面前。由于基督是神和人之间的中保，是我们救恩的功德因，因此，圣灵从基督那里获得祂要传递给罪人的一切。结果，祂将基督的工作和福音的宣讲结合在一起，祂就只会将神的救赎信息被带到之处以一种拯救的方式运行。圣灵的工作无法脱离借由福音呈现出来的基督而独立运作。

C. 改革宗对重洗派神秘主义的回应。重洗派是从一个假设出发的，即重生所实现的不仅是人性的更新，更是全新的创造。既然如此，他们认为神不可能使用任何属于这个天然被造界的事物，例如，人的语言——神的道是借此被带给人的——绝无可能成为神将新生命传递给罪人的工具。在他们看来，“重生”本身就排斥以“圣道”为媒介，因为圣道终究仅仅是死的文字。改革宗神学家强烈反对这种神秘主义的倾向。

D. 成年人属灵更新的相关经历。在婴孩时代就过世的圣约孩童是已经重生的，因此是得救的，这已经是一个定论；但是，圣约孩童长大成人，是在何时与重生之恩有分的，却没有一致的见解。一些人和佛依狄一样认为，所有蒙拣选的孩童，在受洗之前就已经重生，但是这种新生命可能会隐藏多年，甚至到了成年也是如此。然而，大多数人不乐意采用这种立场，而是主张，新生命如果存在，就会以某种方式将自己表明出来。经验告诉他们，许多人并没有显出新生命的迹象，除非等到他们听了多年的福音之后。

4. 将外在呼召视为在重生之前发生而分开讨论的理由

A. 描述的清晰性。外在呼召和内在呼召在本质上是一个呼召，然而它们可以、也应当仔细地加以区分。也许有人会争论说，两者并没有直接的关联。我们可能会质疑，在成年人身上，内在呼召是否在逻辑上先于重生？尽管在这方面，借着福音而来的外在呼召并没有任何的不确定性。因此，可取的做法是先处理外在呼召，然后才在讨论重生时讨论与之相关的内在呼召。

B. 外在呼召的预备性质。如果我们从一个假设出发，即救恩次序是处理基督所作成之救赎的有效应用，我们立刻会感觉到，神的话所带出的外在呼召，严格来说，不能被称为救恩次序中的一个阶段。只要外在呼召尚未靠着随之而来的圣灵运行，被转化为一种内在的、有效的呼召，它就仅仅具有初步的、预备性的意义。若干改革宗神学家将它说成一种一般恩典，因为它不是源自永恒的拣选，也并非源自神的拯救恩典，而是源自神的普遍良善；也因为尽管它有时候会产生某种对人心的光照，但是它却无法用神的拯救之恩丰富人心。¹

C. 外在呼召的一般性质。尽管圣灵在救恩次序中的其他所有活动，都只终止在选民身上，但是由福音而来的外在呼召，却具有更广的对象。无论在何处宣讲福音，外在呼召都毫无差别地临到选民和被遗弃之人。外在呼召的目的，不仅在于使选民相信、回转，它也彰显出神对一般罪人的大爱。透过外在呼召，神表明自己有权要求一切理性受造物顺服，抑制罪的外显，促进公民的义、外在的道德、甚至外在的宗教礼俗。²

二、整体呼召

既然外在呼召仅仅是整体呼召的一个层面，因此在进行外在呼召的相关讨论之前，我们必须简单地探讨整体的呼召。

¹ 参：上文 pp. 304f 之参考资料（编按：原著在此似乎误植）；亦参 a Marck, *Godgeleerdheid*. XXIII. 3。

² 参：Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 7 f.

1. 呼召的创始者

呼召是三一真神的工作。它首先是父的工作（林前一 9；帖前二 12；彼前五 10）。但是父乃是借着子成就万事，因此呼召也归于子（太十一 28；路五 32；约七 37；罗一 6〔？〕）。然后，基督借着神的话和圣灵呼召人（太十 20；约十五 26；徒五 31~32）。

2. 具体的呼召和圣道的呼召

改革宗神学家一般会论到 *vocatio realis*（具体的呼召），以此与 *vocatio verbalis*（圣道的呼召）区分。这是指借着神的一般启示而临到人的外在呼召，这种呼召是律法的启示，而非福音的启示，它要人承认、敬畏、荣耀神这位创造者。这种呼召是借着“事物”（*res*）临到人，而非借着“话语”临到人：在自然界和历史中、在人所生活的环境中以及人类生活的一切经验和变迁中（诗十九 1~4；徒十六 16~17，十七 27；罗一 19~21，二 14、15）。这种呼召对基督一无所知，因此也无法引至救恩。同时，在限制罪恶、发展自然生活、维系良好的社会秩序等问题上，它却是最重要的。但这并不是我们目前所关注的呼召。在救恩论中，我们仅考虑 *vocatio verbalis*（圣道的呼召）；而这可以被定义为：神满有恩慈的行动，祂借此邀请罪人接受祂在基督耶稣里所提供的救恩。

3. 圣道呼召的不同概念

正如这个语词本身所暗示的，圣道的呼召是借着传讲神的话而临到人的神圣呼召。根据罗马天主教的观点，这种呼召也可以通过洗礼的施行而临到人。事实上，他们将此圣礼视为把人带到基督面前最重要的途径，并且明确地将一种从属的重要性归属于福音的宣讲。罗马教会的中心是祭坛，而非讲台。久而久之，对这个问题有南辕北辙的看法也变得越来越明显：为什么福音的呼召在一些人身上被证明是有效的，而在另一些人身上却无效呢？伯拉纠尝试用人武断的意志来解释这个问题。人天生拥有一种完全自由的意志，因此人可以按照自己认为合适的，接受或拒绝福音，也因而获得救恩的祝福或丧失救恩的祝福。另一方面，奥古斯丁则将此差异归因于神恩典的运行，他说：“听见神的呼召，就是神的恩典本身在那先前抗拒的人身上所产生的；然后，当他不再抗拒时，对美德的爱也在他心中点燃。”半伯拉纠主义试图调解这两者之间的关系，既避免奥古斯丁派对自由意志的否认，也防止伯拉纠主义对神恩典的藐视。它的假设是，人里面有美德的种子，这种子本身有结出善果的倾向；

但是他们主张，这些种子需要神的恩典的影响，才能生长发育、结出果实。神白白地将结果实所必要的恩典赐给所有的人，人才能靠着这些恩典的帮助，接受福音的呼召，以致得救。因此，人若是靠着神的恩典的帮助接受了这个呼召，这个呼召就会生效。这成为罗马天主教流行的教义。后来的一些罗马天主教徒引进了“调和论”（congruism）教义，贝拉尔冈是最重要的代表之一；根据这种观点，人能否接受福音的呼召取决于人所处的环境。如果这些环境是协调的，也就是适合的或有利的，人就会接受，如果是不协调的，人就会拒绝。当然，环境的特征主要是取决于先行的恩典（prevenient grace）。路德发展出一种观点，即律法产生悔改，而福音的呼召会伴随着圣灵的恩赐。圣灵在圣道之中，因此呼召本身总是充足的，其意图也总是有效的。这种呼召未必总是会造成所渴望的、意图达到的结果，原因在于，在很多情况下，人会在半路上放置绊脚石，以至于到头来的结果是由人的消极态度来决定的。尽管一些路德宗人士仍然会谈到外在呼召和内在呼召，但是他们坚持，前者不会脱离后者而临到人。这呼召在本质上总是有效的，因此实在没有区分的余地。路德对福音呼召之有效性的强烈坚持，实际上是因为重洗派对福音呼召的藐视。重洗派实际上是将作为恩典媒介（means of grace；或译“恩典的媒介”）的圣言弃置一边，转而强调他们所谓的“内在的圣言”（internal word）、“内在之光”（inner light）和圣灵的光照。对他们来说，外在的圣言仅仅是叫人死的字句，而内在的圣言是灵、是生命。在他们的体系里，外在呼召没有太大的意义，甚至完全没有意义。奥古斯丁已经作出了外在呼召和内在呼召的区分，加尔文又借用了奥古斯丁的观点，因此使它成为改革宗神学的重要观念。根据加尔文的看法，福音呼召的本身并不是有效的，而是要靠圣灵的运行才能使之生效——当祂以救恩为目的将神的圣言施行在人心中时；但是这种施行只限于在选民的心中和生命中。因此，人的救恩从一开始就是神的工作。神借着拯救之恩，不仅使选民能够、而且确实使他们留心福音的呼召，以致得救。亚米念主义不满意这种立场，实际上反而转回到罗马天主教的半伯拉纠主义里。根据他们的观点，福音的普世宣讲会伴随着普世性的充分恩典，“神实际上、也普世性地赐下满有恩慈的帮助，足以使所有的人能够——如果他们这样选择——获得完整的属灵祝福，最终使人得救。”³ 这是再次使救恩的工作取决于人。这标志出理性主义回归到伯拉纠主义立场的开始，它完全否认圣灵的内在运行以致得救的必要性。

³ Cunningham, *Hist. Theol.* II, p. 396.

三、外在呼召

圣经并没有使用“外在”这个词，却清楚地提到有一种呼召是无效的。大使命预设了这一点，从马可福音十六章 15~16 节就可以看到：“你们往普天下去，传福音给凡受造的听。信而受洗的必然得救，不信的必被定罪”（《和合本》小字）。马太福音二十二章 2~14 节那个婚筵的比喻也清楚地教导，一些被邀请的人并没有赴宴，并以众所周知的名言结束：“被召的人多，选上的人少。”大筵席的比喻也教导同样的真理（路十四 16~24）。另一些经文明确地提到人拒绝福音（约三 36；徒十三 46；帖后一 8）。还有一些经文以一种清楚的方式表明，有些人会犯下“不信”这个可怕的罪（太十 15，十一 21~24；约五 40，十六 8~9；约壹五 10）。外在呼召是在于：向罪人表明并提供在基督里的救恩，并伴随着一种热切的劝告，要人借着信心接受基督，以便获得赦罪和永生。

1. 外在呼召的组成要素

A. 对福音事实和救赎教义的介绍。在基督里显明的救赎之路，必须通过所有其他的关系获得清楚的解释。神的救赎计划、基督的拯救大工、圣灵之更新和改变的运行，都必须借由其相互关系来解释。然而，我们应当谨记，仅仅介绍救赎的真理，无论多么精彩，都还不算是福音的呼召。这种介绍不仅是福音呼召的基础，甚至是福音呼召中一个非常重要的部分。与此同时，它也绝非福音呼召的全部。根据我们改革宗的观念，外在呼召还包括以下要素：

B. 邀请罪人以悔改和信心接受基督。在描述得救的方法之后，我们必须附加一个诚恳的邀请（林后五 11、20），甚至是庄严的命令（约六 28、29；徒十九 4），要人悔改、相信，即借着信心接待基督。但是，奋兴主义者（revivalists）对于“到基督面前来”的描述通常很肤浅，为了避免这一点，我们应当清楚地阐明悔改和信心的真正性质。我们必须让人充分明白，罪人本身无法真正地悔改和相信，而是神在人心里运行，使人“立志行事……为要成就祂的美意。”

C. 应许赦罪和救恩。外在呼召也包含一种应许，即神会接纳所有符合条件的人，但这不是凭着人的能力做成的，而是靠着神恩典的大能，借着圣灵在罪人心中做成的。那些靠着恩典为自己的罪悔改、借着信心接受基督的人，就会领受赦罪和永生。

的确据。应当留意的是，这应许绝不是绝对的，而总是有条件的。因此，除非借着真正由神作成的信心和悔改，没有人可以预期这应许会得到应验。

外在呼召包含以上那些要素，根据这项事实，我们很容易可以推论说，那些拒绝福音的人，不仅是拒绝相信某些事实和观念，而是抵制与外在呼召相连的圣灵的普遍运行，也是犯了顽固、不顺服的罪。人拒绝接受福音，实际上是加添自己的责任，为自己积蓄审判日子的忿怒（罗二 4~5）。从以下的经文我们可以明显看出，外在呼召实际上包含了以上要素：(A) 根据使徒行传二十章 27 节，保罗将宣讲神全备的计划视为呼召的一部分；而在以弗所书三章 7~11 节，保罗重述了他已经向读者申明过的一些细节。(B) 在以下经文中可以找到呼召人悔改和相信的例子：以西结书三十三章 11 节；马可福音一章 15 节；约翰福音六章 29 节；哥林多后书五章 20 节。(C) 应许则包含在以下的经文中：约翰福音三章 16~18、36 节，五章 24、40 节。⁴

2. 外在呼召的特征

A. 它是普遍或普世性的。我们不能按照一些老辈的路德宗神学家持守的观点，来理解这个问题，他们认为，外在呼召实际上曾不止一次地临到所有人，例如，在亚当时代，在挪亚时代，在使徒时代。麦克弗森所说的是正确的：“这类的普世呼召并不是事实，仅仅是一种理论，是为特定目的编造的。”⁵ 有人说，福音的呼召是普遍的或普世的，但是在这种描述中，“普遍”或“普世”的用法，并不是这些词汇本来想要表达的含义。此外，这种描述至少在部分上与事实相悖。外在呼召是普遍的，仅仅意味着福音不加区分地传给所有人。它不限于任何时代、国家或等级的人。它同时临到义人和恶人、选民和被遗弃之人。以下经文证明了外在呼召的普遍性质：以赛亚书五十五章 1 节，“你们一切干渴的都当就近水来，没有银钱的也可以来。你们都来，买了吃；不用银钱，不用价值，也来买酒和奶”（另参：6~7 节）。与这段经文有关，我们可以想像，有人会说，只有那些在属灵上够资格的人才是蒙召的；但这显然不是以赛亚书四十五章 22 节的看法：“地极的人都当仰望我，就必得救，因为我是神，再没有别神。”一些人也如此解释耶稣在马太福音十一章 28 节发出的类似邀请：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。”他们认为，这里的邀请仅限于那些真正关心自己的罪、真正悔改的人。但是这种限定是没有根据的。圣经最后

⁴ 也可参考：《多特法典》，第二项教义，第 5、6 条；第三~四项教义，第 8 条。

⁵ McPherson, *Chr. Dogm.* p. 377.

一卷书以一个优美的普遍邀请来结束：“圣灵和新妇都说：‘来！’听见的人也该说：‘来！’口渴的人也当来；愿意的，都可以白白取生命的水喝”（启二十二 17）。福音的邀请不像一些人认为的那样只限于给选民的，从如下经文可以明显看到这一点：诗篇八十一篇 11~13 节；箴言一章 24~26 节；以西结书三章 19 节；马太福音二十二章 2~8、14 节；路加福音十四章 16~24 节。

《多特法典》也教导外在呼召的普遍特性。⁶ 然而，改革宗教会中的一些个人和群体总是一再抵挡这项教义。在十七世纪的苏格兰教会中，一些人否认这种一视同仁的邀请，全盘否认救恩的邀请（offer），而另一些人盼望将此邀请限定在有形教会的范围内。精华派，例如波士顿和两位厄斯金（the two Erskines）*，则反对上述的限定，而为普遍呼召辩护。在荷兰，这个议题在十八世纪的争议尤其多。那些主张普世邀约的人，被称为新光（new light）的讲道者；而那些维护特定邀约的人，则以旧光（old light）的讲道者著称，这种邀约是给那些在某种程度上已经显出有特殊恩典，因此可以算为选民的人。即使在目前，我们偶尔还是会遇到反对这点的人。有人说，这种普遍的邀请和邀约，与预定论和特定代赎的教义相悖；他们认为，讲道者应当以这些教义作为出发点。但是，圣经并没有教导传讲福音的人应当以这些教义为起点，无论这些教义多么重要。讲道者的出发点和依据完全在于他的君王的托付：“你们往普天下去，传福音给凡受造的听。信而受洗的必然得救，不信的必被定罪”（可十六 15~16；《和合本》小字）。此外，一些人要求我们，任何人在宣讲福音时，应该只限于将福音传给选民，这是绝无可能办到的，因为谁也不知道哪些人才是选民。耶稣确实知道谁是选民，但是祂并没有限制救恩的邀请（太二十二 3~8、14；路十四 16~21；约五 38~40）。如果福音的邀请宣告，神定意拯救每一个听见福音的个人，而且基督确实赎了他们每一个人的罪，那么，一方面是改革宗所教导的预定论和特定代赎的教义，另一方面是普世的救恩邀约，这两方面就会是真正的矛盾。但是，福音的邀请根本不涉及这样的宣告。它是一种满有恩典的呼召，呼吁人借着信心接受基督，它也是一种有条件的救恩应许。这个条件只在选民身上得到了成全，因此只有选民获得了永生。

⁶ 第二项教义，第 5 条；第三~四项教义，第 8 条。

* 编按：应该是以便以谢·厄斯金（Ebenezer Erskine, 1680-1754）与他的弟弟饶夫·厄斯金（Ralph Erskine, 1685-1752）。

B. 它是一种真诚的 (*bona fide*) 呼召。外在呼召是一种真诚的 (*in good faith*) 呼召, 是一种具有诚意的呼召。发出这个邀请的呼召, 不是盼望人不接受的。当神呼召罪人借着信心接受基督, 祂乃是真诚地盼望这事会发生; 而当神向那些悔改和相信的人应许永生时, 神的应许是可靠的。这是源自神的本性、源自神的诚实。若说神犯了含糊其辞和欺骗的罪, 言行不一, 祂诚恳地乞求罪人悔改和相信、以致得救, 与此同时却盼望这事会不按照字面含义发生, 这是相当褻渎的。以下经文可以证明外在呼召的真实性: 民数记二十三章 19 节; 诗篇八十一篇 13~16 节; 箴言一章 24 节; 以赛亚书一章 18~20 节; 以西结书十八章 23、32 节, 三十三章 11 节; 马太福音十一章 37 节; 提摩太后书二章 13 节。《多特法典》在第三、四项教义的第 8 条也清楚地申明这一点。关于救恩邀请的真实性, 有人提出以下几种异议。(1) 有一种异议是源自神的诚实。有人说, 根据这项教义, 神向一些人提出赦罪和永生的邀请, 但实际上并不打算给他们这些恩赐。不可否认, 在这一点上确实存在真正的难题, 但是这个难题是我们已经面对的, 这是当我们尝试调和“神定旨的旨意” (*decretive will*) 和“神劝诫的旨意” (*preceptive will*) 所遇到的难题, 这个难题是反对者也无法解决且经常只是置之不理的。然而, 我们不能假设这两者真的是矛盾的。“神定旨的旨意”决定将来必然发生的事情(不必然暗示神真的喜悦所发生的一切, 例如, 各种的罪), 而“神劝诫的旨意”是人生活的准则, 它告诉人什么是蒙神喜悦的。此外, 我们应当谨记, 神并非无条件地向罪人提供赦罪和永生, 而是以信心和悔改归正为条件; 尽管“基督的义”不是要给所有的人, 却足以拯救所有的人。(2) 第二项异议是源自人属灵的无能。按其本性, 人根本不可能相信和悔改, 因此, 如此要求他, 看起来就像是一种嘲讽。但是与这项异议有关, 我们应当谨记, 归根究柢, 人在属灵的事上无能, 是因为人不愿意服事神。事情的真实情况并非: 只要有能力, 许多人就会愿意悔改、相信基督。所有不信的人, 都是因为不愿意相信(约五 40)。此外, 要求人悔改、相信基督, 并不比要求人守全律法更不讲道理。一些人基于人属灵的无能, 反对救恩的普遍邀请, 却毫不犹豫地将罪人放在律法的要求之下, 甚至坚持非这样做不可, 这是非常不一致的。

3. 外在呼召的深远意义

我们可以问这样一个问题, 神为什么使救恩的邀请一视同仁地临到所有人, 甚至包括被遗弃之人? 这个外在呼召要满足的不只是一个目的。

A. 在外在呼召中，神坚持自己对罪人的要求。身为宇宙的全权统治者，神有权要求人顺服——这是绝对正确的。尽管人的罪将他撕离了神，他如今也没有能力向他合法的全权君王提供属灵的顺服，但是，人故意犯罪，并没有废除神要求理性受造物服事祂的主张。神仍然有权要求人绝对顺服祂，祂同时在律法和福音中声称这种权利。神呼召人相信并悔改，也表现出祂对人的要求。而如果人不留心这种呼召，人就是在藐视或轻忽神的公义要求，因此是在为自己增添罪咎。

B. 它是神所指定的、引领罪人回转的手段。换句话说，它是神从地上列国中招聚出选民的手段。因此，它必然是普遍的或普世性的，因为没有人可以指出谁是选民。当然，最终的结果是，选民——也唯独选民——借着信心接受基督。这并不意味着，宣教士可以出去，向他们的听众保证，基督已经为他们当中的每一个人死了，而且神定意拯救每一个人；但是它确实意味着，宣教士可以传扬这个大喜的信息，即基督已经为罪人死了，祂如今邀请罪人归向祂，并向所有真正为自己的罪悔改、带着活泼的信心接受基督的人提供救恩。

C. 它也启示出神的圣洁、良善、怜悯。因着祂的圣洁，神在各地劝阻人不要犯罪，而因着祂的良善和怜悯，祂警告人不要自取灭亡，延迟死刑的执行，以救恩的邀请赐福人。毫无疑问，这个满有恩慈的邀请本身就是一种祝福，并非像一些人所说的，是对罪人的一种咒诅。它清楚地显明神对罪人的怜悯，神的话也这样描述：诗篇八十一篇 13 节；箴言一章 24 节；以西结书十八章 23、32 节，三十三章 11 节；阿摩司书第八章 11 节；马太福音十一章 20~24 节，二十三章 37 节。与此同时，人确实会拒绝神的邀请，甚至将这个祝福转为咒诅。这自然会加重罪人的责任，人若不接受、不悔改，就会加添自己当受的审判。

D. 最后，它清楚地强调出神的公义。为了杜绝罪人倾向于为自己找的一切借口，神甚至在自然界中将自己启示出来（罗一 20），那么指明得救途径的特殊启示，就更加使人无可推诿了。当罪人藐视神的宽容忍耐，并拒绝祂满有恩慈的救恩邀请，人的罪污和罪咎的深重，以及神在定他们有罪的事上所显出的公义，就会在最清楚的亮光中显得更加突出了。

进深研究问题

在哪些情况中，改革宗假设重生甚至先于外在的呼召？

他们如何将外在呼召和圣约教义连在一起？

多特会议时期的亚米念主义者宣称，改革宗教会并没有贯彻始终地教导神严肃地、一视同仁地呼召罪人来得救，他们有何依据？

罗马天主教如何看待圣道的呼召？

路德宗对呼召的看法是什么？

有人认为：圣道本身足以引发属灵的改变，而圣灵仅仅是除去人接受圣道的障碍（与 Alexander, *Syst. Theol.* II, pp. 357 ff. 的说法一致），这种说法是否正确？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 1-15.

ibid., *Roeping en Wedergeboorte.*

Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, pp. 84-92.

Mastricht, *Godgeleerdheit* III, pp. 192-214.

à Marck, *Godgeleerdheit*, pp. 649-651.

Witsius, *De Verbonden* III, c. 5.

Hodge, *Syst. Theol.* II, pp. 639-653.

Dabney, *Theology.*, pp. 553-559.

Schmid, *Doct. Theol.*, pp. 448-456.

Valentine *Chr. Theol.* II, pp. 194-204.

Pope, *Chr. Theol.* II, pp. 335-347.

W. L. Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* II, pp. 357-361.

第6章

重生与有效呼召

一、重生的圣经用词及其含义

1. 我们将要考虑的词

希腊文的“重生”（παλιγγενεσία〔*palingenesia*〕）一词只出现在马太福音十九章28节和提多书三章5节，而且只有在后一处经文才是指个别基督徒新生命的开始。圣经较常使用动词 γεννάω（*gennaō*；在约三3与 ἀνώθεν〔*anōthen*〕连用）或它的复合词 ἀναγεννάω（*anagennaō*）来表达这个新生命开始的观念。这些词要么是指出生、再生，要么是指结出果实、生产（约一13，三3~8；彼前一23；约壹二29，三9，四7，五1、4、18）。有一处经文（即雅一18）使用 ἀποκυέω（*apokyeō*）一词，意指结出果实或生出。此外，κτίζω（*ktizō*）一词也传达出这种产生新生命的观念（弗二10），创造的产物被称为 καινή κτίσις（*kainē ktisis*〔新的受造物〕；林后五17；加六15），或 καινός άνθρωπος（*kainos anthrōpos*〔新人〕；弗四24）。最后，有两处经文使用 συζωποιέω（*syzōpoieō*）一词，意指：使活过来、使复苏（弗二5；西二13）。

2. 这些词的含义

这些语词有几种重要含义，是我们应当注意的。(A) 重生是神的创造工作，因此，在这项工作中，人是完全被动的，也完全没有与神合作的余地。这是非常重要的一点，因为它强调救恩完全出于神。(B) 神的创造工作产生一个新生命，人借此与基督同活，同享复活的生命，而且可以被称为一个全新的受造物，是“在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”（弗二10）。(C) 在重生中有两种要素，是我们需要区分的，那就是生殖（*generation*）或新生命的诞生（*beggetting of the*

new life), 和结出果实 (bearing) 或生出 (bringing forth); 这个新生命也借此从其隐秘幽微的深处产生出来。“生殖”将新生命的法则植入灵魂中, “新生”则使这种生命法则以行动来表现自己。这种区分对正确理解重生是非常重要的。

二、“重生”一词在神学中的用法

1. 早期教会与罗马天主教神学

在早期教会的思维中, “重生”一词尚未代表一种明确定义的概念。它被用来指一种与洗去罪恶密切相关的转变, 人们并没有清楚划分重生和称义。重生被视为与洗礼的恩典等同, 尤其被理解为指罪得赦免, 尽管某种道德更新的理念也没有被排除在外。连奥古斯丁也没有清楚划分重生和称义, 但他确实区分重生和回转。对奥古斯丁来说, 除了罪得赦免之外, “重生”只包括内心最初的 (initial) 改变, 接着才是后来的回转。奥古斯丁将重生视为一种严格的、神恩独作的 (monergistic) 工作, 是人这个主体无法与神合作, 也是人不可抗拒的。当然, 对伯拉纠来说, “重生”的意思不是生出一种新的人性, 而是在洗礼中的赦罪、真理对人心的光照、神的应许对人意志的激励。将重生和称义混为一谈, 在奥古斯丁的观念中已经非常明显, 而在经院神学中甚至变本加厉。事实上, “称义”成为这两者中更为突出的概念, 也被认为包括了重生, 并且被视为神人协作的行动。根据一般的描述, 称义包括了恩典的注入 (也就是说, 一种新的受造物的出生或重生), 以及罪得赦免和除去附加在罪上的罪咎。不过, 至于这两种元素在逻辑上何者优先, 有一些不同的看法。根据阿奎那, 恩典的注入在先, 而罪得赦免至少在某种意义上是基于前者; 但是根据苏格徒, 罪得赦免在先, 而且是恩典之注入的基础。这两种要素都是通过洗礼本身的功效 (*ex opere operato*) 而生效的。阿奎那的看法在教会中占了上风。迄今为止, 罗马天主教会会对重生和称义仍然留有一些混淆, 这无疑在很大程度上是因为称义并未被视为法庭上的行动, 而是被视为更新的行动或过程。在这个过程中, 人不是被宣告为义, 而是被造成为义。罗马天主教耶稣会神学家卫墨斯 (Wilmers) 在他的《基督宗教手册》 (*Handbook of the Christian Religion*) 中说: “由于称义是一种属灵的更新和重生, 因此罪实际上会被称义摧毁, 而不是像改教家所主张的那样, 仅仅是被遮盖、也不再被归算了。”

2. 改教家和更正教众教会

路德并没有完全避免对重生和称义的混淆。此外，他是以一种相当广义的方式论及重生或新生的。加尔文也是以一种相当全面的方式来使用这个词，意指人被更新的整个过程，除了神产生新生命的行动之外，还包括回转（悔改和相信）与成圣。¹ 几位十七世纪的作者未能没有区分重生和回转，而是互换地使用这两个词，将我们现在所说的“重生”，放在“呼召”或“有效呼召”之下来处理。《多特法典》也将这两个词当作同义词来使用，²《比利时信条》似乎是以一种更广义的方式来论及重生。³ “重生”一词的这种全面性用法，经常导致混淆或漠视一些非常必要的区分。例如，虽然将重生和回转等同，但是重生仍然被宣告为神单方面的工作（*monergistic*），尽管在回转的过程中，人当然是与神合作的。重生和称义之间的区分变得越来越清楚，但是以一种更狭义的方式来使用“重生”一词，也逐渐成为必要和习惯。杜仁田定义了两种回转：首先是一种“习惯性的”（*habitual*）或被动的回转，这是灵魂的倾向或习惯的产物，杜仁田评论说，它最好被称为“重生”。其次，是一种“真实的”（*actual*）或“主动的”（*active*）回转，在回转的过程中，这个被植入的习惯或倾向也借着信心和悔改而变得活跃。在目前的改革宗神学中，“重生”一词一般是以一种更狭义的方式来使用的，意指神的行动，借此赋予罪人属灵的新生命，也借此使新生命的原则开始产生行动。如此理解，重生既包括“再次产生”（*begetting again*），也包括“新生”（*new birth*），新生命就在后者显明出来。然而，若要完全符合这个词的字面含义，“重生”一词有时候是按照一种更狭义的方式来使用的，单单是指将新生命植入到人的灵魂中，不包括这新生命初始的表现。在当代自由派神学里，“重生”这个词获得了一种不同的含义。施莱马赫将重生区分为两个层面，即：回转和称义。他认为，在重生时，“借着共同的基督教社群精神，在信徒的心中产生出一种新的宗教意识，这是为新生命或‘成圣’作预备”（弗雷德尔）。“基督教社群精神”是神的生命透过基督涌流入教会的结果，施莱马赫称之为“圣灵”。尤茨（Youtz）的话很精彩地说明了现代神学的观点：“现代的解释倾向于回到一种作法，即象征性地使用重生的概念。我们的伦理实况（*ethical realities*）处理一些被转

¹ Calvin, *Institutes* III.iii.9 = 《麦种基督教要义》，457 页。

² 第三~四项教义，第 11、12 条。

³ 第 24 条。

化的特征。因此，重生表达出一种彻底的、重大的、伦理的改变，而不是一种绝对的、形而上学意义上的新开始。重生是属灵生命自然发展过程中的一个重要步骤，生命的道德改良过程中的一种彻底的重整。”⁴ 宗教心理学的学生一般都没有区分重生和回转。他们将其视为一个过程，在此过程中，人对生命的态度从以自我为中心转变到以他者为中心。他们主要是通过潜意识生活来解释，不认为它必然涉及到任何超自然的事物。威廉·詹姆斯说：“回转、重生、领受恩典、经历敬虔、获得确据，都是表明这个过程的一些语词，这是一种渐进的或突发的过程，借此，一个迄今为止还是分裂的、自觉错误的、低下的、不幸的自我，成为一个统一的、自觉正确的、高等的、幸福的自我，这是人的自我更稳固地抓住宗教实际的结果。”⁵ 根据克拉克（Clark），“学生们一致同意将回转区分为三个不同的步骤：(1) 一个充满‘风暴和压力’的时期，或意识到罪，或感觉到内在的不协调，在神学上称为‘知罪’（conviction of sin），詹姆斯称之为‘灵魂之疾’（soul sickness）。(2) 一种情感的危机，它标志着一个转折点。(3) 一种紧接其后的放松，伴随着一种和平、安息、内在和谐、蒙神接纳的意识，以及并非罕见的各式各样的动作或感官的反射作用。”⁶

三、重生的性质

我们应当避免与重生之性质相关的几种错误概念。在描述神的这个再造之工的正面特质（qualifications）之前，我们最好先提及对重生的这些错误概念。

1. 一些错误概念

(A) 摩尼教（Manichæans）和宗教改革时期的弗拉求斯（Flacius Illyricus）的教导错误地主张，重生是发生在人性实质中的改变，他们将原罪视为一种实质，通过重生被另一种实质所取代。重生并没有在人里面植入新的、物理层面的种子或胚芽，也没有增加或减损灵魂的任何机能。(B) 重生也不仅是除去人对神圣事物的厌恶，造成灵魂中一种或多种机能的改变，例如，情感生活（感觉或内心）的改变（正如

⁴ Youtz, *A Dictionary of Religion and Ethics*, Art. “Regeneration”.

⁵ William James, *Varieties of Religious Experience*, p. 189 = 威廉·詹姆斯著，尚新建译，《宗教经验种种》（北京：华夏出版社，2008）。

⁶ Clark, *The Psychology of Religious Awakening*, p. 38.

一些福音派人士所认为的); 重生也不仅是光照人因罪而昏暗的思想, 造成理性上的改变 (正如理性主义者所认为的)。重生影响人心, 按照圣经的含义来理解, “心”是灵魂的中枢和控制器官, 人一生的果效都是由心发出的 (编按: 箴四 23)。这意味着它影响整个人性。(C) 它也不是指整个人性或人性的任何部分发生全部或彻底的改变, 以至于人丧失犯罪的能力, 正如极端重洗派和一些狂热宗派所教导的。这不是说重生没有在原则上影响整个人性, 只是指“重生”尚未构成圣灵的运行在人里面所做的全部改变。重生不包括回转和成圣。

2. 重生的正面特性

关于重生, 我们可以作出以下的正面断言:

A. 重生在于将属灵新生命的原则植入人里面, 在于灵魂的主导倾向的彻底转变, 它是在圣灵的影响下产生的一种朝向神的新生命。原则上, 这种转变会影响全人: 理性 (林前二 14~15; 林后四 6; 弗一 18; 西三 10); 意志 (诗一一〇 3; 腓二 13; 帖后三 5; 来十三 21); 情感或感觉 (诗四十二 1~2; 太五 4; 彼前一 8)。

B. 重生是人性的即时改变, 立刻影响整个人——理智、情感、道德。重生是一种即刻的改变, 这个断言暗示两件事情: (1) 重生不是人灵魂中渐进的预备工作, 正如罗马天主教和半伯拉纠主义所教导的; 生和死之间不存在中间阶段, 一个人不是活的, 就是死的。(2) 重生不是如成圣那样的渐进过程。一些改革宗作者使用的“重生”一词, 有时确实包括成圣, 但这种用法仅限于“救恩次序”的教义尚未发展成熟的日子, 而非今日。

C. 在最狭义的意义, 重生是发生在潜意识生活中的转变。它是神奥秘的、不可言说的工作, 人从来无法直接察觉。这种转变可以在人暂时没有意识到的情况下发生, 尽管这不属于重生和回转同时发生的情况; 甚至到后来, 人只能借着重生的效力察觉到重生的确发生了。这解释了一个事实, 即一个基督徒可能一方面长时间带着怀疑和不确定地挣扎, 另一方面却能逐渐战胜怀疑, 并上升到有确据的高度。

3. 重生的定义

关于“重生”一词在现代的用法, 根据我们之前已经讨论过的, 现在可以通过两种方法来定义重生。在严格的意义上, 我们可以说: 重生是神的作为, 神借此将新生命的原则植入人里面, 使灵魂的主导倾向成为圣洁。但是为了同时将“新生”(new

birth) 和“再次产生”(begetting again) 包含在内, 我们有必要如此补充上述的定义: ……“也确保这种新倾向之首次的、圣洁的运行。”

四、有效呼召与外在呼召和重生之间的关系

1. 有效呼召与外在呼召之间不可分离的关系

神的呼召可以说只有一个。外在呼召和内在呼召(或有效恩召)之间的区分, 仅仅是为了使人注意到, 同一个呼召有两种不同层面。这意思不是说这两种层面总是统一的、总是一起发生的。我们不会如路德宗人士那样主张“内在呼召总是和‘听道’同时发生”。⁷ 然而, 它确实意味着, 每当内在呼召临到成年人, 必定都是以“圣道的宣讲”为媒介。在外在呼召里听见的圣道, 和借着内在呼召在人心中生效的圣道, 是同样的圣道。借着圣灵大能有力的施行, 外在呼召就直接转化为内在呼召。⁸ 但是, 尽管有效呼召和外在呼召之间有密切的关联、而且与它形成一个统一的整体, 两者之间仍然有一些不同: (A) 有效呼召是靠着圣道, 借着圣灵的运行施行拯救(林前一 23、24; 彼前二 9); (B) 有效呼召是一种满有能力的呼召, 一种有效的、使人得救的呼召(徒十三 48; 林前一 23~24); (C) 有效呼召是一种没有后悔的呼召, 也就是说, 这种呼召是无法更改、永不撤回的(罗十一 29)。

2. 内在呼召的特性

我们应当注意以下的特性:

A. 内在呼召是借着道德劝说加上圣灵大能的运行来完成的。一个问题产生了: 在这种呼召(与重生不同)中, 神的话是以创造的方式工作, 还是借着道德劝说的方式工作? 毫无疑问, 圣经有时候说到, 神的话会以创造的方式工作(创一 3; 诗三十三 6、9, 一四七 15; 罗四 17〔尽管这处经文可以有不同的解释〕)。但是这些经文是指神权能的话语、神满有权威的命令, 而非我们在这里关注的宣讲的圣言。神的灵只会以一种道德劝说的方式, 借着圣道的宣讲运行, 使圣灵的劝说生效, 好叫人聆听他的神说话的声音。这是从圣道的性质本身作出的推论, 因为它向人的理性和意志

⁷ Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 197 f.

⁸ Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, p. 215.

讲话。⁹ 然而，我们应当谨记，这种道德劝说仍未构成内在呼召的全部。在此之外，必须借着圣灵权能的运行，将圣道施行在人的心中。

B. 内在呼召在人的意识生活中运行。这一点和我们之前所说的有最密切的关联。如果宣讲的圣道不是以富有创造力的方式运行，而是仅仅以道德、劝说的方式运行，它就只能在人的意识生活中工作。它向人的理性说话，圣灵同时将属灵的洞见赐予理性，使之认识真理，并借着人的理性有效地影响人的意志，以至于罪人会转向神。内在呼召必然会导致归正，也就是一种有知觉的转变，转离罪、转向圣洁。

C. 有效呼召是目的论导向的 (teleological)。内在呼召具有目的论的特性，也就是说，它呼召人朝向某种结局：朝向圣灵要带领选民到达的伟大目标，因此也是带领选民度过朝向最终命运的中间阶段。这个呼召的目的是要我们与耶稣基督相交（林前一 9）、承受祝福（彼前三 9）、得自由（加五 13）、和睦（林前七 15）、成为圣洁（帖前四 7）、同有一个指望（弗四 4）、持定永生（提前六 12）、进神的国、得神的荣耀（帖前二 12）。

3. 有效呼召和重生之间的关系

A. 这两者在十七世纪神学中的等同。如众所周知的，在十七世纪的神学中，经常将有效呼召和重生等同，即使不是完全等同，至少在某种程度上将重生视为呼召的一部分。几位老一代的神学家在他们的著作中为“呼召”设立专章，但没有人为“重生”设立专章。根据《威斯敏斯特信仰告白》第十章第 2 条，有效呼召包括了重生。这种观点具有一定的合理性，因为保罗虽然只有一次使用“重生”这个词（编按：多三 5），但他在罗马书八章 30 节显然认为重生包括在呼召当中。此外，在某种意义上，呼召和重生之间的关系，就如同原因和结果之间的关系一样。然而，我们应当谨记，在说到呼召包括重生，或呼召和重生之间具有因果关系时，我们想到的不仅仅是“内在呼召”或“有效恩召”这种专业术语，也包括一般性的呼召，甚至包括一种具有创造力的呼召。改教后时期广泛使用“呼召”一词，而不用“重生”，来指恩典在罪人生命中的工作的开端，这是因为人们渴望强调神的圣道和祂恩典的运行之间的密切关联。使徒时代流行使用“呼召”一词，可以从一个事实得到解释与合理的理由：因为在那个宣教时期，那些被招聚到教会里的人，从他们的情形来看，重生

⁹ Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, pp. 217, 219, 221.

和有效呼召一般都是同时发生的，而反映在他们的意识生活里的转变正是从神而来的大能呼召的明证。然而，在系统描述真理的过程中，我们应当仔细地区分呼召和重生。

B. 重生和有效呼召之间的差异之处。从最严格的意义来说，重生——亦即“再次产生”（beggetting again）——乃是在人的潜意识生活中发生的，完全独立于人对这一事件可能采取的态度。另一方面，呼召是对人的意识说话，并暗示意识生活的某种倾向。这可以从一个事实推论出来，即重生的工作是从里到外的，而呼召则是从外面来的。在孩子身上，我们会说是重生，而不是呼召。此外，重生是圣灵创造性的运行，是一种超物理（hyper-physical）的运行，人借此从一种状况被带入另一种状况，从属灵死亡的状况进入属灵生命的状况。另一方面，有效呼召是有其目的的，就是要带出新生命，并引导新生命朝向神。它确保新倾向的运行，使新生命产生行动。

C. 呼召和重生的相对次序。如果我们注意以下几个阶段，可能最容易理解这一点：(1) 从逻辑来看，在圣道宣讲里的外在呼召，一般先于圣灵的运行，或与圣灵运行同时发生（除了孩童的例子以外），新生命借此在人的灵魂中产生。(2) 之后，借着神具有创造力的话语，产生了新生命，改变灵魂的内在倾向，光照人的思想，唤醒人的情感，更新人的意志。借着这项行动，神将耳朵栽种在人心中，使人能够听见神的呼召，以致灵魂得救。这是最严谨意义的“重生”。在重生时，人是完全被动的。(3) 获得属灵的耳朵之后，罪人如今可以在福音中听见神的呼召，神的呼召有效地打动他的心。抵制的渴望已经被转化为顺服的渴望，借着圣灵的运行，罪人臣服于圣言之劝说性的影响。这就是以宣讲之圣言为工具的有效呼召，借着神的灵有效地施行在罪人身上。(4) 最后，这个以真理为媒介的有效呼召，会确保在灵魂中生成的新倾向首次的、圣洁的运行。新生命开始显明自己，被植入的生命带来“新生”。这是更广意义之重生工作的完成，也是它开始进入归正的转折点。

我们不应该犯一种错误，就是将这种逻辑次序视为可以适用在一切情况下的时间次序。在孩童能够听到福音的呼召之前，这个新生命往往已经被植入他们内心有一段时日了；然而，只有在福音被宣讲的地方，他们才会被赋予这个新生命。当然，新生命的产生总是要靠神具有创造力的呼召。那些生活在福音*施行之下的人，就他们的情形来说，早在他们成长到能够分辨的年龄之前，很可能就已经接受了重生的

* 编按：“福音”疑为“圣约”之误植。

种子，因此很有可能，有效呼召也早已渗透到他们的意识之中。然而，如果他们已经重生，却仍然经年累月地活在罪中，甚至在长大成人以后，仍然没有表现出在他们心里的新生命的任何迹象，这几乎是不可能的。另一方面，在那些未曾生活在圣约施行之下的人，就他们的情形来说，我们没有理由假设他们的重生和有效呼召之间会有时间上的间隔。在有效呼召中，他们立刻会意识到自己被更新了，也立即会发现重生的种子正在萌发、长成新生命。这意味着重生、有效呼召、回转是同时发生的。

五、重生的必要性

1. 当代自由派神学否认重生的必要性

基督教会认为重生是必要的，而当代自由派神学自然会否认这点，因为它与卢梭（Rousseau）的教导不符，卢梭认为人在本质上是良善的。要使一个本质良善之人的生活发生彻底的改变或完全的转向，只能是往坏的方面转变。自由派提到“人因品格得救”（salvation by character），他们只承认一种重生，并将其设想为“属灵生命自然发展过程中的一个重要步骤，生命的道德改良过程中的一种彻底重整”（尤茨）。许多人教导一连串的道德更新。艾莫顿（Emerton）说：“如此获得的、得到证实的、被持守的品格就是‘救赎’。没有其他定义更配得上‘救赎’这个词了。这是由人高级自我的统治支配所成就的低级自我的救赎。这是属灵的救赎属物质的，在每个人里面的神性，救赎自身之中的兽性。”¹⁰

2. 它是从圣经中关于人的天然状况的教导所得出的推论

人若想确保神的恩待、获得良心的平安、享受神的相交，圣洁或遵行神的律法是不可或缺的条件（来十二 14）。根据圣经，人天生的光景，无论是其倾向或行动，都是直接与这种必不可少的圣洁抵触的。人被描述为已经死在罪恶过犯中（弗二 1），而这种状况所需要的正是生命的恢复。一种彻底的、内在的改变是必要的，借着这种改变，灵魂的整个倾向都被改换一新。

¹⁰ Emerton, *Unitarian Thought*, p. 193.

3. 它也是圣经清楚断言的

关于重生的必要性，圣经没有为我们留下怀疑的余地，而是以最清楚的语词断言这一点。耶稣说：“我实实在在地告诉你：人若不重生，就不能见神的国”（约三3）。¹¹ 我们救主的这个陈述是绝对的，没有留下任何例外的余地。保罗的一些陈述也清楚地说明同样的真理，例如，在哥林多前书二章14节：“然而，属血气的人不领会神圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事惟有属灵的人才能看透。”加拉太书六章15节：“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人”（另参：耶十三23；罗三11；弗二3、4）。

六、重生的有效因

这里只考虑三种本质不同的观点，所有其他观点不过是这三种观点的修正版。

1. 人的意志

根据伯拉纠的观点，重生仅仅是人意志的行动，实际上等同于人的自我改造。这与当代自由派神学的观点有一些细微的差异。半伯拉纠主义和亚米念主义对此观念作了稍许的修正，他们（至少在部分上）认为重生是人的行动，是人与神借着真理所施加的影响合作。这是重生的“神人协作论”（synergistic theory）。这两种观点都否认人的全然败坏，而那是神的话语清楚教导的（约五42；罗三9~18，七18、23，八7；提后三4）；它们也否认圣经教导的一个真理，即神使人的意志低头（罗九16；腓二13）。

2. 真理

根据这种观点，真理是使人由不圣洁变为圣洁的直接成因，因为真理是由许多动机所构成的系统，由圣灵将它呈现给人的意志。这是莱曼·毕奇尔（Lyman Beecher）和芬尼（Charles G. Finney）的观点。这个理论假设，圣灵的工作和传道人的工作仅仅是程度上的不同。两者都只靠劝说来工作。但这种理论是相当令人失望的。只有人喜爱真理，真理才能成为人走向圣洁的动机，而天然人非但不爱真理，反倒恨恶真理（罗一18、25）。因此，外来的真理无法成为重生的有效因。

¹¹ 也可参考：第5~7节。

3. 圣灵

圣灵才是重生的有效因，这是历世历代教会一致接纳的唯一正当的观点。这意味着圣灵直接在人的心中做工，改变人的属灵状况。在这项工作中，完全不需要罪人的合作。这完全是圣灵直接的工作（结十一 19；约一 13；徒十六 14；罗九 16；腓二 13）。如此说来，重生应当被视为神单方面的工作。神单独作工，完全没有罪人的参与。当然，这不是说在救赎工作的后期阶段不需要人的合作。我们从圣经可以明显看到，人确实有参与。

七、神的话被用作重生的工具

问题产生了，在重生时，神的话是否被当作工具来使用？或者，按照一般常见的说法，重生是间接的（有媒介的），还是直接的（无媒介的）？

1. 此问题的正当含义

为了避免误解，仔细的区别是有必要的。

A. 老一代的改革宗神学家坚决主张，重生具有直接的特性；这么说时，他们经常赋予“直接”一个与我们今天不同的内涵。邵玛学派的一些代表——如卡梅隆和帕宏——教导，在重生时，圣灵超自然地以一种大能有力的方式光照人的心思或理性，使人信服，以至于意志不能不遵循实际的判断（practical judgement）之占尽优势的命令。圣灵只是直接在人的理智上作工，并借此间接地影响人的意志。根据他们的观点，圣灵不会直接运行在人的意志上。与这些人的观点相反，改革宗神学家一般强调，在重生的工作中，圣灵也直接运行在人的意志上，而不是单单以理性为媒介。今天，有关直接重生还是间接重生的问题，是一个略微不同、尽管是相关的问题。这是关于圣灵在使人重生的过程中如何使用神的话为工具的问题。

B. 我们应当仔细留意这个问题的确切形式。问题不是：神是否以具有创造力的圣道为媒介来使人重生？因为一般人都同意神的确以圣言为媒介。问题也不是：神是否在新生中使用真理的道，即宣讲的圣言，以此和“神生出新人”作出区分，后者是确保新生命首次的、圣洁的运行。真正的问题是，神在植入新生命或产生新生命时，是否使用圣经中的话或宣讲的圣言作为工具或媒介？过去对这个问题的讨论，经常因为缺乏恰当的分辩而遭到亏损。

2. 支持否定答案的一些考量

薛德博士说：“圣灵的影响和真理的影响，圣灵的影响和人对人的影响，圣灵的影响和来自任何工具或手段的影响都是可以区分的。圣灵的大能直接作用在人的灵魂本身。它是灵对灵的影响；是三一神中的一个位格对人的位格的影响。因此，无论是真理或人类同伴，都无法直接作用在灵魂的本质。”¹² 以下的几点考量支持这种看法：

A. 重生是一种具有创造力的作为，在灵性上死亡的罪人得以借此恢复生命。但是福音的真理只能以一种道德和劝说的方式工作。这种工具对死人是无效的。断言这个工具有效，似乎是暗示，他们否认人的灵性是死的；当然，这不是采取此立场的人的意思。

B. 重生发生在潜意识的领域，也就是说，在意识能注意到的范围之外，发生在真理向人的意识说话的同时。只有当人将注意力集中在真理上，真理才能施展其劝说性的影响。

C. 圣经在“圣灵的影响”和“神的圣道的影响”之间作出区分，并且宣称，为使人正确地领受真理，圣灵的影响是必要的（约六 64~65；徒十六 14；林前二 12~15；弗一 17~20）。请特别留意吕底亚的例子，路加说：“她听见了（ἤκουεν { *ēkouen* }，不完成式），主就开导（διήνοιξεν { *diēnoixen* }，不定过去式，单一的行动）她的心，叫她留心（προσέχειν { *prosechein* }，不定词，表示结果或目的）听保罗所讲的话。”

3. 似乎是反证的经文

A. 在雅各书一章 18 节，我们读到：“祂按自己的旨意用真道生了我们，叫我们在祂所造的万物中，好像初熟的果子。”这段经文并未证明“新生”是以神的话为媒介，因为这里使用的语词是 ἀπεκύησεν（*apekyēsen*），它并非指“成为父亲”（*begetting*），而是指“生产”（*giving birth*）。那些相信“直接重生”的人并没有否认新生（*new birth*）是靠圣道来保证的，在新生的过程中，新生命会首次表现出来。

B. 彼得热心地劝勉信徒要彼此相爱，是因为他们“蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是借着神活泼常存的道”（彼前一 23）。一些人说，这节经文里的“道”是具有创造力的话语，或三一神的第二位格，但这种说法是错

¹² Shedd, *Dogm. Theol.* II, p. 500.

误的，因为彼得亲自告诉我们，他所指的是传给听众的话语（25 节）。但是，即使是 γεννάω (*gennaō*；这里使用的词汇)也并非总是指男性的“生”（masculine begetting），它也可能指女性的生孩子，指出这一点是完全恰当的。以下经文可以完美地证明这一点：路加福音一章 13、57 节，二十三章 29 节；约翰福音十六章 21 节；加拉太书四章 24 节。因此，宣称保罗在此处经文中指的是重生的最初行动（initial act），也就是怀胎（begetting），是毫无根据的。而如果它是指广义上的“重生”，此处经文就不会引发任何与这里讨论的事情有关的难题。有人认为这里指的是新生（new birth），这个观念有以下事实的支持，即圣经将读者描述为已经从种子重生的，这种子显然已经植入人的灵魂里（参：约一 13）。因此，没有必要将“种子”视为与“圣道”等同。

C. 撒种的比喻有时会促使人支持这个概念，即重生是借着圣道。这个比喻中的“种子”是天国的道。这个论证是：生命蕴含在种子之中、是从种子生成出来的。因此，新生命是从神话语的种子出来的。但是首先，这是言过其实的说法，因为我们很难说圣灵或新生命的原则被封闭在圣道之中，如同活着的胚芽被封闭在种子中一样。这使人想起路德宗对“呼召”的看法，根据路德宗的观点，圣灵蕴含在圣道之中，因此，如果人不在中途放置绊脚石，呼召就总是有效的。其次，这是在过度强调一个根本不在素质相互比较（*tertium comparationis*）中的论点。在这个比喻中，我们救主真正想要解释的是，在一些情况下圣道会结出果实，而在另一些情况下并没有，这到底是如何发生的？只有当种子落在好土地里，种子才会结果实：落在已经作好准备的人心里，才会结果子，以至于他们会明白真理。

4. 我们的信仰告白标准中的相关教导

在这里我们会考虑以下的章节：《比利时信条》第 24、35 条，《海德堡要理问答》第 54 问，《多特法典》第三至四项教义、第 11、12、17 条，最后是我们教会在 1908 年所采用的《乌特勒支大会结论》。根据这些章节，显然我们信仰告白的诸多著作是以一个广义的意义来论及重生的，它既包括新生命的起源，又包括新生命在回转中的表现。它们甚至告诉我们：信心使罪人“重生”。¹³ 有些章节似乎是说，在重生的工作中，使用神的道作为工具。¹⁴ 然而，他们的措辞仍然十分可疑，他们是否实际地

¹³ 《比利时信条》，第 24 条。

¹⁴ 《比利时信条》，第 24 条，尤其是第 26 条；《多特法典》，第三～四项教义，12、17 条。

教导，新生命的原则是以圣道为工具而被植入人的灵魂中？他们没有仔细区分我们在重生里所区别出来的不同要素。在《乌特勒支大会结论》中，我们读到：“至于第三点，也就是直接的重生，大会宣告：我们可以明智地使用这种表达，就我们教会一贯的认信来说，是与路德宗教会和罗马天主教会相反的，即‘重生’不是借着圣道或圣礼生效的，而是借着圣灵全能的、使人重生的作为；然而，圣灵的这个重生工作与圣道的宣讲是不可分离的，仿佛两者是彼此分开的。因为，尽管我们的信仰告白教导，关于那些死于婴孩时代的孩童的救恩，尽管他们尚未听闻福音的传讲，我们心中也不必疑惑；在这些孩童和其他孩童身上，重生是如何生效的，我们的信条从来没有明确表达——然而，在另一方面，福音确实是神的大能，要救一切相信的，在成年人的情况下，圣灵的重生工作总是伴随着福音的宣讲。”¹⁵

八、对重生的分歧观点

1. 伯拉纠主义的观点

根据伯拉纠主义者，人拥有自由和个人责任；这暗示，在任何时候，人都有能力弃绝罪，正如有能力犯罪一样。只有出于有意识的意志所作出的行动才能够被视为罪。因此，重生仅仅是在于道德上的改善。它的意思是：先前选择违背律法的人，如今选择要顺服律法，按照律法生活。

2. 洗礼的重生

人们不总是以同样的方式描述这一点。

A. 罗马天主教会。根据罗马天主教的观点，重生不仅包括属灵的更新，更包括称义或赦罪，而且是借着洗礼生效的。在孩童的情况下，重生的工作总是有效的；但是在成年人身上未必如此。成年人可以心存感激地接受并使用重生的恩典，但也可

¹⁵ 以下的改革宗神学家教导直接重生：*Synopsis Purioris Theologie* (of the Leyden Professors), 31:9; Maastricht, *Godgeleerdheit* VI. 3,26; Brakel, *Redelijke Godsdienst* I, p. 738. 这是三个权威的代表，然而，他们所使用的“直接”一词显然具有不同的含义。此外还有：Turretin, *Opera* XV. 4,23 f.; Shedd, *Dogm. Theol. II*, pp. 500, 506; Hodge, *Syst. Theol.* III, p. 31; Kuyper, *Dict Dogm., De Salute*, p. 74; Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, pp. 219 ff.; Vos, *Geref. Dogm.* IV, pp. 46 ff.

以抵挡重生的恩典，使它失去果效。此外，已经支取此恩典的人，也总是可能会再次失去它。

B. 英国圣公会。英格兰的教会在这个问题上没有一致的看法，但呈现出两种不同的倾向。所谓的蒲赛派（Puseyites）在本质上赞同罗马教会的观点。但是教会中也出现一种非常有影响力的群体，他们将重生分为两类：一种仅仅在于人与教会、人与恩典媒介之间关系的转变；另一种则在于人性的彻底转变。根据这一派的观点，只有第一种重生是借着洗礼生效。这种重生不包括属灵的更新。以洗礼为媒介，人仅仅与教会建立起一种新关系，成为神的儿女，和犹太人透过以割礼为印记的约成为神的儿女，具有相同的含义。

C. 路德宗教会。关于这一点，路德和他的追随者并没有成功地从他们的教会中清除罗马天主教的旧酵。整体而言，与罗马天主教的观点相对，路德宗人士主张，重生具有神恩独作的特性。他们认为，在重生时，人是完全被动的，没有能力对此作出任何的贡献，尽管成年人可能长期抵制神的工作。与此同时，一些人教导，洗礼可以借着它本身的功效而生效，它是神使重生生效的寻常媒介。它是寻常的媒介，但不是唯一的媒介，因为圣道的宣讲也可以使重生生效。他们谈及两类重生，也就是 *regeneratio prima*（初次的重生；新生命借此产生）和 *regeneratio secunda*（第二次的重生）或 *renovatio*（更新）（借此新生命开始朝向神）。孩童借着洗礼获得初次的重生，而成年人则首先借着圣道接受初次的重生，然后透过洗礼有分于第二次的重生。根据路德宗人士的观点，重生是可能丧失的。但是借着神的恩典，重生可以在忏悔的罪人心中得到恢复，无需借着重新受洗。洗礼是神的保证，祂乐意继续不断地更新受洗之人、赦免他们的罪。此外，“重生”并非总是立刻完成，在成年人的生命中，它往往是一种渐进的过程。

3. 亚米念主义的观点

根据亚米念主义者的观点，重生并非完全是神的工作，也不完全是人的工作。它是人选择与神以真理为媒介所施加的影响合作结出的果实。严格来说，人的工作先于神的工作。他们并未假设，先有神的工作，才使人的意志低头而愿意行善。他们自然也相信重生的恩典是可能丧失的。卫斯理式的亚米念主义者修改了这种观点，到一个程度，他们强调重生是圣灵的工作，只是人的意志要与圣灵合作。他们确实假定，

先有圣灵的运行光照人、唤醒人、吸引人。然而，他们也相信，人可以抗拒圣灵的这个工作，只要人抗拒，他就会一直留在未重生的状况中。

4. 中间神学家的观点

这种观点实际上是以泛神论为模板。在成为肉身之后，基督里面不存在两种独立的本性，而是只有一种“神—人”的本性，也就是神性和人性的混合物。在重生时，“神—人”生命的一部分传递给罪人。无论罪人在何时重生，这项工作都无需借助于圣灵的独立运行。新生命已经一次而永远地传递给教会，如今成为教会永久的产权，也从教会传递给个人。与教会相通也确实与这个新生命有分。这种观点完全忽视基督工作的司法层面。此外，它也使人不可能认为，在基督“神—人”生命形成之前，有任何人可以被重生。旧约圣经的圣徒不可能得到重生，施莱马赫是这种观点的鼻祖。

5. 三元论的观点

一些神学家以人性的三重区分为基础，构建出一种奇特的重生理论。这种观点是从一个假设出发的，即人是由三部分组成的：身体、魂、灵。一般的假设是（尽管在这点上有一些变异）：罪只在人的“魂”中作王，而不是在“灵”（πνεῦμα (*pneuma*)）里作王。如果罪已经穿透到人的灵里，人必定已经无可挽回地丧失了，就和鬼魔一样——他们是纯灵性的存有。在人里面，“灵”是高等的、神性的生命，注定要掌管低等的生命。罪进入世界，大大地削弱了“灵”对低等生命的影响。但是借着重生，这种影响力再次得到加强，人生命中的和谐也得到恢复。当然，这是一种纯粹的理性主义的观点。¹⁶

6. 当代自由主义的观点

对于重生，当代的自由派神学家并没有形成一致的观点。其中一些人使用的语词使人想起施莱马赫的观点。然而，他们更提倡一种纯自然主义式的观点。他们厌恶一种概念，即重生是神超自然的、创造性的工作。因着内蕴的神，每一个人里面都具有神性原则，因而都潜在地拥有得救所必须的一切。唯一必要的事，就是人意识到自

¹⁶ 参 Heard, *The Tripartite Nature of Man*.

已潜在的神性，因此他神志清醒地臣服于他心中的高等原则，受它的引导。重生仅仅是性格在伦理上的一种转变。

进深研究问题

圣经还用哪些语词或表达方式，来指称重生的工作？

圣经是否清楚地区分呼召、重生、回转、成圣？

罗马天主教甚至将称义包含在重生之中，你会如何解释这一点？

重生和回转有何不同？

是否真的存在所谓的“先行的恩典”，它先于重生、为重生做准备？

什么是主动的重生，它与被动的重生有何不同？

人在重生中的被动，是否会持续一定的时间？

在有效重生的过程中，并没有以神的圣言作为工具，这种观点是否使圣道的宣讲变得似乎徒劳无益的、甚至是完全没有必要的？这岂不是会滑向神秘主义的边缘吗？

参考书目

- Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, pp. 70-83.
ibid., *Het Werk van den Heiligen Geest*, II, pp. 140-162.
Bavinck, *Geref. Dogm*, IV, pp. 11-82.
ibid., *Roeping en Wedergeboorte*.
Mastricht, *Godgeleerdheit*, VI, 3.
Dick, *Theology*, Lect. LXVI.
Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. 490-528.
Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, Lect. XLVII.
Vos, *Geref. Dogm.* IV, pp. 32-65.
Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 1-40.
McPherson, *Chr. Dogma*, pp. 397-401.
Alexander, *Syst. of Bib. Theol.* II, pp. 370-384.
Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 313-321.
Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 463-470.
Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 242-271.

Raymond, *Syst. Theol.* II, pp. 344-359.

Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 5-13.

Strong, *Syst. Theol.*, pp. 809-828.

Boyce, *Abstract of Syst. Theol.*, pp. 328-334.

Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 314-322.

Anderson, *Regeneration.*

第7章

回转

从重生和有效呼召的讨论，自然会过渡到“回转”（conversion；或译为归信、归正）的讨论。借着圣灵特殊的运行，前者产生出后者。在个体的生命中，回转可能是一种有鲜明标记的危机，但也可能会以一种渐进的过程出现。在宗教心理学中，这两者经常会被视为同一回事。这些都表明两者之间有非常密切的关联。

一、回转的圣经用词

1. 旧约圣经的用词

旧约圣经尤其使用两个词来形容“回转”，那就是：

A. נָחַם (*nāham*)，它被用来表达一种深切的感情，要么指哀伤（简单被动字干〔*niphal*〕），要么指安慰（加强主动字干〔*piel*〕）。它的简单被动字干意指悔改，这种悔改经常伴随着计划和行动的改变，而它的加强主动字干是指安慰或安慰自己。作为对悔改的称呼——这是我们在这里所关注的意义——它不仅用来形容人，也用来形容神（创六 6~7；出三十二 14；士二 18；撒上十五 11）。

B. שָׁב (*šûb*)，这是最常用来形容回转的语词，意思是转向、回头、转回。它经常按照字面含义来使用，以形容神和人，但是它很快就获得宗教上和伦理上的意义。这种含义在先知书中最为突出，它在那里是指以色列在离弃耶和華之后转向祂。旧约圣经称之为“回转”，这个词清楚地说明，旧约圣经所谓的回转是指人转离罪、归向神，因为罪使神与人分离。这是回转的一项非常重要的元素。我们可以从浪子的话中看到这种表达方式，“我要起来，回到父亲那里去”（编按：路十五 18，《现代中文译本修订版》）。

2. 新约圣经的用词

我们在这里特别要考虑三个词汇：

A. Μετάνοια (*metanoia*; 动词形式, μετανοέω (*metanoēō*))。这是新约圣经最常用来描述回转的词汇,也是所使用的最重要的语词。这个词是由 μετά (*meta*) 和 νοῦς (*nous*) 复合而成的,而 νοῦς (*nous*; 理性) 和动词 γινώσκω (*ginōskō* (认识); 拉丁文 *noscere*) 有关,这两个词都是指人的意识生活。英文圣经把这个词翻译为 “repentance” (“悔改”),但是这种翻译并没有公正地对待原文,因为它过分突出了情感的要素。崔伦奇 (Trench) 指出,在古典著作中,这个词的含义是:(1) 之后认识到 (to know after), 后见之明 (after-knowledge); (2) 由于这个后见之明而改变心思; (3) 因为心思的改变,人对过去追寻的方向感到懊悔; (4) 源于上述所有步骤,人就为将来作出行为上的改变。然而,这可能指变好,也可能指变坏,不必然包括一种 *resipiscentia* (= conversion/回转) ——再次变聪明。然而,它在新约圣经中具有更深的含义,主要是指心思的改变、以更明智的观点看待过去,包括为自己过去的恶行懊悔,带来更好的生活。这里有 *resipiscentia* (回转) 的元素。瓦尔登 (Walden) 在他的著作《悔改的重大意义》(*The Great Meaning of Metanoia*) 一书中得出结论说,这个词传递出的概念是,“总体的思想改变,在其最完整的发展中,会成为一种理智和道德的重生。”¹ 尽管我们主张,这个词主要是指心思的改变,但不应当忽视,这个词的含义并非局限于理性、理论上的意识,也包括道德意识,就是良心。人的思想和良心都被罪玷污了(多一 15), 当一个人的 νοῦς (*nous*; 心思) 被改变,他不仅获得新知识,他意识生活的方向、及其道德特质也发生了改变。更具体来说,神的话所表明的改变,与这些方面有关:(1) 理性生活(提后二 25),更好地认识神和祂的真理,并在救恩的层面上接纳此真理(等同于信心的行动); (2) 清醒的意志生活(徒八 22),转离自我、转向神(这再次包括信心的行动); (3) 情感生活,只要这种改变会伴随着圣洁的忧愁(林后七 10),就会为罪人开辟一些愉悦的新领域。在所有这些层面,μετάνοια (*metanoia*; 悔改) 都包括:有意识地反对先前的状况。这是回转中的一项本质要素,因此值得小心留意。“回转”(to be converted/被转变)不仅仅是从一种意识方向过渡到另一种意识方向,而是清楚地、有意识地厌恶之前的方向。换句话说,μετάνοια (*metanoia*; “回转/悔改”) 不仅具有积极层面,也具有消极层面。

¹ Walden, *The Great Meaning of Metanoia*, p. 107.

它一面回顾过往，一面展望未来。回转之人开始意识到自己的无知和错误、自己的固执和愚蠢。他的回转既包括信心、也包括悔改。遗憾的是，教会逐渐忘却了 *μετάνοια* (*metanoia*; “回转/悔改”) 的原始含义。在拉丁神学中，拉克唐修 (Lactantius) 将它翻译为 *resipiscentia*, “再次变得明智”，仿佛这个词是从 *μετά* (*meta*) 和 *άνοια* (*anoia*) 而来的，并暗示从疯狂或愚蠢中转回。然而，大多数拉丁作者偏爱将它翻译为 *poenitentia* (=repent/悔改)，这个词是指做错事或犯任何类型的错误之后，人的忧伤和后悔。到了《武加大译本》，用这个词来翻译 *μετάνοια* (*metanoia*)，而在《武加大译本》的影响下，英文圣经的译者将这个希腊词汇翻译为 “repentance” (“悔改”)，因此是强调其情感要素，并且使 *μετάνοια* (*metanoia*) 等同于 *μεταμέλεια* (*metameleia*; 懊悔)。在一些情况下，这种退化甚至变本加厉。罗马天主教会借由其忏悔的圣礼 (编按: 告解礼)，将 “悔改的观念” 外化，因此希腊文圣经的 *μετανοείτε* (*metanoείτε*, “你们要悔改”，太三 2)，在拉丁文译本就变成了 *poenitentiam agite* (行忏悔礼)。

B. Ἐπιστροφή (*epistrophē*; 动词形式, ἐπιστρέφω [*epistrophō*])。这个词的重要性仅次于 *μετάνοια* (*metanoia*)。在《七十士译本》中，*μετάνοια* (*metanoia*) 是 *נָחַם* (*nāḥam*) 的翻译之一，*ἐπιστροφή* (*epistrophē*) 和 *ἐπιστρέφω* (*epistrophō*) 这两个词则用来翻译希伯来文单词 *שׁוּבָה* (*šūbā*) 和 *שׁוּב* (*šūb*)。它们总是指再转向或回头。在解读希腊文时，我们必须参照希伯来文，以便阐明真正的要点，即这里所指的 “转向”，实际上是一种转回。在新约圣经中，名词 *ἐπιστροφή* (*epistrophē*) 仅出现一次 (徒十五 3)，动词则出现几次。它比 *μετανοέω* (*metanoēō*) 具有更广的含义，且真正表明回转的最终行动。它不仅是指 *νοῦς* (*nous*) 或心思的转变，也强调一种新关系的建立，使积极的生命转向另一个方向行动。我们必须谨记使徒行传三章 19 节的解释，在那里，这两个词汇并排使用。有时候，*μετανοέω* (*metanoēō*) 仅仅包含悔改的观念，而 *ἐπιστρέφω* (*epistrophō*) 总是包含信心的元素。*μετανοέω* (*metanoēō*) 和 *πιστεύω* (*pisteuō*) 可以并排使用，*ἐπιστρέφω* (*epistrophō*) 和 *πιστεύω* (*pisteuō*) 则不能放在一起使用。

C. Μεταμέλεια (*metameleia*; 动词形式, μεταμέλομαι [*metamelomai*])。新约圣经仅仅使用动词形式，它的字面含义是：后来成为某人操心的事。它是《七十士译本》用来翻译希伯来文 *נִחַם* (*niḥām*) 的词汇之一。在新约圣经中，它只出现五次，也就是马太福音二十一章 29、32 节，二十七章 3 节；哥林多后书七章 10 节；希伯来书七章 21 节。从这些经文可以明显看出，这个词强调悔改的元素，尽管它未必指真正的

悔改。尽管 μετανοέω (*metanoēō*) 也包括意志因素, 表明意志充满活力的转向, 但是在这个词中, 最主要的是消极的、回顾性的、情感的因素。尽管 μετανοέω (*metanoēō*) 有时候会用在命令语气, 但是 μεταμέλομαι (*metamelomai*) 则从来没有出现这种用法。感情从来不会任人摆布。这个词比 μετανοέω (*metanoēō*) 更接近拉丁词汇 *poenitentia* (忏悔、悔改)。

二、回转在圣经中的观念及其定义

当然, 回转的教义和所有其他的教义一样, 都是基于圣经, 也必须在这个基础上受人接纳。在许多人的生命中, “回转”是一种有知觉的经验; 既然如此, 我们可以在神的话语之外加上经历的见证, 但是, 这种见证无论多么有价值, 都无法为神话语所教导的教义加添确定性。我们或许可以心存感激, 因为宗教心理学近年来对回转的事实付出了相当的关注, 但也应当谨记, 尽管它使我们注意到一些有趣的事实, 但是它对于解释“回转”这种宗教现象, 并没有作出多少贡献, 甚至可以说是毫无贡献。圣经中的“回转”教义, 不仅仅是基于一些经文, 是包含前面提到的一个或更多语词的, 也是基于其他更多的经文, 是以生动的例子描写或具体陈述了回转的现象。圣经并非总是在相同的意义上论到回转。我们可以区分如下:

1. 全国性的回转

在摩西时代、约书亚时代、士师时代, 以色列百姓一再悖逆耶和華, 在经历到神的怒气之后, 又为自己的罪悔改, 回转归向上主。在希西家的日子, 犹大国发生全国性的回转, 这一幕在约西亚的时代又再次上演。因着先知约拿的讲道, 尼尼微人为自己的罪悔改, 主就不再降祸与他们(拿三 10)。这些全国性的回转在本质上仅仅是道德改革。在全国性的回转中, 可能伴随一些个人的、真正宗教层面的回转, 但是距离国中所有的人都真正回转, 还有很大的距离。多数情况下, 这一类的回转是非常肤浅的。这种回转是在敬虔统治者的带领下出现的, 一旦邪恶之人继位, 百姓就会立刻回到他们的旧习里。

2. 暂时的回转

圣经也提到一些个人的回转, 这些回转并没有表现出内心的转变, 因此仅具有短暂的意义。耶稣在撒种的比喻中提到, 一些人听了道, 当下欢喜领受, 只因心里没

有根，不过是暂时的，一旦遭受患难、试炼、逼迫，立刻就被冒犯而跌倒了（太十三 20、21）。保罗提到许米乃和亚历山大，他们“在真道上如同船坏了一般”（提前一 19、20；另参：提后二 17~18）。保罗在提摩太后书四章 10 节提到，底马贪爱现今的世界，就离弃了他。希伯来书的作者谈到一些跌倒的人：“论到那些已经蒙了光照、尝过天恩的滋味、又于圣灵有分、并尝过神善道的滋味、觉悟来世权能的人”（来六 4~6）。最后，约翰提到一些人背离信仰：“他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在”（约壹二 19）。在一段时间内，这种暂时的回转和真正的光转从表面看来可能没有什么两样。

3. 真正的光转

按照神的意思忧伤，就会生出真正的光改光转，并产出委身于神的生活（林后七 10）。这是根植于重生工作的光转，并且是借着神的灵在罪人的意识生活中产生果效；这也是思想和观念的改变、愿望和意志的改变，其中涉及一个信念，就是人深信自己之前的人生方向是不明智的、错误的，故此改换人生的整个方向。这种光转包括两方面，主动的一面和被动的一面；前者是神的光转，神借此改变人生命的意识方向，而后者是神的光转所引发的结果，表现在罪人改变其人生路向、光转神。因此，我们必须赋予光转一种双重的定义：(A) 主动的光转是神的光转，神借此使重生的罪人在其意识生活中、借着光改和信心光转神。(B) 被动的光转是重生之人所产生的有知觉的行动，罪人借此透过神的光典、在光改和信心中光转神。这种真实的光转才是我们在神学中主要关注的光转。神的光言中包含许多惊人的例子，例如，乃曼的光转（王下五 15）；玛拿西的光转（代下三十三 12~13）；撒该的光转（路十九 8~9）；生来瞎眼之人的光转（约九 38）；撒玛利亚妇人的光转（约四 29、39）；太监的光转（徒八 30 起）；哥尼流的光转（徒十 44 起）；保罗的光转（徒九 5 起）；吕底亚的光转（徒十六 14）。还有其他的光转例子。

4. 重复的光转

圣经也谈到一种重复的光转，已经光转之人，在暂时堕入罪恶之路以后，光转归向神。史特朗宁可不用“光转”一词来形容这种光转，而是使用“中断、背弃疏忽或过犯，从它们光转”和“回头归向基督、重新相信祂”诸如此类的词汇和短语。但是，对这类案例，圣经本身是用“光转”一词（路二十二 32 “回头”；启二 5、16、21~

22, 三 3、19 “悔改”)。然而, 我们应当明白, 在严格的救恩论意义上, “回转”是不可能重复的。那些已经经历过真正回转的人, 有可能会暂时受邪恶的蛊惑、或堕入罪中; 他们有时甚至会迷途, 离开家乡很远; 但是新生命势必会重新发挥自己的影响力, 最终使人带着悔改的心转向神。

三、回转的特性

回转仅仅是得救过程的一部分。然而, 因为回转是一个具有生机之过程的一部分, 它自然和其他的所有部分有密切的关联。有时候这种倾向会变得很明显, 尤其是在美国, 人们常常将回转和救恩过程的其他部分视为同一件事, 或者过分高抬回转, 仿佛它是这个过程中最重要的部分。这是众所周知的, 有一些人在谈论自己的得蒙救赎时, 从来没有超过自己回转的故事, 忘了讲述自己在后来年岁中的属灵成长。这无疑是由于, 在他们的经历中, 回转突显为一个有鲜明标记的关键时机, 一个驱使人采取行动的关键时机。有鉴于现代有一种忽视救恩过程中的分界线的趋势, 我们最好谨记这句古老拉丁格言的真理: *Qui bene distinguit, bene docet* (善于区分的人, 就善于教导)。我们应当注意回转具有以下特性:

1. 回转属于神的再造行动, 过于神的司法行动

它并没有改变人的状态 (state), 而是改变人的状况 (condition)。同时, 回转与神在司法领域的运行有密切关联。在“回转”中, 人意识到, 自己是应当被定罪的, 人也开始承认这个事实。尽管这已经预设信心的存在, 但是它也进一步彰显了对耶稣基督的信心, 一种对于信靠基督而得救的确信。这种信心又支取耶稣基督的义, 而成为罪人称义的工具。在回转的过程中, 人意识到一种充满喜乐的确据, 即基于耶稣基督的功劳, 他一切的罪都得到了赦免。

2. 正如 μετάνοια (METANOIA) 一词清楚表明的, 回转不是发生在罪人的潜意识生活中, 而是发生在他的意识生活中

这并不意味着它不是根植于人的潜意识生活。回转是重生直接的影响, 自然包含了新生命的运行而从潜意识到意识生活的过渡。因此, 我们可以说, 回转始于潜意识, 但是, 作为一个完整的行动, 它必然要进入意识生活的范围内。这就带

出了重生和回转之间的密切关联。一种并非根植于重生的回转，就不是真正的回转。

3. 回转标志出意识开始脱去旧人、逃离罪，也标志出意识开始穿上新人、追求圣洁生活

在重生中，旧生命的犯罪法则已经被新生命的圣洁法则所取代。但是只有在回转中，这种转折才会穿透到人的意识生活内，将它转换成一种新的、朝向神的方向。罪人有意识地放弃旧的、有罪的生命，转向一种与神相通的、委身于神的生命。然而，这并不意味着旧生命和新生命之间的斗争会立刻终止；只要人活着，这种斗争就会持续不断地进行下去。

4. 如果按照其最具体的含义来理解回转这个词，它是指一种瞬间的改变，而不是一个像成圣那样的过程

它是一种一次性完成的改变，不可能重复，尽管，正如我们在前面说过的，圣经也谈到基督徒在他犯罪堕落后回头归向神的花转。这是信徒再次转向神、转向圣洁——在他暂时忽略这些之后。与重生连起来看，我们不能说回转是可重复的；但是与基督徒的意识生活连起来看，就有了上下起伏，有时候与神之间有密切的相通，有时候会与神疏远。

5. 一些人认为回转只不过是人生中的一种确定的时机，与这些人相反，尽管回转可能是有鲜明标记的时机，但也可能是一种非常渐进的转变

老一派的神学总是在突然的花转和渐进的花转之间作出区分（例如，耶利米、施洗约翰、提摩太的情形）；而在我们这个时代，花转的心理学也强调同样的区分。在关键时机的花转最常出现在宗教衰退的年代，出现在那些没有享受过真正的宗教教育特权的人的生命中，还有那些远离真理、公义、圣洁的道路，四处徘徊的人的生命中。

6. 最后，每当我们提到花转，我们思想的是神的超自然工作，会带来宗教性的转变

我们有必要指出这一点，因为我们时代的许多心理学家表现出一种倾向，想要将花转简化为青少年时期的一种普遍的自然现象。心理学家有时候会暗示说，

回转不过是一种自然现象，他们要人注意到，人的理性和道德生活也可能产生一些突发性的转变。他们当中的一些人认为，性别观念的出现，在回转中扮演重要的角色。与这种理性主义和自然主义的倾向相反，我们必须维护“宗教回转”的具体特性。

四、回转的不同要素

从以上的讨论可以看出，回转是由两种要素构成的，也就是悔改和信心。前者是回顾性的，后者是前瞻性的。悔改与成圣直接相连，信心则与称义密切相关，尽管不是仅仅与称义相连。由于信心会以专章来讨论，我们在这里就仅限于探讨悔改。我们将悔改定义为：在罪人的意识生活中造成的改变，罪人借此转离罪。

1. 悔改的要素

我们在“悔改”中区分出三种要素：

A. 理性要素。悔改包括观点的改变，人承认罪，包括个人的罪咎、玷污、无助。圣经称之为 ἐπίγνωσις ἁμαρτίας (*epignōsis hamartias* [知罪]，罗三 20；参：— 32)。如果不伴随以下的要素，它可能会表现为对刑罚的恐惧，尽管还缺乏对罪的憎恶。

B. 情感要素。悔改包括情感的改变，其表现是为了对一位圣洁公义的神所犯的罪而忧伤（诗五十一 2、10、14）。“懊悔”（μεταμέλομαι [*metamelomai*]) 一词表明了悔改的这个因素。如果它伴随下一个要素，就是 λύπη κατὰ θεόν (*lypē kata theon*；按照神的意思忧伤)，但是如果它不伴随下一个要素，就仅仅是一种 λύπη τοῦ κόσμου (*lypē tou kosmou*；世俗的忧愁)，体现为懊悔和绝望（林后七 9~10；太二十七 3；路十八 23）。

C. 意志要素。悔改也包括意志要素，主要在于目的的更改、发自内心地转离罪、主动寻求赦免和洁净（诗五十一 5、7、10；耶二十五 5）。这包括另外两种要素，因此是悔改最重要的层面。在圣经中是由 μετάνοια (*metanoia*；悔改) 一词表明出的（徒二 38；罗二 4）。

2. 罗马教会的告解礼

罗马教会已经将悔改的观念完全外在化。他们的告解礼中最重要的一些要素是忏悔 (*contrition*)、认罪 (*confession*)、补罪 (*satisfaction*) 和赦罪 (*absolution*)。

这四种要素当中，只有忏悔是属于“悔改”，在悔改这件事情上，罗马天主教甚至将人对于生来就有的罪的忧伤排除在外，只保留人对个人过犯的忏悔。而由于只有少数人经历真正的忏悔（contrition），因此人们仅仅满足于自我折磨（attrition）。这是“在理性上承认罪应当受到惩罚，但是这不包含对神的信心，也不包括下定决心转离罪。这仅仅是对地狱的恐惧。”² 罗马天主教的认罪是向神父认罪，神父可以赦免（absolves），不是宣告他无罪，而是从司法上判他为无罪。此外，补罪主要是在于罪人亲自行补赎礼，也就是说，承受一些痛苦，或执行一些艰难的、令人厌恶的任务。它的核心思想是，此种外在的行为确实构成一种对罪的补偿。

3. 圣经对悔改的看法

与这种外在化的悔改看法相反，我们应当坚持圣经的观念。根据圣经，悔改纯粹是一种内在的行动，而且不应当将悔改与从悔改而来的生命改变混为一谈。承认罪和弥补错误是悔改的果实。悔改仅仅是一种消极的状况，而非得救的积极途径。尽管它是罪人目前的责任，但是它并没有抵消律法对过去罪行的要求。此外，真悔改只有与信心同时发生才会存在；然而，另一方面，哪里有真信心，那里就有真悔改。信心和悔改是同一种转变的两种不同层面——这种转变是指转离罪、朝向神。路德有时提到一种先于信心的悔改，但是他似乎仍然与加尔文有一致的看法，也就是将真正的悔改视为信心的果实之一。路德宗人士惯于强调，悔改是律法所塑造的，而信心是福音所塑造的。然而，我们应当谨记，这两者是不可分离的；它们只是同一个过程中的互补部分。

五、回转的心理学

最近几年，心理学家针对回转的现象，作了一项非常特殊的研究。

² Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, p. 358.

1. 这项研究的本质³

长期以来，心理学完全忽视宗教生活的事实，但是从超过四分之一世纪之前以来，心理学开始关注它们。一开始，关注的焦点主要是（不能说完全是）回转的事实——这必定是宗教经验最重要的核心事实。心理学家已经用归纳法研究了许多回转的案例，也已经尝试为那些在回转过程中发挥作用的影响力加以分类，以区分宗教经验的不同类型，判断回转最容易发生在人生的哪个阶段，并找出支配回转现象的规律。尽管心理学家将他们的研究描述为一种纯归纳式的调查，探究出现在个人经验中的宗教现象，而且在一些案例中，他们表现出某种值得赞扬的意图，以便将他们自己的哲学和宗教信仰隐藏起来，但是在若干案例中，他们仍然明显流露出一种倾向，要将回转视为一种纯粹自然的过程，正如其他任何心理学事实一样，是可以按照一般的心理学法则进行修正的，并且企图忽视回转的超自然层面，甚至明确否认它们。他们当中较严谨的学者会忽略回转的超自然因素，却不会否认。对于这种宗教经验之核心事实更深的层面，他们通常保持沉默，并诉诸于自己作为心理学家的局限性来解释它。他们只能处理可观察到的事实，以及明显支配这些现象的心理学规律，但是没有权利探查这些现象背后可能或非常可能存在的属灵背景，以解释这些事实。他们指出，回转并不是基督教独特的现象，而是在其他宗教里也可以发现到的；而且它不必然是一种宗教现象，也会发生在非宗教的领域内。事实上，它仅仅是青少年时期发生的多种改变中的一项，是“对更大属灵环境的一种突然间的重新适应”，是老我对更真实的自我的一种降服。斯塔巴克（Starbuck）说：“充其量，回转是指个人的意志与自己感觉到的神的旨意和谐一致。”⁴如同普拉特（Pratt）所理解的，“关乎回转，至关重要的事就只是性格的整合，是新自我的成就。”⁵至于回转是否超自然的，心理学家对这个问题有不同的看法。寇伊（Coe）提出这个问题：“所以，我们是否可以作这样的结论：回转实际上是一种自发的表现？”他的答案

³ 我们可以从以下的著作中准确得知这项研究的本质：Coe, *The Spiritual Life*; Starbuck, *The Psychology of Religion*; James, *Varieties of Religious Experience* = 威廉·詹姆斯著，《宗教经验种种》；Ames, *The Psychology of Religious Experience*; Pratt, *The Religious Consciousness*; Clark, *The Psychology of Religious Awakening*; Hughes, *The New Psychology and Religious Experience*; Horton, *The Psychological Approach to Theology*。

⁴ Starbuck, *The Psychology of Religion*, p.162。

⁵ Pratt, *The Religious Consciousness*, p.123。

是：“不是，除非我们首先给回转下一个定义，以便忽略回转和神与良善生活原则之间的深刻关系，……宗教经验的实质远超过它们的情感形式，正如人超越他外在的衣着。”⁶ 詹姆斯觉得，一个持正统信仰的基督徒或许会问他：你所提到的人在潜意识中的回转现象，是否没有完全排除一个含义，即神会直接临在于人的潜意识中？对于这个问题，詹姆斯这样回答：“我必须坦白地说，作为一位心理学家，我看不到为什么一定要排除神在潜意识中的临在。”⁷ 他认为，“如果真的存在某些能支配我们的更高能力，它们也只能通过潜意识这个大门进入。”⁸ 新心理学的一些代表人物，也就是行为主义学派（Behaviourist School）和精神分析学派（School of Psychoanalysis），坦率地采取一种立场：回转可以借由一种完全自然的方式发生，不需要借助于任何超自然的影响。詹姆斯和另一些人认为：回转中的突发改变，其真正的秘密在于人潜意识中的活动，这个潜意识的自我可能受制于某种神圣的影响，也可能没有。心理学的学生大致都同意，在回转中有三个不同的步骤，艾穆斯（Ames）将它们描述如下：“首先是一种困惑和不安的感受，其次是一个巅峰和转折点；第三种是一种以安息和喜乐为标记的放松。”⁹ 人们一般认为，回转至少存在两种突出的类型，可以用各种不同方式来称呼。论及这两种回转，斯塔巴克说，有一种回转会伴随着强烈的罪恶感，另一种则伴随着一种亏欠感，一种心灵的挣扎，想要争取更广阔的生活，并渴望属灵的光照。有人区分孩童的回转和成年人的回转、逐渐的回转和突发（急剧）的回转、理性的回转和情感的回转。但是这些不过是这两种回转的不同名称而已。尽管回转一般可以视为相当正常的经验，但是它偶尔会具有一种异乎寻常的层面，尤其是在奋兴时期，之后就会变成一种病态的现象。至于回转发生的时间，他们指出：在人生的不同阶段，回转发生的机率是不同的，但是绝大多数发生在 10 到 25 岁中间，30 岁以后就很少发生了。这意味着回转是青少年时期的独特现象。环境、教育、宗教训练都影响回转的性质和发生的频率。

⁶ Coe, *The Spiritual Life*, p.140.

⁷ James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 242 = 詹姆斯著,《宗教经验种种》。

⁸ 同上, p. 243.

⁹ Ames, *The Psychology of Religious Experience*, p. 258.

2. 对这些研究的评估

我们无需否认这些针对回转的心理学研究的价值。认为这些研究只有很少或没有任何价值而把它们丢在一边，或仅仅因为这些研究没有恰当地考虑回转的超自然因素就无视它们，这种做法是非常愚蠢的。这些研究阐明了可以应用在人精神生活中的一些法则、伴随着发生在人意识生活的灵性关键时机的一些现象、不同类型的回转，和决定这些回转的一些因素。这些都会帮助我们更深入地观察不同类型的回转（这是改革宗神学一贯承认的），使我们进一步确信回转中包含了三种不同的要素。这些研究也相当符合我们在神学上的认知，即回转深植于人的潜意识；尽管它们没有明确地确认，并且在一些情况下甚至会否认，回转可以通过圣灵在人的潜意识领域的神圣工作——重生的工作——获得解释。与此同时，我们不当过分高估这些研究。它们当中有一些是非常片面的，例如，詹姆斯的作品完全是基于对异乎寻常的回转的研究，他发现这些回转是最有趣的。此外，他们没有躲过一个危险，即过分强调心理定律在回转中的运作，也没有躲过这个危险，即忽视在回转这个重要的过程中神圣的、超自然的层面。詹姆斯将“回转”完全当作一种道德改变来处理，用一般的方式将回转定义为“一种渐进的或突发的过程，借此，一个迄今为止还是分裂的、自觉错误的、低下的、不幸的自我，成为一个统一的、自觉正确的、高等的、幸福的自我，这是人的自我更稳固地抓住宗教实际的结果”。¹⁰ 其他人将它简化为一种纯自然现象，甚至用唯物主义的方式将回转解释为受物理定律掌控。他们并没有深入到事情的根源，甚至从情况的性质来说，无法深入到事情的根源，他们没有、也无法直探事物隐藏的深幽之处，也就是回转的发源地。如今有一种明显的趋势，要挑战古老的、正统的回转观，认为这种教导——人的宗教性是通过神迹植入到人里面的——是不合科学的。他们不接受神的圣道之光，因此缺乏判断人生命中深层事物的标准。斯诺登（Snowden）说：“正如一些心理学家试图发展出一种没有任何灵魂的灵魂心理学，他们当中的一些人同样试图构建一种没有宗教的宗教心理学。根据他们的处理方法，宗教就消失了，变成一种纯粹主观的感觉或没有任何客观实际的幻象，这种宗教心理学，无论是作为心理学，还是作为宗教，都是没有根基的、毫无价值的。”

11

¹⁰ James, *The Varieties of Religious Experience*, p. 189 = 詹姆斯著,《宗教经验种种》。

¹¹ Snowden, *The Psychology of Religion*, p. 20。

六、回转的创始者

1. 神是回转的创始者

唯有神才能够被称为回转的创始者。这是圣经清楚的教导。在诗篇八十五篇 4 节，诗人祈祷说：“拯救我们的神啊，求你使我们回转。”在耶利米书三十一章 18 节，以法莲祈祷说：“求你使我回转，我便回转。”在耶利米哀歌五章 21 节也可以看到类似的祷告。在使徒行传十一章 18 节，彼得要人注意到，神赐恩给外邦人，叫他们悔改得生命。在提摩太后书二章 25 节可以找到类似的陈述。在罪人的回转过程中，神的运行是双重的，一是道德上的，另一是超越物质的（hyper-physical）。大体而言，我们可以说，神是以律法为媒介，作成悔改（诗十九 7；罗三 20），以福音为媒介，作成信心（罗十 17）。然而，我们不能将这两者分开，因为律法也包含了对福音的描述，而福音也证实律法、以律法的可怕来警告人（林后五 11）。但是，在回转中，神也以一种直接的、超越物质的方式工作。被植入到重生者心里的生命新原则，并不是透过其内在固有的能力，产生有意识的行为，而是只能借着圣灵的光照、使人结出果实的影响力（参：约六 44；腓二 13）。不这样教导，就会变成路德宗和亚米念主义的教导。

2. 人在回转过程中的合作

尽管神是“回转”的唯一创始者，但是为了避免一种错误的、被动的回转观念，强调人在回转过程中有某种程度的合作是非常重要的。凯波尔博士要人注意到，在旧约圣经中，*שׁוּב* (*šûb*) 有 74 次是用来指回转是人的作为，而只有 15 次，指回转是神满有恩慈的行动；而新约圣经有 26 次将“回转”描述为人的作为，只有 2 次或 3 次将它说成是神的行动。¹² 然而，我们应当谨记，人的这个行动永远是神先在人心中作工的结果（哀五 21；腓二 13）。从以下经文可以相当明显地看出，人在回转过程中是主动的：以赛亚书五十五章 7 节；耶利米书十八章 11 节；以西结书十八章 23、32 节，三十三章 11 节；使徒行传二章 38 节，十七章 30 节；还有其他经文。

¹² Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, p. 94.

七、回转的必要性

圣经以绝对的语词论及重生的必要性，却没有如此说到回转的必要性。圣经清楚地告诉我们，“人若不重（再次、从上头）生，就不能见神的国”（约三3），但是却有以同等普遍、不允许任何特例的方式论及回转的必要性。很自然地，那些将回转和重生视为等同的人，并不承认这种区分。毫无疑问，有一些经文包含了回转的呼召，好叫人享受神的恩福，例如：以西结书三十三章11节；以赛亚书五十五章7节，这些经文暗示所针对或提到的对象必须回转。最接近绝对宣告的经文可以在马太福音十八章3节读到：“我实在告诉你们：你们若回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。”但是，即使是在这个例子里，我们仍然可以坚持说，这里只是指经文当初所针对的对象。圣经中明确或含蓄要人回转的劝勉，都只会临到这些劝勉所针对的对象身上，不必然是指每个人都必须经历一种有意识的回转，才能得救。关于“回转的必要性”这个问题，我们应当有所区分地来回答。那些在婴孩时期过世的人，必定重生以致得救，却很可能无法经历回转，无法有意识地转离罪恶、转向神。然而，在成年人的情况下，回转是绝对必要的，但是它无须在每个人的生命中都出现在一个强烈的、鲜明的时刻。一般来说，我们只能期待这种明确的时刻会发生在一类人身上，就是那些在过了有罪的、羞耻的生活之后，靠着圣灵的重生大能、也靠着回转的有效呼召，邪恶的人生路向被制止的人。在他们身上，神志清醒地过着与神为敌的生活，立刻被转变为与神为友的生活。然而，在那些从幼年时期就开始服事主的人——例如，施洗约翰和提摩太——的生命中，就很难看到这种表现。与此同时，在所有成年人身上，回转是必要的，也就是说，在他们的生命中必须有回转的要素，即悔改和信心。这意味着，他们必须以某种形式经历回转的实质。

八、回转与救赎进程中其他步骤的关系

1. 与重生的关系

我们已经在某种程度上指出这一点。一些人将重生和回转当作同义词来使用。然而，在当代神学中，它们一般是指不同的事，尽管二者有密切的关联。罪人回转时，在重生时植入人里面的新生命法则，开始主动地表现在罪人的意识生活中。在重生时在人潜意识生活里生效的改变，在回转时开始进入人的意识生活。从逻辑上来说，回转在重生之后。对于那些在婴儿时期重生的人，两者必然有时间上的分隔；但是，

对于那些在成长到能够分辨的年龄之后才重生的人，这两者一般是同时发生的。在重生上，罪人是完全被动的；但是，在回转上，人既是被动的，又是主动的。重生是绝对不可重复的，但是回转在某种程度上是可以重复的，尽管真正的回转只会发生一次。

2. 与有效呼召的关系

回转是内在呼召的直接后果。作为一种发生在人里面的作用，内在呼召和回转的开始实际上是同时发生的。真实的情况并不是，神呼召罪人，之后罪人凭自身的力量转向神。正是在内在呼召中，人开始意识到神在他里面作成了回转。真正回转的人，自始至终都会感觉到他的回转是神的工作。这使他有别于那些致力于肤浅的道德改良的人。后者其实是靠自身的力量。

3. 与信心的关系

正如前面指出的，回转主要是在于悔改和信心，因此信心确实是回转的一部分。然而，我们应当在这里作出区分。真正的信心有两种，它们各自有独特的对象，即：(A) 认识神所启示的有关救赎的真理，不仅仅是在一种超然的、历史意义上的认识，而是认识到真理是一种不能忽视的实际，一旦忽视它就会受惩罚，因为真理会以一种极重要的方式影响人的生命。(B) 承认并接受在耶稣基督里所提供的救恩，这才是恰当意义上的“使人得救的信心”。毫无疑问，按照第一种含义，信心在回转的那一刻就立刻存在了。当圣灵将真理应用在人的生命中，使罪人看见真理，罪人就“感到扎心”，并开始意识到自己的罪。但是人可能持续停留在这个阶段，以至于很难说“使人得救的信心”——即相信基督以致得救——在多大程度上会立刻被包括在回转当中。毫无疑问，在逻辑上，先有悔改和知罪，才有“以信赖的爱臣服于基督”的信心。

进深研究问题

为什么伯撒偏爱称“回转”为 *resipiscentia*，而不是称之为 *poenitentia*？

为什么“悔改”一词不足以表达“回转”的观念？

路德对“悔改”的看法与加尔文有何不同？

是否总是先有“知罪”，才有“回转”？

我们能否说“先行的恩典”与“回转”有关？

“回转”是一个即刻的行动，还是一个过程？

“天天回转”一语有怎样的含义？

如何看待回转的必要性才是正确的？

圣约讲道（covenant preaching）是否倾向于压制“回转”的呼召？

循道宗是怎样看待“回转”的？

奋兴大会的方法是否值得赞扬？他们夸耀说，“回转”可以持续很久，该如何解释？

关于这一点，心理学对于回转的统计资料能否给我们任何资讯？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 127-181.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, pp. 93-97.

ibid., *Het Werk van den Heiligen Geest* II, pp. 197-203.

A. A. Hodge, *Outlines of Theology*, pp. 487-495.

Strong, *Syst. Theol.*, pp. 829-849.

McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 393-397.

Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. 529-537.

Alexander, *Syst. of Bib. Theol.* II, pp. 38-384.

Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 249-258.

Vos, *Geref. Dogm.* IV, pp. 66-81.

Pope, *Chr. Dogm.* II, pp. 367-376.

Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 465, 466, 470-484.

Drummond, *Studies in Chr. Doct.*, pp. 488-491.

Macintosh, *Theol. as an Empirical Science*, pp. 134-136.

Mastricht, *Godgeleerdheit*, IV, 4.

Walden, *The Great Meaning of Metanoia*.

Jackson, *The Fact of Conversion*.

Coe, *The Spiritual Life*.

Starbuck, *The Psychology of Religion*.

系统神学

第四部分 救赎之工的施行

James, *The Varieties of Religious Experience*, pp. 189-258 = 詹姆斯著,《宗教经验种种》。

Ames, *The Psychology of Religious Experience*, pp. 257-276.

Clark, *The Psychology of Religious Awakening*.

Pratt, *The Religious Consciousness*, pp. 122-164.

Steven, *The Psychology of the Christian Soul*, pp.142-298.

Hughes, *The New Psychology and Religious Experience*, pp. 213-241.

Snowden, *The Psychology of Religion*, pp. 143-199.

第8章

信心

前一章大致处理了回转，也简短描述了回转的消极要素，也就是悔改。本章将致力于探讨回转的积极要素，也就是信心。在救恩论中，信心具有核心性的意义，以至于有必要以专章来讨论。在这里开始讨论是最好不过的了，不仅因为信心是回转的一部分，更因为信心是称义的工具，与称义有密切的关联。探讨信心，会自然而然地过渡到“因信称义”的教义。

一、“信心”的圣经用词

1. 旧约圣经中的用词及其含义

旧约圣经中不包含“信心”的名词形式，除非把哈巴谷书二章4节的 אָמוּנָה (*ʾmûnâ*) 当作名词。这个词一般的涵义是“信实”（申三十二4；诗三十六5，三十七3，四十11），但是，新约圣经使用哈巴谷这个陈述的方式（罗一17；加三11；来十38）似乎表明，先知是以“信心”的意义来使用这个词的。旧约圣经中用来表达“相信”的最普遍用词是 אָמַן (*heʾemîn*)，即 אָמַן (*ʾāman*) 的使役主动字干 (*hiphil*) 形式。在基本字干 (*qal*)，它意指“护理”或“滋养”；在简单被动字干 (*niphal*)，它意指“被坚固”或“被确立”、“固定”；在使役主动字干，它意指“认为确定的”、“视为真的”或“相信”。这个词习惯与介词 בְּ (*beth*) 和 לְ (*lamedh*) 连用。与前者连用，它显然指有把握地信赖一个人、一件事或一个见证；与后者连用，它是表示赞同一个见证，接纳它为真实的。——第二重要的词是 בָּטַח (*bāṭaḥ*)，通常与 בְּ (*beth*) 连用，意指“信任”、“依赖”、“相信”。它并非强调“理性赞同”的元素，而是强调一种有把握的依赖。与 אָמַן (*heʾemîn*)；此字在《七十士译本》通常翻译为 πιστεύω (*pisteuō*) 不同，这个词一般翻译为 ἐλπίζω (*elpizō*) 或 πείθομαι (*peitho-mai*)。

一个信靠神的人，就是将他现在与未来一切的盼望都寄托在神身上的人。——还有一个词，也就是 $\eta\sigma\eta$ (*hāsā*)，它使用的频率较低，意指“隐藏自己”或“逃向避难所”。在这个语词中，信任的要素也明显被放在重要地位。

2. 新约圣经中的用词及其含义

整本新约圣经使用两个词，即 $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (*pistis*; 信心) 和同源动词 $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ (*pisteuō*; 相信)。它们并非总是具有完全相同的含义。

A. $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (*pistis*; 信心) 的不同含义。(1) 在古典希腊文中。 $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (*pistis*) 在古典希腊文中有两种含义。它是指：(A) 一种基于对某个人、对他的见证的信赖而产生的确信，因此与基于个人调查研究的知识有所不同。(B) 信赖的本身——这是此种确信的基础。这不仅是一种理智上的确信，相信某人是可靠的；它更预设了相信之人和相信的对象之间存在的个人关系，一种自我的出走，去倚靠另一个人。希腊人通常不以这种含义使用这个词，来表达他们与希腊神明之间的关系，因为他们认为神明对人是有敌意的，因此神明是人恐惧的对象，而非人信任的对象。——(2) 在《七十士译本》中。 $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (*pistis*; 信心) 在古典希腊文中的用法过渡到新约圣经中的用法(“确信”或“信赖”的含义是最为重要的)，见于动词 $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ (*pisteuō*) 在《七十士译本》的用法，而不是名词 $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ (*pistis*) 的用法；后者在《七十士译本》中只有一次用于它在新约圣经中的类似含义。动词 $\pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ (*pisteuō*) 一般用来翻译单词 $\eta\epsilon\mu\acute{\iota}\nu$ (*he^omîn*) 的翻译，因此是表达“信心”这个观念，意指赞同神的话，也指满心信靠祂。——(3) 在新约圣经中。在少数的案例中，这个词有被动的含义，即“忠诚”或“信实”，这是它在旧约圣经中的一般含义(罗三 3；加五 22；多二 10)。新约圣经一般是取它的主动含义来使用。我们应当区分如下几种特殊含义：(A) 一种理性的相信或确信，基于其他人的见证，因此信心是基于相信其他人，而不是基于个人的调查研究(腓一 27；林后四 13；帖后二 13；尤其是在约翰书信中)。(B) 一种对神坚定的相信或确信，尤其指相信基督，着眼于得赎脱离罪、获得将来的祝福，在保罗书信中尤其如此(罗三 22、25，五 1~2，九 30、32；加二 16；弗二 8，三 12，还有许多其他的经文)。这种信靠必须和前面 (A) 所提到的“理性的相信”加以区分。信心具有连续的阶段，其顺序如下：(A) 对神和基督总体的信心；(B) 基于这种信赖，接受祂们的见证。(C) 臣服于基督，信靠基督，以致灵魂得救。最后一步尤其被称为“使人得救的信心”。

B. Πιστεύω (*pisteuō*; 相信) 的不同句法结构及其含义。有如下几种结构:

(1) Πιστεύω (*pisteuō*) 带间接受格的结构。这一般是指满有信心的认同。如果相信的对象是一个人, 它一般会以一种相当丰富的含义来使用, 包括一种委身的、满心信靠的深刻敬虔感。当对象是事物时, 它通常是指神的话; 但对象是人时, 它一般指神或基督 (约四 50, 五 47; 徒十六 34; 罗四 3; 提后一 12)。——(2) Πιστεύω (*pisteuō*) 带 ὅτι (*hoti*) 的结构。在这种结构中, 连接词一般的作用是引进相信的对象。整体上, 这种结构比前一种来得弱。这种结构出现在二十处经文, 有十四处在约翰的著作中。在几个案例中, 信心的对象几乎不会上升到宗教领域 (约九 18; 徒九 26), 而在其他的例子里, 它明确具有救恩论的含义 (太九 28; 罗十 9; 帖前四 14)。——(3) Πιστεύω (*pisteuō*) 与介词连用的结构。在这种结构里, 可以完整地体现出这个词更深的含义, 即坚定的信靠。我们将考虑以下的句法结构:

(A) 与 ἐν (*en*) 连用的结构。在《七十士译本》中, 这是最常见的结构, 尽管新约圣经几乎没有这种用法。唯一确定的例子是马可福音一章 15 节, 在那里, 相信的对象是福音。其他可能的例子有: 约翰福音三章 15 节; 以弗所书一章 13 节, 那里的对象是基督。这种句法结构的含义似乎是指坚定信靠所相信的对象。(B) 与 ἐπί (*epi*) 和间接受格连用的结构。这种句法只出现在三处引用以赛亚书二十八章 16 节的经文中 (即: 罗九 33, 十 11; 彼前二 6), 以及路加福音二十四章 25 节; 提摩太前书一章 16 节。它表达出一种安稳、平静安息的概念, 一种对“所相信对象”的信靠。(C) 与 ἐπί (*epi*) 和直接受格连用的结构。这种结构在新约圣经中出现七次。在一些例子中, 相信的对象是神, 神在基督里运行, 拯救人的灵魂; 在所有其他的案例中, 相信的对象一律是基督。这种结构包含道德意向 (*moral motion*) 的概念、精神方向 (*mental direction*) 朝向信心对象的概念。主要的概念是以满心的信靠转向耶稣基督。(D) 与 εἰς (*eis*) 连用的结构。这是新约圣经中最具特色的结构。它一共出现四十九次。在这些案例中, 大约有十四次出现在约翰著作, 其余的出现在保罗书信中。除了一个例子, 相信的对象都是指一个人, 很少是指神, 最常见的是指基督。这种结构具有非常丰富的含义, 如同前述, 是要表达: “信心对象的绝对转换, 从我们自身转向另一位, 将自我完全降服于神” (参: 约二 11, 三 16、18、36, 四 39, 十四 1; 罗十 14; 加二 16; 腓一 29)。

二、用来描述信心活动的象征性表达

圣经中有好几种描述信心活动的象征性表达。以下几种是其中最重要的。

1. 它被说成是仰望耶稣（约三 14~15；比较：民二十一 9）

这是一种非常恰当的象征，因为它包含信心的不同要素，尤其是当它提及坚定地仰望某人，正如经文中所表明的。这其中包括知觉的行动（理性要素），刻意将眼目定睛在客体之上（意志要素），这种专注也证明某种的满足感（情感要素）。

2. 它也被形容为一种饥渴、一种吃喝（太五 6；约六 50~58，四 14）

当人真的有属灵上的饥渴，他们会感觉到若有所失，意识到这种缺乏是必不可少的，并且会努力去获取。这些都是信心活动的特征。在饥渴当中，我们不仅确信必要的食物和水是存在的，而且满心盼望食物和水会满足我们，正如在借着信心支取基督时，我们也有某种程度的确信，相信基督会拯救我们。

3. 最后，圣经中也有“到基督这里来”和“接待基督”的象征（约五 40，七 37〔参：38 节〕，六 44、65，一 12）

“到基督这里来”的象征，将信心描绘成一种行动，在此行动中，人将目光转离自己和自己的功德，穿上耶稣基督的义；“接待基督”的象征，强调信心是支取的器官。

三、信心教义的历史

1. 宗教改革之前

从最早期的基督教会开始，在教会领袖的心目中，信心就凸显为救恩最重要的条件。伴随着信心，悔改也很快变得相当凸出。与此同时，一开始很少有人思考信心的性质，却很少理解信心与救恩次序中其他步骤的关系，更没有普遍流行的对信心的定义。尽管有一种倾向，是用“信心”这个词来表示在听闻见证之后就接纳真理，在一些情况下，它也用于一种更深的含义，以至于包含了自我降服的观念，降服在理性所接受的真理之下。亚历山太学派（Alexandrians）对比了 πίστις (*pistis*；信心) 和 γνῶσις (*gnōsis*)，他们主要将前者视为一种初始的、不完美的知识。特土良强调，信

心是基于某种权威而接受某事，而不是因为此事得到了人类理性的证实。他也以一种客观的含义来使用这个词，意指人必须相信的事物——*regula fidei*（信仰准则）。甚至到了奥古斯丁的时代，也很少人注意信心的性质，尽管一般人都承认，信心是支取救恩最重要的管道。然而，奥古斯丁对这个问题作了更大程度的思考。他提到信心的含义不只一种。有时候他将信心视为不过是理性上对真理的认同。但是，他认为，对福音的信心（*evangelical faith*）或使人称义的信心（*justifying faith*）也包含了自我降服和爱的元素。这种信心在爱中得到完全，因此成为善行的原则。然而，关于信心和称义之间的关系，奥古斯丁并没有给出一种正确的定义。部分是因为他没有仔细区分称义和成圣。一般教会并未共同享有奥古斯丁对信心的深刻思考。有一种倾向是将信心和正统混为一谈，也就是说，把信心和持守正统信仰混为一谈。经院神学家们区分 *fides informis*（未成形的信心，死的信心）和 *fides formata (charitate)*（成形的信心）：前者仅仅是一种理性上的认同，同意教会所教导的真理，后者是一种由爱所形塑（被赋予一种独特形式）的信心。他们视后者为唯一使人称义的信心，因为它涉及到恩典的注入。只有 *fides formata*（成形的信心），信仰才能变得积极、产生善行，成为神学美德之首，人借此被摆放到一个与神的正确关系里。严格来说，正是借着爱，那使人称义的信心才得以完全。因此信心本身是人类美德的基础。人被称义，并非单单借着基督功德的归算，也同时靠着内在固有的恩典。阿奎那将“信心的美德”定义为“一种思维习惯，永生因此在人里面有了开端，因为它使理性认同自己未见之事”。

2. 宗教改革之后

尽管罗马天主教强调，使人称义的信心仅仅是一种认同，其中枢位于人的理解力，但是改教家们一般将它视为 *fiducia*（信靠），其中枢是在人的意志。然而，对于信心内各种要素的相对重要性，即使是在更正教信徒当中，也存在不同的观点。有些人认为加尔文的定义优于《海德堡要理问答》的定义。加尔文说：“信心的完整定义是：信心是坚定地、确定地认识到神眷顾我们，这认识以神在基督里白白赏赐我们应许这一真理为基础，并借着圣灵向我们的的心思启示、且印在我们的心上。”

¹ 另一方面，《海德堡要理问答》也引入信心的元素来回答这个问题。什么是真信心？

¹ Calvin, *Institutes* III.ii.7 = 《麦种基督教要义》，422 页。

答：“真信心不只是一种确定的知识，也是一种坚定的确信——我借前者持定神在祂的话语里向我们启示的一切真理，后者是圣灵借着福音在我心里运行而作成的，叫我知道并确信，神只因祂的恩典，只因基督的功劳，将赦罪、永远的公义、救恩白白赐下，而且不仅赐给别人，也赐给我。”² 但是，从这方面可以明显看出，加尔文有意将确信的要素包含在他所提到的“坚定地、确定地认识”之内。论到我们可以大胆地借着祷告接近神，加尔文甚至说：“此放胆唯独从我们对神的恩宠及救恩的确信而来。因此，‘信心’的用法常常相当于确信。”³ 加尔文坚决拒绝经院神学家的幻想，他们坚持“信心仅仅是赞同，并且任何轻慢神的人只要有此赞同就都可以领受圣经的应许”。⁴ 然而，改教家和经院神学家之间对信心的不同观点，还有一个更重要的差异点。经院神学家认为信心本身具有某种真实的效用，甚至是具有功德的效用 (*meritum ex congruo*)，信心倾向于、而且确实会产生或获得称义。另一方面，改教家一致认同并清楚地教导，使人称义的信心不是借着信心本身的功德效用或固有的效用使人称义，它仅仅是一种工具，使人能够领受或抓住神在基督的功德中为人提供的一切。改教家主要将这种信心视为神的恩赐，仅仅在次要层面上将它视为人在依靠神上作出的行动。亚米念主义者将信心视为人功德性的作为，在这个基础上，人得以在神面前蒙悦纳；他们在此显出一种罗马化的倾向。现代神学之父施莱马赫几乎很少提到使人得救的信心，他对于如同孩子般信靠神的信心毫无所悉。他说，信心“只不过是一种初期的经历，经历到基督满足我们的属灵需求”。它是一种新的心理经验，一种新的意识，根植于感觉，而非源自基督或任何教义，而是源自无限者 (*the Infinite*) 的和谐，源自于万物的整体 (*the Whole of things*)，在这当中，灵魂寻找到神。立敕尔与施莱马赫的观点一致，认为信心是来自与神圣实际 (*divine reality*) 接触的结果，但是信心的对象不是任何观念或教义，也不是万物的整体，而是基督的位格，因为基督是神至高的启示。这不是被动的赞同，而是主动的原则。在信心中，人使神的“自我目的” (*self-end*)——也就是神的国度——成为人自己的自我目的，并开始为这个国度工作，而在此过程中，人找到救恩。施莱马赫和立敕尔的观点成为大多数现代神学的特征。在这种神学中，信心不是天上作成 (*heaven-wrought*) 的经验，而是人类的成就；不是仅仅领受恩赐，而是功德性的行

² 第 21 问。

³ Calvin, *Institutes* III.ii.15 = 《麦种基督教要义》，429 页。

⁴ *Ibid.* III.ii.8 = 《麦种基督教要义》，423 页。

动；不是接受一种教义，而是尝试在个人生活中效法基督的榜样，“以基督为夫子（Master）”。然而，这种观点遭到转折点神学的强烈反对，转折点神学强调，使人得救的信心从来不仅仅是一种自然的心理经历，严格来说，它是神的作为，而非人的作为，从来不会构成人的永久财产，信心本身只是一个 *hohlraum*（真空），信心本身无法使救恩生效。巴特和卜仁纳仅将信心视为人对神在基督里的话做出的神圣回应，是神在人里面作成的，也就是说，与其说是对任何教义的回应，不如说是人对神的命令或神在救赎之工中的作为的回应。这是一个肯定的回答，是对神的呼召说“是”，这个“是”，是神亲自引导人作出的回应。

四、圣经中“信心”的观念

1. 在旧约圣经中

很明显，新约圣经作者在强调信心是宗教生活的基础原则时，并没有意识到背景的转变，也不认为自己已经离开了旧约圣经的描述。他们将亚伯拉罕视为一切真信徒的预表（罗四章；加三章；来十一章；雅二章），那些以信为本的人就是亚伯拉罕真正的后裔（罗二 28~29，四 12、16；加三 9）。信心从来没有被当作新约的新发明，他们也没有在旧约的信心和新约的信心之间作出任何划分。两约之间有一种连贯性，旧约时期和新约时期把信心的宣告视为相同的事（约五 46，十二 38、39；哈二 4；罗一 17，十 16；加三 11；来十 38）。在新旧约圣经中，同样把信心视为彻底地将自己献给神，神不仅仅被视为灵魂至高的善，更是罪人满有恩慈的救主。唯一明显的差异是来自于救赎之工是逐渐作成的，即使在旧约圣经本身的范畴中，这点也或多或少是很明显的。

A. 族长时代。在旧约圣经前面的部分，只有少量的关于得救途径的抽象描述。族长所信奉的宗教，其实质是透过他们的行动展现在我们面前的。神的应许被放在最重要的地位上，亚伯拉罕的例子旨在阐明一种观念：对神的应许的正确回应是信心的回应。挪亚的一生可以用信靠神、信靠神的应许来盖棺论定，但亚伯拉罕尤其被当作一位典型的信徒摆在我们眼前，他将自己献给神、坚定地信靠神的应许，并且因着信被称为义。

B. 律法时代。律法的赐下并没有对以色列的宗教带来根本的改变，而是仅仅在外在形式上引进一种改变。并没有以律法取代应许，信心也没有被行为代替。许多以

色列人确实以纯粹的律法主义精神看待律法，并企图把律法当成一组外在的律例，借着一丝不苟地遵行律法来作为获取救恩的基础。但是，在那些明白律法的真正性质、察觉到律法的内在性和属灵性的人身上，律法则被用来加深人对罪的意识，使人更深地确信，救恩只能从神的恩典而来。人越发认识到，真敬虔的实质在于满心信靠为人带来救恩的神。旧约圣经清楚地强调人要敬畏耶和華，许多种的表达方式——例如：盼望、信靠、投靠神、仰望祂、依赖祂、将心安定在主身上、忠于祂——都清楚表明，这种敬畏并不是胆怯，而是如孩子一般的、崇敬的惧怕；圣经也强调，人在爱中将自己奉献给神是必要的，因为它是使人得救之信心的实质。甚至在律法时期，信心也明显是与救恩有关的，是仰望弥赛亚的救恩。它是信靠那赐下救恩的神，坚定倚靠神对将来的应许。

2. 在新约圣经中

当弥赛亚降临，应验了先知的预言，带来人所盼望的救恩，神启示所使用的工具就有必要指引神的百姓到他们救赎主的位格上。由于应许的应验以许多人完全没有料到的方式临到，从表面上看来也与应许不符，这种指引就显得更有必要了。

A. 在福音书中。要求人相信耶稣就是神所应许的、人所盼望的救赎主，是新约时代的一大特色。“相信耶稣”的意思就是成为基督徒。这种要求似乎是在旧约时代和新约时代之间创造出一道鸿沟。新约时代的开始甚至被称为“这‘信’……来到”（加三 23、25；参：《和合本修订版》）。福音书的典型特征是，在福音书中，耶稣经常以自己作为人相信的对象，这也与灵魂最关切的事有关。比起对观福音，约翰福音更强调这信心更高的层面。

B. 在使徒行传中。在使徒行传中，一般意义上的信心也是必要的。借着使徒的讲道，人就信服基督的真道；这种信心成为新社群的形成法则。教会中发展出不同的倾向、产生出处理信心的不同模式，这在新约圣经的著作中逐渐变得明显。

C. 在雅各书中。雅各必须指责犹太人的倾向，他们认为，讨神喜悦的信心仅仅是在理性上认同真理，是一种没有结出适当果实的信心。雅各对“使人称义的信心”的观念，与保罗的观念没有什么不同，但雅各强调，使人称义的信心必须在善行中彰显自己。如果信心没有带出任何善行，它就是一种死的信心，而这种信心事实上是不存在的。

D. 在保罗书信中。保罗尤其必须与犹太思想中根深蒂固的律法主义争辩。犹太人以律法的公义作为夸口。因此，使徒必须维护信心的地位，以信心为得救的唯一工

具。当他这样作的时候，使徒自然要花很多时间详论基督是信心的对象，因为信心只能从这个对象身上收到其果效。信心使人称义、使人得救，仅仅是因为它抓紧耶稣基督。

E. 在希伯来书中。希伯来书的作者也将基督视为得救信心的真正对象，并教导说，除非借着信心，否则不可能有真正的义（十 38，十一 7）。但是，希伯来书的作者要人提防的危险，不是从依靠信心堕入依靠行为，而是从信心陷入绝望。他论到：“信是所望之事的实底，是未见之事的的确据”（来十一 1）。他劝勉读者保持相信的态度，这能使他们将眼界从所见之事上升到未见之事，从现在过渡到未来，从短暂的转向永恒的，使他们能够在苦难中忍耐到底。

F. 在彼得书信中。彼得的读者也面临着灰心的危险，尽管不是堕回到犹太主义里。当时读者所处的环境，促使彼得特别强调信心和完满实现的救恩之间的关系，以便他们心中恢复盼望，支撑他们挺过当时的试炼。什么盼望呢？对未见之事和永恒荣耀的盼望。第二封书信强调信心知识的重要性，因为它有助于防止普遍流行的谬误。

G. 在约翰书信中。约翰不得不与刚刚萌芽的诺斯底主义（Gnosticism）争辩，诺斯底主义错误地强调知识（γνῶσις [gnōsis]）、藐视单纯的信心。他们认为，知识所带出的祝福，在程度上远超信心所带出的祝福。因此，约翰刻意要放大信心的祝福。他所坚持的，与其说是信心所确保的未来产业的确定性和荣耀，不如说是救恩带来的现世喜乐之丰盛。信心接受知识，仿佛是坚定的确信，并且使信徒立时成为新生命和永恒救恩的拥有者。与此同时，约翰并没有忽视：信心也必将延伸至未来。

五、信心总论

“信心”一词不完全是一个专门的宗教术语或神学术语。它也经常被用在一般的、非宗教的含义上，即便如此，它的含义也不只一种。我们尤其应当注意以下的用法。它可以用来表示：

1. 信心仅仅略多于意见

“信心”一词有时候是以一种相当宽松、相当普遍的含义来使用的，表示真理的劝勉，其力度比单纯的意见要强，却比知识的力度来得弱。洛克甚至将信心定义为“在理性上同意一些有可能是正确的、但不必然是正确的命题”。按照通俗的说法，对于我们没有绝对把握、却同时感到不得不承认那是真的事情，我们一般会说：“我

相信，但是我无法确定。”因此，一些哲学家发现，信心的独特特征，是在于信心所产生的一种较低程度的确定感，例如洛克、休谟、康德、和其他一些人。

2. 信心是直观的确定感

与科学相关联，信心经常被说成是一种直观的确定感 (immediate certainty)。有一种确定感是人可以通过知觉、经验、逻辑推理来获得的，但是也有一种确定感是来自于直觉。每一种学科都有一些无法证明的公理，还有一些不靠知觉或逻辑推理来获得的直觉式的信念。巴文克博士说：“直观确定感的范围比论证确定感的范围大得多，而且后者总是建立在前者的基础上，其成败也都取决于前者。比起透过知觉和逻辑证明的方式所得到的确定感，这种直觉式的确定感的范围要大得多。”* 直观确定感的范围大过论证确定感的范围。在这里所提到的两种情况中，信心都被视为完全是理性的活动。

3. 信心是一种基于见证的确信，且包含信任

照一般的说法，“信心”一词经常被用来指一种信念，即相信另一个人的见证是真的，相信这人所应许的必然会成就，而这种信念的唯一基础是这人的诚实和忠诚是众所公认的。它实际上是满怀信心地接受另一个人所说的话，这当然是基于对方所引发的信赖感。而这种信心，这种基于信赖感的信念，经常会带来更进一步的信任：在患难之中对朋友的信赖；相信医生有能力帮助生病的人；相信导航员会引导船只进入海港，等等。在这种情况下，信心不仅仅是属于理智的事，意志也参与其中，而信靠的要素被放在最重要的地位上。

六、宗教意义上的信心，特别是使人得救的信心

人们并不总是以同样的方式来陈述信心在神学意义上的显著特征。当我们思考信心的概念、信心的要素、信心的对象、信心的基础时，这种差异就会显明出来。

* 伯克富在此引用巴文克的荷兰文原文：*Het gebied der onmiddellijke zekerheid is veel grooter dan dat der demonstratieve, en deze laatste is altijd weer op de eerste gebouwd, en staat en valt met deze. Ook is deze intuitieve zekerheid niet minder maar grooter dan die, welke langs den weg van waarneming en logische demonstratie verkregen wordt.*

1. 信心的概念：信心可以区分为四种

作为一种心理现象，宗教意义上的信心和一般的信心并没有不同。如果一般的信心是对真理的信服——这真理乃是建立在一位受我们信任、依赖的人的见证基础上，因此是建立在权威的基础上，那么，在最全面的意义上，基督徒的信仰就是人信服圣经的真理，而这种信服是建立在神的权威这个基础上的。圣经并不总是以同样的含义来论及宗教的信心，这在神学上引发了以下的区分：

A. 历史性的信心。这纯粹是理性上对真理的体认，完全没有任何道德或属灵上的目的。“历史性的信心”这个名称，并不是在暗示它只接受历史事实和历史事件、完全排除一切的道德真理和属灵真理；也不是说它是立足于历史的见证，因为它可能与同时代的事实或事件有关（约三 2）。这个名称充分表达出一个观念，即这种信心会接受圣经的真理，正如一个人会接受与自己没有亲身关系的历史一样。这种信心可能来自传统、教育、公共舆论、对圣经崇高道德的洞见，等等，同时伴随着圣灵的一般运行。这种信心可能是非常正统的、合乎圣经的，但其根源并不是人心（太七 26；徒二十六 27~28；雅二 19）。它是 *fides humana*（人的信心），而非 *fides divina*（神圣的信心）。*

B. 神迹性的信心。所谓神迹性的信心是指在人的头脑里造成一种信念，相信自己可以行神迹，或有人可以代替他行神迹。神可能赐给人一项任务，并使他完成超乎人的天然能力的工作。因此，每当人尝试完成这一类的任务时，就需要信心。这在一些例子里是很明显的（在这些例子里，人仅仅被用作神的工具，或仅仅是宣称神会施行神迹的人），因为这样的人必定满心相信，神不会让他羞愧。归根究柢，只有神能行神迹，尽管祂可能是以人为工具来施行。这是主动意义上的神迹性的信心（太十七 20；可十六 17~18）。它并不必然会伴随使人得救的信心，但那也是有可能的。神迹性的信心也可能是被动的，也就是说，相信神会为人的缘故行神迹。同样，它也可能伴随使人得救的信心，也可能没有（太八 10~13；约十一 22〔参：25~27 节〕，十一 40；徒十四 9）。这往往会引发一个问题，即这种信心在人们今日的生活中是否还有合法的地位？罗马天主教给出的

* 编按：*Fides humana*（人的信心）是指人的一种天然能力，能对事物持有某些信念；而 *fides divina*（神圣的信心）是指神的能力在我们心中所产生的信心。参：Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, Baker, 1985, p. 116。

答案是肯定的，而更正教则倾向于给出否定的答案。他们指出：这种信心是没有圣经依据的，但是他们不否认神迹仍然可能发生。在这方面，神完全有至高主权，神的话会使我们期盼将来的、新一轮的神迹。

C. 暂时的信心。这是一种对宗教真理的信念，通常伴随着良心的催促和情感的搅动，但这些并不是来自重生的心。这个名称是源自马太福音十三章 20~21 节。它被称为暂时的信心，因为它不是永久的，无法在患难和受逼迫的日子保存自身。这并不是说暂时的信心无法在人在世的日子持续存在。很有可能，在人死亡之时，暂时的信心才会消失，但是，暂时的信心那时必然要终止。这种信心有时被称为“虚伪的信心”，但这并不完全正确，因为它不一定包括故意的假冒为善。拥有暂时信心的人，通常相信自己拥有真信心。我们最好称它为“虚构的信心”，看起来像是真的，但是却有终必消逝的特性。在个人对真理的关注上、在个人对真理的情感反映上，它与历史性的信心有所不同。在尝试区分暂时的信心和得救的信心时，我们可能经验到极大的困难。基督如此评论暂时相信之人：他“心里没有根”（太十三 21）。这种信心并非来自在重生时植入人生命的根，因此这种信心不是深埋在灵魂深处之新生命的外在表现。总的来说，我们可以说，暂时的信心是以情感生活为基础的，是为了寻求个人的享乐，而非神的荣耀。

D. 真正使人得救的信心。真正使人得救的信心是一种以人的心为中枢的信心，而且根植于重生的生命。我们经常在心性的习性（*habitus*）和信心的行为（*actus*）之间进行区分。然而，这两者都依赖信心的种子（*semen fidei*）。首先，这种信心不是人的活动，而是神在罪人心中作成的潜在能力。在重生时，信心的种子被栽种在人的心里。一些神学家称它为信心的习性，而另一些人则更正确地称它为信心的种子。只有在神将信心的种子植入人里面以后，人才可能运用信心。这显然也是巴特的想法，当他想要强调救恩完全是神的工作时，他说：信心的主体是神，而不是人。有意识地运用信心，就会逐渐形成一种习性，而这会为进一步运用信心获得一种根本的、决定性的意义。当圣经说到信心的时候，它一般是指信心是人的行动，尽管是借着圣灵的工作产生的。使人得救的信心可以定义为一种确信——对福音真理的确信，是圣灵在人心作成的，并发自内心地信赖（信任）神在基督里的应许。归根究底，没有错，基督才是使人得救之信心的对象，但是祂只能借由福音提供给我们。

2. 信心的要素

在论到信心的要素时，我们不应当忽略一个事实，即信心是整个人的活动，而不只是人里面任何一部分的活动。此外，灵魂在信心中是透过它寻常的机能来发挥作用，而不是透过任何特殊的机能。信心是灵魂的一种操炼，和所有类似的操炼一样，信心看起来很简单，然而，仔细审视，我们发现它是复杂且微妙的。因此，为了获得信心的正确概念，我们有必要区分信心所包含的各种不同要素。

A. 理性要素 (*notitia*)。信心中有知识的要素，与此相关联，我们应当注意以下几点：

(1) 这种知识的特性。信心的知识在于积极地承认真理：凡是神在祂话语中所传讲的，人都当作真理来接受，尤其是与人的深层败坏和基督耶稣里的救赎有关的话语。与罗马天主教的立场相反，我们必须坚守的立场是，这种确定的知识属于信心的本质。与桑德曼 (Sandeman)、华德洛、亚历山大 (Alexander)、查麦士这一类神学家的观点相反，单单在理性上接受真理并不是信心的全部。一方面，如果把信心的知识视为对信心对象的一种完整的、全面的理解，就是高估了这种信心的知识。但是另一方面，如果认为它仅仅是注意到所信事物，并缺乏“它们是真实的”这样的信念，就是低估了这种信心的知识。在当代自由派当中，有一些人采取后一种观点，因此他们喜欢将信心说成一种冒险。它是一种对基督教信仰的属灵洞见，罪人在心中对此信仰作出回应。

(2) 这种知识的确定性。我们不应当认为，信心的知识不像其他知识那么确定。《海德堡要理问答》向我们保证，真信心也是一种“确定的 (确实的、不容置疑的) 知识”。⁵ 这也与希伯来书十一章 1 节相符，那里谈到信心“是所望之事的实底，是未见之事的的确据”。它使得将来之事和未见之事在主观上对信徒变得真实和确定。信心的知识是靠着神在祂话语中的见证为我们传递、并传递给我们的，我们也基于神的诚实接受神的话，视它为确定的、可靠的。这种知识的确定性是以神自己作保证的，因此没有比神的话更确定的事物了。确定这点是非常重要的，因为信心关注的是属灵和永恒之事，在这些事情当中，确定性是不可或缺的。至于信心对象的真实性，也必须具有确定性；如果没有确定性，信心就是枉然的。梅钦 (Machen) 哀叹说，今天有许多人忽视了这项事实。他说：“整个问题是，信心被视为灵魂里的有益特质，

⁵ 第 21 问。

不论信心的对象是真实的或是虚假的；一旦以这种方式来看待信心，它也立刻就会遭到破坏。”⁶

(3) 衡量这种知识的标准。要精确判断，在使人得救的信心里，绝对需要多少知识，那是绝无可能的。如果使人得救的信心是照着福音对我们的邀请来接待基督，那么问题自然产生了：一个人必须知道多少福音才能得救？或者，用梅钦博士的话说：“坦白说，一个人要想成为基督徒，最低限度的教义要求是什么？”⁷ 一般而言，我们可以说，给信徒一些关于信心对象的概念就必定已经足够了。一切真正使人得救的信心至少必须包含最低限度的知识，这不是关于神总体启示的知识，而是关于中保基督和祂恩典运行的知识。如果其他所有的条件都相等，一个人对救赎真理的真知识越多，他的信心就越丰盛、越完整。很自然，如果一个人是以真信心接待基督，他也会随时准备好并乐意接受神整体的见证。这是最要紧的，尤其是今天这个时代，教会务必留意，他们的成员应该对真理有相当正确的理解，而不仅仅是含糊不清的理解。尤其是在这个反教义的时代，人们应当更加殷勤地教导青少年学习教义。

B. 情感要素 (*assensus*)。巴特呼吁人注意，人借着信心接受基督的时刻，正是他生命中的“存在时刻”，在那个时刻里，人不再以一种抽离的、冷漠的方式看待信心的对象，而是开始对信心的对象产生浓厚的兴趣。我们不需要接受巴特对信心教义的解释，就可以承认巴特在这一点上所说的真理。当人借着信心接受基督，他就对真理和信心对象的真实性有深刻的信念，感觉到它满足了他生命中的一个重要需求，意识到真理中有一种引人入胜的乐趣——这就是赞同 (*assent*)。我们很难区分这种赞同和刚才描述的信心的知识，因为正如我们已经看见的，恰恰是因为使人得救之信心的知识所具有的这种明显特征，它才会伴随着对真理和信心对象的真实性的信念。因此有一些神学家显出一种倾向，想要将信心的知识限定为仅仅是对信心对象的认知；但是，(1) 这与经验相悖，因为在真信心中，没有一种知识是不包含发自内心对真理和信心对象的真实性的确信，对它充满兴趣。(2) 这会使得在使人得救之信心里的知识等同于在纯粹历史性信心里的知识，然而，历史性的信心和使人得救的信心之间的不同，恰恰在于这一点。因为作出清楚的划分是如此困难，一些神学家宁可说，在使人得救的信心里只有两种要素，即知识和个人的信靠。这是《海德堡要理问答》所提到的两种要素，它说：真信心“不只是确定的知识，让我借以持定神在

⁶ Machen, *What is Faith*, p. 174.

⁷ 同上, p. 155.

祂的话语里向我们启示的一切真理；它也是真心的信靠，是圣灵借着福音在我心里作成的”。⁸ 将知识和赞同简单地视为信心中同一种要素的两个层面，可能是值得优先考虑的做法。这样，知识可以被视为更多属于被动的、接待的层面，而赞同则被视为更多属于主动的、有直接对象的（transitive）层面。

C. 意志要素（*fiducia*）。这是信心的最高要素。信心不仅关乎理性、或理性与情感的结合，信心也关乎意志，这个要素决定着灵魂的方向，并且是灵魂走出自我、向着信心的对象前去的一种行动，将信心的对象据为己有。如果没有这项活动，即便罪人承认信心的对象是正确的、真实的、完全适合他现在的需要，信心的对象仍然与他无关。在使人得救的信心中，是否将信心的对象据为己有，是攸关生死的问题。这第三种要素主要是在于个人信靠基督为自己的救主和主，包括灵魂的降服，人承认自己的罪咎和污秽，接受并支取基督作为赦罪和属灵生命的源头。将所有这些要素放在一起考虑，很显然不能把信心的中枢放在理性上，也不能放在感情上，也不能完全放在意志上，而是只能放在人的心上，“心”是人属灵存有的核心器官，人生命中的一切果效都是由心发出的。在这种 *fiducia*（信靠）中，是否必然包括个人确据的因素呢？在回答这个问题时，或许可以说，情况无疑是如此，这与罗马天主教和亚米念主义相反。信心自然会伴随着确凿的安全感和安稳感、伴随着感激和喜乐。信心本身就是确定感，它倾向于唤醒灵魂中的安全感和确据感。在大多数情况下，它起初是较含蓄的、几乎不会穿透到意识思维的范围；人可能模糊地感觉到它，却不会清楚地察觉到。但是随着信心的增长和信心活动的增加，它所带来的安全意识和安稳感也会跟着提升。甚至神学家一般所说的“寻求庇护的信靠”（*toevluchtnemend vertrouwen*）也给灵魂带来某种程度的安稳感。这与巴特的立场非常不同，巴特强调，信心是一种经常重复的行动，是不断更新的“绝望的跳跃”（a leap of despair）和“在黑暗中的跳跃”，从来不会变成人持续拥有的财产；因此，巴特认为信心不可能产生任何主观的确据。

3. 信心的对象

什么是真正使人得救之信心的对象呢？在回答这个问题时，我们应当有所区分，因为我们可能在一般意义上谈到使人得救的信心，也可能在特殊意义上谈到使人得救的信心。使人得救的信心有：

⁸ 第21问。编按：伯克富在这里的用词与注脚5的用词稍有不同，故翻译也略作更动。

A. 总体的信心 (*A fides generalis*)。这是指一般意义上的使人得救的信心。这种信心的对象是神的话所包含的全部启示。圣经里明确教导的一切,或借着良好的、必要的推理从中演绎出的一切,都属于这种一般意义上的信心的对象。根据罗马教会,凡是教导的教会 (*ecclesia docens*)* 所宣告为神启示的内容,教会成员都有义务相信,其中包括所谓的使徒传统。“教导的教会”并未声称有权制订新的信仰条款,这确实是真的,但是它的确声称有权威决定什么是圣经的教导,以及根据传统,什么是属于基督和使徒的教训。这给人很大的灵活性。

B. 特殊的信心 (*A fides specialis*)。这是在更局限意义上的使人得救的信心。真正相信圣经是神的话,这是绝对必要的,但这还不是信心的特殊行动,也就是使人称义、因此直接使人得救的信心。它必须、事实上也确实会引致一种更特殊的信心。有一些关乎基督和基督工作的教义,还有一些在基督里向罪人作出的应许,是罪人必须接受的,也必须引导罪人信靠基督的。如此,特殊信心的对象是耶稣基督和神借着基督赐下的救恩应许。信心的特殊行动在于接待基督、信靠基督,也就是福音中所描述的基督(约三 15、16、18, 六 40)。严格来说,它本身不是信心的行动,而是人借着信心领受的事物,会使人称义、也因此会拯救罪人。

4. 信心的基础

信心所倚靠的终极基础在于神的真实性和神的信实,连同福音的应许。但是,离开神的话,我们就无法获得任何知识,因此,这个基础也可以被称为信心的终极基础,也经常被人如此称呼。然而,与前者有别,它也可以被称为最靠近的基础 (*proximal ground*)。这意味着,归根究柢,我们乃是靠圣灵的见证来认识圣经——神的圣言本身——所体现的启示(约壹五 7:“并且有圣灵作见证,因为圣灵就是真理;”另参:罗四 20~21, 八 16; 弗一 13; 约壹四 13, 五 10)。罗马天主教认为信心的终极基础是教会;理性主义者只承认信心的终极基础是理性;施莱马赫在基督徒的经验中寻找信心的终极基础;康德、立敕尔和许多当代自由派则将信心的终极基础放在人性的道德需求上。

* 编按:在罗马教会的神学里,教导的教会 (*ecclesia docens*) 是由教宗和训导当局所组成的,有别于聆听的教会 (*ecclesia audiens*)。

七、信心与确据

这里引发一个非常重要的问题，那就是：“确据”是否属于信心的本质？或者“确据”仅仅是额外的添加，没有包含在信心之中？因为“信心的确据”这种表达方式并非总是用于相同的含义，我们有必要进行仔细的区分。确据是双重的，那就是：(1) 信心的客观确据，这是“一种确定的、毫无疑问的信念，即基督正是祂自己宣告的那一位，也必将完成祂一切的应许”。普遍的看法是，这种确据是出于信心的本质。(2) 信心的主观确据，或恩典与救恩的确据，它主要是在于一种安全感和安稳感，在很多情况下，上升到“一种有保证的信念，以至于个别的信徒相信自己的罪已经被赦免，自己的灵魂已经得救”。至于这种确据和信心本质之间的关系，有许多不同的观点。

1. 罗马天主教不仅否认个人的确据属乎信心的本质，甚至否认个人的确据是信心的 *actus reflexus*（反射动作）或信心的果实。罗马教会教导，信徒不可能拥有救恩的确据，除了在极少数的案例中，确据是借着特殊启示赐下的。这种论调是半伯拉纠主义和罗马告解体系的自然结果。早期的亚米念主义与罗马的半伯拉纠主义拥有共同的见解，采用一种非常相似的立场。他们的立场受到多特大会的定罪。

2. 改教家强烈反对罗马教会错误的、有害的立场。在他们的抗议过程中，改教家有时片面地强调“确据”是信心中最重要的元素。他们的说法有时候似乎是说，如果一个人缺乏得救的确据，即使他积极地相信自己的罪已经被赦免，仍然不曾拥有真正的信心。他们有时将“信心的 *fiducia*（信靠）”描述为罪人满有把握的确信，相信自己一切的罪都因基督的缘故得到了赦免。然而，从改教家的著作中可以明显看到，(A) 他们无意教导，这种 *fiducia*（信靠）不包含其他要素；(B) 他们不是要故意否认，神真正的儿女必须经常与各种疑惑和不确定感进行斗争。⁹

3. 改革宗的信仰认信标准之间有一些差异。为了回应罗马的教导，《海德堡要理问答》教导说，信心的 *fiducia*（信靠）主要是在于赦罪的确据。它的立场与改教家完全一致，相信救恩的确据是信心本质的一部分。《多特法典》采取的立场是，选民所拥有的这个确据，并非特殊启示的果实，而是源自相信神的应许，源自圣灵的见证，源自良心的运用，源自行善，是人根据个人信心的程度所享有的。这当然是在暗示，

⁹ 参：拙著，*The Assurance of Faith*, pp. 23 f.

确据在某种程度上的确是属于信心的本质。然而，《多特法典》清楚说明，信徒必须经常与各种属肉体的疑惑进行斗争，因此他们并非总是意识到信心的确据。论及信心充分的确据，《威斯敏斯特信仰告白》断言，它不属于信心的本质，因为一个真信徒可能等待很长的时间，最终才获得救恩的确据。这给了一些长老会神学家一个机会，否认个人的确据是属于信心的本质。然而，信仰告白并没有这样说，而我们有理由认为，信条并没有打算教导这一点。苏格兰的“精华派”对这个立场当然作出了不同的解释。¹⁰

4. 在信仰告白的时期之后，有几次偏离这个立场。

A. 反律法主义者认为这种确据是信心本质的全部，他们无视信心所有其他的行动，并认为信心纯粹是在理性上接受这个命题，即你的罪赦了（编按：太九5）。拉巴第（荷兰神学家）不承认没有完整确据的人是教会的成员。¹¹

B. 另一方面，敬虔派的律法主义断言，这种确据不属于信心的本质（*very being*），但属于信心的健康状态（*well-being*）；除了通过特殊启示之外，只能通过持续不断的、诚实的反省，才能够确保心中的确据。各式各样“属灵生命的标记”并非源自圣经，而是因为一些被人认可的基督徒，他们的生活成了自省的标准。然而，结果证明，这种方法并不适合用来产生确据，反而倾向于引发日益增加的怀疑、困惑和不确定。

C. 循道宗信徒（*Methodists*）致力于一种循规蹈矩的（*methodical*）回转，这种回转伴随着直接的确定感。他们将人放在律法之前，使人看到自己彻底的罪恶和可怕的罪咎，使人对主的威吓产生恐惧。他们先将人带到律法可怕的感化力之下，然后立刻将完全的、白白的救赎福音介绍给他们，而这只需要存着乐意的心接受基督做他们的救主。在一瞬间，罪人被情感的浪潮带动，从最深的忧伤进入至高的喜乐中。这种突然的转变会伴随着救赎的直接确据。那相信之人，也有把握自己是得蒙救赎的。然而，这并不是说，他也确信自己拥有终极的救恩。这是立场前后一致的循道宗信徒不可能达到的一种确定感，因为他们相信圣徒有可能从救恩中失落。

D. 在改革宗神学家当中有不同的观点。许多长老会神学家否认信心本身包含确据；而改革宗圈子的一些人也有同样的否定。然而，凯波尔、巴文克、魏司坚正确地

¹⁰ 参： *The Assurance of Faith*, pp. 24-29。

¹¹ 参： *Heppes, Geschichte des Pietismus*, pp. 240-374。

认为，真信心因为包含了信赖，会伴随着一种有程度上差异的安稳感。然而，还有一种信心的确据是反思所结出的果实。将信心本身当作反思的对象是可能的，这样便会得出一种不属于信心本质的主观确据。在这种情况下，我们可以从自己的生命经历得出结论：我们里面有圣灵的工作（参：约壹二9~11，三9、10、18、19，四7、20）。¹²

八、罗马天主教对“信心”的看法

在这里我们应当注意三点：

1. 罗马教会抹杀了“历史性的信心”和“使人得救的信心”之间的区分，他们教导说，信心仅仅在于认同教会的教义。这种信心是为洗礼中的称义所作的七项准备之一，因此必然会发生在洗礼之前；但是作为纯粹的理性活动，它自然无法带来救恩。一个人可能拥有真信心，也就是符合圣经的信心，但最终仍是丧失的。罗马教会如何将她的原则套用在外在仪式上，她也同样将此原则套用到信心上。

2. 它也实际上除去了信心中的知识要素。如果一个人愿意相信教会所教导的一切，却不真正明白那是什么，他仍然可以被视为真信徒。这种信心被称为 *fides implicita*（潜在的信心），与 *fides explicita*（明确的信心）不同，后者包含知识。罗马天主教教导，只要相信 *ecclesia docens*（教导的教会）的教导就已经足够。通过这样的教导，罗马天主教实际上是在应用神职主义（clericalism）的原则。

3. 还有一点也是罗马天主教信心教义的典型特征，那就是：*fides informis*（未成形的信心）和 *fides formata*（成形的信心）之间的区分。前者是仅仅同意教会的教义，后者则是一种包含爱的信心（爱是形成信心的法则），并在爱中得到成全。这才是真正能使人称义的信心。

进深研究问题

早期教会如何看待“信心”？奥古斯丁的观点和之前教父的观点是否有所不同？

未成形的信心和成形的信心之间的区分是如何产生的？

至于信心和悔改的次序，路德和加尔文的观点有何不同？

至于信心和重生的次序，路德宗和改革宗的观点是否一致？

¹² 可进一步参考 *The Assurance of Faith*, 第三章。

为什么维护正确次序是极其重要的？

信心的行为和信心的习性之间的区分是如何产生的？它为什么很重要？

“我已得救”——这个命题能否作为使人得救之信心的对象？

施莱马赫和立敕尔对信心的看法是什么？

救恩取决于信心，这种说法为什么是非常恰当的？

巴特过度的“行动主义”（activism）如何影响他的信心教义？

巴特说人从来不是信徒或基督徒，人从来都是罪人，他要表达什么意思？

巴特否认信心包含确据，你如何解释这一点？

参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 83-127.
Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, pp. 98-131.
ibid., *Het Werk van den Heiligen Geest* II, pp. 233-297.
Vos, *Geref. Dogm.* IV., pp. 82-154.
Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 41-113.
Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. 531-534.
Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 600-612.
McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 388-393.
Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.*, pp. 416-430.
Valentine, *Chr. Theol.* II. pp. 232-241.
Kaftan, *Dogm.*, pp. 656-681.
Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 282-296.
Pope, *Chr. Theol.* II, pp. 376-385.
Pictet, *Theol.*, pp. 298-309.
Inge, *Faith and Its Psychology*.
Machen, *What is Faith?*
O'Brian, *The Nature and Effects of Faith*.
Moehler, *Symbolism or Doctrinal Differences*.
Bavinck, *De Zekerheid des Geloofs*.
Berkhof, *The Assurance of Faith*.

Wernecke, *“Faith” in the New Testament*.

Warfield, *The Biblical Doctrine of Faith* (in *Biblical Doctrines*, VIII).

第9章

称义

一、“称义”的圣经用词及其含义

1. 旧约圣经的用词

“称义” (to justify) 的希伯来文单词是 הִשְׁדִּיק (*hišdîq*), 在大多数情况下, 它的意思是“在司法上宣告一个人的状态符合律法的要求”(出二十三 7; 申二十五 1; 箴十七 15; 赛五 23)。加强主动字干 (piel) שִׁדְדַק (*šiddeq*) 偶尔具有相同的含义(耶三 11; 结十六 50~51)。因此, 这些字词具有严谨的司法性或法律性的含义。因为罗马天主教中有一些支持代赎之道德影响论的代表(例如爱丁堡的杨约翰和布士纳), 还有神体一位论者和当代自由派神学家, 否认“称义”一词在法律上的含义, 并赋予它一种道德含义, 也就是“使人成为公义、正直的人”, 因此, 特别留心一些可以支持“称义”一词之法律含义的理由, 就变得十分重要了。从以下几点可以看出这是这个词的正确含义: (A) 根据一些与之形成对比的语词, 例如“定罪”(申二十五 1; 箴十七 15; 赛五 23); (B) 根据一些与之并列使用的相关语词, 这些语词经常暗示一种审判的过程(创十八 25; 诗一四三 2); (C) 根据圣经有时使用的一些对等表达(创十五 6; 诗三十二 1~2); (D) 根据这个事实, 即类似箴言十七章 15 节的经文(“定恶人为义的……, 这都为耶和华所憎恶”), 如果这个词的涵义是“使人成为公义”, 就会产生不合情理的意思, 这样, 经文的含义就会变成: 从道德上改善恶人生命的, 为耶和华所憎恶。不过, 在另外几处经文中, 这个词的含义不仅仅是简单的“宣告为义”(即: 赛五十三 11; 但十二 3)。但是, 即使在这些例子中, 这个词的含义仍然不是“使人变好或变为圣洁”, 而是“改变其景况, 好叫人可以被视为公义的”。

2. 新约圣经的用词及其用法

在这里，我们有：

A. 动词 *δικαιῶ* (*dikaioō*)。总的来说，这个动词的含义是“宣告一个人是公义的”。它有时候是指一种个人性的宣告，声称人的道德品性与律法相符（太十二 37；路七 29；罗三 4）。在保罗书信中，这个词在救恩论上的含义，明显被摆在最重要的地位上。它是“在法庭上宣告，就某人来说，律法作为获取生命的条件已经完全得到满足了”（徒十三 39；罗五 1、9，八 30~33；林前六 11；加二 16，三 11）。就这个词来说，和旧约圣经的 *הִשְׁדִּיף* (*hisḏîq*) 一样，我们可以根据以下事实证明这个词在司法上的含义：(1) 在许多例子中，它不可能有其他含义（罗三 20~28，四 5~7，五 1；加二 16，三 11，五 4）；(2) 在罗马书八章 33~34 节，它被放在与“定罪”对立的关系上。(3) 它的同义词或可以替换的表达方式传达出司法观念或法律观念（约三 18，五 24；罗四 6~7；林后五 19）；(4) 如果它不具有这种含义，称义和成圣之间就不存在区分。

B. *δίκαιος* (*dikaios*) 这个词。与我们刚才讨论的动词有关，*δίκαιος* (*dikaios*) 这个词是很特殊的，因为它从来不是表达事物本身是什么，而总是通过这件事物与其他事物、与在它之外的某种标准、与应该和它旗鼓相当的事物之间的关系，来说明它是什么。在这方面，它与 *ἀγαθός* (*agathos*) 是不同的。例如，在古典希腊文中，*δίκαιος* (*dikaios*) 用在一辆马车、一匹马、或其他事物，表明它们符合其预期用途。*ἄγαθός* (*agathos*) 则表达出一种观念：一件事物本身符合其理想。在圣经中，只有当人与律法之间的关系是它原本应该有的样子，或是当人的生命符合人与神之间的司法关系所要求的，人才能在神的审判中被称为 *δίκαιος* (*dikaios*；是义的)。这可能包含一种观念，即人是良善的，但这只能从某种观点来看，也就是神与人之间的司法关系。

C. 名词 *δικαίωσις* (*dikaiōsis*)，称义。它在新约圣经中仅出现两次，也就是：罗马书四章 25 节，五章 18 节。它暗指神的作为：神宣告人脱离罪咎、并蒙袍接纳人。*δικαιοσύνη* (*dikaïosynē*) 一词暗指所产生的状态。

3. 由此得出的称义观念

英文的“justification”（“称义”；源自拉丁文 *justificare*，由 *justus* 和 *facere* 组成，因此意指“使成为义”）一词，像荷兰文 *rechtvaardigmaking* 一样，容易给人造成一种印象，即称义是指发生在人身上的一种转变，但事实上并非如此。在英文的用

法里，这种危险的可能性不是很大，因为人们一般不知道这个词的来源，而在荷兰文里，可以通过使用相关的语词 *rechtvaardigen* 和 *rechtvaardiging* 而避免这种危险。

“称义”这个词在圣经中的含义，是通过司法判决产生一种客观的关系，一种公义的状态。这可以通过双重的方式实现：(A) 考虑一个人实际的、主观的状况（称义人或正直人为义，雅二 21）；或 (B) 将他人的义归算到另一个人身上，也就是说，尽管此人内心是不义的，但因着归算，他被算为义。后者才是新约圣经中“称义”的一般含义。

二、称义教义的历史

一直以来，人们并非十分了解“因信称义”的教义。事实上，直到宗教改革时期，人们才开始使用这种经典的表达法来描述此教义。我们应当简短地考虑：

1. 宗教改革之前的称义教义

一些早期教父已经论及因信称义，但是他们很显然对“称义”和称义与信心之间的关系并没有清楚的认识。此外，他们也没有在重生和称义之间作出清楚的划分。一种相当普遍的描述是：重生，包括赦罪，是在洗礼时发生的。连奥古斯丁也似乎还没有准确地认识到，称义是法律上的行动，与成圣的道德过程不同，尽管从奥古斯丁教导的整个大意和一些零碎的陈述中可以明显看出，他认为神在救赎罪人的过程所彰显的恩典是白白的、主权式的、有效的，完全不依靠人的任何功德。对称义和成圣的混淆，一直延续到中世纪，并逐渐获得一种更肯定的、教义性的层面。根据经院神学家的普遍教导，称义包含两种元素：人的罪得着赦免，使人成为公义、正直的人。至于这两种元素的逻辑次序，则有不同的观点，一些人颠倒了刚才所说的次序。阿奎那也这样做，而他的观点逐渐变成罗马天主教中的普遍观点。恩典被注入到人里面，人借此成为义，而部分是基于这种注入的恩典，人的罪才得到赦免。这已经向着“功德”的邪恶教义迈进，这个教义是在中世纪逐渐发展出来的，并与称义的教义密切相关。这种观点日益受到人的欢迎，即人被称义，部分是基于他自己的善行。另一方面，对称义和成圣的混淆也在另一个要点上引发不同的观点。一些经院神学家将称义说成神瞬间的行动，而另一些人将它描述为一个过程。例如，《天特会议教规与敕令集》（*Canons and Decrees of the Council of Trent*）我们在第十六章，第 9 条教规（Chapter XVI, Canon IX）发现以下这段话：“如果有人持下述主张，那么，此人应受绝罚，

即：不义之人只凭信仰（编按：应指信心）就可以得称为义，也就是说，不需要辅之以其他任何东西，即可获得称义之恩典；而且，根本不需要动用自己的意志去为之作任何的准备。”第24条教规（Canon XXIV）论到称义是逐步增加的，因此应当将它视为一个过程：“如果有人持下述主张，那么，此人应受绝罚，即：在神面前，一个人所得的公义并不会通过善功而得到保存，也不会通过善功而得到增加；那些善功仅仅是获得称义之后的果实和表征，而不是其公义得以增加的原因。”*

2. 宗教改革之后的称义教义

称义的教义是宗教改革重要的实质原则。就称义的性质来说，改教家纠正了将称义和成圣混为一谈的谬误，强调“称义”的司法特性，并且将它描述为出于神白白恩典的行动，神借此赦免我们的罪，并且在祂眼中将我们视为公义的，接纳我们，但是并没有从内在改变我们。就称义的基础而言，他们拒绝罗马天主教的观点，后者认为，称义的基础至少在部分上取决于重生之人内在固有的义和善行，以此取代正确的教义，即称义的基础只能在救赎主的义的归算里找到。至于称义的途径，改教家强调，人乃是借着信心白白地称义，信心唯独接受基督、安息在基督里，以获取救恩。此外，改教家拒绝渐进式称义（*progressive justification*）的教义，认为“称义”是瞬间的、完全的，称义的完成也不依赖人对罪进一步的补赎。苏西尼派否认改教家的观点，认为：借着神的怜悯，基于罪人自己的悔改和革新，罪人就会得到神的赦免和接纳。亚米念主义者不全都赞同这一点，但是总的来说，我们可以说，他们限定称义的范围，以便仅仅基于基督被动的顺服而将赦罪包含在内，并且排除神基于耶稣基督归算的义而将神儿子的名分赐给罪人。只有基于罪人的信心或顺服的生命，罪人才能被算为义。在这一点上，英格兰的新律法主义者（*Neonomians*）大致赞同亚米念主义者的观点。对施莱马赫和立敕尔来说，称义仅仅意味着罪人逐渐意识到自己的错误，误以为神在生他的气。在当代自由派神学中，我们再次看到这个观念——神借着改善罪人的道德生活来使罪人称义。我们可以在一些著作中发现这种观念，例如布士纳的《替代牺牲》（*Bushnell, Vicarious Sacrifice*）、麦敬铎的《神学是一门实证科学》（*Macintosh, Theology as an Empirical Science*）。

* 编按：以上摘引自陈文海译注，《特兰特圣公会议教规教令集》（北京：商务印书馆，2012），57、59页。

三、称义的性质与特征

称义是神的司法行动，神借此宣告，基于耶稣基督的义，律法对罪人的一切要求都得到了满足。称义在救赎之工的应用中占据独特的地位，是因为它是神的司法行动，一项关于罪人的宣告，而不是一种更新的行动或过程，例如重生、回转、成圣。尽管它与罪人有关，但是它并没有改变罪人内在的生命。它并不影响罪人的景况，而是影响罪人的状态，在这方面，它与救恩次序中所有其他主要部分是不同的。它只牵涉到赦罪、重蒙神的恩宠。亚米念主义者相信，称义仅包括前者，而不包括后者；但是圣经清楚教导，称义的果实远超过赦罪。被称义的人就“与神相和”，有“救恩的确据”（罗五 1~10），“和一切成圣的人同得基业”（徒二十六 18）。我们应当小心留意，称义与成圣之间有以下不同点：

1. 称义除去罪的罪咎、使罪人恢复他在神儿女的状态下所当得的一切权利，包括永恒的基业。成圣则除去罪的污染，不断地更新罪人，使罪人越来越符合神的形象。

2. 称义发生在罪人之外，发生在神的法庭里，并没有改变罪人的内在生命，尽管罪人可以主观地体会到这种判决。另一方面，成圣发生在人的内在生命中，逐步影响他整个人。

3. 称义是一劳永逸的。它不能重复，也不是一种过程；它是一次而永远地完成的。不存在更多的称义或更少的称义；人要么完全被称义，要么完全没有被称义。称义与成圣不同，成圣是一个持续不断的过程，这个过程在今生永远不会完成。

4. 尽管称义和成圣的“功德因”（meritorious cause）都在于基督的功德，但是两者的“有效因”却是不同的。从救赎经世的角度来说，父神宣告罪人为义，而圣灵使罪人成圣。

四、称义的要素

我们在“称义”中区分出两种要素，一种是消极的，另一种是积极的。

1. 消极要素

在称义之中，首先包含消极因素，也就是罪得赦免——这是基于耶稣基督的代赎之工。更具体来说，这个要素是基于（尽管不是完全基于）我们救主的被动顺服。加尔文和一些老一派的改革宗神学家偶尔会论及这一点，似乎认为它就是称义的全部。部分原因是由于旧约圣经的描述，在旧约圣经中，称义的消极层面被明确地放在最凸出的位置（诗三十二 1；赛四十三 25，四十四 22；耶三十一 34），部分是为了反对罗马的教导，罗马天主教并没有公正地对待恩典和白白赦罪的要素。然而，与亚米念主义相反，改革宗神学一直主张，称义不只是赦罪。赦罪是称义中的一项重要元素，不仅在旧约圣经中很明显，在新约圣经里也一样，这从以下的经文就可以看出来：罗马书四章 5~8 节，五章 18~19 节；加拉太书二章 17 节。

在称义中所赐予的赦免，可以套用到一切的罪上，过去的、现在的、将来的，因此它涉及到除去一切的罪咎和一切刑罚。这是源自一个事实，即称义是不允许重复的，也源自诸如下面这些经文：罗马书五章 21 节，八章 1、32~34 节；希伯来书十章 14 节；诗篇一〇三篇 12 节；以赛亚书四十四章 22 节，这些经文向我们保证，没有人可以控告被称义之人，他已免受定罪，而且被设立为永生的后嗣。《海德堡要理问答》第 60 问的答案也暗示这一点。这种称义的概念尽管是非常合乎圣经的，但是它并不是完全没有难题的。信徒在称义之后仍然会犯罪（雅三 2；约壹一 8），而且会经常堕入可怕的罪中，正如圣经中的例子清楚表明的。因此，难怪巴特喜欢强调，被称义的人仍然是一个罪人，尽管是一个被称义的罪人。基督教导祂的门徒，要天天为赦罪祈求（太六 12），圣经中的圣徒经常恳求赦免、并且得到赦免（诗三十二 5，五十一 1~4，一三〇 3~4）。因此，一些人感到不得不提及一种重复的称义，就不令人感到惊讶了。罗马教会从我们注意的一些资料作出推论说，信徒必须通过某种方式为他们受洗之后所犯的罪赎罪，因此他们也相信一种逐步增加的称义。另一方面，反律法主义者想要尊荣神无限的赦罪之恩，主张信徒的罪只被算在旧人身上，而没有被算在新人身上，因此要求他们为赦罪祈求是相当没有必要的。因为担心反律法主义的这种立场，甚至一些改革宗神学家对这样的教导有一些顾忌，即信徒将来的罪在称义中也已经被赦免了，他们甚至说到一种重复的称义或每日的称义。¹ 然而，改革宗神

¹ 参：Brakel, *Redelijke Godsdienst* I, pp. 876 ff.

学一般的立场是：在称义中，神确实除去了罪咎，而不是除去罪的可责性（culpability），也就是说，神免去了罪人理当遭受的刑罚，而不是除去人与生俱来的、对他也许会继续犯的罪行的罪咎感。后者会持续存在，因此始终会在信徒里面产生罪咎感、与神分离的感觉、忧伤的感觉、悔改的感觉，等等。因此，信徒感觉到认罪的需要，甚至承认自己幼年的罪（诗二十五 7，五十一 5~9）。真正意识到自己的罪的信徒，会打从心里感觉有一种力量在督促自己认罪、并寻求令人安慰的赦罪确据。此外，这种认罪和祷告不仅是一种主观感觉到的需要，也是一种客观的需要。称义在本质上是一种客观的宣告，关乎罪人在神的法庭上的地位，但称义并非仅限于此；称义也是一种越过的行动（*actus transiens*），它渗透到信徒的意识之中。罪人彻底察觉到神宣告无罪的判决，这个判决也唤醒罪人因自己的罪已经得到赦免、自己也重蒙神悦纳而喜乐的意识。这种赦罪和恢复父子关系的意识经常会受到打搅、因着罪而变得模糊不清，但是透过认罪和祷告，也借着得到更新的信心操练，这种意识会再次得到恢复、得到强化。

2. 积极要素

称义中也存在一种积极要素，这个要素尤其是基于基督的主动顺服。像皮斯卡特和亚米念主义者这样的人，自然会否认基督将主动的顺服归算给罪人，他们也借此否认称义中的积极要素。根据他们的说法，称义没有赋予人任何获取永生的权利，它仅仅是将人放到亚当堕落之前的地位上，尽管根据亚米念主义的观点，人处在不同的律法之下，就是顺服福音的法则，人可以根据这种法则，借着信心和顺服，赚取神的接纳、赚取永生。但是根据圣经的观点，称义显然超乎单纯的赦罪。大祭司约书亚代表以色列人，穿着污秽的衣服站在主面前；耶和华对说：“看哪！我使你脱离罪孽〔消极要素〕，要给你穿上华美的衣服〔积极要素〕”（亚三 4）。根据使徒行传二十六章 18 节，我们借着信心“得蒙赦罪、和一切成圣的人同得基业”。罗马书五章 1~2 节教导我们，因信称义所带来的，不仅是与神相和，更是来到神面前的通道，并且欢欢喜喜盼望神的荣耀。根据加拉太书四章 5 节，基督生在律法之下，为要“叫我们得着儿子的名分”。我们可以将积极因素区分为两部分：

A. 儿子的名分。首先，信徒乃是借着收养而成为神的儿女。当然，这意味着信徒并非天生是神的儿女——这正是当代自由派神学要我们相信的——因为一个人不

可能收养自己的孩子。这种收养是一种司法上的行动，神借此将罪人提升到儿女的地位上，但是，并没有改变罪人的内心，正如父母亲无法借着单纯的收养行动改变被收养的孩子的内在生命。这种改变的生效，涉及到罪人和神之间的关系。借着收养，信徒可以说是开始进入神的家，开始生活在孝顺的法则之下，同时开始享受儿子的一切特权。我们应当仔细区分借着收养所获得的儿子身分和信徒在道德上的儿子身分，后者就是他们借着重生和成圣所获得的儿子身分。信徒不仅被收养为神的儿女，也是从神所生的，这两者自然是不能分开的。它们在以下经文中是一起提到的：约翰福音一章 12 节；罗马书八章 15~16 节；加拉太书三章 26~27 节，四章 5~6 节。罗马书八章 15 节使用 *υιοθεσία* (*huiiothesia*；来自 *υιός* [*huios*] 和 *τίθημι* [*tithēmi*]) 一词，它的字面含义是：“放在儿子的地位上”，而在古典希腊文中，它总是用来指一种客观的放置——将某人放到儿女的地位上。约翰福音一章 12 节包含 *τέκνα* (*tekna*；源自 *τίκτω* [*tiktō*]， “生”) 这个词，指信徒是从神所生的。这节经文借着以下的话表达收养的观念：“凡接待祂的，就是信祂名的人，祂就赐他们权柄 (*ἔδωκεν ... ἐξουσίαν* (*edōken ... exousian*))，作神的儿女。”这里所使用的希腊文短语意指“赐下司法权利”。紧接着在第 13 节，作者马上提到借着重生而来的“伦理性的儿子名分”。加拉太书四章 5~6 节清楚地显示二者之间的关联：“……叫我们得着儿子的名分。你们既为儿子〔借着收养〕，神就差祂儿子的灵进入我们的心，呼叫：‘阿爸，父！’”圣灵使我们重生、成圣，感动我们满有信心地称神为父。

B. 享有永生的权利。这个要素实际上包含在前一个要素中。当罪人被收养、成为神的儿女，他们就被授予儿女一切合法的权利，成为神的后嗣、并与基督同为后嗣（罗八 17）。这首先意味着，他们成为救恩在今生的一切祝福的继承人，其中最重要的祝福被描述为“所应许的圣灵”，也就是说，所应许的祝福是以圣灵的形式出现的（加三 14）；这也以一种略微不同的短语描述，“祂儿子的灵”（加四 6）。而他们在圣灵里、伴随着圣灵，领受了基督的所有恩赐。但这还不是全部；信徒的产业也包括未来生命的永恒祝福。保罗在罗马书八章 17 节谈到，现在的受苦之后必有永恒的荣耀。根据罗马书八章 23 节，身体的得赎——在那里称为“得着儿子的名分”——也属于未来的产业。在罗马书八章 29~30 节的救赎次序中，得荣耀紧跟在称义之后。既因信称义，信徒就成为永生的后嗣。

五、称义发生的范围

至于“称义发生在什么范围内”这个问题，我们必须仔细区分地来回答。人们习惯将称义区分为主动的称义和被动的称义，也被称为客观的称义和主观的称义，两者有各自的范围。

1. 主动的或客观的称义

这是最基本意义上的称义。客观称义是所谓的主观称义的基础，它主要是在于神关于罪人所作出的宣告，而这种宣告是在神的法庭上作出的。这种宣告不是一种简单的宣判无罪，完全不考虑公义的要求，而是一种神圣的宣告，是就这个罪人的情况来说，律法的要求已经得到了满足。罪人之所以被称为义，是由于基督的义被归算给人了。在这个交换过程中，神不是以一个绝对权能者的身分出现，只是简单地将律法丢在一旁；祂是以一位公义法官的身分出现，承认基督无限的功德是称义的充分基础，祂也是以一位仁慈父亲的身分出现，白白地赦免罪人、接纳罪人。主动的称义在逻辑上先于信心、先于被动的称义。我们信罪得赦免。

2. 被动的或主观的称义

被动的或主观的称义发生在罪人的心中或良心之中。一个纯粹的、客观的称义如果没有实现在罪人身上，就不符合它的目的。对囚犯来说，除非“准予赦免”的喜讯已经传递给他，而且监狱的门已经打开，否则，这个宣告对他来说就是毫无意义的。此外，比起其他任何时刻，罪人只有在这一刻才开始认识到，救恩是出于神白白的恩典。圣经谈到称义的时候，通常是指所谓被动的称义。然而，我们应当谨记，主动称义和被动称义是无法分开的。其中一个是基于另一个。之所以作出这种区分，仅仅是为了使人正确地理解称义的行动。在逻辑上，被动的称义紧接在信心之后；我们是因信而称义。

六、称义的时间

一些神学家在时间上将主动称义和被动称义分开。如此，主动称义就被说成发生在永恒之中，或者发生在基督的复活之中，而被动称义是借着信心发生的，因此在

时间意义上，被动称义就是发生在主动称义之后。我们会按照顺序来考虑：永恒中的称义、在基督复活中的称义、因信称义。

1. 永恒中的称义

反律法主义者认为，罪人的称义发生在永恒中或发生在基督的复活中。他们或者将之与拣选的永恒定旨混淆，或者将它与基督的客观称义——基督从死里复活时——混淆。他们没有正确地区分神在永恒中的计划和此计划在时间中的执行，也没有正确地区分基督在确保救赎福分里所做的工作，和圣灵在施行救赎福分里的工作。根据这种立场，我们甚至在信以前就已经被称义，尽管我们并没有意识到这一点，而信心仅仅将这项事实的宣告传达给我们。此外，我们的罪被归算给基督的事实，使基督亲自成为罪人，而基督的义归算给我们，使我们本人成为义人，因此神在信徒身上看不到任何的罪。一些改革宗神学家也提到永恒中的称义，但同时拒绝认同反律法主义对这项教义的解释。改革宗神学家相信永恒中的称义，他们认信的基础值得简短的考虑。

A. “在永恒中称义”之教义的根据。

(1) 圣经提到神的恩典或怜悯从亘古就有（诗二十五 6，一〇三 17）。如果一切恩典或怜悯从亘古就有，作为恩典的司法依据或法律基础的“称义”也必定是从亘古就有的。但是在回答这个问题时，我们可以说，神永恒的怜悯和慈爱并非基于罪人的称义，就像神的救赎计划、神赐下祂的儿子、基督在救赎之约（*pactum salutis*）中甘愿承担的保证人责任（*suretyship*），也不是基于罪人的称义一样。

(2) 在救赎之约中，选民的罪咎被转移到基督身上，而基督的义被归算给选民。这意味着罪的担子从选民的肩膀上被卸下，而选民得以被称为义。毫无疑问，确实存在某种义的归算——基督的义在救赎筹算中归算给罪人，但不是所有的归算都可以被称为圣经意义上的称义。我们必须区分神计划中的理想和在历史过程中所真正实现的。

(3) 罪人最初获得的重生恩典是基于基督之义的归算。因此，重生之前，基督的义必定已经归算给人。但是，尽管这种考量所引致的结论是：称义在逻辑上先于重生，但是它无法证明称义在时间上的优先性。罪人可以在称义的基础上领受重生之恩，称义在理论上存在于神的计划之中，也必定会实现在罪人的生命中。

(4) 孩童也需要称义，以致得救，然而，他们几乎不可能经历到因信称义。尽管尚未长大成人的孩童无法经验到被动的称义，这种说法是完全正确的，但是他们在神的法庭上可以积极地被称为义，因此可以拥有绝对必要的“主动的称义”。

(5) 称义是神的一项内蕴行动，正因如此，它必定是从永恒开始的。然而，说称义是神里面的 *actus immanens* (内在行动)，是相当不正确的；它实际上正如创造、道成肉身，等等，是一个 *actus transiens* (及物行动)。^{*} 支持“永恒中称义”的人感觉到这种考虑的重要性，因此急忙向我们保证，他们教导选民在永恒中被称为义，不是指实际上 (*actualiter*) 如此，而是仅仅在神的意图之中，在神的定旨之中。这带我们回到“神的计划”和“计划之执行”之间常见的区分。如果在神的意图中的这个称义可以成为我们论及“永恒中称义”的依据，那么我们绝对没有理由不能论及永恒中的创造。

B. 反对“永恒中称义”教义的意见。

(1) 圣经前后一贯地教导，称义是借着信心或出于信心而发生的。当然，这适用于被动的或主观的称义，然而，除了在孩童的情况外，它无法在时间上与主动的或客观的称义分开。但是，如果称义的发生是借着信心，从时间上来说，它必定无法先于信心。拥护“永恒中称义”教义的人们确实也提到借着信心的称义，但是在他们的描述中，这意思仅仅是说：借着信心，人开始意识到神在永恒中所做的。

(2) 在罗马书八章 29~30 节，我们发现救恩次序的一些“阶梯” (*scalae*)。“称义”在时间上处于神的两项作动之间，也就是呼召和得荣耀；它们都在时间中开始、而在将来的永恒中得到完全。这三者都是另外两者〔编按：即预知和预定〕的结果，而另外两者都明确被表明是永恒的。凯波尔博士说，罗马书八章 30 节是指重生之人在重生之前发生的事情，他这种说法是毫无根据的，这是连相信“永恒中称义”的德莫尔 (De Moor) 博士也非常乐意承认的。²

(3) 在教导永恒中称义时，神关于罪人之称义的定旨，被视为与称义相同的行动；但前者是一个内在行动，后者是一个及物行动。这种教导只会导致混淆。发生在救赎计划里的定旨，不能视为和它所造成的结果是同一回事。并非所有的归算都是

^{*} 编按：内在行动，指主体心灵中的行动，如思考、意愿、良心的分辨、宗教的感受，或生物的内在成长活动等。及物行动则指某一存有物向别的存有物的行动。参：辅仁神学著作编译会，《基督宗教外语汉语神学语词汇编》(台北：光启，2005)。

² 参：De Moor, *De Rechtvaardigmaking Van Eeuwigheid*, p. 20.

称义。称义是基督救赎工作的果实之一，由圣灵施行在信徒身上。但是圣灵没有、也不可能永恒中施作基督工作的任何果实。

2. 在基督复活中的称义

有一些反律法主义者强调一种观念，即罪人在某种意义上是在基督的复活里称义的，那些相信“永恒中称义”的改革宗神学家也教导这点，其他一些改革宗学者也持同样看法。这种观点是基于以下的理由：

A. 借着代赎之工，基督满足了律法对祂子民的一切要求。当耶稣基督从死里复活，父公开宣告，律法对选民的一切要求已经得到满足，因此父称选民为义。但是这里也需要仔细的区分。尽管在基督的复活中，基督和基督的整个身体确实都有一种客观的称义，但是我们不应当将此与圣经所提到的罪人的称义混为一谈。当基督为祂一切子民的缘故向父神交付完整的补偿时，选民的罪咎并没有自然就终止了。在这方面，刑罚性的债务和金钱上的债务是不同的。即使在偿付赎价之后，除去罪咎的工作仍然取决于某些条件，不会紧随其后，成为理所当然的事。按照圣经的道理来说，直到他们借着信心接受基督、并因此支取基督的功德之前，选民本人并没有被称义。

B. 我们在罗马书四章 25 节读到，基督“是为（*διὰ* [*dia*]，因果关系，因为）我们称义复活了”（《和合本》小字），也就是使我们的称义生效。毫无疑问，*διὰ* (*dia*) 在这里带直接受格，是一种因果关系。与此同时，它不必然是回顾性的，而是也可以是前瞻性的，因此意指“着眼于我们的称义”，这等于是说“为了使我们称义”。回顾性的解释会与紧接的下文形成冲突，因为下文清楚地说明：(1) 保罗思想的不是基督整个身体的客观称义，而是罪人个人的称义。(2) 保罗认为称义的发生是借着信心。

C. 我们在哥林多后书五章 19 节读到：“神在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上。”有人从这节经文推论：世人在基督里的客观和好，涉及到不将罪人的罪归算到他们身上。但是这种解释是错误的。使徒的意思明显是：神是在基督里叫世人与自己和好，正如从这个事实可以看到的，神没有将人的过犯归到他们身上，并且将这和好的道托付给祂的仆人。注意 *μη λογιζόμενος* (*mē logizomenos* ; “不归到”；现在式) 指持续不断在发生的事情。这不能被视作客观和好的一部分，因为如果这样解释，接下来的子句“将这和好的道理托付了我们”，也必须以同样的方式来解释，但这是相当不可能的。

关于这个问题，我们或许可以说，基督的整个身体在基督的复活中称义。但这完全是客观的，我们不当将此与罪人的“个人称义”混为一谈。

3. 因信称义

A. 信心和称义之间的关系。圣经说我们是 *διὰ τῆς πίστεως* (*dia tēs pisteōs*)、*ἐκ πίστεως* (*ek pisteōs*)、或 *πίστει* (*pistei*) (间接受格) 称义 (罗三 25、28、30，五 1；加二 16；腓三 9)。介词 *διὰ* (*dia*；借着) 强调，信心只是一种工具，我们借此支取基督和基督的义。介词 *ἐκ* (*ek*；出于) 表明，信心在逻辑上先于我们个人的称义，因此，称义是源自信心。间接受格是按照工具的含义来使用的。圣经从来没有说我们称义是 *διὰ τὴν πίστιν* (*dia tēn pistin*，因为信心)。这意味着，圣经从来没有将信心描述为称义的基础。如果是那样，就应当将信心视为人的功德。而这将会引进“因行为称义”的教义，这正是使徒坚决反对的 (罗三 21、27~28，四 3~4；加二 16、21，三 11)。圣经确实告诉我们，亚伯拉罕的信心算为他的义 (罗四 3、9、22；加三 6)。但是从整个论证来看，这意思肯定不是说，在亚伯拉罕的情况下，信心本身作为一种行为，取代神在基督里的义。使徒的观点是不容置疑的，严格来说，唯独基督的义归算给我们，才是我们称义的基础。但是在支取基督功德的过程中，信心始终乐于接受基督之功德，因此，信心也可以被象征性地描述为信心所接受的对象，也就是基督的功德。这样，“信心”就被等同于信心的内容，也就是基督的功德或基督的义。

然而，人们经常说，在这一点上，雅各的教导和保罗的教导相冲突，而雅各在雅各书二章 14~26 节明显支持因行为称义的教义。人们尝试用不同的方法协调这两者。一些人从一个假设出发，即保罗和雅各都论及罪人的称义，但是雅各强调，如果信心未能借着善行彰显自己，它就不是真信心，因此也不是使人称义的信心。这无疑是正确的。保罗和雅各描述之差异，毫无疑问一部分是源自二人所面对之对手的性质是不同的。保罗不得不与律法主义者抗争，律法主义者企图将他们的称义建立在遵行律法的基础上，至少一部分如此。另一方面，雅各在与反律法主义者辩论，反律法主义者宣称自己有信心，但是他们的信心仅仅是在理性上认同真理 (二 19)，他们完全否认善行的必要性。因此，雅各强调，没有行为的信心是死的信心，因此这种信心完全不能使人称义。真正使人称义的信心一定会结出善行的果实。但是有人反对说，这并没有解释整个难题，因为雅各在第 24 节明确地指出人称义是借着行为，不是单单借着信心，并且用亚伯拉罕的例子说明这一点，“亚伯拉罕把他儿子以撒献

在坛上，岂不是因行为称义吗？”（21节），他在第22节说，“可见，信心是与他的行为并行，而且信心因着行为才得成全。”然而，显而易见，在这个例子中，作者并不是在讲罪人的称义，因为亚伯拉罕这个罪人在献以撒以前很久就已经被称义了（参：创十五章），而是在说有信心的亚伯拉罕进一步的称义。真信心会在善行中把自己彰显出来，同时这些善行会在人面前将拥有真信心之人的义（也就是生命之义）显明出来。义人借着行为被称义，会坚固他的“因信称义”。如果雅各在他书信的这一部分真的是在说，亚伯拉罕和喇合的称义是罪人基于他们善行的称义（*justificatio peccatoris*），雅各的教导就不仅仅是与保罗的教导冲突，也与自己的教导矛盾，因为他明确地说亚伯拉罕是因信称义。

B. 用来表达信心和称义之间关系的神学用语。我们在这里尤其要考虑三个术语。

(1) 工具因。这个名称起初得到广泛的使用，但是之后遇到相当多的反对。一个问题产生了，“信心”是神的工具还是人的工具？有人说，它不可能是神的工具，因为我们提到的信心不是指神的信心；它也不可能是人的工具，因为称义不是人的作为，而是神的作为。然而，我们应当谨记：(A) 根据圣经明白的教导，我们是借着信心（διὰ τῆς πίστεως [*dia tēs pisteōs*]）称义，这里的 διὰ（*dia*；借着）只能按照工具的意义来理解（罗三 28；加三 8）；(B) 圣经明确地说明，神借着信心称罪人为义，因此将信心描述为神的工具（罗三 30）；(C) 信心也被描述为人的工具，信心是人领受称义的途径（加二 16）。信心可以被视为神的工具，这有双重含义。它是神在罪人里面做成的恩典，为要使罪人称义。此外，借着在罪人里面做成信心，神也在罪人的心中或良心中宣告赦罪。但是信心也是人的工具，人借着信心支取基督和他所有宝贵的恩典（罗四 5；加二 16）。这也是我们在《比利时信条》³ 和《海德堡要理问答》⁴ 中见到的描述。借着信心，我们拥抱基督、保持与基督——基督是我们的义——之间的联系。“工具因”这个名称经常用在更正教的信仰告白中。然而，一些改革宗神学家宁可避免这个语词，以避免给人造成错误的印象，仿佛称义在某种程度上取决于信心，人的一种行为。

³ 第二十二条。

⁴ 第 60 和 61 问。

(2) 支取的官能。这个名字表达一种观念，即罪人借着信心支取基督的义、并且在他与基督之间建立起一种有意识的联合。基督的功德构成“称义”（δικαίωμα〔*dikaiōma*〕）——即神称义行动之正式宣告所倚靠的法律基础。借着信心，罪人支取中保的义，而中保之义在理想上已经在救赎之约里归算给了罪人；在这个基础上，人如今在神面前正式地被称为义。信心之所以能使人称义，是因为它拥有基督。“支取的官能”这个名称包含了工具的概念，因此与我们信仰告白中的陈述是完全一致的。它比更常见的名称具有一个优势，因为它排除了一种错误观念，即信心是称义的基础。它可以称为“支取的官能”，有两种意义：(A) 它是一种官能，我们借此抓住并支取基督的功德，并且接受它们作为我们称义的功德基础。就其本身而论，它在逻辑上先于称义。(B) 它是一种官能，我们也借此有意识地认识我们的称义，并获得主观称义的产业。在这个意义上，它在逻辑上紧跟在称义之后。整体来看，这个名字值得受人青睐，尽管我们应当谨记，严格来说，信心是一种官能，我们借此支取基督的义作为我们称义的基础，而非借着这种官能支取称义本身。

(3) 必要条件（*Conditio sine qua non*）。这个名称是一些改革宗神学家提出的，并不是非常受人欢迎。它表达一种观念：脱离信心，人根本无法称义，信心是称义的必要条件。这种观念本身是非常正确的。但这个名字并没有传达出任何正面信息，此外，它容易造成误解。

七、称义的基础

罗马教会和改教家之间、改革宗神学和亚米念主义之间最重要的争议之一，就是称义的基础。关于这一点，改教家的教导是：

1. 从消极面来看，称义不可能基于人的任何功德，也不可能基于人的善行

我们今天也必须坚持这种立场，以抵挡罗马教会和各式各样具有伯拉纠主义倾向的教会。罗马教会教导，罪人的称义是基于人与生俱来的义，这种义是注入到人心里的，它又是人的意志与先行的恩典合作所结出的果实。这适用于所谓的“首次的称义”；在所有接下来的称义中，人的善行开始被视为称义的正式成因或基础。然而，重生之人与生俱来的义和他的善行要想构成称义的基础，根本是不可能的，因为 (A) 这种义是一种非常不完美的义，终其一生也都会是如此；(B) 它本身已经是基督的义和神的恩典的果实；(C) 连信徒最好的善行也是被罪污染的。此外，圣经非常清楚地

教导我们，人乃是借着神的恩典白白地称义(罗三 24)，人不可能因遵行律法称义(罗三 28；加二 16，三 11)。

2. 从积极面来看，称义的基础只能在耶稣基督完美的义里面找到，它是在称义中归算给罪人的

圣经中有几处经文清楚地教导这一点，例如：罗马书三章 24 节，五章 9、19 节，八章 1 节，十章 4 节；哥林多前书一章 30 节，六章 11 节；哥林多后书五章 21 节；腓立比书三章 9 节。在基督的被动顺服中，祂替我们成了咒诅(加三 13)，我们也在其中找到赦罪的基础。借着主动的顺服，基督赚得恩典的一切赏赐——包括永生——和儿子名分的基础，罪人借着后者成为永生的承受着。亚米念主义者是违反圣经的，因为他们主张，我们蒙神悦纳唯一的基础是我们的信心或对福音的顺服。

八、对称义教义的异议

当代自由派神学，连同其理性主义的倾向，针对称义的教义提出好几项异议，值得我们简短地探讨。

1. 有一些仍然相信得救是本乎恩典的人，为了承认神的恩典，表面上拒绝称义。他们说，称义是一种法律上的交易，因此将恩典排除在外，而圣经清楚地教导，罪人得救是本乎恩。但是我们很容易证明，称义的一切前因和后果都是神的恩典工作。神允许基督代替罪人，基督代替性的受苦和顺服，祂的义归算给不配的罪人，神将信徒当作义人来对待——这一切从头到尾都是白白的恩典。

2. 称义有时候会被人称为一种不敬虔的程序，因为它违反事实地宣告罪人为义。但是这种异议是站不住脚的，因为神的宣告，意思不是说这些罪人本身是公义的，而是说神使罪人披戴耶稣基督完美的义。这个由基督作成的义，乃是白白地归算给罪人的。归算给那些本身是不义之人的，不是基督个人主观的义，而是祂代理性的圣约之义，这一切都是为着神的荣耀。

3. 经常有人说这项教义会颠覆伦理，因为它导致放荡。但是这种说法完全不符合事实，甚至称义之人的生活都清楚地证明。称义的确切根基，是为罪人与基督之间生命的、属灵的联合而预备的，这种联合会确保我们的成圣。它确实会立刻带领我们，走上使我们在原则上可以真正成为圣洁的一些仅有的条件。被称义之人同时获得使人成圣的灵，只有这样的人才能够多多地行善，而这些善行会使神得荣耀。

九、对称义的不同看法

1. 罗马天主教的观点

罗马天主教的观点将称义和成圣混为一谈。他们将以下的要素包含在称义之中：(A) 除去内住的罪。(B) 神恩典的正面注入。(C) 赦罪。先行的恩典为罪人的称义做准备，人这边没有任何的功德可言。先行的恩典致使罪人产生未成形的信心 (*fides informis*)，使他知罪、悔改、满有信心地仰赖神在基督里的恩典、开始新的生命、渴望受洗。在洗礼中罪污被移除，之后称义包括新美德的注入。在除去内住的罪以后，赦罪或罪咎的移除必然紧随其后。在这之后，基督徒在美德上逐渐进步，有能力行功德之善，并领受更大程度的恩典和更完满的称义作为奖赏。称义的恩典可能丧失，但也可以借着告解礼得到恢复。

2. 皮斯卡特的观点

皮斯卡特教导，在称义中，只有基督的被动顺服被归算给了罪人，使罪得赦；基督的主动顺服不可能归算给罪人，使罪人获得儿子名分和永恒的基业，因为这顺服也是基督耶稣这人自己应该归给神的。此外，如果基督已经为我们成全了律法，神就不会要我们担负遵行律法的责任。皮斯卡特认为，在担当罪的刑罚和遵守律法二者之间必须选择一个，因为二者是互相排斥的。他开启这道方便之门，使人认为罪人自己的、个人的顺服才是将来盼望的唯一基础。这种观点很像亚米念主义的观点，也相当符合中世纪安瑟伦的教义。

3. 欧西安德的观点

欧西安德显露出一种倾向，要在路德宗教会中复兴罗马天主教称义概念的一些基本要素，尽管有一些显著的差异。他断言，称义不是在于基督代替性的义归算到罪人身上，而是将一种新生命原则植入到人里面。根据他的观点，我们借以称义的义是父神的永恒之义，靠着圣子耶稣基督，这种义被分赐给我们，或注入到我们里面。

4. 亚米念主义的观点

亚米念主义者认为，基督并没有向神的公义作出完全的补赎，而是为罪提供了一种真实的挽回祭，神满有恩典地接纳了这个挽回祭，并且以它作为赦罪的补赎，因

而称罪人为义。尽管这仅仅是将旧账一笔勾销，但是神同时也为将来作了预备。神也同样满有恩典地将信徒的信心算为他的义，这种信心包括信徒的整个宗教生活，也就是对福音的顺服。按照这种观点，信心就不再仅仅是称义的积极要素的工具，而是神满有恩典地接纳信心作为称义的基础。如此，称义就不再是神司法上的行动，而是神主权的行动。

5. 巴特派的观点

尽管巴特确实将称义说成瞬间的动作，然而他并不认为称义是一劳永逸、已经完成的行动，称义之后接着是成圣。根据巴特的观点，称义和成圣永远是结伴而行的。包克（Pauck）说，根据巴特的观点，称义不是一种成长或伦理上的进步；称义会不断重新发生，每当人到达完全绝望的边缘，对建造自己生命所仰赖的信念和价值感到绝望，称义就会再次发生。图尼森也否认称义是一劳永逸的，他将其称为敬虔主义的观点，宣称它对宗教改革的教义具有毁灭性的影响。

进深研究问题

在古典希腊文中，动词 δικαίωω（*dikaioō*）具有怎样的含义？

称义是一种具有创造力的行动，还是一种宣告的行动？

我们有可能将称义视为仅与过去的罪有关，而不是一种司法上的宣判无罪吗？

对人来说，称义应该被视为是完全是客观的、外在的吗？

在神学中，称义的正式成因（*formal cause*）具有怎样的含义？

在这一点上，罗马天主教和更正教有何不同？

罗马天主教认为称义是因成形的信心，这是因信称义，还是一种以信心为幌子的因爱称义？

反律法主义者“在永恒中称义”的教义是什么？

布坎南（Buchanan）和孔宁汉对主动称义和被动称义之间作出区分，并将这种区分视为实际称义和宣判式称义的区分，这种做法是否正确？

我们能否说，在宣告式的称义（被动的称义）中，神仅仅宣判罪人他现在的本相？

施莱马赫、立敕尔和当代自由派神学中的称义教义变成什么样了？

参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.*, IV, pp. 182-245.
- Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, pp. 45-69.
- ibid., *Het Werk van den Heiligen Geest* II, pp. 204-232.
- Comrie, *Brief over deRechtvaardigmaking*.
- Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 114-212.
- Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp.538-552.
- Dick, *Theology, Lectures* LXXI-LXXIII.
- Dabney, *Syst and Polem. Theol.*, pp. 618-650.
- Mastricht, *Godgeleerdheit* VI. 6 and 7.
- Buchanan, *The Doctrine of Justification*.
- Owen, *On Justification*.
- Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 259-313.
- Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism*, pp. 413-566.
- Pieper, *Christl. Dogm.* II, pp. 606-672.
- Vos, *Geref. Dogm.* IV., pp. 154-210.
- Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 430-448.
- Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 214-241.
- Strong, *Syst. Theol.*, pp. 849-868.
- Dorner, *Syst. of Chr. Doct.* IV, pp. 194-238.
- Watson, *Theological Institutes*, II, pp. 406-475.
- De Moor, *Rechtvaardigmaking van Eeuwigheid*.

第10章

成圣

一、“成圣”和“圣洁”的圣经用词

1. 旧约圣经中的用词

旧约圣经中用来形容“使成圣”的词汇是 שָׂדַשׁ (*qādaš*)，这个动词被用于简单被动字干 (niphāl)、加强主动字干 (piel)、使役主动字干 (hiphil) 和加强反身字干 (hithpa'el) 等类型。相对应的名词是 שְׂדֵשׁ (*qōdeš*)，而相对应的形容词是 שִׁדְדֵשׁ (*qādōš*)。各种动词形式都是从名词形式和形容词形式衍生而来的。这些单词的原始含义都无法确定。一些人认为 שָׂדַשׁ (*qādaš*) 与 שָׂדַד (*hādaš*) 有关，意指“发光”。这与圣经对圣洁观念的定性相符合，也就是纯洁。另一些人认为这个词是源自词根 קָד (*qad*)，意指“切开”，这种可能性更大。这将会使“分别出来”的观念成为原始的含义。如此，这个词就是表明超然、分离或威严。尽管“成圣”和“圣洁”的这个含义对我们而言似乎颇不寻常，但这很有可能是这些语词所表达的基本含义。葛铎斯东 (Girdlestone) 说：“‘成圣’和‘圣洁’这些词汇如今经常被用来描述道德特质或属灵特质，以至于它们几乎很少向读者传达一种概念，即神和某个分别为圣的人或物之间所存在的地位或关系；然而，这才是这个词真正的含义。”¹ 同样，克里默 (Cremer) 与寇格尔 (Kögel) 要人注意到，“分开”的观念是“圣洁”一词最基本的观念。“圣洁是一种关系上的概念” (*Heiligkeit ist ein verhaeltnisbegriff*)。同时，

¹ Girdlestone, *Old Testament Synonyms*, p. 283.

我们必须承认，圣洁和分离这两个观念是不能融合在一起的，也不会彼此吸纳，而是前者在某种程度上可以用来修饰后者。²

2. 新约圣经中的用词

A. 动词 ἁγιάζω (*hagiazō*)和它的各种含义。动词 ἁγιάζω (*hagiazō*)是 ἅγιος (*hagios*)的派生词，像希伯来单词 קָדַשׁ (*qādōš*)一样，它主要表达分开的观念。然而，在新约圣经中，它被用在若干不同的含义上。我们可以区分出以下几种：(1) 它被用在精神意义上的人或物(太六 9; 路十一 2; 彼前三 15)。在这类例子中，它的意思是“将某种事物视为圣洁的”，“把圣洁归给它”或“借着言语或行为承认它的圣洁”。(2) 它也偶尔用在宗教仪式的含义上，也就是说，“从一般的用途中分别出来，供神圣的用途使用”，或“放在一旁，供某种职分使用”(太二十三 17、19; 约十 36; 提后二 21)。(3) 它也被用来表示神的运行，尤其指神借着祂的灵在人心中作成的、圣洁的主观特质(约十七 17; 徒二十 32, 二十六 18; 林前一 2; 帖前五 23)。(4) 最后，在希伯来书中，它似乎用在一种赎罪的含义，以及与保罗书信中的 δικαιόω (*dikaioō*, 称义)相关的含义上(来九 13, 十 10、29, 十三 12)。³

B. 一些表达圣洁观念的形容词。(1) ἱερός (*hieros*)。使用次数最少、表达力最弱的单词就是 ἱερός (*hieros*)。它仅出现在哥林多前书九章 13 节; 提摩太后书三章 15 节——不是用来形容人，而是用来形容物。这个词不是表达道德上的优越，而是表达所指的事物之神圣不可侵犯的特征，这种特征乃是源自此物与神之间的关系。在英文中，它最佳的翻译是“sacred”(神圣的)。(2) ὅσιος (*hosios*)。ὅσιος (*hosios*)一词出现的频率稍高。它可以在以下经文中找到：使徒行传二章 27 节，十三章 34~35 节; 提摩太前书二章 8 节; 提多书一章 8 节; 希伯来书七章 26 节; 启示录十五章 4 节，十六章 5 节，它不仅应用在事物上，也应用在神和基督身上。它乃是描述一个人或一件物品完全没有污秽或邪恶，或更积极地描述一群人履行宗教层面的每一个道德义务。(3) ἁγνός (*hagnos*)。这个词出现在哥林多后书七章 11 节，十一章 2 节; 腓立比书四章 8 节; 提摩太前书五章 22 节; 雅各书三章 17 节; 彼得前书三章 2 节; 约翰一书三章 3 节。这个词的基本观念似乎是指指在道德意义上脱离不洁和污秽。(4) ἅγιος (*hagios*)。然而，新约圣经中真正典型的词汇是 ἅγιος (*hagios*)。它主要的含义

² Cremer and Kögel, *Biblisch-Theologisches Wörterbuch* (10th ed.) p. 41.

³ 参：Denney, *The Death of Christ*, p. 220; Kennedy, *The Theology of the Epistles*, p. 214.

是分别为圣和忠心服事神。与之相关联的概念是：从世界中分别出来献给神的，应该也要将自己从世界的污秽中分别出来，并且与神的圣洁有分。这说明了，ἅγιος (*hagios*) 一词为什么迅速获得一种伦理上的意义。在新约圣经中，这个词并非总是具有相同的含义。(A) 它被用来指一种外在的、职分的关系，从一般用途中分别出来服事神，例如，我们读到“圣先知”（路一 70），“圣使徒”（弗三 5），“神的圣者”（彼后一 21）。(B) 然而，它更常用在一种道德含义上，描述与神建立密切关系、并使侍奉蒙神悦纳所必须的道德特质（弗一 4，五 27；西一 22；彼前一 15~16）。应当谨记的是，在处理成圣时，我们主要是在后一种含义上使用这个词。每当我们谈及与成圣有关的圣洁时，我们所思想的，既包括外在的关系，也包括内在的、主观的特质。

C. 表示成圣和圣洁的名词。新约圣经用来形容“成圣”的单词是 ἁγιασμός (*hagiasmos*)。它一共出现十次，也就是在罗马书六章 19、22 节；哥林多前书一章 30 节；帖撒罗尼迦前书四章 3~4、7 节；帖撒罗尼迦后书二章 13 节；提摩太前书二章 15 节；希伯来书十二章 14 节；彼得前书一章 2 节。尽管它是指道德上的纯洁，但是它也包含了分离的观念，也就是“将灵魂从一切不洁和污染中分离开来，摒弃肉体 and 心中的私欲牵引我们所犯的罪”。尽管 ἁγιασμός (*hagiasmos*) 是指成圣的工作，但是另外还有两个词描述这个过程的结果，那就是 ἁγιότης (*hagiotēs*) 和 ἁγιωσύνη (*hagiōsynē*)。前者出现在哥林多前书一章 30 节* 和希伯来书十二章 10 节；后者出现在罗马书一章 4 节；哥林多后书七章 1 节和帖撒罗尼迦前书三章 13 节。这些经文说明，圣洁的特质或远离败坏和不洁，对神来说都是绝对必要的，耶稣基督展示出这个特质，也将它分赐给基督徒。

二、成圣教义的历史

1. 宗教改革之前

在成圣教义的历史开展当中，教会主要关注三个问题：(A) 在成圣当中，神的恩典和信心之间的关系。(B) 成圣和称义之间的关系。(C) 成圣在今生的完满程度。早期教父的著作中很少提到成圣的教义。有一种道德主义的说教是非常明显的，因为人被教导要倚靠信心和善行获取救恩。受洗之前所犯的罪在洗礼中被洗净，但是受

* 编按：原著此处有误。这节经文所用的是 ἁγιασμός (*hagiasmos*；见上文)，而不是 ἁγιότης (*hagiotēs*)。

洗之后所犯的罪必须借着忏悔和善行除去。人必须过道德高尚的生活，以此赚取神的认可。史考特（Scott）在他的《尼西亚神学》（*The Nicene Theology*）⁴一书中说，“这种二元论使成圣的领域仅仅与基督的救赎有间接的关连；在这个领域中，自然会生出有缺陷的罪的概念、律法主义、圣礼主义、圣职的权术（*priestcraft*），以及所有过度的、修士的献身。”禁欲主义逐渐被视为最重要的事。同时也有将称义和成圣混为一谈的趋势。奥古斯丁是最早发展出一种相当明确之成圣观念的人，而他的观点对中世纪教会具有决定性的影响。他并没有在称义和成圣之间作出清楚的划分，而是认为后者包含在前者之中。由于他相信，堕落之后，人性已经全然败坏，因此他将成圣视为神性生命的一种全新的、超自然的分赐，一种全新的、注入的能量，仅仅在教会的范围内、借着圣礼运作。尽管他没有忽视个人对基督的爱的重要性，将它视为成圣的构成要素，但是他表现出一种倾向，采用形而上学的观点看待神在成圣中的恩典——将其视为神放在人里面的定金（*deposit*）。他并没有充分强调持续不断借着信心专注于救赎之基督的必要性，将其视为转化基督徒生活最重要的因素。在奥古斯丁的教导中非常明显的这些倾向，在中世纪神学中结出了丰硕的果实，它最高的发展形式可以在阿奎那的著作中找到。称义和成圣并没有被清楚地区分开来，而称义被认为包含了神的恩典作为一种实质性的事物而注入到人的灵魂里。这恩典是某种额外的恩赐（*donum superadditum*），灵魂借此被提升到一种新水平，或更高等次的存有，能够实现其属天的命运，也就是认识神、拥有神、享受神。恩典则源自基督的功德这个永不耗竭的宝库，并借着圣礼分赐到信徒里面。从神的观点来看，在灵魂之中的这个成圣之恩会确保原罪得到赦免、赋予人一种内在公义的永久习性，它本身也带着进一步发展、甚至达到完美的潜能。新生命从这恩典发展出一切的美德。道德上的罪恶可以中和或破坏善行；但是受洗之后的罪咎，如果是“可饶恕的罪”（*venial sins*），可以借着圣餐除去，但如果是致命的罪（*mortal sins*），则需要借着告解礼（*sacrament of penance*）除去。从人的视角来考虑，借着爱心运作之信心的超自然工作，在神面前是有功德的，会确保恩典的加增。然而，如果没有神恩典的持续运行，这种工作基本上是不可能的。这整个过程的结果被称为称义，而非成圣；它主要是在于使人在神面前成为公义。这些观念被收录在《天特会议教规与敕令集》中。

⁴ Scott, *The Nicene Theology*, p. 200.

2. 宗教改革之后

论到成圣，改教家强调罪和救赎之间的对立，而不是自然和超自然之间的对立。他们在称义和成圣之间作了清楚的划分，将前者视为神恩典的法律行动，影响人的司法地位，而将后者视为道德或再造的工作，改变人的内在性情。但是，尽管他们在这两者之间作出仔细的划分，他们也强调二者不可分离的关联。尽管他们深信人唯独借着信心称义，他们也明白，使人称义的信心并不是单独的。称义之后会紧接着成圣，因为属神之人一旦被称义，神就立刻差派祂儿子的灵进入他们心中，而这个灵也是使人成圣的灵。他们并没有将成圣之恩视为一种超自然的实体，仿佛可以借着圣礼注入人里面，而是将它视为圣灵超自然和满有恩典的工作，神主要借着圣道、其次借着圣礼，越来越多地拯救我们脱离罪的权势，使我们能够行善。尽管绝对不是混淆称义和成圣，他们仍感觉到有必要维护称义和成圣之间最密切的关联——在论及称义时，他们特别强调神白白的、赦罪的恩典；而在论及成圣时，则强调人的合作——以避免因行为称义的危险。敬虔主义和循道主义则非常强调不断与基督相交，将其视为成圣的最重要途径。他们以牺牲称义为代价，过度高举成圣，并没有始终避免落入自义的危险之中。卫斯理不仅区分称义和成圣，更实际上将二者分离，将完全成圣说成是恩典的第二个礼物，在一段或短或长的时期之后，会跟在恩典的第一个礼物——也就是因信称义——后面。他也提到成圣是一个过程，但是他认为信徒应当祷告，仰望靠神的另外一个行动，立刻全然成圣。在理性主义和康德的道德主义的影响下，成圣不再被视为圣灵更新罪人的超自然工作，而是被贬低到仅仅是借着人的自然能力改善道德的水平。对施莱马赫来说，成圣只不过是“神的意识”（God-consciousness）逐渐在我们里面掌权，胜过仅仅是有知觉的、在道德上永远有缺陷的“世界意识”（world-consciousness）。而对于立敕尔来说，成圣是基督徒生活在道德上的完全；基督徒是神国度的成员，通过完成国度成员的召命，基督徒会获得这种完全。在大多数当代自由派神学中，成圣仅仅是在于一种不断增长的救赎，即人的低等自我逐渐被人的高等自我所统辖。“人因品格得救赎”（Redemption by character）成为今天的口号之一，“成圣”一词也逐渐被用来仅仅代表道德的改善。

三、圣经中的圣洁与成圣观念

1. 在旧约圣经中

在圣经中，圣洁的特质首先适用于神，当它用在神身上时，其基本的含义是不可接近。这种不可接近是基于神是神圣的，因此是与受造物绝对不同的。这种意义上的圣洁不仅是一种属性，与神里面的其他属性并列。更确切来说，它可以用来形容神一切的属性。神的恩典是圣洁的，神的公义也是圣洁的；神的爱是圣洁的，神的忿怒也是圣洁的。严格来说，“圣洁”一词只有在之后的伦理意义上才变成一种属性。这个词的伦理含义是从其“威严”的含义（majesty-meaning）发展出来的。这种发展是从一个观念开始的：有罪的存有者会比无罪的存有者更加敏锐地意识到神的威严。罪人在神威严圣洁的对比下，开始意识到自己的不洁（参：赛六章）。奥图在原始意义上说圣洁是“神圣的”（numinous；编按：现代英文多作“numinous”），并提议将人对圣洁的典型回应称为“受造物的感觉，或受造物的意识”，将自己贬低为无有，他也在一种衍生的伦理意义上，将人对圣洁的回应说成是“一种完全褻渎的感觉”。因此，圣洁是威严的纯洁或伦理上的崇高的观念就得到了发展。这纯洁是神里面的一种积极原则，它必然为自己辩护，并维护自己的荣耀。就是因为这个缘故，圣洁在圣经里也被描述为神荣耀的光辉，会转变为吞灭的烈火（赛五 24，十 17，三十三 14~15）。与神的圣洁对比，人不仅感觉到自己的无足轻重，而且正面地认识到自己的不洁和罪恶，意识到自己是神的忿怒倾泻的对象。在旧约圣经中，神以许多的方式启示出自己的圣洁。祂透过向以色列的仇敌施行可怕的审判，来启示自己的圣洁（出十五 11~12）。祂也透过将一群百姓从世界中分别出来归自己所有，来启示自己的圣洁（出十九 4~6；结二十 39~44）。通过将这群选民从不洁、不敬虔的世界中带领出来，祂向这个世界和它的罪提出抗议。此外，祂也一再怜惜祂不忠的百姓，借此启示出自己的圣洁，因为神不希望看到不圣洁的世人因着误以为神的工作失败了而欢呼雀跃（何十一 9）。

在衍生的意义上，圣洁的观念也被套用在事物和人的身上，这些事物和人与神之间有一种特殊的关系。迦南地、耶路撒冷城、圣殿山、会幕和圣殿、安息日和以色列的庄严节期，这些都被称为圣洁的，因为它们是被分别为圣、献给神的，而且被放在祂威严圣洁的光辉之中。同样，众先知、利未人、众祭司都被称为圣洁的，因为他们是被分别出来为耶和华作特殊服事的人。以色列有一些圣地、神圣节期、神圣礼仪、

圣人。然而，这些都不算是伦理观念上的圣洁。一个人可以是神圣的，然而，他的内心深处可能完全缺乏神的恩典。无论是在旧约时代，还是在新约时代，伦理上的圣洁都源自圣灵更新和成圣的影响力。然而，我们应当记得，即使圣洁的概念被彻底属灵化，它永远是要表达一种关系。就其本身来看，圣洁的观念从来不是指道德的良善，而总是指透过与神之间关系所表现出来的伦理的良善。

2. 在新约圣经中

从旧约圣经过渡到新约圣经，我们逐渐意识到一个显著的差异。尽管在旧约圣经中，没有哪一个属性像神的圣洁这样凸出，但是新约圣经却很少将圣洁的属性归给神，除了少数几处引用旧约圣经的经文之外，而这仅出现在约翰的著作中（约十七 11；约壹二 20；启六 10）。这一点的解释很有可能是在于，新约圣经将“圣洁”凸显为神的灵的独特特征，借着圣灵，信徒被分别为圣，有资格服事神，也被引导走向其永恒的命运（帖后二 13；多三 5）。ἅγιος (*hagios*；圣洁的) 一词与神的灵连起来使用，差不多出现了 100 次。然而，圣洁和成圣的概念，在新约圣经与旧约圣经中并无二致。新约圣经与旧约圣经都在一种衍生的意义上，将圣洁一词用在人身上。在新旧约圣经中，伦理的圣洁都不仅仅是道德上的正直，成圣也绝不仅仅是道德的改良。今天当人们谈到人因品格而得救，就常常将这两件事混为一谈。一个人可能因极大的道德改良而夸口，却对成圣一无所知。圣经并没有鼓励人追求纯粹的道德改良，而是鼓励人在与神的关系中、为着神的缘故、以服事神为目的追求道德改良。圣经坚持人的成圣。在这点上，今天许多道德式讲道完全是在误导人；要纠正这种误导，其关键在于提出真正的成圣教义。成圣可以被定义为圣灵满有恩典的、持续不断的运行，祂借此拯救已经被称义的罪人脱离罪的污染，按照神的形象更新他的整个本性，并使他能够行善。

四、成圣的性质

1. 成圣是神的超自然工作

有些人有一种错误观念，认为成圣仅仅是借由一种劝服的方式，将各种动机呈现给人的意志，以引出新的生命——这新生命是透过重生植入到灵魂中的。但这是错误的。成圣在根本上、主要是在于神在灵魂中的运行，在重生中生出的圣洁倾向借此

得到强化，它的圣洁运行也逐步增加。成圣在本质上是神的工作，尽管就神使用工具来说，人可以、也应该透过正确使用这些工具来与神合作。圣经以多种方式清楚地显明成圣的超自然特性。圣经将成圣描述为神的工作（帖前五 23；来十三 20~21），是人的生命与耶稣基督联合所结出的果实（约十五 4；加二 20，四 19），是神在人里面做成的工作，因此它不可能是人的工作（弗三 16；西一 11）；圣经也说成圣在基督徒美德中的表现是圣灵的工作（加五 22）。成圣永远不应该被描述为仅仅是人属灵发展的自然过程，也不应该被贬低为仅仅是人类的成就，如同许多当代自由派神学的做法。

2. 成圣由两部分组成

圣经描述成圣有以下两部分：

A. 治死“旧人”，也就是罪的身体。这个圣经用词是指神的一种作为，借此，来自于罪的人性污染和败坏逐渐被除去。圣经经常将其描述为钉死旧人，因此与基督在十字架上的死连在一起。人性只要还被罪所掌控，就可以被称为旧人（罗六 6；加五 24）。在加拉太书的经文背景中，保罗对比了肉体的工作和圣灵的工作，然后说，“凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了。”这意味着，在他们身上，圣灵已经获得主导地位。

B. 新人的复苏，这新人是在基督耶稣里造成的，为要行善。尽管成圣的前一部分的特性是消极的，但是这一部分的特性却是积极的。这部分是神的作为，借此使灵魂中的圣洁倾向刚强起来，增加圣洁的运行，因此产生并提升一个新的生命路向。罪的古老结构逐渐被拆毁，神的全新结构则被建立起来，取代旧的结构。成圣的这两部分不是按照顺序先后发生的，而是同时发生的。感谢神，新建筑的逐步建造，无需等到旧建筑完全被拆除。如果必须等旧建筑完全拆除，新建筑在今生将永远无法开始。随着旧建筑的逐渐瓦解，新建筑也渐渐崭露头角。这就像为一间里面充满有害气体的房屋充气的情况。在旧气体被排出的同时，新气体也涌流而入。成圣的这个积极层面通常被称为“与基督同复活”（罗六 4~5；西二 12，三 1~2），它带来的新生命则被称为“向神活着”（罗六 11；加二 19）。

3. 成圣影响整个人：身体和灵魂；理性、情感、意志

这乃是从这件事的性质推论而来的，因为成圣发生在人的内在生命中，发生在人的内心，人心的改变必然带来人的整个机体的改变。如果里面的人（inner man；编按：见罗七 22；林后四 16；参：《新译本》）被改变了，生命的外围也必然会被改变。此外，圣经清楚、明确地教导，成圣既影响身体，也影响灵魂（帖前五 23；林后五 17；罗六 12；林前六 15、20）。身体在这里被视为罪恶灵魂的器官或工具，罪恶的倾向、习性和情欲透过身体将自己表现出来。身体的成圣尤其发生在死亡的时刻，和死人复活的时刻。最后，从圣经也可以看出，成圣也影响灵魂的所有能力或官能：理性（耶三十一 34；约六 45）；意志（结三十六 25~27；腓二 13）；感情（加五 24）；良心（多一 15；来九 14）。

4. 成圣是神的工作，信徒在此过程中与神合作

我们说人参与成圣的工作，这并不是说，人在这项工作中是独立的行为主体，以至于使成圣的工作一部分是神的工作，一部分是人的工作；而仅仅是说，在一定程度上，神是以人这个有理性的受造物为工具来完成这项工作，人被要求要借着祷告和理性与圣灵合作。人必须与圣灵合作，是这样推论而来的：(A) 圣经一再警告人要抵挡邪恶和试探，这清楚地暗示，人必须主动避免生命中的各样陷阱（罗十二 9、16~17；林前六 9~10；加五 16~23）；(B) 圣经不断劝勉人过圣洁的生活。这些都暗示，信徒必须按照神的命令，殷勤地使用各种手段，以便在道德和属灵上改善自己的生命（弥六 8；约十五 2、8、16；罗八 12~13，十二 1、2、17；加六 7~8、15）。

五、成圣的特性

1. 正如我们在前面的讨论可以看到的，成圣工作的创始者是神，而不是人。只有拥护所谓自由意志的人，才会宣称成圣是人的工作。然而，成圣与重生之间的不同在于，人可以、也有义务使用神所赐下的成圣媒介，为日益加增的成圣而努力。圣经清楚地教导这一点（林后七 1；西三 5~14；彼前一 22）。立场前后一贯的反律法主义者忽视这项重要的真理，感到无需谨慎地避免罪恶，因为罪只会影响旧人，而旧人已经被判处死刑了，罪不会影响新人，这新人随着基督的圣洁也是圣洁的。

2. 成圣有一部分是发生在人的潜意识生活中，因此它本身是圣灵直接的运行；但是成圣也有一部分是发生在人的意识生活中，因此有赖于使用某些媒介，例如：持续地运用信心、研读神的话、祷告、与其他信徒来往。

3. 成圣通常是一个漫长的过程，而且在今生永远无法达到完全。与此同时，在一些案例中，成圣可能会在一段非常短的时间内完成，甚至是在一个瞬间，例如：在重生和回转之后马上就去世的那些人的例子里。如果我们从一个假设出发，即信徒的成圣是在死后即刻完成——就灵魂而言，圣经似乎有教导这一点——那么，在这些案例中，灵魂的成圣必然几乎是即刻完成的。

4. 就灵魂而言，信徒的成圣似乎是在死亡的那一刻完成，不然就是在死后即刻完成；但是就身体而言，则是在复活时完成。这似乎是源自以下的事实：圣经一方面教导，在今生没有人可以宣称完全脱离罪（王上八 46；箴二十 9；罗三 10、12；雅三 2；约壹一 8）；而另一方面则教导，那些已经去世之人是完全成圣的。圣经将他们说成“被成全之义人的灵魂”（来十二 23；《中文标准译本》作“成为完全的义人的灵魂”），“没有瑕疵的”（启十四 5）。此外，圣经告诉我们：“凡不洁净的、并那行可憎与虚谎之事的”，总不得进入属天的城（启二十一 27）；并且，基督再来之时，“要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和祂自己荣耀的身体相似”（腓三 21）。

六、成圣的创始者与媒介

成圣是三一真神的工作，但是圣经更具体地将这项工作归给圣灵（罗八 11，十五 16；彼前一 2）。今天这个时代强调以人类学为进路研究神学的必要性，片面地呼召人要服事神的国；因此，强调成圣的创始者是神，而不是人，就特别重要了。尤其是因为行动主义（Activism）已经成为美国宗教生活的典型特征，它所荣耀的是人的工作，而不是神的恩典，因此我们有必要反复地强调，成圣是称义的果实，没有称义，就不可能有成圣，而且两者都是神的恩典在救赎罪人的过程中结出的果实。尽管人被赋予这个特权，可以与神的灵合作，但是人只能借着圣灵每日赐下的力量来完成自己的工作。人的属灵成长不是人的成就，而是神恩典的工作。无论人间接地作出怎样的贡献，都不配拥有任何的功劳。就着发生在潜意识生活中的成圣而言，乃是圣灵直接的运行所产生的。但是作为在信徒意识生活中的一项工作，它是靠圣灵使用一些媒介来作成的。

1. 神的话

与罗马教会相反，我们应该主张，圣灵使用的主要媒介是神的话。真理本身当然没有足够的效力使信徒成圣，但是圣灵仍然使用神的话，很自然地将它调整为使人成圣的途径。圣经描述了圣洁的操练和行动的一切客观条件。神的话借着呈现各种动机和诱因，激发属灵活动，借着禁止、劝勉和树立典范，为属灵活动提供方向（彼前一 22，二 2；彼后一 4）。

2. 圣礼

罗马教会认为圣礼是最卓越的（*par excellence*）成圣媒介，而更正教认为圣礼从属于神的话，有时甚至说它们是“有形的圣道”（*visible Word*）。圣礼将神的话语中用口语表达出来的真理象征出来，也向我们印证这同样的真理，而且可以被视为一种行动的圣言（*an acted word*），包含着对真理的生动描述，圣灵也利用这个场合供人作圣洁的操练。圣礼不仅从属于神的话，更是离开它就无法存在，因此总是伴随着神的圣言（罗六 3；林前十二 13；多三 5；彼前三 21）。

3. 护理之工的引导

神的护理（*providences*；或译为“眷佑”、“运筹”），无论是有利的还是不利的，往往都是成圣的有力媒介。与圣灵借着圣道的运行相关联，神的护理在我们的自然情感上动工，因此经常会加深我们对宗教性真理的印象，并让人心领神会。应当谨记的是，要想解释神护理之工的引导，神的启示之光是绝对必要的（诗一一九 71；罗二 4；来十二 10）。

七、成圣和救恩次序的其他阶段的关系

对成圣与救赎之工的其他阶段之间的关系有正确的观念，是相当重要的。

1. 与重生的关系

这里既有差异，也有相似之处。重生是即刻完成的，因为一个人不可能更多或更少地重生；人的灵性不是活的，就是死的。成圣是一个过程，会带来逐步的改变，因此可以根据圣洁的程度，将成圣分为不同的等级。圣经劝勉我们，当存着敬畏神的心，达到全然成圣的地步（林后七 1）。《海德堡要理问答》也预设“成圣”具有程度上的

不同，它说：“在今生，即使是最圣洁的人，在这顺服上也只是一个小小的开始。”⁵ 与此同时，重生是成圣的开端。更新的工作，始于重生，在成圣中得到延续（腓一6）。史特朗说：“成圣与重生之间的不同，正如成长和出生之间的不同，或者如圣洁倾向的强化与圣洁倾向原始的授予之间的不同。”⁶

2. 与称义的关系

在恩典之约中，称义先于成圣，也是成圣的基础。在行为之约中，公义和圣洁的次序正好相反。亚当被造时，就具有服事神的圣洁性情和倾向，但是在这种圣洁的基础上，他必须行出公义，使他有资格获得永生。称义是成圣的司法基础。神有权利向我们要求圣洁的生活，但是因为我们无法为自己行出这种圣洁，神就基于耶稣基督的义，也就是在称义中归算给我们的义，白白地借着圣灵在我们里面产生圣洁。神白白的恩典在称义中尤其凸显出来，而成圣是基于称义；这个事实就完全排除了我们可以在成圣中赚取任何功德的观念。罗马天主教认为称义使人能够做出功德性的行为，这观点是违反圣经的。称义本身并没有对人的内在存有造成任何的改变，因此需要成圣作为补充。罪人在神面前有义的地位是不足够的；在他内心深处的生活里也必须是圣洁的。对于称义和成圣之间关系，巴特有一种相当不寻常的描述方式。为了避免一切的自义，巴特主张，称义和成圣永远必须连起来考虑。它们是连在一起的，不应该以定量的方式来考虑，仿佛一个紧接在另一个之后。称义不是人经过的一个站点，一个既成的事实，人可以在此基础上，接着往成圣的高速道路飞奔。它不是一件已完成的、人可以带着确信回顾的事实，而是每当人到达完全绝望的顶点，会不断重新发生，然后伴随着成圣。正如人在称义以后仍然是罪人，人在成圣当中也仍然是罪人，甚至人最好的行为也仍旧是罪。成圣并没有产生一种圣洁的倾向，也不会逐渐净化人。成圣不会使人拥有任何的个人圣洁，也不会使人成为圣徒，而是让他留在罪人的状态里。它实际上变成像称义一样，是一种宣告式的作为。麦康纳祺是一位对巴特满怀同情的诠释者，他说：“因此，对巴特而言，称义和成圣是神向人做的同一个工作的两个不同层面。称义是对罪人的赦免（*justificatio impii*），神借此宣告罪人为义。成圣是对罪人的圣化（*sanctificatio impii*），神借此宣告罪人为‘圣’。”巴特想要清除掉“因行为称义”的蛛丝马迹，无论这种意图多么值得称赞，但他无疑走向

⁵ 第 114 问。

⁶ Strong, *Syst. Theol.*, p. 871.

了一种毫无根据的极端，实际上将称义和成圣混为一谈，否定了基督徒的生活，排除掉拥有信心确据的一切可能。

3. 与信心的关系

信心既是称义的间接因或工具因，也是成圣的间接因或工具因。正如信心无法赚取称义，信心也无法赚取成圣，但是借着圣灵的运行，信心使我们与基督联合，使我们与基督保持联系，祂是新人类的元首，是我们里面新生命的源头，也是我们逐步成圣的源头。成圣是基于称义，不可能基于任何其他的基础；要在圣洁之路上有长进，持续运用信心是必要的。意识到这两个事实，会在我们努力想要在圣洁和敬虔上进步时保护我们，免于一切的自义。尤其值得注意的是，即使最微弱的信心也是完全称义的媒介，而成圣的程度则与基督徒信心的强度和基督徒是否坚持不懈地认识基督成正比。

八、今生中“成圣”的不完美特性

1. 成圣在程度上是不完美的

当我们说成圣在今生是不完美的，我们的意思不是说成圣在其组成部分上是不完全的，仿佛源自重生的圣洁的人只有一部分受到影响。整个新人，尚未发展的新人，必须长大到成熟的身量。除了一些例外，一个新生的婴孩在组成部分上是完全的，但是在程度上还没有发展到它想要达到的程度。正如新人在组成部分上是完全的，但是在今生之中，在属灵发展的程度上，仍然是不完全的。只要他们还活着，信徒就必须与罪争战（王上八 46；箴二十 9；传七 20；雅三 2；约壹一 8）。

2. 完美主义者否认这种不完美

A. 完美主义（perfectionism；或译为“完全主义”）的教义。总体而言，这项教义的大意是说，人可以在今生达到宗教性的完美。伯拉纠主义者、罗马天主教人士或半伯拉纠主义者、亚米念主义者、卫斯理宗人士、一些奥秘派（例如拉巴第派、寂静主义者〔quietists〕、贵格会，和其他一些宗派）、一些欧柏林（Oberlin）的神学家（例

如，马汉（Mahan）、芬尼）* 和立敕尔，这些人都以不同的形式教导完全主义。他们一致主张，信徒在今生达到一种能够遵守律法——这里的律法是指：信徒如今生活在其下，或者已经经过调整、能够适应他们当前的能力和需要的律法——一切要求的状态是可能的，人也可以因此脱离罪。然而，他们的不同之处在于：(1) 在对罪的看法上，伯拉纠主义者与所有其他人的观点不同，他们否认人与生俱来的败坏。不过，他们一致同意将罪外在化（externalize sin）。(2) 在他们对律法的观点上，也就是信徒如今有义务履行的律法，亚米念主义者，包括卫斯理派，与所有其他人的观点不同，他们认为，这个律法不是原始的道德律，而是福音的要求或信心和顺服福音的新律法。罗马天主教和欧柏林的神学家则主张，这个律法就是原始的律法，但是他们承认，这律法的要求如今已经经过调整，以适应人退化的力量和人现在的能力。立敕尔扬弃了人乃是受制于外在强加的律法的整个观念。他维护道德行为的自主性，并且认为我们现在不受任何律法的管辖，只有一种律法除外，也就是人在为了完成自己的召命（vocation）的活动过程中，从其自身的道德倾向中演化出来的律法。(3) 在他们对罪人倚靠神更新的恩典的看法上，罪人需要靠这个恩典获得遵行律法的能力。除了伯拉纠主义者，他们所有的人都承认，人在某种意义上都要倚靠神的恩典，以便达到完全。

意味深远的是，完美主义者的所有主要理论（唯一的例外是伯拉纠主义者的理论，这个理论否认人天生就是败坏的），都不得不将完美的标准降低，并且在很大程度上，并不按照那毋庸置疑的原始道德律法来定人的罪。同样意味深远的是，他们都感到必须把罪这个观念外在化，他们宣称，只有故意犯的恶行才可以被算为罪，并且在极大程度上，拒绝承认圣经所指为“罪”的是罪。

B. 完美主义援引的经文证据。

(1) 圣经命令信徒要圣洁，甚至命令信徒要完全（彼前一 16；太五 48；雅一 4），并敦促信徒效法基督的榜样，因为基督是没有犯罪的（彼前二 21~22）。如果不可能达到无罪的完全，这些命令将是不合理的。但是，圣经不但命令重生之人要圣洁和完全，也同样如此命令未重生之人，因为神的律法从一开始就要求圣洁，神的命令从来没有撤回。如果这项命令是在暗示，此命令所临到的对象有能力按照律法的要求生

* 编按：马汉和芬尼先后任教于美国俄亥俄州欧柏林学院（Oberlin College of Ohio），也都担任院长职务。

活，那么必定每个人都有能力。然而，只有教导伯拉纠主义式的完美主义的人才能够认同这种观点。我们不能根据圣经的命令来推断我们的能力到达什么程度。

(2) 圣经经常将圣洁和完全归于信徒（歌四 7；林前二 6；林后五 17；弗五 27；来五 14；腓四 13；西二 10）。然而，当圣经说信徒是圣洁的、完全的，这并不必然意味着信徒是无罪的，因为两个词（圣洁和完全）都经常用于不同的含义，不仅在日常用语中如此，在圣经的用词中也是如此。在圣经中，被分别出来从事特殊服事神的工作的人也被称为圣洁，这种圣洁与人的道德状况及其生活无关。信徒之所以能够并且确实被称为圣洁，是因为他们在客观上、在基督里是圣洁的，或者是因为靠着神的灵，信徒在原则上、在主观上是被分别为圣的。在保罗书信中，使徒前后一贯地称读者为圣徒，也就是“圣洁的人”（*holy ones*），然后一些案例中，接下来就呼吁他们处理自己的罪。而当信徒被描述为完全的，在一些例子里，“完全”仅仅意味着他们已经完全长大成人了（林前二 6；来五 14），在其他的一些案例中，“完全”仅仅意味着信徒得到了充分的装备，能够执行自己的任务（提后三 17）。这些例子当然都无法支持“无罪完全论”。

(3) 有人说，圣经中有一些圣徒的典范，他们过着完全的生活，例如挪亚、约伯和亚撒（创六 9；伯一 1；王上十五 14）。但是，这些例子显然无法证明这一点，理由很简单，即他们并不是无罪之完全的榜样。圣经甚至将最一些著名的圣徒刻画为会犯罪的、有缺陷的人，在一些例子中，他们的罪行是非常严重的。这才是挪亚、摩西、约伯、亚伯拉罕和所有其他人的真实光景。这些确实未必能证明，只要他们还活在地球上，他们的生活就仍然是有罪的，但这却是一个引人注目的事实，即圣经并没有让我们认识到任何一个无罪的人。所罗门的问题至今仍然是非常中肯的：“谁能说，我洁净了我的心，我脱净了我的罪？”（箴二十 9）。此外，约翰说：“我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了”（约壹一 8）。

(4) 使徒约翰明确地宣告，凡从神生的，就不犯罪（约壹三 6、8~9，五 18）。但是，当约翰说，从神生的，就不犯罪，他是在对比分别由旧人和新人代表的两种状态，对比它们的性质和原则。新人的本质特性之一是：他不犯罪。有鉴于约翰始终一贯地使用现在式来表达这个概念，即从神生的，就不犯罪，有可能他想要表达的观念是：神的儿女不会像魔鬼那样，持续不断地、习惯性地犯罪（约壹三 8）。⁷ 他肯定不是有

⁷ 参 A. T. Robertson, *The Minister and His Greek New Testament*, p. 100.

意宣称，信徒永远不会犯任何一项罪行（参：约壹一 8~10）。此外，完美主义者无法很好地使用这些经文证明自己的观点，因为它们并没有完美主义者所说的意思。完美主义者肯定不敢大胆地说，所有信徒实际上都是无罪的，而只是说他们可以达到一种无罪完全的状态。然而，根据完美主义者的解释，约翰的这些经文似乎可以证明，一切信徒都是无罪的。除此以外，这些经文也证明，信徒绝不会从恩典的状态中失落（因为这是犯罪）；然而完美主义者却恰恰是那相信“连最完美的基督徒也可能从恩典状态中失落”的人。

C. 对完美主义理论提出的异议。

(1) 根据圣经，完美主义的教义是绝对站不住脚的。圣经向我们作出清楚、明确的保证，世上没有一个人不会犯罪（王上八 46；箴二十 9；传七 20；罗三 10；雅三 2；约壹一 8）。有鉴于这些清楚的声明，我们很难明白，那些宣称相信圣经是神无误圣言的人，怎么可能相信信徒在今生能够过无罪的生活，以及有一些人实际上成功地避免一切的罪。

(2) 根据圣经，在神儿女的生命中，肉体 and 圣灵之间有一场持续不断的争战，即使是他们当中最圣洁的人，也仍然在力求完美。在罗马书七章 7~26 节，保罗对这个挣扎作了非常生动的描述，这段经文肯定是指处于重生状态中的保罗。在加拉太书五章 16~24 节，保罗提到同样的挣扎，这种挣扎是神一切子民共有的特征。在腓立比书三章 10~14 节，保罗提到他自己，基本上是在他生涯的末了，他说自己尚未达到完全，而是向着标竿直跑。

(3) 圣经持续不断地要求人认罪和祷告，使罪得赦免。耶稣毫无例外地教导祂的门徒，要为赦罪祈求，为脱离试探和脱离那恶者祈求（太六 12~13）。约翰并且说：“我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义”（约壹一 9）。此外，圣经经常描绘圣徒承认自己的罪（伯九 3、20；诗三十二 5，一三〇 3，一四三 2；箴二十 9；赛六十四 6；但九 16；罗七 14）。

(4) 完美主义者自己认为，必须降低律法的标准并将罪的观念外在化，这样才能够维护他们的理论。此外，他们当中的一些人，对于他们估算中信徒能够达到的理想，反复地修正。一开始，这个理想是“脱离一切的罪”，之后是“脱离一切有意识的罪”，接下来是“完全奉献给神”，最后是“基督徒的确据”。这本身就足以定他们的理论为有罪。不过，我们自然不会否认基督徒可以获得信心的确据。

九、成圣与善行

成圣和善行之间具有最密切的关联。正如旧生命会借着一些恶行显露自己，新生命也自然会借着一些善行彰显自己，这新生命乃是起源于重生，并且会在成圣中得到提升和强化。这些善行可以称为成圣的果实，那也就是我们在这里所考虑的。

1. 善行的性质

A. 特殊神学意义上的善行。当我们论及与成圣相关的善行时，我们并不是指一些完美的善行，仿佛它们完全符合神道德律法的一切要求、且具有内在的固有价值，以至于使人在行为之约的条件下有资格得到永生的奖赏。不过，我们的确是指那些在道德素质上与未重生之人的行动有本质差异的善行，它们是新的、圣洁本性的一些表现，这些善行的原则是从这个本性而来的。这些善行不仅是神认可的，而且在某种意义上也是神会给予奖赏的。属灵的善行具有以下特征：(1) 它们是重生之心所结出的果实，因为人若不重生，就不可能拥有神所要求的倾向（顺服神）和动机（荣耀神）（太十二 33，七 17~18）。(2) 它们不是仅仅在外表上符合神的律法，也是在有意识地顺服神启示的旨意的情况下完成的，因为这些是神所要求的。善行是源自对神的爱、源自渴望遵行神的旨意（申六 2；撒上十五 22；赛一 12，二十九 13；太十五 9）。(3) 无论它们最近的目标是什么，这些善行的终极目标都不是人的福祉，而是神的荣耀，那才是人生的最高目标（林前十 31；罗十二 1；西三 17、23）。

B. 较一般意义上的善行。尽管“善行”这个词通常是用于严谨的神学意义，正如我们刚刚指出的，但是未重生之人仍然可以行出一些事，可以从肤浅意义上称之为善，这确实是真的。未重生之人往往会行一些在外表上符合神律法的善，而且可以被称为客观的善，与公然干犯律法的恶行有所不同。这类善行可以满足获得神认可的短暂目标。此外，由于天然人的心中仍然有神的形象的遗迹，和自然之光的遗迹，在和他人的关系上，罪人仍可能受到某种可夸的、并且在某种程度上带着神认可的戳记的动机的引导。然而，这些善行不能被视为人败坏的心所结出的果实。我们只能从神一般恩典的角度来解释这些善行。此外，我们应当谨记，尽管这些善行可以在某种意义上被称为良善的，而且在圣经中也被称为良善的（路六 33），它们在本质上仍

然是有缺陷的。未重生之人的善行，乃是脱离了爱神的这个属灵根源。它们不代表内心对神律法的顺服，也不代表服从统管天地的权能者的旨意。它们没有属灵目标，因为这些善行不是为了荣耀神而作的，而是仅仅对天然生命的各样关系有意义。当然，行动的真实素质，取决于其终极目标的素质。因此，人们经常否认未重生之人有能力行某种意义上的善。巴特则更进一步，走到另一个极端，他否认信徒有能力行善，并断言信徒所作的一切都是罪。

2. 善行的功德特性

甚至从基督教会最早的时代开始，就有要将某种功德归给善行的倾向，但是功德论其实是在中世纪才得到发展。宗教改革时期，功德论在罗马天主教神学中是非常显著的，而在实际生活中，功德论也被推至荒谬的极端。改教家立刻就这一点与罗马教会展开争论。

A. 罗马天主教对争议中的论点的立场。罗马天主教在“义理功德”（*meritum de condigno*）和“情谊功德”（*meritum de congruo*）之间作出区分，前者代表内在固有的尊贵和价值，后者则代表一种“准功德”（*quasi-merit*），某种适合获得奖赏的功德。前者只与在重生之后借助于神的恩典的行为有关，这种功德本身就配从神的手中领受奖赏。后者与人可以在重生之前发展出来的倾向或行为有关，它仅仅是借助于先行的恩典；这是与神的作为——将恩典注入到行为主体心中、借此奖赏这个行为主体——相称或合适的功德。然而，由于天特会议在这一点上的裁决是相当可疑的，因此对于教会的确切立场，总是有一些不确定性。一般的观点似乎是，在严格意义上，行善的能力乃是源自为着基督的缘故注入罪人心中的恩典；然后，这些善行配得到——也就是说，给人一种正当的权利，获得——救恩和荣耀。罗马教会甚至更进一步教导，信徒可以行超出他本分的善，可以行超出本身得救所必须的善，从而将额外的善存到善行库中，这会给其他人带来益处。

B. 圣经的立场。圣经清楚地教导，信徒的善行并非确切意义上的功德。然而，我们应当谨记，“功德”一词可以用在双重含义上，一个是严谨意义上的、正当意义上的功德，另一个是宽松意义上的功德。严格来说，一种功德性的行为就是指，基于此行为之固有的价值和尊贵，它理所当然可以根据对交公平（*commutative justice*）的原则接受的奖赏或回报。然而，广义来说，一个值得受到认可的，而且多少也附着着奖赏（借着应许、赞同，或其他方式）的行为，有时候也会被称为

具有功德的。这种行为是值得赞扬的，神也会给予奖赏。但是，无论如何，它们肯定不是严格意义上的功德。它们不可能因其固有的道德价值使神成为行善之人的债务人。按照严格公义的标准，信徒的善行并无法赚取任何事物。圣经中可以证实这一点的最确凿经文如下：路加福音十七章 9~10 节；罗马书五章 15~18 节，六章 23 节；以弗所书二章 8~10 节；提摩太后书一章 9 节；提多书三章 5 节。这些经文清楚地表明，信徒无法依靠个人的善行来领受救恩的产业，因为救恩是神白白的恩典。这类的善行不可能具有功德，也是理所当然的，因为：(1) 信徒的整个生命都是神所赐的，因此信徒不可能通过善尽自己的本分来赚取任何事物（路十七 9~10）。(2) 信徒无法靠自己的力量行善，只能依靠神每日赐给他的力量行善，因此，信徒不应当期盼因这些善行获得任何功劳（林前十五 10；腓二 13）；(3) 信徒在今生最好的善行仍然是不完美的，所有的善行全部加在一起，也只能代表一部分的顺服，而律法要求的却是完美的顺服，差一丝一毫都不行（赛六十四 6；雅三 2）。(4) 此外，信徒的善行与永恒荣耀的奖赏完全不成比例。暂时的、不完美的顺服永远无法赚得永恒的、完美的奖赏。

3. 善行的必要性

按照正确的理解，善行无疑是必要的。善行不应该被视为赚取救恩所必要的，也不能被视为维持救恩的媒介，甚至不能被视为通往永恒荣耀的唯一途径，因为神的儿女没有行任何的善行就进入救恩之内。圣经并没有教导，人离开善行就不能得救。与此同时，善行必然源自信徒与基督之间的联合。“常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子”（约十五 5）。善行是必须的，也因为它们是神所要求的（罗七 4，八 12~13；加六 2）；善行是信心的果子（雅二 14、17、20~22），人通过行善表达感激之情（林前六 20）；善行产生信心的确据（彼后一 5~10），使神得荣耀（约十五 8；林前十 31）。我们必须维护善行的必要性，以对抗反律法主义者，他们宣称，既然基督不仅担当了罪的刑罚，也满足了律法的正面要求，所以信徒就免除了遵行律法的义务，这是今天仍然存在的错误，以时代主义的一些形式出现。这是一种彻底错误的立场，因为在基督的死亡中已经废去的，只是作为刑罚制度和得救方法的律法。作为我们道德生活标准的律法，则是神的圣洁的文字记录，因此也对信徒永远有效，尽管信徒对律法的态度已经发生彻底的改变。信徒已经领受神的灵，这灵是顺服的灵，以至于没有任何的强迫，信徒会心甘情愿地顺服律法。史特朗总结得非常好，

他说：基督释放我们 (1) “脱离作为咒诅和刑罚制度的律法；祂乃是通过亲自担当咒诅和刑罚来实现这一点……；(2) 脱离作为得救方法的律法；祂乃是通过使祂的顺服和功劳成为我们的来完成这一点……；(3) 脱离作为外在强制手段的律法；祂乃是通过赐给我们顺服的灵和儿子名分的灵、通过逐步将律法实现在我们心里来完成这一点。”⁸

进深研究问题

以色列人当中的神权主义的圣洁、与道德的圣洁有怎样的关联？

各种礼仪式的洁净与成圣有怎样的关联？

谁是成圣的主体，旧人还是新人，或者两者都不是？

今生中的成圣是否同等地影响人的每一个部分？

成圣的过程是从哪里开始的？

是不是所有的基督徒都会在成圣中经历稳定的进展？

成圣和道德改善之间有何差异？

成圣在今生无法达到完全，这是否必然引致炼狱的教义，或引致人死以后仍然需要继续成圣的教义？

卫斯理对“全然成圣”的看法为何？

巴特是否也将“圣洁”视为信徒的一种道德品质？

基督徒从来没有脱离作为生活准则的律法，关于这一点有何经文证据？

总的来说，更正教是否教导善行是不必要的？

至于善行的必要性，罗马天主教和更正教的教导有何不同？

毫无保留地说善行是得救所必要的，这种说法是否明智？

如果所有的基督徒都有永生的产业，在何种意义上基督徒的善行是衡量其奖赏的标准？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 245-288.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Salute*, pp. 134-157.

⁸ Strong, *Syst. Theol.*, p. 876.

- ibid., *Het Werk van den Heiligen Geest* III, pp. 1-123.
- Vos, *Geref. Dogm.* IV, pp. 211-248.
- Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 213-258.
- Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. 553-560.
- Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 660-687.
- Strong, *Syst. Theol.*, pp. 869-881.
- Alexander, *Syst. of Bibl. Theol.* II, pp. 428-459.
- Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 322-337.
- Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 491-503.
- Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 272-277.
- Pieper, *Chr. Dogmatik* III, pp. 1-106.
- Watson, *Theol. Institutes* III, pp. 197-206.
- Curtiss, *The Chr. Faith*, pp. 373-393.
- Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 28-99.
- Candlish, *The Chr. Salvation*, pp. 110-133.
- Impeta, *De Leer der Heiliging and Volmaking bij Wesley and Fletcher.*
- Clarke, *An Outline of Chr. Theol.*, pp. 409-427.
- Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 293-304.
- Moehler, *Symbolism*, pp. 157-175.
- Finney, *Syst. Theol.*, pp. 402-481.
- Starbuck, *The Psych. Of Rel.*, pp. 375-391.
- Koberle, *The Quest of Holiness.*
- Warfield, *Studies in Perfectionism* (2vols.).
- Newton Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology.*

第 11 章

圣徒的坚忍

一、圣徒坚忍教义的历史

圣徒坚忍 (perseverance of the saints; 或译为“信徒的恒忍”) 的教义, 其大意是说: 神已经重生并通过有效呼召带进恩典状态的人, 既不可能完全从那状态中失落, 也不可能最终从那状态中失落, 必然会坚忍到底, 以致永远得救。最先明确教导这项教义的人是奥古斯丁, 尽管在这一点上, 他并不像我们可能期望一位严谨的预定论者那样地前后一致。对奥古斯丁来说, 这项教义并未采用我们刚才所描述的形式。奥古斯丁认为, 选民不可能背离神, 以致最终失丧, 但同时认为, 那些被赋予新生命和真信心的人, 有可能从恩典中完全失丧, 最终遭受永恒的咒诅。罗马教会以其半伯拉纠主义——包括自由意志的教义——否认圣徒坚忍的教义, 使圣徒的坚忍取决于人不确定的顺服。改教家使这项教义恢复到其正确的地位上。然而, 路德宗教会再次使这个教义变得不确定, 因为路德宗教会使圣徒的坚忍必须取决于人持续不断的信心活动, 也假设真信徒可能从恩典中完全失丧。只有在加尔文主义的教会里, 这项教义才以一种正确的形式得到维护, 这个形式为圣徒的坚忍提供了绝对的确据。

《多特法典》在要人注意神儿女的许多软弱和失败之后如此宣告: “但是, 神有丰盛的怜悯, 根据祂永不改变的拣选计划, 即使自己的子民落入悲惨的光景里, 祂也不会从他们那里完全收回圣灵; 祂也不会让他们继续堕落, 以致丧失儿子名分的恩典, 失去称义的状态, 或犯下至于死的罪或亵渎圣灵的罪; 祂也不会让他们完全被遗弃, 陷入永远的灭亡中。”¹ 亚米念主义者拒绝这种观点, 他们使信徒的坚忍取决于自己相信的意志、取决于他们的善行。亚米念本人避免了这种极端, 但是他的跟从者

¹ 第五项教义, 第 6 条。

们却毫不犹豫地维护他们“神人协作”的教义，及其所有的推论。卫斯理式的亚米念主义者有样学样，正如若干其他派别所做的那样。基督徒能否从恩典的状态中完全坠落，以致最终失丧？改革宗或加尔文主义的教会在回答这个问题时，基本上是单枪匹马地给出了否定的答案：不！

二、坚忍教义的陈述

圣徒坚忍的教义，必须给予谨慎的陈述，尤其是因为“圣徒的坚忍”一词易于造成误解。我们首先应当注意，这项教义的大意不仅是说，选民最终必然得救，尽管奥古斯丁赋予它这个形式，但是却非常具体地教导，那些一旦得到重生并借着神的有效呼召进入恩典状态的人，尽管他们有时会被罪恶所胜并堕入罪中，却绝不会从这种状态中完全失落、并因此丧失永恒的救恩。此教义主张，重生的生命和从它发展出的习性，在成圣的过程中绝不会完全消失。此外，我们应当警惕一种可能的误解，即这种坚忍被视为信徒固有的属性，或被视为人持续不断的活动，人借此在救恩的道路上坚忍到底。当史特朗提到坚忍到底，说它是“从基督徒这一面，在信心和善行上自动自发作出的坚持”，是“从神的角度来看，我们称为成圣的属灵过程中，属人的这一面或面向”——这种说法必然容易给人造成一种印象，即坚忍到底乃是取决于人。然而，改革宗人士首先不会将圣徒的坚忍视为信徒自身的一种倾向或活动，尽管他们当然相信，在坚忍的过程中，人确实与神合作，正如他在成圣过程中所作的那样。他们甚至强调，如果任凭信徒自行其是，他很有可能会失丧。严格来说，坚忍到底的并不是人，而是神。“坚忍”可以定义为：圣灵在信徒心中持续不断地运行，借此，神在人心中开始的恩典工作得以继续并达到完全。正是因为神永不放弃自己的工作，信徒才能持续不断地坚忍到底。

三、坚忍教义的证据

圣经中的某些陈述证明了坚忍的教义，我们也可以从其他教义推论出这一点。

1. 圣经的直接陈述

我们在这里仅考虑一些最重要的经文。我们在约翰福音十章 27~29 节读到：“我的羊听我的声音，我也认识他们，他们也跟着我。我又赐给他们永生，他们永不

灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。我父把羊赐给我，祂比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去。”保罗在罗马书十一章 29 节说：“因为神的恩赐和选召是没有后悔的。”这意味着，神在祂的呼召中所显明的恩典是绝不会撤回的，仿佛祂会对这个呼召后悔一样。这是一个笼统的陈述，尽管在这个陈述的上下文里，它是指对以色列的呼召。使徒如此安慰腓立比的信徒：“我深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子”（腓一 6）。在帖撒罗尼迦后书三章 3 节，保罗说：“但主是信实的，要坚固你们，保护你们脱离那恶者。”在提摩太后书一章 12 节，保罗欢呼说：“因为知道我所信的是谁，也深信祂能保全我所交付祂的，直到那日。”在提摩太后书四章 18 节，保罗归荣耀与神，因为主必救保罗脱离诸般的凶恶，也必救保罗进祂的天国。

2. 推论性的证据

我们也可以通过推理的方式证明坚忍的教义。

A. 从拣选的教义来推论。拣选不仅意味着，有些人会享有某种的外在特权、有可能得救，只要他们履行自己的义务；而是说，凡属于拣选数目的人，最终必将得救，永远不会缺乏完美的救恩。这是一种有目标的拣选，也就是以致得救的拣选。为了作成拣选，神赐予信徒圣灵，影响他们、引导他们，不仅使他们接受基督，而且坚忍到底，直到末了，并使他们获得最终极的救恩。

B. 从救赎之约的教义来推论。在救赎之约中，父神将祂的百姓赐给祂的儿子，作为圣子顺服和受苦的奖赏。这个奖赏在永恒中已被确定，它并非取决于人不确定的忠诚。神不会背弃自己的应许，因此，凡是被算为在基督里的人、被算为构成基督奖赏的一部分的人，就不可能与基督分离（罗八 38~39），凡是已经进入生命交通的圣约里的人，就不可能从救恩中失落。

C. 从基督的功德和代求的有效性来推论。基督在其代赎工作中偿付了赎价，为罪人赚取赦罪和神的接纳。基督的义构成了罪人称义的完美基础，借着这样完美的赔偿、借着这样有效的赎价被称为义的人，根本不可能再次落入定罪之中。此外，基督持续不断地为父所赐给祂的人代求，而基督为祂百姓献上的代求祷告总是有效的（约十一 42；来七 25）。

D. 从与基督的奥秘联合推论。凡是借着信心与基督联合的人，就与基督的灵有分，也因此与基督同为一体，与圣灵的生命有同样的脉动。信徒分享基督的生命，而

因为基督活着，所以信徒也活着。将信徒从基督的身体中再次除去，因此挫败神的完美计划，这根本是不可能的。信徒与基督之间的联合是永恒的，因为它源自一种永恒的、永不改变的成因，也就是神白白的、永恒的爱。

E. 从圣灵在人心中工作来推论。达博尼的说法是非常正确的：“如果假设，圣灵在人心中开始自己的工作，现在却半途而废；从天而生的生命火花仅仅是一种幻火（*ignis fatuus*），仅够燃烧一个短短的季节，之后就消逝在无尽的黑暗中；在新生中传递给人的属灵生命，是某种间歇性的、波动的生命力，在死去的灵魂中产生外在的生命表相，之后便迅速死亡，这实在是低估了圣灵的智慧和祂在人心中工作。”² 根据圣经，信徒在今生已经拥有救恩和永生（约三 36，五 24，六 54）。我们岂能进一步假设，永生不是永恒的？

F. 从救恩的确据来推论。从圣经中明显可见，信徒在今生就可以获得救恩的确据（来三 14，六 11，十 22；彼后一 10）。信徒若可能在任何时刻从救恩中失落，这确据就完全不可能了。那些在确信中站立稳固的人应当欢呼雀跃，因为神必要完成祂已经开始的工作。

四、对坚忍教义提出的异议

1. 它与人的自由相悖

有人说坚忍的教义与人的自由相冲突。但是这种反对意见是基于一个错误的假设，即真正的自由在于冷漠的自由，或在道德领域或属灵领域作相反决定的能力。然而，这是错误的。真正的自由恰恰在于人自己决定走向圣洁。只有当人有意识地向神的方向移动，这才是最大的自由。借着神的恩典，基督徒如今站在这种自由之中。

2. 它会导致懒惰和道德败坏

有人自信地宣称，坚忍的教义导致懒惰、放荡、甚至是道德败坏，因为它导致一种错误的安全感。然而，这是一种错误的观念，因为，尽管圣经告诉我们，我们是借着神的恩典得蒙保守，但圣经从来没有鼓吹一个概念，说神会保守我们，因此我们无需持续不断地警醒、勤勉、祈祷。很难理解，这样一项确保信徒在成圣上坚忍的教义，

² Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, p. 692.

如何会成为犯罪的诱因？在积极追求成圣的过程中，成功的确定感似乎是最好的刺激，激励信徒作出更大的努力。

3. 它违背圣经

人们经常宣称这项教义违背圣经。被引用来支持这个论点的经文可以简化为三类。

A. 如果信徒不可能丧失，圣经中关于背道的警告（太二十四 12；西一 23；来二 1，三 14，六 11；约壹二 6）似乎就完全没有必要了。但是这些警告是从人的角度来看这整件事，它们也都是认真的。这些警告鼓励人自省，也是保守信徒走在坚忍道路上的工具。它们不是要证明听众中的一部分人必定会背道，而仅仅是说，为了防止他们犯这个罪，使用此警告的手段是必要的。请比较使徒行传二十七 22~25 节和 31 节，可以说明这项原则。

B. 圣经中也有一些劝勉，督促信徒在成圣的道路上要继续不断地前行，如果信徒必然会坚持到底，这些劝勉就显得非常不必要了。但是，我们通常发现这些劝勉与(A)中所提到的警告密切相关，而且正是为了达到相同的目的。这无法证明，凡是被劝勉的信徒都无法坚忍到底，而仅仅是说，神使用道德的媒介来完成道德的目的。

C. 此外，有人说圣经记录了若干真实的背道案例（提前一 19~20；提后二 17~18，四 10；彼后二 1~2；另参：来六 4~6）。但这些案例无法证明这个论点，即拥有真正得救信心的真信徒可能从恩典中失落，除非我们能证明这些经文中所指的人确实拥有在基督里的真信心，而不仅仅是暂时的信心，这种暂时的信心并不是根植于重生。圣经教导我们，有一些人宣称自己拥有真信心，但他们却不是属于这个信仰的人（罗九 6；约壹二 19；启三 1）。约翰提到这样的人，“他们从我们中间出去”，并补充解释说，“却不是属我们的，若是属我们的，就必仍旧与我们同在”（约壹二 19）。

五、否认这项教义会使救恩倚靠人的意志

否认圣徒坚忍的教义，实际上使人的救恩必须仰赖人的意志，而非神的恩典。当然，这种考虑对那些拥有伯拉纠式的救恩观、认为人可以自救的人——这样的人非常多——没有任何影响，但这项教义必定会使那些以靠恩典得救而夸耀的人驻足深思！这种观念是这样的：在人唯独借着圣灵的运行，或者借着圣灵和人意志的共同

运行，被带人恩典的状态之后，要继续留在这个信仰里，还是丢弃这个信仰，完全在于人的选择，看他认为哪一样比较合适。这会使人救恩变得非常不稳固，使人不可能获得信心的确据。因此，维护坚忍的教义是极其重要的。用霍维（Hovey）的话说，“此教义是一切安慰和动力的源头，它是使人生发感激之情的诱因，使人自我牺牲的动力，以及在危难时刻（庇护人的）火柱。”

进深研究问题

关乎圣徒坚忍的真正问题是：坚忍到底的是选民，或重生的人？

奥古斯丁和路德宗人士是否教导选民最终可能丧失？

自然生活中的类比如何支持圣徒坚忍的教义？

希伯来书六章 4~6 节，十章 29 节；彼得后书二章 1 节，此类经文是否证明丧失救恩是可能的？约翰福音十五章 1~6 节呢？

坚忍的恩典是不是与生俱来的，必然伴随着新人性赐下的，还是神特殊的、满有恩典的、保守的作为所结出的果实？

这项教义是否意味着，一个活在习惯性犯罪和蓄意犯罪下的人，仍然是一个在称义状态中的人？

这项教义是否排除了堕入罪中的可能？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 289-294.

Vos, *Geref. Dogm.* IV., pp. 248-260.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 687-698.

Dick, *Theology, Lect. LXXIX.*

Litton, *Introd. To Dogm. Theol.*, pp. 338-343.

Finney, *Syst. Theol.*, pp. 544-619.

Hovey, *Manual of Theology and Ethics*, pp. 295-299.

Pieper, *Christ. Dogm.* III, pp. 107-120.

Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 131-147.

Meijering, *De Dordtsche Leerregels*, pp. 256-354.

Bos, *De Dordtsche Leerregelen*, pp. 199-255.

系统神学

第四部分 救赎之工的施行

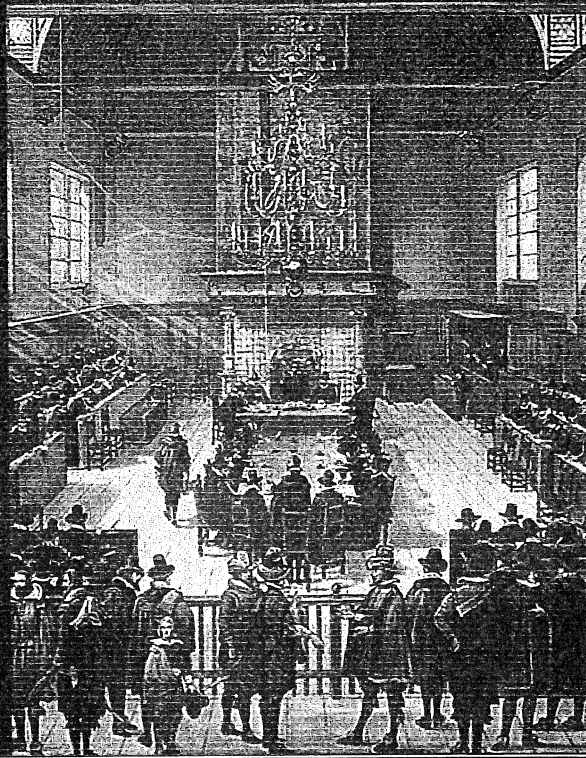
1. 救赎之工的施行

第五部分

教会论与恩典的媒介

Part Five

The Doctrine of the Church
and of the Meants of Grace





— 卷 —

教会

— 卷 —

导论

基督功德的施行自然会引出教会论，因为教会是由与基督有分、以及与在基督里的救恩祝福有分的人组成的。改革宗对教会的观念是：基督借着圣灵的运行，使信徒与祂联合，将真实的信心赐予信徒，以此建造教会，祂的身体，即信徒相通，或圣徒相通（*communio fidelium or sanctorum*）。然而，在罗马天主教的神学中，有关教会的讨论优先于所有其他的主题，甚至优先于神论和启示论。据他们说，教会是用来产生圣经的工具，因此教会优先于圣经。此外，教会是一切超自然恩典的分配者。不是基督带领我们进入教会，而是教会引领我们来到基督面前。所有的强调点不是落在作为信徒相通的无形教会之上，而是落在作为信徒之母（*mater fidelium*）的有形教会之上。宗教改革与这种罗马天主教的教会观分道扬镳，使人们的注意力再次聚焦在作为属灵生机体的教会。它强调，离开了基督的救赎之工与圣灵不断更新的运行，教会就无法存在；因此，在我们考虑教会教义之前，在逻辑上应当先考虑这些。

似乎非常古怪的一点是，实际上美国一切杰出的长老会教理神学家，例如赫治父子、亨利·史密斯、薛德和达博尼，在他们的教理学著作中，都没有将教会论设为独立的章节，事实上，他们很少注意这个论题。只有桑威尔和薄瑞肯瑞琪的著作是特例。这可能给人们造成一种印象，即在那些神学家们看来，教会论不应当在教理学中占据一席之地。但这是非常不可能的，因为他们当中没有一个人在其著作中反对将教会论纳入教理学当中。此外，杜仁田和这些长老会神学家的苏格兰先祖们，都对教会论投注了许多心力，美国长老会的系统神学家们就是在他们的根基上建造的。华尔克说，“世界上可能没有任何国家像美国这样，对各式各样的教会问题有大量的讨论。”¹ 最后，亚历山大·赫治博士告诉我们，他父亲在不同的课堂上教导教会论的各个主题，实际上覆盖了教会论的方方面面，并且曾想要出版第四卷的教会论，来完成他的系统神学，但因为年迈体弱而未能实现。² 达博尼说，他之所以省略教会论，

¹ Walker, *Scottish Theology and Theologians*, p. 95. 也可参考：McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, pp. 1 ff.

² A. A. Hodge, *Preface to Hodge's work on Church Polity*.

是因为他会在神学院另一个部门的授课中处理这个科目。³ 薛德提出了他的架构，他说教会论应当与恩典的媒介连起来考虑。⁴ 然而，他很少注意恩典的媒介，而且完全没有探讨教会论。史密斯的《基督教神学体系》(*System of Christian Theology*)一书的编辑，在这部著作中补充了作者在其他著作中所表达的对教会的看法。⁵

³ Dabney, *Lect. on Theol.*, p. 726.

⁴ Shedd, *Dogm. Theol.* I, p. 10.

⁵ Smith, *System of Christian Theology*, pp. 590 ff.

第 1 章

圣经对教会的称呼与教会教义历史

一、圣经对教会的称呼

1. 在旧约圣经中

旧约圣经使用两个词来指教会，也就是 קָהָל (*qāhāl*) 和 עֵדָה (*‘ēdā*)，前者源自一个已经废弃的词根 קָל (*qal*)，意指“呼召”；后者则源自 יָעַד (*yā‘ad*)，意指“指定”或“在指定的地点见面或集合”。这两个词起初并不是严格的同义词，但有时却不加区分地被人使用。עֵדָה (*‘ēdā*) 实际上是指按照约定聚集，当它被套用在以色列身上时，则是指以色列社会本身，也就是由以色列的首领或以色列百姓形成的社会（无论是否被招聚在一起）。另一方面，קָהָל (*qāhāl*) 恰当地指百姓实际上聚集在一起。因此，我们偶尔也可以发现 קָהָל עֵדָה (*qāhāl ‘ēdā*) 这种表达法，也就是“会众的聚集”（出十二 6；民十四 5；耶二十六 17）。它的实际含义有时候似乎是指由百姓的代表所组成的会议（申四 10，十八 16；参：五 22~23；王上八 1~3, 5；代下五 2~6）。עֵדָה (*‘ēdā*) 在出埃及记、利未记、民数记和约书亚记中是比较常见的一个词，但是在申命记中则完全没有出现，在后期的经卷中也很少出现。קָהָל (*qāhāl*) 一词在历代志、以斯拉记、尼希米记中大量出现。在《七十士译本》中，συναγωγή (*synagōgē*) 一词是 עֵדָה (*‘ēdā*) 一般的翻译（几乎都是这么翻译的），在摩西五经中，קָהָל (*qāhāl*) 一般也翻译为 συναγωγή (*synagōgē*) 一词。然而，在后期的经卷中，קָהָל (*qāhāl*) 一般翻译为 ἐκκλησία (*ekklēsia*)。舒瑞尔 (Schürer) 宣称，后期的犹太主义已经指出 συναγωγή (*synagōgē*) 和 ἐκκλησία (*ekklēsia*) 之间的区分，συναγωγή (*synagōgē*) 是指以色列会众这个实证经验上的事实，而 ἐκκλησία (*ekklēsia*) 则指从理念上来考虑同一群会众。巴文克博士追随舒瑞尔的观点。然而，克里默与寇格尔对这种观点提出异

议。贺特 (Hort) 说, 在被掳之后, קָהָל (*qāhāl*) 一词似乎揉合了 קָהָל (*qāhāl*) 本身一部分的含义和 עֵדָה (*‘ēdā*) 一部分的含义; 因此, “对于说希腊话的犹太人来说, ἐκκλησία (*ekklēsia*) 作为 קָהָל (*qāhāl*) 在希腊文中的典型代表词, 自然是指以色列会众, 差不多也就是指会众的聚集。”¹

2. 在新约圣经中

新约圣经也用两个词汇来形容教会, 它们是源自《七十士译本》, 也就是 ἐκκλησία (*ekklēsia*) 和 συναγωγή (*synagōgē*), 前者源自 ἐκ (*ek*) 和 καλέω (*kaleō*), 意指“召集出来”, 后者源自 σύν (*syn*) 和 ἄγω (*agō*), 意指“聚在一起或集合在一起”。后者专门用来指犹太人的宗教聚会, 或他们聚集在一起举行公共崇拜的建筑物 (太四 23; 徒十三 43; 启二 9, 三 9)。然而, ἐκκλησία (*ekklēsia*) 这个词一般指新约圣经的教会, 尽管在少数几个地方, 它是指一般的公民聚会 (徒十九 32、39、41)。 Ἐκκλησία (*ekklēsia*) / ἐκκαλέω (*ekkaleō*) 中的介词 ἐκ (*ek*), 通常被解释为意指“从一般民众当中出来”, 并且与 ἐκκλησία (*ekklēsia*) 一词在圣经中的用法有关, 都是指从人类世界中被呼召出来的选民所组成的教会。然而, 这种解释是相当可疑的, 因为这个介词原来只是指希腊公民从他们的家庭中被召唤出来。如果圣经的这整个观念已经在神的启示中放在这个词汇里, 这其实是非常自然的。但事实上, 我们没有证据证明事实就是如此。复合动词 ἐκκαλέω (*ekkaleō*) 从来没有如此使用, ἐκκλησία (*ekklēsia*) 一词也从未出现在这样的背景中, 以暗示作者的头脑中有这种独特的思维。戴斯曼 (Deissmann) 简单地将 ἐκκλησία (*ekklēsia*) 翻译为“(被召集出来的) 会众”, 将神视为召集者。既然教会的概念是一个多面向的概念, 当 ἐκκλησία (*ekklēsia*) 一词用来指教会时, 并不总是含有完全相同的含义, 就是再自然不过的了。在新约圣经中, 耶稣是第一个使用 ἐκκλησία (*ekklēsia*) 这个词的人, 耶稣用它来形容聚集在祂身旁的人群 (太十六 18), 这些人公开地承认耶稣是他们的王, 并接受神的国的原则。它是弥赛亚的 ἐκκλησία (*ekklēsia*; 教会), 真正的以色列。后来, 因着教会的扩张, 这个词就获得多种不同的含义。地方上的教会在各处被建立起来, 这些教会也被称为 ἐκκλησία (*ekklēsia*), 因为它们基督独一的、普世性的教会的彰显。这个词最重要的用法如下:

¹ Hort, *The Christian Ekklesia*, p. 7.

A. Ἐκκλησία (*ekklēsia*; 教会) 一词最常用来指在某个特定地点的信徒圈子, 也就是地方上的教会, 无论这些信徒是否集合在一起举行崇拜。一些经文含有额外的观念, 即他们是被招聚在一起的 (徒五 11, 十一 26; 林前十一 18, 十四 19、28、35), 而另一些经文则没有这种附加的观念 (罗十六 4; 林前十六 1; 加一 2; 帖前二 14, 等等)。

B. 在一些案例中, 这个词是指家庭中的教会 (*domestic ekklesia*), 在个别信徒家中的教会。似乎在使徒时代, 一些富有或者有重要地位的人, 经常在自己的家中留出一个大房间供敬拜神之用。我们可以在以下经文中发现这种用法: 罗马书十六章 23 节; 哥林多前书十六章 19 节; 歌罗西书四章 15 节; 腓利门书 2 节。

C. 如果蒂申多夫 (Tisschendorf) 的文本读法是正确的 (现在一般将其视为理所当然的), 那么这个词至少有一次是用单数形式来指一群教会, 也就是犹太、加利利和撒玛利亚各处的教会。有这种用法的经文就是使徒行传九章 31 节。自然, 这里并不表示这些教会共同构成了一个组织 (*organization*), 就像我们今天所说的宗派 (*denomination*) 那样。耶路撒冷的教会和叙利亚的安提阿教会也由不同的群体组成, 并习惯性地在不同地方聚会, 这也不是没有可能。

D. 在更普遍的意义, 这个词是指用来基督的整个身体, 遍及整个世界, 包括所有以外在的方式承认基督、为了敬拜而聚集、在被指派的圣职人员带领下的教会。在哥林多前书中, 这种含义多多少少是被摆在最重要的地位上的 (林前十 32, 十一 22, 十二 28), 但是当保罗写信给以弗所人时, 他的思想中似乎也有这种观点, 尽管在那封书信中, 他强调的重点在于教会是一个属灵的生机体 (尤其可以参考弗四 11~16)。

E. 最后, 这个词最全面的含义是指信徒所组成的整个身体, 无论是在天上的还是在地上的, 一切在过去已经、以及在未来会称基督为主、在属灵上与基督联合的人。这种用法主要出现在保罗写给以弗所人和歌罗西人的书信中, 最常见的是在以弗所书中: 以弗所书一章 22 节, 三章 10、21 节, 五章 23~25、27、32 节; 歌罗西书一章 18、24 节。

我们应当谨记, “Church”、“Kerk” 和 “Kirche” 这几个名称并不是源自单词 ἐκκλησία (*ekklēsia*; 教会), 而是源自单词 κυριακή (*kyriakē*), 意指“属主的”。这些词强调, 教会是神的产业。τὸ κυριακόν (*to kyriakon*) 或 ἡ κυριακή (*hē kyriakē*) 这个名称首先是指教会聚集的地方。这个地方被视为属主之地, 也因此被称为 τὸ κυριακόν

(*to kyriakon*)。但这个地方本身是空的，并没有真正成为 τὸ κυριακόν (*to kyriakon*; 属主的)，直到教会为敬拜的缘故聚集时。因此，这个词被转移到教会身上，指神的属灵的建筑。

3. 圣经中用来指称教会的其他用词

圣经中包含好几个特指“教会”的象征性称呼，分别强调教会的某种特殊层面。教会被称为：

A. 基督的身体。今天，一些人似乎要将这个称呼视为新约圣经教会的完整定义，但它的目的并非为此。这个词不仅被套用在普世教会（弗一 23；西一 18），更用来指单独的教会（林前十二 27）。它强调教会的合一性（unity），无论是地方上的教会还是普世的教会，尤其强调教会的合一是生机的合一，教会这个生机体和耶稣基督之间有生命的关联，以基督为教会荣耀的头。

B. 圣灵的殿或神的殿。哥林多教会被称为“神的殿”，圣灵居住在其中（林前三 16）。在以弗所书二章 21~22 节，保罗提到信徒渐渐长大成为“主的圣殿”，靠着主同被建造，成为“神借着圣灵居住的所在”。这个名称被套用在将来理想的教会上，也就是普世的教会。彼得说信徒是用来建造“灵宫”的活石（彼前二 5）。这个关联清楚地表明，彼得想到的是圣殿。这个象征强调教会是圣洁的、是不可侵犯的。圣灵的内住赋予教会一种尊贵的特性。

C. 在上的耶路撒冷，或新耶路撒冷，或天上的耶路撒冷。这三种描述方式在圣经中都可以找到（加四 26；来十二 22；启二十一 2，与第 9、10 节比较）。在旧约圣经中，耶路撒冷被形容为神的居所，神住在二基路伯之间，神象征性地在那里与祂的百姓相会。新约圣经明显将教会视为旧约圣经耶路撒冷的属灵对应体，因此将同样的名字套用在教会身上。根据这种描绘，教会就是神的居所，在这里神的百姓被带到与神的相交之中；尽管这个居所仍然有一部分是在地上，但是它实际上属于属天的领域。

D. 真理的柱石和根基。圣经中只有一处经文将这个名称套用在教会身上，即提摩太前书三章 15 节。它显然指一般的教会，因此也可以用来指教会的每一部分。这个比喻是表明，教会是真理的守护者、真理的堡垒、真理的捍卫者，以抵挡神国度的一切仇敌。

二、教会教义的历史

1. 宗教改革之前的教会论

A. 教父时期。使徒教父 (Apostolic Fathers) 和护教士 (Apologetes) 一般将教会描述为“圣徒相通” (*communio sanctorum*)，即神所拣选作为自己产业的子民。作出区分的必要性起初并不是非常明显。但是早在第二世纪后半叶，就已经出现可觉察到的改变。异端的兴起，迫使人们列举真教会的特征，好叫人知道何为真正的大公教会。这种趋势将人们的注意力集中在教会的外在表现上。教会逐渐被视为一种外在的体制，由使徒的直接继承人担任主教、治理教会，独占真正的使徒传统。人们相当强调教会的大公性 (*catholicity*)。地方上的教会并非被视为许多彼此分割的单元，而是被视为同一个普世教会的不同部分。教会的日益世俗化和腐败逐渐引发一些反应，并导致不同教派兴起的趋势，例如第二世纪中叶的孟他努主义 (*Montanism*)，第三世纪中叶的诺洼天主教主义 (*Novatianism*)，第四世纪初的多纳徒主义 (*Donatism*)，他们都以教会成员的圣洁作为真教会的标记。早期教父在与这些教派 (*sectaries*) 进行斗争的过程中，越来越强调教会的主教制 (*episcopal institution*)。居普良 (*Cyprian*) 以成为第一个发展出完整主教制教义的人著称。居普良认为，主教才是使徒真正的继任者，由于他们所作的类似于献祭的工作，就赋予主教祭司的特性。这些人共同形成了一个团体，称为主教团 (*episcopate*)，如此就构成了教会的合一。因此，教会的合一是基于主教的合一。那些不服从主教的人，就等于放弃教会的相交，同时也放弃了自己的救恩，因为教会之外没有救恩。奥古斯丁对教会的看法并不是完全前后一致的。他与多纳徒主义者的辩论，迫使他更深入地思考教会的性质。一方面，奥古斯丁证明自己是一个预定论者 (*predestinarian*)，他认为教会是选民的集合，圣徒的相通 (*communio sanctorum*)，选民拥有神的灵，因此以真爱为特征。最重要的事情是成为这样的教会里有生命的成员，而不只是在外在意义上的成员。但另一方面，奥古斯丁是教会的圣职人员 (*Church-man*)，至少在一般层面上，他持守居普良的教会观。真教会就是大公的教会，借着主教的传承，使徒的权威得到延续。教会是神恩典的受托者 (*depository*)，借着圣礼将恩典分赐给信徒。如今的教会是一个混合体，真信徒和假冒者都占有一席之地。在与多纳徒主义者辩论的过程中，奥古斯丁承认，真信徒和假冒者虽然都是在教会里，但是其意义却不相同。奥古斯丁也为罗马天主教对教会和神的国的定义铺好了路。

B. 中世纪。经院神学家们很少谈到教会。由居普良和奥古斯丁发展出的教义体系是相当完整的，仅需要少许的润饰和涂色，就可完成最后的发展阶段。罗马天主教历史学家奥腾（Otten）说：“中世纪的经院神学家接管了这个体系，并且传递给他们在天特会议之后出现的继任者；他们当初怎样领受这个体系，也在同样的条件下传递它。”²有几个要点也凑巧得到了进一步的发展。但是，尽管教会论没有得到更多的发展，教会本身实际上却发展成一个关系越来越密切的团体，有严密的组织和绝对的等级制度。这种发展的种子已经存在于居普良的教会观和奥古斯丁所描述的教会的某一层面里。这位伟大教父另一个更基本的观念——认为教会是圣徒相通（*communio sanctorum*）——大致受到忽视，因此一直保留在一种休眠状态。这并不是说经院神学家完全否认属灵的要素，只不过是它没有将它当得的显赫地位归给它。他们的强调非常明确，即教会是一种外在的组织或体制。圣维克托的休格说，教会和国家是神所设立的两种权力，用来统治祂的百姓。两者在体制上都是君主制（*monarchical*），但是教会拥有更高的权力，因为教会服务于人的救恩，而国家仅仅为人类提供暂时的福祉。君王或皇帝是国家之首，但教皇是教会之首。教会中拥有明确权利和责任的人可以分成两类：神职人员（*clerics*）和俗家教友（*laics*）；前者指致力于服事神的人，他们形成一个群体；后者是由来自生活中每一个领域的普通民众所组成，他们构成另一种完全独立的等级。教皇的教义循序渐进得到了发展，直到最后实际上成为一种绝对的君主制（*monarch*）。这项教义的发展在很大程度上乃是借助于一种观念，也就是天主教教会是神在地上设立的国度，因此罗马的主教教区也是一个地上的国度。将有形的、有组织的教会等同于神的国，这种观念具有影响深远的后果：(1) 它要求一切事情都必须受教会的控管：家庭和学校、科学和艺术、商业和工业，等等。(2) 它涉及一种观念，即救恩的一切祝福都需要借助于教会的法令（*ordinances*），尤其是借着圣礼才能传递给人。(3) 它导致教会逐渐世俗化，因为教会开始更多地关注政治，而非罪人的救恩，教皇最后宣称自己有权管辖世俗的统治者。

² Otten, *Manual of the History of Dogmas*, II, p. 214.

2. 宗教改革时期和宗教改革之后的教会论

A. 宗教改革时期。改教家与罗马天主教对教会的观念分道扬镳，但是在一些具体细节上，在改教家当中也存在差异。路德完全不支持这种无误的、等级式的教会观，他也否认教会中存在特殊的祭司职分，由他们透过圣礼分赐救恩。他将教会视为由相信基督之人所构成的属灵相通，并且恢复了信徒皆祭司的圣经观念。路德维护教会的合一性，但区分出教会的两个层面，一个是有形的（visible），另一个是无形的（invisible）。他谨慎地指出，这不是两个教会，而是同一个教会的两种不同层面。无形教会并不是通过主教和枢机主教的统治，也不是通过教皇的领导而成为有形教会，而是单单借着宣讲圣道和执行圣礼。他承认有形教会中总是会包含由真信徒和假冒者组成的混合体。然而，为了反对罗马天主教主张教会有权统治国家的观点，路德走向了另一个极端，实际上使教会除了圣道的宣讲之外，在所有其他的事务上都必须听命于国家。重洗派人士对路德的立场非常不满，坚持教会只能由信徒组成。在很多情况下，他们甚至嘲笑有形教会和恩典的媒介。此外，他们要求教会和国家要完全分离。加尔文和改革宗神学家认同路德的观点，一致认信教会在本质上是圣徒的相通（*communio sanctorum*）。然而，他们并不像路德宗人士那样，试图主要在教会的客观法令中寻求教会的合一和圣洁，例如：圣职（offices）、圣道、圣礼，而是主要在信徒的主观相交中寻求教会的合一和圣洁。他们也将教会区分为有形教会和无形教会，尽管在方法上有稍许不同。此外，他们发现，真教会的标记，不仅包括忠心地宣讲圣道和正确地施行圣礼，也包括忠心地执行教会纪律。但是甚至连加尔文和十七世纪的改革宗神学家，在某种程度上也促进了教会从属于国家的观念。然而，与当时所知的路德宗教会相比，他们所设立的教会治理形式，使教会具有更大程度的独立性和权柄。尽管路德宗和改革宗神学家都努力维护有形教会和无形教会之间的正确关联，其他人则忽视了这一点。尽管十七世纪的苏西尼派和亚米念主义确实有提到无形教会，但在实际生活中却把它忘得一干二净。前者仅仅将基督教视为一种可以接受的教义，后者主要使教会成为一种有形的社群，并追随路德宗教会，将执行惩戒纪律的权利交给国家，只为教会保留了宣讲福音和劝诫教会成员的权利。另一方面，拉巴第派和敬虔主义者则表现出漠视有形教会的倾向，试图寻找一个单单由信徒组成的教会，对于具有良善和邪恶混合体的体制化教会，他们则表现出漠不关心的态度，并试图在一些秘密集会（conventicles）中寻求造就。

B. 十八世纪和十八世纪以后。在十八世纪，理性主义的影响力也将它的魔爪伸入到教会论里。理性主义对信仰的事不感兴趣，对教会缺乏热情，将教会与其他的人类社团放在同等水平上。它甚至否认基督有意建立公认意义上的教会。循道主义对理性主义作出了敬虔主义式的回应，但是循道主义并没有为教会论的发展作出任何贡献。在一些案例中，循道主义乃是通过鄙视现存的教会来找到力量，而在其他一些案例中，它又企图使自己适应于这些教会的生活。对施莱马赫来说，教会在本质上是基督教的社群、是被一灵所感的信徒组成的身体。他觉得有形教会和无形教会的区分没有什么用处，认为教会的本质在于基督徒团契的精神。神的灵越能深入到基督徒的主要群体里，分歧就会越少，这些分歧也会越发失去其重要性。立敕尔用国度和教会之间的区分代替有形教会和无形教会之间的区分。他将国度视为由神的百姓组成的社群，是以爱为动机来行动的社群，而将教会视为同一个社群，是为了敬拜而聚集的社群。因此，“教会”之名仅限于一种外在的组织，它只有一种功能，也就是敬拜；这种功能仅仅是为了使信徒能更好地认识彼此。这种观点当然与新约圣经的教导相去甚远。它马上导致当代自由派的教会观，仅仅将教会视为一种社交中心，人所建立的机构，而非神的栽种。

进深研究问题

教会历史是从五旬节那一天开始的，还是在五旬节之前已经开始？

如果教会的历史是从五旬节之前开始的，那么五旬节之前的教会和五旬节之后的教会有何不同？

耶稣在马太福音十八章 17 节提到的教会是什么教会？

奥古斯丁是将作为属灵生机体的教会等同于神的国，还是将作为外在制度的教会等同于神的国？

罗马天主教强调教会是一种外在的组织，你会如何解释这一点？

改教家们为什么不坚持教会必须完全独立于国家之外？在这方面，路德和加尔文的观点有何不同？

苏格兰产生了哪些有关教会的争论？

英格兰和苏格兰对教会有许多不同的看法，该如何解释？

理性主义是如何影响教会论的？

如今教会所面临的最大威胁有哪些？

系统神学

第五部分 教会论与恩典的媒介

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 302-319.

Innes, *Church and State*.

Cunningham, *Historical Theology*, two volumes.

Hauck, *Real-Encyclopaedie*, Art. *Kirche* by Koestlin.

《教理史》(*Histories of Dogma*)，尤其是哈纳克(Harnack)、席贝格(Seeberg)、谢尔顿(Sheldon)与奥腾(Otten)的作品。

第2章

教会的性质

一、教会的性质

1. 罗马天主教的观念

早期的基督徒说到教会是圣徒的相通 (*communio sanctorum*), 尽管他们尚未将这件事情完全想明白, 但这种说法已经将教会的本质 (essence) 具体表达出来。但是, 甚至早在第二世纪末, 因着各种异端的兴起, 何为真教会的问题已经迫使早期基督徒关注教会作为外在体制的某些特征。从居普良的时代到宗教改革时期, 人们日益不断地透过教会之外在的、有形的组织来寻找教会的本质。教父们认为, 大公教会包含了基督教会一切真正的分支, 通过外在的、有形的合一连结在一起, 而连结的纽带则在于主教团 (college of bishops)。随着时间的推移, 教会作为一个外在组织的观念变得日益突出。人们越来越强调教会的等级组织, 并且随着教皇的设立, 一块房顶石也被加在这个组织之上。罗马天主教现在将教会定义为: “所有已经受洗、承认同样的信仰、参与同样的圣礼、受合法的牧者管理、在地上服在同一个有形元首之下的会众。” 他们在教导的教会 (*ecclesia docens*) 和聆听的教会 (*ecclesia audiens*) 之间作出区分, 前者指 “由负责治理、教导、造就的群体所构成的教会”, 后者指 “由受教导、受管制、领受圣礼的群体所构成的教会”。在最严格的意义上, 构成教会的并不是聆听的教会, 而是教导的教会。后者直接享有教会荣耀的属性, 而前者只是间接地以这些属性为装饰。天主教乐意承认教会具有无形的一面, 但宁可保留 “教会” 这个名称来称呼信徒组成的有形相通。他们经常提到 “教会的灵魂”, 但是对于这个词的确切含义, 却没有一致的看法。狄凡 (Devine) 将 “教会的灵魂” 定义为 “蒙召

相信基督、借着超自然恩赐和恩典与基督联合的人所构成的群体”。¹ 然而，卫墨斯在“教会的灵魂”里找到“构建基督教会、并使教会成员能够达到他们最终目标的一切属灵的、超自然的恩典”。他说：“我们一般所谓的灵魂，是指一种赐生命给身体并使其肢体能够执行它们独特功能的普遍原则（*pervading principle*）。而属于‘教会灵魂’的则有：信心，所有的人都达到同样目标的共同志向，在上位者无形的权威、成圣的内在恩典、超自然的美德和恩典的其他恩赐。”² 前一位作者在一些够资格的人身上寻找教会的灵魂，而后者则将教会的灵魂视为一种遍及一切的原则，有点像人里面的灵魂。但无论罗马天主教如何乐于同意，但他们实际上绝不会承认，所谓的“无形教会”在逻辑上先于有形教会。莫勒（Möhler）说：“天主教教导：有形教会是最早的，之后才有无形教会；有形教会生出了无形教会。”这意味着，教会在成为 *communio fidelium*（信徒的相通=信徒的群体）之前，她已经是 *mater fidelium*（信徒之母）。然而，穆勒承认，在某种意义上，“内在教会”（*the internal church*）先于“外在教会”（*the exterior church*），也就是说，在某种意义上，直到我们先归属于“内在教会”，我们才可能成为“外在教会”中有生命的成员。他在《象征主义或教义分歧》（*Symbolism or Doctrinal Differences*）一书中讨论这两者之间关系的整个话题。³ 他强调有形教会等同于基督：“因此，就这里采用的观点来看，有形教会就是神的儿子自己，在人间以人的样式永远地彰显自己，不断地得到更新，永远地轻健壮——即永恒的道成肉身，正如圣经中所记载的，甚至信徒也被称为‘基督的身体’。”⁴

2. 希腊正教的观念

希腊正教对教会的看法与罗马天主教有密切的关联，然而在一些重大要点上，两者是不同的。希腊正教不承认罗马天主教是真教会，而是将此荣耀归属于自己。如果只有一个真教会，那个真教会就是希腊正教。尽管希腊正教比罗马天主教更坦率地承认教会具有两种不同的层面，有形的和无形的，它仍然将强调的重点放在作为外在机构的教会之上。它并没有在她作为圣徒群体的教会来寻找教会的本质，而是在自身所保留的主教制等级制度（*Episcopal hierarchy*）找到教会

¹ Devine, *The Creed Explained*, p. 259.

² Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, p. 103.

³ 第五章，尤其是 XLVI-XLVIII 段。

⁴ Möhler, *Symbolism or Doctrinal Differences*, p. 59.

的本质，同时拒绝罗马教皇的权威。希腊正教仍然维护教会的无误性，但这种无误性仅属于众主教，因此是属于教会会议和大会。盖文（Gavin）说：“身为无形教会，她承载着神的恩赐和能力，致力于将人类转化成神的国。身为有形教会，她是由认信同样的信仰、遵守同样的习俗、使用有形的恩典媒介的人组成的。”与此同时，希腊正教也拒绝一个观念，即“有一个无形的或完美的教会，由不同的基督徒群体所形成的不同组织、并称自己为‘教会’的，都是属于这个教会，是它部分的、不完整的化身”。教会是“一个实际的、有形的、可见的实体，而不是一种未实现的或不可能实现的理想”。⁵

3. 更正教的观念

宗教改革总的来说反对罗马的形式主义（externalism），具体来说，也反对它的外在教会观（external conception of the Church）。宗教改革再次将这个真理摆在最重要的地位上：我们不能在教会的外部组织中寻找教会的本质，而是应当在作为圣徒相通（*communio sanctorum*）的教会中寻找。对路德和加尔文来说，教会仅仅是圣徒的群体，也就是那些相信基督并在基督里成圣的人所构成的群体，他们乃是以基督为首，与祂联合的人。这也是改革宗信仰告白所采取的立场。例如，《比利时信条》说：“我们相信并承认一个大公或普世的教会，她（教会）是由真信徒所组成的圣洁群体，他们都盼望在耶稣基督里得救，被祂的血洗净，并靠着圣灵成圣、受圣灵的印记。”⁶《第二瑞士信条》表达出同样的真理，它说，教会是“从世界中被宣召、被召集出来的真信徒所组成的群体；是众圣徒的相通，也就是由那些在救主耶稣基督里，靠着圣灵的话，真正认识、正确敬拜并服事真神的圣徒所组成的，他们借着信心，与神借着基督白白赐下的一切美善恩典有分”。⁷《威斯敏斯特信仰告白》从拣选的角度来定义教会，它说：“无形的大公教会或普世教会，是由过去、现在与将来在教会的元首基督之下所召集而成为一体的选民总数所构成的。这教会就是那充满万有者的配偶、身体和丰盛。”⁸普世教会，也就是存在于神计划中的教会，只有在历史进程中逐步实现，才被视为由选民所构成的整个身体，也就是在时间的进程中被呼

⁵ Gavin, *Greek Orthodox Thought*, pp. 241-242.

⁶ 第27条。

⁷ 第十七章。

⁸ 第二十五章。

召得永生的选民。但是，实际在地上存在的教会，是被视为圣徒的群体（community of the saints）。被如此看待的不是只有无形教会，有形教会也一样。它们并非两个教会，而是一个教会，因此只有一个本质。两者在本质上都是圣徒的相通（*communio sanctorum*），但无形教会是神所看到的教会，单单由信徒构成的教会，而有形教会是人所看到的教会，由所有承认基督的人以及他们的儿女所构成，因此也被判定为圣徒的团体。有形教会中可能、也总是包含未重生之人——教会中可能既有麦子、又有稗子——但不会容忍公然的非信徒和邪恶之人。保罗的书信是写给实体教会（empirical churches）的，而他毫不犹豫地称他们为“圣徒”，同时也坚持要求他们除去邪恶之人和挑衅之人（林前五章；帖后三 6、14；多三 10）。教会形成一个以基督为首的属灵统一体。它乃是被一灵所感，也就是基督的灵；它宣认同一种信仰，共享同一种盼望，服事同一位君王。教会是真理的堡垒，以及代表神向信徒传递一切属灵祝福的机构。作为基督的身体，教会命定要反映出神在救赎之工中所彰显的荣耀。理想意义上的教会，也就是神要它成为的教会，也必将成为信心的对象，而非知识的对象。正如信条中所写的：“我信圣而公之教会。”

二、教会的多面性

论及教会，我们必须考虑几种区分。

1. 争战的教会与得胜的教会之间的区分

当代的教会是一个争战的教会，也就是说，她蒙召要参与、也实际上参与一场神圣的战争。当然，这意思并不是说教会必须在自我毁灭式的、自相残杀的争斗中耗尽力气，而是说她有义务进行一场持续不断的争战，抵挡一个以各种形式显明的为充满敌意的世界（无论是在教会内还是在教会外），并抵挡一切属灵的黑暗权势。教会不可能将一切时间都花费在祷告和默想上，无论这些有多么重要、有多么必要，教会也不可能悠闲、平静地享受自己的属灵产业。教会必须竭尽所能地参与她的主的争战，在一场攻守兼备的战役中争战。如果地上的教会是争战的教会，在天上的教会则是得胜的教会。在天上，刀剑要被象征得胜的棕榈枝所替换，争战的呐喊要转为得胜的凯歌，十字架要被冠冕所取代。斗争已经结束了，战争已经得胜了，圣徒要与基督一同作王，直到永永远远。教会在这两种阶段中的存在状态，反映出她在天上的主的降卑与升高。罗马天主教不仅提到教会是争战的教会和得胜的教会，它也是受苦的

教会。根据他们的观点,这个教会还包括如今已经不在地上、但尚未进入天国的喜乐,如今在炼狱中净化残余罪恶的信徒。

2. 有形教会与无形教会之间的区分

这意味着神的教会一方面是有形的,另一方面是无形的。据说路德是第一个作这种区分的人,但是其他的改教家也认识到这一点,并将它应用在教会上。这种区分并未总是得到恰当的理解。改教家的对手们经常控告他们,说他们教导有两个分开的教会。路德提到一种包含在“有形教会”(visible *ecclesia*)中的“无形小教会”(invisible *ecclesiola*),或许是招致这种指控的理由。但是路德和加尔文都强调,当他们提及有形教会和无形教会时,他们的意思都不是指两个不同的教会,而是指耶稣基督唯一的教会的两种不同层面。“无形”这个词有许多不同的解释,可以适用于:(A)得胜的教会;(B)理想的或已完成的教会,在时代末了的教会就是这样的教会;(C)万国和各地的教会,人不可能看到的教会;(D)遭迫害之时隐藏起来的教会,被剥夺了圣道和圣礼的教会。对于在地上的人来说,得胜的教会是无形的,这无疑是正确的;加尔文在他的《基督教要义》中也认为,得胜的教会乃是包含在无形教会之中,但这区别主要是为了将得胜的教会应用在争战的教会上。一般来说,改革宗神学也是如此应用的。它强调,地上的教会既是有形的又是无形的。这教会之所以被称为无形的,因为她本质上是属灵的,而她属灵的本质是肉眼无法辨识的;也因为人不可能正确无误地判断出谁属于无形教会、谁不属于无形教会。信徒与基督的联合是一种奥秘的联合;使基督与信徒联合的圣灵,构成了一种无形的纽带;而救恩的祝福,例如重生、真正的回转、真信心、与基督的属灵相通,都是无形的、是肉眼无法看到的;——然而这些事物构成了教会真正的样式(*forma*)(理想的特征)。我们应当按照这种意义来理解“无形”一词,从宗教改革时期有形教会和无形教会之间区分的历史渊源就可以明显看见。圣经将某些荣耀的属性归给教会,并且将教会描绘为救恩和永恒祝福的媒介。罗马天主教将这些套用在作为外在体制的教会身上,尤其套用在代表性的教会(*ecclesia representativa*)上,或套用在作为救恩祝福分配者的等级制度上,并且将一种以人为媒介的祭司制度放在神与祂子民的中间,因此忽略了、实际上是否认了神与祂子民之间无媒介的、直接的相通。这是改教家们试图根除的谬误,他们强调,圣经所描述的拥有上述荣耀的教会,并不是指作为外在体制的教会,而是指作为耶稣基督属灵身体的教会,她目前在本质上是无形的,尽管她在有形教

会中有一种相对的、不完美的体现，而且在时代的尽头，无形教会命定要拥有一个完美、有形的体现。

无形教会很自然地采用一种可见的形式。正如灵魂适应于身体，并通过身体表达自己，无形教会也是如此，无形教会并非仅仅由灵魂构成，而是由拥有灵魂和身体的人构成，因此无形教会必然采用一种可见的形式，并借着外在组织表现自己。教会在基督徒的认信和行为中、在圣道和圣礼的施行中、在外在的组织和治理中，都成为有形的。麦克弗森说，借着区分无形教会和有形教会，“更正教主义试图在罗马教会魔法般的、超自然的形式主义观念，与狂热和宗派性的唯灵主义过度贬低一切外在仪式的观念中间，寻找合适的途径。”⁹ 尽管有形教会和无形教会都可以被视为普世性的，但这两者并非在任一方面都是互相对应的，谨记这一点是非常重要的。一些属于无形教会的人，有可能从来没有成为有形教会组织中的成员，例如：在临终时回转的宣教对象，和其他暂时被排除在教会之外的人，例如因为犯错而暂时被排除在有形教会的团契之外的信徒。另一方面，可能会有未重生的孩童或成年人，尽管他们口里承认基督，归属于作为外在组织的教会，但却没有在基督里的真信心；而这些人，只要他们仍然处在这种状况中，就不属于无形教会。在《威斯敏斯特信仰告白》中，可以找到有关无形教会和有形教会极佳的定义。

3. 作为生机体的教会与作为体制的教会之间的区分

这种区分不应当被视为和前一种区分等同，但人们有时会这么做。这是一种适用于有形教会的区分，使人注意到教会——被视为一个有形的身体——的两种不同层面。¹⁰ 有人认为，只有在教会的职分、圣道和圣礼的施行与某种形式的教会行政上，教会才会变成有形的，但这种观点是错误的。即使所有这些事情都不存在，教会在相交生活上，在信徒的信仰告白上，在他们联合起来反对世界的行动上，仍然是有形可见的。尽管我们强调我们目前所讨论的区分是一种在有形教会内的区分，但是我们不应当忘记，教会作为一个生机体，和教会作为一个体制（也被称为 *apparitio* 和 *institutio*），它们的属灵基础都在无形教会。然而，尽管这两者的确是同一个有形

⁹ McPherson, *Chr. Dogmatics*, p. 417.

¹⁰ 参 Kuyper, *Enc. III*, p. 204; Bavinck, *Geref. Dogm. IV.*, p. 331; Ten Hoor, *Afscheiding of Doleantie*, pp. 88 f.; Doekes, *De Moeder der Geloovigen*, pp. 10 f.; Steen, *De Kerk*, pp. 51 ff.

教会的两种不同层面，两者之间仍然存在重要的差异。教会作为生机体是指信徒的相通（*coetus fidelium*），信徒借由圣灵的纽带联合在一起；而教会作为体制是指信徒之母（*mater fidelium*），一种救恩媒介（*Heilsanstalt*），要使罪人回转、使圣徒得到成全的代理机构。教会作为生机体，乃是以圣灵恩赐的形式存在：在其中，各样的恩赐和天赋变得明显，也被用在主的工作中。另一方面，教会作为一个体制，乃是以建制形式存在，并透过神所设立的圣职人员和媒介来运作。在某种意义上这两者是对等的，然而两者之间也有某种的从属关系。作为体制或组织的教会（信徒之母）是实现最终目标的媒介，这个目标是在作为生机体的教会中找到的，即信徒的群体（信徒的相通）。

三、教会的不同定义

由于教会是一个多面体，自然可以从多个角度为教会下定义。

1. 从选民的角度来定义

根据一些神学家的观点，教会是选民构成的群体（选民的相通〔*coetus electorum*〕）。然而，这个定义容易引发误解。它只适用于理想的教会，也就是存在于神的理念中的、将会在时代尽头完成的教会，却不适用于现在就可以经历到的实体。拣选包括了属于基督身体的所有人，无论这些人现在是否与基督的身体有实际的关联。但是那些尚未出生的、仍然不认识基督的、在教会范围之外的选民，仍然不能说是真正地（*realiter*）属于教会。

2. 从有效呼召的角度来定义

为了避免前一种定义所引发的异议，按照属教会之人的某种主观属灵特征这个视角来定义什么是教会，逐渐变成惯例，尤其是从有效呼召或信心的视角，要么是在拣选之外加上这种特征的名称，要么是用它来代替拣选。因此，教会被定义为：神的灵选召出来的选民的集合（蒙召之选民的相通〔*coetus electorum vocatorum*〕），蒙有效呼召之人所构成的整体（蒙召之人的相通〔*coetus vocatorum*〕），或甚至是更常见的，信徒的群体（信徒的相通〔*coetus fidelium*〕）。前两种定义被用来指教会无形的本质，但没有表明教会也拥有有形层面的这个事实。最后提到的定义，则表明教会无形层面的事实，因为信心会通过信仰认信和行为表现出来。

3. 从洗礼和认信的角度来定义

从洗礼和认信的角度来看,教会一直被定义为:已经受洗并宣认真信仰的人所组成的社群;或者指承认真信仰的人与他们的儿女所组成的社群。很容易看出,这是根据教会的外在表现形式所作的定义。加尔文将有形教会定义为“散布于世界的一群人,他们宣告自己敬拜独一神和基督,借着洗礼表明开始信仰;借着领受圣餐宣告在真理和爱心上的合一,愿意共同持守主的道,并履行基督为传讲圣道而设立的职分”。¹¹

四、教会与神的国

1. 神的国的观念

神的国主要是与末世有关的概念。在圣经中,“国度”的基本观念不是在基督里重建的一种神权统治国度——本质上这是以色列国——如同前千禧年主义者所宣称的;它也不是一种新的社会状况,被基督的灵所充满,人可以透过外在的手段实现,例如,良善的法律、文明、教育、社会改革,等等,如同现代主义者要我们相信的。在圣经中,神的国度的主要观念是借着圣灵的重生大影响,在罪人心中所设立的、被罪人承认的神的统治,并且向罪人保证一切无法估算的救恩祝福——这种统治,原则上是在地上实现的,但是直到耶稣基督有形有体的、荣耀的再来之时,它才能达到最高峰,而在目前是以一种属灵的、无形的方式实现的。耶稣把握住这种末世论的观念,使它在自己的教导中占据重要地位。耶稣清楚地教导,这个国度目前是以属灵的方式实现的,且具有普世性的特征。此外,耶稣本人用前所未见的方式促成国度的实现,并大大增加国度的今世祝福。同时,耶稣也提出一种有福的盼望——国度将在外在的荣耀中显现,并带来救恩的完美祝福。

2. 历史上对“国度”的看法

在早期教父的看法里,神的国、至高的善,主要被视为一种将来的实体,是教会目前发展的目标。他们当中有一些人将神的国度视为弥赛亚在将来的千禧年的统治,尽管历史并未证明一些前千禧年主义者的夸大之辞,说早期教父当中有许多千禧年主义者。奥古斯丁将国度视为现今的实际,认为国度就是教会。对他来说,国度

¹¹ Calvin, *Institutes* IV.i. 7 = 《麦种基督教要义》, 766 页。

主要与敬虔而圣洁之人等同，也就是作为信徒群体的教会；但是奥古斯丁所使用的一些表达方式似乎表明，他也认为国度已经体现在主教制的组织教会之中。罗马天主教坦率地将神的国等同于他们等级制度的组织，但是改教家们转回到一个观点，即在当今的时代，神的国等同于无形教会。在康德、尤其是在立敕尔的影响下，神的国被剥去其宗教的特性，被视为一个有多重目标的伦理国度。它在目前经常被定义为一种被引进到社会中的新原则，注定要借由社会中的一切关系来改变社会，或者被定义为人类的道德机构，透过发自内心的动机的行动来改变社会，因为爱是创造的终极目标。

3. 神的国与无形教会

尽管神的国与无形教会在某种程度上是等同的，然而，我们也应当对两者进行仔细的区分。神国的公民身分和无形教会的成员身分都是同等地由重生来决定的。在神的国度里，却不在作为耶稣基督奥秘身体的教会之中，是不可能的。与此同时，也可以这区分两种视角：从一种视角称信徒为国度，从另一个视角称信徒为教会。信徒在基督里、以基督为自己的统治者，透过他们与神的关系，构成了一个国度；也透过从世界中分离出来，将自己献给神，彼此具有生机地联合在一起，构成一个教会。作为一个教会，信徒蒙召作神的器皿，预备并引进事物的理想秩序；作为一个国度，信徒代表这种理想的秩序在他们当中的初步实现。

4. 神的国与有形教会

由于罗马天主教坚持不加区分地将神的国等同于教会，他们的教会宣称自己有权柄和司法权管辖生活的每一个领域，例如，科学和艺术、工业和商业、社会组织 and 政治组织。这是一种完全错误的概念。因着认为教会是一个生机体的错误观念，一些改革宗基督徒主张，基督教学校协会、为学习基督教原则并将其应用到生活中所成立的青年人或老年人的志愿组织、基督教劳工工会、基督教政治组织，都是教会作为生机体的外在表现，这也是错误的，因为这会再次将它们带到有形教会的领域之下，并直接受教会圣职人员的直接管理。很自然地，这意思不是说教会对这些组织没有任何责任。然而，这的确意味着，这些组织是神国度的彰显，在神的国度中，许多基督徒群体试图将神国度的原则应用到生活的每一个领域。同样，有形教会和国度在某种程度上也许是等同的。有形教会当然可以说是归属于神的国，是神国度的一部

分，它甚至是国度势力最重要的、有形的体现。作为实现神国度的手段，它与无形教会的特性有分（两者原为一）。和有形教会一样，神的国也同享罪恶的世界给它带来的不完全。这一点十分清楚地体现在麦子和稗子的比喻与鱼网的比喻中。就有形教会是建立和扩展神国度的工具来说，有形教会当然是从属于神的国度的，是通往最终目标的途径。神的国度可以说是一种比教会更加广阔的观念，因为国度恰恰是致力于完全掌控生活中的每一种表现形式。它代表着神在人所致力的每一个领域中的统治。

五、在不同时代中的教会

1. 在族长时期

在族长时期，信徒的家庭构成了宗教的聚会。敬虔的家庭最能代表教会，由家中的父亲担任祭司。那时根本不存在定期的崇拜，尽管创世记四章 26 节似乎暗示一种公开地呼求神的名。神的儿女和人的儿女之间也存在区分，而且后者逐渐占上风。在洪水时期，教会透过挪亚的家得蒙拯救，特别是借着闪的后裔得到延续。而当真宗教差不多要再次消亡的时候，神就与亚伯拉罕立约，赐给他割礼的印记，将他和他的后裔从世界中分别出来，使他们成为神自己特殊的百姓。到摩西时代，族长们的家庭仍然是真信仰的真正宝库，对耶和华的敬畏和对上主的服事都在其中得到了保存。

2. 在摩西时期

出埃及之后，以色列百姓不仅组成一个国家，也组成神的教会。他们的生活因各种习俗制度而变得丰富，不仅仅是家庭礼拜或部落的信仰，而是整个国家的宗教，都借着这些制度得到表达。教会在当时尚未成为一种独立的机构，但已经在以色列的国家生活中获得一种体制性的存在。它所采用的独特形式是“教会—国家”（Church-State）的形式。我们不能说两者融合在一起。在国家的范围中，民事与宗教上各有独立的功能和各种机构。但与此同时，整个国家又构成教会；教会仅限于在以色列国的界限内，尽管外邦人可以进入教会，被并入到以色列国里。在这个时期已经有高度发展的教义，已知的宗教真理的数量逐渐增加，对真理的认知也更加清楚。对神的敬拜，连最微小的细节也得到规范，这种敬拜也大多是礼仪性和仪式性的，并且是集中在单一的中央圣所里。

3. 在新约圣经时期

新约圣经教会和旧约时期的教会在本质上是一个教会。至于教会的本质属性，两者都是由真信徒组成的，而且单单由真信徒组成。它们的外在组织，都代表一种良善和邪恶的混合体。然而，耶稣基督完成的工作带来了多项重要的改变。教会从以色列的民族生活中分离出来，成为一个独立的机构。与此相连，教会的民族界限也被打破了。在此之前原本是民族性的教会，如今已显出普世性的特征。为了实现普世扩张的理想，教会必须成为宣教的教会，将救恩的福音带到世上的万国。此外，过去仪式性的敬拜已经让位给一种更加属灵的敬拜，这种敬拜与新约圣经更大的特权是一致的。

前面的描述是在一个假设上进行的，即教会既存在于旧约时代，也存在于新约时代，而且在本质上是同一个教会，尽管两者在公认的制度和治理方式上有差异。这与我们信仰告白的教导是一致的。《比利时信条》在第27条提到：“教会既然从世界开始就有，并且一直存到世界的终了；这一点从基督是永远的王就可以明显看见；如果没有祂的臣民，祂就不可能是王。”《海德堡要理问答》也与此完全一致，它在主日第21日说：“神的儿子，借着祂的灵和祂的话，从世界开始直到末了，在全人类当中为自己招聚、护卫、保守一个以真信仰联合的教会，是为了永生而蒙拣选的。”正如在前面所指出的，教会在本质上是信徒的群体，这个群体从旧约时代的一开始就存在，一直延续到今日，并将持续在地上存在，直到世界的末了。在这一点上，我们无法赞同前千禧年主义者的观点，他们在引发分歧的时代主义的影响下声称，教会纯粹是新约圣经的体制，直到五旬节那一日圣灵浇灌下来时，教会才开始形成，而在千禧年开始之前，教会将要从地上除去。他们喜欢将教会定义为“基督的身体”，这是新约圣经典型的名称，但他们似乎忘记，教会也被称为“神的殿”和“耶路撒冷”，这很明确是具有旧约圣经风味的名称（参：林前三16~17；林后六16；弗二21；加四26；来十二22）。我们不应当对一个明显的事实视若无睹，即“教会”（希伯来文 *קָהָל*〔*qāhāl*〕，在《七十士译本》翻译为 *ἐκκλησία*〔*ekklēsia*〕）这个名称，在旧约圣经中反复用来指以色列国（书八35；拉二65；珥二16）。在中英文的圣经译本中，旧约圣经将原文翻译为“聚集”、“集会”、“会众”，而新约圣经将它翻译为“教会”，这个事实可能在这点上引发了误解；但是事实仍旧是：在旧约圣经和新约圣经中，原文都表示神百姓的聚集或集合，也因此用来表明教会的本质。耶稣一方面提到自己在未来要建立教会（太十六18），但也将教会视为已经存在的体制（太

十八 17)。司提反提到“旷野的教会”（徒七 38,《钦定本》）。在罗马书十一章 17~21 节和以弗所书二章 11~16 节,保罗清楚地为以色列与教会在属灵上的合一作证。在本质上,以色列构成了神在旧约圣经中的教会,尽管在外在体制上,旧约圣经的教会与新约圣经的教会有很大的不同。

六、教会的属性

根据更正教信徒的看法,教会的属性主要是归给作为无形的生机体的教会,其次才将教会的属性归给作为外在体制的教会。然而,罗马天主教却将教会的属性归给他们等级制度的组织。更正教提到教会的三种属性,而罗马天主教在这三种属性之外加上了第四种。

1. 教会的合一性 (UNITY)

A. 罗马天主教的观点。罗马天主教一般只承认按照等级来组织的教会 (*ecclesia*) 才是教会。这个教会乃是通过其壮观的普世组织来表现其合一性,其目标是将所有国家的教会囊括在内。教会的真正核心不在信徒身上,而在于它同心圆式的等级制度。首先,最外层的圆圈代表底层的神职人员、神父和其他较低等的神职人员;然后,较小一点的圆圈代表主教;接下来更小一点的圆圈代表大主教 (*archbishops*);最后,最小的圆代表枢机主教——整个金字塔式的等级制度,其顶峰是教皇,他是整个组织有形的元首,对其下的所有神职人员具有绝对的控制权。因此,罗马天主教在人的眼中呈现出一种非常壮观的结构。

B. 更正教的观点。更正教信徒断言,教会的合一性主要不在于教会的外在特性,乃在于教会内在的属灵特性。这是耶稣基督之奥秘身体的合一,而所有信徒都是基督身体里的肢体。这个身体只受一个元首的掌控,也就是耶稣基督,祂也是教会的君王;这身体被一灵所感,也就是基督的灵。这种合一性暗示,所有属乎教会的人都同享一样的信仰,以爱为共同纽带凝聚在一起,并且对将来有同样荣耀的盼望。相对而言,这个内在的合一性会寻求并获得外在的彰显,通过信徒口里承认和基督徒的行为,在基督里公开敬拜同一位真神,参与同样的圣礼。毫无疑问,圣经不仅断言无形教会的合一性,也断言有形教会的合一性。身体的比喻暗示这种合一性,我们可以在哥林多前书十二章 12~31 节看到这一点。此外,在以弗所书四章 4~16 节,保罗强调教会的合一性,他心中想到的显然是有形教会,因为他谈到教会中圣职人员的

委任，以及他们为了教会理想的合一所付出的一切劳苦。因着教会的合一，保罗劝告某个地方的教会要补足另一间教会的需要，而耶路撒冷会议的召开，是为了解决安提阿教会所出现的问题。罗马天主教强烈地强调有形教会的合一，并通过其等级制度的组织来表达这种合一。而当改教家们与罗马天主教分道扬镳，他们并没有否认有形教会的合一，反而维护有形教会的合一。然而，他们认为，联合的纽带不在于教会的教制组织，而在于正确地传讲圣道和正确地施行圣礼。这也是《比利时信条》的教导。¹² 我们只从中引用以下的陈述：“我们相信并承认一个大公或普世的教会，她（教会）是由真信徒所组成的圣洁群体，他们都盼望在耶稣基督里得救，被祂的血洗净，并靠着圣灵成圣、受圣灵的印记。”¹³ 借着以下的标记，我们知道何者是真教会：“是否在这教会中宣讲福音的纯正教义；是否纯正地施行圣洁的洗礼，正如基督所设立的；是否执行教会纪律以惩治罪恶；简言之，是否凡事按照神纯净的话语而行，凡与这相违背的，都当予以拒绝；并要承认耶稣基督为教会唯一的元首。这样就可以确知这是真教会，没有人有权与这教会分离。”¹⁴ 改教后时期的改革宗神学家也教导有形教会的合一，苏格兰神学总是尤其强调这一点。华尔克甚至说：“基督的真教会，彼此并列，形成独立的组织，配备独立的行政部门，这对他们（苏格兰神学家）来说似乎是完全不被认可的，除非是在非常局限的范围，为了暂时的权宜之计。”¹⁵ 近年来，这项教义在荷兰已经黯然失色，为了捍卫历史事实和现存状况，人们在某种程度上强调教会的多样性和多元化。目前，在盛行的一些讨论中，人们再次强调教会的合一性。考虑到教会目前的分裂，相当自然会产生一个问题，这些是否会妨碍有形教会的合一这个教义？在回答这个问题时，我们可以说，有些分裂，例如由地域差异或语言差异造成的分裂，完全不违背教会的合一性；但是另一些分裂，例如因曲解教义或滥用圣礼所造成的分裂，确实会破坏教会的合一。前者源自神护理式的引导，后者是由于罪的影响：使理性昏暗，错谬的权势或人的顽固；因此，教会应当努力克服这些问题。这仍然会引发一个问题，即唯一的无形教会是否应当以单一的机构来表现？很难说神的话语明确要求这一点，但历史已经证明这是不可行的，它的价值也遭到质疑。至今为止唯一一次想要用一个庞大的外在机构将整个教会联合在

¹² 第 27~29 条。

¹³ 第 27 条。

¹⁴ 第 29 条。

¹⁵ Walker, *Scottish Theology and Theologians*, pp. 97 f.

一起的企图，并未被证明能产生什么好结果，反而导致形式主义、礼仪主义和律法主义。此外，教会的多样性——更正教的主要特征——就它是神护理式的引导并借由合法的方式产生的来说，是最自然的，也非常符合分化的法则（law of differentiation）——根据这个法则，一个生机体在其发展过程中会从同质（homogeneous）演化为异质（heterogeneous）。很有可能，比起单一的外在组织，教会目前所呈现出来的多样性，可以更好、更完满地表现出教会这个生机体固有的丰富。当然，这并不意味着教会不应该努力追求更大程度的外在合一。最充分地表达出教会的合一性，永远应该是我们追求的理想。目前有一种相当有力的教会合一运动，但是，按照目前发展的态势来看，尽管这个运动无疑是源自值得称赞的动机，但它的价值仍然是相当可疑的。无论达成了怎样的外在合一，都必须是内在合一的自然表达，但是目前的运动在某种程度上是企图伪造一种外在的合一，却找不到内在的合一，忘了“任何企图统一天然差异的人造聚合物，都无法为消除聚合物内部各个分部的冲突提供保证”。只要它是以牺牲真理为代价来寻求合一，而且是乘着宗教主观主义的浪潮，它就是不符合圣经的。除非它改变颜色，并在真理上寻求更大程度的合一，否则它就无法制造真正的合一，而只能产生形式上的统一，从商业的角度来看，它可能使教会事工更有效率，但却无法提升教会真正的属灵功效。巴特表达出正确的看法，他说：“追求教会的合一性，必须在事实上等同于使基督作教会实实在在的元首和主。合一的祝福与分赐祝福的基督是分不开的，只有在基督里，我们才有合一的源头和现实，合一已经借着祂的道和祂的灵向我们启示出来，也只有借着信心，合一才能在我们当中成为实际。”¹⁶

2. 教会的圣洁性（HOLINESS）

A. 罗马天主教的观点。罗马天主教认为教会的圣洁主要属于一种外在特征。它最看重的不是圣灵透过成圣的工作在教会成员中作成的内在圣洁，而是外在的、礼仪式的圣洁。根据狄凡神父，教会的圣洁首先在于“教会的教理、教会的道德规章、教会的敬拜、教会的纪律”，在这当中，“一切都是完全的、无可指摘的，一切都有这样的本质，目的是除去邪恶和败坏，提升最尊贵的美德。”¹⁷ 只有在次要的地位上，教会的圣洁才被视为道德层面的圣洁。狄哈伯（Deharbe）神父说，教会是圣洁的，

¹⁶ Barth, *The Church and the Churches*, p. 28.

¹⁷ Devine, *The Creed Explained*, p. 285.

“因为教会里包含所有时代的圣徒，神已经借着神迹和各样超自然的恩典证实他们的圣洁。”¹⁸

B. 更正教的观点。然而，对于教会的圣洁性，更正教信徒具有相当不同的看法。他们主张，在一种客观意义上，教会是绝对圣洁的，也就是说，是照着她是在耶稣基督里来考虑的。由于基督的中保式的公义，教会在神面前就被算为圣洁。在相对的意义，他们也认为教会具有主观的圣洁，也就是教会生活的内在法则，实际上是圣洁的，并预定要成为完美的圣洁，因此教会真的可以被称为圣徒的群体。这种圣洁首先是里面的人的圣洁，同时也表现在外在生活中的圣洁。因此，在次要的意义上，圣洁的属性也被归给了有形教会。在某种意义上，教会是圣洁的，因为教会已经从世界中被分别出来，奉献给神，并且在伦理意义上，致力于、在基督里圣洁的行事为人，并且在原则上达到了。既然地方上的有形教会是由信徒和他们的后裔组成的，他们就理当将一切公然的非信徒和邪恶之人排除在外。保罗毫不犹豫地称它们为圣徒的教会。

3. 教会的大公性 (CATHOLICITY)

A. 罗马天主教的观点。罗马天主教将“大公性”这个属性据为己有，仿佛只有它才能被称为大公教会。像所有其他的属性一样，天主教将教会的大公性应用在有形组织上。天主教宣称自己有权利被视为独一无二的、真正的、大公的教会，因为她遍布整个世界，并使自己适合于一切的国家 and 一切形式的政府；因为她从一开始就存在，也一直拥有臣民和忠心的儿女，尽管其内部的派别变化无定；因为她掌握丰盛的真理和恩典，注定要将这些分发给人们；也因为她的成员在数量上超越所有持不同意见的派别的总和。

B. 更正教的观点。更正教信徒再次将这种属性主要应用在无形教会，在更真实的意义上，无形教会远比现存的一切组织——甚至连罗马教会也不例外——更可以被称为大公教会。改教家公正地憎恶罗马天主教的傲慢自大，因为他们非法占用这个属性，只归给他们等级制度的组织，并且把所有其他的教会排除在外。更正教信徒坚持认为，首先，无形教会才是真正的大公教会，因为她包含了地上任何时代的全部信徒，无一例外；因为她使她的成员遍布世界的万邦，即福音所到之处；因为在人一生的每一个阶段中，教会都对人们施加主导性的影响。其次，他们也将大公的属性归给

¹⁸ Deharbe, *Catechism of the Catholic Religion*, p. 140.

有形教会。在讨论有形教会的合一时，我们已经很明显看到，改教家和改革宗的信仰告白都承认自己相信大公的有形教会，而迄今为止，荷兰的、苏格兰的、美国的改革宗神学家们，都曾经重申这个观点，尽管近年来一些荷兰的神学家对这项教义表示质疑。我们必须承认，这项教义呈现出许多难题，这些难题仍有待解决。要明确指出这个独一的、大公的有形教会在何处，并不是件容易的事。此外，也有人提出以下的问题：(1) 这项教义本身是否附带着一种对宗派主义的全面定罪，正如范戴克(Henry Van Dyke)博士所认为的那样？(2) 它是否意味着只有一个宗派是真教会，而所有其他的宗派都是假教会，或更好的是将有体制的教会区分为较纯正的与较不纯正的？(3) 一个地方上的教会或一个宗派，到什么地步就不再能被算是独一的有形教会中不可或缺的部分呢？(4) 一个单一的外在体制或组织对有形教会的合一必要的吗？这些问题还有待进一步的研究。

七、教会的标记

1. 总论教会的标记

A. 教会标记的必要性。如果教会只有一个，就没有必要探讨真教会的标记(marks; 或译为“记号”)了。但是当异端兴起，人们就有必要指出，要靠哪些标记才能识别出何为真教会。早期教会已经意识到这个需要，中世纪自然较少提到这个问题，但是到了宗教改革时期，人们再次感到强烈的需要。当时，现存的、独一的教会不只分裂为两大派别，而且更正教本身也分裂成许多教会和宗派。因此，人们越发感觉到有必要指出真教会的标记，以便区分何为真教会、何为假教会。宗教改革的事实本身就证明了，改教家们在不否认神会保护祂的教会的情况下，深深地意识到一个实体的教会可能走向错误、可能离弃真理、可能完全败坏。他们假设教会必须遵守的某种真理标准是存在的，并承认这个标准就是神的话。

B. 改革宗神学中的教会标记。至于教会标记的数目，改革宗神学家中间也有不同的观点。一些人只提到一个，也就是宣讲纯正的福音教义(伯撒、艾尔斯特〔Alsted〕、亚米修、海达努斯〔Heidanus〕、马瑞修)；另一些人提到两个，即纯正地宣讲圣道和正确地施行圣礼(加尔文，约翰·布林格、赞裘斯、云纽斯、戈马汝斯、马斯垂克、阿马克)；更有其他一些人则在这两者之外加上了第三种，也就是忠心地执行教会纪律(海普流斯〔Hyperius〕、马提尔〔Martyr〕、鄂新努、崔卡修、海德格、温

德林纳)。我们的信仰告白也提到这三点；¹⁹但是在提到这三项标记之后，信仰告白将它们合并为一项，并且说：“简言之，是否凡事按照神纯净的话语而行。”随着时间的推移，尤其是在苏格兰，人们在下列两者之间作出区分，即对于教会的存有（the being）来说绝对必需的特征，和只有对教会的福祉（well-being）来说必要的特征。一些人开始感觉到，无论教会纪律对教会的福祉来说有多么必要，但是说一间没有纪律的教会就完全不是教会，这种说法却是错误的。一些人甚至对正确地施行圣礼也有同样的看法，因为他们对于要将浸信会和贵格会视为假教会感到不自在。我们可以在《威斯敏斯特信仰告白》中看到同样的效果，那里提到，对于教会的存有来说，唯一必不可少的是“承认真实宗教”，它也提到其他的事情，例如：教义、敬拜、教会纪律的纯洁性，以这些作为特定教会的卓越品质，以此来衡量它们的纯洁度。²⁰凯波尔博士只承认宣讲圣道（*praedicatio verbi*）和施行圣礼（*administratio sacramenti*），将这两者视为教会的真标记，因为只有它们：(1) 是独特的，也就是说，是教会的特征，而非其他群体的特征；(2) 是工具，基督借此以祂的恩典和祂的灵在教会里运行。(3) 是教会章程的构成要素。其他群体也有纪律，但是无法被放在和这两者的同一个等级上，与它们并列。然而，我们应当谨记，凯波尔并不反对将忠心地执行纪律视为教会的标记之一。这三项标记并非总是被摆在同等地位，这无疑是真的。严格来说，正确地宣讲圣道并将圣道视为教义和生活的准则，才是真教会的一项标记。缺少这一点，教会就不会存在，并且它决定了教会能否正确地施行圣礼和忠心地执行教会纪律。尽管如此，正确地施行圣礼也是教会的标记之一。而尽管执行纪律并非仅限于教会，不是只有在教会里才能找到，然而它对维护教会的纯洁性却是绝对必要的。

2. 教会的具体标记

A. 真正地宣讲圣道。这是教会最重要的标记。尽管宣讲圣道不依赖圣礼，圣礼的执行却必须依赖圣道。正确地宣讲圣道是维护教会的重要手段，使教会能够成为信徒之母。从以下经文可以清楚看到这是真教会的特色之一：约翰福音八章 31、32、47 节，十四章 23 节；约翰一书四章 1~3 节；约翰二书 9 节。将这项标记归给教会，并不意味着教会中圣道的宣讲必须先达到完全，它才能被承认是真教会。地上的教

¹⁹ 《比利时信条》，第 29 条。

²⁰ 第二十五章，2、4、5 段。

会根本无法达到这个理想；任何教会都只能说自己拥有相对纯全的教义。一个教会在讲解真理时，相对而言也许是不纯全的，但她仍然是真教会。但是，如果教会超出了一定的界限，误解或否认真理，她就丧失了真教会的特征，成为一个假教会。当信仰的基本条款被公开否认，教义和生活不再受神的圣言所管制，就会发生这种情形。

B. 正确地施行圣礼。圣礼绝对不能离开圣道，因为圣礼本身没有自己的内涵，而只能从神的圣言得出它们的内容；圣礼事实上等于圣道的有形宣讲，因此必须由合法的话语执事来施行，并且仅限于向合格的对象——即信徒和他们的儿女——施行。否认福音的核心真理，自然会影响圣礼的正确施行；当罗马教会使圣礼与圣道分离，并赋予圣礼某种魔术式的功效，当它允许接生婆在必要的时候执行洗礼，当然就是脱离了正当的形式。正确地施行圣礼之所以是真教会的一项特征，乃是由圣礼和圣道的宣讲之间有一层不可分离的关联推论而来的，也是从以下经文推论而来的：马太福音二十八章 19 节；马可福音十六章 15~16 节；使徒行传二章 42；哥林多前书十一章 23~30 节。

C. 忠心地执行纪律。对维护教义的纯正和捍卫圣礼的圣洁来说，这是非常必要的。在纪律上放松的教会，在他们的圈子里迟早会发现真理之光已经黯淡，并且会滥用神圣的事物。因此，一个教会在地上若要竭尽全力、尽可能忠于她理想的目标，就必须努力地、勤勉地执行教会纪律。神的话坚决主张，在基督的教会里应当有正当的纪律：马太福音十八章 18 节；哥林多前书五章 1~5、13 节，十四章 33、40 节；启示录二章 14、15、20 节。

进深研究问题

Ἐκκλησία (*ekklēsia*) 一词在马太福音十六章 18 节，十八章 17 节有怎样的含义？

Κυριακή (*kyriakē*) 一词什么时候被用来指教会，如何被用来指教会？

荷兰文 “kerk” 和 “gemeente” 有何不同？它们和希腊文语词有何关联？

圣经中是否存在一些经文，无疑是用 Ἐκκλησία (*ekklēsia*) 一词来指遍布全世界的、表面上承认基督的人所构成的整体？这个词是否曾被用来指在一个共同的治理权之下的一群教会，也就是我们所说的宗派？

教会是有形的，是否仅仅在于教会的成员是有形的？如果不是，教会是有形的，主要是在于什么？

有形教会与基督之间是否仅仅存在一种外在的关系？

有形教会是否仅仅享有一种外在的应许和特权？

有形教会的本质和无形教会的本质是否有所不同？

对于教会作为一个体制和教会作为一个生机体之间的区分，人们曾提出哪些异议？

罗马天主教对教会的看法和改革宗对教会的看法有怎样的本质差异？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 295-354.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Ecclesia*, pp. 3-267.

id., *Tractaat Van de Reformatie der Kerken*.

ibid., *E Voto*, II, pp. 108-151.

Vos, *Geref. Dogm.* V, pp. 1-31.

Bannerman, *The Church of Christ*, I, pp. 1-67.

Ten Hoor, *Afscheiding en Doleantie and Afscheiding of Doleantie*.

Doekes, *De Moeder der Geloovigen*, pp. 7-64.

Steen, *De Kerk*, pp. 30-131.

McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, pp. 54-128.

Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments*, pp. 1-74.

Hort, *The Christian Ecclesia*, especially pp. 1-21, 107-122.

Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 458-492.

Valentine, *Chr. Dogm.* II, pp. 362-377.

Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 259-287.

Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 357-378.

Strong, *Syst. Theol.*, pp. 887-894.

Devine, *The Creed Explained*, pp. 256-295.

Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 102-119.

Moehler, *Symbolism*, pp. 310-362.

Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, pp. 213-239.

Morris, *Ecclesiology*, pp. 13-41.

W. A. Visser't Hooft and J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*.

第3章

教会的治理

一、有关教会治理的不同理论

1. 贵格会和达秘派的观点

贵格会和达秘派（Darbyites）拒绝一切形式的教会治理，他们认为这是原则问题。根据他们的观点，一切外在的教会体制必然导致腐败，并且会造成与基督教精神相反的结果。它以牺牲神的作为为代价，抬高人为因素。它忽视神赐下的圣灵恩赐，并代之以人所设立的职分，因此提供给教会的只是人类知识的空壳，而非圣灵的生命交通。因此，他们认为组建有形教会不仅是不必要的，而且是有罪的。因此，教会的职分被人完全忽略，而在公共崇拜中，每个人仅仅随从圣灵的感动。在这些教派中变得明显的这种倾向，清楚证明了神秘主义的酵，也必须被视为对英国国教中的等级制度和形式主义产生的反动。在美国，一些贵格会人士经常按立牧师，他们的敬拜仪式也和其他的教会非常相像。

2. 伊拉斯塔斯体制

这是以伊拉斯塔斯（Thomas Erastus, 1524-1583）的名字命名的。伊拉斯塔斯派（Erastians）将教会视为一个社群（society），其存在和形式来自国家所制订的规章。教会中的圣职人员（officer）仅仅是圣言的教导者或宣讲者，除非从国家官员那里获得授权，他们没有任何权利或权势来管理教会。治理教会、执行纪律和开除教会会籍都是国家的职务。教会的谴责就是民事的刑罚，尽管其执行是交托给教会中合法的圣职人员。这个体系已经被应用在英格兰、苏格兰和德国（路德宗教会）。它与耶

耶稣基督是教会之首的基本原则相冲突，也不承认一个事实：在起源、主要对象、所行使的权力和此权力的施行上，教会和国家都是不同且彼此独立的。

3. 圣公会的体制

圣公会信徒认为基督是教会的元首，已经将教会的治理权直接地、完全地委托给一个教士团或主教团，作为使徒的继任者；基督设立这些主教成为一个分开的、独立的、自我接续的教团。在这种体制中，信徒群体（*coetus fidelium*）绝对不能参与教会的治理。在最初的几个世纪中，这就是罗马天主教采用的体制。在英格兰，这个体制与伊拉斯塔斯体制结合在一起。但是圣经并没有授权这样一种分开的、由高等神职人员组成的教团，他们拥有与生俱来的任命权和管辖权，因此都不代表一般的会众，他们的职分也绝不是来自会众。圣经清楚地表明，使徒职分不具有永久性。使徒确实形成一种明显不同的、独立的等级，但治理和处理教会事务并不是他们的特殊工作。他们的职责是将福音带到未曾听闻福音的地区，建立教会，然后从会众中指派其他人来担负治理这些教会的职责。到了第一世纪末，使徒职分已经彻底消失了。

4. 罗马天主教的体制

这是主教制带出的逻辑结论。罗马天主教的体制假装自己不仅是使徒的继任者，而且是彼得的继任者，认为彼得在使徒中具有最高的地位，因此彼得的继任者是基督特别的代表。罗马教会在本质上是一种绝对的君主制，受一位无误的教皇所统管，教皇有权裁定并制订教会的教义、敬拜和行政。在教皇之下，有较低的阶层和教团，他们被赋予特殊的恩典，他们的职责是治理教会，严格地向他们的上司和罗马教宗负责。在教会的治理上，民众没有任何的发言权。这种制度也与圣经相抵触：罗马体制是建立在一个基础上，即彼得有至高的权位；但圣经完全不承认这一点，而且显然承认民众在处理教会事务上有发言权。此外，罗马天主教宣称，从彼得的时代直到今日，有一个不曾间断的继任统绪，这显然与历史不符。从释经学和历史的角度来看，教皇体制都是站不住脚的。

5. 会众制 (CONGREGATIONAL SYSTEM; 或译为“公理制”)

这种体制也被称为独立制 (independency)。根据这种观点, 每一个教会或全体会众都是完整的教会, 独立于所有其他的教会之外。在这种教会中, 治理权完全落在教会成员的手中, 他们有权管理自己的事务。圣职人员仅仅是本地教会的工作人员, 被指派作教导和执行教会中的事务, 但是除了拥有作为教会成员的治理权之外, 没有其他的治理权。如果认为不同教会的彼此相通是有利的 (有时候会有这种情况), 这种团契相通就会体现为教会会议, 以及地区或省级的会议, 这当然是考虑到这些教会的共同利益。但是这种联属的身体所采取的行动, 被认为只是谘询式的和宣告式的, 它们对任何特定的教会都不具有强制力。这种“民众治理” (popular government) 的理论, 使教会职事的职分完全取决于百姓的行动, 这显然与我们从圣经上学到的不符。此外, 这种认为每一个教会都独立于所有其他教会的理论, 无法体现基督教会的合一, 而且具有一种使教会解体的果效 (disintegrating effect), 为教会治理中的各种专制武断开启了一扇大门。地方教会的一切决定都无法上诉。

6. 国家教会制 (NATIONAL-CHURCH SYSTEM)

这种制度也被称为合议制 (Collegial system) (它取代了辖域制 (Territorial system)), 是在德国——尤其是由普法夫 (C. M. Pfaff, 1686-1780) ——发展出来的, 之后被引进荷兰。这种制度继续设想, 教会是一种志愿的联合组织, 等同于国家。个别的教会或教会群体, 仅仅是同一个国家教会的分支。教会的原始权力属于一个国家性的组织, 这个组织有权管辖地方上的教会。这恰恰是长老制的反转, 根据长老制, 教会的原始权力属于由会长老组成的合议会 (consistory; 或译“小会”)。辖域制认为国家拥有与生俱来的权利, 可以改革公共崇拜、判定关于教义和行为上的纠纷, 并召开会议, 而合议制仅将监管权当作一种与生俱来的权利归给国家, 而将所有其他的权利 (也就是国家插手教会事务的权利), 视为教会以默许的方式或借着正式的条约授予国家的权利。这个体制完全不理睬地方教会的自主权 (autonomy), 忽视地方教会自治的原则, 也忽视地方教会直接对基督负责的原则, 这会引发形式主义, 并透过一些形式上的、地理上的界线, 捆绑一个表面上是属灵的教会。这种类似于伊拉斯塔斯体制, 自然最能符合今天的极权主义国家观念。

二、改革宗或长老会体制的基本原则

改革宗教会不认为，他们的教会治理体制在每一个细节上都是由神的话决定的，但是他们确实断言，其一切的基本原则都直接源自圣经。他们并未宣称，在每一个细节上都具有神圣权柄（*jus divinum*），而是宣称这个体制大体上的基本原则具有神圣权柄，并且非常乐意承认，这个体制的许多细节都是根据权宜之计和人类的智慧决定的。从这点可以推论说，尽管教会的总体结构必须严格地维护，但其中的一些细节可以透过适当的教会程序来改变，这是基于慎重的缘故，例如教会的总体益处。以下是最基本的一些原则。

1. 基督是教会之首，也是教会一切权柄的来源

罗马教会认为，维护教皇是教会之首这项教义是最为重要的。而改教家们主张并捍卫的立场，与罗马天主教的主张完全相反，改教家们认为基督是教会唯一的元首。然而，他们没有彻底避免一个危险，即或多或少地认为国家的权柄高于教会。因此长老会和改革宗教会随后必须打另外一场战争，也就是为耶稣基督的元首身分（*Headship*；或译为元首权）作战，抵挡国家毫无根据的侵害。这场战事首先从苏格兰开始，之后扩展到荷兰。这场战事乃是对抗外在的权势，例如：教皇、国家或国王，因为他们都宣称自己是有形教会的元首；这个事实清楚地表明，参与这场战争的人，是特别致力于确立并维护这个立场，即基督是有形教会唯一合法元首的人，因此基督是教会独一、至高的立法者，教会唯一的君王。很自然地，他们也承认，基督是无形教会“具有生机的”（*organic*；或译为有生命的）元首。他们意识到这两者是不可分离的，但是，既然教皇和国王都不能宣称自己是无形教会具有生机的元首，这点并不真的是争议的要点。华尔克向苏格兰的教师们致敬说：“他们的意思是，基督才是教会真正的君王和教会的元首；教会是一个有形的组织，基督透过祂的律例、典章、神职人员、一切的能力来统治它；正如大卫或所罗门真正地、按照字面地统治旧约的圣约子民。”¹

圣经教导我们，基督是万有的头／元首：祂是宇宙之主，不仅仅是因为祂是三位一体的第二位格，更是因着祂的中保职分（太二十八 18；弗一 20～22；腓二 10～11；启十七 14，十九 16）。然而，在一个非常特殊的意义上，基督是教会的头／元首，教

¹ Walker, *Scottish Theology and Theologians*, p. 130.

会是祂的身体。基督和教会之间有一种生命的、具有生机的关联，基督以自己的生命充满教会，以属灵的方式掌管教会（约十五 1~8；弗一 10、22~23，二 20~22，四 15，五 30；西一 18，二 19，三 11）。前千禧年主义者宣称，只有在这种意义上，基督才是教会的元首，因为他们否认我们改革宗列位先辈坚决主张的观点，那就是，基督是教会的君王，因此基督是在教会里所承认的唯一的至高权威。然而，圣经清楚地教导，基督是教会的元首，不单是因为基督与教会之间的生命关联，也因为基督是教会的立法者和君王。在具有生机和生命的意义上，基督主要是（尽管不单单是）无形教会的头——无形教会构成了基督属灵的身体。但基督也是有形教会的头，祂不仅是具有生机意义上的教会之首，更因为基督有权柄统治教会（太十六 18~19，二十三 8、10；约十三 13；林前十二 5；弗一 20~23，四 4~5、11~12，五 23~24）。基督对有形教会的元首身分，是父神因着基督的受苦所赐予祂的治理权的主要组成部分。基督的权柄体现在以下几点上：(A) 基督设立了新约教会（太十六 18），因此，与我们这个时代许多人的观点不同，它不仅仅是一种自愿的社群，以教会成员的同意为它唯一的保证。(B) 基督设立了教会必须施行的恩典媒介，也就是圣道和圣礼（太二十八 19~20；可十六 15~16；路二十二 17~20；林前十一 23~29）。在这些事务上，没有其他人有立法权。(C) 基督将教会章程和一切圣职人员赐予教会，为他们披上神圣的权威，好叫他们能够奉基督的名说话并行事（太十 1，十六 19；约二十 21~23；弗四 11~12）。(D) 当教会为敬拜而聚集，并透过圣职人员说话和行事时，基督就在教会当中。保证他们带着权威说话和行事的，正是身为君王的基督（太十 40；林后十三 3）。

2. 基督以祂君尊的圣言为媒介，执行自己的权柄

基督的统治并非在各个方面都与地上的君王类似。基督不是靠武力统治教会，而是在主观方面借着祂在教会中运行的灵，并在客观方面借著作为权柄标准的神的圣道来治理教会。所有信徒都应当无条件地顺服君王的话。由于基督是教会唯一的、至高主权的统治者，唯有祂的话才算是绝对意义上的律法。因此，教会中一切的专权都是走私货。没有任何的统治权可以独立于基督之外。罗马教皇应当受到谴责，因为他宣称自己是基督在地上的代理人，实际上却取代基督，用人的发明取代基督的圣言。教皇不仅将传统放在和圣经同等的地位上，并且宣称自己在传统和圣经上是无误的诠释者，宣称他是在信仰和道德问题上坐在宝座上（*ex cathedra*）说话的。圣经

和传统也许是信仰间接或遥远的法则，但教会的教导却是信仰的直接法则，因为教皇的无误性确保了教会教导的无误。² 教皇的话就是神的话。但是，尽管基督的确借着圣职人员在教会中执行自己的权柄，这一点却不能被理解为基督将权柄转移给祂的仆人们。在每一个世代中，基督都亲自统治教会；然而，在这个过程中，基督乃是使用教会中的圣职人员当作自己的官能。他们并没有绝对或独立的权力，只拥有派生的、服事教会的权力。

3. 基督是君王，祂赐给教会权力

这里产生一个相当微妙的问题，那就是：教会权力最首要和真正的对象是谁？基督最先将这种权力赐给谁？罗马天主教和圣公会的回答是：特殊阶级的神职人员，有别于教会中的一般成员。一些杰出的长老宗神学家也持这种观点，例如卢瑟福和贝利（Baillie）。独立教派（Independents）的理论与这种观点恰好相反，他们认为教会的权力乃是授予教会全体，神职人员仅仅是作为整个身体上的一些官能。伟大的清教徒神学家欧文，采用了这种观点的修正版。近年来，一些改革宗神学家显然支持这种观点，尽管他们不接受独立教派的分离主义（separatism）。然而，还存在另一种观点，代表两种极端之间的中庸之道，这种观点似乎更值得受到偏爱。根据这种观点，基督将教会权力托付给整个教会，也就是既赐给了普通成员，也赐给了圣职人员；但是除此之外，圣职人员领受了的是更大程度的权力，以便执行他们在基督教会中相关的责任。他们同享基督赐予教会的原始权力，并且以圣职人员的身分领受直接来自基督的权柄和权力。他们不只是会众的代理人或特派员，而是会众的代表。老派的神学家们经常会说：“教会一切的权力，在主要的实践上（*in actu primo*），或在根本上，是在于教会本身；而在次要的实践上（*in actu secundo*），或者在权柄运用上，是在那些特别为此蒙召的人身上。”佛依狄、吉列士比（在他论教会仪式的著作中）、班纳曼（Bannerman）、波蒂奥斯（Porteous）、巴文克和霍志恒，基本上都采用这种观点。

² 参 Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, p. 134.

4. 为了在教会中具体执行这个权力，基督为教会提供了代议机构（REPRESENTATIVE ORGANS）

尽管基督将权力托付给整个教会，祂也为教会预备了代议机构，好叫这个权力可以按照正常的、具体的方式获得执行，这些代议机构是为维护教义、敬拜和纪律而被分别出来的。教会的圣职人员是会众借着投票选出来的代表。然而，这并不意味着他们是从会众那里领受权柄，因为会众发出的呼召只不过是证实主亲自发出的内在呼召；他们的权柄乃是从主那里领受的，他们必须向主负责。他们被称为代表，仅仅是表明他们是由会众拣选的，以担当他们的职分，这并非暗示他们的权柄是从会众那里获得的。因此，他们不是仅仅用来实现会众愿望的代理人或工具，而是治理者，他们的责任是殷勤地理解并应用基督的律法。同时，他们有义务在重要的事务上寻求会众的认可或同意，承认在整个教会里授予的权力。

5. 教会的权力主要存在于地方教会的治理机构（GOVERNING BODY）

改革宗或长老会的教会治理，其中一项基本原则是，教会的权力或权柄首先不是存在于任何教会的整体会众，仅仅是在次要意义上来自教会的会众、也派生自这个会众，而且是由地方教会的治理机构所授予的；它原始的中枢是在地方教会的法庭的合议会或小会（session），并借此转移给一些“大型议会”（major assemblies），例如：长老会系统的区会（classes）、总会（synods）或大会（general assemblies）。因此，改革宗体制尊重地方教会的自主权，尽管它始终认为，这种自主权会因为这个地方教会与同一宗派的其他教会的关联，而受到一定程度的限制，并确保地方教会能够通过其圣职人员拥有最完整的权利来治理教会的内部事务。同时，改革宗体制也坚持主张，地方教会有权利和责任，必须与具有相同认信基础的类似教会联合，为着教义、司法和行政管理的缘故，形成一个更大的组织，并恰当地规定彼此的权利和义务。这种更大的组织无疑为地方教会的自治权加上了一些限制，但是也促进了教会的增长和福祉，确保了教会所有成员的权利，更完满地表现出教会的合一。

三、教会中的圣职人员

在教会中可以区分出不同类型的圣职人员（officers；或译为教会职员）。一个非常笼统的区分是特殊的圣职人员和一般的圣职人员。

1. 特殊的圣职人员

A. 使徒。严格来说，这个名称仅适用于耶稣所拣选的十二个门徒和保罗；但是，它也可以用来指某些具有使徒功能的人，他们协助保罗的工作，被赐予使徒的一些恩赐和恩典（徒十四 4、14；林前九 5~6；林后八 23；加一 19〔？〕）。使徒具有特殊的任务，也就是为历世历代的教会奠定根基。接下来所有世代的信徒，只能通过使徒的话与耶稣基督相交。因此，他们是早期教会的使徒，他们也是现今这个时代教会的使徒。使徒具有某些特殊的条件：(a) 他们直接从神或耶稣基督那里接受委任（可三 14；路六 13；加一 1）；(b) 他们是基督生命的见证人，尤其是为基督的复活作见证（约十五 27；徒一 21~22；林前九 1）；(c) 他们意识到自己一切的教导都是源自圣灵的默示，无论是口头的教导还是书面的教导（徒十五 28；林前二 13；帖前四 8；约壹五 9~12）；(d) 他们有能力行神迹，并且在若干场合中以神迹印证自己的信息（林后十二 12；来二 4）；(e) 他们的工作蒙神丰盛赐福，作为他们的劳苦得到神认可的记号（林前九 1~2；林后三 2~3；加二 8）。

B. 先知。新约圣经也谈到先知（徒十一 28，十三 1~2，十五 32；林前十二 10，十三 2，十四 3；弗二 20，三 5，四 11；提前一 18，四 14；启十一 6）。显然，说话造就教会的恩赐在这些先知身上大大得到发展，他们有时候也被用来作为揭开奥秘并预言未来事件的工具。这种恩赐的第一部分在基督教会中是永存的，改革宗教会清楚地承认这个恩赐（先知讲道〔*prophesyings*〕），但是这个恩赐的最后部分具有一种灵恩的（*charismatic*）、暂时性的特性。他们与一般的牧师不同，因为他们是在特殊的灵感（*special inspiration*）之下说话。

C. 传福音的。除了使徒和先知，圣经也提到“传福音的”（徒二十一 8；弗四 11；提后四 5）。腓利、马可、提摩太和提多都属于这一类。我们对这些传福音的人了解不多。他们伴随并协助使徒，有时被差派出去执行特殊的使命。他们的工作是讲道和施洗，但是也按立长老（多一 5；提前五 22），执行教会纪律（多三 10）。他们的权柄似乎比一般的牧师更广，有时候甚至高于一般的牧师。

2. 一般的圣职人员

A. 长老。在教会的一般圣职人员中，*πρεσβύτεροι*（*presbyteroi*，长老）或 *ἐπίσκοποι*（*episkopoi*，监督）是最为重要的。前者简单的意思就是“年长的”（*elders*），也就是长者，后者的意思是“监督”（*overseers*）。*πρεσβύτεροι*（*presbyteroi*，长老）一词

在圣经中用来指老人，指称某一等级的圣职人员，与在犹太会堂行使职责的人类似。作为对职分的特指，这个名称逐渐消失，甚至被 ἐπίσκοποι (*episkopoi*, 监督) 一词所取代。这两个词经常交换使用 (徒二十 17、28; 提前三 1, 四 14, 五 17、19; 多一 5、7; 彼前五 1~2)。Πρεσβύτεροι (*presbyteroi*, 长老) 最先是在使徒行传十一章 30 节提到的，但是，当保罗和巴拿巴去耶路撒冷的时候，这个职分显然已经广为人知了，它的存在甚至先于执事职分的设立。最后，在使徒行传第五章的 οἱ νεώτεροι (*hoi neōteroi*, 少年人 [编按：见徒五 6]) 一词，似乎表明这些职分与 πρεσβύτεροι (*presbyteroi*, 长老) 的不同。使徒行传经常提到这些词 (十四 23, 十五 6、22, 十六 4, 二十 17、28, 二十一 18)。有可能长老或监督的职分最先是在犹太人的教会中设立的 (雅五 14; 来十三 7、17)，不久以后，外邦人的教会中也开始设立这两个职分。另外几个名称也被用来称呼这些圣职人员，即：προϊστάμενοι (*proïstamēnoi*, “治理的”，罗十二 8; 帖前五 12); κυβερνήσεις (*kybernēseis*, “治理事的”，林前十二 28); ἡγούμενοι (*hēgoumenoi*, “引导的”，来十三 7、17、24); 和 ποιμένες (*poimēnes*, “牧师”，弗四 11)。这些圣职人员显然要照管主托付给他们照顾的羊群。他们必须供应、管理、保护羊群，有如神的家本身。

B. 教师。长老原来显然不是教师。起初并不需要专门的教师，因为那时有使徒、先知、传福音的。然而，διδασκαλία (*didaskalia*, 教导/教训) 逐渐与监督的职分有越来越密切的关联；但是即使是在那个时候，教师并未立即构成专门的圣职人员。保罗在以弗所书四章 11 节的陈述，即升上高天的基督赐下“牧师和教师”，是当作同一个类别提到的，清楚地表明这两者并非构成两类不同等级的圣职人员，而是具有两种相关功用的同一类圣职人员。提摩太前书五章 17 节提到“那劳苦传道教导人的”长老，而根据希伯来书十三章 7 节，ἡγούμενοι (*hēgoumenoi*, “引导的”) 一词也是指教师。此外，保罗在提摩太后书二章 2 节督促提摩太，必须把这职分指派给忠心能教导别人的人。随着时间过去，有两种情况造成必须区分只受托治理教会的长老或监督，以及那些同时蒙召作教导的人：(1) 使徒过世后，异端兴起且日益加增，那些蒙召教导之人的职责就越发艰巨，且需要受特别的装备 (提后二 2; 多一 9); (2) 由于做工的得工价是应当的 (那些从事话语职事的人——这是一种要求他们投注所有时间的全面性的任务——从其他工作中被释放出来，好叫他们能够更加专心地致力于教导的工作)。在写给小亚细亚的七间教会的书信中，被称为 ἄγγελοι (*angeloi*, 使者) 的，很可能是指那些教会中的教师或传道人 (启二 1、8、12、18, 三 1、7、14)。

现今在改革宗的圈子里，传道人与长老一同治理教会，但是除此之外，也要传讲圣道和施行圣礼。为了治理教会，传道人和长老一起制订必要的规章。

C. 执事。除了 *πρεσβύτεροι* (*presbyteroi*, 长老), 新约圣经也提到 *διάκονοι* (*diakonoi* (执事, 腓一 1; 提前三 8、10、12))。根据流行的观点, 使徒行传第六章 1~6 节含有设立执事职分的相关记录。然而, 一些现代学者质疑这一点, 他们认为, 使徒行传第六章提到的执事职分, 要么是一种一般的职分, 结合了长老和执事的功用; 要么仅仅是一种为特定目的而暂时设立的职分。他们让我们注意到, 这七个被选出来的人当中有几位——例如腓利和司提反——显然从事教导的工作; 而在安提阿教会为耶路撒冷的穷人所募集的款项, 乃是被交付到长老手中。使徒行传十一章 30 节完全没有提到执事, 如果执事是以一种独立的职分存在, 他们自然会是接收款项的人。然而, 使徒行传第六章确实可能是指执事职分的设立, 因为: (1) 在使徒行传第六章所叙述的事件之前, *διάκονοι* (*diakonoi*) 这个名称总是用来指一般意义上的仆人, 之后随着时日的推移, 开始被人用来指那些从事怜悯和慈善工作的人, 并且逐渐专门用于这个意思。唯一可以被指定为这个用法的理由, 就见于使徒行传第六章。(2) 那里提到的七个人, 他们被赋予的职责是恰当地分配因信徒之爱 (*ἀγάπη* (*agapē*)) 所带来的馈送, 圣经经常在其他地方使用 *διακονία* (*diakonia*) 一词更具体地描述这种职事 (徒十一 29; 罗十二 7; 林后八 4, 九 1、12、13; 启二 19)。(3) 如同使徒行传第六章提到的, 对这种职分的要求是相当严格的, 在这方面, 与提摩太前书三章 8~10、12 节提到的要求相符。(4) 一些反对者认为, 执事的职分是到后期才发展的, 大概是监督的职分出现的时候; 但我们很难认同这种有趣的观点。

3. 圣职人员的蒙召和就职仪式

我们应当区分特殊圣职人员 (例如使徒) 的呼召和一般圣职人员的呼召。前者以一种不寻常方式、从神那里直接领受呼召, 后者则通过一般的方式、透过教会居间蒙召。我们更关注一般圣职人员的蒙召。

A. 一般圣职人员的蒙召。这是双重的呼召:

(1) 内在呼召。有时候人们会以为, 教会职分的内在呼召主要是在于神赐下的一些超自然的迹象, 表明某人蒙召了——某种的特殊启示。但这是不正确的。相反, 内在呼召主要是在于神所赐下的一些相当寻常的、护理式的迹象, 尤其包括三件事: (a) 意识到被催逼从事神国度中的某种特殊工作, 这是因为爱神和神的事业; (b) 确信自

己至少在某种程度上、在理智层面和属灵层面上，能够胜任自己所寻求的这个职分。

(c) 经历到神清楚地为实现这个目标铺路。

(2) 外在呼召。这种呼召乃是通过教会的媒介临到人的。这个呼召不是教皇发出的（罗马天主教），也不是主教或主教团发出的（圣公会），而是由地方上的教会发出的。教会中的圣职人员和一般的会众都可以参与这种呼召。教会圣职人员在这个呼召的过程中具有主导地位，但不完全排除会众，这一点从以下经文来看是很明显的：使徒行传一章 15~26 节，六章 2~6 节，十四章 23 节。根据使徒行传一章 15~26 节，会众甚至参与在拣选使徒的过程中。在使徒时代，似乎是教会圣职人员引导会众的选择，要他们注意职分所需的必要条件，但教会圣职人员允许会众参与选择的过程（徒一 15~26，六 1~6；提前三 2~13）。当然，在马提亚的例子中，神亲自作出最终的选择。

B. 职员的就职仪式。与此相关的主要有两种仪式：

(1) 按立。这个仪式预先假设就任职分的候选人已经蒙召，并通过了考验。这是长老议会（classis）或长老团（prebytery）的一个行动（提前四 14）。赫治博士说：“按立仪式是教会的判断的庄重表达，由那些被指派的人宣达教会的判断——这位候选人乃是真正蒙神呼召，参与这个职事——借此向会众证实神的呼召。”³ 一般情况下，这种认证是执行教牧职分的必要条件。它可以简单地称为：公开承认和证实候选人蒙召担任某种职分。

(2) 按手。按立仪式伴随着按手。在使徒时代，这两件事情显然是同时发生的（徒六 6，十三 3；提前四 14，五 22）。在早期教会时代，按手显然暗示两件事情：它象征一个人被分别出来从事某种职分，以及某种特殊的属灵恩赐被授予他。罗马教会如今仍然认为按手包含这两种要素，它实际上赋予接受者某种属灵的恩典，并因此赋予它圣礼的意义。然而，更正教主张，按手仅仅是一种象征，表明一个人被分别出来，在教会中从事教牧职分。尽管他们认为按手是一种合乎圣经的礼仪，对某人施行按手礼是完全恰当的，但他们并不认为它是绝对必须的。长老教会将它当作一种选项。

³ Hodge, *Church Polity*, p. 349.

四、教会议会（The Ecclesiastical Assemblies）

1. 改革宗体制中的治理机构（教会法庭〔CHURCH COURTS〕）

改革宗教会的治理是一种教会议会体制，但其特征究竟是自下而上、还是自上而下，乃是根据这些议会是从哪个观点来考虑的。这些议会（*assemblies*）包括教会的合议会（或称小会）、长老议会或长老团（编按：或称中会、区会）、大会、和总会。合议会是由地方教会的传道人（或传道人们）和长老们组成的。长老议会是由某一个地区之内的每一个地方教会中的一位牧师和一位长老组成。然而，在长老教会中，这点稍微有些不同。在长老教会中，长老团是由其统辖范围内所有的传道人和从每一个地方教会中挑选出来的一位长老组成。大会包括从每一个长老议会或长老团选出来的等量的传道人和长老，最后，总会（在长老会的案例中）是由从每一个长老团选出来的同等数目的传道人和长老的代表所组成，而不是像人们所期待的那样，从每一个特定的大会选取。

2. 地方教会的代议政体和它的相对自主权

A. 地方教会的代议政体（*representative government*）。改革宗教会一方面与那些将教会治理权完全交给一个主教或主理长老的教会不同，另一方面，也与那些将教会治理权完全交给一般会众的教会不同。他们不相信任何独裁的统治，无论他是长老、牧师，或者是主教；他们也不相信会众治理。他们挑选治理的长老作为会众的代表，和传道人（们）一同形成地方议会（*council*）或合议会，以便治理地方教会。当使徒在他们所建立的不同教会中设立长老时，他们很可能是受犹太会堂中令人尊敬的传统所引导，而不是根据任何直接的命令。耶路撒冷教会有长老（徒十一 30）。保罗和巴拿巴在第一次宣教旅程所建立的各教会中设立长老（徒十四 23）。以弗所教会（徒二十 17）和腓立比教会（腓一 1）中显然都有长老在发挥作用。教牧书信反复提到长老（提前三 1~2；多一 5、7）。值得注意的是，经文总是以复数形式提到他们（林前十二 28；提前五 17；来十三 7、17、24；彼前五 1）。长老是会众选出来的、特别有资格治理教会的人。圣经明显是要表明，会众在挑选长老的事情上可以发表意见，尽管在犹太会堂中的情况并不是如此（徒一 21~26，六 1~6，十四 23）。然而，在最后一处经文中，*χειροτονέω*（*cheirotoneō*）一词可能已经丧失其原始含义，即借着伸手来任命，而是可能简单地指任命。与此同时，非常明显地，主亲自将这些治理

者放在百姓之上，并为他们披上必要的权威（太十六 19；约二十 22~23；徒一 24、26，二十 28；林前十二 28；弗四 11~12；来十三 17）。会众的挑选仅仅是一种外在的确认，印证主亲自发出的内在呼召。此外，尽管长老是会众的代表，长老的权威并非源自会众，而是源自教会的主。他们奉君王的名治理神的家，并且仅仅向祂负责。

B. 地方教会相对的自主权。改革宗教会的治理制度认可地方教会的自主权。这意味着：

(1) 每一个地方教会都是一个完整的基督教会，完整配备着治理教会所需要的一切。从外头强加给教会任何的行政统治，都是绝对没有必要的。不但如此，这种外在的施加与教会的本质也绝对是互相冲突的。

(2) 尽管与临近的教会可以拥有一种恰当的隶属或统一的关系，但是没有破坏地方教会自主权的任何联合。因此，最好不要将长老议会或大会说成是更高的议会，而应当将它们描述为大型的、或更大范围的议会。它们并非代表一个更高的权力，而是与合议会里固有的权力相同的权力，尽管行使这权力的尺度更大。麦基尔 (McGill) 说它们只不过是更高的、更远的法庭。⁴

(3) 这些大型议会的权威和特权并不是无限的，而是要受各小会或各合议会的权利限制。它们无权凌驾在地方教会和地方教会的成员之上，不顾合议会在教会章程上的权力；它们不可以在任何情况下干涉地方教会的内部事务。当不同的教会紧密联系，就需要以一种教会法规 (Church Order) 或治理制度 (Form of Government) 来规范彼此的权利和义务。这就规定了这些大型议会的权利和义务，但也确保了地方教会的权利。一个长老议会 (或长老团) 或大会可以简单地随己意将一些要求强加在特定的地方教会身上，这本质上是罗马天主教的观念。

(4) 地方教会的自主权会受到与它有紧密联系的不同教会之间的关系所限制，以便维护联属教会的共同利益。教会法规是每一个地方教会，通过其合议会的代表庄严签署的某种章程。一方面，这会保护地方教会的权利和利益，另一方面，也保护了联属教会的集体权利和利益。任何一个教会都无权忽视彼此同意、出于共同利益的事务。地方教会有时候甚至会被要求放弃自身的权利，以维护整体教会更大的利益。

⁴ McGill, *Church Government*, p. 457.

3. 一些大型议会 (THE MAJOR ASSEMBLIES)

A. 大型议会的圣经根据。同一个地区的众地方教会必须形成一种具有生机的联盟,在圣经中并没有明确的命令。圣经也没有为我们提供这种联合的例子。事实上,圣经将各地方教会描述为个别的实体,没有任何外在联合的纽带。与此同时,圣经所描述的教会的本质特性,似乎要求要有这样的联合。教会被描述为一个属灵的生机体,她所有的组成部分都活泼有力地彼此关联。她是耶稣基督属灵的身体,基督是教会尊贵的元首。这种内在的联合应当以某种有形的方式展现出来,而且在这个不完美的、罪恶的世界中,甚至应当尽可能将这种合一体现在相应的外在组织中,这是最自然不过的了。圣经不仅将教会说成一种属灵的身体,也将教会说成一种有形的身体,是圣灵的殿,是祭司,是圣洁的国度。这些语词,每一个都表明教会有形的联合。公理会或独立制的人,以及无宗派主义者,都忽视了这项重要的事实。目前在有形教会里存在的分歧,不应当使我们忽视一项事实,即圣经中某些经文似乎相当清楚地表明,不仅无形教会是一个统一的整体,有形教会也是一个统一的整体。Ἐκκλησία (*ekklesia*) 这个词的单数,用于比纯粹的地方教会更广义的有形教会(徒九 31〔根据目前公认的版本〕;林前十二 28,也可能包括林前十 32)。在哥林多前书十二章 12~50 节和以弗所书四章 4~16 节对教会的描述中,使徒想到的也是教会有形的合一。此外,我们有理由认为,耶路撒冷教会和安提阿教会是由若干独立的群体组成的,这些群体共同形成了某种的合一体。最后,使徒行传十五章让我们认识到耶路撒冷会议的例子。这次会议是由使徒和长老组成的,因此无法成为当代意义上的长老议会或大会的恰当范例或模式。同时,这是一个大型议会的案例,也是一个以权威说话,而不单单以顾问地位说话的大型议会的案例。

B. 大型议会的代议特性。理论上可以说,大型议会是由这些议会辖区内的所有地方教会的所有代表组成的;但是,由于教会代表的数目过于庞大,这种议会在大多数情况下是笨拙而效率低下的。为了将代表的数目降低到合适的比例,选派代表的原则也贯彻到这些大型议会里。不单是地方教会差派代表参加大会,长老议会或长老团也差派代表去参加大会。这种逐步的缩减对一个完美紧凑的体制来说是非常必要的。会众的直接代表构成会议会或小会,他们自己也选派代表出席长老议会或长老团;然后这些人也选派代表出席大会或总会。议会的范围越大,它与一般会众的距离就越远;然而,它们都不会过于遥远,以至于无法表达教会的合一性,无法维护良好的秩序,无法保持其工作的总体效能。

C. 落在这些议会管辖范围内的事务。我们应当时常谨记这些议会所具有的教会特征。正因为它们是教会的议会，因此纯粹的科学、社会、工业和政治事务等并不在它们的管辖范围之内。只有教会事务属于它们的管辖范围，例如；有关教义或道德、教会行政和纪律的事务，以及任何关乎维护耶稣基督教会的合一性和良好秩序的事务。更具体来说，它们是处理 (1) 本质上属于小议会（编按：即堂会）的管辖范围，但为了某种原因，无法在那里得到解决的事务。(2) 本质上属于大型议会管辖范围的事务，因为这些事务与一般教会有关，例如那些触及信仰告白、教会法规或教会崇拜礼仪的事务。

D. 这些议会的权力和权柄。大型议会并非代表一种比授予合议会或小会的权力更高的权力。改革宗教会不承认任何比存在于合议会里的权力更高的教会权力。与此同时，它们的权柄在程度上比堂会的权柄更大，在范围上比合议会的权柄更广。大型议会所代表的教会权力，在程度上大过堂会所代表的权力，正如十二个使徒所代表的权力，在程度上比单个使徒所代表的权力更大。十个教会必定比一个教会有更大的权柄；这是一种权力的累积。此外，这些大型议会的权柄不是仅只应用在个别的教会，而是会扩展到所有的联属教会。因此，一个大型议会所作的决定会带着巨大的分量，不能随意搁置在一边。有些人断言，这些决定只具有谘询的特征，因此没有必要执行；这种断言是独立制的酵的一种表现。这些决定是有权柄的，除非在一些案例中，清楚地声明这些决定仅仅是提供建议。这些决定对众教会具有约束力，因为它们是对律法——教会的君王基督的律法——的正确解释和应用。唯有当这些决定明显违背神的话，它们才不再对教会具有约束力。

进深研究问题

Ἐπίσκοπος (*episkopos*, “监督”) 一词在新约圣经中的含义与它之后的含义有何不同？

为什么教会中必须有一般的圣职人员？

圣经是否支持会众应当参与一部分的教会治理的观念？

主教制 (Prelatism) 有哪些主要特征？

罗马天主教的圣秩等级制度 (*hierarchy of order*) 和治权等级制度 (*hierarchy of jurisdiction*) 有何不同？

辖域制 (Territorial systems) 和合议制 (Collegial systems) 分别源自什么? 它们有何不同?

亚米念主义者采用哪种体制? 这如何影响他们的立场?

路德宗教会目前采用哪种形式的教会治理方式?

基督是教会的元首, 只在生机的意义上影响教会的圣职人员和权威, 这种观念如何?

基督的元首权 (包括祂的王权) 对教会生活、教会立场和教会治理有何重要的、实践意义上的影响?

能否说任何教会都享有绝对意义上的自主权?

改革宗的大型议会 (major assemblies) 如何有别于公理会的联合大会 (Congregational conferences) 和全体理事会 (general councils) ?

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 354-424.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Ecclesia*, pp. 268-293.

id., *Tractaat van de Reformatie der Kerken*, pp. 41-82.

Vos, *Geref. Dogm.*, V, pp. 31-39, 49-70.

Hodge, *Church Polity*.

Bannerman, *The Church II*, pp. 201-331.

McGill, *Church Government*, pp. 143-522.

McPherson, *Presbyterianism*.

Heyns, *Handbook for Elders and Deacons*, pp. 13-70.

Bouwman, *Geref. Kerkrecht*.

Rieker, *Grundsätze reformierter Kirchenverfassung*.

Hoffmann, *Kirchenverfassungsrecht*.

Lechler, *Geschichte der Presbyterial—und Synodalverfassung seit der Reformation*.

Morris, *Ecclesiology*, pp. 80-151.

Hatch, *The Organisation of the Early Christian Churches*.

SillevisSmitt, *De Organisatie van de Christelijke Kerk*.

Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*.

J. Cunningham, *The Growth of the Church*, pp. 1-77.

系统神学

第五部分 教会论与恩典的媒介

Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments*, pp. 115-161.

Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 501-534.

Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 376-410.

Wilson, *Free Church Principles*, pp. 1-65.

Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 77-101.

Devine, *The Creed Explained*, pp. 302-340.

Boynton, *The Congregational Way*.

W. A. Visser't Hooft and J. H. Oldham, *The Church and its Function in Society*.

第4章

教会的权力

一、教会权力的来源

耶稣基督不仅建立教会，也赐予教会必要的权力或权柄。基督是教会的头，不仅是生机（organic）意义上的头，也是行政（administrative）意义上的头，也就是说，基督不仅是整个身体的头，更是全体属灵国民（spiritual commonwealth）的君王。身为教会的君王，基督在自己的能力范围内为教会披戴权力或权柄。基督自己说到，教会乃是牢牢地建立在磐石之上，以至于阴间的权势不能胜过她（太十六 18）；在同一个场合，也就是祂第一次提到教会时，祂也应许要赐给教会权力，祂对彼得说：“我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑，凡你在地上所释放的，在天上也要释放”（太十六 19）。很明显，“教会”和“天国”这两个语词在这里是互换使用的。钥匙是权力的象征（参：赛二十二 15~22），通过天国的钥匙，彼得领受了捆绑和释放的权力，这似乎意味着，在教会的范围内，可以判定哪些事物是被禁止的，哪些是被容许的。¹ 彼得所作的裁定——在这里不是指哪些人，而是指一些行动——会在天上得到认可。彼得以众使徒代表的身分领受了这个权力，这些使徒有能力担任教会中的教师，成为教会的核心和根基。历世历代的教会都要受使徒的话的约束（约十七 20；约壹一 3）。基督不仅赋予彼得权力和审判的权利，也赋予所有使徒这个权利；这不仅包括行动，也包括人，这一点从约翰福音二十章 23 节可以明显看出：“你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了。”基督首先、而且是在最完整的程度上，将这种权力赐给使徒，祂也将此权力扩

¹ 参 Vos, *The Kingdom of God and the Church*, p. 147; Grosheide, *Comm. on Matthew*, in loco.

展到一般的教会，尽管是在较低的程度。教会有权将不悔改的罪人逐出教会。但是，教会可以这样做，完全是因为耶稣基督自己住在教会中，并透过使徒居间将正确的判断标准提供给了教会。基督将权力赐给整个教会，这一点从新约圣经的若干处经文中可以明显看出来：使徒行传徒十五章 23~29 节，十六章 4 节；哥林多前书五章 7、13 节，第六章 2~4 节，十二章 28 节；以弗所书四章 11~16 节。教会中的圣职人员从基督那里领受权柄，而不是从人那里获得权柄，尽管是以会众为媒介委派他们担任圣职。这意味着，一方面，他们不是通过任何行政当局获得这个权柄，因为行政当局根本无法干涉教会事务，因此无法赐予这种权柄；另一方面，他们的权柄并不是来自一般的会众，尽管他们是会众的代表。波蒂奥斯的评论是非常正确的：“长老被称为会众的代表，说明长老是会众所挑选的统治者。‘代表’这个头衔是指获得职分的方式，而非职分权力的来源。”²

二、教会权力的性质

1. 属灵的权力

教会的权力被称为属灵的权力，意思不是说它完全是内在和无形的，因为基督既统治身体又统治灵魂，祂的圣道和圣礼都是针对整个人的，执事的侍奉甚至特别涉及到物质的需求。教会的权力是一种属灵的权力，因为它是神的灵赐下的（徒二十 28），这种权力只能奉基督的名、靠着圣灵的能力执行（约二十 22~23；林前五 4），这是信徒专有的权力（林前五 12），而且只能以道德和属灵的方式执行这种权力（林后十 4）。³ 国家代表神对人外在和暂时产业的治理，而教会代表神对人内在和属灵产业的治理。前者的目的在于确保人拥有并享受外在的、公民的权利，而且经常不得使用强制力来对抗人的暴行。后者则是为了抵挡邪灵，目的是为了拯救人脱离属灵的捆绑——通过传授人真理的知识、在人的内心培养属灵的恩典，并带领人过顺服神的命令的生活。既然教会的权力是完全属灵的，就不能诉诸于武力。基督不止一次暗示，祂乃是借着属灵的权力统治祂在地上的国度，而不是透过国家政府的权力（路十二 13 起；太二十 25~28；约十八 36~37）。罗马教会忽视了这个重要的事实，他们坚持教会拥有现世的权力，下决心要掌控人们生活的每一个领域。

² Porteous, *The Government of the Kingdom of God*, p. 322.

³ Bavinck, *Dogm.* IV, p. 452.

2. 行政权

从圣经可以非常明显看到, 教会的权力不是一种独立的和至高主权式的权力(太二十 25~26, 二十三 8、10; 林后十 4~5; 彼前五 3), 而是一种 *διακονία τῆς λειτουργίας* (*diakonia tēs leitourgias*; 编按: 林后九 12, 《和合本》作“供给”), 一种行政权(徒四 29~30, 二十 24; 罗一 1), 这种权力是源自基督, 从属于基督对教会的至高权柄(太二十八 18)。这种权力的执行必须与神的话相一致, 也必须受圣灵的引导——因为基督乃是透过圣道和圣灵来统治教会——并且是奉基督这位教会君王自己的名(罗十 14~15; 弗五 23; 林前五 4)。然而, 这是一种非常真实且全面的权力, 主要是在于圣道的宣讲和圣礼的施行(太二十八 19), 判断什么可以进入神的国, 什么不可以进入神的国(太十六 19), 赦罪或不赦罪(约二十 23), 在教会中执行纪律(太十六 18, 十八 17; 林前五 4; 多三 10; 来十二 15~17)。

三、教会权力的不同类别

与基督的三重职分相关, 教会里也有三重的权力, 即: 教理权力或教导的权力 (*potestas dogmatica* 或 *potestas docendi*), 治理权或管制权 (*potestas gubernans* 或 *potestas ordinans*) (裁判或惩戒的权力 (*potestas iudicans* 或 *potestas disciplinae*) 是其分支), 和侍奉的权力或怜悯的权力 (*potestas ministerium* 或 *potestas misericordiae*)。

1. 教理或教导的权力

教会有一种与真理有关的神圣职责。教会的责任是向教会之外的人作真理的见证人, 而向教会内的人, 不仅作见证人, 而且作老师。教会必须通过以下方式执行这种权力:

A. 保存神的圣言。借着将祂的圣言赐给教会, 神任命教会为真理的宝贵存放处的看守人。尽管敌对势力反对真理, 谬误的权势随处可见, 教会却必须确保真理不会从世上消失, 确保体现这真理之受默示的书卷可以保持纯全和完整, 好叫其目的不至于被破坏, 也忠心地将神的话一代一代地传递下去。教会的重责大任是维护真理, 为真理辩护, 以抵挡一切的不信和谬误(提前一 3~4; 提后一 13; 多一 9~11)。教会并未总是留心这项神圣的职责。在上个世纪当中, 教会中的许多领袖甚至欣然接

受对圣经充满敌意的批判和攻击，并且为了圣经被贬低到一种纯粹是人的作品的水平、一种真理和谬误的混合物而感到欢喜。他们完全缺乏路德那样的决心，不会像路德一样呼喊：“你们要让神的话站立。”*

B. 圣道的宣讲和圣礼的施行。教会不仅有责任保存神的圣言，也应当在世上、在神百姓的聚集当中宣讲神的圣言，使罪人回转，并造就圣徒。教会在地上负有传福音和宣教的使命。教会的君王，披戴着天上地下一切的权柄，将大使命托付给教会：“所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗，凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（编按：太二十八 18~20）。透过教会的服事，神的儿子不断地从全人类中招聚出一个教会，也就是蒙拣选以承受永生的人。任何时代的实体教会都必须努力参与宣教工作，以积极地扩大或扩张教会；教会必须成为神从世上万国中召集选民的工具，在建造属灵圣殿的过程中不断地加添活石，而且必须不断地为得救数目的添满而努力，因为这些得救的人数最终要构成未来的理想教会，基督完美的新娘，启示录二十一章的新耶路撒冷。如果耶稣基督的教会玩忽职守，不执行这项伟大的使命，她就会被她的主视为不忠诚的。这项工作必须持续不断地进行，也必须在救主荣耀再来之前完成（太二十四 14）。为了完成这项工作，教会可以自行支配的重要手段，不是教育、不是文明、不是人类文化、也不是社会改革——尽管这一切都有次要的意义——而是天国的福音，也就是白白恩典的福音，借着羔羊的宝血所带来的救赎（无论前千禧年主义者会怎么说）。但是教会不应该只满足于不断地借着福音使罪人降服于基督；她也必须在已经归向基督的百姓的集会中，努力地宣讲圣道。在执行这项任务时，教会的主要职责并不是呼召罪人归向基督，尽管在建制良好的教会中，邀请人归向基督是必不可少的。教会的主要任务是造就圣徒，坚固他们的信心，带领他们走在成圣的道路上，从而巩固神属灵的圣殿。当保罗说基督将教导的职分赐给教会时，他心中想到的正是这一点，“为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归与一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督的身量”（弗四 12~13）。教会不应当满足于教导信心的基础原则，而应当

* 编按：这句话出现在路德的诗〈坚固保障〉中，伯克富引用的是德文原文：*Das Wort sollen Sie stehen lassen*，英文可直译作“the Word they shall leave unmoved”，或“You should let the Word stand”。由于这句话的意思很含糊，学者对它的含义有许多争论，最通用的英译干脆翻成别的意思：“That Word above all earthly powers”（中译作“主言权能无边无量”）。

加紧提升到更高的境界，好叫那些在基督里的婴孩，可以长大成人，成为满有基督身量的男人和女人（来五 11~六 3）。只有一个真正刚强的，可以牢牢地掌握真理的教会，才能成为一个大有能力的宣教机构，为主克敌制胜。因此教会的工作是一项全面的工作。她必须指出得救的道路，必须警告恶人，使他们知道自己即将到来的厄运，必须不断地借着救恩的应许鼓励圣徒，必须扶持软弱的人，鼓励胆怯的人，安慰伤心的人。为了使这些工作能够在全地和列国中进行，教会必须将神的圣言翻译成各种语言。当然，圣礼的职事必须与圣道的职事同步进行。圣礼的职事仅仅是对福音的象征性描述，它是针对人的眼睛，而非针对人的耳朵。圣经中多处经文清楚地教导教会宣讲圣言的职责，例如，以赛亚书三章 10~11 节；哥林多后书五章 20 节；提摩太前书四章 13 节；提摩太后书二章 15 节，四章 2 节；提多书二章 1~10 节。根据她的君王的清楚教导，教会绝不容许任何极权主义政府对她发号施令，告诉她必须传讲什么信息；就她传讲的信息内容而言，教会也不应当使自己顺应自然科学的要求，或顺应反映出世俗精神的文化的要求。在过去的几十年中，现代主义者就是采用这种自杀式的行为，努力调整自己的讲道，使它符合理性主义者的高等鉴别学的要求，符合生物学和心理学的要求，符合社会学和经济学的要求，直到最后，完全丧失了他们的君王托付给他们的信息。他们当中有许多人现在开始发现，《再思宣教》（*Rethinking Missions*）和腓农·怀特（Vernon White）的《新的宣教神学》（*A New Theology for Missions*）所推荐的信息，与圣经的原始信息非常不同，而且几乎不包含只有讲台能传讲的信息；正如现在发生在他们圈子里的现况，教会没有自己可以传扬的信息。现代主义者作了许多疯狂的尝试，想要为自己发现一些可以带到教会的信息，然而，他们应当寻找的是那原始的信息，并谦卑地降服在耶稣的脚前，聆听祂的信息。

C. 信条（symbols）* 和信仰告白（confessions）的构建。每个教会都应当自觉地努力认信真理。为了做到这一点，教会不只必须深入地反思真理，而且应该以条文的方式将自己所信的内容表达出来。这样做的目的是使教会的成员对自己的信仰有清楚的概念，并且将教会对教义的确切理解传递给教会外的人。因着真理在历史里遭受的扭曲，大大地提高了这样作的必要性。各种异端的兴起，必然要求人们构建各

* 编按：“Symbol”这个词来自罗马军营作为通行口令的词。从第二世纪下半叶起，就有信经流传于教会之间，称为罗马信经（Roman Creed）或罗马行政（Roman Symbols）。诵读信经成为加入教会、成为教会一份子的象征，故“symbol”也可以用来称呼信经或信条。

种信条和信仰告白，以便清楚地制订教会的信仰陈述。因着谬误的潜人，连使徒们有时候也觉得有必要更加明确地重申某些真理。为抵挡初期的诺斯底主义（Gnosticism），约翰重申了基督在世上显现的核心真理（参：约翰福音和约翰一书）；保罗重申复活的教义，因为一些人否认这项教义（林前十五章；提前一 20；提后二 17~18），也因为人们的误解而重申基督的第二次降临（帖后二章）；耶路撒冷会议不得不重申有关基督徒自由的教义（徒十五章）。很自然地，圣经中并没有信经的例子。信经并不是通过启示赐下的，而是教会反思神启示的真理所结出的果实。今天许多人厌恶信经和信仰告白，推崇一种无信条式的教会。但是，针对信经所提出的异议一点都不难反驳。信经并非像一些人所影射的那样，被视为与圣经拥有同等的权柄，更不用说高于圣经了。信经并没有加添圣经的真理，无论是透过明确的陈述或透过暗示。信经并不会对良心的自由产生不利的影晌，也不会阻碍神学的系统研究。信经也不应当被视为引发教会分裂的原因，尽管信经可能显出了这些分歧。一开始先有分裂，然后才会产生各种信经。事实上，信经在很大程度上是用来提高有形教会某种程度的合一。此外，如果一个教会不想沉默不语，它必定会发展出一个信经，无论它是成文的还是未成文的。然而，这并不意味着信经不可能被滥用。

D. 促进神学研究。教会不应当固步自封，满足于已经获得的神圣真理的知识，以及教会在信仰告白中制订的条文。教会必须更深入地挖掘圣经中的矿藏，以便阐明其隐藏的宝藏。透过科学的研究，教会必须寻求对生命之道有更深入的认识，更好的理解。这都要归功于真理——神的启示——本身，也归功于对教会未来传道人的训练。教会有义务为接下来几个世代的教师和牧师提供训练（至少要监管）。保罗对提摩太所说的话似乎暗示了这一点：“你在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人的人”（提后二 2）。

2. 治理权

治理权可以分为管制权和裁判权。

A. 管制权。“因为神不是叫人混乱，乃是叫人安静”（林前十四 33）。因此，保罗盼望教会中“凡事都要规规矩矩地按着次序行”（40 节）。这点从一个事实可以明显看出，即基督已经为教会事务的适当管制作了充分的预备。基督赐给教会的管制权柄包括以下的权力：

(1) 强制执行基督律法的权力。这意味着教会有权使基督为教会颁布的律法生效。在这一点上，罗马天主教会和更正教会之间有重大的差异。罗马天主教实际上宣称自己有权柄制订约束人良心的律法，触犯这种律法，就应当受与触犯神圣律法同等的刑罚。然而，更正教公开否认这样的权柄，而是主张教会有权执行基督这位教会君王的律法。即使如此，他们也宣称自己只有行政的权力或宣告的权力，认为：律法之所以能够约束人，仅仅是因为它有基督权柄的支持，并且除了基督所认可的谴责之外，不会发出其他的谴责。此外，他们感觉到这种强制力与他们权力的性质相冲突，也绝不能带来真正的属灵益处。教会中的所有成员都在某种程度上拥有这种权力（罗十五 14；西三 16；帖前五 11），但它却是在某种特殊程度上被授予教会的圣职人员（约二十一 15~17；徒二十 28；彼前五 2）。这种权力的服事特性（ministerial character）在哥林多后书一章 24 节；彼得前书五章 2~3 节清楚地阐明出来。

(2) 起草法典（canons）或教会法规（church orders）的权力。许多诱因促使教会制订法令（enactment）或规章（regulations），这些通常被称为法典或教会法规。这些法令不应该被视为新的律法，而仅仅是为了正确应用律法所制订的规章。为了给教会的外在体制（polity）一个明确的形式，这些规章是有必要的，以规定人们被许可在教会中担任圣职必须遵守的条款，规范公共敬拜，裁定教会纪律的恰当形式，等等。圣经规定了敬拜神的总原则（约四 23；林前十一 17~33，十四 40，十六 2；西三 16〔？〕；提前三 1~13）；但是在规范敬拜的细节中，圣经赋予教会很大的自由度。人们可以根据环境的情况采用适合自己的方法，然而，总是要谨记在心的是，应当采用最适合造就教会的方式来敬拜神。在任何情况下，教会的规章都不应当违背基督的律法。

B. 裁判权。裁判权是在捍卫教会圣洁时所使用的权力，借着接纳那些经过考验并被认可的人，并驱逐那些离弃真理或过可耻生活的人。这是特别在处理纪律问题时所使用的权力。

(1) 圣经中有关纪律的教导。在以色列人中，无意的罪可以借献祭提供赎罪，但是“明知故犯”（故意）的罪（编按：民十五 30，《和合本》作“擅敢行事”，《新译本》作“胆大妄为”）就应当受死亡的刑罚。希伯来文 חֵרֶם（herem；灭绝净尽或被奉献之物〔编按：申七 1~2〕）一词不仅是一种教会性的惩罚，也是一种民事性的刑罚。神不许未受割礼之人、淋疯病人、不洁之人进入圣所（利五~六章；结四十四 9）。以色列在丧失其民族独立以后，作为一个宗教集会的特征就变得更加显著，因此“灭

绝净尽”就仅仅是将不悔改的罪人排除在聚会之外（革除会籍），也成为执行教会纪律的手段（拉十 8；路六 22；约九 22，十二 42，十六 2）。当耶稣赐给使徒（与他们所说的话有关），也赐给总体的教会释放和捆绑的权利，可以宣告什么是被禁止的、什么是被许可的，并宣告哪些罪可蒙赦免、哪些罪不蒙赦免，耶稣就是在祂的教会中设立纪律的制度（太十六 19，十八 18；约二十 23）。也仅仅是因为基督赐给教会这个权力，教会才能够执行这个权力。新约圣经中有若干经文提到这种权力的执行（林前五 2、7、13；林后二 5~7；帖后三 14~15；提前一 20；多三 10）。哥林多前书五章 5 节和提摩太前书一章 20 节这类的经文，并不是指常规的纪律，而是指以某种特殊的方式仅仅托付给使徒执行的纪律，而且是将罪人交给撒旦，让他们暂时承受身体上的刑罚，以便拯救他们的灵魂。

(2) 纪律的双重目的。教会纪律的目的是双重的。首先，教会试图借着接纳和驱逐教会成员来执行基督的律法；其次，它的目标是确保教会成员顺服基督的律法，以提升他们的属灵造就。这两个目标都效力于一个更高的目的，那就是维护耶稣基督教会的圣洁。关于教会中患病的成员，纪律的执行首先是医疗性的，因为它的目标是治愈，但纪律也可能是外科手术式的（chirurgical），为了维护教会的健康，需要割除患病的成员。我们几乎不可能判断，执行纪律的过程是从什么时候开始的，是否会带来医治，或者生病的成员最终是否应当被移除。教会有可能成功地使罪人悔改，这当然是比较理想的结果；但是也有可能必须诉诸极端的手段，将罪人逐出教会。在执行纪律的所有时候，教会都必须估算两种可能。即使采用最极端的手段，教会仍然必须想到这是为了拯救罪人（林前五 5）。同时，我们永远必须记得，执行纪律的主要目的是为了维护教会的圣洁。

(3) 教会纪律由圣职人员执行。尽管教会中的一般成员也经常蒙召参与执行纪律的过程，但是纪律一般是通过教会的圣职人员执行，而且当纪律成为公开谴责时，只能由圣职人员执行。有两种方式会使会议（或译“小会”，即堂会）有责任处理执行纪律的事宜。(A) 按照马太福音十八章 15~17 节所表明的方式，从严格法律上的意义来说，私下犯的罪也可以成为执行纪律的原因。如果一个人犯罪得罪弟兄，被得罪的人必须告诫罪人；如果这无法产生预期的果效，他必须当着两个或三个见证人的面再次警告；如果这种做法也失败，他就必须告诉教会，教会中的圣职人员就有责任处理这件事。然而，我们应当谨记：这种方法只是为私下犯的罪规定的。公开犯罪所带来的冒犯，不能以私下的方式解除，只能公开地处理。(B) 公开的罪行会立

刻使罪人成为堂会执行纪律的对象，即使没有正式的控告，也不需要任何事先的、私下告诫的手续。公开的罪，意思不仅是指在公开场合所犯的罪，也包括侵犯公共利益的罪行，而且是对一般大众所犯的罪行。堂会甚至不应该等到有人注意到这些罪行才采取行动，而应当主动执行。对哥林多人来说，这是一件不光彩的事情，因为在他们采取任何行动之前，保罗必须呼吁他们注意他们当中的丑闻（林前五 1 起）；对别迦摩和推雅推喇教会来说，这也是不光彩的，因为他们没有斥责散布异端的教师，也没有将这些教师从他们当中驱逐出去（启二 14、15、20）。在公开犯罪的情形下，堂会没有权利等到有人提出正式的控告才去处理。堂会也没有权利要求任何到最后觉得不得不呼吁人注意此等罪行的人先私下告诫那个罪人。有关公开罪行的事宜不能以私下的方式解决。

堂会执行纪律的行动通常会经过三个阶段：(A) 小绝罚（*excommunicatio minor*），即禁止罪人领圣餐。这不是公开的，而且是在堂会一再提出告诫之后，目的是为了为了使罪人悔改。(B) 如果之前的措施没有生效，接下来是三次公开的声明和告诫。第一次是公开提及这种罪，但并不指出罪人是谁。第二次是根据长老议会的建议指出罪人是谁，但必须先取得长老议会的意见。第三次是宣布即将到来的、最终的革除会籍，以便获得会众的同意。当然，在整个过程中，堂会必须持续不断地告诫罪人。(C) 最后一步是大绝罚（*excommunicatio major*；或译为革除会籍），也就是将某人从教会的团契中剪除（太十八 17；林前五 13；多三 10~11）。纪律的执行有可能使罪人恢复原状，如果他表现出应有的悔改并承认自己的罪（林后二 5~10）。

(4) 恰当执行纪律的必要性。圣经强调恰当执行纪律的必要性（太十八 15~18；罗十六 17；林前五 2、9~13；林后二 5~10；帖后三 6、14、15；多三 10~11）。主称赞以弗所教会，因为她不容忍恶人（启二 2），别迦摩和推雅推喇的教会则被主责备，因为她们窝藏异端的教师，并容忍异教的可憎之物（启二 14、20、24）。整体上，改革宗教会在执行教会纪律这方面表现得非常杰出。他们极力强调基督的教会必须有独立的治理和纪律。路德宗教会不强调这一点。在教会治理上，他们采用伊拉斯塔斯派的体制，甘愿将严格意义上的教会纪律的执行权交在政府手中。教会仍保留执行纪律的权利，但仅仅是透过话语的职事，也就是借由对教会整体的告诫和劝勉。这个权利被交托给牧师，但他们无权将任何人从教会的相通中驱逐出去。目前，在我们周围的教会中呈现出一种放松纪律的明显趋势，片面地强调透过话语的职事改造罪人，在一些案例中，也借着与罪人进行个人接触来改变罪人，但却避免使用任何将其

逐出教会相通的手段。有一种非常明显的倾向是强调教会是大使命的代理人，但却忘记了教会首先是圣徒的集会，因此教会不应当容忍那些公开生活在罪中的人。有人说，罪人必须被召集进入教会，而不是被排除到教会之外。但是我们应当谨记，罪人必须以圣徒的身分被召集进入教会，如果罪人不认自己的罪、不努力追求圣洁的生活，他们在教会中就没有合法的地位。

3. 怜悯的权力

A. 医病的灵恩恩赐。当基督差派使徒和七十个门徒出去，祂不仅吩咐他们传讲福音，而且赐给他们赶鬼和医治各样疾病的能力（太十 1、8；可三 15；路九 1~2，十 9、17）。早期的基督徒当中，有一些人有医病和行神迹的恩赐（林前十二 9、10、28、30；可十六 17~18）。然而，这种异乎寻常的状况很快被一般状况所取代，教会开始借由寻常的媒介执行自己的工作。认为神有意要让教会中的医治恩赐延续到所有时代，这种观点是没有经文根据的。很明显，圣经中记载的神迹和神迹的记号，仅仅是用来作为神的启示的记号或凭据，神迹本身是这启示的一部分，它们的作用在于证实和确认早期传福音者的信息。因此当特殊启示的时期结束，神迹自然就终止了。罗马教会和若干教派确实宣称自己有行神迹医病的能力，但事实上并没有证据证明这种宣告。市面上流传着许多神迹医治的神奇故事，但是要让人相信这些故事，必须先证明：(1) 它们治愈的不是虚构的疾病，而是真实的疾病或身体的缺陷；(2) 它们不是指幻想的或伪装的治愈，而是指真实的治愈。(3) 这种治愈是借着超自然方法，而非使用自然的途径，无论是物理的手段还是精神的手段。⁴

B. 教会中一般的慈惠职事 (ordinary ministry of benevolence)。主清楚地教导，教会应当供应其中的穷人。主对门徒所说的话暗示了这一点：“因为常有穷人和你们同在”（太二十六 11；可十四 7）。早期教会借助于凡物公用，以确保教会中的每一个人都拥有生活的必需品（徒四 34）。使徒行传五章 6、10 节的 νεώτεροι (neōteroi, 少年人)，不无可能就是后来的执事的先驱。当希腊人中的寡妇在日常饮食上受到忽视，使徒就确保由七个有充分资格的人负责这项必要的事工（徒六 1~6）。他们要“管理饭食”，这似乎意味着他们要监管并负责穷人的饭食，或者公平地分配摆在桌上的饮食。圣经中反复提到执事和女执事（罗十六 1；腓一 1；提前三 8~12）。此

⁴ 尤其参考 Warfield, *Counterfeit Miracles*。

外，新约圣经里有多处经文强烈主张必须为穷人募捐和供应穷人（徒二十 35；林前十六 1~2；林后九 1、6、7、12~14；加二 10，六 10；弗四 28；提前五 10、16；雅一 27，二 15~16；约壹三 17）。教会在这方面的职责是毋庸置疑的。执事是被委任以这个责任重大和棘手任务的职员，要执行关于教会中一切有需要的人的基督教慈惠事工。他们必须制订方法和策略来搜集必要的款项，管理筹集到的资金，并谨慎地分发这些款项。然而，他们的职责并非仅限于提供物质的帮助。他们也必须教导并安慰穷人。在执行自己职责的时候，他们必须知道自己有责任将属灵的原则应用到一切事工中。我们有理由担心，在今天的许多教会中，教会的这种功用很不幸已经被人忽视了。有一种倾向是从一个假设出发的，即甚至连供应教会里的穷人的工作，也可以被安全地交托给国家。但是，按照这种假设来行动，教会就是在忽视一项神圣的职责，是在使自己的属灵生命遭受亏损，是在剥夺自己的喜乐——在服事遭遇穷困者的需要上所经历的喜乐——是使那些正在经历苦难、被生活的缠累所压倒、彻底灰心之人，无法享受源自基督徒的爱的属灵服事所带来的安慰、喜乐和温暖的权利，而这些照例是国家所做的慈善事工完全无法提供的。

进深研究问题

改革宗与路德宗对基督是教会元首的观念有何不同？

旧约圣经中是否包含任何迹象，说明基督是教会的君王？

什么样的教会治理体系否认或贬低基督的元首权，或基督的王权？

基督的元首权如何影响教会和国家的关系？如何影响信仰的自由和良心的自由？

认为教会的权力完全是属灵的，这个教义是否与罗马主义和伊拉斯塔斯主义一致？

对教会的权力有哪些不同的描述？高派教会（High Church men）如何高估教会的权力，低派教会（Low Church men）如何低估教会的权力？

独立制（Independents）如何看待神职人员的权柄？教会的权力如何会受到限制？

执行教会权力为要达到怎样的目标？

马太福音十八章 17 节的“教会”是什么意思？

执行纪律的钥匙所阻挡的只是罪人在教会中所享受的外在特权，还是也阻挡了罪人在基督里所享受的属灵益处？

在罗马天主教、英国圣公会、循道宗和公理会教会中，分别是谁执行纪律？如何执行？教会能否安全地抛弃纪律？

参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 425-482.
- Kuyper, *Dict. Dogm., de Ecclesia*, pp. 268-293.
- ibid., *Tractaat van de Reformatie der Kerken*, pp. 41-69.
- Bannerman, *The Church*, I, pp. 187-480; II, pp. 186-200.
- Hodge, *Church Polity*.
- Morris, *Ecclesiology*, pp. 143-151.
- Wilson, *Free Church Principles*.
- McPherson, *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, pp. 129-224.
- Gillespie, *Aaron's Rod Blossoming*.
- ibid., *On Ceremonies*.
- Bouwman, *De Kerkelijke Tucht*.
- Jansen, *De Kerkelijke Tucht*.
- Biesterveld, Van Lonkhuizen, en Rudolph, *Het Diaconaat*.
- Bouwman, *Het Ambt der Diakenen*.
- Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp.394-419.
- Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 607-621.
- Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 77-101.
- Cunningham, *Discussions of Church Principles*.
- ibid., *Historical Theology II*, pp. 514-587.
- McPherson, *Presbyterianism*.

媒介

— 序 —

家

恩典的

第1章

恩典的媒介总论

一、恩典媒介的观念

因着耶稣基督的功德，借着圣灵的运行，堕落的人从神恩典的永恒源泉获得救恩的一切祝福。尽管圣灵可以直接运行在罪人的灵魂，也确实在某种层面上如此，但圣灵在很大程度上约束自己，使用某些媒介传递神的恩典。圣经中并没有“恩典的媒介”（means of grace；或译蒙恩之道）这个词，但它却是对圣经所表明的恩典媒介的一种恰当称呼。与此同时，这个术语并不是非常明确，而且它可能含有一种远比它在神学里的一般含义更加全面的含义。教会可以被描述为最重要的恩典媒介，基督借着圣灵动工，使用教会召集选民、造就圣徒并建造祂属灵的身体。基督赐予教会各种属灵的恩赐，设立宣讲圣道和施行圣礼的职分，使教会有资格胜任这项伟大的任务，所以，这些媒介都是为了引导选民走向他们永恒的命运。但是这个语词甚至具有更广的含义。神以护理引导圣徒，无论是顺境还是逆境，也经常成为圣灵引导选民归向基督、或与基督更密切交通的途径。将神对人用来接受或继续享受圣约祝福所要求的一切——例如：信心、回转、属灵争战和祷告——也包括在恩典的媒介中，甚至也是可行的。然而，将这一切包括在恩典媒介这个语词下，既非惯例，也不是可取的做法。教会不是与圣道和圣礼并列的恩典媒介，因为教会在促进神恩典工作的能力，只在于宣讲圣道和施行圣礼。教会本身不是传递恩典的工具，除非是以圣道和圣礼为媒介。此外，信心、回转、祈祷首先是神恩典结出的果实，尽管它们可能反过来成为强化属灵生命的工具。它们并不是客观的律例，而是拥有和享受圣约祝福的主观条件。因此，最好不要跟随赫治，将祷告包含在恩典的媒介中，也不要跟随麦克弗森，他不仅将圣道和圣礼当作恩典的媒介，还加上了教会和祷告。严格来说，只有圣

道和圣礼才能被视为恩典的媒介，也就是基督在教会中设立的客观管道，基督通常约束自己使用这两个媒介来向教会传递祂的恩典。当然，圣道和圣礼绝不能与基督分离，也不能与圣灵的权能运行分离，更不能与教会分离，因为教会是神所设立来散布神恩典祝福的机构。恩典的媒介本身是没有功效的，唯有借着圣灵有效的运行，才能产生属灵的结果。

二、作为恩典媒介的圣道和圣礼的特征

由于人们可以在相当笼统的意义上说到恩典的媒介，因此有必要在专门或严格的意义上表明恩典媒介的不同特征。

1. 恩典的媒介不是一般恩典的工具，而是特殊恩典的工具，也就是除去罪、更新罪人、使罪人符合神形象的特殊恩典。神的圣言可以用最严格意义上的一般恩典中最上等的祝福，来充实生活在福音之下的人，在某些方面也确实如此；但是，这里考虑的，仅仅是在专门意义上将圣道和圣礼视为恩典的媒介。这种意义上的恩典媒介总是与神的特殊恩典——也就是发生在罪人心中的救赎恩典——的开始和渐进的运行有关联。

2. 圣道和圣礼本身就是恩典的媒介，而不是因为它们与自身之外的事物有关联。一些异乎寻常的经历，可能会强化神在信徒心中所做的工作，有时候无疑也确实如此，但是这些经历并不能构成专门意义上的恩典媒介，因为它们之所以能发挥作用，完全是因为透过圣灵的运行，并在神话语的光照下来解释的。圣道和圣礼本身就是恩典的媒介；它们的属灵功效仅仅取决于圣灵的运行。

3. 它们是神的恩典绵延不断的工具，不存在任何意义上的例外。这意味着，它们并非仅仅偶尔与神恩典的运行有关，或者或多或少偶然地与恩典的运行有关，而是神惯常指定的传递神拯救恩典的途径，因此具有永恒的价值。《海德堡要理问答》在第 65 问题问道：“我们既然是单单因着信，而在基督及其恩典上有分；那么，这信心又是从哪里来的呢？”回答：“从圣灵而来，是圣灵借着神圣福音的宣讲，在我们心里运行，使我们有信心；又借着圣礼的施行，确认这信心。”

4. 圣道和圣礼是耶稣基督教会的正式媒介。圣道的宣讲（或所宣讲的圣道）和圣礼的施行（或所施行的圣礼）是基督在教会中正式设立的媒介，圣灵借此在罪人心中造作信心并确认信心。一些改革宗神学家更严谨地限制恩典媒介的观念，他们说，圣道的宣讲和圣礼的施行仅限于有形教会，它们也预设了灵魂中已经存在新生

命的法则。薛德和达博尼都说到，圣道和圣礼是没有任何条件限制的“成圣媒介”。薛德说：“当未重生之人的世界声称自己拥有恩典的媒介，他们的意思是指在一般恩典之下使人知罪的媒介，而不是指在特殊恩典之下使人成圣的媒介。”¹ 侯尼格也区分作为恩典媒介的圣言，和包含回转的呼召、并用来呼召外邦人服事永生神的圣言。² 凯波尔博士也认为，恩典的媒介仅仅是强化新生命的手段，他说：“恩典的媒介（*media gratiae*）是神所设立的媒介，祂使用这些媒介，既是针对个人、也是针对社群，既是为我们的良心、也是借着我们的良心，来显明祂直接在我们本性中所做的再造之工（*re-creation*）。”³ 当然，在这个描述中包含了一项真理。新生命的法则是在灵魂中直接造成的，也就是说，不需要以所宣讲的圣道为媒介。但是，由于新生命的起源也包括新生和内在呼召，我们可以说，圣灵造作了新生命或信心的开端，正如《海德堡要理问答》所说的，“借着神圣福音的宣讲。”

三、历史上有关恩典媒介的观点

关于恩典媒介，耶稣基督的教会中存在相当多不同的意见。关于这一点，早期教会并没有为我们提供任何明确的观点。人们对圣礼的强调远超对圣道的强调。洗礼被相当普遍地当作使罪人重生的媒介，圣餐（*eucharist*）则凸显为成圣的圣礼。然而，随着时间的推移，一些明确的观点也得到了发展。

1. 罗马天主教的观点

尽管罗马天主教甚至将圣物和圣像也视为恩典的媒介，他们却特别挑选出圣道和圣礼。与此同时，他们并没有给予圣道应有的重视，仅仅赋予它在恩典工作中的预备意义。与圣道相比，圣礼被视为真正的恩典媒介。在逐渐发展出来的体制中，罗马教会承认一种甚至比圣礼更高等的恩典媒介。教会本身被视为主要的恩典媒介。基督在教会中，继续自己在地上的神而人者的生命，执行祂先知、祭司、君王的工作，并透过教会传递丰盛的恩典和真理。这种恩典尤其是用来将人从自然界（*natural order*）提升到超自然界（*supernatural order*）。它是一种“提升的恩典”（*gratia*

¹ Shedd, *Dogm. Theol.* II, p. 561.

² Honig, *Handboek van de Geref. Dogm.*, p. 611.

³ Kuypers, *Dict. Dogm., De Sacramentis*, p. 7（笔者的翻译）。

elevans)，一种超自然的物理能力，借着圣礼注入到天然人里面，并由圣礼本身的功效 (*ex opere operato*) 发生效用。在圣礼中，有形的记号和无形的恩典乃是不可分割地联系在一起。事实上，神的恩典被当作一种实体，包含在这些媒介之中，也借这些渠道传递出来，因此必然与这些媒介绑定在一起。洗礼使人重生，这是洗礼本身的功效 (*ex opere operato*)，但是甚至更加重要的是，圣餐将人的属灵生命提升到一种更高的水准。离了基督、离了教会、离了圣礼，就没有救恩。

2. 路德宗的观点

随着宗教改革，强调的重点从圣礼转移到了神的圣道。路德将神的圣言视为主要的恩典媒介，并将其摆在极重要的地位上。路德指出，离了圣道，圣礼就失去了意义；事实上，圣礼仅仅是有形的圣道。罗马天主教将外在的媒介和透过它们传递给人的内在恩典不可分割地联系在一起，路德并没有完全成功地纠正这个错误。路德也认为，神的恩典是某种包含在恩典媒介内的实质，不能离开恩典的媒介而获得。神的圣道本身永远是有功效的，能够在人里面产生属灵的改变，除非人在半路上放置一个绊脚石。而基督的身体和血乃是在饼和酒这两种元素的“里面、当中和下面”，因此，人们吃饼和喝酒，就等于在吃喝基督的身体和血，尽管唯有按照合适的方式领受饼和酒才能给他们带来益处。尤其是路德反对重洗派的主观化观点，促使他强调圣礼的客观性，并使圣礼的功效取决于神的设立，而非取决于领受者的信心。路德宗并非总是避开圣礼本身的功效 (*ex opere operato*) 的观点。

3. 神秘主义的观点

路德不得不与许多信奉神秘主义的重洗派争论，特别是他对重洗派观点的反应，决定了他对恩典媒介的最终观点。重洗派和改教时期、并之后其他的神秘主义派别，实际上否认了神会使用这些媒介来分配祂的恩典。他们强调，神在传递祂的恩典时是绝对自由的，因此很难想像神会与这些外在的媒介绑在一起。这些媒介终究属于自然界，与属灵世界毫无共通之处。神、或基督、或圣灵、或内在之光，直接在人心里作工，而圣道和圣礼只能用来表明或象征这种内在的恩典。这整个概念是由自然和恩典的二元式观点来决定的。

4. 理性主义的观点

另一方面，宗教改革时期的苏西尼派走过了头，朝向了另一个极端。苏西尼本人甚至并没有将洗礼视为注定会在耶稣基督教会中永存的仪式，但他的跟从者却没有走向了这种极端。他们将洗礼和圣餐视为永远有效的仪式，却仅仅将道德的有效性归给它们。这意味着，他们认为恩典的媒介仅仅透过道德的说服来运作，而没有将恩典的媒介与圣灵的奥秘运行连接在一起。事实上，当他们将恩典的媒介说成仅仅是认信的外在象征和圣礼的纪念仪式，他们就是将强调的重点更多置于人在恩典媒介中做了什么，而不是神借着恩典的媒介为人成就了什么。十七世纪的阿米念主义者和十八世纪的理性主义者也同享这种观点。

5. 改革宗的观点

尽管对重洗派的回应使路德宗信徒转向罗马天主教的观点，以绝对的方式将神的恩典与恩典的媒介绑在一起——圣公会中的高派（High Church Anglicans）也采用这种立场——但是改革宗教会则延续宗教改革的原始观点。他们否认恩典的媒介本身能够授予恩典，仿佛它们本身具有一种魔法式的能力，能够产生圣洁。神，也唯有神，是救恩的有效因。在分配和传递恩典之时，神并非与祂所指定的恩典媒介绝对绑在一起（祂一般是使用这些媒介来动工），而是根据祂自己的自由意志，使用这些恩典媒介，以达到祂满有恩典的目的。但是，尽管他们并不认为恩典的媒介是绝对必须的或不可或缺的，他们却强烈反对用纯粹偶然的和冷漠无情的态度对待这些恩典媒介，仿佛忽视这些媒介的人可以免受刑罚。神已经将它们设立为寻常的媒介，借此在罪人心中作成恩典，故意忽视它们只能带来属灵的损失。

四、改革宗恩典媒介教义的特征要素

为了正确了解改革宗的恩典媒介教义，以下几点尤其值得强调：

1. 神的特殊恩典仅仅在恩典媒介的运作范围内运行。我们必须捍卫这项真理，以抵挡神秘主义者，因为他们否认恩典媒介的必要性。神是一位有秩序的神，在施作祂的恩典时，一般是使用自己设立的媒介。当然，这并不意味着，神自己附属于祂所指定的这些媒介，缺少他们，神就无法传递祂的恩典；它仅仅意味着，神喜悦约束自己使用这些媒介，除了婴儿的情形之外。

2. 只有在一点上，也就是在新生命的植入上，神的恩典才是直接运行的，也就是说，神并没有使用这些媒介作为工具。但是，即便如此，神的恩典仍然只在恩典媒介的范围内运作，因为在引发出新生命和喂养新生命的过程中，恩典的媒介是绝对必要的。这是直接否认理性主义立场，它将重生描述为道德说服产生的结果。

3. 尽管神的恩典一般是以间接的方式运行，但是恩典的媒介本身并不是储存恩典的手段，但恩典会伴随着恩典媒介的使用。我们必须捍卫这一点，以抵挡罗马天主教、圣公会高派教会和路德宗的观点，他们是从一个假设出发的，即恩典的媒介本身具有与生俱来的能力，尽管接受者的状况和态度可能使恩典媒介的运行失效。

4. 神的圣言绝不能与圣礼分离，而是必须永远伴随着圣礼，因为圣礼实际上只是借着圣道向我们传达之真理的有形描述。在罗马教会里，圣道隐退到背景当中，被视为仅仅具有预备性的意义，而被认为与圣道分离的圣礼，则被视为真正的恩典媒介。

5. 一切通过领受神的恩典所获得的知识，都是神借着圣道为媒介作成的，也是从圣道而来的。我们必须维护这个立场，以抵挡各式各样的神秘主义者，他们声称自己拥有特殊启示，也拥有不以圣道为媒介的属灵知识，从而将我们带进到一个无边无际的主观主义的海洋。

第2章

作为恩典媒介的圣言

一、“神的圣言”一词在这方面的含义

很难说罗马天主教将神的圣言视为恩典的一种媒介。他们认为，对罪人来说，教会才是最大、最充足的恩典媒介，所有其他的媒介都附属于教会。神在教会中所设立的、任教会使用的两种最有能力的媒介是祷告和圣礼。然而，宗教改革的教会，包括路德宗和改革宗，都极其尊荣神的圣言，甚至认为它的地位比圣礼更优先。一些老派改革宗神学家，例如莱顿（Leyden）大学的教授们（《概要》〔*Synopsis*〕*）、马斯垂克、阿马克、杜仁田和其他一些人，甚至一些较晚期的神学家，例如达博尼和凯波尔，都没有将“神的圣言”视为独立的恩典媒介，但是，在很大程度上，这是因为他们已经在其他课题下讨论神的圣言。他们自由地将神的圣言说成一种恩典媒介。并且当他们将神的圣言视为恩典的媒介时，他们心里想到的并不是逻各斯（Logos），有位格的道（约一 1~14）。他们想到的也不是从耶和华中所出的有权能的话（诗三十三 6；赛五十五 11；罗四 17），或任何直接启示的话，例如先知所领受的启示（耶一 4，二 1；结六 1；何一 1）。他们是将神所默示的圣言——即圣经中的圣道——视为恩典的媒介。而甚至当他们将神的话说成恩典的媒介时，他们也是从非常特殊的视角来思考的。默示的圣经构成了知识论原理（*principium cognoscendi*），是我们一切神

* 编按：指 *Synopsis Purioris Theologiae* 一书，以 *Leiden Synopsis* 之名著称，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 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)。

学知识的源头，但是当我们说神的圣言是一种恩典媒介时，我们心中所想的并不是这个层面。圣经不仅是神学的知识论原理，也是圣灵所使用来拓展教会、造就并喂养圣徒的媒介。圣经最凸出的是神恩典的话，因此也是最重要的恩典媒介。严格来说，奉神的名，也因为出于神的差遣而宣讲的圣言，才能在专门的意义上被视为恩典的媒介，与之并列的是奉神的名所施行的圣礼。很自然地，神的圣言也可以被视为较一般意义上的恩典媒介。当它以许多额外的方式被带给人的时候，也可能是真实的祝福：例如在家中所读的，学校所教导的，或借着福音单张所传播的。作为正式的恩典的媒介，任由教会来使用，圣道和圣礼都只能借着合法的、有正当资格的教会圣职人员来施行。但是与圣礼不同，圣道也可以由所有的信徒带到世人当中，并以多种不同的方式来运作。

二、圣道与圣灵的关系

在历史的进程中，关于圣道的有效性，已经发展出相当不同的观点，因此，关于圣道的有效运作和圣灵的工作之间的关系，也有相当不同的观点。

1. 各种不同形式的律法主义，例如：犹太主义、伯拉纠主义、半伯拉纠主义、亚米念主义、新律法主义和理性主义，将圣道对于理性、道德和美学的影晌当成圣道仅有的影响。他们不相信圣灵借着圣道的超自然运行。神的圣道所启示的真理，仅仅透过道德劝服动工。律法主义的一些形式，例如伯拉纠主义和理性主义，甚至不觉得在救赎工作中需要圣灵的特别运行，但是在它较温和的形式里，例如：半伯拉纠主义、亚米念主义和新律法主义，认为圣道的道德影响是不足的，因此必须由圣灵的工作来补充。

2. 另一方面，反律法主义认为外在的圣言是完全不必要的，并且展现出一种神秘主义的倾向，期盼从内在的话或内在之光中，或者从圣灵的直接运行获得一切。它的口号是，“字句是叫人死，精意是叫人活”（编按：林后三6）。外在的圣言属于自然的世界，对真正的属灵人是没有价值的，因此无法产生任何属灵的结果。尽管各种形式的反律法主义都表现出一种倾向，藐视（即便不是完全忽视）恩典的媒介，但是这种倾向是在一些重洗派人士的手里最清楚地表现出来。

3. 与上述两种观点相反，改教家主张，单凭圣道不足以产生信心和回转；圣灵无需透过圣道也能作成信心和回转，但那不是寻常的情形；因此，在救赎之工中，圣道和圣灵会一起动工。在这一点上，尽管路德宗和改革宗的观点起初并没有什么差

异，前者从一开始就强调，圣灵是以圣道为工具、借着圣道（*per verbum*）做工，而后者喜欢说，圣灵的运行乃是时常伴随着圣道（*cum verbo*）。后来，路德宗神学家发展出真正的路德宗教义，即神的圣言包含了圣灵使人回转的大能，这种大能是神所托付的（*deposit*），如今圣灵的大能与神的圣言有着非常紧密的关联，是无法分离的，以至于即使没有使用圣道，或者不合理地使用圣道，这种能力还是存在的。但是为了解释向不同的人宣讲圣言常常产生不同的结果，他们不得不诉诸于人的自由意志的教义，尽管是以一种较温和的方式。改革宗确实将神的圣言视为永远大有能力的，或作活的香气叫人活，或作死的香气叫人死，但是改革宗主张，唯独借着圣灵在罪人心中伴随的运行，圣道才能有效地产生信心和回转。他们拒绝将这种功效视为驻留在圣道之中的不具位格的权能。

三、神的圣言被视为恩典的媒介，它包含两部分

1. 神的圣言中的律法与福音

从一开始，宗教改革时期的教会就将作为恩典媒介的神的圣言区分为两部分，也就是律法和福音。我们不应当将这种区分理解为新旧约圣经之间的区分，而应当视为同时适用于新旧约圣经的区分。旧约圣经中有律法和福音，新约圣经中也有律法和福音。律法包含了圣经中一切以命令或禁令的形式启示出来的神的旨意；而福音则包括了一切关乎和好的工作，以及关于神在基督耶稣里寻找并救赎罪人之爱的宣告——无论是在旧约圣经中，还是在新约圣经中。在恩典的经世中，这两部分有它们各自的功用。律法试图唤起人心中对罪的痛悔，而福音则致力于唤醒在耶稣基督里使人得救的信心。律法的工作在某种意义上是对福音工作的预备。律法加深罪的意识，因此使罪人察觉到救赎的必要性。两者都服务于同样的目的，而且是恩典媒介不可或缺的两个部分。人们并非总是充分地认识到这项真理。律法的定罪层面有时候被过分强调，忽略了律法本身是恩典媒介的一部分。从马吉安的时代以来，就有一些人只看到律法和福音之间的对比，并且假设律法和福音是互相排斥的。他们的观点部分是基于保罗对彼得的责备（加二 11~14），部分是因为保罗偶尔在律法和福音之间作出清楚的划分，并明显将两者视为对立的（林后三 6~11；加三 2~3、10~14；另参：约一 17）。他们忽略了一项事实，即保罗也说过，律法是训蒙的师傅，

为要引人到基督那里（加三 24），而且希伯来书并没有将律法描绘为和福音之间存在一种对立的关系，相反，是将律法描述为福音的预备状态和不完全的状态。

一些古老改革宗神学家将律法和福音描述为绝对对立的。他们认为律法是圣经中一切命令和要求的体现，而福音不包含任何要求，仅仅是无条件的应许，因此福音将一切要求排除在外。这有一部分是由于圣经有时候会将福音和律法相对比，一部分是与亚米念主义论战的结果。亚米念主义的观点使救恩取决于信心和对福音的顺服，将它们视为人的行为，这使得改革宗神学家走向了另一个极端，说恩典之约并没有向人作出任何的要求，没有规定任何的责任，也不要求或吩咐任何事物，甚至不要求人对上主的信心、信靠和盼望，等等，而是仅仅向人传达神将要为人作什么的应许。然而，其他人正确地主张，甚至连摩西的律法也不缺乏应许，而福音也包含了某些要求。他们清楚地看到，当人被引入恩典之约时，人不是完全被动的，而是蒙召要主动地接受圣约和圣约的一切特权，尽管是神在人心里动工，赐给人满足这些要求的能力。人所支取的应许，必然会将一些责任强加在人身上，而在这些责任中，包括人有顺服神的律法作为生命原则的义务，也带着神的保证，即神会在人里面做工，使他们“立志行事”（编按：腓二 13）。在我们这个时代，立场前后一致的时代主义者，仍然将律法和福音描述为绝对对立的。他们认为，以色列在先前的时代是在律法之下，但是目前这个时代的教会则在福音之下，因此完全不受律法的捆绑。这意味着，如今福音是得救的唯一途径，而律法则不再是得救的途径。教会的成员没有必要关注律法的要求，因为基督已经为他们满足了律法的一切要求。他们似乎忘记了，尽管基督为人担当了律法的咒诅，也满足了律法作为行为之约的条件的要求，但是基督并没有为他们履行作为生命法则的律法，这是由于人被造就必须遵行这律法，不在任何圣约的安排之内。

2. 有关律法和福音的必要区分

A. 正如我们在前面已经说过的，律法和福音之间的区分并非等同于旧约圣经和新约圣经之间的区分。它也并非等同于今天的时代主义者在律法时代和福音时代之间所作的区分。如果说旧约圣经中没有福音，或者说旧约圣经在涵盖律法时代的那个部分尤其没有福音，便是与圣经中明显的事实相悖的。在最初的应许（maternal promise；编按：指创三 15）中有福音，礼仪律中有福音，许多先知书中有福音（例如，赛五十三和五十四章，五十五 1~3、6~7；耶三十一 33~34；结三十六 25~28）。

事实上，有一股福音的浪潮流贯整本旧约圣经，并在弥赛亚的预言中达到最高峰。说新约圣经中不存在律法，或者说律法不适用于新约圣经时代，这也同样是与圣经相悖的。耶稣教导律法是永久有效的（太五 17~19）。保罗说，为了使律法的一切要求成就在我们的生活中，神已经作了万全的准备（罗八 4），并且认为他的读者们有义务遵行律法（罗十三 9）。雅各向他的读者保证，凡触犯律法中一条诫命的（雅各在这里提到了几条），就是违背律法的人（雅二 8~11）。约翰将“罪”定义为“不法”，他说：遵守神的诫命就是爱神（约壹三 4，五 3）。

B. 基督徒在某些方面已经脱离了律法，这样说是可能的。圣经并非总是在同样意义上提到律法。圣经有时候认为律法是神的本性与旨意的恒常不变的表达，可以适用于任何时间、任何情况。但是，有时候，圣经提到律法，是指律法在行为之约中的作用，在行为之约里，永生的礼物是以律法的成全为条件的。人未能满足这个条件，从而也丧失了满足这些条件的能力，如今生来就处在咒诅的刑罚之下。当保罗在律法和福音之间作出清楚的对比，他心里想到的就是这种层面的律法，即遭到破坏的行为之约的律法，这种律法不再能称人为义，却只能定罪人有罪。如今，信徒在基督里已经得到了释放，脱离了这种意义上的律法——既是作为获取永生的途径，也是作为一种定罪的权能——因为基督已经为他们成为咒诅，也代表他们满足了行为之约的一切要求。这种特殊意义的律法，是和白白恩典的福音相互排斥的。

C. 然而，在另一种意义上，基督徒却不是脱离律法的。当我们把律法视为人对神天然的义务，也就是甚至在行为之约之外也适用于人的律法，情况就非常不同了。在这种意义上，我们不可能想像出有任何的情况，是人可以宣称完全脱离律法的。坚持说基督为祂的子民满足了作为生命法则的律法，因此他们可以高枕无忧，从此不必为这件事担心，这是纯粹的反律法主义。神的律法宣称它有权管理人生命的每一个层面，包括人与耶稣基督的福音之间的关系，这乃是理所当然的。当神向人发出福音的邀请，律法就要求人接受福音。一些人会说这是包含在福音中的律法，但这是完全不正确的。福音本身是由应许组成的，因此不是律法；然而确实存在一种与福音相关的律法的要求。律法不仅要求我们相信耶稣基督并接受福音，也要求我们过一种符合律法要求的感恩的生活。

四、律法的三重功用

神学上习惯将律法分为三重功用。

1. 三重功用的定义

A. 政治或民事用途 (*usus politicus or civilis*)。律法的目的是抑制罪恶并提升公义。从这个观点来考虑，律法预设了罪的存在，也因为罪而成为必要的。律法是为了达到神的一般恩典在整个世上的目的。这意味着，从这种角度来看，律法不能被视为专门意义的恩典媒介。

B. 训诫或教导用途 (*usus elencticus or pedagogicus*)。从这个立场来看，律法的目的是为了使人知罪，让人意识到自己没有能力满足律法的要求。如此，律法就成为训蒙的师傅，引入到基督那里去，因此，律法就是服务于神满有恩慈的救赎计划。

C. 教育或准则用途 (*usus didacticus or normativus*)。这是所谓的律法的第三重功用 (*tertius usus legis*)。律法是信徒的生命法则，使信徒想起自己的责任，引领他们走在生命和救恩的道路上。反律法主义否认律法的这种第三重功用。

2. 在这一点上，路德宗和改革宗之间的差异

关于律法的这三重功用，路德宗和改革宗之间存在一些差异。双方都接受这种三重区分，但是路德宗强调律法的第二重功用。他们认为律法主要是神所指定的媒介，为了使人知罪，因此间接地指向通往罪人救主耶稣基督的道路。虽然他们也承认律法的第三重功用，但他们对这一点有所保留，因为他们认为信徒不再处于律法之下。根据他们的观点，律法的第三重功用之所以是必要的，仅仅是因为信徒仍然是罪人；信徒必须接受律法的检验，也应当日益地更加意识到自己的罪。因此，难怪律法的第三重功用在他们的体系中并非占据重要地位。他们通常仅仅将律法和人类苦难的教义连起来处理。改革宗完全公平地对待律法的第二重功用，他们教导“律法是为了叫人知罪”，律法使人意识到救赎的必要性。但是他们更关注律法与成圣教义之间的关系。他们坚定地相信，信徒仍然在作为生命法则和感恩法则的律法之下。《海德堡要理问答》用了不下于十一个主日的篇幅，致力于探讨律法，这是在第三部分中，处理的是如何感恩。

进深研究问题

为什么罗马天主教将教会视为最杰出的恩典媒介？他们忽视了作为恩典媒介的圣言，该如何解释这一点？

神秘主义者为什么轻视恩典的媒介？

作为恩典媒介的圣道和圣礼与所有其他的恩典媒介有何不同？

圣礼只能在教会中施行，圣礼并非使新生命产生，而是为了使新生命刚强，这种说法是否正确？

神的圣言是否可以单独用作恩典的媒介？

作为圣言的不同层面的律法和福音有何不同？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 483-505.

Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 466-485.

Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. 561-563.

Vos, *Geref. Dogm. V. De Genademiddelen*, pp. 1-11.

McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 422-427.

Dick, *Lect. on Theology*, pp. 447-458.

Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 121-296.

Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 282-292.

Mueller, *Chr. Dogm.*, pp. 441-484.

Raymond, *Syst. Theol.* III, pp. 243-255.

Drummond, *Studies in Chr. Doct.*, pp. 399-403.

第3章

圣礼总论

一、圣道与圣礼之间的关系

与罗马天主教不同，宗教改革时期的教会强调神的圣言的优先性。前者是基于一个假设，即圣礼包含罪人获取救恩所需的一切，不需要解释，因此使得圣道成为非常多余的恩典媒介；但是，后者却将圣言视为绝对必要的，而且仅仅提出了一个问题：为什么必须在圣道之外加上圣礼？一些路德宗信徒宣称，圣礼传达一种特殊恩典，与圣道所产生的恩典不同。但是改革宗信徒普遍否认这种观点，除了一些苏格兰神学家和凯波尔博士之外。他们指出，神造人就是如此，人尤其通过视觉和听觉来获取知识。圣道适用于耳朵，而圣礼适用于眼睛。而因为眼睛比耳朵更加灵敏，我们可以说，神因此在圣道之外加上了圣礼，以便帮助罪人。在圣道中向耳朵传达的真理，在圣礼中以象征的方式呈现给眼睛。然而，我们应当谨记，在完全没有圣礼的情况下，圣道也可以存在，而且是完整的；但是，若没有圣道，圣礼就永远不会完整。圣道和圣礼之间有相似之处，也有不同之处。

1. 相似之处

它们在下列几点是一致：(A) 共同的创始者，因为神同时将圣道和圣礼设立为恩典的媒介。(B) 同样的内容，因为圣道和圣礼的核心内容都是基督。(C) 都是借着信心来支取其内容。信心是罪人与在圣道和圣礼中所提供的恩典有分的唯一途径。

2. 不同之处

它们在下列几点上不同：(A) 在必要性上：圣道是不可或缺的，而圣礼不是。(B) 在目的上：因为圣道是为了产生并强化信心，而圣礼仅仅是为了强化信心。(C) 在延伸范围上：因为圣道可以向外进入全世界，而圣礼只能向教会里的人施行。

二、“圣礼”一词的起源与含义

圣经中并没有“圣礼”（*sacrament*）一词。它源自拉丁文 *sacramentum*，原先是指诉讼双方上缴的金钱的总和。法院作出裁决之后，胜诉一方的钱将会被归还，而败诉一方的钱将会被没收。这似乎被称为一种 *sacramentum*，因为它的目的是一种献给神明的某种挽回祭式的奉献（*propitiatory offering*）。这个词向基督教用法的过渡可能是由于：(A) 这个词在军事上的用法，它暗示士兵庄严地宣誓要效忠自己的指挥官；而在洗礼中，基督徒宣誓效忠主耶稣。(B) 拉丁文的《武加大译本》用 *sacramentum* 一词来翻译希腊文的 *μυστήριον*（*mystērion*；奥秘），因此获得一种特殊的宗教含义。用 *μυστήριον*（*mystērion*；奥秘）这个希腊术语来指圣礼，有可能是因为圣礼和希腊宗教的神秘故事有少许的相似之处。在早期教会中，“圣礼”一词首先用来指各种教义和典章。正是出于这种原因，一些人拒绝使用这个名称，偏爱将它说成“记号”、“印记”或“奥秘”。甚至在宗教改革时期和紧接着宗教改革之后，许多人也不喜欢“圣礼”这个名称。墨兰顿（Melancton）使用 *signi*，路德和加尔文也认为有必要叫人注意这项事实，即神学上的“圣礼”一词并不是以它的原始含义来使用的。但是这个事实——我们无法在圣经中找到这个词，以及用它来指耶稣所设立的仪式时，并不是用这个词的原始含义——并不能阻止我们使用这个词，因为用法常常决定一个词的含义。我们可以将圣礼定义如下：圣礼是基督所设立的神圣仪式，神在基督里的恩典和恩典之约的益处，借着可感知的记号描绘出来、印上印记，而且应用到信徒身上，而这些记号也反过来表达信徒对神的信心和忠诚。

三、圣礼的组成部分

圣礼必须区分为三个部分：

1. 外在的或有形的记号

每一种圣礼都包含感官可感知的物质元素。在相当宽松的意义上，这有时被称为圣礼。然而，在严格意义上，这个词的包容性更大，同时包括了记号本身和记号所象征的事物。为了避免误解，我们应当谨记这种不同的用法。这可以解释为什么我们可以说一个非信徒已经接受了圣礼，但却尚未真正接受圣礼。在完整意义上，他并没有接受圣礼。圣礼的外在事物不仅包括圣礼中使用的元素，也就是水、饼、酒，也包括神圣的仪式，也就是用这些元素所完成的仪式。从这个外在的观点来看，圣经称圣礼为记号和印记（创九 12~13，十七 11；罗四 11）。

2. 圣礼象征并印证内在的属灵恩典

记号和印记预先假设了某种被象征、被印证之物的存在，这通常被称为圣礼的内在之物（*materia interna*）。这在圣经中以各种方式描述为恩典之约（创九 12~13，十七 11），因信而得的义（罗四 11），罪得赦免（可一 4；太二十六 28），信心和回转（可一 4，十六 16），在基督的死和复活上与祂联合（罗六 3），等等。简而言之，可以说这是在于基督和基督一切属灵的丰盛。罗马天主教在圣礼里找到添加在人性之上、使人成圣的恩典，这恩典使人能够行善，并上升到神的视角（*visio Dei*）的高度。圣礼不仅象征一般的真理，更象征着神赐给我们的、并由我们领受的应许，而且是用来坚固我们对那应许实现的信心（创十七 1~14；出十二 13；罗四 11~13）。它们以有形的方式呈现出来、并使我们更深入地意识到圣约的属灵祝福、我们的罪已经被洗净、我们与在基督里的生命有分（太三 11；可一 4~5；林前十 2~3、16~17；罗二 28~29，六 3~4；加三 27）。身为记号和印记，它们是恩典的媒介，也就是说，是强化圣灵在我们心中所作成的内在恩典的媒介。

3. 在记号与所象征的事物之间的“圣礼的联合”

这通常称为圣礼的本质（*forma sacramenti*；*forma* 在这里是指本质），因为它确切地反映出记号和记号所象征的事物之间的关系，这种关系构成了圣礼的本质。根据改革宗的观点，这种本质：(A) 不是物质性的，不像罗马天主教所宣称的那样，仿佛记号本身就包含了记号所象征的事物，而若接受了外在之物（*materia externa*），必然会伴随着有分于内在之物（*materia interna*）；(B) 也不是局部的，不像路德宗人士描述的那样，仿佛记号和记号所象征的事物同时存在于同一个地方，以至于信徒

和非信徒在接受这种记号时都同时领受到完整的圣礼；(C) 而是属灵的，或者如杜仁田所表达的，它是相对的、合乎道德的，以至于每当人借着信心接受圣礼时，神的恩典便会伴随着圣礼。根据这种观点，外在的记号就成为圣灵所使用的媒介，借此传递神的恩典。记号和记号所象征之物之间的密切关联，解释了我们一般所说的“圣礼语言”的用法，以记号代表它所象征的事物，或反过来（创十七 10；徒二十二 16；林前五 7）。

四、圣礼的必要性

罗马天主教认为，洗礼对一切想要得救的人来说是绝对必要的，而告解礼（sacrament of penance；或译为忏悔礼）对受洗之后犯道德罪行的人来说，也是同等必要的；但是坚振礼、圣餐（eucharist）和临终敷油礼（extreme unction）只有在它们是神的命令、而且特别对人有帮助的这层意义上才是必须的。另一方面，更正教教导，圣礼对救恩并不是绝对必要的，但是从神的命令来看，却是义不容辞的。故意忽略圣礼的使用，会造成属灵的贫瘠，而且具有一种毁灭性的倾向，正如一切故意且顽梗地不顺服神所具有的。圣礼对救恩并不是绝对必要的，这是推论自：(1) 福音时代无条件的属灵特性，神并未将祂的恩典与某种外在形式的使用绑在一起（约四 21、23；路十八 14）；(2) 一项事实，即圣经仅将信心说成是得救的工具式条件（约五 24，六 29，三 36；徒十六 31）；(3) 一项事实，即圣礼无法引发信心，而是预设了信心，并且是在预设有信心的情况下才施行圣礼（徒二 41，十六 14、15、30、33；林前十一 23~32）；(4) 一项事实，即许多人没有实际使用圣礼，却是得救的。例如亚伯拉罕时代以前的信徒，和在十字架上忏悔的强盗。

五、旧约圣经圣礼与新约圣经圣礼之间的对比

1. 本质上的统一

罗马教会宣称旧约圣经的圣礼和新约圣经的圣礼之间有本质上的差异。它认为，与旧约中的整个礼仪一样，旧约圣经的圣礼也仅仅是预表式的。它们产生的成圣不是内在的，而仅仅是法律上的，而且是在预示要在未来因着基督的受难才会授予人的恩典。这意思不是说圣礼的使用完全不会伴随着任何内在的恩典，而仅仅是说圣礼本身无法产生内在恩典，不像在新约时代那样。圣礼不具有客观功效，它们使领

受圣礼的人成圣，并不是由本身产生功效（*ex opere operato*），而只是靠领受者本身所作的工作（*ex opere operantis*），也就是说，是因为接受圣礼者领受圣礼时的信心和仁爱。因为圣礼所预表之恩典的完满实现乃是取决于基督的降临，因此旧约圣经的圣徒是被关在义人的居所（*Limbus Patrum*），直到基督将他们从那里领出来。然而，事实上，旧约圣经圣礼和新约圣经圣礼之间不存在本质上的差异。以下几点可以证明：(A) 在哥林多前书十章 1~4 节，保罗将新约圣经圣礼中的要素应用在旧约圣经教会。(B) 在罗马书四章 11 节，保罗说亚伯拉罕所受的割礼是因信称义的印记。(C) 由于一项事实，即旧约圣经圣礼和新约圣经圣礼代表同样的属灵实际，因此两个时代的圣礼的名称常常互换使用；割礼和逾越节被归给新约圣经的教会（林前五 7；西二 11），而洗礼和圣餐则被归给旧约圣经的教会（林前十 1~4）。

2. 形式上的差异

尽管两个时代的圣礼在本质上是统一的，但还是有一些差异之处。(A) 在以色列人当中，圣礼除了作为恩典之约的记号和印记所具有的属灵意义之外，还具有国家层面的意义。(B) 伴随着圣礼，以色列还有许多其他的象征礼仪，例如一些献祭和洁净礼，基本上与圣礼类似，然而，新约圣经中的圣礼是绝对独立存在的，没有其他类似的礼仪。(C) 旧约圣经的圣礼指向未来的基督，是仍然有待赚得的恩典的印记，而新约圣经的圣礼则是回头指向基督和他已经完成的救赎祭。(D) 与整个旧约圣经时代相符，伴随着使用旧约圣经圣礼的神圣恩典，在程度上要稍微次于新约圣经时代借着信心领受圣礼所获得的恩典。

六、圣礼的数目

1. 在旧约圣经里

旧约时代有两种圣礼，即割礼和逾越节。一些改革宗神学家认为，割礼源自以色列，而其他国家的割礼是从这个古老的圣约百姓衍生出来的。但是这显然是一种站不住脚的立场。从最早的时期开始，埃及的祭司就是受割礼的。此外，割礼在亚洲人、非洲人，甚至是澳洲人当中也可以找到，他们不大可能从以色列人那里得到割礼。然而，唯独在以色列人中，割礼才成为恩典之约的圣礼。由于割礼属于旧约圣经时代，它是流血的献祭，象征除去罪咎和罪污，并且使神的子民有义务要让神恩典的法则

贯彻到他们的整个生活中。逾越节也是流血的圣礼。为了逃避埃及人即将面对的浩劫，以色列人借着祭物来取代他们的长子，祭物则预表基督（约一 29、36；林前五 7）。蒙拯救的家庭一起吃被杀的羊羔，这象征信心支取的行动，就像在圣餐中吃饼，也有同样的含义。

2. 在新约圣经里

新约圣经教会中也有两种圣礼，即洗礼和圣餐。与整个新约时代相符，它们都是不流血的圣礼。然而，它们与旧约时代的割礼和逾越节象征同样的属灵祝福。罗马教会以一种毫无根据的方式，扩大了圣礼的数目。在基督所设立的两个圣礼之外，加上了坚振礼、告解礼、圣秩礼（orders；编按：指神职人员的按立礼）、婚礼、临终敷油礼。他们认为坚振礼的经文依据如下：使徒行传八章 17 节，十四章 22 节，十九章 6 节；希伯来书六章 2 节。告解礼的经文依据是：雅各书五章 16 节。圣秩礼的经文依据是：提摩太前书四章 14 节；提摩太后书一章 6 节。婚礼的经文依据是：以弗所书五章 32 节；临终敷油礼的经文依据是：马可福音六章 13 节；雅各书五章 14 节。这些圣礼除了传达成圣的一般恩典之外，也传达出一种特殊的“圣礼的恩典”，而且每一种圣礼所传达的都不同。这种圣礼的添加也为罗马教会制造了一个难题。人们一般承认，圣礼必须是基督设立的，才是有效的；但是基督只设立了两种圣礼。因此，其他的要么不是圣礼，要么设立其他圣礼的权柄必须被归给使徒。在天特会议之前，许多人确实断言另外五个圣礼不是基督直接设立的，而是透过使徒设立的。然而，天特会议大胆地宣称，七个圣礼都是基督亲自设立的，因此给罗马教会的神学强加了一项不可能的任务。罗马天主教信徒必须基于“教会的见证”来接受这一点，但这却是无法证明的。

进深研究问题

Μυστήριον (*mystērion*；奥秘) 在神秘宗教和新约圣经中是否具有相同的含义？

新约圣经关于圣礼的教导是否是从神秘宗教借用过来的，如同最近的新约鉴别学派所宣称的？此学派宣称，保罗曾说圣礼本身就有功效 (*ex opere operato*)，这种宣称是否正确？

为什么路德宗偏好将圣礼说成礼仪和行动，而非记号？他们是怎么理解所谓的圣礼的属天元素 (*materia coelestis*) ？

在罗马天主教中，与圣礼的施行有密切关联的意图（intention）的教义*是指什么？
罗马教会认为在接受圣礼时必须满足哪些负面要求？
将记号和记号所象征的事物之间的关系描述为圣礼的联合（*unio sacramentalis*），这是否正确？
罗马天主教的七个圣礼中的每一个，分别构成怎样的圣事恩宠（*gratia sacramentalis*）？

参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 483-542.
Kuyper, *Dict. Dogm., De Sacramentis*, pp. 3-96.
Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 466-526.
Vos, *Geref. Dogm. V. De Genademiddelen*, pp. 1-35.
Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 727-757.
McPherson, *Chr. Dogm.*, pp. 422-431.
Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 419-450.
Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.* pp. 504-540.
Valentine, *Chr. Theol.* II pp. 278-305.
Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 121-296.
Kaftan, *Dogm.*, pp. 625-636.
Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 294-310.
Miley, *Syst. Theol.* II, pp. 389-395.
Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 305-314.
Moehler, *Symbolism*, pp. 202-218.
Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, pp. 309-315.
Bannerman, *The Church* II, pp. 1-41.
Macleod, *The Ministry and the Sacraments of the Church of Scotland*, pp. 198-227.
Candlish, *The Sacraments*, pp. 11-44.
Burgess, *The Protestant Faith*, pp. 180-198.

* 此教义认为，神父在施行圣礼时必须要有正确的意图。

第4章

基督教的洗礼

一、有关基督教洗礼的类比

1. 在外邦世界中的类比

在耶稣的时代，洗礼并不是一种全新的礼仪。埃及人、波斯人、印度人都有宗教上的洁净礼。这些洁净礼在希腊宗教和罗马宗教中甚至更为凸出。这些洁净礼有时候是采用在海水里的浸礼，有时候是借着洒水而生效的。特土良说，在一些情况下，“新生”的观念是与这些洁净礼仪关联在一起的。许多当代的学者认为，基督教的洗礼，尤其是保罗所教导的洗礼，起源于神秘宗教中的类似礼仪，但是这种推论根本找不到任何支持的迹象。尽管一些神秘宗教的人教仪式并未牵涉到承认相关的神明，但是根本不存在受洗归入某种神明的名的迹象。没有任何证据证明，在神秘宗教中相当凸出的神圣的灵（πνεῦμα〔*pneuma*〕）的影响力，是和洁净礼连在一起的。此外，保罗将死与复活的观念与洗礼关联在一起；但这种观念是与神秘宗教的仪式格格不入的。最后，牛祭（*taurobolium*）仪式，被认为是可以引证的最突出的类比，但它与新约圣经中的仪式是如此的不同，因此，认为新约圣经的仪式是源自牛祭仪式，似乎是彻底荒谬的。这些异教的洁净礼与基督教的洗礼几乎没有共同之处，即使在它们的外在形式上也大异其趣。此外，在保罗的时代以前，这些神秘宗教并没有出现在罗马帝国中，这是已经确立的事实。

2. 在犹太人当中的类比

犹太人有许多礼仪性的洁净和洗濯，但这些并没有圣礼的特征，因此也不是圣约的记号和印记。所谓的“皈依犹太教的洗礼”与基督教的洗礼极为相似。当外邦

人被纳入以色列时，他们会受割礼，也会接受洗礼（至少在后来的时代）。这种习俗在耶路撒冷被毁以前是否非常流行？这是长期以来极具争议的问题，但是舒瑞尔引用《米示拿》（*Mishna*）的话，无可置疑地证明了，情况确实是如此。根据沃尔（Wall）在他的《婴儿洗礼的历史》（*History of Infant Baptism*）一书所引用的犹太权威的说法，皈依犹太教的洗礼应当在两个或三个见证人在场的情况下施行。接受这种洗礼的人，如果儿女是在施行这个洗礼之前出生的，只要他们尚未成年（男孩是十三岁，女孩是十二岁），而父亲提出请求，这些孩童就应当受洗，但是如果他们已经成年，就只有在他们自己提出这个要求时，才需要接受洗礼。父母中有一方或双方已经受洗，在这之后所生的孩童，都被算为洁净的，因此无需受这种洗礼。然而，这种洗礼似乎也仅仅是一种礼仪式的清洁，与所有其他的洁净礼类似。人们有时说，约翰的洗礼正是源自这种皈依犹太教的洗礼，但这显然与事实不符。无论两者之间存在怎样的历史关联，约翰的洗礼显然具有全新的和更丰富的属灵含义。论及犹太人的洁净礼时，蓝伯特（Lambert）的说法是非常正确的，他说：“它们的目的在于，借着除去礼仪上的污秽，恢复人在犹太群体的等级中正常的地位；另一方面，约翰的洗礼的目标是将受洗的人转移到全新的领域里——一个为即将到来的神的国做好充分预备的领域。但是最重要的，两者的差异是在于：约翰的洗礼永远不能被视为仅仅是一种礼仪，它从里到外总是充满了道德含义。从内心中除去罪，不仅是这种洗礼初步的条件，也是它不变的目标和目的。约翰的洗礼总是伴随着敏锐的、透彻的讲道，以防止洗礼本身沉沦到纯粹的‘事效性’（*opus operatum*）* 的水准——因为若不这样作，洗礼就会倾向于沉沦到这种光景。”¹

另一个需要考虑的问题，是约翰的洗礼和耶稣的洗礼之间的关系。在《天特教规》（*Canons of Trent*）里，² 罗马天主教咒诅那些说约翰洗礼的功效等同于耶稣洗礼的人，并且将它视为和旧约圣经中的圣礼一样纯粹是预表性的。它宣称，受约翰洗礼的人，并没有在这种洗礼中获得真正的洗礼的恩典，并且到后来又重新受了洗，或者更正确地说，第一次真正按照基督教的方式受洗。老一辈的路德宗神学家主张，

* 编按：施行圣礼带来神所应许的恩典，即圣礼的恩典，故有“事效性”（*opus operatum*）；但是，接受恩典也要视乎领受人的操守和准备，故有“人效性”（*opus operantis*）。参：《天主教教理》1127-1128条。

¹ Lambert, *The Sacraments in the New Testament*, p. 57.

² Sess. VII. *De Baptismo*.

这两种洗礼，就其功效和目的来说，是完全相同的，尽管后来有一些人拒绝老一辈路德宗神学家所认为的，这两者之间的相同是完整的、本质上的相同。同样的情况也可以套用在改革宗神学家身上。老一辈的改革宗神学家一般将这二者视为等同，较近期的神学家则将注意力放在两者的差异上。约翰自己在马太福音三章 11 节似乎也要我们注意到两者之间的差异。一些人也从使徒行传十九章 1~6 节找到两之间有本质差异的证明，根据他们的观点，这段经文记录了一个例子，一些受约翰洗礼的人，后来又重新受洗。但是这种解释是备受质疑的。说这两者在本质上等同，似乎是正确的，尽管两者在某些点上有差异。约翰的洗礼和基督教的洗礼一样，(A) 都是神亲自设立的（太二十一 25；约一 33）；(B) 都与生命的彻底改变有关联（路一 1~17；约一 20~30）；(C) 都与赦罪有圣礼上的关联（太三 7~8；可一 4；路三 3；比较：徒二 28）；(D) 使用同样的物质元素，也就是水。同时两者之间也有若干差异点：(A) 约翰的洗礼仍然属于旧约时代，因此它乃是指向未来的基督；(B) 与整个律法时代相符，约翰的洗礼强调悔改的必须性，尽管不完全排除信心；(C) 约翰的洗礼原先只是要给犹太人的，因此代表了旧约圣经时代的特殊主义（particularism；或译为特殊救赎论，特殊神宠论），而非代表新约圣经时代的普世主义（universalism）；(D) 因为圣灵尚未在五旬节完整地浇灌下来，所以约翰的洗礼尚未伴随着与后来的基督教洗礼同等程度的极大属灵恩赐。

二、基督教洗礼的设立

1. 洗礼是以神的权威设立的

洗礼是基督在完成了和好的工作之后亲自设立的，并且通过复活得到了父的认可。值得注意的是，基督以这些话当作大使命的序言，“天上地下所有的权柄都赐给我了。”基督披戴着这个充分的中保权威，设立了基督教的洗礼，并要求接下来的所有世代遵行。大使命是以下列这段话来表达的：“所以〔也就是说，因为万国都降服我〕，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（太二十八 19~20）。马可福音十六章 15~16 节的补充形式是这么说的：“你们往普天下去，传福音给万民听。信而受洗的必然得救，不信的必被定罪。”因此，这项权威的命令清楚表明了以下的要素：(A) 门徒应当出去，进到整个世界里，向万国列邦传讲福音，以便引人悔改，并使人承认耶稣就是圣经所应

许的救主。(B) 那些借着信心接待基督的人, 也应当奉三一真神的名受洗, 作为一个记号和印记这, 表明信徒已经与神建立了全新的关系, 因此信徒有义务要根据神国度的法则生活。(C) 门徒要受话语的职事管辖, 话语的职事不仅仅是宣讲好消息, 而且是阐明新约的奥秘、特权、义务。为了鼓励门徒, 耶稣加上了以下这段话, “我〔身上披着颁布这条命令的权威的我〕就常与你们同在, 直到世界的末了。”

2. 洗礼套语 (THE BAPTISMAL FORMULA)

主具体地教导使徒, 施洗是 εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος (*eis to onoma tou patros kai tou huiou kai tou hagiou pneumatos*; “归于父、子、圣灵的名”〔《和合本小字》〕)。《武加大译本》将头三个字 εἰς τὸ ὄνομα (*eis to onoma*) 翻译为拉丁文 *in nomine* (奉……的名〔《和合本》〕), 路德沿袭这个译法, 将它译为 “im namen”。因此, 这些词被视为具有“基于三一真神的权威”的含义。罗勃晨 (Robertson) 在他的《新约希腊文文法》(*Grammar of the Greek New Testament*) 一书 649 页, 将此当作这几个词的含义, 但却没有为此观点提供任何证据。事实是, 从解经学的角度来看, 这种解释是没有根据的。“基于……的权威”的观念是用短语 ἐν τῷ ὀνόματι (*en tō onomati*) 或 ἐν ὀνόματι (*en onomati*) 来表达的 (太二十一 9; 可十六 17; 路十 17; 约十四 26; 徒三 6, 九 27, 等等)。介词 εἰς (*eis*; 归入) 更是表明一种结果, 因此可以解释为意指“在与……的关系上”, 或“宣认对某人的信心和真诚地顺服某人”。这与艾伦 (Allen) 在他的马太福音注释中所说的是相当吻合的: “受洗的人被象征性地被引‘入基督的名里’, 也就是说, 成为基督的门徒, 也就是说, 进入效忠基督、与基督相交的状态里。”这正是泰尔和罗炳森 (Robinson) 在他们的希腊文辞典中所给的含义, 实质上也是克里默与寇格尔、以及包宏 (Baljon) 在他们的希腊文辞典中所给的含义。一些注释书作者也采用这种含义, 例如梅尔 (Meyer)、奥福德、艾伦、布鲁斯 (Bruce)、葛若谐 (Grosheide) 和范李文 (Van Leeuwen)。一些平行的表达法也充分证实了这个语词的含义, 例如: εἰς τὸν Μωϋσῆν (*eis ton Mōusēn*; 林前十 2; “归了摩西”), εἰς τὸ ὄνομα Παύλου (*eis to onoma Paulou*; 林前一 13; “归入保罗的名下”〔《新译本》〕), εἰς ἓν σῶμα (*eis hen sōma*; 林前十二 13; “成了一个身体”); 和 εἰς Χριστόν (*eis Christon*; 罗六 3; 加三 27; “归入基督”)。凯波尔博士关于这一点的论证, 见于 *Uit het Woord, Eerste Serie, Eerste Bundel* (《从

祂的话》，第一集，第一卷）。³ 我们似乎应当将介词 εἰς (*eis*) 翻译为“归入” (*into*) 或“向” (*to*, 也就是“与……有关”) 这名。ὄνομα (*onoma*; “名”) 一词, 是以希伯来文 שֵׁם (*šēm*; “名”) 的意义来使用的, 神借以表明祂向人启示的一切特质, 对祂的敬拜者来说, 也构成了祂本体的一切的总和。戴斯曼在他的《圣经研究》(*Bible Studies*)⁴ 中, 提到了关于 ὄνομα (*onoma*) 一词在蒲草纸文献 (*papyri*) 中的特殊用法一些有趣的例子。在这个亮光下来解释, 洗礼的套语是表明, 借着洗礼 (也就是说, 借着洗礼所象征的事物), 受洗者被放在与神的自我启示的特殊关系里, 或者是放在与神的关系里, 是照着神已经启示祂自己、已经启示祂对祂的百姓来说将会是怎样的一位神的关系, 与此同时, 受洗者变得责无旁贷, 必须不辜负这个启示的亮光。

我们没有必要假设, 当耶稣使用这些语词时, 祂打算将这些语词当作以后要使用的套语。祂只不过是使用它们来描述祂所设立的洗礼的特征, 正如用来描述其他洗礼的类似表达法 (徒十九 3; 林前一 13, 十 2, 十二 13)。有时候会有人诉诸于以下的经文: 使徒行传二章 48 节, 八章 16 节, 十章 48 节, 十九章 5 节, 还有罗马书六章 3 节和加拉太书三章 27 节, 说使徒们显然没有使用三一论的套语; 但是他们未必暗示这一点 (尽管这是完全可能的), 因为他们并没有把耶稣在大使命中所说的话理解为是在规定一个明确的套语。然而, 也有另一种可能, 即这些经文所使用的表达法是为了强调使徒洗礼的某些特色。应当注意, 所使用的介词是不同的。使徒行传二章 38 节谈到一种洗礼, 是 ἐπὶ τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (*epi tō onomati Iēsou Christou*; 编按: 直译作“基于耶稣基督的名”), 可能是指一种基于公开承认耶稣是弥赛亚的洗礼。根据使徒行传十章 48 节, 哥尼流家里的人 ἐν τῷ ὀνόματι Ἰησοῦ Χριστοῦ (*en tō onomati Iēsou Christou*; 编按: 直译作“在耶稣基督的名里”) 而受洗, 表明他们是基于耶稣的权威受洗的。剩下的经文提到的洗礼都是 εἰς τὸ ὄνομα Ἰησοῦ Χριστοῦ 或 τοῦ κυρίου Ἰησοῦ (*eis to onoma Iēsou Christou* 或 *tou kyriou Iēsou*; 编按: 直译作“归入耶稣基督的名”, 或“归入主耶稣的名”), 或单纯是 εἰς Χριστόν (*eis Christon*; “归入基督”)。这些表达法可能仅仅是为了强调, 受洗者被带人与使徒所传讲的耶稣基督的特殊关系里, 受洗者也借此臣服于基督, 以祂为他们的主。但是无论使徒时代的做法是怎样的, 很显然, 当后来的教会感觉到需要一种套语时, 我们会发现, 没有比主耶稣设立

³ Kuyper, *Uit het Woord, Eerste Serie, Eerste Bundel*, pp. 263 ff.

⁴ Deissman, *Bible Studies*, p. 146.

洗礼时所说的话里面包含的更好的用词了。当《十二使徒遗训》(Didache)写成的时候(大约在主后100年),这个套语已经是习惯用法了。⁵

三、历史上有关洗礼的教义

1. 宗教改革之前

早期教父将洗礼视为进入教会的仪式,而且通常认为洗礼与赦罪和传递新生命有密切的关联。他们所使用的一些表达法似乎表明,他们相信“洗礼重生论”(baptismal regeneration)。与此同时,应当注意的是,在成年人的情况下,他们认为,除非灵魂有正确的倾向,否则洗礼将是无效的,而且他们不认为洗礼对新生命的开始来说是绝对必要的,而是将洗礼视为在更新的过程中使更新得以完成的要素。婴儿洗礼在俄利根和特土良的时代已经非常流行,尽管特土良为了权宜之计,并不鼓励婴儿洗礼。普遍的看法是,洗礼是永远不应当重复的,但是,关于由异端分子所施行的洗礼是否有效,并没有一致的观点。然而,随着时间的推移,不再为那些奉三一真神之名受洗的人再次施洗,就成为一种固定的原则。洗礼的方式(mode of baptism)是没有争议的。从第二世纪开始,一种错误观点逐渐开始占据优势,即洗礼或多或少具有魔法般的功效。连奥古斯丁似乎也认为,在孩童的情况下,洗礼本身也可以产生功效(*ex opere operato*)。他认为洗礼是绝对必要的,并且认为未受洗的孩童是失丧的。根据奥古斯丁的观点,洗礼会抵消原罪,但是并没有完全除去本性的败坏。经院神学家们起初与奥古斯丁的观点一致,他们认为,在成年人的情况下,洗礼预设了信心的存在,但是后来另一种观点逐渐占上风,即洗礼本身始终可以产生功效(*ex opere operato*)。主观条件(编按:指受洗者的信心)的重要性因此受到忽视。因此,罗马天主教对圣礼的典型看法逐渐占上风,根据这种观点,洗礼是重生的圣礼,是进入教会的礼仪。洗礼包含了它所象征的恩典,并将这种恩典赋予一切没有在半路放置路障的人。这种恩典被认为是极其重要的,因为:(A)它在受洗者身上留下了一个不可磨灭的记号,标志着受洗者成为教会的成员。(B)拯救人脱离原罪的罪咎和受洗之前所犯的一切实际罪行的罪咎,除去罪的污染(尽管贪欲还继续存在),并使人脱离永远的刑罚和一切确实的、今世的刑罚。(C)向人注入成圣之恩和超自然的功德——

⁵ 参:第七章。

信、望、爱，借此实现属灵的更新；(D) 将受洗者纳入圣徒的相通中，纳入有形教会里。

2. 宗教改革以来

路德的改革并没有完全剔除罗马天主教式的圣礼观。路德并未将洗礼中所使用的水视为普通的水，而是将它视为借着圣道和圣道固有的神圣能力而变成满有恩典的赐生命的水，一种使人重生的洗涤。借着圣道的神圣效力，圣礼会带来重生。在成年人的情况下，路德认为洗礼的功效取决于受洗者的信心。就孩童的情况来说，他意识到自己不能这样来考虑，因为孩子无法运用信心，因此他一度认为神乃是借着先行的恩典在无意识的孩童里面产生信心，但是之后承认自己在这一点上的无知。之后的路德宗神学家保留了“婴孩信心”作为洗礼的先决条件的观念，而其他人士则认为洗礼会直接产生这种信心。在一些情况下，这就导致了一种观点，即圣礼会借由其本身产生功效（*ex opere operato*）。重洗派斩断了路德的这个难解的结，直接否认婴儿洗礼的合法性。他们坚持对申请进入自己圈子的每一个人施洗，尽管他们在婴孩时代已经受过洗，而且不将这种洗礼视为重洗，而是将其视为第一次真正的洗礼。对他们而言，孩子在教会中是没有地位的。加尔文和改革宗神学是从一个假设出发的，即洗礼是为信徒设立的，无法产生新生命，却能坚固新生命。他们自然会面对一个问题，即婴儿如何能被视为信徒？而他们还无法运用信心，如何能以属灵的方式坚固他们的生命？一些人只是简单地指出，相信的父母亲所生的婴孩是圣约之子，因此是神一切应许的后嗣，也包括了重生的应许；而洗礼的属灵效力，不是只局限在施行洗礼的当时，而是继续贯彻到一生。《比利时信条》也以这些话来表达这个观念：“这洗礼也不仅仅在我们领受洗礼、当水浇灌在我们身上的那一刻才对我们有益，而是在我们整个生命过程中也持续对我们有益处。”⁶ 另一些人则超出这个立场，主张圣约中的孩童应该被假定为已经重生。这并不等于说，他们接受洗礼时都已经重生了，而是说他们被假定为已经重生了，直到他们的生命显出与此相反的证据。还有少数人将洗礼视为不过是外在圣约的记号。在苏西尼派、亚米念主义、重洗派和理性主义的影响下，在许多圈子里，人们逐渐习惯否认洗礼是神恩典的印记，仅仅将洗礼视为人

⁶ 第 23 条。

单方面宣认信仰的行动。今天,许多认信的基督徒,完全没有意识到洗礼的属灵意义。洗礼已经变成仅仅是一种礼仪而已。

四、洗礼的合宜方式

关于洗礼的方式,浸信会与其余基督教世界的立场不同,他们认为唯一正确的洗礼模式是先浸入(dipping)或浸没(immersion),然后浮出水面;而且这种施洗方式是绝对必要的,因为此仪式的目的是象征耶稣基督的死和复活,以及随之而来的接受洗礼的人与基督的同死、同复活。因此,这会引发两个问题,我们最好按照以下的顺序来考虑:(1)洗礼的象征中最重要的事物是什么?(2)“浸没”是不是唯一恰当的施洗方式?这种顺序是更可取的,因为第一个问题是两者中较重要的问题,也因为第二个问题的答案会有一部分取决于第一个问题的答案。

1. 洗礼的象征中最重要的事物是什么?

根据浸信会信徒的观点,先浸没、再浮出水面,是洗礼象征中最重要的事物。放弃这一点就等于放弃洗礼本身。他们说,洗礼真正的观念是在浸入水中、从水中上来的过程所表达的。这种浸没自然牵涉到某种的洗濯和洁净,但这纯粹是附带的。即便一个人被浸入某种没有净化性质的物质中,洗礼仍然是洗礼。他们的观点是基于以下的经文:马可福音十章38~39节;路加福音十二章50节;罗马书六章3~4节;歌罗西书二章12节。但是前两处经文仅仅表达一个观念,即基督徒会被祂即将到来的苦难所压倒,完全不是在讲洗礼。后两处经文才具有真正的关联,但是这两处经文仍然没有切中要害,因为它们完全不是直接说到用水施洗的洗礼,而是在说洗礼所代表的属灵洗礼。它们是在描述隐藏在死和复活象征之下的重生。它们并没有提到洗礼是象征基督的死和复活,这肯定是非常明显的。如果这里所描绘的洗礼算得上象征,它也一定是在象征信徒的死和复活。而既然这仅仅是描述重生的一种象征方式,这将会使洗礼成为一种象征的象征。

关于洗礼的象征中最重要的事物,改革宗神学有一种完全不同的概念。改革宗神学是在洁净的观念里找到这个最重要的事物的。《海德堡要理问答》在第69问论到:“洗礼怎样表明并印证,你有分于基督在十字架上一次献上的牺牲呢?答案是:“乃是这样:基督指定了这外在的水洗,并加上祂的应许,说我灵魂的污秽(就是我一切的罪恶)因祂的宝血和圣灵得以洗净,就好像我们身体上的污秽一般是用水从

外面洗净一样。”这种洁净的观念与旧约圣经中一切的洗濯和约翰的洗礼有关（诗五十一 7；结三十六 25；约三 25~26）。我们可以假设，在这方面，耶稣的洗礼和之前所有的洗礼是完全一致的。如果耶稣所设立的洗礼是打算要象征某种完全不同的事物，他就一定会清楚地表明，以便消除一切可能的误解。此外，圣经清楚地说明，洗礼乃是象征属灵的净化或洁净（徒二 38，二十二 16；罗六 4~5；林前六 11；多三 5；来十 22；彼前三 21；启一 5）。圣经正是将一切的强调都放在这一点上，而从来没有将浸入和浮出水面视为最重要的、不可或缺的事。

2. “浸入”是不是唯一恰当的施洗方式？

浸信会圈子外普遍流行的观点是，只要洗礼仪式表达出最根本的观念，也就是洁净的观念，洗礼的方式就是无关紧要的。洗礼可以借由浸没、浇灌或洒水来施行。圣经只是用一个通用的词来指一种旨在产生某种效果的行动，也就是清洁和洁净，但是从来没有认定这种果效必须通过何种具体的方式来产生。耶稣并没有规定一种确定的施洗方式，他也明显没有像浸信会信徒那样，为洗礼的方式附加上同等的重要性。圣经中洗礼的例子也没有强调任何特定的施洗方式。圣经中从来没有一个例子清楚地告诉我们，应当如何施行洗礼。然而，浸信会信徒断言，主确实命令人以浸没的方式施行洗礼，所有以其他方式施行的洗礼，都是公然不顺服基督的权威。为了证明他们的断言，他们诉诸于圣经用来描述“施洗”的用词 βάπτω (*baptō*) 和 βαπτίζω (*baptizō*)。第二个词似乎是第一个词的加强形式或表示反复动作的形式，尽管在一般的用法，它们并不总是有所区别。旧约圣经经常使用 βάπτω (*baptō*) 一词，但它在新约圣经中仅出现四次（即：路十六 24；约十三 26〔2次〕；启十九 13），而在这些案例中，并不是指基督教的洗礼。浸信会信徒曾经一度非常自信地认为，这个动词只有一个意思，就是“蘸/浸入”（to dip）；但是，从亚历山大·卡森（Alexander Carson）以来，许多人改变了自己的想法，卡森是他们中间最重要的权威之一，他得出一项结论说，这个动词也具有一种次要的含义，也就是“染色”，所以它也可以指“借着浸入来染色”，甚至可以指“以任何方式染色”，在这个情况下，它就不再表达洗礼的方式。⁷ 一个更难的问题产生了，即从 βάπτω (*baptō*) 而来的 βαπτίζω (*baptizō*) 这个词——它一共使用了 76 次，也是主在设立洗礼时所使用的词汇——究竟是从它的

⁷ Carson, *Baptism in its Mode and Subjects*, pp. 44 ff.

主要含义，还是次要含义衍生而来的？卡森博士回答说，它是从 βάπτω (*baptō*) 的“蘸／浸入”的含义衍生而来的。他说：“我已经证明，词根 βάπτω (*baptō*) 有两种含义，也只有两种，就是‘浸入’和‘染色’。而 βαπτίζω (*baptizō*)，我已经断言，只有一种含义。它是建立在词根的主要含义之上的，从来不接受它的次要含义。……我的立场是，它从来都只意指‘浸入’；除了表达方式以外，从来没有传达其它的含义。”⁸ 如果浸信会信徒想要证明主命令人要借着浸水礼给人施洗，他们必定要坚决主张这一点。

但是出现在古典希腊文和新约圣经希腊文的所有事实，都不支持这种立场。甚至盖尔 (Gale) 博士也感到受这些事实所迫，不得不修改他的立场，盖尔博士可能是企图维护浸礼立场中最博学的作者。威尔逊 (Wilson) 的精彩著作《婴儿洗礼》 (*Infant Baptism*)，部分是在回应卡森博士的作品，他在书中引用盖尔的话说：“Βαπτίζω (*baptizō*) 这个词也许并非必然传达‘浸入水中’的行动，反而通常是指一件物品是处于这种状况下，无论它是怎么变成现在这个样子的，无论它是被放到水里的，还是水渐渐漫过它的；尽管放在水里确实是最自然、最常见的方法，因此也是通常、不断被人暗示的方式，但不必然非如此暗示不可。”⁹ 威尔逊确切证明了，根据希腊文的用法，洗礼可以通过不同的方式生效。他说：“让洗礼的元素包围受洗者，在使用液体的情况下，无论这个相对的状态是借着浸没 (*immersion*)、浇水 (*effusion*)、淹没 (*overwhelming*)，或者以任何其他的方式产生的，希腊文的用法都承认它是有效的洗礼。”他进一步详细证明，要维护以下的立场是不可能的，即 βαπτίζω (*baptizō*) 一词在新约圣经中永远是意指“浸没”。¹⁰

很明显，βάπτω (*baptō*) 和 βαπτίζω (*baptizō*) 都具有其他的含义，例如“清洗”，“沐浴”和“借着洗濯来洁净”。这种清洗或洁净的观念，逐渐成为最凸出的观念，而使用什么方式实现这种洁净，则越来越隐退到背景里。这种洁净有时候是通过洒水来完成的，这从以下经文就可以明显看出来：民数记八章 7 节，十九章 13、18~20 节；诗篇五十一篇 7 节；以西结书三十六章 25 节；希伯来书九章 10 节。在犹滴传

⁸ 同上，p. 55。

⁹ Wilson, *Infant Baptism*, p. 97。

¹⁰ 关于 βαπτίζω (*baptizō*) 的各种可能含义，除了上文提及的威尔逊的论述之外，参考 Armstrong, *The Doctrine of Baptisms*; Seiss, *The Baptist System Examined*; Ayres, *Christian Baptism*; Hibbard, *Christian Baptism* 之类的作品。

(Judith) 十二章 7 节和马可福音七章 3~4 节, 我们根本不可能想到蘸/浸入, 它也不可能与新约圣经的下列经文有关: 马太福音三章 11 节; 路加福音十一章 37~38 节, 十二章 50 节; 罗马书六章 3 节; 哥林多前书十二章 13 节; 希伯来书九章 10 节 (参: 13、14、19、21 节); 哥林多前书十章 1~2 节。既然 βαπτίζω (*baptizō*) 一词不一定指“浸没”, 也因为新约圣经中没有任何案例明确地断言, 洗礼是透过“浸没”的方式发生的, 所以举证的责任似乎是落在浸信会信徒的身上。施洗约翰是否有能力将蜂拥而至的人群全都浸入约旦河中, 或者正如一些早期的碑铭似乎表明的, 约翰仅仅是将水倒在人们身上? 使徒能否在耶路撒冷找到足够的水, 以及他们是否有必要的设备, 能在一天之内以浸入的方式给三千人施洗? 我们在哪里可以找到证据, 证明他们遵循不同于旧约圣经中的施洗方式? 使徒行传九章 18 节是否以任何方式表明, 保罗离开了亚拿尼亚寻见他的地方, 以便在某个水池或河里接受浸水礼? 哥尼流受洗的记录, 岂不是会造成一种印象, 即水被带进哥尼流的家, 在场的人都立即在他家中受了洗 (徒十 47~48)? 是否有任何证据证明, 腓立比的狱卒不是在监狱中或监狱的附近受洗, 而是带着他的众多囚犯出去到河里, 好叫他可以被浸到水里? 他奉命要安全看守保罗, 他岂敢将保罗带出城 (徒十六 22~23)? 甚至是太监受洗的记载 (徒八 36、38) ——经常被视为浸水礼最重要的经文证据——也不能被视为确凿的证据。仔细研究路加对介词 εἰς (*eis*) 的使用方法说明, 路加使用这个介词时, 不只取它进入……里的含义, 也取它朝……方向的含义, 因此完全可以这样来解读第 38 节的相关陈述: “腓利和太监二人都下到水那里, 腓利就为太监施洗。”即使此处经文是打算要传递这个观念, 即他们同时下到水里面, 也无法证明这里采用的是浸水礼, 因为根据最初几个世纪的插画的描绘, 使用浇水 (*effusion*) 的方式施洗的人, 常常也站在水中。当然, 在使徒时代, 一些人以浸没的方式受洗, 这完全是可能的, 但是圣经中没有一个地方坚持这点, 证明浸没并不是绝对必要的。浸没是洗礼的一种合宜的方式, 但是用浇水或洒水的方式施洗也一样合适, 因为它们都象征洁净。前面所提到的一些经文证明了, 旧约圣经中的许多洗濯 (洗礼) 是通过洒水发生的。在一个有关新约圣经时代的属灵更新的预言中, 主如此说: “我必用清水洒在你们身上, 你们就洁净了” (结三十六 25)。洗礼所象征的事物, 即使人洁净的圣灵, 已经被浇灌在教会身上 (珥二 28~29; 徒二 4、33)。希伯来书的作者告诉读者, 他们心中天良的亏欠已经洒去 (来十 22)。

五、洗礼的合法执行者

罗马天主教认为，洗礼对救恩是绝对必须的；而由于他们认为，如果使任何人的救恩必须取决于神父的偶然在场或缺席，这是非常残忍的，因此在一些紧急情况下，他们也容许洗礼可以由其他人施行，尤其是接生婆。他们承认异端分子的洗礼，除非他们的异端涉及到否认三位一体，尽管居普良持相反的看法。改革宗教会总是根据一个原则来行动，即宣讲圣道和施行圣礼是相辅相成的，因此教导的长老或传道人是洗礼唯一合法的执行者。圣道与圣礼是通过设立洗礼的话语结合在一起的。而因为洗礼并不是一种私人事务，而是教会中的一种仪式，改革宗教会也认为，洗礼应当在信徒的公开集会中施行。他们一般会承认其他教会的洗礼，并没有把罗马天主教的洗礼排除在外，也承认各种不同教派的洗礼，除了那些否认三位一体的教会或教派以外。因此，他们拒绝承认苏西尼派和神体一位论者的洗礼。总的来说，他们认为，由一位充分受到认可的传道人、奉三一真神的名所施行的洗礼，都是有效的。

六、洗礼的合适对象

洗礼是只打算给有适当资格的理性受造物的，也就是给信徒和他们的儿女。罗马教会忽视了这一点，因为他们也将此圣礼施行在钟表、建筑，等等。洗礼应该施行在两类人身上，那就是成年人和婴孩。

1. 成人洗礼

在成年人的情况下，在受洗之前必须宣认信仰（可十六 16；徒二 41，八 37〔未见于一些抄本，参《和合本》〕，十六 31~33）。因此，教会坚持，在给成年人施洗之前，必须要求受洗者承认信仰。当人公开承认信仰，教会就应当按照此认信的字面意义接纳受洗者进入教会，除非教会有足够的客观理由，质疑此认信的真实性。打探人内心的奥秘、考核这种认信的真实性，并不属于教会的职责范围。这个责任乃是落在认信之人自己身上。窥探人心的内在状况，以便判断某人信仰的真实与否，是拉巴第主义的方法，与改革宗教会的惯例不符。由于洗礼不仅仅是一种记号和印记，更是恩典的媒介，这就产生一个问题，即洗礼所带出的恩典具有怎样的性质？这个问题只和成人洗礼有关。因为根据我们改革宗的观念，这种洗礼预先假设了重生、信心、回转和称义的存在，这些当然不能被认为是由洗礼产生的。在这方面，我们和罗马天主

教是不同的。虽然与改革宗相比，路德宗赋予作为恩典媒介的洗礼更大的能力，但是在这一点上，路德宗完全赞同改革宗的观点。洗礼也不能产生一种特殊的、圣礼的恩典，这种恩典在于受洗者被植入耶稣基督的身体里。洗礼也预设了信徒已经被纳入与基督的奥秘联合中。圣道和圣礼所造作的实际上是同一种恩典，只除了一点，即圣道同时也是产生信心的工具，这是圣道不同于圣礼之处。洗礼的圣礼会强化信心，而因为信心在神的其他恩典的运行中扮演重要角色，这些也大大得益于信心。洗礼所代表的主要是神恩典的作为，但是因为认信的基督徒必须自愿地受洗，洗礼也可以从人的这方面来考虑。洗礼中有神的邀约和恩赐，但是也有人这方面的接受。因此，洗礼也象征人接受圣约，并承担圣约的义务。洗礼是一个印记，不仅仅是神所提供的圣约的印记，更同时是神所提供并被人接受的圣约——也就是说，是一个已经缔结的圣约——的印记。

2. 婴儿洗礼

正是在婴儿洗礼上，可以发现到我们和浸信会之间最重要的差异。正如浸信会作家霍维博士所表达的，浸信会的观点是：“唯独在基督里的信徒有资格受洗，只有那些给出信靠祂的可靠证据的人，才应当受洗。”这意味着孩童会被排除在圣礼之外。然而，所有其他的宗派都接受婴儿洗礼。关于这个主题，我们必须注意以下几点：

A. 婴儿洗礼的经文根据。可以说，从一开始，圣经就没有为婴儿施洗的明确命令，圣经中也没有一个例子，清楚告诉我们应当为孩童施洗。但是这未必说明婴儿洗礼是不符合圣经的。从以下资料可以看到婴儿洗礼的圣经根据：

(1) 神与亚伯拉罕所立的约，主要是一种属灵的约，尽管此约也具有国家的层面（编按：即一种国家性的盟约），而割礼是这种属灵之约的记号和印记。浸信会信徒将此约分割为三种不同的约中的两种，是没有根据的做法。圣经多次提到神与亚伯拉罕所立的约，但总是使用单数形式（出二 24；利二十六 42；王下十三 23；代上十六 16；诗一〇五 9），从来没有例外。新约圣经解释此约之诸多应许的方式，证明了此约的属灵性质（罗四 16~18；林后六 16~18；加三 8~9、14、16；来八 10，十一 9~10、13）。这也是从一个事实作出的推论，即割礼显然是一种具有属灵意义的礼仪（申十 16，三十 6；耶四 4，九 25~26；徒十五 1；罗二 26~29，四 11；腓三 2）；此外，圣约的应许甚至被称为“福音”（加三 8），这个事实也可以作出相同的推论。

(2) 这约至今仍然有效，因为它在本质上等同于目前这个时代的“新约”。这个约在旧约时代和新约时代是统一的、是连续的，是从一个事实得到的推论，即它们的中保是同一位（徒四 12，十 43，十五 10~11；加三 16；提前二 5~6；彼前一 9~12）；约的条件是相同的，也就是信心（创十五 6〔罗四 3〕；诗三十二 10；来二 4；徒十 43；来十一章）。约的祝福是相同的，也就是：称义（诗三十二 1~2、5；赛一 18；罗四 9；加三 6），重生（申三十 6；诗五十一 10），属灵恩赐（珥二 28、32；徒二 17~21；赛四十 31），永生（出三 6；来四 9，十一 10）。彼得向五旬节那天信耶稣的人保证，这应许是赐给他们和他们的后裔的（徒二 39）。保罗在罗马书四章 13~18 节和加拉太书三章 13~18 节论证说，律法的赐下并没有使应许归于虚空，因此应许在新约时代仍然有效。希伯来书的作者指出，神借着起誓确认祂赐给亚伯拉罕的应许，因此新约圣经的信徒可以从这里获得安慰，因为神的应许是永不改变的（来六 13~18）。

(3) 靠着神的约定，婴孩也同享圣约的益处，也因此可以接受割礼的记号和印记。根据圣经，圣约很明显是一种具有生机的概念，它的实现是沿着具有生机的历史脉络进行的。有一群属神的百姓、一个属神的国，是由许多家庭组成的一个具有生机的整体。在旧约圣经中，这种国家性的观念自然是非常突出的，但是引人注意的是，当以色列国已经完成其目的之后，这个国家性的观念并没有消失。它被属灵化，因此被带进新约圣经里，因此神在新约圣经中的百姓也被描绘为一个国家（太二十一 43；罗九 25~26〔参：何二 23〕；林后六 16；多二 14；彼前二 9）。在旧约时代，婴孩被视为以色列、神的百姓不可或缺的一部分。当圣约被更新之时，婴儿也是在场的（申二十九 10、13；书八 35；代下二十 13），他们在以色列的会中是有地位的，因此会出现在他们的宗教集会中（代下二十 13；珥二 16）。有鉴于在以赛亚书五十四章 13 节；耶利米书三十一章 34 节；约珥书二章 28 节的那些丰富应许，我们很难预期，这些孩童的特权在新约时代会被缩减，当然也不会期待把孩童排除在教会之外，在教会中没有任何地位。耶稣和使徒并没有将他们排除在外（太十九 14；徒二 39；林前七 14）。这种将孩子们排除在外的做法，似乎需要一个非常明确的声明。

(4) 在新约时代，洗礼已经靠着神的权威，取代割礼成为进入恩典之约的记号和印记。圣经强烈主张，割礼已经不再具有这样的功能了（徒十五 1~2，二十一 21；加二 3~5，五 2~6，六 12、13、15）。如果洗礼没有取代割礼，新约圣经就没有这样的入门仪式。但是基督清楚地以洗礼来取代此仪式（太二十八 19~20；可十六 15~16）。在属灵含义上，洗礼与割礼是一致的。正如割礼是指割去罪，也是指内心的转

变(申十 16, 三十 6; 耶四 4, 九 25~26; 结四十四 7, 9), 洗礼也同样是指洗去罪(徒二 28; 彼前三 21; 多三 5), 和属灵的更新(罗六 4; 西二 11~12)。最后一处经文清楚地将割礼和洗礼连在一起, 并且教导, 基督的割礼, 也就是由肉身的割礼所象征的内心割礼, 已经借着洗礼实现了; 也就是说, 由洗礼所象征的实现了(另参: 加三 27、29)。但是, 如果孩童在旧约时代接受了圣约的记号和印记, 这里的假设就是, 他们必定也有权在新约时代接受圣约的记号和印记, 这是旧约圣经时代的敬虔之人受教导要盼望的, 因为新约是一个更完满、更丰盛的时代。将孩童排除到圣约之外, 就必须要有清楚的、毫不含糊的声明, 然而我们所找到的却是刚好相反的(太十九 14; 徒二 39; 林前七 14)。

(5) 正如我们在前面指出的, 新约圣经不包含使徒时代执行婴儿洗礼的直接证据。蓝伯特在考虑并权衡一切可以获得的证据之后, 用以下的一段话表达了自己的结论: “如此, 新约圣经的证据似乎是表明这个结论, 即婴儿洗礼至少不是使徒时代的惯例。”¹¹ 但是, 圣经没有直接提到婴儿洗礼, 我们无需因这点感到吃惊, 因为像使徒时代这样的宣教时期, 强调的重点自然要放在成人的洗礼上。此外, 当时的条件也并非总是有利于婴儿洗礼。回转者可能并没有立刻对自己的圣约职责与责任有正确的观念。有时候父母双方中只有一方回转, 而另一方会反对他们的儿女受洗, 这是相当可以理解的。常见的情况是, 根本无法合理地保证, 父母亲会敬虔地教导自己的儿女, 然而这种保证却是必要的。与此同时, 新约圣经的用语与圣约持续具有生机的施行是完全一致的——后者要求孩童接受割礼(太十九 14; 可十 13~16; 徒二 39; 林前七 14)。此外, 新约圣经反复提到全家受洗, 圣经从来没有暗示这种洗礼被视为异乎寻常的, 反而说这是理所当然的(徒十六 15、33; 林前一 16)。当然, 这些家庭中都没有孩子是完全可以的, 但机率不高。如果这些家庭中有婴孩, 从伦理上来说, 他们必然会与父母亲一同受洗。新约圣经当然没有证据证明, 那些生在基督徒家中、在基督徒家中抚养长大的孩童不可以受洗, 直到他们长到能分辨的年龄, 并且宣告自己在基督里的信心, 才能受洗。圣经中丝毫没有暗示这种做法。

(6) 沃尔(Wall)在他的《婴儿洗礼的历史》(*History of Infant Baptism*)的序言中指出, 皈依犹太教的人受洗时, 他们的儿女经常和父母亲一同受洗; 但是埃德希姆(Edersheim)说, 在这一点上有一些不同的看法。¹² 很自然, 即便事实确实如此,

¹¹ Lambert, *The Sacraments in the New Testament*, p. 204.

¹² *Life and Times of Jesus the Messiah*, II, p. 746.

就基督教的洗礼来说，它也无法证明什么，只能证明这种程序不是什么怪事。我们可以在第二世纪后半叶的著作中，找到有关婴儿洗礼的最早史料。《十二使徒遗训》提到了成人洗礼，但没有提到婴儿洗礼；游斯丁提到从幼年时期(ἐκ παίδων(*ek paidōn*))就成为基督门徒的一些女人，但是这一段并没有提到洗礼，而且 ἐκ παίδων(*ek paidōn*)不必然是指婴孩时期。论及基督，爱任纽说：“基督降临，为要借着祂自己，拯救所有借着祂重生并归给神的人，包括婴儿、孩童、小男孩、青年人、老人。”¹³ 尽管这个段落并没有明确地提到洗礼，一般认为它是有关婴儿洗礼的最早参考文献，因为早期教父如此紧密地将洗礼和重生联系在一起，所以他们常常用“重生”一词来代表“洗礼”。从特土良的著作中可以清楚地看到，婴儿洗礼是第二世纪后半相当普遍的做法，尽管特土良本人认为延迟洗礼是更安全、也更有好处的。¹⁴ 俄利根说婴儿洗礼是使徒的传统。他说：“因为事实一贯如此，教会从使徒时代就有一种传统(或吩咐)，甚至要给婴儿施洗。”¹⁵ 迦太基会议(主后253年)认为婴儿洗是理所当然的，它只是简单地讨论，婴儿可否在出生的第八天之前受洗。从第二世纪开始，婴儿洗就得到普遍的认可，尽管在实际的做法上，它有时候会被忽略。尽管教会会议并没有设立婴儿洗礼，但是全世界的教会一般都施行婴儿洗礼，奥古斯丁从这项事实作出推论：婴儿洗礼的争论很可能是通过使徒的权威定案的。从来没有人否认婴儿洗礼的合法性，直到宗教改革时期，重洗派反对婴儿洗为止。

B. 对婴儿洗的反对意见。我们在这里简短地考虑有关婴儿洗礼的几种重要反对意见。

(1) 割礼仅仅是一种属肉体的、预表性的礼仪，因此注定要被废弃。用洗礼取代割礼，只不过是延续属肉体的礼仪而已。这种属肉体的礼仪，在新约圣经教会中并没有合法的地位。在我们这个时代，一些时代主义者提出这种异议，例如艾瑟伯特·布灵格和欧黑尔(O'Hair)，他们宣称：由耶稣设立的洗礼是与神的国相连的，只有圣灵的洗在教会中具有合法的地位。使徒行传标志着水洗向灵洗的过渡。很自然地，这种观点会证明，所有的洗礼——无论是成人洗或婴儿洗——都是非法的。在这种描述中，犹太时代和基督时代被放在对立的位置上，犹太时代是属肉体的，基督时代是属灵的，而割礼则被描述为属犹太时代的。但是这种论点是错误的。将割礼完全贬低为

¹³ Irenaeus, *Adv. Haereses* II, 22,4 = 爱任纽著，《反异端》。

¹⁴ Tertullian, *De Baptismo*, c. XVIII。

¹⁵ Origen, *Comm. in Epist. ad Romanos*, lib. V。

摩西律法中属肉体的条例，是毫无根据的。班纳曼说：“割礼乃是独立于引进或废除摩西的律法之外，与它们完全无关的；若不是洗礼已经被明确指定为替代割礼的仪式，割礼就还会继续作为进入神的教会的固定仪式，作为恩典之约的印记。”¹⁶ 我们可以承认，割礼在摩西时代确实获得了某种预表性的意义，但是它主要是神与亚伯拉罕所立的约的记号和印记。就它仅仅是一个预表来说，随着预表所要表征的事物（antitype；或译为对范、实体）的出现，预表很自然就终止了，即使身为圣约的印记，它也要让位给基督明确为教会设立的不流血的圣礼，使徒们也如此承认，因为基督已经一劳永逸地终止了与救赎工作有关的流血献祭。根据圣经，这种立场——即洗礼乃是与神的国有关，而不是与教会有关，因此洗礼是犹太人的礼仪，而非基督教的礼仪——是完全站不住脚的。圣经中有关设立洗礼的话，谴责这种观点，以下事实也谴责这种观点，即新约圣经教会诞生的那一天，彼得要求所有加入教会的人应当受洗。而如果说，身为犹太人的彼得依然效法施洗约翰的榜样，我们也可以指出，作为外邦人使徒的保罗，也要求他带领归主的人受洗（徒十六 15、33，十八 8；林前一 16）。

(2) 圣经中没有“孩童必须受洗”的明确命令。这是完全正确的，但是却无法反驳婴儿洗礼的有效性。应当留意的是，这个反对意见是基于一条连浸信会信徒自己都不遵守的解经规范，因为他们认为基督徒有义务庆祝七日的头一日，将这一天当作他们的安息日，而且妇人也必须参与主餐；因为这些都并非明确的命令。圣经的沉默难道不能被解释为支持婴儿洗礼，而非反对婴儿洗礼吗？在那之前的二十个世纪，孩童已经被正式介绍加入教会，而新约圣经并没有说这种情况应当终止，尽管它确实教导，割礼已经不再能为这种目的效力了。主亲自设立了另一种礼仪，而在五旬节当天，彼得对加入教会的人说，这应许是给他们和他们后裔的，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的。彼得的这个陈述至少证明了，他头脑中仍然有一种具有生机的圣约观念。此外，可以提出一个问题，即浸信会信徒如何根据圣经明确的命令，来证明自身立场的正确性？圣经中可有任何经文命令将婴儿排除在洗礼之外？圣经是否命令，所有生在基督徒家庭、并在基督徒家庭中抚养长大的孩童，必须先承认自己的信心，之后才能受洗？很显然，圣经中根本没有这样的命令。

(3) 一种与此密切相关的异议是：新约圣经中没有婴儿洗礼的案例。圣经没有明确提到婴儿接受了洗礼，这是完全正确的，尽管它的确告诉我们，这个礼仪是对全家

¹⁶ Bannerman, *The Church of Christ II*, p. 98。

施行的。圣经没有明确提到婴儿洗礼，至少有很大一部分可以通过一个事实来解释，即圣经给我们的是使徒宣教工作的历史记录，但没有给我们在有组织的教会里所进行的工作的记录。这里也一样，很容易就可以扭转本来对浸信会信徒有利的局面。他能否为我们找出一位生在基督徒家庭中、在基督徒家庭中抚养长大的成人接受洗礼的案例？他是不可能找到这样的案例的。

(4) 浸信会信徒针对婴儿洗礼所提出的最重要异议是：根据圣经，洗礼的条件是主动的信心，这信心以一种可靠的信仰宣告的方式表现出来。圣经表明，信心是洗礼的先决条件，这是完全正确的（可十六 16；徒十 44~48，十六 14、15、31、34）。如果这意思是说，在任何情况下，受洗者在洗礼之前必须表现出主动的信心，那么孩童自然会被排除在外。但是，尽管圣经清楚地表明，只有相信的成年人才能受洗，但是圣经没有一处明确规定，主动的信心对接受洗礼来说是绝对必要、不可或缺的。浸信会信徒对我们提到马可福音十六章 15~16 节的大使命。有鉴于这是一个宣教命令，我们可以假设，主在这些话中想到的是主动的信心。尽管圣经没有明确地这么说，但是基督完全有可能将这种信心视为受洗者受洗的先决条件。但是这些人到底是谁？显然是列国中需要听到福音的成年人，因此浸信会信徒将这节经文理解为反对婴儿洗礼的论据，是毫无根据的。如果他仍然坚持这么做，我们应当指出，根据他的解释，这些话即使对他来说都是犯了过度论证的逻辑谬误，因此无法证明任何事情。我们救主所说的话暗示，对于那些将要借着教会的宣教工作被带到基督面前的人来说，信心是洗礼的先决条件，但是这并未暗示信心也是为婴儿施洗的先决条件。浸信会信徒将我们救主的陈述推而广之，进而教导说，所有的洗礼都是以受洗者的主动信心为先决条件。他的论证如下：主动信心是洗礼的先决条件。婴儿无法运用信心。因此婴儿不应当受洗。但是根据这种论证方式，这些话也可以理解为反对婴儿救恩的论证，因为它们不仅暗示，并且明确地声明，说信心（主动信心）是得救的条件。因此，为了保持前后一致，浸信会信徒发现自己不得不背负以下的三段式论证：信心是得救的必要条件（*conditio sine qua non*）。孩童还没有能力运用信心。因此孩童不可能得救。但是，即使是浸信会信徒自己，都不敢得出这样的结论。

C. 婴儿洗礼的根据。

(1) 我们的认信标准的立场。《比利时信条》在第 34 条宣告，信主的父母的婴孩“也应当受洗，并被印上圣约的记号，正如从前以色列人的孩童也要受割礼一样，这同样的应许，也应验在我们的孩童身上”。《海德堡要理问答》如此回答这个问题，

“婴孩也应该受洗吗？”回答：“是的。因为他们既然和成人一样，都被包括在神的圣约和教会里，而既然得着救赎脱离罪和赐人信心的圣灵，这两者都已经借着基督的宝血应许给孩童，正如赐给成人一样，因此，他们也必须借着洗礼（作为圣约的记号），被植入基督的教会里，而有别于不信者的儿女，正如在旧约中借着割礼所达成的，但是这割礼已经被新约的洗礼取代了。”¹⁷《多特法典》第一项教义第十七条包含下面这个陈述：“我们既然是从神的圣言来判断神的旨意，而祂的圣言表明，信徒的儿女是圣洁的，不是因他们的本性而圣洁，而是因恩典之约而圣洁，因为他们和他们的父母都已经被包含在恩典之约中，因此，如果神按照祂的美意，在敬虔父母的儿女还在婴孩时期就呼召他们离开今生，父母应当确定他们的儿女是蒙拣选的、是得救的，不须怀疑（创十七 7；徒二 39；林前七 14）。”我们的认信标准的陈述与加尔文的立场完全一致，即信主父母的婴孩，或父母双方中只有一方是信徒的婴孩，在父母圣约关系的基础上就可以受洗。¹⁸ 我们的《婴儿洗礼申请表》(*Form for the Baptism of Infants*) 也有一致的看法：“如此，既然洗礼取代了割礼，所以孩子们应当以神的国度和祂的圣约的后嗣的身分受洗。”应当指出的是，所有这些陈述都是基于神的命令，要为圣约的孩童行割礼，因为归根究柢，这项命令才是婴儿洗礼的根据。按照我们的认信标准，可以说，信主的父母亲的婴孩受洗的根据，是因为他们是圣约的儿女，也因此是神一切圣约应许的后嗣，也包括赦罪的应许，和圣灵使人重生和成圣的恩赐的应许。在此圣约中，神以正式且客观的方式，将一定金额的补助款 (grant) 或捐赠 (donation) 让渡给婴儿，要求他们在适当的时间借着信心接受这笔款项，并应许要借着圣灵的运行，使这笔款项在他们的生命中成为活生生的实际。因此，教会必须将孩童视为救恩潜在的后嗣，也必须将孩童视为有义务按照圣约的方式生活，教会有权期盼，在忠心施行圣约下，总的来说，他们都会活在圣约之中，但是如果他们不能满足圣约的要求，教会就有义务将他们视为背约者。唯独在这种方式下，才算是公正地对待神的诸多应许，而这些孩童成年以后，可以借着信心来支取神丰盛的应许。因此，圣约、包括圣约的应许，就构成婴儿洗礼的客观基础和法律依据。洗礼乃是包含在一切应许里的事物的记号和印记。

(2) 改革宗神学家在意见上的差异。对于婴儿洗礼的根据的表述，以往的改革宗神学家并没有取得一致的见解，甚至现在也没有统一的看法。十六和十七世纪的许

¹⁷ *Lord's Day XXVII, Q. 74.*

¹⁸ Calvin, *Institutes* IV.xvi.6, 15 = 加尔文著,《麦种基督教要义》, 982、987-88 页。

多神学家，采用前面所描述的观点，即：信徒的婴孩应当受洗，因为他们身处圣约之中，也因此是神丰盛应许的后嗣，包括有资格获得重生，也包括有资格获得称义的一切祝福，和圣灵所带来的更新和成圣的一切祝福。然而，另一些人虽然认可这种表述里的真理，却并不是完全满意。他们强调，洗礼不仅是应许的印记，或甚至是圣约一切应许的印记；洗礼不仅是未来益处的印记，也是现今属灵产业的印记。这种看法变得相当流行，也就是为婴儿施洗是基于“假设性的重生”。但是，即使那些接受这种观点的人，他们的意见也并非完全一致。一些人将这种观点与其他观点结合在一起，另一些人则将这种观点替换为其他的观点。一些人会假设，所有受洗的婴孩都是重生的，另一些人则认为唯独蒙拣选的婴儿是重生的。一些人认为，信徒的儿女之应当受洗，是基于他们与圣约的关系，基于圣约的应许；另一些人则认为，给信徒的儿女施洗，是基于他们假设性的重生。这两群人在看法上的差异，一直持续到今日，并且成为引发热烈争论的根源，尤其是在十九世纪末和二十世纪初的荷兰。凯波尔博士一开始曾经提出假设性的重生是婴儿洗礼的根据，许多人欣然接受这种观点。柯拉墨（G. Kramer）在书写《洗礼与重生之间的关联》（*Het Verband van Doop en Wedergeboorte*）的出色论文时，尤其捍卫这种立场。后来，凯波尔博士再也没有使用这种表达法，而他的一些跟随者感觉有必要作更仔细的区分，他们提到圣约关系是婴儿洗礼的法律根基，而假设性的重生是婴儿洗礼的属灵根基。但是，这仍然不是令人满意的立场。侯尼格博士是凯波尔的学生和仰慕者，他在最近的《改革宗教理学手册》（*Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek*）一书中所说的话是正确的思路：¹⁹“我们为信徒的孩子施洗，并不是基于某种假设，而是基于神的命令和神的作为。因着神的圣约，孩子们必须受洗”（这是笔者的翻译）。假设性的重生自然不能被视作婴儿洗礼的法律根据；婴儿洗礼只能立足于神在圣约中的应许。此外，它无法成为任何意义上的根基，因为洗礼的根据必须是客观的，这是目前所讨论的观点的拥护者们不得不承认的。如果问他们，为什么他们会假设受洗的婴孩是重生的？他们只能回答，因为他们是信主的父母所生的婴孩，也就是说，因为他们乃是生在圣约之中。很自然，否认假设性的重生是婴儿洗的根据，并不等于是说，假设信徒的婴孩已经重生是完全没有根据的。这是一个必须根据其本身的价值来考虑的问题。

¹⁹ Honig, *Handboek van de Gereformeerde Dogmatiek*, p. 655.

在这方面，引用我们教会在 1908 采纳的《乌特勒支大会结论》第四点的上半是非常好的。我们将其翻译为：“最后，就第四点而言，即关于假设性的重生，大会宣告：根据我们教会的信仰告白，因着神的应许，圣约的后裔必须被假定为已经在基督里重生，而且已经被分别为圣，直到随着年龄的增长，相反的情况出现在他们的生活或教义上；然而，说为信徒的儿女施洗，是基于他们已经重生的假设，却不是太正确，因为洗礼乃是基于神的命令和应许；而进一步作出仁慈的判断（*judgment of charity*）——教会借此假设圣约的后裔是重生的——绝不是有意要说，因此每一个孩子都是真正重生的，因为神的话教导我们，从以色列生的，不都是以色列人，惟独从以撒生的，才要称为你的后裔（罗九 6~7），以至于在讲道中，总是有必要坚持宣讲，人必须进行严格的自省，因为只有那些将来要相信的，和已经受洗的人才能得救。”

20

(3) 对“婴儿洗礼乃是基于他们的圣约关系”这种观点的异议。前面已经说过，如果婴儿洗礼是基于婴儿乃是生在圣约之中，因此他们是圣约之应许的后嗣，那么他们受洗的根据就和成人不同，因为成人是基于他们的信心或基于他们的信仰宣告。但这种说法是错误的，如同加尔文在他那个时代已经指出的。这位伟大的改教家对这个反对意见的回应非常切中要害。以下一段话是翻译柯拉墨对加尔文的立场的评论：“加尔文在这里寻找婴儿洗的理由，他采取了圣约的立场，进一步划定界限。在此之前，他并没有要人注意到，成年人也是根据圣约的规定受洗。因此，成人洗礼和婴儿洗礼之间似乎存在一种差异。成年人是基于他们的信心受洗，而婴孩则是基于神的圣约受洗。不，这位改教家宣称，教会施行洗礼的唯一准则和法律根基是圣约。这对成人洗礼和婴儿洗礼的情况来说，都是适用的。成年人之所以必须先宣告自己的信仰和回转，是因为他们本来是在圣约之外。为了获允进入圣约的相通，他们必须首先学习圣约的要求，之后信心和回转就开启了进入圣约的道路。”²¹ 巴文克表达完全相同的观点。²² 这意味着，在成年人找到借着信心和回转进入圣约的通道之后，他们就在这个圣约关系的基础上领受洗礼的圣礼。对他们来说，洗礼也是圣约的记号和印记。

²⁰ *Acts of Synod*, 1908, pp. 82 f.

²¹ *Kramer, Het Verband van Doop en Wedergeboorte*, pp. 122 f.

²² *Bavinck, Geref. Dogm.*, IV. p. 581.

D. 婴儿洗礼是一种恩典媒介。洗礼是恩典之约的记号和印记。它并非象征一件事情，却保证另一件事情，而是将神的印记印在它所象征的事物上。根据我们的认信标准和施行洗礼的申请表，洗礼象征洗去罪孽，而这不过是简短表达借着称义除去罪咎、借着成圣除去罪的污染，然而，这些在今生都是不完全的。如果这是洗礼所象征的，那么它也是洗礼所印证的。正如我们改革宗的作品有时候会说的，洗礼印证了神的应许；如果这样，就不仅仅意味着它确保了应许的真理，而是也向受洗者保证，他们是神所应许的祝福的指定继承人。这不必然意味着，他们已经在原则上拥有应许的益处（尽管这是可能的、甚至非常有可能的），而是必然意味着，他们是被指定的继承人，将来必要接受遗产，除非他们证明自己不配得这份遗产，并拒绝这份遗产。达博尼要我们注意到，这些印记通常会附加在神应许性的圣约之上，而在这些圣约里，神将这些应许的益处赐予人，也是有条件的。

但是洗礼不仅仅是一种记号和印记；洗礼本身也是一种恩典的媒介。罗马天主教宣称，洗礼是神在人心中开始恩典的工作时所使用的媒介。根据改革宗神学，洗礼仅仅是强化恩典工作的媒介，或者如同人们通常说的，是为了加增恩典。这引发了一个与婴儿洗礼有关的相当困难的问题。我们很容易就可以看到，洗礼如何强化成年受洗者的信心，但是在婴儿的情况下，洗礼如何能作为恩典的媒介发挥功效，就不是那么明显了，因为孩童完全不明白洗礼的意义，而且还无法运用信心。少数改革宗学者否认洗礼仅仅是强化恩典的先行条件；对他们来说，我们在这里所面对的难题自然是不存在的，他们宣称：“洗礼是以一种特殊形式授予恩典的媒介，是为了服务于一种特殊的目的，也就是使我们重生并且移植到基督里。”²³ 当然，其他所有的人也必须面对上述的难题。路德也和这个问题不断角力。路德认为洗礼的有效性取决于受洗者的信心；但是，当他深入思考一项事实，即婴儿根本无法运用信心，他开始倾向于相信，神借着洗礼，透过祂的先行恩典，在受洗的婴儿心里造作一种初始的信心；最后，他将这个难题转介给教会中的博士们。改革宗神学家通过要人注意三件事来解决这个难题，这三件事可以视为三种选项，但也可以结合起来考虑：(1) 我们可以假设（不是确定的知识），奉献来受洗的孩童是重生的，因此拥有信心的种子（*semen fidei*）；我们也可以主张，神借着洗礼，以某种我们无法明白的奥秘的方式，强化孩童里面的这个信心的种子。(2) 我们也可以注意，洗礼作为恩典媒介的效力，不必然只

²³ *The Divine Life in the Church*, pp. 9-196 为此立场做了长篇的辩护。

限于施行洗礼的那一刻，正如主餐的效力不会只限于庆祝主餐的那一刻一样。它可以就在那一刻、以某种奥秘的方式加增神在人心中的恩典（如果存在的话），但是也可以在后来成为强化信心的工具，就是在孩童清楚明白洗礼意义的时候。《比利时信条》和《威斯敏斯特信仰告白》都清楚教导这一点。(3) 再次，我们可以指出，正如一些神学家所做的（例如达博尼和魏司坚），对于那些使婴儿接受洗礼的父母来说，婴儿洗礼也是一种恩典的媒介。它可以增强父母对神应许的信心，使他们心里产生确据，确信他们所负责照管的孩童有权利承受恩典之约的产业，它也加强父母亲对他们的儿女进行基督教教育的责任感。

E 将洗礼扩大到为非信徒的儿女施行。自然，唯独信徒的儿女是婴儿洗礼的合适对象。然而，这个圈子被以好几种方式扩大了。(1) 罗马天主教和英国圣公会的仪式主义者假设，洗礼对救恩来说是绝对必须的，因为它所传递的恩典是无法以其它方式获得的。因此，他们认为有义务为他们所能接触到的所有孩童施洗，无需调查他们父母亲的属灵状况。(2) 一些人让我们注意到，这个应许适用于父母亲和孩童，以及孩童的孩童，甚至直到千代（诗一〇五 7~10；赛五十九 21；徒二 39）。因着这些应许，他们认为，一些孩童的父母亲虽然离开了教会，但是这些孩子并没有因此丧失圣约儿女的特权。(3) 有些人将圣约外在化，使它借由国家—教会（State-Church）的方式，与国家有同样的范围。正如一个英国的孩童有权受国家保护，这个孩子也同样有权受洗，无论他的父母亲是不是信徒。(4) 一些人采取一个立场，即父母亲已经受洗的这个事实，也确保了孩童有受洗的权利。他们认为父母亲与圣约之间的个人关系是无关紧要的。有些教会偶尔根据这个原则来行动，最终，成为一类人的避风港，他们自己不愿意承担盟约的责任，但仍然为自己的儿女寻求圣约的印记。这在新英格兰被称为“半途之约”（the half-way covenant）。(5) 最后，为了使那些没有权利受洗的婴儿也能够接受洗礼，领养的原则也派上了用场。如果父母亲不适合或不愿意保证使他们的孩子接受基督教教育，其他人可以介入，来保证这件事一定会发生。他们的根据主要是从创世记十七章 12 节而来的。

进深研究问题

Βάπτω (*baptō*)、βαπτίζω (*baptizō*) 和 λούω (*louō*) 这些词有怎样的不同含义？

施洗约翰是否采用“浸没”的方式施洗？太监（徒八 38~39）是否以这种方式受洗？新约圣经中可有任何地方强调采用某种方式受洗的必须性？

婴儿洗礼的教义是否合乎圣经？

宗教改革之前，婴儿洗礼的正当性是否曾经受到质疑？

宗教改革时期的重洗派否认婴儿洗礼，如何解释这种现象的产生？

浸信会信徒如何看待神与亚伯拉罕所立的约？他们如何解释罗马书四章 11 节？

关于婴儿洗礼的根据，我们改革宗的认信标准是怎么说的？

关于婴儿洗礼和成人洗礼的根据，加尔文的立场是什么？

“假设性的重生”这个教义会带来怎样的实践危机？

达博尼的立场认为，洗礼既是赐给父母亲的圣礼，也是赐给孩童的圣礼，该如何看待这种观点？

参考书目

- Bavinck, *Geref. Dogm.* IV., pp. 543-590.
Kuyper, *Dict. Dogm. De Sacramentis*, pp. 82-157.
id., *E Voto II*, pp. 499-566; III, pp. 5-68.
Hodge, *Syst. Theol.* III. pp.526-611.
Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 728-799.
Dick, *Theology*, Lectures LXXXVIII-LXXXIX.
Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 444-464.
Vos, *Geref. Dogm., De Genademiddelen*, pp. 36-134.
ibid., *De Verbondsleer in de Geref. Theol.*.
Strong, *Syst. Theol.*, pp. 930-959.
Hovey, *Manual of Theol. and Ethics*, pp. 312-333.
Pieper, *Christl. Dogm.*, III, pp. 297-339.
Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 540-558.
Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 305-335.
Mueller, *Chr. Dogm.*, pp. 486-505.
Wilmer, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 314-322.
Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, pp. 315-320.
Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 311-324.
Lambert, *The Sacraments in the New Testament*, pp. 36-239.

Wilson, *On Infant Baptism*.

Carson, *On Baptism*.

Ayres, *Christian Baptism*.

Seiss, *The Baptist System Examined*.

Armstrong, *The Doctrine of Baptisms*.

Merrill, *Christian Baptism*.

McLeod, *The Sacrament of Holy Baptism in The Divine Life in the Church*.

White, *Why Are Infants Baptized*.

Bannerman, *The Church of Christ II*, pp. 42-127.

Kramer, *Het Verband tusschen Doop en Wedergeboorte*.

Wall, *History of Infant Baptism*.

Wielenga, *Ons Doopsformulier*.

Schenck, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant*.

第5章

圣餐

一、以色列人中有关圣餐的类比

正如以色列人当中有类似基督教洗礼的仪式，以色列人当中也有类似圣餐的仪式。不仅在外邦人当中，以色列人也一样，献祭经常会伴随着献祭的用餐。这尤其是平安祭的典型特征。在这些献祭当中，只有祭物内脏的脂油要被烧在坛上；摇祭的胸要赐给祭司，举祭的右腿赐给主持献祭仪式的祭司（利七 28~34），而剩下的肉则赐给献祭者和他的朋友，条件是他们在利未律法上必须是洁净的（利七 19~21；申十二 7、12）。这些进餐以象征的方式教导，“我们既因信称义，就借着我们的主耶稣基督与神相和”（编按：罗五 1）。它们生动地传达出一个事实，即神基于所献并蒙悦纳的祭而接纳百姓，视他们为祂家中的宾客，并且在喜乐的圣餐（communion）——也就是圣约的群体生活——与祂们联合。以色列人被禁止参与外邦人的献祭进餐，正是因为这是表达他们对其他神明的忠诚（出三十四 15；民二十五 3、5；诗一〇六 28）。献祭的进餐见证耶和華与祂子民之间的联合，是欢喜快乐的时节，因此有时候会被滥用，并被作为狂欢宴乐和醉酒的理由（撒上一 13；箴七 14；赛二十八 8）。逾越节的献祭也伴随着这种献祭的进餐。与罗马天主教的观点不同，更正教有时试图为一个立场辩护，说这种进餐构成了逾越节的全部，但这是站不住脚的立场。逾越节首先是一种赎罪祭（出十二 27，三十四 25）。它不仅被称为献祭，在摩西时代，它也与圣所有密切的关联（申十六 2）。羊羔由利未人宰杀，羔羊的血则由祭司处理（代下三十 16，三十五 11；拉六 19）。但是，尽管这主要是一种献祭，但它不只是献祭，也是一种进餐，人们同时食用烤好的羊羔、无酵饼和苦菜（出十二 8~10）。献祭立刻转化为进餐，这种进餐在后期也变得比起初更为复杂。新约圣经将预表的意义归

给逾越节（林前五 7），因此，在逾越节里不仅看到一个提醒，使人想起耶和華拯救祂的子民离开埃及，也看到逾越节是耶和華拯救人脱离罪的捆绑的记号和印记，也是罪人借着应许的弥赛亚与神相通的记号和印记。正是因为与逾越节的进餐有这种关联，耶稣才设立了圣餐。耶稣使用了前者的要素，使逾越节晚餐很自然地过渡到主的晚餐。最近以来，一些批判者企图让人怀疑圣餐是耶稣设立的，但是却找不到好的理由来怀疑福音书的见证，或使徒保罗在哥林多前书十一章 23~26 节的见证。

二、圣餐教义的历史

1. 宗教改革之前

甚至在使徒时代，圣餐庆典都会伴随着 ἀγάπη (*agapē*) 或爱宴 (love-feasts)，人们会带来一些必要的菜肴，但是这有时候会导致可悲的滥用（林前十一 20~22）。随着时间的推移，这些带来的礼物逐渐被称为祭品 (oblations) 和祭物 (sacrifices)，而神父会用感恩祷告为这些礼物祝福。这些名称逐渐被应用在圣餐的要素上，因此，这些物品采用了由祭司带来之祭物的特征，而神父的感恩也被视为将这些要素分别为圣。尽管一些早期教父（俄利根、巴西流〔Basil〕、拿先斯的贵格利）保留了圣礼的象征或属灵概念，其他人（区利罗、女撒的贵格利、屈梭多模）则认为，督的身体和宝血以某种方式与圣礼的饼和酒结合在一起。奥古斯丁将圣餐教义往“实在论”方向的发展 (the realistic development) 延迟了很长一段时间。尽管奥古斯丁的确将饼和酒视为基督的身体和血，他仍然在记号和它象征的事物之间作出区分，并不相信饼和酒的本质发生了任何的改变。他否认，恶人因为领受了圣礼中的元素，就领受了基督的身体，他强调圣餐的纪念层面。在中世纪时期，奥古斯丁的观点逐渐被“化质说” (doctrine of transubstantiation) 取代。早在主后 818 年，罗博图斯 (Paschasius Radbertus) 已经正式提出这种教义，但是遭到矛儒思 (Rabanus Maurus) 和拉特兰努 (Ratramnus) 的强烈反对。关于这一点，在第十一世纪，图尔斯的贝伦格尔 (Berenger of Tours) 和兰弗朗克 (Lanfranc) 之间爆发了一场激烈的论战。后者愚蠢地宣称，“神父手中真正拿着的、信徒的牙齿所咀嚼的，正是基督的身体。”这种观点最终 (1134 年) 由图尔斯的希德博 (Hildebert of Tours) 定义，称之为化质说。它在 1215 年被第四次拉特兰会议 (the fourth Lateran Council) 正式采纳。经院神学家们辩论了与这项教义相关的许多问题，例如：饼和酒变成耶稣基督的身体和血会持续多久、

基督在这两种元素中临在的方式、实质和偶有属性 (substance and accidents) 之间的关系、圣体〔圣饼〕的敬拜 (adoration of the host), 等等。《天特会议》制订了这项教义的最终形式, 记载在其《教规与敕令集》的第十三次会议 (Sessio XIII) 里。共有八章、11 条教规专门讨论这个问题。我们在这里只能提及最重要的几点。耶稣基督真实地、实在地、实质地 (truly, really, and substantially) 存在于圣礼之中。基督坐在神的右边, 这事实并没有排除祂以实质的、圣礼的方式同时临在于许多地方的可能性。透过祝圣的话语, 饼和酒的实质被转化为基督的身体和血。完整的基督同时存在于饼和酒这两个形态 (species) 之中, 而且存在于饼或酒的每一个粒子之中。凡领受圣饼中的一个粒子的人, 就领受了整个基督。甚至在领圣餐者领受圣餐之前, 基督就已经存在于这些元素之中。因着这种临在, 敬拜圣饼就是非常自然的。圣礼的作用是“加添成圣的恩典、特殊的真实恩典, 赦免可饶恕的小罪、保守人不犯致死的大罪 (道德上的罪), 使人对永恒救恩的盼望有把握。”

2. 宗教改革时期和宗教改革之后

改教家们一概拒绝圣餐的献祭理论和中世纪的化质说。然而, 在正面阐释合乎圣经的圣餐论时, 他们却有不同看法。与慈运理的观点相左, 路德坚持按照字面含义解释主设立圣餐时所说的话, 以及基督在圣餐中身体的临在 (bodily presence)。然而, 他用同质说 (consubstantiation) 代替了化质说, 俄坎 (Occam) 在他的《祭坛的圣礼》(De Sacramento Altaris) 一书中, 为此作了详尽的辩护, 根据这个观点, 基督临在于圣餐元素的“里面、当中和下面” (in, with, and under)。慈运理坚决否认基督的身体临在于圣餐之中, 他用象征的方式解释设立圣餐时所说的话。他认为圣礼主要是一种纪念的行动, 尽管他没有否认, 对信徒的信心而言, 基督确实以属灵的方式临在于圣餐当中。加尔文采用一种中间立场。他和慈运理一样, 否认基督的身体临在于圣礼之中, 但与慈运理不同的是, 他坚持基督真实地临在于圣礼之中, 尽管是以属灵的方式, 他坚持基督的临在是属灵美德和属灵功效的源泉。此外, 他并不强调圣餐是人的行动 (无论是为了纪念, 还是为了宣认信仰), 而是强调圣餐主要是表达神赐给人的满有恩典的恩赐, 只有在次要的意义上, 它才是纪念式的餐饮, 也是宣认信仰的行动。对加尔文和路德来说, 圣餐主要是神所指定的、用来强化信心的媒介。苏西尼派、亚米念派和门诺会信徒 (Mennonites) 都认为圣餐仅仅是纪念的活动, 宣认信仰的行动, 道德改良的媒介。在理性主义的影响下, 这种观点逐渐成为流行的观

点。施莱马赫强调圣餐仅仅是一种媒介，与基督生命的相通，借此以一种特别充满活力的方式保存在教会的怀抱中。许多“中间神学”的神学家尽管属于路德宗教会，却拒绝同质说，并且接受加尔文的观点，即基督以属灵的方式临在于圣餐之中。

三、圣经中用来描述圣餐的术语

尽管新约圣经仅仅用一个名称描述进入教会的圣礼 (initiator sacrament; 编按：即洗礼)，但是对我们这里所要考虑的圣礼则使用了几个名称，这些名称都源自圣经，包括：(1) Κυριακὸν δεῖπνον (*kyriakon deipnon*)，主的晚餐 (the Lord's Supper)，它源自哥林多前书十一章 20 节。这是更正教圈子里最常用的术语。此处经文似乎表明，使徒想要强调圣礼和爱宴 (ἀγάπη (*agapē*)) 之间的不同，哥林多人似乎将这两者连在一切，也滥用圣餐，因而使得这两者变得非常不搭调。这个名称特别强调圣餐是主的圣餐。它不是富人邀请穷人做客，然后吝啬地对待他们，而是主丰盛地提供给所有人的筵席。(2) Τράπεζα κυρίου (*trapeza kyriou*)，主的筵席 (the table of the Lord)，这个名称出现在哥林多前书十章 21 节。哥林多城的外邦人献祭给偶像，在他们的祭祀之后会坐下来享用献祭的饮食；哥林多教会中的一些人似乎认为，可以参与这些人的筵席，因为所有的肉都是一样的。但是保罗指出，向偶像献祭就是向魔鬼献祭，而参与这些献祭的餐饮就等同于与魔鬼相交。这与坐在主的筵席前是绝对冲突的，因为圣餐象征宣告效忠于基督并与基督相交。(3) Κλάσις τοῦ ἄρτου (*klasis tou artou*)，擘饼，使徒行传二章 42 节使用的词 (另参：徒二十七)。然而，这个词很有可能不是专指圣餐，也用来指爱宴 (love-feasts)，但是它肯定有圣餐的含义。这个名称甚至可以借由耶稣命令的擘饼行动来解释。(4) Εὐλογία (*Eulogia*，祝福) 和 εὐχαριστία (*eucharistia*，祝谢)，这两个词源自哥林多前书十章 16 节，十一章 24 节。在马太福音二十六章 26~27 节，我们读到：耶稣拿起饼来，祝福，就擘开。又拿起杯来，祝谢了。这两个词很可能被替换使用，并用来指已经结合在一起的祝福和感谢。感谢和祝福的杯也就是被分别为圣的杯。

四、圣餐的设立

1. 有关设立圣餐的不同记载

关于圣餐的设立，圣经中有四处不同的记载，对观福音（Synoptics）各有一处记载，另一处出现在哥林多前书第十一章。约翰只提到吃逾越节晚餐，但没有提到新圣礼的设立。这些记载是彼此独立的，同时也相互补充。很明显，主设立圣餐时，祂尚未吃完逾越节的晚餐。这个新圣礼与逾越节的餐饮（paschal meal）中的核心元素是连在一起的。与羔羊同被食用的饼被分别为圣，供新用途使用。从一个事实就可明显看见这一点：第三杯——一般被称为“祝福的杯”（the cup of blessing）——被作为新圣礼中的第二种要素来使用。因此，旧约圣经中的圣礼以一种最自然的方式过渡到新约圣经的圣礼。

2. 用饼代替羔羊

逾越节的羔羊具有象征的意义。正如旧约圣经中所有流血的献祭，它教导百姓，若要赦罪，就必须流血。此外，它有预表的含义，向前指向时候满足时、将要除去世人一切罪孽的伟大献祭。最后，它也具有民族性的意义，纪念以色列人蒙拯救。很自然，当神真正的羔羊出现，并且被杀害的那一刻，象征和预表就应当消失。耶稣基督完全充足的献祭，使一切进一步的流血都没有必要了；因此，流血的要素让位给不流血的要素是完全合适的，而饼和羔羊一样，都具有滋养的性质。此外，通过基督的死，中间隔断的墙已经拆毁，救恩的祝福扩展到全世界。有鉴于此，具有民族风味象征的逾越节，理当被不带有民族主义涵义的象征所取代，就是非常自然的了。

3. 圣餐中各种不同的行动和用词的意义

A. 象征的行动。所有与设立主餐有关的记录都提到了擘饼，而耶稣清楚地表明，这是要象征基督的身体为了救赎罪人而破碎。因为基督乃是当着门徒的面擘饼，更正教神学一般主张，应当在众人的面前擘饼。这个重要的交换（transaction；编按：指基督的身体代替罪人被擘开）是要成为一个记号，而记号必须是可见的。在分饼之后，基督拿起杯，祝谢了，就赐给祂的门徒。基督似乎并没有当着门徒的面倒酒，因此，这并未被视为庆祝圣餐时必要的行动。然而，魏林加（Wielinga）博士推论说，

既然必须当着领餐者（communicants）的面擘饼，也必须当着领餐者的面倒酒。¹ 耶稣自然是使用无酵饼，因为那是手头唯一可以找得到的饼，也使用一般的酒，那是巴勒斯坦当地通用的饮品。圣经并没有强调要用什么饼，也没有强调要用什么酒，所以我们不能推论说，圣经不允许使用有酵的饼和其他类型的酒。门徒无疑以一种斜躺的姿势领受饼和酒，但这并不意味着，信徒不能以坐、跪或站立的姿势享用饼和酒。

B. 命令的话语。耶稣用命令的话伴随着祂的行动。当祂将饼递给门徒时，祂说：

“你们拿着吃。”在发出这项命令时，毫无疑问，祂并非仅仅指一种物质的食用，更是指借着信心在属灵上支取基督的身体。尽管这项命令首先是赐给使徒的，然而基督也打算要赐给历世历代的教会。根据路加福音二十二章 19 节（比较：林前十一 24），主加上了这样的话：“为的是纪念我。”一些人从这句话作出推断：耶稣所设立的圣餐，不过是纪念式的餐饮。然而，尤其是从约翰福音六章 32~33、50~51 节；哥林多前书十一章 26~30 节可以明显看出，它的目的远远不止于此；而就圣餐具有纪念意义来说，它更多是为了纪念基督的献祭工作，而不是纪念祂的位格。另外还有一句与圣杯有关的命令的话。在分发圣饼之后，主拿起杯，祝谢了，并且说：“你们都喝这个”（太二十六 27），或者根据路加的记载是：“你们拿这个，大家分着喝”（路二十二 17）。显然，这里的“杯”代表杯中所盛的，因为杯子是无法分的。这些话可以充分证明，主有意以这两种（*sub utraque specie*）来当作圣礼使用，但是罗马禁止平信徒领杯，这显然是错误的。使用这两种元素，使基督能生动地描绘一个观念，即祂的身体被破碎，血和肉被分离，而此圣礼既能滋养灵魂，也能使灵魂苏醒。

C. 解释的话语。在与圣饼有关的命令话语之后，紧接着是一句解释的话语，这句话曾引发激烈的辩论，那就是：“这是我的身体。”这些语词有各式各样的解释方法。

(1) 罗马教会强调联系动词“是”。耶稣的意思是说，祂手里所拿的，真的是祂的身体——尽管它看起来、尝起来都像是饼。但这是一种完全没有根据的立场。耶稣说的话很有可能是亚兰文，因而完全没有使用联系动词。当祂以肉身站在门徒面前时，祂不大可能严肃地跟门徒说，祂把祂的身体拿在手中。此外，即使从罗马天主教的观点来看，耶稣也不可能真实地说“这是我的身体”，而只可能是说，“这现在成为我的身体了。”

¹ Wielinga, *Ons Avondmaals Formulier*, pp. 243 f.

(2) 卡尔斯塔特(Carlstadt)相信一种新奇的观点, 即当耶稣在说这些话的时候, 他是同时指着自己的身体。他主张, 中性词 *τοῦτο* (*touto*, 这) 不可能是指 *ἄρτος* (*artos*, 饼), 因为饼是阳性词。但是饼完全可以被视为一样东西, 因此可以用中性词来指称。此外, 这种陈述在这些情况下是相当愚蠢的。

(3) 路德和路德宗人士也强调“是”这个词, 尽管他们承认耶稣是以象征的方式讲话。根据他们的观点, 这里的象征不是一种隐喻 (*metaphor*), 而是提喻 (*synecdoche*)。主只是要对祂的门徒说: 你们在哪里吃这饼, 我的身体就在饼里面、下面, 并伴随这饼, 尽管两者的实质仍旧是有区别的。这种观点背负着一种不可能存在的教义, 即主的物质的身体是无所不在的。

(4) 加尔文和改革宗教会是以隐喻来理解耶稣的话: “这是(即: 象征)我的身体。”这个陈述与其他类似的陈述, 都是门徒很容易理解的, 例如“我就是生命的粮”(约六 35), 和“我是真葡萄树”(约十五 1)。与此同时, 他们拒绝另一种通常被归给慈运理的观点, 即饼仅仅象征基督的身体; 他们也强调, 圣饼是用来印证神圣约的怜悯, 并传递属灵的滋养。在这些话之外, 耶稣加上了进一步的声明: “为你们舍的”(路二十二 19)。这些话很有可能是在表达一个概念, 即耶稣的身体是为门徒的益处而舍的。它是主赐下的, 以确保他们的救赎。很自然地, 这个牺牲不仅仅是赐给主直接的门徒的, 也是赐给所有信徒的。

还有一句话是解释圣杯的。主作出这个意味深远的陈述: “这杯是我血所立的新约, 是为你们流出来的”(路二十二 20)。这些话传递出一个隐含的对比, 即救主的血, 也就是新约的血, 与出埃及记二十四章 8 节所提到的旧约的血之间的对比。后者仅仅是对新约圣经实际的一种模糊的描述。“为你们”这几个字的应用范围, 比起与圣饼有关的陈述“这是为你们舍的”的应用范围, 并没有更广。它们不应当被理解为不受限制意义上的“不加区分地赐给所有人”, 而应当被理解为有限意义的“这是赐给你们和一切真门徒的”。哥林多前书十一章 26 节的结论, “你们每逢吃这饼, 喝这杯, 是表明主的死, 直等到祂来”, 乃是指向圣餐永久的意义, 就是纪念基督献祭的死亡; 并且清楚地暗示, 门徒应当有规律地守圣餐, 直到主再来。

五、圣餐所象征、印证的事物

1. 圣礼所象征的事物

圣礼是用可感知的外在记号为媒介，来描绘一个或多个的属灵真理，这是圣礼的特征之一。圣餐的外在记号，不仅包括圣礼所使用的有形元素（也就是饼和酒），也包括擘饼和倒酒、借着吃喝支取这饼和酒，以及与他人相通，一同参与圣礼。这里应当提到以下几点：

A. 圣餐是象征性地描述主的受死（林前十一 26）。旧约圣经的献祭所预示的救赎的核心事实，借着新约圣经圣礼意味深远的象征清楚地阐明出来。耶稣在设立圣餐时所说的话，“为你们擘开的”、“为多人流出来”，表明基督的死是献祭式的死亡，是为着祂百姓的益处，甚至是代替祂的百姓而死。

B. 圣餐也象征信徒有分于被钉十字架的基督。在庆祝圣餐时，参与者并非仅仅仰望这些象征，而是领受它们、并且食用它们。就象征的意义来说，他们是“吃人子的肉，喝祂的血”（约六 53），也就是说，他们乃是象征性地支取基督献祭的死亡所确保的益处。

C. 它不仅将基督之死描绘成信心的对象，是使信徒与基督联合的信心行动，也将这个行动的果效描绘为赐生命、力量、喜乐给灵魂。这里使用的象征正暗示出这一点。正如饼和酒会滋养、激励人肉身的生命，基督同样维持、苏醒人的灵魂。圣经经常描述信徒在基督里得到生命、力量和幸福。

D. 最后，这圣礼也象征信徒彼此之间的联合。作为耶稣基督奥秘身体上的肢体，组成了一个属灵的统一体，信徒也吃同一个饼、喝同一杯酒（林前十 17，十二 13）。借着领受这些要素，信徒也操练彼此之间亲密的相通。

2. 圣餐所印证的事物

圣餐不仅是一个记号，也是一个印记。今天许多人忽视这项真理，他们用一种非常肤浅的观点看待这个圣礼，将它视为仅仅是纪念基督的仪式，和基督徒认信信仰的徽章。圣礼的这两个层面，即记号和印记，不能离开彼此而独立存在。圣礼作为一个记号，或者，换一种方式说，圣礼连同它所象征的一切，构成了一个印记。印记是附属于印记所象征的事物的，是对神在圣礼中所启示的圣约恩典的保证。《海德堡要理问答》说，基督的目的是要“以这些有形的记号和誓言向我们担保：当我们纪念

基督、用我们身体的口领受这些圣洁的表記时，借着圣灵的工作，我们真的在分享祂真实的身体、真实的宝血；而且祂一切的苦难和顺服，也确实成为我们的苦难和顺服就好像是我们自己受苦，并且为我们自己的罪向神作出补偿。”² 在此，我们要考虑以下几点：

A. 圣餐向参与者印证基督伟大的爱，这份大爱显明在一个事实上，即基督为了他们，使自己降服在一个羞辱的、苦涩的死亡之下。这不仅意味着圣礼见证了基督献祭式的自我降服的 actual，它也向借着信心参与圣餐的人保证，他正是这无与伦比的爱对象。

B. 此外，它向那些借着信心参与圣礼的人保证，基督的爱和恩典如今不仅使基督透过祂救赎工作的一切丰盛，将自己献给他们，作为他们的救赎主；而且向罪人作出个人的保证，因着神的赠与（donation），圣约的一切祝福和福音的一切丰盛都赐给了他，因此基督可以宣称对罪人的主权。

C. 此外，圣餐不仅向所有借着信心参与圣礼的人确认福音的丰盛祝福，也向他保证，救恩的一切祝福都是他确实拥有的。正如身体必然会因着饼和酒而得到滋养、获得更新，同样，借着信心领受基督的身体和宝血的灵魂，即使是现今，也拥有永生，而且将来要领受得必然更加丰盛。

D. 最后，圣餐是一种相互的印证。它是参与圣礼者这一方的认信徽章。每当他们吃这饼、喝这杯，都是在宣告自己信靠基督作他们的救主，宣告自己效忠于他们的王，他们庄严地宣誓要一生顺服祂神圣的命令。

六、圣礼的联合或基督在圣餐中的真实临在的问题

通过这个问题，我们进入一个场合，在耶稣基督的教会里一直以来（至今还是）都有着相当不同的看法。关于记号和记号所象征的事物之间的关系，也就是说，关于基督在圣餐中的临在的性质，绝对不存在一种一致的看法。我们在这里尤其要考虑以下四种观点：

² *Lord's Day XXIX, Q. 79.*

1. 罗马的观点

罗马教会从物质的角度来了解圣礼的联合（*sacramental union*；编按：指记号和所象征的事物的联合）。然而，很难找到理由来谈论任何圣礼的联合，因为根据罗马教会的描述，根本不存在恰当意义上的联合。记号并没有与它所象征的事物结合在一起，而是让位给它所象征的事物，因为前者变成了后者。每当神父说出 *hoc est corpus meum*（这是我的身体）这个套语，饼和酒就变成基督的身体和血。罗马教会承认，即使在这种改变发生之后，这些元素看起来、尝起来仍然像饼和酒。尽管两者的实质已经发生改变，但它们的属性并没有改变。基督物质的身体和血，以饼和酒的样式临在于圣礼当中。他们认为，可以在设立圣餐的话——“这是我的身体”——和约翰福音六章 50 节起找到支持这个说法的经文基础。但是，前一句经文显然是转义的（*tropical*），正如约翰福音十四章 6 节，十五章 1 节，十章 9 节和其他的经文；而后者，若按照字面意义理解，会教导一些连罗马天主教自己都不乐意承认的教义，即每一个吃圣餐的人都会上天堂，而没有吃圣餐的人就无法获得永恒的生命（参：53～54 节）。此外，第 63 节清楚地表明一种属灵化的解释。再者，根本不可能将耶稣所擘开的饼当作祂正在拿着饼的身体；而且我们应当注意，甚至当它在想像中已经化质了（*trans-substantiated*）之后，圣经仍然称它为饼（林前十 17，十一 26～28）。罗马教会的这种观点也违反了人的感官，因为罗马教会要求我们相信，那看起来、尝起来像饼和酒的，其实是身体和血；它也违反了人的理性，因为罗马教会要求我们相信，实质和属性已经分开，也要我们相信有一个物质的身体会同时临在于多个地方，这两者都是与理性相悖的。因此，高举并敬拜圣饼，也是没有任何适当依据的。

2. 路德宗的观点

路德拒绝化质说，并代之以相关的“同质说”（*consubstantiation*）。根据路德的说法，饼和酒仍然保持原样，但是基督的整个位格仍然以一种奥秘却真实的方式临在于圣餐之中，基督的身体和血，在这些元素的里面、下面，且伴随着这些元素。路德和他的追随者主张，基督物质的身体和血当场临在（*local presence*）于圣礼之中。路德宗人士有时候会否认他们教导基督当场临在于圣餐之中，然而他们接着将另一种含义归给“当场”，而这种含义并不是那些将此理论归给他们的人所意指的含义。每当人们说，路德宗教导基督物质本性的当场临在，这并不意味着所有其他的身体都被排除到相同的空间之外，也不是说基督的人性不在任何其他的地方，例如，天

上；但是它的意思确实是基督的物质本性当场临在于圣餐之中，如同磁力当场临在于磁场之中，也如同灵魂当场临在于身体之中。因此，他们也教导所谓的用嘴吃（*manducatio oralis*），意思是，那些分享圣餐中的元素的人，“用身体的嘴”吃喝主的身体和血，而非仅仅凭着信心支取它们。以不配的态度领餐者也领受了饼和酒，但这却会定他们的罪。这种观点不算是在罗马天主教的观念之上有了重大进展，尽管这种观点不涉及经常重复的神迹，即实质发生改变、但属性并没有改变。这个观点其实使得耶稣的话的意思变成是说“这伴随着我的身体”——一种比另外两种解释更不可能的解释。此外，它也得担负起另一种错误教义的重担，即主得荣耀的人性是遍在的（*ubiquity*），这是好几位路德宗神学家乐于抛弃的教义。

3. 慈运理的观点

慈运理对圣餐的看法有重大的瑕疵，这是个非常笼统的印象，虽然并非完全空穴来风。一般的说法是，慈运理教导，圣礼只是空洞的记号或象征，比喻性地描述或象征属灵的真理或祝福；领受圣餐仅仅是纪念基督为罪人所做的一切，最重要的是基督徒宣认信仰的徽章。然而，这种说法并没有公平地对待这位瑞士的改教家。他的一些陈述无疑会传达出一种观念，即对他而言，这圣礼仅仅是纪念性质的礼仪，是信徒在这个仪式中所宣誓之事的记号和印记。但是，他的著作中也包含一些陈述，指向圣餐更深刻的含义，也将此圣礼视为神在圣礼中为信徒所做一切的印记或誓言。事实上，随着时间的进展，他的观点似乎发生了一些改变。我们很难精确判断他在这件事上到底相信什么。他显然想要将一切难以理解的奥秘排除在圣餐的教义之外，并且显示出一种倾向，就是过度地想要用直白而简捷的方式来解释圣餐。他偶尔会说，圣餐仅仅是一个记号或象征，是为了纪念主耶稣的死。尽管他会顺便提到圣餐是一个印记或保证，但他肯定没有公正地看待这种观点。此外，对他来说，强调的重点落在信徒在此圣礼中保证了什么，而不是神保证了什么。他将借着信心吃基督的身体视为等同于信靠祂、满心倚靠祂的死。他否认基督的身体临在于圣餐之中，但他并没有否认，因着信徒的信心，基督以属灵的方式临在于圣餐之中。基督仅仅借在祂的神性中、借由信主的领餐者的心领神会（*apprehension*）而临在。

4. 改革宗的观点

加尔文反对慈运理的圣餐论，因为 (A) 它使信徒在圣礼中所做的，遮盖了神在圣礼中赐下的恩赐；(B) 它认为吃基督的身体不会比相信基督的名并仰赖基督的死更高。根据加尔文的看法，圣礼不仅与基督过去的工作相连，与死去的基督相连（慈运理似乎是这么认为的），更与基督目前的属灵工作相连，与如今活在荣耀中的基督相连。他相信，尽管基督的身体并没有当场临在于圣餐之中，却借着祂完整的位格临在于圣餐中，让信徒可以享受，包括身体和血。他强调信徒与救赎主整个位格之间有一种奥秘的联合。加尔文的描述并不是非常清楚，但是他似乎是指，基督的身体和血尽管不在现场，而只是当场临在于天上，但是当信徒领受圣餐中的元素时，基督的身体和血仍然传递出一种赐予生命的影响力。这种影响力尽管是真实的，但是它并不是物质性的影响，而是属灵的、奥秘的影响，是借着圣灵作成的，而且是以信心的行动为条件，借此，领餐者以象征的方式领受基督的身体和血。至于信徒与基督之间的相通是透过什么方式生效的，有双重的描述。它有时被描述为仿佛是领餐者借着信心使自己的心升到天上，也就是基督今天所在之处；有时候，仿佛是圣灵将基督的身体和血的影响力从天上带下来给领餐者。达博尼坚决地拒绝加尔文的描述，即领餐者在圣礼中仿佛领受了基督自己的身体和血。在加尔文的描述中，这无疑是一项含糊不清的观点。有时候他似乎过于强调字面意义上的身体和血。然而，我们可能应当从圣礼的角度来理解他的话，也就是说，按照象征的意义来理解。加尔文的这个观点也是在我们的认信标准中可以看到的观点。³ 对加尔文教导中的可疑观点的普遍解释是：基督的身体和血仅仅以虚拟的方式临在，也就是说，用赫治博士的话说，“救赎主在十字架上将自己的身体献为祭所带出的功德和果效，如今存在于圣礼之中，并靠着圣灵的权能，实际上被传递给所有配得领受圣礼的人，圣灵乃是按照祂主权的旨意，使用圣礼作为媒介。”⁴

³ 参：《比利时信条》，第 35 条；《海德堡要理问答》，问答 75、76，以及我们教会庆祝主餐的申请表格中。

⁴ Hodge, *Comm. on the Confession of Faith*, p. 492.

七、圣餐是一种恩典的媒介，或圣餐的有效性

主亲自设立的圣餐礼是一个记号和印记，因此也是一种恩典的媒介。基督为了门徒和一切信徒的益处设立了这个圣礼。救主的心意显然是要祂的跟从者借着参与这圣礼而受益。这是从一个事实作出的推论，即基督设立圣餐正是要作为恩典之约的记号和印记。我们也可以立即从这种象征式的吃喝中作出推断，即这是表示滋养和更新，也可以从下列的类似经文作出推论：约翰福音六章 48~58 节（无论这里是否直接指圣餐）和哥林多前书十一章 17 节。

1. 在圣餐中领受到的恩典

圣餐是为信徒设立的，也仅仅是为了信徒，因此它不是在罪人心中产生恩典工作的工具。圣餐预设了领餐者心中已经有神的恩典。耶稣仅仅向那些公开承认要跟从祂的人施行圣餐；根据使徒行传二章 42、46 节，凡相信的人都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼；而哥林多前书十一章 28~29 节强调领圣餐前自我省察的必要性。信徒以圣道为媒介所领受的恩典，与在圣礼中所领受的恩典，并没有类别上的不同。圣礼仅仅加添圣道的功效，因此加添了领受到的恩典的程度。这是与基督越来越亲密相交的恩典，属灵滋养和更新的恩典，日益增加得救确据的恩典。罗马天主教尤其将圣礼命名为成圣的恩典，特殊的真实恩典，赦免可饶恕的小罪，保守人不犯致死的大罪，和得救的确据。

2. 这种恩典运作的方式

在这方面，此圣礼是如何发挥果效的？无论如何，圣餐都是神所赐予人的恩典的功德因吗？圣餐是否完全不顾领餐者的属灵状况而赐予人恩典，还是它不会不顾？

A. 罗马天主教的观点。对罗马天主教来说，圣餐不仅仅是一种圣礼，更是一种献祭；它最主要的甚至是一种献祭。它是“不流血地更新十字架上的献祭”。这意思不是说基督确实在圣餐中再次死亡，而是指基督经历一种外在的改变，这从某个角度来说等同于死亡。基督岂不是说，饼是祂的身体，是为祂的门徒舍的，也说酒是祂的血，是为他们流出的？为罗马天主教争辩的人（controversialists）有时给人一种印象，说这种献祭仅仅具有代表和纪念的特征，但这并不是罗马教会真正的教导。基督在圣餐中的献祭被视为真实的献祭，被认为具有挽回祭的价值。每当人们提出一个

问题,即这种献祭对罪人有什么价值?罗马天主教的权威人士就开始拐弯抹角,用前后不一致的回答来搪塞。卫墨斯在他的《基督宗教手册》中的陈述就是典型的例证,那本书被许多罗马天主教学校用作教科书。他在第 348 页说:“借着弥撒的祭的果实,我们明白它为我们产生什么功效,因为它是一种代赎和恳求的献祭:(A) 不仅包括超自然恩典,也包括自然的恩惠;(B) 赦免他们的罪和当得的刑罚。基督借着祂在十字架上的死为我们赚取的一切,在弥撒的圣礼中被施行到我们身上。”在弥撒的献祭被称为代赎的献祭之后,最后一句话似乎是说,弥撒终究只是一种献祭,在此献祭中,基督在十字架上所赚取的一切被施行到参与弥撒的人身上。

就圣餐作为圣礼来说,罗马天主教教导,圣礼乃是借着本身发挥功效(*ex opera operato*),这意思是说,“圣礼的有效性取决于圣礼的行动本身,而不在于接受圣礼者的性情或倾向,也与执行圣礼者的德行无关(*ex opere operantis*)。”这意味着,凡是领受这些元素的人,无论是敬虔的还是邪恶的,都得到了圣礼所象征的恩典,这恩典被认为是包含在圣礼元素中的一种实质。圣礼仪式的本身也向领受者传递恩典。与此同时,天主教也相当前后不一致地教导,圣礼的功效似乎可能因为以下几种情况而完全或部分地遭到挫败,这包括:存在某种障碍,人缺乏使灵魂能够接受恩典的性情,或神父不愿意按照教会的所作所为来行事。

B. 更正教流行的观点。更正教的流行观点是:圣礼无法由其本身产生功效。圣礼本身并不是恩典的成因,而仅仅是神手中的工具。圣礼的有效运行是有条件的,不仅取决于领受者信心的存在,更取决于领受者信心的活跃度。非信徒有可能领受了外在的元素,却没有领受圣礼所象征的事物。然而,一些路德宗信徒和圣公会高派教会信徒盼望维护圣礼的客观性,明显地表现出倾向于罗马教会的立场。《协同书》(Formula of Concord; 或译为《协同信条》)说:“我们相信、教导并宣信:不仅是在基督里的真信徒与配得的人领受基督的真身体和宝血,连那些不配的和不信的人也领受了;然而,他们若未回转且悔改,那么他们所得着的就不是安慰与生命,而是只能为自己受审判与定罪而领受(林前十一 27、29)。”⁵

⁵ VII. 7。

八、圣餐是为谁设立的？

1. 圣礼的恰当参与者

“圣餐是为谁设立的？”在回答这个问题时，《海德堡要理问答》如此说：“就是那些赢自己的罪恶而真正厌恶自己，但仍相信这些罪都已因基督的缘故得蒙赦免，而剩余的软弱也由基督的受苦、受死得蒙掩盖的人；他们也渴望信心能越来越刚强强，生命能越来越改进”（编按：问答 81）。根据这些话，圣餐似乎并不是不加区分地为所有的人设立的，甚至不是为一切在有形教会中占有一席之地的人设立的，而是仅仅为那些真诚地为罪悔改、相信这些罪已经被耶稣基督代赎的血所遮盖、渴望加添他们的信心并在生命的真圣洁上成长的人设立的。参与圣餐的人必须是真正悔改的罪人，他们乐于承认自己本是失丧的。他们必须对耶稣基督有活泼的信心，以至于将自己的救赎交托给救主代赎的血。此外，他们应当对圣餐有正确的理解，并为圣餐感恩，必须分辨圣餐和普通饮食之间的不同，必须深刻地认识到饼和酒是基督身体和血的象征。最后，他们必须存圣洁的心渴望灵命成长，并日益符合基督的形象。

2. 必须被排除在圣餐之外的人

因为圣餐是一种圣礼，而且是为教会设立的，所以教会之外的人就不能领圣餐。但是仍然有必要作出进一步的界定。不是一切在教会中有一席之地的人都被允许来到主的桌前。我们应当注意以下的例外：

A. 孩童，尽管在旧约圣经时代允许孩童吃逾越节的羔羊，但（新约圣经）不允许孩童到主的桌前，因为他们无法满足按理领餐的要求。保罗坚持，在领圣餐之前，人必须自我省察，他说：“人应当自己省察，然后吃这饼，喝这杯”（林前十一 28），而孩童根本没有能力作自我省察。此外，保罗指出，为了以合适的态度（《新译本》；《和合本》作“按理”）领圣餐，必须恰当地分辨主的身体（林前十一 29），也就是说，正确地区分圣餐中所使用的元素和一般的饼和酒，认识到这些元素是基督的身体和宝血的象征。但是，这显然也超出了孩童的认知能力。唯独当他们成长到能够分辨的年龄，他们才被允许加入圣餐的庆典中。

B. 有可能出现在有形教会范围内的不信者，也没有权利参与主的筵席。教会必须要求所有想要庆祝圣餐的人，要先作出可靠的信仰认信。很自然地，教会无法查看人心，只能根据申请者是否承认自己相信耶稣基督，来判断可否允许他参与这圣礼。

教会偶尔可能容许一些假冒者有完整参与这圣礼的特权，但这等人在领圣餐时，却是在吃喝对自己的审判。而如果他们的不信和不敬虔逐渐变得明显，教会就必须恰当地执行教会纪律，将他们排除在圣餐之外。我们必须保护教会的圣洁和圣礼的圣洁。

C. 连真信徒也并非在任何情况下、在任何心态下都可以领圣餐。他们属灵生命的光景、他们与神之间的关系、他们对基督徒同伴的态度，都可能使他们没有资格以属灵的方式参与圣餐庆典。这就是保罗在哥林多前书十一章 28~32 节清楚暗示的。哥林多人当中有一些惯常的做法，使他们的参与圣餐成为一种笑柄。当一个人意识到自己与主有隔阂或与他的弟兄有隔阂，他就不应当到主的桌前，因为圣餐象征相通。然而，我们应当明确地声明，缺少得救的确据不应当阻止人来到主的桌前，因为设立圣餐的目的正是为了坚固人的信心。

进深研究问题

能否证明圣餐代替了旧约圣经的逾越节？如何证明？

可否在施行圣餐之前将饼切成方块？可否使用个别的杯子？

“真实临在”这个与此圣礼有关的词的含义是什么？圣经是否教导这种真实的临在？如果圣经确实有教导，它是支持基督的人性在降卑状态中临在，还是在得荣耀的状态中临在？

改革宗的属灵临在（*spiritual presence*）教义有什么含义？

耶稣在约翰福音第六章的论述真的是指圣餐吗？

罗马教会如何为在一个形态下（*under one species*）庆祝圣餐辩护？

圣餐是一种献祭，这种观念是如何产生的？针对这种观点有哪些异议？

“吃主的身体”仅仅相当于相信基督吗？

开放的圣餐仪式（*open communion*；编按：指随便什么人都可以参加，没有任何限制）是否具有正当理由？

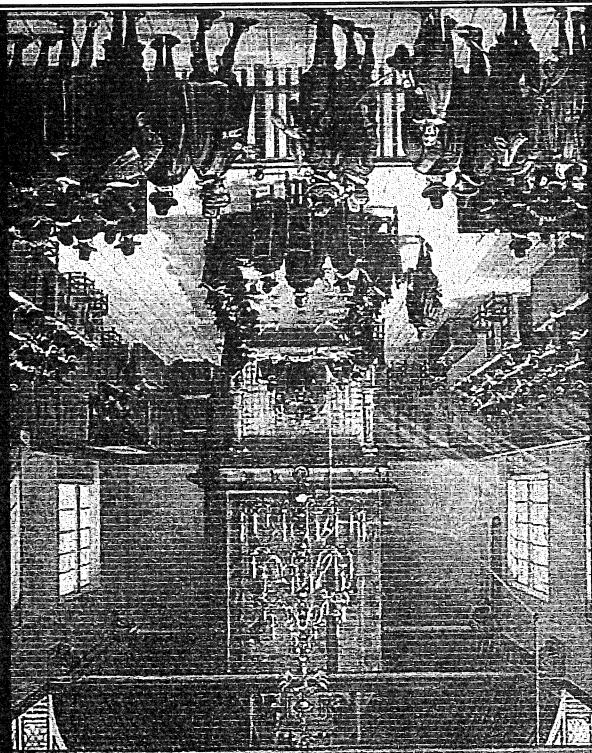
参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 590-644.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Sacramentis*, pp. 158-238.

Vos, *Geref. Dogm. V. De Genademiddelen*, pp. 134-190.

- Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 611-692.
- Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 800-817.
- Bannerman, *The Church of Christ*, II, pp. 128-185.
- Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, pp. 212-291.
- Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 335-361.
- Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Ch.*, pp. 558-584.
- Browne, *Exposition of the Thirty-Nine Articles*, pp. 683-757.
- Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 464-532.
- Candlish, *The Christian Salvation*, pp. 179-204.
- Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 340-458.
- Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 325-334.
- Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 327-349.
- Moehler, *Symbolism*, pp. 235-254.
- Schaff, *Our Father's Faith and Ours*, pp. 322-353.
- Otten, *Manual of the Hist. of Dogma* II, pp. 310-337.
- Hebert, *The Lord's Supper*, (two vols.).
- Ebrard, *Das Dogma vom Heiligen Abendmahl*.
- Calvin, *Institutes*, Bk. IV, chapters 17 and 18 = 加尔文著,《麦种基督教要义》, 1002-1060 页。
- Wielenga, *Ons Avondmaalsformulier*.
- Lambert, *The Sacraments in the New Testament*, pp. 240-422.
- MacLeod, *The Ministry and Sacraments of the Church of Scotland*, pp. 243-300.



Last Things
The Doctrine of the
Part Six

末世论

第六部分

导论

一、哲学和宗教学中的末世论

1. 末世论 (ESCHATOLOGY) 是一个很自然的问题

末后之事的教义 (doctrine of last things) 并不是基督教特有的问题。无论在什么地方, 只要有人严肃地反思人类的生命, 无论是个人的生命还是人类这个种族的生命, 他们都不仅会问: 它起源于何时? 它如何变成今天这个样子? 他们也会问: 它要往何处去? 他们也会提出这个问题: 个人的结局或终极命运是怎样的? 整个人类正朝向什么目标? 人死的那一刻就会消失, 还是会进入另一种存在状态, 无论是幸福的状态还是痛苦的状态? 一代一代的人来了又去, 连续不断、永无穷尽, 至终湮没无闻; 还是人类种族和整个受造界都在朝向神所命定的终极目标 (τέλος [telos]), 一个由神所设计的结局? 如果人类正在朝向某种终极目标、实现某种理想、达到某种状况, 那么所有来去匆匆的世代是否都参与其中? 如果确实如此, 又是以怎样的方式参与? 或者它们仅仅是通往顶峰的道路? 很自然, 只有那些相信因为世界历史有起点、因此也有终点的人, 才能够论及最后的终极完满 (consummation), 也才能构建末世论的教义。

2. 哲学上的末世论问题

即使在哲学家的思索里, 个人和人类种族的终极命运问题, 也占据重要地位。柏拉图教导灵魂的不朽, 也就是说, 人死以后, 灵魂会继续存在, 而到目前为止, 这项教义在哲学上仍然是一项重要的原则。斯宾诺莎在他的泛神论体系中, 不承认灵魂的不朽, 但是沃尔夫和莱布尼茨以各种论证捍卫灵魂的不朽。康德强调这些论证是毫无根据的, 但是, 他仍然保留了灵魂不朽的教义, 将它视为实践理性的基本假设。十九世纪的唯心主义哲学 (idealistic philosophy) 将不朽的观念完全排除在外。事实上, 正如黑林所说的, “各种类型的泛神论都受制于一种特定模式的冥想, 无法引至任何的‘终极’。” 哲学家不仅反思个人的未来, 他们也深入地思考世界的未来。斯

多葛派 (Stoics) 谈到连续不断的“世界循环” (world-cycles); 佛教徒亦提到“世界的诸世代” (world-ages), * 而在每一个世代中, 会有一个新世界产生、并再次消亡。连康德也曾思索过诸世界的产生和消亡。

3. 宗教上的末世论问题

然而, 我们是在宗教信仰上, 特别会遇见末世论的概念。连一些假宗教, 无论是较原始的宗教, 还是比较进步的宗教, 都有自己的末世论。佛教有涅槃 (Nirvana), 伊斯兰教 (Mohammedanism) 有肉欲的天堂 (sensual paradise), 印度教有他们的快乐狩猎场。他们相信灵魂会继续不断存在, 灵魂可以通过不同的形式, 出现在任何地方。艾迪生 (J. T. Addison) 说: “人死后, 灵魂还继续活着, 这种信仰差不多是普世性的, 以至于我们找不到任何可靠的记载, 说某个部落、民族或宗教中不盛行这种观点。”¹ 它可以体现为一种信念, 即死人 (的灵魂) 仍然四处徘徊并且近在咫尺, 体现在祖先崇拜、尝试与死人交流, 或者是体现为一个充斥着死人的冥界的观念、或灵魂转世的观念; 但是它总是会以某种形式存在。然而在这些宗教中, 一切都是含糊的、不确定的。唯独在基督教里, 关于末后之事的教义, 才得到了较精准的描述, 并且带着属神的确定性。很自然地, 那些不甘于将他们的信心单单倚靠在神的圣言之上, 而是要仰赖他们的经历和基督徒良心判决的人, 会让自己处在一个极大的劣势中。尽管他们可能经历属灵的觉醒、神的光照、悔改和回转, 也可能看到神的恩典在他们生命中运行所结出的果实, 但他们不可能经历、也不可能看到未来世界的真相。他们必须接受神对未来之事的见证, 否则就会继续在黑暗中摸索。如果他们不希望将自己的盼望建立在模糊和不确定的憧憬之上, 他们就必须转向神的圣言的坚实基础。

二、基督教历史上的末世论

总体而言可以说, 基督教从来没有忽略与它自己的未来和个别基督徒的未来有关的荣耀预言。无论是个别的基督徒还是教会, 都无法避免思想这些事, 并从中得着

* 编按: 有可能是指世界的“成、住、坏、空”四阶段。佛教认为世界的变化会有这四个阶段, 不断轮回。

¹ J. T. Addison, *Life Beyond Death*, p. 3.

安慰。然而，教会有时候会被今生的思虑压得喘不过气来，或者被今生的享乐缠住，很少思考未来。此外，教会在一段时期内，会更多地思考未来，而在另一段时期内，会更多地思考教会未来盼望中的某种特定要素；这是反复发生的。在叛教的时期，基督徒的希望有时会变得模糊而不确定，但教会却从来没有完全失去盼望。与此同时，必须说，在基督教历史上，从来没有一个将末世论当作基督教思想核心的时期。其他的教理学课题都分别有自己的独特发展时期，但是末世论却不是这样。末世论的思想史可以划分为三个时期。

1. 从使徒时代到第五世纪初

从最早的时期开始，教会就完全意识到基督徒的盼望里有几个独特要素，例如，身体的死亡还不是真正的永死，死人的灵魂会继续活着，基督将要再来，神的子民会有蒙福的复活，接下来会有大审判，这个大审判会宣判恶人将要承受永恒的厄运，而敬虔之人将要得到奖赏，承受天国的永恒荣耀。但是这些要素只被当成未来盼望的许多分开的部分，尚未被当成教理来解释。尽管人们对这些不同要素的理解相当到位，但尚未清楚看到这些要素之间的相互关联。起初，末世论似乎有望成为基督教教义结构的核心，因为在最初的两个世纪里，千禧年主义（Chiliasm）是相当凸出的，尽管它并非像一些人要我们相信的那样凸出。然而，事实证明，末世论在这个时期并没有得到发展。

2. 从第五世纪初到宗教改革

在圣灵的带领下，教会的注意力从未来转向现世，千禧年主义逐渐被淡忘。尤其是在俄利根和奥古斯丁的影响下，反千禧年主义（anti-chiliasm）的观点在教会中成为主流。但是，这些看法尽管被视为正统，却还没有被彻底想清楚，也没有得到系统的发展。一般人相信，死后还有生命、主将要再来、死人会复活、有最后的审判、有一个荣耀的国度，但是很少思考它们将以怎样的方式实现。对物质国度和现世国度的思考，让位给了对永恒生命和未来救恩的思考。随着时间的发展，教会成为人们关注的核心，等级制的教会（hierarchical Church）被视为与神的国等同。这种观念（即教会之外无救恩，以及由教会来判断为了未来所作的教育培训怎样才算是适当的）逐渐占得上风。大部分的注意力被放在居间状态（intermediate state）上，尤其是炼狱（purgatory）的教义。与教会是救恩的“中保”（mediation）相关的观念也被凸

显出来，例如弥撒的教义、为死人祷告、赎罪券。为了抗议这种教会主义（ecclesiasticism），千禧年主义再次在好几个教派中出现。这有部分是一种具有敬虔主义性质的回应，以抵挡教会的形式主义（externalism）和世俗化。

3. 从宗教改革到现在

宗教改革的思想主要是以救恩的施行（application）和支取为核心，并试图主要从这种角度来发展末世论。许多老派的改革宗神学家仅仅将末世论视为救恩论的附属物，处理的是信徒如何得荣耀。因此，末世论中只有一部分内容得到研究，且得到进一步的发展。宗教改革采纳了早期教会关于基督之再来、复活、最后审判、永生的教导，忽略出现在重洗派里的千禧年主义的粗鲁形式。为了对抗罗马天主教，改教家也大量反思“居间状态”的教义，并拒绝罗马天主教发展出的各种信条。很难说宗教改革时期的教会在末世论的发展上作出很大贡献。千禧年主义借由敬虔主义再次出现。十八世纪的理性主义所保留的末世论，仅仅是一种苍白的、空洞的“不朽”观念，仅仅是指人死以后灵魂继续存活。在进化论哲学与其“永无止境的进步”观念影响下，末世论即使没有完全被废除，至少也渐渐被淘汰。自由派神学彻底忽视耶稣有关末世论的教导，将一切的强调都放在耶稣的伦理教训之上。因此，没有一种末世论配得末世论这一名称。他世（other-worldliness）的观念让位给今世（this-worldliness）的思想；永生的有福盼望被一种完全属于今世之神国的社会盼望所取代；之前对死人复活和未来荣耀的确信，被一种模糊的信心所代替：神也许为人存留了更美好的事物，超乎人现在享有的一切祝福。杰若·史密斯说：“在神学各个部分的思想改变，没有一个领域比处理未来生命的领域更加显著的。神学家在以往会告诉我们关于‘末后之事’的细节，如今却只是用一些笼统的说词，提出一种合理的依据，说明他们为何会对生命在肉体死亡之后继续存在有一种乐观的确信。”² 不过，目前有一些好转的迹象。新一波的前千禧年主义出现了，这种观念并非仅仅局限于一些小教派（sects），也进入到我们这个时代的一些教会之中，此理论的拥护者倡导一种基督教的历史哲学，尤其是基于对但以理书和启示录的研究，帮助我们再次将注意力集中在时代的末了。韦斯和史怀哲要我们注意到，在耶稣的思想体系中，有

² Gerald Birney Smith, *A Guide to the Study of the Christian Religion*, p. 538.

关末世论的教导远比祂的伦理教训重要，毕竟这些教训仅仅被描述为一种“过渡伦理”（Interimsethik），巴特也强调神启示中的末世论元素。

三、末世论和其他教义之间的关系

1. 遮蔽这层关系的一些错误观念

当克莱福（Kliefoth）写他的《末世论》（*Eschatologie*）一书时，曾抱怨一个事实，即历史上从未出现过全面且充分论述整体末世论的专题论文；他进一步要我们注意到，在教理学的著作中，末世论经常仅仅是以一种残缺不全、被忽略的附录形式出现，而不是像其他主题一样成为主要的章节，末世论中的一些问题也经常被放在其他论题里来讨论。他的抱怨是有十足理由的。总体而言可以说，即使是现在，末世论也是所有教理学论题中发展最不完善的。此外，在系统性地讨论神学时，它经常被赋予从属的地位。这是柯塞由所犯的 error，他根据诸约的结构来安排整个教理学，因此将它当作一种历史研究，而不是系统性地呈现基督教的一切真理。在这种架构下，末世论仅仅被视为历史的终曲，而不是被视为真理系统的构成要素之一。对末后之历史论述可能构成启示历史（*historia revelationis*）的一部分，但是不能被当成教理学不可或缺的组成部分。教理学不是描述性（*descriptive*）的学科，而是规范性（*normative*）的学科，在教理学中，我们的目标是绝对的真理，而非仅仅是历史性的真理。在这一点上，改革宗神学家整体而言看得非常清楚，因此是以系统的方式来探讨末后之事。然而，他们也并非总是公平地将末世论当作教理学中的主要分支之一来处理，而是仅仅赋予它一种从属的地位，附属在另一个课题下。他们当中有几个人认为，末世论仅仅是处理圣徒得荣耀或基督统治的终极成全，并且将末世论当作讨论客观救恩论或主观救恩论的结论。结果是末世论中的一些部分获得了应有的重视，而其他部分则完全被忽略。在一些情况下，末世论的主题被分列在不同的论题下。人们有时会犯的另一种错误是，看不到末世论的神学特征。我们无法赞同波勒罗马天主教神学家（Pohle）在他的著作《末世论或天主教有关末后之事的教义》（*Eschatology or Catholic Doctrine of the Last Things*）中所作的以下描述：“末世论是一种人类学和宇宙学，而非神学。因为尽管它将神视为终末成全者（*Consummator*）

和世界的审判官 (Universal Judge), 严格来说, 它的研究对象是被造的天地万物, 也就是: 人和宇宙。”³ 如果末世论不是神学, 它在教理学中就没有合法的地位。

2. 对这层关系的正确观念

说来奇怪, 这同一位天主教作者也说到: “末世论是教理神学的王冠和房顶石。”这是完全正确的。末世论是神学的一个课题, 所有其他课题都必须在其中来到一个顶点, 也就是得出最后的总结。凯波尔博士正确地指出, 其他的每一个课题最后都留下一些尚未解答的问题, 而末世论应当为这些问题提供解答。在神论里, 这个问题是: 神最终如何借着祂的手所作的工得着荣耀, 和神的计划如何完满实现; 在人论中, 这个问题是: 如何完全胜过罪的毁灭性影响? 在基督论中, 这个问题是: 基督的工作如何被冠以完全的胜利? 在救恩论中, 这个问题是: 圣灵的工作最终如何带来神百姓的完全救赎、得着荣耀? 在教会论中, 这个问题是: 教会最终如何臻于极致 (apotheosis)。所有这些问题都必须在教理学的最后课题里找到解答, 这使得末世论成为教理神学真正的房顶石。黑林见证了同样的事实, 他说: “事实上, 它 (末世论) 确实阐明了教义的每一个部分。神的拯救计划是不是普世性的? 是否可以毫无保留地断言, 我们可以亲自与一位有位格的神相交? 救赎主的永恒意义是否可以得到维护? 我们领受的赦罪是否可以理解为战胜罪恶的权势? ——末世论必须在这些要点上消除一切的疑惑, 即使前面的章节所出现的这些意义不甚明确的陈述没有立刻被认出其不明确; 而我们要找出为什么会这样的理由时, 也不见得是什么难事。在末后之事的教义中, 神与人之间的交通被宣告为已经完成了, 因此, 我们的宗教观念、基督教的原则都以其最纯全的方式描绘出来; 不过, 这不是未曾完全实现的理想的纯粹概念而已, 而是一种完美的实际——这当中显然暗示了某些困难。因此, 信徒与神之间这个相交的实际是否已经得到它应得的地位, 不受任何的限制? 这个问题如果不曾更早出现, 最后也必须出现在末世论的描述中。”⁴

³ Pohle, *Eschatology or the Catholic Doctrine of the Last Things*, p. 1.

⁴ Haering, *The Christian Faith*, p. 831.

四、“末世论”这一名称

不同名称曾经被套用在教理学的最后一个课题上，其中末世论（*de Novissimis* 或 *Eschatology*）是最常见的。凯波尔使用“时代的终末成全”（*Consummatione Saeculi*）一词。“末世论”这个名称是基于圣经中提到“末后的日子”（ἔσχαται ἡμέραι〔*eschatai hēmerai*〕；赛二 2；弥四 1）、“末世”（ἔσχατος τῶν χρόνων〔*eschatos tōn chronōn*〕；彼前一 20），和“末时”（ἔσχατη ὥρα〔*eschatē hōra*〕；约壹二 18）的经文。这些表达法有时候确实是指整个新约圣经时代，但即便如此，它们也体现了一种末世论的观念。旧约圣经的预言仅仅区分两个时代，也就是“今世”（הַיָּמִין הַזֵּה〔*‘ōlam hazzeh*〕；希腊文 αἰὼν οὗτος〔*aiōn houtos*〕）和“将来的世代”（הַיָּמִין הַבָּא〔*‘ōlam habbā’*〕；希腊文 αἰὼν μέλλον〔*aiōn mellōn*〕）。由于先知将弥赛亚的降临和世界的末了描述为同时发生的，“末后的日子”就是指紧接在弥赛亚降临和世界末日之前的一段时期。他们并没有在弥赛亚的第一次降临和第二次降临之间作出清楚的划分。然而，到了新约圣经就变得非常清楚，弥赛亚的降临是双重的，弥赛亚的时代会包括两个阶段，也就是目前的弥赛亚时代和未来的终末成全（*consummation*）。因此，新约圣经时代可以借由两个不同的层面来看待。如果我们把注意力集中在主未来的降临，在那之前的所有时期会被视为属于“今世”，那么新约圣经的信徒就都会被视作生活在那重大事件——也就是主在荣耀中再次降临和最后的终末成全——的前夕。另一方面，如果我们把注意力集中在基督的第一次降临，那么我们自然会认为新约时代的信徒现在已经生活在未来的时代，尽管仅仅是在原则上如此。这种对信徒状况的描述在新约圣经中是非常常见的。神的国已经在我们当中，原则上永生已经实现了，圣灵是属天产业的凭据，信徒已经与基督一同坐在天上。然而，尽管末世的实际有一部分如今已经实现了，并且投射到现在，但在未来的终末成全之前，它们还不会完整地实现。而当我们提到“末世论”的时候，我们头脑中思想的，更具体的是与基督第二次降临相关的事实和事件，这些事实和事件会标志出现今时代的结束，并且会引进未来的永恒荣耀。


五、末世论的内容：普遍性的末世论与个人性的末世论

1. 普遍性的末世论（GENERAL ESCHATOLOGY）

“末世论”这个名称使我们注意到，世界历史和人类历史最终都会达到其终末成全。它并不是一个不确定的、永无止境的过程，而是一段朝向神所命定之结局前进的真实历史。根据圣经，这个结局会以一个巨大的关键时机出现，与这个关键时机有关的事实和事件都会构成末世论的内容。严格来说，它们也决定了末世论的范围。但是因为其他的要素也可能包括在概括性的标题之下，我们通常会说，构成普遍性的末世论的，是与耶稣基督再来和世界末了相关联的一连串事件，这是一种涉及所有人的末世论。在这一部分，我们所关注的主题包括：基督的再来、普遍的复活、最后的审判、国度的终末成全、敬虔之人和邪恶之人的最终状态。

2. 个人性的末世论（INDIVIDUAL ESCHATOLOGY）

除了普遍性的末世论之外，我们也必须考虑个人性的末世论。在严格意义上，上述的事件可以构成末世论的全部，但是如果我们不说明已经过世的诸世代将要如何参与最后的事件，我们就无法公平地处理末世论。对个人来说，他们现存状态的终点就是死亡，这会将他从现今的时代完全转移到未来的时代。人被迁移离开现今的时代，也离开其历史发展，而被引入未来的时代，也就是永恒。同样，这其中包括地点的转换，也包括时代（æon）的转变。从个人的死亡到普遍的复活，凡触及这一段时期的个人状态的事，都属于个人或个体末世论的范畴。在这里，我们所讨论的包括：形体的死亡（physical death）、灵魂的不朽和居间状态。研究这些主题的目的，是为了将基督再临之前死去之人的状态，和最后的终末成全连接在一起。



— ❶ —

个人性的 末世论

— ❷ —

第 1 章

形体的死亡

圣经中的死亡观念包括：形体的死亡（physical death）、灵魂的死亡和永死。形体的死亡和灵魂的死亡自然应当与罪的教义连起来讨论，永死则尤其被放在普遍性的末世论中来考虑。出于这个理由，在任何意义上探讨死亡似乎都与个人性的末世论格格不入。然而，如果试图将过去的世代和最后的终末成全联系起来，又很难完全忽略个人性的末世论。

一、形体死亡的性质

关于形体死亡的性质，圣经包含了一些深具启发性的暗示。圣经以不同的方式提到这一点。在马太福音十章 28 节、路加福音十二章 4 节，它被说成是身体的死亡，和灵魂（ $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ (*psychē*））的死亡不同。在这里，身体被视为一种活生生的生机体， $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ (*psychē*；魂／灵魂）则显然被视为人的 $\pi\nu\epsilon\upsilon\mu\alpha$ (*pneuma*；灵／灵魂)，即人的属灵要素，人的天然生命的准则。这种自然死亡的观念构成了彼得在彼得前书三章 14～18 节的用语的基础。在另一些经文中，它被描述为 $\psi\upsilon\chi\acute{\eta}$ (*psychē*；生命／性命）的终结，也就是肉体生命的结束，或者指丧失生命（太二 20；可三 4；路六 9，十四 26；约十二 25，十三 37～38；徒十五 26，二十 24），还有其他的经文。¹ 最后，圣经也将它描述为身体和灵魂的分（传十二 7〔比较：创二 7〕；雅二 26），这种观念也是以下经文的基础：约翰福音十九章 30 节；使徒行传七章 59 节；腓立比书一章 23 节（另参：路九 31 和彼后一 15～16 所用的 $\xi\sigma\omicron\delta\omicron\varsigma$ [*exodus*；“离世”〕）。有鉴于这一切，我们可以说，根据圣经，形体的死亡是指身体和灵魂分离所带来的形体生命的终止。它从来不是一种灭绝（annihilation），尽管一些小教派这样描述恶人的死亡。神不会

¹ 参 Bavinck, *Bijb. en Rel. Psych.*, p. 34。

灭绝祂所造的任何生命。死亡不是不再存在，而是斩断生命的一切自然关联。生与死之间的对立，不是存在与不存在的对立，而是不同存在模式之间的对立。要精确说明死亡是什么，是不大可能的。我们说死亡是形体生命的终止，但是一个问题会立刻产生：什么是生命？我们完全没有答案。我们无法借由生命的本质存有（essential being）认识生命到底是什么，只能透过它与其他事物之间的关系和它的行动来认识生命。经验教导我们，这些关系和行动被斩断而停止之时，就是死亡的开始。死亡意味着自然生命的关系被打破。可以说罪就是死亡本身（*per se*），因为罪代表着按照神的形象被造的人和他的创造者之间的生命关系被打破了。它意味着此形象的丢失，因此扰乱了生命的一切关联。这种关系的破坏，进一步带来身体和灵魂的分离，我们称之为形体的死亡。

二、罪和死亡之间的关系

伯拉纠派和苏西尼派教导，人被造时就是可朽坏的，不仅因为人可能成为死亡的猎物，而是因为人是受造物，本来就受制于死亡律，总有一天必定会死亡。这意味着亚当不仅会死亡，实际上在他堕落之前就受制于死亡。这种观点的拥护者的主要动机是想要规避原罪的证据——这证据源自婴儿会受苦和死亡。现代科学似乎支持这种立场，它强调死亡是一切生物物质的法则，因为这类物质里面埋藏着朽坏和解体的种子。一些早期教父和一些后期的神学家，例如沃伯顿和莱德劳所采取的立场是：亚当被造时确实是可朽坏的，也就是说，受制于解体的定律，但是在亚当的例子中，只因为他犯了罪，才使这个定律生效。如果亚当证明自己是顺服的，他应该可以被提升到不朽的状态。在这方面，罪并没有改变他的体质，但是因为受到神的审判，使人必须受制于死亡律，并使他失去“不朽”这个恩惠，这是他原本无需经历死亡就可以拥有的。当然，根据这种观点，实际进入死亡仍然是刑罚。这种观点可能是为了迎合堕落前拣选论者的立场而提出的，但堕落前拣选论并不要求这种论点。实际上，这种理论仅仅是企图用科学的宣言掩盖神话所启示的事实，但是即使这些也无法使之成为必然。假设科学已经确实证明，罪进入世界以前，死已经在植物界和动物界作王，这也未必可以推论出，在理性和道德生物的世界中，死亡也取得了胜利。即使科学已经毫无疑问地证明，一切有形体的生物（包括人类），如今都带着解体的种子，这仍然无法证明，在堕落之前，人不是这个法则的特例。神借着自己的大能大力创造了宇宙，我们岂能说这种能力不足以无止境地延续人的生命？此外，我们应当

谨记以下的经文资料：(1) 人是按着神的形象造的，由于神的形象起初存在于一种完美状况中，这似乎排除了人里面带有解体和死亡的种子的可能性。(2) 圣经并未将形体的死亡描述为人继续其原始状况的自然结果，是因为人未能透过顺服的道路提升到不朽的高度；而是将形体的死亡描述为灵魂死亡的结果（罗六 3，五 21；林前十五 56；雅一 15）。(3) 圣经的措词明确地指出，死是因着罪而进入世界的，死是罪的确定（positive）刑罚（创二 17，三 19；罗五 12、17，六 23；林前十五 21；雅一 15）。(4) 圣经没有将死描述为人生命中的自然事件，仅仅是未能达到某种理想，而是非常明确地将死描述为一种怪异的事，与人的生命敌对的：它表达出神的忿怒（诗九十 7、11）、审判（罗一 32）、定罪（罗五 16）、咒诅（加三 13），使人类儿女的心中充满恐惧和害怕，这正是因为他们感觉到死亡是不正常的。然而，这一切并不意味着，若没有罪，低等受造物就不会有某种意义的死亡，但是即使在那里，罪进入世界也明显带来了败坏的辖制，而这对受造物来说是不正常的（罗八 20~22）。按照严格的公义，在人悖逆犯罪之后，神大有可能即刻将完整意义上的死亡加在人身上（创二 17）。但是因着神的一般恩典，祂限制了罪恶和死亡的运行，并且借着在基督耶稣里的特殊恩典，战胜这些敌对的势力（罗五 17；林前十五 45；提后一 10；来二 14；启一 18，二十 14）。完整意义上的死亡，如今仅仅实现在那些拒绝耶稣基督所提供之拯救的人身上。那些相信基督的人，如今已经脱离死亡的权势，与神恢复交通，并被赋予无穷的生命（约三 36，六 40；罗五 17~21，八 23；林前十五 26、51~57；启二十 14，二十一 3~4）。

三、信徒之死的意义

圣经将形体的死亡说成一种刑罚，是“罪的工价”（编按：罗六 23）。然而，既然信徒已经被称为义，再也没有义务要偿还任何的刑罚，一个问题自然产生了：信徒为什么还必须死亡？对信徒来说，刑罚的因素显然已经从死亡中除去了。无论律法是行为之约的要求，还是定罪的权势，信徒都不再处于律法之下，因为信徒所有的罪都已经获得了完全的赦免。基督为他们成为咒诅，因此除去了罪的刑罚。但如果确实如此，为什么神仍然认为有必要引导信徒经历可怕的死亡呢？神为什么不立刻将他们接到天上呢？我们不能说身体的灭亡是完全成圣绝对必须的，因为这种说法与以诺和以利亚的例子是相悖的。若说死亡将信徒从今生的疾病和苦难中释放出来，使人脱离尘土的束缚，将人的灵魂从目前粗俗的、沉迷于感官享乐的身体里拯救出来，这

种说法也并不令人满意。神也可以透过一种突然的转化来实现这种拯救，正如基督再临时还活着的信徒将要经历的。信徒的死亡应当被视为神为祂百姓的成圣所命定的管教的顶峰，这是很明显的。尽管死亡本身对神的儿女而言，仍然是真实的、自然的邪恶，是一件不正常的事，他们因此感到惧怕，但是在恩典的经世中，死亡是用来服务于信徒的属灵长进，和神国度的最佳益处。想到死亡本身、丧亲之恸、感觉到疾病和受苦是死亡的先锋、意识到死亡的逼近——这些在神的百姓身上都是有益的影响。它们可以使骄傲的人谦卑、治死肉体、克制世俗化、培养属灵的心思。透过与他们的主的奥秘联合，信徒得以分享基督的经历。正如基督借着受苦和死亡进入荣耀，信徒也只能借着成圣进入永恒的奖赏。死亡经常是对他们内在信心之强度的最大考验，常常会激发出令人惊讶的表现，使他们在看似溃败的时刻显出得胜的意识（彼前四 12~13）。死亡使信徒灵魂的成圣得以完全，好叫他们立刻成为“被成全之义人的灵魂”（来十二 23；启二十一 27）。对信徒来说，死亡并不是终点，而是完美生命的开始。信徒带着确信进入死亡，深信死的毒钩已经被除去（林前十五 55），对信徒来说，死亡是通往天国的大门。信徒在耶稣里睡了（帖前五 7），并且知道连他们的身体最终也要从死亡的权势中被抢夺出来，永远与主同在（罗八 11；帖前四 16~17）。耶稣说：“信我的人虽然死了，也必复活”（编按：约十一 25）。保罗有一种蒙福的意识，对他来说，活着就是基督，死了就有益处（编按：腓一 21）。因此，在他传道生涯的末了，保罗也能以欢呼雀跃的音符说道：“那美好的仗我已经打过了，当跑的路我已经跑尽了，所信的道我已经守住了。从此以后，有公义的冠冕为我存留，就是按着公义审判的主到了那日要赐给我的，不但赐给我，也赐给凡爱慕祂显现的人”（提后四 7~8）。

进深研究问题

圣经对死亡的基本概念是什么？

死仅仅是罪的自然结果，或者死亡是对罪的确罚？如果答案是后者，如何从圣经中证明？

在何种意义上，人因为是被造的，因此是可朽坏的？而在何种意义上，人是不会朽坏的？

你会怎样反驳伯拉纠主义者的立场？

在何种意义上，死亡对信徒不再是死亡？

在信徒的生命中，死亡有什么目的？

死亡的权势何时会在信徒身上完全终止？

参考书目

- Dick, *Lect. on Theol.*, pp. 426-433.
Dabney, *Syst. and Polemic Theol.*, pp. 817-821.
Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 536-540.
Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 569-573.
Schmid, *Dogm. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 626-631.
Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 371-376.
Valentine, *Chr. Theol.*, II, pp. 389-391.
Hovey, *Eschatology*, pp. 13-22.
Dahle, *Life After Death*, pp. 24-58.
Kenneday, *St. Paul's Conception of the Last Things*, pp. 103-157.
Strong, *Syst. Theol.* pp. 982 f..
Pohle-Preuss, *Eschatology*, pp. 5-17.

第2章

灵魂的不朽

我们在前面已经指出，形体的死亡是指身体和灵魂的分离，它标志着我们现有形体之存在状态的终点。它必定涉及到、并且结束于身体的分解腐烂。它标志着我们今世生命的终结，也标志着我们“自然身体”的终结。但是现在会产生一个问题：灵魂会变成怎样？形体的死亡是否会终结灵魂的生命？还是人死亡之后，灵魂还会持续存在并且活着？耶稣基督的教会一直都坚定地相信，即使灵魂与身体分离之后，灵魂还会继续存活。“灵魂不朽”的这个教义需要我们在这一章简短地探讨。

一、“不朽”一词的诸般含义

在讨论不朽的教义时，我们应当谨记，“不朽”一词并不总是含有相同的含义。某些区分是非常重要的，以避免混淆。

1. 我们只能将最绝对意义的“不朽”归给神

保罗在提摩太前书六章 15~16 节说，神是“可称颂、独有权能的万王之王、万主之主，就是那独一不死”的。这意思不是说，在任何意义上，祂所造之物没有一个是“不朽”的。按照这种非限定的意义来理解，保罗的这些话也许是在教导天使并不是“不朽”的，但这肯定不是使徒的用意。保罗的陈述，其明显的含义是：神是唯一拥有“不朽”的存有者，这种“不朽”是一种“原始的、永恒的、必要的禀赋”。如果可以将任何“不朽”归给祂的一些造物，也都是取决于祂的旨意，是神所授予他们的，因此他们的“不朽”都有起点。另一方面，神必然不会受到时间的任何限制。

2. 意指持续或永无止境存在的不朽，也归给了所有的灵魂，包括人的灵魂

当身体解体，灵魂并没有随之消解，而是以个体存有的方式，保存原来的身分；这是自然宗教或自然哲学的教义之一。这种灵魂不朽的观念，与圣经中关于人的教导是完全一致的，但是圣经、宗教和神学主要关注的却不是这种纯粹量化的、苍白的不朽——仅仅是灵魂的继续存在。

3. 此外，神学用语中所使用的“不朽”一词，是指完全脱离腐朽和死亡种子的状态

在这种意义上，人堕落之前也是不朽的。这种状态显然并没有排除人逐渐受制于死亡的可能性。尽管在原始的正直状态中，人并非受制于死亡，但是人仍然有可能死亡。因着罪，人开始受制于死亡律，是完全有可能的；事实上，人确实成了罪的牺牲品。

4. 最后，“不朽”一词，尤其在末世论的用语中，是指人完全不受死亡影响的状态，人不可能成为死亡的猎物

在最高的意义上，人并不是不朽的，因为人是受造物，即便人是按照神的形象造的。如果亚当起初履行了行为之约的条件，就会带来这种不朽，但是这种不朽如今只能借着救赎工作来产生，而在终末成全时才会完成。

二、一般启示对灵魂不朽的见证

“人若死了岂能再活呢？”（伯十四 14）。约伯的这个问题是永远会令人津津乐道的问题。伴随着这个问题，另一个问题也经常反复出现：已死之人是否还活着？这个问题的答案实际上总是肯定的。尽管进化论者不会承认，相信灵魂不朽是人的一种原始恩赐，但是他们无法否认，这种信仰是普世性的，甚至在最低等形式的宗教中也可以发现这种观念。在唯物主义（materialism）的影响下，许多人倾向于质疑、甚至否认人有未来的生命。然而，这种负面的态度并不是最普遍的。最近有一个关于“不朽”的专题研讨会，包含了大约一百位代表的观点，基本上众人的看法是一致支持未来的生命。支持灵魂不朽的历史论据和哲学论据并不是绝对确凿可靠的，但这些无疑是重要的论据，证明人的位格和意识会持续存在。以下是这些论据：

1. 历史的论据

与灵魂不朽有关的人类共识 (*consensus gentium*) 是相当强烈的, 正如与神的存在有关的人类共识也相当强烈一样。总是有一些不信的学者会否认人的继续存在, 但是总体而言可以说, 灵魂不朽的信念在所有民族和国家之中都找得到, 无论他们的文明处于哪种阶段。这种观点是如此普遍, 以至于可以被视为自然的天性, 或牵涉到人性构造中的某种事物。

2. 形而上学的论据

这个论据是基于人的灵魂的纯一性 (*simplicity*), 并由此推断出灵魂的不可解体性 (*indissolubility*)。借着死亡, 物质解体为不同的部分。但是灵魂是一个属灵的实体, 不是由多个部分组成的, 因此它不可能分裂或解体。所以, 身体的腐烂并不会伴随着灵魂的灭亡。甚至当身体毁坏之后, 灵魂仍然是完好无缺的。这是一种非常古老的论据, 柏拉图已经采用。

3. 目的论的论据 (TELEOLOGICAL ARGUMENT)

人类似乎被赋予近似无限的能力, 在今生从来没有得到完全的发展。大多数人仿佛只是开始达成他们所盼望的一些伟大事情。总是有一些理想是人永远无法企及的, 有一些欲望和愿望是今生没有得到满足的, 一些渴望和抱负总是会令人失望。有人主张, 神赋予人此种能力和天赋, 不可能仅仅是为了让人达不到自己的目标, 神不可能使人充满此种渴望和盼望, 却仅仅是为了让他们失望。神必定已经为他们预备了未来的存在, 使人的生命结出丰硕的果实。

4. 道德论据

人的良心证明宇宙中存在一位道德的统治者, 祂会执行公义。然而, 公义的要求不会在今生得到完全的满足。在此生中, 良善和邪恶的分配是极为不均等的, 也看似不公平的。恶人往往兴旺, 财富增多, 充分享受今生的欢娱, 而敬虔之人经常生活在贫穷之中, 遭受痛苦和羞耻的挫折, 经受许多苦难。因此, 必定存在一种未来的存在状态, 在这种状态中, 公义会作王, 今世的不公平将会得到调整。

三、特殊启示对灵魂不朽的见证

证明灵魂在人死后还继续存活的历史证据和哲学证据，并没有绝对的说服力，因此无法迫使人相信。为了在这件事上提供更大的确据，我们有必要将信心的眼目转向圣经。在这件事上，我们也必须倚靠权威的声音。圣经对这件事情的立场，乍看之下似乎有些含糊。圣经说到神是独一不死的（提前六 15），却从来没有如此断言人。圣经并没有清楚地提到灵魂不朽，更不用说尝试用正式的方式证明这一点。罗素派（Russellites）或千禧年曙光派（Millennial Dawnists）（译按：均为“耶和华见证人会”的别名）经常挑战神学家，要求指出一节教导人灵魂不朽的经文。但是，即使圣经并没有清楚地声明人的灵魂是不朽的，也没有试图用正式的方法证明这一点，正如圣经并没有为我们提供证明神存在的正式证据，但这并不意味着圣经否认或反对、甚至忽视灵魂不朽。许多经文清楚地假设，人过世之后，他的意识会继续存在。事实上，圣经处理“人的不朽”这个真理的方式，与处理“神的存在”这个真理的方式是雷同的，也就是说，圣经假设灵魂不朽是一项无可辩驳的前提。

1. 旧约圣经中关于“不朽”的教义

不断有人作出一个断言，即旧约圣经，尤其是摩西五经，并没有以任何方式教导灵魂的不朽。这项伟大的真理在旧约圣经里的启示不像在新约圣经里的启示那样清晰，这是完全正确的；但是这些事实，却不能保证这个断言——即宣称旧约圣经中完全缺乏这项真理——是有根据的。神在圣经中的启示是渐进的，是越来越清晰的，这是众所周知的，也是人们普遍认可的事实；理所当然地，就永恒、蒙福生命的意义来说，“不朽”教义的所有涵义只能在耶稣基督复活之后启示出来，因为祂“将不能坏的生命彰显出来”（提后一 10）。尽管这些都是真的，但是我们无法否认，旧约圣经以多种方式暗示出，在人死后，意识仍然会持续存在——要么是单单透过灵魂的不朽或存活，要么是透过将来蒙福的生命。这是借由以下的方式暗示出来的：

A. 借由旧约圣经中的神论和人论。以色列人对于不朽的盼望，其根源乃是建立在一个信念上，即相信神是以色列的创造者和救赎者，是与以色列立约的神，不可能叫他们失望。对以色列人来说，祂是永活的、永恒的、信实的神，在与神的相交中，以色列人找到了喜乐、生命、平安、完全的满足。如果以色列人觉得，神要给他们的仅仅是很短的一段时期，他们岂会那样渴望祂，将自己的生死完全交托在祂的手中，

并且歌颂神是他们永远的产业？如果他们将死亡视为自身存在的终点，他们岂能从神所应许的救赎中获得真正的安慰？此外，旧约圣经将人描绘为按照神的形象造的，是为生命造的，而不是为死亡造的。与野兽不同，人拥有一种超越时间的生命，这本身已经包含不朽的保证。人被造是为了与神交通，只比天使微小一点，神并且将永恒安置在世人的心里（传三 11）。

B. 借由旧约圣经中的“阴间”教义。旧约圣经教导我们，死人降入阴间（ הַיְצוֹן 〔 š'ôl 〕）。我们会在下一章讨论这项教义。无论旧约圣经对“阴间”的正确解释如何，无论降入阴间的人处在怎样的状况中，圣经都将其描述为一种或多或少有意识的存在状态，尽管不是一种极乐状态。人只能借着从阴间（ הַיְצוֹן 〔 š'ôl 〕）被拯救出来，才能进入一种完美至福的状态。在这种拯救中，我们终于抵达旧约圣经盼望的真正核心，一种蒙福的不朽状态。圣经中有多处经文清楚地教导这一点，例如：诗篇十六篇 10 节，四十九篇 14~15 节。

C. 借由旧约圣经的反复警告：不可求问死者或“交鬼的”（*familiar spirits*），也就是说，一些能够召唤亡灵、并将他们给的信息传达给询问者的人（利十九 31，二十 27；申十八 11；赛八 19，二十九 4）。圣经并没有说求问死者是完全不可能的，相反，反而似乎预设了这种可能性，并谴责这种做法。

D. 借由旧约圣经中关于死人复活的教导。旧约圣经早期的书卷并没有清楚地教导这项教义。然而，基督指出，以下这个陈述暗示出这一点：“我是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神”（太二十二 32；参：出三 6），祂指责犹太人未能理解圣经在这一点上的教导。此外，以下经文清楚地教导了复活的教义：约伯记十九章 23~27 节；诗篇十六篇 9~11 节，十七篇 15 节，四十九篇 15 节，七十三篇 24 节；以赛亚书二十六章 19 节；但以理书十二章 2 节。

E. 借由旧约圣经中一些令人感到惊讶的经文，它们提到信徒死后享受与神之间的交通。这些经文与前面提到的经文基本上是雷同的，即：约伯记十九章 25~27 节；诗篇十六篇 9~11 节，十七篇 15 节，七十三篇 23~24、26 节。信徒满怀信心地期盼在耶和華的面前福乐。

2. 新约圣经中关于“不朽”的教义

在新约圣经中，在基督将生命和不朽显明出来之后，证据自然就倍增了。含有这些证据的经文还可以划分为几类，例如提到以下内容的经文：

A. 灵魂的存活。旧约圣经清楚地教导，义人和恶人会持续存在。信徒的灵魂会存活下来，从以下经文中清楚可见：马太福音十章 28 节；路加福音二十三章 43 节；约翰福音十一章 25~26 节，十四章 3 节；哥林多后书五章 1 节；另外几处经文显然说明恶人的灵魂也会存活下来：马太福音十一章 21~24 节，十二章 41 节；罗马书二章 5~11 节；哥林多后书五章 10 节。

B. 复活——身体也借着复活而得以分享未来的存在。对信徒来说，复活意味着身体的救赎并进入与神相通的完美生命，不朽的丰盛祝福。以下经文教导这种复活：路加福音二十章 35~36 节；约翰福音五章 25~29 节；哥林多前书十五章；帖撒罗尼迦前书四章 16 节；腓立比书三章 21 节，和其他的经文。对恶人来说，复活也意味着身体的更新和身体的继续存在，但是这几乎不能被称为生命。圣经称之为永死。以下经文提到恶人的复活：约翰福音五章 29 节；使徒行传二十四章 15 节；启示录二十章 12~15 节。

C. 信徒与神联合的蒙福生命。新约圣经中有许多处经文都强调，信徒的不朽并不是空洞的、没有尽头的存在，而是与神和耶稣基督相通的蒙福的喜乐生命，人仍然在地上的时候，灵魂中就已经植入这种生命的丰盛果实。以下经文清楚地强调这一点：马太福音十三章 43 节，二十五章 34 节；罗马书二章 7、10 节；哥林多前书十五章 49 节；腓立比书三章 21 节；提摩太后书四章 8 节；启示录二十一章 4 节，二十二章 3~4 节。

四、对“个人不朽”教义的异议与当代的替代品

1. 对此教义的主要异议

在唯物主义哲学的影响下，灵魂不朽的信念曾一度式微。对此教义的主要反对意见是在生理心理学的工厂中锻造出来的，大略如下：思想或灵魂并没有独立的实存，仅仅是大脑活动的产物或功用。人的大脑是精神现象的成因，正如肝脏是产生胆汁的成因。当器官衰败了，其功用也无法持续存在。当大脑停止运作，精神生活也就终止了。

2. “个人不朽”之教义的替代品

不朽的盼望深深地栽种在人的灵魂里，连那些接受唯物主义科学教条的人，也企图为他们所丢弃的个人灵魂不朽的观念寻找某种替代品。他们对将来的盼望采取了以下的形式之一：

A. 种族的不朽。一些人安慰自己说：个体将会持续不断地活在地上，活在他们的后裔中，活在他们的子子孙孙中，延续到无穷的世代。人们企图用这种观点来弥补他们缺乏个人不朽的盼望，即他们对种族的生命作出了贡献，因此会永远活在种族的生命里。但是，这种“人活在自己的后代中”的观念，无论它所包含的真理成分有多少，都很难成为个人不朽教义的替代品。它当然没有公正地处理圣经中的证据，也没有满足人心中最深切的盼望。

B. 纪念性的不朽（immortality of commemoration）。根据实证主义哲学（Positivism），这是我们唯一应当渴望且期盼的不朽。每个人都应当致力于做一些可以被记载在历史的编年册里的事，为自己留名。如果他这样作，他将会生活在那些懂得感恩的后裔的心中和头脑中。这也与圣经引导我们盼望的不朽相去甚远。此外，只有少数人能享有这种不朽。大多数人的名字都无法被记载在历史中，而许多被记载在史册中的人，也很快就被遗忘。而且在很大程度上，我们可以说至善之人和极恶之徒都同享这种待遇。

C. 影响力的不朽。这与上一点非常接近。如果一个人在今生留下功绩，完成一些具有持久价值的事，他过世以后，他的影响力将会持续一段很长的时间。耶稣和保罗、奥古斯丁和阿奎那、路德和加尔文——他们的影响力都延续到今天，仿佛他们还活着。尽管这是完全正确的，但这种不朽仅仅是个人不朽的一种糟糕的替代品。所有针对“纪念性不朽”的异议，也都可以套用在这个例子上。

3. 不朽信仰的复苏

目前，唯物主义对世界的解释正在让位给一种比较属灵的解释；因此，个人不朽的信仰再次受到欢迎。尽管威廉·詹姆斯博士赞同“思维是大脑的一种功能”这个套语，但是他否认这在逻辑上会迫使我们不相信不朽的教义。他主张，科学家们的这个结论是基于错误的观点，即这个套语所说的必然是一种卓有成效的功能；他指出，它也可能是一种接纳的或传导的功能。大脑也许仅仅是在传送；就传递的本质来说，思维，正如有色眼镜、三棱镜或折射镜头，可以传递光，同时决定了光的颜色和方向。

光乃是独立于玻璃或透镜而存在的，因此，思维也是独立于大脑而存在的。他得出的结论是，按照严格的逻辑，一个人仍然可以相信不朽。一些进化论者将“有条件的不朽”这个教义建立在生存竞争的基础上。这类的科学家如威廉·詹姆士、洛兹（Oliver Lodge）爵士、希斯洛普（James H. Hyslop），将重大的意义附加在所谓与死人的交流上。基于通灵现象上，威廉·詹姆士倾向于相信不朽，而其他二人则相信不朽是一项已经证实的事实。

进深研究问题

我们能否在摩西五经中找到不朽的教义？

旧约圣经中证明不朽的证据相对稀少，该如何解释？

柏拉图对灵魂不朽的信仰是基于什么？

康德如何评判常用来支持不朽教义的自然论据？

唯物主义或泛神论是否有相信个人不朽的余地？

为什么所谓的“社会性的不朽”教义无法令人满意？

哲学意义上的灵魂不朽是否等同于永生？

我们应当如何评判传说中的与死人之间的灵界交流？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 645-655.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, pp. 3-24.

Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 713-730.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 817-823.

Dick, *Lect. on Theol.*, Lectures LXXX, LXXXI.

Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 535-548.

Heagle, *Do the Dead Still Live*.

Dahl, *Life After Death*, pp. 59-84.

Salmond, *Christian Doctrine of Immortality*.

Mackintosh, *Immortality and the Future*, pp. 164-179.

Brown, *The Christian Hope*.

Randall, *The New Light on Immortality*.

Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, pp. 72-80.

Althaus, *Die Letzten Dinge*, pp. 1-76.

A. G. James, *Personal Immortality*, pp. 19-52.

Rimmer, *The Evidences for Immortality*.

Lawton, *The Drama of Life After Death*.

Addison, *Life Beyond Death*, pp. 3-132.

第3章

居间状态

一、圣经对居间状态的看法

1. 圣经对介于死亡和复活之间的信徒的描述

改革宗教会的一般立场是：信徒过世后，他的灵魂就立刻开始天上的诸般荣耀。

“身体复活带给你什么安慰？”在回答这个问题时，《海德堡要理问答》如此说：“当我死后，不但我的灵魂立刻被带到元首基督那里，连我的身体也要因基督的权能活过来，再次与我的灵魂联合起来，并且要与基督荣耀的身体相似。”¹《威斯敏斯特信仰告白》持相同的立场，它说，在死亡的那一刻，“义人的灵魂既在那时在圣洁上得以完全，就被接入高天，在荣光中得见神面，在那里等候身体的完全得赎。”²同样地，《第二瑞士信条》宣告：“我们相信，身体死亡之后，信徒会直接到基督那里。”³我们似乎可以在圣经中找到支持这种观点的充分理由，值得注意的是，在过去的二十五年中，一些改革宗神学家所采取的立场是：信徒在死亡的那一刻就进入到一个过渡居所（an intermediate place），并且一直留在那里，直到复活那日。然而，圣经教导，信徒的灵魂与身体分离以后，会立刻进到基督面前。保罗说他“愿意离开身体与主同住”（林后五 8）。在腓立比书中，他写道，自己“情愿离世与基督同在”（腓一 23）。耶稣给悔罪的强盗一个欢乐的保证，“今天你要同我在乐园里了”（路二十三 43）。与基督同在，也就是在天上。根据哥林多后书十二章 3~4 节，“乐园”只能是指天堂。此外，保罗说，“我们这地上的帐棚若拆毁了，必得神所造，不

¹ 第 57 问。

² 第三十二章，第 1 条。

³ 第二十六章。

是人手所造，在天上永存的房屋”（林后五 1）。希伯来书的作者鼓励读者们思想与其他圣徒同在的场景，“有名录在天上诸长子之会所共聚的总会”（来十二 23）。从保罗在哥林多后书五章 8 节和腓立比书一章 23 节的断言（于上文引述），我们可以清楚看到：信徒死后，他们未来的状态比现今的状态是更加受欢迎的。在这种状态中，信徒是真正活着的，有完整的意识（路十六 19~31；帖前五 10）；一种安息且有无穷喜乐的状态（启十四 13）。

2. 圣经对介于死亡和复活之间的恶人的状态的描述

《威斯敏斯特信仰告白》说：恶人死后，他的灵魂“要被抛在地狱里，留在痛苦与完全的黑暗中，等候大日的审判”。此外，它补充说：“除这两处（天堂和地狱）以外，圣经并未言及灵魂与身体分离之后别有所归。”⁴《第二瑞士信条》在上文引述的内容后，继续补充说：“同样，我们相信非信徒直接被丢进地狱，从那里，再无任何回头之路，可以借任何在世之人的职分向恶人开启。”⁵在这个问题上，圣经几乎没有投下任何的亮光。唯一能够拿出来探讨的是路加福音十六章那个财主和拉撒路的比喻，那里的“阴间”（ᾅδης〔*hadēs*〕）是指地狱，一个永远受折磨的地方。财主发现自己身处一个受折磨的地方；他的状况是永远无法改变的；他意识到自己悲惨的处境，并企图缓解自己正在遭受的痛苦，他盼望自己的弟兄能够得到警告，以避免类似的灭亡。除了这个直接的证据，还有一个推论的证据。如果义人立刻开始他们永恒的状态，就是假设恶人也会立刻进入永恒状态。在这里，我们省略了几处没有确定解释的经文，没有加以考虑，那就是：彼得前书三章 19 节；彼得后书二章 9 节。

二、居间状态的教义史

在基督教会的初期，很少有居间状态的思想。耶稣很快就会以审判者的身分再来，这种观念使居间状态似乎变得无足轻重。看见耶稣显然不会立刻再临，居间状态的问题自然就产生了。真正使早期教父伤透脑筋的问题是，如何调和个人死亡之时的审判和报应，与普遍复活之时的审判和报应。过分注重前者，似乎会剥夺后者的重要意义，反之亦然。早期教父当中并不存在一致的观点，但是他们大多数人假设在死

⁴ 第三十二章。

⁵ 第二十六章。

亡和复活之间有一种独特的居间状态，试图借此解决这道难题。艾迪生说：“多个世纪以来，人们普遍接受的大致结论是：在地下的阴间中，义人享受某种程度的奖赏，这种奖赏在程度上比不上将来天国的奖赏，而恶人会遭受某种程度的刑罚，这种刑罚在程度上也比不上将来地狱的刑罚。因此，居间状态是终极惩罚的一种略微缩减的版本。”⁶ 殉道士游斯丁、爱任纽、特土良、诺洼天（Novatian）、俄利根、女撒的贵格利、安波罗修和奥古斯丁都持这种看法，尽管有一些差异。在亚历山太学派中，这种居间状态的观念被转换为灵魂的逐渐净化，而随着时间的进展，这种观点又为罗马天主教的“炼狱说”铺了路。然而，有些人——拿先斯的贵格利、优西比乌和大贵格利——支持一种观念，即在死亡之时，义人的灵魂会立刻进入天堂。中世纪保留了居间状态的教义，与此相关，罗马天主教则发展出炼狱的教义。普遍的看法是，地狱会立刻接受恶人的灵魂，只有那些不受任何罪恶污染的义人的灵魂，才能立刻进入天堂，享受与神的面对面（*visio Dei*）。殉道者通常被算在这类少数蒙恩的人里面。根据流行的观点，那些需要进一步净化的人，会被扣留在炼狱中，待上或短或长的一段时期，被扣留的时间取决于他们残余的罪的程度，用炼狱的火炼净他们的罪。另一种与居间状态之思想相关的观念也得到了发展，即“义人的居所”（*Limbus partum*；编按：见 1019 页）的教义，旧约圣经的圣徒会被拘留在这里，直等到基督的复活。改教家们一概拒绝炼狱的教义，也拒绝有一个真实的居间状态的整个观念，这种观念会附带过渡居所的观念。他们认为，那些在主里过世的人，会立刻进入天上的至福，而那些死在自己罪中的人，会立刻进入地狱。然而，宗教改革时期的一些神学家假设，在最后审判之前，天堂的福乐和地狱的审判，与大审判之后天国的终极福乐和地狱的终极刑罚，在程度上是不同的。在苏西尼派和重洗派人士中间，一些人接受早期教会里有一些人相信的古老教义，即人的灵魂从死亡开始一直到复活都一直在沉睡。加尔文写了一篇论文来反驳这种观点。“基督复临安息日会”的一些教派（*Adventist sects*）和“千禧年曙光派”也支持同样的观点。在十九世纪当中，一些神学家——尤其是英格兰、瑞士和德国的神学家——主张，对那些在今生尚未接受基督的人来说，居间状态是进一步考验的状态。时至今日，仍然有一些人持这种观点，它也是普救论者最喜欢的教义。

⁶ Addison, *Life Beyond Death*, p. 202.

三、“阴间”（Sheol-Hades）教义的现代解释

1. 教义陈述

在当代的神学中，对圣经的“阴间”（ הַאֵשׁוֹל (šə'ôl) / Ἅδης (hadēs)) 观念有好几种不同的描述，而且我们不大可能将它们彼此分开来考虑。目前非常流行的观点是，旧约圣经中的 הַאֵשׁוֹל (šə'ôl) 的概念，与新约圣经中的 Ἅδης (hadēs) 的概念是理当对应的，它们都是从外邦人的“冥界”（underworld）的概念借用过来的。人们相信，根据新旧约圣经，敬虔之人和邪恶之人都会在死亡的那一刻进入阴间这个可怕的居所，也就是被遗忘之地，他们在那里的存在状态注定仅仅是地上生命的一种梦幻般的映射。冥界本身既不是给予奖赏之地，也不是施加刑罚之处。它并没有被分割为不同的分区，将义人和恶人分开，而是一个没有道德区分的区域。这是一个意识被削弱和昏沉不活动之地，在这里，生命丧失其一切的乐趣，生命的喜乐转化为悲伤。一些人认为旧约圣经将 הַאֵשׁוֹל (šə'ôl) 描述为所有人的永恒居所，而另一些人则认为虔诚人有望逃离它。我们偶尔会见到对旧约圣经之 הַאֵשׁוֹל (šə'ôl) 的不同描述，将它划分为两个分区，即乐园（paradise）和地狱（gehenna），前者容纳全部的犹太人或者只容纳那些诚实遵守律法的人，后者则容纳外邦人。在弥赛亚降临时，犹太人会从 הַאֵשׁוֹל (šə'ôl) 被拯救出来，而外邦人则将永远留在黑暗的居所。新约圣经中对应此 הַאֵשׁוֹל (šə'ôl) 概念的地方，可以在它对 Ἅδης (hadēs) 的描绘里找到。这不是仅仅因为人们认为希伯来人接受这样一种冥界的观念，也不是因为人们认为圣经作者在论及此话题时偶尔借用外邦人的观点来描述，而是因为这就是圣经对居间状态的看法。

2. 对这种现代表述的批判

当然，理论上这种既不是天堂也不是地狱的独立区域是可能存在的，所有的死者都被聚集在这里，他们要么永远留在那里，要么一直等到集体的复活，这种观点在流行的犹太思想中是或多或少存在的，也可能产生出对死者状态的一些象征式描述；但是那些相信圣经完全默示（plenary inspiration）的人，几乎很难认为这是圣经正面教导中的一个要素，因为它明显违背圣经的描述，即义人死后立刻进入荣耀，恶人死后立刻降入永远刑罚之地。此外，以下几点考量也可以用来强烈反对这个看法：

A. 一个问题产生了， הַאֵשׁוֹל (šə'ôl) — Ἅδης (hadēs) 的这种看法如今普遍被认为是合乎圣经的；但看法究竟是否符合事实？如果在圣经写成的时期这确实符合事实，

而今天不再符合事实，一个问题自然产生了：到底是什么引发了这种改变？如果这不符合事实，而且是一种确定无疑的错误观点（但这却是目前普遍的看法），那么一个问题立刻产生了：受到默示的圣经作者们，为什么支持、鼓励，甚至积极教导这种错误观点呢？一些人宣称，圣经的默示没有保证旧约圣经的圣徒所说的都是正确的；但是这种想法并没有解决问题，因为不只是旧约圣经的圣徒说人死后会进入某个地下的世界，连受到默示的圣经作者也使用同样的说法；况且这种说法本身就可以这样来解释，无论圣经其他地方的清楚教导是什么（民十六 30；诗四十九 15~16，八十八 3，八十九 48；传九 10；赛五 14；何十三 14）。这些受默示的圣经作者说义人和恶人都会降到 הַאֲדָמַיִם (šə'ōl)，他们难道说错了？关于人未来的命运，我们可以说，启示是渐进发展的，而我们没有理由怀疑，在这一点上，正如其他许多点，刚开始是含糊不清的，后来却会逐渐变得明确和清晰；但是这肯定不是说，真理是从虚假发展而来的。怎么会这样？圣灵是否认为这对人来说是有利的，即人一开始接受一些错误的印象并获得错误的看法，然后随着时间的进展，才用正确的见解来替换这些错误，看见死者真正的光景？

B. 如果在圣经的描述里， הַאֲדָמַיִם (šə'ōl) — הַאֲדָמַיִם (hadēs) 真的是一个中立的地方，没有道德上的区分，一方面没有祝福，另一方面也没有确实的痛苦，下到阴间的众人都处在相同的状况中，那么旧约圣经为什么会在好几个地方提出，坠落到阴间是对恶人的警告呢（伯二十一 13；诗九 17；箴五 5，七 27，九 18，十五 24，二十三 14）？圣经怎么能说神的怒火在那里燃烧（申三十二 22）？它怎能将 הַאֲדָמַיִם (šə'ōl) 这个词当作 אֲבַדְדוֹן (ʾabaddōn ；灭亡) 的同义词（伯二十六 6；箴十五 11，二十七 20）？这是一个强烈的用词，在启示录九章 11 节也套用在无底坑的使者身上。一些人试图逃避这道难题，放弃 הַאֲדָמַיִם (šə'ōl) 的中立特性，假定它可以被视为一个具有两个部门的地下世界，在新约圣经中分别被称为乐园 (paradise) 和地狱 (gehenna)，前者是义人命定的居所，后者是恶人命定的居所；但是这种尝试只能以失望告终，因为旧约圣经中找不到这种区分的任何痕迹，尽管圣经的确将 הַאֲדָמַיִם (šə'ōl) 说成一个刑罚恶人的地方。此外，新约圣经显然将乐园视为与天堂等同（林后十二 2, 4）。最后，如果 הַאֲדָמַיִם (hadēs) 是新约圣经对 הַאֲדָמַיִם (šə'ōl) 的指称，所有的人都要下到那里，该如何解释迦百农特别的厄运呢（太十一 23）？它又如何能被刻画为一个充满痛苦折磨的地方（路十六 23）？有些人也许会倾向于说，这些经文中所包含的威胁是指一种快速地

坠落到阴间，但是经文完全没有暗示这一点，除了约伯记二十一章 13 节之外，该处经文清楚地说到这一点。

C. 如果下到 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 是对未来的可怕展望，不仅对恶人如此，对义人也一样，我们该如何解释圣经中的一些表达法，说到愉快的展望，或面对死亡时的喜乐，正如我们在以下经文中所看到的：民数记二十三章 10 节；诗篇十六篇 9、11 节，十七篇 15 节，四十九篇 15 节，七十三篇 24、26 节；以赛亚书二十五章 8 节（比较：林前十五 54）？诗篇四十九篇 15 节的表达法可以解释为，神会拯救诗人脱离 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 或 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 的权柄。也请注意希伯来书的作者论及旧约圣经中的信心伟人时所说的（来十一 13~16）。当然，新约圣经多处提到信徒对将来的喜乐展望，并教导信徒在脱离肉体的状态中所意识到的幸福（路十六 23、25，二十三 43；徒七 59；林后五 1、6、8；腓一 21、23；帖前五 10；弗三 14~15（“在天上的家”，而不是“在 $\text{ᾠδης} (\text{hadēs})$ 的家”）；启六 9、11，十四 13）。哥林多后书十二章 2、4 节把“乐园”当作“三层天”的同义词。与新约圣经这个清楚的描述相关，有人主张新约圣经的信徒比旧约圣经的信徒享有更多的特权，他们领受了直接进入天国福祉的通道。但是我们大可问这样一个问题：采取这种区分的根据是什么？

D. 如果 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 一词总是指死人降入的阴暗区域，从来不包含任何其他含义，那么旧约圣经就根本没有用来形容地狱的词汇，也就是代表灭亡和永远刑罚的所在，尽管它的确有一个词是形容天堂的，也就是神和圣洁天使的蒙福居所。但这仅仅是基于一个假设，即在一些经文中， $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 是指恶人将要走向的刑罚之地，与义人的去处不同；这也是基于我们在 (B) 提到的警告有任何的意义。 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 有时候确实被拿来与 $\text{שָׁמַיִם} (\text{šāmayim})$ ；天) 作对比（例如：伯十一 8；诗一三九 8；摩九 2）。圣经在申命记三十二章 22 节也说到 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 的“极深”或最低之处。同样的表达也可以在诗篇八十六篇 13 节找到，但是那节经文显然是象征性的用法。

E. 最后，应当注意的是，关于下到 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 的确切主体，学者中间存在不同的看法。普遍的观点认为降入 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 的主体是整个人。人下到 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ ，并且以某种模糊的方式，在阴暗世界里继续存在，那里的生命关系仍然映照出地上的生命。这种表达法似乎最符合圣经的陈述（创三十七 35；伯七 9，十四 13，二十一 13；诗一三九 8；传九 10）。有些经文指出，身体也包含在内。雅各说自己有“白发苍苍”下到 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 的危险（创四十二 38，四十四 29、31）；撒母耳从 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$ 上来时是一个老人，身穿长衣（撒上二十八 14）；示每白头见杀，下到 $\text{לִאֲוִי} (\text{šə'ōl})$

(王上二 6、9)。但是如果 לַאֲשֵׁרֵי (š'ōl) 是整个死者的去处, 包括身体和灵魂, 那么被放在坟墓里的是什么? 因为坟墓理当是另一个地方。为了消除这道难题, 一些学者主张只有灵魂下到 לַאֲשֵׁרֵי (š'ōl), 但是我们很难说这种说法符合旧约圣经的描述。少数经文确实提到灵魂降到 לַאֲשֵׁרֵי (š'ōl) 或在那里(诗十六 10, 三十 3, 八十六 13, 八十九 48; 箴二十三 14), 但众所周知的事实是, 在希伯来文里, נֶפֶשׁ (nepeš; 灵魂) 这个单词带有代名词后缀 (pronominal suffix), 尤其是在诗歌的语言中, 就相当于人称代名词。一些保守的神学家对旧约圣经的表述采用这个解释, 并且在其中为自己的观点找到支持, 即复活大日之前, 人的灵魂是在某个过渡的地方(不过, 是一个有道德区分和不同分部的地方)。

3. 对“阴间”(SHEOL-HADES)的可能解释

解释这些词汇绝对不是件易事, 我们提出一种解释, 并不是要给人一种印象, 为我们乃是有绝对的把握才敢这样说。通过归纳式地研究含有这些语词的经文, 会马上打消了一种观念, 即 לַאֲשֵׁרֵי (š'ōl) 和 ἄδης (hadēs) 总是用于相同的含义, 在任何情况下都可以翻译为相同的词汇, 无论是冥界、死亡状态、坟墓, 或者是地狱。圣经的不同译本也清楚地反映出这一点。荷兰译本在一些经文中将 לַאֲשֵׁרֵי (š'ōl) 翻译为坟墓, 在其他经文中则翻译为地狱。《钦定本》(King James or Authorized Version) 在翻译中使用三个词汇, 也就是: 坟墓、地狱、坑。《修订版》(Revised Version) 的英国译者在历史书的经文中保留了坟墓或坑(但相当不一致), 而将“阴间”放在旁注。他们只在以赛亚书十四章将它翻译为地狱。为了避免这个难题, 《修订版》的美国修订者在翻译中保留原来的阴间和地狱这两个词汇。尽管逐渐变得流行的意见是, לַאֲשֵׁרֵי (š'ōl) 仅仅是指所有人都会降入的地下世界, 但是这种看法绝不是人们的共识。一些早期的学者简单地将 לַאֲשֵׁרֵי (š'ōl) 视为与坟墓等同; 另一些人将它视为拘留死者灵魂的地方; 还有一些人(包括薛德、魏司坚、艾尔德斯、狄朋德(De Bondt)) 则主张, לַאֲשֵׁרֵי (š'ōl) 一词并非总是具有相同的含义。最后一种看法似乎较为可取, 而关于这个词的不同含义, 似乎可以提及以下几点:

A. 圣经中的 לַאֲשֵׁרֵי (š'ōl) 和 ἄδης (hadēs) 并非总是指一个地方, 而是经常被以抽象的意义来使用, 指死亡状态, 也就是身体和灵魂分离的状态。这种状态经常被视为一个地方, 构成了死亡的领域, 有时候则被描述为具有大门的要塞, 只有那拥有钥匙的人才能开门和关门(太十六 18; 启一 18)。这种地方式的描述很可能是基于

把坟墓的观念普遍化的结果，当人进入死亡状态，他就是下到其中。既然信徒和非信徒在他们生命的终点时都会进入死亡状态，我们可以象征地来说，他们在 הַאֲדָמָה (š'ôl) 或在 הַאֲדָמָה (hadēs) 并没有什么分别。他们同样都处在死亡状态中。一些平行经文清楚地说明了这种含义，例如撒母耳记上二章 6 节：“耶和華使人死，也使人活；使人下阴间，也使人往上升”（另参：伯十四 13~14，十七 13~14；诗八十九 48；何十三 14，和其他几处经文）。在新约圣经中， הַאֲדָמָה (hadēs) 一词显然不止一次是以非地域意义上的死亡状态来使用的，例如：使徒行传二章 27、31 节；启示录六章 8 节，二十章 28 节。最后两处经文显然是拟人化的手法。既然这两个语词可以指死亡状态，我们没有必要证明，它们从来不是指任何与义人有关、也和恶人有关的事，而仅仅是说，它们并非暗指义人和恶人的灵魂都被聚集在其中的一个地方。狄朋德要我们注意到，在许多经文中， הַאֲדָמָה (š'ôl) 这个词都用来指抽象意义上的死亡、死亡的权势、死亡的危险。

B. 当 הַאֲדָמָה (š'ôl) 和 הַאֲדָמָה (hadēs) 照着字面意义指一个地点时，要么是指我们一般所说的地狱，要么是指坟墓。下到 הַאֲדָמָה (š'ôl) 是圣经所警告的一种危险，是对恶人的刑罚（诗九 17，四十九 14，五十五 15；箴十五 11、24；路十六 23 (הַאֲדָמָה (hadēs))）。如果 הַאֲדָמָה (š'ôl) 仅仅被视为恶人和义人都要前往的中立地带，这些经文所包含的警告和威胁就完全消失了。我们也可以从这些经文推论出， הַאֲדָמָה (š'ôl) 不可能被视为一个具有两个分区的地点。这种分区的 הַאֲדָמָה (š'ôl) 观念，是从外邦人的冥界观念借用来的，根本找不到圣经依据。只有当 הַאֲדָמָה (š'ôl) 是指死亡状态时，我们才能说具有两个部分，但我们这时是用象征的说法。连旧约圣经也为此作见证说，那些在主里死去的人会开始更充分地享受救恩的祝福，因此并不会按照字面意义下到任何地下世界（民二十三 5、10；诗十六 11，十七 15，七十三 24；箴十四 32）以诺和以利亚被接去，并没有下到地下世界（来十一 5 起）。此外， הַאֲדָמָה (š'ôl)——不仅仅是一种状态、更是一个地方——被认为与死亡有最密切的关连。如果按照其深层的含义、根据它的属灵含义来理解圣经中的死亡概念，我们很容易看到， הַאֲדָמָה (š'ôl) 不可能是那些在主里死去的灵魂的住处（箴五 5，十五 11，二十七 20）。

还有几段经文，其中的 הַאֲדָמָה (š'ôl) 和 הַאֲדָמָה (hadēs) 似乎是指坟墓。然而，并不总是容易判断这两个词是指坟墓还是指死者的状态。我们在这里仅考虑以下这些经文：创世记三十七章 35 节，四十二章 38 节，四十四章 29、31 节；列王纪上二章 6、9 节；约伯记十四章 13 节，十七章 13 节，二十一章 13 节；诗篇六篇 5 节，八十八篇

3 节；传道书九章 10 节。但是，尽管 ἄδης (ἄδης) 一词也用来指坟墓，这未必表示这是这个语词的原始用法，由此借用来指地狱。很有可能反过来才是正确的。坟墓被称为 ἄδης (ἄδης)，因为它象征着往下降，这与灭亡的观念密切相连。对信徒来说，圣经本身改变了其中的象征。保罗说，那些进入死亡的人，如同一粒种子种在地里，从此结出新的、更丰盛的、更荣耀的生命。在旧约圣经中， ἄδης (ἄδης) 一词更常用来指坟墓，较不常指地狱，而新约圣经中的相应用词 ἄδης (hadēs) 则刚好相反。

四、罗马天主教有关人死后灵魂住处的教义

1. 炼狱

根据罗马天主教，在死亡之时完全圣洁之人的灵魂，会马上进入天堂，或进入面见神的至福中（太二十五 46；腓一 23）；但是那些还没有完全洁净的人，也就是仍然背负着可饶恕的小罪的罪咎，而且尚未为罪担当今世刑罚的人——这是大多数信徒临死时的境况——必须经历炼净的过程，之后才能进入天堂至高的恩福和喜乐。他们不是立刻进入天堂，而是进入炼狱。炼狱并不是一个接受考验的地方，而是净化并预备信徒灵魂的地方，他们确定最终必然会进入天堂，却还不适合开始这种荣福直观（*beatific vision*）的至高福祉。这些灵魂在炼狱中逗留的时期，会遭受丧失的痛苦，也就是被排除在神荣耀的面容之外的极大痛苦，也要忍受“感官上的刑罚”（*punishment of sense*），也就是遭受实在的痛苦，这会折磨人的灵魂。信徒在炼狱中逗留的时间长度无法预先判断。受苦持续的期间和强度因人而异，要由信徒尚待净化的程度来决定。地上信徒的祈祷和善行，尤其是弥撒献祭，可以缩短并减轻他们的痛苦。一个人可能必须留在炼狱之中，直到最后的审判。教皇理论上对炼狱具有管辖权。他有售卖赎罪券、减轻炼狱中的痛苦、甚至终止痛苦的特权。这种教义的主要依据出现在《马加比二书》十二章 42~45 节，因此是在一卷没有被更正教信徒承认为正典的书卷里。但是这段经文是言过其实的，连罗马天主教徒自己都无法前后一致地承认，死于偶像崇拜之致死大罪的士兵，有可能从炼狱中被拯救出来。一些经文据说也支持这项教义，例如以赛亚书四章 4 节；弥迦书七章 8 节；撒迦利亚书九章 11 节；玛拉基书三章 2~3 节；马太福音十二章 32 节；哥林多前书三章 13~15 节，十五章 29 节。然而，很明显这些经文根本不能被用来支持炼狱的教义，除非是靠强解经文。这个教义在圣经中绝对找不到依据，此外，它是基于几种错误的前提，例如：

(A) 我们必须在基督的工作上加添一些东西；(B) 我们的善行具有严格意义上的功德；(C) 我们可以执行一些有额外功德的善工，即超出职责要求的工作；(D) 教会的钥匙权柄在司法意义上是绝对的。根据这种权柄，教会可以缩短、减轻、甚至终止炼狱的苦难。

2. 族长的前厅 (LIMBUS PATRUM)

中世纪使用 *limbus* (边缘) 这个拉丁文单词来指地狱的边缘或边界的两个地方，也就是族长的前厅 (*Limbus Patrum*；或意译为义人的居所) 和婴孩的前厅 (*Limbus Infantum*)。根据罗马天主教的教导，前者是旧约圣经圣徒的灵魂被拘留的地方，他们被拘留在一种盼望的状态中，直到主从死里复活。基督死在十字架上以后，理论上是下降到先祖的住处，将他们从暂时的监禁中释放出来，并且在凯旋中带他们进天堂。这是罗马天主教对基督降入 ᾗδης (*hadēs*) 的解释。“ᾗδης (*hadēs*) 被视为离世灵魂的居所，它有两个分区，一个给义人，一个给恶人。义人灵魂居住的分区被称为族长的前厅 (*Limbus Patrum*)，犹太人称之为“亚伯拉罕的怀里” (路十六 23)、乐园 (路二十三 43)。这种观点主张，天堂对所有人都是关闭的，直到基督真实地为世人的罪献上挽回祭为止。

3. 婴孩的前厅 (LIMBUS INFANTUM)

这是一切未受洗的婴孩的灵魂的居所，无论他们的父母是基督徒，还是异教徒。根据罗马天主教的观点，未受洗的婴儿不能进入天堂，无法进入神的国 (约三 5)。然而，人们总是对这种观点——即这些孩童应当在地狱中遭受折磨——怀有一种天然的憎恶，因此，罗马天主教神学家企图寻找逃避这道难题的途径。一些人认为这样的孩童可能因他们父母亲的信心得救，另一些人认为神可能委派天使为他们施洗。但普遍的观点是，尽管他们被排除在天堂以外，他们会被寄放在地狱外围的某个地方，地狱可怕的烈火烧不到那里。他们会永远留在这个地方，没有任何得救的盼望。教会从来没有明确定义婴孩的前厅 (*Limbus Infantum*) 的教义，至于那些被幽禁在其中的孩童的确切状况，神学家们并没有一致的看法。然而，普遍的观点是，他们不会遭受实在的刑罚，没有“感官的痛苦”，仅仅是被排除在天堂的祝福之外。他们使用天然的能力认识神、爱神，并且拥有完整的天然幸福。

五、人死后，灵魂有意识的存在状态

1. 圣经在这点上的教导

有人提出这个问题：人死后灵魂是否仍然保持活跃清醒，能否执行理性或宗教行动？这点有时候已经遭到否定，一般的根据是，灵魂有意识的活动是倚靠大脑，因此当大脑被破坏了，就无法继续这种功用。但是，正如我们在前面已经指出的（1007-1008 页），这种论证的说服力是值得怀疑的。用达勒（Dahle）的话说：这种观点“是基于将工人和机器混淆的错谬。”确实，在今生，人的意识作用是借着大脑传送的，但这未必证明它不能以其他的方式工作。人死后，灵魂继续以有意识的形式存在；在为此辩护时，我们不依靠今天的招魂术现象，甚至不依靠哲学上的论证，尽管这些并非完全没有说服力。我们乃是在神的圣言中寻找证据，尤其是在新约圣经里。财主和拉撒路的景况完全逆转（路十六 19~31）。保罗将这种脱离身体的状态说成“与主同住”，是比今世的生命更值得渴慕的（林后五 6~9；腓一 23）。当然，保罗不大可能是用这种方式谈论一种无意识的存在方式，因为那实际上是不存在的。希伯来书十二章 23 节说，信徒成为“被成全之义人的灵魂”，这当然是暗示信徒有意识的存在。此外，祭坛底下的灵魂呼求神要报复那些迫害教会的人（启六 9），圣经说殉道者的灵魂要与基督一同作王（启二十 4）。人已经以不止一种形式否认“人死后灵魂以有意识的形式存在”这项真理。

2. 灵魂沉睡（PSYCHOPANNYCHY）的教义

A. 此教义的陈述。这是否认人死后灵魂有意识地存在的形式之一。它主张，人死后，灵魂继续以个别的属灵存有的形式存在，但却处于一种无意识的休眠状态。优西比乌提到一个阿拉伯的小教派持这种观点。中世纪时期，有不少所谓的灵魂沉睡论者（Psychopannychians），到了宗教改革时期，一些重洗派人士也拥护这种错误观点。加尔文甚至写过一篇名为《论灵魂沉睡》（*Psychopannychia*）的论文反驳他们的观点。在十九世纪，英格兰的一些珥文派人士（Irvingites）也采纳这种教义，在我们这个时代，这也是美国的罗素派或千禧年曙光派（译按：均为“耶和华见证人会”之别名）喜爱的教义之一。根据后者的观点，身体和灵魂都下入坟墓，灵魂处在沉睡的状态中，这其实是相当于不存在的状态。所谓的复活其实是新的创造。在千禧年期间，恶人会有第二次机会，但是，如果他们在第一个一百年没有表现出明显的改变，

就会被彻底消灭。在那段时期里，如果他们的生命显出一些改善，他们的考验期将会延续，但如果仍然不悔改，就只会以彻底消灭告终。没有地狱，也没有永远受苦的地方。对那些难以相信意识离开了身体这个生机体还会继续存在的人来说，灵魂沉睡的教义似乎具有特殊的吸引力。

B. 支持此教义的所谓的经文依据。特别是从以下几点找到支持此教义的经文依据：(1) 圣经经常将死亡描述为“睡了”（太九 24；徒七 60；林前十五 51；帖前四 13）。他们说，这种“睡了”不是身体的沉睡，因此必定是灵魂的沉睡。(2) 圣经中的某些经文教导，死者是没有意识的（诗六 5，三十 9，一一五 17，一四六 4；传九 10；赛三十八 18~19）。这与灵魂继续有意识地存在的观点是相悖的。(3) 圣经教导说，人的命运是由最终的审判决定的，而且会使一些人感到惊奇。因此，我们不可能假设，人死后灵魂立刻开始其终极的命运（太七 22~23，二十五 37~39、44；约五 29；林后五 10；启二十 12~13）。(4) 那些从死里复活的人，没有一个人能够解释自己的经历。要理解这一点，最好是假设，在脱离身体的状态中，灵魂是没有意识的。

C. 考量以上的论据。我们可以按照顺序逐一地回应前述的论据：(1) 应当注意的是，圣经从来没有说灵魂陷入沉睡状态中，也没有说身体沉睡，只提到垂死的人陷入沉睡。圣经的这种描述，仅仅是基于死者的身体和熟睡之人的身体之间的相似处。圣经使用这种委婉的表达，不无可能是向信徒暗示复活的美好盼望。此外，死亡是与我们周围的世界断绝关系，因此就死亡是沉睡来说，也是休息。最后，我们不应当忘记，圣经将信徒描绘为死后会立即享受与神和耶稣基督相通的有意识的生命（路十六 19~31，二十三 43；徒七 59；林后五 8；腓一 23；启六 9，七 9，二十四）。(2) 那些看似教导死者死后丧失意识的经文，显然是为了强调，在死亡的状态中，人不可能再参与现今世界的活动。霍维说：“工匠的工作停滞了，歌唱者的声音终止了，国王的王权败落了。身体转归于尘土，在这世界对神的颂赞永远停止了。”(3) 圣经有时仿佛宣称人永恒的命运取决于末日的审讯，但这显然是错误的。审判大日不必然是要对每一个人的奖赏或刑罚作出裁决，仅仅是为了庄严地宣告神的判决，并且在人和天使的面前显明神的公义。会令人感到惊讶的是，一些经文给出的证据是关乎审判所立足的依据，而非关乎审判本身。(4) 我们确实没有听到任何从死里复活的人谈论他们在死亡和复活期间所经历的一切。但这仅仅是一种诉诸沉默的论证（argument from silence），在这个案例中没有任何价值，因为圣经清楚地教导，死者的意识是存在的。然而，这也很有可能是这些人对他们的经历保持沉默，但是基于一个假设，这

很容易就可以得到解释，即神不允许他们诉说自己的经历，或者他们无法用人类的语言解释自身的经历（参：林后十二 4）。

3. 灵魂寂灭说与有条件的灵魂不朽说

A. 这两个教义的陈述。根据这两个教义，恶人死后，即使他的灵魂继续存在，也一定是一种无意识的存在。这两种教义对恶人死后状态的看法是一致的，但是在几个基本要点上有差异。灵魂寂灭说（Annihilationism）教导，人被造时是不朽的，但是持续生活在罪中的灵魂，透过神的实在的行动，就被剥夺了这个不朽的恩赐，灵魂彻底被毁灭；或者（根据一些人的观点），灵魂永远丧失意识，这实际上等同于被化为非存在的状态。另一方面，根据有条件的灵魂不朽说（doctrine of conditional immortality），“不朽”并不是灵魂的天然禀赋，而是神在基督里赐给一切相信之人的恩典。不接受基督的灵魂终将停止存在，或丧失意识。这两个教义的一些拥护者教导，恶人在将来生活的某个期限中承受有意识的痛苦，也因此保留某种确实的刑罚的观念。

B. 这些教义的历史。亚挪比乌（Arnobius）和早期的苏西尼派，哲学家洛克和贺布斯（Hobbes），都教导这种灵魂寂灭说的教义，但是它的原始形式并不受欢迎。然而，在十九世纪，这种灵魂寂灭的古老观念经过了一些修正，并以“有条件的灵魂不朽说”为名再次复活，而其新形式则相当受到欢迎。怀特（E. White）、贺尔德（J. B. Heard），英格兰的神职人员康斯坦伯（Constable）与罗氏（Row），德国的若特、法国的萨巴提尔（A. Sabatier），瑞士的佰德福（E. Petavel）和斯科里坦（Ch. Secretan），美国的哈德逊（C. F. Hudson）、亨廷顿（W. R. Huntington）、贝克（L. C. Baker）、和培根（L. W. Bacon）都倡导这种观点，因此值得特别关注。他们描述此教义的方式各有千秋，但是在基本立场上是一致的，那就是：由于人的原始构造，他并不是不朽的，但因着恩典的特殊行动或赏赐，人才成为不朽。就恶人来说，一些人主张他们仅仅保留一种勉强的存在（a bare existence），意识是完全丧失的，而另一些人则断言，他们会像动物一样彻底灭亡，尽管这是在经历一段较长或较短的受苦时期之后。

C. 引用来支持此教义的论据。支持此教义的论据，有一部分是出于一些早期教父的说法，这说法似乎至少是在暗示，只有信徒获得了不朽的恩赐；也有一部分是基于最近的科学理论，这些理论否认有支持灵魂不朽的科学证据。然而，此观点的主要根据是在圣经里找到的。有人说，圣经：（1）教导唯有神固有就是永远不死的（提前

六 16); (2) 从来没有提到灵魂的普遍不朽, 而是将“不朽”描述为神赐给在基督耶稣里的信徒的恩典(约十 27~28, 十七 3; 罗二 7, 六 22~23; 加六 8); (3) 用“死亡”和“毁灭”来威胁罪人, 断言他们将要“灭亡”, 这些语词应该解释为意指非信徒将会化为“非存在”的状态(太七 13, 十 28; 约三 16; 罗六 23, 八 13; 帖后一 9)。

D. 考量这些论据。我们不能说支持这项教义的论据是确凿可靠的。早期教父的说法并不总是非常精确、前后一致的, 也容许另一种解释。而历世历代的思辨思维, 整体上支持不朽的教义, 而科学还没有成功地否定这一点。来自圣经的论据可以逐一回应如下: (1) 神确实是唯一具有固有的不朽的。人的不朽是派生出来的, 但这并不等于说, 人由于是被造的, 就不拥有不朽。(2) 第二种论据将空洞的不朽或灵魂的持续存在与永生混为一谈, 其实后者是一个含有更丰富意义的概念。永生确实是神在耶稣基督里赐下的恩赐, 是恶人无法获得的礼物, 但这并不意味着恶人不会继续存在。(3) 最后一个论据武断地假设, “死亡”、“毁灭”、“灭亡”这些语词是指化为“不存在”。只有彻头彻尾的字面主义才能主张这一点, 而且在拥护这种理论的人所引用的经文中, 只有部分与此相关联。

E. 反驳此教义的论据。“有条件的灵魂不朽说”显然与圣经的教导相悖: (1) 罪人和圣徒都将永远持续存在(传十二 7; 太二十五 46; 罗二 8~9; 启十四 11, 二十 10); (2) 恶人将遭受永远的刑罚, 这意味着他们将永远意识到一种痛苦, 而且将这种痛苦视为罪有应得, 因此他们不会被彻底消灭(参考刚才提到的经文)。(3) 恶人所受的刑罚具有程度上的不同, 而存有或意识的灭绝根本不可能造成这种程度上的区分, 而是只能构成一体适用的刑罚(路十二 47~48; 罗二 12)。

以下几点考量也明确地与这种特殊的教义相悖: (1) 灵魂寂灭说违反一切的类比。神并没有灭绝祂的作品, 无论祂可能如何改变其形状。圣经中的死亡观念与彻底灭绝完全不同。在圣经中, 生是死是针锋相对的。如果死亡仅仅意味着存有或意识的终止, 生命就必定只是意味着这些的延续; 但事实上“生命”的含义远远超乎这些(参: 罗八 6; 提前四 8; 约壹三 14)。“生命”这个词具有属灵的含义, “死亡”一词也不例外。人在成为形体死亡的猎物之前, 属灵的死亡已经发生了, 但这与存有或意识的丧失无关(弗二 1~2; 提前五 6; 西二 13; 启三 1)。(2) 灵魂寂灭说几乎不能被称为刑罚, 因为刑罚暗示着痛苦和被遗弃的意识, 然而, 当存在终止了, 意识也就不复存在了。我们最多可以说, 对寂灭的恐惧是一种刑罚, 但是这种惩罚与过犯并不相称。很自然, 一个心中从来没有不朽火花的人的恐惧, 与心中有永恒观念的人(传

三 11) 的恐惧,是不能同日而语的。(3) 当人逐渐厌倦生命,他会认为存有和意识的灭绝是一件好事,这也是经常发生的。对这些人来说,这种刑罚事实上是一种祝福。

六、居间状态并不是进一步考验的状态

1. 此教义的陈述

在十九世纪的神学界,所谓的“第二次考验期”(second probation)的理论相当受欢迎。拥护这种理论的人包括德国的穆勒(Mueller),多尔纳、和尼特西(Nitzsch),瑞士的郭德(Godet)和葛莱蒂拉(Gretillat),英格兰的摩里斯、法拉尔(Farrar)和普伦普特里(Plumptre),美国的司麦思(Newman Smythe)、芒格(Munger)、柯克思(Cox)、朱克斯(Jukes)和几位安多弗(Andover)的神学家。这种理论大意是说,在居间状态中,对某些类别的人——也可能对所有人——来说,透过基督获得救恩,仍然是可能的;而得救的条件在本质上与今天是一样的,也就是相信基督是救主。基督使一切仍然需要借着祂得救的人认识祂,并且督促众人接受祂。没有经历过这种考验,就没有一个人会被判刑入地狱;只有那些继续抵挡这个恩典邀约的人会被定为有罪。在审判大日之前,人的永恒状态并非不能逆转。在死亡和复活之间所做的决定,会判定人是否会得救。这种理论所根据的基本原则是,如果人不曾得到一个认识耶稣、接受耶稣的有利机会,就一定不会灭亡。人只有因为顽固地拒绝神在耶稣基督里提供的救恩,才会被定罪。然而,至于在居间状态中,这种接受基督的满有恩典的机会被提供给谁?有各种不同的意见。一般的看法是,这种机会必然会给予凡死于婴孩时期的孩童,和今生从来没有听说过基督的成年异教徒。大多数人认为,这种机会甚至也会被赐予那些生活在基督教地区,但是今生从来没有适当考虑过基督的宣称的人。再说,至于这种拯救工作在未来要透过哪些代理人和哪些方法得到实现,有各式各样的看法。此外,至于这项工作的结果,一些人怀抱着最大的期望,另一些人则没有那么乐观。

2. 这项教义根据

这种理论部分是基于可以预期的一般性考量(神的爱和公义),部分是基于一种易于理解的愿望(尽可能扩大基督恩典工作的涵盖范围),而不是建立在稳固的圣经基础之上。这个理论的主要圣经根据可以在彼得前书三章 19 节和四章 6 节找到,它

们被理解为是在教导，在祂的受死与复活之间的那段时期，基督向 ἄδης (*hadēs*) 里的灵传道。但是这两处经文只能提供一个不稳固的根基，因为它们的解释可以有相当大的差异。⁷ 即便这两处经文确实教导，基督实际上进入地下世界传道，祂救恩邀请的范围也只及于在祂钉十字架前死去的人。他们也提到一些经文，认为这些经文说明“不信”是被定罪的唯一原因（例如：约三 18、36；可十六 15~16；罗十 9~12；弗四 18；彼后二 3~4；约壹四 3）。但是这些经文只能证明相信基督是得救的途径，绝对不等于是在证明，有意识地拒绝基督是被定罪的唯一理由。“不信”无疑是一种大罪，是基督被传给他们的人生命中最明显的罪，但“不信”并不是背叛神的唯一形式，也不是被定罪的唯一理由。神将基督提供给罪人之前，人已经处在定罪之下。另一些经文也同样不能作为定论，例如：马太福音十三章 31~32 节；哥林多前书十五章 24~28 节；腓立比书二章 9~11 节。其中一些经文被过分解读，因此什么也无法证明。

3. 反对这项教义的论证

以下的几点考虑可以用来反对这个理论：(A) 圣经将非信徒死后的状态描述为确定的状态。这里考虑到的最重要的经文是路加福音十六章 19~31 节。其他的一些经文包括：传道书十一章 3 节（此处经文的解释不是很确定）；约翰福音八章 21、24 节；彼得后书二章 4、9 节；犹大书 7~13 节（比较：彼前三 19）。(B) 圣经将最后的审判一律描述为根据人在今生所行之事来判定，从来没有提到要取决于发生在居间状态中的事（太七 22~23，十 32~33，二十五 34~46；路十二 47~48；林后五 9~10；加六 7~8；帖后一 8；来九 27）。(C) 这种理论的基本原则是：唯独有意识地拒绝基督和祂的福音才会使人灭亡，但这种观点是不符合圣经的。人生来就是丧失的，连原罪和实际的罪行都会使人当受审判。拒绝基督无疑是一项大罪，但从来没有被描述为导致灭亡的唯一罪行。(D) 圣经教导我们，连外邦人也要灭亡（罗一 32，二 12；启二十一 8）。根本不存在经文依据，是我们可以盼望成年的外邦人或未到分辨年龄的外邦孩童将会得救的。(E) 这种未来考验的理论也被认为会浇灭一切的宣教热情。如果外邦人可以到未来再决定是否接受基督，这只能为许多人带来更快、更大

⁷ 尤其参考：Hovey, *Eschatology*, pp. 97-113 与 Vos, “Eschatology of the New Testament” in the *International Standard Bible Encyclopaedia*。

的审判（假若他们如今就置身于这个抉择面前）。为什么不让他们尽可能地留在无知状态中、越久越好呢？

进深研究问题

有人认为 ἡϊκψ (ḥēōl) — ἄδης (hadēs) 总是指所有的死人都会降在其中的地下世界，这种立场是否站得住脚？

有人认为圣经中有关 ἡϊκψ (ḥēōl) 和 ἄδης (hadēs) 的描述仅仅是反映了当时的普遍观念，为什么这种观点是应该反对的？

我们是否必须假设义人和恶人在过世的那一刻都会进入某种暂时的、临时的居所，而不是立刻开始他们永恒的命运？

在何种意义上，居间状态仅仅是一种过渡期？

炼狱的观念是如何产生的？

罗马天主教如何构想炼狱中的火？这种火仅仅是为了净化，或者也是为了刑罚？

一些路德宗人士认可炼狱教义中的哪些合理要素？

我们在千禧年曙光派中遇到了怎样的异端混合体？

根据圣经，居间状态是否被描述为“今世” (αἰὼν οὗτος (aiōn houtos)) 和“将来的世代” (αἰὼν μέλλων (aiōn mellōn)) 之间的第三种 αἰὼν (aiōn; 世代)？

圣经强调如今是“拯救的日子”，这是否符合“未来的考验期”的教义？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV., pp. 655-711.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, pp. 25-116.

Vos, *Geref. Dogm.* V, *Eschatologie*, pp. 3-14.

Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 713-770.

Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. 591-640.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.* pp. 823-829.

Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 548-569.

Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 392-407.

Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 574-578.

Miley, *Syst. Theol.* II, pp. 430-439.

Wilmers, *Handbook of the Chr. Rel.*, pp. 385-391.

Schaff, *Our Fathers' Faith and Ours*, pp. 412-431.

Row, *Future Retribution*, pp. 348-404.

Shedd, *Doctrine of Endless Punishment*, pp. 19-117.

King, *Future Retribution*.

Morris, *Is There Salvation After Death?*

Hovey, *Eschatology*, pp. 79-144.

Dahle, *Life After Death*, pp. 118-227.

Salmond, *Chr. Doct. of Immortality*.

Mackintosh, *Immortality and the Future*, pp. 195-228.

Addison, *Life Beyond Death*, pp. 200-214.

De Bondt, *Wat Leert Het Oude Testament Aangaande Her Leven Na Dit Leven?* pp. 40-129.

Kliefoth, *Christl. Eschatologie*, pp. 32-126.

系统神学
第六部分 末世论



普遍性的 末世论



第 1 章

基督的第二次降临

尽管众先知并没有清楚地划分基督的双重降临，主耶稣自己和使徒却非常清楚地指出，基督的第一次降临之后会接着第二次降临。耶稣在祂的公开职事接近终点时，不止一次提到祂的再临（太二十四 30，二十五 19、31，二十六 64；约十四 3）。耶稣升天的时候，天使指出祂将要再来（徒一 11）。此外，使徒在难以计数的经文中提到基督的再临（徒三 20~21；腓三 20；帖前四 15~16；帖后一 7、10；多二 13；来九 28）。有好几个词被用来指这件大事，以下是其中最重要的：(1) Ἀποκάλυψις (*apokalypsis*; 揭开)，它是指除去如今阻碍我们面见基督的事物（林前一 7；帖后一 7；彼前一 7、13，四 13）；(2) Ἐπιφάνεια (*epiphaneia*; 显现，彰显)，这个词是指基督从原本隐藏的背景中出现，带来救恩的丰盛祝福（帖后二 8；提前六 14；提后四 1、8；多二 13）；(3) Παρουσία (*parousia*; 字面含义是“同在/临在”），它是指基督同在之前的降临或造成基督同在的降临（太二十四 3、27、37；林前十五 23；帖前二 19，三 13，四 15，五 23；帖后二 1~9；雅五 7~8；彼后一 16，三 4、12；约壹二 28）。

一、基督的第二次降临是单一事件

当代的时代主义者将基督的第二次降临划分为两部分，尽管他们有时将这两部分说成是指那个大事件的两种不同层面，试图借此维护“第二次降临”的合一性。但是，既然这两部分实际上被描述为两个不同的事件，中间相隔许多年，而且每个事件都有自己特定的目的，因此它们很难被视为单一的事件。第一个事件是 παρουσία (*parousia*)，或者简单说是“来临”，这会带来圣徒的被提，有时候被描绘为“隐秘的被提” (*secret rapture*)。这种再临是迫在眉睫的 (*imminent*)，也就是说，随时可能发生的，因为在被提之前没有任何必须先发生的前兆事件。流行的观点是，那时基

督不是降临在地上，而是停留在半空中。那些在主里过世的人会从死里复活，而活着的圣徒会改变形象，他们会一同被提到空中与主相遇。因此，这降临也被称为“为祂的圣徒降临”（帖前四 15~16）。接下来是一个为期七年的间隔，在这段时期内，福音会传遍全世界（太二十四 14），以色列人会回转（罗十一 26），会发生大灾难（太二十四 21~22），敌基督或大罪人将要显现（帖后二 8~10）。这些事件之后，主将伴随着众圣徒再次降临（帖前三 13），这被称为“显现”（the revelation）或“主的日子”，这时基督会降临在地上。这降临并不能被称为迫在眉睫的，因为在它之前必有好几个前兆事件发生。在这降临中，基督要审判当时存在的列国（太二十五 31~46），并且要引进千禧年国度。因此，主的再临就区分为两部分，两者之间相隔七年，其中一个迫在眉睫的，另一个则不是；一个会紧随着众圣徒的得荣耀，另一个会紧随着万国的审判和国度的建立。这种第二次降临的教义解释，对时代主义者来说是非常便利的，因为这使他们能够为“主迫在眉睫再临”的观点辩护，然而这种观点是没有圣经根据的，而且附带着一些不符合圣经的结论。在帖撒罗尼迦后书二章 1、2、8 节，παρουσία (*parousia*) 一词和“主的日子”是互换使用的，而根据帖撒罗尼迦后书一章 7~10 节，第 7 节的“显现”和第 10 节所谈到的基督再临使众圣徒得荣耀是同时发生的。马太福音二十四章 29~31 节的描绘是：基督再临时，选民被召聚在一起，这件事乃是直接紧跟在上文所提到的大灾难之后，然而根据目前所探讨的理论，这件事应当是发生在大灾难之前。最后，根据这种理论，教会不需要经历大灾难，而马太福音二十四章 4~26 节所描述的大背道与这件事是同时发生的，但是圣经在马太福音二十四章 22 节；路加福音二十一章 36 节；帖撒罗尼迦后书二章 3 节；提摩太前书四章 1~3 节；提摩太后书三章 1~5 节；启示录七章 14 节的描述则非常不同。我们根据圣经主张，基督的第二次降临将会是单一事件。令人欣慰的是，一些前千禧年主义者并不认同基督的第二次降临包含两个阶段，称之为毫无根据的幻想。弗洛斯特（Frost）说：“灾前复活和被提的教义是现代的解释——我倾向于将它说成是现代的发明——这并不是广为人知、却无可辩驳的事实。”¹ 根据他的观点，此教义可以追溯到珥文和达秘（Darby）的时代。另一个前千禧年主义者，也就是里斯（Alexander Reese），在他《基督即将再临》（*The Approaching Advent of Christ*）一书中，提出一个非常有力的论据，反对这整个观念。

¹ Frost, *The Second Coming of Christ*, p. 203.

二、基督再临之前的大事

根据圣经，基督再临之前必定会发生若干重大事件，因此它不能被称为迫在眉睫的。根据圣经，我们不可能主张，基督第二次降临之前，没有任何预兆的事件是必须发生的。根据我们之前已经提到的，我们可以预期，弗洛斯特拒绝这种“迫在眉睫”的教义，尽管他是一个时代主义者。他宁可将基督的降临说成“逼近的”（impending）。“基督再临之迫在眉睫”的教义，其经文根据是什么？人们在圣经中发现一些陈述，大意是说，“还有一点时候”，基督就要再来（来十 37）；或“很快”（启二十二 7）；还有一些劝戒人警醒并等候主再来的经文（太二十四 42，二十五 13；启十六 15）；以及圣经谴责那些口称“我的主人必来得迟”（或译为“推迟祂的来临”）的人（太二十四 48）。耶稣确实教导祂很快就要再来，但这并不等于是在教导，祂的再临是迫在眉睫的。首先，我们应当谨记，每当基督提到祂的再来，它所思想的并非总是末世性的再临。祂有时候是指五旬节那日祂以圣灵的能力降临；有时候是指祂在审判中降临，也就是耶路撒冷的毁灭。其次，基督和使徒都教导我们，基督在末后的日子在肉身中再临之前，必然要发生许多重大事件（太二十四 5~14、21~22、29~31；帖后二 2~4）。因此，祂不可能合理地将祂的再临描述为迫在眉睫的。也很明显的是，当基督说祂很快就要再来，祂并不是有意将它描写为近在咫尺的（immediately at hand）。在才干的比喻中，耶稣教导，“过了许久”，那些仆人的主人来了，和他们算账（太二十五 19）。而讲说才干的比喻的目的，正是为了纠正一种观念：“神的国快要显出来”（路十九 11）。在十个童女的比喻中，新郎被形容为“迟延”（太二十五 5）。这与保罗在帖撒罗尼迦后书二章 2 节所说的是完全符合的。彼得预言，必有好讥诮的人起来说，“主要降临的应许在哪里呢？”他教导读者，应当从神的角度来看待主的第二次降临已经近了了的预言，神看一日如千年，千年如一日（彼后三 3~9）。“耶稣认为祂的再临是近在咫尺的”，这种教导是将祂描绘为有错误的，因为从那时到如今，差不多已经过去两千年了。我们现在可以提出一个问题：那么，圣经为何敦促我们，要警醒等候基督的再临呢？主耶稣在马太福音二十四章 32~33 节教导我们，要借着一些兆头守望基督的再临：“你们看见这一切的事，也该知道人子近了。”此外，这里劝勉的警醒，不应当理解为劝勉人窥探天象，以便寻找主显现的直接兆头。我们反而应当从中看到一种警告：要警醒、要警惕、要做好准

备、要勤勉地为主做工，以免被突然的灾难压倒。主再临之前，必然会发生以下的大事。

1. 外邦人蒙召

新约圣经有若干经文指出，基督再临之前，天国的福音必须先传给万民（太二十四 14；可十三 10；罗十一 25）。许多经文见证了一个事实：在新约时代，将会有大量外邦人进入天国（太八 11，十三 31~32；路二 32；徒十五 14；罗九 24~26；弗二 11~20，还有其他经文）。但是上面列举的经文清楚地指出，传福音给万民是历史的目标。但是现在我们很难说福音已经传给了万国万民，就算世上的每一个国家中都有一个宣教士在工作，也不能说是已经满足耶稣陈述的所有要求。另一方面，如果我们救主这话是要求我们向世界上不同国家的每一个人宣讲福音，也同样是是不可能的。然而，它们确实要求，这些国家应当以国家的身分，彻底地被福音化，好叫福音成为民众生活的能力、要求人作出抉择的指路牌。福音必须向他们宣讲，是为了得到一个见证，好叫我们可以说，神已经赐给他们支持或反对基督和他国度的机会。这些话清楚地暗示，大使命必须在世上的万国中得到执行，使万民——也就是来自这些国家的百姓——作主的门徒。然而，期盼万国作为一个整体都会接受福音，并无法从这些陈述得到证明；它们乃是指，在所有这些国家中，都会找到基督的追随者，也因此成为使外邦人得救数目添满的工具。在时间的终了，说万民都要认识福音是可能的，而福音本身要定那些不接受福音的万民为有罪。

我们在前面说过，许多时代主义者对这件事持相当不同的观点；这其实是非常容易理解的。他们不相信，在基督的再临——这是迫在眉睫的——之前，福音传遍全世界是必须完成的，也不相信它们一定会完成。根据他们的观点，福音传遍全世界，那时才刚刚开始。他们指出，马太福音二十四章 14 节所指的福音，并不是神在耶稣基督里的恩典的福音，而是天国的福音（与前者有很大的不同），即天国再次近了的好消息。教会从地上的场景被挪走之后，内住的圣灵也随之离去了——这实际上意味着，在旧约圣经的状况被恢复之后——耶稣开始自己的职事时所宣讲的福音将再次被人宣讲。一开始，福音是由那些因教会被提而回转归向基督的人宣讲，之后，可能是靠回转的以色列人和一位特殊的使者，² 或者，尤其是在大灾难时期，是由回转相

² Blackstone, *Jesus is Coming*, p. 233.

信的以色列余民宣讲福音。³ 这种传道将产生异乎寻常的功效，远比宣讲神恩典的福音更加有效。正是在这段时期，启示录第七章的十四万四千人，和没有人能数得过来的群众将要回转。耶稣在马太福音二十四章 14 节的预言，将会以这种方式得着应验。必须记得，这是连老一辈的前千禧年主义者都无法接受的解释，甚至连当代的一些前千禧年主义者也拒绝这种观点，这种观点在我们中间肯定也不受欢迎。区分为双重的福音和双重的第二次降临，是站不住脚的。神在耶稣基督里的恩典的福音，是唯一使人得救、唯一使人进入天国的福音。倒转回旧约圣经的情况，包括没有教会和没有内住的圣灵，应该会比宣讲神在耶稣基督里的恩典的福音和圣灵的恩赐更加有效，这是绝对违背启示历史的。

2. 以色列的全数（πλήρωμα〔PLĒRŌMA〕）的回转

新旧约圣经都提到以色列未来的回转（亚十二 10，十三 1；林后三 15~16），而罗马书十一章 25~29 节似乎将这点与时间的尽头连在一起。前千禧年主义者利用圣经的这个教导来实现自己的特殊目的。他们主张，存在一种国家式的重建和以色列的回转，犹太人将要在圣地重新建国，而这会发生在耶稣基督千年统治的起头，或者千年统治的期间。然而，圣经是否保证这种期望——即以色列最终将会得到重建，成为一个国家，并且整个国家会转向主——是非常可疑的。旧约圣经的一些先知预言似乎预告了这一点，但是这些预言必须根据新约圣经来解读。以色列将作为一个国家，在未来得到重建并回转，这种盼望是否能从新约圣经得到足够的支持呢？经常被引用来支持这种观点的马太福音十九章 28 节和路加福音二十一章 24 节，并没有教导这一点，甚至不必然暗示这一点。主非常清楚地提到犹太人抵挡天国的灵，一些可能被称为天国之子的人，必定要丧失自己在天国里的地位（太八 11~12，二十一 28~46，二十二 1~14；路十三 6~9）。主耶稣告诉邪恶的犹太人，神的国必从他们那里夺去，赐给那能结果子的百姓（太二十一 43）。甚至当祂提到，将要随着时间的推移渗入教会的腐败、教会将要遇到的困难、最后会接踵而来的背道时，祂也没有暗示未来会有犹太人的任何重建和回转。耶稣的沉默，其意义十分重大。也许有人认为，罗马书十一章 11~32 节肯定是在教导以色列国将来的回转。许多注释书作者采纳这种观点，但是连它的正确性也遭到质疑。使徒在九到十一章讨论的问题是：神给以色列

³ Scofield's Bible, pp. 1033,1036; Rogers, *The End from the Beginning*, p. 144; Feinberg, *Premillennialism or Amillennialism*, pp. 134,135.

人的应许,和绝大部分以色列人被遗弃,这两者之间的矛盾如何调和?保罗首先在第九章和第十章指出,神的应许并不是赐给肉身生的以色列人,而是赐给属灵的以色列人;其次,以色列人中间仍然有神的选民,根据神的拣选之恩,以色列人中仍有余民(十一 1~10)。甚至大部分以色列人的刚硬也并非神的终极目标,而是神手中的工具,要将救恩带给外邦人,其目的是为了叫外邦人在享受救恩的祝福之余,会反过来激起以色列人的嫉妒。以色列人的刚硬将永远都只是局部的,因为在接下来的每一个世纪里,总是会有一些人接受主。在整个新约时代中,神将会持续不断地从犹太人当中招聚蒙拣选的余民,直到外邦人的全数满足(πλήρωμα〔*plērōma*〕,即选民的数目;编按:罗十一 25,参《中文标准译本》,《和合本》作“丰满”)为止,因此(按照同样的方式),所有的以色列人(其 πλήρωμα〔*plērōma*〕,编按:罗十一 12,《中文标准译本》“全数满足”,《和合本》作“丰满”),也就是说,真以色列人的全数)都要得救。“以色列全家”应当被理解为不是指以色列的整个国家,而是指从古代圣约子民而出的选民的全数。前千禧年主义者将第 26 节的意思理解为:神完成祂对外邦人的计划以后,以色列整个民族都将得救。但是使徒在他讨论的一开始就已经说过,这应许是赐给属灵的以色列人的;在中间插入的段落中,也没有思想转换的证据,因此,这样解释十一章 26 节实在会令人感到惊讶;而副词 οὕτως(*houtōs*)不可能是指“之后”,而只能指“按照这种方式”(参《新汉语译本》、《环球圣经译本》“这样”;《和合本》作“于是”),外邦人的全数和以色列人的全数也都要添满。

3. 大背道和大灾难

我们应当将两者放在一起讨论,因为在耶稣关于末世的讲论中,两者是互相交织的(太二十四 9~12、21~24;可十三 9~22;路二十一 22~24)。在耶路撒冷遭毁灭之前,耶稣的话无疑已经有一部分得到了应验,而且明显会在将来的大灾难时期进一步应验,这个大灾难会远超过人们过去曾经历的一切灾难(太二十四 21;可十三 19)。保罗也提到大背道(帖后二 3;提前四 1;提后三 1~5)。在保罗的时代,他已经看到背道的灵的蛛丝马迹,但是明显想要让他的读者留下深刻印象,即这种背道在末后的日子会变本加厉。在这一点上,当代的时代主义者再次与我们不同。他们不认为大灾难是基督降临(παρουσία〔*parousia*〕)的前兆,而是相信大灾难会跟在“降临”之后,因此教会不会经历大灾难。他们的假设是,在大灾难和一切恐怖事件袭击地上的居民之前,教会已经“被提”,与主同在了。他们偏爱将大灾难说成“雅各遭

难的日子”，因为它是以色列人遭大难的日子，而非教会遭大难的日子。但是，他们援引来支持这种观点的经文依据，并没有太大的说服力。他们当中的一些人是从他们先人为主的观念——基督的第二次降临分为两部分——获得所有的力气，因此，对那些认定圣经中不存在这种双重降临的证据的人来说，这种说法是毫无意义的。耶稣确实提到，大灾难是祂的再临和世界末了的预兆之一（太二十四 3）。耶稣在这整章中所说的就是这个降临（παρουσία [*parousia*]），这从反复使用“降临”一词（3、37、39 节）就可以看出来。耶稣在第 30 节所说的是同一个降临，才是唯一合理的假设，而根据第 29 节，我们可以推论出，这个降临是紧跟在大灾难之后。这个大灾难也会影响选民：他们有被迷惑的危险（太二十四 24）；为着选民的缘故，大灾难的日期将要减少（第 22 节）；人子降临时，选民要从地的四极被招聚出来；当他们看到这些事情，他们受到鼓励要昂首挺胸，因为他们得赎的日子近了（路二十一 28）。前千禧年主义者将选民限定为以色列人当中的选民，是没有根据的。保罗清楚地将离道反教描述为发生在基督的第二次降临之前（帖后二 3），他也提醒提摩太，在末后的时期必有这种危险的日子（提前四 1~2；提后三 1~5）。启示录七章 13~14 节说，天上的圣徒是从大患难中出来的，而在启示录六章 9~10 节，我们发现这些圣徒正在为他们还在遭受逼迫的弟兄祷告。⁴

4. 敌基督的显现

“敌基督”（ἀντίχριστος [*antichristos*]）一词仅出现在约翰的书信中，即约翰一书二章 18、22 节，四章 3 节；约翰二书 7 节。就这个词的形式来说，它可以形容 (A) 某个取代基督的人；这样，ἀντί- (*anti-*) 被理解为“代替”的含义；或者 (B) 一个人伪装成基督的样子，抵挡基督；这样，ἀντί- (*anti-*) 就用在“抵挡”的含义。第二种含义更符合这个词出现的上下文。约翰在约翰一书二章 18 节使用单数，而且没有添加冠词，这个事实表明，“敌基督”一词已经被视为专有名称。我们很难确定，约翰使用单数形式时，他想到的是不是一个最大的敌基督，他所提到的其他敌基督仅仅是其先锋或先驱，或者仅仅意味着，将体现在许多敌基督里面的原则拟人化，也就是阻碍神国的进展的邪恶原则。很明显，敌基督确实是代表某种原则（约壹四 3）。如

⁴ 如需更多为“教会将要经历大灾难”辩护的资料，我们推荐两个前千禧年主义者的著作，也就是，Frost, *The Second Coming of Christ*, pp. 202-227; Reese, *The Approaching Advent of Christ*, pp. 199-224。

果我们把这一点牢记在心，也就会明白，尽管约翰是第一个使用“敌基督”一词的人，但是一些更早的著作已经清楚提到过这个词所表明的精神或原则。正如圣经对基督和神国度的描述有一个显著的发展过程，有关敌基督的启示也是渐进的。描述虽有不同，但是随着神的启示的进展，清晰度却在逐渐增加。

我们在旧约圣经绝大多数的先知书中看到，不义的法则在不敬虔的列国中运作，这显明他们敌视以色列，并受到神的审判。在但以理的预言中，我们看到一些更具体的事情。那里所使用的语言，为保罗在帖撒罗尼迦后书描绘的大罪人提供了许多特征。但以理发现，这种邪恶的、不敬虔的法则体现在“小角”身上（但七 8、23~26），并且在十一章 35 节起非常清晰地描述它。在这里，连位格的要素也不是完全缺乏的，尽管我们无法完全确定，先知想到的是某个特定的君王，即安提阿古·伊皮法纽（Antiochus Epiphanes），将他视为敌基督的预表。基督的再临很自然地唤起了这种邪恶的法则，其具体形式则是敌对基督徒；耶稣将它描绘为体现在不同的人身上。耶稣提到 ψευδοπροφήται (*pseudoprophētai*; 假先知) 和 ψευδόχριστοι (*pseudochristoi*; 假基督)，他们会采取反对基督和祂的国度的立场（太七 15，二十四 5、24；可十三 21~22；路十七 23）。为了纠正帖撒罗尼迦人的错误观点，保罗呼吁他们注意，除非“先有离道反教的事，并有那大罪人，就是沉沦之子，显露出来”，基督的日子不会来到。他如此描述这个大罪人：“他是抵挡主，高抬自己，超过一切称为神的和一切受人敬拜的，甚至坐在神的殿里，自称是神”（帖后二 3、4）。这种描述很自然使我们想起但以理书十一章 36 节起，而且显然是指向敌基督。我们没有理由质疑保罗所谈到的大罪人，其实就是约翰所提到的敌基督。使徒看到“那不法的隐意”已经发动，但是却向他的读者们保证，这大罪人无法显露出来，直等到那拦阻的事（或人）被除去。当这个障碍——无论是什么（有多种不同的解释）——被除去了，这不法的人才会显现，“这不法的人来，是照撒旦的运动，行各样的异能、神迹，和一切虚假的奇事”（7~9 节）。在这一章中，从头到尾都预设了这种位格的要素。启示录在两只兽身上——一只从海中上来，一只从地上出来——发现敌对基督徒的原则或权势（启十三章）。一般认为第一只兽是指政府、政治权势或某个世界级的帝国（world-empire）；第二只兽，不像前者那样有一致的见解，是指假宗教、假先知、伪科学，尤其是指前两种。约翰最后在他的书信中，将这种对手或敌对的原则称为“敌基督”。

历史上，有一些关于敌基督的不同观点。在古代教会中，许多人主张，敌基督是个犹太人，伪装成弥赛亚，并且在耶路撒冷统治。近代的许多评论者认为，保罗和另一些人错误地认为某位罗马皇帝会是敌基督，而约翰在启示录十三章 18 节所想到的显然是尼禄，因为希伯来单词中用来表示“尼禄皇帝”的字母，其数值恰好等于六百六十六(启十三 18)。从宗教改革时期以来，许多人——其中也有改革宗的学者——将教皇统治的罗马视为敌基督，在一些情况下，甚至将某位教皇视为敌基督。教皇体制(papacy)确实彰显出圣经所描绘的敌基督的几个特征。然而，我们很难将它等同于敌基督。最好说教皇体制中含有敌基督的一些要素。确切而言，我们只能说：(A) 根据保罗和约翰自己的见证，敌对基督徒的原则已经在他们那个时代发动；(B) 在世界的末了，它将会达到最大的权势；(C) 但以理将它描述为政治性的，保罗将它描述为教会性的，约翰在启示录的描述则将它描绘为同时具有这两方面：这两方面可能是敌对基督徒之权势前后接续的启示。(D) 这种权势最终很可能会集中到单一的个体身上，是一切邪恶的化身。

关于敌基督的位格特征的问题，仍然是一个辩论的主题。一些人认为，“敌基督”、“大罪人”、“沉沦之子”的表达法，以及但以理书和启示录中的人物，都仅仅是对不敬虔且敌对基督徒原则的描述，它会表现在世界对神和神的国度的敌对上，贯穿此国度的整个历史，它的抵挡有时较弱，有时稍强，但是在时间的尽头，这种抵挡会变得最为强大。他们不是在寻找任何一个有位格的敌基督。另一些人觉得，将敌基督仅仅说成一种抽象的权势，是违背圣经的。他们认为，这种解释并没有公平地处理圣经的资料，圣经不仅提到一种抽象的灵，也提到一些真实的人。根据他们的观点，“敌基督”是一个集体概念，是对一连串人物的指称，他们共同表现出一种不敬虔的或敌对基督徒的精神，例如，逼迫教会的罗马皇帝，和参与类似迫害工作的教皇。他们甚至不认为，一切的邪恶会集中到一位有位格的敌基督身上。然而，教会中更普遍的观点是：归根究底，“敌基督”一词是指末世的一位人物，他将成为一切邪恶的化身，因此也代表着一种或多或少始终存在于世上的精神，他在历史上有很多先驱或预表。这种观点在早期教会中非常普遍，似乎也是圣经的观点。以下几点可以说是支持这种观点的：(A) 但以理书十一章对敌基督的描述，或多或少是有位格的，也可能是指一个预表敌基督的确切人物。(B) 保罗将敌基督说成“大罪人”和“沉沦之子”。因为希伯来文指“人”和“子”的两个词本身可能并不是最后的结论，但前后文显然支持这种位格性的观念。他抵挡神，高抬自己为神，会明确地显露出来，

是不法之人，等等。(C) 尽管约翰提到现在已经有许多敌基督，他也提到一位将要来临的单数的敌基督（约壹二 18）。(D) 甚至在启示录中，虽然这里的描述在很大程度上是象征性的，其中也不乏位格的因素，例如，在启示录十九章 20 节，提到敌基督和他的随从被扔在火湖里。(E) 既然基督是有位格的，认为敌基督也会是有位格的，乃是理所当然的。

5. 神迹和奇事

圣经说到几个神迹将成为世界末日和基督降临的前兆。它提到 (A) 打仗和打仗的风声，多处有饥荒和地震，这些被称为生产之难的起头（编按：太二十四 8；可十三 8，《和合本》小字），这些灾难可以说是基督降临之时宇宙再生的产难。(B) 假先知的出现，他们会带领多人偏离正路；和假基督的出现，他们会显大神迹、大奇事迷惑人，如果可能，他连选民也要迷惑。(C) 诸天的万象受到动摇，天上将会出现可怕的预兆，太阳、月亮和星宿都要发生变化（太二十四 29~30；可十三 24~25；路二十一 25~26）。由于这些神迹中的一部分会按照事件的自然秩序反复发生，一个问题自然会产生，即我们如何辨别哪些是末日的特殊标记呢？我们一般会把注意力放在一个事实上，即末日的的神迹奇事与之前所发生的事件，在强度和范围上都不同。但是，这种解释当然无法令人完全满意，因为如果没有其他的迹象，那些看到这些神迹的人将永远无法知道，在他们所目睹的这些神迹之后，是否还会有类似的神迹，比如今所看到的，在强度上更强、在范围上更大呢？因此，我们应当也注意，在末日临近的时候，所有这些神迹会接踵而至，而且自然事件也将伴随着超自然现象（路二十一 25~26）。耶稣说：“你们看见这一切的事，也该知道人子近了，正在门口了”（太二十四 33）。

三、基督再临或二次降临本身

在我们刚才所提到的前兆发生以后，紧接着是“人子的兆头要显在天上”（太二十四 30）。与此相关，应当注意以下几点：

1. 基督再临的时间

基督再临的确切时间没有人知道（太二十四 36），一切企图计算出确切日期的做法都被证明是错误的。唯一可以确定的是，根据圣经，在世界的末了，基督将要再

来。门徒们曾经问主，“你降临和世界的末了，有什么预兆呢？”（太二十四 3）。门徒将两者连在一起，但是主并没有以任何方式暗示这是错误的，反而在他的讲论里假设了它的正确性。在马太福音二十四章 29~31、35~44 节，耶稣认为这两者是同时发生的（参：太十三 39~40）。保罗和彼得也提到两者是同时发生的（林前十五 23~24；彼后三 4~10）。对于与基督再临同时发生的事件的研究，也得到同样的结果。圣徒的复活会是与基督再临同时发生的事件之一（林前十五 23；帖前四 16），耶稣向我们保证，他在末日要叫他们复活（约六 39~40、44、54）。根据泰尔、克里默与寇格尔、华尔克、萨蒙德（Salmond）、赞恩（Zahn），和其他一些人的观点，这只能指终末成全的大日——世界的末了。与之同时发生的另一事件，会是世界的审判（太二十五 31~46），尤其指恶人受审判（帖后一 7~10），前千禧年主义者将这一点放在世界的末了。最后，基督的再临使万物都得到复兴（徒三 20~21）。“万物的复兴”这种强有力的表达，只能指事物完全恢复到人堕落之前的存在状态。它是指万物都要恢复到自己先前的状况，而前千禧年主义者的千禧年并不包含这一点。因为在他们所界定的千禧年期间，甚至连罪和死亡都会继续杀害它们的牺牲品。⁵ 正如我们在前面已经指出的，主再临之前必然会发生几个事件。在阅读那些谈论主再临和末日临近的经文时，我们必须谨记这一点（太十六 28，二十四 34；来十 25；雅五 9；彼前四 5；约壹二 18）。它们部分是从一个事实来解释的，即从神的角度来看，神看一日如千年，千年如一日，基督的再临永远很靠近；部分是基于圣经将新约时期描绘为构成了末日或末时；部分是因为事实上，主在谈论祂的再临时，祂所思想的并非总是祂的形体在末时再临，而可能是指在圣灵中再临；部分是由于典型的先知预言的透视凝缩（foreshortening），在这种凝缩中，并没有清楚划分“耶路撒冷遭毁灭”和“祂最后再来审判世界”。一些小教派人士（Sectaries）经常想要将救主的再临固定在某个准确的时刻，但这些尝试永远是骗人的。耶稣明确地指出：“但那日子、那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟独父知道”（太二十四 36）。这个关于圣子的描述可能是指，这种知识并不包含在祂作为中保必须带来的启示的范围内。

⁵ 参 Thayer, Cremer-Kögel, Weiss, *Bib. Theol. of the N. T.*, p. 194, note.

2. 基督再临的方式

以下几点值得在这里强调：

A. 这会是具有位格的降临。这可以从天使在耶稣被接上升的山上对门徒所说的话推论而得：“这离开你们被接升天的耶稣，你们见祂怎样往天上去，祂还要怎样来”（徒一 11）。耶稣的位格离开他们，而耶稣的位格还要再来。在当今的现代主义的体系里，根本不承认耶稣基督有位格的再临。麦敬铎认为，基督的再临是指“借着基本的基督教信仰的道德和宗教法则，也就是说，借着基督的灵，逐步地统治个人和社会。”⁶ 威廉·柯拉克（William Newton Clarke）说：“我们不应当期盼基督在地上有形的再临，而是要期盼祂属灵国度长期的、稳固的进展。……如果我们的主完成祂所开启的属灵再临，也就不需要再用有形的降临来成全祂在地上的荣耀。”⁷ 根据威廉·布朗（William Adams Brown），“不是借着一种突发式的大灾难，如早期基督徒可能盼望的，而是借着一种更缓慢、更可靠的属灵争战的方法，耶稣的理想将要得到它所配得的普世认同，基督的精神将要统治整个世界。这是基督再临的教义所代表的真理。”⁸ 饶申布士和马修斯以类似的说法提到基督的再临。他们全都将圣经中有关基督再临的绚丽描述解释为象征，认为它仅仅是在描述基督的精神将会越来越普遍地影响世上的生活。但是不言而喻，这种说法并没有公平地处理以下经文的描述：使徒行传一章 11 节，三章 20~21 节；马太福音二十四章 44 节；哥林多前书十五章 22 节；腓立比书三章 20 节；歌罗西书三章 4 节；帖撒罗尼迦前书二章 19 节，三章 13 节，四章 15~17 节；提摩太后书四章 8 节；提多书二章 13 节；希伯来书九章 28 节。现代主义者自己也承认这一点，他们说这些经文是描述古老的犹太人的思维方式。在思考这个话题时，他们有新的、更好的亮光，但是根据当代所发生的世界性的事件，这种亮光却变得越来越昏暗。

B. 这会有形有体的降临。基督的再临会有形有体的，其经文根据如下：使徒行传一章 11 节，三章 20~21 节；希伯来书九章 28 节；启示录一章 7 节。耶稣会以肉身回到地上。一些人将基督的再临视为与五旬节当日的属灵降临等同，将 παρουσία（*parousia*）理解为指主在教会中的属灵临在。根据他们的描述，在五旬节

⁶ Douglas Clyde Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, p. 213.

⁷ William Newton Clarke, *Outline of Christian Theology*, p. 444.

⁸ William Adams Brown, *Christian Theology in Outline*, p. 373.

当天，主已经在圣灵中再临，如今已经临在（因此用 παρουσία [*parousia*] 这个词）于教会之中。他们尤其强调，παρουσία (*parousia*) 这个词是指“临在/同在”。⁹ 显然，新约圣经确实提到基督属灵的降临（太十六 28；约十四 18、23；启三 20）；但是，这种降临，无论是指基督在五旬节当天降临在教会之中，还是指在属灵更新的过程中临到个人（加一 16），都不能被视为等同于圣经所描述的基督唯一的第二次降临。Παρουσία (*parousia*) 一词的意思确实是“临在”，但是魏司坚博士正确地指出，根据这个词在宗教末世论中的用法，它也有“到达”的含义，而新约圣经乃是凸出了到达的观念。此外，我们应当谨记，新约圣经还有其他用来指基督第二次降临的词汇，也就是 ἀποκάλυψις (*apokalypsis*)、ἐπιφάνεια (*epiphaneia*)、φανέρωσις (*phanerōsis*)，以上每一个语词都指向肉眼可见的再临。最后，我们不应当忘记，使徒书信反复将第二次降临说成未来发生的事件（腓三 20；帖前三 13，四 15~16；帖后一 7~10；多二 13）。这种说法与“基督再临是已经发生的事件”是格格不入的。

C. 这会是众目可见的降临。这与前面所说的有密切关联。我们可以这样说，如果主的再临是有形有体的，那么它也会是肉眼可见的。这似乎是理所当然的，但是罗素派或千禧年曙光派似乎并不这样认为。他们主张，基督的再临和千禧年的开启，已经在 1874 年以无形的方式实现了，而在 1914 年，基督带着权能再临，目的是为了移除教会并颠覆世上的国度。但是，当 1914 年过去，而基督却没有显现，他们就方便的理论想要逃避这一难题，他们说：主仍然是隐藏的，因为人们尚未表现出充分的悔改。因此，基督已经降临了，但是祂是以不可见的方式再临的。然而，关于主再临的可见性，圣经并没有让我们留在困惑之中。无数的经文都证实这一点，例如：马太福音二十四章 30 节，二十六章 64 节；马可福音十三章 26 节；路加福音二十一章 27 节；使徒行传一章 11 节；歌罗西书三章 4 节；提多书二章 13 节；希伯来书九章 28 节；启示录一章 7 节。

D. 这会是突然的再临。尽管圣经一方面教导基督再临之前将会出现若干前兆，另一方面，它也以同样的方式强调，基督的再临是突然的，是相当难以预料的，会让众人感到惊讶（太二十四 37~44，二十五 1~12；可十三 33~37；帖前五 2~3；启三 3，十六 15）。这不是互相矛盾的，因为这一类预兆并没有指出确切的时间。先知指出基督第一次降临之前将会出现某些预兆，然而基督的降临仍然让许多人感到吃

⁹ 这种解释出现在 Warren, *The Parousia of Christ* 和 J. M. Campbell, *The Second Coming of Christ*。

惊。大多数人根本没有注意这些前兆到底是什么。圣经暗示，人们对基督第二次降临的惊讶程度，与他们的警醒程度成反比。

E. 这会是荣耀的、得胜的降临。尽管基督的第二次降临是有位格的降临、有形有体的降临、可见的降临，但是第二次降临仍然与第一次降临非常不同。基督并非以降卑状态中的身体再临，而是以荣耀的身体再临，并且身穿王服（来九 28）。祂要驾着天上的云降临（太二十四 30），天使是祂的护卫（帖后一 7），天使长是祂的信使（帖前四 16），众圣徒是祂荣耀的随从（帖前三 13；帖后一 10）。祂将以万王之王和万主之主的身分降临，战胜一切邪恶势力，将一切的仇敌践踏在脚下（林前十五 25；启十九 11~16）。

3. 基督再临的目的

基督在世界末日再临，是为了引进将来的时代，万物的永恒状态，祂将以两件大事开始、结束祂的再临，也就是死人复活和最后的审判（太十三 49~50，十六 27，二十四 3，二十五 14~46；路九 26，十九 15、26~27；约五 25~29；徒十七 31；罗二 3~16；林前四 5，十五 23；林后五 10；腓三 20~21；帖前四 13~17；帖后一 7~10，二 7~8；提后四 1、8；彼后三 10~13；犹 14~15；启二十 11~15，二十二 12）。正如我们在前面所暗示的，根据圣经的一般描述，世界的末了、主的日子、死人的身体复活和最终的审判是同时发生的。这个伟大的转折点也要毁灭一切抵挡神国度的邪恶势力（帖后二 8；启二十 14）。倘若启示录二十章 1~6 节没有被一些人设立为解释新约圣经其他所有经文的标准，我们可能会怀疑，能否以任何其他的方式解读相关的经文。根据前千禧年主义者的观点，基督的第二次降临主要是为了在地上建立一个有形的统治，由基督和众圣徒一同作王，为世人开启真正拯救的日子。这将包括被提、义人复活、羔羊的婚礼、对神的仇敌的审判。但是其他的复活和审判会随之发生，中间有不同的间隔，而最终的复活和最后的审判与基督的第二次降临之间相隔一千年。对此观点的反对意见，有一部分已经在前面提出，有一部分会在接下来的章节中提到。

进深研究问题

为什么不能将每一个地方出现的 *παρουσία* (*parousia*) 都翻译为“临在/同在”？
圣经所提到的基督再临有哪些不同的含义？

该如何解释马太福音十六章 28 节，二十四章 34 节？

耶稣在马太福音二十四章的讲论，是不是指单一的再临事件？

犹太人的国家重建的教义是否必然牵涉到千禧年的教义？以下的经文是否教导这种重建：马太福音二十三章 39 节；路加福音十三章 35 节，二十一章 24 节；使徒行传三章 6~7 节？

在但以理书十一章 36 节起，但以理是否提到安提阿古·伊皮法纽就是敌基督的预表？

启示录十三章的两个兽与敌基督有怎样的关系？

保罗所提到的大罪人是否等同于敌基督？

帖撒罗尼迦后书二章 6~7 节所提到的“那拦阻他的”是指什么？

使徒是否教导基督也许会在他们在世时再临？

有人认为，“末了”（the end）或“世界的末了”（the end of the world）仅仅是指“时代的尽头”（the end of the age），这种观念是否有新约圣经的根据？

参考书目

Bavinck, *Dogm.* IV, pp. 712-753.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, pp. 117-245.

Vos, *Geref. Dogm. V, Eschatologie*, pp. 22-23.

id., *Pauline Eschatology*, pp. 72-135.

Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 790-836.

Pieper, *Christl. Dogm.* III, pp. 579-584.

Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 407-411.

Schmid, *Doct. Theol. of the Ev. Luth. Church*, pp. 645-657.

Strong, *Syst. Theol.*, pp. 1003-1015.

Pope, *Chr. Theol.* III, pp. 387-397.

Hovey, *Eschatology*, pp. 23-78.

Kliefoth, *Eschatologie*, pp. 126-147, 191-225.

Mackintosh, *Immortality and the Future*, pp. 130-148.

Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things*, pp. 158-193.

Salmond, *The Chr. Doct. of Immortality*, pp. 241-251.

Snowden, *The Coming of the Lord*, pp. 123-171.

第2章

千禧年的各种观点

一些人将基督的再临和千禧年的观念连在一起，他们认为千禧年会紧跟在基督第二次降临之前或之后。虽然这种观点并非改革宗神学不可或缺的组成部分，它仍然值得我们在这里加以考虑，因为它在许多圈子里已经变得非常流行。改革宗神学不能忽视当代普遍流行的千禧年主义者观点，反而应当明确定义自己对这些观点的立场。一些期盼将来千禧年的人认为，主将会在千禧年之前再来，因此他们被称为前千禧年主义者（Premillennialists）。而另一些人则相信，基督的再临会紧跟在千禧年之后，因此被称为后千禧年主义者（Postmillennialists）。然而，还有许多人并不认为千禧年盼望有圣经的根据，最近人们已经习惯将他们称为无千禧年主义者（Amillennialists）。正如此名称所表明的，无千禧年主义的观点纯粹是否定的。它认为根本找不到充分的经文依据来合理化千禧年盼望，并且坚定地相信，圣经所支持的观点是：神的国度在现今的时代结束后，会紧接着神国度完美的永恒形式。我们应当注意，耶稣基督的国度被描述为永恒的国度，而非暂存的国度（赛九 7；但七 14；路一 33；来一 8，十二 28；彼后一 11；启十一 15）；进入将来的国度就是开始人的永恒状态（太七 21~22），进入永生（太十八 8~9；参考之前的上下文），得救（可十 25~26）。一些前千禧年主义者将无千禧年主义说成一种新观点，是最近的新奇理论之一，但是这肯定与历史的见证不符。这个名称确实是新的，但这种观点像基督教一样古老。在第二和第三世纪（被认为是千禧年主义〔Chiliasm〕的全盛时期）的教父中，它的拥护者至少和拥护千禧年主义的人一样多。从那时起，它曾经是人们最普遍接受的观点，也是教会重要的历史信条中所明确表达或暗示的唯一观点，而且一直是改革宗的圈子里最流行的观点。

一、前千禧年主义

因为前千禧年主义并非总是采用同样的形式，我们最好简短地指出此理论过去一般采用的形式（而不去提各种的变体），接下来再更详细地描述当代最主要的前千禧年主义理论。

1. 过去的前千禧年主义

爱任纽的观点可以说是最能反映最初几个世纪的基督教思想的观点。与六日创造相对应，现今的世界将持续六千年。到了这段时期的末尾，敬虔人所受的苦难和逼迫将会大大地增加，直到最后，一切邪恶的化身会借由敌基督的位格显明出来。当他完成他的破坏工作，并大胆地坐在神的圣殿中，基督就会在属天的荣耀中显现，并且战胜祂一切的仇敌。这将伴随着圣徒身体的复活和神国度在地上的建立。为期一千年的千禧年至福时期，要对应于创造的第七日，即安息日。耶路撒冷会得到重建；地上要结出丰盛的果实；和平和公义终将得胜。这一千年结束之后，紧接着就是最后的审判，一个新的创造会出现，在这个新创造中，得赎之人将永远生活在神的面前。大致说来，这种描述是基督教最初几个世纪典型的末世论观点，虽然在一些细节上可能存在差异。在接下来的所有世纪中，直到进入十九世纪，千禧年的思想在本质上保持一致，尽管一些小教派中仍有一些奇怪的畸形观点。然而，持续不断的研究也带来进一步的发展，在相关细节的描述上也更加清晰。这个普遍观点的主要特征可以描述为以下几点：基督即将再次降临到世间已经近了，而且会是肉眼可见的、具有位格的、充满荣耀的降临。然而，基督再临之前会发生一些事件，例如，福音传遍万国、以色列的回转、大背道和大灾难、大罪人的显现。有幽暗和试炼的时期为教会存留，因为教会也必须经历大灾难。二次降临会是一个伟大的、单一的、杰出的、充满荣耀的事件，但是却会伴随着好几个其他的事件，会对教会、以色列和世界产生影响。已经死去的圣徒将要复活，而活着的圣徒将要改变形象，他们都要被提，与降临的主相见。敌基督和他邪恶的随从将要被杀；而以色列，神古老的百姓将要悔改、蒙拯救、回归圣地。之后，神的国要照先知所预言的，在一个被转化的世界里建立起来。许多外邦人将要转向神，被纳入神的国度里。和平和公义的状况将要在全地得胜。基督在地上的统治结束以后，其余的死人将要复活；这种复活之后紧接着是最后的审判和新天新地的创造。大致说来，我们可以说这就是由以下这些人所拥护的前千禧年主

义的类型，例如梅德（Mede）、本革尔（Bengel）、奥伯伦（Auberlen）、克利斯理（Christlieb）、埃卜拉德、郭德、哈夫曼、蓝伊、斯泰尔、范乌斯特兹、范·安德尔、奥福德、安德鲁斯（Andrews）、艾理考（Ellicott）、葛尼斯（Guinness）、凯洛格（Kellogg）、赞恩、摩尔海德（Moorehead）、牛顿（Newton）、崔伦奇（Trench）和其他一些人。不用多说，这些人的观点在一些细节上是不同的。

2. 当代的前千禧年主义

在十九世纪的第二个二十五年，在达秘（Darby）、凯利（Kelly）、特罗特（Trotter），和他们在英国和美国的追随者的影响下，引进了一种新型的前千禧年主义，一种与时代论（Dispensationalism）相结合的前千禧年主义。这种新观点在美国尤其是借着《司可福圣经》（*Scofield Bible*）得到了普及，也透过艾瑟伯特·布灵格、葛兰特（F. W. Grant）、布莱克司通（Blackstone）、葛雷（Gray）、席尔弗（Silver）、海德曼（Haldeman）、两位盖柏林（the two Gaebeleins）、* 布如克斯（Brookes）、莱理（Riley）、罗杰斯（Rogers）和其他许多人的著作，得到广泛的传播。此类观点确实呈现出救赎历史的新哲学，以色列在其中扮演领头的角色，而教会仅仅是一个插曲。此类理论的主导原则促使他们将圣经分割为两本书，一本是国度之书，一本是教会之书。阅读他们对神如何对待人的叙述，人会迷失在一个由许多圣约和时代所构成的令人迷惑的迷宫中，没有任何可靠的指引来指点迷津。他们划分的倾向也表现在其末世论的纲领中：有两次第二次降临，（如果没有四次，也有）两次或三次的复活，和三次审判。此外，神的子民也分为两群，根据一些人的观点，两者是永远分离的，以色列住在地上，而教会住在天上。

以下几点会让我们对今天最流行的前千禧年主义的体系有一些概念：

A. 它对历史的看法。在历史的进程中，神是基于不同的约，并根据七个不同时代（dispensation）的原则来与人类世界打交道。每一个时代都是独特的，其中的每一个都代表神对天然人的不同考验；而由于人未能通过这些接续不断的考验，每个时代就都以审判终结。奠基在西奈山的以色列的神权政体，在神的经世里占据了特殊的地位。它是神的国度或弥赛亚国度最初的形式，而大卫和所罗门的时代是它的黄金岁月。如果百姓走在顺服的道路上，这个国度的力量和荣耀有可能会加增，但是

* 编按：指安诺·盖柏林（Arno C. Gaebelein）与其子弗兰克·盖柏林（Frank E. Gaebelein）。

由于百姓的不忠不信，它最终倾覆了，百姓也被流放到外地。众先知曾预言国度的倾覆，但也捎来了盼望的信息，并且提高了百姓的期望，即在弥赛亚的日子，以色列会借着真正的悔改转向上主，大卫的宝座会在无比的荣耀中得到重建，连外邦人也要分享未来国度的祝福。但是当弥赛亚降临，并提议要建立这个国度时，犹太人却未能显示出必要的悔改。结果是弥赛亚君王并没有建立祂的国度，反而抽身离开了以色列，远走他乡，延迟国度的建立，直到祂的再来。然而，在祂离开地上之前，祂建立了与国度完全没有共通点的教会，而且众先知也从来没有提到过教会。律法时代让位给了神的恩典时代。在恩典时代，教会是从犹太人和外邦人中召集出来的，形成了基督的身体，如今与基督一同受苦，但是将来要成为羔羊的新妇，与基督一同得荣耀。基督并不是这个教会的王，而是她神圣的头。教会有宣讲的荣耀职分，但她在世上万国中所宣讲的并不是国度的福音，而是神白白恩典的福音，要从在万国中将选民招聚出来，他们也要进一步向万国作见证。这种方法会被证明是失败的；它不会大规模地引发回转。而在这个时代的末了，基督将会突然再临，并引发一种更加普世性的回转。

B. 它的末世论。基督的再临如今已是迫在眉睫的（imminent），也就是说，祂随时都可能再来，因为基督再临之前，没有任何必须发生的前兆事件。然而，基督的再临是由两个独立事件组成的，两者中间相隔七年。第一个事件是“再临”，基督将要在空中显现，与众圣徒相见。一切死去的义人都将复活，而活着的圣徒将要改变形象。他们要一同被提到云里，庆祝羔羊的婚宴，之后要永远与主同在。活着圣徒的改变被称为“被提”，有时也被称为“隐秘的被提”。那时基督和教会将要从地上离去，甚至内住的圣灵也伴随教会一同离去，会有一段七年或更久的时期，往往划分为两部分，几件大事将要在这一时期内发生。国度的福音将要再次被宣讲，似乎主要是借着犹太人中相信基督的余民，这将导致犹太人的大规模回转，尽管有许多人仍然会继续不断地亵渎神。主将要再次对付以色列，可能就是在这一时期（尽管有人说是在更晚的时期），以色列会回转。在七年的后半，会有无与伦比的大灾难时期，它究竟会持续多久，仍然是一个备受争议的话题。敌基督将要显现，神忿怒的杯将要倾倒在人类身上。在七年的末了，基督的“显现”会紧随其后，也就是说，救主要降临在地上，现在不是为了祂的圣徒，而是伴随着祂的圣徒。当时存在的万国要受审判（太二十五 31 起），绵羊和山羊要被分开；在大灾难期间过世的圣徒将要复活；敌基督会被毁灭，撒旦要被捆绑一千年。千禧年国度如今将要被建立起来，这是一个真实可见的、

人间的、实质的犹太国度，是神权统治国度的复兴，包括大卫王权的重建。在这个国度里，众圣徒将要与基督一同作王，犹太人是天生的公民，而许多外邦人将成为被收养的公民。基督要在耶路撒冷设立祂的宝座，耶路撒冷将再次成为敬拜的核心地点。圣殿要在锡安山上重建，祭坛上要再次流淌祭牲的血，也就是赎罪祭和赎愆祭的血。尽管罪和死亡仍然掌权，但是这将是一段丰盛和繁荣的时期，在这段时期里，人的生命将要延长，旷野将要像玫瑰一样盛开。在这段时期，世人将要迅速回转，根据一些人的观点，是透过福音而达成的，但是根据大多数人的观点，是借着一种完全不同的手段，例如，基督具有位格的显现、圣徒蒙福所引发的嫉妒，最重要的是大而可畏的审判。千禧年之后，撒旦将要被暂时释放，从歌革和玛各而来的群众要聚集起来，抵挡圣城。然而，有火从天上降下，吞灭仇敌，撒旦要被丢在无底坑中，兽和假先知之前已经被丢在其中。在这段短暂的时期之后，已经死去的恶人将要复活，并且出现在白色大宝座前，接受审判（启二十 11~15）。之后，会有一个新天新地。

C. 此理论的一些变体。在末世论架构的一些具体细节上，前千禧年主义者并没有完全一致的观点。研究他们的著作就可以看到许多不同的意见。许多的要点都是不明确的，也没有足够的把握，这证明，他们对细节的解释有多少价值是值得怀疑的。尽管当代大多数的前千禧年主义者相信，耶稣基督未来的统治是以可见的方式进行的，但是即使在今天也有一些人仅仅盼望一种属灵的统治，并不期待基督在地上有形有体的同在。尽管启示录二十章的一千年一般是按照字面含义来解读，有一种倾向是将它们视为一段不确定的时期，可以更长，也可以更短。有些人认为犹太人必须先回转，然后被带回巴勒斯坦，而另一些人则认为，这个次序应该颠倒过来。一些人相信，使世人回转的媒介和现在所使用的媒介是完全相同的，但普遍的观点是，其他的媒介将要取代现今的媒介。至于与基督一同作王一千年的期间，复活的圣徒居住在哪里，也有不同的看法，是在地上还是在天上，或者两者都是。至于在千禧年期间，人类是否会继续繁衍、罪在那段时期中的盛行程度、死亡持续的影响和许多其他的要点，也有各式各样不同的意见。

3. 对前千禧年主义的反对意见

在讨论前千禧年主义对基督第二次降临的观点时，我们已经做过专门的审视和批判，接下来有关复活和最后审判的章节将会提供进一步的时机，以便批判式地探

讨前千禧年主义对这些事件的解释。因此，在这里所提出的反对意见会属于较笼统的性质，即便如此，我们也只能注意其中最重要的几点。

A. 这个理论是基于照字面解释先知对以色列的未来和神国度的描绘，这是完全站不住脚的。费边（Fairbairn）、里姆（Riehm）和戴维得森（Davidson）等人论预言的著作，大卫·布朗（David Brown）论《基督第二次降临》（*The Second Advent*）的杰出作品，沃尔德葛雷夫（Waldegrave）论《新约千禧年主义》（*New Testament Millenarism*）的重要书卷，阿德尔斯（Aalders）博士最近的著作《旧约的众先知》（*De Profeten des Ouden Verbonds*），和《旧约圣经对以色列重建的看法》（*Het Herstel van Israel Volgens het Oude Testament*）已经反复指出这一点。最后一卷书完全致力于以解经学的方式，详细研究旧约圣经中与以色列未来之重建有关的所有经文。它是一部值得详细研究的著作。前千禧年主义者主张，任何不是按照字面解释和按照字面应验的，都无法满足这些先知预言的要求；但是先知书本身已经包含一些暗示，指向属灵的应验（赛五十四 13，六十一 6；耶三 16，三十一 31~34；何十四 2；弥六 6~8）。有一个论点说，先知从来没有以字面以外的涵义来使用“锡安”和“耶路撒冷”这两个名称，前者总是指一座山，后者总是指一座城，这显然是违背事实的。在一些经文中，这两个词都用来指以色列，也就是神在旧约圣经时期的教会（赛四十九 14，五十一 3，五十二 1~2）。新约圣经也沿袭了这种用法（加四 26；来十二 22；启三 12，二十一 9）。值得注意的是，新约圣经——即旧约圣经的应验——完全没有表明耶稣将要重建旧约圣经的神治政权，也未包含任何与恢复神治政权相关的无可辩驳的正面预言，然而，新约圣经确实包含了大量迹象，表明赐给以色列的应许将要以属灵的方式应验（太二十一 43；徒二 29~36，十五 14~18；罗九 25~26；来八 8~13；彼前二 9；启一 6，五 10）。若要进一步寻找圣经中有关属灵应验的细节，可以查询韦恩哈登（Wijngaarden）博士的著作《国度的未来》（*The Future of the Kingdom*）。新约圣经肯定不支持前千禧年主义者的字面主义（literalism）。此外，这种字面主义会使他们陷入各样的荒谬中，因为它涉及到先前以色列生活的历史状况要在未来得到重建，包括旧约圣经时期的世界强权（埃及、亚述、巴比伦），以色列的临邦（摩押、亚扪、以东、非利士）都必须再次登上历史的舞台（赛十一 14；摩九 12；珥三 19；弥五 5~6；启十八章）。圣殿必须重建（赛二 2~3；弥四 1~2；亚十四 16~22；结四十~四十八章），撒督的儿子必须再次作祭司（结四十四 15~41，四十八 11~14），连赎罪祭和赎愆祭都必须再次被带到祭坛上，不是为了纪念（一些前千禧年主

义者这样认为), 而是为了赎罪(结四十二 13, 四十三 18~27)。除此之外, 情况的改变使万国每年都需要去拜访耶路撒冷, 以便庆祝住棚节(亚十四 16), 甚至每一周都必须在耶和華面前敬拜(赛六十六 23)。

B. 所谓的延迟理论(postponement theory)是前千禧年架构中的必要环节, 但是却没有任何圣经根据。按照这种理论, 约翰和耶稣宣告天国近了, 也就是犹太人的神治国度近了。但是, 因为犹太人并没有悔改和相信, 于是耶稣延迟建立此国度, 直到祂第二次降临。司可福认为, 马太福音十一章 20 节是标志这种改变的关键点, 另一些人认为关键点在马太福音十二章, 还有一些人认为在更后面的经文中。在这个转折点之前, 耶稣并不关心外邦人, 而是仅仅向以色列人传讲天国的福音; 而在这个转折点之后, 耶稣就不再传讲天国, 而是仅仅预言天国将来的降临, 并且应许以色列人和外邦人当中困乏的人, 要赐给他们安息。但是我们不能主张, 在这个假设的转折点之前, 耶稣自己并不关心外邦人(参: 太八 5~13; 约四 1~42), 也不能说在此之后, 耶稣不再传讲天国(太十三章; 路十 1~11)。完全没有证据证明耶稣传讲两种不同的福音, 起初是天国的福音, 之后是神恩典的福音; 根据圣经, 这种划分是站不住脚的。耶稣心里所想的绝非旧约圣经神治政权的重建, 而是指属灵实际的引进, 旧约圣经的国度仅仅是这种属灵实际的预表(太八 11~12, 十三 31~33, 二十一 43; 路十七 21; 约三 3, 十八 36~37; 参: 罗十四 17)。基督就是为此来到世上, 而在祂降临之后, 并没有延迟这项工作, 反而实际建立起这个国度, 并且不止一次地将它说成现实的情况(太十一 12, 十二 28; 路十七 21; 约十八 36~37; 参: 西一 13)。这整个延迟理论只是相对近代的虚构, 是极具争议的, 因为它以毫无根据的方式破坏了圣经的统一性和神子民的统一性。圣经将旧约圣经和新约圣经之间的关系描述为预表(type)和对范(antitype, 或译“原型”), 预言和应验。但是这种理论却认为, 尽管新约圣经原先是为了成为旧约圣经的应验, 但是实际上却成为完全不同的事物。国度, 也就是旧约圣经的神治政权, 并没有按照预言所说的得到恢复, 但是旧约圣经从未预言的教会却被建立起来。因此, 两者就分道扬镳了, 一者成为国度的书卷, 另一者则成为教会的书卷, 只有四福音书例外。此外, 神的百姓也分为两群, 一群是天生的, 另一群是属灵的; 一群是属地的, 另一群是属天的; 仿佛耶稣从来没有说过“要合成一群, 归一个牧人”(约十 6), 仿佛保罗从来没有说过: 外邦人将要被嫁接到旧的橄榄树上(罗十一 17)。

C. 这种理论也公然反对圣经对未来大事的描述，即复活、最后的审判、世界的末了。正如在前面说明的，圣经描述这些大事是同时发生的。没有丝毫迹象表明它们中间相隔一千年，除了启示录二十章 4~6 节以外。它们显然是同时发生的（太十三 37~43、47~50〔在世界的“末了”，要从义人中把恶人分别出来，而不是在这一千年以前〕，二十四 29~31，二十五 31~46；约五 25~29；林前十五 22~26；腓三 20、21；帖前四 15、16；启二十 11~15）。这些都发生在主降临之时，也就是主的日子。在回应这种异议时，前千禧年主义者经常暗示，主的日子可能为期一千年，因此，圣徒的复活和万国的审判都发生在这漫长的“一日”的早晨，而恶人复活和白色大宝座的审判可能发生在同一日的晚上。他们诉诸于彼得后书三章 8 节：“主看一日如千年，千年如一日。”但是这几乎无法证明这一点，因为这个局面很容易被扭转过来。同一段经文也可能被用来证明启示录二十章的一千年仅仅是一日。

D. 前千禧年主义认为复活是二重的、甚至是三重或四重的，这种观点是他们的理论所要求的，而这种复活观根本没有确切的经文基础，他们用一千年的期限，将最后的审判分割为三种审判，也是没有经文根据的。至少可以这样说，认为启示录二十章 5 节的“头一次的复活”是指身体的复活，也是非常可疑的。上下文并不要求必须如此解读，甚至不支持这种观点。支持双重复活理论的根据似乎是因为，使徒经常单单提到信徒的复活，却完全没有提到恶人的复活。但这是由于他们是写信给耶稣基督的教会，是由于他们提到了与圣徒复活有关的方面，由于他们想要强调复活的救恩论层面（林前十五章；帖前四 13~18）。其他经文则清楚地提到义人和恶人的复活是在一瞬间发生的（但十二 2；约五 28~29；徒二十四 15）。我们会在下一章进一步考虑这件事情。

E. 前千禧年主义理论使自己卷入千禧年教义各种无法克服的难题里。我们不可能理解，一部分的旧天地和罪恶的人性，如何能够与一部分新天地和得荣耀的人性共存。具有得了荣耀身体的完美圣徒，如何能与在肉身中的罪人交通？得荣耀的圣徒怎能生活在充满罪恶的环境之中、生活在死亡与腐败的场景之中？只要大地仍未被更新，荣耀的主、得了荣耀的基督怎能在地上设立祂的宝座？启示录第二十一章告诉我们，天地被更新之后，神和得赎者的教会才会住进他们在地上的居所；那么怎么能主张基督和圣徒将要在未更新的天地中居住一千年？在肉身中的罪人和圣徒怎能站立在荣耀的基督面前？因为连保罗和约翰在基督的面前都站立不住（徒二十六 12~14；启一 17）。毕特（Beet）所说的是正确的：“我们无法想像，那些尚未死亡的人，

和那些已经经历过死亡、且永远不再死亡的人会掺杂在一起，并居住在同样的星球上。这样把今世和将来世代混为一谈是极不可能的。”¹ 大卫·布朗大声疾呼：“将彼此完全不相容的事物混在一起。这是一种多么混杂的状态！多么可憎的混合！”²

F. 支持这种理论的唯一经文根据是启示录二十章 1~6 节（如果我们将旧约圣经的内容灌注到这段经文的话）。这是一个非常不稳定的基础，有以下几种原因：(1) 这段经文乃是出现在一卷高度象征性的书卷中，被公认为晦涩难解，从人们对它的不同解释就可以推断出这一点。(2) 前千禧年主义者对此处经文的字面解释，会导致一种观点，是在圣经其他地方找不到依据，甚至与新约圣经其他经文矛盾的。这是一个致命的反对意见。良好的解经学要求，应当根据圣经中较清楚明白的经文解释较为晦涩难懂的经文，而非倒过来。(3) 连前千禧年主义者的字面解经也并非前后一致的字面解经，因为它认为第 1 节的“链子”、因此也包括第 2 节的“捆绑”都是象征性的，它也经常认为一千年是指一段不确定的时期，并且将第 4 节的“灵魂”转变成“复活的圣徒”。(4) 严格来说，这段经文并没有说这两类人（也就是殉道的圣徒和那些不敬拜兽的人）是从死里复活的，仅仅提到他们活着、并且与基督一同作王。而这种“活着、并且与基督一同作王”被说成构成了第一次复活。(5) 在这些经文中绝对没有暗示，基督和祂的圣徒将要在地上执行有形的统治。根据启示录四章 4 节、六章 9 节这类经文，这个场景更可能是被设定在天上。(6) 另外值得注意的是，此处经文完全没有提到巴勒斯坦、耶路撒冷、圣殿、犹太人、千禧年国度中天生的公民，也不存在任何关于一千年统治的暗示。如果需要无千禧年主义对此处经文的详细解释，我们推荐凯波尔、巴文克、德莫尔、狄杰克（Dijk），桂丹努（Greydanus），魏司坚、和韩滴生（Hendriksen）。

二、后千禧年主义

关于基督第二次降临的时间，后千禧年主义的立场与前千禧年主义的立场刚好相反。后千禧年主义认为，基督的再临会紧跟在千禧年之后，而千禧年会发生在福音时代的期间或福音时代的尾声。紧接着千禧年之后，基督会降临，引进万有的永恒秩序。在讨论后千禧年主义时，我们有必要区分此理论的两不同形式，一种形式认为

¹ Beet, *The Last Things*, p. 88.

² Brown, *The Second Advent*, p. 384.

千禧年将借着圣灵的超自然影响实现，另一种形式认为千禧年将借着一种自然的演化过程降临。

1. 后千禧年主义的不同形式

A. 早期的形式。在十六和十七世纪，荷兰的几位改革宗神学家教导一种特定类型的千禧年，它如今被称为后千禧年主义。他们当中有一些非常知名的人士，如柯塞由、阿勒丁、两位费劬噶、* 窦屯（d'Outrein）、魏修斯、洪比克（Hoorbeek）、寇尔曼和布雷克，其中一些人将千禧年视为属于过去的，另一些人认为它是属于现在的，还有一些人则认为它是未来的。大多数人认为它发生在世界的末了，也就是在基督第二次降临之前不久。这些人拒绝前千禧年主义者的两个最重要的观念，即：基督要有形有体地再来，在地上作王一千年，以及基督再临时，圣徒将要复活，并与基督一同在千禧年国度中作王。尽管他们的描述在一些细节上有不同，但普遍的观点是，将要逐渐传遍全世界的福音，在末后之时，会变得更为有效，远超如今，其果效是无法估量的，它将要为耶稣基督的教会引进一段具有丰盛属灵祝福的时期，一个黄金时代，在此期间，犹太人将以一种前所未有的方式同享福音的祝福。近年来，大卫·布朗、柏葛（J. Berg）、斯诺登（J. H. Snowden）、斯塔福（T. P. Stafford）、和史特朗都拥护这种后千禧年主义。我们所提到的最后一位神学家说，千禧年将会是“争战的教会在末后日子的一段时期，那时，在圣灵的特别影响下，殉道者的灵将要再次出现，真宗教将会得到极大的复苏与复兴，基督教会的成员将会意识到自己在基督里的力量，以至于他们会以一种前所未见的程度，战胜教会内、教会外的邪恶势力。”³ 此观点认为，在教会的黄金时代之后，会紧跟着一段短暂的背道，在善恶的势力之间，将会出现可怕的冲突，基督的再临、普遍的复活和最后的审判也会同时发生。

B. 后期的形式。今天，大多数的后千禧年主义属于完全不同的类型，它不太关心圣经的教导，只把圣经当成历史遗迹，说明人们一度相信的是什么。现代人对过去的千禧年盼望缺乏耐心，对古人完全依赖神感到不耐烦。现代人不相信福音的宣讲和与之相伴的圣灵工作能引进新时代；他们也不相信这会是一个灾难式的变动的结果。一方面，现代人相信进化将逐渐带来千禧年；另一方面，相信人自己必须采用一

* 编按：可能指老甘佩裘·费劬噶（Campegius Vitringa Sr.）与其幼子甘佩裘·费劬噶（Campegius Vitringa）。

³ Strong, *Syst. Theol.*, p. 1013.

种建设性的改良世界政策，借此引进新的时代。饶申布士说：“我们对千禧年的最大兴趣在于，我们盼望它能提供一种社会秩序，尊荣并保护每一个最微不足道之人的自由和价值；在千禧年中，人类的兄弟情谊将体现为共同拥有社会的经济资源；人类的属灵良善将要高过一切唯物主义群体的私人利益。……至于基督教的理想社会要通过什么方式降临——我们必须从大灾难转向发展。”⁴ 凯斯（Shirley Jackson Case）问道：“我们是否仍然应当期盼神借着灾难的手段引进新的秩序，或者我们应当承担实现我们自己的千禧年的责任，相信神正在我们里面和我们的世界中运行，使你们又立志又行事，为要成就祂的美意呢？”在接下来的段落中，他自己给出了答案：“历史的进程展现为一个不断进化的斗争的漫长过程，借此，人类整体在文明和成就的规模上，不断地提升到更高的境地，借着更好的技术和工业，精益求精。综观人类的各个时代，人的事业已经成为真实的逐步上升之一。世界并没有变得更糟，反而变得越来越好。……既然历史和科学都表明，这种改善始终是人类的成就所带来的结果，人也学会推测，如今仍然难以克服的邪恶，可以借着艰苦的努力和渐进的改良去消除，而非借着神明灾难式的干预。……医生的技术将会治愈或预防疾病，教育和法律将会治疗社会的顽疾，设立处理相关问题的新标准和新方法将会避免国际灾难。简而言之，生活的一切顽疾应当要借着渐进的矫正治疗过程来治愈，而不是借着一种突发性的灭绝。”⁵ 这些引述相当能说明当代后千禧年主义的特征，难怪前千禧年主义者反对这种观点。

2. 对后千禧年主义的反对意见

对后千禧年主义的理论，有一些非常重大的反对意见。

A. 此教义的基本观念——即基督将要逐渐赢得全世界，随着时间的进展，福音将要转化列国的生活，公义与和平将成为至高的统治，圣灵的祝福要比以往更丰盛地浇灌下来，就在救主再临之前，教会将会经历一段史无前例的繁盛时期——与我们在圣经中所看到的时代尽头的画面不符。圣经确实教导，福音将要传遍全世界，将要施展一种有益的影响力，但是这不足以使我们盼望普世的回转，无论是在这个世代，还是在将来的世代。圣经强调，紧邻着末时之前，会有一段大背道的时期，一段大灾难和逼迫的时期，在这段时期里，许多人的信心会渐渐冷淡，对基督忠诚的人会遭到

⁴ Walter Rauschenbusch, *A Theology of the Social Gospel*, pp. 224 f.

⁵ Shirley Jackson Case, *The Millennial Hope*, pp. 229, 238 f.

强烈的苦难,而在一些案例中,甚至要用自己的血印证自己的信仰(太二十四 6~14, 21~22;路十八 8, 二十一 25~28;帖后二 3~12;提后三 1~6;启十三章)。当然,圣经所提到的将要标志出历史尽头的大背道和大灾难,是后千禧年主义者无法完全忽视的,但是他们将它轻描淡写,并且认为这仅仅是在预言小规模背道和灾难,并不影响宗教生活的主要方向。他们对于教会在末了时将达到满有荣耀状况的期盼,乃是基于一些包含象征式描述的经文,这种描述要么是针对整体的福音时代,要么是针对耶稣基督外在国度的完美祝福。

B. 相关的观念,即今世不会在一个极大的灾难性转变中结束,而是以几乎无法察觉的方式过渡到将来的世代,同样是不符合圣经的。圣经非常明确地教导我们,大灾难,也就是神特别的干预,将会终结撒旦在地上的统治,并引进一个无法震动的国度(太二十四 29~31, 35~44;来十二 26~27;彼后三 10~13)。这会是一个关键时机,一种剧烈的转变,其转变如此之大,以至于会被称为“万物更新”(太十九 28,《新译本》《和合本修订版》;参《思高圣经》“重生的世代”;《和合本》作“复兴”)。正如信徒在今生逐步被分别为圣,直到他们实际上已经作好准备,不需要更多的转变就可以进入天堂,世界也将逐步得到净化,因此为进入下一个阶段作好准备。正如信徒在死亡之时仍然必须经历极大的转变,同样地,世界在末世来临之时,也要经受巨大的变化。将来必有一个新天和新地(启二十一 1)。

C. 现代的观念说,自然演化和人在教育、社会改革和法律领域中的努力,会逐步带来基督教精神的完全统治,这完全违背了神的话语在这点上的教导。带来神的荣耀国度的,并不是人的工作,而是神的工作。这个国度无法透过自然的途径建立,只能透过超自然的途径。它是神在祂百姓心中建立的统治,受到神的百姓的认可,纯粹靠自然的途径完全无法使这种统治生效。没有得到更新的文明,人心没有超自然的转变,绝对无法带来千禧年,即耶稣基督有效的、荣耀的统治。过去二十五年的经历(编按:本书完成于1938年),应当迫使现代人接受这项真理。被高度吹捧的人类发展,并没有让我们看到千禧年。

进深研究问题

前千禧年主义有怎样的历史起源?它真的是第二和第三世纪普遍流行的观点吗?
奥古斯丁对神的国和千禧年的看法为何?

在圣经中，神的国和教会是不同的，还是等同的？是否一个是天然的和国家性的，而另一个是属灵的和普世性的？

路加福音十四章 14 节和二十章 35 节是否教导部分的复活？

以色列的任何一部分是否会构成基督新妇的一部分？

基督再来时新妇是否会成为完全？

后千禧年主义者是否必然是进化论者？

后千禧年主义乐观地认为世界将要逐渐变得更好，是否能通过我们的经验得到证实？

圣经是否预言，世界末日之前，神的国将会持续不断地进步？

是否有必要假设世界末日将要发生灾难式的改变？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.*, IV, pp. 717-769.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, pp. 237-279.

Vos, *Geref. Dogm. V. Eschatologie*, pp. 36-40.

id., *The Pauline Eschatology*, pp. 226-260.

Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 861-868.

Warfield, *The Millennium and the Apocalypse in Biblical Studies*, pp. 643-664.

Dahle, *Life After Death*, pp. 354-418.

D. Brown, *The Second Advent*.

Ch. Brown, *The Hope of His Coming*.

Hoekstra, *Het Chiliasme*.

Rutgers, *Premillennialism in America*.

Merrill, *Second Coming of Christ*.

Eckman, *When Christ Comes Again*.

Heagle, *That Blessed Hope*.

Case, *The Millennial Hope*.

Rall, *Modern Premillennialism and the Christian Hope*.

Fairbairn, *The Prophetic Prospect of the Jews* (by Pieters).

Berkhof, *Premillennialisme*.

Riley, *The Evolution of the Kingdom*.

Bultema, *Maranatha*.

Berkhoff, *De Wederkomst van Christus*.

Brookes, *Maranatha*.

Haldeman, *The Coming of the Lord*.

Snowden, *The Second Coming of the Lord*.

Blackstone, *Jesus is Coming*.

Milligan, *Is the Kingdom Age at Hand?*

Peters, *The Theocratic Kingdom*.

West, *The Thousand Years in Both Testaments*.

Silver, *The Lord's Return*.

Bullinger, *How to Enjoy the Bible*.

Waldegrave, *New Testament Millenarianism*.

Feinberg, *Premillennialism and Amillennialism*.

Gæbelein, *The Hope of the Ages*.

Hendriksen, *More Than Conquerors* = 韩威廉著, 王特诚译, 《得胜有余——启示录研究》(香港: 天道, 1993)。

Dijk, *Het Rijk der Duizend Jaren*.

Aalders, *Het Herstel van Israel Volgens het Oude Testament*.

Mauro, *The Gospel of the Kingdom, and The Hope of Israel*.

Frost, *The Second Coming of Christ*.

Reese, *The Approaching Advent of Christ*.

Wyngaarden, *The Future of the Kingdom*.

第3章

死人复活

对基督第二次降临的讨论，自然会引人思考与之同时发生的事件。其中首先要探讨的就是死人复活，或者，它有时也被称为“身体的复活”。

一、复活教义的历史

在耶稣的时代，犹太人当中对于复活有不同的观点。尽管法利赛人相信复活，撒都该人却不信（太二十二 23；徒二十三 8）。保罗在雅典谈论复活时，遭到了讥诮（徒十七 32）。一些哥林多人否认复活（林前十五章），而许米乃和腓理徒认为复活是完全属灵的，断言复活已经是过去的历史（提后二 18）。克理索是基督教最早期的反对者之一，尤其使复活的教义传为笑柄；而诺斯底主义认为物质具有与生俱来的邪恶，自然就否认复活的教义。俄利根捍卫这项教义，以对抗诺斯底主义和克理索，但是却不相信存放在坟墓中的身体会复活。他将复活的身体描述为一个新的、改良的、属灵的身体。尽管一些早期教父和他有同样的观点，他们当中的大多数人强调，现今的身体与复活的身体是完全相同的。教会在《使徒信经》中已经表明自己相信肉身（σάρξ〔*sarx*〕）的复活。奥古斯丁起初倾向于认同俄利根的观点，但是后来则采用了流行的观点，尽管他认为没有必要相信，目前在身高和体型上的差异会延续到未来的生命。耶柔米强烈坚持现在的身体和将来的身体是一样的。两位贵格利（编按：大贵格利与女撒的贵格利）、屈梭多模、和大马士革的约翰所代表的东方教会，比西方教会更倾向于采用一种较属灵化的复活观念。那些相信一个即将到来的千禧年国度的人，提到一种双重的复活，义人要在千年统治的开端复活，而恶人要在千年统治的末尾复活。在中世纪时期，经院神学家对身体复活作出大量的揣测，但他们的揣测大多富于想像，因此没有什么价值。阿奎那似乎特别对复活身体的性质、复活的次序和方

式拥有特别的资讯。宗教改革时期的神学家一般都同意，复活的身体和现在的身体是完全相同的。教会一切重要的信仰告白也都认为，普遍的复活是和基督的第二次降临、最后的审判、世界末日同时发生的。这些信条并没有用一千年的时间将这些事件分割开来，例如，义人的复活和恶人的复活，基督的再临和世界的末日。另一方面，前千禧年主义者坚持认为这种分割是存在的。在理性主义的影响下，并且随着自然科学的进步，更加凸显出复活的教义所背负的一些难题，因此，现代的宗教自由主义否认肉体的复活，并且将圣经对复活的描述解释为象征式的描述，意指人死后，人的整个位格会继续存在。

二、复活的圣经根据

1. 旧约圣经

人们有时候会说，旧约圣经根本没有提到死人复活，或者它只出现在后期的书卷中。相当普遍的看法认为，以色列人的复活观念是从波斯人那里借用过来的。麦敬道说：“有强烈的证据支持一个假说，即复活的观念是从波斯进入以色列人的思想中的。”¹ 威廉·布朗也以类似的思想脉络说道：“个人复活的教义最早是在被掳之后出现在以色列人当中的，很可能是由于波斯人的影响。”² 萨蒙德也提到这种观点，但是宣称这种观点并没有足够的根据。他说：“旧约圣经的神论本身就足以解释旧约圣经对未来生命的观念的整个历史。”³ 狄朋德得出了这样的结论：以色列人所接触的民族中，没有一个民族的复活教义能够作为以色列现存的复活教义的范本；旧约圣经所表达出来的对复活的信仰，并不是基于外邦人的宗教，而是基于以色列的神的启示。⁴ 在众先知的时代以前，我们确实没有发现有关死人复活的清楚陈述，尽管耶稣认为出埃及记三章6节已经暗示过这一点（参：太二十二29~32）；希伯来书的作者表示，连族长们都盼望死人复活（来十一10、13~16、19）。圣经并不乏早在被掳之前人们已经相信复活的明确证据。一些提到从 הַאֲדָמָה (š'ôl ，“阴间”）蒙

¹ Mackintosh, *Immortality and the Future*, p. 34.

² William Adams Brown, *Christian Theology in Outline*, pp. 251f = 蒲郎著，邹秉彝译，《基督教神学大纲》（香港：香港圣书公会，1953）。

³ Salmond, *The Christian Doctrine of Immortality*, pp. 221 f.

⁴ De Bondt, *Wat Leert het Oude Testament Aangaande het Leven na dit Leven*, pp. 263 f.

拯救的经文也暗示这一点（诗四十九 15，七十三 24~25；箴二十三 14）。约伯记十九章 25~27 节的著名论述也暗示这一点。此外，以赛亚书二十六章 19 节（根据一些鉴别学者，这是一处较晚期的经文）和但以理书十二章 2 节也清楚地教导这一点，以西结书三十七章 1~14 节可能也暗示复活的教义。

2. 新约圣经

正如人们可能预期的，与旧约圣经相比，新约圣经有更多提到死人复活的经文，因为新约圣经以耶稣基督的复活作为神对复活教义的启示的巅峰。与撒都该人否认复活教义相反，耶稣根据旧约圣经为死人复活的教义辩护（太二十二 23~33 和平行经文；参：出三 6）。此外，在约翰福音五章 25~29 节，六章 39、40、44、54 节，十一章 24~25 节，十四章 3 节，十七章 24 节，耶稣非常清楚地教导这项伟大的真理。新约圣经描述复活教义的典型经文是哥林多前书十五章。其他的重要经文有帖撒罗尼迦前书四章 13~16 节；哥林多后书五章 1~10 节；启示录二十章 4~6 节（属于模棱两可的解释）和二十章 13 节。

三、复活的性质

1. 它是三一真神的工作

复活是三一真神的工作。在一些例子中，圣经只简单告诉我们，神使死人复活，没有具体说是谁（太二十二 29；林后一 9）。然而，更具体来说，复活的工作尤其被归给圣子（约五 21、25、28~29，六 38~40、44、54；帖前四 16）。圣经也间接地将复活说成圣灵的工作（罗八 11）。

2. 它是有形体的或身体的复活

在保罗的时代，一些人认为复活是属灵的（提后二 18）。今天仍然有许多人只相信属灵的复活。但圣经非常明确地教导身体的复活。基督被称为复活“初熟的果子”（林前十五 20、23），“从死里首先复生的”（西一 18；启一 5）。这暗示，神子民的复活将要像他们在天上的主一样。基督的复活是身体的复活，因此信徒的复活也将是身体的复活。此外，基督所作成的救赎也被认为包含了身体（罗八 23；林前六 13~20）。圣经在罗马书八章 11 节明确地告诉我们，神将要借着祂的灵使我们必朽坏的身体复活。而很明显的，使徒在哥林多前书十五章想到的主要就是身体（尤其参：35

~49节)。根据圣经，将来会有身体的复活，也就是说，这并不是全新的创造，而是一个在根本意义上与现在的身体完全相同的身体。神不会为每个人创造一个全新的身体，而是要使存放在地下的每一个身体复活。这不是只从“复活”一词作出的推断，而是罗马书八章11节；哥林多前书十五章53节清楚陈述的，使徒在哥林多前书十五章36~38节所使用的种子撒在土里的比喻，也进一步暗示这一点。此外，基督，即复活初熟的果子，斩钉截铁地向门徒证实了他的身体和以前的身体是完全相同的。与此同时，圣经也清楚地表明，复活的身体将要发生极大的改变。在复活和升天的过渡时期，基督身体尚未得到完全的荣耀；然而，它已经经历相当大的改变。保罗也提到将要发生的改变，他说所种的种子和所收的并不是同样的形体；我们也绝不会想要从地里收取与种子完全相同的果实。然而，我们确实盼望收取在根本意义上与储存在地下的种子完全相同的果实。尽管所播撒的种子和从其中结出的新种子之间在某种程度上是一致的，但是两者之间仍然有相当大的差异。使徒说：我们必要改变，“因为这必朽坏的，总要变成不朽坏的；这必死的，总要变成不死的”（编按：林前十五53）。“所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的；所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体”（编按：林前十五42~44）。改变与保留一致性并不是互相矛盾的。科学告诉我们，连我们身体中的所有分子都会每七年就完全改换一新，但是在这个过程中，身体仍然是同样的身体。旧的身体和新的身体之间会有某种形体上的关联，但是圣经并没有告诉我们这种关联的性质是什么。一些神学家说，新的身体是从旧身体中存留下来的胚原基发展而来的；另一些人则认为存留下来的是身体的组织原则。俄利根也曾构想过类似的观点；凯波尔和密立根亦然。如果我们将这一点谨记在心，这个针对复活教义提出的古老反对意见——即身体不可能复活，它不可能由人死前构成身体的相同分子构成，因为这些分子已经转化为其他的存在形式，可能已经进入其他成千上百个身体之中——就完全丧失其效力了。

3. 义人和恶人都要复活

根据约瑟夫（Josephus）的说法，法利赛人否认恶人会复活。⁵ 灵魂寂灭说和有条件的灵魂不朽说——至少在它们的一些形式上——都否认恶人的复活，并且教导

⁵ 约瑟夫，《犹太古史》（Josephus, *Ant.*）XVIII. 1,3;《犹太战记》（*Wars*）II. 8.14.

恶人会彻底灭绝，许多神学家接受这种观点，基督复临主义（Adventism）和千禧年曙光派之类异端也支持这种看法。他们相信恶人的完全毁灭。有时候会有人断言，圣经并没有教导恶人复活的教义，但这显然是错误的（但十二 2；约五 28~29；徒二十四 15；启二十 13~15）。与此同时，我们必须承认，圣经并没有凸显恶人的复活。复活的救恩论层面显然被摆在最凸出的地位上，而这仅仅与义人的复活有关。与恶人不同，他们是复活的受益人。

4. 复活对义人和不义之人具有不同的意义

薄瑞肯瑞琪引用哥林多前书十五章 22 节证明，圣徒和罪人的复活都是由基督赚取的。但我们很难否认，这节经文的第二个“众人”，只有指“在基督里的众人”，才是指所有的人。这里的复活被形容为与基督有生命联合的结果。但是，肯定只有信徒与基督之间有这种生命的关系。恶人复活不能被视为基督的中保工作所赚得的祝福，尽管它有间接的关联。它是神延迟向人执行死刑的必然结果，这使救赎工作成为可能。这种延迟导致暂时的死亡和永恒的死亡之间会有相对性的分离，带来一种中间状态。在这些情况下，恶人从死里复活就成为必要，好叫死亡以最大程度和全分量施加在他们身上。恶人的复活并不是救赎的行动，而是神至高主权的公义。义人的复活和不义之人的复活有一个共通点，即他们的身体和灵魂都会再次联合。但是义人复活的结果是完美的生命，而恶人复活的结果是死亡的极度刑罚（约五 28~29）。

四、复活的时间

1. 前千禧年主义对复活时间的看法

前千禧年主义者的普遍意见是，圣徒的复活和恶人的复活之间相隔一千年。他们几乎将此视为不证自明的真理，认定这两类人不可能同时复活。不仅如此，如今占据主导地位的一类前千禧年主义主张基督的双重再临，甚至感觉有必要假定第三次的复活。前面所有时代的圣徒和现今时代的圣徒，都要在基督再临时复活。那些还活着的人要在一瞬间改变形象，在一眨眼之间。但是在基督再临之后的七年里，许多其他的圣徒会死亡，尤其是在大灾难期间。这些人也必须复活，而他们的复活会发生在主显现的那日，也就是基督再临七年之后。但是前千禧年主义者在这里停下来也是不合理的。既然世界末了的复活是为恶人保留的，因此必定有另一种复活，是保留给

在千禧年期间死亡的圣徒的，他们的复活会先于恶人的复活，因为这两类人不可能同时复活。

2. 圣经对复活时间所作的一些暗示

根据圣经，死人复活与基督再临、主的显现或主的日子、世界末日是同时发生的，死人复活之后，紧接着就是最后的大审判。圣经肯定不支持前千禧年主义对这项教义所作的划分。圣经中若干地方都将恶人的复活和义人的复活描绘为同时发生的（但十二 2；约五 28~29；徒二十四 15；启二十 13~15）。所有这些经文都将复活说成单一事件，丝毫没有暗示义人的复活和恶人的复活之间会相隔一千年。但是，支持两者同时发生的经文还不止这些。在约翰福音五章 21~29 节，耶稣将复活的思想（包括义人的复活）和审判的思想（包括恶人的审判）结合在一起。此外，帖撒罗尼迦后书一章 7~10 节清楚地描绘，基督的再临（第 10 节）、显现（第 7 节），和恶人受审判（8~9 节）是同时发生的。如果情况不是如此，这里的说法似乎就失去了意义。此外，信徒的复活与主的第二次降临是直接相连的（林前十五 23；腓三 20~21；帖前四 16），圣经也描绘，复活会发生在世界的末了（约六 39~40、44、54），或发生在末日。这意味着，信徒将要在末日复活，末日也就是主降临的日子。信徒的复活并非发生在末日降临的一千年以前。庆幸的是，好几位前千禧年主义者并不接受三重复活的理论，但他们仍然坚持双重复活的教义。

3. 探讨支持双重复活教义的论据

A. 强调的重点放在一个事实上，即尽管圣经笼统地将复活说成 τῶν νεκρῶν (*tōn nekrōn*)，也就是“死人的”复活，但是却反复地将信徒的复活说成 ἐκ νεκρῶν (*ek nekrōn*)，也就是“从死里”复活。前千禧年主义者将这种表达法翻译为“从死人当中”复活，这样就会是暗示，许多死者仍然留在坟墓中。赖福特 (Lightfoot) 也断言这个表达法是指信徒的复活，但是甘乃迪 (Kennedy) 说，“绝对没有证据支持这种明确的断言。”这也是魏司坚博士仔细研究相关经文以后所得出的结论。大致而言，我们可以说，假定 ἡ ἀνάστασις τῶν νεκρῶν (*hē anastasis tōn nekrōn*) 这种表达法应当翻译为“从死人当中复活”，是毫无根据的。标准的词典完全没有这种翻译；克里默与寇格尔将这种表达法解释为是指“从死亡的状态中”复活，这似乎才是最自然的解释。应当注意的是，在哥林多前书十五章，保罗是互换使用这些词汇的。尽管只说

到信徒的复活，保罗显然并没有想要强调，信徒的复活具有特殊的性质，因为他反复地使用较一般性的语词（林前十五 12~13、21、42）。⁶

B. 前千禧年主义也诉诸于一些特殊的表达法，例如“更美的复活”（来十一 35），“复活得生”（约五 29），“义人复活”（路十四 14），“那在基督里死了的人必先复活”（帖前四 16）——这些都单指信徒的复活。这些表达法似乎将义人的复活划分开来，当作是分开的部分。但是这些经文只能证明，圣经将义人的复活和恶人的复活作了区分，而没有提供任何证据，证明会有两次复活，而且两次复活中间相隔一千年。在其发动原则、本质属性和最终结果上，神的百姓的复活和非信徒的复活确实是不同的，因此，它确实可以被描述为不同的复活，而且远比恶人的复活更值得人渴慕。前者确实会拯救人脱离死亡的权势，但后者却不会。尽管非信徒复活了，他们本质上仍停留在死亡的状态中。

C. 前千禧年主义者用来支持双重复活最重要的证明经文之一，是哥林多前书十五章 22~24 节：“在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。但各人是按着自己的次序复活，初熟的果子是基督；以后在祂来的时候，是那些属基督的。再后，末期到了，那时，基督既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了，就把国交与父神。”他们认为此处经文暗示了复活的三个阶段，那就是：(1) 基督的复活；(2) 信徒的复活；(3) 复活的末了（照他们的解释），即恶人的复活。席尔弗（Silver）相当生动地描述如下：“在复活当中，基督和许多在耶路撒冷城中或耶路撒冷周围复活的人会显现，成为第一只队伍。超过 1,900 年之后，‘在祂来的时候，……那些属基督的’会显现，成为第二只队伍。‘再后’，但并非马上，‘末期到了’（24 节），也就是最后一大群，像是由被遗弃的受造物所组成的一只队伍，会结束这场游行。”⁷ 必须注意到，“并非马上”的观念已经被带进原文里。这个论据是说，因为第 23 节的 *ἔπειτα* (*epeita*, 以后) 是指至少 1,900 年之后的一段时间，而第 24 节的单词 *εἶτα* (*eita*, 再后) 是指 1,000 年之后的一段时间。但这仅仅是一种假设，没有任何证据。*ἔπειτα* (*epeita*) 和 *εἶτα* (*eita*) 这两个词确实是指同一件事，但它们都不必然暗示一段漫长的、夹在中间的时期。请留意 *ἔπειτα* (*epeita*) 在路加福音十六章 7 节和雅各书四章 14 节的用法，和 *εἶτα* (*eita*) 在马可福音八章 25 节；约翰福音十三章 5 节，十九章 27 节，二十章 27 节的用法。这两个词都可以用来代表立刻就要发生的事情，或是

⁶ 也可参考 Waldegrave, *New Testament Millenarianism*, pp. 575 f.

⁷ Silver, *The Lord's Return*, p. 230.

代表只会有一段时期之后才发生的事，因此，假定信徒的复活与末日之间要相隔一段很长的时间，纯粹是一种假想。另一种毫无根据的假设是：“末期”是指“复活的末了”。但是根据圣经的类比，它乃是指向世界的末了，终末的成全，那时，基督要把国交与父，并将一切的仇敌都放在祂的脚下。这是一些注释家所采用的观点，例如：奥福德、郭德、赫洽、巴赫曼(Bachmann)、芬德磊(Findley)、罗勃晨与布鲁默(Plummer)和爱德华滋。⁸

D. 前千禧年主义者诉诸的另一处经文是帖撒罗尼迦前书四章 16 节，“因为主必亲自从天降临，有呼叫的声音和天使长的声音，又有神的号吹响，那在基督里死了的人必先复活。”他们由此推断，那些尚未在基督里死去的人将要在后来的日期复活。但是，很明显地，这不是使徒心里想到的对比。接下来的陈述并不是：“之后那些尚未在基督里死去的人将要复活”，而是“以后我们这活着还存留的人，必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在。”贝德伍(Biederwolf)曾坦率地承认这一点。⁹在这节经文和之前的经文中，保罗仅仅说到信徒的复活，恶人的复活根本不在保罗讨论的范围内。

E. 前千禧年主义者所提到的最重要的经文是启示录二十章 4~6 节：“他们都复活了，与基督一同作王一千年。这是头一次的复活。其余的死人还没有复活，直等到那一千年完了。”在这里，第 5、6 节提到了头一次的复活，有人说，这是暗示着将会有第二次的复活。但是，假设作者在这里所说的是身体的复活，是非常可疑的。第 4~6 节的场景显然不是在地上，而是在天上。这里所使用的语词也并没有暗示身体的复活。先见(the seer)并没有提到复活的人或身体，而是提到“复活的”和“作王的”灵魂，而且他称他们“都复活了，并与基督一同作王”为“头一次的复活”。魏司坚博士主张，这些话——即“这(强调用法)是头一次的复活”——甚至可能是“直截了当地否认对相同语词的一种更现实的(千禧年式的)解释”。¹⁰这里的表达法很有可能是指，圣徒在死亡那一刻，灵魂进入与基督同在之生命的荣耀状态中。约翰的启示录是一本充满象征的书，缺乏双重复活的观念，很可能使我们感到犹

⁸ 如需对整个话题的进一步探讨，可参考 Salmond, *Christian Doctrine of Immortality*, pp. 414 f.; Milligan, *The Resurrection of the Dead*, pp. 64 ff.; Vos, *Pauline Eschatology*, pp. 241 ff.

⁹ Biederwolf, *Millennium Bible*, p. 472.

¹⁰ Vos, Art. “Esch. of the N. T.” in *ISBE*.

豫不决，不敢肯定在这样晦涩含糊的经文中会有双重复活。无论圣经在何处同时提到义人和恶人的复活（例如：但十二 2；约五 28~29；徒二十四 15），圣经从来没有包含丝毫的暗示，说义人的复活和恶人的复活之间相隔一千年。另一方面，圣经确实教导，复活将要发生在末日，之后紧接着就是最后的审判（太二十五 31、32；约五 27~29，六 39、40、44、54，十一 24；启二十 11~15）。

进深研究问题

《使徒信经》所说的是身体的复活，还是肉体的复活？你会如何解释其中一个转变到另一个？

除了基督再临和基督显现时所出现的义人复活之外，是否所有的前千禧年主义者都必须假定有另一次的义人复活？

前千禧年主义者如何将但以理书十二章 2 节解释为支持双重复活的论据？他们如何从腓立比书三章 11 节寻找支持双重复活的论据？

当代自由派反对形体复活的教义的主要论据是什么？

当保罗说复活的身体是 *σῶμα πνευματικόν* (*sōma pneumatikon*, 灵性的身体，林前十五 44) 时，是什么意思？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 755-758, 770-777.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, pp. 262-279.

Vos, *Geref. Dogm. V. Eschatologie*, pp. 14-22.

ibid. *The Pauline Eschatology*, pp. 136-225.

Hodge, *Syst. Theol.* III, pp. 837-844.

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 829-841.

Shedd, *Dogm. Theol.* pp. 641-658.

Valentine, *Chr. Theol.* II, pp. 414-420.

Dahle, *Life After Death*, pp. 358-368, 398-418.

Hovey, *Eschatology*, pp. 23-78.

Mackintosh, *Immortality and the Future*, pp. 164-179.

Snowden, *The Coming of the Lord*, pp. 172-191.

Salmond, *The Chr. Doct. of Immortality*, pp. 262-272, 437-459.

Kennedy, *St. Paul's Conceptions of the Last Things*, pp. 222-281.

Kliefoth, *Eschatologie*, pp. 248-275.

Brown, *The Chr. Hope*, pp. 89-108.

Milligan. *The Resurrection of the Dead*, pp. 61-77.

第4章

最后的审判

与基督再临同时发生的另一个重要事件是最后的审判，它也具有普遍的性质。主再临的目的正是为了审判活人，并且使每一个个体进入其永恒的命运。

一、最后审判教义的历史

从基督教最早的时期开始，最后的普遍审判的教义就与死人复活的教义连在一起。普遍的看法是，死人将要复活，好叫人可以借由身体，按照自己的行为受审判。作为一种严肃的警告，它强调了这种审判的确定性。《使徒信经》中已经包含这项教义：“将来必从那里降临，审判活人、死人。”当时流行的观念是，这种审判将伴随着世界的毁灭。整体而言，关于最后审判的性质，早期教父并没有作太多的揣测，尽管特土良是一个特例。奥古斯丁曾尝试解释圣经中一些有关最后审判的象征性陈述。在中世纪，经院神学家们更详细地讨论了主题。他们也相信死人复活之后紧接着就是普世性的审判，对人来说，这就标志出时间的尽头。它之所以是普遍性的审判，是因为一切理性的受造物都会在此审判中出现，它将会带来一个普遍性的启示，显明每一个人的行为，无论善恶。基督会是审判者，尽管会有其他人与基督一同参与审判；然而，他们并不是严格意义上的审判官。紧接着大审判之后，将出现一场宇宙性的大火。我们在这里不会考虑其他的一些细节。改教家们大致上都有同样的看法，但仅仅是在流行的观点上添加少许的内容，或者什么也不添加。在更正教所有的信仰告白中，我们也可以找到同样的观点，它们明确地肯定，世界的末了将有审判的日子，但是并没有探讨其中的细节。直到今日，这一直是教会的官方看法。这并不意味着，其他的观点无从得到表达。康德根据“定言令式”（categorical imperative）推论说，一位至高无上的审判官是存在的，祂会在未来的生命中纠正一切错误。谢林有

一句至理名言：“世界的历史正是世界的审判”，这句话很明显仅仅将审判视为当前的内在过程（present immanent process）。有些人倾向于不认可宇宙具有道德结构，也不相信历史将要走向某种道德终结点，也因此否认未来的审判。冯哈特曼（Von Hartmann）赋予这种观点一个哲学的解释。在当代自由神学里，由于它强调一个事实，即神临在于整个的历史进程，因此有一种强烈的倾向，要将审判主要（如果不是完全）视为当前的内在过程。贝克维兹说：“祂〔神〕在和人打交道时，并没有暂时搁置或中止祂存有中的任何属性。因此，审判确实是将来的，也确实是在现在的。就神是审判的创始者来说，审判和神在人类生活中的行动一样，既是持续不断的，也是永恒不变的。要将审判延迟到未来的某个公开时刻，实际上是误解了公义，仿佛审判已经休眠或已经被搁置了，完全受到外在条件的约束。恰恰相反，我们不应当首先从外部寻找公义的范畴，而应当从内部去寻找，从内在生命中，从意识世界中。”¹ 时代主义者全心全意地相信未来的审判，但是他们提到会有多次的审判。根据他们的说法，基督再临时会有一次审判，基督显现时又有另一次审判，还有一次审判会发生在世界的末了。

二、最后审判的性质

圣经所说的最后审判，不应当被视为一个属灵的、无形的、没有尽头的过程，等同于神在历史中的护理。这并不等于否认，在个人和民族的变迁中，有神护理式的审判，尽管我们不总是会认出这是审判。圣经清楚地教导我们，神甚至在今生用刑罚惩治恶人、用祝福奖励善人，这些刑罚和祝福在一些例子里是正面的，但是在另一些例子中，这仅仅是所犯的恶和所行的善之自然的、护理式的结果（申九 5；诗九 16，三十七 28，五十九 13；箴十一 5，十四 11；赛三十二 16、17；哀五 7）。人的良心也为此事实作证。但是圣经也显明，神在今生的审判并不是最终的审判。在今生，恶人有时候并没有受到应得的刑罚，好人也并非总是照着神所应许的祝福得到奖励。玛拉基时代的恶人大胆地喊叫，“公义的神在哪里呢？”（玛二 17）。在那个时代也会听到这样的抱怨：“侍奉神是徒然的，遵守神所吩咐的，在万军之耶和華面前苦苦斋戒，有什么益处呢？如今我们称狂傲的人为有福，并且行恶的人得建立。他们虽然试探神，却得脱离灾难”（玛三 14~15）。约伯和他的朋友在义人受苦的问题上互相比量，

¹ Beckwith, *Realities of Christian Theology*, pp. 362 f.

亚萨在诗篇第七十三篇也遇到同样的问题。圣经教导我们盼望最后的审判，因为它是神对这类问题最终的回答，是所有此类问题的解决方案，它去除了目前表面上所有的不一致（太二十五 31~46；约五 27~29；徒二十五 24；罗二 5~11；来九 27，十 27；彼后三 7；启二十 11~15）。这些经文并不是指一个过程，而是指发生在末日的一个非常明确的事件。圣经也描述它会伴随着其他的历史事件，例如耶稣基督的降临、死人的复活和天地的更新。

三、关于“审判”的错误观点

1. 这种审判纯粹是比喻式的（METAPHORICAL）

根据施莱马赫和许多其他德国学者的观点，圣经对最后审判的描述应当理解为象征性的，说明教会与世界最终会被分离开来。这种解释是用来消除公开裁决人最终状态的司法审判的整个观念。这种解释无疑并没有公平地处理圣经中有关未来审判的强有力的论述，圣经说它是正式的、公开的、最终的宣判。

2. 这种审判完全是内在的（IMMAMENT）

谢林的格言说，“世界的历史正是世界的审判”，无疑含有真理的要素。正如我们在前面所指出的，在个人和民族的历史中，有神报应式公义的各种表现。奖赏或刑罚可能具有正面特性，也可能是行善或作恶的自然结果。但是当许多自由派学者宣称神的审判完全是内在的，完全要靠世界的道德秩序决定，他们就肯定没有公平地处理圣经中的描述。这种将审判视为“自我行动”（self-acting）的观点，使神成为一个无用的、多余的神，祂仅仅观看并同意奖赏和刑罚的分配。这种观点完全破坏了一个观念，即审判是外在的、肉眼可见的事件，会发生在将来某个确切的时间。此外，它无法满足人心对完美公义的渴望。历史上的审判永远都只是局部的，有时候会给人留下歪曲公义的印象。这一直是、也仍然是约伯和亚萨的困惑。

3. 这种审判并不是单一事件

当代的前千禧年主义者谈到未来三种不同的审判。他们区分（A）主再来或降临时，对复活的圣徒和当时活着的圣徒的审判，目的是为了公开地显明圣徒的公义，根据个人的行为奖赏每一个人，并且分配每个圣徒在未来的千禧年国度中的住处。（B）紧接在大灾难之后的、基督显现（主的日子）时的审判，根据流行的观点，在这

个审判中，外邦列国将以列国的身分受审判，是根据他们对以色列中传福音的余民（主最小的弟兄）所采取的态度。列国是否能进入神的国，取决于这个审判的结果。这是马太福音二十五章 31~46 节所提到的审判。它和早先的审判之间相隔七年。(C) 死去的恶人在白色大宝座前的审判，就是启示录二十章 11~15 节所描述的。死者要根据他们的行为受审判，这些行为将决定他们所受刑罚的程度。这一次的审判将发生在前一次审判的一千年以后。然而，应当注意的是，圣经总是把未来的审判说成单一事件。圣经并没有教导我们仰望审判的众多日子，而是教导我们仰望审判的那日子（约五 28~29；徒十七 31；彼后三 7），它也被称为“那个日子”（太七 22；提后四 8），“神显祂公义审判的日子”（罗二 5）。前千禧年主义者感觉到这一论据的力度，因为他们的回答是，这一日可能为期一千年。此外，圣经中有大量经文充分地证明，义人和恶人将要同时受审判，以便作出最后的分别（太七 22~23，二十五 31~46；罗二 5~7；启十一 18，二十 11~15）。此外，应当注意的，圣经将恶人受审描绘成和基督再临以及基督的显现同时发生的（帖后一 7~10；彼后三 4~7）。最后，应当谨记的是，神并非按照列国的身分对列国进行审判，据此判定永恒的结果，而是只审判个人；而义人和恶人最终的分别，只可能发生在世界的末了。除非假设这里的审判是指针对所有人的、普世性的审判，而且他们不是以国家为单位接受审判，而是以个人为单位接受审判，否则我们难以明白任何人怎能对马太福音二十五章 31~46 节作出可接受的、首尾一致的解释。甚至连身为前千禧年主义者的迈尔（Meyer）和奥尔德，也认为这是唯一站得住脚的阐释。

4. 最后审判没有必要

一些人认为最后的审判是完全没有必要的，因为每个人的命运在死亡之时就已经被判定了。如果一个人在耶稣里睡了，他就是得救的；而如果一个人死在他的罪中，他就是失丧的。既然问题已经得到解决，进一步的司法调查就是不必要的，因此这种最后审判就是多余的。但是，未来审判的确定性并非取决于我们认为它是否有必要。神在祂的话语中清楚地教导我们，将要有最后的审判，而对于一切将圣经视为信仰之终极标准的人来说，问题就迎刃而解了。此外，这种论据所根据的假设，即最后的审判是为了查明人未来的状态究竟为何，是完全错误的。最后审判的目的是为了以正式的法庭行动，在一切有理性的受造物面前，展示神宣告式的荣耀，这一方面彰显了神的圣洁和公义，另一方面也彰显了神的恩典和怜悯。不止如此，我们应当谨记，

末日的审判和每一个个体在死亡时所受的审判，在很多方面都是不尽相同的：末日的审判不会是秘密的审判，而是公开的审判；它不仅和灵魂有关，也和身体有关；它不仅和单一的个体有关，也和所有的人有关。

四、审判官和祂的助理

很自然地，最后的审判和神所有的外在行动（*opera ad extra*）一样，也是三一真神的工作，但是圣经尤其将它归给基督。基督按照祂中保的职分将会成为未来的审判官（太二十五 31、32；约五 27；徒十 42，十七 31；腓二 10；提后四 1）。一些经文充分地表明，神将审判活人和死人的荣耀授予作为中保的基督，以奖赏基督的代赎工作，并作为基督高升的一部分（例如：太二十八 18；约五 27；腓二 9~10）。这可以被视为基督王权的巅峰荣耀之一。在祂的审判职分中，基督也拯救祂的子民到底：基督完成选民的救赎，公开地称他们为义，并除去罪的最后恶果。从诸如马太福音十三章 41~42 节，二十四章 31 节，二十五章 31 节这类经文可以推断出，天使将会协助基督执行这项伟大的工作。很明显，圣徒在某种意义上将与基督同坐，并一同执行审判（诗一四九 5~9；林前六 2~3；启二十 4）。很难说这将会涉及什么内容。它曾经被解释为意指，圣徒将要借着他们的信心定世人为有罪，正如尼尼微人将要定耶稣时代的不信城邑为有罪；或者是他们仅仅会在基督的审判时出现。但是，保罗在哥林多前书六章 2~3 节的论证似乎超过这一点，因为前面所提出的两种解释都无法证明哥林多人有能力审判发生在教会中的事务。尽管我们无法期待圣徒认识出现在受审中的所有人，并分配他们要受的刑罚，然而，在基督审判的过程中，他们确实积极地参与一些真实的活动，尽管我们不可能断定那将会是什么。

五、受审的当事人

圣经清楚地说明，将要受审的当事人至少包括两类。显然，堕落的天使将要站在神的法庭之上（太八 29；林前六 3；彼后二 4；犹 6）。在审判的日子，撒旦和他的鬼魔将要面临最终的灭亡。人类中的每一个个体都必须出现在审判台前，也是十分清楚的（传十二 14；诗五十 4~6；太十二 36~37，二十五 32；罗十四 10；林后五 10；启二十 12）。这些经文根本没有为伯拉纠主义者和追随他们脚踪的人留下任何的余地，他们认为最后的审判仅针对那些已经享受过福音特权的人。这些经文也不支持

一些偏狭的宗派主义者 (sectarians) 的观点, 他们认为义人不会被召唤来受审。当耶稣在约翰福音五章 24 节说, “我实实在在地告诉你们: 那听我话、又信差我来者的, 就有永生, 不至于定罪, 是已经出死入生了”, 根据上下文, 耶稣显然是指信徒所受的并不是定罪的审判。但是, 有时候会有人反对说, 信徒已蒙赦免的罪, 在审判之时肯定不会被公诸于众; 然而, 圣经引导我们去期盼, 罪会被显明出来, 尽管它们当然会被显明为蒙赦免的罪。人要为“所说的闲话”受审 (太十二 36), 并且为一切“隐藏的事”受审 (罗二 16; 林前四 5), 圣经没有任何迹象说审判仅仅限于恶人。此外, 一些经文非常清楚地证明, 义人也会出现在基督的审判台前 (太十三 30、40~43、49, 二十五 14~23、34~40、46)。要判断良善的天使是否会受任何意义上的最后审判, 则较为困难。巴文克博士倾向于从哥林多前书六章 3 节推断, 良善的天使也要接受最后的审判; 但是这节经文并无法证明这一点。如果单词 ἀγγέλους (angelous, 天使) 前面有冠词, 或许还可以证明这种观点, 但情况并非如此。我们只简单地读到: “岂不知我们要审判天使吗?” 因为与此相连的不确定性, 我们最好对此保持沉默, 尤其是因为圣经清楚地将天使描述为与审判工作相关的基督的差役 (太十三 30、41, 二十五 31; 帖后一 7~8), 我们更应该保持沉默。

六、审判的时间

尽管最后审判发生的时间无法绝对地断定, 但是可以相对地确定, 也就是说, 相对于末世的其他事件。它显然会发生在现今世界的末了, 因为这是审判每个人的整个人生 (太十三 40~43; 彼后三 7)。此外, 它将会是与耶稣基督的降临 (παρουσία (parousia)) 同时发生的事件 (太二十五 19~46; 帖后一 7~10; 彼后三 9~10), 而且会紧跟在死人复活之后 (但十二 2; 约五 28~29; 启二十 12~13)。至于它是紧跟在天地更新之前、之后, 还是与之同时发生, 我们无法根据圣经得出结论。启示录二十章 11 节似乎表明, 当审判开始时, 宇宙将要发生改变; 彼得后书三章 7 节似乎表明, 两者将要同时发生; 启示录二十一章 1 节表明, 天地的更新将会跟在审判之后。我们只能说, 两者大体上是同时发生的事。决定审判的确切期限同样是不可能的。圣经提到“审判的日子” (太十一 22, 十二 36), “那日子” (太七 22; 帖后一 10; 提后一 12), “〔祂〕愤怒的日子” (罗二 5 (参:《和合本修订版》); 启十一 18)。我们无需从这些经文和类似的经文作出推论, 说这会是一个正好是二十四小时长的日子, 因为圣经也以较为含糊的意义来使用“日”这个词。然而, 另一方面, 根据一

些前千禧年主义者的解释，它是指整个千禧年时期，但是这不应当被视为看似有理的解释。当“日”这个词被用来指一段时期时，它是指整体上具有某种特征的一段时期，这个词后面的所有格通常会表明这种特征。因此，“遭难的日子”是指一段自始至终以患难为特征的时期，“蒙拯救的日子”是指一段完全突显神的恩惠或恩典的时期。前千禧年主义者所指的一千年时期，尽管是以审判开始，也以审判结束，我们肯定不能说，它从头到尾都是一段审判的时期。相反，千禧年是一个充满欢乐、公义和平安的时期。它的显著特征肯定不是审判。

七、审判的标准

神所启示的旨意显然是圣徒和罪人受审的标准。这对众人来说并不都是相同的。一些人比其他人享有更多的特权，这自然使他们的责任更重（太十一 21~24；罗二 12~16）。这并不是说，对不同类别的人来说，得救的条件就是不同的。因为凡是在审判中出现的人，他们会进入天堂或被排除在天堂之外，都取决于一个问题，即他们是否披戴耶稣基督的义。但是，天堂的祝福和地狱的刑罚都会有不同的程度，而这些程度会由他们在肉身中所行的来决定（太十一 22、24；路十二 47、48，二十 47；但十二 3；林后九 6）。外邦人要根据刻在他们心上的自然律法受审判，旧约时代的以色列人要根据旧约圣经的启示受审判，也仅仅据此受审判；至于那些除了享有旧约圣经时期的自然之光和启示之光，而且享受福音光照的人，他们将根据自己所领受的更大的光照受审判。神将按照个人所当得的报应个人。

八、审判的不同环节

我们在这里应当区分：

1. 查明案情（THE COGNITIO CAUSAE）

神会审理事物的状况，人过去的整个生命，甚至包括人的思想和人心中的隐秘意图。在圣经里，这部分被象征性地描述为展开案卷（但七 10；启二十 12）。玛拉基时代的敬虔人曾提到神面前的记念册（玛三 16），这是添加在整个审判观念之上的象征性描述。审判官通常有律法书和出现在他面前的人的一切记录。在这个案例中，这个象征很可能仅指神的无所不知。一些人提到记录神话语的书卷是律例之书，记

念册是预定之书，神的私人记录。但是我们是否应当以这种方式详细列举，仍然是十分可疑的。

2. 公布判决（THE SENTENTIAE PROMULGATIO）

神必定要公布判决。审判的日子是神发怒的日子，是显明神公义审判的日子（罗二 5）。一切都必须在至高审判者的法庭上显露出来（林后五 10）。公义感必然要求这一点。向每一个人宣布的判决不会是隐秘的，不单受审者知道，也会被公开地宣告出来，好叫至少与此相关的人得知。因此，神的公义和恩典将会闪闪发亮，大显荣耀。

3. 执行判决（THE SENTENTIAE EXECUTIO）

义人的判决将带来永远的祝福，恶人的判决将带来永远的苦难。审判者要将人类区分为两部分，正如牧羊人要将绵羊从山羊中分别出来（太二十五 32 起）。由于我们将在下一章提到两者最终的结局，这里就不需要更多的补充。

第5章

最终的结局

最后的审判会决定，也因此会自然地通向那些出现在审判台前的人的最终结局（final state）。他们最终的结局要么是永远的蒙福，要么是永远的苦难。

一、恶人的最终结局

这里有三点尤其值得考虑：

1. 恶人最终的归属地

在当代的神学中，一些圈子里有一个明显的倾向，就是要排除永恒的刑罚这个观念。复临派和千年曙光派所代表的灵魂寂灭论者，和有条件的灵魂不朽说的拥护者们，都否认恶人的继续存在，因此一个永恒刑罚的地方就没有必要存在了。在当代自由派神学中，“地狱”一词一般被视为对某种全然主观状况的象征性指称，甚至人在地上的时候就发现自己活在这种状况中，而且这种状态在未来可能变成永恒。但是，这些解释肯定没有公平地处理圣经中的资料。关于圣经教导恶人会持续存在的这个事实（太二十四 5，二十五 30、46；路十六 19~31），我们找不到任何合理的怀疑。此外，一旦涉及“地狱”这个主题，圣经无疑自始至终都使用地方性的用语。它被称为折磨之地，地狱（gehenna），一个源自希伯来文 גֵּהֶנְנִים（gê，土地，或山谷），以及 הַיְיָנוֹם（hinnōm）或 בְּנֵי־הַיְיָנוֹם（bⁿê-hinnōm）（即欣嫩或欣嫩之子）的名称。这个名称原本指耶路撒冷西南部的一个山谷。这是邪恶的偶像崇拜者，使他们的儿女经火并将他们献祭给摩洛的地方。因此，这个地方被视为不洁的，后来也被称为“唾沫（תֹּפֶת [tōpet，《和合本》作“陀斐特”]）的山谷”（编按：耶七 31~32 等），一个被彻底藐视的区域。这里有持续不断燃烧着的火，烧毁耶路撒冷的垃圾。因此，它成为永恒折磨之地的象征。马太福音十八章 9 节提到 τὴν γέενναν τοῦ πυρός（tēn geennan tou

pyros, 地狱的火), 这种强有力的表述也用作前一节的 $\tau\acute{o}\ \pi\acute{\upsilon}\rho\ \tau\acute{o}\ \alpha\acute{\iota}\omega\nu\iota\omicron\nu$ (*to pyr to aiōnion*, 永远的火) 的同义词。圣经也提到“火炉”(太十三 42), “火湖”(启二十 14~15), 这与启示录四章 6 节的“玻璃海, 如同水晶”形成对比。圣经也使用彼得前书三章 19 节的“监狱”, 路加福音八章 31 节的“无底坑”, 彼得后书二章 4 节的“地狱”(tartarus) 这些词汇。以上的词汇都是用来指地方的名称, 我们由此事实可以推论, 地狱也是一个地方。此外, 表达地方的用语也经常与它连起来使用。圣经说那些被排除在天堂之外的人是被“丢在外面”, 被“丢进地狱”。路加福音十六章 19~31 节的描述肯定完全是地方性的。

2. 恶人将继续存在的状态

将会构成恶人所承受的永远刑罚的是什么? 我们不可能准确决定, 因此非常谨慎地谈论这个主题是必要的。明确地说, 刑罚可能由以下几点构成: (A) 完全缺乏神的恩惠; (B) 罪的完全统治导致生命无穷的烦扰; (C) 身体和灵魂承受实在的痛苦; (D) 主观的刑罚, 例如: 良心的折磨、痛苦、绝望、哀哭、咬牙切齿(太八 12, 十三 50; 可九 43~44, 47~48; 路十六 23, 28; 启十四 10, 二十一 8)。显然, 恶人所受的刑罚具有各种不同的程度。从以下的经文可以推论出这一点: 马太福音十一章 22、24 节; 路十二章 47~48 节, 二十章 17 节。他们所受的刑罚将要与他们犯罪抵挡所领受光照的程度相称。尽管如此, 所有的恶人都要承受永远的刑罚。这是圣经清楚说明的(太十八 8; 帖后一 9; 启十四 11, 二十 10)。一些人否认将会有字面意义上的火, 因为它根本无法影响撒旦和他的鬼魔。但是我们如何得知这一点呢? 我们的身体肯定会以某种奥秘的方式影响我们的灵魂。必定会有某种对应于我们身体的实在的刑罚。然而, 许多有关天堂和地狱的说法都必须按照象征来理解, 这无疑是真的。

3. 刑罚的期限

然而, 关于未来刑罚的永恒性, 值得我们作更特别的考量, 因为人们经常否认这一点。有人说, 圣经中用来形容“永久”和“永恒”的语词, 可能仅仅是指一个“世代”或一个“时代”, 或者指任何一段较长的时期。毫无疑问, 在一些经文中, 它们确实如此使用, 但是这无法证明它们总是具有这种有限的含义。这并不是这些词汇的字面含义。每当它们如此使用, 都是作为象征, 在此类案例中, 它们的象征性用法, 从上下文的关联大致是相当明显的。此外, 我们有正面的理由认为, 在我们指出的经

文中，这些语词并不含有这种有限的含义。(A) 在马太福音二十五章 46 节，同一个词描述了圣徒蒙福的期限和恶人受刑罚的期限。正确来说，如果后者不是无穷无尽的，那么前者也不是；然而，很多质疑永恒刑罚的人，并不会质疑永恒的祝福。(B) 圣经也使用了其他的表达法，不能因为前面提到的相关考虑就置之不理。地狱的火被称为“不灭的火”（可九 44）；圣经提到在地狱里的恶人，他们的“虫是不死的”（可九 48）。此外，将来要分隔圣徒和罪人的鸿沟，据说是固定不移的，并且是不可逾越的（路十六 26）。

二、义人的最终结局

1. 新创造

信徒进入最终结局之前，现今的世界将要过去，一个新创造将会出现。马太福音十九章 28 节提到“万物更新”（太十九 28，《新译本》、《和合本修订版》；参《思高圣经》“重生的世代”；《和合本》作“复兴”），使徒行传三章 21 节提到“万物复兴”。我们在希伯来书十二章 27 节读到：“这‘再一次’的话，是指明被震动的〔天地〕，就是受造之物都要挪去，使那不能震动的〔神的国〕常存。”彼得说：“但我们照祂的应许，盼望新天新地，有义居在其中”（彼后三 13；参：第 12 节）；约翰也在异象中看到这个新创造（启二十一 1）。只有在新创造被建立之后，新耶路撒冷才能由神那里从天而降，神的帐幕才能在人间支搭起来，义人才能开始他们永恒的喜乐。经常有人提出一个问题，即这是全新的创造，或者是现今创造的更新？路德宗神学家强烈支持前一种立场，他们诉诸于彼得后书三章 7~13 节；启示录二十章 11 节，二十一章 1 节；而改革宗神学家则偏爱后一种观念，他们从以下的经文寻找支持：诗篇一〇二篇 26~27 节（来一 10~12）；希伯来书十二章 26~28 节。

2. 义人的永恒居所

许多人也把天堂想成仅仅是一种主观的状况，是人现在就可以享受的，在公义的道路上，这种主观的状况在未来也会自然地成为永恒。但是，在这里，我们同样必须指出：圣经清楚地将天堂说成一个地点。基督升到天上，这里的意思只能是说，基督从一个地方到了另一个地方。天堂被描述为“我父的家”，有许多住处（约十四 2），这种描述很难说是符合一种状况。此外，圣经说信徒在天堂里，而非信徒在天堂

之外（太二十二 12~13，二十五 10~12）。圣经给我们充分的理由，使我们相信义人不仅要承受天堂，也要承受整个新创造（太五 5；启二十一 1~3）。

3. 义人的奖赏的性质

义人的奖赏被描述为永生，也就是说，不仅仅是无穷无尽的生命，更是最丰盛的生命，没有任何的不完美和现今的烦扰（太二十五 46；罗二 7）。在与神的相通中享受丰盛的生命，才是永生的真正本质（启二十一 3）。义人要在耶稣基督里看见神，与神面对面，在祂里面找到完全的满足，在祂里面欢喜快乐，并且要荣耀祂。然而，我们不应当认为天上的喜乐是完全属灵的，必然会有一些与身体相对应的事物。人的认可和社会的交流都要提升到新的层面。天上的祝福具有程度上的区分，这在圣经中也是显而易见的（但十二 3；林后九 6）。我们的善行将成为将来满有恩典的奖赏的尺度，尽管这些善行完全不配得奖赏，然而，尽管如此，每一个个体的喜乐都会是完美和完全的。

进深研究问题

人的道德意识为什么会要求未来的审判？

圣经中提到最后的审判有哪些历史上的先兆？

最后的审判要发生在哪里？

基督将要成为审判官，这个事实能为信徒带来怎样的鼓励？

信子的人就“不至于定罪”（约五 24），这种表达法能否证明信徒不会受审判？

根据圣经，在最后的审判中哪些行为会被考虑在内？

如果所有信徒都会承受永生，在何种意义上，信徒的奖赏要由他们的行为来决定？

审判的目的是否为了让神了解人？那么是为了什么目的？

人最终失丧，是否只因为“有意识地拒绝基督”的罪？

参考书目

Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, pp. 777-815.

Kuyper, *Dict. Dogm., De Consummatione Saeculi*, pp. 280-327.

Vos, *Geref. Dogm., Eschatologie* pp. 32-50.

Hodge. *Syst. Theol.* III, pp. 844-880.

Shedd, *Dogm. Theol.* II, pp. 659-754.

ibid., *Doctrine of Endless Punishment.*

Dabney, *Syst. and Polem. Theol.*, pp. 842-862.

Litton, *Introd. to Dogm. Theol.*, pp. 581-595.

Beckwith, *Realities of Chr. Theol.*, pp. 361-382.

Drummond, *Studies in Chr. Doct.*, pp. 505-514.

Macintosh, *Theol. as an Empirical Science*, pp. 205-215.

Dahle, *Life After Death*, pp. 418-455.

Mackintosh, *Immortality and the Future*, pp. 180-194, 229-244.

King, *Future Retribution.*

Hovey, *Biblical Eschatology*, pp. 145-175.

Von Huegel, *Eternal Life.*

Alger, *History of the Doctrine of a Future Life*, pp. 394-449, 508-549, 567-724.

Schilder. *Watis de Hemel.*

Vos, *The Pauline Eschatology*, pp. 261-316.

Kliefoth, *Eschatologie*, pp. 275-351.

参考书目

教理学总论 DOGMATICS IN GENERAL

改革宗 REFORMED

Barth, *Dogmatik, Prolegomena*, Muenchen, 1927 (officially Reformed).

id., *The Doctrine of the Word of God*, New York, 1936.

Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen, 1906-1911.

Breckenridge, *The Knowledge of God, Objectively and Subjectively Considered*, New York 1857-1859.

Brunner, *Our Faith*, New York, 1936.

Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, Eerdmans, 1949 = 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)。

Dabney, *Systematic and Polemic Theology*, St. Louis, 1878.

Dick, *Lectures on Theology*, Cincinnati, 1853.

Gerhardt, *Institutes of the Christian Religion*, New York, 1891-1894.

Heppe, *Dogmatik der evangelisch-reformirten Kirche*, Elberveld, 1861.

Hodge, Charles, *Systematic Theology*, New York, 1892.

Hodge, Archibald A., *Outlines of Theology*, New York, 1878.

Honig, *Gereformeerde Dogmatiek*, Kampen, 1938.

Kuyper, *Dictaten Dogmatiek*, Kampen, 1910.

Marck, *Godgeleerdheid*, Rotterdam, 1741.

Mastricht, *Beschouwende en Practicale Godgeleerdheid*, Rotterdam, 1749.

McPherson, *Christian Dogmatics*, Edinburgh, 1898.

系统神学
参考书目

- Orr, *Side-Lights on Christian Doctrine*, London, 1909. Perkens, *Werken*, 1659.
Pictet, *Christian Theology*, Philadelphia, (no date given)
Shedd, *Dogmatic Theology*, New York, 1891-1894.
Smith, H. B., *System of Christian Theology*, New York, 1885.
Synopsis Purioris Theologiae. Leiden, 1881.
Ten Hoor, *Gereformeerde Dogmatiek*, Holland, Mich.
Thornwell, *Collected Writings*, Richmond, Va., 1871-1873.
Turretin, *Institutio Theologiae, Elencticae*, Edinburgh, 1847.
Vos, *Gereformeerde Dogmatiek* (mimeographed).
Witsius, *Over de Verbonden*, Amsterdam, 1716.

非改革宗 NON-REFORMED

- Beckwith, *Realities of Christian Theology*, New York, 1906.
Boyce, *Abstract of Systematic Theology*. Philadelphia, 1899.
Brown, *Christian Theology in Outline*, New York, 1906.
Gavin, *Orthodox Greek Thought*, Milwaukee, 1898.
Clarke, *An Outline of Christian Theology*, 1898.
Curtis, *The Christian Faith*, New York, 1905.
Dorner, *System of Christian Doctrine*, Edinburgh, 1897.
Drummond, *Studies in Christian Doctrine*, London, 1908.
Foster, *Christianity in its Modern Expression*, New York, 1921.
Gibbons, *Faith of Our Fathers*. New York, 1917.
Haering, *The Christian Faith*, London, 1915.
Kaftan, *Dogmatik*, Tuebingen, 1920.
Litton, *Introduction to Dogmatic Theology*, London, 1912.
Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, New York, 1919.
Martensen, *Christian Dogmatics*, Edinburgh, 1860
Micklem, *What is the Faith*, Nashville, Tenn.
Miley, *Systematic Theology*, New York, 1893.

- Mortimer, *Catholic Faith and Practice*, London, 1923.
 Mueller, *Christian Dogmatics*, St. Louis, 1934.
 Nitzsch, *System of Christian Doctrine*, Edinburgh, 1849.
 Pieper, *Christliche Dogmatik*, St. Louis, 1924.
 Pohle-Preuss, *Dogmatic Theology*, St. Louis, 12 volumes from 1925 on.
 Pope, *Compendium of Christian Theology*, London, 1879.
 Rauschenbusch, *A Theology for the Social Gospel*, New York, 1919.
 Raymond, *Systematic Theology*, Cincinnati, 1877.
 Schleiermacher, *Christlicher Glaube (Glaubenslehre)*, 1821, 1822.
 Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, Philadelphia, 1889
 Sheldon, *System of Christian Doctrine*, Cincinnati, 1903.
 Strong, A. H., *Systematic Theology*, Philadelphia, 1912.
 Strong, T. B., *A Manual of Theology*, London, 1903.
 Thomasius, *Christi Person und Work*, Erlangen, 1886-1888.
 Valentine, *Christian Theology*, Philadelphia, 1906.
 Watson, *Theological Institutes*, London, 1829.
 Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, New York, 1921.

改革宗 REFORMED

各种课题 THE SEPARATE LOCI

神论 THEOLOGY

- Adeney, *The Christian Conception of God*, New York.
 Baillie, *Our Knowledge of God*, New York, 1939.
 Bartlett, *The Triune God*, New York, 1937.
 Bates, *The Harmony of the Divine Attributes*, Philadelphia.
 Beckwith, *The Idea of God*, New York, 1922.

系统神学
参考书目

- Boettner, *The Reformed Doctrine of Predestination*, Grand Rapids, 1932 = 伯特纳著, 赵中辉译, 《基督教预定论》(台北: 基督教改革宗翻译社, 1975修订三版)。
- Brightman, *The Problem of God*, New York, 1930.
- Candlish, *The Fatherhood of God*, Edinburgh, 1866.
- Charnock, *The Existence and Attributes of God*, New York, 1859.
- Clarke, *The Christian Doctrine of God*, New York, 1923.
- Cole, *Calvin's Calvinism*, Manchester, 1927.
- Comrie en Holtius, *Examen Van Het Ontwerp Van Tolerantie*, Amsterdam, 1753
- Crawford, *The Fatherhood of God*. Edinburgh, 1866.
- Dijk, *Om't Fewig Welbehagen*, Amsterdam, 1924.
- id., *De Voorzienigheid Gods*, Amsterdam, 1927.
- Farmer, *Experience of God*, New York, 1929.
- Fleming, *Evolution or Creation*. London.
- Flint, *Theism*, New York, 1895.
- id., *Antitheistic Theories*, Edinburgh, 1906.
- Girardeau, *Calvinism and Evangelical Arminianism*, Columbia, 1890.
- Harris, *God the Creator and Lord of All*, New York, 1896.
- Heim, *God Transcendent*, New York, 1936.
- Hendry, *God the Creator*, Nashville, 1938.
- Illingworth, *Divine Immanence*, New York, 1898.
- id., *The Doctrine of the Trinity*, London, 1907.
- Kerr, *A God-Centered Faith*, New York, 1935.
- Kuyper, A., Sr., *De Engelen Gods*, Amsterdam.
- Kuyper, A., Jr., *Van de Kennisse Gods*, Amsterdam, 1907.
- Mathews, *The Growth of the Idea of God*, New York, 1931.
- More, *The Dogma of Evolution*, Princeton, 1925.
- Morton, *The Bankruptcy of Evolution*, New York.
- Mozley, *Lectures on Miracles*, London, 1886.
- Newton, *My Idea of God (A Symposium)*, Boston, 1927.

- O'Toole, *The Case Against Evolution*, New York, 1926.
- Otto, *The Idea of the Holy*, London, 1928.
- Pink, *The Sovereignty of God*, Swengel, Pa. , 1918.
- Polman, *De Praedestinatieleer van Augustinus, Thomas van Aquino en Calvijn*, Franeker, 1936.
- Pringl-Pattison, *The Idea of God*, London, 1917.
- Rimmer, *The Theory of Evolution and the Facts of Science*, Grand Rapids, 1935.
- Robinson, *The God of the Liberal Christian*, New York, 1926.
- Scheibe, *Calvins Praedestinationslehre*, Halle, 1897.
- Shute, *The Fatherhood of God*, Cincinnati, 1904.
- Snowden, *The Personality of God*, New York, 1920.
- id., *The Discovery of God*, New York, 1932.
- Steenstra, *The Being of God as Unity and Trinity*, New York, 1891.
- Thomas, *The Biblical Idea of God*, New York, 1924.
- Thomson, W. D., *The Christian Miracles and the Conclusions of Science*, Edinburgh.
- Thomson, W. R., *The Christian Idea of God*, London.
- Tolley, *The Idea of God in the Philosophy of Saint Augustine*, New York, 1930.
- Warfield, *Biblical Doctrines*, New York, 1929.
- id., *Calvin and Calvinism*, New York, 1931;
- ibid., *Studies in Theology*, 1932.
- Youtz, *The Enlarging Conception of God*, New York. 1924.
- Zanchius, *The Doctrine of Absolute Predestination*.

人论 ANTHROPOLOGY

- Aalders, *Het Verbond Gods*, Kampen, 1939.
- Ball, *A Treatise on the Covenant of Grace*, London, 1645.
- Boston, *The Covenant of Works, Works*, Aberdeen, 1848-1852.
- id., *The Covenant of Grace, Works*, Aberdeen, 1848-1852.
- Brunner, *Man in Revolt*, New York, 1939.

系统神学
参考书目

- Candlish, *The Biblical Doctrine of Sin*, Edinburgh, 1893.
- Cook, *The Origin of Sin*, New York, 1899.
- Edwards, *Freedom of the Will, Works*, New York.
- id., *Doctrine of Original Sin Defended, Works*, New York.
- Fleming, *The Origin of Mankind*, London, 1935.
- Gib, *Sacred Contemplations (Covenant of Grace)*.
- Girardeau, *The Will in its Theological Relations*, New York, 1891.
- Gracey, *Sin and the Unfolding Salvation*, London, 1894.
- Heard, *The Tri-Partite Nature of Man*, Edinburgh, 1875.
- Hendriksen, *The Covenant of Grace*, Grand Rapids, 1932.
- Honig, *Creatianisme and Traducianisme*, Kampen, 1906.
- Kuyper, A., Jr., *De Vastigheid des Verbonds*, Amsterdam, 1908.
- id., *De Band des Verbonds*, Amsterdam, 1907.
- id., *Het Beeld Gods*, Amsterdam, 1929.
- Kuyper, H. H. , *Hamabdil (Covenant of Grace)*, Amsterdam, 1907.
- Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man*, Edinburgh, 1905.
- Mackintosh, *Christianity and Sin*, New York, 1914.
- Moxon, *The Doctrine of Sin*, New York, 1922.
- Mueller, *The Christian Doctrine of Sin*, Edinburgh, 1905.
- Niebuhr, Reinhold, *The Nature and Destiny of Man*, Scribner, 1941.
- Olevianus, *Het Wezen en de Middelen des Genade-Verbonds*, Groningen, 1739.
- Orchard, *Modern Theories of Sin*, 1909.
- Orr, *God's Image in Man*, New York, 1906.
- Owen, *The Covenant of Grace*, Philadelphia, 1862.
- Roberts, *God's Covenants with Man*, London, 1657.
- Robinson, *The Christian Doctrine of Man*, Edinburgh, 1920.
- Strong, *Discourses on the Covenant*, London, 1678.
- Talma, *De Anthropologie van Calvijn*, Utrecht, 1882.
- Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, Cambridge, 1906.

- id., *The Concept of Sin*, New York and Cambridge, 1912.
- Tulloch, *The Christian Doctrine of Sin*, New York, 1876.
- Van den Bergh, *Calvijn over het Genadeverbond*, 's Gravenhage, 1879.
- Vos, *De Verbondsleer in de Gereformeerde Theologie*, Grand Rapids, 1887.
- Weidner, *The Doctrine of Man*, Chicago, 1912.
- Wiggers, *Augustinism and Pelagianism*, Andover, 1840.

基督论 CHRISTOLOGY

- Berkhof, *Christ in the Light of Eschatology*, Princeton Review, Jan. 1927.
- id., *Vicarious Atonement Through Christ*, Grand Rapids, 1936.
- Bruce, *The Kingdom of God*, New York, 1893.
- id., *The Humiliation of Christ*, New York, 1901.
- Brunner, *Der Mitler*, (Eng. tr. *The Mediator*).
- Bushnell, *Vicarious Sacrifice*, New York, 1866.
- Candlish, *The Kingdom of God*, Edinburgh, 1884.
- Cave, *The Doctrine of the Work of Christ*, Nashville, 1937.
- Cooke, *The Incarnation and Recent Criticism*, New York, 1907.
- Crawford, *The Atonement*, Edinburgh, 1871.
- Dale, *The Atonement*, London, 1877.
- De Jong, *De Leer der Verzoening in de Amerikaansche Theologie*, Grand Rapids, 1913.
- Denney, *The Christian Doctrine of Reconciliation*, New York, 1918.
- Emmen, *De Christologie van Calvijn*, Amsterdam, 1935.
- Enelow, *A Jewish View of Jesus*, New York, 1920.
- Franks, *A History of the Doctrine of the Work of Christ*, New York.
- Godet, and others, *The Atonement in Modern Religious Thought* (A Symposium), New York, 1902.
- Hodge, *The Atonement*, Philadelphia, 1867.
- Honig, *De Persoon des Middelaars in de Nieuwere Duitse Theologie*, Kampen, 1910.
- Hughes, *The Kingdom of Heaven*, New York, 1922.

系统神学
参考书目

- Kuyper, A., Sr., *De Vleeschwording des Woords*, Franeker, 1887.
- Kuyper, A., Jr., *De Middelaar Gods en der Menschen*, Kampen, 1923.
- Liddon, *The Divinity of our Lord*, London, 1888.
- Macinnes, *The Kingdom of God in the Apostolic Writings*, London, 1924.
- Machen, *The Virgin Birth of Christ*, New York, 1930.
- id., *The Christian View of Man*, New York, 1937.
- Mackintosh, *The Doctrine of the Person of Christ*, New York, 1912.
- Meeter, *The Heavenly High Priesthood of Christ*, Grand Rapids.
- Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, London, 1892.
- id., *The Resurrection of our Lord*, New York, 1917.
- Mozley, *The Doctrine of the Atonement*, New York, 1916.
- Orr, *The Virgin Birth of Christ*, New York, 1914.
- id., *The Resurrection of Jesus*, New York.
- Ottley, *The Doctrine of the Incarnation*, London.
- Otto, *The Kingdom of God and the Son of Man*.
- Relton, *A Study in Christology*, London, 1917.
- Ritschl, *Die Christliche Lehre der Rechtfertigung und Versoehnung*, Bonn, 1895-1903.
- Robertson, *Regnum Dei*, New York, 1901.
- Robinson, *Our Lord*, Grand Rapids, 1937.
- Rostron, *The Christology of St. Paul*, New York, 1912.
- Sanday, *Christologies Ancient and Modern*, New York, 1910.
- Scott, *The Kingdom and the Messiah*, Edinburgh, 1911.
- Smith, D. , *The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*, New York.
- Stafford, *A Study of the Kingdom*, Nashville, 1925.
- Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation*, New York, 1905.
- Stevenson, *Treatise on the Offices of Christ*, Edinburgh, 1845.
- Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ*, Philadelphia, 1906.
- Swete, *The Ascended Christ*, London, 1910.
- Symington, *The Atonement and Intercession of Jesus Christ*, New York, 1858.

- Tait, *The Heavenly Session of Our Lord*, London, 1912.
- Ullmann, *The Sinlessness of Jesus*, Edinburgh, 1901.
- Vos, *The Kingdom and the Church*, New York, 1903.
- id., *The Self-Disclosure of Jesus*, New York, 1926.
- id., *New Testament Theology* (mimeographed).
- Warfield, *Christology and Criticism*, New York, 1929.
- Wood, H. G., and others, *The Kingdom of God in History* (A Symposium), New York, 1938.

救恩论 SOTERIOLOGY

- Ames, *The Psychology of Religious Experience*, New York, 1910.
- Bavinck, *Roeping en Wedergeboorte*, Kampen, 1903.
- id., *De Zekerheid des Geloofs*, Kampen, 1901.
- ibid., *Algemeene Genade*, Kampen, 1894.
- Berkhof, *The Assurance of Faith*, Grand Rapids, 1928.
- Brinkman, *De Gerechtigheid Gods bij Paulus*, Rotterdam, 1916.
- Broomall, *The Holy Spirit*, New York, 1940.
- Buchanan, *The Doctrine of Justification*, Edinburgh, 1867.
- Camfield, *Revelation and the Holy Spirit*, New York, 1934.
- Candlish, *The Work of the Holy Spirit*, Edinburgh.
- Comrie, *Heidelbergsche Catechismus, Zondagen 1-7* [Faith], Amsterdam, 1753.
- id., *Het A B C des Geloofs*, Sneek, 1860.
- Davies, *Treatise on Justification*, Cincinnati, 1875.
- Dee, *Het Geloofsbegrip van Calvijn*, Kampen, 1918.
- Firey, *Infant Salvation*, New York, 1902.
- Flew, *The Idea of Perfection in Christian Theology*, London, 1934.
- Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt*, Leipzig, 1907.
- Girardeau, *Discussion of Theological Questions* [Adoption], Richmond, Va., 1905.
- id., *Calvinism and Evangelical Arminianism* [Justification], Columbia, S. C., 1890.

系统神学
参考书目

- Gore, *The Holy Spirit and the Church*, New York, 1924.
- Gunkel, *Die Wirkungen des Heiligen Geistes*, Goettingen, 1899.
- Hoffmann, *Die Lehre von der Fides Implicita*, Leipzig, 1903.
- Hoyle, *The Holy Spirit in St. Paul*, London, 1927.
- Impeta, *De Leer der Heiliging en Volmaking bij Wesley en Fletcher*, Leiden, 1913.
- Inge, *Faith and Its Psychology*, New York, 1910.
- James, *Varieties of Religious Experience*, New York, 1902.
- Kerswill, *The Old Testament Doctrine of Salvation*, Philadelphia, 1904.
- Koerberle, *The Quest for Holiness*, New York, 1936.
- Kuiper, H., *Calvin on Common Grace*, Goes, 1928.
- Kuyper, A., Sr., *Het Werk van den Heiligen Geest*, Amsterdam, 1888.
- id., *De Gemeene Gratie*, Leiden, 1902.
- id., *Uit het Woord*, 1ste Serie, III, Amsterdam.
- Kuyper, A., Jr., *De Band des Verbonds*, Amsterdam, 1907.
- Machen, *What Is Faith?* New York, 1915.
- Moffatt, *Grace in the New Testament*, New York, 1932.
- O'Brien, *The Nature and Effects of Faith*, London, 1863.
- Owen, *On Justification*, Philadelphia, 1862.
- id., *A Discourse Concerning the Holy Spirit*, London, 1852.
- Redlich, *The Forgiveness of Sins*, Edinburgh, 1937.
- Robinson, H. W., *The Christian Experience of the Holy Spirit*, New York, 1928.
- Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit*, Edinburgh, 1889.
- Snowden, *The Psychology of Religion*, New York, 1916.
- Stagg, *Calvin, Twisse and Edwards on Universal Salvation of Infants*, Richmond, Va., 1902.
- Starbuck, *The Psychology of Religion*, New York, 1911.
- Steven, *The Psychology of the Christian Soul*, New York, 1911.
- Swete, *The Forgiveness of Sins*, London, 1917.
- id., *The Holy Spirit in the New Testament*, London, 1919.

- Walden, *The Great Meaning of Metanoia*, New York, 1896.
 Warfield, *The Plan of Salvation*, Grand Rapids, 1935.
 id., *Biblical Doctrines*, New York, 1929.
 Webb, *The Theology of Infant Salvation*, Richmond, Va., 1907.
 Wernecke, "Faith" in the New Testament, Grand Rapids, 1934.
 Wiersinga, *Gods Werk in Ons*, Kampen.

教会论 ECCLESIOLOGY

- Armstrong, *The Doctrine of Baptisms*, New York, 1857.
 Ayres, *Christian Baptism* [dealing with mode], London.
 Bannerman, *The Church of Christ*, Edinburgh, 1868.
 Barth, *The Church and the Churches*, Grand Rapids, 1936.
 Biesterveld, Van Lonkhuizen en Rudolph, *Het Diaconaat*, Hilversum, 1907.
 Binnie, *The Church*, Edinburgh.
 Bouwman, *Gereformeerd Kerkrecht*, Kampen, 1928.
 id., *De Kerkelijke Tucht*, Kampen, 1912.
 id., *Het Ambt der Diakenen*, Kampen, 1907.
 Campbell, *Christian Baptism*, St. Louis, 1882.
 Carson, *Baptism in its Mode and Subjects*, London, 1884.
 Diermanse, *De Uitverkoren Kinderen Wedergeboren, Eisch des Verbonds? Eisch des Doops?* Den Haag, 1906, 1907.
 id., *Verbond en Kerk, Woord en Doop*, Kampen, 1909.
 id., *De Beschouwing der Kerkleden*, 's Gravenhage, 1913.
 id., *De Onderstelling*, Den Haag, 1931.
 Dimock, *The Doctrine of the Sacraments*, London, 1908.
 Ebrard, *Das Dogma vom Heiligen Abendmahl*, Frankfurt, 1845.
 Goode, *The Doctrine of the Church of England as to the Effects of Baptism in the Case of Infants*, London, 1850.
 Gore, *The Holy Spirit and the Church*, New York, 1924.

- Hatch, *The Organisation of the Early Christian Churches*, Oxford, 1881.
- Hebert, *The Lord's Supper: Uninspired Teaching*, London, 1879.
- Heyns, *Kybernetiek* (mimeographed) .
- id., *Handbook for Elders and Deacons*, Grand Rapids, 1928.
- Hibbard, *Christian Baptism*, New York, 1842.
- Hodge, *Church Polity*, New York, 1878.
- Hort, *The Christian Ecclesia*, London, 1898.
- Jansen, *De Kerkenordening, Van de Diensten*, Nijverdal, 1917.
- id., *De Kerkelijke Tucht*, Arnhem, 1913.
- id., *Korte Verklaring Van de Kerkenorde*, Kampen, 1923.
- Kramer, *Het Verband van Doop en Wedergeboorte*, Breukelen, 1897.
- Kuyper, A., Sr., *Tractaat van de Reformatie der Kerken*, Amsterdam, 1884.
- Lambert, *The Sacraments in the New Testament*, Edinburgh, 1903.
- Lilley, *Sacraments*, New York, 1929.
- Lindsay, *The Church and the Ministry in the Early Centuries*, New York.
- Mathews, *The Church and the Changing Order*, New York, 1907.
- McPherson, *Presbyterianism*, Edinburgh.
- id., *The Doctrine of the Church in Scottish Theology*, Edinburgh, 1903.
- McGill, *Church Government*, Philadelphia, 1888.
- Miller, *Warrant, Nature, and Duties of the Office of the Ruling Elder*, Philadelphia, 1832.
- Olthuis, *De Doopspraktijk der Gereformeerde Kerken in Nederland*, Utrecht, 1908.
- Schaff, *Church and State in the United States*, New York, 1888.
- Schenck, *The Presbyterian Doctrine of Children in the Covenant*, New Haven, 1940.
- Seiss, *The Baptist System Examined*, Philadelphia, 1907.
- Sillevis Smit, *De Organisatie van de Christelijke Kerk*, Rotterdam, 1910.
- Steen, *De Kerk*, Kampen, 1936.
- Ten Hoor, *Afscheiding en Doleantie*, Leiden, 1880.
- id., *Afscheiding of Doleantie*, Leiden, 1891.

- Van Dyke, *The Church, Her Ministry and Sacraments*, Philadelphia, 1903.
- Visser 't Hooft and Oldham, *The Church and Its Function in Society*, New York, 1937.
- Voetius, *Verhandeling over de Zichtbare en Georganiseerde Kerk*, Kampen, 1902.
- id., *Politica Ecclesiastica*, 1663-1676.
- Wall, *History of Infant Baptism*, Oxford, 1836.
- White, *Why Infants are Baptized*, Philadelphia, 1900.
- Wilson, *Infant Baptism*, London, 1848.
- Wilson, Wm., *Free Church Principles*, Edinburgh, 1887.

末世论 ESCHATOLOGY

- Addison, *Life After Death in the Beliefs of Mankind*, Boston, 1932.
- Aalders, *Het Herstel van Israel Volgens het Oude Testament*, Kampen.
- Althaus, *Die Letzten Dinge*, Guetersloh, 1926.
- Beet, *The Last Things*, London, 1905.
- Berkhof, *Premillennialisme*, Grand Rapids, 1919.
- Berkhoff, *De Wederkomst van Christus*, Kampen, 1926.
- id., *De Christus Regeering*, Kampen, 1929.
- Berg, *The Second Advent of Jesus, Not Premillennial*, Philadelphia, 1859.
- Brookes, *Maranatha, or the Lord Cometh*, New York, 1889.
- Brown, Ch., *The Hope of His Coming*, Anderson, 1927.
- Brown, D., *The Second Advent*, Edinburgh, 1867.
- Brown, W. A., *The Christian Hope*, New York, 1919.
- Bultema, *Maranatha*, Grand Rapids, 1917.
- Case, *The Millennial Hope*, Chicago, 1916.
- Dahle, *Life After Death*, Edinburgh, 1896.
- De Bondt, *Wat Leert het Oude Testament Aangaande het Leven na Dit Leven*, Kampen, 1938.
- De Jong, *De Komende Christus*, Grand Rapids, 1920.
- Doekes, *De Beteekenis van Israels Val*, Nijverdal, 1915.

- Dijk, *Het Rijk der Duizend Jaren*, Kampen.
- Eaton, *The Millennial Dawn Heresy*, Cincinnati, 1911.
- Eckman, *When Christ Comes Again*, Cincinnati, 1917.
- Frost, *The Second Coming of Christ*, Grand Rapids, 1934.
- Grosheide, *De Verwachting der Toekomst van Jezus Christus*, Amsterdam, 1907.
- Heagle, *Do the Dead Still Live?* Philadelphia, 1920.
- Hendriksen, *More than Conquerors*, Grand Rapids, 1940 = 韩威廉著, 王特诚译, 《得胜有余——启示录研究》(香港:天道, 1993)。
- Hepp, *De Antichrist*, Kampen, 1919.
- Hoekstra, *Het Chiliasme*, Kampen, 1903.
- Hovey, *Eschatology*, Philadelphia, 1888.
- James, A. J., *Personal Immortality*, London, 1922.
- King, *Future Retribution*, New York, 1901.
- Kliefoth, *Christliche Eschatologie*, Leipzig, 1886.
- Kuyper, *Van de Voleinding*, Kampen, 1929-1931. Translation of fourth volume by J. H. De Vries, Grand Rapids, 1935, entitled: *The Revelation of St. John*.
- Lamont, *Issues of Immortality*, New York, 1932.
- Lawton, *The Drama of Life After Death*, New York, 1932.
- Love, *Future Probation Examined*, New York, 1888.
- Mackintosh, *Immortality and the Future*, New York, 1917.
- Mauro, *God's Present Kingdom*, New York, 1919.
- id., *The Gospel of the Kingdom*, Boston, 1928.
- id., *The Hope of Israel, What Is It?* Boston, 1929.
- McCown, *The Promise of His Coming*, New York, 1921.
- Merrill, *Second Coming of Christ*, Cincinnati, 1879.
- Milligan, *The Resurrection of the Dead*, Edinburgh, 1894.
- Morris, *Is There Salvation After Death?* New York, 1887.
- Peters, *The Theocratic Kingdom*, New York, 1884.
- Pieters, *Fairbairn Versus Fairbairn*, Grand Rapids, 1930.

- Rall, *Modern Premillennialism and the Christian Hope*, Cincinnati, 1920.
- Randall, *The New Light on Immortality*, New York, 1920.
- Reese, *The Approaching Advent of Christ*, London, 1937.
- Riley, *The Evolution of the Kingdom*, New York, 1913.
- Rimmer, *The Evidences for Immortality*, Grand Rapids, 1935.
- Rutgers, *Premillennialism in America*, Goes, 1930.
- Salmond, *Christian Doctrine of Immortality*, Edinburgh, 1907
- Shedd, *Doctrine of Endless Punishment*, New York, 1886.
- Silver, *The Lord's Return*, New York, 1914.
- Snowden, *The Coming of the Lord*, New York, 1919.
- Swedenborg, *Heaven and its Wonders and Hell*, Philadelphia, 1894.
- Van Leeuwen, *De Parousie-Verwachting in het Nieuwe Testament*, Utrecht, 1898.
- Vos, *The Pauline Eschatology*, Princeton, 1930.
- Waldegrave, *New Testament Millenarianism*, London, 1855.
- Wyngaarden, *The Future of the Kingdom*,

系统神学
参考书目

