

朴亨龙博士著作全集

教义神学·来世论

VII

著者 朴亨龙

序 言

愿荣耀归于上帝！

韩国出了一位伟大的神学家、教会 神话语的先驱者、我们的导师朴亨龙博士。他为了正统神学的教育奉献了一生，今日他的全集得以出版。

与几位同工聚集，在祷告中决定了将朴牧师的全集付之出版的计划。开始这份巨大的事工时，本是一无所有，但靠着信心和祷告，仅历时九个月就得此成果。

更为值得感恩的是，于 1946 年 3 月，就是我 15 岁时，在母教会的图书室中恭读朴亨龙博士讲道集《守住信仰》（1941 年 2 月发行）中的《要纪念我》的内容时，体验到那十字架上炙热的大爱。从此以后，朴牧师那崇高的信仰人格，镌刻在我的心中久久不能磨灭。另一方面，我的心中总是在惦记着怎样回报。这个愿望，藉着这份事工得以成全，因此使我感到倍加的欣慰。

际此真理不明、正统神学变质、圣经权威扫地的今日，朴牧师的全集，毫无疑问地将会成为守护真理、指向正统神学的捷径，并且会成为恢复圣经权威的原动力。因此，此书的出版，不但是他的学生，就连整个的韩国教会，都应该是值得庆幸的一件事情。

当想到这套书将会成为韩国教会，以及我们的子孙后代永远保存下来的宝贝时，心中不由得感激万分。

末了，感谢为了承担这份事工而竭尽心力的朴基亨牧师、吴光洙牧师、林承元牧师、金章焕牧师、朴京南牧师，以及其他的各位牧师。并且感谢赞助出版的各地教会和圣徒们默默的奉献。对于为了组成各地后援会的牧师们的爱心特表谢忱。这份事工不是为了盈利，乃是为了 神的荣耀，以及对朴亨龙牧师恩情的一点回报。

出版委员长 郑文镐
1977 年 8 月 27 日 于祈祷院

著 者 序

五年前于长老会神学院退休时，神学院的同学会欲将拙稿的神学论文收集起来出刊，但因没有经费的预算而搁置。五年后的今日，突然得到拙稿的全集将要出版的重大喜讯，不能不说是万分的意外。

年初由汉城新龙山教会的郑文镐牧师发起，与侧近的牧师们联合起来，组成了全集出版委员会，因此得到了教界多方面盛大的赞助，开始着手刊行的工作。至于能够得到教界如此盛大的赞助，是因郑文镐牧师极大的热情和无私奉献感动的结果。

他自发地捐出了巨资，并且在本教会中率先奉献了相当的出版费用，接着由郑牧师和委员们真挚地呼吁，而得到教界各方面的响应。

怎样才能报答 神那无限的恩典和他众仆人如此的厚爱呢？在感谢神赐予出版全集的恩典和回应教界各位的厚爱时，对于所搜集的资料，还是感到十分的不配和不足。

自献身圣工以来，职务上虽然有机会讲论和写作，但剩下能够拿出来的，只不过是在神学院中几种不完整的文字讲义、投稿和论文、校内和校外的证道和讲演、旅行记、回忆录等几卷而已。

身为作者，虽然从各卷中可以看出没有尽到最大努力的痕迹，但是，盼望全国的教会同道能够晓得，这些文书却是韩国长老会为了保守和传达正统神学的一片丹心的表达。

笔者为了保守和传达这份正统神学所作的努力和赤诚，虽然不晓得是否能得到某种程度上的果效，但是却衷心地盼望在这片土地上，能够兴起更多的基督精兵来继承这种努力，为了正统的神学打那美好的仗。

为了基督福音真理的教训在地上得以永续，笔者将会在生命的终止之前，在 神面前不住地祷告。如同栗树和橡树虽然被砍，但只要它的树不子还在的那样，盼望圣洁的种子在全地上成为树不子。

向全集出版会的顾问、指导委员、全国各地的后援会、教会以及各位有志之士表示感谢。特别向为了出版事务而劳苦的郑文镐、朴基亨、金章焕、朴等律、朴京南、朴雅论、林承元、吴光洙、金振泽、李培亨、安重燮、朴一雄、李圣泽、郑继宗、李三成等各位的厚爱，深表谢意。祝愿全国教界的各位读者，在主恩中身心健壮，万事互相效力，叫爱 神的人得益处。

朴 亨 龙

1977年9月1日 于汉城奉天洞

译者序

本书是《朴亨龙博士教义神学全集》第七卷的“末世论”，末世论又名末世论，论述透过末世的事件，等候迎接基督的再临，预备进入应许的新天新地（启 21：1-2）。教义学中的末世论，必须以圣经的预言为依据，才能分辨预言中的层次和原意，得出一个清晰的末世轮廓；尤其是千禧年的进程与基督再临的关系，如被误解或错排位置，就会遇到难解的问题。

教会历史中的千禧年论，形成了历史性与时代论的前千禧年论；初期保守形和后期自由形的后千禧年论；以及将教会时代看为千禧年的无千禧年论，认为基督第一次降临，成就了救赎，直到他再临之日，就是千禧年。

当然，我们无需各执一词，费时争论；排除时代论与自由形的观点，可谓三论鼎立，各抒己见。对于不同的观点，我们要以包容与理解的心态，详细考察分析圣经中的预言，使之融会贯通，得出最终的结论。

旧约与新约应许的“新天新地”，其内容有所不同；以赛亚预言中的新天新地，“他们要建造房屋，自己居住；栽种葡萄园，吃其中的果子。豺狼必与羊羔同食；狮子必吃草与牛一样”（赛 65：21、25）；而约翰看到的新天新地，则有“圣城新耶路撒冷由 神那里从天而降”（启 21：1、2）。因此，可以推论旧约描写的应该是千禧年国度的景象，而使徒约翰看到的却是千禧年以后的圣城新耶路撒冷（启 21：10-27）。

至于基督有形体的再临，新约圣经中有多处记载（太 24：30-31；帖前 4：16-17；启 1：7），但是约翰看到的天开了，骑在白马上方的万王之王，万主之主（启 19：11-21），率领天上的众军，擒拿兽和假先知，扫平了敌对的势力，这与基督在荣耀中有形再临的场面是有所不同的。

圣经启示 神的权柄统管万有（诗 103：19），并将“天上地下所有的权柄都赐给”了基督（太 28：18）；因此，只有悖逆之子，随从今世的风俗，顺服空中掌权者的首领（弗 2：2）；等到天使奉命将撒但捆绑起来，扔在无底坑里，世上才能真正出现应许的太平盛世。（启 20：1-6）

圣经教导的千禧年和主的再临，目的是新天新地的出现；这种变化不是藉着渐进的改善来完成，而是基督全能的干预，制止堕落犯罪的混乱根源，方能成就应许的千禧年国度和新天新地。

本书分为两个篇幅，论及“个人的末世论——一个人的末世论”，以及“一般的末世论——世界的末世论”。我们虽不知道主来的日子，但却知道他必快来；也知道世上的每个人，随时随地会离开这个世界（约 14：3；路 12：20）。“主必要来！”“证明这事的说：‘是了，我必快来！’阿们！主耶稣啊，我愿你来！”（林前 16：22；启 22：20）

宋永杰

2015年7月25日

目 录

绪论	9
第1节 哲学、宗教、历史中的来世思想	9
第2节 起源、地位、名称和内容	18

第1篇 个人的来世论（个人的归宿）

第1章 身体的死亡	25
第1节 身体死亡的性质	25
第2节 罪与死亡的关联	27
第3节 信徒死亡的含义	29
第4节 信徒对死亡的态度	33
第2章 永生	40
第1节 问题与含义	40
第2节 一般启示对于永生的证言	43
第3节 特殊启示对于永生的证言	56
第4节 对于人格永生教理的异议	61
第3章 中间期状态	64
第1节 历史的、圣经的考察	64
第2节 阴间	70
第3节 罗马教会的死后居所观	76
第4节 死后灵魂意识的存在	80
第5节 死后灵魂活动的存在	88

第2篇 一般的来世论（世界的结局）

第1章 基督再临	97
第1节 事实性和重要性	97
第2节 再临前的大事件	102
第3节 再临的时期	110
第4节 再临的性质	116
第5节 再临的盼望	125
第2章 千禧年	129

第 1 节 无千禧年论	129
第 2 节 后千禧年论	133
第 3 节 前千禧年论	139
第 3 章 死者复活	157
第 1 节 重要性与历史	157
第 2 节 复活的证明与异议	160
第 3 节 复活的性质	165
第 4 节 复活的时期	170
第 4 章 最后审判	175
第 1 节 重要性与历史	175
第 2 节 证明与性质	178
第 3 节 审判的主与审判的对象	183
第 4 节 审判的时期、数目和场所	187
第 5 节 审判的准则、根据和过程	189
第 5 章 最后状态	193
第 1 节 恶人的最后状态	193
第 2 节 义人的最后状态	201
朴亨龙博士的学历与经历	219
人名索引	221

绪 论

第 1 节 哲学、宗教、历史中的来世思想

1、哲学与宗教的来世思想

没有比宗教思想中的来世问题，更能敏锐地引起普遍的关注，而历史中也显示人们的本能对来世之渴望；因此，来世的思想在古今中外，成为人们普遍的思想。这种独特的思想，不只属于基督教，可从历世历代、万国万民中发现，可从他们的哲学和宗教中屡见不鲜。自古以来，世人每逢回顾自己的生涯时，几乎都会进入慎终追远——从何而来、往何而去的沉思里，目的是为了寻求人生的归宿，明白人类终极的目标是什么。难道人死如灯灭，竟然与草木同朽？或转入 神所预定的其它状态里？人生既然有其开始，想必定有结果；人们的心里，差不多都有末世和来世的思想，尤其是在哲学和宗教里。

1) 哲学中的来世思想. 有关个人和人类最终命运的问题，在哲学家的思想界里，占有重要的位置。柏拉图 (Plato) 教导灵魂永生说，认为灵魂在死后的世界里继续存在；这种说法在今天的哲学中，依然是重要的思想。沃尔夫 (Wolf) 和莱布尼兹 (Leibnitz) 用各种论证辩护这种说法的真实性。康德虽然挑破这些论证的无力，但却成了实践理性的永生之假定。在斯宾诺莎 (Spinoza) 的思想体系中，虽然未曾容许永生的说法，但却在 19 世纪的唯心论哲学中，将泛神论中的某些冥想样式排除在外，因此，未曾达到问题的“究竟”。

哲学家们不但为自己的将来作出反省，也为了世界的未来，作过有关的探讨；斯多亚学派认为世界有继起的循环期 (世界循环期=world-cycles)，佛教徒认为有世界的永劫 (world-ages)，主张在各个期间，会有新的出现和消失；在康德的思辨中，认为世界也有出生和死亡。

巴比伦“路上的史诗”，以及象征印度的“西巴”神，都主张轮回的时间观，奥伯莱特 (William Albright) 认为，轮回观是古代社会的共同特性。世界的轮回循环，当然不会拥有新的未来，可是，只有古代的希伯来人，在启示的宗教基础上，描绘出将来的世界观，从堕落的下降线上，盼望着救赎的新天新地，向着上升线不继前进。

2) 宗教中的来世思想. 我们特别从宗教中，可以看到对来世思想的强调。在古代的宗教和神话中，以及现今所有形式的外邦宗教里，都可以看到向着来世的渴望和发展；对于来世的信念，无论是简陋或精致，在不同的宗教中，都有着不同的形式，并赋予了不同程度的力量和威严。“在人们普遍

的信念里，几乎都相信人死后灵魂的存在，但从任何微小的种族、民族，或宗教中，没有值得可信赖的记载”（J.T.Addison, *Life Beyond Death*, p.3）。这种信念在祖先的崇拜中，追求与死者的死后交通，或以死者的死后阴间概念，确信死者的灵魂在轮回的观念中徘徊。佛教主张涅槃，回教相信肉欲的乐园，美洲的土著憧憬着快乐的猎场。

可是，各样异教中的来世观，都是漠然或不确实的；即便是构建在赏善罚恶的观念基础上，也是些隐约的期望，漠然的鉴赏，或不确实的念头。

3) 基督教中的来世思想. 只有基督教中的来世教理，才是明了的，并且拥有 神的确实性；可是，那些否定 神话语权威的人，只将此看成宗教的经验产物，因而在此教理中就遇到难题。他们虽然看到 神恩典的工作，并能说出属灵的复兴、启发和归正，但却无法看到或经历来世的实际；现今的自由主义神学，当然不会拥有正当含义上的来世观，他们将天上的福乐，让给今世的荣华，把永生的幸福，换成地上的理想社会。杰拉德·伯尼·史密斯说，“神学的来世论述部分，显然没有比思想变迁的更大。从前神学家对于来世事务的详述，而今只述说肉体在死亡的彼岸，以合理的根据或些许的言辞，讲述生命继续存留的可能性。”（Gerald Birney Smith, *A Guide to the Study of the Christian Religion*, p.538）

拥有福音信仰的人，肯定 神的话语具有独特的权柄，同时将来世的思想看得无比的贵重。来世论乃是向着基督的教会和信徒，启示之思想体系的完成；教会整体和信徒个人所追求的理想，在现世中是无法完成的（罗 8：24），只有在来世中，才能完成这些理想（林前 13：10）；因为基督徒的罪性还没有完全根绝，圣灵还未成为唯一的统治者，地上的教会还在战斗的状态中，教会的胜利还在未来；所以，唯有在来世中，信徒才能完全脱离罪与死的束缚，基督的教会不会再有试探和腐败的诱惑。因此，真正的宗教，岂能忽视那永恒的境地，将来世思想的价值等闲视之呢？

轻忽来世思想的人，多以模糊或遥远来作为辩解；因为他对过去和现在的事物并不明确，自然对将来的事物就会感到迷糊，这成了追求部分真理之人的掠影或写照。施来马赫说，“来世论在本质上，因为是预言，如同一切未曾成就的预言，所以都是暧昧或不明确的。”席尔勒说，“每个美好和值得信赖的思想，似乎都发源于永恒的天上，唯恐成为谬误或幻影，所以不能退缩；崇高的奥秘，似乎都停留在孩童的游戏里。”（Schiller's *Thekla*）科布说，“人的本性好像退潮时的船舶，当潮水升起时，我们就会知道那只船舶的目的。”（Frances Power Cobbe, *Peak of Darien*, p.265）

2、教会历史中的来世论

基督教的本身与信徒，无法回避领受有关荣耀的将来预言和安慰；可是，教会或因受到生存的忧虑与压迫，或被世上的享乐所迷惑，有时会疏于来世

的应许，或对将来的盼望，渗入其它的要素。在背道的时代里，基督教对将来的盼望，虽然没有完全消失，但却大大地被朦胧或迷糊。因此，根植于教会思想中的来世论，几乎已离开基督教的思想中心，去而不返。教义学中的其他论点，虽各有其发展的时期，但来世论却不如此，成了发展最少的论述。

如同詹姆士·俄尔的愿景，认为我们对来世事物的教理，需要更多的留意与研究，以期在教义史上，能有更大的进展。俄尔追踪基督教教义的形成，是在历史的继起方式与论理的神学体系之间，以并行有序地轨迹在展开，预言在我们的时代中，可以向着来世论的问题，发出特别的热忱，以期在这末后的世代里，能够认识到人类历史中，某种危机的临近。（James Orr, *The Progress of Dogma*, pp.1-30）在基督教来世思想的历史中，可以区别分成三、四个时期。

1) 最初期 -卓越的千禧年论 (Chiliasm)，但欠缺教义的组成。 从使徒时代到第 5 世纪初期，教会对来世的盼望，虽然意识到各种要素，但却未曾作成教义。最初的两个世纪里，千禧年的论述，虽很卓越，但对来世论却没有什么发展。

[注] 这个时期的教会，认为肉体的死，不是永远的死，而是认为死者的灵魂是活着的；同时等候基督的再临，相信 神的百姓能够得到有福的复活。再者，就是最后的审判，恶者要被定罪受永刑，信徒要得永生进圣城，完全包括了基督教盼望的要素。可是，这些要素单独分布在各样盼望的要素里，尚未作成教义的体系；即或很好地理解了各样要素，但对彼此之间的关系似乎尚未完全理解。最初将来世论的中心，似乎放在基督教的教理机构里，因为最初的两个世纪，千禧年论的论述非常卓越。初期的基督徒，对基督的再来非常迫切，认为基督很快就会再来。某位初代教父，将启示录 20 章 1-6 节，按着字面的意思来解释，将第一次与第二次的复活作出区别，相信在这两者之间，就是千禧年的国度，可是，在此时期尚未发展成为来世论。

2) 古代与中世纪 - 冷却的再临热忱，盛行反对千禧年论的见解，将教会关注的中心，发展成为炼狱说；兴起了错误的教理，使千禧年论的再现，成为来世论的艺术。 从 5 世纪初到宗教改革时期，在古代和中世纪的教会中，对基督再来的热忱有所冷却，盛行的却是反千禧论的见解，教会关注的中心，发展成为炼狱说。当时出现的错误教理，将教会看成中保来举行弥撒，为死者祷告，实施宽免等。千禧年论对此而有的反对，虽然形成各个分派，但对教会却未能给予感化，而基督教的艺术，选择的常是以来世论为主题。

[注] 这个时期的教会，关注的重点，从未来转向现在，逐渐忘却了千禧年。经过了好几个世纪，基督虽然没有再来，但基督教却成为帝国的国教，确切得到罗马帝国的认定；如此，教会将等候基督的热忱，换成对现世的励精图治；特别是在俄利根和奥古斯丁的感化下，反千禧年的论调盛行于教会。虽然保留了死后的生活，基督的再来，死

者的复活，最后的审判，荣耀的国度等，一般教理的信念，但却很少考察这些事件的模式，竟将永远的将来和救恩的观念换成了物质现世的王国思想。随着时间的推移，教会的着重点，竟将教职人员的团体与神的国度等同视之，主张教会以外没有救恩。教会为了将来，实行了相当的训练，得到发展的地盘；这个时期所留意的是中间期状态，特别关注炼狱说；炼狱之火的概念，特别是从西方发展出来的，但却得到大贵钩利的强调，并且得到经院学者与神秘家们的爱好。因着这种教理的关联，教会成了中保，替人作弥撒，为死者祷告，实行宽免等教理。因为对教会至上主义的抗议，千禧年论再次形成了几个分派，其中部分成了敬虔主义的反动，对抗教会的形式主义和世俗主义；可是，这些分派却未曾给教会带来深刻的感化。第 10 世纪，虽有末日临近之说的遍布，但伴随的却不是千禧年的来临，而是敌基督快速出现的观念，在基督教的艺术中，选择的常是以来世论作为主题。画家们将世界的末日描绘在画布上，但丁在他的《神曲》（*The Divina Commedia*）中，生动地描写出地狱的情境。

3) 宗教改革以后 – 采用初代教会的来世观，扫除了杂乱的千禧年论，对于中间期的观念，作出许多的反省；在 17、18、19 世纪中，千禧年论再次显现；18 世纪中的自由主义废弃了来世论，现今又有前千禧年论的新思潮出现。 宗教改革时期，采用了初代教会的再临、复活、审判等有关永生的教导，扫除了杂乱的千禧年论，对于中间期的状态，作出许多反省，并丢弃了罗马教会的各种说法；在 17 世纪的敬虔主义中，再次显现出千禧年论，于 18、19 世纪中，这个教理得到某些人的宠爱；18 世纪中的理性主义，虽然将来世论遗弃，现今却有前千禧年论，成为新的思潮涌向某些大的教会。

[注] 宗教改革思想是以救恩的适用为中心，在这种观念中，追求来世论的发展。旧改革宗的神学者们，对来世论之举论的，多是信徒得荣耀，这只是将其作为救恩论的附属；结果，对来世论只作了部分的研究，很难见到进一步的发展。宗教改革时期，采用了初代教会的基督再来、复活、最后审判等，有关永生的教导；重洗派被杂乱无章的千禧年论所淹没；路德讥笑并排斥在审判之前，基督国度的出现，认为这只是个“梦想”；宗教改革虽然受到罗马教会的抵制，但却对中间期状态，作出许多的反思，抛弃了妨碍教会发展的各种教条；但是，宗教改革对教会来世论的发展，未曾作出更多的贡献。

在 17 世纪的敬虔主义中，千禧年的国度论再次出现；某些路德宗和改革宗的神学者们，排斥千禧年的国度中，基督有形的统治，强调的概念只是属灵的至福时代，那是初期型千禧年的后期再临论。在 18 世纪和 19 世纪之间，千禧年国度的教理，再次在某些人士中得到宠爱，当时得到本格尔（Bengel）学派的拥护，晚近被埃尔兰根（Erlangen）学派所强调，其信奉者中有霍夫曼、德理慈、奥伯伦、罗特、艾理奥特、克明、伯格史达、伯纳、阿尔福德、查恩（Hafmann, Delitzsch, Auberlen, Rothe, Elliott, Cumming, Bickersteth, Bonars, Alford, Zahn）等人士，这些前千禧年论者，对于末后事件的次序，以及对千禧年期间事物现状的意见，多有不同的差异；对于基督再来的时期，虽有不同的反复，但对来临的紧迫性，信心却丝毫不减；在自由主义的人士中，兴起了一种新形

式的后千禧年论，认为新的社会秩序，逐渐形成了千禧年国度。可是，直到今天，任何的信条，都未将千禧年国度的教理编于其中。

18世纪的理性主义，使来世论中的观念，只留下了平淡的永生和死后灵魂的存在；在前卫性观念之进化论的感化下，来世论已被遗弃；自由主义神学，完全忽视主耶稣的来世论教导，只把着重点放在耶稣的伦理教训上；结果，自由主义神学，意味着来世论的不在，将永世的盼望，换成了今世的追求；将神的国度和永生的福乐，换成现世中的社会希望。

可是，现在似乎可以看到些微的征兆，对前千禧年论兴起了新的思潮，不但影响到小的宗派，也进到某些大型的教会里；这些解说者，特别以但以理书和启示录为研究的基础，认为这些都有对基督教历史哲学的暗示，再次促求人类对于世界末日的关注。韦尔斯（Weiss）和史怀哲（Schweitzer）促使人们留意，在耶稣的思想体系中，认识来世论的教导比伦理的教训更为重要；而且，甚至卡尔·巴特在他的神之启示中，强调来世论的要素。

4) 来世论在现世纪（20世纪）中的新兴趣。 我们对末后事物的教理作了比较更大的关注，詹姆士·俄尔对于教义史的预言，认为尚有更大的发展（上文中的引用），这将会很快地看到成全。1910年，大监督瑟德布洛姆（Soderblom）宣告说，“我们的时代需要呼喊的福音，乃是对来世论属性的认识”；戴斯曼（Deissmann）在洛桑（Lausanne）向着代表们说，“过去的30年里，对于耶稣在福音中，有关来世论属性的识别，在国际基督教的神学里，已经全面地走在前面。我们必须要在福音中，最大程度地强调来世论的属性。”祖威默于耶路撒冷的会议中，在上述的基础上，又追加说，“这的确是我们宣教的信息，基督的降生、受死、复活、升天和再来，就是永远的福音。”（S.M.Zwemer, *Jerusalem Meeting* I.M.C., I, pp. 300-301）

晚近神学者中的发言，也非常热烈；“需要警戒那些有损基督徒灵性生活的狂热观念，以免被引入偏颇的末世论中，造成信徒对真理的迷失。”“恩典来了，世界就会消失而过去。”“如果未曾点燃末世的期待，真正的属灵思想就无法存留。”“如果没有来世论，就不可能拥有真正的信仰。”（K.Heim, *The New Divine Order*; p.88; *Jesus der Herr*, p.39）“如同以色列、回教和波斯教，基督教需要将末世论的信念，作成全宗教的主旨思想。”（P.Althaus, *Die letzten Dinge*, vierte Auflage, pp. 4-11,23）

新约的部分，有关这种观点的变化，由韦雷德、史怀哲、奥瓦贝克、巴特、阿尔陶斯、肯尼思（Wilhelm Wrede, Albert Schweitzer, Franz Overbeck, Karl Barth, Paul Althaus, Walter Kunneth）等人士，对其坐标范围的扩展已经很远。

[注] 因此，尼格林（Anders Nygren）说，“对福音的研究，在近代的释义中，含有重量和贡献的，莫过于对来世论眺望的描写。”（F. Holmstrom, *Das eschatologische Denken*

der Gegenwart, Germany, 1936, pp.1,19,23) 巴特说,“新约中的耶稣基督,完全可理解为降临的救赎主;如果他不是要来的那一位,就不可能再来;在他里面成就的和睦,如果不包括未来,就不完全。但不能理解的是:对于我们的重生、称义、成圣,教会与圣礼,以及耶稣基督的存在和事工,都是以来世论来实现的;即,只有基督再来的时候才能实现。对于尚未应验的应许,那时岂不都要实现呢?”(K.Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 2: 979)

可以理解基督教末世论的信息,已从观念思索论的束缚中释放出来。

[注] “基督教的末世论,在基督教的神学里,想用观念论的妄想思索来解释,把掩饰的福音解放出来,这成了所谓恢复基督教信息的自由旗帜。”“为了理解基督教的现在,有关末世论的事工和含义之争论,不但关联着比较更为崇高和悲惨的结果,或是更为紧张的战斗,欲将圣经中的福音,从形而上学的束缚中释放出来。”

可以从巴特、布仁纳、文兰得、史密德、汤姆森、赖尔顿、凯勒、艾莱斯顿(Barth, Brunner, W.D.Wenland, K.L.Schmid, G.T.Thomsom, H.M.Relton, A.Keller, N.Ehrenstrom)等著述中,看到末世论的探讨,考察到有关国家的教理。

[注] 最后,人们会说,“国家福音与社会福音,都在定罪之下。有趣的是这些都是有关现世的努力和难题。再者,基督教面对这些问题,提供了应有的贡献,将神的话语向着堕落的人,提出将来的审判和怜悯的恩典。在变幻无常的世事中,人们可能关注某些重要的事物,但不可忘记,万事都要以来世论的观点去审视。我们的目光,要定睛在将要降临的神之国度,以及审判世人之主的身上。”(N.Ehrenstrom, *Christian Faith and the Modern State*, p.81) 对于将要来临的国度怀有恐惧,那是世上国度的暂时现象。

有关教会末世论的动向,只有亚伯拉罕·凯坡在美国普林斯顿神学院的斯顿(The Stone Foundation Missionary Lecture)讲座中宣讲过,很多人士只是藉着文字来提倡。

[注] 荷兰改革教会的茨瓦恩(J.de Zwann)教授,对教会作出的定义说,“一个神的教会,不是制度化的,而是超自然的实体,向着末世论的末日在成长……,这些成员在基督里,成了属灵的亲属,共同结合在一起;他们与基督同工,领受各样属灵的恩赐;他们奉基督的名祷告,成为国度中的同路人;他们成为神的百姓,联合在末世论的宝座前,等候将要降临的天城。”(*World Conference on Faith and Order. Pamphlet* 92, p.46)

在牛津会议刊行的“神的国与历史”之文中,文兰得教授强调,他的国是由基督的降临而实现,世界的历史都是向着这个目标在移动。

[注] 克莱默（Kraemer）教授为了马德拉斯（印度：Madras）会议，在所记载的书中说，“为了完成超越人类的努力和成就，向着 神自己要实现的国度瞻望。”“实现完成 神国度的新秩序，是我们盼望的对象。”“在基督团契里生活的这群人，渴望等待着 神国度的来临。”国际宣教协议会在坦巴兰（印度：Tambaram）的会合，似乎忘却了教会在这方面的使命和信息时，身为议长的德国人代表，追加说，“我们都以使徒信经来宣告，耶稣基督要来审判死人和活人。使徒时代以后，世界和历史的局面，即便发生了很多变化；但我们终是藉着圣经来相信，透过 神创造的动作，等候新天新地荣耀的国度，最后必然得以设立和完成。”

3、现在不同的各种异见

上文“末世论在现世纪（20 世纪）中的新兴趣”之叙述中，已经例示了现代神学界对末世论之重要性和可信性的普遍认识，并引用了学者们的证言；可是，他们中间有人离开圣经传统的末世观，很多人怀有不同的新异见；而且，还有些怀着其它见解的人，委婉曲折地否定了圣经所意味的末世信念。考察其中几种重要的异见来作为警惕，对我们是有益的。

1) **巴特学派的见解。** 巴特学派偏重于末世论（末世论），他们的教义体系，几乎全是末世论的；可是，他们的末世论与圣经的教导，以及教会所理解的，从根本上不同。

巴特的教义学或哲学，因为偏好辩证法和吊诡法，所以，多是暧昧不明或模糊不清，使人很难理解。他的末世论也是如此，看不出有圣经的气息；他所提出的末世论，与圣经的教导和教会的信仰有很大的不同。

[注] 巴特学派与辩证法神学所依赖的基础，乃是将永远与时间的概念作出质的区别。他们以这种区别，意味单纯的永远，不是无限延长的时间；在辩证法的神学中，将永远和时间看成“是与不是”（yes and no）的关系；事事（everything）都是永远的，而时间却什么都不是（nothing），永远在原则上解散了时间。地上的存在和生命，一切的历史，人在他的领域中，事事都要藉着永远来测量，如此则成为空无（nought）。永远是完全不同的，在永远和时间之间划有死线（deadline）；永远为时间在每方面作出标志（mark）和限制（limit）；所以末日（end）不是年代意义上的末世，乃是现今启示的瞬间、离世的瞬间、以及在闯入永远的一瞬间（breaks into time）。

巴特主张说，末世不是按着年代来思考；因为那将使末世无法开始，可是，末世论如果按着形而上学，或按着观念论来思考，就会藉着永远的标志，使时间受到限制；时间上的末日，同时就是永远的开始；而且，其本身只有空无（nothing）、虚空（vanity）和死亡；时间什么都不是，生命和复活是以永远为基础，而永远乃是时间的起源。

按巴特认为，世界的末日是在继起的年代里，这与时间没有任何关系；末日总是以靠近的永远为标志；末日的开始是以时间的永远为起源；因为前者以后者为基础。

(Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics*, pp.730-737)

如同引用上述巴特的话，“新约中的耶稣基督，完全可以理解为降临的救赎主；如果他不是要来的那一位，那他就不可能再来。”这段话里，似乎表现出他相信基督的再来。可是，他在别的书中却说，“基督的再来已经开始了……。他已经将此事成就了。”(*Dogmatics in Outline*, p.133) 奥斯卡·库尔曼教授，反对巴特的这种见解，说，那岂不是“基督废止了历书的时间？”(Oscar Cullman, *Christ and Time* Tilsan tr., p.92) 结果判明巴特的末世论，乃是不信基督有形的从天降临。

2) 实现的末世论 (Realized Eschatology)。耶稣论到属灵的国度和生活时，提到 神的国和永生已在现世中开始和拥有了(太 13 章；约 17: 3)，包括使徒们(特别是保罗和约翰)都是如此(约 3: 3、5；罗 14: 17；林前 4: 20；西 4: 11)。他们对永生的教导，真正的含义在于来生；在现世的永生和来世的永生之间，没有排除时间的间隔。学者之间将这种观点，称谓“实现的末世论”。可是，今天这种名称的通行说法，却排除了将要来临的末世观，但这不是圣经中的末世论。

在一、二世纪前，阿尔伯特·史怀哲 (Albert Schweitzer, 1875- 1965) 所强调的“实现的末世论”，乃是从当时的默示主义中，引出了耶稣的末世思想；结果，因未曾看到实现，在他离世后，只留下了他道德的感化。

[注] 按史怀哲认为，耶稣相信自己是以色列“最后的”(end-time) 弥赛亚，当发现自己所期待的末日不能兑现时，竟然选择了受死，作为应许的“受膏者”(弥赛亚)，使他的降临 (parousia) 可以实行；但是世界历史的车轮，没有在他的手回转，未能应合完成那末日；因此，他就舍了生命将自己破碎。“那个轮子向前在滚动，他相信自己是人类属灵的统治者，必然使那个轮子向着历史的目的前进；但大能的 神却藉着不法之人的手，使这伟大的人，被挂起受刀枪所扎。这是他的胜利，也是他的统治。”(*The Quest of Historical Jesus*, Black, London, 1911, p.369) 即、耶稣的思想和信息基础，本是末世论的，乃因当代粗糙的默示主义，成了末世论的例示。他伦理的教训与他的圣工，以及在他迫切的降临之间，设计成短暂的中间期；其后，他藉着受死代入了末世论的状态 (conditions)，这是以破灭的受死，换取了教会宣布的国度信息。

晚近有 C·H·杜德 (C.H.Dodd) 按着自己的见解主张“实现的末世论”；杜德认为福音的历史事件，构成了末世论的过程。他主张地上“实现的末世论”同时，又提出了将要来临、需要完成的末世论之轮廓。可是，断言耶稣的末世观，落入犹太人的末世论中。

[注] 在他著述的“天国的比喻”(*Parables of the Kingdom*, Nisbet, London, 1935) 中，杜德把耶稣的比喻，看成传讲天国福音时，挑战督促人们的决志接受。在《使徒的

传道和发展》(Apostolic Preaching and its Developments, Hodder and Staughton, London, 1936)之书中,说,“神的国要在耶稣的生平、受死、复活的事件中来思考,使这些事实可以成为正当的背景(setting)来宣布、传扬天国的福音。”(pp.46f)这里没有提到耶稣将要再来的说法;把福音的历史事件,组成了末世论的过程,“为了使人得救,神以他大能的行动来决定了他的显现。”其后,又关注到“末后的事物”,结果落入犹太人的末世论中。如此,基督教福音中最富特色的要素,竟然落到次等的位置。可是,在他其后的著作(The Coming of Christ, Cambridge University Press, 1951)中,又联结了基督的位格,显出他容许将来的完成(consummation);即、基督的道成肉身,以及他降世为人,“乃是为了人生存在的意义和最终的目的;在世界终结的时候,我们还能与他相遇……,在天国的边防哨所(frontierpost)中,让我们这些在基督里的人,都能站在神的面前。”

类似杜德立场的约雅斤·耶利米亚斯(Joachim Jeremias)在他的“耶稣的比喻”(The Parables of Jesus, S.C.M., London, 1954)中,采取了杜德的意见,按耶利米阿斯认为,耶稣的比喻乃是“实现过程中的”末世论;他宣布“成就的时候到了”,使“听道的人感到震撼,愿意委身领受主的使命。”(p.159)

3) 开始的末世论(Inaugurated Eschatology). 约翰·亚瑟·托马斯·罗宾森(John, Arthur, Thomas, Robinson)等,代替“实现的末世论”的是“开始的末世论”(inaugurated eschatology)——提出的乃是藉着耶稣的受死和复活,开始的末世论;因着他的受死和复活,还没有耗尽(exhaust)弥赛亚的职分,使那些拒绝父神救赎的人,开始进入救恩之门,领受神的统治。罗宾森将耶稣在受死和复活之前的圣工,以“预想的末世论”(Proleptic eschatology)来称呼,因为藉着他的话语和行动,显出弥赛亚时代预想的神迹;可是,罗宾森以委婉曲折的言辞,否定了基督将来从天的再临。

[注] 罗宾森在他的著作(In the End, God..., Clarke, London, 1950)中说,基督的降临(parousia)不是文字上的未来事件;“不论何时,基督以他的慈爱和权能降临的时候,就会在他临在的地方显出神迹和奇事;任何地方,只要有他十字架标志的地方,就会显出他生命的气息,提示象征性的神话;审判之日已经成了每日的影视剧,这组成了一幅理想的图画。”(p.69)晚年,在他的著作中,他否认曾用文字暗示过耶稣从天回到地上的言辞。对于大祭司质问有关他弥赛亚的身份,他的回答说,“我是。你们必看见人子坐在那权能者的右边,驾着天上的云降临。”(可 14: 62、63; 太 26: 64; 路 22: 69)这些话主要是以诗篇 110 篇 1 节,但以理 7 章 13 节为基础,表示人子即便受到地上审判官的定罪,但却能在神的法庭中得以辩明(vindication)。再者,耶稣在福音书中的其它讲论中,提到人子回来的时候,他会按着犹太人的行为来对应;在审判的时候,还会眷顾(visitation)那些警醒和预备的人(路 12: 40; 太 10: 23; 路 18: 8)。

罗宾森认为,初期的教会历史,改变了教会的展望(prospect);基督徒虽然相信耶

稣的受死与复活，并且要继续跟随他，但对他（审判中）的劝告，却被推迟成了未来的事。

为要否定基督将来有形的再临，罗宾森辩论大祭司的质问和耶稣的回答，对于福音书中有关耶稣的再临，他认为经文意味着审判的劝告，焦点乃是在神的法庭得以辩明，以及不久的将来耶路撒冷要被毁灭。“然而，我告诉你们，后来你们要看见人子坐在那权能者的右边，驾着天上的云降临。”他对耶稣所说的话，以及其它类似经文的解释，认为这不意味基督将来有形的再临，而是含有其他的意思。这都是他的臆测，很难使人信服。（Frederick Fyvie Bruce, *Eschatology*, in Baker's Dictionary of Theology）

第2节 起源、地位、名称和内容

1、起源 —— 预言

教义学部分的来世论，特别是以预言内容为起源引出来的。我们如果没有预言，就不晓得有关世界末日的过程。信仰中有关灵魂的永生，为人类中共同的关注，甚至在未开化的种族中也能发现。“所有的人在本质上，都是永生的；不是要来证明永生，而是要说明死亡的事实，从确信开始向前迈进。”

可是，有关世界的末日，自然的亮光把我们留在黑暗里。异教世界对于世界的末日，没有什么特别的观念。保罗在亚略巴古传讲死人复活的道理时，这在希腊人中全然是新的，以为这是愚昧的道理而讥诮他们（徒 17：32）。这个教义在特别的启示下，依然需要面对冲突和反抗，而撒都该人与异教徒，同样不相信这个教义（徒 23：8），显出他们不信的心态（路 20：27），哥林多教会有人说，没有死人复活的事（林前 15：12），许米乃和腓理徒说复活的事已经过去（提后 2：17），圣经提示了这些否认复活的例证。将来也许有人会说，日头要变为黑暗，地上的动植物，因着黑暗、寒冷和饥饿将要灭绝；可是，其后形成的事物和状态，就无人开口了。

可是，圣经的预言，启示了世界末日的光景，应许教会在黑暗中不被遗弃。旧约中的预言，虽然也提到有关末日和来世的光景，而新约中的基督和使徒们，却是更为明确和热忱地宣讲将来的盼望。这些预言虽然只是部分地提供了有关世界末了的知识（林前 13：9），但却能激励我们在信心中行动（林后 5：7），毫无欠缺地成为来世论的源头。

同时，不是以历史中的事件为基础，而是以预言为唯一的源头，这在神学的研讨中，可能成为研究的瓶颈，或在听道者的心中产生疑问；现今特别在理性主义和自由主义风靡的基督教里，难题的加增也是意料中事。因此，即使对圣经预言之盼望，毫不迟疑的信徒，在发表言论时，也会倍加慎重。

19 世纪末，詹姆士·俄尔在他的书中说，“人们对朦胧境域的独断倾向，毕竟会留步；对于未知的将来，也不敢轻易拉开帷幕；大多数的人，如同前世纪的敬虔人士，在他们的口中，很难说出轻浮的言辞。我们可以看到有关人类命运的论述，即使最正统人士的言辞，他的音调也满了和气。”（James Orr, *op. Cit.*, p.348）可是，有关末世的事件，圣徒们在言语上都会慎重，需要警戒进入过度的思索，要在圣经预言的范围内加以制约。

2、教义学中的地位

来世论在教义学中，处在独立的部分吗？或只从属于其它部分的片段？来世论在过去的系统神学里，曾处于从属的位置。今日虽然成为教义学中的独立部分，却是最不发展的部分。克利福特（Kliefoth）写他的“末世论”（*Eschatologie*）时，在他的论文中，对来世论的解说，缺乏全面的解释。在教义学的丛书里，来世论很少列于其它的同等位置，只作为片段附加在其它的部分中。

科克优斯在他的教义学中，将全部的约按着图案排列出来，与其说这提示了基督教全部真理的体系，不如说他是在作历史的研究；来世论只在历史的结尾部分才会出现，很难将它作为组成真理体系的部分。虽然末世事物的历史议论，形成了启示历史的某些部分，但不能提案成为教义学的完成部分。可是，教义学不是素描，而是神的规范之学；我们面向的目标，不只是历史的真理，更是绝对的真理。

改革宗神学者，在此点上，看得还很清楚；因此，对末世的事物，还是以系统的方式来探讨。可是，他们还是没有公平地将它作为教义学中的一个重要部分；有时，将其附属在其他的部分，处于从属的位置。其中，某些人只是强调来世论中圣徒的荣耀，或是基督完成的统治；只在客观与主观的救恩的结论，介绍了来世论。结果，来世论中的某些部分，有的得以重视，有的却被等闲视之。某些境遇，竟将来世论的主旨，配置在相异的部位。

来世论在教义学中的地位，需要讨论各部之间的关系。如果误解了应有的关系，错排了位置，就会厚此薄彼；反之，就会遇见难解的场面。过去曾有错误的配置，造成了忽视或误解的地方。现今各部的关系，有了比较明确的理解，这对教义学的体系，会有比较系统的认识。

如果明确了来世论的地位，这将成为教义学的冠冕，或圣殿的殿顶石。要将神学的其他部分凝聚起来，融会贯通后，得出最终的结论。凯坡正确地指出，神学中的其他各部，如果留下难解的问题，从来世论中就可得到解答。神论是神用他的手，完成所有的计划，得到应有的荣耀；因为他实现了预定的旨意。人论是神解除了罪的势力，使人脱离罪的束缚。基督论是基督完成了圣工，戴上了胜利的冠冕。救恩论是圣灵完成了大功，救赎了神的百姓，使他们得荣耀。教会论是教会最终的成圣。这所有的问题，都要在教

义学的最终部分得到解答。如此，这将成为教义学中的殿顶石。海凌（Haering）向着同一的事实，作证说，“事实上，末世论能够给予其他教理，送上晴朗和光明。”（Haering, *The Christian Faith*, p.831）

如同上述，末世论与教义学中的其他各部有着紧密的关系；而且，其中与神论的关系更为密切。所以，不可忽略末世论的重要性，因为其本身就有神论的属性。罗马天主教学者波勒（Pohle）忽略了这种事实，对末世论的性质作出错误的判定，实谓遗憾；他陈述说，“末世论与其说是神论的，不如说是人论的，或是宇宙论的；即或举论神为完成者，或宇宙的审判者。但是，严格地说，其主题是创造的宇宙，以及人与世人。”（Pohle, *Eschatology, or the Catholic Doctrine of the Last Things*, p.1）可是，神学如果根植在圣经的基础上，不但是末世论，包括教义学中的所有部分，都要以神最高的主权为转移，千万不可忘却神的属性。

3、名称

末世论（eschatology）的名称，虽然位于教义学中的结尾部分，但还未能网罗其全部。Eschatology 这个词是由 *έσχατος*（最后）与 *λέγειν*（说的话）引出的，这个词的本身，表示现世界中发生的所有事物都引向末世，但对任何永远的事物却没有关系。这个名称的本身，指世界的末日在进行，指向有关末世的事物。因此，指向世界的末日，不适用于神的帐幕在人间，以及神永远的新世界。末世论（eschatology）的名称，是以“末后的日子”（*έσχαται ήμέραι*）（赛 2: 2；弥 4: 1），“末世”（*έσχάτον τών χρόνων*）（彼前 1: 20），“末时”（*έσχάτη ώρα*）（约一 2: 18）等经文为基础。

圣经中“末时”这个词，在约翰一书 2 章 18 节中，已经提到——*παιδια, έσχάτη ώρα έστιν*。圣经又提到“末后的日子”（*έσχαται ήμέραι*），而且，圣经说，神的羔羊基督，在创世以前是预先被神知道的，却在这末世才为你们显现——*έπ' έσχάτον του χρόνου*。圣经又提到“这个时代”（*ό αίών ούτος*）和“要来的时代”（*ό αίών μέλλων*），希伯来语或以“看见的永远” [02372, *ראה*（看见）；05769, *עולם*（古代，永远）] 与“隐藏的永远” [02244, *סוד*（隐藏）05769, *עולם*（古代，永远）] 来区别。可是，当我们提到末世论的时候，乃是对特殊的末世事物；先行的是“要来的时代”（*ό αίών μέλλων*），以及藉着同时代的降临，开始了“要来的时代”，这包含了永远存在的事物和状态。

因此，“末世论”的名称本身，似乎包括的只是末世的事物，但所概括的内容和实际，却是对“要来的时代”之永远事物为最终目标。因此，我们所关注的与其是对末了的事物，不如说是对将要出现的永远之末世感到更多的兴趣，所以采用了“末世论”的名称；但是，我们也保留了“末世论”名称，将两个名称交替使用。上述“末后的日子”、“末世”、“末时”和“要来

的时代”等词，虽可说包括了整个新约时代，但在这种境遇下，并不排除末世论和来世论的观念。

“旧约的预言，只区别了‘这个时代’和‘要来的时代’两个时期。先知对弥赛亚的来临和世界的末日，看成同一个结果，意味着“末日”乃是弥赛亚的来临和世界末日的时期，在弥赛亚的初临和再临之间，两者之间未曾划出明确的区分线。”(L.Berkhof, *Systematic Theology*, 1946, p.666)同时，在主的初临之前，众先知们已经预先证明了基督要受苦难，后来必得荣耀(彼前 1: 10-11)。众先知对基督的初临有着明确的认识，至于主的二次再临，那日子虽不确定(太 24: 36)，但主的再来，确要成为千真万确的事实(徒 1: 11)；而且，旧约先知的预言中，也包含了基督再临的预言。

新约中对弥赛亚的降临，认为是双重的；分别是现在的弥赛亚时代，以及将来完成的弥赛时代；因此，新约时代可以分为两个时期来思考。我们的视线等候主的再临，如果将以前的事件，看成属于“这个时代”的话，那么，新约的信徒，乃是生活在主荣耀再临的前夜；另一方面，我们的注意如果集中在基督的初临上，自然可以将这个时代的信徒，看成已经活在“要来的时代”里；这种对信徒生活的提示，新约中时常出现。天国已经临在，永生的生命，在原则上已经实现，圣灵是天上基业的保证，信徒与基督已经坐在天上；可是，来世的实际，虽然在现世中已经开始，但在将来的完成之前，还未能充分实现。因此，我们在提到“来世论”的时候，特别要关注有关基督再临前的事件。他的再临，标志着这个世界的终结，同时迎接进入永远的、荣耀的来世。

4、内容

1) **一般的来世论。** “来世论”(末世论)的名词，促使人注意现在的世界和人类的历史，将要达到终结的事实。那不是无穷无尽的过程，而是神的命定，向着真正历史的“末了”(τέλος)在进行。按照圣经的“末日”，必有重大的危机和伴随的有关事件或异变，这些构成了来世论的内容和论题。严格地说，这些事件和异变，决定了来世论的界限。可是，事实上，还有其它的要素，成为来世论中讨论的论题。因此，来世论可分为一般和个人两方面来论述，这也成为神学界的通例。对于讨论基督的再临和世界末了的有关事件，是一般的来世论；即、这是与所有的人，有所关联的来世论。在这个题目下，所要讨论事件是基督的再临，圣徒的复活和变化，千禧年国度，一般的复活，最后的审判，敬虔的人和恶人的最后状态。

2) **个人的来世论。** 除了一般的来世论之外，还有个人的来世论，需要考察。严格地说，讨论有关基督的再临和世界末了的事件，已经构成了来世论；可是，已经死去的个人，如何参与这些末后的事件，没有明确的说明。个人在现世中的末日，是藉着生命的死亡而来，死亡是从现世转移到来世；

当个人与现世、以及历史的发展分离的时候，就被转移到永远的来世里。因着场所的变迁，发生了情景（acon）的变化。

可是，在个人的死亡与一般的复活之间，有关他的状态之讨论，属于个人的来世论。有关肉体的死亡，灵魂的永生，中间期状态等，需要在这里讨论。这些论题的研究，是对再临之前死者的状态，以及连系世界的末了作出论述。

本卷中的来世论，是以个人和一般的来世论来作论述。先论述个人的来世论——个人的归宿，是为了照应事件的历史次序。

[译者注] 本书的观点，是“历史性前千禧年论”立场的论述。因此，我们需在各种观点之间，审视考察圣经所启示的千禧年，以及基督再临的时期。

第 1 篇 个人的来世论
(个人的归宿)

第 1 章 身体的死亡

圣经的死亡观，包含了身体的、灵魂的和永远的死亡。身体的死亡是灵魂与身体的分离；灵魂的死亡是灵魂与神的分离（赛 59：2；罗 7：24；弗 2：1）；永远的死亡是恶者的灵魂与身体再结合，永远地离开神，承受永远的苦楚（可 9：48；启 20：14，21：8）。身体的死与灵魂的死，自然与罪的教理有所关联；永远的死，特别要在一般的来世论（世界的结局）中来考察。因此，在某种含义上，把死亡放在个人的来世论（个人的归宿）中讨论，似乎不相匹配。可是，在探求个人现世和来世的关联时，很难将身体死亡的考察排除在外。

第 1 节 身体死亡的性质

1、必然性

神的启示严肃地宣告说，“按着定命，人人都有一死，死后且有审判。”（来 9：27）死亡不会顾念人的颜面；不论人的老、少、贫、富、善、恶，何时何地，都会不期而至；在它面前无法抗拒、免除或依恃。当死亡用人类听得懂的方言说明来意时，历世历代的人，不论他身份如何都要服从。

“死亡是要我们止步（Stop!）的 神之命令，我们不得不服从。”（K.Barth, *The Epistle to the Romans*, p.169）“你心里曾说：我要升到天上；我要高举我的宝座在 神众星以上；我要坐在聚会的山上，在北方的极处。我要升到高云之上；我要与至上者同等。”就是世上的君王，也要“下到阴间，下铺的是虫，上盖的是蛆。”（赛 14：11-14）因为，死亡是恐怖中的帝王，而君王也怕死亡。“有一个财主田产丰盛；自己心里思想说：‘我的出产没有地方收藏，怎么办呢？’又说：‘我要这么办：要把我的仓房拆了，另盖更大的，在那里好收藏我一切的粮食和财物，然后要对我的灵魂说：灵魂哪，你有许多财物积存，可作多年的费用，只管安安逸逸地吃喝快乐吧！’ 神却对他说：‘无知的人哪，今夜必要你的灵魂；你所预备的要归谁呢？’”（路 12：16-20）“哲学从开始就把死亡作为基础的根本难题来关切。”（D.R.Davies, *The two Humanities*, p.59）“世界向着一个中心点——死亡”；“在那里，我们像孩童般手牵着手，围成一个圆圈；死亡是生命的聚焦点，全部联结着罪恶和悲哀，这不是一件小事。”（K.Barth and E Thurnysen, *Come Holy Spirit*, 1934, p.176）

有位作者说，因着子女死亡遭受打击的父亲，失去了他的信仰；伤心的母亲喊着说，这种事情为什么会临到我！向这些人很难作出满足和安慰的回

答。因为，这个时候，他们的理智已被痛苦所淹没，因着冲击失去心中的平衡；受伤的心灵不愿听什么道理，望着凌乱的书桌，期望的只是死者的生还。可是，这是不可能的；死亡乃是永久的，不可能会有生还。这对于你和他，以及千千万万的人都是一样，任何人都不能回避。它的来临虽如夜晚的盗贼，但可作好充分的预备，等候它的来临；这可能在生命的初期，也可能在幸福的老年。总之，它必然会来。躲避的唯一方法，就是不出生在这个世上。（*For Those who Mourn*, p.4 anonymous）

[注] 按人命统计表报导，世界人口的 20 亿 5 千万中，每年约 3 千万人死亡（1954 年“国际联合统计年鉴”），这意味着每秒钟，在世界的某个地方，就有一人死去；时钟“滴答”一下，就有一人死去，每分钟就是六十人；一小时就是三千六百人；每天就是 86.400 人死去。可是，除了少数人在外，在死去的人中，多少会留下一些悲哀或伤痛。你的时间与我的时间虽然未到，但我们的确都在时间表的目录里。

1965 年的联合国人口年鉴，那年的世界人口，每日约增加 18 万名；1965 年 6 月现在，人口已达到 32 亿 8 千 5 百万人；那年世界人口的死亡数字，应该比十年前的数字有所增加。使徒彼得对此真理引用 神的话，说，“因为凡有血气的，尽都如草；他的美荣都像草上的花。草必枯干，花必凋谢；惟有主的道是永存的。”（彼前 1：24-25）

诗人雪莱（Shelley）在东方的废墟中，看到铭文写道，“我的名字是奥西曼迭斯，乃王中之王，是你们的强者；但是看我的事业，却会感到失望。”（*My name is Ozymandias, King of Kings; Look on my works, Ye mighty, and despair*）；可是，诗人继续评论说，“环绕着那庞大赤裸的废墟，伸向那远方寂寞的沙滩；除此以外，没有留下什么。”（“nothing besides remains, Round the Decay of that colossal wreck, boundless and bare, the lone and level sands stretch far away.”）

2、定义

圣经对有关肉体死亡的性质，启示了重要的亮光。旧约将死亡描写为到列祖那里（王下 22：20），或是下到阴间（传 9：10；诗 6：5）；这些描写意味着灵魂离开了身体；同时，传道者对人与兽的结局，说，“也都归于尘土。……人的灵是往上升”（传 3：20、21），这意味着灵魂与身体分离的观念。

新约马太福音 10 章 28 节和路加 12 章 4 节中，对身体的死和灵魂的死作出区别；在那里，身体作为活的有机体来考察，灵魂（*ψυχή*）作为人的心灵，就是支配自然生命的精神要素。肉体死亡的这种见解，乃是根据彼得前书 3 章 4-18 节的亮光，其他的经文中，则描写死亡是肉体生命或生活的终结、或丧失（太 2：20；可 3：4；路 6：9，14：26；约 12：25，13：37、38；徒 15：26，20：24）；而且，最后提示了死亡是身体与灵魂的分离（传 12：7；比较创 2：7；雅 2：26）；还有，约翰福音 19 章 30 节，使徒行传 7

章 59 节，腓立比 1 章 23 节等，构成了肉体死亡的基础观念。

以这些经文为根据，可以说肉体的死亡，是藉着身体与灵魂的分离，终结了肉体的生命（伯克富）；或者“死亡是什么呢？乃是身体与灵魂在人格联合上的停止，其后身体带来化学元素的分解，灵魂则按创造主和审判主的指定，进到另外的状态。（传 12：7）”（A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, p. 548）更简单地说，“肉体的死亡，意味着灵魂与身体的分离”。（Lorraine Boettner, *Immortality*, 1956, p.17）

3、真状

死是很难说明的奥秘。“我们知道人生经验的全范围是物质的，我们也不过是物质本身将要灭绝的原子。作为物体或是有机体，或是化学的复合体，或是成为单纯机械的集合体，将会继续不断地存在或消失；这些由元素构成的结构部分，我们藉着灭绝或消失，观察到部分之间维持的临时关系。”

（A.A.Hodge, *op.cit.*, p. 549）物质是不灭的。可是，人类作为 神最高的创作，为何比植物或动物的生命更短暂呢？何况，他是按着 神的形像所造，怎会死去而消失呢？

死亡决不是灭绝。从某方面来说，恶人的死亡，也非如此。 神所创造的，什么也不会灭绝。死亡不是存在的终止，乃是生之关系的自然分离；生与死的存在，不是相互对立的，只是存在的样式不同而已。

不能说死亡就是什么。我们虽然可以说这是肉体生命的终止，但接下来的问题，不知道生命是什么，我们无法回答。我们不知道生命的本质是什么，只是看到生命的关系和动作而略有所知，再者，就是从关系与动作的终止，经验到死亡的来临，死亡意味着生命自然关系的毁坏。

人不像天使，而是造成灵魂联合身体的双重性质。他是藉着感觉的通道获得知识；他的身体藉着与别人，以及周围世界的接触，成为利用的器官；他死的时候，构成身体的 30 种化学元素，就会分解归于尘土，失去应有的知觉。我们晓得死者的灵魂，不能再接触活着的人，以及我们周围的世界，“死了的人毫无所知”（传 9：5），“他儿子得尊荣，他也不知道，降为卑，他也不觉得。但知身上疼痛，心中悲哀。”（伯 14：21-22）即、死去的人，在坟墓中，他的灵魂也会感到伤痛和悲哀；而且，他的身体在坟墓中虽会腐朽，但在复活的时候，灵魂和身体将会结合，就要永远的存在（参照标准圣经注释，伯 19：25-26）。

第 2 节 罪与死亡的关联

1、罪的刑罚

对于死亡我们所要铭记的根本真理，乃是因着罪的刑罚。圣经对这个真理的教导，绝不等闲。死亡不是生命的自然终结，这对人类具有无比的威力，人类必定要面对死亡的命运，因为他们都是罪人。人类的始祖亚当，违背了神的禁令犯罪的时候，证明了神的话，“你吃的日子必定死”（创 2：17），也应验了当得的惩罚（创 3：19）。圣经的首卷，明示了因违背神的话，而带来的刑罚和苦果，先知的书，以及使徒的书信中，对此真理都有所强调（结 18：4；罗 5：12，6：23；林前 15：22）

抗罗宗和罗马天主教，包括希腊正教会（Greek Orthodox Church）全部的基督教世界，认为亚当堕落时，按着神的命定代表全人类的行为，因他犯罪的刑罚，使死亡不但临到他自己，也临到他后裔的全人类。查尔士·贺智对罪与死的关系作出明确的说明，“亚当与他的后裔之间，因着立约或自然的联合，他的罪即或不是他们的行动，但会转嫁给他们，威胁着他们；而且，成为刑罚他们的法庭根据。……在圣经神学的用语上，罪被转嫁是罪责的转嫁。再者，罪责的意思不是犯行，也不是道德的无用论；不是过失，更不是道德的污染，唯有满足公义的法庭义务。”（Charles Hodge, *Systematic Theology*, II, p.120）为要满足神公义的法庭义务，死就要临到罪人，这成了所有人类无法回避的命运。

在与此有关的真理中，我们发现未曾犯罪的婴儿，屈服于痛苦和死亡；圣经启示受难和死亡是罪的工价，神如果对无罪的人施行刑罚，那就是他的不公；可是，婴儿接受死亡的刑罚，肯定他也是有罪的；即或他们自己未曾犯罪，但按圣经所说，他们要承受亚当的罪责而成为罪人。

2、死亡是自然的吗？

如同某位名士强调，“人类的死亡完全是自然的现象吗？人不可能如同干涉飞鸟和海狸，以生物学的事实来说明和处理人类的终结；人不是纯粹的自然存有，乃是按着神的形像造的，死亡不可能是纯粹的自然现象。”（Whale, *Christian Doctrine*, p.174）如果，在教会的某个角落，认为死亡是自然的本来现象，那则是一件奇怪的事。伯拉纠派和苏西尼派主张，人被造成会死的；因为，他不可能不死，乃是按着定命要死的。他们认为亚当不但有死的可能，就是在堕落以前，他也要屈服在死的权下；亚当不论是否犯罪，按着他本性的素质都要死的；因此，他的后裔，不论是孩童和成人，按其本性必然会死。

1) 得到科学的支援吗？ 今天的自然科学认为，有机的物质中含有腐败和消解的种子，因此，断言必定会死；这似乎照应神学中的自然死亡说。还有一种条件永生说，出现在基督教的神学界中，其动机似乎是迎合自然科

学的胃口。某些初代教会的教父和后代的神学者（Warburton and Laidlaw）等，认为受造的亚当就是会死，即、不得不屈服于消解的法则。可是，认为这个法则能够实际发生效力，只有在他犯罪时才能生效；如果他能够顺从，就会进入永生的状态。这种观点认为，他的罪不是因他体质的变化，而是在神的定罪下，才屈服于死亡的法则；本来不需经历死亡的永生，竟然因着罪被剥夺；这种见解留下了死亡意味着刑罚的含义。这种见解只是在 神话语启示的事实上，竭力来配合自然科学的观点而已。

可是，自然科学的观点，不能使这种理论自圆其说；例如，科学即使确实证明了罪在进入世界之前，死亡就已压制了动植物界，但不能确定理性道德存有的世界，必然也在死亡的权势之下；即或证明了人的体质里，已经保有了生物体的消解种子，但人类在堕落以前，岂不能有例外的状态呢？因为我们相信 神的全能，能够使人的生命无限延长。因此，这种迎合自然科学的见解，认为人类的死亡是自然的现象，并不确实。

2) 圣经的指向。 圣经反对这种自然死亡说，指出死亡是罪的工价。伯克富道破自然科学所响应的自然死亡说，是不确实的；然后指出圣经对这种说法的反对论据：①、人是按着 神的形像被造，基于这种事实，那个形像本来的状态应该是完全的；他的里面不可能保有死亡的种子。②、肉体的死亡是因为人的悖逆，因此，未能走向永生的高峰；这个结果不是他本来状态的持续，而是他属灵死亡的结果（罗 6：23，5：21；林前 15：56；雅 1：15）。③、圣经表明死亡是藉着罪进入世界，指出死亡乃是对罪的最高刑罚（创 2：17，3：19；罗 5：12、17，6：23；林前 15：21；雅 1：15）。④、死亡不是人生的自然现象，也不是单纯、或未达到的状态，乃是人与生活的永久分隔，以及人类要面对的事实；这是 神震怒的表现（诗 90：7、11），是“审判”（罗 1：32）、“定罪”（罗 5：16）和“惩罚”（加 3：13），使人的心中充满恐惧。

这些议论，不意味与罪无关的动物界中，就没有肉体的死亡。其实，整个世界明显都伏在虚空之下，叹息、劳苦，直到如今（罗 8：20、22）。

神以他威严的公义，在人类犯罪以后，将死亡赋予人类；同时， 神以他普遍的恩典，使罪恶与死亡受到制裁；在基督里用特殊的恩典征服了敌性的势力（罗 5：17；林前 15：45；提后 1：10；来 2：14；启 1：18，20：14）。结果，基督徒与 神恢复了交通，得到永远的生命为基业（约 3：36，6：40；罗 5：17-21，8：23；林前 15：26、51-57；启 20：14，21：3-4）；同时，可以看到对亚当死刑的执行，在开始进行。他在堕落以后，开始了属灵的死亡，与 神隔离，离开了伊甸园；而且，他的肉身开始老化，不停地向着坟墓走去。

第 3 节 信徒死亡的含义

圣经提到肉体的死亡，乃是刑罚；即、“罪的工价”。这在前节作了很长的论述。可是，信徒已被称义，无需再履行刑罚的赔偿；因此，自然就出现了“他们为什么必定要死”的问题，他们为什么不能像以诺和以利亚那样，从地上直接被提升天呢？神善良的百姓，不但要屈服于苦难和死亡，他们所面临的苦难和死亡，有时甚至比那些恶人受的还残酷，这又为什么呢？信徒因罪的刑罚，已被基督担待，他们的罪已得宽恕，要受的刑罚也被免去；他们已不在行为之约的规定中被定罪，那又为什么要经历死亡的恐惧呢？

1、不是刑罚，而是惩戒

1) **不是刑罚。** 信徒的苦难和死亡不是刑罚，即、这不是对他们罪的刑罚；“如今，那些在基督耶稣里的就不定罪了。因为赐生命圣灵的律，在基督耶稣里释放了我，使我脱离罪和死的律了。”（罗 8：1-2）“死啊！你得胜的权势在哪里？死啊！你的毒钩在哪里？”（林前 15：55）这里明确将死亡，从刑罚的含义中排除；同时，表示他们的死亡，另有宝贵的目的和含义。

完全的成圣，需要身体的灭绝，信徒的身体经历死亡，乃是神的定命；可是，就是以以诺和以利亚来作比较，也很难说这就是矛盾；而且，死亡能使信徒脱离现世的疾病和痛苦，从艰难和尘土（身体）的束缚中得以释放，这些也能成为辩明。可是，神岂不能使生存的信徒们，突然迎接主的降临呢？那个方法应该多好，又何必选择这死亡的方法呢？

2) **训练与惩戒的顶点。** 不得不把信徒的死亡，看成是神所定下的训练和惩戒的顶点；“因为主所爱的，他必管教，又鞭打凡所收纳的儿子。”（来 12：6）“在耶和华眼中，看圣民之死极为宝贵。”（诗 116：15）死亡的本身，虽然会成为神儿女自然的苦恶，或是恐惧的深渊，但在恩典的旨意中，却能成为他们属灵的成长，以及迈向天国的帮助。死亡的观念、死亡的永别，死亡成为疾病和困苦的导师，感到死亡临近的意识——这一切都能使神的百姓得到益处；使骄傲的人学会谦虚，使贪婪的人有所节制，脱离世俗的思念，向着属灵的高地迈进。

[注] 甸内对这些难题，作出相当充分的解答和叙述，“信徒即便被完全称义，神也会按着他的拣选，以他恩典的计划，藉着身体的死亡，使信徒的灵魂，透过惩戒得到益处；在惩戒中，神的意念却是美善的。信徒本身在自然的苦恶中，虽然经历到痛苦的煎熬；但神在惩戒中，却使人领会到神的大能、智慧和慈爱。因此，神的惩戒成了神儿女属灵的媒介。”例如，神如果采用惩戒为媒介，使未曾有罪责的迦百列，达成某种比较更高的属灵境地，使他升入幸福的状态；在没有罪责的地方，不可能采用惩戒的方式，因为这是不公义的。”“代理的满足（如同基督代替他百姓所作的）为了他

们的罪责，以商业上的同值，使我们的债务，完全得以代偿；这本来是不合法的，但他如果满足地接纳，就完全是他的恩典。按着 神所喜悦的限度（不是无限的），就赦免了我们。我们藉着学习他的话语来明白，他也悦纳我们：信徒所犯的罪，要按着他的过犯来偿还，不会有强迫或附加，这对他的悔过自新是有益的。按着他犯罪的程度，接受适量的痛苦和惩戒。”“望着死亡的那日，从开始那天，罪人就会悔悟和归正。基督徒藉着属灵的争战，生发敬畏的心，学习谦卑和节制，向着灵程迈进。疾病是死亡的预告，可以成为成圣的媒介；因着朋友离世而有的失落，可以促成弟兄之间的友情。现实中可以看到死亡，死亡也在现实中发生；靠近终局的时刻，信心在信徒的意识里，虽然承受煎熬，但圣灵成为有力的媒介，提高他庄严的思想和感情，使他的灵魂迅速成熟，迈向天庭。”（R. L. Dabney, *Systematic and Polemic Theology*, pp.818-819）

死亡常能成为考验信仰的能力（彼前 4：12、13），可在黑暗的试炼中，以胜利的意识，彰显信仰的辉煌。甸内说，“人性的本能，最讨厌的就是死亡，比现世的苦恶和自然灾害的贫乏更甚；如果用信仰和恩典来克服这个仇敌，除掉这刺人的毒钩；那时，我们便拥有超越它的能力。”（*ibid.*, p.820）

基督徒因着基督的救赎，死亡就变成属灵的幸福。得到赦免的罪囚，会在狱里停留，期待恢复体力后，准备出狱；如此，狱中的生活，就有了盼望；同样地，被称义的信徒，肉体的死亡，乃是灵魂的成圣，期待着进入天国；因此，死亡不再是罪的刑罚。信徒的离世，绝不意味着些微的刑罚。霍威（Hovey）说，“信徒在现世中的苦难，虽有惩戒的意味，或报应的一面；就是不信的人，在现世中遭到苦难和报应，也能促使他们反省和改善；可是，我们确信，基督担待了我们所有的刑罚，在基督里称义的人，不论受到什么艰难，其属性都是父亲的惩戒，绝不是法庭的判决。基督给信徒留下刑罚的观念，乃是‘越过教皇教理的炼狱之火的桥梁’。”（Palmer, *Theological Definition*, p.57）

2、随后的含义

肉体死亡的惩戒，其独特唯一的含义，就是属灵的成长。可是，随后其他的几点含义，与他的死也有所关联。从劳瑞·伯特纳博士的重要著作（Lorraine Boettner, *Immortality*, 1956）中，列出了死后的后续含义，以及其他要义的论述。

△ 各人生命的完成

当人的事工，接近完成之前，似乎常会感到离世的时候近了；特别是在家庭中，当父亲和母亲要离开的时候，或是德高望重、年轻有为的人离世的时候，就会有这种感觉。可是，这只是对人生表面观察而有的感想，如果按

照 神的计划来看，各人的生命不但有长短，所领受的事工，也要按着期限来完成。耶稣的一生，只是短暂的三十三年，在十字架上悲惨地离去；可是，在他短暂的一生中，却作成了救赎万民的大功；他在十字架上，断气之前说，“成了！”（约 19：30）在受难的前夜，他举目望天说，“我在地上已经荣耀你，你所托付我的事，我已成全了。”（约 17：4）保罗在罗马殉道，他使徒的事工，似乎将要中断，但他自我作证说，“当跑的路我已经跑尽了”（提后 4：7）；比这更早之前，耶路撒冷教会中的司提反和雅各，圣工开始不久，就为主殉道。在 神奥秘的旨意里，他们也是“跑尽了当跑的路”。

人生的成就，的确不能用年数的标准来测量，常有英年早逝的年轻人，胜过年龄古稀的老年人；与父母生活的婴儿，可能出生不久就离世而去，但也会留下深远的感化；在 神的观点中，婴儿为了特殊的目的，完成后就离世而去。

有人将死亡看成难题，但在基督徒看来，这没有什么难解之处；世上的万事，都在 神无误的护理和管辖中，透过圣经的启示就会晓得。死亡在有些人中，乃是放下沉重的负担，尤其是对那些久病在床人；对于另一些人，可能是为了免去将来的祸患。除此以外，有些无法说明的死亡，都在 神的旨意或意料之中。

△ 转移到另一个境域

圣经提示死亡是灵魂与身体的分离（传 12：7；雅 2：26）。死亡是从一个境域移到另一个境域，从一种生命转向另一种生命。基督徒的死亡是把灵魂的罪之痕迹完全清除，意味着进入光明的天国。按小要理问答（37）“信徒死时，他们的灵魂在圣洁上达于完全，并且立刻进入荣耀里；他们的身体仍旧与基督联合，暂时安息在坟墓中，直到复活之时。”

人生是向着永远的无限冒险，今生只是长征途中的第一个阶段。我们所谓的死亡不是终结，而是灵魂向着比较更新、更奇异的世界迈进，这种过程是非常神秘庄严的。我们死后的最初五分钟，灵魂将会经历到新的惊奇或战兢，期待想像进入那荣耀之境的瞬间，他灵魂首先要见到的是救主基督，然后与那先到的众圣徒相见（约 14：2、3），正如主在财主和拉撒路的叙述中所说，离世的信徒将在天使的护送下进入天国。

信徒的死亡又是灵魂回到永远的天家，旧约与新约都如此描写（传 12：5；林后 5：8）。家是我们所爱之人的住处，回家是与亲人重新相会，那该是多大的乐事。

死亡的瞬间，视野对于万物会有新的眺望，蒙召的人用那昏暗有限的视线，换取了新的眼力和认识（林前 13：12），适应那新的状态。那时蓦然感到信仰的珍贵，世事的虚浮；关心的是对基督的心志，圣徒的见证，祷告的生活，构成他思想和行为的动机。重要的不是他说了什么，作了什么，而是

他的动机和目的；他不再想从 神得到更多的利益，而是觉得对主太多的亏欠；他发觉所有的一切，不应据为己有，而该作 神忠心的管家。

他到天家五分钟后，发现到学富五车、才高八斗的自己，只是井底之蛙、坐井观天而已。他痛惜逝去的时光，未能好好服事主，那些失去的机会，永远不能赎回；他对圣经的知识，若用心学习，应该更能荣神益人，作光作盐了。再者，对那些旧约与新约中的圣徒，如果对他们有所研究，见面的时候，应该更会亲热，因为，今后，要与他们常在一起。有些人的工作，不过是草木禾秸，“乃像从火里经过的一样”，仅仅得救而已（林前 3：12-15）。眼前展开那荣耀的天界，想到自己（按着 神荣耀的形像所造）领受了这么多的恩赐，理应为了 神的国度，摆上自己，成为贵重的器皿。

△ 命运的固定

我们相信为死者祷告，不会有什么果效；但罗马天主教却将此习俗，与他们的教理“炼狱说”联结，成了他们理论的依据。英国高派教会，采纳了罗马天主教与抗罗宗的中间立场，承袭了这种习俗；但是所有抗罗宗的教会，抛弃了这种习俗。

为死人祷告，意味他们的状态尚未固定，表示透过我们的祈求，就能有所变更。可是，我们相信圣徒死后，就会完全成圣；人在死后，他的属性和命运不会再有改变。圣经明确教导，只有在现世中，才有得救的机会，经过这个考验的时期，赏罚业已固定；为了死人祷告、施洗和弥撒，以及其他的仪式，都是无用的，非圣经的。

离世的义人，在基督面前，享有无限的荣耀和满足，不会再有什么缺乏；因此，不需我们来祈求，为他们补充或加添什么；他们生活在乐园里，直到复活得荣的时候，在 神的荣耀中，得蒙 神的恩典和宠爱，身份和状态不会再改变；如果怀疑他们还有欠缺，就是说僭妄的话了。

离世的恶人状态已被固定，不能再有挽回；他们因犯罪虚度了恩典的日子，圣灵对他们的感化也已终止。活着的人，当然关心他的亲属密友；可是，已死的人，只有 神来审定他们。 神是圣洁公义的，他的赏赐，常会超过我们所求所想，但绝不会给人过分的刑罚。

圣经未曾劝导为死者祷告，可谓意义深远；圣经教导为现世的人，甚至为仇敌祷告；至于为死人祷告，圣经保持沉默，因为这是无用的。

第 4 节 信徒对死亡的态度

1、不再有恐惧和贪念

1) 不再恐惧. 死亡使信徒的灵魂完全成圣, 立刻成为“义人的灵魂”(来 12: 23; 启 21: 27); 死亡不是生命的终结, 而是生命的另一开始; 而且, 相信藉着死亡, 除去死的毒钩, 进入天城的大门(林前 15: 55); 在基督里睡了的人(帖后 4: 14), 知道已经胜过死亡的权势, 要与主永远同住(罗 8: 11; 帖前 4: 16、17); 因此, 真基督徒不惧怕死亡。

真基督徒看到死亡的彼岸, 有主预备好的住处; 他拥有救恩的确据, 相信主必引领他到永远的居处; 他预备等候荣耀之日的来临, 藉着死脱离罪恶与悲哀、痛苦与失望、劳苦与艰难的世界; 到那无比美好的天家, 满有圣洁和福乐、喜悦和满足, 且有神的同在。天家的美景与今世的生活, 当然有“天壤之别”。离开今世、进入天家, 怎会感到恐惧呢?

2) 渴望等待. 使徒保罗把肉体的死亡, 看成离开地上的“帐棚”, 前往“天上永存的房屋”; 所以说, “我们坦然无惧, 是更愿意离开身体与主同住。”(林后 5: 1、8) 保罗渴望脱离今生的缠累, 进入那无比的荣耀。如同华腓德博士描写说, “另一个世界是无比的荣耀, 那里被荣光笼罩, 满了神圣的喜乐, 多么渴望立刻进去——离开身体向主跑去。”“保罗在罗马书 7 章 24 节说明, 人在叹息中, 渴望脱离这取死的身體; 罗马书 8 章 20 节提示, 罪连累了其它自然界, 所有受造之物都在等候, 指望脱离败坏的辖制, 得享神儿女自由的荣耀。”(Benjamin B. Warfield, *Biblical and Theological Studies*, p.490)

可是, 保罗认为地上的生活, 乃是为了履行天国的义务, 他说, “我正在两难之间, 情愿离世与基督同在, 因为这是好得无比的。然而, 我在肉身活着, 为你们更是要紧的。”(腓 1: 23-24) 所有的信徒, 对死亡的态度都应如此。我们寄居地上, 健康有力的时候, 不但应为神的国度和自己的灵命, 竭力服事、奋勇前行; 到了时候, 就当存着喜悦的心, 应声而去。当兵的人, 在驻地服役, 理应守住岗位, 尽忠尽职; 可是, 当完成任务, 奉命调离的时候, 就接受命令, 欣然顺从。浸信会在缅甸宣教的伟大宣教士, 亚多尼兰·贾德森(Adoniram Judson)写着说, “我不感到我的工作烦琐, 也不觉得世界无聊, 当基督叫我回家的时候, 我会像学生跑回学校, 跳着跑回天家。死亡对我不会造成惧怕, 因为在基督里, 我心坚定不移。”

3) 庄严评论. 使徒保罗在罗马的狱中, 确定自己回家的时候到了, 高歌, “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。”(提后 4: 7-8) 有关这里的宣告, 某位名士评论说, “保罗在生命终结时, 对生命意义和世界末了的评语, 满有恩典、庄严无比, 充满盼望、灿烂辉煌! 在他背后, 那澎湃汹涌的生命之歌……; 他现在狱中, 知道地上的生活接近尾声; 他满怀激情、毫无惧色。在此情景下, 我们听到一位老人, 对自己的生平作出结语, 向着他的未来发出颂歌。”——撒母尔 MC·格拉斯哥(Samuel Mc P. Glasgow, *The Southern Presbyterian Journal*, Jen.,

1944)

加尔文说，“至于哪种方式最能荣耀主名，当然由主决定。所以我们‘或活或死，都是为主’（参罗 14：7、8）。我们当把活与死的问题交由主来决定，继续仰望来生；在比较今生与来生时，难免对今生有所轻视，因为被罪所奴役；所以，只要 神喜悦，随时可以盼望结束今世的生活。”“但很奇怪，许多基督徒竟然怕死；一提到死，就颤栗畏惧，宛如大难临头。当然，我们听到自己将要解脱，难免在情感上有所警惕，那倒不足为奇；但基督徒心中的光照，若不能克服这种恐惧，那就无地自容了。假如我们想到这暂时的、必朽的，和能凋谢的肉体一经解脱，就可以恢复持久的、完全的和不朽的光荣，那么信心的盼望，岂不能使我们克服肉体的惧怕呢？如果我们的死，将使我们由流亡返回家乡，而且是回到天上的家乡，我们岂不因此得到安慰呢？”（《基督教要义》三卷 9 章 4-5）

2、为了死亡作预备

1) 随时预备. 我们如果知道明天就是世界的末日，剩下的一天，我们应如何度过呢？是否当为迁延已久、未曾悔改的罪，求 神赦免？如果临终之前，能够悔改，比死不认罪，总是好些。可是，恢复与 神的关系，应该比什么更重要，但有些人错失良机，悔之晚矣！智者查尔士·贺智忠告说，“当我们临死的时候，重要的是，除了死以外，再没什么可作的。”已经悔改的人，知道自己的罪蒙赦免，因此，可以从容迎接死期。

约翰·卫斯理曾被问到，“如果你知道明晚 12 点离世，那么，剩下的时间如何来用呢？”他回答说，“我会按着我的计划，用这些时间。今晚在格洛赛斯特（Gloucester）传道，明早还是传道；然后，骑马去提克斯波里（Tewkesbury），午后传道后，晚上与团契交通；然后，去朋友马丁家里（他在等我），与他家人交谈后，作了祷告，10 点钟到我房间，将自己交托给天父，然后进入梦乡。为那荣耀的复活，我会慢慢躺下。”

青年和老人，义人和罪人，同样会死，这在警戒人，自己的死期，谁也不知道。基督徒虽不知道主降临的时间，但他要随时都预备好了，“所以，你们也要预备，因为你们想不到的时候，人子就来了。”（太 24：44）“所以，你们要警醒；因为那日子，那时辰，你们不知道。”（太 25：13）

2) 事前默想. 很多人在接近死亡时，不曾认识死亡；不少人在离世的瞬间，依然缺少思考。基督徒看待死亡，如同黎明的来临，需用和平、安静和从容来迎接。“我愿如义人之死而死；我愿如义人之终而终。”（民 23：10）可是，除了基督徒，他们都惧怕死亡，因为，“死后且有审判”（来 9：27）。哲学家和考古学者的思索，诗人和小说家的默想，即便如何坚实，全都未曾作好死亡的准备。罪未赦免的灵魂，奔向没有基督的永远，除了恐惧之外，还能有什么呢？

听说久病缠身的人，他们会在肺病、癌症等多样难治病的折磨下，走完生命的终点。这比心肌梗塞、溺水而亡，或因交通事故，突然离世的人，可以卧病在床、思想交托、或预备后事，在灵性的安慰上，会更有益处。高龄而寿终正寝的人，也享有了这份益处。

在脱离俗世的烦恼之前，我们理应得到片刻的歇息；
因此，在黄昏的寂静中，回想人生旅途留下的足迹。

死亡让我们感到悲伤，因为要放下一切所爱的，包括拥有的地位，累积的财富，成功的过去，未来的计划，都要舍之而去。可是圣经说，“在主里面而死的人有福了！……做工的果效也随着他们。”（启 14：13）我们所作的每件善工，都会随着我们，成为我们的赏赐；我们爱心的奉献和服事，成为积攒在天上的财宝。（太 6：19-20，19：21）

3) 共同考察. 人通常在临近死亡之前，常会严肃地考察死亡的实际；可是，没有比死亡的事实更确实，也没有比死亡的瞬间更茫然；因此，贤明的作法，应该时常寻求了解身后的事。家庭中避免谈论有关死亡的事，不让孩童看到葬礼的场面，不是明智之举；因为孩童对死亡没有理解或考察，以后遇到父母去世，兄弟姐妹死去，或在战场上看到惨烈的光景，他们怎能用正当的态度面对这些事实呢？

死亡不是愉快的事，因此，人们为要回避悲伤、压抑情感，就讳莫如深、避而不谈；但这不是良策。近代心理学家指出，处理激烈悲伤的情绪，最有效的方法，不是将它驱逐压制，或放在潜意识里，让悲伤痛苦侵扰自己；而是，打开心扉、与人畅谈，乐观奋发、积极向前；我们如用压抑或回避的心态，将反受其害。英格兰某家庭的儿子，在第一次世界大战中战死，父母为了回避伤痛，在家中从不提起这事；但母亲因悲伤过度而精神异常，后经某教授辅导，常与家人倾诉心声，心里的创伤逐渐得到平息。

3、止住悲伤、永不绝望

1) 想到逝者天上的福乐. 亲爱的圣徒离开世界，作为信徒如果过于悲伤，这是对 神护理的反抗，或失去信仰的见证。失去亲人感到悲伤，乃是人之常情，例如寡母想起扶养年幼儿女的艰辛，怎能不伤心落泪；失去儿女的父母，心情岂能不感到悲痛。在失去的一方，虽然是损失；但对离去的人，并不如此。为逝者前往天上的乐园，应感到高兴或安慰；因此，停止哭泣，要为逝者天上的福乐感到欣慰。

忘记天上的福乐，过度感到悲伤；这如同女儿出嫁，母亲为她流泪悲伤，却忘记女儿在新婚家庭，幸福快乐的生活。逝者在荣耀的天家，不想回到罪恶痛苦的世界，我们没有理由为他们悲伤。

永别的悲痛，禁不住人的泪水；但活着的人，不远将来，也要在天上会面；那时，相爱的人将永远生活在一起。不论先后，在坟墓里的身体都要腐朽；末日，当复活的时候，这卑贱的身体，将要改变成为荣耀的身体。基督徒有此荣耀的盼望，因此，在永别时，能够胜过悲伤。

基督徒的葬礼，并不禁止哀哭；主耶稣也在拉撒路的坟前哭过。圣经允许对死者的哀哭，以及对遗体的尊重；可以看到按着死者的身份和地位，定下哀哭的期间；但是，不可模仿不信的人，在葬礼中大肆铺张或过度悲伤，这会湮灭信仰的见证。因为我们知道死亡是身体的别离，灵魂却是到主耶稣那里。

2) 见证信仰和真理的机会。 基督徒的葬礼，可以成为见证信仰的机会。人们在葬礼中的心情，多是感伤或沉痛；基督徒藉此场合，以实践作出有力的见证，证明救恩的能力、灵魂的永生，以及末世的赏罚等真理。

初代教会中，异教徒看到基督徒死时的从容感到惊奇；他们看到死亡面前的温和与从容，优雅和勇气，这在异教中是无法说明的。

3) 不要惧怕死亡。 基督徒因为受到圣经的教导，所以对有关属灵的事物和死亡，并不惧怕。遗憾的是大多数信徒，因为没有充分的理解，所以向着不信的世界倾斜，因此，就对死亡感到恐惧。可是，保罗向帖撒罗尼迦的教会说，“论到睡了的人，我们不愿意弟兄们不知道，恐怕你们忧伤，像那些没有指望的人一样。”（帖前 4：13）耶稣在受难之前，安慰他的门徒说，“你们心里不要忧愁，也不要胆怯”（约 14：27）；又说，“你们若爱我，因我到父那里去，就必喜乐。”（约 14：28）

4) 顺从 神的旨意，并依靠他。 对死亡显出反抗，乃是对 神护理的挑战与犯罪；而且，这是想与 神断绝关系，独自承担死亡的悲痛，实谓愚蠢的行为。有人想用酒浇愁、忘记悲痛，这是饮鸩止渴、自害己身。基督徒唯一的方法，乃是效法基督；“然而，不要照我的意思，只要照你的意思。”（太 26：39）依靠父 神，安静或勇敢的站起来。

5) 开始新的活动。 所爱的人被召回，留在世上的我们，要去完成 神所赋予的义务。不论是为了他人的益处，或是为了自己属灵的成长，必须要在所爱之人离去的新环境下调整自己，开始新的任务。因为， 神的应许说，“你的日子如何，你的力量也必如何。”（申 33：25）我们曾在工作中专心服事，在新的环境下，依然有服事的出路；再者，时间是最好的医师，随着时光的春来秋往，慢慢就会风平浪静、得享安息。

6) 用 神护理的观点来考察。 关键是遭到丧失亲人的人，要以 神护理的观点相信，他掌管万事，各按其时成为美好。很多时候，有限的人，难以明白为何发生这些事情。因此，我们如果能将万事，以 神护理的观点来考察，就会理解发生这些事件的理由，都是为了我们的益处。“我们晓得万事都互相效力，叫爱 神的人得益处，就是按他旨意被召的人。”（罗 8：28）我们看到有些人，他要跑的路还很长，但在 神的旨意中，他已跑完了他的

路程，听到呼召、回到天家。

4、埋葬，还是火葬？

对于遗体的安置，妥善的方法是什么？可以说，重要的不在于安置的样式。因为不论是土葬、火葬，或葬身大海，或被猛兽吞噬，在复活的时候，没有什么差别。殉道者被火烧死，化为灰烬，被风吹散，但在复活的时候，与卧病终生、安然入土的信徒，没有什么不同。神的大能不会受到限制，他能用尘土造人，也能恢复消解的身体。

可是，不可否认土葬与火葬之间，在礼仪与习俗方面，却有不同的观点；正常状态下，将亲人的遗体，以睡眠的姿态安葬入土，表示对逝者的尊重。身体与灵魂一样，属于人的一部分；身体的复活，在救恩中是不可或缺的一环。

1) 火葬的仪式化。 身体是灵魂的住处，我们不愿看到所爱之人的遗体，在火焰中化为灰烬。我们如果珍惜死者所用过的圣经、衣物，或其它的用品，肯定其纪念意义；那么，曾与灵魂联合的身体，又当如何来表示尊重呢？无论怎样妆饰火葬的仪式，难免含有残酷或销毁的观念。

圣经中的火，象征完全的毁灭，或对行恶者的定罪或刑罚。祭祀中的牺牲，代替了献祭人的罪，在祭坛上火焚烧。某些特殊的例子，要把罪人的遗体放进火中焚烧，这显出他们罪的重大，以及刑罚的严酷。取了当灭之物的亚干，使以色列战败，被石头打死后，又用火焚烧他所有的（原文是他们）。

（书 7：25-26）战死的扫罗王和他儿子的遗体，基列·雅比的居民，取回他们的尸身，送到雅比那里，用火烧了（撒上 31：10-13）。这也许恐怕敌人来夺取遗体，作出不当的处理。

旧约时代，摩西的遗体，被神埋在摩押地、伯·毗珥对面的谷中（申 34：6）。回顾更远的古代，亚伯拉罕把撒拉安葬在麦比拉田间的洞里（创 23：19）；雅各把利亚和拉结都埋葬了（创 35：19-20，创 49：31）；亚伯拉罕、以撒、雅各、约瑟等都被埋葬；大卫、所罗门，以及犹大和以色列的列王都是如此。

如此，火葬可能是由异教起源，在旧约或新约里，不是神百姓的习俗。初代信徒随从犹太人的埋葬风俗，拒绝火葬的形式。火葬在初期罗马帝国时代，虽然为通例，但信徒却拒绝火葬。教会历史学家腓力·薛夫（Philip Schaff）记录说，“原始基督徒关心圣徒持续的交通，盼望身体在荣耀里的复活；所以，对死者的遗体非常尊重。因为，基督徒不但是灵魂得救，身体也要得赎，成为圣灵的殿。”当时希腊人和罗马人的火葬风俗，难免有抵触基督徒的情感，忽视身体神圣的观念。

今天在大城市里，火葬成为普遍的现实；这种葬礼的习俗，也被世人普遍的认同。初代教会认为是外邦的风俗，对身体含有冒犯之嫌，暗示对复活

的否定，因此不被采纳。但是今天拥护火葬的人，有人不相信字义上的身体复活，而那些自由主义者，几乎完全不信；或有些人本主义者，他们中间不少人，或是全然抛弃了基督教，或是未曾诚实的归依基督。

拥护火葬的人，几乎都在引用亚干和扫罗的事例；可是，这两个范例，不值得推荐；因为这两处记载，或可成为负面人物的例证。

2) 土葬的合宜性 罗宾森教授 (Wm C. Robinson) 为了这个问题，在书中说，“基督徒随从犹太人的风俗，将死者的身体洗了，用细麻布缠裹，或洒些香精；然后在亲属、友人，以及服事的人面前，祷告唱诗，将尸身看成复活体的种子，交在大地的怀中。他们不用棺木，只用麻布缠裹，把遗体安放在正方形的凹槽墓室里，墓门用瓷砖、砖头、或大理石封堵。基督徒的洞穴坟墓，成为复活的盼望，向罗马人作出有力的见证。甚至叛教者朱里安 (Julian the Apostate, 又译：尤里安) 认为，基督教快速传布的三原因是慈善、葬礼和正直。”“有关基督教的习俗，可从哥林多前、后书的某些经文中得到支持。”保罗对有关淫乱与偶像的问题，说，“岂不知你们的身子就是圣灵的殿吗？这圣灵是从 神而来，住在你们里头的。”(林前 6: 19) 在不可与恶相交的经文中，说，“因为我们是 神的殿”(林后 6: 16)，对于教会中的纷争，说，“岂不知你们是 神的殿， 神的灵住在你们里头吗？”(林前 3: 16)。在复活章中，他用种子撒在地里生长的类比，强调复活的身体是不朽坏的、荣耀的和强壮的。罗宾森教授结论说，“弟兄们！身体作为圣灵的殿，在原始基督教的埋葬、洞葬与普遍排斥的习俗交换之前，我们要用这些经文，作为标准来平衡。圣徒的坟墓，因着基督在墓中的安息而圣化；信徒的身体，因着与基督联合，直到复活的时候，将在坟墓里安息。”(The Southern Presbyterian Journal, July 30, 1952)

最后，信徒的葬礼要简单朴素，不可铺张浪费，以免造成经济的负担。葬礼的场面，常与家庭的信仰成比例；真正的基督徒，不会因为这是人生最后的仪式，而与世人攀比；乃是使人充分认识死亡与来生的圣经真理，表示对逝者遗体的适当尊重；同时，注意集中在来世的实际性上。

[译者注] 对于遗体的处理和安葬方式，“因为不论是土葬、火葬，或葬身大海，或被猛兽吞噬，在复活的时候，没有什么差别。”既然如此，就无需刻意定要土葬，在不违背圣经的前提下，服从国家的殡葬法，也是无可厚非的。

第2章 永生

第1节 问题与含义

1、永生的问题

宗教思想问题中，没有像来生问题，能够深刻而普遍的引起人们的兴趣。这个问题考验每个时代中的每个人，激动人们灵魂的深处，渴望越过坟墓的那边，晓得通向永生的途径。因此，这不但是学识的问题，乃是每个人心急需解答的问题。

过去蒙昧无知的我们，如今生活在永远的盼望里，怎能不使人感到深奥和惊奇。我们地上的生命，藉着生命的传承，从一代、二代，直到千代万代，的确充满了神奇和光彩。我们经历现世的生活和生命，所以不感到惊奇，认为这些都是自然通常的现象；至于我们的灵魂，要到另一个世界，将来还要从死里复活，这也不算奇怪和深奥的事了。所不同的，这是未来的事情，只是不曾经历或熟知而已。

我们提到的来生问题，的确不是藉着公布提出来的；这与其说是本能的感觉，不如说是与生俱来的渴望。我们无法回避死荫的幽谷，将与约伯一起发问，“人若死了岂能再活呢？”（伯 14：14）每次的葬礼，我们从心里本能地问，死者怎样了，他现在在哪里？我们的本性会告诉我们，死人将来都要复活；因为人类绝大多数是相信有来生的。

历史显示人类对永生具有本能上的渴望，古代的宗教和神话，今日许多形式的宗教，都是这种渴望的表现或发展。永生的信念，在人类的种族中，形成了各种相异的形式，含有不同程度的势力和仪式，或是怀着某些期望或感想，或是期望某些茫然的憧憬，几乎都是以赏善罚恶为基础的观念；其实，在不同形式、不同种族、不同民族中，都怀有这种信念。

永生的信念，在今天的思想界中，占有重要的地位；这可从著作、杂志，以及其它的出版中，看到不同形式的举论。随着人类的成长，这种信念不但没有被弱化，反而得到增强，实在值得庆幸。可是，唯物论、不可知论、实证论、泛神论、无神论等，在近代新科学的名义下，显出茫然的态度，但永生的信念，却深植于各宗教的信念底层。

2、永生的含义

圣经中，永远的生命“阿大纳西阿”（*ἀθανασία*）这个词的英文是“immortality”，我们的用语是“不死”（林前 15：53、54）。前者在英文中

成为术语，后者成为我们译文中的术语，表示“不死”的意思。在东方的神学书类中，有将“immortality of soul”表现为“灵魂不灭”的例子。可是，圣经中指向永远生命的这个词，在“阿大纳西阿”（ἀθανασία）的词中，追加“阿伊我尼我斯-左耶”（αἰώνιος ζωή）与“immortality”并行，成为“eternal life”的句子；因此，“永生”的译文，比前者用得更多或更普遍。所以，我们选择的术语不是“不死”，而是“永生”。严谨区别这个词的意思，“不死”（ἀθανασία, immortality）意味着所有的灵魂，都是单纯永续的；而“永生”（αἰώνιος ζωή= eternal life）则指信徒将来有福的永续生命。可是，我们所常用的“永生”，有时单纯的意味灵魂的永续，也指向有福的永续生命，也包含了其它含义的用法。这个名词在永生的议论中，含义上，不总是同一的用法；留意几点人格永生的区别，以免混淆不清。

1) 绝对的永生. 只有 神本身有绝对的永生。保罗在提摩太前书 6 章 16 节，论到 神，说，“就是那独一不死”；这句话的意思，绝不意味受造物中都没有永生。如果，毫无规范地理解保罗的话，就会认为天使也没有永生，这不是使徒对这句话的本意；他陈述的含义，只有 神的属性是本来的、永远的和必然的。至于归向其它受造之物的永生，乃是按着他圣洁的旨意和计划，是赋予的、是有开始的；只有 神超越了所有时间和限制，他是无始无终，即、拥有绝对意义上的永生。

2) 继续的存在. 继续的、永续存在含义上的永生，这包括人的灵魂，以及所有的灵。当人的身体消解时，人的灵魂不随着消失，他依然是有个性的存在，这可从自然宗教，以及哲学的思想中屡见不鲜。永生的观念与圣经对人的教导，有相当的调和；可是，圣经、宗教和神学的兴趣，不在于这种量的、无色的永生，而是灵魂继续存在的永生。

3) 堕落以前的纯真状态. 神学用语中“永生”的名词，用于没有腐败和死亡种子的人生状态。这种含义指向堕落以前的永生；但在这种状态下的人，不排除趋向死亡的可能性；纯真状态中的人，虽不在死权之下，但却有死亡的可能。事实上，他的确因犯罪而死。

4) 最高含义上的永生. “永生”的最终含义，特别是在来世论的用语中，这与死没有关联，乃是胜过死亡，指向荣耀的生命状态。人虽然按着 神的形像受造，但还未拥有这种最高含义上的永生。亚当如果顺从了行为之约的条件，就能得到这种含义上的永生；现在，这种含义的永生，唯有靠着基督成就的大功，才能完成。耶稣说，“复活在我，生命也在我。信我的人虽然死了，也必复活；凡活着信我的人必永远不死。”（约 11：25-26）在基督话语中的应许，乃是最高含义的永生，不会再有死亡的侵袭，而是永远福乐的、荣耀状态的生命。

3、人格永生的代替品

有人排斥人格永生的观念，寻求的却是永生的代替品。每个人的心中，多少都有永生的观念，唯物主义和崇尚科学认知的人，也在寻求所蔑视的灵魂永生的代替品，他们对将来的盼望，有如下的表现：

1) 种族的永生。 有些人认为，藉着个人子孙的传承，在地上继续繁衍，可以感到自我的安慰。个人将自己生命的份，贡献给种族，希望在种族里继续生存；人类共同的本能是繁衍后代，藉着子孙的繁衍，使自己的生命得以永续。东方人的观念认为，人无子嗣，不但是对父母的不孝，也是自己的不幸；可是，人在后裔中的生存观念，不论如何冠冕堂皇，却不能代替个人永生的教义；因为这种观念不但违背圣经的教导，也不能满足人心深处的渴望。

2) 纪念的永生。 实证论认为，我们渴望追求的唯一永生，就是纪念的永生。雁过留声、人过留名，有人想以立名来名留青史；如此，则能流芳千古、永垂不朽，永远活在人们的记忆里。“我们活在留下的思想里，就等于没有死”（Campbell），“只要向我们颁发了纪念，死就不能让我们失去什么”（Whittier），“义人留下馨香的纪念，他睡在尘土的时候，便会发旺”。因此，世人渴望自己能够名留青史。可是，这与圣经所说的灵魂人格之永生，不足以比较。主耶稣说，“人若赚得全世界，赔上自己的生命，有甚么益处呢？”（太 16：26）而且，这不是只有几个伟大的人，才能参与的永生；因为多数人的名字，没有记在历史里；即使记在史册里，多数人的名字，也会被人忘记。“已过的世代，无人纪念；将来的世代，后来的人也不纪念。”“我见恶人埋葬，归入坟墓；又见行正直事的离开圣地，在城中被人忘记。”（传 1：11，8：10）不但如此，历史中不但把最好的人，也把最坏的人，同时记录下来。人在世行善，尚不能流芳千古，何况恶人遗臭万年，岂能享有纪念的永生呢？

3) 感化的永生。 这与上述纪念的永生有着密切的关联。人如果定下了人生目标，成就了永久价值的事工，他的感化在死后依然长存；特别是义人、圣者所留下的宗教道德典范或教训，藉着历史给后人带来属灵道德的感化。圣经与教会历史中，出现的先知、使徒、圣贤，教父、圣徒等，他们留下的圣洁生活和崇高思想，在千百年的教会中，兴起莫大的信仰运动；因此，华兹沃斯（Wordsworth）在他的序曲（Prelude）中，用了“恢复记忆的影响”（*Reanimating Influence of Memory*）之奇妙语句。在法国战死的 20 岁美国青年，写给安慰父母的信中说，“我们永远活在我们的牺牲里；我们永远活在我们的战果中；使我们成为大战的胜利者。”历史中伟人的丰功伟绩，直到今天影响着后世，他们得到纪念是理所当然的；但这些即便都是事实，也无法代替灵魂人格的永生；有关对纪念永生而有的反对，尽都如此。乔治·埃利奥特（George Eliot）歌唱道：

我也能在那无形的乐队中么？
他们虽然死了，还会再复活；

看到他们，我的心感到安慰。

对此，伯特纳博士评论说，“能够活在世人的心中，当然是件感恩的事；可是，这不是真正意义上的永生，如果那就是全部的话；我们就无法活得很久。死者活在多数人的心中，那是因为稀缺而宝贵。任何民族在历史中，出类拔萃的人物，毕竟是少数；不但如此，感化的永生，不但适用于善人，也适用于恶人。”（Lorraine Boettner, *immortality*, 1956, p.85）

第 2 节 一般启示对于永生的证言

死者能够像活着的人，的确是个非常重要的人生问题。回答这个问题，总要从正面来解答，因为人的本能感到有个更大的生命放在面前；即便进化论者不承认灵魂的永生是本能中的信仰，但却无法否认这种信仰的普遍性，就是在低级的宗教里也能发现。在唯物论的感化下，很多人成为怀疑或否定来生的人。可是，这种消极的态度，绝不能成为大的气候。多年前约有百位代表人士，举办了有关永生问题的座谈会，结果不约而同地肯定了来生；给予灵魂的永生作出历史的、哲学的论证，提供了人格的、意识的继续存在的重要证言。

1、历史的论证

按历史报导，虽有不信的学者，否认灵魂的永续性；但从世界各民族中，可以普遍地看到永生的信念。因此，这种普遍的信念，乃是天生的，构成了人生本性的要素。人类向着永生的本性之证言，可以看成是其本性的神之证言。

向着这种普遍信念的有力证言，在巴特烈的著作中有所提及（Bartlett, *Life and Death Eternal*, Preface）。

[注] 在北美死去的印第安人旁边，放了箭头、陶器和卡伦（Charon:亡灵摆渡者）[希腊神话中厄里布斯（Erebus）和诺斯（Nox）之子，在地狱的司提斯（Styx:怒河）河边，摆渡亡灵过河]要收的船费；包括希腊人口中所含的银币，埃及人装饰遗体的“死者之书”、草纸祈祷轴、通行黑域的旅行路线图等。

而且，古代历史中有些思想家，在数目上，虽不能与憧憬来生的学者等量齐观，但无法否认他们有力的证言。反对者说，多数普遍通俗的印象，证明了民间信念的谬误；如同鬼神的存在与太阳绕地球运转等，就是最好的例子；而且，大多数的人，虽然相信永生，但最有智慧的某些人物，岂不是发

出质疑吗？

[注] 古列斯（Cyrus）说，“灵魂只在会死的身体里才能生活，我认为这是不可想象的事。”苏格拉底在临终时说，“我们要离别了！我要死了，你们却要活着；我们之间谁在走向优胜之路，只有神知道。”（苏格拉底相信永生）可是，西塞罗（Marcus Tullius Cicero），宣言说，“这个问题，在我只不过是推测而已。”他又提到在读柏拉图的“论永生”（为了永生的辩论）时，似乎自己已被说服，但合上书页时，发现所有的疑心又回来了。亚里斯多德（Aristotle, *Nic. Ethics*, 3:9）论死亡，说，“在所有的事物中，最为恐怖……，被看成是万事的终结；但是对于死者，似乎不再出现善恶。”埃斯库罗斯（Aeschylus）说，“只死了一次的人，没有复活。”卡特勒斯（Catullus）说，“我们短暂的白天过去了，必需在永远的黑夜中睡觉。”塔西图斯（Tacitus）说，“如果对敬虔之人的灵魂备有处所，好像智慧之人推想的那样，伟大的灵魂与他们的身体，就不会同时灭绝。”胡恩（Uhlhorn）说，“那个‘万一’，都要停留在异教未确定的苦恼之处。”

可是，这种怀疑的反对意见，绝不会使全人类死后生命的信念归于无效。其实，这至少指出人类爱好死后继续的存在，而且，似乎可以看到这种信念在应合人类的本性。福斯特（W.E.Forster）对哈利特·马提纽（Harriet Martineau）说，他与其遭到灭绝，宁愿堕落到地狱。（See F.C.Cobbe, *peak of Darien*, p.44）

F·W·拉勃森（F.W.Robertson）说，“我们愿得永生。灭绝的思想令人战栗，甚至无法想像它。愿望是一种辩论，如果神不以这种感觉来满足他，就不可能赐给所有的人。每个自然的渴望，都可以用自然来满足。我们感到口渴，神用创造的液体来满足我们的口渴；我们拥有执着的追求，就会有满足我们执着的存有；我们如果渴慕永远的生命和永远的爱，所憧憬的永生和永爱，当然就存在。”

2、宗教的论证

不能忽视历史的论证，因为永生信念的论证，是久远和普世的，是人类全体的实际信仰。其中专门辩护和解释这种信念的，就是分布世界的各种宗教。有关各种宗教永生信念的多样见解，当然可以成为历史论证中的主要部分。但是，为了强调各样见解，或更详细的考察，另外作出如下的陈述：

1) 野蛮人的宗教。 拜物主义（Fetishism：物神崇拜/盲目崇拜）虽然是所有宗教中最底层的，但却包含了人死后灵魂继续存在的信念；而且，崇拜的人相信恶灵的存在，并用护身符来防卫它们的侵害。

[注] 野蛮人的宗教里，显出各种来生的憧憬；特别是印第安人，相信来生有快乐的猎场，因此，在他墓里的陪葬品有弓、箭、斧头、独木舟、或马等，以备死者到达快

乐的猎场使用。很多种族看到太阳东升西落的景象，想像死后的世界，也有日头升落；因此，把埋葬死者的洞口向西开着，认为如此就能进入死后的世界。传说在日头西落的时刻，成群的亡灵结队等候，那将打开的洞穴之门；同时，想像那日落的西方，就是极乐的世界。在野蛮和半开化的民族中，都有对祖先和亡灵的崇拜，这当然是基于来世生存的信念。

古斯堪的纳维亚人（Norsemen），向死去的英雄，献上战马和盔甲，以备他能进行胜利的凯旋；格凌兰的爱斯基摩人，为死去的孩童提供狗只，以便引路。

2) 巴比伦、亚述的宗教。 在古阿卡迪安（Acadian）文学中，有多数诗歌好像我们诗篇中的痛悔诗，这些诗歌要比诗篇早一千年，其中显出永生的信念。

伊斯塔尔（Istar）下阴间的故事诗，与此问题有着明显的关系。

[注] 伊斯塔尔的丈夫或情郎，是一位年青英俊的猎人，竟被野猪触死；伊斯塔尔为了寻找情人搭模斯（Damuzi）下到阴间。她在阴间经历了各种难关，最后争取搭模斯可以在某个期间访问地上；因此，就有了迎接搭模斯的节日。这个节日在几个世纪里，扩展到各地，只因节日行事过于放荡，而遭到弹压。有关这个节日，在以西结书 8 章 14 节中可以看到。

在伊斯杜八（Isdubar）或吉尔伽美什（Gilgamesh）的史诗中，有下界寻找爱人的故事，与上述的情节非常类似。从这些神话中，可以看到洪水的故事。这些文学作品虽不是历史，但不可否认，至少在作者的意念里，跳动着永生的信念。

3) 埃及的宗教。 埃及人的“死者之书”（*Book of the Dead*）是世界最古老的著作之一；是从古坟的草纸轴中，或从石碑铭文中发现的雕像，由钱坡里温（Champollion）和其他的人合著，又被称为“葬礼之书”，这给永生的信念提供了丰富的色彩。

[注] 对死者通常称呼的名称是“生存者”，把棺木称谓“生存者的箱子”。与“死者之书”一起，另有包装的草纸轴，是为死者的祈祷，以及通行黑域的旅行路线图等。它对来世生活的描写是现实主义的，记录了如何获得永远福乐的有关训示。对于恶者的处所，也有生动的描写。有关为他界灵魂福乐的祈祷，是从第二国朝某位大祭司的碑铭中发现的。这些碑文非常古老，值得关注。

古代埃及的大量文学，成为这些传说的文源；毫无疑问，包含了坟墓那边的生命信念。为死者的尸身用药物防腐处理，是埃及人对来世生命的先见证据；埃及人相信，如果不保存好遗体，灵魂就无法享有永生。巨大的金字塔和巨石雕成的坟墓，显出他们为了保全遗体，好使灵魂回归的信念。

[注] 1954年6月，在埃及发现了法老胡夫 [(Pharoah Khufu)，希腊人称他为奇阿普斯 (Cheops)] 的墓室，此墓约在五千年前被封，内有为了夜间通行天上的天舟，以及与太阳神“拉” (Ra) 永远同行的航线，还有规定的象形文字、咒文和诗歌。埃及尼罗河 (the Nile River) 上的船只，成为人们实际生活中的一部分，从先史时代，船只自然被看成今生和来生之间的唯一交通工具。

4) 婆罗门教. 按婆罗门教 (Brahmanism) 文书的记载，古时的印度人，是相信来世的。在主前 10-15 世纪中，印度文明已被远播，在他们的梨俱吠陀 (Rig-Veda) 颂歌中，显示了印度人的来世信念。

[注] “梨俱吠陀”中有一千多首诗歌，其中传得最久的是印度人的永生，即、自己的祖先已经进去，而自己作为神明的恩赐物，渴望那些尚未出现的存在，显出确实而执着的信念。他藉着祭祀的仪式，希望将永生作为礼物献上，认为这是透过神明与他们快乐的交通。

可以看到这些古代的信念，随着时代的推移有些微变，从“优婆尼沙土” (Upanisad) 中发展成轮回转生的教理，这是与“布拉马” (brahma=梵天：是印度教的创造之神) 联合，作为最高的目标。

[注] 所有的人格，藉着灵魂系统的身体转生，都要吸收在宇宙的灵魂里；在消失之前，必需继续轮回。“婆罗门”教徒虽相信永生，却不意味永生的灵魂，拥有永久的意识。

5) 佛教. 在婆罗门教中发展，或因对其宗教极端祭祀仪式的反动，出现了佛教，它虽然继续了来生的信念，但对万物的存在，成为转变无常的观念。最终的目标不是与“布拉马”联合，而是需要再生；被造物与创造者都没有永久性，所有的存在都是暂时的、转变的；神明与他们的天堂，以及人们与地上的，都不是永久的；神明与人们在同等的变转中达到涅槃，即、以灭绝为最终的目标。

[注] 佛教在轮回的途中，虽然有天堂与地狱的想像，可是，这些毕竟都要消失。佛教虽然相信来世，但却否认它的永久性；可是，在他们所定义的涅槃中，却用了辉煌的言辞，“喜乐之境——永远之地，太阳的彼岸，无限安息的港湾——超越的、无形的状态，真理、无限、不可形容”等云云。

6) 波斯的拜火教 (英文:Zoroaster, 又称祆教)。古代波斯人的拜火教，大部分已经消失，被回教征服的波斯，已经回教化了。这种古代宗教的信仰，

残留在印度的拜火教徒中，至于波斯剩下的教徒可谓凤毛麟角。这个宗教因为含有旧、新约的要素，有些人推想我们的圣经，渗入了波斯人的思想，它的两大经典是初代的《圣特阿维斯陀》(Zent-Avesta) 和后代的《本代海绪》(Bundehesh)；其中可以明确看到报应的观念，以及善恶和罪责的思想。人死的时候，他的灵魂要到清算处所的齐维(chivat)桥那里；善灵与恶灵、乐园和地狱，为了抢占这些灵，将有三天的争战；然后，开始审查他们生平的记述。摆在他们面前的有三种命运；如果发现他的生平，善多于恶的时候，可以到赞歌的居所和善神“阿胡拉·玛兹达”(Ahura Masda: 拜火教的最高神明)的乐园；如果发现他的生平，恶多于善，就要到那恶灵居住的黑暗和灾难的无底坑；如果善恶持平，就要延期等候到末日的审判，那些灵要在中间居所等候裁判。

波斯宗教中，含有大量的预言要素，预见善果最后必定得胜；将有大先知或救主来临，死者要复活，最后普遍恢复世界福乐的时期。

[注] 恶神阿胡里曼(ahriman)，虽然有暂时的胜利，其后，索西俄克(Sosiock)即、救主、征服者，将会来临；然后，有死者的复活，这期间需要经过57年；与此同时，开始了大审，把恶人从善人中分隔出来，有炼狱的火将“阿胡里曼”和蛇“阿斯西”(Azhi)以外的所有恶人，都要消灭。最后，“阿胡里曼”和蛇“阿斯西”要被“阿胡拉·玛兹达”击灭，地狱本身得到清洁，地球藉着火得到净化。

如此，在善和光明之神的阿胡拉·玛兹达与恶和黑暗的阿胡里曼的争战中，任何人都要参与，无法回避；他如果选择了善，就会得到永生的赏赐。虽然在永生、审判、乐园、地狱、恢复之地的观念中，渗和了迷惘，但最后善胜了恶的推想，却使人痛快。

7) 希腊的宗教. 希腊人留下大量通俗易懂的文学作品，他们对宗教的观念也有相当明了的认识。荷马(Homer)《伊利亚特》(Iliad)和《奥德赛》(Odyssey)充满了有关神明和来生的说法。柏拉图是一神论，而荷马则是多神论，多神主义在众神依靠大神宙斯(Zeus)的观点上，超越了通常的多神主义。希腊人热爱生命，死亡不是生命的终结；彼岸的生命虽然是幽暗的，却是真实的；灭绝不符合希腊人的心思；认为人死后，灵魂会从口中，或其它的伤口飞出，在另一个世界里存在。初期的阴间观是非常阴暗的，来世论只是地上存在的模糊影像；认为那里的人，荣耀被剥夺了，能力被除去了，道德判断也减少了。品达(Pindar)、苏格拉底、柏拉图等，对有关灵魂的性质达到希腊思想的巅峰，柏拉图在有关永生和报应上特别如此。亚理斯多德对永生多不了解，似乎将之搁置，采取的是质疑的立场；诗人与哲学家们，虽然对当时的普遍信仰，未曾提出高远的概念，但在某些祭礼、仪式，或铭文中，显示来世和死者依然存在的信念。

[注] 希腊人的葬礼仪式和纪念物中，透露出永生的信念；例如，为了交纳神秘

的渡河船费，在死者的口中含块银币；还有飞向天际的火焰雕刻，以及不会褪色的花冠等。

在罗马，崇拜朱庇特（Jupiter，罗马神话中的主神，掌管天界）和弥涅尔瓦（Minerva，罗马神话中的智慧女神；希腊名为雅典娜“Athena”）的人，对死者的幽暗界和坟墓的朦胧境界，知之甚少而缺乏信念。

8) 中国的宗教。 儒家着重现世的伦理道德，对于永远的事物言之很少。《论语》中，季路问事鬼神，子曰：“未能事人，焉能事鬼？”“敢问死？”曰：“未知生，焉知死？”即、孔子拒绝回答有关神和死后的事。可是，儒家崇尚祖宗崇拜，在葬礼和祭祀的主要部分，以相信死后灵魂继续存在为基础。

老子道教的根本思想是无欲无为、顺其自然；因此，其哲学是脱离烦恼，追求在真如中得道，这如佛教非常相似。可是，从汉代到三国时代，有了长生不老的神仙说，将老子称为天仙长，主倡长生和飞升之术。后汉末期的张陵（张道陵），自称从师于老子，用符水和咒法为人治病。后代道教所谓的化仙术，认为斩三尸（译者注：“三尸”代表人体内部的三种“恶欲”，即私欲、食欲和性欲），就能灭病魔；藉着方术和调息法、仙药、房中术等，可达成长生不老。这些都是古代中国人对生命的渴望或幻想，表现出对长生不老的渴望与追求。

3、形而上学的论证

这个论证以人灵魂的单纯性为基础，藉此推论灵魂的不可能消解。包含有以下的几点论证。

1) 灵魂的主体性。 灵魂是人的属灵主体，可从直觉的检视中得到证明。人藉着自己的意识，能够认识自己的观念；这些观念的意识，意味着意识主体的存在。因此，人意识自己作为思考的主体，藉着晓得的知识，成为其它思考的原因；即、他的自我知道自己的思考，藉着他的认知，可以知道其它的事物；换言之，每个健全思想的所有者，自会承认这种不辩自明的事实。即、当我有了某种观念，就意味着包含了自我（ego）。

[注] 我能够拥有客观的知觉，只有先用主观的演绎来推想；当我自己在解释某种精神状态时，不得不以得到的状态之前提为主体；可是，这种思考的自我，被外界称为感觉的某些状态，使我们客观的实体无法回避，这成了归于非我状态的印象。可是，如果将自我与非我的确信作过比较，就可显出在它们属性之间，具有无法回避的某种对照。

2) 灵魂的精神性。 意识的内容从精密的检查中，就会自然地确信灵魂不是物质，而是精神。作为我们里面意识主体的实体，如同唯物论者主张的

那样，我们的大脑同样是看不见的；大脑的性质和作用，虽持有外延（extension）属性的物质，但意识的性质和作用并不如此。

再者，我的大脑如同其它物质，在我里面向着思考的他，证言其客观的意识。

[注] 我知道拥有大脑，是从解剖学者对所有生存者头骨的证明中得知的；可是，那个证明，是那位解剖学者打开其他头骨时，感官知觉的证言，即、是一种客观知识的证言。如此，我能知道我有大脑，乃是靠着知识的动作者——他（灵魂）客观的得知。

我如果对于大脑，拥有正当的意见，那是我在使用那个器官来思考，而思考的自我（ego），却不是那个器官。灵魂在思想的作用中，虽然依赖大脑，但不表示大脑是思想的原因。

[注] 解剖学者确证，脑分子的动作，伴随着心里感觉的作用，如同心里高等过程的记忆、概念、思想、推理等。可是，即便脑物质的某些刺激，成为伴随心里作用的事实，但那个作用的原因，却出自灵魂的意念。如果把脑看成使用的器具，是否有些不合理呢？

在客观的知觉中，随着神经物质的刺激，虽会提出新感觉观念的智能，但自发的思想、感情和决意等，先行的不是神经的动作，而是精神的动作。可是，无论那种境遇，意识主体的自我，在精神的进行过程中，占有主观的地位。

[注] 威廉·詹姆斯辩论说，思想必定不是由脑产生作用，而是由其传达（transmissive）作用；思想在脑中形成，但没有脑，不表示他灵魂的死亡。脑为了传达思想，如同镜片（lens）传达不是它本身产生的光。在物质世界的背后、或其上，有属灵的世界。我们的脑好像透明的面纱，藉着它，使知识能够进来。（William James, *Essay on Human Immortality*）

3) 灵魂的单一性。 意识的内容藉着检查，可以证明的另一确信，乃是灵魂的单一性。藉着客观的不同感觉，虽然可以学习；但所有的感觉，向着无法回避的同一知识主体报告。藉着触觉知道的自我总是味觉、嗅觉、视觉和听觉的同一自我；藉着感觉知道的自我与藉着感觉反省的自我也是同一的自我；以情绪对象作为思考的自我与向其对象感觉的自我是同一的；在所有心里状态的众多意识中，被感动的心意是单一性的，所存留的是不动的意识。可是，客观的对象在我们面前，总是作为多数来存在。

4) 灵魂的单纯性。 然后，我们所有的客观性都是复合的，从感官知觉来学习认知；最单纯的物质实体，也是由部分的聚合构成，同时知道这些是

可以分解的。最轻的物质，也有某些重量；最小的东西，也有它的面积；所有的东西，都有它的某种形状。可是，我们的意识，在我们里面思考、感受，按着他（灵魂）的意思，向我们绝对而单纯地即刻传达。

不可能用某些外延的属性，归属于灵魂的作用。颜色或重量的概念，圆形的感情与三角形的感情，顶上与底面的判断；想用刀来分割，或将两块分成四块的决意等，或被人看成是愚昧的感觉。外延的所有属性对于心里的行动和状态是无关的。何况将这种精神作用属灵主体的灵魂本身，归属于这种外延的属性，是否欠缺考虑其复合性呢？灵魂是绝对单纯的思维单子（thinking monad=思维的单子）。伯特勒（Butler）在他的类推论（Analogy）中，强调灵魂藉着意识的证明是单纯的单子。

5) 灵魂的不灭性。 死亡本身显出灵魂不灭类推的有力暗示。死亡是什么呢？这是自身部分的分离和消解。可是，灵魂不是物质，灵的本质是单一和单纯的，不像物质的身体，屈服于部分的分离和消解。因此，我们推论灵魂必定不死而有永生，因为不屈服于死亡形式的分解；而身体的分解绝不包含灵魂的破灭；前者虽然灭绝，但后者却依然存留。这个论证由来已久，曾被柏拉图使用。

因为在禽兽界也有非物质的元素，这种形而上学的论证，似乎同时鉴赏证明人的永生和禽兽的生命；禽兽也有记忆、联想和决意的过程，因为在它们里面也有单纯的精神实体；唯物论者采用这种辩解，作为反对灵魂永生的教理。另一方面，教会思想界的名士（Leibnitz, Bishop Butler, Coleridge, John Wesley, Lord Shaftesbury, Mary Somerville, James Hogg, Toplady, Lamartine, Louis Agassiz），也借用动物的生命，认为禽兽的生命里面，拥有非物质的元素。（A.H.Strong, *Syst. Theology*, III p. 984; BP, Butler, *Analogy Part 1.*）其中的阿加西斯说，“为了辩论人有永生，认为大多数的其它生命，也拥有这样同等的元素。”（Agassiz, *Essay on Classification*, p.99）可是，这种辩论的因由，因为没有认识到人的心思和动物心思的根本差异。动物的精神要素，主要在两点上与人不同；即、对道德的观念和情操的欠缺，它们对于本身意识内容，不能作出合理的解释。这两点是理性人格的本质。（R.L.Dabney）

[注] 再者，“我们对此作出的回答是，人与动物自我意识和自我决定的不同，不是决意上的不同，而是种类上的不同。人的自我意识和自我决定，可以指向不朽的目标；因为，我们的自我意识和自我决定，有权相信生命的不朽。”（A.H.Strong）

具体地说，“人与动物之间的差异甚大，前者可以拥有永生，而后者却浑然不知。人是拥有自我意识的道德存有；他知道正邪之间的差异；他凭着直觉知道神的存在；当他悖逆犯罪的时候，心里就会有罪恶感。因此，他的存有肯定赏或罚的来生。可是，动物却不具有这些属性，它们的行动只受本能和习惯的管辖；它们虽有意识，却没有自我意识；它不会对自己说，‘我

在这里’。因此，它们不是思考的存有。人类性质的基本特性，与动物是截然不同的。”（Lorraine Boettner, *Immortality*, 1956p.85）

4、目的论的论证

作为智能的、道德的和宗教存有的人类，得到几乎无限的潜能和禀赋；但大多数的人，今生未能充分发展，就离开了世界。因此，神为了使人能够完成他的心愿，必定准备来生的永远世界。恶人虽然完全丧失了未来的拥有权，但义人却要得到完全和满足，进入另一个永生的世界。

1) 发展中的不完全。人在今世的才能和技术，可能没有完全发展，即或有发展，但在人生终结之前，多未达到事业的巅峰。人的一生，在他学习和专攻的方面，即便成为专家，但学海无涯、天外有天，他离世的时候，依然留下很多的事情。托马斯·爱迪生（Thomas Edison）晚年，形容自己像个沙滩上的孩童；在一望无际的大海和海岸线面前，拣到了一、两块小石子，放在手中把玩。孔子说：“再给我几年时间，到七十岁学习《周易》，我便可以没有大的过错了。”[《论语·述而篇》子曰：“加我数年，五十以学易，可以无大过矣。”（盖是时，孔子年已几七十矣，五十字误无疑也）]。足见孔子学而不已，阖棺乃止的自强精神。人在他的专业领域中，研究愈深，就视野愈广，他会看到那广大的未垦之地，同时也会感到自己的有限。如果没有永生，知识和修行的过程，都要半途而废。

善良有智慧的工匠，珍惜自己手中的作品，在作品完成之前，他会倍加保全，直到作品的完成。同样地，全智全能的创造者，将他手中的杰作——人，不但在完成后，不会把他毁坏；并要引领他们，从今生直到来世。

2) 渴望中的未完成。人虽会好高骛远、急功近利，但人的受造，有其崇高的目标。当我们看到老鹰被关在笼子里，用它展开的翅膀扑打地面时，我们不会认为，它被造的目的，是要关在笼子里；创造主给它那样的翅膀，是要让它在万里长空、自由飞翔；老鹰骨骼的结构，尚可展翅上腾、遨游万里；何况按着神的形像被造之人，虽然生活在地上，岂不有更高的意义和目的呢？人虽是时间里的受造物，但他的目标却在永远。他渴望比较更高的圣洁、更大的安宁、更满足的喜乐、更长久的生命。

可是，今世最好的状态，也无法得到真正的满足；虽有宗教道德的修行，却没有达到完全的地步；虽有世上暂短的欢乐，却没有天长地久的保障。其实，不论贫富贵贱，每个人都有他的忧愁、惧怕、悲哀、劳苦、疾病和患难。人在事有所成之后，就要预备身后之事。“人生不如意事常八九，可与语人无二三。”因此，智慧的人生，追求的不是日光之下短暂的成就，而是日光之上永远的荣耀。

神不愿意人生的理想、需求和愿望，化成不幸和失意、缺乏和绝望；他为了满足人生的渴望，给我们预备了永远的来世。

3) 今生的预备和训练. 今世的生活是为了来生的预备, 这成为训练和考验我们的学校。我们虽有欠缺或失败, 经历患难或困苦; 但是透过这些苦难, 使我们的信心和意志更加坚固。我们在错误和过失中, 学会谨小慎微; 不但如此, 我们可以再接再厉、从新再来, 作出更好的成绩。我们在世遵行神的话, 虽然尽力而为, 但我们的义在 神面前, 好像破烂不堪的衣裳; 我们只能以“无用的仆人”自居(路 17: 10)。我们好像刚入营的新兵, 在战斗中, 不但不能成为主力军, 反而可能成为累赘, 只有经过严格的训练, 才能保证永久的胜利。可是, 享受这种胜利的喜乐, 不是在现今的世上, 而是在欢乐的天上; 地上战斗的教会, 经过训练进入天上胜利的教会。

今生只是绪论, 我们存在的本论是在来世展开; 在那里, 我们达到完全的状态, 不会再有错误和过失; 坟墓绝不是走向末路的死胡同, 而是通向胜利的凯旋门。

4) 应该严肃的思考. 我们提到来生完全的状态时, 想到的是那无比喜乐的永生。恶人的结局, 却是永死, 就是与 神永远的分离。义人的路, 好像晨曦, 照亮通向属灵的高地; 恶人的路, 滑向沉沦, 向着更深的罪恶狂奔。世上所有的人, 每人都是灵性的实体, 不是走向天堂, 就是滑向地狱。这是否应该严肃地思考呢?

对于目的论的论证, 有人反驳这是将正当的心愿趋向虚幻。密尔说, “需求的饮食中, 岂不包含了对永生之粮的丰足? 如此, 卷心菜能够得到永远的供应么?” (Mill, *Essays on Religion*, p.294) 可是, 我们的辩论将在三种前提下进行: (1) 圣洁慈爱的 神之存在; (2) 人的形像是按着 神的样式造的; (3) 人的真正目的是要圣洁, 并要学着像 神。因此, 神给人的回应, 不只是卷心菜, 而是 神的慈爱和 神自己。(See Martineau, *Study*, 2: 370)

5、道德论的论证

因为 神是公义的, 所以必定有来生。今生很多的善行, 未能得到赏赐, 而许多行恶的人, 也未得到惩罚; 因此, 不得不有施行赏善罚恶的来生。如果没有来生, 宇宙的道德秩序就无法得到伸张, 而 神的公义也将受到质疑。

1) 公义的要求. 人的良心证明, 那位超越的道德统治者, 以他的公义在统治着世界; 可是, 公义的要求在现世中得不到充分的满足; 赏善罚恶的判定得不到正确的施行; 很多时候的祸福分配, 似乎并不公正。恶人常得昌盛, 享有福乐; 而义人却遭遇患难, 忍受痛苦。我们常看到真理在浑水中被践踏, 虚伪坐上了宝座; 尼禄住在皇宫, 保罗却下到地牢。因此, 将来必有公义在掌管, 公平在执行的世界; 如果有位公义的 神, 就必定会有公平的来生。“审判全地的主岂不行公义吗?” (创 18: 25) “因为人所做的事, 连一切隐藏的事, 无论是善是恶, 神都必审问。” (传 12: 4) “人种的是什

么，收的也是什么”（加 6：7），这是不变的法则，如果今生得不到收成，来生肯定会得到收成。

2) 惩罚的特别考察。按康德的论证，人为了道德和安宁，虽然作出同样努力，可是，道德却时常牺牲安宁；因此，在道德家的安宁和赏赐中，两者必定要有所调和；我们需要强调来生的罪之惩罚，如果否定了来生，就打开了放荡和犯罪之门；如果死亡是一切的终结，今世的生活就可以逢场作戏，或不择手段的追求。如果“我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜。”（林前 15：19）

再进一步，我们特别关注恶人在今世应受的惩罚；我们的正义感引导我们，完全相信 神公义的统治在来世得到充分的实现。存有的灭绝不能成为充足的惩罚，也不能按着罪责的程度受到该有的刑罚；因此，这个论证特别以 神的公义来刑罚恶人，使他永远受刑。目的论的论证，是以 神的慈爱和智慧，来对照义人所得的永生。

“历史显示了苏拉（Sulla,138-78 B.C. 罗马将军、独裁政治家，他施行冷酷恐怖的统治）的安然离世，却忽视了我们的道德感性。”路易士十五和庞普杜夫人（Madame Pompadour）在极度奢侈的生活后，卧病终身；路易士十六和他的皇后，虽有比较公义和纯洁的生活，最后却遭到残酷的杀害。他们的死因，不能用后两人因为恶，或前两人因为善来说明。公义在现世中的执行，似乎不总是公正的。我们要像腓力斯那样，对将来的审判，感到“甚觉恐惧”。（徒 24：25）

3) 欢迎和异论。这个论证比其它的论证，更得到人们的欢迎。人们如果不相信极乐净土的存在，就要相信米诺斯 [Minos, 希腊神话中 Creter 的王、或立法主，死后成为冥府的判官。] 和雷达门德斯 [Rhadamanthus, 希腊神话中，冥府的三判官之一，另两位是米诺斯和艾阿克斯（Aeacus）] 的存在；因为我们的理性，在充满罪恶和不义的世界，总是以死亡作为终结万物的思想。其实，对于今生的罪恶和不义，以及未得赏赐的服事，答案是需要来生的审判，就是由公义和圣洁的 神来完全裁定。

良心受到审判的威胁，必定得不到永生，或产生存有遭到灭绝的理论。可是，只有最后审判中的刑罚是公正的，而灭绝的论证，不能满足道德的本能。我们道德的本能，对罪责刑罚的程度，要求的不是均等的惩罚；存有的灭绝，虽会成为万人均等的刑罚，但这并不公平；因为没有分出程度的差异，也不能充分显出 神的公义。“如果人不能永生， 神就不是公义的。”（F.W. Newman）

6、类推的论证

必需承认在正式的论证中，藉着类推的论证，得不到积极的证明。两种产物，在同一点上，可能相似；但这不能证明，在其它的点上，也能相似。

可是，真正的类推，可以提供高度的盖然性，在正式的领域中，构成正当的辩论。

1) 自然界的多样类推。 自然界中，明显有很多类推指向复活和新生。看那萧飒的秋景，树叶凋零、草木枯萎，鸟儿和昆虫作好准备，迎接冰天雪地、银装素裹的冬天；山河似乎静止不动，好像死亡胜过了生命；可是，时候到了，和暖的春风，又带来了新的生命；枯萎的树枝露出绿意，地里的种子发出新芽；转眼间，山坡开满了鲜花，草地变成了绿茵；云雀在空中鸣叫，黄鹂在柳条间歌唱；毛毛虫出了花房，长了胡须、展开翅膀，不是在花丛里飞舞吗？自然界中，休止符让给了生长期；万物复活了，新的生命在踊跃跳动。

如此壮观的景象，冬去春来、年复一年，其目的又是什么呢？神藉着自然向人说话，岂不在告诉我们，死后有一个更好的去处？保罗告诉我们说，“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”（罗 1：20）诗人说，“诸天述说神的荣耀；穹苍传扬他的手段。这日到那日发出言语；这夜到那夜传出知识。”（诗 19：1-2）我们从大自然的书本中学到很多，从圣经的启示中得到答案。

特别在冬季后，从大地回春、幼虫蠕动、种子发芽等，自然界的事实中，看到类似灵魂永生的信念之类推。

2) 伯特勒的类推论。 伯特勒(Butler) 监督在他的“类推论”(Analogy) 中，提出几点重要的类推，强调永生的盖然性。

(1) 人与其它的生物，明显都有它的阶段，如胎儿、婴儿和成年期等。 在其它的阶段里，当然也可以期待。

(2) 以太阳的东升西落，推想人有今生和来世。 身体的分解，如果没有继续存在或破灭的盖然性，我们可以推想什么呢？通常身体在睡觉，灵魂却是醒着的；身体会消瘦或肥胖，或受伤成为残疾，或器官失去知觉；但是灵魂的统一性却被保全。在感觉作用上，使用灵魂的感官，不像拿着竹杆向前探路，或透过眼镜来看东西；灵魂工作的根本概念是记忆、比较和推理，在与身体作用和结果的关系上，原因是相同的。所以，我们的结论是，灵魂根本的实质与身体是独立的。

(3) 按着灵魂意识的证明，只是单纯的单子(monad)。 可是，神在自己创造的宇宙中，丝毫没有消灭任何物质盖然性的些微类推，我们看到破灭的例子，只是复合性的分解。

7、直觉的论证

1) 直觉的真理。 我们的知识，不是全靠肉体的感觉获得的。我们称为天生的、或直觉的某种基础真理，虽在创造时已被赋予；但却要藉着经验来对照心中的素质形成观念。这种藉着经验所吸收的真理知识，虽然更会有所

发展，但真理本身却不依靠经验。这个真理之一，就是对 神的信心；另一个则是对于正、邪的道德感性；还有一个就是我们刚才考察过的来生，或灵魂永生的信念。不论任何民族，甚至在原始种族中，都会看到这三大基础信念。

这三种信念，通常有所联系，在推理的过程中，还有四个观念，就是时间、空间、数据和因果；这四个观念，没有一个是从教育中获得，或是从经验中起源。忽视或否定这种观念的地方，结果只会混乱。

这种天生的信念与禽兽和昆虫的“本能”相似；没有人认为要教水獭在河里筑堤，蜜蜂从花中采蜜，鸟儿在树上筑巢，或按着季节迁移。这种天生的信念，虽不意味婴儿怀着这些信念出生，但他们向着成年发展的过程，这些基础真理，就能成为他本能的认知，更能成为和谐的体系，毫无矛盾的发展成为才能。

2) 罪恶中的畸形发展。 那么，为什么有些人发展成无神论，或是不辨是非，成为不相信有永生的人呢？

首先的理由是，他偏离了本来的创造状态，成为罪的牺牲品，因为他的性质未能正常地发挥作用。在堕落状态中的人，成为 神的仇敌，心中不再有对道德、属灵价值的正确判断；他不认识创造和道德的立法者，因着自己的罪，不愿看到末世所要承受的刑罚；他试图排除这些信念，否定这些将要实现的未来；他在未被圣灵重生，没有得到属灵新生命的元素之前，不能明确判断有关道德和属灵的价值。圣经对人堕落的状态有明白的教导。（罗 1: 18-32；林前 2: 14, 1: 23-24；约 3: 3）

第二、比较次要的理由是，人们不时以自然科学的观点来观察，或倾向用科学来证明，或以经验为基础来认识真理。科学无法举论这些基础真理；因为它们受限于物质世界的观点，只能接受肉体感觉的证据，可是，在科学家中，还是有很多人宣认基督教信仰，确信灵魂的永生；因为他们被圣灵感化，领受了信仰的恩赐。



上述永生信念的合理论证，大部分是从伯特勒 (Butler) 博士著作中引述的。作为合理论证的结论，我们相信真实、智慧、公义和慈爱之 神的存在，他按着自己的形像造人，他愿意与他所造的人有所交通。我们并不将这些论证的基础，作为有关人得永生的绝对证据，只承认在这些确实性中来作衡量。多乐纳 (Dorner) 说，“永生的信念，没有强要合理的证明。永生的保证是 神按着自己的形像造人，以及 神愿意按着他的慈爱和旨意与人交通。” 卢特哈特 (Luthardt, *Compendium*, p.289) 说，“藉着理性使这些论证的真理，按着人性的人格，成为他与 神的关系和观念。相信 神的信念，成为相信永生，普遍信念的普遍预想和基础。”

史特劳斯认为永生的信念，是必需破灭的最后敌人；他忘记了相信神的信念，是无法根绝的。

第3节 特殊启示对于永生的证言

特殊启示对于永生的证言，比一般启示的证言更为坚实。这与其说是兴起灵魂不灭真理的合理论证，不如说这是对圣经的教导更加确信。这深奥的真理，哲学难以分清，科学无法窥探，乃是神用他的话语启示出来。超越了预定的前提和积极的证明；圣经启示出神的存在，也证明了灵魂的永生。圣经的证言，使人无法否定永生，也不再需要其它的证明。因为，神的话语乃是最强有力的证明。

1、旧约中的永生信仰

死后灵魂的继续存在，乃是神的启示；这在基督降世之前，就成了教会信仰中的一部分。可是，有关人的教义，是以渐进性的启示显明出来的；因此，有关来世的教义，新约比旧约更为明了，这不为稀奇。蒙福的永生教义，乃是“他已经把死废去，藉着福音，将不能坏的生命彰显出来。”（提后 1: 10）因为，只有在耶稣基督复活以后，才得以确实证明。有人认为旧约，特别在五经中，没有灵魂永生的教义，这是因为未曾理解特别启示的渐进性。旧约对永生的教义，的确没有像新约那样反复的教导；可是，不可否认旧约对于永续的意识存在，含有单纯的、灵魂不灭的几种样式。

1) 高等人观。 希伯来人对于人的起源、性质和命运，具有与其他民族不同的独特见解。他们从开始就知道，人是按着神的形像造的，成为有灵的生命；因此，人的受造，不是为了要死（创 2: 7）。人与禽兽之不同，已经得到超越时间的永生来保证。他被造成可以与神交通，暂时比天使微小一点（诗 8: 5），又将永生（原文是永远）安置在世人心灵（传 3: 11）。神是以色列人生存、永远和信实的救赎主（诗 19: 14；赛 41: 14, 49: 26, 59: 20, 63: 16），也是守约施慈爱的神（创 17: 7；出 2: 24, 34: 27；申 5: 2；赛 59: 21）。在与他的交通中，可以得到生命、喜乐、平安、满足和永远的盼望（诗 23: 1, 27: 1, 73: 23、24）；如果神的应许，只在短暂的今生，他们怎能向他恳切渴望，发出赞美和歌唱；他们完全依靠他，高声称谢他，岂不是在等候他，迎接他们回天家呢？如果死亡是他们存在的终结，神的救赎之约，如何能成为他们的信念，给他们心灵的安慰呢？

2) 离世的描写。 旧约人物离世的描写，是从这个世界移向另一个世界，表现出对来世的确信。“以诺与神同行，神将他取去，他就不在世了。”（创 5: 24）希伯来书对以诺的评语说，“以诺因着信，被接去，不至于见

死，人也找不着他，因为 神已经把他接去了。”（来 11：5）以诺未经身体与灵魂的分离，活着被接升天；这不是进入来世的永生，又意味着什么呢？以利亚的升天，当然与此有着同样的含义。对于族长们的离世，圣经说，“归到他列祖（原文是本民）那里”（亚伯拉罕 — 创 15：15，25：8，以撒 — 创 35：29，雅各 — 创 49：33）；而且，基督说，这些族长都“活”着呢！（太 22：32）大卫对他死去的孩子，流露出期望的神色，说，“我必往他那里去，他却不能回我这里来。”（撒下 12：23）

3) 阴间的教理. 阴间 (**Sheol**: 音译: 斯屋尔) 是所有死人都要去的地方, 并且有意识地在那里居住。在这个教理中, 包含了人生意识永续的存在。描写他们在阴间 (**Sheol**) 的状态, 虽各有不同, 但他们意识存在的状态, 却是毋庸置疑的。雅各说, “我必悲哀着下阴间, 到我儿子那里。”（创 37：35）这意味着死后的父子, 可以有意识的在阴间相逢。以赛亚生动地描写, 巴比伦王下到阴间, 在那里遭到讥诮（赛 14：9-11）；启示出死后的灵魂, 在阴间有意识的存在和活动。财主“在阴间受痛苦, 举目远远地望见亚伯拉罕, 又望见拉撒路在他怀里, 就喊着说: ‘我祖亚伯拉罕哪, 可怜我吧!’”（路 16：23、24）这显明死后的灵魂, 在阴间的另一世界, 有意识地继续存在。

4) 对招魂者的警告. 呼唤死者的灵魂与他交谈, 向死者传达或讯问信息, 这有如今天的交鬼或降灵术; 旧约中对这种巫术, 有严重的警告和处罚（利 19：31, 20：27; 申 18：11; 赛 8：19, 29：4）。圣经虽不否认死后的灵魂, 但却严禁与死者交谈。扫罗在隐多珥找交鬼的妇人, 招撒母耳上来求问（撒下 28：）; 历代志的作者, 评论说“这样, 扫罗死了。因为他干犯耶和华, 没有遵守耶和华的命; 又因他求问交鬼的妇人, 没有求问耶和华, 所以耶和华使他被杀, 把国归于耶西的儿子大卫。”（代上 10：13、14）但却没有否认撒母耳灵魂的存在。

5) 死人复活的有关教导. 复活的真理在旧约初期的教导似乎较少; 但基督指出, “我是你父亲的神, 是亚伯拉罕的神, 以撒的神, 雅各的神。”（出 3：6）包含了复活的真理（太 22：32）。可是, 以后的先知, 将此真理明确地表现出来, “死人（原文是你的死人）要复活, 尸首（原文是我的尸首）要兴起。睡在尘埃的啊, 要醒起歌唱! 因你的甘露好像菜蔬上的甘露, 地也要交出死人来。”（赛 26：19）“睡在尘埃中的, 必有多人复醒。其中有得永生的, 有受羞辱永远被憎恶的。”（但 12：2）以西结书 37：1-14, 约伯记 19：23-27, 对复活的真理也有明示。

[注] 这些预言的宣告, 常被理解成对衰落的以色列民, 将要有的恢复和复兴。可是, 从使用的言辞和弥赛亚时期的文风, 以及基督和使徒们的教导, 可以按着字面通常的意思来理解。这种通常的解释, 被德理慈、亨斯登伯、奥勒尔 (Delitzsch, Hengstenberg, Oehler) 等, 近代解经家所采用。

这些德国学者认为，旧约初期的文书中，虽有单纯的来生思想，但却没有实际的教导。因此，他们采取的立场是，认为有关人的性质，没有任何的说明。舒尔茨（Schultz）说，“旧约所有的书中，都假定人在死后，以某种的方式活着。五经也有如此的思路；虽然未曾实际的教导，但在人们内在的意识中，显明这种真理的假定。”（Charles Hodge, *Systematic Theology*, III, pp.718,719）

6) 记述死后与 神交通的经文. 圣经记载死后与 神交通的经文，确认来世在 神面前的福乐，成为他们的安慰和盼望。约伯记 19: 26, “我必在肉体之外得见 神。”提示离开身体的灵魂，在另一世界里朝见 神。诗篇 16 篇 10-11 节，按使徒的解释，在预言基督复活的同时，并确信和表明，灵魂不撇在阴间，免去墓中的朽坏；引到“生命的道路”，在主面前“有满足的喜乐”；“在主的右手中”，“有永远的福乐”。诗篇 17 篇 15 节中，诗人说，“我必在义中见你的面”；表示来世在 神面前，看到公义的证明；死亡如同睡眠，“醒了的时候”，得以看见主的面，流露出满足的喜悦。

2、新约中的永生信仰

旧约中，虽然明示了永生的信仰，但新约中，更有明确的启示。事实上，此信仰在新约中到处可见。基督来到相信来生的百姓中，当时唯物论的怀疑主义撒督该人，没有这种信念。基督所拣选的百姓，渴望永生的救恩，他们在地的生活，见证出来世的生命。“但如今藉着我们救主基督耶稣的显现才表明出来了。他已经把死废去，藉着福音，将不能坏的生命彰显出来。”（提后 1: 10）这增加了永生的证明，证明永生的新约论题，可分类如下：

1) 提到灵魂的存留. 明确提到善人与恶人的继续存在；明示信徒的灵魂继续存在的经文有马太福音 10 章 28 节，路加福音 23 章 43 节，约翰福音 11 章 25 节以下，14 章 3 节，哥林多后书 5 章 1 节等。我们看最后两处的经文，耶稣说，“我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去，我在哪里，叫你们也在那里。”保罗说，“我们原知道，我们这地上的帐棚若拆毁了，必得 神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋。”恶人灵魂继续存在的经文有马太福音 11 章 21-24 节，12 章 41 节，罗马书 2 章 5-11 节，哥林多后书 5 章 10 节等。恶人的灵魂要接受 神震怒的审判，在无限的痛苦中受煎熬。

2) 提到复活的应许. 复活对于信徒的应许是身体的复活，以及与 神完全的交通，即、意味着转入充满福乐的永生。代表复活的经文有路加福音 20 章 35-36 节，约翰福音 5 章 25-29 节，11 章 23-26 节，哥林多前书 15 章，帖撒罗尼迦前书 4 章 16 节，腓立比书 3 章 21 节等。保罗说，“因号筒要响，死人要复活成为不朽坏的，我们也要改变。这必朽坏的总要变成（变成：原文是穿；下同）不朽坏的，这必死的总要变成不死的。……死啊！你得胜的

权势在哪里？死啊！你的毒钩在哪里？”（林前 15：52-55）作恶的，复活定罪的意思，虽然身体也复活，但不意味着更新或永生。恶人复活的经文，在约翰福音 5 章 29 节，使徒行传 24 章 15 节，启示录 20 章 12-15 节中有所提及。

3) 提到天上的福乐。 信徒的永生，不只是永远的存在，而是在 神与基督里，得到成圣和荣耀，领受服事的赏赐，享有永远的平安和喜乐，享受真正的幸福，就是在地上顺着圣灵撒种，从圣灵收到永生的果实。新约中强调这方面的经文有马太福音 13：43，25：34，罗马书 2：7-10，哥林多前书 15：49 节，腓立比书 3 章 21 节，提摩太后书 4 章 8 节，约翰一书 3 章 2 节，启示录 21 章 4 节，22 章 3-5 节等。最后一处的经文，强调“ 神和羔羊的宝座”常在他们面前，在交通与服事的基础上作王，直到永永远远。

4) 基督的复活。 在永生的证据中，最有力的决定证据，就是基督的复活。这提供了坟墓那边生命的最高证明。“我曾死过，现在又活了，直活到永永远远；并且拿着死亡和阴间的钥匙。”（启 1：18）他宣布了永生的真理，并证明了复活的真实性。1492 年以前，很多人虽然思考过大西洋彼岸的大陆，但思考本身的价值却不高；可是，当哥伦布实际发现了新大陆，带来了全然不同的证据时，那个价值就不同凡响了；同样地，基督的复活，提供了死后永生的确实证明。有史以来，很多的心灵渴望着永生，透过各样宗教和行事表现出来。苏格拉底和柏拉图等哲学家，都曾亲口说出永生的渴望后而死去，而旧约的先知对此也有相当明确的宣示；可是，基督冲破了死亡，从坟墓中出来，成为有力的证据，在这个实际的基础上，成为世界人类的盼望。

很久以前，约伯曾喊出，“人若死了岂能再活呢？”（伯 14：14）对此深奥的问题，基督作出答辩，说，“复活在我，生命也在我。信我的人虽然死了，也必复活；凡活着信我的人必永远不死。”（约 11：25、26）基督的答辩是明确的，他从死里复活，以实际的证明来验证了他所说的话。

3、永生信仰的结果

1) 满足和喜乐。 来世永生的先见，在现世中成为满足和喜乐的泉源。信徒地上的生活，遇到艰苦和患难时，可以仰望那辉煌灿烂的天城，灵魂就会得到安慰。遇到病患或逼迫，永生的盼望，岂不成为奋发的力量？想到主要擦干我们的眼泪，迎接我们到永远的天家，就会发出胜利的欢呼，唱出，“我们这至暂至轻的苦楚，要为我们成就极重无比、永远的荣耀。”（林后 4：17）

2) 义务的充实。 来世永生的先见，可以使我们在现世的事工中，充满热情；在生活中不会有怨天尤人的心态。保罗在两个动机中维持平衡，应该是最合理想的。他曾被提到三层天上，灵魂经历过恍惚的喜悦；这种经历使他能胜过任何的逼迫，在困苦患难面前毫不动摇。他的确渴慕那天界的美景，

同时也不会疏忽教会的义务，“我正在两难之间，情愿离世与基督同在，因为这是好得无比的。然而，我在肉身活着，为你们更是要紧的。”（腓 1：23、24）

正常的状态下，我们都会爱惜生命，并在可能的范围内追求保养。不论是贫穷或富有、有病或健康、喜乐和悲哀，我们将生命看为宝贵，倍加珍惜。可是，神赋予我们的义务，我们会诚心诚意地去做，完成所领受的使命。

3) 回归的意识。永生的教理提醒我们，今生只是客旅和寄居的，我们的盼望不是永久住在地上，因为，“我们却是天上的国民”（腓 3：20）。我们归正后的生活，目的是要成为别人的见证，为了来生走成圣的路。我们领受的职责和义务，是服事那些有需要的人，将来在天上领奖的时候，要与地上的服事成比例。

4) 道德的动机。永生的教理，可以推动人类的向上和发展。在这种感召下，人们不但关注荣耀的来生，也肯定今生的意义；面向圣洁、公义和仁爱的来生，成为提供人类道德的能力。强暴和罪恶遍布地面的主因，乃因不信复活和审判，以致肆无忌惮地行凶作恶。如果坟墓那边没有生命，没有神的公义的审判，人就会像脱缰的野马，狂奔乱撞、恣意妄为，侵犯他人的利益和权力，而自己的良心却不会感到内疚。刑罚的恐怖，虽不是道德的最高动机，但可成为制约犯罪的原因；没有盼望或刑罚的地方，犯罪就会滋生蔓延。

5) 性格的塑造。来生的福乐，使人们知道地上的生活，应该循规蹈矩。永生的盼望，不只是生命年日的延长，更是生命品格的提升；今生只是通往来生的旅途，地上的七、八十年，比起永远，只不过是弹指之间；玛土撒拉活了九百六十九岁（创 5：27），不过是转瞬即逝的年日。今生的目的，不是为了长命百岁，而是为了灵命的塑造，预备迎接永生的来世，这是根本的处世之道。

我们今世的生活，将会成为来世的果实；我们结出的生命果子，将在永世里硕果累累。

奇普凌（Kipling）吟道：
画好了地上最后的一幅画，
水彩在画纸上慢慢地干了；
经年的岁月将使色彩变淡，
年轻的评论家竟悄然离去；
经过了一代又一代的仰望，
我们在信仰中享受着安息；
听到了我们主耶稣的呼唤，
吩咐我们去开始新的工作。

第4节 对于人格永生教理的异议

灵魂永生的信念，曾在唯物主义哲学影响下受压而衰微。德国生物学者黑格尔（Haeckel, 1834-1919）很早就指出，永生、神和自由，是“迷信的三大支柱”，公然喊叫破除这些乃是科学的职务。为了破除永生的信念，现今尚有两种留传的错误形式，成为科学的推论。检讨这些论题，就会发现其论据并不坚实。

1、进化论的异议

相信生物学定律的进化论者，主张人生的起源与禽兽无异，所以不容许永生的信念。因此，达尔文认为，“从卑贱中起源的人，没有能力判断神的存在，以及人生永远性的高等问题。”康克林（Conklin）说，“人生全部的心理生活，是从低等（动物）的心理生活，逐渐纠合而成的结果；用科学的方法考察来世与永生，结果是没有根据的；我们无法找到永生信念的证据。”上述认为，人的心理是从动物本能的发作中进化而来的；因此，这意味着不可能有永生。（E.Y. Mulins, *Why is Christianity True?* pp. 94,95）

可是，精神进化论不过是一个没有定论的假说，不可以这种前提来否定人类的未来命运。精神进化论的弱点，暴露出它的虚伪；因为，他们的中心思想是人与禽兽没有差别。所以，就是进化论的学者中，也有对精神进化的断定犹豫不决；而且，认为肉体的进化论，已在现代的自由思想家中，多少似乎得到信从；“使人感到为难的是，对于同样的叫声，很难认为这是智慧的，或有道德的性能。”（Simpson, *Man and the Attainment of Immortality*, pp. 21,28）

即或假设人是由动物起源，但不可否认人生尊贵的将来，正如多数进化论者承认，人的起源与将来是彼此不同的问题。百合与玫瑰虽生于泥土，却能开出优雅鲜艳的花朵；同样地，如果人的心灵，即或经过千变万化，达到今天最高的进化，那么，人的心灵该是何等的高贵！反之，把人的信念看成动物本能的发作，这岂不是极度藐视进化的努力吗？

有些承认进化论的学者，以进化论为前提来论证永生；介绍其中几位来认识一下。辛普森（J.Y.Simpson）在他的著作《生命和永生》中强调最高进化产物的人，必定“可得永生”；奇恩（Wm.W.Keen）在他的著作《相信神和进化》中说，“人按着肉体，只不过是一个动物；可是，要向神感恩，因为人类将来的命运，并不与兽类相同。”进化论者维伦·凯洛格在他的论文《进化论者和死亡》中，强调说，“死亡是有机体的奥秘，在遥远进化的变化系列中，只不过是初步的事件。死亡不是人生的终结，只是从单细胞体的进化，进入多细胞的组织体，这与其它生物变化的过程，没有什么不同。

可是，这种变化更大、更剧烈；同时，死亡在人生中是无法回避的，其结果虽无可置疑，但其变化的过程，却超越了我们所能观察的范围。”而且，他又说，傲然的断言死亡是人生的终结，乃是对人生的轻薄或放肆。

(Vernon Kellog, *The Evolutionist and Death*, Scribner's Magazine July, 1928)

2、藉着生理的心理学之异议

认为脑髓是意识作用的唯一根基，这是生理的心理学之说法。因此，认为人在死亡的同时，意识作用就会停止；所以，反对人有永生。生理的心理学全力研究精神与肉体的关系；以及精神作用与肉体组织，或生理交际点的详细说明；同时，支持唯物论，认为意识只是一种脑髓作用而已；即、极细微的、或种的物质之存在，认为只是一种能源。换言之，心理和灵魂没有实际的存在，只是单纯脑髓活动的产物，或作用而已。认为人的脑髓产生精神现象的原因，如同胆汁由肝细胞分泌的原因相同；当器官腐败时，它的作用就不能持续；当脑髓的工作停止时，精神生活的流出就会停止。

1927年英国科学会会长阿瑟·基思（Sir Arthur Keith）教授，在该会中发表否认永生的言论，认为，“人的灵魂，只是脑髓的表现作用，好像光与热的作用，使铁棒发出热来。”可是，把意识说成一种物质或运动，是无理的言论；与那些不懂意识和物质根本差异的人，不值得与他们谈论。灵魂与脑髓独立的存在，当然是大有可能的。稳健的心理学者认为，人的心里有注意、记忆、联想和决意等作用，这些可以组成心理生活的经验，证明拥有意识的支配者。（Strickland, *Psychology of Religious Experience*, Ch. I）那个意识的支配者就是灵魂。有思想的地方，就有脑髓的并行，这只是对现世的事情；可是，对于在本质上，有所差异的另一世界，即使没有脑髓的并行，灵魂意识的作用仍然继续。脑髓不能产生思想的本体，只是传达思想的器官，它即使受到破坏，思想本身却不被破灭；当然，在发表思想时，脑髓起着重要的作用，如果脑髓被破坏，在现世中发表的思想就要中断。可是，创造了人的灵魂和奇妙的脑髓，使人可以发表思想的神，用他全能的方法，在另一个世界中，使思想能够永续。现今宇宙论的唯物主义解释，应该让出路来，站在一边，让给比较更有力的解释，使人格永生的信念，再次得到势力。威廉·詹姆斯（William James）在《思想是脑的作用》范式中，虽然赞成这是论理的，但不勉强我们否认永生。他将科学者的这种结论，按着上述的范式所说，认为作用必然产出作用，这是在错误见解基础上的断言。而且，他指出其作用可能成为容许的，或传达的（permissive or transmissive）作用。脑只是个传达者，在颜色与思想的传达中，变色眼镜和三棱镜，在传达光的同时，也决定了它的颜色和方向；光与有色眼镜和三棱镜，都是独立的存在；同样地，思想与脑也是独立存在的。詹姆斯下结论说，我们可以按着严谨的逻辑相信永生。而且，有威廉·詹姆斯、奥利弗·洛奇、詹姆斯·H·希斯

洛普（William James, Sir Oliver Lodge, James H. Hyslop）等科学者，在与死者之灵的交通中，发现了重大的含义。这三人以心理的现象为基础，第一个人，倾向永生的信仰，后两人，保持认定永生的确证事实。

第3章 中间期状态

第1节 历史的、圣经的考察

中间期状态（Intermediate State：居间之境）意味灵魂在死亡与复活之间，存在的状态或情景；相信复活和最后审判的人，都承认有这种状态。可是，对于这种状态的处所和性质问题，却有很大的差异。我们先来考察有关中间期状态教理历史的发展，然后，以圣经的立场，作出正解的考察。

1、历史的中间期状态教理

1) 上古时代 — 个人审判与一般审判，最终报应的浓缩版，以及义人直奔天庭。基督教会的初期，很少有关中间期的思想。人们盼望不久的将来，基督就会来审判世界，所以并不重视中间期的状态。当发现耶稣没有立时回来的时候，就产生了中间状态的难题。真正困扰着初代教父的难题，是有关死后的个人审判和报应，以及复活后的一般审判和报应之调和；如果过于注重前者，就会剥夺后者的意义，如果偏重于后者，就会忽视了前者。初代教父中，虽没有一致的见解，但大多数在死亡与复活之间，推想以中间的状态，作为追求难题的解决。有将中间期的状态，作为最后报应的浓缩版，对比义人的灵魂，死后直接进入天堂的观念。

[注] 艾迪生说，“几个世纪里，被广为接纳的一般结论是，在地下的阴间(hades)，义人得到的是相当于天堂的赏赐，而恶人面临的却相当于地狱的惩罚。中间期的状态，相当于最后报应的小型浓缩版。”(Addison, *Life Beyond Death*, p. 202) 这种见解有游斯丁·马特(Justin Martyr)、爱任纽、特土良、诺瓦天(Novatian)、俄利根、女撒的贵钩利、安波罗修，以及稍有变异的奥古斯丁等主张。可是，却有人认为，死后义人的灵魂，将会立刻进入天堂，他们是拿先斯的贵钩利(Gregory of Nazianzus)、约瑟夫和大贵钩利。

例举有关中间期状态教父意见的个人变异，或指出其变异的的原因，是有益处的。

[注] 游斯丁说，“敬虔之人的灵魂，会到更好的去处，恶人的灵魂，却要到更坏的地方，在那里等候审判之日。”他认为“死后的灵魂，被带到天上”的说法是异端，要被定罪。奥古斯丁认为，下到阴间的灵魂，需停留到完全地净化；因此，朝见基督的日子，将会有所迟延。主张阴间是死后灵魂临时的居所，使那些不同观点的人感到尴尬。特土良主张殉道者有例外的安排，他们会立刻进入荣耀之境；认为基督下到阴间，将旧

约的圣徒从列祖林波（Limbus Patrum）中解救出来；而且，教导善行的功德性，强调行善的人，死后可以立刻进入天堂。如此，逐渐把义人从阴间分离出来；结果，阴间成了恶人的居所、受刑的场地，或被看成地狱（γέεννα）。俄利根公开教导，基督将以前时代所有的义人，从阴间转移到乐园里。从此，乐园就成了所有圣徒死后的去处。

2) 中世纪 — 发展成炼狱教理和林波地狱的观念。 中世纪，保留了中间期状态的教理；在此联系上，罗马天主教会发展成炼狱的教理。普遍盛行的意见是，恶人的灵魂立时被收进地狱，而天堂的福乐，则是那些没有被罪污染的义人，他们的灵魂立刻被接到天堂。殉道的人，通常被看成是受到宠爱的少数；但那些需要净化的人，却要藉着炼狱的火，使残余的罪得到洁净，这要看他罪的轻重，来决定时间的长短。

在此之前，初代教父已经提到净化的火，他的居所或预定在乐园，不然后就要接受火的熬炼。

[注] 俄利根的思考包含了阴间的地狱，或提到用火来净化的世界，最后提到的是大火。迦帕多家三杰、安波罗修、以法莲（Ephraem Syrus）、奥古斯丁，以及后期的希腊和拉丁教父等人，对于中间期状态，迎合了炼狱之火的观念。特别是对炼狱之火的观念，在西方得到特别发展。大贵钩利毫无疑义地强调这个信念；他说，“因着某些轻微的过失，在审判之前，需要相信有炼狱之火。”因此，他通常被称谓“炼狱之火的发明者”；同时，他也是最初明确地解释藉着炼狱之火可把离世的人，从漠然的代祷或祭祀中拯救出来的人。

中世纪的经院哲学家和神秘家，对于炼狱的描写非常明确，大多数的人将它看成是物质的火。希腊教会似乎无法诚心诚意的接纳西方所流行的粗糙见解。

在中间期状态思想的联系中，又发展出来一个林波地狱观念。认为旧约的圣徒，在基督复活之前，被留置于列祖林波（Limbus Patrum）中，那些没有受洗的婴儿，则在婴儿林波里。

[注] 对于炼狱的位置曾作过讨论，一般认为是在地狱近处的阴间部分；稍远的地方就是婴儿林波（Limbus Infantum）。经院学者认为，那些未曾受洗而死亡的婴儿，就被拘禁在那里，虽不会遭到痛苦，但却被永远排除在天堂之外。离地狱稍远的地方，就是列祖林波，又被称为“乐园”或“亚伯拉罕怀里”的地方，旧约的圣徒在那里，直等到基督降到阴间的时候。

炼狱的教理在 1546 年的多伦多会议中被认定。罗马教会中声名狼藉的赎罪卷教理，是与这个教理有所关联的。

3) 宗教改革以后 — 抛弃了炼狱教理和中间期观念, 主张直行天堂或地狱, 出现了灵魂睡眠说和再试炼说。这个时期, 抛弃了炼狱教理和中间期观念, 主张死后的灵魂, 会直接前往天堂或下到地狱, 又出现了灵魂睡眠说和再试炼说。

[注] 中世纪末叶, 炼狱的教理, 受到威克里夫和胡斯等改教先驱者们的反抗。路德严厉指责此教理中出现的各种弊端, 宗教改革者们指出炼狱教理有违圣经而将此抛弃。施马卡得信条 (Smalcald Articles) 认为, 炼狱是从“龙的教理中出生的, 乃是偶像崇拜的毒种”; 英国教会三十九信条宣言说, “有关炼狱的教理, 是由罗马教会突然发明的, 没有圣经基础的证据, 只是个嗜好物。”同时, 他们又将中间期居所的观念完全抛弃; 主张在主里死去的人, 立刻会进入福乐的天堂, 而那些不信的人, 则会立时入地狱。可是, 宗教改革时期的某些神学者, 推想在最后审判之前, 前者之福乐与后者之审判状态, 将会在永久的福乐和永远的刑罚程度上, 有若干差异。

苏西尼派和重洗派中的某些人士, 意图恢复初期教会某些人士所主张的灵魂睡眠说, 认为人在身体死后, 灵魂会进入睡眠状态。加尔文写了一篇论文, 抨击了这种见解。与此相同思想的见解, 尚有复临论的教派, 以及耶和華证人会等。19 世纪中的英国、瑞士、德国等地, 有些神学者认为中间期的状态, 是对那些今生未曾接纳基督之人的再试炼。直到今天, 这种见解还被某些普遍救赎论者所宠爱。

2、圣经的中间期之要义

中间期状态, 抗罗宗教理认为, 信徒死后的灵魂, 得到完全的圣洁, 立时就进到荣耀里; 他们的身体得与基督联合, 直到复活的时候, 安息在坟墓里。按这种见解, 有关信徒的中间期状态, 乃是从罪恶和受难中得到完全自由, 进入福乐的状态里。这是基督再来和信徒死后, 直到复活之前的灵魂状态, 乃是荣耀和福乐的完全调和。

韦斯敏斯德信条 (32 章 1 条) 说, “义人的灵魂既在那时全然成圣, 就被接入高天, 得见在荣光中 神的面, 等候身体完全得赎; 而恶人的灵魂则被抛到地狱, 留在黑暗痛苦中, 直到大日的审判。除此两处 (天堂与地狱) 之外, 圣经并不承认与身体分离的灵魂, 另有所归。”有关中间期状态的教理陈述, 得到圣经的支持。有关义人的灵魂, 经文有启示录 7 章 4、15 节, 哥林多后书 5 章 1、8 节, 腓立比书 1 章 23 节, 使徒行传 3 章 21 节, 以弗所书 4 章 10 节, 罗马书 8 章 23 节等; 有关恶人的灵魂, 经文有路加福音 16 章 23、24 节, 犹大书 6、7 节等。

以上的陈述, 不但在改革宗, 就是在路德宗的教会里, 也采取了中间期的同样立场, 这包含了如下的几种要义:

(1) 将死亡与复活之间的灵魂, 称为中间期状态, 这是藉着前后的状态关系决定的。

(2) 圣经否定另有中间期的处所。同时，藉着圣经肯定的中间期状态，是在永生和永刑的处所中度过。

(3) 个人道德的、属灵性格的目的地，死后在善恶之间，无法变更。

(4) 义人立刻完全成圣。

(5) 义人可以立刻来到基督面前，全期间都要住在那里。

(6) 中间期的状态与救赎的最后状态不同点是，① 因为身体尚未得赎；

② 因为救赎尚未达到最后阶段。

(7) 义人与恶人的灵魂，在此期间，有意识地继续存在。

这些要义，大部分会在下列的条项中详解。

3、圣经的中间期之处所观

圣经论到中间期的状态的确不多，因为这很难探其究竟。圣经并未集中关注在过去或暂时的，只是对基督的再来，以及其后展开的新时代特别关注。因此，我们对中间期状态中的人，很难形成适宜的观念；因此，中间期状态是在天堂和地狱中度过的。有几处经文教导，义人是有意识地在福乐的状态里，而恶人也是有意识地在煎熬的状态里。

不但在教会的历史中，就是晚近也有人从中间期状态的观念里，联系到中间期的特别处所。最近有某些改革宗的神学者，采取了信徒死后进入中间处所的立场，认为在那里要停留到复活的时候。可是，圣经向我们明示，义人和恶人死后，立刻要进入永生或永刑的处所；即、圣经的见解，人死后的灵魂中间期状态，乃是在天堂或地狱度过，再没有其它的处所。

1) 义人在天堂。 圣经教导，信徒的灵魂与身体分离后，要到基督那里。保罗说，“更愿意离开身体与主同住”（林后 5：8），“情愿离世与基督同在，因为这是好得无比的。”（腓 1：23）主耶稣对悔改的强盗说，“今日你要同我在乐园里了”（路 23：43）；因为，乐园应该就是天堂。这可从哥林多后书 12 章 3、4 节中的亮光下来理解。不但如此，保罗说，“我们原知道，我们这地上的帐棚若拆毁了，必得 神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋。”（林后 5：1）这表示死后会直接进入天堂。

因此，改革宗教会普遍的立场，认为信徒的灵魂，死后会立刻进入荣耀的天堂。海得堡要理问答（57）说，“在死后不仅我的灵魂被立刻带到为元首的基督那里，连我的身体也要因基督的权能活过来，再与我的灵魂联合起来，并要跟基督荣耀的身体相似。”韦斯敏斯德信条不但如上所述，大要理问答（86）也基于上述的精神，说，“无形教会的成员死后在荣耀里所享有的与基督的交通……”；同样地，第二纪里微提信条（26 章）宣言说，“我们相信信徒的身体死后，灵魂会直接到基督那里。”

2) 恶人在地狱。 义人死后，如果直接进入永生的处所，那么可以推论，恶人死后，要直接进入永刑的处所。圣经有直接的证据，路加福音 16 章中，

财主和拉撒路的比喻，就是一个很好的例子。财主主要在痛苦中，承受永久的煎熬，即使想要减轻苦楚，也无路可寻。这里的阴间（*ᾗδης*）意味着地狱。有关恶人中间期状态的经文虽然不多，但这一处经文，却成为我们很好的亮光。

改革宗教会相信信徒死后，立时进入天堂，而恶人则直接进入地狱。不但韦斯敏斯德信条如此陈述，大要理问答（86）说，“恶人的灵魂死时被抛进地狱之中，停留在痛苦和彻底的黑暗里，他们的身体则保留在坟墓里，如在监狱中，直到复活和审判的大日。”韦斯敏斯德信条（32章1条）说，“除此两处以外，圣经并未言及灵魂离开身体，别有所归。”第二纒里微提信条（The Second Helvetic Confession）接续上述的话，说，“同样地，我们相信不信的人，死后会被立刻丢进地狱里。活着的人不论用什么方法，都不能使恶人有回转的余地。”

4、圣经的中间期之属性观

1) 义人的福乐。义人的中间期状态，乃是有意识地在福乐状态里。上文引用保罗的陈述，明确地显出信徒离世后，比现世的状态更为优越。这就是基督亲口所说，要与基督同在乐园里（路 23: 43）；而且，启示录 14 章 13 节中，有明确的描写，“从今以后，在主里面而死的人有福了！圣灵说：‘是的，他们息了自己的劳苦，做工的果效也随着他们。’”

(1) 安息的生活。上述经文指出，中间期状态义人的福乐，常被提示为“安息”；因此，中间期的状态，或天堂的生活，不是意味着静止或没有活动的生活，当然绝不如此。

首先，圣经中的“安息”一词，意味着努力后的满足，或在成就中的喜悦。世上的生活，需要从工作中，得到休息的时间；可是，天上的圣徒，不会因着劳动或烦恼，而需要休息的时间。世人因着堕落，需要汗流满面，才能从地里得到粮食（创 3: 19），时常会徒劳无功，或得不偿失；但是天界的情况，已排除了这些因素，在新境地和新动机的喜悦中事奉。这种事奉不是为自己操劳，或服事别人，而是事奉永生的神。“所以，他们在神宝座前，昼夜在他殿中事奉他。”（启 7: 15）他们在神的殿中敬拜神，神的荣耀充满了创造的宇宙。

第二、圣经中的“安息”一词，意味着从所有的恶和恶者的试探中得到释放；成为主的百姓，胜过世界的诱惑，得到完全的自由。撒但用各种痛苦袭击我们，用各样诡诈欺瞒来试探我们，我们要认识它的伎俩，驱逐它不至于靠近我们。这种安息包含了把我们在外在的忧愁和悲哀，以及世事的烦恼和疑惑中释放出来。

基督徒在死亡中，脱离了感觉的世界，直到复活的时候，不再属于这个世界。直到那时，感觉世界的“受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享（享：

原文是入) 神儿女自由的荣耀。”(罗 8: 21-23) 如此, 不会再因恶人的不义、虐待、背逆和恶意, 受到伤害而感到悲痛; “他们不再饥, 不再渴; 日头和炎热也必不伤害他们。…… 神也必擦去他们一切的眼泪。”(启 7: 15) 那时, 义人将得到永远的安息。

义人亚伯以后, 经历尘世风霜的圣徒, 在中间期状态中, 领受乐园里的荣耀和喜乐。 神的儿子道成肉身, 为我们死在十字架上, 在复活的荣耀里, 回到创世之前, 充满荣光的父面前, 成为我们的朋友和兄长; 与充满荣耀的基督在一起, 又意味着什么呢? 主耶稣曾祷告说, “父啊, 我在哪里, 愿你所赐给我的人也同我在那里, 叫他们看见你所赐给我的荣耀; 因为创立世界以前, 你已经爱我了。”(约 17: 24) 彼得在变化山上, 看到主耶稣的荣耀时, 说, “主啊, 我们在这里真好! 你若愿意, 我就在这里搭三座棚, 一座为你, 一座为摩西, 一座为以利亚。”(太 17: 4) 乐园中与主在一起, 那种喜悦如何来形容呢?

(2) 完全的展望. 中间期状态, 虽然脱离了罪与痛苦的束缚, 得到完全的成圣; 但是展望最终的将来, 依然还未达到最后完全的状态。这种不完全, 首先、因为只有灵魂, 没有身体; 人如果没有身体, 不能算是正常的状态。身体和感觉的器官, 使我们接触物质的世界; 如果没有身体, 灵魂就无法与物质的世界接触, 也无法与活着的个人交通。这种状态中的灵魂, 展望与复活的身体联合, 就是最后的完全状态。

其次, 还有一种不完全, 就是主所应许的奖赏, 在现世或死后, 还不会赐下来。至于今生的努力或节制的奖赏, 不是在死后赐予, 而是在基督再临时赐予的, 这是基督和使徒的教导(路 14: 14; 提后 4: 8)。圣经未曾将应许的奖赏, 与死联系在一起; 因此, 中间期状态的福乐, 不论如何浩大, 还不是完全的状态, 其价值只是对将要来临的荣美之保证和预告。

(3) 进步或发展? 人死后, 其后的结果, 就是灵魂从地上的限制中得到释放, 并且, 罪的痕迹得到扫清、心力得以强化, 比从前更为得力。可是, 中间期状态的灵魂, 是否经历进步或发展呢? 有人主张这种见解。斯特朗引用腓立比书 1 章 6 节的话, “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。”认为“这意味着通过了中间期状态, 直到基督再来的时候, 灵魂将有所进步和成圣。”他又说, “在这种状态中, 渐进地得到净化, 而且, 必须要有这种过程。因为在死的时候, 所有的不纯和罪性, 还没有完全除去, 而心意的更新是需要时间的。”(A.H.Strong, *Systematic Theology*, III, pp. 999,1002) 卢科克(Luckock)在他的著作(*After Death*)中, 主张中间期状态中, 需有净化的进步性, 认为这个时期的行为, 不会影响最后的审判; 同时, 他又提倡为死去的义人祷告。他在其它的著作(*The Intermediate State*)中说, 今生失去机会的人, 在中间期的状态, 会受到真正的试炼。多乐纳(Dorner)认为中间期的状态, 不但有道德上的进步, 还能除去残余的恶性, 经过试炼以后, 面对的不是死亡, 而是审判; 这是将中间期看成了信

徒的试炼期 (Strong, *ibid.*, p. 1002)。这些见解接近罗马教会的炼狱观念, 需要我们来警戒。

韦斯敏斯德标准文书(信经 32 章 1 条、大要理问答 86、小要理问答 37) 表示, 信徒死的时候, 灵魂在圣洁上达到完全, 中间期不需要进步或发展。A·A·贺智虽然提到审判后的圣徒, 身体与灵魂得到再结合, 在进入天堂后, 知识和道德的生活, 会有发展和进步, 但绝没有言及中间期会有进步或发展。(A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, p. 578)

2) 恶人的痛苦。 另一方面, 恶人死后, 立刻有意识地进入痛苦的状态, 这种状态藉着复活和审判得以加强并永久化。圣经对中间状态恶人境况的报导虽然不多, 但财主和拉撒路的比喻却非常明确; 这个比喻中, 财主在阴间里的意识, 显得比今生在世时的意识更为敏锐。他看到自己的处境, 看到亚伯拉罕和拉撒路的境域, 也知道地上自己家里的情况。他在阴间与世上, 同样有着意识的感觉, 他的记忆和人格并没有受到毁损或改变; 他的自我, 在两个不同的世界中依然如故; 他在今世中, 离开了 神生活; 在来世中, 同样要离开了 神生活。可是, “阴间受痛苦”或“这火焰里, 极其痛苦”的滋味, 他在世的时候却未尝到。“在那里, 虫是不死的, 火是不灭的。因为必用火当盐腌各人。”(可 9: 48、49)“丢在火炉里; 在那里必要哀哭切齿了。”(太 13: 50)

3) 另有去处说。 抗罗宗信徒中的不少人士, 特别是英国国教中的多数人, 虽然保留了古典的阴间含义, 但却主张中间期的状态另有去处, 就是义人与恶人分成两个部分, 直到复活和审判的时候。这种见解与普通抗罗宗教理的不同点是, ① 中间期的状态, 更是积极主张另有去处; ② 主张那个去处与世界的关系, 是处于地的“深处”; ③ 认为 神会在那个地方特别临在, 强调主耶稣通常所住的地方, 不是最高的天庭。他们所谓古典的阴间含义, 乃指旧约中的义人和恶人要去的阴影界, 就是地的深处(申 32: 22; 摩 9: 2)。

上文提到义人和恶人的灵魂, 死后会直接到永生或永刑的处所, 至于另有去处的谬误, 藉着圣经和信经已经得到确证。下文来考察阴间观, 所谓古典的阴间观含义, 其根据是非常薄弱的。

第 2 节 阴间

1、含义

“阴间”的原文“斯屋儿”(שְׁאוֹל), 在全部旧约中, 有两种含义: (1) 文字的意思是, 在下面的地之深处(申 32: 22; 赛 14: 9、15); (2) 喻词的法, 比喻重大的危险或艰难(诗 116: 3; 拿 2: 2 以下)。新约中

“阴间”的原文“哈代斯”（[ᾍδης](#)）有着同样的观念（路 10: 15; 徒 2: 27）。

“斯屋儿”语源的动词“沙爱儿”（[שאַען](#)），有“请求”（to ask）的意思。英文格言“坟墓喊着给呀，给呀！”（“grave crieth give, give!”）表现出这种意思（参照箴 30: 16）。

阴间被描写成义人和恶人，另一世界居住的所在。在阴间没有惩罚，也没有赏赐，是“忘记之地”（诗 88: 12），是“黑暗和死荫之地”（伯 10: 21），“阴间没有工作，没有谋算，没有知识，也没有智慧。”（传 9: 10）可是，这不意味着灭绝，而是有意识地活动和生活，“这些勇士带着兵器下阴间，头枕刀剑”（结 32: 27）；在那里，首领和君王要起来迎接新来者（赛 14: 9）。似乎把义人住在阴间的境况，看成死亡与复活之间的中间状态。（何 13: 14; 诗 49: 15）

“斯屋儿”虽然形容成不分义人、恶人，所有死去之人的收容所；可是，有时也被看成死后安葬身体的坟墓（创 37: 35; 伯 14: 13）；再者，这个词指死后的状态，或被看成地狱，这在下文中再作详解。参照（下文“阴间观可能的正解”）

2、近代的提示

19 世纪末，查尔士·贺智归纳近代阴间观的解释要点，认为新约的作者，不但承袭了犹太人的中间期状态观，而且如数采纳。① 他们教导基督降临之前，所有死去的 神之百姓被关在“斯屋儿”或下界（underworld）。“斯屋儿”或“哈代斯”，是指“所有死去的灵魂，聚集和存留的阴暗之地”；指死后的灵魂，赤身退到“下界的寂静、幽暗和凄凉之地”。② 基督在十字架上受死的时候，为了拯救那些监狱中敬虔的死者，降到阴间（哈代斯）——地狱（hell），就是使徒在以弗所书 4 章 8-10 节中所说，基督把他们引到天上的那些俘虏。③ 基督降临以后，在主里死去的人，容许他们进入天堂，就是族长时期死后所去的同一场所。④ 如同旧约的圣徒，在基督初临之前，他们停留在“斯屋儿”；新约的圣徒，直到基督再临的时候，要停留在“哈代斯”。那时，他们不但从“斯屋儿”中被救出，他们的身体要从死亡中复活，与灵魂结合，进入荣耀的天堂。（Charles Hodge, *op. cit.*, III, pp.734,735）

贺智对近代提示的阴间观批评说，“他们最大的错误，是对新约的解释，降到犹太人或外邦人的水平。因为犹太人期待弥赛亚建立地上的国度，所以，他们期待基督和使徒们所宣布的国度，会在今生实现；而且，推想藉着基督作成的果效，使先祖的灵魂从“斯屋儿”中救出来。犹太人把下界的囚禁，看成对罪的刑罚，因此，把囚禁中的拯救，看成主在现实中救赎的成果。这是解释圣经的‘他尔木’（Talmud）和‘卡巴拉’（Cabara）的说法，不是以经解经的观点。……基督宣告天国近了，虽是事实，但他的国不是这个世界；

他宣布打开狱门，使被掳的人得到自由，也是事实；但那个狱不是‘斯屋儿’；‘俘掳’也不是那些离世的先祖灵魂；他来虽是为了拯救他的百姓，但拯救的却是认罪悔改的罪人，不是关在幽暗阴间的灵魂。”(Charles Hodge, *op. cit.*, p.737)

3、现代的提示

按路易士·伯克富 (Louis Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 681 ff.) 的见解，现代神学中，提示了各样圣经的阴间 (斯屋儿 — 哈代斯) 观；其中，现代相当盛行的见解，就是旧约的“斯屋儿” (阴间) 概念，类似于新约中的“哈代斯” (阴间)，认为这是从外邦人的下界观中借来的。这种见解主张，旧约和新约中的敬虔人和恶人，死后都要到那恐怖和阴沉的居所，那里是被遗忘的地方；认为在那里的境况，不过反映出地上梦幻的生活。这种下界的本身，不是刑罚的处所，也不是赏赐的处所；善恶的人都要到这里来，这里没有道德的区别或划分；在弱化的意识和朦胧的寂静里，没有喜乐，也没有悲哀。有人认为，旧约的“斯屋儿”是所有的人永久的居处；另有人认为，旧约的敬虔者可以免于来到这里。

还有一些不同的旧约阴间观，即、阴间 (斯屋儿) 是“乐园” (παράδεισος) 和“地狱” (γέεννα) 的两种划分；前者只是所有的犹太人，或包含了遵守律法的人，而后者则是收容外邦人的地方。犹太人在弥赛亚来临的时候，或者可以逃出阴间，但外邦人却要在那幽暗的处所停留到永远。

这种“斯屋儿”观，可从提示出来的“哈代斯” (ᾗδης : 阴间) 中发现。

按希伯来人的主张，似乎对如此的下界观，不总怀着好意；有时，圣经的作者提示，外邦人也要来到这里，这就是圣经中的中间状态。结果，外邦人的下界观，竟然成了圣经中的中间状态观。我们当然不能接受这种观点。

4、随着现代提示而来的难题

推想人死后的去处，不是天堂，也不是地狱，而是另外的场所；所有的亡灵都要聚集在这里，或永远、或以某种一般复活的方式停留在这里。希伯来人的这种观念，在通俗的思想中，或者多少成为流行的观念，对于亡灵状态某种喻词的描写，似乎是从圣经中得到的亮光。可是，相信圣经都是神所默示的人，不会将这种观念，看成是圣经积极教导的要素；因为这与圣经的提示相背，圣经教导义人死后会直接前往天堂，而恶人死后会立刻下到永刑之所。不但如此，现代的提示还带来了如下的难题。

1) 符合事实吗？ 今天所谓圣经的现代阴间观，问题是是否符合圣经

的依据。这是从外邦人借来的下界观，当然不会符合圣经的事实。这种错误的观念，也成了流行的见解。

那么，随之而来的问题，乃是这种错误的观念，如何能够得到圣经作者的默许，或得到他们的许可，甚至成为积极的教导。某些人提出旧约的作者，错误地将死去的灵魂，认为他们下到地下界；虽然不至于损伤圣经默示的权威，但却不能缓和这种难题。因为得到默示的圣经作者，没有用过这样的言辞。（民 16: 30；诗 49: 15、16，88: 3，89: 48；传 9: 10；赛 5: 14；何 13: 14）

得到圣经默示的作者，认为义人和恶人都要下到阴间的说法，是否是错误呢？我们认为有关人类来世的命运，乃是渐进启示出来的，开始的中间期状态是粗略的，但在圣灵的光照下逐渐显得清晰；推想最初事物的启示不是全面的，而是逐渐的显得明确，然后就显得透明。可是，这不意味启示的渐进性会从谬误中发展出来。圣灵最初启示人死后的状态，如果是错误的；那么，以后如何能将错误的变成正确呢？

义人与恶人的去处，不是天堂，也不是地狱；那么，阴间不应该是处所，而应该是死亡的状态。如此，圣经作者提到亡灵要去的阴间，就没有什么错误，这应成为解决难题的正确答案。圣经支持阴间是死亡的状态，这种见解在下文中还会说明。

2) 中性的处所吗？ 圣经提示的阴间，如果没有道德的区别，也没有幸福或痛苦，只是死后要去的一个处所；那么，旧约约伯记 21: 13；诗篇 9: 17；箴言 5: 5，7: 27，9: 18，15: 24，23: 14 等经文，为何警告恶人要下入阴间呢？圣经为何提到阴间有神震怒的火（申 32: 22），而将“阴间”、“灭亡”和“沉沦”等，列为并行语句呢？（伯 26: 6；箴 15: 11，27: 20）有人将此适用于“无底坑的使者”（启 9: 11）身上。

某些人对此问题的答辩，旧约的阴间（斯屋儿）不是中性的，认为新约中分成阴间（哈代斯）和乐园（帕拉代所斯）；前者是恶人的去处，而后者则是义人的居所。这种试图的结果，依然使人失望，因为旧约中的阴间，只提到是恶人受刑的地方，却没有将它分成两个部分。不但如此，新约中的乐园，分明就是天堂（林后 12: 2-4）。

再者，最终新约中的阴间（哈代斯）与旧约的阴间（斯屋儿）一样，如果是所有的人都要去的地方，那么，迦百农坠落阴间的惩罚，是什么意思（太 11: 23），描写在阴间受痛苦，又如何来解释呢？（路 16: 23）有人解释上述的经文，认为某些是为了警告他突然坠落阴间，但对约伯记 21 章 13 节以外的经文，并不如此认为。

在此，我们看到阴间不是中性的处所，从上述引用的经文中，有时，可以肯定意味着地狱。

3) 未来阴沉的境况吗？ 如果认为恶人和义人都要去阴间，而阴间又是阴沉的境地；那么，如何说明民 23: 10；诗 16: 9、11，17: 15，73: 24、

26; 赛 25: 8 (比较林前 15: 54) 等经文, 对于死亡的欢喜或期待呢? 而且, 希伯来书对旧约中的信心伟人, “他们却羡慕一个更美的家乡, 就是在天上的。”(来 11: 13-16) 新约中反复教导, 信徒脱下了肉身, 在意识中的喜乐 (路 23: 43; 徒 7: 59; 路 16: 23、25; 林后 5: 1、6、8; 腓 1: 21、23; 帖前 5: 10; 弗 3: 14、15; 启 6: 9、11, 14: 13)。林后 12 章 2-4 节中的 “乐园” 与 “第三层天” 是同义词, 这在上文中已经提到。因此, 阴间阴沉的境况, 应该是恶人死后的去处。

4) 是否有指地狱的词呢? “阴间” 如果是指所有死者灵魂要去的阴影界, 而不再有其它的含义; 那么, 旧约中描写 神和圣洁天使居住的天堂, 当然指的不是灭亡和永刑处所的地狱。[旧约的原文, 没有 “地狱” 这个词, 只是英文的钦定译本, 有 31 次将 “斯屋儿” 译成了 “地狱”] 可是, 在旧约的某些经文中, 只将阴间看成那是恶人要去的处所时, 才能引用上文(二) 项中提及的关注或警告。“阴间” (斯屋儿) 这个词, 有时会与 “天上” (שָׁמַיִם) 这个词来对照使用 (伯 11: 8; 诗 139: 8; 摩 9: 2), 旧约申命记 32 章 22 节中, 提到 “极深的阴间” [同样的词汇, 在诗篇 86 篇 13 节中, 可以看到这种喻词的用法]。因此, “阴间” 明确用于 “地狱” 的名称。

5) 下到阴间的主体是什么呢? 正确地说, 下到阴间的主体到底是什么呢? 学者之间的意见并不一致。盛行的意见, 认为人的全部就是主体。认为人下到阴影的世界里, 以某种朦胧的样式继续生活, 反映出来的是地上生活的关系。(创 37: 35; 伯 7: 9, 14: 13, 21: 13; 诗 139: 8; 传 9: 10) 有的经文则包含了身体, 雅各忧虑自己会 “白发苍苍、悲悲惨惨地下阴间去” (创 42: 38, 44: 29、31), 约押和示每, “不容他白头安然下阴间。” (王上 2: 6、9)。可是, 阴间如果是身体与灵魂同时要去的地方, 那么, 又是哪个部分要去坟墓呢? 对于这种难题, 有的学者主张, 只有灵魂要去阴间。有些经文描写灵魂要去阴间, 或是在阴间里 (诗 16: 10, 30: 3, 86: 13, 89: 48; 箴 23: 14)。某些保守的神学者, 认为亡灵直到复活的时候, 要停留在中间期的处所 (有道德的划分和部分区别的处所), 他们从旧约的经文中寻求支持。

在此文脉里, 可以看到要去阴间的主体是人的全部。阴间乃是死亡的状态, 死后义人的灵魂要去天堂, 恶人的灵魂要去地狱, 而身体却都要到坟墓里。这种见解的中心要点, 阴间乃是死亡的状态, 或是坟墓、或是地狱。这是圣经描写的各样景况, 或可充分地表现出阴间的含义, 可以成为比较圆满的阴间观; 同时, 这种阴间观, 具有相当的圣经根据。下文阴间观的可能正解, 将会说明圣经的论据。

5、阴间观的可能正解

寻求 “阴间” 的真正含义虽然不易, 但尽可能试图作出正确的解释。这

个名词（**שְׁמַיִם**, **שְׁמַיִם** = 阴间）从发现的经文中归纳研究，总是以相同的意思来使用；可把译成“地下”、“坟墓”或“地狱”的观念立即取消；这可从圣经各种译文中，清楚地显明出来。荷兰将这个名词，有的地方译成“坟墓”，有的地方译成“地狱”。英文钦定本译成了“坟墓”、“地狱”和“深渊”三种译法。英国的修正译本，在历史部分译成“坟墓”或“深渊”，脚注注明为“斯屋儿”；在诗词部分译成“斯屋儿”，脚注注明为“坟墓”；只有在以赛亚书 14 章中译成“地狱”。美国修正译本，单纯的接着原文译成“斯屋儿”和“哈代斯”，有意地回避了这种难题。

学者之间广为流行的见解，虽然认为“阴间”是所有死人要去的下界，但却不是异口同声、或众口一词。某些学者将“阴间”与“坟墓”等同视之；另有些人认为阴间乃是死者灵魂停留的地方；还有些人（Shedd, Vos, Aalders, De Pondt）主张，阴间（斯屋儿）不总是同样的含义，这最后的意见是可以赞同的。有关这个词的不同含义，可用下列几点来说明。

1) 死后的状态。 阴间（“斯屋儿”和“哈代斯”）这个词在圣经中，不总是指死后的处所，而是常指死后的状态；同时，又作为身体与灵魂分离状态的抽象概念。这种状态常被看成死后境界的处所，或作为喻词，指拿着钥匙可以打开和关闭（赛 38: 10；太 16: 18；启 1: 18）的城寨。信徒或非信徒在生命终结时，都要进入死亡的状态；广义地说，他们都要进入“斯屋儿”或“哈代斯”（阴间），可以说他们都在死亡的状态。撒母耳记上 2 章 6 节的经文中，提到人死和下阴间；何西阿书 13 章 14 节，诗篇 6 篇 5 节提到死地和阴间；诗篇 89 篇 48 节，将死亡和阴间的权柄，并列放在一起。新约中的“哈代斯”这个词，有几处用在不是处所的死亡状态（徒 2: 27、31；启 6: 8, 20: 13、14）。上面最后的两处经文，“哈代斯”明显是拟人化的；这个名词指向死亡的状态，但并不证明这是义人与恶人灵魂共同的收容所。

2) 地狱或坟墓。 阴间或“斯屋儿”与“哈代斯”，按文字指真正的处所时，意味着是我们所称为的地狱或坟墓。

(1) 地狱。 某些境遇中，这个词指刑罚的处所。下到“斯屋儿”意味对恶者的刑罚和警告（伯 21: 13；诗 9: 17；箴 5: 5, 15: 24；太 11: 23；路 16: 23）。如果“斯屋儿”成为收容一切人的中性处所，就会失去经文中警告的含义。按照这些经文来看，“斯屋儿”并不分成两个地方。这种划分阴间的观念，是从外邦人的下界观中借来的，不能得到圣经的支持。我们只有将“斯屋儿”看成状态时，可以说是分成两个部分；但这也是喻词的说法。旧约中在主里死去的人，充满了救恩的福乐，没有文字证明他们进到下界。

（民 23: 5、10；诗 16: 11, 17: 15；箴 14: 32）以诺和以利亚以肉身被接升天，并没有下到阴间（来 11: 5 以下）；而且，不但是状态，同时作为处所的“斯屋儿”（阴间），与死亡有着密切的关联。如果理解圣经死亡观的深切含义，并理解它的属灵含义，就会容易看出“斯屋儿”不能成为主里死

去之人的居所。(箴 5: 5, 15: 11, 27: 20)

(2) **坟墓**。 “斯屋儿”和“哈代斯”(阴间),有几处经文是意味着坟墓。可是,要分辨这里指的是坟墓,或是死后的状态,不那么容易。下列的经文,就是要考察的部分(创 42: 38, 44: 29、31; 王上 2: 6、9; 伯 17: 13, 21: 13; 诗 88: 3; 传 9: 10)。可是,“斯屋儿”的名词,虽然有时指“坟墓”,但这不是本来的用法。将坟墓称为“斯屋儿”,是因联结灭亡的观念,象征下到地下。“斯屋儿”本来意味着坟墓,不能在此派生出地狱的观念。旧约中的“斯屋儿”(阴间),多是指坟墓,很少指地狱;新约中的对应词“哈代斯”,虽然也指坟墓,但更多指的是地狱。

第 3 节 罗马教会的死后居所观

罗马教会对于死后灵魂的居所,分成不同的地方。在天堂和地狱之外,又追加了其它三个亡灵的居所。

1、所有未曾受洗的成年人,以及受洗后,犯了致死的罪,以致失去救恩的人;还有那些与教会不睦而逝世的成年人,死后会立刻坠落地狱。

2、达到基督徒完全状态的信徒,立时会进入天堂。

3、基督徒部分的成圣,虽然与教会保持着交通,但没有达到完全的人,死后要到炼狱里。

4、旧约的信徒要到“列祖狱”(祖先林波),或在“亚伯拉罕怀里”的地方聚集。

5、没有受洗的婴儿灵魂,要到为他们特别预备的“婴孩狱”(婴儿林波)

我们要在下文中,对后三项作出解释和探讨。

1、炼狱

罗马教会认为,死时得到完全洁净的人,虽然可以立时进入天堂(太 25: 46; 腓 1: 23),可是,没有得到洁净的人,有些小罪没有受过处罚的人(大部分信徒死的时候,几乎都是这种状态),在进入最高福乐的天堂之前,必须要经过净化的过程。“虽然在教会的和平中死去,但没有完全的人,都要进到炼狱里。”

1) **目的**。 炼狱不是受试炼的处所,而是可以进到天堂的地方;那些不具备领受神的至福(beatific vision of God)之人,准备在这里使灵魂得到净化。

2) **痛苦**。 这些灵魂停留在炼狱的期间,他们感到受损失的痛苦,即、惋惜被神排除在外的这段时间,受到“感觉的刑罚”,就是感到灵魂受到

积极的痛苦。刑罚的器具，就是燃烧的火。“炼狱的煎熬非常严酷，超过世上所有的痛苦。”（Bellarmin）

3) 期间. 他们在炼狱居留的期间，不能提前决定；期间和强度要按个人的情况来决定；这可藉着信实之人为他的代祷、善行，特别是藉着“弥撒”的圣祭，可以缩短或减轻。有些灵魂直到审判的大日，还要停留在炼狱里，推测教皇拥有炼狱的管辖权，认为他有宽免、减轻或终结炼狱受刑的特权。

特伦多会议对有关的炼狱只决定了两点，即、炼狱的存在，以及在那里的灵魂，可以藉着地上教会的祈祷和弥撒得到帮助。如同上述，这些烦琐的观念和规定，成了罗马教会不实的教理。

4) 支持. 这个教理的支持根据，是从玛加伯下 12 章 42-45 节中发现的，这里记载了因为佩带偶像的符录，为战亡的军兵献祭，大众募集了二千银“达玛”（drachmas: 德拉克马），送到耶路撒冷作赎罪祭的献仪，希望他们可以复活。为了因偶像而死亡的军兵，为他们祈祷和献祭，实是多余而糊涂的事。这是抗罗宗教会否定的假经中之片段，不值得我们倾听。罗马教会却以以赛亚书 4 章 3 节，弥迦书 7 章 8 节，撒迦利亚书 9 章 11 节，玛拉基书 3 章 2-3 节，马太福音 12 章 32 节，哥林多前书 3 章 13-15 节，15 章 29 节等经文，来支持他们的观点。其实，这些经文不支持炼狱说，分明是他们臆测的解说；他们也承认这个教理得不到圣经直接的支持。可是，他们为了满足罪的要求，却引出了这种教理；认为基督、先知和使徒，在偶然附带的教导中，带出如同婴儿洗礼等教理。可是，没有圣经的明确根据，引出这么重大的教理，威胁或麻痹信徒的心灵，这绝不能成为正当的教理。

5) 违背圣经. 炼狱说不但得不到圣经的支持，反而违背圣经的教导，是以几点错误的观点为前提。① 我们必须要在基督的事工中，附加上一些善功，因为基督的满足并不完全（加 2: 21；来 9: 28）；② 不能单靠因信称义（罗 3: 28）；③ 我们的善行，在严格的意义上是功德，我们能够完成命令的义务，并能超额完成善工（路 17: 9-10；弗 2: 8-10；提后 1: 9；多 3: 5）；④ 认为教会掌握的钥匙，在审判的权柄上是绝对的，主张教会可以变更罪的刑量，缩短来世的刑期，减轻或终结应有的惩罚（林前 5: 4、5）。

6) 缺少其它的支持. 罗马教会为了炼狱的教理，除了圣经以外，还找到几点其它的支持，但因过于薄弱，成为没有效果的辩论。① 教会中，很早或长时间里，盛行为死者祷告；因为推测他们不在天堂，而在炼狱里。（反说）初代信徒为使徒和殉道者的灵魂祷告，不是为了减轻他们的痛苦，而是盼望他们在天堂和末日的福乐更为丰盛。但是，为死者祷告的本身就是错误，不能成为教理的支持。② 罗马教会自我满足的教理，认为 神在赦罪和免去永刑之后，比较小的惩罚权就赐给了教会，可以对罪人斟酌处理；认为悔改的行为、慈善的救济、痛悔的哭泣、挚热的祷告，都具有避开刑罚的能力。认为这些满足的行为，如果在今生未能完成，就要在来世继续履行。教会定下了满足的条例，可以在今世减轻，或在来世加重，拥有减免刑期的权柄。

这限制了基督赦罪的功效，以人力来满足教皇的权限，强化部下的权力，成为教会里的暴君。③ 罗马教会对于炼狱的教理，主张这是教会的传统，引用从教父开始藉着火来净化，或为死者祷告的经文；可是，古代作者引用支持炼狱教理的经文，今天的罗马教徒，谁也不会承认这些教理。何况主张用炼狱之火净化的观念，怎能信靠呢？而且，引用的证言缺乏证据，不能成为普遍而持续的炼狱信念。普西（Pusey）强调说，炼狱是后代发明的，可在教会的轨迹里，追踪它的起源、萌芽和发展，从教会的历史中可以得到证明。（Charles Hodge, *op.cit.*, III, pp.751-756）

7) **弊害。** 罗马教会教导炼狱的痛苦是很难忍受的。炼狱痛苦与地狱痛苦的唯一不同点，认为它不是永远的。可是，在现实中，认为只有圣者才能免去炼狱之苦。这种教理在罗马教会信徒的离世和葬礼中，助长了恐怖和悲伤的氛围。信徒离世不是基督领自己的百姓回天家，而是由罗马教会押送着战栗的灵魂走向痛苦的炼狱；再者，这种死后可以净化的教理，显出还有得救的希望，更显出教会的司铎，对死去的灵魂握有祷告的权柄，这可使教会出卖救恩来收取钱财。

指出炼狱说的应用效果，① 司铎藉着献祭，可以使教徒卑躬屈膝；② 这使罗马教徒的道德更加腐败；因为，他们以为教会是恩典的贮藏所，拥有基督过多的功劳，以及圣徒余剩的功德。所以，他们自封为恩典的施予者。在这种基础上，教会对那些过去犯过罪的人，把他们送到炼狱里净化；为了使人们不怕犯罪的后果，教会可以出卖赎罪券；这种犯罪与补偿、金钱与赎罪的献祭条例，成了可以免去刑罚的途径。司铎所管辖的虚构炼狱，变成了恐吓教徒的紧箍咒。（A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, pp.557,558）

很久以前，加尔文对这种教理加以抨击说，“我们应该大声疾呼，指出炼狱是出于撒但的虚构，它不但以基督的十字架为无效，而且侮辱了神的慈爱，推翻了他的信仰。所谓炼狱，不就是死人灵魂的补罪所吗？那么，补罪的意义既被根本推翻，炼狱的根基也从此动摇了。如果信徒只有靠基督的血始能赎罪，那末，所谓炼狱，除了亵渎基督以外，还有什么意义呢？”（基督教要义，第3卷5章6节）

2、列祖狱（The Limbus Patrum）

拉丁文“林波斯”（limbus =边缘）在中世纪时，指地狱边缘的两个地方，即列祖狱（limbus patrum）和婴孩狱（limbus infantum）。按罗马教会的教导，列祖狱是幽禁旧约圣徒灵魂的拘留所，直到基督在十字架上成全救赎，死后往阴间列祖狱报导喜讯，然后把他们从拘留所释放出来，带入天堂安享基督的救赎成果。这是罗马天主教对基督下到“哈代斯”（阴间）的解释，这与犹太人对旧约期间死后灵魂的普通教理相似。他们将“哈代斯”看成义人与恶人要去的居所，只是他们的灵魂分成两个地方。义人灵魂居住的部分

是列祖狱，就是犹太人“亚伯拉罕的怀里”（路 16: 23），也就是“乐园”（路 23: 43）。基督在完成世人的救赎之前，天堂之门未曾向任何人打开。

1) 名称没有论据。 加尔文对于基督降到阴间，宣布死在律法之下的先人得到救赎，又将他们从监狱里拯救出来的说法，乃是曲解了诗篇所说，“他打破了铜门，砍断了铁门”（诗 107: 16），以及“将你中间被掳而囚的人，从无水的坑中释放出来”（亚 9: 11）的原意。我不知道后人怎么幻想出一个地穴，竟然给它定名为“林波”（limbus）；他继续说，“这个幻想虽被许多有权威的作者所承认，甚至现在仍然有许多人认为是真理，不过，到底只是一个幻想而已。因为把死者的灵魂囚在牢狱中，是很幼稚的想法。”（基督教要义，第 2 卷 16 章 9 节）

2) 教理没有论据。 列祖狱是将基督“降在阴间”的解释，用彼得前书 3 章 18-20 节的经文，作为解释的依据；可是，这段经文却有各样的解释，很难成为这个教理的论据。有关这段经文的解释，在本集《基督论》第二篇、第二章的“基督降到阴间”的论述中作过介绍。其中，按抗罗宗教会的普通解释，认为基督曾向洪水以前生活的人，以及彼得写作当时关在监狱里的灵魂 [译者注，“监狱里的灵”（the spirits in prison），这里的“监狱”（希腊文 5438 phulake=英文 prison）希腊文不是阴间（86 hades），也不是地狱（1067 geenna）；所以，指的应该是不信之人的灵魂。参照赛 42: 7 “领被囚的出牢狱”（to bring out the prisoners from the prison）]，藉着圣灵向（包括洪水以前）那些不信从的人传道。按这种解释，这里的经文没有暗示列祖狱的观念，即或假定基督在复活之前，真的降到下界；那也如同路德宗的想像，认为这是向撒但和黑暗的权势启示得胜、宣告救恩的完成和对他们的定罪。在这种解释中，也没有列祖狱存在的余地。

查尔士·贺智认为列祖狱之说，与罗马教会的圣礼观有着密切的关系。第一、他们将圣礼看成向人传达救恩幸福的单独通道；第二、旧约的圣礼，他们看成是恩典的标记（signify），但却不能传达救恩；因此，无法回避基督降临之前，死去之人得不到救恩的结论。有关他们最好的状态，就是等候救主的降临，保留救恩的盼望（*Systematic Theology*, III, p.744）。可是，我们知道罗马教会的救恩观是错误的，不能作出这种呼吁。我们知道旧约与新约的圣礼在本质上是一致的，但却不是救恩的根据；旧约与新约救恩的唯一方法是相信基督——因信称义、蒙恩得救。（韦斯敏斯德信条 11 章 6 条）

3、婴孩狱（limbus infantum）

不论是异教徒或基督徒的儿女，认为所有未曾受洗婴孩的灵魂，都要居住在婴孩狱（limbus infantum）里。这个教理的基础原理，是以约翰福音 3 章 5 节，“人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。”认为没有受洗的婴孩或成人不能得救。这是与他们受洗重生的教理，有着密切的联结；认为

受洗的时候，会带来属灵上的更新，因此，主张没有受洗而死的人，携带着原罪的罪责和污染。所以，没有受洗的婴孩，不容许他们进天堂，他们也无法进入天国。里昂（Lyons）和佛罗伦萨（Florence）会议的决定，以及特伦多会议（1563 年）的教令，对于未曾受洗的婴孩不能得救，作出积极的宣言。可是，罗马教会只对婴孩的不能得救作出宣言，却未曾预定他们是否受刑，所以就给了神学者思考的自由。再者，人情与自然的趋势，总是忌讳婴孩在地狱中受苦的观念，而神学者们也回避这个难题；或有人认为，婴孩似乎可以随着父母的信仰得救；或者有人推想，神会派天使来为他们施洗。可是，最盛行的意见认为，虽被排除在天堂之外，但却在地狱的边缘，拘留在地狱之火不能触及的地方；认为他们无法脱离这个地方，而要永远的居住在这里。因为罗马教会对婴孩狱的性质没有作出定义，所以，有关婴孩在那里拘禁的详细情况，神学者们的意见各有不同。其中，最盛行的意见，认为没有积极的刑罚，即、不会受到“感觉的痛苦”（pain of sense），只是排除在天堂的福乐之外；认为他们藉着天赋的才能知道神、爱神，可以充分享受应有的喜乐。

主教顾塞（Cardinal Gousset）评论说，即便会议宣言，未受洗婴孩的灵魂，立刻下到地狱，但却要记住，地狱中分成不同的地方。我们无法否认，基督降世之前，预备了未曾悔改之灵魂的地方，也预备了义人灵魂的地方，在那里等候弥赛亚的降临。“我们再说，佛罗伦萨和里昂会议，对于持有原罪罪责死去的人，未曾公布对他们刑罚的性质，只是提到他们永远被排除在天国之外。”因此，我们不能违背教会的决定，使这些不幸的人，免去地狱的刑罚；因为，我们也会抛弃那些反对的意见。这种抛弃得到英诺森 3 世（Innocent III, 1160-1216）的同意，作出原罪与本罪的区别，后者要落到永远之火中受痛苦，前者或致丧失（直接）见神的机会。顾塞又说，“我们更进一步，与圣多马一起说，没有受洗的婴孩，即使被剥夺了圣徒永远的福乐，但他们不会因为缺乏的结果，而感到悲伤或忧愁。”

罗马教会的神学者，对于未曾受洗婴孩的来世状态，他们的同情和推想诚谓可观。可是，会议的结果，他们认为未曾受洗的婴孩，要立刻下到地狱，这不得不怀疑会议的决定，是否能够容忍他们那些同情或想像。近代罗马教会的神学者中，也显出对抗这些改造形式的教理倾向。（Charles Hodge, *ibid.*, III, pp.746,747）

第 4 节 死后灵魂意识的存在

1、肯定意识的存在

1) 肯定与否定。圣经肯定灵魂和身体是天生联合在一起，人在现状态

中的存在，是由两个实体组成了一个人格体；而且，肯定人格的居所就是灵魂。灵魂是自我，而身体则是它的器官；灵魂与身体分离后，意识继续地存在和动作；圣经肯定意识具有继续动作的能力。死后的人，他的灵魂依然存在；他的意识和行动也不会停止，这是全部圣经的教理。

可是，对于死后灵魂活动的意识状态，是否拥有理性的宗教行为，则成为考量的问题。这个问题或会得到否定的答案，因为一般的理由，认为灵魂在他的意识活动中，是依赖脑力来活动，当脑力破灭后，就不能继续发出作用。可是，上文检讨有关永生教理的异议时，曾指出这种辩论的坚实性受到质疑。如同达贺尔（Dahle）所说，这是在“混淆了工人和机械的错误基础上”的辩论。人生在他今生的意识中，他本身的意念是藉着脑力来传达，但结论不能否认用其它的方法来工作。

2) 圣经的肯定。 我们论证死后灵魂意识的存在，不会利用哲学的理论，或依赖今天的降灵术现象。我们在 神的话语中寻求证据。如同查尔士·贺智所说，“圣经提到灵魂离开了身体以后，他的意识会继续存在，并有活动的的能力；这个教理可从全本的圣经中看到，圣经启示死后的灵魂不会消失，他的意识和动作也不会停止。”（*ibid.*, III, p.725）

我们从圣经中，特别是从新约的重要经文中，发现死后灵魂继续存在的证据。阿尔陶斯承认从路加福音 16 章 19-21 节，23 章 43 节，哥林多后书 5 章 6 节，腓立比书 1 章 23 节等经文中，看到死后的灵魂，即刻与基督同在。

（P.Althaus, *Die Letzten Dinge*, vierte Auflage, p.173）除此以外，还有很多重要的新约经文。

财主和拉撒路（路 16：19-31）让我们看到，“他们的灵魂不但有视力、记忆，还能彼此谈话。加尔文说，在亚伯拉罕的怀里，不是闲散或懒睡，而是良心的安息和信心的回应。”（Wm. Childs Robinson, *Christ the Hope of Glory*, p.136; Calvin, Institute, IV,344）

基督在十字架上对强盗说，“今日你要同我在乐园里了”（路 23：43）；在这里，“应许认罪悔改的人，离世的那天，就要与主在乐园里。”（Robinson, *op.cit.*, p.136）“基督若不是在无意识中睡了，我们不会认为悔改的强盗能有那种想法。”（A.H.Strong, *Systematic Theology*, Vol, III, p. 999）

保罗在哥林多后书 5 章 6-9 节，腓立比书 1 章 23 节中，提到离开身体后，便要“与主同住”，因为这是好得无比的。如果真是无意识的存在，他绝不能说出这种话来。傅斯博士对这种强调评论说，“保罗在哥林多后书 5 章中，对死后状态全部过程的辩论，是以自我感觉为基础作出的区别（只有自我意识中的直觉差异）；他虽然知道自己住在身内，但也知道自己离开身外的意识，如果死后没有意识，就作不出两者之间的区别，也感觉不到两者之间的不同。保罗盼望中的最小诉求，乃是满足于再临前的离世，这成为他盼望的原因和勇气；如果死后没有意识，不可能表现出这种期待或确信；同样地，腓立比书 1 章 23 节中，得出的结论是，离世与主同在，乃是好得无

比。如果否定死后意识的存在，如何能够形成这种心理的结论；那么，‘今生’与‘来世’的对比，也会失去它的意义。”（G.J.Vos, *Princeton Theological Review*, XXXVII, 9）

希伯来书 12 章 23 节中，信徒被称为“成全之义人的灵魂”，表示这些灵魂都具有意识。不可能想像成圣的灵魂，处于没有意识的状态里。

还有在祭坛底下，为作见证被杀之人的灵魂（启 6: 9），大声呼喊“伸流血的冤”，并有“白衣赐给他们各人”；如果没有意识，不可能有这样的反应。（Robinson, *op.cit.*, p.135）

2、灵魂睡眠说（Psychopannychy）

1) 由来与陈述。灵魂睡眠说，否认离开身体的灵魂，拥有意识的存在。这种说法认为，死后灵魂的存在虽然存在，却在无意识中安睡，直到身体复活的时候。

约瑟夫提到阿拉伯的一小宗派，曾教导过这种说法。其后，在 13、14 世纪中，由某些新神学者，又复兴了这种说法。被巴黎大学（1240 年）和教皇本笃 12 世（Benedikt, 1366 年）定罪。宗教改革时期，重洗派中的某些人，又为此说辩护。加尔文为了反驳他们，写了有关“灵魂睡眠说”（*De Psychopannychia*）的论文。苏西奴士（Faustus Socinus, 1539-1604）认为，死后灵魂的状态，进入自我意识的默想（*self contemplative*）状态中，其本身也得不到任何的知觉。19 世纪英国的伊尔文派（*Irvingites*）和美国的罗素派（*Russellites*），或称耶和華证人会，采取了这种说法。

[注] 灵魂睡眠说，在某些正常的教派或神学派别里，从未采用过。可是，有些教会的带领人，个人受到这种感化，难能排除这种说法，也是奇怪的现象。路德主张死后的灵魂，一般是进入没有意识感觉、没有梦境的状态里；认为死亡的睡眠，比地上的睡眠更为深沉；似乎自己并不存在，但却是存在的。“我要等他来敲响墓门，说，‘马丁博士，起来吧！’直到那时，我要睡在那里；瞬间，我要起来，与他一起在永远的欢乐里。”他在夜间的睡眠中，不晓得其间发生的事情，但路德却将早晨起来的一般概念作为例外；神可以使摩西和以利亚在变化山上显现，也可以使睡了的人醒来，拉撒路的例子，显示死者不总是在睡觉。（P.Althaus, *op.cit.*, pp. 139-141）可是，加尔文对圣经中死者灵魂意识的活动，没有将它看成例外，却将其看成教训我们的典范。说他们睡了的意思，只是适用于身体死了的喻词。从睡这个词（拉丁文：*Dormio*）中，引申出“多米托离”（*dormitory=宿所*）这个词，意思是“坟墓”，是从“赛米太离”（*cemetery*）希腊文的语源而来。“如果用希腊文说，人将人的尸身安放在‘赛米太离’（坟墓）里；拉丁文则是把他运到预备的‘多米托离’（宿所）。”（E. Doumergue, *Jean Calvin*, IV, p.343）加尔文认为，坟墓不但是人类的发明，也是永生与复活的证言，好使人们认识神。“人在埋葬的时候，被安置在坟墓里，名字留在墓碑上，等候末日的醒来；这个坟墓成为他复活

的见证。”（基督教要义，第三卷 25 章 6 节）加尔文的各样述说，都在引用圣经的表述，比喻身体在睡中安息。

耶和華証人會的見解，認為身體與靈魂下到墳墓後，靈魂會進入睡眠的狀態，實在等同於不存在的狀態；被稱為復活的局面，乃是真正的新創造。惡人在千年的至福時期，雖有第二次的機會；他們在千、百年之間，如果沒有明顯的改善，就會被滅絕；如果他們的生命有所修正，就會繼續地存留下來，如果還不悔改，終久必被滅絕。這種說法，對那些懷疑靈魂離開有機體的物质，不相信意識可能繼續存在的人，有其某種特殊的誘惑力。

2) 合理的論據。 安息教徒對於死後的靈魂看成睡眠，如同關閉電源的插座，電燈的光就要熄滅；如果接不上電源，電燈就不會發光；如果再接上電源，電燈就會亮起來。其中某些人說，“人的生命如同燈光，人死之後到復活之間，是不會復活的。”

這種詭詐的辯論，所用之比喻，暴露出兩者之間，沒有類似性和可比性。接上電源，再次發出來的光，與頭一次發出的光，不是同一個光，而是繼起的、再創造的，全然是新的光。另一方面，人的靈魂是繼續永存的存有；或在天堂受賞，或在地獄受刑；那個靈魂是在地上生活的同一靈魂。如果他的靈魂在死亡時，中止了存在；復活時，又被創造了新的靈魂 [按照上述的論法]；那麼，他的靈魂，就不是從前同一個靈魂，就不能按着他以前靈魂所作的來接受賞罰。再者，按着靈魂的屬性來考察，如果真的“人死如燈滅”的話，而復活時的靈魂，也只能是新創造的新靈魂了；因為，靈魂離開了身體，他根本特性的生命意識就會消失，而靈魂的本身也就不存在了。離開身體的靈魂，就不可能擁有同一物質的實體；如果失去了意識的生命，他的存在也就將消失。不可能有不活的靈（non-living spirit），因為意識或生命是藉着靈來組成的。

3) 聖經的根據。 這種說法列舉了一系列的聖經推想，當我們考察這些經文時，就會發現它的錯誤。

(1) 認定死後是睡眠嗎？ 聖經常提到死後就是睡了。經文有馬太福音 9 章 24 節，使徒行傳 7 章 60 節，哥林多前書 15 章 51 節，帖撒羅尼迦前書 4 章 13 節等。舊約的列王記和歷代志中，對於王的死去，都說他們與列祖同睡；但以理書提到死去的人，說，“睡在塵埃中的，必有多人復醒”（但 12: 2）。他們認為這種睡眠，不是身體的睡眠，而是靈魂的睡眠。

可是，聖經中沒有提到靈魂睡了，也沒有提到身體睡了；只有對死去離開的人，說他們睡了。而且，聖經中的這種描寫，只是基於單純的屍身，與睡眠體之間的類似而已；再者，可以推想聖經使用這種文雅的表现，似乎暗示着安慰信徒的复活和希望。不但如此，死亡如同睡眠或休息，使我们与周围世界的生活断绝。最后，圣经告诉我们死别之后，立时要与神和基督在交通中享有意识的生活。（路 16: 19-31，23: 43；徒 7: 60；林后 5: 8；

腓 1: 23; 启 6: 9, 7: 9)

(2) 断言死者没有意识吗? 圣经中的某些经文, 似乎断言死者没有意识。(诗 6: 5, 30: 9, 115: 17, 146: 4; 传 9: 10; 赛 38: 18、19) 认为这与灵魂意识的继续存在是相背的。可是, 这些经文的意图强调, 指死亡状态中的人, 不能再参与现世的活动。霍威 (Hovey) 说, “工人放下工作, 歌者停了歌唱, 王子权杖落地, 身体回归尘土; 称颂 神的赞美, 从世上永远停住。”

(3) 与审判的观念相背吗? 圣经教导人的命运, 由最后的审判来决定; 审判的决定, 使某些人感到惊奇。因此, 推想死后的灵魂将进入最后的命运, 认为灵魂不可能会有意识。(参照太 7: 22、23, 25: 37-39、44; 约 5: 29; 林后 5: 10; 启 20: 12 以下)

可是, 认为人的命运, 在最后的审判中决定, 乃是误区。审判的大日, 不是为了决定人的赏罚, 而是为了在世人和天使面前, 显明 神公义威严的判决。某些经文启示出来的威容, 比审判本身更成为依赖的根据。

(4) 复活者的沉默又当如何呢? 最后, 促使人注意的, 是从死里复活的人中, 没有说过自己的经历; 因此, 他们认为最好的理解, 推想灵魂没有身体的状态是没有意识的。

可是, 这只是对沉默的辩论; 因此, 没有什么价值。因为圣经明确教导, 死后的人是有意识的; 而复活者的沉默, 只是因为不允许他们说出自己的经历, 或是用人的言语, 无法来形容其中的奥秘。他们没有身体状态的经历, 与今生的任何事物都不相同, 所以无法用人生的言语来说明, 如同高等数学或化学公式的术语, 若不专修这个学科, 就无法理解这些名词或术语。多年前, 爱因斯坦 (Albert Einstein) 教授提出重力和磁力关系的新理论时, 虽然刊登在报刊上, 但那些特别象征的符号, 多数读者都不懂其中的含义。保罗在哥林多前书 12 章 14 节中, 说, “他被提到乐园里, 听见隐秘的言语, 是人不可说的。”这段话里, 显出这种只可意会、不可言传的境界; 即便复生的人, 多少讲了些他们的经历, 但当时的福音记录者, 可能将这种内容未曾记录下来。

3、灭绝说与条件的永生说

1) 陈述和由来. 这种说法认为, 恶人死后就不存在了; 即使存在, 却没有意识。这两种说法的结论虽然一样, 但有两个根本的论点却是不同。

灭绝说 (annihilationism) [拉丁文 “尼希尔” (nihil= “nothing”)] 认为, 人被造得虽然可以永生, 但 神要惩罚活在罪中的灵魂, 就要夺去他永生的本能, 使他灭绝, 或者使他永远的丧失意识, 实际等于非存在的状态; 或者以唯物论的立场, 认为所有的人在死的时候, 就停止存在。另一方面, 条件永生说认为, 永生不是灵魂天生的本能, 而是 神在基督里赐给信徒的恩赐;

没有得到基督的灵，必定会自然地死去，或丧失全部的意识。这种说法的代言人中，某些人认为，恶人在来生的某段时期里，会经历到意识的熬炼，这多少保留了刑罚的观念。

提出这种理论的目的，为的是缓和或除去有关永刑教理的难题。某些人为了提防有人诘问 神的仁慈、或残酷，所以认为需要这样的教理；有些不良之辈，认为这可以回避地狱的存在而感到庆幸。可是，随从这种说法不多的原因，是人们意识到死亡不是一切的终结；而且，因为永生的观念，已经深植在人们的心里，即使最不愿悔改的人，也惧怕坟墓那边的追究或审判。

灭绝说的由来和历史，最初是阿诺比乌斯（Arnobius）和苏西尼派（Socinians）在教导，哲学家约翰·洛克和霍布斯（John Locke and Hobbes）虽曾主张过，但在原形上，却是虚无缥缈的。可是，全世界中灭绝的旧观念，经过某种的修正，在条件永生说的名目下，又死灰复燃，得到相当的赞同。这种说法在英国有华德（E.White）、罕德（J.B.Heard），以及执法牧师康斯特布尔（Constable：执法官）和罗武（Row）等，在法国有萨巴蒂尔（A.Sabatier），在德国有理查德·罗特（Richard Rothe），在瑞士有培他维尔（E.Petavel）和赛克莱坦（Ch.Secretan），在美国有何德森（C.F.Hudson）、韩廷顿（W.R.Huntington）、倍克（L.W.Baker）等人在拥护。

上述各人，虽然不是同样的形式，但对于人的本质，没有永生的观点却都一致，他们认为只有藉着特别的恩赐，才能获得永生。其中或有人主张，恶者只能保留存在，全部意识都要失去；或断言他们在某段时间受到刑罚，然后就会消灭，或变得像禽兽。安息教徒与耶和華证人会断言，没有悔改的人，在最后的审判后，都要灭绝。

2) 理论上圣经的支持。 这种说法，他们想从某些初代教父的言辞中寻求支持，并想从信徒的永生信念中表现出来；而且，近代科学的理论中，部分可以发现支持的说法；即、如果没有科学来证明灵魂的永生，就要教导物竞天择的适者生存。可是，教父的话，不总是正确，或没有矛盾，其它的解释也是容许的；再者，各时代中的想法，大体上是赞成永生的；而且，科学无法成功地反证永生。

条件永生说的主要支持，似乎可从圣经中发现，但这种发现的解释，却不是正确的。

(1) 圣经教导，只有 神拥有固有的永生（提前 6：16）。 可是，这句话的意思，与其说是反对人的永生，不如说是支持人有永生。 神本身拥有独特的永生，他可以向受造的人赐下永生，而且，实际地赐给他们；因为人的永生是从 神领受的；再者，这里的话，并不否认世人为永生而造。人的灵魂是按着 神的形像造的，从开始就是不朽的。

(2) 认为圣经未曾提到灵魂的一般永生，只有在耶稣基督里的人，才能领受 神所赐的永生（约 10：27、28，17：3；罗 2：7，6：22；加 6：8）。 这是在辩论灵魂的不朽（immortality），即、是对继续的存在和永远的生命

(eternal), 没有作出应有的区别。主张后者才是在基督里领受的永生, 而恶人却无法得到这种福乐; 可是, 这不意味恶人就不会继续地存在。

(3) 对罪人的警告是“死亡”和“灭亡”, 认为这个名词意味着他们“不再存在”(太 7: 13, 10: 28; 约 3: 16; 罗 6: 23, 8: 13; 帖后 1: 9)。这种辩论推想“死亡”和“灭亡”的名词, 乃是不再存在的臆测。这种想法只是对文字的无谓解释。而且, 只有代言的人, 联结在某些引用的经文上, 才可以主张。

查尔士·贺智说, “当提到灵魂死亡的这个词时, 意味着与神的疏远或分离; 这种分离最后的结局就是‘永死’。这种明确的解释, 除了支持恶人的灭绝以外, 不可能成为疑问。同样地, 可以用在‘灭亡’或‘死亡’的含义上。……当灵魂堕落、远离了神, 反与魔鬼的使者混在一起, 就会完全、或永远地灭亡。这比单纯的灭绝, 更为可怕千倍。”(*Systematic Theology*, III, p.874) 安息教徒和耶和華证人会, 认为恶人、恶天使和撒但, 将被丢在“火湖”里完全烧尽, 在新天新地以外, 不再有恶者的存在。其实, 这只是对圣经误解的想像。

(4) 认为神对他的造物, 不会丢在永远的苦楚里, 因为这与神的慈爱不相照应。不但如此, 苦楚的继续, 意味着神的主权, 在某种境域中永远的败北; 认为在他宇宙的荣耀里, 留下了损伤的黑暗角落。这种考察不能说没有分量, 但按着我们现在的知识, 不可能作出完全的解答。可是, 传统的正统神学认为, 这种考察不能推翻恶人要受永刑的圣经证明。“不灭的火”(赛 66: 24; 太 3: 12; 路 3: 17), “不死的虫”(赛 66: 24; 可 9: 44、46、48), “神的震怒常在他的身上”(约 3: 36); “永远”这个词, 联结用在锁链、羞辱、破灭、火、刑罚和苦楚上(赛 33: 14; 耶 17: 14; 但 12: 2; 太 18: 8, 25: 41、46; 帖后 1: 9; 犹 6、7; 启 14: 11, 19: 3, 20: 10); 我们无法忽视这些明确的经文。圣经中宣告将来的刑罚是无法变更的, 而且, 说这样话的人, 乃是主耶稣和使徒约翰; 他们提到神的慈爱和无限的荣耀, 以及他最后胜利的确定性; 这些真挚的宣讲, 值得我们去关注。

教导恶人灭绝的人, 认为恶人没有复活。如果赋予我们拥有整理宇宙的权力, 我们可能也会拥有这样的心思。可是, 神已经按着他的旨意预定了宇宙的体系, 恶人的复活明确地包含在圣经的预言中, 这能有什么办法呢?(但 12: 2; 约 5: 28、29; 徒 24: 15)

3、异议。 (1) **违背圣经。** 条件永生说分明违背圣经的教导。① 恶人要受永刑; 恶人要受永刑乃是圣经的教导(太 25: 46; 可 9: 44、48; 帖后 1: 9; 犹 13; 启 14: 10、11; 20: 10), 这种刑罚不但是永远的, 同时, 也意味着恶人永远的存在。他们承受着相当的痛苦, 永远意识到自己的悲伤; 这种永远不是指刑罚的结果, 而是指刑罚的本身持续到永远, 也就是承受刑罚的恶人本身, 他的存在也要持续到永远。因此, 提出恶人末世灭绝云云, 是违背圣经的教导。② 论到刑罚的轻重问题, 认为神会按公义来断定刑

罚的大小；因此，刑量上肯定会有差别等级。有人知法犯法，有的因无知而犯法；有人有律法而犯罪，有人没有律法而犯罪，这两者之间的刑罚是有差别的（路 12：47、48；罗 2：12）。可是，恶人的存有或意识的灭绝，则失去了刑罚的平衡或差别；如果所有的人都要承受同等的刑罚，这也是与圣经的教导正面冲突。

（2）一般的考察 以下几点考察，可以组成这种说法的反对观点。

① 违背圣经的死亡观。灭绝违背圣经的死亡观。神将他所造的人，无论怎样变换，都不会将其灭绝。圣经中的死亡观，没有任何灭绝的共同要素。圣经中的生与死刚好相对，死亡如果意味着存有或意识的停止，那么，生存必定意味着这些都要持续。可是，事实上，生存意味的比这些更多（罗 8：6；提前 4：8；约一 3：14）。生这个名词，包含了精神的含义，而死的含义，也是如此。人在肉身的死之前，也会有精神之死，但这没有丧失存有或意识（弗 2：1、2；提前 5：6；西 2：13；启 3：1）。② 不能与堕落的天使来作类推。按马太福音 25 章 41 节，恶人的命运与堕落的天使非常类似。对此关联，A·A·贺智说，“魔鬼在亚当堕落之前，已经堕落了；其后，几千年间，‘主用锁链把他们永远拘留在黑暗里，等候大日的审判。’（犹 6）他们因着罪接受刑罚，不只是几千年间；他们的使者要在地上寻求恶人，在他们的意识状态里，形成活动的证明（太 12：43）。没有什么言辞，能比圣经提到魔鬼的结局，更为有力或确定。‘离开我！进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去！’这是主向那左边的人，宣布要去的地方。（太 25：41）”

近代某位名士，说过相同的话，“有关我们的存在，被造得与天使相似。撒但因为悖逆神，与犯罪的天使一样，他的罪不能使他们的存在灭绝。他们要永远存在，直到永永远远。他们的居处，会因着性质的变化而改变，但他们的存有，却永远地存在。罪也如此类似，在人的里面带来变化。他的居所改变了，离开了神的面，被赶出伊甸园；他的性格从纯洁的光明，变成腐败的黑暗。可是，他的存有依然存在；他的个性依然存在，他的人格还是不朽的；他开始了无限存在的可能性，却没有回避或逃脱的余地。基督在拉撒路的启示中，说明这个道理。财主在死后的世界中仍然存在，他的意识和思维没有受到损伤；他期望他的兄弟，‘免得他们也来到这痛苦的地方’。”

（Rev.Arthur Allen, *The Australian Free Presbyterian*, Jan.15,1947）认为恶人的灵魂灭绝，可以躲避刑罚的观念，这与类推堕落的天使不符，都是一种妄想。③ 不能受到刑罚。灭绝甚至不能称为刑罚，刑罚包括了痛苦和罪责的意识，如果存在终止了，意识也就停止了。如果高喊刑罚只是灭绝，那只是对灭绝的恐惧而已；这种刑罚不能满足犯罪的赔偿。而且，那些心中没有永生火花的人，对于灭绝的恐惧，与那些拥有之人的恐怖，不能等量齐观。再者，当人们感到生之困倦，或良心受到责备时，或者他会支持实存和意识的灭绝，因为这能使他感到逃避的幸福。

第5节 死后灵魂活动的存在

死后不但有意识的存在，而且是活动的存在。其活动的内容在本章第一节、之四的“圣经中间期的属性观”中，已经陈述过；特别是“义人的福乐”和“恶人的痛苦”为主要部分。可是，夸张中间期活动的观念，想像这是再试炼的机会，或是与现世生存者的交通云云，却是莫大的错误。促使对这两种错误的警惕，乃是本节的目的。

1、第二试炼说

1) 由来和陈述。 “第二试炼”或“第二机会”理论的主张，认为未曾得救而死的人，在来生中拥有另一得救的机会。基督的教会普遍主张，只有今生相信的人才能得救，不可能有死后第二次悔改的机会。可是，竟然还有个人或群体，采取了反对的见解。初代的俄利根和某些神秘家，就有这种见解。宗教改革时期的某些重洗派，就有人主张第二次机会。十九世纪中的神学界，使这种理论得到相当的关注和赞同。这种理论在德国有多乐讷、尼滋、慕勒 (Dorner, Nitzsch, Muller)，特别是施来马赫；在瑞士有高帝 (Godet) 和格来提拉 (Gretillot)；英国有莫里斯、法勒、普伦普特里 (Mourice, Farrar, Plumptre)；美国有郭斯、朱克斯、门格尔 (Cox, Jukes, Munger) 和安多沃 (Andover) 等神学者的辩护。近代主义对基督教的全盘教义，流露出否定的自然苗头；因此，第二试炼的说法，更成为他们的噱头；这成为普救派 (Universalists) 的特别主调。

特别是晚近引用古代某些教父的意见，辩护旧约的“斯屋儿”和新约的“哈代斯” (阴间)，认为不是受苦的处所，而是所有灵魂聚集等候审判的“死者的境域” (*Reale of the Dead*)。在英国教会教导或宣布的“死者的境域”，是对现世中没有听到福音的人，可以向他们传播福音，他们在那里如果相信，就可以得到救恩。(W. Heyns, *Manual of Reformed Dogmaties*, 1926, p. 332)

这种理论的宗旨，是对那些在罪中死去的人，可在中间期状态，有机会信基督；主张这是向所有需要之人的宣布，让他们悔改相信。任何人不会对这种试图定罪，只有反对这个恩典提案的人，才会被定罪。认为他们永远的命运，直到审判的大日，不会毫无变动地被固定；他们的得救与否，关键在于自己中间期状态的决定。这种理论的根本原理，认为对任何人都要提供认识耶稣的机会，使那些没有听过福音的人，不至于走向灭亡。只有顽固拒绝基督救恩的人才被定罪。

可是，哪些人将来才能拥有救恩的机会，各种意见却不一致。有人认为是幼年死去的婴孩，或是没有听过基督的异教成年人；其中大多数学者主张，提供的对象应该是在基督教的国家生活，却没有对基督的救恩作过考察的

人。

而且，对于将来施行救恩的动因和方法，也是众说纷纭、莫衷一是。某些人主张，没有得救的人，在这段期间，成为新的训练时期；当这种训练延长或提升的时候，每个人都可以得救。这是普救论的说法，这种说法认为，死后的苦楚，与其说是刑罚，不如说是一种训练。对于这种观点，有人踌躇满志，有人不作期待。

2) 理论的基础。 这种理论不是基于圣经的基础，而是企图以 神的慈爱和公义，用人道的臆测来扩大基督的恩典，尽量扩大其业绩的范围。这种理论的主要基础是以彼得前书 3 章 19 节，4 章 6 节；对于这两节经文的解释，认为基督在死后和复活期间，曾向“哈代斯”的灵传道。可是，如此解释这两处经文，其组成的基础非常脆弱；因为，还有相当的其他解释。本书曾反复说明，这两处经文，不是指基督到阴间去传道的意思。（参照《基督论》“基督降到阴间”，以及本卷“列祖狱”）即或，那两处经文讲的真是基督下到阴间去传道，那也只局限于十字架救赎之前死去的灵魂，其后死去的人，特别是听到福音而拒绝的人，他已经有过机会，需要其它的方式来对待他们。可是，拒绝福音而死去的人，他要藉着死亡进入永远的沉沦，在这种严正的事实面前，很难从圣经中找到其它的论据。

主张第二试炼说的人，诉求于那些不信而被定罪的经文根据（约 3: 18、36；可 16: 15、16；罗 10: 9、12；弗 4: 18；彼后 2: 3、4；约一 4: 3）；认为这些经文，只是证明信耶稣是救恩之路，却不意味意识上排斥耶稣，就会成为定罪的因由。不信和疑心虽是大罪，但却不是对 神的悖逆和对抗，不能成为定罪的根据。人们在接受有关基督的传道时，已经在定罪之下。认为马太福音 13 章 31、32 节，哥林多前书 15 章 24-28 节，腓立比书 2 章 9-11 节等经文，都是无效的；因为其中太多的证明，什么也不能证明。（cf. A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, pp. 582,584）

3) 异议。 第二试炼说，无法回避以下的几点异议：

(1) 死后状态的固定。 圣经提到人死后的状态，已经固定、无法变更。这里最重要的考察经文，就是路加福音 16 章 19-31 节，那个阴间的财主，为了减轻自己的痛苦，却是无能为力。耶稣严重地警告说，“你们若不信我是基督，必要死在罪中。”（约 8: 24）他曾说过四次，今生失去了机会，“在那里必要哀哭切齿了”（太 13: 42，22: 13，24: 51，25: 30）。这种严厉的警告，指出这种绝对的祸患是永久的状态，并反复地对人们重复了四次，要他们铭记在心。传道书 11 章 3 节，彼得后书 2 章 4、9 节，犹大书 7、13 节，都提到死后的状态，不会再有变动。

(2) 最后审判的依据。 圣经提到将来的最后审判，是在实际的肉身中进行；不论何种方式，绝不会以中间期状态的依据来断定（太 7: 22、23，10: 32、33，25: 34-46；路 12: 47、48；林后 5: 9、10；加 6: 7、8；帖后 1: 8）。特别是希伯来书 9 章 27 节，“按着定命，人人都有一死，死后且有审判。”

死是每个人都要面对的，我们需要警醒预备面对这种事实，明确地知道死后还有审判。

(3) 非圣经的原理。 这种理论认为，排斥基督福音的意识之罪，致使人走向死亡；这种观点是非圣经的。毋庸置疑，排斥基督的确是很大的罪；可是，未曾启示这是引向死亡的唯一之罪。人因为本性的堕落，他的原罪与他的本罪同样都要被定罪。因此，斯特朗说，“第二试炼说理论的结果，部分地否定了正统的保罗教理，就是亚当最初犯罪所形成的有机统一。自由神学倾向于嘲弄人类始祖应有的试炼，否认在亚当里人类共同犯罪的罪责。这种神学没有发现人类犯罪以后，每个人需要接受公正的考验，却轻易地推论个人在来生必有公正的结论。对于采取这种见解的人，忠告他们需要回到正统神学里。”(A.H. Strong, *Systematic Theology*, p.1043)

(4) 外邦人的灭亡。 圣经教导外邦人的灭亡(罗 1: 32, 2: 12; 启 21: 8)。罗马书 2 章 12 节说，“凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡”，虽然暗示外邦人的罪责比犹太人会轻些，但断言他们也必因着罪责而灭亡。同样的道理，他们因为没有听到福音，罪责可能会轻些，但不可免去他们全部的罪责。假若来世真有第二试炼期的机会，等待着外邦人，圣经就不会对他们断定那种绝望的宣告。

(5) 熄灭宣教的热情。 第二试炼说，减低了现世生活的重要性，结果会造成熄灭宣教的热情。如果外邦人在来世中，还有接受基督的机会，那么，今天在他们面前的宣讲，就无关紧要、无足轻重了；任凭他们在无知的状态里，岂不更好吗？再者，来世如有第二试炼期，何须急着向自己的同胞传悔改的福音呢？无论得时不得时，务要传道，因为他们要走向灭亡；教会传统的宣教义务感，可能会被这种说法腐蚀。

2、降灵术

另一论题是降灵术，认为可以与中间期活动的死者之灵联系。降灵术(Spiritualism or Spiritism)是藉着死者的灵(灵媒)与活着的人，相互交通的邪术。这是否可以成为神学论题中的议论，或者不可议论这类的问题？在论到人死后的灵魂活动时，自然联想到这里。降灵术认为利用灵媒术，可以与逝去的亲人，彼此传达信息，或夸大拥有预卜未来的本领。这与占卜、手相、占星等有着密切的关联。行使这种法术的缘由，主要是为了抚慰伤心的人，对未来之事的迷惘，或为了忧伤而感到彷徨的母亲、寡妇、或失怙的孩童等，想从另一个世界，得知某种直接的信息、或某种希望的亮光；在这种迷惘或忧郁中，似乎想从降灵术中得到解答。接触灵媒术的人，通常是些信心不坚的基督徒，或非基督教人士；他们虽然相信圣经启示的真理，但却想从降灵术的灵媒中得到某种解答。

施行灵媒术的人，多数是女人。通常的灵媒是对有关的问题作出解答，

或是从死者得到某种特殊的信息，他们自荐拥有管辖某些灵的能力；或者可将某些灵呼唤出来，当面向他提出询问。可是，所谓灵媒者在现实中与死者的接触，却得不到满足的证据。如果真有接触，那也不是死者的灵，而是恶灵伪装死者而已。所有降灵术的现象，几乎都是自己或托儿合演的假象。就是知名的灵媒术者，也很容易看出他们的虚假，几乎都是道德败坏的人物。当人们看到他们的欺瞒时，怎能相信他们所说的是真实呢？

我们在圣经基本教导的基础上，可以毫不犹豫地宣告降灵术是欺瞒和虚假。所以，基督徒可以断然否定，降灵术可以打开幽灵界，呼唤亡灵的那些主张。

1) 亡灵是无法返回的。 圣经教导死亡的结果，乃是与世上的万事万物断绝了关系。这是在旧约与新约中展开的教导。约伯与大卫都曾叹息，死后再无法返回。（伯 7：9、10，10：20；撒下 12：23）阴间受苦的财主，虽想与地上自己的弟兄交通，但却无法实现（路 16：27-31）。对于死者常用睡了来比喻，就是表示与现世绝缘。

圣经历史中，曾有死者的灵或身体，被 神用异能遣返世上的实例；那是在变化山上的摩西和以利亚，还有基督和使徒使死人的回生，以及基督复活以后，有些死去圣徒的显现等；可是，在这些 神的异能以外，圣经教导死者与生者之间，在今世中却是永久的分离。

2) 禁止企图与亡灵交通。 圣经不但教导不可能与亡灵交通，也严禁企图与亡灵的交通。藉着摩西向以色列人颁布的命令是，“用迷术的、交鬼的、行巫术的、过阴的。凡行这些事的，都为耶和华所憎恶。”（申 18：11、12）“人偏向交鬼的和行巫术的，随他们行邪淫，我要向那人变脸，把他从民中剪除。”（利 20：6）以赛亚也反复用同样的警告，说，“有人对你们说，‘当求问那些交鬼的，和行巫术的，就是声音绵蛮，言语微细的。’你们便回答说，‘百姓不当求问自己的 神么？岂可为活人求问死人呢？’”（赛 8：19）“交鬼的”就是今天所谓的降灵术者，用灵媒来提供信息，或夸大拥有管辖某些灵的人；“行巫术的”就是企图用招魂术来呼唤那些死者灵魂的人。这些法术都是与异教偶像崇拜有关的罪恶行径。基督徒如果被这些巫术和降灵术迷惑，该是多么大的讽刺呢？自古以来圣经所严禁的这些事，基督徒岂能违背呢？（例如隐多珥妇人招撒母耳的事例，撒上 28：7-20）

3) 反基督教的特性。 降灵术等灵媒人士，常以宗教的形式出现。他们在某些地方拥有自己的教会，有读经、赞美，甚至还有祷告的仪式；他们类似一般的教会，藉着外形麻痹人们对他们的防备或成见。可是，他们全部的运作却是非基督教，或反基督教的，其动机是败坏基督教的全部体系。首先、他们否定圣经的默示（灵感），贬低圣经的权柄，竟将圣经和其他的书籍等同视之。这是否定基督的神性，将他看成了 神的灵媒，把基督超自然的能力，看成与今天的降灵术相似。这偏离了 神的公义，远离了 基督的救赎，欲将救恩的功劳归于自己，藉着这些倾向普救论运动。这是否认三位一体和

圣灵的教理，否定地狱和魔鬼的实际性，将魔鬼看成抽象性的道理。某些人写道，“没有魔鬼，也没有恶灵”；他们忽视罪和赦罪的需要，发表反圣经、反基督教的思想，藉着这些运动与幽冥界交通，怎能相信他们会有超自然的能力呢？

4) 使用邪术。 降灵术的某些现象，在常人看来特别奇怪，甚至是超自然的。可是，结果使用的多是骗术或邪术。我们常见魔术师，用各样障眼法，使人眼花缭乱；当然没有人相信这里面有超自然的要素，就连术士自己本身也不相信。灵媒术常曝露出本身的虚假，姑且撇开圣经的定罪，他们的名声也是狼藉不堪。贝德沃夫（William E. Biederwolf）博士，对降灵术和其方法作过大量研究后，说，“与其说这些灵媒人士，拥有透视或某些灵异……，不如说他们是一群谎言者，或诈骗犯。”（*Spiritualism*, p, 5）灵媒通常所主张的暗室，选拔的会众，以及顺从特殊指示的条件等，对于不懂魔术的人，很难看破他们的骗局，

5) 与恶灵共谋。 某些研究降灵术现象的人，说明所谓的超自然现象，多是恶灵所为。这些现象的起源，不可能从 神而来，也不可能从圣洁的天使而来；因为在圣经中是被定罪的。我们知道恶灵的存在，也知道它们与世上的接触。旧约和新约，都承认这种事实。（撒下 16: 14, 18: 10; 王上 22: 21-23; 太 12: 22, 17: 14-18; 路 13: 10-17; 帖前 2: 18）袭击我们的试炼和灾难，多是魔鬼和恶灵的行为。我们的肉眼看不到它们，因为它们是看不见的灵体。可是，它们的存在，有如重力、磁性、无线电和电波；虽然眼看不见，但它们确实在活动。约伯的财产、亲人，以及本身所受的试炼和患难，虽然经过自然的过程，但圣经说明其原因却是撒但。这不是肯定降灵术有某种能力，而某些现象可能是灵媒术的骗局，但是恶灵也会用欺骗的伎俩来迷惑世人。

撒母耳记上 28 章 3-25 节，记载了扫罗王到隐多珥找交鬼的妇人，要她招唤撒母耳上来，求问他当行的事。这似乎是圣经中出现的招魂术实例。至于招上来的撒母耳，是真是假的问题；神学界中有人认为是真的，有人认为是假的；如果是真撒母耳，那也是 神的权柄，显出来的一个神迹，而不是交鬼妇人，用能力把撒母耳招上来的；如果是假撒母耳，可能是巫婆用欺骗的手法，用恶灵混充撒母耳。历代上 10 章 13、14 节，可能支持后面的见解。

6) 创立者的告白。 近代的降灵术起源，是在 1848 年的美国纽约州海德村（Hydesville）的法克斯（Fox）农家中，夜间听到连续的、奇怪的敲门声，肯定这是幽灵的所为。其后，法克斯的两个女儿玛格丽特（Margaret）和凯特（Kate）成为灵媒人；因此，降灵术运动，在美国迅速展开，直到英国。四十年后，声名大振的法克斯姐妹，说明他们自己产生神灵现象（Spirit）所使用的方法。她们承认用欺瞒和诡诈的方式获取了这些法术，她们也宣布与这个运动断绝关系。其中的玛格丽特，在纽约的公开集会中，宣告抛弃这种关系。“今天晚上，我作为创立降灵术的一人，宣告降灵术从始至终都是

虛假，是最愚昧的迷信，是世界中最凶惡的褻瀆。我站在这里，就是为了定它的罪。”（Boettner, *op. cit.*, pp.137-159）

第 2 篇 一般的来世论
(世界的结局)

第 1 章 基督再临

第 1 节 事实性和重要性

1、再临的事实性

1) **圣经的肯定。** 耶稣基督还会再来。我们相信他的这个应许；这是最了解他的人，归纳后作出的证言，当然是毫无疑问的。挂在十字架上，在两个强盗之间的基督，受死埋葬后，从坟墓中复活，四十天之久，向门徒显现，然后被接升天。他向门徒证言，预言将来要在荣耀中有形地再临。

旧约的先知，对于基督双重的来临，虽然没有作出明确的区分；但基督本人和使徒们，对初临后的再临，却作出明确的教导。耶稣在他服事的末期，数次提到他还要再来（太 24：30，25：19，31，26：64；约 14：3）；他升天的时候，天使预言他还要再来（徒 1：11）。不但如此，使徒们在很多的经文中，也提到他的再来。（徒 3：20、21；腓 3：20；帖前 4：15、16；帖后 1：7、10；多 2：13；来 9：28）

新约中对主再来的大事，使用了几种名词，① “阿坡卡路普西斯”（ἀποκάλυψις = unveiling = 显现）指除去现在我们视力的障碍（林前 1：7；帖后 1：7；彼前 1：7、13，4：13）。② “艾皮帕内伊阿”（ἐπιφάνεια = appearance = 显现）指基督从隐藏的背景中，引向救恩丰满的福乐（帖后 2：8；提前 6：14；提后 4：1、8；多 2：13）。③ “帕鲁西阿”（παρουσία = presence = 降临）按字意是临在的意思，有来到、来的时候；或指临在的结果（太 24：3、27、37；林前 15：23；帖前 2：19，3：13，4：15，5：23；帖后 2：1-9；雅 5：7-8；彼后 1：16，3：4、12；约一 2：28）。

2) **误论的否定。** 因为对再临的误解，使教会历史上某些过去的事件，或是对信徒的现在或未来，混同了某种经验的见解，结果竟然否定了再临的事实。我们指出这种见解的谬误，坚决拥护再临的事实性。

(1) 是五旬节的圣灵降临吗？ 认为基督再临的应许，由五旬节圣灵的降临完成了。使徒行传第一章，的确同时预言了两个应许（徒 1：8、11）；五旬节的奇特现象，应验了基督所应许的圣灵能力。可是，值得纪念的这个日子，虽然过了很久，使徒们却继续预言基督再临的应许；“耶稣基督的显现”，将要成为信徒领受的尊贵和荣耀。

(2) 是耶路撒冷的灭亡吗？ 认为主后 70 年耶路撒冷的毁灭，完成了再临的应许。我们的主在同一讲论中，的确将这两个事件，放在一起来预言，因此造成了混同的见解。他综合了这种描写，预言不久的未来，以及遥远的将来，会有这些类似的事件发生。他对圣城不久遭劫的惨状，以及再临前伴随

的事件，发出了预言和提醒。在这两个事件中，罗马提多将军率领的军队毁灭了耶路撒冷，现已成了遥远的过去；另一个是基督荣耀的再临，这成为将要应验的事件。

(3) 是基督属灵的临在吗？ 有人将基督的再临，与信徒生活中基督属灵的同在混同。信徒生活中基督属灵的同在，的确是蒙福的实际。主耶稣被卖的那天晚上，最后的讲论中，应许他们说，“我不撇下你们为孤儿，我必到你们这里来。”（约 14：18）主岂不是在安慰他们吗？基督这种属灵的再来、无形的临在，的确成为千百年来信徒的确信和安慰。什么都不能使我们对此宝贵的真理等闲视之。可是，这与耶稣在某一天有形的再来，完全是不同的境界。

(4) 是信徒死别的时候吗？ 把信徒的离世与基督的再会，看成同一个道理。信徒的离世在某种观点上，可以看成穿着黑礼服走向基督；因为，这是“离世与主同在”（腓 1：23）的时刻。可是，死亡离不开痛苦、损失、悲哀、离别、苦恼和眼泪；死亡在某种含义上，可以说是我们的仇敌，而基督的再临却是我们有福的盼望；因此，与死亡是不同的。当主耶稣再来的时候，死了的人，都要起来，死亡也要消失；因死亡而有的苦恶，都要被除去。

耶稣明确说明，信徒的死亡与基督的再来，是两种不同的境况。约翰福音最后一章，基督说，彼得要怎样死，来荣耀神；又指所爱的那门徒说，“我若要他等到我来的时候”（约 21：19、20、22）；这里分明作出时间上的区别。因此，信徒的离去与基督的再来，不是同一回事。

(5) 在地上作天国的人吗？ 自由主义神学认为，藉着基督教的感化，使世界逐渐得以改进，最后达成完全的境界，就是神的国度在人间的显现。对于这种神的国降临（再临）在人间的观点，谢勒·马太（Shailer Mathews）教授说，“让耶稣在现实世界中管辖人的事物，或者让他来统制我们，就是神的国来到地上。初代基督徒（想像或期望）描写或默示基督的再临，含有这种象征的意义；这才是真正的基督降临。”哈利·艾默森·弗斯迪克（Harry Emerson Fosdick）博士，以相同的样式说，“一群基督徒，相信基督降临的应许；同时，确信基督的旨意和计划，乃是藉着神的恩典，在人生的生活和制度中工作，这意味着基督自己‘灵魂劳苦的结果，直到满足的时候’。”

（Quoted by C.E. Macartney, *Twelve Great Questions About Christ*, 1923, p. 156）

可是，圣经教导主的再临，目的是新天新地的出现；这种变化不是藉着渐进的改善来成就，而是基督全能的干预，废止混乱无序的现状，成就的新世界。即便福音的真理在世界中得以普及，混合的麦子和稗子，在基督有形降临的时候，需要神的超自然激变，才能将两者分离出来。再者，基督在预言降临的言辞中，说“日头就变黑了，月亮也不放光，众星要从天上坠落，天势都要震动。”（太 24：29）“主的日子来到，好像夜间的贼一样”（帖前 5：2、4；彼后 3：10；启 16：15）。这包含了用各种表现来描写主的再来，但

确实不意味世界是渐进地在改善。

2、再临教理的重要性

基督教会透过过去所有的时代，保持了基督再临的信念；这种信念藉着教会的信经表现出来。使徒信经中，宣认基督“升天，坐在全能父上帝的右边；将来必从那里降临，审判活人，死人。”韦斯敏斯德信条（33章3条）说，“他不叫人知道那日子，为的是叫人可以摆脱一切属肉体的安全感，时常儆醒，因为他们不知道什么时辰主要来；就叫他们预备说：主耶稣阿，我愿你快来。阿们。”有关主再临教理的重要性，需按其指示作出几点考察。

1) 圣经中卓越的地位。 基督有形再临的信念，一直被教会所尊重，也被信徒所宠爱；这在圣经中有着非常卓越的地位。旧约的预言，因对基督双重的再临，没有作出分明的区别，所以很难看出再临应许的特殊性。可是，旧约中也有有关再临的解释经文，有约伯记 19 章 25、26 节，但以理书 7 章 13、14 节，撒迦利亚书 14: 4，玛拉基书 3 章 12 节等；新约中，提及这个真理的次数有 3 百 18 次之多，即、平均每 25 节中，就出现 1 次。这使读者不得不感到惊奇。举例在福音书中，若加上耶稣的比喻和预言，如同马太福音 24、25 章，马可福音 13 章，路加福音 21 章等，全部都是有关预言的讲论。使徒行传的记述，是从升天与再来开始（徒 1: 9-11）。使徒保罗早期书信中的帖撒罗尼迦前后书，其中心信息就是主的再来；其后的所有书信，都在此证言的基础上展开；他在最后书信的提摩太后书中，宣告说，公义的审判主要显现，将公义的冠冕赐给爱慕他的人（提后 4: 8）。希伯来书的作者说，“因为还有一点点时候，那要来的就来”（来 10: 37）；这些话都在激励和安慰着读者的心。雅各说，“弟兄们哪，你们要忍耐，直到主来。……因为主来的日子近了。”（雅 5: 7、8）彼得的两封书信，在这种盼望的基础上，对基督将来荣耀的显现，持续作出有力的陈述，对于否定这个真理的虚假教师，提出严正的警告。犹大看到末日墨黑的幽暗，引用以诺的预言说，“看哪，主带着他的千万圣者降临”（犹 14）；约翰对有关基督的显现，发出激励的言语说，“但我们知道，主若显现，我们必要像他”（约一 3: 2）。启示录在众多的异象中，终结了新约的启示：“‘是了，我必快来！’阿们！主耶稣啊，我愿你来！”（启 22: 20）这是以应许和祷告的结局，照亮了主再来的信息。

2) 是理解圣经的钥匙。 我们常提到祷告和学习，能使我们的心灵成为理解圣经的钥匙。可是，若想知道主再来的内涵，熟悉圣经的真理就是钥匙。多数圣经的教理、应许和条例，若不在主再来的亮光下，就很难得到充分的理解。

圣经重要的教理中，例如基督的先知、祭司和君王的职分，若不认识主再来的真理，很难理解基督就是君王；因为，救恩的时间跨度包括了过去、

现在和将来，若没有主再来的信念，很难确立救恩的将来。如果失去了主再来的真理，就不可能说明“大卫之约”（Davidic Covenant）中的应许。有关恢复自然和动物界的预言，若不与主的再来联系起来，就成了一个解不开的谜；伤了撒但之头的预言，若不与基督的再来联结起来，也会失去预言的焦点。

圣经中的很多应许，只有用主再来的钥匙，才能得到相当的理解。诗篇中的各种应许，只有在主再来的见地中，才能说明其中的要领（2，23，24，45，72，89，110）。彼得指出基督“就是 神从创世以来、藉着圣先知的口所说的”那一位（徒 3：19-24）；而且，新约对主的再来有明确的预言，对于那些负面的意见，也作出相当的说明。

圣经命令的条例，若没有主再来的信念，其含义就无法得到圆满的解答；比如，洗礼象征重生、赦免和新生活（多 3：5；可 1：4；徒 2：38；罗 6：3、4），这要到世界的末了，持续地在教会中实行（太 28：20）；可是，这些条例的完成，要等到主的再来（约一 3：2），这与世界的末了是不可分开的。特别是主的圣餐，直到主的再来，要传讲主的死（林前 11：26）；主耶稣说，“直到我在我父的国里同你们喝新的那日子。”（太 26：29）

3) 教会的盼望。 放在我们面前的是主的再来，这成为教会最大的盼望。按照圣经，个人的离世与世界的归正，都不是信徒的盼望，唯有主的再来，就是“等候所盼望的福，并等候至大的 神和我们（或译： 神—我们）救主耶稣基督的荣耀显现。”（多 2：13）彼得劝勉信徒说，“你们为人该当怎样圣洁，怎样敬虔，切切仰望 神的日子来到。”（彼后 3：11、12）约翰也发出类似的劝勉，“主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。凡向他有这指望的，就洁净自己，像他洁净一样。”（约一 3：2、3）

罗宾森教授说，“基督徒的恩召和现实中的期望，乃愿人们向着我们的救主和审判长的基督，显出信心、悔改和有利的见证。可是，这个期望的现实紧迫性和无限重要性，要在那荣耀的大日中显明出来；新约的宗教，乃是彻底的来世论之宗教，在新天新地中，进入那不能震动的国。因为，这是我们需要实现和完成的历史目标和目的。……基督的再临，若没有 神亲自的参与和工作，就不可能完成和实现。我们不可能用人力，或用自满的历史哲学，促使这个国度逐渐的完成。”（Wm. Childs Robinson, *Christ the Hope of Glory*, p.226）戴维斯认为，如果没有基督的再来和最后的审判，“基督教的历史哲学将成为无效的一个片段”；这包括道成肉身、十字架和复活的历史，都将失去它的含义。（D.R.Davies, *On to Orthodoxy*, p.153）

4) 圣经和基督教的激励。 认为基督的再来，乃是圣经向着基督教的激励。正统主义和有关的关系者，对此教理怀着坚定的信念，大多将此盼望铭记在心，绝不会怀疑基督的神性，或对圣经的无误性发出质疑，更不会离开领受的真道。

岂止如此呢？接纳这个真理，就能洁净自己（约一 3：3；彼后 3：11），

激励警醒和坚忍（太 24：44，太 25：6、7；帖前 5：6；可 13：36；约一 2：28），使灰心的人得以回转（罗 13：11、12），警戒不虔诚的人（帖后 1：7-10），在患难和忧伤中得到安慰（雅 5：7；来 10：35-37，11：26；提后 2：12；帖前 4：16-18）。

这个“有福的盼望”，的确成为使徒性的基督教激励。耶稣再来的应许，使听到的人不再被世界诱惑；他们期望基督的再来，为了这个目标而活，并尽心竭力领人共同预备迎接基督的再来。

查尔士·R·厄尔德曼博士说，“基督再来的信息，鼓舞着人们的士气，使徒们强调这个真理，激励着基督徒的行为和事奉，成为悔改、谨慎、真实、警醒、忍耐、忠诚、盼望和爱心的动力。特别是在忧伤的境遇里，成为提供安慰的源泉。传讲主耶稣的再来，不是满足人的好奇心，而是照亮人的心灵，知道自己未来的结局。因此，理解这个真理的目的，不是为了高谈阔论，或哗众取宠，而是为了性格和生活上，愈来愈有基督的形像。”（Charles R. Erdman, *The Return of Christ*, 1922, ch. I）特朗布尔对他所肯定的朋友，某位信徒说，“主再来的应许，成为我第二次归正的题目，平息了我生活中的波浪，使圣经成为我路上的明灯，让我看清方向和航程，成为我灵魂中安稳的锚。”（Chas.G. Trumbul, *Coming and Kingdom of Christ*, p.65）

5) 热心服事主的动力。 基督再来的信息，成为热心服事主的动力。圣经应许主的再来，大大激励着我们服事的热忱（太 24：45-51；路 19：13；林后 5：10、11；林前 3：11-15）；在应许和盼望中，知道我们服事的目的和次序（徒 1：8，15：13-18；罗 11：22-32）；而且，这个真理成为有效的基础，乃是由基督的接纳和向神的委身所组成。保罗也是以身作则、献身事主。（罗 13：11-12；帖后 1：7-10）

赖利说，“有一点不可否认的，就连反对我们的人，也可以作证，就是被这个盼望锁定的人，在履行向神的义务时，似乎浑然忘了自我，在金钱的奉献、宣教的热忱、智力的付出、教会的事工等服事上，甘心乐意、竭尽全力地将自己摆上，使其他的人望尘莫及。”（W.B.Riley, *The Evolution of the Kingdom*, 1910, p.167）而且，赖利又列出被此真理锁定之人很长的名单。（*ibid.*, pp.161-169）

6) 基督教信仰要道的巅峰。 基督再来的真理，常因不规之徒的僭越或利用，而被人误解。“基督的再来”因着人的谬误，出现了异象派的瑞典堡主义（Swedenborgianism）和基督教科学会（Christian Science）的偏差，以及摩门教的妄想和耶和華证人会的谬论。各种近代的“再临论”（Adventism），其观点都是诡辩或大同小异的。

福音派的信徒中，对此真理也有偏激的辩护者，他们多以想像的解释或偏颇的见解作出独断的主张。另有些人对此真理，却是等闲视之；因此，不感到时光的珍贵，潜心于世俗的事务中，为个人的前途在奋斗。这两者之间，前者乃是无学识的信仰，而后者则持怀疑的眼光。

因为解释预言的专家们，分裂成两个相异的阵营，以不同的标准相互对立，这使基督的再来成为危险的教理，或被人误解成分裂或混乱的根源。可是，事实上，这个教理虽然包含了属灵的奥秘，但却符合信仰的真理和理性的实际；其中虽用了许多喻词的用语，但却将这个真理明确地说明。在详细的枝节上，即或多少有所出入；但在重要的核心部分，却拥有共同的要素，使信徒能够凝聚在一起。

基督的再来，不但是教会公认的教理之一；同时，更是不容忽视的圣经真理。这是基督教信仰要道中真理的巅峰。

活着的时候，总是呵护着我；
受死的时候，亲自拯救了我；
埋葬了以后，赦免洁净了我；
从死里复活，完成称义的我；
基督的再来，荣耀中呼唤我。

第 2 节 再临前的大事件

按照圣经，主再临之前，必定会发生一些重大的事件。圣经勉励信徒，要警醒等候主的再临；同时，再临之前，按着预言必会发生重大的预兆。

1、福音传遍世界（外邦人蒙召）

新约的经文中预言，基督再临之前，天国的福音要传遍天下（太 24: 14；可 13: 10；罗 11: 25）；很多的经文证言，新约时代相当数目的外邦人，将要进入神的国度（太 8: 11，13: 31、32；路 2: 32；徒 15: 14；罗 9: 24-26；弗 2: 11-20）。这些经文明确提示，福音传遍天下的时候，乃是历史的最终目标。

1) 世界传道的限度。 现在不可能说，福音已经传遍了天下；也不能说，世界各地的宣教士，已经完成了主的大使命。另一方面，主的大使命，不可能传遍世上的每个人；可是，福音必定要向世人作出“见证”，使他们能够对基督和他的国度作出明确的决断，完成“使万民作我的门徒”之使命。大使命的目标，虽不期望世上的人，都能成为主的门徒；但却要使世人都要听到福音的信息，直到外邦人的数目添满的时候。接近世界终结的时刻，世界的每个角落都听到福音，这使那些拒绝福音的种族，没有推诿的余地。

2) 教会现在的任务。 教会现在的任务，乃是将基督再来的福音，就是在进行过程中的最高信息遍传天下。福音的好信息要向万民作见证，所以要传遍世界，这是主赋予教会的使命；教会不是要拯救世界，使世界基督教化，

然后逐渐变成 神的国度。只有基督荣耀的再来时，才能成就。基督再来之前，这个世界将会受到撒但的侵害（林后 4：4），这个时代也是个罪恶的世代（加 1：4）。教会的任务，先要看清这个世代，然后履行赋予的责任和义务。可是，福音传遍世界使信徒成为基督的肢体，乃是主赋予教会的使命；教会靠着主的恩典，定能得胜有余。当教会完成了这个使命时，基督才会再来。为了期待主的再来，福音传遍世界的使命，就落在教会的肩上。

3) 传讲恩典的福音. 多数的时代论者（dispensationalists）认为，再临已经迫近，不再需要世界福音化，福音也不必传遍世界。他们主张马太福音 24 章 14 节中的福音，不是耶稣基督 神恩典的福音，而是再次的 神国（国度）福音。时代论认为，大灾难中教会从地上被提，地上不再有圣灵的工作；因此，大灾难中传讲的是 神国（国度）的福音；也就是耶稣在地上开始圣工时，所传讲的 神国福音。时代论认为，教会被提后，开始时是由归正的人在传这种福音；然后，可能是归正的以色列和一个特别的使者（messenger），或是大灾难中以色列人剩下的余数（remnant），在传播这种福音。认为这种福音的传播非常有效，结果比 神恩典的福音更为有效。这个期间就是启示录 7 章中，14 万 4 千人的回归，以及没有人能数过来的归正；如此，耶稣在马太福音 24 章 14 节中的预言，将要按着这种方式成就。

这种构想被历史的前千禧论所遗弃，当然也不被其他的再临论者承认。双重福音与双重再临的区别，很难得到人们的支持。耶稣基督里 神恩典的福音，就是拯救人、使人进入 神国的、唯一的福音。再临，乃是有形的、一次性的，“你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。”

2、以色列全民的归正

旧约与新约都提到以色列将来的回归（亚 12：10-14，13：1-6；林后 3：15-16）；而且，罗马书 11 章 25-29 节，似乎在时间和联系上，与末了的这个事件有关；特别是“以色列全家都要得救”（罗 11：26），这是在强调以色列整体的回归。这里的“以色列”，不是指属灵的以色列，而是指民族的以色列；从其上下文的文理中，就可以看得出来，特别藉着 25、28 的经文，可以得到证明。这意味着以色列民族，将来可以得到属灵的救恩；可是，这不表示古今所有的以色列百姓，每个以色列人都要得救的意思；而是基督再来的时候，实际活着的以色列人，全数都要得救的意思。

有人持有怀疑的观点，反对这段经文支持以色列将来全数回归的见解。他们认为罗马书 11 章 11-32 节，虽然可以看成犹太人将来全数的回归，而且，晓得多数的解经家也是如此解释；可是，他们认为 11 章 26 节中的“以色列全家”的意思，指的不是整个以色列民族，而是指他们中间的真以色列人，就是被拣选之人的全数。因此，他们否定将来全体的回归。他们认为使徒在上文中，把 神对以色列人的应许和遗弃，作出了应有的调和，先在 9

章和 10 章中，指出那个应许，不适用于肉身的以色列，只适用于属灵以色列；然后，断言 神在以色列中有自己拣选的百姓。其中，尚有照着拣选的恩典，还有留下的余数（罗 11：1-10）。神透过整个的新约时代，在犹太人中拣选留下的余数，并继续聚集他们，直到外邦人数目添满的时候，那么，真以色列人，就要全数得救。认为“以色列全家”，不是指全部的国民，而是古代立约中被拣选的全数。

对于这种反对的见解，有几点不可忽视的答辨：

① 如上所述，26 节的前一节，“就是以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了”（25）；这里的意思暗示，外邦人的数目添满了以后，以色列全家都要得救；而且，接着 26 节的下文，“就着拣选说，他们为列祖的缘故是蒙爱的。因为 神的恩赐和选召是没有后悔的。”（28、29）不得不承认，这些话中，毕竟包含了以色列整个民族，将要得到救恩的应许。

② 按照使徒议论的趋势，指向以色列整个民族的得救。他在罗马书 11 章 11 节中，指出外邦人的得救，是“要激动以色列的发愤”；即、激励他们向着救恩发出热心的意思。再者，23、24 节中“何况这本树的枝子，要接在本树上呢！”这提出他们将要悔改，回归到主那里的可能性；而且，30、31 节中指出，外邦人从前不顺服 神，如今因以色列人的不顺服，外邦人倒蒙了怜恤。这样，以色列人也是不顺服，叫以色列人因着施给外邦人的怜恤，现在也就蒙怜恤得到救恩。这个辩论中，显出外邦人的归正，引导了以色列人的归正，那个归正的媒介就是福音。使外邦人蒙怜恤的乃是福音，以色列人也是藉着福音得到怜恤。“于是以色列全家都要得救”的意思（26），毫无疑问，乃是整个以色列人都要得救的意思。即便“以色列全家”，认为是指以色列立约之民中，被拣选的全数的意思；或假定适用上文任何言辞，末世的以色列人中，被拣选的全部数目都能归正；这与整个民族都要得救是相同的事。

③ 新约还有其他的经文，暗示全数的以色列人将来都要归正。主向着耶路撒冷说，“我告诉你们，从今以后，你们不得再见我，直等到你们说：‘奉主名来的是应当称颂的。’”（太 23：39）这里暗示他再来的时候，以色列将会归正迎接主的再临。彼得劝勉犹太人悔改，说，“主也必差遣所预定给你们的基督（耶稣）降临。”（徒 3：19-21）推想耶稣基督再临的时候，他们已经悔改归正了。

察看有关末世以色列全家都要得救的各派态度，后千禧年派和无千禧年派持有肯定态度的人士较多，而前千禧年派的人士，对此怀着莫大的确信。前两派虽然不信末世以色列国家的复兴，但却相信他们宗教上的归正；而后者信从者中，对于以色列国家的复兴，虽有见解上的差异，但对宗教上的期待却不如此。

3、大背道和大灾难

圣经预言这个时期直到终结的时候，不但免不了善恶交错的混同体，而且，警告在最后的光明照亮之前，更深的黑暗将要覆盖大地。这种警告的预言，在基督和使徒的记载中，都可以明确地看到。基督讲到麦子和稗子的比喻，这种真理的形式遍布了世界，虽然到处可以看到信从的人，但任何地方的这个团体里，都渗入了“恶者之子”，这种混杂的状态，将会继续到世界的末了（太 13：37-43）；而且，主耶稣在讲论中，提到末世必有史无前例的大背道和大灾难，这要考验信徒的耐心。使徒在他们的书信中，反复警告将要来临的混乱和痛苦。

从主耶稣在来世论的讲论中，可以看到交替出现的大背道和大灾难的论述（太 24：9-12、21-24；可 13：9-22；路 21：23-24）；在耶稣的讲论中，对于耶路撒冷先要遭到毁灭的预言，虽然毫无疑问，但对末了的大灾难，却说明是史无前例的（太 24：21；可 13：19）。保罗在帖撒罗尼迦后书 2 章 3 节，提摩太前书 4 章 1 节，提摩太后书 3 章 1-5 节中，提到大背道的情况。他虽然看到当代已经有了背道的苗头，却提醒信徒注意末了的时候，会有更大规模的背道活动。

特要铭记，这些大事件发生的时期，是在主再临之前。耶稣确实将大灾难放在他的“降临”（帕鲁西阿：3952 parousia）和世界末了的预兆中来举论（太 24：3）；可以看到主耶稣透过全章，反复使用了“降临”这个词（太 24：3、27、37、39）；而且，他在 30 节中所说的“降临”（2064 erchomai），与前记的“降临”（帕鲁西阿）是同样的意思。按照 29 节的文理，在大灾难以后，即刻就有主的降临（再来）。这个灾难甚至连“选民”也被迷惑了（24），为了选民，要减少那灾难的日子（22）；人子降临的时候，他的选民要从世界各地被招聚在一起；激励选民们“一有这些事，你们就当挺身昂首，因为你们得赎的日子近了。”（路 21：28）保罗预言末世必有离道反教的事，并有那大罪人，就是沉沦之子显露出来（帖后 2：3）；警告提摩太末世必有危险的日子来到。（提前 4：1、2；提后 3：1-5）

有关大灾难的时期，后千禧年论、无千禧年论，以及历史性前千禧年论，将它排列在基督再临之前；只有时代论者将大灾难放在空中再临以后，地上再临之前。这特别成为前千禧年论两派之间的争论，将会在后面再作详述。

4、敌基督的显现

反抗教会发展的恶势力，终于在末世的背道和大灾难中，形成敌基督的人格化显露出来。约翰称它为“敌基督的”，保罗称它为“不法的人”。对于敌基督的、或不法的人是谁的问题，需要用慎重的思考和明确的辨别来作出解答。

1) 名词的含义。“敌基督的”（ἀντίχριστος：暗替基利斯督斯）名词，

只有在约翰的书信中发现（约一 2: 18、22, 4: 3; 约二 7）；其概念是 神和弥赛亚的大对头，在旧约与新约中都出现过。这个词字首部分的“暗替”（ἀντί）有“代替”、“敌对”的意思，可以按其文理来采用应有的含义。按语形来说，ἀντίχριστος ① 可以看成描写代替基督的人，这种情形“暗替”成为“代替”的意思；② 指外貌虽有基督的模样，但却向他敌对，这种情况“暗替”成为“敌对”的意思。后者的含义应该符合这种语义。约翰一书 2: 18 节中的这个词，按没有冠词、单数的用法，“敌基督的”显着表示这个术语，已经成了固有的名词。约翰用单数来使用这个名词，不知他的意思，是否指向一个潜在的敌基督将要显现；或指将要显露出来的敌基督，形成了人格化的势力。敌基督的，明显是代表对抗 神和基督的某种势力的代表（约一 4: 3）。约翰虽然最初使用了敌基督的名称，但此名称所指的势力或精神，的确在旧约和新约的书卷中都有提到。圣经中对敌基督虽有各样的描写，但随着 神启示的渐进性，使我们更有清楚的看见。

2) 各样描写. 在旧约的诗篇和先知书里，我们看到外邦列国中，有恶势力在工作；他们向以色列作出敌对的态度，所以要受到 神应有的审判。诗篇第二篇，可以看到耶和华和他的受膏者，怎样对待那些敌基督的观念。类似的例子，有巴比伦王和推罗王（赛 14 章，结 28 章），以及那些对统治者的嘲弄之歌，还有向耶和华叛逆的君王，他们都得到悲惨的结果。 神打破了他们（结 39: 1-20; 启 20: 7-10），使他们的谋算成为虚妄；特别是但以理对这种势力的显现，称为“小角”（但 7: 8、23-26），这在 11 章 36 节以下，有非常清楚的描写。对于最后出现的人物，有人适用于安提阿哥·伊皮法尼斯（Antiochus Epiphanes）[将他看成敌基督的预表]，这种适用的正确性，却大有问题。随着基督再来的临近，这种敌基督的势力显现出来，也曾指出各样敌基督的人物。基督指出将有敌对基督之国的假先知（φευδο-προφήτης）和假基督（φευδο-χριστος）出现（太 7: 15, 24: 5、24; 可 13: 21、22; 路 17: 23）。保罗为了改正帖撒罗尼迦人的误解，说，“因为那日子以前，必有离道反教的事，并有那大罪人，就是沉沦之子，显露出来”；提醒他们有人认为，主的日子现在到了，不要轻易动心，也不要惊慌。（帖后 2: 2、3）指出这不法的人，“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。”（提后 2: 4）这种描写使我们想起但以理书 11 章 36 节的经文，明确指的就是敌基督。使徒说，“那不法的隐意已经发动，只是现在有一个拦阻的”（帖后 2: 7），所以他不能出现。等到那个拦阻（有各种解释）被除去后，敌基督的就要出现。“这不法的人来，是照撒但的运动，行各样的异能、神迹，和一切虚假的奇事。”（帖后 2: 9）这被拦阻的不法势力，一贯被描述具有位格的要素。启示录将此敌基督的势力，让我们看到是从海中和地中上来的两个兽（启 13 章）；头一个兽，一般的解释认为它是政府、政权，或是某种有关的世界诸国。第二个兽，认为它是假宗教、假预言、假科学，特别

是指前两种。这种敌对者或反对的势力，约翰在他的书信中，称他为“敌基督的”。

约翰的陈述补充了保罗的记载，保罗随从但以理，描写这个大对头接受人的敬拜；约翰着重在属灵要素上的虚假主张，显出敌基督的悖逆势力；再者，约翰至少在保罗的记载上，加上了重要的要素；如同上述，指出第二个兽代表假宗教和假预言。这种势力推动敌基督的活动，直到基督降临以后，被丢在硫磺的火湖里（启 19：20）

3) 各样解释. 历史上，有各样有关敌基督的解释。古代的教会中，很多人认为，敌基督的就是犹太人，自称为弥赛亚，将在耶路撒冷中统治。教父们相信将有有位格的敌基督出现，推想他们的来历是政治的或宗教的；政治中最类似的人物是尼禄皇帝。晚近解经家的多数意见，认为保罗和其他的人，指的应该是某位敌基督的罗马皇帝；认为约翰在启示录 13 章 18 节中，指的肯定是尼禄，因为“尼禄皇帝”（拉丁文：Nero Caesar, 希腊文：Νέρωνκαίσαρ）这个词，希伯来文 נ ר ק ן (נ ר ן) 的数值正好是 666（ $\aleph=50, \aleph=200, \aleph=6, \aleph=50, \aleph=100, \aleph=60, \aleph=200$, 合计 666）（启示录 13 章 18 节中，这个数字的希腊文用 $\chi\xi\zeta$ 表示， $\chi=600, \xi=60, \zeta=6$, 合计 666）；而且，有种解释认为，古代的尼禄为了继续他的恐怖统治，似乎有复活的形态再次出现。金口约翰（John Chrysostom: 屈梭多模）和其他的一些人，就是这样解释；近代有 R·H·查尔斯（R.H. Charles）和 C·A·斯科特（C.A. Scott）等，都是如此解释启示录。爱任纽（Irenaeus）和其他的人，主张敌基督的人，是从宗教关系中出现；他们以创世记 49 章 17 节，申命记 33 章 22 节，耶利米书 8 章 16 节（参照启 7：5 以下，缺少了但支派）为基础，追踪但支派的敌基督痕迹。

宗教改革者们认为，敌基督的应该是教皇等级的人物，这是较早之前、中世纪的某位神学者采取的见解。① 贵钩利一世（Gregory I, ca. A.D. 600）说，若有人教导“普遍的祭司”（universal Priest）称号，他就是敌基督的人。② 佛罗里斯的约雅斤（Joachim of Floris, ca. A.D.1190）。③ 威克理夫（Wycliff, ca. A.D.1360）、路德、加尔文，英文钦定本圣经的译者们，以及韦斯敏斯德信经等，同意敌基督为教皇等级的人物，而罗马天主教的学者，认为反对罗马教会的人是敌基督。

宗教改革以后的时期，包括改革宗的多数学者，认为具有教皇等级的人物，或某些特殊的教皇是敌基督的。教皇的确如圣经描写，显出各种敌基督的特性。可是，将罗马教会与敌基督等同视之的观点，很难成为正当的见解；不如说，教皇的地位具有某些敌基督的成分。

我们可以与伯克富一起确实地说，① 敌基督的势力在保罗和约翰的时代（按照他们的证言），已经开始了动作；② 这个势力到世界末了的时候，更会猖獗；③ 但以理指出政治方面的敌基督势力，保罗指出宗教方面的敌基督势力，约翰在启示录中，描写了这两方面的势力；这两方面似乎是以继

起的方式出现：④ 推想这种恶势力，毕竟透过某种人物，集中于某个人身上；可是，这种恶势力所体现的人物，最后必定藉着再来的基督击破。

4) 敌基督的位格化。 对于敌基督的位格化问题，直到今天还在辩论。在观念论或象征的 (ideal or symbolic) 见解中，不能将敌基督看成是一个国民、组织体，或个人，而是永久的、位格化的恶 (evil)。这种观念得到约翰书信的支持，指出撒但的多重势力与基督的国度之间，持续不断地发生争战。某些人主张“敌基督的”和“不法的人”等描写，只是将但以理书和启示录中，藉着 神国度的历史，指出敌基督的不法势力和反抗。这些反抗的势力，虽然时有强弱，但到了世界末了的时候，必然更加凶暴或猖獗，不会以位格化的人物出现。另有些人认为，敌基督不只是抽象的能力，或无形的精神，并且透过现实的人物，与圣经的论据背道而驰。他们认为“敌基督的”是逼迫教会的罗马皇帝，或类似教皇的人物，以集体的概念显出敌基督的精神。但不能将他们其中何人，看成敌基督的罪恶化身。

另一方面，未来派 (futurists) (e.g. Zahn, Seiss, Scofield) 主张，观念论者没有将敌对势力、叛逆者的反叛势力，作出充足的强调；他们主张敌基督的在历史的末期，将会形成类似罗马的强大帝国，在大灾难到基督的再临期间，主管着政治、宗教和通商的大权。这种见解的内容，虽包含了过多的想像，但对末世出现人格化的敌基督，却深信不疑。在教会中普遍存在的一般见解，认为“敌基督的”名词，乃是罪恶的化身，不但代表潜在于世界中的敌基督势力，同时也意味着历史中的某些预表性人物。这种见解是初代教会中盛行的观点，也最接近圣经的观点。伯克富认为这种见解，可以得到几点支持的理由：① 但以理书 11 章中，描写的敌基督，虽然显出其人格化，但可作为敌基督的预表人物。② 保罗指出敌基督的是“不法的人”和“沉沦之子”；“人”和“子”是希伯来式的特别用法，从这种表现的本身，似乎得不到明确的结论，但在文理上，却可看到位格化的观念。他不但叛逆，甚至自称是 神；到了时候才能显露，被称为不法的人。③ 约翰提到敌基督的存在，同时，敌基督的是单数的，要在将来出现 (约一 2: 18)。④ 提示出来的多是象征的，在启示录中，也不缺少位格化的要素；例如启示录 19 章 20 节中，提到敌基督和他的随从者，都要被扔在烧着硫磺的火湖里。⑤ 基督是有位格的。因此，敌基督的必然也有位格。(L. Berkhof, *op. cit.*, pp. 701-703. David A. Hubbard, *antichrist*, in Baker's Dictionary of Theology)

5) 再临论诸派的见解。 在有关千禧年的关系中，分开察看再临论诸派对于敌基督的观点，就会看到后千禧年论者和无千禧年论者中，多数相信末日必有位格化的敌基督出现，或主张他是政治的统治者，或认为他是教皇，或是教皇的同一体系。后者是宗教改革者的信念，直到今天路德宗依然保持这种观点；再者，他们同时相信基督再来的时候，敌基督的就被消灭。

前千禧年论者，全数相信在基督再临之前，必有位格化的敌基督的出现。他们中的时代论者，通常认为罗马帝国会复兴，主张敌基督的会成为那个国

度的帝王或指令者，他的国包括了中南欧和西亚，以及北非和英国等十个国家（但 7：7、20）；他在教会被提以前，虽然是那个国度的统治者，但在教会被提以后，才显露出敌基督的形态；他比以前的某些帝王、或指令者，具有更多的权柄。巴勒斯坦中不信的犹太人，虽然与他缔结盟约，但三年半以后，就撕毁了盟约，将要从他受到严酷的逼迫。当犹太人在耶路撒冷被围，面临灭顶之灾时，基督就要回来，在哈米吉多顿战争中，基督把敌基督的消灭，将犹太人拯救出来，开始建立千禧年国度。可是，某些人士认为，犹太人最初受到北方王的侵入（通常认为是俄罗斯）和攻击，因此向罗马的指令者求援，与罗马缔结盟约；罗马的指令者率军援助犹太人，在伊斯德伦（Esdraelon）平原的战争中，敌基督的打了胜仗；接下去又与犹太人打了起来，结果，在哈米吉多顿展开了决战；那时，基督的再临将敌基督的消灭，救出了犹太人，建立起千禧年国度。无论何种境况，敌基督的要在将来出现，但在教会被提之前不会显露。

5、预兆和奇事

圣经对基督的再临和世界末了，提出几点预兆和奇事。“耶稣在橄榄山上坐着，门徒暗暗地来说，‘请告诉我们，甚么时候有这些事？你降临和世界的末了有甚么预兆呢？’”（太 24：3）我们可以在主耶稣的讲论中，归纳如下几点：

- ① 多处有战争、饥荒和地震，这都是灾难（灾难：原文是生产之难）的起头。而且，这些灾难在基督的再临之前，是新生宇宙的产难之苦。（太 24：6、7；可 13：7、8）
- ② 假先知要起来，迷惑许多的人；因为假基督、假先知将要起来，显大神迹、大奇事，连选民也就迷惑了。（太 24：5、24；可 13：6；路 21：8）
- ③ 天上的日月星辰，显出可怕的预兆，那时，天势都要震动。（太 24：29、30；可 13：24、25；路 21：25、26）

1) 预兆。 这些非常事件成为这个时代，向着世界末了和再临之前的特征。主耶稣预言战争是世界末了的标记，“因为这些事是必须有的，只是末期还没有到”（太 24：6）；又说，“这都是灾难的起头”（太 24：8）。这意味世界结束之前，大灾难将要开始。这些非常事态成为再临之前与世界末了的预兆。有人认为耶稣答辩中的开头段落，都与现在的时代有关，断言这不能成为对门徒质问的圆满解释。（Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, II, p.365）认为所列举的这些事件，现时代中随时可能发生，所以看成与现时代有关。可是，这些预言确实也是对基督再临和世界末了的预兆和解答，正如上述提示出来的预兆和特征。

2) 奇事。 这些预兆多数超出自然的规律，引起人们如何认识这些特别

的预兆；因此，不得不注意在强度和范围上，超出了以前发生的其它奇事。可是，这种说明无法满足那些对此预兆在强度和范围上，是否会发生更强更大范围的预兆；所以，很难将这些预兆作为最后的认识；而且，另一个引人惊奇的是，这些预兆都是连接着出现，在这些自然的现象中，伴随着超自然的现象（路 21：25、26）。主耶稣强调说，“这样，你们看见这一切的事，也该知道人子近了，正在门口了。”（太 24：33）

从上述引用主的话中看到，再临之前的大事件，毫无疑问地成为预告再临的征兆。的确，后千禧年、无千禧年和历史性前千禧年论者，同样都会注意再临前的大事件之预兆。可是，时代论者却强调再临的紧迫性，主张任何瞬间都有再临的可能，当然就不需要大事件的任何预兆。

第 3 节 再临的时期

“那时，人子的兆头要显在天上，地上的万族都要哀哭。他们要看见人子，有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临。”（太 24：30）基督要在世人的眼前，在能力与荣耀中，驾云从天降临。“那时”是什么时候呢？有关再临的时期，虽然很难找出答案，但却是非常重要的事。

1、前千禧年（Premillennial）

诗人和先知的梦想诗歌中，普遍向往着和平与喜乐的未来黄金时代。约翰在启示录 20 章中描写的“一千年”，又被称为“千禧年”（millennium）。有关解释“千禧年”的不同见解，对于再临的时期，分成三个派别的观点。其中之一，主张基督在千禧年之前再临，是谓千禧年前再临论者；其中之二，强调基督在千禧年后再临，是谓千禧年后再临论者；其中之三，认为基督的再临，不是前后的问题，而是根本没有千禧年。因此，基督的再临就是世界的末了；断言会在一般复活和大审判之前发生，是谓无千禧年再临论者（amillennialists）。“千禧年前再临论”（Premillennialism）与“千禧年后再临论”（Postmillennialism），在英文中的直译是“前千禧年派”和“后千禧年派”，需要留意名称上的区别。

1) 前千禧年论的便利。 对于这种特殊经文（启 20 章）的解释，前千禧年论者具有显著的便利；因为，可以确实举论“千禧年”是什么。而且，千禧年是在基督的降临之后，是在“新天新地”的出现之前。推想这种论点，不会受到任何理论的影响；读者在这些经文里，会发现前千禧年论，比其它的再临论，在顺序上更加合理。因为，启示录 19 章是基督的再临，20 章是千禧年的开始，21 章出现了新天新地。

2) 后千禧年论的困难。 后千禧年论的立场，在这里面有很大的困难；

他们的见解与上述的事件次序有所颠倒，所以要证明基督的再临，为什么会在千禧年以后的理由。他们将启示录 19 章描写成初临，没有看成是基督的再临，但却很难维持他们的立场。举例启示录 19 章中描写的，不再是卑微受人藐视，被钉在十字架上，在两个盗贼之间的基督。天开了，骑在白马上，他头上戴着许多冠冕，天上的众军骑着白马跟从他；有利剑从他口中出来，可以击杀列国。他必用铁杖辖管（辖管：原文是牧）他们，并要踹全能神烈怒的酒榨。他的名称为“万王之王，万主之主”。这些喻词的言语，当然是形容基督的再临，这应该符合对于基督的描写。

更值得关注的是，启示录 19 章中出现的“那兽”，就是有关敌基督的事实；它的灭亡是此章的终结；这不应该是主初临的结果，而应该是主再临的成就。（帖后 2：8）

比较更大的难题是，启示录 19 章中没有提到这是基督的初临，而启示录 20 章中，也没有提到任何有关基督的降临。因此，后千禧年论，只能成为空想的事件。这种困难非常明显，正直的后千禧年论者，无法回避这种困难。

[译者注] 对于启示录中异像的解释，有循序实现与重叠实现的观点，如果将启示录 19 章看成是“基督的再临”，或者看成初临，都与经文的本身和结果不合；而且，启示录 20 章中的千禧年，没有提到基督有形地降临在地上。因此，启示录 19 章，乃是天上的基督，带领众天军擒拿兽和假先知，扫平寰宇，捆绑撒但，开启千禧年的国度。对于启 20：6，“并要与基督一同作王一千年”，可以看成基督属灵的同在（参照太 28：20）。因为，基督在荣耀中，带着他的千万圣者有形降临的时候（犹 14；太 24：30），就“连刺他的人（罗马兵丁）也要看见他”（启 1：7）。耶稣说，“凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来：行善的，复活得生；作恶的，复活定罪。”（约 5：28、29）所以，千禧年完了以后，基督才能有形的降临（帖前 4：16、17）。

3) 无千禧年论的虚弱。 完全否认千禧年的人士，他们的立场更为虚弱；因为圣经接连六次提到有关的一千年（启 20：2、3、4、5、6、7）；但是他们断言在地上不可能有千禧年，认为那是描写天上的福乐情景。可是，地上受难、叹息和悲伤的人，天上情景无法解除他们地上的痛苦；而且，圣徒所盼望的天上福乐，是永永远远的福乐，怎么又会局限于一千年呢？再者，约翰提到的是地上一千年，未曾提到要在天上一千年；撒但必须被捆绑一千年，使它不得再迷惑列国。等到那一千年完了，以后必须暂时释放它；“出来要迷惑地上四方的列国”，围住圣徒的营与蒙爱的城，就有火从天降下，烧灭了他们。因此，无千禧年论者，将千禧年从地上移到天上，这种辩论是不合情理的。

2、大灾难后（Posttribulation:灾后被提）

以千禧年为标准，相信在这以前再临的前千禧年论人士中，又以大灾难为标准，细分成大灾难以前的再临和大灾难以后的再临两个分派。前者多被看成通俗的信奉者，似乎成为前千禧年论的主流，但却过于想像而流入繁琐；后者却得到少数人的辩护，具有古代传统的权威，在预言的解释上较为慎重，趋于正常诚恳，可值得信赖。

考察教会历史出现的有关再临预言的解释由来，最初的三个世纪，具有前千禧年论的特性，对于再临时期的次序是，敌基督的、大灾难、基督的再来，看不出基督在大灾难前再临的观念。中世纪时期，抛弃了初期的这种解释，代替的是对启示录属灵的解释和历史的解释。宗教改革以后到十八世纪末叶，盛行历史的解释，认为教皇就是敌基督的，这被称为“抗罗宗”的见解。进入了十九世纪，对于再临的预言，虽然从英国开始，兴起回归初期教会解释的运动。但是，这个运动的领路者（S.R.Moitland, James H. Todd, William Burgh），只知道大灾难后，基督一次性的再临。可是，在普利茅斯兄弟会（Plymouth Brethren）中，出现了达秘派（Darbyism）或时代论（Dispensationalism）的新思想体系，其内涵的根本要素是大灾难前再临论的观念。十九世纪中叶以后，时代论的体系进入了美国，透过预言查经会（Prophetic Bible Conferences）的研究或宣传，时代论体系藉着司可福的串珠圣经得到很快的传播。最初接受这种教导的敬虔人士中，经过成熟的研究后，认为在神的话语中，无法找到大灾难前再临论的教理；很多人采取了大灾难后再临论的见解，并且引导预言查经会，毫无变更地固守着大灾难后的再临论观点。他们中间有格雷、迦伯连、叨雷、赖理、霍尔德曼、艾伦赛德、蔡弗（James M.Gray, A.C. Gaebelain, R.A. Torrey, W.B.Riley, I.M. Haldeman, H.A.Ironside, L.S. Chafer）等敬虔人士；他们受到感化后，在美国保守派中影响甚钜。可是，二十世纪中叶，反对这种理论的前千禧年论的人士有卡梅伦、厄尔德曼、宾汉姆、佛罗斯特（Robert Cameron, W.J. Erdman, Rowland Bingham, Henry Frost）等人。

1) 是在大灾难前吗？ 前千禧年派的**时代论者**，将主的再临分成两个部分，就是主在空中再临，使信徒（教会）被提，以及被提的教会（信徒），在空中避开大灾难，然后基督与信徒一起在地上显现；因此，教导教会可以免去大灾难；这被称为**大灾难前再临论（Pretribulationism）**。他们认为基督的再临非常紧迫，随时随地、任何时候都会再来；他来的时候，死去的信徒要复活，活着的信徒要改变，被提到空中与主相遇，在那里经过一定的时期（一般的说法是七年）；这个时期的地上，犹太人和恶人在大灾难中。大灾难结束了，基督和信徒的教会要降在地上，在地上与主统治一千年。按这种降临的说法，犹太人都要归正，其他所有的百姓应该也都归正。那一千年完了，撒但必从监牢里被释放，世上又大大恶化，撒但的势力围住圣徒的营，在交战中有火从天降下，烧灭了他们。撒但又被丢进无底坑中，其后，将有

恶者的复活和审判。

圣经明确教导，基督在大灾难后，荣耀中有形的显现（太 24：29、31）；可是，认为基督在显现之前，秘密地降在空中，把地上的信徒提到空中；这种大灾难前再临的观念，圣经并不支持。

(1) 三大经文。 描写大灾难的三大经文中，不暗示灾前被提的观念。

[注] ① 橄榄山讲论（太 24 章）。主耶稣在此讲论中，为这个时代的进程描绘出一个概览（太 24：4-14），举论了包含敌基督的出现和大灾难中的事件（15-25），以及人子在荣耀里的再临（26-31）。太 24：31 节的经文，可以看成有关的被提；这与保罗在帖撒罗尼迦前书 4 章 16 节中，提到有关被提的情景，有着惊人的类似；两处都提到基督的再临、大声的号筒、天使的伴随。这的确是被提的预言，但却不是在大灾难前，而是在大灾难后。

② 帖撒罗尼迦后书 2 章。保罗在帖撒罗尼迦后书 2 章中，预言敌基督的出现，以及它对神百姓的迫害；但是，保罗在任何地方都没有提到大灾难前教会的被提。帖撒罗尼迦前书 4 章中的被提预言，没有大灾难的只言片语；在预言敌基督的开头中，只提到各样背道离教的事，以及不法之人的出现；这些都在“我们主耶稣基督降临和我们到他那里聚集”（帖后 2：1）之前。如果不法之人出现的时候，教会已经被提，信徒不在世上；那么，保罗的警告就没有意义了；保罗记载这些话的目的，为的是提醒信徒不要中了敌基督的诡计（10），激励被拣选的人，在救恩里喜乐（13）。

③ 启示录 8-16 章。这几章中出现了敌基督的兽，以及它们对信徒的迫害；还有吹响的七号和倾倒的七碗灾难；灾难是神在世界中施行的审判，但是这些预言中，没有提到大灾难前的被提。启示录中，除了 1 章 7 节，启示了基督再临的威容，再就是 19 章中，描述基督擒拿兽和假先知的场面；这里完全没有提到教会的被提。

在这三大经文中，有关敌基督的和灾难的预言，没有一处提到大灾难前教会的被提。想在这些经文中，牵强附会地找到支持教会被提的观点，只能成为徒劳无功的推论而已。

(2) 被提与大灾难。指名被提的唯一经节，乃是帖撒罗尼迦前书 4 章 14-17 节的经文。“被提”（rapture）这个词，可在拉丁文圣经 4 章 17 节的经文中看到，英文译成“catch up”，中文则译成“被提”。需记住被提的含义，着重点在两方面，除此以外，不能用在其它方面。首先、着重点是迎接基督，不是迎接的地方；把着重点放在空中，认为停留在那里的观点，却是无稽之谈。第二、着重点是身体的变化，即、如同复活的身体，是不朽、荣耀、有能力的，成为灵性的身体（林前 15：42-44）；如果把着重点放在被提的时间上，认为会在大灾难前被提，那只是徒然的空想。

如果考察主张大灾难前教会从世界中被提的依据经文，就会看出他们对经文的错解。

[注] 帖撒罗尼迦前书 5 章 9 节中，“因为 神不是预定我们受刑”的意思，不是指教会避开大灾难前的灾难，提前被提到天上，而是指信徒在最后的审判中，免去 神的震怒（罗 2：5）；即或“受刑”包括了大灾难，却不暗示教会从世界中被提，只是从世界中分别出来而已。

启示录 3 章 10 节，“保守你免去你的试炼”，乍看起来，似乎也可以看成免去大灾难中的试炼。可是，这种表现如同约翰福音 17 章 15 节中的话，“我不求你叫他们离开世界，只求你保守他们脱离那恶者（或译：脱离罪恶）。”“保守你免去你的试炼”与“保守他们脱离罪恶”，在言辞表现的形式上相似（原文）。这种表现在主所教导的祷告文和加拉太书 1 章 4 节中，“救我们脱离这罪恶的世代”意思相同。

路加福音 21 章 36 节中，“能逃避这一切要来的事”，有人推想这是指避开大灾难中的灾难。马太和路加都记载了敌基督的在末世对信徒的逼迫，而路加福音在记载了主后 70 年耶路撒冷被毁的预言，以及主再临的预兆后，又记载了“无花果树发芽”的比喻（路 21：29），提醒人们谨慎、警醒和祷告，面对每一天的生活。“能逃避这一切要来的事”，是指“那将要临到世界的事”（路 21：26），也就是 神对世界的审判。因此，路加福音 21 章 36 节与教会的被提没有任何关联。

(3) 复活与大灾难。 大灾难前再临论，将复活分成三个部分。头一次复活（启 20：4、5），认为在大灾难开始前，所有的信徒都要复活，就是基督为教会降临的时候。大灾难中殉道的人，要在大灾难结束时复活；认为第二次复活（启 20：12-15），在千禧年以后，包括在大灾难殉道者中的复活，可以看成是头一次复活中的一部分。

启示录中千禧年的头一次复活，与末了时期的第二次复活，的确是两次复活（启 20：4-15）。主耶稣也提到生命的复活（头一次）和审判的复活（第二次）（约 5：29）；保罗提到再临时信徒的复活（头一次）（林前 15：23；腓 3：11）和一般死人的复活（徒 23：6，24：21）。启示录 20 章中的两次复活，得到这些经文的支持。可是，无千禧年论认为所有死去的人，都是一般的复活，即、都在一时复活；这是错误的。另一方面，前千禧年大灾难前的再临论，将头一次复活分成两部分，将第二次复活合起来，成为一个部分，这也是错误。

可是，将头一次复活，分成两个部分，有哪些经文支持呢？考察有关复活时期的经文，可以看到有“末日的复活”（约 6：39、40、44、54，11：24）（第二次）；以及基督再临时的复活（林前 15：23；帖前 4：16）（头一次）。再者，这些经文完全没有提到复活与大灾难的关系。唯一明确指出的经文是启示录 20 章，预言了头一次复活，这是指那些殉道者的复活。可是，这里头一次的复活，与主再临时的复活，时间上是否有间隔呢？可否看成不同的时刻呢？

[注] 约翰启示录 19 章中，基督骑着白马出现，他蔑视敌基督的，惩罚那些跟随它的君王；在哈米吉多顿（参照启 16: 16）战争以后，似乎有信徒的复活。约翰看到两类人群（启 20: 4），有坐在宝座上的，得到审判的权柄，又有为主殉道和没有拜过兽和兽像之人的灵魂（参照帖前 4: 16），这两类人要同时复活；“复活”（动词、主动、复数）是这两类人群，不是独有殉道的人。有人解释这些人的复活，是在启示录第四章以前发生的，但因这里的动词受到质疑。圣经没有暗示和提到大灾难以前，或在基督荣耀的再临以前，会有信徒的复活。

圣经任何地方，没有提到大灾难以前，会有信徒的被提和复活。唯有在启示录 20 章中，千禧年中提到头一次的复活，这个复活是介于千禧年与新天新地之间的复活。

2) 是在大灾难后吗？ 圣经是否断言教会通过大灾难后，再有基督的降临呢？圣经对大灾难后的积极肯定虽然不多，但却提出几个重点。

(1) 启示录的证言。 启示录 19 章 11 节，看到基督的出现和描写大灾难的终结。20 章开始陈述殉道者的复活，这成为大灾难后再临的有力证言；上文已证明，这两类人群是同时复活的。

(2) 书信中的证言。 保罗提到大灾难中，不法之人的结局，就是“主耶稣要用口中的气灭绝他，用降临的荣光废掉他。”（帖后 2: 8）这是将主降临的时期，放在大灾难以后；保罗在这话之前，提到“也必使你们这受患难的人与我们同得平安。那时，主耶稣同他有能力天使从天上在火焰中显现。”（帖前 1: 7）提示出大灾难后的降临是当然之理。“倒要欢喜；因为你们是与基督一同受苦，使你们在他荣耀显现的时候，也可以欢喜快乐。”（彼前 4: 13）这种陈述与前面的道理相同。

(3) 推论的支持。 暂且放下圣经明确的教导，即使完全依赖单纯的推理，也应该是大灾难后，单一有形的再临。这比双重再临论的大灾难前的再临，更能得到支持。解释发生争论时，可以采纳更为单纯的见解；因为繁琐的说明，可能成为沉重的负担，这是释经学的基本原则。按圣经对来世论的综合指示，我们相信基督荣耀的再临；那时，死去的信徒要复活，活着的信徒要改变，然后都要被提；敌基督的受到审判，千禧年国度得以建立。对于再临、复活和被提，乃有不可分隔的联系，又是同时的事件；随后就是敌基督的受刑和千禧年国度的建立。这种自然单纯的次序，被时代论分成双重再临和双重复活；又在再临和复活之间，加上大灾难和一些繁琐的推论。因此，我们在寻求圣经的肯定和支持时，应该是单纯的前者，而不是繁琐的后者。

[译者注] 历史性前千禧年再临论的次序，是“再临、复活、被提，随后是敌基督的受刑，然后千禧年国度的建立。”（历史性前千禧年论，将启 20: 4 与帖前 4: 16 看成同一时期）这种观点在复活的次序上是有问题的，因为基督有形的再临，包括刺主的罗马兵丁，以及所有的死人都要复活（启 1: 7；约 5: 28、29）；因此，千禧年的开始，

乃是基督叫天使把撒但捆绑一千年，扔在无底坑里（启 20：1-3）；千禧年结束以后，撒但又被暂时释放，出来迷惑列国、围攻圣徒的营与蒙爱的城，就有火从天降下，烧灭了他们。把魔鬼扔在硫磺的火湖里，就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜受痛苦，直到永永远远（启 20：7-10；对照帖后 2：8）。最后是基督有形的再临（启 1：7），白色大宝座的审判（20：11-15），然后进入新天新地（启 21：1-3）。

第 4 节 再临的性质

上文论到再临的时期时，已经提到再临本身的内涵和性质。可是，理所当然的，我们应该详细考察有关再临的次数、样式和目的的内容和性质。

1、再临的单一性

圣经对主的再临，有“降临”和“显现”等词来表现，但没有区别降临和显现的不同。可是，时代论者将再临的过程分成两部分；认为头一次是在空中的秘密再临，第二次则是公开显现在地上的再临；而且，他们在这两次再临的间隔中，间插了羔羊的婚筵和地上以色列人的七年大灾难；把伴随着的复活和审判，又分成不同的时期，使末世论的思考，成了混乱的根源。我们看出这种论据的虚弱，更会向着单一性的再临，作出应有的信念。

1) 被提与显现的区别。按时代论的解说，“被提”是从地上提到空中（帖前 4：17），而“显现”（revelation）则是在地上显出来（罗 8：19）的意思。把被提看成是大灾难前，基督将教会提到空中与他的相遇（帖前 4：17），而显现则是基督与信徒一同降在地上，施行公义的审判，终结大灾难的时期（帖后 1：7、8）。认为基督秘密降在空中使教会被提，而那些在教会外的人是看不见的；显现则是全世界所有的人，都能看到基督的荣耀。认为被提随时随地都会发生（太 24：42），而显现则要满足利未记 26 章，以及但以理和启示录等所说的日子和约定才会发生。

上述是时代论的千禧年前再临论，对基督的再临分成两个部分。可是，神的话语真有如此区别吗？如上所述，读了他们所引用的经文，就会知道被提和显现是伴随着再临的事件，很难看出两者之间有几年的间隔和分开。

考察描写有关再临的三个词语，很难找出这种差别的意思。第一个词，“帕鲁西阿”（παρουσία），有“降临”、“来到”、“临在”（coming, arrival, presence）的意思，这些词汇成为主的再临，都是教会被提时常用的词语。

“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。”（帖前 4：16）基督的降临，不可能是“秘密的”；而且，“那时这不法的人必显露出来。主耶稣要用口中的气灭绝他，用降临的荣光废掉他。”（帖后 2：8）这让我们看到主的降临应该是在

大灾难后，而不是在大灾难前；“降临和显现”应该是连续的，而不是相隔甚远、或分开的，更不会是秘密的。再者，“闪电从东边发出，直照到西边。人子降临也要这样。”（太 24：27）这里再次证明，主的降临不可能成为秘密。不但如此，“当我们主耶稣同他众圣徒来的时候”（帖前 3：13），说明主耶稣和众圣徒的同来，不是如同时代论主张，显现只局限于地上，而是与降临联在一起。时代论者为了避开这种难题，将“帕鲁西阿”说成“临在”的意思，辩明这是为了基督再临的被提和大灾难终结时的显现有关。可是，将有关基督再临时使用的“帕鲁西阿”（降临）翻译成“临在”，这在文理上是不通的，只有看成“降临”的时候，才能与原意相应（上文引用的经文，参照雅 5：7、8；彼后 3：4）。

第二个词，“阿坡卡路普西斯”（ἀποκάλυψις）有“显现”（revelation）的意思，这个词也用于基督的再临。时代论者将基督的“显现”，看成教会的被提和在大灾难结束时，基督荣耀的降在地上，开始对世界的审判。这种见解如果正确，那时教会的圣徒已经被提，如果再到地上领受赏赐；那么，他们与基督同在的生活，应该是相当长的时间；基督如果又在地上“显现”，怎能成为信徒有福的盼望呢？可是，圣经的应许是，“等候我们的主耶稣基督显现”（林前 1：7）；以及“使你们这受患难的人与我们同得平安”（帖后 1：7），还有“倒要欢喜；因为你们是与基督一同受苦，使你们在他荣耀显现的时候，也可以欢喜快乐。”（彼前 4：13）“可以在耶稣基督显现的时候得着称赞、荣耀、尊贵。”（彼前 1：7）“专心盼望耶稣基督显现的时候所带来给你们的恩。”（彼前 1：13）这些应许与其说是教会的被提，不如说是指向基督的显现。这两者如果看成同一事件，则满了应许和恩典，如果分开看成两个不同的事件，就会不通。因此，被提所伴随的降临，乃是应许的实现，绝对与“显现”是同一事件。

第三个词，“艾皮帕内伊阿”（ἐπιφάνεια）有“显出来”（manifestation）的意思。用于大灾难结束时，“降临和显露”（帖后 2：8）这两个词。时代论强调这个词与“阿坡卡路普西斯”（显现）同样指向基督在地上的显现。可是，圣经描写“显现”的意思，也表示信徒有福的盼望（提前 6：14；提后 4：8；多 2：13、14）；不得不把伴随着圣徒被提的降临视为同一事件。

指向基督再临所使用的圣经用词，没有暗示有两次降临，或降临分成两个部分；相反地，这三个词明示基督的再临是单一的、不可分割的、荣耀的事件。

2) 为了圣徒的再来和一起的来临。 按时代论的说法，被提是基督为了圣徒而来（coming for the saints），使活着的圣徒被提，死了的圣徒复活，在空中迎接主。帖撒罗尼迦前书 3 章 13 节中，“好使你们当我们主耶稣同他众圣徒来的（coming with all his saints）时候”，认为必定先有空中的降临和聚集的相遇。认为“圣徒”（saints）意味着“圣洁的人”，也意味着马可福音 8 章 38 节中的“圣天使”。这至少是司可福串珠圣经编辑人之一厄尔德曼（W.J.

Erdman)的意见。这个词意味着得救的人,正如帖撒罗尼迦前书4章14节所描写的,指那些在主里死了的人,“神也必将他们与耶稣一同带来”。基督使人被提的时候,先叫那些死了的圣徒复活,“那在基督里死了的人必先复活”(帖后4:16),然后把他们一同带来;不是被提以后,要经过很长时间的时日。

帖撒罗尼迦前书4章17节,在空中与主“相遇”,也意味马太福音23章6节,童女迎接新郎的比喻;如同使徒行传25章15、16节中,罗马的弟兄迎接保罗的情况。因此,基督的再来,是为了圣徒而来,并与他们同来,是连续在一起的事件,毫无理由推想两者之间,间隔了几年的时间。

3) 基督的日子和主的日子。时代论为了支持两次、或两部分的再临,又在“基督的日子”与“主的日子”上作文章;认为这是两个不同的日子。认为基督的日子总是在大灾难前;基督的再临是为了教会的被提,为了给他百姓颁奖的日子。主的日子是大灾难结束的时候,主显现出来,为了审判世界而来的日子。认为帖撒罗尼迦后书2章2节中,“主的日子”,不是教会被提的时候,而是大灾难结束后,基督降临审判世界的时候。这两个日子的确有这样使用的例子(腓1:6、10,2:16与徒2:20;帖后2:2、8)。可是,没有理由将两个日子分开,中间插进大灾难。帖撒罗尼迦后书中“主的日子”,乃是“我们主耶稣基督降临和我们到他那里聚集”的日子(帖后1:1、2);帖撒罗尼迦前书5章2节中“主的日子”,意味着教会的得救和世界受审的意思;即、可以将基督的日子与主的日子看成是同义词。而且,这个词也是个融合词,“叫你们在我们主耶稣基督的日子”(林前1:8)或“我们主耶稣的日子”(林后1:14),显出它的同一性,表示基督徒的期待或盼望。这两个词语表示的是同一意思,是基督带给教会的救恩和世界的审判;如果将日子分开,成为开始和终结,在中间插进大灾难时期,乃是毫无圣经根据的。

4) 圣灵的转移。认为教会在大灾难前被提,然后大灾难结束时回到地上;另一推论的基础是,认为圣经教导大灾难开始前,圣灵从世上被收去。圣灵住在教会里,如果教会从世界中被提,得出的结论就是圣灵离开了世界。帖撒罗尼迦后书2章7节,“因为那不法的隐意已经发动,只是现在有一个拦阻的,等到那拦阻的被除去”;认为这是提到教会的被提和圣灵的离去。可是,这种解释有些牵强,因为这里并没有提到教会的被提和圣灵的离去。6节中“拦阻他的”是神的能力,7节中“有一个拦阻的”,就是神自己;而且,“等到那拦阻的被除去”,强调的不是圣灵被除去,而是“不法的人”,即、敌基督的必要显露出来。

5) 被提的天上教会。认为教会在大灾难前被提,推论出教会在天上的双重再临论,主张可从启示录中找到。第一、天上的教会,可在二十四位长老中间看到(启4:2);第二、“教会”这个词在前三章中反复出现,但从4-19章中,却再没有出现。因此,认为教会已被提到天上,在地上已没有教会的存在。大灾难中看到的圣徒不是教会,而是犹太人剩下的余数;认为

大灾难中犹太人剩下的百姓，乃是靠着“国度的福音”，在世界中归正。

可是，二十四长老的教会，只是推论，不是圣经的说明；即或他们可以代表教会，但也不能认为他们是被提的教会。多数的学者认为，这些长老是理想的教会，或是最终状态的默示（Alford, Swete, Lange）。长老的白衣和头上的金冠冕，虽然可以看成胜利被提的教会，但这也不能看成正解。白衣是天使的服饰，冠冕是统治的象征（撒下 12: 30；代上 20: 2；耶 13: 18；斯 8: 15）。有人认为二十四位长老，乃是提示 神在宇宙施行统治的权柄（Zahn），再者，即使是教会，也与被提无关。

有人认为启示录 4 章 1 节中，天上的门开了，又有“你上到这里来”的声音，认为这是被提的象征。可是，打开的门是与约翰看到的异象有关，所发的声音是向约翰所发的，而不是向着教会发出来的。有大灾难前再临论的解经家认为，启示录 3、4 章中虽有被提的事，却被约翰忽略了，所以没有记载，这纯属无稽之谈。

“教会”这个词，在启示录头三章中，出现了 19 次；但在 4-19 章中，没有出现，也不会有其它的含义。头三章中出现的 19 次，指的都是小亚细亚中的七个教会，而不是指全部教会说的；他们认为除了结尾 22 章 16 节中的“教会”以外，不再有教会。至于 19 章 6 节中、基督的“新妇”，他们不认为是教会，认为那些人在 8 节中被称为“圣徒”，因为圣徒在以前的各章（启 13: 7、10, 16: 6, 17: 6, 18: 24）中，他们不认为是教会。

6) 羔羊婚筵的情景。 启示录 19 章 6-9 节中，羔羊的婚筵是预备给教会的筵席，认为这证明教会在大灾难前已经被提。可是，如果仔细查考，就可以看出启示录 19 章 6-9 节，是描写羔羊婚筵的预言和称颂，而不是描写筵席的进行。在约翰得到的默示中，有“新妇也自己预备好了”的记载；可是，这不是指在中间期状态等候的圣徒，或是描写基督再临以前天上的教会，而是基督再临以后，所要成就的默示。然后，在基督里死去的人（圣徒或殉道者）将要复活（启 20: 4）。我们听到称颂的头一句话，是，“哈利路亚！因为主—我们的 神、全能者作王了。”（启 19: 6）基督骑在白马上，作为哈米吉多顿的战胜者显现出来（启 16: 16, 19: 17、18），将兽和假先知、地上的君王消灭后（启 19: 10-20），把撒但捆绑了丢进无底坑中，然后就是这个得胜的颂歌。这种预言的宣告，在启示录 11 章 15 节，以及 14 章中都有记载。这种预言的默示，最终证明在基督里死去的人尚未复活；他们的复活要在基督再来的时候才能实现。

启示录中只有一次提到大灾难结束时的基督降临，这里双重的含义是，教会充满了喜悦，开始了羔羊的婚筵（启 19: 9），世上似乎面临着死亡的筵席、审判的灾殃（启 19: 17、18）。基督成为有福的新郎和得胜的君王。

7) 间隔的必要性。 把被提与显现分开的理由，他们辩称圣徒先要在地上，从基督的审判台前领到奖赏，才能被提到空中；因此，认为被提与显现之间需要间隔。对此，可以提出两点质疑。第一、圣经哪里提到基督在荣耀

的降临之前，圣徒先要领到奖赏？基督回来建立千禧年的国度以后，白色大宝座的审判又是为了什么？（启 20：12）千禧年中的圣徒与主一同坐王是可以理解的；认为这个时期的一半时间，只有那些忠诚的人，在地上得到王权；这与路加福音 19 章 11-19 节中的比喻，似乎略有相似。第二、如果得赏的审判需要时间，七年的时间会够吗？如果有两亿活着的信徒，七年只是两亿多秒的时间，每人施赏的时间，只有一秒会够吗？如果需要间隔的时间，七年会够吗？

2、再临的样式

有关基督再临的样式，包含了几点特征。在山上升天的时候，天使对门徒的陈述，包含了其大部分特征：“这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。”（徒 1：11）

1) 亲自的降临。 “你们见他怎样往天上去，他还要怎样来”；耶稣本身亲自升天，他还要亲自再来。再者，“基督既然一次被献，担当了多人的罪，将来要向那等候他的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们。”（来 9：26）

今天的现代派，否定基督本身亲自的降临（personal coming），认为他的再临，“本质上是藉着基督教道德宗教的原理，即、藉着基督的精神，为了促进个人或社会的进步。”（D.C.Mackintosh, *theology as on Empirical Science*, p.213）他们认为基督的再临，完全是圣经辉煌的描写和解释，主张这是用喻词的提示，将耶稣的精神浸透于人的生活，促使世界逐渐得到感化；或是使用比较更为宗教的言辞，认为基督的再来意味着世界的归正，这会按着世界接纳基督的原理和速度，决定基督再临的快慢。可是，这种解释，按着使徒行传 1 章 11 节，3 章 20-21 节，马太福音 24 章 44 节，哥林多前书 15 章 23 节，腓立比书 3 章 20 节，歌罗西书 3 章 4 节，帖撒罗尼迦前书 2 章 19 节，3 章 13 节，4 章 15-17，提摩太后书 4 章 8 节，提多书 2 章 13 节等经文的描写，明显是不符的。多数现代派虽然说这些经文，仅代表了犹太人的思考方式，却承认自己的再临观与这些经文不符。这些经文明确宣告，基督将要亲自降临。

2) 身体的降临。 “你们见他怎样往天上去，他还要怎样来”；耶稣是以有形的身体被接升天，将来也是以有形的身体降临；再者，主的再临，乃是神要“等到万物复兴的时候”，“必差遣所预定的基督（耶稣）降临。”（徒 3：20、21）当然是有形的、身体的降临。并且，他的身体，不是地上卑微时的样式，而是从死里复活升天，坐在父神右边的、荣耀的身体。

某些人认为主的再临，如同五旬节圣灵无形的降临；将“帕鲁西阿”（降临）看成主在教会里属灵的临在。按照他们的观点，主在五旬节藉着圣灵已经临在于教会里（παρουσία），他们特别着重“帕鲁西阿”就是“临在”的

意思。这种解释是由沃伦 (Warren, *The Parousia Christ*) 和坎贝尔 (J.M. Campbell, *The Second Coming of Christ*) 提供的。这是不信基督身体再临人士的解释, 与现今社会福音派人士的宣传和文字相互呼应。

可是, 新约提到基督属灵的降临是分明的 (太 16: 28; 约 14: 18、23; 启 3: 20), 对于这种降临, 无论是五旬节降在教会里, 或是为了属灵的更新降在个人身上, 这与圣经所提示的基督降临, 不可能是同一件事。“帕鲁西阿”虽有“临在”的意思, 也意味着“降临” (coming) 和“来到” (arrival)。上文反复论到, 新约有关来世论的关系中, 多次用过这些含义; 不但如此, 还要铭记, 尚有再临的其它名词 (“阿坡卡路普西斯” 和 “艾皮帕内伊阿”), 指向具有形体的再临; 同时, 不可忘记新约书信中, 反复提到再临是将来的事 (腓 3: 20; 帖前 3: 13, 4: 15、16; 帖后 1: 7-10; 多 2: 13)。这些有关再临的预言, 都是指向未来, 而不是指向过去的事。最后, “基督再临时所要达成的目标, 部分是外面的 (罗 8: 21、23), 自然与身体同时都要改变。这是万物更新者有形的显现所带来的自然变化。” (A.H. Strong, *Systematic Theology*, Vol. III, p.1004)

3) 可见的降临。 这个特征与上述的见解有密切的关系。基督是亲自和身体的降临, 当然也是可见 (visible) 的降临。“你们见他怎样往天上去, 他还要怎样来”; 耶稣在众人面前, “他们正看的时候, 他就被取上升” (徒 1: 9), 主再临的时候, 当然也是众人看得见的再临。

今天的耶和华证人会主张, 基督的再临和千禧年的建立, 已于 1874 年开始, 所以无法再看到; 认为基督为了打倒世界的列国, 将于 1914 年来到地上, 将教会转移到天上。可是, 1914 年基督并没有显现, 他们为了自圆其说, 又编出了一个说法; 认为基督隐藏不显现的原因, 是为了给人们悔改的时间。所以, 基督已经来了, 只是看不见而已。

可是, 圣经对于主再临的可见性是不容置疑的; “那时, 人子的兆头要显在天上, 地上的万族都要哀哭。他们要看见人子, 有能力, 有大荣耀, 驾着天上的云降临。” (太 24: 30) 这岂不是我们的主亲口说的呢? “看哪, 他驾云降临! 众目要看见他, 连刺他的人也要看见他; 地上的万族都要因他哀哭。这话是真实的。阿们!” (启 1: 7) 这岂不是约翰确实的见证吗? 除此之外, 还有其他的经文, 都在证明基督再临时的可见性 (太 26: 64; 可 13: 26; 路 21: 27; 徒 1: 11; 西 3: 4; 多 2: 13; 来 9: 28)。

威廉·牛顿·克拉克以社会的基督教立场, 说, “不是等待基督可见的再临, 而是期待基督属灵的国度, 在地上得以持续地前进, ……如果, 我们完成了开始的属灵再临, 就不需要地上完成的、可见的再临。” (William Newton Clarke, *Outlines of Christian Theology*, p.444) 这是抛弃了再临的信仰, 想以自由主义的社会改良来代替基督的再临。前面引用的经文, 都在反驳这种观点。

4) 突然的降临。 “你们见他怎样往天上去, 他还要怎样来”; 耶稣对

门徒说完了话，就举手给他们祝福。正祝福的时候，他就离开他们，被带到天上去了。（徒 1：9；路 24：51）他怎样突然升天，也要怎样突然再临。圣经教导主再临之前，将有预兆的发生；另一方面，强调他突然的降临、或不预期的降临（太 24：37-44，25：1-12；可 13：33-37；帖前 5：2、3；启 3：3）。这两者之间没有矛盾或冲突，因为预言的征兆，不能预示正确的时日。先知虽然预言了基督降生的预兆，可是，当基督降生的时候，很多人都感到惊奇，而大多数人，似乎没有留意这些预兆。

圣经预言有关主再临时的情景，暗示两类人的不同心态（太 24：45-51）；主耶稣说，“所以，你们也要预备，因为你们想不到的时候，人子就来了。”（太 24：44）；“你们要谨慎，警醒祈祷，因为你们不晓得那日期几时来到。”（可 13：33）；“看哪，我来像贼一样。那警醒、看守衣服、免得赤身而行、叫人见他羞耻的有福了！”（启 16：15）韦斯敏斯德信条 33 章 3 条，也是如此表明。

瓦尔特·拉乌先布什说，“神国度的观念，如果想成为现代世界宗教的产品（property），必须要撤回默示主义的观念。持有那种（神国度的观念）观念的人，必须要将他们的盼望，停放在激变的救恩里；学习发展适用于认识人生生活的法则。”（Walter Rouschenbusch, *Christianizing the Social Order*, p.56）按威廉·亚当斯·布朗的话说，“如同初代的基督徒盼望，不是藉着突然的激变；这与其说是属灵的征服，不如说是比较缓慢的，或藉着更确实的方法，使他们普遍地接受耶稣的理想，让他来统治精神的世界，这才是在教导再临的真理。”（William Adams Brown, *Christian Theology in Outlines*, p. 373）基督教的社会福音派，排斥基督突然再临的救恩；他们所适用的基督教真理，乃是藉着社会渐进的改良，使神的国度得以来临。可是，这是因为不相信基督的再临，想用自己臆测的社会改良来代替基督突然的再临。相信圣经的信徒，反而会确信等候基督突然的来临。

5) 荣耀中胜利的降临。 那些人看到一朵云彩把主接去，当看不见的时候，天使对他们说，“你们见他怎样往天上去，他还要怎样来”。基督的再临，不但是位格的、形体的和可见的，更是荣耀和得胜的；这与他初临的时候，降生在马槽中的情景完全不同，而是以荣耀的身体和君王的威严降临（来 9：28）。基督的降临，乃是有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临（太 24：30）；那时，主耶稣同他有能力的天使从天上在火焰中显现（帖后 1：7）；天使长成为主的传令官（帖前 4：16）；圣徒成为神的随行人员（帖前 3：13；帖后 1：10）。他胜过了所有的罪恶势力，将仇敌践踏在脚下；他是万王之王，万主之主（林前 15：25；启 19：11-16）；正如《使徒信经》所说，“将来必从那里降临，审判活人，死人。”在本丢·彼拉多手下受难，被钉在十字架上，受死，埋葬的基督，将要在能力和荣耀中再临，在万国万民面前开展审判，显出他极度无比的荣耀。

6) 最后的、完成的降临。 基督的降临是最后的、完成的降临。圣经提

示基督的再临，与信徒的属灵更新和最后的审判有关；五旬节圣灵的降临，耶路撒冷的毁灭和审判（太 24：34，16：28；约 14：3、18；启 3：20），可以称为进行的、预表的降临；同时，圣经将进行的、预表的降临宣告为对恶者的惩罚，同时，是对拣选者救恩的完成和最终救恩的归结（已经引用的经文不胜枚举）。如此，这只不过是有人企图将耶路撒冷的毁灭，或五旬节的圣灵降临，以及信徒属灵的更新，或肉体的死亡，误解这种进行的、或预表的降临，看成是主最后的、完成的降临。描写最后的、完成的降临，与进行的、预表的降临是不同的，不能混为一谈。“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。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。”（帖前 4：16-17）

“当人子在他荣耀里、同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上。万民都要聚集在他面前。他要把他们分别出来，好像牧羊的分别绵羊山羊一般。”（太 25：31-32）如何能将信徒个人的经历与教会历史中的事件，或发生的事件混为一谈呢？

3、再临的目的

基督再临的目的，是为了终结这个世界，开启那个永远的时代。他的降临使死者复活，建立千禧年国度，并施行最后的审判（按后千禧年再临论的观点，应该是死者的复活，最后的审判）。为了达成这些目的，圣经通常的启示是，世界的末了，主的日子，死者肉身的复活，最后的审判等，这些事件大概都在同时进行；很多人认为其转换点是，除灭了敌对天国的恶势力（后千禧年论与无千禧年论）。可是，前千禧年论者将启示录 20 章 1-6 节，定为新约中再临论的全部预言和标准解释，对于有关的经文，比通常更加寻求详细的含义，以期达成前千禧年论的结论。按前千禧年论的观点，认为基督再临的同时，并不立刻进入永远的世界，先是基督与他的信徒建立地上的统治，奏响了永远世界的前奏曲后，然后经过最后的复活，最后的审判，达到最后状态的目的。建立地上统治的过程，先是死去的圣徒复活，活着的圣徒被提，羔羊的婚筵，圣徒的领奖，以及包括敌对势力的破灭。从再临开始到最后的复活，以及到最后的审判，是在千年的岁月中完成的。

主的再临所要达成的目的过程，所包括的事件次序，将在以下的论述中举论。这些事件虽在前文单一性的辩论中，已反复地论及，但在此文脉中，加以归纳，则更为确切；有关千禧年和其它的大事件，将另辟篇幅陈述。

1) 义人的复活. 我们的主再临时，在基督里死去的人将要复活。圣经明确教导，义人和恶人都要复活；耶稣宣告说，“时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来：行善的，复活得生；作恶的，复活定罪。”（约 5：28、29）约翰对此复活的性质，作出不同的观点；即、认为在时间上，

有先后的次序（启 20：4-6）。可是，全部新约强调的是信徒的复活，这种真理是基督教安慰人的原因之一，哥林多前书 15 章中，对此问题提供了很好的答案。在主里死去的义人，当主再临的时候，先要从坟墓里出来，得到复活荣耀的身体。（林前 15：20-23；帖前 4：16）

2) 活着圣徒的改变和被提。主的再临会给圣徒带来身体的改变。虽然可以说，“没有比死亡更确实”；还有一个确实的，就是在某个时期，基督徒会活着迎接主荣耀的再临（林前 15：51-53）；那时，他们的身体不但改变，还会被提与主相遇。（帖前 4：15-17）

所谓的教会被提（rapture of the church），近年成为很多思索的对象；某些人教导这种被提，不但是秘密的，而且要比基督的降临早三年半、或七年，或是七十年；如此，基督先要“为了他的圣徒”而来，然后，再来“同他的圣徒一起灭掉仇敌”；并且，断言保罗将这秘密的被提，安置在基督再临的事件（如同背道离教之人的出现）之前，这可能在“随时”的某个“瞬间”发生。这种理论产生了很多错误的信念，带来了某些错误的行为和结果。

这种理论是因为对英文钦定本帖撒罗尼迦后书 2 章 1 节的误解，将圣徒“秘密的被提”看成是在基督“有形的再临”之前，然后再出现了背道离教的事，作出应有的劝勉。美国修正译本和韩文译本（中文和合本），对读者不会造成这种印象。这种秘密、或紧迫的被提理论，另一原因是主的提醒和劝勉；认为主的再临若不是在瞬间发生，就不需要警醒预备。可是，通常主的再临是一个长篇讲论，主在这些劝勉之前，先会提到不法的人出现、大灾难中的事件，以及再临之前的预兆，然后提醒他们要警醒等候主的再临。当然，这不是说在这末后的时代，不需要警醒等候的意思。基督提到再临之前的事件，每个时代都可能发生，福音的传播也正在进行，而且，警醒等候不是为了宗教的狂热，而是在服事中仰望主的再临，即使不信秘密被提的教会信徒，也在渴望中等待基督的再临。另一方面，不可将主的再临看成遥不可及的事。对于失去亲人的伤痛，可以藉着这种真理得到安慰，因为基督再来的时候，会将死去的亲人一同带来。

3) 羔羊的婚筵。羔羊的婚筵是基督与他教会的联合，被所有的解经家同意。这个婚筵描绘出联合中的喜乐。这是与他的门徒恢复了地上的交通（可 14：25），意味着这个教会是荣耀的（弗 5：27），基督为了描写未来国度中的喜乐，多次用了婚筵的情景来形容。（太 22：1-14，25：1-13；路 14：15-24）

主里死去圣徒的复活和活着的圣徒改变被提，自然成为死去的人与活着的人相逢之机会。帖撒罗尼迦前书 4 章 13、14、17、18 节，对此作出坚实的证言。使徒信经中的“圣徒相通”，在羔羊的婚筵中得以完成。在此羔羊的婚筵之前，活着的人与死去的人无法相见，死去的人与活着的人也无法相遇。可是，当基督再临以后，我们都能聚在一起。圣经所预言的羔羊婚筵，使所有的人都聚在一起，享受救恩和相会的喜乐。

圣徒被提以后，在空中与主相遇；因此，羔羊的婚筵又称为“空中的筵

席”。推定其间的时间为七年，乃是时代论的理论。

4) 圣徒的赏赐。 基督的再临，也是圣徒领赏的时候；对于信徒的离世，常说，“他领赏去了”，这只是通俗的说法。其实，离世的信徒灵魂，他们所要领的赏，是生命的冠冕和公义的冠冕。正如保罗宣告，说，“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，也赐给凡爱慕他显现的人。”（提后 4：8）我们虽无法预测将来所要领受的赏赐，但最重要的却是与主面对面，使我们在属灵上得以完全。“将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。”（约一 3：2）

时代论把被提后的得赏时期，放在地上显现之前的中间（7年）时期；那个时期如果放在千禧年的前半期，可能更会合理，这也是历史性前千禧年论者的观点，这在前文中已有陈述。

5) 恶势力的破灭。 大灾难的结束，基督的再临以后，那些恶势力已被破灭。

(1) 消灭了兽和假先知，以及他们的军队（启 19：19-21；帖后 2：8）。 但以理书 12 章 1 节，马太福音 24 章 21、29 节，路加福音 21 章 34-36 节，预言的大灾难是史无前例的；在靠近末了的时候，有从龙口、兽口并假先知的口中，出来了三个污秽的灵，聚集列王预备争战（启 16：12-16）；他们进军耶路撒冷和巴勒斯坦，围捕犹太人（亚 12：1-9，13：8-14：2）；可是，他们似乎快要胜了的时候，基督却率领他的众军从天而降（启 19：11-16）；然后，列国的军队要被消灭，兽和假先知要被丢进烧着硫磺的火湖里，其余的要被骑白马者口中出来的剑杀了（启 19：19-21）。如此，敌对基督的反抗势力全部崩溃，通向新秩序的门户豁然打开。

(2) 撒但的捆绑（启 20：1-2）。 这排除了撒但的活动区域，使它不再有兴风作浪的机会；它的使者当然也包括在这里面。从马太福音 8 章 29 节中，可以看出魔鬼也知道自己的结局；可是，魔鬼被捆绑，并不意味着会死的身体，能够除去肉体的情欲；人所承袭的败坏，在千禧年间，可能只是程度上的不同。有关无底坑的性质，我们知道得很少，在圣经的其他地方，只提到那是恶灵的居所，被称为地的深处（启 9：1、2、11，11：7，17：8；路 8：31）。捆绑的期间是“一千年”，有人解释这不是年数上的限定，而是期间上的长久意思；但是，如果忽视年数的含义，也会成为难解的问题。

第 5 节 再临的盼望

1、警醒和谨慎

基督在圣经中多处教导，有关他实际而有形的再临，劝勉我们的心态要

警醒预备。这种警醒的最好反应和结果，应该是热心服事、警醒等候。可是，警醒和服事虽有密切的关联，但却不是同一件事；不可能有懒惰的警醒，也不会有无望的辛劳；因此，等候主的再临是诚心的警醒，主在这方面的教导，也有很长的讲论。

警醒的内涵，包含了诚心的等候，同时要谨慎自守、避免狂热或亢奋，这是主在圣经中的教导。现代的基督徒安于现状，似乎不求基督的再临，将其看成遥不可及的事；可是，主张基督随时可能降临的说法，也不是明智之举；认为千年以后，或“千禧年的福乐时代”过去以后，基督也不会再临，更是不当的说法。

2、主的教导

主的教导是明确的。在劝勉警醒的预言讲论中，说明他的再临不是即刻的；即、在他被接升天和荣耀的再临之间，需要经过一段长久的时间。当提到“战争、饥荒和地震”时，说明这是灾难的起头，而不是世界的末了；并且，“福音要传遍天下”，然后末期才会来到。他提到耶路撒冷要毁灭的预言时，三十年后还没有应验（注：四十年后才应验），他预言接近世界末了的时候，会有各样灾难的预兆和严酷的迫害临到信徒，并有假先知和假基督的出现；提到再临以前，必有史无前例的灾难，以及震动天势的异象；那时，地上的万族，“要看见人子，有能力，有大荣耀，驾着天上的云降临。”（太 24：29、30）

他在讲论警醒和算帐的比喻中，提到新郎迟延的时候，有人“都打盹，睡着了”（太 25：5）；以及“过了许久，那些仆人的主人来了，和他们算帐”（太 25：14、19）。路加记载了一个类似的比喻（贵冑得国的比喻），似乎要修正我们对主立刻再来的错误见解；“因他们以为 神的国快要显出来”的想法。（路 19：11）

可是，这个比喻中，明确教导贵冑“得国回来”，需要经过相当的时间，或某些事件的发生。

3、初代门徒的状况

可是，主在再临的比喻中，虽然提到迟延或事件，但却要求门徒警醒等候主的再临。某些近代的预言学徒认为，可以藉着事件的状态和某些再临前的预兆，加以知识的分析和调和，就会预测末日的临近。其实，这岂不是初代门徒的写照吗？他们虽然渴望主的再临，但却知道先要面对政治的危机，因为耶路撒冷要遭到军队的毁灭，“被外邦人践踏，直到外邦人的日期满了。”（路 21：24）

他们知道基督再临之前，彼得要成为年老的殉道者（约 21：18-22），

与彼得同工的某些年轻人，可能在若干年后的某年某日，迎接主的再临。

门徒们晓得基督再临之前，“这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到。”（太 24：14）可是，当司提反被石头打死的时候，他们还未向耶路撒冷以外的人传福音，但他们却依然等候主的再临。

这些预言中的所有事件，使徒们认为在他们活着的时候将会发生；彼得的离世没有迟延，耶路撒冷在同一个世代中被毁；保罗也雄心壮志的宣告，要将福音“传与普天下万人”（西 1：23）。

我们理应拥有这样的福音胸怀，也知道基督再临之前的预兆或艰难，所以需要警醒等候主的再临。基督再临的先行条件，乃是福音要传遍天下；渴望主早日再临的人，应该肩负起传道的使命，勇敢地迈步向前。

4、保罗的实例

保罗的实例可以成为初代门徒的典范。他未曾说过要活到主再来的时候；但他却说，“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。”（帖前 4：17）他说这话的时候，没有看自己与别人不同，虽然没有陈述被提的感觉，但却肯定自己在他们中间。在他的书信中，果然将自己包括在复活的人群中（林前 6：14；林后 4：14；腓 3：11）。再者，在其它书信中，肯定自己将要在基督的台前显露出来（林后 5：6-10；腓 1：21，3：20、21）。他年老在罗马监狱的囚禁中，知道自己离世的时候到了，勉励年轻的提摩太，无论得时不得时，务要传道。保罗在地下的牢狱中，知道主站在他旁边，加给他力量；也确信主必救他进他的天国（提后 4：17、18）；保罗自始至终，对基督和他的国度充满激情、坚信不疑。

我们对于基督再来的临近，不论是肯定或是犹豫，都要加以慎重。今天，我们相信“基督必定快来”，这是对主应有的信仰，可是，他的再来可能也会迟延。

5、时代的现状

另一方面，看到现代教会中的背道和犹太人中的新兴运动，就强调再临的迫近，也是为时尚早。再临之前有背道离教之事的发生，教会中的灵性低落也是事实；第十世纪、或教会历史中的黑暗时代就是实例，不知背道的状态是否每况愈下，但却不能轻易断定这些就是再临的预兆。

主在无花果树的比喻中，提到树枝发嫩长叶的时候，就知道夏天近了（太 24：32）。无果树预表或象征以色列国，认为犹太人的新兴运动，指向再临的迫近。路加在这个比喻中，记载的是“你们看无果树和各样的树”（路 21：29-31），如果以色列中的新兴运动，预示再临的迫近，那么世界列国中的新兴宗教，是否也要如此看待。可是，马太与马可所明示的最后预兆，不

是新兴运动或宗教，而是日、月、星辰要显出异兆，地上的邦国也有困苦（路 21：25-27）；这才是主再临的最后预兆。

可是，如果预言主在某年某日要来，则大有问题；因为“那日子，那时辰，没有人知道”（太 24：36）。教会历史中，曾有些人预言主要在某年某时再来，结果只有反复的失败；当然，也不能将主的再来，看成遥不可及的事。这两种观点都是与主的教导背道而驰。有关再临的长篇讲论中，主提醒我们，不要心里说，主必来迟，就动手打他的同伴，又和酒醉的人一同吃喝。如果在教会里教导主的再来，还要等候几个世纪，那就与这个比喻相差不远了。

可是，主藉着这些比喻，给了我们很好的启示；第一、十童女的比喻，提醒等候主的人，要预备油，使灯明亮；得到圣灵的光照，发出属灵的光辉。第二、按才分银子的比喻，忠告等候主的人，要按着领受的恩赐，忠心服事和经营，不辜负主的托付。第三、绵羊和山羊的比喻，告诉等候主的人，要顺从主的命令，照顾贫穷、救死扶伤、关怀弱势人群，要心里火热，服事有需要的人。警醒等候的人，常在祷告中，殷切地说，“主耶稣啊，我愿你来！”（启 22：20）

第 2 章 千禧年

以启示录 20 章 1-6 节为基础，探讨末世的事物时，将基督的再临前，或再临后的期间，称谓地上建立的千禧年国度。可是，某些人认为，圣经并不支持这种观点；因此，我们分成无千禧年论，后千禧年论，前千禧年论三种区别，将此三种论点作出陈述和检讨；最后，再以历史性前千禧年论的立场，略述千禧年国度的内容和性质。

第 1 节 无千禧年论

1、陈述

“无千禧年论的末世观，认为圣经未曾预言，在世界的结束以前，地上将有千年的，或全世界的和平与公义的时期。”（Dr. J.G.Vos, *Blue Banner and Life*, Jan. March, 1951）

1) 大意. 无千禧年论 (Amillennialism) 如名称所示，完全否定千禧年。“此论认为没有圣经的充分基础，在地上建立期待的千禧年国度；圣经只赞同神的国度在现时代里，以后就是完成显现的、永远形态的神之国度。这提示耶稣基督的国度是永远的，没有描写成时间性的（赛 9: 7；但 7: 14；路 1: 33；来 1: 8, 12: 28；彼后 1: 11；启 11: 15）。将来进入国度的人，乃是进入永远的状态（太 7: 21、22），进入永生（太 18: 8、9）；需要记住自己得到了救恩。（可 10: 25、26）”（Berkhof, *Systematic Theology*, p.708）

2) 无千禧年的含义. 无千禧年论的陈述，可以在韩国宣教的宣教士咸日顿博士的著作中（Floyd E. Hamiltom, *The Basis of Millennial Faith*, 1942, pp.35-37）看到。他关于无千禧年论写道，“不幸的是名称本身，似乎拥护此论的人，不相信启示录 20 章中的千禧年；其实，拥护此论的人，将最后审判前的基督统治，不认为是文字上的地上统治，而是属灵的、或是天上的千禧年。其名称 (Amillennium) 意味着‘无千禧年’ (no Millennium) 的意思。他们认为属灵的，或天上的千禧年，比基督的再临在前；即、从这个观点上，可以看成是后千禧年论的变异。圣经中，只有启示录 20 章中，记载了‘为主作见证的灵魂’，要与基督一同作王一千年。无千禧年论的见解认为，在这一千年里，离开身体的灵魂，在天上与基督作王一千年。象征‘完全’或‘完成’数目的‘一千年’，乃是完全的时期；即、认为这是在主两个降临之间的完全时期。”

3) 现世界的混杂和传道的义务. “末世事件的画卷，如果没有圣经经文的讨论和支持，结果可能如同前千禧年论者的观点，在被提以前，看到的

世界是善和恶的混杂；我们不会期待或希望世界逐渐改善回归基督教；我们盼望等待基督来纠正万事，直到最后继续的争战。我们知道这天国的福音要传遍天下，完成基督赐给我们的使命；我们将努力建造基督化的社会，履行我们应有的义务；我们知道蒙拣选的人，从世界中分别出来，为的是服事基督和人群。我们虽然会尽力而为，但不会期待社会的基督教化。事实上，我们知道对抗基督教和基督徒的恶势力在继续增长，但这绝不会免去福音和基督教向世界的传播使命。”

4) 末世的事件。“我们看到现世中，敌基督的势力在政治、经济和宗教上，综合恶势力的抬头。敌基督的和罪恶势力，在末了的时候，敌对基督的教会（如同某些前千禧年论者的断言，不是与犹太人的对抗），兴起可怕的迫害。在这可怕的灾难中，大多数的基督徒被杀害，引向哈米吉多顿的战争高峰，撒但聚集的军队似乎将要得胜；那时，基督在荣耀中从天而降，使死去的圣徒复活，活着的圣徒改变，然后被提在空中迎接主的再临。同时，神的震怒要倾倒下，击打世界中不信的人；犹太人‘就仰望所扎的人’，他们要悔改归向弥赛亚。……他们与基督的教会联合，变化成为荣耀的教会，参与在被提的联合体里。这是被拣选的数目添满了，从那时以后，不再有救恩。……审判以后，神永远的国度在新天新地得以建立，……直到永远。”

5) 启示录 20 章和马太福音 13 章。咸博士在其它的著作中，提到无千禧年论的圣经论据，说，“启示录 20 章中记述的千年，是要将主的两个降临之间的时期，看成完全的时期；在这个时期中死去的人，他的身体在坟墓里，灵魂却要在荣耀中与主一同作王，直到基督再临的时候；如同，头一次的死亡，是身体的死亡；第二次的死亡，是属灵的死亡，如同地狱的永刑。头一次的复活，是灵离开身体在荣耀里与基督一起统治；第二次复活，是复活的身体与灵的再结合。……认为旧约弥赛亚预言中神的永远国度，在审判以后，将会分成地上与天上两个部分来建立；这种教导是在马太福音 13 章中麦子与稗子的比喻。耶稣在这个比喻中，提到基督徒与非基督徒要生活在一起，直到那一天，在同一时刻，恶人要受到处罚，义人要进入天父的国里。因此，不存在基督临时在地上一千年统治的期间。无千禧年论对于基督降临以前的事件，虽与后千禧年论一致，但却不期待基督降临以前，全世界向基督的归正；对于世界和基督徒事工进行的态度，结果与前千禧年论的态度相同。”（标准圣经注释，罗马书 13：11 释义）

6) 否定王权和世界基督教化，以色列归正的肯定和否定，主张再临的紧迫性。无千禧年论者，他们之间的解说大同小异。某些人将千年期，部分或全部看成教会时代；另有些人将这中间状态，看成圣徒与基督共同统治的时期；他们几乎全部采取了这种观点。他们对抗前千禧年论的观点，主张基督不会与圣徒在地上一同作王一千年；同时，否定后千禧年论的观点，认为在这个时代中，世界不可能成为基督教化。可是，有些人用象征的含义来理解，认为基督会在千禧年后再次降临；在他们的体系里，加入了后千禧年论的

要素。对于末世以色列民族的归正，或有人肯定（如同咸日顿），或有人否定（如同伯克富）。无千禧年著作中的攻击目标，几乎都是针对前千禧年论的陈述；理由不是别的，乃因无千禧论排斥前千禧年论的地上千禧年国度。因为，基督再临终结地上的历史，与后千禧年论的观点相同。

无千禧年论的拥护者，认为随时可以终结教会的时代，或认为中间期状态就是千年期；主张基督降临的“紧迫性”（imminent），时代论与前千禧年论的观点相同。他们如同前千禧年论，对于教会的将来趋向悲观见解，认为教会的状态会保持现状，或逐渐更加恶化，直到世界的末了。无千禧年论教导基督再临之前，出现位格化的敌基督，这与前千禧年论的见解相同。

2、在神学界中的地位

无千禧年论在神学界中的地位不可忽视。伯克富教授说，“某些前千禧年论者，认为无千禧年论，只是一个新的见解，或是最近出现的一个新奇事物，这与历史的证言是不调合的。这个名称果然是新的，但适用的见解却与基督教同样悠久，推测至少在千年期论（chiliasm）全盛时期的二、三世纪的教父中，有多数人拥护这种理论。其后，这种见解被广为接纳，成为历史性信经中，唯一表现出来的见解；这在改革宗的教界中显出优势。”

（*Systematic Theology*, p.708）前千禧年论者沃尔富得（John F. Walvoord）博士说，“改革宗的末世论成为无千禧年论，是因抗罗宗的宗教改革者们，几乎全数、或大多数，随了从了奥古斯丁的末世论，就是无千禧年的再临论。”

（*Bibliotheca Sacra*, Issue of Jan.-March, 1951）

无千禧年论者主张，这种见解包含在信经中表现出来；可是改革宗的大多数人，认为需要再次考虑这种见解。美国改革宗神学界中值得关注的是，至少在相当的时期里，后千禧年论保持着优势。而且，从奥古斯丁的思想中，可以看到的是后千禧年论和无千年论的要素；这两方的人士都诉求于他的权威（cf. Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church*, 1945, pp. 3,4）。可是，这种见解在神学界中，特别是在改革宗里不可忽视，而且，要肯定其维持着重要的地位。无千禧年论的学者有亚伯拉罕·凯坡、何尔曼·巴文克等，并藉着其他人士得以发展；欧洲大陆直到今天，将此见解看成“标准改革宗及路德宗神学”的正当称呼。另一方面，19世纪后期和20世纪初期，卓越的美国神学者成为后千禧年论者；1930年以后，相当数的美国神学者在他们的著作中陈述了无千禧年立场，他们有伯克富、傅斯、皮特斯、汉密尔顿、默理、罗格斯、温加登、亨德理克森、梅斯凌克、格里尔（Louis Berkhof, Geerhardus Vos, Albertus Pieters, Floyd E. Hamiltom, George L. Murray, William H. Rutgers, Martin J. Wyngarden, William Hendriksen, William Masselink, William J. Grier）等；同一时期，特别是司可福的串珠圣经出现以后，前千禧年论与时代论的出版，在数量上凌驾于后千禧年论、或无千禧年论的著作。

1970 年代美国的无千禧年论，约有 200 万会员，这也是保守的“密苏里大会路德教会”（Missouri Synod Lutheran Church）公正的见解；同时，也是保守的“基督教改革宗教会”（Christian Reformed Church）和“正统长老教会”（Orthodox Presbyterian Church）的见解。这种见解也在最保守的、学究派的两间神学院，即、加尔文神学院和韦斯敏斯德神学院中有力地解说。

3、异议

1) **过度的灵解。** 无千禧年论将启示录 20 章 1-6 节的明白陈述，想用灵意的解释来否定地上千年期的实际性，这里面包含许多牵强附会的论法，因此，很难使人同意；即、明确的年数“一千年”，看成了“完全的时期”，只能算是牵强附会；而且，为了否认双重的复活，将“头一次复活”，灵意解释说，“如同头一次死亡，乃是身体的死亡，而第二次死亡，则是比喻的属灵死亡；如同地狱的永刑。将头一次复活，看成离开身体的灵，在荣耀里与基督一同作王；将第二次复活，看成身体的复活与他的灵再次之结合。”这种解释纯粹是一种巧辩。可是，在提到复活的同一经节中，将第二次复活看成字面上的复活，却将第一次复活作为灵意的解释，如同阿尔福德的抗议说，“如果否定了文字中的字面意思，那么，圣经中的任何事情，都不可能拥有明确的证言。这岂不是废除了文字的含义呢？”

2) **将永远的国度，狭义地解释成麦子和稗子的比喻。** 圣经中提示的基督国度虽然是永远的，但不至于不容许启示或附注，指出准备阶段的千禧年介入；再者，不能说圣经中的基督国度，没有有关现世的描写；旧约中许多的预言，对于理想的国度，岂不是用现世的言辞组成呢？那些预言的某些部分，虽然可以用灵意来理解，但不可能全部都用灵意来解释。圣经中的某些经文，虽然描写永远的国度，简述进入生命的、救恩的状态，但却没有将其内容作出详细的描述；启示录的千禧年教理，如果作为旧约预言的注解。岂不也很合理吗？马太福音 13 章中，麦子和稗子的比喻，虽然预示基督徒与非基督徒生活到审判的时候，但这不过是略述而已；至于在最后的审判之前，介入了千禧年的至福时代，不是不可能的。千禧年结束后，撒但又从监牢里释放出来，在地上四处迷惑百姓聚集争战（启 20：7、8）；那时，麦子和稗子肯定混合在一起。可是，在前千禧年论的图案中，千禧年的至福时期，只是介入的中间期，想像麦子和稗子还是混在一起，直到最后的审判。

3) **无法说明末世的预言而造成误解。** 无千禧年论的弱点是，无法说明有关末世的许多预言，而将之弃置不顾。旧约与新约对于国度的预言，包含了许多比喻的言辞，岂不预示了将来的黄金时代吗？在这个世界秩序结束之前，想到人类等待的某个至福时期，这在相信前千禧年论和后千禧年论的比较上，需要更慎重地面对圣经的预言。按无千禧年论的通常解释，认为基督初临在十字架上完成赎罪的胜利时，撒但的捆绑（启 20：2）已经实现了；

因此，认为千禧年在基督初临的时候就开始了，继续到再临的时候。为了证明这种观点，引用了马太福音 12 章 29 节的经文；可是，这里的经文如果意味捆绑了撒但，那么，启示录 20 章 3、7 节中提到的“释放”，是否意味基督赎罪的功效被颠覆而暂时失效呢？这当然是不可能的事。马太福音 12 章 29 节中的话，说明基督的权柄胜过魔鬼的权势，这句话里不再有其它深远的含义。后千禧年论解释撒但被捆绑的意思，认为罪恶在这个时代中，继续地受到镇压，致使世界逐渐趋向基督教化；在这个过程中，神会逐渐减少使用魔鬼，作为刑罚罪人的工具。可是，前千禧年论的见解，认为撒但的捆绑，意味着基督在地上的统治期间，完全制止了撒但的活动。这种解释适合圣经的文脉和文意。

第 2 节 后千禧年论

1、陈述

如同后千禧年论 (Postmillennialism) 的名称指示，相信千禧年在基督的降临之前。认为基督再临之前，将有福音的广传和其成果的特别时代。因为认识耶和華的知识要充满遍地，好像水充满洋海一般 (赛 11: 9)。那时，将有和平和繁荣的太平盛世。千禧年以后，基督要降临，进入永远的秩序里。这个理论需要区别两个形式，其一是，期待千禧年是藉着圣灵超自然的能力实现的，其二是，认为这个过程是藉着自然的进化而来。

△ 初期保守形的后千禧年论

1) 大意。16、17 世纪中，有几位荷兰改革宗的神学者，教导今天称为后千禧年论的千禧年论 (Chiliasm)，其中有科克优斯、阿尔廷、两位威特林迦、d'布特林、魏西吾士、霍恩贝克、库勒曼、布拉介 (Coccejus, Alting, the two Vitringas, d'Butrein, Witsius, Hoornbeek, Koelman, Brakel) 等名士。他们之中虽有人认为，千禧年是属于过去的，或认为是现在的，或认为这是将来的事；但大多数认为是在世界末了，基督降临之前的事。他们虽然排斥前千禧年论的两点主导观念，即、基督将在千禧中，以有形的身体在地上作王，以及与复活的圣徒降临，在千禧年中一同作王。他们在细节上虽有不同，但共同点却是福音要逐渐传遍世界，末期的传播比现在更为有效，基督的教会将有属灵的复兴，犹太人也会参与在福音的样式里，这就是期待的黄金时代。最近伯特纳作出的定义说，“后千禧年论是神藉着福音的传播和圣灵的救恩，使神的国度在地上得以扩展，世界终于成为基督教化；基督的再临，通常称为千禧年，这个时期成为公义与和平的”时代，也是最后时期的末世

观。”“在此追加的是，在后千禧年论的原理中，基督再临以后，接下去就是一般(最后)的复活，一般(最后)的审判，以及天堂与地狱的介绍。”(Boettner, *op. cit.*, pp. 4,14)

2) 福音普遍广传。在后千禧年论的现时代中，福音被普遍广传，万国中多数的人归正，这是基督大使命(太 28: 18-20)的命令和应许。大使命对于前千禧年论者与无千禧论者相同，不只要向万民作“见证”(witness)，还要使人悔改、生活更新，显出福音的果效。“天上地下所有的权柄”都赐给了基督；“你们要去，使万民作我的门徒”，乃是怀着信心在属灵的争战中得胜。如此，世界的基督化，不但是主的命令，也是教会的任务；在教会完成这个任务之前，基督是不可能再临的。

认为现时代中的人，随着归向基督的人数增多，逐渐趋向千禧年的国度。世界在各方面的确都有改善，在基督降临后的二千年里，世界有着惊人的进步。千禧年不是突然开始，也不是在某个特殊日子出现，而是在不知不觉间来到；因为，这是一个长久而徐缓的过程和结果。(路 17: 20；可 4: 28；赛 28: 10)

基督救赎事工的着重点是世界性的，如同在亚当里，世人都堕落了；在基督里，众人都得到救恩；将会有得救的世界，或得救的人类显现出来。如此，基督的国度是普世性的(诗 72: 8-11、17、19, 86: 9, 110: 1；赛 2: 2、3；结 47: 1-5；耶 31: 24；玛 1: 11；太 13: 33；约 1: 29, 3: 16、17, 4: 42, 8: 12；徒 15: 17；林后 5: 19；约一 2: 2, 4: 14)。观看得救的人群，“见有许多的人，没有人能数过来。”(启 7: 9)

3) 千禧年的内容。晚近拥护后千禧年论的人士中，有 A·H·斯特朗教授说，“地上的教会在后期中，也是一个时代；那时，在圣灵特别的感化下，再次显出殉道的精神，真宗教得以苏醒和复兴，教会的成员在基督里大有能力，史无前例的胜过内、外的罪恶势力。”(A.H. Strong, *Syst., Theology*, p.1030)

后千禧年论所仰望的千禧年，包括了现在的时代，即、教会时代属灵复兴的黄金时代，这是藉着福音在世界中感化的活动，迎来了千禧年的国度；个人的变化，反映在人类社会的、经济的、政治的、文化的生活上；那时，整个世界沉浸在公义与和平的状态中；那种状态很难用某种言辞来形容，或如同地方教会与其它类似的组织体，相对的不再有区别或隔离；虽然这不意味地球上的每个人，可能都成为基督徒，或者罪恶会全然消失；但各种犯罪的类型会大量减少，甚至看不到犯罪的人；基督教原理不再是例外，而要成为生活的法则。如此，如同基督来到这个世界，使世界成为基督教化。

这个黄金时代与我们现实生活的世界，在本质上没有什么不同。那时，婚姻与家庭将会继续维持，虽然还会有社会、经济和教育等难题，但状况多有改进而趋于完善，因着高尚的道德与属灵的生活，带来高度的物质繁荣。

(太 6: 33；提前 4: 8；赛 35: 1；诗 72: 1、2、14-19)

4) 千禧年的含义. 千禧年的期间并不明确, 只是一个长久的时期, 可能比文字上的一千年, 更为长久的一个时期; 认为一千年是个象征的数字。在启示录中, 可以遇到很多象征数字的喻意表现。例如形容圣城的四边周长, “城是四方的, 长宽一样。天使用苇子量那城, 共有四千里, 长、宽、高都是一样。”(启 21: 16) 这里每边的长度是“一千里”, 应该是象征意义的长度, 而非实际的长度。因此, 千禧年中的“一千年”应该是喻意的表现, 象征久远的年数或完全的数字, 而不是文字数目上的一千年。加尔文认为千禧年论者, 按着文字的一千年来理解, 是幼稚而不值得反驳的。(基督教要义, 第三卷 25 章 5 节) 华腓德认为, 圣经中的数字“一千”, 乃是绝对的完全和完成的象征。(Biblical Doctrines, p.654)

启示录 20 章 1-3 节中的“一千年”, 乃是把撒但捆绑起来, 使它不得再迷惑列国的年限。4-6 节中的“一千年”, 乃是殉道者的灵魂得以复活, 与基督一同作王的中间期状态。这个时期, 也是个人的死别和复活之前的时期。这里指出复活的“灵魂”, 在中间期状态与基督一同作王, 认为, ① 约翰看到的他们是“灵魂”, 不是拥有身体的人; ② 那些“其余的死人”(5 节), 属于第二个群体, 虽与前一群体不同, 但两个群体都是在主里死去的人(启 14: 13), 只是未能参与中间期与主一同作王的人; ③ “头一次复活”表示与“第二次复活”有所对比; 不可能将“第二次的死”, 看成“肉体的死”, 普通将此看成对恶者的永刑。同样地, “头一次复活”喻意表现中间状态的生活, 或者意味着现世中的重生。不论那种境遇, “一千年”只能作为象征的、不明确的长久时期来理解, 那个时期的长短也会因人而异。这个时期对于旧约的圣徒和基督教初代死去的信徒, 已经过去了很久。

5) 千禧年的结束与背道. 千年结束时, 背道和反教的事是否会出现, 这成为前千禧年与后千禧年论者共同的难题。人类在千禧年的国度里, 享受到高度的生活品质以后, 其中会有人对神的公义产生猛烈的对抗, 企图颠覆既有的国度吗? 可是, 神为了显出对罪恶的严厉刑罚, 在世界结束之前, 可以限制地容许罪恶的出现, 使那些在千禧年里, 经历到属灵荣耀的人, 可以看到魔鬼和其随从者的凶恶, 以及他们的罪有应得。神在最后的审判和最终的惩罚之前, 释放魔鬼出来再次迷惑地上的众人, 他们上来遍满了全地; 启示录 20 章 7-10 节, 也是属灵的战斗, “圣徒的营与蒙爱的城”是主的教会, 撒但使用的武器中, 有错误的教理、异端、虚假和诽谤等。重生的基督徒能够避开这些武器的攻击, 剩下的人可能受迷惑误入歧途。

△ 后期自由形的后千禧年论

1) 大意. 今天自由派主张的后千禧年论, 认为藉着自然的过程, 使人类得以改良, 社会制度得以改革, 文化水平提到比较高度的境地, 如此, 神的国度得以建立。这个作为虚假的后千禧年论, 认为神的国度是进化过程

中自然法则的产物；这与正统的后千禧年论主张的 神之国度，乃是藉着福音的传播和圣灵超自然工作的结果全然不同。这种见解对于圣经的教导并不关心，也不同意过去千禧年论者依赖 神的观点，不相信新时代是由福音的广传和圣灵的工作带来的激变。一方面，认为逐渐的发展迎来了千禧年，另一方面，因为采用积极改善世界的政策赢得了新的时代。

2) 不是激变，而是进化和努力。 伽斯质问，“我们还在等待 神用激变的手段，使我们进入新的秩序里吗？还是察验到 神喜悦的旨意，相信我们在世界中应有的义务，承担起引进千禧年的责任呢？”他自我回答说，“历史的进程是一个进化奋斗的长远过程，在人类整体的文明和才艺方面，需要不断的进展和提升，藉着本身在工业技术上的增进，改善本身的状态，……历史与科学的改善，都在显明积累的结果。人类尚未克服的苦恶，与其等候神激变的干预，不如藉着奋斗和努力，逐渐学习去改善或革除，……疾病可以藉着医生的医术来医治，或预防；社会的弊病，可以透过教育和法律来改进；国际间的灾难或难题，可以建立国际的准则和方法来解决。简言之，人生的诸般弊端，不是用突发性的激变，而是藉着渐进的过程使其得到完善。”（Shirley Jackson case, *The Millennial Hope*, pp. 229,238f）

3) 社会福音思想。 这种理论追求基督教原理的社会改良，很难成为社会福音的“后千禧年论”的称呼。拥护这种“千禧年”（millennium）的神学术语，只是单纯的意味着将来的至福时代，不适用于基督有形再临的使用；他们否定基督徒理想社会的新秩序是藉着激变的原因形成的，他们的思想中心，也否认基督有形的再临，拉乌先布什在他的著作中说，“基督教会在过去教导我们，让我们的眼目定睛在另一个世界和将要来临的生涯里，可是，现在放在我们眼前的事务，乃是塑造现今的世界，使这个地球天清气朗，成为我们的好居处。”（Walter Rouschenbusch, *Christtianizing the Social Order*, 1912, pp. 42,55,56）

2、在神学界中的地位

后千禧年再临论在神学界中拥有的地位是毋庸置疑的。代表后千禧年论者的人中，首先，有那伟大的教父奥古斯丁，他对圣经坚实而卓越的解释，成为教会近千年间的标准，后代 16、17 世纪中的荷兰神学者，也成了后千禧年论者，透过前两个世纪直到 20 世纪，有苏格兰长老教会的牧师大卫·布朗（David Brown）和美国伟大的系统神学者普林斯顿的三位贺智（Charles, Archibald A., Caspor Wistor Hodge），以及薛德、甸内、史密斯、斯特朗、华腓德（W.G.T. Shedd, Robert L. Dabney, Henry B. Smith, Augustus H. Strong, Benjamin B. Warfield）等人。

最近的三十年间（1940-1970），大部分的讨论集中在前千禧年论与无千禧论，而后千禧年论却被束之高阁。对于这种事实，某些人评论后千禧年论，

不再有重大的价值；例如，前千禧年论者亚历山大·李斯（Alexander Reese）表述他的意见说，“在这里无论是谁，如俄利根、耶柔米、奥古斯丁，而且，其后教会中大多数神学者的后千禧年论解释，如同女王·安（Queen Ann）在死后，被隆重地安葬。”（*The Approaching Advent of Christ*, 1937, p.306）蔡弗（Lewis Sperry Chafer）博士也说，“后千禧年论已经死了”（in his *Introduction to Charles Feinberg's Premillennialism or Amillennialism?* 1936）。可是，这种陈述为时尚早。因为这种再临观，直到现在感化了很多卓越的神学者，以及得到有能的牧师们辩护，在标准的神学书籍中，占有卓越的地位。这种见解虽曾被忽视，但再次被挽回颓势。晚近出现了拥护后千禧年立场的有力良书，有坎贝尔、奇克、伯特纳等人的力作。（Roderick Campbell, *Israel and the New Covenant*, 1954; J. Marcellus Kik, *Revelation Twenty*, 1955; Loraine Boettner, *The Millennium*, 1958）

3、异议

对于后千禧年论，有几点非常重大的反对意见。

1) 启示录 20 章的误解。 在前节的结尾中，对于无千禧年论提出的各种异议里，也提到后千禧年论提出的观点。对于启示录 20 章 1-6 节中明白的陈述，作出过度的灵意解释，以致否定文字的地上千禧年国度，其论法多是牵强附会。启示录中象征的数字虽然很多，可是启示录 20 章 2-7 节中，接连六次记载的“一千年”，应该看成正确的数字含义，不应作出大胆的灵意解释。不应把殉道者与基督一同坐王，看成天上的中间期状态；天上的生活本是安全和荣耀的，何必又要在天上设立一个千年的特殊时期，这又有什么特殊的意义呢？又把圣经中许多其它有关末世的预言加以灵解，毫不犹豫地抛弃了文字的整合含义，如同上文阿尔福德的指责，这将终止文字本身的含义，恐将圣经明确的证言变得隐晦不明。

2) 启示录 19 章的误解。 认为基督在千禧年后的再临，会将启示录 19、20 章中表现的再临和千禧年的次序颠倒，如此，自取难以维持的立场。后千禧年论虽将启示录 19 章的描写，看成初临而不是再临来聊以自慰；但这章显示的是基督得胜之荣耀，以及敌基督灭亡的景象；再者，19 章如果说成基督的初临，那么，岂不是找不到基督再临的地方呢？启示录 20 章中没有提到基督的再临，那么，千禧年后的基督降临就会成为空想。

[译者注] 启示录 1 章 7 节，“看哪，他驾云降临！众目要看见他，连刺他的人也要看见他；地上的万族都要因他哀哭。这话是真实的。阿们！”怎能说启示录中没有提到基督的再临呢？20 章中没有提到基督的再临，那么，19 章也没有提到基督有形的降临在地上，只是说明千禧年前恶势力的消亡和撒但被捆绑（启 19: 20-21, 20: 1-2）。千禧年中复活的灵魂，只是那些为主殉道的人。至于“刺他的人”要看见基督的降临（启

1: 7), 只有在基督有形的再临时才能应验(太 24: 30-31; 约 5: 28-29); 这个时期应该在启示录 20 章 7-8 之后, 伴随着日月无光、众星坠落的天象(太 24: 29), 基督要有形的从天降临, 结束了世上的争战(启 20: 9-10); 然后开始了白色大宝座的审判, 执行了第二次的死(启 20: 11-15); 最后, 圣徒就要进入永远的新天新地。(启 21 章)

3) 再临前的太平与圣经的不调和. 认为全世界会逐渐地归向基督, 万民会藉着福音使生活改变, 公义与和平将遍布全地, 圣灵的恩赐使万物丰盛, 再临前的教会经历复兴, 这种理论的概念与圣经再临前的描写不能调和。圣经对再临前的描写是背道反教、患难逼迫, 许多人的信仰冷淡, 忠诚者反遭迫害, 有的人甚至为主殉道。(太 24: 6-14, 21-22; 路 18: 8, 21: 25-28 帖后 2: 3-11; 启 13 章) 后千禧年论者, 当然不会忘记末世预兆的背道和患难, 只将其看成宗教生活进程中的些微波动, 造成信仰上的暂时痛苦。可是, 这是对圣经末世预言的不当态度。

4) 没有激变的过渡, 不是圣经的观点. 认为现今的时代不需要经过激变来终结, 而是在不知不觉中过渡到另一个时代, 这种观念是不符合圣经的。再者, 继续在堕落中的现时代, 如何能够在平稳中脱离罪恶势力的侵害, 进入基督完全的统治呢? 圣经清楚教导, 需要经过 神特别的干预, 使撒但的势力在地上消失, 然后才能迎接基督的国度。(太 24: 29-31、35-44; 来 12: 26-27; 彼后 3: 10-13) 因为, 这要“到复兴的时候”(太 19: 28), 才能实际地成全这些预言。信徒不可能在今生的渐进成圣中, 迈进新的世界; 也不可能藉着世界的逐渐净化, 在下一个阶段进入新的国度。信徒藉着肉身的死使灵魂进入新的境地, 同样地, 终结旧的世界, 进入新的黄金时代, 更需经过巨大的变化和超自然的能力才能完成。

5) 自然的进化和人为的努力, 与基督的治理不符. 后期自由形的后千禧年论, 否认再临的同时, 代替的是以基督的统治来管理世界, 靠着教育和社会的改进, 法律在各方面的完善, 藉着人为的努力, 使人们的生活达到基督治理的境界; 这种观点是与圣经的教导背道而驰。在地上扩展 神的国度, 预备迎接基督的来临, 不是藉着人为的努力, 而是靠着超自然的权能完成的。这种根源是在基督里的 神之统治, 建立起 神百姓心中的信念, 不可能用人为的能力作成。没有重生, 没有被圣灵感化的心灵, 怎能显出基督在千禧年中的荣耀和统治; 何况按照圣经的提示, 圣灵感动那个时代的人, 怎能没有超自然的能力呢?

[译者注] 初期保守形的后千禧年论, 对于圣经的解释需要加以区别和整合; 后期自由形的后千禧年论, 主张社会的发展和人为的努力, 可以成就千禧年的梦想, 当然更是无稽之谈。千禧年开始之前, 当然有灵界的大争战, 以及地上恶势力的消亡; 撒但被丢进无底坑里一千年, 世上才有千禧年的国度。

第3节 前千禧年论

1、陈述

“前千禧年论是随着基督的再临，世界的结束之前，在地上展开了公义与和平的时期，被称为千禧年或神的国度；这种末世观主张千禧年基督亲自在地上作王和统治。前千禧年论者，对有关基督的再临和关联事件的次序，虽有不同见解或分成各派，但他们公认基督再临以后，世界终结以前，地上将有千禧年的国度。”（J.G. Vos, *Blus Banner Faith*, Jun-March, 1951）前千禧年论虽然分裂成为各个派别，但可分成两大派；首先，论述一般形式的历史性前千禧年论，然后，再陈述今日盛行的时代论，如此，庶几可以概括。

△ 历史性前千禧年论

1) 历史的由来。 教会初期的三个世纪，盛行的再临观是前千禧年论，就是大灾难后的再临论，其长处是简单易学。这个时期辩护此论的人，有游斯丁（Justin Martyr）、爱任纽（Irenaeus）、特土良（Tertullian）、拉坦提乌斯（Lactantius）、希坡律陀（Hippolytus）等人，其中爱任纽的前千禧年论，反映在最初的几个世纪里；他引用六天创造世界，接下去就是安息日的创造次序，认为世界历史延长至六千年，接着就进入至福的千禧年时代。按他的观点，认为现在的世界适用于创造的六日，世界也要持续到六千年；将要接近终结的时候，敬虔的人必会遇到许多患难和逼迫，最后将有位格化的敌基督出现。它为了完成败坏的阴谋，大胆地坐在神的殿中，最后基督荣耀的从天降临，胜过了一切的仇敌；伴随着圣徒身体的复活，在地上建立神的国度；千禧年中的一千年，相等于第七日的安息日。耶路撒冷将要重建，地上的出产特别丰富，和平与公义遍满全地。千禧年以后，将有最后的审判；得到救恩的圣徒，要在神的面前活到永永远远。这种一般性的概括提示，成为初期几个世纪中的来世论特征。

其后，经过多个世纪，直到十九世纪，千禧年思想的本质依然相同，只有小数的派别有所异常脱离常规。可是，经过继续的研究，对此见解的某些细节，得到某些发展和看见，列举这种见解的特征，可归纳如下：

2) 末世的事件。 基督的再临，乃是可见的、亲自的和荣耀的降临。可是，在此之前，会有向万民传福音，出现背道和患难的事，以及不法的人显露等事件。因此，教会要面临黑暗和试炼，不得不通过大灾难的考验。再临是巨大、单一、辉煌和荣耀的大事；同时，将会伴随着教会、以色列、以及有关世界的大事件出现。死去的圣徒得以复活，活着的圣徒将要改变，他们一同在空中与主相遇，敌基督的与它的同伙要被消灭，圣地要被恢复，神

的选民以色列要归正蒙恩；然后，先知所预言的 神之国度，在更新的地上得以建立，大多数的外邦人被编入在这个国度里，公义与和平遍满世界。当基督的统治满了一千年，又会出现歌革和玛各的叛乱，有火从天降下来，烧灭叛乱的人；然后剩下的死人得以复活，随后是最后的审判，以及进入新天新地。辩护这种前千禧年论类型的人，有梅代、本革尔、奥伯伦、克里斯特利、埃布拉德、歌代、霍夫曼、凌格、施蒂尔、范·奥斯特杰、范·安得尔、阿尔福德、安德鲁斯、埃利科特、吉尼斯、凯洛格、查恩、莫海德、牛顿、特伦奇（Mede, Bengel, Auberlen, Christlieb, Ebrard, Godet, Hofmann, Lange, Stier, Van Osterzee, Van Andel, Alford, Andrews, Ellicott, Guinness, Kellog, Zahn, Moorhead, Newton, Trench）等人，这些人士在某些细节方面，当然有所不同。

3) 最近的图案。 这种类型的再临论，晚近的图案如何呢？看到历史性前千禧年论的新进辩护人，美国富勒神学院赖德教授的陈述，与上述基本相同，只是比较更为简明，他说，“我相信 神百姓的教会，将会终结由撒但而来的敌意。这种敌意是从敌基督的，或称为兽的某种统治世界的黑暗势力现出来的；这或许是殉道和受难的时候，这些患难与教会所经历的磨难没有什么不同，同时， 神的震怒会降在敌基督的，以及追随它的人身上，并用超自然的、激变的审判来处理他们。这种审判指向敌基督的，也临到那些追随它的人，但不会临到 神的百姓，其它的细节则由 神来决定。在灾难的末了，基督将会在荣耀中显现，教会被提到空中来迎接基督；当基督来到地上，教会与他同在一起。因为，‘我们要这样与主永远在一起’。基督的降临成为以色列民族归正的媒介，大多数的犹太人，认识了基督就是弥赛亚，因此得到了救恩。基督在千禧年期间，以他的荣耀来统治和管理，以色列将要传扬福音，复活变化的教会，在事件的关系中，没有明确的提示，圣经也没有说明。那一千年完了，撒但必从监牢里被释放，它使那些不接受犹太人‘国度福音’（与恩典福音相同）的人，随从罪的引诱，再次起来叛逆，显出即是 神的儿子，亲自在地上作王统治，那些悖逆的心灵，仍然抗拒 神在基督里预备的救恩；因此，最后的审判绝对是公正的。以后，将有新天新地的出现，有义居住在其中；只有在这最后救赎的秩序中，才能完全应验主教导我们的祷告，‘愿你的国降临；愿你的旨意行在地上，如同行在天上’（太 6: 10）。”（George Eldon Ladd, 1959 年 1 月 6 日解答书）。

△ 时代论前千禧年论

1) 大意。 某人对时代论（Dispensationalism）的定义评论说，“这是按照 J·N·达秘的著作和司可福串珠圣经揭示的错误解经方式，将人类的历史分成七个不同的时期或‘时代’，认为 神在每个时代中，用某种特殊的原理来试验人。时代论否认以色列与教会属灵的统一性，将‘恩典’与‘律

法’放在对立的位置上。”(Dr.J.G. Vos, *Blue Banner Faith and Life*, Jan-March, 1951)

19世纪前期,有达秘、凯利、特罗特(Darby, Kelly, Trotter)和英、美中跟从他们的人,结合了前千禧年论,作成了新形式的时代论(Dispensationalism)。前千禧年的时代论,在美国藉着司可福串珠圣经得以大众化,并藉着布灵格、格兰特、布莱克斯通、格雷、西尔弗、霍尔德曼、两位凯布莱因、布鲁克斯、赖利、罗杰士(Bullinger, F.W. Grant, Blackstone, Gray, Silver, Haldeman, the two Gaebeleins, Brookes, Riley, Rogers)等人的文字得以传布。他们对救赎的历史提出新的哲学观点,认为以色列担当了主导的角色,而教会不过是间奏而已。他们认为圣经指导的原理分成国度之卷与教会之卷,他们将神与人的关系方式,描写成立约和时代的烦琐分解;按着他们分割的倾向,作成末世事件的次序,形成了双重的再临,三或四次的复活,以及第三次的审判等;认为神的百姓分成两类,以色列要居住在天上,而教会却要住在天上。

2) 主要观念. 时代论体系的主要观念,虽在各个论点中有所论及,但需要比较更具体的来归纳或考察。

(1) 历史观. 把历史的进程分成七个时代,每个时代以不同的方法来试验人心。旧约的先知预言弥赛亚国度的建立,当弥赛亚降临后,犹太人却拒不悔改,国度的建立只得延期;基督在离世前,只得设立了教会,开始传播恩典的福音。

更加详细的陈述是,神在历史的进程中,以几个立约的基础,在七个不同的时代中,用七种不同的方法或显明的旨意,来试验人心;神以继起的方式,在每个时代的试验,结果都失败了,只得以审判来终结。西乃山设立的神权体制[那是神的国度、或弥亚国度的初步形式,到大卫和所罗门时期,形成黄金时代],藉着顺从的途径,可使国家显出更大的威荣,但因百姓的悖逆,导致国家败亡、百姓被掳。先知虽然预言了神的惩罚,但也应许了弥赛亚的盼望,只要以色列百姓回转归正,大卫的宝座必定重显荣耀,就连外邦人也要参与在这个国度里。可是,当弥赛亚来要建立这个国度的时候,犹太人却拒不悔改,弥赛亚只得退却回到天上,延期到再临的时候,再建弥赛亚国度。再者,基督在升天之前,设立了地上的教会;教会与弥赛亚国度,没有任何共同点,先知对此也没有预言,律法的时代预备指向恩典的时代。在这个时期里,教会从犹太人和外邦人中,得到信徒形成基督的身体;基督在教会里不是君王,只是神的代表而已。教会要在世界万民中传福音,把蒙拣选的人聚集起来,使他们成为主荣耀的证人。这个福音不是国度的福音,而是神白白的、恩典的福音;这个事工将会以失败收场,结果不会有大规模的归正;这个时代的末了,基督会突然降临,那时,可能兴起更多的人归正。

(2) 末世观. 如果按着次序列举末世的事件,首先、基督降临在空中,圣

徒的复活、改变和被提，羔羊的婚筵，国度的福音再传播，大灾难，敌基督的显露，神降下震怒，基督降临在地上，活着的民族接受审判，大灾难中死去的圣徒复活，敌基督的灭亡，撒但被捆绑一千年，建立千禧年国度，圣殿的重建和祭祀的恢复，世界快速的归正，撒但暂时被释放，歌革和玛各的争战与烧灭，撒但被扔进硫磺的火湖里，恶人的复活受审，新天新地的出现。

按着时代论前千禧年论的见解，列举出来的上述次序之解说，将有以下的陈述。认为基督再临的紧迫性，随时随地都会降临；但没有预言证明，基督会在这些末世事件以前降临；而且，将基督降临的期间，以七年来分成间隔的两个组成部分，将前面的事件称为“帕鲁西阿”（παρουσία）（降临），看成基督降临在空中与圣徒相会，那时，所有死去的圣徒都要复活，活着的圣徒都要改变，被提到空中参与羔羊的婚筵，永远的与主在一起。活着的圣徒升天，称为“被提”、或“秘密的被提”；基督与他的教会离地在天的时期，内住的圣灵也会与教会一起离开地上，七年、或在更长的岁月里（多是分成两个部分），将要发生几件重大的事情；犹太人剩下的余数，再次要传国度的福音，结果会有大规模的归正，而且，继续亵渎神的人也不少，神与以色列再次恢复关系，大概这是他们归正的时刻；在七年的后半期，要面对史无前例的灾难，这个时期的长短，可能成为辩论的题目；敌基督的会显露出来，神震怒的碗向人类倾倒下来。七年结束后，基督会“显现出来”（revelation），即、基督会降临在地上；这次的降临，不是为了圣徒而来，乃是与圣徒一起同来。活着的各民族要接受审判（太 25：31 以下），绵羊和山羊要分别出来，大灾难期间死去的圣徒要复活，敌基督的要灭亡，撒但要被捆绑一千年。

这时建立的千禧年国度，是真实可见的、今世的，是犹太人的国度，是恢复大卫宝座的神权统治；中世纪憧憬的教会国家虽是梦想，但此时此刻却能够实现。在这个国度里，信徒要与基督一同作王，犹太人是当然的市民，多数的外邦人将要加入，教会作为基督的新妇，成为王后与基督同坐宝座。基督的宝座设立在耶路撒冷，那个地方又是敬拜的中心；圣殿将在锡安山上重建，祭坛再次献上祭牲的血，甚至被赎罪祭和赎愆祭的血染红。以法莲和犹太再次联合，各支派再次得到巴勒斯坦之地，成为永远的产业。罪与死虽然还会寻找牺牲的人，但丰富和繁荣却延长人的生命；旷野和干旱之地，必开花繁盛；这时的世人应该很快地回归，或是藉着福音，或是藉着显现的基督，应该都要归向他；圣徒在福乐的盼望中，还有那大而可畏的审判。

千禧年后，撒但被暂时释放，又在歌革和玛各聚集争战；有火从天降下烧灭他们，撒但被扔在硫磺的火湖里；不久，恶人要复活，在白色大宝座面前接受审判（启 20：11-15）。然后，就有新天新地的出现。

2、在神学界中的地位

前千禧年论的信奉者，因着他们非常的活跃，自古就唤起神学界的注意。这是初代教会几个世纪里盛行的再临论，近代的 19 世纪中，又被复兴，在教界里兴起许多的信奉者。初代教会里，得到游斯丁、爱任纽、特土良、拉坦提乌斯、希坡律陀等教父的辩护；近代，作为本来的历史性体系，在上文“历史性前千禧年论”（二）中，成为列出的许多权威人士之信念；现在特别在美国，有些新发展的时代论之前千禧年论，更吸引了许多新的随从者。今天来世论中的争论，主要是无千禧论与前千禧年论的争论，当人们感到后千禧年论在退后的时候，就会知道前千禧年论是何等的强盛。（参照前节二项）

司可福的串珠圣经，成为时代论的说明标本，这在美国形成了前千禧年论分派的优势。这种见解不在抗罗宗教派任何信经的陈述里，也没有得到任何教派中各信徒的信奉，只在那些不学无术的五旬节派或圣洁派的各个群体里成为标准的信念。这种见解又藉着圣经学院（Bible Institutes）通俗化，美国的圣经学院，几乎全数都在教导时代论，若干的神学院，也是如此。

时代论在战争，或国家面临危机，以及对未来感到迷惘或忧愁时，似乎可以给人带来期待或联想。各教派相信时代论的传道人，带领“预言查经会”讨论巴勒斯坦以色列国的建设，以及俄罗斯和德国的将来动向，探讨有关背道的预兆等情况。时代论的热情在平时，或讲道中，比其它任何再临论更为卖力。

批评家通常认为历史性前千禧年，或现在的时代论，在基督教的信徒中总是少数，时代论教理的地位，在欧洲教会中的比重，比美国的教会显得微弱。可是，警醒等候主的再来，乃是教会中宝贵的成员。

但是，时代论细分的体系，对于圣经中其它的教理，必然带来很大的影响。后千禧年论的大卫·布朗说，“这成了解经的唯一方法，将对基督教信仰的重要观点，带来某些冲击的效果。”（David Brown, *The Second Advent*, p. 6）前千禧年论的赛斯说，“每个教理因着采取不同的立场，将会受到不同程度的影响。我们的决定，对于将来必有地复活，神的国度，死亡，死后的境况，再临的本身，现时代的性质和目的，特殊的审判和以后要来的事，以及最后救赎的状态等见解，都会有所影响。”（Joseph A. Seiss, *Millennialism and The Second Advent*, p. 67）

3、异议

对于前千禧年论的异议，主要是从后千禧年论和无千禧年论而来。这种再临论关系到整个论题，也有特殊地指向时代论。在这个文脉中，我们先以历史性前千禧年的立场，正式来检视时代论的弱点。以下是以历史性前千禧年论的立场，来检讨整个前千禧年论的体系。

1) 时代论的谬误。 列举时代论几点重大的谬误，指出其整个体系基础

的脆弱。

(1) 按着正意分解真理。 前项已经指出，“时代论的定义，是由 J·N·达秘的著作和司可福串珠圣经错误的注解方式而来。”时代论的整个体系，是依靠司可福串珠圣经错误释经的结果。这种释经的方式，称为“按着正意分解真理的道”，这是将圣经中的某些部分，预先定下那些是指教会，那些是指以色列，然后，将关系的经文，放在分解（division）的亮光下来解释。对于马太福音和启示录中的灾难，可以看成是对 神的百姓；有关他们是教会，或是以色列，要由司可福串珠圣经的注解来决定；其理论主张教会可以免去灾难，而以色列却要遭遇灾难。用这种“分解”圣经的方法，不但把马太福音 24 章犹太化，也把前十二章犹太化，因为耶稣向他们举论“神的国”，认为那是耶稣提到地上的千禧年国度。马太福音 5-7 章中的登山宝训，不是为了恩典时代的教会，而是为了恢复大卫的王国，为了律法时代的犹太人。约翰福音才是教会的领域，不是犹太人的领域，认为启示录是犹太人的领域。

这种错误的圣经注解，产生了错误的权威性，把许多人引向迷途。著名的圣经学者兼传道者哈利·里默博士自我叹息说，“我教导了二十年，相信在末后的时代，罗马帝国必要恢复；但没有意识到用自己的话，代替了圣经的本文；包括这种观念在内，自始至终我未曾研究过圣经。”（Harry Rimmer, *The Coming League and the Roman Dream*, pp. 42,44）

圣经中的末世预言，应该是满有权威和值得信赖的，但司可福的随意解经，岂不造成圣经研究的混乱呢？阿尔伯特·皮特斯博士说，“人们看到司可福的串珠圣经，如果受其感化，屈服这种权威，就会毫不犹豫地说，这是一本新的书。他们的圣经不再是初代教会的，或宗教改革时期的圣经，与其说是教会传承的圣经，不如说是犹太会堂里所解释的圣经，如此，就变成了一本犹太人的书籍。即使作者的愿意是好的，追随的人也满有热情，但从改革宗的神学立场，或为了整个教会的和平与复兴，必须要宣告这本书的出售，将会成为最危险的书籍之一。散布这种书籍，对于圣经的研究和认识，不但没有帮助，反而会受其害。”（Albertus Pieters, *A Candid Examination of the Scofield Bible*, p. 25）

不但是司可福圣经，包括福音派神学陈述的基督教信仰教理也非常固执，尤其是在末世论方面，向着时代论的错误方向形成奇怪的体系，带给信徒很大的迷惘；值得关注的是，对于时代论的主要反对观点，都是从改革宗神学而来。

(2) 七个时代说。 对于此说的陈述和批评，在《人罪论》的第三篇、第四章、第一节、之三“时代的错误划分”中作过略述，因此，在此不再重复。可是，批评的要点还要列举出来；① 构成时代论名称的用词“我伊克诺买伊”（οἰκονομία= dispensation）（路 16: 2-4；林前 9: 17；弗 1: 9, 3: 2、9；西 1: 25；提前 1: 4），这个词在前记的经文中，译成“管家”、“职分”、“安

排”等管家的职分，或是“责任”来表现；但不指考验或试炼的时期。② 这种时代的划分，的确是无理的。时代论者有时也认为，这些时代有重叠之嫌。例如第二个时代被称为“良心时代”，其实，在保罗当时，良心也成为外邦人的依据（罗 2：14、15）；虽然有应许时代、律法时代和恩典时代之划分，但在律法时代中也有应许，在恩典时代中，律法依然是生活的准则。③ 认为 神以他的怜悯和慈悲，向人显出他救恩的意图，继续给他们机会，使他们能回应变化的条件，顺从 神得到永生，这不是圣经的理论。可是，依照圣经记载的伊甸园考验，在人完全失败、不顺从 神以前，人是经不起试验的；救恩绝对需要依赖 神的恩典。“推测今天仍在试验之下，乃是对恩典教义彻底的破坏和通俗的诡辩。”（布灵格）这是略有时代论的人士之见解。④ 这种理论将圣经一分为二，把旧约和新约作出分割；旧约成了对以色列王国的书卷，新约的剩余部分，才是对教会的书卷，这就分裂了圣经的有机体；时代论把某个部分的圣经，认为是在对那个时代的人发言，却不能以规范的权威，对待其它时代的人。这种主张将神圣的 神之话语，作出人为的限制，实为不智之举。

（3）大灾难前的再临观。 时代论的再临观，不但是前千禧年论，而且，是大灾难前的“双重”再临观，增加了末世事件的数目；这个理论是以大灾难的中间为界线，分成空中再临与地上再临两个部分，把圣徒的复活也分成了两次；而且，把圣徒的领奖放在七年的空中时期，再把七年的大灾难分成前半的国度福音传播，以及后半的敌基督出现；使大灾难的系列事件，更加复杂多变、难以理解。把末世的事件排列得这么复杂，明确没有圣经的依据，只是想像的推论而已。在其它的文脉里，曾指责了这种理论，往前可能还有这样的机会；特别是对末世事件大灾难前的再临观，上文的第一章、第 3 节“再临的时期”中，作过陈述。

（4）国度延期论。 时代论图案中所需要的一个连环，就是所谓的“延期论”（postponement theory），这完全没有圣经的基础。这个理论认为施洗约翰和耶稣所宣告的天国近了，其念头是要恢复犹太人神权统治的国家，但因犹太人拒不接受，所以耶稣只得把国度的建立，延期到再临的时候；这个变更的中枢点，司可福所用的是马太福音 11 章 20 节以下的经文，有的人用马太福音 12 章，还有其他人使用更后的经文。认为那个转换点，乃是耶稣不再关心外邦人，只是专心向以色列人传国度的福音；其后，不再传讲国度，而是预言将来的再临，只应许以色列和外邦人，让那些困倦的人得到安息。可是，所谓在转换点以前，耶稣没有关心外邦人（太 8：5-13；约 4：1-12），其后不再传讲国度（太 13 章；路 10：1-11）的主张，是无法成立的。认为耶稣开始是传国度的福音，然后再传 神恩典的福音，传两种福音的说法，在圣经中是找不到证据的。认为耶稣要建立神权统治，只介绍旧约预言中的属灵国度，完全是无稽之谈。（太 8：11-12，13：31-33，21：43；路 17：21；约 3：3，18：36、37；比较罗 14：17）他完成了初临的目的，他的事

工没有延期，他的国度在现实中得以建立，他多次提到这是现实和实际的。

（太 11：12，12：23；路 17：21；约 18：36、37；比较西 1：13）这种理论是新近作成的说法，理应受到抵制，因为这将圣经的一贯性和神与他百姓之间的统一性，用不当的方式撕裂；圣经中的旧约与新约，是模型和原型、预言和成就的关系。可是，这种理论虽然意味新约本来是旧约的成就，实际上，却变成了其它的形式；认为先知预言的神权国度没有恢复，没有想像到的教会却被建立。如此，将旧约与新约分成国度之卷与教会之卷，不但如此，让我们看到两种神的百姓，一种是地上的，另一种是天上的，好像耶稣没有说过，“要合成一群，归一个牧人了”（约 10：16）；或者，保罗也没有说过要将外邦人接在旧的枝子上（罗 11：17）的话。赖德教授在他的著作中，详细而明确地指出延期论的谬误。（George E. Ladd, *Crucial Questions About Kingdom of God*, Grand Rapids: Erdmans, 1952）

（5）与既有的教会疏远。 值得关注的是时代论的信奉者，与既有教会的关系在疏远。

皮特斯博士对于司可福圣经造成的后果，说“这不是藉着感化来贴近既有正统教会信徒的心意，而是在各处兴起组成‘会幕’和‘非教派教会’的人群；他们认为没有从司可福圣经中采纳类似的见解，就是表明司可福圣经比他们的牧师更为高明，这形成了困扰主日学老师，以及其他人士的要素。”

（Albertus Pieters, *op. cit.*, p. 4）

伯特纳博士评论时代论的前千禧年观点，说，“时代论总是轻视教会的信经，显出超教派主义，或非教派主义。……前千禧年论的态度和理由出现的不长；首先、因为教会的信经中，没有陈述过前千禧年论的教理，它们都是后千禧年论，或是无千禧年论。第二、前千禧年论不认定教会是旧约以色列的真正继承者，只看成是国度的两个局面中的间奏，或不久就要消失。因此，这种见解不属于教会教理的特殊关怀；也不属于某个教派的忠诚热忱，只是为了尽快终结教会的时代，满足迎接国度再开始的欲望。”（Boettner, *op. cit.*, p. 359）

（6）与改革宗神学发生矛盾。 上文介绍了批评司可福注解的圣经，“这不是改革宗、或改革教会信仰先贤们所理解的圣经”；“从改革宗神学的立场，……必须要宣告，这是最危险的书籍之一。”这显出时代论与改革宗神学有着极大的差异。七个时代说或国度延期说，在改革宗神学的救赎史观中是无法容忍的事；时代论将神的国与教会作出切割，拒绝现在的教会是神的国，这免不了与韦斯敏斯德信条中的教会观与神国观正面冲突。信经（25章 2条）和小要理问答（26）都提到教会是基督的国度。

现今世界中存在的教会，乃是国度外在显现的预备阶段，这要透过现在教会时代的前进，在基督的再临后，成为荣耀的国度。恩典的国度已经来临，荣耀的国度将来要显现。

2）历史性前千禧年论的正当性。 从其它再临论提出的异议中，有几点

是关于整个前千禧论的见解，现在将时代论排除在外，以历史性前千禧年论的立场来作检讨。本来的前千禧年论立场，是简易明了、单纯便利的；以这种立场来答辩异议，可以减少难题。

(1) 与时代论不同。 批评前千禧年论的人士，常将本来的前千禧年论与近代变形的前千禧年论混同，不加分辨地严加批评；他们说，“时代论或可成为第四种见解，只是前千禧年论的极端形”；“历史性前千禧年论，虽然比时代论的体系错误较少，但两者在逻辑上，却是偏执一隅、各怀己见而已；两者虽建立在同一基础上，却都是倒立的。”（Lorraine Boettner, *op. cit.*, pp. 375）

可是，如果详细考察历史性前千禧年论与时代论的观点，就会发现这两者之间有着悬殊的差异，时代论的再临论是第四种见解，绝不能与本来的前千禧年论混为一谈。前面引用伯特纳博士的话，认为两者是同一个基础，但他在其它的著作中，又指出两者之间有着悬殊的不同，他说，“从使徒时代到 16 世纪，唯一存在的是前千禧年论，那时称为‘千禧年’（Chiliasm），我们将此描写为历史性前千禧年论的特征，持有这种见解的人，认为教会可以通过大灾难（当时在罗马皇帝逼迫下的人，认为自己是在灾难中），当基督再临的时候，相信他会即刻建立千禧年国度。初期的前千禧年论者，对于七个时代的体系，基督空中降临前的七年秘密被提，但以理预言中的七十个七，基督在两个降临之间作成的成就，以及犹太人主管的国度，他们都毫无知晓；但他们却相信启示录中预言的事件，在基督降临之前的现时代中都要应验。其实，有关犹太人所期待的领土恢复，以及犹太教的复兴，这些都是反圣经的想象，我们需要弃置。”（Boettner, *op. cit.*, p. 363）

19 世纪的后半期，达秘主义或时代论，从英国过渡到美国，虽然得到迅速的发展，但加入此运动中的人士，有的不能接受这种观点，也有很多人抛弃了这种观点。前千禧年论的作者中，抛弃时代论的人，有李斯（Alexander Reese, *author of The Approaching of Advent of Christ*）、佛罗斯特（Henry W. Frost, *author of The Second Coming of Christ*）、魏斯特（Nathaniel West, *author of The Thousand Years in Both Testaments*）、厄尔德曼（W.J. Erdman, *A Collaborator in the Production of the Scofield Bible*）等知名人士。李斯写道，“没有比前千禧年论，在它的新体系中，提出妄想的沉重磨石，挂在自己的颈项上了。”（259 页）有名的传道者 R·A·叨雷（R.A. Torrey），虽然一时持有过时代论，以后却将其抛弃。这些事实显明历史性前千禧年论与时代论有着很大的差异，两者绝不可混同。因此，没有理由使前者因着后者的错误，在教界中不被信任。

(2) 字面的解释与象征的解释。 前千禧年论被评为以字面的解释为基础，维持以色列与 神国将来预言的描写；认为前千禧年论以文字的解释和成就，无法满足预言的要求。对于有关预言解释的方法，的确是个难解的问题。其实，对于预言的解释，需要兼用两种方法，不应舍此弃彼；前千禧年论者

对于预言的解释，不是不按灵意来解释，但不会过度解释，以致偏离真理的知识；前千禧年论慎重使用灵意来理解预言，因为使用文字字面的理解，更能对事实和真理作出正确的解释。例如启示录中的象征和表号，如果过度的用灵意来理解，难免会失去预言的本意；虽然每个预言不能都用文字的意思来解释，但如果都用灵意来解释，也是非常危险的举动；如果说时代论过于企图文字的解释，那么，后千禧年论和无千禧年论就显出过于偏重灵意的解释；在这两者之间采取中道，不偏向任何一端，应该是历史性前千禧年的见解。

(3) 圣经的提示。 无千禧年论对未来的大事件，就是复活、最后的审判和世界的终结等，持有不同的观点。圣经提示这些事件要同时发生。对于启示录 20 章 4-6 节以外的有关经文，认为这些事件与千禧年之间没有关联；对此，在其它文脉中已作过答辩。启示录以外的有关经文多是略述，只是特别选拔这个事件，在启示录 20 章中作出比较详细的解释，说明了千禧年的实际。千禧年也是末世事件之一，在启示录 20 章以外，似乎没有提到而已。可是，在其它的各处经文中，也可以看到拥护启示录 20 章的千禧年提示。这将在其它的文脉里来加以说明。再者，经文提到有关的复活、审判和世界的末了，是同一时期的“末后的日子”；把这个“末后的日子”的中间期，看成是千禧年的时期，则会免去很多难题。圣经中有很多例子，把这个“日子”看成一个很长的时期。

(4) 启示录 20 章 1-6 节的圣经基础。 前千禧年论的唯一基础是启示录 20 章 1-6 节，但因各种理由使这个基础并不确实，其理由是：① 认为这部分乃是从高度象征的书卷中发现的；② 认为前千禧年论以这里的经文，用文字的意思来解释，不但得不到其它经文的支持，反而适得其反；③ 认为前千禧年论的文字解释，无法前后照应，因为 1、2 节中的链子和捆绑，都要用灵意来理解；④ 认为殉道者的“灵魂”，他们都“活着”（2198 zao，中文译成“复活了”。启 20: 4），但没有说他们都“复活了”（386 anastasis，死里复活。启 20: 5）；⑤ 认为没有指出基督与圣徒在“地上”一同作王等。这些理由在上文中，曾作过部分的检讨；现在只对后两项作出说明。“众灵魂”的原文“苏卡斯”（ψυχάς）有“生命”、“人格”（person）、或“个人”的意思，这里可以看成“人格们”；从下一节“其余的死人”（形容已经断气的、无生命的、死去的人），可以明确地看出这些人（众灵魂），不是没有身体的“灵魂”；再者，“活着”（2198 zao）的意思，就是已经复活的人（中文译成：“他们都复活了”）。从经文的本身中，无法否认基督与圣徒在地上作王的意思；因为，启示录 20 章 3 节中提到“列国”，这意味着作王来统治“列国”。

(5) 与改革宗的神学关系。 有人认为改革宗神学，曾经反对过任何形式的前千禧年论（Boettner, op. cit., p.373），可是，可以看到历史性前千禧年论与改革宗神学没有发生任何冲突。赖德教授说，“我作为追随改革宗神学的人，

保持前千禧年论的教理，没有看出有什么难题。改革宗神学相信人的救恩，必须要依靠神的恩典之约，我同意这种观点。时代论主张最后的状态，神的百姓分成两类不同的命运，是违背圣经神学的……。可是，如同我所相信的千禧年，那些蒙救赎的人，应该在基督的恩典里显明出来。从改革宗的观点，看不出有什么基础上的难题。其实，D·H·克罗明在他的小册子（D.H. Kromminga, *The millennium*）中，试图将两者关系作出调和。” [美国 Fuller（富勒）神学院乔治·阿尔顿·赖德（George Eldon Ladd）博士，对于笔者讯问的回复，1959年1月6日解答]

4、千禧年国度

“千禧年国度”是从启示录 20 章 4-6 节中，“作王一千年”（βασιλεύσουσιν χίλια ἔτη）而得的名称。按照希腊文千禧年论的英文是“chiliasm”；按拉丁文的（mille + annus）一千年，英文写成“millenium”。“国度”的希腊文“巴西来阿”（βασιλεία）与英文“kingdom”意味着王的统治权柄（势力范围 = domain of a King），这个词在中文圣经中，名词译成“国”、“国度”（0932，太 6：10，13），动词译成“执掌王权”、“作王”（0936，启 5：10，20：4、6）。

无千禧年论否定千禧年的实在性，后千禧年论将千禧年放在基督再临以前，将这个时期想象成黄金时代；只有前千禧年论相信基督再临后，按着文字的解释，在地上建立千禧年国度（Millennial Kingdom）。时代论的前千禧年将其内容性质，描写得过于繁琐和复杂，不如历史性前千禧年论的简易和单纯。以下将略述这个理论的圣经基础，然后再描写这两种形式。

1) 圣经的基础。 启示录 20 章 4-6 节，是千禧年教理的根本基础。在这段经文中明确教导，殉道的圣徒和其他真正的圣徒得以复活，与基督一同作王一千年；这说明基督的再来，在地上建立千禧年国度，与复活的圣徒共同统治。除此之外，还有很多经文预示，复活的圣徒要与基督一起统治这个世界，使圣徒们参与在这个完全的统治体制里。

这是保罗所说，“因为基督必要作王，等神把一切仇敌都放在他的脚下”（林前 15：25）的时候，也是描写基督在千禧年里的统治。以赛亚书 65 章 20、21 节中，提到人的长寿和安乐的田园生活，都是指向千禧年的写照；66 章 8 节中，有“国岂能一日而生”的话，保罗在罗马书 11 章 26 节中，预言基督再临后，以色列全家都要得救。以赛亚书 66 章 19、20 节中，似乎对基督千禧年的初期统治，尚有被隔离的地方，就是那些没有受过兽印，也没有接受基督的人，直接的、或间接的被福音化。在撒迦利亚书中，特别是在预言的结论，或结尾部分，暗示基督在他的统治下处理某些难题。基督预言十二使徒将来要审判以色列十二支派（太 19：28；路 22：30）；再者，保罗预言我们将要审判世界（林前 6：1-4），这意味千禧年中，有些事情和难

题需要处理。(J.Oliver Buswell, *A Systematic Theology of The Christian Religion*, pp. 501,502)

2) 时代论的描写。按卡文·汉密尔顿(Cavin Hamilton, *Maranata*)千禧年国度的卓越特征:

第一、地上将有和平,列国废止了军备,不再学习战事。(赛 2: 4)

第二、将是繁荣富庶的时代,饥饿、贫穷和缺乏,都已成为过去,因为地土必有丰盛的出产,人们必在自己的葡萄树和无花果树下,享受富庶的生活。(亚 8: 12; 赛 60: 17)

第三、人们得以恢复长寿,疾病和死亡将要成为例外的事(赛 65: 20; 亚 14: 17-19);因此,蒙救赎的人,足享长寿,不晓得疾病、痛苦和死亡,他们通过千禧年国度的统治,要活着进入永远的状态。

第四、受造之物脱离了败坏的辖制,不再有痛苦和惩罚,救赎的恩泽普及自然与动物界,豺狼必与绵羊羔同居,狮子与牛犊、肥畜同群,(赛 65: 25, 11: 6-9),毒蛇不再伤人或害物,人们不再惧怕各类猛兽;自然的势力不再凶暴,火山的溶岩停止喷发,不再有暴风寒雪、巨浪地震的灾害,气候将会风调雨顺,出产必定五谷丰登,环境卫生将会达到完善的境地。

第五、国度是由君王和他的百姓来治理,推想保罗可以作总理(有人不同意这种推想),十二使徒可能成为阁员;再就是为主殉道的人,以及热心服事主的人,使万国在慈爱和良善的统治下,遵守命令、服从治理。

千禧年国度中可以想象的特征,藉着其它的文源追加以下几项。

第六、国度期间的耶路撒冷城和圣殿将被重建,有关的节期、斋日、祭司,以及祭祀礼仪的体系重被制定,将会按着基督徒的礼拜内涵来施行。

第七、这个期间绝大多数的外邦人,回转编入在国度中,也有很多人没有归正,只是怀着叛心停留其间;他们不至于灭亡,只是要受基督铁杖的统治。

第八、撒但被捆绑,扔在无底坑里,使它与地上隔离,等到国度结束时,暂时把它释放出来。(Boettner, *op. cit.*, pp. 142,143) [上文参照“时代论前千禧年论”(二)之二“末世观”]

查尔士·R·厄尔德曼博士本人,作为相信前千禧年论的人士,指责时代论者描写千禧年过于滥用想象。他说,基督的再来,虽然开始了千禧年的国度,可是,这个时期是否会按着他们的想象,出现或产生那么多的间隙呢?这是地上万国的福乐时期,描写出“头一次的复活”,以及与基督一同作王的景象,世上满有和平与繁荣,因为没有撒但的兴风作浪,这种喜乐的景象,岂不是旧约先知所预言的太平盛世呢?复活的圣徒以荣耀的身体,参与在耶路撒冷的统治里,基督是否会按着字面的意思坐在宝座上,以东方的威仪与华丽,在千禧年期间作王呢?世上不再有战争或杀戮,这种神权体制,果然是地上完成的 神之国度吗?这个时期的自然万物,得到更新或恢复,是否从腐败、叹息和痛苦中得到释放呢?前千禧年论(时代论)人士,将这个时

期看为朦胧的或阴郁的境地，似乎要阻止更为广泛的视野，或限定其范围的境界，以期拦住或除去预言的成就。这个时期的确能成为我们荣耀的盼望，复活的我们与基督一同作王，世上的万国充满公义与和平。可是，前千禧年论（时代论）依靠画好的一张图画，然后，用特殊的预言经文（启 20：1-6）来拼凑，自然会遇到难题。（Charles R. Erdman, *The Return of Christ*, 1922）

3) 历史性前千禧年论的描写。 按历史性前千禧年论所描写的千禧年状态，是藉着几项实例反复描写千禧年的轮廓。

△ 本来的描写

按历史性前千禧年论所描写的千禧年，在上文中已断断续续地作过陈述；综上所述、归纳起来，可以形成如下的形式：

基督再来以后，先知所预言的 神之国度，将以完成的状态在地上得以建立；耶路撒冷被重建，外邦人绝大多数被编入在国度里；基督将以他荣耀的方式统治一千年；复活改变的圣徒参与在他的统治里；以色列人将全部归正、传扬福音；公义与和平充满了世界，地必有丰富的出产；没有经历复活或改变的人，也能享有长寿和安乐的生活。

△ 晚近的描写

(1) 地上的一个历史时期。 晚近的历史性前千禧年论者，乔治·阿尔顿·赖德教授所描写的千禧年，乃是从地上的一个历史时期开始；同时，他又明确地指出基督直接在天上作王。他认为“基督的统治，是荣耀显现在地上的一个历史时期。最初进入千禧年中的人，是由教会的复活与被提改变的团体；基督的降临成为以色列人归正的媒介；他们要仰望受难的基督，认出十字架上的主，果然就是弥赛亚。如此，藉着主的再临，‘以色列全家都要得救’。进入千禧年国度的人，作为地上拥有肉身的百姓，因为相信基督的救赎，与我们同样进入千禧年国度。在最大的含义上，他们也是教会的一部分，在千禧年的时代里，也是 神的百姓。我认为在这个历史时期，以色列人在千禧年里作为 神的百姓，所传的福音与我们所传的恩典福音相同。可是，依然会发现罪恶的残存；只是基督作王的统治，比今天更为直接和具体。因此，基督将会带来史无前例的和平和繁荣，这也是救赎的大日。我认为不可能再恢复旧约祭祀的制度，旧约中的礼仪只是预表和影像，基督既然实际的来到地上，这些礼仪当然已经成了过去的事。我认为圣经没有明确地指出，要建立实际的以色列政治体系；如果需要政治的恢复，或者他们传播国度的福音，这个国度福音的内容，应该与我们所传的恩典福音是相同的。”

（上述乔治·阿尔顿·赖德教授的解答）

(2) 单纯慎重的描写。 试看历史性前千禧年论的描写，比时代论的内容简

易单纯。认为千禧年是地上历史的一个时期，着重在以色列的归正，至于恢复他们的政治，却属第二个层次的局面；否定旧约祭祀制度的恢复，将国度的福音与恩典的福音作同一视之，显出这种见解的单纯和慎重。

查尔士·R·厄德曼博士虽然相信前千禧年论，但对于预言中的福乐，配置在千禧年里，却不以为然；认为要把这些福乐，延迟到更荣耀的时代里（新天新地完成的国度）。他说，前千禧年论（时代论）的弱点是，企图把预言中的福乐，全部安插在千禧年里。他们为了对希伯来弟兄的热情，把预言中对福音时代的应许，全部割让给了他们；不但如此，他们（时代论）把旧约预言中的福乐，完全聚集在千禧年里。可是，那些预言可能要在千禧年以后，那个更大更荣耀的时代里。（Charles R. Erdman, *The Return of Christ*, 1922）

△ 犹太思想的关联

J·O·伯斯威尔 (J.Oliver Buswell) 教授认为千禧年的国度是世界性的，同时，主张千禧年国度的观念起源于犹太人，将要扩大成世界的版图，促使人们注意有关犹太人的思想。

(1) 大卫的宝座。 基督未来的王权，发源于犹太人大卫的宝座，这在旧约的预言中有所明示（赛 9: 6、7, 22: 22、23; 耶 30: 9; 结 37: 24; 何 3: 5; 摩 9: 11; 诗 89: 3、4, 132: 10、11），在新约中得到确认 [基督的家谱（太 1 章; 路 3 章）; 天使的通报（路 1: 32、33）; 以及众人、使徒和基督的见证（太 9: 27, 21: 9, 22: 41-46; 约 7: 42; 徒 2: 25-36, 13: 22-23、34、36、38, 15: 16; 罗 1: 3; 提后 2: 8; 启 5: 5, 22: 16 等）]。对于这些事实，时而有人反对，认为这是犹太人的末世论。可是，事实上，我们的福音也是犹太人的福音（加 3: 29），我们的信仰也是连接在亚伯拉罕的信仰“根基”上（罗 11 章），基督的宝座承继了大卫的王权，“神的圣言”交托给犹太人（罗 3: 2）。因此，基督未来国度启示的主要途径是继承了犹太人的历史。（罗 9: 6, 11: 25-36）

(2) 犹太人的王。 彼拉多问耶稣，“你是犹太人的王吗？”耶稣说，“你说的是。”（太 27: 11）又说，“我的国不属这世界”（约 18: 36），彼拉多又说，“这样，你是王吗？”耶稣回答说，“你说我是王。我为此而生，也为此来到世间，特为给真理作见证。”（约 18: 37）对于彼拉多的质问，耶稣的回答肯定自己是犹太人的王，他的目的为了给真理作见证，他国度的着重点是在属灵方面的。可是，在麦子与稗子的比喻中，耶稣说明麦子与稗子的田地就是世界，这表明他的国度要在这个世界上显现。（太 13: 24-30, 36-43）

(3) 世界的版图。 现今的世界与其说是基督的国度，不如说要在另一方面显明基督的国度，就是千禧年。启示录中“第七位天使吹号，天上就有大声音说：世上的国成了我主和主基督的国；他要作王，直到永永远远。”（启

11: 15) “成了”(ἐγένετο)这个词,意味着在时间里发生的事件,指历史中的一个时点,“世上的国”变成基督的国显现出来;“世上的国”在英文圣经中译成“这世上的国”,明确显出将来出现的千禧年国度之版图是世界性的。“这完成了 神的奥秘,开始了千禧年的统治。”(Commentary by Jamieson, Fausset and Brown)

(4) 旧约祭祀的制定,要以象征的意思来理解。时代论者将以西结书中,预言恢复旧约的祭祀制度,认为会按着字意在千禧年里实现;伯斯威尔如同赖德,认为那是不可思议的事,但却没有作出明确的否定。他认为新天新地里,基督亲自地临在,已进到完全的救赎,达到至福的状态,只能作为象征的实现来理解。认为时代论主张千禧年中字面意思的实现,不是对基督事工的前瞻,而是对他降临的后显,因此,需要照应和谅解。

[注] 以西结书 40-48 章,是有关末世论的预言(如同前千禧年论大多数的主张),这要在千禧年中成就,或如伯斯威尔提示的那样,要在新天新地里实现;不论那种境遇,以西结书预言的利未祭祀体系,那种庄严和荣耀是否要在将来实现,却成为圣经学者的难题。伯斯威尔对此难题提出两点解决的观点,断言与现今的论据不会发生任何冲突。

① 主制定了利未记中的仪式,作为永远的礼拜形式,这在圣经中反复强调和指示;例如,“世世代代永远的定例”,在出埃及记 12 章 14、17 节,27 章 21 节,28 章 43 节,30 章 21 节,利未记 6 章 18、22 节,10 章 15 节,16 章 29 节,23 章 21、41 节,24 章 3 节等经文中都有明示。这反而使受到默示的新约作者,毫不犹豫地教导礼仪律法已被基督成全了,这是希伯来书的主要论题。我们靠着主的宝血,使罪得以洁净,藉着遵守主的圣餐,表明我们的信仰, 神藉着主的晚餐,使我们在这个时代中,遵守他所制定的逾越节(林前 5: 7)。

以西结在预言新天新地的同时,在异象(vision)中看到利未记里的庄严荣耀的敬拜仪式,用这种前后照应的理解方式,就不会感到矛盾或难解;如同逾越节和赎罪祭,成就了救赎的大功,荣耀的圣殿和敬拜的礼仪,在新天新地中因着基督的亲自降临,达到至福的完全状态,这象征蒙救赎的人,在交通中欢度救恩的喜乐;如此,前后照应的理解,应该不会有什么难解之处。在新耶路撒冷中,约翰虽然没有看到圣殿,但这不意味着没有圣殿,他说,“我未见城内有殿,因主 神全能者和羔羊为城的殿。”(启 21: 22)

② 另一方面,以西结描写异象(vision)中的礼拜形式,虽然时代论的前千年论者,力主要在千禧年或新天新地里,按着字面的意思来成就。[可是,字面意思的成就,只能在千禧年中来成就,因为在新天新地中,不再有字面含义的圣殿。]时代论的前千年论者,他们一般的说明,认为基督在十字架上完成了救赎以后,如果再来遵守利未记中的仪式,这与完成的赎罪事实并不矛盾,如同我们遵守主的晚餐,并没有什么矛盾。按着以西结描写的祭祀体系来实行,认为只有纪念的意义。可是,普遍认为将来不可能再有旧约的祭祀仪式。

伯斯威尔对于这两种解释,虽然倾向第一种解释,但对第二种解释,也不觉得有什么不妥;伯斯威尔的见解淡化了时代论的倾向,将恢复的旧约祭祀看成新天新地中的象

征意义，这的确与时代论的观点有所不同。可是，对于千禧年中恢复旧约的祭祀，未曾作出坚持或让步，这似乎有讨好时代论的意思。（美国 Covenant 神学院教授 J.Oliver Buswell, *A Systematic Theology of Christian Religion*, pp. 537,538）

4) 实际生活上的难题。千禧年中的生活会遇到难题，这是反对的人预想和批评。例如，如何会在旧有的土地和人类中，形成新天新地的一部分，或与荣耀的人类共存呢？拥有荣耀身体的圣徒，如何能在被污染的氛围中，以及在死亡和败坏的光景中生活？荣耀尊贵的主，如何能在尚未更新的地上，设立他的宝座呢？拥有肉身的罪人与圣徒，如何能够站立在荣耀的主面前呢？（徒 26：12-14；启 1：17）比特（Beet）说，“我们如何来思考，同住在一个星球上的人，有些人将来要死去，有些人已经通过死亡，不会再有死亡的境况；现在的时代与将来的时代，不可能有这种混同的现象。”有人认为无数复活的圣徒，如何参与千禧年国度的统治；那时，人口的问题又如何解决呢？这些都是在千禧年中可以想象到的问题。

对于这些预想的问题，我们尽可能试图来解决。例如，复活的主在地上四十天之久，与他的门徒有着亲密的交谈，这显示将来要死的人，可以与复活的主一起生活。无数的天使在人类的历史开始之初，以及神在宇宙里行使的大事中，都有天使的参与和对承受救恩之人的服事；在千禧年的国度里，复活的圣徒将与基督共同统治和管理。千禧年的末尾，人口将要达到相当的数量，但是土地的出产，可以供应生活的需要；在人口的增加和资源的开发方面，必有相当的配合和发展。

这些说明只是试图缓和这些难题，却不能得到充分的解答；可是，我们对这些未来的事件，只能按着圣经的指示或实际来认定，并不期待得到完全的解答。有关天堂和地狱的实际状况，我们岂能用想象来描述呢？我们只能按着圣经的启示，在其范围和限度内来接受和相信，但不能得到充分的理解和进展。

千禧年的末了，撒但必从监牢里放出来，又会出现歌革和玛各的争战（启 20：7、8；结 38 章，39 章），这明确显出千禧年还不是完全的时代；即使在基督的统治之下，还要经历神的考验，直到罪恶显露出来。从这种观点来看，类似人类堕落以前的伊甸园。

5、三论鼎立

以千禧年为中心的再临论分为三派，各人可按其观点来自由取舍；这是因为各大教派中，没有在他们的信条中，对此三论作出取舍；而且，任何教会对此都无法作出权威的决定。福音派之间虽然在其它的根本信念上彼此相同，但对于千禧年与再临的问题，却是三论鼎立，各抒己见。因此，教会的传道人需将此三论，对信徒详加解释，可采纳其中之一的见解，但对于其他

论点的人，却应保持包容或理解的态度。

查尔士·R·厄尔德曼博士说，启示录 20 章是预言有关千禧年的至福时代，以及盼望基督的再来，这如何能成为分裂的原因呢？前千禧年论者与后千禧年论者，只是在时间的先后或福乐的性质方面有所欠缺，他们得到的结论是要承认“人类最后的失败”，而共同的盼望乃是在新天新地里基督的同在。这里的经文按着字面的意思理解，预言基督降临以后，地上的“一千年”应该是一个过渡的时期，其内容和描写都非常简单，不能作为未来愿景的最高目标；至于具有真正意义的许多事件，以及有关灵感的某些预言之信念，尽管有什么不同的见解，但在基督的再临和宇宙完成的国度面前，各派要联合起来强调预言的教导。（Charles R. Erdman, *The Return of Christ*, 1922）

我们采取了历史性前千禧年的再临论，因为这是以简易单纯的立场来陈述千禧年的国度；韩国教界传统的再临论是前千禧年派，其后，时而听到某些主领培灵会的人士，讲到有关时代论的色彩。可是，我们采取了历史性前千禧年论的立场，用简易单纯的陈述来描写末世的事件；如此，则能避开过度的想象或繁琐的间隙，描绘末世的预兆和千禧年的来临。

大韩耶稣教长老会的神学传统是历史性前千禧年再临论。昔日的平壤神学院（总神神学院的前身）院长李讷瑞（W.D. Reynolds）博士，常年教授系统神学，他的观点就是历史性前千禧年再临论。（1945 年）8·15 光复以后，笔者南下韩国，在长老会神学院和总神神学研究院，多年教授系统神学，笔者所教授的就是历史性前千禧年再临论。

[译者注] 探讨千禧年三论的见解，对照基督再临的经文。

1、探讨千禧年三论的见解

1) 对无千禧年论的观点：(p.129)

旧约有先知的预言（赛 11：6-9，35：1-10，65：17-25），启示录 20：2-7 节，接连出现了六个“一千年”，如何能说没有“千禧年”呢？

2) 对后千禧年论的观点：(p.133)

(1) 初期保守形的后千禧年论：只有捆绑撒但（扔进无底坑），才会有公义与和平的时期；如此，教会才能有属灵的复兴，带来人类的黄金时代。在此之前（撒但被捆绑之前），“末世必有危险的日子来到，……有敬虔的外貌，却背了敬虔的实意”（提后 3：1-7）；因此，只能有局部的属灵复兴，很难有整个世界的属灵复兴。

(2) 后期自由形的后千禧年论：(p.135) 以基督教原理来改良社会，不可能成为千禧年的国度。这与圣经的启示有所违背。

3) 对前千禧年论的观点：(p.139)

(1) 历史性前千禧年论：虽然简易单纯，但无法说明刺过基督的人，如何能亲眼看见基督的降临；而且，启示录 20 章 1-6 节，没有提到基督有形的降临。

(2) 时代论前千禧年论：忽视末世的预言和预兆，用过度的想象来拼凑末世的事件，难免造成混乱或极端。

2、有关基督再临的经文（启 1：7；太 24：30-31；帖前 4：16-17；约 5：28-29）。

启 1：7 “看哪，他驾云降临！众目要看见他，连刺他的人也要看见他；地上的万族都要因他哀哭。这话是真实的。阿们！”

启示录中的异象与预言，与其说是循序的实现，不如说是重叠的实现。

- 1) 基督亲自再临的时候，连刺他的人也要看见他；这表示所有的人（包括死了的人），都要从坟墓里出来受审判。（约 5：28-29，启 20：12-15）
- 2) 因此，基督应该是在千禧年以后降临。因为，启示录 19 章 11-21 节，乃是千禧年之前的预备；基督率领众天军，擒拿兽和假先知，扫平敌对的势力。
- 3) 千禧年的建立是因撒但被捆绑扔进无底坑里，复活的人也只是为主殉道的人，以及部分的圣徒；而且，启 20 章 1-6 节，没有提到基督有形的降临：“要与基督一同作王一千年”，应该是基督属灵的同在（参照太 28：20）。

3、圣经启示的历史进程

- 1) 新约时代：耶路撒冷被毁以后，其间有地震、饥荒、战争、离道反教、假先知、假基督等，这在人类的历史中不断地出现（太 24：4-24）；千禧年之前，“天开了”，基督骑着白马率领天上众军，击杀列国，将兽和假先知活活地被扔在烧着硫磺的火湖里。（启 19：11-21）
- 2) 千禧年开始：撒但被捆绑一千年，殉道者等圣徒要复活（头一次复活）（启 20：1-6）；以色列人全家都要得救（罗 11：26）。
- 3) 千禧年结束：撒但暂被释放，出来迷惑列国，聚集在歌革和玛各争战，他们上来布满了全地，围住圣徒的营与蒙爱的城。（启 20：7-9a）
- 4) 基督降临的预兆：日头就变黑了，月亮也不放光，众星要从天上坠落，天势都要震动（太 24：29）；有火从天降下，烧灭了他们（启 20：9b-10）。
- 5) 基督亲自从天降临：死去的圣徒先要复活（第二次复活，约 6：39、40），活着的圣徒要改变，然后一同被提，参与羔羊的筵席。不信的人同时也要复活，看到基督有形的降临，地上的万族都要哀哭，因为要承受不信的罪（启 1：7；太 24：30-31；帖前 4：16-17；约 5：28-29）。
- 6) 白色大宝座的审判，第二次的死（启 20：11-15；彼后 3：12）。
- 7) 圣徒进入新天新地。（启 21 章；彼后 3：13）

探讨对照后，按照圣经启示的进程，应该是“千禧年”（启 20：1-6）以后。基督才会有形的再临。

第3章 死者复活

第1节 重要性与历史

1、教理的重要性

1) **原始的传道特征。** 原始的基督教在传道中，首先的特征是传讲耶稣基督的复活，然后再传讲有关信徒的复活。基督在他的教导中，不但提到有关自己的复活，也强调属于他的百姓将要复活（约 6: 39、40，11: 23-26）。保罗总是将基督的复活与我们的复活联系起来，因为基督的复活，成为我们复活的证明（林前 15: 12），叫耶稣从死里复活者的灵若住在信徒心里，也必使信徒必死的身体又活过来（罗 8: 11）。从保罗的监狱书信中可以看到，重生是与基督一同活过来，乃是与基督一同复活，一同坐在天上（弗 2: 1-6）；认识基督复活的大能，就是从死中通向复活之路（腓 3: 10、11）；在他的复活里，我们与他联合，成为劝勉我们思想和生活的圣洁基础（西 3: 1-2）。从死里复活，是使徒们在耶路撒冷教会中传讲的主题，也是保罗对外邦人传道的主题（徒 17: 18，31、32）。

如此，“基督复活的事实，在基督教会的信仰评价中，有着非常显着和重要的含义。”（J.K. Cameron, *The Resurrection of Christ*, *Evangelical Quarterly*, 62, 151）

2) **神学中的重要地位。** 沃尔特·肯尼思教授将复活看成圣经的中心主题，或圣经神学的关键点，可以将基督教神学提示为复活的神学（Walter Kunneth, *Theologie der Auferstehung*, 1933），弗兰西斯·L·巴顿博士说，“人们在复活事实的房角石上，建立起基督教信仰的大教堂。”（Francis L. Patton, *Fundamental Christianity*, p.240）另一位名士说，“基督教的本质在于复活”。（H.Kraemer in I.M.C., I, 283）

复活的教理在来世论中，具有特别重要的地位。复活是完成万物有机再创造的震源点，“伴随着基督的复活，开始了永远的新世界；因为基督已经复活了。”（P. Althaus, *Die Letzten Dinge*, vierte Auflage, p.17）“复活在每个时代里，成为基督教图表的钥匙”。（Wm. Childs Robinson, *Christ The Hope of Glory*, p.153）

复活的信念在扩充永生的信念中，有着独特的价值。不但是灵魂，包括身体在内的复活，乃是最后完成的永生观。主耶稣回答撒都该人有关复活的质问时，说，“神不是死人的神，乃是活人的神。”（太 22: 32）这意味着不但包括灵魂的永生，也包括身体的永生。因此，真正或完全的永生，只有等待身体的复活才得实现。

2、实践的重要性

没有比复活的教理，更能使人感到珍贵。

1) 身体与灵魂永存的喜悦。 这个教理使人知道，身体与灵魂将会永远的存在，因此感到无比的喜悦。这作为热爱生命、支持永生教理的人，无不渴望永远的生命；一个正常的人，不会任其生命灭绝，也不会放弃生命的追求，灭绝对于人的灵魂是极不合理的事。赫胥黎（Thomas Henry Huxley）教授说，与其自己要灭绝，不如永远停留在地狱某个上层的回廊里。复活的教理使人渴望永远的生命，虽然人的身体要面对死亡，但复活的盼望岂不使我们向 神发出赞美呢？何况“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；所种的是软弱的，复活的是强壮的；所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。”（林前 15：42-44）19 世纪美国著名讲道者塔尔梅济（T.D. Tarmage）充满信心地说，“那时，不再有眼泪的痕迹，不再有怀疑或不安的阴影，我们的眼睛看得清晰，面目不再有皱纹，手上不再有老茧，不再有弯腰驼背的老者；我们的身体健壮挺拔，我们的里面活跃着 神的生命。复活的义人面容，比太阳还要光彩；当他们的面光向着天城之门和宝座的时候，就化成世界中黎明的光芒。……，哦！荣耀复活的大日，这卑微有罪的身体就要改变，变成不再有困倦而荣耀无比的生命。现在，我就想把这个身体丢进坟墓里！”

2) 安慰与激励。 复活的教理给予我们无比的安慰与激励。这个教理完美无比，其本身也是天衣无缝。站在遗体面前与所爱的人作最后的告别，或是最后目送下葬的棺木，又怎能使人忘怀复活的世界，那辉煌灿烂、荣耀无比的碧玉城和黄金街呢？沉浸在葬礼哀伤中的人，想起日后在复活中的相遇，怎能不感到安慰呢？（帖 4：16）

我们朽坏的外体不是在死亡中终结，而是要在死亡的彼岸，朝见我们复活的恩主；我们的主耶稣已经胜过死亡，将来要使睡在坟墓里的人，都要复活从坟墓里出来。他自己已经从死里复活，还要使信他的人都从死里复活；这岂不成为我们的安慰和激励呢？我们看到胜过死亡的宣告，他的百姓同声唱道，“死啊！你得胜的权势在哪里？死啊！你的毒钩在哪里？感谢 神，使我们藉着我们的主耶稣基督得胜。”（林前 15：55、57）

坟墓不是主百姓的旅途终点，只是向着复活的光明所要通过的隧道。上文引用了塔尔梅济的话，记得他在父亲的葬礼中，唱过一首复活之歌，“主耶稣也曾走过死亡之路， 神的儿子通过坟墓，为我们预备了一条天路。蒙福的圣徒啊，安息吧！直到从耶稣的宝座发出灿烂的光芒，冲破那幽暗的早晨。”

复活的盼望，能够激励信徒胜过服事中的遭遇和患难；保罗在伟大的服事生涯中，胜过那些生死的难关，都是从复活的盼望中得到激励和安慰；他

说，“若死人总不复活，……我们又因何时刻冒险呢？若死人不复活，我们就吃吃喝喝吧！因为明天要死了。”（林前 15：29-32）他又用复活的盼望勉励其他的圣徒说，“所以，我亲爱的弟兄们，你们务要坚固，不可摇动，常常竭力多做主工；因为知道，你们的劳苦在主里面不是徒然的。”（林前 15：58）新约以前的圣徒，也是怀着复活的盼望，忍受逼迫或患难（来 11：35）。敬虔的圣徒与殉道者坡旅甲（Polycarp），喝下主所赐的苦杯，仰望的乃是“藉着圣灵使身体与灵魂不再朽坏的永远复活。”

随着南非文明的进展，有些地点为了开垦而采伐了小型的山梅林，在开垦的人员中，发现了一个世纪以前，埋在那里的宣教士坟墓，白色的石头上写着铭文，“这里安睡的是由美国梅塔比里（Metabili）宣教局差派的医学博士 A·E·威尔逊（Wilson）牧师的妇人。她在这块地上开始了她的工作；不久，他的灵魂就被召回天上，加入在义人的总会里。她的身体要安睡到复活的时刻，届时要与她的夫君和关联的人，以及非洲的原住民，见证或分享福音的福乐。期望基督徒读者知道自己生命与时间的短暂，在有生之年为主而活。1836 年 9 月离世。”（Wm. Childs Robinson, *ibid.*, p.192）

3、历史中的复活教理

1) **基督和使徒当时。** 基督当时的犹太人，对于复活有着不同的意见。法利赛人虽然相信复活，但撒都该人却不相信（太 22：23；徒 23：8）。保罗在雅典传讲这个信息时曾遭到讥诮（徒 17：32），有些哥林多人并不相信复活的事（林前 15 章）；许米乃和腓理徒否认复活的事，“说复活的事已过，就败坏好些人的信心。”（提后 2：18）

2) **初代教会 — 探讨复活的身体与现在身体的同一性。** 初代教会中，俄利根和初代的某些教父，否定复活的身体与现在身体的同一性；奥古斯丁（Augustine, 354-431）和耶柔米（Jerome, 331-420），以及其他的许多教父保持着肯定的态度。东方比西方更倾向于否定，相信千禧年的人士中，认为有双重的复活。

[注] 最早反对基督教人士中，塞尔苏斯（Celsus）拿复活的教理讥诮为幼虫的希望，诺斯底主义认为固有物质都是恶的，当然就抛弃了这个教理。俄利根虽然对抗诺斯底主义，《反驳塞尔苏斯》（Against Celsus）的主张，但却不相信安置在坟墓里的身体会复活；他描写复活的身体是新而精制的荣耀身体，虽然有些初代教父附从了这种见解，但大多数人强调复活的身体与现在身体的同一性。教会在使徒信经中，已经表明相信身体的复活；奥古斯丁开始虽然倾向于俄利根的观点，以后还是采纳了盛行的见解；他认为来生身体的高矮和形态，可能与现世不一定相同；但他却认为所有的人在复活中，都应该是长成的身量；例如，他认为现在与将来身体的同一性，强调头发和牙齿都会相同。从整体来看东方比西方更倾向采纳属灵的复活观，两位贵钩利、金口约翰

(Chrysostomus)、辛奈西斯 (Synesius of Cyrene) 等，同意俄利根的见解。大马色的约翰虽然肯定恢复同一的身体，但他却作出种子和植物的类推，藉此暗示满足于同一性。相信千禧年的人士，认为千禧年开始时，敬虔的人先要复活；在千禧年结束时，恶人再复活；这是双重的复活。

3) 中世纪 — 对于复活体的很多思索。 多马·阿奎那的说法是，基督降临的时候，活着的人先要死去，然后再复活；认为在他死亡的瞬间，就会出现存在的实际，年轻的更会健壮，未长成的更会成熟。

[注] 中世纪的经院神学者，对于复活的身体虽然作过很多的思索，可是，他们所作的多是思索的，价值都不大。多马·阿奎那在这个问题中似乎有特别的见解，他的说法是基督降临的时候，活着的人先要死去，然后与死去的人一同再复活。复活的时刻可能是傍晚，就在死亡的瞬间出现了存在的实际。所有的人都年轻貌美，健壮敏捷，但身体不会再成长或发育。这是因为灵魂的升华使他更加敏捷和顺从；另一方面，恶人的身体即使不会朽坏，但性情却是丑陋和邪恶的，理应得到应有的惩罚。

4) 宗教改革以后 — 同意复活的身体与现在身体的同一性，自由主义持否定或比喻的提法。 宗教改革对于复活的身体和现在的身体，普遍同意其同一性，近代的自由主义否定复活的事实，认为死后的人格和存在只是比喻的说法而已。

[注] 宗教改革时期的神学者，一般同意复活的身体与现在身体的同一性；这也成为宗教改革各教会的教理标准。在理性主义的感化下，或随着自然科学的进步，逐渐对复活的教理感到某些难题，近代的自由主义明确地否定复活教理，认为圣经对于死后人格和能力的提示，只是一种比喻的观念或看法。采取这种复活的教理，成为时下的一种流行。

第 2 节 复活的证明与异议

1、圣经的证明

1) 旧约的证明。 古代世界伟大的思想家和文明的遗产，无论怎样的丰富，但对身体复活的教理，却没有作出什么贡献。《牛津英语词典》(Oxford English Dictionary) 对复活作出的定义是，“基督受死埋葬后，再次活过来。”这是以基督教的含义，对世界历史作出独特的证言。基督教的复活思想，绝无剽窃异教世界的理由。

事情虽然如此，或认为旧约未曾提到复活，或是虽然知道复活的事，但

却在最后的书卷中，以色列人剽窃了波斯人的意见而得以流行。麦金多绪说，“坚强的证据显示，复活的概念是从波斯进到希伯来人心中而成为假说。”（Mackintosh, *Immortality and the Future*, p. 34）布朗也以类似的论调说，“个人复活的教理被驱逐后，又在以色列人中最初出现，可能是受到波斯人的感化。”（Brown, *Christian Theology in Outline*, p. 251 f.）克纳普（Knapp）和其他德国学者认为，犹太人复活信念的假说，乃是被掳于巴比伦时开始的。

可是，这种假说的见解没有历史的证据。如果对希伯来圣经复活信念的经节，怀着反对的成见来说明，可能会使马加比书的假说有其立足点。因此，犹太人毫无疑问地相信复活的教理，乃因圣经从始至终的证明和教导，使人理解这个教理才是更有力的证据（R.L. Dabney, *Systematic and Polemic Theology*, p. 830）。迪·本特作出的结论说，以色列所接触的民族中，没有一个民族能够在以色列人中形成复活信念的模型。旧约中表现出来的复活信仰，不是从外邦人的宗教中发现的，乃是从神的启示中发现的（De Bondt, *Wat Leert het Oude Testament Aangaande het Leven na dit Leven*, p. 263 f.）。查尔士·贺智提到波斯人的宗教中，也有将来的状态，身体的复活，地球的更新，或新天新地的教理，然后说，“按新约的教导来看，希伯来人的这些教理，的确不是从波斯人那里引出来的。因此，其高度的盖然性，乃是波斯人从保管神启示的闪族那里，引出了这种教理。”（*Systematic Theology*, III, p.788）

先知书之前，似乎没有看到有关复活的明确陈述；但在被掳期的很早以前，复活的信念在以色列人心中，不能说没有证据。复活的观念在族长时期就已确实的存在，亚伯拉罕在献以撒的时候，“他以为神还能叫人从死里复活”（来 11：19），因为“和列祖同睡”（创 47：30；申 31：16；王上 1：21）的含义中，包含了复活的信念，暗示将来要从睡眠中醒来的意思。耶稣说明出埃及记 3 章 6 节中，包含了复活的信念（太 22：29-32）。复活的信念是从“斯屋儿”中救出来（诗 49：15，73：24、25；箴 23：14）的意思，约伯有名的陈述（伯 19：25-27），非常明确地表现出复活的信念；不但如此，在以赛亚书中也有明确的提示（赛 26：19，批评家认为这是以后的作品）。但以理书 12 章 2 节中，也是如此；以西结书 37 章 1-14 节，也包含了这个教理。

旧约中，圣经把复活的信仰明确指向等候弥赛亚的降临。“他已经把死废去，藉着福音将不能坏的生命彰显出来。”（提后 1：10）旧约的神也是永远的和永在的神，即使因着罪恶的结果带来了死亡，却要从罪恶和死亡中带来完全的胜利，在死亡中坚实地确立复活的盼望（Edmond Jacob, *Theology of the Old Testament*, London, 1958, pp.308-315）。

复活的信仰逐渐被普遍化，从被掳后到马加比时期，更加凸出地表现出来；当基督初临的时候，复活的教理普遍被接纳成正统的教义（William Fairweather, *The Background of the Gospels*, Edinburgh, 1908, p.292）。当然，

撒都该人是例外，也不是一世纪中犹太教的普通见解。

2) 新约的证明. 新约中，基督的受死与身体复活的论题，占据了很大的篇幅。新约对于死人的复活，比旧约提到的更多；因为复活的信念，在耶稣的复活中达到顶点。基督的复活毫无疑问地成为应许和保证信徒复活的证据。“若没有死人复活的事，基督也就没有复活了。”“但各人是按着自己的次序复活：初熟的果子是基督；以后，在他来的时候，是那些属基督的。”（林前 15：13、23）

基督对于撒都该人否认复活的事实，特别引用了旧约的经文来证明（太 22：23-33；出 3：6），在其它地方也明确地教导了复活的真理，“行善的，复活得生；作恶的，复活定罪。”（约 5：29）“在末日我要叫他复活”（约 6：39、40、54）；“复活在我，生命也在我。信我的人虽然死了，也必复活”（约 11：25）。

保罗非常重视复活的真理，在新约书信中将此真理作出长篇大论，代表复活真理的典范是哥林多前书 15 章，在此章中，保罗在论证复活之前，先论述了基督复活的历史证明（1-12）；然后，在这个基础上，推论主的百姓复活的确实性（13-34）；然后，论述了复活体的属性，道破反对论的无用（35-58）。

其它的重要经文，是在帖撒罗尼迦前书 4 章 17 节有关基督的再临，“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。”启示录 20 章 4-6 节，提到千禧年中头一次复活的人，将与基督一同作王一千年；又在启示录 20 章 13 节中，提到最后的审判，所有的人都要复活受审。

再者，基督的救赎包含了灵魂与身体，这在罗马书 8 章 33 节、哥林多前书 6 章 13-20 节中，有着明确的教导。因为圣徒的身体，成为圣灵所住的殿，同时，罗马书 8 章 11 节，也证明身体的复活。

2、合理的证明

1) 类推论. 初代的教父和后代的著作家，为了支持复活的信念，常用各样的类推来提出辩论。树木在冬季叶落枝枯，春天却又吐露绿意；日有东升西落、月有盈亏圆缺、天象斗转星移等等，都在显出自然循环、反复轮转的证明。再者，种子在发芽后，就长出植物的形态，这可暗示人死后，可以作出同样的类推。这种类推在第一篇、第二章、第二节“类推的论证”中，已经作过论述，在此点到为止。

2) 身体与灵魂整体的永续. 主前 450 年，米利都人福西尼德(Phocylides, the Milesian) 提出一个比较有力的辩论，就是 神的智慧引领他，向他介绍身体和灵魂综合性的存有类型 (genus)，即、这同样的智慧总是引领他，使他永续地在这种类型里。如果灵魂离开身体，无法再回生的话，人只不过

是一个单纯的低级天使，这种类型必定要废止。

3) 身体与灵魂的共同赏罚。 图来提尼以 神的公义为基础，提出了另一辩论说， 神公义的赏罚是以人的灵魂和身体，以人的全人格来对他们施行赏罚（林后 5: 10），这种观点比较更为圆满。

4) 身体与灵魂的共同得赎。 还有类似上述形式的另一辩论，认为构成我们完全的人格，需要具备身体和灵魂。因此，基督的救赎，包括了我们身体的得赎。堕落包含了我们的灵魂和身体，而救赎也包括恢复我们的全部，即、如果灵魂与身体达不到永生，绝不会终止。

这些类推和辩论，虽然不是坚不可抗的证明，但却能使我们在理解和接纳复活的教理上，或多或少有所帮助。

3、释经学的异议

1) 属灵的复活。 释经学提出的异议，认为这是把文字的比喻，看成是肉体的复活；认为这是从错误的思想产生的观念，得不到圣经的充分证据。如同异议的提示，人在重生以前，灵性已经死在罪恶过犯中，而人的重生，则进入新的生活里，这的确拥有属灵复活的含义；这种观念在基督和使徒的教导中表露无遗（约 5: 25；罗 6: 4、5；弗 2: 1、5、6，5: 14；腓 3: 10；西 2: 12、13；结 37: 1-14）。

可是，圣经教导这种属灵的变化以外，也教导身体的变化；而且，比前者更为确定和坚实；并且，有着更具体的说明。上文，在“圣经的证明”之陈述中，已经列举了许多经文，说明在肉体复活以外，不可能有其它的解释。保罗在他的各卷书信中，明确教导身体的复活；同时，指出“说复活的事已过”（提后 2: 18）的言辞，须被定罪，因为这是恶意的诋毁；而且，这里的经文不能作灵意的解释。再者，复活不只局限于义人，恶人也要复活，接受应有的惩罚；所以，这不能与属灵的更新混为一谈。（徒 24: 15）

2) 灵性的身体。 有人相信灵魂的复活，却怀疑身体的复活。认为信徒在离世的同时，就进入“属灵的天界”，获得“永生的身体”，得到了复活的生命。可是，“时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音”（约 5: 28），以及“因号筒要响，死人要复活成为不朽坏的，我们也要改变。”（林前 15: 52）又该如何解释呢？

复活的身体又被称为“灵性的身体”（林前 15: 44），这与复活以前将要朽坏的身体不同，已经拥有了永生的素质，绝非意味着完全的灵。

再临与审判是要名符其实的实行，身体的复活也要按着文字的方式来兑现。再者，整个人类身体的复活，如同基督身体的复活，要从坟墓里走出来；而且，人类复活的身体也是不朽坏的，具有不死的素质。

4、科学的异议

对于身体复活的信念，有从科学立场而来的几点异议，需要我们来检讨。

1) 死后的微尘。 人死后的身体，将会化成各种元素，即使以后结合成为身体，可能与以前的身体不同，或者无法避免与其他身体的元素混合。而且，圣经未曾提到死后分解的身体，如何恢复到原来的形体，反而作出相反的提示（林前 15: 37-50），圣经只提到复活的身体可能会有某种的形体，但却没有说明关联的性质。可是，有关这种形体的形状，即使没有旧有的材料，神也能恢复其荣耀的身体。如同上述引证的经文，新旧的身体如同发芽的种子，将来可以得到荣耀的形体。

2) 认知的困难。 如同上述，在具体和疏远的物理关联中，复活的身体与内住的灵魂，是否彼此认知各人的身体或灵魂，这成为科学反对的第二问题。可是，身体的恢复，不需要身体微尘的绝对同一，那是由“组织的势力”（organizing force）所组成，其势力极度强盛，即使身体的微尘在流动中被调换，但旧有的会形成新的基础，在单一的意识里结合成为统一体。现世中，我们对亲友的认知，也不全靠身体的形态来认识，何况是在来世呢！推想在来世中，可能用直观的形式来交通。

3) 妨碍属灵的动作。 认为物质的有机体，可能妨碍属灵的自由动作。可是，已经离开身体的灵魂是自由的，在中间期状态，灵魂如果再要穿上有机体，那不是尊贵和能力的进展，反而是一种退步。这又成了第三个问题。可是，我们可以回答，神所干预的灵魂，要他归属物质的身体，到底发出怎样的能力，我们是无法知道的。复活的圣徒身体，可能比空气还要轻，虽然可能快如闪电，但却有物质的一面。保罗虽然提到离开世界的灵魂是好得无比，但盼望的将来却是无比的荣耀。（A.H. Strong, *Systematic Theology*, 6th ed., 1899, pp. 575-580）

4) 死亡是万事的终结。 克特教授研究科学的结果，第一年就失去了复活的信念；他认为晚近的医学，又冲击了这个教理的根基。他说，“如果人真的免不了一死，而且，死亡乃是万事的终结；认为人的灵魂，只不过是活脑髓的表现，或是发出光和热的铁棒，那么，死去的人是不可能复活的。”

（Sir Arthur Keith, 1927 作为英国科学振兴会会长，在会中的发言）克特教授反对复活的前提是“死亡乃是万事的终结”。

在此，我们如果借用稍作深入思考的科学家维伦·凯洛格（Vernon Kellog）的话来答辩，“现在我们发现的各种武器能量的储存成果，只不过是开启了演习的关门。有机物中如何储存和包容？生活体如何融合包含的可能性？我们所谓的死亡瞬间，就是我们身体发生变化的瞬间，我们的生命又会形成哪种新型呢？我们对有关物质和能源性质与能量的科学知识，只不过是刚入门而已。”（*The Evolution and Death*, July, 1928）这种言语如同重担，放在以死作为万事终结的断言者头上。这对那些轻薄的、或未经彻底思考的人士，都是始料未及的。

5) 超大的奇事. 人在死后的复活, 因为是一个超大的奇事, 作为科学人士, 或许很难相信。可是, 回想复活比出生没有什么更稀奇的地方。薛德博士说, “人的身体能有第二次的存在, 比第一的存在没有什么奇特的地方” (Shedd, *Dogmatic Theology*, p.649)。完成的人体, 认为是从极微的细胞中产生, 但很难把灵性的复活体, 看成是从地上的身体中产出。胚胎学的奇观, 如同复活体的器官更难相信。躺在坟墓里的身体与从坟墓里起来的身体之间, 比细微的胚胎卵与人形体之间的差异, 没有多大的差别。身体的发生与身体的复活都是稀奇的事件, 我们如果不能否定前者, 当然就不能否定后者。

“ 神叫死人复活, 你们为甚么看作不可信的呢? ” (徒 26: 28)

复活不要求科学的证明和期待。在属性上, 这是 神施行的大奇事, 不是因着自然的法则, 或某种势力的动因。因此, 保罗复活的论证完全归结为神的意志和权能 (林前 15: 37-42)。我们只相信 神的启示和他善良的护理, 以及他的大能。我们牢牢抓住复活的盼望, 拿出勇气和胆量, 向着永生的路途勇往直前。

第 3 节 复活的性质

1、作成者

1) 三位一体的 神之奇工. 复活是三位一体的 神之奇工, 或不分位格的指出是 神作成的 (太 22: 29; 林前 15: 38; 林后 1: 9); 可是, 比较更特殊地, 指出基督是复活的作成者 (约 5: 21、25、28、29, 6: 38-40、44、54; 帖前 4: 16); 间接地又指向是圣灵的工作 (罗 8: 11)。

韦斯敏斯德标准文书, 指出不义者的复活是由基督的权柄, 而义人的复活, 却似乎归于他的灵。韦斯敏斯德信经 (32 章 3 条) 说, “恶人的身体, 将因基督的权能, 复活受辱; 义人的身体, 将因基督的灵复活得荣, 与基督自己的荣耀身体相似。”

大要理问答 87 问的下半部分, 对于复活的事工与上述相同, 分别归于基督与他的灵。可是, 其内容是, “义人的身体, 因着基督的灵, 并藉着他们的元首基督的复活, 大有权能地复活, 成为属灵的、不朽坏的, 与基督荣耀的身体一样; 而恶人的身体亦将由基督这被触怒的审判者, 使其在羞辱的状态中复活过来。”同时, 同问答的前半部分, 论及义人和不义的一般复活, “……那些躺在坟墓中的同一身体要与他们的灵魂重新联合, 不再分离, 因着基督的大能而复活。”所有复活的事工, 都与基督有着直接的关联。如此, 这份标准文书将复活的作成者, 同时归于圣子与圣灵, 这与圣经的教导是完全一致的。

2) 是由基督复活的结果作成的. 基督徒的复活是由基督复活的结果作

成的。前面引用的大要理问答中，说，“义人的身体，因着基督的灵，并藉着他们的元首基督的复活，大有权能地复活，……”；这显出基督徒将来荣耀的复活，是因相信基督在十字架上成就的救恩，所拥有的确实盼望。信徒的复活与基督的复活之间，有着不可分隔的因果关系；只有藉着基督的复活，才能使我们从死里复活；再者，只有将我们的信仰与基督联合时，我们才能确认自己参与在永生的复活里。离开基督或离开他的复活，对于复活的奥秘，我们就一无所知。因此，保罗在哥林多前书 15 章中，展开死人复活的辩论时，将基础放在基督复活的事实，这两个复活彼此联结，若否定其一，另一个就被否定；“既传基督是从死里复活了，怎么在你们中间有人说没有死人复活的事呢？若没有死人复活的事，基督也就没有复活了。……因为死人若不复活，基督也就没有复活了。”（林前 15: 12-16）在这些话语的观念中，将基督复活与死者复活的原因和结果，联在一起、无法分隔。原因必定产生结果，如果否定了结果的死者复活，就要否定原因的基督复活。如果基督已经复活了，其结果的死者复活必定实现。在原则上，他的复活成为他所有百姓的复活。因为基督在法定或有机的含义上，乃是他身体的教会之元首；他从死中复活的时候，他身体的所有肢体也都复活了；藉着他的复活和升天，他有权柄将他复活的生命赐给他的百姓；他们将他们以信仰引向自己的时候，他的百姓就参与在复活的生命里。再者，复活的生命是他将来要把他们从坟墓里呼叫出来，使他们已经死去的身体与自己荣耀的身体相同时，才算大功告成。

2、身体的复活

圣经提到属灵的复活（约 5: 25；弗 5: 14），而且，保罗当时，也有人认为复活是属灵的（提后 2: 18）。17 世纪的瑞典神秘家，斯韦登博格（E. Swedenborg）教导人有两方面的身体，就是外在物质的与内在心理的。外在的身体会死去埋葬，不可能再会复活，而内在的身体会随着灵魂进入天界，认为这是唯一的复活。现在也有很多人，只相信属灵的复活。

可是，圣经教导身体的复活是非常明确的。基督的复活是“初熟的果子”（林前 15: 20、23），是从死里“首先复活的”（西 1: 18；启 1: 5），这表明基督徒的复活与基督是同样的；基督是身体的复活，基督徒的复活当然也是身体的复活；不但如此，基督的救赎包括了身体的救赎（罗 8: 23；林前 6: 13-20）。罗马书 8 章 11 节中，明确说明要藉着圣灵，使必死的身体活过来；而且，在哥林多前书 15 章（特别是在 35-49 节）中，使徒明确强调的是身体的复活。

3、同一与变化

1) **复活的身体和现在的身体之同一性。** 复活乃是复活的身体与我们现在的身体，意味着同一的身体。神为了各人，不是重新再造身体，而是把埋在坟墓里的人，再叫他活过来。在这种名词含义中的“复活”是可以推论的。“同一性的确包含在复活的观念中，因为，复活是死去的又活过来；不是拥有同一性质的其他种类又活过来。因为，是本身又活过来……。无论何处，只要拥有身体复活的信仰，就会相信现在的身体与将来的身体是同一的形体。”(Charles Hodge, *Systematic Theology*, pp. 774,775) 再者，罗马书 8 章 11 节，哥林多前书 15 章 53 节中，使徒用土地和种子的比喻，明确地包含了这种含义。不但如此，基督作为初熟的果子，曾将复活的身体给他的门徒看，证明与以前的身体是一样的(路 24: 36-43; 约 20: 20)。其后，将要复活的信徒，拥有的是同一性的身体；那么，同一性的根本含义又是什么呢？A·A·贺智作如下的解释：

(1) **同一性在相异的境遇中，明确地依靠相异的条件。** 石头或其它武器的任何部分，它的同一性是由性质和形像构成的。另一方面，从种子的发芽到成熟期，植物的同一性大部分从实质和形像中独立；这种同一性成为各类植物的一个有机的总全 (one organized whole)，或者，它的性质和部分可能被继续传承。画面的同一性若不依赖颜色体来维持，它的颜色就不可能继续维持。可是，它的同一性要藉着制图 (drawing)、着色、光彩和阴影、表现和具体的观念来维持。

(2) **身体同一性的结论，不是从其它事实的比较或综合引出来的，因为身体是单一和无法分解的。** 不论是幼儿、野蛮人，或哲学者，可以在他们不同的生涯时期中，确认他们身体的同一性；这种直觉的确信，不是科学的结果，也不需要科学的说明；即、当我们相信其它某种意识的单纯论据时，不需要什么说明，同样地，对于相信身体的同一性，也不需要什么说明。

(3) **对于身体的复活，圣经虽有一定的启示，但却没有实现的经验，或未曾观察到现象。** 因此，我们对“灵性的身体”和“血气的身体”(林前 15: 44) 同一性形体的条件 (physical conditions)，现在是无法理解的，也未曾经验到这种经历，因为，我们无法亲历这种启示或观察。可是，对于结果我们却得到如此的确信。① 因为，死亡时的身体与出生时的身体是同一个身体，所以，复活时的身体与死亡时的身体，在严格的意义上，应该是相同的。② 每个灵魂会对他的旧身体与新身体的同一性，拥有明确的直觉意识。③ 有人认为新的身体可能是完全透明的，每个灵魂都有个人的特性。(A.A. Hodge, *Outlines of Theology*, p.563)

(4) **伯克富所说的旧身体与新身体之间，虽有某种形体的联络，但联络的性质却没有启示。** 某些神学者认为在其胚胎中，可以出现新的身体；某些人认为会存留在身体组织的本质 (organizing principle) 里。俄利根拥有这类思想，凯坡与米利根 (Milligan) 也是如此。慎重地考察这种见解，就不会因着身体的消失或分解，恐怕与其它的物质混合，就不能恢复本来的身体；

这种反对的说法将会失去说服力 (L. Berkhof, *Systematic Theology*, p.723)。

2) 复活身体的变化。 圣经同时明示, 复活的身体与本来的身体有着很大的变化。基督复活的身体, 在复活与升天的过渡期间, 尚未显出充分的荣耀, 但却会有更大的变化。保罗提到我们所种的不是将来的形体时, 就指出身体将来会有变化的; 种下的种子与成长后的植物之间, 有着同一性的同时, 也有值得关注的变异。使徒保罗说, “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; 所种的是软弱的, 复活的是强壮的; 所种的是血气的身体, 复活的是灵性的身体。” (林前 15: 42-44) 又说, “血肉之体不能承受 神的国, 必朽坏的不能承受不朽坏的。” (林前 15: 50) 教导我们现在软弱和朽坏的身体, 死后复活的却是强壮和灵性的身体。

保有变化的同一性并没有矛盾。现在我们身体的细胞依然起着变化, 但是变化中的身体依然维持着同一性。我们的身体继续不断地经过新陈代谢; 我们生命中的细胞, 从出生到死亡也是继续不断地变化, 估计每七年就有一次全结构的变化。如此, 中年人的有机体, 已经没有他青年时期的细胞, 老年人的有机体, 也不再具有中年时期的细胞。从青年到老年的身体, 人的高矮、仪容、表现和状态, 肯定会有许多的变化, 这是无法否认的事实。可是, 透过这些变化, 从青年到老年, 他所拥有的却是同一个人格; 这证明我们从青年到老年的细胞却是不同; 我们现在身体的细胞与将来复活身体的细胞也会不同; 我们如果在第一个境遇里, 确认了同一性, 那么, 在第二个境遇里, 就不需经历这种难题。(A.A.Hodge, *op. cit.*, p.562)

4、复活身体的性质

对于这个论题, 圣经有两种消极的陈述, 即、复活的人不再有婚姻的生活 (太 22: 30); 就是“血肉之体不能承受 神的国” (林前 15: 50)。因着生活的变化, 身体的结构也可能发生变化。我们的确不知道复活以后的生活状态, 对于思索复活以后的身体状况也是徒然。可是, 神的百姓得到荣耀的身体以后, 不会饱食终日、或无所事事; 可以推想在圣城耶路撒冷里, 在神和羔羊的宝座前, 应有的事奉和敬拜。

可从圣经的启示中, 得到如下的几点推论:

1) 保留人的形像。 我们在复活以后, 依然会保留人的形像。神为了达到他创造的目的, 各按其类赋予他们特殊的属性和形像; 如果丧失了其特殊的形像, 就失去了其存在的价值。如果蜜蜂长得像战马那样高大, 它就终止了蜜蜂的使命; 如果人长得像禽兽, 他就失去了做人的本分。基督复活升天以后, 向司提反、保罗和约翰显现的时候, 都是以人的形像出现。俄利根认为圆是最完全的形像, 想象将来人的形体可能是圆形的; 可是, 这种形像的活物, 在天上或地上, 不可能是人的形像。

2) 得荣的地上身体。 人未来的身体是地上身体荣化的形体。我们知道

地上的人，是以精神的、情操的特异性来区别；因为人是透过身体的表现、态度和仪容来显示他的性格。在地上，可以藉着外在的表现，看到他内在的状态；在天上，一切可以正确地显示出来。如果，在天上看到彼得和约翰时，发现他的仪容、态度和表现，与圣经所记的印象有所不同时，我们如何能够认出他们呢？

3) 按着外观来认识。 在天上，我们不但能够认识我们的亲友，也会认识在地上藉着圣经知道的先知、使徒、殉道者和那些有名的圣贤，这是藉着前项陈述的事理可以实现。在变化山上显现的摩西和以利亚，三位门徒岂不是认出他们吗？在地上亲爱的人，在天上凭着复活的外观，当然可以怀着喜乐地心彼此相认；拥有来世信念的人，当然可以在天上相会。圣经中的旧约与新约，理所当然地将这幅图画展示出来。把族长的离世，说成回到他的先祖那里；使徒安慰在主里死去的人，在来世中都要相会。因为，复活在天的人们，都会记住以前美好的回忆；那时，人们会在感恩和赞美中，歌颂神和羔羊的救恩。

4) 那时的身体是不朽的、强壮的、灵性的和荣耀的。

① 复活的身体，不但是不朽的生命，更是永远的生命；不会再屈服于疾病、伤害和痛苦。② 复活的身体是不死的。消极方面，不但可以抵制死亡的侵袭；积极方面，生命可以得到永续。人不再衰老和败坏，可以长生不老、青春永驻。③ 复活的身体在各方面都比现在强壮，感觉将会敏捷、能力可能超凡，视力可能达到望远镜的功能，行动可能比闪电还快速，或可无远弗届、凡事可为。④ 所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；圣徒将要改变如同基督般荣耀的身体；“主若显现，我们必要像他”（约一 3: 2），保罗在大马色路上，看到基督显现的荣耀时，就俯伏于地、不敢仰视，这岂不是复活的基督显出他威严的荣耀吗？复活的圣徒岂不也有这种威严的荣耀吗？⑤ 所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体（林前 15: 44），“血气的身体”（σῶμα ψυχικόν）或“自然的身体”（natural body），适用于低级性向的灵魂；“灵性的身体”（σῶμα πνευματικόν）或“属灵的身体”（spiritual body），适用于高级属性的灵魂。前者是用尘土制成的，屈服于羞辱、衰败、疾病和消散；后者与不洁和腐败无关，生命会活到永远。灵性的身体比较更为高雅奇妙（refined and aethereal），乃是被灵充满的身体。这种被灵充满的身体，得到奇妙的改变，可以显出万物灵长的风范；得到复活的身体，灵性的能力将会达到奇妙的境界。用尘土所造的人，尚有无限的潜力，何况得到神儿子的生命，复活身体的荣耀，又该如何来形容呢？（Charles Hodge, *op. cit.*, III, pp.780-785）

5、全人类的复活与意义

1) 义人与恶人的复活。 义人与恶人将要全体复活。按约瑟夫认为，撒

都该人否定恶人的复活 (ant. XVIII,1.3; Wars II, 8, 14)。灭绝说或条件永生说, 至少在某种形式上, 认为不敬虔的人, 不能复活、要被灭绝。安息会 (adventism) 与耶和华证人会等某些宗派, 就采纳了这种见解。他们断言圣经没有教导恶人的复活, 这明确是个错误 (但 12: 2; 约 5: 28、29; 徒 24: 15)。可是, 我们不得不承认圣经未曾强调恶人的复活, 圣经强调的是救恩的成就和义人的复活, 以及在复活中享有的福乐。

恶人的复活当然没有圣徒的尊贵和荣耀, 推想他们的身体虽然活过来, 但却会感到痛苦。我们的好奇心, 虽想知道恶人复活以后的有关状态, 但圣经没有作出启示, 我们也只能以不知来感到满足。有关这方面, 圣经提到“凡有血气的都必憎恶他们” (赛 66: 24), 以及“有受羞辱永远被憎恶的” (但 12: 12); 这些如果是对恶人复活的表现, 那么, 他们的丑恶必然会显露出来。

2) 意义的差异. 我们在本节的一之(二)中, 用很长的篇幅, 论述了信徒的复活, 是由基督赎罪和复活的结果作成的。可是, 恶人的复活与基督的赎罪和复活没有关联, 布雷肯里奇 (Breckenridge) 引用哥林多前书 15 章 22 节的经文, 想证明圣徒与罪人的复活都与基督的赎买有关; 可是, 那节经文中的第二处“众人”, 是“在基督里”的“众人”, 恶人并不包括在内。恶人的复活, 虽与基督的中保有着间接的关系, 但却不能产生幸福的功效。对于延期执行人类死刑的宣告, 同时可以进行人类救赎的事工, 结果到了义人复活的时候, 恶人也要跟着复活; 延期的结果, 把现世的死亡与永远的死亡作出分隔。在这种状况下, 为了要将死亡的最大范围, 或最重的分量放在恶人身上, 所以, 先要叫恶人活过来, 然后接受应有的惩罚。恶人的复活不是救赎的行为, 而是 神主权的、公义的行为。义人与恶人复活的共同点, 只是身体与灵魂的再联合; 可是, 这种再联合, 对于前者乃是永远的生命, 后者则是施行永死的极刑 (约 5: 28、29)。

不管个人的善恶如何, 复活涵盖了所有的人类; 只是已经复活升天的人, 或末日尚在地上活着的人, 他们都在例外。可是, 这些例外的人, 他们的身体或已改变, 或要成为荣耀的身体。如此, 末日所有的人类, 或是从死亡中复活, 或是在生存中变化, 这是多么奇妙的事呢? 复活的含义也因人而异, 因为, “行善的, 复活得生; 作恶的, 复活定罪。” (约 5: 29)

第 4 节 复活的时期

1、双重的复活

如按前千禧年论的立场来考察, 圣经提到双重的复活。在千禧年开始时, 会有复活; 在千禧年结束以后, 会有恶人最后的复活。帖撒罗尼迦前书 4

章 16 节，提到主在降临的时候，似乎只有在主里死去的人才能复活。某些人 (Findlay and Denney) 主张，保罗在这里包含了不信者的复活，只是没有说出而已。可是，哥林多前书 15 章 23 节中的陈述，“以后，在他来的时候，是那些属基督的。”反对这种见解。因为，这是在陈述和列举复活的阶段，如果基督的再临包含了恶人的复活，不可能不加以说明。“再后，末期到了” (24 节)，这表明对恶人的复活。保罗虽然毫无疑问地确信，得救与没有得救的人都要复活，但却未曾教导在一时，或一起都要复活。(译者注：前千禧年论知道不信的人，不能在千禧年中复活，所以把头一次的复活，看成是所有的信徒都要复活；但是启 1: 7, 20: 12; 约 5: 28、29 等经文，应该是在千禧年后，所有信与不信的人，都要在第二次复活中复活。)

启示录 20 章 4-6 节中，最能说明双重的复活。作者提到“头一次复活”，当然会有第二次复活的含义；“其余的死人还没有复活，直等那一千年完了。”(启 20: 5)

这表示两个复活之间，有一千年的间隔。上述的辩论，接下去将会有继续的探讨。

反对者的观点认为，作者在这里没有明说身体的复活；认为启示录 4-6 节，不是地上的光景，而是天上的情景；所使用的名词，并不暗示身体的复活。得到默示的人，所看到的不是身体的复活，而是，“众灵魂”、“都活着”、“同作王”。“众灵魂”、“都活着”、“同作王”被称为“头一次复活”。推想这是表现圣徒死后，他的灵魂进到基督荣耀里的状态。在新约的其它书卷中，完全没有双重复活的观念，只有在充满象征主义的启示录经文中，才能显出这种朦胧的观念，所以是很难被肯定的。圣经没有提到义人与恶人同时的复活 (但 12: 2; 约 5: 28、29; 徒 24: 15)，两者之间，也没有千年的间隔。

反对者的这种辩论，听起来似乎有些道理，但却包含了许多臆测。如同上述，推想 4-6 节是地上的光景纯属臆测；因为，列国依然存在 (启 20: 3)，“作王”意味在列国中的统治，因此，指的必然是地上的管理。再者“众灵魂” (ψυχάς = psukas) 有“生命”、“人格”，或“个人”等意思，这里可以看成“众人格”；下一节的对偶句，“其余的死人”，可以看成 (身体与灵魂的合称) 还没有复活的灵魂。因此，“众灵魂”不能看成没有身体的灵魂；而且，“都活着”就是复活的意思 (中文译成“都复活了”)，与下一节“头一次的复活” (启 20: 5)，证明是同一个意思。将“头一次的复活”看成重生的含义，这种见解从奥古斯丁以来，包括罗马教会的全数神学者，都采取了这种立场。这种不合理的观点，稍微察看一下，就会不辩自明；因为，重生或属灵的复活，乃是殉道者的原因，而不能成为结果。下文 13 节中“交出其中的死人”，按着文字字面的含义，意味着死人的复活；那么，“头一次的复活”就不能按着灵意来解释。将“头一次的复活”看成死去的圣徒，在中间期乐园里与基督同在的见解，很难被人接纳。因为，无法解释荣耀的状态，要用“一千年”的时间来限定；而且，每人停留乐园的期限，岂不是各

不相同吗？反对者当然可以把“一千年”，看成象征的数目，或完全的数字，并不把它看成实际的年数，用灵意来解释“一同作王一千年”的意思，乃是“介绍了完全和荣耀的胜利状态”（Milligan）。可是在同一个段落里，接连六次反复地提到“一千年”，使我们不敢想象用灵意来理解。反对者提到启示录里充满了异象和象征的含义，不可能用文字的字面意思来解释；我们虽然尊重这种谨慎的态度，也承认启示录中满了象征的含义，但对于这么明确的经文，故意作出如此朦胧的解释，难脱轻浮或失察之虞。

这里引用副监督阿尔福德（Dean Alford）的经文注解，“我因为考察某种难题，或因千禧年的教理，恐怕可能带来误用的危险；因此，很久以前就向注解书的读者说明，在此预言明确的含义中，绝不容许歪曲有关预言的年代和次序。使徒和他们的继承者，在三百年之久，使全体教会都能明确地理解这些文字的含义。今天，那些被尊敬的古代释经家，所提示的原始释义，竟然失去了说服力，达不到一致的见解，实谓稀奇的光景。对于经文本身合理的研究和探讨，显出那些灵意解经的牵强附会。如果在一段经文中，提到两次的复活；某些灵魂在头一次复活，剩下的一些死者，要在一定的期间之后复活；如果认为第一次的复活，乃是与基督的属灵复活，这就使文字失去了应有的含义；如此，圣经就不可能拥有任何明确的证言。如果，第二次的复活也是属灵的；那么，第一次复活可能就是属灵的。可是，如果第二次的复活，可以按着文字的字面意思来解释，那么，第一次的复活，也应该如此解释。这是整个原始教会和近代释经家，共同采纳的信仰和观点。”

本章开始部分，曾提到反对者主张新约只有在此提到双重的复活，其它地方则没有这种观念。其实，圣经多处记载了这种观念的论据。可是，即或假定只有在此记载了双重复活的观念，这也可以充分的作为这个教理的基础。光的创造，只在创世记 1 章 3 节中提到，基督由童女受孕，也仅在以赛亚书 7 章 14 节中提到，两者岂不都被接纳吗？圣经中的其它经文，提到义人与恶人的复活，没有显示时间的间隔，只因是略述，没有作出详细的解释。圣经提到末日的复活，这包含了千禧年的前后有两次复活。对于复活时期的“末日”（约 6: 39、40、44、54，11: 24），可以看成长久的时期，因为圣经对“日子”有这样的例子（来 8: 9；罗 10: 21；林后 6: 2；彼后 3: 8）。圣经在其它的经文中，提到复活以后，立刻会有最后的审判；如此，可以理解两次之间，有一个较长的时期，但第二次复活以后，立刻会进入最后的审判。

时代论将“头一次复活”分成两个部分，分为灾难的初期和末期，如果加上“第二次复活”，就成了三次的复活。对于这种见解的评论，在上文第一章、第三节、二之（三）“复活与大灾难”题目下，已作过陈述。

2、一般（最后）的复活

无千禧年论者其实否定双重的复活，认为所有的死者只有一般（最后）的复活。按他们的立场来考察圣经，只有在死者的复活、或基督的再临，现世的末了、或来世的开始时，才能同时实现；不但如此，复活只能在一般的、或最后的审判之前，才会出现。他们将复活与再临联系在一起（林前 15: 23; 腓 3: 20、21; 帖前 4: 16); 复活与最后的审判联系在一起（约 5: 27-29; 启 20: 11-15); 指出有关“末日”的句子（约 6: 39、40、44、54, 11: 24)。引用这些经文，在提到圣徒复活的时候，联系到末日和最后的审判；认为复活如何能在千禧年中实现，如何能在末日和最后的审判之前出现复活。（译者注：无千禧年因为没有千禧年，所以不相信头一次的复活，但引用的经文是对的，因为第二次复活，包括了信的与不信的同时复活。）

可是，两次的复活教理是圣经明确的教导，上文已作过认证；只有一次的复活观点，需要忽略圣经中许多重要的经节。启示录明确地断言千禧年之初，有“头一次的复活”，然后在结束后，有第二次的复活（启 20: 4-15); 哥林多前书 15 章 23 节和帖撒罗尼迦前书 4 章 16 节，提到基督再临时的复活，只有圣徒的复活。因此，主所说的生命的复活和定罪的复活（约 5: 29) 两者之间，不得不看成有一千年的间隔；保罗所说的圣徒复活（腓 3: 11、20、21) 与一般死者的复活（徒 23: 6, 24: 21)，可以看成不同时期的第二次的复活。无千禧年论指出的经文，不但把复活和再临联结在一起，并将末日和审判联结在一起；上文已经陈述，两者之间没有显出间隔，只因是略述，而不是详述。

我们很难想象所有的死人，不论善恶，在末日都要复活；也就是在最后审判之前，同时复活时的一般复活。可是，第二次的复活，相信这是世界的结局，包括在千禧年中归正死去的圣徒，以及所有死去的恶人。时代论中有人认为，千禧年中归正的圣徒不会再死，他们活到千禧年的结尾时，然后再有改变（Cavin Hamilton, *Maranata*); 也有人认为，千禧年中归正的人，死了以后，再参与第二次的复活（Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*, p. 515)。如此，时代论中也有人认为，第二次的复活，不纯粹只是恶人的复活。以历史性前千禧年论的立场来看，时代论第一派所采取的观点，过于想象难以接受，而第二的复活包含了圣徒的复活，促成了世界的结局，这种没有矛盾的观点是可信的。

[译者注] 探讨基督的再临与两次复活的次序和间隔：

1、启示录 19 章 11-21 节的情景，不是基督再临的场面。

启示录 19 章 11-21 节中，使徒约翰观看，“见天开了”（19: 11)，看见基督骑着白马，率领天上的众军，击杀列国，擒拿了兽和假先知，扔在烧着硫磺的火湖里；然后，看见一位天使从天降下，捆绑了撒但，扔在无底坑里一千年。（启 20: 1-3) 这里没有提到基督有形的降临在地上，是与基督有形再

临的场景不同。(启 1: 7; 太 24: 30-31; 帖前 4: 16-17; 帖后 1: 7-10)

2、撒但被捆绑, 开启了千禧年的国度(启 20: 4-6; 赛 65: 17-25)。

头一次的复活, 是为给耶稣作见证, 并为 神之道被斩者的灵魂, 以及那些没有拜过兽, 没有受过兽印记的人, 他们都复活了, 与基督一同作王一千年。

千禧年中头一次复活的人, 第二次的死在他们身上没有权柄。(启 20: 4-6)

3、撒但被暂时释放, 出来迷惑地上的列国, 围住圣徒的营与蒙爱的城, 就有火从天降下, 烧灭了他们。魔鬼被扔在硫磺的火湖里, 昼夜受痛苦, 直到永永远远。(启 20: 7-10)

4、基督荣耀地、有形地从天降临(启 1: 7; 太 24: 30-31; 帖前 4: 16-17; 帖后 1: 7-10)

第二次复活, “行善的, 复活得生; 作恶的, 复活定罪。”(约 5: 29; 启 20: 11-15) 死去的圣徒要复活, 与活着有圣徒一同被提到云里, 在空中与主相遇。(帖前 4: 17) 最后, 进入新天新地(启 21: 1-3)。

5、基督的再临是最后的、有形的、一次性的降临; 即、基督再临的时候, 死去的人, 不论“善恶”都要复活(约 5: 28、29); 不是如同历史性前千禧年再临论的观点, 死去的信徒在千禧年中全部复活以后, 经过千禧年后, 不信的人才能复活。

第4章 最后审判

最后的审判是世界末了，神在基督里向着所有道德的理性被造物，在圣洁的律法光照下，审察和判定他们在时间里，以及全理性的道德世界意识性面前，对于所有的关联事务，决定他们永远的、或最终的命运。

第1节 重要性与历史

1、教理的重要性

最后审判的教理重要性，藉着与称义的关系考察，可以得到阐明。称义在审判之前，乃是实现末世论的一个环节。前者预想着后者，并没有将其废止。犹太人仰望末日的审判，新约的基督为我们承受了罪的惩罚，在十字架上涂抹了有关礼仪的仪文，宣告他们因信称义，作出了审判的对策。可是，称义虽然是审判前的一个环节，却不能与审判作同一视之，也不能废止或复制。两者之间有几点相异和不可分隔的关系。

1)原理和完成。 称义显明了救恩的原理，显示神是我们救恩的根源，完成了审判的终极原理，辩明神对我们作成的救恩；即、审判显出称义之人的信仰和证据，以及在生活中对神的委身；显明神救恩中的智慧、权能、恩典和忍耐；换言之，证明和展示了神救恩原理的完成，显出神救恩的荣耀。

2)奥秘和公认。 称义是在人良心的法庭中，发生的奥秘事件。这是神与灵魂之间的工作，世人是无法看到的。罪人因为相信，把那顺从之人的信仰，称他们为义；另一方面，最后的审判，使披戴基督之义的人，得到公开的认证。那时，各人要按着自己的本相显露出来，根据基督之义被称义的人，公认为神的儿女。

3)信仰和行为。 现今的称义，有人认为只要求信仰，不需要行为（罗3：28；加2：16）；可是，因信蒙恩称义的人，要按着神的旨意，行他所喜悦的事，来回应恩典的救赎；圣灵在他里面作更新的工作，使他藉着信仰活出生命的见证。如此，藉着神在他里面恩典的运行，使他的善行在审判的时候得到赏赐（林前3：15）。善行的赏赐不是以物质来衡量，而是以神的恩赐来彰显；恩典如同在称义的行为中，将在审判的进行中，发出光彩。

按照原理来实行，结果必定成功；背后所作的好事，日后必然被公认；信仰的结果，不可能没有伴随的善行。救恩的原理从神而来，也是神与人之间的奥秘，人在信仰中被称义，在审判时证明他的信仰。称义与审判之间的关系，乃是它们之间的原因和结果，如同形体与影子之间的关系。这两

者之间，不可忽略或否认。

2、实践的重要性

1) 履行庄严的生涯。 最后的大审判，会使所有的人在生活中感到庄严。在这种信念中，晓得我们的生活，应该多么严谨；无论什么事，都要受到审问（林前 3: 13；林后 5: 10），所说的闲话，当审判的日子，必要句句供出来（太 12: 36），审判也非常重视心里的动机和意念（太 5: 28、29；启 2: 18-23）。

当属灵的恩典，恢复了我们属灵的眼睛，使我们的目光，可以向着最后地审判时，我们就会真心努力地进窄门、行小路。提高审判的信念，使我们的心趋向 神的公义、怜悯和慈爱的事，关切律法中的一点一画，祈求 神国度的复兴。再临的主，不但是我们的大君王，也是立法的主和审判的主；我们的信仰使我们对 神的话语，不得不认真地来解释；我们的信仰行为，不是以人的意见为标准，而是以真理的话语为准绳。当我们学会在审判活人死人的基督面前，倾心吐意的时候，就会忠心地成为他百般恩赐的好管家（彼前 4: 5）。

领受从 神来的使命感，使生活的每个瞬间，都能侍立在 神的面前，并且，等候将来荣耀的冠冕；这是约翰·卫斯理服事的动力（methodical），使他尽心竭力服事主。

耶柔米（Jerome）常说，我的耳中总是听到末日号筒的响声，“死去的人啊，起来吧！来接受审判！”

2) 呼唤罪人悔改。 审判的恐惧呼唤罪人来悔改。审判台的那边，已经预备了天堂与地狱，等待要去的永久之民。主耶和华说，“我指着我的永生起誓，我断不喜悦恶人死亡，惟喜悦恶人转离所行的道而活。以色列家啊，你们转回，转回吧！离开恶道，何必死亡呢？”（结 33: 11）“看哪，现在正是悦纳的时候！现在正是拯救的日子！”这些话呼唤那些罪人，尽快悔改。敬畏审判的主，这是智慧的开端。“麦秋已过，夏令已完，我们还未得救！”（耶 8: 20）但愿最后的审判前，那些尚未悔改的罪人，听到这种伤心的叹息。

神的话语呼唤世上的罪人，还活着的时候赶快悔改，如果站在最后的审判台前，只能哀苦或后悔。“世上的审判官，在宣判的时候，要说明犯罪的事实和违犯的条项，尽可能作出公义的判决。同样地， 神唤醒罪人的天良，引领他们悔改，他的审判绝对是公义的。堕落的灵魂如同拜伦诗中的曼弗雷德（Byron's Manfred），最后向着困扰他的恶灵（fiend）说，“去吧，现在‘死’在我的手上，不在你的手上了。”（A.H. Strong, *op. cit.*, III, 1027）可是，那时后悔已经来不及了。

3) 安慰和激励。 最后审判的信念，包含了善恶到头必有报的 神之公

义；这使为义受逼迫的人，感到无比的安慰和激励。基督的宽容的确超越了我们，他竟然为钉死他的人祈求，“只将自己交托那按公义审判人的主。”（彼前 2：23）这是审判人的主，必定按着各人所行的报应他。天上的祭坛底下，有为 神的道作见证被杀之人的灵魂，他们要求审判的主，给他们伸流血的冤。只要等到被杀的数目满足，他们必能如愿以偿（启 6：9-11）。约翰在默示中听到天上群众的声音，“哈利路亚（就是要赞美耶和華的意思）！救恩、荣耀、权能都属乎我们的 神！他的判断是真实公义的；因他判断了那用淫行败坏世界的大淫妇，并且向淫妇讨流仆人血的罪，给他们伸冤。”（启 19：1、2）

因为 神是赏善罚恶的 神，所以要在大审判中，赏赐那些忠心事主、为义受逼迫的人。登山宝训中，应许为义受逼迫的人，要承受 神的国，并附加说明，“人若因我辱骂你们，逼迫你们，捏造各样坏话毁谤你们，你们就有福了！应当欢喜快乐，因为你们在天上的赏赐是大的。”（太 5：10-12）那个天上的赏赐，将要在最后的审判中来宣布。使徒约翰说，“这样，爱在我们里面得以完全，我们就可以在审判的日子坦然无惧。”（约一 4：17）这使那些用爱来遵行主道的人，在最后的审判中，坦然自若、高唱凯歌。世界的末了，主耶稣要差遣他的使者，来收割他的庄稼，满有善良慈爱的麦子，不会丢在地狱里，却要全数收进天国的仓里。

3、历史中的审判教理

1) 初代教会 — 强调审判的确实性，但解释并不明确。 初代的教父，虽然强调审判的确实性，但却没有作出明确的说明。

[注] 对于世界结局的教理，最初就与死者复活的教理联结在一起；认为死者将有身体的复活，各按着他们的善恶来领受审判。最初的教父们，虽然很少提到最后的审判，但对其确实性却作出严肃的警告。这个教理在使徒信经中已经表明：“将来必从那里降临，审判活人，死人。”伴随着的审判观念，盛行的多是世界的毁灭。后代的教父，确定了最后的审判就是世界的末日。可是，他们几乎将所有的末世事件，都以修词学的方式来讲论，所以得不到明确的说明。从大体上来看，初代教父对于最后的审判，没有作过系统的思考，但特土良却是例外。奥古斯丁将圣经启示的最后审判，以喻意的方式进行过推想；他虽然确实地表现出基督要来审判活人和死人，但却认为圣经没有提到有关审判所需的时日。

2) 中世纪。 中世纪的经院神学者，对审判的事件作过比较详细的陈述；他们相信复活以后，将是最后的审判，基督将是审判的主，审判以后，有形质的世界将会被火熔化。

[注] 他们认为死者复活以后，将有最后的审判；相信审判向人宣告世界的末了；各人会按着善恶领受应有的赏赐或惩罚。基督是审判中的审判长，也有其他的人共同参与这个审判；审判以后，天被火烧就销化了，有形质的都要被烈火熔化。再没有其它详细的说明了。

3) 宗教改革以后。宗教改革者的见解，普遍地与上述相同，没有追加其它的观点。他们将世界末了，以及最后的审判与个人死后的审判，作出比较特殊和细微的区别。

[注] 世界的末了，在最后的审判中，神按着他的公义，赏赐那些事主忠心的人。中世纪承袭了这种见解，宗教改革者和所有的抗罗宗，以及从他们的标准文书中，可以看到类似的观点。在这些文书中，虽然明确肯定末世的审判，但没有作出详细的说明，这些成为今天教会公认的见解。

可是，不是没有出现其它的见解。

[注] 康德从大使命中推论，认为来世可能有位最高的审判长，把所有的错误理顺。席尔勒（Schiller）曾说，世界的历史审判了世界；从他的名言中显示，审判已在今天的过程中开始。某些人不相信宇宙有道德的结构倾向，或向着某种道德的终点移动；因此，否定有最后的审判。哈特曼（Heinz Hartmann）看到这种观念，构成了他的哲学。近代的自由神学认为神在历史的所有过程中，已经开始了审判。时代论虽然相信将来的审判，但却把它分成了几次场面；他们认为基督降临（帕鲁西阿）的时候一次，显现的时候一次，世界末了的时候一次。历史性前千禧论认为，基督降临后，对圣徒有一次颁奖的审判，世界的末了，又有一次最后的审判。

第 2 节 证明与性质

1、圣经的证明。

圣经的启示包含了将来最后的审判，是毫无疑问、毋庸置疑的。保罗热心传讲将来的审判，这成为他宣道的重要部分（林后 5：10；罗 2：5、6；徒 17：31，24：25），他宣讲这个信息，同时使用了旧约与新约的言辞；旧约以赏善罚恶来宣讲最后的审判（诗 1：5，96：13，98：9），新约连续提到“审判的日子”（太 10：15，11：22，12：36；可 6：11）和“审判”（太 5：21、22，12：41、42；路 10：14，11：31、32）。基督强调神将审判的权柄赐给了他（约 5：22、27），他在苦难周所传的信息，也是有关最后的审判（太 25：31-46）。

耶稣教导的这种要素，被相异的学派之间所认识。例如麦克吉福发现，耶稣强调律法来传讲审判(A.C. McGiffert, *The God of the Early Christians*, pp. 4,5,12,13); 温迪诗写到,“登山宝训从整体来看,是以末后的审判和救恩的盼望为基础,宣布今生对神与对人当存的心态,以及生活与行为应有的准则。”(Windisch, *Bergpredigt*)

凯坡数过耶稣在福音书中,讲论有关末后的信息。四次提到“在那里必要哀哭切齿了”(太 13: 40-42, 22: 1-14, 24: 51, 25: 30; 参照路 13: 28)。耶稣的话在圣经中,有的只记载了一次,可是,连续记载四次,这似乎是他惯用的语法,或者在强调这里面的含义和结果。

近代欧洲大陆神学者中的卡尔·海姆,认为新约中“神的震怒”这个词常常出现(罗 5: 9; 帖前 1: 10; 弗 2: 3; 约 3: 36),然后,说,“如同乌云为了放电,在累积电荷;神的震怒常在那些争闹的人身上。末日,‘神大怒的金碗’要倾倒在地球上(启 15: 7)。”(Karl Heim, *Jesus der Weltfollender*, p. 115)

罗马书 2 章 6 节,为神公义的审判作出了定义,“他必照各人的行为报应各人。”R·L·甸内说,“神的赏罚显明他的公义和公平”。神的属性是公义和慈爱,万不以有罪的为无罪。“神的公义和公平,必按各人的行为来报应他,这成为永远的法则。”“神如果对圣洁没有信实的赏赐,就不能公正地来施行惩罚。”(R.L. Dabney, *Discussions*, I, 468,474,477,479) 吞威尔说,“惩罚的必然性与顺从的必然性是相同的。”(Thornwell, *Collected writings*, I, 406-424, II, 227,230)

2、合理的证明

神最后的审判, 显明合理的三项确证。

1) **救恩的计划**. 圣经的救恩计划, 在最后的审判中, 确证神公义的概念。十字架显明神是公义的 神和慈爱的救主。他的公义对罪作出应有的惩罚, 将罪的工价由神子来代替; 他的慈爱为了救赎罪人, 使他的独生子成为赎价。如此, “福音从他的身上发源, 救恩在他的旨意中完成; 这个永恒不变的真理, 成为历世历代的颂歌。”(Thornwell, *op. cit.*, II, 227,230) 神因着他的公义计划了救恩, 为了显明他的公义, 必定要有最后的审判。

福音按着救恩的计划, “在最后的审判中, 使人知道神是永活的神, 他藉着他的独生爱子, 把自己的百姓从罪中救出来, 显明十字架救恩的奥秘。这个救恩是坚固和确实的, 十字架的奥秘比地狱更加深远。罪人藉着圣灵从罪中醒悟, 在基督里得到儿子的名分, 脱离了永远的刑罚。这救恩是何等的可贵。”(D.M. Lloyd Jones, *in Peace and Truth*, X X V, 94,28,25)

2) **良心**. 有人说, 良心是“神在人的灵魂里设立的初级法院”; 良心不会满足此处的决定, 期望比较更高法院的裁决, 引出更高权威的认证。

特别是“将全部的权威，归依终极的结论，将我们引向公义的 神面前，接受最后的审判。在 神的审判台前，要按着他的良心和行为，得到应有的惩罚或赏赐。凡恒心行善、寻求荣耀、尊贵和不能朽坏之福的，就以永生报应他们；惟有结党、不顺从真理、反顺从不义的，就以忿怒、恼恨报应他们。犯罪者的内在痛苦，不会感到这是对他的刑罚；对于未知的将来，可能不会感到恐怖；但结局却是咎由自取、自作自受。”（Thornwell, II, 241,242）良心是人灵魂里的 神之代表，向着审判台作出证言。

默想基督将要驾云降临来审判世界，成为路德良心的莫大刺激；藉着雷声的恐惧，使他发誓进入修道院，他怀疑自己若不进入修道院，就无法充分领受 神的恩典。加尔文也类似地说道，“当我依靠仪式的时候，良心就会从和平中离我而去，……或因落入不幸，晓得永刑的知识，感到惊心动魄的战栗，……只有在泪水和忏悔中，反省自己的过去，将自己交托在主的手中。”如此，良心听到 神的声音，知道最后的审判和永刑的报应，点起宗教改革的火焰和基督教的复兴运动。

十九世纪的丹麦思想家祈克果（Soren Kierkegaard, 1813-1855）发出惊人的思想，说“所有的灵魂在最后的复活审判中，都要因孤单的面对而感到惧怕。”“你会得到永生，因为你的生活，将向 神说明。”他的檄文在危机神学中结出果实。审判再次显示人需要恩典的背景；永活的 神将在他的审判和恩典中，显出他公义与公平的裁定；最后审判中的瞬间判语，将会成为他生命中的永恒归宿。

3) 历史。 福音与良心的证言预定，历史必需追加最后的审判。 神在这个世界中，已经开始了审判的过程；他藉着现世的人类、教会和国家，早已作出惩罚，在限制的范围内，世界的历史将审判世界。可是，“世界的历史不是审判，只是向着审判在进行。历史中，民族与国家的兴衰，以及教会的惩戒，都是向着 神最后审判的预表。”（H.D. Wendland, *The Kingdom of God and History*, Oxford Conference Books, III, p.164）如同哥伦布看到水中流动的树叶和树枝，就晓得自己已经靠近了新世界；同样地，从我们生活的周围和面临的环境中，就会知道接近了最后的审判。

在圣经举论的护理事件中，有些可以作为最后审判的预表；例如，有些加利利人在彼拉多手中被杀害，西罗亚楼房的倒塌，压死了十八个人（路 13: 1-5）， 神没有宽容犯了罪的天使，把他们丢在地狱，交在黑暗坑中，等候审判。（彼后 2: 4；犹 6） 神用洪水审判了古时的世界（创 7 章，8 章），用火烧毁了所多玛和蛾摩拉（犹 7），也没有宽容古时的以色列百姓（罗 11: 21），这些都是最后审判的借鉴和预告。

因为现世历史的审判并不完全，所以，必然有来世完全的最后审判。“现实中地上的审判长，常有不义或不公的审判。”世上也常看到恶人的兴盛与义人的受难。

可是，完全的 神必然会有完全的管理体制。“当 神作出他最后审判

的宣告时，所有的细微部分，都将一览无遗，密而不漏。”（R.L. Dabney, *Discussions*, I, 477）诚谓‘天网恢恢、疏而不漏’，善恶到头终有报。（A.H. Strong, *Systematic Theology*, III, p.1024）

3、审判的性质

证明最后审判的性质，上文虽多有陈述，但在此需作个别的说明。圣经中的最后审判，不能与 神在历史中属灵的护理，或对那些无穷无尽的过程，以及将来的事件，或某些无形、有形、暂时的事物等同齐观。而且，如同名称所示，这是最后的审判。藉着几点考察，说明这种性质的审判。

1) 末后将有的事件。 审判是为了解决恶灵的事件（彼后 2: 4、9），是将来必定要面对的结局（徒 24: 25；来 10: 27）；那是死后的定命（来 9: 27），复活的预备和结论（约 5: 29）。因此，这是世界末了的必定事件。

2) 伴随着相同的事件。 最后的审判伴随着基督的再临和天地的更新，这个事件具有内在属灵的一面和外在有形的一面。因此，我们将最后的审判与伴随的各种事件，可以看成外在有形的事件（约 5: 28、29；彼后 3: 7、10；帖后 1: 7、8，2: 10）。

3) 完全的终极性。 历史中显示的护理审判并不完全，因此，需要完全的最后审判。个人与民族的兴亡盛衰，不可否认有 神护理的审判。圣经明确教导， 神在现世中也是赏善罚恶的 神，并且，透过现世的生活来施行怜悯或惩罚（申 9: 5；诗 9: 16, 37: 28, 59: 13；箴 11: 5, 14: 11；赛 32: 16、17；哀 5: 7）。可是，圣经启示现在的审判，不是最后的审判。善恶似乎在现世中，尚未得到应有的报应。玛拉基看到恶人的专横，喊出，“公义的 神在哪里呢？”（玛 2: 17）那时，听到有人说，事奉 神是徒然的，狂傲行恶的人却得兴盛、脱离灾难。（玛 3: 14、15）约伯和他的朋友辩论义人受苦的问题，诗篇 73 篇中的亚萨也曾有过种种感慨。对于这些难题，圣经都有相关的解答；现在外观上的所有矛盾，在最后的审判中都能得到解决（太 25: 31-46；约 5: 27-29；徒 24: 25；罗 2: 5-11；来 9: 27, 10: 27；彼后 3: 7；启 20: 11-15）。如此，最后的审判才是完全没有欠缺的，名符其实地完成最后的审判。

4、误解和异议

有人误解审判的性质，对最后审判的实在性，提出不同的见解，需要我们来考察。我们对各种见解的正当性，不得不提出疑问。

1) 审判是比喻吗？ 有人误认审判是个比喻，稀释了最后审判的观念。按施来马赫和其他多数的德国学者认为，最后的审判只是描写世界和教会，在最后作出象征性的分离。这种说明将最后公开的宣布和法庭的判断观念完

全解散，忽视了将来正式的、公开的、最后的、宣言的审判，这离开了圣经的启示，完全以人的臆测来代替。古代的奥古斯丁，虽然推想最后的审判是比喻的说法，但他却确信基督必定要来审判活人和死人。

2) 审判是内在的吗？ 多数的自由主义神学者认为，神的审判全然是内在的，乃是藉着道德的秩序来决定。贝克威斯说，“他（神）在与人的交通中，不可能保留或终止他存有的某些属性；因此，审判不但不是现实的，更不是将来的事。神既然创造了世界，使人们在现实中生活，就不会有什么改变。认为审判的延期，乃是对公义的误解；他不会被外在的状态束缚，不会停顿或终止他的活动；相反地，公义的领域，不总是从外界开始，而是先从内界、内在的生活，意识的世界中开始。”（Beckwith, *Realties of Christian Theology*, p.362 f.）

席尔勒的名言，“世界的历史审判了世界”，的确有它必然的道理；上文论及个人和民族的兴衰，显出神护理的公义，而赏罚的性质，也表明神积极的报应，在现世的生活中施行他的赏罚。如果认为神的审判，只局限于历史的事件，那是对圣经的启示，缺乏正确的观点。他们所谓的“行动”（self-acting）审判观，认为神会顺其自然、无为而治，完全是对神的一种误解。这种见解随着将来某个时期外在的有形事件，会将审判的观念完全稀释或排除；不但如此，这不能满足寻求完全公义之人的渴望。历史中的审判，可能只是部分的，有时甚至欠缺公义。约伯与亚萨的迷惘，总是有机会临到众人，可能还会继续下去。

3) 审判是在良心吗？ 犯罪者的良心受到谴责，产生烦闷的心理，那种状态也是惨淡无光的。以这种心理现象为论据，某些人认为圣经的未来审判，只是象征或描写在犯罪者心理良心的谴责或安慰。上文引用贝克威斯的话中，“公义的领域……，而是先从内界、内在的生活，意识的世界中开始”；就是这种想法的表现。马默里（Momerie）教授认为，“人心就是神的审判台，我们的每个动作，立刻就得到回应；主张神的审判是继续的，而不是激变的；这只是对自己行为的反馈，不再有其它的含义。”这似乎将良心受到的谴责，看成是犯罪后刑罚的全部。其实，良心受到谴责或痛苦的人，多是义人、或是基督徒。至于那些荒淫无耻、残暴成性，或惨无人道的人，他们的良心是很难受到谴责的。

4) 不需要最后的审判吗？ 有些人认为，完全不需要最后的审判，因为每个人的命运，在死的时候已被决定。在基督里死去的人必定得救，在自己的罪里死去的人必然灭亡。因为，事件已经被定论，不需再有法庭的程序。因此，认为最后的审判，只是画蛇添足。可是，将来审判的确实性，不在于我们的感觉或概念；因为，神已在他的话语中，明确地提到最后的审判；这是以圣经的信仰为最终的标准，所有的世人是无法回避的。

可是，这种辩论底层所蕴含的思想，认为最后的审判决定将来的身份，完全是错误的推想。圣经启示最后的审判，乃是对所有的理性被造物，在神

宣布的荣耀中，展示出他正式的、法庭的宣告；其目的在称颂他的圣洁和公义，并显明他丰盛的慈爱和怜悯；再者，需要铭记，最后的审判，不是死后的状态，而是荣耀的来世；这不是秘密，而是公开的；不但关系到灵魂，也关联着身体；不但是关系到个人，也关联到整个的世人。

5) 可能没有审判吗？ 某位神学者“赤裸裸地说，没有什么刑罚，也没有最后的审判，没有白色的大宝座；除了我自己，没有审判主。”(Words of Campbell quoted by W.L. Walker, *What About the New Theology*, 1907, p.160) 可是，宇宙的大主宰，必定要执行公义和公平，因此，必定会有最后的审判。多乐纳(Dorner)说，“如果没有审判，基督教将成为一种二元论的宗教，善与恶就拥有了同等的能力和價值。”如果善与恶的斗争，持久而没有结果，就会成为悲惨的世界；或者，虽说有审判，但只限于今生；这乃是对最后审判的否定，纯粹是一种诡辩。梅卡特尼说，如果尼禄(Nero)与保罗，耶洗别与童女马利亚，今世已经得到了赏罚，那么，谁不想当尼禄，又有谁会羡慕马利亚的荣耀呢？如果神的旨意预定了审判，那肯定不是部分的、临时的，秘密的、或只是今生的；而是必然的、圆满的，永远的、或公开的；并且，乃是指向来生的、或永恒的。这几乎成为人生本能的想 法。(C.E. Macartney, *Putting on Immortality*, pp. 131,132)

第3节 审判的主与审判的对象

1、审判的主

最后的审判是神在基督里施行的工作；这个审判自然地成为外向的、三位一体的神之工作。圣经将这份事工特殊地归给基督。显示神荣耀的最后审判，又被描写为“基督的审判台”(林后 5: 10)。福音与书信中都在教导，审判的权柄赐给了基督(太 7: 22、23, 24: 30、31、42、45-51, 25: 11、14-30、31-46; 约 5: 22; 徒 17: 31; 林前 4: 4; 罗 2: 16; 林后 5: 10; 启 19: 11-16)。罗马书 14 章 10-12 节中，虽有“在神的台前”之例外，这意味着神藉着基督在世界中施行他的审判。(罗 2: 16)

按照圣经的启示，基督以他的中保成为审判主(太 25: 31、32; 约 5: 27; 徒 10: 42, 17: 31; 腓 2: 10; 提后 4: 1); 还有马太福音 28 章 18 节，约翰福音 5 章 27 节，腓立比书 2 章 9、10 节等经文，都提到基督作为审判活人与死人的主，显出他的尊贵与荣耀。审判的权柄也可看成君王尊荣的最高表现。这种权柄和尊荣的含义，可作出如下的解说：

1) 对于降卑的赏赐。 基督成为审判的主，是因他的降卑而得的赏赐。那个时代的人，看到三位一体中的第二位，在地上承受了十字架的苦难；这成为历世历代、仰望或回顾的救恩标记。先知也早已详细地寻求考察，他们

心里的基督之灵，天使也愿意详细察看这些事（彼前 1：10-12）。他既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以，神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，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。（腓 2：6-11）在白色的大宝座面前，全人类都要向他俯伏敬拜。

2) 对于道成肉身的赏赐。 基督从圣父领受了审判的权柄，因为他是人子（约 5：27）；被造的人，接受道成肉身之基督的审判，是理所当然的事。在地上作过木匠，而今成为世人的审判主，这可防备过激思想或贫民反抗的遁词；因为，他与我们同有血肉的身体，知道我们的软弱或试探，保证会作出公平和公正的裁定。“人类将要站在他的审判台前，无法回避地接受天堂或地狱的安排；因此，没有人会漠不关心地冷眼旁观。”（J.I. Girardeau, *op. cit.*, p. 20）

3) 对于代赎的赏赐。 基督的降卑和道成肉身，成就了救赎万民的大功。他亲身担当了我们的罪过，代替我们死在十字架上；因此，得到天上地下所有的权柄（太 28：18；腓 2：8、9）。所以，他执掌最后的审判大权，乃是理所当然的事。作为圣子、降卑自己，道成肉身、成为人的样式；担当我们的忧患，背负我们的痛苦；为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤；亲自在十字架上，代替我们受了刑罚；他生在律法（的礼仪）以下，为要把律法（礼仪）以下的人赎出来（加 4：4-5）。因此，当他坐在宝座上，施行审判的时候，在他威严的荣光中，依然会成就我们的心愿或盼望。当他向我们说，“抬起你的头来！救恩已临到了你”的时候，恩典就会进入我们的心里。苏格兰的信经中，毫无掩饰地显出约翰·诺克斯（John Knox 1505-1572）对于神的羔羊，在地上的法庭中，代替我们被定罪，使我们在神法庭中得到的赦免。在海得堡要理问答中，武新奴士（Zacharias Ursinus）和俄勒维安奴士（Olevianus）说，“我在所有的逼迫或困苦中，仰望等候审判主的来临；他为我担当了痛苦和忧伤，把我从所有的刑罚中拯救出来。”

4) 在高升中显出的赏赐。 基督成就了救赎的大功，因此升为至高，得到超乎万名之上的名。他掌握了宇宙和属灵国度的权柄；末了，他要君临天下，坐在审判的宝座上。他完成了委任的工作，有权柄揭开那七印，叫蒙恩的人成为神的国民。他按着神的旨意，使得救的人记在生命册上，直到最后的审判，终结救恩的大业。因为他是创始成终的主，所以，从开始到末了，都有他的参与和同在；即、他要完成对他们的救赎，也要公开地称他们为义，将罪完全除去。“我们救主最后的救赎行动，乃是展开永远审判的书卷，赐下救恩的赏赐。”（J.I. Girardeau, *op. cit.*, p. 20）

2、审判的协助者

马太福音 13 章 41、42 节，24 章 31 节，25 章 31 节等经文，可以推想

在最后的审判中，有天使来协助；那时，“人子要差遣使者，把一切叫人跌倒的和作恶的，从他国里挑出来，丢在火炉里”；以及“他要差遣使者，用号筒的大声，将他的选民，从四方（方：原文是风），从天这边到天那边，都招聚了来。”从这些经文中，可以看到天使的主要任务。

圣徒在某种含义上，也要坐在宝座上，与基督一同执行审判，（诗 149: 5-9；林前 6: 2-3；启 20: 4）；可是，我们很难理解，基督徒能够明察秋毫、对照案卷，毫无差错地参与审判，并作出公平公正的裁定。如同尼尼微人，如何能够定那个世代人的罪（太 12: 41）。有一种解释认为，我们不是靠着自己的信仰来定这世界的罪，而是指在基督的审判中，作一个审判的协助者（concur）。“即、马太福音 13 章 41、42 节中，这是责备那些怙恶不悛的人，反不如尼尼微人的悔改；但是，这里面还包含了许多的真理，信徒成了 神的儿女，‘既是儿女，便是后嗣，就是 神的后嗣，和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣耀。’（罗 8: 17）同时，又是‘君尊的祭司’，在这种含义上，反映出基督的尊贵和荣耀。他们可能坐在基督的两侧，列席作为陪审员，协助基督审判的案件。”（R.L. Dabney, *Systematic and Polemic Theology*, p.847）

3、审判的对象

1) 犯罪的天使和全人类。 审判的对象除了善良的天使以外，将要临到所有人格的受造者。圣经提到受审的对象至少包括犯罪的天使和全人类。堕落的天使明确地成为 神审判之对象（太 8: 29；林前 6: 3；彼后 2: 4；犹 6）撒但和随从它的鬼魔，在审判的大日，必定被扔进火湖里；而且，每个人都要站在审判台前，接受最后的审判。（传 12: 14；诗 50: 4-6；太 12: 36、37，25: 32；罗 14: 10；林后 5: 10，启 20: 12）

伯拉纠派和随从其路线的人，认为最后的审判，只局限于享有福音特权的人，似乎想要缩小审判对象的范围。可是，上述列出的经文，不容许这种见解。“如果在 神的旨意里，预定了最后的审判，包括异教徒在内，任何人都无法避免。如果否认上述经文中，对于审判实际的普遍性，就会失去言语应有的功能。因为，我们明白圣经的启示，认识到堕落天使的思想和行为；所以，必定要接受应有的审判。如果没有最后的审判，人们将会随心所欲地任意而行。”（R.L. Dabney, *ibid.*, p.847）

2) 基督徒。 某些宗派认为，义人不会面对审判。可是，上述的经文不认可这种见解。主耶稣在约翰福音 5 章 24 节中，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。”这段话里的意思，表明信徒不会有定罪的审判。

(1) 从罪的恐怖中得到宽恕。 接受福音的信徒，得到赦罪的恩典；因此，在最后的审判时，虽可免除因罪而有的恐怖，但圣经告诉我们，“凡人所说

的闲话”（太 12：36），在“审判人隐秘事的日子”，要“照出暗中的隐情”（罗 2：16；林前 4：5）；这里没有指出只是对恶者的审讯。不但如此，马太福音 13 章 30、40-43、49 节，25：14、23、34-40、46 等经文，提到义人也要来到审判台前。虽然有人认为，被宽恕的罪过，不会再被公布，但隐秘中的错事，依然会使人感到惭愧；当圣徒在 神的面前，得到认可的时候，岂不满了荣耀的喜乐。

（2）赏赐与认罪。哥林多后书 5 章 10 节中，“台前”（judgment seat）这个词，在古典的希腊文中，用于主裁判向竞赛场中的获胜者，颁发奖牌时所用的长椅。因此，可以推论基督徒是要在基督的审判台前领受赏赐。可是，新约的其它部分，这个词（βῆμα=倍马）也用于彼拉多、迦流、非斯都等坐堂审问的时候，身为执政者，坐在审判席上（太 27：19；约 19：13；徒 18：12、16、17，25：6、17）。信徒站在审判台前，应该是为了认罪或领受奖赏。

主耶稣说，要照各人的行为报应各人（太 16：27；启 2：18、23）。保罗虽然常说，因信称义、蒙恩得救，可是他却说，“将来各人要照自己的工夫得自己的赏赐”（林前 3：8）。马丁·路德虽然热心强调因信称义，但在评析诗篇第六篇，却说“因此，神的宝座设立在义人当中，使他们常存一颗敬畏的心；因为他们行为上的旧人，还没有完全脱下。”（Cited by A. Koberle, *The Quest for Holiness*, p.167）杜平根的路德宗神学者柯白理（Koberle）教授论及此事，说，“新约对于最后审判的陈述，在圣保罗的神学中，虽不认为拾取了犹太人的观念，但不只限于不义的人，或那些架弄律例之辈。人在服事中，对于随从他，以及领受恩赐的人，有特别的计划或要求……。所有的人，必定要站在基督台前，接受有关地上生活的最后审判。不论何人，在地上教会继续行恶的人，都不能承受神的国。”因此，“末日的审判，要对罪人与义人所做的作出裁定。如此，信徒在生活中，需要存着一颗敬畏的心，以免违背神的旨意。对于巧言令色、假冒为善，言语浮躁、行为放纵，思想不洁、报复心理，以及抗拒圣灵的感动等，都能成为受审的因由。……如果被称义的人，尚要面对最后的审问；那么，在成圣的路上，岂能不关心自己的生活，依靠圣灵的引领，过一个成圣的生活？”（A. Koberle, *The Quest for Holiness*, pp. 165,166）

3）对于善良的天使。有关善良的天使，圣经完全保持了沉默。因此，我们的义务是不能加以评论。有人认为，圣经虽然没有提到善良天使的领赏问题，但他们却是为得到救恩的人效力，因此，应该得到当有的赏赐。可是，另一方面，所有的受造之物，受到罪恶的污染；所以，都要站在基督的台前受审。认为善良的天使未曾犯罪，不能适用于堕落的存有方法；即、透过行为之约，早已证实他们的善良，所以，不可能构成参与在定罪的审判里。善良的天使透过行为之约，已经证实自己的服事，因此，不可能再有称义或定罪的审判。

审判是 神向着所有的被造物显明他的属性，向着他们的生命体彰显出

他的主权。善良的天使受差遣为蒙恩的人效力，完成 神所赋予的命令；犯罪的天使成为罪恶的原因，引诱人犯罪作恶、走向灭亡。如果， 神教导我们有关的天文学，并与无数的空间世界作出联系，可能就不需要天使的群体，参与在善恶争战的行列里；因为，审判台不是为他们设立的，并不以他们的善恶，作为定罪与恩典的证明。再者，地上的福音争战，天使也只是旁观者，他们愿意详细察看有关的这些事物。（R.L. Dabney, *op. cit.*, p.848）

巴文克虽然以哥林多前书 6 章 3 节为依据，推想善良的天使，也要接受审判；可是，这里的经文，无法证明这种观点。如果，在“天使”这个词的前面，加上“冠词”的话，就可以证明这种观点。这里的经文缺少了冠词，意思就是“你们不知道我们将判断天使吗？”伯克富说，这里因为有这种未确实性，所以，我们只能保持沉默。再者，经文明确提示天使将要成为基督的协助者（太 13：30、41，25：31；帖后 1：7、8）（R. Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 732,733）。可是，那些经文中的“天使”，不是犯罪的天使（犹 6），需要接受最后的审判。在最后的审判中，圣徒也将成为基督的协助者，参与在对犯罪天使的审判。（Jamieson, Fausset, *Brown's Bible Commentary*）

第 4 节 审判的时期、数目和场所

1、审判的时期

1) 在什么时候？ 对于审判的时候，严格地说，没有人知道。这种隐秘性的意图，使人生发敬畏的心（帖前 5：2；彼后 3：10，太 24：36）。因为 神隐藏此日的意图，是要显明那些非圣经的预言解释，如果千禧年的开始或基督的降临，可以明确地计算出来，就可以成为文字的、一千年的太阳历指标；然后，将会出现短暂的背教时期，正确地预知 神最后的审判。可是，圣经对于审判的时期，没有提示正确的论据。

对于最后审判的时期，虽然不可能作出绝对的决定，但可以从其它的末世事件中，相对地作出推定。因为，每个人可以从这些末世的事件中，得到应有的提醒或预备（太 13：40-43；彼后 3：7），死者复活以后，就会有最后的审判（启 20：12-13；约 5：28、29）；这个时期在天地的更新之前，或是同时在进行，或是在其后的时间；从圣经的基础上，很难作出确定。从启示录 20 章 11 节中，似乎可以看到审判的开始，宇宙已经有了变化；从彼得后书 3 章 7 节中，可以看到两个事件同时在进行；从启示录 21 章 1 节中，可以看到审判之后，就出现了新天新地。我们可以推定两个事件同时在进行，在最后的审判以后，就完全出现新天新地。

2) 时间有多久？ 我们也无法正确地知道审判期间的长短。圣经提到“审判的日子”（太 11：22，12：36；徒 17：31）和“震怒的日子”（罗 2：

5; 启 11: 18)。我们将这里经文中的“日子”与其它类似经文中的“日子”，是否都要看成二十四小时的一天。圣经中的日子，有时表明的并不明确，也可以看成象征的一段时期；当然，不需要将其看成好几百年。

某些人认为，审判的事务包括每个人的秘密生活，需要公开地显示出来；因此，需要更长的时日来审察，甚至推想可能需要几千年。可是我们怀疑这种普遍显示的观点；因为，人若没有无限的心智，如何能详察别人的隐情呢？某些人在今生知道的 神之护理，如何能矫正所有的错误观念呢？我们对最后审判的威严场面知之很少，同时，承认对这段时期的情景并不知情。

某些前千禧年论者，接着他们特殊排列的次序，认为义人的审判，是在千禧年的开始，而恶人的审判，则安排在结尾的时候。可是，这种观点未能成为前千禧论的主导见解。对于基督的再临与圣徒领赏的时期，时代论将其排列在空中被提与地上显现所谓的七年期间；而历史性前千禧论认为安置在千禧年的前期。可是，圣徒的赏赐是基督再临时的特别行事，可能与所有圣徒最后的审判是不同的；最后的审判，应该是千禧年结束，最后的复活以后，才能开始最后的审判。

2、审判的数目

有关审判的时期，在上文的考察中，肯定最后的审判，是在最后的复活后开始的。可是，时代论却作出三种相异的将来审判。按他们的区别，① 主再临时，在复活圣徒与变化圣徒的审判中，为了给他们伸冤，将会按着他们的行为，安排他们在千禧年中的地位。② 大灾难后，立刻会有基督的显现（主的日子），开始审判外邦人和各个民族，以色列人剩下的余数，在传道的感化下，按着他们的态度为依据。这些民族能否加入千禧年，乃是按他们的态度来决定。马太福音 25 章 31-46 节中举论的审判，认为与第一个审判不同，有着七年的间隔。③ 白色大宝座前，对恶人的审判（启 10: 11-15），按着他们的行为，决定他们刑罚的等级，这个审判是在千禧年以后进行的。

可是，我们要注意圣经总是把将来的审判说成是单一事件，而且，圣经指向的“日子”，不都是指审判。“日子”（约 5: 28、29；徒 17: 31；彼后 3: 7），或者“那日”（太 7: 22；提后 4: 8），或是“以致 神震怒，显他公义审判的日子来到。”（罗 2: 5）时代论者感到这种辩论的压力，辩称“那日”可能是千禧年中的一个日子。不但如此，圣经中有明确的教导，义人与恶人同时要在最后的审判中被分隔（太 7: 22、23，25: 31-46；罗 2: 5-7；启 11: 18，20: 11-15）。最后需要我们铭记的，就是 神在裁定有关人类命运时，不是按着各个民族来审判，而是按着个人来审问；因为义人与恶人的区别，不可能在世界的终结前来施行。从马太福音 25 章 31-46 节来看，这是对所有的人最后的审判，而且，这些人不是以民族来区别，而是以个人的身份来受审；如此，才能作出没有矛盾的解释。前千禧年论的马义俄

(F. B. Meyer) 与阿尔福德 (Alford), 认为这是唯一可以维持的解释。这些人士与历史性前千禧年论的人士, 虽然相信基督再临后, 对信徒的赏赐; 但却不认为这是最后的审判; 因此, 对于世界末了的最后审判观上, 可以把他们看成与后千禧年论, 或无千禧年论的立场相同。

3、审判的场所

最后审判的场所也会成为讨论的问题。对于文字含义上的理解, 似乎不会有什么难点; 因为, 即使没有身体的灵魂, 也有他们的容身之处, 何况有了复活的身体, 肯定会占有一定的空间。圣经记载主再临的时候, 活着的圣徒与复活的圣徒, “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。”(帖后 4: 17) 某些人推想(如同 Davies 等人)在大气层的上面, 成为审判的场所, 在那里可以看到地上遍布的火焰; 可是, 从彼得后书 3 章 10 节中, 可以看到烈火销化的范围, 包括了大气层以上的天(彼后 3: 12)。

旧神学家曾经质疑最后的审判, 是从世界开始到末了的所有人类, 在基督的审判台前受审。对于这种难题的解答, 荣耀的审判宝座, 如同日月高悬在空, 使地上的人都可以看到。

可是, 有关这些崇高的问题, 因为圣经没有记载, 所以无法作出更详细的说明。对于审判的场所和仰望宝座的方式, 如果没有圣经的启示, 我们也无法作出合理的推论。

第 5 节 审判的准则、根据和过程

1、审判的准则

人会按着他的光景来领受审判。“仆人知道主人的意思, 却不预备, 又不顺他的意思行, 那仆人必多受责打; 惟有那不知道的, 做了当受责打的事, 必少受责打; 因为多给谁, 就向谁多取; 多托谁, 就向谁多要。”(路 12: 47、48) 审判的准则是按着他的光景, 接受应有的审判, 这是圣经启示出来的 神的旨意。

圣徒与罪人所依据的审判准则是启示出来的 神的旨意。这个准则向所有的人也不一致; 因为, 有些人比其他的人, 得到更多的恩赐, 所以, 他们就需负更多的责任(太 11: 21-24; 罗 2: 12-16)。外邦人是按着他们心中的自然法则, 犹太人却是按着旧约的启示; 就是按着自然的法则、旧约的启示, 或福音的光照来接受审判。

但这不意味将人分成不同的阶级, 或不同的救恩条件, 关键在于他们是

否穿戴了基督的义，决定他们进入天堂或地狱；可是，天堂福乐与地狱刑罚的不同等级，也会按着他们地上的生活行为来决定（太 11：22、24；路 12：47、48，20：47；但 12：3；林后 9：6）。神会按着每人所行的来报应他。

2、审判的根据

1) **一般的根据。** 审判的根据是按着他现世生活中的性格、思想、言语和行为；“他必照各人的行为报应各人”（罗 2：6）；这提示了最后审判的根据。这种根据比较更为详细的解释和描写，是对于他的性格（太 7：15-23）、思想（太 5：28、29；启 2：23）、言语（太 12：36）和行为（林后 5：10）。神的审判不是按着人的外貌，不是按着人际的关系，或是人的地位或名声来决定，而是以他的性格、思想、言语和行为作为依据。神是全知的，知道每个人的心思意念（伯 37：16；撒上 16：7；诗 44：21；伯 23：10，31：4；诗 119：168）；每个人知道自己的性格、思想和行为，也会显示在周围人的面前，更会在神的面前完全显露出来。人或许能自欺欺人，可是在神的面前是无法隐藏的，这将成为审判的根据。

2) **藉着福音的特别根据。** 圣经提示审判将会按着人的性格、思想、言语和行为来进行，而听到福音的人，将会按着他对基督的态度来决定；这是神话语教导的特别根据。“他到自己的地方来，自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄作神的儿女。”（约 1：11、12）“信他的人，不被定罪；不信的人，罪已经定了，因为他不信神独生子的名。”（约 3：18）“信子的人有永生；不信子的人得不着永生（原文是不得见永生），神的震怒常在他身上。”（约 3：36）相信基督的人，是为着基督而活（林后 5：15）；他们对别人所做的，也是做在基督的身上。（太 25：40、45、46）

3) **对于有关善行的审判。** 马太福音 25 章中，主指责那些被遗弃的人，对于受难中的神的儿女，未曾去照顾或关怀，所以被定罪；而义人却是因着他们的义行进入永生。这里需要分辨的是，罪人是因为没有信仰，所以按着他们的行为被定罪，而圣徒却是因着基督的功劳，得到救恩和赏赐。这点在《救恩论》“善行的功劳性”中作过说明。在审判中，神使那些领受福音的人，藉着对基督的信仰得救；可是他们的信仰，要藉着他们的行为显示出来；他们的善行不能使人得救，但他们的信仰却由行为显示出来，证明他们的信仰是真实的。可是，这里所论述的，不是举论善行的种类，而是由于他们信仰的爱心，显明出他们内在的信仰。在最后的审判中，唯有靠着神的恩典和赦免才能得到救恩，这明确地显出神的慈爱和怜悯。（参照雅 2：13；太 18：28）

3、审判的过程

1) 事实的案卷 (The Cognitio Causae) . 审判是以过去生活的事实为依据, 甚至心里的意念和隐情都要审问。这在圣经中的象征是“案卷展开了” (但 7: 10; 启 20: 12); 玛拉基时代敬虔的人, 且有耶和华的纪念册在他们面前 (玛 3: 16), 那是为了完成审判的观念, 追加的喻词描写; 审判长通常拥有法律书卷和当事人的案卷。推想在这种境遇中, 拥有的应该是有关神的全知; “在此庄严神圣的场面中, 这份案卷所表现或形容的, 应该是合乎圣灵的心意, 详细记载了每个人的案情; 如果需要特殊的说明, 这份案卷象征 神话语的法典, 证明 神纪念人的思想和行为, 并在创世之前, 记下了那些蒙恩得救者的名字。” (R.L. Dabney, *Systematic and Polemic*, p.848) 可是, 这些都只是推论而已。

2) 判决的公布 (The Sententiae Promulgatio) . 审判必有判决的公布。审判的大日, 显明 神震怒的日子, 也彰显了 神公义的审判 (罗 2: 5)。所有的一切, 都要在审判台前显明 (林后 5: 10); 判决的结果, 不但通告当事人, 对于相关的人, 必然都会知道; 如此, 使 神的公义和恩典, 显出光辉灿烂的荣光。

哥林多后书 5 章 10 节, 预告所有的基督徒都要在基督的台前显露出来, 叫各人按着本身所行的, 或善或恶受报。某些神学者以此处的经文为依据, 认为信徒从基督得到的赦免, 是那些在相信基督之前所犯的罪; 至于相信之后所犯的罪, 则要按着公义来接受审判。可是, 圣经中对于信徒的赦免, 包括了相信之前与相信之后所有的罪; 因此, 使徒保罗说, “如今, 那些在基督耶稣里的就不定罪了。” (罗 8: 1) 但是, 信徒得蒙赦免的罪案, 也要在审判台前公布出来, 显明 神将罪大恶极的人, 用公义和慈爱将他拯救出来; 蒙恩得救的人, 虽然怀着感恩的心, 同时, 也会感到羞耻或惭愧; 因此, 今世的生活, 需要靠着圣灵的引导, 防微杜渐、明辨笃行, 知道有一天要站在基督的审判台前。

3) 判决的执行 (The Sententiae Executio) . 最后的审判将要执行义人与恶人永远的命运。对于义人的判决, 将要得到永远的福乐; 而恶人得到的结果, 却是永远的苦楚。审判的主如同牧人, 将世人分别出绵羊和山羊两大类, 使义人承受那创世以来为他们所预备的国; 恶人却要“进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。”“这些恶人要往永刑里去; 那些义人要往永生里去。” (太 25: 32、34、41、46)

圣经所描写的最后审判, 很难界定在某种程度上, 可以按着字面的意思来理解。从已经应验的预言中, 有些形式比较与字面的意思大有出入, 而有些则按着细微的字面意思在应验。从这些预言的实例中, 促使我们对于理解圣经所描写的审判过程, 需要非常的慎重或考虑。

第 5 章 最后状态

藉着最后的审判，决定了万民的命运，将会进入最后的状态。最后的状态将是两者之一的永刑与永生。我们的主说明最后的审判时，提到恶人要进入永刑，义人则要进入永生。可是，圣经对于恶人的永刑，以及义人的永生，多有隐藏而少有启示；因此，我们的探讨不能越过圣经的启示，在可规范的范围内，考察有关永刑与永生的特征。

第一节、 恶人的最后状态

恶人最后的状态在永远刑罚的苦楚中，这种惨相是无法形容的。现将这种惨相分成三点来略述。

1、 恶人的居处

圣经教导恶人不但要继续地存在（太 24：5，25：30、46；路 16：19-31），而且，说明他们的永远处所就是地狱。圣经将永远痛苦的处所，希腊文称为“介海纳”（γέεννα），是从希伯来文的“介”（גֵּי = 地或谷）与“欣嫩”（חֲנָנִי）或“贝内欣嫩”（חֲנָנִי בְנֵי = 欣嫩或欣嫩的儿子们）这个词引出的。这个名称原指耶路撒冷西南的山谷，有些拜偶像的人，常在这里将自己的儿女经火献给摩洛（王下 23：10）；因此，这个地方被看成污秽之地，以后被称为“陀斐特”（תּוֹפֵת：有唾弃之地、焚烧之处的意思），成为被藐视的地方。那个地方成为耶路撒冷城外的一个垃圾场，常年焚烧垃圾，所以那里的火常年不断，这也成为象征的永远痛苦处所。

马太福音 18 章 9 节中“地狱的火”与前一节的“永火”是同义词；再者，圣经中用“火炉”（太 13：42）与“火湖”（启 20：14、15）（相对于如同水晶的玻璃海），以及“无底坑”（路 8：31）、“黑暗坑”（彼后 2：4）等名词。

我们从这些名词的指示位置，可以推论是指地狱的地方，不但如此，普遍的用法是指与地狱有所关联。圣经中相对于天堂的地方，是“丢在外面黑暗里”与“丢在地狱里”。路加福音 16 章 19-31 节中的经文，毋庸置疑是描写死后的去处或位置。

晚近神学界中，有倾向排除永刑的观念，的确是遗憾的事。复临派与耶和華证人会等代表，提出恶人灭绝说与条件永生说，拥护否定恶人的继续存在，肯定普遍的救恩论，认为万人都会得救；因此，不需永刑的处所。在现代自由主义神学中，把“地狱”看成是将来或永久的主观感受。

可是，如同罗斯金（Ruskin）所说，“否认了地狱，乃是最危险的事，这在现代的反信仰中，成为最具魅力的类型之一”（*The Fundamentals*, 1917, p. 63）。人类的始初，魔鬼在伊甸园中，引诱夏娃吃那 神所禁止的果子，说，“你们不一定死”（创 3：4），因此，造成了人类的堕落。今天，当人们沉醉在罪恶的欢乐里，偶尔有牧师传讲地狱的信息时，那些感到扎心的人，就会对没有地狱的福音，感到“魅力”十足，立刻接受。可是，圣经明示地狱的实在性，又该如何来对应呢？明明有的，却说它没有，这种诡辩能使人心得平安吗？如果不是真平安，岂能持久呢？

2、永刑的状态

对于罪人的公正报应，乃是苦楚。审判对于不悔改的恶人，以永远的苦楚来回报他们；永刑的状态乃是永远的苦楚。

1) 永刑的组成. 恶人的永刑，乃是永远的苦楚。神学者将恶人所受的苦楚，分成自然的与积极的两部分。

(1) 自然的苦楚. 自然的苦楚是从恶人的自身，特别是从他们的罪恶素质，藉着自然法则产生的。这在以赛亚书 3 章 11 节、加拉太书 6 章 8 节、雅各书 1 章 15 节中，都有预示和说明。这些苦楚使他感到丧失了永远的福乐，带来了灵魂的昏昧，以及因着罪产生懊悔、自责、失望、内心的矛盾、情绪的暴躁、身体的消耗；这些苦楚是由身体的、感觉的、罪恶的贪欲所构成。这些素质与圣徒复活后属灵的、属天的、蒙福的成为对比（林前 15：45 以下）。被遗弃的人虽然复活，但因没有与基督联合，自然得不到救恩，也不会拥有荣耀的形像。因此，这些人即使身体复活了，但却不是得救的身体，未能参与在圣洁的荣耀里；只是拥有旧有的欲望，与动物的躯体没有多大区别；他们将在永远的缺乏与饥渴，痛苦与幽暗中接受煎熬。

(2) 积极的苦楚. 圣经指明积极的苦楚有不灭的火，即、用“地狱的火”、“永远的火”、“火炉”、“火湖”等词来表现，这给身体带来巨大的痛苦与刑罚。有些人认为，这种火不是实际上的火，因为，这种火不能使魔鬼撒但感到痛苦；可是，我们怎能知道其结果呢？我们知道身体会对灵魂带来影响，而且，我们的身体当然不能胜过某些积极的刑罚。天堂与地狱虽然多用描写的言辞来形容，但是“火”与地狱总是联结在一起，这是很难用灵意来解释的。

甸内认为，虽然不能确认文字的“火与硫磺”的状态，但却在强调这种刑罚，能使身体感到“巨大和可怕的痛苦”。他说，“身体复活的时候，应该拥有这种积极刑罚的的感受，若不如此，又何必有身体的复活呢？我们可以想像那些‘不义的肢体’，藉着复活的恶变，理应接受 神的刑罚，这是无可非议、再明白不过的事；重言之，对于恶者的刑罚，一律都有火的存在，如果将恶者的身体排除在外，这将是不可想象的状况。至于他们身体接触的

是文字上的火，或是硫磺的火，我们却不明白。马太福音 25 章中，王向那左边的说，‘进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去’。他们的现在和未来，可能成为非物质的存有；至于烧毁物质的火，是否能使他们感到痛苦，的确可以引起我们的重视；即、伴随着黑暗和不死的虫，火湖、冒烟的硫磺等，似乎都是描写地上惨相时，所采用的表象。因此，图来提尼作出如此的结论，即、这都是比喻的表现，但是，需要用明确的修辞规则，来解释这些比喻的表象。我们的解释只能适可而止，不能萎缩或扩张；即、罪的结果必定带来痛苦和刑罚，使身体承受巨大的痛苦和可怕的刑罚。”（R.L. Dabney, *op. cit.*, pp. 853,854）

2) **永刑的等级。** 恶人的刑罚明显有其等级。可从哥拉汛、伯赛大、迦伯农等城的刑罚，以及仆人与文士的责罚比较中看到。在马太福音 11 章 21、23 节，路加福音 12 章 47、48 节，20 章 40 节等经文中论及此事。恶人所受的刑罚，将要按着他所知道的来承受；不信的恶人必要承受永远的刑罚。对于永远的刑罚，圣经描写为“永远的火”、“永远的灭亡”、“受痛苦的烟往上冒，直到永永远远”（启 14: 11）、“必昼夜受痛苦，直到永永远远。”（启 20: 10）

莎士比亚说，“如同义人的赏赐，失落之人的悲哀，也有其公平的等级。某些境遇中，如果可以减轻罪人的罪责，或藉着某种方法可以缓解应得的刑罚，这都会无以例外地得到申诉……；可是，即是最温和的地狱，还是地狱，任何强悍的人，若亲历其境，都难以忍受。”[J.A.Seiss, *Lectures on Apocalypse*, (Philadelphia, Philadelphia School of the Bible, 1865) III,361]

3、永刑的期限

需要特别考察将来刑罚的永远性，因其重要性常被否定；永远的刑罚虽被圣经宣告为明确的真理，但被反对的人所曲解，想要否认这个真理。反对者辩称，圣经中使用的“永远”（**αἰώνιος** = everlasting, eternal），意味着“时代”（age）或“时期”（dispensation），或者表示某种有限的长久时间。我们的确从圣经中的某些部分，看到描写山岭永久的屹立，大卫之约如日之恒；但在其它的经文中，却看到大卫王朝的废止，以及将来山岭的消失、日头的变黑等。从旧约的七十士译文中，在新约被认定的“阿伊我尼我斯”（**αἰώνιος**），是对旧约迦南之地的应许，大卫的国度，亚伦的祭司体系，耶路撒冷的圣殿，是在描写这些有限的历史事件时，所使用的形容词。

我们并不否认“永远”（**αἰώνιος**）这个词，在某些经文的事例中，意味着有限的一个长久时期；可是，这绝不能证明这个词，总是应该如此理解。

1) **本来文字的含义。** 有限的长久时期，不是“阿伊我尼我斯”（永远）这个词的本来含义。不论何时，用于有限的长久时期时，总是用于比喻的说

法，这会按其前后的上文下理，得出应有的结论。上文中，这个词被认定的实例，都是用于比喻的说法。这个词本来的文字含义，在新约使用的实例中，用于 神的永远性（罗 16: 26；提前 1: 17），形容圣徒将来永远的福乐（太 19: 29；约 6: 54、58；林后 9: 9）等，都是很好的例证。这个词在这些经文里，岂能说成有限的期间吗？

2) 同时描写永刑与永生的境遇。 在马太福音 18 章 8 节，25 章 46 节，约翰福音 10 章 28 节中，这个词同时描写圣徒的生命和恶人的永刑；如果后者不是永远的，那么，前者也就不是永远的。如果前者的永生毫无疑问，那么，后者的永刑也就毋庸置疑了。可是，有些人对永刑产生疑问，对永生却持有信心。同一个词，在两个不同的境遇里，竟然看成不同的含义，这岂不是自相矛盾吗？

3) 伴随的事物在说明。 恶者在来世中的刑罚，可由伴随着的事物来说明，因为这些事物，不可能除去永远的含义。圣徒与恶人的居处，有深渊限定（路 16: 26），而且，地狱的虫是“不死的”，火是“不灭的”（可 9: 43），这似乎引用了以赛亚书 66 章 24 节，说明“他们的虫是不死的；他们的火是不灭的”。拜兽和兽像的人，“在火与硫磺之中受痛苦。受痛苦的烟往上冒，直到永永远远。”（启 14: 10、11）“那在兽面前曾行奇事、迷惑受兽印记和拜兽像之人的假先知，也与兽同被擒拿。他们两个就活活地被扔在烧着硫磺的火湖里。”（启 19: 20）“那迷惑他们的魔鬼被扔在硫磺的火湖里，就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜受痛苦，直到永永远远。”（启 20: 10）而且，恶人要被丢进同一个火湖里（启 20: 12-15, 21: 8）。这些经文都在明确地宣告，恶人在来世中要承受永远的刑罚。

即将“阿伊我尼我斯”（永远）理解成“悠久的历史”（age-long），这对于反对永刑的人，也不会成为什么有利的理由，即便将“永刑”变成“悠久时代的刑罚”，对于承受刑罚的人，也得不到多少安慰。保罗所说的“时代”（阿伊温），显明出 神永恒的旨意，意味着 神永远的计划，那也是一个长久的期间。

斯特朗对于希腊文“阿伊温”（ αἰών ）和“阿伊我尼我斯”（ αἰώνιος ）这个词说，“如果认为描写恶人将来要受的永刑，不是永远的刑罚，那么，就没有一个希腊文的单词，能够说明这种含义。”（A.H. Strong, *Systematic Theology*, III, p.1045）

4、传讲永刑的教义

毫无保留地传讲永刑的教义，将会成为传讲福音时的重要助力。可是，有些人认为这会遭到人们的反对，不应成为传道信息中的一部分。对于这种反对的见解，我们可作如下的答辩：

1) 传道中的义务。 这个教义既然是圣经明确的教导，能够向我们或其

他的人，传递应有的结果和恐惧，就不应回避这种应尽的义务。传讲基督的救恩，要传讲 神的全部真理，这是我们应有的义务；当我们履行应有的义务时， 神会负完全的结果。圣·耶柔米说，“如果从真理中，出现感情的伤害（of fence），那么，感情的伤害，总比隐藏真理较好。”薛德说，“耶稣基督会为永远灭亡的教义负责。”（Shedd, *Dogm., Theology*, 2:680）耶稣对于将来的刑罚，作出最严肃的宣告（太 23: 33；可 3: 29；太 10: 28, 25: 46）。

2) 拥护 神的圣洁和基督的救赎。 传道不宣讲永刑的教义，乃是降低了 神的圣洁和基督的救赎，忽略从永远的审判中，拯救我们的救恩。传道中不讲永刑，虽也有暂时的成果，但伴随的却是理性主义和道德的低迷；很多人背离信仰，多是离开了永刑的教义。提奥多·帕克（Theodore Parker）虽承认这个教导出于新约圣经，但却抛弃了这个教义，他认为这种永刑的观念，会使全部的神学，成为“讥笑常识、唾弃理性，将 神变成了魔鬼。”“可是，如果没有永刑，就不会感到献祭或代赎的迫切，因此，将会抛弃赎罪的教义……。如果永刑不是永远性的，而 神的圣洁，只是慈善的名称；那么，道德的全部基础，就会土崩瓦解，而对律法的崇敬和遵行，也就废止了。”（A.H.Strong, *op.cit.*, p.1055）

3) 成为悔改和信仰的正确动机。 对于刑罚的恐惧，使人离开罪恶，这会成为转向基督的正确动机。因此，这种恐惧始于惧怕 神的震怒，使人追求救恩和信仰，用爱心和服事向着盼望迈进。“我要指示你们当怕的是谁：当怕那杀了以后又有权柄丢在地狱里的。”（路 12: 5）“有些人你们要从火中抢出来，搭救他们。”（犹 23）旧约对于地狱的启示，虽不如新约那样明了，但在十字架上，显明了 神的怜悯之后，却发出了救恩的警报，向人开启了地狱火湖的视界；再者，描写失丧者灵魂的残相，以及明确地断言其永远性，不是彼得和保罗；而是我们的主耶稣。米开·朗基罗（Michael Angelo）在他最后的审判（英语：The Last Judgement；拉丁语：Extremum iudicium）画中，拉斐尔（Raphael）形像的变化，预备我们在那个画中出现。马太·阿纳德（Matthew Arnold）对批评他的人说，“我不害怕你们暴虐的审判，只惧怕 神的震怒。”“落在永生 神的手里，真是可怕的！”（来 10: 31）

4) 在拯救灵魂时成功。 陈述这个真理，虽会引起某些人的反感，但对基督的事工和福音的内涵，却能说明应有的关系，提示救恩的真实，使人感到迫切的需要。这在传道时，能够成就 神的目的，在拯救人的灵魂时，不致失败。“ 神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人”（林前 1: 21）；按着圣经的启示来传讲救恩的真理，“在这等人，就作了死的香气叫他死；在那等人，就作了活的香气叫他活。”（林后 2: 16）在听道的人中，就能使人得救，领受新的生命。罗勃特·麦克谦（Robert McChayne）说，传讲的人，不能不含着泪水传讲永刑的信息。麦克谦含着眼泪传讲永刑的信息时，感动了很多，离开罪恶、归向基督，在基督里得蒙赦罪与更新。如此

传讲审判和永刑的信息，使那些对律法与罪恶松懈，以及传讲非圣经道理的人，得到应有的制止或提醒。(Strong, *op. cit.*, p.1056)

5、对于永刑的异议

上文在“恶人的居处”中，简略提到神学界里，有些人想要排除永刑的观念。这是大批的自由主义神学，以及少量的恶者灭绝说，条件永生说，普遍得救说等观点，汇集了一些群体，形成了对永刑的观念提出异议。他们展开的反对形式，正在等待我们来检视。

1) 减少天堂的喜乐. 许多反对者，虽然相信永生，却对永刑提出了异议。这是对有关的未来命运，显出趋吉避凶的偏见。这种偏见认为，地狱的永刑观念，将会妨碍天堂的喜乐；认为这种来世的喜乐，完全建构在人的欲望上。施来马赫(Albrecht Schleiermacher)认为，在基督的讲论中，未曾发现这种观念，主张这种观念的本身得不到证明；认为天堂中得救的人，想起还有人下到地狱，承受永远的刑罚，就会减少天堂中的喜乐。[Albrecht Schleiermacher, *Der Christliche Glaube*, (Berlin: Georg Reimer, 1816), II, pp. 503-505] 本节一、之“恶人的居所”文中，引述罗斯金的话，指出否认地狱的存在，“在现代的反信仰中，成为最具魅力的类型之一”，这值得让我们来反思。想去天堂，就承认有天堂；不想去地狱，就否认有地狱；这种辩解是缺乏说服力的。神的话教导我们，这两个去处都存在。

2) 惩罚局限于现世. 认为罚恶与赏善，只局限于现世，这是以否认来世的永罚为前提之诡辩；认为犯罪者的良心，受到的痛苦与煎熬，就是充足的惩罚。主张圣经教导的有关未来之刑罚，只不过是在各人心中，对罪进行的悔恨和痛苦的象征描写。再者，对于有关个人或民族的历史，刑罚只是表现出犯罪的因果关系。很多的文学作品中，描写恶人得到应有的报应；在现世的生活里，的确可以看到恶人的遭报。

可是，很多人在心理或肉体上，现实中未曾得到即刻的报应；这明确显示神的旨意，在现世中对罪恶的惩罚，有时不是即刻报应的。良心受到责备的，多是义人或基督徒；怙恶不悛或荒淫无度的暴虐之徒，良心很少感到自责。恶人在现世中得到应有的惩罚，只是对来世永刑的一种预兆，这不表示支持现世中的普遍状态。如此，在宇宙大主宰的公义统治下，不能没有来世的刑罚。

3) 认为与神的属性矛盾. 认为永刑的教义，会对神的公义和慈爱的属性，产生矛盾的信仰。

(1) 永刑的教义，比现世的惩罚，更为严厉；公义的神怎能施行严厉的惩罚呢？ 因为犯罪乃是得罪了圣洁的神，若不认罪悔改，就要从神得到应有的报应。地上的政府有权利和义务追究犯法的人，但却无权宣判他死后的刑罚；可是，神的审判却要按其罪的大小、轻重，追究他死后应负的

罪责。再者，神按着他的公义，藉着圣子的挽回祭，使罪人在十字架的光照下，晓得赎罪的恩典；如果拒绝赦罪的恩典，就要承受应负的罪责。

(2) 永远的刑罚，违背了神的慈爱；将神看成“严酷的拷打者”，是不合理的想法。 伦敦的迪安·英奇监督 (Dean Inge) 反对永刑教义，说，“我们删除这个教导，是值得庆幸的；因为，我们都会同意。”“基督所启示的神，怎么就成了严厉的拷打者；这种信念竟持续了几个世纪，岂不奇怪！”

(Reported in *The Presbyterian*, Oct. 21, 1926) 可是，神不但是慈爱的，也是圣洁的；为了彰显宇宙中的普遍法则，他会藉着赏善罚恶、实行公义，警告或劝勉世人，走正路、行公义。托马斯·赛尔比 (Thomas Selby) 在他的讲道中，有一段话，说，“有段时间，地狱的阴影，似乎代替了十字架的效能；无罪的人，在十字架上，自愿为了罪责受难；可是，在堕落者的境域里，不自愿的灵魂，却要承受公义的刑罚。神的统治，使世上的万国得到训诲，并从罪恶的堕落中得到保存。震怒的烈火，虽不能净化火焰中的灵魂，但却隐含了祭祀的事工。天上保存法柜的殿中，穿着洁白光明细麻衣的天使，拿着盛满神大怒的金碗，又意味着什么呢？(启 15: 5-7) 如同需要怜悯的祭司，当然也就有审判的祭司。”(C.E. Macartney, *Putting on Immortality*, p. 163)

4) 普遍救恩说与恶人灭绝说。 普遍救恩说与恶人灭绝说，以及条件永生说，认为永刑的教义，抵触神公义和慈爱的属性。因此，提出这种观点，以便解决这种纠结的关系。神创造了无数的灵魂，在历世历代中，那些不信基督教的外邦人和非信徒，总数岂止以亿万计之，如果这些人人都要接受永刑，认为这与神的公义和慈爱不相符。因此，为了合理地解决这个难题，首先、提出的是普遍救恩说，主张所有的人，结果都会蒙恩得救，归入属灵的恩典里。认为今生拒绝福音、没有悔改的人，死后会有第二次的试炼机会 (second probation)，因此，可以悔改得救。第二、提出恶人灭绝说，或条件永生说，主张恶人的灵魂毕竟要灭绝，或要丧失永远的意识。对此理论的谬误，在本卷第一篇、第三章、第三节之三，以及第四节之一，已经论及，在此不再重复。

5) 意图湮灭圣经的证据。 反对者为了否认永刑的教义，刻意湮灭圣经中有关永刑的经文。旧约与新约圣经中，有关这方面的经节太多，因此，绝不可能被湮灭。只要直接依靠基督的教导，就能使自由派的神学者哑口无言；在基督的三十六个比喻中，有十二个是宣告有关人生的审判、定罪和刑罚。这些证据不但无法湮灭，也无法用人的臆测来代替。

(1) 认为耶稣宣告的审判信息中，有关火、不死的虫、咬牙切齿等，都是比喻，只是象征的语言而已。 可是，这些教导虽然是比喻，却能使人感到战栗，并且将来都要成为千真万确的事实。上文已经提过地狱的火，很难作灵意的解释。

(2) “永远的刑罚”只是用作象征词来使用，即、“永远”只是作为有限的

长时间来理解。上文“永刑的期间”中，已作过探讨。

(3) 耶稣虽然作过永刑的教导，如果反证那是无误的说法，乃由提奥多·帕克 (Theodore Parker) 的提案所致。可是，若按这种说法，我们在废弃了永刑教义的同时，但却无法废弃他所宣告的言语，因着基督拥有神的权威。我们相信基督的话语是无误的，他所教导的永刑真理，也是毋庸置疑的。

永刑真理的妥当推论，无法脱离永远的救恩旨意。人在需要得救的前提下，如果得不到救恩，就要面临某种情景；因为人们由于罪的缘由，无法躲避神的震怒和惩罚。因此，永刑与永生是相对和并立的。即、如果有天堂，必然就有地狱；如果有永生，必然就有永刑。如果否认后者的存在，前者必然失去其意义。因此，在事理上，我们如果喜欢永生，就无法排除永刑的观念。

6) 经文的误解。反对者误解经文的原意，反过来支持自己的说法。

(1) 恶人将要灭亡。恶人将要灭亡 (destroyed) (诗 9: 5; 帖后 1: 8、9); 我们的答辩是，挪亚时代的人，都已灭亡了 (路 17: 28、29); 他们接受了审判 (太 11: 24)。舒尔茨说，“灭亡 (destruction) 并不意味着灭绝 (annihilation)，而是预设破坏的程度，使其不再被使用。” (D.Y. Schultz, *Unpublished Lecture Notes*)

(2) 恶人将要断绝。恶人要断绝和灭亡 (perish) (诗 37: 20; 箴 10: 28; 路 13: 3)，可是，断绝不是存在的终止。门徒们说，“我们丧命啦！” (太 8: 25) 该亚法说，“免得通国灭亡” (约 11: 50)，保罗说，“外体虽然毁坏” (林后 4: 16) 等，从这些经文中，可以知道这不意味灵魂生命的终止。

(3) 恶人的根本枝条一无存留。恶人的“根本枝条一无存留” (玛 4: 1); 可是，这只是对肉身的一种说法，指肉身中不再有后裔和子嗣，而灵魂的生命却要继续存在。箴言 2 章 22 节中，也有类似的陈述，都是指肉身的一种说法。

(4) 恶人的灵魂，必在罪中死去。恶人的灵魂必在罪中死去 (结 18: 4、20; 约 8: 21; 罗 6: 23)。可是，正如本卷第一篇、第一章，开头时的说明，圣经中的死亡观，包括了肉体的、属灵的和永远的死。灵魂在罪中死去的意思，意味着灵魂与神隔绝，指灵魂进入死亡的状态 (赛 59: 2; 罗 7: 24; 弗 2: 1)，永刑指进入永死 (启 20: 14, 21: 8) 的状态，却不是灵魂灭绝的名称。

[译者注] “灵魂”在旧约与新约的中文译文，原文中不是“灵”，就是“魂”，而中文几乎都译成“灵魂。”结 18: 4、20 “犯罪的，他必死亡”；“惟有犯罪的，他必死亡”。原文是“犯罪的(灵)魂，他必死亡。” (the soul that sinneth, it shall die. The soul that sinneth, it shall die.) 结 18: 4 “看哪，世人都是属我的；为父的怎样属我，为子的也照样属我；犯罪的，他必死亡。” K.J.V 译文: Behold, all souls are mine; as the soul of the father, so also the soul of the son is mine: the soul that sinneth, it shall die. “魂” (魂: 奈非绪)

(05315, 拼音 nephesh: 有灵魂, 生命, 人, 活着的人等意思。创 2: 7, 译成“活人”(a living soul), 结 18: 4, A 译成“世人”(all souls)、B 译成“为父的”(as the soul of the father)、C “为子的”(the soul of the son)、D “犯罪的”(the soul that sinneth); 这里指的应该是“活着的人”, 因为犯罪要受死刑, 而不是“灵魂的灭亡”。

新约的译文“魂”[05590: נפש 苏开, 拼音 psuche: 有 1、使身体得以活动的尘世生命; 2、(人类内在生命的中心所在) 魂; 3、(具有位格的) 人]。徒 27: 37 “我们在船上的共有二百七十六个人。” K.J.V 译文: 将“人”译成“souls”。因此, 结 18: 4 “犯罪的, 他必死亡。”应该指犯罪的人, 他肉体的生命要接受死亡的刑罚, 而不是灵魂的灭亡或消失。

(5) 万物将要复兴。 神安排了“万物复兴的时候”(徒 3: 21), 因此, 万人也都要复活。可是, “万物复兴的时候”, 不能成为所有的人都都要复活得荣耀的根据。启示录 21 章提到新天新地的时候, 却警告恶人都要进入火湖里。

第 2 节 义人的最后状态

1、新天新地

信徒在最后的状态来临之前, 现今的世界要变成新天新地。旧约中的诗人和先知们提到“天地都要灭没”, “因为天必像烟云消散, 地必如衣服渐渐旧了”, “看哪! 我造新天新地”(诗 102: 26; 赛 51: 6, 65: 17); 新约则是“到复兴的时候”(太 19: 28), 以及“万物复兴的时候”(徒 3: 21), “这再一的话, 是指明被震动的, 就是受造之物都要挪去, 使那不被震动的常存。”(来 12: 27) “在那日, 天被火烧就销化了, 有形质的都要被烈火熔化。但我们照他的应许, 盼望新天新地, 有义居在其中。”(彼后 3: 12、13) 使徒约翰在启示录中, 看到了这新天新地(启 21: 1)。新天新地出现以后, 新耶路撒冷由 神那里从天而降; 神的帐幕要在人间, 义人要进入永远的福乐中。

新天新地全然是新的创造, 或是现存的万有得到更新, 又是一个问题。路德宗神学者赞成向彼得后书 3 章 7-13 节, 启示录 20 章 11 节, 21 章 1 节等经文诉求, 强力主张前者的见解; 改革宗神学者支持诗篇 102 篇 26、27 节(来 1: 10-11) 和希伯来书 12 章 26-28 节, 赞成后者的见解。

1) 全新创造说。 路德宗的史密德(Schmid)认为, 路德宗在教义上的陈述, 将使世界空无一物(nothing)。他为了支持这种见解, 引用了拜尔、何拉滋、昆施泰特(Baier, Hollaz, Quenstedt)等意见。格哈德(Gerhard)也采取了同样的见解; 可是, 他承认多数的教父和路德本身, 却采取了另一立场。他作为赞成变化、反对灭绝的人, 引用了爱任纽、西里尔、耶柔米、

奥古斯丁、金口约翰（Irenaeus, Cyril of Jerusalem, Jerome, Augustine, Chrysostom）的见解。路德本人常说，“诸天将工作日（work-day）之后的工作服，换上礼拜天的衣裳。”

路德喜欢创造的主，因着创造之美而歌颂他；他看到 神创造的一切，就诚心效法他。 神创造万有、掌管万有，幸福是在 神创造的世界里感到满足。因此，路德不会教导世上万物都要灭绝，而是盼望它的改变。可是，以后正统的路德宗，却作出与此相反的宣言，“为了人的居处，为了饮食和衣服，为了有关 神知识的镜子，不再需要这个世界。”认为“将来的新天新地，就是灵魂的居所。”（W.C. Robinson, *Christ The Hope of Grory*, pp. 305,306）

这种改变的原因，部分是因为信徒的灵魂，离开他们的身体和这个有形的世界，只关注在中间期状态的结果；使那幅荣耀的国度图画，因着这种属灵的状态，逐渐倾向于朦胧化。这种思想否定了我们存在的本质，以及世界的有形生活，趋向类似希腊的神灵主义，是个没有身体和世界的纯精神存在。中世纪神秘主义的末世论，不承认 神创造的世界；他们认为要将万物排除在外，单单地来爱 神；主张在 神里面，真正的喜乐，乃是直接享有 神的喜乐。可是，这种存在的概念，不是圣经的教导。

2) 现存万有的更新说。 认为圣经的新天新地，乃是现存万有的更新。

(1) 创造预想着完成。 创造预想着包括地球和万物的完成。“ 神是成就的存有，我们不会相信他在某些方面会有失败。”（R.A.Webb, *The Christian's Hope*, p. 88 ）太初， 神的灵运行在水面上；他看到一切所造的，都是好的。这个世界即便受到罪和死的侵袭，永活的 神将会完成他的救赎和恢复的事工；罪恶和死亡将被除去， 神要完全成就他的创造目的。“受造之物也要因之更新……，乃是说它们本身要变为更加美好；因为 神使人类从堕落的光景中，恢复到完美的地位时，他也要使万物复原。（Calvin on Romans 8:21: Institutes, III, 25:11）

(2) 救赎预想着重生。 神爱世人，为了救赎我们，赐下他的独生子。万物服在虚空之下，指望脱离败坏的辖制，得享 神儿女自由的荣耀。（罗 8: 19-22）救赎的完成，乃因“道成肉身”、“先降在地下”（弗 4: 9）的恩典。罪恶在地上弥漫猖獗，基督作为 神的羔羊，作成了挽回祭，彰显了 神的荣耀。如此，按着他在地上成就的和睦，期待同一个地球的恢复（更新），岂是无理吗？

(3) 复活预想着恢复。 基督身体的复活，引导教会肯定“身体的复活”。身体的复活与新天新地的类推是彼此相连的；救赎不是遗弃被罪恶和死亡污染的身体，而是恢复本来目的的永生。按此类推，万物因着人的堕落和腐败，服在虚空中叹息，但在脱离败坏的辖制时，万物就不是灭绝，而是更新，向着本来的目标迈进。

(4) “新”就是再造。 “新”这个词的含义，意味着在已有的存在中，显

露出新面貌。圣经所说的新天新地，意味着已有存在的再造；神用他的权能，将旧有的废墟世界改换一新；这不是从无中的创造，而是对旧天地的更换；因着旧天地的更换，显出新天新地的新面貌；成为新性质的新世界，构成了神的新国度。

(5) “销化”意味着更换。 “那日，天必大有响声废去，有形质的都要被烈火销化”（彼后 3：10），这里指的不是灭绝，而是改变形状。“赛米绪认为，这是教父的一般见解，而游斯丁等人，却有其特殊的论述，他们认为将来的世界被火销化，指的‘不是灭绝，而是更换’。”（Semisch, *Life and Times Justin*, cited Fairbairn, *Typology*, I :317）认为最古老的抄本，彼得说的不是地和有形质的都要销化，而是发现（discovered）；预言现在的物质世界不是烧毁，而是改变形状（彼后 3：10）。（D.W.Richardson, *The Revelation of Jesus Christ*, pp.179, 180, 183）再者，在未曾完全灭绝人类的洪水，以及对撒但和恶人的审判句子里，也使用了同等强硬的词汇。（创 6：13；来 2：14；彼后 3：6）

(6) 限定范围内的变化。 世界末日的变化，不是全宇宙的物质变化，只是地球和其附属看得见的变化。① 耶稣提到“天地要废去”（路 21：33）；在圣经中，常将天地意味着宇宙，因此，可以解释为全宇宙的变化。这种解释是以地球作为中心，日月星辰照亮地上，使人们得以安居乐业。可是，我们的地球和太阳系，只是广大宇宙中的一小部分，而地球和日月星辰，也不必看成是宇宙的中心；所以，地球的变化，不必看成带来整个宇宙的变化。② 因着人的犯罪，地球招来惩罚；人得到完全的救赎时，那个惩罚就要被解除。因着人的犯罪，受造之物服在虚空之中，当人们得到救赎时，受造之物的束缚就被解除。可是，地球是人的居住处，除去了惩罚和束缚，就解除了地球和其附属物的束缚。（Charles Hodge, *Systematic Theology* III, pp.853,854）

[译者注] 千禧年的国度与新天新地的时期，应该是两个不同的时期和层次。以赛亚书 65：17-25“看哪！我造新天新地……；豺狼必与羊羔同食；狮子必吃草与牛一样……”；这应该是千禧年的国度和写照。彼得后书 3：10-13“那日，天必大有响声废去，有形质的都要被烈火销化，地和其上的物都要烧尽了。……但我们照他的应许，盼望新天新地，有义居在其中。”（彼后 3：10、13）这里的“新天新地”，应该是千禧年以后，经过最后的审判（启 20：14-15），然后出现的新天新地；“我又看见一个新天新地；因为先前的天地已经过去了，海也不再有了。我又看见圣城新耶路撒冷由神那里从天而降，预备好了，……”（启 21：1-2）。这是千禧年后，经过最后审判后的新天新地，也就是所盼望的“新天新地，有义居在其中。”（彼后 3：13）这两个新天新地不是一样的。

2、义人的永远居处

1) 天堂的居所性。 义人的永生居所，统常称谓天堂。天堂不是一种状态，而是 神的居处。很多人认为天堂乃是主观的状态，不但在现世中，将来在永世中，也同样享有。可是，圣经明确启示天堂乃是居所，因为基督往“天上去”了（徒 1: 11），这意味着天堂是一个去处，表明到了另一个居所。主耶稣曾说，“我父的家里有许多住处”（约 14: 2），这岂是主观的状态呢？那里应该有基督、以诺、以利亚等，看得见的不朽之体，将来也会接纳无数的不朽之体。因此，那个地方岂不是一个居处呢？不但如此，信的人，要住在那里，不信的人，要在另外的地方；这当然是不同的去处。（太 22: 12、13，25: 10-12）

2) 天堂的现在位置。 现今宇宙的某个部分，有 神的宝座在那里，并有基督在他的右边，接受众圣徒和天使天军的敬拜和赞美，那么，天堂现在的位置在哪里呢？

很难确实地指出天堂的位置在哪里。可是，很难的意思，不是心存怀疑，而是在整个宇宙的某些地方，都可以成为天堂的领域；因为，圣经启示的天堂，离地球是很远的（诗 103: 19；赛 40: 22；弗 4: 10；来 7: 26）。在广大浩瀚的星空中，不论天堂在什么地方，应该离我们地球是很远的。

保罗指示天堂为乐园，或称第三层天；后者的意思，意味着离地球很远（林后 12: 2、4）。犹太人的天界观为三层，分成 ① 鸟儿飞翔、风吹雨打的大气层之“云天”；② 星辰闪烁的“苍天”；③ 以及为了基督、天使，圣徒所设立的圣洁居所——第三层天，或称三层天，或称最高天的“荣天”。天堂被称为“三层天”或“最高天”，离我们居住的地球应该是很远的。

阿姆斯特丹的瓦伦丁·赫普教授，多年前在普林斯顿的“斯顿讲义”（Stone Lecture）中，有一段话说，“是否有数据上的天文中心点，乃是尚未定论的问题；可是，如果有的话，我认为天堂，或可以成为天文中心点的假说，这不应该是过度的解答。”（Valentine Hepp, *Calvinism and The Philosophy of Nature*, 1930, p.181）这似乎将古代用语的“三层天”，用现代语言的一种表述，这也意味离我们的地球很远。

3) 天堂的将来位置。 将来世界末了，最后的审判之后，义人永远居处的新天新地，又该是什么地方？即、那时天堂的位置又在哪里？当然是构成新世界的新天新地。上文曾论证过新天新地，与其说是全然新创造的产物，不如说是现世界的更新和改变。可是，启示录 21 章 1、2 节中，使徒约翰说，“我又看见一个新天新地”；并且继续说，“我又看见圣城新耶路撒冷由 神那里从天而降”；听见有大声音从宝座出来说，“看哪， 神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民。 神要亲自与他们同在，作他们的 神。应许擦去他们的眼泪，不再有死亡、悲哀、哭号和疼痛。（启 21: 34）这岂不是天堂的将来位置，指示变化后的新天新地吗？

查尔士·R·厄尔德曼博士，认为在新约中有两个名词译成“新”字，其中一个描写最近存在的存在；另一个是存在了很久，却迎来了新的局面。

约翰在介绍“新天新地”的情境时，使用的是后者。他在必然的亮光中，描写圣徒的永远居处，不可能是天界中新创造的某个游星；他所使用的修辞，应该是描写地上荣耀时代中道德的、属灵的，或是物质的变化。“新耶路撒冷”不是新造的都市，而应该是“现今耶路撒冷”（加 4：25）的未来局面；再者，“列国要在城的光里行走；地上的君王必将自己的荣耀归与那城。”（启 21：24）因为，地上的万国不可能用某种方法，想象转移的新耶路撒冷。（Chales R. Erdman, *The Return of Christ*, 1922, ch. VI）

[译者注] 本书作者的观点是“历史性前千禧年论”，因此，对于“新天新地”的观点，采纳的是更新和变化；但是，“撒但被捆绑后”（启 20：1-3），经过了“千禧年”（赛 65：17-25；启 20：4-6），撒但还要暂时被放出来，迷惑地上的列国，聚集在歌革和玛各争战（启 20：7-9）。基督有形的再临（启 1：7），圣徒的被提和死者的复活（帖前 4：16、17），然后开始白色大宝座的审判（启 20：11-15；约 5：28-29），其后，“天必大有响声废去，有形质的都要被烈火销化，地和其上的物都要烧尽了。”（彼后 3：10）然后，就是使徒约翰所说，“我又看见一个新天新地，……又看见圣城新耶路撒冷由 神那里从天而降”（启 21：1-2）；在那里，众圣徒要事奉他，作王直到永永远远（启 22：3、5）。

3、新耶路撒冷

新耶路撒冷要与新天新地作出区分。因为，新耶路撒冷是由 神那里从天而降，地上的君王必将自己的荣耀归与那城（启 21：2、24）。

1) 地理位置. 有充分的理由，可将此城看为字面中理解的城。因为，它有根基、城门、城墙和道路；并且是个立方体（启 21：15、16）。

赛斯说，“首生者的教会，被看成是永远的家；这座精金的城，是个一千五百英里（mile= 1609.3 米）的立方体；因为四千里相当于一万二千斯塔迪温（stadion：运动场）；这里道路的上层还有道路，阶层上面还有阶层；往上，往上，往上，有一千五百英里的高度，每条路都有一千五百英里的长度。”（J.A. Seiss, *op. cit.*, III, p. 409）

“城墙的根基是用各样宝石修饰的”，用十二种宝石来装饰（启 21：19、20）；十二个门用了以色列十二个支派的名字；城墙的十二个根基，用了十二位使徒的名字（启 21：12、14；参照弗 2：20）。“墙是碧玉造的；城是精金的，如同明净的玻璃。”（启 21：18）“每门是一颗珍珠”（启 21：21），“城门白昼总不关闭”（启 21：25）；可是，门上有十二位天使侍立在那里（启 21：12）；“城内的街道是精金，好像明透的玻璃”（启 21：21）。城内街道当中一道生命水的河，在河这边与那边有生命树（启 22：1、2），“那城内又不用日月光照；因有 神的荣耀光照，又有羔羊为城的灯。”（启 21：23）这一切说明，可以按着字面的意思来理解。

2) **居住者。** 被称为“新妇，就是羔羊的妻”（启 21：9、10；参考约 14：2）；这指在他里面居住之百姓的转喻（metonymy），如同巴比伦有其神秘的城；真正的教会也有其城，大概就是亚伯拉罕所仰望的城（来 11：10、参考 15、16 节），也是今日信徒所向往的城（来 11：14）。城内没有殿，“因主 神全能者和羔羊为城的殿”，这城是教会的所在，同时，有圣父与圣子的同在。（启 21：22）。（Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*, 1952, p.517）“在城里有 神和羔羊的宝座；他的仆人都要事奉他，他们要作王，直到永永远远。”（启 22：3、5）

3) **福乐。** 蒙恩的“列国要在城的光里行走”。如此，这城显出拥有新的地位。这里没有黑夜，因有 神的荣耀光照，又有羔羊为城的灯（启 21：23、25）；并且，“地上的君王必将自己的荣耀归与那城”（启 21：24），意味着向着这城发出感恩和赞美，他们虽不住在城里，却要时常向着城里的 神和羔羊敬拜（Thiessen, *ibid.*）。不再有惩罚， 神和羔羊的宝座与他们同在（启 21：3；参考林前 15：24）；他的仆人都要事奉他，也要见他的面。他的名字必写在他们的额上（启 22：3-5）。（Thiessen, *ibid.*, pp. 516-518）

4) **物理性和超物理性。** 基督复活的身体，不是只有灵体；还有物理性质的骨和肉（路 24：39）；耶稣在门都关了的房间中，忽然向门徒显现（约 20：19、26）；在门徒面前忽然不见了（路 24：31），这又是超物理现象。同样地，新天新地和新耶路撒冷是荣耀和福乐之地，有其事物感觉的物理层面；同时，具有我们现世知识无法想像的超物理层面。新耶路撒冷的根基、城门、城墙和道路等，的确都是物理的实体，而一万二千斯塔迪温正方形的立方体，似乎是个不适合地上的建筑物。“城是精金的，如同明净的玻璃”（启 21：18、21），“那城内又不用日月光照；因有 神的荣耀光照，又有羔羊为城的灯。……，在那里原没有黑夜。”（启 21：23-25，22：5）有形的身体和看得见的现象，虽然可以说是物理的，但這些事物却超越了我们现世的物理学知识，以及天文学的景象。

5) **新天新地的代表。** 新耶路撒冷作为新天新地的一部分，圣城就代表了新天新地。如此，上述论到新耶路撒冷的福乐，以及物理和超物理的属性，全都属于新天新地。描写新耶路撒冷不再有眼泪、死亡、悲哀、哭号和疼痛，宣告“以前的事都过去了”，在新天新地里，“一切都更新了！”（启 21：4-6）。这段经文中，使徒约翰记载将来的状态，不完全局限于圣城新耶路撒冷，而是广泛地陈述了新造的事实。“因为以前的事都过去了”， 神“将一切都更新了”；因此，不再有任何苦恶的存在。使徒约翰再次陈述有关新耶路撒冷的情景（启 21：27），并不只局限于新耶路撒冷；因为可以适用于全部的新创造，这在上文中已作出说明；不但如此，约翰在前面的话中，指出这城已向列国开放，“列国要在城的光里行走；地上的君王必将自己的荣耀归与那城。城门白昼总不关闭，在那里原没有黑夜。”（启 21：24、25）

6) **城外离的很远。** “城外有那些犬类、行邪术的、淫乱的、杀人的、

拜偶像的，并一切喜好说谎言、编造虚谎的。”（启 22：15）这种陈述不意味这些罪恶的存有离圣城很近，这里的陈述可用启示录 21 章 8 节的亮光来解释，“惟有胆怯的、不信的、可憎的、杀人的、淫乱的、行邪术的、拜偶像的，和一切说谎话的，他们的分就在烧着硫磺的火湖里；这是第二次的死。”恶人受永刑的地方，离圣城必定很远；没有理由认为他们离新耶路撒冷很近。“城外有那些……”，表示他们不可能进到城里。这里提出的问题是，如果意味整个物质宇宙头一次的天和地消失了，又出现了新创造的宇宙的话（启 21：1），那么，永刑的地方，必定在新天新地的某个地方；如此怎能说新天新地是完全的呢？可是，因为新宇宙的某个地方，有个永刑的地方，就忧虑会损伤新宇宙的完全性，这是不必要的。（J. Oliver Buswell, *A Systematic Theology of The Christian Religion*, 1963, II, p p. 522-525）

“噢，天上的耶路撒冷！我们共同的母亲，神圣洁的城啊；你是基督美丽的新妇！我的灵魂一直热爱着你，我的心意完全被你吸引。噢！任何恩典，任何荣耀，任何高贵的状态，都显出你的华丽和荣美！你的风采美妙绝伦，唯有你完美无比。让我的灵魂，看到你的荣耀，你的美丽；在那城门、城墙和道路，以及庄严的建筑里，当我看到那些非凡的居住者，以及荣耀君王得胜的威容时，我的心里满了惊奇和欢喜。你的城墙是用宝石，城门是用珍珠，道路是用精金作成的。哈利路亚！天地间继续响起欢乐的呼声。”
——圣奥古斯丁。

荣耀的耶路撒冷，蒙福之人的喜乐啊！

噢！那火热的心灵，渴慕盼望的远景（vision）！
在信心中望见你的荣美，那城郭清晰可见，
燃起思念的爱火时，情不自禁地向你奔去。

我主所在的城啊！天使侍立在你的面前；
荣耀的十弦琴（decachord），奏出永恒的乐章；
在那里，先知的乐队将荣耀归给 神和羔羊，
以色列的众支派，联合唱出救恩的十二重唱。

百合丛里的众童女，衬托出殉道者的绚丽；
地上持守真道的圣贤们，如同英勇的步兵；
在那里，有我们的主——独生子统治的宝座；
他是犹大支派的狮子，也是温柔纯洁的羔羊。

那里有大卫的宝座，那里不再有痛苦忧伤；
满了胜利者的欢呼，在筵席中高声的歌唱；
他们与荣耀的君王，在争战中征服了仇敌；

永远地永远地穿上，那光明洁白的细麻衣。

——圣伯纳德（St. Bernard）

4、义人的永生性质

义人的永生，在上文和各标题中，已有很多的说明。可是，有关永生的性质，需在不同的条项中，作出具体的论述。

1) 无穷的生命。 天堂中的永生，乃是享有无穷无尽的生命。圣城中生命水的河和生命树（启 22：1、2），不论其实际如何，却毫无疑问地保证了救赎者的永生。“我要将生命泉的水白白赐给那口渴的人喝。得胜的，必承受这些为业”（启 21：6、7）；这与死亡没有关联，因为，那时已进入永乐的状态，不再用饮食来维持生命。人类在亚当里，因为没有履行行为之约的条件，失去了乐园的生活；但藉着基督的救赎，恢复了这失去的福分。得救的人，在 神救赎的恩典里，以感恩和称颂来享有无穷无尽的生命。

2) 完成的生命。 天堂中的永生，乃是物质与灵性两方面的完美生命。复活或改变的身体，不再有死亡，他生命中的理性、道德和意志，得到完全的发展和调和，他们的生命进入了完全的状态。“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清（原文是如同猜谜），到那时就要面对面了。我如今所知道的有限，到那时就全知道，如同主知道我一样。”（林前 13：12）“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。”（林前 15：49）“但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。”（约一 3：2）（A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, p.578）

[注] 有种见解认为，天堂中将有属灵道德的进展。按伯斯威尔的见解，认为启示录 22 章 11 节的启示，有道德的、或属灵生活进步的动力。这节经文说明了恶人与义人，将会永远持续他们的倾向。“不义的，叫他仍旧不义；污秽的，叫他仍旧污秽；为义的，叫他仍旧为义；圣洁的，叫他仍旧圣洁。”（中文和合本）仍旧叫他圣洁的观念，与无罪性的观念，并不相背；因为，圣洁不是消极的概念。这包含了离弃罪恶，也包含了积极效法 神的成长。在积极的含义中，义人的圣洁将会永远地进展。（Buswell, *op. cit.*, II, pp. 525,526）

斯特朗引用诗篇的话，说，“他们行走，力上加力，各人到锡安朝见 神。”（诗 84：7）—— 这如同我们迈向天城脚步，不可能停止不前，反而会再接再厉，勇往直前。这不是向着进步前行（towards），而是在里面（within）向着无限的领域前进。当我们进入天城时，可远离罪恶并得到完全的自由。可是，我们百尺竿头、更进一步，以期达到属灵的完全。（A.H.Strong, *Systematic Theology*, III, p.1031）

以这种见解的基础来引用上述的经节，怀疑这是否真的在论述天堂的生活。

3) 和谐交通的生命。 天堂中的永生，乃是藉着与 神和基督的交通，达到不再有混乱或悲伤的和谐生命（太 25: 46; 罗 2: 7）。这种生命享有与神和谐的交通；与 神的交通，乃是永生的真正本质。义人将在基督里见到神的荣面，在他里面将得到满足的喜乐，在荣耀的福乐中，享受和谐欢乐的生活。

天堂能够成为天堂的根本动因，乃是 神恩典直接的临在，以及持续的赐福。“ 神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民。 神要亲自与他们同在，作他们的 神。 神要擦去他们一切的眼泪；不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。” 神和羔羊代替了圣殿，并有 神的荣耀光照，又有羔羊为城的灯，因此，不再需要日月的光照。（启 21: 3-4、22、23，22: 5）

义人见到了他们的救主，在他的荣耀与福乐中亲密交通；他们作为基督的百姓，在荣耀中与主生活在一起（约 17: 24; 约一 1: 3），得胜的，要与基督一同坐在宝座上。（启 3: 21）

4) 圣洁公义的生命。 天堂中的生活，已经与罪恶的世界，作出绝对的分隔；犯罪的人不能进去（启 21: 8）；新天新地，有义居在其中（彼后 3: 13）；“凡不洁净的，并那行可憎与虚谎之事的，总不得进那城”（启 21: 27）。“清心的人有福了！因为他们必得见 神。”（太 5: 8）有福的人，得见 神的面（beatific vision of God），在恩典中享受 神的最高（excellence）恩宠，乃是恩上加恩。再者，他们的灵魂变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的。（林后 3: 18）

康德早年曾说，“我上面的灿烂星空和我里面的道德律……，总是持续地更新，这两种事物成为我的爱慕和崇敬，不断地充满着我的灵魂。”在新世界中，得蒙救赎的圣徒，他们道德的公义，如同无云的夜空，闪烁着灿烂的光芒。圣徒作为荣耀的教会，侍立在主的面前，将会“毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。”（弗 5: 27）

“复活更新的荣耀，不只局限于耶稣基督和圣徒，还扩展到物质的宇宙。”（J.K.Cameron, *The Resurrection of Christ, Evangelical Quarterly*, 6, 2, P.167）“生命的乐园，将会以可见的形态，永远地，或灿烂地放光，归荣耀与 神。”（A.Kuyper, *The Revelation of St. John*, p.343）

5) 华美的生命。 天城的荣耀和圣洁，其荣美的景象，绝非语言所能形容。约翰描写说，“预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。”“城中有神的光荣；城的光辉如同极贵的宝石，好像碧玉，明如水晶。”“墙是碧玉造的；城是精金的，如同明净的玻璃。城墙的根基是用各样宝石修饰的，”用了十二种宝石。“十二个门是十二颗珍珠，每门是一颗珍珠。城内的街道是精金，好像明透的玻璃。”（启 21: 2、11、18、19、21）

天城的圣洁和华美，使得救的人如锦上添花。我们想像世上的得胜者，

率领列国的君王或人民，以雄伟的仪仗和行列，通过凯旋门的景象，那是何等的威武和荣耀。同样地，在荣耀的天城里，“列国要在城的光里行走；地上的君王必将自己的荣耀归与那城。”“人必将列国的荣耀、尊贵归与那城。”（启 21：24、26）“我观看，见有许多的人，没有人能数过来，是从各国、各族、各民、各方来的，站在宝座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕树枝，大声喊着说，‘愿救恩归与坐在宝座上我们的 神，也归与羔羊！’”（启 7：9、10）这是千万圣徒，向着 神和我们的救主，发出感恩的赞美。可是，天城的华美更是荣耀无比的，那些得蒙救赎的圣徒，流露出生命的丰盛和芳香；他们在地上的生活，结出圣灵的果子，“就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。”（加 5：22、23）他们在天堂的生活画卷，将会永远地发出缤纷的光彩。

6) 爱里相交的生命。 天堂里的生活，满了崇高的认识和爱里的交通。在那里，不但认识我们的亲友，连历代的先知、使徒和圣徒，不用介绍，也会认识；而且，在地上想念的人，在天堂里都会相见，还会结识更多的朋友；圣徒在彼此相通中，满了爱的交流；人们将手拉手的同声赞美和歌唱。“在基督里，不论南北和西东；所有的民族，都是兄弟和姐妹！”

天堂里应该有次序或长幼（但 12：2、3；林后 9：6），我们的善行可以成为我们赏赐的大小；可是，即便如此，每个人的喜乐，仍是完全和满意的。地上对善行的奖励，尚且公平合理，不会招来无谓的怨言；天上，当然年长者不会对年幼者骄横，后来者不会对前者妒嫉，一切都是和谐和安详。

新耶路撒冷之歌

- 1、历世历代持守的信仰和盼望，
向往那辉煌灿烂的新天新地；
从天降下来的新城耶路撒冷，
在宇宙中彰显出 神的荣美。
- 2、碧玉建立起的圣城有四千里，
十二种宝石砌成城墙的根基；
东西南北十二扇门上的珍珠，
有十二位天使门前守卫侍立。
- 3、十二扇门上写着十二个支派，
这些名字代表了 神的选民；
城墙十二根基十二使徒名字，
象征拓展传扬 神国的工人。

- 4、 神的荣耀照亮了整个圣城，
羔羊作为圣城的灯发出亮光；
圣城内不再使用日月的光辉，
神的光使圣城不再有黑夜。
- 5、 圣城的道路是用精金铺成的，
主神全能者和羔羊为城的殿；
列国要在圣城的荣光里行走，
君王必将他的荣耀归于这城。
- 6、 生命河水流动着耀眼的波光，
生命树的枝茂叶繁果实累累；
每月结出十二样不同的果子，
树上的叶子是为医治万民的。
- 7、 列国的君王将荣耀归与那城，
通过珍珠门行走在金光路上；
不再有世俗忧虑的幽暗悲伤，
只见圣徒的生命册映出光芒。
- 8、 圣徒蓦然相见欢呼拥抱歌唱，
兴高采烈手舞足蹈扬声颂扬；
见到先知、使徒和历世圣贤，
如何抒发内心的感动和安慰？
- 9、 在荣耀之 神和羔羊宝座前，
千千万万圣徒屈膝俯伏敬拜；
哈利路亚！众天军欢呼歌唱，
鼓乐齐鸣、响彻云霄的欢庆。
- 10、 当我们将救主耶稣献上感恩，
称赞我们是忠心良善的仆人；
赐权柄管理五座城或十座城，
又赐给我们荣耀公义的冠冕。
- 11、 我们得到了永永远远的生命，
智慧德性向着属灵高峰前进；
那圣洁、公义与和平的心灵，

沐浴在主所赐的春风化雨里。

12、在那圣洁华美的荣耀生活里，
荣美之地享受着永恒的安息；
主 神和羔羊光照他的仆人，
我们要作王，直到永永远远。

5、对于天堂的异议是无理的

1) **天文学的推论.** 有关天堂的信念，要面对现代的自然科学，特别是天文学推论的异议。谢勒·马太教授陈述说，“随着知识的发达，有关断言来世的领域，其华丽的程度逐渐在缩减；天文学家没有从宇宙中发现有形的天堂位置。”(Shailer Matthews, *Contribution of Science to Religion*, p. 417) 再者，按此见解，其他学者作出较为详细的陈述，指出路加福音和使徒行传，记载耶稣从地面垂直地升上去，结果被云遮盖不能看见。认为这种观念很难被现代人接纳。“不论他们看到什么，或认为看不见了；不论如何，这种现象从扁平静止的地面上升，推测穿过穹苍云空的某个地方，就会到达 神的宝座；这对于他们或有某种特殊的含义，但地球每秒以十八英里半的速度旋转，当通过空间到达天顶纬度的余弦(cosine)时，将以乘 15 度的同一角度，每个时辰都在变动；对于明白这种观念的人，会有其它不同的含义。因此，基督的升天说，成为基督教组织里，不可或缺的要素。但是，因着科学观念的进步，不得不作出某种的变更，使其成为真理化的重要例证。”(William North Rice, *Christian Faith in An Age of Science*, 1904, pp. 10,11)

2) **基督升天的确证.** 可是，基督升天的事实和确证，从圣经的各处记载，的确证明天堂的存在和应有的位置。因为，基督复活的身体“有骨有肉”，可以摄取饮食，并以复活的身体升入高天；而且，以诺和以利亚都是带着肉身升天的；这些都在证明天堂场所性的存在。新天文学说无法否认场所性的存在，因为基督的升天，是无法否认的事实。两千年前的地球与现今是相同的，岂能因着发现它的旋转，就要否认基督的升天呢？

3) **离得很远.** 即使使徒们看到的地球是“扁平静止的地面”，但不需要推测 神的宝座，必定要从地面上升、穿过云空才能到达。因为他们很早以前，就听过圣经的教导，知道天堂离地很远；而且，犹太人有他的天界观念；作为犹太人的使徒，当然知道天堂离地很远。因为犹太人拥有三层天观，使徒之一的保罗，当然持有这种观念，上文中已作过陈述。

4) **无法看到.** 比较正当的天堂观，认为天堂不论远近，用我们的肉眼是无法看到的。那地方适合复活的身体，与这个会朽坏的世界截然不同；那地方即使离地球不远，但我们还在“地上帐棚”的时候，却无法看到那里

的景象。

果然不出所料，近年科学者推测，尚有另外的世界，是用我们肉眼无法看透的；而且，与那里的存在无法协调、认识或回应。托马斯·杨（Thomas Young）博士陈述说，“同一个空间里，似乎存在彼此无法看透、无法看见，不知道的另外世界。”杰文斯（Jevons）说，“我们的确有些做不到的，如同无法看到某个行星上的山、海洋、江河、湖水、城市和居民等，即使在我们旁边通过，我们也无法知晓。”

丁达尔（Charles H. Tyndall）博士，肯定了有名科学者的陈述之后，说，“我们现在的确无法看透灵界，也不知灵界和其中的居民，是否能够看透我们。可是，我们的本能，无法发现灵界的居民，也无法彼此有所相应。因此，用我们的感官，无法认识或到他们。”（*Through Science to God*, pp.205,206）如同以上的论证，即便天堂就在我们周围，离我们很近，我们也无法看透，无法与他们交往。因此，我们不寻求用天文望远镜，看望天堂的光景，因为那是力不能及的。

△ 历史哲学的回顾

我们的末世论，或末世论的考察，经过了历史的末了，向着新天新地、新耶路撒冷、永生等论题靠近。这里展示一种圣经的历史哲学，在历史的末了和新天新地展开之前，以圣经的历史哲学立场，来回顾历史的轨迹，将会得出很好的结论。如同格哈德·傅斯（Gerhardus Vos）教授早年曾说，因为世界的结局，是要以历史哲学作结论。

1、布特曼的历史哲学

错误的历史哲学，必然引向错误的末世论。布特曼在他的《实现的末世论》（*realized eschatology*）中，（*History and Eschatology, the Presence of Eternity*, by Rudolph Bultmann, Gifford Lectures, 1955）将有关末世论主题的圣经教导，看成是神话故事。他说，“弥赛亚的盼望……，其起源应该是宇宙的神话（cosmic mythology），藉此使每个世界时期（world period）的新统治者，接受新星的统治。”（*op. cit.*, p.28）布特曼认为圣经的末世论属于神话，赋予整个历史的含义是不合理的；他辩称说，我们对于历史含义的问题，因为从开始就相信在眺望历史的终结；这是从依赖末世论的犹太教、基督教的历史见解产生的。希腊人对历史的理解没有引起问题，而古代的哲学家也未曾发展历史的哲学；历史哲学最初是从基督教的思想中出现的，因为基督徒相信他们知道世界和历史的结局。近代基督教的末世论，藉着黑格尔和马克思而世俗化；黑格尔和马克思自认知道历史的目标（goal），按着自己的理

解来解释所预想的历史进程目标；“可是，今天我们不可能主张，自己知道历史和终末的目标，因此，历史含义的问题，不再有意义。”（p. 120）

“当然，若问历史的含义，如有人以这种目标的含义来讯问，这是不容许的。”（*op. cit.*, p.135）

“在这种含义中的历史意义（以整个历史过程的历史意义）是，如果我们能够站在历史的终点，或目标里，回头来寻找它的意义，就能够认识……”（*op. cit.*, p. 138）；“可是，人们无法站在历史的目标里，也无法站在历史的外面，而只能站在历史的里面。”（*op. cit.*, p. 138f.）所以，布特曼本人无法在历史目标的见地中，以历史的意义来解释历史的哲学。他认为圣经的末世论是个神话，早已将其抛弃；他当然不可能拥有其目标的历史哲学。

布特曼所谓的“实现的末世论”（*realized eschatology*），他认为耶稣所教导的 神之统治，“已在他的人格（*person*）中临在”（*op. cit.*, p. 31）；认为耶稣在世时所拥有的末世思想，已经透过自己得以实现；这岂不意味不需等待将来的实现吗？离弃了圣经的末世论，不晓得历史的目标，这种历史哲学的形态，所解释的历史含义岂能合理吗？

布特曼又说，“可是，对于历史含义的问题，从另一种含义上，可能、或必然形成；即、从历史的性质，以及问题的本质中产生；如此，又把我们引向历史的核心是什么？真正的主题是什么？答案是：人。”（*op. cit.*, p. 138f.）这岂不是以人为中心，企图来解释历史的意义吗？

2、亚伯拉罕·凯坡的历史哲学

伟大的神学者、政治家亚伯拉罕·凯坡（1837-1920）与布特曼迥然不同。凯坡是位坚实而正统的加尔文主义，他放弃了基督千禧年国度的教义。他的一般历史哲学，1891年在基督教社会大会（*Christian Social Congress*）、第一次集会的演讲中，作出简单的概括。这份演讲稿由德克·杰勒玛（*Dirk Jellema*）译成英文，在格兰德-拉匹兹（*by Piet Hein Publisher of Grand Rapids, Michigan*）刊登。

凯坡将全部人类的社会看成有机体，这似乎在真教会与世界之间的基础区别上不相照应。他说，“社会（*social*）这个词是美好的，社会的民主主义（*social democracy*）不能作为私有的保护（*private preserve*）来考察，而基督教是这个卓越名词的掌握者。使徒保罗赋予教会的社会性有其美好的描写（林前 12：12-17；弗 4：16），可以酌情参考适用于我们的人类社会。”（*op. cit.*, p. 41, note）凯坡如此陈述教会，并将整个人类社会看为有机体。

整个世界的社会机构，或他们举论发现的罪恶；凯坡说，“不是，不需要那样停在那里；它可以成为更好，而且，可以加以改善。我不会从这些话中退缩，将会随着社会主义的小路展开。”（*Idem.*）

凯坡在十九世纪末叶的文字中，虽然强力抨击法国大革命中的个人主

义，同时，指摘现今的自由社会，有关自由的本质，在经济领域中的自由竞争和企业的自由原则。他虽然反对马克思主义无神论的唯物论倾向，但这些思路却深刻地反映在他的著作中。

凯坡是无千禧年再临论者，因为他不期待由于激变，在地上建立起有形的基督国度；而是在渐进的发展中，期望藉着社会的改良，实现社会主义的理想。如此，他将整个人类看成一个有机体，这岂不是趋向非圣经的历史解释吗？

3、我们的历史哲学

的确，人们对于末世论的见解，会因他的历史哲学，染上不同的颜色。有人相信基督的再临，需要藉着激变的事件，毁灭兽的国；有人相信只有经过激变的事件，然后，世上的国，才能成为 神和基督的国。如果将整个人类社会，合理地看成一个有机体，不可能从世界的社会主义渐进发展的思想中得到安慰。千禧年后再临论者，认为人类社会需要透过属灵成长的过程，逐渐向着 神的国度发展；这与社会是个有机体的见解，以及世界向着社会主义漂流的想法不谋而合。无千禧年再临的凯坡，似乎也采纳了这种思想路线（上述）。可是，千禧年前再临论者认为，在严谨的含义上，只有教会才是真正的有机体，乃是基督的身体和新妇，虽然在这个世界里，却不属于这个世界。

接纳圣经的教义，相信这个世界的将来，会有基督千禧年的国度。基督徒的态度，认为万有的物质，有其明确的限定；在被造的世界中， 神的计划不会落空；他的圣徒要与基督一同统治；在捆绑撒但的同时，完全制止恶的源头，开始完全的统治。可是，在这延长的统治中，依然会死的人生，反而拥有最后的机会，可以用他的自由，选择顺从或悖逆，使我们在现实的状态中得到眷顾。我们拥护 神创造的目的，也尊重 神所造的一切；每片小草的嫩叶，每粒海边的细沙，都有它应有的目的；每棵树上的花蕊和果实，都是为了 神所造的人，增添喜乐和满足。对于那些有毒的杂草，含毒的爬行动物，要在堕落的光景中来思考。在历史的进程中，有形教会的亏欠和失败，在基督有形国度的亮光中，可以看到宇宙的辉煌。同样地，义人所居住的新天新地，绝对是无罪完全的时代，这种亮光照亮了属灵的争战，使我们知道，“所见的是暂时的，所不见的是永远的。”（林后 4：18）（Buswell, *op. cit.*, pp. 539-541）

译者注：排列圣经启示的历史进程和次序

1、基督天上的显现（千禧年前的争战与建立）

“我观看，见天开了。有一匹白马，骑在上面的称为诚信真实，他审判，争战，都按着公义。在天上的众军骑着白马，穿着细麻衣，又白又洁，跟随他。我看见那兽和地上的君王，并他们的众军都聚集，要与骑白马的并他的军兵争战。那兽被擒拿；那在兽面前曾行奇事、迷惑受兽印记和拜兽像之人的假先知，也与兽同被擒拿。他们两个就活活地被扔在烧着硫磺的火湖里。”（启 19：11、14、19、20）

“我又看见一位天使从天降下，手里拿着无底坑的钥匙和一条大炼子。他捉住那龙，就是古蛇，又叫魔鬼，也叫撒但，把它捆绑一千年，扔在无底坑里，将无底坑关闭，用印封上，使它不得再迷惑列国。”（启 20：1-3）

“看哪！我造新天新地；从前的事不再被记念，也不再追想。豺狼必与羊羔同食；狮子必吃草与牛一样；尘土必作蛇的食物。在我圣山的遍处，这一切都不伤人，不害物。这是耶和華说的。”（赛 65：17、25）

“在头一次复活有分的有福了，圣洁了！第二次的死在他们身上没有权柄。他们必作 神和基督的祭司，并要与基督一同作王一千年。”（启 20：6）

“那一千年完了，撒但必从监牢里被释放。那迷惑他们的魔鬼被扔在硫磺的火湖里，就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜受痛苦，直到永永远远。”（启 20：7、10）

2、基督有形的降临（包括罗马兵丁要看见他）

“看哪，他驾云降临！众目要看见他，连刺他的人也要看见他；地上的万族都要因他哀哭。这话是真实的。阿们！”（启 1：7；参照帖前 4：16、17）

“我又看见死了的人，无论大小，都站在宝座前。案卷展开了，并且另有一卷展开，就是生命册。死了的人都凭着这些案卷所记载的，照他们所行的受审判。若有人名字没记在生命册上，他就被扔在火湖里。”（启 20：12、15）

“那日，天必大有响声废去，有形质的都要被烈火销化，地和其上的物都要烧尽了。但我们照他的应许，盼望新天新地，有义居在其中。”（彼后 3：10、13）

“我又看见一个新天新地；因为先前的天地已经过去了，海也不再有了。我又看见圣城新耶路撒冷由 神那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。我听见有大声音从宝座出来说：‘看哪， 神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民。 神要亲自与他们同在，作他们的神’。”（启 21：1-3）

3、基督的应许和预备（我们要随时预备去见他）

“我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去，我在哪里，

叫你们也在那里。”（约 14： 3）

“看哪，我必快来！凡遵守这书上预言的有福了！”（启 22： 7）

“证明这事的说：‘是了，我必快来！’阿们！主耶稣啊，我愿你来！”
（启 22： 20）

朴亨龙博士的学历与经历

1897年 阴 3月 28日 于韩国平安北道碧潼邑出生

1、学 历

1913年 4月 ~ 1916年 3月 于平安北道宣川信圣中学毕业
1915年春节期间 由平安北道宣川北教会梁甸伯牧师施洗
1916年 4月 ~ 1920年 2月 于平安南道平壤崇实大学毕业
1920年 4月 ~ 1921年 2月 因舌祸事件在木浦监狱服役
1921年 9月 ~ 1923年 7月 于中国南京金陵大学毕业授文学学士学位
1923年 9月 ~ 1926年 5月 于美国新泽西州普林斯顿神学院毕业
授神学学士、神学硕士学位
1926年 9月 ~ 1927年 5月 于美国肯塔基州南浸信会神学院进修
1933年 1月 同校授于哲学博士学位

2、经 历

1927年 8月 ~ 12月 在平安北道新义州第一教会任传道师
1929年 5月 5日 于平安北道区会（在平壤西门外教会）
按立牧师
1928年 1月 ~ 1930年 8月 于平壤山亭岫教会任传道及牧师
1930年 9月 ~ 1938年 6月 于平壤长老会神学院任教
1934年 5月 ~ 1959年 11月 兼任长老会总会圣经注释委员长
1938年 7月 ~ 1942年 8月 在日本东京任总会标准圣经注释编辑
1942年 9月 ~ 1947年 7月 于满州奉天任满州神学院东北学校教授及
校长
1947年 10月 ~ 1948年 5月 任釜山高丽神学院校长及教授
1948年 6月 ~ 1951年 7月 任 Seoul（汉城）长老会神学院校长及教授
1951年 9月 ~ 1972年 2月 任 Seoul（汉城）长老会总会神学院校长及
教授
1954年 10月 ~ 1955年 3月 为考察世界各国的神学教育，作了一次环球
旅行

3、退 休 后

1973年 8月 于 10年前开始刊行的《教义神学》一套七卷完刊
1975年 1月 出名为新龙山圣书大学校长
1975年 11月 为 40年前在平壤初版刊行的《神学难题选评》作修
补再版的刊行
1975年 12月 被 Seoul（汉城）区会推戴为功劳牧师

1978年10月25日 去世

人名索引 (B5 纸张: 按书页顺序排列)

A:

- 奥伯莱特 (William Albright) 9。
奥古斯丁 (Augustinus) 11、64、65、131、136、137、159、177、182、202、207。
奥伯伦 (Auberlen) 12、140。
阿尔福德 (Dean Alford) 12、119、132、137、140、172、189。
阿尔陶斯 (Paul Althaus) 13、81、82、157。
亚瑟 (Arthur,) 17。
亚理斯多德 (Aristotle) 44、47。
埃斯库罗斯 (Aeschylus) 44。
阿卡迪安 (Acadian) 45。
阿加西斯 (Louis Agassiz) 50。
艾阿克斯 (Aeacus) 53。
艾迪生 (Addison) 64。
安波罗修 (Ambrose) 64、65。
奥尔德斯 (Aalders) 75。
安息教徒 (Seventh-day Adventist) 83、85、86。
阿诺比乌斯 (Arnobius) 85。
亚瑟·艾伦 (Arthur Allen) 87。
安多沃 (Andover) 88。
艾利斯 (Oswald T. Allis) 131。
阿尔廷 (Alting) 133。
范·安得尔 (Van Andel) 140。
安德鲁斯 (Andrews) 140。
多马·阿奎那 (Thomas Aquinas) 160。
安息会 (adventism) 170。
米开·朗基罗 (Michael Angelo) 197。
马太·阿纳德 (Matthew Arnold) 197。

B:

- 本格尔 (Bengel) 12、140。
伯格史达 (Bickersteth) 12。
伯纳 (Bonars) 12。
卡尔·巴特 (Karl Barth) 13、14、15、25。
艾米尔·布仁纳 (Emil Brunner) 14。
布鲁斯 (Frederick Fyvie Bruce) 18。

伯克富 (Louis Berkhof) 21、27、29、72、107、108、129、131、167、187。
劳瑞·伯特纳 (Lorraine Boettner) 27、31、43、51、93、134、137、148、
150。
巴特烈 (Bartlett) 43。
婆罗门教 (Brahmanism) 46。
伯特勒 (Butler) 50、54、55。
伯拉尔明 (Bellarmin) 77。
本笃 12 世 (Benedikt XII) 82。
倍克 (L.W.Baker) 85。
贝德沃夫 (William E. Biederwolf) 92。
J·O·伯斯威尔 (J.Oliver Buswell) 109、149、152、153、207、215。
伯格 (Willian Burgh) 112。
宾汉姆 (Rowland Bingham) 112。
威廉·亚当斯·布朗 (William Adams Brown) 122。
何尔曼·巴文克 (Hermann Bavink) 131、187。
d'布特林 (d'Butrein) 133。
布拉介 (Brakel) 133。
大卫·布朗 (David Brown) 136、143、153、161、187。
布林格 (Bullinger) 141、145。
布莱克斯通 (Blackstone) 141。
布鲁克斯 (Brookes) 141。
比特 (Beet) 154。
迪·本特 (De Bondt) 161。
布雷肯里奇 (Breckenridge) 170。
贝克威斯 (Beckwith) 182。
拜尔 (Baier) 201。
圣伯纳德 (St. Bernard) 208、
布特曼 (Rudolph Bultmann) 213。

C:

科布 (Frances Power Cobbe) 10。
克明 (Cumming) 12。
奥斯卡·库尔曼 (Oscar Cullman) 16。
科克优斯 (Coccejus) 19、133。
约翰·加尔文 (John Calvin) 35、66、78、79、81、82、107、135、180、
202。
R·坎贝尔 (Roderick Campbell) 42、137。
卡伦 (Charon) 43。

古列斯 (Cyrus) 44。
西塞罗 (Marcus Tullius Cicero) 44。
卡特勒斯 (Catullus) 44。
F·C·科布 (F.C.Cobbe) 44。
钱坡里温 (Champollion) 45。
柯勒律治 (Coleridge) 50。
康克林 (Conklin) 61。
迦帕多家三杰 (英语:Cappadocian Fathers, 又称迦帕多家教父) 65。
康斯特布尔 (Constable) 85。
郭斯 (Cox) 88。
基督教科学会 (Christian Science) 101。
金口约翰 (John Chrysostom: 屈梭多模) 107、159、202。
R·H·查尔斯 (R.H. Charles) 107。
蔡弗 (Lewis Sperry Chafer) 112、137。
R·卡梅伦 (Robert Cameron) 112。
J·M·坎贝尔 (J.M. Campbell) 121。
威廉·牛顿·克拉克 (William Newton Clarke) 121。
伽斯 (Shirley Jackson case) 136。
克里斯特利 (Christlieb) 140。
J·K·卡梅伦 (J.K. Cameron) 157、209。
塞尔苏斯 (Celsus) 159。
哥伦布 (Christoforo Columbus) 180。
西里尔 (Cyril of Jerusalem) 201。

D:

但丁 (Dante) 12。
德理慈 (Delitzsch) 12、58。
戴斯曼 (Deissmann) 13。
C·H·杜德 (C.H.Dodd) 16。
戴维斯 (D.R.Davies) 25、100、189。
甸内 (R.L. Dabney) 31、50、136、161、179、181、185、187、191、194。
搭模斯 (Damuzi) 45。
多乐纳 (Dorner) 55、69、88、183。
达尔文 (Charles Robert Darwin) 61。
达贺尔 (Dahle) 81。
E·杜梅格 (E. Doumergue) 82。
达秘派 (Darbyism) 112、147。
时代论 (Dispensationalism) 112。

J·N·达秘 (John Darby) 141、144。
丹尼 (Denney) 171

E:

埃尔兰根 (Erlangen) 12。
艾理奥特 (Elliott) 12。
艾莱斯顿 (N.Ehrenstrom) 14。
乔治·埃利奥特 (George Eliot) 42。
托马斯·爱迪生 (Thomas Edison) 51。
叙利亚的以法莲 (Ephraem Syrus) 65。
爱因斯坦 (Albert Einstein) 84。
查尔士·R·厄尔德曼 (Charles R. Erdman) 101、150、152、155、204。
安提阿哥·伊皮法尼斯 (Antiochus Epiphanes) 106。
W·J·厄尔德曼 (W.J. Erdman) 112、118、147。
埃布拉德 (Ebrard) 140。
埃利科特 (Ellicott) 140。

F:

福斯特 (W.E.Forster) 44。
法勒 (Farrar) 88。
法克斯 (Fox) 92。
哈利·艾默森·弗斯迪克 (Harry Emerson Fosdick) 98。
佛罗里斯的约雅斤 (Joachim of Floris) 107。
佛罗斯特 (Henry Frost) 112、147。
法斯特 (Fausset) 153、187。
威廉·费尔韦瑟 (William Fairweather) 161。
芬德利 (Findlay) 171。

G:

格拉斯哥 (Samuel Mc P. Glasgow) 34。
吉尔伽美什 (Gilgamesh) 45。
女撒的贵钩利 (gregory of nyssa) 64。
拿先斯的贵钩利 (Gregory of Nazianzus) 64。
大贵钩利 (Gregory the Great) 12、64。
顾塞 (Cardinal Gousset) 80。
高帝 (Godet) 88。
格来提拉 (Gretillot) 88。
贵钩利一世 (Gregory I) 107。

格雷 (James M.Gray) 112、141。
迦伯连 (A.C. Gaebelein) 112。
格里尔 (William J. Grier) 131。
歌代 (Godet) 140。
吉尼斯 (Guinness) 140。
格兰特 (F.W. Grant) 141。
两位凯布莱因 (the two Gaebeleins) 141。
诺斯底主义 (Gnosticism) 159。
吉拉尔多 (J.I. Girardeau) 184。
格哈德 (Gerhard) 201。

H:

霍夫曼 (Hafmann) 12、140。
卡尔·海姆 (Karl Heim) 13、179。
霍姆斯特姆 (F. Holmstrom) 13。
何尔曼·霍克斯马 (Herman Hoeksema) 16。
海凌 (Haering) 20。
A·A·贺智 (A.A. Hodge) 27、70、78、87、89、167、168、208。
查尔士·贺智 (Charles Hodge) 28、35、58、71、78、79、81、86、136、
161、167、169、203。
霍威 (Hovey) 31、84。
荷马 (Homer) 47。
詹姆斯·霍格 (James Hogg) 50。
亨斯登伯 (Hengstenberg) 58。
黑格尔 (Georg Wilhelm Friedrich Hegel) 61、213。
詹姆士·H·希斯洛普 (James H. Hyslop) 63。
胡斯 (Jan Hus) 66。
第二纒里微提信条 (The Second Helvetic Confession) 67、68。
霍布斯 (Hobbes) 85。
何德森 (C.F.Hudson) 85。
韩廷顿 (W.R.Huntington) 85。
罕德 (J.B.Heard) 85。
W·海恩斯 (W. Heyns) 88。
戴维·A·哈伯德 (David A. Hubbard) 108。
霍尔德曼 (I.M. Haldeman) 112、141。
F·E·汉密尔顿 (Floyd E. Hamilton=中文名字: 咸日顿) 129、131。
亨德里克森 (Hendriksen) 131。
霍恩贝克 (Hoornbeek) 133。

阿奇博尔德·A·贺智 (Archibald A. Hodge) 136。
卡斯帕·W·贺智 (Caspur Wistor Hodge) 136。
希坡律陀 (Hippolytus) 139、143。
卡文·汉密尔顿 (Cavin Hamilton) 150、173。
赫胥黎 (Thomas Henry Huxley) 158。
哈特曼 (Heinz Hartmann) 178。
何拉滋 (Hollaz) 201。
瓦伦丁·赫普 (Valentine Hepp) 204。

I:

伊斯塔尔 (Istar) 45。
伊斯杜八 (Isdubar) 45。
爱任纽 (Irenaeus) 64、107、139、143、201。
英诺森 3 世 (Innocent III) 80。
伊尔文派 (Irvingites) 82。
艾伦赛德 (H.A.Ironside) 112。
迪安·英奇 (Dean Inge) 199。

J:

约雅斤·耶利米亚斯 (Joachim Jeremias) 17。
约翰 (John) 17。
亚多尼兰·贾德森 (Adoniram Judson) 34。
叛教者朱里安 (Julian the Apostate) 39。
威廉·詹姆斯 (William James) 49、62、63。
约瑟夫 (Josephus) 64、82、169。
游斯丁 (英语: Justine Martyr) 64、139、143、203。
朱克斯 (Jukes) 88。
耶和华证人会 (Jehovah's Witnesses) 66、82、83、85、86、101、170、193。
佛罗里斯的约雅斤 (Joachim of Floris) 107。
耶柔米 (Jerome) 137、159、176、197、201。
杰米森 (Jamieson) 153、187。
大马色的约翰 (John of Damascus) 160。
爱德蒙·雅各 (Edmond Jacob) 161。
钟马田 (D.M. Lloyd-Jones) 179。
杰文斯 (Jevons) 213。
德克·杰勒玛 (Dirk Jellema) 214。

K:

康德 (Immanuel Kant) 9、53、178、209。
沃尔特·肯尼思 (Walter Kunneth) 13、157。
凯勒 (A.Keller) 14。
亚伯拉罕·凯坡 (Abraham Kuyper) 14、19、131、167、179、209、214。
克莱默 (H.Kraemer) 15、157。
克利福特 (Kliefoth) 19。
法老-胡夫 (Pharoah Khufu) 46。
奇普凌 (Kipling) 60。
奇恩 (Wm.W.Keen) 61。
维伦·凯洛格 (Vernon Kellog) 61、140、164。
阿瑟·基思 (Sir Arthur Keith) 62。
凯特 (Kate) 92。
库勒曼 (Koelman) 133。
奇克 (J. Marcellus Kik) 137。
凯利 (Kelly) 141。
D·H·克罗明 (D.H. Kromminga) 149。
克纳普 (Knapp) 161。
克特 (Sir Arthur Keith) 164。
祈克果 (Sóren A,Kierkegaard) 180。
约翰·诺克斯 (John Knox) 184。
柯白理 (A. Koberle) 186。

L:

莱布尼兹 (Leibnitz) 9、50。
马丁·路德 (Martin Luther) 12、66、82、107、180、186、202。
莱德劳 (Laidlaw) 28。
拉马丁 (Lamartine) 50。
卢特哈特 (Luthardt) 56。
奥利弗·洛奇 (Sir Oliver Lodge) 63。
卢科克 (Luckock) 69。
约翰·洛克 (John Locke) 85。
兰格 (Lange)
拉坦提乌斯 (Lactantius) 139、143。
凌格 (Lange) 140。
乔治·阿尔顿·赖德 (George Eldon Ladd) 140、146、149、151、153。

M:

哈利特·马提纽 (Harriet Martinoau) 44。

密尔 (Mill) 52。
马蒂诺 (Martineau) 52。
米诺斯 (Minos) 53。
马林斯 (E.Y. Mulins) 61。
慕勒 (Muller) 88。
莫里斯 (Mourice) 88。
门格尔 (Munger) 88。
玛格丽特 (Margaret) 92。
谢勒·马太 (Shailer Mathews) 98、212。
梅卡特尼 (C.E. Macarteny) 98、183、199。
摩门教 (Mormonism) 101。
莫伊特兰德 (S.R. Moitland) 112。
麦金多绪 (D.C. Mackintosh) 120、161。
默理 (George L. Murray) 131。
梅斯凌克 (Masselink) 131。
梅代 (Mede) 140。
莫海德 (Moorhead) 140。
米利根 (Milligan) 167、172。
曼弗雷德 (Byron's Manfred) 176。
麦克吉福 (A.C. McGiffert) 179。
马默里 (Momerie) 182。
马义俄 (F. B. Meyer) 189。
罗勃特·麦克谦 (Robert McChayne) 197。
麦卡尼 (C.E. Macartney) 199。
马克思 (Karl Heinrich Marx) 213。

N:

尼格林 (Anders Nygren) 13。
纽曼 (F.W. Newman) 53。
诺瓦天 (Novatian) 64。
尼滋 (Nitzsch) 88。
牛顿 (Newton) 140。

O:

詹姆士·俄尔 (James Orr) 11、13、19。
俄利根 (Origenes) 11、64、65、88、137、159、167、168。
奥瓦贝克 (Franz Overbeck) 13。
奥西曼迭斯 (Ozymandias) 26。

奥勒尔 (Oehler) 58。
范·奥斯特杰 (Van Osterzee) 140。
俄勒维安奴士 (Olevianus) 184。

P:

柏拉图 (Plato) 9、44、47、50、59。
波勒 (Pohle) 20。
伯拉纠派 (Pelagianism) 28、185。
帕尔默 (Palmer) 31。
品达 (Pindar) 47。
庞普杜妇人 (Madame Pompadour) 53。
德·庞特 (De Pondt) 75。
普西 (Pusey) 78。
培他维尔 (E.Petavel) 85。
普伦普特里 (Plumptre) 88。
普利茅斯兄弟会 (Plymouth Brethren) 112。
阿尔伯特·皮特斯 (Albertus Pieters) 131、144、146。
弗兰西斯·L·巴顿 (Francis L. Patton) 157。
坡旅甲 (Polycarp) 159。
米利都人福西尼德 (Phocylides, the Milesian) 162。
提奥多·帕克 (Theodore Parker) 197、200。

Q:

昆施泰特 (Quenstedt) 201。

R:

理查德·罗特 (Richard Rothe) 12、85。
赖尔顿 (H.M.Relton) 14。
罗宾森 (Wm Childs Robinson) 17、39、81、100、157、159、202。
F·W·拉勃森 (F.W.Robertson) 44。
雷达门德斯 (Rhadamanthus) 53。
罗素派 (Russellites) 82。
罗武 (Row) 85。
赖利 (W.B.Riley) 101、112、141。
瓦尔特·拉乌先布什 (Walter Rouschenbusch) 122、136。
罗格斯 (William H. Rutgers) 131。
亚力山大·李斯 (Alexander Reese) 137、147。
罗杰士 (Rogers) 141。

哈利·里默 (Harry Rimmer) 144。
李讷瑞 (W.D. Reynolds) 155。
罗斯金 (Ruskin) 194、198。
拉斐尔 (Raphael) 197。
理查德森 (D.W.Richardson) 203。
莱斯 (William North Rice) 212。

S:

斯宾诺莎 (Spinoza) 9。
斯多亚学派 (希腊文 stoa, 英文 stoic) 9。
杰拉德·伯尼·史密斯 (Gerald Birney Smith) 10。
施来马赫 (Friedrich Schleiermacher) 10、88、183。
席尔勒 (Schiller) 10、178、182。
史怀哲 (德语:Albert Schweitzer) 13、16。
瑟德布洛姆 (Soderblom) 13。
史密德 (K.L.Schmid) 14、201。
雪莱 (Shelley) 26。
苏西尼派 (Socinians) 28、66、85。
腓力·薛夫 (Philip Schaff) 38。
苏格拉底 (Socrates) 44、47、59。
斯特朗 (A.H.Strong) 50、69、81、90、121、134、136、164、176、181、
196、197、198、208。
沙夫茨伯里-伯爵 (Lord Shaftesbury) 50。
玛丽·萨默维尔 (Mary Somerville) 50。
苏拉 (Sulla) 53。
史特劳斯 (David Friederich Strauss) 56。
舒尔茨 (D.Y. Schultz) 58、200。
辛普森 (J.Y.Simpson) 61。
思特里克兰德 (Strickland) 62。
施马卡得信条 (Smalcald Articles) 66。
薛德 (W.G.T. Shedd) 75、136、165、197。
苏西奴士 (Faustus Socinus) 82。
萨巴蒂尔 (A.Sabatier) 85。
赛克莱坦 (Ch.Secretan) 85。
瑞典堡主义 (Swedenborgianism) 101。
C·A·斯科特 (C.A. Scott) 107。
司可福 (Cyrus Ingerson Scofield) 112、145。
斯威特 (Swete) 119。

H·B·史密斯 (Henry B. Smith) 136。
施蒂尔 (Stier) 140。
西尔弗 (Silver) 141。
赛斯 (Joseph A. Seiss) 108、143、195、205。
辛奈西斯 (Synesius of Cyrene) 160。
斯韦登博格 (E. Swedenborg) 166。
莎士比亚 (William Shakespeare) 195。
A·施来马赫 (Albrecht Schleiermacher) 181、198。
托马斯·赛尔比 (Thomas Selby) 199。
赛米绪 (Semisch) 203。

T:

汤姆森 (G.T.Thomsom) 14。
托马斯 (Thomas) 17。
塔西图斯 (Tacitus) 44。
托普莱迪 (Toplady) 50。
特士良 (Tertullianus) 64、139、143、177。
特朗布尔 (Chas.G. Trumbul) 101。
托德 (James H. Todd) 112。
R·A·叨雷 (R.A. Torrey) 112、147。
特伦奇 (Trench) 140。
特罗特 (Trotter) 141。
塔尔梅济 (T.D. Tarmage) 158。
图来提尼 (Turretini) 163、195。
泰森 (Henry C. Thiessen) 173、206。
吞威尔 (Thornwell) 179。
丁达尔 (Charles H. Tyndall) 213。

U:

胡恩 (Uhlhorn) 44。

V:

傅斯 (Dr. J.Geerhardus Vos) 75、82、129、131、139、141、213。
两位威特林迦 (two Vitringas) 133。

W:

沃尔夫 (Wolf) 9。
韦尔斯 (Weiss) 13。

韦雷德 (Wilhelm Wrede) 13。
文兰得 (W.D.Wenland) 14。
魏欧 (Whale) 28、
沃伯顿 (Warburton) 28。
华腓德 (Benjamin B. Warfield) 34、135、136。
约翰·卫斯理 (John Wesley) 35、50、176、177。
惠蒂尔 (Whittier) 42。
华兹沃斯 (Wordsworth) 42。
威克理夫 (John Wycliffe) 66、107。
华德 (E.White) 85。
沃伦 (Warren) 121。
沃尔富得 (John F. Walvoord) 131。
温加登 (Martin J. Wyngarden) 131。
魏西吾士 (Witsius) 133。
魏斯特 (Nathaniel West) 147。
A·E·威尔逊 (A.E.Wilson) 159。
温迪诗 (Windisch) 179。
文德兰德 (H.D. Wendland) 180。
沃克 (W.L. Walker) 183。
韦伯 (R.A.Webb) 202。

Y:

托马斯·杨 (Thomas Young) 213。

Z:

查恩 (Zahn) 12、108、119、140。
祖威默 (S.M.Zwemer) 13。
茨瓦恩 (J.de Zwann) 14。
拜火教 (Zoroaster, 又称祆教) 47。
武新奴士 (Zacharias Ursinus) 184。

2014年12月06日星期六 译完
2014年12月25日星期四 第一遍校阅
2015年01月05日星期一 第二遍校阅
2015年06月05日星期五 第三遍校阅