



荣获《今日基督教》(Christianity Today) 2012年神学 / 伦理学类年度书籍奖

“未来数十年间将会撰写之最重要的单卷系统神学！”——毕凌思 (J. Todd Billings)

基督徒的信仰

天路客的系统神学

The Christian Faith

A Systematic Theology for Pilgrims on the Way

迈克·何顿
Michael Horton

译者◆麦种翻译小组
执行编辑◆骆鸿铭
总校订◆潘秋松



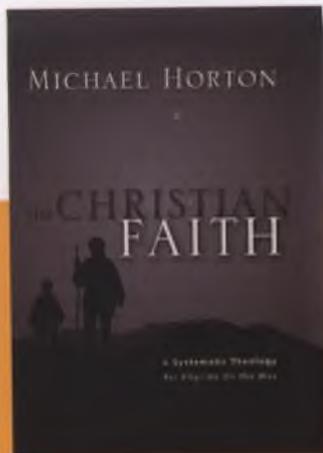
教会独一的根基，乃是耶稣基督。神借着使徒与先知所领受的启示，将教会所赖以建立的真道，一举而竟全功地交付圣徒。历代先贤为此真道打那美好的仗，但历史中也有不少人传扬错谬的教训，不服从主耶稣基督纯正的话与那合乎敬虔的道理，摇动了幼嫩的信徒，随从错谬教训，甚至离弃真道。“根基”（Themelios）系列收录教会历史中信仰纯正的重要著作，为今日信徒莫立稳固的信仰基础，在弯曲悖谬的世代如明光照耀，持定生命的道。



正确神学的目的，是令我们在充满威严和恩典的三一真神面前降卑下来。本书会帮助我们更全面看到，宗教改革和宗教改革后时期那些较古老的神学家的确信：他们的诠释远远够不上神的威严，以致他们称自己的总结和体系为“我们卑微的神学”和“给天路客的神学”。

本书特色：

- ◆为特定教义提供圣经的简要综览
- ◆概述过去与现今盛行的神学思潮
- ◆剖析解经、哲学、实践、与神学的相关问题
- ◆与更正教、天主教、东正教传统内各种基督徒运动进行实质的互动
- ◆内文附有各种图表，每章末提供复习的讨论问题
- ◆书末附〈术语解释〉
- ◆提供附加说明的参考书目，按不同程度和主题列举
- ◆全书附有〈经文索引〉、〈英汉主题索引〉、〈汉英主题索引〉、〈英汉人名索引〉、〈汉英人名索引〉、与〈信仰告白索引〉





Wheat

美國麥種傳道會

A Kernel of Wheat Christian Ministries



Wheat

美國麥種傳道會

A Kernel of Wheat Christian Ministries



—— 总校订 ——

潘秋松

佳评如潮

“在这部了不起的作品中，迈克·何顿将认信福音派带到全新的水平。他改铸并再思第十七世纪伟大的改革宗神学，让今日的读者可以理解。甚至那些不同意他的一些核心立场的人，也会发现它们极富挑战性且不易应付。何顿写了一本最新的作品，是值得读者好好与之搏斗的。”

——亨欣格，普林斯顿神学院，麦寇德系统神学教席（George Hunsinger, Hazel Thompson McCord Professor of Systematic Theology, Princeton Theological Seminary）

“最有权威的系统神学必须拥有许多素质：坚定地掌握基督徒教训的整体样貌与各个部分，留意其精微细节，对于圣经与历史有深邃的素养，高超的概念配上描述的能力，以及文化契机感——使这一切生气勃勃的，是谦卑地以神和福音的无可穷尽为乐。迈克·何顿的陈述展现出这一切优点。这部作品在神学与灵性上具有出色的说服力，值得广泛的注意。”

——韦伯斯特，亚伯丁大学，君王学院（John Webster, King's College, University of Aberdeen）

“何顿的《基督徒的信仰》有一个最大的优点，就是绝不会让读者忘记：教义是为了那些想要走耶稣基督道路的门徒的。何顿知道，最好的系统神学就是实践的神学——帮助我们理解神的道路，明白人生的意义，指引我们过荣耀神的生活。他也知道，最好的系统神学有赖于圣经神学与历史神学。因此，但愿有许多读者拿起本书来阅读，并且，行在神的道路中！”

——范浩沙，惠顿学院与研究院，布兰查神学教席（Kevin J. Vanhoozer, Blanchard Professor of Theology, Wheaton College and Graduate School）

“迈克·何顿将宗教改革神学带到二十一世纪，为更正教会提供了重大的服事。数十年来一直有个需要，就是以改革宗教理学处理神学、哲学、与文化的新问题。何顿这本经过透彻研究的作品，在与塑造我们未来世界的观念和思想家对话中，将丰富的神学传承带入其中。本书证明更正教正统是活泼而积极的。何顿的精确论述肯定会引发一连串的新研究，根据全球的现实光景来对神学进行去芜存菁的工作。”

——布雷德黎，君王学院，神学与伦理学助理教授（Anthony B. Bradley, Associate Professor of Theology and Ethics, The King's College）

“迈克·何顿对于神学与哲学之现代趋势意识，以及他致力于清楚表述历史正统，两者结合起来，使本书成为这一代改革宗运动制订系统神学时必须聆听的最重要声音之一。”

——柴培尔，圣约神学院，院长（Bryan Chapell, President, Covenant Theological Seminary）

“《基督徒的信仰》是个令人赞叹的成就——未来数十年间将会撰写之最重要的单卷系统神学！本书是为教会而写的，却也反映出与范围广博之圣经与神学学术的新鲜互动。凡是想要投入以改革宗为基调之古典基督徒神学研究的人，《基督徒的信仰》都是个出色的资源。”

——毕凌思，西方神学院，改革宗神学助理教授（J. Todd Billings, associate professor of Reformed theology, Western Theological Seminary）

“简短干脆、清晰、有力的全新神学作品；既基于圣经，又切合时宜；既是历史性的，又是当代性的；既学识渊博，又平易近人。这是给教会的一个多么棒的礼物呀！”

——魏尔斯，戈登—康威尔神学院，杰出研究教授（David F. Wells, Distinguished Research Professor, Gordon-Conwell Theological Seminary）

“《基督徒的信仰》深入得令人赞叹，非常注重实践，给我们这些天路客带来无限盼望。迈克·何顿会雕塑你的神学鉴赏力，提升你对钉十字架之基督的爱。凡是要有果效地影响这世界的人——牧师、宣教士、布道家、教会植堂者、平信徒领袖、和其他所有旅人——都必须阅读此书。”

——博瑟克，土耳其士每拿更正教会牧师（Pastor Fikret Böcek, The Protestant Church of Smyrna, Turkey）

“今天已经重新涌现了神学写作的热潮，但论及写作的缜密、令人信服、并对更正教系统神学的宏伟传统深思熟虑，无人可以与迈克·何顿匹敌。本书有力地提醒我们：首先，神学应该从圣经文本的土壤长出来；其次，在与历代教会对话时，应该厘清福音伟大真理的概念。正如何顿在这本《基督徒的信仰》所写的，神学必须总是了解当代世界的挑战，但它最终必须归属于教会，那是它首先要发声之处。在我们这个时代，没有人比迈克·何顿更胜任这个工作。”

——林茨，戈登—康威尔神学院，马曲杰出神学教席（Richard Lints, Andrew Mutch Distinguished Professor of Theology, Gordon-Conwell Theological Seminary）

“《基督徒的信仰》……写得干脆简短，始终根据圣经，具福音派与改革宗特色，熟悉古典与当代的基督徒作者——何顿的研究是个出色的贡献，必将丰富地滋养基督徒天路客，向着基督国度的终末成全之路前行。”

——韦内玛，美中改革宗神学院，院长（Cornelis P. Venema, president, Mid-America Reformed Seminary）

“这是一本令人赞叹的作品：思路清晰、充满洞见、学识渊博、忠于信仰，对基督神学做出实质贡献、并提供有帮助之引介的书籍很罕见，《基督徒的信仰》正是那样的书籍。我极力推荐。”

——贺克忒，芝加哥大学神学院（Kevin W. Hector, The University of Chicago Divinity School）

“何顿博士出版了一本非凡的作品。他撰写系统神学的进路既新鲜，又是我们这个时代迫切需要的。每一个天路客都必从这个作品得益。”

——史普罗，利戈尼尔传道会主席兼总裁（R. C. Sproul, chairman and president, Ligonier Ministries）

“迈克·何顿挥出了一只全垒打：一部叙述形式、全面综合、单卷的系统神学，基于圣经，棱角分明，充满福音派、认信改革宗的热情，同时具有大公教会的情怀，且散发清新的当代气息。依循《威斯敏斯特信仰告白》的精神，何顿以神的荣耀和从事神学的喜乐为导向。”

——柏尔特，加尔文神学院，系统神学教授（John Bolt, professor of systematic theology, Calvin Theological Seminary）



荣获《今日基督教》(Christianity Today) 2012 年神学 / 伦理学类年度书籍奖

“未来数十年间将会撰写之最重要的单卷系统神学！”——毕凌思 (J. Todd Billings)

基督徒的信仰

天路客的系统神学

The Christian Faith

A Systematic Theology for Pilgrims on the Way

迈克·何顿

Michael Horton



译者◆麦种翻译小组

执行编辑◆骆鸿铭

总校订◆潘秋松



基督徒的信仰：天路客的系统神学

作者	迈克·何顿 (Michael Horton)
译者	麦种翻译小组
编辑	蔡蓓
执行编辑	骆鸿铭
总校订	潘秋松
出版者	美国麦种传道会 地址：1423 Maple St. South Pasadena, CA 91030 U.S.A. 电话：(626) 441-5543 电邮：akowcm@gmail.org 网站：www.akow.org
版次	二〇一六年八月初版
字数	900 千
	版权所有·请勿翻印
Copyright	Originally published by Zondervan as <i>The Christian Faith: A Systematic Theology for Pilgrims on the Way</i> by Michael Horton ©2011 by Michael Horton Translated and printed by permission of Zondervan ©2016 by A Kernel of Wheat Christian Ministries 1423 Maple St., South Pasadena, CA 91030, U.S.A. August 2016
First Edition	978-1-939-25135-0 (正体)
ISBN	978-1-939-25175-6 (简体)
	All Rights Reserved. Printed in Taiwan

本书并不代表美国麦种传道会的神学立场

16 17 18 19 20 21 22 23 24 25 年次 ❖ 刷次 14 13 12 11 10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

美国麦种传道会持有本书全球正体字与简体字中文版权

基督徒的信仰

天路客的系统神学



The Christian Faith
A Systematic Theology for Pilgrims on the Way

目录 | CONTENTS

缩写一览表 15

〈尼西亚信经〉 17

导论——教理就是那出戏码：给天路客的神学 19

壹、为何学习神学？戏码、教义、颂赞和作主门徒……19

贰、为甚么要研究系统神学？……32

叁、回到源头！……35

第一部分

1 认识神：神学的前设 39

Knowing God: The Presuppositions of Theology

◆ 第1章

几出不和谐的戏码：认识神和世界的范式 41

壹、几出不和谐的戏码：现实的本质……41

贰、“与陌生人相遇”的圣约论述……47

叁、知识论：认识神……53

结论……86

◆ 第2章

神学的性质：理论科学？实践科学？ 90

壹、眼见为凭：看见的方法……91

贰、“以色列啊，你要听……”：立约的言说……95

叁、听道即信道……99

肆、理论与实践……105

伍、神学是祈求的智慧……114

结论……121

◆ 第3章
神学的来源：启示 123

- 壹、启示的模型……………123
- 贰、建立合乎圣经的启示教义……………125
- 叁、神的道……………146

◆ 第4章
圣经是圣约规范 162

- 壹、神的治理章程（圣道是规范）……………162
- 贰、默示：神的话和人的话……………166
- 叁、圣经的真实性……………183

◆ 第5章
圣经和教会：从圣经到体系 195

- 壹、圣经的充分性：正典和信仰群体……………195
- 贰、教义的性质：从圣经到系统……………214

第二部分

2 永活的神 229
God Who Lives

◆ 第6章
神：不可传通的属性 231

- 壹、名字、叙事和名词……………231
- 贰、不可传通的属性……………233

◆ 第7章
神：可传通的属性 268

- 壹、无所不知和无所不能：神的知识、智慧与能力……………268
- 贰、良善、爱和怜悯……………274
- 叁、圣洁、公义与公平……………278
- 肆、忌邪与忿怒……………280

◆ 第8章
圣三一 283

- 壹、三位一体教义的圣经神学发展……………283
- 贰、历史神学表述……………288
- 叁、一而多：系统神学的发展……………311
- 肆、和子说……………315

第三部分

3 创造万有的神 319
God Who Creates

◆ 第9章
神的谕旨：三一论与预定论 321

- 壹、从戏码到教义到颂赞……………321
- 贰、历史上对神谕旨的诠释……………325
- 叁、神谕旨的逻辑次序……………328

◆ 第10章
创造：神帮助我们时 337

- 壹、圣经脉络中的从无造有……………337
- 贰、三位一体与创造……………341
- 叁、创造性的沟通……………344
- 肆、创造的完整……………348
- 伍、超越填补缺口的神：创世记与科学护教学……………350
- 陆、“我是阿拉法，我是俄梅戛”：原初的、持续的和新的创造……………358

◆ 第11章
护理之工：神对祂所造万物的照顾 363

- 壹、文化对护理教义的挑战……………365
- 贰、理解护理教义的系统神学范畴……………368
- 叁、护理与自然启示：历史在基督里的意义……………383



◆ 第 12 章
人与天使 386

- 壹、使我们成为人的是甚么？辩论的现状……………386
- 贰、我是仆人：甚么是“神的形象”？……………392
- 叁、天使：天上的使者……………419

◆ 第 13 章
人类的堕落 421

- 壹、宇宙性的审讯……………421
- 贰、裁决和判刑：在亚当里的契合……………427
- 叁、形象的永久性……………447
- 肆、缓刑……………450
- 伍、“以色列，我所爱的”：两个亚当之间……………452

第四部分

4 拯救的神 457

God Who Rescues

◆ 第 14 章
基督的位格 459

- 壹、弥赛亚後嗣……………459
- 贰、神子：父在圣灵里的儿子……………470
- 叁、一个位格，两个本性：道成肉身……………480

◆ 第 15 章
降卑的状态：基督的三重职分 497

- 壹、基督是先知……………497
- 贰、基督是祭司……………500

◆ 第16章
高升的状态：本身就是主的那位仆人 533

- 壹、复活与君尊·····533
- 贰、基督是君王：升天·····540
- 叁、升天的意义·····544
- 肆、君王和祂的国度·····546

第五部分

5 以恩典统治的神 559
God Who Reigns in Grace

◆ 第17章
蒙召成为圣徒：基督在圣灵中的同在 561

- 壹、应许的圣灵·····561
- 贰、圣灵赐生命的恩赐·····569

◆ 第18章
与基督联合 596

- 壹、联合的本质·····597
- 贰、联合对融合：对比的范式·····612
- 叁、本性与恩典·····615
- 肆、约和条件性·····625

◆ 第19章
与基督联合的法庭层面：称义与儿子的名分 629

- 壹、不敬虔之人的称义·····629
- 贰、儿子的名分：创造新关系的新地位·····651
- 结论·····655

◆ 第20章

在恩典中前进：成圣与坚忍 657

- 壹、归主为圣：确定的成圣和渐进的成圣……………659
- 贰、末世论：同时是称义和有罪的人……………666
- 叁、治死罪与向神活……………670
- 肆、神的恩典和人的活动……………671
- 伍、律法和基督徒生活……………686
- 陆、圣徒的坚忍……………689

◆ 第21章

荣耀的盼望：
“所称为义的人，又叫他们得荣耀”（罗八 30） 697

- 壹、得荣耀：我们救赎中“未然”的一面……………697
- 贰、对得荣耀的不同观点……………698
- 叁、神化和荣福直观——复活和安息日……………712
- 肆、金链……………717

◆ 第22章

恩典国度与新约教会 720

- 壹、文化使命和大使命……………721
- 贰、圣经神学的发展：教会的隐喻……………723
- 叁、从历史视角看教会论……………745

◆ 第23章

圣道与圣礼：恩典的媒介 759

- 壹、圣礼的道：讲道作为恩典的媒介……………759
- 贰、圣礼……………772
- 叁、祷告：感恩的主要内容……………793

◆ 第24章

洗礼与主餐 795

- 壹、洗礼……………795
- 贰、圣餐……………804

◆ 第25章

教会的属性：合一、大公与圣洁 836

- 壹、以多为一：合并基督和教会……………836
- 贰、以一为多：对比基督与教会……………843
- 叁、找到我们的方向，定出座标……………851
- 肆、合一性与大公性……………855
- 伍、教会在基督里的圣洁：教会“在自身以外”成圣……………869

◆ 第26章

使徒性：领受者和传递者的团契 879

- 壹、信息和媒介……………879
- 贰、使徒性和使徒身分……………881

第六部分

6 在荣耀中统治的神 909

God Who Reigns in Glory

◆ 第27章

一个居所 911

- 壹、死亡与居间状态……………911
- 贰、身体的复活……………919

◆ 第28章

基督再来与最後审判 923

- 壹、未来的历史：千禧年的辩论……………924
- 贰、从解经来评估千禧年的视角……………938
- 叁、以色列与末时……………949
- 肆、敌基督和隐秘被提……………953

◆ 第 29 章
最後之战和永远的生命 959

壹、圣战与救赎历史……………959

贰、圣战与弥赛亚国度……………971

叁、天堂与地狱……………975

术语解释 993

资源推荐：附加说明的参考书目 1006

索引 1011

缩写一览表

ANF	<i>Ante-Nicene Fathers</i> (ed. Alexander Roberts and James Donaldson; Grand Rapids: Eerdmans, repr. 1976)
BDAG	Walter Bauer, Frederick W. Danker, et al., <i>A Greek-English Lexicon of the New Testament and Other Early Christian Literature</i> (3rd ed.; Chicago: Univ. of Chicago Press, 2000) = 鲍尔编, 麦陈惠惠、麦启新译, 《新约及早期基督教文献希腊文大词典》(香港汉语圣经协会, 2009)。
BSac	<i>Bibliotheca sacra</i>
Church Dogmatics	Karl Barth, <i>Church Dogmatics</i> (ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance; trans. G. W. Bromiley; Edinburgh: T&T Clark, 1956-1975)
CO	<i>Calvini opera</i> , 59 volumes. In <i>Corpus reformatorum</i> (ed. C. G. Bretschneider, H. E. Bindseil, et al., vols. 29-87; New York: Johnson, repr. 1964)
CTJ	<i>Calvin Theological Journal</i>
Elenctic Theology	Francis Turretin, <i>Institutes of Elenctic Theology</i> (ed. James T. Dennison Jr.; trans. George Musgrave Giger; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1992)
HTR	<i>Harvard Theological Review</i>
Institutes	John Calvin, <i>Institutes of the Christian Religion</i> (ed. J. T. McNeill; trans. Ford Lewis Battles; Philadelphia: Westminster, 1960) = 加尔文著, 任传龙译, 《麦种基督教要义》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2016)。
JAOS	<i>Journal of the American Oriental Society</i>
JETS	<i>Journal of the Evangelical Theological Society</i>

JR	<i>Journal of Religion</i>
LXX	Septuagint (Greek translation of the Old Testament) 《七十士译本》 (旧约圣经的希腊文翻译)
m. Pesah	Mishnah, <i>Pesah</i> 《米示拿》〈论逾越节〉
NPNF1	<i>Nicene and Post-Nicene Fathers</i> (ed. Philip Schaff et al.; 1st series; Grand Rapids: Eerdmans, repr. 1982)
NPNF2	<i>Nicene and Post-Nicene Fathers</i> (ed. Philip Schaff et al.; 2nd series; Grand Rapids: Eerdmans, repr. 1982)
OS	Ioannis Calvini, <i>Opera Selecta</i> (ed. P. Barth and G. Niesel; 5 vols.; Munich: Kaiser, 1926–1936)
PG	Patrologia graeca (ed. J.-P Migne; 162 vols.; Paris, 1857–1886)
PL	Patrologia latina (ed. J.-P Migne; 217 vols.; Paris, 1844–1864)
PRRD	Richard Muller, <i>Post-Reformation Reformed Dogmatics</i> (2nd ed.; Grand Rapids: Baker, 2003)
SJT	<i>Scottish Journal of Theology</i>
SNTSMS	Society for New Testament Studies Monograph series
TDOT	<i>Theological Dictionary of the Old Testament</i> (ed. G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren; Grand Rapids: Eerdmans, 1974–2006)
ThTo	<i>Theology Today</i>
TT	<i>Tracts and Treatises</i> (trans. Henry Beveridge; 3 vols.; Grand Rapids: Baker, repr. 1958)
WBC	Word Biblical Commentary
WTJ	<i>Westminster Theological Journal</i>

〈尼西亚信经〉

我们信独一神，全能的父，
创造天、地，
和有形、无形万物的主。

我们信独一主耶稣基督，神的独生子，
在万世以前为祂的父所生，
出于神而为神，出于光而为光，
出于真神而为真神，
受生而非被造，与父本质相同；
万物都是借着祂造的；
为了我们，为了我们的得救，
从天降临，
因着圣灵，并从童女马利亚成了肉身，
而为人；
又在本丢·彼拉多手下，为我们被钉十字架，
受苦，埋葬；
照圣经所说，第三天复活；
并升天，坐在父的右边；
将来必在荣耀中再来，审判活人、死人；
祂的国度永无穷尽。

我们信圣灵，赐生命的主，
从父和子而出，
与父和子同受敬拜，同受尊荣；
祂曾借众先知说话。
我们信独一、神圣、大公、使徒的教会。
我们承认使罪得赦的独一洗礼。

我们盼望死人复活，
并将来世界的生命。阿们。

导论——

教理就是那出戏码：给天路客的神学

一九四九年，英国剧作家兼小说家塞耶斯（Dorothy Sayers）评论她那时代对教义（doctrine）的普遍冷漠：“他们称它为‘沉闷的教理（dogma）’。”¹ 不过，对塞耶斯而言，基督信仰在所有被人讲过的故事中是最有趣的。“而教理就是那出戏码（drama）。”¹ 对很多基督徒来说，教义和神学——特别是系统神学（systematic theology）——这样的词会让人想起一些画面，让人看到理性的骄傲、分歧以及那种自以为是的想法，以为我们可以将神放入盒中，用我们的范畴和构想做出干净俐落的解释。当然，我们几乎有无尽的聪明巧计，带着败坏的动机、为着毫不高尚的目的去使用美好的事物。我们在自己的经验或道德中也会流露出灵里的骄傲。不过，正确神学的目的，却是令我们在充满威严和恩典的三一真神面前降卑下来。我们会更全面看到，宗教改革和宗教改革后时期那些较古老的神学家都确信，他们的诠释远远够不上神的威严，以致他们称自己的总结和体系为“我们卑微的神学”和“给天路客的神学”。

壹、为何学习神学？戏码、教义、颂赞和作主门徒

神学只是“学习神”之意，教义表示“教导”。由于圣经的主要信息是揭示那位启示基督的父、并基督使我们与父和好的奥秘，神学就是每位信徒关注的核心。如果我们告诉配偶或我们所爱的其他人，我们想花时间与他们在一起，定期与他们交往，但却不想对他们有任何了解——包括他们的特点、成就、个人历史、好恶、以及对将来的打算——那就十分奇怪了。

但谈到神时，人们往往以为可以脱离神学来建立与神的个人关系。事实上，一些基督徒认定，学习教义与生活实践会互相冲突。现代人把教义和生命、神学和作主门徒、知和行、理论和实践截然二分，这已经给教会的生命和她在世上的见证带来灾难性的后果。我希望首先改变我们对系统神学之性质、目的和方法的成见，以此改变读者对系统神学及其切身关系的看法。

¹ Dorothy Sayers, *Creed or Chaos* (New York: Harcourt & Brace, 1949), 3。

一、戏码：最伟大的故事

一个现代的神话是，我们已经长大，应该放弃故事了。但有人要求我们解释自己是谁时，我们就讲一个故事。而且，我们将自己个人的叙事解释为一个更大情节的一部分。我们是谁？我们为甚么在这里？我们要去哪里？有甚么意义？有没有神？如果有，我们可以认识祂吗？为甚么世上有邪恶？这些最大的问题必须做最严格的理智分析，而这些问题实际上就是源自一个具体故事的教义，我们则是用明确的信念认定或接受了这故事的存在。基督徒通过重述这个故事——三一神的创造，祂按自己形象所创造之人的堕落，祂应许通过以色列带来一位救赎主，以及耶稣基督的成了肉身、生活、死亡、复活、升天和再来，应验了一切预表和影儿——来回答这些重大问题。〈使徒信经〉(Apostles' Creed) 和〈尼西亚信经〉(Nicene Creed) 不单列出重要的教义，也是故事形式的认信，是我们对现实中意义最重大之事实的共同见证。

现代世俗主义者往往幻想，自己最深深持守的信念其实根本不是信念，更像是简单地承认事实。他们认为自己没有亲身参与，也肯定没有意识到，这些“事实”是透过一套更大的认定（即叙事）诠释出来的。事实上，“讲个故事”往往被归类为神话和童话故事。若服用过量，药物的效果可能适得其反，然而，后现代批判主义的“中立的神话”或“凭空而来的观点”（the view from nowhere），可以为现代理性的傲慢提供了一种十分有力的解毒剂。不单遥远部落或宗教狂热分子的假设、信念和实践是由特定的故事模塑的，连现代“进步”、“启蒙”和“解放”等观念，也是一个共同叙事的一部分，这个共同的叙事是西方人自从文艺复兴以来——尤其是从十七和十八世纪以来——一直都认定的。

当然，“现实”不单是意志的建构，“真相”不是尼采（Friedrich Nietzsche）以为的那样，只是有用的谎言或聪明的虚构。不过，我们对实际真相的理解，总是经过诠释的。例如：在所爱之人的坟墓旁，三个人对同一个现实（也就是死亡）可能有所挣扎。不过，第一个人用来诠释的叙事是“在亚当里死了”，相对于“在基督里”有永生；而第二个人则将之视为灵魂解放，（希望是）朝向更高的轮回；第三个人则可能将它诠释为只是身体功能停止。

超过三个世纪以来，无神论者和怀疑论者已对西方世界灌输一种信念：随着文化的进步，相信神——或者至少相信神特别介入自然和历史——的想法必将式微。这些倡导者忘记了，“进步”这概念本身就预设了某种信仰：一种对现实的诠释，要求个人信奉。它至少预设了，现实完全是自我创造和自我规范的（是独立自主的），结果，这观念——一位有位格的神进入我们界定为“无神”的世界——本身就

已排除了接受相反特定宣称的可能。最严谨的物理学家可以变成最固执的教条主义者，思想封闭，武断排斥有可能挑战这种预设前提的任何论证或证据。叙事范式是有很强生命力的。它们可以被推翻，但人人都努力使它们免受怀疑。以前在西方，人们要成为无神论者或自然神论者，是颇不容易的；这个叙事流行甚广，所有人都是照着它来运作的，使人几乎不可能不信。今天的情况刚好相反。要相信圣经中这位在历史中说话并行动的三一神，必须背叛我们这个时代认定的信条。

我说这一切是要说明，不是只有宗教信仰才需要故事。从戏码、教义、颂赞和作主门徒，来看信仰和实践纠缠在一起的关联，在每种哲学、宗教和文化中都有明显的必然后果。这出戏码既决定了答案，也决定了那些大问题。教义是根据这出戏码而产生的信念。人并不是逐一收集他们的信念，一个一个迭起来。根据一个人当前认定为真的范式（或戏码）的可信性，这人可能持守的信念是有某种限制的。而且，宗教怀疑论者也能活出这些信念，就像最坚定的信徒一样。马克思主义和资本主义，民主和极权，女权主义和法西斯主义，都与基督教一样，是涉及个人委身的故事。这并不是说只有诠释（故事），没有事实（真相），而是说这世界不存在未经诠释的事实。

既然神是现实的创始者，我们必须追求的是祂的诠释。没有人可以真正活在由世俗主义想像出来的世界里。甚至最顽固的虚无主义者，也不能活在他的叙事所预设的全然无意义的世界里。最坚定的宗教怀疑论者，在日常实践中也需要预设基本的秩序和现实的可理解性，而这是与随机偶然自我创造这信条相矛盾的。

今天，有一种故事（叙事）假装不是故事，人称之为后设叙事（*metanarrative*，或译“元叙事”；在此，*meta* 表示“超越”）。* 现代主义很多最不受质疑的前设，都曾被人看作是绝对和普遍之理性的判决。例如：对基督徒来说，进步同时表示神在历史中成就祂的救赎计划，以及我们在基督的恩典和知识上有长进（这是由圣经故事界定的）；但对现代世俗主义者来说，进步表示超越童年的迷信（即一种相信超越的神迹般介入历史和自然的信念）。宗教——尤其是圣经信仰——里属于叙事或故事的一切，都被斥为神话而遭拒绝，而这些故事包含的任何真理，都必须得到普遍理性和道德法则的证明。按照其最权威的版本，宗教被视为“不科学的”。在二十世纪中叶，神学家布特曼（*Rudolf Bultmann*）构想了一种将圣经去神话化（*demythologizing*）的方法，让现代人仍然可以感到福音与他们在世上的存在有关，而毋需接受福音中充满神迹的故事。

* 编按：在后现代主义的语境里，后设叙事是指关于（一个或多个）叙事的叙事，即解释叙事的叙事。

这并不是哲学第一次尝试将神话转化成理性、道德或经验的纯粹永恒原则。事实上，古代西方哲学的伟大人物——尤其是苏格拉底（Socrates）、柏拉图（Plato）和亚里斯多德（Aristotle）——都尝试从希腊诸神的神话这渣滓中提炼出真理的黄金。结果就是后设叙事——一个故事，却伪装成一种纯粹理性的对“事物真相”的描述。

在一篇重要论文中，李欧塔（Jean-François Lyotard）把后现代主义总结为“对任何后设叙事的怀疑”。根据他的定义，后设叙事是“去神话化后”的故事。我们妄称超越了具体的叙事，并发现了原型真理（archetypal truth）本身，却忘了，我们最看重的价值观、期望和信念，许多都是特定时空的产物，而非普遍真理。²

一些基督徒在回应后现代主义时坚称，基督信仰实际上是一种后设叙事。不过，这只是基于误解。对李欧塔来说，后设叙事是一种方法，现代主义利用它将其绝对论述进行合法化处理，使它源自独立自主的理性，或以独立自主的理性为其基础。韦斯特法尔（Merold Westphal）指出：“在哲学论述中，后设表示层次的不同，主要不是指大小。”然而，圣经信仰并不是用这种方法将本身合法化，或以此作为它的基础。“不能否认，基督信仰是一种大（mega）叙事，一个大故事。但始于‘要有光’，结束于天使加百列指挥棒下‘哈利路亚大合唱’的故事，并不是一个后设（meta）叙事。在信经和讲道中叙述的救赎历史（*Heilsgeschichte*），属于最基本的基督教论述。”³ 那是信仰的认信，是个人的行动，见证神已经在特定的叙事中、并通过这特定叙事进入我们的历史，而这叙事是不能用世俗用语“转化”或去神话化的。我们所有的世界观都是故事。基督信仰并不宣称已经避过了这事实。先知和使徒完全意识到这个事实，即他们是在一个关于创造、堕落、救赎和完满实现（consummation；或译为“终末成全”）的特定叙事框架中诠释现实，而这叙事是神为了世人的益处，向一群特定的（以色列）人讲述的。圣经信仰宣称它的故事是神在讲述的故事，将其他关于神、我们和世界的故事——特别是那些伪装成一副生机勃勃（Promethean）模样的后设叙事的故事——相对化并评断它们。现代（启蒙运动）的叙事产生出好些教条，这些教条转而产生出一种生活方式——我们视为理所当然的做法。正如过去一百年的战争所证实的，这些叙事和体系真可谓是战争的始

² Jean-François Lyotard, *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge* (trans. Geoff Bennington and Brian Massumi; Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1984), xxiv, xx, 34, 37 (中译：利奥塔著，车槿山译，《后现代状态》〔北京：三联书店，1997〕)。对李欧塔之意图的极佳诠释，见 Merold Westphal, *Overcoming Onto-theology: Toward a Post-modern Christian Faith* (New York: Fordham Univ. Press, 2001), xiii-xv。

³ Westphal, *Overcoming Onto-theology*, xiii-xiv。

作俑者。

撰写后设叙事，正是许多西方哲学家（和神学家）所从事的，因为他们试图将基督教故事转化为所谓更高真理的象征。例如：虽然对他们来说，基督不是成了肉身的神，为我们的罪死，在第三天身体复活；但现代主义仍然容许祂的死和复活充当道德责任、爱或宗教经验这普世国度的重要象征。

每当人为了理性、宗教、道德、共产主义或民主、资本主义或社会主义、科学进步、帝国和国家的骄傲这般事业，利用救赎历史的象征潜力，这救赎历史就不再是基督信仰。对希腊哲学家来说，诸神的神话“只是一个故事”——是可以抛掉的外壳，里面隐藏着永恒真理的籽粒。启蒙运动（和更正教自由主义）依从同样路线看待基督信仰，认定哲学和科学处理的是对事实的判断（实际发生了甚么），而宗教关注的是对价值的判断（我们在神话中找到的意义）。

先知和使徒并不相信神在历史中的伟大作为（大叙事）是代表普世真理（后设叙事）、可有可无的神话。对他们来说，那伟大故事并不指向它以外的事，它本身就是要点所在。神确实创造了万物——包括按祂形象创造的人类——并带领以色列走旱地过红海。神确实通过基督的死和复活，将比法老和他军队更强大的帝国淹没。神在历史中的大能作为不是象征永恒真理的神话；这些大能作为生出展开的情节，我们的生命和结局在其中找到恰当的座标。

后设叙事产生意识形态，意识形态要求世界效忠，如果必要，甚至不惜动武。但基督信仰叙事的核心是福音——关乎神在耶稣基督里那拯救之爱和怜悯的好消息。正是这个故事诠释了所有其他故事，主角是万主之主。不过，基督信仰的故事在来源和合法性方面也与这类后设叙事不同，“它源自启示，而不是哲学，尤其不是建基于人类主体独立自主的现代哲学，无论这主体是认知的个人（笛卡儿的“我思”〔René Descartes' *ego cogito*〕），拥有不能剥夺权利的个人（洛克〔John Locke〕、杰弗逊〔Jefferson〕），或实现历史的现代人类集体（黑格尔〔Hegel〕、马克思〔Karl Marx〕、在美国盛行的山上之城的自我意识）。”⁴

韦斯特法尔补充说，因此，“基督信仰至少和李欧塔一样，有充分的理由存疑和怀疑：对声称是纯粹理性的声音存疑，因为人类的有限和堕落削弱了这理想，即可以追溯到柏拉图之灵魂神圣观的理想；并且怀疑现代主义（或许在李欧塔的帮助下）的后设叙事，这些后设叙事按其本相不过是现代主义的自我称许的自我合法化。”⁵ 后设叙事尝试使“我们”称义，并审判其余的世界；而在圣经信仰中，神

⁴ 同上，xv。

⁵ 同上。

审判我们，并称罪人为义。⁶

我们毋需说基督信仰是后设叙事，也能肯定它是真实的。路益师（C. S. Lewis）指出，基督信仰是那真正的神话——确实变成事实的神话。“它在特定的日期，在特定的地点发生，随后有可界定的历史后果。我们抛弃了无人知道何时何地死掉的一位包德尔（Balder，北欧神话中的神）或一位奥西里斯（Osiris，埃及神话中的冥王），来到一位在本丢·彼拉多手下被钉十字架的历史人物那里（一切都井然有序的）。它成为事实，却不因此就不再是神话。”⁷ 换句话说，它仍然是故事，虽然它是真的。甚至复活也不是后设叙事；我们不能单从历史事件的表面解读它的意思，它的意思只能由它文本内的脉络，界定为不断展开的情节的一部分。

圣经的先知、使徒和传福音的人并不认为故事和事实是对立的（等同虚构和非虚构）。他们也不认为，为了见证真实的历史事件，他们需要占据貌似中立、不作价值判断的有利地位。不过，他们也宣告：这是神的故事，他们既是祂的作为的目击证人，也是祂设立的使者，领受了神自己对那些作为所做的诠释。列国的偶像与造它们的人一模一样；但以色列的神与它们不同，祂是创造主和救赎主，阿拉法和俄梅戛，历史的主和成全者。

一种后设叙事主张进步、自足，并且对于人性得以臻于完全的结局深具信心；尽管现代主义以此种后设叙事为基础建立起它的帝国，我们后现代时代的倾向，却是要丢弃任何感到我们自己的生命是一个更大情节的一部分的意识。我们变成漫无目标的漂流者，不是来自什么特别地方，没有神所赋予的结局，而是可以从无数选择的无意义组合中，随意编写自己个人剧本的漂流者。在我们这时代，那剧本通过有说服力的广告推销给我们，承诺在此时此地就给予我们健康、财富和快乐。我们的日常经历充满成功人士的画面与生活故事，只要我们购买合适的道具，便可拥有那样的生活。甚至“神”、“耶稣”和“灵性”都在这剧本中占有一席之地，只要它们能作为自我建立和自我改变的工具或资源。不过，这种看法并非后现代主义专有的。我们在当代西方文化所目睹的，倒不是对后设叙事的扬弃，而是一种新的后设

⁶ 韦斯特法尔指出，根据基督信仰的故事，只有一个绝对的国度，它的拓展不是靠暴力征服，而是靠宣讲福音。在这过程中，它将人类的每一个国度相对化，事实上，它剥夺了每一种集权主义的合法地位，“这包括民主资本主义和基督教会，将它们没有完全体现神国度的部分剥夺。”韦斯特法尔（同上）得出结论说：“现代主义的后设叙事将‘我们’合法化；基督信仰的叙事将‘我们’也置于审判之下。我们知道故事怎样终结，但不知道我们工作的哪些方面会好像草木禾稼那样烧毁。基督教不是李欧塔的目标。”

⁷ C. S. Lewis, “Myth Became Fact,” in *God in the Dock* (ed. Walter Hooper; Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 66-67。

叙事的主宰。这是一种不知从何处来，不知往何处去，在生死之间既来之则安之的后设叙事。这种虚无主义（nihilism）就好像在它之前的得胜主义的十字军那样，渴望取得绝对意识形态的地位。

但基督信仰是对抗这正在过去之世代——无论是古代、中世纪、现代和后现代——一切大叙事和后设叙事的一出戏码。它论及三一真神，祂在创造以先就在永恒中存在，它也论及我们自己在祂逐渐展开之情节中扮演的角色。我们按神的形象受造，但堕落而陷入罪中，塑造我们的身分的，是从应许到在耶稣基督里应验的戏剧故事进程。这出戏码也有它有力的道具，例如讲道、洗礼和圣餐——借着它们，我们不再是旁观者，而是实际被包括在演员阵容中。脱下我们自己破烂的衣裳，换上基督丰富的义之后，现在，我们“在基督里”找到了我们的身分。神不是我们生命故事中的配角，相反地，我们成了圣灵正在为神的这出戏码招募的演员。

基督信仰首先和首要是逐渐展开的一出戏码。魏司坚（Geerhardus Vos）指出：“圣经并不是一本神学教义手册，而是一本充满戏剧趣味的历史典籍。”⁸ 这个由创世记到启示录的故事，集中在基督身上，不单丰富地启发我们的思想，也捕抓我们的内心和想像，激励和推动我们在世上的行动。当历史似乎在罪、罪责和死亡中停滞不前时，先知指示神的百姓，去看神在一个“新约”中应验祂的应许。

二、教义：信仰的文法

基督信仰的伟大教义源自这戏剧性情节。“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理，我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光”（约一 14）。世界各大宗教所关注的，只不过是受时间限制的永恒真理，而基督信仰最重要的教导却是关于历史事件。曾经有一段时间，子还没有成为肉身，还未在各各他赢得我们的救赎。但我们生活的时代，神的这些大事已经成就了。与此同时，基督尚未回来完全祂的国度。已经发生了很多事，但还有更多的事将要发生。这意味着我们现在和以前不同，但还未成为我们将会成为的人；我们的身分仍在接受不断展开奥秘之福音的塑造。福音是好消息，不是好教诲，好主意或好技巧。它宣告神在历史中为我们、和为我们的救恩而成就的“新事”：

你们要向耶和華唱新歌！

全地都要向耶和華歌唱！

⁸ Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 17 = 霍志恒著，李保罗译，《圣经神学——旧约》（香港：天道，2009），22 页。

要向耶和华歌唱，称颂祂的名！

天天传扬祂的救恩！（诗九十六 1~2）

教义的意思就是“教导”。神不单应许并应验一个特定的将来，祂也解释其中的含义。例如，福音书聚焦于戏剧性的叙事，讲述耶稣基督如何实际赢得我们的救赎，而书信则揭示那些事件的意义。耶稣基督不单被钉十字架，并在第三天复活；祂“被交给⁹人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗四 25，强调字体为引者标示）。神是有效的沟通者，告诉我们祂准备做甚么，去做，然后告诉我们祂做了甚么。教义总结神的这些成就。正如吕格乐（Paul Ricoeur）指出的，教义令叙事不会滑落成为过去；它显示这些事件对我们现在及对将来的意义。⁹

特别是当门徒接近耶路撒冷时，耶稣使命的目的就变得更明显，祂便引导他们留意祂的被钉十字架和复活。但即使彼得做了那出色的认信，即耶稣是基督（太十六 13~20），他随后却也责备耶稣，因为祂提到自己快要去世（21~23节）。只有在复活后，耶稣解释祂为何是圣经的主角时（路二十四章），门徒才明白他们自己的圣经已经展望的故事。耶稣在祂的大使命中，命令门徒将这信息带给每一个人，奉祂的名施洗和教导人（太二十八 18~20），而在五旬节，他们得到能力，以见证人的身份宣讲他们的所见所闻。

我们聆听这故事时，圣灵吸引我们进入，使我们成为逐渐展开的这出戏码里的角色。我们与门徒一起从加利利走到耶路撒冷，发觉自己似乎明白耶稣使命的重点，却不是真正明白，后来才会真的认出祂的位格和祂的工作。因着五旬节，我们甚至比圣灵降临前的门徒更明白基督的生、死、复活和再来的意义。

在书信中，使徒在圣灵默示下，揭示和诠释这出戏剧（提后三 10~17；彼后一 16~21），讲述福音的不同方面，解释它对由基督复活开启的新社会有何含义。现在他们清楚看到之前不那么明显的事，不单诠释他们自己对基督位格和祂工作的目击经历，也诠释一路发展直到这事发生的旧约圣经叙事。在使徒的这个见证下，我们也可以发现这些事件的意义。是这教义界定我们对这逐渐展开之戏码的理解，并将之去芜存菁。当腓利被派到在埃提阿伯王宫管银库的官员那里，走近他的马车时，他正在读以赛亚书五十三章。腓利问：“你所念的，你明白吗？”这管银库的回答说：“没有人指教我，怎能明白呢？”他邀请腓利和他同坐之后，“腓利就开口从这经上起，对他传讲耶稣”（徒八 30~31、35）。就是为了这个目的，基督将

⁹ Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (trans. David Pellauer; ed. Mark I. Wallace: Minneapolis: Fortress, 1995), 173.

教师赐给祂的教会——首先是先知和使徒，然后是牧师、教师。

脱离其戏剧叙事，教义便变得抽象，有如数学命题。不过，如果我们只聚焦于基督信仰的故事（这是一些叙事神学〔narrative theology〕的倾向），就是忽略了那情节的重要含义，和它不同片段之间的内在联系。

正如塞耶斯在《失落的学习工具》（*The Lost Tools of Learning*）中指出的，我们借着模仿父母、兄姊和教师，开始自己在教育方面的发展。在这个文法（grammar）的阶段，儿童喜欢简单的押韵和重复的词语，这些越来越变成基本知识的库存，他们余生都会从中吸取使用。接着，当我们进入青少年期时，喜欢争辩。开始思想我们知识和经验的不同事实之间的逻辑连系时，我们就进入辩证（dialectical）阶段，这通常是提问、试验和全面思索为何我们相信我们之所信的时期。至少在过去，人们以为，中学的目的是，在我们进入成长的修辞（rhetorical）阶段时，模塑我们的思维和表达习惯。

在基督徒成长和作主门徒的过程中，我们也经历这些阶段。无论是初信者，或在教会中成长的孩子，我们都曾被介绍去认识诸如神、救赎、三位一体、神的形象、恩典的媒介、称义和末世论等词语。最终，我们对这新的语言有足够的把握，以此提出好问题——甚至挑战我们的教师，要他们为我们认信的这信仰举出理由，并向我们说明不同的教义在真理体系中如何互相关连。借着提问和试验我们对神话语的诠释，我们终于知道我们所相信的，以及为甚么相信，以致信仰的文法变成我们敬拜神时所用的语言，透过它诠释一切现实，并在这世上生活。

神学是每个信徒所关注的，因为它是基督信仰的文法。儿童往往发觉字母表、九九乘法表，或名词和动词之间的分别不切实际、沉闷和老套；想像一下，如果只是因为这样，小学便决定取消教导这些事情，人们会有甚么反应。我们从经验知道，成年人学习新语言要比儿童难得多，无论那是法语、希伯来语、中文的文法，还是新职业的用语。我们这些伴随打字机成长的人，往往因着儿童较容易掌握电脑新科技的语法，学到高超的电脑技巧而感到不可思议。如果我们觉得任何事情是困难、需要投入、而且往往是单调乏味的，继而认定我们永远学不会，我们人类知识、情感和经历的范围便会变得狭窄。我们会错失现实一些最有趣和最让人满足的方面。

在系统神学中，我们一次就将这三个阶段连系起来：教导基督信仰的辞汇和说话规则（文法），研究它的内在一致性和连贯性，以及将它与对立的诠释进行比较和对比（逻辑），好让我们可以有知识、有说服力和温柔地为我们的信仰辩护（修辞）（彼前三 15~16）。耶稣在权能和荣耀中高升到父右边时，将恩赐浇灌给教会，包括牧者的讲道和教导的事奉，给基督的身体带来完全、造就、合一和长大成熟，使我们“不再作小孩子，中了人的诡计和欺骗的法术，被一切异教之风摇动，飘来

飘去，就随从各样的异端；惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督……”（弗四 14~15）。

三、颂赞：说“阿们！”

按照戏剧性叙事的脉络来理解教义时，我们便发觉自己因为神在耶稣基督里的恩典而惊讶不已，降服在颂赞（赞美）之下。我们不再是主人，而是被主降服；与其说是我们抓着真理，不如说是我们被真理抓着，被神的恩赐俘虏，对此我们只能说：“阿们！”和“赞美主！”。我们可以在使徒书信看到这模式。例如：保罗在带领听众走过神的拣选、称义、重生、分别为圣和保守的恩典这些高峰之后——还有那完满实现尚在前面时——他在这景象面前发出惊叹：“既是这样，还有甚么说的呢？神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？”（罗八 31）。在另一次离题谈论神拣选的旨意之后，保罗惊叹：

深哉，神丰富的智慧和知识！祂的判断何其难测！祂的踪迹何其难寻！

“谁知道主的心？

谁作过祂的谋士呢？”

“谁是先给了祂，

使祂后来偿还呢？”

因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远。阿们！（罗十一 33~36）

若不知道这出戏剧的情节和它在教义方面的深远意义，我们的颂赞便会失去焦点。我们的赞美就不仅缺乏深度，甚至还缺少理据：我们到底为甚么赞美神？我们是在回应神的属性和工作，还是只是在抒发己意？

同时，颂赞挑战我们理智的骄傲，抑制我们对猜测的渴求。纯正的教义为敬拜带来动力，而不是派别斗争。使徒保罗在我引述的这些颂赞中来到神威严的面前时，不再提问回答，而是敬拜人无法识透的那位神。

历史上较优秀的神学家也表现出对奥秘的类似降服。例如：加尔文(John Calvin)在《基督教要义》(*Institutes*)的无数地方，在总结他对一段圣经教导的诠释后，劝我们对那奥秘发出称颂，而不是尝试掌握它。多个世纪以前，坎特伯雷的安瑟伦(Anselm of Canterbury)甚至以祷告的形式，写出他最深刻的神学探究，例如这句著名的话：“主啊，我不力图洞悉你的崇高，因我绝不将自己的理解与之相比；但我渴望在某种程度上明白你的真理，这是我心相信和喜爱的。因为我不是寻求明白

以便我能相信；而是相信以便我能明白。”¹⁰

四、作主门徒：基督在世上的道路

我们的思想被神的道改变，以致我们出于感恩被神降服，对神发出赞美，我们按基督的形象得到重塑，成为祂这出戏码中的新角色。神学与洗礼密不可分。在起誓成为公民后，移民开始学习新国家的语言和习俗。在洗礼中，神先起誓。但当神得着我们，让我们领受祂在基督里立约的怜悯时，我们就从罪和死那正在消逝的帝国迁移到恩典的国度里。洗礼是神拯救应许可见的记号和印记（sign and seal），也激发我们以悔罪和相信来回应——不单一次，而是贯穿整个朝圣之旅。这称为**治死罪**（mortification）和**向神活**（vivification）：明白我们的“老我”（“在亚当里”没有出路的角色）已经和基督一同钉十字架与埋葬，以及我们的“新我”已经和基督一同复活。学习神的道——包括它的教义——是我们这新公民身分不可推卸的责任。受洗的人有特权、也有责任学习锡安的语言。

除非我们从这消逝世代的故事迁到我们在基督里的身分，开始明白这新剧本的含义，否则，我们作主门徒，就与道德主义无异。仅只效法基督的榜样，和借着信心与基督联合而结出祂复活生命的果子，是不一样的。信经使我们生发赞美，然后导致发自内心真实的爱与服事，以及在上世上向邻舍所作的见证。脱离实践的教义是死的；脱离教义的实践，只是另一种形式的自我拯救和自我改良而已。基督的门徒是学习神学的学生。虽然圣经里作主门徒的观念肯定不只意味着学习，但它至少包含这意思。跟随拉比（意思是“老师”），以接受正式和非正式的日常指导，这种常见的做法是耶稣事奉的模式。事实上，英语的门徒（disciple）一词来自拉丁语的名词 *discipulus*，意思是“学生”。

只有我们明白并经历这令人惊讶莫名的福音后，才能找到在这世上作主门徒的正确动力。因此，保罗写道：

所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的；你们如此事奉乃是理所当然的。不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。（罗十二 1~2，强调字体为引者标示）

¹⁰ Anselm, “Proslogion,” in *St. Anselm, Proslogium and Monologium* (trans. Sidney Norton Deane; Chicago: Open Court, 1935), 6 = 安瑟伦著，溥林译，《宣讲》，收录于《信仰寻求理解——安瑟伦著作选集》（北京：中国人民大学出版社，2005），204页。

保罗在前十一章探讨了我们在亚当里被定罪的险恶幽谷，以及在基督里得救那令人兴奋不已的高峰。在整个过程中，教义的论证不时被颂赞的惊呼打断。只有到了现在——鉴于神的慈悲——作主门徒的呼召才成了我们“理所当然的”事奉，也就是敬拜，而不仅仅是责任。我们现在可以献上自己，不是作为死的赎罪祭物，而是作为感恩的活祭。我们不能视教义为无关紧要，却又声称自己对神或圣经有兴趣。新约圣经对门徒的看法，首先不是耶稣呼召他们来效法的一种生活方式，而是一种独一无二的弥赛亚事奉，是祂呼召他们借着祂的教导和作为来认识的。他们蒙召，首先和首要的，是要成为见证人——让人将眼目从他们自己身上转离，去看那为了拯救我们而成了肉身的道。

五、将一切整合起来：神在祂戏剧中赋予我们的新角色

在叙事戏码、教义、颂赞和作主门徒身分之间来回移动，在新约圣经所有书信中都是显而易见的。它在诗篇——圣经的圣诗集——中也是明显的。尽管人类有罪，我们却经常发现诗篇戏剧性地论述神大能的作为，这引发诗人感恩赞美，然后以信心和顺服回应。这并不意味着我们总是沿着直线从戏码走向作主门徒。有时在我们经历中发生的一些事，会向我们打开我们以前从未真正明白的真理，而有时我们的实践塑造或拆毁我们的教义信念。在救赎戏码中只明白一半的教义或记得一半的事件，往往通过祷告和赞美变得全然知晓，特别是在危机时刻或喜悦赞叹的时刻。这互动朝着四面八方，在这些座标之间来回移动，以致我们的信心如锚牢牢固定在一真神的作为之内，使我们以爱主动与我们的邻舍交往。

典型的情况是，个人和教会集体获得革新的时期，是源于重新发现这势不可挡的模式，即由圣经戏码到教义、到颂赞、再到作主门徒。而灵命衰退的时期则往往反其道而行。首先，我们开始质疑叙事的可靠性。控制我们的世界的，似乎只不过是自然或人为的过程和成因，我们怎能在神为罪人神迹般介入历史这正展开的戏码中找到我们自己的故事？教义可能是正确的，但它们的历史叙述变得可疑。第二，当人们看到教义取决于叙事，教义就受到批判。没有人会相信耶稣是由于任何自然、理性或道德的普世法则而从死里复活的。这不是从普遍宗教经验得出的判断。所以，如果基督不是真的在第三天身体复活，便没有了推测一种“复活教义”的基础。第三，敬拜失去理据。我们仍可能表达内在的经历或敬虔（至少持续一段时间），但最终的结果是燃烧殆尽，因为这只是在敬拜自己而已。激动我们的心的，乃是真理，而不是空泛的活动。最后，我们成了文化的门徒，多过是基督的门徒。我们不是心意更新而变化，而是被塑造成我们非基督徒邻舍的模式（罗十二 1~2）。在证明宗教真实性的最后关头，教会企图捍卫犹太—基督信仰的道德性（作主门徒），

但这是绝望的努力。这场战争早在先前的阶段就已经输掉了。少了信经，行为就向模糊的道德主义缴械投降。

我们这些个别的信徒和教会，除非被圣灵带回到圣言中，否则我们很容易离开正路。因此，我们总需要一种建基于圣言、倚靠圣灵的神学。研究基督教教义，一直是全教会信仰和实践不可或缺的事业——不仅对学者、甚至牧者是这样，对全体圣徒的相通也是如此。每个认信信经的人，都应该不断长进，更认识信经的深度和含义。

若不在基督的知识和恩典中有这种长进，结果并不是敬虔的经验或好行为，而是渐渐被这将会过去之世界的邪恶势力同化。因着我们原本生在这邪恶的世代，圣经戏码把我们的角色定性为“在亚当里”。虽然如此，“祂曾照自己的大怜悯，借耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残、为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙神能力保守的人，必能得着所预备、到末世要显现的救恩”（彼前一 3~5）。我们以前是在神的应许以外的局外人，现在却被重新写入神的剧本中。在基督里，就连外邦人也可以听到神这位剧作家宣告的好消息，我们绝不应当对此失去惊叹之情。祂宣告说：

惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德。你们从前算不得子民，现在却作了神的子民；从前未曾蒙怜悯，现在却蒙了怜悯。（彼前二 9~10）

这情节的主要标记不是前现代（premodernity）、现代（modernity）和后现代（postmodernity），而是基督从死里复活之前和之后。由于基督已经复活，作为新造之人初熟的果子，我们现在就是活在“这些末后的日子”（提后三 1；来一 2；雅五 3；参：彼前一 5；《和合本》译为“这末世”），在耶稣于荣耀中再来审判的“末日”之前（约六 40，十二 48）。在“这世代”和“将来的世代”（太十二 32，二十四 3；林前二 6；加一 4；《和合本》译为“今世”和“来世”）之间这交汇时期，圣灵创造了教会。因此，调校我们成为新的角色，让我们知道从前在哪里，现在身处何处，以及将要往哪里去的，就是这出正在展开的戏码。

无人需要别人教导他们这世界的故事；我们是亚当堕落的后代，与生俱来就在这故事当中。但是，我们需要接受牧师和教师孜孜不倦的教导，让我们脱离这故事，他们知道，按照本性，我们宁愿用与圣经要求不一样的想法来思想神和自己。保罗警告提摩太：“你该知道，末世必有危险的日子来到。因为那时人要专顾自己、贪

爱钱财、自夸、狂傲、谤讟、违背父母、忘恩负义、心不圣洁、无亲情、不解怨、好说谗言、不能自约、性情凶暴、不爱良善、卖主卖友、任意妄为、自高自大、爱宴乐、不爱神，有敬虔的外貌，却背了敬虔的实意”（提后三 1~5）。让神的道不断更新我们的心意，才能令我们重新定位，离开这渐渐过去的世代和它漫无目的的情节，它“虚浮的话”（弗五 6）以及“理学和虚空的妄言”（西二 8），走向在基督里那永远的基业。

这首先发生在神百姓固定的聚会中——通过讲道和圣礼，呼召我们进入演员阵容，把我们从死亡迁移到生命之中。但我们不能视这新身为理所当然。我们在这基业中必须不断更新，因为我们默认的设定总是那支配当前世代之偶像崇拜的剧本。而且，正如我们起初被神创造，本身是立约的受造之人——与神和彼此有关系，而救赎恢复了这向外建立关系的身分——学习神学最好是在群体中、在对话中，而不是独自在孤立中进行。神学的学习总是为着教会，也是由教会进行的。因此，我在每一章的结尾加入了讨论问题，盼望可以鼓励我们，就着与我们全体有关的问题，进行有益而生动的讨论与互动。

贰、为甚么要研究系统神学？

每一门学科或研究领域，都尝试将特殊事物归纳为整合的整体，而又容许它的各部分来决定整体。系统神学好像拼图盒上的画面，就拼图的意义而言，每位信徒都是神学家。如果我们看不到圣经有类似拼图盒上的画面（也就是统一的整体），我们看到的，就只是一堆碎片。简单化的口号、公式和名言，并不足以传达圣经的丰富。

而且，不承认有系统地理解信仰的重要性，至少是含蓄地否认圣经是**正典**（*canon*）——即不同文本的集成，这些文本因为神圣的来源（父说话），它们的内容（子的救赎工作），以及它们对世人说话、更新世人的能力（圣灵默示、光照和重生的工作）而合为一体。认定我们不能从圣经得出关于神、创造、人性、基督的位格和工作、救赎的应用、教会和我们将来盼望的系统教导，至少是隐含地认定圣经本身是自相矛盾的，或至少不足以提供一种一致的信仰和实践。

但如果我们忽略圣经本身为我们提供的模式，我们就会尝试将不同碎片拼凑起来，好迎合我们先入为主的想法。看到某段圣经经文、某个教义或某种实践时，我们都有一些预设前提。因此，无论我们想与不想，都有某个实际运作的系统神学。因着承认我们对圣经的整个教导已经有某些认定，我们便能够更好地评估和批判这些认定。我们的目标至少必须是在整体和部分之间来回往复。正如整体提供理解部

分的背景，部分也可以挑战我们对整体的理解。换句话说，系统可以改变——而这正是在神学革命中发生的事情，正如在社会、政治和科学革命中发生的一样。¹¹

系统神学将戏码、教义、颂赞和作主门徒连系起来，让我们在神的戏剧中担当新的角色，它与它的姊妹学科紧密合作。系统神学倚靠慎重的解经，收割旧约圣经研究和新约圣经研究的努力成果。它也倚靠历史神学和教会历史，来认识教会从古至今是如何诠释神的道（包括忠心和不忠心的诠释），以此吸收她的智慧，避免她的愚昧。¹² 神学好像其他学科一样，不能从每个新时代或深刻思想家那里由零开始，然后还能进展。我们总是站在前人的肩头上，将我们从更大的共识所学到的许多结论视为理所当然。我们继承了真理和错谬、清晰和混乱、忠心和愚昧。只有投入过去，我们才能取得资源，在自己所处的时空诠释圣经。

系统神学也参考实践神学（有时称为教牧神学）、伦理学和护教学，以此使它的反思紧密连于基督身体具体的福祉和在世上的使命。

然而，与系统神学关系最密切的次级学科或许就是圣经神学了。圣经神学好像地形图，把各条发展线索连系起来，帮助我们看到启示和救赎从拣选到得荣耀的生机（organic）发展。我们看见由应许到应验所经过的高峰、低谷、河流和平原。圣经神学将我们的注意力引向不同主题的历史发展，既指出延续性（continuities），也让人看到中断性（discontinuities）——“神……在古时借着众先知晓谕列祖”的“多次”和“多方”，以及“在这末世借着祂儿子晓谕我们”（来一 1~2）。在当中，我们不仅分辨历史中救赎的新阶段，也看到神的降临从末世、垂直的方向打断历史。在救赎历史的每一个新时代，我们都辨识出神所做的“新事”，朝向祂在耶稣基督里的旨意推进。我们看到雅威是我们的神，但在基督里更全面为人所知，并借圣灵让人认识到祂是三一真神。随着情节展开，我们可以追溯教会的成长——由第一个人类家庭到以色列民，现在发展到地上最偏远地区。¹³

¹¹ 见：例如，Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolution* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996) = 孔恩著，程树德、傅大为、王道远、钱永祥译，《科学革命的结构》（台北：远流，1989）／托马斯·库恩著，金吾伦、胡新和译，《科学革命的结构》（北京：北京大学出版社，2003）。

¹² 在很多更正教系统（和神学课程中）还有一种次学科，称为象征学（symbolics）或公认信条神学（confessional theology），它特别关注特定传统或宗派的信经、公认信条和要理问答。

¹³ 就如系统神学，圣经神学也有不同形式。例如：与库尔曼（Oscar Cullmann）、冯拉德（Gerhard von Rad）和埃涅斯·莱特（G. E. Wright）联系在一起的圣经神学运动，比与魏司坚、芮德博（Herman Ridderbos）和其他人联系起来的圣经神学，更受到高等鉴别学假说的影响。

但把所有这些主题连结起来，借此显示它们的逻辑关连的却是系统神学。普林斯顿神学院二十世纪初的圣经神学学者魏司坚，巧妙解释了系统神学与圣经神学之间的这种和谐，那其实就是我们所说的教义和叙事的意思：“圣经神学的原则是历史性的原则；系统神学的原则是逻辑建构的原则。圣经神学划出发展的一条线；系统神学则划出一个圆圈。”¹⁴ 例如：三位一体的教义不是突然从天而降，而是随着神的计划在历史中展开而渐进地启示出来的。圣经神学追随的是这生机的发展，而系统神学则以正式的教理将这些洞见连系起来，将三位一体的教义与圣经中其他教义连系起来。如果圣经神学是地形图，系统神学则更像街道图，指出分布在圣经当中不同教义之间的逻辑连系。没有圣经神学，系统神学很容易就会只抓住跨越时间的真理，放弃启示的动态发展；没有系统神学，圣经神学就会放弃圣经的内在连贯一致，看不到部分与整体的关系。

我们不应把所谓“系统”或“系统性”想像为全面的图表，标示出神的内在存有，对所有的问题都作了解答。相反，正如自然科学，我们越明白神的真理，便越因奥秘而惊叹。我们不应把它看成猜测性的系统，而应以更生机的角度来看待系统神学，它就好像一个生态系统，多样性和相互依赖的统一性是同样重要。认定圣经本身给了我们一个教义和实践系统，只不过就是承认它作为单一正典的生机统一：它各样教导的相互依赖和连贯一致。

系统神学和教理学（dogmatics）之间也有分别，教理学比系统的概述更深入分析基督教教义。我在自己的著作中依从这个区分。虽然本书努力按系统的关系呈现对基督教教义的概述，但我也写了四册的教理学，在其中更详细探讨特定的课题，有更多释经，以及与不同的观点互动。¹⁵ 在教理学中，我的目标是集中讨论当代神学的特定课题。我有特定的目的，就是思想约的潜力，不是以它作为主要教理，而是作为属于圣经本身内部结构的一个框架。不过，系统神学颇为不同。它更受纪律约束，意思是它必须涵盖神学的所有主要课题，并展示它们的关系。我在这本概述基督教教导的著作中的目的，是为了集中应用所有这些次学科（圣经、历史、牧养和教理神学）。

¹⁴ Vos, *Biblical Theology*, 16 = 霍志恒著，李保罗译，《圣经神学——旧约》（香港：天道，2009），20页。

¹⁵ 这系列由 Westminster John Knox 出版，包括 *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (2004); *Lord and Servant: A Covenant Christology* (2005); *Covenant and Salvation: Union with Christ* (2007); *People and Place: A Covenant Ecclesiology* (2008)。

叁、回到源头！

我们往往谈及不同的神学流派——方济会（Franciscans）和道明会（Dominicans）、加尔文派（Calvinists）和亚米念派（Arminians）、巴特派（Barthians）和浸信会（Baptists）。详细指明特定的诠释圈子，这并没有甚么不对。事实上，我们若是诚实的，就必须承认自己的认信委身，而不是假装我们读圣经时没有偏见。不过，神学家并不是（至少不应）为学派而写作，而应该为教会而写作，因此应该着眼于“从前一次交付圣徒的真道”（犹3节），这真道以共同的盼望将基督的全家连系起来。

我从生活在北美的改革宗基督徒这角度写作，我不假设自己是出于一种没有偏见的、“凭空而来的观点”，来代表所有基督徒说话，但我确实盼望从改革宗的角度，就着我们共同持有的信仰对所有基督徒说话。以不同的方式表达，我不相信有“改革宗信仰”这回事，就好像没有“信义宗信仰”或“浸信会信仰”一样。只有一个信仰——基督信仰——而这本书是尝试从这信仰已经在改革宗基督信仰认信中得到总结的角度，来探讨这信仰。

虽然在中世纪时代获得了重要的进展，但直到文艺复兴的人文主义，才恢复了对历史和原文的兴趣。当时的呼声是 *Ad fontes!*（“回到源头！”）。从这运动产生了宗教改革，回到圣经原来的希伯来语和希腊语文本，而不是倚靠拉丁语《武加大译本》（Vulgate）和注释。由于教会是由道创造和维持的，每当教会回到她原来的水井时，便产生改革的新时期，出现更新，这也就不足为奇了。

好像任何科学一样，神学无法决定自身的内容和形态，而是受到现实的限制。与基因学或天文学一样，神学也涉及主观（也就是从自己的背景和预设进行诠释的行动），而目的则是客观的实际。资料（在这里是圣经）总能推翻一个理论，甚至整个范式。所有的学科，包括神学，在发现（或再发现）的阶段之后，通常会出现去芜存菁和系统化的阶段。科学的哥白尼（Copernican）革命产生新的范式，但它的细节却是在其后世代慢慢确定的。理论需要经受重大挑战，结果便得到证实是正确的，虽然它需要根据现有资料、以及一路所遭遇的反对而去芜存菁和调整。

同样，宗教改革产生了更正教正统信仰（Protestant orthodoxy）（也称为**更正教经院主义**〔Protestant scholasticism〕）。正是这个时代将宗教改革的洞见去芜存菁，产生出我们福音派的公认信条和要理问答、崇拜礼仪、教会法规和圣诗。较古老的教会得到改革，较新的教会获得创立。事实上，从这信仰认信的时代，开始了更正教的宣教。它也是圣经学术和教牧神学有相当成就的时代。更正教正统信仰是一个普世教会的工程，不单寻求通过批评其他传统来去芜存菁，也寻求吸收东方教会和西

方教会，以及古老、中世纪及当代神学的精髓。换言之，那不仅是改革的时代，也是整合的时代：回到原文圣经，把过去最好的，与宗教改革的洞见整合起来。这些神学家即使采取论辩（也就是批判）的立场时，也比我们今人更熟悉基督教的其他传统。即使他们在争论时，也至少在与自己认信传统以内和以外的人对话，而且只要可能，他们都强调基督信仰的延续性，而不是试图进行彻底的革命和创新。

虽然巴特（Karl Barth）经常与改革宗正统信仰保持批判的关系，但他也表示他受益于这些神学家，他们介绍他认识教会教理反思的丰富与深度——而这与施莱马赫（Friedrich Schleiermacher）和自由派神学形成强烈对比。巴特开始预备哥廷根（Göttingen）讲座时，对自己所受的训练竟然跳过更正教正统信仰的丰富传承而感到惊讶。新更正教运动（也就是自由派神学）寻求以全新的提议“闯过”这段时期，但这些提议实际上只不过是“启蒙运动和敬虔主义的新混合”而已。不过，巴特明白，“只有我们已经预先学会了将改教者视为教会的教师，阅读他们的作品，并与他们一道，以圣经为教会存在和本质的文件来阅读，从而问教会科学应该如何时，我们才会获得成功。这正是可以——不，是必须——从早期正统信仰神学家那里学到的。”¹⁶

在这个时代，甚至某些福音神学流派都似乎没有留意到这重要资源时，巴特给自己学生的警告，在今天和在二十世纪初期同样有效：“即使你后来可能决定追随施莱马赫大革命（这几乎是所有现代教理学的特点），我仍要迫切地建议你，先学习和考虑过未经重新构建的较早作者的教理学，再来走这条路，这样才知道自己在做什么。”¹⁷ 根据巴特自己的回忆，接触改革宗经院哲学，这赋予他资源，用更以神为中心、并建基于圣经的方式重新构思神学。¹⁸ 甚至自由派存在主义神学家田立克（Paul Tillich；或译“蒂利希”），看到更正教经院哲学在美国神学家当中所受的讽刺，也感到需要为之辩护。¹⁹ 当然，这些较古老的体系往往是论辩性的——针对

¹⁶ Karl Barth, “Foreword” to Heinrich Heppe’s *Reformed Dogmatics: Set Out and Illustrated from the Sources* (trans. G.T. Thomson; London: Allen & Unwin, 1950), vi-vii。

¹⁷ Karl Barth, *Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion* (trans. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:21。

¹⁸ 参：巴特的“Letters to Brunner, January 26, 1924”，引于 Bruce L. McCormack, *Karl Barth’s Critically Realistic Dialectical Theology: Its Genesis and Development, 1909-1936* (New York: Oxford Univ. Press, 1995), 332。

¹⁹ Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (New York: Simon and Schuster, 1968), 276-77 = 蒂利希著，尹大贻译，《基督教思想史》（香港：汉语基督教文化研究所，2000），369-70页。他解释说：“正统信仰比美国称为基要主义（fundamentalism）的更庞大和更严肃。”基要主义是反动的运动，没有多少深度或意识到大公基督教的资源，但“古典的正统信仰

其他传统，为某一个传统辩护。不过，他们在这样做时，通常比我们今天更意识到多元圣经诠释的整个历史。走进这些古老体系的广阔大堂时，我们发现古老东方基督徒、古代和中世纪西方伟大的拉丁神学家的洞见，在不同的房间内，居住着不同的教会和传统。我们也发现细致的解经和更近代的学术研究，靠着不同学科所挖掘出来的新宝藏。

没有黄金时代，即使我们希望有，也不能只是重复前人的工作。事实上，如果我们跟随他们的榜样，便会向从神的道而来的新洞见持开放态度，不断改革我们的体系，以遵从那规则。在我们的时代里，“回到源头！”不仅意味着回到较古老的体系，更表示回到圣经的源头，以及这些体系所畅饮之普世教会神学的反思，那是丰富、深刻和广阔的源流。

本书尝试仔细留意圣经神学（地形图）广阔和全面的地貌，同时划出一个圆圈（街道图）。目标不仅是理解、澄清和阐述，更是可以传讲、经历，并且在今天的世界中，以“社区剧场”的方式来活出的教义。所以，让我们一起留意这出曾经上演过的最伟大的戏码——留意一个剧本，它的演出把我们吸引进去，而不是像现代主义大师所说的，作为原本的角色去留意——但也不再只是旁观者（好像没有剧本的演员），而是作为演员阵容不断增加的天路朝圣者，跟随救赎我们的王，一同列队走在通往上帝之城的路。上。

有伟大的神学。我们也可以称它为更正教经院哲学”。他继续说：“我谈及正统信仰时，是指在宗教改革强而有力的运动结束后，宗教改革是如何确立自己成为一种关乎生命和思想的教会形式。它是对宗教改革观念的系统化和整固……。因此，我们应该以比通常在美国更认真得多的做法来看待这时期。在德国，以及一般的欧洲神学机构——如在法国、瑞士、瑞典等地——每一个神学生都要熟悉至少一位宗教改革后正统信仰的经典神学家的教义……。我们应该认识这些教义，因为它们形成了更正教思想的经典体系。今天的更正教教会，甚至不认识她们自己的根基在正统信仰教理学中的经典表达，这种状况真是前所未闻……。今天的所有神学都以某种方式倚靠正统信仰的经典体系。”

1

第一部分

认识神：神学的前设

Knowing God:
The Presuppositions of Theology



第1章

几出不和谐的戏码：认识神和世界的范式

任何真正的知识（拉丁文 *scientia* 或“科学”较古老的意思）体系都必须有对象——换言之，就是论题。而且，这对象必须是可知的。天文学是正规的科学，因为行星、恒星和太空中的其他天体都确实存在，也可以被人研究。神学是“对神的研究”。基于本章稍后会探讨的种种原因，神学的对象，在现代从神和祂的工作，转移到了人类及其道德性、灵性和经验（虽然有明显的例外）。科学变成狭隘地指实证科学，而宗教则只能在作为文化的自然现象来研究时才算是正规学科。结果，神学大致上成了心理学、社会学、文化人类学或宗教历史的分科，即使在过去有基督信仰的大学里也是如此。正如我们会看到的，转向自我的先驱，正是神学家自己，他们的目的是希望基督信仰能更适合我们的世界，更被人接受。

这本系统神学开宗明义的主张就是：神学的对象乃是三一真神，这位神是可知的，因祂已向我们启示自己。为了探讨这宣称，我们会从最广阔的视域开始。尽管本章是全书中与哲学最有关的，但我们的讨论会取自基督信仰本身的内容，以建立我们世界观的基本预设前提。然后，我们会再将焦点缩窄，从最广阔的视域集中到神学、启示和圣经的特性。

壹、几出不和谐的戏码：现实的本质

对于神学而言——其实对我们所有的知识都是如此——最广阔的视域是**本体论**（ontology）的问题：实际是甚么？支配我们的叙事的，没有什么比神和世界的关系更重要的了。存在主义哲学家兼神学家田立克（1886-1965年）在一篇重要的文章中指出，宗教哲学所有不同学派和理论都可归结为两个对立的范式：**克服疏离**（overcoming estrangement）和**与陌生人相遇**（meeting a stranger）。¹ 我加上第三个，

¹ Paul Tillich, *Theology of Culture* (New York: Oxford Univ. Press, 1959), 10。田立克最常以“本体”范式相对于“宇宙”（cosmological）范式来述说这对比，但由于每一种世界观

称之为我们从未遇见的陌生人（the stranger we never meet）。我会先界定这些范式，然后为一个符合圣经戏码版本的与陌生人相遇辩护。

一、泛神论和万有在神论：克服疏离

第一个宏大叙事抹除（或倾向抹除）神和受造物之间在本质上的无限区别（infinite-qualitative distinction）。众多文化中的种种神话都叙述着这故事，灵魂上升的故事——我们神性的部分不知何故被困在物质和历史中。虽然它源自二元论——有限和无限、物质和灵、时间和永恒、人类和神之间鲜明（甚至极端）的对立，但其目标却是重新确立所有现实的统一。在一些版本中，只有无限、属灵、永恒和神圣的才是真实的，因此，其他一切都会消逝，或被提升进入上层世界。不过，目标都是将所有特质和多样性消融到那太一（the One）之中，就是存有（the Being）本身。

如果我们从宇宙的一个故事起步（在这故事中，神不知何故被埋藏在我们里面，而神圣的火花〔spark〕或灵魂则被困在身体、空间和时间中），那么，现实的终极源头就不在我们外面，而在我们里面。神没有进入祂所创造的时空里，相反，一切现实都从这统一的神圣原则散发出来，就像光线从太阳散发出来一样。

例如，柏拉图主义（Platonism）认为，灵性／知性的实体拥有更多“存有”，而现实中更多属于历史和物质层面的实体，则按照逐渐递减的等级从此存有的阶梯跌落下来。永恒的形式属于“上层世界”：不变、独一和真实；“下层世界”包括的只是表象的领域：它们的存在是常变、多样而模糊的。就人类而言，思想或心灵是神性不朽的火花，而情感则是身体的奴隶，被身体束缚在表象的领域里。我们只需要回到单一真光的源头，克服我们与“存有”的疏离感，借此更深入内心去寻找真理。²

都包括本体论和宇宙论，我宁可采用他的同义说法——“克服疏离”相对于“与陌生人相遇”。

² 泛神论（pantheism）／万有在神论（panentheism）可说是从古代开始，在东西方都代表对圣经信仰最主要的敌对者，而且至今仍然如此，这并不是夸张的说法。根据印度教的吠陀经（Vedas）和奥义书（Upanishads），个人的阿特曼（Atman）（灵魂／自我）是与神圣（梵天〔Brahman〕）合一的。虽然各有差异，但这是泰勒斯（Thales）、巴门尼德（Parmenides）、赫拉克利特（Heraclitus）和斯多亚派的本体论视域。这个范式被柏拉图采纳，在中期柏拉图主义（通过第一世纪犹太哲学家斐罗〔Philo〕）和新柏拉图主义（带有某些修订）中延续。主要的差异是：柏拉图认为，一切现实都是从“太一”散发出来的，而对普罗提努（Plotinus）和其他新柏拉图主义者而言，这太一不仅是纯粹的存有，更是“超越存有”，因此也超越理性知识。

从这观点来看，即或我们把神当做有位格的，而不是单单把祂视为一个统一的原则（也就是那太一、存有的基础、绝对精神、万有的合一等等），也肯定不会把祂视为他者，站在与人的自我对立的位置上，尤其不会站在与人对立的审判位置上。换句话说，神性被驯化了，被带进人的自我里面，因此它不再能威胁、审判、统治或定罪人。这种神明不会冒犯、干预、命令或拯救人；神、诸神、或神圣原则不是一位陌生人，而是人自己的存在最内在（immanent）、最个人性的一面。

虽然把创造主和受造界混为一谈是一般异教的特点，它却构成了希腊哲学的视域。第二世纪，在秘传的犹太群体和基督教群体内兴起一场运动，尝试在希腊哲学的基本框架内重新诠释圣经的叙事。这被称为诺斯底主义（Gnosticism；或译为“灵智主义”）的异端，曾大受里昂（Lyons）主教爱任纽（Irenaeus，主后 115-202 年）的质疑。³ 圣经故事说到美善的创造，借由背约堕入罪中，再透过基督成了肉身的生、死、和复活而得蒙救赎；相对之下，诺斯底主义者则寻求透过内在的光照（*gnosis*）而获得救赎，脱离邪恶的受造界。诺斯底教派掠夺圣经内容作为自己的材料，提出了一种激进的重新诠释：旧约圣经描绘的创造之神（雅威），化身为将神圣的灵魂囚禁在身体内的邪恶神灵，与此同时，园中的那条蛇则企图透过内在的光照来解放亚当和夏娃。在诺斯底“福音书”里所揭示出来的救赎之神（基督），是劣等的神仙下凡，在历史中引导初入门者脱离身体的囚禁，走向神圣的命运。

亚历山太的俄利根（Origen of Alexandria，主后 185-254 年）尽管与诺斯底主义者保持距离，却仍然尝试将基督教教义同化成基本上是柏拉图主义的架构。在这方面，他是步亚历山太的斐罗的后尘。在那之前一个世纪，斐罗成功地建立了一个犹太的柏拉图主义体系。俄利根拒绝圣经从无中（*ex nihilo*）创造的教义，并且贬低基督的身体在祂成为肉身、升天和肉身再来中的真实性。他也教导轮回，所有属灵实体——包括撒旦及堕落的天使——最终都将得到恢复。基于这些猜测，俄利根后来被基督教东方教会判为异端，但他那柏拉图化版本的基督信仰，始终势力强大且持久，尤其是在修道运动中。

在西方基督教历史中，一些神秘主义者皆有朝泛神论（pantheism）发展的倾向。

³ 今天对诺斯底主义的研究成为一门显学，特别有很多学者都提倡恢复诺斯底主义的强调点的原貌。爱任纽的经典著作（《反异端》[*Against Heresies*]）对不同类别诺斯底主义的论述（并提出基督教的反驳），历经时代的考验；然而，仍有大量二级文献点出这场运动的各种学派。见 Hans Jonas, *The Gnostic Religion* (3rd ed., Boston: Beacon, 2001); Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and Structure of Gnosticism* (New York: Harper & Row, 1987); Birger A. Pearson, *Ancient Gnosticism: Traditions and Literature* (Minneapolis: Fortress, 2007)。

一个极端的例子是十四世纪的神秘主义者埃克哈特（Meister Eckhart），他在一篇典型的讲章中写道：“对转向内在的人来说，万物都有内在的神性……。对智力而言，没有什么比起神更理所当然、更临在与靠近的了。”⁴ 理性主义和神秘主义之间的关联，与柏拉图主义同样古老。这种外在—内在二元论，成了中世纪和文艺复兴时期激进的神秘主义、苏菲派伊斯兰教（Sufi Islam）和犹太教卡巴拉主义（Kabbalism）的特色。在激进的更正教中，从重洗派一直延伸到早期启蒙运动，也见到它的轨迹。它在斯宾诺莎（Benedict Spinoza, 1632-77年）的哲学中特别明显，而斯宾诺莎哲学在德国浪漫主义和美国超验主义中得到复苏；它影响了自由派神学的主流形式，特别在今天的新纪元和新异教灵修学说中明显可见。⁵

甚至在它的二元论中（例如灵和物质之间的二元论），泛神论的世界观最终也是一元论的。换句话说，所有现实最终都是一。最终，神和世界之间并无分别。在存有的阶梯上，虽然身体可能比灵魂低级，但现实的一切都从那单一的来源散发出来，最终也回归到那里。虽然有存有的阶级，但所有差别——甚至是神和受造界之间的差别——都渐渐失去。例如：神学家刘瑟（Rosemary Radford Reuther, 1936-）企图回到基督教背后，到古代近东异教神话和诺斯底主义去寻找整全（也就是一元）的世界观。⁶ “可见的宇宙是从神散发出来的彰显，是神的圣体。”⁷

⁴ Meister Eckhart, *Sermons and Treatises* (trans. Maurice O'Connell Walshe; Longmend, England: Element 1987), 3:46。“而由于样式源自太一”，“除非在太一里合一”，否则寻求理智或太一本身（神），都不得满足（78）。默观的灵魂追求向上，“在神里面转化，与一切多重性……或差别的影子疏离，”随同“一位神——父、子、和圣灵——而失去和被剥去所有的分别和特质，独剩太一”（85）。罗勃斯（J. Deotis Roberts, *A Philosophical Introduction to Theology* [London: SCM 1991], 118）评论说：“神似乎是意指普罗提努所指的‘心思’（Mind），而神格则对应普罗提努的神格的‘太一’；它是‘那存有’本身，而不是个别的存有。”罗勃斯进一步指出这个观点与印度教梵天观念的相似，虽然他尝试使这些观点与基督信仰一致。一切“外在”——甚至是耶稣基督（祂的成为肉身、生平、受苦、疼痛、受难等）——都是可以抛弃的；真理是与神的“内在”合一。如同马利亚，耶稣“内在地处于一种不为所动的超然状态”（Eckhart, *Sermons and Treatises*, 124）。

⁵ 埃克哈特也是黑格尔（Hegel）个人最喜欢的。班慈（Ernst Benz, *The Mystical Sources of German Romantic Philosophy* [Allison Park, Pa.: Pickwick, 1983], 2）指出，德国中世纪神秘主义和德国唯心哲学之间的延续，至少由狄尔泰（Wilhelm Dilthey）开始就得到彻底承认。关于这连系，特别是黑格尔和埃克哈特（以及古代诺斯底主义）之间的连系，亦见 Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1994)。

⁶ Rosemary Radford Reuther, *Liberation Theology* (New York: Paulist, 1972), 118; *Sexism and God-Talk* (Boston: Beacon, 1993), 52, 60, 87。

一些人尝试把泛神论 (pantheism, “万有都是神”) 和对有位格之神的信仰 (有神论 [theism]) 混合起来。⁸ 这个观点一般称为万有在神论 (panentheism, “万有在神里面”), 认为“神”或神圣原则是超越这世界的, 虽然神和世界在彼此依存中存在。⁹ 明确依存的程度虽各有异, 但万有在神论却是在进程神学和德日进 (Teilhard de Chardin)、潘宁博 (Wolfhart Panenber)、莫特曼 (Jürgen Moltmann) 以及很多其他人——特别是那些致力于神学和科学哲学交汇的人——的神学中发挥作用的本体论。¹⁰ 一些万有在神论者把世界设想为神的身体。¹¹

二、无神论与自然神论：我们从未遇见的陌生人

在与泛神论和万有在神论相对的另一端, 是无神论 (atheism) 与自然神论 (deism)。虽然佛教否认一位有位格的神存在, 但西方无神论却连所有感官经验世界以外的超越现实都一并否定了。自然神论肯定创造之神的存在, 但通常否认这位宇宙的建筑师以神迹介入自然或历史。¹² 特别在十九和二十世纪由费尔巴哈 (Ludwig Feuerbach)、马克思 (Karl Marx)、尼采 (Friedrich Nietzsche) 和弗洛伊德 (Sigmund Freud) 所做的系统阐述, 现代无神论视宗教源自人的心理需求, 认为人需要投射出某物或某人, 作为他在随机和混乱的宇宙中面对威胁和悲剧时祷告的对象。¹³

尼采提倡一种“颠倒的柏拉图主义”, 认为上层世界是幻象, 下层世界才是真

⁷ Reuther, *Sexism and God-Talk*, 87。

⁸ 泛神论者这个词似乎源自 John Toland, *Socinianism, truly stated, by a pantheist* (1705)。万有在神论是由卡如思 (Karl Christian Friedrich Karuse) 在 1828 年创造出来的。

⁹ Charles Hartshorne, *Man's Vision of God and the Logic of Theism* (Hamden, U.K.: Archon, 1964)。

¹⁰ 见：例如, Philip Clayton and Arthur Peacocke, eds., *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004)。

¹¹ Sallie McFague, *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993)。

¹² 自然神论这个词明显是在 1565 年由加尔文的同事魏瑞特 (Pierre Viret) 造出来的, 通常被视为启蒙运动时期的宗教。

¹³ 见：Ludwig Feuerbach, *The Essence of Christianity* (trans. George Eliot: New York: Harper and Bros., 1957) = 费尔巴哈著, 荣震华译, 《基督教的本质》(北京: 商务印书馆, 2007); Sigmund Freud, *The Future of an Illusion* (New York: Norton, 1989)。在更近期, 新无神论者复兴了这理论。例如：见 Daniel C. Dennett, *Breaking the Spell: Religion as a Natural Phenomenon* (New York: Penguin, 2007)。

实。¹⁴事实上，他拒绝两个世界的二元论，视之为由基督教助长的幻象。尼采引用古典希腊神话，将阿波罗（Apollo；秩序的神）和柏拉图的上层世界划上等号，将戴奥尼修斯（Dionysus；异教狂欢和混乱的自我耽溺之神）和下层世界划上等号。终极意义的死令叔本华（Schopenhauer）进入抑郁状态——被动地屈从于命运——但他的门徒尼采却欣然接受终极意义的死为一种呼召，呼吁人为自己创造意义。“从我生命源头的偶然本质，可以清楚看到我的生命没有目的。但我可以为自己找到目的，却是另一回事。”¹⁵正如泰勒（Mark C. Taylor）所说：“犯错的不法之地——它是永远超越善恶的——是戴奥尼修斯这位敌基督的阈限世界（liminal world），他呼唤每个流浪的〔犯错〕记号进入狂欢、喜剧和肉欲。”¹⁶

除了重要的差别之外，泛神论和无神论之间也有一些令人惊讶的相似之处。事实上，它们是一体的两面。两者都接受存有是单义的（univocal）这个观念：换句话说，只有一种现实或存在。根据这个观点，有现实（即存在之物），然后有个别的存有，例如神和非神的实体。在泛神论的“克服疏离”范式中，物质世界是永恒（真实）世界的微弱投射。在无神论的范式（“我们从未遇见的陌生人”）中，投射方向被扭转了；事实上，对超越意义和真理的渴望，反映出一种心理的神经官能症，缅怀不存在的“超越”，麻痹了我们在当下的责任。换句话说，泛神论假设上层世界是真实的，这世界只是表象；而无神论则假设这世界才是真实的，上层世界并不存在。两个范式都趋向内蕴性（immanence），都将神置于自我里面（使神学沦为人类学或心理学）。现代神学家受泛神论架构影响，强调宗教是神秘经历或个人敬虔的纯粹内在事务，这样，无神论者就颇为有理地将神的存在视为完全主观的宣称，对真正的现实没有任何影响。

在泛神论和无神论的范式中，神都不是具有位格——超越受造物的现实，又自由地与之建立关系——的存有。两种架构都不容许一位具有位格的神介入自然和历史。对泛神论而言，一切都是“神迹”；神与自然或历史进程、或至少与人类灵魂不能区分。但“神迹”总在自我里面发生；绝不在外在世界发生，干扰自然的日常进程。宗教或灵性只与内在或超越的领域有关，超越这世界的历史和生命。当然，自然主义的无神论不给超自然任何地位，而自然神论排除神以神迹介入——无论是施行审判，还是赋予恩典——的可能。在这两种范式中，奇异或不熟悉的事物都不

¹⁴ Friedrich Nietzsche, *Twilight of the Idols* (trans. Duncan Large; Oxford: Oxford Univ. Press, 1998), 20 = 尼采著，李超然译，《偶像的黄昏》（北京：商务印书馆，2011）。

¹⁵ 引于 Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/Theology* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1984), 66。

¹⁶ 同上，157。

容干扰自我的主权，而后者往往被视为**独立自主**（autonomy）。这两个范式虽然在很多方面都不相同，但却合谋压制人对神和祂与受造物的关系的知识。

可以肯定的是，在我们的文化中，自然神论和无神论都已复兴，但在很大程度上只能算是现代（启蒙运动）的异端思想。在我们后现代的环境中，激进的神秘主义似乎更为普遍。今天很多人转向内在寻求神的灵感，说自己“是属灵的，但不笃信宗教”。今天一些作者宣告，西方文化由信仰的时代转向灵性的时代。泛神论和万有在神论的世界观（很像古代诺斯底主义这种异端思想）在学术界、甚或坊间都有很明显的复兴。¹⁷

这个由泛神论和万有在神论到自然神论，一直到无神论的范围，勾勒出异教本体论（关于现实的理论）由原始到后现代文化的发展路线。

世界观范式	
泛神论	万有都是神。
万有在神论	万有都在神性里面；神和属世原则相互依存。
自然神论	神创造世界，但不以神迹介入其中。
无神论	神并不存在。

与之形成强烈对比的，是圣经叙事讲述的三一真神的故事，祂为了自己的荣耀，从无创造一切（可见和不可见的）现实，祂按自己的形象创造人类，并与他们立约，虽然人类背约，祂却惊人地宣告祂恩慈的应许，要差遣一位救主。应许的救贖主这条“红线”贯穿圣经每一卷书，从创世记到启示录：耶稣基督是神拯救启示的统一中心。

贰、“与陌生人相遇”的圣约论述

圣经的本体论不是一个更大类属中的一个物种。换句话说，它并不从属于一个

¹⁷ 神秘主义和科技、法术和科学、灵性和物质主义融合的例子不胜枚举。自从1945年拿戈玛第（Nag Hammadi）这地方的考古发现后，第二世纪诺斯底主义这异端思想便得到复兴，今天在学术圈中尤其流行。在某方面来说，当代提倡诺斯底主义，是新纪元运动的另一阶段。像考克思（Harvey Cox）这样的神学家（在 *The Future of Faith* [New York: HarperOne, 2009]）和像麦拉伦（Brian McLaren）这样的流行作家（在《新品种的基督徒》[凌琪翔译；台北：校园书房出版社，2005 = *A New Kind of Christianity*, New York: HarperOne, 2010]），都在为这种由圣经和信经转向内在经历及行为辩护。

通用的范式，而是产生出自己的本体论。

一、界定模型

这个模型假设，神和世界是有区别的——创造主和受造界。世界倚靠神，神却独立于世界之外。正因为世界每时每刻都倚靠三一真神的话，在历史或自然中，没有任何事情是自然形成的。神掌管每时每地，并在每时每地之中。神绝没有“入侵”祂自己的产业，也没有“逾越”自然法则，仿佛这些都在祂之上。神确实是个陌生人，但祂已经尊降贵，来到受造的空间与我们相遇，而我们有这空间，首先是因为这是祂的恩赐。

从圣经的观点来看，神在两种意义上是陌生人。首先，从正面意义来说，神是陌生人。神的本质是圣洁的，在质的方面，祂与受造物不同——不单比受造物更多，还与他们不同。所谓在永恒中先存、却被无情地抛入时间和物质领域的神性灵魂，是根本不存在的。神在创造亚当时，将生气吹进他里面，他就“成了有生命的活人”（创二 7，《新译本》）——一个有身体的灵魂和一个有生命的身体。而神宣告这创造是好的（创一 10、12、18、21、25、31）。与神不同，并不是罪。有限不是一种“脱离”（falling away），离开某种原始的无限。人类本性中没有任何部分比其他部分更崇高、更光明、更无限或更真实。这表明，唯一正当的本体论区分，是那位非受造的神和受造世界之间的区分，而不是属灵和物质领域之间的区分。本体的差异——使我们在神的威严面前肃立的陌生感——是好的。

其次，从负面意义来说，神是陌生人。本体的差异是我们受造的美好恩赐，伦理的差异则是堕落——当亚当逾越了原始的约之时——产生的结果。在这个意义上，神不仅在质的方面与我们不同，更在道德上与我们对立。我们因罪而与神疏离。神按祂的公义、良善、公正、圣洁和慈爱，因为我们集体和个人的叛逆而发怒。我们是受造的人，按着神的形象受造；我们是罪人，“本为可怒之子”（弗二 3）。救恩的实现，不是靠人从影子的范围上升到与神的本体联合，而是靠神下降，取了我们的肉身。神不是救我们脱离自然和历史，而是脱离罪与死亡的捆绑。这救赎所解决的困境，是叫罪人在基督里与神和好，而不是叫无限与有限、灵与物质、共相（universal）与殊相（particulars）和好。因此，这模型所关注的，不是形而上的存有（being）和成为（becoming），而是神和人类圣约关系（covenantal relationship）的历史。

二、为此模型辩护

圣经故事和异教故事，以及从两者引申出来的教义，在我已经提到的要点上有

着最为根本的对立。首先，圣经的神是有位格的，而不是一个抽象的原则。没有所谓的“神明”（the divine）、“神性”或“神圣领域”，只有这位说话和行动的神。

其次，这位有位格的神是三一真神，而不是“太一”。特别是在主流希腊哲学中，最高的现实（也就是那拥有至高存有的）本身是一。因此，复数必定意味着脱离这原始的统一，离开完整的本体。圣经的神与之形成鲜明的对比，祂不仅在本质上是一，更在位格上是三。这点的含义之一，是它直接挑战哲学——至少从“前苏格拉底”时代开始——对现实之单一统一原则（logos）的追寻，无论这原则是水（泰勒斯观点）、空气（阿那克西米尼〔Anaximenes〕的观点）、一种原始和永恒的混沌（阿那克西曼德〔Anaximander〕的观点）、数字（毕达哥拉斯〔Pythagoras〕的观点）或心思（巴门尼德的观点）。对伟大的希腊哲学家来说，世界因为半神的实体（造物者〔demiurges〕）的帮助，通过一种统一的理性原则（logos）而存在。不过，根据圣经的世界观，这 Logos 是有位格的，而不是一个原则；祂也不是半神，而是父在永恒里所生的子，万物都是借着祂造的（约一 1~5；西一 15~17）。父以祂的“双手”——子和圣灵——创造了这世界。

第三，世界从来都不是神圣的，即使它非物质的层面也一样，因此，有限不是脱离无限的存有，而是属于神宣布为好的本质。由于“存有”不是单义的，并没有所谓存有的等级，不是神在顶部，石头在底部，人的灵魂在中间。现实不是好像由调校光暗的电闸所控制的光那样，有较大的光辉和较小的光辉。神存在，受造物的现实也存在。后者完全与神不同，却是神所创造的，反映着祂的属性，甚至——就人类而言——有祂的样式。

惟独神是生命：无限、不朽、必然和拥有至高无上主权的存在；我们领受一种十分不同的受造生命，是有限、必死、非必然和从属的，具有神形象的人。因此，即使在我们根据类比而与神共有的那些属性中，神仍然与受造物不同，不只是量的不同而已，更是质的不同。神不是拥有更多存有、知识、能力、爱和公义，祂超越可以与比较的一切——甚至超越祂在圣经中所启示的。

人由神自由的决定和话语创造——由父，在子里，借着圣灵创造。世界不是神存有的发散，而是祂的道的创造。世界并非源自古时较高领域和较低领域之间的原始暴力，而是源自三一真神的三个位格对彼此永恒的爱，以及这三个位格要与受造物分享这爱的意愿，虽然后者不是神，也永远不会变成神。由于神自己的存在就有差异，神宣称被造物的多样和多元为好的（创一 25、31），就不足为奇了。异教的世界观将邪恶置于受造、物质、多元、有限和具有形体的存在这样的本质中，但圣经的世界观所界定的邪恶，却是自由的受造物在历史上违背神慈爱的旨意和命令，要求得到一种不属于他们的独立自主的存在。

第四，圣经信仰并不始于对看来是普遍的真理进行臆测，而是始于一种圣约关系的具体处境。在圣经信仰中，受造物与创造主的关系，不是天生、必然和必不可少的，而是非必然和圣约性的——是施与受、命令与服从的关系。换句话说，它是交流的关系。这种圣约本体论可以描述为具有崇拜仪式的性质(liturgical)：神说话，受造界回应；受造界的每一部分，在赞美感恩的回应合唱中，都献上自己独特的声音。我们被放置在由历史的、有血有肉的、关系性的和有意义的活动所构成的伦理空间中，而不是被放在散发的光中，默默地沿着存有的阶梯层层落下。历史和物质的领域不是囚牢，我们不需借着思考不变的现实来逃脱这囚牢；这领域乃是神荣耀的剧场。

三、此模型的核心：圣约关系

神为这关系设立的处境是圣约(covenant)。虽然神与世界在本质上是不同的，但祂不是遥远、冷漠和不参与的。神创造世界，作为祂展开这出戏码的剧场，其核心是圣约关系。三一真神创造我们，是要我们有分于祂的这出戏码，而不是有分于祂的本质。

以色列邻邦的宗教和哲学的世界观，反映一种致力于“克服疏离”的范式。神严禁以色列参与的正是这种偶像崇拜。不过，古代近东世界通过订立条约来统理其国际政治生活。大君王(称为宗主)拯救了较卑微的统治者(称为附庸)和他治下的百姓，脱离外来压迫者之手以后，会颁布条约或盟约(宗主条约[suzerainty treaty])，列明他们应如何在他的保护和帝国的管治下过新生活。尽管神严厉禁止以色列采纳邻邦的宗教信仰和习俗，神却采用世俗政治的这种标准措施，作为以色列与祂关系的核心。在以色列，惟独雅威是大君王。

约是“基于誓言的联合”(麦卡锡[McCarthy])，或者更具体地说，是“受约束的关系”(克莱恩[Kline])。¹⁸ 在这宽泛的定义之下，存在多种的条约类型。¹⁹

¹⁸ Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant* (Rome: Pontifical Biblical Institute, 1963), 96; Meredith Kline, *By Oath Consigned* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 16。

¹⁹ 越来越多研究古代近东的学者已经证明，这些古代世俗条约(特别是赫人的条约)，和雅威与以色列所立的约之间有惊人的对应关系。关于与古代近东“宗主条约”的连系，见 G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh: The Biblical Colloquium, 1955)；克莱恩(Meredith G. Kline)的作品，尤其是 *Treaty of the Great King* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961)；Delbert R. Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1969)。尽管圣经中的诸约之间有明显的差异(特别是取决于以色列顺服的约，不同于神单方面应许甚至要拯救以色列以外的人的

有着爱任纽和奥古斯丁（Augustine）及其他神学先贤的先例，改革宗神学在圣经中辨识出三份主要的约，其他所有的约都是从属于它们而布置的。²⁰ 首先是**救赎之约**（covenant of redemption，也称为 *pactum salutis*，平安之约）。救赎之约是由三一真神的三位，在亘古的计划中立下的，以子作为中保，这约是神在自然和历史中全部旨意的基础。第二是**创造之约**（covenant of creation），是三一的主和以亚当为元首或立约代表人的人类立下的。²¹ 第三是**恩典之约**（covenant of grace），神在人堕落之后与祂的教会立约，基督是这约的元首，始于神向着亚当和夏娃所应许的拯救，通过信仰的家族而延续，由塞特到挪亚，再到亚伯拉罕和撒拉，一直到由基督的死所设立的新约。在这约中，神应许作我们的神，使信徒和他们的儿女成为祂自己所救赎的家，基督这位末后的亚当作为它圣约的代表、元首和中保。因此，神学的对象不是隐藏其本质的神，而是——用十七世纪改革宗神学家杜仁田（Francis

约）是广为人知的事实，一些人却跟随温斐德（Moshe Weinfeld）主张说，在宗主条约和王室赠予（royal grants）之间的对比上，这些差别找到更多形式上的分类。前者是一种有条件的关系，而后者完全是恩赐，是忠心仆人的后代可以代代相传的产业。关于这区别，尤其见 Moshe Weinfeld, “The Covenant of Grant in the Old Testament and the Ancient Near East,” *JAOS* 90 (1970): 194-203。关于更近期与温斐德的论文进行的批判性互动，见 Walter Brueggemann, “A Shape for Old Testament Theology, I & II: Structure Legitimation,” in *Old Testament Theology: Essays on Structure, Theme, and Text* (ed. Patrick D. Miller; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1992); Gary N. Knoppers, “Ancient Near Eastern Royal Grants and the Davidic Covenant: A Parallel?” in *JAOS* 116 (1996): 670-97。我很感激埃斯特（Bryan Estelle）建议我看最后这两份参考文献。虽然我认为温斐德的论题有说服力，但是，让律法之约／应许之约太倚靠古代近东条约形式上的相似，很可能是不明智的做法。无论双方有甚么平行对应，只有对圣经特定的约的解释，才可以决定它的基础和条款。在对古代近东研究的这些比较出现很久以前，十六和十七世纪的改革宗（圣约）神学家，就已经能够看到圣经不同种类的约之间的区别。这些近期的学术只不过是证实了他们的解经洞见。

²⁰ 例如：《威斯敏斯特信仰告白》（*Westminster Confession*）在第七章包括了行为之约和恩典之约，而第八章至少认定救赎之约的存在。关于教父来源资料，见 Everett Ferguson, *Backgrounds of Early Christianity* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 92, 288, 292, 405, 425, 468-69, 507-8, 524-27, 547-50 = 弗格森著，李丽书译，《古希腊——罗马文明：社会、思想和文化》（上海：华东师范大学出版社，2012）。亦见 J. Ligon Duncan III, “The Covenant Idea in Melito of Sardis: Introduction and Survey,” *Presbyterion* 28/1 (Spring 2002): 12-33，和 “The Covenant Idea in Irenaeus of Lyons: Introduction and Survey” (Greenville, SC: Reformed Academic Press, 1998)。

²¹ 创造之约有不同的同义词，例如，律法之约、行为之约、生命之约和本性之约。

Turretin) 的话说——“在耶稣基督里与我们立约的神”。²² 在本书往后的部分，我们会逐一认真探讨这些重要的约，以及它们的解经依据。

圣经因着它应许和应验的模式，让人产生一种历史感。这种看法与柏拉图（以及异教）对永恒现实和它们现世影子的观念大相径庭。我们的历史不是属于永恒领域之音乐的寓言，而是有真实起伏转折的真实情节，它的最终模样只有神才知道。

靠着神在基督里永恒的旨意，历史统一起来，却没有失去它的任何独特性。历史朝着那目标推进，全是因着它在这路线的不同点上靠着神的神迹般介入而充饱了电力，并得到神恩慈的护理之工（providence）所支持。耶稣基督已经逆转了亚当的叛逆，通过了试炼，为自己和祂的后裔赢得了自由地吃生命树果子的权利。

但即使在圣约合一的这种成全状态当中，受造界仍未失去它那令人目眩的多样性。与东方宗教和西方斯多亚主义（Stoicism）／柏拉图主义的教导不同，个体绝不是好像一滴水被吸收到海洋里。世界保留它自己内部在量方面的差别，以及它和神在质方面的不同。甚至保罗在将肉体 and 圣灵对比时，也从它的希腊意思中抽离出来，诠释为“今世”与“将来世代”之间的冲突；前者落在罪和死的辖制下，后者则是由复活的基督借着圣灵作王。因此，圣经的对比是罪与恩典之间的对比，而不是自然（或译“本性”）与恩典之间的对比。整个受造界都是好的，已经堕落，但要蒙救赎，得着恢复来荣耀神，并以神为乐，直到永远。

此外，这种圣经范式比前两种范式提供了一种更吊诡的末世论，前两种范式都没有给那位陌生人临到我们的历史留下余地。在第一种范式中，“神”总是与我们在一起，是我们的一部分，也永远与我们在一起。道成肉身充其量只是象征那向来都是真实的事，就是神与人合一。因此，历史其实没有任何新事；一切都在出生、死亡和重生这永恒的循环中移动。第二种范式则否认有任何特定的弥赛亚到来的可能。然而，圣经的末世论肯定一种“已经实现却尚未完全实现”（already and not yet，或译“已然又未然”）的张力。虽然拯救的临到是通过神的介入（应许和应验），而不是通过历史内在固有的力量，但终极的意义是体现在历史中，而不是在历史以外。那陌生人已经来了！从我们这里没有通向神的道路，但神已经开出一条路来到我们这里。我们就像那两个往以马忤斯路上的门徒，因为复活的基督出现而不知所措；祂讲述的圣经戏码（以祂自己为中心），重写了我们在历史中存在的剧情。祂在途中，在我们自身历史的存在中与我们相遇。但现在是恩典的时刻。祂有一天会再来，在最后审判中终结历史。历史最终的意义在基督从死里复活、成为睡了之人

²² François Turretin, *Institutes of Elenctic Theology* (Philadelphia P&R Publishing, 1992), 1:16-17。

初熟的果子中得到披露，但现在历史仍然是敞开的，而且往往含糊不清；基督的国度基本上仍然隐藏在苦难和十字架之下。

这一切都总结在保罗向雅典哲学家发表的演说中。当时保罗被伊壁鸠鲁学派（古代自然神论）和斯多亚学派（古代泛神论）的支持者团团围住，他讲述了一个惊人的新故事。针对这两派，他讲述了一位创造的神，祂与他们的偶像不同，万物都是祂创造和统管的。神独立于这世界。虽然祂甚么也不缺，却与受造物建立了亲密的关系，并如此眷顾个别生命，以致“定准他们的年限和所住的疆界”（徒十七 26）。尽管那些哲学家早已习于辩论最新的观念（21 节），保罗却在结束时宣告神救赎工作中最新的历史事件：“世人蒙昧无知的时候，神并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。因为祂已经定了日子，要借着祂所设立的人按公义审判天下，并且叫祂从死里复活，给万人作可信的凭据”（30~31 节）。

那时人们的回应和今天通常的情况一样，好坏掺杂：“众人听见从死里复活的话，就有讥诮他的；又有人说：‘我们再听你讲这个吧！’”几个人和两个领袖——一个名叫丢尼修的男人，和一个名叫大马哩的女人——一起相信了他的信息（32~34 节）。因此，神既不能（如斯多亚派的泛神论）和世界划上等号，也不是（如伊壁鸠鲁派的自然神论）对世界冷漠，不参与其中。虽然神确实是位陌生人，却纡尊降贵来与我们建立关系。

我们在基督里遇见的，不单是那位神圣的陌生人，也是我们人类的代表——恩典之约的主和仆人，那位既颁布命令也成全命令，既施行审判也承受我们当受的审判，并使我们与三一真神和好的。耶稣自己教导说，整本圣经（那时当然是旧约圣经）都说到祂（路二十四 25~27；约五 39~40），祂的使徒在讲道和教导中也强调这点。既然如此，我们就不能只在救赎阶段提到耶稣。同一位成了肉身的道，就是万物在祂里面被造、也借着祂而造——并且真正被人认识——的那位（约一 1~3；西一 15~20）。

现代思想把人比作主人，后现代思想把人比作观光客，圣经与它们不同，乃是把神的圣约之民比作**天路客**。我们既非已到达终点，也不是单靠任性的心血来潮的支持，我们乃是“寻求那将来的城”（来十三 14）的客旅。创造主也是使一切完满实现的主，正如耶稣在对约翰的启示中宣告的：“主神说：‘我是阿拉法，我是俄梅戛，是昔在、今在、以后永在的全能者’”（启一 8）。

叁、知识论：认识神

知识论（epistemology）会跟着本体论走。换句话说，我们对自己如何认识任何

事物的理论，取决于我们认为有甚么是可供人认识的。如果我们的灵魂（或心灵／心思）因着被囚禁在身体中而与它永恒的家隔离，我们认识论的目标就必然是“灵魂向上的旅程，前往可理解的领域”，超越感官经验。²³ 与它的本体论一致，“克服疏离”的模型，通常把认识理解为一种智力的看见。灵魂（或心思）记得并企图忆起永恒理型（eternal forms），那是它被囚于时间和物质内之前所看见的。因此，形容思想的，主要是视觉性的隐喻。人不是靠学习新事物而获取真知识，而是靠记起灵魂化为身体前曾享有的永恒真理。属于影子领域的感官对象，是模糊的、一直在变的；而属于永恒理型的理性对象，则是清楚、明确、固定和纯粹的。为了克服我们的疏离，“整个灵魂”必须转离影子，去看光明的太阳本身，也就是那至善。²⁴

柏拉图所描述的苏格拉底（Socrates）如此教导：“当我们活着时，如果尽可能克制自己，不和身体发生关连，除非必要，不与它联合，如果我们不受它的本性感染，而是洁净自己、脱离身体，直到神亲自释放我们，我们将会最接近知识。”²⁵ 只有借着使用“纯粹的思想”，这位哲学家才尝试“追寻每个纯粹的现实本身，尽力使自己脱离眼和耳，简单来说，就是脱离整个身体，因为身体令灵魂混乱，而且每当身体与灵魂连系时，便不容许灵魂获取真理和智慧。”²⁶ 很明显，历史事实（偶然的真理）比不上纯粹思想的永恒真理（必然的真理）。前者属于不断变动的表象领域，因此不过是意见而已。事实上，历史研究的对象是暴力、斗争和身体的日常事务，这些事“令我们忙得不能研究哲学”。²⁷

柏拉图主义对教父俄利根（主后 185-254 年）的影响如此彻底，以致这位初期基督教神学家不仅教导灵魂是人类不死的部分，亘古先存；还教导说这灵魂往往在不同的身体中轮回。²⁸ 对俄利根来说，基督主要是灵魂的教师，祂以自己的道德榜

²³ Plato, *The Republic* 8:1135-36 (517b-18e), in *Plato: Complete Works* (ed. John M. Cooper; Indianapolis: Hackett, 1997)=柏拉图著，王晓朝译，《国家篇》，于《柏拉图全集》，第2卷（北京：人民出版社，2003），514-15页。

²⁴ 同上，8:1136 (518b)=柏拉图著，《国家篇》，515页。

²⁵ Plato, *Phaedo* 59 (66e-67a), in *Plato: Complete Works*=柏拉图著，王晓朝译，《斐多篇》，于《柏拉图全集》，第1卷（北京：人民出版社，2002），64页：“我认为真正的哲学家都鄙视它们〔身体和它的感官〕……。因此，首先，这些事情清楚显示，哲学家比別人更努力要将灵魂从与身体的联系中释放出来”（56 [65a]=柏拉图著，《斐多篇》，61页）。身体的视觉和听觉——更不用说更低级的感觉了——因为依附身体，就会欺骗并混乱灵魂（56 [65b]=《斐多篇》，62页）。

²⁶ 同上，57 (66a)=《斐多篇》，63页。

²⁷ 同上，(66c-d)=《斐多篇》，63-64页。

²⁸ Origen, *First Principles*, 2.9.2, in *ANF*, 4.290。

样和教导，带领我们由物质的过渡领域，进到作为灵魂真正归宿那不可见的领域。因此，基督在历史中的成为肉身、生活、死亡和复活，是灵魂出生、重生和回归这永恒循环的象征。基督升天“是思想上升，多于身体上升”，是为默观（contemplating；或译“苦思冥想”）的信徒开辟一条道路。²⁹ 古代和中世纪的基督教灵性追求，大多是呼应柏拉图的思想，其特点是靠这种苦思冥想式的上升，朝向那**幸福直观**（Beatific Vision）——直接看见那至善（the Good）本身。³⁰ 尼采和他的继承者也将他们的本体论应用到知识论上。如果没有超然的至善（存有由此散发出去），也没有一位在历史现象中启示自己的神，那么，剩下的就只有自我赤裸裸的意志。人怎样理解现实，现实就是怎样，而知识就是力量。

一、我们如何能认识神？宗教改革后的诠释

我们从这简短的概述可以看到，所谓中立的知识论方法是不存在的。我们在问如何探究现实前，总是预设某种对现实的观点。我们为甚么在这里？有没有神？如果有，祂与世界有甚么关系？历史往哪里走？我们所接受（或者至少假定）的叙事，以及伴随它的教义和实践，决定了我们如何能认识现实。无论我们是否明确察觉到，其实我们所有人都在一个特定故事、和它回答那些重大问题的教理范围内思想、体验和生活。

根据福音，那位神圣的陌生人已经在我们的整个历史里、在我们自己的世界中与我们相遇，甚至俯就我们，作我们的长兄，使我们与祂的父和好。从约的角度看，我们的知识和我们的存在都同样倚靠神。由于神与堕落的人类在正面上绝对的差距，以及在伦理上负面的对立，我们岂敢尝试靠着自己的理性、意志和行为上升到天上？我们必须只能在神应许要降临之处、在恩典中与我们相遇之处与祂相遇。这就是恩典之约，基督作中保是我们安全进到神面前的唯一基础。与主导我们西方知

²⁹ 同上，23.2。

³⁰ 第五世纪的一位极具影响力的作者，托丢尼修之名（pseudonym Dionysius），劝告与他对话的人，“放弃你已经看到和明白的一切，能看见和能明白的一切，一切非和一切是，并将理解放在一旁，尽力朝上努力，与超越一切存有和知识的那一位联合”（Pseudo-Dionysius, *The Mystical Theology*, in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works* [trans. Colm Luibheid; Mahwah, N.J.: Paulist, 1987], 135 = 托名为亚略巴古的议员丢尼修著，都孟高、谢扶雅译，《冥契神学》，于费多铎编订，《东方教父选集》（香港：基督教辅侨出版社，1964），223页／〔托名〕狄奥尼修斯著，包利民译，《神秘神学》〔香港：汉语基督教文化研究所，1996〕，2页）。路德攻击荣耀神学时，说丢尼修“柏拉图化甚于基督教化”，心中特别想到的就是这方案。

性传统的视觉类比不同，它认识神的主要隐喻是口传／听觉——神说话、我们聆听，而不是我们看见并掌握现实。听者从来都不是独立自主的，他们的存在和知识都要从说话的神那里领受。

更正教的改教者极其倚重古代基督教作家的论述，从承认神的超越性起步，由此将注意力集中在神在启示和救赎中如何俯就我们的软弱。

1. 神那不能测透的威严

与我们在“克服疏离”和“与那位陌生人相遇”之间所作的对比相似，从马丁·路德 1518 年的〈海德堡论辩〉(Heidelberg Disputation) 开始，十六世纪的改教家就把**荣耀神学**(theology of glory)与**十字架神学**(theology of the cross)作对比。³¹ 我们不应费力成为现实的主人，拼命要照着神原型的威严(archetypal majesty)来看见祂，而是必须接受我们乃是不忠的仆人，听凭神在审判和恩典中对我们说话。十字架神学宣告神在肉身中降到罪人这里，唯靠恩典，唯独在基督里；而荣耀神学代表人试图离开肉体，借着神秘主义、功德和哲学思索来上升，与神联合。我们这样骄傲地向上追求那荣福直观，远离身体、历史、特定事件这些所谓较低的区域，就在自义和自夸的智慧中，错过了威严的神在卑微中、在身体的受苦中，以及在人想像得到的最实在的特定事件中，那拯救人的下降，亦即，一个犹太婴孩躺在马槽里，后来被挂在十字架上。神没有邀请我们在祂的荣耀中发现祂，而是让我们在祂应许施恩的地方与祂相遇。

神的威严不会让人如沐春风。在祂的荣耀中直接“荣福直观”看见神，会更像瞥见地狱，而非天堂，更像瞥见审判，而非恩典。摩西要求看神的荣耀时，雅威容许祂的“背”——也就是祂的恩慈和恩典——在摩西面前经过，同时用磐石遮蔽这位先知。“〔耶和華〕說：‘你不能看見我的面，因為人見我的面不能存活’”（出三十三 20）。我們心里對神既存的一切認知——或以為對神的認知——是神律法的启示，即祂威严的荣耀。但是在我們墮落的光景中，神榮耀的公義只能定我們的罪。只有在福音中，借着信靠基督所賜下的義才會向罪人顯明出來，讓他們得以站在神的面前而不致消滅。這就是保羅在羅馬書第三章論證的要旨。他在前兩章解釋說，我們按本性是行不義壓制神的真理，扭曲真理，借此逃避神忿怒的現實。我們必須

³¹ 參 Walter von Loewenich, *Luther's Theology of the Cross* (Minneapolis: Augsburg, 1976); A. E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough* (Oxford: Basil Blackwell, 1985); B. A. Gerrish, "To the Unknown God: Luther and Calvin on the Hiddenness of God." *JR* 53 (1973): 263-92。

学会在神屈尊临到我们之处领受祂的启示和救赎，在卑微的马槽里，在十字架上，在一般人类语言的卑劣中。

同样地，加尔文解释道，圣经说明了神的属性。“之后又提到神的大能，要借此向我们显明的，不是祂自己的所是（as he is in himself），而是祂如何对待我们，好让我们对神的认识不是某种虚空而夸张的臆想，而是一种活泼的体验”（强调字体为笔者标示）。³² 按照神自己的所是认识祂，是历世历代神秘主义者和其他狂热人士熟悉的老调，但神那不能测透的威严要定人的罪，而不是拯救人。我们不能攀登存有的阶梯，以此直接认识神，只能在中保里、通过中保认识祂。加尔文解释道：

当人在学校里讨论信心时，他们只说神是信心的对象，并借着一些稍纵即逝的臆想……引领悲惨的人误入歧途，而不是引领他们来到正确的目标。因为既然“神住在人不能靠近的光里”（提前六 16），我们就需要基督作我们的中保……。诚然，信心确实只仰望一位神。然而，也必须加上“认识你所差来的耶稣基督”（约十七 3）。³³

虽然荣耀神学指望可以翻越神天上居所的围墙，但十架神学却总是意识到，虽然我们不能去到神那里，但祂可以到我们这里来，并且已经来了——借着祂那被传讲和写下的道而来，成了肉身的道被包裹在这道中，如同在襁褓中一样。

杜仁田指出，将“神”视为神学的对象看待，与形而上学以神为研究对象的方式大相径庭——也与其他学科对待“对象”的方式有异。³⁴ 这是因为神与其他研究的对象不同。与行星不同，祂不是只“在那里”供我们检查。神也不能被操控或解剖，或接受重复的实验。如果我们要认识神——至少是希望借此得救——祂就必须屈尊俯就，用我们能够靠祂恩典得以理解和接受的方法显明自己。因此，这种进路一方面与理性主义相反，另一方面也与康德后的道德主义和神秘主义不同。³⁵

³² 加尔文，《基督教要义》，1.10.2。

³³ 同上，3.2.1。

³⁴ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:17-18。

³⁵ Turretin, 同上：“理性是相信之人使用的工具，但并非信仰的基础和原则”（1:33）。理查·慕勒（Richard Muller）概述改革宗正统信仰的共识：“理性绝不能证明信心，只是为了理解而阐述信心”（*PRRD*, 1:34）。亚米念派和苏西尼派（Socinian）思想家利用了笛卡儿，而法国和荷兰的改革宗神学家则批评这套理性主义的新体系。甚至罗马天主教神学家，也运用了笛卡儿的方法来对抗加尔文主义者（Richard H. Popkin, *Problems of Cartesianism: Cartesianism and Biblical Criticism* [ed. Thomas M. Lennon, John M. Nicolas, and John W. Davies; Montreal: McGill-Queen's Univ. Press, 1982], 71-72）。改革宗神学家佛

没有人找到神，但神找到我们。虽然门徒与耶稣同行三年，但他们并不明白祂的位格和祂的工作，要等到祂在复活后开了他们的眼睛，从整本圣经讲论祂自己，并与他们共进晚餐（路二十四章）之后，他们才终于明白。既因我们有限，也因我们有罪，启示必须以神主动和俯就的形式出现，我们才可能与神和好。要得到最高的智慧和知识，并非在于摸索、攫取、上升、和掌握对纯粹理念的看见，而在于接受、欢迎、牢固确立且降卑地复述神在历史中的作为。因此，不仅福音的内容，连它的形式，都是“在外邦人为愚拙”的（林前一 23）。

改教家坚持神有人不能测透的威严，这种强调在古代教会——特别是在东方教会——有明显先例。例如：在探讨了神的不同属性后，女撒的贵格利（Gregory of Nyssa, 335-394 年）警告说：“但在所有这些用语中，我们都找到一种特别的意思，适合用来理解或说明神的本性，但却没有按照其本质表达出那本性是什么。”³⁶ 神的本质（essence）仍然向我们隐藏，但祂的能量（energies，也就是工作或运行）则向我们启示出来。贵格利的兄弟巴西流（Basil）主张：“能量是多样的，而本质是单纯的，但我们说我们从神的能量认识我们的神，但不尝试接近祂的本质。祂的能量临到我们，但祂的本质仍然是我们触摸不到的。”³⁷ 这些论证特别针对像亚流派的欧诺米（Eunomius）这样的柏拉图主义者，此人坚称我们可以按神自己之所是——也就是按祂的本质——来认识神。

同样地，大马士革的约翰（John of Damascus，卒于主后 749 年）建议：“我们知道后可以得益的事，祂就启示；但我们不能承受的事，祂则保持隐密。让我们满足于这些事，也让我们谨守它们，不要除去永恒的界限，也不要逾越此神圣的传统。”³⁸ 我们认识神，是借着祂的工作，而不是在祂隐藏的本性中。

在神的本质与能量之间的这个重要区别，是东方教会神学所提出的，往后我们会再若干次回头来看。正如我会更全面地论证的，西方教会神学跟随奥古斯丁和阿奎那（Thomas Aquinas），不承认这区别，并且坚称，我们现在不能看见神的本质，唯一的原因在于我们身体的形式。虽然东方和西方一样易受柏拉图主义影响，前者

依狄（Voetius）直接对抗笛卡儿，他的门生舒克（Schook）写了一篇批评，引发笛卡儿的回应（Theo Verbeek, *Descartes and the Dutch: Early Reactions to Cartesian Philosophy 1673-1650* [Carbondale and Edwardsville: Southern Illinois Univ. Press, 1992], 20）。因此，声称改革宗正统信仰受现代理性主义模塑，这样的论调是没有历史根据的。

³⁶ Gregory of Nyssa, *On 'Not Three Gods,' To Ablabius*, in *NPNF2*, 5:333。

³⁷ Basil, *Epistle 234*, in *NPNF2*, 8:274。

³⁸ John of Damascus, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, in *NPNF2*, 9:1 = 大马色人约翰著，沈鲜维栎译，《正统信仰阐释》，于《东方教父选集》，304 页。

对本质和能量的区分，是更全面考虑到创造主和受造物之间的差别，并常常提防在西方教会神秘主义中明显的泛神倾向。³⁹

在这方面，改教家们反映出东方教会所强调的，即神在祂本质方面不能被人测透，在祂能量方面屈尊俯就的自我启示。正如我们只因太阳光线使身体变得温暖，才能认识太阳；我们只有按着神对我们的作为，而不是按祂自己的所是，才能认识祂。⁴⁰ 虽然中世纪的神学系统对神的本质作了冗长的处理，但当加尔文讨论三一论之前，只是匆匆地对神的灵性和无限广大性做了必要的断言。他说：“企图发现神是甚么的人，都是疯狂的。”⁴¹ “神是甚么？提出这问题的人只是在玩弄无用的猜测……。简单来说，认识一位与我们无关的神有甚么用呢？……神的本质当受人敬拜，而非探究。”⁴²

透过这使人与神和好的道——福音——神成为第三个意义上的陌生人：不仅因为祂是创造我们的主（本体论上的差别）和审判官（伦理上的差别），更因为祂是我们的救赎主。这是来自一位陌生之神的陌生之道，因它违背了我们被荣耀神学掳去的道德推理。我们受限于“内在的道德律”（康德指出这是最确定的普遍真理），只能把福音当作愚蠢的迷信而予以否定。福音与我们扭曲的直觉相反，并不鼓励我们通过智力、神秘和道德的努力征服天堂。它宣告说，甚至在我们还是仇敌时，神就已经使我们与祂和好了（罗五 10）。我们还死在罪中时，祂就使我们在基督里活过来（弗二 5）。我们赖以得救的，是神的善工，而不是我们自己的善行（弗二 8~9）。由于我们是罪人，神的话令我们不安而迷惘。克服疏离的不是我们，而是神，祂借着传达祂儿子的福音而医治那破口。

³⁹ 见 Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 65-89, 220。

⁴⁰ B. B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1956), 153。华腓德（Warfield）指出：“〔加尔文〕拒绝所有以先验决定神本性的方法，要求我们以神在祂的作为中向我们所作的自我启示，用后验的方法来形成我们对祂的认识。”进一步见他对于加尔文这种不情愿的态度、以及更广泛的传统怎样探讨“（神是）甚么”所作的出色概述（139-40）。

⁴¹ John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (ed. John Owen; Grand Rapids: Baker, 1996), 69 = 加尔文著，赵中辉、宋华忠译，《罗马人书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1971），25页。

⁴² 加尔文，《基督教要义》，1.2.2（编按：第二处引文引自 Benjamin B. Warfield, “Calvin's Doctrine of God,” *The Princeton Theological Review* [1909], p. 403, n.44）。早期改革宗的作者——例如马斯库勒（Musculus）——重复这进路，他们展开关于神的讨论时所问的问题是“神是谁”，而不是“神是甚么”。参 Muller, *PRRD*, 3:228。

除非基督挺身而出作我们的中保，否则，这么一位我们看不透的神（祂掌管、但从不被掌握），对堕落的人心而言是恐怖的景象。这不是因为我们仍然是有身体的受造物，企图克服疏离，而是因为我们从原有的尊贵堕落，落在神的忿怒之下。加尔文提醒我们：

人类落在这败坏的境地，已无人能经历到神是父、或救恩的创始者，或在任何方面是悦纳我们的，直到中保基督挺身而出使我们与神和好。……感受到神是我们的创造者，以祂的大能扶持我们，以祂的护理之工统治我们，以祂的恩惠滋养我们，并用各种福气看顾我们，是一回事，但接受神在基督里所提供我们与祂和好的恩典，又是另一回事。⁴³

离了福音，我们就逃离神的自我启示，用智慧的外衣掩饰愚昧，用德行的外衣掩盖不敬虔。这最终是在伦理上背叛那创造我们的神。

正是这奇妙的陌生感，同时是出于神本体的威严和神对疏离的罪人的奇异恩典，带领我们发出颂赞：

深哉，神丰富的智慧和知识！祂的判断何其难测！祂的踪迹何其难寻！

“谁知道主的心？

谁作过祂的谋士呢？”〔赛四十 13〕

“谁是先给了祂，

使祂后来偿还呢？”〔伯三十五 7，四十一 11〕

因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远。阿们！

（罗十一 33~36）

2. 神俯就的良善

我们按神的“形象”和“样式”受造（创一 26），“生活、动作、存留”都在乎神（徒十七 28）。全因神赐我们生命和真理，我们才能存在和认识，但这就意味着我们能认识真知识。虽然我们认识事物不如神认识事物那样完全，但真正的人类知识并不与神的知识抵触，而是倚靠神的知识。我们始祖犯的罪，其本质就是他们想拥有独立、自主的存在和知识，不再倚靠“神口里所出的一切话”（太四 4）。事实上，这引文来自耶稣在旷野受魔鬼试探时说的话，祂在其中借着恰当反驳魔鬼而消除了亚当的过犯。

⁴³ 加尔文，《基督教要义》，1.2.1。

存有或知识虽是神与受造之人共有的，却从来都不是单义式（也就是完全相同）的共有。正如神的存有与我们的存有之间的不同是在质上，而不仅是在量上，神的知识也是如此。神的知识是原型（archetypal，原版），而我们的知识是摹本（ectypal，复本），由神启示，因此俯就了我们有限的力量。⁴⁴ 我们不完美和不完整的知识，总是倚靠神完美和完整的知识。

一种立约性质的本体论，要求一种立约性质的知识论。我们受造为神的类比（具有神形象的人），而不是自存的神性火花；因此，我们的知识也是依存的，而非独立自主的。所以，绝对、完美、穷尽和永恒的真理确实存在，但拥有这知识的是神，不是我们。更确切地说，我们有的是启示的真理，是神俯就我们的能力而赋予我们的。

因此，我们老一辈的神学家跟随阿奎那（1225-1274年）主张，人类的知识是类比性的（analogical），而非单义的（univocal）或多义的（equivocal）（两个词若相似，我们说它们是类比性的关系；若完全等同，则是单义的关系；若无共通之处，则是多义的关系）。⁴⁵ 以英文 ball 这词为例，它既有“舞会”的意思，也有“球”的意思。正式的舞会和我抛的那物体之间没有明显连系。因此，在这些不同处境中使用 ball 这词是多义的。不过，在体育运动中，“球”的用法是按类比关系使用的。足球和棒球不是相同的运动；就连它们使用的球在质地上也颇为不同。不过，它们有够多的相似之处，以致都可称为球类运动。只有在我用一场棒球赛和另一个棒球赛作比

⁴⁴ 见 Willem van Asselt, “The Fundamental Meaning of Theology: Archetypal and Ectypal Theology in Seventeenth-Century Reformed Thought,” *WTJ* 64, no. 2 (2002): 319-35。根据路德宗经院学者奎恩斯特（J. A. Quenstedt）的说法，这区分（由改革宗神学家云纽斯〔Franciscus Junius〕从中世纪神学传承下来）也得到路德宗肯定（Luther Poellot, ed., *The Nature and Character of Theology: An Introduction to the Thought of J. A. Quenstedt* [St. Louis: Concordia, 1986], 22-23；这是奎恩斯特 1696 年版的 *Theologia didactio-polemica sive systema theologicum* 头几章的节译；亦见 Heinrich Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church* [3rd ed.; Minneapolis: Augsburg, 1961], 16）。

⁴⁵ Thomas Aquinas, *Summa Theologica* 1, Q. xiii, a.5, 10 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》（中华道明会／碧岳学社），第一册，第一集，177-80、194-97 页／托玛斯·阿奎那著，段德智译，《神学大全》（北京：商务印书馆，2013），第一集，第一卷，207-12、227-30 页。关于阿奎那对类比的观点，见 David Burrell, “Analogy,” in *The Westminster Dictionary of Christian Theology* (ed. Alan Richardson and John Bowdon; Philadelphia: Westminster, 1983)。关于这个立场的细微差异，参 Ralph M. McNerny, *Aquinas and Analogy* (Washington, D.C.: Catholic Univ. Press, 1999); Bernard Montagnes, *The Doctrine of the Analogy of Being according to Thomas Aquinas* (Milwaukee, Wis.: Marquette Univ. Press, 2004)。

较时，“球”一词才是按单义使用，指着完全相同的事物。

当我们说神是良善时，从我们与其他人日常交往的经验，我们假定我们知道良善是甚么意思。不过，神不仅仅是在量方面比我们良善；祂的良善在质方面与受造物的良善更是不同的。虽然如此，由于我们是按神的形象受造，我们按类比关系与神同用这述词。当良善被归属于神和一位名叫莎莉的姑娘身上时，其用法是相似的，但总有更大的不同。神的良善与莎莉的良善，在任何一点上都不会是完全相同的。这差异是在质的方面，而不仅仅是在量的方面；但当中有足够的相似性，可以传达其要点。

神显明自己是有位格的、君王、牧羊人、替代的羔羊等等。这些类比不是随意的（即不是多义），它们也不是十足的相对应（即单义）。甚至当我们把爱归属于神和马利亚时，对自存的三一真神和有限的人而言，爱也不可能指完全相同的事物。在每一个类比中，神和受造的人之间的不同总比相似更大。然而，神认为用类比来启示自己是恰当的。我们并不完全知道神的良善是怎样，但既然神选择了这类比，它与我们对良善的观念就必然有足够的相似性，以支持我们进行这比较。

这个类比的教义，是基督信仰可以同时肯定神的超越性（transcendence）和内敛性（immanence）的枢纽。单义观点会威胁神的超越性，而多义观点则威胁神的内敛性。前者导致理性主义，后者产生怀疑论。

苏格徒（Duns Scotus，1266-1308年）挑战类比的教义。他认为，如果人要对现实有任何真正的认识，那么至少我们的一些知识就必须单义地与神的知识一致。苏格徒主张，至少存有（存在）对神和对我们来说必须是指同一件事，否则这述词便是空洞的。⁴⁶ 这再次表明本体论和知识论之间的连系。对苏格徒来说，存有的单义性意味着“神和受造物之间的不同，至少就纯粹的完美而言，最终只是程度上的不同”——是量的不同，而非质的不同。⁴⁷ 苏格徒对真理有绝对把握的要求（不靠神

⁴⁶ John Duns Scotus, *Opera Omnia* (Civitas Vaticana: Typis Polyglottis Vaticanus, 1950), 包括 *Ordinatio* 1 与 2, 在其中, 苏格徒论证支持这些立场, 反对阿奎那。关于英文翻译, 参 Allan B. Wolter, trans., *Duns Scotus: Philosophical Writings* (Indianapolis: Hackett, 1987)。苏格徒的主要诠释者包括 Allan B. Wolter and Felix Alluntis, *John Duns Scotus: God and Creatures* (Washington, D. C.: Catholic Univ. of America Press, 1975); Richard Cross, *Duns Scotus* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1999)。

⁴⁷ Cross, *Duns Scotus*, 39。这是重要的承认, 因为批评者指苏格徒否认创造主和受造物之间的区别, 克罗士 (Cross) 针对此批评, 为苏格徒作出有力的辩护。见他的文章 “Idolatry and Religious Language,” *Faith and Philosophy* 25, no. 2 (2008): 191-92。我十分感谢贺科尔 (Brian Hecker) 告知这参考文献。

的恩典的帮助），让他与更接近奥古斯丁的神学家根特的亨利（Henry of Ghent，1217-1293年）起了冲突。

改教家和他们经院学派的继承者既肯定神那不能测透的威严，他们就都接受类比的教义，但提出了极为重要的修订。不是我们靠臆测，自行选择类比，从熟悉的上升到较不熟悉的；而是我们必须将我们的思想局限在神以祂俯就的恩典给我们的类比之内。神成为人；不是人上升到神那里。因此，我们不是使用自己的类比来攀登苦思冥想的阶梯；而是神使用从祂创造的世界而来的类比与我们沟通。⁴⁸ 我们不是靠苦思冥想（contemplating）或臆测（speculating）（这两个英文字都源自“看”〔see〕这动词）来认识神，而是源自聆听神告诉我们事情怎样，以及我们如何能够知道它们。从费尔巴哈到弗洛伊德，现代无神论者主张，形而上学的推理试图将有限人类最优秀的部分（或对立的部分）投射到那虚构的无限者身上，这主张有一定的可信度。“神”——“完全的存有”——成为我们自己偏见的镜像：按敬拜者的形象创造出来的偶像。不过，与形而上学不同，神学始于神的自我启示，并且在神恩惠的俯就中聆听祂。

不过，许多现代神学家（包括保守派和自由派）和苏格徒一样，都把类比的教义视为走向怀疑多义的中途站。如果我们无从确定我们的推断完全对应神的内在存有，我们怎能宣称拥有真知识呢？例如，近数十年来，从自由派的吉尔基（Langdon Gilkey）到保守福音派的韩客尔（Carl F. H. Henry）等，各门各派的神学家都提出这指控。⁴⁹ 按照戈登·克拉克（Gordon Clark，韩客尔的导师）的观点，真理只能以命题陈述的形式表达，如果我们的知识只是神的知识之类比，我们就没有确实的基础。⁵⁰ 韩客尔写道：“类比教义的主要逻辑困难在于，它没有看到只有单义的主张

⁴⁸ 参 Poellot, ed., *Nature and Character of Theology*, 22-23：“原型神学基本上是在神里面，那正是神无限的智慧，神借此在自己里面认识自己……，在祂以外，通过祂自己，以一种不可分和不可变的知识行动认识万有。摹本神学只不过是那无限和必要的神学的某种表达或预示的影子和形式，要么是已经与世人分享的，要么是神满有恩典、出于纯粹的良善，要借着那位将要来的，并按照有理智的受造物的能力传达给人的。（注：这区别按其一个意义而言，不属于单义的区别，而是就其对应方来说，属于一种类比。）”

⁴⁹ Langdon Gilkey, “Cosmology, Ontology, and the Travail of Biblical Language,” *JR* 41 (July 1961): 200; Carl F. H. Henry, *God, Revelation, and Authority* (Waco, Tex.: Word, 1976), 1:237-38 = 韩客尔著，康来昌译，《神、启示、权威》，I（台北：中华福音神学院出版社，1980）。我在 *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 189-91 就着这点与他们两位进行互动。

⁵⁰ 范泰尔（Cornelius Van Til）是捍卫类比的领军人物，反对戈登·克拉克的立场，范泰尔认为神的知识我们的知识没有“在任何一点上相遇”。见：Herman Hoeksema, *The*

能保护我们避免多义；除非我们对类比双方有某种真正的认识，否则连类比的可能都不复存在。”⁵¹ 根据这个看法，某个命题要成为真实，它对神和对我们而言，都必须是指完全相同的事。

不过，类比教义（特别是被更正教经院哲学去芜存菁后的版本），肯定有限的、受造物的知识依然是真正的知识，因为它的终极来源在于神，即使它并不等同于神的知识。神的存在不是对我们存在的威胁，而是我们存在必然的先决条件和来源。那么，对神的知识我们的知识而言，情况为什么会不一样呢？受造物可以获得有限的知识（依存的真理），因为神拥有无限的知识（绝对的真理）。因此，针对后现代理论的某些形式，基督教神学肯定，从神的眼光而来的观点是存在的，可以借此传递真正的真理；但针对现代思想的倾向，基督教神学否认除神以外还有任何人可以占据这特权位置。我们必须要以神的道为满足，将神至高主权的知识归于神自己。

虽然并非所有单义性的支持者（例如，肯定不包括韩客尔）都接受一种“克服疏离”的范式，但单义性一直是这范式特有的本体论和知识论前设，正如多义性是“我们从未遇见的陌生人”的基础。如果单义性培育出理性主义，那么多义性则产生知识论上的怀疑主义。两种立场都以人类的独立自主为前提，因此都不愿意视现实和接触这现实的门路为来自我们身外的恩赐。重要的是，我们乖谬地拒绝接受盟约受造物的身份，保罗将之形容为忘恩负义（罗一 20~21）。因此，这种拒绝不仅是智力的问题，更是植根于人故意干犯的道德悖逆。正如保罗在那段经文接着说的，圣经称这种追求独立自主的形而上学为偶像崇拜。

二、至高的自我：主题变奏

尽管名叫“现代”，现代主义也不完全是创新的。虽然笛卡儿（René Descartes，1596-1650年）被视为现代哲学的奠基者，但他运用的系统，在很大程度上只是西方柏拉图主义这首诗歌的另外一个诗节。如果现代主义的理性主义这一面延长了“克服疏离”这范式的生命，现代主义的另一面——“我们从未遇见的陌生人”——则继续活在后现代当中。在两种情形里，连系的纽带都是存有的单义性——创造主和受造物的混淆。要么一切现实在某种意义上都是神圣的、无限的（泛神论/万有在神论），要么所有现实都是物质的、有限的（无神论）。甚至休谟（David Hume）的怀疑经验论（拒绝共相而支持殊相）和尼采的“权力意志”，其实也代表着由中世纪

Clark-Van Til Controversy (Hobbs, N.M.: Trinity Foundation, 1995), 9 引述戈登·克拉克的“回应”。

⁵¹ Henry, *God, Revelation, and Authority*, 4:118。

晚期唯名论（nominalism）种下的种子全面开花的结果。事实上，后现代主义理论家德勒兹（Gilles Deleuze）宣告说：“从来就只有一个本体论命题：存有是单义的。从来只有一种本体论，就是苏格徒的本体论，它赋予存有一个单一的声音……。这是从巴门尼德到马丁·海德格（Martin Heidegger），人所接受的同一个声音，它发出回响，本身形成单义的整个开展。这一个声音引起了存有的喧嚷。”⁵²

不过，使现代主义独树一帜的，是它借以追求绝对自主（自我创造和自我统治）这工程项目的严谨态度，好对抗所有外在的权威。无论是透过理性、实证调查、理念或意志，个人都要升到天上，征服诸神和凡人。

特别是在欧洲宗教战争的阴影下——这些战争席卷了大半个欧洲，带来罗马天主教徒和更正教徒之间长达一世纪的可怕血腥冲突——许多思想家都渴望取得理性和道德的普世基础，可以超越认信的差异。如果“基督教界”（Christendom）卷入对其正确的诠释而引发的战争，基督信仰又怎能成为西方文化的共同基础呢？亲身经历了宗教战争、甚至曾短时间参军的耶稣会博学之士笛卡儿，尝试一劳永逸地发掘出这普世的基础。

在将所谓的知识——那是他一生根据从传统而得的外在教训、权威、经验观察和意见构建的——这栋大楼拆解后，笛卡儿为自己、并靠自己，在一个永不可动摇的完美基础上竖立起一座新的摩天大厦。笛卡儿将自己锁在屋内，远离所有人类社会，宣告说：“我将自己的思想从各种思虑中释放出来；幸运的是，我感到自己未受任何激情的干扰；我在平静的独处中找到一个宁静的退隐处。因此，我要作出认真和无掣肘的努力，来大致消除我以前所有的意见。”⁵³ 为了方法论方面的目的，他会想像他认识的世界是由一位恶魔创造的幻象。而且，“我会视自己为无手、无眼、无肉体、无血、无任何感官，但误以为我拥有这一切。”⁵⁴ 他诉诸于阿基米德（Archimedes）的支点这例子写道：“如果我有幸找到一项确定和不容置疑的真理的话，我便有权抱有很大期望。”⁵⁵ 只有借这种绝对怀疑的方法，笛卡儿才认为自己能证明一件不容怀疑的事：事实证明，这个“清楚和明确的观念”，原来就是

⁵² Gilles Deleuze, *Differences and Repetition* (trans. Paul Patton: New York: Columbia Univ. Press, 1994), 66-67。

⁵³ René Descartes, *Meditations on First Philosophy* (trans. Laurence J. Lafleur; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1951), 17 = 笛卡儿著，庞景仁译，《第一哲学沉思集》（北京：商务印书馆，1986）。

⁵⁴ 同上，22。

⁵⁵ 同上，23。

他自己身为“一个思考之物”（*res cogitans*）的存在。⁵⁶

讽刺的是，笛卡儿采用这种自主的知识论方法，企图证明神存在的必要性。最终，他论证说神不是欺骗者，而错误的唯一理由，是自我被悬置于神（完美的存有）和非存有（有限）之间。⁵⁷ 一如笛卡儿所承诺的，他仅凭着本性之光，没有诉诸圣经中创造、堕落和救赎的叙事，就用灵魂及神的存在，论证了知识不可置疑的基础。不过，论证的结果是一种“自然宗教”，将真理和智力上升〔到天上〕——而不是道成肉身——划上等号，将罪和受造物的有限划上等号，将救赎和启蒙划上等号。他可能得出神存在的结论；不过，那是借着自主理性的方法（他认定理性是中立的），从看自己是没有实体的思想开始，看自己是“会思考之物”，与其他一切——包括与他企图论证其存在的神——都没有固有（约或其他性质）的关系。这诚然是高处不胜寒。米廖雷（Daniel L. Migliore）指出，“基督信仰的逻辑，至少在两方面与这种笛卡儿逻辑根本不同。首先，对基督徒来说，探究的出发点不是自我意识，而是意识到神的真实，祂是万有的创造主和救赎主。不是‘我思，故我在’，而是‘神在，故我们在’……。其次，对基督信仰和神学来说，探究乃是由相信神引发的，而不是试图在神以外达致确定。”⁵⁸

早期对基督教与柏拉图主义的融合，主宰着中世纪的思想，导致了偶像投射——一种“荣耀神学”——但现代转向主体的思想，实际上令自我成为一切现实的主人。与普遍的观念相反，启蒙运动虽然批判传承的正统信仰，却不是反宗教

⁵⁶ 同上，24-32。他自己对《第一哲学沉思集》（*Meditations on First Philosophy*）所作的提要是这样开始的：“在第一个沉思中，我提出理由，解释为何我们可以概括地怀疑一切，尤其是怀疑物质对象……。在第二个沉思中，思想，在其内在的自由中，认定任何有丁点怀疑的事物都是不存在的，但承认思想本身不存在却是绝对不可能。”这论证是建基于灵魂不朽这个“可能最清楚的观念”上，“而且这观念与人对身体的所有观念完全不同”（13-14）。第三个沉思论证神的存在，没有“从物质事物找出任何对照，好叫读者的思想可以尽可能抽离感官的运用和交流”（15）。“在第四个沉思中，我证明，我们十分清楚和十分明确设想或感知的一切，都是全然真实的”（15）。他在这里明确排除了由罪产生的错误或“属于信仰或生活行为的信念”，只集中在“与思索的真理有关，而且单靠本性之光的帮助便能认识的事物”（16）。第四个沉思提供了证明神存在的新论证，甚至作为确定几何学的基础，而第五个沉思，为（柏拉图强调的）真正的理解与想像或意见之间的区别辩护。“所有源自感官的错误，以及避免它们的方法，在这里都被揭露出来”（16）。

⁵⁷ 同上，50-53。

⁵⁸ Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 5。

的。⁵⁹事实上，它的根源深入到中世纪和文艺复兴神秘主义的土壤，尤其伴随着新柏拉图主义(neo-Platonism)、卡巴拉主义(Kabbalism)和“类诺斯底”(quasi-Gnostic)秘传的各种猜测的复兴。

费奥尼的约雅斤(Joachim of Fiore, 1135-1202年)是属灵方济会(Spiritual Franciscans)的创立者，他写了一本影响深远的启示录注释，将历史分为三个时期：圣父时代(律法：已婚者品位)；圣子时代(恩典：圣职人员品位)和圣灵的时代(对神直接和直觉的经历：修士品位)。在第三个时代，神将不需要通过受造物为中介这层幔子来启示祂自己。人人都能在圣经、讲道、圣礼和教会以外，从内在去认识真理。⁶⁰从表象的领域攀升到灵的神秘上升，转化成了一个历史的上升，这种上升后来世俗化为现代的进步观念。换句话说，柏拉图存有的阶梯被人平放，变为水平上升而不是垂直上升。

约雅斤的思索模塑了中世纪晚期许多天启运动，包括初期的重洗派(Anabaptists)。事实上，虽然约雅斤说不上是唯一的势力，但我们可以从他开始划一条线，把库萨的尼古拉(Nicholas of Cusa)、布鲁诺(Giordano Bruno)和米兰多拉(Pico della Mirandola)等等文艺复兴运动的新柏拉图主义者串连起来，一直连到十六世纪的重洗派，再连到启蒙运动。⁶¹库萨的尼古拉在他《论信仰的和平》(*On the Peace of Faith*, 1453)一书中，想像天上的一个会议，在其中各宗教最终和解，承认它们在道德和灵性的核心上是一体的。尼古拉的势力在布鲁诺和莱布尼兹(Gottfried Leibniz)，以及德国唯心主义者和浪漫主义者中尤其明显。莱辛(Lessing)、康德、黑格尔、谢林(Schelling)和马克思都提到约雅斤。虽然变得世俗化，但对一个直接、即时和内在知识新时代的盼望，在很大程度上有赖于约雅斤的千禧年热情。

理性主义哲学家莱辛(1729-1781年)在《人类的教育》(*The Education of the*

⁵⁹ 见：例如，David Sorkin, *The Religious Enlightenment: Protestants, Jews, and Catholics from London to Vienna* (Princeton: Princeton Univ. Press, 2008) 这本经过详细研究和优美的著作。

⁶⁰ 约雅斤的注释的节录版收录于 Bernard McGinn, *Apocalyptic Spirituality: Treatises and Letters of Lactantius, Adso of Montier-en-Der, Joachim of Fiore, the Franciscan Spirituals, and Savonarola* (Classics in Western Spirituality; Mahwah, N.J.: Paulist, 1979)。

⁶¹ Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future* (London: Sutton, 1999); idem, *The Influence of Prophecy in the Later Middle Ages* (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1993); Warwick Gould and Majorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Myth of the Eternal Evangel in the Nineteenth and Twentieth Centuries* (New York: Oxford Univ. Press, 2002); Bernard McGinn, *Visions of the End* (New York: Columbia Univ. Press, 1998), 126-60; Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (New York: Oxford Univ. Press, 1970)。

Human Race, 1778) 一书中宣告, 约雅斤所说的圣灵时代终于到来。莱辛对“理性的必然真理”和“历史的偶然真理”作了鲜明对比, 他承认自己不能越过这丑陋的沟渠 (ugly ditch)。他说, 换言之, 无论基督是否真的从死里复活, 这种附随的历史事实都不足以用来树立或挑战理性的永恒原则。⁶² 基于这种柏拉图主义偏见, 莱辛断言, 基督教的超自然宣称, 正因为它们是历史的宣称, 就是无法证实的。莱辛所说他不能越过的“理性的必然真理”与“历史的偶然真理”之间那“丑陋的沟渠”, 在现代思想中有广泛的影响。⁶³ 莱辛说: “因此, 基督的宗教和基督信仰的宗教是两件颇为不同的事物。”⁶⁴ 我们也可以补充说, 这轨迹引向神学家布特曼 (Rudolf Bultmann, 1884-1976 年), 布特曼说: “我不关心历史的耶稣……。我刻意拒绝与过去历史的一个现象有任何形式的相遇, 包括与成了肉身的基督相遇。”⁶⁵

因此, 在现代神学中, 外在和内在, 时间和永恒, 身体和灵, 殊相与共相之间, 存在着一种可说是“诺斯底式”的对比。我们只在我们自己里面认识无限的实际——即时、直接和凭直觉认识。我们在我们的思想或心灵, 或在我们对道德的内在感知, 在倚靠那绝对者的感觉, 或在存在的相遇中遇见神明。不管是哪种往内的通道, 这些哲学都一致拒绝一种从外面临到我们的启示, 这启示从一位超越的神而来——这位神在具体的历史中说话和行动, 取了我们的肉身, 公开地让我们可借现象界的经历来到祂面前。

从基督徒的角度看, 这整个思路的主要问题就是, 圣经里最重要和最有意思的事都是关乎历史的事件, 而非永恒的真理。如果我们只根据神的作为、而不是祂的

⁶² Henry Chadwick, ed., *Lessing's Theological Writings* (Palo Alto, Calif.: Stanford Univ. Press, 1967), 53。

⁶³ 同上, 32: “莱辛‘历史的偶然真理’和‘理性的必然真理’之间的对立, 预示了德国唯心主义的语言。对深受莱辛影响的费希特 (Fichte) 来说, ‘只有形而上的才能拯救, 历史的绝不能拯救。’而对在他之前的康德而言, ‘历史只能作为说明, 不能作为证明。’莱辛为下面二者铺设了道路: 施特劳斯 (D. F. Strauss) 让福音历史与基督信仰的‘永恒真理’彻底分家 (施莱马赫的 *Christmas Eve*, 1806 惊人地预示了这一点), 以及纽曼 (John Henry Newman) [枢机主教] 在 *Essay on Development* 整本书中高度推崇理念和贬抑过去事件。”

⁶⁴ Chadwick, ed., *Lessing's Theological Writings*, 106。

⁶⁵ Bultmann, “Reply to Theses of J. Schniewind,” in *Kerygma and Myth: A Theological Debate* (ed. Hans Werner Bartsch; trans. Reginald H. Fuller; London, SPCK, 1953), 117。布特曼以“去神话化” (也就是将他视为圣经中的神话, “翻译”为我们当代存在的真理) 这方法闻名, 他严格区分历史的耶稣 (对信仰没有重要意义) 和信仰的基督 (只在此时此地与人相遇中为人所知)。

本质来认识祂，那么神行动的历史——在圣经中启示和诠释的——就是我们认识祂的唯一通路。这种使全人类联合起来，对纯粹道德、宗教和灵性内在核心的追求——对比于将基督徒与其他人区别出来的特定叙事、教义和实践——并不是后现代独有的一种消遣。宗教多元主义和相对主义是现代主义的核心，这清楚表现在莱辛的《智者纳坦》（*Nathan the Wise*, 1778）那聪明的比喻中，后者又与库萨的尼古拉的《论信仰的和平》相似——更不用提它与约翰·蓝侬（John Lennon）的名曲〈想像〉（*Imagine*）相似了。

与理性主义和唯心主义不同，苏格兰经验论者休谟（1711-1776年）论证说，感官经验的现象是我们知识的唯一对象。休谟彻底反对理性主义，主张笛卡儿的“自我”是幻象，我们的感官经验、激情和社会习俗，不仅在理解我们所说的知识时不可避免，也提供我们能接触知识的唯一通道。事实上，“理性是、也只应该是激情的奴隶，除了服事和服从激情，就绝不能妄称担当任何其他职分。”⁶⁶ 休谟在〈论神迹〉（*On Miracles*）这篇文章中，支持自然神论反对神迹的立场——甚至预示了无神论的批评，即认为每种宗教中宣称的神迹都只不过是幻象，是人面对慑人的大自然力量时的应付机制。⁶⁷

我在本章开头提到，认识神在现代主义中变得特别麻烦——至少对哲学家和神学家而言是这样。他们说，我们需要假设“神”存在，才能承认自然律和道德法则，但我们对这位神不能有任何认识。神存在的必须性，可以从我们对道德的实际需要，或我们对超越的经验推论而来，但神不能成为知识的对象。虽然这种进路更笼统来说是与自然神论连在一起的，但它却是由康德（1724-1804年）严谨发展出来的，而且今天仍然是西方思想最普遍的设想之一。康德在读了休谟的《人类理解力探究》（*An Enquiry Concerning Human Understanding*）后，从理性主义的教条沉睡中醒来，从此致力于在理性和感官经验之间创造出一种调和之道。他写道：“这世界厌倦了形而上学的主张。”⁶⁸ 不仅理性主义的单义思索，就连神在圣经中的类比启示也被判定为出局，因为它们在宣称我们不能拥有的那种知识（“形而上学”的知识）。

康德相信：神这观念，好像时空的观念一样，在它们与我们本来混乱的感官经验现象（*phenomena*）相遇时，会构建我们的思想。但这些观念（“本体”（*noumena*））本身绝不能成为我们知识的对象。哲学家沃尔什（David Walsh）指出：

⁶⁶ David Hume, *A Treatise of Human Nature* (New York: Dover, 2003), 295。

⁶⁷ David Hume, “On Miracles,” in *An Enquiry Concerning Human Understanding* (ed. Eric Steinberg; Indianapolis: Hackett, 1993), sec. 10。

⁶⁸ Immanuel Kant, *Prolegomena to Any Future Metaphysics* (ed. Lewis White Beck; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1950), 126。

他寻求在外表知识和“物自身”（thing-in-itself）之间维持的区分，一旦经受自我审视，便站不住脚。认识到外表是外表，就已经超越了单纯的外表；这已经是认识物自身。……康德虽没有实际承认这点，但已揭示了理性倚靠信仰的程度。他哲学的中心问题——“综合的先验判断如何成为可能？”——从来没有得到回答，也永远无法得到回答。⁶⁹

康德在《判断力批判》（*Critique of the Power of Judgment*）中说：人类的最终目的“是只有他能赋予自己的价值，这乃是在于……他在欲望官能的自由中所做的；亦即，一种善意，唯独借此善意，他的存在可以有绝对价值，也唯独通过与这善意的关系，世界的存在可以拥有一个最终目的。”⁷⁰

正是这道德自主——自由意志和委身尽责——被康德视为我们与神性的连系。正如沃尔什指出的，对康德来说，讽刺的是，“正是我们这种不需要神的能力，揭示出我们与神性的接近。甚至连与神联合的渴望，也不能令我们偏离为尽责而尽责的这条苦路。正确的事情比其他一切优先……。我们身为道德存有，站在自己存在的顶峰，与神分享祂自己的超越。”⁷¹ 因此，极端超越性绕了一大圈回到极端内蕴性；从放弃自我启示的神，迎来了自主（神性）的自我登上宝座。

正如康德自己明确指出的，其含义就是宗教乃是建基于道德，而不是反过来。而且，他说，“前进的正确道路不是从恩典到美德，而是从美德到恩典。”⁷² 因此，康德倒转了倚靠的次序：道德的基础不在神；反而神这个观念是从道德的实际规范中推论出来的；我们的公义感并非有赖于将来的审判，反倒是未来审判这观念是由道德失败时必须受惩罚所得出的推论。⁷³

康德担心，理性主义之火和休谟的怀疑论会消灭道德。因此，他说：“我已发

⁶⁹ David Walsh, *The Modern Philosophical Revolution: The Luminosity of Existence* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008), 30, 35。

⁷⁰ Immanuel Kant, *Critique of the Power of Judgment*, *Gesammelte Schriften* 5:443 = 康德著，邓晓芒译，《判断力批判》，收录于《康德三大批判合集》（北京：人民出版社，2009），2:475-76。

⁷¹ Walsh, *The Modern Philosophical Revolution*, 41, 47。

⁷² Kant, *Religion within the Boundaries of Mere Reason*, *Gesammelte Schriften*, 6:202 = 康德著，李秋零译，《单纯理性限度内的宗教》（香港：汉语基督教文化研究所，1997），210页。

⁷³ Lewis White Beck, *A Commentary on Kant's Critique of Practical Reason* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1960), 256。

觉，为了给信仰留出空间，有必要否定知识。”⁷⁴ 康德除了无凭无据地将信仰和知识对立之外，他对信仰的定义也只不过是道德责任的信心。⁷⁵ 但当然，这会让自我在本身的汤汁中熬煮，而盖子则牢牢地盖在宗教和道德热忱烧滚的大锅上。少了从神到人的任何超自然的沟通介入，宗教大可占有一个无理性的主观孤岛，让每个属灵人和宗教群体都自言自语，谈论自己的敬虔经历和责任。“纯粹宗教”（道德）在不同文化（“教会信仰”）中的外在形式，可以作为研究对象，但神和祂的作为却不行。因此，“神学”这门科学，就被贬为“宗教研究”，集中在伦理学、心理学和社会学上。

值得注意的是，启蒙运动的所有模范人物，都是在福音派家庭和教会中培养长大的。敬虔主义和理性主义竟在不经意间，借着将理性与信仰对立、教义与实际经历和道德对立、以及外在恩典的媒介（教会及其圣道和圣礼的正式事工）与个别信徒的内在生命对立，而成了将正统信仰驱逐出去的同谋。⁷⁶

如果神超越我们的理性探究，对康德来说，“神”的存在就是建基于实践理性（practical reason，他第二批判的焦点）。⁷⁷ 最初康德好像肯定正统信仰的格言，也就是我们不是按神本身所是、而是按神在祂作为中的自我启示来认识神。事实上，他甚至运用原型神学和复本神学之间的区分。⁷⁸ 不过，正统将复本神学建基于历史启示（就是圣经），康德却将它建基于自主，也就是自我对道德责任的内在感知——“无论背后的权威有多大，它都不能首先通过默示或传达给我们的消息临到我们。”⁷⁹ 对康德来说，道德的基准乃是内在的道德法则，而不是如神迹般从天上

⁷⁴ Immanuel Kant, “Preface to Second Edition,” in *Critique of Pure Reason* (trans. Norman Kemp Smith; 2nd ed.: New York: St. Martin’s, 1965), 29 = 康德著，邓晓芒译，《纯粹理性批判》〈第二版序〉，收录于《康德三大批判合集》（北京：人民出版社，2009），1:19-20。

⁷⁵ Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology* (trans. and ed. Allen W. Wood and Gregory di Giovanni. *The Cambridge Edition of Immanuel Kant*; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 14。

⁷⁶ 历史学家经常指出敬虔主义与德国启蒙运动的紧密关联。例如：见 Peter Gay, *The Enlightenment: The Rise of Modern Paganism* (New York: Norton, 1995), 62, 291, 326, 328-29, 348, 351。

⁷⁷ 康德在第一本批判，《纯粹理性批判》，以及较早的著作 *The One Possible Basis for a Demonstration of the Existence of God* (Lincoln: Univ. of Nebraska Press, 1979) 中已经预期有这样的论证。

⁷⁸ Immanuel Kant, *Lectures on Philosophical Theology* (ed. Allen W. Wood; trans. Gertrude M. Clarke; Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1986), 23。

⁷⁹ Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, 14。

启示的外在福音。向前的唯一方法，就是假设神是超越性的范畴，是道德行动所必须的——这是实践理性，而不是纯粹理性。这是一种很典型的非基督徒思想，即自主理性主义（确定性）是建基于非理性的跳跃，是实践的必然要求，而不是理性的必然要求。

康德自己的方法并不是前后一致的。威尔逊（John F. Wilson）指出，“在一个著名的不一致中，康德说（超越的）‘物自身’是一个物体不为人知、不可感知的‘原因’。”⁸⁰ 若某物本身是不可知的，康德怎能知道它拥有引发事物的能力？虽然这立场是“有学识的无知”，真相就是，康德以为自己知道的，其实远多过他的方法容许的。康德的超验方法预设了一系列的教义，他相信：如果我们是必须负道德责任的受造物，这些教义就必须是正确的。他认为，除了神的存在，灵魂的不朽和人类在今生和来生的渐进道德改良，都是实践理性的必然前设。

鉴于康德的道德理性的前设，他对那不可能是真的事似乎也懂得很多。根据这种实践理性，人不可能真的生在原罪中，人也不需要一位神圣的救赎主，祂代赎的牺牲，本乎恩、因着信的称义，以及满有恩典的重生。事实上，这些教义颠复了道德（实践）理性。⁸¹ 基督信仰关于基督身体复活和升天的教导，因宣称不朽的灵魂永远与身体绑在一起，而不是脱离物质而存在，就带来了极大的哲学难题。再一次，康德只是告诉我们，这违反了“这世界理性生命有灵性的假设”——讽刺的是，康德自己将启蒙运动看做如教会的信仰般，他把这信仰普遍化为纯粹理性的后设叙事。⁸² 这些教义（也就是基督教的福音）属于“外在的遮盖”，绝不能与内在道德的“纯粹宗教”相混淆。⁸³ 前者是“基于相信特殊启示，由于它〔特殊启示〕是历

⁸⁰ John E. Wilson, *Introduction to Modern Theology: Trajectories in the German Tradition* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 29。

⁸¹ Kant, *Religion and Rational Theology*, 76-97, 104-41。恩典、神迹、奥秘和恩典的媒介的效果，并不必然属于纯粹宗教（96）。因此，“教理信仰自诩是知识，这在理性看来似乎是不诚实和冒失的……”（96）。理性——包括实践理性——不能包含任何“超自然”的事，因为这超越了我们的观念和经验（96）。“不过，理性的人，明知自己应受惩罚，怎么可以认真地相信，他只需要相信一种对神公义的满足已为他作成的消息，并（正如陪审员所说）为了他自己的好处〔*utiliter*〕而接受，为要看他的罪责已被除去，这是完全不可想像的。……任何有思想的人都不能让自己接受这信仰”（147）。“因此，相信一种不属于自己的功德，而是人通过信与神和好，这样的信心要先于任何行善的努力，这与前面的命题冲突”（148）。与实践理性一致的，是基督的榜样，而不是关于祂独特位格和作为的教条（149）。

⁸² 同上，157。

⁸³ 同上，123。

史性的，就绝不能要求人人都信”（强调字体为引者标示）。⁸⁴

我已经提到，现代思想倾向用非历史性的原则（理性、理念、伦理或存在）将基督教的故事“去神话化”。伽达玛（Hans-Georg Gadamer）甚至提出，现代诠释学（hermeneutics）源自一种明确的关注，要“将诠释从〔教会〕教条解放出来”。⁸⁵ 我们在圣经中找到任何与“纯粹宗教”（普遍道德）一致的事，都是可接受的，而那些说到神行神迹介入历史的事，则只是“教会信仰”的神话外壳。

康德就反映了这种进路，坚称人甚至必须“用与理性纯粹宗教的普遍实践法则和谐一致的方式，在这个意义上”读圣经。⁸⁶ 康德说这进路将圣灵置于圣经的字句之上，而这再次证明神秘的狂热和理性主义之间那讽刺性的相似。⁸⁷ 这种对哥林多后书三章6节的误读，在现代哲学中十分普遍。诺斯底主义者和好像埃克哈特这样的激进神秘主义者已经预示了这一点，激进重洗派领袖闵次尔（Thomas Müntzer）就直接引用他们的圣灵—字句（编按：参《和合本》小字）二分法来对抗路德。⁸⁸

保罗的对比，是在写成文字的律法与福音之间的对比：前者在基督以外定我们的罪，后者是圣灵在基督里向我们启示的。与之相反，根据狂热份子的诠释，“圣

⁸⁴ 同上，141。

⁸⁵ Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method* (2nd ed.: trans. Joel Weisenheimer and Donald G. Marshall; New York: Continuum, 1994), 176 = 伽达默尔著，洪汉鼎译，《真理与方法》（北京：商务印书馆，2010），1:255。

⁸⁶ Kant, *Religion and Rational Theology*, 142。

⁸⁷ 同上，144, 284。

⁸⁸ Thomas Müntzer, “The Prague Protest,” in *The Radical Reformation: Cambridge Texts in the History of Political Thought* (ed. and trans. Michael G. Baylor; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1991): 神职人员拥有的“仅是圣经的字句”（2）。神“亲自”向清洁的心说话，“这心就是神在其上写字的纸和皮卷，但不是以墨水写的，而是用祂活生生的手指写出的真正的圣经，是外在的圣经真正见证的”（4）。“我以我最高的荣誉保证，我作了我最专注和最大的努力，借此让我能拥有或得到比其他人更高的知识，就是神圣和无敌的基督教信仰建基于其上的根基”（9）。缺乏新的启示，牧师“狼吞虎咽整本圣经死的文字，然后吐出那些字句和他们生嫩的信仰（这分文不值）给义人、贫穷可怜的人”（6）。所有信徒都应该有新的启示：“真牧者的职责，只是将所有的羊带到启示里，让神活泼的声音使他们复苏过来……”（6-7）。真正、神秘和内在的“道”（相对于出于圣经和讲道的“外在的道”）乃是“源自灵魂的深渊”，并“涌自内心”（“Sermons to the Princes,” in *The Radical Reformation*, 20）。根据重洗派学者芬格尔（Thomas N. Finger）的说法，闵次尔宣称拥有更高（内在）的属灵权威，“甚至超越圣经的权威”（Thomas N. Finger, “Sources for Contemporary Spirituality: Anabaptist and Pietist Contributions,” *Brethren Life and Thought* 51, no. 1-2 [Winter/Spring 2006]: 37）。

灵”是指宗教的内在核心：它的道德性（康德／莱辛）、属灵经验（施莱马赫）和绝对理性（黑格尔）。这样，“圣灵”便是普遍的；“字句”则指宗教特定和历史的表达，诸如圣经。基本上，这些人用柏拉图——甚至诺斯底主义——的说法来诠释“圣灵”和“字句”，分别把它们与上层世界和下层世界联系起来。

今天，对当代宗教观点的民意调查和研究通常显示，“我属灵但不信教”这种观念甚是流行：相信神——甚至相信耶稣是至高理念或榜样——但不委身于宗教的“外在之事”，诸如教会会员制度、信经、讲道和圣礼。真正的信仰或灵性是私人、内在和道德的意向，是每种宗教的核心。这种万物与神合一的普遍经验，不能等同于特定启示或信经，也不能见诸文字。每当我们遇到这些流行的想法，它们在很大程度上都延续了康德的遗产——而那本身是中世纪和更正教激进主义一脉的延伸。改教家们称之为“狂热”（神在内主义〔God-within-ism〕）。

康德说：“我们灵魂里的那一件事，如果我们注目于它，”就必然令人心生惊叹，这件事就是“里面的道德律”。⁸⁹ 因此，人的主要目的是神的道德王国，在其中，人人都履行自己的道德责任。⁹⁰ 他主张，凡耶稣所教导的，只要与道德律一致，便是实践理性可接受的，但即使没有祂的生活与事奉，我们也会知道这一点。⁹¹ 基督信仰中隶属于超自然启示的一切都只是外衣，可以从把一切真正宗教经验联系起来的普遍道德的内核里剥除掉。⁹²

“去神话化”的计划已经在全面进行；也就是说，企图将圣经的神迹记述诠释为要在世界上促成一种更高的知识或存在方式（way of being），而不是要指向过去的真实事件。事实上，史尼文（Julius Schniewind）在与布特曼的一次著名交流中正

⁸⁹ Kant, *Religion and Rational Theology*, 93。

⁹⁰ 同上，132-35。

⁹¹ Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (trans. Theodore M. Greene and H. Hudson; New York: Harper and Bros., 1960) = 康德著，《单纯理性限度内的宗教》，尤其第三～四章。若读者要一份赞同——甚至称颂——但又是认真研究的论述，请参 Allen W. Wood, *Kant's Moral Religion* (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1970)，尤其第五章。

⁹² 圣经的圣约观，通过对基督的信心把犹太人和外邦人绑在一起。这恩典之约贯穿旧约圣经和新约圣经。不过，在康德和他之后的很多哲学和神学中，希腊精神胜过了“犹太元素”（Jewish element）。康德的判断是：宗教的教理和敬拜元素是“教会信仰”的迷信，这让他明确批判“犹太信仰”，他说这信仰与基督信仰“没有必然的连系”（*Religion and Rational Theology*, 154）。犹太教只有“在这本来无知的民族可以接触很多外国（希腊）智慧时”，才从它本身教理的沉睡中醒来，“虽然它有教理信仰压迫的重担，这智慧应当已经通过美德的观念带来启蒙它的进一步效果，也令它预备好革命，这革命在祭司权力削弱时……发生”（156）。

好提出这正确的问题：“那不可见的是否曾经成为可见的？如果是的话，在哪里？……唯一的答案是基督教的答案——不可见的神已经进入到我们可见的世界里。”⁹³ 因此，甚至在处理信仰和理性的问题之前，现代主义要解决的真正难题是历史和理性之间的关系。康德的思想更广义地与自然神论者的思想相若，其特色是既有极端超越性（不可知的神），也有极端内蕴性（内在自我作为道德立法者的神性）。⁹⁴

黑格尔（1770-1831年）尝试解决康德思想中的不一致，包括反对康德区分不可知的本体和可知的现象的做法。对黑格尔来说，现实中存在的一切都是理性的。理性必须脱离历史具体事件的喧嚣，走向参与“纯粹思想知识那不带激情的平静”。⁹⁵ 在由康德到黑格尔的过渡中，我们看到这钟摆正在从二元论摆向一元论（monism）的半途上。

黑格尔绝对没有否认，人可以通过理性来认识关于神本质的真理，他视基督教为他自己无限和绝对体系之有限呈现的高峰。对黑格尔而言，“思索”（speculative；或译为“推测”）是最高的恭维，而对他信义宗和改革宗的先辈来说，这是一种讥笑的说法。他确信自己知道知识的“绝对体系”，这体系包含着整体和它的各部分。⁹⁶ 黑格尔相信，认识神绝非超越理性的，他的体系令我们可以认识神内在存有的自身，“不再隐藏和神秘。”“思维精神的发展只始于这神圣本质的启示。它现在必须向前推进，用智力理解那原本只向感觉和想像精神敞开的事。”⁹⁷

⁹³ Julius Schniewind, “A Reply to Bultmann,” in *Kerygma and Myth: A Theological Debate* (ed. Hans Werner Bartsch; London: SPCK, 1953), 50。史尼文指出，布特曼的“去神话化”计划绝非新事。“现代人绝对不是第一个感到难以接受它〔福音〕的人。大部分人类总是开放、而且非常愿意接受对神含糊而笼统的信仰，这信仰是对他们没有任何具体要求的；但对于相信基督的更具体的基督信仰，他们则宁可当作神话而拒绝它。在这方面，一个像第二世纪异教哲学家克理素（Celsus）这样的人对文化的鄙视，和十九世纪及二十世纪的粗糙下流玩笑是一致的”（51）。

⁹⁴ 参 Allen W. Wood, “Kant’s Deism,” in *Kant’s Philosophy of Religion Re-examined* (ed. P. Rossi and M. Wreen; Bloomington, Indiana Univ. Press, 1991), 1-21。

⁹⁵ Karl Löwith, *From Hegel to Nietzsche* (trans. David E. Green; New York: Columbia Univ. Press, 1991), 28。

⁹⁶ 黑格尔视施莱马赫的“绝对倚赖感”为纯粹主观——“真理的真正客观性被取消了”（G. W. F. Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion* [ed. Peter C. Hodgson; New York: Oxford Univ. Press, 2009], 157）。“一旦思想内容被置于感觉中，每个人便被化约为自己的主观观点”（G. W. F. Hegel, *Reason in History* [trans. Robert S. Hartman; New York: Macmillan, 1956], 17）。

⁹⁷ Hegel, *Reason in History*, 17。

我们应该留意，德国唯心主义的代表人物（例如谢林、施莱格尔〔Schlegel〕、黑格尔和叔本华）是古代诺斯底主义、卡巴拉主义、以及像埃克哈特（1260-1328年）和伯默（Jacob Böhme，1575-1624年）这样的激进神秘主义者的学生，而黑格尔称赞伯默为“德国第一位哲学家”。⁹⁸ 欧廷格（F. C. Oetinger，1702-1782年）这位牧师，也是伯默、不同的重洗派神秘主义者以及斯威登伯格（Emmanuel Swedenborg）的忠心追随者，其主张朝黑格尔更近一步，他写道：

精神本身就包括万有；到一个地步，理性将万有之整体提升至抽象观念的层次，而到了黄金时代，在这么多错误的定义之后，人们将会在最大程度上发现何为知识真正的定义，即真知识。神圣事物的精髓是建基于精神，而后延伸至理性内。神将它埋藏在精神之中。寻道者也必须借着神的帮助将其纳入理性。理性必须与精神一致，同理，精神也必须与神一致。⁹⁹

欧廷格引述费奥尼的约雅斤来保证，在第三个时代，“分析性的学问要被直觉取代。”¹⁰⁰ 每个人都凭直觉知道历史的整体意义，而不仅仅知道部分。事实上，所有学科都会合而为一，而启示将成为法律、文艺和科学的泉源。

在这些西方本土来源以外，还有大量印度佛教思想加进来。匿名，但很可能是由黑格尔所写的〈德国唯心论最古老的系统方案〉（The Oldest Systematic Programme of German Idealism），预期这新时代很快来到。精神的时代会导致“理性借着自身推翻所有迷信，以及来自教士体系的迫害（这体系最近自称有理性）”。

接下来是所有精神的绝对自由，这些精神本身承载着智力世界，可以不在本身以外寻找神或不朽。最后则是将其他一切观念统一起来的理念，就是美——如果照柏拉图主义更高的观念来理解这个字的话——的理念。……我们必须拥有一种新的神话，但这神话必须为理念服务；它必须是出自理性的神话。……接着会是普遍自由和诸精神的平等掌权！从天上差来的更高精神，必须在我们当中建立这新宗教。那将会是人类最后和最伟大的工

⁹⁸ 对黑格尔与诺斯底主义之间的关系，最好的研究或许是 Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 1994)。亦见 Ernst Benz, *Mystical Sources of German Romantic Philosophy* (Pittsburg: Pickwick, 1983); Glenn A. Magee, *Hegel and the Hermetic Tradition* (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 2001)。

⁹⁹ 引于 Benz, *Mystical Sources of German Romantic Philosophy*, 40。

¹⁰⁰ 同上。

作。101

对黑格尔来说，绝对精神在正题、反题和合题这历史过程中实现了自我。因此，冲突总是通往更高发展的必经之路。然而，真正的赢家总是无限的精神胜过有限的物质。正题（物质）受到它的反题（精神）对抗，后者随着它摧毁了殊相而越战越勇。102

对黑格尔来说，宗教是“精神最内在的区域”。103 正是在这里，有限的精神实现了它与绝对精神的统一。黑格尔从激进神秘主义者汲取他泛神论的灵感，写道：“埃克哈特大师这位道明会修士在一篇讲道中说：‘神看我的眼是我用来看祂的眼，我的眼和祂的眼是完全相同的。这很公平，我在神里面受衡量，神在我里面受衡量。神若真的不存在，我也就不存在了；倘若我真的不存在，祂也不会存在。’”104 “神明是为自我而存在，因此，宗教亦然，”以致黑格尔甚至可以说，“人本身就是一种目的，”但这“只是借着他里面的神明——我们在开始时定义它为理性，或就它有自我决定的活动和能力而言，定义它为自由。”105 黑格尔总结说：“没有世界，神也就不是神，”因为神（绝对精神）与历史过程等同。106 我们再次看到“克服疏离”这范式一再出现的模式：一种基本的二元朝着终极的一元竭力前进，

¹⁰¹ Anonymous, “The Oldest Systematic Programme of German Idealism,” in *The Early Political Writings of the German Romantics* (ed. and trans. Frederick C. Beiser; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 4-5。亦见 Beiser, *German Idealism: The Struggle Against Subjectivism, 1781-1801* (Cambridge, MA: Harvard University Press, 2002) 的出色研究。

¹⁰² Hegel, *Reason in History*, 20: “首先，我们必须留意，世界历史在精神领域运行……。物质自然界确实在世界历史有其作用……，但精神，以及它的发展进程，是历史的实质所在……。〔人类〕构成自然世界的反题；他是将本身提升到第二世界的存有。我们在普遍意识中有两个领域，即自然的领域和精神的领域……。我们可能对神的国有各种观念；但在人里面实现和作成的，总是精神的领域。”

他补充说：“要理解精神的本质，可以借着一瞥它的直接对立方，即物质。物质的本质是引力，精神的本质——它的实质——是自由”（22）。这段话也可以在 Hegel, *Lectures on the Philosophy of Religion; Vol III: The Consummate Religion* (ed. Peter C. Hodgson; trans. R. F. Brown, P. C. Hodgson, and J. M. Stewart; Berkeley: Univ. of California Press, 1985) 找到。

¹⁰³ Hegel, *Reason in History*, 24。

¹⁰⁴ Hegel, *Philosophy of Religion*, 17。

¹⁰⁵ Hegel, *Reason in History*, 45。

¹⁰⁶ Hegel, *The Christian Religion*, 235。

这一元带领最真实（最内在）的自我，回到它原本与神明的统一。¹⁰⁷

由于黑格尔透过正题、反题和合题，将绝对精神和历史向更高阶段展现划上等号，他就能启发人提出一些互相矛盾的方案。哈特曼（Robert S. Hartman）概述了黑格尔影响力的讽刺意味：

他哲学的影响力确立了他提出的命题，即普遍理性通过人塑造历史。这哲学的命运见证它的辩证形式。身为最理性和最具宗教精神的哲学家，黑格尔却释放出最反理性和反宗教精神的运动——法西斯主义和共产主义。他往往被视为最专权的人，却启发了最民主的人：惠特曼（Walt Whitman）和杜威（John Dewey）。将实然（what is）等同应然（what ought to be）的这位哲学家，释放出对实然最大的不满；因此，身为最保守的，就释放出最大的革命。〔一些人〕成为保守份子和所谓“右派的黑格尔派”。其他思想家接受他的哲学形式，却反对它的内容。他们成为革命份子和“左派的黑格尔派”。这两个相反的阵营最终在史达林格勒（Stalingrad）那致命的拥抱中相遇。¹⁰⁸

沃尔什解释了黑格尔对基督信仰的诠释：

他诠释的耶稣甚至从不要求人相信祂，因为祂来是要邀请他们相信自己。他们蒙召聆听“他们理性的神圣法则，留意他们内心的内在审判官，留意良心，也就是衡量神圣的尺度”（*Theologische Jugenschriften*, 119）。……黑格尔将耶稣的信息理解为拯救人脱离律法死的字句，得到来自精神之活生生的现实，即在那些同享相同精神的人之间，一种来自友谊的完美契合。“信仰是一种通过精神对精神的认识，只有相似的精神才能互相认识、理解”〔*Early Theological Writings*, 239〕……。没有迹象表明，基督的行动是为人类的罪作出的外在牺牲。¹⁰⁹

¹⁰⁷ 汉垂克·伯克富（Hendrikus Berkhof）评论道：“我们真不知道，最终黑格尔的一元论到底是不是神和人类历史世界之间的二元论”（*Two Hundred Years of Theology [Grand Rapids: Eerdmans, 1989], 54*）。

¹⁰⁸ Robert S. Hartman, “Introduction” to G. F. W. Hegel’s *Reason in History*, xi。编按：1942年七月17日至第二年二月2日的史达林格勒战役，是第二次世界大战苏联战场的转折点。

¹⁰⁹ Walsh, *The Modern Philosophical Revolution*, 82, 85-86。

根据黑格尔的观念，“无限不能装载在这器皿内。”¹¹⁰

黑格尔跟随神秘主义者和像闵次尔这样的激进重洗派，对比“圣灵”与“字句”，其用语令人想起康德和莱辛。沃尔什指出，事实上，“抱怨历史宗教中那死的字句，正是黑格尔从事的计划的核⼼。”他抱怨，把焦点放在耶稣基督的位格——祂的神性——使群体偏离对“精神”的追求。

精神不能以物质来彰显，因为精神只能通过自身为人所知，这是精神的本质。给精神披上神迹的外衣，其实是对精神的隐藏。神迹是强行把精神与身体这两个基本上对立的东⻆结合在一起……。这种纯粹的身体复活，现在成了一种障碍，阻挠了祂的精神在存在中的内在复活……。精神的联合只能向内发生。¹¹¹

与康德及莱辛相似，黑格尔写道：“我们将要看到的一系列不同宗教，只是显出单一宗教的不同面貌，而似乎将一种实际宗教从另一种实际宗教区分开来的观念，在每一种宗教中都有出现。”¹¹² 精神与精神的关系是“完全无中介的”。¹¹³ “神的本质和人的本质是相同的”，我们在基督的启示中所看到的，“正是这统一”。¹¹⁴

如果神学的对象对康德而言其实是伦理学，对黑格尔来说是绝对精神，那么，对现代神学之父施莱马赫（1768-1834年）而言，则是普遍的宗教经验，特别是“绝对的倚赖感”。认识论的革命——“转向自我”——如今主宰着神学学术界，越来越主宰欧洲教会，最终主宰整个西方。随着唯心论（Idealism）与浪漫主义（Romanticism）的混合，感觉和意志就取代了康德的行和黑格尔的知。杜普雷（Louis Dupré）对歌德（Goethe）的判断，可以轻易而普遍地应用在浪漫主义身上：它“集中表现在普罗米修斯式的尝试上，要创造一个文化宇宙，要吸收超越性本身到一个地步，以致内蕴性和超越性之间的区分不再有意义。”¹¹⁵ 勇气十足的灵魂打破康德为那据说是不可知的本体所设置的路障，不是为了寻求根据神俯就人的启示来认识祂，而是要发现自己与神性的统一。新柏拉图主义者、诺斯底主义者和十足泛神论倾向的激进

¹¹⁰ 同上，86。

¹¹¹ 同上，89。

¹¹² G. F. W. Hegel, *Phenomenology of Spirit* (trans. A. V. Miller; Oxford: Clarendon, 1977), 417。

¹¹³ 同上，459。

¹¹⁴ 同上，460。

¹¹⁵ Louis Dupré, *A Dubious Heritage: Studies in the Philosophy of Religion after Kant* (New York: Paulist, 1977), 9。

神秘主义式的思索，都模塑了德国的唯心主义者和英国（布莱克〔William Blake〕）、美国（如爱默生〔Emerson〕、梭罗〔Thoreau〕、霍桑〔Hawthorne〕和梅尔维尔〔Melville〕等超验主义者）的浪漫主义者。

但从这“克服疏离”范式得益的，或许没有比德国浪漫主义唯心主义者谢林（1775-1854年）更明确的了。在黑暗与光明的冲突中，神性和人性一同挣扎，并在道德挣扎中浮现。神已经在自己里面完全克服这对立（黑暗或邪恶），但我们尚未克服。邪恶是原始的混乱，神从中浮现，显为正面的善，克服祂自己本性中黑暗的一面。¹¹⁶ 精神胜过物质的争斗时，神与受造物一同受苦。

在谢林的浪漫主义哲学背后一再出现的，是由原始混乱（黑暗，邪恶）所产生的异教神话，被更高的灵知（gnosis）所克服。事实上，他认识到这是“古代所有神秘主义者和灵性宗教共有的观念”。¹¹⁷ “那是通往荣耀的路。神带领人性走的路，不是别的，正是神自己必须走过的路……。灵体存在于一种虚无之境，要想进入此境，唯一的途径就是忍受那阴森的牢狱拘禁和煎熬。所有创造都源自无意识，必须在‘神性和圣洁的疯狂’的一刻，突破无意识的束缚。”¹¹⁸ 在《世界的世代》（*The Ages of the World*）中，谢林想到，“会高唱最伟大英雄诗篇的那一位，或许还在路上，他在灵里领悟到一些古老先见借以成名的事：以前是甚么，现在是甚么，未来是甚么。但这时刻尚未到来。”¹¹⁹ 当这一天确实来到时，我们必将认识神，不再是按祂的作为，而是按照祂在自己里面之所是。¹²⁰

新康德主义和新黑格尔主义之间的拉锯战，成了十九世纪的特点。在两者之间，偶尔会出现不同声音，例如祁克果（Søren Kierkegaard, 1813-1855年），他想将思想转回真正的存在，重新确定神人之间在质方面的无限区别。但是，康德针对通过启示真理获得对神本质性认识而设立的路障，依然牢不可破。祁克果反抗垂死的国家教会和黑格尔的理性主义，将基督教信仰的本质置于内在性和主观性中。¹²¹ 敬

¹¹⁶ F. W. J. Schelling, *Philosophical Inquiries into the Nature of Human Freedom* (trans. James Gutmann; New York: Open Court, 2003), 373。

¹¹⁷ 同上，403-4。

¹¹⁸ F. W. J. Schelling, *The Ages of the World* (trans. Jason M. Wirth; Albany: SUNY Press, 2000), 101-2。

¹¹⁹ 同上，xl。

¹²⁰ Walsh, *The Modern Philosophical Revolution*, 165。亦见 Frederick C. Beiser, *German Idealism: The Struggle against Subjectivism (1781-1801)* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 2002)，第8章（尤其是588-95）。

¹²¹ Søren Kierkegaard, *Concluding Unscientific Postscript* (trans. David E. Swensen and Walter Lowrie; Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1971), 201。

虔主义者对正统信仰的批评，对于那些在虔敬主义中成长之人的思想仍然深具影响力。祁克果写道，“只有一个证据证明基督信仰的真实，而这证据，颇为正确地来自情感”，这道出了许多人的心声。¹²²

批判成了自由派新康德主义神学家不断重复的主题，例如，立敕尔（Albrecht Ritschl，1822-1889年）抛弃最重要的基督教教义，理由是它们属于形而上学范畴。再一次，这种推理的循环论证性质是明显的，至少现在我们回顾起来是这样的：基督教教义提出关于神的客观真理的宣称；但神不可能是我们知识的对象；因此这些教义是没有根据的猜测。¹²³ 哈纳克（Adolf von Harnack，1851-1930年）寻求一种福音，是“脱离所有外在和特定因素的”。¹²⁴ 对哈纳克来说，福音只是爱的律法。¹²⁵ “你要如何过地上这一生，你要如何服事邻舍，要由你和你自己自由的行动来决定。使徒保罗就是这样理解福音，而我相信他没有误解。”¹²⁶ 无论福音是甚么，它肯定不是教条。¹²⁷

这些神学家说，这些教义充其量只是表达、象征或代表关于其他事物——即更高和更普遍的现实——的永恒真理。事实上，这种批判比正统基督信仰更形而上，也更容易被批评为后设叙事。这是因为“希腊人”——古代的和现代的都一样——把注意力转离肉身中的神，朝向对永恒真理不受沾染的看见，而在福音中，永恒的父却将世界的注意力集中在成为肉身的永恒之道上：“这是我的爱子，我所喜悦的；你们要听祂”（太十七5）。

由始至终，自由主义的宗教都是主观的，无论这主观性是从个人，或是集体的角度来考虑。据此，圣经被视为神圣的经典，是因为群体赋予了它独特的地位。耶稣基督也因同样的理由而成为“神的儿子”。¹²⁸ 罪不是客观的罪责，激起了神客观

¹²² Søren Kierkegaard, *The Journal of Søren Kierkegaard* (1849) (trans. and ed. Alexander Dru; New York: Oxford Univ. Press, 1938), 314。

¹²³ 关于立敕尔，巴文克（Herman Bavinck）提出这个富有洞见的评论：“他的真正意图，毕竟不是别的，只是跟随康德的脚步，将宗教和科学完全分离。但他的分离并不完全。在宗教中，他继续加入理论因素，将它连系到历史，采用一个支持基督教的有偏见观点，使解经和教理史从属于一个体系，他在根本上仍是一位教理学家”（*Reformed Dogmatics*, Vol. 1: *Prolegomena* [trans. John Veriend; Grand Rapids: Baker, 2003], 70）。

¹²⁴ Adolf Harnack, *What Is Christianity?* (trans. Thomas B. Saunders; New York: Harper Bros., 1957), 74。

¹²⁵ 同上，70-77。

¹²⁶ 同上，116。

¹²⁷ 同上，146。

¹²⁸ Albrecht Ritschl, “Instruction in the Christian Religion,” in Ritschl, *Three Essays* (trans. Philip

的忿怒，而是主观的经验，与神疏离和不倚靠神。基督救赎我们，是靠祂的品格给人留下的深刻印象，祂对倚靠神和亲近神的意识，以及祂的道德目的所具有的说服力。从费尔巴哈到弗洛伊德，这些现代的无神论者都把宗教诊断为神经官能症，是基于盼望梦想实现而对自我所作的虚幻投射；这又何足为奇呢？

所谓的新康德主义，是一场比康德的体系更激进的、以马尔堡（Marburg）为中心的运动，深刻地模塑了一整代的思想家，包括诸如自由派敬虔主义者何曼（Wilhelm Herrmann），尤其是他的学生布特曼这样的神学家。

何曼另一个聪明的学生是巴特（Karl Barth，1886-1968年），他最终更彻底地与导师决裂。巴特看到，整个自由派的方案只能意味着，神学是宗教比较或人类学的一个分支。巴特恰当地强调，除非神是神学的对象，是自我启示的主体，否则神学便不能被视为真正的科学——亦即，一门真正的知识。¹²⁹ 我们在以后的章节会考虑，巴特有没有为自己这主张提供前后一致并合乎圣经的论述，但他明确地将焦点转回到神那里，以祂作为被启示出来的客体 and 赐下启示的主体。

在我们自己这个时代，极端超越性（自然神论和无神论）继续与极端内蕴性（泛神论和万有在神论）密谋。¹³⁰ 这样的密谋体现在我们拒绝把我们的存在和知识当作恩赐，并且拒绝受那位呼喊“亚当，你在哪里？”的陌生人的审判和称义。我们若不是像众神一样能认识并掌握现实，那么，我们的存在就只是幻象，我们的知识只是广告和口号的大杂烩。但基督信仰教导说，由于神存在，所以有绝对（原型）的真理，即使我们对那真理的认识是——而且直到永远都是——有限的认识、受造物认识和来自神俯就的启示。

在很多方面，后现代怀疑语言能否传达超越的真理和意义，反映出代理性主义的资源已经消磨殆尽，过去曾有的那种远大盼望感破灭了。如果我们无法拥有绝对（原型）的知识，那么，我们甚至无法拥有相对（摹本）的知识；如果我们不能像神那样知道，那么，我们甚至也无法像造物那样知道。结果，用尼采的话说，“‘诠释’——意义的引入——就不是‘解释’。……没有事实，一切都是流动、无法理解、难以捉摸；相对来说，最持久的是——我们的意见。”¹³¹ 现代哲学只是采

Hefner; Philadelphia: Fortress, 1972), 299。

¹²⁹ 这强调在巴特的《教会教理学》（*Church Dogmatics*）第一册，论神的道的教义（eds. G. W. Bromiley and T. F. Torrance [Edinburgh: T&T Clark, 1975]）中尤其显著。

¹³⁰ Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1979), 125-26 阐述了非理性主义和理性主义密谋的类比。

¹³¹ Friedrich Nietzsche, *The Will to Power* (ed. Walter Kaufmann; trans. Walter Kaufmann and R. Hollingdale; New York: Random House, 1967), 327。

集基督教教义，将它们转化成“概念”和“范畴”。事实上，它们只是隐喻（*metaphors*）。¹³²“真理是幻象，而我们忘了它们是幻象。”¹³³ 隐喻并不指向语言外的“现实”，而只是指向其他的隐喻。¹³⁴

尼采激烈反对基督信仰，视它为“大众的柏拉图主义”，鉴于他那时代的宗教的现代形式，这种反对不无道理。施莱马赫宣告说：“真正的宗教是对那无限者的感觉和品味。”¹³⁵ 何曼主张：“想用在物质事务范围内获取知识的有效方法，来寻求个人性的、活泼的基督信仰……是死路一条。”¹³⁶ 那些对“无限者”缺乏足够兴趣的人认为这种宗教毫不相干，岂不是应当的吗？但这肯定不是圣经所讲的信仰，尼采的话比许多现代神学家更接近圣经的信仰，他论证说，“当我们不将生命的重心置于生命，而是置于‘彼岸’——虚无之境——时，便完全夺去了生命的重心。”尼采问道，如果我们的目的是让灵魂逃离这世界，“为甚么有集体意识，为甚么要更多感激后代和祖先，为甚么要合作、信任、促进，并设想任何共同福祉？”¹³⁷

但尼采似乎从未质疑这种把基督信仰与柏拉图主义（及德国唯心主义）混淆的做法。他只能提供笼统的推论，与其他和他同样笼统（和极端）的推论作对比。“基督信仰憎恨感官，感官的快乐及快乐本身。”¹³⁸ 他甚至可以承认：“噢，我明白这

¹³² Friedrich Nietzsche, *Philosophy and Truth: Selections from Nietzsche's Notebooks of the Early 1870s* (ed. and trans. Daniel Breazeale; Atlantic Highlands, N.J.: Humanities Press, 1979), 83。

¹³³ 同上，84。

¹³⁴ 同上，87。

¹³⁵ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to its Cultured Despisers* (trans. John Orman; London: Paternoster, 1893), 36 = 士来马赫著，谢扶雅译，《士来马赫宗教与敬虔》（香港：基督教辅侨出版社，1967），60页。

¹³⁶ Wilhelm Herrmann, *The Communion of the Christian with God* (New York: G.P. Putnam's Sons, 1913), 11。

¹³⁷ Nietzsche, *The Antichrist* (trans. Walter Kaufmann, in *The Portable Nietzsche* [New York: Penguin, 1976], 618)。

¹³⁸ 同上，589。“这个神已经退化成弱者的杖，尤其是穷人、罪人和病人的神。结果是神的国度扩大了。以前这国只是祂的选民……，现在这国扩展成为贫民国度”（585）。尼采崇尚不断追求高贵、力量和优越。贫穷的“条顿人”变成修士，变成“‘罪人’，困在笼中，囚禁在各种可怕的观念中……，对仍然强壮和快乐的一切充满怀疑。简单来说，一个‘属基督的人’”（*Twilight of the Idols*，同上，502）。

基督信仰不容许更高和更尊贵的人类生命的自然发展，而是鼓励同情弱者和受苦的人（同上，573）。席尔克（Michael Silk）概述说：“对尼采而言，堕落是以任何形式向生命说不；堕落是污蔑和否定生命、真实和世界”（Michael Silk, “Nietzsche, Decadence,

种向上的逃脱和离开，要投向太一的怀抱。”¹³⁹ 他之所以不采取这行动，是因为他憎恨发生在宗教里的、对“这世界的忽视”。¹⁴⁰ 但尼采自己对灵性时代天启式降临的阐述——即希腊神话狂欢之神戴奥尼修斯对基督的统治——却贯穿二十世纪，为暴君提供了灵感。¹⁴¹

不过，至少在这点上，他拒绝的是柏拉图化的宗教形式，而不是圣经肯定世界的创造叙事：创造、道成肉身、救赎、复活和受造现实的完满成全。基督信仰的盼望不是靠逃到“彼岸”，离开所谓较低级的世界，而是靠将来世代的降临；不是靠摈弃此时此地的生命，而是靠拥抱生命，视之为预期在喜乐中与神、与彼此共享筵席，这样才能证明自己是柏拉图主义唯一真正的对手。¹⁴²

由始至终，圣经的信仰都反对一种观念，即认为世界是从神的本质散发出来的，而神圣的灵魂则被无情地抛入身体和表相的领域。神创造了一个与祂自己不同的世界，乃是出于爱的自由，而非出于必要。罪是伦理性的（背约），而不是本体性的（从无限的存有中堕落）。这位神取了我们的人性，履约，代替我们承受约的刑罚，从死里复活，升到父的右边，要从那里回来，审判活人和死人，更新万事，以此带来救赎。如此，柏拉图的“上层世界”（根据尼采的理解）——它永远将有形体生命的“下层”世界归在影子的领域——就消失了。“神”不是一种抽象、以二元论为基础的原则，因为神甚至超越最高的诸天。事实上，天本身是受造世界的一部分，神在祂创造的世界里，和祂在祂创造的任何其他部分里，都同样感到自在。

尼采喜爱有着不断变动的动力的真实世界，胜过喜爱柏拉图的不变理型的领域；但神比他更爱这世界。事实上，祂在喜乐中创造世界多样的生命形式，而祂的护理之工使历史之不断前进、不断改变的动力发挥作用。把救恩带到地上的，不是靠自我逃离这个世界和身体，实现与上层世界的联合，而是靠神成为肉身。

and the Greeks,” *New Literary History* 35 no 4 [2004]: 594)。席尔克补充说：“他经常把对‘另一个世界’的喜爱，说成是阉割真实存在的一部分。”自由“的意思，是喜爱战争和胜利的阳刚本能，主宰其他一切本能，例如‘享乐’的本能”（*Twilight of the Idols, in The Portable Nietzsche*, 542）。

¹³⁹ Nietzsche, *Will to Power*, 112。

¹⁴⁰ 同上。

¹⁴¹ 奥斯沐思（Harry Ausmus）甚至把尼采包括在由约雅斤开始的队伍中：“虽然尼采的语言不同，但他也相信历史分为三个阶段的观点，包括前道德、道德和超道德时代。”第三个是超人的时代，超人“会完成对一切价值的重估，个人借以达到完全，是其他方式不能实现的”（“Nietzsche and Eschatology,” *JR* 58, no. 4 [1978]: 351-59）。

¹⁴² 尼采批评基督教是“普罗大众的柏拉图主义”，我在 *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 20-46 讨论了这一点。

基督信仰只能在一点上同意尼采所坚持的（与古代和现代的许多哲学相反的），即相信理性乃是依附于现实本身，而不是超越现实，或依附于猜测性的理性。始终该占优先地位的是在这个世界实际发生的事，而不是哲学家所主张的必须如何的情况。¹⁴³正是基于这个原因，我们必须让福音的宣告打破并重新校正我们对神和世界的前设。不过，尼采对这个由真实的戏剧所构成的世界的喜爱，却被他对基本上属佛教思想的“同一事物的永恒循环”所打消。每个循环也许有它自己的动力，但永远只是重复。相反，圣经让天路客不断朝着神在历史中要成就的“新事”走去，这新事延续过去，却又迥然有别。

尼采降服于大自然的永恒循环，就表明自己是柏拉图的门徒，多过是保罗的门徒。这个世界得到了肯定，却是以牺牲任何超越的来源和意义为代价。虚无主义跟随尼采的步伐，要肯定的是成为（becoming），而非存有，但却欠缺有目的的来源或目标，可以让“成为”变得有意义。这世界和它的历史得到了肯定，但这是基于甚么理由呢？有甚么实际效果？因为它只是意志互相争逐权力的舞台而已。多元性是有了，但却是随机的，缺乏任何终极的统一性，或由至高主权的自我或至高主权的国家以外的某一位所定下的目的。¹⁴⁴

虽然尼采有很多革命性的思想火花，但他（因而也包括后现代主义）并没有脱离现代精神（modernity），而是激励了启蒙运动计划的完满实现。泰勒写道：“不停地玩弄对立，令过渡变成永久，过道变成绝对。”¹⁴⁵有两个观念同时被包裹在这句简洁的话中，即：有一种没有起点或目的地的旅程，还有，虽然尼采承认无神论，但“神”就是这没有意义的成为（翻译出来，就是“过道变成绝对”）。黑格尔跟随着尼采的步伐，却只多走了一小步，因他已将神和历史的过程划上等号。余下的工作只是除去黑格尔的决定论的目的（telos）——也就是已经完全存在（内蕴）于历史整个发展过程中，那无法改变的历史命运。

不过，尼采和他的继承人都没有实际推翻柏拉图主义和唯心主义；他们只是颠倒了它的二分法，因此，仍旧在它的范围内运作。¹⁴⁶尼采偏好象征和永恒真理，

¹⁴³ Nietzsche, *Twilight of the Idols*, in *The Portable Nietzsche*, 558。

¹⁴⁴ 关于从三一神学角度对文化中“一和多”问题所作的一个很好的论述，见 Colin Gunton, *The One, The Three, and the Many: God, Creation and the Culture of Modernity* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993)。

¹⁴⁵ Mark C. Taylor, *Erring: A Postmodern A/Theology* (Chicago: Univ. of Chicago Press), 11。

¹⁴⁶ Nietzsche, *Will to Power*, 98。例如：我们在尼采的评论中，不仅可以辨别出二元论，甚至可以辨别出他对柏拉图“上层世界”的偏好。虽然尼采称基督教为“普罗大众的柏拉图主义”，他却断言，“在本质上反基督教的，正是在教会意义上是基督教的：是人和

而不是基督信仰以历史为基础的教理，这暴露出他是真正的柏拉图主义者。他主张，如果基督信仰真的是“表现基督精神的”，它就会接受佛教的生活之道：“它是达致幸福的途径。”¹⁴⁷“一个神明为我们的罪而死：通过信心得救赎；死后复活——这一切都是真正基督信仰的贖品，那带来灾难性错误的顽固家伙保罗必须为此负责。”¹⁴⁸这种对人性中所有高贵的、有功德的、值得称赞的事物的厌恶，在宗教改革臻于极致。¹⁴⁹

值得注意的是，在这个属于唯心主义——由康德到尼采——这巨大且极富影响力的轨迹中，感官对象背后那无限现实的本体论来源或原则，仍然是不可见和不可知的。康德主张的至高本体（观念），不过就是尼采主张的那可以被我们看见的最高意志。我们的存在和知识倚靠的无限原则本身也是不可知的。当代哲学家帕特南（Hilary Putnam）的这句话完全正确：“几乎每一个哲学家都作出一些陈述，抵触了他自己对甚么可证可知的明确陈述。”¹⁵⁰黑格尔断言：“精神本身不能直接由非精神、可感知的〔即身体感官知道的〕来确定。”¹⁵¹施莱马赫的普遍“感觉”是存在的基础，但这普遍“感觉”只能被人经历，却从未一劳永逸地在历史中显现过。尼采的“意志”是绝对的，却永远是不可见的。

与它们形成强烈对比的是，福音告诉我们：“道成了肉身……，我们也见过祂的荣光。”世界是借着耶稣基督而造的，祂已经成了我们当中的一员，却没有放弃祂的超越性。普通的感官经验可以理解永恒的道，而祂在历史中从死里复活乃是一个公众事件，确保了堕落受造界的复兴。

结论

与对手不同，对圣经的世界观来说，神和世界之间在质方面的区别是非常重要的。这区别不仅关乎本体论（现实），也关乎知识论（我们如何知道）。在存在和知识方面，神都超越我们。神和我们之间从来没有交汇，甚至没有“精神对精神”的交汇。我们的灵魂也不比我们的身体更为神圣。只有三一真神才是永恒、无限和无

事，而非象征；是历史，而非永恒真理；是形式、礼仪、教理，而非一种生活之道。”

¹⁴⁷ 同上，87。

¹⁴⁸ 同上，101。

¹⁴⁹ 同上，114。

¹⁵⁰ Hilary Putnam, *Realism and Reason: Philosophical Papers* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1983), 3:226。

¹⁵¹ Hegel, *The Christian Religion* (AAR Texts and Translations 2; ed. and trans. Peter C. Hodgson; Atlanta: Scholars Press, 1979), 19。

所不知的。

但神不仅是在威严上超越的，更是在祂立约俯就的爱上内蕴的。正如祂的超越性没有被牺牲掉，来让我们的精神与神性建立起所谓直接和立即的关系，神的内蕴性也比哲学的二元论所容许的更为彻底。神不是只取了人的灵魂，而是也取了我们完整的身体。神不是在我们的灵中神秘地说话，而是用我们人类的语言，在水、饼和酒这些受造物元素中公开说话。耶稣基督不是神和人在本体上联合的象征；祂是神在我们的人性中独一无二的成为肉身——并且在一个位格中保留祂两种本性的独特性。祂虽是永远的超越，却仍然是以马内利，“神与我们同在”。

创造主—受造物（也就是原型—摹本）之间的区别的一个含义是，虽然人类比其他受造物更自然地倾向超越，但他们和其他受造物一样，从来不把现实当作纯粹客体来认识它。只有神才会以独立的客观性来看待现实。只有神才能按事物的本相来认识事物。神虽然在时空中自由运行，却超越时空，把这个世界当作有异于祂自己的事物来认识它——不把它当作天生与祂对立，而是把它当作在质方面与祂不同的。精神和物质之间，甚至神和人类之间，并没有本质上的对立，同样，他们之间也没有更高的融合。创造主和受造万物之间有**绝对的差异**；在受造万物本身当中，则有**相对的差异**。受造万物既不是神，也不是鬼魔，但即使与神不同，它还是好的。我们是这世界的人。身为拥有神形象的人，无论我们的本性和职分有何卓越之处，我们都只是以参与者的身份，而不是以抽离的观察者的身份来认识世界。

连结主体和客体的困难，在我们西方文化中可以一直追溯到希腊人那里，而在现代主义中变得尤其严重。这困难首先是由一个预设引发的，即至少在我们认定自己属于神圣的部分（灵魂或思想），我们是超越世界的。这显然意味着，虽然就我们的身体和感官构成而言，我们是这世上的主体和参与者，我们却应追求超越这表相的领域，靠着思想的上升，按照事物的本相来思索它们。我们的思想与神性联合，便能达致纯粹的客观性。这预设将现代主义（一如古希腊哲学中）本来各异的计划联结起来，即使它们对如何达到这目的有不同意见。

然而，圣经从无创造万有的教义全然打破了这对称，这教义不是在精神与物质之间划出界限，而是在创造主和受造物之间划出界限。我们如果即使在智力和精神方面也是这世界的人，那么，我们便没有——事实上也不能——超越现象的世界。世界——甚至灵魂、思想或意志——都不是自然或必然与神有关的。但神自由地与世界和其中的丰富建立关系。我们在世界遨遊，如同鱼在海中遨遊，但关于神，我们高唱：“海洋属祂，是祂造的；旱地也是祂手造成的”（诗九十五5）。

只有在圣经的圣约观中，神与世界的关系才是真正类比性的。特别是在（与李维纳斯〔Emmanuel Levinas〕和德希达〔Jacques Derrida〕有关联的）法国的**后结构主**

义（poststructuralism）中，很好地说明了一点：我们考虑过的所有哲学体系，都包含了将它们自身破坏／解构的种子。正如改革宗护教学者范泰尔（Cornelius Van Til）所看到的，现代理性主义是建基于非理性主义。¹⁵² 我们考虑过的两个非基督教的范式，虽然乍看之下是对立的，但两者之间的共通点，要多于它们任何一个和“与陌生人相遇”范式之间的共通点。它们乃是通过一个观点统一起来的：对神和受造之人而言，存有和知识都是单义的。换句话说，它们将创造主和受造物混为一谈，若不是将人神化，就是将神人化。无论借着寻求深化柏拉图主义，还是将它推翻，现代主义都不晓得怎样对待一位陌生人，尤其是当那位陌生人是神的时候。因此，两种声音——说话的主和回答的仆人——的崇拜仪式被中止了。我们听到的一切，就只有互相竞争的意志碰撞的声音——人类向自己说话，创造自己，透过自己的言语实现自己。

这从来都不是“是否”（神学和形而上学）的问题，而是“哪一种”（神学和形而上学）的问题。最危险的形而上学，是假装自己不是形而上学的形而上学。无论采纳了甚么版本，在“与陌生人相遇”以外这两种选择，其核心都是要求拥有至高主权。提倡第一种范式的人是跟随秩序的神阿波罗，由影子的领域上升到精神的高峰；而追随异教狂欢之神戴奥尼修斯的人，则和尼采一起下降到深渊，造自己的火。

无论是哪一种，我们都拒绝从说话的至高创造主那里聆听并接受我们的存在和知识。这令我们记起保罗在罗马书第十章是如何对比“基于律法的义”和“基于信心的义”：一个升到天上，仿佛要领神下来；另一个下到阴间，仿佛要领基督从死里上来——但神与所传的道，却始终离我们不远。按照基督教的本体论，我们是靠神的道创造和维持的；按基督教的知识论，我们要么是作为行为之约中的悖逆者，要么是作为恩典之约中神的儿女、与基督同作后嗣，而通过这相同的道，来诠释神和世界。

讨论问题

1. 比较和对比这一章探讨的三种本体论范式。哪一种与圣经的世界观更一致？为甚么？
2. 万有在神论与泛神论有何不同？
3. 柏拉图的知识论如何是他本体论的应用？

¹⁵² Van Til, *Defense of the Faith*, 123-31。

4. 讨论康德对认识神这问题的进路的重要性，特别是它对后来思想家的影响。你能记得你曾与（或许不自觉地）以康德的进路为前设的人进行的谈话吗？
5. 原型—摹本的区别，以及类比的教义，在基督教知识论中有甚么重大意义？

第2章

神学的性质：理论科学？实践科学？

阐释了我们最广阔的同心圆——基督信仰对现实和一般知识的看法——之后，我们就预备好更接近我们的目标，集中来看神学这个特定学科的性质。

亚里斯多德在《尼各马可伦理学》(*Nicomachean Ethics*)卷六中，区别出五种智力习性 (*habits*)。按哲学和神学的用法，习性一词是指对特定活动的一种意向或资质，虽然一个人可能实际上从未做过甚么与它有关的事。例如：一个人可能对音乐有种习性，但实际上却从未学习过如何唱歌或弹奏乐器。每种习性都切合它本身特定的科学，取决于某个研究领域所考查的对象：

- *technē* (拉丁语 *ars* / 英语 *art*) : 技艺，用于制造物件
- *phronēsis* (*prudentia* / *prudence*) : 明智，用于行事 (*phronēsis* 大致等同伦理学)
- *epistēmē* (*scientia* / *science*) : 科学，在推论 (后天) 知识中最明显
- *nous* (*intellectus* / *intellect*) : 灵智，在直觉 (先天) 知识中最明显
- *sophia* (*sapientia* / *wisdom*) : 智慧，对最高对象的知识 (透过默观 [*contemplation* , 或译为“苦思冥想”，下同])

当然，这些并不是严密的分类。例如：工程师或雕塑家可能受到不同智力资质 (习性) 引导，但占主导地位的是技艺 (*technē*)。辨别主导的习性或求知方式，我们便可判断一门特定科学是理论性的还是实践性的。例如：柏拉图和亚里斯多德认为哲学比其他科学优越，因为它是理论科学而非实践科学。

大部分更正教经院哲学家都认为，神学是科学中最繁杂的一种，依赖了所有这些求知方式，但最好将它描述为智慧 (*sophia*) —— 从天而来的智慧。不过，这些神学家讲到智慧的时候，在某些方面与古典 (希腊) 传统大相径庭。他们指出，在追求特定的圣经定义时，不能轻易将神学归类为理论或实践学科。在我们能够处理这问题之前，需要重新评估首先制造出这难题的西方人的预设。

壹、眼见为凭：看见的方法

除了这五种智力活动之外，亚里斯多德与他的导师柏拉图一样强调，最高的习性——*sophia*，英文的 *philosophy*（哲学；即“爱智慧”）一词源自于它——只能通过不断的 *theōria*（默观）获得。¹ 我在前一章顺带提到，在西方传承中，思维的视觉隐喻（visual metaphors）占据着主导地位。对一般的希腊哲学来说，这默观是对永恒理型的看见——不仅是凝视美好事物（只是表相），而是荣福直观（Beatific Vision）至善的本质。² 拉丁文 *contemplatio* 是希腊文 *theōria* 的同义词，两者都来自意思指“看／直视”的动词。英文 *comprehend*（“理解”）是来自拉丁语（*com + prehendere*）的及物动词，意思是“掌握或抓着”。西方有关认识（knowing）的措辞与东方思想非常相似，都和看见（seeing）紧密相关，这种智力上的看见，比身体看见可以观察的现实更清楚且更确定。³ 这样，认识就是主体抓着、掌握、解剖、理解、掌控和拥有客体的一个行动。

柏拉图将哲学家与“艺术爱好者和实际的人”作对比，这些人的天职使他们被囚禁在表相的领域。在柏拉图的思想架构中，这是合理的：植物学家研究不完美的复本（众树木），而不是永恒真理（那树），但艺术家的地位更低，他们制造复本的复本！为甚么人们会想成为历史学家，将一生完全投注在研究不断改变的影儿呢？在多个世纪的外邦和基督教思想中，理论（theory）都是表示这种对知识的理解，是对原型真理本质一种直接的、不经媒介的、荣耀的看见。它与属于实体存在领域的实践形成强烈对比。这种本体二元论已经引发出将理论和实践连系起来的困难。

¹ Aristotle, *Nicomachean Ethics* (trans. Martin Ostwald; Englewood Cliffs, N.J.: Prentice Hall, 1962), 10.8.291-95 = 亚里斯多德著，廖申白译，《尼各马可伦理学》（北京：商务印书馆，2008），309页。

² 虽然柏拉图和亚里斯多德对永恒理型的“所在”存在重大分歧，但人仍持有这常见的认定。对柏拉图来说，理型超越物质世界，而对亚里斯多德而言，理型存在于物质本身。例如：一个人之所以是人，是因为“人性”的理型决定人物质的构成。当代最明显的类比，就是特定物种和个人的基因密码。拉斐尔（Raphael）在著名的绘画〈雅典学派〉（*The School of Athens*）中，描绘柏拉图指向上，而亚里斯多德指向外。柏拉图主义产生理性主义和唯心论，而经验论者喜欢亚里斯多德，这就不足为奇了。

³ 英文的 *theory*（“理论”）一词源自希腊语 *theōria*（“看”）。*Speculation*（“思索”）来自拉丁文 *speculari*（“向外看”或“检视”）。事实上，拉丁文 *specula* 是“了望塔”的意思。内省（*introspective*）是“向内看”。认识的视觉隐喻清单似乎无限长。我们明白一些事情时会惊呼：“我看见了！”（*I see!*）。我们说观点、世界观、看法和审视。认识是一种细察和观察。甚至英文 *contemplate*（“默观”）一词也来自拉丁文动词 *contemplari*（“专心凝视”）。

虽然在第二圣殿犹太教有一些运动孕育出隐修（ascetic）群体（例如爱色尼人〔Essenes〕），但他们以妥拉（Torah）为中心，献身于聆听圣经，学习并追随那位公义教师的智慧。无论我们对这群体的信仰有何评论，重要的是，组成第二圣殿犹太教最隐修的群体的，是聆听者，而非眼见者。

不过，通过第一世纪哲学家亚历山太的斐罗（Philo of Alexandria）的影响，改变出现了。他尝试用柏拉图主义混合犹太教。同样的影响也模塑了东西方初期基督教的隐修主义——*theōria*（默观）是信徒能与神联合（*theōsis*）的最高形式。很明显，这使得眼比耳优先，智力联合比信徒在肉身中与基督联合优先。古代的基督徒作者，虽然他们的属灵著作明显受到柏拉图主义／新柏拉图主义二元论的影响，但他们仍建立了丰富的道成肉身的神学，这就见证了福音的转化能力。

二十世纪德国哲学家布卢门伯格（Hans Blumenberg）将西方哲学里的视觉隐喻谱系追溯回“对世界的二元论看法”，可以在例如巴门尼德的诗《俗见之路》（*The Way of Opinion*）中找到，但却因柏拉图而普及。⁴ 在东西方基督教的隐修和神秘传统中，智力（或灵魂）努力借着强烈的默观，达致“荣福直观”（或译为“见主圣面”）。⁵ 在中世纪的西方，修会分成了“默观生命”和“积极生命”两大门派，尽管有一些修会努力兼顾两者。同样的二元倾向也可以在更正教历史中找到，有许多关于信仰与实践、教义与生命、知与行之间何者优先的辩论。

虽然基督教起了转化和置换的作用，由古代到中世纪，一直到现代时期（它被称为启蒙运动实属恰当），视觉／光成了表明知识和经验的主要隐喻。⁶ 在包括现

⁴ Hans Blumenberg, “Light as a Metaphor for Truth,” in *Modernity and the Hegemony of Vision* (ed. David Michael Levin; Berkeley: Univ. of California Press, 1993), 32。

⁵ 布特曼在讨论中世纪神学的启示时观察到这连系。“那是古代 *theōria* 的观念。默观（*visio*）不仅是最高和最真实的知识形式，也是最高的存在模式。……*Visio* 是纯粹的默观，纯粹拥有现在。和意愿不同，默观的思想方法不指向它以外，而是得着应验；但意愿则未得着应验。因此，基督徒的生命是 *bios theōrētikos*。……神被理解为世界，因神的存在是从世界证明，正如在斯多亚派中，神是理性可以理解的世界原则或世界全体”（Rudolf Bultmann, *What Is Theology?* [Fortress Texts in Modern Theology; ed. Eberhard Jüngel and Klaus W. Müller; trans. Roy A. Harrisville; Minneapolis: Fortress, 1997], 79）。人毋需采纳布特曼提出的替代方案（存在主义），却可能与他一样对此进路心存怀疑。

⁶ 布卢门伯格提醒我们这小房间的重要性：“笛卡儿描述那封闭的、中世纪房间，是他思想的转捩点：‘我整天留在用火炉取暖的小房间。’”布卢门伯格说：“在这里，房间和世界之间的关系完全是中世纪的。”〔笛卡儿〕将自己向外面封闭，借以转向里面（Blumenberg, “Light as a Metaphor,” 39）。

代时期的历史当中，“内在之光”将理性主义者和神秘主义者拉拢在一起。⁷ 这内在之光更内在、也更自主，因此被人看作比真理的任何外在来源更可信、更确定。

正如布卢门伯格指出的，现代主义沿用光的隐喻的方式，在许多方面和古代的诺斯底主义没有两样，都是把“心思的内在之光”看作是分散并困在物质当中的原始神圣之光。⁸ 圣经用光的隐喻，来指在伦理、末世、圣约和历史方面从罪到救赎的过渡，但西方哲学则将光和黑暗诠释为指思想／精神的高层世界和物质／历史的低层世界。救赎被同化成为神秘启蒙（*gnōsis*）的观念——光回归到本身，内在精神从被囚于物质得着释放。⁹

这描述看来切合俄利根关于思想受训蒙而上升的观念，按这种观念，炼狱被视为灵魂通过不同的轮回接受教育和启蒙的过程，直到最后，每一个灵魂（包括魔鬼）都与神联合。俄利根的教导遭教会拒绝，而第二世纪的主教爱任纽在对抗诺斯底主义者的争战中，特别警惕福音被希腊哲学同化的现象。奥古斯丁也给这些范畴填上基督教的内容，尝试借此改变这种模式。不过这模式本身仍然十分根深柢固。即使对奥古斯丁而言，向上的飞升也同时是一种向内的飞升。¹⁰

在圣经的创造记述中，道在光之前来到。事实上，光不是亘古就有，黑暗也不是原始混沌（暗物质），而是两者都是受造的、物质的形体（太阳管白昼，月亮和星星管黑夜）。奥古斯丁也转化了这比喻，由看进光里面，变成在光中看见。换句话说，光照亮道。¹¹ 这是人在悔改归正中所经历到的恩典作为。¹² 事实上，布卢门

⁷ Paul Tillich, *The History of Christian Thought* (ed. Carl E. Braaten; New York: Simon and Schuster, 1968), 317-18 = 蒂利希著，尹大贻译，《基督教思想史》（香港：汉语基督教文化研究所，2000），416-17页。在众多指出这关系的历史学家中，见 Peter Gay, *The Enlightenment: An Interpretation* (New York: Norton, 1966), 1:62, 291, 326-29, 348, 350。

⁸ 诺斯底主义将圣经故事和人物变成希腊异教徒更能接受的事物，它是第二世纪的异端，教导借内在的光照得救。灵魂被邪恶的创造神（就是雅威）囚禁在物质中，从有形体的“表相”领域上升，回到它永恒的家。诺斯底主义存在好几种变种。

⁹ Blumenberg, “Light as a Metaphor,” 40。

¹⁰ Paul Ricoeur, *History and Truth* (trans. Charles A. Kelbley; Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1965), 111：“让我们思想在思想史中的这个革命范围：就着与新柏拉图主义的关系而言（在新柏拉图主义中，现实是一种渐进的退化），这文本〔爱任纽的《驳异端》〕代表一种不可避免的蒙蔽。随着我们从那无形的太一降到无体的思想，下降到‘世界灵魂’（World Soul），下降到被投进本身是绝对黑暗的物质当中的灵魂，这种蒙蔽会不断加强。”吕格尔（Paul Ricoeur）问道：“我们是否敏感这文本”与新柏拉图主义的思索“之间的距离”？

¹¹ Blumenberg, “Light as a Metaphor,” 43。

¹² 同上，44。

伯格甚至判断说，“在微妙和极细致使用光的语言方面，奥古斯丁可谓前无古人、后无来者。”¹³，然而，奥古斯丁仍然将看／光的隐喻，置于比听／道的隐喻更优先的地位，因此更看重内在光照、过于外在光照。

贯穿整个启蒙运动时期，哲学家都猜测，他们自己的体系证明“第三时代”终于来临了。¹⁴ 这个“精神的时代”（Age of the Spirit）被视同为理性时代，而正如田立克指出的那样，神秘主义者的内在之光成了主要的隐喻。¹⁵

与思想及看见不同，沟通在本质上是一种社会活动。现代主义的出现，其标志是笛卡儿在他的房间中离群索居，摒弃交谈而沉思默想（默观）。他将所有被群体分享、历史、和有形体的媒介所污染的信念视为思想的毒性败坏。他想像，只有把所有这些意见从思想中清除出去，他才能够进入内室无菌式的纯洁。奇怪的是，他认定通过这种自愿从现实中接受的流放便可以掌握对现实的认识。华德·翁（Walter Ong）指出：“无可避免地，作为声音所固有之社交效果的语言被降到最低点，‘个人主义’就自我实现了。”这是“宇宙的无声化”（devocalization），而在牛顿（Isaac Newton）的思想里达到高峰。¹⁶ 尤其随着自然神论，连同“神是历史的建筑师，而非当中的演员和沟通者”这形象出现时，无声化就引致了宇宙的非位格化（impersonalization）。

在一个广告、娱乐图像，加上互联网的世代，视知识为一种空间—视觉的投射和支配知识对象的观念只会增强。而且，人对言语的信任变得更低（语言往往也变得更不可靠），我们却不断受图像吸引，这些图像“悦人眼目，且是可喜爱的，能使人有智慧”（创三6）。

¹³ 同上，42。

¹⁴ 例如：莱辛写道：“甚至十三和十四世纪的一些狂热份子或许也捕捉到这永恒福音的微光，他们只是错在预测它的来临十分接近他们自己的时代。或许他们的‘世界的三个时代’毕竟不是空洞的猜测，……只是它们还不成熟。他们相信他们可以令他们的同代人——那些几乎还没有脱离童年，没有启蒙，没有准备的人——挥手之间便配得他们的第三个时代。”迈向成熟之路，是从“属肉体的犹太人”变为“属灵的基督徒”（Gotthold Ephraim Lessing, “The Education of the Human Race,” in *Lessing's Theological Writings* [trans. Henry Chadwick; Palo Alto, Calif.: Stanford Univ. Press, 1967], 97）。

¹⁵ Tillich, *History of Christian Thought*, 317-18 = 蒂利希著，《基督教思想史》，416-17页。田立克指出，“内在之光”将不同的团体和运动——就是：柏拉图主义、新柏拉图主义、印度教、中世纪神秘主义、激进重洗派派别、贵格会和启蒙运动——结合在一起。

¹⁶ Ong, *Presence of the Word*, 72。

贰、“以色列啊，你要听……”：立约的言说

按柏拉图主义的观点，世界是在亘古、必然而安静地由那太一散发出来的。不过，根据创世记，世界乃是通过神的言语，在一个特定的时间点（或与时间一道）自由地诞生的。神造人时，不仅是把人造成为一种具备语言能力的受造者而已；他们的存在，更是因为他们已蒙神呼召而成形，并且是作为被神“说话”（worded）的立约受造者而存在。在创造初期，以聆听和回答为形式的立约崇拜仪式已经明显可见。每一个受造物都知道自己是因伟大君王说话而得以存在的。神通过说“要有！”，来预备一个地方，甚至无生命的受造界的“回应”，也可以按隐喻的说法，与这种立约式的启应（说话和回应）崇拜仪式建立起关联（诗十九1~4）。

但只有承受神君尊形象的人类，才会特意回应神，并且以“我在这里”这个反复出现的希伯来习语，履行神赋予他们的特定使命。¹⁷“我在这里”和“我看见，我明白”之间的差别很明显。前者，我让自己听候圣约之主的差遣，顺从祂的话语；后者，我在掌控。圣约仆人的“我在这里”，表明人不再是看着地图的抽离旁观者，而是被置于地图中——更确切地说，是被置于神用言语创造、并用它自己的立约对话所充满的真实世界中——要么是作忠心的仆人，要么是作悖逆的叛党。亚当和夏娃在悖逆之后，徒劳无功地尝试逃避神的同在。但空间绝非中性，仿佛有甚么东西可以脱离神的道而存在，而圣经的神住在祂的百姓当中说话，不是在他们面前作为被凝视的对象。

布卢门伯格指出：

对希腊思想而言，所有的确定性都是基于可见。*Logoi*（理则）指的是对形式的看见，也就是 *eidos*〔理念〕。甚至在词源学上，“知识”和“本质”（*essence*）（如同 *eidos*），也和“看见”有极为紧密的关联。*Logos*（理法）是所见之事的集合。对赫拉克利特（*Heraclitus*）来说，眼是“比耳更准确的见证”。……对希腊人来说，“听”对真理不具意义，而且在一开始时是没有约束力的。听作为对 *doxa*〔意见〕的传递，代表一种声明，是总是必须在视觉上获得证实的。

然而，对旧约圣经文学和它所证实的真理意识来说，看总是由听预先决定，接受听的质疑，或被听超越的。受造物乃是基于神的道，就其有约束力的宣称而言，这道总是先于受造物。真实在它的意义领域中显明自

¹⁷ 我在 *Lord and Servant: A Covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005)，特别是第四章，阐述了这一点。

己，这领域由听来定位。¹⁸

这两种世界观之间的冲突，在斐罗尝试将犹太人对聆听的强调“翻译”成希腊思想看见的范畴上明显可见。¹⁹

犹太学者李文森（Jon Levenson）指出，与斐罗所实践的寓意化思想上升不同，拉比传统坚持“阐释圣经的清楚意思”。²⁰ 透过这约中的讲话，“神一手召唤人，另一手驱逐人。”²¹ 他补充说：“按照它的魅力与警告无法切割的特性来说，〔西奈山经验〕明显是外来的，在人所熟悉的界限以外。”²²

换句话说，我们可以说这更像“与陌生人相遇”，多于“克服疏离”。圣约之主在召唤我们的过程中，重新叙述我们的生命，呼召我们离开自己没有出路的情节，投入祂正在展开的那出戏码中。亚伯拉罕蒙神呼召，前往一个他仍未知的目的地，他并没有看见真理；他相信他已经听到的那应许，因而得称为义。这同一种模式在神对先知和使徒的呼召中也明显可见。

正如李文森指出的，正是通过讲述和重述这创造和出埃及的故事，以色列人获得自己的身分，并将它一代一代传递下去。“用拉比论逾越节崇拜仪式（Haggadah，哈加达）的话说，‘人人都有责任，把自己看成仿佛是从埃及出来的。’”圣经的“纪念”，绝非柏拉图要人记得永恒的理型（这是人的思想因被身体和时间污染所遗忘的）的劝告，而是将个人自己生命的故事认同神与祂百姓立约的历史。和世上的宗教不同，以色列得出意义，“不是从内省，而是从思考对神所作的公开见证。”

当代人视历史为他们的故事，但历史首先是历史。当代人不是靠向内看，

¹⁸ 同上，46。

¹⁹ 同上，46-47。韦伯（Stephen H. Webb）根据斐罗的《摩西生平》（*Life of Moses*）提供了另一个例子，斐罗将焦点由声音转向燃烧的荆棘，甚至断言摩西看见了那声音。韦伯问道：“为甚么神的声音是可见的？”他引用斐罗的回答：“因为神说的一切都不是言语，而是行动，是由眼、而非耳判断的”（*The Divine Voice: Christian Proclamation and the Theology of Sound* [Grand Rapids: Brazos, 2004], 182）。很明显，言语不应该被视为行为。这是意义诠释的危险之处，我们不仅在斐罗的著作中看见，也在俄利根和奥古斯丁的作品中发现。而根据圣经的观点，我们借着说话成就事情，按照这种世界观，言语“代表”或“再现”（视觉隐喻）所指的现实。

²⁰ Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: Harper-San Francisco, 1985), 7。

²¹ 同上。

²² 同上，16。

靠探寻个人灵魂的深处，靠着在自我所到最内在之处寻求一种神秘之光，来决定自己的身份。方向其实正好相反。公众的变成私人的，历史不仅变为当代，也变得内化。个人的民族历史成为自己的个人历史。个人从自己向外看，寻找自己要成为谁。个人不是发现自己的身分，肯定也不是靠自己打造这身份。他取得一个关乎公众知识的身分。以色列确认这个前提。在立约仪式中被确认的前提，并不是某个原则；并不是一个观念、一句格言或一种理想。相反，这前提是被呈现为神的作为之事所造成的后果。……以色列借着讲述一个故事，开始推想并认同自己的身分。²³

按照这诠释，真正的认识——立约性的认识（covenantal knowing）——并不是借着转眼不看历史，转向内在默观；而是通过内化那一段历史，好叫它成为个人自己身体和经历的一部分。（旧约的割礼和新约的洗礼本身，就是照字面标示出这种认识的身体—社会特征。）按自主的个体来理解的“自我”并不存在，而是已经与传统、历史和群体紧紧地连在一起。李文森补充说：“可以肯定的是，这故事有可以用命题方式表达出来的含义。例如：〔立约的〕历史序言试图表达的含义，就是雅威（YHWH）是信实的，以色列可以倚靠神，就如附庸必须倚靠宗主一样。但以色列并不是以雅威是信实的这个陈述开始的；她是从一个故事推论出这陈述，”而这故事取决于它特定的时间和地点。²⁴

这观点支持我在〈导论〉的主张，即神学是把戏码（故事）、教义、颂赞和作主门徒的整合活出来、社会化和实体化。我的主张就是，聆听我们主的圣约话语，才是我们的资源，来将自以为掌主权的自我从宝座上驱赶下来，也才能以整合的方式颠覆西方二元论和个人主义那分崩离析的逻辑。

很明显的就是，通过个人听到的故事，从个人的神得到个人的身分，和通过拜偶像之人所造、从而将之掌控在手中的偶像来决定自己的身分并不一样。李文森说，“希腊人用眼思想，希伯来人用耳思想”，这种概括的说法，“相当有道理”。他补充说，事实上，与荷马史诗相比，在希伯来圣经中，“视觉描述通常毫不重要。”“例如，我们甚至不知道亚伯拉罕头发的颜色，或摩西的身高。这是因为，就以色列而言，焦点是神的话语，而不是人和他所处世界的外貌（撒上十六7）。”虽然也涉及视觉这感官，“但耳比眼优先，似乎是古代以色列人感觉能力的特点。”²⁵

²³ 同上，39。

²⁴ 同上。

²⁵ 同上。

意味深远的是，特别是在先知书中，甚至连“看”、“看哪”这劝告也是来自神的呼召，呼吁人观察祂已经在历史中成就的作为，并接受祂对这些作为的诠释。

华德·翁指出，有鉴于智力视觉会将思想从历史引开，历史的真相就必须有人说出来，说的人并不是私底下的先见，而是公开的见证人。圣经的信仰建基于历史事件：不是建基于永恒原则或自然循环，而是建基于神在创造、护理、审判和救赎中之大能作为的记载。²⁶ 立约性的认识不是将基督的身体分为较高和较低的区域，切割成奉献给遗世独立的默观（理论性的）生活的人，和在世上追求积极（实践性的）生活的人；而是将所有信徒置于神行动的中心，也以祂的圣言来诠释。

尽管智力视觉要求人脱离世界的具体事务，上升到永恒但不具位格的“太一”，但在圣经信仰中，对历史的关切却源自一位有位格的神传召所发生的具体事件：

神呼召亚伯拉罕说：“亚伯拉罕！”亚伯拉罕回答说：“我在这里”（创二十二 1）。雅各也遇到相似的事……（创三十一 11）。正如奥尔巴哈（Erich Auerbach）在《模拟》（*Mimesis*）的第一章中清楚表明的那样，这直接和不加解释的对质——神用言语对某一个具体的人发出的挑战——并不是我们会在希腊或其他非圣经传统中遇到的事情。神的话好像两刃的剑一样撞击人。

在先知书中，对神话语的意识达到特别强烈的程度。……这话语不是死气沉沉的纪录，而是活生生的事，好像声音，是某种正在进行的事。²⁷

反映出它们口传文化的来源，就连荷马史诗也是通过歌唱和戏剧这些社会事件代代相传的。过去不仅存在于书写的纪录中，更存在于活生生的语言中。保罗劝人“用诗章、颂词、灵歌”，“把基督的道理丰丰富富地存在心里”（西三 16），便是反映出这种社会处境。在集体崇拜中的这种歌唱，其目的不是个人主义式的神秘默观或自我表达，而是要把整个群体包复在福音之中。言说总是一个事件，不仅将个人的理智、情感和身体联合起来，更建立起听者与说者之间的相交。它不是星际间永恒的音乐，而是神的百姓在赞美诗歌中吟诵的圣约历史。

华德·翁指出：“亚伯拉罕听见神‘说话的声音’时，知道神的同在。”对于逃避雅威声音的亚当和夏娃而言，情况也是如此。虽然缺少言说仍然可以有神的同在，但没有一种言说是没有神的同在的。神说话的声音“清楚地传达了神的同在，没有其他任何方式可以办到这点”。我们可以说我们与某人同在，但说我们在某人

²⁶ Ong, *Presence of the Word*, 10。

²⁷ 同上，12。

的同在面前却是古怪的说法。视觉会游移、分化，但听觉却聚合。

简单来说，没有甚么比言语更能传递位格的同在，以及立约关系的命令——回应的模式。追寻“荣福直观”是一种孤单的寻索，只有最严肃的哲学家或修士尝试过这种追寻。不过，“荣福圣言”（Beatific Word）却招聚了一群聆听者，他们凭他们主人的话语得到救赎和重新模塑。

即使当人阅读文本时（这本来是一个公共和社会的事件），也有不同的动态，我们会容许自己“退回到自己里面”，这就说明了，为何自己默默读经直到晚近以前基本上是闻所未闻的。²⁸ 例如：个人私底下阅读圣经，对默想某些经文和真理来说是不可或缺的。不过，它是从属于公开的讲道之下，将个别读者社会化为一个圣约群体。只有这样，个人读经才能受聆听——这是更广的圣徒相通——的制约和教导。口头言语的规则比写作少，较不受约束，也更能使每一个阶层都容易领受。华德·翁写道：“声音比所有其它媒介都更能把生命群体联合起来。”²⁹ 这并不是要将其他感官边缘化，但我们邀请人相互沟通时，我们对声音的感受必须有“一定的距离”。真正的群体是在共同语言中产生的。³⁰

视觉隐喻在哪里占主导地位，荣耀神学通常就会随之出现。西方哲学的历史，及在此历史中占主导地位的视觉隐喻，在古代和现代都对荣耀神学有利。³¹ 理性（理论的默观）通过“清楚和明确的观念”来理解确定的事（笛卡儿；见：第一章“至高的自我”部分，65页），但因我们被表相的范畴辖制而引发的实际问题令我们分心，不能达到这个目标。我们对用理智视觉掌握的事情（理性的必然真理），是我们最有把握的，但出于我们听到之事的信念（历史的偶然真理），充其量只能是意见而已。难怪自主与此相关：我对于靠自己的理智视觉得到的东西有把握，但我不应该听信别人告诉我的事，即使那外在权威碰巧是神，我也不该相信。

叁、听道即信道

无论是观念，还是木头或石头雕刻的形象，偶像都在“那里”，一个既定的事

²⁸ 同上，126。

²⁹ 同上，122。

³⁰ 同上，123-124。

³¹ 虽然德希达没有特别提到神学含义，但他特别是在《哲学的边缘》（Jacques Derrida, *Margins of Philosophy*, Chicago: Univ. of Chicago Press, 1982）一书中很有技巧地探讨这个谱系。德希达没有言过其实，他说：“我们哲学的整个历史就是一种照相学（photology）”（引自 John McCumber, “Derrida and the Closure of Vision,” in *Modernity and the Hegemony of Vision* [ed. David Michael Levin; Berkeley: Univ. of California Press, 1982], 235）。

实，由敬拜者精心制作。相反，言说让人吃惊——所以先知作品往往嘲笑偶像不能说话。拜偶像的人控制着一切；事实上，偶像是拜偶像之人的自我反映。在偶像崇拜中，敬拜的对象是被动的，而敬拜者是主动的，但言说宣告他者的同在。君王说话时，全国肃静。王会说甚么？会给我们带来甚么后果——是好是坏？他是带着和平还是审判而来？我们被置于知识的领受方——因此是救赎的领受方。我们敬拜的对象——三一真神——是活的，我们只是接受祂活泼而有功效的话语。“可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”（罗十 17）——那好消息，那“平安的福音”（弗六 15）尤为如此。

和我们凝视的对象——这对象受我们的控制，接受我们的探究解剖——不同，某人接近时的说话声，同时肯定了缺席和同在，这个他者的距离和迫近。陌生人不是站在远方，而是走近并召唤我。我听到的无论是命令还是应许，我都得负责；我不是主人。³² 我不能再建构神学，投射我自己的经验，对一位完美存有者的本质提出自己的猜测，或对实践提出批判反思。相反地，我是被赋予了一种神学。“那位陌生人”说话，并且在说话当中，就施行审判和拯救。

意味深远的是，亚当和夏娃听见神在审判中走近时，并没有作出恰当的立约回应，就是“我在这里”，而是恐惧地逃避神的同在。正如他们看见那果子悦人眼目，是可喜悦的，能使人有智慧时，就不顺从神；他们看见自己赤身露体，感到羞耻时，也同样逃避神。在两种情形下，他们都拒绝让自己接受立约之主的处置，聆听并顺服祂的话语。神呼召亚伯兰时，祂对未来发出一个使人生发信心的应许，而这应许远超过这位先祖已经看见或知道是可能的事：“亚伯兰信耶和华，耶和华就以此为他的义”（创十五 6）。神从燃烧的荆棘呼召摩西时，摩西回答说：“我在这里”（出三 4）；神在赦免以赛亚的罪之后，呼召先知宣讲祂的话。先知回应说：“我在这里！请差遣我”（赛六 8）。拿撒勒的马利亚就像撒莱和亚伯兰、摩西和以赛亚一样，不在自己的经验或理性中寻找根据来解释天使那惊人的宣告，就是她要怀上世人的救主。神的圣言优先于任何现存的、她能用智力或实证明白的事物状况。她回答说：“我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上”（路一 38）。

“我在这里”对应圣约之主的圣言；而“我看见，我明白！”表明我们拥有现实。我们聆听应许；我们看见应许应验。因此，在圣经中，听见和看见之间并不存在抽象的矛盾，但两者总是有适合的时间和地点。眼见不是相信；而是拥有。神严禁人用可见的形象来代表神，为的是要让神的百姓专注于在子成为肉身中“那不能

³² 我在 *People and Place: A Covenant Ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 37-98 更全面讨论了这对比。

看见之神的像〔*eikōn*〕”（西一 15）。但是，当道在历史中成了肉身时，门徒可以用最栩栩如生词语重述他们的目击见证，述说那是他们看见、听见和亲手摸过的现实（约壹一 1~4）。这不是理智的视觉，而是感官的视觉：用身体的眼睛看见，而不仅是用内在的思想。耶稣邀请怀疑的多马检查祂的手和肋旁，找祂复活的证据，这引发多马回应：“我的主，我的神！”但耶稣回答说：“你因看见了我才信；那没有看见就信的有福了”（约二十 28~29）。

但将来会有一个时候，我们所相信的不再是自己听到的。信心和盼望会让位给看见，我们将完全拥有应许的实际，我们面对面看见神时，只有爱才会长存（林前十三 8~12）。

现在，对我们来说，听道就是信道（罗十 17）。神仍然通过祂可见的道——洗礼和主餐——来证实祂的约。不过，直到基督再来，使我们必朽坏的身体变成不朽坏的身体之前，我们与其他受造物一样“等候”（罗八 23）。“只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候”（24~25节）。保罗对比出于行为的义和出于信心的义（罗十章），揭示出以下的逻辑：

出于行为的义	看见	我们高升	看见荣耀
出于信心的义	听见	神降卑	应许的道

要求绝对确定的知识，不仅是偶像崇拜，因为那是非法要求获取只属于神的原型知识；那也反映一种过度实现的末世论（*overrealized eschatology*）——也就是过早宣告完满的实现已经临到了。有一天，人不再需要信心或盼望，但现在，神仍然“重新说话”（*re-wording*）来创造。即使当神向这世代述说这福音之道时，新造也在我们当中露出曙光，但它在很大程度上依然是隐藏的。现在，“我们行事为人是凭着信心，不是凭着眼见”（林后五 7）。

更正教正统信仰体系对这一点作了阐述。这些体系认为，由于我们是受造物，我们对真理的知识不仅总是摹本性质的，而且按我们现时的情况，这知识还是在路上之天路客的摹本神学（*theologia viatorum*），尚不是得荣耀之圣徒的摹本神学（*theologia beatorum*）。难怪这些体系称天路客的这知识为“我们卑微的神学”。³³

³³ 奎恩斯特的话，于 Luther Poellot, ed., *The Nature and Character of Theology: An Introduction to the Thought of J. A. Quenstadt* (St. Louis: Concordia, 1986), 40。奎恩斯特是信义宗神学家，他指出，这定义在很大程度上源自改革宗体系：这天路客的神学（*theologia viatorum*）“被云纽斯和艾尔斯特（Alsted）称为卑微的神学和我们的〔神学〕，其他人则称之为争战教会的神学”。亦见 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 1, *Prole-*

这信心在我们一生中都要受到考验（雅一 3；彼前一 7）。我们信心的对象在这些考验中证明祂自己为信实的，我们的信心便随之增长。即使我们没有来自神对我们个人的启示，说明我们为甚么受苦，或祂怎样把对我们的考验编织成一幅隐藏的图案，我们确实拥有关于神在耶稣基督里为我们和受造界所定的那些隐藏旨意的启示。在耶稣从死里复活这件事上，神客观、公开、并最终地显明了祂的信实。

一场革命随着宗教改革发生，从新柏拉图主义强调之眼见的主导地位，回归到圣经强调的，以语言为媒介的、受造物之现实的存在与知识。布卢门伯格指出，即使连奥古斯丁也将聆听神说话从属于默观异象（contemplative vision）之下，但路德的《论意志的捆绑》（*De servo arbitrio*）却“以耳的隐喻对比眼的隐喻。眼游移、选择、接触事物，追求事物；而耳本身是受影响和接受话语的。眼可寻求，耳只能等待。看见安排事物的‘位置’；聆听则被安排。……那作出无条件要求的，在‘聆听’中得到回应。良心有‘说话声’，光没有。”³⁴

我到目前为止所说的一切——在救赎历史的这个时代里，聆听优先于观看——都是更正教改教家所强调的。事实上，在这个主题上，路德的观点十分接近圣经所说的，即神一切作为都是以神的话语为媒介。拜尔（Oswald Bayer）解释了这观点：“新造是归向世界，正如归向创造主，聆听神的声音通过祂所造之物向我们说话、针对我们说话。奥古斯丁说神的声音吸引我们离开神所造之物，带领我们进入内在自我，然后走向超越，但这是错的。”³⁵事实上，制订《威斯敏斯特信仰告白》的神学家们指出，神赐福人读经，但“特别是〔赐福〕传讲神的话”，以此作为一种恩典的媒介，因为借着这方法，圣灵与封闭自我生命的罪人对质，“驱使他们脱离自我，吸引他们归向基督”（《威斯敏斯特大要理问答》〔*Westminster Larger Catechism*〕，回答 155）。神的道呼召我们离开我们的主观性，令我们变成外来、外向和社会性的受造者，以信心抓紧基督，以爱心抓紧邻舍。

韦伯（Stephen Webb）甚至主张，宗教改革代表“声音历史上的一件大事”，一个“让道重新发声”的事件。³⁶集体敬拜主要并不是视觉事件（戏剧表演），填满

gomena (Grand Rapids: Baker, 2003), 212。

³⁴ Hans Blumenberg, “Light as a Metaphor for Truth,” in *Modernity and the Hegemony of Vision* (ed. David Michael Levin; Berkeley: Univ. of California Press, 1993), 48。

³⁵ Oswald Bayer, *Living by Faith: Justification and Sanctification* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 28。

³⁶ Stephen H. Webb, *The Divine Voice: Christian Proclamation and the Theology of Sound* (Grand Rapids: Brazos, 2004)，尤其第四和第五章。这本书很好地处理了本章讨论的主要问题。亦见 Theo Hobson, *The Rhetorical Word: Protestant Theology and the Rhetoric of*

超越的主和被帐幕分开的百姓之间的空间距离，而是成了一场口语的事件。神话语的事奉不仅在讲道中，也在集体读经，在祷告和歌唱，在认罪和宣告赦免中发生——诚然，贯穿了从神宣召我们到祝祷的整个崇拜仪式。甚至圣餐也是来自神用口语表达的保证，由整个圣约群体接受，并在欢庆中加以回应。韦伯指出：“这源自加尔文的信念，就是神的道成就它所命令的。神的道是立约的言说，活泼并充满生命。即使它是断断续续发出，也有能力赐下它所要求的。神的话发令，世界就存在，它并继续通过由圣灵充满的教会的言说托住世界。”³⁷ 中世纪的崇拜使话语隶属于视觉，但宗教改革（着重对历史的人文关注，以及用原文解经）追求的是让人听见神的声音。“这不是因需要解释一个画面或提出道德论点而产生的唠叨之言，而是为了借着声音传递恩典而产生的唠叨之语。”³⁸

拜尔指出：“我们西方的哲学传统，在人类的官能中给了智力最突出的地位。不过，路德说，‘人最有力和高贵的工作莫过于言说。’我们首先不是理性的生物；我们主要是说话的生物。”³⁹ 对路德而言，这并非无关痛痒的一点。⁴⁰ “对路德来说，一切都取决于圣经；聆听、使用和传讲圣经，以它作为福音活泼的说话声（*viva vox evangelii*）。”⁴¹ 这与奥古斯丁相反，对奥古斯丁来说，“外在之道是记号（*signum*），只是将我们指向〔事物本身〕（*res*）。”⁴² 韦伯提醒我们：“对奥古斯丁来说，……我们在赋予神说的话一种外在声音前，已经内在地听到了这话语。……因此，信心好像思想一样，始于心的内室，在发声之前是安静的。”⁴³ 请回想李文森在上面提出的一点（见“以色列啊，你要听……”部分，96-97页），对犹太教来说，真理是公开的，从我们以外临到我们，然后影响我们个人。我们希腊智力传统的倾向，则是将这动向倒转过来，以致真理首先是安静、自主和私下的思想或经验，然后通过言说将它公开表达出来。

我们甚至可以在奥古斯丁的一些思想中，发现到从笛卡儿到施莱马赫的现代知识论和诠释学的先兆。然而，对改教家而言，这关系是倒过来的：道是神的言说，

Authority (Hampshire, U.K.: Ashgate, 2002)。

³⁷ Webb, *Divine Voice*, 159。

³⁸ 同上，106。

³⁹ Bayer, *Living by Faith*, 47。

⁴⁰ 见：例如，Martin Luther, *Luther's Works* (ed. and trans. J. Sroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1968), 35:117-24, 254, 359-60。

⁴¹ Bayer, *Living by Faith*, 45。

⁴² 同上，48。

⁴³ Webb, *Divine Voice*, 131。

从外到内，而非从内到外。外在的道靠着圣灵内化在我们心中，却不失去作为神的声音那超越的“他性”，而不是内在自我的回声。这样强调外在的道（*verbum externum*），完全是对应神在基督里、在我们自己以外（*extra nos*）对我们的拯救。在个人和群体之内成为可见的一切——悔改、信心、爱心和道德更新的其他方面——都是这种在他们以外的明确宣告的渐进结果。

改教家视罗马和激进派更正教人士为“狂热分子”，因他们倾向让外在的道从属于信徒内在的言语（内在之光）。按路德的说法：

如果你问一位基督徒，他借以配称为“基督徒”的行为是甚么，他能绝对给出的回答，无非就是聆听神的话，也就是信心。因此，只有耳朵才是基督徒的器官，因他得以称义，被宣告为基督徒，不是因着任何器官的作为，而是因着信心。⁴⁴

因此，讲道不是无关重要的媒介，而是在神看来适合传递那本身就是拯救信息的信息。神把我们放在领受的一方，人不仅唯独通过信心得称为义；信心本身也从听道而来。⁴⁵

雷思（John H. Leith）指出，“正如对路德那样，对加尔文而言，只有耳朵是基督徒的器官。”⁴⁶ 加尔文总结说：“奉神的名传讲福音时，仿佛是神自己亲身说话。”⁴⁷ 雷思阐释说：“讲道的理据，不在于它对教育或改革的效用。……加尔文敢于说，讲道的人就是神的口。”令讲道有效的，是神的意图和作为。神使传道人的话与那本质——就是基督和祂的一切福益——联合起来，就像圣礼的物质元素一样。因此，言语不仅描述救恩，也传递救恩。“加尔文论讲道之圣礼性质的教义，

⁴⁴ Martin Luther, *Lectures on Titus, Philemon, and Hebrews* (vol. 29 of *Luther's Works*), 224, 引于 Webb, *Divine Voice*, 144。

⁴⁵ 这个对聆听和观看的比较，不是要提出聆听有某种神奇的特质，或神受这媒介限制。倒不如说，这是说，神将自己与说出的话绑在一起，以之作为向人传递祂自己的一般（ordinary）方法。很多基督徒就像奥古斯丁一样，会称他们读圣经的时刻是归信的时刻。而且，好像耳聋等身体障碍，并不会妨碍神的恩典。韦伯（Webb, *Divine Voice*, 51-55）对这问题做出一个很有道理的论述。

⁴⁶ John H. Leith, “Calvin’s Doctrine of the Proclamation of the Word,” in *John Calvin and the Church: A Prime of Reform* (ed. Timothy George; Louisville: Westminster John Knox, 1990), 212。

⁴⁷ 同上，211。

使他既能将讲道理解为完全是人的工作，也能将它理解为神的工作。”⁴⁸

肆、理论与实践

鉴于到目前为止的分析，我们可以得出结论：严格来说，圣经并未试图整合理论（*theōria*）与实践（*praxis*），而是把知识理解为经过整合的承认（*acknowledgment*）的行动——同时是思想、感觉和行事的行动。它是一种立约的行动，除了在基督里的神以外，不承认有其他的主和救主。信心是知识，但是这种知识等同于通过一个报告而信靠一个人，这报告是这人已经借着使者传达了的。这种行动是把自己交给那位说话者，任凭他处置，而不是把自己当作检查的主体，随意处置一个对象。用圣经的话来说，认识神，就是以一個圣约仆人的身份，凭信心与神建立关系，被这个戏码吸引，然后被这出戏码产生的教义、颂赞和作主门徒吸引。神学，就是信心对神的属性、和祂在救赎恩典中对罪人的实际服事说“阿们！”

根据这些比较和对比，我们更能回答这一章提出的问题。实践和理论，信仰和理性，纯粹宗教和教会信仰，行为和信经，以及现代思想中无数其他的对立观点，都与一种基本的二元论——精神领域和物质领域之间的，智力在视觉上的上升、相对于神的道在肉身和历史中下降到我们这里来的——有很密切的关联。认为我们所能信任的就只有我们个人直接的、凭直觉的，靠内在之光来认识的事情，是毫无根据的前设；如果我们坚持这种前设，我们就绝不能相信，那至高的真理可以临到我们，对我们述说一个关于特定历史事件的故事。

我们可以用当代的讲道为例，更具体说明这一点。当代的讲道倾向遵循两个方向，使外在之道隶属于一种内在视觉。一方面，许多人（特别是保守人士）视讲道为关于神和圣经教导的论述。这样，主要就把它看作是理论。开口说话只是智力反思的工具，即教导。另一方面，有人（特别是自由派）可能视讲道为表达内在的经验和敬虔。无论是哪一种，这倾向都是将个人放在他们内在观念或经历的前面，而不是将人放在群体当中，来聆听神向他们说话。

不过，在圣经中，神是讲道的那一位，通过祂仆人的口说话。基督不仅是我们谈及的客体，更是向我们说话的主体。罗马书十章14节的许多译本都是：“未曾听说过祂，怎能信祂呢？”不过，这句话更好的翻译是：“未曾听见祂〔说话〕，怎能信祂呢？”我们无需升到天上寻找基督，或将祂从死人中带回来；已经复活和升天的基督，就好像祂在祂道中的声音那样与我们接近（6~8节）。因此当保罗说：“信

⁴⁸ 同上，210-211。

道是从听道来的，听道是从基督的话来的”（17节），他的意思不过就是，基督是通过“传喜信的人”（15节）向我们说话的那一位。宣讲基督（受祂权威的话所规范）的本身，无非就是基督亲自在此时此地向我们说话，创造圣徒的相通。这样，神就不只是在我们之上，也**在我们当中**（在子**里面**），更**在我们里面**（靠祂的圣灵），招聚一个由聆听之人组成的群体。

不仅是讲道的信息，连讲道的方法也召唤我们脱离自己的主观来聆听，并在聆听中接受一种新身分，是我们自己无法想像、经验或实现的。在讲坛之下，在洗礼盆／浸池和圣餐桌旁，我们既不是自主的思想者，也不是自主的行动者，而是我们的整个存在都受到召唤，与圣灵借着这道所招聚的其他人相交。因为神学是对神在讲道和圣礼中的实际行动的反思，因此不能被简化为理论性的默观。人也不能偏好生活实践而搁置神学，因为可理解的沟通必然包含人必须明白的启示真理。

一、神学中理论—实践的辩论

关于神学是理论学科还是实践学科这问题，中世纪的神学家意见分歧，对立的双方是跟随阿奎那的道明会（Dominicans）和跟随苏格徒的方济会（Franciscans）。关于这点，更正教经院哲学一般的共识，就是主张某种结合，但偏重方济会的观点，认为神学的终极目标是实践——也就是在基督里使罪人与神和好，使他们得恢复，在真正的敬拜中与神相交、彼此团契。

首先，宗教改革后的信义宗和改革宗神学家认同理论的重要性，但严格区分启示的教义（及诠释它的教会教理）和思索。虽然他们批评攀爬功德阶梯的尝试，神秘主义，和凝视“毫无遮掩的神”的理论性思索，将它们视为一种荣耀神学，但他们教导说，神让自己成为我们类比知识的对象，我们若忽略这俯就的恩典，就是不知感恩——实际上就是失丧的。神学确实是最高的科学，因为神是一切现实和救赎的源头。对于这些作者来说，理论其实就是指教义——是神施恩启示，而不是靠人攀升获得的——而这是与颂赞和作主门徒密不可分的。

神学的对象不是自我、宗教、道德或文化，而是神。因此，这些作者即使把神学看作是实践时，也没有忘记神是神学的对象：“人生的首要目的是荣耀神，并以祂为乐，直到永远”（《威斯敏斯特小要理问答》〔*Westminster Shorter Catechism*〕，回答1）。按照杜仁田（1623-1687年）的说法：“因此，虽然神学与形而上学、物理学及伦理学处理相同的问题，但考虑的模式却大相径庭。”

它不像形而上学那样，把神视为一种存有，或可以靠本性之光来认识的，而是视祂为借着启示而让人认识的创造主和救赎主。它不把受造物看作是

属于自然的事物，而是属于神的（也就是与神有一种关系，以神为它们的创造主、保守者和救赎主），这也是根据祂的启示。这种思考模式，是其他科学所不知或不采用的。⁴⁹

其他这些科学也许有作为仆人的用处，但对神学和它的任务却不具任何权威。

第二，在这个脉络下，实践的（practical）并非我们今天通常理解的意思（编按：指“实用”）。这些神学家想到的，首先是神的实践（practice）——即祂创造世界和救赎罪人。因此，他们不是以自主的理性或经验开始，然后决定他们认为神的道的哪些部分对人类的实践〔praxis〕（道德）有用。相反，他们与保罗一样深信，神所启示的一切，对信仰和实践都是有用和充分的，这完全是因为它是“神所吹气的”（提后三 16，《新国际版》〔NIV〕；《和合本》作“神所默示的”）。同时，对神的知识，其本身并不是目的；目的是认识神对我们生命的道德旨意（律法）和祂在基督里对我们的眷顾（福音）。

正如病人不应满足于有一位在病床边表现出安慰人的态度、却对血液循环系统一无所知的心脏科医生；教会会友也同样不应满足于有热心却无知识。然而，神学的目标不是回答我们的所有问题，让我们在智力上掌握我们的认识对象；倒不如说，神学的目标应该是罪人实际与神和好。杜仁田认为，神学像医药一样，吸收多种不同的智力倾向，但最终的实践目的是医治。⁵⁰ 我们期望站在我们病床边的，并不是形而上学家和理论科学家，而是牧师和医生。但我们期望两者都学有所长。在约翰福音结束时，我们读到，耶稣所行、所教导的许多事，“没有记在这书上。但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了祂，就可以因祂的名得生命”（约二十 30~31）。

对改教家而言，人是凭信心——这信心是由圣灵借着圣道和圣礼建立并加力的——来追求神学的，这不仅需要专注研究，还需默想和祷告。事实上，为了忠于十架神学，路德还加上受苦作为良好神学必备的先决条件。经历过神的忿怒和世人的敌对的信徒，明白神福音的甜美。⁵¹ 同样，加尔文认为，他当时的许多神学家没有意识到在圣洁的神面前称义的重要性。他们仍未充分经历良心的惧怕（这种惧怕让认识神的真理成为如此迫切的任务）。⁵² 因此，神的言说把整个人包复起来。它是

⁴⁹ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:17, 强调字体为引者标示。

⁵⁰ 同上。

⁵¹ John W. Doberstein, “Oratio, Meditatio, Tentatio: A Right Way to Study Theology,” in *The Minister’s Prayerbook* (ed. John W. Doberstein; Minneapolis: Augsburg, 1986), 276-89。

⁵² John C. Olin, ed., *A Reformation Debate: Sadoletto’s Letter to the Genevans and Calvin’s*

教义，并非因它是理论而非实践，而是因为它是来自神的教导，而不是源自我们里面的观念、经验或道德理想。

正如人们往往指出的那样，加尔文在《基督教要义》中对预定论的讨论，是接在他长篇阐述祷告之后。能够呼叫“阿爸！父！”，并且因着与基督联合从祂手中领受恩赐，是神儿女独有的特权。“十分真实的是，我们乃是靠着祷告，把主的福音向我们指出的、我们以信心凝视的宝藏挖掘出来。”⁵³ 清教徒或许是更正教徒中最像方济会信徒的人，他们尽力用最实际的说法来解释神学的重要性：神学就是学习死得安详。那些预备在基督里死得安详的人，也更预备好在基督里活着，对神有信心，对邻舍有爱心和善行。

随着启蒙运动的来到，神学作为实用学科的定义被简化为内在的道德和经验。现代理性主义（rationalism）在十六世纪后期已经出现，特别体现在称为苏西尼主义（Socinianism；或译为“索齐尼主义”）这激进的更正教异端当中。苏西尼主义否认三位一体、原罪、基督的神性以及祂的替代赎罪（substitutionary atonement），也否认唯独借着信心称义，这就预示了启蒙运动的来临。亚米念主义（Arminianism）虽然大致认同普世教会的信经，却贬低教义的重要性，认为教义对实际道德和基督徒经验而言并非必要。⁵⁴ 亚米念（Arminius）本人断言：“这教义或科学接近和直接的对象并非神本身，而是人必须向神履行的责任和作为。”⁵⁵ 亚米念的追随者把实践理解为基本上与伦理同义。他们的焦点成了“耶稣会做甚么？”而不是“耶稣做了甚么？”⁵⁶

敬虔主义也为这种以人为中心的倾向作出了贡献，将注意力集中在个人的内在

Reply (Grand Rapids: Baker, 1966), 56。

⁵³ 加尔文，《基督教要义》，3.20.2。

⁵⁴ 盖伊（Peter Gay）论到伟大的亚米念主义法学家和神学家葛若修（Hugo Grotius）时指出：“葛若修将基督教简化为几个主要信条，将教义理性化，倡导意志之自由，以对抗加尔文的预定论，但耶稣的复活对他仍然是没有争议、不容争辩的真理”（Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 1:300）。盖伊在讨论了启蒙运动的主要特点后补充说：“与此同时，荷兰亚米念主义者和法国耶稣会人士在欧洲大陆提出类似的教义，”渐渐得到“德国敬虔派”的同情（326）。

⁵⁵ James Arminius, *The Works of James Arminius* (trans. James Nichols and William Nichols; Grand Rapids: Baker, 1986), 2:318。

⁵⁶ 亚米念本人挑战一种观点，即神学的对象是“神和教会”、“基督”、“关于神、受造物 and 主要是关于人和他的堕落，关于他通过基督得赎，以及关于圣礼和将来的生命”（*Works of James Arminius*, 320）。因此，对亚米念来说，视神学为实践科学而非理论科学，这意味着：神学的对象必然唯独是我们的责任，而不是神和祂的作为。

经验之上，在总体上贬低教义的重要性。它对德国启蒙运动的影响经常被人提到。⁵⁷因此，启蒙运动和浪漫主义主要的思想家，包括康德和施莱马赫，大部分都在敬虔主义中成长，这就不足为奇了。对这两人来说，信仰与实践，教义与经历，都只能含糊地联系在一起。教义表达我们实际的需要和敬虔的经历，但并不启示出神的属性、旨意和作为。今天一般西方人认定信仰占据私人的一个非理性、神秘主义、道德和主观经验的小岛，是从理性大陆租借回来的，这会令人感到奇怪吗？

在我们自己这时代，这种从神转向人自己，从教义转向信仰和灵性对个人福祉所具有的主观用处的转变，在福音派和自由派的圈子中都是显而易见的。事实上，社会学家克里斯蒂安·史密斯（Christian Smith）描述这种灵性为“道德主义、治疗为本的自然神论”（Moralistic Therapeutic Deism）。⁵⁸不同的运动（尤其是解放神学）都批评这些倾向，认为它们是个人的主义，将信仰简化为内在领域，而不是关注对创造秩序更整全的救赎。不过，解放主义也和中产阶级敬虔主义一样怀疑教义（智慧和知识），认为教义会让人分心，忽略实际的需要和转化人心的工具（技巧）。

显然，决定教义的真实性或重要性的，如果是我们所认为对自身的道德改良和宗教经验最有用的，那么许多最重要的基督教教义就会失去它们的分量，最终也会失去它们的卓越性。如果我们以为，我们已经知道我们需要相信、经历和追求甚么，那么像三位一体这样的教义便会显得跟实践毫不相干。只有从三一论开始，重新评估系统神学和教会实践的每一个题目，根据父、子和圣灵各自独特却不可分的工作，来重新看待我们的生命，三位一体这教义才能证明它的实用价值。而且，如果我们把神学的对象局限在我们碰巧认为有用的事情上，现代无神论对宗教的批评——认为宗教只不过是人类渴望和感受需要的投射——就变得更有说服力了。

⁵⁷ F. Ernest Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* (Leiden: Brill, 1965); idem, *German Pietism during the Eighteenth Century* (Leiden: Brill, 1973); Gay, *The Enlightenment: An Interpretation*, 1:328-29。“敬虔主义，连同它对宗教经验的普遍信心，它对教义和推论的缺乏耐性，都获得了广泛的支持，但它渐渐僵化为自成一派的正统性：在哈勒大学（University of Halle），敬虔主义者将沃尔夫（[Christian] Wolff）从教席中驱逐除去。……康德来自敬虔主义者的家庭，并接受一些很好的敬虔主义教师指导，也见证说，敬虔主义在它最好的一面，会赋予认真的追求者‘不受激情干扰的平静、欢乐、内在平安。’”在康德称赞的敬虔主义德行中，包括“它确信宗教不是倚靠信条、礼仪或祷告，而是倚靠经验”（329）。虽然康德放弃敬虔主义，称之为“狂热主义”，它的影响却明显贯穿他的著作。在敬虔主义中成长的其他现代哲学家，包括费希特、黑格尔、席勒（Schiller）、费尔巴哈、施莱马赫、祁克果和尼采。

⁵⁸ Christian Smith and Melinda Lundquist Denton, *Soul Searching: The Religious and Spiritual Lives of American Teenagers* (New York: Oxford Univ. Press, 2005), 162。

一旦现代理性主义者用理性来反对神超自然启示的知识，康德便宣告，认识神的理性知识已经被封锁了。康德把宗教从非基督教理论观念的虎口中“解救”出来，结果只是将它交在同样非基督教的实践观念的利齿之下。他由强调内在生命和实践道德、多于强调教义的福音派敬虔主义培养成人，这就已经为他走到这一步做好了预备。“神不可能是我们理论建构的对象，只能是我们实践的前设。”这不是理性的普遍真理，而是源自西方由启蒙运动开始以来便对自己讲述的故事的一条信条。

虽然施莱马赫偏好以感觉、而非实践道德作为神学的基础，但他最终仍是跟随康德以人为中心和功利主义导向的路线。神学是正当的科学，不是因为它把特殊启示中构成正典整体的各种元素聚合起来，“只是因为它们〔科学元素〕是执行一项实际任务必不可少的，”施莱马赫后来将这实际任务定义为“带领教会”（church leadership）。⁵⁹ 传道人与其说是宣告天庭好消息的传令官，不如说是群体的领袖、管理者和发言人。云格尔（Eberhard Jüngel）和慕勒（Klaus Müller）在批评这观点时评论道：“按此说法，神学作为科学的积极性质，完全不是由它的对象、而是由它的目的所制定。”⁶⁰ 这是将神学定义为纯属实践科学，并且根据我们的活动（行动和经历），而不是神使人与之和解的作为来定义实践的必然结果。

在我们实用的、算计的和崇尚科学的文化中，占主导地位的或许是实践而非理论，而在智力美德中，是技艺（*technē*，制造的诀窍）在统管着智慧、论证、直觉知识，以及谋略。今天，摆在我们面前的要务，就是重新发现神具有创造力和再创造力的道的大能，使思想、感觉和行事，在戏码、教义、颂赞和作主门徒的互动中，重新获得统合。

二、信仰与理性

“信以求知”，并不是基督徒特有的。科学家也提出某些假说，然后研究它们，一些假说最终成为确立的理论。当然，他们试验这些主张，而他们的同道也继续验证或推翻这些主张。不过，在对真理的每一种追求中都有一种前设，就是在一开始时对现实的一种具体诠释具有信心。

特别是在现代时期，人在处理信仰和理性之间的关系时会走两种极端：(1) 理

⁵⁹ Friedrich Schleiermacher, *Brief Outline on the Study of Theology* (Richmond, Va.: John Knox, 1970), 19-20, 引于 Rudolf Bultmann, *What Is Theology?* (Fortress Texts in Modern Theology; ed. Eberhard Jüngel and Klaus W. Müller; trans. Roy A. Harris; Minneapolis: Fortress, 1997) 的导言, 26 页。

⁶⁰ Jüngel and Müller, eds., *What Is Theology?* 26。

性主义（rationalism；或译为“唯理论”），企图将神学信念的基础建立在固有理性的普遍原则之上，〔把绝对的把握当成是唯一正当的认识形式；〕⁽²⁾ 唯信论（fideism，字面意思是“信心主义”），拒绝为基督教的主张提供任何论证或证据，这通常是出于怀疑，认为信心从本质来说就是反对理性或与理性无关的。第一条轨迹特别可以从基督教柏拉图主义传统——从亚历山太的革利免（Clement of Alexandria）到伪狄尼修（Pseudo-Dionysius），再到艾利基纳（John Scotus Erigena）——中辨识出来。现代理性主义则从笛卡儿、莱布尼兹和沃尔夫（Christian Wolff）得到新的推动力。人至少可以在特土良（Tertullian）、帕斯卡（Pascal）、哈曼（Hamann）和祁克果的思想中辨识出唯信论的倾向。

在我们这时代，唯理论和唯信论继续代表相反的极端。不过，大部分基督徒思想家都持调和的观点。根据更正教改教家的观点，理性就如人类其他官能一样，已经因着人的堕落而败坏。路德猛烈抨击“妓女理性”（Whore Reason），并强调我们堕落的理性对每一条主要的基督教教义都深感厌恶。加尔文也主张，虽然不信的理性仍能对“下面的事”获取了不起的认识，但它必须从对神的敌意中得着释放，然后才能正确认识“天上的事”。安瑟伦的格言“信以求知”代表教会历史的主流观点。米廖雷（Daniel L. Migliore）指出：“唯信论说，到一个地步，我们必须停止发问，必须只是相信；但信心会不断追寻并求问。”⁶¹

在酒后驾驶的交通事故中，责任是落在司机而不是汽车上。同样，神创造了现实，也创造了我们用来认识现实的理性，但我们是醉酒的，我们理性论证的能力受我们故意“行不义阻挡真理”（罗一 18~19）所害。基督教信仰所反对的不是理性，而是这种有系统地误用理性，以不相信这位在圣经中、并主要在祂儿子身上启示自己的神为前提。虽然每一条主要的基督教教义都超越我们能参透（comprehend）它的理性能力（与唯理论相反），但没有一条教义超越我们能领悟（apprehend）它的理性能力（与唯信论相反）。

奥秘不能穷尽，但矛盾却是胡说八道。例如：说神本质是一，但有三个位格，这确实是一个奥秘，但这并非矛盾。基督徒着迷于成了肉身的神这吊诡，但神性与人性在一个位格中联合，这并非矛盾。在诸如从无创造、出埃及或童女怀孕、耶稣基督代赎的死和身体复活这样的神迹面前退缩不前的，并非理性，而是运用理性之人那堕落的心。这心甚至拒绝接受这样一种可能性，即存在着一个世界，在这世界里，神的这些作为确实发生。

⁶¹ Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Theology* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 3。

因此，一方面，有一种实证主义认为，信心的行动取决于人对理性和证据有明确意识，那是我们需要避免的。克雷格（William Lane Craig）恰当地提出警告，反对一些批评者和辩护者缺乏根据的假设，即“基督教的主张若没有直接的证据，信仰对正常的成年人来说就是非理性的”。⁶² 这样就是把基督信仰在理性上的可辨护性，和即使在不考虑护教论证的情况下仍然相信的合理性混淆了。

另一方面，信心不是一种主观的跳跃。忠实的推理既不让人的质疑登上宝座，也不回避这些质疑。相反，它预设了一种谦卑顺服的态度，尊重事情的原貌，而不是让它们屈从于我们期望它们的样子。忠实的推理期待会有惊奇，因它真心地向现实敞开大门。如果现实总是与我们设想的一模一样，那么很有可能我们已经在主观断言的安全网中作茧自缚。不信是自成一派的唯信论，一种思想的封闭，它那先验的、未经试验的和未经证明的固执，已经限制了有可能的各种诠释的视域。无论在相信的人还是在不信的人身上，不再提问题的信心就都不再有生命力。

信仰和理性之间的二分，并不是源自基督教的主张，或源自对这些主张是否可靠的质疑本身，而是源自哲学的前设——这前设最终是伦理性的、而非智力性的问题——推动这前设的，是人拒绝位居圣约仆人这个受造的地位。泛神论和万有在神论（“克服疏离”）以及自然神论和无神论（“我们从未遇见的陌生人”）合谋，企图把主权的神所作的任何干扰性介入（无论是审判还是施恩）从这世界排除出去。它们无论是将神等同于这世界，还是否认神在世界上的神迹作为，都是在否认会有任何从天上侵入我们历史的超越的神。

哲学家兼科学家波拉尼（Michael Polanyi）令人信服地论证道，安瑟伦的格言“信以求知”，并未区分宗教和科学，也未区分信仰和理性。相反，每一个认识的行动都涉及个人的兴趣与委身，除了涉及我们的思想，也涉及我们的身体、情感，除了涉及我们的计算，也涉及我们的盼望。⁶³ 启蒙运动将信仰和理性截然分隔开来，这只不过是一场运动用来贬低一套信念，认同另一套不同信念的做法而已。

最严谨的科学理论也涉及个人的主观性，信仰最热情的委身也必须有一个对象。我们定睛在基督身上，而不是在我们自己的相信上。每一种探究、计算和实验都由理智的热情推动。但这理智的热情涉及一种信心，相信自己正在接触现实，而这是超越自己内在的直觉、经验或感受到的需要的。这信心相信的，可能是三一真

⁶² William Lane Craig, “Faith, Reason and the Necessity of Apologetics,” in *To Everyone an Answer: A Case for the Christian Worldview* (ed. Francis J. Beckwith, William Lane Craig, and J. P. Moreland; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 19。

⁶³ Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958), 265。

神，或童话故事中的教母，或市场的无形之手，但无人可以脱离信心而活。如果我们怀疑一切，便绝不能思想、感觉或做任何事。基督徒对探究有信心，这是有理由的，而不信的人必须靠“借来的资本”（*borrowed capital*）* 运作，才能与他们默认或附带的认定共存，而这些认定的源头，却是遭他们否定的。

虽然波拉尼不是基督徒，他却得出结论说：

现代人是史无前例的；但我们必须回到圣奥古斯丁，来恢复我们认知能力的平衡。在主后第四世纪，圣奥古斯丁首次开启“后批判哲学”（*post-critical philosophy*），从而终结了希腊哲学的历史。他教导说，所有知识都是恩典的恩赐，我们必须在先行信念的引导下努力获取这种知识：*nisi credideritis, non intelligitis*（你们若不相信，定然不会明白）。† 他的教义规范了基督徒学者的思想长达一千年。⁶⁴

不过，“到了十七世纪末，洛克这样区分知识和信心：‘用以接受信心的确据，无论有何坚实强大的根基，它仍是信心，而非知识；是说服而非确定’”（强调字体为引者标示）。⁶⁵ 根据这前设，信心将权威所传递给它的当作真实的来接受，而真正的知识只能借自主的调查和证据获得。“一切的信念都被降格到主观的状态；即一种不完善的状态，而建立在这种层面上的知识，是欠缺普遍性的知识。”⁶⁶

虽然唯理论者、唯心论者和经验论者各自有别，但他们却被信心和知识之间这种根本的二元论联合在一起。与理论／实践的困境一样，这种困境也是建基于一种更深层的二元论，即精神与物质之间，较高与较低之间，永恒与历史之间，内在知识与不可靠的意见——前者是在我们里面“清楚和明确的观念”（见：64-67 页），令我们成为主人；后者则是基于对历史事件之外在见证和权威，令我们成为仆人

* 编按：“借来的资本”是改革宗护教学家范泰尔（Cornelius Van Til）常用的一个词汇，指不信的人所认识和承认的真理。范泰尔认为，如果靠不信的人自己的前设，而不靠基督徒的前设，他就没有权利相信或主张真理。因此他对真理所做的断言，就是根据“借来的资本”。

† 作者按：波拉尼在这里为奥古斯丁的《论自由意志》（*De libero arbitrio*）1.ii.4——“先知已经定下步骤，他说：‘你们若不相信，定然不会明白’〔编按：《七十士译本》的赛七9〕”——提供一个注解。

⁶⁴ 同上，266。

⁶⁵ John Locke, *A Third Letter for Toleration* (London, 1692), 引于 Polanyi, *Personal Knowledge*, 266。

⁶⁶ Polanyi, *Personal Knowledge*, 266。

——之间的二元论。

三、信心是相信神的应许：那故事是重点

讲到从创世记到启示录展现出来的福音，这故事不是关乎道德教训，没有以它本身的神秘方式象征出来的更高真理。我们已经看见了：现代思想的故事（我们尚未考虑其他重要的文化因素），在很大程度上是解放自己脱离基督信仰的故事，以及脱离源自这个故事的教义和实践。问题在于，基督信仰不能按“去神话化”处理，或“翻译”成在它以外的故事、范畴或哲学。它逐渐展开的情节的关键元素，并不是一种更高、更纯、更普遍之真理的象征或代表。三位一体；人类受造原本公义，却因着背约而堕落；以色列从亚伯兰蒙召到被掳的故事；基督的成了肉身，以及祂在生、死、复活和升天中完成的拯救工作；圣灵在五旬节降临；以及基督在历史终结时再来施行审判，使祂的国度完满——这些都不是只为了表达更深真理、或将更深真理概念化而存在、故而可以省略的叙事。它们并不说明要点；它们本身就是要点，其他人企图要它们说明的要点——通常是朝着本体论思索的方向——倒空了基督信仰的实际内容与能力。

认识始终是在信任的关系中成长——因此，圣经经常将神的立约关系比作婚姻。我们承认会有一些反常，但它们并不能拆毁我们信托的范式，因为虽然我们的知识混乱且零碎，但神已经显出祂的可靠。我们都像那位孩子抽疯的父亲，他对耶稣说：“我信；求你帮助我的不信！”（可九 24，《和合本修订版》）。希伯来书的作者写道：“信就是所望之事的实底，是未见之事的的确据”（来十一 1）。亚伯拉罕跟随神的呼召，“出去的时候，还不知往哪里去”，但他对呼召他出去的那一位有足够的认识，足以支持他的信心（8~12节）。我们在跟随耶稣的门徒的生命中也看到这种“信以求知”的模式。今天，当信徒站在基督的钉十字架、复活、升天和五旬节之后的这一头，我们的信念岂不是更加深刻吗？对于神的信实，我们找不到更大的证据。

伍、神学是祈求的智慧

正如较早时指出的（91页），哲学的意思是“爱智慧”。不过，相对于希腊的智慧观念，圣经智慧的内容和目的，既不是对永恒理型的理论默观，也不是为了取得暂时成功（也就是美好生活）的实践规则。确切地说，是神在立约关系中把自己赐给了我们。认识神就是智慧。神学性的认识就是为采取某种特定行动——即求告主名——所需的特定智慧；我们指明这一点，就从较广义的定义渐次来到较狭义的

定义，好达致我们同心圆的靶心。

一、智慧

圣约认识论拒绝把理论与实践进行二分，因为神学所产生的知识是导向一种正确的关系——与神、与彼此的关系。不过，没有知识便没有正确的关系。圣经的智慧不只是人类智慧的一种。圣经表明自己既是智慧，也是知识。“敬畏耶和华是智慧的开端”（诗一一一 10）。正如妥拉这个笼统的词的用法一样，教义性的指导和实践性的指导之间也无严格区分。尽管智慧不仅只是资讯或知识，也肯定也不比资讯或知识为少。

圣经的智慧反对我们将基督信仰简化为理论默观或行为窍门的倾向。认识神的诫命，以及神在基督里的拯救大工的好消息，是任何真智慧的先决条件（见：诗一一九篇）。事实上，保罗为他肉身的弟兄哀叹，不是因为他们缺乏热心，而是因为他们缺乏知识——特别是福音那使人得救的知识（罗十 2~4）。这道从我们自身以外临到我们，但捕获了我们全人。这是一种既丰富我们的思想、融化我们刚硬的心，也令我们身体变得有生命力，可以用爱积极服事邻舍的知识。如果在某些情况里，“‘知识’是叫人自高自大”（林前八 1），“智慧”也可能如此——事实上，保罗似乎交替使用这两个字眼，来指那些超级使徒（林前一 17，二 1，三 19），促请我们要“在基督里……聪明（有智慧）”（林前四 10）。

因此，神学追求的智慧不是一种泛泛的“实践生活”，或一种“窍门”。这会信心简化为道德主义或技巧，就是利用圣经自救并改善我们的生活。这正是希腊人愿意使用宗教——甚或是基督信仰（只要它愿意妥协成为一种普遍的自助式智慧的话）——来达到目的。毕竟保罗在哥林多前书一章 22 节提醒我们，“希腊人是求智慧”，但那不是来自福音的智慧。事实上，外邦人寻求智慧，是独立自主地追寻自我改进，而非寻求拯救；正是因为这样，“十字架的道理在那灭亡的人为愚拙，在我们得救的人却为神的大能”（林前一 18）。十字架的智慧不能与世界的智慧牵扯在一起。事实上，透过十字架，神揭露出人的智慧和聪明其实是愚拙（19~21 节）。

虽然神学确实规范了人类恰当的行为，但它主要是关于基督的智慧。神学不是“科学之后”。虽然它关注的论题与其他学科有重叠之处，但它并不自称拥有对现实和知识钜细靡遗的论述。圣经并没有为经济或政治带来一套规范性的理论，甚至没有涉及道德关注的每一领域。这些都不是无足轻重的事；神有一般恩典（common grace），明智地既赐智慧给相信的人，也给不信的人，来解决这些问题。然而，神学关注的是最高的智慧，是这世代的智慧人绝不能得到的。虽然圣经没有论述每一个问题或题目，但它的智慧却塑造我们对现实的每一方面所做的诠释。

保罗特别强调圣经的智慧和所有其他形式之智慧的具体区别。“在基督里聪明（有智慧）”的呼吁，并非一笔带过的评论，说明如何让基督的道德教训引导我们的日常生活。希腊哲学认为智慧的目的是学习怎样过美好生活的秘诀。福音的智慧远远超过那种观点，它是认识基督，祂是“我们的智慧、公义、圣洁、救赎”（林前一30）。保罗讲到这智慧是向哲学家隐藏的奥秘，如今却在这末世向世人显明（林前四1，十五51；弗一9，六19；西一26~27；提前三9）；我们在此进一步看到它是甚么。从这些经文可以清楚看到，*mysterion*（“奥秘”）与启示的教义（聚焦于神在基督里揭示的旨意）和实践（圣礼）都有关。保罗提醒提摩太早期在圣经上接受的训练，“这圣经能使你因信基督耶稣，有得救的智慧”，并补充说，圣经都是神所默示的，“于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的”（提后三15~16）。圣经是神所默示的，因此是有益的；不是因为有益才是神所默示的。

正如讲道和教导一样，我们在洗礼、圣餐、团契和祷告中公开参与的实践，绝对会塑造我们的神学。然而，这些首先并首要是神的信实作为。和雅典的哲学家不同，耶稣基督献上自己，不只是一要担任教师，教导通向真理和快乐的途径；祂献上自己，更是作为“道路、真理、生命”（约十四6）。祂不仅是向导，更是目的地。

因此，神学既是实践的智慧（*sapientia*），也是对奥秘的认识（*scientia*），这两者都倚赖圣经。热心不能为无知——特别是对福音的无知——补短。为了获得这种知识，我们必须对圣经进行恰当的解释，这既是艺术，也是科学。而且，这需要深思熟虑——根据圣经诠释圣经，根据较清晰的经文衡量难解的经文，不要太匆忙跳到结论。深思熟虑也牵涉到了解教会历史上对圣经诠释提出的诸多构想与辩论，以此评估这些诠释。神学当然涉及技巧，特别要熟悉原文。事实上，神学的确比任何其他科学更全面吸收了认识的所有习性或方法，但它主要是智慧的一种形式——最高的智慧。

这样看神学的时候，认识、行事和感觉就不像在现代思想当中那样是分开的。对笛卡儿来说，确定取决于认识；对康德而言，确定取决于行事；而对施莱马赫来说，则取决于感觉。许多最近的神学都反对认识，而偏重行事，例如解放神学，它将神学定义为“对实践的批判反思”——指的是我们的实践，而非神的实践。⁶⁷ 我们批判这些以人为中心的进路时必须留意：我们把实践建基于教义，这一点之所以

⁶⁷ Gustavo Gutiérrez, *A Theology of Liberation* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1973), 4-11。古提雷兹（Gutiérrez）分辨出他认为是神学自我描述的三个阶段。第一个阶段，“神学是智慧”；第二个阶段，“神学是理性知识”；他说，我们现在需要的是“神学是对实践的批判反思”。

重要，并不是因为我们偏爱理论，而是因为神的行动优先于我们的行动。

对于像笛卡儿这样的人来说，知识相当于在思想中看见“清楚和明确的观念”（见：65-67 页），但圣经对知识的概念，则是信心对神的话说“阿们”。魏司坚较详细地阐述了这一点：

确实，福音教导说认识神就是永生。但这里的“认识”，不应按希腊的意思理解，而是应按闪族〔希伯来〕的意思理解。根据希腊的意思，“认识”表示在个人意识中反映事物的现实。闪族和圣经的观念，则是将某事物的现实与生命的内在经验实际交织在一起。因此，“认识”在圣经的习语中可以表示“爱”、“在爱中挑选出来”。由于神愿意人以这种方式认识祂，祂就让祂的启示在一群百姓历史生命的环境中发生。启示的圈子不是一间学校，而是一个“约”。说启示是人类的“教育”，这是理性主义式的，完全不符合圣经的说法。神对自己揭示的一切，是为了满足祂百姓在历史中出现的实际的宗教需要。⁶⁸

犹太哲学家贺契尔（Abraham Joshua Heschel）在一个类似的脉络中指出：

希腊哲学始于没有神的世界，不能接受有诸神，或他们行为的榜样。柏拉图必须与诸神决裂，并问：甚么是善？这便有了价值的难题。价值的观念从此取代了神的地位。柏拉图让苏格拉底问：甚么是善？但摩西的问题是：神对你有甚么要求？⁶⁹

贺契尔指出了形而上学和知识论上的自主对于伦理的含义。求知者从自我建立的前设起步，就会令其他一切成为自己王国的研究主题。贺契尔的对比也再次指出观看和聆听之间的分别。这种立约关系的特点，不是我们用凝视所可掌握的抽象理念，而是我们必须聆听的有位格的道。

从圣经的角度看，说话是行动。它不仅是内在思想的外在化，更是实践——神的实践——这实践改变事物的某种状态。神说出具有创造力的话，世界便存在；祂说出审判的话，生命便凋谢；祂说出救赎的话，信心便产生；祂说出赦免的话，罪人便得赦免；祂说出新生命的话，死人便复活。神的言说——祂的话——不仅是观

⁶⁸ Geerhardus Vos, *Biblical Theology: Old and New Testaments*, Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 8-9 = 霍志恒著，李保罗译，《圣经神学——旧约》（香港：天道，2009），13 页。

⁶⁹ Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man* (New York: Macmillan, 1976), 98。

念的集合，更是“活泼的、有功效的”力量，在我们的生活和世界中产生最实际和具体的果效（参：来四 12）。话语不仅改变思想，也改变内心和生活——诚然，改变自然和历史的整个进程。

吕格尔写道：

说和做，意指和制造，混合起来到一个程度，以致不可能在“理论”和“实践”之间建立持久和深刻的对立。言语是我的国度，我不以它为耻。……身为基督教信息的聆听者，我相信言语可以改变“内心”，就是我们偏好的光辉核心，以及我们接受的立场。⁷⁰

二、祈求

最后，我们对智慧（至少在它的圣经脉络下）可行的定义，若不认出它的目标就不完整。我们的神学知识和智慧不是技巧、理论和观察，借此控制我们凝视的对象，而是服务于求告主名这最实际的目的。如果我们对神命令恰当的圣约回应是“我在这里！”，对神应许的回应便是“阿们！”换言之，就是信心。信心不是一种像乐观那样笼统的态度。它有特定的对象，就是神。而正如我们前面所见的，使人得救的信心，其对象甚至更为具体：它是相信在耶稣基督里，在圣经中启示出来，根据恩典之约而为人所认识的三一真神。因此，对于符合圣经（圣约）认识论的“信以求知”，最好的定义就是祈求。

同样，我们在这里从逐渐展开的这出戏码本身获得我们恰当的座标。

在古代近东，宗主条约会包括“祈求”（invocation）条款，地位较低的王在有危险时可以求告伟大君王（宗主）的名。这种祈求的模式在圣经的整个圣约戏码中是清晰可见的。创世记第四章已将该隐的家族和塞特的家族作比较和对比：前者的特点是文化进步，而后者则获宣告为，“那时候，人才求告耶和華的名”（26节）。圣经要我们明白，从塞特和他的后裔开始，教会就开始浮现，以雅威为她的大君王和救赎主。

旧约圣经一再重复说，世界被分成两等人：神的百姓，他们求告神的名（诗八十 18，一〇五 1，一四五 18）；愚昧人，他们“并不求告神”（诗五十三 4）。以色列转离雅威时，也跟随愚蠢的列国，“无人求告你的名，无人奋力抓住你”（赛六十四 7）。我们从这节经文留意到，正如神的话抓住我们，引发我们的回应（不是恐

⁷⁰ Paul Ricoeur, *History and Truth* (trans. Charles A. Kelbley; Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1992), 5。

惧逃跑，就是回答道，“我在这里”），信心照样抓住神，但这次是在面对迫在眉睫的危险时，是一种倚靠的、如孩子般的、甚至无助的信靠，而不是企图掌控一切。祈求不仅是一种思维方式；它也是祷告——无论是神在埃及和巴比伦受奴役的百姓的呼喊，还是那位税吏的呼求：“神啊，开恩可怜我这个罪人！”（路十八 13）。神学比其他一切更甚，是人回应神的呼召，这召唤包含命令和应许，引发出危险和喜悦、恐惧和盼望。

约珥预言，末后日子的释放必要涉及一种得到更新的祈求：那时“凡求告耶和華名的就必得救”（珥二 32）。保罗在罗马书十章引述这经文：“因为凡求告主名的就必得救。然而，人未曾信祂，怎能求祂呢？未曾听见祂，怎能信祂呢？”（13～14节）。

这种对神的认识明显来自于神，通过人类使者传递。它是好消息，不是好建议。它要驱策我们遵行神的命令，引发我们的经历（既安慰人，也令人惧怕），并且带出教义命题。不过，其他这些智力习性或认识方式，最终都是服务于祈求和接受基督这实际的目的，“神又使祂成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎”（林前一 30）。这样，神学性的认识之道，其核心便是聆听一个宣告，好叫听者可以求告主名。神威严的面孔使我们充满惧怕，但祂容许隐藏在祂背后的良善和恩典在我们面前经过，同时将我们藏身在祂爱子的避难所之下。神将我们从自我里面救拔出来，脱离我们内在的思索和经历、感觉到的需要、恐惧和盼望，祂赐下祂的名，作为祂完整位格的凭据，成为我们的喜乐与保障。

为了展示神学（信仰）和其他科学（理性）的和谐，中世纪的经院哲学往往为一位至高存有的存在提出不同的哲学论证，然后推断，“我们称这存有为神，难道不是吗？”但这进路正是路德所说的荣耀神学：升到天上，好量度那位不可量度的神，而不是容让祂在谦卑和受苦中俯就我们。这意味着神学科学不能以思索、道德或宗教经验作为起点，而必须始于神的启示。杜仁田写道：“但当神被作为神学的对象提出来时，人不可仅仅把祂视为神的本身（God in Himself；因为若是这样，祂就是我们无法理解的），而应当视祂为在祂话语中启示自己、乐于向我们显明祂自己的神。”⁷¹ 虽然杜仁田带着同情解释阿奎那的观点，但他这样补充时，只是跟随宗教改革的这个洞见：“人也不能唯独从神性方面认识祂（这是根据阿奎那和他之后许多经院哲学家的意见，因为这样认识祂并不能拯救罪人，反而对他们来说是致命的），而是要认识祂是我们的神（也就是在基督里与我们立约，在祂的话语中向

⁷¹ Turretin, *Elencitic Theology*, 1:16-17。

我们启示祂自己，不仅是认识的对象，更是敬拜的对象)。”⁷²

神性不是我们可以得到的某种东西——无论如何，以色列的神并不是一种称为神的物种。我们得以来到这位特定的神面前，祂“在基督里与我们立约”，在祂的道中启示祂自己，只是为了这实际的目的，就是让我们能够以一种使人得救的方式，而非致命的方式来认识祂。神学关注的不是一个神明的存在，而是这样一位向我们界定其身份之神的存在——祂以祂的道创造了万有，带领以色列人过红海到应许之地，并在时候满足时差遣祂的儿子来拯救世人。

因此，神学便是我们在子在里面，借着圣灵，为了得救和得生命求告父时所需的智慧。这与现代主义的逻辑形成强烈对比，后者是我们在浑然不知的情况下很自然会使用的逻辑。对于康德这位彻底的伯拉纠主义者（Pelagian）而言，我们不需要福音的神迹性启示，因为我们不需要靠恩典得救。我们只需要“内在的道德法则”——行为，而不是信经。康德写道，真正敬虔的人并不“将自己的道德建基于信仰上，而是将他的信仰建基于道德上：这样，无论这信仰多么薄弱，它仍是唯一纯粹和真实的信仰，也就是并非建基于恳求〔祈求〕的宗教，而是建基于良好生命行为的宗教。”⁷³ 康德承认，他在阅读福音书时寻求道德命令，而不是神拯救作为的好消息：“简单来说，……是我义不容辞的责任——与神为我所做的是明显有别的。因此，〔福音〕没有将任何新事物施加给我；而是（无论那些记载的状态为何）把新的力量和信心加给我的好性情”（强调字体为引者标示）。⁷⁴ 因此，康德十分清楚看到人对人类困境的前设与宗教认识论的前设之间的相互关系。这些启蒙运动的人物，没有一位想要得到求告神的名的知识（也就是福音），因他们不相信自己需要蒙拯救。但是，在圣经的圣约脉络下，道德乃是基于信仰，而一切——包括道德行动——都源自向神求怜悯的求告（按照祂已经在平安之约里宣告的条件）。

由于我们的神是一位外向的，“喜欢户外活动”的神，祂总是在积极行动，与祂创造的世界交往，信心就从来不是来自在象牙塔里，对永恒理型进行默观的那种自鸣得意的确定感。加尔文与路德一样强调这点，即真正的、活泼的信心会在“活生生的存在”（a living existence）中找到。这“不是那种满足于匆匆掠过脑海、空洞思索的认识，而是那种一旦以适当的方式领悟并在心中扎根之后，就会显出其实质内容并多结果子的认识。”因此，我们必须在神的作为中寻求神，这作为是在祂的

⁷² 同上。

⁷³ Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology* (ed. Allen W. Wood and George di Giovanni; trans. Allen W. Wood, George di Giovanni, et al., Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 33。

⁷⁴ 同上，50。

话语中、而不是在祂隐藏的本质中启示出来的。⁷⁵“真正与神相识，更多是通过耳朵而非眼睛。”⁷⁶

路德写得更发人深省：“一个人成为神学家，是靠活着，不——再——靠死去和被定罪判下地狱，不是靠认识、阅读或思索。”⁷⁷我们在路上学习，以天路客的身份，经过试炼、重担、问题，以及对自己内心和周围世界的恐惧，前往神的城。当我们受苦时，便真正学习到神的护理；我们犯罪时，便学到神的赦免；倒卧将死时，便学习到死人复活。路德深刻但夸张的话，并不表示我们不去阅读，不去研究，而是即使我们这样做时，也更像是在找寻迫切需要的拯救，而不是在默想永恒的真理。我们跪着研究神学，求告我们救赎主的名。然而，正因为我们的神如此伟大，我们的处境如此危急，我们的救恩如此丰盛、毫无条件，神学对敬虔来说就是不可或缺的。

如果我们是借着在子面，靠着圣灵求告父而得救，那么正确认识神的名，就不仅是学者在象牙塔内的理论工作，更是生死攸关的事。我们必须知道神是谁，我们是谁，以及我们是在怎样的圣约规定和奖惩之下与这位神建立关系，也要知道神审判和拯救工作的历史。但这一切都是朝向一个实际目的，就是为了得救和敬拜而求告祂的名。如果除了耶稣基督外，天下人间“没有赐下别的名”是人可以靠着得救的（徒四 12；参：徒二 21、38；罗十 13；腓二 9；西三 17；来一 4），那么，辨识正确的神（正确认识那名）、按祂规定的方式求告祂（明白神的命令与应许），这个命令对神学来说就是至为重要的。事实上，这是最好的神学任务。因此，神学是为祷告，一种特别的祷告——根据祂立约的圣言，求告主的名。

结论

神学的功用，就是阐述这位神的身分，好叫人可以恰当地求告祂。因此，它对教会事工的每一方面——包括讲道、教导、圣礼、祷告、敬拜、传福音、宣教、执事关怀工作和门徒培训——都至关重要。我们已经违背原始的约，神也起誓应许了恩典之约；在这样的具体处境中求告三一真神，就连思考也会成为信心、爱心和顺

⁷⁵ 加尔文，《基督教要义》1.5.9。

⁷⁶ John Calvin, *Commentary on the Four Last Books of Moses* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1870), 3:378。

⁷⁷ Martin Luther, *Luthers Werke* (Weimar edition) 5.163.28，引于 Jürgen Moltmann, *Experience in Theology: Ways and Forms of Christian Theology* (trans. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress, 2000), 23-24。

服的举动。求告会吸引我们的注意力离开我们自己，凭信心转向神，并向外以爱心对待我们的邻舍。

和笛卡儿不同，我们没有被撇下任凭我们自己思想，而是回应那位召唤我们的陌生人，在祂面前，我意识到自己的身分与责任。除了我们自己与神和好以外，神学还有宣教和见证的实际目的，好叫其他人也可以求告主名。保罗问道：“然而，人未曾信祂，怎能求祂呢？未曾听见祂，怎能信祂呢？没有传道的，怎能听见呢？若没有奉差遣，怎能传道呢？如经上所记：‘报福音、传喜信的人，他们的脚踪何等佳美’”（罗十 14~15）。由于神从罪和死的废墟中为祂自己兴起教会，并通过教会的公开事工和信徒的日常见证动工，神学就是不可或缺的。

这种启示产生的知识，是要带领我们信靠立约之主，并领我们到圣约群体中的合适位置，从“算不得子民”的领域转移到“神的子民”的领域（彼前二 10；何一 9~10）。借着这种以祷告的心默想神和祂的作为从事的神学，宣教的神不仅拯救我们，还将我们纳入祂宣教的子民中。神学正是为了此目的而存在：向这位在基督里启示祂自己和祂救赎旨意的神呼吁，好叫我们可以在急难中求告祂，在得解救时赞美祂，在感恩中顺从祂。

讨论问题

1. 亚里斯多德指出哪五种认识的习性或资质？
2. 讨论视觉隐喻在西方思想史中的深远意义。列出一些与视觉隐喻的思想或理解有关的常用词。它们只是隐喻，还是也塑造（和反映）某种对待知识的进路？
3. 为甚么马丁·路德说“耳朵才是基督徒的器官”？请讨论聆听（而不是观看）是以哪些方式转化我们探讨神学真理的思路。
4. 在当代教会生活中，如何表现出理论和实践的二分？圣约的进路如何能帮助我们克服这种二分？
5. 神学性的认识（即这门特定科学的习性〔*habitus*〕或资质）的定义，是“祈求的智慧”，你如何理解？

第3章

神学的来源：启示

神是神学的客体（对象），因为祂也是神学自我启示的主体。隐藏在不能测透之威严中的神，将自己启示出来，所用的方式是：(1) 俯就我们的能力，(2) 限定启示的范围，以祂认为在基督里、在恩典之约的脉络下求告祂名所需要的一切。本章直接聚焦在启示的教义上，来充实这个声称。杜勒斯枢机（Avery Cardinal Dulles）在《启示的模型》（*Models of Revelation*）一书中提供一种有用的类型学（typology），可以和这些范式建立起关联。¹ 我会首先界定这些启示的模型，然后提出合乎圣经之启示神学的一些关键特点。

壹、启示的模型

杜勒斯举出以下几种模型：

- 模型一：启示是教义（神是教师）
- 模型二：启示是历史（神是行动者）
- 模型三：启示是内在经历（神是客人）
- 模型四：启示是辩证性的会遇（神是审判官）
- 模型五：启示是新的认知（神是诗人）

模型一主要（即使不是全然）将启示与许多真命题划上等号，因而与保守福音派和新多马主义者（neo-Thomists）有关联。² 在模型二中，启示不是以教义的形式

¹ Avery Dulles, *Models of Revelation* (Garden City, N.J.: Doubleday, 1983)。

² 同上，39。根据杜勒斯的引述，克拉克和韩客尔支持这观点，他引述克拉克的主张：“除了一些命令句和诗篇几处惊叹外，圣经都是由命题组成的”（39）。根据韩客尔的观点，神学“的本质就在于：将启示的真理按照它以命题的方式赐下的圣经形式，加以重复、组合和系统化处理”（47）。

临到我们，而是透过神在历史中的大能作为临到我们。由于圣经可靠地记载了这些作为，它见证了启示，但圣经本身不是启示的载体。这个观点有许多倡导者，埃涅斯·赖特（G. Ernest Wright）和潘宁博是其中两位。³ 根据模型三，直接（往往是神秘）的经历“把透过受造记号进行传递的需要降到最低”。⁴ 这个观点特别与神秘主义、敬虔主义和自由派神学的不同分支有密切关联。⁵ 在这模型中，内住的基督（indwelling Christ）是最高的权威，更胜于基督的“外在之道”（external Word；编按：即指圣经）。杜勒斯指出，正统加尔文主义者和信义宗信徒最坚定地反对这种“狂热主义”。⁶

模型一和模型二受到的批评是给人一种虚假的客观主义，模型三则是虚假的主观主义，模型四把启示理解为一种个人的会遇。巴特、布特曼和卜仁纳（Emil Brunner）的表述虽有一些重要差异，但他们的“辩证”（dialectical）神学都反映出这种基本进路。⁷ “他们强调：借着从自然或历史而来的推论，借着命题式的教导，或借着神

³ G. E. Wright, *God Who Acts: Biblical Theology as Recital* (London: SCM, 1952); 参 Wolfhart Pannenberg, ed., *Revelation as History* (New York: Macmillan, 1968), 特别是潘宁博的导论。

⁴ Dulles, *Models of Revelation*, 69。

⁵ 罗马天主教神学家拉纳（Karl Rahner）对“恩典经历”的论述，代表了这种进路（Dulles, *Models of Revelation*, 70）。按拉纳的观点，在宣讲福音之前和之外，人必须有某种恩典的经历，“因为如果信心只由外在的言语支持，它就只能停留在人类意见的水平”（72）。在更正教圈子内，可以把“启示是内在经历”与敬虔的自由派神学（特别以施莱马赫为代表）和当代进程神学家——例如约翰·希克（John Hick）和约翰·寇博（John Cobb）——划上等号。根据美国实用主义哲学家威廉·詹姆斯（William James）的说法，“扩大、联合和解放的神秘经历，本身没有任何特定内容”（80）。它是不能用言语表达的经验。

⁶ Dulles, *Models of Revelation*, 76。

⁷ 如果将杜勒斯的模型推到极限，最明显在它所谓的“辩证圈”（神是审判官）中，重大的张力和分歧会开始浮现。巴特越来越确信，布特曼将基督教的启示教义降服于存在主义的范畴。卜仁纳批评巴特，指责他据称的、越来越受“十七世纪正统教师”所吸引，远离了他较早时对祁克果的尊崇。卜仁纳抱怨说：“对写《教会教理学》的巴特来说，所有这一切都是敬虔主义，背离了纯粹的教义。”（*Truth as Encounter* [Philadelphia: Westminster, 1964], 43）。卜仁纳批评布特曼的神学为“唯心论的哲学，有很强的虚无主义特征”，这肯定已经考验了标签用途的极限（*Truth as Encounter*, 48）。但三个人都主张，启示总是个人会遇的事件：一种“我—祢”的关系，绝不能沦为“我—它”的关系（见 Martin Buber, *I and Thou* [New York: Scribner, 1958]=布伯著，陈维纲译，《我与你》[台北：久大文化、桂冠图书，1991]），他们将这种关系与正统的启示教义划上等号。对巴特来说，启示总是末世事件，在永恒的时刻（神的时间）发生，与和好同义。

秘式的直接感知，永远不能让神成为人认识的对象。神是完全超越的，当祂乐意透过话语与人类主体相遇，人才可以凭着信心在这话语中认出祂的临在。”⁸ 模型五与模型三（内在经历）相似，只是它更加聚焦于启示是“人在加入世俗历史活动时，意识的扩展或观点的转移”。⁹ 根据它的一位代表德日进的说法：“它不再是认识（cognition）的行动，而是辨识（recognition）的行动。……神从来不曾借着闯入，而从外面启示自己，乃是借着激励并丰富人的心灵感应”，透过为“我们个人和集体的存有”带来协调一致，而“从里面启示自己”。¹⁰

再一次，我们可以辨认出先前考虑过的，那些互相对立的世界观所投下的更广阔阴影——“克服疏离”与启示是内在经历和新认知的模型（模型三和五）较为一致，而其他模型则更支持“与陌生人相遇”（但我会论证，它最终也达不到这标准）。

贰、建立合乎圣经的启示教义

“神既在古时借着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世借着祂儿子晓谕我们”（来一 1~2）。

意味深远的是，旧约圣经和新约圣经本身都没有产生出“启示神学”；我们只能从“多次多方”之启示的具体例子，得出一些一般性的结论。圣经启示除了有多样的文学体裁和作者外，还有多样的媒介。¹¹ 神的一些工作，纯粹因为是祂的创造，就具有自我启示的性质；其他工作则是祂在历史中的护理和神迹性的行动，它们的目的已经披露给先知和使徒。有时神会直接启示自己（尽管有模型二及模型四），但在其他时候，祂则是间接启示自己（尽管有模型一、三和五）。即使当这启示是直接的，它仍要透过媒介来传递，且从不提供对神内在存有的单义（univocal）描述。这些模型本身都不能解释圣经里的启示在实际发生时的多样性。

圣经中所有的启示虽然多种多样，但都有某些共同的基本特点。旧约圣经使用几个词来指启示，最常见的是 *gālā*，来自指“揭开”、“剥除”的词根。¹² 只有在

⁸ Dulles, *Models of Revelation*, 28。

⁹ 同上。

¹⁰ 同上，113。拉纳也受德日进的思想影响。不过，巴特将德日进批评为“诺斯底主义的大蛇”（113）。

¹¹ 在众多的启示媒介中，我们可以提到乌陵和土明（民二十七 21；申三十三 8；撒上二十八 6）、预告（耶二十八 16~17）、教导、宣讲、直接会遇（出三十三 11；摩七 8）和间接媒介（书二十四 25~26）。

¹² Dewey M. Beegle, “The Biblical Concept of Revelation,” in *The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture* (ed. Donald McKim; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 90。Phane-

新约圣经，这个动词才有了名词形式（*apokalyptō*，“揭示”；参：*apokalypsis*，“启示”）。人的回应被称为认识（*yāda*^c/*ginōskō*）。它的意思至少肯定是指智力上的理解，但总是超越这层意思。而且，目标总是神与祂圣约子民的相交。¹³ 启示的事件“无可避免是来自神的呼召；这呼召要求人聆听与顺从（赛六章）。”¹⁴ 圣经没有把先知或使徒描述为具有属灵敏锐力的智者，在寻求这种启示性的会遇。相反，是神打断他们的日常行事，向他们说话。从圣经对启示的多样化记述中，我们可以归纳各种反复出现的线索，发展出一个令人满意的有效定义。

一、启示仰赖神采取主动

路易·伯克富（Louis Berkhof）提醒我们：“我们应该留意，在神学中，它〔启示〕从来不是指一种仅仅是被动（或许不自觉）的显明，而总是指神自觉的、自愿的和有意为之的举动，借此揭露或传递神的真理。”¹⁵ 换句话说，不是人类发现神；是神启示祂自己。神成为被启示的对象（客体），从来不会不同时作为启示的主体。

从特定的事例可以清楚看到，启示不是涌自一个敬虔的个体，而是从外临到一个人。这不是个人的直觉，而是公众的真理。就连先知和使徒领受启示，其身份也不是仅仅作为私人的个体，而是作为圣约历史里神圣法庭的官员。他们不是艺术家、诗人或伦理学家。他们甚至不是属灵天才，在较高的波段中运作。相反，他们是普通人，蒙召离开他们日常的天职，成为伟大君王的使者。事实上，在启示的事件中，由神委派的人通常表达出一种不配、沮丧和犹疑感，而不是绝对倚靠、平静和敬虔喜悦的感觉。这种沟通不单是灵感、感觉、直觉或神秘体验；领受启示的人会有这样的表现：“他们完全清楚与永生神会遇时发生了什么事。”¹⁶

我们从这些例子看到，启示会冷不防地抓住人类使者。他们不是主动攫取、紧抓或掌控神的话，而是蒙宣召、传唤和委派来说出神的话，并且神透过他们出任大使，宣召、传唤并委派那些听到那些话的人。这样强调神的主动，其前提是神超越的他性（*transcendent otherness*），正如汤普森（James G. S. S. Thompson）指出的：“神

roōphanērōsis，“显明自己”／“自我显明”也在提摩太前书三章 16 节；彼得前书一章 20 节和约翰一书一章 2 节等处出现（《和合本》在这三处皆译作“显现〔出来〕”）。

¹³ James G. S. S. Thompson, *The Old Testament View of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 9。

¹⁴ 同上，10。

¹⁵ Louis Berkhof, *Introductory Volume to Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1932), 117。

¹⁶ Thompson, *Old Testament View of Revelation*, 11。

的居所在高处（赛三十三 5）。神至高至上，永远长存（住在永远），住在人无法穿透的范围（赛五十七 15；参：传五 2）。一方面，神的这隐藏性或超越性，让人不靠外来帮助而寻找主的作为变得徒劳无功；另一方面，也让神的自我启示变得绝对必要。”¹⁷

由中世纪神秘主义的激进形式到激进更正教主义，一直到启蒙运动、浪漫主义、自由主义，启示的主观模型（模型三和五）一直在其发展轨迹中占据了主导地位。在这两个模型中（与“克服疏离”的范式一致），启示并不是从一位有位格的神主动以言语沟通的方式临到我们的，而是从敬虔的灵魂内涌出的。把神的话等同于内在经验和思索的倾向，被更正教改教家称为“狂热主义”（来自希腊文 *enthousiasmos*——字面意思是“神在里面主义”〔God-within-ism〕）。类似下面这句出自埃克哈特的话，也被激进重洗派和启蒙运动理性主义者所接纳：“圣保罗对提摩太说：亲爱的弟兄，‘务要传道！’他指的是那振动空气的、人听得见的话吗？当然不是！他是指隐藏在灵魂中那与生俱来的、神秘的话语。”¹⁸ 田立克指出，将历代理性主义者和神秘主义者统一起来的，正是这“内在之光”的教义。¹⁹ 将现代主义原本分歧的各种形式联合起来的，正是这种对宗教主观性的强调。如果是这样的话，与其说应当将现代（modern era）视为越来越世俗化和否定宗教的时期，不如将之视为由内在自我的自主神秘主义主导的时期。²⁰

巴特反对这种主观主义者的启示观，正确地强调，启示是神对祂立约仆人的亲自召唤或呼召——彼时彼地，也是此时此地。神是主动者。启示不能只是关于神的启示（这是模型一倾向认定的）；在启示中，神亲自对人说话，与人同在，这会造成一个关键时机，要求人作出决定。同时，辩证观点（模型四）将启示限定为一个历久弥新的个人会遇事件，却又矫枉过正了。

¹⁷ 同上。

¹⁸ Meister Eckhart, “Sermon on the Eternal Birth,” in *Late Medieval Mysticism* (ed. Ray C. Petry; Philadelphia: Westminster, 1942), 179。

¹⁹ Paul Tillich, *A History of Christian Thought* (ed. Carl E. Braaten; New York: Harper & Row, 1968), 286 = 蒂利希著，《基督教思想史》，381页。田立克在同一页补充说：“敬虔主义的主观观点，或者贵格会和其他神遊象外运动‘内在之光’的教义，有直接性或自主的特征，对抗教会的权威。更尖锐地说，现代理性的自主，是内在之光教义的神秘自主的产物。”

²⁰ 狂热主义与宗教改革的对比，类似于南希·墨菲（Nancey Murphy）在施莱马赫和查理·赫治（Charles Hodge）之间所作的对比：分别是由内至外的认识论和由外至内的认识论。参 Nancey Murphy, *Beyond Liberalism and Fundamentalism: How Modern and Postmodern Philosophy Set the Theological Agenda* (Valley Forge, Pa.: Trinity, 1996), 28-35。

二、启示是言说行动 (speech act)

汤普森论及旧约圣经时指出，神以“圣道”的形式在启示中采取主动：

在旧约圣经每一处，神用作祂自我揭示之媒介的作为，都与神的圣道紧密联系在一起。它们如此紧密联结，以致神的作为和圣道有时是同义词；若不是完全等同，也是同时出现的。若没有圣道，作为似乎就不能成为启示的媒介。即使是神在旧约圣经里至高的自我启示作为——出埃及——神的圣道也一直临在。……伴随每一个启示作为的，是具有诠释作用的圣道。²¹

因此，启示不能简化为教义（模型一）；以色列人出埃及过红海，本身就是启示事件（正如模型二强调的）。不过，这事件并非赤裸的事实 (brute fact)，* 它的重要性和意思只能任由错谬的人诠释。神亲自诠释这些大能的作为，以启示出祂的属性、旨意和成就之工。神这样做，就启示出真正的命题（模型一强调的）及祂大能的作为（模型二），祂并且亲自传召我们，要我们承认祂对我们的所有权（模型四）。这相同的启示作为也触及我们的内在经历（模型三），并提供新的认知（模型五）——但神使用的方法彻底挑战我们的假设、观念和经历，而非完全肯定它们。

神的自我启示植根于历史，而非永恒理念或普遍的宗教经验，这总会涉及到新的事件和宣告——若非神向我们传达，我们就无从知晓。未经诠释的事实、历史事件、个人会遇、内在经历或意识状态是不存在的。现代人将事实与价值二分的做法，在圣经中是找不到的。例如：复活的事实与将之诠释为神应验了对以色列的应许，这两者是分不开的。耶稣基督“被交给人类，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗四 25）。因此，神在启示中的主动，不仅出现在审判和拯救的大能作为中，也出现在神对这些事件的诠释里。

现代哲学着迷于语言和现实之间的关系。逻辑实证主义者 (logical positivists, 1930-1950 年代) 认定一种长久存在的观点——即我们的语言和观念提供了事实的画面或表述——同时尝试用近乎数学语言般精准的、可以描画整个现实的公理命题 (axiomatic proposition)，来取代普通语言。只有事实陈述 (命题) 才可以真正算作是知识的宣称；价值陈述只是主观的，因此毫无意义。伦理学、美学和宗教判断被归入后面这个范围。“猫在地毯上”算是合理的命题 (一个事实)，而“那只猫很好

²¹ Thompson, *Old Testament View of Revelation*, 13。

* 编按：这是改革宗护教学家范泰尔的用语，指未经（神或人）解释的事实，或不依赖人的想法的客观事实，或译为“孤存事实”。

看”或“那只猫脾气真坏”则只是主观评价。具有讽刺意味的是，很多保守更正教和罗马天主教神学家（认同模型一）与他们的对手一样，都深受这种二分法的模塑。其差别在于，在事实和价值的这笔总账中，他们相信基督教教义属于“事实”这边，而自由派人士则接受把宗教简化为主观价值的做法。把宗教宣称降级为这笔账中“价值”的这边，受到保守派的挑战。他们正确地强调圣经把神迹的宣称当作事实的特性。然而，他们却往往没有挑战这种二分法的本身。就连“耶稣从死里复活”这样的命题性宣称，也是一个事实，人可以凭信心诠释，也可以用排除神迹可能性的评断范式来诠释。

当代沟通理论挑战这种事实—价值的二分法，帮助我们看见，沟通理论中“如何”（how）的语言，实际上会以现代精神经常忽略的一些方式发挥作用。我们使用话语来完成事情。当然，有时这包括引证、描述、提议和断言，但我们还通过说话做其他许多事，例如承诺、警告、让人惊讶、提问、安慰等等。人透过写作、说话或以其他方式来表明某件事，这个事件称为以言表意（locutionary act）。我们通过这些表示方法所完成的，称为以言行事（illocutionary act）（或语力）。因而在聆听者心中产生的后果则是以言取效（perlocutionary effect）。²²

因此，举例来说，在挤满人的建筑物喊“失火了！”，是在进行一种三重行动：(1) 说出火这个字，(2) 警告不疑有他的受害人，和 (3) 使群众撤离建筑物。很清楚的是，在这种言说行动（speech act）中有一种个人性的会遇，个人要面对一个决定，一个历史—社会处境（在这处境中，呼喊是有意义的），并面对一种即时危险的内在经历。不过，若没有某种命题内容，这一切都不可能出现。即使言说行动本身不仅仅只是描述事情状况，假设的命题仍然是有大火正在威胁着建筑物。同样，在婚礼的语境中说“我愿意”，也涉及这三方面：(1) 说出这些话（以言表意）和 (2) 承诺（以言行事），而这 (3) 带来事情的新状况——也就是结婚（以言取效）。在每种

²² 见 J. L. Austin, *How to Do Things with Words* (ed. J. O. Urmsson and Marina Sbisaà (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1975); John R. Searle, *Speech Acts: An Essay in the Philosophy of Language* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1969); Richard S. Briggs, *Words in Action: Speech Act Theory and Biblical Interpretation* (Edinburgh: T&T Clark, 2001)。编按：这三个词很难个别用一个中文词来完全对应其涵义。大致说来，locutionary act（以言表意；或译为“表意行为”、“言内行为”）可以理解为指发言的内容，对事实的陈述；illocutionary act（以言行事；或译为“意向行为”、“言外行为”）是指发言的用意／意图／目的，要达成的效果；perlocutionary act（以言取效；或译为“语导行为”、“言后行为”）则是指发言的实际结果。本书作者是用这个现代语言学理论来说明神的启示的一些特征。

情形里，言说行动也依靠一个语境，在这个语境中，这样的说话被算作是可以实际营造出想要的事情状况。呼喊“失火！”，在挤满人的房间中营造出想要的效果。同样，只有适当的人在适当的处境中宣告一对男女为夫妻，才能使婚姻生效。在圣经中，约是先知和使徒的言说被算为神审判和拯救言说的语境。“求告主名”，不能单纯归类为“事实”或“价值”；这是人在面对立即威胁时所做的事，它在神的圣约语境下达到其以言取效。

如果我们将这进路应用到我们的启示教义当中，上面描述的不同模型里的错误选择便消失了。作为一种直面听者——甚至可能引发听者说话——的外在之道，此言说总是出于神主权的主动。这就是改教家强调外在之道的意思。同时，他们拒绝中世纪对信心的定义，即把信心当作只是同意教会教导的一切教义。

神的道不单断言真理；它也创造和消灭，栽种和拔出，审判和称义，杀戮和赋予生命：“主使一言入于雅各家，落于以色列家”（赛九8）。神的话绝非死的字句，而是“成就大事”。它不单发出（sets forth），也成就（brings forth）。神的道不仅解释、描述、断言和提议，也达致目的。莫德（J. A. Motyer）问道：“先知怎样领受神托付他传达给同胞的信息？在绝大部分情况下，答案都是十分清楚，却又含糊得令人着迷的：‘耶和華的话临到……’。”²³ 诚然，“耶和華的话临到我说……”也是先知书常见的用语。耶和華在祂言说的大能中降临，这言说在过去是借着众先知传达，如今乃是借着是神的道的那一位、终极完满地传达的，不仅按其大能，也按其本质（来一1~3）。如果我们使用语言把事情完成（而不仅是描述事情现存状况），那是因为我们与神相似。三一真神是原型的诗人（poet；按其古典的意思，*poieō* 的意思是“造”），祂通过说话进行创造。

认识到说话本身是一种行动，而不仅是对行动的描述，这就揭露了二十世纪的辩论在话语启示和行动启示之间提出的虚假选择。沟通不是——像命题模型暗示的那样——仅限于描述、告知和指示。²⁴ “神的道是活泼的，是有功效的”（来四12）。它临到人，不仅有父的权柄作为来源，子为内容，还带着圣灵的大能（帖前二13；

²³ J. A. Motyer, “Prophecy, Prophets,” in *The New Bible Dictionary* (ed. J. D. Douglas; Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 1039 = 〈先知宣讲；先知〉，于中国神学研究院译，《圣经新辞典》，下册（香港：天道，1996），427页。

²⁴ 事实上，竟有如此多当代神学家留意到，改教家关于神话语的神学与言说行动理论之间的相似之处，着实令人震惊。尤见 Austin, *How to Do Things with Words*; Oswald Bayer, *Theology the Lutheran Way* (ed. and trans. Jeffrey G. Silcock and Mark C. Mattes; Grand Rapids: Eerdmans, 2007), 126-38; Reinhard Hütter, *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 82-94。

参：赛四十九2；耶二十三29）。正如雨降在地上，产生农作物，“我口所出的话也必如此，决不徒然返回，却要成就我所喜悦的，在我发它去成就的事上必然亨通”（赛五十五11）。

可以确定的是，如果我们将所有启示的实例都强迫塞进先知模式里，就会倾向于使用我们自己的简化主义版本。神也启示智慧、律法和教义；祂甚至授权以某种信仰和经历的表达，来规范祂的圣约子民（例如在诗篇里），以此启示祂自己。虽然如此，圣道从先知和使徒以外临到的这种方式，是圣经历史叙事和它预言的特点。²⁵ 即使在异象中，说出来的话仍然是最主要的，正如在以赛亚书六章里面，行动和对话使我们免于像偶像崇拜一样，凝视神那毫无遮掩的威严。实际说来，异梦在旧约圣经的启示中扮演相对较小的角色。²⁶ 事实上，虽然撒迦利亚的预言可能通过梦境临到他（例如，亚一8~9，四1），但在耶利米书中，是那些假先知诉诸于异梦，以异梦作为他们所谓之启示的主要载体（耶二十三25~28、32，二十七9，二十九8~9；参：二十三16）。²⁷ 在圣经中，不仅启示，还包括创造、护理、救赎和完满实现，它们首要的载体都是神的言说。父使用祂的圣道和圣灵，召唤世界从无到有生出，呼召以色列脱离奴役进入应许地，并在现今这邪恶的世代带来新造。

神在历史和自然中的作为，都是启示不可或缺的载体，正如奚顿（E. W. Heaton）指出的：“在旧约圣经大部分名词之下，都跳跃着一个活泼的动词，”“希伯来宗教是动词的宗教，而不是名词的宗教，因它是以行动来表达其特征的。”²⁸ 因此，模型二（启示是神大能作为的历史）提供了重要的洞见。然而，活泼的动词会产生稳定的名词，也就是命题式观点（模型一）所强调的。此外，神的言说行动产生可观察的事件，以及它们具有权威的诠释。因此，我们不能像模型一、二和四的倾向那样，将“圣道”与“作为”对立起来。

历史事件本身不会显露出神大能的主导性（mighty agency；agency也可译为作用）——恰恰是因为我们看见这些事件的效果（这些效果远远不会显露出神大能的主导性，甚至只会令人震惊和莫名其妙）——相反地，神的理由必须由神亲自启示。事实上，这正是巴特不愿将启示直接等同于某些历史事件的原因。虽然如此，他自己的观点（模型四）也无法充分将神此时此地具有启示作用的会遇，与历史的动向联系起来。而我们一旦明白下面两点：（1）神的言说本身，与它描述的历史事件一样，

²⁵ Claus Westermann, *What Does the Old Testament Say about God?* (Atlanta: John Knox, 1979), 20-21。

²⁶ Thompson, *Old Testament View of Revelation*, 27。

²⁷ 同上。

²⁸ E. W. Heaton, *The Old Testament Prophets* (New York: Penguin, 1958), 100。

都是一种行动，以及 (2) 要让这些重大的历史事件具有启示作用，神的诠释（包括教义描述）就是必要的，这种两难局面就是虚假的。

我们必须让启示教义有足够的空间，以容纳我们在圣经中遇到的各种形式的启示，以及传递经文的各种文体。借用奥斯汀 (J. L. Austin) 的洞见，言说不仅包括陈述性的讲词 (constatives；事实陈述)，也包括行动性的讲词 (performatives；产生某种事物状况的陈述)。瑟尔 (John Searle) 指出：“我们把事物的真相告诉人 (断言 [Assertives])，我们努力使他们做事 (指示 [Directives])，我们委身做一些事 (承诺 [Commissives])，我们表达我们的感觉和态度 (表达 [Expressives])，我们通过言说给世界带来改变 (宣告 [Declarations])。”²⁹ 瑟尔提到的这类以言行事的行动，每一种都在圣经中随处可见。³⁰ 圣约提供了广阔背景，让这些言说行动——即使是通过人类居间传达——可以算为神的启示。

神的启示不仅提出人要相信的教义，人要顺从的命令，还应许、威胁、创造、毁坏、审判、释放、安慰、混乱，并执行很多其他以言行事的行动，带来众多以言取效。因此，它不仅向理智说话，也向情感说话，事实上，是向全人说话。它不仅是神的启示（个人的会遇），也是神对祂自己和其他一切与祂有关之事的启示（教义）。简单来说，启示的客体（对象）——因此也是神学的客体——是神，和正在展开之救赎戏码中的神的作为。神说话方式的多样性和丰富性，引发多种文学体裁，圣灵在其中以叙事和赞美、诗歌和散文、智慧文学和天启文学、预言和比喻、律法和教义的形式带来恰当的回应。

三、启示为救赎服务

启示不是将永恒资料下载到我们理性电脑桌面的过程。启示不是永恒教义和道德规范的目录。它也不是记录特定群体以他们本身不足的方法表达出的内在经历，或对普遍宗教情感的新认知。启示也不应只限于神圣的自我启示（个人的会遇），仿佛它和救赎是完全等同的。相反，正如魏司坚指出的：“启示是对救赎的诠释。”³¹ 事实上，启示是神永活而活泼的言说，启示不仅启示，还创造出它所论到的现实。

按此进路，正如启示不能被简化为历史或个人的会遇，同样也不能被简化为教

²⁹ John R. Searle, *Expression and Meaning: Studies in the Theory of Speech Acts* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1985), viii。

³⁰ 有趣的是，瑟尔称为“宣告”的作为，奥斯汀称为“裁定性” (verdictives，来自“裁决” [verdict])，而这正是宗教改革神学对福音的理解。

³¹ Geerhardus Vos, *Biblical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), 6 = 霍志恒著，李保罗译，《圣经神学——旧约》（香港：天道，2009），10页。

义。我们在此关注的，是“启示在历史中的实际体现”：“启示的过程不仅伴随着历史，也在历史中化身为实体。历史的事实本身获得了一种启示的意义。基督的钉十字架和复活便是例子。我们必须将行动启示与话语启示并列看待。”³² 在挑战行动启示（由“启示是历史”所强调）和话语启示（由“启示是辩证性的会遇”所强调）之间的虚假选择方面，上面引文的最后一句特别有用。神在历史中的行动“从来都不完全是自说自话；它们之前和之后都有话语启示。通常的次序是：先有话语，然后是事实，然后再次是诠释性的话语。”³³ 贺契尔指出：“因为宗教不仅是一种信条或意识形态，若脱离行动和事件，便无法被人理解。”³⁴

神透过历史事件与诠释来启示自己的这个过程，绝非是静态的。相反，它是借着历史，在立约的主与祂仆人百姓之间的动态互动中发生的。真正的历史意识是在以色列诞生的，与此同时，列国则坚守宗教崇拜生活和文化生活的循环模式。在非圣经宗教中，启示最符合“新的认知”的模型。神话象征永恒真理，无论神话本身是否叙述真实的历史事件，这些永恒真理都是真的。但是在以色列，启示与神已经完成的、或将来要完成的“新事”不可分地联系在一起。神话（或戏剧性叙事）不像下层的表相世界反映上层世界的永恒原则那样反映真理。相反，真理是在历史中真正地化为实体。汤普森指出：“以色列人看见，在人类所有的经历中存在一种合一，而这是因为历史的主的统管，祂开启并定意了全部的历史，也引导全部的历史。……在那古老的闪族世界中，我们只有在以色列才见到真正意义上的记录历史。”³⁵

上面提到的所有理论都有一个弱点，就是倾向将神的沟通简化为启示。但神的言说不仅诠释历史，更创造历史。灵知或启蒙是一种靠发现神的隐藏本质或旨意的得救之道；但启示不是。启示也不是为启示而启示，无论这种启示是超自然的资讯、存在性的会遇、内在的经历或强化的认知。在我们为救恩和生命向神祈求时，祂会按照祂认为必要的程度和范围，来启示自己。

四、不落入命题主义的命题

人们对命题启示（模型一）感到反感，是出于众多因素。对启示的教义或命题的怀疑，部分是由在认识论方面一种普遍的怀疑论所推动，这种怀疑论至少可以追

³² 同上，6-7 = 霍志恒著，《圣经神学——旧约》，11页。

³³ 同上。

³⁴ Abraham Joshua Heschel, *God in Search of Man* (New York: Macmillan, 1976), 7。

³⁵ Thompson, *The Old Testament View of Revelation*, 25。

溯到康德，并在某些形式的后现代理论中臻于极致（见：第一章）；部分则是因为人认识到，将启示简化为教义的做法有其固有弱点。我们已经看到这种危险：把进道简化为关于神的言说，而不将它视为同时是神自己的交流。神不仅断言有一个约存在，我们可以借着自己的理智认同和道德行动进入，祂也借着这同样的圣言，创造出祂所论及的现实。

但是，简化主义的反面，可以在施莱马赫否认神的启示教义这一点上看出来：“但我不愿意接受进一步的定义，说〔启示〕运作的基础在于人是一种认知性的存有（cognitive being）。因为这样就会让启示成为原本和本质意义上的教义。”³⁶他认为，启示完全是以一种直接的宗教经历出现的，而教义（即使是圣经中找得到的教义）是人对这种普遍感受的主观诠释。结果就是我们可以把神视为我们经验的对象，却不可以把祂视为我们认识的对象。³⁷施莱马赫对启示的观点，没有给“道”的观念留下任何余地，因为“道”（话语）这个词本身就有认知性的交流的含义。

甚至那些声称较客观的理论，仍然对命题式真理抱持怀疑。最初，“启示是历史”的说法似乎极具潜力，但它最终轰然倒塌，退回到主观主义。例如：莱特（G. E. Wright）把出埃及说成是作为范式的“神的大能作为”，但这事件之所以取得这种地位，其实是因为以色列的诠释：一个貌似自然现象的事件，却被诠释为仿佛是神行神迹把祂的百姓从埃及解救出来。³⁸事实可能纯属自然，但部族宗教群体的主观诠释却赋予了它价值。

对“启示是辩证性的会遇”（模型四）来说，不愿意以任何直接方式把神的话和人类中介划上等号，这就在启示的赐予者和领受者之间划出一条鸿沟。布特曼的做法近乎诺斯底主义，将历史的耶稣与信仰的基督截然对立，卜仁纳将命题和个人会遇对立，巴特则拒绝将启示事件与它在受造层面的中介形式直接联系在一起，这

³⁶ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (ed. and trans. H.R. Mackintosh and J. S. Stewart; Edinburgh: T&T Clark, 1928), 50。

³⁷ 同上，52。

³⁸ 狄雷（Frank B. Dilley）指出：“现代的‘圣经神学家’处于不知该说甚么的困境。他对人和历史的观点，集中在他对‘行动的神’的断言上〔莱特〕，但他似乎不能说明他所指的神的行动是甚么。他不愿支持保守派认为神通过神迹采取行动的观点，也不愿支持自由派认为神局限于普遍行动这教义，他谈及一位在历史中特别行动的神，但却未给自己的主张赋予任何具体内容，并且似乎不能将自己的立场与他拒绝的自由主义的立场分别开来。”莱特将他主张的全部分量押在出埃及和西奈山事件上，但“我们在〔他的著作〕中却找不到任何对神实际上做了甚么的清楚描述”（Frank B. Dilley, “Does the ‘God Who Acts’ Really Act?” in *God’s Activity in the World* [ed. Owen C. Thomas; Chico, Calif.: Scholars Press, 1983], 47）。

一切都延续了现代神学的主观倾向，而不是超越了它。

大部分的二十世纪神学都忠于新康德哲学，有志一同地攻击教义命题的威严。无论布特曼与十九世纪自由主义有何分歧，当他作出如下思考时，都是代表范围最广的现代神学说话：“最要紧的，教义不可能是启示。”³⁹ 毕竟，这意味着启示已经发生，就发生在过去。“进一步传递的启示教义不再是启示。”倘若布特曼曾说耶稣不仅说出真理，祂也是真理，这会是有益的补充；但他强迫人作出选择：“因此，耶稣是唯一真理，但祂并没有说出真理。……信徒不认识或不拥有启示。……每一代人与启示都有同样的原始关系。因此启示仍然是启示，没有变成某种启示出来的事，否则神就成了偶像。”⁴⁰

这其实不是与施莱马赫和浪漫主义的决裂，布特曼自己也承认这点。⁴¹ 布特曼和他的自由派敬虔主义导师一样，肯定个体信徒信心的主观行动，与人所信的客观信念（教义）形成对比。⁴² 他问道：“那么，究竟启示了甚么？”“关于启示的问题，只要问的是教义，就甚么也没有启示出来——如果问的是教义，没有人可以自行发现——如果问的是奥秘，一旦信息被传递出来，便一劳永逸地为人所知。”⁴³

不过，与这宣称相反，新约圣经宣告：过去世代隐藏的奥秘，现在已经永远启示出来了（林前二 6~10；弗三 8~12）。那“已然”——也就是过去的、完成的事件——由希腊语不定过去式主动语态直说语气表示的，包括了和好的事件，以及对它的诠释。拯救的奥秘已经一次而永远地完成并启示出来。基督已经“一次永远”（*hapax*）完成的工作，以及对这工作的启示，是互相依赖的宣称（来一 1~2，九 26~28，十 2）。

在**存在主义**（*existentialism*）的框架里，这事件总是过去已经发生，总是现在仍在发生，也总是将要发生。这完全不是去神话化，而是回到异教徒之永恒回归的神话想像。在圣经里，福音是人们过去翘首以待的，是已经发生的，如今要借着圣灵

³⁹ Rudolf Bultmann, *What Is Theology?* (Fortress Texts in Modern Theology; ed. Eberhard Jüngel and Klaus W. Müller; trans. Roy A. Harrisville; Minneapolis: Fortress, 1997), 82-83。

⁴⁰ 同上，83。

⁴¹ 同上，85。“浪漫主义意识到人不能用他所能明白的教义来占有神，也不能拥有神；它承认启示必须保持为启示，它的标志是它现时的特点”（85）。“因此，自由派神学的历史泛神论是浪漫主义和唯心论的主题含糊不清的混杂品”（87）。他补充说，事实上“浪漫主义的概念在敬虔主义中有先例，到一个程度，我们可以说，敬虔主义的‘宗教向内性’是对正统教理信仰的反应。”他认为，敬虔主义和浪漫主义的问题，是将信心简化为经历（神秘主义和非理性主义），就如正统信仰将它简化为知识一样（89）。

⁴² 同上，49。

⁴³ Rudolf Bultmann, *Existence and Faith* (New York: World, 1969), 85。

使工作完成的作用（perfecting agency）继续发挥果效。当我们听到这些话：“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的”（约一 29），神就在此时此地与我们同在，并借由福音书作者约翰所记载的、由施洗约翰说出的话，向我们说话。这确实是一种个人的会遇。它也是“作为历史的启示”，宣告神大能的作为。虽然它不是从作为永恒真理的内在经历产生出来的，但它肯定带来经历，是它以言取效的一部分：从现在开始，约翰的很多门徒都要跟从耶稣。然而，如果它缺乏任何命题式内容，那么关于这一切，它就什么也不是。无论福音书的作者说这些话时是否还有其他任何目的，他都明显在为我们的信仰提出一个事实：耶稣基督是那所应许的、为罪献上的祭物。

在布特曼的情况里（与巴特不同），反对正统信仰——包括它的启示教义——的较深动机十分单纯：他并不期望使用电灯的现代人会相信一个有天使和魔鬼的世界。⁴⁴ 虽然巴特和卜仁纳的阐述不同，但他们都和布特曼一样，将个人会遇和命题式真理对立起来。但就连最富感情色彩的爱的承诺或失望，也都涉及一些命题（指称性的〔designative〕）内容。⁴⁵ 同样，神学家根顿（Colin Gunton）提醒我们，甚至“我爱你”这句话也包含某些命题内容，即使它不只是命题。⁴⁶ 如果我们将一种个人关系从朋友和亲人所透露的、关于他们自己的细节中抽离出来，他们觉得受冒犯也是正当的。艾科若（Walther Eichrodt）写道：“如果在旧约圣经和新约圣经中，要紧的是认信信徒的存在主义式理解，而不是他信仰的前设或个别内容，那么，很明显地，他的信念与历史的关系就变得无关紧要了。”⁴⁷

五、启示与中介：有话语的一条道路

在自由派和保守派混乱的冲突之下，涌动着现代认识论的不同潮流与反潮流。虽然对启示的形式存在巨大分歧，但所有这些模型似乎都被一种要求所俘虏：启示的直接性（revelational immediacy）。史考特·克拉克（R. S. Clark）把这种要求称为对宗教确定性的非法要求和对宗教经历的非法要求。⁴⁸ 我们已经在第一个模型中看到

⁴⁴ Rudolf Bultmann, *Keryma and Myth: A Theological Debate* (ed. Hans Werner Bartsch; London: SPCK, 1953), 5; 参：Peter Berger, *A Rumor of Angels: Modern Society and the Rediscovery of the Supernatural* (New York: Doubleday, 1960), 46-47。

⁴⁵ 参 Nicholas Wolterstorff, *Divine Discourse* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1995), 211。

⁴⁶ Colin Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 109。

⁴⁷ Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trans. J. A. Baker; Philadelphia: Westminster, 1951), 1:515。

⁴⁸ R. S. Clark, *Recovering the Reformed Confession* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008), 第一至二章。

这种倾向，如戈登·克拉克和韩客尔等保守派神学家，他们明确否定教义的类比性，支持单义性（见：第一章，60-64页）。但这种要求直接知识或经历的倾向，在所有这些模型中都可以找到蛛丝马迹。

我们以各种不同方式，想要超越自己受造物的有限性，以单义（原型）凝视的方式理解毫无遮掩的神。根顿将现代神学大部分反命题的倾向归咎于这种对直接性的要求，这种要求最终是渴望超越创造主—受造物的分野。黑格尔写道：“神的本性与人性一样，人出于直觉就可以理解（*angeschaut*）这种一致性。”⁴⁹ 根顿回应说：“第一点就是，对黑格尔而言，启示是神与人类心智之间一种直接关系下的产物，正如在施莱马赫眼中，宗教是直接经验的一种形式。”另一方面，巴特抗拒将神和世界合并，但仍论证支持“某种形式的启示直接性”。⁵⁰

乍看之下，根顿将巴特包括在内似乎毫无根据。毕竟，巴特岂不是大力提倡神的“全然他性”，强调神的自我启示绝非直接，而是以隐藏自己来启示自己吗？然而根顿的论点可能是有道理的。在这方面，我们可以把潘宁博与巴特作比较（二人分别代表模型二和模型三）。巴特和潘宁博以颇为不同的方式，似乎都把启示理解为会产生原型知识。我会用特明体来指这启示（*Revelation*）。在永恒的那一刻（巴特），或在完成的将来（潘宁博），这启示穿透康德的物自身（*Ding-an-sich*）的幔子。对巴特来说，每当这启示发生时，都不亚于神对祂内在本体的自我启示。⁵¹ 事实上，正确说来，这启示就是神。⁵² 在启示事件中，我们分享神永恒的自我知识。⁵³ 潘宁

⁴⁹ 引自 Gunton, *Brief Theology of Revelation*, 3。

⁵⁰ Gunton, *Brief Theology of Revelation*, 3。根顿补充说：“尽管把我提到的所有这些人形容为诺斯底主义的一丘之貉是荒谬的（但我已经有心理准备，会尽力如此对待他们当中一些人），但是那种与神直接的沟通（这似乎是经历式的启示观，有时甚至是巴特的现实主义者的观念所预设的），总有点令人起疑”（10）。

⁵¹ George Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 338-60。在这本书的另一篇文章中，亨欣格（George Hunsinger）引述巴特（《教会教理学》），意思大致是：“‘透过神的启示’，我们成了这事件的‘参与者’（II/1, 49），领受了神亘古的自我知识，并在其中有份（II/1, 68）。因为当‘神将自己赐予我们，让我们在祂自我知识的真理中认识祂’（II/1, 5），我们便在祂自我认识的真理中有份”（II/1, 51）。不过，因它是以基督为媒介，它就是“间接的”（170-71）。即使我们同意巴特遮蔽与揭示的辩证，这些引文似乎都表明一种单义观点，虽然亨欣格宣称，巴特更接近一种类比的视角。我会论证，我们即使在与基督联合时，也无份于神的自我知识。在这些区别中，所讨论的不仅是方法（直接/间接），更是内容。这并非否定基督传达的是真知识，而是断言那知识是、并且总是类比的和复本性质的知识。

⁵² Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, 295-96。

⁵³ 同上，vol. 2, pt. 1, 53, 68。

博与巴特一致地认为，在这自我启示中，神揭示的不是别的，正是祂的本质。⁵⁴

圣经是受造物的见证（间接启示），不能启示这本质，因此启示本身必然位于他处——而这正是潘宁博的路径与巴特明显分道扬镳之处。对潘宁博而言，历史事件是神启示祂自己本质的所在，而不是巴特认为的在话语事件（Word-event）中的辩证会遇。⁵⁵ 虽然如此，这启示只能从历史终结的角度来理解。⁵⁶ 因此，我们可以说，对巴特而言，启示是在圣经“之上”发生的；而对潘宁博而言，启示是“从将来”发生的，而由基督的复活预示出来。⁵⁷ 无论这启示是在我们之上（巴特）或在我们前面（潘宁博），其内容都不过是神内蕴的自体。宗教改革神学关于“隐藏的”和“显明的”神的传统区分（这是对原型—复本区分的另一种说法），他们二人都对此小心翼翼，担忧这可能导致“神的自我”和“与我们建立关系的神”的矛盾。不过，这单义的启示只是以一种多义的方式，在此时此地与它的造物形式有关。在启示本身这一面，这种思路会受吸引，朝向理性主义；在它有中介形式的那一面，会倾向非理性主义。这主张需要进一步论证。

巴特和潘宁博都同意，圣经是启示的见证，而不是这启示本身。当然，圣经中有命题陈述，但它们是有人类指标，指向会遇中的这启示（对巴特而言）或历史中的这启示（对潘宁博来说）。启示的指标与启示的媒介（means）不同。那细微但重要的分别，可见于——例如——米廖雷（Daniel Migliore）的做法，他跟随巴特，将启示定义为“神通过相信之人所见证和诠释的特定事件，自由并满有恩典的自我揭示”。⁵⁸ 我会这样改写这句话：启示是“神借着特定的事件，以及先知和使徒——祂通过他们来传递这些事件及它们的意义——的话，自由并满有恩典地揭示自己。”对巴特来说，神的圣言（也就是神自我启示的事件）总是一种新的工作，是神自由的决定，不能受任何受造物的中介形式（包括圣经）的束缚。⁵⁹ 这圣言从来都不属于历史，却永远是一个永恒事件，在我们当下的存在中质询我们。⁶⁰ 巴特写道：“因此，我们若严肃看待此事实——即此神迹〔启示〕是一个事件——就不能将神的道

⁵⁴ Wolfhart Pannenberg, ed., *Revelation as History* (New York: Macmillan, 1968), 4。

⁵⁵ Pannenberg, “The Doctrine of Revelation,” in *ibid.*, 125。

⁵⁶ 同上，131。

⁵⁷ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:246 = 潘能伯格著，李秋零译，《系统神学》，卷一（香港：道风书社，2013），323-24。

⁵⁸ 参 Daniel L. Migliore, *Faith Seeking Understanding: An Introduction to Christian Doctrine* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2008), 26。

⁵⁹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 1, 527。

⁶⁰ 同上，vol. 2, pt. 1, 528。

在圣经中的临在视为始终固定存在于这本书里的属性，并以书卷、章、节的形式呈现在我们眼前的。”⁶¹

而且，巴特和潘宁博都抱持黑格尔的假设，认为神的自我启示总是间接的，这表示神的道绝不能直接和它的中介形式（无论是圣经或讲道）划上等号。根据潘宁博的观点，直到历史终结前，我们对神的一切知识——包括在圣经中传达的知识——都是多义的。⁶² 虽然巴特让我们注意到个人的会遇（这往往是保守福音派讨论启示时低估的），但即使像凯尔西（David Kelsey）这样以赞同的态度诠释巴特思想的人，也可以得出结论说：“从原本不同的神学观点所凝聚出来的一种批判性判断的共识认为，在新正统时代发展起来的所谓‘合乎圣经’的‘启示’教义，在概念上是不连贯的。”⁶³

在我们考虑过的所有启示模型中（至少按照它们主要的表达方式）所缺少的，是一种对此时此地之启示的类比论述。⁶⁴ 无论是以理性、道德责任、经历、个人会遇还是历史事件的形式出现，启示从来都不是直接的、单义的或原型的。相反，它总是俯就的、借着中介的、类比的和复本性质的。在圣经之上，在历史的终结，甚至在圣经中，受造者都不能逾越有限性这道障碍，去凝视神的本质。神的良善和恩典经过时，我们总是像摩西一样，被神隐藏在那磐石背后。但由于神屈尊俯就，把我们带进到与祂的团契里，神就可以借着受造物的记号，赐下俯就我们的启示——也已经赐下这样的启示了。这些受造物的记号，不仅仅是神的原型知识在一个启示事件中的见证，更是神的复本知识在圣经和讲道中的媒介。

将启示简化为内在经历或启蒙，反映出一种**超级内蕴**（hyper-immanence）的观点，把神放在我们的控制之下。不过，巴特对神的超越性的强调，就证明潘霍华（Dietrich Bonhoeffer）对此的抱怨是正当的。潘霍华说，按此观点，神就绝不能真正“被人得着”。⁶⁵ 在祂的启示中，那位不能被人占据的神，使自己成为我们最丰富的宝藏；那位不能被人掌控的，使自己成为我们救赎的仆人；那位高高在上得尊

⁶¹ 同上，vol. 2, pt. 1, 530。

⁶² Wolfhart Pannenberg, “Analogy and Doxology” in *Basic Questions in Theology* (trans. H. G. Kehm; Philadelphia: Fortress, 1970)，尤其 1:227。

⁶³ David Kelsey, *The Uses of Scripture in Recent Theology* (Philadelphia: Fortress, 1975), 209。

⁶⁴ 请留意潘宁博支持多义的观点，他接受由倡导单义之人对类比提出的批评：“如果我们谈及神只是比喻性的，我们就可以肯定，我们的世界和祂的存在之间没有本体的连系”（Pannenberg, *Basic Questions of Theology*, 1:238）。（不过，类比和隐喻不同。）

⁶⁵ D. Bonhoeffer, *Act and Being* (trans. Bernard Noble; New York: Harper & Bros., 1961), 90-91。

崇的，叫自己卑微，成为有史以来最伟大的受苦者，承受人类的不公和仇恨。但最奇妙的是，即使神以这种方式爱我们的时候，祂仍然是超越的、不能测透的和隐藏的。启示是俯就人的论述，甚至如加尔文所说，是“对婴儿说话”，在其中，神“必须从祂的崇高中大大地屈尊”。⁶⁶ 根据加尔文的观点，甚至在启示中，信徒也不能“达到〔神〕尊荣的状态”，但人确实领受了真理，这真理“俯就我们的能力，好叫我们能明白”。⁶⁷ 加尔文警告说：“沿着这条路蹒跚而行，也远比在路外全速冲刺更好。”⁶⁸

总而言之，对改教家而言，启示从来都不是像单义的知识那样高高在上，也不是像多义的知识那样不足，而这俯就的启示，是神在圣经中直接赐予我们的。用粗俗的话说，神把事情给完成了。祂在软弱中彰显祂的能力，在希腊人视为愚拙的事情上彰显祂的智慧。神能借着受造者的中介启示祂自己、祂的旨意和工作，以及祂的救赎计划。受造者本身不配，但神为了祂慈爱和全权的目的，将他们分别为圣。

六、本质和能量

请读者容许我说一句赘语：神的信息传递——即使借着受造物——乃是神圣的。但这并不容许我们敬拜燃烧的荆棘、发芽的杖、天使、先知或使徒。约翰在圣经最后一章记载说：“我既听见看见了，就在指示我的天使脚前俯伏要拜他。他对我说：‘千万不可。我与你、和你的弟兄众先知、并那些守这书上言语的人，同是作仆人的。你要敬拜神’”（启二十二 8~9）。虽然诸天述说神的荣耀，我们却不可敬拜天上的万象。我们也不向圣经献上敬拜。但这是否意味着圣经只是人为启示所做的见证，本身并不是神直接沟通的媒介？

这问题很难回答，部分原因是我们西方教会的神学通常局限于**本质**（essence）的范畴：神或非神。但是东方教会神学引入另一个范畴：**神的能量**（energies）。太阳光不是太阳本身，但也不是被太阳所温暖的大地，而是太阳的照耀或光辉。同样，神的能量（*energeia*）既不是神的本质（*ousia*），也不是一种受造的效果，而是神向受造物发出的知识、能力与恩典。⁶⁹ 这种观点类同于我们已经提到的、更正教正统教义的熟悉表述，也就是说，我们认识神，是从祂的工作，而不是从祂的本质。神

⁶⁶ 加尔文，《基督教要义》，3.11.20；参：1.13.1。

⁶⁷ 同上，1.17.13。

⁶⁸ 同上，1.6.3。

⁶⁹ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 65-89, 220。

的工作既不是神的本质，也不仅是神的行动所创造的效果，而是神有效的动力（effective agency），我在其他地方称之为神的运行（God's working）。⁷⁰ 神用祂的话创造世界，这行动既不是神的存有的发散，其本身也不是受造界的一部分，而是神的活动。加尔文以这区分为前提写道：“我们可以将圣灵视为神本质的能力，祂的能量既在奇迹事件中，也在对世界的完全统管中显明并施行出来”（强调字体为引者标示）。⁷¹

虽然神向先知摩西宣告，那燃烧的荆棘是祂启示自己时天上宝座的脚凳，摩西却没有敬拜这燃烧的荆棘。神命令摩西在以色列人面前造一条铜蛇，挂在杆子上，让他们得医治，预表性地象征基督在十字架上打败撒旦（民二十一 9；约三 14）。但是，以色列人却将铜蛇变为敬拜和献祭的对象；过了几代之后，希西家王“打碎摩西所造的铜蛇”，破坏邱坛（王下十八 4），并“倚靠耶和華以色列的神”（5节）。我们不在圣经面前俯伏，因为它和有位格的道不同，它并不是神本质的所在，而是祂能量的所在。⁷² 我们乃是为了神的行动、在祂的行动里，也通过祂的行动敬拜祂，但绝不敬拜那些行动本身。神的圣言和先知与使徒的话之间的关系是类比性的。正如人虽然不能把神放在一个箱子里，约柜却可以和神在以色列人当中与他们同在的地方划上等号，圣经也可以和神启示的所在划上等号，虽然神无限超越圣经。“有限的不能测透（也就是包围）无限的”（*finitum non capax infiniti*），教父的这条规则适用于神启示的每一种形式。

让我们在神的能量这个范畴里，加入一个历史悠久的信念，即，在三一神的每件外在工作中，父都是源头和成因，子是媒介和内容，而圣灵则成就这个工作想要在受造界达成的果效。因此，若将此套语式表达应用到言说行动的范畴里，我们可以说，在神格的每件外在工作——创造、护理、救赎和完满实现——中，父都是借着圣灵那完善一切的能力，在子里面说出祂的话。把说话的以言表意归与父；把命令和应许的以言行事归与子；把在受造界现实中带来恰当回应的以言取效归与圣灵。⁷³

⁷⁰ Michael Horton, *Covenant and Salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 211-15, 231, 268-70, 274-75。

⁷¹ John Calvin, *A Harmony of the Evangelists* (trans. William Pringle; Grand Rapids: Baker, 1996), 1:42。

⁷² 甚至在先知的异象中，他们也看不见神的本质，只是看见由祂的话语所遮蔽的画面。只有在基督这成了肉身的神里面，我们才遇到启示的实体临在，是配受敬拜的，但我们看见的，仍是子这一位，祂是神，但不是神的本质本身。

⁷³ 见 Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian*

按照这模型，神本质的启示是不存在的——无论是直接、间接或其他形式。启示的媒介（圣经）既不是神的本质，也不仅仅是受造物的见证。反而，圣经是神言说的正典纪录，在此时此地向我们传递神强大的能量。神的后背的异象，启示出来的不是神的威严，而是祂的良善和恩典，正如神宣告祂的圣言说：“我要恩待谁就恩待谁，要怜悯谁就怜悯谁”（出三十三 19）。神启示的是祂的属性（也就是特性），而非祂隐藏的本质，祂在祂隐藏威严的内在深处像什么，而非是什么。

东正教诉诸出埃及记三十三章，以区别神在祂本质中（不能靠近的荣耀）的启示，和在祂能量（满有恩典的行动）中的启示，这就好比改教家在荣耀神学和十架神学之间所做的对比，也正如他们的继承者在原型神学和复本神学之间所作的进一步区分一样。在这段经文中要进一步留意，神满有恩典的良善不是一种视觉奇观，而是发出一种立约的承诺：“我要……在你面前经过，宣告我的名”（19节）。正如卜仁纳看到的：“那‘所见的’其实是他‘所听闻’的事实象征，是神奥秘的自我显现，祂在大能的个人话语中‘临在’。”⁷⁴ 换句话说，神启示祂的后背，是以声音为媒介（宣讲），而不是让我们看见祂原型的威严。这宣讲不仅是摩西表达他的宗教经历，但也不是神荣耀的本质。确切地说，这是神散发的能量——祂活泼的言说，是我们在圣经中直接领受的。

媒介传递不是个问题，而是解决方法——是神俯就的怜悯，借以启示祂自己，却不致消灭我们。我们是背约之徒，在这困境中，我们需要的不是神在威严中毫无遮掩地启示自己，而是神在基督里启示祂拯救的怜悯。我们要求得到神内在本质的原型知识，这就鼓动我们尝试越过神在基督和圣经里屈尊的启示这具体事实，把基督的人性视为启示的障碍，而不是启示的一种媒介。相反地，我们必须采取立约仆人的姿态，就像马利亚在天使报讯后那样：“我是主的使女，情愿照你的话成就在我身上”（路一 38）。天使所宣告的不仅是新的资讯；它还在这世界上创造出新的事况——即马利亚的信心，借着这信心，她不仅得救赎，也怀有世界的救赎主。虽然如此，这宣告有确定的命题内容，实际上足以引起她感恩的经历，并在尊主颂中表达感恩（46~55节）。

神向摩西传讲的道有命题内容，但这不仅是命题性陈述，而是一种创造世界、生发信心、成就历史的承诺：“我要怜悯谁就怜悯谁”（出三十三 19）。这不仅关于神自由属性的命题；它是一种立约行动，神在其中将自己交给百姓，他们则凭

Theology (Louisville: Westminster John Knox, 2005), 37-76。

⁷⁴ Emil Brunner, *Revelation and Reason: The Christian Doctrine of Faith and Knowledge* (trans. Olive Wyon; Wake Forest, N.C.: Chanticleer, 1946), 91。

信心将自己交给神。神把祂的荣耀隐藏在路德所谓的面具之下。这些面具不完全等同于神的内在本质，但它们也不仅是人对启示的回应；它们是神类比启示的媒介。神自我启示的受造形式并未化质为神的本质，也不会停留在仅仅只是祂能力的象征或见证，它本身就是祂神圣能量的媒介。就它接受单义的程度而言，杜勒斯类型学的第一个模型（启示是教义）并不比其他启示直接性的模型更令人满意。

七、审讯和见证

在圣约的经营（covenantal economy）中，见证对应着祈求。虽然先知和使徒的著作不仅是为启示作的见证，但它们肯定是见证。整本圣经都可以理解为一宗漫长的法庭案件，是雅威控告偶像，而承载神形象的人则成为祂的证人。随着这个正在展开的故事在本书中详述出来时，这点会越来越清楚。正如真正的先知“站在耶和华的会中，得以听见并会悟祂的话”（耶二十三 18），从而与冒名顶替的人区分出来，门徒也基于他们的亲眼见证和受委派而成为使徒（林前十五 1~11；加一 11~二 14；约壹一 1~2；彼后一 16~二 1）。在这圣约审讯中，他们不仅是见证人，也是神的律师，站在祂的法庭上，获授权将他们听到的话带给以色列和世人。

圣灵透过他们独特的见证，创造一群云彩般的见证人，在全世界见证福音。他们的见证是，信仰的基督就是历史的耶稣。由于他们见证的真理在历史中发生，他们见证的形式就是历史记载。神呼召他们来聆听、观看、记载和宣讲。他们是传福音的人。事实上，英文殉道者（martyr）一词来自希腊文“见证人”（*martyr*）。

见证不能被简化为客观主义（事实）或主观主义（价值）。⁷⁵ 圣约仆人并非不带感情的旁观者，站在边缘，中立地评估事态；也不仅仅是秘书，记下神的口授；他们已经是审讯的一部分。与此同时，见证人不能制造事实，只能见证事实。虚假的客观主义幻想，启示没有受到人类见证人主观的沾染。然而，虚假的主观主义则幻想，人类见证人只是直接启示的场合，而不是直接启示的媒介。说启示纳入了先知和使徒本人的诠释，与说启示只是见证他们自己内在的经历或与启示的会遇，是截然不同的。只是因为圣经最终是神透过人类见证人的见证，它才配得我们完全的信任。

⁷⁵ 关于这种见证的认识论，我特别得益于 Paul Ricoeur, *Memory, History, Forgetting* (trans. Kathleen Blamey and David Pellauer; Chicago: Univ. of Chicago Press, 2004); Michael Polanyi, *Personal Knowledge: Towards a Post-Critical Philosophy* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958); Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997)。

尽管见证在启示中占有中心地位，但我们考虑过的所有启示模型却都低估了它传递真理的地位。按命题主义者的观点，见证很容易失去它自我参与的层面：事实才是启示，见证则不是。不过，这很容易将信心简化到只是同意的层面。使徒并非不带感情的历史学家（仿佛这种人真的存在），而是传福音的人，受复活的基督差遣说出祂的圣言。虽然如此，他们见证的是历史事件，并非自己编造的。实际上，他们面对这些事件时表现出惊讶、混乱，甚至恐惧。

乍看之下，“启示是历史”，这似乎最适合使用见证这范畴。毕竟，这模型将注意力集中在“神大能的作为”上。自从一九七〇年代开始，受这启示模型影响，出现了一门称为叙事神学（narrative theology）的学派，但它主要的提倡者将启示放在这笔总账事件的一边（事实），而将见证放在仅仅属于人的一边（价值），因而未能达到他们自己的目标。如果我们接触这些事件的唯一通道（人的见证），不能连同这些事件直接和启示划上等号，我们能真正知道的就只有使徒所经历并归之于神的事。在这种情形下，那么谁知道他们的评估是否是忠心诠释事实呢？但信心并不是相信神仿佛曾经在出埃及或复活中采取行动；而是声称拥有这些事实（这些事实最终由神诠释）。正如杜勒斯指出的，希伯来语“话语”（*dābār*）一词，是用来指话语和事件。⁷⁶ 神的作为和对它们的诠释，在圣经中是放在圣言这范畴内来理解的。如果“启示是教义”无法解释启示临到人的丰富多样形式，那么，至少它的简化主义是它的对手足以匹敌的。

巴特的启示模型更切合见证吗？虽然他强调圣经的见证性质，我们却仍然要面对事实—价值间的两难（fact-value dilemma）。在这情形里，事实（fact，或大写的 Fact）是基督自己——即圣道——祂在此时此地亲自宣告我要归属于祂，但它的诠释（价值）不能直接和神的启示划上等号。如果圣经仅仅是启示的见证，但本身不是神通过人的中介所存放的最确定沟通的权威凭证，为甚么我们还要（如巴特，以及——在这方面——施莱马赫）赋予圣经如此的特权呢？

按照主观主义的启示理论（内在经历和新的认知），圣经关于见证的观念（也就是向众人作见证，见证历史事件），已经被敬虔的个人和群体对他们自己宗教经历的见证取而代之。根据施莱马赫的观点，信心不能源自他人的见证；人自己亲身

⁷⁶ Dulles, *Models of Revelation*, 66-67: “说启示是复杂的现实，包含默示的话作为它的形式元素，以及历史事件作为它的实质元素，这种说法岂不会更好？这是许多现代天主教神学家的意见，似乎也得到第二次梵蒂冈会议认同。……‘这个启示计划由行动和言语所实现，两者有一种内在的统一性：由神在救赎历史中施展的作为，彰显并确认由话语所象征的教导和现实；与此同时，话语宣告作为，并澄清包含在其中的奥秘。’……希伯来文 *dabar* 一词的意思，既是话语也是事件，就暗示了这种双重性。”

感受的经历，是信心唯一恰当的基础——无论群体（以及它通过圣经传递的经历）可以如何帮助促成这信心。⁷⁷ 先知和使徒见证他们个人的经历，我们也必须见证我们个人的经历。

按照圣经，启示确实触及我们经历的最深层（来四 12~13）。但它能这样作的原因，正是因为它是外来的道，打乱了我们自然的理性和熟悉的经历。如果启示的来源在自我里面，就只能是个个人内在意识状态的心理投射。彼得宣告说，使徒的见证不是建基于“乖巧捏造的虚言”，而是目击证人的论述，“第一要紧的该知道，经上所有的预言没有可随私意解说的；因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来”（彼后 1-16、20~21）。

至高的自我被拉下宝座而不是得到高升，迷失方向而不是自我肯定，受审判而不是施行审判。这样，我们就知道我们完全不是在自说自话，将自己的经历投射到虚空中，打造出理性和经历的偶像。在启示中，我们并不是经历自己的经历，而是真正与向我们说话的陌生人相遇。路益师很好地说明了这点：“在我们所有宗教、美学或自然方面的喜乐哀伤中，我似乎发现到事情（几乎不可救药）是这样的：它们和某事有关。它们是（在逻辑上）先前关注或期盼某事的举动的副产品。我们其实不关心情感：情感是我们对其他事物的关注。”⁷⁸

福音本身要求我们坚信：见证不仅是启示的一种形式，更是最重要的形式。我们向立约的主祈求，是根据祂的先知和使徒的见证。只有虚假的客观主义和主观主义，才能使我们陷入困境不能自拔，不知道由神差遣的人的见证（这见证有它一切自我参与的特点），是否能承载启示。

美国的司法体系是基于相信见证能对历史事件作出陈述，足以使人作出判决，即使这样的见证涉及多个见证人的不同角度。在某种程度上，每一种认识的举动都涉及到这种主观性和客观性的相互作用，以及这种努力符合现实的诠释（或信以求知）。⁷⁹ 不仅相信的人，就连不信的犹太人和外邦人也见证关于空坟的事，但只有相信的人才为复活的基督作见证，每一群人都在各自的期待视野的范式内诠释证据。例如：彼得宣告，基督的身体复活是“以色列叙事的应验”（徒二 14~36）。但事

⁷⁷ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Despisers* (trans. John Oman; New York: Harper and Bros., 1958), 90。

⁷⁸ C. S. Lewis, *Christian Reflections* (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 139。

⁷⁹ 关于热忱委身在每一种（包括自然科学）智力追寻中所扮演的角色，见 Polanyi, *Personal Knowledge*。供基督徒反思，对波拉尼的洞见一个极佳的介绍及阐述，参 Esther Lightcap Meek, *Longing To Know: The Philosophy of Knowledge for Ordinary People* (Grand Rapids: Baker, 2003)。

件的客观性足以在耶路撒冷引起极大骚动，并推翻许多人不信的前设。这些事实限制了他们叙事诠释的视野。圣经叙事涉及人的诠释，但它是神默示的、对事实的诠释，而圣约则提供其脉络，在其中，被授予权柄的见证、教义和某些见证那些事实的人的实际教训，都被算为神的论述。

叁、神的道

为与上面提到的方法保持一致，我必须首先说，神的道并不是由宗教历史或抽象猜测所界定的一般概念，例如说圣经只是这些概念中的一类。我们用神的道这个词，来指三种形式：(1) 具有位格（也就是成为肉身）的道：耶稣基督；(2) 圣礼的道：宣讲；(3) 成文的道：正典圣经。⁸⁰

首先和最重要的是，父不仅在救赎中，也在创造和护理中，以祂永恒的道，靠圣灵的能力托住万有（约一 1~3；西一 15~17；来一 1~4；启十九 13）。永恒的子与父和圣灵同质，是原始、原型和有位格的道。

第二，参与在这永恒光中的，是神永活和生动的言说那非受造的能量，神借此创造、托住、救赎、更新和统治。就着与福音的关系而言，改革宗和信义宗神学家往往称这为“圣礼的道”：亦即，作为恩典媒介的道。透过这有能量的神圣言说，神不仅创造一个由蒙救赎罪人组成的群体，也借着权威的正典——圣经——将其构建为自己的圣约子民。

这样，神就确保会有一个具有规范作用的正典（或章程），以此为基础，当代的讲道可以继续作为基督在世上拯救活动的一种媒介。由于我会在教会论之下讨论讲道是恩典的媒介这课题，我在这里会集中在一般启示上，而在下一章则聚焦在圣经上。在考虑启示的范围之前，重要的是区分神的道的两个部分。

一、作为律法与福音的神的道

保罗告诉我们，律法说话，“好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下。”

⁸⁰ 人们往往将神的道这“三重形式”的观念发展归功于巴特(Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, 特别是 98-140)。但无论巴特如何不同地概述圣经和讲道与具有位格的道的关系，三重形式本身自从宗教改革以来便一直是改革宗和信义宗神学绪论中的固定内容。例如：根据布灵格(Heinrich Bullinger)的阐述：“因为 *verbum Dei* (即‘神的道’) 确实象征神的美德与大能：这也用来指神的儿子，最受敬重的三一真神的第二位。……但在我们这着作中，神的道恰当地意指神的言说，以及神旨意的显明；首先由基督、先知和使徒的口以表情生动的声音说出；然后再次记载在着作中，被正确称为‘圣洁神圣的经书’”(The *Decades* [ed. Thomas Harding; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1849], 1:37)。

它不能带来称义；相反，“律法本是叫人知罪”（罗三 19~20）。他补充说：“但如今，神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证：就是神的义因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别”（21~22节）。在这里，使徒按两种不同的意义使用“律法”这个词：神的道德命令，使每个人都被告罪；以及作为圣经的律法和先知（即旧约圣经）。

同样地，更正教改教家在提到个人借以称义的圣约原则时，将律法和福音明确对立起来，与此同时，也从应许和应验的角度，确立旧约圣经和新约圣经的统一性。旧约圣经和新约圣经都包括命令和应许。因此，我们谈及律法和福音的区分时，是指贯穿整本圣经不同的以言行事的立场——新旧约圣经中以强制命令或在基督里的拯救应许形式出现的一切。⁸¹ 路德写道：“因此，任何人，只要他精通这门区分律法与福音的艺术，我们便以他为首，称他为圣经的博士。”⁸²

加尔文和他的改革宗同僚及神学继承人也强调这点。⁸³ 尼泽尔 (Wilhelm Niesel) 指出：“改革宗神学与信义宗相似，承认律法和福音之间的对比。我们在《第二统里微提信条》(Second Helvetic Confession) 中读到：‘福音实际上与律法相对立。因律法招来忿怒，宣告咒诅，而福音传讲恩典与祝福。’”⁸⁴ 《海德堡要理问答》(Heidelberg Catechism) 的主要作者邬新努 (Zacharias Ursinus) 称它为“圣经的首要区分”，而伯撒 (Theodore Beza) 在他的要理问答中坚持说，“不明白这区分，是教会众多弊端的原因之一，” 历代都是如此。⁸⁵ 伊莉莎白时代伟大的清教徒柏金斯 (William Perkins) 教导说，这是传道人诠释和应用经文时需要学习的第一原则。⁸⁶ 在更近期，巴文克 (Herman Bavinck) 和路易·伯克富指出，这区分对整个基督

⁸¹ 参：为《奥斯堡信条》(Augsburg Confession, 1531) 辩护辞，第4条。《协同信条》第5条补充说：“我们相信、教导并承认，当尽全力在教会中维持律法与福音之间的区别”(F. Bente and W. H. T. Dau, eds. and trans., *Triglot Concordia: The Symbolical Books of the Evangelical Lutheran Church* [St. Louis: Concordia, 1921])。

⁸² Martin Luther, *Dr. Martin Luthers Sämmlliche Schriften* (St. Louis: Concordia, n.d.), vol. 9, col. 802。

⁸³ 参 Michael Horton, “Calvin and the Law-Gospel Hermeneutic,” *Pro Ecclesia* 6, no. 1 (1997): 27-42。

⁸⁴ Wilhelm Niesel, *Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy and Protestantism* (trans. David Lewis; Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962), 217。

⁸⁵ Zacharias Ursinus, *Commentary on the Heidelberg Catechism* (1616; trans. G. W. Willard in 1852; repr., Phillipsburg, N.J.: P&R, n.d.), 1; Theodore Beza, *The Christian Faith* (trans James Clark; Lewes, U.K.: Christian Focus Ministries, 1992), 41-43。

⁸⁶ William Perkins, *The Art of Prophecy* (Edinburgh: Banner of Truth, 1996), 54-56。

信仰及实践系统具有重要意义。⁸⁷ 范布鲁根 (J. Van Bruggen) 在更近期补充说：“因此〔海德堡〕要理问答提到福音，刻意不说‘神的道’，因律法并不带来信心。律法——律法和福音是圣道的两部分，可以区分——审判；它不呼召人到神那里，也不在他里面生出信靠。那是福音的工作。”⁸⁸

神的圣道是圣约的正典，认定了两个以言取效的立场——命令的立场和应许的立场——这圣道从这两个立场发出规定（当做的事），讲述神拯救的历史叙述（当信的事）。律法有不同的功用，要看它是在哪个约里运作。在行为之约（律法之约）里，律法规定人当（亲自并完全地）做的，其刑罚是死亡。加尔文指出：“律法的应许取决于行为的条件，”而“福音的应许是白白的，唯独取决于神的怜悯。”⁸⁹ 在恩典之约里，律法没有能力定罪，因为耶稣基督——我们的圣约元首——已经（亲自并完全地）满足了它的规定，代替我们承受了背约的刑罚。作为圣礼的道，律法叫人死；而借着圣灵的工作，福音叫人活（林后三 6~11）。当然，正如福音教导人一样，律法也引导人。然而，它必须首先断绝靠我们自己顺服以致得生命的一切指望。因此，宗教改革的教会肯定律法的三重功用：(1) 在神的审判面前控告我们，证明世人有罪；(2) 提醒所有人，甚至非基督徒，他们有义务遵行那写在他们良心上的道德律；(3) 引导信徒行在感恩的路上。⁹⁰

这再次强调，神的道是行动性的言说 (performative speech)。神不仅提出人当信和当行的事，还亲自凭祂的圣言实际成就律法所威胁、福音所应许的事。这至关重要的区分绝不是将系统的范畴强加在圣经文本之上，而是明确体现在希腊文的命令语气 (imperative) 和直说语气 (indicative) 之间的分别上。⁹¹ 律法的命令语气告诉

⁸⁷ 见 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 4, *Holy Spirit, Church, and New Creation* (ed. John Bolt; Grand Rapids: Baker, 2008), 450; Louis Berkhof, *Systematic Theology: A New Combined Edition* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 612 写道：“宗教改革的教会从一开始便区分律法和福音，看它们是作为恩典媒介的神的道的两部分。这些教会不是把这区分理解为等同于旧约圣经和新约圣经的区分，而是适用于两约圣经。旧约圣经有律法和福音，新约圣经也有律法和福音。”

⁸⁸ J. Van Bruggen, *Annotations to the Heidelberg Catechism* (Neerlandia, Alberta: Inheritance Publications, 1998), 170。

⁸⁹ 加尔文，《基督教要义》3.11.17。

⁹⁰ *The Formula of Concord*, art. 6 = 《协同式》，于李天德译，《协同书》，409 页；加尔文，《基督教要义》2.7.6, 10, 12。引入“律法的第三重功用”（引导基督徒感恩）这范畴的是墨兰顿。

⁹¹ 这区分是希腊文文法书的标准内容，包括 H. E. Dana and J. Mantey, *A Manual Grammar of the Greek New Testament* (New York: Macmillan, 1943), 174-75; H. W. Smyth, *Greek*

我们必须做甚么；福音的直说语气告诉我们神已经做了甚么。

改革宗传统把律法—福音的区分，放在历史上不同圣约的历史脉络里来诠释。创造之约（也称为行为之约，或律法之约）是基于圣约仆人亲自行出所有的义。恩典之约是基于代表我们的元首成全诸般的义，而这个义则借着圣约百姓相信祂而分赐给他们。恩典之约中仍有律法。但它不能再定信徒的罪，而是引导他们活出感恩的生活，感谢神在基督里的怜悯。

虽然圣约神学家已经被新更正教运动（neo-Protestantism）抛进了历史神学的垃圾桶里，但巴特——大部分是出于和他的导师不同的理由——继承了他们对更正教经院哲学的诸多怀疑。巴特引述行为之约和恩典之约的经典区分，把它看作是改革宗神学第一个“致命的历史时刻”，巴特和他的学生坚持只有单一的恩典之约。⁹² 在更近期，改革宗圈子内的一些人批评行为之约，但并不必然否定区分律法—福音的重要性（虽然否认前者往往导致对后者的丢弃）。⁹³ 正如我们将会看到的，巴特对双约架构（以及律法和福音之间的区分）的批判，与他否定一般启示有关。

二、神在创造中的启示：一般启示

神的圣言在创造时的背景是创造之约。⁹⁴ 启示遵循着神在创造、救赎和圆满实现的运作这个历史经营；忠于这个规则，我们务必要留意到，神在人堕落前向我们祖先说的话，与后来向他们和应许的后嗣所说的话并不相同。正如耶稣在总结律法为爱神和爱邻舍时所教导的那样，爱和律法是不可分的整体。只有在堕落后才有这样的时机，可以惊人地宣告福音，建立恩典之约。

Grammar (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1976), 409-11。

⁹² 见：米廖雷（Daniel L. Migliore）为 *The Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion*, by Karl Barth (ed. Hannelotte Reiffen; trans. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1991) 一书所写的导论，1:xxxvii。

⁹³ 约翰·慕理（John Murray）写道：“在这一点上，我们接受这错误的程度如何，我们扭曲福音这概念的程度也如何。……是什么问题激发使徒如此热情的热心和与旧约圣经咒诅相似的圣洁怒气？简而言之，就是律法和福音之间的关系”（*Principles of Conduct* [Grand Rapids: Eerdmans, 1957], 181）。由于保罗新观的推波助澜，重新引发了对古典圣约神学的批评——而讽刺的是，犹太教和罗马天主教圣经学术研究，很明显都重新重视圣经叙事中律法之约（宗主条约）和恩赐之约（君王赠予）之间的区别。本书作者在 *Covenant and Salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), part 1 中对该学术研究进行了总结。

⁹⁴ 改革宗神学家用不同的说法，包括行为、律法、自然和生命之约来描述这安排。

1. 一般启示的圣经理据

认为神透过祂的创造启示祂自己，这观点就像创世记一样历史悠久，这事实经过诗篇诗歌的诠释（特别是诗八 1~9，十九 1~6，一〇二 25），在众先知书中得到广泛验证，也获得耶稣和众使徒的确认，看到全地最终可以放声高唱对神的赞美。在创造中有神设立的秩序，甚至在特殊启示中都可以诉诸这秩序：“你想乌鸦……，你想百合花怎么长起来”（路十二 24、27）。圣经说神以雷轰闪电启示自己（诗十八 9~15，七十七 16~18；出十九 16~20），也以栽种和收成的自然过程，祂对风和海的命令（出十四章；诗九十三 3~4，九十五 5，一〇七 23~30，一一四 3、5），对日月星辰的命令（士五 20；书十 12~14；赛三十八 7~8），以及祂对受造物的眷顾（诗三十六 7，一四七 9）启示自己。“诸天述说神的荣耀；穹苍传扬祂的手段。这日到那日发出言语；这夜到那夜传出知识”（诗十九 1~2）。事实上，这赞美“通遍天下，祂的言语传到地极”（4节）。诗人在这里指示我们，要在自然界、历史，甚至在祂与以色列特殊的圣约历史之外，去发现神的威严、荣耀和特性。

正因为如此，保罗在雅典演说时可以赞同地引述外邦诗人伊皮门尼德（Epimenides）和克里安西斯（Cleanthes）的〈宙斯颂〉（Hymn to Zeus）（徒十七 28）。人人知道神存在，甚至知道祂的道德旨意（罗二 14~15）。有成文律法的犹太人，以及有写在良心上律法的外邦人，都不能声称对此无知；就是这事实，定了我们所有人的罪（罗一 18~三 19）。这一切并不包含任何关于神拯救堕落之人的旨意的叙述，但却确实见证神的属性，这些属性是在原始的约——即祂的创造之工，以及祂对受造界的道德要求——中表明出来的。

2. 一般启示的历史诠释

古希腊的斯多亚学派（由芝诺〔Zeno〕在主前三世纪建立）教导说，神性以它的理性种子（*logos spermatikos*）遍满大自然。殉道者游斯丁（Justin Martyr，主后 100-165 年）这位护教者，将斯多亚派的观念应用到基督信仰。他主张：由基督发散而出、遍布在全世界的神圣火花或理性种子（*logos spermatikos*），可以在高贵的异教徒最佳的哲学思想中找到。正如摩西和众先知预备犹太人接受耶稣基督，苏格拉底、柏拉图和斯多亚主义则为外邦人接受福音作了准备。我们在这里发现后期罗马天主教一种倾向的种子：认为一般启示与特殊启示的差异只在程度上，而不是在内容上。中世纪神学日益发展出一种二元论进路，按此进路我们可以将世俗知识归于自然，属灵知识归于恩典。但即使是属灵事物，自然思想（被堕落削弱、但不致败坏）仍可在其中发现真理。因此，中世纪神学不仅肯定自然启示，也肯定自然神学，建基

于特殊启示的超自然神学则建立在这些基础上。

在西方神学和哲学中，我们可以分辨出认识一般启示的两大进路：可以根据人对理性与启示，自然／本性与恩典，逻辑与信心之间关系的反复挣扎来界定。一方面，罗马天主教神学即使令人钦佩地为信心与理性的一致性辩护时，通常也认定本性与恩典之间存在着一种根本的本体二元关系，而正是这种二元论在一开始引发了这问题。罗马天主教神学教导说，恩典提升本性，使它转离较低的自我（身体及其情欲），朝向超自然。恩典是加到（注入）本性里的一种实质，好将它凝视的目标由物质事物向上转移到属灵现实。另一方面，对信义宗和改革宗神学来说，没有在本性之上额外加上恩典这种添加的恩赐（*donum superadditum*）；创造本身就是一种恩赐（*donum concreatum*）。⁹⁵ 但恩典是一种特别恩赐：神怜悯罪人的恩惠。改教家们挑战神的创造本身有犯罪倾向这个观念。因此，神不是把恩典赐予已经是甚好的受造物，借此提升它们超越本性；而是把恩典赐予罪人，借此救赎并更新他们的本性，好叫他们的本性是“照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁”（弗四 24）。

正如在罗马天主教的教导中，恩典高于本性；特殊启示也高于一般启示。正如福音是对律法更清楚的启示，圣经也是比一般启示的真理更清楚的启示，并给这些一般真理加上某些单凭本性之光（light of nature；或译为“自然之光”，下同）无法认识的教义。结果，这种思想的倾向是朝克服疏离的本体论，以及一种符合新的认知的启示观。因此，我们虽然可能有正确的自然神学，但特殊启示是建基于自然启示。在自然中模糊感觉到的，在超自然的恩典中可以更清楚看见。

然而，宗教改革神学在肯定一般启示的同时，也反对中世纪的诠释。首先，在一般启示的内容方面，宗教改革的诠释与罗马天主教的观点不同。对前者来说，创造的基础是三一真神的爱，而不是恩典。虽然在创造时，由于神永恒的救赎之约（三一真神每一位格之间的协议），福音已经在祂心里，但福音却只在人堕落后才颁布给受造者。只有罪人才需要赦免；“好消息”是给那些有错之人的。因此，人堕落后需要的不是更高（更完整、更强烈）的启示，而是不同的启示（福音而非律法）。本性不需要获提升超越自己，却需要蒙解救作回自己，荣耀神、并以神为乐。

作为神言说的创造果效，自然世界至今仍仍在宣告神的荣耀，在创造之约里写在人良心上的自然律，即使在堕落后仍然存在。⁹⁶ 但是，从这原初的启示，人不能推

⁹⁵ 例如：见 *Book of Concord*, apology, arts. 2, 4 与 *Formula of Concord*, solid declaration 1 = 《协同式》，于李天德译，《协同书》，424-43 页。正如我们将会看到的，这成为改革宗评论的关注重点。

⁹⁶ 关于从改革宗角度研究自然律的一个有益的导论，见 David VanDrunen, *A Biblical Case for Natural Law* (Grand Rapids: Acton Institute, 2006)。

知神在基督里拯救旨意的启示。因此，我引述的那些支持一般启示的经文，提到神的荣耀、良善、能力和公义，却没有提到神的恩典与怜悯。同样，保罗说，在这一般启示中，神已经清楚显示祂的“永能和神性，……虽是眼不能见”（罗一 20）。根据这创造之约中原初的启示，所有人都意识到神的存在，知道他们在道德上要向祂交账，但这自然启示只给人义务，使所有人都“无可推诿”（罗一 20；参：二 12～16）。作为律法的一种形式，它是人类社会中任何相对的公义、真理和爱的基础，但不是救赎性的启示：“我们晓得律法上的话都是对律法以下之人说的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下。所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪”（罗三 19～20）。只有在说了这话之后，使徒才将焦点转向福音：“但如今，神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证：就是神的义因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别”（21～22节）。

其次，在一般启示领受者的地位方面，宗教改革神学与罗马天主教的观点不同。如果没有堕落，便不会有信心与理性，顺从神的话语与感官经历、启示与科学之间的冲突。反对信心的不是理性，而是用理性推理的人。正如罗马天主教视特殊启示只在程度上不同于一般启示，它同样视人类在真理、公义和恩典方面不过是程度不同而已。但福音派神学主张，所有仍未通过信心与基督联合的人，在灵性上都是死的，不能前后一贯、诚实地诠释现实，因他们故意“行不义阻挡真理”（罗一 18）。那些在灵性上死亡的人，不仅需要比自然提供的更多启示，而是需要一种不同种类的启示，也就是好消息。由于神的信实，仍然有自然启示；由于我们的不信，就不可能有一种不是偶像崇拜的自然神学（罗一 18、21～23）。在人类当中，公民道德与公义可能获得承认，但在天上的法庭，只有基督的义才可以站立得住，而这给罪人的义的恩赐，是外来的圣言，若非被宣讲出来，就无人能知晓（罗十 5～17）。

全然败坏（total depravity）是指人性没有任何部分不受堕落玷污，而不是指人类可能有多坏便多坏（或可能有多无知便多无知）。正如加尔文看到的，那 *sensus divinitatis*（对神的感知）——普遍地察觉神的存在和祂那些不可见的属性（罗一 19～20）——是“人受造的律”，为全人类共有。⁹⁷ 因此，一般启示确实与“作为内在经历的启示”密切相关。人类良心有一种固有的、内在的和直接的启示，但这是对神在创造中与人类原初关系（行为之约）的一种认知，而非关于祂怜悯罪人之自由决定（恩典之约）的启示。

而且，我们对神的天然经历本身就是一种诠释，并且是我们堕落人心的诠释，因此是败坏的。一旦我们瞥见神圣真理的余烬，我们便将它扑灭；正因如此，虽然

⁹⁷ 尤见：加尔文，《基督教要义》1.3.1-3。引文来自 1.3.3。

我们在一般启示中游泳，却不可能有真正的自然神学。⁹⁸ 要获得一种正确的神学（甚至是自然神学），人类就需要其他的话，一种除了对神的意识（*sensus divinitatis*）（自然启示）以外的启示，来宣告神借着基督的中保之工赐下的白白恩典及和好。唯有这启示“能使已死的灵魂复活”。⁹⁹ 自然神学总会是我们天生的荣耀神学的某种形式，而福音启示的则是十架神学。

因此，加尔文几乎可以热情地谈论“照在世俗作者身上值得羡慕的真理之光”，教导我们说：人心“虽然从它的整全中堕落、扭曲了，但仍然披戴和装饰着神极佳的恩赐”。他继续说道：

那又怎样呢？古代的法学家以极大的公平建立了公民秩序和纪律；我们应当否定真理曾光照在他们身上吗？……那些被圣经称为“属血气的人”（林前二 14），在研究次等事物方面，确实是敏锐而洞察入微的。因此，让我们从他们的例子认识到，即使人性被剥夺它真正的良善后，主还为它留下何等多的恩赐。¹⁰⁰

如同奥古斯丁在《上帝之城》（*The City of God*）所写的那样，加尔文以辩证的方式，在肯定自然秩序，和坚持自然秩序因着罪而无法产生一个终极的社会之间游走。¹⁰¹

一般恩典的目标不是要使本性变得完美，而是要约束罪，并激发公民道德和艺术，好叫文化可以实现它自己重要但有限的、现世的和世俗的目的，而神同时也在完成祂永恒之城的救赎目标。特别考虑到激进重洗派（例如闵次尔），加尔文——追随保罗的宣称，即圣经中启示的道德律就是在创造中启示的自然律——强烈反对一种观念，即正当的公民秩序必须以圣经为基础。¹⁰² 除了神的形象在每个人身上这些自然的残余外，加尔文也谈到神的一般恩典：“这种恩典不是要洁净它〔本性〕，而是从内约束它。”这一般恩典是与护理之工、与约束连在一起的；“但祂不从内洁净它〔本性〕。”¹⁰³ 那只有福音办得到。因此，对加尔文来说，一般恩典与自然律是互补的概念，不会互相矛盾。¹⁰⁴ 同样，爱德华滋（Jonathan Edwards）写道：“我

⁹⁸ 同上，1.4.1-1.5.14。

⁹⁹ 同上，1.6.1。

¹⁰⁰ 同上，2.2.15。

¹⁰¹ 和路德一样，他谈及两个国度或“双重政府”。基督以护理之工和一般恩典统治受造界，但这恩典的属天国度却不相同。这两个国度“有分别”，但“它们并没有分歧”（4.20.2）。

¹⁰² 加尔文，《基督教要义》4.20.8, 14。加尔文政治神学的基本纽带可以在 4.20.1-32 中找到。

¹⁰³ 同上，2.3.3。

¹⁰⁴ 关于相同的观点，见 Philipp Melancthon, *Loci communes* (1543) (trans. J. A. O. Preus; St.

们不能说，我们靠着本性之光，就可以获得对基督教神学任何部分的知识。本性之光并不教导在耶稣里的真理。只有包含在旧约圣经与新约圣经中神的圣言，才教导我们基督教教义。”¹⁰⁵

由于人不能同时压制一切，那无法消除的公义感（自然律）便产生出世俗群体，但只有福音才能创造教会。那内在之道（*verbum internum*）总是以律法为形式（正因如此，人很自然会把宗教跟道德和永远的奖赏连在一起），但那由信使宣告的外来之道（*verbum externum*），会创造出使人得救的信心。因此，如果我们只有“作为内在经历的启示”，这就会像康德“内在的道德律”一样了。我们内在的经历可能对纳粹大屠杀（Holocaust）或其他虐待和暴力的表现深恶痛绝，但它绝不会表明对基督的依靠，因为除非有一位传令官带来好消息，否则它对福音就是一无所知的。

这种在内容上的区别，并非暗示在创造（一般启示）和救赎（特殊启示）之间存在一种二元论，因为它们并非分开的领域，而是独特的作为和圣约——在这两种情形里，它们都是父在子里借着圣灵说话的果效。¹⁰⁶ 巴文克指出，在这里，二元论被征服了。“创造和救赎的根基是相同的。成为肉身的道，与万有借以被造的那位，是相同的。”¹⁰⁷

我们从这概述可以看到，中世纪神学和宗教改革神学之间，特别关乎一般启示和本性律法（*natural law*）这事实方面，有许多重要的延续。然而，就一般启示的内容，和罪人正确诠释一般启示的道德能力（*moral ability*）而言，这两个观点就天差地别了。正如拉纳（Karl Rahner）和拉辛格枢机（Joseph Cardinal Ratzinger；2005-2013年任教宗，即本笃十六世〔Pope Benedict XVI〕）讲述的那样，现代主义的神学将启示简化为“人类历史所固有的、人的宗教需求无可避免的发展”，基本上就和宗教的实际历史无法区分。¹⁰⁸ 但是，当拉纳主张神的恩典是在普世的范围里——甚至在无神论者身上——运作的，是“把本性力提升到更高、超自然的领域”，他自己的观点似乎也很难和这观点区分开来。拉纳主张，当我们把这恩典观应用到启示观

Louis: Concordia, 1992), 70。

¹⁰⁵ Jonathan Edwards, *Works of Jonathan Edwards* (ed. Harry S. Scout; New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2003), 22:86。

¹⁰⁶ 关于这点，见 Herman Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Grand Rapids: Baker, 1979), 26-28 = 巴文克著，赵刚译，《启示的哲学》（成都：四川人民出版社，2014），19-21页。

¹⁰⁷ 同上，28 = 巴文克著，《启示的哲学》，21页。

¹⁰⁸ Karl Rahner and Joseph Ratzinger, *Revelation and Tradition* (trans. W. J. O'Hara; Freiburg: Herder, 1966), 10。

时，“虽然没有落入现代主义的情形下，很有可能”我们会把启示和普遍宗教意识“在历史上的自我揭示”划上等号。¹⁰⁹

在宗教改革神学的理解中，一般启示是神为自己是创造主和立法者所作的见证，这和祂在基督里的救恩的特殊启示是不同的；但拉纳视启示为内容没有差别的一个整体，“包含两面。”一方面，启示是主观的：是“被超自然提升的超越性”，即使遭人拒绝，仍是“无时无刻不在运作”的。另一方面，这启示也是一种以历史为媒介的，“对超自然的超越经历所作客观、明确的表达。”这启示历史总是满有恩惠的，是神“拯救的护理之工”的一部分。¹¹⁰ 按此观念，律法和创造之约融入福音和恩典之约。对神道德旨意的一般启示，不再被视为将人定罪，“好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下”（罗三 19），而是满有恩惠和拯救的启示。

拉纳理解的救赎历史，正如第二次梵蒂冈会议（The Second Vatican Council）肯定的那样，实际上“与人类的属灵历史本身一样广阔”，这并不奇怪。¹¹¹ 教会对这拯救奥秘的认识，高于这自然和普遍的知识，但在质的方面并无不同。事实上，正如杜勒斯枢机在提到拉纳所代表的“启示是内在经历”这模型时指出的，对神拯救旨意的启示会从内提升灵魂，而不是从外来到人这里。这样，福音就融入律法中，律法也融入福音里。信心就不是从听基督的道而来（罗十 17），而是借顺服地回应那已经在人心里的本性之光而来到。恩典只是神对这些工作的辅助。

拉纳依照该会议的论证，从神普世救恩的旨意这命题推论出这立场。神若选择拯救每个人，恩典和启示的分配就必然是普世性的。“我们只需认定——而当代的神学资料支持这点——每个人都被恩典提升了，”因此，即使“没有凭信心白白接受”，人人也都参与到这神圣化的过程里。拉纳确实说，这神圣化“可以颇为确定地被视为话语的启示，只要话语的观念不再被简化为发出声音即可”——换句话说，只要话语的观念不再等同于口语沟通即可！“具体的历史，包括个人和集体层面，就是神的超越启示的历史。”¹¹² 那么，从这角度而言，“宗教历史同时就是启示历史中最明确的部分。”¹¹³ 罗马天主教按照它“潜在的信仰”（implicit faith [*fides implicita*])* 的教义，为“非因己过”而接受错误，或未能完全加入罗马天主教會的

¹⁰⁹ 同上，13。

¹¹⁰ 同上，13-14。

¹¹¹ 同上，16-17。

¹¹² 同上。

¹¹³ 同上，18。

* 编按：潜在的信仰，或译为内蕴的信仰，是指在缺乏认识下的认同，即不管信仰的内容，单单相信〔罗马〕教會的教导，又称为盲目的信仰（参 Richard A. Muller, *Dictionary of*

人保留得救的可能。“按此基础，我们可以清楚到底甚么是潜在的信仰，但可惜，今天就连在天主教神学中，它发挥的作用也不如理想的大。”¹¹⁴ 基督信仰不是“特定的百姓与神所立特定的约”；它是“所有人的绝对宗教”。¹¹⁵

因此，这种启示观可以被视为一些同心圆。正如恩典高过本性，教会的特殊启示也高过一般启示。这启示向外散发到所有基督徒群体，然后散发到独一神论信仰，最后到泛神论者，甚至无神论者（拉纳的“不知名的基督徒”）。¹¹⁶ 将基督信仰与其他宗教（甚至无神论）区分出来的，并不是信心本身的对象，而是信心看那对象的强度和清晰度。正如我们已经看过的，这不是什么新观点，而是一种去芜存菁的基督教柏拉图主义（和斯多亚主义），是从像殉道者游斯丁这样的古代神学家，到现代神学家都有的思想。其范式是“克服疏离”而非“与陌生人相遇”。

3. 巴特拒绝自然启示

根据保罗的说法，律法的目标是令世人在神面前哑口无言；然而，现代精神却像一段故意妨碍会议进程的冗长发言，有最高主权的自我甚至拒绝给众议院议长有说话的机会。随着更正教自由主义逐渐将启示融入到人类道德和进步潜能的内在发展，便打开了一扇大门，将自然神学和神在基督里的启示并列。在第一次世界大战的余波之后，德国基督教运动主张，神在基督里已经最完全地对我们最高的属灵追求说话，并在德国文化中——具体来说，是在那元首（führer）身上〔译按：这里是指希特勒〕——向我们最高的文化抱负说话。

针对这个背景，巴特对自然神学发出他的抗议——他著名的 *nein!*（不！）。在这至关重要的一点上，巴特把更正教自由主义（或现代主义）和罗马天主教划上等号。面对像拉纳这样的倡导者（更别提德国基督教运动了），巴特的担心似乎完全合情合理。一旦神的自我启示可以在超自然恩典领域中和基督划上等号，并在自然

Latin and Greek Theological Terms [Grand Rapids: Baker, 2006]，词条 *fides implicita*）。

¹¹⁴ 同上，20-21。

¹¹⁵ 同上，21-22。

¹¹⁶ Karl Rahner, *Theological Investigations* (trans. David Bourke; London: Darton, Longman & Todd, 1976), 14:283。随着同心圆向外扩展，犹太教占据下一圈，之后是伊斯兰教，然后是其他宗教，甚至扩展到那些“非因自己过错而不认识基督的福音或祂的教会，但仍然诚心寻求神，被恩典感动，以实际行动努力遵行他们通过良心指示得知的神旨意的人——这些人也可以得到永远的救恩”（U. S. Catholic Church, *Catechism of the Catholic Church* [2nd ed.: New York: Doubleday, 2003]=《天主教教理》，244〔www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0232.pdf〕；比较 414〔www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0355.pdf〕）。

领域中和某人或某事划上等号，教会的异教化就是无可避免的了。¹¹⁷ 因此，巴特的反应是可以理解的——在许多地方更是先知式的——但它误解了更正教正统信仰在这个问题上的观点和独特贡献。

卜仁纳在与巴特的辩论中，沿着我所概述的一般改革宗思路为一般启示辩护。虽然唯独基督是神的道 (Logos)，所有真知识——“甚至最简单的数学真理的观念”——都来自子，“来自神的知识与对神的知识不同。……甚至道或真理的哲学观念知识都仍然不是对神的知识”（强调字体为引者标示）。¹¹⁸ 借着将启示的道（永恒的子）与希腊（特别是斯多亚主义和柏拉图主义）思想的逻各斯 (logos) 划上等号，中世纪神学便“将我们理性思想包含的 *veritas* [真理] 内蕴观念和启示的道划上等号，按此基础建立起它‘三位一体’与‘基督’的思索性教义。”卜仁纳说：“就是在这一点上，中世纪天主教神学与改革宗神学分道扬镳。”

按照改教家们的观点，神在创造中的启示不可能成为正确神学的基础，“因为罪已经扭曲了人的理性。”依从本性之光——“抽象的思索性思维”——并不能把人带到神那里，只能带人到偶像面前。“灵魂上升到神那里，是一条虚假的路，……最终不是到永生神那里，而只会是新柏拉图主义所臆测之抽象的 *ens realissimum* (最高真实的存有)；只有靠真神降临到我们这里，在基督的启示里（凭信心揭示的），人才能认识这位真神。”¹¹⁹

卜仁纳很有帮助地指出，虽然改教家们把神的道理解为永恒的子，巴特却坚持将道完全和成为肉身的基督划上等号。对改教家来说，道在时候满足时成了肉身。因此，一切真理，一切理性知识都是从这亘古的道而来，甚至在祂为我们和我们的救恩成为肉身之前就是如此。¹²⁰ 卜仁纳也和改教家一样，将自然理性与律法连在一起，而不是福音连在一起。理性对神的知识是一种律法性的知识。¹²¹ 它在我们良心中回响，命令我们爱神、爱邻舍，但不论及在基督里的救赎。毫无疑问，巴特

¹¹⁷ 巴特认为他可以划出一条直线，将罗马天主教的自然神学与福音派敬虔主义和自由主义连起来，一直连到纳粹统治下的“德国基督教”意识形态——即德国教会领袖对德国文化和道德的宣告，“实际是我们整个积极和自由的事工，以及敬虔主义群体运动主流倾向的‘常识’，在此与教会整体的主流倾向紧密地绑在一起” (Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, 213)。就他自己来说，巴特只能想到一种彻底的决裂：“让每个人作出自己的选择，任何人都不能继续环顾四周，尝试寻找新的和令人疲倦的调停办法！” (214)。

¹¹⁸ Brunner, *Revelation and Reason*, 318。

¹¹⁹ 同上，318-19。

¹²⁰ 同上，320。

¹²¹ 同上，322。

将启示局限于成为肉身的基督，这是他将律法融入福音里的后果。卜仁纳正确地主张，理性对道成肉身、代赎、复活、新造等等一无所知。而且，由于我们也压制一般启示中的真理，有罪的理性就没有资格裁决神在历史中的行动。¹²²

正如我们能在柏拉图、康德和其他哲学家的观点中清楚看到的，“理性可以掌握的神，实际上是颁布律法的法庭。在这以外，人可以猜测或假定，但出了这个范围，纯粹通过理性，人无法找到任何进一步的把握。”¹²³ 没有甚么可以比道德理性（自然律）和原罪的存在，更普遍得到经验的证明了。¹²⁴ 康德看到邪恶的彻底本质，但这并没有使他“脱离‘伯拉纠’的观点，即人可以随时出于自己内在的良善，让自己脱离邪恶，或确实可以‘振作起来’向善。……这很可能意味着与他整体的内蕴哲学（philosophy of immanence）决裂，放弃他的超验唯心论；那么康德便要承认自己是拥护基督信仰的人。……为了拯救他内蕴性的立足点，他最终放弃了他的彻底邪恶的观念。”¹²⁵

这一切都让我们看到，“律法主义和理性主义是分不开的。……理性道德并不照着一个人的原样将他理解为具体的‘你’，而是将他理解为理想的抽象‘价值’，是理性的持有者，是理性或思想的价值所依附的‘某事’，或个人根据其责任采取行动的时机。”¹²⁶ 只靠自然理性引导的人类，总会“以一种方式”来诠释神的律法，这种方式“容许他相信自己可以凭一己之力履行这律法”。¹²⁷

但律法若得到正确的诠释，会断绝人的指望：

因为“律法本是叫人知罪”——诚然，正是透过其中没有“恩典”、纯粹表现为要求的律法。只有当人被这无情的“你应当”吓得要死，在这点上彻底崩溃，才能听闻——甚至才想听到——赦罪和救赎的信息。确实，除非这事发生，否则他就不觉得有必要。……但律法和福音的辩证更加深刻。被钉十字架的基督自己必须首先成全律法，才能以复活之主的身份将神的恩典赐予我们。因此，从一个角度看，恩典的启示本身就是成全律法，因为

¹²² 同上，322-25。

¹²³ 同上，326。

¹²⁴ 同上，328。

¹²⁵ 同上，329-30。

¹²⁶ 同上。

¹²⁷ 同上，334。

它认真地看待律法，并以毫不含糊的方式宣示它的要求。¹²⁸

父为基督的成了肉身和事奉制订的目标，并不是废掉律法，而是成全——从积极面看，是借着爱邻舍、服事邻舍，甚至到了自我牺牲的地步；从消极面看，是承受神律法的忿怒。耶稣这样做时，就显明律法和福音更深的意义——良善不仅是履行个人对命令的责任，更是舍己的、丰富的、“测不透的爱”。¹²⁹

保罗说，我们行不义阻挡或压制真理（罗一18）。卜仁纳说：“但我们不能‘压制’某些不存在的事。”¹³⁰ 卜仁纳呼应了他改革宗先辈的思想，他写道：“属血气的人拥有的，不是半套的真理，而是扭曲的真理。在基督里，我们找到所有哲学和宗教的真理。在哲学和宗教里，只有扭曲的真理。”¹³¹ 我们可以根据律法向不信的人发出呼吁，这律法是他们知道、却试图压制的。但这个意思不是表示（如同罗马天主教所认为的），双方的接触点是彼此都认同的领域，然后我们可以在这个基础上再加上福音。

原初的一般启示告诉我们神要求甚么，“但没有提供这问题的答案：神要怎样对待我们——我们这些有罪的人类。”“因此，这启示仍然没有让我们知道‘祂旨意的奥秘’（弗一9），直到‘时候满足’（加四4），在那称为耶稣基督之启示的‘经营’（economy）中，‘照祂自己所预定的美意，叫我们知道祂旨意的奥秘，要照所安排的，在日期满足的时候，使天上、地上一切所有的都在基督里面同归于一。’”¹³² 一般启示彰显神的能力、智慧、公义、良善和公平，以及人类的责任，“但它就此止步：它没有拯救的能力。”¹³³

因此，卜仁纳肯定一般启示，“因为圣经明确教导它，我们也打算按照圣经教导它。”¹³⁴ 如果没有一般启示，就不会有偶像崇拜。没有基督的人不是不笃信宗教，而是没有被福音得着。“总之，圣经神学和自然神学绝不会有一致的看法；它们是非常激烈地、在根本上彼此对立的。”¹³⁵ 但巴特未能认识到神在创造中的启示与自

¹²⁸ 同上，335-36。

¹²⁹ 同上，336-37。

¹³⁰ 同上，63。

¹³¹ Eugene Heidman, *The Relation of Revelation and Reason in E. Brunner and H. Bavinck* (Assen: Van Gorcum, 1959), 38。

¹³² Brunner, *Revelation and Reason*, 97。

¹³³ 同上。

¹³⁴ 同上，59。

¹³⁵ 同上，61。

然神学之间的正确区分。¹³⁶ 卜仁纳引述加尔文的话说：“因为神的儿子有两种不同的工作方式；其一，表现在世界的构造和自然秩序中；其二，借着它，被破坏的自然得以更新和恢复。”¹³⁷ 一般启示是律法性质的启示。它叫人面对他们的创造主、立法者和审判官，而不是一位救主。“再一次，这是宗教改革神学与天主教会神学分道扬镳之处。”¹³⁸

如果罗马天主教神学教导恩典提升本性，巴特则有时近乎认为本性是——不仅在道德方面（因着堕落），更在本体方面（只因为是本性）——与恩典对立的。¹³⁹

巴特明白卜仁纳只是阐述传统改革宗的观点，但他说：“对我而言，虽然我是改革宗，却不想与它有任何关连。”¹⁴⁰ 无论“启示”在异教徒的历史上会是怎样，巴特都坚持，它的内容需要包括三位一体、十字架和复活。换句话说，它必须既是律法也是福音，否则就无法见证神唯一的启示。¹⁴¹

柏寇伟（G. C. Berkouwer）的分析和上述卜仁纳的分析相似：尽管基督肯定是从父而来的每一句话的中保，但柏寇伟总结说，巴特的问题是，他将律法压缩到福音中，将成为肉身之前的子压缩到成了肉身的子中，因此也将一般启示压缩到特殊启

¹³⁶ 同上，62。

¹³⁷ 同上。

¹³⁸ 同上，70。

¹³⁹ 同上。启示总是满有恩惠，以基督和祂的救赎工作为内容，不仅释放人们脱离道德捆绑，在他们心里创造信心，也创造领受启示的身体器官。卜仁纳正确地反对说：“神的道必需创造人接受言语的能力。人从未失去这能力。这是他有能力聆听神的道的前提。但神的道本身创造了人聆听神的道的一种能力，是只能凭信心聆听的能力。”

¹⁴⁰ Barth, *The Göttingen Dogmatics*, 91。巴特回应一些极端，提到慈运理的坏榜样。慈运理的确像殉道者游斯丁一样，主张伟大的希腊哲学家为福音铺了路；苏格拉底是天上著名的圣徒：

今天，很多人可能更倾向想到老子或佛陀。他们记得我们已经引述过的阿奎那和慈运理的话：所有说出真理的人，都是从神那边说话的。你或许知道，令路德强烈反对，也令加尔文大大摇头的是，慈运理预备把许多高贵的异教徒安插在基督教的天堂里，包括海克拉斯（Hercules）和忒修斯（Theseus），因他认为这些异教徒就像亚伯拉罕和他的同胞一样，全都认识并相信那唯一的启示（149-50）。

巴特加入路德和加尔文的行列，否认一般启示具有拯救的效力，在这一点上他是正确的，但他自己将律法融入福音中，就驳回了改教家所确认的，有一种不具救赎性的启示。¹⁴¹ 同上，150-51。“圣经中的启示，以及其他地方任何可以与它等同的，都与宗教历史其他一切可称为启示的事情根本不同，因它是间接沟通。而间接沟通意味着神的成了肉身。”

示中。¹⁴²

作为总结，我们必须抗拒摩尼教（Manichaeism）的试探，不要试图将创造的神与救赎的神分开，仿佛世界没有启示父神借着圣灵，在子里面的良善、仁慈、能力与智慧。律法在先、福音在后，是因为创造在先、堕落在后。福音是向罪人宣告的，神救赎人脱离咒诅的计划。另一方面，我们也必须抗拒伯拉纠主义的试探，不要试图把一般启示当作为堕落的人类提供一条拯救之路。问题从来不在神那边，而是在我们这边。尽管被造万物继续传扬神的荣耀，但就连要忠心诠释自然，我们仍需要圣经。¹⁴³

讨论问题

1. 概述杜勒斯的五个启示模型。它们各有甚么长处和弱点？
2. 找出圣经不同文体中启示的一些统一元素，讨论命题的地位。
3. 界定神的道的三种形式，以及律法和福音之间的区别。取决于它们的圣约背景，律法和福音会有怎样不同的功用？
4. 甚么是一般启示？它与特殊启示有何不同？

¹⁴² G. C. Berkouwer, *General Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 271-77。

¹⁴³ Bavinck, *The Philosophy of Revelation*, 28 = 巴文克著，《启示的哲学》，21页。因此，正如根顿提出的，教会需要一种关乎自然的圣经神学，而不是自然神学，而这只能从鲜明的三位一体座标明确我们的定位才能达到。用爱任纽的话说，子与圣灵是父的“双手”，传达祂的创造和救赎工作。见 Colin Gunton, *The Triune Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 2-20。

第4章

圣经是圣约规范

人类对神的认识已大大扭曲变形，如同宏伟城堡的废墟。要想对自然和神恩惠福音的任何消息作真正的诠释，我们都需要特殊启示。我之前已经论证过，我们最好将神学知识视为一种独特形式的智慧，它乃是针对一个实际的目的，即为了得救和真正的敬拜而正确地求告神的名。既然“信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”（罗十 17），我们就需要一份传达权威教导的正典，并且应当将这权威的教导传到地极。

壹、神的治理章程（圣道是规范）

每个盟约都有规范（*canon*，意思是“准则”），而每个群体都是由它的宪法／章程（*constitution*）来定义的。正如宪法／章程这词所暗示的，这种文件实际上构成（*constitute*）了一个国家或一家公司。在最近几十年，对古代近东（特别是赫人）条约与圣经里的诸约之间的平行对应关系研究，有许多丰硕的成果。¹ 在很多情况下，较强大的统治者（宗主）会单方面将条件强加给较弱小的统治者（附庸），条约一式两份保存在各自首都的庙宇中。典型的情况是：这些国际条约会包括一份前言（*preamble*），说明缔约者（宗主）是谁。美国宪法的前言这样开始：“我们美利坚合众国的人民……。”但在古代条约里，创建群体的是宗主，这群体也会按他的名字命名。前言之后是历史序言（*historical prologue*），证明宗主对附庸拥有主权的合理性。接着是一连串规定（*stipulations*，命令），有伴随的赏罚条例（*sanctions*，生与死）。宗主的解放行动是他王权的基础，因此，他为附庸国颁布书面章程，将

¹ 应该提及的成果包括以下这些：G. E. Mendenhall, *Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East* (Pittsburgh: Biblical Colloquium, 1955); Delbert Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1969); M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975)，尤其是第三章。

附庸国兼并入自己的王国。

神以“起初，神……”为前言，以创造叙事作历史序言（创一，二章），祂就确立了一个背景，可以发出盟约的规定（看守和管理伊甸园，禁止吃分别善恶树上的果子）和赏罚条例（生与死）。特别是根据罗马书第二章来诠释时，这原始之约的规范刻在每个人的良心上，直到今日——自然律的规范。² 同样的模式也在西奈之约中明显可见，历史书提供了戏剧性的序言，证明雅威的宗主身分，还有规定（命令）和赏罚（对违反的威慑）。它的浓缩版就是十诫（出二十2）。最后，法版存放在约柜内。以历史书为起点，先知书宣告约的咒诅，这约和它的规范就成为暂时和预表性的规划，带领以色列到她的弥赛亚、世人的救主那里。新的出埃及必须有一份新的规范，而旧约圣经的出埃及记则是新约圣经福音书文体的来源。³

规范和盟约之间这紧密的关联，对理解圣经怎样规范神百姓的信仰和实践至关重要。虽然在更广的意义上，整本圣经都是规范性的（也就是属于神的权威圣言），但构成和规范旧约神治国度（theocracy）的民事律和礼仪律，在较狭窄的意义上已经不再是规范性的——也就是说，它们不再有效；它们已经是“过时的”了（来八13，另译）。正如希伯来书的作者努力指出的，在实体（基督）已经来到后，如果神的百姓还要回到律法的影儿里，那就既是倒退，也是可悲的。

在人堕落后，一个恩典之约以神应许一位救主开始，历经亚伯拉罕到大卫，最后到基督。它在旧约圣经和新约圣经里，是按不同方式施行的。新约（new covenant）是由它本身的正典（cannon，狭义的“规范”）——新约圣经——构成的。这正典有它自己的历史序言——福音书，甚至在它们的一开头就带出与创世记和以色列历史的对应关系。它有本身的盟约规定（包括教义和命令）和赏罚条例（生与死）。它的实质与亚伯拉罕之约没有不同，但它与在西奈山确立的、新约圣经称之为“旧约”的那约有别。

² 把由十诫总括的道德律和构成人类与神原初关系的自然律划上等号，这种做法不仅得到基督教的肯定，也得到犹太教和伊斯兰教的肯定。见：如 David Novak, *Covenantal Right: A Study in Jewish Political Theory* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2000)。

³ 马太福音一开始就按照这位宗主的系谱，指出祂就是创世记三章15节所应许的女人的后裔。马可福音第一节说：“神的儿子，耶稣基督福音的起头。”路加福音开始就解释作者的历史方法（目击证人的报告）。约翰福音的前言和历史序言最紧密地与创世记第一章相呼应：“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是借着祂造的，凡被造的，没有一样不是借着祂造的。生命在祂里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光”（1~5节）。接着作者介绍施洗约翰的事奉，以及他为弥赛亚作的见证。也见 Kline, *Structure of Biblical Authority*, 172-203。

摩西在西奈山上传达神的律法，但颁布统管预表性神治国度的律法的那位宗主，现在亲自在自己的登山宝训中宣告：“你们听见有吩咐古人的话，说……；只是我告诉你们……”（太五 21~48）。耶稣没有废掉律法，乃是成全（太五 17~20）。神的国不再等同于地上任何地缘政治的国度。现在不再是将列国从神的圣地驱逐出去的时代，而是在爱中与不信的人一起生活的时代。这是恩典而非审判的时刻。我们不再献上预表性的祭物，而是领受一次直到永远的赎罪祭。

基督的死开启了新约，这新约是王的赠与（grant），也就是遗嘱和遗言，是基于祂——而非我们自己——完全的、亲自的和永远的* 顺服来分发产业（太二十六 26~30 及平行经文；加三 10~29，四 21~28；来八 1~13，九 15~28）。使徒书信提供使徒对新约——包括它的教义和实践——的诠释；新约圣经如旧约（先知文学）一样，以最终的圣约诉讼（启示录）作结。赏罚条例也是一贯明显的——唯独在基督里、唯独借着信心而得永生，因着不信得永死。因此，虽然新约本身是遗嘱和遗言（是一个赠与），那些像以扫一样藐视产业的人，却必须承担自己的罪责，并且在圣约的法庭上代表自己受审。他们让自己重新落入行为之约，以背约之徒的身分被定罪。

新约圣经着重强调，西奈之约乃是通过一位仅仅是人的中保所颁布，是暂时的，不能带来永生；而恩典之约则是由成了肉身的神作中保，是永远的，使不义之人得着称义（加三 19~20；来三 1~6）。借着摩西作中保所传达的西奈之约，整个重点是制造出天国的袖珍复制品，它的预表和影儿为以色列人指向那在基督里来到的实体。但以色列这个作为这种预表性政体的国家，其存在乃是取决于是否信守盟约的规定。以色列在西奈山立约时起誓，“凡耶和华所说的，我们都要遵行”（出十九 8）；与那约不同，这恩典之约有赖于神的誓言，因此是稳固且永不改变的（来六 13~20，八 1~十 18）。

神的道首先创造出它所论到的实体，然后加以规范，而圣灵则在创造中作成恰当的果效和回应。正如一国源起于一个摆脱敌人的解放事件，然后按照书面宪法正式组织，神审判和施恩的圣礼之道也同样创造新的出埃及百姓，然后以圣经正典构建他们成为神自己的国民。我们再次看到必须在救赎这一出戏码中为圣经教义定位的重要性。圣经不是一次成册从天落下，而是有生机和不断展开的正典累积：既是解救和创造属它自己社会的那原初之道，也是使那社会兴旺的准则。

圣经有一种由工作（创造一群百姓）和安息（治理国度）交织而成的模式。在

* 编按：这是《威斯敏斯特大要理问答》的用语：perfect, personal, perpetual（完全的、亲自的、永远的）；参：问答 20。

创世记一至二章，神创造，然后登上王位，进入祂第七日的安息，治理祂手所做的工。在亚当里，身为背负神形象样式的人类，也要遵循这工作（考验）和安息日的安息（作王）的模式。同样，神以大能的行动，释放祂的仆人以色列脱离埃及的奴役，然后在西奈山设立他们成为圣洁的国度，颁发条约的条款（这些条款会决定以色列在神赐给他们的土地上的地位）。以色列要守卫、管理并栽种神的圣地。以色列若严格遵守神的命令生活，就要在神那具有预表性的安息之地享有长寿、丰盛和其他暂时的福份。我们在圣经所有约中都看见这种工作—休息的模式。神以祂大有能力的圣言，为自己创造出一群百姓，然后确立成文的章程，借此建立祂圣洁的国度。因此，神圣礼的道（口头宣讲）和祂正典的道（圣经文本）之间的关系，也可以与这工作和安息、征服和治理的模式联系起来。

彼得同时按这两种意思谈及神的道，这道是圣礼的道（恩典的媒介）和规范的道（正典）。按第一种意思，他说一切受造之物“凭神的命”（神的道）存在，并补充说：“但现在的天地还是凭着那命存留，直留到不敬虔之人受审判遭沉沦的日子，用火焚烧”（彼后三7）。但预言性质的圣经也储存了启示，同样是神言说的产物，所以我们必须“留意〔它们〕……。第一要紧的，该知道经上所有的预言没有可随私意解说的；因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来”（彼前一19~21）。彼得前书有类似的组合。这封信的收信人是“借着神活泼常存的道”，即“所传给你们福音”，“蒙了重生”的人（彼前一23、25），为要得到基督的拯救、接受祂的治理。“你们从前好像迷路的羊，如今却归到你们灵魂的牧人监督了”（彼前二25）。基督为治理我们而施行拯救，也为拯救我们而施行治理。通过祂的圣道和圣灵，基督成就这两样。祂的圣言既是分开死亡众水的杖，让我们可以平安经过；也是祂看顾我们的权杖或竿，直到我们到达彼岸。

没有规范就没有约；没有约就没有规范。事实上，约是规范，反之亦然。而且旧约和新约的规范，就像古代近东条约，在赏罚条例中也包括对那些尝试作最轻微改动的人发出死刑宣判（出二十五16、21，四十20；申四2，十2，三十一9~13；参：申二十七章；书八30~35；启二十二18）。美国行政或司法当局都不能修宪，只有立法机关可以，因这机关代表人民，他们是宪法的作者。但神是祂教会的宗主（或大君王），唯独祂有权决定教会章程的内容。正典不是由教会创设的，正如宪法不是由法院创设的一样。立约的主用祂的言说从无创造出一群百姓，并用祂的正典模塑、规范并定义这群百姓在约中的生活。

十分重要的，是要留意治理的正典也带来释放。暴君只是压制较弱的民，用武断的法律和任性行使权力压迫他们。但三一真神以祂的道为我们赢得救恩，也以同样的道保守我们继续留在救恩中。这诚然是一种大能——比地上所有权能都大，但

这却是“神的大能，要救一切相信的”（罗一16）。

虽然先知和使徒明显是神的圣言和作为的见证人，他们的著作也被视为神自己如假包换的见证。神差派圣灵去以西结那里，要他站立接受差遣：“他们或听，或不听，你只管将我的话告诉他们；他们是极其悖逆的”（结二7；参：二1~4、8~10）。大君王给祂仆人一书卷，命令他吃下去。以西结在这异象中吃的书卷，不仅显明神要对以色列施行的审判，也将神的审判带给以色列（三1~11）。请留意：(1) 先知说出神的话，(2) 无论效果如何，这都是神的话——或者，因为它们是用人的话说出的神的话，所以必要成就所要达到的果效（赛五十五10~11）。

贰、默示：神的话和人的话

耶稣视圣经的话是祂的父自己的圣言（太四4、7、10，五17~20，十九4~6，二十六31、52~54；路四16~21，十六17，十八31~33，二十二37，二十四25~27、45~47；约十35~38）。彼得坚持说先知不代表自己说话，而是“被圣灵感动，说出神的话来”（彼后一21）；他在三章15至16节提到保罗的书信是“经书”（*graphas*）。同样，保罗在提摩太前书五章18节称路加福音为“经”（参：路十7）。保罗称圣经为“圣典〔sacred writings；参：《吕振中译本》〕，能使你因信基督耶稣，有得救的智慧”，并补充说：“圣经都是神所默示的〔*theopneustos*〕，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事”（提后三15~17）。默示的教义必须考虑神在过去说话的“多次”和“多方”（来一1），这不能仅限于先知的模式（“耶和華如此说：‘……’”）。而是“圣经都是神所默示的”。这样，圣经不仅是救赎的记录，它本身也是首要的恩典媒介，圣灵借着圣经在现时将救赎施行在罪人身上。

一、三一真神合力作成默示

在神的每一件外在工作中，父都是在子里面、通过圣灵那使工作完成的作用说话。在拯救中，父赐下子，子赐下圣灵，而圣灵把新妇带给予。不仅因着它权威的来源（父说话），更由于它拯救的内容（关于祂儿子的言说），圣经因此就是神的圣言。耶稣亲自教导说，整本圣经都指向祂。它的权威和内容是不可分地连系在一起。⁴ 神不需要殿宇，却创造了世界，甚至选定一个特定地点（耶路撒冷）作祂的

⁴ Herman Ridderbos, *Studies in Scripture and Its Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 9-11。

家，好使祂可以与祂按自己形象创造的有限受造者同住。同样，神不需要圣经，却赐给我们一本圣经，好叫我们与祂和好，并将祂的圣所扩展至地极。

因圣经来自父，因此就是教会权威的正典。用威尔米革立(Peter Martyr Vermigli)的话说：“‘耶和华如此说’(*Dominus dixit*)应被视为一条首要原理(*primum principium*)，所有真神学都必须融入其中。”⁵但圣经的权威也源自有子作它的内容。威尔米革立补充说，神学是最高的科学，“因它探讨的不是别的，正是基督”——即使旧约圣经也是如此。⁶这些改教家和他们的继承人视圣经的特点(即默示、权威和充分性)与它的范围和内容(律法与福音，以及在基督里通过恩典之约展现的救赎计划)密不可分。⁷赞奇(Jerome Zanchi)写道：“因此，整本圣经的范围或朝向的中心……就是耶稣基督。”⁸“雷爱华(Edward Leigh)论证说，圣经被称为神的圣言，是因为‘它里面包含的内容’。”⁹基督作为恩典之约的中保，是整本圣经的范围。雷爱华指出，默示延伸至形式和内容“——律法和福音——在这两方面都尽善尽美”。¹⁰因此，这些神学家并没有发展出一套关于圣经权威和默示的抽象理论，而是承认来源(父说话)和内容(子的位格和工作)是互相依存的。

但除非我们的焦点包括了圣灵那使工作完成的作用，否则我们就尚未定好三位一体的座标。圣灵在创造中运行在水面上，为立约伙伴预备地方，并“荫庇”马利亚，好叫她孕育成为肉身的子，这同一位圣灵，也呼出这些文本——如今并光照听见的人，让他们领受这些文本为神的圣言。大半是因为我们接受了希腊文化的传承，就倾向于将圣灵的活动领域视为不可见的、属灵的和永恒的。但在圣经中，圣灵根据父在子中的设计，活跃地参与塑造物质和历史的工作。回想我之前提到的沟

⁵ 引自 Muller, *PRRD*, 2:323。

⁶ 同上，2:352。

⁷ 同上，2:120。针对更正教经院哲学将圣经的神圣形式与它的内容(基督)分开，引致抽象的默示理论这指控，慕勒收集了许多引文，这些引文肯定基督是圣经的内容，而这是圣经权威内在不可分的一部分。这些引文不仅来自路德(在 *Luther's Works* [ed. and trans. Jarosla v Pelikan; St. Louis: Concordia, 1968], 35:396，〈雅各书和犹大书注释序〉；*Schmalkald Articles* II.i (*Book of Concord* [2nd ed.; trans. James Schaffer; ed. Robert Kolb and Timothy Wengert; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2001])=《施马加登信条》，于李天德译，《协同书》[嘉义：基督教福音道路德会，1971]，236-37页；加尔文，《基督教要义》2.6.2(以及对林前三11的注释)；也来自从改革宗的同道和继承者，包括威尔米革立、伯撒、雷爱华、鄂新努和柏金斯(Muller, *PRRD*, 2:98, 198, 224, 227, 342, 367)。

⁸ Muller, *PRRD*, 2:98。

⁹ 同上，2:198。

¹⁰ 同上，2:335。

通范畴会很有用。说话的“以言表意”属于父的作为；子是说话的内容或靠说话执行的“以言行事”；而圣灵在创造中作工，带来要达致的效果。例如：父赐下福音，子就是福音，而圣灵则在我们心里创造接受福音的信心。

如果我们的默示教义只关心权威的来源（父说话），它就会自然倾向一种机械式的默示观。我们无法仅根据一种脱离内容之超自然来源的抽象观念而建立充分的默示教义。但如果默示观只聚焦在拯救的内容（耶稣基督）上，就有可能产生出“正典中的正典”这种进路，将默示局限在只有明确传讲基督的内容上（把决定权交给解经的人）。同时，在默示的教义中一面倒地聚焦在圣灵，通常会产生不同形式的神秘主义和狂热精神，从而把圣灵和圣道分开。

圣经的这范围（内容）和默示，在提摩太后书三章 15 至 17 节汇聚在一起。保罗提醒提摩太要消化圣经，“这圣经能使你因信基督耶稣，有得救的智慧。”保罗没有说要按圣经能使人有得救智慧的“程度”领受圣经，而是断定说圣经能使人有得救的智慧。不是我们发觉圣经中哪些部分“于教训、督责、使人归正、教导人学义是有益的”，我们才视之为默示；而是因为整本圣经都是由神呼出，它对神要它达致的目的都是有益的。这表示圣经不仅有时发挥神的道的功用，而是圣经因它的来源（来自父），它的内容（在子里面）和它的默示（由圣灵默示），它就是神的道。

正如根顿写道，神圣沟通的这三位一体的特性，在一般启示和特殊启示中同样至关重要。甚至在创造中，基督也是中保（因此是所有受造知识的传递者）。“但这点也必须在圣灵论方面加以发展，好叫所有理性、真理和美都通过圣灵那使工作完成的作用来实现——圣灵使人的思想能认识事物，人手能制作事物。”¹¹ 如果这在一般启示中为真，它在特殊启示中就更为明显。

三位一体的座标在十六世纪苏格兰神学家罗洛克（Robert Rollock）的以下评论中明显可见：在宗教中，“圣经是所有争论的裁决者。”¹² “我所说的圣经，不仅指启示的内容，也指启示的形式，这形式也是由神默示的。”但罗洛克关注的是，不要将圣经抬举到圣灵之上，仿佛圣经有一种独立的权威：

再一次，我们说圣经是争论的裁决者时，这说法是不恰当的。更正确地说，圣灵才是裁决者；因裁决者必须有位格，而圣灵是三位一体的第三位格。因此，说圣经是裁决者，这并不恰当；但它是裁决者发出的声音和判决，

¹¹ Colin Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 125。

¹² Robert Rollock, “A Treatise of Our Effectual Calling,” in *Select Works of Robert Rollock* (ed. William M. Gunn; Edinburgh: Woodrow Society, 1869), 1:94。

是圣灵赐下祂判决的主要工具或手段，祂也借圣经教导我们，在我们心里生出信心。¹³

尽管圣灵是我们信仰和实践的裁决者，祂在施行这判决时，并非离开祂的道，而是通过它。父通过圣灵那使工作完成的作用说到子。改革宗正统神学家对默示观的这种颇为典型的阐述，很难被刻画成不具位格或机械式的。

到目前为止概述的每一点，都可从圣经——尤其是约翰福音——得到充分的支持。耶稣在祂整个事奉中都要人留意父那具有权威的道。耶稣没有按自己的权威说话，而是重述祂听到的话。但父的言说是关乎子。耶稣后来在“楼房讲论”中告诉门徒，祂和父要从天上差来另一位见证人，就是圣灵，祂要在罪人心里做成知罪的工作，并让他们对祂儿子说出相信的“阿们”。在约翰福音第一章，原始的创造是新造的背景，是父、子和圣灵的合作。

在哥林多后书第一章，父是信实的应许者，“神的应许，不论有多少，在基督都是是的。”但我们只能“向神说阿们，叫父得荣耀”，因祂“用印印了我们，并赐圣灵在我们心里作凭据”（林后一 20~22）。

二、神的能量：神的命令和丰硕成果

神的能量和祂的本质不同，但又完全不是受造的产物。在这脉络下，我聚焦于以沟通形式出现的神的能量。在某些情形里，这沟通以神直接和即时的命令（fiat）的形式来到，而在其他情形里，它在被造物者心里带来一种分别为圣的回应。例如：我们在创造的论述中看到神的命令宣告，“‘要有……’”——从无中带出事物的新状况（“就有了……”）。但在同样的叙述中，一些说法凸显了神间接和借着媒介完成的工作：“‘地要发生……’于是地发生了……。”我们往往倾向只是将神的行动和前者划上等号——或许至少部分的原因是出于我们薄弱的圣灵论（pneumatology；关于圣灵的教义）。在创世记第一章，创造不仅归因于父命令的话语，也归因于圣灵运行在水面上，使创造的道饶有成果。神不仅直接定旨事物出现；通常圣灵也在受造界中工作，带出它自己的自然运作，这是圣灵所赋予的，好叫受造界可以恰当实现它受造的目的。

很明显，神不是圣经中唯一的说话者。但祂是原始的说话者，祂的圣言总先于我们的回应。祂默示的工作甚至扩展到祂所造之人献上的赞美。诗篇是默示的圣诗集，是在这圣约剧本中给我们的对白，因父不仅在每种情形里直接说话，圣灵也在

¹³ 同上，1:94-95。

受造者当中带来祂所要的回应。由于圣灵在默示的过程中工作，甚至有罪的受造的见证也可以得到保守而免于错误，由神分别为圣，作为我们自己的言说唯一认可的范式。

如果我们记住三位一体的座标，以及这两者——神命令（从无造有）的话语和对受造者言说的间接引导，使之达致其被指定的目的——之间的区别，我们就再需要在机械式默示观和自然主义对默示的否认之间作出选择。说神的言说发神，通过受造者居间完成，由圣灵使之变得饶有成果，这并没有矛盾。三一真神这两种宣告——“‘要有……’”和“‘地要发生……’”——的终极源头。甚至地生发果实，也是因为圣灵在其中带出由父的圣言所赋予这地的潜力。

三、完全逐字默示

东西方教会、罗马天主教和传统更正教的共同教导是，圣经是神的成文的道不仅在内容上是，在形式上也是。圣经的字词和意思都是神所默示的，这共识可以用完全逐字默示（verbal-plenary inspiration）这短语恰当地总结。¹⁴ 这是基督徒的普遍共识；直到启蒙运动的曙光乍现以前，默示都不是神学系统的特殊论题，这是原因之一。就连宗教改革的公认信条和要理问答都没有提出一个特定的默示理论；它们只是将神的道和圣经的话划上等号。

我们务必要留意，这说法的意思不是什么。首先，完全逐字默示并不表示先知和使徒本人的一切都得到了默示，仿佛他们一切所信、所言或所为都是神的道。倒不如说，受默示的是他们的正典著作。在上面引述的经文中（166-166 页），彼得提到预言是默示，保罗指圣经是默示。事实上，保罗说：“全部圣经都是由神呼出的”（《新国际版》〔NIV〕）。那么，严格来说，圣经是被呼出的，不是被默示的。

第二，这个观点并不认定先知和使徒在默示过程中只是被动的。当然异象是存在的，在先知文学中尤为如此，但就连梦也需要诠释，而进行诠释的正是被神使用的人，但是确保他们的诠释来自父、并以子为焦点的是圣灵。彼得写道：“论到这救恩，那预先说你们要得恩典的众先知早已详细地寻求考察，就是考察在他们心里基督的灵，预先证明基督受苦难，后来得荣耀，是指着什么时候，并怎样的时候”（彼前一 10~11，强调字体为引者标示）。

¹⁴ 这教义主张，圣经——包括它的字词和意思——都是“神所默示的”（提后三 16）。但这绝不意味着（更不要说要求）存在着一种默示的“口授理论”。根据对这观点的常见诠释，默示的发生是具有生机的——也就是说，通过人类作者在他们社会——历史处境中的独特个性和观念发生。

第三，这说法也并不表示默示与人类作者的意图有关；他们预言的远比他们知道的为多。一个极端的例子是大祭司该亚法，他违背自己的意图，预言基督代赎的牺牲（约十一 49~53）。授权他扮演这个角色的，是他的职分，而不是他自己这个人，而他的预言所传达的是神的意图。我们没有理由相信使徒意识到他们的书信会成为新约正典的一部分。尽管他们知道自己奉差遣、获授权为神说话，他们却能将自己的教牧建议和神的命令区分开来（林前七 6）。

第四，完全逐字默示并未将所有默示事件压缩到预言模式。约伯朋友的话，即使是对话的可靠记载，却绝不是“耶和华如此说”，而是充满了错误。神甚至容许人类有罪或错误的回应被包括在祂默示的正典中。我们必须记得，圣经是在圣约戏码的脉络中产生的。剧本包括不忠心的立约仆人说话的部分，但他们的言说在展开的对话中要受立约之主的审判和纠正。

先知的“耶和华如此说……”或“耶和华的话临到我，说……”，这对应“要有……”这命令的宣告。在这种情形里，默示甚至可以采取口授的形式。但更常见的是，默示遵循“地要发生……”的模式，明显证明经文有人间作者的参与。

虽然默示唯独与包括在正典中的原始言说行动有关，但神异乎寻常的护理之工，确保了圣经成书过程的完整。我们没有理由否认，后来的编纂者（编辑）致力将口头传递的启示转化为文本形式，并将它们汇集到我们现在所说的正典书卷里面。用改革宗学者伍勒比乌（Johannes Wollebius）的话说：“在摩西的时代之前，神的话最初不是写下来的；但在摩西之后却被写了下来，神按祂最明智的筹算，让这话由众先知和众使徒封存确认。”¹⁵ 例如：很明显摩西没有写自己的讣告（申三十四章）。这样诠释的完全逐字默示是，神借着默示的神迹赐下圣经原本的话，而神的护理之工则监督着汇集、编辑和保存文本的过程。

四、神和人在默示中的工作

完全逐字默示观和彼得的教导一样，肯定启示并不源自先知、使徒或更宽泛的群体，而是源自三一真神（彼后一 21）。圣经作者受感动说出某些话。神在他们身上活动，用祂的外在沟通干预他们生活、思想和期望的一般过程。但神也通过祂的圣灵在他们里面行事，预备他们一生回应他们的呼召，让祂的道在他们的思想和内心多结果子。按这两种方式——在祂仆人身上（“‘要有……’”）和里面（“‘地要发生……’”）行动——神就通过一般的人类语言传递祂的旨意和作为。

¹⁵ Johannes Wollebius, *The Abridgement of Christian Divinitie* (trans. Alexander Ross; London, 1656), 3。

1. 低估圣经的人性：幻影说的试探

早期教会里有一种基督论异端，称为**幻影说**（Doceticism），否定基督具有全部的人性。我们可以在教会历史中辨别出一种与此异端类似的、根深柢固的历史倾向：贬低圣经的人性。一些古代神学家讲到圣经作者只是“笛子”，圣灵在他们身上吹奏；或者是“秘书”，圣灵通过他们口授祂的启示。这种类比后来变成基要主义的字义理论。巴刻（J. I. Packer）提到柏根（J. W. Burgon）的评论：“它的每一卷书、每一章、每一个词、每一个音节、每一个字母，都是至高者直接说出的。”¹⁶ 克里斯韦尔（W. A. Criswell）表达了同样的观点：“每句话都由神的圣灵口授。……我们在圣经各处都发现神在说话。这是神的声音，不是人的声音。”¹⁷ 基要主义和更正教正统信仰是不同的传统，从它们对圣经默示的不同强调中，最能清楚看出来。

在评估神和受造者在产生圣经的活动之间的关系时，类比的教义就已证明它的优点。如果对神和受造之人来说，其作用是单义的（相同的事），就会产生一个问题：谁有更多的行动？罗马书的作者是神还是保罗？但如果作用是类比性的，神在产生这些文本中的活动，就是在本质上与人的作用不同。这样，我们可以看到，人类作者在产生圣经时扮演的角色，完全是他们自己的活动，也完全是神的活动。例如：约瑟可以将同一行动（他哥哥出卖他）归结于有不同意图的不同行动主体：“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景”（创五十 20）。圣经包括错误的言论（也就是说，在约伯朋友的话里，诗人所承认的对神和祂的作为的误解——和门徒在福音书中的误解——以及外邦统治者、甚至撒旦的话）。将路加对保罗在雅典的演讲的记载归为默示，并不表示外邦哲学家伊皮门尼德（Epimenides）或诗人亚拉突（Aratus）（后者写了一首献给宙斯的颂歌）的著作是被默示的，即使保罗在使徒行传十七章 28 节引述了他们的话。这也并不表示他们所说的话是默示的，这只代表保罗的诠释——他使用他们的话——有分于这受神默示的演讲。无论这些说话的人有什么意图，神的意图就是在祂不断展开的剧本中使用这些话作为台词，尽管这些异教来源并不被视为具有规范性质。因此，不可能把每一个词语都视为具有规范性质，更不能看作是神直接的话语。但整本圣经都是救赎戏码受默示的剧本。

基要主义在论述创造和论述默示时一样，倾向于将神间接的言说行动“‘地要发生……’”压缩进神直接的命令“‘要有……’”之中。根据这个观点，圣经是神

¹⁶ J. I. Packer, *Fundamentalism and the Word of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 180。

¹⁷ W. A. Criswell, *Why I Preach That the Bible Is Literally True* (Nashville: Broadman, 1969), 68。

的道，这样就必须贬低、甚至否定人的居间工作。在这方面，基要主义和自由派神学一样，对神和人的作用持单义的观点，这让基要主义贬低圣经的人性，而自由派神学则把圣经人性的明显标记诠释为只是自然过程的证据而已。

相对于机械默示，福音派神学接受一种具有生机的默示的理论。¹⁸ 也就是说，神将圣经作者天然的恩赐、个性、经历、语言和文化遗产分别为圣。这些不是神圣默示的瑕疵或障碍，恰恰正是神使用来将祂的启示俯就我们受造之人能力的方式。基督论的类比提醒我们，道成了肉身。道成肉身本身是“‘要有……’”这命令宣告的一种变化形式。但子的成孕和出生是自然过程（“‘地要发生……’”）的一部分。甚至祂身体、智力和灵性的成熟都是通过一般方法渐渐达成：“孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧”（路二 40）。祂的人性没有被赋予超人的能力，而是在各方面都和我们一样，只是祂没有罪（来四 15）。“祂虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从”（来五 8）。如果神可以取了我们全部的人性却没有罪，那祂也可以通过先知和使徒全部是人的话来说话而无谬误。正如巴文克表达的这点：“如同基督，〔圣经〕并不视任何人性的东西为怪异。”¹⁹

虽然有广为人知的例外（例如，《纒里微提公认信条》〔*Formula Consensus Helvetica*〕提出希伯来母音的点是神所默示的），但较古老的更正教作者完全明白圣经的多样性，因此也完全明白默示形式的多样性。例如：艾穆斯（William Ames）在《神学精髓》（*Marrow of Theology*, 1629）中明智地阐述了这一点：

但神的默示以不同方式存在于那些作者当中。一些事情是作者事先完全不知晓的，譬如过去创造的历史，或预言将来的事。但一些事情是作者事先知道的，例如使徒所写基督的历史。一些事情是通过自然知识，一些则是通过超自然知识为作者所知。²⁰

艾穆斯指出，在某些情形里，超自然默示自行运作，而在其他情形里，“知识是通过一般方式得到，”虽然圣灵协助引导，“让他们写作时不会犯错。……但这是以

¹⁸ 机械默示观认为圣经作者在默示过程中只是被动的。这个观点往往认为圣经完全且直接由圣灵口授。具有生机的默示观则相信，圣经作者完全参与默示的过程，他们自己独特的智力、文化、语言和人格特征对文本作出贡献。这种观点也强调神在漫长历史过程中赐下启示，因此每卷书都有明显的时间和地点的处境。

¹⁹ 引自 Berkouwer, *Holy Scripture*, 27。

²⁰ William Ames, *The Marrow of Theology* (ed. John D. Eusden; Durham, N.C.: Labyrinth, 1968), 186。

十分微妙的调整进行的，让每位作者都可以用最适合他个人和光景的方式说话。”²¹

我们务必要再次指出下述二者之间的差别：根据“本性和恩典”来看需要克服的主要难题，和根据“罪和恩典”来看这个难题。本性的本身是有限的，但不应把有限与罪和错误混淆。神保守居间做工的人免于犯错，与此同时，人类居间工作的自由仍然完整无损，这是圣经中关乎神全权的教义早已预设的。神在每一刻都以形形色色的方式约束罪和错误，然而却不对受造者构成侵犯。

更正教经院哲学家充分意识到文本的问题。慕勒指出：“他们比改教家们更深意识到文本经过编辑的性质，以及许多材料都不知作者是谁，”他们率先开展历史鉴别研究，却不屈从于高等鉴别学的自然主义前设。²² 由于他们十分重视神在护理之工里的全权，圣经中人性和受历史制约的迹象根本没有妨碍，实际上反而加深了他们对圣经默示的信心。

我们再次看到在神的本质和祂的能量之间作出区分的用处。受委派的人类工作者所说的获授权的话，并没有化质为神的道。通过人类工作者传达的，不是神的本质，而是神的能量。在圣约脉络下，他们的话被算作神说的话，因这些平凡人蒙召去完成非凡的任务。他们不是以自己的个人身分说话，而是按圣约的法定代理人或大使的职分说话。他们是奉父差遣，靠着圣灵的大能传扬子。因此，神的言说既不是受造者的加工品，也不是神的本质的散发。它是神的工作，而圣经是这沟通作用满有权威的积淀。

正如韦伯斯特提出的，分别为圣是理解默示的一个重要范畴。²³ 人或他们的话语，按其本身并不比锅、器皿、建筑物、时间、或地点更为圣洁，而是神的呼召和恩赐将平凡的分别出来，供祂非凡的使用。将他们说的话与一般的人类言说分别出来的，不是这些话的本质，而是神为了祂的圣约目的而使用它们。

摩西蒙神呼召时，以自己言语贫乏为由提出反对。但神回答说：“现在去吧，我必赐你口才，指教你所当说的话”（出四 12）。摩西要求神差派别人，但神坚持，只是稍微迁就，容许亚伦帮助他，代表他向百姓说话，但坚持摩西要向亚伦传递神的话：“他要替你对百姓说话；你要以他当作口，他要以你当作神。你手里要拿这杖，好行神迹”（四 16~17）。法老的回应是加重百姓的担子，但神命令摩西再次对王说话。“法老怎肯听我这拙口笨舌的人呢？”（出六 12）。但神再次委派摩西

²¹ 同上。

²² Muller, *PRRD*, 2:389。

²³ John Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), 11-14 = 韦伯斯特著，邓绍光译，《圣经：一个教义式的勾画》（香港：基道出版社，2010）。

履行他的任务。神将他的嘴唇分别为圣，通过行神迹奇事见证他乃是奉神差遣的。

同样，神向以赛亚显明祂的圣洁时，以赛亚不是以一个有着属灵敏锐、已经准备好接受这个时刻的身分来回应祂的呼召。相反，先知感到自己乃是大大地不配：“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中，又因我眼见大君王万军之耶和华”（赛六5）。只有当撒拉弗将烧红的炭碰他嘴唇，赦免他的罪时，以赛亚才能够说：“我在这里！请差遣我”（8节）。门徒不是在会堂等候，执行神圣的任务，为接受弥赛亚的呼召预备自己，而是从他们日常的呼召中被召离开。同样，保罗准备对信徒进行新一轮逼迫时，升天的基督对他说话，呼召他。就如其他仆人一样，保罗总是带着自己不配的感觉（提前一15），他也要在那些“超级使徒”面前为自己的使徒身分辩护，那些人用卓越的说话能力吸引门徒离开基督的羊群（林前一18~二16，十四19；林后四1~14，十1~十二21）。

分别为圣落在神传递能量的“‘地要发生……’”的范畴里。神不仅以直接的命令创造人、审判人并称人为义，也宣告对受造物的现实拥有主权，使之成为祂洁净行动的范围和对象。先知的罪得到赦免——他被称为义。而且，他的嘴唇得到医治——他被分别为圣。宣称自己是“罪人中的罪魁”（提前一15）的人，成了教会历史上最伟大的宣教士。分别为圣不是消灭本性，甚至不是改变本性，而是神为自己宣告祂拥有、救赎、更新或委派这本性的行动。神的圣道总是继续留在人的话语里，并借着这话语说话，而不仅仅是伴随着这话语（正如巴特的诠释往往暗示的那样），或者压倒这话语（基要主义倾向这样认为）。

我们应该记得马利亚对天使报讯的回应。她心里感到困扰，问道：“我没有出嫁，怎么有这事呢？”经过最基本的解释（“圣灵要临到你身上，……因此所要生的圣者必称为神的儿子”）后，她回答说：“我是主的使女”（路一34~35、38）。马利亚不是一块石头。她确实因着天使所报的喜讯而感到疑惑，不明白怎么可能，但是我们可以确定，可能与否并不是重点。神必要成就此事。可能和不可能，都是由神确立的。她相信天使的保证：“因为在神没有一件事是不可能的”（37节，《新译本》）。

2. 福音以及神在默示中的作用的优先地位

正如我们已经看到的，启示在救赎之后临到，两者都是神恩独作（monergistic），也就是说，神拯救我们，无需我们的帮助——事实上，祂在我们还是叛徒时拯救了我们。在“克服疏离”的范式中，占主导的是人追寻那神圣的；在圣经对“与陌生人相遇”的叙述中，焦点在于神寻找并拯救丧失的人。拯救和启示都不是从人里面发出的；它们是从上头临到我们的。

柏寇伟提醒我们，如果我们倾向于将我们的得救视为**神人协作**（synergistic；也就是神与罪人合作），我们就会将“神呼出这特性理解为神和人的总和，以致事实上我们只需部分面对神在圣经中的声音。”²⁴但启示和救赎是从神到我们这里，而不是从我们到神那里去。因此，任何说启示是宗教天才、卓越智力或杰出敬虔产物的浪漫默示理论，都不该在我们的考虑之内。除了这神学理据外，我们还有一个事实，就是圣经往往把先知和使徒描写为软弱的仆人。

圣经作者不是仅仅以语言的形式表达他们的宗教经验。他们不是自行呼召和差派，而是由神呼召和差派。事实上，假先知和真先知的对比是，假先知从来没有站在耶和华的会中，因此从来没有受托付去传讲祂的话（耶二十三 9~40）。同样的标准也适用于确定新约文本的正典性质：它们必须被确认属于直接受耶稣基督呼召担任职务的见证人这圈子。同时，这些见证人不是毫无生气的、只是启示的被动旁观者，而是好像马利亚一样，带着自己的所有特点，被圣灵带到祂的事奉中。“救恩出于耶和華”（拿二 9），这胜利的宣告不可分地与一个信念连系在一起：福音来自神，而非出自敬虔的个人或群体。因着圣经是父论及基督的圣言，由圣灵将它带到完美的完成，它就传达神自己的权威，既是“神的大能，要救一切相信的”（罗一 16），也是神在一切关乎信仰和实践的事情上的准则（提后三 15~16）。神不仅以祂大有能量的道拯救我们，好叫祂可以用祂正典的道治理我们；祂治理我们的目的，也是为了保守我们留在祂拯救和分别为圣的看顾中。

五、默示与光照

耶稣基督以祂自己的行动开启了新造，并借着差派祂在楼房讲论中应许的圣灵（约十四~十六章），就不仅教导门徒，使他们成为见证人，也将他们的讲道和教导定为祂成文的宪章。今天当人阅读和传讲这道时，说话者就是基督。但赐下原始的正典，属于启示；圣灵后来在教会的工作，则属于光照（illumination）。无论人有何回应，圣经都是神所默示的，但人心要接受圣经的教导，就必须得到那默示文本的圣灵的光照（林前二 10~16）。耶稣基督是神的具有位格的道，我们可以由此得出一个类比：“光照在黑暗里，黑暗却不接受光。……祂在世界，世界也是借着祂造的，世界却不认识祂”（约一 5、10）。无论人怎样回应，祂都是自有永有的。但只有当人如此承认时，启示才会达到它的目的。只有圣灵才可以使人作出这承认（12~13节）。

这启示就像它所宣告的救赎大工一样是过去式——已经赐下、完成、永远封

²⁴ Berkouwer, *Holy Scripture*, 172。

印，如今圣灵借着这道，有效地呼召人到祂那里去。保罗运用建造—建立的隐喻补充说，新约立根基的时代随着使徒时期一道结束了，如今圣道和圣礼的一般性职事乃是建立在使徒正典这根基上（林前三 9~17）。

因此，默示是圣经文本的一个特点，而光照则是圣灵其后的工作，带领我们明白并接受圣经的意思。这教义通常称为“圣灵的内在见证”。圣灵的光照有两种：内在光照和外在光照。圣灵见证圣经的真理，并在我们里面争取我们的同意。罗洛克提醒我们，影响我们的是光照，而不是圣经本身：“圣灵也亲自在这工作中动工，不是赋予圣经新的亮光（正如前面所说，圣经本身是清楚和充满荣耀的），而是圣灵为此目的照亮我们的心思，好叫我们可以看见圣经的大光。”²⁵ 圣灵带来圣经的内在证据——它的和谐，它崇高的信息，神迹，和属天的教义。²⁶

圣灵内在见证的教义特别是由加尔文发展出来的，以回答罗马天主教的宣称，即圣经的权威乃是倚靠教会的见证。²⁷ 加尔文的论点是，“只有神是祂本身充分的见证。”²⁸ 事实上，加尔文将罗马比作极端的更正教徒（“狂热分子”），他们肯定在正典的道以外还有持续的特殊启示。²⁹ 神的启示只能倚靠神的见证。无谬的文本不能建基于会犯错、事实上在其历史中经常犯错的教会之上。

但圣灵这见证并不给圣经加添一笔一划，而是使我们确信圣经的真实。³⁰ 教会通常是媒介，我们借以确信圣经的真理，但教会不是我们相信这些真理的基础。只有圣灵才可赐下我们对圣经的信心，因为是这位圣灵默示神圣文本、并使我们与基督联合，而基督是圣经的内容。巴文克指出，对圣经的信心会随着对基督的信心而跌宕起伏。³¹

凯波尔（Abraham Kuyper）指出，圣灵的内在见证“通常是‘渐进而不为人察觉地’地动工。”

²⁵ Rollock, “Effectual Calling,” 70。

²⁶ 同上。

²⁷ 见：加尔文，《基督教要义》1.7。

²⁸ 引自 Berkouwer, *Holy Scripture*, 41。

²⁹ 加尔文，《基督教要义》1.7.5。

³⁰ 施特劳斯称 *testimonium internum*（内在见证）为“更正教系统的阿基里斯之踵（Achilles’ heel，致命的弱点）”，因它将客观性由外在见证转移到人的内心（D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre* [1840], 1:136）。无论这是否真的存在于激进更正教的倾向中，它都没有看到至少在改革宗阐述中至关重要的一点，就是内在见证与外在的圣道是不可分的。

³¹ 引自 Berkouwer, *Holy Scripture*, 44。

圣灵的见证始于将我们与圣经的中心——也就是耶稣基督——绑在一起。乍看之下，这权威的范围无足轻重。圣经逐渐以它具有生机的组成，在它的内容和信息渐进同化的过程中，开始吸引我们。……人乃是借着经历神的 *benevolentia* [恩惠] 而经历圣经的 *divinitas* [神圣性]。³²

我们再次看见启示的来源、内容和以言取效之间不可分割的连系。若抽离圣经的内容或圣灵的见证，我们对圣经的默示，以及作为其来历之独立或基础性理论的权威，就失去了确信。我们被圣灵劝服，相信基督和祂福音的荣耀时，就确信圣经有来自于神的权威。同时，圣灵不涉及独立自主式的使命。“圣灵见证大有能力的运行，是以已经在基督里显现的救恩为中心的，”因此是与圣经密不可分的。³³

我们接受圣经是神的道，并非因为我们的理性判断它是真的、是有用的。我们接受圣经，也不是基于圣灵的内在见证，或我们重生的经历。我们乃是通过圣灵的见证，终于明白并接受圣经传达的信息。因此，保罗可以说：“为此，我们也不住地感谢神，因你们听见我们所传神的道就领受了；不以为是人的道，乃以为是神的道。这道实在是神的，并且运行在你们信主的人心中”（帖前二 13）。也要留意这节经文怎样将作为正典的道（“你们领受了”）和作为恩典媒介的道（“运行在你们信主的人心中”）整合在一起。正如巴文克指出的：“我们相信圣经，‘不是因为、而是借着圣灵的见证。’”³⁴

如果我们将光照（圣灵的内在见证）与默示分开，便很容易落入把圣经看为死的字句这种不具位格的观点，保守派基督徒常因这点为人诟病、被人丑化。但相反的危险是将这两个范畴压缩起来。

六、压缩默示和光照之间的区别

人经常判断更正教自由主义反对超自然，但很多时候这判断并不中肯，施莱马赫便是一个好例子。自然神论否认神行神迹介入自然和历史，而浪漫主义几乎将一切都视为神迹。施莱马赫毫不犹豫便接受了圣经是圣灵的默示，却不肯将默示局限在圣经里，从正统信仰的角度看，他这种对默示太宽泛的理解是错误的。“默示是什么？”施莱马赫回答说：“它只是对真道德和自由之感受的概括表达。”³⁵ 他在

³² 引自同上，49。

³³ 同上，49。

³⁴ 引自同上，52。

³⁵ Friedrich Schleiermacher, *On Religion: Speeches to Its Cultured Dispersers* (trans. John Oman; New York: Harper and Bros., 1958), 89。

其他地方写道，由于圣灵是“教会共同的灵”，所有关于神国度的思想都是“由圣灵默示”的。³⁶ 施莱马赫强调，不仅使徒的著作，他们本身也在每一刻受到默示。³⁷ 因此，从他的角度看，正统信仰的错误不在于超自然主义，而在于将默示局限在成文的文本上。事实上，他称这为“彻底死去的经院主义”。³⁸ 讽刺的是，施莱马赫将默示的观念扩展到包括整个基督教历史，却将旧约圣经排除在外：律法虽是神定旨的，却不像基督教圣经一样是默示的，还不到那个程度。我们怎么知道？因为“我们有真实的经验”，而不仅是基督的“预告”（premonitions）。³⁹

这种把默示和光照合并在一起的内在主义式（immanentistic）做法，在近年一些福音派神学家——例如葛伦斯（Stanley Grenz）——的进路中可以看出。由于福音派在历史上与重洗派和敬虔主义的传统关系更为密切，因此更以经历为基础，过于以教义或圣礼为基础，葛伦斯就百思不得其解，为什么一些福音派神学家仍然坚守经院主义—加尔文派的信念，“确信在圣经里存放着一次永远赐下的认知启示”，这信念也“将实质原则和形式原则〔唯独信心和唯独圣经〕结合起来”。⁴⁰ 葛伦斯或许比施莱马赫更勇敢（而且肯定比巴特更激进），拒绝直接将启示和圣经划上等号。⁴¹ 他论证说，“灵性是从个人内在产生的。”⁴² 因此，圣经不是神的圣言，而是“古代信仰群体如何回应”神的“基础记录”。⁴³ 圣经揭示出“发展出它的群体的自我认识”。⁴⁴ 因此，圣经和经历与文化是并排共存的，而“我们必须‘以富有创意的张力’将这两个来源视为‘回应神启示的不同方式’”。⁴⁵ 这样，默示便被

³⁶ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (ed. trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart; Edinburgh: T&T Clark, 1928), 598。

³⁷ 同上，599。

³⁸ 同上，600。

³⁹ 同上，609-11。事实上，先知在“律法时代”的处境中写作，以致“只有弥赛亚的预言能继续作为按我们的意义所理解的默示”。“而且，基督教神学的历史太清楚显示……这种要在旧约圣经寻找我们基督信仰的努力，是何等大大伤害我们对解经艺术的实践。”施莱马赫承认，这种根据应许和应验来象征性诠释新旧约圣经的做法，体现在基督和祂的使徒、以及初期教会的讲道中。施莱马赫反对这进路，主张把旧约圣经作为新约圣经的附录。

⁴⁰ Stanley Grenz, *Revisioning Evangelical Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), 62。

⁴¹ 同上，76。

⁴² 同上，46。

⁴³ 同上，77。

⁴⁴ 同上，121。

⁴⁵ 同上，91。在十九世纪的基督论辩论中，信义宗认为基督的神的属性传递给祂的人性，

降低到光照的水平，范围也因此扩大到包括神百姓的整个历史，以及他们对圣经、传统和文化之间的交互作用的感受。

同样，弗兰克（John Franke）论证说，“圣灵通过圣经并通过文化说话，并不构成两种沟通行动，只是一种统一的言说。”⁴⁶ 在这里，弗兰克似乎将默示和光照合并在一起——除此以外，也将圣灵靠着一般恩典（借着一般启示）光照不信的人和信徒，与光照信徒使其能忠心诠释特殊启示合并在一起。要回应这种说法，我们应该指出，文化虽然是神护理之工展现的剧场，却不是一种恩典媒介。塑造我们的特定文化是我们的背景，而不是我们信仰和生命的权威。因此，我们并不否认我们带着某种文化前设来接触圣经，但我们确实否认这些前设是规范，或是神所默示的。有时教会透过文化洞见和各种进展，甚至在诠释圣经这方面得到纠正。这是因为不信的人也是按神的形象受造，圣灵在属天和属地的事情上都给人光照。然而，默示只限于神通过特殊启示的救恩经世。如同理性、传统和经验，文化也可以成为教会诠释神圣正典的仆人，但它不能和这诠释一道作王。弗兰克确实补充说，圣经在神学与文化的对话中，“作为神学的规范性规范而发挥作用”。⁴⁷ 但这句话的关键修饰语是：作为……而发挥作用。圣经具有规范作用，是因为群体决定用这规范来规范自身。这与说圣经发挥规范作用，因它是神超越的道，使人生出信心，并因此生出承认这道的群体颇为不同。

关于提摩太后书三章 16 节，葛伦斯和弗兰克提出，“保罗通过极少使用的 *theopneustos* ……宣告说：‘神呼气进入圣经，’从而使圣经有用。”⁴⁸ 但这节经文没有说神呼气进入圣经，而是说圣经是“由神呼出的”（*theopneustos*）。圣经不是每当神呼气到其中时变得有用；圣经有用，是因为神呼出圣经。⁴⁹

这种观点在我们称为“虚己基督论”（kenotic Christology）的理论中遭到逆转。根据这个观点，子在成了肉身时倒空自己神的属性。在近期关于圣经的辩论中，也可看见类似的情况。一方面，基要主义将人的话神性化，而“虚己”圣经理论则倒空圣经属神的特质。正如布洛许（Donald Bloesch）指出的，一些福音派神学家也采取了这进路，他特别提到雷·安德逊（Ray Anderson）。布洛许警告说，除了含糊的基督论方面的影响：“如果虚己理论走得太远，这就意味着神的道化质为圣经中属人的话，因此倒空了它属神的内容”

（Donald G. Bloesch, “The Primacy of Scripture,” in *The Authoritative Word: Essays on the Nature of Scripture* [ed. Donald McKim; Grand Rapids: Eerdmans, 1983], 150）。

⁴⁶ John Franke, *The Character of Theology* (Grand Rapids: Baker, 2005), 142。

⁴⁷ 同上。

⁴⁸ Stanley Grenz and John Franke, *Beyond Foundationalism: Shaping Theology in a Postmodern Context* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 65。

⁴⁹ 关于 *theopneustos* 的意思，参 A. A. Hodge and B. B. Warfield, *Inspiration* (Grand Rapids:

利害攸关的是圣经默示的本体论 (ontological) 观点, 如果我们接受葛伦斯和弗兰克的论证, 就有用功能性 (functional) 观点取代本体论观点的危险。默示是经文本身的属性, 还是通过圣灵使用经文而在个人或群体中发生的某件事情? 换句话说, 默示基本上等同光照吗?

葛伦斯和弗兰克警告我们, 不要“在神的启示和圣经之间——也就是在神的道和圣经的话之间——设想一对一的简单对应”。⁵⁰ 他们论证说, 群体是在寻求理解它与较早的时代的关系, 以及它的信仰在现时的适切性时, 产生出这些文本的。⁵¹ 教会的规范不再是文本本身, 而是“圣灵通过文本宣告的信息”。⁵² 因此, 圣经的权威似乎变成只是工具性质的, 而非本身固有的。他们补充说:

因此, 我们绝不可总结说, 单凭解经就可以穷尽圣灵通过文本向我们说的话。虽然圣灵的以言行事是按文本的内蕴意思来应用它的 (也就是应用作者所说的话), 但圣灵应用文本的目标却是按我们的处境向我们传达, 这处境虽然或许在某些方面与古代群体的处境有对应关系, 却仍是独一无二的。⁵³

按此论述, 当默示被压缩成光照时, 圣道和圣灵也跟着分家了; 文本 (至少按我们能得着的文本) 实际上变得与诠释没有分别。尽管在某些意义上, 圣灵是应用圣经的文字, 但祂今天向我们说的话, 可能实际上与祂以前说的话不同。这种观点将圣灵的行动等同于以言行事 (也就是所说的话的立场或内容), 而不是以言取效 (也就是带来意图的效果), 就凸显了这个动向。因此, 这个观点不仅有用圣灵取代成文的圣道的危险, 也有用圣灵取代内容——也就是基督——的危险。

葛伦斯和弗兰克预期他们的观点会遭到反对, 就强调: “只有我们错误地将个人摆在群体前面时, 才会出现主观主义这问题。”⁵⁴ 这两位作者提出, 无论我们是否听到圣灵说话, “圣经在客观方面依然是圣经, 因为它是教会的书” (强调字体为引者标示)。⁵⁵ 然而, 无论他们如何看待个人和群体, 这诠释仍然是主观主义,

Baker, 1979), 5 的论证。

⁵⁰ Grenz and Franke, *Beyond Foundationalism*, 70-71。

⁵¹ 同上, 72。

⁵² 同上, 74。

⁵³ 同上, 74-75。

⁵⁴ 同上, 68。

⁵⁵ 同上。

把圣经当作只是对圣灵协助教会反思之具有启发作用的记录，而不是对由圣灵呼出的、来自神的启示之受默示的记录。总之，这种观点将神的作用服从在人的作用下而这无可避免地会削弱 *sola gratia*（唯独恩典）。尽管这个观点肯定圣经是恩典的媒介，却有一个不经意的后果，就是排除圣经作为启示的正典而站在敬虔的个人和群体以外和之上的地位。

葛伦斯和弗兰克老调重弹，断言圣经是教会的书，虽然这种断言与罗马天主教反宗教改革的争辩有关，却在更正教人士中变得愈来愈流行。“先有〔信仰〕群体，才有圣经文本的产生。群体负责产生圣经的内容，辨认出特定的文本，将它们包括在具有权威的正典之内；这文本是信仰群体选择让自己对之负责的。”⁵⁶ 这样的断言，至少按这里的说法，会给人一个印象，以为教会在这件事上掌握主权：圣经是权威的正典，是因为教会决定如此看待它。他们承认，这“带来一种更宽泛的默示概念”。⁵⁷ 一方面，圣经是教会的宪章，构成了教会。“另一方面，圣经本身源自这群体及其权威。”⁵⁸ 这两位作者维护一种与第二次梵蒂冈会议所表达的圣经与传统之间关系的相同观点。⁵⁹ 但这种立场将默示置于群体之内，而非圣经本身，这就比罗马天主教的观点走得更远，十分接近、甚至是重复施莱马赫的立场。⁶⁰ 这样做时，这观点就取消了默示（正典）和光照（传统）之间在质方面的区别；事实上，我们可以在其中看到神客观的说话和群体内在的话之间的明显区分。这种观点除了肯定神（借着光照）通过教会行动之外，还叫神的行动和教会（借着默示）的行动变得没有分别。

钟摆正在摆荡：为了对抗我们这时代更正教个人主义实际的混乱状态，一些基督徒正在将圣经吸收消化到教会里。但正如加尔文很久以前指出的，虽然两者有明显差别，但激进的更正教“狂热主义”与罗马天主教认为教会是圣经之母的理论，有着令人惊讶的相似之处。⁶¹ 它们其实就是将神的言说简化为人的言说——无论是

⁵⁶ 同上，115。

⁵⁷ 同上，116。

⁵⁸ 同上，117。

⁵⁹ 同上：“虽然圣经有别于传统，它们基本上是不可分的。换句话说，在基础主义者的意义上，圣经和传统本身都不是权威，不能提供自证、非推论、不可改正的基础，以此建构神学主张。传统以及圣经，它们每一样的权威都倚靠圣灵的工作，圣经和传统都是构成基督信仰的互网络中的基本成份。”

⁶⁰ Paul J. Achtemeier, *The Inspiration of Scripture: Problems and Proposals* (Philadelphia: Westminster John Knox, 1980)，特别是 125-35，也阐述了类似的观点。

⁶¹ John Calvin, “Reply by Calvin to Cardinal Sadolet’s Letter,” in *Tract and Treatises of the Reformation of the Church* (ed. Thomas F. Torrance; Grand Rapids: Baker, 1958), 1:36。

出于敬虔的信徒还是出于神圣的教会。韦伯斯特已经指出：“将正典描述为教会的创造，这绝对不是罗马天主教所独有的。因为除了哈纳克外，其他人也用过这词〔创造〕来表达教会在形成正典中发挥的角色。”⁶² 自从施莱马赫开始，许多更正教神学家已经接受了一种浪漫的“群体”理论，这理论更接近罗马天主教的立场。

如果“教会的书”这说法是指群体创造出它自己的正典，那么圣经便不是“教会的书”——这相当于是说，盟约的创始者是附庸（仆人）、而不是宗主（主人）。在现代国家，无论“人民”在什么程度上创制了他们自己的宪法，圣经的正典却必须由它本身的圣约历史来界定，在这历史当中，神的拯救行动和启示创造了这个群体，而非相反。我在上面所批评的立场，只能带出韦伯斯特所说的“诠释学上的伯拉纠主义”。⁶³ 针对这样的观点，他强调，我们必须视圣经既不是个人的书，也不是教会的书，而是神的书。韦伯斯特在不削弱圣经属人的特征的同时，强调 *sola gratia*（唯独恩典）和 *sola scriptura*（唯独圣经）之间的紧密关连。在我们的圣经教义中，问题不是我们（无论群体或个人）如何使用圣经，而是神在恩典的经世中如何使用圣经。⁶⁴

叁、圣经的真实性

无论神是否选择了要借着默示的圣经来报导创造和救赎的历史事实，它们都是真实的。但神若实际这样作了，那么圣灵说的话便不能包含错谬。

一再有人宣称，圣经无误的教义最早是在更正教正统教义中产生的；我们可以从古代和中世纪教会引述无数的例子，来反驳这种论调。⁶⁵ 在第二次梵蒂冈会议之前，罗马都视圣经为无误，认为这是贯穿教会历史的普遍观点。⁶⁶ 教宗利奥十三世

⁶² John Webster, *Word and Church* (Edinburgh: T&T Clark, 2001), 77。

⁶³ Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch*, 100 = 韦伯斯特著，《圣经：一个教义式的勾画》。

⁶⁴ 同上，2, 19, 45。

⁶⁵ 参 Robert D. Preus, “The View of the Bible Held by the Church: The Early Church through Luther” 和 John H. Gerstner, “The View of the Bible Held by the Church: Calvin and the Westminster Divines,” in *Inerrancy* (ed. Norman Geisler; Grand Rapids: Zondervan, 1980); John A. Woodbridge, *Biblical Authority: A Critique of the Rogers/McKim Proposal* (Grand Rapids: Zondervan, 1982); G. W. Bromiley, “The Church Fathers and Holy Scripture,” in D. A. Carson and John A. Woodbridge, eds., *Scripture and Truth* (Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 1983)。

⁶⁶ 根据第一次梵蒂冈会议（1869-1870年）的决议，旧约圣经和新约圣经“全部和整体”都是“神圣的和正典性质的”。事实上，和一些更正教人士将默示的本质置于教会权威里这

(Pope Leo XIII) 在一八九三年甚至采纳默示的口授理论，二十世纪连续几位继任教宗都谴责无误只限于对救恩必要之事的观点。⁶⁷ 毫无疑问，大部分批评该教义的人看到无误这词时，他们想到的就是这种机械式默示理论。虽然情况可能如此，这些例子却确实证明，圣经无误并不是更正教正统信仰的发明。

虽然高等鉴别学的趋势将罗马天主教的圣经学者——以及更正教人士——卷入其影响之内，罗马至少在形式上仍然坚持圣经是逐字默示和无误的。最近期的天主教要理问答引述第二次梵蒂冈会议说：“因此，既然受神默示的作者或神圣作者所肯定的，应该视为圣灵所肯定的，我们就必须承认，圣经的书卷坚定、忠实并无误地教导真理，就是神为了我们的得救而愿意写在圣经里的。”⁶⁸

路德和加尔文也同样清晰地论到圣经是没有错误的。⁶⁹ 但将启蒙运动后的问题加在启蒙运动前的人物身上，是时间倒错了。改教家们可以同时肯定圣经无误——甚至用口授这不幸的说法——又指出文本中明显的不一致。加尔文相信，“当以在当中寻找基督为目的来读圣经，”⁷⁰ 而对更正教正统信仰而言，圣经的真实性也与它的范围和内容密不可分。圣经是来自父、借着圣灵，论述子的圣言。尼泽尔(Wilhelm Niesel) 指出：

如信义宗神学一样，改革宗神学知道，是神的道从圣经向我们说话、并使我们产生信心，而这圣道就是基督自己。但这言说并非基于我们可以诵读圣经、试验它是否“表明基督”而成为我们可控制的经验。加尔文阅读整

个倾向不同，这次会议补充说：“教会持守圣经为神圣和正典，并非因为它们是由人的努力编写后，由教会权威认可；不仅因为它们包含无误的启示，还因为它们是在圣灵默示下写成，有神为它们的作者”（First Vatican Council, ch. 3, “On Revelation,” in *Sources of Catholic Dogma* [ed. Heinrich Denzmyer; Fitzwilliam, N. H.: Loreto, 2002], 3006）。

⁶⁷ 教宗利奥十三世在一八九三年的通谕中断言，口授观点是“教会古老和不变的信仰”，由所有教父持守。在二十世纪初，本笃十五世说，确立历史叙事和教义完全是默示和无误，这对“救恩是必要的”；而在一九四三年，教宗庇护十二世谴责无误只限于对救恩必要之事的观点。

⁶⁸ *Dei Verbum: Constitution on Divine Revelation*, art. 11 = 《梵蒂冈第二届大公会议文献》，《天主的启示》教义宪章，11 条（www.vatican.va/chinese/concillo/vat-ii_dei-verbum_zh-t.pdf），引自 *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 31 = 《天主教教理》，107（www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0050.pdf）。

⁶⁹ Klass Runia, “The Hermeneutics of the Reformers,” *CTJ* 19 (1984): 129-32。

⁷⁰ John Calvin, *Commentary on the Gospel according to John* (trans. William Pringle; Grand Rapids: Baker, repr. 1996), 1:218 = 加尔文著，吴玲玲译，《约翰福音注释》（北京：华夏出版社，2015），175 页。

本圣经，期望在当中找到基督。⁷¹

因此，没有“正典内的正典”；整本圣经都是神所呼出的，因此对规范教会的信仰和实践是有用的（也就是具有正典性质）。

除了一些值得留意的例外之外，对教会历史性的默示教义发出的挑战，均来自激进更正教运动的阵营。法斯都·苏西尼（Faustus Socinus, 1539-1604年）否认逐字默示（也就是对字词的默示）。十八世纪初，荷兰亚米念主义在葛若修（Hugo Grotius）和莱克勒（Jean LeClerc）的影响下，区分默示（灵魂的敬虔动作）和启示（神的沟通），后者只与预言和耶稣的话有关。⁷² 有限无误论（limited inerrancy）就是特别在莱克勒的影响下兴起的。⁷³ 作为启蒙运动的产物，自由派圈子内的高等鉴别研究以自然主义的前设起步，认为所有关于神介入历史的宣告都是神话。自由派认为，圣经文本中的这类宣告证明，圣经有一种原始和不科学的世界观，并且感到他们必须将这些视为对价值的主观宣称，而非对事实的可信宣告。从这角度看，圣经真实性的问题就不再是问题，更不是难题了。

正如我们在上面指出的（见：上文第六段“压缩默示和光照之间的区别”，178页），一个世纪后，施莱马赫持守一种浪漫主义的默示概念，实际上等同于葛若修所说的灵魂的敬虔动作。

按所有这些方法，默示被视为个人和群体的主观特点，而非圣经文本的客观特质。难怪立敕尔·若特（Richard Rothe）、摩里斯（F. D. Maurice）、亚诺德（Matthew Arnold）和其他更正教自由派人士干脆放弃掉默示的观念。

一、普林斯顿神学对无误论的系统陈述

虽然在启蒙运动之前，教会在历史上一直视圣经无误为理所当然，但特别是在

⁷¹ Wilhelm Niesel, *Reformed Symbolics: A Comparison of Catholicism, Orthodoxy, and Protestantism* (trans. David Lewis; Edinburgh: Oliver and Boyd, 1962), 229。

⁷² Hugo Grotius, *Opera omnia theologica* (London: Moses Pitt, 1679), 3:672。

⁷³ 路易·伯克富指出，一些受自然神论影响的更正教神学家也持这种观点。他特别提到莱克勒（1657-1736年），此人是改革宗神学家，却接受了亚米念主义，之后教导默示只是灵里的启蒙。莱克勒和他圈内的其他人“区分圣经中教义和历史的部分，视教义部分为包括基要真理，（教义的）作者借着启示而充分获得默示，熟悉教义；而历史则包含非基要真理，（历史的）作者在启示之外得到这种知识，只是部分得到默示，受到不准确和错误的损毁”（Louis Berkhof, *Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 154）。有些人论证说，思想是默示，而言语不一定是默示，但路易·伯克富引述纪拉丢（Girardeau）的反对意见：“准确的思想不能与语言脱节”（155）。

十九世纪末和二十世纪初的普林斯顿神学院（Princeton Seminary），这种观念才得到全面的系统陈述。这观点在由亚历山大·赫治（A. A. Hodge）和华腓德（B. B. Warfield）合著，一八八一年由长老教会出版的《默示》（*Inspiration*）一书中得到最全面阐述。他们的论证值得详细概述，特别是我认为它至今仍是对圣经无误最好的陈述，也是对讽刺圣经无误的观点发出的最佳挑战。

首先，他们指出，纯正的默示教义要求人持守特定的基督教本体论：“对教会默示教义唯一真正招致危险的反对，无论是直接的还是间接的，最终总是出自对神与世界的关系、祂工作的方法，以及超自然作用深入并改变自然过程的可能性，有着错误的观念。”⁷⁴ 正如神的要素遍布整本圣经，人的层面也是如此。不仅“所有〔作者〕的官能有不受约束的表现，就连他们所写的内容，也明显大部分是他们自己思想和属灵活动的产物。”⁷⁵ 比起改教家，更正教正统信仰对神所使用的、产生圣经各样文学的各样方法甚至更为敏锐。亚历山大·赫治和华腓德指出，这种认知才刚刚成长，应该得到全面的重视。⁷⁶ 神的“监督”并不削弱受造者的自由。事实上，“它没有干扰自发的自然作用，这些自然作用本身产生出符合圣灵思想的结果。”⁷⁷ 正如神的要素遍布整本圣经，人的层面也是如此。

阿奇博·赫治和华腓德并没有像批评者往往指控的那样，将圣经启示所有的实例简化为预言范式，而是承认：“耶和华如此说”这预言的形式，“在整部圣典中只是相对较小的元素。”在大部分情况下，圣经作者从自己现存的知识——包括一般启示——中获取借鉴，每一个人“都显示自己在知识和思想能力方面特有的局限，他个人的缺陷，和个人的能力”。“正如救赎计划的发展一样，圣经乃是借着历史过程产生的，”其起源和意图是属神的，但“方法在很大程度上是自然的”。⁷⁸ “圣经经过十六个世纪产生，这是神和人、自然和超自然、理性和启示、护理和恩典在神规范下同时发生的。”⁷⁹

第二，华腓德和亚历山大·赫治强调圣经启示的救赎历史性展开，捍卫具有生机的默示观，而非机械式的默示观。他们留意到，很多人拒绝逐字默示，是因为它

⁷⁴ Hodge and Warfield, *Inspiration*, 9。

⁷⁵ 同上，12。

⁷⁶ 同上，5。“基督徒学者终于看到，这属神的要素在每一点贯穿和荣耀圣经，经过神护理之工的漫长带领，以及神直接的提示——透过圣典作者灵魂的自发行动，以及由外而来控制的影响，以不同方式，自然、超自然和满有恩典的方式，已经进入圣经，被纳入圣经。”

⁷⁷ 同上，6。

⁷⁸ 同上，12-13。

⁷⁹ 同上，14。

与逐字口授这种错误理论联系在一起，而逐字口授是“极端机械式”的观点。⁸⁰ 但既然默示和口授是不同的，关于“作者、日期、来源和书写方式”的理论，“若与基督或祂的使徒对旧约圣经的见证，或与新约圣经书卷的使徒来源并非明显不一致，……就丝毫不能令”圣经的默示和无误“失效”。⁸¹ 尽管高等鉴别学是根据反超自然和理性主义的前设进行的，但历史鉴别学则是正当和至关重要的学科。

第三，普林斯顿神学家正视圣经里的矛盾和错误的问题，详细地留意一些难题。一些不一致可以归因于不完全的抄本，这是文本鉴别学本身要考虑的。在其他情况下，原始的读法可能失落了，或者我们就是找不到充分的资料，或因我们的前设妨碍了我们理解某段经文。正如任何历史记载那样，有时我们“没有详尽的知识，不能填充并协调所记载的”。我们也必须记得，我们自己试验圣经的准确性的方法，“本身也可能有错误。”⁸²

第四，由于受默示的是沟通而非人本身，我们不应想像作者是无所不知或无谬误的。事实上，作者自己似乎对自身的局限有足够的认识。“记录本身提供了许多证据显示，作者的知识在很大程度上倚靠来源和方法，而这些本身可能会难免有错，他们对许多事情的个人认识和判断都是犹疑不决和有缺陷，甚至有错误的。”⁸³ 但“当原始手稿的 *ipsissima verba*（用字本身）得到确认，并按它们自然和意图的意义诠释时”，圣经就被视为无误的。⁸⁴ 我们不是把无误归于抄本，更不是归于我们本地语言的译本，而是归于“原始的手稿文本。”⁸⁵

第五，无误的宣称是，“在这些书卷真正确认的一切事上，它们是没有错误的。”⁸⁶ “真正确认”这条件很重要，值得稍加详述。先知和使徒在科学与文化方面的假设，没有被圣灵暂时搁置，在这些方面，他们不一定被圣灵提升到超越同时代的人。虽然如此，他们奉神的名宣告和确认的内容是蒙保守免于错误的。例如：批评者往往指出马太福音十三章 32 节，耶稣在其中提到芥菜种是“百种里最小的”。从上下文可以清楚看到，耶稣不是作出植物学上的宣告，而是根据听众熟悉的经验说话，对他们来说，这个类比完全可以发挥作用。在这一点上，对圣经无误的许多批判和许多辩护隐含着一种对语言的简化观念。耶稣在降卑的状态中，自己也承认

⁸⁰ 同上，19。

⁸¹ 同上，25。

⁸² 同上，27。

⁸³ 同上，27-28。

⁸⁴ 同上。

⁸⁵ 同上，42。

⁸⁶ 同上。

不知道祂再来的日子和时候，因此也不大可能对世界的植物生命有详尽知识。无论当代植物学家认为最小的种子是什么，耶稣的听众若不认识那种子，这类比都会是毫无意义的。我们必须问圣经作者要确认什么，而不是作为他们自己文化背景的一部分，以及他们在时空方面所受的局限，他们所假设的是什么。

如果我们不要求自己 and 彼此在日常谈话中接受专业论述的现代标准，也不应当将这些标准强加给古代作者。天气报告包括“日出”和“日落”的时间，虽然阅读这些报告的大众和气象学家都不大可能认为太阳真的升起或落下。正如加尔文所观察的：“摩西是按他为他们写作的人的方式写作。”加尔文补充说，人若想学习天文学，便必须问天文学家而不是摩西，因为摩西的目的并不是传递关于行星运行的超自然资料。⁸⁷ 圣经无误不是要求我们对摩西以及他对宇宙认识的可信度有信心，而是对在摩西五经中揭示的历史叙事、律法和应许的可信度有信心。即使在这样的時候，我们对圣经文本的期望仍是其真实性，而不是精准。⁸⁸

补充华腓德和亚历山大·赫治的论述，我们可以说，圣经关于数字的记载明显有不一致之处。但这些不一致可以借着认识不同的计算方法来解释，而人现在比过去更了解这些方法。例如：根据对创世记记载之各个世代的计算，乌社尔大主教（Archbishop Ussher）得出结论说，世界在主前四千零四年十月二十三日星期日受造。但我们现在对古代近东宗谱学有更多认识，知道这些家谱不是钜细靡遗的，而只是列出重要和转折阶段的人物。同样，马太福音的家谱也是有选择性的，突出家谱中引向耶稣基督的关键（以及有时令人惊讶的）连系（太一 1~17）。除了有时犯罪的列祖（亚伯拉罕、以撒和雅各），这福音书也包括他玛（她为了怀上犹大的孩子而假扮妓女）、喇合（将约书亚派去窥探迦南地的探子藏匿起来的妓女）、拔示巴（大卫奸淫的受害人，生下了所罗门）和路得（摩押女子）。在 18 至 25 节记述基督降生前，圣经已经为耶稣是救主布置好舞台。这类家谱的目标（或范围）是突出救赎的进展，不是提供一般的人口普查资料。我们不可能知道这些家谱遗漏了多少代，因此，根据这些家谱计算人类历史的努力，注定会失败。公正的历史研究解决了像这个例子的明显不一致，这就提醒我们不应太过匆忙下结论。圣经和科学之间许多所谓的矛盾，已经证明是建基在有瑕疵的解经之上。在每一门科学中，许多异

⁸⁷ John Calvin, *Commentary on Genesis* (trans. John King; Grand Rapids: Baker, 1981), 1:86。

⁸⁸ Hodge and Warfield, *Inspiration*, 28-29。这两位普林斯顿神学家指出：“陈述的‘精准’与‘准确’有天壤之别：‘精准’包括对细节的详尽描述，是一种绝对的语义表达，是圣经从未宣称拥有的；而另一方面，‘准确’保证了对圣经要确认的事实或原则的陈述正确。……教会的教义对圣经原始文本毫无例外确认的，是这准确，也唯独是这准确，而非精准。”

常都会得到坦率的承认，却不因此导致推翻一个根据更有分量的确认而获得广泛共识的整个范式或确定的理论。

一方面，我们必须提防为明显的矛盾所作的肤浅调和。有时人说圣经不是一本书，而是一间图书馆。我们需要抵抗我们智力文化中长久以来的假设，以为多元（plurality）反映出对存有的独一性（oneness）的背离。神只有一个本质，却有三个位格。从类比的角度说，这位三一神以多元的见证启示福音的独一真理。

事实上，多元性和多样性是见证所固有的，不仅反映不同的个性，也反映不同的立足点。在法律界，实质差异和非实质差异之间是有区别的。⁸⁹ 前者指证人之间的实际矛盾，而后者只是一些不同却始终一贯的陈述，好像拼图里的许多拼图片一样。即使复活的叙述里也有不一致之处，但这些不一致远远不会削弱人对它们所报告的事实信心，反而反映出见证人的不同立足点。他们见证了同一个事件，只是根据不同的重点和不同的视角。这些福音书并没有表现出可以产生完全和谐叙述的那种串通，这是它们的真实性的一个记号。而且，神借着先知和使徒多次多方说话，他们每个人都受到神护理之工不同环境的塑造，甚至四福音书之间的差异，也丰富了我们对基督位格和工作不同细节和面貌的理解。

另一方面，我们同样必须提防倚靠自然主义预设或我们自己不完全知识的肤浅结论。我们和圣经作者一样不是无所不知的，必须耐心谨慎，预期会有更全面的研究和解释。这并不会要求如有限无误论的各种理论所主张的那样，在“宗教真理”（信仰和实践）和“世俗真理”（历史和科学）的概念之间采取二分的区别。⁹⁰ 如果我们不能信靠神是创造主，也不能信靠神是救贖主。与其作这种事先的区分，我们必须回想起一段圣经经文的目的或意图。再一次，这是关乎范围的问题——所宣称的是什么，而不是所假设的是什么。正如华腓德所解释的：“神设计圣经，确实不是为了教导哲学、科学或人种学，或纯粹的人类历史，因此它们主要不能被视为

⁸⁹ “Discrepancy,” in *Bouvier's Law Dictionary and Concise Encyclopedia* (ed. John Bouvier; 4th ed., New York: William S. Hein, 1984)。

⁹⁰ 提倡这立场的人包括 James Orr, *Revelation and Inspiration* (Vancouver, B. C.: Regent Collage, 2002); G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975); Dewey Beegle, *The Inspiration of Scripture* (Philadelphia: Westminster, 1963); Jack Rogers and Donald McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach* (San Francisco: Harper & Row, 1979); James Barr, *Fundamentalism* (London: SCM, 1977); Stephen T. Davis, *The Debate about the Bible: Inerrancy versus Infallibility* (Philadelphia: Westminster, 1977); Richard Coleman, “Reconsidering ‘Limited Inerrancy,’” *JETS* 17 no. 2 (1974): 207-14。虽然有点过时，Vern Poythress, “Problems for Limited Inerrancy,” *JETS* 18, no. 2 (Spring 1975): 93-102 提出的论证仍然是适切的。

这些课题的资料来源来研究。”⁹¹

诉诸原始手稿的无误，在这辩论中一直是争论的焦点。毕竟，如果无误只归给原始的手稿，而我们不再能看到这些原稿，这场争论还有什么要紧的呢？但这要点并不像一开始看来是一个不切题或具猜测性的要点。在任何情形里，我们都必须区分原始手稿和它们的抄本，因为历史—文本鉴别学这合理的工作是以此为前提的。尝试比较文本差异，这件事本身就认定存在着一套原始的文件，是一些抄本或一组一组的抄本按不同程度忠实反映的。这些众多抄本有错误，这是事实，但只有我们可以有各种方法比较抄本，叫我们合理接近原来的手稿时，我们才能说这些错误是错误。

即使我们无法直接接触到原始手稿，我们确实有在所有文本鉴别学领域都广泛运用的准则，让我们清楚知道起初写的是什么。⁹² 但文本鉴别学方法论的假设与高等鉴别学的假设颇为不同，后者是神学自由主义的工具，追随自然主义的前设。当根据文本鉴别学、而非高等鉴别学的分析，某些话的真实性存在真正的不一致和疑问时，它们并不影响教会任何的信仰和实践。⁹³ 文本鉴别学是持续的工作，产生持续的结果，这事实本身就证明，重新构建或接近原始手稿的内容是一个可行的目标，并且在大部分情况下，这目标已经实现。

第六，这些神学家也否认圣经无误是我们圣经教义的基础，更不是基督信仰的基础。⁹⁴ 我们必须从以基督为中心的圣经内容和主张起步。基督信仰是真实的，并非因为它的基础建立在受默示和无误的文本上，而是倒过来。事实上，“假使神除了启示祂救恩的真理之外，并未乐意借着默示赐给我们对那绝对无误的启示的无谬记载，”圣经见证和传递的救赎也是“真实和从神而来的”。⁹⁵

二、巴特之后的圣经无误

鉴于亚历山大·赫治和华腓德以及其他人对逐字默示作出了认真的系统阐述，

⁹¹ Hodge and Warfield, *Inspiration*, 30。

⁹² 关于对这过程的细心分析，尤参 Bruce Metzger, *The Canon of the New Testament: Its Origin, Development, and Significance* (Oxford: Clarendon, 1987) = 麦慈格著，刘平、曹静译，《新约正典的起源、发展和意义》（上海，上海人民出版社，2008）；F. F. Bruce, *The Canon of Scripture* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988) = 布鲁斯著，刘平、刘友古译，《圣经正典》（上海，上海人民出版社，2008）。

⁹³ 一个例子是主祷文的结束部分（“因为国度、权柄、荣耀，全是你的，直到永远”）。

⁹⁴ Hodge and Warfield, *Inspiration*, 6-7。

⁹⁵ 同上，8-9。

像陶德 (C. H. Dodd) 这位富批判性的新约圣经学者一样显赫的人物, 依然继续误解或扭曲完全逐字默示的概念, 实在令人惊讶。⁹⁶ 对圣经无误的辩论, 在一般美国更正教内部, 尤其是在美国福音派内部, 大多是老普林斯顿和巴特之间的冲突。将前一种观点和基要派观点划上等号, 与将后一种观点和自由派 (或现代主义) 观点划上等号, 都只能被看作是丑化的做法。但基要派和自由派的立场都与更正教正统信仰颇为不同。

首先, 巴特对圣经无误的传统论述的批评, 源自他独特的活动 (actualist) 本体论。因此, 他关于圣经的逻辑可以用这三段论形式表达: (1) 神的存有乃是在行动中; (2) 启示等同于神, 因此永远是一个事件 (行动), 绝非既有的交托物 (a given deposit); (3) 因此, 圣经作为客体 (也就是笔之于书的文本), 不能直接等同于启示。

巴特反对田立克的观点, 主张神真的在圣经和讲道中说话: “说话不是一种‘象征’。”⁹⁷ 但正如我们已经看到的, 对巴特来说, 启示不仅是神的行动, 也等同于神的本质 (因神是行动中的存有)。因此, 神的本质和受造的制成品之间没有中间物, 而我已经论证当用本质—能量的区划分出中间物。巴特论证说, 由于启示就是耶稣基督, 我们可以论及“神的道, 不只是作为宣讲和圣经, 而是作为神在宣讲和圣经中的启示……” (强调字体为引者标示)。⁹⁸

不过, 正如提摩太·华得 (Timothy Ward) 指出的: “这样将启示等同于耶稣基督自己, 与较早时宣称启示‘本身’是言说, 两者之间似乎存在矛盾。启示怎能是一位又是言说? 巴特似乎留意到这难题。他要肯定神的道的“位格化”, 而又不将它“非言语化”。但他害怕将启示变成“客体或物”, 似乎胜过他想要确定它是言说的关注。⁹⁹ 因此, 巴特总结说: “按其本身来说, 圣经不是神过去的启示,” 它

⁹⁶ C. H. Dodd, *The Authority of the Bible* (London: Collins, 1960), 14-15: “通常称为‘逐字默示’的理论是颇为明确的。它主张整本圣经是由一些著作组成的, 其中每一个词语 (据推测是在我们永远都接触不到的原始手稿中) 都直接由神‘口授’, ……因此它们传达绝对的真理, 没有丝毫错误或相对性。”他认为, 这是以十分否定历史的方式使用默示这词带来的结果: “对原始宗教思想来说, ‘受默示’的人在超自然影响控制之下。”作为回应, 我会说圣经原始的手稿不是“我们永远都接触不到的”, 就好像其他得到良好印证的古代文本, 它们有多个抄本流传, 可以加以比较, 找出最可能的原始解读。虽然华腓德和赫治明确拒绝一种机械式的观点, 陶德仍将他们的完全逐字默示论述简化为“口授”, 并将人的作用理解为好像灵魂出窍一样。

⁹⁷ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, 132-33。

⁹⁸ 同上, vol. 1, pt. 1, 132-37。

⁹⁹ Timothy Ward, ‘The Sufficiency of Scripture,’ in *Reformed Theology in Contemporary Perspective* (ed. Lynn Quickley; Edinburgh: Rutherford House, 2006), 15。

虽然具有规范作用，却是人为启示所作之可能有误的见证。¹⁰⁰ 否则，我们就是把神（启示）变为一种人的占有物。“在神使圣经成为祂的圣言，和在祂借着圣经说话的这种意义上，圣经是神的道。”¹⁰¹

提摩太·华得回答说，人并不比言语会少受到企图控制和掌控的影响。宗教领袖和群众一再尝试要控制耶稣——这在把祂钉十字架这件事上最明显表现出来。

因此，“占有不是阅读和诠释的必然后果。”我们可以凭信心和顺服阅读并聆听耶稣基督，正如门徒跟随成了肉身的道一样。¹⁰²

第二，对巴特而言，神在自我启示中向我们说话时，采取那“被帕子遮盖”（受造）的形式，它不仅必然有谬误，更是堕落的。巴特的神学没有为未堕落的人性留下空间。事实上，他主张，为了让耶稣的成为肉身能以完整，子所取的人性本质是有罪的，虽然耶稣自己没有犯任何罪。¹⁰³ 但是在圣经中，耶稣的人性——包括软弱、受苦和受试探——与罪并没有必然的联系。耶稣基督“曾凡事受过试探，与我们一样，只是祂没有犯罪”（来四 15；最后一句，参《恢复本》“只是祂没有罪”）。罪性是人性的附属品，而不是人性的本质。因此，人性（就其本身来说）和错误之间并无内在固有的关系。神可以借着软弱、有限、受限的受造物和我们联络，以复本的真理俯就我们的能力，同时却以祂的圣灵保守这启示免于错误。因此，我们毋需接受这种只能在以下两者之间二选一的错误选择：单义地对应着神的思想的百科全书般的命题，和只是多义地与神的道有关、纯粹是人为基督所作的见证。基督如何，圣经也是一样：软弱并不必然意味着失败。如果不朽的神取了我们必朽的人性，却未降服在真正的试探之下，那么这同一位神肯定知道怎样借着有罪的使者启示祂自己，保守他们写的圣经不会有错，却丝毫不削弱圣经的受造性。

第三，正如我们所见，神在单一的启示事件中亲自对一个人说话，巴特倾向于在该启示中将默示压缩到光照里。对巴特而言，圣经是基督徒为启示所作的见证，是具有规范性的，但我们很难明白，根据他的观点，圣经如何能不只是出类拔萃（the first among equals）——在量而非质上有别于教会的诠释。因此，虽然他付出值得敬佩的努力，要将教会重新置于圣经的规范之下（*Deus dixit!* [“神已经说话！”]），这样做的本体论理据仍然可疑。事实上，他拒绝直接把神的道和圣经这受造的言语

¹⁰⁰ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, 111-12。

¹⁰¹ 同上，vol. 1, pt. 1, 109。

¹⁰² Ward, “Sufficiency of Scripture,” 17-18。

¹⁰³ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 2, 510-12, 531。参 Mark D. Thompson, “Witness to the Word: On Barth’s Doctrine of Scripture,” in *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques* (ed. David Gibson and Daniel Strange; London: T&T Clark, 2008), 168-97。

划上等号，反映出我们在激进重洗派、敬虔派和启蒙运动思维中发现的“圣灵”与“字句”之间的二分法。

有人已经努力尝试要调和巴特的圣经教义与教会的传统观点，其中特别值得注意的是布洛许。¹⁰⁴ 他承认巴特的阐述太过尖锐地将道和言语分开，但却论证说，“在强调圣灵的启示工作时，〔巴特〕在这方面比现代基要主义更接近改教家的意图。”¹⁰⁵ 布洛许意识到，更正教正统信仰“寻求维持对启示和默示的动态观点，”并避免基要主义否定人的一面的倾向。¹⁰⁶ 他正确地指出，基要主义的机械式观点和“圣经关于神的单义语言”的信念之间的关系。后者“与过去大部分神学名人的立场不同，这些人主张人关于神的语言是隐喻性的，或者最多也只是类比性的。”¹⁰⁷

虽然如此，布洛许依然重复对华腓德立场的那种流行的丑化观点，他认为华腓德“不肯，往往也不愿意肯定”圣经的人性，包括它“历史制约的标记”。¹⁰⁸ 更有问题的是布洛许自己在调和上所做的尝试。一方面，他写道：“启示既包括神在圣经历史中自我启示的事件，也包括先知和使徒对它们的诠释。”另一方面，他补充说：“同时，我们绝不能推论说圣经中的命题陈述本身是〔神所〕启示的，因这就令圣经成为与《可兰经》同类的书，后者宣称是完全属神的。”¹⁰⁹ 把命题包括在其他言说行动中，成为启示的一部分，为何就必然导致如伊斯兰教看《可兰经》那样“完全属神”的口授？我不清楚。我们若排除命题式陈述，又如何能前后一贯地坚持圣经——包括“先知和使徒”对神作为的“诠释”——是神所默示的？如果圣经不能简化为命题，排除这些陈述同样是完全武断的。

¹⁰⁴ Donald G. Bloesch, “The Primacy of Scripture,” in *The Authoritative Word: Essay on the Nature of Scripture* (ed. Donald McKim; Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 118。但在几处地方，他的论述屈从于矛盾之下。一方面，圣经“完全是神的道”，但又“不是启示本身”（118）。布洛许作出以下补充时，更可能让人思想混乱：“但我们必须进一步肯定，圣经不仅是人为启示作的见证：它是启示本身，通过人的言语传达”（强调字体为引者标示）。布洛许尝试调和这矛盾，就求助于光照这观念：“圣经本身不是神给相信之人的启示，而是它得到圣灵光照时才成为启示。同时，除非它已经体现了启示，除非它包括在启示的事件中，否则它就不能成为启示。圣经不仅（如卜仁纳主张的那样）是‘指向启示’，而是因着圣灵的行动，它正确承载着启示，是‘神圣真理的’工具或‘管道’（韩客尔）”（119）。

¹⁰⁵ 同上，120。

¹⁰⁶ 同上，147。

¹⁰⁷ 同上。正如我们已经看到，这些神学家认为我们对神的知识是类比性的，但我不同意布洛许将他们的观点描述为“隐喻性的”。

¹⁰⁸ 同上，149。

¹⁰⁹ 同上。

在一般福音派圈子里，除非圣经无误受到挑战，人都认定情况如此，而不加以明确地详细阐述。华腓德和亚历山大·赫治帮助阐述了这立场，而这立场在〈芝加哥圣经无误宣言〉(Chicago Statement on Biblical Inerrancy, 1978)中更为正式地得到总结。¹¹⁰ 像任何为了回应一种具体错误、或对信仰和实践领域一种特定关注而形成的陈述一样，圣经无误教义也引来许多合理的问题和批评。但它其他的替代方案都不及它那样令人满意。圣洁、无误和可信的父无论说什么——完全只因这出于祂——都是圣洁、无误和可信的；而且，神言说的内容不是别的，正是祂所赐下那永恒的儿子，祂为我们和我们的救恩成了肉身。因此，启示不仅是历久常新的事件，借着圣经的见证发生；它还是成文的正典，为每一世代的圣约群体定下一份持久的、由圣灵呼出的保证和宪章。因此，基督教信仰真的是“那纯正话语的规模”，和“从前所交托你的善道”，我们要“依靠那住在我们里面的圣灵”，“牢牢地守着”（提后一 13~14；参：提前六 20）。它是一个启示事件，不仅创造出我们的信心（**相信的举动**〔*fides qua creditur*〕），按照犹大书第 3 节，它也以正典形式包含了“从前一次交付圣徒的真道”（**所信的真道**〔*fides quae creditur*〕）。

讨论问题

1. 在圣经教义中，圣约和正典之间有什么关系？讨论神圣礼的道（工作）和神正典的道（安息／治理）之间的关系。这种说法能否得到神的诸约的圣经历史证明？
2. 为什么以三一神的角度思想默示很重要？
3. 本质—能量的区分是什么？为什么它与我们对默示的理解有关？
4. 完全逐字默示是具有生机的观念。说明它和与其对立的其它诠释之间的分别。
5. 什么是“圣灵的内在见证”，它与我们的圣经教义有什么关系？为什么区别默示和光照、但又不将它们分开很重要？
6. 根据华腓德和亚历山大·赫治的陈述，定义什么是福音派对圣经无误的教义，请特别把它和对其丑化及敌对的立场作对比。

¹¹⁰ 芝加哥宣言可以在 R. C. Sproul, *Scripture Alone: The Evangelical Doctrine* (Phillipsburg, N. J.: P&R, 2005), 177-93 和其他地方找到。

第5章

圣经和教会：从圣经到体系

关于圣经的最后一个特性，我们要考虑的是它的充分性（sufficiency）。这个特性凭借着宗教改革唯独圣经（*sola scriptura*）的口号而驰名。在阐述并护卫圣经权威这个重要的观点后，本章将说明神学如何从圣经经文延伸到教会教理。

壹、圣经的充分性：正典和信仰群体

在第四章里，我强调正典和圣约之间的关连性（特别见：“神的治理章程”，162-166页），但在考虑圣经的充分性时，我们现在也要把信仰群体考虑在内。传讲的道（尤其是福音），作为恩典的媒介创造了教会；作为规范的正典（宪章），圣经的圣道监管着信仰群体。透过这道，基督不单创造了得赎的群体，也以先知、祭司、君王的身份管治它。教会是神拯救启示的领受者，却从来不是启示的来源。

在我们概览罗马天主教和更正教的辩论之前，简单提及传统与圣经在东方基督教会里的关系，对我们是有益处的。正如在其他方面，东方教会对这种关系的观念更加不固定。有些东正教神学家主张，前五个世纪的传统，特别是在敬拜礼仪中被奉为神圣的传统，是属于信仰的信托物（deposit of faith）这个范畴。不过，其他人强调圣经和传统之间在本质上的区别。布加哥夫（Sergius Bulgakov, 1871-1944年）肯定，圣经的独特权威“超越信仰的所有其他来源，特别是以各种形式出现的一切传统的来源”，¹ 而洛斯基（Vladimir Lossky, 1903-1958年）则把这些视为一个整体。² 布加哥夫坚信，圣经是自我证明的，是“对它本身的内在见证”，而传统则倚靠它。³

¹ Sergius Bulgakov, *The Orthodox Church* (London: Centenary, 1935), 28。

² Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Orthodox Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 25。

³ Bulgakov, *The Orthodox Church*, 22。

一、唯独圣经：宗教改革的辩论

我们已经看到，罗马天主教会至少在其官方的宣告中肯定圣经的默示和无误。其他人——包括欧柏曼（Heiko Oberman）——已经指出，圣经的本质在宗教改革与罗马的争辩里并不是问题。确切地说，两者之间的分歧出现在圣经和传统之间的关系上。⁴ 拉丁语口号 *sola scriptura* 表示“唯独借着圣经”，而不是“唯有圣经”。⁵ 例如：信义宗和改革宗教会都将普世教会的信经，连同他们自己的信仰告白和要理问答，当作对圣经满有权威和约束力的总结，是他们都要服从的。

1. 罗马天主教的教导

把圣经和传统当作两个平等的来源，这个论点的出现大半是来自十二世纪和以后的教会法典专家（the canon lawyers），但像苏格徒（Duns Scotus）和戴利（Pierre D'Ailly）这两位极有份量的神学家，仍然坚持圣经对传统拥有主权。⁶ 直到天特会议（Council of Trent, 1545-1563年），这种受改教家维护的观点才正式被罗马天主教定罪。奥古斯丁有句名言说，他若非受到教会权威的感动，就永不会相信；这份声明是罗马教会对教会高于圣道的论据的试金石。⁷ 既然是先有教会才有正典，而正典是在教会内产生的，且最终是因为教会的授权而成为正典，对罗马天主教会神学家来说，得出结论说教会是圣经之母，似乎就是顺理成章的。而且，圣经需要诠释。既然圣灵默示了正典，不是也会默示活生生的诠释者，即教会吗？

天特会议确立了 this 看法：圣经和传统实际上是神的圣言的两种形式——“成文的”和“未成文的”。许多未成文（也就是口头）的传统是靠使徒和他们的圈子流传的，由他们传到后来的世代。有一个假设对这个有关传统的概念的发展有着决定性的影响，即使徒职分至今仍然有效，而罗马教宗和教会训导当局是彼得和其他

⁴ Heiko Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1967), 365-75。

⁵ 宗教改革对这个短语的诠释，一个硕果累累的研究是 Keith Mathison, *The Shape of Sola Scriptura* (Moscow, Ida.: Canon, 2001)。

⁶ Muller, *PRRD*, 1:41。

⁷ 奥古斯丁：“Ego vero evangelio non crederem, nisi me catholicae ecclesiae commoveret auctoritas”（*Contra epistolam Manichaei quam vocant Fundamenti*, I.v., in PL）。人们也诉诸第二世纪里昂的主教爱任纽，他促请信徒只承认那些由主教教导的圣经诠释。不过，在这两种情况下，背景都是反驳异端（对爱任纽来说是诺斯底派；对奥古斯丁来说，特别是摩尼教）。受教牧关注的激励，这两位教父想指点信徒到真正的牧羊人那里，因为他们共同教导信仰的准则，也立誓遵守这些准则。

使徒的继承者。⁸ 不过，直到第一次梵蒂冈会议（1870年）时，教宗无误才成为罗马天主教具有约束力的教理。⁹ 根据这个教导，教宗以彼得继承人的身分（*ex cathedra*，意思是“从席位”）说话时，会受到保护不会犯错，才能颁布那些为了得救而必须相信的教义。

第二次梵蒂冈会议代表着一种对圣经和传统的关系之更细致的观点，通盘思考了反宗教改革运动在把事情弄僵之前，就已经被人持守的众多差异。不过，这会议重复了这个教理，即神圣经典和神圣传统（以下分别简称为“圣典”与“圣传”）都来自同一个来源。“为了使全备和活泼的福音能够始终在教会中蒙保守，使徒就留下主教作他们的继承人。使徒赋予主教‘他们自己教导权威的地位。’”¹⁰ 在这个陈述中，我们可以辨别出传统的罗马天主教区分以下两者的一种微妙形式：成文的正典和活生生的信仰群体。罗马教会在反宗教改革运动中，使这成为主要的论据，将保罗在“字句”和“圣灵”之间所作的对比（林后三6）等同于圣经和活生生的教会之间的不同。¹¹

会议继续说，“因此，圣传和圣典是紧密连在一起的，从同一神圣泉源流出，以某种形式聚集在一起，形成一件事物，并朝着相同的目标而去”（强调字体为引者标示）。事实上，是圣传以其使徒和使徒后的形式忠实地“传递神的全备的圣言”。

它将它传送给使徒的继承人，好叫他们因为受到真理圣灵的光照，而可以经由他们的传讲，忠实地保存、解释并四处广传神的圣言。因此，教会对所有启示真理的把握，并非单单取自于圣经。由此，圣经和传统都必须以同等尊崇和敬畏之情来接受并尊重。圣传和圣典构成了神的圣言的单一信托物，是交托给了教会的（强调字体为引者标示）。¹²

⁸ 虽然采用主教制（由主教管理），但东方教会对西方教会的等级制度总是抱着怀疑态度，强调基督的整个身体都被注入使徒的恩赐（*charism*）——不是说会友本身都是使徒，而是说他们被圣灵充满，由圣灵带领。根据西方教会，有一个观念渐渐浮现，即认为这恩赐是神职人员独有的，特别是教会训导当局的成员（枢机和教宗）。

⁹ 对此发展更全面的讨论，参 Brian Tierney, *Origins of Papal Infallibility, 1150-1350* (Leiden: Brill, 1988)。

¹⁰ Austin Flannery, OP, ed., *Vatican Council II: The Conciliar and Postconciliar Documents* (Northport, N.Y.: Costello, 1975), 754；编按：见于《天主教教理》，77（www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0050.pdf）。

¹¹ 不过，在哥林多后书第三章，字句／圣灵的对比，明确与旧约／新约相关。

¹² Flannery, *Vatican Council II*, 755；编按：见于《天主教教理》，81-84（www.vatican.va/）。

因此，传统是传递神的圣言的过程。虽然教会的训导当局是这圣言的仆人，“无论是以其成文的形式或以传统的形式，”两者“的连系和关连如此紧密，以致两者必须互相依赖，无法独立自存”。¹³

教会的训导当局（教导的职分，以教宗为首）提议或命令人要相信教理，是基于这个假设：产生新约圣经的使徒权柄，仍旧借着罗马教宗不曾中断地延续着。¹⁴ 虽然圣经和正典后传统在权威的程度上有别，但它们属于同一类属，因为两者都同样是神在教会里启示的产物。从这个原则产生出罗马教会潜在的信仰（*fides implicita*）的教理，要求人们接受罗马教会命令的所有教理。这潜在信仰的基础是教会本身固有的权威。“神圣神学有赖于神的成文圣言，连同圣传，作为它永久的根基。”¹⁵

虽然某些罗马天主教神学家（尤其是拉纳、龚汉思〔Hans Küng〕、孔格〔Yves Congar〕和塔瓦德〔George Tavard〕）试图复兴某些中世纪思想家所持守的观点，认为圣经是独具规范性的，但拉辛格枢机——即后来的教宗本笃十六世——回应说，既然有许多神学家必须坚信圣经之外的许多教理，“谈论关于圣经的充分性有甚意思呢？”¹⁶ 我们再一次看到罗马教会有回到它“存有阶梯”本体论（scale-of-being ontology）的倾向，认为启示的强度有不同层次，并以它本身的方式将默示和光照合并在一起：“圣经不是启示，最多只是后者之更大现实的一部分。”¹⁷

因此，尽管罗马天主教对圣经默示有崇高的看法，但它的教导删去了默示和光照之间的重要区分。排除掉使徒职分和使徒后职分与传统之间任何本质上的区别，罗马教会就否认了圣经作为信仰和实践唯一准则的充分性。拉辛格主张，正如新约

chinese/ccc/ccc_zh-t-0050.pdf)。

¹³ 同上，755-56；编按：见于《天主教教理》，95（www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0050.pdf）。在形式上，罗马不认为私人启示可以在信仰的信托物中加上任何东西：“有些‘启示’宣称超越或纠正基督是其应验的唯一启示，它们是基督信仰不能接受的”（*Catechism of the Catholic Church* [Liguori, Mo.: Loguori Publications, 1994], 23 = 《天主教教理》，67〔www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0050.pdf〕）。不过，我们看见，对罗马来说，启示有两种形式：成文的（圣经）和未成文的（传统）。

¹⁴ “罗马教皇是主教团之首，由于他的职位就享有这无误性，当他身为所有忠信之人至高的牧者和教师时——他确认他在信仰里的弟兄姊妹——他以确定的行动宣告隶属于信仰或道德的教义”（*Catechism of the Catholic Church*, 235 = 《天主教教理》，891〔www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0871.pdf〕，引述梵蒂冈第一届大公会）。

¹⁵ Flannery, *Vatican Council II*, 763 = 《梵蒂冈第二届大公会议文献》，《天主的启示》教义宪章，24条（www.vatican.va/chinese/concillo/vat-ii_dei-verbum_zh-t.pdf）。

¹⁶ Karl Rahner and Joseph Ratzinger, *Revelation and Tradition* (trans. W.J. O'Hara; Freiburg: Herder, 1966) 29。

¹⁷ 同上，36-37。

圣经补充旧约圣经，教会不断进行的诠释也补充新旧约圣经。¹⁸

2. 宗教改革和宗教改革后的诠释

罗马天主教和认信的（编按：指承认宗派信条的）更正教在这点上有着重大的差别，而且是很容易概述的。前者视教会的权威为训导性的（magisterial），后者视它为牧职性的（ministerial）。¹⁹ 既不拥有绝对的权威，也不是没有任何权威，教会的角色是法庭，而不是宪法。基督诚然在教会里设立了教导的职分，但这职分要倚靠圣灵的光照，才能对受圣灵默示的无误正典作出可能有误的诠释。

简短地概述加尔文在《基督教要义》（1.7-9）中的论述是有指导作用的。加尔文挑战教会是圣经之母的这个观念：“〔保罗〕见证说教会‘被建造在使徒和先知的根基上’〔弗二 20〕。如果先知和使徒的教导是根基，它一定在教会开始存在前便有权威”（1.7.2）。奥古斯丁的著名格言（“我不会相信圣经是神的话，除非我曾经被教会这样教导”），只是叙述他自己如何归信的经历，而不是断言信仰权威的来源（1.7.3）。建立教义的可信度的，除非是神的权威，而不是人的权威，否则我们的良心就总是会动摇。那些寻求先诉诸圣经以外的权威（无论是教会还是理性）证明圣经可靠的人，是“颠倒行事”（1.7.4）。“圣经事实上是自我认证的〔*autopiston*〕；因此，要圣经服在证明和推论下是错的”（1.7.5）。神的权威一旦被牢固地确立起来，我们当然可以诉诸这样的外在论证，包括教会牧职性的权威，作为“非常有用的帮助”（1.8.1）。“这样，我们乐意接受并尊重早期教会会议，把它们当作是神圣的，好像尼西亚、君士坦丁堡、第一次以弗所、迦克墩等等会议。这些会议跟驳斥异端有关——就着它们所涉及的信仰之事而言”（4.9.1）。

更正教正统跟随改教家，走在相同的道路上。罗马曾经主张，即使圣经真的丢失了，仍然会有教会活泼的声音。不过，罗洛克回应说，圣经绝对不是等候活泼的教会或使徒来赋予生命的死的字句，它是“最有效、最活泼、最会发表意见的，向每个人宣扬关乎救恩的一切必要之事的的答案的……。因为圣经中包含神的话，而那是活泼和有利的（来四 12）。”²⁰ 罗洛克补充说，圣经本身宣告它是活泼而有功效的。²¹ “教会的声音……确实要倚赖圣经的声音，”因为教会经常犯错。²² 毕竟，“教会的出生和成长，不是出于会朽坏的种子，而是出于不会朽坏的种子，也就是神的

¹⁸ 同上，44。

¹⁹ 来自主人和仆人，这个区别指圣经对理性、经验、传统和文化的规范性（训导性）权威。

²⁰ 引自 Muller, *PRRD*, 1:85。

²¹ 同上，1:87。

²² 同上，1:88。

话（彼前一 23）。”²³

关于传统将圣约保存在族长之下，罗洛克在回应这个论点时指出，“教会得以受造就并蒙保守，是借着在那些真实传统里的圣经的实质”（强调字体为引者标示）。当然，教会在圣经成为一部完整的正典之前就存在了，但正典在“那时不是必要的，因为那时人们听到神活泼的声音”。但现在圣经却是必要的。²⁴

珀金斯写道：“我们坚信神真实的话已经由传统传递了。”²⁵事实上，珀金斯补充说：“不只旧约圣经如此，新约圣经也是这样，因为大约过了二十到八十年，这些传统才被写成文字。……我们坚信为真的很多事情，如果它们没有违背圣经，就都没有被记在圣经里。”²⁶艾穆斯提出同样的论点：在实质上，圣道先于教会，实际上也创造了教会，虽然这口头传统后来成了经文的形式。²⁷

更正教徒丝毫不感到困难就同意，曾经有一段时间，成文的圣经和口述传统是一个统一启示的两个媒介，但他们否认这个情况适用于使徒后时期。对我们而言，关键的问题是，教会普通牧者非默示的传统，能否等同借着先知和使徒非凡的事奉所赐下的启示。

耶稣严厉谴责当时的宗教领袖，将“人的遗传”（可七 8；即人的传统，参《新译本》）高举到神的道这个层次。“你们借着遗传，废了神的诫命”（太十五 6）。另一方面，保罗劝帖撒罗尼迦信徒，“要站立得稳，凡所领受的教训，不拘是我们口传的，是信上写的，都要坚守”（帖后二 15）。在下一章，他警告他们要远离那些不“按规矩而行，不遵守从我们所受的教训”的人（帖后三 6）。虽然哥林多信徒有冲突和不成熟，保罗还是称赞他们，“因为你们凡事纪念我，又坚守我所传给你们的”（林前十一 2）。

耶稣和保罗在这点上没有冲突。“人的传统”和保罗所指的传统的差别是清楚的。耶稣承认，在默示的圣经（律法书和先知书）和古人非默示的传统之间有着本质上的差别。不过，耶稣委派与先知站在同一位分上的新约执事。在使徒之后，教会由牧师来事奉，他们蒙召不是去建立根基，而是在根基上建造。当古人的传统（无论在新约还是旧约中）忠心诠释圣经时，它们是有效的；但当它们将自己抬高到圣

²³ 同上。

²⁴ 同上，90。

²⁵ William Perkins, “A Reformed Catholic,” in *The Works of William Perkins* (ed. Ian Breward; Appleford, U.K.: 1970), 547。

²⁶ Perkins, “A Reformed Catholic,” 548-49。

²⁷ William Ames, *The Marrow of Theology* (ed. John D. Eusden; Durham, N.C.: Labyrinth, 1968), 187。

经的水平，它们便是无效的。

司法的裁定和过往案例的历史，不能和宪法本身划上等号。新约被创建了，如今借着基督的委派，正在领受它的宪章。尽管使徒所有关乎信仰和实践的宣告都要当作神的道来接受（“不拘是我们口传的，是信上写的”），但圣灵认为合适的却是：将最必要的口头教导和成文教导记载在新约圣经中。因此，与先知后的传统相似，使徒后的传统也拥有牧职性的权威，却没有训导性的权威。法庭不是它本身宪法的源头。

健全的传统是圣灵光照的果效，而非默示的果效。信义宗和改革宗教会不认为信经、信仰告白、大公会议和宗教会议的决定是妥协了**唯独圣经**（*sola scriptura*）。反之，他们将教会的教理视为具有权威的，因为它们“在神的道中清楚启示出来，由某个称职的教会团体所制订，被视为权威，因为它们源自神的道。”²⁸ 在它的审议大会里，教会具有神命定的权力，指导神的道的认信和诠释，但总是隶属于神的道。罗马基于教会的权柄，主张忠信者必须相信教会教导的一切（潜在的信仰〔*fides implicita*〕）；但更正教徒主张，我们必须相信圣经教导的每一件事，即使有天使或使徒带来另一个不同的福音（加一 6~9）。

圣经扮演训导性的角色，教会则扮演牧职性的角色；两者之间的区别假设了：在非凡的使徒职分和一般的牧者及长老的职分之间有本质上的区别。既然不再有使徒了，也就不再有持续不断的启示。这是改教家对抗罗马教会和激进更正教徒所提出的论证。²⁹ 圣经是充分的。如果古代教会承认使徒之后的传统是使徒传统的延续，为甚么他们用来承认正典性的标准会将有权威的文本限制在那些出于使徒的文本上？可以肯定的是，这些古代的主教不把传统视为一种持续启示的形式；事实上，爱任纽和其他人抨击的正是诺斯底主义的这种观点。

教会在圣灵的光照中确实扮演重要的仆人角色。不过，伍勒比乌问道：

叫主人的话从仆人那里得到权威，……或是至高的规范应当倚靠它所规范的事物，有甚么比这更荒谬的呢？……我们知道神的圣言被托付给教会（罗三 2），而教会是真理的柱石和根基（提前三 15）。但若有人告诉我们，蜡烛从支持它的烛台得到光，乃是愚蠢的；由教会赋予圣经权威，也同样

²⁸ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 19。

²⁹ 事实上，加尔文写道：“我们受两个教派攻击，”指罗马和重洗派，虽然他们“彼此似乎天差地别”。“因为当他们夸张地以圣灵夸口时，那倾向肯定是让神的道沉没和埋葬，给自己的虚假留位置。”“Reply by John Calvin to Cardinal Sadoletto's 'Letter,'" in *Calvin's Tracts and Treatises* (trans. Henry Beveridge; Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 1:36。

是可笑的。³⁰

杜仁田论证说，我们相信，是透过教会的事工，而不是因着教会。他补充说：

我们不否认，在和圣经的关系上，教会具有很多功能。她是 (1) 神圣言的守护者，这些圣言交托给她，她好像公证人一样，以最大的忠诚保存恩典之约的可靠约版（罗三 2）；(2) 引导者，指出圣经并带领我们到它那里（赛三十 21）；(3) 辩护者，借着将真正的书卷从伪造的书卷区别出来，为圣经提供证明和辩护，在这个意义下，可以称她为真理的根基（*hedraiōma*）（提前三 15）；(4) 传令使者，宣布并传播圣言（林后五 19；罗十 16）；(5) 诠释者，探究经文真正的意思如何展现出来。³¹

这些是重大的任务。“但这一切都表示只是牧职性的权力，而不是训导性的权力。……实际上，我们相信，是透过教会，而不是因为教会”（强调字体为引者标示）。³²

改教家和古代及中世纪教会一样，将普世教会的信经视为“信仰的准则〔*kanōn*〕”。事实上，他们不辞劳苦地引述教父著作的极多细节，好支持他们的主张，即教会没有要人们遵守信仰规条或命令的内在权威。不过，他们主张信经和大公会议有次等的权柄来约束信徒，只因为它们总结了圣经，而圣经则是信仰和实践的最终准则。基督是拯救并统治祂身体的头。因此，教会在她的信仰和生活里，总是要受创造她并保守她的圣道的质问，她也必须始终预备好接受圣道的革新。保罗说他“立好了根基，有别人在上面建造”（林前三 10）。那次序是：使徒的根基先，然后是教会在这根基上的一般事奉。“因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基”（11 节，强调字体为引者标示）。先有立根基的时期，然后有建造的阶段。

如果保罗可以警告哥林多人，“你们效法我们，不可过于圣经所记”（林前四 6），我们这些活在使徒后时代的人，肯定更有责任实行这原则。尤其当教会早已被内在分裂和错误所折磨时，保罗实际上是引用唯独圣经的原则来禁止圣徒不可超越成文的文本。保罗在针对“超级使徒”的指控，为自己的事奉辩护的处境下，促请信徒这样做；那些超级使徒因为宣称有非凡的启示，绕过使徒的圈子，从而将许多

³⁰ 引于 John W. Beardslee, *Reformed Dogmatics* (New York: Oxford Univ. Press, 1965), 5, 7, 9。

³¹ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:87-90。

³² 同上，90。

哥林多人引入歧途。有趣的是，尽管罗马教会越来越以诉诸本身的权威（不曾间断的使徒权威）来回答异端，但保罗自己虽然无可争议地是使徒，却在使徒仍然活着时，要求哥林多人留意已经写下来的道。在那里，我们才不会走错。彼得甚至称保罗的书信为“经书”，突出了使徒多么早便谈及正式的教牧书信为正典（彼后三16）。

终极的权威永远不属于自我，甚至不属于教会，因为两者永远是圣道的聆听者，也是其审判和称义的领受者。教会受委派传达这道（牧职的职分），不是拥有或统治它（训导的职分）。因此，权威总是超越的。即使它走近我们，我们聆听的永远不是自己的话（罗十6~13、17）。

圣经对教会拥有至高权威，不单可以从新约圣经来辩护，也可以从使徒后教会借以获致正典的实际过程来辩护。新约圣经正典的二十七卷书，在迦太基（Carthage，393年）和希坡（Hippo，397年）会议中，首先在正式书目里被编入正典。³³ 不过，需要考虑两个重要的事实。

首先，这些文本大多早已广受承认是神所默示的，并且经常在公共崇拜中使用。事实上，这是用来决定哪些文本属于正典的一项准则。正如我们已经看到的，彼得称保罗的著作为圣经。在主后二世纪后期和三世纪初期，特士良已经引述这二十七卷书中的二十三卷。古代基督徒作家广泛使用这些书卷（和旧约圣经）来判断所有观点和争议，这证明一个事实，远在它们未正式被列入正典之前，已经具备圣经的功能。367年，亚他那修（Athanasius）第一次列出所有二十七卷书，甚至称它们为正典，主张“神圣的圣经对我们是最充分的”。³⁴ 凯撒利亚的巴西流（330-379年）指示说：“相信被记下来的事；不要寻求没有被记下来的事。”³⁵ “拒绝所有被记下来的事，或引入任何没有被记下来的事，是公然背叛信仰，傲慢的证明。”³⁶

其次，我们可以从古代的这些基督徒作家辨识出，文本可以归入四个主要的范

³³ Bruce Metzger, *The New Testament: Its Background, Growth, and Content* (Nashville: Abingdon, 1965) = 麦资基著，苏蕙卿译，《新约导论》（香港：基督教文艺出版社，1993）；D. A. Carson, Douglas Moo, and Leon Morris, *An Introduction to the New Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1992)，根据第三版翻译的；卡森、穆尔著，尹妙珍、纪荣神译，《21世纪新约导论》（香港：天道，2007）；Craig A. Evans, *Noncanonical Writings and New Testament Interpretation* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1992)；Lee McDonald, *The Biblical Canon: Its Origin, Transmission, and Authority* (3rd ed.; Peabody, Mass.: Hendrickson, 2007)；Craig A. Evans and Emanuel Tov, eds., *Exploring the Origins of the Bible: Canon Formation in Historical, Literary, and Theological Perspective* (Grand Rapids: Baker, 2008)。

³⁴ Athanasius, in *NPNF2*, 4:23。

³⁵ Basil, “On the Holy Spirit,” *NPNF2*, 8:41。

³⁶ 同上。

畴：正典、广泛接受的、伪造的和异端。³⁷ 这些用来决定正典书卷的准则，全都与文本的性质有关，而不是与教会的权威有关。这些准则包括有充分的证据证明是由使徒撰写或认证的，已经在教会实践中获广泛接受和使用，而且内容一致——或者在宗教改革的教导中称为“圣经的类比”（以经解经，根据整体比较部分，反之亦然）。雅各书、犹大书、彼得后书、约翰二书和约翰三书的正典性虽然广获接纳，却在初期教会经过辩论之后，才被承认为属于正典。

这两点都强调一个事实：教会只是承认正典，而不是创造正典。古代教会的这些领袖也投身于历史鉴别学——决定哪些书卷是正典，而不是赋予它们正典的权威。例如亚他那修拒绝《黑马牧人书》(Shepherd of Hermas)，因为它虽然被广泛使用，却没有足够的证据显示是来自使徒的，也不带着属于使徒们自己圈子的标志。³⁸

最后，圣经的充分性与它的范围和它的清晰性（或明晰）都是分不开的。³⁹ 罗马教会的论点一直是：圣经本身是难以明白的，特别是对平信徒而言，因此它要求无误的诠释者。就历史而言，很难支持这个宣称，说罗马教会的教导比圣经本身更清晰，或在内容上更加前后一致。事实上，教会的教导——甚至教会为救恩而要求信徒相信的——汗牛充栋，它的宣告是那么详细和专门，以致平信徒很难知道该从哪里开始。毫无疑问，这个事实带来“潜在的信仰”的教义——相信教会教导的一切，即使个人不知道有这些教导。事实上，某些最终被教会确定为正式教导的观点，以前却曾经被定罪为异端。而且，长达一个多世纪（1309-1437年），有四个互相对抗的教宗，每个都开除其他教宗的教籍。这个被称为西方教会大分裂（Western Schism）的分歧，表示整个基督教世界活在一位或多位教宗的定罪之下，不知道谁有开除教籍的真正权力。对比起来，虽然新约圣经本身提到甚至是在使徒当中的辩论，但正典文本却展示惊人的清晰性和合一性。

从福音派的角度来看，圣经作为真理的来源是充足的，因为基督足以作为基础，恩典足以作为动机，信心足以作为接受永恒救恩的工具。在为唯独圣经（*sola scriptura*）辩护时，柏寇伟提醒我们：“改教者的严厉批判，与他们对福音最主要、

³⁷ 见 Eusebius, “The Church History of Eusebius,” in *NPNF2*, 1:155-57。

³⁸ 正如卜仁纳指出的，这个过程绝对不是武断地运用教会权力：“如果我们比较新约圣经的著作和使徒后时期的著作〔例如革利免书信，《黑马牧人书》〕，甚至那些在时间上最接近的，我们无法避免一个结论，即这两组文件有很大差别；而这也是教会教父的意见”（Emil Brunner, *Reason and Revelation* [trans. Olive Wyon; London: SCM, 1947], 132）。

³⁹ 关于圣经清晰性的一个近期论述，见 Mark D. Thompson, *A Clear and Present Word: The Clarity of Scripture* (New Studies in Biblical Theology; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2006)。

最深切的关注是紧紧相连的，”这在其他的唯独 (*solae*) 中是明显可见的。⁴⁰ 在这方面，正典的观念与恩典之约的观念是牢牢地绑在一起的。神总是起始者，我们是领受者。我们并非首先是某种人，然后创造出或采纳了某种宪法；相反，我们是由界定我们在恩典之约中属于神百姓的宪章所构成的。芮德博 (Herman Ridderbos) 写道：“初代教会并没有创造那故事。是那故事创造了初代教会！……没有复活，那故事就会失去它的力量。它会成为一位圣人一生的故事，而不是福音。”⁴¹

宗派和教派不断增生，令人眼花缭乱，似乎支持着罗马教会否定圣经内在清晰性的这个主张。不过，正如任何父母都可以见证的，儿童往往因为不能正确聆听或听从清楚的指示而受责备。而且，研究教会历史的人对教会教导中的复杂性、含混性、危机、甚至矛盾，会越来越敏锐。虽然更正教内部的分歧是丑闻，东正教和罗马天主教的历史也见证类似的分裂——即使建制本身因为对主教和教宗的潜在（而就它们很大部分的历史来说，是由政治强加的）信仰而连结在一起。

我们在诠释上的一些差异，是从圣经作者固有的丰富和多元声音产生的。甚至四福音书也反映出多元的兴趣、角度、论述，甚至神学强调。此外，还有许多不同的背景，例如保罗和律法主义交战，雅各和反律法主义交战。虽然彼得承认保罗著作的正典性，但他也承认保罗有些话是难以明白的，而“那无学问不坚固的人强解，如强解别的经书一样，就自取沉沦”（彼后三 16）。耶稣和使徒们责备伪诠释者，来支持圣经固有的清晰性。教会不单可能犯错；离开圣灵光照之恩典的恒常信实，她就会倾向于错解神的道。甚至福音，像“基督为我们的罪死，为使我们称义而从死里复活”（参：罗四 25）这么清晰的一句话，也可能被模糊、混淆、扭曲或否认——同样，部分是因为它无穷尽的丰富，部分是因为在某种程度上，福音甚至对基督徒来说也是绊脚石和愚拙的。

最后，圣经的清晰性不是完全一致的。对圣经的明晰或清晰，有一种基要主义的版本，它低估了圣经属人的特性、多元和丰富，将圣经当成一本明显的、不需要诠释的命题文集。不过，这不是传统更正教对圣经清晰性的理解。《威斯敏斯特信仰告白》(*Westminster Confession*) (1.7) 直率地承认，圣经“本身不是同样清楚的，不是对所有人都是同样清晰的。”我们必须根据较清晰的经文来诠释晦涩含糊的经文，而且必须一起做，不只是自己做就好了。这样，我们才可以在圣经所处理的最重要事情中分辨出它清晰的教导。

⁴⁰ G. C. Berkouwer, *Holy Scripture* (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 302。

⁴¹ Herman Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Scripture* (trans. H. De-Jongste; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1988), 42。

如同圣经的充分性，圣经的清晰性与它的范围也是不能分开的。如果我们来到圣经找一些它没有明确处理的、要回答我们自己问题的答案，把它当作一般知识的百科全书，我们便会从圣经得出圣经无意提出的结论。例如：如果我们从圣经寻找关于地球的年龄没有错谬的资料，我们便会误解我们引述的经文的重点。像这类经文所要求的诠释技巧，比起大量和明显宣告福音的经文所要求的诠释技巧更高。罗马教会自认为是教会对神的道无误的教师，却将福音清楚的教导谴责为异端，这个可悲事实是对它这个宣称最关键的挑战。我们也必须以同样的悲痛说，任何偏离神在耶稣基督里之恩典最清楚宣告的更正教会，也是这样。如果福音不在它的纯净和简明中为人认识和宣告，不清楚的是教师，而不是经文。

宗教改革的教会接受普世教会的信经，并同意特定的信仰告白和教义问答。不过，他们这样做，不是因为他们认为圣经不够充足、有困难或不一致，需要有不会错的诠释者。相反，他们要求集体签署接受这些信仰告白，正是因为他们相信圣经是如此清楚和一致，以致圣经的主要教导能够、也应该为了整个群体——包括儿童和成人——的好处而加以总结。

因此，改教者既拒绝罗马教会所护卫的训导性权威，也拒绝激进更正教徒时常表现出来的那种对教会牧职性权威的否认。当腓利发觉埃提阿伯管银库的太监从耶路撒冷回国，正在阅读以赛亚书五十三章时，问他：“你所念的你明白吗？”那官员回答说：“没有人指教我，怎能明白呢？”（徒八 30~31）。腓利根据在基督里的应验来解释这段经文后，那官员相信了，受了洗，“就欢欢喜喜地上路”（39节；《新译本》）。基督委派教师、牧师和长老的职分，不是为了延续先知和使徒那特殊的事奉，而是为了保守并宣讲圣经的真理。没有人否认需要诠释，至少对改教家 and 他们的继承人来说，教会透过代表它的会议，被赋予牧职的权威，以提供这种群体的诠释。问题在于，教会的诠释是否总是根据圣经的亮光来修正，还是只是根据教会本身的权威而相信这诠释。

神的道，不仅具有正典性的规范作用，也是在圣礼上的规范；鉴于上述对神的道的性质所做的这个分析，唯独圣经不单肯定圣经超越传统的独特权威，也是对神恩典至高无上主权的认信。由于唯有神能施行拯救，因此唯有神能够教导并规范我们的信仰和实践。因为教会是圣道创造的（*creatura verbi*），而不是反过来，因此“救恩出于耶和華！”（拿二 9）。在成为教宗前，枢机主教拉辛格优美地概述了罗马教会和宗教改革教会在这一点上的差别。根据后者，圣道保证了职事；而罗马则主张职事保证了圣道。他补充说，“或许在圣道和职事之间关系的这个逆转中，是天主

教会和改教家对教会的观点真正对立之处。”⁴²

二、圣经的权威与充分性：现代神学

更正教在保存它对圣经充分性的信心方面有它本身的挑战，特别是在启蒙运动后期。现代主义高举自我，把自我奉为神圣，成为圣经和教会的至高仲裁者，无论采取的形式是理性、责任、经验、实际用途或感觉到的需要。在英国国教内出现了一种温和的立场（“自由主义”〔*Latitudinarian*〕），将理性、传统、经验和圣经视为教会权威这张凳子的四只脚。约翰·卫斯理（John Wesley）肯定这四重的权威，虽然坚持圣经居于首位。1965年，奥特勒（Albert C. Outler）创造了卫斯理的四大神学支柱（*Wesleyan Quadrilateral*）这个词，来指他在卫斯理著作中看到的这个观点。⁴³

顺着施莱马赫，在圣经和启示性经历的其他媒介之间任何本质上的区分都被侵蚀了。因此，更正教对罗马天主教所发出的警告，说圣经权威是其本身固有的，而不是由教会给予它的；讽刺的是，甚至连这个警告也在更正教中被消除了。⁴⁴ 施莱马赫主张，圣经“必须成为我们宗教思想的管治典范，它不会自动地离开这典范。”不过，圣经的充分性在于我们对圣经的使用，而不是它本身的性质：“当我们在这方面将圣经描述为‘充分’时，意思是，透过我们对圣经的使用，圣灵可以引导我们进入一切真理，正如祂引导使徒和其他享受基督直接教导的人一样”（强调字体为引者标示）。⁴⁵ 因此，根据这个观点，神的道乃是源自个人或群体里面（这是默示），并且在常新的历史处境内以常新的变化来表达。

巴特提出他著名的抗议，正是针对这种对基督信仰的偏离，令人想起改教家反对中世纪教会时提出的关键主张：神的道是从自我和群体之外临到我们的。无论我们对巴特的一些启示观有甚么异议，他都强调这一点：教会永远站在唯独圣经的规

⁴² Rahner and Ratzinger, *Revelation and Tradition*, 29。

⁴³ Albert C. Outler, *John Wesley* (New York: Oxford Univ. Press, 1965)；参：Don Thorsen, *The Wesleyan Quadrilateral: Scripture, Tradition, Reason, and Experience as a Model of Evangelical Theology* (Lexington, Ky.: Emeth, 2005)。联合卫理会的《会规》（*Book of Discipline*, 2004）视圣经为首要的。

⁴⁴ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (ed. and trans. H.R. Mackintosh and J. S. Stewart; Edinburgh; T&T Clark, 1928), 594-95。根据施莱马赫，圣经只是“基督信仰从那时到现在一系列持续呈现”的“第一个成员”，虽然因着基督那独特程度的神的意识，圣经在某种意义上是后来世代的规范。由于圣经表达群体共同的心灵，“任何属于这类和圣经并行而有持久影响的东西，我们都必须视它为与圣经同质。”

⁴⁵ 同上，606。

范之下。⁴⁶

正如我在前一章提到的（见“压缩默示和光照之间的区别”，178页），今天一些福音派神学家受到一些对圣经的观点吸引，这些观点重复了自由派更正主义熟悉的轨迹。根据这个看法，不是神的道创造信仰，而是群体经验创造了这道本身。很明显，这需要“对圣经权威的性质有一个修正的理解”，正如葛伦斯提出的那样。⁴⁷唯独圣经在福音派中有高贵的历史。“不过，委身于处境化，就代表着要含蓄地拒绝一个神学概念，即唯独基于圣经来建构真理，那是较古老的福音派所持守的。”相反，葛伦斯建议我们采纳“由田立克提出的著名的关联法(method of correlation)”和“卫斯理的四大神学支柱”。⁴⁸圣经的权威，与我们的传承和我们当代处境的关系，应该是对等的，而不是阶级式的；甚至在这里，他补充说：“被教会正典化的圣经”，仿佛正典是教会批准的，而不是教会领受的（强调字体为引者标示）。⁴⁹可以理解，葛伦斯相信，这个观点会令更正教和罗马天主教对圣经和传统的诠释更趋于一致，同时也并入了五旬宗和灵恩派对持续启示的强调。⁵⁰不过，所提议的这些媒介，每一个本身又都被另一个启示来源相对化，那来源就是当代文化。⁵¹

我们从前面的概述可以看到，跨越教会各个派别的学者将神至高无上主权的声音驯化为教会或个人的声音。韦伯斯特(John Webster)提醒我们，当神的言说行动和人的言说行动在品质上变得不能区分时，教会更容易沉溺在一种幻象中，以为教会已经是完全实现的神的国，以“一种大体上是内在主义式的教会论(immanentistic ecclesiology)”——根据教会自己所作的工作，而不是它聆听着神的工作——来决定教会的能见度。“事实上，这样的论述有时可能采用一种形式，是对立敕尔派(Ritschlian)的社会道德论(social moralism)进行高度复杂的诠释学上的修订，在其中，关于圣经之神学的重心已然由神的活动转移到教会的用途。”⁵²

⁴⁶ 除了可以从巴特的 *Church Dogmatics* (vol. 1 pts. 1 and 2) 引述很多引文外，也见 Karl Barth, *The Göttingen Dogmatics: Instruction in the Christian Religion* (ed. Hannelotte Reiffen; trans. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:273。

⁴⁷ Stanley Grenz, *Revisioning Evangelical Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), 88。除了葛伦斯对正典和圣约的诠释之外，另一个很好的选择是 Kevin J. Vanhoozer, *The Drama of Doctrine: A Canonical-Linguistic Approach to Christian Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 2005)，尤其 115-50, 211-42。

⁴⁸ Grenz, *Revisioning Evangelical Theology*, 90-91。

⁴⁹ 同上，93。

⁵⁰ 同上，123, 130。

⁵¹ 同上，101-3。

⁵² John Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003),

将重点由神拯救和统治的言说转移到群体言说，这过程是以各种方式发生的——以传统罗马天主教会的方式，但也在更正教徒普遍流行的关注里，后者假设圣经本身对当代思想和生命来说是不相关的，故而要将圣经“翻译”为切合当代需要来“应用”它。在神学光谱的无数变化中，我们这些信徒和教会时常会想像，我们说的话比神说的话更适合我们当代的人。韦伯斯特将这种观念和一种亚米念主义或甚至伯拉纠的倾向划上等号，就是要贬低神的工作，并抬高我们“读经”和“诠释”的工作。根据韦伯斯特，这不单冒着放弃唯独圣经的危险，也有放弃唯独恩典的危险。⁵³ “圣经不是教会〔产生出来〕的言语；教会是圣道〔产生出来〕的教会。”因此，“教会是聆听〔圣道〕的教会。”⁵⁴ 只是因为教会将它所听见的继续传递出去，它的权威才不至于成为任意施展的建制性的权力（institutional power）。

我们可能在理论上非常推崇圣经的权威和充分性，但在实践上，却让圣经的训导角色（magisterial role）屈从在社会学、政治学、市场学、心理学和其他文化权威之下。在福音派圈子内，解经讲道日益式微，而偏爱用个人轶事、洞见和来自文化权威的例子装饰的主题性演讲，这种现象向神的百姓传达出我们认为我们言说的能力和适切性究竟何在。

和田立克的关联法相似，当代福音派运作的很多假设似乎是：解释人类身分和人类适当繁荣之理想的乃是现代文化，无论是和学术学科或流行时尚划上等号。根据这个假设，文化模塑我们经验、期望和感到的需要的视野——决定甚么是适切的——而基督徒的任务是以适切的方式，将圣经应用到这个已经被定义的“生活”里。

不过，这时才援用圣经已经太迟了。神以祂的道介入我们当中时，我们面对着一连串的矛盾。我们学到，在神按照祂的行动诠释我们、诠释我们的生活和历史之前，我们甚至不明白我们日常生活或世界，或人类身分和繁荣的意义。巴特提醒我们，“大众的教育，培养道德和爱国情操，培养良好的情绪——这一切没有一样是非要我们这些神学家去做不可的事情。这些和诸如此类的事，其他人可以做得比我们更好。世界知道这点，也照此而行。我们在这种业余职业中成为学徒之前，受到人的检视和拒绝，也是应当的。”教会的活动，包括它的话语，只有“当它立于一种规范之下时”，在这世上才是真正有用的。⁵⁵

43 = 韦伯斯特著，邓绍光译，《圣经：一个教义式的勾画》（香港：基道出版社，2010）。

⁵³ 同上。

⁵⁴ 同上，44。

⁵⁵ Barth, *Göttingen Dogmatics*, 1:273。

三、福音与文化

宣教的命令总是会唤起巨大的能量，使基督徒用不同时代、不同地域的人都能明白的话来传达基督信仰。古代的神学家有时候会过份迁就当时的哲学和政治环境，但有一些惊人的例子显示，他们会重新诠释异教的范畴，把它们扭转过来，以服事基督。

不过，想要将圣经与文化关联起来——展示基督信仰对当代生活的适切性——是现代人的很典型的迷恋。在这过程中，往往扩展福音的定义，几乎包括任何促进人类兴旺的事情。因此，定义是最重要的。所谓福音，我指的是明确宣告那在历史中应许和应验的，在耶稣基督里救赎人脱离罪和死亡。文化也可以有不同定义，但可以（与葛尔兹 [Clifford Geertz] 一样）理解为由人类在特定的时间和地点创造的“意义网”——信念、实践、工具、习惯、关系和人工制品。⁵⁶ 当然，在这个意义下，教会也是独特的文化。不过，我在这里用这个词，是指社会实践、职业、信念和假设的共同领域，是基督徒和非基督徒在某个特定的时间和地点共有的。

当然，无论是就文化、传统、经验或理性而言，神的言说拥有的至高无上主权，绝不会排除人类话语的重要性。我们每个人在聆听和阅读神的道时，都受到我们所处的文化——语言位置的制约。不过，对圣约子民来说，最具决定性的文化——语言位置是“在基督里”，在祂的圣言的规范性权威之下。至少在理论上，就神学的来源来说，传统更正教的立场是简单的，虽然表达得有点笨拙：规范其他事物、而本身却不受规范的规范 (*norma normans non normata est*)。正如传统一样，圣经与文化、经验、理性的关系，分别是训导性的和牧职性的。

没有抽象的文化、理性、传统或经验这种事。只有经历现实的文化、理性、传统、和人。我们不得不带着这些资源来接触圣经，但它们不是中性的。我们以立约的仆人或假冒的主人这个身分来到。在我们力所能及的范围内，我们必须使我们隐含的假设变得明确。这是哥林多后书十章 5 节的部分意义：“将各样的计谋，各样拦阻人认识神的那些自高之事，一概攻破了，又将人所有的心意夺回，使它都顺服基督。”要做到这一点，我们就一定要承认，在我们隐含的假设之上，以及从我们的文化制约里得出的公认信念之上，有一个规范性的权威。

正如理性、经验或传统，文化本身也不应被视为在本质上是反对信仰的。倒不如说，是我们有罪的光景，使我们利用这些恩赐作为武器，来对抗那赐给我们恩赐的全权之神。神以其护理之工，在祂的一般恩典里，透过理性、经验、传统、和文化说话，但是在祂的圣道里，祂只用神迹和救赎来说话（来—1）。说文化、理性、

⁵⁶ Clifford Geertz, *The Interpretation of Cultures* (New York: Basic Books, 1973), 5。

传统和经验从属于圣经，只不过主张人类是从属于神。与文化对话，可能会在普遍人权、受造界的管家职分，和其他刻在人良心上的道德律法的命令上，产生重要的正式协议。不过，文化并不比理性、经验或传统，更拥有发现神拯救恩典的内在可能性。关于这点，巴特正确地警告我们，要防备将文化转变成与神的道并列的，充满恩典的启示来源。⁵⁷

笛卡儿和洛克认为，我们应该放弃所有外在权威、前设和固有的假设，以获致不受动摇的真理。不过，这只是一个伪装——既不可能，也没有帮助。因此，这种流行的假设，即人们成为基督徒（或任何其他事情）只是个人立即的直觉行动、对事实不偏不倚的调查，或内在经验的个别行为，更明显是现代的认定，多过于是圣经的认定。神在恩典之约中应许：“我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的神”（创十七7）。

神的大能作为，在盛大的筵席中被庆祝，并在妥拉的教义和命令中被定义，要“记在心上，也要殷勤教训你的儿女。无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论”（申六6~7）。从割礼到葬礼，每个以色列人都是被圣约塑造的。圣约是他们的环境，而不单是一套正式同意的教义和伦理规范。它不是他们以超然观察者的身份所知道的某样东西，而是他们住在其中的一种生活形式，他们从中诠释一切的现实。以色列人的信经——〈示玛〉（Shema；申六4~5）——总结了已经被吸收到他们血液中的叙事、实践和文本的完整脉络。

在新约圣经的安排中，这恩典之约依循相同的路线。从叙事产生教义和实践，引发感恩，然后激励人作主门徒。这一切都是在群体中进行的。借着聆听同样的福音，全家一同受洗，即使是局外人也会变成教会内的成员（徒十六15、31~34），分享圣餐，接受同样教义的要理问答教导，在本地和较广的聚会中，受圣徒团契相通的塑造。圣约是“生活的形式”或文化—语言处境，塑造基督信仰、实践、经验、见证和在世界中的服事。然而，甚至连这教会文化也被我们有罪的偏见、错误和实践所败坏。圣约群体本身一直同时是被称义和有罪的，因此总是必须借由圣经更新它的心思而得到转化（罗十二2）。这圣道总是站在世界和教会之上，因为它是父的声音；只有它可以拯救我们脱离那许多不能解救人的主人，因为它的内容是基督；它永远会建立它自己的适切性，创造它本身的生命形式，因为它的以言取效是由圣灵在我们里面产生的。

当传统和文化被赋予像圣经一样的权威角色时，教会和世界便不能被一位陌生人的声音审判或救赎。事实上，教会很容易变得不能与世界区分，而不是在圣灵的

⁵⁷ 我在第三章对一般启示的论述，也适合这方面。

能力中见证基督。教会不能事奉两个主。尽管神的一般启示可能显明在文化中，但只有祂的特殊启示能创造教会，并阻止它不断趋向被这正在消逝的邪恶世代所吸收的倾向。由于神的一般恩典，没有一个文化会完全缺乏对真理、公义和美的任何感觉。由于我们共同的咒诅，没有任何时间、地方、文化运动或文明能够恢复乐园。一般启示确实存在，它容许我们与不信的邻舍一同努力，让世界迈向更大的公义、慈善、管家职分和美，但我们永不能忘记，离开福音，这一般启示总会被我们不敬虔的心所扭曲。因此，每一种自然神学总会进化成一种偶像崇拜的形式。因此，教会不是福音与文化对话的促进者，仿佛它们是单一启示的两个来源。⁵⁸ 倒不如说，教会是世界上借着聆听神的宣告和有约束力的说话而活着的那部分——如果它会存活的话。

当然，神学的各种主张总是从一个特定文化所在地发出。⁵⁹ 不过，正因为福音在与文化的对话中是主要的内容——甚至到一个地步，把对话变成神的独白——我们视角的相对性并不必然导致已知事物的相对性。类似于具有位格的道（耶稣基督）和成文的道（圣经），教会是神从天上降下来的城市（启二十一 9~13）。基督取了人性，而不是取了人的位格。换句话说，虽然祂是犹太男性，受祂自己的时代和地方塑造，祂却是整个收成的“初熟的果子”，是祂身体的头，因为祂取得的本性属于我们所有人——在每个地方、每个时刻。这样，祂超越我们所有的文化差异，将我们连结为一群百姓。因此，这团契或社会超越一切文化运动和一切帝国、种族群体、经济阶级、社会人口。耶稣基督是祂教会唯一的头，唯独祂透过一信、一洗，在圣灵的能力中建立教会的大公性（弗四 5）。

神的国度不是我们正在建造的通往天上的高塔，而是神已然下来接触我们的天梯。教会不是源自人的计划和组织，而是源自神永恒的拣选。然而，它也是人的机构，反映它不同时代和地方的环境。由于神的城是一个文化—语言系统，透过三一

⁵⁸ 如同葛伦斯一样，弗兰克诉诸田立克的关联方法（有点修改），总结说，“根据它们诠释和被建构的本质，福音和文化都不能在两者的对话之间作为主要内容；我们必须承认，神学乃是透过涉及到福音和文化的持续对话而浮现的”（John Franke, *The Character of Theology* [Grand Rapids: Baker, 2005], 103）。我担心的是，后保守主义——至少是像葛伦斯和弗兰克阐释的那种——使敬虔主义之经验——表达的一面复活了，以及随之而来的，一些同样的自由派前设，它们定义了一种特殊的现代神学。见：例如，William Dyrness, “The Pietistic Heritage of Schleiermacher,” *Christianity Today* 23:6 (Dec. 1978)；参：巴特批评施莱马赫为激进敬虔主义者，见 Barth, *The Theology of Schleiermacher: Lectures at Göttingen, Winter Semester of 1923/24* (ed. Dietrich Ritschl; Grand Rapids: Eerdmans, 1982)。

⁵⁹ Franke, *Character of Theology*, 90。

神的工作从天降下，因此，一个第三世纪的非洲基督徒和一个二十一世纪的亚洲或北美洲的信徒承认的是同一个信仰。这个群体由神的道构成——“一主，一信，一洗”（弗四5）——甚至同时被它所居住的不同文化和社会所制约（无论是好是坏）。正如史密特（Laura Smit）在评论加尔文的观点时提醒我们的，“我们对神的所有知识都是经由中介传达给我们的，〔但〕他〔加尔文〕相信，这不是借着我们的文化背景传达的，而是由神自己传给我们的背景的。”⁶⁰ 恩典之约像在牌局里的王牌那样，打败了所有不合法争取我们最终效忠的社会契约。

亨欣格（George Hunsinger）提醒我们，近期很多寻找从事神学工作的“后现代”方式的尝试，结果只是随声附和在现代精神里的突出主题而已。⁶¹ 他指出：

自然神学的基督总是那位被公开或秘密地相对化的文化的基督。自然神学的轨迹，是由不是至高的基督，走向不充足的基督，到不必要的基督。……巴特写道：“神可能透过俄国的共产主义或长笛协奏曲、开花的灌木或一只死去的狗向我们说话。如果祂真的这样做，我们最好聆听祂”〔*Church Dogmatics*, vol. 1, part 1, 60〕。不过，这样的客体没有一个可以被容许成为教会讲道的权威来源，因为没有这样的客体可以有独立的启示或知识论地位。只有借着源自基督那独一无二真正圣经声音的准则，我们才知道神是否以那些方式向我们说话。⁶²

在每个时代里，福音——作为惊人和冒犯人的话，从我们个人和群体以外临到我

⁶⁰ Laura Smit, “The Depth Behind Things,” in *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition* (ed. James K. A. Smith and James Olthuis; Grand Rapids: Baker, 2005), 209。

⁶¹ George Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 76，提到考克斯（Harvey Cox）：“很多人也肯定会指出的，考克斯的分析的一个困难是，它实际上没有任何东西是有关‘后现代’的。它至多只是在现代主义的古老房间重新安排家具。或许神学刚开始挪用马克思关于穷人怎样被剥削的洞见，以及莱辛在《智者纳坦》（Lessing, *Nathan the Wise*）中关于宗教的多元和背后统一的洞见，但这似乎很难成为理由，用好像‘后现代’这样崇高的用语来赋予这件事尊严。毕竟，如果现代的怀疑论者不是因为很大程度上与宗教多元主义的相遇，而使他们确信所有宗教真理的宣称都是武断的，为甚么他们会抱那么怀疑的态度？”

⁶² 同上，80。亨欣格补充说：“现今一些好意的狂热份子认为，推动他事业的最好方式，是在他的时代面前称赞他为‘后现代主义者’；当然，对于这样的人，我们只能够想像，巴特会感到惊讶”（253）。提到犹太神学家魏索格罗（Michael Wyschogrod）时，亨欣格总结说：“想要将神学同化到周围文化那陌生的模子里……实质上是外邦的渴望”（255）。

们——都彻底瓦解了教会和世界的现状。

正因为神的话从外面来到教会和世界，中断了人类宗教、灵性和道德的对话，它们才能成为救赎的剧场。尽管文化和社会位置有真正的多元，圣经承认人类在亚当里、在罪和死亡之下的一体性（solidarity），以及在基督里的新造的一体性。

既然默示（圣经）和光照（传统）之间有这种区别，神学怎样由正典传达的教导走向它的诠释呢？教会教理的性质和角色又是甚么呢？

贰、教义的性质：从圣经到系统

我们从最广阔视野，按同心圆的方式一路看下来——也就是从本体论到知识论，然后到启示和圣经——现在来到了基督信仰教义的性质。

一、林贝克的教义模型

我们再次从有用的类型学得到帮助，这次是耶鲁大学的林贝克（George Lindbeck, 1923-）的类型学，出自他的著作《教义的本质》（*The Nature of Doctrine*）。⁶³ 林贝克的对比模型是认知—命题（cognitive-propositional）和经验—表达（experiential-expressive），加上他自己的文化—语言（cultural-linguistic）模型，作为不同选择。我们用这一段整合我们在这一章里到目前为止的所有反思。

林贝克定义教义的认识—命题理论所用的词语，与杜勒斯描述“启示是教义”（模型一）时所使用的大致相同，我在第三章阐释了这个模型（见“启示的模型”，123-125页）。事实上，他的例子和杜勒斯一样——也就是以保守福音派的韩喀尔和保守的新多马主义的天主教神学家为例。根据这个看法，教义被视为符合现实之事实的陈述。在另一个极端，经验—表达理论将教义视为表达宗教经验的各种假说。很自然地，这种对教义的思路与杜勒斯“启示是内在经历”（或新的认知）的模型最为一致。简单地说，这些对立的模型分别代表现代保守派和自由派的进路。

韩喀尔代表认知—命题模型，他跟随戈登·克拉克，赞同在神和人的知识之间有一种单义的关系，而非类比关系。⁶⁴ 在《神、启示、权威》（*God, Revelation, and Authority*）一书中，韩喀尔主张教义是“从启示的公理（axioms）得到的定理

⁶³ George Lindbeck, *The Nature of Doctrine: Religion and Theology in a Postliberal Age* (Louisville: Westminster John Knox, 1984) = 林贝克著，王志成译，《教义的本质：后自由主义时代中的宗教及神学》（香港：汉语基督教文化研究所，1997）。

⁶⁴ 见：我在这点与韩喀尔的互动，附有引文，于 *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002), 189-91。

(theorems)”。⁶⁵ 然而，改革宗神学家魏司坚（1862-1949年）说圣经是正在展开的救赎戏码，而不单是永恒真理的文集；但韩客尔似乎视命题为真正真理的唯一传递者。⁶⁶ 韩客尔反映了他在很大程度上得益于他的导师，这导师提出，圣经语言除非用命题语言来蒸馏，否则就是“不足的（inadequate）”。⁶⁷ 戈登·克拉克写道：“真理只是命题的特性。除非将述词（predicate）归因于主词，没有甚么可以按真实这个词的字面意思称为真实。”⁶⁸ 这样，语言（特别是基督教教义）便被简化为单一的以言行事的位置——也就是主张和描述。

林贝克在这两个极端之间游走，提出自己的建设性建议：一种教义的文化—语言理论，把基督信仰主要理解为语言，而教义则是它的文法。在这种观点里，教义既不是外在事实的命题性陈述，也不是内在经验的表达；它们是由教会发展出来的规则，统管着言说与实践，而这些言说与实践首先会塑造百姓拥有某些信念和经验。林贝克提出，保守派和自由派都假设一种现代基础主义的知识论，教义要不是源自普遍的理性，就是源自经验——这是他将自己的立场定为后自由派的主要原因之一。特别受到后期的维根斯坦（Ludwig Wittgenstein）和葛尔兹的文化人类学影响，林贝克视基督信仰为它本身独特的语言游戏。

林贝克主张，保守派除了坚持它的教义没有错误外，不能解释宗教的真理，而自由派无法解释一种可能性，即某一个宗教（例如基督教）可能是“无法超越地真实”的。⁶⁹ 林贝克主张，教义只有在“正确地使用”时才是真实的。⁷⁰ 一名十字军呼喊：“基督是主！”，同时割开异教徒的头骨，绝对是错误的。⁷¹

教会的语法被外来的宗教和世俗的语法所同化，林贝克的模型对此发出卓越的挑战。林贝克呼应巴特的说法，坚决主张，“可以说，是文本吸收世界，而不是世界吸收文本。”⁷² 基督信仰不是宗教的一个类属，而是本身的语言游戏。像“耶稣为我们的罪而死，为使我们称义而从死里复活”这样的话，脱离了叙事和透过参与讲道、圣礼、团契、祷告、赞美、服事和见证而在教会里产生的实际生活方式，单

⁶⁵ Carl Henry, *God, Revelation, and Authority* (Waco, Tex.: Word, 1976), 1:234 = 韩客尔著，康来昌译，《神、启示、权威》，1（台北：中华福音神学院出版社，1980）。

⁶⁶ Carl Henry, “Narrative Theology: An Evangelical Appraisal,” *Trinity Journal* 8 (1987): 3。

⁶⁷ Gordon Clark, *Religion, Reason, and Revelation* (Nutley, N.J.: Craig Press, 1961), 143。

⁶⁸ Gordon Clark, “The Bible as Truth,” *Bsac* 114 (April 1957): 158。

⁶⁹ Lindbeck, *Nature of Doctrine*, 49 = 林贝克著，《教义的本质》，59页。

⁷⁰ 同上，35 = 林贝克著，《教义的本质》，82页。

⁷¹ 同上，64 = 林贝克著，《教义的本质》，79页。

⁷² 同上，118 = 林贝克著，《教义的本质》，150页。

单作为命题，是毫无意义的。这出戏码不但必须加以解释，也必须在基督所创建、并由圣道和圣灵精心设计的“社区舞台”上演出。不过，在抵抗启示被教会的作用同化上，林贝克的模型并不是那么成功。最终，在他的模型中，是信徒真实的实践决定基督信仰宣称的真理价值，并且使圣经有权威的是教会使用圣经。是教会的实践使神的道成为真理，还是反过来？

和杜勒斯的启示模型一样，林贝克提出的教义模型——包括他自己的模型——会引发丰富的联想，但最终似乎过于简化。林贝克对认知—命题模型的描述引用了来自韩客尔的例子，但他未能把这些立场和更正教正统更微妙的观点以及它更近期的提倡者的观点区分开来。在林贝克自己的模型中，教义（和圣经一样）从表面上看来是有权威的，因为教会决定了它自己的语法；教会认可以外的神圣理据被排除在他的论述之外，正如它也被从康德开始的现代自由主义排除一样。保罗教导说圣经都是“有益的”，因为它是“神所默示”（提后三 16）；但林贝克的论点似乎其道而行：教义被“正确地运用”时才是“绝对真实”的。⁷³ 而它本体论的（“命题式的”）真理有赖于它绝对的真理。⁷⁴ 如此，系统神学乃是这样的一种尝试：“一个宗教对信众所作的，具有规范性的、对意义的阐释。”⁷⁵

但这与施莱马赫著名的定义——“基督教教义是以言语解释基督徒的感情”——实际上有多大不同？⁷⁶ 一些福音派神学家挪用林贝克的理论时，用它来指：圣经的主要目标不是传递真正的教义，而是产生真正的宗教经验，并为日常生活提供实际的规范。⁷⁷ 最终，林贝克的提议似乎与经验—表达主义者的见解一样，对教义提出一个多义的解释。林贝克虽然和巴特有某些相似，但似乎和康德一样，不愿意将神和神学的对象划上等号。而且，他的模型的倾向（在他的学生中特别明显，例如往往富洞见又刺激人的侯活士〔Stanley Hauerwas〕）是将优先地位给予教会的实践，而不是神的实践——只有当我们在日常实践中正确使用它时，圣经、洗礼和圣餐才成为恩典的媒介。在这个观点中，它们似乎是群体自我描述的场所，多过于是神客观的救恩媒介。

在耶鲁学派本身，在这个议题上也产生了分裂。傅瑞（Hans Frei）的学生和主要诠释者之一的亨欣格指出：“不过，〔林贝克〕喜欢的类型——文化—语言实用主

⁷³ 同上，35 = 林贝克著，《教义的本质》，82 页。

⁷⁴ 同上，52 = 林贝克著，《教义的本质》，61-62 页。

⁷⁵ 同上，118 = 林贝克著，《教义的本质》，150 页。

⁷⁶ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (ed. and trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart; Edinburgh: T&T Clark, 1928), 76。

⁷⁷ Grenz, *Revisoning Evangelical Theology*, 18, 30, 32, 33-34, 48, 51-54, 57。

义——引发一个问题：他的建议最终与其说是‘后自由’，不如说是‘新自由’，因为实用主义总是自由派的选择。”⁷⁸ 福音派神学家范浩沙（Kevin Vanhoozer）指出，林贝克的文化—语言方法最终好像他批评的经验—表达观点一样。范浩沙特别关心一些福音派人士对林贝克的理论的使用。⁷⁹

同样地，根顿判断说：“因此，在现代，某种直接的经验，似乎已经取代了传统从命题的角度以信心为媒介的观点。林贝克对他称为神学认知—命题观念的批评，实际上是对‘启示的宗教’（revealed religion）这个观念的攻击。”⁸⁰ 根顿指出：“如果耶稣在十字架上为我们的罪而死曾经是真的，那它便永远是真的。”⁸¹ 可喜的是（对于世人和信徒来说），这个命题的真正价值并非取决于我们生活得与它多么一致，或我们多么忠实地使用它。我们的经验和实践不能决定它的真实性，反而必须符合基督复活这个事实。根顿说：“问题的核心不是命题，而是我们无力持守传统。现代精神已经令我们都成为怀疑者，在我们和我们信经的过去年代之间，似乎切开出这样的裂口，以致我们不知道是否有一次交付圣徒的真道，或者至少我们能不能诉诸它。”他总结说：“问题不是我们关心的命题是静态的；而是它们受到了质疑。”⁸²

亨欣格论证说，虽然林贝克的神学方法比后自由派更为自由派，而韩客尔的模式仍然陷在现代主义知识论的泥沼中，弗赖（亨欣格的导师和林贝克的同事）和一些改革宗神学家——例如凯波尔巴文克——更有希望成为对话的伙伴。“对于韩客尔的关注所做的其他十分不同的表述，在福音派群体中有其地位，这些表述坚持很强的‘无误’教义，却没有韩客尔那种现代主义的过度坚持。”他补充说：“我特别要提出，凯波尔和巴文克的观点，为福音派与后自由主义之间卓有成效的对话，提供了一个更大的可能性。”⁸³ “他们拒绝单义性，就将他们与诸如韩客尔这样的人分开，正如肯定充足和可靠的参照将他们与现代的怀疑论者分开一样。”⁸⁴ 亨欣

⁷⁸ Hunsinger, *Disrupting Grace*, 11。

⁷⁹ Kevin Vanhoozer, “Disputing About Words? Of Fallible Foundations and Modest Metanarratives,” in *Christianity and the Postmodern Turn: Six Views* (ed. Myron Penner; Grand Rapids: Baker, 2005), 197-99。范浩沙指出，如果带到合乎逻辑的结论，弗兰克的建构主义的版本“会损害圣经权威”（198）。事实上，范浩沙详细阐述的“正典—语言”教义模型，挪用林贝克的洞见，但有恰当的纠正。

⁸⁰ Colin Gunton, *A Brief Theology of Revelation* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 7。

⁸¹ 同上，8。

⁸² 同上，12。

⁸³ Hunsinger, *Disruptive Grace*, 340。

格指出：“韩客尔似乎以为叙事最终是关于教义，但对费赖来说则刚好相反，”而凯波尔和巴文克也是如此。⁸⁵ 本书的方向来自魏司坚坚持的，教义是从这正在展开的救赎戏码产生的，这与亨欣格的结论是一致的。

认知—命题学派的理论倾向于将基督信仰简化为教义，这些理论把教义理解为命题式的陈述。经验—表达者倾向于将信仰化约为颂赞，这是从自我的宗教经验里迸发出来的。文化—语言模型在某些方面与解放神学相似，将首要地位给了教会实践（作主门徒）。叙事神学则聚焦于这出正在展开的救赎戏码。

我们今天所亟需的是重新整合这些强调。抽离圣经叙事的戏码，教义就变成永恒的原则，而不是在剧本中解释性的注记。同时，叙事在我们能认出它们的意义之前需要被解释。这种认识通常会产生情感上的回应——恐惧、喜悦、哀伤和感恩——并激励我们以某种方式在世上活出基督门徒的身份。

根据这个观点，基督教教义是神启示的，特别聚焦于神在基督里的拯救目的。它是神的启示，也是教会的反思，焦点都在于神在历史中的工作。正因为圣经的教义不是笼统的、永恒真理的启示，不是我们内在经验、教会实践，或神给我们日常生活的命令的启示，这些教义会决定性地模塑我们的经验，预备我们在日常生活中顺从神的命令。甚至在考虑到基督所命令的教会实践时，我们也必须区分神自己透过祂的恩典施行的实践（讲道和圣礼），以及作为这职事的果子在圣徒当中繁茂兴盛的实践（热心接待、慷慨、服事、公义、慈善和其他爱的行动）。

二、教义的圣约模型：由戏码到教理学

我们可以总结本书的第一部分为：阐述神学工作之圣约进路的主要元素。首先，这任务预设神与受造物在本质上的不同。因此，受造物的知识总会被启示的、倚靠的、俯就的、摹本的和类比的，在任何方面都不是与神的原型知识完全一致的。第二，这任务预设神的启示从我们身外来到我们这里。甚至从创造以来就普遍向人的良心宣告的律法，也成为我们在神的自我启示中与神会遇时要我们面对审判的个别传唤。福音不是深深埋藏在我们里面，而是只能在特殊启示中让人认识的。第三，每一个圣约都有它的正典——为神的百姓构成并发展出规范的历史序言、圣约规定和赏罚。因此，新约正典构成并管治立约群体的信心和实践，而不是被立约群体所产生。

正如神的启示不是一次过赐下，而是具有生机地建立并发展出来的，与救赎历史情节的展开同步，教会对于圣经神圣奥秘的诠释和表述，也借由冲突、去芜存菁

⁸⁵ 同上，349。

和改革而随着时间不断地演进。教会是属天的共同体，创造她的是三一神，而不是神的子民。神救赎祂的百姓，赐给他们宪章。不过，这宪章需要诠释和应用——不单单由个别公民，也由有较狭义和较广义的司法权的教会法庭来诠释和应用，正如使徒行传十五章的耶路撒冷会议，以及此后无数的教会会议一样。还有一个由具有里程碑意义的案例组成的传统，这些案件的裁决会成为诠释现行法律的确立先例——在漫长的冲突后被解决了的一些异端思想，和在信经的总结中提炼出来的，对普世教会宪章的忠心诠释。

在这些确立整个教会共识的明确个案以外，产生了一些特定的传统。这些传统以信仰告白来阐述这共识，并透过要理问答教导给新信徒和年轻人。最后是个别的牧师，他们必须宣讲并教导神的道，还有服事牧师的神学家，当他们诠释神圣宪章时，使用所有这些栏杆，挑战教会更深入并批判性地反思教会的信仰告白。认出这些权威递减的优先顺序——以及训导性宪章在性质上独特的权威，高于教会及其教师在牧职上的权威——我们便处在一个更好的立场，可以避免教会和个人的傲慢。

1. 从圣经到教理

使徒仍然在世时，奠定了所有后来的牧者可以在上面建造的基础。围绕基督的位格和工作的救赎叙事产生了新的教义——当然不是全新的，因为先知已经预告它们，但就着圣约治理而言，它们是一种改变，故这些教义是新的。外邦人以前是不圣洁的，现在相信的犹太人和外邦人在基督里是同一群子民（彼前二 9~10）。那些从前远离神的人，已经靠基督的血可以亲近了（弗二 11~四 13）。但正因为教义是在救赎叙事的展开中产生的，而不是一些永恒的观念，甚至使徒也很难适应由新约的事件产生的新教导和实践。

甚至在使徒之间的内部冲突后，有一个提案提交到全体教会的一个代表大会面前（徒十五章）。在那里，“使徒和长老”总结整件事，发出一封对所有教会都具有约束力的传阅信函。外邦信徒不用屈从或被迫成为犹太人，也能在这末后的日子成为神单一的一群百姓。虽然 *dogma* 这个词最先在旧约圣经的希腊语翻译中使用，而在新约圣经中用来指政府的法令或摩西的律法（斯三 9；但二 13；路二 1“旨意”；徒十七 7“命令”；弗二 15“规条”；西二 14“律例”），在使徒行传十六章 4 节，*dogma*（从动词 *dokeō* 衍生而来）是用来指耶路撒冷会议的“决定”（和合本译作“条规”）。甚至使徒也没有传递一个新的福音，他们或来自天上的使者都不能这样做（加一 6~9），他们乃是在教会教理的颁布中诠释他们已经接受的教义（由神的默示独特赐下的）。福音是审判者和释放者，而不是与文化、传统、理性和经验对话的伙伴；我们可以因为这个事实而欢喜。虽然已经在旧约圣经里应许，万古隐藏

之奥秘的启示却是新的教义，宣告分隔犹太人和外邦人的墙已经拆除了。这产生了新的实践或门徒身分，具体地在基督徒群体中实现。

以神所启示的教理来诠释圣经叙事诠释的时代，随着使徒时代过去而结束了。与默示和光照之间的区别相关的是，先知和使徒的特别事奉不再有效，而是由牧师、教师和传福音的人、长老和执事的一般性职事所继承，也由在基督身体中普遍分享的恩赐所继承。基督承担先知、祭司和君王统治的职事，今天在世界透过祂训导性的正典、和教会在本地与更广聚会中牧职性的诠释而延续下去。

宪法的基础，会因为低估或高估法庭的权威而轻易受到侵蚀（这法庭是宪法为了诠释它而建立的）。有如司法上的先例，传统可能会犯错，但若不顾它的忠告，就只是将诠释的权威由群体转到私下的个体而已。我们会发觉自己处在和约书亚死后及王国兴起之间的时代相似的情况，那时各人“任意而行”（士十七 6，二十一 25），或像羊因无牧人而被赶散的情况，就像耶利米书二十三章所哀叹的。新约圣经一再呼召我们，要在我们牧师和长老的教会牧职权威引导下，服从唯独圣经的训导性权威。新约圣经无一处说到要将解决争议的权威留给个别的信徒。

教会没有独立的权威来创造教理，而是要在基督之下扮演倚赖和获授权的角色，以达成在圣灵引导下的条规，服事基督的整个身体。由于教会的这些教导（教理）被视为圣经的教导（教义），它们就具有约束力；但由于教会在现今这个世代仍然同时是有罪和被称义的，它们总是要向神的道敞开，接受它的纠正。⁸⁶

正如耶路撒冷会议，使徒和长老一起，仔细思考怎样正确诠释神的道，今天的教会——在它们本地和更大的聚会中——也同样有义务共同承认同一个信仰。自然科学家借着把从他们的资料中明确或隐含得出的不同结论搜集在一起，在他们对自然的研究的基础上，表述出一些理论。同样，教会根据圣经表述其教理，即使那些教理套语本身没有在圣经中直接表达出来。正如路易·伯克富指出的：

教会并没有在圣经中找到教理完成的形式，而是借着思想在神的道中所启示的真理而得到它们。基督徒的意识不单挪用了这个真理，也感受到一种压抑不住的冲动，想要让它再现，并且在它宏大的合一中看见它。虽然智者会给予引导和反思，但那不纯粹是一个理智的活动，也是一个道德和情

⁸⁶ 路易·伯克富对于这个立场说得好：“圣经没有教理之类的东西，虽然它们体现的教义教导可以在圣经中找到。但这些只在由教会表述、并正式采纳时才成为教理。我们可以说宗教教理有三个特点，那就是它们的主题源自圣经；它们是教会思想圣经启示的真理产生的果子；它们由一些能干的教会群体正式采纳”（Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 21）。

感的活动。87

教理的表述应该由基督徒来完成，“只在众圣徒的团契和合作中进行。当教会由圣灵引导，思想真理，这会在她的意识里明确成形，并逐渐形成清楚界定的教义观点和表达。”⁸⁸ 教会将她会错的见证连结到先知和使徒不会错的见证。因此，为了给教理下定义，“一般都同意，教会的正式行动是必要的。”⁸⁹ 基督赐下牧师和教师作为给教会的恩赐，“使我们不再作小孩子，中了人的诡计和欺骗的法术，被一切异教之风摇动，飘来飘去，就随从各样的异端”（弗四 14）。

异端在教会里产生，郑重地引述圣经，想要说服人相信他们是在正确地诠释圣经。他们往往拒绝教会的教理，理由往往是：那些教义在圣经里无法直接找到或没有明确表达——而且经常使用圣经以外的术语。不过，每一种科学都企图根据部分来诠释整体，也根据整体诠释部分，特别是在面对特定教导的挑战时，引用准确的术语，借以更清楚地说明它的信仰，更清楚地将它从错误中区分出来。《威斯敏斯特信仰告白》（1.6）指出，教义和生命所需要的一切，“都是圣经明明记载的，或是可以用正当且必要的推论，从圣经引申出来的”（强调字体为引者标示）。圣经没有用好像本质（essence）和位格（persons；或甚至“三位一体”）的词语来表述它对三一论的教导，但“一个本质和三个位格”这套语，是从圣经引申出来“正当且必要的推论”的一个明显例子。《威斯敏斯特信仰告白》（1.7）补充说，虽然得救需要的一切都可以被没有学问和有学问的人理解，“但圣经的内容不是每个地方都同样清楚，也不是对每个人都同样明白。”因此，透过牧师和长老的职事，基督的身体得以建立，“直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子”，以基督为元首，每一个肢体都恰当地运作（弗四 12~13、15~16）。

如此肯定教会在牧职上的权威，与基督委派教会“使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗，凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（太二十八 19~20，强调字体为引者标示）是一致的。使徒保罗呼召我们“意念相同，爱心相同，有一样的心思，有一样的意念”（腓二 2）。事实上，保罗劝勉提摩太要常常守着“那纯正话语的规模”（提后一 13）。彼得呼召教会“都要同心”（彼前三 8）。正如在任何学科中——包括物理科学——传统在基督徒生活中既是有价值的，也是无可避免的；然而，它总是必须愿意根据其源头来接受修正。

⁸⁷ 同上，23。

⁸⁸ 同上。

⁸⁹ 同上，24。

在教会历史里，一些教理式的表述成为正式的教理（即三位一体论、基督在一个位格里同时具有神人二性等等），但它们从来都不是任何单一神学家的工作。它们是群体思想累积的成果，并赢得基督身体的认可。这些不同的范畴必须清楚地区别。有些教理表述在一个传统里得到极高的认可度，以致不会——也不应该——轻易受到挑战。同样，这和自然科学类似，一个广受认可的范式，即使在面对一些无法解释的异常情况时，仍然有人为之辩护。一个范式只有在因为异常情况如此之多，以致不再被看为足以解释最大量资料时才会崩塌。⁹⁰ 我们可以将宗教改革视为教会历史里这样的一种范式转移。即便如此，改教者也没有令一切从头来过，而是将他们的洞见并入到大公基督信仰更广的范式中。

不过，甚至一连串有份量的神学家的著作，都不能被认为具有公认信条的约束力。信义宗不把路德的著作视为具有教会牧职上的约束力，这意义十分重大。信义宗同意他的《小要理问答》(*Small Catechism*)和《大要理问答》(*Large Catechism*)，只因为它们被一个教会团体裁定为能反映它对于圣经教导的共识。加尔文任何一本著作都没有被包括在改革宗和长老会教会的信仰告白和要理问答中。⁹¹ 从认信的角度看，凡是我们的教会没有在教义标准中公开并集体认信的事情，都不能要求人们同意。信仰告白的认同不是教条主义，而是释放基督徒的良心，使他们免受一连串问题的捆绑，例如末世论的特殊细节、政治议题、圣经没有处理的个人敬虔的一些特性、和很多在我们的时代容易使教会分裂的事情。

主流的宗教改革运动所标出的这条路线，维护了在圣经至高权柄下的教会教导职事。十七世纪的神学家杜仁田指出，尽管罗马因为添加教会教导的权柄（主张必须接受教会的所有教导才能得救）而在这试验上失败了，但亚米念派，还有特别是苏西尼派(Socinians)，则是因为删减教会教导的权柄而未能通过这测验。对他们来说，只有那些被视为对道德和宗教经验实际上有必要的教理，才被列为基本的要素。⁹² 最终，这主观的准则导致施莱马赫认为，三位一体的教理充其量是不重要的。

讽刺的是，正如路易·伯克富指出的，“我们这个时代的所谓基要主义者，以

⁹⁰ 波拉尼指出类似的比较，见 Michael Polanyi, *Personal Knowledge* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1958), 20。也参 Thomas Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1996) = 王道还译，《科学革命的结构》（台北：远流，2004）／= 库恩著，金吾伦、胡新和译，《科学革命的结构》（北京：北京大学出版社，2012）。

⁹¹ 反讽的是，不接受特定信经和信仰告白的教会，往往更由他们领袖的特定信念和著作所界定。例如：卫理公会的教义标准包括卫斯理对三十九条的修订和他的讲章。

⁹² Turretin, *Elencitic Theology*, 1:48。

他们著名的口号‘不要信经，只要圣经’，在这点上和自由主义者联手。”⁹³ 如果自由主义奉理性之名挑战信经和信仰告白的基督信仰，圣经字面主义（*biblicism*）则假设教会的教义是直接从圣经的话得来的，从而拒绝教会从圣经得出“正当且必要的推论”的合法权威。不过，圣经字面主义想要保护的很多基要原则，都是已经由教会法庭以推论得出的必然结论所表述的。我们不尊重教会的牧职权威，不认为它可以教导并承认神的道的真理时，很快便也会质疑训导权威的本身。《威斯敏斯特信仰告白》很好地总结了教会权威这个观念：

为了使教会受到更好的治理与更多的造就，应该有通常所谓之总会或教会会议的聚集；个别教会的监督和其他管治者，凭借他们的职位，并基督所赐给他们用于造就而非拆毁的权柄，有权指派这种集会；并可视乎情况，为求教会的好处，一同在此种会议中聚集。总会和教会会议有牧职上的权柄，可以裁定信仰的争议和良心的问题；为维护公众崇拜与教会行政的良好秩序，厘定规则与指引；受理管理失当的投诉，并用其权柄决断；这种教令和裁决，如果符合神的道，就应以敬畏和顺服来接受；这不单因为它们符合神的道，也因为订定它们的权力是来自神在祂的道中所指定的规条。⁹⁴

《威斯敏斯特信仰告白》加上一道重要的警告，说这些总会或教会会议“都有可能出错；而且有许多已经出了错。所以它们不应该作为信仰或实践的准则，只可用作这两方面的帮助。”总会和教会会议“除有关乎教会的事务以外，不可下任何结论；不可干涉有关国家的公民事务，除非在特殊的情况下，才可用谦和的态度向政府请愿。”⁹⁵

2. 信经和信仰告白

英文的“信经”（*creed*）一词来自拉丁语的 *credo*（“我信”），只是教会信仰的概述。在圣经里，信这个字有时用来指人们所信的真道（*fides quae creditur*，林

⁹³ Berkhof, *Systematic Theology*, 32。

⁹⁴ *The Westminster Confession of Faith*, ch. 31, in *The Trinity Hymnal* (Philadelphia: Great Commission Publications, 1990), 866-67; 编按：作者采用的与华人教会较常见的版本不同，见：汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教辅侨出版社，1957），369页，并326页的说明。

⁹⁵ *Westminster Confession*, ch 31。

前十六 13；林后十三 5；弗四 5、13；西一 23，二 7；提前四 1，六 12；提后三 8，四 7；彼后一 1；犹 3），在其他地方则指**相信的个人举动**——我们借以相信的信心（*fides qua creditur*）。信心的本质，不是主观的经历或决定，而是照着耶稣基督自己在福音中所赐给我们的，对祂有一个有见识的认同和信靠。

保罗是以一般的话语职事为使徒后时代作预备的使徒，他命令提摩太，若有人“传异教，不服从我们主耶稣基督纯正的话，与那合乎敬虔的道理”，就要禁止（提前六 3）。长老必须“坚守所教真实的道理，就能将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了”（多一 9）。保罗指示提多：“但你所讲的总要合乎那纯正的道理”（多二 1）。事实上，他告诉提摩太，“你从我听的那纯正话语的规模，要用在基督耶稣里的信心和爱心，常常守着。从前所交托你的善道，你要靠着那住在我们里面的圣灵牢牢地守着”（提后一 13~14，强调字体为引者标示）。保罗所命令的不单是纯正的话语，更是纯正话语的**规模**（*pattern*；或译为“模范”，见《新译本》）。有一种说明信仰的方式是纯正的，因此要守着“从前所交托〔我们〕的善道”。

我们已经看到，使徒这一代是代表新约圣经教会建立根基的时代（林前三 10~11）。像提摩太这样的一般传道人要在这根基上建造，要守着它，为它辩护。保罗吩咐提摩太，“你要为真道打那美好的仗，持定永生，……也在许多见证人面前，已经作了那美好的见证”（提前六 12）。保罗没有劝勉他的学生在使徒真理的宝库中添加甚么，而是敦促他，“提摩太啊，你要保守所托付你的”（提前六 20；参：提后一 14）。使徒并没有将他们的职分传给继任者，却将那宝库交托给一般职事的职分。借用美国历史的例子，完成独立、草拟美国宪法的合众国的奠基者，他们在性质上甚至和后来最伟大的总统也不同。林肯（Abraham Lincoln）和甘乃迪（John F. Kennedy）拥有受人敬爱的地位，但却是向宪法宣誓效忠的人当中之出类拔萃者。他们不能在宪法上添加甚么，也不能从中拿掉甚么，而他们的诠释只能服事于宪法的文本和法院从属于宪法的（诠释性的）裁决。当然，我们谈及神所启示的宪法时，使徒和牧师之间的区别甚至更为突出。

有证据显示，保罗自己只是传递在古代教会作为信经套语的概述（也为这些概述提供自己使徒的权柄）：“我当日所领受又传给你们的：第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了”（林前十五 3~4）。在要求哥林多人记起怎样恰当地守主餐时，他宣告说：“我当日传给你们的，原是从主领受的”（林前十一 23）。他也把各种各样“可信的话”包括在内：“基督耶稣降世，为要拯救罪人。这话是可信的，是十分可佩服的”（提前一 15；参：提后二 11）。使徒说，教会是“真理的柱石和根基”，并补充说：“大哉，敬虔的奥秘！无人不以为然：就是神在肉身显现，被圣灵称义，被天使看见，被传于外邦，被世

人信服，被接在荣耀里”（提前三 15~16）。

这些早期信经概述的片段，不单在使徒书信本文中可以找到，也可以在其开始的问安和结束的祝祷中找到。很明显，这些信经的概述，部分是原来被人吟唱，保罗将它们纳入书信中的，例如，歌罗西书一章 15 至 20 节对基督的至高地位的赞美歌，以及腓立比书二章 6 至 11 节概述的基督的降卑和高升。因此，难怪保罗不单将歌唱视为感谢神的方式，也要“用各样的智慧，把基督的道理丰丰富富地存在心里”，用这类诗章和颂歌“彼此教导、互相劝戒”（西三 16）。

当然，正典里的信经套语具有规范的地位和训导性的权威，但使徒后的信经则是对圣经的中心教导做出有共识的概述，也拥有教会牧职性的权威。当教会不单在数字上、也在地理上扩展时，她的重心就由犹太世界转到了外邦世界。正如保罗自己的事奉所证实的，宣教总是会引发冲突，甚至在教会里面。正确解释福音与传扬福音同等重要。教会不单要更谨慎界定她对立于这些异端的立场，也必须以这样的方式表达立场，即尽管它们仍旧是奥秘，但在逻辑上并没有矛盾。

在所有这些情况下，教会的动机都是宣教。鉴于教会内外引人瞩目的挑战，我们如何认信基督呢？基于基督的圣道，并倚靠祂的圣灵，忠于祂的信息和使命，使得使徒后教会发展出更纯炼的信经陈述。这个时代的结果是〈尼西亚信经〉（Nicene Creed；学术上称为〈尼西亚—君士坦丁堡信经〉〔Nicene-Constantinopolitan Creed〕，焦点在三位一体的教理上）；〈迦克墩信经〉（Chalcedonian Definition；焦点在基督的位格）；以及〈亚他那修信经〉（Athanasian Creed；概述大公信仰）。尽管历经几个世纪不断爆发的争执，在现代时期也受到广泛批评，前五世纪达成的这些结论所创造出的共识，直到今天仍然是基督信仰认信的基石。

正是因为与圣经鲜活的会遇所带来的巨大活力和丰富（特别是将圣经从原文翻译成人们的本地话时），宗教改革产生了许多信仰告白和要理问答，在共同信仰和实践中建立基督的身体。改教家绝没有要在圣经或普世教会信经以外提出不同的选项，而是将他们的信仰告白和要理问答视为一些途径，来在教会生活中恢复圣经和信经的重要性。事实上，在宗教改革中要理问答教导的复兴，激起罗马天主教圈子仿效这个实践。路德在他《小要理问答》的序言中解释说，他所遇到的大部分基督徒对圣经最基本的要旨十分无知，因而深深感到失望。他哀叹甚至没有几个人知道〈使徒信经〉、主祷文或十诫。信仰告白和要理问答不是学术论文，而是全体信徒皆祭司的表达：是全教会向全世界所作的见证。

我们不是因为教会的权威而相信圣经的教导，但我们确实透过教会和她的职事而相信这些教导。儿童和神学家都要顺服在圣经训导规范的权柄之下，和由教会牧职性的引导所作出的群体诠释的权柄之下。神学思考必须留意相关的学科，尤其是

语言、哲学和历史，但它的主要呼召是向着教会，而不是向着学术界。神学家身为圣道和圣礼职事的仆人，要在其中找到自己恰当的位置。因此，恰当的次序是这样的：(1) 圣经是无误的正典，与所有其他来源和权威有本质上的区别；(2) 在这个训导性的规范下，是信经和信仰告白的牧职性服事；(3) 当代在全世界的教会里宣讲神的圣道；(4) 传统中历史悠久的诠释；(5) 个别神学家特定的微妙见解。

由圣灵借圣道和洗礼孕育，在信心中出生，由圣餐维持，透过祷告、团契和作主门徒受栽培，教会和她的每一个成员始终需要神学，因为他们总是需要神。

讨论问题

1. 比较并对比罗马天主教和宗教改革对圣经和传统之间的关系的诠释。区分这两个立场最要紧的问题是甚么？
2. 训导权威和牧职权威之间有甚么分别？
3. 描述并评估“卫斯理四大神学支柱”和田立克的“关联方法”。
4. 辨识并评估林贝克的“教义模型”。
5. 你会怎样描述教义的圣约模型，特别是在它个别诠释和群体诠释的关系里，以及圣经的正典和教会正式教导的关系里？

第一部分的比较表

	克服疏离	我们从未遇见的陌生人	与陌生人相遇
本体论	「神」是终极现实，我们最内在的自我是祂的一部分，尽管远离它的神圣来源。泛神论／万有在神论。神的内蕴性，没有超越性。	「神」是自我感觉到的需要的投射。有限的殊相是那真实；仅有表相的是「共相」。自然神论／无神论。神的超越性，没有内蕴性。	创造主—受造物之间有明确区分，但也肯定神救赎性的降卑，取了我们的肉身。超越性和内蕴性。
知识论	由内而外。承认内心永恒的把握。理性主义、唯心论、浪漫主义。原型、单义的知识。	没有内外之别。怀疑主义、实用主义、虚无相对主义。在语言以外没有超越的象征物。所有知识都是多义的／建构的。	由外而内。倚靠的、摹本的、类比的知知识，由神的道传递。
启示	内在经历／新的认知。	自然的或不存在。	败坏的内在经历（来自一般启示）；外来的道（来自福音）。
圣经	个人／群体对敬虔经验的反思。	拒绝文本有终极权威的所有宣称，视这些宣称为暴力的、排他的。	神的演说和诠释，外在而客观地借着受造物的作用启示为律法和福音。
教义	表达我们经验的理论。	通常作为社会权力和霸权的工具。	神在圣经中启示的真理，按教会教理诠释。

第一部分◆认识神：神学的前设

2

第二部分

永活的神

God Who Lives





第6章

神：不可传通的属性

我们看到基督教正统厌倦了关于神内在本质的猜测，转而聚焦于神在祂的工作中向我们启示的那些特点上，特别是在圣经中，透过不断展开的恩典之约的经世（economy）。一个好的起点是神的名字。加尔文指出：“由于神的本质是隐藏的、不可测度的，祂的名字就是祂的属性——就祂乐意启示的范围来说。”¹

壹、名字、叙事和名词

El（主／大能者）² 这个通称的各种同源词，在西奈之约之前已经广为流传，在最早的圣经传统中也得到运用，就好像说英语的人用神（God）和诸神（gods）这两个词语一样。*El* 和其他描述性的词语结合，形成诸如 *El-Shaddai*（*Shadad* = “大能的”）这样的复合词，和历史中特定的行动划上等号。*Adonai*（“主”、“审判官”、“统治者”）也是常见的称号。有“复数的名字”和“唯一的名”。雅威（*Yahweh*）是神自己位格性的名字，神只将这名赐给以色列，这在英语的翻译中是小型大写字（“LORD”），借以将它与 *Adonai*（主，“Lord”）这个称号区分开来。³

一方面，神名字的启示是超越性（transcendence）的记号，量度着神的威严和作祂仆人的人类之间的鸿沟。在旧约之下，滥用神的名字必须判处死刑（出二十 7；利二十四 16）。不过，这名字也是神的内蕴性（immanence）的记号，赐给祂的百姓，

¹ 引自 Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 47。路易·伯克富补充说：“因此，按这个词最普遍的意义来说，神的名字是祂的自我启示。那是祂的称号，不是照祂在祂神圣存有的深处中存在，而是照祂启示自己——特别是在祂与人的关系中。”这些名字“是拟人的，标志着神对人俯就的取向。”

² *El*、*Elohim*、与 *Elyon*。*El* = “主”。*Elohim* = “主的／大能者”——强化的复数。

³ 由于希伯来文本在母音的点出现前就写成了，我们不知道 YHWH 具体的发音，虽然我们可以肯定不是（如《和合本》、《修订版》〔RV〕和《美国标准版》〔ASV〕那样）读作“耶和華”。

作为祂个人同在的保证，让人在危险时求告，人也可以在任何时候赞美。

神将这个位格性的名字启示给摩西的事件（出三章），在它的圣约背景中有一些惊人的特点。雅威的儿女受到巨大压迫时，法老是埃及的主（宗主〔suzarain〕），甚至是敬拜的对象。神将祂位格性的名字赐给摩西，供他求告，作为立约的主，祂会将祂的百姓从法老残暴的宗主管辖中解救出来（出三 4~15，五 22~六 6）。神带给埃及的每一个灾难，都代表打败埃及万神殿中的一个主要神明。以色列的神，雅威，是万有的主。这出戏码产生了这个教义。

因此，与外邦神明的名字十分不同，神的名字不是个秘密的密码，用来操控宇宙的力量。倒不如说，它是具有位格的，是圣约的保证。基于这个解救，以色列不能求告其他神明或主：“我是耶和華〔雅威〕你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。除了我以外，你不可有别的神”（出二十 2~3），无限和掌管一切的神俯就，称自己为以色列的神——亚伯拉罕、以撒、雅各的神。旧约圣经经常说这位主（Adonai）是我们的雅威（Yahweh），反之亦然。

新约圣经也显示相应的倾向，以它用以形容神的名字和称号来保持救赎情节的展开。正如希伯来语使用 *El*，新约圣经作者也毫无困难地使用希腊语的通称 *theos*（“神”）——已经用于旧约圣经的希腊文译本，后者称为《七十士译本》（Septuagint，简称 LXX）。同样，这位神的身分，其立约的具体细节，也往往以表示归属的所有格表达，在英语用 *of*（中文用“的”）来表示——例如亚伯拉罕、以撒、雅各的神；西奈的神；锡安的神；以色列的神；我们主耶稣基督的神和父；我们伟大的神和救主；等等。⁴ 因此，本身不受任何受造物限制束缚的神，在我们的时间和地点中，自由地将自己与我们系缚在一起。

无可避免地，神与某些人、地方和事物自我认同，是与神的行动的一些重大事件连在一起。旧约圣经叙事部分和新约圣经福音书特别讲述这些历史作为，强而有力的动词产生出稳定的名词。⁵ 这是另一种方法来表明，这出戏码产生特定的教义。不单以色列百姓能够从他们神大能的作为中推论出祂的一些属性或特点；神自己也为他们诠释这些属性和特点。以色列用来描述神的属性的辞汇，并不是以像这本书的系统神学方式出现的，而是在叙事、指示、礼仪和律法中出现的。

新约圣经显示相似的模式。正如叙事产生教义，教义也产生颂赞，甚至以赞美的形式表达，如提摩太前书一章 17 节：“但愿尊贵、荣耀归与那不能朽坏、不能看

⁴ 同样，旧约圣经的希腊语翻译（《七十士译本》）有先例，新约圣经用 *kyrios* 来翻译 *Adonai*，“主”，作为立约关系中的一个称号，有别于作为神的位格性称谓“雅威”。

⁵ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997), 145-266。

见、永世的君王、独一无二的神，直到永永远远。阿们！”神是灵（约四 24），除了神自己主动并传达外，人不能探究祂。而且，再次用荣耀颂的方式表达，这位神是“那可称颂、独有权能的万主之王、万主之主，就是那独一不死、住在人不能靠近的光里，是人未曾看见、也是不能看见的……。但愿尊贵和永远的权能都归给祂。阿们！”（提前六 15~16）。只有以这种祷告、赞美和含蓄的谦卑，我们才能够接近神的自我启示。

神的属性往往被区分为**不可传通的**（incommunicable）和**可传通的**（communicable），这样称呼是要区分单属于神的属性，和那些可以用来形容神和人的属性（虽然只是类比式地，见：第一部分，第一章，“‘与陌生人相遇’的圣约论述”，47-53页）。因此，不可传通的属性特别以否定法（*via negationis*）——说出神在哪些方面与我们不同——辨别出来。^{*} 特别是，这些属性以希腊语消除用法的（privative）alpha 前缀（好像 *apatheia* [非受苦] 这样的词语开始的 *a*）或拉丁语相似的否定前缀来表达，这种前缀也被英语吸收（例如 *immortal*，*invisible*，*immutable*）。

可传通的属性通常借着卓越法（*via eminentiae*）辨别出来，突出受造物借着类比、但本质上较次等的方式与神分享的那些属性，这些属性往往用 *omni-*（全，无所不）这个前缀辨识出来（例如 *omnipotent* [无所不能的]，*omniscient* [无所不知的]）。虽然这两种方法在圣经都明显出现（隐含地和明确地），但每次选择恰当类比的都是神。因此，我们必须抗拒一种试探，就是试图从关于一个完美存有（a perfect being）的猜测性论证推断神的存有，无论是通过否定还是比较。神拒绝成为我们自己完美观念的一个偶像崇拜的投射，祂无限地超越所有比较（赛四十 18~31）。不过，出于对受造物的爱，神俯就我们有限的力量，选择恰当但够不上祂威严的类比。

贰、不可传通的属性

属性	描述
单一	神是无限的灵，不是由不同部分组成；祂的属性与祂的存有等同
自存	自己存在
不变性	不能改变
无痛感	不能被痛苦淹没
永恒	神超越时间

^{*} 编按：否定法是经院主义论述有关神的知识的三种方法之一，另外两种是卓越法（*via eminentiae*）与因果法（*via causalitatis*）。

正如我们将会看到的，这些以否定方式表达的属性最常受到挑战，被视为据说是圣经神学后来受到异教（希腊）形而上学腐化的结果。不过，不单后来的神学家，连使徒保罗也使用消除用法的 alpha 前缀来指神，例如不能朽坏（*aphthartos*）和不能看见（*aoratos*）（提前一 17；参：六 15~16）。

十七世纪的日内瓦神学家杜仁田指出，苏西尼派谴责这种传统的神的教义，理由是“整个教义都是形而上学的”（也就是哲学的），而不是圣经的。⁶ 他们特别指控神的单一（simplicity）、自存、不变、和无所不包的预知是源自斯多亚哲学——直到我们这个时代都一直有人重复提出这个主张。同样，立敕尔尝试从基督教神学中排除所有“形而上”的观念。十九世纪后期的历史神学家哈纳克提出他的命题，指出我们视为基督教“正统”的一切——“大公因素”——实际上几乎全都是“教会严重希腊化”的结果。⁷ 但在所有这些情况中，自由派神学达致的都不是排除形而上学的宣称（这在神学中是不可能的目标），而是以一个形而上学系统（基督教柏拉图主义）交换另一个形而上学系统（黑格尔主义）。

这些批评在更近期重复出现，但伪装为后现代的反抗本体神学（*onto-theology*，字面意思是“存有神学”或“存有的神学”）。⁸ 虽然当代的批评者往往称他们的论

⁶ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:191。

⁷ Adolph von Harnack, *History of Dogma* (Boston: Little, Brown, 1962), 1:48。自从古代教会辩论开始，这种亚流的争辩便有人运用。见 Jaroslav Pelikan, *The Emergence of the Catholic Tradition (100-600)* (vol. 1 of *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1972), 194-98 = 帕利坎著，翁绍军译，《基督教传统——大公传统的形成》（香港：汉语基督教文化研究所，2002），277-84 页。

⁸ 本体神学最先由康德发明，成为海德格着作的特有用语，更广泛地指一般的形而上学。根据康德的说法，“超验神学”（*transcendental theology*）在辨别出至高存有方面有两种形式：宇宙神学（*cosmo-theology*）尝试“从一般经验推论出原始存有的存在（没有以任何更具体的方式决定那经验所属的世界的本质）”；本体神学则努力“只透过观念知道这存有的存在，不靠任何经验的帮助”（*Kant, Critique of Pure Reason* [trans. Norman Kemp Smith; New York: St. Martin's 1965], 525 = 康德著，邓晓芒译，《纯粹理性批判》，收录于《康德三大批判合集》〔北京：人民出版社，2009〕，1:435）。对海德格来说（特别是在 *The End of Metaphysics and Identity and Difference*），本体神学代表将哲学和神学结合的古老尝试，借着将哲学变成神的存在辩护，将神学变成不再倚靠启示的臆测事业，对两者都不公平。其成果是人甚至不能向它祈祷的“神”。海德格正确地看到，在现代想要透过原型知识掌管一切的这渴望背后，是这个本体神学冲动（理性神学）。李维纳斯、德希达和其他后现代思想家继续并深化海德格对本体神学的批评。基本上，在这有用的整个历史中，本体神学代表“克服疏离”的范式。不过，其危险在于天真地假设神学（和反神学或无神论）可以逃避形而上学的主张。好像哈纳克的命题，本体神学

述为后现代，但他们所拒绝的神的属性和他们的论据，和在十九世纪的德国自由派和黑格尔（“调和”）学派的著作里找到的，往往无法区分。

虽然韦斯特法尔（Merold Westphal）鼓励我们认真看待后现代的批评，但他正确地警告我们，现时的论述倾向“将本体神学的神单单和‘那无所不能、无所不知和善意的神’划上等号”，而这实际上就是圣经所启示的神。⁹ 即使在今天的福音派神学圈子中，很多人也只是假设，古典有神论长久以来引证的所谓不可传通的属性是可疑的，仅仅因为它们与哲学的关连和用语。但这只是走捷径。毕竟，“把无所不知——包括预知——的属性归给神的主要动力是圣经，而不是哲学，即使讨论这件事的辞汇，无论好坏都往往是来自希腊的。”¹⁰

在所有这些历史前沿上，这种轻率地将正统和希腊哲学划上等号的情况，在现时学术界中已经渐渐得到澄清。¹¹ 不过，至少在福音派神学中，由于潘嘉乐（Clark Pinnock）和开放神论（open theism）的其他提倡者，这思想又再度兴起。在《至动的推动者》（*Most Moved Mover*）一书中标题为〈克服异教的影响〉（*Overcoming a Pagan Influence*）的一章里，潘嘉乐认为，由古代基督教神学一直到现时的正统所表述出

的特有用法，可能用来掩饰针对确定的教义主张和精细化提出的一种敬虔的怀疑。我们承认，我们可以得到的并不是原型的知识，而只是副本的知识，这种知识以迁就和类比的方式来自神；这就可以避免本体神学和形而上学的不可知论。健全神学的目标是给朝圣者的神学，而不是给主人的神学。

⁹ Merold Westphal, *Overcoming Onto-Theology* (New York: Fordham Univ. Press, 2001), 5。

¹⁰ 同上。

¹¹ 在圣经神学这边，巴尔（James Barr）带领它走向衰败，其后的研究已经对它关于“耶稣（希伯来）对保罗（希腊）”和“宗教改革对更正教经院哲学”的可行性提出严重的质疑。见 James Barr, “The Old Testament and the New Crisis of Biblical Authority,” *Inter-pretation* 26, no. 1 (January 1971): 24-40；参：Barr, *The Semantics of Biblical Language* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1961); *Biblical Words for Time* (London: SCM, 1962)。针对将哈纳克的命题应用到所谓“耶稣对保罗”的对立，见 Troels Engberg-Pedersen, ed., *Paul beyond the Judaism/Hellenism Divide* (Louisville: Westminster John Knox, 2001)。关于对“路德／加尔文对路德主义／加尔文主义”版本的批评，见 Richard Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities between the Reformation and Orthodoxy: Part I,” *CTJ* 30 (1995): 345-75; “Part 2,” *CTJ* 31 (1996): 125-60；参：Robert Preus, *The Theology of Post-Reformation Lutheranism* (2 vols.; St. Louis: Concordia, 1970-1972)。范阿瑟特（Willem van Asselt）、史坦米兹（David Steinmetz）、苏珊·史瑞纳（Susan Schreiner）、巴库斯（Irena Backus）、寇博（Robert Kolb）、史考特·克拉克（R. S. Clark）和楚门（Carl Trueman）及其他人的文章和专著都对这方面有重大贡献。

来的神的教义，是无望地被困于希腊思想之中。¹² 正如哈纳克一样，这没有阻止潘嘉乐透过现代思想的镜片阅读圣经，尤其是透过黑格尔，加上德日进和怀海德（Alfred North Whitehead），潘嘉乐也乐意承认自己得益于他们。¹³ 事实上，他主张“现代文化……比古代有神论更接近圣经的观点”。¹⁴ 怀揣着这些挑战，让我们研究这些受到质疑的属性。

一、单一（统一）

我们人类是复杂且复合的受造物。也就是说，我们由不同部分组成。不过，神是单一和属灵的。一方面，这表示神不是祂属性的总和，乃是同时是那些属性所启示的一切。另一方面，这些属性的任何一个属性，都等同于神的存在和性格里的一个不同的层面，是不能化约为其他属性的。后面这点尤其重要，因为近年的批评倾向于将这教义和一种极端观点划上等号，否认不同属性之间有任何真正的差异。¹⁵

¹² Clark Pinnock, *Most Moved Mover* (Grand Rapids: Baker, 2001)。首先，潘嘉乐似乎不同意希腊化世界有很多不同面貌——不单有巴门尼德的静态，也有赫拉克利图斯的流动。将希腊主义简化为斯多亚和柏拉图，就是忽略了一个事实，即甚至黑格尔和其他人也诉诸希腊思想的重要流派（特别是柏拉图、普罗提努〔Plotinus〕和亚里斯多德）。化约主义是开放神论很多方面的一个明显弱点。第二，早期改教传统通常以带着同情的批判方式连系到古典的神学传统，对殉道者游斯丁和俄利根的斯多亚主义、奥古斯丁的新柏拉图主义、阿奎那的（据称的和真正的）亚里斯多德主义、中世纪晚期的唯名论和明显在苏西尼主义中看到的理性主义兴起，抱持怀疑态度。这怀疑在整个运动的事业中都只是在表面之下，正如不单从经院哲学，还有他们在英国和欧洲大陆的继承者的著作中明显看到的一样。例如：范泰尔（C. Van Til, *A Christian Theory of Knowledge* [Phillipsburg, N.J.: P&R, 1969], 118-19）严厉批评游斯丁、亚历山太的革利免、俄利根和奥古斯丁。他也能证明，虽然奥古斯丁“在某程度上受到柏拉图主义和——特别是——新柏拉图主义原则的影响”，但他的著作显示对圣经不可缩减的兴趣。因此范泰尔可以批评奥古斯丁的哲学框架，同时又肯定他的著作作为独特基督信仰工程的主要力量。参 Clark Pinnock, “Theological Method,” in *New Dimensions in Evangelical Thought: Essays in Honor of Millard J. Erickson* (ed. David S. Dockery; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998), 197-208。

¹³ Pinnock, *Most Moved Mover*, 142；参：John Sanders, *The God Who Risks* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1998)。

¹⁴ Clark Pinnock, “From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology,” in *The Grace of God, the Will of Man* (ed. Clark Pinnock; Grand Rapids: Zondervan, 1989), 24。

¹⁵ 关于基督教用法中的单一，一个有益的澄清，见 Andrew Radde-Gallwitz, *Basil of Caesarea, Gregory of Nyssa, and Transformation of Divine Simplicity* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002); Stephen R. Holmes, “Something Much Too Plain to Say,” *Neue Zeitschrift für*

其中一个含义是，我们不能将神的属性分等级，或将一个属性视为比另一个属性更重要。神即使在审判时也是爱；祂即使在拯救罪人时也是圣洁和公义的；祂即使在时间中行动，也是永恒的。

我们可能记得神的本质和神的能量之间的区分。太阳是有着很多不同光线的物质。用巴西流的话说，“能量是不同的，本质是单一的，但我们说，我们是从我们神的能量来认识祂，但不企图接近祂的本质。祂的能量降到我们这里，但祂的本质仍然是我们接触不到的。”¹⁶ 神的单一并不限制祂工作中明显可见的多样化，却规定了，在神的所有活动中，祂都是自我一致的。在每一个行动中，神都是祂现在是、和将来会是的存有。

“人性”存在，然后有这本性的特定属性，是我作为一个个人可能拥有、也可能不拥有的。不过，神却不同。不存在“神”这个类别，亚伯拉罕、以撒、雅各的神只是其中的一个类属。虽然我们不能不谈及神的不变性，然后谈及祂的良善，祂的爱；但我们不应想像神是由这些不同属性组成的。相反，神的存在与祂的属性是完全等同的。女撒的贵格利指出：“因为神的所有属性，无论是人命名的还是设想出来的，彼此的地位都相似。”¹⁷ 神的良善、慈爱、无所不知和圣洁都只是神的所是。¹⁸ 即使我缺乏判断或进取心，我仍然是人；但如果神不在祂本质的单一和完美中拥有祂所有的属性，祂就不是神了。¹⁹

因此，神施予的一切都是出于丰富而不是出于匮乏。巴特指出：“神不是首先活着，然后也爱。神爱，并在这行动中活着。”²⁰ 神的所有属性都是这样。神的单一提醒我们，神从来不会自我冲突。在神永恒的谕旨中，即使在可能的内在冲突最明显的例子（也就是十字架）里，公义和怜悯，义怒和慈爱都互相拥抱。正如我们会预期在神里面看到的最大的内在冲突，我们读到，“神在基督里，叫世人与自己

systematische Theologie und Religionsphilosophie 43 (2001): 137-4；参 Richard Muller, *PRRD*, 3:38-67, 70-76。

¹⁶ Basil, “Epistle 234,” *NPNF2*, 8:274。

¹⁷ Gregory of Nyssa, “On the Holy Trinity and of the Godhead of the Holy Spirit, To Eustathius,” *NPNF2*, 5:327 (PG 32, col. 689)。

¹⁸ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:187：“神的属性不是正当地归给神，作为在祂本质以外额外加上的东西（对主体来说是附属的东西），令它完美，并真正与祂自己有别；而是不恰当和转义地〔归给神〕，因为它们表明我们所认为的一些特质，是神的本性必须要有的完美性质。”这些属性“只能不充足地代表它〔神的本性〕（也即不根据它的全部关系，而是如今在这完美性质下，然后在另一完美性质下）。”

¹⁹ 参 Muller, *PRRD*, 3:281。

²⁰ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 1, 321。

和好”（林后五 19）。在祂的忿怒集中倾注的地方，祂的爱也同样集中浇灌下来。两者都不淹没或取消对方。神是“自己为义，也称信耶稣的人为义”（罗三 26，强调字体为引者标示）。同时，（至少在改革宗的观点里）单一并不排除属性之间的不同。爱、公义、良善和其他属性不单是同义词，更是“在神自己里面不同的概念”。²¹

我们不敬拜神的任何属性；我们敬拜的是这位具有位格的神，祂同时是祂的属性所表明的存有。神是爱，但爱不是神。单一的教义也不容许我们谈及神“限制祂自己”，如同亚米念神学所主张，不同形式的黑格尔虚己论（kenosis）所强调的那样。²² 神是至高无上的，但又不可能不同时是良善、公平和慈爱的。神从来没有可以成为非神的自由。祂的属性都不能悬搁、撤回、消减或改变，因为祂的属性与祂的存有完全相同。

正如我们会看到的，否认这属性的动机，往往是由对神的不变、无痛感和永恒所受更广泛的批评促成的。²³ 毫不令人惊讶的是，一些批评单一的人接着就否认神是灵。一旦否定对这个单一性所做出的最低肯定，距离否定神的无限（也就是神圣的超越），就只不过是一步之遥。²⁴

二、自我存在（自存）

在我们谈及神自由地与受造物交往，进入人类历史作人的主和救赎主之前，我们的出发点是神的自存（aseity；“从己性”〔from-himself-ness〕）或独立于世界。毋庸多言，一个倚靠世界的神明和世界会有十分紧密的关系。不可思议的是，三一神——自存、完美和独立——竟然在自由和爱中创造并与受造物进入立约关系。

巴特正确地强调这点：没有我们，神也还是神，祂却决定成为与我们同在的神。不倚靠被造界的自由，是神帮助被造界的自由的基础。²⁵ 古典的基督教神学肯定神

²¹ Muller, *PRRD*, 3:292。

²² 见 John Cobb Jr. and Clark Pinnock, eds., *Searching for an Adequate God: A Dialogue between Process and Free Will Theists* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。

²³ 否认单一的许多例子之一是 Robert Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:169；参：George Hunsinger, “Robert Jenson’s *Systematic Theology*: A Review Essay,” *SJT* 55, no. 2 (2002):189-90 的批评。

²⁴ 在《基督教要义》中顺带提到神的存有时，加尔文说：“圣经关于神无限和属灵本质的教导应该是足够的，不但足以禁绝流行的妄想，也能驳倒世俗哲学的诡辩”（1.13.1）。他说，后者包括塞尼加的观点，即神性是“泼到世界各个角落”（这预示斯宾诺莎的泛神论“实质”）。“但即使神为了令我们清醒而很少谈及祂的本质，但以……我刚才所说的两种头衔，祂既禁绝愚蠢的幻想，也约束人心的胆大妄为”（1.13.1）。

²⁵ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 1, 310。

是自存的 (*a-se*)，这基本的意思是独立于所有外在倚靠。一个类似的用语是绝对——字面意思是“没有关连”。这并不表示神不能够与别人建立关系；它只是肯定神主动使受造物与自己相交，而不是被动地与世界建立关系(也就是不倚靠世界)。

很明显，神和祂所造的万物之间的关系，在本质上与任何其他关系都不同。我们很自然倚靠别人。友谊将我们暴露于生命的喜乐和失望之中，每天过得好或坏，在很大程度上是因为别人在与我们的关系上说、意欲、做或感觉到甚么。但诗人颂扬说：“我们的神在天上，都随自己的意旨行事”（诗一一五3）。以赛亚书四十章告诉我们：

草必枯干，花必凋残，
惟有我们神的话必永远立定……。
看哪，万民都像水桶的一滴，
又算如天平上的微尘……。
万民在祂面前好像虚无，
被祂看为不及虚无，乃为虚空。
你们究竟将谁比神，
用甚么形象与神比较呢？（赛四十 8、15、17~18）

这个问题：“你们究竟将谁比神，用甚么形象与神比较呢？”在25节重复（还有，在四十六5也重复），把神的至高、永恒和深不可测的理解，拿来和人的软弱对比（26~31节）。没有人可以挫败神的终极谋划（但四34~37）。

“生命”恰当地阐述神；我们只能以类比的方式说：神活着，我们也活着。换句话说，单义地用生命来阐述神和人，这样的生命是不存在的。神是生命；祂赐给我们生命。神超越天本身，那是祂创造的（王上八27；太二十四35）。正如保罗向雅典哲学家解释的，这是突出神和偶像之间对比的属性之一：“创造宇宙和其中万物的神，既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服事，好像缺少甚么；自己倒将生命、气息、万物赐给万人”（徒十七24~25）。“谁是先给了祂，使祂后来偿还呢？因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远”（罗十一35~36）。神独立于世界，这是与祂的荣耀必要地相关的。

近几十年，很多圣经学者和神学家都热切地指出，出埃及记三章14节这段描述神的自存的基本经文，并不带有人们给它的那种份量，这可能是真的。²⁶“我是

²⁶ 这个称号以难以翻译闻名（好像雅威这个表达位格的名字一样），它连系到 *hayā*（“是”）这个动词，容许“我是那我是”或“我将是那我将是”这两个翻译。无论我们怎样翻译，

那我是”（《恢复本》；《和合本》作“我是自有永有的”；来自动词“是”）也可以翻译为“我将是那我将是”。不过，雅威令祂的荣耀经过时向摩西所讲的道，暗示与神的自由的连系：“我要恩待谁就恩待谁；要怜悯谁就怜悯谁”（出三十三 19）。如果这至少是出埃及记三章 14 节的意图的重要部分，便至少暗示神独立于创造（自存）。

艾科若（Walter Eichrodt）指出，在以赛亚书，神的名字特别被理解为指神在受造界以外永恒而独立的存在（例如，赛四十 28，四十一 4，四十三 10~20，四十四 6，四十八 12）。借此，神在示范祂永恒的旨意和不变的本性中显明这名字。《七十士译本》将这个短语翻译为 *egō eimi ho ōn*（“我是那存有”；），“以表示不可改变的存有为神性的主要特点。”²⁷ 耶稣在约翰福音八章 58 节的话（参：56 节），“还没有亚伯拉罕，我就是〔*egō eimi*〕”（《恢复本》），为这诠释增加了可信度。进一步的支持可以在启示录一章 8 节和 17 至 18 节找到：“主神说：‘我是阿拉法，我是俄梅戛，是昔在、今在、以后永在的全能者。’……‘我是首先的，我是末后的，又是那存活的。’”如果我们根据新约圣经（应验）来诠释旧约圣经（应许），这句话很可能是出埃及记三章 14 节最好的诠释。

因此，尽管出埃及记三章 14 节的意思可能没有传统假设的一切，但其意义比很多批评自存的人所容许的要多得多。“有限”对于受造物的存在来说是恰当的，但雅威却不受这条件的限制，是我们可以信靠的，祂会成就祂所应许的一切，不受这个条件的限制。我们可以以完全的信任求告祂的名，既因为祂忠于祂的应许，也因为祂不倚靠受造物来实现祂的目的。埃及的万神殿可以衬托出雅威的不同。雅威与各种自然的神明不同，他们会受各自起源的特定区域所限制，但雅威是至高的神（申四 34~35）。正因为神不倚靠祂创造的任何人或任何事物，我们可以得到保证，没有甚么可以阻止祂随时来帮助我们。

神在救恩和创造中都不倚靠人类（例如，见：罗九 15~16；弗一 5）。只有神自由的决定才是受造物存在的原因：“我们的主，我们的神，你是配得荣耀、尊贵、

我们必定都不能要它说出比它想说的更多的内容。自从斐罗开始，传统的诠释（这个具有位格的名字揭示神的不变性和自存）是不大可能的——即使这样的阐述可以从其他经文推断出来。“我是那存有”（*egō eimi ho ōn*）是《七十士译本》对希伯来文本的翻译，作为希腊用语，它打开大门，让犹太人和基督徒对神的存有作一些神奇的猜测。不过，更可能的是，这个称号结合神完全脱离世界的自由和祂帮助世界的自由，仿佛在说：“虽然我不需要你，我会为你在那里。为此我将我的名字/保证给你。”

²⁷ Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trans. J.A. Baker; Philadelphia: Westminster, 1951), 1:192。

权柄的；因为你创造了万物，并且万物是因你的旨意被创造而有的”（启四 11）。耶稣明白无误地提到自己的神性，其中一句话是祂像父一样，“在自己有生命”（约五 26）。宇宙、大地和我们自己，都为神而存在。神不为我们存在，甚至我们的存在也是神的存在和快乐所不需要的。

雅威是信守祂的话的神，祂对祂的百姓是信实的。正因为这样，宣告这名与宣告神的怜悯和恩典，有十分紧密的关连（出三十三 17~20，三十四 5~8）。摩西回应这个宣告时，承认他代表“硬着颈项的百姓”，只是因为神是有怜悯的，会“赦免我们的罪孽和罪恶，以我们为的产业”，因此祂的同在可以视为祝福，而不是咒诅（三十四 9）。因此，说福音本身内含在以色列的神的名字中，并未言过其实。神无可比拟，并超越世界——世界的居民对祂来说“好像蝗虫”，“祂使君王归于虚无”——这事实给弱者带来喜悦：“疲乏的，祂赐能力；软弱的，祂加力量”（赛四十 22~23、29）。邪恶势力从来没有最后发言权，因为虽然神进入受造者能力的环境里，但祂绝不只是众多玩家之一而已。神和受造物不同，不单在量方面如此，在质方面也一样——而对那些将来似乎注定要受压迫者控制的人来说，这是好消息。

我们看见，在“克服疏离”的范式中，神和世界是互相（如果是不对称地）倚靠的。根据柏拉图主义、新柏拉图主义、黑格尔的唯心论和进程思想，世界的存在不是神自己的选择和行动，而是祂的存有必然的散发或存有的层面。根据后两个版本，世界的存在需要神，但神也需要世界实现祂的存在、快乐和完美：神的存有是在演变中展现的。不过，神的自存标志着圣经的信仰和泛神论／万有在神论之间的鸿沟。同时，神自由选择祂自己与创造的历史戏剧中成为主角，标志着圣经信仰和自然神论之间的鸿沟。

保罗在亚略巴古的演说中指出，“我们生活、动作、存留，都在乎〔神〕”，而不是倒过来（徒十七 28）。相关性是存在的，但那关系是世界倚靠神，而不是神倚靠世界。甚至在道成肉身中，也是永恒的子取了我们的人性，而不是人取了永恒的子神性。正是因为神独立于偶发性（contingency），不受它的限制，才为偶发的实际（contingent reality）的自由打开一个可栖居的空间。即使世界不是神的身体，它仍然是神的殿宇。然而，这是让我们与祂团契的地方，而不是祂需要的、或可以包纳祂的圣殿（徒十七 24~26）。

因此，受造世界那极度的多样性表现出神铺张的慷慨。例如：想一想受造之物颜色的多样——而且不单是颜色，还包括深浅。神也可以轻易创造较简单、较刚毅和简单的世界，但祂喜欢创造一间丰富、美丽和有差异的剧院——完全是极其丰富和自由的。这个观点不容许任何宿命论。我们的世界是神的自由的成果，而不是祂

的必要性的成果。

巴文克指出，对神这“不受束缚、无限、绝对不受决定、不受限制”的观点，与古代和现代的泛神论——“包括巴比伦的、希腊的、新柏拉图主义的、犹太神秘哲学的和斯宾诺莎的泛神论”——是水火不容的。²⁸ 他补充说：“在一个绝对的程度完全拥有每一种德性，神的无限是质的而不是量的；是集中的而不是扩展的，是正面的而不是负面的。”²⁹ 最后这一点——“是正面的而不是负面的”——特别贴切，因为它断言了：尽管我们使用一种负面的术语（无—限），但那只是断言存有正面的圆满和完全。神的自存是祂的伟大的无限完美：“耶和華本为大，该受大赞美；其大无法测度”（诗一四五3）。

关乎神的这个传统教义一再受到的指控，是它受到了希腊斯多亚主义的腐化，将神和理想的斯多亚智者（独立、自足、不带感情，因此不受困扰）划上等号。近期对传统解释的很多批评，都寻求恢复我们在圣经文本中找到的戏剧性历史意义。不过，我们必须提防一个试探，就是放弃巴门尼德（只有“存有”〔being〕是真实的），却弹回到赫拉克利特（Heraclitus）的臂弯（只有“成为”〔becoming〕才是真实的）。毕竟，至少有两种希腊传统。在我们的时代，那钟摆肯定已经摆往后者的方向。

今天在广阔光谱上的不同神学家，都质疑神隐藏的本质（*deus in se*：“神在自己里面”）和神俯就的启示（*deus pro nos*：“神在祂与我们的关系里”），祂原型的知识和摹本的知识，神奥秘的超越和祂奇妙的内蕴之间的任何区分。³⁰ 结果产生一种神学，将神的存有和“成为”划上等号，将神的永恒等同受造物的历史，将神的工作（能量）等同神的存有（本质）。神类比性的自我启示，变成单义地描述神内在的存有，正如詹森（Robert Jenson）的话所显示的那样：“独一的神是一个事件；历史不单在祂里面发生，也作为祂的存有发生。”³¹

²⁸ Herman Bavinck, *The Doctrine of God* (trans. William Hendriksen; Grand Rapids: Baker, 1977), 152。

²⁹ 同上，巴特在 *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. I, 263, 306 提出相似的一点（或许是依赖巴文克）。

³⁰ 例如，见 Jenson, *Systematic Theology*, 1:66，在那里，他主张：“圣经的神不是永恒地是祂自己，因为祂不断开启开端，在其中祂已经是祂将会是的一切；祂是永恒地是祂自己，在于祂不受限制地预期一个终结，在其中祂会成为祂能够成为的一切。这对神也是一或者主要是一成立的：故事是由所叙述的事件的结果构成的。”

³¹ Jenson，同上，1:221。正如亨欣格指出的，詹森通常把“抽象的”这个口号（shibboleth）附加到有关神的单一和自存的任何观念上。这是近期对传统的批评中一个典型的转移注意力的话题。亨欣格引述詹森的话，“神的生命‘是照一个结果（an Outcome）来安排的，

神独立于世界之外，却绝不限制祂按祂的选择来与受造的实存交往的自由，这是祂在创造和立约中、以及——尤其——是在基督的位格和工作中所成就的。神比我们可以想像的更超越和更内蕴。在成为肉身中，子即使在受辱中也不受世界控制，即使在高升到父右边时也带着世界的一部分前去。正如拉纳提醒我们的，神在自由选择与受造世界的团契中，既不封闭自己，也不迷失自己。³² 问题不在于神建立关系的能力，而是倚赖的方向。受造物活着，但神是生命——祂自己里面有这生命。神总是捐赠者；受造物总是受益者。

这教义有巨大的实用价值。如果神没有不受受造世界控制的自由，我们就可以为祂祈求，但不能向祂祈求。我们对祂可以克服邪恶或拯救我们脱离死亡不会有信心。但神有帮助受造世界的自由——甚至帮助那些不单有限、更有罪的受造物的自由——是我们在基督里的盼望的预设前提。神不需要时间，但祂自由地进入时间；祂不需要一座殿宇，但祂还是兴建了一座。这一切都是为了我们的好处，出于神渴望与有限者一同居住，在约中体现受造物。神在创造中自由地这样做，没有任何固有的需要，这见证祂深不可测的良善。祂甚至在与不忠诚的立约伙伴的关系中也继续这样做，显示祂那测不透的恩典。

斯多亚派的智者已经与世界有关连，但寻求抽离自己，不容许世界与祂有任何关系。基督教自存的教义则刚好相反。圣经的神绝对是独立的，但自由地选择令受造物与祂团契和相通——即使祂已经知道祂的朋友会变成敌人。甚至在创造这个祂不需要的世界之前，父、子和圣灵已经在爱中立约，以成为肉身的子的牺牲来拯救罪人。神决定做我们得救所需的事情，却不是祂完美的自我存在所需要的，这最明显地显示“祂丰富的恩典。这恩典是神用诸般智慧聪明，充充足足赏给我们的”（弗一7~8）。

三、不变性

有限的另一个否定是不变性（*immutability*，不能改变）。建基于教父的共识，阿奎那主张神是 *actus purus*（“纯粹行动”），表示神没有潜能。从亘古到永远，神本身都是完全和完美的，祂没有尚未全面实现的潜力。神明天不能比今天更无限、更慈爱或更圣洁。如果唯独神是必要的，并独立于所有外在条件，在祂所有完美中已

那是祂的结果（his outcome），因此在一个不单有抽象的自存的自由中’（1:160）”，并回答说，“——仿佛表示：如果神的自存脱离历史，在本身中、为了本身都完全是真实的，那么它必然是‘抽象’的”（Hunsinger, “Robert Jenson’s *Systematic Theology*,” 182）。

³² Karl Rahner, *The Trinity* (trans. Joseph Donceel; New York: Crossroad, 1997), 84。

经完全实现，实际上便没有甚么让神去成为。对我们来说，改变可能是变好或变坏；但对完美的神来说，改变只能够产生不完美。神恩赐的完美倚靠祂自己必然的完美。正如雅各提醒我们的：“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的；在祂并没有改变，也没有转动的影儿”（雅一 17）。

1. 圣经的支持

正如肯定神独立于创造之外，却绝不以任何方式排除神与受造物建立关系的自由，圣经也清楚教导，神改变受造的实存，但祂自己不受改变。诗人赞美说，天和地是“你手所造的。天地都要灭没，你却要长存；天地都要如外衣渐渐旧了。你要将天地如里衣更换，天地就改变了。惟有你永不改变；你的年数没有穷尽”（诗一〇二 25~27）。

神的不变性绝对不是不相干的猜测；因为祂人类伙伴的有罪，这是巨大的保证：“因我耶和華是不改变的，所以你们雅各之子没有灭亡”（玛三 6）。在圣经里，神不会改变的优点在于保证神在祂的应许中是可靠的——不单因为祂定意要忠于祂的话，更因为祂不能改变祂永恒的旨意，无论受造物做了甚么（诗十六 8，二十一 7）。身为无所不知（全知）的神，祂从开始就知道末了，包括祂定准给我们的日子，甚至“心里的隐秘”（诗四十四 21），没有偶然是神永恒的旨意没有考虑到的。神知道亚当会犯罪（罗八 20~21），使人类变得败坏，祂也知道以色列会堕落（申三十一 16~22）。没有事情会令神惊讶，以致祂必须改变祂已启示的性情，或改变向我们隐藏的那预先决定的道路。同样，在希伯来书六章 17 至 18 节，神向信徒保证祂应许的不变，提到“两件不更改的事”：神的存有和祂对亚伯拉罕的誓言。不单神的本质，还有祂终极的目的和神秘的谕旨也不会改变。事实上，神为了祂百姓的益处，叫万事都互相效力（罗八 28）。信徒也是“那位随己意行作万事的，照着祂旨意所预定的”（弗一 11）。

在所有这些经文中，神不变的谕旨都是信徒安慰的基础，甚至“我们纵然失信，祂仍是可信的，因为祂不能背乎自己”（提后二 13）。在变动的环境和祂立约伙伴不断改变的反应那些变化无常之上，有神不变的目的——而在这当中，神的百姓可以得到巨大的保证。虽然创造之约已经被破坏了，甚至以色列作为背约者，和世界一同躺在属灵的死亡中，“在亚当里”（何六 7；罗三章），这永恒的救赎之约仍然是不能违反的，因为它不倚靠人类这一边，而是倚靠三一神不可改变的旨意。

但我们怎样把这点和很多似乎表示神适应新环境的经文调和呢——至少就改变祂心意（编按：《和合本》通常译作“后悔”）的经文来说？出埃及记三十二章 10 至 14 节描述神因为摩西代求而转意，不愿消灭以色列人。我们在约拿书三章 10

节读到：“于是神察看他们的行为，见他们离开恶道，祂就后悔，不把所说的灾祸降与他们了。”我们在考虑此教义的历史发展后会处理这些重要的经文。

2. 历史的定义

韦南狄(Thomas Wienandy)解释说，根据教父的论述，“神是不变的，不是因为祂好像石头一样不动或静止，原因刚好相反。祂是那么动态，那么活跃，以致没有改变可以令祂更活跃。祂就是行动，就这么简单。”³³ 同样，本质—能量的区分在古代基督教思想(尤其是东方教会)中具有形塑性。神的本质是完全实现的行动。也就是说，神没有隐藏的潜质。祂已经是那位一直以来都是、未来也总会是的那位神——明天不会比今天更慈爱、更聪明或更无所不知。但透过祂的能量或在世界的运作，祂与我们交往——创造、维持、救赎和终末成全。

人们往往以太阳和它的光线为类比。我们不认识神本身，却被祂存有的光辉所温暖。那些“光线”不是神存有的伸展，而是祂能力和活动的伸展。因此，例如，圣经说神创造并“以祂权能的命令”(来一 3)托住万有，或者耶稣应许门徒，圣灵在逾越节降临时(徒一 8)，他们“会得着能力”，或者福音称为“神拯救的大能”(罗一 16；林前一 18)，以祂的能力使我们从灵性死亡中复活，有一天也从身体死亡中复活(林前六 14)。散发的、被伸展的，或者在行动中全面实现的，不是神不变的本质；实现神永恒目的的，是神在时空中有力的行动。神从来没有自由成为神以外的别人(也就是改变祂的本质)，但神的作为(能量)是多重的，和自由决定的。例如：神可以决定创造或不创造；神在祂创造世界的行动中是实现祂的目的，而不是祂的存有。若排除这区别，在逻辑上会引致泛神论或万有在神论，正如特别在自从黑格尔以来的现代神学中明显可见的那样。在那个范式中，在神的工作中明显可见的自由、偶然性和改变都归给神的内在存有。

如果神这么自我完全和完美，而且一直是和祂未来会是的一样，这不是表示我们在敬拜斯多亚派智者的神，祂在祂不受干扰的快乐中，与受造物没有关系吗？路易·伯克富指出：“这里假设的反对，在某种程度上是基于误解。神的不变性不应该理解为表示不能活动，仿佛神里面没有动作。”³⁴ 当然，对人类来说，“总是在行动中”存在，暗示着人永远在“成为”(becoming)的这个过程。不过，对神来说，祂不能变成祂不是已经成为的某人或某物，这表示神在祂自己存有的圆满和完全中

³³ Thomas Weinandy, *Does God Suffer?* (Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 2000), 124。

³⁴ Berkhof, *Systematic Theology*, 59。

一直都是活泼的。因此，与斯多亚主义相反，基督信仰中神的不变性的教义并不否认神是永远行动，永远活泼和永远运动的存有。反之，它提醒我们，由于神是以祂完全实现的存有那不变的完美来行动，这样的外在工作总是白白的、铺张的和不必要的花费，却永不减少赐予者那不能穷尽的丰富。正如慕勒（Richard Muller）指出的，“以神为不动的，这个经院哲学的观念并不翻译为英语的‘不动’（immobile）——作为众多不能完全转换之同源词的一个例子——而是‘不被移动’（unmoved）。”³⁵

在回应苏西尼派时，杜仁田回应说：“我们必须将不变性归给神，这并不意味着斯多亚派的命运，”因为它既不强加内在的必须给神，也不干扰“事物的自由和偶然”。³⁶ 斯多亚派智者努力在不动感情的抽离中实现完美，在此，三一神已经拥有完全实现的独立，但却是活泼和活跃的。因此，三一的每个位格都在相互的喜乐和团契中走到其他位格那里，并在那完全的圆满中创造非神的世界，以类比的方式分享这外向的相通。不变的神不是祂自由定旨的世界那可变的和不断变化的多样性的对立，而是其来源。

3. 现代的挑战

在现代，特别是在黑格尔之后，神的不变性不断受到指责，被视为阻碍了一个观念，即内蕴的绝对精神，在——实际上也作为——历史的展开中实现自己。巴文克指出，虽然罗马天主教、信义宗和改革宗神学家肯定神的自存和不变性，“但根据苏西尼派、伯拉纠派、亚米念派和理性主义者，神不是在祂的存有中能改变，而是在祂的旨意中能改变。”再往前走一步，“诺斯底主义和泛神论（费希特、黑格尔、施莱马赫、叔本华、冯哈特曼〔Von Hartmann〕等）”就否定神存有的不变性，表示神“是永恒的成为”。³⁷ 这个万有在神论的范式在更近期的各种论述——从开放神论到像莫特曼和詹森这样富创意的神学家的著作，到进程神学——得到复苏。

这种神学在否认不变性时往往诉诸道成肉身。宣告“道成了〔*egeneto*〕肉身”（约一 14，强调字体为引者标示）明确表示改变。我们怎样回应这点？首先，我们必须检验这论证的前提。正如我们在考虑基督的位格时会更全面地思想的，信经的共识肯定：在成为肉身时，永恒的子取了我们的肉身，但神的位格虽然取了这肉身，

³⁵ Richard Muller, “Incarnation, Immutability, and the Case for Classical Theism,” *WTJ* 45, no. 1 (1983): 27。

³⁶ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:205-6。

³⁷ Bavinck, *Doctrine of God*, 146-47。

却依然不改变。根据东方教会和西方教会基督徒都肯定的迦克墩基督论，改变是由 *asarkos*（“非道成肉身”）到 *ensarkos*（“道成肉身”）。如果道成肉身表示子的神性改变，那么为我们成为肉身的位格就不是神，而是人性化的神或神性化的人。

虽然詹森承认黑格尔对他的表述的影响，但他有时以路德—加尔文辩论的用语来描述那辩论——前者否认，而后者肯定——有限的不能测透（也就是包含）无限的（*finitum non capax infiniti*）。不过，路德派神学家傅德（Gerhard O. Forde）指控詹森尝试把十架神学转化为荣耀神学。³⁸ 傅德主张，道成肉身并不取消神超越的不变性。“马丁路德向伊拉斯谟发出那可怕的名言，说：隐藏在威严中的神，没有将自己束缚到自己的话上，而是保持自己在万事以上的自由；我认为他是在坚持，不可能简单地将神压缩进耶稣里面。”³⁹ 换句话说，耶稣诚然是神的启示，但这并不排除那奥秘；神在恩典中启示自己时，仍然隐藏在威严中。

在路德的神学里，神的属性，例如神性的必须、不变性、永恒、无痛感等等，其功用是神在祂的隐藏中的面具。……例如：解决神的不变性的尝试有很多种。但它们最终都无效。……路德知道，没有人可以从隐藏的神的脸上撕走面具，但他从末世论的角度也知道，在神的名字中最终有安慰。……路德问：“如果神是不变的，谁还能相信祂的应许？”⁴⁰

最终，黑格尔式的神圣可变性理论，并不真正需要基督教的故事来说明它的道理，因为神已经在祂的存有——改变、生长、生活、死亡和复活——中“成了肉身”。

但我们在福音中遇到的惊人宣告是，永恒的子成了肉身，而在这个过程中又不失去祂任何神性的超越。这事会发生，是因为真正超越世界的神可以自由地进入世界，令世界与祂相交。特别是在莫特曼的神学中，尤其是（他认为）有限之物在“成为”的过程中所固有的受苦和邪恶，属于神永恒的存有。当然，这强调了神的同情。不过，正如那些被困在着火的建筑物中的人一样，我们不只是需要一位与我们站在一起的拯救者，经历我们的痛苦和恐惧；我们更需要一位站在我们之外的拯救者，可以救我们脱离这些病征的来源。有了道成肉身——神性和人性在一个位格中联合——我们两者都有了。傅德补充说：“只要有系统地抹去神的不变性，可变性便会马力全开，变成不证自明的。神就有可能成为只是个懦夫，因为有分于我们的

³⁸ Gerhard O. Forde, “Robert Jenson’s Soteriology,” in *Trinity, Time, and Church* (ed. Colin Gunton; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 136。

³⁹ 同上。

⁴⁰ 同上，137。

凄惨而变得丰富。”⁴¹ 傅德说，即使从实用的角度看，“神也必须大有能力，扫除祂前面的一切，否则我们为甚么需要祂？”⁴² 我会加上，如果神在“成为”中已经总是在实现祂的存有，那么，子取得我们的人性，要经受我们的软弱和苦难，还有甚么令人惊讶的精彩和新奇之处呢？

4. 解经的问题

正如神的所有属性一样，重要的是我们要避免两个极端，两者在比较神和人类之间的关系时，都假设一种单义而不是类比的观点。一方面，圣经见证与永活的神在圣约中有真正交往的活泼历史；这个见证会抗拒所有斯多亚和柏拉图之非关系和非位格的观念。在这出展开的戏码中，有请求和反请求，见证和反见证，而神被描述为后悔、转意，并回应受造物。另一方面，我们必须总是谨记，在启示自己时，神隐藏自己。神明确地禁止单义的比较（民二十三 19；撒上十五 29；赛四十四 8~9，四十六 4；何十一 9）。

当这出圣经戏码展开时，很明显神虽然呈现自己为立约关系的真正演员，但祂不会被惊奇慑服。毕竟，祂的知识是完全的，包含过去、现在和将来（伯三十七 16；诗一三九 1~6、16~18），包括人类的自由行动（出七 1~7、14，八 15、19，九 12、35，十 1~2，十一 1~3、9；撒上二十三 10~13；赛四十二 9；徒二 23；罗八 28，九 16；弗一 11）。很明显，神遭到人反对，但祂最终不会被反对慑服（但四 17~37；出十五 1~23，八 11；诗二十二 28~31，四十七 2~8，一一五 3，一三五 5~21；耶二十七 5；徒十七 24~26；罗九 17~21；启十一 15~19）。俯就有身体和有限的受造物，神在特定的时空中出现——虽然祂不能被空间的限制包围或慑服（诗一三九 7~12）。这一切都只是说，神总是无限和超越的，即使在祂自我启示的有限和内蕴形式中。

在福音派批评这些传统属性的人士当中，开放神论者主张，我们必须认真看待圣经中——例如——描述神改变心意这样的经文。⁴³ 我们不能只是将这些经文看为拟人法便将它们打发掉，同时又将其他经文（支持神的不变性）诠释为单义的真理。这当然是对的。类比的教义适用于所有经文。除了以祂的自我启示俯就我们的有限外，神没有其他方法与有限的受造物进入立约的关系。只有在这不断持续的历史

⁴¹ 同上。

⁴² 同上，138，引述他的 *Systematic Theology*, 1:234。

⁴³ 参 Pinnock, *Most Moved Mover*; Sanders, *God Who Risks*; Gregory Boyd, *God of the Possible: An Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids: Baker, 2000)。

中，我们才能接触到启示出来的威胁和应许，但神的谕旨仍然向我们隐藏（申二十九 29）。我们不知道神在祂永恒的筹算中预先决定了甚么，但我们确实知道，在祂有条件的应许中（例如在堕落前向我们始祖、和在西奈山向以色列），在神与祂百姓打交道的过程中有一些变化。这些谕旨执行时，我们在神启示的计划中遇到逆转的时刻，不是关于神的存有、性情或隐藏的谕旨，而是关于历史。

正如我们必须抗拒将神的本质（*ousia/dynamis*）和祂的能量（*energeia*）之间的区别压缩在一起；我们也必须小心区分神隐藏的筹算和祂显明的旨意。例如：在撒母耳记上十五章 11 节，神后悔立扫罗为王，但我们在 29 节读到：“以色列的大能者必不致说谎，也不致后悔；因为祂迥非世人，决不后悔。”神的本性或祂的隐密计划都不改变。改变的是神显明的计划。祂警告说祂会带给百姓的审判转移了——正因为神在万古以前在祂隐密的筹算中预定了。在立约历史中十分明显的动态交换，必须和神永恒的谕旨区分开来，后者是圣经也宣告为隐藏在神不变的、不能触及的筹算中的（弗一 4~11）。

这些不是两类互相矛盾的证明经文，要在敌对阵营之间区分开来。而是有两类的类比，好像护栏一样，使我们走在正确的路上。在立约历史中，有真正的改变、伙伴关系，甚至冲突，因此，在神和人之间也有这些情况，但在神自己内在存有里面却没有。正如神可以取了我们的肉体，而又不改变祂神圣的本性；祂也可以使变动的世界与祂交往，又不用放弃祂完全完整和全面活跃的存有。

批评诸如神的不变性的属性的人，往往反映出他们对奥秘和类比之保存的不耐烦，而这些事情警告人们不要试图解开神的奥秘。⁴⁴ 根据潘嘉乐，我们要不是敬拜不想“控制一切，想给受造物空间存在，以及去爱的自由”的神，就是敬拜“控制一切的暴君，不能忍受任何抗拒（加尔文）”，这给人错误的印象，以为加尔文实际上持守潘嘉乐归给他的这个立场。⁴⁵ 潘嘉乐要求在“不动”（“孤独的单一体”）的神和倚靠世界得快乐的“永活的神”之间作选择。他称前者为“不动的整体”。

不过，这种反对乃是建基于将传统基督教神学作夸张的描写。查理·赫治（Charles Hodge）提醒我们，在传统的观点中，神是不变的，“但祂不是静止的海洋，而是一直活着，一直思想，一直行动，一直以祂的行动适应祂所造之物的紧急情况，实现祂无限智慧的计划”（强调字体为引者标示）。查理·赫治补充说，我

⁴⁴ 例如：亨欣格论及詹森说，“在他整个事业中，他一再贬低吊诡，视之为‘散播空洞的敬虔的奥秘’；他相信，借着吊诡，‘我们根本没传达甚么’。……这批评似乎在詹森诉诸理性的形而上学背后”（Hunsinger, “Robert Jenson’s *Systematic Theology*,” 199）。

⁴⁵ Pinnock, *Most Moved Mover*, 4。

们绝不应当像这个辩论两方一些极端的代表往往受到诱惑去作的那样，猜测这是如何做到的，

无论我们能否调和这些事实，都是无关紧要的。我们不住受到号召，要相信事情是这样，而不需要能够说明它们怎么会是这样，或者甚至它们怎能是这样。……神学家在尝试以哲学语言说出圣经关于神不变的教义时，很容易混淆不可改变和不动。在否定神可以改变时，他们似乎否定祂可以行动。⁴⁶

改革宗正统一致地持守不变性和不动性之间的分别。

“否定的方法”（正如在“不可改变”中）的好处之一是，它在神的威严面前停下来，满足于肯定神的无限完全，而又不探究神隐藏存有的奥秘。我们不知道神怎样不可改变，或祂的类比和祂的本质之间的比较有多么真实。但神教导我们的事，足以令我们知道祂与我们之间的无限差异，同时又与我们不能分开地合一——是我们敬畏和确据的对象。

四、无痛感

无痛感（*impassibility*；或译为不动情）表示“免疫于痛苦”。神会受我们影响吗？我们对这问题的答案，已经在很大程度上由我们对神的单一、自存和不可改变的观点所决定。一旦我们否认神是独立于世界的（自存），便很难避免滑向以自己的形象创造神。如果神倚靠世界，至少在原则上，神就可以被世界的反对所慑服和克服。开放神论者虽然谈及神有无限的丰富，也不能排除一个可能性，即神的拯救目的最终会大规模地受到挫败，即使对那些不分享新造的荣耀的人来说，也显然是这样。

1. 界定无痛感

首先，重要的是界定我们所谓无痛感的意思。由于在斯多亚派和基督教神学中都使用这个希腊词语 *apatheia*，这个词语很容易被误解为指无痛感的同一观念。⁴⁷ 不过，斯多亚哲学所追求的冷漠或漠不关心的目标——对伤害免疫，或对那种人的快乐必须仰赖他人的喜悦具有免疫力——与基督教的观念相距甚远。这个在意义上的

⁴⁶ Charles Hodge, *Systematic Theology* (New York: Scribner's 1911), 1:390-91。

⁴⁷ 关于古代神学家怎样重新定义无痛感，一篇中肯的文章，见 David Bentley Hart, “No Shadow of Turning: On Divine Impassibility,” *Pro Ecclesia* 11, no. 2 (2002): 184-206。

差别，因为拉丁语的同源词 *passus* 在英语 *passion* 这个词中通常被理解为一般的情感，从而变得更为模糊。不过，在其历史神学语境下，无痛感更为具体。正如布雷（Gerald Bray）指出的，希腊神学家大马士革的约翰清楚界定神的 *apatheia* 为“受苦”方面的（正如基督的受难）。“不是强调在漠不关心的状态下的平静，而是强调神的至高主权。”⁴⁸

2. 评估无痛感的教义

柏拉图从诸神的自足推论他们的属性，因而教导说诸神甚至不能爱。同样，在我们自己的时代，米尔班克（John Milbank）主张，严格来说，神圣的无痛感表示神不受我们的罪冒犯，因此不需要满足祂的公义。⁴⁹ 这甚至排除赦免和忿怒的可能。很明显，这种观点在圣经启示中找不到根据。因此像奥古斯丁这样的基督徒神学家承继的困难，是怎样同时持守神既独立于世界之外，又肯定神是爱。范浩沙解释说：“奥古斯丁解决神的爱的吊诡的方法，是提出一种恰当的神圣的爱，恩赐的爱：圣爱（*agape*）。”换句话说，神的爱是出于纯粹丰富和自足，而不是为了得回甚么作回报。⁵⁰

奥古斯丁跟随柏拉图的传统，而不是斯多亚的传统，并不惧怕 *eros*（“出于需要的欲望”），“玷污”的爱这种说法。人类出于自利和对别人的重视而交换礼物，

⁴⁸ Gerald Bray, *The Doctrine of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), 98。开放神论者和其他批评无痛感的人，混淆了神不能成为被动的受害人，和没有能力（以忿怒或怜悯）向受造物展示感情或回应。当然，从圣经的证据，这个立场不难反驳。不过，这是基本上误解了无痛感在基督教思想的广阔历史上的意思。例如：《威斯敏斯特信仰告白》说神是“没有四肢或情欲”，但即使在英语，对这份信仰告白的作者来说，*passions* 的意思也与它的希腊语和拉丁语的来源一致（也就是不能控制的忿怒或愚昧）。古德恩（Wayne Grudem）在这点上批评信仰告白的教导，认为这排除了神表达情感的可能性（*Systematic Theology* [Grand Rapids: Zondervan, 1994], 165-66 = 张麟至译，《系统神学》[E. Brunswick: 更新传道会, 2011], 142-43 页）时，即忽略了这一点。关于这个误解，古德恩总结说：“然而，若说神完全无欲无情，这种看法就显然与别处的许多经文相冲突；为此缘故，笔者在这本书里不能完全确认神的无痛感性”（166；中译，143 页）。赫尔姆（Paul Helm）指出，甚至阿奎那也容许神和受造物一样（类比地）拥有情感的特点，除了任何要求神必须是被动和暂时的特点之外（“The Impossibility of Divine Passibility,” in *The Power and Weakness of God: Impassibility and Orthodoxy* [ed. Nigel M.S. Cameron: Edinburgh: Rutherford House, 1990], 126）。

⁴⁹ John Milbank, *Being Reconciled: Ontology and Pardon* (New York: Routledge, 2003), 49-62。

⁵⁰ Kevin J. Vanhoozer, *First Theology: God, Scripture and Hermeneutics* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 74。

是完全自然和恰当的。无论如何，奥古斯丁不认为可能以纯粹斯多亚派的漠不关心而将自利从爱中排除，好像康德和现代伦理想象的那样。奥古斯丁主张，就神来说，事情却不同，因为万有的存在都是本于祂，倚靠祂，并归于祂，而祂却不需要甚么。

柏拉图的错误，是以为甚么也不需要的神就不能够爱；我认为，当代对神无痛感的批评者的错误，是以为能够爱的神必定有需要。在太快批评奥古斯丁陷入希腊的前设而不是圣经的前设之前，我们应该再次记得保罗的讲词：“创造宇宙和其中万物的神，既是天地的主，就不住人手所造的殿，也不用人手服事，好像缺少甚么；自己倒将生命、气息、万物赐给万人”（徒十七 24~25）。在罗马书，保罗引述约伯记三十五章 7 节（参：四十一 11）：“‘谁是先给了祂，使祂后来偿还呢？’因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远。阿们！”（罗十一 35~36）。人类（本性是有需要的）为了自我实现和出于对别人的重视而互送礼物是恰当的。不过，“各样……全备的赏赐都是从上头来的，从众光之父那里降下来的；在祂并没有改变，也没有转动的影儿”（雅一 17，强调字体为引者标示）。

奥古斯丁对神的圣爱的诠释，反映出基督徒在柏拉图主义和斯多亚主义以外一个有洞见的选择；然而，他无法明白神的快乐如何可以以任何方式受到被造物的影响。当然，在他的注释中，奥古斯丁可以肯定神审判、有怜悯、被人激怒等等。但这些话不单是类比性地得到了肯定；它们也经常被搪塞过去，被视为不适合一位在祂本身已经就是完全的神。我认为，这个倾向在很大程度上是出于没有区分神的本质和能量。但有了这个重要的区分，我们便可以说神的能量（作为）有时可以受到被造物的行动影响，而神的本质和谕旨则不会改变。

3. 近期对无痛感的批评

在晚近的神学中，对神的无痛感的批评已经变成一种小规模、缺乏组织的事业，因为它站在大屠杀的阴影下。⁵¹ 例如：莫特曼，尤其是在《被钉十字架的上帝》（*The Crucified God*, 1972）和《三一与上帝国》（*The Trinity and the Kingdom*, 1981）中，⁵² 重复一个批评，说传统的神的教义是希腊哲学的产物，多过于是圣经的教导。

⁵¹ T. E. Fretheim, *The Suffering of God: And Old Testament Perspective* (Philadelphia: Fortress, 1984) 在圣经神学研究中具有模塑作用，而 Brueggemann, *Theology of the Old Testament* 阐述将神高度拟人化的观念。从圣经神学角度很好地对比（和批评）这些观点的是 Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments: Theological Reflection on the Christian Bible* (Minneapolis: Fortress, 1993)。

⁵² Jürgen Moltmann, *The Crucified God* (New York: Harper & Row, 1974) = 莫尔特曼著，阮炜译，《被钉十字架的上帝》（香港：道风书社，1994）；*The Trinity and the Kingdom: The*

但他自己的诠释是来自一个中心命题——神的绝对本性是“受苦的爱”——的一连串推论，而他诉诸犹太神秘哲学、伯默（Jakob Böhme）、黑格尔和谢林以及更多近期的纯理论思想家来建立这个命题。

根据这个观点，神不是无所不能的，而是与人一同受苦，借着在自己的存有中忍受邪恶而转化邪恶。因此，在神的本质中，有可悲的一面，就是神必须透过历史的“成为”来进行征服。⁵³ 莫特曼混淆了神的本质和祂的能量以及神格的位格，因而说到，神“从爱中受苦，这爱是祂存有的超级丰盛和涌流。”⁵⁴ 将神的所有属性化约为“受苦的爱”之后，他得出一个特点，是最终可以描述（单义地）神的本质的：“神的自我降卑”。⁵⁵ 一些十九世纪的神学家提倡虚己论（kenosis）这个观念，来解释永恒的字在成为肉身时“倒空自己”，但莫特曼（和黑格尔很像）将这个观念应用到神永恒的存有。⁵⁶ 在莫特曼的神圣受苦神学中，类比颇容易滑进单义里。他说：“神所拥有的唯一全能是受苦的爱这样的全能。”⁵⁷ 神不单有自由向罪人显示怜悯的爱；祂永恒的本性也是受苦的爱。⁵⁸ 因此，神对罪人的怜悯不是自由的决定。相反，“自我牺牲是神的本性和本质。”⁵⁹

莫特曼坚持作为神圣受苦的来源的自由又怎样呢？在这受苦的爱中，神不单在世界完成一些事（也就是赦罪），也主要在祂自己里面完成一些事。由于受苦属于神永恒的存有，祂同时在自己和世界里面克服它。“受苦的爱克服邪恶的粗暴，并救赎能量脱离邪恶，这能量原是好的，只不过其热情被误导罢了。”⁶⁰ 对莫特曼来

Doctrine of God (trans. Margaret Kohl; San Francisco: Harper & Row, 1981) = 莫尔特曼著，周伟驰译，《三一与上帝国：论神的教义》（香港：道风书社，2007）。

⁵³ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 21 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，33-34 页。混淆不变性和不动性，莫特曼也混淆无痛感和无力感受或回应受造之物的痛苦。我们已经看到，这是当代批评中一再出现的“稻草人对手”。

⁵⁴ 同上，23 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，37 页。

⁵⁵ 同上，27 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，41-42 页。“贺契尔根据犹太人对神的经验，建立一种圣约的两极神学（bipolar theology）。神在本身是自由的，不受任何命运支配；但透过祂的痛苦，神同时委身于约中。祂是万神之神；同时对祂的小小的以色列百姓来说，祂是圣约的神。祂在天上统治，同时却与谦卑及温柔的人同住。”不过，信仰正统肯定这点（正如上面解释），而莫特曼（和贺契尔不同）只是将神的本质和行为的任何区分压缩在一起。

⁵⁶ 同上，28 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，42-43 页。

⁵⁷ 同上，31 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，47 页。

⁵⁸ 同上，32 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，49 页。

⁵⁹ 同上。

⁶⁰ 同上 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，50-51 页。

说（和黑格尔一样），基督的成为肉身和死亡似乎是象征神永恒的存有正在“成为”，而不是怜悯的爱自由的决定。事实上，“透过受苦的爱救赎的过程乃是进化的过程”，而不是十字架。⁶¹ 对神义论（theodicy）（邪恶的问题）的理解，在决定莫特曼关乎神的教义这件事情上尤其明显，他猜测：“如果神在永恒中、在祂的本性中已经是爱，是受苦的爱和自我牺牲，邪恶必定已经和神自己一起存在，而不单是和创造一起存在，更不用说和人的堕落一起存在了。”⁶²

摩尼教（Manichaeism）和其他二元的本体论，将善和恶置于两个敌对的神明里面，而莫特曼则似乎在神的存有里面综合了善和恶。因此，莫特曼认同甘乃迪（G. A. Studdert Kennedy）的结论：“神，在历史各处都是爱的父神，但无一处是无所不能的。”⁶³ 诉诸伯默、黑格尔、叔本华和诸如乌纳穆诺（Miguel de Unamuno）和贝德耶夫（Nicholas Berdyaev）这些更近期的作者，莫特曼提出在神的存有中的一个矛盾——“神里面的一个悲剧”，这看起来有时好像精神层面的摩尼教。⁶⁴ 神的“黑暗面”被勾消到更高的综合中，正如黑格尔那纯理论的系统一样。我们不能将神设想为“超越历史”，因为历史的苦难（体现在耶稣的历史中）属于神永恒的本性。⁶⁵

⁶¹ 同上=莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，51页。

⁶² 同上，34=莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，51页。

⁶³ 同上，35=莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，54页。Geoffrey A. Studdert Kennedy, *The Hardest Part* (London: Hodder and Stoughton, 1918) 与巴特的《罗马书释义》（Barth, *Epistle to the Romans*）同时出现，却更受注意。莫特曼判断说：“事实上，它比巴特的书更值得留意，因为受苦之神的神学比‘全然他者’之神的神学更重要”（*The Trinity and the Kingdom*, 35=莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，53页）。

⁶⁴ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 42=莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，62页；乌纳穆诺总结说，受苦和神的悲伤“不单是神的世界的矛盾”。“它与那连系在一起；但也是神自己里面的矛盾。……〔乌纳穆诺〕满足于指向伯默的神有‘黑暗一面’这个观念。”伯默的猜测似乎特别透过谢林传给莫特曼。参 F. Schelling, *The Ages of the World* (trans. Jason M. Wirth; Albany, N.Y.: SUNY Press, 2000)。

⁶⁵ 同上，45=莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，68-69页。如同很多当代神学家，莫特曼似乎不明白传统神学在这几点上的微妙之处。从圣经颇容易证明神感动人，也受感动（例如怜悯、忿怒等）。不过，问题仍然必须处理：这是指神的本质还是神的能量？指本质还是位格？（根据定义，本质不感动人，也不受感动：“本质”——至少在亚里斯多德和基督教神学——只表示有可断定的品质的东西。即使我受感动而伤心，那不是我的人性受感动，而是我身为入受感动。）最后，这种语言（如同神所有的自我启示）是类比的还是单义的？莫特曼从没有处理这些重要的问题，但将所有这些区别连在一起，得出简化的结论：“任何人否认神圣本性中有运动，也否认神圣三一。而否认这点实际上是否认整个基督信仰。”

由于神和世界透过受苦的历史互相倚靠，“不单我们需要神的怜悯；神也需要我们的怜悯。……解救世界脱离矛盾，无异于神解救自己脱离祂的世界的矛盾。”⁶⁶ 十字架引发出这个问题：“‘这是代赎的神，祂想除去祂良心的罪疚，除去创造了人、同时又创造了邪恶和苦难的谴责吗？’”⁶⁷

莫特曼站在我们称为本体论的范式（“克服疏离”）中，而不是圣约的范式（“与陌生人相遇”），他坚决认为：“神儿子的成为肉身不是对罪的答案。那是实现神的永恒渴望——要成为人，并·要让每个人都出于恩典而成为神；使一个‘他者’参与到神圣的生命里，回报神圣的爱。”⁶⁸ 因此，毫不令人惊讶的是，莫特曼补充说：“基督十字架的概念，使‘形而上的变成历史的’，‘历史的变成形而上的’。”⁶⁹ 当我们读到，“但自由没有来源；它是终极的边界。但因为自由存在，神自己受苦并被钉十字架”时，⁷⁰“受苦的自由”不就脱离神，而以这样的方式被神化了吗？使“存有”（本身是邪恶的，而不是受造为好的）与神和好，而不是令罪人与神和好，就成了这个系统的目标。对莫特曼来说，“神不是主；祂是怜悯的父。”⁷¹

我们不应该投射出一个神，来满足我们根据存在主义对悲剧所做的诠释，而是必须容许圣经的类比转化我们的推理。正如哈特（David Bentley Hart）指出的，教父关于神的无痛感（*apatheia*）的教义，并没有提到神不能爱或不能与受造物建立关系。事实上，讽刺的是，“在我们尝试修订三一论教义，令神根据奥希维兹（Auschwitz，纳粹集中营）来看是可以理解的时，无可避免地，我们所描述的这位神，最终——变成——实际上只是奥希维兹的形而上基础。”⁷² 换句话说，如果苦难——甚至邪恶——属于神必然和永恒的存有，这不是将恐怖神化吗？而且，如果邪恶和痛苦属于神的本性，我们怎能说神打败邪恶和痛苦？少了我们，神仍然是

⁶⁶ 同上，39 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，60-61页。

⁶⁷ 同上，40 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，61页。莫特曼从乌纳穆诺论述站在委拉斯盖兹（Velázquez，西班牙画家）的十字架下得到这个问题，他称这问题为“达到极为大胆之界限的观念”。

⁶⁸ 同上，46 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，70页。附带一提，詹森提出类似的动作，视十字架为勾消现实的“黑暗面”（本体论的错误），而不是为罪代赎（伦理的错误）。我再次提到亨欣格的具体批评：George Hunsinger, “Robert Jenson’s *Systematic Theology*”，特别是161-65。

⁶⁹ 同上，47 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，71页。

⁷⁰ 同上。

⁷¹ 同上，70 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，104页。

⁷² David Bentley Hart, *The Beauty of the Infinite: The Aesthetics of Christian Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 160。

神，却选择成为与我们同在并帮助我们；这个惊人的宣告，在莫特曼的理论里就降服在这种非荣耀颂的逻辑之下，即有这样的一种神明，是只能借着限制自己来容许我们存在，并只能够借着分担我们的苦难才能处理我们的苦难的。

4. 在两难之间航行

新黑格尔神学与斯多亚主义的不同，在于它们对于是甚么构成完美的存有所做的假设，但讽刺的是，两者之间的距离（特别是在接受万有在神论的本体论方面）都比任何一方与圣经信仰的距离更近。“哲学家的神”很容易是赫拉克利特和黑格尔的投射，也同样容易是柏拉图和普罗提努（Plotinus）的投射。范浩沙总结说：万有在神论似乎是今天神学最流行的范式，⁷³ 他这说法肯定是正确的。他指出：“对古典有神论来说，神的爱是关乎祂至高的旨意，关乎善意：为他人的益处而定意并行动，”而“万有在神论者主张神的爱更是关乎情感上的同情（‘我感受到你的痛苦’）。”⁷⁴ 同时，“描述神是因果的执行者，就将古典有神论掳去，”令人“很难调和神的爱与个人关系这个观念”。⁷⁵ 我们怎样在斯多亚派万有在神论和黑格尔万有在神论之间航行呢？

一方面，我们必须避免一个结论，认为神不受造物的苦难触动或感动。从俄利根到麦蒙尼德（Maimonides）到斯宾诺莎和康德，确实有一条斯多亚派的线贯穿，否认神经历喜乐或哀伤；认为祂既不爱也不恨。事实上，斯多亚主义的痕迹在古代、中世纪和现代的基督徒作家中都明显可见。不过，斯多亚主义那漠不关心的神与圣经中那位永活的神十分不同。我们怎能向这位神祈祷，并以任何方式个别地和祂交往呢？

另一方面，神是超越的圣约之主，祂从来都不是被动的受害人，总是主动的审判官和称义者。即使圣经（以类比的方式）将神启示为是在回应世界，特别是在立约关系中回应人类，那也与我们彼此回应的方式不同。即使神听到祂受苦的百姓在埃及的呼喊，解救他们，祂也是以这样的身分解救他们的：祂已经拣选了以色列，并预先告诉亚伯兰，这件会引致他们被掳和得解救的事件会怎样发生（创十五 13~21）。即使子成了肉身，屈从于人类叛逆最残忍的不公义，祂也是主动地这样做：“没有人夺我的命去，是我自己舍的。我有权柄舍了，也有权柄取回来。这是我从我父所受的命令”（约十 18）。神怜悯罪人的回应总是自由的行动。为了避免“斯

⁷³ Vanhoozer, *First Theology*, 88。

⁷⁴ 同上，89-90。

⁷⁵ 同上，90。

多亚”的抽离和“黑格尔”的倚靠这些极端，我们应该谨记几点。

首先，要避免的错误选择是，要不是神与世界发生关联（理论用词，意思是祂需要世界才能存在），就是世界与神没有关系。对开放神论者来说，神和世界之间真正的关系必然会从两个方向进行：神必须被动地与世界发生关联（因此某种意义上要倚靠世界），世界也必须被动地与神发生关系。讽刺的是，在这方面，它更接近斯多亚主义，多过于接近古典基督信仰。神独立于世界是基督教独特的主题，设计来使我们的思想脱离这种异教的假设。因此，这里存在一种关系，但我们生活、动作、存留都在于神；而不是神的生活、动作、存留都在于我们（徒十七 28）。⁷⁶ 由于神已经主动地使世人与祂自己相交，甚至到一个程度，取了我们的肉身，祂就可以经历受造界的实存——事实上也的确比我们更深刻地经历到这实存。如果否认无痛感代表着要神必须倚靠世界（理论用词是与世界发生关联）的危险，我们也必须抗拒下面这种为无痛感辩护的方式：神使世界与祂自己建立关系，却对祂的能量（也就是祂在神人关系中的立约行动）没有影响。

神喜悦祂手所作的工，我们与祂的团契，我们的敬拜，以及我们对邻舍的爱和服事。但神不需要这一切来得到满足。事实上，正因为祂甚么也不需要，祂向造物显示的爱才是具有创造力的。不是因为神缺乏感情，而是因为祂一无所缺，祂才自由地爱。神确实有感觉，但祂的喜乐不倚靠世界。神以怜悯回应我们的哀伤，以忿怒回应我们的罪，以喜悦回应我们的顺服。但祂这样做的身分，是慷慨的施爱者，而不是有需要的爱者。

神赐予生命，但不接受生命；世界倚靠神，但神不倚靠世界。同样，我们可以说神受我们影响，但祂的存有、意志或行动不由我们决定。神自由地容许我们影响祂，虽然甚至我们施予影响的行动也在神永恒的决议中得到理解。甚至我们的祷告，也是神从起初已经决定好要在历史中行事的管道。同样，神计划我们的救赎，不是因为人的堕落出乎祂的意料而做出的回应，而是祂自己在创造的行动前就已决定的。正因为神的爱是出于自决的自由，而不是出于需要，因此，虽然人类伙伴没有回应，祂仍然可以爱，毕竟，福音惊人地启示神的恩典，其高潮即在于宣告：当我们还作神仇敌的时候，祂已经先爱了我们（罗五 10；林前二 14；弗二 1~5）。我们对神的爱可以类比于神对我们的爱；但神对我们的爱在本质上依然是独特的，这

⁷⁶ 关于这点，见 Thomas Weinandy, *Does God Suffer?* (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 2000), 113-46; Thomas Weinandy, ed., *Aquinas on Doctrine: A Critical Introduction* (Edinburgh: T&T Clark, 2004), 75-79；参：David B. Burrell, *Aquinas: God and Action* (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1979), 84-87。

就是我们在神里面的盼望的保障（约壹四 10）。

第二，务必要牢记在心的是，无痛感指的是神的本质，而不是指有分于此本质的特定位格。受被造之物影响的是三一神的三个位格，不是神的本质本身。这甚至对人类来说也是真实的。即使在喜悦或绝望这些改变生命的经验中，个人的人性也没有改变；改变的是那个人。本质（或本性）不能感觉、定意或行动。只有位格可以爱、失望或喜悦、忿怒或快乐、困扰或满足。神的本质不是一个位格。只有分享这本质的位格可以受影响。如此爱世人，甚至赐下祂儿子，并在忿怒和审判中转离那背负罪人的罪的救主的，是父神，而不是神的本质。爱是神的本质的一种属性（“神就是爱”〔约壹四 8、16〕），但只有神圣的位格会爱（动词）。

第三，我们必须再次认识到，神向我们说话，是以适合我们理解、而不是适合祂的存有的用语。正如开放神论要求在真正的关系中，神必须要倚靠世界，它同样倾向于把圣经中神的感情的表达，视为与人类的情感完全等同的。重复较早时的一点，神自由地决定进入受造之物的历史，从来都不会威胁祂本质上的超越性。神即使在接近我们时，也总是“他者”。神分享和分担祂百姓的喜与悲，但祂从不被沮丧慑服（我会在 260 页根据范浩沙进一步阐述这一点）。神是圣约之主，当人违背神的约时，祂是忌邪的、甚至是充满忿怒的，但祂从不被情感慑服。例如；祂的忿怒总是与公义一致。神的审判是从不草率的，这对那些应该承受祂的忿怒的人来说是好消息：“我必不发猛烈的怒气，也不再毁灭以法莲。因我是神，并非世人，是你们中间的圣者；我必不在怒中临到你们”（何十一 9；参：玛三 6）。圣经一再告诉我们，神是长久忍耐、不轻易发怒的。但有时祂的忿怒会被激起（支持神和人的感觉完全相同的这个论证，很少把祂的爱也包括进来）。例如在诗篇二篇 12 节，神警告说：“当以嘴親子，恐怕他发怒，你们便在道中灭亡，因为他的怒气快要发作”（强调字体为引者标示）。神不是很容易乱发脾气、反复无常的暴君；反而，那些已经被神公平地定罪的人能够继续呼吸，仅仅是出于神的怜悯。在所有这些特点中，神都在本质上与受造物不同。

将人的特质归给神的本质，这动机是那么具决定性，以致好像莫特曼和潘嘉乐这样的神学家甚至猜测，神哭泣时会流下真的眼泪。⁷⁷ 潘嘉乐引述摩门教神学家鲍尔森（David Paulsen）和其他人来挑战神的灵性。⁷⁸ 如果采纳这个前设，说无限的属性总是异教的扭曲，人们甚至可以设想放弃耶稣所说的“神是灵”（约四 24）的

⁷⁷ Moltmann, *The Crucified God*, 222 = 莫尔特曼著，《被钉十字架的上帝》；Pinnock, *Most Moved Mover*, 33-34。

⁷⁸ Pinnock, *Most Moved Mover*, 35n31 和 68n11。

这个主张，视之为希腊哲学的另一个人侵。这个危险强调了一点，即企图将神从天上带下来、或自己升上天上的任何尝试，都只是一个硬币不同的两面：驯化超越的神，把创造者和受造物混为一谈。路德警告说，所有荣耀神学的核心，都是渴望升到神那里，并除去祂自己选择的面具，以致我们不再受限于祂的背，也可以看祂内在的本质——祂的脸，那使人失明的荣耀。

神有三个位格，却是一位神，同享至高无上的主权、良善和其他属性；这三个位格对此深具信心，虽然充分意识到会有人类失败、叛逆和暴力的历史，却仍自由地与受造之物建立关系。永恒的救赎之约是这事实最清楚的证据。但神的三个位格向这悲剧开放，正是因为这三个位格能够共同克服它。对于迥别于我们的神来说，这信心不是可能或甚至很可能，而是肯定。

圣经清楚描绘，神格的三位格都参与圣约的关系，在其中有真正的施予和领受。神喜悦、忿怒和产生怜悯，也施行审判。但在所有这些情况下，我们都不能说神好像我们那样经验事物。甚至人类的罪也在神终极的控制之下。神可以冒这种“风险”，因为祂按祂最终的旨意，叫万事互相效力、带来益处的能力是永不失败的（罗八 28）。从神永恒谕旨的角度看，这些完全不是风险——不是因为神不受人类的失败触动，而是因为祂从不被慑服，祂隐密的目的最终也不会受挫败。但从神与我们正在开展的圣约历史的角度看，双方都涉及风险。在这一点，恰当的行动不是把任何一个角度等同于“实际是怎样”相对于“我们看来是怎样”，而是接受两者为类比的真理，因为两者都是神已经在圣经中向我们启示的。

圣经类比的多样化，使我们不致屈从于对单一的属性作偶像崇拜似的凝视。我们不敬拜爱，而是敬拜慈爱的神；我们也不敬拜那至高无上的主权，而是敬拜那拥有至高无上主权的神。可以肯定的是，这种辩证式地使用类比，可以比作以叙事手法来描绘神在后悔，却肯定祂迥非人，不会为自己的决定后悔（撒上十五 29）。不过，我们不能够在这种想法上面停留太久，把俯就的沟通转化成一种偶像崇拜。将忌邪（字面的意思是嫉妒）用在神身上，是应该赞美的（出二十 5，三十四 14；申四 24），但若用在受造物身上，却是应该受到谴责的（林前三 3；加五 20），因此，很明显，将忌邪（嫉妒）用在神和受造物身上，不可能是同一个意思。神被描述为“在怒气、忿怒、大恼恨中”将以色列人从本地拔出来（申二十九 28）；但“祂的怒气不过是转眼之间；祂的恩典乃是一生之久”（诗三十 5）。

所有这些多样化的类比，都必须在它们特定的救赎历史脉络中认真地考虑，然后根据圣经的其余部分来诠释。我们里面受神谴责的怒气（箴二十九 11、22，二十二 24；林前十三 5），和以神圣的怒气充满祂的震怒不同，无论两者之间有甚么相似之处。那些肯定圣经正典的统一、连贯和真实的人，无法满足于用一种理论来解

释“痛感”的经文或“无痛感”的经文，而会在类比的教义中找到一种方式，在广阔、深厚、丰富和有时令人困扰之扩充的启示中，接受神俯就的论述。

第四，基督信仰中关乎神的教义，必须以互动的类比补充因果关系的类比，前者更符合圣经本身为神的行动性言说（performative speech）所作的见证。虽然传统基督教神学，鲜明地区分它的观点与亚里斯多德之不动的推动者（Unmoved Mover），但我同意范浩沙的见解，因果关系的类比占据主导地位往往加重了这种嘲讽，而沟通的类比则为谈论神与世界交往提供了更好的方法。⁷⁹ 范浩沙将神的无痛感与耶稣的无瑕疵（不能犯罪）作比较，借以说明这一点：

耶稣无罪但受到真正的试探，正如战无不胜的军队受到攻击一样。我相信，我们也可以用来类似的话来说神的无痛感。……神感受到祂百姓苦难的力度：“我的百姓在埃及所受的困苦，我实在看见了；他们因受督工的辖制所发的哀声，我也听见了。我原知道他们的痛苦”（出三7）。但正如耶稣感到试探的力度，但却没有犯罪，神感受到人类经验的力度，但祂的存有、旨意或知识却没有改变。无痛感并非表示神没有感觉，而是神从不被激情征服或慑服。……神真的透过祂互动的行动与人交往，但人所做的都不能制约或影响神在互动沟通上的主动和神互动的作为。⁸⁰

邪恶和罪也被放在神永恒的谕旨中来理解；因此，甚至这些都不能说是制约神的旨意或行动。而且，范浩沙是从三一论来建构这论证的：“子和圣灵是父互动沟通行动的管道。”⁸¹

第五，我们必须提防容让十架神学变成荣耀哲学。按照新黑格尔的神义论，拿撒勒人耶稣这个特定的人，以及祂达成的特定历史，都很容易屈从于一个一般原则。根顿论及这些表述时指出，“它们的主要缺点是将基督变成一种普世原则，以拿撒勒人耶稣为代价，并且把祂的十字架当作神受苦的焦点，而不是当作神胜过罪和邪恶之历史的中心。”这样将三一神和代赎分离的结果，就失去了基督信仰的三一论，而且是“不加批判地确认现代文化的效力”。⁸² 在这个架构中，神将所有苦难带到祂自己的存有里。“对此的反对是清晰的。将某些东西吸收进神的生命中，就是在肯定它，从而否定基督信仰的中心特性就是救赎性的宗教，在其中，邪恶不

⁷⁹ Vanhoozer, *First Theology*, 88。

⁸⁰ 同上，93。

⁸¹ 同上，94。

⁸² Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), xx。

是得到肯定，而是在拿撒勒人耶稣的十字架和复活中被征服（按末世论的角度说，并具有前瞻的作用）。”⁸³

在十字架上，神不是肯定死亡和受苦，反而是征服它们。祂没有把邪恶转化为良善，而是永远消灭邪恶。正因为苦难不是内蕴于神的存有，祂可以、也必将实现祂对受苦百姓的应许：祂“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”（启二十一4）。只有神能在那日擦去我们的眼泪，因为祂不能被苦难慑服。祂行动，是出于无所不能、无所不知和全面的爱，而不是出于永恒的受苦。

由于很多批评无痛感的人将这教义的持续影响，连系到老普林斯顿（编按：指1930年代以前的普林斯顿神学院）的传统，在结束我们对这属性的研究时，值得详细引述“普林斯顿之狮”华腓德的话。华腓德说，绝对精神（the Absolute）的哲学家告诉我们，“出于祂本性的必须，神不能受影响，不能被外在的诱因所推动；祂住在圣洁的安静和不变的幸福中，永远不受人类的苦难或人类的哀伤触及。”

华腓德回答这个主张：

那不是真的；让我们为此感谢神。神可以感觉；神确实爱。我们有圣经的保证相信……神已然伸出慈爱的臂弯，将那一束束本来刺穿我们的矛收集到祂自己的胸膛中。但这不是十足的拟人法吗？我们不在乎名称；那是神的真理。我们不愿将圣经的神和我们心里的神交给任何哲学的抽象概念。……我们在绝对精神的同在下可能感到敬畏，正如我们在风暴或地震下可能感到敬畏一样；……但我们不能爱它，我们不能信任它。……不过，让我们欢欣，因为我们的神没有让我们靠百般寻索来找到祂。让我们欢欣，祂清楚地自己的圣道中向我们启示祂自己：祂是爱我们的神，祂因为爱我们，为我们牺牲自己。⁸⁴

虽然父、子和圣灵的共同本质没有受苦，却向一个与自由的受造物建立的圣约关系敞开自己。父、子和圣灵受世界影响，但不是像我们那样受影响，因为祂们的位格不是我们的那种位格。

⁸³ 同上，xxi。

⁸⁴ B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (ed. Samuel G. Craig; Philadelphia: P&R, 1970), 570-71。

五、永恒和无所不在

由于永恒和无所不在分别指神超越时间和空间，值得我们一起处理它们。在思想史中，人们对永恒提出不同的定义，柏拉图主张那太一（the One）超越时间（也就是永恒的），亚里斯多德论证说，神在时间中，但无始也无终（也就是永久的）。第五世纪的基督教思想家波伊丢斯（Boethius）提出的定义，或许是多个世纪以来最受神学家青睐的：“完全同时、完美地拥有无限的生命。”⁸⁵ 奥古斯丁修正了柏拉图对永恒的观念：脱离一种简单地否定时间的看法，朝向一种用更末世性的观点，视永恒为时间的圆满。换言之，永恒是神收集我们所有的时间，医治并救赎它们，脱离这个世代的伤痛。提倡永久性（sempiternity）的人肯定神没有始，也不会有终，但他们视这神圣存在为在所有时间中延续，而不是在时间之上或之外存在。⁸⁶ 因

⁸⁵ Boethius, *The Consolation of Philosophy* (trans. V.E. Watts; London: Penguin, 1969)=波伊丢斯著，徐庆誉译，《哲学的安慰》，于《中世纪基督教思想家文选》（香港：基督教文艺出版社，1962）／波爱修斯著，贺国坤译，《哲学的慰藉》（陕西师范大学出版社，2009），卷五（也参：Augustine, *Confessions* = 圣奥古斯丁著，徐玉芹译，《奥古斯丁忏悔录》〔台北：志文，1985〕／圣奥斯定著，应枫译，《忏悔录》〔台中：光启，1963〕，卷十一）。针对当代对这辩论所做的概览和有建设性的建议，有很多资料。在较传统的一边，见 Paul Helm, *Eternal God* (Oxford: Clarendon, 1988); Brian Lefrow, *Time and Eternity* (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1991); Eleonore Stump and Norman Kretzmann, “Eternity,” *Journal of Philosophy* 98 (1981): 429-58。批评“无时间性的永恒”的有 Anthony Kenny, *The God of the Philosophers* (Oxford: Clarendon, 1979); Richard Swinburne, *The Christian God* (Oxford: Clarendon, 1994)。对这个主题不同观点的一本很好的论文集是 Gregory E. Ganssle and David M. Woodruff, eds., *God and Time: Essays on the Divine Nature* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2002)。我排除了重要的哲学辩论，例如与 J. M. E. McTaggart, “The Unreality of Time,” in *Mind* 17 (1908): 457-74 这篇重要论文的互动，虽然这里引述的很多著作都与该文的架构交战。最有启发性的讨论之一来自潘宁博，我认为他的诠释最有说服力（见 Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 1:401-9 = 潘能伯格著，李秋零译，《系统神学》，卷一（香港：道风书社，2013），529-43 页。

⁸⁶ 挑战神无时间的永恒性，不单在那些也否认神的不变性、无所不知、自存和单一的人中找到，也在一些保守的福音派（和改革宗）神学家中找到，特别是戈登·克拉克的学生，他们喜欢单义而不是类比。例如：见 Ronald H. Nash, *The Concept of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1983), 83。纳什（Nash）总结说：关于神究竟是“无时间还是永恒的存有”，“陪审团仍然未有决定”。雷蒙（Robert Reymond）更明确地拒绝传统（奥古斯丁式）的论证，总结说：“我更倾向永远常存来看神的永恒性”（*A New Systematic Theology* [Nashville: Nelson, 1998], 176n40）。意味深远的是，雷蒙主张：“关于神的计划和行动，神给我们的‘时间词语’，如果对神和对我们的意思不同，那么对祂来说，世界的创造可能仍然没有真正发生。……简单来说，如果神没有时间性，如果祂所有的行动对祂来说都是

此，他们主张，神不是永恒的，而是永远常存的。

如果我们具体知道永恒是什么，我们就是永恒的——换句话说，就是神。因此，在这里，重要的是留在圣经的界限内：它明确的陈述，以及从这些陈述得到的合理推论。神受人赞美，是因为“从亘古到永远，你是神”（诗九十2），受人称颂，是因为祂在圣安息的荣耀中“永远坐着为王”（诗一〇二12；《新译本》）。不过，这些经文无法解决眼前的问题，因为至少福音派批评神永恒性的人并不否定神的“永远长存”（永久性）。⁸⁷ 正如路易·伯克富指出的，“圣经用来描绘神的永恒所用的形式，只是那种穿越无尽世代的时间的形式（诗九十2，一〇二12；弗三21）。不过，我们应该记得，当它这样说时，圣经乃是使用流行的语言，而不是哲学的语言。”⁸⁸ 雷蒙（Robert Reymond）支持永久性（“永远长存性”），认为伯克富最后一句话太容易唤起奥秘，而不是正视他认为存在于古典奥古斯丁观点中固有的困难，即视神为无时间的永恒。⁸⁹ 不过，我倾向于将伯克富诠释为正确地尊重我们的能力在这件事情上固有的限制：我们无法从我们对时间的经验进行推断，来决定永恒的性质。

在这里，我们对永恒的观点可能由神的无所不在得到启发。在献圣殿时，所罗门祈祷说：“看哪，天和天上的天尚且不足你居住的，何况我所建的这殿呢？”（王上八27）。以色列人企图驯化神的超越性，激怒了祂，祂宣告说：“耶和華说：‘我岂为近处的神呢？不也为远处的神吗？’耶和華说：‘人岂能在隐密处藏身，使我看不见他呢？’耶和華说：‘我岂不充满天地吗？’”（耶二十三23~24）。甚至地狱都不能被描述为与神分离；它是神在忿怒中同在。诗人感叹：“我往哪里去，躲避你的灵？我往哪里逃，躲避你的面？我若升到天上，你在那里；我若在阴间下榻，你也在那里”（诗一三九7~8）。对神来说，没有白昼和黑夜，没有日子的推移（11~12节）。吊诡的是，是神超越时间和地点带给诗人最深的保证，相信神在所有时空中都是临在的。

虽然无所不在是一个基本的属性，但神居住在祂百姓中也是从创世记到启示录、从创造到终末成全的一个重要主题。在出埃及中，云柱表明神与祂解救的百姓具体的同在，被视为要证明以色列已蒙拣选的基本要件（出三十三15~16）。在往迦南地的途中，神在会幕中，“在营外”，借着祭司职分和祭牲与百姓同住（7节）。

无时间性的行动，我们对任何事情就不能有真实和确定的知识，或许除了纯数学之外”（175）。

⁸⁷ 见 Ganssle and Woodruff, *God and Time*。

⁸⁸ Berkhof, *Systematic Theology*, 60。

⁸⁹ Reymond, *New Systematic Theology*, 173。

由于祂的圣洁和以色列的罪，必须有一个安全距离。但祂的目标是要住在祂的百姓“中间”，在锡安山，在圣殿。后来在基督的职事中，神赐下的应许是祂是神的殿（约一 14，编按：该处的“住”，可直译为“支搭帐幕”〔《恢复本》；参《朱宝惠译本》、《新旧库译本》〕），被荣耀的灵所充满，祂要赦免人的罪，升到天上为我们预备地方（约十四 3），并差遣圣灵，使我们成为祂以圣灵充满的圣殿—圣所里的活石（彼前二 4~5）。在启示录，神最终坐在祂拣选的人“中间”。在新耶路撒冷从天上降临的异象中，约翰听到有声音宣告，“看哪，神的帐幕在人间。祂要与人同住，他们要作祂的子民。神要亲自与他们同在，作他们的神”（启二十一 2~3）。

在这出圣约戏码中，神的同在和缺席的问题，等同拯救和审判的问题。换句话说，我们在圣经中，在赐福或忿怒中同时遇上本体论的无所不在和圣约法庭的同在。当然，神在祂本质中是无所不在的，但在这出圣约戏码里的主要问题是，神是否为帮助我们而与我们同在，而如果是，祂在哪里？还有，祂与我们同在，是在审判中，还是在恩典中？我们在祂同在中可以站立得住吗？我们可以抵挡祂的显现吗？

神是无时不在（omnitemporal）的，如同祂是无所不在的。神是无限的灵，不是无限扩展的身体。祂在每一个地方存在，因为祂超越空间的范畴。我会主张，关于时间也是这样。神超越时间，这是祂在每个受造的時刻同在的前设。甚至当神在特定地点，在平安中为帮助我们而存在时，按祂自己的本质仍然是无所不在的；祂的永恒也是这样。永恒的神（本质上）在时间之内是活跃的（能量上）。

甚至用“以上”相对于“以下”来描述神的超越（正如在诗九十七 9，一〇八 5；赛五十七 15；弗四 6）也是类比性的。天本身是神创造的一部分，神在地上也完全同在。正如杜仁田解释的：“说神‘在天上’，并没有把地上排除在外，不是仿佛祂的本质被包括在天上；而是因为天上是皇宫，祂以显著的方式彰显祂的荣耀。”因此，我们受到呼召抬眼望天，为要将我们的信心和祷告指向神——具体来说，将它们置于“我们的祭坛（在天上的基督）”上，而不是看地上的偶像。⁹⁰ 虽然神超越时空，祂却自由地进入这两者，好像穿越祂创造的一道门一样。不单这样，甚至进入也必须以类比的方式来理解，因为神在每一刻已经存在，也遍布每个地方。

说神是无限的，不是说祂在时空中无限地扩展（泛神论观点，好像塞尼加〔Seneca〕的古代哲学家，和好像斯宾诺莎的现代哲学家），倒不如说，那是表示神超越时、空这两个范畴。正如神可以自由地与世人交往，但在祂的存有中又不受世人制约，神也同样可以自由地进入时空，又不受限或包含在里面。肯定神无限的特

⁹⁰ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:199-200。

质，只是再次见证一个奇妙的真理，即创造主和受造物之间的不同，是本质上的，而不是数量上的。

古希伯来人对于永恒的理解，即使与古典犹太和基督教神学的哲学观念不同，保罗在同意视神为“不能朽坏、不能看见、永世的君王”（提前一 17）这个观点时，他也不怕被指控为希腊化。意味深远的是，神的永恒特性在这里与祂的不朽和不可见（或灵性）连在一起。神的时间长度、生命和存有，不单是在量上比受造物更大（甚至大得无限），在本质上也与受造物不同，祂给他们时间、空间和身体的恩赐。事实上，永恒不能指将神包含在内的事情。实际上，甚至天上的天也不是永恒的。只有三一神才是永恒的。“永久性”的观点必定主张，至少有一个点，在神的存有与受造物的存有之间是单义的：亦即就时间来说。根据这个观点，神可能有更多时间，但不超越这受造物的范围。

正如我们考虑过的其他不可传通的属性一样，圣经见证神的永恒和无所不在，作为划分创造主和受造物之间的区别的方式。除了保罗在上面的荣耀颂（提前一 17）外，诗篇也往往将神永恒的本性连系到祂其他超越的属性（包括无所不在）：

主啊，你世世代代
作我们的居所。
诸山未曾生出，
地与世界你未曾造成，
从亘古到永远，你是神。
你使人归于尘土，
说：“你们世人要归回。”
在你看来，千年
如已过的昨日，
又如夜间的一更。（诗九十 1~4）

无论永恒在这里理解为超越时间，还是无限延长的时间，神经历时间的方式显然和我们不一样。⁹¹ 即使神的永恒不是过去、现在、将来在同时间发生（simul-

⁹¹ 再一次，类比的教义证明它的价值。沃特斯铎夫（Nicholas Wolterstorff）在为神的时间性辩护时，就一些经文可支持神永恒的无时间性作总结：“当然，如果有这样的经文，我们会面对一个问题，就是应否视这些经文为在字面上真实的。”他提出：“对基督徒来说，举证的责任在那些认为不应该这样理解它〔圣经〕的人身上”（“Unqualified Divine Temporality,” in *God and Time: Four Views* [ed. Gregory E. Ganssle; Downers Grove, Ill.:

taneity)，将千年简化为“夜间的一更”，至少也朝这个方向走。⁹² 正因为神超越时间，祂在我们所有时间中都可以成为我们的居所。正如神的自存（自我存在）是祂帮助所有受造物的自由的基础，祂的永恒是祂自由地令短暂的受造物与祂交往的前提。祂不活在我们里面；我们活在祂里面。我们有时间，是因为神花时间和我们同在。

我支持奥古斯丁的结论，说永恒超越了时间的范畴——时间是与受造物一同赐下的，也是为了受造物而赐下的恩赐。⁹³ 尽管神超越时间，蒙救赎的受造物却会在完全的喜乐和圆满中经验他们时代的重新聚合。不过，有一个条件限制，就是圣徒享受的这种“永恒”，在质上和神永恒的本质不同。受造物（包括他们的灵魂）不是生来就是永恒的，即使神在复活中将不朽赐给他们。只有神“永远不死”（提前六 16；《新译本》）。在终末成全时，非永恒的受造物仍然是非永恒的，即使他们经历永恒的喜乐。对非永恒和被赋予身体的受造物来说，这些类比有其限制。根据这类比的进路，路易·伯克富明智地警告说：

我们通常以同样方式思想神的永恒，即一段时期向前和向后无限地延展。但这只是流行和象征地表达在实际上超越时间的方式，也绝对和它不同。……欧珥（[James] Orr）博士说：“时间严格上与连续存在的物件的世界有关。神充满时间，在它的每一部分中；但祂的永恒仍然不真正是这时间中的存有。”⁹⁴

这不是智力上的虎头蛇尾，而是受造物对神存在的奥秘完全恰当的回应。“永恒与时间的关系，构成哲学和神学上最困难的问题之一，或许在我们现时的状况是解决不了的。”⁹⁵

InterVarsity Press, 2001], 189, 193)。我认为沃特斯铎夫所说的按字面是指“单义”。不过，根据类比的论述，揭示神的存有和性情的所有经文都迁就我们的能力，而不是用相同的意义描述在神和造物。身为时间的主和创造者，神不能从属于时间造，虽然祂有自由选择进入时间中。

⁹² 当然，这是诗，但它提出一个神学宣称。

⁹³ Augustine, *Confessions* (trans. Henry Chadwick; Oxford: Oxford Univ. Press, 1991) = 圣奥古斯丁著，徐玉芹译，《奥古斯丁忏悔录》／圣奥斯定著，应枫译，《忏悔录》，卷十一。

⁹⁴ Berkhof, *Systematic Theology*, 60。

⁹⁵ 同上。

讨论问题

1. 探讨圣经中神的属性时，动词和名词之间有甚么关系——而在此以外，叙事和名字之间又有甚么关系？
2. 我们所说不可传通的属性是指甚么？这些最常与哪种研究神的属性的方式等同？
3. 这些属性那么强调神的超越，是否因而否认神和受造物之间有真正的关系？
4. 哪些圣经经文似乎挑战神是不变的这个观念？你会怎样诠释这些经文？
5. 请辨别并评估关于神和时间的不同立场。

第7章

神：可传通的属性

上一章论述的属性强调神超越我们的他性，因此否定的前缀占了大多数（例如，神是无限、不变、不可见等）。这一章考虑的属性称为可传通的（communicable）属性，因它们同时用来描述神和受造物，虽然是以类比的方式。¹ 因此，卓越法（*via eminentia*）就占据了舞台中央，其前缀词是 *omni*（全）而非一些否定词。尤其考虑到神的单一性，把神的属性区分为不可传通和可传通的属性，就只是一种启发人进一步探索的手段而已。一些神学家将神的无所不知和至高无上主权当作不可传通的属性，但我在本章论述这些属性，因它们是神知识和能力的特质。

壹、无所不知和无所不能：神的知识、智慧与能力

我们的知识是不完全的、摹本的、复合的和后天学来的，但神的知识是完全的、原型的、单一的和先天固有的。因此，神是无所不知的，也就是说，甚么都知道（撒上二十三 10~13；王下十三 19；诗一三九 1~6；赛四十 12~14，四十二 9；耶一 4，三十八 17~20；结三 6；太十一 21）。神不倚靠世界获取知识，正如祂不倚靠世界获得其存有（being）一样。祂的知识也和祂的同在或存续一样，不受限制。即使当我们预知一些别人不知道的事，我们的知识也是有限的，会有错的。然而，神的预知在本质上与我们不同。对我们来说，认识一些事情，只是我们本性附带的；即使我们对许多事情无知，我们的人性也不会因而受到威胁。但神的单一性代表祂的任

¹ 杜仁田提出一个典型的经院哲学定义：“可传通的属性不是单义地描述神和受造物，因这不是名称和定义完全单义一致的事物的关系。可传通的属性也不是多义地描述神和受造物，如只是在名称上多义一致的事物的关系。这是类比的描述，相似和属性的类比……。圣经说信徒与神的性情有份（彼后一 4），这不是单义地有份（正式加入到神的本质中），而只是类比性的（因重生的益处的缘故，……因为他们按造他们的主的形象得到更新，西三 10）”（Turretin, *Elenctic Theology*, 1:190）。

何属性都不是添加在祂的存有之上的。神不可能不全面地知道一切。由于祂的永恒性，祂以一个同时的行动就知道事物的始终。神知道万事，因祂从起初就命定结局，“随己意行作万事”（弗一 11）。这种知识与神的智慧是分不开的（罗八 28，十一 33，十四 7~8；林前二 7；弗一 11~12，三 10；西一 16）。

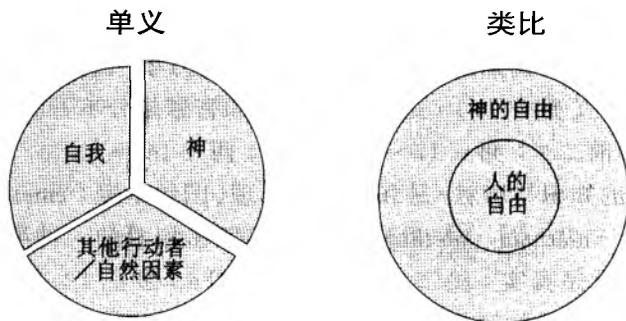
在圣经中，神的知识与智慧，是和真实或真理（旧约圣经：ʿēmet、ʿēmūnā、ʾāmēn；新约圣经：alēthēs、alētheia、alēthinos、pistis）紧密相关的。神是真理——在伦理的意义上如此（也就是真实：民二十三 19；约十四 6；罗三 4；来六 18），在逻辑的意义上也是如此（也就是知道事情的真相）。这些特点在圣经“神的信实”（希伯来语 *hesed*）这突出的主题上汇聚在一起，其定义就是祂对祂圣约的委身。在圣约历史中经受考验的正是这信实，这涉及到以色列和雅威，在法官、被告和证人这些不断互换的角色——而先知在其中传递见证和反见证。

神的单一性也警告我们，不要将神的无所不能置于祂其他属性之上。神总以智慧、知识和真理施展祂的能力。事实上，神不能用不符合其他属性的方式运用祂的能力。

一、自由的行动者与性质上无限的区别

关于神和人的自由的辩论，往往有一个常见的误解，以为行动力（agency；发挥意志和采取行动）对神和人来说是单义的（编按：即完全等同的）。因此，这个辩论乃是围绕在谁更有能力上展开的。虽然开放神论控告奥古斯丁／改革宗神学，说他们教导神是万物的唯一因（全因主义〔omnicausalism〕），明显是在竖立一个稻草人对手，但在改革宗神学的主流以外有一些极端的例子，为这种丑化提供了借口。² 极端加尔文主义（Hyper-Calvinism）与亚米念主义（以及特别是开放神论）都有一种理性主义倾向，对“自由”这名词作单义式的诠释。前者以全因主义这中心信条，后者则以绝对的自由意志（libertarian free will）这中心信条为出发点。但即使我们以类比的方式描述神和人是自由的，这都不是单一一块“自由馅饼”，在各方之间加以分配（无论这分配多么不均等）。

² 针对这种极端（和丑化），改革宗神学家一致的教导都肯定，对“一切将要成的事”，神有至高主权的谕旨，却不胁迫或直接致使每件事发生（《威斯敏斯特信仰告白》3.1）。



人的自由（摹本：“我们生活、动作、存留都在乎祂”）
神的自由（原型：神是所有受造物自由的源头）

受造者能拥有任何能力和自由的原因，是在于他们是按着神的形象受造，但神的主权在本质上有别于人，并且是独一无二的。自从堕落之后，撒旦和人类没有为拥有这种浩大的、在受造物层面上（摹本）的自由而感恩，反而渴望一种只以他们本身为基础的独立和完全自主的自由。但这种对超越受造层面的存在的渴想是不合理的。毕竟，“地和其中所充满的，都属耶和華”（诗二十四 1）。正如多尔纳（I. A. Dorner）指出的，神的无所不能不是为了与我们的自由作对，而是后者的必要前提。³ 由于神是自由的，自由这种事才有可能存在，而且可以按受造者的模式传达给我们。

由于我们所有的知识都是类比的和俯就我们的，我们只能知道神的主权和人的责任是完全一致的，至于如何一致，我们却不得其解。就连当两个行动者在同一事件中活跃时，行动者和活跃这两个语词也是按类比的用法使用的。人不是拥有比神少的能力，而是拥有他们受造本性必需的一切能力。这块“自由馅饼”是属于神的。祂不是被迫交出其中的几片，而是把我们自己那一整块给了我们，我们这一块与祂自己那一块是有限的类比。“我们生活、动作、存留都在乎祂”（徒十七 28）。我们是承载神形象的人，会反映神的荣耀，但神必不将自己的荣耀归给受造之物（赛四十八 11）。

暴君在地上遊走，吞噬他们臣民的自由。他们能力的火焰，只能按照它消耗别人自由的程度燃烧。但神赐予我们“生命、气息、万物”（徒十七 25）。神是我们这些受造者的自由的创造者，而非消耗者，而我们受造者的空间是被祂的同在以自

³ I. A. Dorner, *Divine Immutability: A Critical Reconsideration* (ed. Robert R. Williams and Claude Welch: Minneapolis: Fortress, 1994), 147。

由的气息所充满的。正因为惟有神有至高主权，祂这位主的自由在性质方面是独特，受造者的自由才有丰富的、取之不尽的泉源，而非短缺；才有慷慨，而非配给，也不是意志的妥协议判。

二、全权与无所不知

神透知我们的思想（诗四十四 21，九十四 11），但若没有启示，神的思想是我们无从得知的。这不只是神拥有更多的想法，更好的想法，或更深的想法；而且祂认识的方式是祂独有的，绝不与受造物的知识重迭。“耶和华说：‘我的意念非同你们的意念，我的道路非同你们的道路。天怎样高过地，照样，我的道路高过你们的道路，我的意念高过你们的意念’”（赛五十五 8~9）。事实上，保罗附带论述神拣选的自由时，引发出对神的颂赞：

深哉，神丰富的智慧和知识！祂的判断何其难测！祂的踪迹何其难寻！

谁知道主的心？

谁作过祂的谋士呢？

谁是先给了祂，

使祂后来偿还呢？

因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远。阿们！（罗十一 33~36）

在审讯众宗教的大法庭上，雅威宣告：

自从我设立古时的民，

谁能像我宣告，

并且指明，又为自己陈说呢？

让他将未来的事和必成的事说明。

你们不要恐惧，也不要害怕。

我岂不是从上古就说明指示你们吗？

并且你们是我的见证！

除我以外，岂有真神吗？

诚然没有磐石，我不知道一个！（赛四十四 7~8）

神的知识不能受限于过去的某个时段，正如祂的同在不能受限于某个空间一样。

神的知识和智慧在救赎历史中尤其明显，这是保罗在荣耀颂（罗十一 33）的脉络里强调的。神的智慧显明在：在这末后的日子，把基督的奥秘启示出来，这智慧将人的猜测和学问都贬为愚拙（林前二 7；弗三 10~11；西一 26）。“我们也在祂里面得了基业；这原是那位随己意行作万事的，照着祂旨意所预定的”（弗一 11）。因此，神的知识 and 智慧就不是抽象的概念，而是在为神的恩典之约效力——也就是在神揭开祂在基督里的旨意的奥秘时——而特别彰显出来的。神向先知启示的正是这智慧和知识（赛四十二 9；摩三 7）。事实上，基督自己是这智慧和知识的内容（林前一 30）。父神最高或最宝贵的知识，莫过于祂对子的认识——反之亦然。

一方面，圣经教导说，神预定了人类自由的行动；另一方面，神描绘自己是在历史中与人同工的真正伙伴。神显明的旨意往往遭人悖逆，但祂主权的旨意（也就是祂所预定的旨意）却绝不受挫。例如：耶稣宣告自己是以色列的弥赛亚，以此将自己献给自己的百姓，甚至于哀叹：“耶路撒冷啊，耶路撒冷啊，你常杀害先知，又用石头打死那奉差遣到你这里来的人。我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下，只是你们不愿意”（太二十三 37）。但祂也说：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的”（约六 44），又说，“不是你们拣选了我，是我拣选了你们”（约十五 16）。

在五旬节的讲道中，彼得表示他并不怕矛盾，他同时责备人将基督钉十字架，又说基督是“按着神的定旨先见被交与人”（徒二 23）。神的预定绝对不会让人的选择和行动变为虚幻；反而，神是借着这些未受胁迫的回应，成就祂隐秘的计划。因此，神定意和行动，人也定意和行动，但“定意”和“行动”是类比的，而非单义的描述。在众所周知的关于约瑟的叙事里，同一个事件——约瑟被哥哥苦待——有两位主事者，两个不同的意图：“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的”（创五十 20）。

即使在启示中，神依然是超越和不可测透的。神邀请全世界的人接受在祂儿子里的救恩，却有效地呼召所有祂从亘古拣选的人，赐予他们信心。我们的职责范围不是神隐秘的旨意，而是祂的启示：“隐秘的事是属耶和華我们神的；惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的”（申二十九 29）。虽然神隐秘的计划不会改变，祂显明的计划却往往会改变。好消息就是，无论我们在神所行的路上放置何种障碍，前者是神拯救我们不变的承诺的基础。神透知万事，因祂钜细靡遗地预定了万事。

传统亚米念主义者支持预定的论据，是基于神不会错谬的预知；开放神论者已经认识到，甚至连这论据也会让那些被神预知的选择和行动变得十分确定。因此，

开放神论者否认神这种彻底的预知：神知道祂能知道的一切，但不包括人类的自由决定。⁴

三、全权和无所不在

潘宁博将无所不能、无所不知和无所不在合并起来，并提出很有力的论证。他评论说：“能力无论有多大，除非出现在它施行对象的面前，否则就不会有效。因此，无所不在是无所不能的条件。但无所不能显示出借着圣灵无所不在的实际意思。”⁵ 潘宁博不是暗示，只有圣灵拥有无所不在的神圣属性，但他强调这个重要的论点：神格乃是从父那里，在子里，并借着圣灵发挥这种无所不在。神的本质不会定意和行动；只有神的三个位格才会。由于神是三位一体的神，祂以祂至高无上的主权，不仅在受造物以上（on）行动，更在受造物中（in）和受造物里（within）行动，赢得受造物的同意，而不是强制或直接引发每一个决定和行动。从三位一体角度看神的全权，会使人避免亚里斯多德的不动的推动者这机械化的观念。

大马士革的约翰阐述神的无所不能与祂的无所不知和无所不在的关系时，看来也是沿着相似的思路。首先，他确认神知道万事，“永恒地在祂的见解中持守着它们；而每一种见解都符合祂主动和不受时间限制的思想，从而构成预定、形象和模式，并在预定的时间出现。”⁶ 接着他补充说：“因祂是在祂的住处，充满万有，且在万有之上，并且亲自维持万物。然而，我们说神有住处，神的住处是祂的能量变得明显的所在。……祂神圣的肉身被称为神的脚。教会也被称为神的住处：因为我们为了荣耀神，将它分别出来归为圣，我们在其中也与祂谈话。”⁷

⁴ 例如：见 Pinnock, “Systematic Theology,” in *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (ed. Clark Pinnock et al.; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994), 121-23; Clark Pinnock, *Most Moved Mover* (Grand Rapids: Baker, 2001), 100; William Hasker, “An Adequate God,” in *Searching for an Adequate God: A Dialogue between Process and Free Will Theists* (ed. John B. Cobb, Jr. and Clark H. Pinnock; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 218-19。这些坚持这个观点的作者仍肯定神的无所不知，但他们不能证明，当人说神不知道将来大部分的行动（也就是由人的决定导致的行动）时，“无所不知”如何能存在。

⁵ Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 1:415 = 潘能伯格著，李秋零译，《系统神学》，卷一（香港：道风书社，2013），550。

⁶ John of Damascus, “An Exact Exposition of the Orthodox Faith,” in *NPNF2*, 9:12 (PG 94, col. 837) = 大马色人约翰著，沈鲜维桢译，《正统信仰阐详》，于《东方教父选集》，沈鲜维桢、都孟高、马葆炼、谢扶雅译（香港：基督教辅侨出版社，1964），328。

⁷ 同上，9:15 (PG 94, col. 852) = 大马色人约翰著，《正统信仰阐详》，336-37。保罗的演讲

因此，根据圣经，对神的全权的观点，总要谨记以下相关的事。首先，只有当我们承认神在本质上与受造物不同，我们才能明白神有自由作创造主和救赎主，而我们有自由作受造者和得赎者。正如保罗引述希腊诗人的话所确认的，我们生活、动作、存留都（类比地）在神里面，而不是（单义地）与神一起或在神身旁。神赐给我们的，不是共享的空间，而是我们自己身为受造者的自由的茂盛花园。

第二，只有在我们根据神的单一性明白祂的全权——就是其意旨和行动的一致乃是符合祂其他的属性——时，才能避免把神看作是一位暴君，以为祂的全权不受祂自己本性的规限。中世纪晚期唯意志论（voluntarism）提倡神的“绝对大能”这种观念，按照加尔文的判断是“褻渎”的。“我们不妄想有不法的神，祂自己就是自己的法律。”⁸

第三，我们总须谨记，神每次施展祂的旨意和能力时，都不是孤独的单一体，而是父、子和圣灵。父总在子里、借着祂的圣灵，也透过无法预料的行动力，来定意和行动。因此，人不能把神的全权视为一种粗暴的力量或控制。⁹

贰、良善、爱和怜悯

神的知识、智慧和能力与祂的良善密不可分。事实上，严格说来，耶稣说：“除了神一位之外，再没有良善的”（可十 18）。神无限的良善是所有受造物效法的来源。正因为神不倚靠世界，祂的良善就绝不受威胁。神对祂所造的一切、甚至祂的敌人都充满良善（诗一四五 9、15~16；太五 45）。祂有能力如此，是因为无论有没有他们，祂都是神。

由于神的属性与祂的本质是完全等同的，神不仅爱；祂就是爱（约壹三 1，四 8、16）。¹⁰ 神爱得绝对，不受来自祂所爱对象的任何强迫（太五 44~45；约三 16，

也说明同一点——即正因为神超越时间和空间，祂就能将所有地方和时间赐给受造者（徒十七 24~27）。

⁸ 加尔文，《基督教要义》3.23.2。加尔文在他的 *Sermons on Job* (trans. Arthur Golding; Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1993) 中写道：“毫无疑问，索邦学院（Sorbonne）的博士们说神有绝对或不法的能力，那是在地狱锻造的魔鬼一般褻渎的话，因它一次也不应进入忠心之人的头脑当中”（415）。

⁹ 正如威廉斯（Stephen N. Williams）在一篇文章（“The Sovereignty of God,” in *Engaging the Doctrine of God* [ed. Bruce L. McCormack; Grand Rapids: Baker, 2008], 175-78）中指出的，这是一些为神的全权辩护之言论的一个弱点。

¹⁰ 关于对这属性一个极佳的圣经神学阐述，尤见 D. A. Carson, *The Difficult Doctrine of the Love of God* (Wheaton: Crossway Books, 1999)。

十六 27；罗五 8)。神并不需要任何人事物，但有些人事物却是祂希望得着的，祂以他们为乐。在这里我们也必须看到，人的爱不能衡量神的爱；但神的爱却衡量人的爱。神是原本；我们是摹本：“不是我们爱神，乃是神爱我们，差祂的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了”（约壹四 10）。

只有神能绝对自由地爱，渴望得着他人，却不需要他人。期望人类出于纯粹、没有利害关系的善意去彼此相爱，不仅是不可能的，还是一个残忍的要求。就算没有罪，人类也是受造在一个关系网络中，不仅彼此之间有关系，也与人类之外的受造万物有关系。当这些关系恰当发挥功用，每一方就都有自己需要的东西，也出于感激和互相倚靠，以及单纯彼此渴望而相爱。但神以完全自由去爱。因此，祂甚至爱那些不回报祂爱的人，而且祂永恒地爱我们，甚至在我们还是与祂为敌时就爱我们了（罗五 10）。

鉴于神的单一性，我们绝不可将神的主权与祂的爱对立，也不能将神的爱与祂的全权对立。特别在我们的时代，从“神就是爱”走到“爱就是神”这并不太难。然而，正如路益师指出的，当爱本身成为神时，便会变成鬼魔。¹¹ 神总是按照祂的良善行使祂的能力、圣洁、公义和忿怒——以及祂的爱和怜悯。事实上，如果神不维持公义和祂对抗罪与邪恶的正义事业，我们就很难肯定神的良善。

当然，神的良善显明在创造和护理之工里，但神的良善与祂的全权、正义、忿怒和公义之间完全一致的最清楚证据，就是基督的十字架。在那里，我们凝视那位神而人的脸，祂呼喊：“成了。”在那里，在无与伦比的清晰当中，我们看到神为了持守祂单一存有中的一切属性，祂愿意走到何等地步。人的爱是神的爱的类比，而不是倒过来。特雷西（David Tracy）提醒我们，我们必须以神在耶稣基督里具体的行动开始，而不是以一种对爱的“普遍观念”作为出发点。

约翰说：“神就是爱。”这经典的隐喻如果不是建基在这个信息和职事——即这位无可替代的耶稣的十字架和复活，祂是基督，揭示出神向我们转脸，让我们看见祂就是爱——之严厉并苛求的实际，也通过它来诠释，那么基督徒就可能受到试探，将这隐喻感性化，颠倒成“爱就是神”。但这大逆转，套用基督教内的术语来说，在释经上是不可能的。“神就是爱”：神的这身分是基督徒在神的行动和自我启示的历史——让人在耶稣基督里

¹¹ C. S. Lewis, *The Four Loves* (New York: Houghton Mifflin Harcourt, 1960), 22 = 鲁益师著，林为正译，《四种爱》（台北：雅歌出版社，1989），22 页／路易斯著，汪咏梅译，《四种爱》（上海：华东师范大学出版社，2007），11 页。

认识祂就是爱的神，而耶稣基督是这一位神的比喻和祂的脸——中、通过这历史所经历的。¹²

如果神的爱可以胜过祂的其他道德属性，十字架表明的就是最残忍的浪费。十字架最清楚见证了神的单一性——也就是祂那未分割、也不可分割的特征。¹³

因此，神的爱如此安慰人，不仅很明显是因为它没有被扭曲成私欲（欲望会将对方当作偶像，只是为了将对方物化，加以消费和肢解），还在于这更基本的事实，即所以会如此，正是因为神的爱不以受造者身上的任何事为条件。每当神向受造者采取行动，都是出于祂这位三一真神已经享有的完全满足。在永恒里生出的子，在父的爱中活着，但父是这样的一位父，是因为祂有一位子，而在圣灵里，父和子不仅有第三个位格可以爱，圣灵也反过来爱父与子，并将有罪的受造者带进爱的团契的圈子中。正如潘宁博评论的，奥古斯丁确信“神是在亘古中爱自己的那一位”，只有当我们明白这不仅是单独的个体对自己本质的爱，也是神的三个位格对彼此的

¹² David Tracy, “Trinitarian Speculation and the Forms of Divine Disclosure,” in *The Trinity* (ed. Stephen T. Davis, Daniel Kendall, SJ, Gerald O’Collins, SJ; Oxford: Oxford Univ. Press, 1999), 285-86。梅晨 (J. Gresham Machen) 以类似的方式写道：“人们谈及神的爱，但他们所说的每一个字都表明，他们对神的爱深度完全没有概念，这真是一件怪事。如果你要找到一个实例，表明人对神无限的恩典有真正的感恩，请你不要去找那些以为神的爱是没有付出任何代价的人，而是应去找另一些人，他们在心灵极大的痛苦中面对罪咎这可怕的事实，然后战兢惊叹那神迹中的神迹已经成就，神的永恒之子已经代替他们受死了” (*Selected Shorter Writings* [ed. D. G. Hart; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004], 32)。

¹³ 有很多人尝试唯独以神的爱定义神（包括三位一体）的内在生命，从而解码神的内在生命。其中一个例子就是 Stanley Grenz, *Theology for the Community of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 72-75。首先，这种做法让神的忿怒变成只是不信之人的主观经验，而不是一种客观的神的立场（73），这就取消了所有挽回祭（propitiation）的观念。第二，这让葛伦斯断言，三位一体本质的合一只是每一个位格对彼此的爱，因为爱“建立神的合一”（72；参：《The Named God and the Question of Being: A Trinitarian Theo-Ontology》[Louisville: Westminster John Knox, 2005], 336）。这三一神内部的爱“描述神的内在生命……”，让人“直接看见”祂的存有（《The Named God》, 339）。葛伦斯补充说，这样排除创造主—受造物的区别的结果是，“圣经是神的本质通过神在历史中活动以带来救恩这故事而完成的”（397，强调字体为引者标示）。对奥秘和类比感到不耐烦，似乎促使一些人作出这种以及类似的尝试，要揭示隐藏的神。约拿单·爱德华兹可能也基于爱，对三位一体做出与上述方法不同，但同样危险的推测。见 Oliver D. Crisp, “Jonathan Edwards’ God: Trinity, Individuation, and Divine Simplicity,” in *Engaging the Doctrine of God: Contemporary Protestant Perspectives* (ed. Bruce L. McCormack; Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 91-105。

爱时，这个确信才站得住脚。¹⁴ 在三位一体的神内部这永恒的交流中，没有任何一方失望。当中不存在着斯多亚哲学的恐惧，害怕把个人的幸福交给另一个人。

即使人没有堕落犯罪，或在三一真神以外没有外在的受造界，神基本的属性仍会表达和彰显出来，这是出于必然而非偶然。即使没有悖逆之人，神按祂的本质仍然是恩慈与怜悯的。事实上，神恩慈和怜悯的特性，并不要求祂向任何人表达怜悯。地位如此之高的受造者悖逆如此圣洁的神，就当得永远的刑罚。即使神施行怜悯、和祂怜悯的对象，是以绝对的自由来决定的，按祂的本质来说，仍然是恩慈与怜悯的。换言之，神没有自由决定祂会否是恩慈和怜悯，但有自由决定祂会否对某些对象施行恩慈与怜悯，对其他对象却不然：“我要怜悯谁就怜悯谁，要恩待谁就恩待谁”（罗九 15，援用出三十三 19）。按定义，恩典是人不配得的，而怜悯则是人应得的反面。

巴特诉诸改革宗正统信仰，强调只把恩典当作恩赐的危险，尤其是（像罗马天主教教导那样）把恩典当作一种注入的实质，抽离神在基督里的恩典。在恩典中，神赐下的不是别的、正是祂自己。这样，恩典就不是在神和罪人之间传达的第三方的事物或物质，而是在救赎行动中的耶稣基督。“神不欠对方任何东西。”巴特补充说，简而言之，“恩典意味着救赎。”¹⁵ 恩典是超越神向受造界普遍彰显的爱与良善，“总是神转向那些不仅不配这恩宠，更应该得到相反结果的受造物。”¹⁶ 事实上，“恩典本身就是怜悯。”¹⁷

那些信靠神应许的人，他们的信心乃是在于“神有恩典，有丰盛的慈爱”（诗八十六 15，一〇三 8，一一六 5，一四五 8）。葛里实（B. A. Gerrish）指出，特别是在保罗的末世论思想中，“神的恩典已经显现……。对〔保罗〕来说，‘恩典’不仅是神的一种属性：它是指某事已经发生，且进入历史里，”正如约翰福音一章 17 节所言：“恩典和真理都是由耶稣基督来（*egeneto*）的”（参：提后一 9~10）。¹⁸ 恩

¹⁴ 潘宁博（Pannenberg, *Systematic Theology*, 1:426 = 潘能伯格著，《系统神学》，卷一，564 页）在这点上纠正云格尔，引述 Eberhard Jüngel, *God as the Mystery of the World* (trans. Darrell L. Guder; Grand Rapids: Eerdmans, 1983)。

¹⁵ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 1, 353-55。巴特引述波拉努斯（Polanus）如下：“*Gratia in Deo residens est essentialis proprietates eius nimirum benignissimum voluntas Dei et favor, per quem vere et proprie est gratiosus, quo favet et gratis benefacit creaturae suae*” (353)。

¹⁶ 同上，356。

¹⁷ 同上，369。

¹⁸ B. A. Gerrish, “Sovereign Grace: Is Reformed Theology Obsolete?” *Interpretation* 57, no. 1 (January 2003): 45。

典是神因基督的缘故给罪人白白的恩惠。

与恩典和怜悯相似的，是神对干犯者的忍耐（出三十四 6；诗八十六 15；罗二 4，九 22；彼前三 20；彼后三 15）。在此神也是忍耐，但祂有自由向祂拣选的任何人显明祂的忍耐。忍耐预先假设一种情况，神可以公义地以忿怒来回应。恩典、怜悯和恒久忍耐，是神的慈爱与良善在与罪人的关系中采取的形式。

叁、圣洁、公义与公平

神是仁慈、怜悯和恒久忍耐的，同时，祂也是圣洁的。希伯来文“圣洁”（*qôdeš*）一词出自“切割或分开”这个动词，翻译成希腊文是 *hagios*，出自“使之圣洁”（*hagiazō*）这个动词。笼统地说，它强调创造主—受造物之间的区别。神是威严、荣耀、无可指责的。从每个角度来说，圣洁刻画出神的所有属性。在祂可传通和不可传通的属性上，神都在本质上与我们有别。但除了这本体的区别以外，圣洁在圣经中通常是指神的道德纯洁，在人类罪行这背景衬托下尤其明显。神不能受试探，也不试探人；祂在道德上不能被拉进邪恶里（雅一 13）。这样，神的圣洁特别表明创造主和受造物之间的本体区分，也表明神和罪人之间的道德对立。不过，由于神的怜悯，神的圣洁不仅突出了祂与我们的不同，也包含着祂到我们这里来，以立约之爱将我们与祂绑在一起。神以这种方式使我们成为圣洁。这种只有神才固有的圣洁，现在标志着一种关系，它将受造者分别出来归给神，脱离罪和死亡。只有在基督里，神的圣洁才能成为我们喜悦的来源，而不是对审判的恐惧。

单纯地以一种正直的状态创造世界，作为与受造者团契的空间，神就使世界成为圣洁的。但在人堕落后，那圣洁的变为污秽的，要受到咒诅。虽然如此，神为自己宣告取得某些地方、百姓和时间的所有权，作为祂在当中施行祂救赎旨意的领域，甚至向世俗文化显出祂的一般恩典。当神拣选以色列，呼召亚伯兰出吾珥时，祂就叫平凡的成为圣洁的，借着割礼实际将以色列从列国中切割出来。当列国住在一个着了魔的宇宙中，其中充满诸神和超自然的力量时，以色列却只认识雅威和她自己是蒙雅威拣选的。巴特的评论是正确的：“奥托（R. Otto）所谓的‘那圣洁’，按它超越（*tremendum*）的角度来说，是一种神秘的元素，本身是神圣的。但那肯定不是圣经中那位圣洁的神。圣经那位圣洁的神是以色列的圣者。”¹⁹

神的圣洁和荣耀（*kābôd*）密切接近，这在以赛亚的异象（赛六章）中特别明显，而这两个观念都与以下两点有密切的关连：圣灵是神在祂百姓当中的“舍吉拿

¹⁹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 1, 360。

同在”（*Shekinah presence*），* 并且有一天要在全地与人同在。我们必须透过福音的透镜来解读这圣洁；否则它就会变成那令人失明的荣光，令人慑服的同在，将有罪的受造之人消灭，或者变成一种偶像崇拜式的神秘主义——一种荣耀神学。只有在基督里，不圣洁的人才变为圣洁，得蒙拣选，从世界分别出来，作神的荣耀充满的圣殿。

新约圣经与这种圣洁和污秽之间的区分毫无冲突，而是神的圣洁扩展到包括外邦人，他们借着信心，以及接受洗礼这圣约的记号和印记，从这正在毁灭的世界中被“切割出来”（徒十9~48）。因此，正如我们看到神的其他属性通常与祂的超越连系在一起，神的圣洁标志着神与受造物的区别，更标志着神热切地要让整个大地成为祂圣洁的居所。虽然唯独神是绝对圣洁的，祂却没有将圣洁仅仅局限于自己，而是将祂的香气扩展到整个受造界。神按祂的本质，是圣洁的；神的能量则把人、地方和事物作成圣洁。

公义（来自词根 *šdq*）在旧约圣经中同时是法律和关系的术语。它是一种“合宜的关系”，因顺服圣约规定而在律法上得到证实。²⁰ 它与 *mišpaṭ*（公正）紧密相连。²¹ 神的义也与祂的怜悯相关，尤其是在诗篇中。“维系相交如今成了称不虔之人为义。除了神恩赐的义之外，人的努力均不能导致真正符合圣约的行为。”²² 神对祂所造之物有一个道德的远景，彰显在祂在历史上与人类订立的诸约中，而祂的义与祂不能被挫败的决心有关，祂定意要为了祂的荣耀和受造界的益处确保这远景的实现。

同时，我们不能只是把神的义压缩成祂的怜悯（也就是借着信心、靠恩典称义）。神的义作为神道德旨意的启示（也就是律法），要定所有悖逆之人有罪；神的义作为神拯救旨意的启示（也就是福音），拯救所有相信的人（罗三19~26）。在这两个情形里，神都维护了祂自己的义。巴特反对立敕尔将义压缩到怜悯中的观点，

* 编按：舍吉拿是犹太拉比创造出来的一个希伯来词，意思是定居、常住。

²⁰ 公义在旧约圣经中是最广受争议的词语之一。艾科若指出：“*šdq* 这词根原来的含义若彻底失去了，这对任何要定义神的义的努力都是一种明确的障碍。”最主要的用法是正确的行为。“当这概念应用到神的行为时，它就收窄，几乎完全按司法的意思使用。神的 *šedāqā* 或 *šedeq*，是祂根据约的条件守法律”（Walther Eichrodt, *Theology of the Old Testament* [trans. J. A. Baker; Philadelphia: Westminster, 1961], 1:240）。但这并不是罗马法律的分配的公平，分配的公平太形式化和抽象，不能描述以色列的思想。艾科若跟随克里默（Hermann Cremer）的思路，后者将公义诠释为人与人之间的合宜关系。

²¹ 同上，1:241。

²² 同上，1:247。

确认了神的义包括分配的公平（distributive justice）这观念——“一种会审判的义，因此既为人辩白，也定罪人，既赏赐也惩罚。”²³ 然而，对巴特而言，这定罪其实是爱和恩典的另一种形式。根据巴特的看法，神的忿怒总是怜悯的一种形式。²⁴ 但在圣经中，神的忿怒是祂对罪的公义回应，而祂的怜悯则是祂自由的决定，要把赦罪给予有罪之人。正如我们已经看到的，神有自由要怜悯谁就怜悯谁，把其他人留在祂公平的定罪之下。神在律法中显明的义带来定罪，但神所赐的义的恩赐却带来称义和生命（罗三 19~22）。再一次，我们是在十字架上看到神那本来看似冲突的属性奇妙地合而为一。怜悯、公义和忿怒若是同义词，这种吊诡就失去了。

肆、忌邪与忿怒

与怜悯、恩典和忍耐一样，神的忌邪（jealousy；和嫉妒同一个字）与忿怒也只会过犯的处境中被激发。神不需要展示这些属性才能成为祂所是的神，但这是我们预期从一位良善、公义和圣洁的神会得到的回应。正如神“要怜悯谁就怜悯谁”，祂也“要叫谁刚硬就叫谁刚硬”（罗九 18）。神必然是公义的，但祂有自由向某些人彰显祂的怜悯，向其他人彰显祂的忿怒（22 节）。即使当神表达祂的忿怒时，也不是那种和人类情绪爆发有关的坏脾气和失去理性的暴力。神的忿怒总表现出祂的智慧和判断——甚至表现出祂的爱，这爱和祂其他的属性，却一直遭到祂所造、应当要爱祂之人的冒犯。一位完全良善和慈爱的神必须对罪、邪恶、仇恨和不公义发出忿怒。

特别是在考虑神的忌邪（嫉妒）时，类比的教义就显出它的优点了。我们可以感到高兴，因为无论神的忌邪是怎样的，这忌邪在本质上都与人的嫉妒不同——特别是在我们有罪的状况下。正如多尔纳所言：“神的忌邪是圣洁的，而非嫉妒的。”²⁵ 由于神是公义、圣洁和公平的，不是一位不因邪恶行动而影响其快乐的斯多亚主义的智者，“祂的怒气快要发作”（诗二 12）。正如忿怒一样，我们许多人感到震惊，以为神不应当忌邪（嫉妒），特别因为它与我们自己的经历有关。正如忿怒一般含

²³ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 1, 391。

²⁴ 根据巴特普遍拣选的观念，每一个人都同时在自己里面被定罪，又在基督里被称义。没有耶稣受难日的定罪，便不能有复活节的称义，但最终胜出的是称义，不仅对所有相信的人如是，至少在原则上，对每一个人也是如此（同上，394）。就这样，定罪和称义是应用在所有的人身上，而不是应用在被分为义/不义、绵羊/山羊、得救/丧失、称义/定罪等的一个族类的人身上。但在这些对比在圣经出现的语境中，并没有暗示表明这些范畴只是反映出关于每个人的辩证真理。

²⁵ Dorner, *Divine Immutability*, 178。

有渴望报复的意思，或令人想起强者对弱者乱发脾气，人普遍把嫉妒视为一种消极的人类特质，也不无道理。但与其抛弃忌邪这说法，或试图将它“转译”成（也就是要它迁就）我们的经历，圣经对神忌邪的表述，可以让我们对这说法有一种新的认识，有可能挑战并医治我们对败坏之人嫉妒的经验。

詹森认为，“在圣经中，……在主的属性里，祂首先是一位‘忌邪（嫉妒）的神’；”这种说法可能不算过分。²⁶但再一次，这说法必须放在立约的处境中来理解。在古代近东条约中，解救较小国家的宗主（大君王）要求附庸只服事他，禁止他在背地里与任何其他宗主结盟。因此，嫉妒是宗主对仆人与敌人合谋背叛的恰当回应。不过，就连这宗主—附庸的关系也是一种类比，而在雅威独特的作为中，“嫉妒的宗主”这个角色也被转化了。

正如我们先前看到的，雅威独一的主权是圣经信仰的前设，当它被应用到耶稣基督身上，就被带到对神的身分更全面的启示中：“我就是道路、真理、生命；若不借着我，没有人能到父那里去”（约十四6）。“所以，神将祂升为至高，又赐给祂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”（腓二9~11）。因此，“除祂以外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”（徒四12）。神不会将祂的荣耀归给别人（赛四十二8）。神忌邪，是为祂自己的名，耶稣为那些求告祂的名、并按祂的名被称呼的人的缘故。

人的嫉妒是一种扭曲，因它暗示我们拥有一种其实并不属于我们的权利。我们囤积财产，到一个地步，连关系、受造物和其他人都可以变成我们的财产，而不是真正的他者，我们的嫉妒证实了我们压迫人的姿态。但拥有受造界的神已经施展祂圣约的主权——借着赐予，而非占有，牺牲，而非囤积，花费，而非积存祂的财富。实际上，强调神对祂百姓的爱，最终成就他们救恩的，正是神为他们生发的忌邪。在我们里面，嫉妒是贪心的一种形式——要求得到不属于我们的东西。在神里面，忌邪是保护的一种形式——守护着那对神来说是珍贵的，包括祂的特性和祂的圣约子民。

讨论问题

1. 将神的无所不能与祂的无所不知、智慧和无所不在一并考虑，这对人有帮助吗？若有，这是为甚么？

²⁶ Robert Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:47, 论及出埃及记三十四章14节。

2. 我们在理解神的主权和人的自由之间的关系时，类比的教义有何深远意义？请讨论。
3. 如果神的本质是慈爱、良善、恩慈和怜悯，这是否意味着祂必须向每一个人彰显祂的恩惠？
4. 讨论神的圣洁、公义和公平之间的关系。这些属性有时会与神的慈爱和恩典相冲突吗？我们在哪里可以最清楚看到它们的和谐？
5. 圣经所说神的忌邪与我们认为在人身上是不道德的嫉妒有何不同？

第8章

圣三一

如果说圣约思想是形成改革宗信仰和实践的架构，那么三位一体的教义则是其根基。¹ 三位一体不单是众多教义之一；除了在圣道和圣礼中被宣告外，这信条也构成基督教所有信仰和实践——我们的神学、崇拜礼仪、圣诗和生活——的结构。正因为这样，本书已经多次提到三位一体，提到基督信仰本体论和知识论的三一论样式，以及基督信仰关于启示和神的属性的教义。巴文克写道：“神救赎人类之全部启示的心脏，都在三位一体教义中跳动着。”我们的神是圣父、圣子和圣灵，“是在我们之上，我们之前，又在我们里面的。”² 笔者会先追溯该教理的圣经神学发展，接着转向其历史神学的表述，然后给出系统神学的总结。

壹、三位一体教义的圣经神学发展

相信独一的神——雅威——不是源自希腊的猜测，而是源自神向以色列的自我启示。耶稣称禁止人拜偶像的这同一位神为“父”。事实上，耶稣在回答撒旦的试探时重申以色列的信经〈示玛〉(Shema)：“当拜主你的神，单要事奉祂”（太四 10，意译申六 13）。耶稣医治的行动单单指向这位神：“他们就归荣耀给以色列的神”（太十五 31）。祂的意志就是父的旨意，祂所作的工就是“父交给我、要我成就的事”（约五 36）。保罗说，虽然列国可能有很多所谓的神，“然而我们只有一位神，就是父，万物都本于祂，我们也归于祂；并有一位主，就是耶稣基督，万物都是借着祂有的；我们也是借着祂有的”（林前八 6）。使外邦人“离弃偶像，归向

¹ Douglas F. Kelly, *Systematic Theology: Grounded in Holy Scripture and Understood in the Light of the Church*, vol. 1, *The God Who Is: The Holy Trinity* (Rossshire, Scotland: Mentor, 2008) 为圣约神学和三位一体教义的美妙结合提供一个好例子。

² Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 2, *God and Creation* (ed. John Bolt; trans. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 2004), 260。

神，要服事那又真又活的神”，是使徒信息的重要部分，对先知来说也是这样（帖前一 9；参：彼前四 3）。³ 保罗见罗马巡抚腓力斯时表示：“但有一件事，我向你承认，就是他们所称为异端的道，我正按着那回事奉我祖宗的神，又信合乎律法的和先知书上一切所记载的，并且靠着神，盼望死人，无论善恶，都要复活，就是他们自己也有这个盼望”（徒二十四 14~15）。在那个认信中包括“一神”（弗四 6）。

不过，如果说新约圣经肯定独一神论，也是基督信仰宣称：旧约圣经已经预示了某种多元性，因为在以色列的历史舞台上，曾出现过三个不同的角色，有时甚至是在同一幕出现，每一位都被认作是神。根据神在耶稣基督里成就的“新事”，耶稣自己指示初期的基督徒（特别是在路二十四章所记载的祂复活后的教导中），要以祂为中心重新审视旧约圣经的经文。与诗篇和先知书中的弥赛亚经文相似，“耶和华的使者”的显现，在区分使者和雅威的同时，也将祂和雅威划上等号（创十八章，二十二 11~18，三十二 24~30；出三 2~6）。祂是神面前的使者（赛六十三 9），这将祂连系到神自己“舍吉拿的同在”（见：第七章编按，279 页）（*kābôd*，或荣耀的灵〔Glory-Spirit〕）。撒迦利亚的法庭异象为我们呈现非常有趣的一幕，让我们看到雅威（是具有位格的名字，不单是称号）将自己与耶和华的使者划上等号（亚三 1~4）。

毫无疑问，新约圣经有更多经文阐释这更早的启示。这是有明显末世性理由的：子并非在永恒中就是肉身，而是在“时候满足”时才成为人（加四 4；参：罗一 1~6）。忠心的犹太人相信神已经如祂所应许的那样行动，这个事实对三一思想的早期发展十分重要；但复活和差派圣灵的事件，不仅对耶稣的事奉和教导、也对整个救赎历史投下新的亮光。从新约圣经中关于洗礼（太二十八 19 和平行经文）和崇拜礼仪的祝福及祝祷（太二十八 19；约一 18，五 23；罗五 5~8；林前六 11，八 6，十二 4~6；林后十三 13~14；弗四 4~6；帖后二 13；提前二 5；彼前一 2）的三而一套语中，很自然地产生了“一位神，三个位格”这个认信。每个位格都同等地被人当作神而敬拜——这样做的首先是犹太信徒，他们一如既往而坚决地反对周围的异教多神论。早在三位一体的教理未达到它在形式上的纯炼之前，信徒已经相信、敬拜这个教理所论及的实存（reality），向这实存祷告，受洗归入这实存。

在耶稣自己的洗礼中，不单有三个名字，还有三位行动者——说话的父（“这是我的爱子”），受洗的“爱子”，和在耶稣头上徘徊的鸽子，暗指在创世时运行在

³ Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1993), 362。蔡尔兹 (Childs) 指出，“保罗劝基督徒过与不信的人分别的圣洁生活时，甚至引用古典的立约套语‘我要作他们的神，他们要作我的子民’（林后六 17）。”

水面上的圣灵，也符合神对一切被造物的赐福（太三 13~17；可一 9~11；路三 21~22；约一 32~34）。耶稣也称自己为安息日的主（路六 5）。犹太人相信弥赛亚会是大卫的后裔，但耶稣向宗教领袖指出，在诗篇一一〇篇 1 节，大卫自己称这将来的后裔为他的主（路二十 41~44）。

在约翰福音里，开头几节经文就已经将耶稣视同为神，刻意呼应创世记的开篇：“太初有道，道与神同在，道就是神 [kai theos ēn ho logos]。这道太初与神同在。万物是借着祂造的；凡被造的，没有一样不是借着祂造的”（约一 1~3）。祂是“从父而来的独生子”（*monogenous para patros*，14 节；参《新译本》），也是“在父怀里的那位独生子——神 [monogenēs theos]”（18 节，《中文标准译本》；参《吕振中译本》附注、《思高圣经》、《和合本修订版》附注、《新汉语译本》）。

道既与父神不同（“与神同在”），在本质上却又和父相同（“就是神”）。因此，这里已经提出很重要的两点：道是与父有别的位格，但祂同样被视为神。子与父的这个区别，以及两者在本质上的合一，在第四卷福音书中一再重申，加上耶稣将神自己的名字（雅威，我是）、存在和属性用在自己身上（约六 35、48、51，八 12、58，九 5，十 11、14，十一 25，十四 6，十五 1、5），并在耶稣的楼房讲论（十四至十六章；这里也强调圣灵的独特位格，和与神格的合一），以及耶稣的大祭司祷告（十七章）中达到高峰。这一切都为互渗互存 (*perichōrēsis*) 的古老教义——父、子和圣灵在彼此之内、与彼此一同、并透过彼此互相渗透和相通——提供了基础。在检视耶稣复活后带着伤痕的身体时，怀疑的多马呼喊说：“我的主！我的神！”（约二十 28），而耶稣向所有共享这认信之人宣告祝福（29 节）。

在启示录中，耶稣向约翰显现为“阿拉法，俄梅戛，是昔在、今在、以后永在的全能者”（启一 8）。“我是首先的，我是末后的，又是那存活的；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”（启一 17~18）。事实上，正如布雷就启示录第一章所指出的，我们同时遇到父的声音（8 节）和子的声音（17~18 节），而约翰“在圣灵里”得到异象（10 节，《启示录——环球新译本》）。“在给七教会的著名信件中（二至三章），说话的是基督，但每封信都以庄严的命令结束：‘圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听。’”⁴

正是耶稣自己的教导——借着将自己与父和圣灵划上等号（太二十二 44；约五 19~47，六 26~58，七 28、37~38，八 12~38、48~59，十 1~18、25~38，十一 25~26，十四 1~14、20，十五 1~9、26，十六 7、14~15、25~28，十七 1~26，十八 37，二十 22）——使得三位一体这教理在未完全形成前就已付诸信仰的实践，而

⁴ Gerald Bray, *The Doctrine of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993), 150。

宗教领袖也没有错过耶稣所作的清楚见证，就是将自己等同于父（五 18）。以基督为中心来阅读以色列的历史，是诠释旧约圣经最原始和最广为实践的方式，就如保罗把雅威和耶稣的名字当作是可以互换的：“也不要试探基督，像他们〔在旷野里的先祖们〕有人试探的，就被蛇所灭”（林前十 9，《和合本》小字；强调字体为引者标示）。

蔡尔兹（Brevard Childs）也指出，耶稣“明确提及旧约圣经，借此取用神的称号”。⁵“另外，耶稣部分或完全担当神在旧约圣经中的功能。”耶稣坐在雅威的审判宝座上（林后五 10 和传十二 14），因祂的名，“一切，全都屈膝跪拜……，全都口里宣认”（编按：腓二 10~11，《新汉语译本》）祂至高的主权（取用赛四十五 23，在那里，雅威宣称独自拥有这敬拜）。“旧约圣经中‘耶和華的日子’，如今和耶稣的降临（帖前五 2）划上等号。同样，以色列敬拜神的很多礼仪形式都转移到基督身上。基督徒现在‘求告基督的名’（徒十九 13〔编按：此处经文不妥〕；罗十 14 等），‘奉祂的名’受洗。天使敬拜祂（来一 6），赞美神和‘羔羊’（启五 13）。”⁶

马利亚和约瑟的这个儿子，“因从死里复活，以大能显明是神的儿子”（罗一 4），这个事实使得正典的所有见证都围绕着祂而融合在一起，使祂首先按祂的工作得名（编按：即耶稣，意思是耶和華拯救），其后才按祂的位格得名（编按：即〔神的〕儿子）。甚至子的先存都在保罗的著作中被清楚的宣告（罗八 3；林后八 9；加四 4；腓二 6；西一 16~17）。基督是“那不能看见之神的像”，“万有都是靠祂造的，无论是天上的、地上的，能看见的、不能看见的，或是有位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是借着祂造的，又是为祂造的……，因为父喜欢叫一切的丰盛在祂里面居住……”（西一 15~16、19）。在犹太教的背景下，对基督神性的主张，恐怕不可能再有比所有使徒所宣告的更强烈了：在天下人间，没有别的名是我们可以靠着得救的（约一 12；徒三 16，四 12，五 41；罗十 13；腓二 9；彼前四 14；启二 13）。这只能够意味着：拿撒勒人耶稣无非就是以色列的大君王、雅威，我们应当只求告祂的名。

旧约圣经也有清楚的经文显示圣灵（*rûah*）的独特位格，却将这独特位格等同

⁵ Childs, *Biblical Theology*, 363：“在希伯来书一章 8 节，祂被视同为诗篇四十五篇 7 节的‘神’（*theos*）。在罗马书十章 8 至 13 节，祂是‘主’（*kyrios*），指申命记三十章 14 节。在启示录一章 17 节的以赛亚书四十四章 6 节，祂是‘首先和末后的’；在约翰福音八章 28 节，祂是第二以赛亚的‘我就是’（参：《新译本》），在启示录一章 8 节祂是‘昔在、今在、以后永在的那一位’，引出埃及记三章 14 节。”编按：最后一处经文不当，学者普遍认为：那里说话的“主神”是指着父神说的。

⁶ Childs, *Biblical Theology*, 363-64。

于神。这点是以强大的叙事手法表现出来的，包括起初圣灵在创造之时运行在水面上，祂以“新创造”的方式带领以色列人经过红海洗礼的水，以及祂在迦南地充满圣殿。在旧约圣经里，我们找到许多提到“神的灵”的经文。以神的名标示出来（出三十一3；徒五3~4；林前三16；彼后一21），圣灵也被赋予神的属性（无所不在，诗一九九7~10；无所不知，赛四十13~14；林前二10~11）和神的作为（创造，创一2；伯二十六13，三十三4；护理之工的更新，诗一〇四30；重生，约三5~6；多三5；使死人复活，罗八11）。圣灵也被赋予对神的尊崇（太二十八19；罗九1；林后十三14）。旧约时代那一连串来自天上，在解救以色列、带领百姓到应许地、以祝福和咒诅见证约的“辩护律师”（*paraklētoi*），现在由耶稣在楼房（约十四至十六章）宣告出来：耶稣分别提到祂和圣灵这另一位保惠师的“去”和“来”，“差派”和“再来”的使命。

在救赎的经世中，神的这三个位格在彼此间来去、出入，反映祂们在永恒团契中的互渗互存关系。在使徒行传第五章，彼得质问亚拿尼亚和撒非喇时，告诉他们是在欺哄“圣灵”（3节）；事实上，他们“不是欺哄人，是欺哄神了”（4节）。我们在哥林多后书三章17节读到：“主就是那灵；主的灵在哪里，那里就得以自由。”虽然与父和子不同，圣灵“参透、说话、见证、命令、启示、相争〔编按：创六3，《恢复本》〕、创造、代求、使死人复活”，并从事无数其他的活动，表明祂是独特的位格（不仅仅是一股影响力而已），也是神。⁷事实上，这些都是强而有力的动词，在创造、救赎和完满实现的经世中用来标记以色列立约的主。

神不单在救赎历史中，也在信徒个人经验中启示自己为三位一体。这是极为关键的一点，特别是考虑到施莱马赫有着广大影响的疑虑（在以下处理），他认为由于我们经历到的只是单一位格的神，神究竟是一还是三并没有实际的差别。费依（Gordon Fee）强调三位一体的重要性，因为那是新约圣经——尤其是保罗著作——中所经历到的实际。⁸事实上，他在发展自己新约解经学的三位一体教义时，所用的进路是透过经历圣灵，祂“是令信徒能够承认复活的基督为得着高升的主的那位，也是神和基督亲自临在于信徒和信仰群体中的途径”。⁹

费依后来写道：“因此，保罗的‘崇高基督论’（high christology）并不源自教

⁷ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 98。

⁸ Gordon Fee, *God's Empowering Presence: The Holy Spirit in the Letters of Paul* (Peabody, Mass.: Hendrickson, 1994) = 费依著，思语译，《保罗神学：圣灵论》（South Pasadena：美国麦种传道会，2017）。

⁹ Gordon Fee, “Paul and the Trinity,” in *The Trinity* (ed. Davis, Kendall, and O'Collins; Oxford: Oxford Univ. Press, 2002), 49。

义的反思，而是源自经历的确信。那些接受神的灵的人，能够以新的神圣亮光看待十字架。那些‘顺着圣灵’而行的人，不再能够从以前‘按肉体’的观点来看基督（林后五 15~16）。他们现在知道祂是得着高升的主，一直在父的右边为他们代求（罗八 34）。”¹⁰ 保罗在往大马士革的路上与已经升天的基督相遇，不单对他的归信和蒙召作使徒是决定性的，对他后来的神学发展也是决定性的。¹¹

三位一体的教义也显明在基督和祂的使徒所设立的新约敬拜中，特别是在洗礼的套语，以及公祷、问安和祝祷等崇拜礼仪的元素中。敬拜不能被视为没有甚么实用意义的复杂教理，反而是呼吁我们作进一步思想和教理表述的实践。¹² 严守规条的犹太人把耶稣当作神，向祂祈祷、献上敬拜，并为救恩求告父、子、圣灵，他们在做甚么呢？最早的基督徒，他们的友人和亲戚都知道这些惯例的意图，而这足以激起“多神偶像崇拜”这个最严重的指控。

在整个教会历史上，敬拜和教导的传统形式（她的礼仪、圣诗、信经、信仰告白和要理问答）的一个主要目的，是将三位一体的信仰和实践整合到基督徒的敬拜中，并将这信仰一代一代传下去。今天，许多教会急于放弃这些形式上的结构，摒弃了这个主要信条，将之视为抽象的东西，认为它无法在每个星期触及并塑造会众的生命。然而，如果我们回归到这个历史的戏码、以及产生这个教理的三位一体实践时，它对颂赞和作主门徒的实际適切性，就会是我们的预设前提，而不是目标了。

贰、历史神学表述

在新约圣经的背景下，我们到目前为止的焦点，都在于三位一体的认信在犹太教处境中的困难。不过，这个认信在后来的去芜存菁，主要是因为接触异教徒（希腊人）的反对而引发的。

一、基督教三一论的浮现

三位一体教理的历史发展，最能够说明一点：基督徒的神学总是在特定的处境中进行，但又完全察觉到圣经是它的来源和规范。倘若古代教会仅仅屈服在主导该时代的文化范畴之下，那么这个教理应该很早就被丢弃了。但正是通过运用他们当时所能接触的范畴和术语，他们才能够努力超越这哲学遗产的范围，并在此过程中

¹⁰ 同上，62。

¹¹ Seyoon Kim, *The Origin of Paul's Gospel* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982)。

¹² 关于在教会初期基督论和敬拜之间的关联，参 Larry Hurtado, *Lord Jesus Christ: Devotion to Jesus in Earliest Christianity* (Grand Rapids: Eerdmans, 2005)。

对三位一体的观点	
形态论 (modalism) 和从属论 (Subordinationism)	<ul style="list-style-type: none"> · 神是一个位格(父),有时也向我们彰显为“子”和“圣灵”。从属论者(和亚流派)教导说:子和圣灵在本体上比父次等。 · 形态论的创立者:撒伯流(Sabellius;约三世纪的罗马长老)。 · 后续的提倡者:苏西尼派、神体一位论者(Unitarians)。俄利根和优西比乌(Eusebius)是从属论者,正如亚流派一样。
正统三位一体论	<ul style="list-style-type: none"> · 神本质是一,有三个位格。 · 希坡律陀、特土良、亚他那修、奥古斯丁、加帕多家教父(Cappadocian Fathers)、尼西亚会议(Council of Nicea;主后325年)。
三神论(Tritheism)	<ul style="list-style-type: none"> · 神是三个位格,没有合一的本质。 · 创立者:斐罗波努斯(John Philoponus)、西流基的尤金(Eugenius of Seleucia)。后续的提倡者:末世圣徒教会(摩门教)。

1. 难题——神里的多元(plurality in God)

柏拉图主义和亚里斯多德主义都主张一(one)优先于多(many),虽然它们对此有不同的解析。前者经由亚历山太的斐罗传递给初期的基督徒神学家,如俄利根(185-254年);依他们看来,根据定义,太一(the One)是不能被分解的。¹⁴ 多元

¹³ 关于早期的这些发展,尤其是关注传统怎样重新定义它所借用的语言,见 Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1995) 的上乘论述。

¹⁴ John Zizioulas, “The Doctrine of the Holy Trinity: The Significance of the Cappadocian Contribution,” in *Trinitarian Theology Today* (ed. Christoph Schwöbel; Edinburgh: T&T Clark, 1995), 52-53。

(plurality)本身就是从合一的存有(the unity of being)中分开的。因此,柏拉图主义会产生不同形式的本体从属论。俄利根虽然力图维护崇高的基督论,但他相信,除了子在救赎使命中有一种经世层面的从属(*economic subordination*)之外,子和圣灵在本体层面上也明显从属于父(*ontological subordination*)。

实质(substance,或本质[essence])仅仅是一件可以言说的事物。¹⁵ 人类都具有某些特性,使他们和其他事物——例如,雀鸟——区别出来。那些共有的特性就是人类的实质。根据亚里斯多德的使用法,*ousia*(实质或本质)这个词既可指有本质的个体(*prōtē ousia*),也可指本质本身(*deutera ousia*)。例如:玛嘉烈(*prōtē ousia*)是人(*deutera ousia*)。因此,本质是同时用于物种和个体的术语。如果我们简单地将此观点用于基督教神学,我们便会明白,为甚么用同一个词指本性(nature)和位格会令辩论更复杂,也易遭误解。我们若说神既是一个*ousia*也是三个*ousiai*,怎能不自相矛盾呢?

亚里斯多德派的反对给了亚流主义鼓励。¹⁶ 对第三世纪亚历山太的长老亚流(Arius)来说,圣子是第一个被造的存有。他说,“在不同等的荣耀中,确实存在着三位一体(*trias*)。”父是“单一体”(Monad),因此,“〔即使〕当子不存在时,父也是神。”¹⁷ 在这一点上,异端和基督教之间的界线仅有一个母音:半亚流主义者容许子和父有相似的本质(*homoiousios*),但继续否认两者有相同的本质(*homoousios*)。第三世纪的罗马长老撒伯流主张:父、子和圣灵不过是信徒经历神这单一位格的多个“面具”或模式。虽然撒伯流在主后220年被罗马主教逐出教会,但撒伯流主义(Sabellianism)——也称为形态论(Modalism)——仍然是整个教

¹⁵ 亚里斯多德在他的《范畴篇》(*Categories*)第五章定义实质(*ousia*)。当代神学中许多不必要的困难都源自对实质或本质的错误观念。人们往往假设实质是一种特殊的“东西”,但这个词本身更加狭隘,也较少承载形而上的意思。对该词的一个出色的定义以及该词在三位一体神学中的用法,见 William P. Alston, “Substance and the Trinity,” in *The Trinity* (ed. Davis, Kendall, and O’Collins), 179-202。

¹⁶ Bray, *Doctrine of God*, 127: “俄利根是一个柏拉图主义者,他相信:存在于一个 *hypostasis* 的 *ousia*,可以在第二个、甚至第三个 *hypostasis* 中再生产自己……。然而,亚流是亚里斯多德主义者,他相信:如果必须使用不同名称来描述一个物件,那物件必须是不同的事物(*ousia*)。”也见 Lewis Ayres, *Nicea and Its Legacy: An Approach to Fourth-Century Trinitarian Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 2004); R. P. C. Hanson, *The Search for the Christian Doctrine of God: The Arian Controversy, 318-381* (Edinburgh: T&T Clark, 1988)。

¹⁷ 引自亚流的诗“Thalia”,于 Rowan Williams, *Arius: Heresy and Tradition* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002), 102。

会历史上一再出现的挑战。¹⁸ 相对于“多”，“一”拥有压倒性的优势，相对于多元，合一性拥有压倒性的优势，这是所有这些早期三位一体信仰偏差的共同因素。

2. 走向尼西亚：“一个本质，三个位格”

亚流的确有自己的逻辑，但这逻辑只限于本质的概念范畴，也单由这范畴界定。诚然，“本质为一，本质为三”是个没有人会支持的矛盾，但基督徒牧者和神学家们竭力要找出正确的思想范畴。到了四世纪，教会针对亚流创作出精密的质问，以亚他那修为最著名的发言人。然而，亚他那修仍旧使用手头原有的熟悉用语，用 *ousia* 来同时指本质和位格。

在该辩论中，真正在哲学和神学历史中具有革命性意涵的，是四世纪的加帕多家教父（女撒的贵格利〔Gregory of Nyssa〕、拿先斯的贵格利〔Gregory of Nazianzus〕和凯撒利亚的巴西流）引入对 *ousia* 和 *hypostasis* 的区分，前者指亚里斯多德的 *deutera ousia*（本质），后者则指他的 *prōtē ousia*（有本质的个体）。“位格”最终取得它们本身在本体论的地位，而不再仅仅是本质之下的次范畴。因此，在面对道成肉身的事实时，基督徒第一次可以谈及：诸位格乃是分享共同的本质，但又作为独特的个体，拥有其位格本身的身分特质，而彼此相关。¹⁹ 这个突破的结果，不单对三位一体的教义，也对人的位格这个概念有重大意义。因此，第三世纪拉丁教父特土良“一个本质，三个位格”观点的表述，就有了更深刻的概念基础。²⁰

不过，位格这个用语产生了另一组难题。源于舞台的用语，普通希腊文的 *prosōpon* 和它的拉丁形式（*persona*）指某个人扮演的角色——也是 *persona* 在英语中的含义。可能有人会以撒伯流（形态论）的方式来诠释它，仿佛位格只是一个人的面具或扮演的角色。²¹ 虽然 *prosōpon* 是个从特土良（西方）和希坡律陀（东方）

¹⁸ 形态论者反三位一体论的主线，可见于瑟维特（Michael Servetus，十六世纪）、斯威登伯格（十八世纪）、施莱马赫（十八至十九世纪）和我们当代的独一神格五旬节派（Oneness Pentecostals）的教导中。

¹⁹ Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 9。正如根顿指出，亚里斯多德的观点推动了亚流的反对，也就是“它违反神圣和传统本体论，将神的存有切割……。相反，尼西亚神学家坚持神是永恒的子与父，借此引入关系中的存有。这就是道成肉身的教义对何为存在的观念的影响。”留意，东方和西方教父的教义是“关系中的存有”（being in relation），而不是存有作为关系（being as relation）。

²⁰ 这公式首先出现于特土良的《驳蒲若曦》（*Against Praxeas*, NPNF2, 3:598）第二章。而且，特土良是早期拉丁神学家，这一事实表明，严格区分东西方对立是危险之举。

²¹ Zizioulas, “Doctrine of the Holy Trinity,” 46：“这个形态论诠释令我们不可能明白，子是如何像福音书的故事要求我们相信的那样，在永恒或在道成肉身中与父有着相互对话的

以来就被人使用的古老用法，加帕多家教父警觉到这些危险，就拒绝该词，而坚持采用 *hypostasis*（也译为位格）。²² 尽管加帕多家神学家一致肯定三个位格共有单一的 *ousia*，以限定这些类比，他们仍然偶尔会冒险使用近乎是“三个存有”的语言（例如：“三个太阳”、“来自光的光”，等）。²³

如同巴西流论圣灵的专著中所说的，在加帕多家教父发展三位一体教义的表达时，圣灵论也扮演重要的角色。²⁴ 而且，依巴西流所言，我们在基督里和借着圣灵所遇见的是位格，而非本性（或本质）。²⁵ 因此，我们从一神、或三个位格开始，并没有多大差别。用拿先斯的贵格利的话来说：“我一想到一，不能不很快被三的荣光包围；我每区分三，也不能不立即被带回一。”²⁶ 想到一而没有三，会引致亚流主义（或神体一位论）；想到三而没有一，会引致**三神论**（*Tritheism*；或多神论）。

在主后 325 年的尼西亚会议中，三位一体论全面胜利，产生了大公的共识，以及〈尼西亚—君士坦丁堡信经〉这种简单而精确的语言，该信经通常称为〈**尼西亚信经**〉（*Nicene Creed*）。但正如我们将会看到的，细微的差别仍旧持续引发相当的争议，在我们这个时代，由于三位一体神学的复兴，这些争议再次爆发。

3. 东西方的张力

东方教会和西方教会的差别，在我们这个时代往往被夸大，其中以奥古斯丁最常受到批评，说他用较偏向柏拉图的方式集中在神圣本质的合一上，威胁到位格真

关系，向祂祈祷等。它也令基督徒不可能与三位一体神的三个位格的每一位建立完全个人的对话和关系。”

²² Zizioulas, “Doctrine of the Holy Trinity,” 46。顺带一提，到目前为止的叙事，至少排除了东西方的对立，这是被广泛认为的，也正是薛西奥拿（Zizioulas）所鼓励的。不论是耶柔米和程度上较为轻微的奥古斯丁，还是俄利根和亚他那修，都简单认为 *ousia* 等同于 *hypostasis*——虽然后者的目标是反驳从属论和亚流主义。而且，正如即使薛西奥拿也在这里指出的，特土良和希坡律陀都视 *hypostasis* 和 *prosōpon* 为同义词。虽然区分 *ousia* 和 *hypostasis* 会清除亚流主义，拒绝将 *hypostasis* 等同 *prosōpon* 则会提供一条出路来脱离形态论的倾向，但这些在很大程度上是一代与另一代之间的发展，而不是地理上的发展。

²³ 参：例如，女撒的贵格利，《论“不是三位神”》（*Gregory of Nyssa, On “Not Three Gods,” To Ablabius, in NNF2, 5:330-36*）。

²⁴ Basil, *St. Basil the Great on the Holy Spirit* (Popular Patristic Series: Crestwood, N.Y.: St. Vladimir’s Seminary Press, 1980), 39 = 大巴西流著，陈吉松译，《巴西流论圣灵》（台北：圣经资源中心，2011）。

²⁵ 同上，41 = 大巴西流著，《巴西流论圣灵》。

²⁶ 拿先斯的贵格利，《演说 40：论圣洗礼的演说》（*Gregory of Nazianzus, Oration 40: The Oration on Holy Baptism, ch. 41, in NPNF2, 7:375*）。

正的多元。²⁷ 对比之下，东方教会在发展她的三位一体思想时，起点不是共享的本质，而是父的位格，圣灵与子则要在父里面找到其本源。²⁸ 因此，东方往往怀疑西方表现出形态论的倾向，而西方则经常担心从属论（或三神论）潜入东方的表述中。

正如一般的传言，东方的疑虑的确有些许道理。奥古斯丁和耶柔米也在从事一种表述，要同时肯定合一与多元。不过，加帕多家教父的表述似乎赋予位格更多本体论的份量，而相比之下，奥古斯丁的命题倾向于更多将父、子、圣灵等同为关系，而非拥有各自的位格。当然，奥古斯丁没有明确地将父、子、圣灵化约为父的身分、子的身分和爱，但这形态论式的作法在他的论证中并非无迹可寻。²⁹

其中的差别与其说是在于正式的理论，不如说是在于思想的倾向，我们可以在他们运用的主要类比中辨认这些差别。在加帕多家教父的版本中，三位一体的类比是彼得、雅各和约翰共享人类的共同本质。很明显，如果加帕多家教父不是一再警告说这只是类比，实际上只有一位神，而不是三位神，这种类比可能被极端化（称为三神论）。然而，奥古斯丁用心思（mind）来做类比，将神的三个位格比作一个人的理性灵魂中的记忆、智力和意志。在这个类比中，父被比作心思，子被比作自我知识，圣灵被比作理性灵魂借以爱自己的那份爱。³⁰ 可以理解，这个类比使得东方基督教可以合理地怀疑西方教会具有形态论的倾向。

把三位一体的三个位格视为真正的个体，肯定会挑战形态论的理论，但这个词语也有它本身的包袱。罗马政治家兼基督徒哲学家波伊丢斯（480-524年）把位格定义为“理智本性的个别实质”（*natures rationalis individua substantia*）。³¹ 至少就薛

²⁷ 关于支持奥古斯丁的三位一体思想并有深入研究的诠释，尤其见 Michel René Barnes, “Rereading Augustine’s Theology of the Trinity,” in *The Trinity* (ed. Davis, Kendall, and O’Collins), 145-76。

²⁸ 这是东方基督教长久以来发出的标准批评，晚近由薛西奥拿阐述，但这立场在当代西方的多个提倡者中，尤其见 Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology*。关于一个有帮助的相反论证，见 J. Thompson, *Modern Trinitarian Perspectives* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1994)。

²⁹ 见 Augustine, *The Trinity* (The Fathers of the Church: A New Translation; trans. Stephen McKenna; Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 1963), 45 = 奥古斯丁著，汤清译，《三位一体论》，于《奥古斯丁选集》（香港：基督教文艺出版社，³1986），33-34 / 周伟驰译，《论三位一体》（上海：上海世纪出版集团，2005），56-57。

³⁰ 同上，464 = 奥古斯丁著，周伟驰译，《论三位一体》，409。

³¹ Boethius, *De trinitate*, in *Theological Tractates and the Consolation of Philosophy* (trans. S.J. Tester, H.F. Stewart, and E.K. Rand; Loeb Classical Library 74; Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1973)。参 L. W. Geddes, “Person,” in *The Catholic Encyclopedia* (ed. Charles G. Herbermann et al.; New York: Encyclopedic Press, 1913), 11。

西奥拿 (John Zizioulas) 对东方的疑虑的解释，这个定义（特别是应用于三位一体的三个位格时）推动了一个具有神学缺陷的观点，把三位格视为自主的三个个体，而这种观点在现代达到它致命的高峰。³² 但对加帕多家教父来说，“真正的位格身分不是来自个别地脱离别人，而是来自与别人相爱、建立关系，来自相通。”³³

根据薛西奥拿，西方教会（奥古斯丁式／波伊丢斯式）和东方教会（加帕多家式）对神的位格理解的差异，乃是源自一个更为基础的分歧：神的位格的源头，是共有的本质，还是父的位格。根据东方，产生子和圣灵的生命（包括神的本质）的，不是本质，而是父（一个位格）的爱。³⁴（西方的典型回应是说，这个表述会受“子在本体上是从属的”这种理论的影响，以致夺去祂完全的神性。）除了这些疑虑外，东方也怀疑西方隐含一种“二位一体论”，弱化了对圣灵完全位格的概念。

这种疑虑可能有一定的道理，因为奥古斯丁和他的继承人（特别透过圣维克多的理查〔Richard of St. Victor〕传达）强调圣灵是父和子之间“爱的连结”。³⁵ 在他的《论三位一体》(On the Trinity) 中，理查主张父给予爱而不接受爱，子既给予爱又接受爱，但圣灵只接受爱。但这不是令圣灵在三位一体内的相通、以及在创造和救赎的经世中都变得被动吗？怀疑西方的三位一体论有“二位一体论”的倾向，在那之前数世纪的第三次托莱多会议 (Third Council of Toledo, 589 年) 就已经恶化，那时西方片面修改了〈尼西亚信经〉中圣灵源自“父”的陈述，加上“和子” (ex patre filioque)。因此，在这个短语之上的分歧被称为和子说 (filioque) 的争论（会在下文讨论）。

关系到如此重要的教义，任何细微的差别都是有意义的，但我们也要提防夸大东方／西方的表述之间的对立。毕竟，西方教父特土良已经在第二世纪率先提出“一个本质，三个位格”这个套语。而且，他甚至肯定父为神格的来源，以及圣灵

³² Zizioulas, “Doctrine of the Holy Trinity,” 58。

³³ 同上。

³⁴ 同上，59。

³⁵ Augustine, *The Trinity* 6.5.7 = 奥古斯丁著，汤清译，《三位一体论》，153-54 / 周伟驰译，《论三位一体》，184-85。在十二世纪，圣维克多的理查修改波伊丢斯对位格的定义，朝着更强调个体的方向前进：“单透过本身、单独地、根据理性的存在模式而存在的事物。”他也总结说：神以三个位格存在，其顺序是为了有第三个位格让父和子去爱，并成为祂们爱的连结 (Richard of St. Victor, *On the Trinity*, in *A Scholastic Miscelany: Anselm to Ockham* [ed. Eugene R. Fairweather; Philadelphia: Westminster, 1956], 330)。因此，对位格做更个体化的定义，和倾向于将圣灵视为爱的连结、而不是三位一体内在交流中完全的伙伴，透过圣维克多的理查而变得更明显。父和子是施予者，但圣灵是祂们共有的恩赐。

“从父透过子”而出。³⁶ 虽然在一个世纪后执笔的奥古斯丁，似乎忽略了加帕多家教父区分本质（*ousia*）及位格（*prosōpon*）的重要见解，但是特土良并没有。³⁷ 另外，东方的亚他那修在特土良死后七十年，仍然使用 *ousia* 来同时指本质和位格。直到加帕多家教父带来他们重要见解的影响之后，东方才有概念上的工具表达特土良的套语。奥古斯丁论三位一体的主要作品主要是反驳亚流主义，而不是透彻地处理这个议题。他主要的关注是挑战亚流的主张，后者认为，有段时间，子并不存在；奥古斯丁指出，如果没有永恒出生的子，永恒的父也不能存在。因此，理所当然地，他的用语中常常谈到关系。

虽然这样说，奥古斯丁和耶柔米确实不理解加帕多家教父的教义发展的意思，更不要说理解他们的成就了。³⁸ 奥古斯丁表示对加帕多家的表述感到疑惑，部分原因是他不能流畅地阅读希腊语。东方否认有三个神，西方拒绝一个位格有三个角色的形态论异端。不过，他们所强调的有明显的差别。奥古斯丁渴望强调子和父共同的实质（*consustantiality*），以反对亚流主义、嗣子论和从属论，于是强调本质的合一。他写到，“无论用什么谈及……神，都是谈及父、子和圣灵三位，也是以同等的意义（*equivalently*）个别地谈及三位一体”（强调字体为引者标示）。³⁹ 就着神的三个位格所共享的那不可分割的本质而言，肯定是如此，但我们绝不可说（奥古斯丁也没有提出可以这样说）：父是被生出，而子则负责生出。三个位格确实是同一本质的三重重复，却不是同一位格的重三重重复。⁴⁰ 奥古斯丁强调一个本质时，虽

³⁶ Tertulian, *Against Praxeas*, in *NPNF2*, 4:599: “但对我来说，子从何而出？除了从父的实质，别无其他来源……”；“我相信圣灵唯独是从父、透过子发出，别无其他来源。”

³⁷ 特土良也同样能够在拉丁语中区分 *ousia* 与 *hypostasis* (*essentia* 和 *persona*)。女撒的贵格利和希坡的奥古斯丁都肯定位格的多元和本质的合一，正如东方的俄利根和西方的耶柔米都难以作出这些连系一样。

³⁸ 奥古斯丁在《论三位一体》（汤清译，《三位一体论》，137-38/周伟驰译，《论三位一体》，168 = *The Trinity* 5.10）承认：“我不知道他们想作何区分。”

³⁹ Augustine, *The Trinity* 5.9 (PL 42, col. 917; 这一章其后的引文指这版本): *tantamque vim esse eiusdem substantiae in Patre et Filio et Spiritu sancto, ut quidquid de singulis ad se ipsos dicitur, non pluraliter in summa, sed singulariter accipiatur* (“父和子和圣灵有同一实质，这么说的效果是，个别论及每一个本身所说的任何话，都要视为指向祂们，但不是按总数中的复数，而是按单数”)（汤清译，《三位一体论》，136/周伟驰译，《论三位一体》，167）。

⁴⁰ 虽然奥古斯丁没有沉迷于这些猜测，但正是他的这种强调可以在一些极端的表述辨别出来，例如范泰尔所说的，神在位格中同时是一和三，符瑞姆（John Frame, *The Doctrine of God: A Theology of Lordship* [Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002], 228）也支持这个观点。根据古典的三位一体论，神具位格性，但不是“一个位格”；否则便有第四个位格，或一个位

然从未否认三个位格的独特特点和实存，却将它们边缘化了。

奥古斯丁思想中这个有点形态论的倾向，在他使用心理类比（在《论三位一体》一书中），将三位一体类比为“记忆”（父），“理解”（子），和“意志”、也就是爱（圣灵）时，变得更加明显。一个心思有三种功能，所表达的前设，和东方典型的类比——家庭类比，或彼得、雅各和约翰共有人类同一本质的类比——颇为不同。很明显，关系不像位格那样会行动、思想、说话，或定意。而且，单一的心思有三个功能，与关系中三个独特的行动者（agents）颇为不同。心理类比在奥古斯丁的论述中成为明确的命题：“这三者构成”的不仅是一个神圣本质，更是“一个心思”。⁴¹ 如此，西方关于三位一体的教导，最流行的类比——例如三叶草，三角形，以及水作为冰、蒸气和液体——具有形态论的倾向，又有甚么好奇怪的呢？

虽然根顿在反对奥古斯丁时有点言过其实，但这位伟大神学家遗留给西方的三位一体思想确实有弱点。奥古斯丁的思想确实似乎具有一个倾向，即以更抽象的方式看永恒的（*hypostatic*）道，而不是视祂为“子在与父和圣灵的关系中具体的位格”。⁴² 根顿强调说：“奥古斯丁所说的神性基础是位格吗？对此最终的结论究竟是甚么呢？由父、子、圣灵彼此的关系构成的群体，还是其他东西？”⁴³

在这个救赎经世中，我们发觉到，不同的行动者共同从事一个工作，但每一方都有其本身独特的方式。奥古斯丁说神的外在工作是不可分割的（这也是东方所肯定的），这一说法可以理解为，在每一件外在工作中，三个位格都一起行动（共同地），它也可能是暗示，祂们行动是完全相同的。我同意詹森对这点的判断，即奥古斯丁认为是后者，免得给予“在神的内在作用（agency）中的区分”。詹森总结说：

他认为，父、子和圣灵必然仅仅做相同的事情，或仅仅做不同的事情，只能二者择一；共同的单一行动这种可能性是他不曾想到的。因此，例如，他认为，子在以色列出现，也可以被称为父或圣灵的出现〔《论三位一体》2:3.3〕，或在耶稣受洗有声音向祂说话之时——原初的三位一体论的一段主

格有三个面具或表现（也就是形态论）。符瑞姆补充说：“我不清楚为甚么三而一不应该被视为神的属性”（228）。我们可以提出的主要原因是，这否认了神的单一性，并混淆了位格和本质。加帕多家对三位一体所做的革命性表述，其了不起之处是，亚流的反对——也就是神本质（*ousia*）的多数状态——不再有任何基础，因为多元是指位格（*hypostases*），而不是本质。如果我们采纳符瑞姆的建议，改革宗区分本质属性和位格特质这进一步的见解便完全失去了。

⁴¹ Augustine, *The Trinity* 10.18-20 = 奥古斯丁著，周伟驰译，《论三位一体》，279-80。

⁴² Gunton, *Promise of Trinitarian Theology*, 44。

⁴³ 同上，47-48。

要经文——那说话者可以泛泛地指明为父或子或圣灵，或整个三位一体
[1.8]。⁴⁴

将位格视为只是同一实质的三重重复（没有充分重视位格的属性），这倾向在奥古斯丁诠释神格的外在工作时是明显的。虽然奥古斯丁自己没有主张这一点，但他论证的逻辑无法阻止中世纪神学家伦巴德（Peter Lombard）的推测：“正如子曾成为人，父或圣灵以前和现在也照样可能成为人”（《四部语录》〔*Sentences*〕3.1.3）。这引发一个问题：这三个位格有没有任何位格属性，来区分彼此？詹森指出，奥古斯丁在东方的对手大马士革的约翰就截然相反，后者说：“正是神的儿子成为人子，使得祂个体化的特质可以保存。由于祂是神子，祂成了人子”（强调字体为引者标示）。⁴⁵ 大马士革的约翰看到，有些属性是共同的本质，由三个位格共享（本质属性），也有些属性是各个位格所独有的（位格属性）。由于后者是无法传通的，因而只有子是成为肉身的真正主体。我们应该留意，伦巴德的观点从未被西方教会正式接受。不过，若非从奥古斯丁的思想脉络上作极端（虽然合逻辑）的推论，它又怎能出现呢？

第四世纪西方神学家波提亚的希拉流（Hilary of Poitiers），花了一些时间与东方的主教在一起后，明白他们对西方形态论倾向的怀疑，从而尝试将东方对独特位格（*hypostases*）的强调和西方对单一本质（*ousia*）的强调综合起来。⁴⁶ 西蒙尼特（Manlion Simonetti）对希拉流的主要著作作出判断：“《会议论》（*De synodis*），这著作的聪颖和深入程度是少有的，它是西方神学家首次全面察觉到东方复杂的宗教现实。”⁴⁷

在1215年的第四次拉特兰会议（Fourth Lateran Council）中，〈亚他那修信经〉（Athanasian Creed；第六世纪的一个信经，错误地归入亚他那修名下，并且只在西方教会使用）所阐释的立场获得确立，明确谴责费奥尼的约雅斤对三位一体的观点，将之定位为三神论（关于约雅斤的持续影响，参以下对莫特曼的评论：“偏好

⁴⁴ Robert Jenson, *Systematic Theology*; Vol. 1, *The Triune God* (New York: Oxford Univ. Press, 2001), 111。

⁴⁵ John of Damascus, *Expositio fidei* 77.5-8 = 大马色人约翰著，沈鲜维桢译，《正统信仰阐释》，于《东方教父选集》，沈鲜维桢、都孟高、马葆炼、谢扶雅译（香港：基督教辅侨出版社，1964），458，引于 Jenson, *The Triune God*, 112。

⁴⁶ Manlion Simonetti, “Hilary of Poitiers and the Arian Crisis in the West,” in *Patrology* (ed. Angelo Di Berardino; Westminster, Md.: Christian Classics, 1988), 4:33-43。

⁴⁷ Simonetti, “Hilary of Poitiers,” 44。

多”，308页）。这会议甚至引述加帕多家教父拿先斯的贵格利富有洞察力的评语，来支持它的论证：“父是一（*alius*），子是另一（*alius*），圣灵又是另一（*alius*），但没有另一件事物（*aliud*）。”⁴⁸ 这不过是以另一种方式说“一个本质，三个位格”而已。阿奎那沿用奥古斯丁对三位一体的诠释，以及波伊丢斯对位格的定义，并将它们去芜存菁。⁴⁹ 共同的三位一体信仰获得肯定，但有不同的强调和概念框架，这些有时会在重要的地方导致张力。

古代教会三位一体的主要辩护者

爱任纽 (第二世纪)	里昂主教，坡旅甲 (Polycarp) 的学生 (坡旅甲是使徒约翰的门徒)。尤其广为人知的是他捍卫基督教，抵抗诺斯底主义 (《反异端》[<i>Against Heresies</i>])。
特土良 (160-220 年)	迦太基神学家，西方三位一体神学的先驱；建立“一个本质，三个位格”的套语。
亚他那修 (293-373 年)	亚历山太主教，帮助形成并捍卫尼西亚正统。
加帕多家教父 (第四世纪)	凯撒利亚的巴西流和女撒的贵格利两兄弟，加上他们的朋友拿先斯的贵格利，他们是加帕多家 (现代土耳其) 的领袖，在建立东方三位一体神学中扮演奠基的角色。
奥古斯丁 (354-430 年)	(北非) 希坡主教，为推进拉丁 (西方) 三位一体神学做出了重要贡献。

二、改革宗对三位一体思想的贡献：本质属性和位格特质

十六世纪见证了新亚流主义的兴起，尤其是透过瑟维特 (Michael Servetus) 的努力和苏西尼主义的兴起，最终开花结果成为现代理性主义和神体一位论。在他的《基督教要义》中，加尔文由驳斥偶像崇拜转到三位一体的教义。若不认识神是三位一体的，“在我们脑海中掠过的，只不过是神的空名，而无任何真切的认识。”⁵⁰

⁴⁸ 同上。

⁴⁹ 关于他对波伊丢斯的定义的阐释，参 Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 3, q. 16, art. 12, ad 2um = 圣多玛斯·阿奎那著，陈家华、周克勤译，《神学大全》，第十三册，第三集，第十六题，第十二节 (中华道明会/碧岳学社，2008)，281-83 页。

⁵⁰ 加尔文，《基督教要义》1.13.2。

加尔文特别受到“西方的亚他那修”——也就是上面提到的波提亚的希拉流（“东西方的张力”，297页）——吸引。透过他自己对东方作者（特别是巴西流和女撒的贵格利）的研究，以及他对希拉流的极大欣赏，加尔文的三位一体思想更加认同“加帕多家革命”。

在三位一体的很多主题上，虽然加尔文大大得益于奥古斯丁，却展示出他的独立性，批评奥古斯丁的心理类比、以及未能理解加帕多家教父的重要见解。他问道，“奥古斯丁有时爆发出多大的自由？”“希腊人和拉丁人是多么不同？”加尔文写道，耶柔米攻击神有“三个实质”这个观念，但他对 *hypostasis* 这个词“感到困惑”，因此鲁莽地抛弃不熟悉的用语。⁵¹ 在责备耶柔米过份地反对东方主教后，加尔文解释说，相较之下，奥古斯丁的语气和反对都较为温和。⁵²

奥古斯丁倾向于将神的位格（父、子和圣灵）化约为关系（父的身分、子的身分和爱的连结），相较之下，改革宗神学家则强调，位格在最完整的意义上是真实的和独特的。与希拉流类似，加尔文结合西方强调的神在本质上的合一——共享的实质，没有一个成员在本体上从属于或不及另一位——以及东方强调的位格的独特现实和共同性。

加尔文不愿聚焦在本质上（几乎好像它是它本身的 *hypostasis*——三位一体的第四个位格），而强调每个位格都是神本质的承载者。换句话说，没有“神”或“神性”漂浮在神格的三个位格背后或之上。

加尔文借用古代的先例——例如伊皮法纽（《反驳异端》[*Epiphanius, Refutation of Heresies*]，69）——运用 *autotheos*（字面意思是“自己—神”）这个词，来说明子和圣灵以及父如何都是“神”。⁵³ 由于自我存在是神的属性，子的神性必定如父和圣灵的神性一样，都是非派生的。祂由父所生，是指祂的位格，而非祂的神圣本质。加尔文的 *autotheos* 在很大程度上是建立在奥古斯丁的评论的基础上，说基督“就父

⁵¹ 加尔文写道（同上，1.13.5）：“因为他〔耶柔米〕怀疑提到‘一个神有三个 *hypostases*’有毒瘤隐藏在其中！……即使他说这话时是真诚的，而不是刻意要以不公平的诬陷指控他憎恨的东方主教，仍是如此！他断定所有世俗学派都认为 *ousia* 和 *hypostasis* 是同义词，显然也有失公正，因为常见的老旧用法一再反驳这论调。奥古斯丁则较为中庸和谦恭，因为他虽然说 *hypostasis* 一词的这个含义是拉丁人未曾听过的，却仍然容许希腊人的这种说话方式，甚至宽容那些模仿这个希腊短语的拉丁人。”

⁵² 同上：“奥古斯丁的理由也〔和希拉流〕相似：有鉴于人类语言在这样重大事情中的贫乏，我们不得不使用 *hypostasis* 这个词，不是为了表达它的真实意思，而是不想对父、子和圣灵这独一的神如何是三位的事上保持沉默。”

⁵³ B. B. Warfield, “Calvin’s Doctrine of the Trinity,” in *Calvin and Augustine* (ed. Samuel Craig; Philadelphia: P&R, 1956), 187-284, 尤其 254。

来说 (*ad patrem*) 被称为子, 而就祂自己来说 (*ad seipsum*) 被称为神。”但他也诉诸亚历山太的区利罗 (Cyril of Alexandria)。⁵⁴ 加尔文丝毫没有放弃“父是非生出的, 子是生出的, 圣灵是发出的”这普世观点, 但同时坚持每个位格都是神 *a se* (也就是从祂自己) 的独立存在 (*subsistence*)。毕竟, 这意味着在祂里面有生命, 即使祂的位格是永恒地生出的 (约五 26)。

加尔文在提出这点时, 强调共有的神圣本质、以及将三个位格彼此区分的独特属性之间的分别。本质不是生出的, 但只有父自身的位格不是被生出的。当然, *autotheos* 是大胆地说明: 三个位格虽有各自的独立存在, 在本体上却是平等的, 然而, 华腓德的判断似乎是正确的: “借着这种主张, 尼西亚教父的 *homo-ousiotes* 终于得到完整的权利, 在最完全的意义上成为此教义的关键。”⁵⁵

加尔文坚持各个位格在共享的本质中为 *autotheos*、但父是子和圣灵位格的来源, 这是航行两个倾向之间: 一方面是朝向从属论的倾向, 另一方面是朝向形态论的倾向。就如加尔文一样, 女撒的贵格利说过, 本性没有更大/更小, 只是就着位格来说才有更大/更小。⁵⁶ 事实上, 加尔文所重复说过的条文, 几乎早就原原本本地由女撒的贵格利说出: “由神伸展到创造的每一个运作……都源自父, 透过子发出, 在圣灵里完成。”⁵⁷ 被生出的是位格, 而不是本性。⁵⁸ 这样一来, 甚至在加尔文为神格同本质 (本质的合一) 辩护的方式中, 位格也居于舞台的中心。

乍看之下, 东方神学家甚至会比对西方神学家更觉得 *autotheos* 是个激进的观点, 然而, 薛西奥拿在描述东方的立场时却提出相同的观点 (未提及加尔文):

父是神, 是“成因”, 或者终极意义上的神, 不是因为祂拥有神圣本质并传递它——这实际上会危害另外两个位格神圣存有的丰满——而是因为祂是神圣位格身分终极的本体原则。如果这得到真正的理解, 便可消除对加帕多家教父所用的因果语言会危害子和圣灵之丰满神性的忧虑。因为事实上, 父是位格身分的成因, 这么说并没有否定三个位格在实质上的平等; 反而确保了平等, 因为父是成因, 只是身为位格和为了位格身分, 便

⁵⁴ 同上, 282-84。

⁵⁵ 同上, 284。关于 *homoousios*, 见“难题——神里的多元” (290页)。

⁵⁶ Gregory of Nyssa, *On the Holy Trinity and of the Godhead of the Holy Spirit: To Eustathius*, in *NPNF2*, 5:338。

⁵⁷ Gregory of Nyssa, *On “Not Three Gods,”* in *NPNF2*, 5:334。

⁵⁸ 同上, 5:336。

防止将实质主要置于祂自己里面。⁵⁹

可惜，就我看来，并非所有改革宗神学家都赞同加尔文的这个观念——就着本质的属性来说，三个位格都是 *autotheos*。⁶⁰ 不过，加尔文强调独一神的诸属性和三个位格独特的位格特质之间的区分，这一点倒是由改革宗神学家延续下来。三个位格平等地共享本质属性。所有的三个位格都是无限、至高、慈爱和全能的。不过，只有父生出，只有子被生出，只有圣灵被呼出。海德堡神学家温德林 (M. F. Wendelin) 写道：“子和圣灵的位格有来源；而本质没有。位格生出和被生出；本质既不生出也不被生出。”⁶¹ 这正是加尔文提到三个位格都是 *autotheos* 时的观点。即使是在人类的繁衍中，被生出的是人，而不是人的属性。在神格的每个外在工作中，父是那来源，子是那传达者，圣灵是成就所要达到的果效的那一位。说每个位格都共同参与神格的每一个外在工作是一回事，但说（正如奥古斯丁所暗示的）每个位格只是做相同的工作则是另一回事。后一种观点反映了朝着形态论的潜在倾向。

本质属性和位格特质之间这个区分的更全面的发展，在摆脱掉从属论或形态论倾向的情况下，突出了三位一体的合一，并且在摆脱三神论倾向的情况下，突出了位格之间的真正分别。加尔文写道：

因为我们认为，神的整个本性都存在每个 *hypostasis* 里面，但加上这个限定——每个 *hypostasis* 都有属于祂自己的独特性质〔强调字体为引者标示〕。……在这个意义下，古人们的意见需要调和，否则便会显得有点冲突。事实上，有时他们教导说父是子的开端；有时他们宣称子的神性和本质都是来自祂自己，因此和父有同一个开端。奥古斯丁在另一处很好并清楚地表达这多样化教导的原因，他说：“就基督自己〔*ousia*：本性〕来说，祂被称为神；就着与父的关系〔*hypostasis*：位格〕来说，祂被称为子。”……

⁵⁹ John Zizioulas, *Communion and Otherness* (London: T&T Clark, 2006), 130, 强调字体为原著标示。感谢贺克迺 (Brian Hecker) 提供此引文。

⁶⁰ 伯撒 (Theodore Beza) 相信：生出等同于本质的传递 (见 Muller, *PRRD*, 4:258-59)。换句话说，如果父传递位格，祂便传递本质。伯撒说：“子属于父，乃是借着整个本性在永恒之中过于神圣而不可言传的传递” (Theodore Beza, *Axiomat. de trinitate*, Axiom 14, 引自 *PRRD*, 274)。信义宗神学家葛哈德 (Johann Gerhard) 也同样写道：“希腊博士只称父为 *autotheos kai autoousios*，不是因为父在本质上比子更完美，而是因为祂是 *agennētos* (非生出的) 和 *a se ipso* (在祂自己里面或从祂自己有生命)，而不是借由生出或呼出而拥有神性” (Johann Gerhard, 引自 *PRRD*, 261)。

⁶¹ 温德林，引自 Muller, *PRRD*, 4:261。

因此，当我们只谈及子而没有提到父时，我们宣告祂是属于祂自己，这是很好、很恰当的；因此，我们称祂为唯一的开端。但当我们标明祂与父的关系时，我们以父作为子的开端是正确的。⁶²

这并非说加尔文在论及本质的合一时是“奥古斯丁派”，而在考虑三个位格时则是“加帕多家派”。不如说，他认为本质的合一和位格的多元是相辅相成的。三个位格是神，除了这三个位格以外，没有神性的本性。“我觉得拿先斯的贵格利说的再妙不过了，他说：‘我一想到一，就不能不被三的荣耀照亮；我一区分三，就不能不被带回一。’”⁶³

改革宗神学家们甚至论及这些独特的位格属性乃是不可传通的。依波拉努斯（Amandus Polanus）所言，“神的一个位格是神的一个独立存在，具有不可由一个位格传递给另一位格的特质。”⁶⁴ 慕勒论及这些作家时指出，“独立存在”给予三个位格在本体上的分量，超出了拉丁文 *persona* 这个词的涵义所容许的，因为后者具有与撒伯流主义（形态论）的关连。⁶⁵ 温德林提出：“神的位格通常被描述为神圣本质不能传通的独立存在”（强调字体为引者标示）。⁶⁶ 根据雷爱华（Edward Leigh）的说法，虽然分享共同的本质，每个位格都有祂自己的“生命、理解、意志和能力，借以持续运作。”⁶⁷ 我们这样陈述，已经离奥古斯丁对于神格包括一个心思和意志的信念颇远了。

“有别而不分割”，这个套语引导着加尔文对三位一体的理解。“事实上，‘父’、‘子’、‘圣灵’这些词语表达了一种真正的区别——任何人都不能以为

⁶² 加尔文，《基督教要义》1.13.19。

⁶³ 同上，1.13.17。尽管在内容上无意有任何平行，但我们在亚流和耶柔米看到一种倾向，跟我们在巴特和拉纳的观点中找到的相同，也就是将某些哲学定义（例如本性和位格）预设理所当然的，而不是单因为三位一体而挑战这些历史悠久的用法。对某些与唯心论太紧密连系的三位一体表述，我们为甚么若不是同意就是反应过度，正如我们对加帕多家教父的柏拉图遗产若不是同意便是反应过度一样？重点是找出说明这个论点的用语——并在需要时重新定义它。我们应该容许这件事本身去挤破用法的皮袋。

⁶⁴ 波拉努斯，引自 Muller, *PRRD*, 4:177。

⁶⁵ Muller, *PRRD*, 4:178。

⁶⁶ 同上，4:179。相似地，约翰·欧文（John Owen）说，父、子和圣灵这三个名称“不是同一位格的不同名称，也不是同一本性和存有的独特属性或特质”，而是三个真正的位格，有“不能传通的特质”。“因此三位一体不是三位的联合或合一，而是合一中的三位一体”（约翰·欧文，引自 Muller, *PRRD*, 4:194）。

⁶⁷ 雷爱华，引自 Muller, *PRRD*, 4:179。

这些用来从神的工作指称祂的不同称号是空洞的——但这是一种区别〔反对撒伯流派〕，而不是分割〔反对亚流派〕”（强调字体为引者标示）。⁶⁸ 因此，根据加尔文，称为子的不单是一种关系，而是在神圣本性中一个真实的独立存在。⁶⁹ 我觉得，这甚至和薛西奥拿所阐明的加帕多家教父的表述相同，他解释说，为了反对半亚流派，加帕多家教父主张：父的“非生出”指的是祂的位格，而不是祂的本质。⁷⁰

由于这个区别，改革宗神学家可以毫无矛盾地论及父作为基本原理和“所有神性的来源”（*originem totius Deitatis*）。⁷¹ 每个位格都享有本质固有的自存，但只有对父而言，这才是祂位格的属性。祂是“非生出”（*agennētos*）的，而子是被生出的，圣灵是发出的。但对改革宗神学家来说，这绝不表示父在本质或成因中是首先的。事实上，改革宗神学家同意，因果的范畴用在三个位格之间是不恰当的。⁷²

尽管布雷担心会过分夸大东西方的分歧，但他仍然总结说，加尔文从两者中找出了诸多重要的线索，将它们编织成较为完整的一块：“借着宣称子、推而广之也包括圣灵都是最完整意义的神，加尔文不单攻击所有形式的俄利根主义〔从属论〕，也攻击潜伏在西方传统之中的撒伯流主义〔形态论〕。”⁷³ 在俄利根主义中，诸位格高于本性；在撒伯流主义中，本性高于诸位格，但我们同时肯定三个位格和一个本性的实存。⁷⁴ 而且，加尔文强调，父、子和圣灵不单是关系，更是位格，但也强调祂们是关系中的位格。认识一个位格，也就认识一些关于其他两个位格的事情。布雷写道：“正是根据这个原则，加尔文和其他改教家拒绝传统对神格中的工作的切割，在这切割之下，父是创造者，子是救赎者，圣灵是使神的百姓成圣的。”加尔文批评这观点是半撒伯流，“因为它把三个位格视为神三重活动的管道，”⁷⁵ 多过于是三个位格同步地工作。

根顿把加尔文的表述解读成明确拒绝奥古斯丁而支持东方，这虽是言过其实，但他正确地推测说，这位改教者的观点代表着西方三位一体神学的一个进展，特别

⁶⁸ 加尔文，《基督教要义》1.13.17。

⁶⁹ 编按：据华腓德（Benjamin B. Warfield, “Calvin’s Doctrine of God,” *The Princeton Theological Review* [1909], p. 622）说，这段引文出自加尔文，《基督教要义》1.13.6。

⁷⁰ Zizioulas, “Doctrine of the Holy Trinity,” 49-50。

⁷¹ 见 Muller, *PRRD*, 4:253；参：加尔文，《基督教要义》1.13.18。

⁷² Muller, *PRRD*, 4:253。

⁷³ Bray, *Doctrine of God*, 201。

⁷⁴ 同上，202。

⁷⁵ 同上。

是在他对“三个位格的独特性”以及祂们在恩典的经世中的独特作用的关注。⁷⁶ 根顿合理地总结说，加尔文认识到加帕多家教父对 *hypostasis*（位格）的处理具有革命性的洞见，并希望这洞见过去就能更多地受到西方神学的欣赏和留意。⁷⁷

布雷指出，对加尔文来说，神的三个位格在每一项外在在工作中都一起工作，但有所不同：“父：开始；子：安排；圣灵：功效。”⁷⁸ 这有助于同时避免东方（从属论）和西方（形态论）所倾向的陷阱。在更正教正统下的这些系统中，诸如此类的套语不胜枚举。有趣的是，路德重要的学生成尼慈（Martin Chemnitz）指出，保罗在罗马书十一章 36 节的荣耀颂（“因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂”）是明确地三位一体性的，每个子句都指向神格的一个不同位格。⁷⁹ 加尔文写道：

压抑我们在圣经中观察到的区别是不合适的。那区别就是：将活动的开端以及万物的根源和泉源归于父；将智慧、策划和有秩序地摆设万物归于子；但将所有活动的能力和功效归于圣灵。事实上，由于神永远不能离开祂的智慧和能力而存在，我们也必定不能在永恒中寻找之前或之后，父的永恒也是子和圣灵的永恒；虽然如此，遵守秩序不是无意义或多余的，父被设想为首先，然后从祂有子，最后从两者有圣灵。⁸⁰

本质不进入关系中，但分享这本质的神圣三位格却进入关系中。父、子和圣灵是一位神，祂们向我们说话、审判我们、救赎我们、叫我们复活得永生。

在评估东西方使用的常见类比时，加尔文也提醒读者，要避免从人类的各种类比直接或单义地投射出来的猜测，尝试去理解三位一体的奥秘。⁸¹ 正如我们将会看

⁷⁶ Gunton, *Promise of Trinitarian Theology*, 94。在同一页，根顿补充说：“在《基督教要义》卷一中讨论三位一体的诸位格时，加尔文与西方的传统进行讨论，诉诸于特土良和波提亚的希拉流的神学，来反对耶柔米，并间接地反对奥古斯丁。”除了强调三个位格的独特性外，根顿也提到，加尔文“关心要避免我们在一再否定神的孤独和孤立中可以正当地称为个体主义的东西，这是阿奎那指出、但没有进一步阐述的。”不过，从《基督教要义》这段文字似乎可以清楚看见，加尔文实际上尝试调和奥古斯丁和东方神学家，而不是将他们对立起来。他认为在这方面无法合作的其实是耶柔米。

⁷⁷ 同上，94。

⁷⁸ Bray, *Doctrine of God*, 203。

⁷⁹ Martin Chemnitz, *Loci theologici* (1591) (trans. Jacob Preus; St. Louis: Concordia, 1989), 1:74-76。

⁸⁰ 加尔文，《基督教要义》1.13.18。

⁸¹ 同上：加尔文提醒我们要有节制。虽然我们必定不能“压抑我们在圣经中观察到的区别”，“但我真的不知道，从人类的事务中借用比较来表达这区别的力，是否合宜。”

到的，这显然与当代的辩论息息相关。思想所有这些作者的关键是，加尔文和后来的改革宗神学都对奥古斯丁的心理类比表示不满，但他们也渴望指出神的三个并非人类意义上的位格。⁸² 我们的用词，其重要性仅仅在于它使我们免于混乱和错误。不过，加尔文说，让我们不要在简单的“一个本质，三个位格”这个套语之外进行猜测。⁸³ “事实上，在圣经诸多隐秘的奥秘中，若有哪处是我们应当十分有节制而清醒地扮演哲学家的角色，那就是此处。……那么，就让我们乐意将关于神自己的知识留给神。”⁸⁴ 无论“位格”可以怎样恰当地同时被应用在神和人身上，我们永远都无法具体知道类比在哪里失效——但它确实失效。⁸⁵

三、现代神学中的三位一体

苏西尼主义（神体一位论的先驱）播下更正教缺陷的种子，并在启蒙运动中开花结果。一旦宗教被化约为可以借普遍理性、道德或经验认识的东西，三位一体便很难被视为主要的教理。根据康德，“按字面来理解，三位一体的教义完全没有实际的相关性，即使我们自认为明白它；如果我们明白它超越我们所有的概念，它就更明显是不相干的。无论我们应该去敬拜神的三个或是十个位格，都没有差别。”⁸⁶ 根据施莱马赫，由于神学是敬虔经验的反映，而我们经历不到三位一体，少了它，“我们对基督的信仰和我们与祂活生生的团契也还是一样。”⁸⁷ 拉慈（Alar Laats）评论说：“〔十九〕世纪自由神学将基督的角色化约为道德教师，是因为三位一体的教义有缺损。”⁸⁸ 这话并未言过其实。

以前的人诚然有时习惯这样做，但他们同时也承认，他们提倡的类比是相当不充分的。”

⁸² 关于加尔文对奥古斯丁心理类比的批评，见《基督教要义》1.13.18。

⁸³ 同上，1.13.20。

⁸⁴ 同上，1.13.21。

⁸⁵ 十七世纪的神学家邵始（Robert South）论及苏西尼派时所说的话，可以很容易成为对我们所有人的警告——“他们针对神本性的三重独立存在所反对的一切，仍然是取自受造本质的例子，然后应用到神身上”（邵始，引自 Richard Muller, *PRRD*, 4:211）。

⁸⁶ Immanuel Kant, *Religion and Rational Theology*, in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (ed. Allen W. Wood and George di Giovanni; trans. Allen W. Wood, George di Giovanni, et al.; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 264。

⁸⁷ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (ed. and trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart; Edinburgh: T&T Clark, 1928), 741；参 Gerald O'Collins, “The Holy Trinity: The State of the Questions, in *The Trinity* (ed. Davis, Kendall, and O'Collins), 1-25。

⁸⁸ Alar Laats, *Doctrines of the Trinity in Eastern and Western Theologies: A Study with Special*

引起人们再次留意三位一体的，首先是黑格尔，他以他“精神”的哲学和历史，显著地利用费奥尼的约雅斤的三位一体历史主义，加上埃克哈特和伯默的激进泛神论神秘主义所产生的影响力。不过，令他感兴趣的与其说是历史的教义本身，不如说是可以用它来进行“存有就是成为”（being-as-becoming）之猜测性的本体论。从那时起，尤其是在巴特的影响下，主流的更正教主义已然经历到对三位一体神学的兴趣的复兴，而在近年的罗马天主教神学中，这也是同样明显的。同时，这复兴重燃了历史上关于本质的合一和位格的多元的辩论。在很多方面，当代三位一体神学的辩论反映了巴特和黑格尔的遗产。

1. 偏好一

巴特彻底重新思考了整个自由神学的轨迹，包括极大地恢复了对三位一体的兴趣，但在近年反思三位一体的复兴中，人们批评他过于强调神在自我启示中的绝对主观性，以致削弱了三个位格的真正多元性。莫特曼和其他人认为，巴特被指控的这个倾向，主要是归因于奥古斯丁、乃至大半西方传统所被指控的形态论倾向，以及从德国唯心论继承了现代对于位格的概念。⁸⁹

在巴特《教会教理学》（*Church Dogmatics*）中，有一段阐明“神是具有位格的”是何意义，他坚持认为，与我们相关的神只能在这三位一体的神。⁹⁰ 巴特偏好存有的模式，更甚于位格，若基于这一点而指控他为形态论者，从历史来看是站不住脚的。虽然这两个词语听起来很相似，但存有的模式（作为位格的同义词）在西方神学中往往被用于反对形态论。⁹¹ 同时，巴特的思想倾向于将诸位格压缩到本质之内。⁹² 奥古斯丁将三位一体定义为“三重的重复”或“三重的存有方式”；巴特采纳这个定义，来表明神圣本质的合一，是一种极为奇特的方法，但正如奥古斯丁，

Reference to K. Barth and V. Lossky (Frankfurt am Main: Peter Lang, 1999), 160.

⁸⁹ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (trans. Margaret Kohl; San Francisco: Harper & Row, 1981), 142 = 莫尔特曼著，周伟驰译，《三一与上帝国：论神的教义》（香港：道风书社，2007），199页。

⁹⁰ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 1, 268.

⁹¹ 根据形态论，有一个存有的模式，带有三个个性；但正统的教导说，有三个存有模式/独立存在，共享一个本质。

⁹² Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, 361。他甚至可以谈及三位一体为“存有的三重方式”，这至少呼应奥古斯丁倾向将独特的位格特质边缘化，支持本质的合一。他一再强调一主的绝对主观性，虽然在形式上不是不准确的，但往往显露出一种倾向，给本质本身注入位格性。“神启示自己为主；在这句话中，我们总结了我们对圣经启示的形式和内容的理解”——而这是在定义三位一体的段落中。见：314和334页的类似表达。

巴特也将位格特质的区别边缘化。⁹³

使巴特听起来更像形态论的，是他为自己不愿意采用位格一词辩护的方式：他说，在现代思想中，位格代表个体化的概念，不能不暗示三神论。他似乎表示，如果位格这个词的意思是它在现代神学之前所表示的，我们便可以论及三个位格，但鉴于其现代的含义，我们就不能这样做了。⁹⁴ 巴特颇有助益地强调在基督里建立的神和人之间的我—你关系，但他在论述三一神三个位格之间的关系方面，似乎并没有那么透彻地发展。对巴特来说，应当予以否定的，不单是复数的神，还包括“在一个神格中……复数的个体”。“父、子和圣灵的名字意味着神是三重重复的一位神。……我们强调的真理是‘位格’的本质在数目上的合一，而我们首先运用重复的观念来代表‘位格’”（强调字体为引者标示）。⁹⁵ 但在教会教义中，“我们不是谈及三个神圣的我，而是三倍的一个神圣的我”，建立在“实质的同一性”这个基础上。⁹⁶

对古典改革宗传统来说，每个位格的神性都来自本身，但祂位格性的存在则来自父；不过，对巴特来说，后者再次压缩到前者里：

由于神本身从永恒以来都是父，祂从永恒生出自己为子。而由于祂从永恒就是子，祂从永恒由自己生出为父。在这永恒的生出自己 and 由自己生出中，祂第三次把自己摆在圣灵的位置上，也就是使祂在祂自己里面合一的爱。⁹⁷

⁹³ 同上，334。巴特说，这命题：“化约到最简单的形式”就是，“神是父、子和圣灵，其三重却是单一的主权身份，是三位一体教义的根源。”

⁹⁴ 同上，357：“在十九世纪的概念辞汇中所谓的‘位格’，因为加上了自我意识这属性，而与教父和中世纪的 *persona* 不同。这真的令整件事复杂化。”在天主教那一边，拉纳也被指协助及教唆对三位一体的半形态论观点，原因和巴特的相似。不过，我们在这里没有篇幅讨论拉纳。

⁹⁵ 同上，350。在353页，他也用“永恒在永恒中重复”（*repetitio aeternitatis in aeternitate*）这套语。

⁹⁶ 同上，351。巴特虽然承认更正教自由主义基本上是形态论（撒伯流派），却将这诠释为对三神论的反应，虽然我们很难辨认出这个时期有任何好像三神论重新出现的事情。巴特诉诸于“存有的模式”，既不拒绝使用位格这个词的合宜性，也不只是用这个词来暗示形态论（359-60）。无论他是否始终依循这个宣称，巴特都强调三性（*threeness*）是神圣存有必须有的。

⁹⁷ 同上，483（强调字体为引者标示）。

2. 偏好多

很大程度上是为了回应巴特和拉纳，但也顺势推广到批评奥古斯丁和一般的西方神学，神学的钟摆如今摆向强调三个位格，多过于强调一个本质。今天最热烈地提倡多元(plurality)的人是莫特曼，他挑战拉纳所宣称的三神论是最大的危险，并提出巴特和拉纳来证明，形态论乃西方教会带来的更为持久的威胁。⁹⁸ 莫特曼对古典三位一体论表述的批评，是他广义上对古典有神论的挑战的一部分。他称自己的观点为“三位一体泛神论”或社会的三位一体论(*social trinitarianism*)。⁹⁹ 以这个轨迹，我们甚至在巴特自己的一些学生中也能够辨识出黑格尔的三位一体本体论。

奇怪的是(在基督教独一神论的犹太教根源的前提下)，莫特曼主张，古典独一神论的问题始于亚里斯多德。从“一神”到“一皇帝”(亚历山大大帝[Alexander the Great])，沿着整道阶梯向下走，宇宙的“君主政体结构”(monarchical structure)通往专制君主统治。独一神论也产生父权制，以及身体从属于灵魂。¹⁰⁰ 莫特曼的目的是要阐明一种三位一体(作为神圣群体)的社会教义，是可以成为一种涵盖所有被造世界之民主社会主义基础的。根据莫特曼的解读，东方和西方对神都有父权的观念，无论那是父的君权或一个本质的君权，甚至在拉纳和巴特的观点中，三个位格也透过神的自我启示而从属于一神的主权。¹⁰¹ 这些进路强化了主宰和被动的的基础。据莫特曼所言，我们不应该从“神的外在主权”开始，而应该从“神的内在群体”开始。¹⁰²

虽然莫特曼称赞加帕多家教父为位格的观念创造了空间，他也为波伊丢斯对位格的定义——在拒绝将位格化约为社会角色的同时，也为西方政治思想的人权传统打开了大门——鼓掌。¹⁰³ 圣维克多的理查在莫特曼的论述中也获得称许。

不过，是黑格尔进一步推动了这个思路：位格性的存有(Personsein)意味着要将自己交托给他者，借由他者走向自己。这种深化基督教三位一体教义中关系的观

⁹⁸ Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 150, 174-76 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，209、238-41。

⁹⁹ Elisabeth Moltmann-Wendel and Jürgen Moltmann, *Humanity in God* (Cleveland: Pilgrim Press, 1983) 很好地总结在其他地方(特别是在《三一与上帝国：论神的教义》)更全面阐述的立场。

¹⁰⁰ Moltmann, *Trinity and the Kingdom of God*, 92-93 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，132-34。

¹⁰¹ 同上，94 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，134。

¹⁰² 同上，95 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，135。

¹⁰³ 同上，97 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，137。

念，可以令人明白人类位格中的社会性质（*Sozialität*）。¹⁰⁴ 西方个人主义让巴特和拉纳对提到神圣“位格”感到忧虑，倘若我们以三位一体用语、而不是有神论用语来理解神，这是可以避免的。因此，现代对于位格的概念，导致巴特担心在论及三位一体时使用位格一词，但相同的历史却吸引着莫特曼。

那么，三个位格的合一是甚么？莫特曼诉诸大马士革的约翰提出，这个合一的主要因素是三个位格的互渗互存（*perichōrēsis*；互相内住）。¹⁰⁵ 不过，正如他许多诉诸东方传统的做法，莫特曼没有看到，就神格在本质上的合一这方面来说，东西方是完全契合的。莫特曼用互渗互存（共同内在相交）取代本质上的统一，但他没有认识到，对东方和西方神学家来说，互渗互存都以这本质的合一为预设。他的部分动机来自一种关注，即要把三位一体视为一个开放的社会，吸引受造物进入这互渗互存的相交里：神圣三一是如此吸引人、如此强而有力，以致神的生命在人类真正的群体中反映它本身，并将人类群体带到它本身里面，“使他们都合而为一。正如你父在我里面，我在你里面，使他们也在我们里面”（约十七 21）。¹⁰⁶

社会三位一体论，特别是由莫特曼和史云鹏（Richard Swinburne）提倡的那种，受到教父学者广泛批评，说此论调扭曲了东方基督教（尤其是加帕多家教父）的观点。例如：寇克礼（Sarah Coakley）彻底地反驳这些神学家的社会三位一体的诠释。¹⁰⁷ “实际上，女撒的贵格利接近拉丁传统，更甚于接近社会三位一体论。”¹⁰⁸ 虽然

¹⁰⁴ 我们不完全清楚莫特曼对黑格尔的真正看法。虽然他在此提到，黑格尔是对位格身分之社会理解的兴起中一个重要的人物，但他在其他地方写道：“特别是自从黑格尔开始，基督教的三位一体倾向以属于绝对主体的一般观念用语来代表：一个主体—三个存有模式”（17=莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，30）。

¹⁰⁵ 同上，98=莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，138-39。

¹⁰⁶ 在这点上也包括史培格（Giovanni Spague）的描绘，即“三位一体”有明显的三神论，后来几幅也有相同的色彩。

¹⁰⁷ 参 Sarah Coakley, “Persons’ in the ‘Social’ Doctrine of the Trinity,” in *The Trinity* (ed. Davis, Kendall, and O’Collins), 123-44. 寇克礼专门研究加帕多家神学家，她在比较女撒的贵格利和社会三位一体论者（特别是来自分析学派，例如史云鹏）时指出：“因此，在解经著作中，贵格利也发人深省地使用神圣‘位格’更自由、更工具性的意象，但明显并不关心哲学上的准确”（136）。“贵格利对于人的‘位格’和神的‘位格’的分别是颇为清楚的……。”他不以三为出发点；三也不是“个体”的“群体”——“顺带一提，根据我的解读，它也没有将‘位格’置于比‘实质’优先的位置（这在薛西奥拿的思想中成了争论的议题）”（137）。无论如何，莫特曼与传统的关系充其量是混乱的，因为他在全面批评东方观点和挪用东方观点之间摆动。一方面，东方观点充满与“一个皇帝，一个君王”的君权（和父权）意识形态的类比。另一方面，在整本《人性在神里面》（*Humanity in God*）中，他和共同的作者莫特曼—温德尔（Elisabeth Moltmann-Wendel）都认可地称

社会三位一体论在关键之处提供了对形态论有效的治疗，但它否认三位一体在祂们共同享有的实质或本质中的统一，这在解经和普世教会方面都是站不住脚的。拿先斯的贵格利和奥古斯丁同样有力地宣告：“当我说到神时，是指父、子和圣灵。因为神格既不是在祂们以外分散，以致带来一群神；它也不受限于小于祂们的范围，以致谴责我们对神性有一种贫乏的观念；若不是以犹太化来拯救君主政体，就是因为我们的诸神而落入异教主义中。”¹⁰⁹

依艾尔斯顿（William Alston）之见，“莫特曼是在树立一种错误的二分法”——要不是互渗互存，就是单一的实质。“这个观点要不是基于一种没有理由地坚持实质的同质（说这是没有理由，是因为它并非实质本身的范畴必然具备的），就是以神圣实质的合一为加在父、子、圣灵的‘相交’之上的‘添加物’。”¹¹⁰事实上，女撒的贵格利和其他人并不曾这样看待问题。两者放在一起刚好彼此契合。

更基本的是，莫特曼的观点放弃了三位一体套语的前半，即“一个本质”，因为他努力将他所认为的理想社会（民主社会主义）投射到神格中。¹¹¹不过，莫特曼没有将波伊丢斯对位格的有力定义，和对本质的合一同样有力的确认结合起来，反而将后者抛弃。他没有说神是一个本质和三个位格，而是说我们应该想到“三个位格，一个群体”。¹¹²神的合一既不作为“同质的实质，也不作为完全相同的主体”而独立存在。¹¹³

东方的观点为“社会教义”。这些当代作者也误解了当代为加帕多家遗产辩护的人，例如，薛西奥拿（见 Douglas Knight, *The Theology of John Zizioulas* [London: Ashgate, 2007], 65）。

¹⁰⁸ 寇克礼指出，对女撒的贵格利来说，“用来指在三位一体中的神圣实体的 *prosōpon* 语言，最好视为类比（在原本的造词中或许甚至是隐喻）”（Coakley, “‘Persons’ in the ‘Social’ Doctrine of the Trinity,” 140）。

¹⁰⁹ Gregory of Nazianzus, *Orations* 38:8, in *NPNF2*, 7:347。

¹¹⁰ Alston, “Substance and the Trinity,” 197。同样，雷弗妥（Brian Leftow）有力地论证他的结论：虽然有限制，但各种版本的社会三位一体论最终是三神论式的（Anti Social Trinitarianism,” in *The Trinity* [ed. Davis, Kendall, and O’Collins], 232）。

¹¹¹ Jürgen Moltmann, “The Reconciling Power of the Trinity in the Life of the Church and the World,” in *Triune God: Love, Justice, Peace* (ed. K.M. Tharakan; Mavelikkara, India: Youth Movement of Indian Orthodox Church, 1989), 32：“三位一体的社会教义要克服独一神论的神观和个人主义的人论，并建立一种社会人格主义和人格社会主义。这对我们在其中生活和思想的分裂世界是重要的。”

¹¹² Moltmann-Wendel and Moltmann, *Humanity in God*, 96。

¹¹³ 同上。

神圣三而一的合一在于父、子和圣灵的联合，不在于数目上的统一。这在于祂们的相交，而不在于单一主体这个身分。……门徒们彼此的相交要与子和父的联合相似。但它不单要与三位一体的联合相似；它还必须是这联合之中的联合（强调字体为引者标示）。¹¹⁴

在最后这句话中，单义的幽灵再次出现。结果，“我们必须放弃同一个实质和完全相同的主体这两个概念。所余下的是：三个位格彼此的合一性、同一性；或者：三一神的合一性、同一性。”¹¹⁵ 按这样来理解，“神”是一个群体，而不是本质的合一。“如果神的合一，不按三一神的同一性来看，因而被视为互渗互存（*perichōrēsis*）的合一，那么亚流主义和撒伯流主义就仍然会是基督信仰神学无可避免的威胁。”在这个定义中，莫特曼明显是由他的预设所推动。这预设就是：无论这合一是甚么，它都必须是那种可以单义地与受造物分享的合一。只有这样才能支持“可传通且开放之合一的概念”。¹¹⁶ 因此，可以理解的是，神本质的合一这个普世教义一定被莫特曼视为不足。对莫特曼来说，“三一神”只是包含三个神圣存有的群体。¹¹⁷

叁、一而多：系统神学的发展

提供了圣经神学的诠释，并讨论了历史表述后，我将为对三位一体的系统神学反思提出两个指引。

一、我们应该看到，就着与神格有关的位格提出的所有定义都是类比。

冒着过份简化的危险，东方教会喜欢家庭的类比——当然，是父权的家庭，以父为来源。如果单义地看，这类比会引致三神论。加帕多家教父以彼得、雅各和约翰作为三个位格（*hypo-stases*），分享同样的人类本质（*ousia*），这个类比也是如此。不过，加帕多家教父对单义定义的危险十分清楚。一些当代三位一体论神学往往缺

¹¹⁴ Moltmann, *Trinity and the Kingdom*, 95-96 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，135-36。

¹¹⁵ 同上，150 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，209。

¹¹⁶ 同上 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，208。

¹¹⁷ 莫特曼诉诸“‘一群动物’或‘民众’的单一性”这个类比，显然与费奥拿的约雅斤类似；后者的观点被第四次拉特兰会议谴责为三神论（Muller, *PRRD*, 4:35）。莫特曼经常诉诸约雅斤，这事实证实了此印象。

乏这类的保留，视类比为单义的定义。巴特认为，与其让父、子、圣灵的实存来改变我们对位格的观念，宁愿拒绝位格这个词，这是因为位格在现代人类学的意思。同样，莫特曼按字面理解加帕多家教父的类比，同时却拒绝他们对本质的合一的肯定。

在对神的位格和人的位格采取类比的进路时，我们也必须记得，受造物是神的类比，而不是倒过来。正如亚他那修提醒我们的，神的父亲身分不是人类关系的类比，人类关系才是神的父亲身分的类比。¹¹⁸ 因此，我们不能以我们对理想人类位格身分或社会的观念为出发点。奥古斯丁的心理类比在他三位一体思想的发展中扮演太重要的角色，但他仍然持守普世教会的套语。然而，莫特曼的政治类比使他否认这套语。在《三一与上帝国》一书中，莫特曼批评巴特和拉纳将三位一体屈服在“绝对、同等主体”的意象之下，好比古代基督教君王政体的独一神论，是拥有一个统治者的王室阶级主义的产物一样。¹¹⁹ 撇开他对此理论的溯源颇有争议不谈，莫特曼自己将民主社会主义这个理想社会投射到神身上，倒是更显而易见的。¹²⁰

正如他在处理神的属性时一样，莫特曼对三位一体的讨论，显示他对神的不可测透性感到不耐烦。莫特曼坚持：“论及‘三位一体的奥秘’，并不表示指向一些不能穿透的隐秘或不能解开的谜。”¹²¹ 詹森对奥秘表达同样的不耐烦。¹²² 将预设中神的不可测透性和自存性让位给对神清晰而明确的观念时，我们终于能够看到莫特曼辨别出来的那种神。因此就不大需要类比的附带条件。

¹¹⁸ Athanasius, *Select Works and Letters*, in *NPNF2*, 4:320。

¹¹⁹ Moltmann, *The Trinity and the Kingdom*, 139 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，193：“天上‘绝对主体’这个原始意象，对应于现代对人类关乎自然和历史之主体性的观念；在永恒中具有位格的神对应于人格的资产阶级文化。神的绝对位格性令人成为位格。”

¹²⁰ 正如毕得斯（Ted Peters）指出的，虽然亚里斯多德是亚历山大大帝的老师，但带来一王之下之世界帝国这个目标的不是这位哲学家，而是亚历山大的父亲马其顿的腓力普（Ted Peters, *God as Trinity: Relationality and Temporality in the Divine Life* [Louisville: Westminster John Knox, 1993], 40-41）。更重要的是，莫特曼投射一个理想的人类社会，借此创造了一种猜测的神学（*The Trinity and the Kingdom of God*, 100-101 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，141-42）。事实上，他在《人性在神里面》开篇的综述中，引述加尔文的《基督教要义》的序言，谈及人类学和神学本身的关连。我们已经看到方法的重要性：倾向于将神和人视为彼此的镜子，沿着神的形象这个思路，而没有确立这究竟是单义还是类比。

¹²¹ Moltmann, *Trinity and the Kingdom*, 161 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，222。

¹²² Robert Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:67。

在思考三位一体时把类比的教义消解掉，最明显的一点是关于内蕴的（immanent）三一神和经世的（economic）三一神之间的关系，基本上，这就如在祂自己里面的神，和跟我们相关的神之间的区别一样。说在祂与世界的外在关系中启示祂自己的神，和在神格内在关系的奥秘中存在的神是同一位神，是一回事，但说这启示是透彻的或单义的，则是另一回事。在这里，就如我们对三位一体的所有考量一样，有两个危险要避免：(1) 十分流行的是将内蕴的三一（immanent Trinity）压缩到经世的三一（economic Trinity）里的作法（由巴特和他的许多学生所鼓励的）；和 (2) 容许隐藏的神和启示的神之间有矛盾的倾向（这有时在路德的《论意志的捆绑》〔*Bondage of the Will*〕一书中很明显）。比较安全的说法是，三一神在经世中的启示的确启示出内蕴的三一神（与多义正好相反），但这总是类比，而不是单义。¹²³

二、我们的表述应该承认，三个位格不单是关系，也是独特的存在，有本身不能传通的属性。

父、子、圣灵在神圣的本质和属性上没有差别。不过，也有一些位格属性是不能分享的。例如：子不能永恒地被呼出（见“改革宗对三位一体思想的贡献”，298-305页）；父和圣灵也不能被生出。子不能是神格的来源，而圣灵不能是成为肉身的道。我们若将父关连到创造、子关连到救赎、圣灵关连到重生，形态论思想习惯的危险便浮现出来了。相反，在神格的每项外在工作中，父总是来源，子总是传达者，而圣灵总是完成的行动者。

我认为，薛西奥拿和根顿夸大了加帕多家教父（东方）和奥古斯丁（西方）的差异，在这过程中，他们还要求对位格采取关系性的概念，而这种概念是有待商榷的，至少就着人类的位格来说是如此。¹²⁴ 不过，奥古斯丁倾向于将位格化约为关系，而不是根据关系中的位格来思考；他们对此的疑虑，似乎是有效并有意义的。正如根顿所说的，在加帕多家的发展中，“位格因而不是关系，而是彼此关系中的

¹²³ 我同意 Paul Helm, *John Calvin's Ideas* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2004), 49。华腓德对加尔文的诠释是完全正确的：“他说，我们所了解的是，神的所是，是由祂的工作和行动显明的；虽然我们必须承认，祂的工作和行动显明的不是祂形而上的存有，而是祂的位格关系——不是祂 *apud se* [在祂里面] 是谁，而是祂 *quoad nos* [在我们的关系上] 是谁”（Warfield, *Calvin and Calvinism* [New York: Oxford Univ. Press, 1931], 154）。

¹²⁴ 参 Harriet A. Harris, “Should We Say That Personhood Is Relational?” *SJT* 41, no. 2 (1998): 214-34。这在薛西奥拿的表述中特别有困难，根据这表述，未受洗的人只是“生物性个体”（本体上“堕落”的情况），并在洗礼中成为“位格”（也就是关系中的位格）。

具体殊相。”¹²⁵“当我们探究奥古斯丁对这个课题的处理时，会发现他很显然完全不明白重点。”像加尔文一样，根顿总结说，有一部分是观念性的：“〔奥古斯丁〕很难明白希腊语 *hypostasis* 的意思。其中一个原因是，他完全不明白 *ousia* 和 *hypostasis* 之间的区别，那对加帕多家的本体论是十分重要的：‘我不知道他们想作何区分’（〔《论三位一体》〕 5.10）。”因此，“他为后来那关系重大的定义——位格乃是关系——铺好了路。”¹²⁶当然，这是关系重大的，因为它很容易将父化约为“父的身分”，将子化约为“子的身分”，而没有给圣灵留下多少地位——祂除了是“爱的连结”外，还能是甚么关系？¹²⁷

诚然，位格这个术语有问题——正如所有的类比，特别是用来描述神圣的奥秘时；因此，才会有人像阿奎那那样，常偏好使用独立存在（*subsistence*）这个词，加尔文如果不得不做选择，也是如此。¹²⁸不过，在运用位格这个词于父、子、圣灵时，我们绝不受制于波伊丢斯的定义（“理智本性的个别实质”），就好像我们绝不受制于来自罗马戏剧的 *persona*（“角色”或“面具”）这个更加模糊的概念一样。¹²⁹我们（不同于巴特）也没有理由因为现代自主个人主义的假设，就避免“位格”。

再一次，我们要回答这个问题，不应参考从我们自己对人类位格身分或理想群体的诠释所得出的一些先验观念；而应该留意将神圣位格启示出来的实际历史。无论人们对于人类的位格身分提出甚么样的质疑，从圣经来看，这似乎是够清楚的，即神格的位格是在关系中的位格，而不单是作为关系的位格。不单生出、被生出和被呼出对祂们的身分来说是必须的，父、子、圣灵对彼此的身分而言也是必不可少的。

伴随着祂们在本质和活动中的合一，每一位都是无可取代的位格，以不同的方式生活并行动。这种差异从未引来敌对，只会带来爱，因为每一个位格对三位一体

¹²⁵ Gunton, *Promise of Trinitarian Theology*, 39。

¹²⁶ 同上，40。

¹²⁷ 同上，xxvii。同时，我们必须记得，根顿的关注是要为位格赋予本体论的地位，这是值得称赞的，也正是因为这个缘故，位格才不能化约为关系，而波伊丢斯的定义（后来与独立存在这个词相关）才会那么有吸引力。不过，和薛西奥拿一样，根顿相信，波伊丢斯把位格定义为“理智本性的个别实质（*naturae rationabilis individual substantia*），是所有麻烦的核心”（92）。

¹²⁸ 加尔文，《基督教要义》1.13.2, 6。

¹²⁹ 多·托伦斯（T. F. Torrance）指出，波伊丢斯对位格的定义，在奥古斯丁的观点中也是明显的，他们一起预示笛卡儿的 *res cogitans*（思考的主体）；我相信这是正确的。参 Torrance, *Incarnation: The Person and Life of Christ* (ed. Robert T. Walker; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008), 214。

之内的关系和三位一体之外的工作都做出不同的贡献。父不单从子那里认识自己是父的身分；祂的位格也由称呼祂为父的另一个位格来界定。和人类的位格身分十分不同，第一个位格是子的父，是祂存在之必然的层面，而非偶然的层面。正因为每个位格都不同（也就是拥有不可传通的特质），每一个位格都在另外两个位格里、也透过另外两个位格认识自己。除了透过圣灵从子认识自己为父外，父甚至不知道自己为父。

此外，圣经启示将这三个位格视为思考、定意和活动的行动者。没有甚么比神圣位格之间在永恒所立的救赎之约（*pactum salutis*）更能够展示这事实了——耶稣（特别是在约翰福音）论及父赐给祂一群百姓，并会在祂离开后借着圣灵与祂联合；祂这话就是以这约为预设前提。虽然三个位格在神格每一个外在工作中都是相互活跃的，却有不同的活跃方式。父是产生行动的行动者，子是传达者，圣灵则成就意欲的效果。事实上，巴特反对改革宗神学所表述的这永恒的救赎之约，他说主要原因正是这位格的个别性：“我们真的可以将三位一体神格的第一和第二位格想为两个神圣主体，因此是两个法律主体，彼此可以交易并互相承担义务吗？这是神话，在对三位一体教义的正确理解中，是没有一席之地的。……神是一神，……唯一的主体，……那一个主体。”¹³⁰ 巴特的表述甚至比奥古斯丁的表述更引发一个问题：三位一体是否不单是一位神，更是一个位格（也就是主体）？

对本质属性和位格特质之间的区分的重新关注，对将类比的奥秘降服于单义的投射的怀疑，以及对圣约历史中三位一体的实存将会修正我们“未受洗礼的”（编按：即异教的）哲学范畴的期待，在我们对三位一体的反思中，仍旧是非常重要的帮助。

肆、和子说

随着和子说的辩论（也见“东西方的张力”，294页），东方和西方之间微妙的差别演变成正式的分裂。发出（*procession*）这个词（来自 *ekporeuomai*），是指圣灵与圣父之间的关系模式（希腊观点），或与圣父和圣子之间的关系模式（拉丁观点）。在第一次君士坦丁堡会议（381年），东西方普世教会取得共识，为公认的〈尼西亚信经〉（325年）加入以下关于圣灵的语句（取自约十五26）：“主，生命的赐予者，从父发出。”正因为这样，〈尼西亚信经〉才正式被称为〈尼西亚—君士坦丁堡信

¹³⁰ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 1, 65。他有点神秘地补充说：“以纯粹三位一体之间〔原文照录〕的决定为恩典之约的永恒基础，发现到这个思想，可能令人感到既崇高又兴奋。但它肯定过于兴奋和崇高了，以致不是基督教的思想”（66）。

经)。不过，当西班牙的西哥德（Visigothic Spain）谴责亚流主义，接受大公基督信仰时，托莱多会议（Council of Toledo，589年）将最后的子句改为“从父和子发出”。¹³¹ 不过，最终和子（*filioque*）子句在西方变得十分流行，引发君士坦丁堡的宗主教弗提一世（Patriarch Photius I）在864年加以谴责。本笃八世（Benedict VIII）在罗马第一次在弥撒中加入和子（1014年）之后，西方教会就采纳了修订的文本——这是东西方在1054年大分裂的一个主要原因。虽然有很深的分歧和互相谴责，这个问题在过去半世纪的普世教会讨论中获得很大的进展。

托莱多会议之后是一段激烈的历史；但在那之前，西方神学家（例如奥古斯丁）就可以这样说：圣灵乃是来自父这位神格的首要原理（*principalis*）；而亚历山太的区利罗也申辩（反对涅斯多留派）说：圣灵从父和子发出。¹³² 事实上，由伊皮法纽直至亚历山太的区利罗这些希腊教父，都说圣灵从父和子发出。¹³³ 不过，就如我们已经探讨过的课题，托莱多会议引入和子这个短语，导致了东西方之间就父的君权统治产生更深的分歧。阿奎那比奥古斯丁更进一步地发展了严格的西方和子教义。¹³⁴

人们很早就认识到加尔文对教父原始资料的兴趣，但直到近几十年，人们才习惯利用他来证明对奥古斯丁的控诉和为东方辩护。¹³⁵ 很合理地，加尔文相信，本

¹³¹ 无论这加插是对亚流主义的进一步攻击，还是因为他们所拥有的抄本的问题，这个拉丁语信经的版本扩展到罗马。在那里，教宗利奥三世（Leo III）肯定这一点教义，但拒绝对普世信经作出这样的改变。

¹³² Augustine, *The Trinity* 15.45, 47; PL. 42, 1094-95 = 奥古斯丁著，周伟驰译，《论三位一体》，443-446；关于区利罗，见 A. Mass, “*Filioque*,” in the *Catholic Encyclopedia* (ed. Robert C. Broderick; New York: Robert Appleton, 1909), 6:22。

¹³³ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, 477 提到伊皮法纽、以法连（Ephraim）、和亚历山太的区利罗。

¹³⁴ 见 Augustine, *The Trinity* 15.27, 50 = 奥古斯丁著，周伟驰译，《论三位一体》，428-29、449-50；也参 Aquinas, *Summa theologiae* 1, q. 27, a. 3-4 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》，第一册，第一集，第二十七题，第三~四节（中华道明会/碧岳学社，2008），409-12页/托马斯·阿奎那著，段德智译，《神学大全》，第一集，第二~三卷，问题27，第3-4条（北京：商务印书馆，2013），10-15页。

¹³⁵ 参 T. F. Torrance, “Calvin’s Doctrine of the Trinity,” *CTJ* 25, no. 2 (November 1990): 165-93。更近期的，见 John Heywood Thomas, “Trinity, Logic, and Ontology,” in *Trinitarian Theology Today* (ed. Christoph Schwöbel; Edinburgh: T&T Clark, 1995), 75，诉诸加尔文的《基督教要义》1.13.18, 20, 24, 26。海伍德·汤玛斯（John Heywood Thomas）论及加尔文对三位一体的表述：“以他习惯的诚实和对化约主义的清晰缺乏耐性，他承认他有时感到迷惑；但他仍然坚持，父是神格的首要原理。”不过，在同一章，加尔文肯定和

质与位格之间的清楚区别——前者是每个位格从自己所共享的，子和圣灵这两个位格则是由父产生的——会帮助我们同时避免本体的从属论和形态论。他主张：“在这个意义下，古人的意见要调和起来，否则会显得……有冲突。”¹³⁶ 加尔文热切地肯定“开端和源头是在父里面”，但只是位格的，而不是本质的。¹³⁷ 随后，加尔文补充说：“因为虽然我们承认，在次序和程度上，神性的开端在于父，但如果我们认为本质单单是父所固有的，仿佛是祂将子神化了，则是可憎的发明。”¹³⁸ 因此，父“是神性的开端，不是因祂将本质赐给〔子和圣灵〕……，而是因着次序。”¹³⁹ “因此，〔子的〕本质没有开端；而祂位格的开端则是〔父〕神自己。”¹⁴⁰ 后来的改革宗神学依从这论证的思路。

东方肯定本质不生，也不被生出或呼出——本质只是指可以带有某些属性的东西——就着这个范围来说，它避免了本体从属论。本质不是位格。虽然加帕多家教父坚持神格的源头是父（一个位格），而非本质，他们却拒绝任何认为本质（或实质）是“有因之果”（caused）的说法。¹⁴¹ 然而，改革宗神学家虽然肯定父是位格的源头（*principium*），却小心翼翼地避免将因果的语言应用到本质或位格上。例如：十七世纪的神学家魏修斯（Herman Witsius）主张，尽管东方的意图是合理的，但“这因果的语言……是‘不准确’的，更不用说是‘严苛、不清楚和不合乎圣经的’。”¹⁴² 尤其是因为圣经称子为道，圣灵则与产生那道的效果有关，在考虑三位一体内的关系时，相互沟通的范畴似乎比因果范畴更明智而审慎。

在直接面对和子问题时，改革宗正统继续为西方立场辩护。加尔文提醒读者，圣经某些经文同时将第三个位格称为父的灵和基督的灵。¹⁴³ 希腊教会除了有〈尼西亚—君士坦丁堡信经〉的原始版本支持外，集中在约翰福音十五章 26 节，那里记载，耶稣说到圣灵是从父那里差来的。¹⁴⁴

子。

¹³⁶ 加尔文，《基督教要义》1.13.19。

¹³⁷ 同上，1.13.20。

¹³⁸ 同上，1.13.24。

¹³⁹ 同上，1.13.26。

¹⁴⁰ 同上，1.13.25。

¹⁴¹ Zizioulas, *Communion and Otherness*, 34-35。

¹⁴² 引自 Muller, *PRRD*, 4:254。

¹⁴³ John Calvin, *Commentary on Romans* (Ro 8:9) = 加尔文著，赵中辉、宋华忠译，《罗马人书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1971），146，引自 Muller, *PRRD*, 4:254。

¹⁴⁴ 参 Theodore Stylianopoulos, “The Filioque: Dogma, Theologoumenon or Error?” *Greek Orthodox Theological Review* 31, nos. 3-4 (1986): 255-88。

虽然巴特坚决为和子辩护，但有趣的是，他最优秀的一些学生却拒绝和子，大半是因为考虑这节重要的经文。¹⁴⁵ 虽然偏离了巴特的结论，但他们仍旧忠于他严格地把经世的三一神和内蕴的三一神划上等号的做法。但正如约翰·欧文（John Owen）在十七世纪指出的，约翰福音这些经文反映的是经世的三一神，而非内蕴的三一神——神圣位格在救赎中的工作，而不是这三个位格的本体关系。¹⁴⁶ 我认为，正是出于这个原因，争论的双方都没有从这些重要的圣经经文中获得多少帮助。从保罗的经文中（罗八 9；加四 6）也是如此。最终，要解决争论，似乎不能光靠一些“引证经文”（proof texts），而只能靠着关乎神的合一性之基础更基本、更概括的解经假设。我们不应轻易忽略这辩论所涉及的复杂问题。不过，我同意戴奥克雷亚的卡里斯托斯（Kallistos of Diokleia）的判断：和子问题本身并不会威胁普世教会的共识。¹⁴⁷

讨论问题

1. 最早期基督徒有哪些信念和实践产生了对神是三位一体的理解呢？请讨论它们。
2. 人们往往说真理是在异端的铁砧上锻造出来的。来自犹太教和希腊化主义（也就是希腊思想）的挑战，是如何在教会的信仰中产生独特的回应和精炼的产品呢？
3. 试界定以下各个观念：从属论、形态论、三神论。
4. 试讨论加帕多家神学家对三位一体教理发展的贡献。
5. 试评估东方和西方在三位一体表述中之倾向的长处和弱点。
6. 甚么是“社会三位一体”？它与古典基督教共识相比如何？
7. 最能够避免形态论和三神论的方法是甚么？
8. 甚么是和子争论？它为甚么与我们有关？

¹⁴⁵ 如同莫特曼，潘宁博拒绝和子，诉诸论及子和圣灵在经世上从属于父的经文，例如，约翰福音十五章 26 节（*Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 1:317 = 潘能伯格著，李秋零译，《系统神学》，卷一〔香港：道风书社，2013〕，419）。

¹⁴⁶ John Owen, *Works* (Edinburgh: Banner of Truth, 1966), 3:117。

¹⁴⁷ 卡里斯托斯的陈述包括在“The Father as the Source of the Whole Trinity,” by the Pontifical Council for Promoting Christian Unity, *Catholic International* (January 1996), 36-49。

3

第三部分

创造万有的神

God Who Creates



第9章

神的谕旨：三一论与预定论

三一论和预定论（或神的谕旨／命定／定旨〔decree〕）这两个教义交汇点，在于神格的三个位格间永恒的救赎之约（*pactum salutis*）。在这约中，在世界存在之前，父、子、圣灵已经转向我们，目的是为了永恒的团契而创造、救赎并招聚教会。正如神所有外在的运作一样，永恒谕旨本身和它在历史中的执行，都是从父、在子里、并借着圣灵实现的。

壹、从戏码到教义到颂赞

圣经明显教导预定论，但教会历史中最伟大的心灵一直都在辩论预定论的诠释和意义。旧约圣经提及神的“谋略”、“筹算”、或“旨意”（*‘ešā*）（见：伯三十八2；赛十四26，四十六10）。其他表达法包括动词“定意”（*zāmam*；见：箴三十32“怀了……念”；耶四28“意已定”，五十一12“定……意”）、“定意”（*hāpēš*；见：赛五十三10）、“美意”（*rāšôn*；见：诗五十一18；赛四十九8“悦纳”）。离开神至高无上主权的统管，没有事情（包括人类有罪的行为）会成就，这是很多经文所证明的，包括创世记五十章20节；但以理书四章34~37节；使徒行传二章23节和以弗所书一章11节。事实上，神无所不知的一个含义是未来是确定的。神完全知道未来，因为祂对未来有钜细靡遗的定旨。

预知（foreknowledge）和预先定旨（foreordination）之间紧密的关联，还进一步由希伯来词语 *yāda*（以及新约圣经的希腊语 *ginōskō/proginōskō*）的语势得到确立。出现这个词的上下文，所设想的往往不单是光秃秃的认知而已（见：创十八19；* 摩三2；何十三5）。亚当“认识”夏娃（创四1，《思高圣经》；《和合本》作“同房”），或马利亚在“认识”男人（路一34，《思高圣经》；《和合本》作“出嫁”）之前就怀

* 编按：《思高圣经》、《现代中文译本修订版》、《新译本》、与《和合本修订版》作“拣选”；《和合本》作“眷顾”。

了耶稣，清楚表明对有关的人有亲密的认识。罗马书八章 29 节告诉我们：“祂预先所知道的人，就预先定下〔他们〕”，而不是祂预先知道的事情（强调字体为引者标示）。换句话说，保罗的要点不是神预知人的选择，而是祂在蒙祂拣选的人尚未存在前就已经认识他们。同样，彼得前书一章 20 节说，耶稣基督“在创世以前，是预先被神知道的”。神不单预知；祂也从被定罪的族裔中选择——拣选——一些人，使他们得救。*Bāḥar* 这个希伯来词语有选择的意思，还有对应的希腊词语 *eklegomai* 和 *eklogē*，这两个希腊文在罗马书九章 11 节，十一章 5 节；以弗所书一章 4 节和帖撒罗尼迦前书一章 4 节，都明确用来连系到神的拣选。希腊语动词 *proorizō*（和它的同源词）表示“预先视域”（fore-horizon）（也就是预先决定），在好像使徒行传四章 28 节；罗马书八章 29~30 节；哥林多前书二章 7 节和以弗所书一章 5、11 节等经文中，也与预定紧密相连。

除了明确提到预定外，圣经的叙事也证明了预定，这包括人有罪的行动（创五十 20）。尼布甲尼撒最终学到一个教训：神掌管一切，包括他的王国（但四 34~37）。每个人一生的年限和所住的疆界，都包括在神的谕旨中（徒十七 26）。即使雀鸟掉在地上，和每个人头上的头发，也包含在神至高的智慧里（太十 29~30）。虽然人类要为将耶稣钉在十字架上的邪恶行动负责任，但祂是“按着神的定旨〔*boulē*〕先见，被交与人”（徒二 23）。信徒后来用同一个词（*boulē*），加上 *proōrisen genesthai*（“预定必有”）这个短语来赞美神，说：“希律和本丢·彼拉多，外邦人和以色列民，果然在这城里聚集，要攻打你所膏的圣仆耶稣，成就你手和你意旨所预定必有的事”（徒四 27~28）。同样，这段经文没有告诉我们，神如何能命定他们的罪，又要他们负责；经文只是说情况就是这样。¹

因此，不单人类的自由行动，连同我们有罪的行动，都同时包括在神的计划中，但又是由人类自由定意的。希伯来书谈及“祂的旨意（*boulēs*）是不更改的”（来六 17）。以弗所书一章 11 节提到神“按自己旨意（*thelēma*）之计画（*boulēn*）”（《吕振中译本》）而“行作万事”。促使我们在基督里蒙拣选的原因是神的“喜悦/美意”（*eudokia*）（弗一 5、9），而马太福音十一章 26 节（“美意”）和路加福音二章 14 节（“喜悦”）也用了 *eudokia*。

¹ Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 1:547: “如果罪和苦难真的存在，那么主张圣洁和良善的神不能容许罪和苦难，就是枉然的。说神的公平禁止祂理性的受造物的天赋、好处或快乐有任何差别，也是枉然的……。因此，如果（正如没有基督徒会怀疑的）是神预先命定基督被钉十字架，便主张祂不能预先命定罪，就是完全非理性的。在神采行的计划中出现罪是明显的事实；因此，预定与神的圣洁一致，在理性上是无法否定的。”

根据保罗在罗马书九章的论证，神拣选祂想拣选的，令其他人留在公平的定罪中，这特权是祂一直都在行使的，甚至在以色列里面也是这样。在这章里，保罗清楚教导说，拣选不是基于蒙拣选者本身的任何条件，也不是在这些人里面可以预见的任何原因（9~13节）。但神并非不公平，因为每个人都处于被定罪的状态，神没有必要拯救任何人（14~15节）。“据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（16节）。从同一群堕落的人中，神拣选一些，又拒绝另一些（17~24节）。这论证的范围也不能只限于以色列人，因为保罗总结说：“这〔器皿〕就是我们被神所召的，不但是从犹太人中，也是从外邦人中”（24节）。

在神学上，人们通常将预定理解为指神以至高无上主权对所有事件作出决定，而拣选和弃绝（reprobation）则是具体地指神关于拯救和定罪的谕旨。就神启示祂永恒的旨意来说，乃是透过那戏剧性的历史叙事——由创造到堕落，再到福音的应许和它在耶稣基督里的实现。从这经世（也就是三一神的外在工作），我们可以得出下列简短的结论。

首先，预定是神旨意的运用，而这旨意是神本性的自由表达。正如神是永恒、不变和简单的，祂的谕旨也是这样。圣经说神的谕旨建基于祂的智慧（诗三十三 11，一〇四 24；箴三 19，十九 21；耶十 12，五十一 15；弗三 10~11）。由于神是慈爱、公义、良善和公平的，祂不能定意任何终极的邪恶。祂的目的是叫万事——甚至人的罪和叛逆——都互相效力，带来益处（罗八 28）。这不是说一切都是好的，或者人类有罪的行动在祂的知识或容许的谕旨以外；而是说这与神的本性不一致，事实上，不能行恶或受恶试探（雅一 13）的神，如果决定祂旨意的任何目的会以邪恶告终，这是无法想像的。因此，神命定邪恶，只是就着容许的意义说的，叫同一个谕旨同时决定，神公平和满有恩慈的旨意在耶稣基督里得胜。

第二，以上的释经论证使改革宗神学区分出神的容许和祂积极的决定。神不引致人犯罪。路易·伯克富说：“这意味着，在人违反神显明的旨意时，神不积极在人里面工作，使他们‘立志行事’。”² 腓立比书二章 12 至 13 节的上下文是信徒的成圣，不是一般的护理之工。正如伯克富指出的：“谕旨只要与这些行动有关，一般都称为神容许的谕旨（permissive decree）。这个名称并非表示这些行动的远景是神不确定的，只是说祂容许它们借着祂理性受造物的自由作用（free agency）而发生。”³ 若只是预知而没有预定，使神成为可怕之恶的旁观者，并叫我们怀疑，究竟神是否冷漠，好像斯多亚的智者，或者甚至是怀有恶意的。换句话说，我们可以信赖神——

² Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 105。

³ 同上，103。

不单在祂的良善是明显的情况下，也在罪和邪恶似乎处于上风时。神从不引致罪，但祂掌管罪，罪不能超越祂的智慧和良善所容许的。

第三，我们必须小心区分将永恒的谕旨与它在历史中的执行区分开来。例如：一些极端的加尔文主义者认为，蒙拣选的人从永恒起就得到称义。这个立场与巴特（Barth）的观点（在下面处理）相似，将谕旨的执行（*ordo salutis*〔救恩次序〕）⁴ 压缩进谕旨的本身。圣经教导说我们是借着信心称义，但连这信心的行动也是由三一神在创造世界以前就仁慈地决定的。

目的与它们的应验不同；决定也与它们的成就不同。神不单决定结局目的，也决定祂用来达到结局实现目的的手段。神可能已经决定我们会活多久，会在哪里生活（徒十七 26），但这些隐藏的目的乃是透过我们的计划和调查、房地产经纪、搬家公司、雇主等等实现。即使在我们的救恩上中，神也透过多种手段实现祂拣选的谕旨——朋友和亲人的祷告，邻居带我们到教会、或在下班后与我们分享福音的邻居，以及很多我们甚至没有察觉的其他影响和事件。

正如亚历山大·赫治指出的，人的作用实际上包括在神的谕旨里，也因而成为可能的，以致“在道德主体的每个自由行动中……，那行动在该主体来说都完全是自发和自由的。”⁵ 神的谕旨不单决定那行动肯定会发生（诗三十三 11；箴十九 21；赛四十六 10），也决定那行动会由该主体自由地完成。好像天使报讯时的马利亚，我们可能想到这怎么可能，但我们也只是获告知，“在神，必没有一件事是不可能的”（路一 37，《吕振中译本》）。

最后，神的至高无上主权不单在叙事中得证明，在教义中得描述；更在赞美中得颂扬。例如：在每个支持神在基督里的预定旨意的论证中，保罗的叙事都是从以教义论证为基础，走向情境的远景，在那里停下来颂赞。就在他教导说：“神……预先所定下的人又召他们来；所召来的人，又称他们为义；所称为义的人，又叫他们得荣耀”（罗八 30）之后，他随即惊叹地说道：“既是这样，还有甚么说的呢？神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？……谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了”（31、33 节）。然后，在十一章，在以色列这个不断展开之叙事的脉络下，处理同一个课题后，他再次惊叹神那不可测的知识和恩典多么丰富（罗十一 33~36）。只有在我们被引向赞美时，我们才真正明白神所已经启示的谕旨的部分奥秘。

⁴ 拉丁短语 *ordo salutis* 表示“救恩的次序”，指圣灵怎样将基督的益处应用到个人。参：十六章，第肆段，“君王和祂的国度”，548-50 页。

⁵ A. A. Hodge, *Outline of Theology* (New York: Robert Carter and Brothers, 1878), 引自 Berkhof, *Systematic Theology*, 104。

贰、历史上对神谕旨的诠释

在历史上对于预定论的辩论显示，神学系统的核心——包括神—世界的关系和救恩的教义——之间，都有巨大的分歧。伯拉纠主义（Pelagianism；以英国修士伯拉纠〔Pelagius，354-420年〕命名，他是奥古斯丁〔Augustine〕的对手）主张，拣选是基于神对那些即使没有恩典的帮助也配得拯救之人的预知。一个较温和的版本称为半伯拉纠主义（Semi-Pelagianism），这个版本主张，虽然救恩的开始是因为人的自由意志，成长和最终得救则需要神圣的恩典。这个观点也在第二次奥兰治会议（Second Council of Orange，529年）中受到谴责。

苏格徒、阿奎那和中世纪教会其他重要的神学家（与奥古斯丁一致）肯定：神无条件地拣选人和弃绝人，都是祂永恒谕旨的一部分，他们主张：实际发生的一切，都包括在神永恒的计划之内，是我们不知道的。不过，好像里米尼的贵格利（Gregory of Rimini）和布雷德沃丁大主教（Archbishop Thomas Bradwardine）这样的中世纪神学家则抱怨说，健全的奥古斯丁主义正受到“新伯拉纠主义”威胁，而这是促成宗教改革的关注。⁶

亚米念主义（Arminianism）是在荷兰改革宗教会兴起的异议运动，它主张：不单信心和顺服的完全需要恩典，恩典也是两者的先决条件。⁷ 不过，在先的恩典* 是赐给所有人的，足够让他们运用自由意志，而拣选则是基于神对那些会以信心和善行与祂的恩典合作的人的预知。⁸ 苏西尼主义（Socinianism）不单否认神的预定，

⁶ 见 Thomas Bradwardine, “The Cause of God against the Pelagians,” in *Forerunners of the Reformation: The Shape of Later Medieval Thought* (ed. Heiko Oberman; New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1966), 151-64。改革宗和路德宗提出对半伯拉纠主义的指控。天特会议（Council of Trent）强烈肯定原罪和神在先的恩典的必要性，并率先挑战这指控的合法性。不过，根据天特会议的主张，在先的恩典只是在归信开始时自动出现（*sola gratia*〔唯独恩典〕），并且伴随着在洗礼时注入的称义（也就是重生）的恩典（*justifying grace*）。从这时开始，称义的增加和最后的称义都倚赖人类有功绩的合作。从奥古斯丁的角度看，这只能够构成半伯拉纠的立场。

⁷ 以亚米念（Jacob Arminius，1560-1609年）命名，亚米念主义抵触了改革宗的信仰告白，在多特会议（Synod of Dort）中被拒绝。

* 编按：在先的恩典（*prevenient grace*；或译为“先存的恩典”）源自亚米念神学的观念，是指神给普世每一个人在得救之前的恩典，使人有能力来回应神的救恩，与神合作而得救。

⁸ Richard Watson, *Theological Institutes* (New York: Phillips and Hunt, 1887), 2:392-449; Thomas N. Ralston, *Elements of Divinity* (ed. T. O. Summers; New York: Abingdon-Cokesbury, 1924), 278-327; William B. Pope, *A Compendium of Christian Theology* (New York: Phillips and Hunt, n.d.), 1: 317-19; John Lawson, *Introduction to Christian Doctrine*

也否认神全面预知受造物的自由行动，而后者是阿米念主义者和加尔文主义者都肯定的。⁹

东方基督教反映了在这个课题上的多元观点。首先，虽然有些追随伯拉纠的人在东方找到避难所，但伯拉纠的争论却在西方出现。第二，人们通常将这辩论理解为“西方的”问题，因为这是属于拉丁文化强调的法律范畴。死亡和朽（而不是原罪和称义）则是东方神学的主导范畴。不过，东方强烈肯定神人协作论（synergism；也就是说，救恩是在恩典协助下与神合作的过程）。

路德主义并不符合前面的任何类别。路德与伊拉斯谟（Erasmus）就意志自由和神圣拣选的辩论，强调神恩典的主权。事实上，路德以最强烈的用语肯定拣选和弃绝。¹⁰ 不过，信义宗的信仰告白也肯定神无条件地拣选祂会怜悯的人，却否认祂弃绝其余的人是实际的谕旨。虽然认信的信义宗和改革宗神学对于弃绝的谕旨、代赎的范围、和神恩典的可抗拒性有不同观点，却口径一致地为救恩的神恩独作论（monergism；也就是在救恩中只有神在工作）辩护，后者是建基于神在耶稣基督里无条件地拣选罪人。¹¹

(Grand Rapids: Zondervan, 1967, 1980), 206-35。也参 Roger Olson, *Arminian Theology: Myths and Realities* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2006)。

⁹ 这个运动以赖流思·苏西尼（Laelius Socinus, 1525-1562 年）和他的侄儿浮士德·苏西尼（Faustus Socinus, 1539-1604 年）命名。它的追随者是激进的更正教徒，他们拒绝所有他们认为与理性和实践道德不一致的教条。苏西尼主义者是现代神体一位论者的先驱，他们否认三一论、基督的神性以及基督赎罪的替代性质。他们主张，为了肯定自由意志，神的预知必须只包括必须的真理，而不是人类偶然的决定和行动。参 William Cunningham, *Historical Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1996), 2:173，来自《拉寇教义问答》（*Racovian Catechism*）的引文。

¹⁰ Martin Luther, *The Bondage of the Will* (trans. J. I. Packer and O. R. Johnson: Grand Rapids: Revell, 1990)=路德著，黄宗仪译，《论意志的捆绑》，收录于《路德文集》，第二卷，路德文集中文版编辑委员会编（上海：上海三联，2005），297-571 页。

¹¹ 墨兰顿（Philipp Melancthon）虽然与加尔文是朋友，但最终质疑弃绝，教导一种神人协作论（有条件的拣选），（除了他对主餐更倾向加尔文式的理解以外）引致路德的正统追随者对他产生强烈的反对。所谓原路德派坚决为无条件的拣选辩护，拒绝任何形式的神人协作论，但也拒绝加尔文的弃绝观点（以及墨兰顿对加尔文圣餐观点的迁就）。这些观点在《协同书》（*Book of Concord*）中得到正式采纳。关于路德宗信仰告白对这点的总结（特别是〈协同式〉〔*Formula of Concord*〕），参 Charles Porterfield Krauth, *The Conservative Reformation and Its Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1963), 322-24。不过，一些路德派跟随墨兰顿的观点（有条件的拣选，基于预见的信心）；例如，参 Heinrich Smid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church* (trans. Charles A. Hay and Henry E. Jacobs: Minneapolis: Augsburg, 1889), 272-73。虽然改革宗基督徒往往因为路德宗

预定论是改革宗神学的核心教理（central dogma），其他信念都是它的逻辑推论——这个观点已经被近期历史学术所驳斥。¹² 在加尔文的著作或改革宗的信仰告白中，预定论都没有占据中心位置，而且，特别在这个课题上，针对猜测提出很多警告（申二十九 29）。在福音里，基督是给所有人的，是对所有人的邀请，如果我们发现自己是在基督里蒙拣选的，考虑神的预定就有无法估量的好处；但如果我们要冒昧放肆去调查神的秘密计划，它便会成为危险的迷宫。¹³ 杜仁田警告人不要企图在基督和福音以外找出神和祂的筹算，是代表一般的改革宗学者说话。¹⁴ 他补充

系统拒绝弃绝、特定的救赎和对重生抱永存的观点而称他们为亚米念派，但路德宗的系统不能被压缩进加尔文—亚米念的范畴。认信的路德主义同时肯定无条件的拣选和神的一般恩典、神恩独作论和可能失去救恩。柯饶什（Krauth）总结说，“在现在称为亚米念主义这个已建立的系统的很多地方，路德宗教会都与它没有相似之处，反而在这些点上远为同情加尔文主义”（Krauth, *The Conservative Reformation*, 127）。路德主义本身是一个独立系统，有本身的完整性，从改革宗的角度来看，也有它独特的不一致。

亚米念（抗辩者）神学演变成一个体系时，拒绝无条件的拣选和相关的教义（全然堕落、特定的救赎、不可抗拒的恩典、圣徒的坚忍）。反宗教改革提供另一个关于神圣谕旨的看法。在由道明会辩护的经典阿奎那—奥古斯丁立场，和后期方济会采纳的更倾向半伯拉纠立场之间，有以莫尼纳（Luis de Molina）命名的所谓莫尼纳派，他们和苏亚雷斯（Francisco Suárez）一起，为一种称为“中间知识”（*scientia media*）的立场辩护。关于当代为这个观点的辩护，参 William Lane Craig, “The Middle Knowledge View,” in *Divine Foreknowledge: Four Views* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000)。

¹² 根源于欧柏曼（Heiko Oberman）、史坦米兹（David Steinmetz）和其他人的方法论进路，慕勒（Richard Muller）和越来越多历史神学家，决定性地反驳托伦斯学派（Torrance school）在加尔文和加尔文主义之间的关系的观点。例如：见 Richard Muller, *After Calvin* (New York: Oxford Univ. Press, 2004)，这本书总结他对这关系的很多研究。参 Carl Trueman and R. S. Clark, eds., *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 1998); Paul Helm, *Calvin and the Calvinists* (Edinburgh: Banner of Truth, 1982); W. J. van Asselt and E. Dekker, eds., *Reformation and Scholasticism: An Ecumenical Enterprise* (Grand Rapids: Baker, 2001); Joel Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1991); L. D. Bierma, “Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions?” *WTJ* 45 (1983): 304-21; “The Role of Covenant Theology in Early Reformed Orthodoxy,” *The Sixteenth Century Journal* 21 (1990): 453-62。

¹³ 见：加尔文，《基督教要义》3.21.2。

¹⁴ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:16。加尔文对猜测的态度是著名的，同样著名的是他强调神俯就和迁就我们，所启示出来的神不是祂自己的本质，而是祂对待我们的方式——不在祂的存有中，而是在祂的工作中。加尔文警告说：“沿着这条路蹒跚而行，总比在路外全速冲刺更好”（《基督教要义》1.6.3）。

说：“因此，我们应该放弃〔中世纪〕经院哲学那些好奇和无用的问题，它们以轻率的冒昧放肆，去界定神的威荣那不可测透的秘密。”¹⁵

叁、神谕旨的逻辑次序

由于神的单一、永恒和无所不知，在祂作决定时没有之前和之后，但我们有时谈及祂的谕旨（复数）和先后次序，只是指一连串决定在逻辑上的先后，而不是时间的先后。不过，要拯救一些人的这谕旨是否（至少在逻辑上）先于创造和容许堕落的谕旨呢？换句话说，神是首先拣选人得救和被定罪，还是从被定罪的人类中拣选一些人得救？这个问题的两种答案被称为**堕落前拣选论**（supralapsarianism）和**堕落后拣选论**（infralapsarianism）。根据堕落前拣选论，神拯救的谕旨在逻辑上先于祂创造和容许堕落的谕旨。根据堕落后拣选论，拯救的谕旨在创造和容许堕落的决定之后。在这里，我们应该特别限制猜测。不过，由于提倡两种立场的人都诉诸特定的圣经经文——而那些含义比最初看来更重要——我们应该在这里提出一些说明。

一、传统改革宗的诠释

虽然堕落前拣选论和堕落后拣选论这两个独特范畴都是由改革宗正统创造的，但这两个立场在西方神学却有悠久的历史。奥古斯丁和阿奎那代表较倾向“堕落后拣选论”的观点，而苏格徒则更接近“堕落前拣选论”。苏格徒相信，世界是为了基督成为肉身这个目的而受造，即使没有堕落，子也会成为肉身。堕落被视为在逻辑上附属于道成肉身，而不是道成肉身附属于堕落。除了慈运理（Zwingli）一直持堕落前拣选论外，我们在这个问题上很难为改教家分类，因为他们没有像他们的前人和后人那样，在他们的体系中将这当作独特课题来处理。

改革宗正统容忍堕落前拣选论，但偏向堕落后论。堕落后拣选论者担心堕落前拣选论者冒着令神成为邪恶的源头这个危险，而且令弃绝（拣选人受审判）大致与神在基督里仁慈地拣选拯救人的活动平行。正如路易·伯克富指出的，双方都大致同意：堕落包括在神的谕旨中，就着堕落来说，这是容许的谕旨，而不是积极的谕旨，而弃绝（拒绝未被拣选的人）不是任性或随意的，而是考虑到罪。¹⁶ 不过，堕落后拣选论者通常怀疑堕落前拣选论者不能一致地肯定第二和第三点。《多特信经》（canons of the Synod of Dort, 1618-1619年）以强烈的字眼宣告：有一种观点认为，

¹⁵ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:252。

¹⁶ Berkhof, *Systematic Theology*, 119（参该书 p. 120 对这两个观点做了很好的概述）。

“拣选怎样是信心和善行的源头和成因，弃绝也同样是不信和不敬虔的成因”，这是“改革宗教会……以整个灵魂嫌恶”的。¹⁷

堕落前拣选论者诉诸罗马书第九章。关于以撒的妻子利百加的孪生子，神告诉她，“双子还没有生下来，善恶还没有作出来——只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主——……‘将来大的要服事小的。’正如经上所记：‘雅各是我所爱的；以扫是我所恶的’”（11~13节）。堕落前拣选论者提出，保罗的观点是，神拣选一个和弃绝另一个，与他们的堕落无关。同样，保罗提出神为了自己至高的目的兴起法老这个例子，显示神有权拣选和定罪，两个决定都与罪无关。“如此看来，神要怜悯谁就怜悯谁，要叫谁刚硬就叫谁刚硬”（18节）。最后，堕落前拣选论者指向19至24节，保罗在那里说，神像窑匠一样，“从一团泥里拿一块作成贵重的器皿，又拿一块作成卑贱的器皿”（21节）。

堕落后拣选论者在为无条件拣选辩护时也提到罗马书第九章，但找不到任何基础可以得出结论，认为神拣选和弃绝时把那“同一团泥”视为没有堕落的。事实上，保罗引述出埃及记三十三章19节——“我要恩待谁就恩待谁；要怜悯谁就怜悯谁”（强调字体为引者标示）——显示，神所拣选的是祂在永恒旨意中已经知道是罪人那些人。神不喜悦恶人死亡（结十八32），而喜悦蒙拣选的人得救（弗一5~6）。

神积极软化人心，但没有以同样的方式积极使人心硬。圣经确实谈到神使人心硬，不单在出埃及记七章3节和罗马书九章18节，也在约书亚记十一章20节；约翰福音十二章40节；罗马书十一章7节；哥林多后书三章14节。但圣经也提到罪人使自己心硬（出八15；诗九十五8；赛六十三17；太十九8；来三8、13）。不过，只有神软化人的心，事实上，祂也重新创造祂所拣选的人的心（王上八58；诗五十一10；赛五十七15；耶三十一31~34；结十一19，三十六26；林后三3，四6；来十16）。

二、巴特对堕落前拣选论的修订

不久之前，在加尔文派学者中，这辩论是被广泛视为目光狭窄的。不过，自从巴特重新复兴堕落前拣选论的立场后，这局面就焕然一新了，尽管巴特的堕落前拣

¹⁷ Canons of Dort, Ch. 5, “Conclusion,” in *Psalter Hymnal: Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church* (Grand Rapids: Board of Publications of the Christian Reformed Church, 1976), 115。《多特信经》，第五项教义，“结论”，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订一版），120页。

选论已经彻底地改头换面。¹⁸ 巴特强调：“恩典的拣选是福音的总和——我们必须这样明确地说。但不单如此，恩典的拣选是福音的全部，是福音的要义（*in nuce*）。”¹⁹ 事实上，巴特抱怨说，预定论对改革宗学者来说还不够重要。²⁰ 改革宗正统将拣选置于神的教义之下是对的，“但在这十分重要的改革宗传统中，我们必须比从前做得更彻底。”²¹ 经巴特修订的堕落前拣选论的要点是：“神唯一的工作（所有工作中的工作！）不是创造，而是那在创造之前的（包括在永恒里，实际上也是在时间里），神那成了肉身的圣言，就是基督。”²² “因为这个原因，我们将拣选理解为按立，理解为神按立自己。”²³ 巴特说，拣选是最根本的决定，三一神就是基于此而走向人类。²⁴ 不过，在永恒或时间中没有一刻，是我们能脱离耶稣基督的救赎恩典而与神相遇的。²⁵

虽然巴特引入每一个人都都在基督里蒙拣选这个全新的观念，但他主张，神拣选的谕旨的逻辑上先于其他一切谕旨。²⁶ 在这论述中，预定论和基督论变成“单一事件”。²⁷ 在这“纯化的堕落前拣选论”中，拣选是神的选择，“先于祂其他一切选择，”是“在祂永恒的意旨——耶稣这个人和在祂里面代表的众人的存在——的实

¹⁸ 在这些事情上，与巴特的观点交手的最好例子依然是 G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (trans. Harry R. Boer; Grand Rapids: Eerdmans, 1956)。

¹⁹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 2, pp. 13-14。

²⁰ 巴特拒绝预定论是改革宗正统的核心教理（central dogma）这个观点，更拒绝以预定论为“一种臆测的钥匙——可以从中推论出所有其他教理的基本原则。”巴特指出：“甚至伯撒的著名方案也不是为了这个意义”（*Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 2, pp. 77-78）。事实上，“如果我们连贯地阅读他们的阐释，更可能得到下面这个印象：从它系统的范围和重要性这个立场，他们太少考虑这教义，而不是太多”（78）。这些评论和与巴特的一些继承者——特别是多马·托伦斯（T. F. Torrance）和雅各·托伦斯（J. B. Torrance）——有连系的加尔文派的诠释相反。

²¹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 2, p. 80。

²² 同上。

²³ 同上，vol. 2, pt. 2, p. 89。

²⁴ 同上，vol. 2, pt. 2, pp. 90-92。

²⁵ 同上，vol. 2, pt. 2, pp. 92-94。

²⁶ 同上，vol. 2, pt. 1, pp. 319-21；参：对这立场的批评，Berkouwer, *The Triumph of Grace*, 255-58。

²⁷ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 2, pp. 105：“基本上，我们依附改革宗传统，但没有详细跟从它，并在某些地方超越它，给了这点一个意义和立场，是它在所有较早的基督论都没有的。我们将道成肉身的教义‘现实化’，也就是说，我们把 *unio*、*communio* 和 *communicatio* 这几个主要的传统观念当作同心圆来使用，描述同一个持续的过程……单一的事件。”

现。”²⁸ 拣选基督和拣选人类是同一件事。 “太初与神同在的是这一位，耶稣基督。而这就是预定。”²⁹

结果，再没有空间区分拣选和弃绝的个人，以及他们不同的终极命运——一个在律法和忿怒之下；另一个在福音和恩典之下——也没有创造之约这个观念，后者是在逻辑和时间上与恩典之约有别的观念。事实上，在神与人类打交道的过程中，没有“之前”或“之后”。根据在耶稣基督里拣选人类的这个历史，人类的抵抗、叛逆和不信在本体论上都不是真实的；具有决定性的是耶稣基督的历史（因此是神的历史）。罪是“不可能的可能性”，是基督投下的光的阴影。事实上，耶稣基督不是末后的亚当，而是先于亚当，并且在实际上将“亚当”化约为非存有。³⁰

个人可以继续反对、拒绝被个人在基督里的拣选及和好来定义，但这拒绝最终不具决定性。“神不容许〔人类〕运用他的这个不，这矛盾和反对。”³¹ 甚至神的不也由神的是超过了；因此，律法最终必须总是归入福音之下。³² “这不实际上是是。这审判是恩典。这定罪是赦免。这死亡是生命。这地狱是天堂。”³³ 我们可以说，对巴特来说，人类在罪、死亡、不信和定罪统治下的存在，最终好像柏拉图的山洞中那些囚犯的存在一样。他们需要从可怕的梦中被唤醒，而不是从他们实存的事实里被唤醒。

巴特抱怨说，将创造和容许堕落的谕旨置于拣选的谕旨之前，就打开了创造和救赎之间的空间，而区分创造之约和恩典之约，令事情更糟——打开通往自然神学、历史主义和现代神学其他问题的大门。³⁴ 圣约神学（federal [covenant] theology）代表“中世纪经院哲学的进展”，“尝试以动态、而不是静态的方式，来理解在圣经里所见证的神的作为和圣道，将它理解为一个事件，而不是一个由客观、自足之真理组成的系统。……这神学所关注的，是大胆地检视神和人的历史，这历史由创造到审判日逐渐展开。”它跟随加尔文，强调在救赎历史中动态的圣约历史。不过，

²⁸ 同上，vol. 2, pt. 2, p. 25。

²⁹ 同上，vol. 2, pt. 2, p. 145。

³⁰ 尤其见 Karl Barth, *Man and Humanity in Romans 5* (trans. T.A. Smail; New York: Collier, 1962)。

³¹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 3, pp. 1, 3。

³² 同上，vol. 2, pt. 2, pp. 13：“除非同时听到不，否则就不能听到是。但那不是为了是，而不是为了它本身说出的。因此，在实质上来说，首先和最后的话是是而不是不。”

³³ Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man* (trans. Douglas Horton; New York: Harper & Bros., 1957), 120。

³⁴ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 1, pp. 66。巴特的定义不大公平，因为这些作者相信有两个历史性的约，而不是一个历史性的约以二元的方式设想。

巴特问道，它不关心“一连串有目的地一字排开、又彼此相属的事件吗？……我们能够将神的活动和启示历史化吗？圣约神学家是最早真正在原则上这样做的人。”³⁵ 巴特说：“他们很出色地说圣经告诉我们一事件，”但看不见那“只是单一事件，”取决于“神单一而完整的决定。……因为有证明上的差异，它不能分解成一连串不同的立约行动或救赎行动，一步接一步地发生，然后重新组合成单一的整体”（强调字体为引者标示）。³⁶

巴特的三一观念倾向于独一神论，一个必然的结果是倾向将时间压缩进永恒里。对巴特来说，拣选基督这永恒的事件是真正的历史。³⁷ 这“打消”了关于基督成为肉身那“偶发事件的最后出现”。在神的永恒拣选中，天堂是“属世的”，而永恒是“这人类历史”。³⁸ 虽然哲学（特别是柏拉图）的范畴很明显，但推动巴特的显然是滙合了在本质上属于教义的两股暗流，那就是堕落前拣选论和普遍拣选（也就是说，拣选耶稣基督）。这两股暗流滙合在一个命题中，即“没有东西可以先于祂的恩典，无论在永恒还是时间中”。³⁹

当然，这样的命题引发的问题是，三一神的三个位格——在创造前，更不要说堕落了——怎能恰当地说是存在于一种错误的关系中，而恩典和怜悯会是对此关系的恰当回应。正如我们已经看到的，巴特的恩典观念是完全正确的。它不单是慷慨：“恩典表示救赎。……事实上，恩典预设这对立〔也就是罪〕的存在。”⁴⁰ 巴特十分一致：如果把恩典界定为向那些有错的人——反对神的自由和爱——施怜悯，而在时间当中不存在纯全的历史性受造，或在这救赎恩典之前的、堕落在罪中，就不

³⁵ 同上，vol. 4, pt. 1, p. 55。

³⁶ 同上，vol. 4, pt. 1, p. 56。

³⁷ 同上，vol. 4, pt. 2, p. 31：“我们必须讨论耶稣基督时——甚至是在祂真正的人性中——也必须讨论神一切的道路和工作的永恒开端。这不是‘历史的偶发事实’。它是历史事件，在这事件中，神从永恒便有的目的、决定和旨意在时间中发生了，因此是在所有受造物受造之前，在所有时间和历史之前，因此，超越一切时间和历史，也会在它们之后，以致所有受造物的存有和它们在时间中的整个历史都跟随这决定和旨意，以前、现在和将来都会指向它们，并连系它们。耶稣基督的真正人性，作为子的人性，以前、现在和将来都是神恩典的永恒拣选的主要内容，也就是神的决定和行动的主要内容，除了神生命的三一事件（trinitarian happening）以外，没有任何更高的事情在它们之先，而是神的所有其他的决定和行动都跟随它们，而且从属于它们。……因为神恩典的永恒拣选具体来说就是拣选耶稣基督”（参：33-34）。

³⁸ 同上，vol. 4, pt. 2, p. 35。

³⁹ 同上，vol. 2, pt. 2, p. 79。

⁴⁰ 同上，vol. 2, pt. 1, p. 355。

可能有任何时刻是受造之物不固有地反对神的。不过，对巴特来说，这表示“堕落之前”这个观念需要调整。“按他原本的样子，人总是会做亚当在创世记第三章所做的事”（强调字体为引者标示）。⁴¹ 巴特写道：“说到人，就是说到受造物 and 罪，而这表示限制和苦难。”⁴² “亚当”代表一个由神圣恩典和人类顺服的原始关系走向叛逆的运动，而正如麦科马克（Bruce McCormack）所说的，耶稣基督实现了“回到‘原初’（和好）。我们不应视这两个运动为依序发生，而应该视之为平行和同时的。”⁴³

除了引入普遍拣选这个错误外，巴特也将堕落前拣选论的逻辑推到超越它传统的界限以外。讽刺的是，在这过程中，他的表述倾向于将我们带回好像“克服疏离”范式这样的东西，在那里，时间被吸收到永恒中，神历史行动的多样化被吸收到拣选的永恒谕旨中，人类的作用同样变成只是外表。柏寇伟合理地总结说，没有从忿怒到恩典的真正过渡，“巴特修订的堕落前拣选论阻断了将具有决定性的深远意义赋予历史的道路。”⁴⁴ 我们也可以补充说，这观点妨碍了我们肯定创造的完整和堕落作为历史事件的实存。柏寇伟（借由范奥严〔H. van Oyen〕）指出：柏拉图主义和非受造之黑暗与光明的密契观念偷偷溜了进来。“在巴特的思想中，没有给神在救赎观念以外进行支持和保存的工作保留空间。因此，堕落前和堕落后的区分在他的神学中并未扮演任何角色。”⁴⁵

柏寇伟指出，真正的问题不在于我们是否根据基督论来思想创造，而是在于我们拒绝或接受“神的工作那‘一步一步’的性质”。⁴⁶ 尝试“为这两个元素〔谕旨和历史，或创造和救赎〕建构起一种综合，让我们可以清楚理解”，无可避免地会令我们“落入将神的工作外在化或历史化的深渊”——要不是一元论，就是二元论。⁴⁷ “在历史中由忿怒到恩典的过渡被排除了”，“忿怒不过是‘恩典的形式’”。⁴⁸ 因此，罪是“不可能的可能”。⁴⁹ 推动巴特的堕落前拣选论的，就是这

⁴¹ 同上，vol. 4, pt. 2, p. 122。

⁴² 同上，vol. 4, pt. 1, p. 131。

⁴³ Bruce McCormack, *Karl Barth's Critically Realistic Dialectical Theology* (Oxford: Clarendon, 1997), 147。

⁴⁴ Berkouwer, *Triumph of Grace*, 256-58。

⁴⁵ 同上，247。

⁴⁶ 同上，252。

⁴⁷ 同上，253。

⁴⁸ 同上，253。

⁴⁹ 同上。

种对神工作之“一步一步”性质的反抗。⁵⁰

正如柏寇伟一样，卜仁纳总结说，巴特修订的（普救论式的）堕落前拣选论只是将历史归入永恒。⁵¹ 卜仁纳认为，巴特的“客观主义”是逃避清晰解经的先验建构。⁵² “因此，由不信到信仰的过渡，就不是由‘丧失’到‘得救’的过渡。这个转折点并不存在，因为丧失不再是可能的。但如果我们更仔细看这个观点，我们也看到，在这历史事件中的转折点，也完全不是真正的转折点；因为拣选表示一切已经在存在前的领域中发生了。”⁵³

罗马天主教神学家巴尔塔萨（Hans Urs von Balthasar）借用唯心论的范畴说：巴特显明了“一种动态和现实主义者的‘神即宇宙论’（theopanism），我们将它界定为开始和终结（起源论和终末论）的一元论”。⁵⁴ “巴特有太多东西给人一种印象，以为在他的事件和历史的神学中，没有太多事情真正发生，因为一切都已经在永恒中发生了。”⁵⁵

我自己的分析令我得出同样的结论。神的经世“一步一步”的性质，以沿途真正的转折，赋予圣经叙事一种真正的运动。耶稣责备跟随祂的人，不是因为他们看不见祂的降卑和高升的同时性，而是因为他们不明白祂必须先受苦，然后才进入祂的荣耀（路九 28~45，二十四 26；腓二 6~11；来一 3~4，二 9~10；彼前一 11）。那过渡是历史性的，而不单是理智上或逻辑上的。

从这些批评，我们至少可以辨别巴特强调合一性的一些动机，这种合一性是我们已经在他的三一论思想中看到的。事实上，我们发现，一个主对三个位格的主宰，是他反对三位一体内的救赎之约这个观念的主要原因。⁵⁶ 一位神，一个约（在这约中，律法包含在福音之下），一个拣选恩典的主题，神单一永恒的历史在单一事件中实现——合一性在巴特的教理学中取得了控制的地位，这或许是他的教理学被描述为“基督教一元论”的一个原因，也是巴特自己没有甚么困难地认同十七世纪堕

⁵⁰ 同上，255。

⁵¹ Emil Brunner, *Dogmatics I: The Christian Doctrine of God* (trans. Olive Wyon; Philadelphia: Westminster, 1946), 1:347。

⁵² 同上，1:349-50。

⁵³ 同上，1:351。

⁵⁴ Hans Urs von Balthasar, *The Theology of Karl Barth: Exposition and Interpretation* (trans. Edward T. Oakes, SJ; San Francisco: Ignatius, 1992), 94。

⁵⁵ 同上，371。

⁵⁶ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 1, p. 65。他有点神秘地补充说：“以纯粹三位一体之间〔原文照录〕的决定为恩典之约的永恒基础，发现到这个思想，可能令人感到既崇高又兴奋。但它肯定过于兴奋和崇高了，以致不是基督教的思想”（66）。

落后拣选论的“圣经以神为中心的一元论”的一个原因。⁵⁷

亨欣格提醒我们，柏寇伟批评巴特像柏拉图一样将时间“永恒化”（这分离最终引致一元论），而詹森则在黑格尔将永恒“历史化”这个方向从巴特得到灵感。⁵⁸ 不过，我怀疑两种运动是否都是对巴特自己的意图完全可能的解读，正如柏寇伟在上面提出的那样。正如我们已经看到的，卜仁纳和柏寇伟很早就已发现，巴特对拣选无所不包的重新表述，包含对神学的彻底修订。巴特谈及“耶稣这永恒蒙拣选的人”，“这位先存的神而人，因此，祂是一切拣选的永恒根基，”但卜仁纳尖锐地主张，“不需要特别证明就可以指出，圣经并不包含这种教义，也没有任何神学家制定过这种理论。”⁵⁹

最后，推动巴特“修订堕落前拣选论”的部分关注，是他要排除在神隐藏的谕旨和祂在基督里的自我启示之间的任何本体空隙，但他却在接受万物复兴论（*apoka-tastasis*）的教义前止步。虽然所有人都在基督里蒙拣选，主张每个人最终都会得救却是冒犯神主权的自由。⁶⁰ 不过，这会带来一个更危险的威胁，就是撕裂隐藏的神和启示的神。巴特主张，虽然一个人蒙拣选、救赎、呼召、称义和成圣，但这个人最终至少有可能不会得荣耀，而是会被弃绝。

对加尔文和改革宗正统来说，内蕴的三一论和经世的三一论（或 *deus in se est* [“神在自己里面”]，和 *deus pro nos* [“神帮助我们”]）可以没有冲突。有一种唯名论的观念认为，在耶稣基督里启示的神后面或以上，是一位在意志和能力上随心所欲的神；这是加尔文尖锐地拒绝的。⁶¹ 隐藏的神和启示的神没有不同。所有蒙拣选的人都会得救，不可能有任何一人失丧。同时，外在的道善意地召唤人悔改并相信福音，则是普世的。很多人确实接受基督，是神拣选的恩典实现在历史中的一个神迹。因此，巴特担忧的本体论或知识论的分裂并无容身之处，然而，在神拣选的恩典是否与每个蒙拣选之人的救恩完全吻合的问题上，他自己对是否要消除这个问题是缄默的，这给这个问题留下了一个问号。

⁵⁷ 同上，vol. 2, pt. 2, p. 135。

⁵⁸ George Hunsinger, *How To Read Karl Barth: The Shape of His Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 1993), 15-16。

⁵⁹ Brunner, *Dogmatics I*, 1:347。

⁶⁰ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 2, p. 295, 417-18, 475-76。

⁶¹ 加尔文，《基督教要义》，3.23.2。

讨论问题

1. 如果预定是神本性的表达，祂的谕旨可以被视为真正自由而不是必须的吗？
2. 神的容许和祂积极的决定之间有甚么差别？这差别有没有圣经支持？
3. 我们从圣经来认识预定，其目标是甚么？
4. 堕落前拣选论和堕落后拣选论有甚么差别？那差别重要吗？
5. 描述并评估巴特修订的堕落前拣选论。

第10章

创造：神帮助我们时

创世记一章1节使用的希伯来文动词 (*bārāʾ*，“创造”)，是保留给神创造行动的专用术语，在旧约圣经一共出现近五十次——并且总是以神为主词。¹ 这事实已表明，神的创造行动和受造者的类似行动具有不同的性质。箴言第八章将神的智慧拟人化，这智慧被描写为雅威在“未有世界以前”(23节)就拥有的，并且雅威是借着这智慧创造了世界。神说话，使宇宙出现。这句话可以衡量把圣经对创造的理解与列国的宇宙论分别开来的鸿沟。雅威是万有的主。“耶和華啊，你所造的何其多！都是你用智慧造成的；遍地满了你的丰富”(诗一〇四24)。

壹、圣经脉络中的从无造有

创世记的背景，是神断言祂至高无上的主权，祂是以色列的宗主，超越并对抗列国的诸神。偶像众多，各自统治着其限定的领域(繁殖之神；太阳神；风神；海、空气、山岭和天空的神)，然而，亚伯拉罕、以撒和雅各的神，却创造了现存的万有。雅威，以色列的主，是万有的主。

以色列的信仰和实践极为反常，不能被解释为古代地中海各种宗教自然演化的一部分。就连将这信仰和实践的每一部分组织起来并赋予其意义的圣约神学，也是借用了古代近东政治，而非古代近东的宗教。对以色列的邻邦来说，诸神是这些国际条约的见证，但只有在以色列，神才是这民的宗主(大君王)。而且，外邦人敬拜自然界的节奏。时间是循环的——较接近柏拉图对时间的观点，柏拉图认为时间是永恒领域“移动的画面”(moving pictures)。但以色列的神总是在迫使祂的百姓突

¹ Karl-Heinz Bernhardt, “*bārāʾ*,” in *Theological Dictionary of the Old Testament* (ed. G. Johannes Botterweck and Helmer Ringgren; Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 2:245-47; 参 Brevard S. Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1993), 111; Robert Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:5。

破这内省的循环——向外认识到真实历史那线性、公共的视域。因此，以色列的重要节日是欢庆救赎历史事件，而非死亡和重生的季节循环。圣经的创造叙述，与以色列的异教近邻的创造叙述（特别是巴比伦的“吉尔伽美什史诗”〔Gilgamesh Epic〕）只有一丝相似之处，足以发挥辩论的作用，嘲笑那些偶像，但在内容上却与它们彻底不同。

冯拉德总结说，“以色列的世界观”绝非倚靠古代近东的各种神话，它“发挥了一个重要功用，就是在神与世界之间划出一道鲜明的分野，并把神明和鬼魔的元素从物质世界清除出去。直接的通道是不存在的（肯定无法通过偶像），人无法借此直接认识从世界散发出来的创造主的奥秘，但雅威乃是以祂的历史作为、借着祂活泼的道，与人同在。”²

根据田立克自己为“克服疏离”范式所做的辩护（见：第一章），创造叙事乃是回到了古代神话之非历史的来源。他说：“创造的教义不是一个发生在‘很久很久以前’的事件的故事。它是对神与世界关系的基本描述，”以解决人类的有限性这个问题。³ 对比起来，路易·伯克富正确提醒我们说，“圣经提出的创造教义，不是作为世界难题的哲学解答，而是在于它在伦理和信仰上的深远意义。”⁴ 创世记一至二章的创造叙事，目的不是作为科学描述或神话，传达貌似更高或永恒的原则。它是宣告神的历史作为，宣告祂对一切实存的主权。它是摩西律法（妥拉）的前言和历史序言，有它自己的圣约规定和赏罚。

古代关于世界起源的神话，通常将受造世界描述为从灾难、邪恶和混乱产生出来的一个现实，虽然神圣的火花多少还在，却被困在一个物质世界中，努力想从中获得解放。⁵ 在巴比伦神话中，迪亚马特（Tiamat）是只海怪，代表那必须要被征

² 冯拉德，引用于 Childs, *Biblical Theology*, 386。

³ Paul Tillich, *Systematic Theology* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1973), 1:252[编按：原著误植为 60] = 田立克著，龚书森、尤隆文译，《系统神学》，第一卷（台南：东南亚神学院协会台湾分会，1980），343 页。

⁴ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 126。

⁵ 谢林诉诸这些神话，指出：在埃及的创造神话中，严酷的沙漠那古老残忍的神提丰（Typhon）杀死较年轻的生育之神奥西里斯（Osiris），但提丰的配偶伊西斯（Isis）使他死里复活。同样，在吠陀（印度）神话中，暴力的婆罗门（Brahma）由毁灭的神湿婆（Shiva）取代，但两者都降服于真正属灵的光明之神毗湿奴（Vishnu）。希腊罗马神话也有相似的命题——反命题——更高综合的故事（Schelling, *Historical-Critical Instruction to the Philosophy of Mythology* [trans. Mason Richey and Markus Zisselsberger; Albany, N.Y.: SUNY Press, 2007]）。浪漫主义者赞赏这种对立力量之间的暴力斗争所产生的古老创世神话。

服的混乱。在创世记，黑暗和空虚被称为 *t'hôm*（“深渊”），但与同名的迪亚马特不同，这深渊并不具有位格，也不是需要被征服的威胁。它本身是神已从无有当中叫它存在的未成形物质，神就是从这团受造的材料中塑造出世界的。路易·伯克富指出：“希腊哲学企图以一种涉及到物质永恒性的二元论，或用一种散发过程来解释世界，这就让世界成为神的外在彰显，而基督教会从一开始便教导从无造有（*creation ex nihilo*）的教义，说这是神自由的行动。”⁶

出埃及记十五章记载了〈大海之歌〉，甚至把创世记第一、二章的颠复性意图表现得更加明显。出埃及记十五章的大海，远非神话中威胁神至高无上主权的混乱怪兽，它只不过是自然水域，神用它来解救祂的百姓并审判法老和他的军队。神从无造有的行动，是与神话思维及这种思维产生的世界观相对立的。詹森诉诸巴西流观点论证：

创世记的故事不是神话，因为它实际上没有告诉我们，事物尚未存在时，究竟是怎样一种光景。它的 *tohu webohu*（创一 2 的“空虚混沌”），不是像巴比伦神话里被玛杜克（Marduk）肢解的大黏质（Great Slime）那种无有—实况（*nothingness-actuality*）的前身，也不是一个永恒的卵或子宫，或原始物质的纯粹潜质。教父们〔他在此引述巴西流〕对这点是清楚的：“异端分子说：‘但深渊上……也有黑暗。’这又是产生神话的新机会……！‘深渊’不像一些人幻想的那样，是对立势力的丰满，黑暗也不是摆开阵势对抗良善的一种原始、邪恶的力量。”创世记提到空虚和混沌，以及黑暗和混乱的“众水”，这些不是指创造的前设，而是指人无法想像的创造的起头，是因为缺乏前设而让人无法想像。奥古斯丁精确地解读创世记：“你创造了所有的时间；在所有时间以前，只有你存在，时间不会走在自己前头。”⁷

在创世记的两个记载里，创造很明显是以一段历史出现的；换言之，被造万物和历史乃是通过神从无造有的言说而同时出现的。这世界不是理所当然就有的，而是神给人的礼物，是作为上映这出圣约戏码的剧场而存在的：“祂创造……大地……是要给人居住”（赛四十五 18）。

魏斯特曼（Claus Westermann）指出，创世记第一章的创世记载与古代近东所有的创世故事是不一样的，因为它坚决主张，“只能有一位造物主，而其他所有存在

⁶ 同上。

⁷ Jenson, *Systematic Theology*, 2:11。

的或可以存在的，都只能是受造物，此外无他。”⁸ 神独立和永恒的存有 (being)，与受造万物那依赖性的、在时间—空间中的“成为” (becoming) 相对：“诸山未曾生出，地与世界你未曾造成，从亘古到永远，你是神” (诗九十 2)。甚至连“天也是你手所造的” (诗一〇二 25)。“因着信，我们知道这宇宙是借神的话造成的。这样，看得见的是从看不见的造出来的” (来十一 3；《和合本修订版》)。在创世记开篇第一章，神对着那尚未存在之物说的，就是这大有能力的话语，而这从无造有的模式，就不断对应着救赎历史中接着的“新造”措辞。

正如我在第一章提到的，一元论 (相信所有实存都是合一的) 总是建基于一种更深而对立的二元论上。根据西方主流——即柏拉图主义和新柏拉图主义——对异教宇宙论“去神话化”的论点，世界是神性的一种散发，因此其存在是永恒的、必然的。在圣经的世界观中，因着肯定神的绝对独立，也就肯定了世界的存在是神自由定意的一种附随的创造，并且可以说，这也赋予了世界它专属的空间。借用加尔文的话，世界既不具有神性，也不像鬼魔一样，而是“神荣耀的剧场”。⁹ 我们不应敬拜世界，也不应滥用它。

像麦克法格 (Sallie McFague) 这样的万有在神论者，批评圣经的这个创造教义，说它产生出一种二元论的观点。她认为，只有当这世界在某种意义上具有神性时，才能克服它被人手剥削的问题。但这批评深具讽刺性，因她认为世界是神的身体，这种观点本身就预设了一种笛卡儿式的思想——身体的二元论 (神是灵魂，世界是祂的身体)。¹⁰ 这个类比只突出一个事实：万有在神论既不承认神的超越、独立、自由和至高无上主权，它其实更不承认世界是受造物互动的剧场，受造物则被神赋予了本身的“空间”。另一方面，世界作为神的创造，具有本身独特的威严。神和受造界之间存在一种绝对的分隔——然而，是正面的分隔，而非负面的分隔，以一种圣约的结盟关系，确立了神对所有受造实存 (包括人类，他们必须为自己的管家身份向神交账) 的主权——证实了天然的受造界在物质方面和属灵方面是统一的。克服所有二元论和一元论的，是创造主—受造物之间的这种分隔。

新黑格尔神学认定说，创造是在神的存有之内发生的；但事实不然。不过，它也不是从自我产生的。自然神论认定，世界是一种自我维持的机制；这也不然。父神不仅在子内、借着圣灵创造形成世界，也维系它的存有和“成为”，并最终将

⁸ Claus Westermann, *Genesis 1-11: A Commentary* (trans. J.J. Scullion; Minneapolis: Augsburg, 1984), 127。

⁹ 加尔文，《基督教要义》，1.5.8; 1.6.2; 1.14.20; 2.6.1。

¹⁰ Sallie McFague, *Models of God* (Minneapolis: Augsburg, 1989)，和 *The Body of God: An Ecological Theology* (Minneapolis: Augsburg, 1993)。

它带到它终末成全的目标。基督徒正确地描述创造是神的外在工作（*opera ad extra*）——也就是神自由选择的，与在祂的存有以外的事物之间那种附随的关系——之一，而不是祂的内在工作（*opera ad intra*）之一，也就是三位一体内部必然的关系和属性。根顿写道：“因此，我们的物质要求我们，在圣经和希腊哲学的本体论之间作出清楚选择：世界若不是自我创造，就是一位有位格的造物主的产物。”¹¹

这观点必然的涵义是，神创造世界，是为了自己的荣耀，而不是出于任何对自我实现、自我完成或对同伴的需要（这与艾克哈特的观点相反，甚至与亚米念派论述的一些倾向相反，特别是与莫特曼和进程神学的意见相左）。詹森诉诸于爱德华滋，正确强调说，我们不能以神的爱取代祂的荣耀，作为祂创造的动机和最终的目的，否则就是一种“灾难性”的行动，这“无疑也是近期现代主义将神贬低为帮助我们自助的仆人的一个原因。”¹²

形成鲜明对比的是，圣经 *ex nihilo*（从无）造有的教义坚持，神创造了有限的、现世的和物质—灵性的受造物，并宣告这本质上的差异是“好的”。人类的整个存在是属灵和肉体的，是属于这时间与空间的世界的。有一种观念认为：一个具有神性的灵魂，渴望超越它受造的有限，为要回到永恒先存的原始光景，回到存有的统一；在圣经里，这种观念是没有立足之地的。自然既不是神，也不是鬼魔，它受造是好的，但与神有别。这个从无造有的教义，是和“与陌生人相遇”这个敌对的范式有关的。

贰、三位一体与创造

异教宇宙论的希腊版本继续对基督教初期的一些神学家施加符咒。由俄利根领导，在亚历山太的教义问答学校，情况尤其如此。俄利根就像在他之前一个世纪的犹太哲学家亚历山太的斐罗一样，尝试让圣经迁就柏拉图主义。俄利根主张，创造是永恒的，部分原因是他认定，如果神成为创造者，祂就不可能是不可改变（永远不变）的。¹³ 因此，他的宇宙论就远非历史性的和线性的，而是循环的，每一个灵魂都不断轮回，直到所有的灵（包括撒旦和与他同谋的天使）都通过道德和属灵教育，除去了他们对物质的依附。此外，俄利根视世界为永恒的，虽然这观点更符合爱因斯坦之前的现代科学，但现代科学的共识在过去半个世纪正朝相反方向快速飞

¹¹ Colin Gunton, *The Triune Creator* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 38。

¹² Jenson, *Systematic Theology*, 2:18。

¹³ 俄利根也因他柏拉图式假设的缘故确信这立场，这种观点认为，属灵的受造物（也就是天使和灵魂）是亘古就有的。

奔，强调时间有起点，以及有明显迹象显示世界是偶存的。

我们在第一章看到，圣经的世界观与异教本体论的一元论和二元论形成强烈对比。圣经创造教义的核心就是这种对比。首先，既然创造主是有位格的，而且祂（本质上）既为一，也确实（在位格上）为三，一种关于一与多的原始二元论便失去了存在的基础。第二，圣经的创造教义将实存区分为创造主和受造物，而不是灵和物质。天使和人的灵魂不是永恒的；他们就如大象和人的身体一样，都是神创造的一部分。因此，我们就不能按照从神圣“存有”堕落到败坏的“成为”的方式，来认识物质性的受造。在世界的创造之前，人类在物质和灵性方面的历史是不存在的。被神宣告为“好的”是这创造的原始状况。第三，在受造界本身里的多样性，进一步强调了这起初的差别是“好的”，这不仅就普遍的活物和非活物本性的多样性，甚至更是在于人类当中男性和女性的差别。

这一切要点都强调一个事实：创造是出于三一神的爱之自由决定和行动的结果，是父、子和圣灵之间慷慨交换礼物的产物，而不是会导致自然本身的组织产生内在撕裂之原始暴力的某个事件的产物。

“起初神创造天地。”圣经就是如此意味深长地开始的。毕竟，正是在此处，三一神的生命欣喜若狂地敞开双手，伸向神以外的世界。正如神在三位一体内的相交是动态的、欣喜的和关系性的，祂创造世界也同样是位格性的。正如卡内尔（E. J. Carnell）所说的：“安排宇宙的是个人的关注，而不是逻辑。”¹⁴ 借以创造诸世界的道（Logos），不是沉默的原则或半神的造物主；而是神的第二位格，在亘古中由父在圣灵里受生。那运行在水面上，为受造物创造旱地，与父和子一道让受造之人成为“有灵的活人”（*nepeš*）之神的灵（*rûah*），不是别的，而是让那些“死在过犯罪恶中”的人（弗二 1）得重生的那一位。詹森评论说：“如果像一些现代译本那样，将〔‘神的灵’〕这短语译为‘来自神的风’，这叙事就要再次变为神话，”但这种翻译只是表明译者的偏见而已。我们没有理由相信 *rûah* **lôhîm* 不是指神的灵。¹⁵

因此，基督教神学对创造的讨论，应当始于把创造看成是“三一神的作为”，如路易·伯克富所主张的那样，这就毫不令人感到惊奇了。“虽然在创造的工作中父最为突出（林前八 6），但创造也明显是子和圣灵的工作。约翰福音一章 3 节；哥林多前书八章 6 节；歌罗西书一章 15 至 17 节表明子参与创造；而在创世记一章 2 节；约伯记二十六章 13 节，三十三章 4 节；诗篇一〇四篇 30 节；以赛亚书四十章

¹⁴ E. J. Carnell, *Christian Commitment: An Apologetic* (New York: Macmillan, 1957), 247。

¹⁵ Jenson, *Systematic Theology*, 2:11-12。

12 和 13 节表达了圣灵的活动。”¹⁶ 路易·伯克富补充说：

神的第二和第三位格并非依附的能力，或只是中介，而是与父一道的独立创始者。这项工作没有分割给三个位格，而是整体的工作，虽然从不同角度归因于三个位格的每一位。万有都同时出于父，借着子，并在圣灵里受造。大致来说，我们可以说存有是出于父，思想或观念源自子，生命则源自圣灵。由于父在创造世界时采取主动，从经世的角度来看，我们常常把创造归因于祂。¹⁷

正如路易·伯克富在这点上提到〈使徒信经〉第一条“我信神，全能的父，创造天地的主”时指出的那样，三位一体的教义在这主题上的重要性是必然的：“它把万物的起源归于父，也就是三位一体的第一位格。这与新约圣经的陈述——即万有本于父，借着子和在圣灵里——是一致的。”¹⁸

根顿让我们留意到三位一体与创造之间的密切关联，这是有深刻洞见的。¹⁹ 要认识到受造界是附随的而非必然的，但神的各位格乃是自由地参与在世上的行动，区别内蕴的三位一体（三位一体内部隐藏的相交）与经世的三位一体（神格在创造和救赎中彰显出来的活动）是至关重要的。²⁰ 因此，神有自由创造一个有自由作自

¹⁶ Berkhof, *Systematic Theology*, 129。

¹⁷ 同上。

¹⁸ 同上，128。

¹⁹ Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 137-57, 178-92。根顿指出，柏拉图和康德都有一种世界和永恒的观念，但康德的观念是“柏拉图观念的反转。这些观念确实都是永恒的，在某种意义上也是客观的。但它们的要点不是实存，那‘在外的’实存，而是人理性的结构。人的思想取代外在的永恒，成为借以理解实存的一些观念的所在。两种提议……都是唯心主义，实际上是超验唯心主义的系统”（137）。它们的不同，只在于将超验置于不同位置——一个置于客观，另一个置于主观（137）。根顿论证了“创造的三一神学”（141-43）。他跟随爱任纽，用这说法来表明，由于父通过子创造世界，“这世界是真实的、美好的”，道成肉身将创造与救赎连系起来，就再次肯定了这一点，而末世的圣灵也保证它在未来的终末成全（142）。神创造这世界，是全然自愿的。“祂不需要创造，因祂已经是一种爱的关系的趋向和秩序”（142）。自由地进入关系，绝不意味着在神一方有某种必然的义务。

²⁰ 同上，142。事实上，这种三位一体的进路强调神深入参与到世界当中。它实际上是“建基于一种信念，即父神通过子和圣灵的创造和救赎行动，与世界建立关系，用爱任纽的话说，子和圣灵是父的双手”（142）。但按这陈述，神仍然是神，世界仍然是世界（内蕴的三位一体），但神参与其中（经世的三位一体）（143-44）。而且，与对神的静态观念相反，动态的关系不仅是神的一种外在工作，也是神身为三一存有这本身的一种内在

己的世界。与莫特曼所坚称的相反，即使神从未创造世界，祂依然充满爱和自由。²¹ 而神这创造性的行动不是静态的，而是动态的、互渗互存的趋向（*taxis*）——神的各个位格出于彼此、在彼此里，并通过彼此不断的运作，不仅在三位一体内部的生命中，在外在的运作中也是如此。²²

在这三位一体的经世中，神既是超越的，也同时是内蕴的，完全与受造有别，但又活跃地参与在受造的存在和保存的每一方面。根顿阐释说：“就着〔神〕是他性、超越而言，祂明显是‘外来的’。祂是创造主，而非受造物，自由地参与在受造物的结构之内；但祂在基督里成为那受造的一部分，实现了那超越，而非否定它，好叫祂在顺从父神、借着圣灵能力的情况下，可以将受造界重新引向它末世的结局。”²³ 因此，神和受造物之间的严格区分从未沦落到变成对立面。一与多，合一与差异，神的超越与内蕴，神性与人性，这些从来都不是需要和解或综合的对立。万有都是本于神、倚靠神、归于神，这并非因为创造主是一位“不动的推动者”，而是因为祂是父、子和圣灵。

叁、创造性的沟通

意味深远的是，圣经教义描绘了神活泼的言说，这是三一神借以创造世界的途径。父在子里说话，借着圣灵的作用（*agency*），让这言说达成果效，这个类比与其他类比——施加在特定对象上的物理力量，聪明的制表匠，或一个自我生发的世界——何等迥异。因着三一神这言说的行动，受造界本身用自己赞美的声音来回答：

诸天述说神的荣耀，
穹苍传扬祂的手段。
这日到那日发出言语，
这夜到那夜传出知识。
无言无语，
也无声音可听。
它的量带通遍天下，
它的言语传到地极。（诗十九 1~4）

层面（145）。

²¹ 同上，143。

²² 同上，145。

²³ Gunton, *Triune Creator*, 24。

诗人游刃有余地在自然的见证和神的历史启示的见证之间来回（7~14节）。

这样，我们可以明白，“约”不是被加入到神与受造界之间的关系里的，而是这种关系所固有的。以色列的受造，就和这世界的受造一样，是神言说的结果，引发人的回应。白如格文（Walter Brueggemann）指出：“正如以色列相信她自己的生命是约的安排，以色列也同样相信创造是约的安排；也就是说，由恩赐和感恩、治理和顺从持续不断的互动所形成。”²⁴ 这表明了那“永不间断的伦理层面”。²⁵ “诸天借耶和华的命而造；万象借祂口中的气而成。……因为祂说有，就有，命立，就立”（诗三十三 6、9）。圣经为雅威创造以色列所作的见证，是用类比的措辞来表达的。²⁶

那“发命医治他们，救他们脱离死亡”（诗一〇七 20）的同一位耶和华，也是发出祂的道，创造世界和其中万有的那一位。以色列的救赎主是世界的创造主。带来救恩的那“活泼、有功效”的道（来四 12），是在起初被说出来的同一位道。整个受造界是在基督里受造并联结在一起的（约一 1~3；参：西一 15~17），而新造是在祂里面、从无有——仅有的只是罪和死亡——中产生的（约一 9~14；参：西一 18~20）。意味深远的是，约翰福音和歌罗西书这些引文里的这两个重点，都是一口气说出来的。雅威是阿拉法和俄梅戛，不是一位独行的行动者，而是父、子和圣灵。

在圣灵里永恒地说出祂有位格的道的父，也通过子和圣灵说话，世界就因此存在。然而，这两个说话的行动在质上有区别。神带出受造界所说的话是祂能量的行动，而那有位格的道在本质上就是神。神有自由说或不说祂创造、救赎和终末成全的话，但子是在永恒里受生，是父在永恒里必然有的道。子没有一刻是不存在的，但受造界却是另一回事：“因为祂说有，就有，命立，就立”（诗三十三 9）。父借着同样的道和圣灵，以祂充满能量的言说维持着受造界：“大能者神耶和华已经说话，从日出之地到日落之处呼唤大地”（诗五十一；《新译本》）。

请留意这些沟通行动的立约措辞：**命〔令〕**和**呼唤**。就其本身的存在而言，从一开始，创造就是约的安排。因此，正如白如格文提出的：“受造界本身之内有神至高无上主权的严肃性，祂不会容忍创造的条件——也就是那出于恩赐、倚靠和慷慨的条件——遭到破坏。对那些拒绝雅威那引人发出颂赞之主权的人，受造界的结

²⁴ Walter Brueggemann, *Theology of the Old Testament: Testimony, Dispute, Advocacy* (Minneapolis: Fortress, 1997), 158-59。

²⁵ 同上，158。

²⁶ 同上，154。

局就是一个不祥的警告。”²⁷ 自然界见证的正是此约（如，诗十九篇），而雅威甚至召唤自然界，在历史中对祂的约民作有利于他们（创十五 5~6，八 22，九 8~17；太二 10）和不利于他们（太二十四 28，二十七 45；徒二 20）的见证。神在自然界和在历史中，在创造和救赎中的统治，这两方面都在诗篇中再三得到颂扬。

蔡尔兹（Brevard Childs）说：“从世界除去一切鬼魔和神秘的能力，使它们顺从在独一创造主单一的能力之下，以此理解创造的效果，就是对世界作去神明化处理。同样，在新约圣经中，耶稣对灵界权势运用至高的能力，并在祂征服鬼魔的行动中，证明祂身为创造主的掌控。”²⁸

每当人用柏拉图主义的用语来理解神借着道（Logos）为媒介来创造受造界，詹森就明确地指出这个关键的问题：“神学……往往未能认识到道是神说出口的话，并且用祂是神的概念这观念来取而代之。他们说道是从父发出的，是父认识自我的行动；因此就把通过道的创造诠释为父旨意的一种内在行动，将祂在认识子的过程中所认识到的理念实现出来。”²⁹

甚至在基督教柏拉图主义中，人都太过容易将创造视为神的理念的产物，而非父的道的产物。但这很容易就取代了基督：“不是有位格的基督，而是柏拉图的理型（Ideas）有这功能，人将这理型重新安置在一种‘神的思想’中，之后才将它等同于基督。”詹森补充说：

在古典的神学家中，最直截了当纠正这种常见诠释的人，或许非马丁·路德莫属了。他在创世记的注释中记录了这种一般性的解经，认为它与经文有冲突而加以拒绝。接着他说：“摩西使用 *amar* 这个词，纯粹是指被说出来的话。……单单用祂说的话，神就从未创造了天地。”³⁰

虽然创造是神智力和旨意的行动，但它“不封闭在主体内，而是作为沟通发生的”——是一条命令。“已经是三一神的一个位格的道，是神在祂三一生命中说出的话。……现在我们必须进一步强调：因此，神借以创造万有的这道，不是在祂里面沉默不语的，而是祂的发言。……因此，祂创造世界，是与祂借以创造以色列的妥拉属于同一类的作用（agency）。”³¹

²⁷ 同上，157。

²⁸ Childs, *Biblical Theology*, 399。

²⁹ Jenson, *Systematic Theology*, 2:6。

³⁰ 同上，2:7。

³¹ 同上，2:7-8。

按照圣经的意思，身为受造物的本质不仅是应当要默想永恒的真理，更是要被神“说出”。受造界之所以存在，是因神说话令其存在，以祂的道（既是有位格的道，也是能量的道）维持它的存在，从而创造出一个由说话者组成的社会，作为三一神的一个类比。甚至神也不是自我封闭的个体（好像笛卡儿的 *res cogitans* [“思想之物”]；见：第一章，“至高的自我”，64-66页），而人的存在同样要由圣约的爱和团契来界定。

与异教的宇宙论相反，受造界的光和暗不是超自然的力量，而是神的话自然的果效，白天由太阳管理，晚上由月亮和星星管理。³² 先有话，才有光。

第二世纪的教父爱任纽是第一位直接挑战诺斯底二元论的人，因此将光的隐喻从属于神的话之下。³³ 圣经的世界充满活泼的声音，而希腊的世界充满思想中沉默的影象。

神说话，世界就存在，世界也以赞美的交响乐回应，每个物种都啁啾、吠叫、吼叫，或以其他方式传达它们的喜悦，以及对神和彼此的倚靠。但受造成为约中沟通伙伴的却是人类。视觉将我们放在事物前面，而声音将我们放在事物当中。³⁴ 因此，世界（受造界）不是人类个体（“思想之物”）作为主权主体交往的客体，而是一个环境，是人类自身在属灵和物质性的存在中所归属的环境。

因此原始的创造，和先知与使徒之新造的意象是相关连的。布卢门伯格（Hans Blumenberg）提到路德在这方面的强调。我们被创造，是借着一条命令，而不是借着一个想法；让我们意识到我们在世上责任的，是神的律法，而不是图象或内在之光。³⁵ 拜尔（Oswald Bayer）就路德的观点解释说：“新造是归向世界，就如是归向创造主，聆听神的声音对我们说话，并借由祂的造物向我们发言。奥古斯丁说祂的

³² Hans Blumenberg, “Light as a Metaphor for Truth,” in *Modernity and the Hegemony of Vision* (ed. David Michael Levin; Berkeley: Univ. of California Press, 1993), 40-41。

³³ Paul Ricoeur, *History and Truth* (trans. Charles A. Kelbley; Evanston, Ill.: Northwestern Univ. Press, 1965), 111: “让我们思想，这文本〔爱任纽的《反异端》〕就其与新柏拉图主义的关系而言，向我们呈现的思想史革命波澜壮阔的范围，按新柏拉图主义的观点，随着我们从那太一（太一是无形的）下降到那无形体的心智（Mind），下降到世界的灵魂（the World Soul），以及众灵魂（这些被陷在物质当中，物质本身是绝对的黑暗），实存就渐渐退却，那无可避免的混乱就加增了。”吕格尔问道：“我们是否敏锐认识到这文本”与新柏拉图主义的思索“之间的距离”？

³⁴ Walter Ong, SJ, *The Presence of the Word* (Minneapolis: Univ. of Minnesota Press, 1981), 10, 33-42。

³⁵ Blumenberg, “Light as a Metaphor for Truth,” 48。

声音吸引我们离开神的造物，进入内在自我，然后去到超越；这是错误的。”³⁶事实上，聆听号召我们离开自己的主体性，使我们成为外在、外向，社会性的受造之人。新造是如此，原始的创造也是这样。

肆、创造的完整

一些世界观设想自然和历史都源自原始的暴力，把自然和历史里持续不断斗争的悲剧视为本体的必然；这就是事物原本的面貌。自然与自己交战，历史是个冲突，只有适者才能在其中存活。正如根顿指出的，这异教的宇宙论在现代和在原始的各种版本中同样明显：

因此，圣经的观点认为创造源自神立约的爱，这种认识世界的方式，与古代世界的神话，以及扎根于这些神话的希腊哲学其中的大部分，在原则上都迥然有异。结果是……它产生出一种不同的伦理：以不同的方式栖居在世，并对待这世上的居民。这种世界观的对比之历久不衰的重要性，可以体现在一个事实上，就是把世界的创造和神明的冲突划上等号。这种观念不断在人类文化中改头换面，最近期的例子或许是黑格尔和马克思，以及他们的许多门徒。³⁷

从无造有教义的关键，是确信创造有本身的空间——这不是因为它独立于神，而是因为它与神有别。人类有自己的推理、经历、意志和行动的方式，与神类似，却不同于神的方式。这差别是好的；当人悖逆地想像自己可以像诸神一样推理、经历、行使意志并行动时，就反映他们从原初的完整中堕落了。

贯穿教会历史，很多神学家根据圣经肯定从无造有，但同时仍以一种是柏拉图或新柏拉图主义的本体论作为他们的前设。例如：第五世纪有影响力的作者伪丢尼修（Pseudo-Dionysius）不仅教导“神超乎本质之上的存有”是“良善的基础”，也教导说，“仅仅凭着其存在，这存在就是一切的成因”（强调字体为引者标示）。³⁸正如太阳必然发出光辉，太一必然散发出世界，这世界从属灵光明到黑暗物质，按照一定的等级而存在。据此，神就被理解为“成因”，多过于是“创造

³⁶ Oswald Bayer, *Living by Faith: Justification and Sanctification* (trans. G.W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 28。

³⁷ Gunton, *Triune Creator*, 26。

³⁸ Pseudo-Dionysius, *The Divine Names*, in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works* (trans. Colm Luibheid; Mahwah, N.J.: Paulist, 1987), 54。

主”。但这既威胁到受造物的自由，也威胁到神的自由与超越的完整性。就连伪丢尼修的基督教新柏拉图主义也将实存视为“一种连续不断的循环”。³⁹ 然而，圣经的启示产生出一种线性的历史感，在历史中穿插着非凡的事件。这段历史及其启示是从应许到应验，而不是从存有的较低阶段到较高阶段。虽然伪丢尼修颂赞三位一体的神，但是在整理神的名字，将它们理论化时，他就总结说：“这些名字中最持久的”是“完全”和“太一”，这就根本不足为奇了。⁴⁰

圣经信仰确认，尽管受造界与神有各样的不同，受造界本身也有各样的不同，但是其完整性即便不是独立的、却是真实的；但圣经信仰并未表现出一种乡愁，思念一个受造界以外、已然失去的家园，也不渴求一个我们的灵魂在地上暂存的历史和身体的短暂无常中已经疏离的“神圣宇宙”。世界毋须是神圣的才能是好的。它毋须是终极的才能是真实的。我们毋须被提升到超越天然的存在，反而，我们天然的存在必须从罪和死的权势中被释放出来，被带进永恒的终末成全。

罗马天主教神学将古代哲学物质和灵的二元论转化为一种自然（或译为天性）与恩典的二元论。要将自然提升超越本身，朝向超自然，恩典就是必不可少的。柏拉图的较低和较高领域的观念，一直在基督教神学历史中徘徊不去。不过，按照宗教改革神学，自然在人堕落前可以说并不构成问题——人的堕落是立约伙伴在历史上故意干犯神律法的决定。圣经神学所关注要界定的真正问题，不是自然与恩典，而是罪与恩典。这个问题的背景是一个历史上的约，而不是存有（being）和成为（becoming）的形而上学。就连人的智力或灵魂也不比身体高级。创造主和受造物之间的分界线，不是在灵与物质，甚至不是“超自然”与“自然”之间的界线。正如我们已经看到的那样，甚至天也是神创造的一部分。所有被造物既非神明，也非鬼魔，被造万物按其本身属世界的特性来说，都是好的。路易·伯克富说：“创造赋予世界一种独特、但总是依赖的存在。”⁴¹ 由于我们是神的造物，我们就不是自主的；我们的存有和变化总是倚靠神的圣道和圣灵。但正是因着承认我们是神的造物，这种倚靠就成为造物所有真正自由的源头。

神是以爱，而不是以恩典来设想并塑造受造界；天然受造界的完整性也因承认这点而获得确认。恩典以过犯为前提。当然，神创造世界和其中的我们，其条件完全不在我们身上，但这并不会让创造因此就具有恩典的性质。巴特正确地指出，恩

³⁹ 同上，84。

⁴⁰ 同上，127。

⁴¹ Berkhof, *Systematic Theology*, 134。

典以罪为前提。⁴² 但巴特将人类在历史上的堕落压缩到神容许它发生的永恒定旨中，强调神与人的唯一关系是恩典对罪人的关系。“恩典总是在关乎人的悲惨的问题上显明出来，并发挥作用”（强调字体为引者标示）。⁴³ 恩典是“神如何爱”。⁴⁴ 但这种说法不仅贬低了创造，还在逻辑上使神的恩典变成必然而非无条件的，因神的爱是一种必然的属性。

恩典当然是神如何爱罪人，但神对未堕落前的世界的爱，是关乎俯就、良善、恩慈和智慧。而且，世界是神手中荣耀的工作，按其本身的特性来说，从前和现在都是可爱的。神学迫切需要重新感受神那恰当地属于创造秩序的仁慈和慷慨。这种仁慈和慷慨甚至在世界受造之前就已经存在，并且有别于神向罪人显明的那种特定的仁慈和慷慨。尽管巴特对二元论的批评对人有益，但他的观点也质疑创造的完整性。按这两种观点，受造界从来不曾真正以一种完整的状态而存在，即虽然要倚靠神的良善和看顾，却丝毫不需要救赎或提升的恩典。如果恩典在罗马天主教神学中代表自然之上更高的领域，对巴特而言，自然则被吸收到恩典中。但在宗教改革神学中，在罪与恩典进入之前，自然已经有它自己必然的完整性。

伍、超越填补缺口的神：创世记与科学护教学

雅威对列国偶像的抗辩（remonstrance）构成了旧约圣经的首尾两端，如同书档一般。这抗辩从创世记一到二章（创造中的主权）和出埃及记（拯救中的主权）开始，在历史书中则是以围绕着雅威和偶像之间较量的复杂情节持续进行着（这情节甚至是在作为预表的应许之地上开展的）。大卫王朝的继承人往往在错误的一方作战，在先知书中，雅威对以色列的主要指控是偶像崇拜。离了这故事，耶稣这人物便失去了所有的意义，这些叙述本身也同样在耶稣基督里找到它们终极的统一和意义。

将蛇从神圣洁的花园中驱逐出去，践踏它的头，并除去咒诅的，不是亚当、摩西、约书亚或大卫，而是他们如此不完美地预示的那一位。“耶稣基督是主，”祂征服那些不是神的诸神，解救脱离恐惧和迷信的捆绑，救赎人脱离神公正的审判。祂带领祂的百姓走过洪水的“黑暗和空虚”，然后在出埃及时过红海，这同一位道借着使我们受洗归入祂而将审判的众水分开（罗六 1~14；林前 10 1~22；彼前三 18~22）。

⁴² 巴特，引于 Berkhof, *Systematic Theology*, 355。

⁴³ 同上，371。

⁴⁴ 同上，357。

因此，创世记开头几章的目的，不是要作为宇宙起源的独立记载，而是雅威与祂圣约子民之间的圣约前言和历史序言。恰当的反应是颂赞：

你们当晓得耶和华是神！
 我们是祂造的，也是属祂的；
 我们是祂的民，也是祂草场的羊。
 当称谢进入祂的门；
 当赞美进入祂的院。（诗一〇〇3~4）

如果我们带着创世记未论及的问题来读它，强迫它对超越它范围的事发言，便是误解了创世记的圣约脉络和意图。

一、“填补缺口的神”的护教学

很多现代基督徒都不假思索地就认同一种称为“填补缺口的神”（God of the gaps）的护教学。典型的情况就是，科学揭示自然奥秘到一个程度，然后在研究所有的资料后，不得不承认知识存在着缺口。根据这种护教学策略，神就派上用场了。（这种情况的另一种说法就是 *deus ex machina* [“从机器来的神”]，这说法源自古希腊悲剧表演时的演出装置，实际上将一个神滚进或投掷在舞台上。每当情节看来有不能解决的困难时，众神便会突然出现，提供轻易的解决方法。）当然，当科学家有进一步发现，使缺口得到填补时，问题就来了。随着时间消逝，神就被排挤到这个等式之外。早在十八世纪后期，据说拿破仑（Napoleon）曾问法国科学家拉普拉斯（Pierre-Simon Laplace），他的著作为何完全没有提到神，他在回答时说道：“我不需要那假设”（*Je n'avais pas besoin de cette hypothèse-là*）。

“填补缺口的神”的护教学，不仅是一种软弱无力的策略，更是基于一种神学上的误解，认定神的主导性（agency）和受造物的代理作用（agency）占据着同一个范围。据此，当人可以把事物的某种状态归因于自然（人或非人）的成因时，神就没有参与在其中。我们再次遇到那令人困扰的“存有的单义性”，未能认识到创造主和受造物的区别，以及受造物与神关系的类比性质。

虽然神无时无刻不在受造界动工，但祂不是在同一个本体空间中争夺自由、权力和控制的众多行动者（agents）中的一位。相反，神奥秘地在受造界，以及祂赋予受造界的普遍因果关系之上、之后和当中动工。神比“填补缺口的神”的护教学所想像的更多地参与在世界上，但祂的主导性较不直接、即时，因此也较不明显。道成为肉身时，祂的邻舍——甚至祂自己的兄弟——都看不到祂的神性。虽然圣灵

在每一颗原子内动工，即使在让灵性死亡的人复活得永生的事情上，祂的主导性在很大程度上仍是隐藏的（约三8；林前二14）。

科学所能胜任的，只是研究自然的因果。虽然这些效果见证神在创造中的大能与智慧，但神的主导性本身是隐藏在祂使用的第二因背后。若无特殊启示，神学也不能辨认出神在历史中的手。甚至在神迹中，我们也只能靠它们的果效辨认出神非凡的运作；我们无法看见神隐藏的能力。按定义，神迹是异常现象——异乎寻常的作为——而科学则是调查研究可重复试验的寻常（自然）因果关系。但神寻常的主导性的隐藏并不代表神的缺席。圣经在神认为与揭示祂创造、救赎和终末成全的计划有相关性的那些地方，启示出神的主导性。

用加尔文那难忘的警告来说，“我们必须记得，摩西不是用哲学的敏锐讲述隐藏的奥秘，他所讲述的乃是连没有文化的人也能在各处观察得到，而且日常使用的那些事。”⁴⁵ 摩西不是在撰写天文学讲章。⁴⁶ 神让祂的启示俯就普通人的情况和能力。⁴⁷ 俯就并不必然带有错误，而是警告我们不要把“迁就日常用法的论述”视为科学论述。⁴⁸ 尽管科学和神学往往互相启发，而神是一切真理的终极来源，但两者的对象、来源、方法和准则都不相同。哈佛天体物理学家金葛里奇（Owen Gingerich）

⁴⁵ John Calvin, *Commentary on the Book of Genesis* (trans. John King; Grand Rapids: Baker, repr. 1996), 1:84。

⁴⁶ 同上，加尔文补充说：“借着这方法（正如我之前指出的那样），那些人的不诚实得到了充分的驳斥，他们责怪摩西为何不更准确地说话”（85）。当然，土星是比月亮更大的光——但因为它离我们较远，对我们而言却并非如此。“摩西以通俗的风格写作，讲述所有有常识的普通人就算没有人教导都能理解的事情；但天文学家更努力调查人类头脑的聪明所能理解的。但不因着一些狂热分子大胆拒绝任何他们不知道的事，这研究就是堕落的，这科学就应当受到谴责。因天文学不单令人愉悦，认识它也十分有用；我们不能否认，这门艺术揭示出神那令人佩服的智慧”（86）。“如果他说普遍不为人知的事，未受教育的人可能会找借口，说这些题目超越了他们的能力”（87）。

⁴⁷ 加尔文，《基督教要义》1.14.3。原本的拉丁文是“*Moses vulgi ruditati se accommodans, non alia Dei opera commemorare in historia creationis, nisi quae oculis nostris occurrunt*”。

⁴⁸ 同上。也见 John Calvin, *Commentary on the First Book of Moses, Called Genesis* (trans. J. King; Grand Rapids: Baker 1984), 87, 256-57。在许多不同方面，宗教改革在现代科学的兴起上扮演了重要角色，但主要不是因为它对自然界——神通过次要作用(secondary agency)彰显祂创造荣耀的剧场——深感兴趣。因此，科学得到它恰当的空间，去研究圣经没有清楚讲述的问题。事实上，英国皇家学会是由清教徒建立的。见 Amos Funkenstein, *Theology and the Scientific Imagination* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 1986); Keith Thomas, *Religion and the Decline of Magic Bible, Protestantism, and the Rise of Natural Science* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1998)。

提醒我们，圣经“描述一个有秩序、可靠的宇宙。诗篇一〇四篇宣告说：‘耶和華神將地立在根基上，使地永不动摇。’开普勒（Kepler）在十七世纪初指出，圣经的权威不是让一个不动的地球位居在以地球为中心的宇宙里，而是为了让生命成为可能的稳定而赞美，‘历经如此多个世代之后，虽然还没有人发现地球处在甚么根基之上，它却仍未沉没、破裂或朽坏。’”⁴⁹ 金葛里奇补充说：“除了哲学难题外，圣经的观点是完全历史性的，是一部记载一群与神立约之民具体事件的编年史。而科学的画面在一开始并不是历史性的。”⁵⁰ 事实上，罗尔斯顿三世（Holmes Rolston III）论证说：“解释历史并非科学之力所能及的，在有新事物浮现时尤为如此；科学喜欢像定律般的解释。一个人预测，然后预测成真。如果达不到这种准确度，科学就选择统计预测，概率。”⁵¹

自然科学有自己的研究对象、来源、方法和准则。这些科学在衡量、量度、观察和预测方面是很突出的，但当它们将所有现象简化为自然原因时，这就超越了它们能力的界限。同样，在圣经没有提供清楚证据的地方，对每一个科学奥秘作神学解释，就超越了宗教和神学的范围。

二、设计和偶然性

但是，自然启示与特殊启示，次要的因果关系及神的主导性之间的差别，并不会让我们在神学和科学之间找不到任何连系。根顿认为，古老的三位一体神学思想与晚近的科学有重要的交集之处，尤其在前者对自由、关系和能量等观念方面的强调更是如此。⁵² 从把神视为孤独的单一神转视为真正的三一神，强调**互渗互存**（*perichōrēsis*），这就对应了科学从静态转向更动态范式的转变。在偶然性方面，两者也有重要的交集：“世界不是必须是它现在的样子，或是按照它现在的样子。”⁵³ 当代科学背后的这个关键假设，不可能与泛神论，或其他让神的存有必须在某意义上依赖受造实存任何部分的观点相调和。

诺贝尔物理学奖得主费曼（Richard P. Feynman）在1980年代后期指出，有些事情是科学方法无法理解的，但它们却是这些方法（特别是观察）基本的前设。他写道：“巧合的是，竟然存在着规则供人检查，这事实就是一种神迹；有可能找到规

⁴⁹ Owen Gingerich, “The Universe as Theater for God’s Action,” *ThTo* 55, no. 3 (1998): 305。

⁵⁰ 同上，307, 309。

⁵¹ Holmes Rolston III, “Evolutionary History and Divine Presence,” *ThTo* 55, no. 3 (1998): 425。

⁵² Colin Gunton, “Relation and Relativity,” in *Trinitarian Theology Today* (ed. Christoph Schwöbel; Edinburgh: T&T Clark, 1995), 103。

⁵³ 同上。

则，例如引力平方反比定律，就是一种神迹。这是根本无法理解的，但它却引致预测的可能性——这意味着它告诉你，在你尚未完成的实验中可以预期会发生甚么。”⁵⁴ 费曼补充说：“描述自然的法则似乎是数学性质的。这不是以观察为审判官这个事实所带来的结果，也不是科学是数学性质的必然特点。你可以陈述数学法则，这纯粹只是碰巧，至少在物理学方面是这样，而这可以作出有力的预测。再一次，为甚么自然是数学性质的，这也是一个奥秘”（强调字体为引者标示）。⁵⁵

认为神以如此的智慧设计世界，就是费曼所讲的“奥秘”，这并不是“填补缺口的神”的护教观点。因为正如费曼自己指出的，科学无法使它最必不可少的前设成为观察和实验的焦点对象。神不是一位填补缺口的神，而是一切实存的创造主，是那实存的一切知识的启示者。三位一体有神论宣称，我们可以来到自然这数学秩序的源头面前，而自然主义否认我们可以有这样的进路，至少在上个世纪，也否认世界不过就是随机意外（时间加上机运）的结果。这不能不让科学产生一种精神分裂——一方面，世界展示出由规则管理和数学性的特征，科学无法为此提供合理的解释；另一方面，自然主义的前设否认有任何基础可以这样来思考，即世界证明了一种可以通过观察来确认和验证的设计。三位一体有神论宣称，自然规则和数学设计是有很好的理由的，而自然主义对理性的信心反而是建基于非理性和无目的的偶然。

皮科克（Arthur Peacocke）观察到，在神学和科学里已经发生一种转移，过去的
神学和科学把世界当作是严格地遵循定律的一种静态机制，现在转为看它是动态的
生机体，充满着反常、不可预测和变化。⁵⁶ 根顿指出，科学越来越认识到宇宙是“偶
然但有秩序的”。“世界是这样的，内在固有的偶然性排除了确定预测的可能性。
有混乱，却是稳定的，亦即，偶然却可靠的。”⁵⁷ 这些观察得到跨学科间正在浮现
的共识的确认，正如葛雷克（James Gleick）所表达的吊诡：“混乱无处不在；它是
稳定的；它是有组织的。”⁵⁸

在现代主义中较古老的观点——无论是在神学（自然神论）和科学（牛顿宇宙
论）——都是个体已经完成（它们已经是现在的样子），然后进入关系中。但在两
个领域中，这种观点都正在受到（也必须受到）修订。不仅在有位格的存有之间，

⁵⁴ Richard P. Feynman, *The Meaning of It All: Thoughts of a Citizen-Scientist* (New York: Perseus, 1998), 23。

⁵⁵ 同上，24。

⁵⁶ Arthur Peacocke, *Creation and the World of Science* (Oxford: Clarendon, 1979), 62。

⁵⁷ Gunton, “Relation and Relativity,” 150-51。

⁵⁸ James Gleick, *Chaos: Making a New Science* (London: Sphere Books, 1987), 76。

甚至在最小（微观）和最大（宏观）的实体之间，某种相互依赖的特质正在发挥作用。但有些人确定这实存的原型来源是一位三位一体的神参与互渗互存的关系，这些关系向外显为外在的作为，他们不会因为这种受造现实的相互依赖而感到惊讶。

我在上面提到，我们的宇宙在一个确定的时间点出现，这种观念被许多自由派神学家视为圣经神话的残余，现在却得到各门科学的普遍肯定。自从启蒙运动以来，今日的科学家比任何时候都更拒绝永恒的物质无限地“向后”和“向前”扩展的这种观念。“他们一再坚称，自从爱因斯坦以来，科学便被迫承认爱因斯坦自己抗拒的，即宇宙固有的暂时性。”⁵⁹ 哈勃（Hubble）在二十世纪初的研究，海森伯格（Heisenberg）的不确定原理，以及其他发现都越来越令科学——或许在历史上是第一次——得出一个共识：可观察的宇宙在某时点有一个起源。⁶⁰ 金葛里奇指出：“这样，我们的宇宙虽然浩瀚，但并非真正的无限；它是有年龄、有历史的宇宙，虽然那年龄和历史长得难以想像。”⁶¹ 只有借着承认世界是偶然的、有限的和具有时间性的实存，而不是必然的、无限的和亘古地从神性散发而来，我们才能解释当代科学的各种发现。

除了时间性之外，关系性是基督教神学和科学另一个越来越有交集的地方。自然神论不再是泛神论／万有在神论以外一种站得住脚的选择。宇宙不是一台机器，在开始时需要神的发动，之后便可以独立平顺地运行。但仅仅是有神论也不足以处理宇宙明显的关系性。“我们可能将圣灵理解为神圣的能量，释放出世界的能量，令世界可以实现它动态的相关性。”⁶² 同时，与黑格尔的内蕴目的论（immanent teleologies）、进程思想以及同源趋势不同，圣灵在创造中的这个工作，不能被吸收入自然或历史本身的过程中。

而且，圣灵的工作总是来自父，并在子里面，因此圣经特别启示圣灵的工作之处，是施行在耶稣基督里的救赎。圣灵由父和子差派更新一切，把那在终末成全时（将要来的世代）使一切成为完全的能力，带进到现在这即将过去的世代。只有根据神的启示我们才能知道，情况不会是这样，即如果任由宇宙自生自灭，它的将来就不是一种仅仅的延续，而是会听任无序状态（原文是熵〔entropy〕）的摆布。在自然以外总有一种能力在工作，从外闯入，将它撬开，迎接一个靠它自己无法确保的将来。

⁵⁹ Gunton, “Relation and Relativity,” 152-53。

⁶⁰ 我在这里指的是源自类似原始的大爆炸，那正在不断扩展的宇宙。见 Gingerich, “Universe as Theater for God’s Action,” 307。

⁶¹ 同上。

⁶² Gunton, “Relation and Relativity,” 153。

我们活在一个无法创造自身，无法维系自身，肯定也无法令自身进入神永远安息的世界里。正是因为三位一体的神既不依赖世界（这与万有在神论不同），也不只是在世界之上直接行动（与自然神论及非三位一体有神论不同），而是在世界之内采取行动，带来神言说的果效，自然和历史就可以实现一种超越创造本身内蕴之可能性的结局，却又不侵害它身为受造界的完整性。科学并不考虑邪恶和救赎的复杂性，或神在这个世代末了要直接干预，使万物进入终末成全的应许。它将自己的研究范围局限于自然本身内蕴的可能性，就无法显明三位一体的神，或三位一体的神在历史中对受造物所怀的旨意。虽然如此，从无造有这有力的三位一体教义，比起它任何的对手，与今日的科学所承认的那种宇宙更加一致。

在最近几十年，许多基督徒哲学家、科学家和神学家已经提出支持智慧设计的有力论据。⁶³ 但我们不应当靠着完全聚焦在设计和秩序上，来反对当代科学对偶然、流动和明显的随机性的强调。毕竟，设计得好的手表无需不断调校就能报时，这并不令人惊讶。但是，如果连在一个像我们这个充满明显的随机性、混乱、改变和不可预测性的宇宙中，也存在着设计和秩序，那么神每一刻不断的参与便是必不可少的。无神论物质主义不能解释这秩序，而自然神论不能解释自然现实那根本的偶然性和明显的随机性。

物质既不是永恒和必然的，也不是自我一致和完全可预测的。金葛里奇从不同范畴引述了确证的研究。霍伊尔（Fred Hoyle）查验了一些证据，显示（虽然有大爆炸的影响）生命所需的碳，以精准的共振能阶（resonance level）存在。“如果碳的共振能阶低百分之四，便一定不会有碳。如果氧的共振能阶只高半个百分比，几乎所有碳都会转变成氧。”事实上，金葛里奇讲述霍伊尔的结论说，各种因素汇聚在一起，这种事要在数学上成为可能，必然需要“一种超级智能”来引导这过程。⁶⁴

⁶³ 值得引述的众多著作包括：William A. Dembski and Jonathan Wells, *The Design of Life: Discovering Signs of Intelligence in Biological Systems* (Richardson, Tex.: Foundation for Thought and Ethics, 2008); Fazale Rana, *The Cell's Design: How Chemistry Reveals the Creator's Artistry* (Grand Rapids: Baker, 2008); Michael Behe, *The Edge of Evolution: The Search for the Limits of Darwinism* (New York: Free Press, 2008)。

⁶⁴ Gingerich, "Universe as Theater for God's Action," 310-11: "我获告知，霍伊尔说没有甚么比这发现更能动摇他的无神论立场了。他在加州理工学院（Cal Tech）校友杂志这样写道：……‘对事实之常识性诠释显示，超级智能已经糊弄了物理学，以及化学和生物学，而在自然界里没有值得谈论的盲目力量。我们从这些事实所计算出来的数字，对我来说有如此压倒一切的力量，以致让这结论几乎是无可置疑的。’……我们不能不出于直觉感受到，那舞台已然经过特别设计，为接下来的戏剧作预备。虽然这些特点不能证明一位有目的的创造主的意图，但肯定与这种对实存的观点一致。”

加尔文主张受造界是“神荣耀的剧场”；金葛里奇运用这隐喻写道：“从神学角度看，奇妙的不是神按下强力的‘启动’按钮，”这是自然神论可以肯定的，“而是那让随后而来的宇宙正常运转、极富创造力的计划。”⁶⁵ 科学家兼神学家波尔金霍恩（John Polkinghorne）提出同一观点。⁶⁶ 虽然科学不能证明三一神的必然性，更不要说证明其实际的存在，但三位一体的神学——以父不断在子里，并在圣灵使万物完全的大能中说话——在关键要点上展示出与科学惊人的交汇。

接受过科学训练的神学家（以及有神学或宗教倾向的科学家）近几十年一直在进行更有成果的对话。⁶⁷ 事实上，科学哲学家麦克姆林（Ernan McMullin）论证说，事实证明，关于神和神与世界之关系的一种更传统的教义，同时为神学和科学提供了最好的范式，特别是在关于时间和目的论方面更是如此。他论证说，传统（奥古斯丁／波伊丢斯）的诠释，说神是超越时间的（永恒的）存在，而不是亚里斯多德的观点，认为神只是在所有时间中存在（永久或长久），与科学偶然发现到的时间和有限性的独特性质更为一致。创造主和受造界如果被混淆，两者的完整性都会受到威胁。⁶⁸

当然，共同促成我们所知的这种世界的过程，也许“看起来不像人类设计者会

⁶⁵ 同上，309。“人择原理”（anthropic principle）——“我们在此是因为宇宙已经是按这样设计的”（柔和的版本）或“因为我们在此，宇宙就必然是这样，否则我们不会在这里，事情就是这样”（强硬的版本）（309-10）。

⁶⁶ John Polkinghorne, “Natural Science, Temporality, and Divine Action,” *ThTo* 55, no. 3 (1998): 329: “在二十世纪，科学发现宇宙本身有一段历史——宇宙过去和今天的情况大不相同，在将来又会不一样；空间是关系性的，而不是绝对的；时间的流逝以及同时性的判断是取决于观察者的评估。一个基本上不变的世界的组成部分，不住地重新安排，这乃是在空间的固定容器中，在一种绝对时间的稳定流动中发生的，这幅牛顿式的画面，已经不再处在科学的议程上。但绝对仍然存在，例如光速是信息传递速度的上限。按（科学意义的）相对论来说，不是一切都消化融入一种（按普罗大众理解的）相对的烟雾。”

⁶⁷ 例如：见 John Polkinghorne, *Quantum Physics and Theology: An Unexpected Kinship* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2008); Robert John Russell, Nancey Murphy, and Arthur Peacocke, eds., *Chaos and Complexity: Scientific Perspectives on Divine Action* (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1996); Keith Ward, *Religion and Creation* (Oxford: Clarendon, 1996); W. H. Vanstone, *Love's Endeavour, Love's Expense* (London: Darton, Longman and Todd, 1977); John Polkinghorne and Michael Welker, *The End of the World and the Ends of God: Science and Theology on Eschatology* (Harrisburg, Pa.: Trinity, 2000)。同时，很多这些对话都反映一种万有在神论的倾向。

⁶⁸ Ernan McMullin, “Cosmic Purpose and the Contingency of Human Evolution,” *ThTo* 55, no. 3 (1988): 409。

用来实现他们目的的那种过程”。但如果我们能够辨识这样一种过程，这种行动必然就是受时间限制的。“如果它不受时间限制，我们不从事表面来判断这过程，就没什么好奇怪的了。”⁶⁹ 无论是对神与世界关系单义或多义的理解都不能判读这问题。极端超越的自然神论和极端内蕴的泛神论与万有在神论，都不能解释圣经或当代科学在这些要点上的数据。

陆、“我是阿拉法，我是俄梅戛”：原初的、持续的和新的创造

当代科学和古典基督教神学另一个可能的交汇点，可以在持续创造（*creatio continua*）这教义中找到。莫特曼以历史的先例鼓励我们区分三种创造：原初的创造（*creatio originalis*）、持续的创造和新的创造（*creatio nova*）。⁷⁰ 虽然世界在过去某一时点出现，神却继续参与创造——不仅在维系的层面，还在改变受造界的层面。而且，圣经把神的救赎工作描述为新的创造，现存的秩序存在着延续性和断层性。

前两个神学范畴重新得到关注，部分原因是它们与当代科学有更紧密的共鸣——一个绝对的开始，以及在时间中的变化。持续创造这观念教导我们，虽然世界在某个时间出现，它也在不断成为（*becoming*）的过程中，再一次，这对传统（非自然神论）的基督教教导来说并不是甚么新颖的观念。自然和历史一样，都是动态的。神同时是原初创造和持续创造的终极创始者，只不过是不同的方式——在前一种情形里，是借着一种法令宣告（从无造有）；在后一种情形里，是借着祂护理之工的一般工作，在其中自然的第二因发挥作用。这样看来，最好是把神这持续的工作表述为护理之工，而不是持续的创造。

回应自然主义的论述，我们很容易就会接受一种极端的超自然主义，将这持续的创造或护理之工归于神直接的介入。但这有圣经根据吗？即使在创世记的记述中，我们也看到神的两种类型的宣告——“要有……”（配上报导，“就有”）——以及神命令受造物发出它本身的能力，祂赋予这命令能力，圣灵也在其中运作：“天下的水要聚在一处，使旱地露出来”（创一 9）；“地要发生青草和结种子的菜蔬……”（11 节）。事实上，圣经记载说：“水要多多滋生有生命的物；要有雀鸟

⁶⁹ 同上，410-11。

⁷⁰ Jürgen Moltmann, *God in Creation* (London: SCM, 1985), 192-93 = 莫尔特曼著，陈仁莲等译，《创造中的上帝：生态的创造论》（香港：汉语基督教文化研究所，1999），262-63 页。与神原初从无造有（*creatio originalis*）的法令行动不同，持续创造（*creatio continua*）指神不仅保守和维系祂手中的工作，还持续带来它们的成长、多样化和繁荣的作为。

飞在地面以上，天空之中”（20节）；和“地要生出活物来，各从其类……”（24节）。而且，神命令鱼和雀鸟以及人类“要生养众多”（22、28节）。我们可以将这两种言说行动归纳为“要有……”和“按我‘说’的成为就有”的形式。作为我在第五部分论证的预告（见：十七章，“重生——有效的呼召”，581页），我还要补充说，这是我们在新造、称义和成圣中分别看到的同一种模式。

万有在神论神学把世界视为神的身体，极端超自然创造论则主张神在创造中的每一个行动都必须是即时和直接的；在这两种观点中，创造都失去了第二种类型的言说行动（“地要发生……”）暗示的那种独特主导性（agency）。特别在持续创造的“成为”过程中，即圣灵在世界中动工，带来神大能的圣道的果效里，这种主导性最为明显。自然神论所描绘的画面是把神的主导性仅仅局限于起初的创造。对神为了受造界的繁荣不断展开护理看顾的认识，远比自然神论描绘的画面更为丰富，并凸显出受造界是依赖于三位一体的神。神有时会直接介入，发出法令性质的道，但在每一刻，神都在祂设计的自然过程之上和当中一并做工，目的是为祂的世界带来进一步的多样性和复杂性。

有趣的是，在十七世纪，科学家兼哲学家莱布尼兹（Gottfried Leibniz）和马勒伯朗士（Nicolas Malebranche）之间爆发过一场辩论，在某方面预示了当代的辩论。⁷¹ 笛卡儿教导说，运动是死的物质由属灵的实质给予生命的结果——当然，最高的属灵实质就是神。以笛卡儿为基础，马勒伯朗士提出，受造物的每个行动或事件都直接并即时由神引发。马勒伯朗士写道：“无论我的心思作了什么努力，我都只能在那位无限完全存有的意志中找到力量、效力或能力。”⁷² 因此，只有一种真正的主导性在这世界动工：神直接、即时、神迹般地引发每一个事件。这立场被称为偶因论（occasionalism）。传统神学（罗马天主教和更正教神学）把“持续创造”视为神通过自然途径和过程正常地施展祂的能力，而偶因论则把它理解为每一刻都是一种全新的、神从无造有的创造行动。⁷³

⁷¹ 关于这辩论，以及关于创造方面双方各自的观点，参 Nicholas Rescher, *Leibniz: An Introduction to His Philosophy* (Totowa, N.J.: Rowman & Littlefield, 1979); G. H. R. Parkinson, *Logic and Reality in Leibniz's Metaphysics* (Oxford: Oxford Univ. Press, 1965), 98~110; G. W. Leibniz, *Philosophical Papers and Letters* (ed. and trans. Leroy E. Loemker; Dordrecht, Netherlands: D. Reidel, 1989); Nicholas Malebranche, *Dialogues on Metaphysics and On Religion* (ed. Nicholas Jolley; trans. David Scott: Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1997)。

⁷² Nicolas Malebranche, *The Search after Truth: With Elucidations of The Search after Truth* (ed. and trans. T. M. Lennon and P. J. Olscamp; Columbus: Ohio State Univ. Press, 1980), 658。

⁷³ 在此，偶因论不仅把护理之工理解为终极倚靠神通过自然原因来保存世界，也是神在每

莱布尼兹发出的挑战，很大一部分也是神学性的，主要来自重拾持续创造的经院主义教义。莱布尼兹虽然强烈肯定从无造有，但也留意三位一体的神赋予受造界的自然过程，以及神在当中继续工作。⁷⁴

值得注意的是，随着假设恒常不变的牛顿宇宙论兴起后，持续创造的观念（与原初从无造有的行动有别），就不再有人使用了；而现在一些科学家重新使用这观念，用来解释世界不断改变这明显的证据。⁷⁵ 例如：虽然人类在某个确定的时间点开始存在，但每个人在一生中都数次更换身体的所有细胞。在许多方面，世界似乎不断浮现、分解和重构本身。然而依然存在着那称为“世界”的事物，它所有基本的延续性贯穿时间广阔的范围。这种在不断流动中的延续，不能用自然主义或极端超自然主义来解释。神在持续创造中的护理行动和自然过程之间，正如神和人的作用之间的关系一样，不存在矛盾。神在大地“生发”的自然过程中，正如祂在我们通常称为神迹的直接介入中同样掌有至高无上的主权。

虽然偶因论和自然主义（或自然神论）有很大分别，但它们都认定存有的单义性，要求每一种行动若非出于神，就是出于受造物。协同（*concurrence*）这经典教义——也就是神的行动引发受造物的作用发生，却未施加暴力——在这两种论述中都完全丢失了。在当代宗教和科学的辩论中，明显看到这种对立。但是在到目前为止提出的看法中，偶因论和自然神论提出的都是一种不存在的两难局面，是神学和科学基于各自的理由都无法接受的。

由于神不单单是作用在静态物质上的单一的灵，而是从父、在子里、并借着圣灵说话的三一神，因此可以有从无中直接创造世界的“要有！”（*Let there be!*）这个命令，并且有之后的“成为有”（*letting be*）的过程，这个过程会在自然中引发、并指引对神的赞美。正是因为神在质上与受造界有别（永恒、不变、不死、不可见、

一刻直接和即时创造存在的一切（包括人的作用）。这个观点源自九世纪伊拉克的伊斯兰哲学，由马勒伯朗士在现代哲学中特别推动，作为对自然神论的批判。以笛卡儿思想和物质（它们的本质如此不同，以致不能互相影响）的二元论为基础，马勒伯朗士论证说，世界上每一个事件都是新创造。英国唯心论主教贝克莱（*George Berkeley*, 1685-1753年）和美国神学家爱德华兹（*Jonathan Edwards*, 1703-1758年）也主张类似的观点。

⁷⁴ Leibniz, *Philosophical Papers and Letters*, 499。不过，最终莱布尼兹似乎对持续创造抱有几乎是自然神论的观点，视它只是“世界的机制”按其受造运行的果效——其间没有神的任何介入。“我认为世界机制的建造是如此有智慧，以致这些了不起的事物倚靠这机器本身的进展，正如我相信，特别是具有生机的事物以某种预先确定的秩序演化，这已足够。”。

⁷⁵ 例如，见：科学家 W. H. McCrea, “Continual Creation,” *Monthly Notices of the Royal Astronomical Society* 128 (1964): 335 这篇动人的文章。

无所不在、无所不能)，我们将行动、事件和过程同时归因于神和自然，并不会构成问题。⁷⁶ 然而，由于神在质上有别于受造物，从量上思想一般的原因和过程，仿佛原因可以部分归因于神，部分归因于自然，这就是错误的。

当我们尝试去明白神学和科学之间对话的目的时，我们不能太过天真。无论在神学还是自然科学当中，前设都扮演着形塑的角色。倘若我们起步的前设是自然不可能有任何外在于它的原因，我们对事实的诠释就会排除神的参与。当代科学倾向于假定创造不具有盼望的目的。不断扩展的宇宙漫无目的地演化，必然（或可能）会最终导致内爆（implosion）或其他纯粹自然的宇宙灾变。⁷⁷ 科学的实证观察和计算并没有错，只是不完全而已——因此只有它在从实证机率推向绝对的、形而上的必然性时才当受责备。如果脱离超越的来源，我们的存在按数学计算而言就是不可能的，那么仅仅根据宇宙本身内蕴的可能性来得出关于我们宇宙结局的绝对结论，这便是愚昧了。

受造界彻底的依附性和本身缺乏创造的能力，无法造出自己、维系自己存在，或无能实现一种将来的终末成全，而不是完全消解，这一切只是突出了它对神立约的信实的彻底依赖。新创造的盼望——也就是宇宙将会在基督再来时奇迹般地得到恢复——并非源自实证观察和数学机率，而是出于神在圣经中的应许。只有在福音里，世界的故事才有超越可观察的数据的盼望——在新创造中的盼望：

因为受造之物服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫他如此的。但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。我们得救是在乎盼望；只是所见的盼望不是盼望，谁还盼望他所见的呢？但我们若盼望那所不见的，就必忍耐等候。

——罗马书八 20~25

讨论问题

1. 我们说“从无中造有”是甚么意思？这或与它对立的观点有甚么分别？
2. 请讨论由三一论来理解创造的深远意义。

⁷⁶ 见 Ernan McMullin, “Evolutionary Contingency and Cosmic Purpose,” in *Finding God in All Things* (ed. Michael J. Himes and Stephen J. Pope; New York: Herder, 1996), 140-61。

⁷⁷ 见 William R. Stoeger, SJ, “Scientific Accounts of Ultimate Catastrophes in Our Life-Bearing Universe,” in *The End of the World and the Ends of God*, 19-28。

3. 请讨论圣经一再强调的，神的言说是创造的媒介这个主题。为甚么这很重要？
4. 神的恩典是否是神创造世界（包括人类）的动机？我们对这问题的回答，如何影响我们对创造的完整性的看法？
5. 甚么是“填补缺口的神”的护教学？它在神学和策略上有甚么弱点？神创造的辉煌如何在秩序和设计中，也在宇宙的偶然和看似的混乱中显明？
6. 请评估偶因论的观点，特别根据“持续创造”这概念来讨论。

第11章

护理之工：神对祂所造万物的照顾

面对护理之工 (providence) 这教义，我们再次看到神的外在运作所显明的三一结构。圣经告诉我们说：“因为万有都是靠祂〔子〕造的，无论是天上的、地上的，能看见的、不能看见的，或是有位的、主治的、执政的、掌权的；一概都是借着祂造的，又是为祂造的。祂在万有之先；万有也靠祂而立”（西一 16~17，强调字体为笔者标示）。有一位道 (Logos)，但这道是有位格的，不是一个原则，这位格是耶稣基督，不是一位永恒的独裁者。不仅在救赎中，也在创造和护理中，子都是“道路、真理、生命”。

不但如此，还有圣灵：父在子里说话创造万有，而在其中工作的就是圣灵（罗八 26~28；赛三十二 15；林后三 17）。这位圣灵，为了父的荣耀、精心安排了围绕着子渐进展开的救赎计划，使过去成为活泼的应许，未来成为令人振奋的实存。由于父不仅通过祂的圣灵对历史做工，也在历史里做工，并在祂的子里面做成了一切，我们就不能简单从直接因果关系的角度来认识神的护理。

关于护理之工，圣经实质上有三类经文：(1) 特别与拯救相关的经文（救恩论的经文），(2) 提到神较为普遍治理的经文（一般恩典的经文），(3) 为了神面对着世上的邪恶时行事之道辩护的经文（神义论的经文）。记住这些区别相当重要。例如：当圣经告诉我们，“你们立志行事都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意”（腓二 13）时，这指的是我们的成圣。例如，神在我们里面运行，并非要让我们犯罪，而是为了我们的益处，叫万事（包括我们的罪）互相效力（罗八 28），因为即使在我们的失败中，祂仍是主。我会在后面几章论述救恩论的经文，在这里要集中讨论其他两类经文。

许多基督徒难以接受神在救恩上掌管的主权，却和最热心的预定论者一样，仍然相信神在所有自然和历史现象之上最终掌管主权。其他人谈及好运和恶运，基督徒却说：“赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。耶和华的名是应当称颂的”（伯一 21）。使基督徒无论富足、贫穷皆能知足的，不是斯多亚学派所讲的命运，而是

那位有位格的神的主权，祂的旨意是可靠的（罗八 28；腓四 11~13）。不信的人不比信主的人更少得到神普遍护理的益处。这就是一般恩典的教义：“耶和華善待万民；祂的慈悲复庇祂一切所造的；……万民都举目仰望你；你随时给他们食物。你张口，使有生气的都随愿饱足”（诗一四五 9、15~16）。耶稣在登山宝训中重申这普遍的仁慈：“因为祂〔神〕叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”（太五 45）。神命定了所有人的时间和居所，直到末了，好叫他们仰望祂这位一切美善的源头（徒十七 25~27）。

看似最无关紧要的细节，也受神护理之工的掌管。我们可以和诗人一样感叹，“我观看你指头所造的天，并你所陈设的月亮星宿，便说：‘人算甚么，你竟顾念他？世人算甚么，你竟眷顾他？’”（诗八 3~4）。就连每个人的每根头发都被神数过（路十二 7），没有神的旨意，连一只小鸟也不会掉到地上（太十 29）。甚至机运游戏中每次掷骰的结果都由神决定（箴十六 33）。神的威严不仅显明在祂掌管帝国兴衰的至高无上主权中，也显明在祂温柔关心掉下来的麻雀上。

但正如我们从上面所引歌罗西书一章 16 至 17 节看到的，就连这普遍的护理工作也不能抽离基督而存在。这同一位耶稣基督在鼓励门徒信靠神的护理之工时提醒他们，父丰富地装饰田里的草，也喂养空中的飞鸟（太六 25~34）。同样，保罗要人知足，“因为我们没有带甚么到世上来，也不能带甚么去。只要有衣有食，就当知足”（提前六 7~8）。神“赐生命给万物”（13 节，《新译本》），并“厚赐百物给我们享受”（17 节）。

神通过受造之物本身奇妙的多样性和丰富彰显的慷慨，继续将祂普遍的福分倾注给万民。因此，我们既不应担心神的恩赐不足而积存财物，也不应因为神看似很吝啬而不让自己享受乐趣。信徒和非信徒都分享许多共同的喜乐，如出生与童年、友谊与爱情、婚姻与家庭。与旧约神权统治下的生活不同，在基督两次来临之间，基督徒无法保证他们的生活会过得比非基督徒好。但基督徒得到的应许乃是：就连灾难也不能阻止神拯救祂所拣选的人，相反，灾难最终也会显明是为了我们最终的益处。

将个人现世的处境解释为神眷顾或不悦的记号，始终是一件危险的事。亚萨在诗篇七十三篇承认，“至于我，我的脚几乎失闪；我的脚险些滑跌。我见恶人和狂傲人享平安就心怀不平……。我实在徒然洁净了我的心，徒然洗手表明无辜”（诗七十三 2~3、13）。尝试明白这一点，“实系为难”（16 节）。我们天生的自然理性告诉我们，好人要得第一，奸诈的人绝不会兴旺。但信主的人无权得到神的一般恩典，正如他们无权得到祂拯救的恩典一样。神有自由，要怜悯谁就怜悯谁，甚至赐气息、健康、兴旺和朋友给那些鼻息喷张要威胁祂的人。诗人断不能用哲学解决这

吊诡，而是按末世论的看法解决这难题——也就是进入神的圣所，看到：不敬虔的人现世的快乐，隐藏着他们最终的灭亡；而圣徒现世的挣扎，却隐藏着他们最终的荣耀：“你要以你的训言引导我，以后必接我到荣耀里……。我的肉体和我的心肠衰残；但神是我心里的力量，又是我的福分，直到永远”（24、26 节）。

对信徒而言，每一样普遍的福分都只是预尝天上的喜乐而已，“现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了”（罗八 18）。出于这确信，《海德堡要理问答》在第一个问答中充满信心地教导说，“无论是生是死，我的身体、灵魂都不属于我自己，而是属于我信实的救主耶稣基督……。祂也保守我，所以除非是出于天父的旨意，甚至我的头发连一根也不会掉下；事实上，祂又使万事互相效力，使我得救。”¹ 这段话并不是说神做万事，或万事都是有益的，而是祂让万事为我们的益处互相效力——这好处最终意味着我们的得救。

但在我们今天引起最强烈反应的，是有关护理的第三类经文——那些与罪和邪恶有关的经文。约伯挣扎着要认识神的旨意，在神亲自为书中对话所作的总结里，人若能清楚认识什么，那就是约伯的受苦 (1) 有神至高无上主权的许可；(2) 被包括在神以祂至高无上主权为约伯一生所定的计划里，虽然这计划对约伯来说是隐藏的，(3) 不是约伯犯了任何具体的罪的结果；(4) 最后的解决之道不是哲学，而是历史性的应许：有一位救赎主，以及约伯身体的复活。在约瑟的哥哥们、法老和尼布甲尼撒——或在耶稣生平中的希律、该亚法和将基督钉十字架的外邦人——的例子中，历史的进展既是神预旨的结果，也是人的心愿、计划及行动的一般过程。协同（*concursum*）这教义特别针对这类经文，我们先要讨论在今天捍卫这教义时所面对的挑战，然后再具体探讨这教义本身。

壹、文化对护理教义的挑战

讽刺的是，护理之工——至少在一般的观念中——是贯穿历史中最普遍得到证明的宗教设想之一，但也是今天最受挑战的教义当中的一个。

首先，在一个认定一切都是理所当然的世界里，人很难承认有恩赐这回事，更不用说承认有一位超自然的赐恩主了。路德谈到挤奶女工和面包师傅都是“面具”，神隐藏在这些面具背后，以应允我们祈求日用饮食的祷告。² 在每一个恩赐

¹ *Heidelberg Catechism*, q. 1 in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 861 = 《海德堡要理问答》，问 1，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订 1 版），12 页。

² Martin Luther, *Day by Day We Magnify Thee* (Philadelphia: Fortress, 1982), 298；也参 Gustav

中，神都是终极的赐恩主；但祂温柔地将自己难以直视的威严和令人畏惧的主权，隐藏在我们熟悉的受造界的手段背后。然而，我们这些在科技发达文化中的人在超级市场购物时，很少遇到生产这些物品的挤奶女工和面包师傅。在有恒温器控制的环境保护下，我们的生命很少会暴露在恶劣天气下而遭受威胁。我们乃是向这位赐恩主祈求，而我们与祂的联系，不仅一如既往通过其他受造物作媒介，而且机械化和高度官僚的体系，使这联系变得如此模糊，以至于整个世界都变得失去了位格。诸般恩赐被化约成理所当然之物，可以根据市场来预期、量度和定价。在个人交易中流通的恩赐，被资本和债务的流动所边缘化。我们的敬虔——为日用饮食祈祷——似乎往往与我们的实际经验相去甚远，至少在高度发展的现代社会是这样。

因此，神那涵括一切的护理之工令诗人大得安慰，我们有时却很难看到：

住在至高者隐密处的，

必住在全能者的荫下。

我要论到耶和华说：“祂是我的避难所，是我的山寨，

是我的神，是我所倚靠的。”

祂必救你脱离捕鸟人的网罗

和毒害的瘟疫。

祂必用自己的翎毛遮蔽你；

你要投靠在祂的翅膀底下；

祂的诚实是大小的盾牌。

你必不怕黑夜的惊骇，

或是白日飞的箭，

也不怕黑夜行的瘟疫，

或是午间灭人的毒病。

——诗篇九十一 1~6

我们在主日将自己的命运交托给神永远的膀臂，但到了星期一早上，我们也许会发现自己普遍感受的却是，我们的人生是由市场无形的手所操控，或由国家、保险公司和雇用我们的公司的膀臂所控制，似乎这些才是安慰我们的膀臂。虽然约伯承认：“赏赐的是耶和华，收取的也是耶和华。耶和华的名是应当称颂的”（伯一 21），但我们却受到诱惑，要从全球经济那里聆听那或得救或遭殃的终极消息。

Wingren, *Luther on Vocation* (trans. Carl C. Rasmussen; 1957; repr., Evansville, Ind.: Ballast, 1994); G. E. Veith, *God at Work* (Westchester, Ill.: Crossway, 2002)。

在这处境下，一些人怀旧地渴望回到中世纪敬虔社会那魔法森林里，在那里，树叶的摇晃是神的低语，天使每天都与人作伴，神话的想像取代理性的思量。其他人则沉醉于世俗世界，流连于繁华的商业中心，醉心于剧院舞台和反乌托邦的郊区电影布景，以肤浅取代深刻，以及时行乐代替正常的人际关系。介于以上两种极端之间的，是圣经带给我们的视角，它肯定神积极地参与历史的每一刻，但却是以间接的、一般的和彻底经由媒介的方式参与。

第二，有人对于神的护理抱持一种世俗化的观念，将之情绪化，看作是神对特定文化、国家和意识形态得胜发展的赞许，哪怕它们在发展过程中造成严重灾难，依然兴高采烈。这种现象导致人产生一种抗拒心理，拒绝相信神为历史制订了一个美善计划。在启蒙运动时代，自然神论者仍然论及神是建筑师。实际上，在美国开国元勋的许多著作中，在不具位格的“护理”之前通常带有“善意”或“温良”这种愉快的形容词，仿佛神的护理绝不可能是危险的或带来审判的。帝国和民族国家以神的护理为名，强化一种势不可挡的征服感和“天命”（manifest destiny）的教义。优西比乌（Eusebius）也相信，君士坦丁大帝得蒙神护理之工的眷顾，让基督的统治在这世上有形地展现，即使是以军事征服的方式彰显。³

柏寇伟指出：“但这世界的灾难，战壕、洞穴和集中营里，永恒的慈善家被揭露为幻象。这是我们这时代信仰危机的开始。”⁴ 柏寇伟经历过纳粹（Nazi）占领荷兰，他尖锐地问：“现在无神论岂不是根据我们这世纪的现实，得出唯一合乎逻辑和可允许的结论吗？”发动得胜主义恐怖的体系，在它们的浩劫余波中留下了被动或虚无的无神论。“现代现实主义接受现实，乐观主义回避现实，归根结柢一样是无神论。”⁵

柏寇伟也指出十九世纪和二十世纪对护理之工的典型处理方式，它们“以普遍和不受时间限制的说法”讨论这教义。特别是自从启蒙运动之后，基督教护理的教义变得世俗化，被人当作是内在固有的和不可避免的历史进程的神话。

护理之工似乎是可以获得普遍认同的“真理”，和其他真理——如童女生子、复活和升天等，这些是十九世纪的绊脚石（scandalon）——区分出来。任何接受神存在的人，通常也相信祂维系和统治这世界。护理这教义往往被人当作是表明人相信渐进演化的另一种说法。人可以看到神正带领世界

³ 见 Eusebius, *Ecclesiastical History* = 优西比乌，《教会历史》，卷 10，9 章。

⁴ G. C. Berkouwer, *Studies In Dogmatics: The Providence of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 28。

⁵ 同上，11。

走向祂自己善意的目标……。

所有这一切在我们这世纪都彻底改观了。人从前认为自己在历史洪流中看到神的友善，但现在这种观点越来越引发争议。⁶

存在主义专注于恐惧多于安慰，同样是一面倒的，但诗篇七十三篇、约伯记和传道书都警告教会，在承认神的护理之工带来的安慰当中，不要太轻易否定这恐惧。⁷

因着这些和许多其他原因，我们很多同代人听到护理之工时，充其量把它看作是面对生命明显的随机、残暴和混乱时的一种虚假安慰——最糟的是视它为杀戮的许可。特别是在这背景下，很重要的就是，基督徒要明白，虽然神在基督里的拯救旨意从前是隐藏的，如今借着福音的宣告已经向每一个人显明，但即使在信徒的生命中，神护理的手在很大程度上仍然是隐藏的。

贰、理解护理教义的系统神学范畴

我们在自然中所看到的明显随机性（前一章讨论过），也是个人和全球层面历史的标记。就像任何精彩的故事一样，只有在结局时，人们才会恍然大悟，从前看似不相干的人物和事件如今被视为构成了叙事的情节。只有神这位剧作家才知道整个故事。故事若少了某种解答，情节里的转折和反转折就都失去了意义，但很容易让人事先预测到的解答却又缺乏戏剧的深度。与当代科学这更复杂的画面类似（既有明显的随机性，又有普遍的稳定性和秩序的吊诡），精彩的叙事情节总是充满出人意表的辗转曲折，看似毫不相干又混乱的元素，却在高潮中实现更深的和谐。

这个课题有好些重要的特点，虽然不能解决人与神的作用（agency）的奥秘，却可以帮助我们避免极端超自然宿命论和自然主义的危险。

一、直接／间接原因：协同的教义

协同（*concurus*）出自拉丁语动词 *concurrere*（“一同奔跑”），这观念在神学上指神和人同时在具体行动和事件中发挥作用。阿奎那认识到，一方面，圣经清楚教导神预定要发生的一切；但另一方面，它又将决定和行动归因于人类行动者。有时神即时并直接地行动，但祂通常通过自然的管道动工。阿奎那运用亚里斯多德主因（*primary cause*）和次因（*secondary cause*；或译为第二因）这两个范畴论述这一点。

改教家和他们的神学继承人乐意让哲学扮演牧职性的角色，而非训导性的角

⁶ 同上，13。

⁷ 见 Berkouwer, *The Providence of God*, 14-19。

色；他们满足于使用这范畴，而且在很大程度上，甚至满足于阿奎那的处理方法。“有时〔神的护理〕使用媒介，有时不使用媒介，有时则反乎任何媒介，”加尔文称之为一条“决定性的原则”。⁸ 承认 *soli Deo gloria*（荣耀唯独归给神），并不否认医生和神都医治人——一个是第二因或中介因（instrumental cause），而另一个则是主因或终极因。事实上，我们只有在日常的护理中通过一些管道看见神的手，才能最终将一切荣耀归于祂。我们需要对神在我们生活中——实际上是在祂所有造物的生活中——的工作里，重新得着这种平衡的认识。

历史如同自然，也同时反映恒常与偶然，秩序与自由，明显的随机性与设计。事实上，加尔文写道：“无论神的计划如何按照确定的安排命定万物，对我们来说，它们皆为偶然，……因这些发生的事，其秩序、原因、目的和必然性，大部分都隐藏在神的旨意里，是人的判断无法明白的。”它们不仅看似偶然；实际上也是偶然的——对我们而言是偶然，对神却并非如此。“因无论根据它们的本性考虑，还是根据我们的知识和判断来衡量，它们从表面看来，都没有其他的样貌。”⁹

同样，杜仁田指出：

没有甚么比伐木工人非蓄意杀人更偶然的了，但圣经却将这归因于神，说祂将那人交在杀人者手中（出二十一 12~13；申十九 4~13）。没有甚么比掣签〔掷骰〕更随机和偶然的了，但圣经却将它们的结果指向神本身：“签放在怀里，定事由耶和华”（箴十六 33）。没有甚么比约瑟被卖、遭监禁和得高升更偶然的，但约瑟自己见证说，这些都是按照神护理之工的安排：“这样看来，差我到这里来的不是你们，乃是神”（创四十五 8）。“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景”（创五十 20）。无数相似的事件，完全是偶然和随意，却明确归因于护理之工（参：创二十二 8、13，二十四 12~61，二十七 20；箴二十一 31；太十 29~30）。¹⁰

从神定旨的角度看，约瑟需要被卖为奴。“但就约瑟的哥哥来说，这却是偶然，他们本可以杀死他，而不是将他卖为奴。”¹¹ 甚至阿奎那也说：“自由意志推动自己

⁸ 加尔文，《基督教要义》，1.17.1。

⁹ 同上，1.16.9。

¹⁰ Turretin, *Elencitic Theology*, 1:499。

¹¹ 同上，1:500。

时，并不排除它由另一个意志推动，连推动自己的力量也从从那意志获得。”¹²

协同是圣经护理之工的教义必不可少的，它不仅仅是神的一种普遍督导，而是神将万事指向命定它们的结局。我们可以相信神让万事互相效力叫我们得益处，只是因为万事都由祂智慧的筹算所定旨。杜仁田指出：“我们若只容许神发挥一般的汇合〔协同〕，为任何事向祂祈求便是枉然，因为除非人实际是按自己的意思决定神自己的行动，否则神既不能避免邪恶，也不能赐下美善。”¹³ 我们没有任何根据，在神通过人自由的作用和自然的方法赐下好事时赞美祂。¹⁴ 祷告不是仅仅有疗愈作用的发泄——向关心我们、但无力推翻自由受造者之事务的那一位发泄我们的恐惧和沮丧，表达我们的盼望和梦想。相反，祷告的前提，就是神在自然和历史中每一个偶然之上拥有至高无上的主权。

虽然所有改革宗神学家（像**多马主义者**〔Thomists〕和道明会修士一样）都主张神定旨了将要发生的一切，但他们有些人却主张，在协同中，除了关于“恩典的善工”之外，神只预定行动而非意志。虽然杜仁田指出，“双方都有充份理由”，但他把“之前的汇合〔协同〕”，或神的预定，归因于人所有的决定和行动。¹⁵ 最重要的是，圣经清楚表示，所有受造物的事务，而不仅是关乎救恩的事，都由神监督。而且，人不可能明确地将前者从后者区分出来。神为了使祂拣选的人得救而叫万事互相效力——甚至包括他们的物质环境。无论我们是否承认，普通日常的事件——试炼、灾难、悲剧、个人相遇、塑造性的事件——都成为神拯救的手触动我们生命的时机。

杜仁田问道：“神的协同怎能与第二因——特别是人的意志——的偶然和自由协调呢？”他回答说：“除非我们跟从神话语的亮光，敬虔地将自己限制在它规定的界限之内，否则这个问题与前一个问题同样难解；不，是更难解，而且无法充分解释。这两件事是我们从圣经最清楚归纳出来的：神的护理与所有第二因——特别是与人的意志——共同发挥作用；但意志的偶然和自由仍然不受破坏。不过，这两件事怎能一致，是凡人在今生都不能完全理解的。”¹⁶ 我们没有理由只因我们无法

¹² Thomas Aquinas, *Summa theologica* (New York: Benzinger Brothers, 1947-1948), 1:418, q. 83, art. 1 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》（中华道明会／碧岳学社），第三册，第一集，130-33 页／托玛斯·阿奎那著，段德智译，《神学大全》（北京：商务印书馆，2013），第一集，第六卷，187-91 页。

¹³ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:503。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 同上，1:507。

¹⁶ 同上，1:511。

解释就否认神启示出来的奥秘。¹⁷

神在容许邪恶时，不是单单让它发生而已，而是决定祂会容许它走多远，以及祂要如何克服这邪恶，使人得益处。“正统信仰持守这两个极端之间的中道，主张神的护理把注意力全部集中在罪身上，以致既不是（如伯拉纠主义者以为的那样）无所事事容许罪发生，也不是（如自由派认为的那样）有效地作成邪恶，而是有效地安排和引导它。”¹⁸

圣经清楚主张，人要为硬心抵挡神的话和旨意负责，它也教导说，神令人心硬（出三 19，六 1，七 3、13、22，八 15、19；罗九 18）。但神至高无上主权的作用，在使人心刚硬和使人心软化方面并不相同。神在使人心软化时，赐给祂救赎的人一颗新心（耶三十一 32~33；结十一 19），但在使人硬心时，神任凭恶人随从他们自己的欲望而行：“我便任凭他们心里刚硬，随自己的计谋而行”（诗八十一 12）。“所以，神任凭他们逞着心里的情欲行污秽的事”（罗一 24）。神容许罪，不是仅仅默许，而是决定要确保它必遭遇挫败。¹⁹ 正如伯撒所言，“容许”若是指“神不行在恶中，而是把人交给撒旦和他们自己的私欲”，这样的说法就是恰当的。²⁰ 神不行在恶中，也不与恶同行，而是行在它之上、对抗它。“因此，神恰当地没有定意罪会成就，只定意罪被容许。”²¹ 用奥古斯丁的话说：“神甚至知道，比起不容许邪恶的存在，从邪恶中带出良善，更符合祂最大能的良善。”²²

因此，我们可以这样想：神既非恶的源头，也不被动地旁观恶。祂只是积极地决定容许恶的存在，而在亲身付出极大代价的情形之下，已经决意要为了自己更大的荣耀和我们最终的益处而胜过邪恶。甚至反宗教改革神学家贝拉尔闵（Robert Bellarmine）也承认，加尔文主义者与罗马天主教人士一样否认神是罪的源头。²³ 而改革宗的信仰告白也确定这一点。²⁴

¹⁷ 同上，1:512。

¹⁸ 同上，1:515。

¹⁹ 同上，1:515-16。

²⁰ 引于同上，1:517。

²¹ 同上。

²² Augustine, *Admonition and Grace* 10 [27] in *Fathers of the Church* (Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press), 2:278。

²³ 见 Turretin, *Elenctic Theology*, 1:529。

²⁴ 杜仁田（同上）补充说：“改革宗教会公开的信仰告白以清楚、小心和带权威的字眼谴责并责备这种不敬虔：如《奥斯堡信条》第 19 条，〈法国信条〉第 8 条，〈《第二纪里微提信条》〉第八章，〈比利时信条〉第 13 条，〈多特信经〉第一项教义第 1、5、15 条。”杜仁田指责贝拉尔闵“不敬虔和褻渎”，因他主张，神实际上“以祂那不可见的运作扭

亚里斯多德主因、次因的范畴在神学历史上虽有帮助，但我们至少可以用一种沟通的进路来补充它们。我们已经看见，神的典型做法是通过言说成就祂的目的。神活泼的言说不仅在创造中工作，也在护理中工作：“常用祂权能的命令托住万有”（来一3）。因此，与其用无形的手这熟悉的类比，我们应当以可听闻之道来思想。神不仅在世界上运作，引发它的历史和人类行动；祂也在世界中和世界众多的受造物里运作。“耶和华在祂军旅前发声，祂的队伍甚大；成就祂命的是强盛者”（珥二11）。

这协同的教义不仅受到启蒙运动自然主义的挑战，也受到那些反对它，对护理之工做极端超自然诠释之人的挑战。我在前一章提及法国天主教哲学家马勒伯朗士（见“我是阿拉法，我是俄梅夏”，358-361页），特别是他与莱布尼兹针对自然过程相对独立性所做的辩论。马勒伯朗士被称为偶因论学派的创立人，他提出每件事物都是从无造有——是神直接和即时的行动。正统更正教和莱布尼兹一样，谈及持续的创造，有别于原初的创造。²⁵ 不过，随着爱德华滋采纳了偶因论观念，受造物的作用这事实——甚至连受造物存在的事实——都变得更为可疑。爱德华滋写道：“因此，受造物质的存在，在每个接续的时刻，都必然是神即时的作用、旨意和能力的效果。……从这些事情肯定得出的推论是，神保守受造之物的存在，是完全等同于一种持续的创造，或等同于祂在它们存在的每一刻从无中创造出它们。”²⁶ 根据这种观点，一片树叶落下，并不是有三一真神以自己独特作为参与在其中的自然事件，而完全是神直接法令带来的效果。²⁷

亚米念主义者和自然神论者将神的参与限制在保存和统管世界方面，而赫治指出，偶因论者将护理压缩进从无造有里。²⁸ 按他的判断：“没有能力，没有原因，没有真正的存在；有的只是神的效能与起因。这系统与泛神论之间几乎不存在着分

曲和转变〔恶人〕”，决定他们的意志转向邪恶（1:530）。路德在《论意志的捆绑》中，“以远比我们的神学家更为强烈的用语”谈及神使罪人心硬的作为（1:531）。

²⁵ Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 1:577-78 以极多引文提供一个极佳的总结。

²⁶ Jonathan Edwards, “Original Sin,” 4.3 in *Works of Jonathan Edwards* (Edinburgh: Banner of Truth, 1834), 1:223。

²⁷ Jonathan Edwards, *The Philosophy of Jonathan Edwards from His Private Notebooks* (Eugene: Univ. of Oregon, 1955), 185。爱德华滋甚至称这些神圣行动为“随意”，不是就神自己的本性而言，而是就自然律而言的随意。不过人很难明白，在这系统中，怎么可能会有自然律这种东西。

²⁸ Hodge, *Systematic Theology*, 1:576-80。

界线。”²⁹ 虽然赫治没有提到马勒伯朗士，但他正确指出，在这点上，他所说的“爱德华兹的古怪教义”，在很大程度上归因于柏拉图的唯实主义/唯心主义，这思想将世界的作用简化到只剩下表相。³⁰ 如果赫治的判断太严厉，麦克利蒙（Michael James McClymond）更近期的结论则似乎完全恰当：“在爱德华兹的思想中，神是已知的、显明的、可见地荣耀的观念，被证明是如此具有决定性的因素，以致它产生出唯心形而上学。”³¹ 赫治很好地总结了改革宗那更接近阿奎那对护理之工观点的诠释：“因此，最好是满足于简单的陈述，即保守是神那全能的能量，一切受造之物——有生命和没有生命的——都借此得到维持而存在，具有祂赋予它们的一切特质和能力。”³² 从这个角度看，受造之物的作用是真实的，即使（或者更好是说，因为）它最终倚靠神大能的道。

柏拉图的唯实主义也明显贯穿巴特早期的著作，特别是在他的《罗马书释义》（*Römerbrief*）中，但其中的逻辑不变，直到《教会教理学》的最后部分。巴特的本体论假设甚至被描述为“偶因论”的观点。³³ 神学中这种唯实主义/唯心主义发展轨迹的整体倾向，就是将历史和其中受造物的行动，变成仅仅是一种单一的、永恒的和无所不包的神存在和作用的表相。按照这种极端超自然主义的论述，神将祂的荣耀隐藏在受造物媒介的面具或面纱之后，赋予受造界它自身固有作用和完整的这种观念，让位给了一种直接的、威严的和万事直接起因（omnicausal）的神圣主权，威胁着要将历史中的第二因化约成非实存。

讽刺的是，今天很多不愿承认神在救恩中有至高无上主权这经典基督教观念的人，却往往谈及神仿佛在他们日常生活中直接做一切事，不通过任何媒介或“第二因”。如果我们把从疾病中神奇康复归因于医生的技巧，善意的基督徒有时倾向回答说：“是的，但医治她的是神。”在更极端的例子里，一些信徒甚至诉诸神至高

²⁹ 同上，1:580。

³⁰ 同上，2:220-21。赫治在这里论述爱德华兹的原罪观——将人真实（数字上）身份中的罪责和败坏置于人在亚当里的实质——时，阐述了他对这观点的反对。

³¹ Michael James McClymond, *Encounters with God: An Approach to the Theology of Jonathan Edwards* (New York: Oxford Univ. Press, 1998), 34。关于不同的评估，见 Oliver D. Crisp, “How ‘Occasional’ Was Edwards’s Occasionalism?” in *Jonathan Edwards: Philosophical Theologian* (ed. Paul Helm and Oliver D. Crisp; London, Ashgate, 2003), 61-77。

³² Hodge, *Systematic Theology*, 1:581。

³³ 正如对爱德华兹的评价一样，专家对巴特的“偶因论”也是有争议的。例如：见 Nigel Biggar, *The Hastening That Waits: The Ethics of Karl Barth* (New York: Oxford Univ. Press, 1995), 19-31。关于巴特被指具有偶因论的一个多少不同的看法，见 Paul Nimmo, *Being in Action: The Theological Shape of Barth’s Ethical Vision* (Edinburgh: T&T Clark, 2007), 19。

无上的主权，为自己的懒惰和缺乏智慧或准备找借口。“只需要为这件事祷告”；“如果神要这件事发生，它就会发生。”

确实，神护理的真理为的是向信徒保证，最终我们的时间是在神手中，但神不是直接实现祂所有的目的。事实上，祂通常的做法是运用方法，无论是人类或天气模式、社会动乱、动物迁徙、不同的呼召和许多其他最终受祂控制的³⁴因素。神叫万事——甚至逆境——效力，成就祂拯救我们的计划，这事实给我们带来安慰。神供应，但命令我们为日用饮食祈求，并在神对我们的呼召中劳力。

开放神论对神护理之工的观点中明显可见的近乎自然神论的描述，偶因论提倡的“万事直接起因论”（omnicausalism），以及**进程神学**（process theology）的万有在神论观点，彼此的共通点，超过了它们与经典阿奎那和改革宗对协同的理解的共通点。进程神学家葛里芬（David Ray Griffin）提出，讽刺的是，一些福音派人士——例如潘嘉乐——阐释的开放神论观点，是代表着一种比进程思想对神参与世界的认识更弱的观点，因为进程神学家“主张，神在每一件事（每一个‘经历的场合’）中发挥不同的神圣影响。”自由意志（开放）神论者否认神积极参与每一件事，“进程神学则说，神‘介入’每件现时的事件，因此神的影响是世界正常因果顺序的一个自然部分，”但“否认神曾经干扰这些正常秩序。”“因此，世界上没有一件事是由神单方面成就的；当中总涉及神与受造之物的合作。这事实反映出神与世界之间关系的本质，不只是神主动的自我限制。”³⁴

因此，按进程神学的观点，神参与（甚至“干预”）每件事，这是肯定的，但牺牲的是神以神迹介入的特殊自由以及受造之物的真正自由。神自由的作为本身是受限制的，还有，神用受造之物来实现祂谕旨的方法，也并非具有真正的偶然性。葛里芬不得不承认关于协同或双重作用的教义，“圣经确实表达了这双重观点。但这是否表示我们应该这样认为？”葛里芬论证说，甚至自由意志有神论者在这点上也不是按表面理解圣经。³⁵ 进程神学没有区分护理和神迹，因为神绝不单方面行动。

使经典的观点与这些对立论述分别开来的主要特点，是经典观点的预设，即存有是类比的，而非单义的。正如我们已经从法老、约瑟的哥哥们和耶稣被钉十字架的例子看到的，神的意图和行动，在质方面有别于人的作用——甚至在同一事件中也是如此。按类比来理解，神在护理之工中的行动从不威胁人类真实的作用，反之

³⁴ David Ray Griffin, “Process Theology and the Christian Good News,” in *Searching for an Adequate God: A Dialogue between Process and Free Will Theists* (ed. John B. Cobb Jr. and Clark H. Pinnock; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 13。

³⁵ 同上，1.17.2。

亦然。在这两个极端之间穿行的是奥古斯丁、阿奎那和改革宗的传统观点，这观点认为神正在引导整个历史走向祂的目的，却不以任何方式取消受造物层面的各种成因，其一般的自由、偶然性和事实。³⁶

二、显明／隐秘的区别

圣经本身区分隐藏的事物和显明的事物：“隐秘的事是属耶和華我们神的；惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的，好叫我们遵行这律法上的一切话”（申二十九 29）。甚至福音的丰富（特别是犹太人与外邦人在基督里联合）在应验旧约圣经预言时，也是“从前所隐藏、神奥秘的智慧，就是神在万世以前预定使我们得荣耀的”，现在“借着圣灵向我们显明了”（林前二 7、10）。神的一些谕旨总是隐秘、从不显明的，而另一些则隐藏，直到神在“时候满足”时将它们显明出来。例如：一个工人可能永远不知道个人经历中具体悲剧发生的原因，但福音却启示了基督的死因。隐秘的事和显明的事之间的区别，贯穿着整本圣经。

加尔文强调，神命定而又未公开通过众先知和使徒显明的一切，都是远超我们能力可以得知的。神隐秘的旨意有别于祂显明的旨意。人不能为着罪控告神，但罪也不能使神措手不及。³⁷ 我们绝不可试图明白神隐密的护理，但却必须遵行祂为我们得救（通过圣道和圣礼），以及地上福祉（透过天职、友谊和其他我们与不信之人共享的普遍恩赐）安排的方法。³⁸ 神没有在圣经显明祂隐秘的计划，我们就没有办法辨明。事实上，神在世界上的护理之工，除非通过祂圣道中的清楚应许，否则对我们往往并不明显。因此，我们得到指示，只能从神已经显明的事情中——也就是“在律法和福音中”——寻求神的旨意。

神隐秘的旨意，虽然在历代是隐藏的，却已经在这末世在基督里显明出来。知道这一点，就足以让我们把信心建基于神的旨意之上，即使我们在日常环境中辨别不出祂手的作为。神在祂圣道中显明的旨意是清楚的。“然而，祂治理宇宙的奇妙

³⁶ 《威斯敏斯特信条》第三章指出：“神从万古以先，以祂自己的旨意，按着祂最智慧、最圣洁的计划，决定一切将要成就的事，没有拦阻、不会改变。但神这样决定，又不至于使祂因此成为罪恶的创始者，也不至于使祂因此侵犯受造者的意志，且不至于使‘第二因’因而丧失其‘自由’与‘偶然’的性质，反倒得坚立”（*Trinity Hymnal*, rev., ed. [Philadelphia: Great Commission Publications, 1990], 950。于《历代教会信条精选》〔台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订1版〕，127页）。

³⁷ 加尔文，《基督教要义》，1.18.4。

³⁸ 同上。

方法，可以正确地称为深渊，因为虽然这方法向我们隐藏，我们却应敬畏尊崇它。”³⁹正如我们只能根据神的作为、而不是在祂隐藏的本质中认识祂，我们也只能按照神对祂旨意发布的程度来认识祂的旨意。

我们绝不可忘记，邪恶似乎如此明显得胜、神拯救的看顾似乎最隐秘的地方，就是在十字架上。⁴⁰神对自然和历史普遍的至高无上主权统治，不能与祂拯救的旨意分开。正如我们在这世界的“低处”找到神——祂躺在伯利恒一个肮脏的马槽里，迈着沉重步伐走在通往耶路撒冷的路上，在十字架上被遗弃而呼喊——我们同样相信，在祂似乎最隐秘之处，正是祂在我们生命中最与我们同在之所。

神已命定将要发生的一切，这是毋庸置疑的，但我们没有得到任何应许，让我们能通过恰当的公式获得这讯息。事实上，后面这种进路的特点是迷信，而不是基督信仰的敬虔。罗马书十二章2节应许说，“叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。”根据这基础，有些人教导说，神对我们的生命有一种至高无上主权的计划，但我们可以进入这计划，也可以脱离这计划。往往称为神“纯全的旨意”，这种对神至高无上主权计划的观念只视这旨意为A计划——神为我们生命预备的最好之事——而不是神隐秘却确凿的谕旨。许多信徒挣扎着要在日常的决定中辨别出神隐秘的旨意，因为他们将这隐秘的旨意与这段经文中“纯全的旨意”混淆在一起。

不过，罗马书十二章2节并不是在讲神必然实现、却向我们隐藏的永恒筹算。相反，上下文（通过道来更新心意）显示，保罗呼吁我们察验的那纯全的旨意，乃是神**按着祂在圣经中显明的程度**、关乎道德和拯救的旨意（也就是律法与福音）。因此，就我们的呼召而言，我们应该与谁结婚，我们应该在哪里生活等等问题，我们有察验神旨意的责任，只能按圣经启示的程度。例如：我们必须与信徒结婚（林后六14），但其他考量则留给我们运用智慧，朋友的意见和我们内心的渴望来决定。

与神善良及纯全（显明）的旨意不同，神隐秘的谕旨对我们而言是隐藏的。我们没有理由相信神会向我们显明当居住在何处，虽然祂“预先定准〔我们〕的年限和所住的疆界”（徒十七26）。但我们可以有信心，相信祂已经向我们显明关乎得救与敬虔的一切事。即使我们发现自己做了一个糟糕的决定，或事情的结果不如我们的计划所预期的，但我们不能在神至高无上主权的旨意中随意出入（尽管这旨意仍然向我们隐藏），这不是给我们带来释放吗？神不仅不期望我们明白祂隐秘的旨意；圣经甚至视这种好奇是冒犯神的威严（罗十一34）。

很多基督徒认定，神护理的秘密不仅根本不是我们无法接触的“深渊”，还是

³⁹ 同上，1.17.2。

⁴⁰ 同上，3.8.1。

可以遵循某些公式来辨明的。加尔文谴责斯多亚学派的宿命论：“为我们的生活定下界限的那一位，同时将生命交托给我们照顾；祂已提供了方法，并帮助我们保守生命；祂也已经使我们能预见危险；不让危险在不知不觉间将我们压倒，祂已提供预防和补救方法。”因此，我们一定要使用这些方法。⁴¹ 神已经计划了我们的将来，积极动工使之得以实现。“不过，与此同时，一个敬虔的人不会忽略第二因。”⁴² 加尔文如此相信那已显明的是充分够用的，以致他可以总结说：“甚至连知道神自己……定意要隐藏的旨意，对我们也没有用处。”事实上，加尔文提起奥古斯丁讲到的一个责备，他补充说：“某个无耻之徒嘲讽地问一位敬虔老人，神在创造世界以前做了甚么，老人恰当地回击说，祂在为好奇之人兴建地狱。”⁴³

三、一般恩典／特殊恩典

我们已经看见，在罗马天主教神学中，自然和恩典的关系被论述为较低等和较高等，或改用另一种类比来说，是较黑暗和较明亮的关系。因此，罗马谈及一种“有拯救功效的护理之工”，通过它，非基督徒（甚至无神论者）可以毋须对福音有明确的认识，却能对神有一种潜在的信心。但在圣经中，神的护理之工属于祂一般的恩典，而不是特殊的恩典，虽然在神为祂儿子招聚新妇时，前者最终是为后者的目的而效力的。一般恩典令人类社会有可能存在，但拯救的恩典却创造出教会。在对祂所创造的所有人的普遍眷顾，以及祂对选民的救赎恩典中，父都在祂儿子里面，并借着祂的圣灵施行统治。

约翰·慕理（John Murray）很合理地总结了关于一般恩典的教义：“在这问题上，加尔文不仅打开了一个新视野，也开拓了神学表述的一个新时代。”⁴⁴ 加尔文在普遍护理（general providence）的标题下，阐述后来被人称为一般恩典的内容。我们很自然会联想到圣灵在信徒生命中的工作，这当然是可以理解的，因这类圣经经文所占的比例甚大。但我们不应忽略一个事实：在创造中运行在水面上的这同一位圣灵，也与父、子一道维系万有，在向祂的百姓赐下拯救的恩赐时，同样积极向非基督徒赐下肉身的生命和健康、智力、爱、友谊、热情、天职、家庭、文化、政府、艺术和科学这些恩赐。圣灵奉差遣，不仅要叫圣徒重生，并居住在他们里面，也要照亮并激起非基督徒艺术家、科学家、统治者和父母的自然恩赐，为公益作出贡献。

⁴¹ 同上，1.17.4。

⁴² 同上，1.17.9。

⁴³ 同上，1.14.1。

⁴⁴ John Murray, *The Collected Writings* (Edinburgh: Banner of Truth, 1978), 2:94。

因此，一般恩典／拯救恩典的区别，与直接原因和间接原因，以及神显明的旨意和祂隐秘的旨意之间的区别密切相关。神（在圣经中）显明的旨意，集中在我们用其他方法绝不可能知道的事情上，也就是在基督里得救的好消息。虽然特殊启示诚然给人提供了重要的智慧和新的视角，透过这视角察看，我们生命的每一方面都焕发出不同的色调，但一个人要成为艺术家、医生、汽车工人甚至父母，对神话语的认识却并不是不可或缺的。然而，甚至在这些情况下，不信的人也不是独立自主的，而是必须倚靠神的一般恩典，祂将这恩典同样赐给信主的人和不信的人。不过，我们乃是从特殊启示认识神拯救的恩典——这不属于人类知识的普遍范畴，因它既非我们固有，若无人告诉我们福音，我们也无法得到（罗十 14~17）。圣经将历代隐藏的救恩奥秘显明出来（林前二 6~10；弗三 3~6；西一 26）。

正如慕理指出的，一般恩典的作用，是不加区分地给所有人带来各样好处。首先，它约束罪。由于人心和犯罪的习性（包括信徒）是根深柢固的，事情会变得很糟糕，但从未达到它们最糟糕的程度——而这是因为神一般恩典的缘故。第二，神的一般恩典约束着神自己的忿怒。神甚至在暴戾的该隐身上放置祂的记号，让他可以兴建一座城（创四 15）。由于神的一般恩典，祂在“挪亚的日子”（彼前三 20）面对人类堕落时长久忍耐。而且，在洪水以后，神与人——甚至与人以外的受造物——立约，表明不再用洪水消灭大地。虽然这恩典与祂关心祂自己百姓的得救有所重迭，但正是这一般恩典，让神在基督来到之前并不追究人的无知（徒十七 30；参《新译本》），并且这恩典让祂在很长时间里延迟审判世界（罗二 4；彼后三 9）。第三，一般恩典不仅约束神的忿怒（也就是显明祂的怜悯），也正面赐予（恩典）。慕理指出，神也“以兴趣和目的”鼓励不信的人“实践德性，追求有价值的任务，培养艺术和科学，使人的时间、活动和精力专注其中，而这些是为了人类的好处和文明服务。祂设立制度保护和促进权利，保守自由，推动知识，改善人身体和道德的境况。”⁴⁵ 圣经充满各样例子，显明神护理之工的良善，在诗篇中尤其突出。“耶和華善待萬民；祂的慈悲復庇祂一切所造的。……你張手，使有生氣的都隨願飽足”（诗一四五 9、16）。

人类共同的奋斗目标，是由神的创造和护理所统管的。在这领域里，就恩赐和能力而言，信徒和非信徒在原则上并无分别。耶稣正是为此原因召唤跟从祂的人为仇敌祷告：“因为祂叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”（太五 45）。基督徒蒙召要效法神的这种性情。事实上，从撒种的比喻可以清楚看到，不信的人甚至会因圣灵借着神的话语进行的工作而得益。无疑真实的是，虽然人已

⁴⁵ 同上，2:294。

经打着“基督教界”（Christendom）的名义带来许多伤害，但由于圣经的影响，无数好处也祝福了人类文明。就连异教的统治者也因着神的护理之工行使他们的治理（罗十三 1~7；彼前二 14）。一些非基督徒拯救奴隶，而一些基督徒则虐待他们。

在神一般恩典之下，不仅非信徒得以维系他们自己的真善美，实际上也丰富了信徒的生活。针对那些禁止世俗影响的“狂热分子”，加尔文呼吁，我们轻视就连不信之人也有的真善美时，就是在大大鄙视圣灵的工作。⁴⁶ 即使在堕落中，这世界——包括人类——也反映神的智慧和良善、真理和公义、美和爱。

神神秘地统管列国，正如祂统管祂的教会一样，虽然祂是通过自然律和一般恩典统管前者，通过祂笔之于书和口头传讲的圣道统管后者。例如，加尔文认为，相信必须根据“摩西的政治体系”设立政府，这种想法实属错误；反而，政府应“由列国通行的法律管治”。⁴⁷ 自然律——神写在每个人良心上的律法——容许宪法、政府形式和法律有奇妙的“多样性”。⁴⁸ 摩西的神权统治只限于旧约，不再是民族国家的蓝图。⁴⁹ 我们在创造中看到的多样性，也明显体现在神保守世界，令它甚至在堕落光景中仍然兴旺的方式当中。

肯定的是，我们绝不可把一般恩典与神的特殊或拯救恩典混为一谈。一般恩典维系着堕落的人类，是在创造的领域，而不是在救赎的领域。一般恩典并不拯救行

⁴⁶ 留意以下来自加尔文《基督教要义》2.2.15 的引文：

每当我们从世俗作家身上发现这些才能时，我们要让神在他们身上所彰显的可畏的真理之光教导我们，尽管人心已堕落并完全扭曲，却仍然披戴并装饰着神卓越的恩赐。若我们视神的灵为真理唯一的源头，无论真理在何处出现，我们都不会拒绝真理本身或加以鄙视，除非我们想要羞辱神的圣灵。因为当我们对圣灵的恩赐有丝毫轻视时，便是藐视并责难圣灵自己。那么我们当如何行呢？古时的立法官因受真理的光照，公正地设立社会的法律和秩序，难道我们要否认这事实吗？哲学家对大自然进行细致的观察和巧妙的描述，难道我们要说他们是全然盲目的吗？那些发明辩论艺术，教导我们理性说话的人，难道我们要说他们是全然愚昧的吗？那些发展医学，献身于我们利益的人，难道我们要说他们是癫狂的吗？对一切数学上的学科，我们要怎么说呢？难道我们要说这些是疯子的胡言乱语吗？不，当我们阅读古人这些著作时，无法不心生敬仰。……但我们在看任何事情为值得赞美或高贵的同时，岂能不承认它是从神而来的呢？……圣经称为“属血气的”那些人，对世俗的事确实洞察入微。因此，让我们从他们身上学习到，即使在人性被剥夺其真正的良善之后，主仍留给它何等多的赏赐。

⁴⁷ 同上，4.20.14, 16。

⁴⁸ 同上，4.20.16。

⁴⁹ 同上。

恶的人，也不救赎艺术、文化、国家或家庭。神在洪水以后向挪亚承诺信守的约，是“与各样有血肉的活物”——包括动物和人类——所立的约，要保守四季正常交替。虽然如此，这约却不包括拯救的应许。那是一个一般恩典的承诺。与拯救的恩典不同，一般恩典只限于在最后审判前的这世界，在那可畏的日子不能抗拒公义的手。但这并不表示拯救的恩典与一般恩典相抵触。慕理写道：“特殊恩典并不消灭自然或普遍恩赐，而是将它救赎的、使人重生的和成圣的影响，作用在每一种自然或普遍恩赐上；它转变生命的所有活动和各个部门；它使各样良好的恩赐为神的国度效力。基督信仰不是逃离自然；它使自然更新和成圣。”这种进路总是挑战禁欲主义版本的灵命观念。“它的实际观点是，‘凡神所造的物都是好的，若感谢着领受，就没有一样可弃的，都因神的道和人的祈求成为圣洁’（提前四 4~5）。”⁵⁰

基督徒肯定一般恩典，这就意味着认真对待这世界，不仅认真对待它一切的罪性，也认真对待它由神创造并维系的一切良善。万有都在基督里维系在一起（西一 15~17），不仅在救恩中如此，在神持续不断地维系受造界和它的历史中更是如此。因此，基督不仅是救恩的中保，更是创造和护理之工的中保。信徒受激励去参与世俗文化，明智地享受与非信徒的关系，在共同的天职中与他们合作，为共同的目标而努力，并不需要总是用事奉和外展为理由，来将这种合作和共同的生活合理化。

终极而言，连神的一般恩典也是为祂拯救恩典的计划效力。基督的救赎之工创造教会，这并不是神在创造中为人类所定的原始计划受挫于罪之后的一个备选计划。保罗宣扬那最终显明，但在历代总是神旨意的奥秘，就是神“创造万物……为要借着教会使天上执政的、掌权的，现在得知神百般的智慧。这是照神从万世以前，在我们主基督耶稣里所定的旨意。我们因信耶稣，就在祂里面放胆无惧，笃信不疑地来到神面前”（弗三 9~12）。神拣选的目的，始终就是“使天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一”（弗一 10）。

四、护理之工／神迹

与前面一切相关的，就是护理与神迹之间的重要区别。与神的日常护理不同，祂神迹的介入涉及在特别环境下暂时搁置或改变自然律和自然进程。甚至在祂神迹的行动中，神往往仍然借着受造的管道采取行动，但祂为了特别的事奉，将它们分别为圣。基督徒往往为了对抗自然主义而断言，神实际上经常以神迹的形式参与在他们的生命过程当中。许多基督徒渴求实际感受到神对他们日常生活的关注，于是蜂拥到那些承诺可以让他们天天遇见神迹的团体和个人那里去。在这交易中失去

⁵⁰ Murray, *Collected Writings*, 2:295。

的，是人不再感受到神的日常护理。这日常护理是在祂创造并维护受造的管道及自然过程中，并借着这些施行的。

神的日常护理最引人注目的例子，很有可能就是孩子的出生。但为甚么我们必须讲“出生的神迹”，才能承认神是它的终极源头？孩子的出生明显不是一件神迹。它是正确地使用管道——由怀孕到生产——的正常结果。没有甚么可以比它更自然的了。但也没有甚么能更奇妙地见证神的护理。不仅在面对神迹时，也在面对由受孕、怀孕和出生这一般过程反映的精细设计、秩序和创意的奇妙时，我们每天的生活中有更多事情需要感恩：

我的肺腑是你所造的；

我在母腹中，你已复庇我。

我要称谢你，因我受造奇妙可畏；

你的作为奇妙，

这是我心深知道的。

我在暗中受造，

在地的深处被联络；

那时，我的形体并不向你隐藏。

我未成形的体质，你的眼早已看见了；

你所定的日子，我尚未度一日，

你都写在你的册上了。

神啊，你的意念向我何等宝贵！

其数何等众多！

——诗篇一三九 13~17

我们不仅要在神异乎寻常地介入，暂时搁置祂的自然秩序时献上感恩，在祂设计和信守这秩序方面，更有理由献上感恩。神不仅在个人的癌症如神迹般消失时是那位最终的医治者，在疾病经过受造物无数层次的介入后被征服时，更是如此。

有生机的物质具有使人康复的特质，也有人为了医药目的采集这些特质，创造并维护这些的乃是神。赋予医疗人员智力、智慧和技巧的也是神。最终指引着实验室技术员、运送人员、医药设备和产品制造商，一直到医生和护士付出的劳苦这众多任务的，是神，是按照祂智慧的旨意。烧伤的伤口痊愈时，是神通过自然过程使伤口痊愈。这过程是祂丰富地赋予的，更是祂小心看顾的。

我们经常区分自然的原因和超自然的原因，但这也可能反映出一种错误的选

择，若不是将环境归因于神，就是归因于自然。圣经并不认为在创造或历史中有任何一刻可以独立于神的作用之外而存在。问题不是神是否介入我们生命的每一方面，而是神怎样介入。因此，就护理之工而言，问题从来不在于原因唯独是自然还是超自然，而是神在每一刻的介入是护理还是神迹。

因此，神的日常护理并非一种超自然的介入，暂时搁置或改变自然过程或人的作用。用干预论者（interventionist）的角度来描述护理，讲的其实根本不是护理，而是神迹。它看似尊崇神在世界中的积极参与，和在世界之上的主权，但实际上是比圣经对神的描述薄弱得多的观点。圣经描述的神，总是在万事中积极动工，但这工作是借由一般的管道。

按照干预论者的观点，神必须直接摆弄飞蛾的基因，使它们更能适应不断改变的环境。根据这种观点，说神做某事，就必然意味着受造物不做这事，人可以借着实证观察分辨神独一无二的作用，至少从它的果效可以分辨。不过，这只是在保存了自然神论和偶因论之间的虚假选择：要么一切都不是神迹，要么一切都是神迹。在这里，加尔文的洞见再次对我们大有帮助。他写道：“没有甚么比冬天过后是春天，春天过后是夏天，夏天过后是秋天，依次交替更自然的了。但在这一连串事件中，我们看到如此巨大和参差不齐的多样性，很容易看到每年、每月和每日，都由神的一种新的、特别的护理之工所统管。”⁵¹

我们已经看到神起初赋予受造界恩赐，使之有本身的习性——除了宣告法令：“要有……！”，祂也发出命令：“地要发生……！”“于是地发生了青草，”各从其类。“神看着是好的”（创一 12）。我们应该像认识创造一样，将护理之工理解为同时涉及神直接行动的异常运作，也涉及透过祂的隐秘监管对历史所作的一般指引。

能区分这些相关的主题而又不放弃一样或另一样，会带来数之不尽的实际影响。无论在祂隐秘的旨意或显明的旨意中，无论是在祂一般恩典还是拯救恩典中，无论是在祂在世上直接和即时的活动，还是透过祂间接和使用媒介的工作中，无论是在神迹还是在护理中，神都是主。

当我们坚信，带来创伤的同一位神，也使人得医治时，我们的生活就会发生天翻地复的改变。由于祂拥有一切的能力，在祂的旨意以外，任何事都不能临到我们身上，祂在耶稣基督里已经向我们承诺祂拯救的旨意，我们就可以怀着信心从祂那里寻求释放。而且，正如加尔文指出的，“神的儿子不仅与我们一起受苦，也在我们里面受苦，”背负我们，即使我们受苦时，也在我们里面以祂的圣灵引发我们呼

⁵¹ 加尔文，《基督教要义》，1.16.2。

叫“阿爸，父”。⁵² 我们跟随我们的救主，在今生忍受十字架的苦难，好使我们能在荣耀中与基督一同作王。我们最终的保障和兴旺只有在基督里才能找到，只有在荣耀里才会完全实现。⁵³ 神为我们永恒福祉所定的终极旨意，要大于“现在的苦楚”（罗八18）。

承认神的护理，除了给在患难中的人带来安慰，也要使我们得释放，而不对那些伤害我们的人作终极的审判。约瑟能以仁慈对待他的哥哥，因为虽然他们动机不良，但神在他遭遇灾难中的目的最终得胜，将邪恶变成良善。“总结这一切：我们被人不公平伤害时，让我们不看别人的邪恶（否则只会令我们更痛苦，令我们更想报复），记得去到高处亲近神，学习确实相信，无论我们的敌人如何邪恶地得罪了我们，都是神公义的安排所许可并差派下来的。”⁵⁴

叁、护理与自然启示：历史在基督里的意义

巴文克指出，无论是自然主义还是泛神论的一元论，都无法解释历史中的多样性，正如它无法解释自然界的多样性一样。⁵⁵ “个别的人只是理念的渠道，那位‘普世存有者’（Universal Being）的现象，民族精神的表达，汪洋中的波浪；还是他们每一个人都有永恒的意义？”⁵⁶ 我们看到的统一和多样性不仅在自然中，也在历史中；其原型是神的合一和三一。与基督教的三一有神论不同，“一元论的统一性是一种死气沉沉、僵化、整齐划一的统一，没有生命和生命的丰盛。”⁵⁷ 在基督里，历史虽有多多样性，却找到它隐藏的统一：

在基督里临到我们的特殊启示，不仅为我们肯定了某些前提，使这些前提成为、也必须成为历史的出发点，而且这个启示本身也赐给我们历史，赐给我们一切历史的核心和真正内容。基督信仰本身是历史；它缔造了历史，是历史的主要因素之一，它本身更提升了历史，使之超越自然及自然进程。基督信仰宣告了这一点，也用自己的行动证明了这一点；基督乃是

⁵² John Calvin, *Commentary upon the Acts of the Apostles* (trans. Henry Beveridge; Grand Rapids: Baker, 1974), 2:297。

⁵³ 加尔文，《基督教要义》，2.15.4。

⁵⁴ 同上，1.17.8。

⁵⁵ Herman Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2003), 121 = 巴文克著，赵刚译，《启示的哲学》（四川人民出版社，2014），93页。

⁵⁶ 同上，126 = 巴文克著，《启示的哲学》，97页。

⁵⁷ 同上，139 = 巴文克著，《启示的哲学》，106页。

为了一场危机来到世上；历史的内容在于一场重大的斗争。一元论对此一无所知，……它只有一种模式——先和后，低和高，少和多，未来和过去。它不知道利（pro）与弊（contra），而这是与生命、与每个人的经历、与历史那可悲的悲剧性现实相左的。当启示说，历史的本质在于黑暗与光明，罪与恩典，天堂与地狱之间的巨大冲突时，启示就是对生命的肯定和解释（强调字体为引者标示）。⁵⁸

缺乏其垂直（末世）的层面，我们集体的存在便失去了意义；缺乏水平（历史）的层面，它便被诺斯底式超越灵魂的逃避所同化。但借着福音，随着神将历史原本无法解读的线索联系在一起时，我们就在历史本身之内发现历史的意义。将基督从其中心移除，这世界的故事便“迷失在种族和国家、自然和文化的人群的历史中。”“它变成一团混乱，没有中心，因此没有边界；没有扩散，因此也就没有开始或终结；没有原则和目标；只是从高山上流下的溪流，仅此而已。”⁵⁹

我们已经看到，现代主义为了世俗的野心劫持了神的护理之工，而后现代主义的反应则倾向否认历史有任何目的、目标或意义。但巴文克说，根据基督信仰的理解，“〔在基督里的历史的〕目标不是或此或彼的特殊理念，不是自由、人性、或物质福祉的观念。它是神国度的成全，是神在各方面涵盖一切的掌权，包括天与地，天使与人，思想与物质，崇拜与文化，具体与一般；简单来说，它包括万有。”⁶⁰

因此，终极而言，基督教为护理之工所做的辩护，必须总是回到基督和祂对罪与死的得胜。我们怎么知道，即使在逆境占上风之时，神依然会为使我们得救而叫万事互相效力？不是因为我们看见这些逆境在此时此地得到解决，或者在我们理智的想像中能够领略到它们的解决方法；而是因为我们听到了神的应许。这应许已由一个事实得到证实：在最不公义的时刻，在神看似最隐藏和最不在场的时刻，神仍然是最活跃并得胜的。

透过祂从死里复活的保证，基督今天给我们的应许是：地上一切国度都在生命之主的统治之下，祂保守普遍的历史，为要在其中成就祂拯救的目的。基督再来时会有审判，对神的选民而言，这带来罪、死亡、邪恶、不义和受苦的终结。父会抹去祂儿女一切的眼泪。重生祂圣约的百姓，并塑造祂教会的同一位圣灵同时在工作，约束邪恶，并将各样恩赐赋予凡有血气的，使它们得保存和兴旺，直到那时。

⁵⁸ 同上，140-41=巴文克著，《启示的哲学》，107页。

⁵⁹ 同上，141=巴文克著，《启示的哲学》，107-8页。

⁶⁰ 同上=巴文克著，《启示的哲学》，108页。

这都仰望你

按时给它食物。

你给它们，它们便拾起来；

你张手，它们饱得美食……。

你发出你的灵，它们便受造；

你使地面更换为新。

——诗篇一〇四 27~30

讨论问题

1. 请讨论并评估当代文化对护理之工的教义所发出的一些主要挑战。
2. 甚么是协同？这观念如何帮助我们区分神的护理作用中直接和间接的起因？这与偶因论的辩论有甚么关连？
3. 请讨论神在护理之工中显明的行动和隐藏的行动之间的区别。
4. 甚么是一般恩典？它与特殊（或拯救）恩典有何不同？神的一般恩典成就了甚么？
5. 护理和神迹有甚么分别？如果基督是创造的中心，祂是否也是护理的中心？我们如何从圣经得知这一点？

第12章

人与天使

在这出逐渐展开的圣约戏码中，人类扮演的是配角。只有仔细留意这出戏码，我们才能辨识出人类的身分。正如圣经信仰不去猜测神隐藏的本质“是甚么”，只思索剧本中揭示的“是谁”（也就是特质、行动和目的），同样的话也可以用在圣经信仰怎样描述人类上。在根据彼此对立的论述来制定这个讨论后，我会勾勒出一种圣约式的人论。¹

壹、使我们成为人的是甚么？辩论的现状

在不同的地方，我对比了克服疏离和我们从未遇见的陌生人这两个范式，通过恩典之约描绘出一条走向与陌生人相遇的路径。这些不同的范式，对人论（我们有关人性的教义）和对神论（我们对神的教义）来说都同等重要。今天，我们正在见证西方人类学所经历的一场惊天动地的转移，就是从把自我视为一种稳定、半神、属灵的实体，能超越身体、时间和改变，转移到认为自我只是一种社会建构和物理化学的交互作用。至少在实践上，自我的主权和自主同时指导着柏拉图主义和物质主义的论述：两者都不准备从另一方——尤其是从神——接受自我身分、人性和人格作为恩赐和责任。

一、柏拉图主义：与众不同的火花

理性主义者思索的目标是从外表（事物看起来怎样）提升到纯粹的本质（事物本身是怎样）——神性和人性的内在存有。在希腊神话里，普罗米修斯（Prometheus）和他兄弟接受了创造动物的任务。到他们正要创造人类时，他的兄弟——这个计划的领袖——把材料用光了，普罗米修斯就欺骗宙斯，从太阳那里偷取了火，将它交

¹ 更详细的阐述，见拙著，*Lord and Servant: A Covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2006) 第四章。

给最早的人类。结果，这就成了将人类和其他受造物区别开来的最高贵成分——不朽的灵魂。因为这宗盗窃案，宙斯判普罗米修斯这个低级神明死刑。正如我们西方血脉中流传着的其他观念一样，类似这样的故事在灵魂不朽的教理中被“去神话化”。

我们在第二章概述了柏拉图的本体论，他的本体论在讨论人类位格的哲学和神学中扮演主导的角色。在这个视角下，更高的自我——实际上是真正的自我——是灵/魂或心思。即使以基督教的范畴（例如，神的形象，而不是永恒和不朽的灵魂）来诠释，我们人类位格的中心——我们与动物的区别——往往也只限于灵魂。

普罗提努（Plotinus，主后 205-270 年）在《九章集》（*Enneads*）中阐述了新柏拉图主义的自创版本，提出一种三重神圣领域的阶级制度：太一（the One；永恒、绝对、超越）、悟性（the *Nous*；理念、概念）和世界灵魂（the World Soul；包括个别的灵魂，是无形体的和不朽的）。在灵魂领域之下的是自然，包括囚禁一些灵魂的人间身体。源自世界灵魂的个别灵魂，转向那不变的、理性的太一。因此，人类位格可以按层次的高低顺序分为三部分：灵、魂和身体。诺斯底主义者尝试混合希腊哲学和基督信仰，将人分为三个等级：属灵的（*pneumatikoi*）、属魂的（*psychikoi*）和属肉体的（*sarkikoi*）。² 这种人论称为三分法（trichotomy），在正统圈子中虽然属少数派，但在不同的基督教派别中长久以来都是一个试探。³

三分法论者往往诉诸两段主要经文——路加福音十章 27 节，耶稣重申我们要尽心（*kardia*）、魂（*psychē*；《和合本》作“性”）、力（*ischys*）和意（*dianoia*）爱神的这个命令；以及希伯来书四章 12 节，指出神的道甚至能够分开“魂与灵”。正如雷蒙（Robert Reymond）指出的，关于路加福音十章 27 节，马太的版本（二十二 37）省略了“力”，而马可则包括了，但在马可福音十二章 30 节却将路加的次序调转，并在 33 节提到我们要尽心和尽智（*syneseōs*）爱神。雷蒙回应说：“当然，没有人

² 参 Hans Jonas, *The Gnostics Religion* (Boston: Beacon, 1958); Kurt Rudolph, *Gnosis: The Nature and History of Gnosticism* (San Francisco: Harper & Row, 1983); Dan Merkur, *Gnosis: An Esoteric Tradition of Mystical Visions and Unions* (Albany: SUNY Press, 1993); Edwin M. Yamauchi, “The Descent of Ishtar, the Fall of Sophia, and the Jewish Roots of Gnosticism,” *Tyndale Bulletin* 29 (1978): 143-75; Ugo Bianchi, ed. *Selected Essays on Gnosticism, Dualism, and Mysteriesophy* (Leiden: Brill, 1978)。

³ 近年，这个观点由司可福（C. I. Scofield）在 *Scofield Reference Bible* (New York: Oxford Univ. Press, 1909)，帖撒罗尼迦前书五章 23 节的注解；倪柝声著，《属灵人》，三册（台北：台湾福音书房，1979）= Watchman Nee, *The Spiritual Man* (3 vols.: New York: Christian Fellowship, 1968); Lewis Sperry Chafer, *He That Is Spiritual* (Grand Rapids: Zondervan, 1967) 辩护。

会基于这一连串由‘和’连系的词语而坚持每一个词都指非物质、本体的独特实体，因而认为路加是五分法论者，马太是四分法论者，而马可是六分法论者。”⁴我们在所有这些情况中所遇到的是平行体（parallelism），也就是一种以不同的用语来强调同一点的常见（特别是希伯来）方式。⁵这些经文命令我们以整个人去爱神。

希伯来书四章 12 节没有说圣道可以在魂和灵之间进行分割，而是说它甚至连魂和灵都能够分开。在经文的上下文中，“分开”是指检视、判断，“能够辨明心中的思想和意念”（参：《新译本》）。这里的意思不是在某些东西之间进行切割，而是切割穿过某些东西。作者的意思是，这寻找和判断人的圣道，甚至能够刺入（剖开）人内心秘密的深处（与魂／灵同义）。雷蒙指出：“这节经文没有这样〔分开魂和灵〕的意思，而是接着说明圣道是人内心思想和意念的审判官（再次用两个由名词‘审判官’〔《和合本》作‘辨明’〕支配的所有格），思想和意念在本体上是不同的事物。”⁶

我在第一章指出，笛卡儿怎样将希腊二元论中的思想上升转化为独特的现代钥匙。对他来说，真正的自我是没有身体的“思想之物”（*res cogitans*；见：“至高的自我”，64-66 页）。因此，借着转向内在，离开历史和其他受造物的世界——包括他自己的身体——笛卡儿同时将自我的观念缩窄到缺乏各样关系的思想（或魂），将它的伪装深化到至高无上的独立自主上。泰勒（Charles Taylor）以文件证明了现代精神的迁移，从以复杂的关系网来界定的自我感知（位格身分），变成更狭窄的、自主的和个人主义的概念——自我抽离世界的感觉。⁷

二、幸运的动物：物质主义的人观

如果对柏拉图主义和唯心论来说，真实的都是属灵的，相反形式的一元论就是物质主义（*materialism*）。物质主义的一元论绝对不是启蒙运动后的新产品，它在西方思想中已有悠久的历史。事实上，它的基本前设是由古代印度哲学家（大约在主前六百年）提出的，与此同时，泰勒斯（Thales）、阿那克萨哥拉（Anaxagoras）、德谟克利特（Democritus）和伊壁鸠鲁（Epicurus）也在希腊为它辩护。在现代，这思想则由伽桑狄（Pierre Gassendi）、贺布斯（Thomas Hobbes）、马克思和弗洛伊德所提

⁴ Robert Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Nelson, 1988), 420。

⁵ 这点也适用于帖撒罗尼迦前书五章 23 节。

⁶ Reymond, *A New Systematic Theology*, 422。

⁷ Charles Taylor, *Sources of the Self: The Making of the Modern Identity* (Cambridge, Mass.: Harvard Univ. Press, 1972)。

倡，今天在科学界中仍然吸引着一群死忠的追随者。

关于人的身分（人论），物质主义一元论假设说，没有灵魂这种实体，因此，人在死后没有持续的存在。我们的生命没有任何超自然的来源或超卓的目标。世界不是一份礼物，而是已知的事实——或者是一种无形的空虚，每个人都必须靠意志行动的召唤而存在。根据这种观点，从生物学角度来考虑，我们的存在是时间加上偶然的产物。好像其他动物一样，人类源自一连串随机（在统计学上不大可能）的意外；他们在推动着演化过程的暴力摇篮中出生：即适者生存。傅柯（Michel Foucault）捕捉了尼采这种物质无神论终极完满的意思，指出，“神的死亡”必然包括“自我的死亡”。他写道：“人”即将会“好像画在海边沙滩上的脸孔那样被抹去”。⁸根据尼采和他的继承人，“人的性质”（humanness）不是一种稳定的素质，因为它不是神的恩赐，而是一种必须被运用的至高意志力量，天才透过它能成为大师。

为物质主义进行的哲学辩护，似乎越来越获得科学的支持。在过去几十年来的神经生物学和相关学科的先进研究中，思想（mind）是物质（也就是大脑）这个事实已经有了牢固的根基。很多以前归因于鬼魔或被赋予灵性和道德解释的精神病，现在都被诊断为化学物质失衡，可以透过药物得到有效的治疗。笛卡儿想像他纯粹的本质就是漂浮于他的身体之上的思想，这个想法的实验已经不再站得住脚。以前归因于神秘灵魂的冲动和个性，现在根据大脑和人类感官中的物理化学反应和交互作用视为可以解释的。正如拉普拉斯的科学解释不需要“神的假设”，今天许多科学家都得出结论说，除了灵魂缺乏实证的证据外，根本毋须去设想出一个“机器中的幽灵”来。

很多自由派更正教徒和犹太思想家都主张，旧约圣经对灵魂的问题大体上是沉默的，并且压倒性地假设身体的死亡是个人存在的终结。当然，耶稣时代的法利赛人和撒都该人就是在这个问题上出现重大分歧。不过，撒都该人现代的徒子徒孙们宣称，法利赛人发明这个观念，很可能是受希腊思想的影响。近年的学术界挑战这个看法，显示古老的犹太信仰相信人死后灵魂仍然存在，并且有复活的盼望。⁹此外，如果犹太人相信身体复活是基于外来的影响，希腊思想是最不可能的假设。毕

⁸ Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Random House, 1970), 387。与志在普及后现代状态的人往往提供的刻板描述相反的，现代从来都不是完全个体性的（斯宾诺莎、黑格尔、费希特、叔本华、马克思、弗洛伊德）。而且，后现代颂赞无孔不入的个人主义，就好像它颂赞群体主义那样频密。现代和后现代都有许多分支。

⁹ 尤其见 Jon Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2006)。

竟，在希腊哲学中，不朽的灵魂渴求在死亡时脱离身体的囚牢，而不是永恒地“再生”。

某些基督徒，特别在回应希腊二元论时，提倡一种修正的一元论，强调人类的身心是统一的。提倡这个观点的人通常对灵魂在死亡后、直到最后复活之前，是否脱离身体存在，持不可知的态度。¹⁰

三、区分而不二分

从破解古代和现代思想——身体的二元论中，圣经的人观不会有任何损失——实际上好处很多。圣经从来没有将灵魂和思想划上等号。事实上，更常见的是，圣经以一种自觉的、象征性的说法，把灵魂和心脏——甚至肠子——划上等号，就好像今天我们说，发自“肺腑心肠”地认识某件事一样。

不过，圣经确实假设并明确教导，身体和灵魂之间有所区别——这种看法被称为二分法——特别是肯定了人的身体死亡时，灵魂在神面前仍然活着。¹¹ 不过，从我以下提出的论述清楚可见，这个观点并不包括、更不要要求极端的人观二元论。这样看来，我宁愿用例如身心整全（*psychosomatic holism*）这样的用语，因为二分法（*dichotomy*）表示灵魂和身体的区分比它的统一更基本。¹² 重要的是，人的本质不

¹⁰ 这是柏寇伟的观点。改革宗传统内部对二元论的强烈批评有时导致这方面的过度反应。同样的倾向也可以在 Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* (trans.: John R. de Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 497-508, 548-50 看到。在更近期，一些基督徒在科学和神学的交汇中工作，发展出不同版本的修正的一元论，称为“非化约物理主义”，这个名称是因为它承认某些属性和行动超越物质。见 Nancey Murphy, “Non-reductive Physicalism: Philosophical Issues,” in *Whatever Happened to the Soul?* (ed. Warren Brown Murphy and H. Newton Maloney; Minneapolis: Fortress, 1998); 也见她这篇文章更近期的修订版本，于 Richard Lints, Michael Horton, and Mark Talbot, eds., *Human Identity in Theological Perspective* (Grand Rapids: Eerdmans, 2006), 95-117。

¹¹ 这很可能是今天福音派神学的主流观点，例如：见 Wayne Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 472-83 = 古德恩著，张麟至译，《系统神学》（E. Brunswick：更新传道会，2011），471-84 页，特别是他对二分法立场的解经总结和与三分法及一元论的互动。传统基督教神学肯定与身体不同的灵魂存在，猜测灵魂是由祖先传给所有人的（灵魂遗传论〔*traducianism*〕），还是在每一次即时由神创造的（神创论〔*creationism*〕）。灵魂遗传论主张个别灵魂由父母传到后代，其方法和身体特征的遗传相似。神创论主张每个灵魂都是神的新创造。虽然神创论至少在西方是主导的观点，灵魂遗传论却有更重要的辩护人，包括特土良、奥古斯丁和女撒的贵格利。这些都是有趣的问题，有宝贵的神学含义，但不大可能单以解经的基础去解决。

¹² 在这几点上，我发觉库柏（John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical*

应单单、甚至不应主要和灵魂划上等号；“真正的自我”是整个自我——身体和灵魂。

灵魂和身体的区分不是由任何关于本质的猜测来支持的，而是基于恩典的经世（economy of grace）；在恩典中，信徒得到应许，他们的灵魂不会随着身体而死亡。除此以外，我们不应该猜测人的本质，就好像我们不应该猜测神的本质一样。

到目前为止，改革宗神学里一再出现的主题是，笼统地批评二元论和具体地批评灵魂—身体二元论。¹³ 关于这点，改教者与中世纪教会有激烈的冲突，但与重洗派的冲突更为严重。事实上，当代重洗派神学家芬格尔（Thomas N. Finger）承认：“不过，历史上的重洗派往往过分强调圣灵而贬低物质，我认为这在很大程度上是因为阻止了两者互动的（概念上的）本体论障碍。”¹⁴ 早期的重洗派教导说，信徒必须不断努力超越身体的领域和它的感官，借以让灵魂再次参与神性。芬格尔评论说，这类讲道中的一个重要主题是“完全的个人更新，‘所有受造的欲望均被拔出和捣毁’”。¹⁵ 恩典主要被视为一种神圣的物质，将信徒由受造物的实存提升到圣灵的领域。“这恩典将人完全神化，以致他们超越了‘受造物的特性’。”¹⁶ 从宗教改革的角度看，这些观点代表中世纪神秘主义的激进版本，并更笼统地代表它的二元论，产生出一门荣耀神学——灵魂上升的神话。

圣经向人说话，是向着整体的人，视人类为自我负责的个体，而不单是思想、魂或灵。不过，一些神学家（好像柏寇伟）又失之太过，在肯定人的统一时质疑，在居间状态里，已脱离身体的灵魂是否存在。¹⁷ 较早期的改革宗神学家在这件事上更审慎。杜仁田解释说：“由于肉体 and 灵（从物质的角度来看）是异类而非对立，两者本身的胃口、倾向和习惯也是这样。如今在两者里找到的矛盾只是碰巧源自

Anthropology and the Monism-Dualism Debate [Grand Rapids: Eerdmans, 1989]) 对圣经人观的立场是最令人满意的论述。

¹³ 柏寇伟依循凯波尔和巴文克，明确为人性的一种相交关系的观点辩护，反对抽象地考虑身为人的本性可以和灵魂、内心、思想或其他功能划上等号。见 Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 194-233。也见 Anthony A. Hoekema, *Created in God's Image* (Grand Rapids: Eerdmans, 1986), 203-26。

¹⁴ Thomas N. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology: Biblical, Historical, Constructive* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 563。

¹⁵ 同上，474。在同一页，芬格尔引述近年重洗派历史学家帕库尔（Werner Packull）的判断，认为这些观点代表伯拉纠或半伯拉纠的假设。

¹⁶ 同上，475，指谢默尔（Leonhard Scheimer）。

¹⁷ Berkouwer, *Man: The Image of God*, 194-233。

罪”（强调字体为引者标示）。¹⁸

柏拉图主义视拥有身体为咒诅，而圣经信仰的认识是脱离身体是咒诅。根据圣经的理解，要为堕落负责的，是属灵上的反叛，而不是身体上的反叛。在普遍的死人复活中，我们不是被解救脱离我们的身体，而是和身体一起得救。在这个复活之前，神将那些在基督里死去的人的灵魂带到自己面前，让身体在地上分解，直到最后，祂在复活的荣耀中重建人类自我的身心整全。耶稣在十字架上应许那相信祂的强盗，他在死后会与祂一同在乐园里（路二十三 43）。保罗又清楚教导说，信徒在死后等候末日复活时，会与主一起在上天（林后五 1~10；腓一 21~24）。身体和灵魂可以被分开，但它们并非必须要分开，要到我们身体复活时，我们的全人才完全得救（罗八 23）。居间状态不是最终状态。慕理总结这个共识：“人是整体性的，因此，圣经表达这真理的方式不是人有身体，而是人是身体。……圣经没有表达人的灵魂或灵首先受造，然后放入身体内。……身体不是附加的。”¹⁹

人观的对比	
三分法	人类由灵／思想、魂和身体组成（次序由高到低）。
二分法	人类由魂（等同灵或思想）和身体组成。
一元论	人类是物质生物；传统连系到魂或心灵的特点，可以归因于化学和神经的过程和交互作用。

贰、我是仆人：甚么是“神的形象”？

要正确理解创造的来源，就不能脱离创造的末世性目的。我们在理解创造（包括我们自己）时，倘若只根据来源（原初论〔protology〕），而不是也根据命运（末世论），便会错失那关键性的重点：创造——包括人类——在重要的意义上是尚未完

¹⁸ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:468。这呼应义大利改教家威尔米革立（1500-1562年）的看法：他根据创世记九章4节主张，“血是灵魂”。这代表一种转喻：“因为血是灵魂同在的记号，它可以称为灵魂本身。……我提出这点，不是作为神赐下〔不能吃动物的血〕这诫命的理由，而是要指出人的灵魂与身体是相通的”（*The Peter Martyr Library: Philosophical Works* [ed. Joseph C. McLelland; Kirksville, Mo.: Thomas Jefferson Univ. Press, 1996], 4:42）。

¹⁹ John Murray, *The Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth, 1977), 2:14。

成的。²⁰ 令人惊讶的是，笛卡儿就是借着在默观的孤独中将自己抽离世界，将思想抽离身体，才得出他自主的“思想之物”（*res cogitans*）这个观念；而圣经对自我的观念，则源自人在立约关系的特定历史中，不断与神和其他受造物交往。怀海德（A. N. Whitehead）著名的妙语：“宗教就是个人自己独处时所做的事”，和任何以立约为导向来看待自我的观点大相径庭。²¹

圣约的范式（“与陌生人相遇”）与异教的二元论和物质主义相反，肯定人的品格与神有一种本质上的连系，并且否认人有任何神性的部分或官能（包括灵魂或思想）。神和人相遇的场所是约。这立约的关系不是外加到人类本性里的东西，而是它必然有的。

物质主义把人类的起源设定在显然毫无意义的生存欲望所产生的原始暴力上；而本体二元论则把人类的起源设定在因为有了身体而脱离了原始的存有；但圣经将人的起源设定在和平、爱和公义上——其差别在于，圣经认为这是立约关系的先决条件，而不是障碍。人的存在不是要成为“思想之物”，不是要脱离肉体，成为与外界毫无关联的自我意识，而是已经卷入关系的网络中。虽然现代精神有它自己的伪装，但它并不代表与过去和它所继承的假设彻底决裂。²² 现代理性主义的自我是一个拥有至高主权的知情者（*knower*）；对唯心主义来说，自我是一个有至高主权的道德立法者和实存的建构者；对经验主义来说，自我则是一个有至高主权的观看者；对浪漫主义来说，自我就是一个有至高主权的感受者；对实用主义来说，自我是一个有至高主权的抉择者。但将所有这些现代人格版本连系起来的是泰勒所称的解脱（*disengagement*）——现代人论不单倾向个人主义，也朝向对自我的一种感觉，是不单内向和独立于神，也独立于它居住的世界。这条朝向解脱的自我的轨迹，肯定在柏拉图的神话中已经开始；柏拉图提出神圣和不朽的灵魂都追求高升，想要超越它在表相领域里的囚牢。

圣经刚好相反，它将人类置于一个戏剧叙事中，将他们的存在界定为固有的立约关系——完全和神来往，和彼此来往，也和非人类的受造界来往。以圣约为基础的人论，不是将我们更深地拽到自己里面，而是将我们向拉外，让我们发现自己向神和向邻舍要负的责任。既然我们是被立约的主那强而有力的道召唤进入存有里的，这立约关系就是我们身为人所必须的。不是先有独立自主的个人，然后选择可

²⁰ 这一点特别在改革宗圣经神学中得到强调（魏司坚、芮德博和其他人），在东方基督教神学中是主要的课题。参 Douglas Knight, *The Theology of John Zizioulas* (London: Ashgate, 2007)。

²¹ A. N. Whitehead, *Religion in the Making* (New York: Meridian, 1960), 16。

²² 我再次请读者看（上面引述）Charles Taylor, *Sources of the Self* 的透彻论述。

以（或可以不）进入立约关系里。从受孕的一刻起，我们每个人就已经参与到人类历史、关系、遗传和环境的网络，制约着我们个人的身分。在圣经的架构中，这立约关系的网络也扩展到非人类的受造物上。人类是神的总督，要在创造中处于肩负责任的位置，即使他们在灵魂和身体上都是被创造的一员。亚当所领受的呼召，是要带领整个受造界进入神永恒的平安（*shalom*）里，以生命树作为象征和保证。只有透过圣经才能产生真正的末世论，把人的存在导向未来——朝向一个要在历史里实现的目标，而其力量却是来自历史以外。

基督教柏拉图主义将人与神的连系置于自我（也就是灵魂）里面的某处，默默地反映上层的世界，而不是置于整个自我和神之间（也就是在约中），由神的道作中保；因此，他们永远无法正确看待圣经所强调的观点，即人的位格是身心整全的统一体，欣喜若狂地与神和其他受造物建立关系。²³ 狄尔泰（Wilhelm Dilthey）正确地在启蒙运动时期的经验主义和唯心论中辨别出，“由洛克、休谟和康德所建构的认知主体的血管中，没有流着真正的血。”²⁴

简单概述了现有的辩论后，我们将注意力转向圣经有关圣约和末世的主题，借以辨识一种符合“与陌生人相遇”的人论。神的形象（*imago dei*）不是我们里面半神性的东西，而是我们和神之间的某个东西，这东西构成一种立约的关系。换句话说，使我们比其他受造物有更高地位的，不是我们的灵魂（或智力），而是因为在我们身心整全的完整性中，有着特别的使命，为要与神建立特别的关系。

一、起源和末世论：受造君王的巡行

很多诠释者（包括自由派和保守派）不让创世记第一和二章讲述自己的故事，不让它们发挥自己的作用，反而带着经文所没有的现代问题来阅读经文。这些叙事的重点不是为自然的起源提供科学的描述。古代巴比伦神话和现代虚无主义之间有平行之处，特别是假设，被圣经视为邪恶的，并不是外来的人侵物（由于受造物的不顺从而败坏那良善的），而是自然本身固有的。然而，写成这些叙事的历史处境是古代异教的神话，而不是现代的自然主义。

读到这里的读者，应该不会因为我将创造的日子视为类比而感到惊讶。也就是说，那几天不是按字面理解为二十四小时的一天，而是神俯就六天劳动和第七天休

²³ 奥古斯丁不应该担起全部的责任，因为将形象和基本上是柏拉图架构的智力划上等号，是教父思想常见的遗产（参：尼撒的贵格利，见 *NPNF2*, 5:390-442）。

²⁴ Wilhelm Dilthey, *Introduction to the Human Sciences* (Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press, 1991), xviii。

息的一般模式（这个模式是祂为人类创造的）。末世论是主要的题旨：强调一个事实，即人类受造成为神的类比，效法祂那考验（工作周）和成功完成（安息）的模式。创世记二章4节重述第一章的创造记载，“在耶和华神造天地的日子”——“日子”和较早时用来指六日的希伯来词语是同一个词（*yom*）。这两章的重点是确立神在亚当里与人类立约的历史序言，经过人的堕落和该隐的道德混乱，一直到塞特的敬虔家系，然后引向族长。

克莱恩（Meredith Kline）根据圣约神学的重要特色，详细地论述创世记第一和二章两个创造叙事那了不起的写作策略。倘若这两章圣经的写作原意不是要作科学报导，同样的道理，它们也不是神话。它们倒是“雅威对抗偶像”的论证的一部分，构成了神与以色列立约的历史序言。克莱恩指出，“这两章劫掠了异教宇宙起源的神话——英雄神屠龙，在他得胜后兴建了一座王宫，然后在其中欢庆他的荣耀。”²⁵ 像往常一样，神不是借用异教神话，而是用颠覆手法重述它们，利用它们的象征来启示实际的历史事件。

神使用以安息日为高峰的一周作为图象式的框架，说明祂的创造行动，并且以这个安息日模式将自己视同为俄梅戛，就是万物现在和以前是为祂而造的那一位，只有祂是配得荣耀、尊贵和赞美的主（参：启四11）。

创造周的第七天，也就是整个创造事件朝向的高峰——安息日——为整体创造日的模式赋予了一种独特的安息日特性，然后神借着揭示安息日的意义，透露出祂的名字俄梅戛。²⁶

创造周本身确立了历史的出发点和目的地，这就产生出人类身分所不可或缺的历史观念的本身。

克莱恩以这两个叙事的内在结构来支持他的诠释，他把焦点集中在它们记载了不同封建王（*vassal-kings*）被委任来统治他们管理的领域：

在头三天——回合，经文描述了三个浩瀚领域的来源，这三大领域都要受管治……。

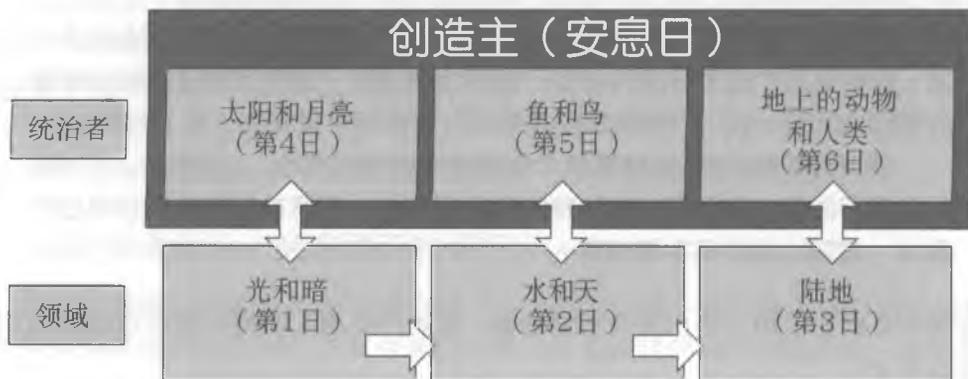
第四天——回合描述了太阳和月亮的创造，以及它们受君尊的委任去“管理”白昼和晚上，就是平行的第一天——回合所描述的领域。它们“分

²⁵ Meredith G. Kline, *Kingdom Prologue* (South Hamilton, Mass.: Gordon Conwell Theological Seminary, 1989), 1:26-31。

²⁶ 同上，1:26-27。

开”了光和黑暗（创一 16~18），界定了这些领域的界限，以此表达了它们对这些领域的管治。然后是第五天—回合的鱼和雀鸟，它们要成为下面的水和上面的天的主人；水和天就是平行的第二天—回合所描述的领域。鱼和鸟被赋予祝福和职务，要尽其所能地占据它们所统管的领域。经文用来描述给它们的职务的用语——繁殖、增多、充满（创一 22；参《新译本》）——预示了人类将会得到的君尊使命。第六天—回合引入地上的动物和人类，他们要统治干地，即平行的第三天—回合所指的。拥有主权的野兽获准享用它们土地领域上出产的自然贡物（创一 30），它们也与人类分享这特权（创一 29）。²⁷

这段记载引发现代奥运会开幕式的意象：每一个统治者都会各自带着受造领域的标准经过检阅台，喜乐地在大君王面前接受赞许。创世记第一章的结构在这点上明确的，经文分成七节，每一节都由“神说……”这个短语开始。



克莱恩补充说：

在第四到第六日的叙事里，描述了众多受造君王的壮丽场面，即使如此，他们君尊的荣耀在创造主君王更大的荣耀前也相形见绌，祂命令他们出现，以发命令为他们命名来赐予他们身分，又给予他们从属的管辖权。然后，当创世启示进行到第六日，有如神的受造君王的摄政者职位，而且超越这点时，我们看见所有六日的受造物国度的荣耀，已经被带进安息日的大门内，成为辅助的祭，被放置在创造主君王的脚前，让人现在就看见祂

²⁷ 同上。

身为安息日的主所显现的辉煌。28

因此，圣经开头这几章确实处理了人类起源和历史的问题，只不过是带着神学的旨趣：“人是受造物的君王，但他是封建王，在创造主的权威下统治，有责任将他的国度献给伟大的君王。”²⁹

克莱恩对创世记第一章的诠释，可以从以色列人出埃及，迈向那预表安息日的安息的土地时所设立的立约仪式来得着支持，因为出埃及和那些仪式呼应着这最初经过众水走在干地上的行进。以色列人走在干地上，经过红海抵达锡安的这个皇家行进的故事，以呼应创造叙事的方式明确地讲述出来。整卷诗篇，特别是诗篇二十四篇，六十六篇，六十八篇，九十五至九十九篇，原初的创造、出埃及的胜利，以及新的创造，都汇聚在锡安和圣所，在那里，得胜的人类封建王带着他的贡物，前来献给伟大的君王。

这种诠释代表着一种有力的论证，对抗以色列所必须面对的列国偶像。创世记第一章是圣约的历史序言，不单使神对以色列的至高无上主权得到合理的解释，也使神对整个大地的至高无上主权得到合理的解释。它也展示创造本身拥有清楚无误的立约性质，这个性质甚至是在神与以色列建立关系之前就已经存在的。亚当丧失了他的天命，未能带领受造界进入其自然存在之终极完满的形式。受造之物现在充满争斗和罪，不是由于一场脱离存有的本体性堕落，而是由于一场离开了立约顺服的历史性堕落。只有在末后的亚当里，我们才能看到终末成全的初熟果子。这终末成全对我们来说仍未完全实现。“唯独见那成为比天使小一点的耶稣，因为受死的苦，就得了尊贵、荣耀为冠冕，叫祂因着神的恩，为人人尝了死味”（来二9）。我们只有承认创造的终结和来源，并承认耶稣是唯一将两者连在一起的人，才能够正确理解创造的本性。

因此，圣约关系不是后来加上的，而是神按祂的形象创造我们时已经有的。爱神和爱邻舍的法律命令，以及制服任何对神的管治的道德威胁，就是那不可磨灭地写在人的良心上的原始圣约。所有的人对神都保留了一点知觉，晓得神是他们的律法赐予者和审判者，也感到有责任去爱。这不是说这种宗教和道德感在堕落时已经失落了，但它已经在很大程度上被扭曲和剥夺。虽然我们投入了相当的努力、创意和智谋去压抑我们带有神的形象这个身分，神和人之间的立约关系是根深柢固的。我们可能千方百计不让人去证明这种关系，和随之而来的责任。我们可能将储蓄花

²⁸ 同上，28-29。

²⁹ 同上，30。

在承诺能让我们自我改善的美容和个人计划上，却又不承认我们要在超越的审判官面前负责任（因而有罪咎）。

堕落后不久，人类就分裂为该隐的骄傲之城（创四 17~24）和由塞特代表的神之城。当经文特别提及该隐后代的文化成就时，却这样描述塞特和他的后裔：“那时候，人才求告耶和華的名”（26 节）。因此，非信徒与神已不再有关的这种观念是错误的。（要记得，该隐自己也承认，神的审判会使他成为每个维持治安的人要对付的对象，而神承诺会保存该隐的生命，则可让他兴建地上的城。）无论是求告主名的应许之后嗣，还是不明就里的背叛之徒，我们都是圣约的仆人。神律法的道在创造中让我们成为圣约的仆人，因此神普遍的审判是公义的（罗一~三章）。无论多么微弱，属于创造之约的感觉都是天然的，那是内在的道（*verbum internum*），在良心中发挥作用，但与良心不完全等同。正因为人类是受雅威委任的仆人，按祂的形象受造，因此每个人既有尊严、又要对神负责任。

堕落无法消除神和人类之间的立约关系；但现在，在圣约的咒诅之后，人类被分为该隐的骄傲之城（创四 17~24）和由塞特代表的神之城。那些不求告雅威之名以寻求拯救的人，虽然由神的一般恩典所保守，但他们仍然“在亚当里”，根据原始的行为之约，仍在定罪和死亡的统治之下。因此，所有的人都是带有神的形象的人，以这个身份被生在上，并且从怀胎开始就被设立在一个具有叛徒性质的职分上。那原始的约的规定和赏罚（即自然律）在每个人的良心中发出声响（罗一~三章）。因此，律法是自然和内在的声音，和福音不同，福音是超自然和外在启示的宣告。由于每个人都是按神的形象受造，他们都满有尊严地具有权利，也是有责任的道德主体，在神面前为自己如何回应神的命令负责。因此，人权并不是源自个人、多数、或国家的权威，而是单单来自神。

终极而言，在圣约的架构里，责任比权利更为基本，因为最基本的是神对我们拥有权利的主张，而不是我们赞成或反对其他人权利的主张。³⁰ 不单是我的邻舍有天然的权利不受骚扰，我也有责任尽一切努力去爱和尊重带有神形象的人。这种正面的责任是律法的真正意图，正如改革宗和信义宗的要理问答在处理十诫的第二块石版（编按：指后六诫）时所强调的。

使徒保罗解释说：“我们晓得，律法上的话”，无论写在良心上，还是写在石版上，“都是对律法以下之人说的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下”

³⁰ 这个对人的身分的圣约观点，代表犹太和基督教神学之间一个重要的交汇，特别可以在 David Novak, *Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory* (Princeton, N.J.: Princeton Univ. Press, 2000) 看到。

(罗三 19)。律法命令并威胁我们，但无法给我们力量去实现它的要求，或令任何人脱离它的判决(20节)。相反，福音是一个陌生的——完全外来的——宣告，表明神在耶稣基督里的拯救恩典。按着本性，我们明白“律法的谈话方式”(law-talk)，但“福音的谈话方式”(gospel-talk)却是一种陌生的语言，我们必须穷尽一生，不断学习它的基本真理。福音宣告神这方面对堕落的自由决定；这决定只能借外在的道(*verbum externum*)来认识。这个惊人的宣告是，在基督里，全地的公义审判官已救赎了我们，使我们与祂和好，得着儿子的名分，成为祂自己的后嗣(21~26节)。因此，信徒活着，不单是神律法之言的受造物——要负责任的、要被问责的和有罪的，也是神好消息的聆听者——自由的、被称义的和被更新的。正如保罗在罗马书开头几章指出的，我们在神面前负有法律的责任，这个原始的启示今天仍在继续说话。这解释了为甚么世上仍遗留着人类的公义，以及为甚么每个人都确凿无误地要走向一位具有位格之神的审判时，都要为压抑它最终的要求负责。

圣约和末世论的观念在圣经神学中是彼此交织的，两者都朝着应许和应验的方向。这应许—应验的模式不是在堕落后才开始的，而是从创造本身就开始了。人的身分在创造时仍未完成，而是要在履行原始的约的考验中才得以完全，可以赢得吃生命树上的果子和得到福分的权利。因此，人类本身是以未来为导向的。虽然被罪扭曲，但这个末世的盼望——对要在历史中实现的命运感——激活人的活动和雄心。因此，甚至给亚当的任务，即在凯旋的队伍中带领受造物进入神安息日的安息里(跟从神自己创造和作王的模式)，也是从应许到应验的历史动向，而不是心灵的提升。

这种与爱任纽和加帕多家教父一脉相承的末世性角度，也扩展了改革宗(圣约)神学的逻辑。正如魏司坚提醒我们的，圣经中特定的圣约和末世导向所彻底关心的，是伦理和个人的领域，而不是抽象的形而上学和本体论。“受造的宇宙只是一个起步，它的意义不在无限期的延续，而在达成”(强调字体为引者标示)。³¹ 末世论比救恩论优先。创造始于它面前一个更伟大的终点。创造是神的戏码的舞台——那“美丽的剧场”——它本身不是目的。伊甸园中的生命，其目的不是单为了无限期的延续，而仅仅是一个出发点，要让神的副摄政王带领着一切受造物，浩浩荡荡地列队走进永恒的生命里，享受神自己的安息日的安息。

这对人类不朽的观念具有明显的意涵。莫特曼认为，人的死亡只是“脆弱、受

³¹ Geerhardus Vos, *The Eschatology of the Old Testament* (ed. James T. Dennison Jr.: Phillipsburg, N.J.: P&R, 2001), 73-74: “末世论的目标是终末成全而不是恢复。……它不以原始状态为目标，而是以人的超越状态为目标。”

时间限制的被造物的特征”，³² 但这是错误的，因为死亡是神施加于人类的司法制裁，以惩罚他们破坏圣约。不过，犯罪的可能性——因此，受死亡咒诅的可能性也是一样——应当要和实际的事实区分开来。莫特曼说得对：根据神生养众多的命令，“人类从一开始便是会死的。”³³ 神以生命树作为象征和保证，应许人类，若完成考验就可以得着不朽的生命。无论在灵魂和身体上，这应许都是真的——虽然受造时是会死的，在将来却可望成为不朽。

因此，东方教会强调达成不朽，而西方神学强调律法的救赎，两者是可以整合的。在堕落之前，亚当和夏娃生活在两棵树之间：在永恒福分的确认和永恒死亡的确认之间。伊甸园是一个考验。由于人类生来是圣约的生物，他们在本质上也会展望未来——甚至期待着一个乌托邦，即便是堕落的人类也企图用各种扭曲的方式赢得在神以外的荣耀，甚至是对抗神的荣耀。他们不单有律法写在良心上，内心也总带着一种伟大的任务感，要将神的国度和荣耀传到地极。尽管这两种意识——一种是神的命令，一种是荣耀的应许——已经被人的叛逆所扭曲，但是即使在这个叛逆中，我们仍可以分辨出原始使命的痕迹。

“克服疏离”的形而上学所关心的是人类身分的内在本质，我们已经与这种哲学渐行渐远了。相反，我们发觉自己处于深刻的个人的、相交关系的、圣约的、伦理的、历史的和末世性的环境中。若我们根据人类对他们的圣约之主的恰当回应来界定神的形象，这对比甚至会更加明显。

二、人类位格和神的形象的交汇：“我在这里”

按神的形象受造，应当称为在相交中的位格 (persons in communion)。³⁴ 人实际上没有一刻是孤独、独立自主和没有相交关系的实体；自我意识总包括意识到自己与神、与彼此的关系，以及与个人在更广的受造环境中的地位的关系。而 *koinōnia* (团契，相交) 原本就包含在创造之约内，在亚当里——他是人类的代表——所有的人都参与在其中。

³² Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (trans. Margaret Kohl: Minneapolis: Fortress, 1996), 78 = 莫尔特曼著，曾念粤译，《来临中的上帝：基督教的终末论》（香港：汉语基督教文化研究所，2002），102页。

³³ 同上，91 = 莫尔特曼著，《来临中的上帝：基督教的终末论》，116页。

³⁴ 见 Colin Gunton, “Trinity, Ontology, and Anthropology,” in *Persons: Divine and Human* (ed. Christoph Schwöbel and Colin Gunton; Edinburgh: T&T Clark, 1991), 47-61。同时，我发觉如贺里斯 (Harriet A. Harris, “Should We Say That Personhood Is Relational?” *SJT* 51, no. 2 [1998]: 222-23) 所使用的那种论证（反对位格纯粹相交关系的本体论）有说服力。

詹森追随路德，沿着聆听的路线、而不是眼见的路线来比较神和人。他正确地提醒我们，希腊和圣经思考方式在这点上的对比。詹森写道：

提及身为受造物的“存在”，就是要在三一神的道德对话中，作为不同于进行此谈话者的事物。西方的知性历史大部分是延续希腊的传统，对它来说，“存在”表示有形体，因此会出现并且被人看见——无论是以身体的眼睛，还是思想的眼睛。但明显还有另一个可能：存在就是被听见；而这种诠释是创造的教义所要求的。³⁵

奥古斯丁当然相信从无造有，而不是柏拉图主义之从神圣的太一流溢出世界。不过，他仍然难以接受这点，即被造界是被说出而存在的，而不是默默地在神心智的理型里产生出来的。

对阿奎那（和更正教经院哲学）来说，用来描绘关系的措辞是原型（archetype）和摹本（ectype）——也就是形象。他们肯定存有（being）是一种类比的观念，而不是单义的观念，这是正确的。事实上，原型—摹本的类比可以视为只是诠释创世记一章26节提到神照着祂的形象和“按着我们的样式”创造人类的一种方式。不过，按照与沟通更相关的观念来说，用说话者—回答者来思想这关系可能更顺理成章。正如我们在以下会更全面看到的，“形象”和“样式”在这古代近东的背景下，特别与父子的关系有关，而不是与形式和外表有关。

詹森指出，神那创造万有的道，不是像奥古斯丁相信的那样，是“由意志实现的未说出的思想形式；反而，它是实际说出来的话。”³⁶ 人类的“存有”是我们被另一位——也就是神——说出的结果。这样，存在就是被提到。这种观点的伦理含义是明显的。即使我们没有提到的人——疗养院和医院中有残疾的人、未出生的人、被社会视为“无用”的人、甚至死人——都是某人，因为神提到他们。神召唤他们，使他们存在，在最后复活时，祂有最后的决定权。他们人格身份的来源，不是他们论证和行使意志的能力，而是神立约的言语。范泰尔指出：

人不是身处柏拉图的洞穴中。……人本来不单有能力接受真理；他实际上拥有真理。真理的世界并不是在离他很远的领域；它正在他面前。向他的

³⁵ Robert Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:35-36。他受到 Franz K. Mayr, “Philosophie im Wandel der Sprache,” *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 61 (1964): 439-91 的影响。

³⁶ Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 101。

感官说话、也同样向他的理智说话的，是神的声音。……人首次的自我意识，暗示他意识到神的同在，意识到他要为神实现一个伟大的任务。³⁷

真理是圣约的概念，因此是伦理的概念。它是位格之间，在聆听和回答的脉络下的沟通。

倘若我们延伸这思想，我们可以说，人类是那些反映神的形象的人，主要还不在于他们本质上是甚么，而在于他们怎样做出伦理上的回应。虽然他们由按着神的形象受造这个事实被判定为人，但他们实现他们位格身分的目的，则取决于他们是否符合神的意图。在这里，我们可以暂时插入亚里斯多德的观念：“良善”是根据目的来定义的。好的手表是报时准确的手表。坏的手表仍然是手表，但不是个好手表。同样地，创造在每一个阶段由神宣布为好的，正因为它恰当地“作出回应”。神说：“天上要有光体，可以分昼夜，作记号，”并用来“定节令、日子、年岁”（创一 14）时，夏天就比较暖和，冬天就比较寒冷。神说：“水要多多滋生有生命的物；要有雀鸟飞在地面以上，天空之中”（20 节），鱼就不会尝试成为鸟儿而鄙视自己的同类，鸟儿也不贪求大海。

因此，当人类受造时，至高的祝福是神评估祂听到的“回应”。这里明显有崇拜礼仪的主题在运作，神的旋律引致受造物合唱的启应回答：“‘要有 x！’就有 x。”“‘地要生发 y’，地就生发 y。”

人类受造为领唱人，在颂赞神的创造工作时，指挥着诗班和交响乐团：

神的众子啊，你们要将荣耀、能力
归给耶和华，归给耶和华！
要将耶和华的名所当得的荣耀归给祂，
以圣洁的妆饰敬拜耶和华。

耶和华的声音发在水上：
荣耀的神打雷，
耶和华打雷在大水之上。
耶和华的声音大有能力；
耶和华的声音满有威严。……

³⁷ Cornelius Van Til, *The Defense of the Faith* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1955), 90。

耶和華的聲音使火焰分岔。

耶和華的聲音震動曠野；

耶和華震動加低斯的曠野。

耶和華的聲音驚動母鹿落胎，

樹木也脫落淨光。

凡在祂殿中的，都稱說祂的榮耀。

洪水泛濫之時，耶和華坐着為王；

耶和華坐着為王，直到永遠。

耶和華必賜力量給祂的百姓；

耶和華必賜平安的福給祂的百姓。

——詩篇二十九 1~4、7~11

在整卷詩篇中，創造的意象是與神在以色列作王融成一體的。“萬民哪，你們都要鼓掌！要向神歡聲呼喊！因為耶和華至高者是可敬畏的；祂是統治全地的大君王。”正如祂在起初制服了深淵的混沌，好為聖約團契創造出空間，“祂要使萬民臣服在我們之下，使列國臣服在我們的腳下。……因為神是全地的王；你們要用詩歌歌頌祂”（詩四十七 1~3、7；《新譯本》）。從救贖歷史的角度來看，以色列民族看自己是從埃及經過了遭受到大水毀滅過的混沌大地而走出來的，是征服了那污穢人間的古蛇後，進入到應許之地的，而他們的使命則是要將神的榮耀從錫安山一直延伸到地極，以實現神起初創造的原意。

貫穿整本聖經的敘事，雅威的人類僕人都是那回應偉大君王的委任的人：“我在此處。”這句話（*hinnēh* [“看哪”] 加上 *î* [“我”]）在希伯來語是一句常見的成語，用來表達立約伙伴在神召喚時的回應，這句話在新約聖經里也被發揚光大（*idou* [“看哪”] 加上 *egō* [“我”]）。亞當和夏娃忽略神的呼喚：“你在哪裡？”（創三 9），族長、先知、馬利亞和耶穌則恰當地以聖約僕人的身分作出回應。神沒有問亞當：“你是誰？”更沒有問：“你是甚么？”仿佛那是哲學的問題。祂問亞當：“你在哪裡？”——這是倫理關係的問題，是對亞當逃避祂的同在所作的回應。

與亞當的沉默相反，馬利亞對天使善意地宣布她會身懷成為肉身的神所作的回應是：“看哪，我是主的婢女，情願照你的話在我身上成為事實”（路一 38，《呂振中譯本》）。值得注意的是，耶穌宣告祂凱旋進入天堂時說：“看哪，我 [*idou egō*] 與神所給我的兒女”（來二 13）。我們是被神的話創造的（“要有……！”），其目的是為了作聖約僕人，忠心地回應祂（“地要生發……！”）。

因此，人类的生存状态无论如何都是人，但只有在人根据他们的存在目的作出回应时，才是“甚好”的。在罗马书头两章里，保罗没有宣称恶人不再是人，而是正因为他们是人，要因为滥用他们的职分而受审判。“我在这里”作为对他者的回答，与个人内省的思想产生的“自主的自我”是完全相反的。

我们不能自以为我们真的认识自己，除非我们认识自己以外的人。我们不拥有自己，而是借由我们立约的主说话才得以存在。由于我们是靠着父在子里说话才有的，我们的人格就有确定的内容，可以类比（不过，当然不是等同）于圣父生圣子。人类是神的言语所创造出来的效果，但圣子是在永恒里生出的道。而且，只有圣灵可以使我们在子荣耀的光辉中向父的召唤敞开，好叫我们根据祂的圣言回应（诗一四三 10；赛三十二 15，六十三 14；结三 12；徒一 8，二 17，四 8；罗八 16、26~27；林前十二 3；加四 6）。

人类本性所固有的圣约关系使我们开口说：“我在这里”，不单向创造主，也向受造的邻舍。在夏娃受造时，亚当欢迎夏娃的方式，可以与神欢迎亚当的方式类比。正如神在亚当中看到自己的映像（虽然有巨大的差异），关于夏娃，亚当呼喊说：“这是我骨中的骨，肉中的肉”（创二 23）。如同葛伦斯指出的：“亚当兴高采烈的呼喊，与传统的亲属套语相似：‘你是我的骨肉’（参：创二十九 14；士九 2；撒下五 1，十九 12~13），白如格文指出的，这实际上是圣约套语，论及共同的、相互的忠诚。”³⁸因此，保罗说夏娃是亚当的形象，因为她与亚当有同质的人性：“神就照着自己的形象造人，乃是照着祂的形象造男造女”（创一 27，强调字体为引者标示）。

将人的身分，尤其是神的形象，和个体中的某些东西（例如思想或灵魂）划上等号，会削弱这种相交关系——亦即，立约——的模式。正如根顿警告的，思想—身体的二元论，带领我们走入“个人主义和生态的困难里”。“从历史来看，这病征的根源在爱任纽，”他将 *selem*（“形象”）和 *d'mût*（样式）诠释为两种独特的层面，而不是同义词。根据他的说法，形象是指人和神在理性能力方面，在形而上层面的相似，而样式则指两者在道德层面的相似。“在他对形象和样式的著名区分中，开启了一个过程，让理性成为主要的本体特点，以及人和非人之间差异的准则。”³⁹这就把相交关系排除在人的本性之外。⁴⁰同样，大马士革的约翰一方面将人性与神的相似置于理性的灵魂，另一方面则将人性与其他受造之物的相似置于物质的身体

³⁸ Stanley Grenz, *The Social God and the Relational Self* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 276。

³⁹ Colin Gunton, *The Promise of Trinitarian Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1997), 101。

⁴⁰ 同上，49。

上。⁴¹

从奥古斯丁到阿奎那的传统加深了这倾向，并且进一步吸引人远离人性的相交关系层面。当“人的内在面向”得到强调，接着将三位一体的残余视为存在于人的灵魂里面（尤其是在奥古斯丁的心理类比中），“便从与自我的相交这个角度来理解神的相交关系了，其结果是，人就以个体的角度，把自己理解为神的形象，也因此就是真正的人了。”⁴² 而圣经所强调的——神的形象主要是在人与神及彼此（以及非人的世界）的相交关系中构成的——就退居一种人论的背景，这种人论基本上是导向个人自我之最内在存有（也就是灵魂）的。

加尔文虽然很难算是个刻意的创新者，但他在一些重要的地方脱离了这条轨迹。首先，他拒绝创世记中形象和样式之间有任何神学上的区分；它们是当作同义词来使用的，只是用来强调。从那里，他转向讨论“灵魂的机能”，他在这方面明显比传统更谨慎——他再次对臆测表示怀疑：“奥古斯丁揣测，灵魂是三位一体的反射，因人的灵魂有理智、意志和记忆力，然而这并不正确。又有人说神的形象是指神赏赐人管理的职分，这也是不对的。就好像人只在这职分上与神相似，即人被设立为世界万物的产业继承人和拥有者。”⁴³ 加尔文在这里颇为尖锐地将传统的清单简化了——包括这个颇为广泛的共识，即形象包括人的统治权。他写道，神的形象也不是“发散”，“仿佛不可量度的神性有一部分流进了人里面。”⁴⁴

第二，加尔文主张形象／样式的正确所在是灵魂，但他超越较早的传统，将形象的荣耀归给整个人，包括道德的完美和身体的“美妙”。⁴⁵ 这和奥古斯丁不同，奥古斯丁断言，“人按神的形象受造，肯定不在身体，而在相同的思想。”⁴⁶ 根据加尔文，“人没有任何部分——甚至身体本身——是没有闪耀出一些光辉的。”⁴⁷ 他写道，基于这个理由，“从哲学家那里寻找‘灵魂’的定义”，并将这定义作为我们理解形象的基础，“是愚蠢的。”⁴⁸ 至少是含蓄地，加尔文是在批评由上文引述之奥古斯丁的话所代表的传统。

⁴¹ John of Damascus, “An Exact Exposition of the Orthodox Faith,” *NPNF2*, 9:29-37。

⁴² Gunton, *Promise of Trinitarian Theology*, 49。

⁴³ 加尔文，《基督教要义》，1.15.4。

⁴⁴ 同上，1.15.5。

⁴⁵ 同上（编按：“美妙” [goodly beauty] 这个短语出现在 1.14.20）。也参 1.15.3。

⁴⁶ Augustine, *Commentary on John's Gospel*, in *Lectures or Tractates on the Gospel According to John XXIII* 10, *NPNF1*, 7:155。

⁴⁷ 加尔文，《基督教要义》，1.15.3。

⁴⁸ 同上，1.15.6。

第三，“由〔人〕败坏的本性得到恢复，最能够看到”这形象的真正性质。⁴⁹ 与其猜测本质和机能，引导我们对人类是甚么的反思的，应该是认识他们会由于救赎和终末成全而成为甚么或成为谁。对加尔文来说，末世论并非在堕落之后才出现的，反而已经是已实现之创造的最终目标。我们从人类的救赎中辨识到，“神的形象没有完全毁灭”，而是大大地扭曲了。“因此，我们救恩恢复的开始，乃是我们借着基督得到的恢复，祂也称为第二个亚当，因为祂将我们恢复到真正和完全的完整。”⁵⁰ 因此，救赎至少部分要根据“穿上”基督来理解：“并且穿上新人；这新人是照着神的形象造的”（弗四 24）。⁵¹ 因此，要设法理解形象，不能假设 *selem*（“形象”）和 *d'mût*（样式）在创世记一章 26 节有不同的意思，而是要从末世论认识第二亚当的身分，在祂里面，神的形象才得到全面的表达：“由此可见，基督是神的形象最完美的彰显；若我们效法这形象，就得以在真敬虔、公义、纯洁和智慧上得到更新，而带有神的形象。”⁵² 不是借着神圣本质的流入，而是靠着圣灵的工作，使我们在伦理上效法基督，我们最终在恩典里，并且有一天在末世的荣耀中，成为带有神形象的人，“因为〔保罗〕说，我们借着‘看见主的荣光……就变成主的形象（《和合本》译为“形状”）……如同从主的灵变成的’〔林后三 18〕，祂肯定在我们里面工作，而没有使我们与神同质。”⁵³

葛伦斯甚至把加尔文的洞见描述为“相交关系的形象的出生。”在这方面，他引述蓝塞（Paul Ramsey）的话：“根据这个观点，这神的形象包括人在神面前的地位（position），或者应该说，神的形象反映在人里面，是因为他在神面前的地位。”⁵⁴ 我们不应该夸大加尔文的创新。如同他同代人——和古代及中世纪的先辈——一样，他大可继续使用标准的柏拉图式的词语（例如身体是“囚牢”），但这些说话习惯和他的主要论证相抵触。葛伦斯正确地指出，加尔文甚至比路德更突出，是“更留意神的形象的改教家，‘超越奥古斯丁以来任何伟大的神学家’”，而“贺尔（Douglas Hall）也引述加尔文，指出：就着以相交关系来理解神的形象这种观点的浮现而言，加尔文比路德更重要。”⁵⁵ 葛伦斯也指向加尔文更倾向末世性（预期未来）的进路。⁵⁶

⁴⁹ 同上，1.15.4。

⁵⁰ 同上。

⁵¹ 同上。

⁵² 同上。

⁵³ 同上，1.15.5。

⁵⁴ Grenz, *Social God and the Relational Self*, 162。

⁵⁵ 同上，166。

⁵⁶ 同上，178。不过，葛伦斯认为，加尔文不同于爱任纽，“相信神创造人类的‘目的’起

这就把神的形象从设置在人身体的一部分或机能（也就是灵或智力），转移到神赐予人的圣约和委任；这种做法必然标志着人观的重大转向：从人的内在本质是甚么，转向他们在神面前的身分，就是在历史中负责任的受造者。

改革宗经院哲学也诉诸古典（亚里斯多德）的说法，将人视同作为一种小宇宙（*microkosmos*），是以信号的方式展示神外在的工作。和拉比犹太教一样，这些神学家指出圣殿和人类作为神的圣洁居所的小宇宙之间的紧密连系。根据范马斯垂克（Peter van Mastricht）的观点，神在人类中的样式，是“人以自己的方式（也就是身为受造物）效法神，借此重现神最高的完美。”⁵⁷ 因此，它是伦理的，而不是形而上的——聆听并顺服神说出的话，而不是找到神和人类之间的本体接触点。赫佩（Heinrich Hepe）讲述说：“要了解改革宗教会对于神在人里面的形象这个教义的观点，我们应该留意，它与人本身是彻底连在一起的，诚然是与整个人，与他整个灵—身体的存有连在一起。”⁵⁸

威尔米革立也强调，我们如果想要理解原始形象的意义，就必须留意它在基督里靠祂的圣灵所得到的更新。堕落没有除去我们对神的感知，或我们的任何天然机能，但它扭曲了我们的整个人性，只能拙劣地模仿受造时的良善。例如：我们在服事时不再运用正确的统治权，而是“对事物行使暴政”。因此，我们要从形象的委任在基督里恢复这个角度，来理解其应验。⁵⁹ 而且，基督自己是神“主要和真正的形象。”⁶⁰

《海德堡要理问答》将形象与“真理的仁义和圣洁”划上等号，亚当就是按此受造的。⁶¹ 在这点上，《威斯敏斯特信仰告白》补充说，神的律法刻在良心上，“且有履行律法的能力；然而，他们仍处于‘可能触犯律法’的状态，神也让他们有自由按着自己的意志行事，这意志是会改变的。”而且，这自然知识不单是与生俱来的理念，也是启示出来并说出来的命令，“不可吃分别善恶树上的果子”（第四章）。

初就完全存在。”我不同意这一点。

⁵⁷ 范马斯垂克，引自 Heinrich Hepe, *Reformed Dogmatics* (ed. Ernst Bizer; trans. G.T. Thomson; London: Allen & Unwin, 1950), 232。

⁵⁸ 同上。

⁵⁹ 同上。

⁶⁰ 同上，44。

⁶¹ *Heidelberg Catechism*, q. 6: “神造〔人〕原有良好的，是照着祂自己的形象造的，有真理的仁义和圣洁，以致人能对创造他的神有正确的认识，并且衷心爱祂，与祂一同住在永远的福乐里，将赞美、荣耀归给祂”（*Psalter Hymnal* [Grand Rapids: CRC Publications, 1987], 861 = 《海德堡要理问答》，问 6，于《历代教会信条精选》〔台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订 1 版〕，14 页）。

很明显，在这些讨论中具有决定作用的，是神借着圣约与人打交道的历史性经世，而不是揣测性的灵魂—身体二元论。赫佩总结说：“柯塞由(Cocceius, *Sum. Theol.* XVII) 寻找神的形象，不是在‘灵魂的实质’，也不是在‘灵魂的机能’，更不是‘人对生物的 *imperium* [绝对统治]’中，而是在人的 *rectitudo* [正义/公义] 中，他将之解释(第 22 段)为人的每一部分与神之间的道德互惠，在灵魂中当然是作为 *hēgemonikos* [统治者]，而在身体和肢体中，是作为 *skeuos* [器皿]。”⁶² 其他人在 *dominio* (统治权) 中看见那形象，但即使是这点，也是施加给人类的伦理责任，而不是暴君的主权。根据威尔米革立，统治权令人成为“神的一种代表(代理人)”。⁶³ 对邬新努来说，“神的形象不应该在灵魂的唯一实质中寻求，而是特别要在德性和恩赐中寻求，它们是神在创造中给它的装饰。”⁶⁴

我们从这些作者得知，形象主要是正直，是写在良心上的律法。无论区分人和其余受造之物的凸出标记是甚么，使他们有所不同的神的形象都是伦理性和立约性的——也就是说，是关系性的。正直(公义)既是法律地位，也是激发人的态度、思想和行动的实际素质。人类拥有神的形象和样式，不是因为他们拥有不朽的灵魂，而是因为他们是在真理的仁义和圣洁中受造的。

因此，形象的问题不是关乎灵魂或思想中一些内在机能或素质，也不是关乎加在本性上的超自然恩赐。即使脱离特别启示，人类也拥有一种对律法的内在感，但只有在福音里，我们才得到释放脱离罪的罪咎和暴政。威尔米革立说：“认识自然律并不会使他们变得更好，因为即使认识律法也不能改变我们，或给我们力量正确地行事；因此，我们必须奔向基督。”⁶⁵

很明显的，改革宗和信义宗神学家引用类似的资料来源，虽然用的是不同的概念标签。事实上，詹森引述路德和信义宗的经院哲学，说神的命令支撑着人类群体。詹森提到“律法的第一重功用”时写道，“这‘功用’往往和‘写在’所有人类‘心里’的自然律划上等号。至于马丁·路德自己，他强力地运用这个概念，是以下思想的主要刺激：活在世界中和‘在律法之下’是同一回事；因此，神在教会以福音统治，和祂在世界以律法统治，是神的两个‘政权’，是祂从外在(*ad extra*) 确立

⁶² Heppe, *Reformed Dogmatics*, 44。

⁶³ 引于同上，233。但(透过墨兰顿)而变得主导的观点是区分实质(在人的位格本性中)和实际的赐予(原始的义)。这种观点虽然正式拒绝了“形象”和“样式”之间的语义差别，但和教父的区分相当接近。

⁶⁴ Heppe, *Reformed Dogmatics*, 233。

⁶⁵ 引自同上，24。

祂的旨意的两种方法。”⁶⁶

律法和福音本身不是对立的，但它们肯定是不同的“字眼”。律法发出命令，而福音宣告救恩。在被称义之人的生命里，律法和福音是完全和谐的：福音向我们保证神的恩宠，律法根据我们在基督里所蒙的福气，指出我们应当怎样行事为人。不过，在圣经的律法之约里，命令的功用是圣约的规定，要求个人的完全顺服，并以死亡为刑罚。因此，关于罪人在神面前如何得以称义这个问题，律法和福音不单不同，更是完全对立的原则。在创造中，神“说话”，使我们成为律法以下的受造者；而在新创造中，祂“说话”，使我们成为福音以下的受造者。詹森说：“因此，如果我们人类对彼此说话，我们乃是在谈论律法。”即使我们的意图总是纯洁的，我们的承诺也不能为别人保证一个未来。最终，我们耸耸肩说：“‘朋友，对不起，我尽了力。但你也知道，你真的应该振作起来。’”⁶⁷

讽刺的是，只有我们忠于我们向彼此谈论的律法，我们邻舍的最大利益才能得到保障，因为神的律法就是爱的责任。詹森补充说：“因此，我们向彼此所说的一切话，最终都成了责任；‘律法’是所有群体必要的论述，”它植根于神这样说，即祂的命令。⁶⁸独立自主因而被排除了。我们存在，是因为神对我们说话。“如果我们存在是因为神对我们说话，如果我们独特的身份是回应神的人，那么，我们就不拥有自己。”⁶⁹因此，“神说话所成就的不单是我们的救恩，也是我们的存有本身。”⁷⁰

毫不令人惊讶的是，有鉴于他们提出这些要点的方法，早期改革宗神学家把形象的圣约面向包括了进来。赫佩引述范马斯垂克说：

原始的义被授予亚当，他不是作为个人，而是作为公众的人，或者换个说法，是授予在亚当里的整个人性，因此，这原始的义会传递给他所有的后代。但这原始的义不是如伊利里库斯（Illyricus）* 过去经常胡诌的一种实质（substance），乃是一种素质（quality），可以说是通过所有实质散发出来的，因此，是身体和灵魂、思想所共有的，也是意志和感情所共有的。⁷¹

⁶⁶ Jenson, *Systematic Theology*, 2:62。

⁶⁷ 同上。

⁶⁸ 引自同上，24。

⁶⁹ 同上。

⁷⁰ 同上，2:68。

* 编按：伊利里库斯（Matthias Flacius Illyricus，1520-1575年）是信义宗神学家。

⁷¹ 范马斯垂克，引于 Heppe, *Reformed Dogmatics*, 240。

三、形象和大使：神的形象作为恩赐与任务

可以肯定的是，人类和其他受造物不同，在于他们有理性思想、语言和刻意的行动这些天然的能力。他们的作用不单是本能的，更是有目的的。他们不单获取经验，也获取知识、智慧、德性和理解力。不过，这些天然的能力本身除了表示他们是更复杂的生命形式外，在任何意义上都无法将人类和其他受造物区分出来。人类智力和道德能力的深度和范围，都使人类比其他受造物更适合这立约关系，但是构成人类独特性的，是神的命令和应许——祂在祂不断展开的戏码中所赋予他们的角色。神的形象必须在神在亚当里给人的委任中寻找。简而言之，神的形象的深远意义在于人类与创造主的道德相似性，和神交付给亚当的立约委任；也就是带着整个受造界进入神永恒的安息。

因此，圣约的人论将我们的注意力集中在人类存在所固有的关系和狂喜（外向）的性质，而不是内省地追求内在之光。甚至在母腹中，每个人都隶属于一个互相倚靠的圣约网络。身为神的圣约伙伴，无论人性适当的先决条件是甚么，正确地说，神的形象都是由以下四项特点构成的：儿子身分／君尊统治，代表，荣耀和先知的见证。

1. 儿子身分／君尊统治

Imago 作为形象和样式（创一 26）的深远意义，至少有部分在于它是仆人——儿子的君尊荣衔。在创世记第一章，鱼类、雀鸟和地上的哺乳类都受委任统治它们各自的领域，给人类的命令则是作为神的副摄政王，要遍满地面并统治整个受造界（28节）。在回答“人算甚么，你竟顾念他？世人算甚么，你竟眷顾他？”这个问题时，诗人重述人被委任，要作为神的副摄政王统治受造万物（诗八 4~8）。

在祂的位格和工作中，耶稣基督代替堕落的亚当，在第七天接受君尊的荣衔，成为神的形象——儿子（*image-son*）。希伯来书的作者引述诗篇第八篇，重拾这个主题，指出神没有把“将来的世界”交给天使管辖，而是交给人类（来二 5）。“叫万物都服在他〔人类〕的脚下。既叫万物都服他，就没有剩下一样不服他的。只是如今我们还不见万物都服他”（8节）。在这里我们遇到对末世的保留。交托给人类的大使身分被出卖了。“惟独见那成为比天使小一点的耶稣；因为受死的苦，就得了尊贵荣耀为冠冕，叫祂因着神的恩，为人人尝了死味”（9节）。因此，当我们同时思想首先的亚当和第二个亚当时，必须容许形象的这个层面（和其他层面一样）浮现出来。⁷²

⁷² 顺带一提，值得明确提到这一章一直隐含的观点，也就是亚当和耶稣基督一样，不是神

古埃及和美索不达米亚的君王被描绘为他们的主要神明的君尊儿子。不过，在创世记一章 26 至 28 节，没有把创造亚当夏娃描绘为神的出生，甚至不是半神的受造物的出生，而是圣约仆人的诞生，对他们来说，目标是被领养为神的后嗣。此外，根据创世记，这君尊的荣衔包括每一个人类，“男和女”，而不单是君王。⁷³ 在古代近东的族长文化中，儿子是法律范畴。若我们对同时包含两性的语言有恰当的敏锐感，这个词就是我们不敢错失的。将男性和较高（神）领域划上等号，将女性和较低（底部）领域划上等号，几乎是普世性的做法，却在创造和救赎中被彻底扭转了过来。因此，两性都用儿子这个词来理解，是如此地具有革命性：男女同为神的形象的后嗣，并且在救赎中一同承受神完全的产业。

根据柏德（Phyllis Bird）的说法，*šelem*（“形象”）本身并未告诉我们甚么。“因此，创世记第一章的 *šelem* **lōhîm* [神的形象] 是君尊的称号，即统治的先决条件或先决要求。”⁷⁴ 我们已经预示了一个主题，是我们会在探讨基督论时更全面阐述的：也就是说，耶稣基督是末后的亚当，应验了君王儿子和拥有形象者的职分。这职分有别于祂身为三位一体的第二位格那永恒之子的身分。虽然从永恒来说，祂与父在本体上同等，但祂必须代表其他同作后嗣的人，取得这儿子的样式或君尊的形象。换言之，祂必须在亚当失败的每一点上成功。因此，从一个重要的角度来说，基督只是在祂主动和被动的顺服后，才由父收养为“儿子”：不是作为永恒的子，而是作为忠心的圣约仆人，实现委派给祂的任务（诗二 7，八十九 26 和来一 5）。耶稣实现这君尊儿子身分的天命，是特别在约翰福音中重复强调的（参：约五 17~21）。

在这里，我们应该补充说，导致人压迫人类和人类以外的受造之物的，不是圣

秘的“象征”，给末后的亚当一个和首先的亚当完全不相似的地位是武断的。将亚当和夏娃解释成非历史人物，不是解经，而是哲学上的偏见。蔡尔兹指出黑格尔、施莱马赫、立敕尔、布特曼、赖荷·尼布尔（Reinhold Niebuhr）和巴特都否认亚当的历史性，以耶稣的故事取代它，作为真正实现的人性的范式后，正确地想到，作出这举动，只能够是因为没有认真留意解经。那“问题”是现代的，但不是圣经的（Bervard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament* [Minneapolis: Fortress, 1993], 593）。

⁷³ Phyllis A. Bird, “‘Male and Female He Created Them’: Gen. 1:27b in the Context of the Priestly Account of Creation,” *HTR* 74, no. 2 (1981): 140, 155-58: “表述创世记一章 26 的天才，可以在这件事上看出来：它使用美索不达米亚（一迦南）王室神学的常见用语和形象，来对抗美索不达米亚（一迦南）人论的一个常见意象，即以人作为诸神的仆人的图像，这是美索不达米亚创世神话的主要图像。创世记一章的作者（或许受到埃及智慧传统的影响）选择把君王描述为与神圣世界有特殊关系的语言。创世记的作者用这个语言来描述人类整体，按它必然的本质来说，是 *adam qua adam*（亚当作为亚当）。”

⁷⁴ Bird, “‘Male and Female He Created Them,’” 140。

经的创造教义，而是罪的事实，就是圣经的堕落教义所描述的。“耶和華神將那人安置在伊甸園，使他修理、看守”（創二 15）。修理、看守這個短語，也常用來指利未人在聖殿的召命（編按：例如，民三 7~8〔“辦理”和“看守”〕，八 26〔“辦”和“謹守”〕，十八 5~6〔“辦理”和“看守”〕）。因此，創世記第一和二章的形象，其核心是征服和統治受造萬物，並不是自主地剝削或暴力地統治，而是命令人們“修理、看守”（二 15）聖所的聖潔，將蛇從園子中趕出去，並擴展神公義、正義及和平的統治。

由於受造萬物既非神又非鬼魔，既不是要讓人敬拜，也不是要讓人鄙視或破壞，人類這副攝政王以暴力對待受造之物，只能夠理解為與撒旦結盟。⁷⁵ 說“地和其中所充滿的，世界和住在其間的，都屬耶和華”（詩二十四 1），就是說兩件事：大地不是神，它也不屬於我們。正因為“地和其中所充滿的都屬耶和華”，人類（1）和其餘自然界一樣是受造之物，並（2）承認他們受委派作神的世界的管家，不是消費和剝削世界，以為那是屬於他們的財產。

這令我們記起威爾米革立所說的，是墮落將人的統治（設想為執行管家職分）轉化為暴政。只因為有一位站在人類的科技以外的創造主和審判官，我們才能說剝削最終不會不受審判。潘霍華強調這點：

這個統治的自由乃是直接地包括我們與受統治的受造物之間的聯繫。我是泥土和動物的主，我就是生活在這樣的世界里，缺少這個世界，我就甚么也不是。……它孕育我，滋養我，和支持我。但我從這個世界得到的自由在於一個事實：這個世界（我對待它，必須像主人對待僕人，像農夫對待泥土）要受我管理，我要統治大地，它現在是、且一直都會是我的大地。這個委任的權柄乃是神的道所賦予的，此外沒有其他任何來源——因此，這權柄獨特地約束他，使他和其他受造之物不同。⁷⁶

潘霍華提醒我們，神从一开始委托给人的这个治理或统治，绝对不是要将人的剥削合法化，反而应该让我们避免为自己而攫取它。“不事奉神就不会有治理。……从一开始，人对待大地的方式就只有照着神对待人的方式才有可能。……人之所以能自由地事奉神和其他人，并且在统治受造物时不被受造物辖制，就是因为神在第

⁷⁵ 蔡尔兹很好地表达这点：“如果圣经拒绝视世界为要拥有和剥削的对象，它也强烈抗拒一切企图要模糊神和世界的基本区分的尝试”（Childs, *Biblical Theology*, 400）。

⁷⁶ Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Interpretation of Genesis 1-3* (trans. John C. Fletcher; London: SCM, 1959), 37-38。

一个人身上的形象。”⁷⁷

我们甚至可以进一步主张，柏拉图思想对**形象**的诠释，再怎么非故意，却如物质主义的观点一样，都很容易产生一种不负责任的生态伦理，特别是结合彻底的**唯意志论**（voluntarism；也就是强调意志）的时候，会变成同谋，可悲地扭曲人和其余受造之物的关系。如果我们的目标是超越其余的受造之物，包括我们自己的身体，我们的“统治”就会采取与物质世界对立的关系。如果我们的优越性是由我们的思想决定的，我们就会以算计的理性掌管物质世界；如果靠我们的意志，我们可能按自己的命令扭曲受造界，驾驭其能量，却无视于在生态方面付出的代价；如果靠我们身体的力量，我们可能会仅仅出于一意孤行而以放肆滥用为荣。如果物质世界没有超越的来源或目标，而只是受制于它内在的法则和随意的机运，世界就只是我们可以用自己的权力意志操控和剥削的原材料。反讽的是，柏拉图主义和物质主义都以自己的方式，促成人类与环境的这种疏离，而人类就在这种疏离中，实现本身的身分和目的。

回到崇拜礼仪的类比，人类是受造界的一部分，被神高举，要带领大地（他们是大地的一部分）共同赞美圣约的主。我们在上文诉诸克莱恩对创世记第一章之日子—回合的讨论，以及受造者—君王在人类摄政王的带领下，在伟大君王面前游行，通过祂安息日的宝座时，已经更全面地讨论过这点（见“起源和末世论”，394-400页）。为了挑战理性和二元论的论述，我们迫切需要一种圣约的**形象**。

因此，统治的基础是神的委派，而不是把人类区别开来的人类本质的功能或属性。按照这个真理，我们有很大的潜力可以克服一些神学前设，而这些前设往往是那些批评犹太—基督信仰是生态暴力之基础的人所忽略的。白如格文提醒我们，在圣经叙事的整个运用过程中，这个统治都是牧人—君王式的主宰（结三十四章）。

“而且，基督教对统治的理解，必须在拿撒勒人耶稣的道路中辨识出来（参：可14:33-44）。统治者就是服事者。主权的意思就是仆人身分。牧羊人的任务不是控制，而是为羊舍命（约十11）。”⁷⁸ 基督的职事就是作为末后的亚当，祂来是要服事人，而不是要受人的服事（太二十28），会转化我们继承而来的、所有属于有罪统治的观念和经验（参：弗五25-33）。

正如克莱恩指出的，在君尊的儿子出现时，神的样式的三个主要元素，就会散发出它们完全的芳香：**崇拜**，由圣殿代表（统治、君王身分和祭司身分）；**伦理**（圣殿的基础是正义、平等、真理、公义、圣洁、良善），和**美学**（荣耀——物质

⁷⁷ 同上，38。

⁷⁸ Walter Brueggemann, *Genesis: Interpretation* (Atlanta: John Knox, 1982), 33。

的美)。⁷⁹“成为神的形象就是成为神的儿子。”⁸⁰

2. 代表

以外院的地土和水盆（代表陆地和水），内院（代表与神相交的地方），和由幔子（代表可被人观察到的天，透过这幔子，大祭司每年一次进入至圣所赎罪）分开的至圣所，圣殿是受造万物的缩影。在它活跃的神经的中心是祭司，他们有宝石的胸牌和多种颜色的袍子呼应圣殿本身的意象。新约圣经中以教会作为圣殿，每个信徒作为充满圣灵荣耀的活石，这些意象正是由这个露天矿场挖掘出来的。

我们说神的形象是正式的代表，就是把它放在司法委任（伦理关系）的范围里，而不是按更传统的理解，视它为反映神的本质（本体论）。人类以类比的方式代表神，但就好像王室继承人代表伟大君王一样。可以肯定的是，神的形象包括可传通的属性，是人类在类比层面上与神共享，并从神得来的，但它的焦点是委托给人类的召命，即正式的大使身分。这些特点或属性就是独特地为了所有受造物中的这个受造物预备的。这身为代表（祭司）的角色会变得更加清楚，尤其是在我们谈到基督作为原型的先知、祭司和君王时。

3. 荣耀

虽然君尊的儿子身分、代表和相互性都可以在圣经找到很多支持，但与相关经文有最紧密关联的主题或许是“荣耀”（*kābôd*）。⁸¹正是这个观念最能将新旧约圣经连系起来，并显示约和末世论之间最紧密的连系。而且，一旦我们承认它对神的形象这个观念是至为重要的，就可以让人看到神的形象的意义（甚至在旧约圣经里）。

在以色列邻邦的古代神话中，主要的神明完成他宇宙的房子，然后兴建一座圣殿，他会在那里和其他神明一同接受服事。圣经的叙事戏仿这些宇宙来源的神话，重述大君王完成祂的宇宙房子，以祂的荣耀—圣灵（*Glory-Spirit*）充满它，作为自己的居所。在这叙事里，神的荣耀同时是祂的儿子和祂的圣灵，祂们所造之物（人

⁷⁹ Meredith G. Kline, *Images of the Spirit* (self-published, 1986), 35。

⁸⁰ 同上，36。

⁸¹ 吕格尔指出，保罗阐述神的形象这个主题（例如，林后三 18），并不是以旧约圣经按神的形象创造这个观念（创一 26）为基础，而是以旧约圣经中荣耀的主题为基础（Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred* [trans. David Pellauer; Minneapolis: Fortress, 1995], 267-68）。这个观点有很多解经的支持，这强调了，决定神的形象这个概念在圣经里的重要性的，将会是形象的必然推论或组成要素的层面，而不是关于形象的直接陈述本身。

类) 借着反映这荣耀, 而以类比的方式反映圣子和圣灵。圣子和圣灵是神非受造的荣耀——与父有同一本质——而人类则是反映神圣威严的受造者, 圣灵以吹入生命来产生他们。因此, 人类要成为他们反映的荣耀的先知见证。因此, 受造物和创造主之间的关系是类比的、伦理的和立约的; 在任何一点上, 他们之间绝对没有本体或单义的等同。

在创世记一章 2 节, 圣灵已经在世界里工作, 这世界是由父在子里的言说产生的。亚当和夏娃受造成为这同一位圣灵的殿, 祂将生气吹入尘土中。类似地, 马利亚收到那令人高兴、也令人大惑不解的消息: “圣灵要临到妳身上, 至高者的能力要荫庇妳, 因此, 所要生的圣者必称为神的儿子” (路一 35)。在开创祂的新创造时, 耶稣向门徒吹气, 说: “你们受圣灵” (约二十 22)。因此, 我们可以看到, 在创造和救赎历史中有一个模式, 信徒和教会集体成为真正被圣灵充满的殿, 按着基督的形象再造的活石。

当然, 如果我们只限于对创世记第一和二章的解经, 这一切都说不通。我们只有在从较后的启示这更全面的景观来回顾时, 才能够看到当时神在这创造工作中正在做的。克莱恩指出, “因此, 神的形象和神的儿子是双重观念,” 正如塞特是按照亚当的形象生出似乎证实的那样 (创五 1~3)。⁸² 永恒的子是原型的模式 (archetypal pattern) ——真正的子和父的形象——圣灵按照祂来创造 (和再创造) 人类, 作为摹本 (ectypal copies)。⁸³ 因此, 难怪子——在完成自己的工作后——同时以神和得荣耀的新亚当的身分, 以祂自己的荣耀的模式, 差派圣灵开创一个新创造。

这样, 原初论 (protology; “首先的事”) 和末世论 (“末后的事”) 就得到了协调。在哥林多前书十五章, 保罗特别说明这点: “经上也是这样记着说: ‘首先的人亚当成了有灵的活人;’ 末后的亚当成了叫人活的灵。……我们既有属土的形状, 将来也必有属天的形状” (45、49 节)。我们从首先的亚当接受我们原始的本性 (包括它的荣耀和败坏), 但我们从末后的亚当接受末世的身分, 作为新创造的一部分, 祂已经胜过罪和死亡, 以我们的元首的身份进入祂安息日的王位。正如葛伦斯指出的, 在哥林多前书十一章 7 节, “使徒将神的形象连系到神的荣耀 (doxa) 这个观念。旧约圣经为此铺了路, 最直接的就是诗篇八篇 5 节的宣告: 神赐人 ‘尊贵荣耀’ 为冠冕。”⁸⁴ 因此, 基督将自己与创造者和终末成全者划上等号, “我是

⁸² Kline, *Images of the Spirit*, 23。

⁸³ 同上, 23-24。

⁸⁴ Grenz, *Social God and the Relational Self*, 205。

阿拉法，我是俄梅戛；我是首先的，我是末后的；我是初，我是终”（启二十二 13），为神的圣约“诚实作见证的”（启一 5）。在这奇妙的天启中，都将教会描绘为分享这见证的。

因此，我们分辨出圣约、末世和神的形象的司法职分性质那纠结难分的关连。⁸⁵它不是人的灵和神性合一之静默不言的视景，而是为神的圣约信实所作的口头见证。整个人类位格，不单是一种机能（也就是灵魂），都在这正式的见证能力里来服事。“人既是神的形象，就是具有属于君王职分的司法审判功能的君尊儿子。神的形象在人里面的更新，是将基督原型荣耀的样式赐给他们。”⁸⁶

在基督里，*ʾādām*（人）在安息日的荣耀中登上在神之下的宝座。祂在凯旋中进入天上的乐园，走在与祂同为后嗣的人之前时，亚当应该为后代赢得、却失落了的一切，都在基督里得到恢复和实现。与此同时，圣灵正在重新创造新人类，来反映子在道德方面的荣耀（见：林后三 7~18，四 4~6——用“穿上基督”这个授衔的象征，罗十三 14；林前十五 53；林后五 2~5；加三 27；弗四 24；西三 10）。那是圣灵按照父在永恒之子的原型形象所进行的再创造（罗八 29~30）。

用圣约和末世的角度来诠释形象，进一步的迹象是命名的事件。亚当被赋予为动物命名的任务，但是神先为亚当和夏娃命名。同样地，信徒“得到‘神的儿子’的名字，正如人们习惯用祖先的名字作为姓氏一样。”⁸⁷正如我们所看到的，这命名的实践也是一种立约的实践。“基督徒这个名字是新约子民——他们既是仆人，也是儿子——的圣约身份。”⁸⁸

自主的自我在这个创造、救赎和终末成全的历史中是没有地位的。我们的圣约身分是在创造（在亚当里）和新创造（在基督里）里确立的。我们不是凭靠自己的决定或努力创造我们的身分，而是在被神命名（或“被神说出”）的过程中领受我们的身分。正如狄瑟顿（Anthony Thiselton）指出的，圣经经文“赋予自我一个身分和意义，作为深具爱心和转化能力之言说的领受者。在这个意义上，它为自我‘命

⁸⁵ Kline, *Images of the Spirit*, 27. 克莱恩写道：除了“伦理的面向”，“神的荣耀的核心是它职分—功能的面向：它是君尊—审判职分的荣耀。”

⁸⁶ 同上，28。

⁸⁷ 同上，54。他补充说：“将带有神的名字等同带有神的形象，非常醒目地出现在启示录二十二章 4 节。在这里，在描述得荣耀的圣约群体——他们按着主的形象得到更新——中间说：‘他们要见祂的面，祂的名字必写在他们的额上。’……说新耶路撒冷的得胜者有基督的名字写在额上，就是说他们反映基督的荣耀，也就是说他们有得荣耀之基督的形象。”

⁸⁸ 同上，55。

名’。”⁸⁹

意味深远的是，在启示录二十二章 4 节，圣徒额头上带着神的名字，就等于他们的地位是带有祂形象的见证人。在洗礼中，神名字的记号和印记被放在信徒和他们孩子的身上。这正式的标记不单证明神的赐福，也证明祂委派这些仆人为见证人，去宣告神命令和应许的话。因此，才会警告新约信徒不要步旷野中列祖愚昧的后尘。列祖们不相信神的应许，以至于不能进入祂安息日的安息。“原初受造时，人仍未被赐予这个荣耀—样式的〔身体的〕形式。身体的得着荣耀只能够以末世的盼望来思想。”⁹⁰ 我们也等候我们这些君尊继承人的完整荣衔。只有在我们身体复活和得荣耀时，儿子的名分才会最终并完全地实现（罗八 23）。

那形象必然包括——甚至主要是——道德的面向，这点在以下的事实上是明显可见的：它与神在七日内工作和休息之模式的重复有非常紧密的关连。但这只有在“已然／未然”之间的状态里才有效，当信徒——和整个受造界一起——等候自己从死里复活，君尊地进入被确认的公义时。每个信徒都是君尊的儿子，得荣耀（东方教会称为神化〔*theosis*〕）——在圣徒得着圣灵作为凭据时已经实现一半了——会是他们在身心整全上完全的荣衔。可能就是因为这样，保罗（罗八 18~25）在儿子名分这个教义上加入了末世性的诠释，推迟它的完全实现，直到整个受造界都能和得赎的人类一同有分于神安息日的宝座为止。

正如法兰西斯·华生（Francis Watson）指出的，大地在宇宙里的中心性，和人类在大地上的中心性，不是科学的主张，而是神学对实存的重要诠释。⁹¹ 透过以色列的召命，神的荣耀要透过祂的国度由耶路撒冷逐渐扩展到地极而散发出来。这召命回顾人类原初在亚当里的呼召，并前瞻末后的亚当为应验它的那一位，当祂以得胜者的身份进入安息日的安息时，就将整个受造万物带进到祂的行列中（罗八 18~25）。

4. 先知的见证

一直以来，我都在暗示神的形象这个概念所具有的作见证的特点，但我们在先知的职事中更清楚看见这点。正如克莱恩指出的：

⁸⁹ Anthony Thiselton, *Interpreting God and the Postmodern Self: On Meaning, Manipulation and Promise* (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 63。

⁹⁰ 同上，61。

⁹¹ Francis Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 148。

被圣灵深深吸引的先知的生命，是预言按着神的形象重新创造之人的末世命运。……起初，人是按照神显现之荣耀——圣灵的范式，借着极富创造力之命令的能力，按着神的形象受造的。在救赎历史中，神的形象在新人类中的再现，乃是透过耶稣基督的中保作用发生的，在祂里面，神的荣耀成为肉身。祂是荣耀——形象的范式，祂是圣灵在复制神的样式的过程中的中保。⁹²

因此，圣灵在五旬节降临，作为新创造，不过是“对创世记一章2节和27节的救赎性重述。”⁹³“在‘你们要听祂’这个来自天上声音的命令里，彼得看到〔徒三22~26〕申命记要求以色列顺服神的先知这个要求（申十八18）的终极应用。那是神自己将耶稣等同于像摩西的那先知。”⁹⁴成为肉身前的子乃是“约的使者”（亚三章；玛三1），“是在人类先知范式背后的原型先知。”⁹⁵

在五旬节，原初创造的语言，全都透过以色列的崇拜传递，都在新创造中汇聚，人类再一次获委派作神真正的、忠心的见证，直到地极。在启示录十一章，“在那两个人身上再现了基督的样式，他们被明确称为见证人（3节）和先知（10、18节），他们的使命被描述为说预言（3节）、预言（6节）和见证（7节）。”⁹⁶如今，所有信徒进入至圣所（作为祭司），是在圣灵里的先知，是穿着圣灵的外袍，为丈夫装饰整齐的新娘。但现在教会暂时是基督的新妇，仍然不是祂的配偶。信徒仍然在盼望中，等候在义中获确认，以及构成君尊荣衔之荣耀——形象的终末成全。

因此，借用吕格尔的话，立约的自我是“在先知召命叙事学校中受召唤的主体”。⁹⁷身为人，就是蒙神呼召，将整个受造界引向它既定的目标，而那就无异于是在分享神安息日的终末成全。这些“召命的叙事”（narratives of vocation）构成先知的自我身分，我们应该记得，这召命可以按狭义（圣经的先知）和广义（所有的人在创造中、和所有信徒在救赎中的一般职分）来理解。

总结来说，我们认识到自己是人类——也就是带有神的形象的人——不单是借

⁹² Kline, *Images of the Spirit*, 63-64。

⁹³ 同上，70。

⁹⁴ 同上，81-82。

⁹⁵ 同上，83。

⁹⁶ 同上，91。

⁹⁷ Ricoeur, *Figuring the Sacred*, 262。根据吕格尔，先知召命的叙事包括三个阶段：面对神，神表明自己身份的介绍性讲词（“我是你祖先亚伯拉罕的神”；“我是自有永有的”，等），最后是“决定性的话可以宣告出来：‘我要打发你’，‘你去告诉他们……’”（265-66）。

着向内看，主要是借着向自己以外看，仰望向我们说话的那位神圣的他者。只有当我们在这创造的剧场——神说话和受造物回应的崇拜礼仪——中接受自己的位置时，我们才会发现一种既不是自主也不是虚幻的，而是颂荣的和真实的自我身分和位格身分。我是谁？我是因为被神说出而存在的一位。而且，我是神圣约儿女中的一位，是祂从埃及、罪恶和死亡拯救出来的。我是曾听到祂的命令却没有实行的人，是圣灵透过福音的宣讲在我里面生发出信心的人。由于人类天生是在与神立约中受造的，自我身分的本身就取决于个人与神的关系。不是因为我思想、感觉、经历、表达、观察或定意，而是因为我在我存在的整体中听到神的命令和应许，以致我认出我和其他带有形象的人一样，是真正的自我，与神和其余的受造有关系。

没有人可以在自己的经验中逃避神的现实，因为在那不能抹去的、属于我们众人的立约身分以外，无论我们逃避那召唤还是回应说：“我在这里”，人的存在就是不可能的，也不真实的。

叁、天使：天上的使者

圣经称人为“比天使微小一点”（诗八5），却把天使视为神的仆人，为了人的福祉和救恩效力。因此，在结束这一章前，我们应该就天使的身分说一些话。

虽然圣经认为天使乃是非物质的存有，但总是视他们为受造物。虽然他们的居所是神在天上的法庭，但他们不是永恒的，而是神使他们存在的。我们再一次看见，圣经中明确的区别是创造主和受造物之间的区别，而不是属灵和物质之间的区别。因此，我们不应敬拜天使。事实上，保罗警告歌罗西人提防一种原始的诺斯底教派，他们倾向严格的苦修主义（asceticism），“以……敬拜天使为乐……，这种人沉迷于所见过的幻象，随从肉体的思想”——也就是在基督以外（西二18，《新汉语译本》）——“无故地自高自大”。

在圣经中，天使是天上的仆人，昼夜都在敬拜中献身于创造他们的主（伯三十八7；诗一〇三20，一四八2；赛六章；启五11）。他们是神的拯救旨意的差役，为承受救恩的人效力（来一14），即使一个罪人的归信也令他们欢喜（路十五10）。他们看顾信徒（诗三十四7，九十一11），学习神在基督里揭示之奥秘的真理（弗三10；彼前一12），并据说会带领信徒到亚伯拉罕那里（路十六22）。

在他们的特殊使命中，一些天使也蒙拣选，将神的启示带给祂的百姓。有趣的是，他们的工作是如此经常地以与神的圣道的关系来界定的。事实上，圣经往往提到天使是使者（*mal'āk*）。他们是圣道的仆人，本身并不是我们凝视和献身的对象。

这些天上的使者似乎有不同的阶级。首先，有耶和华的使者，有时称为临在的

天使——在基督徒的诠释中往往与基督的显现划上等号——也就是神的儿子成为肉身前的显现。如果是这样，天使一词就比一般承认的意思更宽广，包括任何来自神的使者的位格性存有。关键的元素是委任——也就是作为使者的身分。

天军中的王子是加百列（但八 16，九 21；路一 19、26）和米迦勒，后者被称为“天使长”（但十 13、21；犹 9；启十二 7）。启示录八章 2 节提到七位天使，在敬拜中站在神的宝座前。满有威严，在令人畏惧中，加百列获得殊荣，向童女马利亚宣告道成肉身的消息（路一 19）。基路伯守护伊甸园的入口（创三 24），凝视着施恩座（出二十五 18；诗八十 1，九十九 1；赛三十七 16；来九 5），形成神的战车，祂乘着它下降到地上（撒下二十二 11；诗十八 10；参：启四章），而撒拉弗在神的面前侍立，遮着自己的脸和脚（赛六 2~6）。

新约圣经书信提到，天上有执政的和掌权的（弗一 21，三 10；西一 16，二 10；彼前三 22），这无疑包括堕落的天使和神圣洁的仆人。堕落的天使不是在创造时就被视为邪恶的，而是在撒旦的叛变中跟随他（彼后二 4；犹 6）。撒旦（个人名字，路西弗*）曾经是最荣耀和有能力的天使，他充满骄傲，策划天上叛变的阴谋。他是圣经叙事中每一个敌基督人物背后那个具有位格的人物，企图消灭女人的后裔，这后裔会压碎他的头。撒旦，“空中掌权者的首领”（弗二 2），“这世界的神”，使人盲目（林后四 4），挑起人类的叛变（创三 1、4；太二十五 41；约八 44；林后十一 3；约壹三 8；启十二 9，二十 2、10）。当亚当和夏娃受造，要效法他们伟大君王的创造——征服模式，然后高升；但他们在堕落中效法路西弗骄傲的叛变，高抬自己，在这个过程中从自己自大的地位中被抛下来。而正如天上的使者昼夜赞美神，撒旦也昼夜指控神的百姓，企图要置他们于死地（启十二 10）。不过，甚至撒旦和他鬼魔的使者也受神的能力限制（太十二 29；启二十 2），且注定要被消灭（启二十 10）。

讨论问题

1. 是甚么令我们成为人——和其余受造物不同？
2. 请辨别并评估人论（也就是人的构成）的不同模型。
3. 甚么是“神的形象”？立约和末世的主题怎样塑造我们的诠释？特别思想希伯来文的成语“我在这里”。
4. 神的形象除了是恩赐，如何也是委派？
5. 天使在救赎历史中扮演甚么角色？

* 编按：路西弗（Lucifer）一词，出自《钦定本》的以赛亚书十四章 12 节，《和合本》译为“明亮之星”。

第13章

人类的堕落

人类在以亚当为族类元首下的契合（solidarity；或译为连带关系，下同），既是我们高贵存在的源头，也是悲剧的源头。如果世界是剧院或舞台，正如加尔文和莎士比亚（Shakespeare）以及其他重要人物所告诉我们的那样，那么这出戏剧就是一部法庭戏码。以色列的故事就像《哈姆雷特》（Hamlet）的戏中戏，可以读成神原来在亚当里与我们族类所立之约的一个浓缩版本。我们面对一个大审判，在其中，我们不单是观众，更是演员。这为整个圣约历史最后在耶稣基督——末后的亚当，忠心的真以色列——里的重现（recapitulation）搭建了舞台。

壹、宇宙性的审讯

当然，法庭的类比不是唯一使用的类比。父母和子女的关系是同样明显的，因此，我们不应该把关系类比和法律类比看成彼此对立的，而应该看到它们都是立约论述所不可或缺的。新约圣经以旧约圣经对历史的诠释为基础，以它作为立约和背约的故事。¹ 回到上一章辨识神的形象时所使用的范畴，我们会看到罪并没有废掉我们的职分所拥有的这些不可磨灭的记号，而是怎样为了自私的目的而扭曲和误用这些范畴。

一、假见证人

正如我们在上文所见到的，圣灵是检视创造，并宣告祂的赐福的神圣见证人。当审判时，在园子里行走，令亚当和夏娃羞愧地从灌木丛中走出来的，以及用云柱

¹ 在精神分析领域里，弗洛伊德未受指派的继承人拉康（Jacques Lacan）写道：“只有这个传统，把这个任务——揭示在原始法律中的原始罪行究竟涉及到甚么——追寻到底”（“Seminar Lecture,” in *The Postmodern God: A Theological Reader* [ed. Graham Ward; trans. D. Porter; Malden, Mass.: Blackwell, 1997], 41）。

和火柱带领以色列人，向世界见证以色列是属于解救者雅威的（出三十三 14~16），是同一位圣灵。这同一位圣灵把我们招聚在祂的翅膀下，也使我们成为见证人。

但也有假见证人：他会在逼迫神的百姓中被辨认出来，他“在我们神面前昼夜控告我们弟兄”（启十二 10）。他“本来是说谎的，也是说谎之人的父”（约八 44）。他曾经是神在天上的主要法官，却成了地上假见证人的原型（archetype）和统治者。这在我们所熟悉的创世记的堕落故事中可以清楚看到。创造主将整个园子都交由人随意处置，除了一棵树上的果子，但那蛇反对创造主清楚的指示，首先错误地诠释神的规定（“神岂是真说，不许你们吃园中所有树上的果子吗？”〔三 1〕）。当诡计没有得逞，他直接断言亚当夏娃绝不会死，实际上，反而会像神一样，自主自足，可以为自己判断善恶（4~5 节）。在他欺骗人的演讲词中，路西弗使自己听起来好像比神更关心人的福祉，但他最终的目的是使他们带有他的形象，而不是神的形象。

潘霍华指出：“具有决定性的一点是：这个问题向人暗示，他应该探究神的道，从他对神的存有的理解，靠自己确定这是什么意思。……在神这明言的道以外，蛇假装它知道真神的深奥，以这人类的言语对祂做了如此糟糕、错误的诠释。”蛇声称，在道的背后有一条认识真神的路。² 潘霍华说，蛇引入的不是无神论，而是拜偶像的宗教。³ “披着羊皮的狼，撒旦以天使光明的样貌出现：这是邪恶会有的模样。”这将会是撒旦在各世代要透过虚假的宗教引入的怀疑：

“神岂是真说？”，这显然是不敬虔的问题，“神岂是真说”，祂是爱，祂愿意赦免我们的罪，我们只需要相信祂，我们不需要行为，基督已经为我们死了、复活了，我们将会祂的国度里有永生，我们不再孤单，而是被祂的恩典托住，有一天，所有哀伤和哭泣都会终结？“神岂是真说”，不可偷窃，不可奸淫，不可作假见证……，祂真的这样对我说吗？或许这并不适用于我特别的情况？“神岂是真说”，祂是对不守祂诫命的人发怒的神吗？祂要求基督献祭吗？我知道得更清楚，祂是无限良善、全然慈爱的父。这是似乎无害的问题，但透过它，邪恶在我们里面赢得力量，透过它，我们不顺服神……。它期望人判断神的话，而不是单单聆听并实行它。⁴

受造之人本来是神的首要见证人，却模仿这谎言之父，开始以自己为中心、而非以

² Dietrich Bonhoeffer, *Creation and Fall: A Theological Exposition of Genesis 1-3* (ed. John W. de Gruchy; trans. Douglas Stephen Bax; Minneapolis: Augsburg Fortress, 1997), 66。

³ 同上，67。

⁴ 同上，68。

神为中心来诠释现实 (reality)。“当人用一个原则，以一个关于神的观念作为武器，来违反神具体的道，他从一开始就自以为有理，他成了神的主人，他离开顺服的道路，他退却，不再让神对他说话了。”⁵

事实上，“我在这里”的“我”，使立约的仆人要受宗主的差遣；但现在却倒转过来。第一对人类不听神的道，反而寻求自行看见、控制、掌握和决定（创三 3~6）。“他们二人的眼睛就明亮了，才知道自己是赤身露体，便拿无花果树的叶子为自己编作裙子”（7节）。亚当回答神说：“我在园中听见你的声音〔*qôl*〕就害怕；因为我赤身露体，我便藏了”（9~10节）。如今这将是人的良心在神面前可悲的回应。

在圣经的每一个从属情节中，我们都可以找到立约仆人在这个宇宙法庭里受审的呼应。聚集在西奈山脚的以色列人，因为神的话而充满惧怕，他们恳求摩西：“求你和我们说话，我们必听；不要神和我们说话，恐怕我们死亡”（出二十 19）。摩西在回应时甚至称之为试验（出二十 20）。连以赛亚在卷入神的神圣威严的异象时，也只能回答：“祸哉！我灭亡了！”（赛六 5）。彼得经历捕鱼的神迹之后，抓住他的良心的，也是这同一种恐惧，他只能够用这样的言语表达：“主啊！离开我，我是个罪人！”（路五 8）。

亚当的第一个罪不是吃禁果，而是容许那假见证人在园子中居住。给亚当和夏娃的委派，最重要的是“修理”和“看守”那圣所（创二 15；相同的动词用来指委派会幕或圣殿的利未人或祭司，见：上文，412页）。亚当没有成为神忠心的仆人和儿子，洁净神的圣殿—园子，反而接待撒旦自己，没有保护夏娃免受他影响。这个故事会以很多变体重复，神的百姓显示他们不愿意将偶像崇拜和暴力（包括献儿童为祭）从应许之地完全连根拔起，自己也落入外邦信仰和实践的咒诅之下。

创造的立约结构和其后考验期的试炼 (probationary trial) 突出了这情况的伦理性质。亚当本来应当作神的见证人，在整个受造界的见证之外加上言语的见证；然而，他非但没有这么做，反倒见证人席上对抗神。亚当对抗圣灵的见证，对抗整个受造界的见证，甚至在他自己崇高职分的荣耀、美丽和纯全正直上，给自己作了伪证。邪恶不是创造本身的原则，而是刻意地将美善的恩赐扭曲成了对抗神统治的军火。⁶ 这扭曲腐化那高贵的，压抑那公义的，涂污那美丽的，并且扼杀了真理之光。

亚当是个假见证人，这角色不单与神有关，也与整个受造界有关，因为他代表所有人类和集体的人，是其他受造领域的统治者的首领。受造界在完整的状态中交

⁵ 同上。

⁶ Augustine, *Confessions* = 奥古斯丁，《忏悔录》7.15.22。

由亚当处理，托付他的使命是作管家。但现在连这权力也被意志的歪曲所扭曲。君尊的管家身分被扭曲为暴君。世上的人类压迫、暴力、偶像崇拜和不道德的每一个迹象，都可以视为原始良善的扭曲。生养众多，修理，看守，保护和治理神的园子，让它的和平与公义扩展到地极，这使命被扭曲成压榨的帝国，借以保证一个在神之外的终末成全。

虽然生产孩子的痛楚是在任何环境中的人都害怕的，但神在审判的咒诅中有部分是针对夏娃的：“我必多多加增你怀胎的苦楚；你生产儿女必多受苦楚”（创三 16 上）。这加增的痛苦无疑包括情感的压力，因为要把孩子带到一个堕落的，越来越多暴力、剥削和败坏的世界。而且，神补充说：“你必恋慕你丈夫；你丈夫必管辖你”（16 节下）。对神的敌意会带来人与人之间的敌意，包括夫妻之间。人类——男人和女人——是神的形象（创一 27），但现在他们不单与神为仇，也彼此为仇。

人类生命的整个立约结构都会变得脆弱，事实上，会破裂。生育和结婚也肯定是喜乐的，因为神没有任由人类自行其是。神的手仍然托住被造的万物。但这些普遍恩赐是同时掺杂着祸福的，它们不单在开始时涉及痛苦，在中间和结束时也是如此。同样，给亚当和大地的咒诅，就相当于生命现在为人类经验带来的徒劳和“虚空”。现在，生在世上的每个人，在灵性上都是“死在……过犯罪恶之中”（弗二 1）。亚当怪罪夏娃，夏娃怪罪蛇，蛇怪罪神。到头来，每个人都怪罪神，从那时候起，我们都跟随这虚空之路。在古代和现代的二元论中，邪恶的问题都被视为受造的本性，企图将罪推到自身之外，将它归因给“他人”——“你所赐给我、与我同居的女人”，物质环境，我们的家庭，社会，或超出我们控制的其他处境，但最终是归因给神。我们寻找代罪羔羊。将焦点由我们自己的罪转移到（本体论和形而上学的）神身上，这是二元论——古代的二元论和现代的二元论——的来源之一。然而，圣经的叙事指点我们不去怪罪本体论，而是归罪给背约。这种把不信诠释为背约的强调，就将救恩论（拯救）和知识论（认识）与罗马书一至三章连系在一起，成为经典的经文（*locus classicus*）。* 在亚当里，我们都变成假见证人。正如韦斯特法尔指出的，“怀疑的诠释学”不是马克思和尼采发明的，“它真正的家乡在保罗论及罪对理性的影响（noetic effects of sin）的教导里，也就是我们在邪恶中‘压制真理’（罗一 18，《新译本》；《和合本》作“阻挡真理”）的这个观念。”⁷

* 编按：*locus classicus*，标准或经典的经文；字面意思是“经典的地方”，是指文本（通常是圣经）中的一处或一段，在传统上被当作一个观念或教义的主要基础。参 Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Book House, 1985)。

⁷ Merold Westphal, *Overcoming Onto-Theology* (New York: Fordham Univ. Press, 2001), 105。

二、假代表

这法庭审讯用来介绍被告的方式，是一种与公平最彻底的关系——这不是抽象的公平，而是个人的义；人类就是在这种个人的义中受造的，并且要借以在终末成全的安息中享受与神完整的相交。被告被发现正在逃离犯罪现场，湮灭证据。在这之后，所有的人类诞生到这个世界时，都“死在……过犯罪恶中”，“本为可怒之子”（弗二1、3）。这位大使没有在世上代表大君王的利益，反而投奔敌营。

这位大使逃到更深的草丛里，甚至更下定决心要压抑真理，“‘没有义人，连一个也没有。没有明白的，没有寻求神的。’”事实上，保罗在他的长篇论说中，特别引述诗篇补充说：

“都是偏离正路，一同变为无用。

没有行善的，

连一个也没有。”

“他们的喉咙是敞开的坟墓；

他们用舌头弄诡诈。”

“嘴唇里有虺蛇的毒气，”

“满口是咒骂苦毒。”

“杀人流血，他们的脚飞跑，

所经过的路便行残害暴虐的事。

平安的路，他们未曾知道；”

“他们眼中不怕神。”（罗三10~18）

从前赐下律法，是要作为通往永生的路。现在因为罪，借着这律法，只能预期死亡和审判。律法——无论是以成文的形式，还是刻在良心上——向每一个在它以下的人宣告这事，“好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下”（罗三19）。

由于这原始的立约关系和启示，正如贾加尼（Aldo Gargani）生动表达的，“每个活生生的人对神都有思念之情。”⁸ 这思念驱使我们崇拜偶像并压制真理，而不是透过神儿子的启示投向祂的怀抱——前者是荣耀神学，凭外表来判断，后者则是十架神学，靠神的应许判断现实。与对神的这种自然的思念一起变成偶像崇拜的，

⁸ Aldo Gargani, “Religious Experience,” in *Religion* (ed. Jacques Derrida and Gianni Vattimo; Palo Alto, Calif.: Stanford University Press, 1996), 132。也见他在 132-133 页对契诃夫（Chekhov）的重要引文。

是对胜利地带领受造之物进入神永恒安息的思念，这思念现在变成任性和暴虐。

神的律法所宣告的指控，无论怎样被拒绝、理性化、借着叫人分心的疗愈方式压抑或忽略，仍然在良心里回响不已，而且推动着我们因为一个错误而有的罪咎感，但那错误的来源似乎永远是含糊的——正如心理学家利夫顿（Robert Jay Lifton）指出的。⁹ 亚当和夏娃以为他们的问题只是羞耻，而不是罪咎，就以裙子遮掩自己，从那时开始，我们便发觉自己不能——或更确切地说，不愿意——接受这彻底的诊断，即我们自己是败坏的。我们可以谈及我们以外的邪恶——“他人”，无论他们是谁；邪恶的地方、结构、势力和原则。但正如耶稣挑战的那些宗教领袖，我们拒绝找出自己里面的邪恶（太十二 33~37，十五 10~20，二十三 25~28）。

被告在提出反诉、互相怪罪对方后，如今要面对他们的判决（创三 15~19）。在所有这些制裁中，埋藏在神自然秩序中的慷慨施予和接受，在每一个层面都会让位给争斗、控制、剥削和操控。最后，亚当和他的后代得到确认的不是公义和永生，而是会回归尘土（19 节）。这是对堕落的描述，而不是——像异教的宇宙来源神话中——对创造本身的描述。

罪咎、争斗和虚空，似乎是这判决的主要条款。我们的眼光不是朝向末世与神、与彼此、并与整个受造界一同生活在安息中，而是越来越意识到我们是“走向死亡的存有”（海德格）。但这是不自然的。这出戏剧本不是要成为悲剧。在神里面没有悲剧——没有“黑暗面”，因为从神而来的只有美善，“在祂并没有改变，也没有转动的影儿”（雅一 17），而是只有纯粹的福分和成全，是神渴望与受造物分享的。

甚至连一些教父也仍然太受柏拉图主义影响，不是将罪咎、斗争和虚空定位为伦理的错误，而是定位为受造性存在的某种本体的层面。我们将罪咎的责任转移到“他人”身上——如果不是“你所赐给我的女人”，也可以是我们自己的身体和它们的激情。¹⁰

⁹ Robert Jay Lifton, "The Protean Style," in *The Truth about the Truth: De-Confusing and Re-Constructing the Postmodern World* (ed. Walter Truett Anderson; New York: G. P. Putnam's Sons, 1995), 130-40.

¹⁰ 这方面的典型是 John of Damascus, "An Exact Exposition of the Orthodox Faith," in *NPNF2*, vol. 9 = 大马色人约翰著，沈鲜维栎译，《正统信仰阐详》，于《东方教父选集》，沈鲜维栎、都孟高、马葆炼、谢扶雅译（香港：基督教辅侨出版社，1964），301-526。天使的本性“不会悔改，因为他不是肉体。人需要悔改，是由于他身体的软弱”（19 = 《正统信仰阐详》，345）。天堂：“脱离激情……脱离关心，并只有一件工作要实行，好像天使那样歌唱，没有中止或中断，赞美创造主，欢喜默想祂，将所有关心投向祂”（29 = 《正统信仰阐详》，356）。“另一方面，生命树是具有能产生生命的能量的树，只有那些配活着、不受死亡影响的人才能吃”（同上）。今天也可以辨别出类似的观点——例

随着罪的诠释在救赎启示中的展开，我们再次遇到伦理—立约的观念，而不是本体论的观念：与陌生人相遇，而不是克服疏离。不是来自人类本身的光景——例如，有限——而是来自人类“在律法下”的光景，在受到罪、死亡和定罪捆绑下，我们开始遇见那位带来恐惧的陌生人。我们从远处听闻祂的临近，虽然祂“离我们各人不远”（徒十七 27）。总之，在亚当里的人类如今是假先知，在徒然和叛逆地要求自主中歪曲神的道；是假祭司，破坏神的圣所，而不是守护、看守并扩展它；也是假君王，不再是神慈爱统治的中介，而是对大地和其他与他一同履行管理职责之人施行残暴的宰制。

贰、裁决和判刑：在亚当里的契合

我们企图逃避我们的罪咎，聚焦在罪的病征上。我们抱怨生命的沉闷——传道者称之为“虚空”。在传道书里，传道者总结说：“这些事都已听见了，总意就是：敬畏神，谨守祂的诫命，这是人所当尽的本分。因为人所作的事，连一切隐藏的事，无论是善是恶，神都必审问”（传十二 13~14）。在他对事物的结论中没有提到福音，但可以清楚看见的是，神放在人心里的“永恒”是祂的律法，即创造之约。人类所有灾祸的根源都是违反那约。每个现在出生的人，都与良善的父疏远，活在贫穷和卑下的遥远国度。人类不愿意成为忠心的儿子，就成了罪和死的奴隶。

一、违反创造之约

甚至在创世记一至三章，我们也看到我们所勾勒出来的约的特点：设定舞台的历史序言（创一~二章），盟约规定（二 16~17），赏罚条款（二 17 下），以及夏娃和蛇为这些条款争论（三 1~5）；这些赏罚条款最终是以审判的形式执行的（三 8~19）。只有在这重大的决定后，才说明人类命运的一个全新而意想不到的基础（三 21~24）。在创造叙事中，这些元素都已经存在，虽然并未言明；生命树是等候着成功经过试炼的奖赏。正如大君王雅威忍受创造的“试炼”，在另一头胜出，宣告胜利，进入祂安息日的宝座，在地上效法祂的附庸王（*ectype-vassal*）也要遵循同样的道路。创世记一至三章和它们标准的基督教诠释，都有末世的面向，而不只是存在的面向。

如，马里昂（Jean-Luc Marion）主张虚空和沉闷是创造本身固有的。见 Jean-Luc Marion, *God without Being* (trans. Thoams A. Carlson; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1991), 122-32。不过，在传道书，传道者将这种“虚空”归于堕落而被逐出伊甸园之后的生命，在罪和死的咒诅之下——他将一切都归于“在日光之下”这个词语。

安息日出现在“六日”的工作周／试炼的结尾，作为进一步的确认，展示出在有福状态中获得永恒确认的应许。这个模式不是施加一个武断的律法，而是带有神形象的人，反映出神自己由创造到成全的旅程。如果亚当在这立约关系中违约，他“必定死”，我们从亚当后来的失败中看到，这咒诅不单带来属灵的灾难，也带来身体、人际关系、事实上还有环境的灾难。

根据圣经其余部分的诠释，亚当的立约角色包括他是代表他所有的后代。事实上，每个人都在亚当里被判为有罪，这咒诅的影响甚至扩展到其他受造物（创三 17～18；罗八 20）。正是带着这同时具有法律和关系背景的想法，保罗做出了他著名的陈述：亚当的罪咎和败坏的归算，是末后亚当的义在称义和成圣中的归算（imputation）和授予（impartation）（特别是罗五章）的必然结果。¹¹

立约的契合（covenant solidarity）的主题，被视为与自我的关系观点和相交观点一致，却在涉及人类集体的罪咎时受到考验：那是人类的契合和关系性的悲剧面。法兰西斯·华生指出，“构成个别的、彼此相关的人的主体间基体（intersubjective matrix），也同时使他们解体。”¹² 我们一起站立或一起跌倒。这种契合在法律和关系上的基础是创造之约。正如薛西奥拿所说的：

人类朝向他性（otherness）的推动力，是源自神给亚当的呼召。那呼召同时表示三件事：关系、自由和他性，全都是互相倚靠的。……所以，透过那呼召，亚当被设立为神和其余的受造以外的存有。这种他性不是自我肯定的结果；这是神所授予的他性，不是自存的，而是那位“他者”恩赐的特殊性。¹³

因此人的身分源自神向他们说话：“人类被挑选出来，不单作为一个物种，也作为关系中特别的伙伴，是对一个呼召的回应者。”¹⁴ 人类在亚当里拒绝的正是这呼召，因为我们想在约中成为发言人，而不是发言的对象。

¹¹ 这个进路也拒绝过去半世纪人们经常采取的立场，将神一人关系中所谓“关系”范畴和“法律”范畴对立起来。“约”本身是法律的关系。

¹² Francis Watson, *Text, Church and World: Biblical Interpretation in Theological Perspective* (Edinburgh: T&T Clark, 1994), 110。也参 Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred: Religion, Narrative, and Imagination* (trans. David Pellauer; Minneapolis: Fortress, 1995)，特别是第 20 章；Paul Ricoeur, *Oneself as Another* (trans. Kathleen Blamey; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1992)。

¹³ John Zizioulas, *Communion and Otherness* (London: T&T Clark, 2006), 41-42。

¹⁴ 同上，42。

与布特曼、盖士曼（Ernst Käsemann）和其他人的假设不同，保罗针对律法和行律法的争辩不是抽象的反对。人受造是为了爱，意思是为了律法，因为律法只是规定爱的行动。由于堕落，人不可能再靠“行律法”称义。人类全体——包括以色列人——现在都“在亚当里”被定罪为违反律法的。因此，创造之约（也称为行为、律法或自然之约）是神审判的法律处境。我们可以诉诸非基督教和基督教的资料来源，来为这原始的创造之约辩护。

1. 从非基督教的资料来源见证创造之约

除了它的创造故事（《埃努玛·埃利什》〔*Enuma Elish*〕）外，古代巴比伦文明也产生了《汉摩拉比法典》（Code of Hammurabi），这法典和摩西在多个世纪后颁布的十诫十分相似。事实上，《埃努玛·埃利什》史诗很可能是在汉摩拉比王在位期间（主前 1792-1750 年）受命写成的。法典的历史序言这样开始：

至高的阿努（Anu）……，天地的主……将管理万民的权柄交给玛杜克（Marduk）……在当中为他确立永恒的国度，其基础有如天地一样牢固；那时，阿努和恩利勒（Enlil）召唤我——汉摩拉比，受敬重的王子，诸神的敬拜者——的名字，要我令大地充满公义，消灭罪恶和邪恶，阻止强者压迫弱者，好像太阳一样照耀人类，照亮大地，促进百姓的福祉。¹⁵

因此，甚至外邦文化也将他们的法律建基于原始创造的叙事，而这叙事被视为普世的规范。

犹太教将人类在道德上的契合建立在原始创造之约的基础上，此约在挪亚之约中得到更新。诺瓦克（David Novak）主张，在创造之约里，道德律法的基本规定对所有人都有约束力，尽管统管以色列人地上生活的特定律法并非如此。诺瓦克主张，从立约的进路来看权利，一方面会避免希腊自然律的哲学理论，另一方面会避免现代的自主。毕竟，圣经的公义（平等）观最终是建基于一位有位格的神，而不是良善的抽象观念。神以祂的命令建立权利和责任，它们在所有人类关系中是相互关联的。¹⁶ 诺瓦克指出，“这一切和认为自然律是将较高等的天性向下转换为人类

¹⁵ Alexander Heidel, ed. and trans., *The Babylonian Genesis* (2nd ed.; Chicago: Univ. of Chicago Press, 1963), 14n9, 取自 R. F. Harper, ed. and trans. *The Code of Hammurabi, King of Babylon, about 2250 B.C.* (Chicago: Univ. of Chicago, 1904); 参 Bruno Meissner, *Babylonien und Assyrien* (Heidelberg, 1925), 2:46。

¹⁶ David Novak, *Covenantal Rights: A Study in Jewish Political Theory* (Princeton: Princeton

实际事务的看法有多么根本的不同呀。根据后者的观点，没有主要的声音，只有可以配合天上更高范式体制的视域。那是没有始创权／要求权的责任，因为这种权利／要求权是不能想像的，只能被聆听。”¹⁷ 神是原始权利的拥有者，但祂纡尊降贵进入一个不对等却真实的关系里，在其中，祂接受要求，也提出要求，这又变成人类之间的相互关系。¹⁸

摩西之约设立“洁净—不洁净”的区分，有特定的律法管制神治政体。诺瓦克继续说，“不过，与世界分开，并不代表与神对人类世界要求的公义分开，这要求乃是透过自然权利说出的，这些权利是人类个人和群体发出的公平要求。拉比传统认为，对这世界的一般要求可以追溯到挪亚，甚至亚当和夏娃；这些要求并没有被〔摩西之〕约压倒；相反，它们原封不动地被纳入这约之中。”¹⁹ 因此，人类的契合总是比国家、种族或文化的契合更为基本。它不是基于社会契约，而是基于神的圣约。²⁰ 诺瓦克从犹太的资料来源证明，这自然的公义是建基于在亚当里赐给人的原始的约。

根据奥斯曼（Osman bin Bakar）的说法，甚至在伊斯兰教中，*shari'ah*（伊斯兰教法）也同时包括了管制穆斯林的特定律法，和被视为由于有亚当这个共同来源而

Univ. Press, 2000), 20。

¹⁷ 同上，25。

¹⁸ 同上，85。

¹⁹ 同上，86。

²⁰ David Novak, *Jewish-Christian Dialogue: A Jewish Justification* (New York: Oxford Univ. Press, 1989), 27。我同意诺瓦克的评估，他认为犹太教和基督教都有以神为中心的导向，反对世俗主义，不是将人的权利建基于社会契约，而是建基于神原来在创造中与人所立的约（140）。这个广受误解的“犹太—基督教伦理”涉及以下共识：(1) 人是为了与神立约而受造；(2) 它是实际的关系，“它的内容是回应来自神的诫命”；(3) 人在与此的约中受造为社会存有，而不是孤立的个体；(4) 最终，人类群体有赖于将来，在“神的救赎行动里，而此行动仍然在无法实现的历史视域中”。“如果我们把建基于这些断言的道德称为‘神治的’（*theonomous*）道德，它就应该与历史中可见到的两种和约无关的道德选择来对比：自主（*autonomy*；或译为自律）和他律（*heteronomy*）。在作这种基本的对比时，犹太教和基督教可以一起发现它们共享的人类学界限在现今的力量”（141-42）。“创造的行动本身在本质上是命令，一种建立未来的实存的言说行动（*speech-act*）”（142）。“在创造的神圣秩序中，言语先于视觉，”“人首先是聆听者，受命令的人，而不是自主的道德立法者”（143）。视觉跟在聆听之后，夏娃却反其道而行（143-44）。“圣洁（*qedushah*）不是宇宙秩序的一部分。”那些与神立约的人，乃是由神向他们说话而成为圣洁的（154）。

有普遍约束力的律法。²¹ 我们在佛教和印度教找到同样的共识，它们将这普遍律法称为法（*Dharma*）（正道）和道（*Tao*，道路）。无论是称为道、法、业、妥拉、普世人权宣言，还是“里面的微小声音”，一般启示最难以根除的描述，是我们在一位圣洁的神面前，为我们彼此怎样相待所负的道德责任。这是超越列国和国际团体所有实在法（positive laws）之上的律法。无论我们怎样尝试压抑、扭曲和否认它，我们个人都要为自己的罪负责的感觉，乃是普遍和自然的。据说孔子曾说：“‘隐居以求其志，行义以达其道。’吾闻其语矣，未见其人也。”²² 即使圣经没有教导，经验也要求像创造之约这样的东西来解释这种道德感。

2. 从基督教的资料来源见证创造之约

要解释这种立约的理解，不能借着主导西方的法律范畴、与主导东方的关系神学之间的对比。同样的强调可以在爱任纽思想中找到，他不单肯定亚当之约，也区分“经世（economy）的律法”或“行为的律法”（他连系到亚当堕落前〔prelapsarian〕的情况，然后连系到以色列在“摩西的经世”或“律法的时代”）和“福音之约”。²³ 大马士革的约翰补充说：“因此，人必须先受考验（因为未受考验和未经证明的人没有任何价值），并透过遵守命令的考验变得完全，因此接受不朽作为他德性的奖赏。”²⁴ 在西方，奥古斯丁也清楚预期行为之约／恩典之约的结构，例如在评论“第一个约是与亚当立的：‘你吃的日子必定死’”，因此他所有后代“都违反了神在

²¹ Osman bin Bakar, “Pluralism and the ‘People of the Book,’” in *Religion and Security: The Nexus in International Relations* (ed. Robert A. Seiple and Dennis R. Hoover; Lanham, Md.: Rowman and Littlefield, 2004), 105, 108。不过，和诺瓦克不同，奥斯曼利用这普遍面向作为“圣书的众多宗教”中统一的宗教因素。我会主张，律法（无论是自然律还是启示的律法）是统一人类的因素，但福音是统一人类的唯一宗教因素。

²² 孔子（编按：《论语》〈季氏第十六〉），引于 C. S. Lewis, *Collected Letters of C. S. Lewis* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2004), 2:561。

²³ Irenaeus, *Against Heresies* 4.25, in *ANF*, 1:544 = 爱任纽著，谢秉德译，《反异端》，于《尼西亚前期教父选集》（香港：基督教辅侨出版社，1962），139-40；参 5.16.3；4.13.1；4.15.1；4.16.3（参《反异端》，119-20、123-24）；参 Ligon Duncan, “The Covenant Idea in Irenaeus of Lyons”，在北美教父学会（North American Patristics Society）周年大会中发表的论文，1997年5月29日（Greenville, S.C.: Reformed Academic Press, 1998）；Everett Ferguson, “The Covenant Idea in the Second Century,” in *Texts and Testaments: Critical Essays on the Bible and the Early Church Fathers* (ed. W.E. March; San Antonio: Trinity Univ. Press, 1980)。

²⁴ John of Damascus, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, in *NPNF2*, 9:43 = 大马色人约翰著，沈维雄译，《正统信仰阐详》，于《东方教父选集》（香港：基督教辅侨出版社，1964），374。

乐园与亚当所立的约”（强调字体为引者标示）。²⁵

那么，是否有某个启示场所，不单属于犹太教、基督教和伊斯兰教，也是所有人类共同分享的吗？宗教改革神学强调，虽然福音只在基督的宣讲（*verbum externum*）中启示出来，但律法是所有人类本身的财产（*verbum internum*），属于他们存有（being）的律法，虽然受到不义压制，但不能完全从良心中被清除。虽然宗教之间不可能对超自然启示的福音内容有共识，但我们应该期望根据原始的创造之约，对我们共同的生命有更深入的理解，并朝向这理解而努力；创造之约的余民，是由父在子里面，借着圣灵，根据一般恩典不断说话而保持生命的。

虽然经过后期改革宗神学家的改良，立约进路的种子可以轻易地在像墨兰顿（Philipp Melanchthon）、布林格（Heinrich Bullinger）、布塞珥（Martin Bucer）和加尔文等人的作品中辨识出来。²⁶ 加尔文的看法，与诺瓦克总结出来的、犹太人对挪亚律法的观点类似，加尔文写道：“我们所拥有的内在律法〔*lex interior*〕，……既然被描述为成文的，甚至是刻在所有人心里的，在某种意义上来说，就是在维护我们应当从两块石版上学习的同样一些事。”²⁷ 因此，相对于斯多亚主义（和很多中世纪的自然法思想），自然法不是我们参与到神的存有（Being）里的产物，而是我们在每一刻都是蒙召作为立约的受造物这个存在状况的产物。关于罗马书二章 14 至 15 节，加尔文说：“没有甚么比一个人由自然律充分地指示正确的行为标准（使徒在这里正是谈及这事）更普通的事情了。”²⁸ “如果外邦人生来就有律法的义刻在他们心上，我们肯定不能说他们对如何行事为人是全然无知的。”²⁹ 事实上，加尔文称赞伟大的科学家、哲学家和法学家“在地上事物”的“精明”，责备偏执的人侮辱圣灵，就是那赐给人类这些普遍恩赐的。³⁰

²⁵ Augustine, *City of God* (ed. David Knowles; trans. Henry Bettenson; New York: Penguin, 1972), 16.27 (pp. 688-89) = 圣奥斯定著，吴宗文译，《天主之城》，下册，（台北：台湾商务印书馆，中华民国六十年），602/奥古斯丁著，王晓朝译，《上帝之城》，中册，（香港：道风书社，2004），377/奥古斯丁著，吴飞译，《上帝之城》，中册（上海：上海三联书店，2008），309。事实上，奥古斯丁在这两页颇为详细地阐述这点，对比创造之约和我们在亚伯拉罕的应许中找到的恩典之约。

²⁶ 关于重要的研究，见 J. T. McNeill, “Natural Law in the Teaching of the Reformers,” *Journal of Religion* 26 (1946): 168-82。参 Philipp Melanchthon, *Loci communes*（初版于 1521 年），第七章。

²⁷ 加尔文，《基督教要义》2.8.1。

²⁸ 同上，2.2.22。

²⁹ 同上。

³⁰ 同上，2.2.13, 15。

一旦承认这原始的约，便会让人联想到很多经文。例如：十七世纪晚期的神学家范马斯垂克诉诸何西阿书六章 7 节，那里说以色列“如亚当背约”（参：伯三十一 33，在那里，最可能的翻译是“像亚当”〔如《和合本》〕）。³¹ 由于以色列是预表神在末世乐园的神权统治，它的国家性存在是创造之约的重复——因此，有些圣经作者将它与亚当和原始的创造作比较。³² 以色列蒙召，是要视本身为有神同在的新的神治园子，以及一个新创造，意思是在神面前代表人类——这一切都是在预表真以色列，忠心的亚当，祂也是天上的真圣殿和神永恒的安息。如同亚当之约，西奈之约也是有条件的。以色列若忠心，百姓的日子“在耶和华你神所赐你的地上得以长久”（如，出二十 12；参：申十一 9）。因此，好像亚当一样，以色列在地上的期限，是有条件的——虽然前者预设的是神的良善，而后者预设的则是神的恩典（申七 7~11）。同样的条件和赏罚条款也刚好适用：行这事，你就会在这地上得享长寿，并进入安息日的安息。保罗如何诉诸于两个亚当的双重归算，也照样运用两座山、两个母亲和两个城市的类比，来对比行为之约（律法）与恩典之约（应许）（加三和四章）。正如范马斯垂克在十七世纪指出的，基督的角色是“成全一切的义”（《中文标准译本》）的，若脱离了要求它为奖赏条件的约，这角色就没有任何法律基础。³³

不过，人类在亚当里与神建立的原始关系是约的关系，这观念最近受到一些改

³¹ 见 Byron Curtis, “Hos 6:7 and Covenant-Breaking like/as Adam,” in *The Law Is Not of Faith* (ed. Estelle, J. Fesko, D. VanDrunen; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 170-209。

³² 好些作者带出这平行，但 Herman Witsius (1636-1708), *The Economy of Covenants* (Escondido, Calif.: The den Dulk Christian Foundation, 1990) 透彻地描述和分析它。关于更当代的总结，参 Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946)：“除了这毫无疑问属于摩西之约〔“属于”，不是“等同”〕的福音性质，它在神的道中，以另外两个层面呈现出来。首先，它是与希伯来百姓所立的国家之约。根据这个观点，立约的双方是神和以色列的百姓；应许是国家的保障和土地的繁荣；条件是全国百姓遵行摩西律法；中保是摩西。在这方面，它是法律之约。它说‘人若遵行，就必因此活着’。第二，它正如新约圣经一样，包含了行为之约经过更新的宣讲”（2:375）。

³³ 范马斯垂克（如 Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics* [ed. Ernst Bizer; London: Allen & Unwin, 1950], 290 所引述的）：“对基督宗教的许多教义标题——例如，原始败坏的传递，基督的满足和祂从属于神的律法，罗马书八章 3 至 4 节（律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子，成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体、只随从圣灵的人身上），加拉太书三章 13 节（基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅……）——来说，如果否定行为之约，就很难给予适当的满足。”关于范马斯垂克进一步的解经论证，见 Heppe, *Reformed Dogmatics*, 289-90 的额外引文。

革宗神学家质疑、甚至拒绝。例如，约翰·慕理坚称，圣经的诸约，本质上都是满有恩慈的；因此，出于爱所建立的约，却要根据纯粹的律法或行为，他认为这观念是行不通的。³⁴ 不过，这没有充分体认到人类在正直状况中的诚信。亚当不仅仅是在一个纯真的状况下受造的，而是在一个积极公义的状况下受造的——有履行交付给他的使命所需的所有**本性能力**（natural ability）和**道德能力**（moral ability）。对某些人来说，基于律法的立约关系似乎排除了爱。然而，神的律法不过是向神、向邻舍恰当行使爱的规定（太二十二 37~40）。当代神学和流行思想通常将律法和爱对立起来。但圣约神学将它们整合在一起。古代近东学者希勒斯（Delbert Hillers）指出，在由盟约—条约建立的关系中，律法和爱是同义词。律法规定了爱的命令。³⁵ 爱同时是法律和情感的语言，而模塑情感表达的是法律：“爱就是将个人真诚的感情专注在立约的主身上，并且以忠诚的服事表达这感情。”³⁶ 神就是爱。当祂已经清楚在祂的律法中显明爱的要求时，我们这些破坏爱的人究竟是谁，竟胆敢为自己决定如何正确行使爱？

在立约的脉络下，律法才会被视为爱的责任的具体说明。如果亚当出于对创造主和其他受造物的立约之爱（*hesed*）而顺服，他就会赢得吃生命树上果子的权利，在永恒的平安及公义中得到确认。身为我们立约的元首，他不单会为自己赢得这权利，也会为他的所有后代赢得这权利。用《纒里微提公认信条》的话来说，“附在行为之约的应许，不单是延续地上的生命和福气，”更是在公义和天上的永恒喜乐中的确认。³⁷

支持创造之约的最后一项论证，是由柯塞由根据良心（罗二 15）提出的，这点是加尔文就此论证与律法的关系一再强调的。人类按着神的形象受造，能够拥有这关系，要受它的约束，神也把自己约束在这个关系里。

³⁴ 约翰·慕理否认行为之约，因为他假设神的约必须总是满有恩典的。不过，他也提到“亚当的施行（administration）”。见 John Murray, “The Adamic Administration,” in *The Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth, 1977)。不过，雷蒙（Robert Reymond）正确地回答说：“但慕理没有清楚表明‘亚当的施行’是施行甚么”（Robert Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* [Nashville: Nelson, 1988], 405）。

³⁵ Delbert Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: Johns Hopkins Univ. Press, 1969), 153。

³⁶ Hillers, *Covenant*, 153。

³⁷ Heppe, *Reformed Dogmatics*, 295。

3. 出于爱和律法的约，而不是出于恩典

创造在堕落前有它本身的完整性，我已经为这一点作出辩护。人类受造的原始关系最好被刻画为“自愿的俯就”（《威斯敏斯特信仰告白》7.1），而不是恩典。

根据罗马天主教的观点，受造物不单有败坏的可能性（这是我们当然会肯定的），也被悬置在较高领域和较低领域之间，即集中在这种介于对永恒不变的善所作的知性默想，以及对短暂而波动的激情的耽溺的二元论上。亚当的生计——因此，还有创造次序的维持——在每一刻所倚靠的，都不是在于被造的义里完整无缺的自由，而是倚靠添加的恩赐（*donum superadditum*）——加给本性的恩典礼物，将它朝着超越本性的方向提升。与这个观念有关的是欲念（*concupiscence*，来自拉丁语，指对世俗事物的渴望）的概念。根据这个教导，神在起初加给本性的恩典，给了亚当和夏娃一种倾向，要借着理性的提升来超越他们的身体和它的欲望。³⁸ 因此，欲念是朝向明显是次级的本性领域的倾向，当神收回祂外加的恩典时，人便沉溺在这领域中。

根据改教家的观点，这会削弱本性在受造时的完整性。如果人在原始的公义中受造，正如中世纪教会所肯定的，为甚么还需要恩典的礼物使他朝向神呢？改教者挑战传统的观念，也是因为以下这些理由：它固有的灵魂—物质的二元论；它可能使神成为亚当之罪的原因；以及它认为罪的来源在于本性本身，而不是在于人以悖逆的过犯来反对神创造人类的那种天性的完整。我们不难总结说，当这添加的恩赐被除去时，正如奥古斯丁暗示的，人类——和更概括的来说，受造物——的完整性就因此失落了。³⁹

相反，改教者教导说，人本性的完整和它在堕落后被剥夺，都是全面的，包含

³⁸ 根据 *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994): “第一个人就其整个存有而言原是完好的、有序的，因为他已经脱离了三重欲念。这三重欲念使他违背理性的命令，受制于感官的快乐、贪求地上的好处和自恃”（96）。在堕落中，原本的公义“如今被破坏了：灵魂控制身体的属灵功能受到了损毁……”（100）。不过，“……人性并没有完全败坏：它本身的本性能力受到伤害；变得无知、受苦，并受死亡主宰；倾向罪——一种对邪恶的倾向，称为‘欲念’”（102）。编按：即《天主教教理》§§377, 400, 405（www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0355.pdf）。

³⁹ Augustine, *Confessions and Enchiridion* (ed. and trans. Albert C. Outler; Philadelphia: Westminster, n.d.), 225-26 = 圣奥古斯丁著，徐玉芹译，《奥古斯丁忏悔录》（台北：志文，1985），259-60 / 圣奥斯定著，应枫译，《忏悔录》（台中：光启，1963），190-91；参 Thomas Aquinas, *Of God and His Creatures: An Annotated Translation of Summa Contra Gentiles* (trans. Joseph Rickaby; Westminster, Md.: Carroll Press, 1950), 379 = 圣多玛斯著，吕穆迪译，《论奥理》（台北：台湾商务印书馆，中华民国六十一年），293。

了心思和身体、灵魂及其热情，智力和感觉。加尔文说，堕落不能归因于人“被卑贱的情欲诱惑，而是可憎的不敬虔抓着他思想的堡垒，骄傲也已然渗透到他内心的最深处；所以，我们若将罪所产生的败坏局限在所谓的感官情欲上，就是毫无根据和愚蠢的。”加尔文指控中世纪神学家伦巴德将保罗的“肉体”（特别是罗七18）视同为身体和感官的情欲，“仿佛保罗是说反对超越本性之恩典的只有我们灵魂的某部分，而不是我们的整个本性”，是“最大的无知”。例如：在以弗所书四章17至18节，保罗不单将罪置于“放纵情欲的活动上，更主要坚持思想的盲目和内心的败坏。”⁴⁰

在罗马天主教的神学中，欲念仍然不是罪的行动，而是对罪的倾向（习性或意向），这倾向是因为较低的自我。不过，宗教改革的神学否认人的本性在堕落前有任何朝向罪或软弱的倾向。根据这个观点，堕落是因为整个自我在一个叛逆的行动中转离神和祂美善的恩赐。我们可以这样总结这点：严格来说，在创造之约中插入神的恩典的元素，有点草率。恩典和良善不同；怜悯和爱不同。圣经大量谈及神对未堕落的创造的良善、仁慈、慷慨和爱，但没有一节经文提到神以恩典和怜悯对待堕落前的受造物。恩典与怜悯是同义词；不单是不配得的恩宠，而是满有慈爱的恩慈，就是神向那些实际上应得相反待遇的人显明的那种。

创造之约的条件不能搁置一旁，也不能放弃它们的赏罚条款。但由于神丰盛的爱，神自己成为人，代替祂拣选的人成全这原始的约所要求的公义。这就是改革宗神学所理解的**基督的主动顺服**（Active obedience of Christ）。⁴¹

二、约的赏罚条款：原罪

“原罪”（original sin）是西方教会用来指我们人类集体的罪咎和败坏的用语。没有一个教义比这个对我们的人观和救恩论更重要的了，也没有一个教义在得到阐述以来受到更多无情的批评。更正教自由主义对人的道德总有乐观的看法。哈纳克

⁴⁰ 加尔文，《基督教要义》，2.1.9。

⁴¹ 第四卷福音书再次特别强调“成全诸般的义”，这是耶稣使命的中心。耶稣自己使用得胜的末后亚当的语言，祂是顺服和忠诚的立约仆人，祂“来，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我来者的意思行”（约六38），祂总是遵行祂的父所说的，在顺从的试验期结尾可以说：“你所托付我的事，我已成全了”（约十七4）。在此亮光下，十字架上那句惊人的熟悉话语，“成了”，就有新的意义，正如圣殿的幔子裂开，透过它，人类现在应邀进入圣安息的土地，吃生命树的果子。事实上，十字架上最后呼喊之前的话是“这事以后，耶稣知道各样的事已经成了，为要使经上的话应验，就说：‘我渴了’”（约十九28）。

称原罪为“不敬虔和愚蠢的教条”。⁴² 不过这是在两次世界大战之前，我们也不应遗忘哈纳克对这两次世界大战的“贡献”。⁴³

毫不令人惊讶的是，战后年间容许人们重新评估原罪这经典的教义。赖荷·尼布尔（Reinhold Niebuhr）正确地推测说：“基督教古典形式的罪论令理性主义者和道德主义者都反感，因为它主张一个似乎荒谬的立场：人无可避免地犯罪，这也是命运的必然，但他却仍然要为无可避免的命运促成的行动负责。”⁴⁴ 伯拉纠主义是出类拔萃的自然神学，是康德思想的人观假设。⁴⁵ 没有人需要别人教他这个异端；它是我们的母语。许多一再重复、想要抛弃原罪教义的尝试，视它为加尔文或路德、奥古斯丁或保罗所特有的，这是没有认真看待一个事实：诗篇（诗五十一 5、10，一四三 2）、先知书（赛六十四 6；耶十七 9）和福音书（约一 13，三 6，五 42，六 44，八 34，十五 4~5）和大公书信（雅三 2；约壹一 8、10，五 12）也讲述同样的假设。我们可以视原罪的教义为源自两个主要来源：作为圣经讲述神—人关系之范式的圣约本身，和从原来完整的状况堕落的叙事。

蔡尔兹引述来自第二圣殿犹太教的例子，总结说：“犹太教也认为人的罪源自亚当（《以斯拉四书》3.7；《论申命记》〔Sifre Deut.〕323）。”⁴⁶ 事实上，初期犹太教相信原罪的最清楚例子之一，是《以斯德拉二书》：

他们所有的人都有同样的命运：正如死亡临到亚当，洪水也临到他们〔挪亚那一代〕。……因为首先的亚当有邪恶的心，犯过并被罪所胜，他所有的后代也都是这样。如此，此恶疾变成永久；律法和邪恶之根原本一起并存在人心里；但良善的离开了，邪恶却留……在所做的一切中，好像亚当和他的所有后代所做的一样，因为他们也有邪恶的心（《以斯德拉二书》3:10，

⁴² Adolf von Harnack, *History of Dogma* (trans. Neil Buchanan; Boston: Little, Brown, and Company, 1899), 5:217。

⁴³ 哈纳克协助创立威廉（Kaiser Wilhelm）大帝的德意志至上（Deutschland über alles）战争政策；这是巴特对他的几位自由派导师反感的原因之一。

⁴⁴ Reinhold Niebuhr, *The Nature and Destiny of Man* (New York: Charles Scribner's Sons, 1964), 241 = 尼布尔著，谢秉德译，《人的本性与命运》（香港：基督教文艺出版社，³1986），238。

⁴⁵ Immanuel Kant, “Religion within the Boundaries of Mere Reason,” in *Religion and Rational Theology* (ed. and trans. Allen W. Wood and George di Giovanni; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 148, 150; Paul Ricoeur, *Figuring the Sacred*, 84-86。

⁴⁶ Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testaments* (Minneapolis: Fortress, 1993), 579。

21-22, 26)。

这些话的上下文是在解释神在以色列被掳时对待他们的方法：重点在于以色列自己是“在亚当里”，最初的不顺从深深地留存在神自己百姓的历史之中。那种与保罗的讨论——特别是在罗马书一至三章和五章——的相似之处是惊人的。

契合的观念——人类在亚当里的契合，以及以色列在亚伯拉罕和摩西里的契合——是圣经世界观的基础，无论对我们的世界观来说有多么陌生。保罗解释“罪是从一人入了世界”，所有的人因而成为罪人，被律法定罪，内在是败坏的（罗五 12～21），他这么做，只是阐述这个立约的观点。因此，如果亚当没有完成他身为雅威的仆人——君王的使命，所有“在亚当里”的人也受牵连，正如赫人条约一样，在其中，由附庸王所代表的人，在违约时都分担那些威胁的赏罚条款。

在这里，一切都视乎我们给历史叙事甚么样的可信度，以及我们是否愿意谈及人类在堕落前和堕落后的光景——不单好像创世记第三章，也好像其后的经文那样。无论个人关于人类来源的过程有甚么结论，基督教神学站立得住或失败，都取决于历史的亚当和历史的堕落。关于这点，罗马天主教和宗教改革的神学是一致的。⁴⁷ 针对自由派神学，巴特和卜仁纳肯定，人类是“在亚当里”，有分于原罪；但他们却否认历史的堕落，只将这事实置放在神永恒的预定里。事实上，巴特强调：“我们在亚当里招致的罪咎和惩罚，没有本身独立的现实，只是我们在基督里找到的恩典和生命的暗影。”对巴特来说，“亚当”似乎仅仅代表永恒理念（基督）的摹本、外表或影子，会被永恒理念（基督）吞噬。⁴⁸ 不过，如果我们不认真看待亚当（也就是把这人当作人），便会引致两个严重的难题：首先，罪必须归因于创造本身（因此最终要归因于创造主）；第二，基督身为末后的亚当——消除咒诅，履行创造之约的条件——的工作，就不再有任何历史基础。

在奥古斯丁的表述中，原罪的教义集中在以下几点：本性的形而上学，恩典这个外加的恩赐，以及罪是由我们第一对父母的灵魂传递下来的。爱德华滋将原罪建立在唯心的形而上学的基础上，他猜测：因为没有个别的道德行动者（individual

⁴⁷ *Catechism of the Catholic Church*, 98 = 《天主教教理》§§389-90 (www.vatican.va/chinese/ccc/ccc_zh-t-0355.pdf): “教会有着基督的思想，十分清楚地知道，我们若篡改原罪的启示，就必定会削弱基督的奥秘。创世记第三章的堕落记述使用的是象征语言，却确认了一件原始事件，是在人类历史开始时发生的一个行动。启示给我们信仰的确定性，相信整个人类历史都标记着我们的始祖自由犯下的原始错误”（强调字体为原文标示）。

⁴⁸ Karl Barth, *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5* (New York: Harper and Bros., 1957), 36。

agent) 这回事, 所以我们都是罪人。根据他的见解, 亚当和所有人类之间的等同是真实的(在形而上学的意义上): 数值上的相同(numerical sameness), 每一刻都取决于神从无造有的新行动。⁴⁹ 赫治对这个理论提供了一个恰当的反驳。⁵⁰ 对原罪的立约论述聚焦于人类在神面前之存在的代表性、联合性(federal)、立约性的结构。如同一个由国家元首的命令和行动所代表的国家, 人类也是一而多, 多而一的。君王怎样, 国度也怎样。可以肯定的是, 背约有形而上和本体上的后果, 例如人类的死亡是司法上的判决, 但罪本身的本质是法律的、法庭的和伦理的: “死的毒钩就是罪, 罪的权势就是律法”(林前十五 56)。

很明显, 我们在这进路中是再次“与陌生人相遇”, 而不是“克服疏离”。正如神的形象是在于立约的委派(神就是为此创造人类的), 而不是在于特定的物质或功能; 原罪也应该在同样的脉络下, 根据同样的原则来理解。因此, 要强调的不应该是我们共有的功能或原则, 而是在这个纯粹的事实: 我们是一个共同体, 亦即, 我们在约中。

虽然詹森没有诉诸这立约的范畴, 他基本上作出了相同的论点:

人类最终是一个历经时间长河而延伸的群体, 那群体和在其中的我们是拜偶像、有贪欲、不公平和绝望的。而且, 我们这样被迫假定一种人类的“堕落”, 在受造的时间中发生。……创世记第三章讲述的故事不是神话; 它不是描述总是正在发生和曾经发生的事。它描述的是历史上第一次发生、而之后总是在发生的事; 而且, 如果第一对人类没有发生这件事, 它便完全不会发生, 因为这样一来, 最初的人便会从“人类无所不包的行动”中被遗漏。⁵¹

我们都参与在其中的堕落是“过去的临在”。⁵² 我们的现在是原始过犯的“有效历史”(Wirkungsgeschichte), 它定义了我们的道德光景和行动。事实上, 在亚当里的契合说明了一个事实: 约不单是关系的一种比喻, 它就是神和被造万物之间的关系。没有人是孤岛。过去的临在不单是在我们中间, 也在我们里面。因着我们的人性所共有的盟约意识, 从堕落以来便带有一种抹灭不掉的意识, 即我们的存在乃是

⁴⁹ Jonathan Edwards, *Original Sin*, in *Works of Jonathan Edwards* (2 vols.; Edinburgh: Banner of Truth, 1979), 2:555。

⁵⁰ Hodge, *Systematic Theology*, 2:216-27。

⁵¹ Robert Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 1997), 2:150。

⁵² 同上, 2:355。

破裂、疏离和过犯的。我们有罪，不单是因亚当的罪；我们有罪，也是因为我们是 在亚当里的罪人。对我们这些在自由民主体制下成长的人来说，这种思想方式（也就是集体的契合）是难以理解的，但它却是以色列信仰的基础。在约书亚记第七章，亚干偷窃了圣战的战利品，雅威却命令约书亚：“起来！……以色列人犯了罪，违背了我……的约……”（10~26 节）。在以色列的逾越节礼仪中，现在的世代要视自己为和祖先一起从埃及出来的。这些和很多其他例子都显示，圣经对罪咎这个问题的进路是立约的契合。保罗在罗马书五章论述说，“罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪……”（12 节）。换句话说，每个人当时都在场，以一种代表的、联合的、和立约的方式，在亚当里面存在。我们自己个人的犯罪行为，乃是源自这败坏的本性，并加添到我们原始的罪咎上。

特别是在今天高度发展的国家，暗藏的伯拉纠人观往往结合自我的个人主义理论，和对人权、司法公义和社会关系的一种疗愈性的理解，挑战着对罪的传统理解。在这个脉络下，若说个人要为了参与集体的罪而负责，是无法设想的。而且，在法律体系的概念不断改变的脉络下，产生了一种感性的神学，任何未经完全改良、且有疗愈作用的公义形式，在其中都没有一席之地。事实上，法律教授叶尔塞田（Jean Bethke Elshtain）主张，甚至在教会中，这种对圣洁的神和人类有罪的意识的减弱，要为人类公义的观念被削弱负部分责任。⁵³

莫特曼承认：“教会的教父一致地跟随拉比和保罗的教义：苦难和死亡是神为人的罪指定的惩罚。‘罪的工价乃是死’（罗六 23）。”不过，他拒绝这个观点：“这样将苦难和死亡化约为罪，意味着救恩的开始被视为罪正在得着赦免。因此，人类的救赎会以两个步骤发生：在基督在十字架上献祭的死亡当中，透过恩典，罪被克服；罪的结果——苦难和死亡——由能力克服，透过死人将来的复活。”莫特曼喜欢俄利根采取的路线，也就是“死亡和人的受造，同样属于有限的存有”。“因此，它不是罪的结果，也不是神的惩罚。……另一方面，奥古斯丁和拉丁教父将所有形式的苦难和死亡都追溯到罪，将救赎的教义化约为司法形式，而变成恩典的教义。”⁵⁴ 莫特曼总结说，罪带来它本身的悲惨；它几乎不需要任何进一步的惩罚。

⁵³ Jean Bethke Elshtain, *Augustine and the Limits of Politics* (Notre Dame: Univ. of Notre Dame Press, 1995); 参：米尔斯（Ken Myers）对叶尔塞田的访问，见 *Mars Hill Audio Journal* 64 (September/October 2003)。

⁵⁴ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (trans. Margaret Kohl; San Francisco: Harper & Row, 1981), 50 = 莫尔特曼著，周伟驰译，《三一与上帝国：论神的教义》（香港：道风书社，2007），75。

⁵⁵ 再一次，我们辨识到这种自然倾向，即仅仅将罪视同为它的病征，而不是将它视同为其更重的罪行，就是在与圣洁之神的关系中一种犯罪的状态和姿态。

基要主义的倾向是将罪化约为有罪的行动和行为，而自由主义则将罪化约为邪恶的社会结构，妨碍伦理国度的实现。圣经对罪的理解与这两种形式的化约主义相反，其分析要深刻得多。罪首先是一种状况，同时是司法的和道德的，法律的和关系的。因此，我们犯罪是因为我们是罪人，而非我们因为犯罪而是罪人。在亚当里，我们以悖逆者的身份站在神面前，在实际的思想和行动中，展示我们的罪咎和败坏。如果我们切掉一条有病的枝子，另一条——结满不义的果子——就会在原地长出来。

而且，我们同时是受害人和加害者。自从堕落以后，没有人单纯只是受害人；事实上，每个罪人也同时是被罪侵犯的人。这就是人在违反创造之约的咒诅下的契合。罪的特定行动可能是（或包括）别人的错，但源自罪的有罪状况以及犯罪行为和网络，也使我们牵涉其中。我们确实不单选择我们的恶行，而是被有罪的结构所制约，那些结构是我们特定的社会文化或家庭处境所倾向的。但同样真实的是，我们屈从于这些恶行，要为自己的行动负责。罪的简化理论很容易分辨出“义的”（我们）和“恶的”（他们），但随着圣经剧码的展开，我们越来越清楚看到，“犹太人和希腊人都在罪恶之下。就如经上所记：‘没有义人，连一个也没有。没有明白的；没有寻求神的；都是偏离正路，一同变为无用。没有行善的，连一个也没有’”（罗三9~12）。

毫无疑问，完全用司法的观念来看堕落，无法解释许多经文，特别是那些强调系统性和制度性的暴力现实的经文。但约——同时是法律的和关系的，个人的和集体的，伦理的和本体的，个人的和社会制度的——将这些不同的方面整合在一起。

使我们对救赎有这样彻底不同的理解的，是我们对罪的定义。正如詹森指出的：“罪唯一可能的定义是：它是神不要人做的事。因此，如果我们不思索神，我们就不能处理这个观念；不承认神，我们可以——虽然或许为时不久——有意义地论及错误、甚至罪行，但却不能论及罪。”⁵⁶ 罪是一种针对别人犯下的罪行，不单是一个原则；但被违反的律法是那位有位格的神的旨意，祂设立了这个关系。律法的重量是由赐下律法的那一位的属性来量度的。只有当我们面对神的圣洁时，我们才真正明白罪的重量（赛六1~7）。化约成水平面向（人类之间的关系）时，罪就成为很容易管理的负面行为，或者是无法活出个人的潜力和期望。脱离它的垂直参

⁵⁵ 同上=莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，76。

⁵⁶ Jenson, *Systematic Theology*, 2:133。

照，罪能够产生羞耻，却永不能产生罪咎。在这种架构下，唯一重要的审判是社会或我们自己的审判，而不是神的审判。

在这个视角下，神的角色只是为那宰制一切的自我效力，去追求完美。宗教可以成为我们用来压抑自己有分于人类罪咎的主要方法，正如巴特有力地主张的：“在一切之上，我们的自尊要求……进入超级世界的权利。我们的行为想要有更深的基础，超越认可和奖赏。我们对生命的欲望也贪求敬虔的时刻和生命延伸到永恒。”⁵⁷ 巴特感受到费尔巴哈对宗教批评的力道，并且，他将宗教与基督的启示相对比，使用这批评来把宗教定义为偶像崇拜的投射：

我们拯救自己，兴建巴别塔。我们急于安抚我们里面对神的义那狂乱的渴望！而安抚，不幸地，就意味着掩饰，消音。……对新世界的渴望已然失去它一切苦涩、尖锐和不安，变成成长的喜乐，如今在演说、捐款者的牌匾、委员会会议、评论、年度报告、二十五周年庆和无数的相互恭维中开出甜美而稳当的花朵。神的义本身原是最确定的事实，却渐渐变成不同理想中最高的理想，如今在所有的情况下成了我们自己的事务。……你可以仿佛你就是神那样来行动，你可以轻易将祂的义纳入你自己的管理。这肯定是骄傲。⁵⁸

宗教是我们掩饰自己的羞耻，而又不实际处理产生这羞耻的罪咎的主要方式之一。我们投射出一个神明，它会满足我们压抑关于自己的事实。詹森指出：“偶像崇拜不是偶然，仿佛我们有些人刚好选错了神。”⁵⁹ 它是故意以不义压制真理的结果（罗一 18）。不单在我们的淫乱和说谎中，甚至在我们骄傲的道德努力、自信的宗教献身和真诚的自负中，我们都在积蓄神对我们的忿怒。

圣经信仰的原罪教义掌握了人类悲剧的现实，反倒进入那喜乐的喜剧里，那是异教的狂欢只能东施效颦的。深刻的绝望和深刻的喜乐，属于那些在神的律法和福音中遇到祂的人。相反，否认这教义会给异教思想一种表面的快乐，以掩饰更深刻和最终的绝望。

赖荷·尼布尔的《人的本性和命运》（*The Nature and Destiny of Man*），写在二

⁵⁷ Karl Barth, *Der Römerbrief* (2nd ed.; Munich: Chr. Kaiser, 1922), 20 = 巴特著，魏育青译，《罗马书释义》（香港：道风书社，1998），61；引于 Jenson, *Systematic Theology*, 2:136。

⁵⁸ Karl Barth, *The World of God and the World of Man* (trans. Douglas Horton; London: Peter Smith, 1958), 14-16。

⁵⁹ Jenson, *Systematic Theology*, 2:137。

十世纪面对人类的罪最明显的例子时，深刻地反省这复杂性。尼布尔特别经验到两次世界大战，彻底挑战他的自由派神学和马克思主义的意识形态，虽然他从没有放弃他较早期的信念，他却越来越受圣经对人性的理解那唯实主义（realism）的吸引。古典奥古斯丁派和宗教改革的遗产，其中一个重要洞见是，它拒绝将罪的问题简化为可以用恰当的道德指示、和个人或社会工程来克服的东西。中世纪倾向于把罪和恩典等同于自我之“较低”领域和“较高”领域，自由主义（包括社会福音）更将之彻底化。“即使在像施莱马赫这样的人的思想和社会福音的神学中，这仍然是真的，这怠惰被归因于制度和历史传统，而不是纯粹感官的激情或思想的有限。”⁶⁰ 尼布尔指出，根据饶申布士（Walter Rauschenbusch），罪主要是透过制度传递的。“从奥古斯丁的批评者的时代开始，这种论证从来就没有改变过。”⁶¹ 施莱马赫只是重复伯拉纠派，将罪化约为刻意和有意识的邪恶而已。⁶²

不过，只有在原罪这有力的——即使是悲惨的——教义中，才看到罪也是一种状态，是我们不能从中抽离或脱离的。我们不需要主动将犹太人送到毒气室，也会犯下没有为他们采取行动的罪。在《公祷书》（*Book of Common Prayer*）中表达的正是这个洞见，在那里，敬拜的人承认他们的罪包括“我们所做的和我们所没有做的”，或者在《威斯敏斯特小要理问答》（*Westminster Shorter Catechism*）（问答14）把罪定义为不单是明确违反神的律法，也包括“不遵行”神的律法。尼布尔说：“事实是，保罗古典的原罪教义乍看之下可能显得荒谬，但它却被保存下来，作为基督教真理的一部分，而且，靠着它在人类行为的复杂因素中投下亮光的能力，却永远地重新被确立，以对抗理性主义者和简单的道德主义者的攻击，而这些复杂因素是道德主义者一直都看不到的。”⁶³

特别是最近，也是出于对人类败坏的第一手深刻经验，沃弗（Miroslav Volf）谈及富裕的现代社会“矫饰的清白”，产生了一种耀眼的不协调：在明显充满邪恶的世界，每个人在自己眼中都是清白无辜的。”⁶⁴ 如同尼布尔诉诸加尔文对罪的分析，视之为同时涉及故意的违反和受害，沃弗说：“在《堕入暴力》（*Fall to Violence*）中，祖霍基（Marjorie Suchocki）主张，‘由于暴力的本质，受害人和侵犯者是相互

⁶⁰ 同上，2:246。

⁶¹ 同上，2:247。

⁶² 同上。

⁶³ 同上，2:249。

⁶⁴ Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996), 79 = 沃弗著，王湘琪译，《拥抱神学》（台北：校园，2007），146页。

交织的。’”⁶⁵“暴力将受害人的心理卷入其网罗，驱使它以防卫反应的形式来行动，并——夺去它的无辜。她写道：‘将这世界清楚分为受害人和侵犯者，忽略了每个人参与文化犯罪的深刻程度。根本没有无辜的人。’”⁶⁶但这就是原罪的教义一直在尝试提出的论点，它的消失令我们困在怪罪的循环中，使排斥和暴力成为不朽。

随着现代对进步的信念，这教义就渐渐地解体了。正如雷威 (Bernhard- Henri Levy) 在《危险的纯洁》(*Dangerous Purity*) 中正确主张的……，现代精神后面拖着 的顽固影子——部分正是由现代的盲目乐观产生的——要求明智而审慎地挽救原罪的教义。……在罪中的契合强调：从基本上建基于怪罪和 无辜的道德任务的进路，无法期望会有任何的救恩。问题不在于如何在智力地图或社会地图里找到“无辜”，然后朝着它而努力。⁶⁷

这教义应该消除我们将自己的罪转移给别人的倾向：“特定的邪恶不单‘住’在我们里面，以致我们做自己恨恶的(罗七 15)；它还如此彻底地将我当作殖民地，以致自我里似乎没有留下任何道德空间，让我们因为所想要的是邪恶的而憎恨它。我们不单完全同意被邪恶卷入它的网罗，更没有提出异议的念头，没有对解救的渴望。”⁶⁸沃弗总结说：“在‘立约’和‘背约’的骚乱背后，有一个人类学上的常态：人类一直都已经在约中，和那些一直都背约的人一样。”⁶⁹

三、本性能力和道德能力

所有人类都一起“在亚当里”有罪，这判决传给了整个人类。但经验告诉我们许多良善、仁慈的例子，甚至公义、仁慈和怜悯的英雄行为。为了处理这个疑问，我们必须追溯尤其自从宗教改革以来两组重要的区别：(1) 属天之事 (*coram deo* ，在神面前) 的义和属地之事 (*coram hominibus* ，在其他 人面前) 的义之间的区别，和 (2) 本性能力 (*natural ability*) 和道德能力 (*moral ability*) 之间的区别。

首先，人类——包括非信徒——在圣经中得到好行为的称赞，正如他们在人类

⁶⁵ Marjorie Suchocki, *The Fall to Violence*, 147, 引于 Volf, *Exclusion and Embrace*, 80=沃弗著, 《拥抱神学》, 148。

⁶⁶ Volf, *Exclusion and Embrace*, 80=沃弗著, 《拥抱神学》, 148。

⁶⁷ 同上, 84=沃弗著, 《拥抱神学》, 153-54。

⁶⁸ 同上, 89-90=沃弗著, 《拥抱神学》, 161。

⁶⁹ 同上, 153=沃弗著, 《拥抱神学》, 253。

事务中得到知识和智慧的称赞一样。不过，神是根据祂自己属性的公义，也就是祂在律法中显明的，来审判所有必死的人。我们在日常的人类事务中有很多关于知识和智慧的证据，但福音——使徒保罗认为它是天上的智慧，使我们羞愧——若离了圣灵使人重生的工作，却是一个奥秘。

第二，和第一个有关，人类有天然的能力履行神的命令，却缺乏道德的能力来爱神和邻舍，借以履行那些命令。人类有神在创造中赐给他们的、所有必须的功能和能力。堕落并没有消除立约身分的这些特点，而是使它们扭曲和变形。因此，根据定义，所有人类都是立约的受造物 and 带有神形象的人；身为人，不是倚靠以正直来与神建立关系。⁷⁰ 问题出在人的意志在道德上受到罪的捆绑。

本性能力和道德能力之间的区分，特别是在改革宗传统中产生的，是要作为防止两种极端的方法：一方面是摩尼教式（Manichean）地将罪等同神的创造本身；另一方面是伯拉纠式地否定全然败坏（total depravity）。事实上，这个在改革宗系统中如此突出的区分，正是尼布尔区分作为主体的自我（承认对和错）和作为行动者的自我（证明自己正当而怪罪别人）时心里似乎想到的。

加尔文的思想中一个有趣的吊诡之处是，他同时肯定人性在被造时的完全正直，和人类在堕落后的全然败坏。⁷¹ “因为人和魔鬼的堕落和恶意，或者从中产生的罪，都不是源自本性，而是源自本性的败坏。”⁷² 他强调，罪是人类本性的偶然，而非必然。他将这从摩尼教的错误区分出来：“因为如果证明有任何缺陷是本性固有的，这就会归咎于〔神〕。”⁷³

本性作为本性，它的完美不需要恩典来补充，而是已经朝向亚当能力可以实现的完美。改教者拒绝中世纪的欲念教义，没有把罪定位在任何功能（也就是感官）的软弱上，而是定位在人性的全然败坏上；而这败坏不是来自本性，却是来自恶意。

⁷⁰ 我可以引述詹森的话来补充较早时的引文：“我们是神的副本，因为我们相信复活，因此与耶稣和祂的父本体相同（*homoousia*）”（Jenson, *Systematic Theology*, 2:72）。正如薛西奥拿和根据这思路提出的相似建议，这里的逻辑引致有限制的、甚至是危险的人观结论。我们必须区分人类的目标和它的事实。

⁷¹ 他同意亚里斯多德提到人类是“小宇宙”（*microcosm*），因为“他是神的能力、良善和智慧少有的例子，人里面有足够的神迹，供我们思想，只要我们不厌其烦地注意它们”（加尔文，《基督教要义》，1.5.3）。他赞美“人类的身体”为“灵巧的”（1.5.2）。但在这一切中，人类“在这样耀眼的剧院中是瞎眼的……”（1.5.8）。我们在神的工作——包括我们自己——中一瞥“燃烧的灯”为我们闪耀时，我们将灯光熄灭（1.5.14）。这里的辩证在本性的精美性质和本性那同样测不透的毁坏之间飘移，而人倾向于后者。

⁷² 加尔文，《基督教要义》，1.14.3。

⁷³ 同上，1.15.1。

基督教对创造和堕落的诠释有巨大的力量，可以转化我们的世俗预设，这在以下的事实中可以明显看到，即路益师在哲学方面虽然倾向柏拉图，但却看到圣经的叙事和这个视角之间的不协调。在一篇文章中，他写了以下身体和灵魂之间的对话：

我向我的身体说：“你总是拖我下水。”我的身体回答说：“拖你下水！”……“昨晚是谁结束那些忿怒和报复的思想？当然是我，我坚持要去睡觉。谁给你干喉咙、头痛和消化不良，而借此尽最大努力令你不会说太多话和吃太多东西的？呃？”我说：“那性又怎样？”身体反驳说：“对，那又怎样？”“如果你和你卑鄙的想像不骚扰我，我也不会给你麻烦。那完全是灵魂；你给我命令，然后却责怪我把它们实行出来。”⁷⁴

我们试图证明自己无罪，将罪责归于我们以外的东西；圣经的观点不断在这些事上挑战我们。如果我们不能将罪归因于社会，我们会指控家人；如果这还不够，我们会指控自己的身体，仿佛它外在于我们真正的自我。灵魂退缩到里面，借以逃避神的审判走近的脚步，抗议它的神圣和纯洁。

但神的审判拉我们出来，召唤我们，为“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？我耶和华是鉴察人心、试验人肺腑的”这事实作解释，而那裁决从来都不是令人鼓舞的（耶十七 9~10）。更尖锐的是，耶稣斥责宗教领袖想像人的思想或内心中有无辜的公义堡垒，并反驳说：正是从这位置，罪行使它的主宰（太十二 34~35，十五 10~11，二十三 25）。内在的自我不是神性的无辜火花或纯洁之岛，而是一个泉源，每一个暴力、欺骗、不道德和拜偶像的行动，都是从它涌流出来，经过身体而进入世界的。

因此，全然败坏并非表示我们在其他人面前不能有任何公义或良善（公民的义），而是我们里面没有所谓的阿基米德支点，是没有堕落的，让我们可以开始讨价还价，或恢复我们的状况（在神面前的公义）。正如路易·伯克富指出的，全然败坏并非表示

- (1) 每个人都像他可能变成的那样，彻底地败坏；
- (2) 罪人对神的旨意没有天生固有的知识，也没有区分善恶的良心；
- (3) 有罪的人并不经常羡慕别人德行的品格和行动，或者在与其他人的关系中不能有无私的感情和行动；
- 或者 (4) 每个尚未重生的人，由于自己内在的罪性，都会沉迷在每一种罪中……。

⁷⁴ C. S. Lewis, *God in the Dock* (Grand Rapids: Eerdmans, 1970), 216-17。

“全然”的意思是人性的整个本质，不单身体和它的欲望，也包括灵魂、思想和意志，都是败坏的。⁷⁵

因此，当伯拉纠、康德、芬尼（Charles Finney）和无数现代的哲学家、伦理学家和神学家坚持，如果神要求我们做一些我们做不到的事情，那是不公平的时，他们是混淆了天然的能力和道德的能力。并非我们没有自由定意去做我们的思想和内心渴求的事，而是我们的思想昏暗，我们的内心自私。每个人都有**本性能力**能心地顺从神，但在堕落之后，我们就被“卖给罪〔作奴仆〕”（罗七 14），我们的**道德能力**不是被外来的军队掳去，而是被我们自己的自私、偶像崇拜、贪心和欺骗掳去。“没有义人，连一个也没有；没有明白的，没有寻求神的”（罗三 10~11）。这不只是夸张：甚至当我们假装寻求神时，我们事实上也在逃避真的在那里的神。如果一般书店的自助书籍部门能够说明甚么的话，那就是：我们就好像保罗在雅典的听众一样，“凡事很敬畏鬼神”（徒十七 22）。但神并没有被我们敬拜，而是被利用。“灵性”和无神论一样，都在压制圣经启示的神的独特性。

事实上，我们仍然带有神的形象，因此拥有在立约忠诚中与神和别人沟通所需要的所有**本性能力**——而且事实上，这甚至实现在我们对法治怀有责任感上，这两个事实都使我们没有推诿的借口（罗一 18~二 16）。错误不在于我们不能，而在于我们不愿意离开我们的罪，转向永生神（约八 44）。被罪俘掳，“在亚当里”，我们仍然愿意作自己被囚的同谋（罗五 12）。只有当神抓住我们，把我们从被囚中释放出来时，我们才真正有自由成为我们所是的人（约八 36）。

叁、形象的永久性

在东正教和罗马天主教神学中，教会论都是人论的预设，而非倒过来。这个评论有一个重要的真理。被三一神带到祂里面的群体是 *ecclēsia*——雏形的教会，甚至是像亚当和夏娃那样。法庭有“两三个见证人”便可以召开（提前五 19；参：申十九 15）。耶稣应许：“因为无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间”（太十八 20）。当我们将神的属性、旨意、工作和道路产生共同见证时，神的形象便正确地发挥功用。此外，新人类是在教会内，并作为教会而得以称义和成圣的，她期待着那一天，会和她复活的元首一起得荣耀。教会是恩典之约的群体，将来世代的权能正是在教会中闯入现今这邪恶的世代，已经开始在更新万物了。

不过，有一个危险，就是将创造压缩到只剩下救赎，将一般恩典压缩到只剩下

⁷⁵ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 246-47。

拯救的恩典。这不单会损害福音，也令个人特质（基于神的形象）的天然状态必须倚靠它在基督里的道德更新。根据薛西奥拿，人类乃是作为生物个体诞生在世上（只因是受造物而本身有瑕疵），只有在洗礼时才成为人。他承认原初论（protology）和末世论的重要地位，但最终后者似乎胜过前者。事实上，“身体会趋向人，但最终是引向个体。”⁷⁶这不是会让堕落在某种程度上成为“自然的”，而不是本性的败坏吗？根顿（Colin Gunton）为薛西奥拿的立场辩护，他主张，“我们是人，乃是就着我们与神有正确关系来说的。当然，在罪的光景下，这表示那形象是在基督里得到重塑、实现的。”⁷⁷“因此，有神形象表示被转变成符合基督的位格。”⁷⁸

传统上，信义宗神学家也主张，神的形象失落了，只有透过重生才得以更新。不过，在这里，差别在于定义。值得注意的是，关于这个问题，当改革宗和信义宗之间的差别得到承认和强调时，两个传统之间似乎没有重大的鸿沟。不过，还是有差别的。很明显，信义宗的观点是围绕着这个观念打转的：将神的形象和“原始的义”划上等号，例如，这个等式在墨兰顿的《教义要点》（*Loci communes*, 1521年初版）里进一步得到支持，他在《奥斯堡信条》（*Augsburg Confession*）（第二条）的辩护也是如此，而这辩护和《协同信条》（*Formula of Concord*）（〈宣言〉〔Solid Declaration〕第一条）也是一致的。⁷⁹

如果形象被定义为在神面前的道德正直，改革宗同意这是已经失落的。两个传统都强调，对人类而言，律法是自然的，而福音则是从天上来的外来宣告。两者都拒绝罗马天主教以“原始的义”作为超越本性的恩赐或只是中性的这种观点，也同样担心东正教的“本体论的唯实主义”（ontological realism）。柏寇伟写道：“当然，这里的强调和信义宗或改革宗神学是颇为不同的，”这必然影响个人承认罪的败坏

⁷⁶ John Zizioulas, *Being as Communion* (New York: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 51。

⁷⁷ Colin Gunton, “Trinity, Ontology and Anthropology,” in *Persons Divine and Human* (ed. Christoph Schwöbel and Colin Gunton; Edinburgh: T&T Clark, 1991), 58。

⁷⁸ 同上，58-59。

⁷⁹ Philipp Melancthon, *Loci communes* 1543 (trans. J. A. O. Preus; St. Louis: Concordia, 1992), 48。信义宗的立场在以下来自《协同信条》〈宣言〉第一条的陈述中正式体现出来：“而且，原罪是完全缺乏或没有乐园中原始具体的义或神的形象——人原来是照着神的形象，在真理、圣洁和公义中受造的——而且就神的事情来说，人没有能力，也不适宜”（*The Book of Concord: The Confession of the Evangelical Lutheran Church* [ed. And trans. Theodore G. Tappert; Philadelphia: Fortress, 1959], 510。相似地，《奥斯堡信条》（第二条）的辩护宣告：“这〔神的形象〕就是栽植在人里面的智慧和义，使他能认识神和反映祂，也就是说，人接受好像认识神、敬畏神、和信靠神等恩赐；除此以外，它还会是甚么？”（*Book of Concord*, 102 = 于李天德译，《协同书》〔嘉义：基督教福音道路德会，1971〕，60页）。

到了什么样的程度。⁸⁰“因此”，相对于信义宗和改革宗正统，对东正教来说，“神的形象既是本体的又是真实的，看待它的方式与半伯拉纠对人的意志的观点有十分紧密的关联。”⁸¹不过，信义宗神学教导说，神的形象在堕落中失落了，而改革宗神学则教导说，它虽然在每一方面受到损害、变形和败坏，却依然存在。或者至少这是经常被引述的对比，通常出自改革宗那一边。

不过，在这里，差别可能是语义上的，多于实质上的。例如：《海德堡要理问答》的主要作者邬新努写道：“在堕落后，人失去神这荣耀的形象。”⁸²但他急忙补充说：“不过，在堕落后，人里面仍然有神形象的一些残余和火花，而这即使在那些未重生的人里面也还继续，”这包括理性的灵魂和意志，对艺术和科学的知识，“公民德性”的“痕迹和残余”，“对很多暂时福分的享受”，和对其他受造物的某种程度的管家身分，而不是宰制。但特别属于那形象的恩赐——也就是对神的真知识，喜悦祂和祂的命令，对被造万物真正的管家身分，以及永生的盼望——都失落了。在基督里，这形象得到恢复。“圣灵推进并完成由圣道和使用圣礼所开始的工作。”⁸³

在信义宗那一边，缪勒（J. T. Mueller）解释说：“因此，我们根据圣经宣告说，按神的形象真正的意思来说，人借着堕落已经完全失去这形象，也就是他具体〔受造〕的智慧、公义和圣洁，以致他的理智现在被属灵的黑暗遮掩（林前二 14），而他的意志反对神（罗八 7）。”⁸⁴

那么，雅各书三章 9 节和创世记九章 6 节说，甚至非信徒都明显带有神的形象，那又怎么说呢？

路德和其他教义学者（菲利普〔Philippi〕、霍夫曼〔Hofmann〕）解释说，这些经文是描述人原本的状况，以及他透过相信基督耶稣应该再次变成的状况（透过重生恢复神的形象）。墨兰顿、拜尔（Baier）、奎恩斯特（Quenstedt）和其他人视〔这些经文〕为在更广义上教导神的形象，也就是人即使在堕落后仍然是聪明、自决的理性存有，甚至在现在，他们虽然软弱无

⁸⁰ G. C. Berkouwer, *Man: The Image of God* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 50。

⁸¹ 同上。

⁸² Zacharias Ursinus, *The Commentary on the Heidelberg Catechism* (trans. G. W. Williard; Phillipsburg, N.J.: P&R, n.d.: reproduced from second American edition, 1852), 32。

⁸³ 同上，32-33。

⁸⁴ John Theodore Mueller, *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1934), 207。

力，却仍然统治神的造物。⁸⁵

虽然缪勒倾向较狭窄的定义，但他承认，正确地说，较广的定义并非矛盾的。似乎这正是改革宗传统的立场。柏寇伟引述葛哈德（Johann Gerhard）的建议：“如果形象可以设想为人的本质，好像意志和智力，那么它实际上并没有失落；但他主张，如果我们从超自然的角度来思想它，把它视为公义和圣洁，那么，这形象就彻底并完全失落了：形象在基督里得到恢复，就预设它已经失落了。但葛哈德接着出人意表地补充说，甚至在堕落的人中也确实有形象的‘残余’（*reliquiae*）。”⁸⁶

因此，说法的差异原来是语义上的。信义宗通常以狭义的道德正直来指形象（这是改革宗同意已经失落了的）。而改革宗神学通常以较广义来指形象（是信义宗同意没有失落的）。重要的一点是肯定，所有人，即使堕落后，都带有神的形象。他们进入世界，是关系性的存有，已经是立约群体的成员：在创造之约里，“在亚当里”。离了“在基督里”，他们的地位并不是非位格或不带有神的形象，而是假见证人、假代表。他们所失落的不是天然的形象，而是实现其命运的道德能力。他们仍然是先知、祭司和君王，却滥用职权，以极度叛变的状态生在世上。这是不能除去的地位、委任和职分，而和被遴选、却被逮着贪污舞弊的官员不同的是，没有人被解除那职分。相反，这职分（形象）对我们每个人都作出不利的见证，即使它也要求我们尊重所有人的生命，无论人是否在基督里与神建立关系。只有在基督里，我们才借着福音明白我们身为人的拯救和目的，但将我们与邻舍和共同拥有神的形象的人绑在一起的律法，要求我们视他们为人。

肆、缓刑

人堕落后不久，神就预备好宣告祂从永恒已经计划的怜悯拯救。神并没有给亚当、夏娃和整个人类确认，要他们承受永远的死亡，反而应许：女人的后裔会得胜，压伤蛇的头。虽然他们无法遮掩他们的罪咎，但神“为亚当和他妻子用皮子作衣服给他们穿”（创三 21）。在这里，我们已经有“神的羔羊”的提示，祂会背负我们的罪，给我们穿上祂的义（约一 29）。我曾经提到魏司坚说的“末世论先于救赎”⁸⁷（见：第 399 页）。创造不过是起源。终点是生命树，人要在永恒的荣耀、不朽和公义里获得确认。克莱恩指出：“不过，那道门从来没有被打开过。”

⁸⁵ 同上。

⁸⁶ Berkouwer, *Man*, 46-47。

⁸⁷ Geerhardus Vos, *The Pauline Eschatology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1961), 325。

让终末成全延后的并不是堕落本身。根据创造之约的条件，将来的终末成全是非此即彼的。要不是由约确认原始的义而带来永恒的荣耀，便是由背约否认原始的义而带来永恒的劫数。因此，堕落之后可能立即是约的咒诅的完成。那延迟是因为神怜悯的原则和目的，神要借此引入到达终末成全的新道路，也就是救赎之约的路，以一般恩典作为它在历史上必然的后果。⁸⁸

终末的成全会使人类——事实上，是整个受造界——落在死亡和审判的永恒惩罚之下，神却满有怜悯地延迟这个终末成全。在这延迟中，神为祂应许和实现的拯救行动开启了一个空间。而因着这暂缓执行，“那进入祂安息的应许”还给我们留着（来四1）。

不过，场景并没有在这里完结，约的大审讯也没有在这里结束。但现在，在故事中，我们看到人类被禁止进入乐园，在“伊甸园东”耕田。在下一章，我们看到该隐杀死弟弟亚伯，因为他妒忌弟弟献上的牲畜蒙神悦纳，“只是神看中该隐和他的供物”（创四5）。作为这个故事的序言，夏娃在该隐出生时宣告：“借着耶和華的帮助，我得了一个／那个男儿”（1节；参《吕振中译本》、《新译本》）。古代文本没有定冠词，我们特别要倚靠上下文。根据正在展开的叙事，可以合理地推论说，夏娃呼喊道：她已经带来神应许给她的后裔（“那个男儿”）——会压伤蛇的头，除去咒诅的束缚的那一位。

如果夏娃假设她生了弥赛亚，她最终会知道，她首生的儿子倒是圣经记载的第一个杀人凶手。但即使在罪行之后，神仍然保护该隐，容许他建造一座城市，有他的后代，他们最终在不同的文化事业中成为领袖。正当讲述该隐这家谱和他竖立他骄傲的城市时（17~24节），我们却读到亚当和夏娃生了另一个孩子。夏娃给他“起名叫塞特〔立〕，意思说：‘神另给我立了一个儿子代替亚伯，因为该隐杀了他。’塞特也生了一个儿子，起名叫以挪士。那时候，人才求告耶和華的名”（25~26节）。从这时开始，历史上兴起了两座城市：一座有暴力、压迫、不义、罪和骄傲——我们要留意，也有文化和科技的进步；另一座以宣告以挪士出生时的最后一句话为特点：“那时候，人才求告耶和華的名。”求告那名——不单是任何名字，而是那名——是明显的立约语言，是很引人注目的，即使雅威这个具体的名字直到很晚才被赐下来。

其后的圣经叙事没有试图产生全备的年表或全备的家谱，而是提出在亚当和亚

⁸⁸ 同上。

伯拉罕之间的救赎历史重点。挪亚是作为塞特的后裔被介绍出来的，他和他的家庭也繁衍出不同的国家，会在以色列历史中扮演重要的角色。叙事中至少有一点是：应许总是受到威胁，总是悬于一线。在每一个转折，人类都不顺从，正当似乎没有人会忠于神的约的时候，神的恩典总会得胜，会有新的忠心仆人出现。两座“城市”通婚，威胁着要削弱立约谱系的接续，甚至要消灭它，而巴别的居民，该隐骄傲城市的继承者，兴建了一座塔，“塔顶通天”，借以在那地区凝聚一个集中的帝国，在历史中传扬他们的名。透过语言的分化，神将权力、财富、人口和科技分散，没有消灭那城市，而是限制邪恶的灾难性潜力。这一切都是为了介绍我们认识挪亚、闪，以及亚伯兰的父亲他拉的谱系。

伍、“以色列，我所爱的”：两个亚当之间

神在创世记十二章呼召亚伯拉罕，是如此关键，以致它开展了以色列的历史，使之前的一切都变成只是这个故事的序幕。事实上，巴文克甚至总结说，特殊启示始于亚伯拉罕的呼召。⁸⁹ 救赎历史现在开始快速地移向弥赛亚，首先借着预表和影子，然后在时候满足时实际来到。⁹⁰ 先知、诗人、耶稣和使徒“都一致而清楚地教导我们，神圣启示的内容，主要并不是在于神的统一，在于道德律法、在于割礼、在于安息日——总而言之，在于律法；在原则上，主要是出现在应许、在恩典之约，和在福音中。”

在旧约圣经和新约圣经中，神圣启示的核心，宗教的本质，圣经的总和，同样都不是律法，而是福音。任何其他的观点都没有公平对待特殊启示，却抹去了它与一般启示的差别，贬低旧约圣经，将同一个恩典之约的两个经世（economies）分开，甚至渐渐将新约的福音变成律法，使基督变成第二个摩西。……因此，律法是暂时的、过渡的，为应许服务的媒介，但应许是永恒的；它的开端在乐园，在旧约的日子由启示保存和发展，在基督里得着应验，如今扩展到整个人类和万民。⁹¹

我们在本性、创造、理性或良心中找不到这福音：“它是历史的产物；开端来

⁸⁹ Herman Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (New York: Longmans, Green, and Co. 1909: repr., Grand Rapids: Baker, 1979), 188 = 巴文克著，赵刚译，《启示的哲学》（成都：四川人民出版社，2014），142页。

⁹⁰ 同上，191 = 巴文克著，《启示的哲学》，143页。

⁹¹ 同上，192-93 = 巴文克著，《启示的哲学》，144-45页。

自神；祂以启示的行动显明自己，接受特定的人和百姓与祂团契。”⁹² 律法从没有与应许混淆，也没有取代应许。神与亚伯拉罕所立的约是恩典的应许，因此，甚至伴随着它的道德律法“都不是行为之约的律法，而是恩典之约的律法，那约的律法，感恩的律法。”⁹³ 犹太学者李文森正确地把献头生子为祭的主题视为基督教信息的核心：“爱子降卑和高升的故事，在全本圣经中回荡不已，因它是百姓的故事，讲述的故事是关于他们，也是向他们讲述的。那是爱子以色列，神的长子的故事”（强调字体为引者标示）。⁹⁴

虽然以色列靠着神对亚伯拉罕的恩典应许而继承了土地，但是以色列在西奈山起誓立的约却是留在那地的条件。西奈之约向前指向基督和祂拯救的工作，但这约的条件（例如，申七 12~14）却远远不是神在创世记十五章向亚伯拉罕单方面起的誓。正如以色列从埃及奴役的“黑暗和混沌”中被带出来，现在她要作为在试验期之下的新亚当占据那土地，展望着终末成全。以色列的历史是人类这更大考验中的一个考验。

特别在先知书，创造的语言被应用在以色列身上，而以色列的堕落带来被掳，则是来自创世记第三章的意象。江河变成沙漠；肥沃的田地变成狐狼的窝。流奶与蜜之地长满荆棘和野草。只有根据弥赛亚的应许，才有新创造的盼望。因此，在整个以色列的历史中，儿子和仆人，神关于弥赛亚的单方面誓言，以及以色列在西奈山的誓言（“耶和华所吩咐的，我们都必遵行！”），这些主题是并列出现的。甚至在以色列悖逆她西奈山的誓言时，雅威为了祂向亚伯拉罕、以撒和雅各的应许，也暂缓审判（参：王下十三 23）。只有神满有恩典的应许，方能使以色列的历史继续维持，朝向它在基督里的高潮前进。在先知书中，西奈之约总是可怕审判的基础，而赦免和恩典的新约盼望，总是根据神对亚伯拉罕所作的应许而发出的。⁹⁵

最终，以色列被赶出了应许地，而这可悲的事件是用呼应亚当堕落的用语来描述的。诗篇七十八篇概括地讲述了整个故事：虽然以色列一再出卖神，祂却依然是忠诚的，但最终神的代表被驱逐了。“他们不遵守神的约，不肯照祂的律法行；又忘记祂所行的和祂显给他们奇妙的作为”（10~11节）。在这首诗中，我们一再读

⁹² 同上。

⁹³ 同上，197=巴文克著，《启示的哲学》，148页。

⁹⁴ Jon Levenson, *The Death and Resurrection of the Beloved Son; The Transformation of Child Sacrifice in Judaism and Christianity* (New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 1993), 67; 引于 William C. Placher, “Rethinking Atonement,” *Interpretation* 53, no. 1 (January 1999): 11。

⁹⁵ Walter Eichrodt, *Theology of the Old Testament* (trans. J. A. Baker; Philadelphia: Westminster Press, 1961), 1:26-27。

到神考验以色列，但她不单失败，甚至“试探神”（18、41、56节）。在这里，试验（probation）和考验（trial）的语言呼应原本在亚当里与人所立的约。“他们在旷野悖逆祂，在荒地叫祂担忧，何其多呢！”（40节），但“因与亚伯拉罕、以撒、雅各所立的约”（王下十三 23），神继续保存以色列。事实上，以色列唯一的盼望似乎是结束这首诗的大卫应许：

并且祂弃掉约瑟的帐棚，不拣选以法莲支派，却拣选犹大支派——祂所喜爱的锡安山；盖造祂的圣所，好像高峯，又像祂建立永存之地；又拣选祂的仆人大卫，从羊圈中将他召来，叫祂不再跟从那些带奶的母羊，为要牧养自己的百姓雅各和自己的产业以色列。（67~71节）

正如亚当从园子中被逐，将以色列流放的不是别人，而是雅威自己，这位宗主王的约被祂的立约伙伴化成碎裂的石版。“他们却如亚当背约”（何六 7）。

在被掳前和被掳后，先知都成为立约诉讼的公诉人（prosecutor）。雅威向耶利米宣告，祂会“将这城〔耶路撒冷〕交付巴比伦王的手，他必用火焚烧”（耶三十四 2）。神命令以色列人守禧年——解放奴隶，“〔彼此〕宣告自由”，犹大却忽略这规定，延续奴隶制度。

所以，耶和华如此说：“你们没有听从我，各人向弟兄邻舍宣告自由。看哪！我向你们宣告一样自由，就是使你们自由于刀剑、饥荒、瘟疫之下，并且使你们在天下万国中抛来抛去。这是耶和华说的。犹大的首领、耶路撒冷的首领、太监、祭司，和国中的众民曾将牛犊劈开，分成两半，从其中经过，在我面前立约。后来又违背我的约，不遵行这约上的话……。”（耶三十四 17~18）

我们在亚伯兰的异象（创十五章）中见过这“劈开”的仪式，但在那里只有神从肉块中间走过，这是假设咒诅的赏罚只落在祂自己头上。但现在的焦点在西奈之约上，根据此约，以色列在这作为神的神治国家的土地上，其地位已经决定了。现在以色列要从肉块中经过，承受神的审判。

犹大王西底家问耶利米有没有来自我的话时，这位先知回答说：“你必交在巴比伦王手中”（耶三十七 17）。我们也可以在第二圣殿的文学作品中（例如《智慧书》六 3~7），找到以色列发觉她已经变成盟约中不忠的仆人的进一步证明。

但先知仍然对安息日安息的盼望寄予厚望，甚至是对那些彻底违背了神的条约的人。希勒斯指出：

西奈之约没有给人甚么乐观的基础，但从给亚伯拉罕的应许可以产生一点盼望。“日后你遭遇一切患难的时候，你必回归耶和华你的神，听从祂的话。耶和华你神原是有怜悯的神；祂总不撇下你，不灭绝你，也不忘记祂起誓与你列祖所立的约”（〔申〕四 31）。⁹⁶

这是在即将承受的悲惨处境中存留的好消息，它完全植根于亚伯拉罕——大卫的应许（耶三十三 14~22）。它是无条件的誓言，不能被破坏的约，是在一个不能动摇的国度里发出的。耶利米预言说：“耶和华的话临到耶利米说：‘耶和华如此说：你们若能废弃我所立白日黑夜的约，使白日黑夜不按时轮转，就能废弃我与我仆人大卫所立的约……。’”特别留意最后一节对亚伯拉罕之约的呼应：尽管以色列人会说神拒绝了祂的百姓，雅威却再次应许，“若是我立白日黑夜的约不能存住，若是我未曾安排天地的定例，我就弃绝雅各的后裔和我仆人大卫的后裔，不使大卫的后裔治理亚伯拉罕、以撒、雅各的后裔；因为我必使他们被掳的人归回，也必怜悯他们”（23~26节）。

耶利米书三十一章特别明确地将神应许祂百姓的将来建立在亚伯拉罕——大卫之约的应许上。“新约”必然安稳，“不像我拉着他们祖宗的手〔在西奈〕与他们所立的约”——“我虽作他们的丈夫，他们却背了我的约。这是耶和华说的。”在这约里，神会将祂的律法写在他们心上；神会成为他们的神，他们会成为祂的子民。“我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶”（31~34节，强调字体为引者标示）。而且，那不单是恢复到以前应许的状况，还有更伟大的将来和更广濶的盼望，耶路撒冷会重建和扩张（38~40节）。那不会是重获乐园，而是因为亚当和以色列的不顺服而被夺去的终末成全。

但神要如何同时忠于这两个约，忠于律法和福音呢？祂要怎样成为“义和称为义的”（罗三 26）呢？那会是借着使祂自己的儿子——末后的亚当和真正的以色列——成全诸般的义，但又为了我们的罪经历审判，从活人之地被剪除，好叫祂的义为了那在祂里面、并与祂一起的新创造的契合变得确实。因此，我们的焦点现在从人类叛逆的暗夜转向弥赛亚的日出：以永远之约的主和仆人的身分而来的那一位。

讨论问题

1. 圣经怎样将堕落放在一个宇宙性审判的脉络中？神的形象的正面特点怎样

⁹⁶ Hillers, *Covenant*, 154-55。引述的经文包括申命记四章 30 节和 31 节。

被亚当的不顺服败坏？

2. 人类在亚当里的契合，其立约的背景是甚么？
3. 请定义并评估原罪的教义。它是合乎圣经的教义吗？还是只是强加于圣经的抽象理论？
4. 你怎样理解本性能力和道德能力之间的区分？这能够帮助我们明白人类的状况吗？如果能，如何能？
5. 神的形象在堕落中有没有完全失落？
6. 以色列怎样再现亚当的审判及其后果？

4

第四部分

拯救的神

God Who Rescues



第14章

基督的位格

我以基督的称谓开始这部分，为的是尝试整合圣经神学和系统神学的进路。虽然我谨慎地避免过度诠释这些称谓，以免让人误会它们带有后期的表述所要表达的一切内容，但我们也应该提防对它们作出不够充分的诠释，仿佛它们的原始意义无法借由身负这些称谓的那一位的具体出现而得到扩充，且更加丰富。¹

壹、弥赛亚后嗣

神所有立约的目的都汇聚在耶稣基督身上。子是救赎之约永恒的中保，这约在永恒中已经——借着展望未来——以祂为将会成为肉身并为百姓舍命的那一位（彼前一 20~21；弗一 4~5、11）。祂也是末后的亚当，解除了首先的亚当的咒诅，为祂所拣选的人成全了创造之约，从而赢得权利，不单成为复活的元首，也成为赐复活生命的主。因此，救赎之约在永恒里就为恩典之约——基督为此约之中保性元首——提供了保证。“神的应许，不论有多少，在基督都是是的”（林后一 20）。

一、忠心的亚当和真以色列

虽然以色列像亚当一样，没有将蛇从神的神圣园子中赶走，而是屈从于神的头

¹ 虽然汤姆·赖特也警告我们提防基督论的“证明经文”，这个关注在 Richard A. Horsley, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 231-35 尤其明显可见。新约圣经学者恰当地警告人们提防将后来教会的教理读进这些称号，看不见上下文和揭示的福音叙事的反讽、转折和转向。同时，我们必须记得，圣经不单是集合了历史文件，而且是正典，而使徒跟随耶稣自己的指示，根据耶稣实现神的应许来诠释旧约圣经和耶稣的生平。因此，这些文本是要作为基督教圣经来诠释。信仰的基督就是历史的耶稣。在这点上，见：罗马天主教新约圣经学者强生（Luke Timothy Johnson）很好的论证，*The Real Jesus: The Misguided Quest for the Historical Jesus and the Truth of the Traditional Gospels* (New York: HarperOne, 1997)。

号敌人的诱惑，但神起誓祂不会完全消灭以色列，反而会保存一群余民，并会从他们中间产生弥赛亚，祂会带来最终的拯救和永恒的公义国度——不单为犹太人，也为列国。如果西奈之约本身固有的行为原则（works principle）是独立运作的，以色列和世界就都不会有任何盼望。

甚至在被掳期间，以色列也得到应许，她那将要来的牧人会招聚分散的羊群，将救赎带到地极。耶利米书三十一和三十二章里的新约，应许耶路撒冷将会扩大。其他地方也预示了这一点，有时在一些经文中，甚至是把传统的压迫者（埃及和亚述）变成被压迫的人，他们从捆绑中得释放，成为神自己的百姓（赛十九 18~23）。以赛亚书六十章让我们看见一个景象，世界各地的船只进入以色列的港口，这次不是装满战争的工具，而是满载丰富的宝物。“万国要来就你的光，君王要来就你发现的光辉”（3 节）。列国和君王的皇家行列排队进入永不关上的大门（11 节），呼应创世记第一和二章的六日—回合：神起初在安息日登上宝座，受造物君王走在耶和華面前。诗篇第二篇令人想起法庭的场景，世上的君王在大君王和祂的受膏者（弥赛亚）安息日的荣耀前列队，但却是在战争中，而不是礼赞中，大君王嘲笑地上拒绝弥赛亚的统治者自信的姿态，但应许“凡投靠祂的”都可以从这将来的审判中得救。

二、弥赛亚救主：大卫的子孙

如同亚伯拉罕之约，大卫之约也是无条件的收养。不是大卫要为神兴建殿宇，而是神会建立大卫的家室。虽然大卫和他的继任者不忠，但神单方面保证给他永远的王朝（撒下七 11~17）。

马太福音特别关心要宣告耶稣应验以色列的弥赛亚期望。序言列出引向耶稣的家谱的高峰，从这序言得出的第一点不是把耶稣和神（好像约翰福音的序言那样）划上等号，而是把耶稣和以色列的百姓划上等号——具体来说，在家谱中透过大卫的家系得到实现的亚伯拉罕之约的应许，通向约瑟和马利亚，“那称为基督的耶稣是从马利亚生的”（太一 16）。虽然先知经常见证一个新约，在质的方面与旧约不同，会使旧约无效（正如在耶三十一 32），但第一世纪的犹太教朝向一个弥赛亚国度，会恢复由西奈之约确立的预表性神治国度。正是在这个历史背景下，天使向马利亚宣告：“你要给祂起名叫耶稣，因祂要将自己的百姓从罪恶里救出来”（太一 21）。虽然我们不能确定这个名字的来源，学者的共识是它源自 *yāšaʿ*（拯救）这个词根。耶稣（Jesus）是约书亚（Joshua）（希伯来语是 Yeshua）的中文化。好像雅威自己的名字一样，耶稣的名字描述祂以信实和怜悯与百姓建立圣约的关系。祂的使命已经嵌入祂的个人身分里。另一方面，基督则不是个人的名字，而是祂接受的职

分的称号，来自 *māšaḥ*（膏立）。*Māšīaḥ* 是受膏者。在以色列，先知、祭司和君王都是用油膏立，接受职分，正如我们从诗篇二篇 2 节看到的，耶和华的“受膏者”是祂在地上的代表。

虽然在耶稣的时代对弥赛亚这个人物有多种不同的诠释，但至少一个广阔的应用是，他会是“犹太人的王”——真正的君王，不是哈斯蒙尼王朝（Hasmonean Dynasty）或希律王朝（Herodian Dynasty），他们都不是来自大卫家，因此只是觊觎王位的人。大卫王室的子孙不会是罗马帝国的傀儡。汤姆·赖特（N. T. Wright）解释说，根据第二圣殿犹太教普遍的末世期望，“被掳的长夜，‘现今这邪恶的世代’会让位给更新和恢复的黎明，新的出埃及，从被掳之地归回，‘将来的世代’”，而弥赛亚君王会实现这一切。² 撒迦利亚书一至八章有很多这样的例子。“我们正可以从这个背景，来理解约翰福音六章 15 节所报导的群众对耶稣的那种反应：他们想拥立耶稣为王。”³ 赖特提到在马加比战争（Maccabean wars）期间和之后，不同的人僭取弥赛亚的称号，例如米拿现（Menahem），“他穿着王袍在圣殿出现”，开展国度。“西门·巴·吉奥拉（Simon bar Giora）穿着君王的服饰出现在圣殿以前的所在。巴柯巴（Bar-Kochba）……十分重视重建圣殿，以致在钱币上刻着圣殿。圣殿和君王身分是牢不可分的。”⁴ 而且，君王的弥赛亚会为以色列打仗。

不过，根据第一世纪犹太教期望的条件，耶稣再次是个令人失望的人物。可以肯定的是，祂以凯旋之姿，吹响着号角进入耶路撒冷（宣称正在应验亚十四 21），但在祂最后一个星期，祂带来的却是日益增长的疑惑和惊愕。以君王的姿态来到，人们呼喊“和散那归于大卫的子孙！奉主名来的是应当称颂的！高高在上和散那！”（太二十一 9），祂成了注意力的中心。“耶稣既进了耶路撒冷，合城都惊动了，说：‘这是谁？’众人说：‘这是加利利拿撒勒的先知耶稣’”（10~11 节）。接着祂开始在圣殿山摆出主人的姿态。首先，祂赶出兑换银钱的人（12~13 节）。其次，祂接纳瞎子和瘸子进入圣殿的范围——而根据古人的传统，这是褻渎的行为——并且医治他们（14 节）。由于群众欢呼耶稣是大卫的子孙，而耶稣又容许他们这样做，令祭司长和文士感到忿怒，他们也因为耶稣在圣殿范围内的行动而忿怒，于是质问祂。祂就离开那里去过夜了（16~17 节）。第二天，耶稣回来，咒诅一棵无花果树说：“‘从今以后，你永不结果子。’那无花果树就立刻枯干了”（18

² N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), 482-83 = 赖特著，邱昭文译，《耶稣与神的得胜》（台北：校园，2014），626-27。

³ 同上，483 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，627。

⁴ 同上 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，627-28。

～19 节)。耶稣向门徒解释这行动时说：“我实在告诉你们，你们若有信心，不疑惑，不但能行无花果树上所行的事，就是对这座山说：‘你挪开此地，投在海里！’也必成就”（20～21 节）。

从那些想要恢复西奈神治国度的人的角度看，耶稣在这高潮的一星期在圣殿山所做的其他一切，都是令人厌恶的——实际上是亵渎的。赖特指出：“在马可福音和马太福音，耶稣在圣殿的行动与咒诅无花果树有紧密的关联。”要挪开投到海里的“山”是圣殿山，呼应撒迦利亚书四章 6 至 7 节，而那里则呼应以赛亚书四十章 4 节和四十二章 16 节。⁵ 现在的圣殿和它所在的山正挡着路。施洗约翰出现，清理出一条路。⁶ 因此耶稣问群众到旷野找甚么：

看被风吹动的芦苇？……希律选为他的象征，放在钱币上的……是典型的加利利芦苇。……去除密码，耶稣的问题大致的意思是：你们正在寻找另一个希律式的君王吗？当然不是；你们想要伟大得多的，不是另一个虚假的贵族，好像外邦独裁者那样骑在你们上面。你们也得到这样的君王。约翰是先知；事实上他是世上最伟大的先知，是玛拉基谈及的那一位，最后的大日子来到前的最后一位先知。嗯，那么：如果约翰是为弥赛亚作预备的先知的最后一位，我们现在在哪里呢？在天国中最小的比约翰还大。换句话说，耶稣自己——带来国度的那一位——就不仅是先知。祂是约翰等候的那一位，祂带来以色列真正的盼望。毫无疑问，这表示：如果约翰是以利亚，耶稣便是弥赛亚。⁷

宗教领袖们质问耶稣：“你仗着甚么权柄作这些事？”（23 节），但他们不敢坚持下去，因为害怕百姓。耶稣说，自从约翰开始，税吏和娼妓进入了神的国，而宗教领袖则拒绝这国（28～32 节）。

接着，在佃户的比喻中，耶稣是建房子的人所拒绝的房角石，祂在圣殿山同一个场合阐述这事，只是这次将诗篇一一八篇 22 至 23 节诠释为指祂自己，宗教领袖则是企图毁坏的人（太二十一 33～44；参：可十二 1）。只是因为害怕群众，宗教领袖才不敢拘留祂（太二十一 45～46）。接着，耶稣讲述婚宴的比喻，正常的宾客拒绝君王的邀请，而外人则受到欢迎，穿上礼服。有个人没有穿礼服而来，他被交给守卫，“‘把他丢在外边的黑暗里’，在那里必要哀哭切齿了。因为被召的人多，选上的人少”（二十二 1～14）。

⁵ 同上，494 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，640-41。

⁶ 同上，495-96 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，642-43。

⁷ 同上，496 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，643。

避开宗教领袖设下的神学陷阱后，耶稣宣告圣约对耶路撒冷的咒诅（“有祸了”），预言圣殿被毁，以及祂将来要回来审判。事实上，耶稣在圣殿山所说的其他一切都谈及祂的死亡、复活和以人子身分带着荣耀再来（二十三至二十五章）。从二十六章开始，耶稣预告的情节在祂的受审、被钉十字架和在第三天复活中展开。

身为大卫的主和子孙（可十二 35~37，来自诗一一〇篇），耶稣声称祂对圣殿拥有权威，因为祂是比大卫更大的君王，比亚伦更大的祭司（诗一一〇篇同时展望这两者）。祂来不是要洁净圣殿和它的敬拜，而是应验它，这会废止圣殿的服事（约二 19~21）。早期的称谓 *Christos*（基督）（在保罗和他以前）强调初期的基督信仰相信耶稣是弥赛亚，而祂以中保的身份所代表的人，现在则被视为“活石”，与祂联合成为神的殿（彼前二 5；参：林前三 16~17；弗二 21；启二十一 22）。这次，耶稣在圣殿山上说，不是人手所造的真圣殿（由以西结所预言），会被完全毁灭（不单受褻渎，正如在罗马镇压马加比革命之后那样），但会在第三天被建立起来（约二 18~22）。但祂也预言，地上的圣所会完全而永久地消灭。门徒指出圣殿建筑的宏伟时，耶稣说：“你们不是看见这殿宇吗？我实在告诉你们，将来在这里没有一块石头留在石头上，不被拆毁了”（太二十四 1~2）。只有真正的圣殿会荣耀地从废墟中浮现。

正如莫特曼提醒我们的，犹太思想家布伯（Martin Buber）视以色列诸王失败的历史为弥赛亚主义的推动力。⁸ 当亚哈斯骄傲地拒绝一个兆头时，神还是给了他一个兆头：“必有童女怀孕生子，给他起名叫以马内利”（赛七 10~14）。⁹ 接着，在两章后有一个预言，引用新创造的语言，有“大光”出现，照向“住在死荫之地的人”。以色列“繁多”，她的喜乐加增，列国的收成聚集在锡安。

因有一婴孩为我们而生；

有一子赐给我们。

政权必担在祂的肩头上；

祂名称为

奇妙策士、全能的神、

⁸ Martin Buber, *Das Kommende: Untersuchungen zur Entstehungs- geschichte des messianischen Glauben* (Berlin, 1936), 2:913, 引于 Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* (Minneapolis: Fortress, 1993), 5。

⁹ 虽然“年轻妇人”在词汇上是可能的，平行经文却显示，在那些上下文中，“童女”带出这个词的力量（参：创二十四 43；出二 8；诗六十八 25；箴三十 19）。而且，我们很难知道，为甚么仅仅是一个年轻妇人怀孕就会构成救贖的记号。

永在的父、和平的君。

祂的政权与平安

必加增无穷。

祂必在大卫的宝座上

治理祂的国，

以公平公义使国坚定稳固，

从今直到永远。

万军之耶和華的热心必成就这事。(赛九 6~7)

两章之后，圣经预言耶西的树干会发出枝条，圣灵会住在这枝条上。祂会以公义施行审判，为弱者——特别是为穷乏人——辩护。再一次，这里明显有新创造的语言，暴力最终从大地清除，“认识耶和華的知识要充满遍地，好像水充满洋海一般”（赛十一 1~9）。

亨格尔（Martin Hengel）指出，昆兰群体（Qumran community）洞穴十一论及米迦勒—麦基洗德，他“以胜过所有邪恶诠释的末世得胜利的身份出现，并引入末世的禧年（根据利二十五 8），这与以赛亚书六十一章 1 节宣告的释放是等同的（参：路四 17 起）。”¹⁰ 这个主题在希伯来书再次出现。¹¹ 弥迦书四章预示列国流归耶和華的山，神的道要向世界发出。弥赛亚会审判列国，为大地带来和平。从伯利恒会兴起以色列的统治者，“祂的根源从亘古、从太初就有。”祂会是温和的牧羊人，聚集祂的羊群，喂养他们，“倚靠……耶和華祂神之名的威严。……他们要安然居住；因为祂必日见尊大，直到地极。这位必作我们的平安”（弥五 2~5 上）。撒迦利亚为弥赛亚的期望加上他的见证：“锡安的民哪，应当大大喜乐；耶路撒冷的民哪，应当欢呼。看哪，你的王来到你这里！祂是公义的，并且施行拯救，谦谦和和地骑着驴，就是骑着驴的驹子。”祂会结束战争，“祂必向列国讲和平；祂的权柄必从这海管到那海，从大河管到地极。锡安哪，我因与你立约的血，将你中间被掳而囚的人从无水的坑中释放出来。”那会是节庆的时间，有新酒和五谷（亚九 9~17）。

布伯准确地说出先知们的期望：“‘以马内利’是‘余民的君王，国家会从他得到更新。’”¹² 莫特曼写道：“因此，弥赛亚这个人物从纪念大卫中演变出来，但在

¹⁰ Martin Hengel, *The Son of God: The Origin of Christology and the History of Jewish Hellenistic Religion* (trans. John Bowden: Philadelphia: Fortress, 1976), 80。

¹¹ 同上，81。

¹² 布伯，引于 Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, 9。

先知对于亚述以军事粉碎以色列王朝的政治独立发出的反击中，这弥赛亚人物采取的盼望形式，远远超越了任何对历史上的大卫的回忆。”因此，弥赛亚主义不是源自怀旧，而是源自对于大卫子孙之应许的盼望，这位子孙会比大卫自己更伟大。¹³

三、人子——第二亚当

根据以色列人的理解，人的角色是回应神的话，用的是立约仆人的回答：“我在这里。”那是先知们的回答：他们听到神的话，然后在 *rib*——雅威在今世之下（“在亚当里”）的历史大审判中，根据圣约控诉祂的百姓——中宣告并见证这话。在弥赛亚的标题下出现相关的称谓。身为主在地上的代表，这位弥赛亚人物也被称为“人／亚当之子”。在诗篇八篇 4 节；以西结书和但以理书等正典经文中，“好像人子”似乎是一个描述，但到了以诺书的时期，它似乎是弥赛亚的称号（参：《以诺一书》〔1 *Enoch*〕四十六和六十二章；《以斯德拉二书》〔2 *Esdras*〕十三章）。¹⁴

从末世角度诠释人子的指导原则，可以在但以理书七章 9 至 27 节找到。异象始于亘古常在者，祂坐在审判列国时所坐的宏伟宝座上。有四只兽，其中一只立刻被投到火中，另外三只可以生存一段时间。这时，“有一位像人子的……被领到亘古常在者面前，得了权柄、荣耀、国度，使各方、各国、各族的人都事奉祂。祂的权柄是永远的，不能废去；祂的国必不败坏”（9~14 节）。受到异象的惊吓，但以理要求神为他诠释。四只兽代表地上的君王。“然而，至高者的圣民，必要得国享受，直到永永远远”（17~18 节）。第四只兽会是最残忍的，吞吃整个大地，十个王国会从它兴起，最后一个会说亵渎雅威的话，“必折磨至高者的圣民……”（25 节）。神的法庭废除这政权后，至高者的圣民会得到永恒的国度。但以理有其他性质的类似异象：一只只有双角的公绵羊，代表“玛代和波斯王”，和一只公山羊，代表“希腊王”（八 15~21）。这本神秘的天启书卷结束时，应许死人的复活和最后审判（十二章）。

因此，正如莫特曼指出的：“人子的国度并非由世界帝国的递嬗演变而来。它突破超越，进入人类权力斗争的历史，是一种全新的东西。”¹⁵ 有趣的是，这个预言并不包括以色列会成为世界强权。“在天启的盼望中，以色列的弥赛亚盼望

¹³ 同上，10。

¹⁴ 在这一点上，《新修订标准版》（NRSV）包含两性的语言没有公平对待原来的文本，将人子翻译为“人类”，但又在新约圣经保留“人子”，作为一个称谓。虽然在某个层面来说，这其实可能是恰当的翻译，但第二圣殿犹太教将这描述提升为称谓，显示以西结书和但以理书及新约圣经有更紧密的联系。

¹⁵ Moltmann, *The Way of Jesus Christ*, 14。

明显变得如此普遍，以至于她的特殊应许和她本身的历史都消失了，而到达创造原初的视域。”¹⁶ 所展望的远比以色列作为地缘政治的神治国度的更新要大得多。但以理的异象更广泛地与众先知合流。可以肯定，以色列会成为世界强权，但并不是以像其他帝国取得权力的方式。她的弥赛亚不单消灭世上国度的统治；祂会透过和平及谦卑引进祂的国度。祂的帝国的规模会是普世的，但不是按平常的方式。祂的道会由锡安一直传到地极，公义最终会实现统治，好叫神的荣耀充满大地。大卫的弥赛亚主义和“人子”之间有很强的张力。莫特曼说：“对我而言，在末世论中，对弥赛亚的盼望和对人子的期望之间的联系，对应于创造人类和以色列特定的应许历史之间的联系。”¹⁷ 圣经的历史由最广阔的视域（也就是创造）移向较狭窄的视域（以色列），直到它达到其目标为止：人子。在耶稣的救赎工作后，这运动就逆转过来：由最特定的中心（基督）移向耶路撒冷，然后去到地极。

正是在这个背景中，新约圣经将弥赛亚的称号和使命应用到以色列自己的一个儿子身上。虽然“人子”很少用在其他人身上，耶稣自己一再采用这个称号（超过四十次），强调它对祂“弥赛亚意识”的重要。这些提及人子的地方可以大致分为三类，各有独特的强调：(1) 末世的到来（太十六 27~28；可八 38，十三 26）；(2) 耶稣的受苦、死亡和复活（太十七 22，二十 18、19、28，十二 40；约十二 34；徒七 56；启一 13）；(3) 特别在约翰福音中，指耶稣的神性（约一 51，三 13~14，六 27、53、62，八 28）和祂的人性（约五 27，六 27、51、62；参：可二 27）。¹⁸ 人子来审判、拯救和统治。在所有这些经文和一些经文类别中，祂都是以神和人的身分这样做。

耶稣采用人子这个称号，是特别强调祂的神性，尤其是在第四卷福音书中。人们提出经过深思熟虑的论证，支持传统犹太人对“人子”的诠释，指以色列百姓整体。¹⁹ 不过，伊文斯（Craig A. Evans）和其他人提出有说服力的论据，支持把但以理书第七章和新约圣经给它的诠释，诠释为指一个具有代表性的人物，这甚至和第二圣殿的资料所理解的一样。²⁰ 赖特提出相似的判断。²¹ 特别在但以理书第七章，

¹⁶ 同上，15。

¹⁷ 同上，16。

¹⁸ 见 Geerhardus Vos, *The Modern Debate about the Messianic Consciousness* (ed. Johannes G. Vos; Grand Rapids: Eerdmans, 1953)。虽然比较古老，它的论证和分析仍然有说服力。

¹⁹ 例如：见 James D. G. Dunn, *Christology in the Making: A New Testament Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), 68-95。

²⁰ Craig A. Evans, “Jesus’ Self-Designation ‘The Son of Man’ and the Recognition of His Divinity,” in Gerald O’Collins, *The Trinity: An Interdisciplinary Symposium on the Trinity* (ed.

“那图画是十分清晰的：这弥赛亚人物会首当其冲地承受外邦的忿怒，也会被证明为无辜。”²² 他补充说：“末后的亚当是末世的以色列，祂会从死里复活，其身份是被证明为无辜的神的百姓。”²³

耶稣很可能是诉诸雅各天梯的异象，有天使在君王的行列中上去下来（创二十八 11~19），祂告诉拿但业：“我实实在在地告诉你们，你们将要看见天开了，神的使者上去下来在人子身上”（约一 51）。“除了从天降下、仍旧在天的人子，没有人升过天。摩西在旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来，叫一切信祂的都得永生”（三 13~15）。因此，他甚至在约翰福音五章 17 节宣称与父原为一，令宗教领袖看到祂“将自己和神当作平等”（五 18），和父一样有能力使死人复活，给人永生（21 节），施行审判，让每个人尊重子犹如尊重父（21~23 节）；然后，耶稣也宣称祂在自己里面有生命，就好像父一样（26 节）。耶稣号召人们不要为会变坏的食物努力，而是号召他们接受“存到永生的食物，就是人子要赐给你们的，因为人子是父神所印证的。……我实实在在地告诉你们，你们若不吃人子的肉，不喝人子的血，就没有生命在你们里面。……这话是叫你们厌弃吗？倘或你们看见人子升到祂原来所在之处，怎么样呢？”（六 27、53、61~62）。耶稣再次提出与父的亲密关系，说：“你们举起人子以后，必知道我是基督……”（八 28）。因此，人子这个称号并是指基督的人性。如果人子只是人，我们很难想像，好像《以诺一书》这样有重大影响的犹太著作可以欢庆那一天，所有人“会俯伏在祂面前，敬拜并寄盼望于人子”，甚至“在祂脚前恳求，请求怜悯”（《以诺一书》六十二 9）。²⁴

一方面，我们看到人子这个称号应验亚当的儿子身分；另一方面，它也指祂是神的身分——祂与父合一。因此，我们不能干净利落地将“人子”和“神子”分别连系到祂的人性和神性。正如我们将会看到的，“神子”也指祂的人性，就好像“人子”也指祂的神性一样。祂的降卑不单是暗示祂的人性：是道自己降卑成为肉身，恢复在亚当里失去的，然后在荣耀中将它提升到天上。祂的高升不单暗示祂的神性；人子以得胜的末后亚当身份，以我们的名义登上宝座。人子是那位就是仆人的主，也是那位就是主的仆人。

Stephen T. Davis, Daniel Kendall, SJ, and Gerald O'Collins, SJ; New York: Oxford Univ. Press, 1999), 30-39。

²¹ N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God*, 514 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，665-66。

²² 同上，515 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，667。

²³ N. T. Wright, *Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 35。

²⁴ Craig A. Evans, “Jesus’ Self-Designation ‘The Son of Man,’” 39 n22。

四、耶和华的仆人

在以赛亚书里面所谓的仆人之歌中，以将来的弥赛亚人物为代表，体现了以色列集体的圣约仆人职分。在以赛亚书五十二章，神吩咐以色列要因那救恩的“好消息”而欢呼，那时祂的百姓“必无银被赎”（3、7节）。“耶和华在万国眼前露出圣臂；地极的人都看见我们神的救恩了”（10节）。

我的仆人行事必有智慧，
必被高举上升，
且成为至高。
许多人因你惊奇；
祂的面貌比别人憔悴；
祂的形容比世人枯槁。
这样，祂必洗净许多国民；
君王要向祂闭口。
因所未曾传与他们的，他们必看见；
未曾听见的，他们要明白。（13~15节）

“耶和华的仆人”等同末世的审判和拯救。

著名的五十三章继续先知关于仆人的宣告。虽然祂在人眼中无足轻重——事实上，“被藐视，被人厌弃”——祂却要“生长如嫩芽”。祂背负多人的罪，却要好像君王高升（1~12节）。犹太教传统将这几章诠释为将以色列拟人化，而基督信仰则认为它们清楚指将来的救主耶稣基督。这两种诠释都是有效的：耶稣基督是真正的以色列，活着的葡萄树，连到祂的每一条枝子都会得到生命并结出果子。

由于仆人的劳苦，恩典之约在神单方面的誓言中会得到保证：“这事在我好像挪亚的洪水。我怎样起誓不再使挪亚的洪水漫过遍地，我也照样起誓不再向你发怒，也不斥责你。大山可以挪开，小山可以迁移；但我的慈爱〔hesed〕必不离开你；我平安的约也不迁移。这是怜恤你的耶和华说的”（赛五十四9~10）。这无条件的话也在五十五章说出，那里再次提到“永约”——这次是引喻大卫之约。在那日，“……你素不认识的国民，你也必召来；素不认识你的国民也必向你奔跑，都因耶和华你的神，以色列的圣者，因为祂已经荣耀你”（1、3~5节）。

大君王看着祂不忠心的百姓时，发现“没有公平”，也“无人代求”（赛五十九15、16），虽然如此，祂还是因为怜悯而要以祂自己的膀臂施行救赎。

“必有一位救赎主来到锡安——

雅各族中转离过犯的人那里。这是耶和华说的。

“耶和华说：至于我与他们所立的约乃是这样：我加给你的灵，传给你的话，必不离你的口，也不离你后裔与你后裔之后裔的口，从今直到永远；这是耶和华说的。”（赛五十九 20~21）

圣灵在这里出现并不令人惊讶，因为有从赦免到复活和新创造的转折。因此，六十章开始时向死人宣告生命以及伟大的聚集，是比以色列和犹太的分散更戏剧性而广泛。“万国要来就你的光，君王要来就你发现的光辉”（3节）。船只载满礼物驶进以色列的港口，“并将他们的君王牵引而来”，进入永恒的安息（11节）。在这帝国里，太阳永不会下山。“你的居民都成为义人，永远得地为业”（19~21节）。

圣灵与这位仆人的关系，在六十一章变得更加明显，那里将仆人和应验了永远长存的禧年（已经在利二十五章确立的预表）的那一位划上等号：“主耶和华的灵在我身上；因为耶和华用膏膏我，叫我传好信息给谦卑的人，差遣我医好伤心的人，报告被掳的得释放，被囚的出监牢；报告耶和华的恩年，和我们神报仇的日子；安慰一切悲哀的人……”（赛六十一 1~2）。

在这位仆人本身里面，作为仆人的百姓会是公义的，“因祂以拯救为衣给我穿上，以公义为袍给我披上，好像新郎戴上华冠，又像新妇佩戴妆饰。田地怎样使百谷发芽，园子怎样使所种的发生，主耶和华必照样使公义和赞美在万民中发出”（10~11节；参：六十二 10~12）。耶和华的仆人是真以色列。

正是以这个背景，耶稣宣告自己是那位仆人，教会也宣告祂是仆人。在祂事奉的早期，耶稣仍然不愿意公开揭示自己的使命，祂医治群众中的很多人，却吩咐他们保守秘密。

这是要应验先知以赛亚的话，说：

“看哪！我的仆人，我所拣选，

所亲爱，心里所喜悦的，

我要将我的灵赐给祂；

祂必将公理传给外邦。

祂不争竞，不喧嚷；

街上也没有人听见祂的声音。

压伤的芦苇，祂不折断；

将残的灯火，祂不吹灭；

等祂施行公理，叫公理得胜。
外邦人都要仰望祂的名。”

(太十二 17~21，引用赛四十二 1~4)

马利亚在她的〈尊主颂〉中，加入以色列“我在这里”的仆人行列（参：路一 38、48），从天使的宣告和以利沙伯的问安中知道，透过她，神现在已经采取行动来应验应许，“为要纪念亚伯拉罕和他的后裔，施怜悯直到永远，正如从前对我们列祖所说的话”（55节）。

耶稣在安息日来到拿撒勒会堂：

祂站起来要念圣经。有人把先知以赛亚的书交给祂，祂就打开，找到一处写着说：

“主的灵在我身上，
因为祂用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人……。”

于是把书卷起来，交还执事，就坐下。会堂里的人都定睛看祂。耶稣对他们说：“今天这经应验在你们耳中了。”（路四 16~21）

听众清楚知道耶稣正在宣告自己的身份，因为祂的话使会众十分忿怒，祂险些被充满敌意的群众所害（28~30节）。

正如我们特别在以赛亚书中看到的，圣灵和仆人有紧密关连。天使告诉马利亚，在创造中运行在深渊上、从无中召唤世界出来的圣灵“要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此所要生的圣者必称为神的儿子”（路一 35）。是圣灵带领这仆人到旷野受试探，忍受亚当和以色列没有通过的考验（太四 1），耶稣受洗时，圣灵以鸽子的形式在诸水上降下（太三 16；可一 9~11；路三 21~22；约一 32~34）。圣灵以云柱和火柱带领以色列走过旷野时，云柱和火柱见证神拣选以色列并与他们立约；耶稣在自己的生命中重述以色列的历史时，也是新以色列，主的新仆人——不是取代以色列人，而是代表祂立约百姓，应验与亚伯拉罕和大卫所立的约。

我刚才概括论述过的称谓并不包括所有称谓，但它们把整合弥赛亚盼望的一些最重要的线索组织起来，教会的基督论也从中产生。

贰、神子：父在圣灵里的儿子

我已经说过，我们不能假设“人子”指耶稣基督的人性，而“神子”指祂的神

性。人子不仅是人，也是神；神子是一个人，也是主。耶稣基督既是说出神圣律法，也是代表我们以完全及完美的顺服回应召唤的那一位。同样，耶稣不单是父在永恒里所生的子，也是忠心的真人子。在这个意义下，子的身分同时是本体论和职分上的。耶稣是父的永恒之子，但祂必须成全亚当和以色列所违反的这个职分。²⁵

一、子的身分：本体论和职分上的

在新约圣经中，正如在第二圣殿的很多著作中，弥赛亚的观念将儿子身分在亚当之约和亚伯拉罕之约中的基础整合在一起，前者强调借顺服得收养，后者强调祂儿子的身分是无条件和永恒的。不过，特别在新约圣经，不同的地方是，耶稣的儿子身分是就着第二个意义说的，不是借着收养，而是借着在永恒里的生出（eternal generation）。祂是 *monogenēs theos*——“独生的神”，“父的独生子”（约一 18〔直译〕、14）。

正如我们已经看到的，“子的身分”这个观念是神的形象不可或缺的一部分。亚当和夏娃是神的儿子，是指着这收养的意思说的，正如以色列是神的“长子”一样（出四 21~23，十二 29~32；耶三十一 9；何十一 1~2、8~11）。当然，这并不表示神和以色列之间有任何天然的系缚关系（natural bond），正如神和亚当之间没有任何天然的系缚关系一样。雅威收养以色列作为祂首生的后嗣。在祂与大卫所立的约中，神论及大卫的后裔时应许他说：“我要作他的父，他要作我的子”——虽然可能会有惩罚，却永不丢弃（撒下七 14）。诗篇八十九篇的作者将这叙事谱成乐曲：神应许，“我的信实和我的慈爱要与他同在。”

因我的名，他的角必被高举。……

他要称呼我说：“你是我的父，
是我的神，是拯救我的磐石。”

我也要立他为长子，
为世上最高的君王。

我要为他存留我的慈爱，直到永远；
我与他立的约必要坚定。

²⁵ 正如在人论里，在基督论中，儿子身分的基督论扮演特定的功能，颠覆政治和社会结构，这些结构通常认为女人的地位只是比奴隶高一点。虽然包容两性的语言在不需很多解释的上下文中较为有效，在这里它却消除了一个爆炸性的宣告：在基督的国度里，不单儿子——实际上是长子——继承所有产业，女人和奴隶也成为平等的产业拥有者（在法律上表达为“儿子”）。

我也要使他的后裔存到永远，
使他的宝座如天之久。
倘若他的子孙离弃我的律法，
不照我的典章行，
背弃我的律例，
不遵守我的诫命，
我就要用杖责罚他们的过犯，
用鞭责罚他们的罪孽。
只是我必不将我的慈爱全然收回，
也必不叫我的信实废弃。
我必不背弃我的约，
也不改变我口中所出的。(诗八十九 24 下、26~34)

正是在这一点上，西奈之约令人回想起亚当之约，说：“你若忘记耶和华你的神，随从别神，事奉敬拜，你们必定灭亡；这是我今日警戒你们的”（申八 19，强调字体为引者标示），给大卫的这个应许——以亚伯拉罕之约为基础——无条件且不能撤回地收养大卫和他的后代，以建立永恒的王朝。

对保罗来说，“神子”这个称谓指我们的主永恒地由父生出，也指祂成全祂的职分。“神的儿子”（*huios theou*）这个短语在新约圣经出现 124 次，但特别常见于保罗的作品；使徒喜欢使用这个短语，肯定与他在往大马士革路上与复活并坐在宝座上的基督相遇的影响有关。希伯来书特别用这个短语来强调耶稣独一无二的儿子身分，与天使和摩西相对。它也出现在对观福音中（太十一 27；可十二 6，十三 32；路十 22；参：可十四 32~42），我们会在下文考虑这个短语在约翰福音中的频频出现。保罗清楚区分基督的儿子身分和我们借收养而取得的儿子身分。

因此，总结这点：耶稣基督是神的儿子，具有两个意义：(1) 祂是父在永恒中生出的道；和 (2) 祂是真正带有神的形象的、忠心的“儿子”（是亚当本该表现的），和忠心的“长子”（是以色列本该成为的）。因此，我们确实可以说耶稣是神的儿子，因为祂是神；但我们也确实可以说，祂是人的代表，代替亚当和以色列成全了祂的职分。基督不单是永恒生出的儿子，也是“在许多弟兄中作长子”（罗八 29）。耶稣基督是我们的主和救主——既是神的道（在约翰福音的序言中所强调的），也是亚当、亚伯拉罕和大卫的后裔（在马太福音的序言中所强调的）。

正如“人子”富含了基督的人性和神性的意义，“神子”也与祂的神性和人性有关。在诗篇第二篇，受膏者（弥赛亚）在登上宝座时报告：“耶和华曾对我说：

‘你是我的儿子，我今日生你’”（7 节）。希伯来书作者（特别是在头两章）运用这经文和其他经文，主张基督超越天使和摩西。我们不应贬低这些经文，来支持那些强调基督在本体层面上的儿子身分的经文，而是应该承认，祂不单是发命令的立约的主，也是忠心的立约仆人——回应“你说的一切我都会遵行”，并确实行出祂所听到的一切——从而应验这儿子的职分。

对观福音在这两个意义（也就是本体和职分）上见证基督的儿子身分。天使在向马利亚报讯时，已向我们介绍父和圣灵在子的成为肉身和事奉中的合作（路一 35）。马太福音二章 15 节将这个神圣家庭从逃往埃及的归回诠释为应验何西阿书十一章 1 节：“我从埃及召出我的儿子来。”在受洗和呼召中，耶稣意识到神是祂的父，祂是神的儿子，这塑造了所的事奉。“从天上有声音说：‘这是我的爱子，我所喜悦的’”（太三 17）。祂以从未听闻的亲密感称呼父，称祂为“我的父”。在所有这些情况中，我们必须紧记祂永恒之子的身分（这是独一无二的），和祂怎样代表祂的百姓应验亚当和以色列获收养为儿子的身分。这样，耶稣基督以被圣灵充满的圣约仆人身份，带我们进入祂在人性中与父的亲密关系，虽然祂在本体上与父的联合仍然是独一无二的。

此外，除了第四卷福音书多次提及外，对观福音也经常提到“父”和“子”，至少意味着这关系是永恒的和本体的（例如：太二十四 36，十一 27）。耶稣在海面上行走后（这事件本身充满创造一出埃及的意象），“在船上的人都拜祂，说：‘你真是神的儿子了’”（十四 28~33）。后来，“耶稣说：‘你们说我是谁？’西门彼得回答说：‘你是基督，是永生神的儿子。’耶稣对他说：‘西门巴约拿，你是有福的！因为这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的’”（十六 15~17）。在凶恶园户的比喻里，以色列是地主的佃户，而耶稣自己是地主的儿子和继承人（太二十一 33~46）。

还有一些经文讲述耶稣与官员的交往，在其中，祂的弥赛亚秘密如今揭示给所有人看。“法利赛人聚集的时候，耶稣问他们说：‘论到基督，你们的意见如何？祂是谁的子孙呢？’他们回答说：‘是大卫的子孙。’”耶稣阐释诗篇一一〇篇 1 节，

说：“这样，大卫被圣灵感动，怎么还称祂为主，说：

‘主对我主说：

你坐在我的右边，

等我把你仇敌放在你的脚下’？”

大卫既称祂为主，祂怎么又是大卫的子孙呢？”他们没有一个人能回答—

言。从那日以后，也没有人敢再问祂什么。(太二十二 41~46)

耶稣站在大祭司面前，大祭司对祂说：“我指着永生神叫你起誓告诉我们，你是神的儿子基督不是？”耶稣回答说：“‘你说的是。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。’大祭司就撕开衣服，说：‘祂说了僭妄的话，我们何必再用见证人呢？’”（太二十六 63~65）。法利赛人比一些现代神学家更清楚知道，耶稣是在宣称自己与神同等，而不只是把祂自己描绘为伦理国度的先知。

除了报告出生和洗礼外，登山变像也提供一个叙事，讲述人子与父和圣灵的关系。正如在旧约之下，将来的国度在预期的救赎历史处境下突然迸发的日子，登山变像是耶稣的降卑中少有的时刻，那时祂的高升仿佛已经实现了。在提醒门徒祂即将死去和复活后差不多一星期，耶稣带着彼得、雅各和约翰登上一座山。在那里，耶稣“在他们面前变了形象，衣服放光，极其洁白，”祂与以利亚和摩西交谈。“有一朵云彩来遮盖他们；也有声音从云彩里出来，说：‘这是我的爱子，你们要听祂。’门徒忽然周围一看，不再见一人，只见耶稣同他们在那里”（可九 2~8）。

创造时在水面运行的舍吉拿—圣灵 (Shekinah-Spirit)，带领以色列经过众水，到达应许地，在至圣所居住在百姓当中，现在以光辉的荣耀出现，和父一起向子宣告福分。这既是三一的时刻，也是人子加冕的时刻，祂借着顺服成全了父的旨意。神喜悦祂，不单因为祂是永恒之子，更因为祂是亚当、亚伯拉罕和大卫忠心的真后代。

那些被鬼附的人的呼喊，见证祂同时以神和人的身份所运用的这儿子身分。²⁶正如伊文斯指出的，“神的儿子”也是凯撒的一个流行称号，他被人假设为宙斯的化身。“和耶稣同时代的犹太人本身是希腊罗马世界的一部分，我们没有理由认为，他们思想这些用语的方式会跟外邦人十分不同。”²⁷有趣的是，耶稣的弥赛亚身分不单在复活中得到承认；耶稣在十字架上时，百夫长也看到这身分：“这真是神的儿子！”（太二十七 54）。

²⁶ 伊文斯指出：“被鬼附的人呼喊（可三 11=路四 41：‘你是神的儿子！’可五 7：‘耶稣，至高神的儿子’）全都很可能建基于真实可靠的传统。这些称谓令我们想起《四号洞穴亚兰文启示录》（4Q246），在那里提到会称为‘神的儿子’和‘至高者的儿子’的那一位。这个来自前—一世纪的亚兰文文本确认了人们的期望，一位即将到来的世人的救主，祂会被视为‘神的儿子’；它也确定这个观念存在于巴勒斯坦”（Craig Evans, “Jesus’ Self-Designation ‘The Son of Man,’” 42）。

²⁷ 同上，43。

当然，在约翰福音中，神的儿子这个主题，特别是从耶稣与父的永恒之子的关系来强调的。第四卷福音书称耶稣为永恒的道，祂虽然与父不同，却仍然是神。而且，序言明确呼应创世记的序言：“太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是借着祂造的；凡被造的，没有一样不是借着祂造的。生命在祂里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光”（约一 1~5）。世界是借着祂、透过祂存在的，却拒绝祂——但借着神所赐的新生命，并非每个人都拒绝祂（10~13节）。“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光”（14节）。律法透过摩西来到，恩典透过子，耶稣基督来到，只有祂见过神。“从来没有人看见神，只有在父怀里的独生子将祂表明出来”（17~18节）。在洗礼时，约翰宣告耶稣是“神的羔羊，除去世人罪孽的”，并见证说：“我曾看见圣灵仿佛鸽子从天降下，住在祂的身上。我先前不认识祂，只是那差我来用水施洗的对我说：‘你看见圣灵降下来，住在谁的身上，谁就是用圣灵施洗的。’我看见了，就证明这是神的儿子”（29~34节）。

整卷约翰福音在阐释耶稣的儿子身分时，始终都考虑到内在一三的团契。弥赛亚的主题也有出现，正如在约翰福音六章 69 节，彼得宣告说：“我们已经信了，又知道你是神的圣者。”但与父（以及后来与圣灵）的联合是最突出的。关于这些经文，请读者参考本书对三一论的讨论。

最后有书信的见证。保罗像司提反一样——保罗（扫罗）赞同用石头打死他——看见升天的基督在父的右边，这是使徒见证耶稣基督为神子的最早见证之一。从前迫害教会的人现在是福音的仆人，“论到祂儿子我主耶稣基督，按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。我们从祂受了恩惠并使徒的职分，在万国之中叫人为祂的名信服真道；其中也有你们这蒙召属耶稣基督的人”（罗一 3~6）。根据这福音，在基督里行动以创造世界的神，如今在基督里行动，在历史中救赎世界：“律法既因肉体软弱，有所不能行的，神就差遣自己的儿子，成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案，使律法的义成就在我们这不随从肉体、只随从圣灵的人身上……”（罗八 3~4）。

罗马书五章强调了亚当——基督的预表，在那里，以色列的困境和解决方法，被置于人类更大的困境和解决方法这个脉络里，就是头四章所指出的。亚伯拉罕的应许贯穿旧约圣经，直到新约圣经；而标志着伊甸和西奈的有条件的行为之约的原则并没有被搁置，反而得到成全。事实上，只有根据行为之约在基督里的成全，神给亚当、亚伯拉罕和大卫的无条件誓言，才能够在恩典之约中实现。“及至时候满足，神就差遣祂的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分”（加四 4~5）。“这就是神在基督里，叫世人与自己和好……”

（林后五 19 上）。

保罗一再证明耶稣等同于子神，正如腓立比书二章那首著名的圣诗，那里称耶稣为“有神的形象”，却甘心虚己，“取了奴仆的形象，成为人的样式”，自己卑微，甚至上十字架。“所以，神将祂升为至高，又赐给祂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”（5~11 节）。在这里，我们也应该再次留意到，职分方面的儿子身分和祂身为永恒的道这本体论上的儿子身分同样重要。正是因为祂一生顺服，甚至背负十字架的咒诅，祂才被高举超乎万名之上。祂是君尊的儿子，忠心的亚当，带领受造界凯旋地进入永恒的安息日中。正是因为这原因——而不单因为祂的神性——祂才配得这样高升的地位。人类受造作为带有神形象的人所要达成的一切（君尊的儿子、荣耀的代表和先知的见证人），耶稣基督确实在祂的人性中实现了。但耶稣身为神的先存儿子的地位，从这段经文中也同样明显可见。

歌罗西书的开头和约翰福音的序言相似，宣告基督“是那不能看见之神的像，是首生的，在一切被造的以先。因为万有都是靠祂造的，无论是天上的、地上的，能看见的、不能看见的，或是有位位的、主治的、执政的、掌权的，一概都是借着祂造的，又是为祂造的。祂在万有之先；万有也靠祂而立”（一 15~17）。世界的创造主和教会的救赎主是同一个人（18~23 节）。更紧密地将耶稣和以色列的雅威划上等号，是无法想像的。事实上，保罗宣告说：“万膝当跪拜，万口皆承认”基督的名，这话本身就是引喻圣经最强调独一神的一段经文，就是以赛亚书四十五章 22 至 23 节，那里说：“因为我是神，再没有别神。……万膝必向我跪拜；万口必凭我起誓。”这正是保罗在往大马士革路上遇见的那位得着高升的。保罗说到“至大的神、我们救主耶稣基督的荣耀”（多二 13，《和合本》小字）。包含三位一体的祝祷（林后十三 14）也具有一些深远意义。

在启示录这卷书里，耶稣是阿拉法—创造主和俄梅戛—成终者（启一 8、17~18）。希伯来书的作者这样开始他的书信：

神既在古时借着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世借着祂儿子晓谕我们；又早已立祂为承受万有的，也曾借着祂创造诸世界。祂是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用祂权能的命令托住万有。祂洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。祂所承受的名，既比天使的名更尊贵，就远超过天使。

所有的天使，神从来对哪一个说，
“你是我的儿子，我今日生你”？

又指着哪一个说：

“我要作祂的父，
祂要作我的子？”（来一 1~5）

事实上，作者沿着这思路带出摩西和基督之间的对比：

祂比摩西算是更配多得荣耀，好像建造房屋的比房屋更尊荣；因为房屋都必有人建造，但建造万物的就是神。摩西为仆人，在神的全家诚然尽忠，为要证明将来必传说的事。但基督为儿子，治理神的家；我们若将可夸的盼望和胆量坚持到底，便是祂的家了。（来三 3~6）

基督不单被等同于神的儿子，更被等同于神，因为祂是“建造者”——这位建造者自己被等同于神。

到目前为止，我们肯定了耶稣是神子所肯定的两面：祂是神君尊的形象，实现了亚当的儿子身分；祂称神为父，因为祂在神圣三一中是永恒的子。这使我们简短地考虑祂的先存：所谓 *logos asarkos*（成为肉身之前的道），或者更好的说法是 *logos incarnandus*（将要成为肉身的道）。

二、先存的子

由赖马鲁斯（Reimarus）的《片断》（*Fragments*），到史特劳斯（D. F. Strauss）的《耶稣生平》（*Life of Jesus*）、和哈纳克的《基督教的本质》（*Essence of Christianity*）划出的自由派轨迹，绝对是亚流式（或嗣子论）的。哈纳克主张：“耶稣传讲的福音只与父有关，而与子无关。”²⁸ 在现时的学术中，人们普遍承认对历史耶稣的探索主要有三波。²⁹ 从赖马鲁斯到〈耶稣研讨会〉（Jesus Seminar），这些探索（包

²⁸ Adolf von Harnack, *Essence of Christianity* (New York: Harper and Bros., 1957), 154。

²⁹ 关于耶稣探索的历史，参 W. Barnes Tatum, *In Quest of Jesus: A Guidebook* (Atlanta: John Knox, 1982); N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (vol. 2 of *Christian Origins and the Question of God*; Minneapolis: Fortress, 1996) = 赖特著，邱昭文译，《耶稣与神的得胜》，“基督教起源与上帝议题”卷二（台北：校园，2014），第一章；Harvey K. McArthur, *The Quest through the Centuries: The Search for the Historical Jesus* (Philadelphia: Fortress, 1966); Albert Schweitzer, *The Quest of the Historical Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (trans. W. Montgomery; London: A. and C. Black, 1910); Raymond E. Brown, *An Introduction to the New Testament* (Anchor Bible Reference Library; ed. David Noel Freedman; New York: Doubleday, 1997), 819; Colin Brown, “Quest of Historical Jesus,”

历史耶稣的探索		
探索	日期	特点
第一波探索	1788-1906	赖马鲁斯到史怀哲 (Albert Schweitzer)。信仰的 (教会在信经中认信的) 基督, 基本上和历史上真正的耶稣不同。史特劳斯 (1808-1874) 在《耶稣生平》中主张, 新约圣经中的崇高基督论是神话。史怀哲的《历史耶稣的探索》(<i>The Quest of the Historical Jesus</i> , 1906) 结束这开始的追寻, 他主张, 耶稣预期国度即将建立, 但这国度并没有出现。
停止探索	1906-1953	史怀哲到布特曼。跟随柯勒尔 (Martin Kähler; 由马丁·海德格 [Martin Heidegger] 的存在主义范畴补充), 布特曼主张, 历史的耶稣对信仰的基督是毫无重要性的。
第二波 (或新) 探索	1953-现在	特别连系到盖士曼, 但也和〈耶稣研讨会〉有关。
第三波探索	1980 年代到现在	这个词由这探索的一个提倡者赖特提出。他和凯尔德 (G. B. Caird)、艾德·桑得斯 (E. P. Sanders) 及其他人的著作, 引起人们将耶稣置于祂犹太 (第二圣殿) 环境来研究的兴趣。

括布特曼的“停止探索 [no quest]”) 的一项主要预设是相信, 最早的“耶稣”是拉比式的智者, 由希腊化的过程转化为正统的“基督”。对布特曼来说, 是诺斯底派的救赎者神话 (the Gnostic Redeemer myth) 将耶稣转化为神, 祂在成为肉身前、永恒地存在。³⁰

不过, 正如蔡尔兹指出的, 批判的学术找不到基础来将初期教会中犹太基督论和希腊基督论严格区分, 大部分基督徒“从一开始都是双语的”。³¹ “好像 *kyrios* (主) 这样基本的基督论称谓在希腊文和亚兰文中都有先例, 它们很快便融合在一起了

in *Dictionary of Jesus and the Gospels* (ed. Joel B. Green, Scot McKnight, and I. Howard Marshall; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1992), 326。

³⁰ Rudolf Bultmann, *The Theology of the New Testament* (trans. Kendrick Grobel; New York: Charles Scribner's Sons, 1951), 1:174-78。

³¹ Brevard Childs, *Biblical Theology of the Old and New Testament* (Minneapolis: Fortress, 1993), 461。

(参：Hengel, *Between Jesus and Paul*, 30ff.)。 ”³² “同样清楚的是，用不同的语言传统也可以在内容上作出相似的认信。保罗说‘耶稣是主’，意思和约翰说‘耶稣是神的儿子’没有多大差别。”³³ “因此，诗篇一一〇篇支持基督以主的身分作王统治，撒母耳记下七章支持大卫子孙的神学，诗篇第二篇支持耶稣之儿子身分的宣称，而诗篇二十二和六十九篇支持救赎主的受难和复活。”³⁴ 只有福音书报告的耶稣的所有行动和教导，才可以解释祂的受审和被钉十字架不是宗教的偏执。耶稣那个时代的犹太领袖十分容忍，但却无法容忍他们认为亵渎的事情。

正如我们已经看到的，对观福音报告说，耶稣宣称自己与神同等，因而被人们指控亵渎；耶稣和福音书作者号召人们相信基督，借着基督领受赦罪。在所有福音书中，耶稣自己号召人们在祷告、在洗礼、在领受赦罪时、并在崇拜中求告祂的名。由于“奉……的名”这个短语传达了立约的意味，耶稣无疑是在宣称自己无非就是成了肉身的雅威。我们已经看到，耶稣在马太福音二十二章 41 至 45 节向宗教领袖提出的难题：大卫怎能称将会是他后代的那一位为“主”？耶稣至少是含蓄地宣称，祂在大卫之前已经以主的身分存在了。

正如蔡尔兹指出的，对马太来说，“童女生子是一个记号，将祂和弥赛亚划上等号。”³⁵ 不过，童女怀有基督，这事本身就预设子在成为肉身前就已经存在了。³⁶ 自由主义要放弃基督独特（神迹式）的成孕，它特别寻求要避免的就是这教理。第四卷福音书明确地指明耶稣基督就是道，在创造前已经与父一起存在，而万有都是借着祂造的（约一章），我们已经请大家留意这卷福音书中的许多经文，在其中，耶稣明确宣称祂与父同等。

但最明确提到耶稣为永恒先存的子的经文，很多都在新约圣经一些最早的文件中出现了：保罗著作中的一些经文，甚至是早期圣诗的片断。如果保罗的书信在第一世纪五十年代中叶写成，而且他是在纳入当时已经在使用的信经和礼仪片断，那么对基督先存的神性和儿子身分的一些最清楚的见证也是最早的。正如布朗（Raymond Brown）所证明的，到了第一世纪后期，在很广阔的地理范围中都已清楚证实耶稣是神的宣称，甚至连在世纪之交的罗马人小普林尼（Pliny the Younger），

³² 同上，462。

³³ 同上。

³⁴ 同上，463。

³⁵ 同上，470。

³⁶ 我说“童女怀孕”而不是“童女生子”，因为严格来说，道成肉身的神迹是指祂的成孕，而不是降生。

也批评小亚细亚的基督徒“向基督唱圣诗，仿佛向着神明一样。”³⁷这一切都在任何可以辨认的诺斯底主义出现之前，而无论如何，诺斯底派的救赎者神话，在实质上是和道成肉身的教义直接对立的。

亨格尔反驳宗教历史学派，他决定性地说明，“神子”这个称号的出现，并不是作为所谓希腊化过程的一部分。³⁸他也证明，死亡和复活的神话以及“神子”这称号虽然表面相似，背后却有很大差别。他也反驳了布特曼的猜测，即新约圣经的基督论源自诺斯底派的救赎者神话。³⁹相反，“最早的基督论有颇为原创的印记，最终植根于耶稣的活动、祂的死亡、和复活显现这组事件。”⁴⁰保罗提到，耶稣基督是“〔神的〕儿子，按肉体说，是从大卫后裔生的”（罗一3），关于这一点，“学者的一致意见是它包含早期的信仰告白，”或许是一个信经——而这是写给不是由他建立的教会的。⁴¹而且，“如果只是因为这些最早的宣教群体的种族组成，是十分不可能直接受到异教影响的。”⁴²“末世救赎者的先存，已经可以在弥迦书五章2节或诗篇一一〇篇3节读到：祂由神所生，比创造的开始更古老。”关于人子的先存，类似的陈述也可以在《以诺一书》四十八章6节和六十二章7节找到。⁴³因此，关于子在成为肉身前永恒存在，这个观念没有理由依靠希腊的异教主义。耶稣基督不仅仅是天使或类似先知的信使。祂在地上宣教时已容许别人敬拜祂，最早的基督徒向祂祈求，以祂为主，与父并列，而旧约圣经提到雅威的行动的经文，通常诠释为同样可以用来指耶稣基督。多马对基督身分的认信，也是整个教会的认信：“我的主，我的神！（约二十28）。

叁、一个位格，两个本性：道成肉身

有了前面的发展脉络，我们来到了基督论的中心：道成肉身的教义。由迦克墩

³⁷ Raymond Brown, *An Introduction to New Testament Christology* (New York: Paulist, 1994), 94。

³⁸ Hengel, *The Son of God*, 24。

³⁹ 同上，33：“提出第三世纪的摩尼教文本——例如《多马行传》的‘珍珠之歌’——来证明所谓基督教以前的诺斯底主义，并将它追溯到主前第一世纪，这种说法真的应该终止了。事实上，在年代上，我们可以证明，在基督教之前的文献来源，并没有诺斯底派的救赎者神话。”

⁴⁰ 同上，58。

⁴¹ 同上，59。

⁴² 同上，67。

⁴³ 同上，69。

信经（451年）概述的教会信仰，指向“这位基督，既是子，又是主，也是神的独生子；具有二性，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散……。”

一、解经的概述

“道成了肉身”（约一14）。“成了”〔*egeneto*〕这个动词在这里并不包含子的本质有任何改变。祂的神性没有变成我们的人性。确切地说，是祂取了我们的人性。而且，道所取的不是一个个别的人，而是普遍的人性。借着道与我们的人性在位格上最难以设想的亲密联合，这位特定的犹太男子，拿撒勒人耶稣，由圣灵感孕在童女腹中。因此，道成肉身并不代表先存的两个本性的融合，更不是先存的两个位格的融合，而是永恒的子取了人性。因此，严格说来，祂的人性是与位格无关的；子的位格与我们的人性联合，而不是神的位格和人的位格联合。每一个本性的独特性都完全保存下来，但却在一个位格内，也作为一个位格。

当然，如此取得我们的整个人性毋需包括罪，因为罪性是我们的本性附属的（accidental），而不是必然的（essential）。用《比利时信条》（*Belgic Confession*）的话说，由于耶稣基督“在蒙大恩的童女马利亚腹中怀孕，是借圣灵的大能，而不是借着任何人为的方法”，⁴⁴ 祂的人性不受原罪污染（来四15〔编按：〔吕振中译本〕“没有罪”〕；参：赛七14；太一18~20；路一34~35）。⁴⁵

拿先斯的贵格利的格言——“祂没有取得的，祂就不救赎”——在希伯来书二章10至18节已经暗示了。如果堕落的人类要得救，神必须“使救他们的元帥因受苦难得以完全”（10节）。

儿女既同有血肉之体，祂也照样亲自成了血肉之体，特要借着死败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。祂并不救拔天使，乃是救拔亚伯拉罕的后裔。所以，祂凡事该与祂的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司，为百姓的罪献上挽回祭。（来二14~17）

作者谈到子所取的是我们的“血肉之体”，而不是我们有罪的身分。祂生在“律法以下”，履行一个责任，不是作为已经受制于律法咒诅的人。有如堕落之前亚当的

⁴⁴ *Belgic Confession* 18，见 www.crcna.org/pages/belgic-articles17_24.cfm。《比利时信条》，第十八条，参《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订一版），第75页。

⁴⁵ 关于基督由童女降生（或更准确地说，是由童女怀孕），最好的书或许仍然是 J. Gresham Machen, *The Virgin Birth of Christ* (New York: Harper, 1930)。

人性一般，基督的人性在义和荣耀上仍未得到确认，但却不是堕落的。⁴⁶

我们给予基督作为立约仆人的本性足够的注意时，便会有更多空间给圣灵的位格和工作。福音书没有提到耶稣的神性掩盖祂的人性。福音书也没有将祂的神迹归给祂的神性，将祂的试探或哀伤归给祂的人性，仿佛祂从一种本性到另一种本性之间来回移动。福音书倒经常将基督的神迹归给父和圣灵，祂们在耶稣基督里，并透过耶稣基督完成祂们的工作。耶稣由圣灵感孕，由圣灵带领到旷野受试探，由圣灵使祂在智慧和悟性上成长，由圣灵赋予能力而说出祂从父听到的话。因此，耶稣不仅是朝向神的神，更是在圣灵的大能中朝向神的人。福音书讲述那一位的故事——祂不是只有人的外表，由逻各斯来决定祂内在的冲动（见：下文，亚波里拿留主义，“一个位格，两个本性”，485页）。祂最终是那位是仆人的主，“诚信真实见证的”（启三14）。身为不折不扣的人，祂成全了创造之约。

耶稣所受的试探，既是宗教—伦理的，也是身体上的，但都是真实的（太四1~11和平行经文；约四6；来二17~18）。与怪异的诺斯底派福音书——例如《多马福音》——十分不同，正典的福音书并未叙述一个神秘的天才儿童的生平，而祂的人性即使被容许，也只是附带的。“孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧，又有神的恩在祂身上。……耶稣的智慧和身量，并神和人喜爱祂的心，都一齐增长”（路二40、52，强调字体为引者标示）。祂在家乡被拒绝，这突出了：在祂开始事奉前，人们视耶稣为颇为平凡的人——“这不是木匠的儿子吗？祂母亲不是叫马利亚吗？祂弟兄们不是叫雅各、约西、西门、犹大吗？祂妹妹们不是都在我们这里吗？这人从哪里有这一切的事呢？”（太十三54~56）。甚至连祂的兄弟也是直到祂事奉的后期才相信祂（约七1~9）。关于“主的日子”，祂自己宣告说：“那日子，那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟独父知道”（太二十四36）。永恒的子没有放弃祂的神性（包括无所不知），却完全取了我们有限的人性。

我们没有理由因为我们的主不折不扣的人性而感到尴尬。在客西马尼，耶稣因为祂的命运而感到痛苦。祂告诉门徒：“我心里甚是忧伤，几乎要死”（太二十六38上）。在向父的祷告中，祂祈求：“我父阿，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而，不要照我的意思，只要照你的意思”（39节）。在一个句子里，我们看到耶稣

⁴⁶ 巴特和他的一些学生教导说，基督取得的人性是堕落的，虽然祂个人没有犯任何罪。见：例如，T. F. Torrance, *Incarnation: The Person and Life of Christ* (ed. Robert T. Walker; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008), 61-65, 231-32。至少就着托伦斯（T. F. Torrance）而言，这似乎在很大程度上是因为他倾向将道成肉身和代赎连在一起。好像巴特，托伦斯阐述基督的积极顺服这种有力的观念，但混淆了基督背负罪和祂取得我们的人性。不过，基督生在“律法以下”，绝不包括生在律法的定罪之下。

与父（“我父阿”）的亲密联合，也看到祂与父不同（“不要照我的意思，只要照你的意思”）。同样的吊诡也在十字架上出现。一方面，耶稣以惊人的方式呼喊：“我的神！我的神！为甚么离弃我？”（太二十七 46）；另一方面，据报祂最后的话是另一句呼喊：“父阿！我将我的灵魂交在你手里”（路二十三 46）。祂带到天上圣所、为祂弟兄姊妹代赎的血是人的血（来九 11~18），但由于祂位格的联合，那也可以称为神的血（徒二十 28）。

二、教理的发展

评估带有特定异端名称的个人，在多大程度上确实主张人们归给他们的观点，超出了本书的范围。在这个概述中，我们只关心被确认为异端的立场。

1. 最初的争论：神和人？

正如我们在上面看到的，来自教外人士的最初报告是，最早的基督徒敬拜基督为神，那是根据使徒清楚的宣讲。正如关于三位一体的教理表达的兴起，正式的基督论不是从猜测的象牙塔里产生的，而是在讲道、圣礼、祷告和团契的具体实践中产生的。

在教会内第一件被报导的挑战来自犹太人的影响，否认基督的神性。伊便尼派（Ebionite [ˈebˈyōnîm，希伯来语，“穷人们”]）异端强调，摩西律法对外邦归信者具有持续的意义，他们也视耶稣基督为弥赛亚，但却认为祂只是一个人，靠着行律法和祂带领追随者有同样做法的榜样，使自己称义。根据优西比乌，一些伊便尼派主张，祂是超自然地成孕，但不是先存的。⁴⁷相似的是嗣子论（Adoptionism）的异端，它主张，虽然耶稣绝对不是神，但祂由父收养——或许是在洗礼、或甚至在出生时。正如我们将会看到的，拒绝基督神性的结果（或许甚至是动机），是将祂的工作化约为提供一个优越的道德榜样。

如果从犹太人的角度发出的挑战是赋予耶稣基督不折不扣的神性，希腊人（希

⁴⁷ 关于从基督教角度描述伊便尼派，见初期教会历史学家优西比乌的《教会历史》（Eusebius, *Ecclesiastical History*），第三卷，27 章：“因为他们认为祂是普通的平凡人，只因为祂超越的德行而得以称义，祂也是一个男人与马利亚交合的结果。”根据优西比乌，其他伊便尼派肯定祂是由童女怀孕，但否认子在成为肉身之前就已存在。不过，他们全都肯定礼仪律法继续有效，“理由是他们不能单借着相信基督和有相应的生命而得救，”他们也拒绝保罗和他的书信（*NPNF2*, 1:159-60 [PG 20, col. 273]）。亦见 Hippolytus, *Refutation of All Heresies* 7.22 (*ANF*, vol. 5); Irenaeus, *Against Heresies* 1.26.2 (*ANF*, vol. 1)。

腊)的困难则是祂不折不扣的人性。⁴⁸ 神怎能成为肉身?在希腊思想中,这等于说那位良善的被困禁在邪恶的物质中。至少,神的成为肉身、顺服、被钉十字架,以及在肉身中复活,怎能理解为救赎的来源?我们自己的身体复活,怎能理解为救赎的目标?如果道成肉身对犹太人来说太希腊化,它对外邦人来说则太犹太化。圣经信仰和希腊思想所处理的是不同的问题:得救赎脱离律法的咒诅(罪的罪咎、权势和死亡),相对于得救赎脱离身体的存在。

希腊对基督不折不扣之人性发出的这种典型挑战,首先聚合为**幻影说**(Docetism,来自 *dokeō* [“看似”])的异端,因为希腊人主张,基督的人性只是外表,而不是真实的。耶稣看似是人、并且死去(对这观点的反驳,见:例如,约壹四 2~3)。

第二世纪一种称为**诺斯底主义**的异端,始终尝试把基督教同化到异教世界观里。诺斯底主义者把**耶稣和基督**加以对比,前者是一个凡人,后者则是神圣的散发中最高普遍原则。第二世纪里昂主教爱任纽熟悉不同诺斯底派别的复杂猜测,他最著名的是对诺斯底主义的驳斥(《反异端》[*Against Heresies*]),以及出色地阐述基督信仰对我们主不折不扣的成为肉身的肯定。第二世纪也见证特土良(160-222年)的有力影响,特别是反对马吉安(Marcion),后者是诺斯底派的一个教师,严格对比创造的神(旧约圣经的创造主)和救赎的神(新约圣经的救主)。和爱任纽一样,特土良强调基督是旧约圣经的应验者、而不是与旧约圣经对立的重要性,同时强调一点:基督为我们所做的一切具有救赎意义的事情,都是在和我们一样不折不扣的人性中做成的。

在第四世纪后,诺斯底主义在很大程度上沉寂下来,在中世纪的清洁派(Cathari [“清洁者”])和亚尔比根派(Albigensians)中再次出现,至少也可以在激进重洗派的“唯灵派”中辨别出幻影的倾向。事实上,改革宗特别强调基督从马利亚得到祂人性的实质,反对门诺(Menno Simons)表达的观点,后者说耶稣从天上取得祂的肉身。门诺称它为“天上的肉身”,马利亚只是耶稣借以降生的“管道”。⁴⁹ 古代的信经反对这种幻影观点,坚称“基督 *ex Maria virgine* [从童女马利亚]出生,这意思被解释为是表示 *ex substantia maris suae* [从祂母亲的实质]”,而不单是 *per* (透过)她。⁵⁰ 用现代用语来说,就是成了肉身的神有马利亚的基因。

到目前为止提及的所有异端,都否认道成肉身是神在肉身中到来,约翰称这种

⁴⁸ 不过,这不是清楚明确的区分。例如:亚流主义——受希腊哲学影响——也否认基督不折不扣的神性。

⁴⁹ 加尔文在这点上与门诺的批判性互动,见:加尔文,《基督教要义》,2.13.3。

⁵⁰ Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 2:400。

否认“敌基督的灵”（约壹四 1~3；参：二 22~25）。在这方面，我们也应该提到另一种对基督信仰的偏离。我们在讨论三位一体时处理过的**亚流主义**（Arianism）主张，子不是与父同质，而是首先被造的存有。亚流的假设由苏西尼主义复兴，被带进更正教自由主义里，今天且由不同群体明确地教导，包括耶和華见证人会（Jehovah's Witnesses）。

2. 一个位格，两个本性

尼西亚会议（325 年）代表三一论正统的胜利。不过，同意耶稣基督是神成为肉身，并没有解决基督论的所有争论。如今产生的问题是关于祂的神性和人性之间的关系。尽管宣称肯定耶稣基督的神性和人性，但每个异端都倾向两者当中的一方。

以人由三部分组成——身体、魂和灵（三分法）——这个观点为基础，**亚波里拿留主义**（Apollinarianism）教导说，耶稣那人的灵被神圣的逻各斯取代。查理·赫治（Charles Hodge）解释说，亚波里拿留主义由“当时很多至少受到柏拉图化的教父主张的一个教义所推动，该教义认为人的理性是神圣逻各斯或普遍理性的一部分”。⁵¹ 这样，灵魂—身体的二元论是基督的神性和人性在观念上的必然推论。甚至一些正统的神学家，像亚他那修和奥古斯丁，也可以谈及逻各斯“支配”人的身体，几乎好像一个人驾驶汽车一样。对于成了肉身的子真的降卑、受苦、受试探和痛苦，他们往往表达了明显的不安。不过，亚波里拿留主义在 381 年的君士坦丁堡会议中被定罪。正如我们在上面看到的，新约圣经清楚教导说，耶稣也曾凡事受过试探，与我们一样，只是祂“没有罪”（来四 15，《吕振中译本》）。“儿女既同有血肉之体，祂也照样亲自成了血肉之体”，为了使我们得救（来二 14）。“所以，祂凡事该与祂的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司，为百姓的罪献上挽回祭。祂自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人”（17~18 节）。

除了有问题的人观外，这个观点也被教会视为否认基督不折不扣的人性。拿先斯的贵格利写道：“祂没有取得的，祂就不医治；而联合到祂的神格里的也会得救。”⁵² 只有当基督除了罪以外在每一方面都是人，祂才是整个人的救主。我们的得救有赖于基督是亚当、亚伯拉罕和大卫的子孙这个身分，正如有赖于祂是父在永恒中所生的那样。在基督里有两种本性，每一种本性都保有它独特的属性。甚至身

⁵¹ Hodge, *Systematic Theology*, 2:401。虽然称这影响为“柏拉图化”是准确的，但对很多人（特别是殉道士游斯丁）来说，更直接的影响是斯多亚主义。

⁵² Gregory of Nazianzus, *Select Letters of Saint Gregory of Nazianzen: Epistle 101 (To Cledonius the Priest Against Apollinarius)*, NPNF2, 5:438 (PG 37, col. 181, 184)。

为神圣的灵，祂的灵魂和祂的身体也都是属于人的。最后一次，一种经修订的亚波里拿留主义出现，坚称耶稣至少有一种神圣的意志（基督一志说〔*monothelism*〕），但这思想也在 681 年的第三次君士坦丁堡会议中被拒绝。

古代教会的基督论

<p>亚历山太学派</p>	<p>强调基督神性位格的统一。这初期教会柏拉图主义的中心反映一种倾向，将历史纳进永恒里，物质纳进灵里，历史解经纳进寓意（灵意）解经里，基督的人性纳进祂的神性里。它的著名代表包括俄利根、革利免和区利罗。虽然这学派在形式上是正统的（除了俄利根之外），它的过度主张引致亚波里拿留主义和基督一性论（<i>monophysitism</i>；欧迪奇主义〔<i>Eutychianism</i>〕），它们在君士坦丁堡会议（381 年）和迦克墩会议（451 年）被判为异端。</p>
<p>安提阿学派</p>	<p>强调基督的位格在神和人方面的区分，偏好人的那一面。严厉批评亚历山太派的寓意释经，这个学派紧紧跟随历史—字面的释经。在正统神学家中，这个学派产生了大数的戴阿多若（<i>Diodorus of Tarsus</i>，死于主后 390 年）、屈梭多模（<i>Chrysostom</i>，347-407 年）和摩普绥提亚的狄奥多若（<i>Theodore of Mopsuestia</i>，350-428 年）。安提阿学派强调的过度主张，最先在狄奥多若出现——他拒绝承认马利亚是“神之母”（<i>Theotokos</i>）——但在他的学生涅斯多留（<i>Nestorius</i>）特别明显。涅斯多留主义也被上面提到的会议判为异端。</p>

教会拒绝亚波里拿留主义后，就爆发了关于基督的人性和神性之间的关系的另一个争论。安提阿和亚历山太更广泛的差别虽然往往被过分强调，但在此却不能忽略。

亚历山太是犹太哲学家斐罗的所在，他尝试混合犹太教和柏拉图主义。亚历山太的要理学校（由俄利根和他的继任人革利免及区利罗领导）以类似的方式对待基督信仰。对他们来说，基督信仰是真正的知识（*gnosis*）、更高的启蒙，是希腊哲学所展望、但在基督以外不能完全知道的。亚历山太神学假设智力由外表的领域上升到永恒真理的默观，经常显示寓意（灵意）解经的倾向。历史的、暂时的、和感官的现实，只是一块踏脚石，让人通往更高的、永恒的、和智力的现实。倾向将历史（外表的领域）纳进永恒，将物质纳进灵，令亚历山太神学偏向将基督的人性被祂

的神性同化。正如柏拉图化的倾向令亚波里拿留主义以逻各斯取代基督人性的思想，区利罗（至少在早期）倾向将基督的人性压缩到祂的神性。他说，道在成为肉身之前有两个本性，但在道成为肉身之后只有一个本性；因此有**基督一性论**（Monophysitism）这个词语。

安提阿更加关注耶稣的人性和字面——历史解经，反映了它的环境：更具中东——特别是犹太——的色彩。亚历山太倾向将基督的人性吸收到祂的神性中，安提阿则倾向分开这两个本性。**涅斯多留主义**（Nestorianism，以安提阿神学家摩普绥提亚的狄奥多若的学生、五世纪的君士坦丁堡教长的名字命名）主张：逻各斯住在耶稣身上，只是在道德方面，而不是在本质上。因此，祂只是在程度上和我们不同。涅斯多留拒绝使用 *Theotokos*（**神之母**）这个礼仪用语来指马利亚，坚称她只是耶稣人性的母亲。

如果马利亚不是神的母亲，那她怀的孩子是谁？马利亚的这个称号最初不是用来赞美马利亚，而是肯定她的孩子其实是神成为肉身。因此，涅斯多留主义代表基督两个本性的区分，最终引向否认祂位格的统一。例如：使徒行传二十章 28 节（根据最好的抄本传统）说，教会用神的血买赎的，涅斯多留派使用的叙利亚文译本用**基督**来取代。因此，基督一性论混淆了两个本性，而涅斯多留主义则将两个本性分为两个位格。区利罗和涅斯多留成为充满怨恨的反对者，在争论持续时各自走向极端。欧迪奇（Eutyches）和他的追随者——称为**欧迪奇主义者**——没有区利罗的细致，明确提倡一个观点，认为基督只有一个本性（基督一性论），将祂的人性同化到祂的神性中。

最后，在东西方主教的共识中，**迦克墩会议**（Council of Chalcedon，451 年）谴责这两种观点，肯定耶稣基督是“一个位格，两个本性”。这信经诠释圣经，承认耶稣基督真的是神（“按神性说，与父本体相同”），也真的是人（“有理性的灵魂，也有身体，……按人性说，与我们本体相同；凡事与我们一样，只是没有罪”）。祂“在万世之先，为父所生；在这末后的日子，为了拯救我们，由神之母——童女马利亚——所生；这位基督，既是子，又是主，也是神的独生子；具有二性，不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散”，因此，“二性的区别不因为联合而消失，各性的特点反而得以保存，会合于一个位格、一个实质之内，不是分离成为两个位格，而是同一位子。”⁵³

⁵³ “The Chalcedonian Definition,” in John Leith, ed., *The Creeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present* (Louisville: Westminster John Knox, 1983), 34-36. 见《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订一版），第

在这信仰告白中，亚历山太和安提阿，以及东方和西方都有一致意见，形成大公基督论的共识。在建构三一神学中扮演重要角色的加帕多家神学家，在这共识中也发挥了重大的作用。帕利坎（Jaroslav Pelikan）指出，“三（或四）位加帕多家神学家的每一位都牢牢站稳在古典希腊文化中，但每一位都同时严厉批评那传统。”⁵⁴在这重要的共识中，基督的奥秘胜过传承的哲学架构。西方将东方推向明确的二性表述。华腓德（B. B. Warfield）指出：“但借着这个象征本身可以清楚看见，迦克墩规定的教义根本不是新的”，但即使在亚历山太学派面对明显的挑战时，这个教义也是隐含的。⁵⁵“一个位格，两个本性”这套语已经在特土良的著作中存在，而在那以前，也出现在罗马的革利免（死于主后 99 年）和撒狄的梅利都（Melito of Sardis，死于主后 180 年）的著作中。⁵⁶

与基督论有关之异端的光谱：

否认基督的神性	伊便尼派 次位论 嗣子论 亚流主义／半亚流主义
否认基督的人性	幻影说／诺斯底主义 亚波里拿留主义 基督一志说
混淆两性	基督一性论／欧迪奇主义
分开两性	涅斯多留主义

6 页。

⁵⁴ Jaroslav Pelikan, *Christianity and Classical Culture: The Metamorphosis of Natural Theology in the Christian Encounter with Hellenism* (New Haven: Yale Univ. Press, 1993), 9。

⁵⁵ B. B. Warfield, *The Person and Work of Christ* (ed. Samuel G. Craig; Philadelphia: Presbyterian and Reformed, repr., 1950), 213。

⁵⁶ 同上，213, 216。

普世大公会议		
尼西亚	325	关于三位一体的正式宣言
第一次君士坦丁堡	381	拒绝亚波里拿留主义、基督一性论（也称为欧迪奇主义）和涅斯多留主义
迦克墩	451	巩固“一个位格，两个本性”
第三次君士坦丁堡	681	基督一志说受谴责；两个智力和意志：一个是人，一个是神，在一个位格中联合

3. 宗教改革的辩论

这普世的共识引导拜占庭东方和中世纪西方的基督论思想，虽然在强调上有差别。在宗教改革时期，特别是由于对基督在主餐中临在的争论，不同的强调导致了相互的怀疑。信义宗（或译为路德宗，下同）怀疑改革宗神学倾向涅斯多留主义，而改革宗神学家则警告信义宗基督论中流行的基督一性论。

路德引入一种创新的观点（虽然在某些方面和区利罗的建构相似），认为基督神性的特点（或属性）传通到人性。⁵⁷ 因此，基督可以有形有体地临在于每一个祭坛，因为祂的人性分享祂的神性的无处不在。“即使身为高升到神右边的那一位，耶稣基督仍然根据祂的神性和人性而临在于地上。”⁵⁸ 耶稣基督在祂的人性中不单

⁵⁷ *Formula of Concord*, ch. 8, Solid Declaration 8, par. 78 = 《协同式》，于李天德译，《协同书》（嘉义：基督教福音道路德会，1971），415-20、516 页。关于路德的立场和从信义宗角度比较／对比改革宗的观点，见 Heinrich Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church* (trans. Charles A. Hay and Henry E. Jacobs: 3rd ed.; Minneapolis: Augsburg, 1899), 312-37 的描述。席密德 (Schmid) 承认，双方都同意：(1) 一个位格有两个本性；(2) 两个本性“在最紧密和最亲密的联合中连结，这通常称为位格性”；(3) 这两个本性既不相混（欧迪奇／基督一性论观点），也不分开（涅斯多留主义的观点）；(4) 每一个本性都有本身的属性；(5) 两个本性的联合表示“基督——神——人——的位格拥有神圣的特质，运用它们，由它们命名”；(6) 位格的联合 (hypostatic union) 赋予基督的人性“最高的智慧，虽然是有限的”；(7) “每个本性都对基督中保的作为有贡献，”祂的神性“给人性的行动无限的力量，来救赎和拯救人类。”他们同意，“简单来说，神和人在基督里的亲密联合是那么奇妙和崇高，以致以最大的程度超越我们思想的理解。”不过，他们在神性的属性——具体来说，是无所不在——能否归给人性这方面有分歧，因为这是关于主餐的分歧的核心（329-30）。

⁵⁸ Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions* (trans. Paul F. Koehnke and Herbert J. A. Bouman; Philadelphia: Fortress, 1961), 187。

无处不在；祂也无所不能。⁵⁹

从改革宗的角度看，这个观点有可能推翻在迦克墩达致的普世共识。虽然肯定基督临在于圣餐中，但改革宗主张祂不能以肉体的形式临在于地上的任何地方，直到祂在荣耀中回来。因此，在圣餐中，使我们与基督联合的圣灵以基督的整个神性和人性喂养我们，但却是以神秘而属天的方式。谈及基督身为神而无处不在，但按祂的人性不是无处不在，在信义宗听起来就好像涅斯多留主义那样分开两种本性。但改革宗神学家则在信义宗的教义中听到混淆两种本性的基督一性论：容许人性被神性吸收。

如同较早前亚历山太和安提阿之间的争论一样，路德和慈运理（Zwingli）在马堡（Marburg）的会面注定以失败告终，部分是因为慈运理为一个与涅斯多留主义接近的立场辩护。例如：这位苏黎世（Zürich）的改教者曾经写道：“我们必须顺带提到，基督成为我们的拯救，是借着祂本性中祂借以从天上降临的那部分，而不是祂由无玷污童女所生的那部分，虽然祂必须借着这部分来受苦和死去。”⁶⁰ 和涅斯多留不同，慈运理区分两性时倾向偏好基督的神性，但将救恩分配给一个本性而不是另一个，却也同样明显，这是加尔文和其他改革宗领袖都会断然拒绝的。界定改革宗信仰告白要理问答和教理学所阐释的基督论的，是他们的观点，而非慈运理的观点。不过，他们同样坚决反对路德的观点。

首先，信义宗与改革宗的争论围绕着属性传通（*communicatio idiomatum*）这个问题。从改革宗的角度看，这是指一个事实：由于**位格的联合**（*hypostatic union*），每个本性的属性都属于一个位格。赫治解释说：

〔基督〕是有限和无限的；有所不知和无所不知的；比神低一点又与神同等；祂从永恒即已存在又在时间中出生；祂创造万有又是忧患的人。根据这原则，对任何一个本性是**真实的事**，对位格也都是**真实的**；很多圣经经文都要这样解释。……因此，在教会中长久以来都流行的表达形式是，“神的宝血”，“神这大能的创造者死了”等等，这些都是与圣经用法一致的。……由童女马利亚所生的人是神圣的人。祂是神的儿子。因此，说马

⁵⁹ *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (ed. and trans. Theodore G. Tappert; Philadelphia: Fortress, 1959), Epitome 8, pp. 16, 30-38; Solid Declaration 8, pp. 73-74 = 《协同式》，于李天德译，《协同书》，417、515-16 页。

⁶⁰ Ulrich Zwingli, *Commentary on True and False Religion* (ed. Samuel Macauley Jackson and Clarence Nevin Heller; Durham, N.C.: Labyrinth, 1981), 204。

利亚是神的母亲，乃是正确的。⁶¹

由于改革宗神学清楚肯定基督位格的联合，以及马利亚“神之母”（*Theotokos*）这个称号，它不能被视同为涅斯多留主义。

第二，这些传统之间的不同，可以由一个问题来辨别：基督的神性是否能够由祂的人性所包含（也就是约束）？改革宗基督论强烈肯定，耶稣和神在道成肉身中有最严格的等同。没有一个不曾成为肉身的逻各斯飘浮在拿撒勒人耶稣之上。相反，逻各斯取了我们的肉身。不过，身为神，祂仍然是超越、无所不能、无所不在和永恒的；而身为神，祂是有限的，限制在灵魂和身体内，并受制于空间和时间。

这个立场以此套语表示：“有限的不能测透无限的”（*finitum non capax infiniti*），“测透”要以术语的意义来理解，意思是“包围”、“约束”和“全面包含”。换句话说，那位是神的位格可以成为有限，但耶稣基督的神圣本性不能成为有限，祂的人类本性也不能成为无限。这赋予基督的人性和神性同等重要的分量，因为改革宗强调，祂高升到神的右边，也是祂人性（被动和主动）顺服得胜的奖励。不过，信义宗的观点倾向压平这由降卑到高升的动态历史转折，《协同信条》说，基督的威严和高升是因为祂的神性和人性从感孕时便联合。⁶² 在祂地上的事奉中，祂隐藏祂人性的这威严，只在祂选择时运用它。⁶³ 虽然信义宗观点的意图是肯定神性和人性在基督里最紧密的联合，但这个观念——神的属性不单可以成为位格的属性，也可以成为基督人性的属性——却会威胁祂真正的人性。应该说明的是，在正统信义宗本身的内部，对这些观点也有争论。⁶⁴

和其他改革宗牧者一样，加尔文阐述一种更为吊诡（*para-doxical*）的表述：“这是值得惊叹的：神的儿子从天上降下，所用的方式是没有离开天上，却定意由童女腹中生出，周遊地上，并挂在十字架上；但祂持续不断地充满这世界，正如祂从起初所做的那样！”⁶⁵ 信义宗的批评者称这观点为 *extracalvinisticum*（加尔文式的道之全在性），* 这观点认为，即使在道成肉身中，在马利亚怀中的永恒神子仍继续

⁶¹ Charles Hodge, *Systematic Theology*, 2:392-93。有助于处理改革宗相对于路德主义的立场，也可以在 T. F. Torrance, *Incarnation: The Person and Life of Christ* (ed. Robert T. Walker; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008), 213-32 找到。

⁶² *Book of Concord*, Solid Declaration 8, p. 13 = 李天德译，《协同书》，505 页。

⁶³ *Book of Concord*, Solid Declaration 8, p. 26 = 李天德译，《协同书》，507 页。

⁶⁴ Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, 191。

⁶⁵ 加尔文，《基督教要义》，2.13.4。

* 编按：这里的“extra”是指在人的本性之外、超越人的本性的意思。参 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, (Grand Rapids, Baker Academic, 1985), p.

充满诸天，但这只是迦克墩的教导：“……二性的区别不因联合而消失，各性的特点反而得以保存，会合于一个位格、一个实质之内，不是分离成为两个位格。”⁶⁶

“不能测透”这个套语并不是说无限不能成为肉身，只是成了肉身的神不能被有限包围、约束和全面包含。按照祂的人性，耶稣基督不是有如按照祂的神性那样无所不知、无所不在和无所不能。这并不必然导致两个本性之间的分开，更不是有两个位格，因为我们用人性 and 神性的属性来描述耶稣基督这一个位格。毕竟，是迦克墩使用“按神性”和“按人性”这种措辞，来否认两个本性的混淆，并肯定它们有区别、却不能分开。

简言之，改革宗承认（神性和人性的）属性传达给了位格，而信义宗则教导说一个本性的属性传达给另一个本性。我们应该指出，根据信义宗的观点（和基督一性论相反），两个本性并不融合为一。不过，由于坚持人性所做的一切也是神性所做的，而不是好像改革宗那样说是一个位格所做的，便出现混淆两个本性这个幽灵。⁶⁷至于基督的人性可不可以是无所不在（也就是无所不在的教义），在初期的信义宗当中也有重大的保留，但这个观点似乎确立了起来。这些差异继续标志着认

111。

⁶⁶ E. David Wills, *Calvin's Catholic Christology* (Leiden: Brill, 1966) 说明，所谓的 *extracalvinisticum*（加尔文式的道之全在性）是教父和中世纪时代普遍的理解。亦见 T. F. Torrance, *Incarnation: The Person and Life of Christ*, 210-26。托伦斯提出，对区利罗来说，甚至连 *communicatio idiomatum*（“属性传通”；见：上文的这一段，490 页）都不是“如信义宗神学理解那样指神和人的性质或特质互相渗透”（210）。托伦斯指出，信义宗拒绝“有限不能测透无限”这句格言，其前提是俄坎（William of Ockham）传递之“希腊式空间的‘包含’观念”，而教父的共识（也是加尔文和改革宗同意的）却反映一种空间的关系的观点（218-19）。

⁶⁷ *Book of Concord*, Solid Declaration 8, pp. 62, 66, 72 = 李天德译，《协同书》，513-15 页。有时很难准确地确定所论证的是甚么，特别是因为，自从路德开始，这个原则便有多种不同的表述。事实上，《协同式》（*Formula of Concord*, 1580）草拟时的明确目的，是为了在这点上联合不同的派别。布仁次（Johannes Brenz）主张，为了成为人，子必须将祂的人性提升到祂威严的神性中，而威登堡（Wittenberg）的神学家（特别是成尼慈〔Chemnitz〕）却为有限不能测透无限这个观点辩护，强烈谴责一个本性的属性会传递给另一个本性这个观点。席林克（Schlink）指出，《协同式》是一份共识文件，反映内在的张力，“在其中，成尼慈和布仁次都不能为所欲为”（*Theology of the Lutheran Confessions*, 189）。事实上，席林克说，“《协同式》的基督论有没有跟随较早期信义宗神学的中肯，是值得怀疑的。……而且，我们必须问，这种基督论应视为诠释或废除迦克墩的基督论表述（认信《奥斯堡信条》的教会总是感到他们对迦克墩的表述负有责任）。前一个假设很快就被否定，而且否定它的还不单是改革宗批评者而已”（192）。

信的信义宗和改革宗传统最重大的分歧，但双方往往都将它们夸大。信义宗并不主张基督只有一个本性，因此他们不是基督一性论者（或欧迪奇主义者），而改革宗并不将两个本性分开，因此他们不是涅斯多留主义者。两个传统都主张迦克墩的遗产。

4. 现代基督论

随着苏西尼主义和更正教自由主义的兴起，亚流异端全面卷土重来。对施莱马赫来说，耶稣独特地与神有位格性的关系——实际上，是与神联合——这将祂和所有人类提升到更高的层次，即理想的完美、和对灵魂的神秘影响。由于祂对神那无与伦比的“神的意识”，耶稣正当地被视为独一无二的，虽然是作为人类的先驱，他们现在分享祂那种对神的绝对倚靠感。⁶⁸“因此，如果教理学想要更完全地清除掉经院哲学，”进行施莱马赫宣称是他奠定了基础的修订，“这两种表达——即神圣本性和同一个位格里的双重本性（这些至少都是十分不方便的）——都可以完全避免。”⁶⁹

如果施莱马赫的基督论基本上是嗣子论和亚流派，那么，正如欧里金（Cyril O'Regan）所证明的，黑格尔的基督论则是具有诺斯底主义味道之基督一性论的复活。⁷⁰对黑格尔来说，道成肉身象征神性和人性的合一。在这轨迹中，“克服疏离”的自体论范式对基督论的影响十分明显。在整个十九世纪，特别在德国神学，人们都诉诸信义宗属性传通的一种极端版本，但这次是朝相反方向走：由人到神。根据腓立比书二章 7 节（那里提到子在成为肉身时“倒空〔*ekenōsen*〕自己”〔《和合本》作“虚己”〕），虚己基督论（*kenotic Christologies*）主张，圣子不单放弃祂神性的特

⁶⁸ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (ed. and trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart from 2nd German edition; Edinburgh: T&T Clark, 1928), 377-429。“因此，救赎者在人类本性的身分方面和所有人相似，但因为祂的‘神的意识’持续的能力而和他们不同，这意识是神在祂里面的十足存在”（385）。施莱马赫不是根据子取得人性来诠释基督的神性，而是说“神在基督里的存有，是从人类本性发展出来的……”，因为耶稣容许自己实现与神联合（400）。施莱马赫认为童女生子的教义是传说，而且无论如何，都不是基督的位格所必须的（404）。倒不如说，神对马利亚和约瑟行使这样“更高的影响”，以致耶稣得以保持无罪（405）。施莱马赫以惊人的一致性，将头五世纪的三位一体论和基督论表述的每一项主要胜利，诠释为混乱的“经院哲学”，是“犹太和异教元素”的腐化（389-400）。

⁶⁹ 同上，397。

⁷⁰ Cyril O'Regan, *The Heterodox Hegel* (SUNY Series in Hegelian Studies; Albany: SUNY Press, 1994), 220-30。

权，也放弃祂的本性。因此，虚己基督论不是将人性压缩到神性里，而是将神性消融在人性内。立敕尔透过康德范畴的镜片来看，可以论及耶稣是基督（也就是神性和人性），那是根据基督的伦理理想（价值），而不是基督的位格本质（事实）。

无论是透过涅斯多留路线（分开二性），还是透过基督一性论路径（混淆二性），终点都是一样：否认基督的神性。历史的耶稣和信仰的基督之间基本的诺斯底派二元论，驱使不同的人在信仰的基督的背后寻找历史的耶稣，或反对信仰的基督（在自由神学的高等批判传统中），最终推动更存在主义式的神学（例如客勒尔和布特曼），完全放弃历史的耶稣，偏好在模糊的“基督事件”中的个人性相遇。无论如何，拿撒勒人耶稣这位真正的人，对信徒和群体的个人信仰及敬虔都变得毫不相干。正如路易·伯克富指出的，所有这些理论都反映万有在神论的倾向。⁷¹“现代关于基督的教导全都建基于神和人的延续性这个教义。”⁷²

针对这轨迹，巴特恢复“从上而来的基督论”，强调“神在基督里，叫世人与自己和好……”（林后五 19）。包含在这强调中的是，他委身于迦克墩的基督论（虽然并非没有修订），甚至是基督由童女怀胎。不过，我们在考虑他修订的堕落前拣选论时，看见永恒多么容易威胁要将历史化约成只是影子，而这使巴特（好像慈运理）无法为基督的人性、以及祂倚靠圣灵赢得我们救恩的意义提供令人满意的处理。

在更近期，部分是为了回应巴特，潘宁博（Wolfhart Pannenberg）尝试恢复一种“从下而来的基督论”，特别集中在复活乃是证明基督的神性上。⁷³ 不过，虽然潘宁博从下而来的基督论是由耶稣基督的真实历史起步，但拉纳（Karl Rahner）由一般的人观开始，而不是由他的基督论的神学本身开始，最终接受了嗣子论式的基督论。⁷⁴ 很多后期现代神学（自由派、存在主义式或解放神学家）都是苏西尼派——至少有此倾向。也就是说，它对神采取一种神体一位论的观点，对人的道德能力则采取一种伯拉纠式的观点，因此，类似亚流派，将基督化约为道德榜样，又／或类似诺斯底派，区分历史的耶稣（仍然是死了的）和信仰的基督（从不曾死去，因此可以提供属灵光照）。和施莱马赫的嗣子论相似，这些进路只是产生出一个人，他

⁷¹ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 310。

⁷² 同上，311。

⁷³ Wolfhart Pannenberg, *Jesus – God and Man* (trans. Lewis L. Wilkins and Duane A. Priebe; Philadelphia: Westminster, 1968), 33-40。

⁷⁴ Karl Rahner, “Christology within an Evolutionary View of the World,” in *Later Writings* (vol. 5 of *Theological Investigations*; trans. Karl H. Kruger; New York: Seabury Press, 1975), 157-92。参：Edward Schillebeeckx, *Jesus: An Experiment in Christology* (London: Collins, 1979)。

与其他人的不同是在量上，而不是在质上。从这个角度看，（历史的）“耶稣”和（信仰的）“基督”被分开，前者被视为典范的革命分子或道德的改革者，而后者则是耶稣以特殊方式展示的宇宙原则。

为了反抗一些利用基督教象征以稳定现代意识形态（特别是女性主义/妇女主义和新异教观点）之价值的尝试，其他人寻求恢复教父资源的一些元素。当代信义宗神学家詹森超越传统信义宗对这共识的肯定，借着以东方对抗西方，为一种基督一性论的基督论辩护。詹森针对他认为是西方神学的涅斯多留主义倾向，为亚历山太的区利罗“一个本性”的语言辩护。不过，这些辩论是在东方（安提阿和亚历山太）兴起的，而东方教会和西方教会接受詹森拒绝的表述。⁷⁵事实上，在433年，甚至区利罗也同意《联合信条》（*Formula of Union*），安提阿和亚历山太的关注——“二性的联合”——都在其中得到满足。这成为迦克墩的基础。可以肯定的是，区利罗和利奥（罗马主教）在这些讨论中有不同意见，但和詹森一样主张迦克墩代表着后者胜过了前者，则是牵强的。⁷⁶詹森甚至不能宣称路德支持他的立场，因为这位改教者明确拒绝神性在十字架上死去。⁷⁷因此，路德继续肯定基督的人性和神性之间的区分。⁷⁸

只有在每一个本性的独特性在一个位格中联合，我们才找到完全的救主，祂可以带来完全脱离罪和死亡的解救。所有基督徒都分享华腓德表达的结论：“没有二性，便没有道成肉身；没有道成肉身，便没有任何独特意义的基督信仰。”⁷⁹作为历史的事实，它是福音的核心，是所有合法地谈及神在子里救赎世界的基础。

讨论问题

1. 请在亚当和以色列的考验这个脉络下，讨论耶稣基督的身分。
2. 请讨论新约圣经给耶稣的称号——弥赛亚、大卫的子孙、仆人——的圣经意义。

⁷⁵ Robert Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:125-33。

⁷⁶ 同上，2:128-32。

⁷⁷ 虽然詹森为了支持“神死了”这新黑格尔观念而引用路德，但这位改教者明显肯定迦克墩的要点，说“神在祂自己的本性中不能死”。Martin Luther, *Von den Konzilits und Kirchen* (Weimar Ausgabe 50; Weimar: Hermann Böhlhaus Nachfolger, 1914), 590。

⁷⁸ 关于“被钉十字架的神”这种新黑格尔基督论，参 Henri A. Blocher, “God and the Cross,” in *Engaging the Doctrine of God: Contemporary Protestant Perspectives* (ed. Bruce McCormack; Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 125-41 这篇有用的文章。

⁷⁹ Warfield, *Person and Work of Christ*, 211。

3. 我们可以在圣经基督论中确认收养的教义，而不致接受嗣子论的异端吗？
4. 请讨论对历史的耶稣的不同探索：它们共同的前设和不同的结论。
5. 请界定迦克墩“一个位格，两个本性”这个共识。这共识是怎样出现的？对它主要的挑战是甚么？亚历山太和安提阿之间的分歧怎样在基督论的争论中展开？
6. “属性的传通”是甚么意思？不同传统怎样不同地诠释它？
7. 请辨识并评估现代基督论思想中的一些不同轨迹。

第15章

降卑的状态：基督的三重职分

本章与下一章把焦点对准在基督的位格和工作之间的交匯上，讲述基督在降卑和高升中的三重职分：先知、祭司和君王。

壹、基督是先知

出埃及记的叙事称摩西和亚伦为先知（出七 1~2，参《新译本》）——*nābîʿ*，这是最常用的词语，另一个词语是 *hōzeh*。在那里的前后文中，神使摩西“在法老面前好像神一样”（《新译本》），他和亚伦把神审判的话带给法老王。在应许有像摩西的新先知时，特别就着和以色列百姓的关系强调这一点。摩西说：“耶和华你的神要从你们弟兄中间给你兴起一位先知像我”（申十八 15）。因此，在摩西、亚伦的呼召，以及特别是后先知书，书卷之前都有历史序言，讲述先知的呼召。新约圣经完全符合这个用法（在《七十士译本》与新约圣经里的 *prophētēs*），重申圣经的先知不是根据他们自己的权威说话，而是在神感动下说话（徒三 22~24；彼后 1 21）。和异教的占卜者或算命人不同，他们的天职（vocation）不是单单讲述个别人士的将来，而是对着历史说出神的审判（咒诅）和解救（赐福）。他们带来神的宣告，而事实上，在某些情况是执行神宣告的意图（例如，创二十四 7；王上十三 18）。

先知是教师（见：例如，赛三十 18~26），但他们也是圣约的律师和使者，执行他们谈及的天上政策。摩西预示和预言的、那位将要来的先知，也会透过祂的话语和作为带来新的事态。在耶稣的时代，人们普遍期望以利亚会回来复兴以色列，耶稣的事奉明确呼应摩西为以色列国建立基础，以及以利亚的更新。¹ 随着叙事展

¹ Richard A. Horsley, *Hearing the Whole Story: The Politics of Plot in Mark's Gospel* (Louisville: Westminster John Knox, 2001), 238, 提到玛拉基书三章 1~3 节，四章 4 至 6 节和《便西拉智训》（Sirach）四十八章 1~10 节。耶稣一开始在加利利宣教的第一部分，都明确令人想起摩西的建立基础和以利亚的更新。正像摩西委派约书亚和以利亚召唤以利沙，耶稣也呼召将会协助祂进行更新计划的人。祂委派他们作为更新的以色列的十二个代表

开，与摩西和以利亚更多的平行对应也出现了：

摩西渡海和在旷野给人食物，耶稣也这样做。以利亚医治人，使死了的孩子复活，令食物成倍地增加，耶稣也这样做。……有了所有这些与摩西和以利亚的明显平行，难怪马可说人们普遍相信耶稣是个先知性的人物——要不是施洗约翰从死里复活，就是以利亚，或“先知，正像先知中的一位”（可六 14~16，八 27~28）——耶稣也称自己为先知（六 4）。²

登山变像时，摩西和以利亚陪同耶稣，确认了这一切。“事实上，‘你们要听祂’，这命令直接引喻神要兴起一位先知像摩西的应许（申十八 15）。”³

同时，耶稣不单是另一个摩西。祂不单作中保来代表以色列，也亲自提供赦罪——这引起宗教领袖的惊恐（路七 48~49）。祂也不单是另一个以利亚。虽然祂像以利亚一样，宣布雅威对不信的列国施行圣约的审判，耶稣自己更将这职事与施洗约翰划上等号（太十一 1~19，十七 10~13；参：三 1~13）。在祂的位格和工作中，耶稣都不单是旧约最伟大的先知。赖特指出：“耶稣是在宣告一个信息，一句来自以色列立约的神的话。祂不只是重洗已经发出的牌，也就是雅威以前说出的话。”⁴

在凶恶园户的比喻中，以色列是葡萄园，她的统治者是看守园子的人；先知是报信的人，耶稣是儿子；以色列的神，创造者，本身是园主和父亲。……耶稣宣称祂在发展一个已经由以赛亚使用的故事（五 1~7）；现在的时刻是关键的时刻，就是被掳终结的时刻；约的背后站着一位神，祂不能受约的条款勒索；以色列是为了雅威的旨意而受造的，而不是反过来，因为祂毕竟是创造主，最初是祂令以色列存在的；祂会回到自己的葡萄园，审判祂那些凶恶的园户。⁵

“家主就要回来了，没有预备好的仆人将会被算为‘和不忠心的人同罪’（路十二 35~46）。”赖特指出：“从此以后，以色列里面会有纷争（十二 49~53），而她的

时，这计划变得十分明确（参：以利亚以十二块石头筑一座坛，代表以色列的十二支派；编按：见，王上十八 31）（248）。

² 同上，238。

³ 同上，248-49。

⁴ N. T. Wright, *Jesus and the Victory of God* (Minneapolis: Fortress, 1996), 171 = 赖特著，邱昭文译，《耶稣与神的得胜》（台北：校园，2014），235 页。

⁵ 同上，178 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，243 页。

公民没有看出时代的征兆，看不到她的时辰已到（十二 54~56）。如果他们看到，他们现在就会与敌人修好，而不是冒完全消灭的危险（十二 57~59）。”⁶

毕竟，这是以色列基本的盼望：选民的敌人会被消灭，选民自己会获证明无罪。耶稣说，这是真的，但这不是眼前的政权所期望的。决定审判和获证明无罪的，将会是借着相信祂（亚伯拉罕之约的条件），而不是借着更新西奈之约。耶稣以凯旋的游行开始自己的受难周，到达圣殿山后，祂审判当前的政权，有效地结束旧约。和旧约圣经的先知（尤其是以赛亚和耶利米在审判假先知和祭司时，那些假先知和祭司带领雅威的百姓误入歧途）一样，耶稣针对以色列身分的核心指控她。在楼房，当祂守逾越节和设立圣餐时，耶稣扮演的角色是更大的摩西，带领祂的百姓进行更大的出埃及。“耶稣与以西结一样，预告舍吉拿（编按：指神显现的荣光）将会离开圣殿，它不再受保护，要面对它的命运。耶稣与耶利米一样，不断冒着被指控为以色列国家叛徒的风险，并一直宣称祂才是立约之神真实的发言人。”因此，祂被当作假先知受审。⁷

耶稣一再地像先知们和保罗那样，宣讲同样具有颠覆性的主题。赖特说：

耶稣对以色列困境的分析，超越行为和信念的具体细节，直指祂视为问题的根源：祂那个时代的以色列被告者“撒旦”欺骗。世界其他地方的问题，也是以色列的问题。“邪恶”不能便宜行事地被置于以色列国境以外，置于异教民族之中。它已经住在选民中间。⁸

这是对邪恶和它的解决方法的不同分析。再一次，这是犹太内部，而不是反犹太的辩论，正如它一直都是在先知和任性的领袖及百姓之间的辩论一样。⁹

我们从新约圣经得知，甚至在旧约圣经中，基督也行使祂的先知职分（彼前一 11），并在后来借着祂的道和圣灵行使。先知们自己也和摩西一样，盼望那更大的先知来到，“一位牧羊人”，祂将招聚被假牧羊人分散的羊群（结三十四 11~31）。假先知带来他们自己那些虚假的安慰话，但神自己则会根据真理带领祂的百姓（耶二十三章）。真、假先知之间的分别是，只有真先知“站在耶和华的会中”（18节）。但在这先知文学中（特别是引述的经文：结三十四章和耶二十三章），要来的牧人—

⁶ 同上，331 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，434页。

⁷ 同上，166 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，229页。

⁸ 同上，446-47 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，582页。

⁹ 同上，447 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，同上。

先知是雅威自己。¹⁰

耶稣自称为先知（路十三 33），带来祂父的信息（特别在约翰福音）。祂发出预言（太二十四章等），带着和文士不同的权柄说话（太七 29），以神迹证实祂的信息，因此被百姓视为先知（太二十一 11、46；路七 16，二十四 19；约三 2，四 19，六 14，七 40，九 17）。但祂不单是说出自己听到的话的先知；祂也是所说的话的内容。耶稣应验先知的著作（太一 22，五 17），施洗约翰作见证，说他自己不是“那先知”，只是先锋（约一 21~23）。

耶稣经常证明祂不单站在耶和华的会中，更直接来自父，特别是在约翰福音里。祂以圣灵的能力说出父的道，但祂是独特的，因为祂是成了肉身的道：不单只是带来道的先知，也是所有先知指向的那一位。这位传信者就是那信息（约一 14）。先知宣告真理，但耶稣是他们宣告的真理（约十四 6）。耶稣将自己的教导置于宗教领袖的教导之上。事实上，祂从自己的山说话，为末时的国度发出祂的命令时，祂接管这权柄，宣告一个“政权的改变”，从摩西在西奈山作中保的神治国家改变过来（太五章）。而且，在这讲章结束时，百姓看到祂宣讲时是“有权柄的人，不像他们的文士”（太七 29）。在宣告父和祂的国度时，耶稣宣告的是祂自己。在这样做时，祂就开启了祂论及的新世界。

贰、基督是祭司

基督的祭司事奉源自神格的三个位格之间那永恒的救赎之约，是与祂身为蒙拣选之人的中保这个角色分不开的。在时间以前在基督里蒙拣选，那些蒙拣选的人由基督救赎，由圣灵呼召与基督联合（弗一 4~13）。旧约圣经的圣徒向前展望，透过献祭系统的预表和影子而信靠基督。因此，重要的是，基督“生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”（加四 4~5）。不仅西奈之约，连更大的创造之约，也为基督的整个事奉提供法律背景。耶稣在圣殿讲道时问道：“摩西岂不是传律法给你们吗？你们却没有一个人守律法”（约七 19）。这是以色列面对的根本问题。就像亚当，以色列在罪和律法的咒诅的统治之下。

¹⁰ 再一次，我们必须说，与耶稣同时代的人是否这样理解这些经文，是有其价值，但只是有限的价值。他们也将国度理解为复兴摩西的神治政权，而基督徒的诠释则在先知书本身中找到足够的基础，对弥赛亚（大卫的）国度提出不同的观点。第二圣殿犹太教为第一世纪的背景提供重要的线索，但我们对它对旧约圣经的解经，和基督教对圣经的诠释一样，不应该被视为无误。就神学来说，新约圣经必须成为诠释旧约圣经的规范，即便我们承认，我们的诠释本身对圣经的任何部分都不是最终的规范。

一、基督的祭司生命

耶稣被委派作大祭司，新约圣经将之归因于在旧约圣经已经预言的更高和更古老的等次：麦基洗德的祭司身分，这是照着这位祭司—君王的身分，在创世记十四章 18 至 20 节，亚伯兰视他为主（参：诗一一〇4）。会在这等次中的不是大卫，而是他的一个后裔——大卫永恒宝座的后嗣。在希伯来书五至七章，提出的论证是耶稣“照着麦基洗德的等次”，被设立为大祭司（五 6、10）。作者对比亚伯拉罕之约／麦基洗德的祭司身分，和摩西之约／利未人的祭司身分。一个是由神起的“不可改变的誓”，而另一个则倚靠有罪的人类之顺服和中介：

从前百姓在利未人祭司职任以下受律法，倘若借这职任能得完全，又何用另外兴起一位祭司，照麦基洗德的等次，不照亚伦的等次呢？祭司的职任既已更改，律法也必须更改。因为这话所指的人本属别的支派，那支派里从来没有一人伺候祭坛。……

倘若照麦基洗德的样式，另外兴起一位祭司来，我的话更是显而易见的了。祂成为祭司，并不是照属肉体的条例，乃是照无穷之生命的大能。（来七 11~13、15~16）

因此，“先前的条例，因软弱无益，所以废掉了，”而耶稣的祭司职任则由神的誓言得到保证。“耶稣就作了更美之约的中保”（18~22 节）。

因此，祭司职任既已改变，圣约就必须改变，从以利未祭司职任的预表和影子为基础的那种有条件的律法之约，转变成耶稣基督在救赎之约中作永恒中保，而在恩典之约中实现。¹¹ 基督的祭司职任实现了利未的职任永远做不到的事情，因此完全废除了它（圣约的改变废除了它，好像离婚废除婚姻一样：来七 18）。耶稣不单是比摩西更伟大的先知（来三 1~6），也是更美之约的中保（七 22）；祂的祭司职任是永远的，因为（和利未的祭司不同）祂永远不死（23~25 节），而且无罪，因此祂不为自己献祭，而是只为祂的百姓献祭（26~28 节）。此外，大祭司在地上的圣所服事，年复一年站着献祭；但耶稣进入天上的圣所，升到父宝座的右边，在完成工作后坐下来为我们代求（八 1~十 18，特别是十 11~14）。最后，祂进入天上的圣所，是带着自己拯救的血，而不是动物预表式的血，动物的血永不能除罪（九 23~十 23）。

¹¹ 关于这点，见 Paul Ellingworth, *Commentary on Hebrews* (New International Greek Testament Commentary series; Grand Rapids: Eerdmans, 1993), 372-73。

因此，利未的祭司职任已经被视为局限于特定的时间和地点，而麦基洗德的祭司职任好像大卫之约，是永恒和不能改变的。就像新约本身，这祭司职任直接连到亚伯拉罕之约，而不特别连到律法有条件和暂时的影子（参：加三～四章）。事实上，利未的祭司不忠于他们的职分，最终这世系在以色列的历史中终止了。

虽然耶稣自己没有明确宣告祂是大祭司，祂的行动却显明这种对自我的理解。特别是在祂的事奉快要结束时，祂因避开圣殿，直接赦免罪而激怒了宗教领袖（太十二章；参：约二 13～22）。祂将自己置于节期的中心（约七～八章）。祂视自己的死为代替性的祭物，祂给门徒们祭司式的祝祷（路二十四 51；约二十 19）。正如先知的职分，耶稣的自我理解是祂不单成全了祭司的职分，也超越了它。祂不单是另一个在至圣所事奉的大祭司，更是比圣殿本身还大。

新约圣经宣告耶稣为无罪（林后五 21；彼前二 21～25，三 18；约壹五 5、7），是献祭的羊羔（太二十 28，二十六 28；约一 29、36；林前五 7；弗五 2；彼前一 19，三 18；启五 6～6 5，十二 11，十四 1～5，十九 6～10，二十一 9～14，二十二 1～5），升到父右边，在那里为我们代求（罗八 34；约壹二 1），是中保（提前二 5），让人可以亲近神（罗五 2；弗二 18，三 12 和整卷希伯来书）。

不过，甚至在希伯来书，耶稣基督这大祭司的事奉，在取了我们的人性时就已经开始：“原来那为万物所属、为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅因受苦难得以完全，本是合宜的。因那使人成圣的和那些得以成圣的，都是出于一。所以，祂称他们为弟兄也不以为耻……”（来二 10～11）。事实上，这里再次向我们介绍圣经历史中立约仆人的忠心回应，这次是由耶稣说出的：“看哪，我”——或更好是，“我在这里，以及神所给我的儿女”（13 节，引述赛八 18）。

儿女既同有血肉之体，祂也照样亲自成了血肉之体，特要借着死败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。……所以，祂凡事该与祂的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司，为百姓的罪献上挽回祭。（来二 14～15、17）

用《海德堡要理问答》的话说，¹²“在祂活在地上的整个时期里——特别是祂生平的最后阶段，祂的身体和灵魂承担了神对全人类罪恶的忿怒。”身为“生在律法之下”的一位（加四 4），祂不是以个人的身分过着受苦的生活，而是作为公众的

¹² *Heidelberg Catechism*, q. 37, in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 876 = 《海德堡要理问答》，问 37，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订 1 版），26 页。

代表，以祂的成为肉身和每天的顺服，以及死亡和复活赢得我们的救赎。

以色列的祭可以分为两大类：感恩祭和赎罪（愆）祭。神按祂的形象创造人类，要他们一生在祂面前心怀感恩地生活；事实上，根据保罗在罗马书一章所说，罪的来源是由不再感谢过渡到愚拙和虚妄（罗一 21）。希伯来书的作者指出，赎罪祭不能为敬拜者或神带来完全的喜悦，因为“这些祭物是叫人每年想起罪来”（来十 3，强调字体为引者标示）。

因为公牛和山羊的血断不能除罪。

所以基督到世上来的时候，就说：

“神啊，祭物和礼物是你不愿意的；

你曾给我预备了身体。

燔祭和赎罪祭

是你不喜欢的。

那时我说：‘神啊，我来了，为要照你的旨意行；

我的事在经卷上已经记载了。’”（来十 4~7，引述诗四十 6~8）

真正的感恩祭——也就是人感恩顺服的生命——比以色列祭坛上所有公牛和山羊的祭更大。

以上说：“祭物和礼物，燔祭和赎罪祭，是你不愿意的，也是你不喜欢的”

（这都是按着律法献的）；后又说：“我来了，为要照你的旨意行；”可见祂是除去在先的，为要立定在后的。我们凭这旨意，靠耶稣基督只一次献上祂的身体，就得以成圣。（来十 8~10）

与亚当和在旷野中的以色列相反不同，耶稣说：“我的食物就是遵行差我来者的旨意，作成祂的工”（约四 34）。神为永恒的子预备一个身体来献上，不是单为了代赎，也是为了人类受造要有的在生活中的顺服。甚至比祂代赎的祭更重要的是，那正面的感恩祭是神所喜悦的（来十 5~10）。身为我们的祭司代表，耶稣应验了诗篇四十篇 6 至 8 节，希伯来书的作者将这些话放在耶稣口中：“那时我说：‘我在这里——我的事在经卷上已经记载了——神啊，我来了，为要照你的旨意行’”（来十 7，我的翻译，强调字体为我标示）。

因此，耶稣的祭司职任并不是始于各各他，而是由永恒到祂成为肉身、一生和死亡，一直到祂如今在荣耀中为我们代求。祂的祭司生命被称为祂主动的顺服（也

就是主动地服从整个律法)，有别于祂被动的顺服（也就是祂在十字架受苦）。简单来说，基督是我们的祭司救主，祂献出赞美和感恩的终生“活祭”，也为我们的罪献上自己为赎罪祭。祂不单无罪，也是公义的，不单没有违反律法，也喜乐地应验了诸般的义。祂所受的委任不单是为罪带来赦免，更是要实现神为我们和祂的世界定下的旨意，也就是正面的义——甚至超越这点，要在那义、和平及蒙福中得到确认，而生命树正是这个圣礼的记号和印记。

因此，脱离那被称为基督主动的顺服，我们就不能充分明白仆人的主题。祂接受约翰洗礼，“履行全部的义”（太三 15；参《新译本》；《和合本》译为“尽诸般的义”）。与亚当和以色列不同，弥赛亚仆人拒绝独立自主。亚当和以色列“随自己所欲的求食物”（诗七十八 18），在耶稣受蛇试探的四十天中，祂诉诸“神口里所出的一切话”来回应（太四 4）。

蛇重复他的策略，滥用神的话来引诱耶稣背道时，这位立约的仆人拒绝受诱惑。这四十天的考验是要重演以色列在旷野的四十年，明确与申命记第九章关连起来，在那里，摩西提醒以色列人，只因他的代求，才阻止神在旷野执行祂的忿怒。摩西登上山上时，留在那里“四十昼夜，没有吃饭，也没有喝水”（申九 9）。摩西的代求暂时使神没有执行审判，但只是基于神对亚伯拉罕的应许，因此是考虑到那位弥赛亚后裔（17~18 节、25~27 节）。只有耶和华的仆人可以履行对神律法的顺服，而这是得到永恒安息所要求的。

不过，耶稣的一生是延伸亚当在园子和以色列在旷野的这个考验。彼得企图转移耶稣的注意力，不要祂顺服地背负十字架，因而受到了最严厉的谴责：“撒旦，退我后边去吧！你是绊我脚的；因为你不体贴神的意思，只体贴人的意思”（太十六 23）。如同亚当（和以色列），耶稣的门徒的心思都放在地上的荣耀上——他们自己的权力国度——而受苦的仆人则面向十字架。

“我现在心里忧愁，我说甚么才好呢？父阿，救我脱离这时候；但我原是为这时候来的。父阿，愿你荣耀你的名！”当时就有声音从天上来，说：“我已经荣耀了我的名，还要再荣耀。”站在旁边的众人听见，就说：“打雷了。”还有人说：“有天使对祂说话。”耶稣说：“这声音不是为我，是为你们来的。现在这世界受审判，这世界的王要被赶出去。我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。”（约十二 27~32）

有史以来第一次，世界上有一位亚当，以色列有一位君王，祂只会遵行祂从父所听见的话（约五 19~20、30、43~44，六 38，八 26、28、50、54，十 37，十二 49

~50)。唯独耶稣可以没有自大或虚伪地说：“我常作祂所喜悦的事”（约八 29）。但重要的是，我们要提醒自己，这样提到耶稣胜过试探和绝望，不单是证明祂的神性。身为公众的代表和立约的元首，末后的亚当代表祂的百姓履行所有的义。亚当和以色列没有将蛇从神的园子中赶走，但现在有一位仆人来到，祂不单会洁净圣殿，祂本人就是真正的圣殿，地上的圣所只是为了指向祂（约一 14，二 19~22）。只有这位忠心的大祭司，可以完全诚实而真诚地大胆宣称：“父啊，时候到了，愿你荣耀你的儿子，使儿子也荣耀你；正如你曾赐给祂权柄管理凡有血气的，叫祂将永生赐给你所赐给祂的人。……我为他们的缘故，自己分别为圣，叫他们也因真理成圣”（约十七 1~2、19）。

在这仆人的顺服中，雅威实际上成为祂百姓的义，并在圣灵的能力中成圣（耶二十三 6；林前一 30；罗五 18；林后五 21）。这样，信徒不单罪得赦免，也得以称义——也就是由神将基督的顺服归给他们，宣告他们为义——不单得以称义，也得到更新，有一天，在与他们已经得荣耀的元首联合时，他们会得荣耀。在祂的大祭司祷告中，耶稣对父说：“我在地上已经荣耀你，你所托付我的事，我已成全了”（约十七 4）。祂预备上十字架时，祂的心想到“你所赐给〔我〕的人。……你从世上赐给我的人，我已将你的名显明与他们。他们本是你的，你将他们赐给我，他们也遵守了你的道……我也护卫了他们；其中除了那灭亡之子，没有一个灭亡的，好叫经上的话得应验”（2、6、12 节）。

不单没有罪，更在思想、言语、行为和动机上完全主动地顺服，使耶稣基督既是罪的完全祭物（赎罪祭），又是赞美的馨香的“活祭”（感恩祭）。祂不单为我们死；也为我们活，顺服至死，而且不单在死亡中，祂一生都顺服，服事父的道和旨意。在这个基础上，祂会带领百姓进入完全。但在祂升天前，祂必须下降到深处。

不单威严的子下降到地上，在人手中受到羞辱；祂在降卑中甚至下降得更深，去到坟墓那里。不单祂的百姓视祂被钉十字架为被神咒诅，祂也确实承受父的咒诅，在降卑中降得更深，分担在咒诅之下的人的普遍命运。基督徒以〈使徒信经〉承认基督“被钉十字架，受死，埋葬，降在阴间。”¹³ 无论我们采纳甚么诠释，似

¹³ *Apostles' Creed, in Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 813。降在阴间这个短语（拉丁文 *descendit in inferna*）首先于 390 年在这信经的一个版本里使用，最终成了大部分教会通用文本的一部分。对这个下降有不同诠释。最適切（虽然很少）的经文是以弗所书四章 9 节（引述诗六十八 18）和彼得前书三章 18 至 19 节。罗马天主教神学将这些经文（特别是彼得前书那处）诠释为教导“父的居间状态”（*Limbus Patrum*）的教义：那地方指亚伯拉罕的怀里，旧约圣经的圣徒在那里等候基督得胜。路易·伯克富指出：“更正教对这段经文的共同诠释是，在圣灵里，基督透过挪亚向洪水前不顺从

乎清楚的是，基督降入阴间代表祂最深的降卑——即使也可以将它看为胜利的记号（如同十字架，正如我在以下论证的那样）。

二、祭司基督的死：十字架的意义

基于充分的理由，有人提出说，福音书是有着很长引言的受难叙事。我们将基督代理性的献祭（vicarious sacrifice）从这个很长的引言抽出来时，便失去这事件的恰当焦点。同时，基督拯救工作的其他重要方面——祂主动的顺服、征服执政的、证明祂公正的统治以及道德榜样——都不能确立，除非我们将祂的死亡理解为祂自己代替罪人。

1. 对基督十字架的解经（圣经神学）论述

在西奈山，摩西将圣约——连同它的命令和规定——交给百姓：顺服就能够在那块土地上长寿，不顺服就会被剪除，从那块土地被掳。百姓回答说：“耶和華所吩咐的，我们都必遵行”（出二十四 3、7）。为了确定这约，“摩西将血洒在百姓身上，说：‘你看！这是立约的血，是耶和華按这一切话与你们立约的凭据’”（出二十四 1~8）。以色列没有履行给她的命令，从神那暂时和预表性的园子中被掳。“耶和華如此说：‘你的损伤无法医治；你的伤痕极其重大。无人为你分诉，使你的伤痕得以缠裹；你没有医治的良药’”（耶三十 12~13）。立约的百姓不能做甚么来与神和好。

但神再次应许一个新约，“不像与他们祖宗在西奈所立的约”。那约将会倚赖祂来完成，而不是倚赖他们的表现。在这新约中，神会更新他们的心，并使他们与祂连合：“我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶”（耶三十一 31~34）。在耶路撒冷的楼房吃完逾越节晚餐后，耶稣拿起饼来说：“‘你们拿着吃，这是我的身体；’又拿起杯来，祝谢了，递给他们，说：‘你们都喝这个；因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦’”（太二十六 26~28）。基督将会献上自己而受死，借以实现“遗言和遗命”，让祂的弟兄姊妹一起承受祂的产业。在楼房上，耶稣实

的人宣讲，在彼得写作时，他们是被囚的灵，因此可以这样称呼”（Louis Berkhof, *Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 341）。信义宗理解下降不是基督羞辱的高峰，而是祂高升的开始，宣告祂的征服。加尔文将这个短语理解为指基督在十字架上受苦，这和地狱同样严重（《基督教要义》，2.16.8-10）。关于基督降入阴间涉及的历史和问题之有益的讨论，参 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*. Vol. 3, *Sin and Salvation in Christ* (ed. John Bolt; Grand Rapids: Baker, 2006), 410-17。

实际上将血洒在自己身上，承受那临到祂百姓的咒诅，喝下忿怒的杯，让他们可以喝救恩的杯。

A. 神的羔羊：献祭与满足

血的代赎同时居于基督徒宣讲的奇妙和讨厌之处的核心。“按着律法，凡物差不多都是用血洁净的；若不流血，罪就不得赦免了”（来九 22）。这不是抽象的原则，更不是嗜血的神明武断的命令。相反，它属于神的律法的立约背景。神的忿怒表达祂公义的审判，而血是个提喻法（synecdoche），代表人的整个生命，是神对背约者所要求的。

旧约圣经中代替的祭物这个背景，可以在祭性的角色中看到，罪由违法的人转移到动物的头上（利一 4，四 20、26、31，六 7）。旧约圣经不单以利未人的体系预示基督的牺牲，先知也指向受苦的仆人。最著名的是在以赛亚书五十三章，那位仆人背负祂所代表之人的过犯，然后在荣耀中得到高举。从祂一开始事奉，耶稣的使命就如施洗约翰宣告的：“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的！”（约一 29）。

詹森诉诸于冯拉德，指出：“在整本圣经中，居于中心的道德和历史范畴都是‘义’。”¹⁴ 祭司的职任再一次在约的背景中浮现，我们在古代近东的世俗条约中看到，在每年更新的立约仪式里，重新确定藩属效忠（*hesed*）于宗主时，会带来贡物。祭司带来的祭物包括感恩祭和什一奉献。这符合藩属献给宗主、更新承诺的贡物（通常是头生的牲畜或农作物的初熟果子）。

圣经没有明确提到亚当和夏娃献祭，但如果他们献上感恩祭，会与圣约的经营（*covenantal economy*）一致。很明显，在堕落之前没有赎愆祭。在堕落之后，神以兽皮取代遮盖亚当和夏娃的裙子，亚伯也献上血祭给神（创四 4）。在创世记第四章，亚伯已经带来“羊群中头生的”（恰当的赎愆祭），但该隐是“种地的”，他献上土产的一部分（恰当的感恩祭）。那审判的语言是再明白不过的：献上恰当的祭的那一个会“蒙悦纳”。神“看中了亚伯和他的供物”——亚伯借此承认他的罪，以及神提供代替品——但“神看不中该隐和他的供物”。“该隐就大大地发怒，变了脸色”（创四 4~5，强调字体为引者标示）。因此，引发第一场宗教战争的，是该隐否认有必要为他的罪提供代替性的祭物，以及他对亚伯因神的恩典被称义（“接纳”／“看中”）的妒忌；这么说并非言过其实。事实上，耶稣称亚伯为教会的第一个殉道者，称密谋杀死祂的宗教领袖是不自觉地成了蛇在对抗福音的漫长战争中的爪牙（太二十三 33~36）。

¹⁴ Robert Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:71。

赎愆祭只是神将要来的羔羊的一个预表，而感恩祭只是贡物，公开显示仆人整个生命都感激大君王。罪的本质可以用忘恩负义来概括。从这点来推论，圣约的结构在亚当和夏娃时已经存在，包括他们定期带什一奉献或感恩祭给大君王，作为贡物，显示他们倚靠并感谢祂，这并不是过分的猜测：“因为，他们虽然知道神，却不当作神荣耀祂，也不感谢祂。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了”（罗一21，强调字体为引者标示）。感恩祭（人在没有罪时所欠的）和赎愆祭（在堕落后所需要的）一起构成了神要求的正确的义，以及为了蒙神悦纳所必须有的对过犯的赦免。

特别是在利未记，我们看到献祭体系在以色列中已经建立起来。以色列的祭物具有明显的赎罪本质，在利未记一章4节，四章29至35节，五章10节，十六章7节，十七章11节看到，包括罪咎的转移（利一4，十六21~22）。燔祭——被单独挑出来作为代赎——要来自羊群或牛群，但无论怎样，都要是“没有残疾的”，而且是公的牲畜（利一3）。罪咎会借着按手由敬拜者转移到祭牲，“燔祭便蒙悦纳，为他赎罪”（4节）。而且，在赎罪日，祭司会将赎罪祭的血洒在祭坛和施恩座上，那里包含了约柜的法版。“祭司要……为他赎罪，他必蒙赦免”（四30~31；参：十六21~27）。

祭司一词的希伯来文和希腊文（*kôhên/hiereus*）可以指神圣的职位，或许也可以指世俗的职位（王上四5；撒下八18〔“领袖”〕，二十26〔“宰相”〕）。与我们自己的法律传统不同，在古代以色列的法庭中，没有控辩双方的分工：先知同时扮演这两个角色。但正如在以赛亚书五十九章，神找人为被告“代求”，他们刚刚承认个别和集体地违反了圣约，找不到任何人为他们代求——因此祂自己的膀臂拯救，祂自己的义支持祂。虽然正如我们所说的，我们在法庭中所知的两个角色，控方和辩方，在先知和祭司之间有某种程度的分工，但先知的调停是朝着两个方向进行的。

我已经指出，特别是在耶稣在圣殿山那一连串会导致祂被钉十字架的行动中，祂扮演圣殿本身的角色：绕过圣殿，直接赦罪，使宗教领袖忿怒。祂宣称自己是真正的圣殿，咒诅无花果树，让宗教领袖担当将祂交给敌人处死的敌对者这个角色，好像他们对待自从亚伯以来的先知那样（太二十一~二十二章），耶稣宣告祂对文士和法利赛人的咒诅（二十三章），为耶路撒冷哀叹（二十三37~39），并预期圣殿被毁和人子在荣耀中来临，审判列国（二十四至二十五章）。耶稣担任先知、祭司和君王的角色，在祂胜利地进城后，汇聚在圣殿山的这些话语和作为上。

耶稣并没有为了重新建立神治国度而复兴以色列民族的盼望（这盼望是以圣殿为中心的），而是带来旧时代的终结和新时代的开始。赖特针对这点指出：

那么，圣殿行动和晚餐之间的平行，对于耶稣理解自己死亡的观点有甚么说法呢？很明显，它说明了耶稣想要让祂的死实现那通常在圣殿里、并透过圣殿实现的事情。换句话说，耶稣想让祂的死在某个意义上发挥献祭的功能。这不应该令我们惊讶，也不应该将之视为这必然表示：暗示这种观点的经文一定是后期基督教的回溯投射。¹⁵

毕竟，甚至在祂的事奉中，耶稣“行动时，都经常仿佛能够绕过圣殿系统，按照每个人原本的光景赦免他们”。¹⁶ 以赛亚书五十三章说：“耶和华以祂为赎罪祭”，这段经文“在第一世纪肯定让人理解为指献祭。”¹⁷ 但祂也把祂的死视为一场战争和神的得胜。¹⁸ 正如我们将会看到的，所有这些主题至少都在完整的代赎教义中整合在一起。在基督的肉身中，包括祂的生命和死亡，我们同时有了感恩祭和赎愆祭，前者恢复我们亏欠神律法的东西（讨主喜悦的馨香生命），后者平息神的忿怒。

新约圣经将旧约圣经的这些献祭视为预示基督的工作——不单祂的死和复活，也包括祂忠信的生命——就好像影子与实质有关，预表与应验有关一样（西二 17；来九 23~24，十 1，十三 11~12；林后五 21；加三 13；约壹一 7）。基督信仰的宣称是，耶稣是“神的羔羊，除去世人罪孽的”，是困在灌木丛的代罪羔羊（约一 29），是“我们的逾越节”（林前五 7；彼前一 19）。

人类整体都在律法下被定罪，但“如今，神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证：就是神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人”（罗三 20~22 上）。虽然按着本性，我们是神的敌人，基督的死却使我们得以与神和好（五 1、6~10）。与复活一起，福音最重要的是“基督照圣经所说，为我们的罪死了”（林前十五 3）。祂“爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物，献与神”（弗五 2），“祂为我们的罪作了挽回祭”（约壹二 2；参：四 10）。献祭的主题是耶稣对自己身分之认知的核心：“因为人子来，并不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命作多人的赎价”（可十 45）。“我是〔以西结书三十四章的〕好牧人；好牧人为羊舍命”（约十 11），而且是自愿这样做的（18 节），每当耶稣提到自己即将到来的死亡时，祂都说“我原是为这时候来的”（约十二 27）。在祂的祭司职任中，基督既是拥有至高无上主权的圣约之主，又是代表祂从永恒便爱着的百姓，成全圣

¹⁵ Wright, *Jesus and the Victory of God*, 604 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，777 页。

¹⁶ 同上，605 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，777-78 页。

¹⁷ 同上 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，778 页。

¹⁸ 同上，606-10 = 赖特著，《耶稣与神的得胜》，779-85 页。

约规定并承受圣约赏罚的中保。这位代理性的中保居于耶稣自我意识的核心，以致在祂快要上十字架时，也是祂代求的中心。

彼得为基督之死的赎罪性质加上他的见证：“祂被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因祂受的鞭伤，你们便得了医治，……因基督也曾一次为罪受苦，就是义的代替不义的，为要引我们到神面前”（彼前二 24，三 18）。正如所有在旷野中仰望铜蛇的人都从火蛇的伤中得医治，所有仰望耶稣基督的人都可得救（可十 45；彼前二 24）。

福音书和书信都提到借着“基督的血”得救赎（太二十六 27~28 与其平行经文；徒二十 28；林前十一 25；彼前一 2、19）。作为在天上法庭唯一真正有效的代赎的祭，它不单充足，也是最终的。*Hapax* 或 *ephapax*（一次过）在希伯来书一再出现（来九 12、26、28，十 10）。由于那位献祭的祭司和被献上的祭物都是最美的，它就是成功的（来一 1~二 18，三 1~6，四 14~五 10）。“这些罪过既已赦免，就不用再为罪献祭了”（来十 18）。基督的献祭虽然提供一个舍己的爱的榜样，但它是独一无二而不可重复的事件，终止了所有的代罪羔羊、所有的血祭、所有的代替，以及所有以我们自己的努力与神和好的意图。

三一神的三个位格都参与这献祭：父出于祂的爱献出祂的独生子（约三 16）；圣灵在子哀伤时支持祂，在祂复活中证明祂无罪。子自己不是神或人的暴力中不甘愿的受害人。相反，耶稣“因那摆在前面的喜乐，就轻看羞辱，忍受了十字架的苦难，便坐在神宝座的右边”（来十二 2）。祂是甘心乐意的祭（约十 11、18；参：太十六 23；路九 51；约四 34；来十 5~10），知道祂的受苦会带来荣耀——不单为祂自己，也为祂的百姓。但那是痛苦的挣扎（路十二 50；可十 38）。耶稣视它为洗礼（路十二 50）。“祂因所受的苦难学了顺从，”甚至“大声哀哭，流泪祷告”（来五 7~10）。但祂虽然哀伤，也心意坚定，“我父所给我的那杯，我岂可不喝呢？”（约十八 11）。祂的顺服除去亚当的不顺服（罗五章）。

以色列献赎愆祭的体系，先知对受苦仆人的预期，以及新约圣经的主要叙事和教义主题，都在替代赎罪（penal substitution；也就是基督承担罪人的判决，代替他们死）这个观念中交汇。在肯定替代赎罪的教义（它的名称来自拉丁语 *poena*〔惩罚〕）时，教会恰当地看到，基督的献祭是缴付亏欠于神的公义的款项。在耶稣基督里，信徒原来在最后审判时理应受到的定罪裁决，如今反而倾倒在基督身上。我们不可能将新约圣经里希腊文的 *anti* 和 *hyper*（代替）这两个词理解为替代以外的任何意思：基督与罪人交换；无罪的代替有罪的；义的代替不义的。“神使那无罪的，替我们成为罪”（林后五 21）。惩罚的一面在“成为罪”（*harmartian epoiēsen*）这个短语中可以清楚看到，而代替的一面则可以在“替我们”（*hyper hēmōn*）这几

个字中清楚看到。祂“曾一次为罪受苦，就是义的代替不义的”（彼前三 18），“为你们”（*hyper hymōn*，二 21）受苦，“在木头上……担当……罪”（二 24）。祂“为我们成了咒诅”（加三 21），“一次被献，担当了多人的罪”（九 28）。

基督献祭的死是祂自我意识的核心。在祂预期要到达耶路撒冷时，祂一再提到自己即将来到的死亡和复活（可八 31~33，九 30~32，十 32~34），尽管每一次门徒都不明白，并且对祂谈及被钉十字架日渐感到不耐烦。祂凯旋地进入耶路撒冷，这会激励门徒期待那即将到来的荣耀；但耶稣之后却说：“我现在心里忧愁，我说甚么才好呢？父啊，救我脱离这时候；但我原是为这时候来的。父啊，愿你荣耀你的名！”天上的声音宣告说（不是为祂，而是为门徒）：“我已经荣耀了我的名，还要再荣耀。”耶稣解释说：“‘现在这世界受审判，这世界的王要被赶出去。我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我。’耶稣这话原是指着自己将要怎样死说的”（约十二 27~33）。在设立最后晚餐时，耶稣赋予自己作为代赎之祭的角色——祂要以自己的血拯救百姓——核心的地位（林前十一 25；路二十二 19~20）。祂为了世人的生命献出自己的肉（约六 51）。祂“为我们舍命”（约壹三 16），为我们被交出来（罗八 32；弗五 2）。为我们死（罗五 8），为我们的罪（林前十五 3）作“万人的赎价”（太二十 28；可十 45）。替代的目的是“好叫我们在祂里面成为神的义”（林后五 21），并让我们被带到神那里（彼前三 18）。祂将我们的罪带到旷野。

除了献祭的意象外，还有经济上的类比：我们是神所买回（赎回／买赎：*agorazō*、*exagorazō*、*lytroō*；救赎：*apolytrōsis*、*antilytron*）的奴隶，为了要释放我们，使我们与祂和好。出现这些词语时，上下文都是得救赎脱离罪：罪的咒诅和宰制。赎价是在市场上偿付的（太二十 28；可十 45；罗三 24；弗一 7；西一 13~14；多二 14；来九 12；彼前一 18~19）。由于这价钱是支付给神的公义的，它释放我们脱离捆绑我们的邪恶权势——特别是撒旦。不过，价钱是支付给神的公义，不是支付给撒旦。基督是 *lytron*（救赎者），祂以最高的个人代价偿还祂百姓的债，借以买回他们（太二十 28；林前六 20，七 23）。

与替代赎罪紧密相连的是挽回祭（*propitiation*）。挽回祭这个词来自希腊文动词 *hilaskesthai* 和它的同源名词 *hilastērion*，指神的公义必须得到满足（也参：约壹二 2，四 10 的 *hilasmos*）。由于神是圣洁而公义的，祂不能对过犯视而不见（出三十四 7；民十四 18；诗五 4~6；鸿一 2~3）。“原来，神的忿怒从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人”（罗一 18）。因此，挽回祭聚焦于神与罪人的关系上。神在称罪人为义时必须公正（罗三 25~26）。

立敕尔和其他自由派神学家阐述今天很多人（包括一些福音派神学家）的感

受，他排除神的忿怒这个观念（挽回祭的教义是建立在这个基础上的）。¹⁹ 在新约圣经学者陶德（C. H. Dodd）之后，即使在较保守的辞汇里，也越来越排除挽回祭这个词。陶德在 1931 年提出，*hilastērion* 应该翻译为“补赎”（*expiation*），而不是“挽回祭”。²⁰ 甚至《新国际版》也将 *hilastērion* 翻译为“代赎的祭”（“遮盖”；参：罗三 25），失去宣告神的忿怒得到全面平息——也就是挽回——的力道。

不过，反对挽回祭的偏见反映了好些误解，从神论开始。我们会想要把单一的属性——包括爱——视为比其他属性更能够界定神；神的单纯性（*simplicity*）抵挡这个试探。神不能以牺牲祂的公义和公平为代价，来行使爱和怜悯。但反过来也一样：神的忿怒不是任意或变幻无常的，而是对违反祂的正义、公义、圣洁和良善的必然回应。神并不是在本质上就充满忿怒的，只是因为罪而被激怒。神不是“嗜血的”，好像古代异教的神明一样。相反，祂是公义的，祂的律法要求“罪的工价乃是死……”（罗六 23）。“但如今，神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证：就是神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人。”保罗补充说，虽然“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”，但他们现在“却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭（*hilastērion*），是凭着耶稣的血，借着人的信”（罗三 21~25）。²¹

在整本圣经里，神都明显针对罪彰显祂神圣的忿怒。在旧约圣经和新约圣经中，显然不单是我们在堕落中与神敌对，神也与我们敌对（例如，罗五 10 和十一 28，指我们是神敌对的对象）。只要有神的忿怒这事实，神的挽回祭这事实便会受人欢迎，作为解除神忿怒的方法。神的爱推动神自己提供方法来满足祂的公义。神

¹⁹ 这是立敕尔的经典著作 *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine* (trans. H. R. Mackintosh and A. B. Macaulay, 1900; Eugene, Ore.: Wipf & Stock, repr. 2004) 的整体要旨。关于对立敕尔的处理（特别是他的理性主义前设）一个重要的正统分析，参 B. B. Warfield, “Albrecht Ritschl on Justification and Reconciliation: Article I,” *Princeton Theological Review* 17 (1919): 533-84。

²⁰ C. H. Dodd, *The Bible and the Greeks* (London: Hodder and Stoughton, 1935), 82-95。关于反驳陶德的诠释，参 Leon Morris, *The Apostolic Preaching of the Cross* (Grand Rapids: Eerdmans, 1984), 144-213 = 莫里斯著，王珏译，《使徒所传的十字架》（北京：宗教文化出版社，2011），155-237 页；Roger Nicole, “C. H. Dodd and the Doctrine of Propitiation,” *WTJ* 17 (1954-1955): 117-57；以及 D. A. Carson, “Atonement in Romans 3:21-26,” in *The Glory of The Atonement: Biblical, Historical, and Practical Perspectives* (ed. C. E. Hill and F. A. James III; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 129。

²¹ 《新修订标准版》和《新国际版》在这里将 *hilastērion* 翻译为“代赎的祭”，但“挽回祭”更接近这个希腊文名词的意思（参：这里使用的《英语标准译本》〔ESV〕、《和合本》）。

的爱和祂儿子的挽回祭不是对立的，而是同时提及的，例如，在罗马书三章 25 节和约翰一书四章 10 节。耶稣在“城门外”受苦（来十三 12），如同背约之徒，被神咒诅。

神公义的忿怒得到满足的结果是和好（*katallassō*、*katallagē*）。正如神挽回时，我们首先是神忿怒的被动对象，神在十字架与我们和好时，我们也是被动的对象。不是我们自己与神和好；而是神使自己与我们和好，也使我们与祂和好。保罗在罗马书五章特别强调这点。很少有人愿意为义人死，或许偶然有人敢为好人死。“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。现在我们既靠着祂的血称义，就更要借着祂免去神的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且借着祂儿子的死，得与神和好；既已和好，就更要因祂的生得救了。”我们以基督夸口，借着祂，我们“得与神和好”（罗五 7~11）。因此，福音宣告的中心是，“神在基督里，叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上，并且将这和好的道理托付了我们。……神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为神的义”（林后五 19、21）。这里的旧约圣经背景，是由战争状态转移到平安（*šālôm*）状态，那个国度只有公义居在其中。不单是除去约的咒诅，也是和以前的仇敌正面地和好（罗五 10~11；西一 19~20；弗二 11~22，特别是 14 节；林后五 18~21）。

B. 得胜的解放者：胜过诸权势

基督代赎工作在献祭、审判和经济上的意象，结合了战场的意象。基督的十字架是军事上的征服。基督不单在复活和升天中是君王，祂在十字架上就已经是君王——正是在撒旦和他执掌死亡权势的以为自己已经得胜之处。在世人的眼中，这个事件似乎是显出神的软弱，以及耶稣未能建立祂的国度，但它实际上却是神在整个历史里最有力的作为。

在整个救赎启示中，从创世记第三章应许女人的后裔打败蛇开始，救赎的情节都取决于撒旦和追随他的人以及雅威和祂立约的百姓之间的战争，撒旦一直企图消灭通往弥赛亚的家系。这是从该隐谋杀亚伯开始（创四章），在神立约的百姓与不敬虔的人通婚中延续，以神借着洪水施行审判为高潮（创六~七章），一直到撒旦的各种阴谋，要借着法老、甚至借着以色列和犹太邪恶的君王，来杀死“女人的后裔”，一直到希律屠杀婴孩，为了清除与他敌对的王——大卫的子孙本身。这一切都在撒旦气愤愤地迫害教会中重演，因为他知道自己时日无多，而且他的国度正被他认为已经在十字架上击败的那一位连根拔起（启十二章）。

蛇和女人后裔之间的这场战争，在耶稣整个生平和事奉中都很突出，祂赶鬼，医治病人，叫被社会抛弃的人与祂和好，宣告祂的国度来临。真正的征服已经开始。

亚当和以色列没有做到的——也就是将蛇从神的圣洁园子逐出，将神的统治扩展到地极——末后的亚当和真正的以色列会一劳永逸地完成。祂压碎了蛇的头，解除了邪恶权势的武装（罗十六 20；西二 14~15〔《和合本》“将……掳来”，《新国际版》作“解除武装”〕。死亡和地狱不再具有最后决定权。压迫者和那些在全地上推动暴力、不公义和苦难的人，已经收到他们自己的死亡令。现在是恩典的时候——仇敌彼此和好，甚至与撒旦同谋的人都可以得到赦免、称义和更新，成为神的新造的一部分。²²

2. 系统神学：代赎的各种理论

因此，根据前面的概述，基督的受难是多方面的工作，不能化约成单一的主题，虽然若脱离了挽回祭这个主题，其他这些方面就都会悬在半空中。我到目前为止所提出的论述，是基督教会的牧师和神学家——除了少数的例外——都视为没有争议的。根据这叙事，以下这些理论在教会历史中都曾受到注意。

一种——由俄利根建构——称为“古典”或赎价理论（ransom theory）的观点，把代赎视为付给撒旦的赎金。俄利根假设魔鬼是罪人的合法拥有者，他教导说，基督是一个陷阱：祂的人性是引诱撒旦以为他最终胜过了雅威的诱饵；然后祂以祂的神性征服魔鬼。虽然拿先斯的贵格利受到这理论的某些方面吸引，但他对神透过欺骗而征服撒旦的这种观念提出挑战，不过更基本的问题是：能否以任何意义说撒旦是人类的合法拥有者。历代的神学家都指出这种观念的臆测性质。而且，它与圣经在这个课题上的几方面教导有冲突。罪和死亡的咒诅是神对于违反祂律法而施加的判决；撒旦在这出戏码中的角色是引诱者和指控者，而不是冲突中的审判官或索赔者。这观念的真理是，神以机智胜过撒旦和这个世代的掌权者，而且恰恰是在他们欢庆击败了神之处胜过他们。

诺斯底主义者试图分散人的注意力，不让人注意神在肉身中的降临、生命、受死和复活，爱任纽则根据圣经强调，正是借着成为末后的亚当，基督才能够拯救人。他的教导（特别是《反异端》卷五）称为恢复论（recapitulation；或译为：重演论）——字面意思是“重新成为元首”。正如我们看到的，改革宗的观点强调基督整个生命是祂拯救工作的一部分的重要性。不单祂的死亡，也包括祂的成为肉身和主动顺服，都是必须的，借以让基督作为百姓的圣约元首来拯救他们。我们在讨论与基

²² 基督在两个时代之间的这个时间使人 与神和好，关于这一点的这个重要层面，尤其见 Miroslav Volf, *Exclusion and Embrace: A Theological Exploration of Identity, Otherness, and Reconciliation* (Nashville: Abingdon, 1996)=沃弗著，王湘琪译，《拥抱神学》（台北：校园，2007）。

督联合时，会特别阐述这重要的方面。

一种更概括地谈及基督的死作为征服撒旦的方式，称为 *Christus Victor*（得胜者基督）模型。同样，根据我以上的概述，军事的类比有很多真理。基督确实“在〔十字架〕上胜过一切执政的、掌权的，解除了他们的武装，公开羞辱他们”（西二 15，《新国际版》）。马丁·路德的著作中特别强调基督工作的这一面，他认为，十字架不单是基督为我们受羞辱的高峰，也是祂高升的开始。恰当地重视基督的拯救生命（主动顺服），也提供了献祭的模型和得胜者基督之间的连系。我们已经在上文看到，主动顺服的范畴如何特别能回应先知（和耶稣）“听命胜于献祭”的立场。严格来说，这里所展望的，不单是过犯得赦免和神的公义或尊严得到满足，更是一种在神面前的荣美生命，这生命真正符合神在创造中和以色列中所启示的立约旨意（诗二十四篇，五十一 6~7）。基督不单带来赦免，也成全神对顺服的人类的计划。祂在地上的事奉中压碎了蛇的头——正如在祂胜过鬼魔、疾病和死亡中所预示的那样。撒旦和凯撒都不是主。

自从奥连（Gustaf Aulén）出版《胜利的基督》（*Christus Victor*）以来，西方重新体认到征服空中掌权者这个往往被忽略的模型，今天很多人都选择这个模型，而不是强调代理性的替代（vicarious substitution）。²³

从我较早时的概述可以清楚看到，新约圣经的代赎教义有一个重要的政治主题。地上那些人类的“执政的、掌权的”，往往自觉或不自觉地代表了天上的邪恶权势，他们企图挫败神的救赎计划。“这世上有权有位、将要败亡的”，不明白神揭示的救赎奥秘，这奥秘“是神在万世以前预定使我们得荣耀的”。“他们若知道，就不把荣耀的主钉在十字架上了”（林前二 6~8）。这里的掌权的，不限于属灵的存有（撒旦和鬼魔），也包括我们看得见的压迫和暴力政权。

虽然基督开启的国度不像这个世代不公平的国度，但却正因为这样而受所有的人藐视。它不是被动或非政治的国度，它的活动和政治是基督的，在圣灵的大能中、

²³ Gustaf Aulén, *Christus Victor* (trans. A. G. Herbert; London: SPCK, 1975)=奥连著，汤清译，《胜利的基督——基督教的赎罪观》（香港：中华信义会书报部，1951）。见：温克的著作，尤其是 Walter Wink, *The Powers That Be: Theology for a New Millennium* (New York: Doubleday, 1999); N. T. Wright, *Evil and the Justice of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2006)=赖特著，张悦慈译，《邪恶与上帝新世界》（台北：校园，2013），和 Brian McLaren, *Everything Must Change: Jesus, Global Crisis, and a Revolution of Hope* (Nashville: Nelson, 2007)。得胜者基督也是解放神学和近代重洗派为“非暴力代赎”所作的辩护中偏好的诠释。例如：参 J. Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。

透过讲道和圣礼来行使。彼拉多、该亚法的失败，甚至门徒的离弃和彼得的否认（以及我们的离弃和否认），都是撒旦和鬼魔的“执政及掌权的”的同谋——企图令世界留在罪、死亡和审判之下——的失败。无论我们生活在甚么样的政权下，一些属于这个权力国度（kingdom of power）的所谓既定事实，都会被揭露为“世上的小学”（西二8），一场骗局，严重出错的幼稚装假，不再能以任何方式决定那些在基督里的人的责任、忠诚和命运。不过，基督的得胜并不会在此时此地开创一个权力国度。它不是其他强权以外的另一个强权，会透过社会—政治行动来争夺控制权。当代一些得胜者基督的理论，将基督代替罪人死那挽回祭的性质排除在外，其危险是一种对罪的肤浅看法，将它的病征等同它根本的成因，将基督的十字架视为教会在世界进行救赎工作的模式，多于是独一无二特且不能重复的和好行动。

思想基督的死作为代替罪人的牺牲，不单在东西方教父的著作中明显可见，而且十分突出。不过，随着坎特伯雷的安瑟伦（1033-1109年）的出现，产生了一种特别的表述，强调基督的死是满足神那受到冒犯的尊严。²⁴ 这个观点后来被称为补偿论（satisfaction theory）。如同受到臣仆轻视的君主，神必须有合适的贡物以超过对祂荣耀的冒犯。不过，神的威严是无限的，因此冒犯这威严的罪要求无限的补偿。但有限的受造物怎能献上无限的补偿呢？只有人类欠这债，但只有神可以偿付。因此，救主必须既是神又是人。和其他理论一样，这表述也有重要的真理。一些人批评这理论，认为它源自中世纪骑士制度的封建系统，多于源自圣经，他们很容易忽略了它与圣经世界的古代近东背景（特别是对约的理解）的相似性。安瑟伦的表述恰当地指示我们留意代赎的客观性质：神面对罪的问题。问题是神被冒犯，而不单是生命和人类的关系受到破坏。

不过，安瑟伦的诠释有某些解经和教义上的弱点。有一种流行甚广的，坚持对代理性补偿作更笼统的批评。与此相反的，更正教徒从没有毫无保留地接受这特定的表述，更没有让它成为基督之死的唯一诠释。路易·伯克富解释说：“安瑟伦的理论有时被等同于改教者的理论，后者的理论也同样被称为满足论（satisfaction theory），但两者并不等同（编按：英文是同一个词）。”²⁵ 安瑟伦将代赎建基于需要补偿神被冒犯的尊严，而宗教改革神学则认为受到危害的是神的公义。安瑟伦的

²⁴ *Cur Deus Homo*, in *Anselm: Basic Writings* (trans. S.N. Deane; 2nd ed., London: Open Court, 1998) = 安瑟伦著，许牧世译，《神何故化身为人》，于《中世纪基督教思想家文选》（香港：基督教文艺出版社，1962）。

²⁵ Berkhof, *Systematic Theology*, 385。编按：安瑟伦的补偿论（satisfaction theory）强调补偿的一面，而改教家的满足论（satisfaction theory）强调的是平息神的忿怒，满足祂对公义的要求的一面，因此本书采用不同的译法。

理论没有给基督以祂主动的顺服为我们赢得生命、或以祂的受苦为我们的罪受惩罚留下空间；只是献出贡物，超越人类的冒犯所需的补偿——“这实际上是将罗马天主教苦修赎罪（penence）的教义应用到基督的工作上。”²⁶ 而且，改革宗神学认为，这理论的缺点是将代赎化约为神和耶稣基督之间的商业交易，没有处理代赎如何传达给罪人。²⁷

早在十二世纪，亚伯拉德（Aberlard, 1079-1142年）已经挑战他同代人安瑟伦的诠释，提出他自己的观点，后来被称为道德影响论（moral influence theory）。根据这个理论，基督死亡的目的是为神对罪人的爱提供一个感人的榜样，以激发人悔改。基督在十字架上死亡的意象，以十分有力的方式显明神的爱，只有最冰冷的心才可以抵挡它的吸引，继续作神的敌人。公平地说，我们必须指出，亚伯拉德也把其他元素包括进来（特别是在他的《罗马书阐释》[*Exposition of the Epistle to the Romans*]一书中）。不过，现代神学的伯拉纠派倾向，采用这个模型作为基督的死的恰当诠释。早在十六世纪末和十七世纪初，苏西尼运动已经接受这主观的观点——而且毫不令人惊讶地拒绝基督位格的神性。一个道德榜样或影响，不需要是成为肉身的神。最终，这个观点吸引了启蒙运动的领袖。特别是在康德的思想中，基督的死能够提供悔改的动力，但最终带来宽恕的是我们自己的悔改。²⁸

由伟大的亚米念派法律学者葛若修（Hugo Grotius, 1583-1645年）表述的管治论（governmental theory）尝试调和苏西尼派（道德影响）的观点和宗教改革对基督工作的理解。²⁹ 和道德影响论一样，这个观点是以唯意志论（*vouluntarism*）的一个强而有力的版本为前设；也就是说，神的旨意先于神的本性。因此，基督的工作的主要理据，不是它是神可以同时忠于祂的爱和公义的唯一方法，而是它提供一个普遍的基础，让神可以向罪人提供得拯救的条件。因此，我们毋须将基督的死视为真正偿付欠债，而只是展示神公平统治的基础。³⁰ 根据这个观点，神拯救罪人，不是

²⁶ 同上，386。

²⁷ 同上。

²⁸ Kant, *Religion and Rational Theology*, in *The Cambridge Edition of the Works of Immanuel Kant* (ed. and trans. Allen W. Wood, George di Giovanni, et al.: Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 76-97, 104-45。

²⁹ H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1952), 2:241。

³⁰ 韦利（Wiley）指受罚代赎理论为“加尔文的理论”（同上，2:241），他主张：“在这样尝试将我们的罪归算给基督、当作祂自己的罪时，这种代替的弱点就出现了”（245）。“我们最终反对补偿理论，是基于它在逻辑上引向反律法主义，”原因如下：“(1) 它主张基督积极的顺服归算给信徒，以致神视之为由他们完成的。因此，他们借着代理人而得称为义。(2) 这样归算在实际上使基督的受苦变得多余；因为如果祂为我们做了律法要

基于基督完全的生命、死亡和复活，而是基于他们自己对神那被放宽之律法的不完全的顺服。³¹ 施莱马赫和立敕尔与任何以司法层面来理解代赎的方式彻底分道扬镳。“随着他们和现代一般的自由神学，代赎变成只是由改变罪人的道德状况所带来的合一（at-one-ment）或和好。有些人谈及道德的必须，但拒绝承认任何法律上的必须。”³²

更近期，十九世纪的奋兴运动家芬尼（Charles G. Finney）就基督的工作提出同样的论证，尽管（与施莱马赫和立敕尔不同）他没有否认基督的神性。芬尼否认原罪，主张我们只在选择去犯罪时才有罪咎和败坏。³³ 事实上，芬尼的《系统神学》（*Systematic Theology*）几乎都完全用来阐述代赎的道德管治论的各个方面。基督在十字架上的工作不能偿付我们的罪债，只能作为道德榜样和影响，说服我们悔改。“如果祂代替我们顺服律法，为甚么坚持我们自己个人顺服是我们得救的必要条件？”³⁴ 代赎只是“美德的动力”。³⁵ 拒绝了“代赎是实际上偿付罪债”的观点，芬尼只能承认，“事实是，代赎本身不保证任何人得救。”³⁶ 这理论本身假设，神既不要求满足祂的公义，也不从基督的工作接受这补偿。基督十字架的真正意义，在于它在我们里面激发的道德改变，而不是罪人在圣洁的神面前的法律地位的任何改变。基督的死产生一种动力，但信徒自己的顺服才是蒙神接纳的基础。

芬尼主张信徒完全顺从律法是救赎和称义的必要条件；但除了他以外，道德榜样／影响论和管治论假设，神可以放宽祂的律法，但仍然是公平的，仿佛这律法只是祂道德意志的随意命令，而不是祂道德品格的必然表达。一位法官若违反自己的法律，我们很难说他在历史的宇宙法庭中彰显他的道德管治。死亡不是神认为适

求的一切，为甚么我们还必须从祂死亡的惩罚中被解救出来？(3) 如果基督的积极顺服要代替信徒的积极顺服，个人便不需要顺服神的律法。……人因此受试探，可以容许任何事，而不是要为公义的生活严格负责”（249），韦利指出米利（John Miley）“是管治理论在现代的突出代表”（255）。韦利否认基督的死涉及“代替那些因为罪而应受到惩罚的人受惩罚”（257）。

³¹ Berkhof, *Systematic Theology*, 368。

³² 同上，369。

³³ Charles G. Finney, *Systematic Theology* (Oberlin, Ohio: J.M. Fitch, 1846; repr., Minneapolis: Bethany, 1976), 31。亚米念派神学家奥尔森指出，芬尼的神学接近伯拉纠主义，多过于接近亚米念派（Roger Olson, *Arminian Theology* [Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2005], 28，包括注20）。

³⁴ Finney, *Systematic Theology*, 206。

³⁵ 同上，209。

³⁶ 同上。

合用来证明一个论点所作的武断惩罚，而是神纳入创造之约里的法律制裁。神一开始就清楚宣告这刑罚，祂的本性要求执行这刑罚（结十八 4；罗六 23）。客观的不公义包括客观的罪咎，要求客观的补偿。纯粹主观的代赎令罪人留在神的忿怒之下，无论它能够展示甚么道德教训，或引致行为上有甚么改变。而且，以此种方式呈现的各种代赎理论，是人的悔改的主观理论，而不是神的代赎的客观理论。基督的死提供救赎的可能性，但它真的救赎罪人了吗？

耶鲁神学家林贝克（George Lindbeck）说，至少在实践上，亚伯拉德这种靠跟随基督的榜样得救（以及十字架显明神的爱，推动我们悔改）的观点，如今似乎以及排挤掉任何客观的、替代性代赎的观念。林贝克推测：“在当代天主教或更正教的议事日程中，代赎的排名都不在前面几名。更具体来说，……长达数百年在流行层面一直占主导地位的替代赎罪的版本，如今正在消失当中。”³⁷ 他指出，福音派和自由派更正教徒的情况都是如此。这是因为，在一个以我们的主观归信（按神人协作论的用语来说，被理解为人与神的恩典合作）、而不是基督的客观工作为中心的系统里，唯独借着信心（*sola fide*）称义是没有多大意义的。³⁸ “我们自我感觉日益良好的疗愈文化，是反对谈论十字架的，”我们的“消费社会”使这教义遭到遗弃。³⁹ 同样地，普林斯顿神学院的亨欣格指出：“无论古代或现代，基督的血都令外邦的思想反感。如果不是持续不断被恩典瓦解，这种思想终将得胜。”如果恩典不具瓦解力量，便不是恩典。⁴⁰ 亨欣格认为，在当代对代赎和称义的论述中，“和

³⁷ George Lindbeck, “Justification and Atonement: An Ecumenical Trajectory,” in *By Faith Alone: Essays on Justification in Honor of Gerhard O. Forde* (ed. Joseph A. Burgess and Marc Kolden; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 205。

³⁸ 同上，205-6。他补充说：“继续使用‘唯独借着信心’一词的人假设，无论他们在多大程度上同意改教者，在归信主义者（conversionist）的敬虔主义和奋兴运动的影响下，他们都把使人得救的信心变成出于自由意志之有功绩的好行为，一种唯意志论式的决定，要相信基督在十字架上为我、为每一个个别的人承受罪的刑罚。正如我们似乎不大可能将〔重生的〕隐喻（以及它所源自的约翰福音经文）理解为：只要努力尝试，每个人都因此能够‘重生’。同样地，因此，随着宗教改革对使人称义的信心本身是神的恩赐这个理解的失落，安瑟伦的代赎理论在文化上就与一种自义发生了关联，这种自义既是道德的又是宗教的，因此，它的批评者认为它比自由派的亚伯拉德主义者凸显的道德自义更卑劣。随着时间过去，在我们的故事中继续走下去，自由派甚至越来越不是亚伯拉德主义者”（207）。

³⁹ 同上，207。

⁴⁰ George Hunsinger, *Disruptive Grace: Studies in the Theology of Karl Barth* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 16-17。

好的社会或水平面向……掩盖了它的垂直面向。”⁴¹ 奥连指出：

主观类别与亚伯拉德有关连，也与不时出现的好几个运动有关连，例如苏西尼主义；但它在启蒙运动时代开始盛行，……随着“客观的”教义瓦解而来。……在中世纪，它渐渐从教会神学教导的地位中被驱逐，但它仍然在教会的灵修语言和艺术中存在。……启蒙运动的神学家是正统公开宣布的敌人；他们攻击的一个主要目标正是代赎的补偿理论，他们将它描述为基督教中残留的犹太教遗物。⁴²

这种批评的中心是替代性代赎和称义的教义，康德将它们视为削弱道德力量的。⁴³

更正教自由主义重复苏西尼针对任何十字架的审判观念而提出的论证。根顿指出：“因此，在由康德、施莱马赫和黑格尔对传统神学提出的理性批评推动下，不同形式的榜样说登场。原本是神为了本来无助的人，以一个历史人物的生和死为中心采取行动，但现在取而代之的是，着重点变成那些可以用适当行动来帮助自己的人。”⁴⁴

当神学排除挽回祭这个主题时，它最终也必须放弃赦免。在〈犹太教的罪与代赎〉(Sin and Atonement in Judaism) 这篇文章中，犹太神学家魏索格罗 (Michael Wyschogrod) 对比现代 (特别是康德) 的伦理观念和圣经的律法概念。⁴⁵ 正如在算术上的错误，违反原则可以是一项错误，但却不是一件必须要求受冒犯的一方原谅的事情。换句话说，那是违反原则的错误，而不是冒犯人的罪行。但希伯来文本说，罪是“以高举的手” (编按：《和合本》作“擅敢”；《吕振中译本》作“以高傲手段”

⁴¹ 同上，21。

⁴² Aulén, *Christus Victor*, 3, 6, 7 = 奥连著，《胜利的基督》，4、8、9页。

⁴³ 例如：参 Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (trans. Theodore M. Greene and H. H. Hudson; New York: Harper & Row, 1960), 65-66, 134 = 康德著，李秋零译，《单纯理性限度内的宗教》(香港：汉语基督教文化研究所，1997)。不过，就他自己来说，康德不是由怀疑神审判这个观念推动；相反，对最后审判的恐惧应该推动道德的努力，而他认为基督替代性的补偿颠复了这力量。

⁴⁴ Colin Gunton, “The Sacrifice and the Sacrifices: From Metaphor to Transcendental?” in *Trinity, Incarnation, and Atonement: Philosophical and Theological Essays* (ed. Ronald J. Feenstra and Cornelius Plantinga Jr.; Notre Dame, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 1989), 211。

⁴⁵ Michael Wyschogrod, *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relation* (ed. R. Kendall Soulen; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 53-74。

〔民十五 30〕) 犯罪，相当于流行文化里某些常见的姿态。那不是错误，而是个人的冒犯。“但正因为是这样，赦免是可能的，”因为它不能来自原则和困难。⁴⁶

透过黑格尔与浪漫主义的影响，几种当代神学将十字架视为神里面的永恒受苦的示范（或实现），而不是对我们冒犯神的解决方法。这种轨迹（至少是隐含地）结合了已经提到的不同的主观理论，特别反映在莫特曼和解放神学的作品中，但也见于当代福音派许多流行的讲道和教导之中。⁴⁷ 特别是在当代一些重洗派和女性主义神学中，神针对罪人的忿怒被视为一种使人类的报复合法化的暴力。这些理论不把基督的工作视为背负我们本来应该背负的判决，而是认为我们应该将基督的工作视为赋予我们道德上的能力，好让我们可以从事公正的实践（好行为），转化世界。⁴⁸ 就像过去一些亚米念派神学家一样，潘嘉乐（Clark Pinnock）否定挽回祭的教义，仿佛它只是来自加尔文主义之奇特而危险的残余。⁴⁹ 不过，正如罗马天主教学者诺

⁴⁶ 同上，70。

⁴⁷ 见：例如 Clark Pinnock, *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992)，尤其 49-80；Clark Pinnock and Robert Brow, *Unbounded Loves: A Good News Theology for the 21st Century* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1994)，尤其 100-105。

⁴⁸ 我在 *Lord and Servant: A Covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2006)，178-207 详细讨论这些观点。对于女性主义的批评，参 Rosemary Radford Ruether, *Introducing Redemption in Christian Feminism* (Sheffield, U.K.: Sheffield Academic, 1998)；Joanne Carlson Brown and Rebecca Parker, “For God So Loved the World,” in *Christianity Patriarchy, and Abuse: A Feminist Critique* (ed. Joanne Carlson Brown and Carole R. Bohn; New York: Pilgrim Press, 1989)。纳入这些批评，加上重洗派和平主义的视角和纪拉德（René Girard）的文化理论，参 Anthony W. Bartlett, *Cross Purpose: The Violent Grammar of Christian Atonement* (Harrisburg, Pa.: Trinity Press International, 2001)；Robert Hamerton-Kelly, *Sacred Violence: Paul's Hermeneutic of the Cross* (Philadelphia: Fortress, 1992)；Denny Weaver, *The Nonviolent Atonement* (Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。

⁴⁹ 例如：韦利提到，“受罚补偿理论，通常称为加尔文派的理论……”（John Wiley, *Systematic Theology* [New York: Hunt and Eaton, 1892], 241）。潘嘉乐指出，他采纳亚米念主义，使他拒绝替代赎罪的古典教义：“很明显，它使我削减我理解替代是如何发生的精确性。……它使我先看安瑟伦的理论，然后看葛若修的理论，两者都鼓励我们将代赎视为证明审判的行动，而不是这样严格或量上的替代。……我的强烈印象是，奥古斯丁的思想正失去它对现今基督徒的影响力。我们很难找到一个加尔文派神学家，是愿意为改革宗神学——包括加尔文和路德的观点——的所有细节辩护的，因为戈登·克拉克已经不在，而葛斯特纳（John Gerstner）已经退休。”潘嘉乐承认说，他的改变是日渐迁就世俗思想的一部分：“我们终于与现代的文化和平共处了”（“From Augustine to Arminius: A Pilgrimage in Theology,” in *The Grace of God, The Will of Man: A Case for Arminianism* [ed. Clark H.

克斯 (John Knox) 指出的：“以十字架作为献祭的观念，属于新约圣经的根基，而且没有证据显示初期教会抱持一个观点，认为基督之死的目的是为了揭示神的爱。”⁵⁰ 当然，基督的死确实揭示了神的爱，也由它推动，但基督之死的目的是拯救祂所爱的人。

代赎理论	
理论	描述
恢复	特别与爱任纽和东方神学有关联，这个观点强调基督的生命和死亡是消除人的集体过犯，以祂自己作为人类的元首，取代亚当作为人类的元首。这观点也强调不朽是基督拯救工作的至高恩赐。
赎价	也称为“古典”理论（因为它和俄利根及其他早期亚历山太神学家有关联），这个观点主张基督的死是因为撒旦拥有人类，因而支付给它的赎价。
得胜者基督	代赎神学的一个主要层面，特别是在东方（以及信义宗和改革宗的教导），这理论强调基督在十字架胜过死亡和地狱的权势。
补偿	特别和十一世纪的神学家安瑟伦有关联，这种观点将基督的代赎理解为主要是安抚神被冒犯的尊严。宗教改革的神学聚焦于满足神的公义。
道德影响	这种观点将代赎诠释为显明神的爱，而不是满足神的尊严或公义。代赎的效果是为神的爱提供一个感人的榜样，是会引致罪人悔改的。这个观点与亚伯拉德（1079-1142 年）有关，由苏西尼派和一些亚米念派主张，也是更正教自由主义的中心思想。
道德管治	根据这个观点，基督的代赎展示神对世界的公正治理，从而确立悔改作为人类亲近神的基础。它在亚米念神学中表述出来，特别是由葛若修（1583-1645 年）提出。

Pinnock; Grand Rapids: Zondervan, 1989], 23, 26, 27)。

⁵⁰ John Knox, *The Death of Christ: The Cross in the New Testament History and Faith* (New York: Abingdon, 1958), 145, 诺克斯也指出，“得胜……”的观念“〔也〕属于新约圣经的根基”（146）。

3. 回应当代对替代赎罪的批评

替代的教义在历史中一再遭到反对。根据苏西尼派，道德欠债不能由一方代替另一方偿还。⁵¹ 我在前面也提过，在纽黑文神学（New Haven divinity）和芬尼也可以找到同样的论证。亚米念派主张，基督的死使祂可以根据更宽松的基础来赦免罪孽，而不需要完全符合祂的律法和严格的公义。⁵² 在更近期，这论证由解放神学、女性主义神学和重洗派神学推进，它们认为，以基督之死作为代理性的献祭，容许家庭暴力和在社会中找代罪羔羊。⁵³ 所有这些反对都至少有三个相同的假设，我们在前面已经对它们提出过挑战，也就是：(1) 否认神的忿怒，以及祂的公义必须由基督的死完全满足，(2) 拒绝在神和罪人之间的这个关系中替代的原则，(3) 强调基督之死的榜样性质，以之为我们在神面前蒙接纳的唯一基础。

不过，根据圣经，罪之所以是**有罪的**，乃是在于一个事实，即它首先是对神的冒犯（诗五十一 3~5）。出于种种原因，公义的观念在我们的文化中被疗愈的用语取代了。从基督信仰的角度来看，这不是完全错误的：福音书经常谈及基督的工作带来医治。恢复关系、更新和赋予能力，在基督信仰的成圣教义中都有重要的地位。不过，在一个疗愈的世界观里，宗教的整个目的是为了改善我们的幸福感，而不是应付罪人在圣洁的神面前受审判这个情况。正如我们从耶利米书三十章可以看到的，新旧约圣经中很多其他经文也肯定，以色列身处的境况正是亚当身处的世界：无望与无助，得不到医治，无法从罪咎和定罪或罪的败坏中得恢复。基督的十字架可以确保关系的恢复，无论这件事情有多少真理，更新和获得道德能力都只能够在更深的基础——基督在祂的生命中成全了律法，在祂的死亡中承受咒诅，并从死亡中复活得胜——中得到合理的解释。

不过，如果疗愈的观念范畴占据主导地位，测试基督信仰的每一条信条的标准，就在于它能否帮助我们自我感觉更好，有更满足的生命，对人类的繁荣昌盛有贡献。当我们以人为中心，而不是以神为中心时，十字架便可以理解为充满爱心的自我牺牲的感人榜样，以说明神多么爱我们，并证明神已经在黑暗的国度重建祂的主权。但它不能成为的，是作为“我们……靠着祂的血称义，就更……借着祂免去神的忿怒”（罗五 9）的途径。在为替代赎罪教义辩护时，我们应该谨记以下几点。

首先，我们可以根据我们考虑过的经文得出结论说，代赎的原因出于神自己的

⁵¹ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:399。

⁵² 同上，3:400。

⁵³ 我在 *Lord and Servant*, 178-205 详细讨论这些观点。

喜悦（赛五十三 10）和爱（约三 16）。但神不会单以抽离祂整个特性的一种属性为乐。无论神是否选择拯救有罪的人，祂都是爱。祂决定拯救罪人，不是基于武断的意志，而是反映神重要的特性（包括公义和爱），而在救赎之约中，神格的三个位格从永恒便相互委身于各各他。但神从永恒开始对罪人的爱是怜悯的行动，按照定义，祂不需要对任何犯错的人显示这怜悯（出三十三 19；罗九 11~18）。神不单是爱，“也是公义和称人为义的那一位”（罗三 26 直译；《和合本》译为：祂自己为义，也称……人为义）。祂同样喜悦公义和爱。事实上，神在十字架上的行动是既有恩慈又公义的（24~25 节）。

第二，罪被描绘为不单是不能改正的软弱，更被描绘为会带来罪咎，引发制裁（约壹三 4；罗二 25~27）。人类“为自己积蓄忿怒，以致神震怒、显祂公义审判的日子来到”（罗二 5）。神的律法，无论在创造中（为外邦人）写在良心上，还是（为犹太人）写在石版上，都是神审判的基础（罗二 1~29），而由于“没有义人”（三 9~18），律法不能带来改革或挽回；只能够对所有的人宣告有罪的判决（19~20 节）。“律法是惹动忿怒的……”（四 15）。因此，十字架作为赎罪的方法，不单处理一般人类的困境——特别是以色列的困境；也是神在拯救背约之徒时，能够维持祂的公义和爱的唯一方式。按照定义，神不一定需要显示怜悯，但神一旦决定施行怜悯，祂便只能够以不放弃祂正义、圣洁和公义的方式来进行。

第三，代赎不单是以神的道德属性和自由为基础，也是以三位一体各位格共同的决心为基础。正如我们所看到的，救赎之约强调这一点。因此，代理性补偿的各种描绘有时给人的印象，是一位渴望复仇的父将祂的忿怒发泄在被动的子身上，这是严重的扭曲。父不单从子那里接受祂公义的补偿；祂也是“爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们”（约三 16）的那一位。“神在基督里，叫世人与自己和好”（林后五 19）。在受洗时，耶稣首次听见父和圣灵对祂开始祂的新造职事的赐福；从那天开始，祂也知道祂要与父和圣灵一起执行救赎的计划。神没有要求首先要得到补偿，然后祂才会爱，祂是由祂的爱推动，差遣祂的儿子带来补偿。

因此，和好首先不是主观的，而是客观的。由于神现在可以合法地赦罪和称不义的人为义，祂可以同时使世人与祂和好（罗五 10；林后五 19~20）。用来指这牺牲的其他词语（*lytron* 和 *antilytron*），以及介词 *peri*、*hyper*、和 *anti*（代替），都强调这献祭的替代、代受的本质。亨格尔指出，“为……死”是保罗的套语，源自最早的耶路撒冷群体。犹太公会指控耶稣、司提反和保罗是在攻击圣殿（参：徒六 13），（根据亨格尔）这表示教会最早之宣讲的核心是“被钉十字架的弥赛亚的死亡，祂替代性地承受律法的咒诅，〔并〕废除了以圣殿作为替以色列的罪永恒代赎的地

方。……因此，礼仪律法已经失去它作为拯救制度的意义。”⁵⁴ 脱离平息神的忿怒这个观念，“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的”（约一 29）这个喜乐的宣告就是无法设想的。在圣经代赎的教义中，最重要的是那无罪的代替有罪的百姓（太二十六 28；林后五 21；加三 13；来九 28；彼前二 24，三 18；等）。

有趣的是，这个代赎的观点最能坚定地防止将十字架理解为反犹太的看法。在以赛亚书五十三章，代表百姓献上那仆人的是雅威。而好牧人自己说，祂为羊舍命，甚至补充说：“没有人夺我的命去，是我自己舍的。我有权柄舍了，也有权柄取回来。这是我从我父所受的命令”（约十 18）。那些参与执行处决的人，包括犹太人和外邦人，都可以在某意义上受到责备，但最终他们是“成就你〔神〕手和你〔神〕旨所预定必有的事”（徒四 28）。彼得宣告说，身为“无瑕疵、无玷污的羔羊，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”（彼前一 20~21）。神的忿怒要求惩罚，强调了祂的公义，但祂代替我们受罚，献上所需要的，强调了祂怜悯的爱。在两个情况下，都是神将祂的儿子交给十字架，也是子在圣灵里舍了自己。

第四，对祂的救赎工作来说，祂的主动顺服（active obedience）与祂的被动顺服（passive obedience）同样重要，因此，基督的牺牲不单是赎愆祭，也是感恩祭，整个一生都是代表性的服事。正如我们已经看到的，使徒宣告的是，神在基督里所做的，是以色列和世界靠着律法永远不能达成的事情。耶稣代理性的事奉不是始于十字架，而是从祂降生就开始了，而且延续到祂的一生，特别是在祂的事奉中——由洗礼和受试探，一直到客西马尼和十字架。加尔文指出：“简而言之，由祂取了仆人的形象开始，祂就开始偿付解救的代价，为要救赎我们。”⁵⁵ 代赎取消债务，但称义令我们在神面前显为正直，有基督的义归算在我们的账户里。代赎除去我们的罪咎，但称义让我们在神的法庭中有正面的地位，让我们不单得到赦免，还因为基督的缘故，可以全然得到接纳，成为义、圣洁和讨神喜悦的。因此，在替代的死和拯救的生命之间作选择，是错误而不必要的，爱任纽的恢复理论里，有很多内容都属于代理性的替代本身的基础。基督的替代赎罪不是基督的整个工作，但如果没有它，其他一切都微不足道。

在现代神学典型的情况里，法律和关系这两方面是对立的，但在圣约神学里却从来不是如此。如同在收养或婚姻的情况里，法律地位也没有被设定为和关系对立

⁵⁴ Martin Hengel, *The Atonement in New Testament Teaching* (Philadelphia: Fortress, 1981), 36-38, 49。

⁵⁵ 加尔文，《基督教要义》，2.16.5。

的。在完全满足法律要求的这个基础上，信徒与基督之间具有生机的联合，就有着应得的地位。爱任纽的恢复模型强调的正是这具有生机的联合，以耶稣作为令全团圣洁的“酵”，首先借着成为肉身，然后以祂自己的顺服，填补人类不顺服的年日。正如我们所指出的，改革宗神学家往往反对安瑟伦的（补偿）理论，视之为仅仅是“商业性的”——排除基督的主动顺服，履行所有的义，以及我们借着信心与祂奥秘地联合这更大的立约视域。⁵⁶ 阿奎那改进这理论，虽然没有充分留意到其宇宙的视域。⁵⁷

在福音神学历史的不同时期，对替代赎罪的扭曲处理，在福音派圈子中曾激起一些反应（一些过度反应）。拒绝基督的十字架客观地满足神的公义，造成了旧约圣经和新约圣经的分裂，未能看到在替代的祭物中所预示的，以及基督的死所应验的基督代赎的应许。第二，我们看见，新约圣经本身论及代赎时，不单把代赎视为神使世人与祂和好，更是神挽回（平息）祂的忿怒、满足祂的公义、以及祂接纳罪人的基础。新约圣经论及一个重大的交换：基督的义交换罪人的不义，祂的顺服交换我们的不顺服，祂被证明无罪交换我们的定罪，祂的生命交换我们的死亡。祂的一切丰富都给予我们，我们所有债务都由祂承担。献祭、商业和法律的隐喻在新约圣经中是那么普遍，以致不能否认基督的功绩归入我们的账中的这好消息。

同时，当我们用忿怒的父将挫败发泄在充满爱心和被动的子身上来表达时，受罚的一面往往被妄用。因此，重要的是强调以上提到的三点：(1) 十字架植根于神的性情（爱和公义），(2) 感动神差遣基督的是祂的爱，(3) 祂不是在十字架之后才开始爱我们，而是从永恒就已经开始爱我们（弗一4）。但祂的爱需要符合祂的公义。基督承受的惩罚不是武断的报复行动，而是成全神在创造中已经设立的标准：也就是，顺服得生命，不顺服则受死。十字架满足公义的要求，不是满足尊严或非理性的忿怒。而且，那是三位一体的三个位格都参与的行动。

因此，子不是被动的受害人，而是自由地献出自己，正如父献出子一样：“我为羊舍命。……没有人夺我的命去，是我自己舍的。我有权柄舍了，也有权柄取回来。这是我从我父所受的命令”（约十15下、18）。根据这点，斯托得的警告是有

⁵⁶ Berkhof, *Systematic Theology*, 386。

⁵⁷ 甚至阿奎那也主张，神本来可以（*de potentia absoluta* [绝对的能力]）透过道成肉身和十字架以外的方式拯救人类，但那是最合适的路径（*de potentia ordinata* [定旨的能力]）。不信的人被定罪，不是因为原罪或个人的罪太严重（和安瑟伦不同），而是因为他们缺乏恩典——也就是罪得赦免。其焦点是在于公义，不是在于荣耀（*Summa theologica* 3, q. 1, art. 2 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》（中华道明会／碧岳学社），第十三册，第三集，5-9页）。

益的：“任何对替代赎罪的观念，说有三个独立的演员各自扮演一个角色——有罪的一方、惩罚的法官和无辜的受害人——都要以最强烈的程度来加以拒绝。”⁵⁸ 在十字架，父透过祂最挚爱的那一位，成全祂对罪人那慈爱的目的。但祂满足祂的爱时，不能损害祂的公义。子不是忍受父的忿怒，而是为了祂所爱的人，承受了祂从永恒同意的判决。

正如神的爱是动机，满足神的公义，在十字架倾倒下祂的忿怒，都不是目的，而是为了达到一个更大目的——为祂自己得着一群得称义、更新和得荣耀的百姓，恢复祂那已经堕落的创造——的手段。那不是带来净化的释放怒气，而是公正地满足神立约的义，这义为我们的赦免和正直提供基础：称义中的法律正直，成圣中的道德正直，并身体和灵魂在荣耀中终末成全的正直。这样，基督甚至在身为牺牲的受害者时也是得胜者。启示录第五章的图画表达得胜者基督和代理性的替代者这吊诡的统一，被杀的羔羊得胜地坐在宝座上，从各国涌来的敬拜者围绕着祂。

在它们最好的表现上，每一个基督教传统——东方与西方——都肯定，十字架是基督的得胜和祂代理性的替代。不单加尔文，也包括屈梭多模；爱任纽和奥古斯丁；路德和亚他那修，都加入这个合唱团。只有在立约的背景下——也就是在某些规定和某些赏罚下——我们才能明白地说“基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅……”（加三 13）。希伯来书的作者说：“按着定命，人人都有一死，死后且有审判。像这样，基督既然一次被献，担当了多人的罪”（来九 27~28）。“祂被挂在木头上，亲身担当了我们的罪……”（彼前二 24）。即使在约翰福音三章 16 节这节恰当地受人喜爱的经文的上下文中，我们也不能避免法律、“法庭”的语言，它说：“定他们的罪就是在此”（19 节）。“不信的人，罪已经定了，因为他不信神独生子的名”（18 节）。耶稣还用还债来论及赦罪（路七 42）。

圣经的多样化呈现是因为基督工作的巨大规模和多重含义，而绝不是要显示其中的不一致或矛盾。把基督的成就化约成替代赎罪如果算是一种危险，相反的危险则是将其他方面作为它以外的选项。

耶稣被钉十字架的道德教训是甚么？除了讲述耶稣怎样代我们死，为我们死，作为我们的替代外，它无法教导为朋友舍命的重要性（约十五 13）。而且，这种道德榜样有甚么意义呢？是我们应该笼统地肯定“代罪羔羊”的价值吗？基督十字架的好消息是它终结了所有补赎和挽回的祭。正因为这个事实，祂的死只能在一个局限的意义上作为一种道德榜样；我们可以献出自己服事别人，但我们不能在神的审

⁵⁸ John Stott, *The Cross of Christ* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1986), 158 = 斯托得著，刘良淑译，《当代基督十架》（台北：校园，1990），213 页。

判席前献出自己代替别人。因此，别人可以劝我们要有耶稣展示的那种谦卑的态度和舍己的感情（腓二 5~11），并在基督的十字架中看到三一神无可比拟的爱（约三 16）。

而且，十字架不单**显明神的公义**（仿佛神儿子残酷的死亡只是给我们实物教训），更是**应验神的公义**。“神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信，要显明神的义，……好在今时显明祂的义，使人知道祂自己为义，也称信耶稣的人为义”（罗三 25~26）。

最后，在歌罗西书二章——**得胜者基督**这个模型的主要经文——基督的死亡“将一切执政的、掌权的掳来”，“明显给众人看，”“……仗着十字架夸胜”（15节）。不过，这得胜本身是基于祂满足了法律的要求，正如我们在阅读 12 至 15 节时明显可见的。光是在短短的三节经文中，我们便可以清楚看到 (1) 恢复，(2) 法律上的替代，和 (3) **得胜者基督**的记号：(1) “你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，神赦免了你们一切过犯，便叫你们与基督一同活过来，(2) 又涂抹了在律例上所写、攻击我们、有碍于我们的字据，把它撤去，钉在十字架上。(3) 既将一切执政的、掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜。”

正如保罗在哥林多前书十五章 56 节表明的，“死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法。”除了除去因为罪而由神公平地施加的咒诅外，不可能有脱离死亡的最后胜利。罪不是位于人类存在状态的表面。它的病征在邪恶的权势中明显可见，在世上对抗公义、正义、和平及生命；它的病征也在破坏个人和社会生命的疾病、贫穷、暴力和压迫中明显可见。如果罪的问题只是负面的行动、行为或社会系统，道德榜样或彰显神反对这些行动或许已经足够。如果问题只是疾病、失望或苦难，知道神关心并医治我们，甚至令永生变得可能，或许会带来分别。不过，罪的状况和它的刑罚首先是司法的。基督之死能够拯救人，是因为它在宇宙的法庭中解决了神和人之间的严重危机。在宣告基督在天上的圣所献出祂的宝血后，接下来就产生出无数的其他影响。神的解决方法和人的困难同样深刻。

4. 基督代赎的范围

基督为谁而死？这不是臆测性的问题，而是在解经上得到相当关注、也有重大的神学和实际意涵的问题。事实上，亚米念派神学家正确地看到，如果基督的死确实完成罪人的救赎（而不只是使他们的救赎成为可能），基督为他们死的所有人便客观地得着救赎，会有永生。根据米利（John Miley）的说法：“替代赎罪论必然引致普救论或无条件的拣选。”米利指控说，“这种代赎，就其本质和即时的结果，

就永远释放他们脱离所有罪咎（这罪咎是作为对罪的刑罚的债务）。”⁵⁹ 因此，代赎的性质与它的范围这个问题是紧密系缚在一起的。笼统地说，教会历史上提出了三种主要的答案。

一种答案是，基督的死客观地救赎每一个人。圣经毫不含糊地教导说神爱世人，基督为世人死（约一 29，三 16，六 33、51；林后五 19；约壹二 2）。因此，提倡这第一种观点的人得出结论说，基督的目的是拯救每一个曾经活着或将会活着的人。俄利根提出的万物复兴论（*apokatastasis*）在六世纪正式受到谴责，这种理论指出，所有的灵（虽然不包括身体）——包括路西弗（Lucifer，指魔鬼）的灵——都会在天上的喜乐中重新联合。⁶⁰ 巴特拒绝限制神的自由，没有提出正式的普救论教义，不过他的拣选及和好教义暗示了这倾向。⁶¹ 认信的信义宗也教导普遍而客观的代赎，虽然它也主张有限而无条件的拣选。只有蒙拣选的人才会最终得救，但有些人只是暂时得到基督工作的拯救好处，后来却因为致死的罪或不信而失去这些好处。因此，根据这个观点，不是基督为之受死的所有人都会得救，虽然祂的死有普遍的意图。但所有这些建议都同意的是，基督的死实际上（客观地）救赎每一个人。

第二种选择是，基督死亡，好叫每个人都可能得救。根据荷兰抗辩派（Remonstrants）（亚米念派）的观点，基督之死的意图是令神可能给信徒救恩，方法是以恩典使他们能够与神合作：也就是借他们的信心和对福音的顺从。一个在 1618 至 1619 年由多特会议（Synod of Dort）界定的正统加尔文主义与亚米念主义之间的调和立场，称为“有条件的普救论”（*hypothetical universalism*）（也根据它的设计师亚目拉督〔Moises Amyraut〕称为亚目拉督主义〔Amyraldianism〕）。基督毫无例外地背负每个人的罪，但因为神知道，没有人会在信心的恩赐以外接受基督，祂拣选一些人接受基督工作的好处。很多福音派更正教徒都主张亚米念或亚目拉督的观点，他们都同意薛弗尔（Lewis Sperry Chafer）的观点：“基督的死并没有真正或潜在地拯救，

⁵⁹ John Miley, *Systematic Theology* (New York: Hunt and Eaton, 1889; repr. Peabody, Mass.: Hendrickson, 1989), 2:246。

⁶⁰ 参 *The Seven Ecumenical Councils*, in *NPNF2*, vol. 14。

⁶¹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 2, pp. 417-23; vol. 3, pt. 2, pp. 136; vol. 4, pt. 1, pp. 91, 140, 410。关于负责任的评价，尤其见 G. C. Berkouwer, *The Triumph of Grace in the Theology of Karl Barth* (trans. Harry R. Boer; London: Paternoster, 1956), 215-34; Garry J. Williams, “Karl Barth and the Doctrine of the Atonement,” in *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques* (ed. David Gibson and Daniel Strange; Nottingham, U.K.: Apollos, 2008), 232-72。

而是使所有人都可以得救。”⁶²

第三种观点是，基督为选民所有的罪而死，从而在十字架救赎他们。根据这个由《多特信经》⁶³ 表达的观点，基督的死“有无限的价值，足以补偿全世界的罪”，虽然祂只客观并有效地承担蒙拣选之人的罪。多特重复了一条常见的套语，“足够给整个世界，但只对选民有效。”这套语在不同的中世纪体系中都可以找到，包括阿奎那、里米尼的贵格利、和路德的师傅史陶皮茨（Johann von Staupitz）的著作。正如这套语表明的，这种观点并未限定基督拯救工作的充分或有效性，而是主张基督上十字架的特定意图是拯救蒙祂拣选的人。这种观点有时称为“有限的代赎”（limited atonement），但更好的说法是“特定的救赎”（particular redemption）。正如十七世纪的清教徒欧文（John Owen）指出的，任何看到有些人最终会丧失的立场，都在某处为代赎施加了限制：要不是在它的范围上，就是在它的果效上加上限制。欧文总结这些不同选择：基督为：（1）所有人的所有罪死；（2）所有人的一些罪死；或（3）一些人的所有罪死。⁶⁴ 如果不信是罪，而一些人最终被定罪，那么至少有一种罪是基督没有充分补偿的。

代赎的范围		
命题	范围和性质	立场
基督拯救每个人	范围和效果是无限的	普遍救恩
基督使每个人的得救成为可能	范围无限，但效果有限	有条件普救论
基督拯救所有选民	足够所有人，但只对选民有效	确定的代赎（definite atonement）

支持特定救赎的论据包括以下各点。首先，这种观点强调三位一体神和救赎的关系。在三一神的永恒会议（救赎之约）中，父拣选某个数目的人类，将他们赐给祂的子，以祂作为他们的守护者和中保，而圣灵则承诺将他们带到基督那里，接受

⁶² Lewis Sperry Chafer, “For Whom Did Christ Die?” *BSac* 137 (October-December 1980): 325。

⁶³ Canons of Dort, ch. 2, art. 3, in *Psalter Hymnal: Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church* (Grand Rapids: Board of Publications of the Christian Reformed Church, 1976), 99。《多特信经》，第二项教义，第三条，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订一版），106页。

⁶⁴ John Owen, “The Death of Death in the Death of Christ,” in *Works of John Owen* (London: Johnstone and Hunter, 1850-1854; repr. Carlisle, Pa.: Banner of Truth Trust, 1965-1968), 10:233。

祂中保带来的一切好处。不单有明确提到这永恒协议的经文（弗一 4~13；帖前二 13、14；多三 4~8），耶稣也一再提到祂要救赎祂的选民（罗八 32~35）、祂的羊（约十 11、15），祂的教会（徒二十 28；弗五 25~27）和祂的百姓（太一 21）。

耶稣说，祂来，不是使拯救成为可能，而是实际拯救每一个“父赐给我的人”。祂补充说：“差我来者的意思就是：祂所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活。……所以我对你们说过，若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来”（约六 37~39、65）。在约翰福音十章，耶稣说：“我是好牧人；好牧人为羊舍命。……我是好牧人；我认识我的羊，我的羊也认识我，正如父认识我，我也认识父一样；并且我为羊舍命”（约十 11、14~15），这包括外邦人和犹太人（16 节）。被各各他重重压在心头时，耶稣向父祷告说：“父啊，时候到了，愿你荣耀你的儿子，使儿子也荣耀你；正如你曾赐给祂权柄管理凡有血气的，叫祂将永生赐给你所赐给祂的人。……你从世上赐给我的人，我已将你的名显明与他们。他们本是你的，你将他们赐给我，他们也遵守了你的道。……我为他们祈求，不为世人祈求，却为你所赐给我的人祈求，因他们本是你的”（约十七 1~2、6、9）。耶稣再一次包括所有“因他们的话信我的人，……使他们都合而为一”（20~21 节上）。

在使徒书信中，父、子和圣灵在拣选、救赎和呼召的旨意和工作之间也有对应，创造出一个人安妥、不可动摇的基础（罗八 30~34；弗一 4~13）。⁶⁵ 救主以征服者的身分进入乐园，带着胜利的宣告：“看哪，我与神所给我的儿女”（来二 13）。这一切都显示“为那承受应许的人格格外显明祂的旨意是不更改的，就起誓为证。借这两件不更改的事，神绝不能说谎，好叫我们这逃往避难所、持定摆在我们前头指望的人可以大得勉励”（来六 17~18）。

第二，这种观点强调基督拯救工作的效力和客观性。我怎么知道自己是否基督为之受死的人？圣经给予的唯一答案是，我们仰望基督，我们在祂里面蒙拣选，祂的死对一千个世界也是足够的。不过，其他的观点虽然在肯定普遍得救，却主张：虽然有基督的客观工作，但很多祂为之受死的人最终会失丧，承担自己的审判。但上面提到，基督应许说，父赐给祂的，祂一个都不会失落，又怎么说呢？基督救赎的工作够不上祂的意图，这个可能性甚至在巴特的观念里都没有被排除掉，因为祂容许一些人最终被定罪。

由于这不是推测，而是真实的，我们可以怀着信心向每一个人宣告：“神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，叫一切信祂的不致灭亡，反得永生”（约三 16）。

⁶⁵ 见 Stephen M. Baugh, “Galatians 3:20 and the Covenant of Redemption,” *WTJ* 66, no. 1 (2004), 49-70。

再次，正如我们看到的，特定救赎不限制基督的死亡的充分性。从新约圣经，提倡特定救赎的人可以高兴地宣告：“基督为罪人死，”“基督为世人死，”以及“基督的死对你足是足够的”，也和圣经一起承认“基督为你死”这个保证是只给信徒的。如果基督的担罪实际上没有为每个祂为之而死的人除去神的忿怒，那么，正如巴文克所概述的：“重心便由基督转移到基督徒。”不是基督的客观工作，“真正与神和好的是信心。”⁶⁶

圣经清楚地要求所有人到基督面前（太十一 28；约六 35，七 37），这邀请非但没有被挫败，反而因为圣灵会利用这普遍的好消息吸引祂拣选的人归向基督，而更显得完全合理。西奈之约借着预表和影子把以色列盼望的焦点集中在弥赛亚身上，但应许列国得救的亚伯拉罕之约现在向世界宣告出来。我们是在这个意义上理解那些提到基督代表“万人”和“世人”而死的经文。由于基督的血“从各族、各方、各民、各国中买了人来，叫他们归于神”（启五 9），犹太人和外邦人，男人和女人，为奴的和自主的之间就再没有区别（加三 28）。借着洪水，神同时审判并拯救世界——虽然只有八个人得救。那么，三一神借着应许每个民族都有余民作为祂的新人类进入天上的圣所，有这种保证的拯救岂不是会大得多吗？

讨论问题

1. 基督怎样应验先知的职分，特别是就福音书中祂与摩西和以利亚的关系来说？
2. 请讨论在救赎历史视角中基督的祭司职分。祂在祂的生命中，甚至在被钉十字架前，怎样成全这职分？
3. 基督的“主动”顺服和“被动”顺服之间有甚么分别？
4. 将基督的死诠释为替代赎罪是否恰当？这个观念自然地源自圣经，还是一种抽象的理论？“挽回祭”又怎么说？这是圣经的观念吗？还是配不上一位充满爱的神？
5. 请整合圣经中关于基督的十字架的不同主题，并据以评估代赎的不同理论。基督的死除了祂代理性的替代外，还有更多内容吗？如果有，祂工作这献祭的一面怎样是使其他主题和理论有效所必不可少的？
6. 基督代赎的范围有多大？这与它的本质有甚么关连？

⁶⁶ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:469。

第16章

高升的状态：本身就是主的那位仆人

随着基督的复活和升天，我们到目前为止讨论的一切——神的性情和目的、创造、人类乃是立约的仆人、以及基督既是主又是仆人——都汇聚起来。而从这高升展开了我们在未来各章里会谈论的一切：救赎的施行，基督恩典的国度透过教会的事奉开展，以及那国度将来会显现为荣耀的国度。在历史中之所以可能有教会的存在，完全是因为在这相同的历史里，那位成为仆人的主，就是那位成为主的仆人。当然，耶稣基督始终是主，因为祂与父有同一本质，但祂“按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子”（罗一4）。之所以会有教会，是因为祂以复活的肉身宣布说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒……”（太二十八18~19）。

壹、复活与君尊

我们已经看过保罗提到基督在降卑状态中祭司事奉的前半部分：一生顺服，“以至于死，且死在十字架上”（腓二5~8）。在下半部分，我们看到基督的高升：“所以，神将祂升为至高，又赐给祂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”（9~11节）。深受希伯来圣经影响的保罗，用以赛亚书四十五章23节来指耶稣，他清楚知道自己是在宣称甚么。独一真神有一个具有位格的名字——雅威——而要得救或敬拜，就不能求告其他的名。父将这名赐给耶稣，不是因为祂从永恒就是神子的身分，而是因为祂在位格的联合中所成全的工作。

基督在祂的整个事奉中，都是神对罪和死亡的权势所说的“不”。在医治病人、赶鬼，甚至使死人复活中，耶稣都让人略尝祂的得胜，那是基于祂的复活、升天、在五旬节差派圣灵以及基督在荣耀中得胜地回来时的完满实现。正如我们已经看到的，甚至在十字架上，基督也胜过今世的掌权者，公开展示了祂君尊的职分。在十字架上，这些掌权者只能够将基督视为被弃绝、无助、愚蠢和软弱的；但事实上，

正是在那里，祂在祂和我们共同的仇敌身上获得了决定性的胜利。

由于祂是父永恒的道，基督的君王身分不是始于各各他，而是始于创造之时（约一 1~4、10；西一 15~20；来一 2~3）。子既在永恒里、也在时间中反映父的荣耀（来一 3）。正如我们已经看到的，在神格的每个外在工作中，父都在子在里面、借着圣灵说话。如果除了祂以外还有其他的道，受造界会立即陷入混乱。但对很多人来说，神的世界现在不正是这样吗？我们在四围看到不公义、压迫、暴力、苦难和灾祸时，怎能说神是主？在基督复活、升天和荣耀再来的模式中，我们开始看见这个问题的答案。

在祂救赎的工作中，基督也被展示为教会的中保。这不是另一个创造，而是一个新造。换句话说，不是有创造和救赎这两个领域。确切地说，教会是得救赎之受造界的一部分，蒙召进入与子的相交，展望整个大地的更新（罗八 18~25）。基督是“首生的，在一切被造的以先”（参：《现代中文译本修订版》，“超越万有的长子”），因为祂是“那不能看见之神的像，”“万有都是靠祂造的，无论是天上的，地上的……，”而且“祂在万有之先”（西一 15~17）。因此，不能将“首生的”理解为指子是第一个受造的存有，而是应该理解为指祂是受造界本身的源头。使徒保罗说，正是以同一方式，基督是新造的首生者。“祂也是教会全体之首。祂是元始”，是“从死里首先复生的”（参：《现代中文译本修订版》，“长子，首先从死里复活”），“使祂可以在凡事上居首位。因为父喜欢叫一切的丰盛在祂里面居住。既然借着祂在十字架上所流的血成就了和平，便借着祂叫万有——无论是地上的、天上的——都与自己和好了”（18~20节）。正如在创造中，“万有靠祂而立”，在教会中也是如此。君王如何，国度也如何。保罗称耶稣基督为整个收成“初熟的果子”（林前十五 23）时，也传达相同的观念。头如何，祂的身体也如何。正如我们已经看到的，这是使用具有生机之类比的圣约思维方式。

耶稣以祂的谈话和祭司式中保所成就的一切，都是为了那些和祂同作后嗣之人的好处而完成的，而当祂复活，以君王的身分、在荣耀中升天时，也是为了同一目的而拿起了权杖。基督为了救赎、创造和治理祂的教会而统治历史和自然界。借着十字架，死亡这最后的敌人失去它在受造界的立足之地（来二 14；提后一 10），尽管它要等到基督再来时才会最终被消灭（林前十五 23~26）。在基督升天时，将来的世代已经破晓。祂是先锋，是教会的头，已经得着荣耀，但祂不会歇息，直到祂的身体分享祂终末成全的生命。

神没有将祂的弥赛亚遗弃在坟墓里（诗十六 10）。彼得在五旬节的讲道中引述诗篇十六篇 8 至 11 节，来支持他的宣告，即神在基督里的拯救工作：“神却将死的痛苦解释了，叫祂复活，因为祂原不能被死拘禁”（徒二 24~28）。由于大卫的坟

墓不是空的，大卫指的只能够是“弥赛亚的复活”。“这耶稣，神已经叫祂复活了，我们都为这事作见证。祂既被神的右手高举，又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见所听见的，浇灌下来。……故此，以色列全家当确实的知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立祂为主，为基督了”（29~36 节；参：三 15~26）。

这个模式——“你们钉在十字架上，〔但〕神叫祂从死里复活，”诉诸于旧约圣经的预言，宣告不能靠着别的名字得救——是使徒行传所有讲章的标记（四 10~12、24~30，五 30~32、42，七 1~53，十 39~43，十三 16~39，十七 30~32，二十五 19，二十六 4~8、22~23，二十八 20、23~24）。事实上，保罗在犹太公会面前说：“弟兄们，我是法利赛人，也是法利赛人的子孙。我现在受审问，是为盼望死人复活，”这话有点反讽的味道，因为法利赛人的特点正是相信死人复活（二十三 6）。

虽然基督的三种职分在祂事奉的不同阶段会有某种优先次序，但在任何时刻，耶稣从没有是先知而不是祭司，或者是祭司而不是君王。甚至在祂降卑的“状态”，祂也是君王，正在建造祂恩典的王国；甚至在祂高升的“状态”，祂也为父和祂百姓的好处而服事。甚至在祂降卑的深处，十字架本身也是一种高升。耶稣说：“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我”（约十二 32）。虽然这乍听之下可能是指升天，但接着的一节解释说：“耶稣这话原是指着自己将要怎样死说的”（33 节）。祂是在旷野被举起的“铜蛇”，所有仰望祂的人都会得救（约三 14 和民二十一 8~9）。因此，由降卑的状态到高升，由先知到祭司到君王，虽然有一种大致的进程，但在基督位格和工作的联合中，它们全都同时存在。即使是以神和人类的敌人这个身份挂在十字架上被弃绝时，基督也都以得胜君王的身份赢得我们的救赎。加尔文写道：“没有法庭如此庄严，没有宝座如此宏伟，没有得胜的展示如此杰出，没有战车如此高尚，可以比得上基督用来征服死亡和魔鬼的刑具。”¹

改革宗和信义宗的神学通常都遵循一种做法，即从末世论的角度，将基督的君王身分区分成祂在恩典中的统治（*regnum gratiae*），以及在荣耀或权能中的统治（*regnum gloriae potentiae*）。神已经立祂的君王在祂的圣山上，现在普世都必须崇敬祂（诗二 6，四十五 6~7〔和来一 8~9〕，一三二 11；赛九 6~7；耶二十三 5~6；弥五 2；亚六 13；路一 33，十九 27、38，二十二 29；约十八 36~37；徒二 30~36）。但这个国度不单是在以色列扩展或重设君王，像很多欣赏耶稣的人期望的那样——甚至门徒们在祂复活后仍然是这样（徒一 6）。在审讯耶稣时，彼拉多问耶稣：“你是犹太人的王么？”耶稣回答说：“这是你自己说的，还是别人论我对你说的呢？”

¹ John Calvin, *Commentary on Philipians – Colossians* (Grand Rapids: Baker, repr. 1979), 191。

彼拉多说：“我岂是犹太人呢？你本国的人和祭司长把你交给我。你作了甚么事呢？”耶稣回答说：“我的国不属这世界；我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人。只是我的国不属这世界。”彼拉多就对他说：“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。凡属真理的人就听我的话。”彼拉多说：“真理是甚么呢？”（约十八 33~38）

这是多么吊诡：万王之王和万主之主被捆绑起来，静静地站在凯撒的一个官员、也是祂百姓的统治者面前，甚至在自愿屈从于人类最残忍的不公平时，仍在施行统治。

在目前的阶段，这个国度正如其君王在从死里复活、升到父右边之前那样。对世界来说，这看起来只会显得软弱和愚蠢，虽然与历史上任何地上的帝国相比，这国度在全球范围上扩展得更广阔，它的救赎能力也更强。在旧约里，国度是以预表的方式，集中在以色列国敬拜和民事结构的外在荣耀上，但在“今世”，它的荣耀乃是隐藏在十字架下。它所得到的是一人心，而不是地缘政治的土地。它从圣灵将来的统治带来新生（约三 3~7），并预期将来的终末成全，那时，“赐生命的主”会带来“身体复活和永生”。²

基督的君王身分，如同我们已经探讨的其他角色，涉及人和神两方面。同样，弥赛亚君王甚至比大卫更伟大，不单因为祂是神，更因为祂成全了神给人的委任，是亚当、以色列、甚至大卫都未能达成的。身为神和人，祂在全地建立公义。这一点尤其见于希伯来书二章，在那里，交托给带有神形象的人的“统管”，最终在耶稣基督里实现了：

既叫万物都服他，就没有剩下一样不服他的。只是如今我们还不见万物都服他。惟独见那成为比天使小一点的耶稣，因为受死的苦，就得了尊贵荣耀为冠冕，叫祂因着神的恩，为万人尝了死味。原来那为万物所属、为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅因受苦难得以完全，本是合宜的。因那使人成圣的、和那些得以成圣的，都是出于一。所以，祂称他们为弟兄也不以为耻，说：……“看哪，我与神所给我的儿女。”（来二 8~13）

² *The Nicene Creed and The Apostle's Creed, Trinity Hymnal* (rev. ed.: Philadelphia: Great Commission Publications, 1990), 846, 845。〈尼西亚信经〉和〈使徒信经〉，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订一版），4、2页。

我们只有在复活的基础上才能说，人类公义及和平的治理得到了恢复。这当然不能从每天报章的头条或世上教会的状况中辨认出来。但它已经在基督——祂是我们永活的头——里面得到恢复和成全。因祂的分别为圣，我们也得以成圣，因祂的统治，世界可以得到保证，能够有分于宇宙的荣耀，这是祂在接受“万王之王和万主之主”（提前六 15）这位分时已经承受的。祂在神右边的荣衔，是给祂那超凡顺服的奖赏（诗二 8~9；太二十八 18；弗一 20~22；腓二 9~11）。

在祂的国度中，基督已经是君王，但现在这领域主要是在圣道、圣礼和教会纪律这些公开事奉，以及在圣徒的团契——他们在基督的身体中分享他们的属灵和物质的恩赐——中可见。因此，自从五旬节以来，圣灵随时随处都在对随着基督从死里复活而来临的新造打开世界的实存。借着洗礼的水、擘饼、聆听圣道、牧者和长老的引导、执事的祭司事奉以及所有信徒在世界见证基督，将来世代的权能开始穿透这正在消逝的罪恶世代。教会仍未等同于将会在基督再来时终末成全的基督国度，但它是“万物复兴的时候，就是神从创世以来、借着圣先知的口所说的”（徒三 21）时候的头期款。正如保罗所断言的，基督的复活不是与信徒的复活不同，而是整个收成的“初熟果子”（林前十五 21~26、45、49）。

因此，这些用来表达基督和教会之关系的具有生机的隐喻——葡萄树和枝子，树和果子，活石建成灵宫，以及头和身体——全都不应令我们惊讶。

就是照祂在基督身上所运行的大能大力，使祂从死里复活，叫祂在天上坐在自己的右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的，和一切有名的；不但是今世的，连来世的也都超过了。又将万有服在祂的脚下，使祂为教会作万有之首。教会是祂的身体，是那充满万有者所充满的。（弗一 20~23）

这些类比所反映的，都不是一种一个人宰制另一个人的模式，而是一种亲密的联合。基督在那些被确认为属于祂自己身体的人里面统治，从而在上统治他们。祂这样做是为了他们的得救。甚至现在，基督也为了建立祂的教会这个终极目的，秘密且无形地统治各帝国和各国（弗一 20~22，四 15，五 23；林前十一 3）。希伯来书的作者向我们保证，甚至在现在，自从基督复活以来，万有都在基督亲自的统管之下，虽然“如今我们还不见万物都服祂”（来二 8）。现今只有在教会里，才可以部分看见基督的统治。

圣灵借着使耶稣基督由死里复活而证明祂无罪，因此祂“被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗四 25）。祂“按圣善的灵说，因从死里复活，

以大能显明是神的儿子”（罗一4），耶稣在救赎的经世（the economy of redemption）中与圣灵交换位置。事实上，圣灵在基督往五旬节的路上时，使基督称义，使犹太人和外邦人称义，使他们与基督成为一个身体。

因此，正如路易·伯克富所概述的，恩典的国度建基于基督的救赎，而不是建基于创造。³ 统治和征服的创造使命，在起初赐给了所有承载神形象的人，但大使命是交托给圣徒，借着他们为福音所作的见证，借着洗礼，借着把基督宣告的一切教导万国而成全。那不是地缘政治的国度，像神治国度那样（太八11~12，二十一43；路十七21；约十八36~37），更不像外邦帝国（可十42~43），虽然它有一天会以能力和荣耀显明。事实上，有趣的是，在马可福音中，耶稣在预言自己的死亡和复活的每一幕之后，门徒都对谁在国度中会是最大的而产生妒忌和争论（在八34~38暗示，在九33~37和十35~45明确提到）。正如我们在周遭看到的，经验层面的实存（以我们身体的腐朽为代表）反对“新造”真的已经来到的这个宣称，圣诗也恰如其分地描述教会的弱点为“内争分裂祂身体，异端叛道中伤”，⁴ 而为地上的身体——教会——参与它在天上的头作了相反的见证。但基督的复活令它这样，不单因为复活使其余的救赎经世开始运转，也因为它是完整之终末成全的头款。

保罗应用在肉身的原则，“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”（林前十五42~43），说明了国度在历史中彰显时所涉及的那已然—未然的架构。虽然借由重生进入（约三3~5），这国度却不能只是属灵的实际。它有一天必须成为可感知的、完全的，就像复活本身对复活的人来说是可感知的、完全的一样。但现在，它是芥菜种（可四30~32），放在普遍的人性这面团中的酵（太十三33）。国度已经存在（太十二28；路十七21；西一13），但终末成全尚未来到（太七21~22，十九23，二十二2~14，二十五1~13、34；路二十二29~30；林前六9，十五50；加五21；弗五5；帖前二12；提后四18；来十二28；彼后一11）。决定性的胜利已经完成，但我们仍未听到压迫和暴力的城市被消灭，“世上的国成了我主和主基督的国；祂要作王，直到永永远远”（启十一15）。耶稣的复活不单确认祂是神的以色列，也使这个身份生效。祂是末世的圣殿，每个成员，犹太人 or 外邦人，都要成为其中“蒙拣选”的“活石”（彼前二4~5）。

“耶稣是主”的宣称，不只是承认祂的神性。它的确这样宣称，但不只如此。

³ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 407。

⁴ “The Church’s One Foundation,” in e.g., *Trinity Hymnal* (rev. ed.: Philadelphia: Great Commission Publications, 1990), #347。〈教会独一的根基〉，如《生命圣诗》，215首。

这宣称提出的重要末世论点是：在耶稣基督里，对神的应许得着应验的威胁，已经在客观上被征服了，而且这应许会在将来的世代完全实现。没有任何权势、权柄、王位或统治可以挫败祂的目的，虽然它们可能带来激烈的反对，直到它们最终被消灭为止。莫特曼提醒我们：

任何见到复活基督的人，都正在预先看见神将来的荣耀。他看到一些本来看不见的东西，但有一天会让所有人都看见。……在谈及耶稣从死人中复活时，基督徒以颇具决定性的方式改变了古老的天启盼望。在作出这改变时，他们说的是：在这个人身上，比所有其他人都更早，死人复活的末世进程已然开启。随着耶稣从死里复活，历史的最后一天已经开始：“黑夜已深，白昼将近”（罗十三12）。因此，他们宣告祂是“睡了的人初熟的果子”（林前十五20），“从死里首先复生的”（西一18），“救恩的先锋”。⁵

正如耶稣从死里复活，我们也会复活。救恩既不仅仅是被救活的存在，从我们离世之处继续；也不是灵魂在死时从身体得解脱。那乃是死人的身体进入受造万物从未知道的一个状况和所在：永生。莫特曼补充说，“耶稣复活进入神将要来的国度。”⁶相应地：“每当人承认耶稣是神的基督时，便有活泼的信心。哪里怀疑、或否定、或拒绝这事，那里便没有信心。”⁷

任何人若将基督论的主题削减到“历史的耶稣”，任何人若将基督末世的位格化约为耶稣私人的位格，任何人若将祂的同在历史化为祂在地上生活的历史，那么，当他们发现基督论不再是具有任何適切性的主题时，都不应该感到惊讶。因为在历史的拿撒勒人耶稣度过祂私人的一生，然后死去后二千年，还可以引起谁的任何兴趣？⁸

若要说“耶稣是主”，我们就必须尝试，既以犹太人的耳朵，也以外邦人的耳朵来聆听它。它意味着，以色列的神——战胜埃及神明，带领祂的百姓经过大海和

⁵ Jürgen Moltmann, *The Trinity and the Kingdom: The Doctrine of God* (trans. Margaret Kohl; San Francisco: Harper & Row, 1981), 85 = 莫尔特曼著，周伟驰译，《三一与上帝国：论神的教义》（香港：道风书社，2007），123页。

⁶ 同上，88 = 莫尔特曼著，《三一与上帝国：论神的教义》，126-27页。

⁷ Jürgen Moltmann, *The Way of Jesus Christ: Christology in Messianic Dimensions* (Minneapolis: Fortress, 1993), 39。

⁸ 同上，40-41。

旷野，进入应许地的那一位——就是使耶稣从死里复活的那一位，也将那超乎万名之上的名赋予这样复活者的那一位。那就是说，祂会恢复以色列的财富，不是借着恢复预表性的神治国度，而是带来对罪的普遍审判，并为祂的百姓伸冤，那是摩西的经世只能够预示的。把“耶稣是主”聆听为只是指“我与耶稣的个人关系”的口号，就不是按它应该要被听闻的方式来聆听。那是删节了耶稣之所是和所宣讲的信息。

针对将救恩化约为内在、个人经验的试探，莫特曼正确地提出：“因此，更合适的是以不断向外扩展的圆圈呈现基督带来的救恩，由个人和好的经验开始，以宇宙——天和地——的和好结束。”⁹

因此，宣告基督的主权和宣告祂的先知事奉与祭司事奉，同样是福音的一部分。基督的统治推翻捆绑我们的一切敌人，甚至死亡也失去它将我们困在坟墓的法律权柄：“死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法。感谢神，使我们借着我们的主耶稣基督得胜”（林前十五 56~57）。但我们再次看见，基督宇宙性的得胜和主权是好消息，唯独是因为它首先处理了根源的问题。死亡是由违反律法引起的制裁，因此解决了后者就为前者带来救恩。耶稣“被交给人类，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗四 25）。

虽然这真理带来无数的祝福，可以在更广泛的意思上公平地称为“好消息”，但那好消息——创造信心的具体宣告——是罪得赦免，以及在基督里称义。尽管神在圣经中的命令需要我们加以呈现、解释并顺服，但福音不是劝我们做某些事，而是宣告神在祂的儿子们做了甚么。

贰、基督是君王：升天

在基督独特地应验先知和祭司的职分以外，还要加上祂身为君王的得胜。为了说明这个角色，我们可以转向诗篇二十四篇，上行之诗当中的一篇。这些诗是在每年节期，当朝圣者一起登山走向圣殿时，被指定要唱的。诗篇二十四篇特别深刻，有它的启应（回应）模式：

地和其中所充满的，
世界和住在其间的，都属耶和華。
祂把地建立在海上，
安定在大水之上。

⁹ 同上，45。

谁能登耶和華的山？
 谁能站在祂的聖所？
就是手潔心清、
 不向虛妄、
 起誓不懷詭詐的人。
他必蒙耶和華賜福，
 又蒙救祂的神使他成義。
這是尋求耶和華的族類，
 是尋求你面的雅各。（詩二十四 1~6）

到目前為止，這些詞語的流行用法，主要是作為給信徒的勸告，那似乎言之成理。不過，接着幾節引導我們留意其他地方：

眾城門哪，你們要抬起頭來！
 永久的門戶，你們要被舉起！
 那榮耀的王將要進來！
榮耀的王是誰呢？
 就是有力有能的耶和華，
 在戰場上有能的耶和華！
眾城門哪，你們要抬起頭來！
 永久的門戶，你們要把頭抬起！
 那榮耀的王將要進來！
榮耀的王是誰呢？
 萬軍之耶和華，
 祂是榮耀的王！（詩二十四 7~10）

猶太教和基督徒的注釋者都指出，這篇重申以色列從西奈曠野到耶路撒冷的行軍——耶路撒冷是神在地上的錫安（亦見：詩六十八篇，提到雅威從曠野到錫安的莊嚴“巡行”）。只有耶穌基督完全應驗了這個委任，並有資格要求天上宮殿的大門在祂凱旋進入時要打開，在祂身後是被拯救的大軍。祂宣稱祂的勝利，宣告說：“看哪，我與神所給我的兒女”（來二 13）。

最直接的升天記載來自路加福音（路二十四 13~51）。剛復活（但仍未被認出）的耶穌在路上遇到兩個夢想破滅的門徒，就他們對聖經的認識督促他們：“基督這樣受害，又進入祂的榮耀，豈不是應當的嗎？於是從摩西和眾先知起，凡經上所指

着自己的话都给他们讲解明白了”（路二十四 26~27）。耶稣命令门徒留在耶路撒冷，直到应许的圣灵赐下，让他们可以“领受从上头来的能力”，然后，我们读到，祂“领他们到伯大尼的对面，就举手给他们祝福。正祝福的时候，祂就离开他们，被带到天上去了。他们就拜祂，大大地欢喜，回耶路撒冷去，常在殿里称颂神”（49~53节）。

这事件在使徒行传第一章重述，耶稣命令祂的门徒留在耶路撒冷，直到应许的圣灵来到：

说了这话，他们正看的时候，祂就被取上升，有一朵云彩把祂接去，便看不见祂了。当祂往上去，他们定睛望天的时候，忽然有两个人身穿白衣，站在旁边，说：“加利利人哪，你们为甚么站着望天呢？这离开你们被接升天的耶稣，你们见祂怎样往天上去，祂还要怎样来。”（徒一 9~11）

这时，基督的升天（和在荣耀中再来）成为福音的一部分。为我们的罪被钉十字架，为我们的称义复活，这一位会再来，“主也必差遣所预定给你们的基督耶稣降临。天必留祂，等到万物复兴的时候，就是神从创世以来、借着圣先知的口所说的”（徒三 20~21，强调字体为引者标示）。

在复活和升天之间的四十天，耶稣教导门徒天国的本质。祂在橄榄山和楼房告诉他们的话（分别在太二十四~二十五章和约十四~十六章），提醒他们圣灵的降临。虽然门徒在耶稣传道时似乎不明白这些事情——甚至在升天时，他们仍然问：“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”（徒一 6）——但圣灵在五旬节降临时，他们却明白了。使徒行传里所有的讲道都显明，使徒如今明白他们的主从降临到升天、到再来的故事情节和历史。祂的离开和祂的成为肉身，乃是同样真实、同样关键的，“你们见祂怎样往天上去，祂还要怎样来”（徒一 11）——也就是以肉身来到。现在，祂的肉身不在地上，但祂在天上统治，祂的灵则在地上为祂创造不断扩展的国度。教会乃是在基督升天和再来之间这不稳定的张力中产生的，并由圣灵支持。在使徒书信里，我们也可以明显看到这模式，基督在荣耀中升天，是祂现在在父右边为我们代求的基础（罗八 33~34；弗四章；约壹二 1）。祂以能力统治，尽管现在祂的身体在下面受苦。耶稣基督是收成的初熟果子（林前十五章），祂会从天上再来（帖前四 13~五 11），施行审判和拯救，应验“主的日子”（罗二 5；帖前五 2；参：来十 25；雅五 3；彼后三 10）。

基督升天的进一步见证，可以在司提反殉道时的异象，以及保罗往大马士革路上的异象中找到。信徒与基督联合，已经在天上和祂一同坐席（弗二 6~7），圣经

也明确提到，升天（对诗六十八 18 的诠释）是倾倒在教会的恩赐的来源（弗四 7～10）。希伯来书的作者说，升天是旧约和新约崇拜之间的对比的一部分（来七 23～26，九 25）。利未祭司总是站在祭坛前进行礼仪的服事，因为他们的工作永远无法完成：“基督献了一次永远的赎罪祭后，就在神的右边坐下了。从此，等候祂仇敌成了祂的脚凳”（来十 11～13，强调字体为引者标示）。

在祂高升到天上时，耶稣基督行使所有三个职分。身为先知，祂透过人类软弱的职事，继续宣告祂的律法和福音，审判并赦免罪人。我们由比摩西（来三 1～19）或约书亚（四 1～12）更大的先知带领，随着比亚伦或他的后代更大的祭司，借着福音在更广阔的土地上得安息。“我们既然有一位已经升入高天尊荣的大祭司，就是神的儿子耶稣，便当持定所承认的道”（四 14）。八至十章论述道，我们的大祭司不是在地上的复制品中服事，而是在真正的圣所服事；不单如此，祂更是带着自己的血进入圣所，结束献祭体系，祂的服事且不能被祂的死打断。“这位既是永远常存的，祂祭司的职任就长久不更换。凡靠着祂进到神面前的人，祂都能拯救到底；因为祂是长远活着，替他们祈求”（七 24～25）。“但基督献了一次永远的赎罪祭，就在神的右边坐下了。从此，等候祂仇敌成了祂的脚凳”（十 12～13）。

因此，基督的祭司职分并未在十字架上结束，反而在天上延续。信徒不单在过去因基督的工作得救；神“又叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上，要将祂极丰富的恩典，就是祂在基督耶稣里向我们所施的恩慈，显明给后来的世代看”（弗二 6～7）。在第四章，基督持续的祭司工作再次和祂的升天连在一起，诠释了诗篇六十八篇 18 节（“你已经升上高天，掳掠仇敌；你在人间，就是在悖逆的人间，受了供献”）：

那降下的，就是远升诸天之上要充满万有的。祂所赐的，有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师，为要透过〔他们的〕事奉的工作，成全圣徒，建立基督的身体，直等到我们众人在真道上，在对神儿子的知识上同归于一，得以长大成人，满有基督长成的身量。我们不要再作小孩子，中了人的诡计和欺骗的法术，被一切教训之风摇动，飘来飘去，就随从各样的异端；惟用爱心说真理，凡事长进，连于元首基督，全身都靠祂联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己。（弗四 10～16，作者的翻译）¹⁰

¹⁰ 关于我在这里提供的翻译（基本上和《钦定本》相同），见 Andrew Lincoln, *Ephesians* (Word Biblical Commentary 42; Dallas: Word, 1990), 253。

同样，约翰保证说：“若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督”（约壹二1）。保罗问：“谁能定他们的罪呢？”基督不单死了，复活了；祂“在神的右边，也替我们祈求”，以致我们即使是在苦难中也可以说，“靠着爱我们的主，在这一切的事上已经得胜有余了”（罗八34、37）。在撒迦利亚书第三章的异象里，在天上的法庭，撒旦提出指控，而主的天使站着，为大祭司约书亚辩护，以王室的服饰交换他污秽的衣服。现在这异象应验了，尽管是所有圣徒都穿上基督，撒旦被禁止接近天上的房屋。透过祂天上的统治，有圣灵带领地上的战争，耶稣基督掠夺撒旦的国度，将囚犯释放。

耶稣预备祂的追随者接受祂的不在，应许“另一位保惠师”（*paraklētos*）——祂升上父那里时将会派来的辩护律师（约十四16；参：约壹二1）。子完成了赢得救恩所需要的一切，现在圣灵奉差遣，将这一切施行到祂的百姓身上。耶稣的高升不能与圣灵降下分开：“祂既被神的右手高举，又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见所听见的浇灌下来”（徒二33）。与地上所有统治者不同，这君王统治，是为了叫祂能以祭司的身分代求。我们在启示录十二章10节也看到这点，那时天上大军高唱龙被打败：“我听见在天上有大声音说：‘我神的救恩、能力、国度、并祂基督的权柄，现在都来到了！因为那在我们神面前昼夜控告我们弟兄的，已经被摔下去了。’”正是在这代求中，信徒得到保证，永不会被神“剪除”（罗八31~35）。

从成为肉身到在父右边统治，耶稣不单是成为仆人的主，也是本身就是主的那位仆人，甚至在这高升的状态也继续为父的旨意和百姓的益处服事。从亘古到永恒，祂代表那些偏行己路的人向父献上祂的“我在这里”。现在，基督在恩典中统治；祂回来施行审判和伸冤时，祂的国度会在永恒的荣耀中完满实现。

叁、升天的意义

考虑到升天在新约圣经（特别是书信）中的地位，它在教会的信仰和实践中扮演比较次要的角色，实在令人感到惊讶。虽然得到肯定，它似乎并不占有像基督的成为肉身、死亡和复活那样的地位。

法罗（Douglas Farrow）试图补救升天在神学中被边缘化的现象，视它为“基督论、末世论和教会论的交汇点”。¹¹ 二十世纪的神学，很多都在历史和末世论之间

¹¹ R. Maddox, *The Purpose of Luke-Acts* (Edinburgh: T&T Clark, 1982), 10, 引自 Douglas Farrow, *Ascension and Ecclesia* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 16。我自己在 *People and Place: A Covenant Ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 第一章，诠释升天时大量引用法罗此书。

作出错误的选择，但这是对它们的误解。新约圣经的末世论并不逃避历史，而是重新界定它。法罗跟随艾力·富兰克林（Eric Franklin）的建议，“路加使用升天不是为了历史而放弃末世论，好像‘基督延迟再来’的学者所主张的那样，而是要历史为末世论效劳。”¹² 升天不单是复活的惊叹号，也是救赎历史中的独特事件。法罗正确地主张，将复活和升天合并，“会危害到我们现时的世界、和神在基督里所建立之新秩序的那些更高之处之间的延续性。”¹³

若把末世论当成历史以外的另一个选择，升天就得到一种“幻影式”（也就是灵意化）的诠释，不单将这件事和旧约圣经的期盼分开，“最终也回头影响到复活的教义本身——如果它还不是那个教义的幻影版本——将它紧密地连系到一种与圣经的末世论没有多少共通点的他世的末世论。”“复活意味着‘上天堂’，而在一些神学中，使它变得很难与死亡区分开来！”天使的应许，“这〔同一位〕耶稣”会在肉身中回来，同时肯定我们的复活和基督的复活之间的延续性，以及耶稣的历史和这渐渐过去的世代那普通历史之间的中断性。脱离这中断性，我们就以“我们自己的故事（人自我提升的故事）取代这个世代救恩历史的真正核心。”¹⁴ 与思想的上升不同，福音令我们专注于恩典之历史性经世：基督以肉身来到、离去和再来的模式。不过，法罗写道：

从俄利根开始……爱任纽为之争战的很多东西，虽然在官方教义里得到维护，却渐渐被削弱。一种严格来说属于臆测的逻各斯基督论，加上一种可以称为末世幻影说的倾向，甚至在正统圈子中都十分普遍。而因为尼西亚后最伟大的神学家圣奥古斯丁不能摆脱新柏拉图主义的限制，也不能脱离俄利根经安波罗修传给他的遗产，这情况变得更严重。¹⁵

法罗追溯这种俄利根的倾向，一路追溯到现在。教会贬低基督肉身不在这里的意义，寻求不同的取代方法：皇帝、教宗、马利亚（有婴孩耶稣在她怀里）以及教会用具的复杂系统，使基督会在钟声响起时以肉身临在。

耶稣没有贬低祂的升天，而是以圣灵和祂圣道的应许安慰门徒。保罗在罗马书十章也提出同一点，他说，我们不用升到天上，将基督带下来，或进到深处，仿佛要领祂从死里复活——因为祂借着圣道接近我们。只有当我们认真看待耶稣不以肉

¹² 同上，17。

¹³ 同上，29。

¹⁴ 同上。

¹⁵ 同上，88。

身和我们同在，我们才能够明白末世论（我们和祂一同坐在天上，但仍未和祂面对面）、圣灵论（圣灵是现在借着讲道和圣礼传达基督同在的那一位）和教会论（教会是不稳定地处于两个世代之间的朝圣群体）的意义。过度实现的末世论（over-realized eschatology），发育不全的圣灵论，以及过度膨胀的教会论，都很容易产生。我们面对基督肉身真正不在时，圣灵将我们连系到基督，使我们渴望祂再来时所做的工作，便可以限制教会用她自己来取代由马利亚所生的荣耀之主的这种倾向。否则，圣餐礼仪那充满信心的宣称，“基督必再来”，便很容易被寓意化、灵意化或道德化，成为甚至在现在也一再发生的事情（无论是透过弥撒，还是透过更私人和非礼仪的实践）。无论基督在此时此地怎样透过圣道和圣礼真正同在，升天的教义都令我们渴望祂在历史终结时以肉身再来。

由于升天，现在有两个“历史”：这受到罪和死亡影响的、将要过去的邪恶世代的历史；以及受生命和义影响的将要来的世代。由于耶稣基督是主，圣灵使我们重生，脱离与死亡的联盟，与耶稣基督一同受苦，也同作后嗣。升天是“争战中的教会”（the church militant）挣扎的基础，并保证有一天她会全面分享她君王的凯旋。

肆、君王和祂的国度

我们可以在这里合理地处理教会论和恩典的媒介（means of grace；或译为恩典的管道、途径，蒙恩之道）。不过，圣灵将 *ordo salutis*（“救恩次序”，也就是圣灵怎样将基督的福分施行到个人身上）应用到信徒的救赎，创造了教会。根据《海德堡要理问答》，圣灵“借着人宣讲福音，在我们心里运行，使我们有信心；又借着人施行圣礼，确认并坚固这信心。”¹⁶

在使徒行传第二章有很多事情发生。圣灵从升天的基督的宝座受差遣，创造一个会从耶路撒冷到地极见证基督的身体；并内住在这个身体里（1~13节）。它的第一个记号是彼得的讲章，这讲章宣告旧约圣经的应许已经在耶稣基督的生平、死亡、复活和升天以及差遣圣灵中应验了（14~36节）。从这个宣告产生了一个新的立约群体。“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必须受所赐的圣灵；因为这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的”（38~39节）。一些人——“约三千人”——因这信息而“觉得扎心”，悔改，相信，受洗，圣灵将他们组成一个人类群体。“〔他们〕都恒心遵守使徒的

¹⁶ *Heidelberg Catechism*, q. 65, in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 889 = 《海德堡要理问答》，问 65，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订 1 版），34 页。

教训，彼此交接，擘饼，祈祷”（42 节）。从这共同的与基督的联合，这些来自远处的朝圣者彼此是如此地合一，以致敬拜的群体本身就是给世人的见证。“主将得救的人天天加给他们”（47 节）。

虽然归信者是以个人身分进入，但他们是被加进教会的。因此他们会是具“大公性的”人：不再只是个别的人，而是基督教会身体活着的部分。甚至在基督地上事奉期间，这个新造也不如在五旬节和之后那样完全实现。圣灵已经降临，应用基督的福分，使一切都变成新的了。而且，那应许是给信徒和他们的儿女的。正如在旧约圣经中的施行一样，恩典之约包括信徒的儿女。但它也临到这个群体之外，将福音带给远方的人。

因此，救恩次序（*ordo salutis*）与救恩历史（*historia salutis*；基督的生平、死亡、复活和升天以及圣灵降临这些历史事件）是不能分开的，而救恩论（拯救的教义）也与教会论（教会的教义）不能分开。教会在这个世代可以让人辨明而看见的媒介，以前（与现在）都跟恩典的国度征服其后嗣的内心和生命所用的是相同的媒介。正如我们在使徒行传第二章看到的，福音的传讲和圣礼的施行（洗礼和擘饼或圣餐），是升天的君王创造并扩展祂国度的媒介。

我们在个人得救中看到的末世性张力，在教会论中也同样明显。作为“混杂的身体”，我们现在认识的有形教会，既不是隐藏在旧约神治国度的预表和影子之下，也不是作为基督在荣耀中蒙拣选的配偶而全面显露。即使在现在，神的国度也以半实现的方式在教会中存在，也透过教会而存在，但这个国度是比教会更全面的实存，只有在基督再来时才会完全实现。

神学家一直试图以不同的方式，寻求辨别国度与教会现时和将来状况之间的这个差异。自从中世纪便为人熟悉的，是争战中的教会（*church militant*）和得胜的教会（*church triumphant*）之间的区分。呼应基督降卑和高升的状态，这区分在某种程度上是有用的；不过，它指的是现在活着的教会世代（下面的教会）和那些在主里面死去的教会世代（上面的教会）。虽然它表达出一项重要的真理，但这种区分没有对从未世性的角度理解教会和国度作出贡献。

在这方面，更有用的是恩典的国度和荣耀的国度之间的区分。有如前一种区分，这种区分并非暗示有两个不同的教会或国度，而是基督的领域有两种不同状态。基督国度的状态和性质，总是由其君王的状态和性质来决定。正如它的主在地上服事时那样，目前这国度的荣耀乃是隐藏在十字架下，即使当圣灵使将来世代的光穿透现今这邪恶世代的黑暗时，它的能力正在工作。如同其福音，国度的形式、媒介、治理和效用，在世人的眼中都似乎是软弱的。它经常受到这个世代的执政掌权者的迫害或干脆忽略，但正是在它信息和事奉表面的软弱里，并透过这软弱，它

渐渐成长。但终有一天，会响起这个宣告：“‘世上的国成了我主和主基督的国；祂要作王，直到永永远远’”（启十一 15）。旧约的神治国度只是敬拜和文化的联合、敬拜和地缘政治的联合、教会和国家的联合的预表，当基督再来施行审判和伸冤，将地上的一切永远拨乱反正时，这联合便会发生。

一、约和国度

神的国度不是一个通用的概念，可以应用到任何时代：在每个历史时代，它的性质都由它据以施行的圣约对象来决定。正如我们已经看到的，圣经的一些约是宗主类型（*suzerainty type*）的：基于宗主（大君王）的得胜，小君王承诺完全效忠，如果他不能遵守宗主施加的规定，便会受到条约的制裁。这种是“不作就受死”的盟约（*宗主条约*〔*suzerainty treaty*〕）。我们也看见其他的约更像王室的赠与（*royal grant*）：基于以前的胜利，继承人只是遗产的受益者。以亚伯拉罕作为“多国的父”，神与他立的约明显是这种赠与（创十五章），特别是根据新约圣经的诠释（参：罗九 6~8；加三 1~29）。对比之下，摩西之约有赖于以色列的顺服（申一 34~45，四 1~24、26~27，五 25~33，六 1~3、10~25，七 12~26，九 1~十一 32，二十六 16~19，二十七 11~26，二十八 1~三十 20；书八 30~35，二十三~二十四章；士一~二章；耶四~十一章，十三 15~27，十五 1~9，二十五~二十八章；结十章，十二~二十二章等；约一 17；罗二 27，四 15，七 12，十 4；加三 23~24，四章；来七 19）。

即使当神在审判时后悔，或审判后承诺挽回以色列，都不是基于西奈之约，而是因为祂“不忘记祂起誓与你列祖所立的约”（申四 31）——先知经常提出这一点。就像伊甸园里的立约仆人，以色列必须抗拒想要自主的试探，单单事奉永生神。但先知受差派，像是控方律师，带着不吉利的法庭宣告，说：“以色列人哪，你们当听耶和華的话。耶和華与这地的居民争辩”（何四 1）。这是 *ritb*：圣约诉讼。当约被破坏或者雅威坚持要扩大种族界线（正如先知约拿的情况）时，先知就带来这审判的话，而且有时是不情愿地这样做。耶稣也运用这先知的姿态，引用约的咒诅（太二十一 18~22；路十一 37~54；启二~三章）和祝福（太五 1~12；约二十 29；启二~三章）。

和以色列人在西奈山起誓的约不同，神向“列祖”（亚伯拉罕、以撒、雅各）所起誓的这个约（王室赠与），是不能被破坏的，雅威这种毫不动摇的信实（即便与祂立约的人类伙伴不忠心守约），也在与大卫立的约（撒下七章）和新约（耶三十一 31~34）里表现出来。在神成全祂的应许的那日，祂会单方面地行动，施行救恩：赦免他们，更新他们，好达成这个目的：“我要作他们的神，他们要作为的子

民。”

亚伯拉罕之约得着应验，是因为耶稣（祂也以顺服履行摩西之约的条件）是使列国得福的“后裔”。耶稣是所应许的亚伯拉罕的子孙。摩西之约没有以任何方式被改变；相反，它也由耶稣应验，以致在耶稣里，神的儿女可以根据亚伯拉罕之约承受产业：

弟兄们，我且照着人的常话说：虽然是人的文约，若已经立定了，就没有能废弃或加增的。所应许的原是向亚伯拉罕和他子孙说的。神并不是说众子孙，指着许多人，乃是说你那一个子孙，指着一个人，就是基督。我是这么说，神预先所立的约，不能被那四百三十年以后的律法废掉，叫应许归于虚空。因为承受产业，若本乎律法，就不本乎应许；但神是凭着应许把产业赐给亚伯拉罕。（加三 15~18）

国度带来的结果，主要是罪得赦免、新造和与神的新关系（父子），而这一切都是彻底地末世性的，并不是抽象和静态的概念。

耶稣来，是要寻找、拯救失丧的人，这与法利赛人吩咐百姓要期望的正好相反，因为他们指的“失丧”是那些拒绝跟从法利赛规条的人。而且，耶稣明显重新设立“以色列”（十二支派／十二使徒等等）——不是用一个替代品，而是用一个宣告，说：律法和先知事先宣告的那一位，现在已经来到，只有祂本身是令我们得福的那后裔。

我们已经看到，耶稣怎样在登山宝训中坐在摩西的位上，宣告政权的改变。不是因为旧约是错的，而是因为它所扮演的、以预表和影子引向基督的角色已经应验，神治政体不再有效。申命记——律法之约的法规——不再作为对神的百姓具约束力的标准。耶稣没有祈求神施行审判，驱逐外邦国家，而是命令我们为敌人祷告。神不再降灾给不敬虔的人，而是“叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人”，并期望我们效法祂的仁慈（太五 43~48）。这不是审判我们邻舍的时候，而应该从我们眼中除去梁木（七 1~5），努力寻求神美善的恩赐（7~11 节），进入窄门（13~14 节），结好果子（15~27 节）。事实上，耶稣去撒玛利亚村庄传讲好消息受到拒绝时，雅各和约翰想祈求天火降下审判他们。“耶稣转身责备两个门徒，……说着就往别的村庄去了”（路九 51~56）。我们应该记得，雅各和约翰绰号“雷子”，他们明显一直到最后都在寻找荣耀的国度（可十 35~45）。

用立约的话来说，耶稣宣告新约的来临，祂会以自己的血开展这新约（太二十六 28）。西奈的律法之约不再有效。在这个阶段，基督的国度会是恩典的统治。混

潘基督的恩典国度和西奈的神治国度，正是保罗处理的错误，特别是在加拉太书。

虽然在希伯来圣经中找不到“天国”这个词（最初在第二圣殿时期出现），它的根源明显在旧约圣经，如果没有它，犹太或基督教的弥赛亚主义都无法产生。雅威明显是全地的大君王，以色列则是“祭司的国度，圣洁的国民”（出十九 6），西奈的神治国度十分仔细地决定敬拜和文化生活的所有方面。只有当以色列不能在应许地持守它的预表功能时，才有机会让被掳后盼望的神学产生。

国度这更末世的观念——期望一位弥赛亚式的统治者——在先知书中产生（赛四十～五十五章；俄 21 节；弥四 3；番三 15；亚十四 16～17）。芮德博总结说：“神将要来的国度会由主的大日开展。……以色列背道的那部分遭受审判的日子，大体上也就是列国受审判的日子；不过，与此同时，……也是受压迫的主的百姓得着释放和拯救的日子。”¹⁷ 例如，我们在何西阿书四章 3 节；以赛亚书二章 10 至 22 节；阿摩司书四章 12 节，五章 18 和 20 节和其他地方，都发现对最后审判的预期。将要来的拯救日子，雅威自己在审判和解救中行动，也是所有先知著作都提及的（何二 17；弥四 1～13；赛九 1～6，十一 1～10）。

将来的拯救是不可消灭的（赛五十一 6）；一个超乎平凡的现实会开始（赛六十 1 起）；新天新地会出现（赛六十 19，六十五 17，六十六 22）；死亡会被消灭（赛二十五 7 起）；死人会复活（赛二十六 19）。相对于邪恶的人永远遭灾，获救赎的人会得到永恒福乐（赛六十六 24）。即使异教徒也会分享以色列的祝福（赛二十五 6，四十五 22，五十一 4～6），雅威那天会是世界的王（弥四 1 起）。¹⁸

以赛亚书九章 6 至 7 节，十一章 9 至 10 节和弥迦书五章 1 节都在展望和平的弥赛亚国度。救赎者—君王会来自大卫家，威严地坐在宝座上（撒下七 12～16；诗八十九 19～29；路一 32～33）。耶稣提到自己身为子人的称号时，援引但以理书第七章。神在地位上是君王，但有一天祂会在末世的层面在全地作君王。

特别是因为被罗马占领的以色列对君王身分的拙劣模仿，在第二圣殿时期，对弥赛亚的渴望增强了，明确提到 *malkût šamayim* (*basileia tōn ouranōn*，天国)。它包括：(a) 神的主权；(b) 将要来的释放／伸冤。犹太的祈祷书（《圣颂》〔Kaddish〕）中的一个祷告是这样的：

¹⁷ Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (St. Catharines, Ont.: Paideia, 1979), 5。

¹⁸ 同上。

在祂按自己的喜悦创造的世界中，愿祂的大名得着荣耀，被尊为圣。愿祂确立祂君尊的统治，开始解救祂的百姓，愿祂在你有生之年，在你的日子，在整个以色列家的生命中，在短时间内快快带来祂的弥赛亚，救赎祂的百姓；你们都要说阿们。¹⁹

同时，不同群体提出多种不同的末世论：有些强调以色列得恢复（即：《所罗门诗篇》〔*Psalms of Solomon*〕、《十二族长遗训》〔*Testaments of the Twelve Patriarchs*〕、《摩西升天记》〔*Assumption of Moses*〕），其他则更具天启特色，聚焦于超自然—超越的介入（《巴录启示录》〔*Apocalypse of Baruch*〕、《以斯拉四书》）。特别是根据后者，“今世”以灾难和压迫为标记，而“将来的世代”的特点则是弥赛亚的出现和死人复活。在其他犹太学者中，李文森（Jon Levenson）引证弥赛亚国度与死人复活，和最后审判的广泛连系。²⁰

新约圣经概括地宣告神国/天国的到来：“日期满了”，“历史的大转折点”。²¹ 这里明显有两种第二圣殿时期的末世论：民族主义式的—弥赛亚式的，和先知性的—天启性的；但这个架构对新约圣经来说太简洁。我们必定不能由任何先验的末世开始，而需要容许新约圣经本身给我们恰当的视域。²² “国度的来临首要的是展示神的荣耀，在全面的意义下重新主张并维持神在地上的权利”，以神为中心并涵盖整个宇宙，而不是（如立敕尔及哈纳克那样）以人为中心，和个人式的，也不是限于道德/属灵领域——“个别灵魂的无限价值”。²³

国度也不能化约为约或因信称义，而是包括两者，作为神对“祂所有的工作”的自我主张。²⁴ 这不应该令人惊讶，因为所有的约都在耶稣基督和祂的国度里得着应验。创造之约提供更大的宇宙视域，而西奈之约是以色列独有的。但两者都要求立约仆人要顺利通过考验期。堕落后给亚当夏娃的应许，以及亚伯拉罕之约、大卫之约和新约，也都在耶稣基督的国度中应验，正如它们全都代表神始终不变地致力于要借着女人忠心的后裔来解救祂的百姓。

¹⁹ 见：同上，10。

²⁰ Jon Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life* (New Haven: Yale Univ. Press, 2008)；参 Kevin J. Madigan and Jon Levenson, *Resurrection: The Power of God for Christians and Jews* (New Haven: Yale Univ. Press, 2008)。

²¹ Ridderbos, *Coming of the Kingdom*, 13。

²² 同上，14-15。

²³ 同上，20-21。

²⁴ 同上，22-23。

芮德博指出，根据新约圣经，“神的国度不是一个状态或条件，不是一个由人创造或促进的社会（‘社会福音’的教义）。它不会透过地上内在的演化到来，也不会透过人的道德行动到来；不是人为神预备这国度。”相反，它是人祈求和等候的东西，“不亚于伟大的神圣介入，‘裂天而降’（赛六十四1），神圣 *dunamis*（能力）运作的开端（可九1），”神荣耀的启示（太十六27，二十四30；可八38，十三26等）。²⁵ 那是一个动态的观念（“近了”、“来到”、“正在来到”、“已经来到”等）。²⁶ 但它是一个和平的空间以及一个和平的状态（太八11；路十四15；太二十六29，二十二1~14），“一个事物的秩序，在其中会有‘上位者和下位者’（太五19，十一11，十八1、4）。”²⁷

施洗约翰的国度观，超越了政治的理想。“约翰称它为‘将来的忿怒’（太三7），表明最后的审判。”²⁸ 约翰为那些被社会抛弃的人——税吏和妓女——施洗，警告说，斧子已经放在树根上，人们再不能单因为种族血统而宣称亚伯拉罕是自己的祖先（路三7~9）。以色列里面的大分割即将到来。“凡不结好果子的树就砍下来，丢在火里”（9节）。约翰说：“我是用水给你们施洗，但有一位能力比我更大的要来，我就是给祂解鞋带也不配。祂要用圣灵与火给你们施洗。祂手里拿着簸箕，要扬净祂的场，把麦子收在仓里，把糠用不灭的火烧尽了”（16~17节）。以色列的余民得救，其余的会和世界一起受审判。“根据先知预言，巨大的将来会岔开成拯救和永劫这两个阶段：首先是圣灵降临，然后是审判的日子（参：珥二28~32；结三十六26~31；亚十二9~10）。”²⁹

耶稣将天国和祂自己身为人子的角色划上等号，因此祂自己的观点与先知—天启的观念一致，而不是与民族主义的观念一致。芮德博指出，在八福里，“耶稣描述天国的快乐是承受〔新〕地土，充满神的公义，看见神，以及神儿女的显明，所有这些用语都指向这个世界的秩序以外、一个快乐而完美的状态，是会在将来显明的。”³⁰ 现在，它存在于天上，但我们现在也祈求它来到地上（太六10）。“国度的来临是历史的终末成全，意思不是指自然发展的终结，而是指神给它的时间应验了（可一15）；也指在那之前必须发生的事。”因此，它不单是垂直的介入（*übergeschichtliche*），也是时间中的事件（*endgeschichtliche*）。“正因为这样，传讲将要来的

²⁵ 同上，24。

²⁶ 同上，25。

²⁷ 同上，26。

²⁸ 同上，29。

²⁹ 同上，30。

³⁰ 同上，44。

国度的实践—存在意义，不单是由‘归信’、‘决志’〔*Entscheidung*〕这些范畴表达，也同样由‘忍耐’、‘坚忍’、‘警醒’和‘忠心’这些范畴表达。”³¹ 用库尔曼（Oscar Cullmann）的话（与布特曼不同）说：“随着基督创造的，不是新时间，而是时间的新区分。”³²

二、国度和末世论

在对希伯来书圣约神学的研究中，魏司坚解释说，对希伯来书的作者来说，新约是没有时间限制的，就好像旧约是临时的一样：“它是那个海洋，历史所有长河的水从世界一开始就都流向它。”³³ 它不单是在历史水平线上的东西——线性进展或“将来性”——而是从上而来的末世性闯入。天堂（将来的世代）介入历史（今世）。“因此，新约与将来的世代重迭；它带来将来的好事；它被合并到思想的末世架构里。”³⁴ 对保罗来说，“今世”代表罪和死亡（肉体），“将来的世代”代表义和生命（圣灵），对希伯来书来说，这两个世代则代表两约：旧约和新约。³⁵

把末世状态想成将来，基督徒的思想就被带到将它设想为实际的现在，只是处于更高的领域〔半末世〕。这种水平的、戏剧的思想方式，就部分让位给一个以垂直方向移动的思想过程，不再是区分之前和之后，而是区分较高和较低。³⁶

因此，国度是“从上而来”，由将来世代的权能创造；它是末世的介入；而不是吸取这个世代的资源的内在历史进程。它不是我们建立的国度，而是我们领受的国度；因此，和所有其他国度（包括以色列）不同，它不能被动摇（来十二 25~29）。

神治国度的条件是以色列的忠诚，是可以动摇的，正如被掳——以及圣殿被毁——所证明的。不过，在基督的死亡和复活中开展的国度是不可侵犯的。它已经来到，正在来到，有一天会完全来到。保罗在“影子”和“真体”（西二 17；参《新译本》；《和合本》译为“形体”）之间的对比，希伯来书“地上”和“天上”之间的

³¹ 同上，44。

³² 库尔曼，引自同上，45。

³³ Geerhardus Vos, *The Teaching of the Epistle to the Hebrews* (repr. Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 1998), 194。

³⁴ 同上，195。

³⁵ 同上，196。

³⁶ 同上，198。

对比（尤其见：来八 5，九 1~14，十 1），不是虚假（表相的领域）和永恒真理之间的对比，而是应许和应验，预表（type）和对范（antitype；编按：即预表的本体）之间的对比。³⁷ 希伯来书七章 3 节不是说基督好像麦基洗德，“相反，是麦基洗德与神的儿子相似。”安息日也是这样。³⁸ 魏司坚发明“预尝”（prelibations）这个具暗示作用的词语，来指以色列在神治国度地土上那半末世性的存在。³⁹ 对新造而言，将来本身并不比过去或现在具有更高的可能性；国度必须来自天上——它必须是三一神的工作——才能够保证永久的和平。

这个世代给我们的挑战，是要同时避免国度的实现不足的末世论（under-realized eschatology）和过度实现的的末世论（over-realized eschatology）。根据时代主义（dispensationalism），圣约历史的显著特征就是失败。甚至当弥赛亚来到，将国度交给以色列时，他们也拒绝它——而由于它只给以色列国，这表示神需要延迟它的来到。现在，国度并不存在；它会在基督再来时出现。“不过，国度也会是失败的时期。”⁴⁰ 因此，甚至在这未来的千禧年国度里，目的都不单是为了分派基督的恩赐（这些恩赐已经借由祂自己的考验赢得了），而“是道德考验的最终形式。”⁴¹ 另一个极端是一些不同的观点，倾向于把基督现在的统治视为涵括一些福分，它们原是祂应许只在祂再来时才会带来的。这些观点没有区分国度现时作为恩典统治的显现，以及它将来在基督再来时以能力和荣耀的显现。（我会在本书最后一部分更详细处理这些千禧年观点。）

和解放神学一样的是，新约圣经对国度的宣告，有整全的救赎观念。将会得着释放脱离捆绑的，不单是灵魂，也包括身体；不单是个人，也包括整个受造界。正如乔伊丝·慕里（Joyce Murray）指出的，对解放神学家古提雷兹（Gustavo Gutiérrez）来说：“真正拯救个人和社会的解放是‘整全的’：它包括人类经验的所有面向。它是使万民成为一家人的社会。”⁴² 不过，在圣经里，这最后的解放是归给这个世代的末了、基督在荣耀中再来时身体的复活（罗八 18~25）。这也表示，在现时，基督的统治正在创造的社会，与我们也都暂时属于其中的世俗社会、国家和种族群

³⁷ 同上，201。

³⁸ 同上，202。

³⁹ 同上，203。

⁴⁰ Lewis Sperry Chafer, *Major Bible Doctrines* (rev. by John Walvoord; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 136。

⁴¹ 同上。

⁴² Joyce Murray, “Liberation for Communion in the Soteriology of Gustavo Gutiérrez,” *Theological Studies* 59, no. 1 (March 1998): 53。

体完全不同。与旧约的社会不同，那社会有它本身的民法，但敬虔的国度，除了基督和祂的使徒为了教会的信仰和实践而给教会的指示外，没有神圣的蓝图。

尽管很难同时相信这两者，但新约圣经的末世论显示，基督的国度现在已经存在，但仍未处于终末成全的形式。我们刚谈及国度为现今（“已然”）的实存（可一 15；太十一 5~6，十二 28，十三 1~46；路十一 5~6、20，十七 20~23），但也是“未然”的，属于将来（太六 10，十六 28；可九 1；路六 20~26，九 27，十一 2，十三 28~29）。国度正在来到，但也已经来到（太十二 28~29；路十一 20）。壮汉已经被捆绑。芮德博指出：“同时，神的国度胜过撒旦似乎不单关乎权能，而是首先和首要地关乎弥赛亚的顺服。”⁴³ 鬼魔回应耶稣的方式，显示祂对他们拥有权柄，而不单纯是能力：他们最害怕的是祂在国度中来到。现在就是那时候，他们国度的终结。国度随着话语和作为而来。在神迹中，耶稣说撒旦捆绑这些人（路十三 11、16）。基督正在闯入撒旦的领域，使历史朝向不同的目标，连结到祂的能力，而不是鬼魔的能力。

在路加福音十六章 16 节，救赎历史分为律法和先知的时候，以及国度的时候。芮德博写道：

在这里，律法和先知的时代与以福音传讲神的国是对立的。换句话说，在传讲福音中，实现了在律法和先知书中只能期望的事情。正因为这样，耶稣可以不单因为门徒看见的事情，也可以因为他们听到的事情称他们为有福。在这方面，他们甚至比旧约圣经中信徒最重要的代表更为有福（太十三 16~17；路十 23~24）。福音的传讲与神迹同样证明天国已经来到。⁴⁴

耶稣不单传讲应许，祂在讲道中也正式开展应许的应验：“祂的话不单是记号，也带有能力，……因为这里前所未有的新事不是宣告赦免，而是赦免正在地上实现。”⁴⁵ 祂的圣道带来国度，那国度建基于祂的血。因此，只有身为先知和祭司，耶稣基督也才是君王。

贯穿耶稣的讲道，有一个一再出现的“必须”。耶稣由圣灵推动。“整个国度的福音也必须以十字架的福音为必要的条件，”因为这是祂弥赛亚意识的整个模式。⁴⁶ “耶稣传讲的福音，其整个结构都由约的观念决定。”事实上，祂设立圣餐

⁴³ Ridderbos, *Coming of the Kingdom*, 62。

⁴⁴ 同上，71。

⁴⁵ 同上，73-74。

⁴⁶ 同上，164。

的话（“新约的血”）显示祂的一生和死亡都要这样来看。⁴⁷

在祂医治病人（甚至死人）、瞎子、聋子和被鬼附的人之时，以及在召集被弃的人到婚宴，重新吸引真以色列人到祂周围时，都有国度的清楚记号。但国度最大的记号是祂的赦罪，那是祂亲自提供，而不是透过圣殿进行的。先知时代的记号不单关乎救恩（赛三十五 5~10，六十一 1~2），也关乎审判（赛六十一 2；玛三 1~4）；耶稣也是如此。

一些圣经学者认为，国度这个主题在新约圣经其余部分消失，是因为耶稣没有实际带来祂应许的国度，教会需要将祂期盼中那个即将到来、天启式地来到的国度，转化为死后生命这灵意化的观念。例如：哈纳克主张，保罗扭曲了国度的信息，将焦点由神转向耶稣。不过，我们应该留意，“国度”观念的存在，不一定非要这个词出现不可。保罗的信息是在描述国度的实存：彼得的认信（太十六 16~23）和引向耶路撒冷的使命（十字架和复活）。彼得和其他使徒在耶稣升天后立刻宣告的，正是这国度的福音（徒二 14~36，三 12~16，十七 2~3）。而这也是保罗信息的中心（林前十五 3~4）。

一个人视耶稣的使命为成功或失败，因而视使徒（包括保罗）的传讲是否与耶稣的传讲一致，在很大程度上取决于这个人假设耶稣期望的哪一种国度是必不可少的。如果祂自己对国度的观念只是和很多同代的人（包括祂的门徒）一样，祂不会去耶路撒冷受苦、受死和复活；祂不会一再责备彼得将他们前往耶路撒冷的路错误地诠释为十字架以外的事情，祂不会告诉雅各和约翰（由他们母亲的请求帮助），他们坐在祂右边和左边，是表示他们要被钉十字架，而不是有荣耀，也不会责备他们想向拒绝他们传道的撒玛利亚村庄行使天上的审判。相反，祂与门徒走向耶路撒冷，会是为了洁净被外邦污染的土地，驱逐罗马人和被弃的人，恢复圣殿的敬拜。

直到最后，都没有迹象显示祂的国度——至少在它当前的表现上——会有祂同代人期望的形式。耶稣警告追随者，不要在现阶段寻求神的国度，以更新旧约的神治国度。事实上，祂废除对以色列的敌人“以眼还眼”的这个审判原则，并宣告，在这个时代，神的一般恩典限制祂的审判，降雨给义人，也给不义的人（太五 44~45）。在现在这个时代，它是恩典的国度，而不是权能和荣耀的国度。它是耶和華的日子来到前的缓刑，让以色列和列国悔改和归信。“法利赛人问：‘神的国几时来到？’耶稣回答说：‘神的国来到不是眼所能见的。人也不得说：“看哪，在这里！看哪，在那里！”因为神的国就在你们中间’”（路十七 20~21）。它是正在世上运作的新造，是与神和与彼此建立新关系的新约，但这约是以赦免和团契为基

⁴⁷ 同上，200。

础，而不是以审判和排斥为基础的。

在马太福音二十四章，耶稣预备追随者面对他们在祂死亡和复活后遭受的迫害，并预言圣殿被毁，以及列国起来互相攻打。但“这都是生产之难的起头”（太二十四 8）。事实上，“这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到”（14 节）。经过这些考验后，“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’〔但七 13〕。祂要差遣使者，用号筒的大声，将祂的选民，从四方，从天这边到天那边，都招聚了来”（30~31 节）。只有在那时，人子才会召集列国到最后的法院接受审判，并以最后的分隔结束——不是在巴勒斯坦犹太人和外邦人分隔，而是信徒和不信的分隔，接受“永生”和“永刑”（太二十五 31~46）。

耶稣开展保罗和其他使徒宣告的国度。那不是源自地上任何地方或计划的国度，而是从天降下的国度。无论君王在哪里，祂的国度也在那里。然而，我们和我们的得救，祂以前是在软弱和谦卑中临在。当祂带着荣耀来临时，祂的国度会充满能力和大能的荣耀。保罗也教导说，新造/国度已经在基督的征服中开展：神的义从天上显明（罗一 16~17），包括罪人称义和重生，将圣灵和祂的恩赐浇灌下来（罗五 5）。在马太福音二十八章 18 节，高潮是所有国度权柄都在基督手中，这也是保罗强调的（罗一 3~4；弗一 18~22；腓二 9~11；西一 15~20）。耶稣基督现在已经是“承受万有的”（来一 1~4）。我们现在转向基督凯旋的战利品，由祂的圣灵浇灌在百姓身上，他们“从各族、各方、各民、各国中……来”，变成“国民，作祭司归于神”（启五 9~10）。

讨论问题

1. 在甚么意义上，基督甚至在十字架上也是得高举？
2. 复活和基督君王的职分之间有甚么关系？
3. 请讨论升天在新约圣经和神学历史中的深远意义。这是重要的教义吗？如果是，为甚么？
4. 升天和我们等候要完满实现的新造之间有甚么关系？
5. 基督现时的统治有甚么性质，特别是关于过去（旧约的神治国度）和将来（终末成全）？

5

第五部分

以恩典统治的神

God Who Reigns in Grace



第17章

蒙召成为圣徒：基督在圣灵中的同在

我们已经看到，基督即使在升天后仍然继续着祂的三重职分。事实上，基督的升天保证我们在神的宝座前得救，也靠着圣灵的能力，借着宣讲基督，在地上施予这救恩。本章会先概述圣灵的位格和工作，以及祂在五旬节降下，然后开始处理圣灵对救赎的应用。

壹、应许的圣灵

正如在一条传统套语中表达的那样，三一神的外在工作是无法切割的（*opera trinitatis ad extra sunt indivisa*），但每一位格都对每件工作有独特的贡献。我们已经看到，圣灵是父在子里所说的每一句话背后的有效行事者（agent）。

一、在创造和历史中的圣灵

圣经开头的话报导说：“起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵运行在水面上”（创一 1~2，强调字体为引者标示）。在第八章的洪水叙事中，我们第一次遇到圣灵好像鸽子出现，宣告干地的出现（创八 8~12），但这一章较早时说道：“神叫风〔*rûah*〕吹地，水势渐落”（1节下）。由于这与创造论述是平行对应的（水分开使人居住），我们没有好理由不将第八章 1节下的 *rûah* 翻译为“圣灵”，而不是“风”。出埃及叙事（出十四章）也以圣灵下降，运行在水面上，将水分开让干地出现，来引发这创造意象，然后以云柱和火柱带领蒙救赎的百姓到安息日的安息。¹ 圣灵也降在会幕上空，降到会幕顶上，降到会幕里；然后同样降到圣殿，以及停在先知身上，让他们执行独特的使命。

正如我们已经看到的，耶稣是以赛亚预言的耶和華仆人，这自我意识与圣灵的赐下是分不开的。在引述以赛亚书六十一章 1至 2节（“主耶和華的灵在我身上；

¹ M. G. Kline, *Images of the Spirit* (S. Hamilton, Mass.: self-published, 1986), 14-15。

因为耶和华用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人”）后，耶稣宣告说：“今天这经实验在你们耳中了”（路四 18~21）。祂的成孕也归因于圣灵。马利亚问：“我没有出嫁，怎么有这事呢？”天使回答说：“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此，所要生的圣者必称为神的儿子”（路一 34~35）。在马太福音，在马利亚与约瑟订婚后、结合前，马利亚“就从圣灵怀了孕”（太一 18）。

在接受约翰洗礼后，耶稣“被圣灵充满，……圣灵将祂引到旷野，四十天受魔鬼的试探”（路四 1~2 上；参：太四 1），令人想起亚当受试探和以色列在旷野的四十年。耶稣靠圣灵行神迹——事实上，若将神迹归因于撒旦，乃是“〔褻渎〕圣灵”（可三 28~30；路十二 10）。耶稣也将圣灵赐给门徒（约二十 22）。在以西结书第一章，圣灵降下的重大事件，以有翅膀的造物在移动的云中发出声响来描绘，这一幕在以西结书一再重复，并在五旬节时，随着以西结所预言的那“不是人手”的末时圣所被立起来时，再次出现（亦见：林后五 1；来十三章；启二十一 2）。

圣经特别将转化受造空间、成为立约所在的尊严归因给圣灵，这个地方是创造主和受造物之间团契的家，在国度的阵痛中扩展到地极。在先知书里，圣灵也连系到荣耀的云（赛六十三 11~14；该二 5）和神圣的风或气息——*rûah*，用来指灵/圣灵的同一个希伯来词语（诗一〇四 1~3）。事实上，万物借着这圣灵受造和更新（30 节）。圣灵的同在总是表示神的国度在审判和拯救中的来临。

正如我们看到的，圣灵像圣子一样，是神原型的形象（archetypal image）。这样，圣灵分享父和子的荣耀，而人类则类比性地反映这荣耀。但圣灵和带有神形象的人类还有另一个平行对应：也就是见证人的角色。² 圣灵的见证涉及审判和救恩（创三 8）。³ 借着圣灵，成为肉身的子成孕，穿上我们的肉身，在地上的事奉中得到支持。在耶稣基督复活时，是同一位圣灵给祂穿上末世的荣耀，为基督作见证，并使我们披戴基督，赋予我们能力作祂的见证人。⁴

甚至在一开始，创造主圣灵都是创造目标的神圣见证：即终末成全。⁵ 这目标

² 参 M. G. Kline, “The Holy Spirit as Covenant Witness” (ThM diss., Westminster Theological Seminary, 1972)。

³ 神在“天起了凉风”时来到，更可能应该翻译为“在圣灵的日子里”。虽然 *rûah* 可以翻译为“风”或“灵”，但意思（特别在审判这明显的背景下）似乎更支持圣灵在审判之日来到。见 M. G. Kline, *Images of the Spirit*, 第四章；参 Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, Kans.: Two Age Press, 2000), 128-29。

⁴ Kline, *Images of the Spirit*, 16。

⁵ 同上，20。

在首先的创造中被亚当挫败，最终由末后的亚当在新造中实现，但祂是借着不断倚靠圣灵、作我们的代表来实现这点的。将要来的世代是基督要赢得的；即使在现今这邪恶的世代当中，也要由父赐予，而由圣灵实际带入到现在。因此，难怪圣灵的浇灌会等同于“末后的日子”和将要来的世代。圣灵来自未来那安息日荣耀的终末成全，有如在口中给挪亚带来一条有树叶的枝子的鸽子，作为在审判的众水以外之新生命的通报者。因此，我们在创造中已经遇见发出应许的圣灵：祂推动受造界朝向其目标，也就是在审判完结时的终末成全。特别是哥林多后书三和四章，支持这样诠释荣耀的灵和审判之间的关系。阻止我们在基督脸上看见神的荣耀的帕子（林后四 6），如今已经在基督里除去了（林后三～六章）。

那位曾经为基督穿上我们的肉身与终末成全的荣耀的圣灵，如今为我们穿上基督。在所有这些不同方式中，都是诉诸于旧约圣经从伊甸园开始的王室授职的立约历史，有圣灵呼气，之后有荣耀的圣殿服饰和基督向门徒吹气这些祭司意象。克莱恩写道：“使用授职象征时，‘穿上’的是按神形象受造的新人（弗四 24；西三 10），或主基督（罗十三 14；加三 27；参：弗二 15，四 13），或不朽的复活荣耀（林前十五 53；林后五 2 起）。……用彼得的话说，‘与神的性情有分’表达了按神的形象更新（彼后一 4）。”⁶ 如今，信徒在基督里，“是神的形象和荣耀”（林前十一 7）。

圣灵撤离地上的圣殿，把犹大国放逐到巴比伦，如今圣灵返回，充满祂的圣殿。不过，这次是末世性——末时的圣殿：基督和祂的“活石”。贯穿整个启示历史，都是圣灵将房子变成家。在创世记二章 7 节，人类的创造以圣灵吹气为高潮，使亚当成为“活人”。在以西结书三十七章，圣灵使骸骨恢复生命，以及向马利亚的宣告（路一 35），都再次呼应这一点。耶稣向门徒吹气，发出行动性的话（performative utterance）：“你们受圣灵”（约二十 22），如今，在五旬节，圣灵居住在祂末时的圣所——神的百姓。父和圣灵为子所作的外在见证有足够的权威。呼应原始的创造，父和圣灵在耶稣受洗时宣告天上的赐福（可一 11），并由父在子登山变像时重复（可九 7），从天上作见证。不过，由于听众“死在过犯罪恶中”（弗二 1），必须有圣灵的内在工作，带来对耶稣基督的确信和信靠。即使在耶稣身边生活了三年后，门徒对基督位格和工作的理解，都要倚靠另一位见证人——圣灵——从天上降临；毋庸赘言，作见证就更需要依靠祂了。根据路加福音的记载，耶稣升天前对门徒所说最后的话是：“你们就是这些事的见证。我要将我父所应许的降在你们身上，你们要在城里等候，直到你们领受从上头来的能力”（路二十四 48～49）。圣灵在我们里面，引发我们对基督所成就的一切说出有信心的“阿们！”。在宇宙的

⁶ 同上，29。

法庭中，圣灵是如云彩般的原型见证人，祂赋予人生命的作用，创造出摹本的如云彩般的见证人。

在彼得的五旬节讲章中，我们看到圣灵和审判这紧密的关联，在那里，他宣告约珥的预言应验了，它本身明确具有审判的性质（并且倚赖民十一 1~十二 8，在那段经文里，承担重负的摩西期盼有一天所有的百姓都被圣灵充满〔民十一 29〕）。正如狄拉德（Raymond Dillard）所言：

这两处上下文都反映出拥有圣灵时所具有的司法功能。七十个长老是摩西的代表，要作为审判官（民十一 17；参：出十八 13~27）；在约珥书，末世性预言恩赐的浇灌，和主在审判列国中来到是相互重迭的〔珥二 31，三 12〕。群众来不是要作裁决，而是要聆听神的裁决〔三 14；强调字体为引者标示〕。⁷

五旬节开启了报应的日子——不是最后的审判日，而是它的预期，以色列和列国聚集在一起，在这末后的日子受审判、蒙称义，是在那最后只有审判的日子之前。

二、五旬节的圣灵

使徒行传第一章由升天过渡到五旬节。耶稣命令门徒留在耶路撒冷，“等候父所应许的”：“不多几日”就要受圣灵的洗（徒一 1~5）。大约一百二十人聚集在圣殿附近的一间楼房，那时朝圣者从远方而来，聚集在那里。

五旬节到了，门徒都聚集在一处。忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子，又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来。（徒二 1~4）

访客们感到惊奇，因为这些没有受过教育的加利利人，竟然用他们自己的家乡话宣讲福音，他们的反应由“惊讶猜疑”到难以置信：“他们无非是新酒灌满了”（12~13节）。

正如圣灵在基督的事奉中同在，等同于祂的宣讲福音（赛六十一 1~2；路四 18~21），圣灵在五旬节降下的结果，不是不受限制的喧闹，而是彼得公开宣讲福

⁷ Raymond B. Dillard, "Intrabiblical Exegesis and the Effusion of the Spirit in Joel," in *Creator Redeemer, Consummator: A Festschrift for Meredith G. Kline* (ed. Howard Griffith and John R. Muether; Greenville, S.C.: Reformed Academic Press, 2000), 90.

音，其他使徒站在他旁边（徒二 14~36）。他这个曾经三次懦弱地否认基督的人，现在为了在离那里不远处被钉十字架、并已经复活、升到神右边、会再来审判大地的那一位的信息，而甘冒生命危险。彼得串连了来自先知书和诗篇的引文，宣讲基督和圣灵的这个了不起的降临，说这是应验了圣经预告的一切。三千个人“觉得扎心”，接受彼得的信息并受洗（37~41节）。彼得公开宣讲的以言行事的讲词，伴随着圣灵从内造成的以言取效〔见：第3章，“启示是言说行动”，128-32页〕。门徒既然是与天上诚信真实的见证人合而为一，由内住的圣灵赋予能力，成为见证人，使徒行传其余的部分就可以用这个主题来总结：“神的道广传。”

当我们拒绝将复活、升天和再来压缩成一个事件时，介于几个时代之间的时间就会出现圣灵的空间。圣灵是基督的位格和工作的中保，而不是代理者。基督的救赎工作已成往事，但那道的以言取效却在“这末后的日子”发挥作用。和父一起，圣灵在子成为肉身时将子赐给罪人（参：〈使徒信经〉的“因圣灵感孕”），在楼房讲论中（约十四~十六章），耶稣应许祂会在升天后赐下圣灵。我们是三一神之间这种恩赐交换的受益人。

三、圣灵持续的职事：应验基督在楼房讲论的保证（约十四~十六章）

父在子里说话创造世界，但却是圣灵在那未成形的宇宙中引发、从而创造出祂们论及的有秩序的领域。正如加尔文指出的，甚至在一般恩典中，在这堕落的世界里，只要良善、真理和美兴盛之处，都是因为圣灵赐下我们不配得的智慧、健康和其他好处。⁸ 因此，甚至在旧的创造中，圣灵也在工作，支撑这座属地之城的支柱，又将天上的耶路撒冷带入这个世代。

在新造中，圣灵在我们内心做工，使我们因神的审判认罪，令我们相信神在基督里的怜悯。约翰福音十四至十六章记录耶稣在楼房的讲论，强调圣灵会如何在基督担任先知、祭司和君王统治上作中保（祂也正在作中保）。基督现在以高升的恩典和荣耀统治我们，祂也借着祂的圣灵在我们里面施行统治，带我们出死入生，回应三一创造主说：“我在这里。”

首先，圣灵的持续职事是司法性的。圣灵受差派，不单宣告将来的审判，也“叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己”，而不信基督是那定罪焦点（约十六8）。在彼得的五旬节讲章中，我们看到这应许经验的效果——那是福音在使徒行传中广传的特征——使徒的听众“觉得扎心，就对彼得和其余的使徒说：‘弟兄们，我们当怎样行？’”（徒二 37）。圣灵不会说另一种话，却会从内在更新我们、使

⁸ 加尔文，《基督教要义》，2.2.15。

我们扎心，并说服我们，认识我们的罪，并认识基督的义。

第二，既然子是所有真理的唯一体现，圣灵就会受到差派来“引导你们进入一切的真理”（约十六 13，《和合本》小字）。父说话，子是祂说话的内容（圣道），无论是在位格上（永恒生出）还是运行的大能上（福音）。我们已经看到，圣灵的角色总是在受造物中带来那言语的以言取效。圣灵不是内容，而是相信基督之信心的重生来源。子在地上事奉时，不是凭着自己的权柄说话，而是传扬父的话。同样，耶稣向门徒解释说，圣灵“不是凭自己说的，乃是把祂所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们”（约十六 13）。圣灵不取代耶稣，而是使我们与我们天上的头联合。圣灵打断我们日常的历史，把我们嵌入新造之中。⁹

因此，圣灵不是我们可以运用的资源，而是与拥有至高无上主权的神无异，祂和父及子一起为自己宣告对我们的主权。耶稣在楼房上教导说，圣灵将会来临，不是为了确定我们敬虔的经验，或帮助我们实现伦理的国度，而是使世界认识罪、义和审判。当然，圣灵来到，对我们的经验和伦理行动会有深刻的影响，但祂工作的焦点是说服我们相信我们的罪咎以及基督归算给我们的义，带我们进入一切的真理，也就是在基督里的真理。虽然圣灵传讲的是基督而不是祂自己，然而，若不是圣灵带领我们进入法庭——甚至是现在，在那里，基督也为祂在地上的见证人代求，并为他们预备地方——否则，耶稣基督的个人历史对我们来说，一定也是遥远且正在消逝的记忆。

但这意味着冲突，而不是征服。在新约圣经中，“见证人”一词是译自希腊词语 *martyrs*，英文从中得到“殉道者”（*martyr*）这个词。争战中的教会是世界上已经被圣灵抓着的那部分，自由地向基督回答“阿们”，这和今世权势对基督说出的“不！”是相抵触的。争战中的教会未被打败，也尚未得胜，而是正在为那在基督里的真理受苦的见证人。¹⁰ 对教会来说，这“居中”的空间是危险的所在，因此，她往往喜欢想像自己好像她那已经得着高升的元首那样，正在荣耀中掌权。事实上，就在复活的耶稣升天前，祂告诉门徒，要到楼房那里去，等候圣灵的洗，他们还回答说：“你复兴以色列国就在这时候吗？”（徒—4~6）。

但现在，教会必须满足于好像门徒在楼房聚集那样，在圣道和擘饼中认出耶

⁹ Douglas Farrow, *Ascension and Ecclesia* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 257。

¹⁰ 习惯上，当我们提到争战中的教会和得胜的教会之间的区分时，是指现在活在地上和天上的圣徒。不过，在启示录六章 10 节，殉道者的灵魂呼喊说：“你不审判住在地上的人，给我们伸流血的冤，要等到几时呢？”虽然这些灵魂在神的同在中，但他们也是争战中的教会的一部分。只有当基督和众圣徒在最后复活和审判中再回到地上时，整个教会才会最终并永远地与她的元首一起得胜。

稣，被圣灵充满，传扬福音，直到地极。在五旬节和基督再来之间，圣灵使人内心确信罪咎和赦罪，方法是使罪人聆听圣道。事实上，圣灵自己也聆听圣道。圣灵是三一神的宣教士，会说出“祂所听见的”（约十六 13）。教会由圣灵内住并赋予能力，不仅拥有众先知和众使徒那外在的道，也拥有此见证的内在确认证，作此确认的是那与圣父和圣子有同一本质的圣灵。靠着圣灵，圣道在肉身中感孕。圣灵是关于基督的话的来源和诠释者。祂不单会讲出关于过去（神已经在基督里做成的）的真理，也会讲出关于未来（神将会在基督里做的）的真理：“并要把将来的事告诉你们”（约十六 13）。虽然圣灵在我们里面工作，但目的是使我们脱离自己，聚焦于这恩典的经世中。圣灵是外向的，总是带着祂的道出去宣教，创造出一个个外向的群体，最终可以在信心中仰望神，以爱心、见证和服事向外望向世界。而正如耶稣在约翰福音十六章所教导的，带领基督走向祂命运——经过十字架到复活——的同一位圣灵，也带领我们跟随基督的脚踪。

意味深远地，圣灵在五旬节降临的第一个证据是，彼得宣讲基督应验了神透过众先知所作的应许。赫特尔（Reinhard Hütter）明智地提醒我们，圣灵带领人“进入一切真理”的这个论述，不是一种模糊的情感，即所谓直接而即时的“圣灵感动，进入个人的宗教意识里，它乃是以一种具体的教会实践的形式，这些实践要被理解为圣灵的恩赐，为神的救恩经世而服事。”¹¹ 圣灵使我们在宣讲和擘饼中认出耶稣基督是救主和主，正如祂在路加福音二十四章向那两个门徒所行的那样。祂透过受造的媒介——洗礼、教导、圣餐，以及长老和执事在属灵和物质上从事的关顾——带领教会进入一切的真理。更直接地，基督的应许是给使徒的，圣灵会引导他们向新的立约群体传达启示的真理。

第三，耶稣论及圣灵说：“祂要荣耀我”（约十六 14）。这肯定表示圣灵见证的重点，正如 14 节下和 15 节强调子和圣灵在救赎之约中的互渗互存（*perichōrēsis*）：圣灵和子分享共同的财宝，这财宝是祂们与父一起希望跟我们一起分享的。最充分表达这一点的，或许是耶稣在十七章的祷告。耶稣已经荣耀了父，现在父和圣灵荣耀子。子是内容（以言表意），但圣灵带来神所有的话，令它们有丰富成果（以言取效）。

因此，耶稣安慰门徒，向他们保证，祂不在地上与他们（和我们）同在，并不是缺点，反而是祂三重职事的延续：只是现在是在天上。“在我父的家里有许多住处；若是没有，我就早已告诉你们了。我去原是为你们预备地方去。我若去为你们

¹¹ Reinhard Hütter, *Suffering Divine Things: Theology as Church Practice* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 127。

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”（约十四2~3）。不过，耶稣的离去在历史中开出一条裂缝，圣灵进入其中，借以为基督创造一个圣约的身体。耶稣说：“我不撇下你们为孤儿”，相反地，“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫祂永远与你们同在”——“真理的圣灵”（约十四16~18）。耶稣基督如今住在信徒和教会中，但却是借着祂的圣灵，不是直接在肉身中（林后一22；参：罗八17、26；林前三16；加四16；弗五18）。要有这直接的同在，需要基督以肉身回来。由于基督升天，地上的教会不是得胜的教会，必须等候她的元首将来在肉身中回来，更新万物。

门徒也许见过肉身中的耶稣基督，但我们看见祂，却是在圣灵里，借着他们从基督获得授权、并以祂的圣灵赋予能力而传递给我们的宣讲。虽然门徒与祂一同行走，一同吃喝，但他们却认不出祂是他们的救赎者，直到圣灵开他们的眼睛（太十六17）。从今世的角度看，他们的主的事业以失败告终。但在五旬节后，门徒看到祂是将来世代的初熟果子。圣灵让我们看到历史的耶稣就是信仰的基督（林后五16~17）。教会这身体不可分离地与基督联合，但现在她在救赎历史中，与她荣耀的元首在不同的地方同在。保证我们最终与祂一起得荣耀的是耶稣基督，而不断将我们个人的历史带进基督的历史中的是圣灵。因此，即使现在，我们也“与〔基督〕……一同坐在天上”（弗二6）。父说出恩典的礼仪，子本身是这礼仪的体现，然后，圣灵在“悖逆之子”身上作工，创造出会有启应回应的诗班，在她那已经得荣耀的先锋背后，恰当地以“阿们”回应（林后一19~22）。“为此”——不朽——“培植我们的就是神，祂又赐给我们圣灵作凭据”（林后五5）。

随着圣灵的降临，我们如今活在末时了。现今这个邪恶世代的时日已经无多。地狱的大门终究不能胜过教会。圣灵的浇灌保证在“这末后的日子”会有一个信仰群体，她不单记得基督已经完成的工作，实际上也被插入到她荣耀元首的圣约历史（和末世论）里。事实上，正如保罗教导的，圣灵不单被差派到信徒中间，也被差派到他们里面，居住在他们里面，作为他们最终得赎的保证金（*arrabōn*；《和合本》作“凭据”）。正是因为我们“有圣灵初熟的果子”，我们“自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎”（罗八23；参：加四6）。圣灵是我们最终得赎的 *arrabōn*（头期款），以我们为新造，赐给我们参与到基督里的“已然”，在我们里面的圣灵也给我们那“未然”的痛苦盼望，等候我们与基督联合（罗八18~28；参：林后一22，五5；弗一14）。虽然圣灵的同在令我们不致绝望，但这同在并不会导致胜利主义。事实上，吊诡的是，我们越从圣灵领受到将来世代的实际，我们就变得越不安。但那不安不是出于恐惧，而是因为已经预尝将来。

我们从约翰福音十四至十六章也看到，圣灵在这末后的日子带来基督三重职分

的以言取效。圣灵借着为神控告世界，传达基督的先知职事，确定我们的罪，给我们在基督里的信心。因此，三一神不单是说话者和说出来的道，在圣灵的职事中也是使我们能够聆听并接受那道的那一位。正如巴特著名的说法：“言语的主也是我们聆听的主。”¹²

圣灵也传达基督祭司的职事，作为“另一位保惠师”（律师），不是取代基督，而是内在地定我们罪，赐予我们在基督里的信心，并向我们保证得赦免。在这论述中，耶稣强调祂是圣灵教导事工的内容（约十五 26 下）。圣灵不是带来另一个道，而是在我们里面带来对基督的“阿们”。

圣灵传达基督君王的职事，征服不信和罪的专制，赐给罪人与基督联合的信心，好叫他们能领受祂天上所有的恩赐。高升的基督赐下、而圣灵装备牧者和长老，作位居祂之下的牧人（弗四 11~16）。透过圣灵的职事，摩西在民数记十一章 29 节的要求（“惟愿耶和华的百姓都受感说话！愿耶和華把祂的灵降在他们身上！”）会超乎他梦想地得着应验。不单七十个长老，还有以色列全营，都成为被圣灵充满的见证群体。圣灵透过有职分、受按立的人的职事，赐下并协调整个身体的众多恩赐，他们的差别只在于众恩典（圣召），而不在于圣灵的恩典（本体地位）。因此，在路加福音九章 1 至 6 节的十二门徒的使命，在第十章扩展到七十个人的使命。但这只是五旬节那委派礼仪的前奏。借着圣灵的职事，我们也被重塑成基督的样式，成为先知、祭司和君王：宇宙法庭里诚信真实的见证人，以赞美启应回应救赎主的诗班。

贰、圣灵赐生命的恩赐*

前面的论述虽然简短，却提醒我们，圣灵工作的焦点不单是个人的内心。救恩的范围是宇宙性的，新约圣经和旧约圣经中的救恩都包括更新整个大地。不过，圣经没有要我们在新造的个人面向和宇宙面向之间作选择。我们现在准备要转而探讨救恩次序（把救赎应用到个人身上的逻辑秩序），可以提出相同的论点：关于个人怎样得救的问题，不是不利于神在这末后的日子在世界做甚么这个问题，而是这问题的一部分。新造首先不是个人的新生，而是将来世代在今世的曙光。圣灵将个人扫进其中。不过，万物的更新始于圣灵使罪人重生，有效地呼召他们借着信心与圣子联合，这信心乃是圣灵通过传讲福音所赐下的。末后日子更新的第一个记号是，圣灵使那些在灵里死亡的人在基督里得生命。只有当基督再来，圆满成全祂的国度时，这整个大地和人类群体的更新才会在最大程度上表现出来。

¹² Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, p. 182。

* 编按：经过与原作者沟通，从这里开始，调整本章标题。

1. 拣选和有效的呼召

保罗自己可以根据**救恩历史** (*historia salutis*) 来界定福音 (正如在罗一 1~6), 也可以根据个人参与那历史的逻辑连系 (**救恩次序**) 来界定福音 (正如在罗八 29~30)。跟随已确立的先例, 我会用后者作为处理救恩次序的基本大纲: “预先所定下的人又召他们来; 所召来的人又称他们为义; 所称为义的人又叫他们得荣耀。” 在这一章余下的部分, 我会讨论拣选和呼召。

A. 争论的所在

根据伯拉纠和他的门徒, 每个人出生时都和亚当堕落前处于同一状态, 有自由选择善并得永生, 或选择罪并得永死。¹³ 特别由奥古斯丁带领, 教会毫不含糊地谴责伯拉纠主义。来自共同的奥古斯丁遗产, 罗马天主教和更正教的很多神学家都肯定, 神的恩典先于人的所有决定和努力。事实上, 第六世纪的第二次奥兰治会议 (Second Council of Orange, 529 年) 谴责半伯拉纠观点, 这观点认为神赐下祂的恩典来回应人的决定和努力。¹⁴ 不过, 这种教导在教会历史中一直都难以消除, 特别是较复杂的 (半伯拉纠) 形式, 证明了“伯拉纠主义是人类的自然宗教”这格言。根据半伯拉纠主义, 人类受罪影响, 但仍然能够选择善, 在中世纪晚期的普遍表述中, “神不会不给那些做自己能力以内的事情的人恩典” (在富兰克林 [Benjamin Franklin] 的著名格言“天助自助者”中有力地重复)。不过, 在这整个时代, 都持续有奥古斯丁教导的一系, 形成对马丁·路德和其他改教者的诸多正面影响。¹⁵

不过, 在更正教内, 立场前后一致的奥古斯丁主义受到不同团体挑战, 最著名的是亚米念派。源自荷兰改革宗教会, 亚米念的追随者在 1610 年发表他们的《抗

¹³ 见 B. R. Rees, *Pelagius: Life and Letters* (London: Boydell Press, 2004); *Pelagius's Commentary on St. Paul's Epistle to the Romans* (trans. Theodore De Bruyn: Oxford Early Christian; Oxford: Oxford Univ. Press, 1998)。

¹⁴ 见 *Creeds of the Churches* (ed. John H. Leith; 3rd ed.: Louisville: Westminster John Knox, 1982), 37-44。

¹⁵ 里米尼的贵格利 (1300-1358 年) 和布雷德沃丁 (Thomas Bradwardine, 1290-1344 年) 枢机主教在这方面特别值得留意。也参: 路德的导师和德国奥古斯丁修院的领袖史陶皮茨的著作 (Johann von Staupitz, “On the Eternal Predestination of God,” in *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought* [by Heiko A. Oberman; London: James Clarke, 2003])。史陶皮茨肯定后来在多特会议辩护的所有重点 (通常称为“加尔文主义五要点”), 包括“基督的死足以拯救全世界, 但只对选民有效”这格言。路德在他的《罗马书注释》 (*Commentary on Romans* [Grand Rapids: Kregel, 1982], 尤其是 126-30, 141-42) 中包括所有这些强调。

辩者五要点》(*Five Points of the Remonstrants*): (1) 神拣选罪人是有条件的(基于预见的信心); (2) 基督的死是为了使每个人都可能得到救恩; (3) 所有的人都生在罪中, 因此在恩典以外不能得救; (4) 这恩典是给所有人的, 但却是可以抗拒的; (5) 重生的信徒可能失去救恩。阿米念派很快就分为两种轨迹: 更自由的版本越来越朝向伯拉纠/苏西尼的信念; 以及由阿米念自己和后来的人物——如巴克斯特(Richard Baxter)和约翰·卫斯理(John Wesley)——代表的福音派阿米念主义。

在多特会议(1618-1619年), 整个欧陆的不同宗教改革群体, 以及英格兰教会和苏格兰教会的代表都出席, 小心剖析并驳斥阿米念主义。我们还会再讨论的《多特信经》, 将不信的原因放在罪人完全无力脱离意志的束缚上, 将信心唯独置于三一神无条件的拣选、救赎和有效的呼召(effectual call)。神不单给予充分的恩典(sufficient grace; 也就是足够的恩典, 令罪人在作出选择时能正面地回应神), 也给予有效的恩典(efficient grace; 也就是以重生、信心和悔改作为恩赐)。

东正教和罗马天主教将有效的呼召(或重生)和洗礼划上等号——虽然有不同的表述。东方教会教导一种救恩次序, 在很大程度上脱离西方教会奥古斯丁和伯拉纠之间的争论, 却与阿米念派相似: 所有人都得到“预备的恩典和媒介, 是足以获取快乐的”。¹⁶“据说, 在东方宗主教对信仰的阐述中, ‘由于〔神〕预见有些人会很好地运用他们的自由意志, 另一些人则不然, 祂相应地预定前者得荣耀, 而后者则被祂定罪。’”¹⁷

对罗马来说, 洗礼为灵魂注入新的习惯或倾向, 从负面来说, 是洗去了原罪(对成人来说), 也洗去到目前为止实际犯过的罪, 从正面来说, 是增强灵魂与恩典的合作。这洗礼性质的重生(baptismal regeneration)称为“第一个称义”, 此后透过与恩典合作, 会增强内在的圣洁, 最终是盼望透过恩典和功德达成最终的称义。¹⁸在这期间的任何阶段, 这称义——注入的习惯——都可能失落, 但大部分情况下, 都可以透过补赎的圣礼(sacrament of penance)更新个人的称义。¹⁹

认信信义宗也将重生紧密联系到洗礼的那一刻, 但清楚区分称义和成圣: 前者是宣告为义, 后者则是受洗者实际道德生命的转化。信义宗(和改革宗)对称义的理解, 是归算(imputation), 而不是注入。根据信义宗的观点, 新生命(*regeneratio*

¹⁶ *The Longer Catechism of the Orthodox, Catholic, Eastern Church*, Q. 123, in *The Greek and Latin Creeds* (ed. Philip Schaff; vol. 2 of *The Creeds of Christendom*; New York: Harper and Brothers, 1905, 1919)。

¹⁷ 同上, Q 125。

¹⁸ *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 321-25。

¹⁹ 同上, 363-69。

prima) 始于洗礼,但在整个基督徒生命中会不断更新 (*regeneratio secunda* 或 *renovatio*)。虽然新生命的原则在洗礼中赐下,这重生的成熟绽放却是借着传讲福音发生的。由于信义宗并未(好像改革宗那样)区分外在呼召和内在或有效的呼召,他们认为圣灵这职事是有效的,除了那些故意抵抗它的人以外。认信信义宗教导全然败坏和无条件的拣选,也主张神的一般恩典 (*gratis universalis*)。相应地,所有蒙拣选的人都会相信并坚忍到底,但其他重生和称义的人可能失去救恩。²⁰ 自由意志“没有做任何事”,来预备、合作或完成神呼召罪人的恩慈工作;事实上,信义宗的信条视这为行为的义的本质。²¹

和信义宗一样,改革宗和长老会的信条教导说,人类生在罪中,在与神的关系和灵性上是死的,不能预备自己接受恩典,因为他们的意志是被罪捆绑的。这些传统也在它们的信条上一致肯定无条件的拣选。不过,改革宗的特点是相信:基督为之受死的所有人,都会由圣灵有效地呼召,信心得到保守,直到最后。以下的概述阐明这个观点。

B. 有效的呼召和意志的捆绑

我们的意志只能选择我们的本性喜悦的事情。如果我们的本性受不信捆绑,那么,就着与神的关系来说,我们的意志并不自由。耶稣知道为甚么有些人不相信:“若不是差我来的父吸引人,就没有能到我这里来的;到我这里来的,在末日我要叫他复活。……所以我对你们说过,若不是蒙我父的恩赐,没有人能到我这里来”(约六 44、65)。正因为这样,耶稣告诉尼哥底母,人如果不“重生〔或从上头而生〕”,甚至不能“见神的国”(约三 3)。当他们的对话展开时,耶稣明显不是告诉尼哥底母他可以怎样带来自己的新生,而是告诉他圣灵怎样完成这新生。耶稣解释说:“风随着意思吹,你听见风的响声,却不晓得从哪里来,往哪里去;凡从圣灵生的,也是如此”(8节)。新生是圣灵在祂至高主权的自由中的奥秘工作,不是

²⁰ Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions* (trans. Paul F. Koehnke and Herbert J. A. Bouman; Philadelphia: Fortress, 1961): “自始至终由神的拣选和行动拥抱,信徒完全稳妥。……根据《奥斯堡信条》第五条,圣灵‘随己意随时随处’带来信心(‘*ubi et quando visum est Deo*’),而这要“按预定论者的意思来理解,虽然它只谈及神的意志,而不是祂的非意志”(289)。《协同式》(第11条)拒绝有条件的拣选(也就是基于预见的信心),也拒绝遗弃(拣选受审判)。路德在《论意志的捆绑》(*The Bondage of the Will*)——正如较早时的墨兰顿——教导遗弃和拣选,但将它连系到隐藏的神(*deus absconditus*)而不是在基督里显明的神(*deus revelatus*)。信义宗神学通常诉诸于这个区分,来调和无条件拣选和一般恩典之间表面的矛盾。

²¹ Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, 90。

我们自己可以带来的事件，就好像我们自然的出生一样。²² 在两章之前，我们读到，“凡接待祂的，就是信祂名的人，祂就赐他们权柄，作神的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的”（约一 12~13）。

按着本性，我们“行不义阻挡真理”（罗一 18）。不是我们无知，而是我们故意拒绝、扭曲，甚至否认我们从创造以来对神的认识（20~32 节）。保罗问他的犹太同胞说：“这却怎么样呢？我们比他们强吗？绝不是的！因我们已经证明，犹太人和希腊人都在罪恶之下。就如经上所记：‘没有义人，连一个也没有。没有明白的；没有寻求神的……’”（三 9~11）。若非圣灵赐下信心，堕落的思想向福音就是黑暗的（林前二 14）。信徒原来“死在过犯罪恶之中；……然而，神既有丰富的怜悯，因祂爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来……”（弗二 1~2、4~5，强调字体为引者标示）。甚至信心也属于神的恩典白白给予我们的恩赐（5~9 节）。我们得救是为了有行为，而不是借行为得救（10 节）。因此，救恩“不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（罗九 16）。

在我们堕落的情况中，我们假设我们虽然可能不时犯罪，但我们在“深处”基本上是好人，企图给自己找借口。至少我们的内心是良善的。不过，圣经挑战这个看法。耶利米哀叹：“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？”（耶十七 9）。西奈之约要求以色列为自己的心行割礼（申十 16），但这命令无法带来任何改变。甚至在西奈之约的构成本身，神也预期了以色列的不顺服，以及祂要为他们的心和他们子孙的心行割礼的新约（申三十一 1~10）。耶利米书三十一章更清楚地预言这一点，那里说，神为祂百姓的心行割礼，唯独是基于祂的赦免和恩典。神的命令——甚至悔改和相信的命令——不能改变人心，使他们能够顺服。透过律法，圣灵在人里面将人定罪，但只有福音——宣告基督的拯救位格和工作——才可以赦免我们，

²² 当代很多福音派都反映出亚米念派的前设，将新生理解为我们有能力（至少是部分地）实现的事情。特别是在美国式的表达中，这种神人协作论（合作性的重生）的形式，与一种实用性的、和几乎是技术性的套语装置结合起来，用来说明什么是重生。例如：这甚至可以在葛培理 1970 年代的畅销书的书名《如何重生》（Billy Graham, *How to Be Born Again* [Nashville: Nelson, 1977, 1989]）中看到；参 Billy Graham, *The Holy Spirit: Activating God's Power in Your Life* (Nashville: Nelson, 1978, 1988, 2000) = 葛培理著，戴维扬译，《圣灵》（中华基督翻译中心，1984）。由凯锡克（Keswick）“更高生命”运动的模塑，当代福音派敬虔的这广阔潮流，倾向视圣灵的位格和工作为我们可以借着不同步骤和技巧取得、启动和管理的资源。关于对这观点的批评，尤其见 B. B. Warfield, *Studies in Perfectionism* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1958); J. I. Packer, *Keep in Step with the Spirit* (Old Tappan, N.J.: Revell, 1987), 146-63 = 巴刻著，陈霍玉莲译，《活在圣灵中》（香港：宣道出版社，1989），155-72 页。

给我们新心。耶稣也强调，邪恶首先不是悖逆的行动，而是内心悖逆的泉源，这些行动都源自那里（太十二 34）。我们不能以意志的行动或借着改变我们的行为来改变我们的心。

大部分亚米念派都会同意，没有神的恩典，我们丝毫无法朝神的方向移动。认为亚米念派（至少是福音派那种）否认原罪，也否认人类在内心、思想和意志的堕落，是夸张的说法。²³ 不过，亚米念派一般主张，神为所有非信徒提供足够的恩典，让他们在达成某些条件时可以重生。根据韦利的说法：“圣灵只在某些条件下行使祂使人重生的能力，也就是在悔罪和信心的条件下。”²⁴ 对加尔文派的耳朵来说，这好像要求盲人在失明得医治前要先看见。新约的荣耀在于神在福音中赐下祂在律法中所要求的：称义，以及内心和生命的更新。纯粹是因为神单方面的重生行动，人才能够悔改和相信。

C. 有效的呼召和拣选

耶稣说：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且分派你们去结果子，叫你们的果子常存……”（约十五 16）。在新约圣经中，新生和圣灵在我们心里同在，是将来世代的先兆。以了不起的意义来说，未来的终末成全已经贯穿这个邪恶的世代，因此甚至现在也开始从里到外更新万物。这是神的工作。

在创世以前在基督里蒙拣选，在历史中由基督救赎，在基督里领受基业，在基督里被福音印上印记，我们从始至终，都由父在子面、借着圣灵的工作拯救（弗一 3~14）。事实上，在罗马书八章，正是如此领悟到神恩慈的拣选、呼召、称义和荣耀（29~30 节），带领保罗来到荣耀颂的高峰，首先在 31 至 39 节，最后在十一章 33 至 36 节。这一切都表示，福音不是我们拥有的经验，更不是我们可以引发的经验。它是一个创造信心的宣告，使我们相信那位带来这个经验的救赎主。它从外临到我们。它创造新的经验和内在转化，产生好行为，但福音本身——以及圣灵透过福音的有效呼召——仍然是我们或我们里面所做的一切的源头。福音是神赐生命

²³ 奥尔森（Roger Olson, *Arminian Theology: Myths and Reality* [Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2006]）在福音派亚米念派和理性亚米念派之间（分别称为“内心的亚米念派”和“头脑的亚米念派”）提供了有帮助的区分。在这方面，他引述希克（John Mark Hick）的话，将亚米念和林博渠（Philip Limborch）相对比：“对亚米念来说，人没有实际能力意愿向善；但对林博渠来说，人只是没有被告知智力的知识，但如果从智力中得到告知的话，意志本身完全有能力，能够意愿并实行任何善”（引自 p. 57）。奥尔森评论说，至少间接地，“林博渠对原罪的影响的诠释，和芬尼十分相似……”（57）。

²⁴ H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City, Mo.: Beacon Hill, 1941), 2:419。

的话语，从无有中创造出一个新世界（罗四 16~17；彼前一 23、25）。

神在创世以前拣选的，也在适当时候借着圣灵呼召他们（弗一 4~15）。拣选和呼召之间的关联，无论是在保罗著作中（罗九 6~24；弗一 4~13；帖后二 13~15；提后一 9）还是其他地方（约六 29、37、44、63~64，十五 16、19；徒十三 48；彼前一 2；彼后一 10），都得到充分的证实，而拣选和呼召都是那永恒的救赎之约在历史性的恩典之约的背景下的执行。圣灵以有效的呼召，在此时此地使我们与过去救赎我们的基督联合。

我们在整卷使徒行传中看见耶利米的预言得着应验：当基督被宣讲出来时，人们就以悔改和信心回应。女商人吕底亚听见保罗的信息时，“主就开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话”，她和全家人便受洗（徒十六 14~15）。被告在法庭得称为义，然后成为见证人。安提阿的外邦人听见福音时，“就欢喜了，赞美神的道；凡预定得永生的人都信了”（徒十三 48）。神的拣选和使人重生的恩典绝对没有妨碍传扬福音，而是确保“主的道传遍了那一带地方”（49 节）。如果让我们自己决定，没有人会接受这道。神主权的恩典保证传扬福音和宣教的成功。

D. 有效的呼召和胁迫的问题

改革宗神学用**外在的呼召**（outward call）和**内在或有效的呼召**（effectual call），来理解神的呼召。通过前者，神借着传讲福音呼召全世界来到基督这里；通过后者，圣灵光照我们的心，借着福音赐我们信心。但关键的是要明白，根据这种观点，对选民的内在（有效）呼召，是借着同一个福音的外在呼召而发生的，这外在的呼召是对外向每个人宣告的。²⁵ 圣父传讲，圣子被传讲，圣灵则是那位“内在传道者”，光照人的悟性，使意志倾向接受祂。

虽然我们会在稍后探讨与基督联合和恩典的媒介（讲道与圣礼）之间的关系，我们务必要在这里补充说，圣灵借着传讲福音传递信心的恩赐，并借着圣礼确认并坚固信心。²⁶ 然而，有些人受到真光吸引，其他人则抗拒真光。那些信靠基督的人，

²⁵ 例如：改革宗神学家约翰·海德格（Johann Heinrich Heidegger, 1633-1698 年）写道：“人传讲和圣灵写在心里的都是同样的道。严格来说只有一个呼召，但它的成因和媒介是两重的：作为工具，人外在地传讲道；最重要的是，圣灵内在地将它写在心里。”引自 Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics* (ed. Ernst Bizer; trans. G. T. Thomson; London: Allen & Unwin, 1950), 518。海德格补充说：“呼召的第一个效果是重生”（518）。

²⁶ 见：例如，《海德堡要理问答》，问答 65：“我们既然是单单因着信，而在基督及其恩典上有分；那么，这信心又是从哪里来的呢？答：是圣灵借着人传讲福音，在我们心里运行，使我们有信心；又借着人施行圣礼，确认这信心”（*Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* [Grand Rapids: CRC Publications, 1988], 41 / 《历代教会信条精选》〔台北：

被描绘为原是“死在……罪中”（弗二 1~5），他们无法回应，直到神仁慈地赐予他们信心的恩赐，以自由拥抱他们本来会拒绝的（约一 13，三 7，六 44；徒十三 48，十六 14，十八 10；罗九 15~16；林前二 14；弗二 1~5；提后一 9~10，二 10、19）。福音作为普世的邀请，是传扬给每个人的，但圣灵伴随这外在的呼召，内在地吸引罪人到基督那里。传统上，改革宗神学称后者为有效的呼召，而不是不可抗拒的恩典（irresistible grace）。不过，在著名的“TULIP”简称出现后，第二个用词变得更为普遍，成了流行表述中的“T”。“不可抗拒”有胁迫的涵义，向某人或某物施加力量时运用那种不经意的影响。正如我们会看到的，胁迫这种观念是被古典改革宗表述排除在外的。

我们再次碰到讨论原罪时所提到的**本性能力**和**道德能力**这有用的区分（见：第十三章，“本性能力和道德能力”，在第 444 页）。在亚当里，我们自由地选择与罪和死结盟。堕落没有破坏我们论证、观察、经验和判断的本性能力，而是破坏我们论证、观察、经验和判断通往神的路，以祂为我们的主和救赎主的道德能力。使我们不去仰望天上说：“神啊，开恩可怜我这个罪人”（路十八 13）的，是我们在道德上对神的道眼睛。问题不在于意志或实行的能力，而是因为意志和实行的道德决心，受到有罪的独立自主奴役。意志由心思和感情所驱动；它不能孤立地行动。“因为十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙；在我们得救的人，却为神的大能”（林前一 18）。

《第二纒里微提信条》教导说：“因此，关于邪恶和罪，人不是被神或魔鬼强迫，而是以自己的自由意志行恶，在这方面，他有最自由的意志。”在“属天的事情”上，他被罪捆绑。“但关于属地的事情，堕落的人并非完全缺乏理解。”尽管在这初始的重生中，人是被动的，但那些重生的人会积极行善。“因为他们受神感动，以致可以自己做他们做的事。……摩尼教夺去人的所有活动，令他好像石头或木块。……而且，没有人否认，在外在事物方面，重生的人和未重生的人都有自由意志，”例如在决定离开房子还是留在家里时。不过，关于救恩，他们的意志受罪捆绑，直到神恩慈地行动。²⁷

更具体地，《威斯敏斯特信仰告白》说：“神给人的意志有天然的自由，既不受强迫，也不受本性的绝对必然性影响，决定向善或向善。”在堕落前，意志有完

基督教改革宗翻译社，2002 年修订一版），34 页）。

²⁷ *Second Helvetic Confession*, ch. 9 (“Free Will”), in *The Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991) = 《第二纒里微提信条》，第九章（“论自由意志与人的能力”），于汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教辅侨出版社，1957），160-62 页。

全自由去选择善或恶，但在堕落后，人性“已经完全不能立志向着任何‘关乎得救的、属灵的’善”，使每个人“死在罪中，就不能凭自己的能力去改变自己的心，或预备改变自己的心。”

当神令罪人归信，将他迁移到恩典的状态时，就让他脱离罪的自然束缚，唯独以祂的恩典，使他有自由选择并实践属灵的善，但因为他仍然有残留的败坏，他没有完美地或唯独选择善，而是也做邪恶的事。人的意志只有在荣耀的状态下，才会完美地且不改变地单单自由行善。²⁸

这些陈述反映一个共识，基本上是源自奥古斯丁的，而且经过宗教改革过滤。威斯敏斯特会议的神学家补充说，神喜悦在“祂指定与认可的时候，借着祂的道和圣灵，有效地呼召”所有蒙拣选的人，“脱离从本性而来的罪与死，使他们借着耶稣基督得恩惠、蒙拯救。”祂成就这事，是借着“光照亮他们的心思，……除掉他们的石心，……更新他们的意志，……有效地吸引他们来就耶稣基督。神吸引他们到一个地步，他们完全是自愿来就耶稣，但还是因为神的恩典，才使他们有愿意的心”（强调字体为引者标示）。²⁹

多特会议肯定神的内在呼召总会成功。不过，正如堕落“没有取消人的本性”，而是“扭曲”它，引致属灵死亡，“这重生的恩典并没有把人看成是毫无知觉的木石；人的意志与其各种特质都没有被剥夺，也没有受强压，而是在灵里蒙复苏、得医治、被改变，同时被神甜蜜的大能折服”（强调字体为引者标示）。³⁰ 意志被释放，而不是被违反。欧文说：“如果它被强迫，它便被消灭了。”³¹ 有效呼召这古典用语（而不是更近期的“不可抗拒的恩典”）已经表明，神的行动具有一种比随意的语法所暗示的更双向沟通的模式。³²

改革宗神学家运用传统的亚里斯多德思想范畴，肯定圣灵是重生的有效肇因。我同意这点，但我和范浩沙一样，欣赏言说行为理论作为一种概念资源，实际上更

²⁸ *Westminster Confession of Faith*, ch. 9。参：《历代教会信条精选》，134-35 页。

²⁹ 同上，ch. 10 (“Effectual Calling”)。参：《历代教会信条精选》，135 页。

³⁰ *Canons of Dort (1618-1619)*, in *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions*, 135-36。《多特信经》，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订版），112 页。

³¹ John Owen, *The Works of John Owen* (ed. William H. Gould; Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1965), 3:319。

³² 关于以下论证的进一步阐释，参 Michael Horton, *Covenant and Salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 216-42。

符合加尔文主义者想要维护的立场。³³ 在这本书中，我们已经看到，神格的每一个外在行动，都是由父在子里、借着圣灵完成的。正如我已经表明的，这种思维方式绝对不是创新：例如，正如加尔文表达的（呼应加帕多家教父）：“归给父的是行动的开始，祂是万物的来源和泉源；归给子的是万物的智慧、意见和有秩序的倾向；但归给圣灵的是那活动的能力和效力。”³⁴

范浩沙指出，耶稣命令：“拉撒路，出来”（约十一 43）时，祂的话“实际上使死人苏醒过来”：

当然，只有神有权说某些事情，例如：“我宣告你为义”。……改变人心的恩典是关乎能量或资讯吗？我相信它两者都是，而言说行动理论让我们看到如何是这样。神的呼召是有效的，正因为是在圣道里面并借着圣道，可以带来某种理解。召唤的道既有命题内容（物质），又有以言行事的力量（能量）。³⁵

在这个架构中，圣经经常提到的创造和救赎之间的平行更加明显。“有效呼召因此提供重要的提示，让我们知道神怎样与人类世界交往。我认为，改革宗强调神的道和神的恩典之间的关联是正确的。……看待神和世界的关系，最充分的方法或许是从基督降临（*advent*）的角度来看。”³⁶ 圣灵的工作不是关乎克服疏离（混淆圣灵与我们内在的自我），而是与陌生人相遇，祂从我们外面来到我们这里。有效呼召这个词语强调这是个双向沟通的事件。

范浩沙以使徒行传十六章 14 节吕底亚的归信（“主就开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话”）为例：沟通的行动改变她的心。³⁷

是的，神“扭转并决定”意志，但甚至十七世纪的神学家也知道，神“感动意志，使人留心所宣告的话的证据、真理和良善”《多特信经》。因此，神的沟通性行动和工具性行动完全不同，后面这种行动用在木头或石头上是合适的。神恩典的行动配合人的本性。耶稣说：“若不是差我来的父吸

³³ Kevin J. Vanhoozer, “Effectual Call or Causal Effect” Summons, Sovereignty and Supervenient Grace,” in Vanhoozer, *First Theology: God, Scripture and Hermeneutics* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 96-124。

³⁴ 加尔文，《基督教要义》，1.13.18。

³⁵ Vanhoozer, “Effectual Call or Causal Effect?” 118。

³⁶ 同上，119。

³⁷ 同上。

引人，就没有能到我这里来的；”祂马上引述以赛亚书五十四章 13 节来限定这句话：“你的儿女都要受耶和华的教训。”关于这点，祂提供以下的注解：“凡听见父之教训又学习的，就到我这里来”（约六 44~45）。换句话说，父的吸引不是原因，而是沟通，道本身有某种力量。因此，关于恩典，我们可以说，信息就是媒介。³⁸

因此，神的道不只是父论及子的言语，然后我们以我们自己的决定使它有效，更是圣灵在我们里面带来相应的回应的行动。那是行动性的道（performative Word）。在有效呼召中，圣灵吸引我们进入世界，那道不单描述那世界，也令那世界存在。借着这道，圣灵不单致力提议、劝诱、邀请和吸引，实际上也使人死和使人活，将罪人从“在亚当里”的身分，扫到他们在基督里的丰盛产业中。在这出揭示出来的戏码中，旁观者变成了参与者。

特别是当神是剧作家，控制情节（救赎）和演员（有效呼召）时，我们可以以下结论说，至少在这里，“新造”同时是有效和不受胁迫的。³⁹以西结枯骨之谷这异象（结三十七章），提供了一个惊人的例子。同样，神在创造中原始的命令与基督的复活也提供了惊人的例子，这是圣经和改革宗信仰告白在描述恩典这了不起的工作时都援引的。

“劝说”这个词不足以表达这类比的关联。神没有劝说受造界，使它存在，或引诱基督从死人中出来，而是召唤他们，尽管困难重重，但事情就成就了。与此同时，我们不能够将这些创造和复活的行动想成是受胁迫的。范浩沙说，圣灵是最出类拔萃的“圣道执事”，同时应用“福音的命题内容和以言行事的力量，以致带来以言取效：在这里的效果包括重生、悟性，以及与基督联合。因此，保罗将神的道描写为‘圣灵的宝剑’（弗六 17），不是没有原因的。那不单是传授资讯或转移机械能量，而是完全的言说行动的影响（信息伴随着它的沟通能力），这是使召唤发挥功效所必要的。”⁴⁰范浩沙不说圣灵伴随（*supervenies*）传讲出来的福音（因为它未必带来重生），而宁可说圣灵加上（*advenea*）它，“在神定旨的时候和地方，”

³⁸ Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics*, 520, 引于 Vanhoozer, “Effectual Call or Causal Effect?” 120。

³⁹ 基于这个理由，拟人法的神学（例如莫特曼那种）实际上加深了因果的架构，仿佛神（或每个神圣位格）是像人的主体，在别人身上行动，或与别人有关地来行动。神的无所不知、无所不在、智慧、永恒、不变和自存，以及其三一性，都确保祂的全能不会像一个位格被另一个位格压倒。

⁴⁰ Vanhoozer, “Effectual Call or Causal Effect?” 121。

令它有效。⁴¹ 神不是单单尝试说服我们相信基督。即便它有荣耀的内容，福音仍然是愚拙的，除非圣灵以肉心取代我们的石心。但圣灵的确是借着说话改变我们的心。

沟通并不是像未经解释的理由那样运作，它也不单是资讯或劝告。圣经已经假设一种沟通的进路：“神的道是活泼的，是有功效的……”（来四 12）。以赛亚书五十五章 10 至 11 节提醒我们：

雨雪从天而降，
并不返回，却滋润地土，
使地上发芽结实，
使撒种的有种，使要吃的有粮。
我口所出的话也必如此，
绝不徒然返回，
却要成就我所喜悦的，
在我发它去成就的事上必然亨通。

神的言语不单接触到它的对象，也因为圣灵总是已经出现在创造中，使那言语产生成果，它以言行事的姿态——总是被部署在一个立约背景里（命令、应许、咒诅、祝福等）——实际上带来它们宣告的实存。

基督不仅是神所应许的；祂就是那应许。“神的应许，不论有多少，在基督都是是的。所以借着祂也都是实在的，叫神因我们得荣耀”（林后一 20）。基督是父的以言行事，要恢复崇拜礼仪的启应交流（堕落已经把这个启应交流转变成充满混乱和不协调的、失序的巴别塔）。甚至在咒诅下，受造的自然界仍然能够说出它崇拜礼仪的句子（诗十九 1~2），不过，带有神形象的人却高唱惠特曼（Walt Whitman）的〈自我之歌〉（*Song of Myself*）。* 然而，一旦“行不义阻挡真理”（罗一 18）的人被扫进神告诉世界的故事中，他们便发觉自己“蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是借着神活泼常存的道，……所传给你们福音就是这道”（彼前一 23、25 下）。“祂曾照自己的大怜悯，借耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残、为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙神能力保守的人，必能得着所预备，到末世要

⁴¹ 同上，122。

* 编按：惠特曼是十九世纪美国著名的诗人，以他的诗集《草叶集》闻名。惠特曼用草叶象征一切普通的事物和平凡的人民，用诗歌来赞颂平民的自由、自然和自我。〈自我之歌〉是《草叶集》里的经典诗作。

显现的救恩”（彼前一 3~5）。

更像被美慑服，而不是被暴力慑服，那呼召之所以有效，是因为它的内容，而不是因为行使独立于它之外的绝对能力。但那适当的“阿们”不能归因于接受者，因为这是父关于子的沟通传达，和圣灵在平抑压制真理的意识这自然过程中有效的作用带来的。

2. 重生——有效的呼召

福音不单是关于基督的好消息，也是基督亲自向罪人宣告福音所论及的实存。基督自己，透过祂使者的口，宣告祂赦免不敬虔的人（罗十 8~17）。拣选令救恩得到确定，基督的救赎工作则保障这救恩。不过，圣灵透过宣讲福音而赐予相信基督的恩赐时，基督的所有丰富都确实赐下了。无论个人是否意识到这一刻，这都是圣灵有效的呼召，随后带来称义和全人的更新。解释了信徒在创世前在基督里蒙拣选，并蒙基督救赎后，保罗补充说：“你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信祂，就受了所应许的圣灵为印记。这圣灵是我们得基业的凭据，直等到神之民被赎，使祂的荣耀得着称赞”（弗一 13~14）。信心不是我们必须贡献来叫福音生效的东西；它本身是透过所宣讲的福音赐给我们的。神通常不直接地工作，而是使用一些媒介。虽然福音是向每个人宣讲的（外在的呼召），圣灵却是内在地吸引选民到基督那里（有效的呼召）。福音自由地向所有的人宣讲，不加区别地向每个人宣讲，尽管只有选民借着圣灵有效的呼召接受它。

至少在改革宗神学家当中有一个问题，即有效的呼召是与**重生**（regeneration）同时发生，或者重生是圣灵独特、并在逻辑上居先的工作。在这个传统的较早期，**重生和有效的呼召是可以互换的用语**。重生（或有效的呼召）是圣灵至高的工作，使那些在灵性上死去的人复活，借着福音的宣讲而在基督里得生命。⁴² 后来，特别

⁴² 表达这较早观点的标准方法，是由魏修斯（Herman Witsius）提出的：“重生是神超自然的行动，一个全新和神圣的生命被注入到蒙拣选的人里面，他本来在灵性上是死的，但从神的话那不能坏的种子，他因圣灵那无限的大能而变得多结果子”（强调字体为引者标示）（Herman Witsius, *The Economy of the Covenants* [trans. William Crookshank; 2 vols.; London: Edwards Dilly, 1763; lithographed from 1822 ed., Phillipsburg, N.J.: The den Dulk Christian Foundation/P&R Publishing 1990], 357）。在这里，魏修斯只是跟随《多特信经》（三至四章），这与《威斯敏斯特信仰告白》（10.2）的假设一致：重生和有效的呼召是同一事件。同样地，《海德堡要理问答》的问答 65 教导说，圣灵创造信心，“是圣灵借着人传讲福音，在我们心里运行，使我们有信心；又借着人施行圣礼，确认这信心。”在这里，正如在《多特信经》，甚至使用了“注入全新而神圣的生命”这样的语言，但说明这是借着福音的职事发生的。

是在与亚米念主义大量互动后，很多改革宗神学家主张：重生是神的行动，在那些死人里面注入生命的习性或原则，好叫他们在实际上蒙圣灵呼召时接受福音。因此，重生被理解为神的直接行动，没有使用任何受造物作为媒介；而有效的呼召则被视为借着传讲福音而传递的。那些接受重生和有效呼召之间的这个区分的人，特别关注的是守护这重要的一点：重生（新生）不是倚靠人的决定或活动，而是神的恩典至高主权的工作。路易·伯克富虽然承认较旧的观点在解经和信仰告白上极其可信，却还是跟随查理·赫治的观点，认为无媒介的重生和透过圣道的有效呼召之间的区分是有用的。⁴³

基于解经的理由，我采纳较早的观点。虽然我们必将重生和归信（conversion）区分开来，但我没看到进一步区分重生和有效呼召的根据。圣经表明，我们“蒙了重生……是借着神活泼常存的道”（彼前一 23）。“祂按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在祂所造的万物中好像初熟的果子”（雅一 18）。在约翰福音六章，耶稣说：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的”（44 节）。人无法造成这新生。“叫人活着的乃是灵，肉体是无益的，”但祂立即补充说：“我对你们所说的话就是灵，就是生命”（63 节，强调字体为引者标示）。

如果是这样，为甚么我们需要直接注入的习性（*habitus*）来介入这些借媒介成就的事件呢？这样采纳中世纪的范畴，救我们脱离神人协作论的做法，难道只是为了替神的位格和道之间的二元论打开大门吗？根据上面引述的经文，圣灵植入的是祂圣道的种子，而不是与那圣道有别的某种原则或习性。因此，在救恩次序中，除了有声音、活泼、积极的言说，并不存在注入沉默的原则。圣经将所有效果归给圣灵的能力，但同时也说，这是透过神的道在接受者身上“运行”而发生的（帖前二 13；参：林前二 4~5；林后四 13；弗一 17；加三 2；帖前一 4；多三 4）——特别是福音的信息，也就是“神拯救的大能”（罗一 16，十 17；帖前一 5）。

因此，外在的呼召包括父说话的以言表意、和以子作为以言行事的内容。内在的呼召（有效的呼召）与重生同义，透过圣灵的以言取效而发生。正如神的所有工作，圣灵完成神圣沟通的所有目的。父客观地启示子，圣灵照明人内心的悟性，让人在基督脸上看见神的荣耀（林后四 6；参：约一 5，三 5，十七 3；林前二 14），释放人的意志，令人不单同意真理，也信靠基督（结三十六 26；耶三十二 39~40；

⁴³ Witsius, *Economy of the Covenant*, 476。除了明确谈到新生透过圣道发生的经文（例如：雅一 18；彼前一 23 和撒种的比喻）外，路易·伯克富承认：改革宗的信仰告白（《比利时信条》24-25 条；《海德堡要理问答》，问 54；《多特信经》，第三至四项教义，第十一、十二、十七条）“广义地谈及重生，同时包括新生命的来源和它在归信中的表现。”不过，他认为，“它们没有细心地区分我们在重生中区分的不同元素。”

来八 10；弗二 1~9)。重生或有效的呼召是发生在那些没有道德能力可以令自己归信的人身上的事情，但它不单在他们身上发生；他们在他们里面发生，赢得他们的同意。说“要有……就有……”的神也说：“地要生出……”（见：第十章，“我是阿拉法，我是俄梅戛”，358-61 页）。因为神的道不单是资讯或劝勉，而是三一神“活泼和积极的”能量，它绝不只是一股吸引、诱使、说服的影响力，后者有可能无法达成其使命。在这两种情况下，它都是父在子里、借着圣灵的工作。

在这里，我们再次运用东方教会提倡的本质和能量的区分（见：第十章，“创造性的沟通”，344-47 页），但是把具体的焦点放在圣道上。成了肉身的道（与父和圣灵同质）和言说的、成文的道之间总有区分。但是，言说和成文形式的道，不单是受造物的见证（这见证在特定的时刻有可能符合神的道，也可能不符合）；它是神的运行（能量）。将这区别结合言说行动理论，我们可以说，在这方面，神的运行（working）就是神的说话（wording）。事实上，福音“是神拯救的大能〔*dynamis*，能量〕……”（罗一 16）。

重生也不是在远方完成的事情，而已经是基督的临在，在圣灵的大能中传达父的声音，圣灵不单在我们身上工作，也在我们里面工作。加尔文说：“我们也必须留意表达的形式，因他们的话信……，就表示信心乃是源自聆听，因为人的外在传讲是神用来吸引我们、使我们有信心的工具。因此，严格来说，神是信心的创始者，人是我们借以相信的执事，正如保罗所教导的那样（林前三 5）”（强调字体为引者标示）。⁴⁴ 评论罗马书十章 17 节（“可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”）时，加尔文写道：

这是关于讲道效力的一段了不起的经文；因为他宣称信心是借着讲道产生的。他以前确实宣告过，单单讲道本身是无效的；但讲道若讨主喜悦，以致祂作工，它就成为了祂大能的工具。而事实上，人的声音绝对不可能透入人的心灵；说某人有能力使我们重生，是过分抬举了必死之人了；信心之光也极其超凡，绝不可能借着人传递；但这一切都不是障碍，因为神并非不能透过人的声音有效地工作，祂能透过他的事奉而在我们里面创造信心。⁴⁵

⁴⁴ John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John* (trans. William Pringle; Grand Rapids: Baker, repr. 1996) = 加尔文著，吴玲玲译，《约翰福音注释》（北京：华夏出版社，2015），545 页，评论约翰福音十七章 20 节。

⁴⁵ 加尔文评论罗马书十章 17 节，于 John Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul the*

中世纪的称义教义是根据注入习性，重洗派强调圣灵在我们里面直接和无媒介的运行；与之相对，改教者强调圣道——具体来说，是福音——的中介。寇尔夫豪斯（Wilhelm Kolfhaus）论及加尔文的观点时指出：“因为信心和圣道彼此相属，两种表述的基础始终都是：由圣灵借着福音产生的信心。”⁴⁶ 谭布雷洛（Dennis Tamburello）很好地总结了加尔文对救恩次序的观点：“圣灵借着聆听福音，使选民有信心；在这样作时，圣灵将他们嫁接到基督里。”⁴⁷

在我到目前为止提出的论述里，一直都将信徒视为“被说出来”（worded）的：透过救赎之约、创造之约以及现在的恩典之约。圣灵在祂的活动中主动将自己连系到由父在子里说出的圣道。这种圣约本体论，根本没有给注入的习性留下余地。神创造并再创造祂的世界，不是借着道以外的沉默思想和注入的倾向，而是借着活泼的言说。使整个救恩次序充满法律色彩的是圣约的范式，而不是区分法律事件（称义）和注入的习性（重生），这样才不会混淆称义和成圣，或否认与基督的联合除了法律的层面，也包括生机和转化。

此外，甚至连重生和成圣都是神施事话语的果效：在从无造有的层面的宣告：“要有……。”只有基于首先借着这命令的宣告创造出来的世界，才会有受造物可以“发出”恰当的反应。与基督联合和因为这联合所带来的成圣，不单是法律上的，也是神在法律上宣告的结果。称义（“要有……！”）和内在更新（“地要生出……！”）是三一神的言说行动。这些偏好用沟通、立约和能量的用语来看整个救恩次序的论证，在我们讨论称义和成圣时会特别重要。

3. 归信

如果没有理由区分重生和有效的呼召，我们却完全有理由区分重生与归信。在重生中，我们是被动的。我们聆听福音，圣灵在我们心里创造信心，使我们接受福音。不过，在归信中，我们是主动的。巴文克指出：“在恩典之约中，也就是在福音中……”

Apostle to the Romans (ed. and trans. John Owen: vol. 19 of *Calvin's Commentaries*; Edinburgh: Calvin Translation Society, 1843-1855, repr., Grand Rapids: Baker Books, 1993), 401 = 加尔文著，赵中辉、宋华忠译，《罗马人书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1971），209-10页。

⁴⁶ 寇尔夫豪斯，引于 Dennis Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster John Knox, 1994), 86。

⁴⁷ Tamburello, *Union with Christ*, 86。

实际上没有要求或条件。因为神供应祂所要求的，基督实现一切，虽然祂没有代替我们完成重生、信心和悔改，但祂为我们取得这一切，圣灵因此应用它们。但在由基督施行时，恩典之约的确假设这种有要求的、有条件的形式。⁴⁸

还是有要悔改和相信的命令，尽管人的这些回应也是恩典的恩赐：

相应地，恩典之约实际上是单向的：它源自神；祂设计和界定它。祂维持并执行它。它是三一神的工作，在三个位格本身中彻底完成。但它注定要成为双向，由人靠着神的大能、有意识并主动地接受。⁴⁹

在归信（和重生不同）中，我们得知，“恐惧战兢作成你们得救的工夫。因为你们立志行事都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意”（腓二 12~13）。这并不表示，在归信中，我们的救恩是由神在基督里至高主权的恩典，转移到我们的活动和合作；它乃是表示，这已经赐下的救恩，如今是由同一位圣灵、借着相同的福音，并在我们成为立约伙伴——我们如今在基督里向神而活——的真实关系中实行出来。没有我们的悔改和信心，就没有称义或与神的联合。但即使这个来自人的回应，也是圣灵透过福音的恩赐。

福音书在不同地方将施洗约翰的职事与耶稣的职事作了对比。耶稣在祂事奉的后期说：“我告诉你们，凡妇人所生的，没有一个大过约翰的；然而，神国里最小的比他还大”（路七 28）——这是因为耶稣正在开展救赎历史更美的阶段。那些拒绝接受约翰洗礼的人，“为自己废弃了神的旨意”（路七 30）。耶稣接着将当前的世代比作玩葬礼游戏和婚礼游戏的小孩，“彼此呼叫说：‘我们向你们吹笛，你们不跳舞；我们向你们举哀，你们不啼哭’”（32 节）。约翰奏着挽歌，但大部分人和宗教领袖都对自己的罪咎毫无感觉，只是宣称他被鬼附；耶稣为罪人带来福音的好消息，但祂却被拒绝，人们视祂为“贪食好酒的人，是税吏和罪人的朋友”（34 节）。“约翰下监以后，耶稣来到加利利，宣传神的福音，说：‘日期满了，神的国近了。你们当悔改，信福音！’”（可一 14~15）。

正如在耶稣的日子，今世的儿女也不知道怎样恰当地哀伤和跳舞。柴斯特顿(G. K. Chesterton)指出，基督教的外环足够黑暗，它对原罪、审判和地狱有严厉的看

⁴⁸ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 3, *Sin and Salvation in Christ* (ed John Bolt; trans. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 2006), 230。

⁴⁹ 同上（强调字体为引者标示）。

法；但在它的内圈，“你会找到古老的人类生命好像孩童一样跳舞，好像男人一样喝酒；因为异教徒只有在基督教的框架内才得享自由。”“但现代哲学却刚好相反；其外沿明显弥漫着艺术和自由的气息；但它里面却是无边的绝望。”⁵⁰ 对不信的世界来说，有一种肤浅的快乐和笼统的幸福感，充满了娱乐，却缺乏任何实在的情节，把对死亡的恐惧隐藏起来。离开神的恩典，我们既不能充分接受我们会死的伤口，也不能进入神国度真正的欢宴和快乐。否认我们的罪（不单是诸多罪行，更是我们有罪的光景），我们太愚蠢，不去参加葬礼；发现到福音的愚拙，我们太胆怯，无法有真正的欢庆。“悔改、信福音”：这个命令构成归信的两方面：对罪悔改，对神有信心。葬礼后是跳舞。在悔改中，我们向这个邪恶世代的偶像、掌权的、统治者和谎言说“不”，在信心中我们向基督说“是”，在祂里面，“神的应许，不论有多少，……都是是的。所以借着祂也都是实在的，叫神因我们得荣耀”（林后—20）。

4. 悔改

基督来，不是要改善我们的生命——用保罗的话说是“老我”——而是将它钉十字架，把它与基督一起埋葬，让我们可以在新生命中与祂一同复活（罗六1~5）。悔改（*metanoia*）表示“改变心意”。圣经首先将它当作因律法而知罪（罗三20）。正如我们在前面耶稣的楼房讲论中看到的，圣灵是个律师，被派来在我们里面使我们确信神的义和我们的不义。不过，这知识不单是智力上的，也是情感上的——它涉及全人。

我们在大卫的认罪祷告中，看到悔改的这些特点很好地展示出来：

神啊，求你按你的慈爱
怜恤我！
按你丰盛的慈悲
涂抹我的过犯！
求你将我的罪孽洗除净尽，
并洁除我的罪！
因为我知道我的过犯；
我的罪常在我面前。
我向你犯罪，惟独得罪了你；

⁵⁰ G. K. Chesterton, *Orthodoxy: The Romance of Faith* (New York: Doubleday, 1959, 1990), 157 = 柴斯特顿著，庄柔玉译，《回到正统》（台北：校园，2009），280页。

在你眼前行了这恶，
 以致你责备我的时候显为公义，
 判断我的时候显为清正。
 我是在罪孽里生的，
 在我母亲怀胎的时候就有了罪。
 你所喜爱的是内里诚实；
 你在我隐密处，必使我得智慧。
 求你用牛膝草洁净我，我就干净；
 求你洗涤我，我就比雪更白。
 求你使我得听欢喜快乐的声音，
 使你所压伤的骨头可以踊跃。
 求你掩面不看我的罪，
 涂抹我一切的罪孽。（诗五十一 1~9）

我们看到，首先，大卫不单对自己的行为感到羞耻，也感到有罪。其次，虽然他残忍地对拔示巴犯了罪，密谋害死她的丈夫，但他知道他的罪首先并首要是得罪神。悔改不单是后悔对不起邻舍，而是看到最受冒犯的是神。第三，大卫并未尝试以自己的悔罪为自己赎罪，或平息神公义的忿怒。大卫承认，在神的宝座前他被定罪，他不尝试证明自己无罪。第四，大卫不单承认他有罪的行为，也承认他从怀胎开始就处于有罪的光景。悔改不单与某些罪有关；异教徒也可能因为不恰当的行为而悔罪。确切地说，悔改是整个灵魂对于灵魂与罪和死的结盟的强烈反感。

虽然这种敬虔的哀伤使大卫对自己的义感到绝望，但却没有带领他到最终完全的绝望，像经常使不敬虔的人走向自我毁灭或良心灼热那样。正如保罗指出的：“因为依着神的意思忧愁，就生出没有后悔的懊悔来。以致得救；但世俗的忧愁是叫人死”（林后七 10）。毕竟，“神的恩慈是领你悔改”（罗二 4）。律法产生了法律性的悔改（害怕审判），福音则产生福音性的悔改，结出真正改变的果子。大卫从自己向外转向怜悯的神。在这里，我们看到悔改和信心可能有的最紧密的关联。悔改本身只是定罪的经验——直到人以信心仰望耶稣基督为止。

悔改往往更广义地被界定为包括性格和行为的实际改变，但圣经将它描述为“与悔改的心相称”的果子（太三 8），或者“行事与他们悔改的心相称”（徒二十六 20；参：太七 16；路三 9，八 15；约十二 24；罗七 4；加五 22；西一 10）。当然，就着这个意义来说，悔改在此生总是部分的、软弱的和不完全的。它也不是一次过的行动。正如路德的《九十五条论纲》的第一条所说的：“我们的主和主人耶稣基

督，在说‘你们要悔改’等等之时，是要信徒整个生命都痛悔。”圣灵以律法定我们的罪，借此带领我们悔改，福音带领我们相信基督，这信心在我们里面产生对自己的罪的恨恶，对公义的渴求。我们即使身为信徒，仍倾向转回到自己，并且信任自己的悔改，因此，我们必须再次受到驱使，对自己的义感到绝望，对自己可能靠律法除去我们的罪感到绝望，然后紧紧连于基督。因此，这不是一劳永逸的转折——由律法上的悔改过渡到相信基督，再到福音性的悔改——而是界定基督徒生命的一个持久循环。

在罗马天主教的神学和实践中的，这悔改的呼召被一个补赎系统取代了。正如文艺复兴的学者伊拉斯谟所发现的，使徒行传二章 38 节希腊语的命令语气“你们要悔改！”（*metanoēsate*），拉丁文《武加大译本》错误地翻译为“你们要实行补赎！”（*poenitentiam agite*）。罗马天主教将这种补赎界定为涉及四个元素：悔罪（*contrition*）、认罪（*confession*）、补罪（*satisfaction*）和赦罪（*resolution*）。⁵¹ 由于很少有人可以达到真正的悔罪（真心为罪哀伤），不彻底的忏悔（*attrition*；害怕惩罚）在这第一个阶段被视为可接受的。对赦免来说，每一项罪都必须回想起来，口头向神父承认，然后神父决定执行适当的行动或一连串行动，借以补偿那罪。只有那时，悔罪的人才能够得到赦罪。⁵²

不过，更正教里面（特别是比较偏向亚米念派的版本）盛行的有力教导说，神的赦免和称义，其条件要看悔改和新顺服的真诚程度而定。⁵³ 甚至在更广阔的福音派圈子中，一些基督徒对他们悔改的素质和程度是否足以得到赦免，也挣扎到近乎绝望的地步，仿佛悔改是赦免的基础，而赦免是可以根据情感和决心的强烈程度来量度的。

不过，根据圣经，满足神的审判，确立与神的和好的，不是我们的眼泪，而是基督的宝血（罗五 1、8~11）。用〈万古磐石〉这首诗歌的话来说，“纵我热心能

⁵¹ *Catechism of the Catholic Church*, 364-67。“基督为教会所有有罪的成员设立告解的圣礼：最重要的是为那些自从洗礼之后落入大罪，因此失去洗礼的恩典，伤害教会团契的人。告解的圣礼给他们新的可能性来归信和恢复称义的恩典。教父提出这圣礼是‘失去恩典的沉船后〔救恩〕的第二块板’”（363）。

⁵² 同上，364-67。

⁵³ 劳威廉的《呼召过圣洁生活》（幸贞德译〔台北：橄欖出版社，1990〕／杨基译，《敬虔与圣洁生活的严肃呼召》〔北京：三联书店，2013〕=William Law, *A Serious Call to a Devout and Holy Life*）对约翰·卫斯理有重大影响，这本书特别代表这倾向。参 C. FitzSimons Allison, *The Rise of Moralism: The Proclamation of the Gospel from Hooker to Baxter* (Atlanta: Morehouse Publishing, 1984) 的彻底分析。艾利森 (Allison) 特别说明泰勒 (Jeremy Taylor) 在这轨迹中的角色。

持久，／纵我眼泪永远流，／仍不足以赎愆尤，／必须你来施拯救。”⁵⁴ 神医治祂所压伤的骨头，搀扶那些被祂丢弃的人。“但祂赐更多的恩典，所以经上说：‘神阻挡骄傲的人，赐恩给谦卑的人’”（雅四 6）。律法借着定我们罪引发了悔改，但只有福音可以带领我们和大卫一起大胆地支取神的应许：“求你使我得听欢喜快乐的声音，使你所压伤的骨头可以踊跃。求你掩面不看我的罪，涂抹我一切的罪孽”（诗五十一 8~9）。

每当悔改在归信中被边缘化，通常是因为不够看重神的圣洁或祂公义的律法对公平的要求。结果，只是把归信描绘为在道德上的改进：加上某些独特的基督徒敬虔。不过，圣经的悔改涉及根本地弃绝世界、肉体 and 魔鬼：包括个人信任的灵性、经历和道德努力。整个自我都必须转离自我信任和独立自主，这种独立自主对于人要相信甚么，人当信任谁，和人当怎样生活，要求有最终决定权。

5. 信心

我们在悔改中被逮捕、被责备、被控告，转离自己——我们的不真实，我们的罪，和我们虚假地宣称为义——并且我们在信心中望向基督，以得着救恩和一切属灵的恩赐。换言之，在悔改中，我们（与大卫一同）承认神针对我们的判决是公义的，而在信心中，我们领受神的称义。在重生时，我们一劳永逸地向罪死、向基督活（罗六 1~11），我们蒙召每天向老我死，每天“靠神白白的恩赐”活，它“在我们主基督耶稣里，乃是永生”（12~23 节）。

在希伯来圣经中，相信（*he*min*，*ʾāman* 的使役主动字干〔hiphil〕形式）的意思，是承认已经确知的事实。不过，这不单是理智的同意。它字面的意思是，向神所做与个人有关的事情说“阿们”。其他词（*hāsā*，“避难”；*bāṭah*，“信靠或倚靠”）也传达了，除了知识和同意，信心的观念也涉及信靠。在新约圣经里，*pistis* 这个名词（和它的同源动词 *pisteuein*）有不同含义。希腊人相信他们的神存在，但新约圣经延续旧约圣经对信心的这个理解，即信靠和倚靠一位具有位格之神的拯救行动。

被动形式（信实）只在几个地方出现（罗三 3；加五 22；多二 10）。更常见的是，信心被理解为信靠或相信别人的见证（腓一 27；林后四 13；帖后二 13；尤其是约翰福音）。还更常见的是，特别展现在相信耶稣和祂所宣告的道（约四 50，五 47；罗三 22、25，五 1~2，九 30~32；加二 16；弗二 8，三 12），满怀信任地倚靠

⁵⁴ Augustus Toplady, “Rock of Ages” (1776), in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: Publication Committee of the CRC, 1959), #388。译词取自《颂主圣歌》，77 首。

基督 (*en* 指“在里面”：可一 15；约三 15；弗一 13；*epi* 带间接受格，“在里面”：在罗九 33 引述的赛二十八 16；罗十 11；彼前二 6；路二十四 25；提前一 16；参：徒十六 34；罗四 3；提后一 5、12)。使用带直接受格的 *epi* 或 *eis* (“进入”)，强调将信任由我们自己转向在基督里的神 (约二 11，三 16、18、36，十四 1；罗十 14；加二 16；腓一 29，等等)。这种信心被描述为仰望基督 (约三 14~15，连同民二十一 9)、饥饿、渴求和饮 (太五 6；约六 50~58，四 14)，前来并接受 (约一 12，五 40，七 37~38，六 44、65)。这些例子 (还有很多其他地方) 都强调：信心在称义行动中的角色是被动地接受，并安息在基督里。不过，得着称义之人的信心，也是积极行善的 (雅二 26)。

在其他情况，我们找到提及“这信仰” (*the faith*) 的地方 (徒六 7；弗四 5；提前一 19，三 9，五 8，六 12；犹 3；编按：在这些经文里，《和合本》把这个词译为“这道”，或“真道”)。因此，神学上，往往区分为所信的信仰/真道 (*fides quae creditur*) (也就是内容) 和作为个人相信行动的信心 (*fides qua creditur*)，似乎是有根据的 (亦见：第四章，“巴特之后的圣经无误”，194 页)。这表示个人相信的行动有对象 (穿上福音的基督)、内容 (关于基督和祂福音的教义) 和主体 (相信的罪人)。

在两约圣经中，信心的行动和对象是相同的。事实上，亚伯、挪亚、大卫和其他旧约圣经人物，在新约圣经中都被视为相信基督的例子 (尤其是来十一章)。亚伯拉罕特别是因信称义的典范，也是一切相信基督之人的父 (罗四章；加三章；来十一章；雅二章)。在整本新约圣经里，都假设了这个延续性 (约五 46，十二 38~39；哈二 4；罗一 17，十 16；加三 11；来十 38)。正如路易·伯克富提醒我们的，“在以色列的宗教中，赐下律法并没有产生根本的改变，只不过是它在外的形式带来改变。律法并没有取代应许；行为也不是信心的补充。”⁵⁵

保罗面对的律法主义者，误会了律法的真正本质：就是带领我们到基督那里，而不是带领我们自救。信心的要求不是把信心变成行为。相反的，那是要我们停止努力，进入神的安息的命令 (来四章)。圣经命令我们悔改，不单要离开我们以前认可的不道德生活，也要离开自我信靠，这是最大的罪——拜偶像这主要的罪。再一次，救恩历史 (*historia salutis*) 和救恩次序 (*ordo salutis*) 交滙在一起 (见：第十六章，“君王和祂的国度”，546 页)：正如“神……的恩典已经显明出来” (多二 11)，保罗也论到信心是抵达：“但这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下，直圈到那将来的真道显明出来。”因为“基督来了”，“因信得救的

⁵⁵ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids; Eerdmans, 1996), 498。

理……来到……”（加三 23~25）。再次说，这不表示旧约圣经的圣徒不是借着信心称义——尤其是因为同一章强调这点的延续性。倒不如说，对保罗而言，其对比是在于一个事实：旧约（西奈之约）是以色列国的外在治理形式，建立起敬拜和法律的实践，是清楚指向耶稣基督的（因此，有四 21~31 中“两约”之间的对比）。但这西奈之约并未——也不能——取代亚伯拉罕的恩典之约（加三 15~18）。

尽管新约圣经高举从亚伯拉罕（其实是由墮落后的亚当和夏娃）到现今在相信基督上的延续性，但也宣告一些新事物诞生了。律法本身不能创造信心、盼望或爱心，但由于罪的缘故，只能够把世界囚禁在监狱中，等候救赎者的来到（加三 22~23），或者放在监护人之下，等候长大成熟，以承受产业（24 节）。在整卷使徒行传中，基督得到宣讲，而恰当的反应是悔改与信心。在希伯来书里，以色列伟大的男女先祖因为相信神的应许而得到称赞，虽然他们仍未看见应许的应验（来十一 1~十二 2）。根据保罗，摩西和他得到释放的追随者，“也都喝了一样的灵水。所喝的，是出于随着他们的灵磐石；那磐石就是基督”（林前十 4）。事实上，旷野的一代在反叛时，是在“试探基督”（9 节）。

在古代教会，信仰似乎主要等同于这道（正统教义）和个人对此教义的认同，虽然这与个人的信心不是对立的。根据中世纪的经院哲学，信心被理解为同意教会的教导（*fides informis* [编按：unformed faith，尚未成形的信心]），这只有在信心由爱成形或完成（*fides formata*）时，才成为使人称义的信心。因此，使人称义的信心成了和盼望及爱分不开的美德：是个有所作为和施舍的行动，而不是领受的行动。在罗马天主教的神学中，信心不单是同意教会所有的教导，正确地说，是教会的行动，而不是个人的行动。⁵⁶

宗教改革根据上面引述的经文和其他经文，挑战这种对信心的理解。信心不能只是同意教会教导的任何内容，因为这会使教会——而非基督——成为信心的对象。我们必须知道自己同意的内容。而且，即使信心所同意的是真正的教义，这也不是充分的定义。⁵⁷ 信心不单是相信基督是成为肉身的神，被钉十字架，在第三天复活；用加尔文的话说，它也是“对于神向我们所施恩惠有坚定而确实的知识；这知识的基础是神在基督里白白赐给我们之应许的真实性，这应许是借着圣灵向我们的思想启示，并印在我们心里的。”⁵⁸ 信心就是“确信神的恩惠和救恩。”⁵⁹

⁵⁶ *Catechism of the Catholic Church*, 46。同时，在信心更近期的这些定义中，个人信靠的元素也不是完全缺席的（尤其见：40-41 页）。

⁵⁷ 这与 Gordon H. Clark, *What Is Saving Faith?* (Union, Tenn.: Trinity Foundation, 2004), 9-10, 55-63 的观点相反。

⁵⁸ 加尔文，《基督教要义》，3.2.7，强调字体为引者标示。

因此信心涉及思想、意志和情感。它是知识 (*notitia*)、同意 (*assensus*) 和信靠 (*fiducia*)。尽管是靠教义来定义，信心仍然指向一个人：三一神在基督里显明为我们的救赎主。有人甚至会同意说基督为泛泛的罪人而死，却没有承认祂为我死了。根据信义宗的认信，“这里谈及的信心，‘不是魔鬼和不敬虔的人拥有的，他们也相信基督受苦和从死里复活的历史，但我们所说的这种真心心的意思是，相信我们借着基督领受了恩典和罪的赦免。’”不是仅仅承认关乎基督的位格和工作的真理，更是接受并紧紧连于基督自己。⁶⁰ 改革宗在《海德堡要理问答》也表达同一个观点：“真心心不只是一种确定的知识，我借以持定神在祂话语里向我们启示的一切真理，它也是圣灵借着福音在我心里运行，而确信：神只因祂的恩典与基督的功劳，将赦罪、永远的义、和救恩白白赐下——不仅赐给别人，也赐给我”（强调字体为引者标示）。⁶¹

信心使人称义的能力，也不在于信心本身的任何固有素质或美德。信心只是称义的工具，而不是基础：它只是抓着基督和祂的功劳。因此，有了宗教改革常见的称义表述：*per fidem propter Christum*（因为或基于基督，并透过信心）。严格来说，一个人的称义不是靠 (*by*) 信心，而是靠着基督的义，这义要借着 (*through*) 信心来领受。因此，信心总是向外的：望向它自身以外。信心不是源自自我里面，而是从外面来到我们这里，借着传讲福音（罗十 17）。这表示，在称义的行动中，信心本身完全是被动的，是领受一个恩赐，而不是提供一个礼物。使人称义的信心是立即主动以爱心来尊崇神并服事邻舍的，但这主动的爱是信心的果子，不是那使人称义之信心本身的行动。由于我们天性的本能，我们总是能将福音变回律法——这样，便将信心变成忠心，将领受的行动变成行为的行动。

正如在提到代赎时已经指出的，亚米念派相信，基督的工作虽然本身并不满足公义，却使神可以在低于完全顺服的条件下给予救恩。对一些亚米念派来说（例如巴克斯特），信心和悔改成为“新的律法”，作为神赦免和称义的基础。⁶² 路易·

⁵⁹ 同上，3.2.15。

⁶⁰ Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions*, 96。

⁶¹ *Heidelberg Catechism*, q. 21, in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: Publication Committee of the CRC, 1959), “Doctrinal Standards,” p. 25 = 《海德堡要理问答》，问 21，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订 1 版），19 页。

⁶² Richard Baxter, *Aphorismes of Justification, with their Explication Annexed, etc.* (London: Francis Tyton, 1649)。也见 Hans Boersma, *A Pepper Corn: Richard Baxter's Doctrine of Justification in Its Seventeenth-Century Context of Controversy* (Zoetermeer, Netherlands: Boekencentrum, 1993)。

伯克富指出：“亚米念派显示一种罗马天主教化的倾向，将信心设想为人的功德，他以此为基础而蒙神接纳。”⁶³

在现代神学中，施莱马赫将信心化约为内在与神联合的经验。虽然“由历史对于〔基督的〕生命和品格的描绘所支持，”信心是借着“对个人经历的见证而来，这会激起别人心中的渴望，想要拥有同样的经历”。⁶⁴ 从那时起，在更正教自由主义中，颂赞内在情感和普遍宗教经验的浪漫主义，就把信心变成笼统地向神敞开和倚靠神。立敕尔视基督为信心的对象，但主要是颁布律法者和榜样，并把信心的本质定义为开始建立祂国度的工作。⁶⁵ 路易·伯克富指出，在这种神学中，信心成为“人的成就；它不是单单领受恩赐，更是有功德的行动；不是接受一个教义，而是‘尊基督为主’，试图按照基督的榜样安排个人的生命。”⁶⁶

巴特、卜仁纳，和尤其是布特曼，视信心为顺服地回应神的命令，这贬低（或否认）信心对于特定教义的知识 and 同意。布特曼彻底地以存在主义的用语重新诠释称义和信心。布特曼将信心视为“冒险”，就表现出把信心变成行为这种持久的危险。⁶⁷ “信心是‘在黑暗中的跳跃’。……因为人不是被问及是否会接受一个关于神的理论（那理论有可能是错误的），而是被问及他是否愿意顺服神的旨意。”对我们来说，基督十字架的意义在于我们“将情感和欲望钉在十字架上，……克服我们天性对受苦的惧怕，……并且完成我们与世界的分离。”这构成了“人的审判……和释放。”⁶⁸ 但在这里，布特曼不单混淆了称义和成圣，他的成圣观也只能被视为诺斯底主义式的。福音来到，不是要我们与世界分离，克服“我们天性对受苦的惧

⁶³ Berkhof, *Systematic Theology*, 497。

⁶⁴ Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (ed. and trans. H.R. Mackintosh and J.S. Stewart; Edinburgh: T&T Clark, 1928), 69。

⁶⁵ Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation: The Positive Development of the Doctrine* (trans. H.R. Mackintosh and A.B. Macaulay; Edinburgh: T&T Clark, 1900 [German original, Volume III, 1874]; repr., Clifton, N.J.: Reference Book Publishers, 1966), 12。

⁶⁶ Berkhof, *Systematic Theology*, 498。同样地，梅晨写道：“根据现代自由主义，信心基本上等同于在个人生命中‘尊基督为主’”（J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* [New York: Macmillan, 1923; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 2002], 143 = 梅晨著，包义森译，《基督教真伪辨》〔台北：改革宗出版有限公司，2003年，修订二版〕，128页）。

⁶⁷ Rudolf Bultmann, “Faith as Venture,” in *Existence and Faith: Shorter Writings of Rudolf Bultmann* (London: Hodder and Stoughton, 1960), 57。

⁶⁸ Rudolf Bultmann, “New Testament and Mythology,” in *Kerygma and Myth: A Theological Debate* (ed. Hans Werner Bartsch; trans. Reginald H. Fuller; rev. ed.: New York: Harper and Row, 1961), 64-65。

怕”，而是要救我们——和世界——脱离罪和死的统治。正如席尼温德（Julius Schniewind）指出的，对布特曼来说，“如此一来，‘将我们的激情钉在十字架上’，只不过是自我掌管的一种惊人的委婉表达方式，这也是所有较高等之宗教和哲学的追求。”⁶⁹ 在所有这些方式中，信心都失去特定的对象（基督和祂所有的益处），因此也失去它正当的性质，就是作为领受已经为我们完成之事的行动。我们必须坚持，在称义的行动中，信心只是接受、拥抱和紧紧连于基督；它没有做任何事情，只不过是领受了一切。

信心不是个可能的意见或推测，也不单是同意一个外在的权威——甚至是圣经或教会。信心也不是立即拥有的把握，好像逻辑、几何或数学公理的知识或感官经验。它不是笼统的态度、性格或美德——例如乐观的看法或积极的思想。信心不是某种类属，包含相信基督这个附属类别在内，这是我们的时代谈及“信仰群体”或“信仰”的重要性时往往假设的。信心甚至不是笼统地信靠神和祂的应许。福音信仰——也就是由福音界定的信心（信仰）——是内心、思想和意志特定的确信，基于神的圣道，相信神在耶稣基督里向我们是满有恩慈的。信心是紧紧连于基督。

6. 信心和确据

虽然希伯来书十一章1节将信心界定为“对所盼望的事物有把握”（《吕振中译本》；《和合本》作“所望之事的实底”），但罗马天主教的教导否认信心和确据之间这个分不开的关系。正如我们已经看到的，它认为信心只是同意教会的教导。即使在信心因为变成爱的行动而“完全”时，信徒也不能确定最终会得救。我们可以合理地确信，我们现在正处于恩典的状态。“由圣灵感动，我们可能为自己和别人赢得获致永生、以及暂时必要的好处所需的所有恩典。”⁷⁰ 不过，对于个人蒙拣选和最终被称义的确据，则被视为僭越自大。

相对之下，改教者坚称，信心就是确据，因为基督大有功效的工作已经完成。由于信心和悔改仍然是软弱而不完全的，确据的经历可能会有高低起伏，但信徒仍然在客观方面确知那唯独在基督里的救恩。这种将确据视为属于信心本质的观点，在信义宗和欧陆的改革宗信仰告白及要理问答中都可以找到。虽然清教徒区分信心和确据，他们这样做，部分是为了将颤惊的良心聚焦于基督——信心的对象——身上，即使他们缺乏确据的经历（参《威斯敏斯特信仰告白》，第十八章）。⁷¹ 承认这

⁶⁹ Julius Schniewind, “A Reply to Bultmann,” in *Kerygma and Myth*, 65-66。

⁷⁰ *Catechism of the Catholic Church*, 486, 490。

⁷¹ 周必克（Joel Beeke）有帮助地探讨加尔文（和欧陆改教者观点）以及清教徒主义对于信

个事实——在基督徒的生命中，怀疑往往与信心掺杂在一起——通常是个明智的教牧决策。但它也可能成为焦虑的来源，招致过分的内省。

在后期的清教徒主义和信义宗敬虔主义中，这样将信心和确据分离，往往导致一种倾向，就是把确据建基于信心的素质、而不是信心的对象。恰当的平衡不在于承认确据就是信心本身的本质，虽然确据的经历可以因信心的记号和它的果子而得到鼓励。这样，我们总是在我们自己之外，唯独被引导到耶稣基督那里。借着这信心领受到的恩赐，是以下几章的焦点。

讨论问题

1. 请从创造到终末成全，追溯圣灵的位格和工作。我们是否倾向于将圣灵的工作太狭隘地等同于个人归信和成圣的经历呢？
2. 五旬节在救赎历史中有甚么意义，特别是与基督升天的关系？圣灵怎样在此时此地把基督天上的事奉传达给我们？
3. 请探讨拣选和有效的呼召之间的关系。神有强迫人到基督这里来吗？圣经怎样描述圣灵的这项工作？
4. 我们是因为相信而重生（再生）？还是是因为我们已经蒙重生了而相信？
5. 在新约圣经中，甚么是归信？它和重生（或有效的呼召）有何不同？还有，你会怎样区分归信本身的本质和它的果子？

心和确据之观点的延续性，参 *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (American University Studies Series 7; New York: Peter Lang, 1994)。

第18章

与基督联合

尽管耶稣基督已经高升到神的右边，在肉身上与我们分离，但我们现在仍旧可以与祂联合，而且是远比祂在地上事奉期间门徒所享受到的团契更加亲密，这是何等奇妙的事。祂已经在我们的肉身中、在我们的罪中、在我们的受苦和死亡中与我们联合后，现在又借着祂的圣灵、在祂新造的生命中使我们与祂联合。

与基督联合 (union with Christ)，不应理解为将救恩应用于信徒的某一“刻”。相反，它是论及信徒在永恒中（借着拣选），在过去的历史中（借着救赎），在现在（借着有效的呼召、称义和成圣），和在将来（借着得荣耀）分享基督的方式。不过，我们主观地被包括在基督里，是发生在圣灵有效地呼召我们到基督那里、给我们信心紧紧连于祂来得着祂所有的丰富时。我们会先在本章处理联合，然后在以下各章讨论它的果效。

在三一神内部于永恒中所立的救赎之约，借着父、子和圣灵相互的工作体现出来，保罗在罗马书第八章 30 至 31 节论及此**救恩次序** (*ordo salutis*)，珀金斯恰当地称之为“金链” (the golden chain)——祂“预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义；所称为义的人又叫他们得荣耀。”所有在历史里的约的背后，都有着永恒的“拣选旨意”，是保罗一再提及的（罗八 28，九 11；弗一 4~5、11，三 11；提后一 9）。彼得前书是写给那些“照父神的先见被拣选、借着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙祂血所洒的人”，正是因为其中所含的意思，他可以说，“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。你们也因着祂，信那叫祂从死里复活、又给祂荣耀的神，叫你们的信心和盼望都在于神”（彼前一 2、20~21）。巴文克写道：“在这里，所有的约都是建基于三一神在祂三个位格之间的约中所订下的永恒协议——*pactum salutis*（救恩的协议）。”¹

¹ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 3, *Sin and Salvation in Christ* (ed. John Bolt; trans. John Vriend; Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 194. 关于救恩协议的结构意义，

壹、联合的本质

人们往往将奥秘的联合（mystical union）这个主题，作为救赎之司法性的（judicial；法理性的〔legal〕）主题——特别是代理性的替代（vicarious substitution）和称义——的另一个选择。史怀哲主张：对保罗而言，称义是“附带议题”（subsidiary crater，直译的意思是副火山口），而真正的中心教理是奥秘的联合；从那时候开始，这个命题便一再受到推动，遭到反驳，然后再得到推动。富勒（Reginald Fuller）指出，“人们尝试提出保罗神学的另一个中心或焦点，诸如‘在基督里的存有’（史怀哲）或救恩历史（孟克〔Johannes Munck〕）。”不过，“最有系统地阐述保罗思想的罗马书，清楚地以称义为中心。”不单保罗书信，在保罗之前的信经式的圣诗，也证实这一点（提后一 9 和多三 4~5）。²

和史怀哲一样，当代保罗研究和改革宗学术的多个倾向，都是由下面这个预设所推动的：奥秘地参与基督，和把外来的基督之义归算给信徒这司法性的强调，两者是对立的。³前者是关系性、奥秘而转化性地参与在基督里；后者则是法律、司法和被动的救恩。在这两方面之间选择一个，乃是错误的；我们可以透过与基督联合这个诠释镜片来超越它。不过，正如我论及基督的代赎工作时所主张的，前者是以后者为基础的；只有这样，这两个主题才可能有整体的统一。正如魏司坚所表达的：

我们认为，在与基督的关系上，保罗有意识地并始终如一地把它奥秘的一面从属于司法的一面。保罗的思想具有如此强烈的司法导向，以致他把发生在信徒身上的整个主观的属灵改变、和信徒享受的主观的属灵福分，视

参：例如，Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics* (ed. Ernst Bizer; trans. G. T. Thomson; London: Allen & Unwin, 1950), 373-83。

² Reginald Fuller, “Here We Stand,” in *By Faith Alone: Essays on Justification in Honor of Gerhard O. Forde* (ed. Joseph A. Burgess and Marc Kolden; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 91。特别是根据我较早时对“中心教理”命题的批评，我们务必要指出，基于保罗明确的论证来辨别中心的强调点，和以一个抽象的观点或命题开始，将资料纳入它底下或从它推演出来，是不同的。我已经论证过，在这一点上，保罗新观其实比启蒙运动前的系统更接近现代的教理学。

³ 与保罗新观有连系的保罗学者，至少是含蓄地追寻这线索，他们在保罗和宗教改革对保罗的诠释之间强行带出一种对比，而“芬兰的路德新观”（New Finnish Perspective on Luther）则尝试调和路德与东正教的神化（*theōsis*）观点，对抗信义宗的信仰告白。T. F. Torrance, “Karl Barth and the Latin Heresy,” *SJT* 39 (1986): 461-83 也对加尔文作出类似的做法。

为将基督的司法性工作应用到称义的直接结果。是奥秘的关系基于司法的关系，而非司法的关系基于奥秘的关系。⁴

不过，在考虑称义作为我们与基督联合的司法基础之前，我们必须先检视联合这个更广阔的主题。

一、解经的发展

与基督联合的教义可以从圣经中的不同来源搜集而得。首先是圣约主题，这是由创造到终末成全的整个圣经叙事的基础。从一开始，目标就是使受造物与神、以及彼此之间有团契 (*koinōnia*)，是父、子和圣灵之间的那种亲密团契在人这一面可以达到的程度。

从创造到洪水、到出埃及、一直到新造，在约以及与立约中保的联合之间都有紧密的关联，这个关联是由圣灵造成的，借着分开众水的审判，让祂的百姓可以过到另一边的干地（创一 1~2、9~10，八 1、13，九 17；出三十三 12~23；诗十八 1~19、27~50）。有关基督和圣灵，使徒也认出并扩展这同一个主题：“弟兄们，我不愿意你们不晓得，我们的祖宗从前都在云下、都从海中经过，都在云里、海里受洗归了摩西，并且都吃了一样的灵食，也都喝了一样的灵水。所喝的是出于随着他们的灵磐石；那磐石就是基督”（林前十 1~4）。彼得提到透过挪亚拯救世界，然后补充说：“这水所表明的洗礼，现在借着耶稣基督复活也拯救你们；这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无亏的良心。耶稣已经进入天堂，在神的右边；众天使和有权柄的，并有能力的，都服从了祂”（彼前三 21~22）。正如旧造“从水而出、借水而成”，并且以同样方式被审判的洪水淹没，这同样的道也抑制神的审判，直到末后的日子（彼后三 5~7）。

正如在伊甸园，背约的咒诅是流奶与蜜之地回复到“黑暗”和“空虚”（参：创一 2），无水的荒地，“荒凉，无人经过”（结三十三 23~29）。不过，以色列的回归会像新创造和新出埃及，那时，雅威要从列国解救并招聚祂的百姓。“我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了。我要洁净你们，使你们脱离一切的污秽，弃掉

⁴ Geerhardus Vos, “The Alleged Legalism in Paul’s Doctrine of Justification,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos* (ed. Richard B. Gaffin Jr; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 384. Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 452, 也针对那些主张基督之义的归算是倚靠奥秘联合、而不是反过来的人提出同一论点。亦见 John V. Fesko, *Justification: Understanding the Classic Reformed Doctrine* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008), 第十章。

一切的偶像。我也要赐给你们一个新心，将新灵放在你们里面，又从你们的肉体中除掉石心，赐给你们肉心。……我必使树木多结果子，田地多出土产”（结三十六 22~30）。接着是先知所看见的遍满枯干骸骨之山谷的异象，新以色列要在末后的日子由死亡变为有生命（三十七 1~14）。

在罗马书第五章，将人类在亚当里的圣约联合与基督作为圣约元首相对比，接着在第六章，我们看到保罗对于在基督的死和复活上与祂联合做出最明确的描述（罗六 1~23；参：一 3~4，四 25；林前十五 35~58）。虽然在神拣选的恩典中，他们从永恒就已经“在基督里”（弗一 4、11；提后一 9），但他们实际与基督联合，乃是借着圣灵的工作而在时间中发生的。在保罗的所有著作中，我们都遇见对“与基督联合”的这个强调。

不过，保罗对于联合的理解，其重要的元素在福音书中也十分明显，尽管当然是以更具叙事色彩的形式，耶稣——以祂的话语和作为——围绕着自己重划以色列的界线。祂在发表祂自己的登山宝训时，坐在摩西的位上；祂在登山变像时，脸上反映的荣耀，大过摩西从西奈山下来时的荣耀；此外，在摩西和以利亚为祂作见证时，祂也是注意力的中心（太十七 1~8 和平行经文）。

约翰福音把耶稣描述为真敬拜的中心和以色列聚会的中心（四 1~26），“随自己的意思使人活着”的那一位（五 21），从天上赐下真吗哪、带来永生（第六章），祂是活水的源头（七 37~39），是好牧人（第十章），祂会差派圣灵使他们与祂联合，好像枝子连结到葡萄树一样（十四 15~十五 17）。正如我们在考虑代赎时所看到的，在约翰福音六章，十章和十七章，基督论到父将百姓赐给子，“使他们都合而为一。正如你父在我里面，我在你里面，使他们也在我们里面，叫世人可以信你差了我来”（约十七 21~22）。

从这类的来源，我们可以对这个联合的本质得出以下结论：首先，那是奥秘的联合。正如亚历山大·赫治指出的，称它为“奥秘的，是因为在它亲密的团契、它所具有的转化大能的影响力、以及它卓越的结果上，它都远远超越地上所有关系的类比。”⁵ 不过，称它为奥秘的，也是为了恰当区分基督的天然身体——祂从童女马利亚取得，现在在天上得荣耀的肉身——以及它奥秘或立约的身体，也就是教会。

第二，那是法理上的联合。基督在楼房上设立晚餐的行动，是公开并正式发出祂的遗嘱和遗命，献出那杯作为“我立〔新〕约的血，为多人流出来，使罪得赦”（太二十六 28）。保罗也将圣约和人的遗嘱（《和合本》译为“文约”）拿来比较，后者一经立定，就没有甚么可以加增或废弃的（加三 15）。

⁵ A. A. Hodge, *Outlines of Theology* (Edinburgh: Banner of Truth, 1972), 483。

希伯来书的作者补充说：

为此，祂作了新约的中保，既然受死赎了人在前约之时所犯的罪过，便叫蒙召之人得着所应许永远的产业。凡有遗命，必须等到留遗命的人死了；因为人死了，遗命才有效力；若留遗命的尚在，那遗命还有用处吗？所以，前约也不是不用血立的；因为摩西当日照着律法将各样诫命传给众百姓，就拿朱红色绒和牛膝草，把牛犊山羊的血和水洒在书上，又洒在众百姓身上，说：“这血就是神与你们立约的凭据。”（来九 15~20）

因此，当人信靠基督时，基督在历史中为我们赢得的整份产业便赐予他们了。遗嘱和遗命生效时就宣告，甚至连不敬虔的人也可以称义，甚至连陌生人和外人也可以成为神所收纳的儿女，与基督同作后嗣（加三 15~四 7）。联合的这个法理层面，是神公义并公平地分派这联合的所有其他恩赐——从成圣到得荣耀——的基础。

第三，它是具有生机的联合。基于联合的法理层面（称义和得着儿子的名分），圣灵可以说是开始在“分发好处”。在客观方面，信徒被宣告为国度的公义后嗣；然后，立刻就得到主观的好处，是活生生地被嫁接到赐生命的葡萄树而得的。信徒在称义中被动地领受基督和祂的好处，现在则是主动并立即开始结出义的果子。“你们既为儿子，神就差祂儿子的灵进入你们的心，呼叫：‘阿爸！父！’可见，从此以后，你不是奴仆，乃是儿子了；既是儿子，就靠着神为后嗣”（加四 6~7，强调字体为引者标示）。因此，圣灵不单领受了属乎基督的，又将之赐给我们（约十六 14），也在我们里面工作，结出圣灵的果子（约十五 1~11；参：加五 22~26）。

这个与基督的具有生机的联合，远比任何把基督徒生命定为效法基督（*imitatio Christi*）的观念都更丰富。虽然它必然导致我们的跟随基督，新约圣经所强调的是却在于我们活在基督里。因此，在基督以结果子的成圣来解释这联合的实际效果以前，祂宣告说：“现在你们因我讲给你们们的道，已经干净了”（约十五 3）。信徒在法理上由神宣告为义并被接纳，嫁接到祂儿子，就结出果子来，这果子不是因他们效法基督的生命而有的，而是因为他们被纳入基督、并祂在圣灵里的末世性复活生命而有的。

虽然我们是因为基督将外来的义归算给我们而被称义，我们的救主却不是停留在我们之外，仅仅带领我们过更好的生活；相反地，我们活在祂里面，因此也活在彼此里面，为彼此而活。耶稣说：“我是葡萄树，你们是枝子。常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子；因为离了我，你们就不能作甚么”（5节）。这“常在”不是信徒可以进入或离开的情况：一刻常在，另一刻不常在。事实上，那些不

常在基督里（因此不结果子）的人会被剪除（2 节）。“常在”只是信心的同义词：整个生命都紧紧连于基督。祂不单是历史上一个遥远的榜样，而是我们在天上活着的头。

二、历史发展

1. 由古代教会到宗教改革

虽然古代和中世纪教会关于称义的教导是含糊不清的，宗教改革前关于信徒的罪和基督的义之间那奇妙的交换的教导，最好的论述可以在处理与基督联合的著作、圣诗和崇拜礼仪中找到。然而，即使在这里，我们也辨识出两种轨迹：一种与俄利根有关，较受柏拉图／新柏拉图影响的心智提升；另一种与爱任纽有关的，较符合圣经，集中在我们在恩典的经世中与基督的认同：基督的下降、高升，在肉身回来的历史模式。每当不恰当地容许柏拉图主义的范畴来决定奥秘的联合时，与基督同死同活的经世便被寓意化：灵魂由身体和历史上升到理智—神秘的默观，在其中，灵魂最终与神合一。新约圣经中两个世代的末世论（加上它“已然”与“未然”之间的张力），被吸收到柏拉图两个世界的宇宙论里。“与神联合”变成另一种引入混淆创造主和受造物的方式，仿佛神的本质可以传达给受造物。试图阻止这条路，同时又支持与基督联合的实存的，是特别由拜占庭神学建立的本质和能量的区分。

在中世纪受俄利根和伪丢尼修影响的圈子中，形而上的观念取代与基督联合的立约观念（也就是头和身体，葡萄树和枝子，经由中保留下遗命者和受益者，丈夫和妻子等），同时贬低我们在圣灵的大能中、在肉身中与耶稣的联合，也将人的灵与基督的神性融合。考虑过一切之后，这种轨迹可以追溯到黑格尔、施莱马赫和十九世纪的中介的神学家，以及当代的某些神学，对他们来说，与基督联合成了融合信徒（或教会）和神性的另一种方式。

2. 宗教改革对奥秘联合的观点

在某些方面，路德“在认识福音上的突破”（evangelical breakthrough）是对中世纪作为荣耀神学之神秘主义的一种反应。然而，也是从一些神秘主义者那里，路德学到了十字架神学的一些重要面向。中世纪对于与基督联合的讨论，往往更多是关乎人的本质与神的联合（甚至融合）——或是在智力上，或是在意愿上，借着自我提升的努力。然而，有些（特别是偏向奥古斯丁派的）作家，诉诸于圣经中的婚姻类比，专注于在基督里与神的联合。尤其在正在改革的法国修道院院长克勒福的伯尔纳（Bernard of Clairvaux，1090-1153 年）的作品中可以看到这种强调。路德和加尔文

将联合视为“奇妙的交换”，这个观点明显可以见到伯尔纳的影响。⁶ 我们里面任何可以算为好的东西之所以是好的，是因为基督活在信徒里面，信徒也活在基督里面。正如我们已经看到的，这两位改教家都主张，人拼命想要在神那令人盲目的威严中看见“毫无遮蔽的神”，这会引致死亡；而我们的中保基督穿上我们人性的谦卑，在祂里面领受神则会带来救恩和生命。在神成为肉身的降卑中，子首先与我们联合，然后也借着祂的圣灵，使我们与祂联合。

不过，当路德看到，这婚姻首先是司法性的——我们的罪归算给基督，而祂的义归算给罪人，然后（作为结果）就在信靠、爱以及好行为上有了渐渐增进的关系，在其中，联合越来越主观地实现——他的观点就向前推进了。路德绝非拒绝信徒实际的义（成圣），他说，基督归算的义“是我们自己实际拥有之所有的义的基础、肇因和来源。”⁷ 称义绝对没有分隔神的这些独特的工作，却是成圣的根基和活泼的原则。

因此，我们总结说，基督徒不在自己里面活着，而是活在基督和邻舍里。若非如此，他就不是基督徒。他借着信心活在基督里，借着爱心活在邻舍里。靠着信心，他被提升超越自己，进到神里面。靠着爱心，他降卑自己，进入邻舍里面。但他总是留在神和祂的爱之中。⁸

信心不单足以使人称义，也是信徒个人更新和服事别人恒久不变的来源。路德说，信心不单使人称义，也“令灵魂与基督联合，好像新娘与新郎联合一样。”

事实上，基督和信徒的奥秘联合，在路德的思想中极其重要，以致他有时倾向模糊了基督和信徒之间的区别。路德的这个偶然的倾向，在其重要盟友欧西安德

⁶ 见：例如，Dennis E Tamburello, *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* (Louisville: Westminster John Knox, 1994)。

⁷ Martin Luther, “Two Kinds of Righteousness,” in *Luther's Works* (ed. Helmut T. Lehmann; Philadelphia: Fortress, 1957; repr., 1971), 31:298。

⁸ Martin Luther, “The Freedom of a Christian,” in *Luther's Works*, 31:371 = 路德著，汤清译，《基督徒的自由》，于徐庆誉、汤清译，《路德选集》，上册（香港：基督教辅侨出版社，1957），381页／雷雨田译，《基督徒的自由》，于伍渭文编，《路德文集》，第一卷（上海：上海三联书店，2005），424页；参 Cornelis P. Venema, “Heinrich Bullinger's Correspondence on Calvin's Doctrine of Predestination,” *Sixteenth Century Journal* 17 (1986): 435-50。

⁹ Luther, *The Freedom of a Christian*, in *Luther's Works*, 31:351 = 路德著，汤清译，《基督徒的自由》，360页／雷雨田译，《基督徒的自由》，407页。

(Andreas Osiander, 1498-1552 年) 的观点中变成明确的立场, 他将称义置于基督内住的同在, 而不是在司法上归算基督的义。路德拒绝这个立场, 不过, 特别提出详细的反驳则是加尔文和信义会神学家弗拉求斯 (Flacius, 1520-1575 年)。

虽然加尔文肯定是路德的追随者, 但他也得益于爱任纽和加帕多家教父、亚历山太的区利罗、奥古斯丁、波提亚的希拉流和伯尔纳等人。加尔文在《基督教要义》中至少二十一次提到伯尔纳, 他写道:

因为〔神〕在基督里赐予一切的幸福取代我们的悲惨, 一切的富足取代我们的贫困; 神在基督里为我们敞开天上的宝库, 好让我们整个信心都可以默想祂的爱子, 我们整个期望都倚靠祂, 我们整个盼望都紧紧依附于祂, 安息在祂里面。这实际上是**不能从三段论得出的秘密和隐藏的哲学。但所有被神打开心眼的人, 肯定会用心学习它, 明白此理, 在祂的光中他们必得见光〔诗三十六 9〕。¹⁰

有趣的是, 加尔文在《基督教要义》开始讨论圣灵的工作(救赎的应用)时, 又回到了奥秘的联合。圣灵借着福音赐予罪人信心的恩赐, 而这同一个信心领受基督而得到称义和成圣。¹¹ 基督为我们成就的工作, 和祂与我们的联合、以及在我们

¹⁰ 加尔文,《基督教要义》,3.20.1。关于提到伯尔纳的次数,参 François Wendel, *Calvin: Origins and Development of His Religious Thought* (trans. Philip Mairet; New York and London: Harper & Row, 1963), 127n43。

¹¹ 与基督联合在加尔文神学中的重要性, 已经有一段时日获得承认了。不过, 好些近年的研究详细说明了, 加尔文在他的思想里, 在许多时候都回到这个主题。值得留意例子包括 Mark Garcia, *Life in Christ: Union with Christ and Twofold Grace in Calvin's Theology* (Milton Keynes, U.K.: Paternoster, 2008)。不过, 在说明加尔文重要和特别的诠释时, (我认为) 贾西亚 (Garcia) 过份强调了加尔文与同代人 (特别是墨兰顿) 的断层性, 特别是排除成圣对称义的倚靠。他努力指出, 对加尔文来说, 成圣“不源自基督的义归算给罪人, 而是源自基督自己, 圣灵使信徒与祂联合。换句话说, 对加尔文来说, 成圣不是源自称义。……确切地说, 两者都是与基督联合的‘果效’, 或更好的说法是, 与基督联合的不同方面” (146)。我感到这似乎是提出虚假的两难论证。我们也可以没有任何矛盾地说, 我们所有的属灵福分之所以赐给我们, 是因为基督在历史中为我们所成就的救赎工作, 而同时又肯定, 按逻辑 (和时间) 次序来说, 得荣耀是跟在成圣之后。贾西亚似乎假设, 如果称义和成圣都是与基督联合的恩赐, 这些恩赐本身就没有相互的关系。加尔文主张, 圣灵赐予的信心使我们与基督联合, 而得以称义和成圣, 但他也视称义为成圣的基础。在罗马书注释开始的论证中, 加尔文把称义称为“整封书信的主要主题”, 他只在称义与成圣的关系这个问题被提出时 (罗六章), 才处理与基督联合 (和保罗一样)。贾西亚说, 加尔文根据透过与基督联合赐下的双重恩典来解释这关系, 他这么说肯定是

里面的工作要有所区别，但永远不能分割。两者都是由圣灵成就的。¹² 加尔文照着保罗在罗马书六章的论述，推论我们与基督的联合，借以将称义连到成圣。“首先，我们必须明白，只要基督仍然在我们外面，我们与祂分开，祂为拯救人类所受的苦和所做的一切，对我们就都是无用、没有价值的。因此，为了与我们分享祂从父所领受的，祂必须成为我们的一份子，住在我们里面。”“我们能以享受基督和祂所有的好处”，乃是借着“圣灵的隐密能量”，“……总之，圣灵是基督借以有效地使我们与祂联合的连结。”¹³ 使人称义和更新的恩典不是透过圣礼所注入的一种原则。它就是基督本身，借着圣灵赐给我们的（圣灵借着信心使我们与基督联合）。

加尔文甚至比其他改教者更强调，与基督联合是称义和成圣之间的连系。加尔文不满足于只说所有称义的人也必然会成圣，更不满足于只说称义是白白的恩赐，而成圣是人要努力实现的目标。他认识到，信心为了在救恩中的一切而紧抓着基督：不单是赦罪和在神面前有正确的地位，也为了得到儿子的名分、圣洁、胜过罪和最终得荣耀。受洗归入基督，是加尔文论基督徒生命之教义的核心。

根据这些反思，指控改教家们以非位格性的交换取代个人和关系性的救恩观念，是完全没有根据的。事实刚好相反。中世纪的经院哲学集中在注入超自然的习性（在信徒里面成就的事情，却是从远处进行的），但一些更正教徒——像欧西安德——却只是将信心压缩到重生中（作为成圣），将信徒压缩到基督中，将基督的人性压缩到祂的神性中，将一切压缩到神里面；但加尔文却聚焦在圣灵作为我们与基督联合的连结这个角色上。差异和相似总是同时得到肯定，而圣灵论提供了重要的连系。尽管是透过某些媒介，但所有超自然的恩赐都唯独借着圣灵、唯独在基督里找到。因为神的所有外在工作都由父在子里、借着圣灵进行，没有任何救恩的恩赐可以视为非位格性的。我们在基督里，以及基督在我们里面，都是因为圣灵居间

正确的，但这位改教家也（和墨兰顿一样）视称义为联合的法庭基础，这同一个宣告（也就是福音）也是成圣的媒介。例如：加尔文说，“由于我们〔在称义中〕穿上子的义，我们与神和好，借着圣灵的大能而得到更新，成为圣洁”（*Commentary on the Epistle to the Romans*, in *Calvin's New Testament Commentaries* [ed. David W. Torrance and Thomas F. Torrance; Grand Rapids: Eerdmans, 1964], 136 = 加尔文著，赵中辉、宋华忠译，《罗马人书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1971），119页。

¹² 加尔文对与基督联合和称义及成圣的关系的理解，近年来的一个有用的总结，可以在 B. Gaffin Jr., “Justification and Union with Christ,” in *Theological Guide to Calvin's Institutes: Essays and Analysis* (ed. David Hall and Peter Lillback; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 248-69 找到。

¹³ 加尔文，《基督教要义》，3.1.1。

的工作。“但信心是圣灵的主要工作。”¹⁴ 在这里，我们再次记起一个一再重复的主题，三一神的每项外在工作都是由父在子里、借着圣灵的有效能力完成的。是圣灵将我们带入与基督的联合，正如这同一位圣灵曾带领子借着成为肉身进入与我们的联合。

和路德一样，加尔文从圣经引用这个联合的各式各样的类比。关于称义，他就着内在更新和与基督相交——包括祂的圣洁——以“嫁接”这生机联合的意象，来补充他对司法方面的强调。因此，在注解约翰福音十七章时，加尔文解释说：“嫁接到基督的身体里面后，我们就得着神的儿子的名分，成为天上的后嗣。”¹⁵ 他说：“基督应该成为我们的，我们应该被嫁接到祂的身体中；这就是福音的目的。”¹⁶ 虽然我们已经透过外来之义的归算而称义，如果不接受基督的一切好处，就不能抓紧祂。¹⁷ 所有称义的人都与基督联合，变成结果子的枝子。我们可以这样表达：

- “我们在基督里”——分享祂的拣选、肉身、顺服的生命、代赎的死、复活、称义、圣洁和得荣耀。我们在这家中（产业）。
- “基督在我们里”——重生和成圣，“荣耀的盼望”。家在我们里面（相似）。

加尔文在处理奥秘的联合时，已经可以明显看出他对圣灵论的强调——在他表述圣餐怎样将基督传递给我们时会再次看到。圣灵传达基督的位格和工作，不是直接参与神的本质，这是加尔文论述的重要方面。我们“与神的儿子合一，不是因为祂将祂的本质传给我们，而是因为祂借着圣灵的大能，将祂的生命和祂从父领受的

¹⁴ 同上，3.1.4。

¹⁵ John Calvin, *Commentary on the Gospel according to John* (trans. William Pringle; Grand Rapids: Baker, repr., 1996), 166 = 加尔文著，吴玲玲译，《约翰福音注释》（北京：华夏出版社，2015），532 页，评论约翰福音十七章 3 节。

¹⁶ Calvin, *Commentary on the First Epistle of Paul to the Corinthians*, in *Calvin's New Testament Commentaries* (ed. David W. Torrance and Thomas F. Torrance; Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 24（编按：原著误植为 Calvin, *Commentary on Romans*, 1:9）。

¹⁷ 关于加尔文对称义和成圣这“双重恩典”的强调，应该在此提及两个出色的论述：Cornelis P. Venema, “The Twofold Nature of the Gospel in Calvin's Theology: The ‘Duplex Gratis Dei’ and the Interpretation of Calvin's Theology” (PhD diss., Princeton Theological Seminary, 1985)，以及更近期的 J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (New York: Oxford Univ. Press, 2008)。

所有福分都分赐给我们。”¹⁸ 在注解约翰福音十七章 23 节（“我在他们里面，你在我里面……”）时，他运用一个大海洋有无数支流和水道这个意象，“从各方面灌溉农田。”¹⁹ 我们是蒙神所爱的，这个确据的基础是：“我们蒙爱，因为父爱祂的儿子。”²⁰ “在创世之前，父就以这样的爱爱祂，为了要在祂里面爱祂的选民。”²¹ 他说，26 节的“我也在他们里面”这个子句“值得我们留意，因为它教导我们，我们被包括在祂提到的那种爱中的唯一方法，是基督住在我们里面；因为正如父在看见基督时不可能不看见祂的整个身体，同样，如果我们要在祂里面被看见，我们就必须确实是祂的肢体。”²² 关于约翰福音十五章 1 节的“葡萄树和枝子”，他指出，这联合不是自然和普遍的，而是拣选恩典的恩赐。它不是抽象地参与存有，“仿佛这联合是自然地植入他们里面的”，而是一种个人性的、与约的中保联合：“但基督主要是在讨论这点，即：那重要的树液——也就是所有生命和力量——都唯独源自祂自己。”²³

信徒与基督（因此，也与祂的身体）的奥秘联合，是一个更大的范围。改教家们在这范围里面看到，那些借着信心与基督联合的人的生命中，称义和成圣，义的归算和基督神圣之爱的分赐，有着不可或缺的关联。信心为了称义而仰望基督，并且为了得着更新和生命而“穿上”基督。这样，不但称义，连成圣和得荣耀都是唯独在基督里，唯独透过信心得到确据。与基督联合建立起这个新关系的法理基础，因此它首先是司法性的。但因为它是由于父在子里、借着圣灵有效的能力说出的，神的道总是会创造它所论到的世界。信徒在这件事中的角色，乃是根据神的判断“算”自己为义，以及向罪死和向神活（罗六 3~11）。只有根据这判断或将神对事情的宣告视为真理，他们才能够真正开始新的顺服，“因你们不在律法之下，乃在恩典之下”（12~14 节）。

与基督联合植根于称义的司法性土壤，从中产生出有效的能力和法律基础，在信徒里面产生基督的生命，结出义的果子。这生命不只是像基督的生命（*imitatio Christi*），它就是基督的生命，是我们受洗归入其中的。祂是初熟的果子，我们是庄稼；祂是头，我们是祂的肢体；祂是成就者，我们是受益人；祂是葡萄树，我们是枝子。因此，基督总是独特的，但与祂同作后嗣的人完全有分于新的人性，这是祂

¹⁸ Calvin, *Commentary on John*, 183-84 = 加尔文著，《约翰福音注释》，546-47 页。

¹⁹ 同上，185 = 加尔文著，《约翰福音注释》，547 页。

²⁰ 同上，186 = 加尔文著，《约翰福音注释》，549 页。

²¹ 同上，187 = 加尔文著，《约翰福音注释》，549 页。

²² 同上，189 = 加尔文著，《约翰福音注释》，551 页。

²³ 同上，107 = 加尔文著，《约翰福音注释》，477 页，评论约翰福音十五章 1 节。

在高升到父的右边时获得的。

加尔文说，基督不单是我们要效法的道德榜样。“仿佛我们应该把基督想成是站在远处，而不是住在我们里面！”²⁴ 我们不只是欣赏、甚至跟随基督的人，而是祂身体的肢体。借着这奥秘的联合，我们可以得到保证，我们已经在基督里得到接纳，凡正当地属于祂的一切都白白地赐给我们了。加尔文警告说，“如果你凝视自己，那是必然的定罪，”他补充说：

但既然基督连同祂所有的好处都已经被赐给了你，以致祂的一切都成为你的，你成为祂的一个肢体，事实上，你与祂合而为一，祂的义就遮盖你的罪；祂的救恩抹除你的定罪；祂以祂的配得为你代求，好叫你的不配不会出现在神眼前。这必然是这样：我们不应该将基督与我们分离，或将我们与基督分离。相反地，我们应该勇敢地双手紧抓住祂借以与我们连结的团契。因此，使徒教导我们：“基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活”〔罗八 10〕。²⁵

如果我们与基督联合，我们怎能不得到保证，“那在基督里的救恩已经吞没我们自己应得的定罪”？“祂不单以不能分开的团契之连结抓紧我们，也每天以奇妙的相交，越来越与我们成为一个身体，直到祂完全与我们合一。”我们借着信心，一举而尽全功地以一种外在于我们（外来）的义而被称义，就以不能分开的相交与基督联合，以致虽然我们软弱，我们总要在祂里面寻求救恩。²⁶ 虽然基督的榜样仍然具有指导作用，成圣却不是努力追求效法基督的生命，却是在基督里、而不是我们里面，寻求我们所有的福分——包括我们效法祂的模样。

随同保罗，加尔文将与基督联合连系到洗礼，以后者为前者的记号和印记，他写道，“我们的信心从洗礼中领受它给我们确定的见证的好处，令我们不单嫁接到基督的死和生命，也联合到基督本身，以致我们分享祂所有的福分。”他补充说：

因为祂亲身受洗，并将洗礼分别为圣〔太三 13〕，好叫祂与我们一样受过洗礼，作为祂纡尊降贵来与我们建立之联合和团契最稳固的连结。因此，我们在洗礼中披戴基督，保罗从这事实证明我们是神的儿女〔加三 26～27〕。……基于这个理由，我们推论——而且可以说——并清楚辨识出，

²⁴ 加尔文，《基督教要义》，3.2.24。

²⁵ 同上。

²⁶ 同上。

我们的得着洁净和重生，其肇因是在父里，其实质是在子里，其果效是在圣灵里（**强调字体为引者标示**）。²⁷

最后那句话大致上再次指向模塑他一般神学的三一思想，在考虑这个课题时也是如此。

与基督联合，成了改革宗神学整个救恩中的主要意象。唯独在基督里蒙拣选、救赎和称义，信徒也以祂为他们活着的头，在祂里面成圣、蒙接纳，最后得荣耀。离了基督，我们不能从神得到任何恩赐，祂的工作也与祂的位格分不开。离了基督自己，我们不可能得到基督的好处。因此，信徒接受基督，同时是为了得到在神面前完全（虽然是“外来”）的义，和为了成圣及荣耀的盼望（林前一 30）。

加尔文主张，在称义的法理裁决和成圣的内在更新之间，强加一种错误的选择的，并不是改教家，而是他们的反对者。“那些彼此有关联的东西肯定不会互相消灭！”²⁸ 因此，当我们考虑自己时，就只有绝望；我们在基督里考虑自己时，就有信心，并带来盼望和爱。在福音中，神召唤出一个新世界，基督是其中的太阳，我们被吸引到祂的轨迹中。加尔文再次引述伯尔纳：“当然，如果我们想，‘祂若命定要拯救我们，我们就会立即得释放’〔参：耶十七 14〕，那么，我们就可以因此放胆。”因此，我们由于犯者的身份获得提升，成为有尊严的后嗣，“但这却是因为祂使我们尊严，而不是靠我们自己的尊严。”²⁹ 我们并没有预备自己的心接受恩典；有至高无上主权的客人，单以居住在我们里面而成就这一切。³⁰ 这诚然是一位奇特的客人。

在天特会议被编成法典的中世纪神学，诉诸于以各种方式将满有恩慈的本质注入灵魂里，来发展它的救恩次序，使我们能建立功德，与神合作。但加尔文却坚称，我们所有的福分——称义和成圣——都只能借着圣灵在基督里找到。³¹ 加尔文在这里看到，借着一种无所不包的“联合的本体论”（ontology of union），将称义与成圣混为一谈，为了看到那种联合在法理（法庭）方面和生机（有效）方面的密不可分，

²⁷ 同上，4.15.6。

²⁸ 同上，3.2.25。

²⁹ 同上。

³⁰ 同上，3.3.2。这是加尔文的《基督教要义》的众多例子中的一个，他在其中反驳中世纪以“预备的恐惧”作为令基督徒生命前进的引擎这个观念。相反地，加尔文坚称，我们永不能结出悔改的果子，直到我们先信靠神是怜悯的父，这只能源自我们在基督里完全得接纳的确信。

³¹ 同上，3.16.1。

是没有必要的。

在讨论称义时，加尔文特别强调地警告我们，“问题不是我们可以怎样成为义，而是在于，我们这些不义和不配的人，怎样可以被算为义。如果良心想在这事上取得任何确定，就不应该给予律法任何地位。”³² 不过，不断地唯独仰望基督而寻求称义的信心行动，也唯独仰望基督，以寻求成圣和得荣耀。基督徒生命并没有两个来源：一个唯独在基督里找到的法庭性的来源，另一个是在我们里面找到的道德的来源。借着由圣灵赐下的信心与基督联合，我们领受基督而得称义，并且发现到，随着这法庭的裁决，我们也领受到生命更新所需的一切属灵福分。³³ 在这联合中，基督借着祂的圣灵在我们里面所做的一切，就是祂过去为我们所做的工作、以及祂现在将义归算给我们的结果。

加尔文认为，说个人靠着与注入的义合作而称义，或是——好像欧西安德主张的那样——说个人是由基督内住在信徒里的“本质之义”（essential righteousness）所拯救，并没有多大差别。根据这两种说法，称义的基础都是使人为义的一种内在行动，而不是一种外来的义的归算。不过，加尔文可以同样由衷地欢庆奥秘联合之参与性的、有效的和转化的层面。事实上，他抱怨说，伊拉斯谟将 *koinōnia*（“交通”）翻译为 *societas*（“社会”），和（编按：《武加大译本》）*consortium*（“伙伴关系”），远远够不上那奥秘的联合，因此他选择 *communio*（相通）。³⁴ “但欧西安德引入‘本质’的义这古怪的怪物，虽然他不是要取消白白给予的义，却将它包围在迷雾中，使敬虔的思想昏暗，以至于除去了基督的恩典这活泼的经历。”³⁵ 除了沉迷在“臆测”和“薄弱的好奇”外，欧西安德被指“近乎摩尼教，渴望将神的本质转移到人里面。”³⁶ 不过，根据加尔文的理解，“透过圣灵的能力，我们与基督一起成长，祂成为我们的头，我们成为祂的肢体……。”欧西安德的教导，其结果是称义和重生混淆，信徒与神的本质混淆。然而，加尔文反对说，我们不用放弃法庭上称义的

³² 同上，3.19.2。

³³ 关于这个主题（特别是关于加尔文与欧西安德的辩论）的进一步资料，参 Michael Horton, *Covenant and Salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007), 143-44。

³⁴ B. A. Gerrish, *Guilt and Grace: The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 83。参：加尔文对哥林多前书一章 9 节的注释（CO 49:313）。

³⁵ 加尔文，《基督教要义》，3.11.5 反驳欧西安德的 *Disputation on Justification* (1550)。欧西安德是信义宗的神学家，他的观点最终被《协同书》（*Book of Concord*）所拒绝。

³⁶ 加尔文，《基督教要义》，3.11.5。

教义，仍然可以肯定与基督的位格的相交。³⁷ 在欧西安德的讨论中，“称义不单是借着白白的赦免而与神和好，也是成为义，而义不是白白的归算，而是神的本质居住在我们里面所启发的圣洁和正直。”³⁸

总结来说，加尔文说，“奥秘的联合”是“由我们赋予了最高程度的重要性，以致基督属于我们后，使我们得以与祂一同分享祂被赐予的恩赐。”只因为构成称义的是归算的义，而不是固有的义，信徒才能够“在他们应得的审判中不致颤抖，当他们正确地定自己为有罪时，他们应该在自己以外被算为义。”³⁹ 因此，我们在加尔文的论述中辨识出一些互补的强调：基督使我们称义的义是“在我们以外的”，虽然借着奥秘的联合，基督自己——包括祂的义——不能留在我们外面。因此，严格的唯实主义（“克服疏离”）和武断的唯名论（“我们从未遇见的陌生人”）之间有一个平衡。这正是罗马书六章的逻辑，在那里，使徒没有以失去救恩或奖赏威胁信徒，而只是宣告，与基督的联合确保称义和道德更新（2~6节）。

从某些方面来说，更正教敬虔主义和中世纪的敬虔一样，也充分并优美地强调这“奇妙的交换”：基督的丰富替换我们的贫乏。不过，在它的神秘倾向中，总有一个危险，就是让“基督在我们里面”把“基督为我们”推到边缘。严格来说，居住在信徒里面的不是基督本人，而是圣灵。因为圣灵使我们与基督联合，祂内住的同在就在此时此地将基督的位格和工作带给我们，但我们那已经得着荣耀的头仍然在天上，直到祂回来使我们的身体复活，与祂荣耀的身体相似。因此，基督不是直接住在我们心里，而是借着圣灵的内在住在我们心里。而且，圣灵的职事总是将我们指向我们自己以外，指向基督的位格和工作。唯一能够承受神审判的义，永远是基督的义，而不是信徒的义。因此，即使在成圣中，我们也必须望向自己以外，唯独紧紧依附基督，每一天都越来越明白这个事实——我们已经在基督里获宣告为义，我们已经借着圣灵受洗归入祂的死，并与祂一同复活——的果效。与欧西安德在敬虔主义中的处理相似，信徒和基督似乎融合，失去各自的身分。“耶稣在我心中”取代了耶稣在肉身中，赢得我们的救赎，并在父神的右边施行统治。另一方面，新约圣经描绘圣灵在我们心中的工作，同时是二者——已经赢得的救赎的把握，和仍然等候我们的蒙救赎的果效——的来源，以致我们心里叹息，渴望基督在肉身中再来（罗八18~27）。

更正教自由主义是后期敬虔主义的一种堕落的形式，也由启蒙运动和浪漫主义

³⁷ 同上。

³⁸ 同上，3.11.6。

³⁹ 同上。

模塑，建立了一种与神奥秘联合的泛神观念，相对于替代的代赎和法庭上的称义。查理·赫治概述这个在他的时代达到高峰的趋势：

神的成为肉身教会延续；“神—人生命”这新原则由基督降下，临到祂教会的肢体，既是自然的，又是经过生机性的发展过程，就像来自亚当的人性在他的后代身上显露出来。因此，基督拯救我们，与其说是借着祂所做的，不如说是借着祂所是的。祂并没有满足神的公义；没有为罪补偿；没有成全律法。因此，其实没有真正的称义，甚至没有真正的赦免（以这个词的普通意思来说）。有灵魂得医治，而随着这医治，有除去引致疾病的邪恶。那些有分于这真正属人和真正神圣之生命的新原则的人，就与基督合一。……圣经和教会认为，圣灵是具有位格的行事者，在祂视为合适的时候和地点自由地工作；这系统却将之归给基督那“神—人的生命”，好像是照着发展的自然法则运行的一股新力量。……这个系统可能被采纳为一种意见，但它不能成为信心的对象。因此，它不能为意识到有罪的灵魂带来盼望。⁴⁰

这再次与欧西安德（更不要提与埃克哈特和中世纪的其他极端神秘主义者）相似，这些神学家将基督的真正人性转化成“属灵化”的、宇宙的基督，取代圣灵（或者无法与之区分）。“根据这个系统，人心里的基督（正如一些贵格会友也教导说）是我们所拥有的完整的基督。因此，埃卜拉德（Ebrard）在一个观点中将重生和称义划上等号”：基于这被注入的新生命，我们被宣告为义。⁴¹ 神和人，子和圣灵，以及称义和重生之间的所有重要区别都被消解了。正如我们将会考虑教会论时看到的，这种新黑格尔式地把基督和信徒（或群体）融合起来，今天在各种领域——由激进的正统（Radical Orthodoxy）到新兴教会运动（emergent church movement）——都明显可见。

很明显，这些轨迹之间存在着分歧：一种是较接近爱任纽的，强调在基督的经世和救赎历史地位中、以祂为新人类的头而与祂联合；另一种是较接近俄利根（柏拉图式）的，则追求透过灵性的上升，与神有本质的联合。我们再次见到“与陌生

⁴⁰ Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 3:21-32。

⁴¹ 同上，24。值得注意的是，汤姆·赖特（白陈毓华译，《再思保罗神学争议》〔台北：校园书房出版社，2001〕，169-95页=N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* [Grand Rapids: Eerdmans, 1997], 113-29)也这样将称义等同于重生。

人相遇”和“克服疏离”之间的对比。

贰、联合对融合：对比的范式

反映出“克服疏离”和“与陌生人相遇”这两种对比的本体论的，是新柏拉图的本体参与概念（*methexis*）和圣约联合概念（*koinōnia*）之间的对比。从俄利根到米尔班克（John Milbank；编按：激进正统主义的代表人物），都有明显的倾向，将与基督联合等同于柏拉图或新柏拉图式的架构，这种架构是灵魂与神性在不断上升的存有阶梯上的一种本体的联合。透过不同的修道运动，亚历山太的革利免的教导，中世纪较极端的神秘主义者（像库萨的尼古拉斯、埃克哈特和伯默），以及现代思辩哲学家（如费希特和黑格尔），参与论的这个版本，在今天特别透过激进正统主义和芬兰对路德的新解读重新受到关注，而它在很多方面都重复了欧西安德的错误。⁴²

正如我们在考虑神的属性时看到的，世界倚靠神；而神并不倚靠世界。世界以类比的方式，作为祂的道和圣灵创造的效果，而参与在神里面，但神仍然是超越的。神的本质从来没有传通给受造之物。不过，神使人类与祂有关连，首先作为祂所造之物，其次作为受造物中的圣约伙伴。意味深远的是，新约圣经的写作者选择 *koinōnia*（团契）、而不是 *metochē*（柏拉图用来指参与的词），作为描述与基督联合的主要用语。⁴³ 因此，与在基督里的神联合，并不是灵魂在努力上升时所追求的目标，而是每个信徒从一开始就享受的白白赐予的相交。信徒从这联合开始活，不是朝向它而活，而那是法庭的和关系的实存：位格和恩赐的相交，而不是本质的交换（更不是融合）。

在新约圣经中，信心、洗礼、圣灵和与基督联合之间有紧密的关联（罗六 1~2；林前 11~4，十二 13；西二 11~13）。因此，基督的顺服是我们的顺服：一种法理的、集体的契合（罗五 12~21）。但它也是我们里面的一种动态的影响（神的能力或能量）：使基督从死里复活的同一大能，在我们里面运行（罗六 1~9；弗一 18~22）。因此，*koinōnia* 涉及信徒在称为基督身体的地方彼此内住，这是三一神的三个位格相互内住的类比（约十四 20~23，十七 20~23）。基督不是直接地或在本质上内住在我们里面，仿佛我们的本性经过某种转化或混合了；祂乃是借着祂的圣灵内住在我们里面（弗二 18、22）。这就是我们现在借着神“又宝贵又极大的应许”而“与

⁴² 我在 *Covenant and Salvation: Union with Christ* 第二部分详细讨论这些立场。

⁴³ 关于更全面处理这个词，见：同上，153-215。也见 John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, N. Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 94。

神的性情有分”的意思（彼后一 4）。主餐是团契／参与（*koinōnia*）到在祂成了肉身的身体和血，以及作为祂圣约的身体的彼此当中（林前十 16~17）。

因此，新约圣经写作者没有提到一种笼统地参与存有，来作为我们救赎的焦点，而是提到与基督的联合。新约圣经虽然对比可见和不可见，地上和天上，暂时和永恒，不断改变的影儿和不变的实存，但却是根据末世论、而不是本体论来诠释它们。换句话说，主导着圣经视域的，是犹太人两个世代的天启观，而不是柏拉图主义的两个世界观。柏拉图主义将现实分为上层和下层的领域，圣经的两个世代的末世论诠释实存，则是根据它在罪和死亡的统治下（今世）和公义与生命的统治下（将来世代）的光景。我们将盼望寄托于不可见的事物，不是因为它们固有地（本体地）是肉眼不可见的，而是因为它们的实现仍留待将来。将天上的实存与地上的实存对比，不是要作为抽象的对立，而是要借此指出：地上的权势无力成就救赎，脱离咒诅。然而，救赎的目的是更新受造之物，而不是毁灭它。那些不断改变的影儿不属于物质事物的领域，而是那整个倚靠人类顺服这个不稳定的条件、却不倚靠神不变恩典之绝对安稳的受造实存。

这意味着，与基督联合是救恩论的范畴。无论所有受造物在类比的层面倚靠神的存有而存在是多么真实，圣灵传达给信徒的乃是基督末世的义和生命，而不是神的本质。保罗在罗马书五章解释说，我们进入世界，与亚当联合，以他为我们立约的头，他的罪被归算给我们，败坏也传予我们。从母腹开始，我们便被宣告为不敬虔的，我们在日常的不信和有罪的行为中活出这状态。受洗归入基督后，我们被迁移到另一个立约的头之下，祂是归算的义和传予的圣洁的源头。因此，加尔文鼓励我们，要在基督的童女感孕中找到我们的纯洁，在祂的洗礼中找到我们受的圣灵膏抹，在祂的坟墓中找到我们的治死罪，在祂的复活中找到我们的生命，以及在祂于五旬节差派圣灵中找到圣灵的恩赐，这一切都可以在《公祷书》的连祷文（Great Litany）中得到呼应。⁴⁴

因此，与基督联合必须从圣约的角度来理解。弥赛亚不单拯救；祂也是百姓集体的头，祂代表他们，使他们分享祂得胜的掳物。君王怎样，国度也怎样。耶稣基督是整个收成的初熟果子，不单是跟随者要效法的榜样，也是由圣灵并入的立约身体的头。对君王来说是真实的事情，在原则上对祂的百姓来说也是真实的。⁴⁵ 这就

⁴⁴ 加尔文，《基督教要义》，2.16.19。

⁴⁵ N. T. Wright, *The Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh: T&T Clark, 1991), 46。

是受洗归入基督的意思。⁴⁶ 因此，没有位格的融合这个问题。正如在婚姻里，二人成为“一体”，不是成为一个位格。他们是联合的位格，不是单一位格。汤姆·赖特指出，但以理书七章；诗篇八篇；创世记第一章和以赛亚书四十五章（特别是23节），“都指向我们看到的思想核心……：以色列的顺服，亚当的顺服，这个人类人物和／或以色列人物因着那顺服而高升到卓越的地位。”⁴⁷ 保罗基本上是阐述了以赛亚书的“仆人之歌”这个主题。⁴⁸

胡克尔（Morna D. Hooker）的结论与我到目前为止提出的故事一致，他说道：“以色列应该顺服神；因此，保罗主张，这顺服如今在耶稣基督的位格里已经成全了。”⁴⁹ 因此，根据保罗的说法，借着信心与基督联合，是取得以色列过去仍然企图透过律法取得的地位的唯一方式。这样以圣约的角度来理解与基督联合，也与犹太文献对逾越节的诠释一致。在《米示拿》〈论逾越节〉（*m. Pesah*）10:5，我们读到守逾越节的一个著名守则：“每一代的人都有责任视自己为仿佛亲自从埃及地出离。”⁵⁰ 如此强烈地将以色列因亚干的偷窃而有的集体罪咎，或人类“在亚当里”的集体罪咎，这种代表性的契合认同令我们现代的民主感受感到不自在。（当然，像伯拉纠这样的前现代思想家，也对这种封建观念感到不自在。）不过，这种契合有一种受人欢迎的关联性，那就是恶人集体地参与在末后亚当的顺服和得胜里，这构成了福音的核心。

特别是在保罗的诠释中，与基督联合乃是对应于恩典、信心、应许、称义和生命的新世界，而与罪、不信、律法、定罪和死亡的旧世界形成对比。虽然外表不是这样，但在基督以外的一切都是死的，在基督里的一切都是活的。正如我们前面看到的，旧约圣经中的信徒和我们分享他们在预表和影儿中盼望的实存。事实上，旧约圣经和新约圣经中的圣徒之间的这个 *koinōnia*（相交）是如此地坚固，以致希伯来书的作者可以这样论到旧约圣经的英雄：“这些人都是因信得了美好的证据，却仍未得着所应许的；因为神给我们预备了更美的事，叫他们若不与我们同得，就不能完全”（来十一 39~40）。

⁴⁶ Wright, *The Climax of the Covenant*, 47-49。

⁴⁷ 同上，58。

⁴⁸ 同上，60。

⁴⁹ Morna D. Hooker, *Pauline Pieces* (London: Epworth, 1979), 66，引于 Wright, *The Climax of the Covenant*, 61。

⁵⁰ *m. Pesah* 10.5, in *The Mishnah* (trans. Jacob Neusner; New Haven, Conn.: Yale University Press, 1988)，引于 Mark Seifrid, *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000), 24。

叁、本性与恩典

本性（或译为“自然”，下同）与恩典之间的关系，在本书的不同地方、在不同标题下都处理过。涉及到与基督的联合，柏拉图／新柏拉图和圣经／圣约范式之间的对比，甚至变得更明显。在前一个范式中，灵魂力求上升、脱离身体，与神融合。在后一个范式中，子由父差派，在圣灵的能力中，使我们的肉身与祂联合，并且以祂自己作为我们立约代表的历史转化人的存在状态。

一、透过灵魂上升与神联合，对比透过子的降卑与基督联合

尤其是按照罗马书十章和哥林多前书一章，路德采用荣耀神学和十字架神学的观点来对比这两个范式。傅德解释说：

关于自己，我们所讲述的最普遍的那种统摄一切的故事，是我们称为荣耀的故事。我们来自荣耀，也注定要往荣耀去。当然，在其间我们似乎有点脱离轨道——是因为设计还是意外，我们不太知道——但这只是暂时的不方便，只要有恰当的宗教努力便可以修正。我们需要的是回到“荣耀的路”。这个故事以无数不同版本被讲述。故事的主体通常是“灵魂”。……基本的架构是吕格尔所说的“被放逐的灵魂的神话。”⁵¹

吸引柏拉图、普罗提努和诺斯底主义者，以及中世纪和文艺复兴一些最敏感的知识分子的，正是这个被放逐的灵魂的神话，今天它仍然十分流行。因为堕落，我们（借着跟从我们肉体的本能，而不是我们更高的自我）被抛离我们的路径，但我们可以借着注入恩典而得救，这恩典会医治灵魂，使它回到向上的旅程。对阿奎那来说，恩典主要是一种医治灵魂的药。⁵²

注入的恩典（infused grace）这个观念，是一个更大的本体论的一部分，后者被应用到原初的受造状态。奥古斯丁主张，亚当在本体上不稳定的本性，被加上一种

⁵¹ Gerhard Forde, *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 5。

⁵² 同上，85；参 Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 1a2ae, q. 3, art. 2; 1a2ae, q. 3, art. 3 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》（中华道明会／碧岳学社），第一册，第一集，36-39页／托玛斯·阿奎那著，段德智译，《神学大全》（北京：商务印书馆，2013），第一集，第一卷，43-48页。在这方面，Joseph P. Wawrykow, *God's Grace and Human Action: "Merit" in the Theology of Thomas Aquinas* (South Bend, Ind.: University of Notre Dame Press, 1995) 小心地分析阿奎那，并为他辩护。

赋予能力的恩典，借此被维持在义的地位上。堕落随着这 *donum superadditum*（外加的恩赐：“注入恩典的恩赐”）的收回而发生，结果是视野从无形和智力的转向有形和肉体的。早期中世纪的经院哲学家跟随奥古斯丁，区分运作性的恩典（operative grace；释放意志脱离捆绑）和合作性的恩典（cooperative grace）：前者总是先于人的努力的，后者则是协助人类努力。⁵³ 天特会议跟随阿奎那，规定：神借着先在的恩典（prevenient grace）来预备灵魂，而“〔个人〕是借着祂刺激和协助的恩典而具备一种倾向，可以改变自己，归向自己的称义。”⁵⁴ 值得注意的是，包克（Wilhelm Pauck）指出，罗马书五章5节的动词 *ekkechytai*（“圣灵将神的爱浇灌在我们心里”），《武加大译本》译为 *infusa est*（“注入”），这成了注入习性这教义的一个主要基础。⁵⁵ 在洗礼（首先的称义）中，恩典被注入到灵魂里，以致原罪的罪咎被取消，灵魂变得公正（或公义）。但这注入的恩典只会使人倾向（dispose）信心和好行为，而不授予（confer）这些恩赐。只有当人主动以自由意志与这恩典合作，才能够在称义上有所增长。

巴文克指出，这里的差别直指本体论的核心，特别是对恩典的理解。

关于这恩典，罗马和宗教改革——特别是在改革宗的发展——之间有重大的不同。在天主教神学中，这里所说的恩典称为 *gratia gratum faciens*（令人讨神喜悦的恩典），它进一步分为实际的（actual）恩典和习性的（habitual）恩典。前者被赐予人，使他们能够从事救恩的活动。对天然的人（没有外加的恩赐的人）来说，虽然仍然能够做很多自然和道德上的善事，但不能执行那些属于更高阶层并连系到超自然、属天福分的行为。⁵⁶

那些范畴明显是关于本性和恩典（下层和上层的领域），而不是罪和恩典（整个受

⁵³ Peter Lombard, *Sentences* 2, dist. 26, 1, 引于 Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 3, *Sin and Salvation in Christ* (ed. John Bolt; trans. John Vriend; Grand Rapids: Baker Academic, 2006), 512。

⁵⁴ Council of Trent, session 6, canon 5 = 陈文海译，《特兰特圣公会会议教规教令集》（北京：商务印书馆，2012），43-44页，引于 Heinrich Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma* (trans. Roy J. Deferrari; London: Herder, 1955), 250。这个观点在 Thomas Aquinas, *Summa theologiae* 1a2ae 1121 得到阐述。

⁵⁵ Wilhelm Pauck 为 Karl Barth, *Christ and Adam: Man and Humanity in Romans 5* (trans. T. A. Smail; New York: Harper and Bros., 1956; originally published as *Christus und Adam nach Römer 5* [Zollikon-Zürich, Switzerland: Evangelischer Verlag, 1952]) 撰写的引言（5）。

⁵⁶ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:574。

造界完全被罪束缚，由基督释放）：

天主教神学所谓的实际的恩典，不单指福音的外在呼召，有它对人类智力和意志的道德影响，更是指它可以光照智力，启发意志，不单传递道德力量给人，甚至可以传递天然（身体）的能力给人。在这里，我们已经需要留意，罗马的习性恩典的绝对必要，与其说是建基于人类有罪的状态，不如说是建基于一个命题，就是人失去了外加的恩赐，现在纯粹是天然的存有，在本性中不能实行超自然的好行为或拯救的行为，因为“允当的是，引向一个目的的行为，应该和那目的成正比”〔阿奎那〕。……关于习性（注入）的恩典，他们甚至更尖锐地说，它是神的恩赐，人类借以“提升到超自然的等次，以某种方式参与神的本性。”它是“灵魂里与生俱来的神的性质；好像一种明亮或光，它除去我们灵魂所有的污点，令这些灵魂更美丽、更明亮。”⁵⁷

因此，恩典将个人“神圣化”，“提升他们‘进入神圣等次’”。这个假设是恩典会让我们超凡入圣，而不是为了我们受造应有的充分人性而释放我们。

它“不单提升我们超越人性，也超越每一种本性，超越天上诸灵最高的诗班；……不单超越现有的整个受造界，也超越所有可能的存有，包括人能够设想的最完美的存有。”而由于只有神超越一切可能的存有，“这充满恩典的提升必须将我们迁移到神的领域。”⁵⁸

这恩典“试图提升并带来安好”。⁵⁹ 巴文克判断说：“在这里，罪的赦免是次要的。信心只具有预备性的价值。主要的是提升人类超越他们的本性：神性化，‘既变成像神，也与祂联合’〔佩士（Pesch）〕”。⁶⁰

巴文克说，对比起来，“宗教改革拒绝这种新柏拉图式的神秘主义，而归回到

⁵⁷ Thomas Aquinas, *Summa theologica* 2, 1. q. 109, a. 5 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》（中华道明会／碧岳学社），第六册，第二集，第一部，引于 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:575; C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae* (Freiberg: Herder, 1989-1900), 5, 19, 21 和 *Roman Catechism*, 2, 2, qu. 38, 引于 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:576。

⁵⁸ J. Henrich and C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie* (Mainz: Franz Kirchheim, 1873-1901), 8:588ff., 引于 Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:576。

⁵⁹ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:576。

⁶⁰ 同上，3:577。

圣经的单纯性，因此得到对恩典十分不同的观念。”“恩典不是要将人带到超自然的等次，而是要释放他们脱离罪。恩典不是反对本性，只是反对罪。在实际的意思上，堕落前的亚当是不需要恩典的，只因为罪，它才变得必要。”在圣经的观念里，“本性和超自然在‘物质’上的对立，让位于罪和恩典之间的道德对立。”⁶¹

对罗马来说，恩典“是人类追求神化的辅助”。“不过，在宗教改革，恩典是整个救恩工作的开始、中间和结束；它完全没有人的功劳。正如创造和救赎，成圣也同样是神的工作。”⁶² 在参与到基督里的立约论述中，医治有重要的地位，但罗马天主教的范式在把救恩次序化约成这个主题时，却没有调和法庭的元素。而且，在立约本体论中，“医治”是靠圣灵借着福音而发生功效，而不是靠注入恩典的实质。

二、注入的习性

习性 (*habitus*) 是一种倾向。例如：一个人在尚未透过明确的选择和行动而运用某种倾向之前，可能因为基因的遗传而倾向某些特性。根据奥古斯丁，人类由思想、灵魂和身体组成，即使在受造的状态，也很容易从默想永恒真理的状态被他们身体的激情拉扯下来。因此，神在人类的本性中加入一种注入恩典的恩赐 (*donum superadditum*)，提升本性超越本身。我们已经从中发现到，这和从立约角度来理解这个情况有显著的对比。按照宗教改革神学家的看法，亚当和夏娃在堕落前从来不曾曾在恩典的状态里。⁶³ 他们在受造中被赋予的、为了成全神末世的目的所需要的一切恩赐，他们一样也不缺，因此不需要恩典的补充。在身体和思想上，亚当和夏娃都已经在圣约的层面朝向神，他们乃是按着神的形象受造的。因此，改革宗神学并不谈及本性和恩典，仿佛它们是对立的东西，而是谈及堕落前的创造（或行为）之约和堕落后的恩典之约。巴文克写道：

⁶¹ 同上。

⁶² 同上，579。

⁶³ 例如：范马斯垂克说：神的恩典“只是对悲惨之人的恩典”（由 Heppe, *Reformed Dogmatics*, 96 引述），而将恩典等同于怜悯（也就是神向那些不单没有功德、也有错误的人显示的恩宠）的这同一个观点，也可以在罗洛克、乌社尔、珀金斯、鄂新努、欧利维亚努（Olevianus）、赞奇、欧文和其他人的作品中找到。《威斯敏斯特信仰告白》刻意使用“主动俯就”、而不是“恩典”来描述神与人原来的关系。恩典总不单向那些不配得恩宠的人显明，也向那些“配得其他东西的人”显明（波拉努斯，引于 Heppe, *Reformed Dogmatics*, 96）。

恩典之约与行为之约的不同，是在方法上，而不是在终极目标上。行为之约所应许的，和恩典之约所给予的，是相同的宝物。恩典恢复本性，将它带到最高峰，但没有增加任何新的或异质的元素。从此得出：在宗教改革的神学里，恩典不能在任何方面有实质的性质。⁶⁴

如果恩典是一种注入人里面的属灵实质，借以使本性完善，而不是向那些有罪的人显示神的恩宠，我们就有一个完美的例子，可以看到从本体—形而上的角度，和从伦理—立约角度解释问题的对比。⁶⁵

改革宗作者指出，在这一点上，奥古斯丁的诠释还有一个问题，就是将堕落置于 (1) 人的构成所固有的软弱（也就是较低的胃口），和 (2) 神收回外加的恩赐，使得神要为堕落负责。⁶⁶ 奥古斯丁这位恩典的神学家虽然有很大的成就，但至少在这个程度上，却引入一种本体论的传统，是在很大程度上由新柏拉图主义的思想决定、并由阿奎那改良的。肯尼（Anthony Kenny）解释阿奎那的立场。人类和动物不同，具有某些能力——例如：学习语言或慷慨。

在特定的人说特定的语言或执行慷慨的行动时，会在行动中实现这些能力。但在能力和行动之间，可能有一种中间状态。我们说一个人能说法语时，我们既不是表示他实际上正在说法语，也不是说他说法语只是在逻辑上有可能。……像懂法语这种状态……是倾向。倾向……是能力和行动之

⁶⁴ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:580。

⁶⁵ 在肯定了原初创造的良善——特别是受造物按神的形象受造的良善——后，《海德堡要理问答》教导说，神要求人们完全实行祂的律法并非不公平，“因为神造人，原是叫他能行律法；但人因为魔鬼的怂恿，又自甘悖逆，于是使自己和自己的后裔失去这些恩赐”（问答 9，于 *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* [Grand Rapids: CRC Publications, 1988]；参：问答 6；中译见《历代教会信条精选》〔台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订 1 版〕，15 页）。同样，《比利时信条》第 14 条指出：“我们相信：神用地上的尘土造人，并且按自己的形象和样式，造男造女；神造人原是善良、公义、圣洁的，在凡事上能行合乎神旨意的事。然而，人在尊荣的地位中，却不自知〔诗四十九 20〕，也不知道他的优越性，反而甘受罪的辖制，听从魔鬼的话，以至于受咒诅而死。他干犯了从神领受的生命之律〔行为之约的另一种说法〕……”（*Ecumenical Creeds and Reformed Confessions*）。中译见《历代教会信条精选》，72 页。

⁶⁶ 关于这点，见：例如，William Ames, *The Marrow of Theology* (1623; trans. John Dykstra Eusden; repr., Grand Rapids: Baker, 1968), 1, 11, 8。

间的中间点，是纯粹潜力和完全现实之间的中间点。⁶⁷

因此，对阿奎那来说，重生是注入的习性或倾向，在纯属逻辑的可能性和实现的行动之间：是先有的恩典，但不是实际的恩典。堕落已经使胃口的正当秩序受到破坏，让下层（身体）的胃口统治上层（思想／道德）的胃口。透过圣礼注入到灵魂里的恩典，恢复了胃口的正确秩序，这是首次的称义。借着与这恩典合作，我们实际上变为公正。

正如麦科马克指出的，婴儿洗礼是由注入义到罪得赦免这个过程的范式。⁶⁸ 重生取代了归算：神在我们里面的工作是赦免的基础。⁶⁹ 相反地，对加尔文而言：“我们说，〔称义〕包括赦罪和基督之义的归算。”⁷⁰ 不过，麦科马克朝另一个方向走得太远，将圣灵在信徒里面的重生工作边缘化。加尔文的进路的智慧在于，他拒绝在法庭上的（称义）层面和奥秘—转化上的（重生和成圣）层面之间作选择。他虽然清楚地区分它们，却将两者都视为我们的信心与基督联合的恩赐。在这联合中，成圣是称义的判决无可避免的后果：借着说话，三一神创造祂所说的世界。

问题是我们能否完全不诉诸于注入的习性而阐述一种次序（也就是救赎的应用）。换句话说，神的道因圣灵而有效，有没有给它谈及的世界带来以言行事和以言取效的力量？有的。福音创造信心，使人信靠基督而称义并成圣。人类审判官的宣告只能够说出他看到的事情，而正如麦科马克所做的结论，神的宣告和人类审判官的宣告不同，因为它“创造它宣告的实存。换句话说，神的宣告本身构成所宣告的。”⁷¹ 不过，它宣告的实存延伸超越一种新状态；它带来新造。

我们再次看到，双向沟通和立约的语法，比纯属因果和形而上的语法更优越。在后者，称义的讨论变成对内在生命的运作的辩论；而在前者，称义则与立约的主向仆人宣告法庭的判决有关，这个判决产生一种本体的、伦理的和末世的全新面向——包括内在生命的整个范围。正如神在无有时宣告“要有……”，在亚伯兰仍然没有孩子时宣告他是“多国的父”，在撒拉不育时宣告她会子孙满堂，在一位年轻

⁶⁷ Anthony Kenny, ed., introduction to *Thomas Aquinas, Summa theologica*, “Dispositions for Human Acts,” (Blackfriars ed.: New York: McGraw Hill, 1964), XXII:xxi。

⁶⁸ Bruce McCormack, “What’s at Stake in the Current Debate over Justification?” in *Justification: What’s at Stake in the Current Debates* (ed. Mark Husbards and Daneil J. Treier; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 89。

⁶⁹ 同上，90。

⁷⁰ 加尔文，《基督教要义》，3.11.2。

⁷¹ McCormack, “What’s at Stake,” 107。

女子仍然是处女时宣告她会怀孕，在信徒还是不义时，神也宣告他们为义。事实上，保罗在罗马书四章 17 节将称义比作神在创造中从无造有的命令。在其他地方，关于福音，保罗补充说：“那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上”（林后四 6）。因此，新造的整个实际——不单是称义，更是更新；不单是个人的更新，更是宇宙的更新——是由三一神立约的言语构成的。

根据这点，称义全然是法理上的宣告，是基于基督的义唯独借着信心归算给信徒，但这宣告的道也在彼时彼地“在基督里”开始重新创造信徒的整个存在。然而，义不是实质，好像注入的隐喻所暗示的那样。不如说，基督那归算给信徒的义，是祂完全应验律法和背负罪的记录。基于这归算的义，信徒同时成为基督那具有位格、作为新造来源之存在的受益人。信徒与基督联合：不单与祂的好处联合，也与祂的位格联合；但这不涉及位格或本质的融合。那是在立约和末世层面，参与到基督以祂的成为肉身、顺服、死亡和复活所带来的那种人性里。

宗教改革的联合观念还有另一个好处。福音派神学倾向把称义视为众多教义中的一种，必须加上有效和转化的方面，以得出一种“平衡的”救恩论。含蓄地说，称义被视为解决一个困难（罪的定罪）所必要的；而重生和成圣则被视为解决不同（而且似乎往往是更重要）的困难——我们在道德上怎样被转化——的方法。新约圣经并不是将称义归于司法的判决，把成圣归于注入的习性来提升本性以超越自身；倒不如说，成圣是称义的果效，正如那个命令“地要生出……”是“要有……”这个命令的果效一样。《威斯敏斯特信仰告白》（第十一章）的措辞提醒我们，信徒称义，“不是因为在他们里面做了什么，或是他们自己做了什么，而是单单因为基督的缘故。”甚至连基督住在信徒里面，也不能作为称义的基础，而唯独祂代表我们主动和被动地顺服，才是称义的基础。因此，归信和成圣可以视为圣灵的工作，带来以言行事的以言取效（在福音中的基督），而这是源自父以言表意的行动。

基督不单是末后的亚当。也就是说，祂不单解除亚当的不顺服，背负我们的罪咎，祂也是末世性的亚当。借着成全亚当的考验，祂在我们肉身中、身为我们的代表，进入安息日的终末成全里。祂是亚当自己从来都不是的“亚当”，因此开展一种新的人性。正是在这恩典之约中，我们参与到祂所传达的这种人性里，不是仅仅靠着效法，也不是借着在本体层面的参与，使信徒或教会成为道成肉身的延伸，而是借着分享一个在权利上属于基督、但透过恩赐给予我们的产业。那产业不是直接（借着效法或融合）传达给我们，而是靠着圣灵、借着恩典的媒介传给我们的。

从立约的角度看，神圣的陌生人来到我们这里，不是作为要被参与到里面的本质，而是作为父、子和圣灵，每一位以自己独特和不能重复的方式，开始使我们进

人“历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘，……为要借着教会，使天上执政的、掌权的现在得知神百般的智慧。这是照神从万世以前在我们主基督耶稣里所定的旨意。我们因信耶稣，就在祂里面放胆无惧、笃信不疑地来到神面前”（弗三 9~12）。

虽然本体的界限永远不会被逾越，但正是借着克服违反律法的人在伦理上带来的敌意，可以产生新的亲密和具有生机的联合。换句话说，称义确立法理的基础，若没有它，我们与神的关系仍然会只是由伦理和法理界定，如同在律法的咒诅之下。

三、本质和能量

现代神学做了很多尝试，要将改教家的激进洞见吸收到柏拉图／新柏拉图的本体论里，不单要借以调和更正教和罗马天主教的传统，也要借以调和东西方的传统。然而，讽刺的是，这类的提议通常忽视或拒绝一点，是东方教会为了防止混淆创造主和受造物而发展出来的一个最重要的条件限制。因此，西方神秘主义更倾向于泛神论和万有在神论。我们当然在东方找不到法庭式称义的教义，更找不到法庭式的本体论作为救恩次序的来源。不过，这传统确实带来重要的区分，是可以被移植到后者里面的。

我几次提到东正教对神的本质和能量所做的区分（见：例如，第一章，“神那不能测透的威严”，58 页；第六章，“单一（统一）”，237 页；“不变性”，245 页；第十七章，“重生——有效的呼召”，583 页）。由于这个区分特别适用于目前的讨论，我会在这里阐述。我们不能按神的本质认识祂，只能够在祂的工作中认识祂。但神的工作无异于神的运行。西方通常只在神圣本质（来源）和受造物本质（效力）的范畴中运作，而东方的区分则承认，神的运行是神圣的，而不是祂本质的发散或延伸。这种观点也丰富地整合在三位一体的神学中，父在子里并借着圣灵运行。

洛斯基主张，西方三一论主义（Trinitarianism）把神圣本质放在神圣位格之上，产生一种略有不同的联合的奥秘神学：

如果要谈论神，对东方教会来说总是以具体的语言：“亚伯拉罕、以撒和雅各的神；耶稣基督的神。”总是谈到三位一体的神：父、子和圣灵。相反，三一神共同的本性若在我们的三一论教理观念中居于首位，三位一体之神的宗教实际便无可避免地会在某种程度上模糊掉，并让位于某种本质的哲学。同样，祝福的观念在西方取得稍微偏智性的强调，伪装成以神本质的异象来呈现。……诚然，在西方特有的教义条件里，所有恰当地以神为中心的猜想都有先考虑本性、再考虑位格的危险，而变成一种“神圣深渊”的神秘主义，好像在埃克哈特的神性（*Gottbeit*）一样；变成神圣无有的

非位格否定主义 (impersonal apophaticism)，先于三一性。因此，借着吊诡的循环，我们经过基督教又回到了新柏拉图主义者的神秘主义。⁷²

洛斯基说，对比起来：

在东方教会的传统中，没有神圣本质的神学的立足点，更不要说这种神秘主义了。东正教灵性的目标，天国的祝福，不是本质的异象，最重要的乃是参与圣三一神的神圣生命；神圣本性的共同后嗣那神化的状态，按照那非受造的神而被创造的诸神，借着恩典拥有圣三一神靠着本性所拥有的一切。⁷³

无论东正教和改革宗神学之间还有甚么差别——它们并非无关重要——本质和能量的区分本身可以反映出交汇点。

正如阳光不是太阳本身，也不仅仅是太阳的果效，神的能量既不是神的本质，也不完全是受造物的实际。“因此，根据圣帕拉马斯 (St. Gregory Palamas)，‘神圣的本性本身不能传通，但却可以借着它的能量传通，这么说就是留在正确灵修的界限内。’”⁷⁴ “同样，圣巴西流谈及能量在彰显上所扮演的角色，将它们与不可知的本质对立。他说：‘我们说我们认识我们的神，是借着祂的能量；我们并非断言我们能接近本质本身，因为祂的能量降到我们这里，但祂的本质仍然是无法接近的。’”⁷⁵ “认信者圣麦克希姆 (St. Maximus the Confessor) 表达同一个观念，他说：‘神在祂施予我们的事情上是可传通的；但是，祂在祂本质的不可传通性中是不能传通的。’”⁷⁶

洛斯基指出，尽管中世纪西方避谈本质与能量的区分，把焦点集中在本质上，却引入了本性和超性（或译“自然与超自然”）之间的区分，“注入的德性，以及习性恩典和实际的恩典。”罗马谈及“受造的恩典”，仿佛在创造主和受造界之间有某种超自然的领域。

东方传统不知道神和受造世界之间有这种超自然秩序，而在后者之上加上新的

⁷² Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 65。也见他的 *In the Image and Likeness of God* (London: Mowbrays, 1967)，特别是 97-101。

⁷³ Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 70。

⁷⁴ 同上。

⁷⁵ 同上，71-72。

⁷⁶ 同上，72-73。

创造。除了受造和非受造之间的区别外，它不承认还有区别或分割。对东方传统来说，受造的超自然并不存在。西方神学称为超自然的，在东方称为非受造的——神圣的能量，与神的本质有难以言喻的差异。⁷⁷

根据洛斯基，基于这些进展，西方在恩典教义上采纳一种因果范式：

其差别在于一个事实：西方的恩典观念暗示了因果观念，恩典是神圣肇因（the divine Cause）的果效，正如在创造的行动中；而对东方神学来说，有一种自然的进展、能量，永恒地从神圣的本质照耀出来。唯独在创造中，神作为肇因来行动，产生新的主体，蒙召参与神的丰盛；保存它，拯救它，施予它恩典，引导它走向最终的目标。在能量中，祂是，祂存在，祂永恒地彰显祂自己。在这里，我们面对一个神圣存有的模式，我们在接受恩典时加入它；此外，在受造和会消灭的世界里，它是非受造和永恒的光的临在，是神在万物中真正的无所不在，这不单是祂因果的临在——“光照在黑暗中，黑暗却不接受光”（约一5）。⁷⁸

根据这范式，神与人的关系不是根据因和果来设想的，而是以一种较具圣灵论导向的“内在之光”的恩赐来设想的。因此，我们不该把神视为在世界之上活动的唯一主导者，反倒应该视圣灵为在受造界里面活动，带来由父在子中所说之道的以言取效的那一位。同样地，洛斯基主张：

由圣灵赐给基督徒的能量，不再作为外在的肇因出现，而是作为恩典，作为内在之光出现，会将本性神化，转化本性。圣帕拉马斯说：“神被称为光，不是指祂的本质，而是指祂的能量说的。”……对神性的完美视觉，在它非受造的光中可察觉的，是“第八天的奥秘”；它属于将来的世代。但那些配得之人，甚至在今生中，也会获得“神的国大有能力临到”的异象，有如三位使徒在他泊山看到的异象。⁷⁹

东方对于与基督联合的观点，仍然是深具神人协作的特色，在称义的教义上，缺乏充分的法庭基础。事实上，这传统也迫使人在奥秘联合和法庭式称义之间作出错误的选择。不过，它在本质和能量上的区分，特别是关于与基督联合，有助于我们避

⁷⁷ 同上，88。

⁷⁸ 同上，88-89。

⁷⁹ 同上，220。

免西方低估这联合的实存、或将它压缩为泛神论的倾向。

肆、约和条件性

与基督联合也在我们里面产生一种动态的影响：使基督从死里复活的同一能力也在我们里面运行（罗六 1~9；弗一 18~22）。基督以祂的圣灵住在我们心里（西一 27）。不单我们在祂里面成形；基督也在我们心里“成形”（加四 19）。信徒“披戴”基督后，现在“长进，连于元首基督”（弗四 15）。我们终于开始更清楚地看到三一神在救赎之约中宽宏的设计。神的三个位格不单就我们的救恩建立协议，还在那救恩中纳入使我们受造物参与到三一的相交里（约十四 20~23，十七 20~23）。我们在这个相交里，透过神“宝贵和重大的应许”，现在“与神的性情有分”（彼后一 4），就是这个意思。我们与基督联合的果效是称义、成圣和得荣耀。在个别信徒与基督的相交以外，这联合信徒之间建立了属天的（也就是末世的）*koinōnia*，他们互相内住（约十四 20，十七 23），我们会在教会论之下探讨这点。

这时自然会产生一个问题：这是否有任何条件？尤其是因为这联合最终要倚靠救赎之约——三一神内部的协议，我们甚至不是其中的一方。批评者坚决主张，宗教改革的教导如此强调救恩是神在恩典中单方面的行动，以致没有给人的回应和活动任何真正的地位。不过，至少在改革宗的圣约神学体系里，恩典之约单方面的基础——唯独建基于神的拣选、救赎、使人重生和称义的行动——实际上为人类追求义创造了真正的自由。⁸⁰

永恒的救赎之约（*pactum salutis*）虽然确立了我们与基督救恩的联合那无条件的基础，但它是在恩典之约中施行的。将信徒的孩子纳入洗礼，显明了恩典之约在神的永恒计划中那绝对和无条件的基础。不过，在新约和旧约中同样真实的是，不是圣约群体的所有后代都是葡萄树活泼的枝子（罗九 6，十一 6~24）。在此恩典之约中，有些人只是外在地属于基督有形的身体，却不是真的信靠基督。他们可能效法基督，跟随那些影响过他们的卓越信徒的榜样，约束他们的态度和行为，甚至因为与教会在形式上的关系而假设自己是信徒。不过，不结果子的枝子会被基督折断（约十五 2；罗十一 1~30）。在恩典之约里，有两个立约方：三一神，以及信徒和他们的孩子。但唯有借着相信所听闻的福音，圣约的成员才能进入神的安息，并领受圣徒在基督里的永恒产业（来四章）。

恩典之约倚靠救赎之约，它的基础是无条件的、不能破坏的、不能撤回的。甚

⁸⁰ 关于当代为这诠释的辩护，见 J. Todd Billings, *Calvin, Participation, and the Gift* (New York: Oxford Univ. Press, 2008)。

至悔改和信心也是这个王室赠予的恩赐，而不是人类为了领受恩典所履行的条件。圣经从来没有把我们的救恩甚至是部分地归因于我们的选择或活动；我们是神的拣选、救赎、称义和得荣耀的领受者。然而，正如我们稍早从巴文克得到的提醒，恩典之约的基础是单方面的，但在它施行时却决心成为双方面的。⁸¹ 不敬虔的人被宣告为义，因此蒙召走在义中；死人在基督里复活，因而向罪死，并向神活。选民被动地接受恩典，同一恩典也使他们变得主动，以致他们能够第一次以忠心的立约受造物的身份来回应。神的信实守约不是基于我们里面的任何东西，而是为了行善而创造我们（弗二 8~10）。

从信心——它本身是恩赐——的“阿们”，开花、结出义的果子。巴文克阐释说：

在创世记十五章 8~9 节，神与亚伯拉罕立约时，那其实不是约，而是保证。神赐下祂的应许；祂自己承担起履行这约的义务，并从祭牲的肉块当中走过。……这单方面的性质在历史进程中越来越清楚地显明出来。诚然，神的约也把一些义务强加在那些与祂立约的人身上——那些义务不是进入约的条件（因为那约只是基于神的怜悯而立的），而是靠恩典进入约的人从此必须要有的行为。⁸²

巴文克总结说：“和行为之约不同、并且恰恰相反的是，神因此建立另一个更好的约，不是法理的约，而是福音的约。”⁸³

当然，神的确给亚伯拉罕施加一些义务，但那是祂应许的后果，而不是条件。从某个角度来说，可以将信心视为接受基督和祂所有好处的条件，但即使在这方面，它也与行为形成对比。信徒蒙召“行事为人”的行为是生命之道，不是通往生命的路。我们献上的这感恩的回应虽然不完美，但我们之所以能够献上它，正因为那约的稳定性是建基于基督感恩的生命，以及祂的赎愆祭取消了罪——甚至依附在我们最好的行为上的罪。虽然道德命令继续指出我们的成圣要走的路，但我们的力量却唯独来自福音。与基督联合不是我们新顺服的一个目标，而是它的预设前提：“我们若与基督同死，也必与祂同活；我们若能忍耐，也必和祂一同作王；我们若不认祂，祂也必不认我们；我们纵然失信，祂仍是可信的，因为祂不能背乎自己”（提后二 11~13）。

⁸¹ Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 3:225。

⁸² 同上，3:203，204。

⁸³ 同上，3:225。

成为独立自主，实际上就是“在亚当里”，但成为“在基督里”，实际上就是自由（约八 36）。在堕落的这头，受律法捆绑和被罪捆绑等于同一回事。保罗解释说：“没有律法，罪是死的。”但“因为罪趁着机会，就借着诫命引诱我，并且杀了我。……既然如此，那良善的是叫我死吗？断乎不是！叫我死的乃是罪。但罪借着那良善的叫我死，就显出真是罪，叫罪因着诫命更显出是恶极了”（罗七 8、11、13）。正如奥古斯丁所指出的，“在律法之下”——因此，“在罪之下”——自我就蜷曲起来。我们企图合理化的无论是我们的道德或不道德，我们都在逃避那迫使我们要在自己之外寻找保障的那审判。“律法”本身只加深那蜷曲起来、罪咎、死亡和困扰的良心，令我们自欺和自负，在自以为义和自我谴责之间不断来回，导致保罗在加拉太书五章 19 至 21 节列举的人际之间那种“肉体的行为”（《和合本》作“情欲的事”）。圣灵—恩典—应许—福音—信心的复合体将我们引向新的圣道（福音），并带来新的世界（新造），调转我们的眼目，以信心向上朝向神，以爱心向外朝向我们的邻舍。

正是这种对比，赋予保罗神学如此独特的能量。在加拉太书二章 19 至 20 节，向律法死、向神活，以及与基督认同之间有着如此紧密的关联，以致凭信而活的自我身分要由基督的割礼—死亡和复活来界定。同样，在罗马书里，有人反对说，法庭上的称义不能提供伦理的教导，保罗诉诸我们与基督的联合来回应（罗六章）。在基督里得到的益处如此之多，以致甚至保罗的受苦恰当地说都不是他的——他可能以它们为荣，或者因而感到绝望——而是与基督一同受苦。“因我活着就是基督，我死了就有益处。……因为你们蒙恩，不但得以信服基督，并要为我受苦……”（腓一 21、29）。再没有独立自主的保罗，不是因为他在奥秘的上升中失去自我身分，或者他有限的自我被吸收到无限的自我里，或者他将自我降服到教会的身分，或者他掌管了自己“较低的”胃口。这些只是（希腊人）追求靠行为达到目标的不同方法。

根据保罗的理解，以自己的义“夸口”，绝对不是除去有罪的独立自主的统治，而是独立自主的自我扩展其统治的宝座。不过，当律法真正的意图和要求得到宣告时，便揭露我们对显赫和稳定的幻象，容许福音做它的工作，来带我们完全离开自己，将我们的存在唯独置于基督里面，如此一来，就开始从独立自主的核心打破它。从这个角度来说，律法甚至在它的忿怒中也是福音满有怜悯的伙伴：

我因律法，就向律法死了，叫我可以向神活着。我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活；祂是爱我，为我舍己。我不废掉神的恩；义若是借着律法得的，基督就是徒然死了。（加二 19~21）

因此，基督就是新造；在基督里就是从今世被放逐，重新定居在将来的世代。以加尔文的长篇陈述来表明我们与基督的联合，恰当地总结了本章：

当我们看到，我们的整个救恩和它所有的部分都必须在基督里面来理解，就必须小心，不要有一丝一毫向别处寻求。如果我们寻求救恩，那么耶稣的名已经教导我们，救恩就在祂里面；如果要寻求圣灵的其他任何恩赐，将会在祂的受膏中找到；寻求力量，将会在祂的统管中找到；寻求纯洁，将会在祂的感孕中找到；寻求宽容，将会在祂的降生中找到，祂借着降生而在各个方面都与我們相似，好学习体谅我们；如果我们寻求救赎，将会在祂的受难中找到；寻求赦免，将会在祂的定罪中找到；寻求消除咒诅，将会在祂的十字架上找到；寻求补偿，将会在祂的献祭中找到；寻求洁净，将会在祂的宝血中找到；寻求和好，将会从祂的降到阴间找到；寻求治死肉体，将会在祂的坟墓中找到；寻求生命的新样，将会在祂的复活中找到；……寻求承受天国的产业，将会从祂的升天找到；寻求保护、安全和一切丰盛福分的供应，将会在祂的国度中找到；寻求对审判有坦然无惧的盼望，将会在交付给祂的审判权能中找到。总而言之，因为各种福分都在祂里面藏着，就让我们从祂取得充足的供应，不去寻找其他来源。⁸⁴

讨论问题

1. “奥秘的联合”是甚么意思？
2. 如果我们得救是在我们以外 (*extra nos*)，借着基督的位格和工作，与基督联合有何拯救的意义？
3. 我们怎样进入并留在这联合中？
4. 对“与神联合”较具柏拉图色彩的理解，和新约圣经以 *koinōnia* 教导的与基督联合，这两者之间有甚么分别？
5. 请比较并对比罗马天主教和宗教改革对本性与恩典之间的关系的诠释。
6. 这个与基督的联合有甚么果效？
7. 恩典之约——特别是它在新约圣经中的施行——有没有任何条件？如果有，是哪些条件？在行为之约里，比起在恩典之约中，条件具有怎样不同的功能？

⁸⁴ 加尔文，《基督教要义》，2.16.19。

第19章

与基督联合的法庭层面：称义与儿子的名分

随着与基督联合更广阔的类比，我们现在可以经过救恩次序继续前进，说明我们在基督里的救恩的法庭基础和转化效果之间的关联。

壹、不敬虔之人的称义

“神称恶人为义。”这个宣称既简单又与直觉不符，却是福音这个好消息的核心，已经给教会和世界带来无可估量的祝福——和麻烦。耶稣说，回到家中被称为义的，不是对自己的义深具信心的法利赛人，而是税吏，他甚至无法举目望天，只能说：“神啊，开恩可怜我这个罪人！”（路十八9~14）。耶稣说，正是这些被社会赶逐的人会穿着礼服坐在婚宴上，而那些穿着自己的衣服进入的会被赶出去（太二十二1~14）。

正是这简单的宣称，叫使徒保罗回顾他身为“法利赛人”时热心顺从律法，并称之为“粪土”，“为要得着基督，并且得以在祂里面，不是有自己因律法而得的义，乃是有信基督的义，就是因信神而来的义”（腓三8~9）。律法是神的义的启示，定人的罪，没有任何人可以站立得稳。然而，福音是来自神的义的启示，罪人“蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义；神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信，要显明神的义”（罗三24~25）。“我们既因信称义，就借着我们的主耶稣基督得与神相和”（罗五1）。保罗把这教义看得如此重要，以致他把明确否定它视为“咒诅”——也就是异端的行为，是加拉太教会几乎要犯的（加一8~9）。对保罗来说，否认称义等于否认恩典，甚至否认基督，“义若是借着律法得的，基督就是徒然死了”（加二21）。

神称恶人为义——不是那些尽了力但仍然够不上标准的人，那些人至少可能因为诚恳而被当作可接纳的，而是那些在被宣告为义的那一刻，本身还是不义的人。“惟有不作工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义。正如大卫称那在行为以外蒙神算为义的人是有福的……”（罗四5~6）。

无数的经文见证我们的罪被归给或算在基督身上（基于祂替代性的代赎），而祂的义则归给我们（基于祂主动的顺服）。根据保罗从日常经验中选取的银行、穿衣和法庭的类比，改教者称这为“奇妙的交换”。耶稣基督本身无罪，却成为有史以来最大的罪人，而我们却成为“神〔在祂里面〕的义”（林后五 21）。在罗马书四章 17 节，神称义的工作被比作祂从无有创造世界的工作。称义是命令的宣告：“要有义！”这甚至包括那些目前没有公义，只有罪咎和不义的罪人，这是因为基督的义借着圣灵赐下和福音创造的信心归算给他们。正如在创造中，只有在神宣告称义的话（“要有……就有……”）之后，才有受造物恰当的回答（“地要生出……”）。

一、争议的情形

这样宣称神称恶人为义，给使徒教会带来了巨大的争议，这个争议在整个教会历史中一直持续不断。¹ 尽管双方的代表在十六世纪都作出巨大的努力，但天特会议（1545-1563 年）却明确地谴责宗教改革对称义的理解。

1. 宗教改革的辩论

罗马教导说：“‘称义不单是罪得赦免，也是成圣和里面的人的更新。’”² 因此，称义被视为变成实际的义和内在的义的过程。首先的称义发生在洗礼时，它除去原罪的罪咎和败坏。³ 完全出于神的恩典，这起初的称义将恩典的习性（或原则）注入接受者里面。借着与这个固有的恩典合作，个人在恩典的加增上有功劳，并盼望最终的称义。⁴ 因此，尽管起初的称义是唯独靠着恩典，但最终的称义也要靠信徒的行为，神满有恩慈地接受这些行为，视之为有功劳的。⁵ 由于信徒在圣洁上的进展永不足以取消实际的罪的罪咎，他们必须在炼狱中得炼净，才能进入天堂。

对比之下，改教者从前教导，而福音派现在也教导说，称义有别于成圣。尽管基督所有的恩赐都在我们借着信心与祂联合时赐给了我们，称义却是一个判决，在罪人本身仍然不义时，单单基于基督归算给他们的义而宣告他们为义。罗马教导

¹ 关于称义，古代教会的教导是含糊不清的。一方面，关于神称罪人为义，有很精彩的教导，正如 Thomas Oden, *The Justification Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002) 所指出的。另一方面，后来的东正教在拜占庭神学中发展出许多神人协作的线索，与西方（中世纪）的发展类似。

² *Catechism of the Catholic Church*, 492, 引述天特会议（1574 年）。

³ 同上，482。

⁴ 同上，483。

⁵ 同上，486-87。

说，人最终是借着成圣而被称为义；而福音派的信念是，人成圣是因为人已经被称为义。信徒不是朝向神伸冤的判决而努力，而是已经被称为义而喜乐地离开法庭，结出信心的果子，也就是好行为。

路德在圣经中——特别是保罗书信中——发现，神所是的义，将我们定罪的义，和神白白地透过相信耶稣基督赐给我们作为恩赐的义，是相同的（罗三 19~31）。正如我们已经看到的，基督的义和罪人的罪咎这“奇妙的交换”，已经由一些中世纪神学家作了美妙的阐述。诚然，改教家，特别是路德和加尔文，是受到像熙笃会（Cistercian）修士克勒福的伯尔纳（1090-1153 年）这样较倾向奥古斯丁的人物影响。不过，将称义理解为完全属于法庭上的宣告（此宣告是基于基督的义唯独借着信心而归算），是宗教改革的主要洞见。

教义和经验之间有着纠缠不清的关联。这点在路德的属灵搏斗中十分明显，这搏斗令他重新诠释圣经。虽然在某种程度上，推动着他的，是他对于自己究竟是神的恩典还是忿怒的对象感到困惑和焦虑，但路德并非如一些现代诠释者主张的那样，纯粹因为自己“受尽折磨的主观”经历而得出结论，⁶ 而是来自对教义的反思，别人已经为此奠定了根基。出色的法国人文主义者和圣经学者李菲弗（Jacques Lefèvre d'Étaples, 1455-1536 年）（他从拉丁文《武加大译本》译出圣经的第一个法语译本）早路德十年，已经得出路德的一些主要洞见。伊拉斯谟也作出重要的文本贡献，为改教家铺路。路德自己的导师，德国奥古斯丁修会的领袖史陶皮茨（Staupitz）也为这位改教者指引前路。路德后来被史陶皮茨委任为圣经教授，仔细解释圣经，并渐渐产生出有着翻天覆地含义的进一步洞见。

和路德一样，加尔文与其他主流的改教家都是人文主义者，熟习原文，由文艺复兴的呼喊 *Ad fontes*（“回到根源！”）所引导。在这个过程中，他们重拾神“称罪人为义”（罗四 5）这个清楚的圣经教导。根据《奥斯堡信条》辩护词的第四条，神基于基督（*propter Christum*），在我们固有的义以外，称恶人为义。这就是 *solo Christo*（唯独基督）。而祂唯独借着信心（*sola fide*），在行为以外归算这义。信徒在神面前得称为义，不是为了达到他们固有的义；相反的，他们“既是义人，也是罪人”（*simul iustus et peccator*）。

⁶ Krister Stendahl, *Paul: Among Jews and Gentiles* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1976) 是这心理命题的先驱，它在保罗新观的提倡者（特别是邓恩 [James D. G. Dunn] 和赖特）中成为在很大程度上未经检视的假设。古怪地尝试对路德作精神分析，以解释他“对福音认识的突破”，始于 Erik H. Erikson, *Young Man Luther: A Study in Psychoanalysis and History* (New York: Norton, 1962) = 爱力克森著，康绿岛译，《青年路德》（台北：远流，1989）。

所有改教家在这点上立场是一致的，反对罗马天主教和重洗派的诠释。加尔文把称义视为“基督信仰的主要信条”，“敬虔的主要枢纽”，“整个救恩教义的主要信条和所有敬虔的基础。”⁷事实上，墨兰顿和加尔文在为福音派这个共同的立场去芜存菁时互相影响。⁸这义“包括赦罪和基督之义归算给人”⁹。

根据福音派的这种诠释，称义不是一个由有罪的情况转到公义的状态的过程。信徒同时是被称义和有罪的。¹⁰罪的辖制已经被推翻，但罪仍然内住在信徒里面。¹¹因此，无论信徒做甚么，总够不上神的律法要求的义；不过，信徒已经借着相信基督完全被接纳为义了。

这取向不单与罗马天主教背道而驰，也与一些激进的派别十分不同。加尔文说：“我们这个时代的某些重洗派想像出某种疯狂的极端，而不是属灵的重生，”认为他们可以在今生达致完全。¹²罗马天主教教导说，基督的献祭除去罪咎，但不除去对罪的惩罚。¹³在这两种观点中，称义都被理解为一种内在转化的过程，而不是神为了基督的缘故白白赦免罪人，并将基督的义归算到他们账下。当然，在我们这些人身上可以明显见到多种道德品格，但加尔文提醒我们（重复路德的对比），在人类面前（*coram hominibus*）的义和在神面前（*coram deo*）的义不同。¹⁴加尔文回应说：“因此，我们只将称义解释为接纳：神接纳我们进入祂的恩宠之中，仿佛我们是义人一样；并且我们说，称义包括赦罪和基督之义归算给人”¹⁵

加尔文在《基督教要义》（卷三，11~19章）论证的逻辑可用以下方式总结：

- 为了拯救我们脱离审判，子成为肉身，赢得我们的救恩（2.15-17）；
- 因此，我们借以得救的义是在我们之外的（3.11.2等）；
- 但基督必定不能只为我们而被赐下；祂也必须被赐给我们（3.1.1）；

⁷ 加尔文，《基督教要义》，3.2.1, 3.11.1；也参 *Corpus Reformatorum* (ed. W. Baum; Berlin: C. A. Schwetschke, 1863-1900), 46:23 关于路加福音一章5~10节的讲章。

⁸ 见：例如，Richard Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), 126-27。不过，加尔文严厉批评墨兰顿后期转向神人协作说，那是正统（Gnesio）信义宗也拒绝的。

⁹ 加尔文，《基督教要义》，3.11.2。

¹⁰ 同上，3.3.10。

¹¹ 同上，3.3.11。

¹² 同上，3.3.14。

¹³ 同上，3.4.30。

¹⁴ 同上，3.12.2。

¹⁵ 同上，3.11.2。

- 我们不是单单领受基督的恩赐，而是领受基督自己，连同祂的恩赐（3.1.1; 3.1.4; 3.2.24; 4.17.11）

信心使我们与基督联合（3.1.1），但是赐给我们信心的是圣灵；救恩唯一的基础始终都是基督自己，而不是信心本身。换句话说，信心本身算不得甚么；它领受基督，以及伴随祂的一切珍宝（3.11.7; 3.18.8）。毕竟，“如果信心自身，或者（如他所说的）信心借它固有的德行，使人得以称义，那么，由于信心总是软弱、不完全的，它的效力就只是部分的，这样，我们那有残缺的义只能给予我们部分的救恩”（3.11.7）。

对福音派的称义教义最清楚的总结之一，可以在《威斯敏斯特信仰告白》第十一章找到：

蒙神有效呼召而来的人，神也白白称他们为义；但不是借着将义注入他们里面，而是借着赦免他们的罪，算他们为义，接纳他们为义人；不是因为他们里面做了甚么，或是他们做了甚么，而是单单因为基督的缘故；并不是借着把信心本身、相信的动作、或他们对福音的任何其他顺服归给他们，作为他们的义；乃是借着把基督的顺服和补偿归给他们，以致他们凭信心接受并安息于祂和祂的义；这信心并不是出于他们自己，乃是神所赐的。所谓信心，就是这样接受并安息于基督和祂的义，这乃是称义的唯一方法；然而，在被称义者的心中，不是只有信，而是也伴随着救恩的所有其他恩典，而且这不是死的信心，而是借着爱而发挥功效的信心。

称义的人可能落入严重的罪，“使神为父的心不悦”，但他们“永远不能从称义的状态上堕落”。¹⁶

《海德堡要理问答》也强调，这神圣判决的基础是基督的义，而不是我们的义，因此，我们这些“严重干犯神的所有诫命，又没有遵守任何诫命”的人，却唯独借着信心而被视为仿佛从来不曾犯罪，并完全遵守了那些诫命。甚至连信心的恩赐本身也不能视为称义的基础，而只是接受称义的空手。不过，这教导不能用来支持道德的轻忽，因为“凡借真信心而嫁接于基督的人，不可能不结出感恩的果子。”¹⁷ 当

¹⁶ *The Westminster Confession of Faith*, In *Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), ch. 11. 参《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订1版），136页。

¹⁷ *Heidelberg Catechism*, questions 60-64, in *Book of Confessions* = 《海德堡要理问答》，问60-64（引文出自答64）。参《历代教会信条精选》，34页。

然，同样的总结也可以在信义宗的《协同书》，圣公会的《三十九条》（*Thirty-nine Articles*）和《1689年浸信会信条》（*1689 Baptist Confession of Faith*）中找到。¹⁸

罗马在天特会议最长的敕令中正式咒诅的，正是这个见解；该敕令包括以下各点：

第9条。若有人说，罪人是唯独借着信心称义，……愿这人受咒诅。

第11条。若有人说，人唯独靠基督之义的归算或唯独靠赦罪而称义，……愿这人受咒诅。

第12条。若有人说，使人称义的信心无非就是要坚信神的怜悯，这怜悯会为了基督的缘故而赦免我们的罪；或者说，唯独凭这坚信就可以使我们得称为义，愿这人受咒诅。

第24条。若有人说，所领受的义〔公义〕在神面前没有通过好行为而得到保存，也没有通过好行为而增加，而那些行为只是获得称义之后的果子和记号，而不是其公义得以增加的原因，愿这人受咒诅。

第30条。若有人说，在领受称义的恩典后，每一个悔改的罪人的罪咎都得到赦免，永恒惩罚的罪债都被抹去，因此，在天堂之门可以（为他们）打开之前，无论是在现世，还是在炼狱，都不会还留下有待解除的暂时刑罚的罪债，愿这人受咒诅。

第32条。若有人持下述主张，愿这人受咒诅，即：被称义之人的好行为既然是神的恩赐，那么，它们就不可能也是蒙称义之人的功德；或者说，作为耶稣基督一个活泼的肢体，靠着神的恩典和耶稣基督的功德所行出的好行为而得称为义的人，并不会真正享受到恩典的增加、永生，而如果这人在恩典状态中死去，他也不会真正获得永生本身，也不会使自己的荣耀得到增加。¹⁹

可以肯定的是，自从天特会议以来，发生了很多事情，特别是自从第二次梵蒂冈会议以来颇有成效的普世讨论。不过，天特仍然是具有约束力的教理，而且即使它可以修改，到目前为止，罗马教会训导当局的官方陈述仍然继续否定福音派的观点。

¹⁸ 那信条由加尔文派浸信会友在伦敦采纳，最终在费城受到肯定（见 www.reformedreader.org/ccc/1689lbc/english/1689contents.htm）。

¹⁹ *Canons and Decrees of the Council of Trent: Original Text with English Translation* (trans. J. J. Schroeder, OP; St. Louis: B. Herder Book Company, 1960), 43, 45-46 = 陈文海译，《特兰特圣公会教规教令集》（北京：商务印书馆，2012），57-60页。

甚至在世界信义宗联合会 (Lutheran World Federation) 和梵蒂冈的〈称义教义的联合声明〉 (*Joint Declaration on the Doctrine of Justification*) (其地位并没有获得罗马天主教确认, 更不要说具有约束力了) 中, 宗教改革对称义的表述也没有得到肯定。²⁰ 而且, 在这份联合声明公布时, 梵蒂冈的宗座促进基督徒合一委员会 (Pontifical Council for the Promotion of Christian Unity) 曾发出警告。虽然支持双方达成的共识, 但声明补充说: “然而, 天主教会认为, 我们仍然不能说这共识足以消除天主教和信义宗在对称义的理解上的所有分歧。”²¹ 官方的声明引述天特会议来提醒天主教徒, 他们必须持守的教理是, “永生同时是恩典, 以及由神给予好行为和功德的奖赏。”²²

罗马天主教会从没有否认恩典的必须性——实际上, 从没有否认它的优先性。事实上, 天特会议明确重复对伯拉纠主义的谴责。不过, 在信心以外加上行为作为称义的工具, 在今天如同在和十六世纪那样得到强烈的肯定。从福音派的角度看, 以最强烈的方式肯定神恩典的重要性, 都不能缓和把我们自己的功德包括在内给福音带来的腐化。“既是出于恩典, 就不在乎行为; 不然, 恩典就不是恩典了” (罗十一 6)。

对称义的分歧看法是由对恩典的不同理解所推动的。在罗马天主教的神学里, 恩典被理解为是一种医药物质, 在洗礼时注入人里面, 将本性提升到超自然胃口。宗教改革神学对恩典的理解是, 神惟独因为基督的功劳, 而给予那些死在罪和不敬虔中之人的恩惠。借着信心, 神把基督和祂的一切福益赐给信徒。这些恩赐包括重生和成圣, 但这更新是称义的结果, 而不是它定义的一部分。

²⁰ *Joint Declaration on the Doctrine of Justification: The Lutheran World Federation and the Roman Catholic Church* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000)。包括其他困难在内, 〈联合声明〉教导说: “罪人的称义就是……人罪得赦免并成为义” (4.3.27, 强调字体为引者标示), 罪的特别行动需要告解的圣礼 (4.3.30) (编按: 这份声明的中文版反映出上述的第一个问题: 〈信义宗教会与天主教会有关成义/称义教义的联合声明〉 [www.hsscol.hk/LIBRARY/JDDJ2014/JDDJ.h.pdf])。因此, 罗马天主教的立场在这基本要点上没有改变; 投降的是福音派的观点。只有根据这个基础, 双方才能总结说, 十六世纪的定罪不再适用于彼此各自的教派。我们应该指出, 世界信义宗联合会好像世界改革宗教会联盟 (World Alliance of Reformed Churches) 一样, 代表其传统中较自由的一翼。他们的认信对手 (包括信义宗密苏里大会 [Lutheran Church Missouri Synod]) 拒绝〈联合声明〉, 因为它们仍然主张天特会议所定罪、以及其后罗马训导当局所有重申的观点。

²¹ 重刊于梵蒂冈的官方报纸, *L'Osservatore Romano*, weekly edition in English, 8 July 1998, p. 2。

²² 同上。

2. 更正教徒当中的分歧

重洗派虽然在某些方面比改教家更彻底偏离中世纪教会，但他们对称义的看法却更接近罗马天主教。当代重洗派神学家芬格尔指出：“弗里德曼(Robert Friedmann)建立‘对恩典的法理观点，主张，罪人……虽然不配，却被称为义……’，对重洗派来说，这‘是不能接受的’。像斯奈德(Arnold Snyder)这样更细腻的学者可以断言：历史上的重洗派‘从没有谈及因信称义’”。²³

苏西尼派(现代神体一位论的先驱)拒绝任何法庭(替代)的代赎观念，拒绝法庭式的称义，支持一种基本上是伯拉纠式的救恩论，而这成了启蒙运动理性主义的前设。康德拒绝法庭式的称义教义，认为对道德努力有妨碍，同样的论证也可以在美国奋兴运动家芬尼的著作中找到，正如下文将会指出的(637页)。

虽然原始抗辩者的古典亚米念主义(由亚米念带领)肯定唯独借着信心称义，代赎却是循着葛若修的治理理论(governmental theory)来理解的。基督的代赎不是代替罪人满足神的公义，而是被视为神根据罪人的悔改和新的顺服给予他们救恩之正当性的基础。一些亚米念派，像林博渠(Philip van Limborch)，沿着伯拉纠(苏西尼)的方向前进。福音派的亚米念者——像约翰·卫斯理——教导说神白白称罪人为义，但有时将它和成圣混淆，并且在大体上，使它从属于个人圣洁的内在更新和完全之下。²⁴

²³ Thomas A. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology, Biblical, Historical, Constructive* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 109. 芬格尔相信，重洗派救恩论的强调(特别是关于神化)可以带来更大的合一，尤其是在边缘化更正教群体(五旬宗和贵格会)的救恩论和东正教及罗马天主教会的救恩论之间(110)。芬格尔指出，近年的重洗派思想对这个课题的兴趣，不如先辈那么显著，而是把作主门徒(“跟随耶稣”)和信徒的内在转化视为中心(132-33)。

²⁴ 像奥尔森(Roger Olson)这样坚定为亚米念神学辩护的人，也认识到卫斯理关于称义的立场有点混乱(*Arminian Theology: Myths and Realities* [Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2006], 213)。奥尔森也指出后期亚米念派的差异。例如：华生(Richard Watson)毫不含糊地说：“基督个人和道德顺服归算的义，作为他们自己个人道德顺服的义，这个教义涉及到一种虚构和不可能，是与神的属性不一致的”(Richard Watson, *Theological Institutes* [New York: Lane & Scott, 1851], 2:216，引于 Olson, *Arminian Theology*, 215)。奥尔森主张，这个观点无法刻画所有亚米念的代表，但甚至他提出的一些相反的例子，也似乎暗示与华生的立场接近，虽然奥尔森并没有引述这些段落。波普(William B. Pope, *A Compendium of Christian Theology* [New York: Hunt and Eaton, 1880])说，在新约圣经中，“称义”的意思是“宣告和归算的义，同时也指内在和固有的义的力量”(2:404)。同时，波普正确地强调，我们称义是借着信心(*dia pisteōs* 或 *ek pisteōs*)，不是因为信心(*dia pistin*)

从拿但业·泰勒 (Nathaniel Taylor) 的纽黑文神学，一些亚米念派（特别是在美国）也朝更伯拉纠式的方向走。布道家芬尼说，借基督的义的归算而称义，不单是“荒谬”的，也削弱了追求个人圣洁的所有推动力。如果基督徒作出选择，他们可以在今生完全顺服神，也只有这样，他们才能够被称义。事实上，“现在的完全顺服是称义的条件。”“只要有罪——任何程度的罪——在他里面”，就没有任何人可以称义。²⁵ 关于宗教改革的套语，“既被称义，也同时有罪”，芬尼宣告说：“我恐怕，这个错误杀死的灵魂，比整个普救论对世界的咒诅更甚。”因为，“基督徒一犯罪，他就被定罪，必须悔改，并作他起初作的善工，否则便会失丧。”²⁶ 称义的基础是完全顺服，但这顺服却是信徒的顺服，而不是基督的顺服：

正如我们已经说过的，除了基于普遍、完全和不受干扰地顺从律法外，不会有法理或法庭意义上的称义。……归算的义的教义，或基督的顺服律法算为我们的顺服，是基于最错误和最荒谬的假设，因为基督的义只能够令祂自己称义。它永远不能归算给我们。……因此，祂自然不可能代表我们顺服。把代赎描绘为罪人称义的基础，很不幸地成了绊倒许多人的理由。²⁷

(2:414)。不过，“信心和行为作为使相信的人称义的工具：信心的行为证明它的真实性，是永久活泼的原则。它保留灵魂在称义的状态，是神圣生命的大能，律法的义借此得以成全” (2:415)。波普说，“亚米念主义在它的代赎教义中是调和苏西尼派，以及已经在宗教改革时期得着复兴的安瑟伦派的教导……。”“虽然……亚米念主义渐渐从最初的完整中衰退”，“现在不代表任何信条的固定标准” (2:442)。他指出，原来的亚米念主义（包括亚米念自己的信念），也就是他肯定的，否认基督的主动顺服和基督的义的归算 (2:443)。不过，波普说，林博渠走得更远，朝向“罗马的错误”和苏西尼主义 (2:443)。根据波普，英国的亚米念派（卫理公会）从没有否认宗教改革的称义教义，虽然他们教导完全成圣（完全）的教义，并强调赦免，而不是基督的义的归算 (2:444-48)。华生明确否认称义包括基督的义的归算 (Watson, *Institutes*, 2:215)。劳森 (John Lawson, *Introduction to Christian Doctrine* (Grand Rapids: Francis Asbury, 1967, 1986) 警告，宗教改革的观点倾向单视称义为改变法律地位，然后写道：“因此，称义是生命更新的第一个阶段，也是最重要的阶段，实际上使思想和内心、意志和行动变得更好” (226)。事实上，“重生”是“‘初步……’的另一个词” (227)。至少卫理公会立场的这些陈述反映与罗马天主教观点基本的类同。另一方面，卫理公会神学家奥登 (Thomas Oden) 努力为宗教改革的称义教义辩护，特别是在 *The Justification Reader* (Grand Rapids: Eerdmans, 2002)。

²⁵ Charles G. Finney, *Systematic Theology* (Oberlin, Ohio: J. M. Fitch, 1846; repr., Minneapolis: Bethany, 1976), 46。

²⁶ 同上，57。

²⁷ 同上，321-22。芬尼提到《威斯敏斯特信仰告白》的制订者和他们对于归算的义的观点，

3. 现代和当代神学的称义

在更正教自由主义（特别是施莱马赫和立敕尔）中，称义失去它作为在神面前的判决这个客观的法庭性质，变成一种意识，明白到神从一开始就不曾真的与信徒敌对。关于代赎，我们已经看到这一点。根据这个观念，称义不是客观地改变地位，由忿怒变成恩典（正如保罗在〔例如〕罗五 8~11 明确说的）；信徒只是克服疏离——一个人远离神的感觉。

巴特虽然反对自由主义，肯定神的忿怒由基督之死而转移的必须性和事实，但他拒绝将救恩次序的不同元素视为在时间中相继发生的。它们反倒是同时的，属于神永恒的拣选历史中的单一事件：对每一个人来说，在客观上都是真实的，但在信心和顺服的每一刻都是永久常新的。²⁸ 神称不敬虔的人为义，是巴特的一个重要主题。他认为自己是在恢复宗教改革的洞见，针对一种至少和罗马天主教同样有罪的更正教主义，后者将神唯独在基督里、唯独借着信心接受这个完整、完全和完成的称义，换成信徒与恩典合作得到的渐进、不完整和未完成的称义。²⁹ 不过，如果通常的试探是将称义压缩到成圣里，巴特的倾向则是将称义压缩到（从普世的角度来理解的）拣选里，将律法压缩到福音里。结果，他否认信心在领受这称义上必要性。信心只是承认在客观上隶属于每个人的地位。

更近期，对福音派的称义教义的批评在更正教圈子中越来越多。首先，新约圣经学术界的趋势（特别是认同“保罗新观”的）严厉批评宗教改革对犹太教和保罗的诠释。虽然这个观点的提倡者之间有一些差异，他们都同意，对保罗来说，称义并不表示将基督的义归算给相信的罪人。³⁰ 第二，历史神学和普世神学的趋势，批

纳闷道：“如果这不是反律法主义，我不知道甚么才是”（322）。

²⁸ 参 Michael Horton, “A Stony Jar: The Legacy of Karl Barth for Evangelical Theology,” in *Engaging with Barth: Contemporary Evangelical Critiques* (ed. David Gilson and Daniel Strange; New York: T&T Clark, 2008), 346-81。

²⁹ 这关注在 Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (trans. Edwyn C. Hoskyns from the 6th German ed.: London: Oxford Univ. Press, 1933), 366 = 巴特著，魏育青译，《罗马书释义》（香港：道风书社，1998），61 页已经很明显：“因此教会必须知道，以主观的宗教取代客观宗教，将事奉神转化成‘敬虔的实践’，将公义转化成律法的义，是甚么也得不到的，因为这样找不到它寻求的。教会当然可以追求宗教，忙于人的遵行律法。她可以在美学、伦理和逻辑的层面上培育宗教经验。但她不能做得比这更多：因为宗教经验和信心或义不是同一回事；它不是神的同在与实存，也不是神圣的‘答案’。宗教经验是我们人与神的关系，因此是我们与神十分可质疑的关系。”

³⁰ 我在 *Covenant and Salvation: Union with Christ* (Louisville: Westminster John Knox, 2007) 上半部详细讨论这些观点。

评认信信义宗和改革宗对路德与加尔文的诠释，尝试令改教者更接近东正教和／或罗马天主教的立场，他们认为这是较后期的正统主义所失落的。³¹ 一个令人印象深刻的神学运动，称为激进正统主义（由米尔班克领导）吸引了很多更正教徒，包括福音派人士，接受它对基督教新柏拉图主义的更新，相对于宗教改革神学的“外在主义”（extrinsicism）和“法律主义”（forensicism）。³² 第三，重洗派和亚米念神学以及不同种类的解放神学结合起来，更新他们对称义的强调的挑战，在许多情况下也挑战这教义本身，视之为阻碍个人和社会的转化。³³

在这一章余下的部分，我会概述古典福音派称义教义的解经基础，并沿途回应当代的批评。

二、从解经界定称义

“所召来的人又称他们为义”（罗八 30）。理解保罗所谓称义的意思，取决于我们能否接受他的人观（人类普遍堕落），³⁴ 因此，也取决于如司徒眉齐（Peter Stuhlmacher）所说的，他对“犹太人和外邦人在神的审判宝座前能否存活”的强烈关注。³⁵ 福音不单是说耶稣被钉十字架并复活，或者说这些事件显示祂是主，更是祂“被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗四 25，强调字体为引者标示）。

³¹ 一个突出的例子是与詹森、布拉阿滕（Carl Braaten）有关的“福音派大公”圈子，以及由曼纳玛（Tuomo Mannermaa）和其他人所领导的芬兰的路德新观。参 Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* (ed. Kirsi Stjerna; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005)。我在 *Covenant and Salvation*, 127-260 讨论这些观点。

³² John Milbank et al., *Radical Orthodoxy: A New Theology* (London: Routledge, 1999)。

³³ 葛伦斯质疑较古老的福音派执着于以“唯独基督”为基督信仰的实质原则，以“唯独圣经”为它的形式原则(Stanley Grenz, *Revisioning Evangelical Theology* [Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1993], 62)。同样，麦拉伦(Brian McLaren, *A Generous Orthodoxy* [Grand Rapids: Zondervan, 2004]=凌琪翔译，《耶稣关心的七件事》〔台北：校园，2008〕)责怪宗教改革的神学委身于五个唯独：唯独基督、唯独圣经、唯独恩典、唯独借着信心和荣耀唯独归给神(221)。对于这两位作者来说，正如对他们之前一代的福音派，基督教的核心是我们效法基督的榜样，至少对麦拉伦来说，这甚至不要求个人成为基督徒，只要求他们成为更好的佛教徒、穆斯林或追随耶稣的犹太人(221)。

³⁴ 参 Timo Laato, *Paul and Judaism: An Anthropological Approach* (Atlanta: Scholars Press, 1995)。

³⁵ Peter Stuhlmacher, *Revisiting Paul's Doctrine of Justification: A Challenge to the New Perspective* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001), 43。

1. 宣告（判决）的意义

艾德·桑得斯（E. P. Sanders）指出：“这个动词〔*šādaq*〕的基本字干（*qal*）通常表示‘在法庭中为清白’，其实与表示‘无辜’的字根 *zakah* 无法区分。”³⁶ “它也可以指：使某个东西变为正确，正如在‘使天平公道’这个短语中的用法。其使役主动字干（*hiʿīl*，‘称义’）也具有法庭含义。出埃及记二十三章 7 节说：‘我必不以恶人为义’，明显应该理解为表示‘视为无辜’”。³⁷ 路易·伯克富正确地指出，在大多数情况下，希伯来词语 *hišdīq* 的意思是：“在司法上宣告，个人的状态与法律的要求一致”（出二十三 7；申二十五 1；箴十七 15；赛五 23），正如加强主动字干（*piel*）的形式 *šiddēq*（耶三 11；结十六 51~52）。³⁸ 希腊文动词 *dikaioō*（“宣告为义”），无疑有司法性质。正如中世纪的补赎系统在解经上是建基于拉丁语《武加大译本》，后者误将 *metanoēō*（改变个人的心意，悔改）翻译为 *poenitentium agite*（实行补赎），*dikaioō*（宣告为义）也误译为 *iustificare*（使成为义）。³⁹

虽然不是由对教义的关注所推动，伊拉斯谟甚至在路德之前就已经指出这些词汇上的不一致。很明显的，使成为义和被宣告为义是大不相同的。后一个短语，就其本身来说，并不一定产生福音派的称义教义，但却显出《武加大译本》的错误翻译，也因而显出称义诠释为道德转化的错误。好些罗马天主教新约圣经学者在近年都指出，*dikaioō* 与法律裁决有关。⁴⁰ 称义的辞典定义是“在法庭中被洗刷罪名”，⁴¹ 正如艾德·桑得斯在前面所说的，这甚至在关连到旧约圣经时都是真实的（*šādaq* 和同源词），也可以得到充分的证明。即使在那些批判宗教改革的诠释的人当中，都可以在这点上达成重要的共识，这证明我们离亲眼目睹称义的法律定义被破坏还相当远。

虽然这个动词是司法性或法庭性的（也就是说，它表达宣告，而不是过程），它的用途本身并不是指个人在神面前称义的基础或方法。它只是指出法律的要求完

³⁶ E. P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism* (Philadelphia: Fortress, 1977), 198。

³⁷ 同上，199。

³⁸ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 510。

³⁹ Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge: Cambridge Univ. Pres, 1986), 11-14。

⁴⁰ 见：例如，Joseph Fitzmeyer, “The Letter to the Romans,” and “The Letter to the Galatians,” in *The Jerome Biblical Commentary* (ed. Raymond S. Brown, Joseph A. Fitzmyer, and Roland E. Murphy; Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1968)，尤其是 241-4 和 303-15。

⁴¹ 见 BDAG, 246-50 = 鲍尔编，麦陈惠惠、麦启新译，《新约及早期基督教文献希腊文大词典》（香港汉语圣经协会，2009），376-82 页。

全得到满足（徒十三 39；罗五 1、9，八 30~33；林前六 11；加二 16，三 11）。它的相反是定罪，这很明显也是司法的观念（约三 17~18；罗四 6~7，八 1、33~34；林后五 19）。

2. 神的义

到目前为止，即使像赖特这样热烈提倡“新观”的人也会同意：称义是宣告、司法的判决。至少在辞汇一语义的基础上，它不能被理解为一个过程。进一步的问题关乎“神的义”这个短语的性质，以及它能否算给或归算给信徒。根据赖特，神的义这个短语只能指祂自己对约的信实。⁴² 虽然肯定是“法庭用语，也就是取自法庭”，义并不是指可以由神转移给我们的东西。它也不能指被告固有的义的状态，使他们配被判为无罪。相反，“在圣经的意义上，在法庭的背景下让原告或被告成为‘义’，就是让他们因为法庭的裁决而有的那个地位。”⁴³ 不过，这法庭判决不能涉及义的归算。说法官不明就里地就将自己的义给予被告，是没有意义的。⁴⁴ 神的百姓会被“称义”。“但他们有的义不会是神自己的义。那完全说不通。神自己的义是祂对于圣约的信实”（强调字体为该书原文标示）。⁴⁵

不过，我们务必要指出，根据宗教改革的立场，被归算的从来都不是神的义。首先，这假设了义是一种物质或商品，由一个人转到另一个人，而不是某种法律地位。第二，赖特的法庭背景缺少的是第三方：中保，身为代表的元首，他满足法律，令自己和立约的后嗣在神面前配得“义”或“公正”的判决。满足律法之约的条件的那一位，虽然是人类一仆人，也是神一主，归给信徒的是祂主动的顺服，而不是神的属性。

事实上，宗教改革成熟的称义教义，同时反对罗马和欧西安德的观点：前者将称义理解为注入义的性质，后者认为那是信徒参与基督神性中那本质的义。改教家 and 他们的继承者努力地指出，归算或归给所有相信的人的，是基督成功地通过了作为立约代表所受的考验。这使称义不致变成抽象或法律上的虚构，因为被称义的人实际上“在基督里”拥有那些已经尽诸般的义之人的地位。这是每一处都预设的立约措辞，而在罗马书第五章有非常清楚的表达，在那里，亚当以盟约元首的身分归

⁴² N. T. Wright, *What Saint Paul Really Said: Was Paul of Tarsus the Real Founder of Christianity?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 96 = 汤姆·赖特著，白陈毓华译，《再思保罗神学争议》（台北：校园书房出版社，2001），146 页。

⁴³ 同上，97-98 = 汤姆·赖特著，《再思保罗神学争议》，148 页。

⁴⁴ 同上，98 = 汤姆·赖特著，《再思保罗神学争议》，149 页。

⁴⁵ 同上，99 = 汤姆·赖特著，《再思保罗神学争议》，150 页。

算了罪咎和定罪，也给予固有的败坏，而基督以盟约元首的身分归算了义和祂固有的新生命。法庭的法律措辞，和元首及身体、树及果子、葡萄树和枝子的生机性措辞汇聚在一起，却没有混为一谈。在基督里，我们既有称义，也有新生命，这是外来的义归算给我们，也是基督自己的复活生命赐予我们。

以保罗的银行类比为基础，不单个人的债务被取消，也因为他人转移资金到自己的户头，使财富不再是虚构的，而是有如个人劳动的成果。正如保罗在腓立比书第三章看自己的账目时，他将自己所有的义放在债务那一栏，将基督的义放在资产那一栏。到目前为止，赖特的论述似乎不容许遗产实际上给予特定的某人。称义可以是法庭式的（也就是司法性的），但不能转移资产，由忠心的代表转给不敬虔的人。如果罪咎可以由一个人归算给另一个人（这是赖特肯定的），为甚么义不能？亚当的罪，在契合中归算给人类这个立约的实体，因为它归算给每一个成员（罗五12）。这种将一个人的罪归算给每一个以色列人——因此给予整个国家——的观念，在其他地方也可以找到，例如，亚干的偷窃（书七10~26）。

赖特将“神的义”（*dikaioynē tou theou*）诠释为主词所有格（subjective genitive），他将罗马书一章17节意译为：“〔保罗〕说，福音显明或揭示神自己的义，祂对于圣约的信实，这是透过耶稣基督的信实、为了所有忠诚的人的益处（‘本于信，以至于信’）而运作的。”⁴⁶ 不过，这对这节经文余下的部分——“如经上所记：‘义人必因信得生’”——是否言之成理？保罗引述哈巴谷书二章4节，是指作为圣约伙伴的人，而不是神。似乎与保罗在罗马书一至三章较广的论证更一致的是，和路德的意见一致，律法显明神本质的义（祂将我们定罪的公义），而福音显明神拯救我们的义的恩赐。每一个人——包括犹太人和外邦人——都被律法定罪，也因为他们的罪而永远不能因律法称义。在确立这一点后，保罗补充说：“但如今，神的义

⁴⁶ 同上，109=汤姆·赖特著，《再思保罗神学争议》，165页。与这个关于神的义的辩论有关的是，究竟“相信基督”是否也应该理解为主词所有格的结构（即“基督的信心”）。然而，考虑到保罗通常描述信心和称义之间的关系，这似乎并不合理。例如：保罗谈及“神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人”（罗三22），最后一个子句重复中间子句的相同观念（*dia pisteōs Iēsou Christou*），他在25节加上，基督挽回祭性质的死是“要以信心接受”的。这辩论超越我们这里的范围，而关于为主词所有格的结构辩护，见 Bruce W. Longenecker, “Contours of Covenant Theology in the Post-Conversion Paul,” in *The Road from Damascus: The Impact of Paul’s Conversion on His Life, Thought, and Ministry* (ed. Richard N. Longenecker; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 133; 参 Richard Hays, *The Faith of Jesus Christ: An Investigation of the Narrative Substructure of Galatians 3:1-4:11* (Chico, Calif.: Scholars Press, 1983); Richard B. Hays, “Justification,” *The Anchor Bible Dictionary* (ed. D.N. Freedman et al.; New York: Doubleday, 1992), 4:1129-33。

在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证：就是神的义因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别。”他们现在“却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，借着人的信”（罗三 21~25）。根据这个观点，神确实显明祂对圣约的信实，但这本身不是好消息——除非神显明祂所是的义和祂律法要求的义已经在耶稣基督里作为恩赐赐给了我们。

宗教改革的诠释承认，保罗谈及神的义是祂本质的义和对圣约的信实，以及作为义的恩赐。赖特将所有相关的经文化约为前者。但这两者之间的辩证互动（dialectical play）似乎是保罗论证的核心，特别是罗马书一至三章：神所是的义（显明在律法中）将每一个人定罪，包括犹太人和外邦人。尤其在保罗的所有论证中，说神对于圣约的信实乃是透过我们对基督的信心而揭示出来的，是没有意义的。保罗主张，神所是的义（也就是祂本质的义）确实定所有人的罪——包括犹太人和外邦人——因为没有人满足了这义；不过，福音揭示了义的恩赐（这恩赐是借着信心领受的）。神的义的启示借由律法显明，与神的义的启示在福音里显明，这两者是不同的：前者是为了“塞住各人的口，叫普世的人都伏在神审判之下”（三 19）；后者则是“在律法以外”、借着相信基督（21 节）。律法显明神是公正的（因此必定定所有犯罪者有罪），但福音显示神自己为义，也称人为义（26 节）。

把义转移到信徒身上，在赖特的诠释中是没有地位的；但在这段经文里，对保罗来说，“神的义借着相信耶稣基督”，是作为“恩赐”而赐给“所有相信的人”的“称义”。赖特所容许、最接近这种说法（称义是赐给个人的正确地位的一种恩赐）的陈述是，信徒“现今被宣告为他们将来会被视为的那样，即神真正的百姓。在信心的基础上，现今的称义宣告未来的称义将会基于信徒的一生而公开肯定的事（根据二 14~16 和八 9~11）”（强调字体为引者标示）。⁴⁷ 在这陈述中，我们不单看到罗马天主教神学区分现今的称义和未来的称义，而且看见后者的基础是个人自己对于圣约的忠诚。对保罗来说，末日的判决已经颁布，是有利于那些相信基督的人的——唯独借着信心——而根据赖特的说法，这将来的判决只是在信心中预期的。

根据赖特，信心不是个人怎样“得救”，而“是罪得赦免的家庭徽章”。⁴⁸ “因此，这一章〔罗马书四章〕强调的是：界定圣约成员的不是割礼（四 9~12），也不是种族，而是信心。”⁴⁹ 不过，这信心现在也重新被界定为忠诚——我们自己的顺

⁴⁷ Wright, *What Saint Paul Really Said*, 129 = 汤姆·赖特著，《再思保罗神学争议》，194-95 页。

⁴⁸ 对于赖特这个论述的一个不错的批评，见 Mark A. Seifrid, *Christ, Our Righteousness: Paul's Theology of Justification* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000), 176n13。

⁴⁹ Wright, *What Saint Paul Really Said*, 129 = 汤姆·赖特著，《再思保罗神学争议》，195 页。

服圣约，这是最终称义的基础。关键在于，他的清单中缺乏保罗的“不是靠行为”这个子句，或者使徒的声明：这义临到的对象是那“不作工的，只信称罪人为义的神”（5节）（留意这里是指个体一个人）。保罗是在对比作工和信靠，不是在对比割礼和我们由圣灵引导的顺服。基本上，赖特的主张等于是说，我们是借着一些行为（我们对于圣约的忠诚）称义，但不是借着另一些行为（种族的纯洁）称义。

正如我们在替代性的代赎中已经看到的，罪人在法理上满足神的公义，只是故事的一部分。它是如此重要，如果没有它，其他理论都会悬在半空。不过，它为雅威在宇宙和末世层面胜过那些捆绑我们的权势提供了基础。同样，不敬虔的人被称义，绝对没有排除个人和宇宙的更新，而是基督的得胜结出之丰富而多样化的果子的来源。⁵⁰

3. 归算的义？

宗教改革对于称义的观点，是依据这个动词的宣告性质，以及神的义的双重意思：神所是的公义（这公义定我们的罪）和神所赐予的公义（这公义拯救我们）。但这会要求进一步的论点：也就是说，归算是神借着信心将这义或公义赐给不敬虔之人的方法。

罗马书明确使用“归算”（*logizomai*）这个动词，特别是在第四章，保罗引述创世记十五章6节，提到亚伯拉罕：“亚伯拉罕信神，这就算为他的义”（罗四3）。请留意归算怎样符合保罗的论证：“作工的得工价，不算恩典，乃是该得的；惟有不作工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义”（4~5节）。很明显地，由一个人（雇主）转移或给予另一个人（雇员）：也就是工价。但这里的情况不同：神不称那些努力要得到义的人为义，而只把义归算给相信称不敬虔的人为义之神的那些人。大卫是另一个显明“主不算为有罪的”（8节）的例子。亚伯拉罕甚至不能视他的割礼为他在神面前称义的工具（9~12节）。“‘算为他义’的这句话不是单为他写的，也是为我们将来得算为义之人写的，就是我们这信神使我们的主耶稣从死里复活的人。耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（23~25节）。

在加拉太书第三章，保罗重复创世记十五章6节的引文，来对比“行律法”和“听信〔福音〕”。“算为”或“被算为”（*logizomai eis*）也出现在罗马书二章26节，九章8节和哥林多后书十二章6节；以及使徒行传十九章27节和雅各书二章23节。虽然这个词语没有在罗马书第五章出现，但整个观念在保罗比较并对比亚当

⁵⁰ 我在 *Covenant and Salvation*, 289-302 阐述这个宇宙一末世论面向。

和基督时都显而易见。在亚当的元首身分下，整个族类都有罪且败坏的；在基督的元首身分下，多人得称为义并得生命。这些经文明确地教导，信徒借以在神的审判前站立得住的义是外来的：也就是原来属于他人的。那是基督归算的义，不是信徒固有的义——即使这义是靠圣灵满有恩慈的工作所产生的。

正如我们已经看到的，赖特主张，神最终称人为义，是基于信徒活出的一生而宣告他们为义。虽然他通常避免谈及救恩次序（“个人怎样‘得救’”），但他确实以重生为裁定个人现时是这群体的成员、在末日会被称义的基础。因此，无论在其他点上有任何其他差异，他和罗马天主教的观点一致，视称义为分析性的判决。在上文来自《威斯敏斯特信仰告白》的引文中，加上的子句说，被排除在称义的理由以外的不单是“我们自己做”的行为，甚至圣灵“在我们里面做”的行为。这份信仰告白没有否认圣灵在我们里面的工作，而只是说：这并不是称义。

一个人的义归算给另一个人，这观念在第二圣殿犹太教已经出现（“列祖的功德”）。⁵¹ 而且，我们已经看到，赖特强烈肯定我们的罪转移或归给基督，因此，他拒绝基督的义归给信徒似乎是武断的。对于归算的批评并不限于保罗新观（单数或复数）的代表。例如：赛福瑞（Mark Seifrid）仍然不相信“归算”的措辞是必要的。称义给予罪的赦免；为甚么必须基于基督主动的顺服而有义的归算？赛福瑞认为“这是不必要且误导人的”。⁵² “在将‘称义’化约为现时拥有‘基督归算的义’时，更正教神学家不经意地伤及贯穿称义和顺服的神经。用‘基督归算的义’不是错误，却是缺失。”⁵³

不过，如果改革宗的诠释实际上说得比赛福瑞容许的更多，就不会是化约的或有缺失的。⁵⁴ 更要紧的是，这产生了一个问题：赦免怎样凭本身就可以确立正直？要承受最后的审判的不单是赦免（罪咎的否定），更是义（正面的地位）。少了后者，圣约的目标和它的条件都无法实现。赛福瑞总结说，“称义”不能“化约为”在“救

⁵¹ Hermann Lichtenberger, “The Understanding of the Torah in the Judaism of Paul’s Day,” in *Paul and the Mosaic Law: The Third Durham-Tübingen Research Symposium on Earliest Christianity and Judaism* (ed. James D. G. Dunn; Grand Rapids: Eerdmans, 2001), 16。他提到拉比来源，说神会使祈求者脱离罪，“好叫你们可以在时代的终了找到喜乐。……如果你们为了你们自己和以色列的得救而做真实和良善的事情，这便会算为你们的义。”

⁵² Seifrid, *Christ, Our Righteousness*, 175。

⁵³ 同上。

⁵⁴ 在一个引人入胜的评论中，巴文克判断说：“唯理学派基本上植根于皮斯卡特（Piscator）的教导，根据这教导，完成我们所需要的义的，不是基督主动的顺服，而唯独是祂被动的顺服！”（Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 3, *Sin and Salvation in Christ* [ed. John Bolt; trans. John Vriend; Grand Rapids: Baker Academic, 2006], 3:531）。

恩次序”以内之“基督徒生命开始时发生的事件”。⁵⁵ 但保罗在罗马书八章 30 节不是将它置于救恩次序之内吗？除非正面地基于基督主动的顺服（代替我们成全律法）而归算义，称义真的是如批评者所指摘的，是“法律的虚构”。另一方面，由于基督的顺服实际上归算或归给我们，就法理而言，我们在神面前就是公义的。

甘德理（Robert Gundry）也反对归算的教义。首先，他强调那些明确提到义的归算的经文。甘德理写道：“但这些经文都没有说数算基督的义，因此，数算的不是义，而是神将信心算为甚么。”⁵⁶ 甘德理主张，神数算的或归算的是信心，而不是基督的义。⁵⁷ “犹太传统认为，神算亚拉罕的信心为义，因为那是行为（当然是好的）；”可以肯定的是，“保罗拒绝这个传统。”⁵⁸ 但如果信心是称义的基础，而不是工具，我们便要怀疑犹太的诠释怎么会是错的。甘德理清楚说，“神算为义的信心是‘来自’（*ek*）信心（罗九 30，十 6）、‘借着’（*dia*）信心从神而来、并‘基于’（*epi*）信心（腓三 9）的义。保罗的语言是流畅的：信心是义的来源、媒介和基础，因为神算它为义”（强调字体为引者标示）。⁵⁹

不过，*epi*（基于）的语义范围比甘德理容许的宽阔得多。⁶⁰ 在神学术语方面，某东西的基础（或形式因）与媒介（或工具因）是有区别的，*epi*（基于）和 *dia*（借着）在圣经中都以更大的范围和弹性被使用，正如它们对等的英语在普通的用法那样。事实上，*epi* 作为基础（“基于”、“因着”）出现，在很多地方是指一个存在状态、行动或结果的基础的标记。⁶¹ 换句话说，*epi*（“基于”）和 *dia*（“借着”）是可以互换的。考虑到更正教和罗马天主教圈子对宗教改革的称义观发出的不同挑战，用语变得更精密：靠着恩典，借着信心，因为基督而称义。不过，如果将经院哲学更精细的区分强加在新约圣经，则是犯了时代错置的错误。甚至路德在解释加拉太书时也可以说，我们“因着我们对基督的信心的缘故，或为基督的缘故”而称

⁵⁵ Seifrid, *Christ, Our Righteousness*, 176。

⁵⁶ Robert Gundry, “The Nonimputation of Christ’s Righteousness” in *Justification: What’s at Stake in the Current Debates* (ed. Mark Husbands and Daniel J. Treier: Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 18。

⁵⁷ 同上，22。

⁵⁸ 同上。甘德理指出以下对犹太文献的考察：J. A. Ziesler, *The Meaning of Righteousness in Paul: A Linguistic and Theological Inquiry* (SNTSM 20; Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1972), 43, 103-4, 109, 123, 125-26, 175, 182-83。

⁵⁹ Gundry, “Nonimputation,” 25。

⁶⁰ 根据 Danker (BDAG, 363-67 = 《新约及早期基督教文献希腊文大词典》，555-64 页)，有不少于十八个可能的翻译。

⁶¹ 同上，尤其 366 = 《新约及早期基督教文献希腊文大词典》，560 页。

义，仿佛这两个短语是可以互换的。⁶² 一切都视乎我们在对比甚么：信心和行为的对比，还是信心作为固有配得的基础，和信心作为被动工具的对比？不过，在甘德理的表述中，我们会说我们靠着信心，借着信心，基于信心而称义。这个观点使我们的信心成为我们称义的功德基础。

甘德理拒绝亚当的罪的归算，而由于百姓（在律法之前）的犯罪“不像亚当的过犯”，他否认关于称义的归算。⁶³ 但这节经文（罗五 14）似乎提出相反的观点：也就是说，虽然他们没有犯同样的罪，他们在亚当里面仍然是罪人。而且，甘德理谈到“保罗的失败，虽然他详细讨论律法，并写道，基督‘生在律法以下’（加四 4），甚至说基督代表我们完全遵守律法（甚至林后五 21 也没有将祂的无罪和守律法连系起来）。”⁶⁴

但“生在律法以下”这个短语还会有甚么意思？犹太人除了“关于守律法”外，会怎样理解无罪？为甚么保罗对比亚当一次不顺从的行为和基督一次顺从的行为？难道这不表示归算的是基督的顺从，而不是我们的信心吗？甘德理主张：

可以肯定，*dikaiōma*，在罗马书五章 18 节翻译为“义行”，在罗马书八章 4 节（以及罗一 32）翻译为“义的要求”（《和合本》分别作“义”和“判定”），在罗马书八章 4 节可以作集合用法，指律法的所有要求。但这集合用法的意思是不确定的，甚至是不可能的，因为保罗在加拉太书五章 14 节写道，“全律法都包在‘爱人如己’这一句话之内了。”⁶⁵

然而，甚至这样诠释加拉太书五章 14 节也显得牵强。保罗只是总结“全律法”（也就是以集合用法，理解为律法的所有要求）。当然，爱邻舍并不在于一个行动。而他在加拉太书持续辩论的文脉中，岂不是可以合理地假设，保罗在这里只是重复三章 10 节的主张：干犯了一点（没有完全地爱神和邻舍），就是在律法的“咒诅下”？尽管甘德理主张信心不是行为，但他说：“信心的义是道德成就，神算信心为这成就，即使它本身不是这种成就”（强调字体为引者标示）。⁶⁶ 基督“做了挽

⁶² Martin Luther, *Commentary on Galatians*, in *Luther's Works* (ed. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1963), 26:233。

⁶³ Gundry, “Nonimputation,” 28。

⁶⁴ 同上，32。

⁶⁵ 同上，34。

⁶⁶ 同上，36。

回祭，这顺服的义行使神可以合理地算信心为义。”⁶⁷

值得顺带一提的是，这个观点有个神学历史。虽然亚米念同时主张称义的功德基础是基督归算的义，但他的追随者（埃皮斯科皮乌斯〔Simon Episcopius〕和葛若修）却教导说，信心本身（和悔改）成为称义的基础。清教徒巴克斯特提出相似的论点，把信心和福音要求的顺服视为“新律法”，来取代“旧律法”作为称义的基础。《威斯敏斯特信仰告白》第十一章指出这个新律法主义的错误，说：神称信徒为义，“〔不是〕因为把信心本身——相信的动作——或福音所要求的任何其他的顺服归给他们，算为他们的义；而是把基督的顺服和满足神公义的要求归给他们，以致他们凭信心接受并靠托祂和祂的义；这信心并不是出于他们自己，乃是神所赐的。”⁶⁸事实上，新律法主义和晚期中世纪唯名论的盟约（或更好的说法是合约）神学之间有明显的相似之处，根据后者，称义是根据个人不完全的顺服而赠予的。根据这个观点，按严格的功德（*de condigno*）来说，没有人配得最终的称义，但只根据神满有恩慈的决定接受它，把它当成仿佛是有功德的（*de congruo*）。

除了历史上的相似之外，甘德理的立场在解经上可行吗？卡森（D. A. Carson）在回应时首先给我们有益的提醒，系统神学和圣经（或解经）神学属于不同的论述范畴，应该为彼此的目的服务，但往往不管对方在说什么，没有考虑对方的范畴和研究，只顾自说自话。⁶⁹卡森指出，“在犹太解经里，引述创世记十五章6节，不是用来证明亚伯拉罕称义是借信心而不是靠行为”，而是证明他有功德的顺服（谢麦亚〔Shemaiah，主前50年〕拉比；《出埃及记注释》〔Mekilta〕解释出十四15〔35b, 40b〕）。“就我们的目的来说，这表示保罗肯定知道这些传统，但明确地以和他自己的传统大不相同的方式来诠释创世记十五章6节，而他确信这新方式是理解经文的正确方式。”⁷⁰

更具体地，卡森提醒我们留意罗马书四章5至6节的平行：

- 四 5 神称罪人为义
- 四 6 在行为以外蒙神算为义

⁶⁷ 同上，39。

⁶⁸ *The Westminster Confession of Faith*, ch. 11, in *Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991)。《威斯敏斯特信仰告白》，第十一章。中译：《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订1版），第136页。

⁶⁹ D. A. Carson, “The Vindication of Imputation,” in *Justification: What's at Stake*, 49。

⁷⁰ 同上，56。

“换句话说，‘称义’与‘算为义’平行；或者用术语来说，称义和归算义平行。”⁷¹ 而它必须是“外来”的义，因为“神称罪人为义（罗四 5）；祂在行为以外算为义（罗四 6）。”⁷²

在回应甘德理的论点时，卡森推理说：“如果神算或归算我们的信心为我们的义，一旦祂这样算或归算，那祂算或归算义给我们时，是一种第二次的归算吗？”⁷³ 在腓立比书三章，那明显不是固有的义。⁷⁴ “哥林多后书五章 19 至 21 节说，神使无罪的基督为我们成为罪，让我们在祂里面可以成为神的义。我们是因为神而得以在基督耶稣里，祂已经为我们成为义（和其他的种种：林前一 30）。保罗的很多经文都是这样。”⁷⁵ 有信心——即使是在基督里的信心——不等于有“不是……自己”的义。如果我们认为两者相同，那么，成了从不法转为义的基础就是信心，而不是基督。⁷⁶

4. 关于称义的神学预设和解经

我提到圣经神学和系统神学之间那近亲的对抗，但我们到目前为止所遇到反对更正教对称义的传统论述的论证显示，神学信念和解经结论是分不开的。史怀哲判断说：“但那些后来使〔保罗的〕因信称义教义成为基督信仰的中心的人，都有一个可悲的经验，发现他们在处理一个救赎观念，却不能合乎逻辑地从中得出任何伦理教训。”⁷⁷

但这结论完全忽略了，甚至在加拉太书中，保罗的逻辑都有十分自然的转折，在那里，正如在他的其他书信，表达伦理的命令语气（ethical imperatives）乃是源自陈述福音的直说语气（gospel indicatives）。白白称义的福音释放我们，去接受那曾经定我们罪的律法。保罗称这新生命为“圣灵里的生命”，结出“圣灵的果子”（加五 16~26）。我们“在亚当里”时，律法产生死亡和定罪；我们“在基督里”时，律法认可我们——因此，加尔文认为，所谓律法的第三个用途（引导信徒以感恩行事），对基督徒来说是律法的“主要用途”。⁷⁸ 只有在它不再能定我们罪时，律法

⁷¹ 同上，61。

⁷² 同上。

⁷³ 同上，64。

⁷⁴ 同上，69。

⁷⁵ 同上，72。

⁷⁶ 同上。

⁷⁷ Albert Schweitzer, *The Mysticism of the Apostle Paul* (New York: Seabury, 1968), 225。

⁷⁸ 加尔文，《基督教要义》，2.7.12。

才是朋友，而不是敌人。

正如我们将会看到的，宗教改革的神学确实从称义产生了一种道德规范——也从救恩次序的其他方面产生道德规范，正如我们从《海德堡要理问答》分为罪咎、恩典和感恩可以看到的那样。信义宗和改革宗的每个要理问答都在基督徒生活的应用中包括十诫。事实上，《海德堡要理问答》的第一个问答就强调这一点：因为基督为我们的救赎付上代价并差派圣灵，“无论是生是死，〔我〕唯一的安慰都不属于我自己，而是——在我的身体和灵魂，在生命与死亡中——属于我信实的救主耶稣基督。”⁷⁹ 称义不单是应许，也是对个人整个生命有权利的要求。

提倡圣约律法主义〔covenantal nomism〕（神人协作论）的人通常坚称：白白恩典的福音——唯独恩典、唯独基督、唯独信心——在逻辑上只会导致放纵。艾德·桑得斯是新观的先驱，他假设无条件的拣选是武断的：蒙拣选的人身上必定有某些东西解释那恩赐。⁸⁰ 可以肯定的是，“进入〔约〕”是倚靠顺服，但这不构成“行为的义”，因为我们是可以做些事情来补偿我们的错误。很明显，以我们的努力重新让天平变得平衡的这种条件，构成了神这方面的恩典。这些神学预设引导着艾德·桑得斯对第二圣殿犹太教和保罗的判断。邓恩（James D. G. Dunn）承认他对保罗的诠释和他的亚米念神学信念一致。⁸¹ 赖特呼吁：“只要基督徒弄对这〔称义的教义〕，他们会发现自己不单相信福音，也会践行福音；而这就是宣告福音的最好基础。”⁸² 因此，福音是要由我们完成的事情，而不单是惊人和令人不安地宣告那已经代表我们一劳永逸地实现的事情。⁸³ 赖特正确地强调，信心和圣洁是相辅相成的，但他似乎主张，令它们继续相连的唯一方法是把它们合并起来。“事实上，‘信心’这个词本身往往可以恰当地翻译为‘忠心’，这同样可以表达那重点，”虽然他提醒我们，“信心”不是个人进入约的途径，而是显示谁在其中的徽章。⁸⁴ 甘德理诉诸赛福瑞那绝非创新的指控，说：“在将‘称义’化约为现时拥有‘基督归算

⁷⁹ *Heidelberg Catechism*, q. 1, in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publication, 1987), 861 = 《海德堡要理问答》，问1，于《历代教会信条精选》，12页。

⁸⁰ Sanders, *Paul and Palestinian Judaism*, 101-6。

⁸¹ “An Evening Conversation on Jesus and Paul with James D. G. Dunn and N. T. Wright,” (NTWrightpage.com/Dunn_Wright_Conversation.pdf, 2007), p. 20。

⁸² Wright, *What St. Paul Really Said*, 159 = 赖特著，《再思保罗神学争议》，241页。

⁸³ 甚至当保罗说“顺服”福音时，他心里想到的也是相信：“只是人没有都听从福音，因为以赛亚说：‘主啊，我们所传的有谁信呢？’可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”（罗十16~17）。

⁸⁴ Wright, *What Saint Paul Really Said*, 160 = 赖特著，《再思保罗神学争议》，243页。

的义’时，更正教神学家不经意地伤及贯穿称义和顺服的神经。”他也诉诸卫斯理基于相同理由发出的批评：它导致反律法主义。⁸⁵

在这里，这条很多人走过的批评之路，证明了史怀哲“从它〔法庭的称义〕不能通往伦理标准”的这个指控。⁸⁶甘德理认为，他自己的处理是“朝不单满足罗马天主教，也满足信义宗传统的敬虔派、重洗派和浸信会传统、凯锡克运动（Keswick movement，或译‘开西运动’）、圣洁运动和五旬宗的合法关注走了很远的路。”⁸⁷因此，对福音派的称义教义提出的这些批评，好像改教者和他们的继承者一样，都是由系统神学的范畴和假设所模塑的。

贰、儿子的名分：创造新关系的新地位

圣经将古代近东的条约用于神的圣约筹算，表明：封臣被这位大君王所收纳（adopted；或译为“收养为儿子”），“穿上”宗主的身分，包括祂君尊的荣耀。所恢复的是这失落的荣耀——而由于它不比那位神一人的荣耀为低，它比“头一个人……出于地……属土”（林前十五 47）那原来的荣耀更大。“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状”（49 节）。⁸⁸“成为神的形象就是成为神的儿子。”⁸⁹“披戴基督”就是从祂得到所有的义，同时为了称义和成圣。这不单因为祂是永恒之子，更因为祂是祂百姓称义的圣约元首，“按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子……”（罗一 4）。在基督里，我们的褴褛衣裳换为有君尊荣耀的袍子，我们与亚伯拉罕、以撒和雅各一同坐席。

穿衣的类比不是保罗神学的原创。它第一次出现时，是神在亚当和夏娃堕落后给他们穿上衣服，然后也出现在撒迦利亚书三章大祭司约书亚的污秽衣服换上公义袍子的异象，以及其他许多经文中。在以赛亚书六十一章 10 节，我们读到：“我因耶和华大大欢喜；我的心靠神快乐。因祂以拯救为衣给我穿上，以公义为袍给我披上，好像新郎戴上华冠，又像新妇佩戴妆饰”（参：启二十一 2，那里意译这节经文）。在耶稣的比喻中，婚宴的客人穿上节日的服装（太二十二 1~14），父亲在浪

⁸⁵ Seifrid, *Christ, Our Righteousness*, 175, 引于 Gundry, “Nonimputation,” 44。

⁸⁶ Schweitzer, *Mysticism of the Apostle Paul*, 225。

⁸⁷ Gundry, “Nonimputation,” 44-45。

⁸⁸ 我在 *Lord and Servant*（第四章）援引柏德（Phyllis Bird）的研究指出，创世记一至二章利用埃及的神话作辩证的目的。法老被视为诸神的儿子，但在创世记，这君尊的儿子身分扩充到君王以外，不单包括所有儿子，也包括所有按神的形象——儿子身分的语言——受造的人类：“男和女”。

⁸⁹ M. G. Kline, *Images of the Spirit* (Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 1999), 35。

子回家时给他穿上最好的衣服（路十五 11~32）。因此，保罗说基督“是我们的……公义、圣洁、救赎”（林前一 30），一再提到我们“披戴基督”和“披戴主耶稣基督”，并根据这基础呼召我们在日常行为中“披戴基督”时，也是引用称义和成圣之间的这同一个关联。

我们也可以戏剧的类比提出同一点。在有效的呼召中，神“重写”我们的剧本，在祂的故事里重新塑造我们。我们不再将“神”或诸神挤进我们自己的生命故事，而是成为祂正在展开的戏码中的角色：和亚伯拉罕、以撒、雅各一同坐席。从神的角度看，我们自己的剧本是完全错误的。无论我们以为自己扮演甚么角色，我们天生的角色是“在应许的诸约上是局外人”，“在世上……没有指望”（弗二 12）。但神呼召我们，好像祂呼召亚伯兰和门徒一样，离开我们没有出路的角色。在神的故事中，我们旧的角色死去，浮现出新的角色，现在，在一个以基督为中心的情节中，被赋予配角的角色。作为导演的圣灵不单给我们新身分、新衣服，更给我们新剧本、新对白。

与邻邦的做法相同，以色列的律法使首生的儿子成为产业的继承人，这也是希腊—罗马世界的遗产法。但新约（应验了给亚当和夏娃的应许，以及与亚伯拉罕和撒拉所立的约）以基督为元首，“并不分犹太人、希腊人，自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了”（加三 28~29）。每一个在基督里的人都是“首生的儿子”，同作整个产业的继承人。

加拉太书三和四章是称义的北极星，这两章对我们理解儿子的名分也是十分重要的。毕竟，宣告脱离律法的捆绑而得到义的逻辑，也与继承权有关，那是关于“儿子身分”的问题。保罗从救赎历史的角度展开他的论证，以律法（这里指整个旧约的施行）作为“我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义”（三 24）。

我说那承受产业的，虽然是全业的主人，但为孩童的时候却与奴仆毫无分别，乃在师傅和管家的手下，直等他父亲预定的时候来到。我们为孩童的时候，受管于世俗小学之下，也是如此。及至时候满足，神就差遣祂的儿子为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。你们既为儿子，神就差遣祂儿子的灵进入你们的心，呼叫：“阿爸！父！”可见，从此以后，你不是奴仆，乃是儿子了；既是儿子，就靠着神为后嗣。（加四 1~7）

这些在法律上有权承受产业的“儿子们”包括女性和男性，外邦人和犹太人，奴隶

和自由人，并没有分别（加三 28~29）。

而且，这些弟兄姊妹所承受的，不只是长子从产业掠夺所剩余的东西。事实上，我们用来组织救恩次序的同一段经文（罗八 30），首先是以这句话开始的：“因为祂预先所知道的人，就预先定下效法祂儿子的模样，使祂儿子在许多弟兄中作长子”（29 节）。犹太人和外邦人都“在基督耶稣里，借着福音，得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许”（弗三 6）。正确地说，基督才是“承受万有的”（来一 2；参：路二十 14），但正因为祂拥有万物，不单是以私人身份，也是作为公共的人，祂的产业也是公共的信托。信徒与基督分享万有，因此也与彼此分享万有。

在西奈之约的经世中，摩西是神家中的仆人，而耶稣基督是长子（三 1~6）。因此，甚至摩西的儿子名分也不单倚靠他个人成全在西奈所立的律法之约，也倚靠基督亲自成全那约，借此在恩典之约中为祂的弟兄姊妹赢得产业：“因那使人成圣的和那些得以成圣的，都是出于一。所以，祂称他们为弟兄也不以为耻，说：‘我要将你的名传与我的弟兄，在会中我要颂扬你；’又说：‘我要倚赖祂；’又说：‘看哪，我与神所给我的儿女’”（来二 1~13）。和称义一样，这儿子的名分不是法理的虚构，因为律法已经成全了：首生的儿子以祂对君王得胜的服事赢得所有产业，但正如在救赎之约（也就是拣选）的相互性中已经确立的，每一个获收认的孩子都分享同等的分。

在这点上，恩典之约乃是建基于王室赠予的性质就变得尤其明显了。靠着忠心服事大君王而配得到产业后，这个儿子在永恒中将产业传给所有在祂的遗嘱和遗言中同作后嗣的人。耶稣在约翰福音十七章的大祭司祷告中充满这立约的赠予，甚至将祂自己履行祂在地上的使命连系到三一神内部的救赎之约，提到“你所赐给我的”，现在被包括在三一神本身的 *koinōnia*（相交）中。

儿女不用担心自己的将来或争取父亲的恩宠（好像雅各和以扫那样）。毕竟，“神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和祂一同白白地赐给我们吗？”（罗八 32）。正如加尔文在评论以弗所书一章 23 节时所说的：

这是教会最高的荣耀：直到祂与我们联合之前，神的儿子一直把自己视为在某种程度上是不完全的。直到我们与祂一起时，祂才拥有祂所有的部分；知道这一点，或者想要被人视为完整，对我们是多么大的安慰！因此，在哥林多前书中，使徒大致在讨论人的身体这个隐喻时，他把整个教会包

括在基督这个单一的名字之下〔编按：林前十二12〕。⁹⁰

如果在恩典之约中与基督联合是保罗救恩次序的母体，称义仍然是它的基础，甚至对儿子名分来说也是一样。我们不从称义这个课题移到其他（更有趣）的课题，而总是将我们产业的丰富连系到这个决定性的恩赐。用艾穆斯的话说，“儿子名分本身的性质要求、并预设于称义中找到的和好。……儿子名分的初熟果子是基督徒的自由，所有信徒借此得着释放，脱离律法、罪和世界的捆绑。”⁹¹

和称义一样，儿子名分同时是法理性的，也是关系性的，正如相对立的事：疏离和定罪。儿子名分不是给成功模仿父母的孩子追求的目标；它也不是注入家庭特性或基因的结果。相反，它是改变法律地位所导致的一种关系，渐渐在孩子的身分、特性和行动中反映出来。来自法庭，随着法律地位和产业坚定不移地得到确立，孩子就进入一种保障中，有着不断成长和蒸蒸日上的未来。

正如在地上的领养过程中，法庭的范畴和关系的范畴并不是彼此对立的，我们在描述属灵的儿子名分时，也没有被迫在法庭范畴和效用范畴之间作选择。神的道宣告我们为国度公义的后嗣，这同一个圣道也即刻开始在实存、道德和社会方面塑造完美，以首生的圣子作为原型，使我们符合这新造的实际。正如贝尔(Oswald Bayer)所说的：“神说甚么便做甚么。……神的工作就是神的言语。神的言语不是转瞬即逝的呼吸。它是最有效的呼气，创造生命，召唤生命。”⁹² 根据保罗，称义不是无生命的，而是活生生的道，与从无中造有一样（罗四17，连同诗三十三6）——不单是关于神的道，也是属乎神的道，创造它所宣告的实际。⁹³

⁹⁰ John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* (trans. William Pringle; Grand Rapids: Eerdmans, 1957), 218 = 加尔文著，任以撒译，《以弗所书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1995，新二版），25页。

⁹¹ William Ames, *The Marrow of Theology* (1623; trans. John Dykstra Eusden; Grand Rapids: Baker, repr. 1997), 165。

⁹² Oswald Bayer, *Living by Grace: Justification and Sanctification* (trans. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 43。

⁹³ 第二次圣公会—罗马天主教国际委员会（ARCIC II）援引哥林多前书六章11节说，“称义和成圣是同一神圣行动的两方面：神的恩典成就祂宣告的：祂创造的道赐予它所归算的。借着宣告我们为义，神也使我们成为义。祂给予的义是祂的义，也成为我们的义”（*Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1992* [ed. Jeffrey Gros, Harding Meyer, and William G. Rusch; Geneva: WCC Publications; Grand Rapids: Eerdmans, 2000] par. 15）。至少根据我的评估，ARCIC II 虽然对于称义的纯粹法庭特性关注仍然不足，它还是比世界信义宗联合会和梵蒂冈的〈称义教义的联合声明〉更符合宗教改革的观点。

结论

保罗援引亚伯拉罕和大卫的例子（特别在罗马书四章和加拉太书二至四章）。事实上，我们熟悉的以赛亚书五十三章的预言描述了这种归算或交换。受苦的仆人背负我们的罪，代替我们受苦，以祂公义的行动，令“许多人因认识我的义仆得称为义；并且祂要担当他们的罪孽”（11 节）。我们的罪记入祂账下，祂的义归给我们。撒迦利亚书第三章的预言说到，大祭司约书亚在天上的法庭，撒旦作为控方律师，耶和华的使者是约书亚的辩护人。约书亚虽然被定罪，他污秽的衣服却被除去，穿上毫无瑕疵的袍子。所有这些经文都充满新约圣经的见证，证明耶稣基督是“主……我们的义”（参：耶二十三 5~6，三十三 16；林前一 30~31；林后五 21）。“如今，那些在基督耶稣里的就不定罪了”（罗八 1）。没有任何留待完成的事；一切都由基督为我们成就了，在祂里面、我们在父面前已经是圣洁的、没有瑕疵的。

古典福音派的观点并没有否认重生和成圣的主观转化，只是指向它唯一可能的来源。正如圣经所有健全的教导一样，教义的目标是将我们带向荣耀颂，将一切赞美归给神，不留甚么给我们自己。“既是这样，还有什么说的呢？神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？……谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。谁能定他们的罪呢？……谁能使我们与基督的爱隔绝呢？”（罗八 31~35）。

不过，新约圣经中关于称义的最好图像，或许是来自耶稣所说的，税吏和法利赛人的比喻。“法利赛人站着，自言自语地祷告说：‘神啊，我感谢你，我不像别人勒索、不义、奸淫，也不像这个税吏。我一个礼拜禁食两次，凡我所得的都捐上十分之一。’那税吏远远地站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说：‘神啊，开恩可怜我这个罪人！’”（路十八 10~13）。路加介绍这个比喻，说耶稣想“向那些仗着自己是义人、藐视别人的设一个比喻”（9 节）。很明显，耶稣视宗教领袖的问题为自义，这当然在实践上结出排斥他人的果子。而且，法利赛人和税吏都“上圣殿里去祷告”（10 节），因此，这里不是在对比行为（割礼和饮食律法）和其他事情。最后，法利赛人甚至为自己的义感谢神，向恩典致敬（11 节）。不过，税吏要求怜悯，而不是认可他的义。耶稣总结说：“我告诉你们，这人回家去比那人倒算为义了”（14 节）。

讨论问题

1. 保罗说神“称罪人为义”（罗四 5）。请讨论罗马天主教和宗教改革对这句话的诠释的主要差别。
2. 圣经视称义为法理上的宣告，还是在恩典中成长的过程？请辨识出称义的基

础和称义的工具。

3. 对福音派的称义教义被指控为相当于“法律的虚构”，你会怎样回应？
4. “归算”是甚么意思？它与称义有甚么关系？
5. 为甚么称义这教义总是那么难以叫人认信、传讲和相信——甚至对基督徒来说也是这样？反过来说，为甚么它那么重要，并且与我们有关？它只是众多教义中的一个吗？还是对我们的信仰和生命都是最重要的？
6. 儿子名分的教义怎样连系到与基督联合和称义？它怎样特别反映这联合同时具有的法理的和关系的层面？

第20章

在恩典中前进：成圣与坚忍

我们已经看到，福音派的称义教义持续不断受到批评，其中一个理由是认为它侵蚀了成圣的基础。¹ 不过，这个假设（甚至在很多更正教徒当中）预设了一种错误的选择，就是必须在基督的义的归算和按照基督的形象更新信徒之间作选择，但改教家并没有那么作。罗马教会只是将称义吸收进成圣之中，而宗教改革的立场则肯定两者为独特又不能分开的恩赐。有些人否认路德对神恩慈地更新信徒感兴趣，柏寇伟回答他们说：“只要对路德的著作有一点认识的人，都会觉得是不可思议的。即使只有零星的起头，也足以说服我们相信，对路德来说，称义的意思绝不只是一个外在事件，对里面的人毫不重要。”² 就像替代的教义与代赎其他方面的关系，法庭的称义不单为基督的其他好处留下空间，更是它们的来源和保障。

改教家认为，“基督为我们”和“基督在我们里面”，外来的义被归算和分别为圣的义被赐予，不单是可相容的，更是必然互相联属且密不可分的。那些借着信心称义的人是新造的人，从彼时彼处开始爱神并爱邻舍，结出善行的果子。改革宗教会同意信义宗的这个认信：罪若能自由地支配一个人的生命，“圣灵和信心就不存在〔于那个人里面〕。”³ 不过，称义和成圣不仅在应用救赎时总是走在一起，仿佛是两条平行的路；称义更是与基督联合的司法基础，也产生更新和成圣。对罗马

¹ 根据罗马天主教伟大的哲学历史学者吉尔松（Étienne Gilson）一个非同寻常的无知主张：“有一种恩典会拯救人，却不改变他；有一种公义会救赎败坏的本性，却不挽回它；有一位基督因罪人自己施加的伤口而赦免罪人，却不医治这些伤口；这种观念是随着宗教改革而第一次出现的”（*The Spirit of Medieval Philosophy* [London: Sheed and Ward, 1936], 421）。

² G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Faith and Sanctification* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 29。

³ *Smalcald Articles* 3, 3, 44 = 《施马加登信条》，于李天德译，《协同书》（嘉义：基督福音道路德会，1971），252 页，引于 Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions* (trans. F. Koehnke and Herbert J. A. Bouman; Philadelphia: Fortress, 1961), 160。

教会来说，我们之所以称义是因为我们成圣；对福音派来说，我们之所以成圣是因为我们已经称义了。⁴ 在这一章里，我们将注意力转向成圣：由父在恩典中向我们宣告福音的道所带来的以言取效。

在希腊语中，我们必须区分直说语气和命令语气：前者宣告（只是描述事情的某种状况），后者发出命令。例如：在罗马书，保罗先解释信徒原先在亚当里是怎样的人，以及他们在基督里的新身分（称义），然后从这个直说语气来推理，得出一些命令语气，作为逻辑的结论：“也不要将你们的肢体献给罪作不义的器具；倒要像从死里复活的人，将自己献给神，并将肢体作义的器具献给神……”（罗六 13）。他以另一个命令结束，但这次实际上是用直说语气：“罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下”（14 节）。这似乎正与他稍早时所说的“〔神〕称罪人为义”（罗四 5）一样，与我们的道德理性有冲突。甚么样的法官会宣告不义的人为义呢？使徒怎能告诉我们，罪不再辖制我们，因为我们如今不在律法之下，而在恩典之下？宗教的角色不是给人们道德指示，让他们不再被有罪的习惯辖制吗？

虽然这可能违反我们天然思考方式，但保罗说：福音不单是我们罪咎和定罪的解答，也是我们败坏和被罪奴役的解答。在〈万古磐石〉（Rock of Ages）这首圣诗中，托普雷狄（Augustus Toplady）谈到福音是“双重医治”，⁵ 拯救我们脱离罪的罪咎和它的权势。在称义的行动中，行为和恩典是完全对立的。然而，一旦我们的人被称为义，我们的行为也同样能得到“拯救”，虽然它们并不完美。在行为以外接受基督，从而得称义的信心，也在成圣中接受基督而有好行为。只有作为由恩典带来的信心的果子，善行才是可能的。罪对你生命的暴虐统治被推翻了；因此，不要生活得好像这未曾发生过那样：这是保罗的逻辑次序。事实上，根据保罗，考虑到在那节经文（罗十二 1）以前探讨过的“神的怜悯”，献上我们的身体当作活祭，就是我们“属灵〔*logikēn*；‘合理’〕的敬拜”（《和合本》作“事奉……理所当然

⁴ 前一章的一个重点值得重复。没有理由必须在称义和与基督联合作为成圣的来源之间作选择。两者都是借着相信基督而赐下的。“奇妙的交换”涉及归算（我们的罪归给基督，祂的义归给我们）以及借着圣灵将基督新造的生命传达给我们。不过，在这立约联合中，成圣在逻辑上乃是跟在称义之后。

⁵ Augustus Toplady, “Rock of Ages” (1776), in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: Publication Committee of the CRC, 1959), #388 = 〈万古磐石为我开〉，于《生命圣诗》，190 首。见 Cornelis P. Venema, *Accepted and Renewed in Christ: The “Twofold Grace of God” in the Interpretation of Calvin’s Theology* (Göttingen: Vandenhoeck & Reprecht, 2007) 很好的研究。

的”)。产生善行的是好消息。

壹、归主为圣：确定的成圣和渐进的成圣

成圣的基础是拣选、道成肉身和救赎，但最直接的基础是有效的呼召、称义和儿子的名分。选民蒙圣灵借着福音呼召进入与基督联合，蒙收纳进入神的家中，与基督同作后嗣，根据他们长兄的形象而得到更新。

一、确定的成圣

在希伯来语和希腊语里，翻译为“成圣”的动词字根都是“分别开来”。神的成圣工作将人、地方和物件分别开来，离开他们日常的连系，供祂自己使用。虽然我们将会看见，成圣更常被理解为道德更新这个意涵，我们务必要在开始时看到，它是神拣选、分开或切割，宣称为自己拥有一群百姓的行动。耶稣提醒宗教领袖，不是黄金使圣所神圣，也不是祭坛上的礼物使祭坛圣洁，而是圣所使黄金神圣，祭坛使礼物圣洁（太二十三 16~19）。耶稣甚至称自己为“父所分别为圣、又差到世间来的”（约十 36）。保罗提醒提摩太，神家中蒙称许的牧者是从日常用途中分别出来的器皿，供特别用途（提后二 21）。

正如慕理有助益地解释说，**渐进成圣**不单倚靠称义，也倚靠神一劳永逸宣称我们是圣徒的行动。⁶对很多基督徒来说，由称义到成圣在主题上的改变，大致分别对应于神为我们所做的工作和我们为神所做的工作。不过，这个假设的结果是：在基督徒生命开始的一段短暂时刻，其焦点在于基督和祂称义的福分，这是唯独借着信心接受的——事实上，它本身是神的恩赐。但接着，我们的余生是努力追求道德的提升。保罗问加拉太人：“你们既靠圣灵入门，如今还靠肉身成全吗？”成圣和称义一样，来源不在于“行律法”，而在于“听信福音”（加三 3~5）。

我们相信我们是圣洁的，在耶稣基督里成为圣洁，单单是基于祂的应许，而不是因为我们在自己或彼此身上看见了甚么。在成圣和称义中，父神都是赐予者，子是那恩赐，圣灵是借着福音在我们里面创造信心的那一位。在两者当中，基督都是对象，福音是神用来传达的媒介，信心是我们从神那里接受它的媒介。成圣所需要的信心行动，和在称义里所行使的信心行动没有什么不同。我们借以与基督联合的信心，同时也慷慨地将天上各样属灵的福气赐给我们。

⁶ 尤其见 John Murray, *Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977), 2:277-93。不过，和慕理不同，我会视确定成圣和渐进成圣为同一实际的两个方面，而不是救恩次序中两个不同的点。

因此，在我们可以论及用于圣洁用途、并在恩典中成长之前，我们必须明白，成圣首先是神为自己把我们从世界分别出来的行动。这是回顾我们在基督里的蒙拣选，往往被称为我们成圣的终极来源（约十五 16；弗一 4；西三 12；帖前一 2~7；帖后二 13~16；提后一 9~10；彼前一 2）。韦伯斯特巧妙地吸引我们留意这点：

使人成圣的圣灵是主；也就是说，成圣不在任何直截了当的意义上是神和受造物合作或协调的过程，从受造物本身固有的圣洁中引出一些东西，或在这固有的圣洁上建造。成圣是使成为圣洁。圣洁其实是神不可传通的属性；如果受造物的实存变为圣洁，那是靠着拣选，也就是由圣灵这位主所进行的分离或分开的至高主权行动。……从“主权”的垂直面，流淌出生命的水平面，后者其实是被赐予的。分离、拣选成为圣洁，不是取消受造性，而是受造性的创造和保存。⁷

神对以色列民说，只要百姓顺服祂的律法，他们便会成为“属我的子民，因为全地都是我的。你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民”（出十九 5~6）。彼得也把相同的描述应用到教会，因为基督的信实，甚至应用在那些“算不得子民”和“未曾蒙怜恤”的（彼前二 9~10）。在祂的洗礼中，他们的洗礼得到圣化。在祂主动的顺服中，他们成为圣洁。耶稣说：“我为他们的缘故，自己分别为圣，叫他们也因真理成圣”（约十七 19）。在祂的死亡、埋葬和复活中，他们也死了，并复活得新生命。他们蒙拯救脱离世界。因此，甚至在耶稣告诉门徒他们身为葡萄树一部分的结果子生命之前，祂便宣告：“现在你们因我讲给你们之道，已经干净了”（约十五 3）。

保罗在给以弗所长老的信息中说：“如今我把你们交托神和祂恩惠的道；这道能建立你们，叫你们和一切成圣的人同得基业”（徒二十 32）。他将信寄给教会，给那些“奉召作圣徒（*hagiois*）的众人”（罗一 7），给“在基督耶稣里成圣（*hēgiasmenois*）的人”（林前一 2；参：林后一 1；弗一 1；腓一 1；西一 2）。同样地，彼得第一封信写给散居的犹太基督徒，称他们为“照父神的先见被拣选、借着圣灵得成圣洁（*hagiasmos*），以致顺服耶稣基督，又蒙祂血所洒的人”（彼前一 1~2）；他第二封信是给“那因我们的神和救主耶稣基督之义，与我们同得一样宝贵信心的人”（彼后一 1）。

所有在基督里的都是圣洁的，因为它在基督里。祂是我们的成圣——“主是我

⁷ John Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2003), 27 = 韦伯斯特著，邓绍光译，《圣经：一个教义式的勾画》（香港：基道出版社，2010）。

们的公义”（林前一 30，连同耶二十三 6），我们的圣所。在成圣上，洒基督的血比起洒羔羊和公牛的血更加无比优越，因为它“洗净你们的心，除去你们的死行，使你们事奉那永生神”（来九 13~14）。“我们凭这〔神的〕旨意，靠耶稣基督只一次献上祂的身体，就得以成圣”（来十 10）。“使他〔立约的成员〕成圣的立约的血”（29 节；《新译本》）。耶稣在营外受苦，“要用自己的血叫百姓成圣”（来十三 12）。神“救了我们，以圣召召我们，不是按我们的行为，乃是按祂的旨意和恩典；这恩典是万古之先，在基督耶稣里赐给我们的，但如今借着我们救主基督耶稣的显现才表明出来了。祂已经把死废去，借着福音，将不能坏的生命彰显出来”（提后一 9~10）。

虽然哥林多教会充满淫乱、争斗、分裂和不成熟，保罗给这两群体的两封信开头都称他们为“圣徒”（圣洁的人），重新引入福音的奇妙。正是因为他们的地位是由陈述福音的直说语气所界定，使徒可以呼吁他们回想：悔改是他们唯一合法的回应。大部分人认为宗教的目标是令人们成为他们所不是的人，圣经则呼召信徒越来越成为他们在基督里已经是的人。由于他们已经确定成圣，或者说被分别为圣归主，哥林多人必须在教会重新建立恰当的关系、秩序和行为。他们的行为必须与他们的身分相符。

在约翰福音十五章 3 节也可以辨认出同一点。耶稣说：“现在你们因我讲给你们的道，已经干净（*katharos*，‘洁净，纯洁’）了，”然后，祂才呼召他们结出与这法律宣告相称的果子。在交战国可以进入和平关系的时代前，它们必须正式地且在法律上议定和平；在孤儿可以享受新家庭的爱和关心前，他们必须在法理上先被收养。弱者在与强者的关系中有完全的保障，因为他们知道，可以收回他们地位的法律障碍已经最终且永久地得到了解决。地位一劳永逸地得到解决，我们与神的关系和所应许的产业，是神的成就的 *terminus a quo*（起点），而不是我们努力的 *terminus ad quem*（目标）。坚持法理上称义的逻辑优先性，只是承认神的爱与神的公正、公义、圣洁和荣美是前后一致的。

正如儿子名分的隐喻在立约处境中共同强调法理和关系，与重生和成圣有关联的生机隐喻同样强调，称人为义的道的能力，实际上把信徒插入到它所宣告的世界里。在这里，我们遇到葡萄树和枝子、树和果子、头和身体、初熟果子和整个收成、活石建成灵宫这些熟悉的辞汇。因此，成圣的参照点仍然是基督的位格和工作，由圣灵借着道和圣礼传递，唯独借着信心接受——但不是靠孤零零的信心。而且，新约圣经根据“已然”／“未然”来处理成圣，至少在我来说，证明了确定成圣和渐进成圣之间的区分是合理的。正如圣殿的器皿本身在为了圣洁用途而分别出来之前

不是圣洁的，我们这方面也无法作任何预备，是可以使我们成为圣洁的。⁸

二、渐进的成圣

不过，新约圣经也谈及这个分别出来是在信徒里面持续进行的工作，内在地更新他们，渐渐将他们在基督里模塑成神的形象。我们是圣洁的（确定的成圣）；因此我们要成为圣洁（渐进的成圣）。虽然我们不靠行为得救，但我们得救是为了要有善行（弗二 10）。神的能力不单在基督里为我们工作，也是“运行在我们心里的大力”（弗三 20），如此一来，虽然我们自己软弱，基督的能力却借祂的圣灵运行在我们里面（林后十二 9~10）。信徒蒙召追求纯洁，专注在卓越的事情上，以致“你们在我身上所学习的、所领受的、所听见的、所看见的，这些事你们都要去行，赐平安的神就必与你们同在”（腓四 9）。突显这种圣洁的是它所结出的果子：智慧、清洁、和平、温柔、没有偏见、没有假冒（雅三 13~18）。我们在基督里已经是圣洁的，要献上自己为“活祭，是圣洁的，是神所喜悦的”（罗十二 1），好像圣殿中的石头，和那些献上圣洁生活的属灵祭物的人（林前三 17；彼前二 4~5）。

这种在圣洁中成长的源头唯独在神里面，但神借着媒介而工作。我们蒙召在公众崇拜、在家庭中、与个人默想律法和应许时，经常留意神的道。我们在洗礼中支取神给我们的应许，每天治死罪，在信心和悔改中重新活过来。直说语气（确定的成圣）引向命令语气（渐进的成圣）：“所以，你们既是神的选民，圣洁蒙爱的人，就要存怜悯、恩慈、谦虚、温柔、忍耐的心。倘若这人与那人有嫌隙，总要彼此包容，彼此饶恕；主怎样饶恕了你们，你们也要怎样饶恕人。在这一切之外，要存着爱心，爱心就是联络全德的”（西三 12~14）。

不过，我们应该提防，不要将区别变成分割，变成我们在基督里圣洁的地位是一回事，我们自己在圣洁中的进步则是另一回事。在我们的天路历程中，我们不单在我们的圣洁中成长，也结出我们与基督联合并祂圣洁的果子。肉体（*sarx*）不是得到新租赁而来的生命，得到改进、提升和复苏。相反，从亚当而来的自我被治死，个人因而复活，如今参与在圣灵里，与基督分享将来世代的权能。因此，我们的称义和与基督的联合，不能只视为个人生命转化的出发点，更是整个基督徒生命中任何丰盛的唯一来源。我们在成圣中的治死和复生，不是我们自己的贡献，跟称义和与基督联合并列，而是那新关系的果效。不过，每天死去并复活，治死内住的罪的，并不是基督，而是信徒。在重生中被赋予的信心，被动地接受称义，但在成圣中，

⁸ 关于这个课题一个精彩的讨论，参 John Webster, *Holiness* (Grand Rapids: Eerdmans, 2003)，特别是第四章。

它是主动借着爱表明出来的。

加尔文在评论约翰福音十七章耶稣的大祭司祷告时，就这点提供了有用的洞见。信徒“借真理成圣”，真理就是神的道（17节），“因为这里的道是指福音的教义”：加尔文在这里挑战那些“狂热分子”（编按：指当时的重洗派），他们想像一种成圣是来自外在的圣道以外的“内在之言”。⁹ 耶稣在祷告中说：“我为他们的缘故，自己分别为圣”（19节）。

借着这些话，祂更清楚地解释成圣来自甚么源头；借着福音的教义，成圣在我们里面得以完全。是因为祂自己分别为圣归于父，以致祂的圣洁可以临到我们；因为正如给初熟果子的福分扩展到整个收成，神的圣灵也同样借着基督的圣洁洁净我们，使我们有分于这圣洁。这也不单借着归算造成，因为在这方面，圣经说祂成为我们的义，但圣经也同样说祂成为我们的成圣（林前一30），因为——我们可以这样说——祂以自己的位格将我们引到祂的父面前，使我们可以被祂的圣灵更新，达到真正的圣洁。此外，虽然这成圣属于基督的整个生平，但它最高的彰显是祂借着死所献上的祭；因为那时祂借着祂圣灵的大能将圣殿、祭坛、所有器皿和百姓分别为圣，显明自己是真正的大祭司。¹⁰

目标是“使他们都合而为一”（21节）。¹¹ 加尔文在讨论生机—园艺之隐喻的丰富时，和讨论法理的隐喻时同样娴熟。虽然有区别，但生机和法理是圣约这同一个钱币的两面。

同样的和谐也可以在信条的论述中找到，正如《第二纪里微提信条》第十五章所说的：“而在这件事上，我们不是谈及虚构、空洞、懒惰和死的信心，而是活泼的、使人复苏的信心。它本身是活泼的信心，也被称为活泼的信心，因为它抓住那就是生命、且使人得生命基督，也以活泼的行为显明它是活泼的”（强调字体为引者标示）。使信心成为我们接受称义和成圣的充分媒介的，不是信心的素质本身，而是它所抓住的人。相信基督不能不带来好行为，不是因为信心是甚么，而是因为基督是谁。事实上，正因为信徒完全不信靠自己的敬虔，源自信心的行为才是真正

⁹ John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John* (trans. William Pringle; Edinburgh: T&T Clark, 1840; repr., Grand Rapids: Baker, 1996), 179-80 = 加尔文著，吴玲玲译，《约翰福音注释》（北京：华夏出版社，2015），543页。

¹⁰ 同上，180-81 = 加尔文著，《约翰福音注释》，544页。

¹¹ 同上，183 = 加尔文著，《约翰福音注释》，545-46页。

的敬虔。¹²

吊诡的是，正是这释放会不断造成内在的挣扎，因为我们一方面确定无疑是属于新造——“将来的世代”——的，以基督作为我们初熟的果子，圣灵作为凭据；但另一方面，我们仍活在“现今这邪恶的世代”，继续假装我们不是神在基督里、以话语要我们成为的人。根据艾穆斯，对比起来，未重生的人的挣扎，“不是圣灵努力对抗肉体，而是肉体恐惧肉体不恰当的欲望。”¹³ 艾穆斯的话指出一个事实：无论亚里斯多德或康德对“道德”、“德性”和“责任”的观念可能多么有用，但神学的确定范畴是圣约和末世：罪（肉体）的暴虐统治和生命在义（圣灵）中作王。自然道德和圣灵在一般恩典中赋予人力量的能力可能阻止不节制的习惯，但圣灵借着福音创造了一个新的世界。

正如保罗对称义的讨论在逻辑上引向一个问题：“我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？”（罗六1），宗教改革释放出一些激进的元素，超越了改教家的观点。信义宗神学家傅德提醒我们：“路德还未开始宣告基督徒的自由，便要对抗对这个词的滥用。他这样做的方式，不是谈及必须在信心以外加上的好行为。相反，他呼吁人们回到那信心，那是发生‘在圣灵将在基督里的信心赐给人，因而使他们成圣时’。”¹⁴ 路德在这点上的回应正是保罗的回应：若从称义推论出我们有自由留在罪中，就是忽略了称义实际上成就了多大范围的事情。虽然我们唯独借着信心称义，这信心“从来不是孤零零的，而总是伴随着爱和盼望的。”¹⁵

虽然称义本身不是创新，但它作为有效的道，产生一个全新的实际。宣告恶人为义的神，同时（虽然是独立地）叫死人活过来。无罪释放和接纳，必然导致新生命和新顺从，而不是反过来。为了遏止反律法主义的浪潮，我们最初的冲动是回到律法和自我努力，但保罗和改教家呼吁我们回到福音；我们在面对持续的罪时，没

¹² *Second Helvetic Confession*, ch. 15, in *Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991): “敬虔的人做这一切，但他们唯独依靠基督而不是自己的行为。因为使徒说：‘现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活；祂是爱我，为我舍己。我不废掉神的恩；义若是借着律法得的，基督就是徒然死了’（加二 20）。”编按：参《第二纒里微提信条》，于汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教辅侨出版社，1957），168-69页。

¹³ William Ames, *The Marrow of Theology* (1623; trans. John Dykstra Eusden; Grand Rapids: Baker, repr. 1968), 171。

¹⁴ Gerhard Forde, *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518* (Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 56-57。

¹⁵ 见 *Formula of Concord*, Epitome 3, art. 11 = 《协同式》，于《协同书》，404页；参：solid declaration 3, arts. 23, 26, 36, 41 = 《协同书》，463、465-66页。

有充分权衡福音的力量。离了义的归算，成圣就只是另一个宗教自我改善计划，由今世的掌权者（肉体），而不是将来世代的掌权者（圣灵）决定。

这福音不单宣告我们称义，也宣告我们参与基督钉十字架和复活的大能。因此，我们不能只在开始时为了称义而仰望基督；然后，至于基督徒的生活（成圣），就不看基督，而看自己的进展，以及无数为属灵和道德提升提供公式的手册。再一次，傅德的见解非常深刻：

在我们这个现代时期，受到敬虔主义和启蒙运动影响，塑造我们的思想的，乃是主观的东西、信心的生命、我们内在的倾向和动机、我们内在的冲动和它们怎样被模塑的方式。我们沿着这些路线来思想和生活时，成圣就是关乎个人和个体的发展、取向的事。我们确实也在路德的著作中找到这种进路。没有人比他更极力强调我们个人的责任和不可取代性。但这进路是次要的。“首要的总是神的道，之后是信心；信心之后是爱；然后爱会做一切善工，因为……它是成全律法的。”¹⁶

甚至在成圣中，

焦点也不是在圣徒，而是在成圣，在所有圣礼形式中的神的圣道，也在对应律法之第二块石版的世俗机构上，……只有神是圣洁的，祂所说、所论及的，和所做的都是圣洁的。这就是神的圣洁运行的方式，祂并没有将圣洁保留给自己，而是借着分享来传通。¹⁷

这表示，我们这些曾经蜷曲着躲在自我里面的人（奥古斯丁；见：十八章，“约和条件性”，625-628页），虽然看见世界，但并没有真正以正确的视角来看它，我们必须被呼召从自我当中出来，被判为不敬虔，然后再披戴基督的义。这不单是我们称义需要的，也是我们成圣所需要的。我们的身分不再是我们在捆绑中所虚构的、误以为自由的。路益师指出：“成为新人表示失去我们现在称为‘自己’的东

¹⁶ Forde, *On Being a Theologian of the Cross*, 58；傅德从 *Luther's Works* (ed. Helmut T. Lehmann; Philadelphia: Fortress, 1957; repr., 1971), 36:39 引述路德的话。编按，即《教会被掳于巴比伦》，徐庆誉译，于《路德选集》，上册（香港：基督教辅侨出版社，1957），267页／雷雨田译，于伍渭文编，《路德文集》，第一卷（上海：三联书店，2005），308页。

¹⁷ 同上，59。

西。我们必须从我们的自我出走，进入基督。”¹⁸ 他补充说：“只要你仍在寻找你真正的、新的自我（那既是基督的，也是你的；之所以是你的，只因为是祂的），它就不会来到。但是当你在寻找祂时，这个自我便会来到。”在基督里就是“比以前更加是自己”。¹⁹ “祂创造——好像作者创作小说中的人物一样——你我想要成为的各样不同的人。那就意味着，我们真正的自我正在祂里面等着我们。尝试在祂以外成为‘自己’是不行的。”²⁰ 他说：“进入天堂，就是比你在地上所曾达到的更像人。”²¹

人们往往指控这个观点会制造出一种病态的主观性和个人主义；但实际上并非如此，这个观点释放我们，使我们不再蜷曲着躲在自我里面，为自己的灵魂苦恼。在一封给萨多雷托大主教（Cardinal Sadoleto）的感人而友善的信件中，加尔文提出同一点，他主张：只有在有自由不需要为了自己的得救而爱邻舍时，我们才能够真正为了他们而爱他们。²² 成圣不是一种属乎要求的生命，而是一种属乎领受的生命，从额外的神圣喜乐中领受，然后继续满溢地流向我们的邻舍，并由邻舍涌流到我们。

贰、末世论：同时是称义和有罪的人

和路德一样，改革宗总是强调，信徒同时是义的和有罪的：在神的审判前完全

¹⁸ C. S. Lewis, *Mere Christianity* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), 224 = 廖涌祥译，《基督教信仰正解》（台南：东南亚神学教育协会，1974），171页／鲁益士著，余也鲁译，《返璞归真》（香港：海天书楼，1995），178页／路易斯著，汪咏梅译，《返璞归真》（上海：华东师范大学出版社，2007），215页。

* 编按：廖涌祥译，《基督教信仰正解》，173-74页／鲁益士著，余也鲁译，《返璞归真》，180页／路易斯著，汪咏梅译，《返璞归真》，217页。

¹⁹ 同上，161 = 廖涌祥译，《基督教信仰正解》，123页／鲁益士著，余也鲁译，《返璞归真》，129页／路易斯著，汪咏梅译，《返璞归真》，160页。

²⁰ 同上，225 = 廖涌祥译，《基督教信仰正解》，172-73页／鲁益士著，余也鲁译，《返璞归真》（香港：海天书楼，1995），179页／路易斯著，汪咏梅译，《返璞归真》，216页。

²¹ C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 2001), 127-28 = 鲁益士著，鲁继曾译，《痛苦的奥秘》（香港：基督教文艺出版社，1989，再版），127页／路易斯著，林茵译，《痛苦的奥秘》（上海：华东师范大学出版社，2007），104页／鲁益士著，宋伟航译，《痛苦的奥秘》（台北：校园书房出版社，2015），214页。

²² John Calvin, *A Reformation Debate: Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply* (ed. John C. Olin; Grand Rapids: Baker, 1966), 56。

公义，但又充满败坏和实际的罪。洗礼是我们归入基督的记号和印记，是一次过的事件，在过去完成，但在我们一生当中都有持续的果效和责任。我们在基督里向罪死和向神活，我们相信直说语气所陈述的这个应许，即使我们的经验和行动并不总是符合这个现实。不过，改革宗的教导更突出，强调一个激进的宣告，即我们在与神的伦理和法理关系上的“已然”。

一、避免一种实现不足之末世论的成圣

路德特别针对反律法主义者强调信心和善行不能分开，但在其他地方，有时却以一种近乎实现不足的末世论（under-realized eschatology），贬低信徒在基督里的身分那绝对的新样，就像他说的：“我听说过它，但至今什么也没见到。‘我有永生，不是在实质上，只是靠着应许。’我模糊地拥有它。我看不到它，但我相信它，此后也肯定会感受到”（强调字体为引者标示）。²³ 我们确实凭信心而不是凭眼见来生活，甚至在看不见时也相信我们所听到的，但我们真的看不见将来的世代、感受不到新造的影响吗？还是将来的世代现在已经介入今世，已经开始从内向外转化一切？

我们的失败应该使我们回到基督、而不是律法，以寻求安全，然而，改革宗神学似乎不大愿意鼓励信徒为他们实际经历到的新样而感到高兴。实现不足的末世论失去既是义人也是罪人（*simul iustus et peccator*）那痛苦的吊诡，正如过度实现的完全主义（perfectionism）一样。²⁴ 我们是 *iustus*（公义）的，也是 *peccator*（罪人）。正因为保罗是罗马书第六章描述的人物——不单称义，也真正“在基督里活着”，确实脱离罪的暴虐统治——他因为这事实和他发现到自己里面有内住的罪（他于罗七章描述的）之间的不协调而感到困扰。²⁵

²³ Martin Luther, *Luther's Works*, 16:52, 19-21, 引于 Gerhard Forde, *On Being a Theologian of the Cross*, 35。

²⁴ 正如曼纳玛指出的，路德在两个意义上谈及同时（*simul*）：信徒本身完全是罪人，在基督里完全是义人（*totus-totus*），但根据成圣来说，也部分地有罪和部分地公义（*partim-partim*）（Tuomo Mannermaa, *Christ Present in Faith: Luther's View of Justification* [ed. Kirsi Stjerna; Minneapolis: Augsburg Fortress, 2005], 58-60）。我在这里强调的是第二个意思，虽然我们也必须谨记第一个意思。

²⁵ 针对传统改革宗和信义宗对罗马书第七章的“我”的诠释，除了亚米念神学提出的反对以外，人们也在解经上提出严重的反对。Werner G. Kümmel, *Römer 7 und die Bekehrung des Paulus* (Leipzig: Hinrichs, 1928) 视罗马书第七章的“我”为行文风格上的手法，不应读为自传。芮德博（Herman Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology* [trans. John R. DeWitt; Grand Rapids: Eerdmans, 1975]）也建立了一套复杂的解经。不过，我仍然相信有好的解经理由保留自传的“我”，而又承认它也说明更广阔的救赎历史现实——也就是从“今世”

根据史超尔(Jane E. Strohl),路德有一种“对末世论的保留”。“对加尔文来说,信徒转化的进步和表现是可测量的;而对路德来说,救赎的实际仍然深深隐藏,直到末日。”²⁶“最后,对路德来说,最重要的不是信徒在世界做甚么,或为世界做甚么,而是他们怎样在世界生存下来。”²⁷我认为这夸大了路德和加尔文之间的分别,但即使这样,它也指出不同的强调。如果达到一个极端,“未然”的强调可以导致一种寂静主义(quietism),这个世界在深处没有受到法庭的道和它转化的效能影响;而过分强调“已然”和越来越成圣,可能产生一种道德冲击,误将行动主义视为圣洁。在最佳的情况下,信义宗和改革宗在这点上的细致差别,反映了保罗末世论的内在张力,而对我们的挑战是如何把它们连在一起。神说出审判,受造界就枯萎;祂说出恩典,沙漠就充满生机,有河流,盛开的花朵和青翠的草地。

我们至少可以部分避免道德主义和被动性,只要我们明白,神成圣的恩典不会使主体变得不活动或被动,而是确定并渐进地转化他们的品格。事实上,在我们重生之前,我们是不活动和被动的,至少对神和祂的公义来说是如此。神的工作第一次释放我们去追求真理、良善和美的来源。既被称义,也同时是罪人,我们也既是被更新的,同时是有罪的。虽然不及称义完全,那更新却同样是确定的。

二、避免一种过度实现之末世论的成圣

在某种程度上有点像中世纪的基督徒,一些福音派信徒假设有两类的基督徒:普通的(或许甚至是属肉体的)基督徒,和“得胜”并真正成圣的基督徒。不过,这种观点反映一种同时是实现不足(对某些人来说)的末世论和过度实现(对另一些人来说)的末世论。根据新约圣经,每个信徒都与基督同埋葬同复活,同时又与内住的罪搏斗。有些福音派教导说,信徒可以成为“属肉体的基督徒”——没有好行为,甚至没有信心。²⁸根据这种观点,呼召是指不断进入属灵基督徒那“更高”或“得胜的生命”。

(律法、罪、定罪、死亡)过渡到“将来的世代”。

²⁶ Jane E. Strohl, “God’s Self-Revelation in the Sacrament of the Altar,” in *By Faith Alone: Essays on Justification in Honor of Gerhard O. Forde* (ed. Joseph A. Burgess and Marc Kolden; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 107。

²⁷ 同上, 109。

²⁸ Zane Hodges, *Absolutely Free* (Dallas: Redención Viva, 1989), 75, 125, 131, 尤其是 111, 他在那里说:信徒可以停止相信,但仍继续是基督徒。也见 Charles Ryrie, *So Great Salvation* (Wheaton, Ill.: Victor Books, 1989), 74, 141-42, 151 = 雷历著, 陈宝婵译, 《这么大的救恩》(香港:活石出版社, 2013)。

不过，保罗并没有想像有这种可能性，即信徒在某段时间是由基督复活的生命界定，罪的暴虐统治确定已被推翻（罗六章），然后在另一段时间是“属肉体的”（罗七章），然后在另一段时间又是“得胜的”（罗八章）。罗马书六章描述的信徒是借着受洗归入基督，完全从罪的辖制释放出来了的，这和罗马书第七章那个因为不能遵照剧本而一再感到挫败的是同一个人。而这同一个人在罗马书第八章同时被称为不被定罪，在圣灵里活着，等候最后一幕——身体复活和受造界的更新——的人。是“已然”的存在（包括圣灵内住的同在）创造出衷心地渴求脱离与罪搏斗的“未然”。这是保罗在罗马书六至八章论证的过程。一旦圣灵征服我们，使我们与基督联合，我们便成为神的爱的主动行动者，服事邻舍。但我们仍然能够同意巴特的教牧智慧：“如果称义是我们自己里面经验到的事件，如果我们可以其中找到自己，以致不再有疑惑，反而很容易就能设想，那么，我们一定是弄错了。”²⁹

正如神所有的救赎行动一样，成圣既是历史性的，又是末世性的。由于它是历史，就有个人性的延续。与基督同死、同埋葬的人，也是与基督同复活的同一个人，虽然他不再一样了。这种个人性的延续，也和圣约历史、以及整个身体与它活着的头的团契相关联。神借着一般的媒介（ordinary means）在一段长时间内工作。归信是一生的过程，不一定能与过去发生的极端经验划上等号。我们在与基督联合中，从来都不是孤立的个体，而是分享这联合，越来越与整个教会一同借着它一般的媒介而在其中成长。

有些信徒，像约翰·卫斯理，可能可以准确辨别出自己最初的归信（1738年五月24日晚上八时三刻），但我们不能将这经验变成规则。那些在归信前与毒瘾或不道德的性行为搏斗的人，通常在归信后仍然会与这些问题搏斗。不过，成圣是一个末世性的审判，按照圣灵重新创造的工作，会破碎、分开、干扰并重组生命。成圣是将来世代的力量彻底地介入现今这个邪恶世代。圣灵超越的恩典永远不能被驯化成自然的普通力量，无论安排得多么好，管理得多么有效。如果我们把焦点集中在我们的经验上，而不是集中在基督身上，集中在我们看到甚么而不是听到甚么，我们的经验不会在信心中将我们拉拔出来，反而会使我们更深入自己，一时充满自信，一时又感到绝望。巴文克提出，敬虔主义和循道宗主义都反映现代精神的“转向主体”，也有助于这转向，他这么说是有点道理的。“虽然有很多不同，这里列出的所有宗教运动都有这个共通点：它们容许救恩的客观因素（基督、教会、道、圣礼）退却，将宗教主体放在中心。”³⁰

²⁹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 1, p. 546。

³⁰ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 3, *Sin and Salvation in Christ* (ed. John Bolt;

就像开始的归信，成圣是一个成长和成熟的过程，需要努力运用恩典的公众媒介，和教会、家庭、私下的祷告操练，并以默想的方式阅读圣经，作见证，团契，服事有需要的人，以及适度关心忠心的长老。在渐进的成圣中，我们的焦点不应该是我们的经验和成长的能见度，而是在福音中赐予我们的基督。

叁、治死罪与向神活

渐进成圣有两部分：**治死罪**（mortification）与**向神活**（vivification），正如加尔文指出的：“两者都借着参与在基督里而发生在我们身上。”³¹这在基督徒的一生中是同时且持续进行的，而不是分阶段发生的。唯独基督的死具有代赎的果效，而这是不能重复的。祂为我们的罪死，但我们向自己的罪死。基督一劳永逸地背起祂的十字架作为罪的牺牲，但祂呼召祂的门徒“天天背起〔他们的〕十字架”，面对来自内外的迫害（路九 23）。尽管我们已经确定地向律法和罪死（保罗在罗七 1~6 用死后再婚的类比；参：加二 19），但我们的内心仍继续与我们的新身分搏斗（罗七 7~24）。要想主观地经历到这在洗礼中所象征和封印的确定的实存，就需要每天的死和复活。

改教家说，成圣是活出我们的洗礼，就是这个意思。我们由圣灵行割礼，“既受洗与祂一同埋葬，也就在此与祂一同复活，都因信那叫祂从死里复活神的功用”（西二 11~12；参：罗六 4~5、11）。因此，保罗说，我们不单脱离律法的严苛和定罪，更脱离苦修派别的律法主义规条（西二 16~23），也有自由从事我们天上的呼召，由道德律法所界定的：“所以，你们若真与基督一同复活，就当求在上面的事；那里有基督坐在神的右边。……所以，要治死你们在地上的肢体，就如淫乱、污秽、邪情、恶欲，和贪婪。贪婪就与拜偶像一样”（西三 1、5）。因此，神的道德律法继续向我们显示那条正路，但只有福音可以给我们手脚去行。

《海德堡要理问答》问题 86 提出一个实际问题，是保罗在罗马书六章处理称义后提出的：“我们得蒙救赎脱离苦境，乃是唯独靠着神的恩典、借着基督，而不是靠个人的功劳，那么我们为甚么还必须行善呢？”要理问答回答说，树不能不结果子。³²事实上，问答 87 说，“如果一直忘恩负义、不知悔改，从来没有脱离这

trans. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 2006), 540。

³¹ 加尔文，《基督教要义》，3.3.2, 9。“治死罪／向神活”的区分最初由墨兰顿在 *Commentary on Romans* (Corpus Reformatorum [ed. W. Baum; Berlin: C.A. Schwetschke, 1863-1900]), 15:636 中表述。

³² *Heidelberg Catechism*, q. 86, in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 901

些事、转向神”，就没有任何人还可以得救。³³“在今生，即使是最圣洁的人，在‘顺服’的学习上，也只是一个小小的开始。尽管这样，他们如果认真立志，就不是只照着一部分的诫命而活，乃是开始照着神一切的诫命而活。”³⁴因此，律法仍然必须得到宣告：首先，继续判定我们是有罪、需要基督的，其次，作为我们新顺服的指引。³⁵确定和渐进，“已然”和“未然”，治死罪和向神活。成圣既要求对身体的主权，也要求对灵魂的主权（帖前五 23；林后五 17；罗六 12；林前六 15、20）。我们在关于得荣耀的教义那部分，会更详细讨论这点。

肆、神的恩典和人的活动

成圣包括我们自己的活动，由神的恩典推动（约十五 2、8、16；罗八 12~13，十二 9、16~17；林前六 9~10；林后七 1；加五 16~23，六 7~8、15；西三 5~14；彼前一 22）。天天死、背起十字架、跟随义路的，不是基督，而是信徒。我们本来是在灵性上死去，不能讨神喜悦的人，完全无法与恩典合作，使自己重生和称义。我们本来不是主动的，而是靠圣灵借着福音在我们身上行动。不过，现在，我们是在基督里活着的人，得到劝勉，“当恐惧战兢作成你们得救的工夫。因为你们立志行事都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意”（腓二 12~13）。虽然我们不能为自己的得救效力，我们可以、也必须在日常实践的每一方面作成这救恩，越来越多地明白我们在耶稣基督里的身份那奇妙的真理。神呼唤“亚当，你在哪里？”时，圣灵带领我们回答：“在基督里”，借以荣耀神和讨神喜悦。保罗劝告我们：“我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事。不要贪图虚名，彼此惹气，互相嫉妒”（加五 25~26）。

我们相信我们是新的造物，因为神这样告诉我们，而祂是从无进行再创造的。因此，我们满怀喜悦地对这真理说“阿们”，因为祂也是进行持续创造的，以祂的圣灵带来祂在祂儿子说出之圣道的果效。正如那命令的宣告：“要有……，”并以以下命令为补充：“地要生出……，”神称义的判决创造出一个状况，在其中，堕落的造物有可能结出义的果子。现在圣道和圣灵令我们转向圣道，我们的归信（信心和悔改）是决定性、一次过的人的转向，标志着我们意识到神的呼召，而这归信“一

=《海德堡要理问答》，问 86，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订 1 版），44 页。

³³ 同上，q. 87, p. 901 =《海德堡要理问答》，问 87，于《历代教会信条精选》，44 页。

³⁴ 同上，q. 114, p. 915 =《海德堡要理问答》，问 114，于《历代教会信条精选》，55 页。

³⁵ 同上。

再”产生终生的治死罪和向神活。但重要的是要提醒我们，在人类这每天的转向行动中，我们总是不单转离罪，并且转向基督，而不是转向我们自己的经验或敬虔。

路易·伯克富正确地指出，古代教会明显存在的那种道德主义，不单混淆了称义和成圣，也倾向于把成圣从基督的工作里分离出来。基督的生平、死亡和复活是使我们回到通往天堂的路所必须的，但在洗礼之后，人们以为个人在神面前的地位，总是倚靠恩典与善行的合作。³⁶ 因此，至少一些古代和中世纪的基督徒作者的倾向，是把成圣视为仿佛不是明显源自基督的救赎工作和称义，而是道德努力的过程，透过它，个人盼望能够实现与神的联合。

连同灵魂从感官世界提升的神秘（柏拉图式）理论，这种成圣的道德观点无疑是古代教会的苦修主义和修道主义兴起的主要原因。路易·伯克富指出，甚至强调神拯救工作的恩慈的奥古斯丁

也显示对神在成圣上的恩典采取一种形而上观点的倾向——视它为神在人里面寄存的保证金。他缺乏这样的强调：必须不断专注于信靠救赎的基督，必须把基督视为基督徒生命的转化中最重要的因素。……在很多现代的自由派神学中，成圣只是在于这种不断增强的救赎，即人较低的自我被他较高的自我所主宰。“借着品格得救赎”是当前流行的口号之一，“成圣”这个词已经变成仅只代表道德的提升。³⁷

然而，在新旧约圣经中，甚至在伦理的意义上，“圣洁都不只是道德正直，成圣也从来都不单是道德提升，”正如当代的含义可能暗示的那样。³⁸ 圣经“描述它是神的工作（帖前五 23；来十三 20、21），是生命与耶稣基督联合的果子（约十五 4；加二 20，四 19），是从里面在人身上做的工作，因此不可能是人的工作（弗三 16；西一 11），并论及它是圣灵的工作在基督徒德性中的彰显（加五 22）。”³⁹

关于成圣，要避免的两个最明显的危险是律法主义和反律法主义。这两者都特别是关于信徒和道德律法之间的关系的错误。

一、律法主义

律法主义（legalism；或新律法主义〔neonomianism〕）的错误在于：(1) 要求完

³⁶ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 529。

³⁷ 同上。

³⁸ 同上，532。

³⁹ 同上，533。

全和完美地服从圣经的命令，或者 (2) 借着以不完美的顺服或基督徒行为中更容易实行的规条来取代，从而降低律法的要求。伯拉纠主义肯定前者，引入一个特别成为康德伦理学的标志的原则，通常称为“‘应该’就暗示着‘能够’” (ought implies can)。这个原则也由十九世纪的奋兴布道家芬尼所引用，他强调，由于神不能命令一些我们做不到的事情，“正如已经说过的，不能有法理或法庭意义上的称义，而只能根据普遍、完全、不受干扰地顺从律法的这个基础。”⁴⁰ 正如我们已经看到的，这原则混淆了本性能力和道德能力（见：第十三章，“本性能力和道德能力”，444页）。人类是按照神的形象受造的，就天性来说，能够完全履行神的律法，但它整个本性却在道德上被罪束缚。我们赞成保罗，必须拒绝伯拉纠的异端：“我不废掉神的恩；义若是借着律法得的，基督就是徒然死了”（加二 21）。“所以，凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪”（罗三 20）。

一种更常见的错误（与半伯拉纠主义有关联）放宽了律法的要求，因此也降低对恩典的观念。根据中世纪晚期的唯名论者，“对那些倾尽全力的人，神不会拒绝施予恩典” (*facientibus quod in se est deus non denegat gratiam*)。⁴¹ 没有人会因为严格的公平 (*condign merit* [义理的功绩或赚取的功绩]) 而得救，但如果神决定接纳我们虔诚的努力为足够 (*congruent merit* [情谊的功绩或施赠的功绩])，我们就可以得救。这种观点降低了神在律法中表达的那种对公义的要求，虚假地假设“做我们能力范围以内的事”甚至可以使我们与所得到的救恩和谐一致。《奥斯堡信条》的〈辩护论〉(Apology) 针对的正是这个错误：“但是当良心恰当地留意到本身的罪和悲惨时，所有的玩笑、所有闹着玩的思想都会消失，情况会变得非常严峻。……但这样受惊的良心肯定感到，无论是靠义理或出于情谊，都不能令人配得甚么，因此他们很快会落入恐惧和绝望中。”⁴²

在更正教、罗马天主教和东正教圈子的历史中，很多人都视福音为新的律法。因此，英国清教徒创造了“新律法主义”这个词来辨别这种错误。事实上，《天主教教理》(*Catechism of the Catholic Church*, 1994年) 称福音为“新律法”。“它借着

⁴⁰ Charles G. Finney, *Systematic Theology* (Oberlin, Ohio.: J. M. Fitch, 1846; repr., Minneapolis: Bethany, 1976), 320-22。

⁴¹ Heiko Oberman, “Facientibus quod in se est deus non denigat gratiam: Robert Holcot O.P. and the Beginnings of Luther’s Theology,” in *The Dawn of the Reformation: Essays in Late Medieval and Early Reformation Thought* (Edinburgh: T&T Clark, 1992), 84-103。

⁴² *Augsburg Confession*, apology 4, art. 20, in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (ed. and trans. Theodore G. Tappert; Philadelphia: Fortress, 1959), 于李天德译，《协同书》，66-67页。

善行运作；它使用登山宝训来教导我们必须做甚么，并使用圣礼给予我们恩典去做。”⁴³“福音的律法成全律法的诫命。”⁴⁴同样，在重洗派、苏西尼派、亚米念派和自由派中，他们（虽然程度不同）往往假设，旧约圣经要求严格遵守很多律法，而新约圣经则以爱取代律法。

不过，正如耶稣指出的，爱神、爱邻舍实际上总结了所有律法（太二十二 36～40）。事实上，摩西在申命记六章 5 节和利未记十九章 18 节已经提出这个具体的总结，正如保罗在加拉太书五章 14 节跟随耶稣所说的那样（只提到利十九 18；也参：罗十三 9）。事实上，保罗把这个原则直接应用到加拉太信徒的日常生活里，然后根据圣灵的果子对比肉体的果子来阐释（五 15～六 10）。诫命只是规定真正爱神和爱邻舍包括甚么。因此，我们不能把新约圣经的命令（例如劝人结出圣灵的果子或服从基督的律法）对比于旧约圣经的道德律法。圣经的每个命令都是一种律法，告诉我们必须做甚么。福音不是新律法，放宽道德上的严谨，而是自由地宣告唯独在基督里得赦免和称义。而且，将律法归结为只是外在遵行（例如耶稣所判断的宗教领袖），实际上比神的律法要求那种内在地爱神和爱邻舍更容易。掩饰内在败坏的外在圣洁是办得到的，然而我们却无法给自己一颗新心（太二十三 25～28）。

更容易的是服从宗教领袖积累的、人发明出来的规条。虽然担子很重，这些规则全都是委身奉献的人可以实际履行的：在安息日停止所有劳动，包括必要的或怜悯的工作；什一奉献；拒绝接触任何被视为在道德、种族、身体或礼仪上不洁的人；等等。但耶稣说，在履行这些规条时，宗教领袖对“那律法上更重的事，就是公义、怜悯、信实，反倒不行了”（太二十三 23）。很多在福音派圈子中成长的人，都熟悉一些圣经并没有谴责的禁忌，而真正敬拜神和爱邻舍的实质行动，却往往被视为我们的门徒职分比较不重要的证明。有如耶稣的好撒玛利亚人这个比喻中的律法师，“要显明自己有理”，我们就在律法中找漏洞（路十 25～37）。把真正的罪隐藏在敬虔外衣下的这种倾向，禁绝圣经从没有禁止的事，遵循圣经从没有命令过的做法，在更正教历史中，正如在其他地方一样明显。

律法主义的一种形式是**完全主义**（perfectionism）的理论，它主张信徒可以过无罪的生活。⁴⁵ 提倡这立场的人往往援引约翰一书三 3 至 4 节和 9 节；“凡向祂有这

⁴³ *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 477。

⁴⁴ 同上，478。

⁴⁵ Louis Berkhof, *Systematic Theology*, 538：“伯拉纠主义者、罗马天主教或半伯拉纠主义者、亚米念派、卫斯理派，像拉巴第派（Labadists）、寂静派、贵格会这样的神秘派别和其他人，例如欧柏林神学家，包括马汉（Mahan）和芬尼及立敕尔等，都教导这思想。他们都主张信徒在今生可能实现一种状态，是符合他们现在活在其下之律法的要求，或者符合

指望的，就洁净自己，像祂洁净一样。凡犯罪的，就是违背律法；违背律法就是罪。……凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在他心里；他也不能犯罪，因为他是由神生的。”

伯拉纠派的观点假设信徒能够（实际上必须）达到绝对完全的圣洁，以便蒙神接纳；约翰·卫斯理教导的亚米念派版本的完全主义则主张，信徒可能脱离所有已知的罪而活。他们可能仍然会犯错，但这些信徒在爱中已经变得完全。⁴⁶ 卫斯理观点的不同之处是，他似乎主张唯独借着信心称义的教义，但相信成圣是通过其后的信心行动而得到，这行动通常是一个危机经验，在其中，个人领受到“全然成圣”。⁴⁷ 芬尼超越卫斯理的观点，拒绝原罪、替代性的代赎、唯独借着信心称义、以及把重生视为超自然恩典的恩赐的这种理解。⁴⁸

“更高生命”（Higher Life）运动就是从这个传统产生出来的，特别是透过凯锡克特会。⁴⁹ 这运动引入一种神秘的敬虔，严格区分“属肉体的”和“得胜的”基督徒。根据它的主要提倡者，信徒借着最初的归信之后、信心的第二个行动（通常是一种危机经验），可以实现更高层次的成圣（有时称为“完全降服”）。这“第二次祝福”的独特教导，将卫斯理宗（循道会）、凯锡克运动的追随者和五旬宗联合在一起，虽然他们对这经验必要的证据是甚么往往有重大的分歧。

除了分割称义和成圣（因此分割称义的人和完全成圣的人）外，这种完全主义也在一些信徒（也就是那些被描述为属肉体的）身上展现一种实现不足的末世论的

根据他们现时能力和需要而调整的律法的要求，因此是脱离罪的。”

⁴⁶ John Wesley, “A Plain Account of Christian Perfection,” in vol. 1 of *The Works of John Wesley* (ed. Thomas Jackson; Pub. City: Pub., 1872), 11, 366-446；参 Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City: Beacon Hill, 1958), vol. 2, ch. 29。关于改革宗的批评，尤其见 B. B. Warfield, *Studies in Perfectionism* (New York: Oxford Univ. Press, 1931-1932), vols. 1-2；Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 3:245-58。

⁴⁷ 卫斯理写到一个他认为格外地达到这状况的妇女：“我相信她在十五、六年前接受了神伟大的应许，完全成圣，从没有失去它”（*Journal and Diaries VI* [vol. 23 of *The Works of John Wesley*; ed. Ward W. Reginald and Richard P. Heitzenrater; Nashville: Abingdon, 1995], 109）。

⁴⁸ 芬尼拒绝这些教义的逻辑是清楚的：“如果祂代替我们顺服律法，为甚么坚持我们自己个人的顺服是我们得救的必要条件？”（Finney, *Systematic Theology*, 206）。

⁴⁹ 更高生命运动发源于美国（卫斯理会）的圣洁运动，其名字来自博德曼（William Boardman）的书 *The Higher Christian Life* (1858)。纽约布道家帕摩夫妇（Walter and Phoebe Palmer）在英国推广这些观点，正如史饶柏（Robert Pearsall Smith）和史哈拿（Hannah Whitall Smith）。在慕迪（D. L. Moody）支持下，第一届主要的凯锡克特会在英国的凯锡克举行（1875年），一直延续到今天。全面的分析和批评见 B. B. Warfield, *Perfectionism*，收录在 *The Works of Benjamin Warfield* (New York: Oxford Univ. Press, 1927), vols. 7-8。

倾向，而在另一些信徒（也就是得胜的基督徒）身上则展现一种过度实现的末世论的倾向。最重要的是，有人提出一个问题：这个传统是否把注意力集中在信徒的内在生命、经验和道德，而非基督的客观工作？

圣经确实号召我们完全顺服（彼前一 16；太五 48；雅一 4）。不过，问题再次是，是否“应该就暗示着能够”？说重生的人委身于圣洁，并且能够靠着神的恩典使身体顺从义是一回事；说我们今生如此圣洁，以致能够完全并始终这样做，则是另一回事。圣经教导说罪的辖制已经被打破，在这个基础上，圣经命令我们不要让罪统治我们（罗六 12）。不过，圣经也说信徒会不断“与罪恶相争”（来十二 4），并且号召我们“彼此认罪”（雅五 16）。

对以完全主义的方式阅读约翰一书第三章最明确的挑战，来自同一封书信。约翰在第一章写道：

我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。我们若说自己没有犯过罪，便是以神为说谎的，祂的道也不在我们心里了。我小子们哪，我将这些话写给你们，是要叫你们不犯罪。若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。祂为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。（约壹一 8~二 2）

而且，约翰一书三章 9 节并不是指一群特别的人接受了第二次祝福，而是指每一个“从神生”的人。

在上文中，约翰是特别针对原始诺斯底主义关于基督的教导（也就是幻影说的观点，认为祂只是看起来像人，但没有取得我们的肉身）。根据这事实，那种教导可能带有反律法主义的观点，是在下一世纪的诺斯底主义中更明显的，认为身体犯的罪也只是表相。正如耶稣基督在肉身所做的只是表相，我们在肉身所犯的罪也没有任何后果。如果这是约翰所针对的目标，最可能的诠释是，那些将生命屈服在身体的放纵下的人，是内心没有重生的。无论如何，第一章的教导明确反驳“我们没有罪”、因此不需要“认罪”这个观点，并可以完全肯定，祂会“赦免我们的罪……洗净我们一切的不义。”

无论称义是否被压缩到成圣里，或与成圣分割，结果都一样：一种不能接受应许，也不能在最深层面有任何真正转化的道德主义——也就是没有在两个世代之间的挣扎。柏寇伟的观察在我们这个时代仍然是适切的，他写道：“生命更新的问题正在吸引道德主义者的注意。”

在无数混乱和不道德的力量中，仿佛最后一次有要求帮助和医治的呼声，要求重新安排一个混乱的世界。人们开出的疗法或许不同，号召道德和灵性上的重新武装则一致地得到坚持。……这些是我们必须回答的问题。因为它们隐含的是意图消灭称义和成圣之间的关联，以及信心和成圣之间的连结。⁵⁰

保罗将一切——包括成圣、道德的问题、教会的和谐——连系到基督的十字架和复活。

因此，我们由称义转向讨论成圣时，“并非从信心的领域撤退。”“我们在这里不是关心由理论到实践的过渡。我们不是仿佛应该由称义的信心进到成圣的现实；因为我们同样可以真实地论及称义的现实和对成圣的信心。”分割称义和成圣，与混淆它们一样严重，因为这表示后者“从称义被切除或抽离”。⁵¹ 柏寇伟说，发生这样的事时，“称义和成圣之间的区别可以追溯到每个行动的主体：神或人。这样就会发生这个明显的区分；我们就会做出这样的结论：人蒙召不是要称自己为义，而是要洁净自己。我们不难看到，圣经不能容忍这种区分。”⁵² 保罗教导说，信徒“在基督耶稣里成圣”（林前一 2、30，六 11；帖前五 23；参：徒二十 32，二十六 18）。正如巴文克指出的，“很多人确实承认，我们被基督的义称义，但似乎认为——至少他们的行动仿佛是——他们必须因为自己得到的圣洁而成圣。”⁵³ 保罗在加拉太的对手，似乎主张和这个错误相似的观念（加三 1~9）。

根据我们在前一章的讨论，特别有趣的是柏寇伟提出，这个问题可以追溯到“罗马天主教的教义，这教义教导说必须将称义理解为注入超自然的恩典。”

在这个基础上，成圣只有作为植入恩典之后的发展，有自由意志的合作，才有意义。……根据这些条件，成圣在作用力和反作用力的环境中发生，在其中，信心可能执行它现在非常温和的功用，为称义作准备；而称义本身几乎和成圣无法区分。一旦成圣的恩典生了根，很多力量便投入其中。⁵⁴

相反地，我们必须视信心为总是倚靠“罪的赦免”；它不单从那里开始。这生命不

⁵⁰ Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Faith and Sanctification*, 11-12。

⁵¹ 同上，20。

⁵² 同上，21。

⁵³ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*，引于 Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Faith and Sanctification*, 22。

⁵⁴ Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Faith and Sanctification*, 27。

断地以应许为基础，总是借着信心接受。⁵⁵

在救恩次序中，无论是在成圣还是称义里，都没有给注入灵魂的原则来把本性提升到超自然的能力这个观念留下位置。恩典不是注射入我们里面的药物，让我们可以从被较低的自我拖累这软弱中恢复过来，回到圣洁的路上。相反地，恩典是神的恩宠和恩赐，释放本性，让它再次变得真正自然——换句话说，让它成为神的道原先造它要成为的。⁵⁶ 不单如此，神的恩典释放本性，让它分享了耶稣基督的末世性生命。改革宗神学“总是强烈反对天主教以‘外加的恩赐’作为这有罪世界的新面向这说法。”⁵⁷ 改革宗神学和信义宗一样关注，要在称义和成圣中为“‘十架神学’（*theologia crucis*）而不是‘荣耀神学’”（*theologia gloriae*）辩护。⁵⁸

更新不单是补充、附加到在称义中赐下的救恩上。成圣的核心是倚靠这称义的生命。以称义为神的行动，以成圣为人的行动，这种对比是不存在的。基督是我们的成圣，不排除、反而是包括了在整个生命中唯独依附祂的信心。信心是一切的枢纽。信心本身虽然不具创造性，但却保存我们脱离独立自主的自我成圣和道德主义。⁵⁹

因此，甚至在成圣时，我们也不需要引入注入的习性这个观念。福音创造信心（正如我们信条的陈述——尤其依循太十三 1~9；约六 63；罗十 8~17；雅一 18；彼前一 23——所主张的那样），而这信心由有效的呼召产生，带来称义、成圣和在基督里所有其他的福分。圣灵借着福音工作，给予这一切：信心产生悔改、爱和圣灵的果子。之所以有内在的重生和渐进的更新，唯独是因为圣灵借着信心在基督里持续给我们信心。我们新生命的来源从来都不是注入的原则，而是一位活着的位格。

⁵⁵ 同上，28。

⁵⁶ 同上，83。

⁵⁷ 同上，85。关于对罗马天主教这观点的总结和辩护，参 Johann Adam Möhler, *Symbolism: Exposition of the Doctrinal Differences between Catholics and Protestants as Evidenced by Their Symbolical Writings* (trans. James Burton Robertson; New York: Crossroad, 1997): “亚当与神的关系，将它提升到超越人的本性，使他参与神的本性，因此是源自……神圣恩典超自然的恩赐，额外添加在本性的才能之上。”因此，堕落源自本性中“较高”（智力）和“较低”（感官）力量之间的争斗（27）。亚当原本在神面前是被接纳的。路德视这个接纳为自然的，而不是超自然的（30）。加尔文也是如此，虽然他区分了堕落前（*prelapsarian*）和堕落后的自由意志（33-36）。关于称义，见：第三章。

⁵⁸ Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Faith and Sanctification*, 87。

⁵⁹ 同上，93。

柏寇伟说：“唯独信心位居称义的核心，也同样位居成圣的核心。”⁶⁰ 在卫斯理宗的教义里，“唯独信心成了背离点，并且中断与成圣的连系。这就是卫斯理倾向神人协作论的原因，尽管他持守唯独信心。”⁶¹ 教会蒙召不是去“追求第二次祝福”，而是“倚靠第一次祝福，罪的赦免。”⁶²

保罗强调，他的目标只是“竭力追求〔复活和完全〕，或者可以得着基督耶稣所以得着我的”（腓三 12）。争战中的教会，其挣扎不是以我们的忠诚围绕基督，而是被基督围绕。事实上，柏寇伟甚至说：

完全主义是过早地抓住了将来的荣耀：这个预期不可逆转地导致律法主义〔教条主义〕。“第二次祝福”构成衔接的环节。……彼得因为意外丰富的鱼获而惊讶，面对主人的良善时呼喊说：“主啊！离开我，我是个罪人！”（路五 8）。被主人的荣耀光辉围绕，彼得只能够低头敬拜。后来其他的话划破黑夜：“众人虽然为你的缘故跌倒，我却永不跌倒”（太二十六 33）。彼得想用这些话、以他的忠诚和爱围绕基督。如此一来，基督就必须沉浸在彼得的荣耀中，而不是彼得沉浸在基督的荣耀中。我们知道结果怎样。属于基督精兵（*Militia Christiana*）的不是这些话，而是因为极多的鱼而说出的那段话。⁶³

柏寇伟说，真正的问题在于，称义是否足以成为在奥秘联合中传达的一切福分的基础。“要理问答连我们自己部分的义都不给我们，同一个要理问答〔海德堡，主日 24〕提到，信徒开始”按照所有的诫命，“以之为诚挚的目的而活着”。

正是这开始，其基础唯独在于借信称义。……成圣就这样紧接在称义之后，是错误的。主日 31 讨论天国的钥匙时教导说，天国的敞开或关闭是借着“向每个信徒宣讲：只要以真实的信心接受福音的应许，他们一切的罪就会真正得着赦免”。这“只要”显示信心和称义之间的关系那持续的相关性。……传讲十诫的目的，也是让信徒可以“更迫切寻求在基督里的赦罪和公义”〔《海德堡要理问答》，问答 115〕。……因此，在整个救恩的过

⁶⁰ 同上，33。

⁶¹ 同上，52。

⁶² 同上，64。

⁶³ 同上，67。

程中，从来没有一段时期是看不见称义的。⁶⁴

“让我们重复，真正的成圣，其成败系于这种不断朝向称义和赦罪的取向。”因此，把成圣视为人在接续神称义的工作之后所做的工作，“这种观点的受害人”“只能达到一种因果过程的成圣，最终他会受制于像罗马那样，只能论及一种注入的恩典、一种与数量有关的成圣。”⁶⁵“成圣源自称义”——因此，就是承认我们所有福分都是借着信心、源自基督——的另一个替代品，是道德主义式的主动主义，把在学像基督（christlikeness）里的成长，和效法基督划上等号，更甚于把它和与基督联合划上等号。⁶⁶

然而，新约圣经中的“门徒”包括效法，但不能化约为后者。甚至连新约圣经中呼召我们的效法，也与基督的受苦有关；我们在效法祂的受苦中受苦，并不是代赎，但却对于在世上推展福音有帮助（彼前二 21、24）。正如柏寇伟所看到的，“因此，那些跟随的人不需要重复任何事：他们已经得了医治。”在这个架构下，效法“是顺服地向着代赎，并基于代赎而生活。……而他们〔群羊〕不是要走在最终通往与基督相交的路上，而是走在敞开的路上，这是因为他们沿途已经享受与基督的相交。”⁶⁷

同时，我们应该留意，门徒职分包括效法。一旦我们明白，基督首先和首要是代替我们而听从和顺服的那一位，我们在那与祂具有生机的、奥秘的、以及法理的联合中“活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话”（太四 4）。一个仰慕者效法一位英雄，和孩童效法兄姐，这两者之间是有差别的。信徒和基督之间的联结要亲密得多，因为它是由圣灵创造和支持的，祂使我们的长兄成为我们自己得荣耀的先驱。

林贝克提醒我们，门徒职分和效法基督（*imitatio Christi*）的恰当范畴是律法的第三重功用，不是代赎或称义。⁶⁸ 否则，基督徒生命会化约为企图活出配得上基督榜样的道德，而不是活出基督救恩工作的实际。林贝克写道，在这类神学中，“不单启示纳入了救恩论，改教家会说，律法也吸收了福音。”“发生这事，是在于首先把被钉十字架的神视为真正人类存在的原型，以致耶稣基督借着身为原型而成为

⁶⁴ 同上，77。

⁶⁵ 同上，78。

⁶⁶ 同上，138。

⁶⁷ 同上，142-43。

⁶⁸ George Lindbeck, “Justification and Atonement: An Ecumenical Trajectory,” in *By Faith Alone: Essays on Justification in Honor of Gerhard O. Forde*, 208。

救主。从传统的角度来看，这里的错误是将次序逆转：耶稣不是首先作榜样，然后才成为救主；倒转过来才是正确的。”⁶⁹ 一旦我们将效法的主题放在恰当的位置，我们就可以再次谈及律法，正是因为律法在判决我们是已经在基督里完全符合它要求的人之后，才再次转向（回到它的第三重功用）。”柏寇伟指出，“因此，保罗可以毫无疑问地说他‘在基督面前，正在律法之下’（林前九21）。”

柏寇伟提醒我们，“在整个教会历史中，福音和律法的真正关系在很多方面被模糊了”——在成圣和称义上。“两个明显相反的倾向是：使福音变成新律法的倾向，和使福音脱离律法的倾向。”⁷⁰ 但这只会带来律法主义和反律法主义杂乱的混合，两者都否定神的恩典。⁷¹ “一些人——包括巴特——说律法是福音的一种形式，它的内容是恩典。”不过，柏寇伟说：“我们反对将律法化约到这个地位；这么做其实是把律法消融在福音里。”⁷²

在真正的信心里，生命内在和外在的方面和谐地发展。律法指示信徒向外走进世界——到邻舍、贫困的弟兄姊妹（雅二15）、敌人、狱中的弟兄、饥饿和口渴的人那里——无论好坏，与地上诸神明、婚姻和政府当局接触。⁷³

柏寇伟写道：“使徒保罗一再热情地传讲圣洁，但没有放弃他明确的宣告：‘因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架’（林前二2）。”

他一刻都不会违反这认信的含义。因此，在每一个劝勉中，他都必须将他的教导连系到基督的十字架。所有的线都从这个中心向外散发——进入城市和乡村的生命，进入男女，进入犹太人和外邦人，进入家庭、青年人和老年人，进入冲突和不满，进入道德败坏和醉酒的生命中。如果我们要把这个中心、以及源自它的较软和较硬的线保存在正确的视野中，我们便必须彻底留意到，由称义转到成圣，并不是从信心的领域撤退。我们在这里不是关心由理论转向实践。不是仿佛我们应该由对称义的信心转向成圣的实际；因为我们可以同样真实地谈及称义的实际和成圣的信心。⁷⁴

⁶⁹ Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Faith and Sanctification*, 209。

⁷⁰ 同上，188。

⁷¹ 同上。

⁷² 同上，190。

⁷³ 同上，192。

⁷⁴ 同上，20。

二、反律法主义

在律法主义或完全主义这光谱的另一端是反律法主义。

反律法主义这个看法主张，律法——不单它的惩罚和严厉，也包括它具有规范作用的地位——对信徒来说已经完全取消了。上面提出针对律法主义的很多论据，在这里也是相关的。我们看见，从申命记到马太福音到加拉太书，援引道德律法作为生命规则都是完全一致的。其差异不在于旧约圣经和新约圣经之间，而在于我们在亚当里与律法的关系，和在基督里与律法的关系之间。在亚当里，我们被律法定罪。事实上，割礼更明确规定犹太人要守所有的律法（加五3）。但保罗继续说，在这个意义上，我们得释放脱离律法（作为生命的条件），不是要成为 *anomos*（没有律法），而是要以我们的自由用爱心互相服事（13节）。在第14节，保罗提出律法的总结就是爱，接着阐述它作为圣灵果子的展示。因此，保罗应用道德律法，显然就是后来信义宗和改革宗神学家所说的“律法的第三重功用”——指导基督徒的行为。⁷⁵

在很多方面，反律法主义和律法主义对律法都有同样的误解。就像人类的法律，神的律法不是抽象的生活原则，而是圣约中的规定。根据约的种类，神的律法有不同的功用。在律法之约中，原则是“做这事你便会活着，违反它你便会死。”祝福和咒诅的基础是个人履行圣约的条件。不过，在恩典之约中，其基础则是代表我们的元首亲自成全律法，以及祂在十字架上背负约的咒诅。在这交换中——我们的罪归算给基督，祂的义归算给我们——我们根据神的律法最完整的条文和精神获宣告为义。律法不再能够在神的法庭中定我们罪，而是指示我们在充满信心的感恩中怎样行。反律法主义和律法主义似乎都假设，律法的唯一功用——甚至就信徒而言——是定那些不能遵守它的人为有罪。两者都没有充分看到信徒与神的律法那全新的关系。

而且，就像律法主义，反律法主义通常重新引入律法的一些观念（例如“基督的律法”、“圣灵的律法”、“爱的律法”或圣经从来没有提过的不同规则），是它很容易与福音混淆的——仿佛这些命令的要求从某方面来说比十诫的要求较低。讽刺的是，反律法主义可能引向一种新的律法主义，以几乎是诺斯底式的专注于内在的灵——相对于“外在的遵从”——来取代神的律法，从而。反律法主义者忘记了，旧约圣经中赐下的律法，最深刻的诠释是出自耶稣，是包括内在动机和态度以及外

⁷⁵ “律法的第三重功用”（也就是指导基督徒行为）最先由墨兰顿在1534年表述，并由加尔文在1536年版的《基督教要义》中运用。参 Timothy Wengert, *Law and Gospel: Philip Melancthon's Debate with John Agricola of Eisleben over 'Poenitentia'* (Grand Rapids: Baker, 1997), 195。

在行为；他们往往给人一个印象，让人以为成圣毕竟是人的工作，即使它用“放手让神掌管”（let go and let God）、“谨守”和取消所有对自我的意识等劝告来表达。正如已经我们看到的，甚至爱的规则也和道德律法没有不同。圣经的每个劝勉都是一种形式的律法。

律法仍然是衡量称义和成圣的标准。借着它，罪人被定罪；而即使信徒最好的行为也不够可靠。但它仍然启示神对我们生命的旨意。律法的第一重功用驱使我们到基督那里，以祂作为解救的唯一盼望，让我们脱离律法的定罪；而第三重功用则确保我们脱离追求成圣的沉重规则、技巧和公式，这些是那些放弃神的道德律法的人往往强加给我们的。

现在律法不单写在我们的良心上，也写在我们的心版上，是信徒所珍爱的。他们渴望守律法，不是作为得生命的途径，而是作为活出他们唯独因恩典已蒙赐予之生命的途径。和在称义中一样，律法不能使人成圣。它只能够显明神的道德旨意，是与我们的成圣相对应的。神的百姓向来都知道神对他们生命的旨意。“世人哪，耶和華已指示你何为善。祂向你所要的是甚么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行”（弥六 8）。耶稣将律法总结为爱神和爱邻舍。保罗在加拉太书五章提到的圣灵果子符合这个总结：仁爱、忍耐、恩慈、节制和温柔。神的道德旨意乃是祂的基本特性的表达，永远不会改变。

和律法主义一样，反律法主义也对神律法的要求、以及基督徒的持续与罪搏斗有不切实际的想法。福音不是给我们达成任何事情的命令，即使我们将它转化为“放手让神掌管”这个最低的要求。在实际的实践中，这个劝勉可以成为最严厉的律法。我们怎知道自己真的放手一切，完全降服耶稣？在这种神秘的寂静主义中，完全主义之律法和反律法的支流汇合起来。反律法主义从不会带来真正的自由，而是从不同的途径回到律法主义。

不过，保罗在罗马书第六章论述成圣时，以胜利的直说语气开始：宣告神使我们受洗归入基督的死，并且使我们在新生命中复活。“这样，你们向罪也当看自己是死的；向神在基督耶稣里，却当看自己是活的”（罗六 11）。这不是由特殊基督徒因为完全降服或任神随意处置而达致的第二次祝福，而是给所有在基督里的人的祝福。我们受洗归入的是基督死亡和复活的经历，而不是我们必须完成的危机经历。在基督的工作的基础上，我们“像从死里复活的人，将自己献给神，并将肢体作义的器具献给神”（罗六 13）。无论我们在根据它来行动方面有多么亏缺，保罗以直说语气来陈述我们的情况，这事实表明：罪不能辖制我们；它失去了它的地位，正因为我们“不在律法之下，而在恩典之下”（14 节）。保罗在罗马书第七章论及我们持续与罪搏斗，并不取消这个事实；相反的，它最清楚地证明我们新生和成圣的实际。

根据罗马天主教的观点，不存在把称义和成圣关联起来的问题，因为它们实际上是同一回事。不过，我们不应该把基督徒生命视为本性和恩典之间的挣扎，或神的恩典和人的努力之间的合作；而应该视为神称义的裁决向外照射到我们存在的每一个角落，结出爱的果子。⁷⁶ 因此，宗教改革的观点竟然会被批评为对成圣或圣洁生活没有影响，令柏寇伟觉得“无法理解”。它与这生命大有关系，因为它将一切带回到对基督的信心。⁷⁷ 信心不是“外在”的事情，对主观没有影响；相反，它将我们联到基督和祂的一切福益。这种由单方面赐予、其基础总是纯粹的恩赐，因此一直是无条件的约，会产生一种真正双向的关系，包括聆听和回应，被动地领受并主动地以感谢神和服事邻舍来回报。在称义中，信心和行为是完全对立的；而在成圣中，它们的关系就像种子和花朵那样。

根据我们到目前为止的论述，称义不是基督徒生命的第一个阶段，而是成圣和善行涌流不断的泉源。路德总结说：“神说：‘由于你相信我，你的信心抓住基督——就是我白白赐给你，作为你的称义者和救主的那一位——因此你要公义。’这样，神接受你或算你为义，只是因为你所相信的基督。”⁷⁸ 无论还有甚么其他好消息（关于新生，基督征服罪的宰制，并应许在我们一生当中更新我们，我们身体复活和脱离罪），更不要提我们可能提出的有用劝勉，光是路德在这里的宣告，就创造并支持那不单称人为义、也使人成圣的信心，不是因为信心有任何美德，而是因为它抓紧基督。

如今我们可以自由地为神和邻舍行出善行，而不用害怕因为每个行为的混杂动机而受惩罚或苦苦挣扎。由于在基督里称义，甚至我们的好行为都可以“得救”，不是为了改进神的分或我们自己的分，而是为了改进我们邻舍的分。正如加尔文解释的：

另一方面，如果得到释放脱离这一苛求或律法的严苛，亲自听到父神慈爱的呼唤，那么，他们将喜乐地、踊跃地顺服神的呼召，随从祂的引导。总之，那些被律法的轭所捆绑的人，就好像奴仆一般，每天由主人指派工作。他们总想到还没有做的事情；直等到完成所有工作之后，才敢见主人的面。但是，受到父亲更慷慨和亲切对待的儿女，却能毫不犹豫地把自己刚刚开始或完成一半的工作，甚至是有瑕疵的工作，呈献给父母，相信自己

⁷⁶ Berkouwer, *Studies in Dogmatics: Faith and Sanctification*, 28。

⁷⁷ 同上。

⁷⁸ Martin Luther, *Commentary on Galatians*，评论加拉太书二章 16 节，在 *Luther's Works*, vol. 26, 132。

的顺服和愿做的心可蒙悦纳，虽然工作不能尽如父母的意。我们的感觉应该是后者，因为我们当然相信，我们最慈悲的天父将悦纳我们的服事，不论这些服事是多么渺小、粗糙和不完全。……如果没有这样的确信，我们一切所做的都是枉然；既然如此，此确信就是非常必要的。⁷⁹

艾穆斯补充说：“由于称义，善行的污点并不会使它们得不到神的接纳和赏赐。”⁸⁰

这种观点不单正确地将行为建立在信心的基础上；它也释放信徒，使他们去爱邻舍、服事邻舍，而不是因为想得到神的恩宠，或害怕失去这恩宠才这么做。它释放我们，去追求拥抱世界的积极主义。这种看法深深意识到，虽然我们的爱和服事不会对神以及祂怎样评价我们有任何贡献，但无论它们多么微弱、不够认真、执行不完美，都是神眷顾受造界的媒介。

福音派的称义教义尊重并高举神的律法。这教义首先宣告，律法所要求的完美的义已经在我们立约的元首基督里完全应验；其次是归算（称义）、并借着与基督联合（成圣），来把这个义作为恩赐。被取消的只有律法的定罪；而律法的两块石版仍然稳固地永远在天上和地上得到确立。

《苏格兰信条》（*Scots Confession*，1560年）绝对没有提供一种只有归算而没有成圣和道德要求的救恩账户，反而宣告说：“说基督住在那些没有成圣精神的人心里，这是亵渎。”“因为主耶稣的圣灵，也就是神拣选的儿女以真信心接受的那一位，一旦占据了任何人的心，就会马上重生并更新他，好叫他开始憎恨他以前喜爱的东西，并爱他以前憎恨的东西。这样，神的儿女就在肉体 and 圣灵之间有了持续不断的战争……。”⁸¹《第二纪里微提信条》重申宗教改革关于使人称义之信心的本质的共识：

同一位使徒称信心是借着爱而有效和活泼的（加五6）。它也令良心平静，让人可以自由地通往神，让我们可以怀着信心亲近祂，从祂那里得到有用和必要的东西。同样的〔信心〕令我们服事我们所亏欠于神和邻舍的，在逆境中增强我们的耐心，塑造并做出真正的认罪，总而言之，带来各种好果子和好行为。

做出这种好行为，不是为了渴望得到自己的好处或功德，只是为了“表达对神的感

⁷⁹ 加尔文，《基督教要义》，3.19.5。

⁸⁰ William Ames, *Marrow of Theology*, 171。

⁸¹ *The Scots Confession*, ch. 13, in *Book of Confessions*。

谢，和为了给邻舍带来好处。”⁸²

因此，成圣不是人的计划，来补充神称义的计划；不是调和自由意志和注入的恩典之间的因果关系的过程；而是神称义的道在人生命中各个方面的影响。《威斯敏斯特信仰告白》说：“凡蒙有效恩召而被重生的人，神既然在他们里面创造新心和新灵，就更因基督受死与复活的功劳，使他们个人真正成圣，这是借着祂的道，和住在他们里面的圣灵做成的……。”⁸³ 这一切都“在基督里”，不是在我们里面。⁸⁴ 救赎所涉及的不是双重来源（神人协作论），而是双重果效：称义和内在更新。用牛毕真（Lesslie Newbigin）的话说：

个人自己的义这个观念是罪的精髓。因此，针对这点，对任何残存的、不倚靠神对罪人之怜悯的圣洁或公义，我们都要像保罗那样坚决地反对。但我们同样要和保罗一样承认，若有人在基督里，他就是新造的人，这不是虚构，而是真正超自然的新生，复活基督的生命在人的灵魂中。⁸⁵

伍、律法和基督徒生活

律法在旧约和新约中的差别主要是在末世论的层面。统管旧约神治国度的礼仪和民事法典，只是十诫的临时附录，可以总结为爱神和爱邻舍。因此，它们在基督里得着成全和随后的废弃，绝对不会威胁到这两块石版的永恒有效性。使徒约翰劝信徒彼此相爱，这是总结律法的第二块石版：“亲爱的弟兄啊，我写给你们的，不是一条新命令，乃是你们从起初所受的旧命令。……再者，我写给你们的，是一条新命令，在主是真的，在你们也是真的；因为黑暗渐渐过去，真光已经照耀”（约壹二 7~8）。就其内容而言，这命令是神从起初就有的永恒、不变的道德旨意。但就如神不能震动的国的一切一样，没有东西是不和基督一起被带进坟墓、然后进入祂新造的生命而得到保存的。爱的命令对我们这些堕落的受造物而言是个威胁，因

⁸² *Second Helvetic Confession*, ch. 16, in *Book of Confessions* = 《第二纒里微提信条》，第十六章，于汤清编译，《历代基督教信条》（香港：基督教辅侨出版社，1957），169-70 页。

⁸³ *The Westminster Confession of Faith*, ch. 13, in *Book of Confessions*。中译：《威斯敏斯特信仰告白》，第十一章，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订 1 版），138 页。

⁸⁴ 关于这点很好的阐述，再次见 Webster, *Holiness*, 81。

⁸⁵ Lesslie Newbigin, *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church* (London: SCM Press, 1953), 128-29 = 牛毕真著，胡睿译，《上帝家里的人》（香港：基督教文艺出版社，1977²），142 页。

为我们不爱。但那在旧造中、在罪和死的权势之下不可能的事情，在新造里、在基督复活之后却是可能的。爱的诫命“在主是真的”，因此“在你们也是真的”，因为黑夜渐渐过去，白昼已经来临。它不是基督带着荣耀再来的大白天，但已经是黎明。

正因为这样，加尔文才称律法的第三重功用（也就是引导信徒）为“主要的功用”。⁸⁶ 信徒总需要聆听律法定所有在基督以外的义为罪；但他认为，用律法来惊吓信徒的良心，则是严重误用传道人的职分。这是将他们放回律法——那是死的职事——之下，仿佛光明仍未在基督里来到。加尔文在讨论“神那为父的纵容”时，解释保罗在罗马书八章15节提到的，“奴仆的心”相对于“儿子的心”：

一个他称为奴仆的心，我们可以从律法得到；另一个是儿子的心，源自福音。他说前者是以前赐下的，为要制造恐惧；后者是如今赐下的，为要提供确据。如同我们所见，他想要肯定的——我们救恩的确实性——从这种对立的比较中显得更加清晰。……从这副词〔编按：“仍旧”〕我们再次知道，保罗在这里比较律法和福音。……他指定律法本身的性质，借此与福音有所不同。⁸⁷

因此，律法本身没有恩慈。它发出命令，但没有任何能力帮助我们顺服。在很多地方，加尔文似乎都将律法的第一重功用（也就是驱使罪人对自己的行为感到绝望）视为主要的功用。⁸⁸ 他基本上呼应路德的格言：“律法总是在指控”：

律法只会产生死亡；它加重我们的定罪，燃起神的忿怒。……神的律法说话，但它没有改革我们的心。神可能向我们显明：“这是我对你的要求，”但如果我们的欲望、我们的倾向与思想全和祂所命令的相反，我们不单被定罪，正如我说过的，律法也令我们在神面前更有罪。……因为在福音中

⁸⁶ John Calvin, *Commentary on the Epistle of Paul to the Romans* (trans. and ed. John Owen; Edinburgh: Calvin Translation Society, 1843-1855; repr. Grand Rapids: Baker, 1996), 296。编按：此语应该是出自加尔文的《基督教要义》，2.7.5。

⁸⁷ 同上=加尔文著，赵中辉、宋华忠译，《罗马人书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1971），149页。

⁸⁸ “律法的特定职分〔是〕召唤良心到神的审判台前”（Calvin, *Commentary on John*, 2:140 = 加尔文著，《约翰福音注释》，509页）。事实上，“除了邀请所有人直接到基督那里，摩西就没有别的意图了”（同上，1:217 = 加尔文著，《约翰福音注释》，174页）。“律法的特别功用不是令人的心倾向顺服义。确切地说，律法的职分是带领人们一步一步走向基督，让他们可以从祂和重生的圣灵那里寻求赦免”（论述出二十四5，我认为是如此）。

神没有说：“你必须做这或做那，”而是说：“你要相信我唯一的儿子是你的救赎主，接受祂的死和受苦作你疾病的良药；把你自己投身到祂的宝血之下，它就使你得洁净。”⁸⁹

律法好像一面镜子，只能够揭露我们污秽的面孔；它不能带来洁净。⁹⁰“保罗使用律法一词，常常指圣洁生活的法则，此法则是神正当的要求，除非我们完全遵从，否则它便没有给我们永生的盼望；另一方面，如果我们有丝毫的不遵从，它就对我们宣告咒诅。”⁹¹简言之，“律法生命是人的死亡。”⁹²“福音的应许是白白的，唯独建立在神的怜悯的基础之上，而律法的应许则完全基于行为的光景。”⁹³

因此，信徒和不信的人一样，必须“每天在教会重复”福音。⁹⁴加尔文写道，成圣就跟称义一样，“必须理解律法和福音的对比，我们从这区分得出，正如律法要求行为，福音只要求人带着信心，来接受神的恩典。”⁹⁵

那么，加尔文怎能说第三重功用是律法给信徒的主要功用呢？在这里，加尔文同样看到圣徒在新约之下的新末世景况。在加尔文的思想中，首先和首要的是，律法在定罪这点上对信徒没有司法管辖权：“现在，律法之于我们，不再是一个苛刻的工头，必须要我们完全遵行每一条命令才满意”而是指出“我们整个人生的目标”。以前，律法只指控，但现在它有不同的目的：“律法对信徒有劝戒的力量，不是用咒诅捆绑他们的良心，”而是指出走向神认可的服事之路。⁹⁶信徒聆听律法的指示，而不是聆听它的威胁。事实上，华腓德引述一位信义宗神学家的话，后者主张，加尔文和路德都相信，对神的“惧怕和爱”要连在一起，但加尔文甚至比路

⁸⁹ 加尔文的以赛亚书五十三章 11 节讲章，引于 I. John Hesselink, *Calvin's Concept of the Law* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1992), 212 n 188；参：加尔文，《基督教要义》，2.7.7。

⁹⁰ 加尔文，《基督教要义》，2.7.7。

⁹¹ 同上，2.9.4。

⁹² John Calvin, *Four Last Books of Moses* (Grand Rapids: Baker, repr. 2005), 1:316。同样地，关于加拉太书三章 10 节：“因此，从律法寻求祝福是没有用的。他称那些信靠行为得救的人为行律法的。这种表达方式必须总是根据问题的状况来诠释。我们知道这里的争议与义的原因有关。……律法称完全履行它的命令的人为义，而信心称那些缺乏行为功德、且唯独倚靠基督的人为义。靠我们自己的功德称义，和靠另一位恩典称义，是不能调和的；其中一方被另一方推翻。”

⁹³ 加尔文，《基督教要义》，3.11.17。

⁹⁴ Calvin, *Commentary on Roman*, 136 = 加尔文著，《罗马人书注释》，61 页。

⁹⁵ 同上，391 = 加尔文著，《罗马人书注释》，204 页。

⁹⁶ 加尔文，《基督教要义》，2.7.13-14（编按：原著误植为 2.7.12-13）。

德更强调“父亲的善意”多于“惧怕”。因此，华腓德自己总结说：“总而言之，虽然加尔文强调神至高无上的主权，但他更强调神的爱，”以致热心也不是由恐惧惩罚激发的，而是因为儿子要为父亲的荣耀辩护。⁹⁷

更加讽刺的是，加尔文有时比路德更强调信徒信心的软弱，因此更强调同时是义人与罪人。路德宣告：“因此，〔信心〕也是很有力、积极、活跃、忙碌的事情，同时更新一个人，给他第二次出生，介绍他进入新的生活方式，使他不可能停止行善。因为正如树结果子那样自然，好行为也跟在信心之后。”⁹⁸ 加尔文当然不会不同意信心和行为之间必然有连系，但他对新造之人自动自发的顺服没有那么有信心。加尔文往往强调信徒仍然有持续的疑惑和懒惰，甚至真信徒在重生的状态中也是如此。顺服源自信心，但思想、内心和身体并非总是自动回应主人的命令。信心必须产生善行所需要的感恩，但律法提醒我们这些信徒有甚么责任，借此搅扰我们的懒惰。我们寻求义时，责任是法理的前设，但一旦律法的雷鸣被消音，神往往使用律法管教祂的孩子，召唤他们回到以前的路。

不过，律法只能够提醒我们有甚么责任。只有福音的应许才能感动我们感恩地顺服：

他〔大卫〕不仅提到训诫，还提到训诫所附带的应许，只有这应许才能使苦楚变甘甜。因为如果律法只有要求和威胁，使灵魂畏缩恐惧，那么还有什么比它更没有吸引力呢？大卫特别指明，他在律法中看到了中保，若没有这位中保，律法就无法给人喜乐和甘甜。⁹⁹

陆、圣徒的坚忍

从救恩次序的所有其他元素，我们应该清楚看到，不只是一些，而是所有在基督里蒙拣选、蒙基督救赎、并蒙召与基督联合，都领受一切的福分，包括得荣耀（罗八 30）。用奥古斯丁的话说：“〔神〕将这恩典置于‘基督里，……我们也在祂里面得了基业，这原是那位随己意行做万事的，照着祂旨意所预定的。’因此，祂怎

⁹⁷ B. B. Warfield, *Calvin and Augustine* (Philadelphia: Presbyterian & Reformed, 1980), 175-76. 葛里实也写道：“特别惊人的是，加尔文往往只是将相信神等同于认识神为父亲的身分”（B. A. Gerrish, *Grace & Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin*; Edinburgh: T&T Clark, 1993），66。

⁹⁸ Martin Luther, “Preface to Romans,” in *Luther’s Works*, 35:370. 编按：正确的出处应该是 Ewald M. Plass, Ed., *What Luther Says* (Saint Luis, Concordia, 1959), p. 475。

⁹⁹ 加尔文，《基督教要义》，2.7.12。

样作工，使我们来到祂面前，也照样作工，使我们不会离开。”¹⁰⁰

一、解经的概观

耶稣教导说：“凡父所赐给我的人必到我这里来；到我这里来的，我总不丢弃他。因为我从天上降下来，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我来者的意思行。差我来者的意思就是：祂所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活”（约六 37~39）。“我的羊听我的声音，我也认识他们，他们也跟着我。我又赐给他们永生；他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。我父把羊赐给我，祂比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去。我与父原为一”（约十 27~30）。除非人格的三个位格之间的永恒协定可以被打破，否则就没有一个选民会失落。

“如今，那些在基督耶稣里的就不定罪了”（罗八 1），如果这只是基于基督归算的义，那么就不可能逆转法庭的判决。那判决已经推动内在更新的过程，因为圣灵已经将信徒插入到将来世代的权能中。“若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。一切都是出于神；祂借着基督使我们与祂和好，又将劝人与祂和好的职分赐给我们。一切都是出于神；祂借着基督使我们与祂和好，将劝人与祂和好的职分赐给我们……”（林后五 17~18）。甚至我们的成圣也是“神……运行在我们心里的大力”（弗三 20）的结果，不单我们的称义，我们行善也是神所命定的（弗二 10）。神在时间开始以前在基督里拣选的人，不是只有一些，而是全部——而且只有他们——会有效地蒙召、称义并得荣耀（罗八 30）。“凡预定得永生的人都信了”（徒十三 48）。神呼召那些蒙祂拣选的人（帖后二 13；弗一 11~13；约十五 16 等）。圣经没有表明神有效地呼召（也就是重生）祂没有拣选的那些人，或者祂吸引祂容许最终灭亡的那些人与祂儿子有生命的联合。信徒的坚忍由神的坚忍保证，因此保罗可以说：“我深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子”（腓一 6）。他对提摩太写道：“然而我不以为耻；因为知道我所信的是谁，也深信祂能保全祂所交托我的，直到那日”（提后一 12，《和合本》小字）。

神做祂所宣告的。祂宣告某人在基督里为义时，祂立即也开始将那人模成基督的样式。

既是这样，还有甚么说的呢？神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和祂一同白白地赐给我们吗？谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。谁能定他们的罪呢？

¹⁰⁰ Augustine, *On the Gifts of Perseverance*, ch. 16 in vol. 5, *NPNF1*。

有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求。谁能使我们与基督的爱隔绝呢？难道是患难吗？是困苦吗？是逼迫吗？是饥饿吗？是赤身露体吗？是危险吗？是刀剑吗？……因为我深信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高大的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。（罗八 31~35、38~39）

如果我们重生是神拣选、救赎和有效呼召的结果（约一 12~13，三 3、5，十五 16；罗九 11~18；弗一 4~13；帖后二 12~13；提后一 9；等），而不是我们的决定和努力的结果，那么，祂就会使我们坚忍到底：“但主是信实的，要坚固你们，保护你们脱离那恶者”（帖后三 3）。“所以我为选民凡事忍耐，叫他们也可以得着那在基督耶稣里的救恩和永远的荣耀。有可信的话说：‘我们若与基督同死，也必与祂同活；我们若能忍耐，也必和祂一同作王；我们若不认祂，祂也必不认我们；我们纵然失信，祂仍是可信的，因为祂不能背乎自己’”（提后二 10~13）。彼得前书补充说：

愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神！祂曾照自己的大怜悯，借耶稣基督从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望，可以得着不能朽坏、不能玷污、不能衰残、为你们存留在天上的基业。你们这因信蒙神能力保守的人，必能得着所预备，到末世要显现的救恩。（彼前一 3~5）

基于这个理由，“你们的信心和盼望都在于神”（21节）。“你们蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是借着神活泼常存的道”（23节）。当然，如果任由我们自己，我们不单可能、也会从恩典堕落，但神“能保守你们不失脚”（犹 24）。

对圣经这立约关系的生机性类比十分重要的，是植物学和生物学的图像。正如以色列是神的葡萄树，基督就是那葡萄树，我们是祂的枝子（约十五 1~11；参：太十三 24~30，十七 20，二十一 1~6）。因此，恩典之约的新约圣经成员的地位，和旧约圣经中的圣约成员一样：外在方面，每个成员都由基督接纳为属乎祂的百姓，也必须在内在方面接受基督为救主。正如施洗约翰和耶稣所警告的，不结果子的枝子会被剪除，也如五旬节启动了犹太人每年的收割节或住棚节的应验，保罗可以论及外邦人为野枝子，嫁接到以色列这棵活的葡萄树上，这些枝子如果不结出信心的果子，也会被剪除（罗十一 16~24）。因此，有死了的枝子和活着的枝子：只在外表和有形地连系的人，以及内在和无形地在选民的团契中与基督联合的人。

因此，背道不单是假设，它也确实发生。即使我们失信，“祂仍然是可信的——因为祂不能背乎自己。”但保罗同时警告说：“我们若不认祂，祂也必不认我们”（提后二 10~13）。耶稣警告说：“凡属我不结果子的枝子，祂就剪去”（约十五 2），但祂告诉门徒，“现在你们因我讲给你们们的道，已经干净了。……不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且分派你们去结果子，叫你们的果子常存……”（十五 3、16）。耶稣说，福音公开地向所有人宣告，但只有蒙拣选的人接受它（太二十二 14）。同样，在罗马书九章，保罗处理由大部分犹太人不信引起的问题，他解释说：“这不是说神的话落了空。因为从以色列生的不都是以色列人，也不因为是亚伯拉罕的后裔就都作他的儿女……”（6 节）。神总运用祂至高无上主权的怜悯，拣选以撒而不是以实玛利，雅各而不是以扫，“双子还没有生下来，善恶还没有作出来，只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主……”（11 节）。因此，我们在信心中的坚忍是靠神的拣选、救赎和呼召的恩典保证的，“据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（16 节）。

虽然彼得三次否认基督，但基督没有熄灭那将残的灯火，也没有折断那压伤的芦苇，而是在复活后以祂的灵恢复他的信心。但那些到最后都否认基督的人，虽然他们外表可能是有形教会的成员，却是失丧的，因为他们从来不曾借着信心成为活着的成员。约翰论到那些否认基督的人说：“他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在；他们出去，显明都不是属我们的。你们从那圣者受了恩膏，并且知道这一切的事”（约壹二 19~20）。

正因为这样，希伯来书的作者在警告面对大迫害的犹太基督徒不要回到犹太教时，援引摩西带领下在旷野的那一代人的例子：“因为有福音传给我们，像传给他们一样；只是所听见的道与他们无益，因为他们没有信心与所听见的道调和。但我们已经相信的人得以进入那安息。……这样看来，必另有一安息日的安息为神的子民存留。因为那进入安息的，乃是歇了自己的工，正如神歇了祂的工一样。”进入那安息不单意味着听闻福音，也意味着相信福音（来四 1~11）。

这样来看，我们就更能够明白希伯来书那些关于失丧的严重警告。作者描述那些只在外表属于圣约群体的人，是“已经蒙了光照、尝过天恩的滋味、又于圣灵有分，并尝过神善道的滋味、觉悟来世权能的人，若是离弃道理……”（4~6 节）。那些背道的人曾经借着恩典的媒介得益于圣灵的服事，但只是在形式或外表上成为圣约群体的成员。受洗（“蒙光照”）后，他们也在圣餐中“尝过天恩的滋味”，并“尝过神善道的滋味、觉悟来世权能”，但他们并没有实际领受基督，或得到基督喂养，接受永生；而耶稣却将永生和信心连在一起（约六 27~58、62~65）。

因此，根据希伯来书第六章，那些在基督来了后回到律法的影儿的背道者，基

本上是“把神的儿子重钉十字架，明明地羞辱祂”（6节）。属于有形教会，会把人放在圣灵感动的中心，这活动乃是透过恩典的媒介将罪人和基督联合在一起。因此，它是巨大的好处；但对那些不真实信靠基督的人来说，那是更大的威胁。“就如一块田地吃过屡次下的雨水，生长菜蔬，合乎耕种的人用，就从神得福；若长荆棘和蒺藜，必被废弃，近于咒诅，结局就是焚烧”（7~8节）。约的祝福通常引致救恩，但如果人对这些祝福硬心，不接受赐福给他们的基督，祝福便成为咒诅。幸好，在这严重的警告之后，有第9节的鼓励：“亲爱的弟兄们，我们虽是这样说，却深信你们的行为强过这些”，“这与救恩息息相关”（《新汉语译本》）。那些实际上得救的人，以这救恩所产生的果子展现他们的救恩（10~12节）。作者接着向他们保证，神在耶稣基督里的应许那不变的本质，以致“我们这逃往避难所、持定摆在我们前头指望的人可以大得勉励”（18节）。因此，这些警告经文本身以那些圣约群体中可见的成员为对象，从某个角度来说，他们从圣灵的职事得益，却没有接受救恩的恩赐。

我所概述的教义等于加尔文主义五要点（Five Points of Calvinism；TULIP）里面的P，奥古斯丁在《论圣徒的坚忍》（*On the Perseverance of the Saints*）中为之辩护。这不单是改革宗和长老会诸多信条教导的观点，也可以在《三十九条》（圣公会）、《萨伏衣宣言》（*Savoy Declaration*）（公理会）和《1689年浸信会信条》（加尔文派浸信会）中找到。¹⁰¹

二、其他诠释

对这教义的挑战通常以两大形式出现。第一种形式是神人协作论（synergism，意思是“一起工作”）：这观点主张救恩乃是透过神和人的合作过程而达致的。因此，这个看法的代表既非完全的伯拉纠派，也非奥古斯丁派，而是介于这两个立场之间。东正教、罗马天主教和亚米念派虽然有本身独特的强调，却都是主张神人协作的，他们教导说，至少在某种程度上，信徒的保障是倚靠他们自己与神的恩典合作，而这恩典最终可能会失落。¹⁰²对他们来说，希伯来书中那些警告的经文是指那些重生、称义，甚至在成圣过程中的人，但他们在某个时刻因为不信和严重（致

¹⁰¹ 关于这教义近年一个很好的辩护，参 Thomas R. Schreiner and Ardel B. Caneday, *The Race Set Before Us: A Biblical Theology of Perseverance and Assurance* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2001)。

¹⁰² William B. Pope, *A Compendium of Christian Theology* (New York: Hunt and Eaton, 1880), 3:137-47。当代为主流亚米念派立场的辩护可以在 Robert Shank, *Life in the Son; A Study of the Doctrine of Perseverance* (2nd ed.; Minneapolis: Bethany, 1989) 找到。

死)的罪而失去救恩。根据《天主教教理》,“我们的神圣母亲——教会——的儿女正当地盼望最后坚忍的恩典,他们的父神,对于祂的恩典在与耶稣相交中所完成的善行,也作出回报。”¹⁰³

抗辩者(亚米念)信条第五点是这样说的:

以信心与基督联合的人因而有大量的力量和援助,足以令他们能够胜过撒旦的诱惑和罪的吸引;不过,因为忽略这些援助,他们可能从恩典堕落,死在这样的状况中,最终灭亡。这一点最初只是提出质疑,但后来却正当地将之视为确定的教义。¹⁰⁴

罗马天主教、东正教或亚米念派的观点都不是伯拉纠式的。它们都坚持恩典的必要性,但将这恩典视为只是使最终的救恩变得可能;只有在信徒与它注入的能力合作上,它才变得有效。

另一个重要的观点可以称为不一致的神人协作论(inconsistent synergism)。这种观点通常称为永恒的保障(eternal security),在某些方面似乎和圣徒的坚忍无法区分。不过,至少根据很多著名的提倡者的阐述,这个观点将保障置于信徒的决志接受基督上。¹⁰⁵ 根据这种观点,虽然真正的基督徒在他们的成圣中未能成长,在他们的信心中未能坚忍——事实上,可能从来没有开始结出义的果子——但他们仍然可以得到永生的保证。这种“属肉体的基督徒”可能离开教会,甚至否认基督,从而失去“得胜基督徒”的祝福和因为忠心服事而在将来世代的奖赏,但他们 would 得救,虽然“好像从火里经过一样”(林前三15)。¹⁰⁶ 虽然提倡者往往称这立场为温

¹⁰³ *Catechism of the Catholic Church*, 489。

¹⁰⁴ 引自 H. Orton Wiley, *Christian Theology* (Kansas City: Beacon Hill, 1941), 3:351。

¹⁰⁵ Lewis Sperry Chafer, *Major Bible Doctrines* (ed. John Walvoord; rev. ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 214, 220, 222, 230-35。盖斯勒(Norman L. Geisler)虽然代表着他所说的“温和的加尔文主义”立场(为永恒的保障辩护),预设的架构基本上是属亚米念派的:“神的恩典协同地运作在自由意志上。……换句话说,神称义的恩典乃是合作式(cooperative)地运行,而不是控制性地(operatively)运行”(Chosen but Free [Minneapolis: Bethany, 1999], 233)。他在其他地方写道:“事实上,如果能够,神会拯救所有人。……神会尽可能令天堂有最大数目的人”(“God, Evil, and Dispensations,” in *Walvoord: A Tribute* [ed. Donald K. Campbell; Chicago: Moody Press, 1982], 102, 108)。我在 J. Matthew Pinson, ed., *Four Views on Eternal Security* (Grand Rapids: Zondervan, 2002) 就这个问题回应了盖斯勒的见解。

¹⁰⁶ Lewis Sperry Chafer, *Major Bible Doctrines*, 283-86。查尔斯·史丹利(Charles Stanley)主张,耶稣描述“外面的黑暗”,“哀哭切齿”,不是指地狱,而是指天堂中一个由属肉体的

和的加尔文主义，它更恰当的称呼应该是温和的阿米念主义，因为它表示人类能够不先重生即以信心回应神，将拣选建基于预见的信心，拒绝代赎的特定范围，并主张圣灵至高的呼召是可以抵挡的。甚至它对永恒保障的教导也是基于信徒决志接受基督，这就使这个观点实际上更接近阿米念主义，而不是加尔文派对圣徒坚忍的诠释。

相对于每一种形式的神人协作论，认信的信义宗主义都强烈肯定一种神恩独作（monergistic）的救恩论：拯救人的唯独是神；那不是人与神的恩典合作的过程。不过，从改革宗的角度看，信义宗的系统代表一种不一致的神恩独作论。认信的信义宗肯定全然败坏和无条件拣选，但以同等的严谨主张普遍的代赎，以及可能抵抗圣灵透过外在福音发出的内在呼召。信义宗和改革宗神学一同肯定蒙拣选的人会坚忍，“那些仍然以罪为乐、继续过有罪的生活的人并没有相信，”¹⁰⁷但也主张有可能的是，(a) 蒙拣选的人可能暂时失去救恩（例如大卫和彼得），但最终不会失去；(b) 其他人可能曾经真正相信、重生和称义，但后来因为背道而失去所有这些恩赐。¹⁰⁸根据一些信义宗人士，救恩只能够借着不信而失去；而根据另一些人，它可能因为致死的罪而失去。¹⁰⁹我们怎能说由始至终拯救人的唯独是神，同时又肯定人可以失去救恩？似乎无法否认的是，根据这种观点，救恩的恩赐在某种程度上是倚靠罪人的不抗拒，虽然认信的信义宗拒绝这个结论。

圣徒坚忍的教义反映前后一致的神恩独作论的救恩观，视之为由始至终完全是唯独因为神的恩典。虽然一些口里承认的成员可能没有得救的信心，但那些接受在圣道和圣礼中应许他们的实际的人得到保证，他们会继续信靠基督。虽然我们的信心和悔改有软弱，我们“靠着爱我们的主……已经得胜有余了”，因此没有东西“能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的”（罗八 37、39）。

的基督徒占据的地方（*Eternal Security: Can You Be Sure?* [Nashville: Nelson, 1990], 121-29）。

¹⁰⁷ *Augsburg Confession*, art. 20, in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (ed. and trans. Theodore G. Tappert; Philadelphia: Fortress, 1959) = 《奥斯堡信条》，第二十条，于李天德译，《协同书》，30-32页。

¹⁰⁸ “Final Perseverance,” in *Christian Cyclopedia* (ed. Erwin L. Lueker, Luther Poellot, and Paul Jackson; St. Louis: Concordia, 1954)。这篇文章指出，虽然信义宗强调所有信靠基督的人得到确据，但我们应该谨记律法的严重警告，提防“肉体的保障”。

¹⁰⁹ 重生的信徒可能背道，“但原因不是神不愿意赐恩典给祂在他们里面开始了善工的那些人，……〔而是这些人〕定意离开……”（*Formula of Concord, solid declaration*, art. 11, par. 42 = 《协同式》，于李天德译，《协同书》，531页；参 *Book of Concord* = 李天德译，《协同书》）。

讨论问题

1. 请解释并评估确定的成圣和渐进的成圣之间的差别。这差别是来自圣经吗？它宝贵吗？
2. 在渐进地模成基督的形象方面，基督徒应该期望甚么？特别将你的讨论连系到末世论。
3. 甚么是治死罪和向神活？它们主要是靠效法基督来完成的吗？
4. 保罗劝勉我们，“当恐惧战兢作成你们得救的工夫”（腓二 12），是甚么意思？
5. 关于成圣的教义，有些甚么危险要避免？
6. 如果成圣不可与称义混淆，它们之间仍有必然的关联吗？为甚么有、或为甚么没有？
7. 神的律法在基督徒生命中的角色是甚么（如果有的话）？
8. 圣徒的坚忍是甚么意思？请比较并对比圣徒的坚忍和永恒保障的观念。

第21章

荣耀的盼望：

“所称为义的人，又叫他们得荣耀”

(罗八 30)

正如我们已经看到的，创造只是神为世界所定的旨意的开始而已。亚当是拥有神形象的人，也是他后代的立约元首，获委派去成全神要他做的工作，赢得吃生命树果子的权利。耶稣基督身为末后的亚当和真正的以色列，喜乐地接受祂的呼召，完成祂的考验，背负我们的罪债；祂是代表我们的元首，在凯旋的队伍中进入安息日永恒的荣耀。由于祂的成就，我们得着释放脱离比埃及更大的奴役，也不会被比红海更可怕的大水淹没。希伯来书的作者赋予新约信徒旷野的新生代这个角色，劝告我们：“我们既蒙留下有进入祂安息的应许，就当畏惧，免得我们中间或有人似乎是赶不上了。因为有福音传给我们，像传给他们一样；只是所听见的道与他们无益，因为他们没有信心与所听见的道调和”（来四 1~2）。基督的得胜为我们买来远比地上的乐园更宏伟的新造：“若是约书亚已叫他们享了安息，后来神就不再提别的日子了。这样看来，必另有一安息日的安息为神的子民存留。因为那进入安息的乃是歇了自己的工，正如神歇了祂的工一样”（8~10节）。不单重生、得赦免、称义、得儿子的名分和成圣，神拣选的人有一天会以身体复活，承受他们的元首所赢得的永恒国度。耶稣现在在哪里，我们也会在那里与祂一起：头和肢体以无尽的喜乐连在一起。神学上称这将来的盼望为得荣耀（glorification）。

壹、得荣耀：我们救赎中“未然”的一面

在这点上，我们再次遇到新约圣经末世论中的“已然”与“未然”。我们已经分享基督的拣选和救赎。福音已经使我们从属灵的死亡中复活，给我们信心接受基督所有的恩赐。我们蒙拣选、重生和称义是客观的、完美的和完全的。但我们渐进

的成圣仍在继续进行，甚至在死亡时仍未完成，不过却是真实的，正如《海德堡要理问答》总结说：“在今生，即使最圣洁的人，在‘顺服’的学习上也只是一个小小的开始。尽管这样，他们如果认真立志，就不是只照着一些诫命而活，乃是开始照着神的所有诫命而活。”¹

在得荣耀时，神的裁决和我们实际的生活之间表面的矛盾最终且永远地得到了解决。“已然”和“未然”滙合，即时且完美地完成圣灵以福音呼召我们进入与基督的交通时所启动的事情（腓一6~11）。甚至在这里，在救恩次序的结尾，我们也看到那开展了新造之神的道所作的法庭裁决，与我们按照基督的形象所进行的渐进的再创造之间那紧密、不可分割的关联。这些无法分割的层面在我们的得荣耀中实际地汇合起来，那时我们的救恩不再有“未然”；我们不再同时是义人和罪人。相反地，神在基督里宣告我们为义，会与我们道德状况的真正现实相称。

贰、对得荣耀的不同观点

东西方神学对于这个问题存在着重大的差异，更正教对得荣耀的诠释则使不同观点变得更为复杂。无论这些差异有多大，关于这个教义，也在一些令人惊讶的方面有潜在的相互理解和一致的看法：东方称之为**神化**（*theōsis*），西方称为神圣化（*divinization*）／**荣福直观**（*beatific vision*），宗教改革时期的教会则称之为得荣耀。

一、东正教：Theōsis（神化）

韦尔主教（Bishop Kallistos Ware）写道：“对东正教来说，我们的救恩和救赎意味着我们的神化。”² 这**神化**称为 *theōsis*，是东正教救恩论的中心主题。³ 从彼得后书一章4节取得座标，在那里，神给信徒的应许包括他们会“与神的性情有分”，这个突出的教义主题，特别由拜占庭神学家帕拉马斯（Gregory Palamas，1296-1359年）进行系统性的表述。

我们务必要指出，对东正教来说，神化的意思从来都不是灵魂在本质上与神合

¹ *Heidelberg Catechism*, q. 114, in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 915 = 《海德堡要理问答》，问 114，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订1版），55页。

² Timothy (Kallistos) Ware, *The Orthodox Church: New Edition* (New York: Penguin, 1997), 231。

³ 参 Jaroslav Pelikan, *The Christian Tradition: A History of the Development of Doctrine*, vol. 2, *The Spirit of Eastern Christendom (600-1700)* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 1977), 125。

一。我们已经看到，古代东方教会的神学家努力强调创造主和受造物之间的区别。神在不可参透的威严中如此地超越受造界，以致我们甚至不能按照神本身的存有认识它，而只能按照神的作为认识它。跟随这创造主和受造物之间的区分，东方小心地区别神的本质和能量。我已经在不同题目之下数度提过这区分，但它在东正教处理神化时尤其重要。

通常西方只处理现存的存有的两个范畴：创造主和受造物。因此，某件东西，若不是属于神的本质、就是属于受造的果效——受造的人或物。例如：东方谈及神的神圣化的能量为“非受造”，阿奎那则视它为“受造之光”。⁴ 随着能量，东方引入第三个范畴。我们已经看见，神的能量是祂的“运行”。它们是神荣耀的放射，但不是神的本质，正如太阳的光线不是太阳本身一样。神非受造的荣耀散发，但本质并不散发。因此，与神联合——也称为 *theōsis*（神圣化）——不是靠把受造物和神的本质混为一谈而带来的，而是靠“神让自己为人所认识的能量或恩典”而来的光，其“光辉”或放射所造成的。⁵ 当我们的思想范畴仅有神的本质和受造的本质时，泛神论的危险就会变得很明显。⁶ “神圣化”必然意味着受造物与神的本质融合，或恩典不是神的恩惠与恩赐（能量），而是某种受造的物质被注入到灵魂里。⁷ 针对这种观点，宗教改革坚持说，在救恩中，恩赐是基督——神一人——自己。正如我在考虑奥秘的联合时指出的，加尔文（和路德）主张，我们无法只接受基督的恩赐却不接受基督自己。但加尔文反驳欧西安德时主张，这永远不会使我们成为与神的本质有分的人。

思想这个正在浮现的区别，亚他那修确认到：“按照祂的本质，〔神〕在万物

⁴ Thomas Aquinas, *Summa theologiae* (trans. English Dominican Fathers; New York: Benziger Brothers, 1947), 1a.12.5 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》（中华道明会／碧岳学社），第一册，第一集，145-47页／托玛斯·阿奎那著，段德智译，《神学大全》（北京：商务印书馆，2013），第一集，第一卷，170-72页。

⁵ Vladimir Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1976), 221。

⁶ 同上。

⁷ 这是支持变质说（transubstantiation）的自体论，根据这说法，饼和酒不再保留受造物的本质，而是变成神的身体和血，配受崇敬。不过，有了能量这个中间范畴，神恩典的工作（“末世权能〔*dynameis*〕”，来六5）可以视为神圣的行动，又不致被压缩进神的本质中；是光线，但不是太阳。我们不崇拜圣经、水的洗礼或主餐的饼和酒，但我们也不视它们为只是受造物。与神能量的言语联合，它们是恩典的媒介。同样，信徒从来不曾有分于神的本质，但他们被动地成为神恩典能量的受益人，得荣耀到一个程度，使受造物可以像神。

以外，但借着祂能力的行动，祂在万物之内。”⁸ 同样地，巴西流写道：“我们借着能量认识本质。没有人见过神的本质，但我们相信这本质，因为我们经历过那能量。”⁹ 因此，可以有一种无需泛神论的神化，无需融合的结合。而且，神化的能量从父、在子面、借着圣灵来到我们这里。神化就是**形象被改变**（*transfigured*），以致神能量的光线（再次，不是神的本质）渗入（而不是除去）受造物。旧约圣经中神的显现、和形象改变，以及保罗在往大马士革路上的经历，都代表这种事件。¹⁰ 在登山变像中，基督自己没有改变，但使徒在那时能够看到一直存在、但之前向他们隐藏的荣耀（能量）。在这光中，他们看见光。“使徒被带离历史，能够一瞥永恒的实际。”¹¹

除了贵格利的自传论述中所展示的这种不幸的寓意上升（包括逃离物质）外，还有一种末世和肯定物质的面向。洛斯基说：“我们最终的命运不是单在智力上思想神；如果是这样，就不需要死人复活。蒙福之人在他们受造存有的圆满中，会面对面看见神。”¹² 正如十一世纪的神学家君士坦丁堡的西缅（*Symeon of Constantinople*）所总结的，有两种审判：今生的审判，带来救恩（绝望引致悔改和赦免），在这里，我们罪的深度只会让我们知道；还有未来定罪的审判，在那里，罪要被公开。¹³

洛斯基解释说：

那些在今生受到这种审判〔引致得救〕的人，不需要害怕另一个法庭。但那些不会在今生进入光中的人，可能受指控和审判；那些憎恨光的人，基督再来会揭示现时隐藏的光，会将隐藏的一切显明。¹⁴

⁸ St. Athanasius, *On the Incarnation* 17, in *Athanasius: Contra gentes and De incarnatione* (Oxford: Clarendon, 1971), 174 = 阿塔那修著，石敏敏译，《论道成肉身》（北京：三联书店，2009），105-107 页，引于 Bishop Timothy (Kallistos) Ware, *The Orthodox Way* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1979), 22。

⁹ Basil, *Doctrina partum de incarnatione verbi* (ed. Franz Kiekamp; 2nd ed.; Münster: Aschendorff, 1981), 88-89。

¹⁰ Lossky, *The Mystical Theology of the Eastern Church*, 223。

¹¹ 同上。

¹² 同上，224。

¹³ 同上，233-34。

¹⁴ 同上，234。

基督再来会“如圣麦克希姆所说，‘在恩典以外’”显明罪。¹⁵

人应该借着提升自己到神那里而达成的，神借着下降到人这里来完成了。……十四世纪的拜占庭神学家卡巴西拉斯（Nicholas Cabasilas）论及这个课题说：“主容许那些因着本性、罪和死的三重障碍而与神分开的人，靠着祂逐一撤销每一道障碍，而完全被祂拥有，直接与祂联合：以祂的成为肉身除去本性的障碍，以祂的死除去罪的障碍，以祂的复活除去死亡的障碍。”¹⁶

无论我们如何评价东方的表述，它都不如西方的观点那样，很容易容让受造物被吸收到创造主里面，或者将多样性变成合一性（万有在神论，甚至泛神论）。“克服疏离”的范式，见证了东方对于西方神秘主义总是倾向这种混淆的怀疑。我认为，在东方的论述中，从无造有的教义和三位一体论变得更清楚。而且，正因为受造物参与神的能量，而不是本质，我们不需要论及一些虚己理论。这些理论暗示一种更散发主义式（emanationist）的架构，在从本体阶梯下降时，消灭“存有”。

二、改革宗神学里的得荣耀的教义

Theōsis 或神化，在改革宗神学中并不占据一个论题，更不是它救恩论的核心教理。事实上，至少在它一些具有代表性的表达中，改革宗似乎觉得这教义容易变成荣耀神学。从改革宗的角度看，问题不在于人从灵魂上升的路径中迷失了他们的路，而是他们违背了创造之约，伏在律法的惩罚之下，因此受到罪和死的捆绑。结果是，救恩是法庭或司法的事情，带来实际存在状态的新状况。而且，东方和西方 *theōsis* / 神圣化观点是受到神人协作论主导的；而改革宗神学与后者是站在一种批判关系的。话虽如此，改革宗对得荣耀的理解，和较古老的正统作者所承认的 *theōsis* 之间，仍然有着惊人的平行之处，为了丰富我们的基督徒盼望，我们应该重新发现这些平行的说法。

在这点上，改革宗神学更接近爱任纽，而不是亚他那修。改革宗神学主张，神成为肉身，不是要使我们成为神，而是令我们成为更充分的人——不单有神形象，更分享祂安息日的荣耀。柏拉图属灵和道德提升的架构同时触及到古代东方和西方教会。好像汽球中的氦气，恩典提升本性超越它本身，朝向神。我们已经说明

¹⁵ 同上。

¹⁶ 同上，136。

改革宗神学家经常对这个范式提出的批评。恩典并没有使我们超越人，而是拯救并释放人类，使我们变得更具有人性：最终得以永远荣耀神并享受神。全人是得荣耀的主题：人性中并没有某种特许的层面（也就是灵魂）被提升到它受造的本性之上。不过，相对于柏拉图主义，东方比罗马天主教神学更一致地肯定这一点。因此，毫不令人惊讶的是，爱任纽身为教父著作的来源，占据了主要的角色，虽然其他古代希腊神学家在加尔文的解读中也拥有优越的地位，特别是屈梭多模和亚历山太的区利罗。¹⁷ 探讨这些联系，对于更加丰富彼此的传统应该是十分重要的。¹⁸

因此，东方 *theōsis* 的教义和改革宗得荣耀教义的主要差别在于，前者遗漏、或至少贬低法庭的元素。一般说来，加尔文和改革宗传统的这个强调，是受造实存在展望其得荣耀时实际转化的基础，而不是另一个选项。加尔文甚至可以说，“让我们记着，福音的目的是使我们最终可以与神一致，并且若我们可以这样说的话，是使我们神化。”不过，他明确地援用东方本质和能量的区分，加上以下的澄清：

但本性这个词在这里不是指本质，而是指素质（quality）。摩尼教以前梦想我们是神的一部分，走完生命的路之后，我们最终会回复到本源。今日也有些狂热分子，他们想像我们因此进入神的本性，以致祂吞噬了我们的本性。他们就是如此解释保罗所说的“神做万物中的一切”（林前十五 28：《吕振中译本》；《和合本》作“在万物之上、为万物之主”），也以同样的意思理解这段经文。但这样的幻想从来没有进入圣使徒的思想中；他们只想

¹⁷ 参 Irena Backus, “Calvin and the Greek Fathers,” in *Continuity and Change: The Harvest of Later Medieval and Reformation History* (ed. Robert J. Bast and Andrew C. Gow; Leiden: Brill, 2000), 253-76；参 Johannes van Oort, “John Calvin and the Church Fathers,” in *The Reception of the Church Fathers in the West: From the Carolingians to the Maurists* (ed. Irena Backus; Leiden: Brill, 1997)。

¹⁸ 而且，正如毕凌思(Todd Billings)警告的，对神化的某种论述(由帕拉马斯阐述的 *theōsis* 的拜占庭版本)往往被读回较早的传统，作为东方确定的立场。这个立场和改革宗神学无论可以取得甚么汇合，毕凌思都明智地提出，它们应该更广泛地连系到神圣化的观念，而不是联系到经帕拉马斯独特提炼过的 *theōsis* 的教义。参 J. Todd Billings, “United to God through Christ: Assessing Calvin on the Question of Deification,” *Harvard Theological Journal* 98, no. 3 (2005): 315-34。毕凌思虽然指出潜在的平行，却也小心地区分加尔文提到的“神化”（这首先是很少见的）和特别属于帕拉马斯的 *theōsis* 观念。这个关系在东正教一改革宗的讨论中已经得到探讨，且很有成果，特别是（在改革宗方面）由多马·托伦斯(Thomas F. Torrance)进行的。不过，我认为毕凌思在诠释加尔文与神圣化这个课题的关系方面是可靠的向导。尤其见他近期的著作 *Calvin, Participation, and the Gift: The Activity of Believers in Union with Christ* (New York: Oxford Univ. Press, 2008)。

说，除去肉体所有的邪恶后，我们会与神有分，得到有福的不朽和荣耀，以致就我们的理解力所能容许的范围来说，与神好像是合一的。这教义并不是柏拉图完全不认识的，他在所有地方都将人主要的善界定为完全与神一致；但他怎样热衷于错误的迷雾，后来也照样滑进自己的发明中。但我们不理睬空洞的臆测，应该满足于这一件事——神在我们身上恢复祂圣洁和公义的形象，乃是为了这目的：就我们得到完全幸福所需要的程度，我们最终可以得到永生和荣耀（强调字体为引者标示）。¹⁹

这是对彼得后书一章4节的注解，这是圣经唯一一段直接谈及我们与神的性情有分的经文。不过，加尔文在警告我们不要有“空洞的臆测”时，在这里似乎是肯定我们与神的能量（“素质”）有分，而不是与神的本质有分，在此之下，甚至包括东方辨识出来的许多属性（借着恢复神圣洁和公义的形象，得着神的不朽和荣耀）。

加尔文的诠释与伟大的叙利亚神学家大马士革的约翰（676-749年）有相似之处，后者系统性地表达东正教的教导，说明救恩的目的时说：“变成神化，是以一种参与到神圣荣耀里的方式，而不是以一种变成神圣存有的方式”（强调字体为引者标示）。²⁰ 借着本质和能量的区分，东方能够避免西方神秘主义的试探，不会朝向几乎是新柏拉图主义的理论，将表面上的“更高自我”（灵魂或思想）吸收到神的本质中。

聚焦于圣经启示的“恩典的经世”（economy of grace），而不是以本质作为臆测的对象，加尔文规定说：“神的本质当受人敬拜，而非探究。”²¹ 事实上，“企图发现神是甚么的人，都是疯狂的。”²² 我们得以认识神，乃是借着祂在创造中的工作（罗一20），但尤其是借着祂的道。“他细数神的能力时，不是去描述祂的本质所是，而是从祂与我们的关系出发，好使我们对祂的认识栩栩如生，而不是空洞、

¹⁹ 加尔文对彼得后书一章4节的注解，在 *Commentaries on the Catholic Epistles* (ed. and trans. John Owen; Edinburgh: Calvin Translation Society, 1855; repr., Grand Rapids: Baker, 1996), 371。

²⁰ John of Damascus, *An Exact Exposition of the Orthodox Faith*, in *NPNF2*, 9:31 = 大马色人约翰著，《正统信仰阐释》，360页。

²¹ 加尔文，《基督教要义》，1.2.2（编按：引文引自 Benjamin B. Warfield, “Calvin’s Doctrine of God,” *The Princeton Theological Review* [1909], p. 403, n.44）。

²² 加尔文对罗马书一章19节的注解，John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans* (ed. John Owen; Grand Rapids: Baker, 1996), 69 = 加尔文著，赵中辉、宋华忠译，《罗马人书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1971），25。

好高骛远的臆测”（强调字体为引者标示）。²³

改革宗的经院哲学不循着理性主义的方向扭曲加尔文，（用杜仁田的话说）坚称，“在讨论神时，形而上学将祂视为一个存有，或者从本性之光可以认识的；神学则不然，而是视祂为创造主和救赎主，借着启示让人认识。”²⁴ 这些改革宗经院哲学家不是由唯名论所推动，实际上是回应由苏亚雷斯（Franciscus Suárez）和其他人引入的**存有的单义性**（univocity of being）。²⁵ 具体来说，他们强调阿奎那的存有类比，而和苏亚雷斯的单义式理解形成对比。²⁶ 不过，他们比阿奎那走得更远，强调：甚至在我们得荣耀的状态中，我们认识神，也只能在祂的运行，而不是在祂的本质中。

对东方和西方神学来说，救恩论（正如其他神学要点）是和三一神论拴在一起的，反过来也一样。²⁷ 事实上，加尔文直接援引加帕多家教父，特别是拿先斯的贵格利。“我觉得拿先斯的贵格利说的再妙不过了，他说：‘我一想到一，就不能不被三的荣耀照亮；我一区分三，就不能不被带回一。’因此，我们当小心，不要幻想一种使我们的思想涣散、而不立即将其引回到一的三个位格。”²⁸

我会论证说，在较接近爱任纽和改革宗的神学中更是如此，在那里，焦点是在三个位格在经世运作中的身分，而不是内在的本质。如果引导我们的是圣经，而不是“好高骛远的臆测”，我们就会发现这个模式：“将行动的起始、万有的源头和泉源归给父；将行动中的智慧、谋略、安排归给子；将行动的能力和效力归给圣灵。”²⁹

加尔文可以用唯实主义的措辞说到信徒纳入三一神的生命里，而不致（像当代神学常见的那样）只是将这相交等同于神的三个位格独特的**互渗互存**（*perichōrēsis*）。范马斯垂克代表改革宗的经院哲学家，他补充说，在信徒与基督的联合中，有三一神之神圣位格合一的“某种影子”。³⁰ 这个条件限制，“某种影子”，

²³ 加尔文，《基督教要义》，1.10.2。

²⁴ Turretin, *Elenctic Theology*, 1:16-17。

²⁵ Muller, *PRRD*, 3:109。

²⁶ 同上，3:113。

²⁷ 关于主流改革宗和东正教团体近年对于三一论和基督论的共识，见 *Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998* (ed. Jeffrey Gros, Harding Meyer, and William G. Rusch; Geneva: WCC Publications; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 275-90。

²⁸ 加尔文，《基督教要义》，1.13.17。

²⁹ 同上，1.13.18。

³⁰ Peter van Mastricht，引于 Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics* (ed. Ernst Bizer; trans. G.T.

保存了创造主和受造物的区别，维持类比的关联，而不是单义的关联。重复上面引述加尔文的一句话：“我们会与神有分，得到有福的不朽和荣耀，以致就我们的理解力所能容许的范围来说，与神好像是合一的。”在任何时候，这位改教家从未支持神圣本质的传通。

改革宗神学甚至愿意用荣福直观来谈论得荣耀，但它同样更接近东方（爱任纽）强调身体的复活，而不是像西方那样，专注于注视神的本质，并提升到神的本质里。虽然在一些重要的方面做了修正，却以一种特别的方式，自由地挪用奥古斯丁、加帕多家教父、希拉流和伯尔纳的奥秘敬虔（mystic piety）。加尔文写道：

古时的哲学家们论述、甚至争论何为至善；然而，除了柏拉图之外，再没有人承认至善乃在人与神联合。然而，关于此联合的真正性质，他却不能构想出一个连不完全都谈不上的观点；这不足为奇，因为他对于此联合的神圣纽带全然不知。甚至在地上的天路历程之中，我们仍然知道那完全、惟一的至福在何处——我们渴望的这一至福，每天激动我们的心更加火热，直到得着丰盛的果实。因此我说，只有那些将思想提升到的人，才能有分于基督的好处（强调字体为引者标示）。³¹

在最后这句话，我们留意到“思想提升”这个词语，不是在柏拉图默观上升超越物质时（正如东西方神秘主义强调的那样），而是在考虑到耶稣身体的复活时（这是我们有分的）。古代哲学家赞美的“荣福直观”，若离了基督和复活，“甚至不能模糊地感受到”。为甚么特别是复活？当我们阐述加尔文的论述时，理由会变得更清楚。

不过，在我们到达他为荣福直观（神圣化—得荣耀）和复活之间所作的连系之前，我们应该明白，对加尔文理解圣灵使我们有分于基督和祂所有好处的工作上，恢复神的形象也很重要。事实上，正如布廷（Philip Butin）提醒我们的：“加尔文在《基督教要义》中对于神的形象所做的最完整定义，乃是基于一个假设，即‘神的形象的真正本质，必须从圣经论及它借着基督得到更新来推论。’”³² 加尔文写道，子是神的形象，不单按照祂的神性，也按照祂的人性——亚当所代表的真形象。³³ 事

Thomson; London: Allen & Unwin, 1950), 512。

³¹ 加尔文，《基督教要义》，3.25.2。

³² Philip Walker Butin, *Revelation, Redemption, and Response* (New York: Oxford Univ. Press, 1995), 68。

³³ John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John* (trans. William Pringle; Grand

实上，福音的整个目的是恢复这形象。³⁴

神化或得荣耀，与恢复神的形象之间的关联，反映与教父教导的一个重要交汇。不过——这是反映更像东方强调点的一个关键——人参与这形象，是借由子在圣灵里传递的；它不是直接参与神的神性。特别是在与瑟维特和欧西安德的辩论中，加尔文强调，这恢复的源头是圣灵，而不是任何神性的注入流入人里面。³⁵ 可以确定的是，称义和内在更新是完全不同的，加尔文坚称，“然而，你在认识这点〔归算的义〕的同时，必然认识成圣，因为神使基督‘成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎’〔林前一 30〕。”³⁶

因此，到目前为止，我们可以看到，对加尔文（和一般的改革宗传统）来说，与神有分的观念——以及伴随的看见神（*visio dei*）和神化的观念——是以末世为导向的，有子和圣灵的垂降（vertical descents）。这种观点不是将人的灵魂推向上，脱离历史和身体，而是视救赎历史为往终末成全移动的。由于这样强调历史性的恩典经世，加尔文和更大的传统强调，死人将来的复活，是终末成全发生的地方。改革宗对荣福直观的期望的特点，是基督再来这宇宙性、末世性的救赎历史事件，而不是孤独的灵魂那寓意的、默观的、努力的上升。

改革宗神学最接近古典的神圣化范畴的，是将得荣耀这个主题视为既是最终证明无罪、也是恢复神的形象。但即使在这里，改革宗神学也坚称要借着回顾称义而前瞻。除了在今世已经给予的裁决，并没有最终的证明无罪或称义。因此，艾穆斯可以说，一般的救赎，以及尤其是得荣耀，是指“真正得救、脱离惩罚的灾祸，那实际上不过是执行称义的判决而已。因为在称义时，我们被宣告为义，得到生命的判决。在得荣耀时，来自那宣告和判决的生命赐给了我们：我们实际拥有它”（强调字体为引者标示）。³⁷ 宣告不虔之人为义的有功效的道，最终要在圣徒的得荣耀

Rapids: Baker, repr., 1996) = 加尔文著，吴玲玲译，《约翰福音注释》（北京：华夏出版社，2015），评论十七章 21 节。

³⁴ John Calvin, *Commentary on 2 Corinthians* (trans. John Pringle; repr., Grand Rapids: Baker, 2003), 评论哥林多后书三章 18 节。

³⁵ 加尔文评论路加福音十七章 20 节，见 John Calvin, *Harmony of the Evangelists*, 引于 Butin, *Revelation, Redemption, and Response*, 69。布廷写道：“他从哥林多后书三章 18 节推论出，人类‘受造去效法神，不是借着实质的流入，而是借着圣灵的恩典和能力’。……末世的范畴最终模塑加尔文对三一神这恢复工作之渐进和逐渐的性质的理解……：‘我们现在开始被神的圣灵改造成神的形象，以致我们和整个世界的完全更新可以在合适的时间出现。’”

³⁶ 加尔文，《基督教要义》，3.16.1。

³⁷ William Ames, *The Marrow of Theology* (1623; trans. John Dykstra Eusden; repr., Grand

对付罪和死的最后残余。更新和赐荣耀的不是不同的道，而是同一个道，有不同的运作和功效。最后，救恩会为我们完成，并在我们里面活出，从内到外，直到新世代完全转化受造界的每一部分（正如在罗八 18~25）。

东方强调整个人是这荣福直观的主体；杜仁田呼应这一点，批评多马主义者和苏格徒主义者，因为他们分别强迫人要在智力和意志作为人的作用的所在之间作选择，因而也要在看见和爱之间作选择。³⁸“眼见、喜乐和爱”是永恒状态不可或缺的特点，但非受造和受造的本质从来没有在任何一点上融合，就好像光线没有变成太阳本身一样。杜仁田说，不过，使蒙福之人永远发光的不是受造的荣耀，而是神的“繁茂〔efflorescences〕”（能量）。在得荣耀时，信心成为眼见；盼望在喜乐中应验，终末成全的爱会在我们的成圣中“回应起初的爱”。“看见神，就不可能不爱神；爱引发喜乐，因为人拥有神就不可能不充满喜乐。”³⁹

杜仁田在诠释哥林多前书十三章 12 节时推测，荣福直观涉及更清楚、直觉地理解神，“但创造者和受造物之间的区分得到保存，因此意味着只是相似，而不是等同。”⁴⁰ 杜仁田在直接同意东方时补充说：

受造物不能以充分和透知的视觉看见神，只能以不充分和有限理解的视觉看见神，因为有限不能容纳无限。在这个意义上，大马士革的约翰正确地说：“神性是不可透知的”（*akatalepton to theion*）。如果在哪里说圣徒是领悟者，不应将之理解为指着视觉，仿佛他们可以领悟神，而是指着过程和目标。因为赛跑完成时，就说他们已经领悟了（也就是已经到达目标了，腓三 13、14）。⁴¹

再次留意那末世导向。方向不是向上、默观的上升，而是转向未来：完成赛跑，到达应许的目标。对神更清晰和更完全的类比知识会在荣耀中赐下，但从来不是让人

Rapids: Baker, 1968), 172。

³⁸ Turretin, *Elenctic Theology*, 3:209：“两者在这里都有错——他们将应该连在一起的事物分开，主张快乐要被分开放置，若不是放在荣福直观中，就是放在爱中，因为它是由神的荣福直观和爱一起构成的。……圣经这样教导，描述它现在是凭‘眼见’（林前十三 12；林后五 7；约壹三 2），那时则是凭‘爱’和完全的圣洁（约壹四 16；林前十三 13）。”

³⁹ 同上，3:609。

⁴⁰ 同上，3:610。

⁴¹ John of Damascus, *Orthodox Faith*, 3 = 大马色人约翰著，《正统信仰阐详》，303 页，引于 Turretin, *Elenctic Theology*, 3:610。

看见或认识神的本质。⁴²

杜仁田反映改革宗经院哲学家普遍的平衡，肯定真正与神有分，而且那是和与神的本质有分不同的。他的观点可以和阿奎那的观点形成强烈对比，后者写道：“受造的智力在神的本质中看见祂时，神的本质变成那智力可以理解的形式。”⁴³ 在这种表达中，不单原型知识和摹本知识之间的认识论区分变得可疑，连创造和受造存有之间的本体区分都变得可疑。

但即使在现在，神也让信徒预尝将来，亲自借着圣灵内住在他们里面，圣灵也将我们连结到父和子。不单恩赐，还有那赐予者，都由所有的圣徒拥有。这并不违反那句公理，即：对神来说，独特的本质和存在状态是等同的，因为问题不在于神的本质“本身”，而是关于神传达生命、救恩和荣耀（也就是祂的能量）给受造物。杜仁田引述诗篇十七篇一节吸引人的经文：“至于我，我必在义中见你的面；我醒了的时候，得见你的形象，就心满意足了”（15节）。

在这之后，从〔爱〕会流出圣徒与神完全相似的样式，他们的渴慕和他们完全的快乐会得到满足，趋向神的圣约，神的圣约也在其中完满实现。这无异于神性向着圣徒灵魂的某种流溢和发出（*aporroē*），向他们传达祂所有完美的形象，只要是可归属于受造物的（强调字体为引者标示）。⁴⁴

再次留意关于本质和能量的区分这个假设：与受造物分享的是“祂所有完美的形象”，不是祂的本质本身。因此，救赎并不使人类超越人，它也不单恢复他们到原始的地位，成为纯真、带有神形象的人；确切地说，它乃是转化他们，成为得荣耀的、带有神形象的人，是前约的元首从没有达到的。爱任纽强调的末世层面，包括终末成全不单单回到原来的状态，也是圣约神学重要的运作假设。今世和将来世代之间的差别，不是神只在后者传达祂自己，而是只在那时，“人才无止境地看见神，不厌烦地爱慕神，毫无疲倦地赞美神。”

“神做万物中的一切”（林前十五 28；《吕振中译本》），因为祂会立即将祂的光、爱、圣洁、喜乐、荣耀、生命和所有丰盛的祝福分倾倒在圣徒上，并

⁴² Turretin, *Elenctic Theology*, 3:610。

⁴³ Aquinas, *Summa theologiae*, i.12.5 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》，第一册，第一集，145-47页 / 托玛斯·阿奎那著，段德智译，《神学大全》，第一集，第一卷，170-72页。

⁴⁴ Turretin, *Elenctic Theology*, 3:612。

永远住在他们里面（启二十一 3）。在这里，神在恩典中、以圣道和圣礼将自己传达给祂的百姓，将祂的恩赐赐予他们（不是完全地，而是部分地）。但那时，祂会直接将自己传达给圣徒，不只是部分地，更是完整和完全（*holōs*）地。就绝对快乐所需要之好事的普遍性而言，祂会是那“一切”，就主体的普遍性而言，祂会是在“万物中”，因为祂会完整地将这些福分赐予所有蒙福的人。这就是启示录二十一章 22 和 23 节所说的：“我未见城内有殿，因主神全能者和羔羊为城的殿。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。”⁴⁵

加尔文论证说：“因为神既然‘住在人不能靠近的光里’（提前六 16），就必须有基督居间为中保。”⁴⁶ 杜仁田论证说，甚至在荣耀的国度中，基督仍然是教会的中保和立约元首。⁴⁷

总之，信义宗和改革宗的神学将荣福直观限制在终末成全之时，甚至将它和任何 *visio oculi*（“眼睛的视力”）区分出来，“除了关于看得见荣耀的基督之外。”⁴⁸ 与自我的提升不同，这个版本的荣福直观所强调的，在于牧羊人聚集分散的羊群，有爱的相通，而这是三一神从永世所定的旨意。它所设想的是整个受造界不单得到恢复，更得到终末成全。

在得荣耀和整个受造界的更新中，有从十字架到荣耀，从以耳朵听到应许到以眼睛看见异象，从称义到成圣、到终末成全的进展。加尔文在评论以弗所书一章 10 节时写道：

至于“同归于一”这个词，圣保罗要借此向我们指出，我们所有的人是如何在可怕的放荡状况中，直到我们的主耶稣基督恢复我们。这不单指我们，也指所有其他受造之物。简单来说，祂仿佛是说，整个自然秩序都坏到极处了，万物都因亚当的罪而腐朽和失序，直到我们在我们主耶稣基督身上得到恢复。⁴⁹

⁴⁵ 同上。

⁴⁶ 加尔文，《基督教要义》，3.2.1。

⁴⁷ Turretin, *Elenctic Theology*, 2:490-94。

⁴⁸ Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms Drawn Principally from Protestant Scholastic Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 325。

⁴⁹ John Calvin, *Sermons on the Epistle to the Ephesians* (trans. Arthur Golding; rev. ed.: Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1973), 63。

甚至连天使也包括在内，因为从受造之完整性堕落的一切可能性，都因这恢复而被排除了。雅各在创世记二十八章看见的那个从天到地的梯子的异象，对神秘主义者来说是灵魂上升的寓言，但改革宗诠释者认为它是指耶稣基督以及祂降卑、高升、和在肉身中回来的模式（约一 51）。杜仁田解释说：“现在我们的主耶稣基督是真正永活且永恒的神，祂触及天和地，因为在祂的位格中，祂将自己的神圣本质和人的本性连在一起。”⁵⁰ 思想的上升把耶稣的历史转化为灵魂对神的视觉之处，对于普遍的复活和得荣耀之间的关系仍然是不清不白的。⁵¹

改革宗系统保留 *theologia unionis*（联合的神学）这个主题：也就是面对面认识神，这不是只有少数特别的天路客所有，而是属于所有得荣耀的圣徒。我们在加尔文身上可以辨识出一个非常类似爱任纽之处，就是既强调法庭，也强调本体。这位改教家说：“基督把那本来是远离生命盼望的——那丧失的世界和历史本身——聚集到祂的身体来。”⁵² 传达给我们的不是基督之历史位格的本质（无论是祂的神性还是人性），而是祂的能量：生命、荣耀、公义、能力、光明——还有祂与父和圣灵的相交。同样，杜仁田写道，这荣耀会赐给“灵魂和身体”，“由整个人享受，永远与神相交，因此，保罗称之为‘极重无比、永远的荣耀’（林后四 17），在此之下，思想被慑服，以至于静默和惊叹是比雄辩更好的表达。”⁵³ 它被描述为光、婚宴、最富丽的宝石的珍藏、资产、充满结果子的树木的园子和流奶与蜜之地，君尊的祭司身分和国度，不再有压迫的永恒安息日。⁵⁴

因此，这神化或得荣耀不是脱离我们的身体，而是我们“‘脱离败坏的辖制，得享神儿女自由的荣耀’（罗八 21）……。”⁵⁵ 基督的变像是预尝这“极重的荣耀”，祂的复活是这荣耀的开始。⁵⁶ 虽然只有神拥有不朽（提前六 16），“圣徒借着恩典、因神的荣福直观而不朽。”⁵⁷ 表面上不朽的灵魂和会朽坏的身体之间不再有对比：两者都是会朽坏的，但都靠着恩典而复活，变成不朽坏的。“如今正如耻

⁵⁰ 同上，64。

⁵¹ 关于更完满地阐述这主题，见 Douglas Farrow, *Ascension and Ecclesia* (Edinburgh: T&T Clark, 1998)，在下文的第二十七章，我从该书得到很多灵感。

⁵² John Calvin, *Corpus Reformatorum* (ed. W. Baum; Berlin: C. A. Schwetschke, 1863-1900), 55:219。

⁵³ Turretin, *Elenctic Theology*, 3:612。

⁵⁴ 同上，3:614-15。

⁵⁵ 同上，3:618。。。

⁵⁶ 同上。

⁵⁷ 同上。

辱代表人类本性的卑下，可以有不同的缺陷，这荣耀也照样会包括身体的光辉和美丽，好像星星和太阳一样照射和闪耀，很难以肉眼观看。”由摩西的脸所预示（出三十四29），并在基督的变像中更深刻地预示（太十七2），“那荣光会从神的荣福直观——我们会面对面看见祂——流出，并从基督高升到祂国度的荣耀视野中流出；那是神荣耀的放射，身体也会从这荣耀而发出光来。”⁵⁸ 它们会是敏捷的身体：“有力、坚实而强壮，能够正确地执行任务。”⁵⁹ 至于灵性，“这属灵的不是指灵魂的实质，仿佛它〔属灵的身体〕要改变为灵，因为那么一来它就不再称为身体，而是灵。”他们的身体会是“属灵的”——也就是“除去所有不洁和污秽”——但不是“灵”。⁶⁰ 在这里，爱任纽的强调胜过亚他那修的强调：正如耶稣的人性没有被祂的神性吞噬，那终末成全也不会令我们超越人性，而是成为不折不扣的人。

甚至将来世的社会也会继续以语言为其特色，因为“我们必须以全人来敬拜神，不单以灵魂，也以身体，正如祂命令我们现在应该做的那样。……如果身体和灵魂一样是由神所创造和救赎的，同样会得荣耀，还有甚么比这个从祂得荣耀的身体以行为和言语荣耀祂更恰当的呢？”杜仁田也引述启示录中的荣耀颂那“有声的语言”和登山变像中的谈话。⁶¹ 以共同的语言，得荣耀并带来荣耀，“在身体和灵魂中，我们同声向祂高唱永恒的哈利路亚。”⁶²

这样强调身体参与新的世代，是这些改革宗作者的特点。同样地，十七世纪的神学家汤姆·华森（Thomas Watson）首先引述《威斯敏斯特小要理问答》问题38的答案：“在复活的时候，信徒要在荣耀中复活，并要在审判的日子，在众人面前被主承认，又被断定为无罪，全然蒙福，以神为乐，直到永远。”他接着诠释说：“有些人主张我们将会穿上新的身体；但如果这样，称它为复活就不恰当，那会是创造。‘我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见神’（伯十九26）。不是在另一个肉身，而是我的肉身。‘这必朽坏的总要变成不朽坏的’（林前十五53）。”⁶³

由于信徒奥秘地与基督复活的肉身联合，这身体的复活是必须的。而且，

⁵⁸ 同上，3:619。

⁵⁹ 同上，3:620。

⁶⁰ 同上。

⁶¹ 同上，3:635。

⁶² 同上，3:637。

⁶³ Thomas Watson, *A Body of Divinity Contained in Sermons upon the Westminster Assembly's Catechism* (repr. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1986), 305-6=汤姆·华森著，罗伟伦、钱曜诚译，《系统神学》（台北：加尔文出版社，1998），470页。

如果身体没有复活，信徒不会完全快乐；因为虽然灵魂没有身体也可以存在，但它却有与身体“重新联合的渴望”（*appetitus unionis*）；除非它穿上身体，否则不会有满足的快乐。因此，毫无疑问，身体会复活。如果灵魂到了天堂，身体却不然，信徒只是得救了一半。⁶⁴

因此，展望着复活，华森说，“灵魂会给身体多大的欢迎！啊，有福的身体！我祈祷时，你以举起的手、跪下的双膝伴随我的祷告；你愿意和我一起受苦，现在你要与我一起作王；你在耻辱中被种下，但现在却在荣耀中复活。啊，我亲爱的身体！我会再次进入你里面，永远与你结合。”⁶⁵事实上，他甚至总结说：“信徒的尘土是基督奥秘身体的一部分”（强调字体为引者标示）。⁶⁶

总之，每当改革宗典型地处理得荣耀和荣福直观时，通常都会连系到身体复活，如同整个新约圣经中的书信那样。保罗以这些话鼓励腓立比信徒：

我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督从天上降临。祂要按着那能叫万有归服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和祂自己荣耀的身体相似。我所亲爱、所想念的弟兄们，你们就是我的喜乐，我的冠冕。我亲爱的弟兄，你们应当靠主站立得稳。（腓三 20~四 1）

虽然灵魂在死亡时离开身体，但除非在末时与身体重新联合，灵魂不能得荣耀。⁶⁷不是在纯粹的思想中看见神（至少一些圣徒现在也可以在某个程度上达到这一步），而是在末日三一神永恒的同在中，教会这整个身体与它得荣耀的头同在，才是我们在改革宗神学考虑这个主题时所见到的强调。

叁、神化和荣福直观——复活和安息日

我们已经看见，末世论将救恩的法庭层面和功效层面、个人层面和集体层面、属灵层面和身体层面、人类层面和宇宙层面连结起来。关于得荣耀，也是这样。

耶稣的复活一称义和祂凯旋进入天上圣所（得荣耀）乃是初熟的果子，成为我们现今称义的基础与期待，在经验上，这将会在我们自己复活得到永远的生命时得到证明。因此，“属天的人”（耶稣）是末世的人，祂从死里复活，升到天上，在

⁶⁴ 同上，306 = 汤姆·华森著，《系统神学》，471 页。

⁶⁵ 同上，308 = 汤姆·华森著，《系统神学》，473 页。

⁶⁶ 同上，309 = 汤姆·华森著，《系统神学》，475 页。

⁶⁷ 见 Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics*, 695-712 的引文。

父的右边统治。哥林多前书十五章中“属土的人”（*anthrōpos ek gēs choikos*）和“属天的人”（*anthrōpos ex ouranou*）的比较，与诺斯底的救赎者神话没有关系，而是彻底末世论的。这里也没有以亚当为纯粹的人和基督为神的对比。正如在罗马书一章3至4节，基督的“儿子身分”和荣耀，不是单指祂永恒的神性，在这些上下文中，也指祂类似亚当的角色。我们立约的元首亚当如果效法创造主，成功履行了“六日”的劳动，他——和我们所有的人在亚当里——便会凯旋地进入“第七日”那永恒的安息日。换句话说，得荣耀（同时是个人的和宇宙的，属灵的和身体的）会作为末日的司法判决而立即出现。

不过，堕落中断了这个原始的目标，以致亚当——以及我们所有人在契合里——都仍然是“属地的人”，只不过他现在不单会死，而且在实际上被判定要腐朽和死亡。在这立约元首中没有生命，只有受玷污的河流。不过，第二亚当跨越死亡进入生命，由今世进入将来的世代，通过了“六日”的考验期，为了与获得祂释放的众人进入“第七日”的安息。⁶⁸ 在这里，“属天的人”就是祂圣约百姓的代表，已经得复活一被证明无罪，因而得了荣耀。不单因为祂是神那拥有永恒权利的儿子，也因为祂是完成自己使命之末世的形象——儿子，祂的复活成就了一个公众代表，而不单是个人性的角色。

耶稣的复活不单是神对十字架之司法工作的认可，它本身也是法庭的行动。保罗将基督徒的信息概述为“这福音是神从前借众先知在圣经上所应许的，论到祂儿子、我主耶稣基督。按肉体说，是从大卫后裔生的；按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子……”（罗一1~4）。正如魏司坚指出的，保罗在这里不是指基督的两个本性，而是指“祂生命的两个相继的阶段”。祂“按肉体说”的生命源自大卫，而祂“按圣善的灵说”的生命源自从死里复活。⁶⁹ 论及福音的这个特定陈述，其重点是末世论，而不是本体论。耶稣从永恒就是儿子，祂的复活产生“新的儿子地位”，和祂本质的神性不同。⁷⁰ 正如约翰·慕理补充的，保罗的重点是我们效法基督的模样（由成圣开始），在我们真的像祂——不是像祂永恒的神性，而是像祂肉身的复活与得荣耀——时会得到终末的成全；“效法基督的模样接受我们卑贱的身体的转化，变得和基督荣耀的身体相似（腓三21），因此，必须将它设想

⁶⁸ 我在 *Lord and Servant: A Covenant Christology* (Louisville: Westminster John Knox, 2006) 第四和五章更详细讨论这个主题。

⁶⁹ Geerhardus Vos, “Paul’s Eschatological Concept of the Spirit,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos* (ed. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 104。

⁷⁰ 同上。

为和成了肉身的子借着高升得了荣耀的形象一致。”⁷¹

因此，毫不令人惊讶的是，保罗后来说：我们得着的儿子名分——以致我们甚至现在就“呼叫‘阿爸！父！’”——会在“我们的身体”在末日“得赎”时公开获得证实（罗八 15~16、23~25）。而正如我们的重生、称义和成圣首先是有宇宙意义的末世实存，我们个人由圣灵带进这个末世实存，众多的个体在个人层面得荣耀，是一更广阔事件的一部分，三一神最终要以该事件成全万物的更新（19~21 节）。

圣灵不是在舞台的两侧等候子完成祂的使命，然后祂才可以独自在个别信徒里面运行。保罗当然经常论及圣灵工作的这个方面：呼召信徒，赐给他们信心，将他们与基督联合在一起，使他们成圣，给他们确据，为他们代求等等。不过，这里将圣灵的工作视为在宇宙和末世范围内，就像子的工作一样全面，必须从这更大的视域来看归给个别信徒的一切。⁷²

圣灵产生由父在子里创造的新世代。祂是那荣耀—圣灵（Glory-Spirit），人类借着祂受造，而且受造为原型形象—儿子（Image-Son）的形象，祂向全宇宙宣告，祂现在给他们的身体穿上荣耀的那些人，是属天的（得荣耀的）存有，而不是纯粹属地的（受造和堕落的）存有。换句话说，审判日就是复活日：它们是同一个事件。⁷³在考验成功完成后，本来会向在亚当里的人类宣告的审判，如今向基督和所有与祂联合的人宣告。

这并非只在保罗著作中才有。即使法利赛人对于复活的性质和它与最后审判的关系有不同的期望，但耶稣没有在复活之后的某个事件中认可所期望的奖赏，而是“到义人复活的时候”（路十四 14；参：二十 35）才这样做。那些在坟墓中的人“都要听见祂的声音，就出来；行善的复活得生，作恶的复活定罪”（约五 28~29）。⁷⁴

赖特和其他人提出一个与改革宗解经相似的诠释，强调复活的司法层面有如最后的审判。不过，他把复活视为称义的本身，而不是称义的最终结果，也就是得荣耀：“因此，正如在当代的很多犹太思想中，复活是最终的‘称义’：神从死里复活的那些人，正如在〔罗马书〕八章 11 节，因而获得宣告为祂的圣约子民。”⁷⁵ 他

⁷¹ John Murray, *The Epistle to the Romans* (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), 319。

⁷² Geerhardus Vos, “Our Lord’s Doctrine of the Resurrection,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 322。

⁷³ 见 John Fesko, *The Doctrine of Justification: Understanding the Classic Reformed Doctrine* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2008), 299-331。

⁷⁴ 如果这是指称义，它便可以诠释为根据行为复活。不过，这些经文（以及橄榄山讲论）只是将义人视为那些被更新、因此甚至在今世就已经开始结出圣灵果子的人。

⁷⁵ N. T. Wright, *Climax of the Covenant: Christ and the Law in Pauline Theology* (Edinburgh:

正确地把复活和最后审判的审判气氛划上等号，但未能看到称义是“已然”的判决，相当于得荣耀是那“未然”的判决。称义本身并没有未来的层面。在称义中，信徒已经听到最后审判的判决。得荣耀不是我们的称义本身的最后实现，而是它带来的果效。

而且，这将来的事件同时揭示出圣约子民的真正身分，作为神所称义之儿女宇宙性的彰显行动（教会论），也实际转化整个称义的人，进入一种不朽和完全圣洁的状态里（救恩论）。因此，在这个世代结束时等候世界的大法令，不是关乎称义的，而是关乎得荣耀的。所有已经称义的人都会得到内在的更新，被模塑为基督的形象，但他们在宇宙层面被证明为神称义的子民，则会在死人复活时显明。“按着定命，人人都有一死，死后且有审判。像这样，基督既然一次被献，担当了多人的罪，将来要向那等候祂的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们”（来九27~28）。借着相信基督，最后审判的判决本身已经对我们有利，但正如我们在圣洁中微弱的成长以及我们身体不断的朽坏所见证的，这判决完全的结果还在等候将来才决定性地完成。我们借着相信我们所听到的信息而领受我们的称义；我们会借着面对面看见我们所听闻的那位而领受得荣耀。在那面对面的会遇里，我们会完全并最终地得到改变，分享祂的荣耀。

因此，一直到最后，法庭式的称义之道在整个救恩次序中不断回响。巴文克指出：“因此，死人的普遍复活主要是神的司法性作为。”⁷⁶ 在称义的基础上，并且借着与基督的生机联合，即使“外面的人”在外形上正在渐渐朽坏，“里面的人”却每天根据高升圣子的荣耀形象、借着信心而被无形地更新（林后四16~五5；参：《新译本》；《和合本》分别译为“外体”、“内心”）。然而，在末日，整个人——和整个教会——都会以神的荣耀放射出充满大地的光芒，而且整个受造界会加入这新人类，由圣约的仆人——主带领，进入太阳永不落下的白昼。按照这个观点，称义和得荣耀都是法理的判决，带来转化的效果。称义是那判决在现今的表现，内在更新乃是以它为基础开始的；而身体复活是神的儿女在荣耀中和他们的圣子——君王一起在法理上的授勋，坐在宝座上，完成万物内在和外在的更新。“经上也是这样记着说：‘首先的人亚当成了有灵的活人；末后的亚当成了叫人活的灵’”（林前十五45）。

若是如此，信徒所可能获得的与神的最高联合，就是末日复活的恩赐，那时他

T&T Clark, 1991), 203。

⁷⁶ Herman Bavinck, *The Last Things* (ed. John Bolt; trans. John Vriend; Grand Rapids: Baker, 1996), 133。

们会复活变成不朽。这就是最后的审判，最后的分离：不信的人复活受死，而在基督里的人复活得生命，外在和内在都穿上祂的荣美。已经在信心中拥有的，最终会公开让人看见，完全的称义和不完全实现的成圣之间，或者内在更新和外在腐朽之间，不会再有落差。

我们特别在哥林多后书四章 16 至 18 节找到这个论证，根据穿衣的隐喻来阐述它，同时是司法和王室的图像，象征基督的义归算给信徒，和基督的复活—不朽赐予他们（五 1~5）。“我们在这帐棚里叹息，深想得那从天上来的房屋，好像穿上衣服；倘若穿上，被遇见的时候就不至于赤身了”（2~3 节）。里面的人和外面的人的区分，虽然会被倡议一元论（anthropological monism；也就是物理主义〔physicalism〕）的人视为柏拉图化的二元论，但这种区分显然是与柏拉图主义背道而驰的。

离开日渐朽坏的身体时“被遇见的时候是赤身的”，这个问题不会令任何自我尊重的柏拉图主义者感到疑惑，因为灵魂逃出肉身的囚牢就是拯救。但在保罗的思想中，灵魂赤身露体等同于被定罪。没有身体的存在状态具有司法的一面：它是罪和死亡的记号，不是称义和不朽的记号。如果外在的更新没有发生，司法的判决便告失败。因此，难怪我们发现殉道者的灵魂从天上的宝座呼喊：“圣洁真实的主啊，你不审判住在地上的人，给我们伸流血的冤，要等到几时呢……？”（启六 10）。借着信心，那些已经从里面被更新了的人，满怀确信地等候这“地上的帐棚”穿上不朽。“我们在这帐棚里叹息劳苦，并非愿意脱下这个，乃是愿意穿上那个，好叫这必死的被生命吞灭了。为此培植我们的就是神，祂又赐给我们圣灵作凭据”（林后五 4~5）。我们在这里见到的对比，不是没有身体对应于有身体，而是这个在朽坏中的身体对应于那个在不朽坏中的身体。

如今是“脱去旧人”（西三 9），并“披戴基督”（加三 27）的时候了。好像祭司的衣服（出四十 14），这衣服在先知书（参：赛五十九 6、17；结十六 10；但特别是亚三章）和福音书（路二十四 4；太二十二 1~14）中已经根据赦免和称义来诠释。基督是那容让信徒得以在神面前出现的衣服（弗六 13~17）。

司法层面（最后审判）和转化层面（最后复活）之间的关联，在上面的经文中（林后五章）明确提出来：“因为我们众人必要在基督台前显露出来，叫各人按着本身所行的，或善或恶受报”（10 节）。借着接下来几节（11~21 节）所提到的“和好的职事”，再次出现这个司法的强调，伴随着对良心、称义和罪得赦免的明确诉求。现今的称义和将来得荣耀—复活之间的纽带当然是圣灵，祂是最终实存的保证或预付款。借着在现今拥有圣灵，信徒得到确据，最后会穿上（授衔）荣耀和复活的衣服，因为这衣服已经在他们称义和重生时出现了。

因此，难怪我们可以“想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀，就不足

介意了”（罗八18）。最后审判对那些在基督里的人来说是已经解决的事情，对他们来说，“如今……就不定罪了”（罗八1），而即使现在，“神的震怒常在”那些不信基督的人身上（约三18~21、36）。因此，这完全的恢复有已然—未然的层面，但称义和重生却没有。称义和重生是“已然”，对应身体复活和得荣耀的“未然”。

这样，信徒的盼望不是指向灵魂上升这种不受时间限制的寓意，而是再次指向恩典的经世——这次是指向基督的再来。不过，要在将来与基督一同作王，我们现在就必须与祂一同受苦。我们与基督的联合是借由十字架的出埃及，进到现在仍然只是模糊地看到的荣耀。

借着聚焦于恩典的经世，基督降卑—高升—在肉身中回来的这些救赎历史事件，以及圣灵降临使我们与基督一同复活，将荣福直观导向集体和肉身的将来，而不是个人在思想上与“毫无遮掩的神”不受时间限制的会遇。对犹太人和外邦人来说，只有在基督里，摩西脸上的帕子才被除去（林后三7~四6）。从这样的经文，宗教改革神学主张，人类的神圣化，或他们与神的荣耀有分，从来都不是由人类的提升而达致的，而是神的道（能量），它已经被说进我们心里，而且将来确定要对我们身体发出宣告。它不是我们要去取得的东西，而是借着基督的道临到我们这里的（罗十6~17）。这光总是借着成了肉身的子传达，它已经来临，将来会在终末成全的光辉中反映出来。我们已经被称义；我们已经被赐予新生，已经与基督一同坐下；如今我们要“变成主的形状，荣上加荣”（林后三18）。虽然它们产生出人类的行动，但都是被动语态的动词。

肆、金链

我主张我们把保罗的救恩次序中的所有项目视为构成一列火车，走在同一条轨道上，以称义为引擎，拉动儿子名分、重生、成圣和得荣耀。“预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义；所称为义的人又叫他们得荣耀”（罗八30）。这表示，即使我们在处理救恩次序中称义以外的其他课题时，我们从来没有离开法庭的领域。虽然重生、成圣和得荣耀不单只有法庭的一面，却全都充满了法庭的涵义。恩典从来不是一种注入灵魂中的超自然物质，而是神称人为义的恩惠，也是神更新人的恩赐（正如路德所说，同时是 *favor* 和 *donum*）。除了每个信徒都分享这恩典之外，神还赐下不同的恩典（恩赐），建立教会（弗四章），但即使这些也是神的能量或行动——最明显的是言说行动——而不是神的本质的传通。新约圣经并没有说我们在法理上的被接纳是根植于称义，而我们的成圣是根植于注入恩典的习性；而是一再回到法庭的领域，甚至在处理重生和成圣时也是如此。我们内在更新的来

源，和我们复活一得荣耀的保证，乃是内住的圣灵，而不是被注入的不具位格的物质（罗八 15~25）。

然而，除此以外，甚至连死人复活也被诠释为司法判决的结果。基督复活，因为死对祂不再有法理上的主权（罗六 9）。因此，“祂活是向神活着”（10 节）。保罗说那些在基督里的人也是如此。换句话说，他不是按照基督复活生命的两个来源来思考：一个源自祂在司法上被证明无罪，另一个来自祂从死里复活。倒不如说，后者只是前者最后的、外在的和全面可见的结果。这表示，祂现在“向神活着”的生命是祂称义的结果。祂的复活是在宇宙法庭中公开披露的法律判决：最后审判从我们立约的元首开始，现在向我们宣告，甚至在我们自己还没有复活得荣耀之前。公义归给“我们这信神使我们的主耶稣从死里复活的人。耶稣被交给人，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义”（罗四 24~25）。因此，保罗甚至可以在他的救恩次序中用不定过去式来指得荣耀（罗八 30）：它是已经确定的事件，因为它对头来说已经是事实，因此在原则上对身体其余的部份也是确定的。

正因为死亡是对背约的法律制裁，与死亡是一种正在运作的有效能力这个更广的立约假设一致，保罗说“死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法”（林前十五 56）。尽管死亡在司法领域以外运用一些神秘的力量，进入受造物现实的每一个角落，它基本上却被保罗视为“罪的工价”（罗六 23）。因着罪，死亡在亚当里临到每一个人（罗五章）。另一方面，第二亚当从死里复活，因为根据律法，死亡不能对祂有任何法律要求。基督胜过掌权的，是基于取消了律法的债务（西二 12~15）。基督为我们所做的，是基督在我们里面作工的基础，这就是那“奥秘，……就是基督在你们心里成了有荣耀的盼望”（西一 27）。

使圣道在创造中结出硕果，并宣告祂的认可的同一位圣灵，带领祂的百姓安全地渡过红海，在云柱和火柱中与他们同在，为他们的地位提供清楚的司法见证，祂也使耶稣从死里复活，让祂成为代表我们的元首，全面参与到来世里——这同一位见证的圣灵现在是信徒的产业，而他们在等候产业最后的一部分（原文直译是“最后一次的分期付款”）。因此，伊莉莎白时代的神学家柏金斯写道，得荣耀是我们与基督联合的终末成全：

在这联合中，不单我们的灵魂与基督的灵魂联合，或我们的肉身与祂的肉身联合，而是每一个相信之人的全人与我们的救主基督这位神而人者的全人联合。这联合的方式是这样的。〔信徒〕首先是立即与基督的肉身或人的本性联合，然后借着人性与圣道本身或神的本性联合。因为救恩和生命乃是倚靠神格的丰盛，那是在基督里的，但不是传通给我们，而是在基督

的肉身里、并借着基督的肉身传通给我们。

那是“属灵的联合”，因为是圣灵使它生效的，但那是信徒全人与完整的基督的联合。⁷⁷ 基督是“相信之人的元首”，“应被视为公众的人，维系所有蒙拣选的人。”⁷⁸ 因此，“得荣耀是圣徒完全转化成神儿子的形象。”⁷⁹

在基督里与神联合，就是身处基督的所在（在永恒的安息日中）并成为基督的所是（得荣耀，超越罪和死的界限）。君王如何，百姓也如何；头怎样，肢体也怎样。这就是改革宗神学对得荣耀的理解——以及它为甚么那么紧密地连结到过去的称义、现在的成圣和将来的复活。

我们结束关于救恩论的这个部分时，我会总结我们在考虑整个救恩次序之论证的主要路线。我们将我们的救恩论置于由父在子里、透过圣灵说出的圣道的法庭本体论（forensic ontology）中——结果同时是个人性的和宇宙性的——借此在这交易中得到宇宙性的有效更新。如果我们将这关系颠倒，甚至后者也会悬在半空中。更简洁地说，为我们发生的事情，是发生在我们身上和我们里面的事情的基础——颠倒这次序，最终会将救恩论归入教会论或伦理学，没有余下甚么。

讨论问题

1. 称义、成圣和得荣耀之间有甚么关系？
2. 请比较并对比改革宗对于得荣耀的处理与东正教 *theōsis* 或神圣化的教导。
3. 得荣耀和死人在时代终结时的复活有甚么关联？
4. 请比较并对比这个对得荣耀的理解和荣福直观的观念。

⁷⁷ William Perkins, “The Golden Chaine,” in *The Work of William Perkins* (ed. and introd. Ian Breward: Abingdon, U.K.: Sutton Courtenay, 1970), 226-27。

⁷⁸ 同上，227。

⁷⁹ 同上，246。

第22章

恩典国度与New约教会

人们（尤其是在福音派圈子里）往往认为，思考关于救恩的问题和思考关于教会的问题是不相干的，但这样做乃是严重地扭曲了圣经对这两个主题的理解。另一方面，相反的极端则存在一个危险，就是把教会当作救赎的行事者（agent），而把教会和神混为一谈。正如很多其他的课题，“区分而不分割”是格言：我们要拒绝混淆或分割救恩论与教会论。

关于神的国度和教会的关系也是如此。一些基督徒非常强调个别信徒在世界中的“国度生活”，以致教会和教会借着恩典的媒介部分地彰显神的国度都变成从属于神的国度。其他人则把教会和国度完全实现的形式混为一谈。罗伊西（Alfred Loisy）这位自由派的罗马天主教徒嘲讽说：“耶稣预言了国度，但降临的却是教会。”¹ 最初，天启的国度——特别是耶稣宣告的那种国度——观念似乎与历史中扩展到所有时代和地方的机构大不相同。我们得承认，耶稣不常使用“教会”（*ekklēsia*）这个名词，却一再提到国度（*basileia*）。不过，祂应许：“我要把我的教会建造在这磐石上，阴间的权柄不能胜过她”（太十六 15~18）。重要的问题不是 *ekklēsia* 这个词用过多少次，而是耶稣基督实际上是否以祂的话语和作为建立了祂的教会。从福音书的叙事情节非常清楚看到的是，耶稣界定以色列的 *qāhāl*（会众）。局内人成了局外人，而局外人成了局内人。耶稣不单这样描述；祂也借着教导和神迹，在祂的事奉中实际带来这逆转。祂招聚新以色列的核心成员（预言中的余民），并应许从另一个羊圈中招聚其他羊群，合成一群，归在祂这个牧羊人之下（约十章作为结三十四章的应验）。

¹ Alfred Loisy, *The Gospel and the Church* (ed. Bernard B. Scott; trans. Christopher Home; Philadelphia: Fortress, 1976), 166。罗伊西继续说道：“她〔教会〕来到，扩大福音的形式，是它在基督受难结束了耶稣的事奉后不可能保存原貌的。”呼应着史怀哲那“前后一致的末世论”，这句话反映一个假设，即基督没有复活，没有升天统治一切，没有差遣圣灵，不会在荣耀中再来。

要明白国度在现今阶段的独特性，和它与教会的关系，我们应该首先明白**文化使命和大使命**之间的差别。

壹、文化使命和大使命

虽然所有的人都堕落了，却仍然带有神的形象——伴随着原先的委派，就是管理、守护和保守，“生养众多，遍满地面，治理这地”，扩展神的统治，以伊甸为首都（创一26~28；参：二15）。这个给人类的原始召命往往被称为**文化使命**，它仍然是建立城市和文明、农田和葡萄园、房屋和帝国这不知疲倦的冲动的来源。每一个人，包括信徒和非信徒，都为自己在世上的呼召接受独特的召命，圣灵以一般恩典给每个人完成这些独特呼召所需的装备。不过，神在文化使命中的圣道是“律法”：征服、统治（《和合本》分别作“治理”与“管理”）、充满和扩展的命令。

福音是在伊甸园的堕落之后才宣告出来的。它在人类中创造出一个新的群体，他们会得到一个额外的命令：**大使命**。他们要征服、统治、充满和扩展，但不是靠创造公正的政府和先进文化的帝国——因为如今这是共同的劳动，而不是神圣的劳动——而是要靠圣道和圣礼。不是靠刀剑统治和征服，这个群体要宣告神应许祂的应许，从万国聚集余民到锡安，以神的荣耀充满大地。

不过，神以西奈之约建立一个新的神权统治的国度，把文化（cultural）和崇拜（cultic）的命令重新结合在一起。以色列是神的新亚当，要将蛇从园子里赶出去，统治并征服占领神的土地的列国，在全地建立公义。然而，“他们却如亚当背约”（何六7）。但是，在以色列跌倒后，雅威重新发出应许：祂会降卑来施行审判和拯救。神治国度会解体（由圣灵离开圣殿来象征，使之成为凡俗的，而不是圣洁的），应许之地会被外邦的压迫者统治，但雅威会再次垂听并回应祂被掳百姓的呼喊，差遣祂的弥赛亚。

在国度的这个阶段，君王自己以肉身出现在地上——在降卑和赦免中，而不是能力和荣耀中——敬拜和文化再次成为不同的活动。今世的国度，例如罗马，追求它们凡俗的召命；如今，信徒接受耶稣的命令：“凯撒的物当归给凯撒；神的物当归给神”（太二十二21）。我们与不信的人一起生活的文化领域，受到普遍的咒诅和一般的恩典，甚至压迫人的统治者也是“神的用人”；我们必须尊重和顺服这些掌权者（罗十三1~7；彼前二13~17）。信徒在世界上与不信的人一同追求共同的召命，但却是以不同的事奉和敬虔。

同时，信徒也追求大使命的目标，是耶稣给门徒，而不是给广大世界的。就像约瑟和但以理，他们在被掳时期担任世俗领袖的职位，一些信徒可能在很多其他的

文化劳动中成为国家的统治者和领袖。不过，就像约瑟和但以理，他们不应该将（与非信徒共有的）文化使命和扩展神的国度这福音使命混淆。在他们的信仰和实践上，拒绝与他们所服事的列国的偶像崇拜妥协；但同时，这些领袖也并未企图使用他们这些世俗领袖被赋予的权力来推进并扩展神的国。基督的追随者不会效法外邦的统治者“宰制着”他们的百姓（《新普及译本》）；这些追随者反倒要效法人子，祂“来，不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价”（太二十5~28）。与堕落前的伊甸园以及在西奈山为迦南设立的神治国度不同，在今世的国度里，敬拜（崇拜）和文化（在世界里的共同召命）有着鲜明的区分，尽管在本质上不是互相对抗的。新约圣经并没有将大使命和文化命令融合在一起。保罗没有提供透过文化、政治或社会势力建立基督国度的蓝图，他对信徒在公民社会中的日常行为的指示，似乎是相当温和的：“又要立志作安静人，办自己的事，亲手作工，正如我们从前所吩咐你们的，叫你们可以向外人行事端正，自己也就没有甚么缺乏了”（帖前四 11~12）。靠着神的一般恩典，信徒和非信徒继续平等地共同承担众多的文化召命。不过，基督恩典的国度是由神的拯救恩典在大使命中推进的。

十二使徒如同众先知（也和耶二十三章指控的假牧人相反，这些假牧人以自称是来自耶和華的话将百姓领入歧途），被视为“站在耶和華……面前”的人（参：申二十九 10），因此奉差遣去宣扬祂的道。开始时主差遣他们到“以色列家迷失的羊那里去”，他们受委派去“传福音，说‘天国近了’”，伴随着的神迹证实基督胜过了黑暗权势（参：太十 5~8）。因此，我们已经看见神的权柄和委任被赐予彼得（门徒的代表）、十二使徒（以色列的代表）和七十个门徒（整个大地的代表，呼应包括在创十章的列国清单中的七十个国家）。

文化使命和大使命的相似之处展示出这个重要的论点，即恩典会更新本性，而不是破坏本性。不过，我们永远不能忘记，就目前来说，新造乃是被种植在旧造当中，尽管它是在现今这个世代成长并结果子，但它永远不能等同于今世的国度，直到基督在祂再来时决定性地审判并恢复为止。在马太福音十六章，耶稣在彼得认信后告诉他：“我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放”（17~19节）。两章后，我们读到耶稣更广泛地告诉十二门徒：“我实在告诉你们，凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放。我又告诉你们，若是你们中间有两个人在地上同心合意地求甚么事，我在天上的父必为他们成全。因为无论在哪里，有两三个人奉我的名聚会，那里就有我在他们中间”（太十八 18~20）。

正如以西结所预言的，这会涉及到不单在绵羊和山羊之间审判（最后审判），当十二使徒、然后是七十个门徒到不同村庄履行他们的使命时，以色列家本身也要

被分开并受审判(路十1~20)。耶稣差派七十个人(列国的代表)一对一对出去(对见证人的法律规定)。告诉他们：“听从你们的就是听从我；弃绝你们的就是弃绝我；弃绝我的就是弃绝那差我来的”(16节)。他们自己不行使这审判，相反，如果他们不受欢迎，“城里的尘土黏在〔他们〕的脚上，〔他们〕也……擦去”，这是警告拒绝他们的人：“‘虽然如此，你们该知道神的国临近了。’我告诉你们，当审判的日子，所多玛所受的，比那城还容易受呢！”(11~12节)。七十个人回来时高兴地向耶稣宣告：“主啊！因你的名，就是鬼也服了我们”(17节)，耶稣回应说：“我曾看见撒旦从天上坠落，像闪电一样。我已经给你们权柄可以践踏蛇和蝎子，又胜过仇敌一切的能力，断没有甚么能害你们。然而，不要因鬼服了你们就欢喜，要因你们的名记录在天上欢喜”(18~20节)。

在受委任时，十二门徒成为那唯一的大牧人手下的小牧人，带着宗主自己的权柄。他们是祂的使者。再一次，这与以色列的“假牧人”——“律师”——形成了对比，而百姓也看到不同教导的权柄之间的对比(路十一52；太二十三1~3；约八33；太十一25~26)。在启示录七章中那天上的敬拜里，争战中的教会成为得胜的教会，受到坐在他们当中的宝座上的那一位保护。“他们不再饥，不再渴；日头和炎热也必不伤害他们。因为宝座中的羔羊必牧养他们，领他们到生命水的泉源；神也必擦去他们一切的眼泪”(启七16~17)。

贰、圣经神学的发展：教会的隐喻

首先，我会借着圣经所运用的丰富意象，来探讨教会的救赎历史发展。其次，我会概述历史上对这个观念的不同诠释。最后，我会提出系统神学的一些结论，以它们为处理整个教会论时的路标。

一、宗主（主）和附庸（仆人）

圣约神学是本书一再出现的主题，因为我相信它也是圣经的重要主题。教会(在旧新两约圣经中)是圣约的集会。甚至连牧羊人和羊的意象都已经是熟悉的类比，指宗主统治和照料他草场上的羊——换句话说，是受祂保护的不同百姓。安慰诗人的“杖和竿”(诗二十三篇)有如欧洲王室加冕时拿着的权杖和杖棍。

正是根据这点，我们明白先知在以西结书三十四章的宣告，在那里，雅威应许要亲自寻找祂的羊，“这些羊……散到各处，我必从那里”拯救他们，带他们脱离列国，进到以色列高山的茂盛草原里。

我必立一牧人照管他们，牧养他们，就是我的仆人大卫。祂必牧养他们，作他们的牧人。我耶和華必作他们的神，我的仆人大卫必在他们中间作王。这是耶和華说的。我必与他们立平安的约，使恶兽从境内断绝，他们就必安居在旷野，躺卧在林中。我必使他们与我山的四围成为福源，我也必叫时雨落下，必有福如甘霖而降。……他们必不再作外邦人的掠物，地上的野兽也不再吞吃他们；却要安然居住，无人惊吓。我必给他们兴起有名的植物；他们在境内不再为饥荒所灭，也不再受外邦人的羞辱，必知道我、耶和華他们的神是与他们同在的，并知道他们以色列家是我的民。这是主耶和華说的。你们作我的羊，我草场上的羊，乃是以色列人，我也是你们的神。这是主耶和華说的。（结三十四 23~26、28~31）

请留意这新的保障要完全来自大君王的信实，祂应许在咒诅过后会带来祝福、安全和丰硕的果子。在世俗条约中也明显存在的野兽的意象，是指土地的状态：安全，或者有来自掠夺者的威胁。在这里，雅威承诺赶走威胁祂百姓的野兽，虽然祂在不久之前还曾使用这些“野兽”来惩罚祂的百姓。最后，这种安排的目的——“平安的约”——是要恢复雅威在祂百姓中直接的同在：“我要作你们的神，你们要作我的子民。”

这段经文无疑是耶稣在约翰福音第十章之宣告的背景。祂说：“我是好牧人，”祂应验了那应许。与假先知、假祭司和假君王不同：“我是好牧人；我认识我的羊，我的羊也认识我，正如父认识我，我也认识父一样；并且我为羊舍命。我另外有羊，不是这圈里的；我必须领他们来，他们也要听我的声音，并且要合成一群，归一个牧人了”（14~16节）。同样地，在这牧养的意象中，君王的含义是突出的，特别是在结尾时：好牧人，雅威的仆人大卫，不仅会重新联合以前属于祂帝国的那些四散的羊，也会聚集羊圈以外“其他的羊”，他们也会听祂召唤的声音，在祂的统治下联合在一起。

人类不再分为犹太人和外邦人，而是分为那些“在亚当里”（在律法之约下）和那些“在基督里”（在恩典之约中）的人。例如，我们在保罗在哥林多前书的问安中看到这个具有代表性的主题：“写信给在哥林多神的教会，就是在基督耶稣里成圣、蒙召作圣徒的，以及所有在各处求告我主耶稣基督之名的人。基督是他们的王，也是我们的王”〔大公性和使徒性的〕（林前一 2）。信徒个别地与基督联合，也集体地与基督联合。例如，在哥林多后书六章 16 节至七章 1 节也是如此，“洁净”由种族转到教会领域。“在亚当里”就是隶属于行为之约，违背这约意味着所有由亚当所代表的人都受到罪与死亡捆绑。另一方面，“在基督里”意味着称义、成圣

和得荣耀。当然，罗马书第五章在新约圣经中最清晰地带出这个对比（参：林前1-30）。

然后，正是在圣约和代表它的元首这个背景下，我们见到一些经文，以教会为使馆，它的牧者是大使。除了已经由使徒立下的根基以外，不能另立其他的根基，牧者是使徒的继承人，要在这基础上建造（林前三10~11）。大使不能就条款讨价还价，只能够传达这些条款。条约是固定的——不是像万有引力定律，而是像国家的宪法。它是使徒性的。我们相信、教导并承认我们——就像他们——所领受的：这就是认信“独一、神圣、大公、和使徒教会”的意思。甚至耶稣也没有带来祂自己的话，而是带来父的话（约七16，八26、38）；圣灵也不带来别的道，而是在我们里面带来在基督里所说、并由基督说过的道的果效（约十六12~15）。

因此，克劳尼（Edmund Clowney）有充分的理由警告我们，不要诉诸教会“不可见的合一”，作为忽略可见的合一（和不合一）的借口。² 正因为它已经作为恩赐赐下——换句话说，因为基督自己“是我们的和睦”（弗二14），“平安的约”（结三十四25）在祂里面得到应验，我们蒙召“用和平彼此联络”（弗四3）。直说语气总是会产生命令语气，而不是由命令语气所产生。因此，按其本质来说，大公合一不是人的任务，而是神的恩赐。教会是独一、神圣、大公和使徒性的：这是已经确立的事实，即使表面上好像相反。蒙拣选的人在基督里是合一的，是因为救赎之约，由三一神在恩典之约中实行出来。

甚至在有形教会中——还有在麦子当中播下的所有稗子——都可以视为由圣道和圣灵产生的合一，虽然她的末世合一仍然只是临时的，而且在很大程度上是隐藏的。这样，无形—有形（教会）的区分仍然管用，但却有更具末世性的强调。得胜的教会只是争战中的教会终止其战争，与云彩般的见证人在崇拜中一同进入神的圣所（来十二1~2）。同样，无形教会不是不同的教会，而是有形教会的最终形式。这教会只有神认识，并且会在末日显明出来。

二、宣教的百姓

这个立约主题也是教会先知—宣教身分的背景：新约的执事作为圣约的律师，带着圣约之主自己的权柄。把以色列称为神的子民（出十九4~6），可以为这圣约关系增强牧羊人的类比。其目标是在祝福中的立约同在，神居住在他们中间。“我要在你们中间立我的帐幕；我的心也不厌恶你们。我要在你们中间行走；我要作你

² Edmund P. Clowney, *The Church: Contours of Christian Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995), 78。

们的神，你们要作我的子民。我是耶和华你们的神，曾将你们从埃及地领出来，使你们不作埃及人的奴仆；我也折断你们所负的轭，叫你们挺身而走”（利二十六 11～13）。但正如在出埃及记十九章，身为“被拣选的族裔”这个地位是有条件的，刚刚引述的那段利未记二十六章的经文，乃是被放在描述顺服的奖赏和不顺服的制裁的两段经文之间。

在先知书中，即使当那有条件的、国家性的约被破坏并引发其制裁时，新约也保证，其保障和盼望会有不同的基础，这基础就是神永恒的救赎之约，以及在亚当夏娃堕落后与他们所立、后来又与亚伯拉罕、以撒和雅各所立的应许之约：

我是耶和华你们的圣者，
是创造以色列的，是你们的君王。……
你们不要记念从前的事，
也不要思想古时的事。
看哪，我要作一件新事；
如今要发现，你们岂不知道吗？
我必在旷野开道路，
在沙漠开江河。
野地的走兽必尊重我；
野狗和鸵鸟也必如此。
因我使旷野有水，
使沙漠有河，
好赐给我的百姓、我的选民喝。
这百姓是我为自己所造的，
好述说我的美德。（赛四十三 15、18～21）

暗示“野兽”变成神的羊群的一部分，表明犹太人和外邦人之间借着信靠基督而有和平。

神拣选、拯救并呼召以色列。“雅各啊，你并没有求告我；以色列啊，你倒厌烦我”（22 节）。神告诉以色列，他们没有带祭物和贡物给大君王，“倒使我因你的罪恶服劳，使我因你的罪孽厌烦”（24 节）。不过，“惟有我为自己的缘故涂抹你的过犯；我也不记念你的罪恶”（25 节）。雅威宣告说：

“因为我要将水浇灌口渴的人，
将河浇灌干旱之地。

我要将我的灵浇灌你的后裔，
 将我的福浇灌你的子孙。
 他们要发生在草中，
 像溪水旁的柳树。
 这个要说：“我是属耶和华的；”
 那个要以雅各的名自称；
 又一个要亲手写：“归耶和华的”，
 并自称为以色列。”
 耶和華以色列的君，
 以色列的救贖主萬軍之耶和華如此說：
 “我是首先的，我是末後的；
 除我以外再沒有真神。”（賽四十四 3~6）

同样地，何西阿的预言始于圣约的咒诅，根据这咒诅，以色列这个国家要重新被命名为罗路哈玛（“不蒙怜悯”）和罗阿米（“非我民”；参：《和合本》小字）。“然而，以色列的人数必如海沙，不可量，不可数。从前在甚么地方对他们说，‘你们不是我的子民’，将来在那里必对他们说，‘你们是永生神的儿子’”（何一 6~10）。

这个应许呼应了神在创世记十五章对亚伯拉罕所起的誓。例如：“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗入奇妙光明者的美德。你们从前算不得子民，现在却作了神的子民；从前未曾蒙怜恤，现在却蒙了怜恤”（彼前二 9~10）；我们读到这样的经文时，使徒心中想到的正是这些经文。保罗说，神拣选的百姓蒙召，“不但是从犹太人，也是从外邦人中”（罗九 24），他引述的就是上面何西阿书第一章的经文。

因此，更清楚的是，我们不是在处理两群百姓，而是一群百姓（参：弗二 11~22）；不是取代以色列，而是扩大以色列。尽管国家性的约（也就是神治国度）结束了，但根据亚伯拉罕之约，万国都会在亚伯拉罕和他后裔中得福，这约就达成了它被指定的目标。犹太人和外邦人在基督里成为一群，有一个牧人（加三 13~18、27~29），不是取代神古老的百姓，而真的是“神的以色列”（加六 16）。把相信的外邦人包括在内，只不过是实现从前给族长和先知的应许：给犹太人的应许实现，成为给全世界的祝福。

正如我们所看到的，文化使命和大使命是有区别的。在救赎历史的这个时代，文化活动是凡俗的，而不是神圣的；受到肯定、保存、并透过神一般的恩典推进，

但不是救赎。另一方面，教会是天国的使者，带着好消息被差派到列国。

新约圣经通常以 *ekklēsia*（来自希伯来文 *qāhāl*，“会众”或“聚集”）取代“神的百姓”。但这反映了神正在这末后的日子所行的新事。克劳尼指出，在旧约圣经中的用法，“出埃及的救赎于西奈山‘大会的日子’（申四 10〔《七十士译本》〕，九 10，十 4，十八 16）达到高峰。……先知们宣告大节期的集会要包括外邦人时，描述的是将来神同在的福分（赛二 2~4，五十六 6~8；珥二 15~17；参：诗八十七篇）。”³ 在摩西临终前给以色列最后祝福的报导中，已经预期了这点（申三十三 2~3），还有，尤其诗篇六十八篇 17 至 18 节也预期这点，那里颂赞从西奈到锡安的君王巡行。从西奈到锡安的转折，是由影儿行进到实际；从听见的应许，行进到完全眼见、并拥有活生生经历的应验；也是从靠着以色列的顺服的国家性祝福，行进到靠着忠心的以色列——耶稣基督——代表祂百姓顺从的普世祝福。用教会论的用语来说，这是从“神的百姓”（作为应许）到 *ekklēsia*（作为应验）的进展。教会是分散在以色列和列国中的羊，于末时在雅威这好牧人全权的照管下的聚集。

拉辛格枢机（Joseph Cardinal Ratzinger，于本书写作时任罗马教宗，即本笃十六世）为这个转折提供了有帮助的概述。他说，耶稣首先宣告的是一个国度，而不是一个教会。他指出：新约圣经提到国度 122 次（光是对观福音就有 99 次）。同时，我们不应该将两者对立起来。⁴ 末世论和教会论是紧密相连的：耶稣乃是根据招聚神四散的百姓来看自己的使命。⁵ 同时，如此提醒我们自己也是十分重要的，即：耶稣宣告自己是在末时把分散的群羊聚集的好牧人的那段经文（约十章），也强调这个聚集的基础是祂献上自己为祭。因此，不单末世论和教会论是紧密交织的；两者也不能与代赎分开。耶稣来不单是要聚集一群百姓，更是要为他们死。这是个多么奇怪的君王，祂（不像外邦统治者“宰制”他们的臣民）说：“人子来，不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作众人的赎价”（太二十 28）。

拉辛格认识到，“在耶稣口中，‘神的国度’并非表示某东西或地方，而是指神现在的行动。因此，我们可以将马可福音一章 15 节那个具有提纲挈领作用的宣告‘神的国近了’翻译为‘神近了’。我们再次看到与耶稣和祂位格的联系；祂自己就是神的临近。祂在哪里，国度也就在那里。”⁶ 十二使徒的设立是以十二支派为蓝本，而七十个人“则根据犹太传统（创十章；出一 5；申三十二 8），是世界上

³ Clowney, *The Church*, 30。

⁴ Joseph Cardinal Ratzinger, *Called to Communion: Understanding the Church Today* (trans. Adrian Walker; San Francisco: Ignatius Press, 1996), 21。

⁵ 同上，22。

⁶ 同上，22-23。

非犹太民族的数目。”⁷

无论根据马可还是保罗的传统来阅读，设立圣餐的话都与立约事件有关；它们回头指向西奈，并前瞻耶利米宣告的新约。而且，对观福音和约翰福音都将圣餐与逾越节连系起来，虽然所用的方式不同。最后，这也呼应以赛亚论及神受苦仆人的话。逾越节和西奈之约的礼仪，是以色列变成百姓、并不断重新变成百姓的两个基本行动，它们也被整合到圣餐中。

基督现在是圣殿，这共同敬拜生活的焦点。⁸“在受难的前一个晚上设立最神圣的圣餐，不能视为某种多少有点孤立的敬拜交易。它是立约的行动，因此，是一群新百姓的具体基础：这群百姓借着与神的立约关系而诞生。”⁹

因此，由“神的百姓”到“教会”的转折，在很大程度上是因为一个事实：前者是末世性的，特别是在被掳后，以色列预期将来神的百姓重新聚集。拉辛格补充说：

为这聚集代求——祈求 *ecclesia* 出现——是后期犹太祷告固定的部分。因此，初代教会称自己为 *ecclesia*，意思是很清楚的。这样做，她实际上是在说：这祈求已经赐给我们。基督死去又复活，是永活的西奈；那些接近祂的人是神百姓蒙拣选的最后聚集（例如，参：来十二 18~24）。¹⁰

教会是神四散的百姓这最后、末世聚集发生的地方。值得注意的是，教会是犹太人在那古老的代求中所祈求的。

强调在代表性的元首里之“集体的契合”，将圣约教会论向前推进。正如宗主和附庸—臣民好像牧羊人和羊、君王和国度是联合在一起的，这群百姓也借着其中的一份子作为中保代表他们，而来到大君王面前。我们口里承认“独一、圣洁、大公和使徒性的教会”这个信仰时，应该至少部分想到这点——我们在这个课题的整个过程都会探讨这个套语那奇妙的深度。教会是“独一”和“大公”的，不是因为她是以等级建立，充满全地的单一机构；那会使教会和跨国集团很难区分。教会的合一和大公性，源自耶稣基督自己的位格和工作。祂以祂的圣灵吸引众人到祂那

⁷ 同上，25。

⁸ 同上，27。

⁹ 同上，28。

¹⁰ 同上，31。

里，到祂里面，使他们（好像三一神本身）保持既是众又是一。

三、余民

教会的另一个类比是余民，这与刚刚讨论过的末世层面是紧密相连的。在新约圣经和旧约圣经中，教会都不能把本身的身分视为理所当然，而必须总是重新以信心接受这身分。贯穿圣经的历史，神的百姓都放弃他们的宣教士身分，或者是因为未能将神的道带给列国，或者是在他们的信仰和实践与列国妥协，以致几乎和世界没有分别。但神总是保留一群余民，是祂从世界呼召出来，归属于祂的。圣道创造教会，借着洗礼和圣餐，这道在教会中被领受、宣讲、教导并应用，教会在这个世界中持续存在并成长。余民的观念使我们不会有一种内蕴式和自信的教会论，只是把教会视为历史性的机构。教会作为教会，其地位总是令人质疑的，因为它同时是历史性的机构，又是圣灵于末世借着圣道的运行，从天上闯入的结果。

以色列借着余民得救，这个观念绝对不是新约圣经的创新。神拥有拣选的特权，在救赎历史里一直是得到支持的。这个特权不仅把该隐与塞特分开，也把以实玛利与以撒、以扫与雅各分开。因此，重要的是，不要把以色列国族性的拣选（有条件的）和以色列人个人性的拣选（无条件的）混为一谈。我觉得这似乎是保罗在罗马书九至十一章论证的支柱。因此，“神的百姓”这个称号，是指借由洗礼、宣讲福音和圣餐而被辨识出来的有形群体。它有正式的职位，来施行神圣约的福分。但“从以色列生的不都是以色列人”（罗九6），外在属于神的百姓的人，不是全都实际属于神。“主认识谁是祂的人”（提后二19）。

对以色列来说，“耶和华的日子”意味着审判和拯救（摩三1、11~15，五18~24），就雅威来说，这个国家和“古实人”是分不开的：

主耶和华的眼目察看这有罪的国，

必将这国从地上灭绝，

却不将雅各家灭绝净尽。

这是耶和华说的。……

到那日，我必建立

大卫倒塌的帐幕，

堵住其中的破口，

把那破坏的建立起来，

重新修造，像古时一样，

使以色列人得以东所余剩的

和所有称为我名下的国。
此乃行这事的耶和华说的。

(摩九 8、11~12，强调字体为引者标示)

吊诡的是，这余民教会论既是“筛选”和“修剪”，或收窄以色列，也同时是其领域前所未有的扩展。

到那日，锡安的圣所会超乎诸山、高举过于万岭，“万民都要流归这山”。“耶和华的言语”从耶路撒冷传开时，“许多国的民”会聚集在锡安，而在列国受审判后，最后会是这场战争的结束（赛二 1~4）。

在这山上，万军之耶和华必为万民
用肥甘设摆筵席，用陈酒和满髓的肥甘，
并澄清的陈酒，设摆筵席。

祂又必在这山上除灭

遮盖万民之物

和遮蔽万国蒙脸的帕子。

祂已经吞灭死亡直到永远。

主耶和华必擦去各人脸上的眼泪，

又除掉普天下祂百姓的羞辱，

因为这是耶和华说的。

到那日，人必说：

“看哪，这是我们的神；我们素来等候祂，祂必拯救我们。

这是耶和华，我们素来等候祂，

我们必因祂的救恩欢喜快乐。”

耶和华的手必按在这山上……。（赛二十五 6~10）

当这事发生时，“与耶和华联合的外邦人不要说：‘耶和华必定将我从祂民中分别出来。’太监也不要说：‘我是枯树。’……主耶和华，就是招聚以色列被赶散的，说：‘在这被招聚的人以外，我还要招聚别人归并他们’”（赛五十六 3、8）。

列国的余民会和以色列的余民联合（赛六十章）。有大道连结埃及、亚述和以色列。“当那日，以色列必与埃及、亚述三国一律，使地上的人得福；因为万军之耶和华赐福给他们，说：‘埃及我的百姓，亚述我手的工作，以色列我的产业，都有福了！’”（赛十九 18~25）。那天来到时，百姓会得到真正的牧羊人。没有人会问：“约柜在哪里？”“人必不追想，不纪念，不觉缺少，也不再制造。那时，人

必称耶路撒冷为耶和华的宝座；万国必到耶路撒冷，在耶和華立名的地方聚集。他们必不再随自己顽梗的恶心行事”（耶三 15~17）。以色列的儿女以前的敌人——甚至埃及人和巴比伦人——都会获告知，他们在锡安出生，属于锡安（诗八十七 1~7）。

约翰心里记着这余民教会论，报导在天上向羔羊唱的“新歌”：“你配拿书卷，配揭开七印；因为你曾被杀，用自己的血从各族、各方、各民、各国中买了人来，叫他们归于神，又叫他们成为国民，作祭司归于神，在地上执掌王权”（启五 9~10）。只有耶稣基督配揭开历史的印——历代的奥秘——因为唯独在祂里面，“两群百姓”合而为一。

四、家庭

在圣约教会论的这些类比以外，还加上家庭的类比。再一次，我们在古代近东王室的主和百姓的关系这政治事务中，遇到家庭的隐喻。这个圣约的联盟是一个家庭，以宗主为父，附庸—臣民为其儿子——因此彼此是兄弟姐妹。

在与大卫建立祂“永远的约”时，雅威应许：“我要作他的父，他要作我的子。”不过，宗主条约使这关系以臣民顺服所有规定为条件，但在这约中，关于大卫和他的后嗣，神保证：“他若犯了罪，我必用人的杖责打他，用人的鞭责罚他。但我的慈爱仍不离开他，像离开在你面前所废弃的扫罗一样。你的家和你的国必在我面前永远坚立。你的国位也必坚定，直到永远”（撒下七 14~16）。

根据这点，保罗称教会为“神的家”（提前三 15），彼得也一样（彼前四 17）。这个家有一个父亲在治理，一个儿子作为代表的长兄，整个产业的法定继承人，但祂身为公众（代表性的）人物，将产业分发给其他同为后嗣的人（罗八 17）。再一次，根据这新约关系，修正了传统的政治和法理实践的类比，因为在这关系中，毕竟基督才是那“儿子”和“承受万有的”（来一 2）。祂使我们同作后嗣，也使犹太人和外邦人一同承受给亚伯拉罕的应许（加三 29；彼前三 7）。所有联合到基督这位“不能看见之神的像”（西一 15）的人，都被收纳为神的儿女（罗八 23；加四 5），因此被转化为基督形象的样式：“因为祂预先所知道的人，就预先定下效法祂儿子的模样，使祂儿子在许多弟兄中作长子”（罗八 29）。

五、新娘

这圣约关系也可以用婚姻类比来表达，首先植根于男女的联合，成为“一体”，这点在我们考虑基督的身体时会更充分地讨论。尤其是在先知书中，先知诉诸于婚姻的类比，来强调以色列对圣约不忠有多么严重。一个经典例子是以西结书十六

章，在那里，神宣告审判祂不忠的新娘。无论她现在有甚么优越的身分，神都提醒以色列，雅威发现她之时她那卑微的出身：“你根本，你出世，是在迦南地；你父亲是亚摩利人，你母亲是赫人”（结十六3）。雅威经过，发现她，“被扔在田野”，“滚在血中”（5~6节）。

我从你旁边经过，见你滚在血中，就对你说：“你虽在血中，仍可存活；你虽在血中，仍可存活。我使你生长好像田间所长的，你就渐渐长大，以致极其俊美，两乳成形，头发长成，你却仍然赤身露体。我从你旁边经过，看见你的时候正动爱情，便用衣襟搭在你身上，遮盖你的赤体；又向你起誓，与你结盟，你就归于我。这是主耶和华说的。”（6~8节）

接着，神洗浴祂的新娘，给她穿上最好的衣服，用最好的珠宝给她作装饰。神给祂的新娘大量花费（10~13节）。“你美貌的名声传在列邦中，你十分美貌，是因我加在你身上的威荣。这是主耶和华说的。只是你仗着自己的美貌，又因你的名声就行邪淫。你纵情淫乱，使过路的任意而行”（14~15节）。

她从自己漂亮的衣服，为外邦的神坛造帐棚，以新娘的珠宝装饰偶像，将丈夫给她的礼物送给列国那些没有气息的神明——甚至将自己在这婚姻中所生的孩子献给外邦残酷的神祇。“你行这一切可憎和淫乱的事，并未追念你幼年赤身露体、滚在血中的日子”（16~22节）。

神说，以色列只在一方面和普通的妓女不同：“因为不是人从你行淫；你既赠送人，人并不赠送你；所以 you 与别的妇女相反”（34节）。撒玛利亚和所多玛所犯的罪不及犹大的一半（46~51节），但雅威会将祂的新娘给她的爱人——埃及人、亚述人、非利士人、迦勒底人，他们的欲望变成对她的暴力。正当似乎无望之时，宣告来到：

主耶和华如此说：你这轻看誓言而背约的，我必照你所做的报应你。然而，我要追念在你幼年时我与你所立的约，也要与你立定永约。……我要坚定与你所立的约，你就知道我是耶和华，使你在赦免你一切恶行，心中追念，自觉惭愧，又因羞辱就不再开口。这是主耶和华说的。（59~63节，《和合本修订版》）

留意祂在这里所作的区分：他们在西奈所立的“约”（西奈之约）——违背它是他们受审判的根源——和祂应许要“追念在你幼年时我与你所立的约”（《和合本修订版》）。换句话说，西奈之约是他们审判的基础；之前与亚伯拉罕所立的约是他

们得赦免的基础。这样，它将会是“永约”——雅威不能破坏、不能改变、无条件的誓言。

更深刻的是何西阿书，在那里，上主命令先知娶一个妓女，用来比喻上主与以色列的立约关系。不过，有一个应许：“后来以色列人必归回，寻求他们的神耶和華和他们的王大卫。在末后的日子，必以敬畏的心归向耶和華，领受祂的恩惠”（何三 1~5）。盟约诉讼在第四章被提出，以具体细节列出违反的情况，在第五章宣告判决。但正如一般的先知那样，福音紧接着律法而来；对永恒之约的盼望，胜过了对违反国族之约的绝望，并再次提出单方面、无条件的信息：

我必医治他们背道的病，
甘心爱他们；
因为我的怒气向他们转消。
我必向以色列如甘露；
他必如百合花开放，
如利巴嫩的树木扎根。
他的枝条必延长；
他的荣华如橄榄树；
他的香气如利巴嫩的香柏树。
曾住在他荫下的必归回，
发旺如五谷，
开花如葡萄树。
他的香气如利巴嫩的酒。（十四 4~7）

不忠的新娘唯一的盼望是信实的丈夫：“我耶和華回答他，也必顾念他”（8节）。

新娘的意象被带进到新约圣经中。约翰的启示录将新耶路撒冷描绘为“由神那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫”（启二十一 2），她还得到邀请，最终要摘生命树的果子和喝生命之水：“圣灵和新妇都说‘来’，听见的人也该说‘来’，口渴的人也当来，愿意的，都可以白白取生命的水喝”（二十二 17）。

以弗所书有丰富的教会论，提供一个必然的见证：“你们作丈夫的，要爱你们的妻子，正如基督爱教会，为教会舍己，要用水借着道把教会洗净，成为圣洁，可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的”（弗五 25~27）。事实上，二人成为“一体”的行动本身是“极大的奥秘，但我是指着基督和教会说的”（31~32节）。再一次，我们必须看到末世的一面：有形的教

会是基督的新娘；无形的教会是祂的妻子，即存在于羔羊婚宴之后的教会。与基督联合的“已然”，总是必须承认那婚姻的诸多奇事的“未然”；这些奇事仍然在等候着基督的新妇——穿戴着祂所赐的宝贵衣服和珠宝。

六、城市

盟约（即立约代表）的意象也以城市的类比来支持。伊甸原本是神典范的城市，要由园子向外扩展，直到神的荣耀充满整个大地。这是人类在亚当里的使命。正如克莱恩提醒我们的，在创造中给人类的命令，其目标是“将他原来乐园的家发展成宇宙的城市。”¹¹“在实现守安息日的责任时，人类是从文化的角度来安排时间的。”¹²对神来说，不需要如此安排时间。神不需要分开时间，就好像祂不需要分开空间（把光和暗分开，或把水和可居住的陆地分开）一样：所有的时间都充满祂的荣耀，所有的时间都是神圣的。从摹本的角度来说，这对我们这些在受造之后的人也是真实的。不过，在堕落后，就必须将神圣的与凡俗的区分出来。世俗（或凡俗）的不再是神圣的，但也不是被神遗弃的地方。虽然在日常用法中有负面的含义，英语的世俗（profane）这个词乃是源自拉丁语的复合词 *profano*（字面意思是圣所以外）。

伊甸园，如同亚当、夏娃本身，是天上实际在地上的写照，是神的家和三一神自己相交的类比。伊甸园是终末成全的“空间记号”；安息日是“时间记号”。“人要像神一样，不仅是他的责任，也是他的福分。”¹³ 堕落粉碎了这敬拜与文化的合一：人类现在活在伊甸园东，由基路伯守卫着生命树，在各个方向都有发火焰的剑阻止人重新进入（创三 24）。活在普遍咒诅下，受造界仍然享有神的一般恩典，这恩典保存了神创造的万有，甚至包括那些在末日最终不能脱离神的忿怒的。从创世记十一章到启示录十八和十九章，那以巴别塔为象征的背道的文明，它的假圣殿会被在耶路撒冷的那预表性的圣殿推翻，但最终只有从天上降下来的真圣殿，才创造那以祂自己为焦点的城市，那是真正的聚集，会使“人的城”的一切尝试都变成只不过是拙劣的模仿。

圣经所有末世论的目标都是神要与人同住。在堕落后，文化活动和敬拜活动就分裂成两个不同的城市，分别由该隐的家系和塞特的家系所占据。该隐兴建一座

¹¹ M. G. Kline, *Kingdom Prologue: Genesis Foundations for a Covenantal Worldview* (Overland Park, Kans.: Two Age Press, 2000), 70。

¹² 同上，80。

¹³ 同上，80-81。

城，以文化成就闻名（创四 17~24）；至于塞特的家系，我们读到：“那时候，人才求告耶和華的名”（26 节）。这两个城市的互动，成为雅威和祂立约百姓（“女人的后裔”）之间，以及雅威与路西弗和他的联盟（“蛇的后裔”）之间一再决战的剧场。然而，以色列也好像列国一样，变成寻求雅威以外的主。圣灵因为以色列背约而撤离耶路撒冷的圣殿时，犹大也会被放逐到位于神的城东边的巴比伦。在先知书中，尤其是以西结书，东门的重要性在于刻意将它与创世记第三章平行。

这邪恶世代的骄傲城市并不是没有宗教的，而是敬拜偶像的。巴比伦的尼布甲尼撒王强迫臣民跪拜他的金像，否则就将他们处死。但甚至犹大在被掳之中，神也保存祂的余民，并且兴起了但以理和沙得拉、米煞和亚伯尼哥。但后面那三人因为拒绝巴比伦的敬拜而被抛到火窑中时，有第四个人和他们一同出现，尼布甲尼撒王看到成为肉身前的救主时，惊讶地说：“那第四个的相貌好像神子”（但三 25）。

文化活动是在受造界的文化使命这圣洁工作的一部分；由于这个事实，兴建城市与文明，本身并不是邪恶的。相反，是内心堕落的腐败竖立起暴力、压迫、不义和拜偶像的城市，不仅是与神的城不同，也与神的城敌对的。撒旦不能创造，只能够扭曲神所造的，模仿神建造城市，也利用他的“敌教会”（antichurch）来消灭真正的教会。我们在巴别塔中看见这对抗，它有宗教性的摩天大厦，试图征服天界；我们也看到雅威和撒旦的敌对，以摩西和法老为代表。而在征服迦南时，圣战也展望最后的审判。当然，这考验在受难日达到顶点，它的结果在复活节早上得到保证，但直到世代终结，仍然会有小冲突。只有在末日，这个世界的城才会成为神的城。保罗论及教会——暗示以他的读者生活在其中的城市为类比——是“天上的殖民地”，特别是关乎“基督的身体”，是由圣灵在圣子里、借着圣道和圣礼构成的同盟（立约）身体。

希伯来书的作者解释说，信徒并不是来到西奈山，乃是

来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷。那里有千万的天使，有名录在天上诸长子之会所共聚的总会，有审判众人的神和被成全之义人的灵魂，并新约的中保耶稣，以及所洒的血；这血所说的比亚伯的血所说的更美。（来十二 18~24）

和地上包括耶路撒冷在内的城市不同，天上的城是不能动摇的。它不是我们正在兴建的国度，而是我们正在领受的国度（26~28 节）。“我们在这里本没有常存的城，乃是寻求那将来的城”（十三 14）。事实上，连亚伯拉罕也是这样：

因为他等候那座有根基的城，就是神所经营所建造的。……这些人都是存

着信心死的，并没有得着所应许的；却从远处望见，且欢喜迎接，又承认自己在世上是客旅，是寄居的。说这样话的人是表明自己要找一个家乡。他们若想念所离开的家乡，还有可以回去的机会。他们却羡慕一个更美的家乡，就是在天上的。所以神被称为他们的神，并不以为耻，因为祂已经给他们预备了一座城。（来十一 10、13~16）

信徒已经是这天上城市的公民，“与基督耶稣……一同坐在天上”（弗二 6；也见：林前一 2；加四 25~26；弗一 3，二 5~6；腓三 20~21；西一 12~18，三 1~4）。

七、神的以色列

甚至来到这个类比，我们还在城市或国民（commonwealth）的政治隐喻的范围之内。保罗告诉外邦人：

那时，你们与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神。你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里，靠着祂的血，已经得亲近了。因祂使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙；而且以自己的身体废掉冤仇，就是那记在律法上的规条，为要将两下借着自己造成一个新人，如此便成就了和睦。既在十字架上灭了冤仇，便借这十字架使两下归为一体，与神和好了。……这样，你们不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人了；并且被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石……。（弗二 12~16、19~21）

“国民”和“应许的诸约”是互相诠释的。在这神圣的城市和国家里，立约的百姓构成国民全体，一起成为共同承受万有的。每个公民的福祉都与其他公民的福祉连在一起；没有人被撇下而自谋生计。一个成员受苦时，整个国家都受苦；一个成员高兴时，全体国民都高兴（林前十二 26）。再一次，盟约的性质得到强调：基督身为公众的代表，代表所交给祂担保的百姓行动。正如我们会看到的，这个“国民”的观念紧密连系到“基督的身体”这个类比，使后者不会偏离立约的支柱，而变成形而上的抽象。

不只是好像以色列，仿佛与旧约百姓是个平行体，这个新的国民全体是真正的以色列——如今包括外邦人和犹太人——正如希伯来书表达的要点，它不再是建筑物的素描或影子（*skia*），而是城市本身。当然，这是违反直觉的，因为我们倾向认

为犹太的神治国度，以它一切的地缘政治、法律、敬拜和军事可见度来说，是真实的，而“天上的耶路撒冷”则是影儿。毫无疑问，正因为这样，很多人在面对迫害时回到犹太教，但希伯来书的作者强调，旧约才是正在逝去的影儿，而新约是它的应验。

事实上，耶稣以圣约诉讼的精神宣告说，终有一天，聆听祂说话的人会声称拥有进入到祂家里的特权。不过，那家的主人会说：

“我告诉你们，我不晓得你们是哪里来的。你们这一切作恶的人，离开我去吧！”你们要看见亚伯拉罕、以撒、雅各，和众先知都在神的国里，你们却被赶到外面，在那里必要哀哭切齿了。从东、从西、从南、从北将有人来，在神的国里坐席。只是有在后的将要在前，有在前的将要在后。（路十三 27~30）

正因为如此，天上的圣殿有十二道门，上面刻有十二支派的名字。“城墙有十二根基，根基上有羔羊十二使徒的名字”（启二十一 12、14）。

正如新约圣经的教会，只有当它是从旧约圣经的教会里生长出来时才会完全一样，神的以色列只有在把列国纳入时，才会取得它末世性的形式：“这些人〔旧约圣经的圣徒们〕都是因信得了美好的证据，却仍未得着所应许的；因为神给我们预备了更美的事，叫他们若不与我们同得，就不能完全”（来十一 29~40）。保罗补充说：“我说，基督是为神真理作了受割礼人的执事，要证实所应许列祖的话，并叫外邦人因祂的怜悯荣耀神”（罗十五 8~9）。“你们既属乎基督，就是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的了”（加三 29）。因此，整个 *ekklēsia* 是“神的以色列”（加六 16）。

因此，根据这几点，并不是教会取代以色列；它乃是应验神给亚伯拉罕的应许，列国将会因他和他的后裔得福。当然，关于约和应许，以色列是特别蒙福的（罗三 1~2，九 4）。一些人——甚至很多人——的不信，不能“废掉神的信”（罗三 3）。但正因为这些特权所指向的实际现在已经来到，以色列就要特别受到审判。因此，一方面，我们必须避免一种替代主义（*supercessionism*），认为教会是“神的新百姓”（第二次梵蒂冈会议）；另一方面，我们必须抗拒在大屠杀后很大程度上在外邦不断增长的试探，就是要贬低对基督在新旧约中一直都是祂羊的门的这个肯定。以色列不是被教会取代，而是胚胎期的教会（*church in nuce*），正如教会是神的国度的展望一样。

保罗问道：“我且说，神弃绝了祂的百姓吗？断乎没有！”（罗十一 1）。首先，

“如今也是这样，照着拣选的恩典，还有所留的余数，”正如在以利亚的时候，神为自己留下七千人，是未曾向巴力屈膝的（4~5节）。“既是出于恩典，就不在乎行为；不然，恩典就不是恩典了”（6节）。较早时，保罗为一个结论辩护：没有罪人——犹太人 or 外邦人——可以靠行律称义（罗三19~20）。没有两个计划，两个约，或两群百姓，只有一群百姓，而这一群百姓唯独靠着恩典、唯独在基督里、唯独借着信心得救。尝试以守律法使自己称义的犹太人被“剪除”，留空间给野枝子（外邦人）以信心嫁接上去。但外邦人被提醒，“你因为信，所以立得住；你不可自高，反要惧怕。神既不爱惜原来的枝子，也必不爱惜你”（17~21节）。外邦信徒和教会如果不“长久在祂的恩慈里”（22节），忘记他们是靠恩典得救，便会折断，让一些被折断的天然枝子可以重新嫁接到以色列的树上（23~24节）。事实上，保罗似乎教导说，在“外邦人的数目添满”后，犹太人会大规模重新嫁接到基督的身体（25~32节）。

对先知来说，弥赛亚国度不会是个非犹太的实际，或者以一种与犹太人平行但不交汇的方式运作，而恰恰是神对以色列的应许的应验。外邦人可以归属于选民和得赎百姓的唯一方法，是嫁接到以色列这棵葡萄树上。另一方面，“以色列”在先知书中已经被重新界定。仍然有足够的延续性，可以看到我们谈论的是具体的以色列百姓，他们的帐棚扩大了，而不是被取代了。不过，犹太人不能回到地缘政治、神治国度的锡安，正如人类整体不能回到伊甸园一样。要穿越亚当的罪和死的废墟（这是以色列也抵挡不住的）向前进发，唯一的方法是经过基督这道“窄门”。以色列会借由一群蒙拣选的余民得救，虽然这群余民似乎微不足道，但会由来自列国的余民支持，他们承认以色列的雅威是唯一真神。

犹太神学家魏索格罗（Michael Wyschogrod）写道：“就某种意义来说，基督教的拣选教义是将犹太的拣选教义去神话化，基督教将这教义诠释为一种向万民开放的可能性的具体象征。”¹⁴ 他正确地指出，第二次梵蒂冈会议拒绝取代主义，这和此会议继续相信教会是“神的新百姓”是难以调和的。¹⁵ 从魏索格罗的角度看，如果把非犹太人视为属于神所拣选的百姓，即使可能以某种方式将他们设想为“附属成员”，就不可能对神的百姓的定义达成共识。¹⁶

我认为魏索格罗在这里正确地看到今天很多基督徒都拒绝承认的事——也就

¹⁴ Michael Wyschogrod, *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 186。

¹⁵ 同上，184。

¹⁶ 同上。

是，犹太和基督教的“教会论”是正好相反的。根据保罗，拆毁“中间隔断的敌对之墙”不是偶然的，而是教会的奥秘所必须有的（弗二 11～三 13）。正如魏索格罗指出的，在新约中，外邦人不是以色列的“附属成员”，就如同不相信基督的犹太人不是教会的“附属成员”一样。在基督里，真以色列只有一个类别：祂身体里的正式成员（full membership）。保罗告诉以弗所人，外邦人曾经是“远离神的”，是“局外人”，“没有指望”，“在世上没有神”。不过，在基督里，犹太人和外邦人借着信心同作后嗣（弗二 12～15）。正如犹太人不能放弃对拣选的排他观点而仍然忠于犹太教，基督徒也不能放弃他们对拣选的排他观点——而从种族的角度看，这观点也是包容的——而仍然忠于他们对于以基督为中心的救赎历史的权威理解。

不只是保罗，也包括耶路撒冷会议，都接受这教会论的轨迹。彼得宣告说，神给外邦信徒同一位圣灵，“借着信洁净了他们的心”，因此“并不分他们、我们”。“现在为甚么试探神，要把我们祖宗和我们所不能负的轭放在门徒的颈项上呢？我们得救乃是因主耶稣的恩，和他们一样，这是我们所信的”（徒十五 8～11）。彼得（和后来的雅各）在这点上援引众先知的話（特别是赛五十四 1～5；何三 5；摩九 11～12；弥五 2）。牛毕真总结说：

同样的绝对二分法——不是律法就是信心——在下一章〔加三章〕进一步阐明。首先，好像耶路撒冷会议的彼得，〔保罗〕诉诸人们承认的事实：圣灵和祂所有的工作都成为他们的，乃是借着“听信福音”（三 1～5）。然后他回到摩西律法之前，甚至回到割礼的设立之前，来到一节经文，那里告诉我们，亚伯拉罕蒙接纳为义，是基于他相信神的应许。因此，亚伯拉罕真正的子孙是以信心为本的，而以律法为本的是在咒诅之下，神向所有不守全律法的人宣布咒诅。律法和信心是不相容的。但基督为我们接受了律法的咒诅，让我们可以承受亚伯拉罕的福，并借着信心领受圣灵的应许。（6～14 节）¹⁷

因此，割礼（当它被视为立约关系必须的仪式时）把人放在律法的领域之内，而由于罪，这只会带来咒诅；而相信基督则将人放在神与亚伯拉罕所立的恩典之约的领域内。¹⁸ 割礼算不得甚么；一切都取决于相信基督，而这是由福音所宣告的（罗二

¹⁷ Lesslie Newbigin, *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church* (London: SCM Press, 1953), 40 = 牛毕真著，胡簪云译，《上帝家里的人》（香港：基督教文艺出版社，1977²），34-35 页。

¹⁸ 同上，42。

17~29)。

住在恩典之约里的教会，也可以用建筑的隐喻来描述。与城市的意象紧密连系的是，教会是建筑物（林前三 11；弗二 20）和圣殿（约一 14〔字面意思是“道……支搭帐幕在我们中间”，参《恢复本》、《朱宝惠译本》、《新旧库译本》〕，二 19，四 21~24；林前三 16，六 19~20；林后六 16~七 1；弗二 21；彼前二 4~6）。圣殿是人和地的交汇之处。正如莎士比亚所说的：“除了百姓，甚么是城市？诚然，百姓就是城市。”¹⁹ 在新约圣经中（正如在旧约圣经中）的末世论，人和地的隐喻是混杂在一起的。

八、身体

当代教会论最重要的隐喻或许是基督的身体。这实际上是一个极富启发性的意象，表示基督和祂百姓之间立约的连结，但它只在两段经文中明确地出现：以弗所书五章 23 节和歌罗西书一章 28 节。我们自己的身体是圣灵的殿（林前六 19，三 16~17），但除此以外，“基督是教会的头，祂又是教会全体的救主”（弗五 23），“祂也是教会全体之首”（西一 18）。可以肯定的是，其他地方称教会为基督的身体时，也假设了这个类比（林前十二 12；弗一 23，三 6，四 4、12；西三 15），但它们只在保罗著作中出现。

但这不是要减低这个意象的重要性，而是警告我们，不要视它为无所不包和支配一切的教会论类比。即使这个重要的意象本身也从属于立约的背景，这个背景启发所有其他的类比，也是所有其他类比的基础。在《教会的模型》（*Models of the Church*）中，杜勒斯枢机正确地指出，圣经提供教会的意象，多过直截了当的定义。²⁰ 事实上，迈尼亚（Paul Minear）的《新约圣经中的教会诸表象》（*Images of the Church in the New Testament*）列出九十六个意象。²¹ 因此，我们所拥有的是模型——类比。²² 重要的是容许所有类比互相诠释，好像万花筒，而不是把它们化约成单一的意象。杜勒斯指出，例如：具有生机的模型是深具启发性的，但“不能解释教会这历久不衰的人类群体之独特的人际和历史现象。因此，社会模型——例如神百姓的天路之

¹⁹ William Shakespeare, *Coriolanus* (ed. G. Blakemore Evans; Boston: Houghton Mifflin, 1974), 3.1.198-99。

²⁰ Avery Dulles, SJ, *Models of the Church* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), 17。

²¹ Paul Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster, 1960) = 迈尼亚著，郭得列、赖英译译，《新约圣经中的教会诸表象》（台南：东南亚神学院协会台湾分会，1966）。

²² Dulles, *Models of the Church*, 21-30。

旅——乃是用来补充这具有生机的隐喻的。”²³ 杜勒斯建议，我们不应从一个意象得出整个教会论，而应该跟从新约圣经本身在采用多重类比时所显出的生命力。²⁴ 甚至基督身体的类比，如果用排他的方式，并且按字面来看，也会引致“不健康地将教会神化”，仿佛此联合“因此是生物和本质的联合”，而正因为这个缘故（*ipso facto*），教会的所有行动都是基督和圣灵的行动。²⁵ 事实上，杜勒斯指出，就像其他类比（例如“神的百姓”），“这个隐喻的根源是，古代近东宗亲和附庸国建立的那种条约关系。那种军事和政治条约提供素材，从中产生‘神的百姓’这个观念。”²⁶ 因此，与其把约的众隐喻吸收到基督身体的一个夸张观念里，我们必须根据与约的最基本范式的关系来诠释这个意象本身。

“基督的身体”这个隐喻的意义，无法在形而上学里找到，而要在这个隐喻被赐下的具体历史处境中找到；而既然它只出现在保罗的著作中，我们就必须由他自己的假设开始，这些假设主要源自他的犹太背景，但也来自外邦世界。保罗无疑对希腊—罗马律法有一定的熟悉，我们不应该因为他在哥林多前书十二章的论证和斯多亚政治哲学有相似之处而感到尴尬。保罗强调教会是一个身体，有一个头，却有许多肢体或部位，以此挑战哥林多教会的分裂。可以肯定的，这合一并非（如同在任何世俗城邦里）只是自主的联盟或遗传的命运，而是活生生的合一，靠着圣灵的洗礼归入一个身体而来的（12~13节）。脚不能宁可做手；耳朵不该认为因为它不是眼而不属于身体，诸如此类。“但如今肢体是多的，身子却是一个”（17~20节）。正如希腊或罗马哲学家论及城邦时会说的那样，保罗强调：“若一个肢体受苦，所有的肢体就一同受苦；若一个肢体得荣耀，所有的肢体就一同快乐。你们就是基督的身子，并且各自作肢体”（26~27节）。在这城邦里，神指派不同的职分，有不同的事奉（27~31节）。正因为这个原因，那些滥用主餐，依照社会—政治、经济、种族或派别来制造不和或分歧的人，是吃喝自己的罪，“没有分辨那身体，”因此招致审判（林前十一 17~22、27~34）。一旦我们视这晚餐为更新圣约的一餐，就会越来越依照这圣约来认识基督身体的这个类比，认识到它是个具有生机的隐喻，和政治隐喻属于同一类。

如果教会不纯粹是另一个像雅典或罗马那样的共和国，那不是因为“身体”的类比是形而上的而不是政治的，而是因为这身体的头是基督，而圣灵已经为每一个

²³ 同上，22-23。

²⁴ 同上，29-30。

²⁵ 同上，51。

²⁶ 同上，50。

成员施行洗礼，使他们归入祂。因此，这神圣的国民全体乃是超越了一般的群体，因为唯独它是由父、在子里、借圣灵所拣选的。它是由圣约的爱（希伯来文 *hesed* / 希腊文 *agapē*）的力量连接在一起，而不是单由友谊（*philia*）连接在一起的；它是弟兄姊妹的团契（一个家庭），而不是单由共享同一种族、国家、社会经济或文化亲和力的邻舍所组成的团契。

因此，基督的身体这个类比应该只限于它本身恰当的界限内。耶稣在楼房和十字架上献上的身体，是真正的身体，而不是隐喻式的身体。除了哥林多前书十一章外，这个类比在以下经文中出现：(1) 信徒“在基督里成为一身”（罗十二5）；(2) 每个信徒的身体是“圣灵的殿”和“基督的〔肢体〕”（林前六 15、19）；(3) 所有信徒都“受洗成了一个身体”（林前十二 13）；(4) 教会“是祂的身体”（弗一 23）；(5) “身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召同有一个指望。一主，一信，一洗，一神，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。……惟用爱心说诚实话，凡事长进，连于元首基督，全身都靠祂联络得合式，百节各按各职，照着各体的功用彼此相助，便叫身体渐渐增长，在爱中建立自己”（弗四 4～6、15～16）；(6) 基督是“教会全体之首”（西一 18；参：弗五 32）。

尽管以弗所书不是系统性的教会论，但教会的奥秘却是它的核心。与基督联合（救恩论），以及与祂的身体相交（教会论），在这整封书信中构成了整合的模式。在基督里蒙拣选，在基督里蒙救赎，由圣灵在基督里印上印记，教会是世俗的区分不再出现的场所。终结所有敌对分歧的新区分已然出现：在神的国里，可以自由地接近生命树，这是由“与基督的身体有分”所决定的，不分犹太人或外邦人。接着在第四章，保罗将这教会论连系到基督的高升，作为祂现在以祂的圣灵、借着圣道和圣礼的施行将恩赐浇灌给圣徒的源头。创造、维系、联合基督的身体，使这身体成圣的，唯有这个事奉。在第五章，保罗说基督与身体（教会）是合一的，与丈夫和妻子连合、成为“一体”相似。

从这里我们可以得出，头和肢体的联合不是本质的融合，不是将位格的多样化吸收到一个集体实体的联合里，而是位格的相交，他们虽然彼此不同，却构成一个身体。这强调一个事实，这关系是“从上头”定意的，正如拉辛格指出的：

教会的来源不是人的决定；她不是人类意志的产物，而是神的圣灵的造物。这圣灵克服巴比伦那世界的灵。人的权力意志以巴别塔为象征，目的是统一，因为它的兴趣是辖制并使人臣服；正是这样，它带来憎恨和分歧。另一方面，神的圣灵是爱；因此，祂在接纳他者的他性中带来认可，并创造合一：众多语言是能够相互理解的。……世界的灵带来征服，但圣灵带

来开放。²⁷

到目前为止，我们可以看到，在圣约教会论中，盟约／法理和生机／关系的意象之间并没有清楚的划分。在教会的教义中，我们实在无法将两者对立起来，正如在救恩论中不能这样做一样。我们应该加以区分，却不能予以分割。

“在基督里”就是称义和成圣；有新的地位和新的生命；单方面接受神的恩赐，在敬拜神和服事邻舍之中结出感恩和喜乐的果子。那是与基督同作后嗣的人，与基督一起享受一切，也一起忍受一切。因此，基督的身体这个类比，就像其他意象一样，是强化同样的圣约教会论：葡萄树和枝子、树和果子、由活石组成的圣殿、一个城市、穿戴整齐等候新郎的新娘、神的天路百姓、神的以色列、天国在这正要过去的邪恶世代中的殖民地。

拉辛格投注一生的许多时间处理这个课题。他恰当地挑战教会论在存在主义神学里、特别是借由布特曼而蒸发消失的现象。“这样的耶稣（谴责宗教性的敬拜，将宗教转化成道德，然后将宗教界定为个人的事情），明显无法建立教会。祂是所有建制的敌人，因此不能转过来自己建立一个建制。”²⁸ 但人们越来越明白，我们不能脱离拿撒勒人耶稣所建立的教会来理解祂。²⁹ 随着解放神学和它的“辩证模型”的出现，‘大众化的教会’被拿来与建制的或‘官方的教会’对抗。”³⁰

不过，基督的身体不是仿照自由民主，而是仿照三一神的圣约君主制度所建立的。神的百姓如此聚集，就形成了教会。“在各地都是这样的聚集。”³¹ 它是基督的身体。拉辛格指出，可以肯定，其中呼应了斯多亚派对于身体政治的观念（特别是在林前十二 17~26）。

不过，圣保罗对于基督身体的这个观念，并非完全取自如此类之社会学或道德哲学的考量。……柏拉图认为整个世界是一个身体，一个活着的存有，这观念在斯多亚哲学中发展，它和世界是神圣的这个信念有关。……但保罗对于基督身体的这个观念，其真正根源完全来自圣经。……首先，背后有闪族的“集体人格”这个观念；例如：这个观念在我们都在亚当里

²⁷ Ratzinger, *Called to Communion*, 43。

²⁸ 同上，15。

²⁹ 同上，16，提及 F. M. Braun, *Neues Licht auf die Kirche. Die protestantische Kirchendogmatik in ihrer neuesten Entfaltung* (Einsiedeln: Verlagsanstalt Benziger, 1946)。

³⁰ 同上，19。

³¹ 同上，32。

这个观念中表达出来。他是一个放大的人。现代颂扬主体〔个人〕，这个观念就变得完全无法理解。“我”现在是坚固的堡垒，有不能穿透的墙。笛卡儿的“我思”——因为只有“我”仍然看似可能被人理解——是这方面的经典。今天，主体的观念渐渐揭开；变得明显的是：牢固地锁在本身之内的“我”并不存在，而是不同的影响在我们身上进进出出。³²

到此为止，圣约教会论有完全一致的意见。但正因为保罗对“基督身体”的理解之根源“完全来自圣经”，它们就和斯多亚政治哲学一样，都不易受“集体人格”这个唯心论的观念影响。

与集体身体的盟约（或立约）观点不同，拉辛格采纳“集体人格”的观念（特别是来自费希特、黑格尔和谢林），将众多化解为形而上的单一。正是这论及个体为全体牺牲自己的哲学观，在二十世纪初给德国文化带来灾难性的后果。按照拉辛格的解释，圣餐的联合是个奥秘，创造出“存在状态融合的途径，正如在吸收营养时，身体将外来物质吸收到本身里面……”。正是以这个方式，“我的‘我’被‘吸收’到耶稣的我中……。”因此，所有参与圣餐的人都“被吸收到这‘饼’中……”。³³ 不过，保罗使用基督的身体这个类比，从未把领圣餐的人比作外来物质吸收到身体中；而是将他们视为身体的部分：手、腿、眼、口和耳。没有融合或吸收，只有保存了差异性的合一。

叁、从历史视角看教会论

教会最初在圣殿、会堂和私人住宅聚会（徒二 46），她在每个地方的表现都是由聚集的人（也就是圣徒），以及发生在那地方的行动而组成“教会”：“都恒心遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼，祈祷”（徒二 42）。使徒仍然在世时，一般牧者和长老可以请他们解决来自教义和实践的各异分歧。由于不同异端的兴起，教会越来越强调有形的建制，以及教会以主教（bishop）形式作为外在纪律的重要性，主教如今管理地方教会的团体（长老区会），而不是特定会众。

一、古代教会的教会论

为了回应教会越来越严重的世俗化，特别是与帝国权力结盟，第二到第四世纪的不同派别（孟他努主义〔Montanism〕、诺洼天主教〔Novatianism〕和多纳徒主义

³² 同上，35。

³³ 同上，37。

{Donatism})并不将真正教会等同于有形的秩序,而是等同于它成员的圣洁。³⁴在三世纪中期罗马恢复迫害时,北非的主教和殉道者居普良(Cyprian)严厉回应教派主义者、异端分子,和为了保存生命而向凯撒和诸神献祭的成员。在他的《论教会的合一》(*De unitate ecclesiae*)中,他写下一段著名的话:“不以教会为母的人,就也不能再以神为父;……在教会以外聚集的人,就分散基督的教会;”“除了教会以外,信徒没有其他的家。”³⁵和罗马天主教一样,东正教宣称自己是独一无二真正的教会,将她的真实性置于主教的传承,虽然东正教否认任何一位主教比其他主教更重要。

奥古斯丁建立了一个观念,即教会是选民群体,是只有神才完全认识的,虽然她现今的形式是“混合的身体”,在绵羊当中也有山羊。因此,奥古斯丁区分无形的教会(选民的相交)和有形的教会(可由使徒统绪来识别)。在与伯拉纠派辩论时,他强调无形的教会;而对抗多纳徒派时,他强调有形的教会是来自使徒,可以通过主教历史的传承识别出来。关于教会论,奥古斯丁最重要的遗产或许是他的 *totus Christus* (完整的基督)这个观念,它不单指耶稣基督这独一无二格,也指基督与祂的教会的联合。³⁶正如我们将会看到的,这个观念在不同的教会论中都得到肯定,尽管有相当不同的诠释。

二、中世纪教会论的成型

东方总是把教会视为全体圣徒(神职人员和平信徒)的相交,由圣灵各式各样的恩典(*charisms*)赋予恩赐;西方则越来越采纳更为中央集权式的教阶,反映世俗机构的组织(特别是封建—帝国政治)。把一个主教的地位提升到其他人之上,原是西方和东方都反对的做法,却早在中世纪早期,已经一再由罗马主教所主张。在第五世纪,英诺森一世(Innocent I)为教宗对整个教会的权威辩护,在那个世纪后期,格拉修斯一世(Gelasius I)和拜占庭皇帝之间的争执,预见了罗马主教要作的进一步宣称,即他们对国家和教会都有至高无上的地位。

有一种对旧约圣经叙事的寓意式诠释,把基督教世界和以色列划上等号。皇帝、君王和骑士,复兴了大卫和他高贵战士的形象,驱逐迦南人离开圣地。*Totus*

³⁴ 尤其是最后两个群体,他们否认在迫害时“背教”(也就是放弃信仰)的人可以重新加入教会。奥古斯丁彻底反驳他们后,指控多纳徒派使教会事奉的有效性取决于执行人员的圣洁。

³⁵ Cyprian, *On the Unity of the Church* 6 and 9 (vol. 5, ANF)。

³⁶ *The Anti-Donatist Works of St. Augustine, NPNF1*, vol. 4。

Christus（“完整的基督”）如今包括欧洲文明，它与教会一起，被称为基督的身体（*corpus Christianum*）。同时，封建社会的等级排名在教会的圣品（orders）中反映出来。第五世纪有一个不知名神学家，用保罗在使徒行传十七章在雅典著名的演讲带领归信之人的名字写作（故名伪狄尼修〔Pseudo-Dionysius〕），将基督教新柏拉图主义带到高峰，他对天上和教会的等级进行猜测。³⁷ 在塑造中世纪思想上，很少人（包括阿奎那）的影响力可以和伪狄尼修相比。教会越来越被视为由天通向地的阶梯，成为缺席的主的有形代替，教会可以使祂临在于弥撒中，而祂的同在是教会可以控制的。教会的等级是新柏拉图主义的本体论阶层的映象。

教会反映出灵魂优于身体，恩典优于本性，尤其被人跟神职人员划上等号：由她的头（教宗）一直向下，到训导当局、主教和其余的神职人员（神父和修士）。本性的下层领域由平信徒占据，他们大部分人不明白拉丁语弥撒的话，除了饼之外也不能领圣餐。较高的生活（超自然〔天主教译为“超性”〕）是借着持守“福音劝谕”（evangelical counsels）——要求独身、默想和修道誓愿（monastic vows；编按，即贫穷、贞洁与服从三信条）——来获得的，而平信徒日常（自然）的生活涉及婚姻、家庭和世俗的职业。人们相信，借着按立的圣礼所注入的独特恩典，会将新的本体身分和地位传达给神父，这不仅在职位和功能上，也在他们获得提升的本质中，将他们与平信徒区分出来。³⁸ 严格说来，“教会”乃是指教宗和训导当局（以及代表他们的较低阶的神职人员）——罗马称之为 *ecclesia docens*（教导的教会）。

由于灵魂高于身体，恩典又在本性之上，人们（例如圣维克托的休格〔Hugh of St. Victor〕）主张，教会——以教宗作为地上的头——在国家之上。³⁹ 在中世纪不同时代，即使在教会中——更不要提在国家——教宗的至高地位都引起争议，但反对最终都告失败。⁴⁰ 主张教宗的至高权威，加上其他长期的差异，导致东方和西方基督教世界在1054年的大裂教（the Great Schism）。

³⁷ 他也称为伪亚略巴古的狄尼修（Dionysius the Pseudo-Areopagite）和圣狄尼斯（St. Denis）。见 Paul Rorem, *Pseudo-Dionysius: A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence* (New York: Oxford Univ. Press, 1993); Eric D. Perl, *Theophany: The Neoplatonic Philosophy of Dionysius the Areopagite* (Albany, N.Y.: SUNY Press, 2007)。

³⁸ 参 *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 395-99。

³⁹ 教宗在基督教世界的至高地位，其中一个值得留意的考验是英皇亨利四世被教宗贵格利七世驱逐和废黜时。教会最终撤消驱逐令，但维持废黜。

⁴⁰ 加利坎主义（Gallicanism）寻求将权柄置于主教和法国国王，预示亨利八世更激进的“安立甘主义”（Anglicanism；或译为“英国国教主义”）。在违抗教宗英诺森十一世（Innocent XI）时，路易十四和法国主教主张，教会会议超越教宗谕令，君王独立于教宗权威。

在古代和中世纪初期，教会被理解为基督的奥秘的新娘和身体，但更清楚地区分了得高升之基督的自然的身体、圣餐的身体（晚餐的饼）和教会身体（可见的教会）之间，有：即所谓的 *corpus triforme*（三重身体）。柯瑞格（Robert A. Krieg）指出：

直到中世纪后期，教会作为机构的观念才获得显著的地位。在他的教宗诏书〈一圣教谕〉（*Unam Sanctam*，1302年）中，教宗波尼法修八世（Pope Boniface VIII）把这件事当作理所当然的：即教会是一个组织，对个人和公民国家都拥有具约束力的法律权力。后来，在回应宗教改革时，天特会议（1545-63年）以它教义性和惩戒性之谕令的司法语言，传达一种制度性的教会论。⁴¹

如此，教会就成为一个法理性的机构，拥有“善行宝库”的权柄，可以对所有的灵魂和身体分派救恩，且行使权柄。坚定为天特会议辩护的贝拉尔闵宣告说：“唯一的真教会，是由承认同一个基督信仰所聚集在一起的群体，他们由同一个圣礼的相交所连结，在合法的牧者——特别是基督地上独一的代表，罗马宗座——的统管之下。”⁴²

虽然靠着其他意象来调和，这个观点——以教会为普世的法理机构，对万民的灵魂和身体都有权柄——从来都没有被撤回。

三、现代时期的罗马天主教教会论

在十九世纪初，约翰·莫勒（Johann Adam Möhler，1796-1838年）提倡一种更具生机性的教会论。他的追随者卡尔·亚当（Karl Adam，1876-1966年）领导一个更大规模的转化，由根据天特会议将教会视为法理组织的观点，转化到更有生机性（以教会为群体）和圣灵论的观点。⁴³ 这个轨迹被称为“改革天主教主义”（reform Catholicism）。约翰·莫勒写道：“因此，有形的教会……是神的儿子，以人的形式

⁴¹ Robert A. Krieg, in his introduction to Karl Adam, *The Spirit of Catholicism* (trans. Dom Justin McCann; New York: Crossroad, 1924; repr., 1977), ix。

⁴² 同上，ix-x，引述 Robert Bellarmine, “De definitione ecclesiae,” cap. 2 in *De ecclesia militante* (tom. 2, liber 3 of *De controversiis christianae fidei adversus haereticos*; Roma: Typographia Bonarum Artium, 1832-1840), 75。

⁴³ Johann Adam Möhler, *Symbolism, or Exposition of the doctrinal Differences between Catholics and Protestants* (trans. J. R. Robertson; New York: Edward Dinigan, 1944), on the church: chs. 5-6。

在人中间永恒地彰显自己，持续更新，永远年轻——同一永恒的道成肉身。”⁴⁴ 和黑格尔及施莱马赫一样，约翰·莫勒和卡尔·亚当以橡树和橡子来看神的国和教会的关系——不是机械的，而是具有生机的关系。⁴⁵ 卡尔·亚当主张，教会的主要目标是让所有认信的信徒回到罗马教会，以“创造新的属灵合一，一个宗教中心，为重建并重生西方文明预备唯一可能的基础。”⁴⁶ 不只是国度，也包括基督亲自的临在，变得和罗马天主教会完全等同。

具有生机性的类比绝对没有挑战以教会取代基督，以及以圣礼本身的事效（*ex opera operato*）而取代圣灵的观念，只是加深了一个确信：罗马天主教会就是“神的国在地上的实现”。⁴⁷ “主基督是教会真正的自我。”教会和基督：“同一个位格，一个基督，完整的基督。”⁴⁸ 我们从卡尔·亚当发现奥古斯丁之完整的基督这观念的一个黑格尔版本的根源，这个观念不单主宰罗马天主教的教会论，也主宰了近年更正教的很多教会论。他说，教会是“基督在忠心之人当中的成为肉身。”⁴⁹

一种不那么一面倒的看法，其焦点是把教会视为一个法理机构。这个正在改革中的教会论，基本上没有改变传统教理的原则，甚至提高合一的优先性，使它高于多元性，使整体高于其不同的部分。因此，奥古斯丁的完整的基督变成不单是指基督——头——与祂身体的合一，更是指基督就是祂的身体。甚至耶稣基督独特的位格身分也被淹没在有形教会中，以教宗为她有形的头。

若望·保禄二世（John Paul II）在自己担任教宗时重申这些承诺，特别是在《主耶稣》（*Dominus Iesus*）这本书中：“忠心的天主教徒必须承认：由基督建立的真教会（the Church）和天主教会之间有历史性的延续——根植于使徒统绪——……‘真教会在现今世界中构成并组成一个社会，存在于〔*subsistit in*〕天主教会中，由彼得的继任人和与他相通的主教治理’〔《教义宪章》（*Lumen gentium*）8〕。”至于那些在这司法管辖以外的身体，“‘他们的有效性是取自这丰满的恩典，以及交托给天主教会的真理’（《重新合一》〔*Unitatis redintegratio*〕3）。”虽然保留“有效的主教辖区”和“有效的圣餐”的教会（即东正教群体）“是真正的个别教会”，且尚未“以完全与天主教会团契的方式”存在，其他的教会“严格说来并不是教会”，虽然他

⁴⁴ 同上，ch. 5, par. 46-48。

⁴⁵ Karl Adam, *The Spirit of Catholicism* (trans. Dom Justin McCann; New York: Crossroad, 1924; repr., 1977), 2。

⁴⁶ 同上，6，强调字体为引者标示。

⁴⁷ 同上，14。

⁴⁸ 同上，15。

⁴⁹ 同上。

们的洗礼让他们有资格“与真教会有某种相交，尽管是不完美的”。⁵⁰ 呼应约翰·莫勒和亚当的语言，这个教宗通谕补充说，教会“蒙召要宣告并建立国度”，教会和国度的关系如同种子和一棵完全成熟的树一样。⁵¹

尽管《主耶稣》这本书断言，国度的完全实现还在未来，但它批评，近年来的某些神学仅将教会视为国度的记号。“这些命题违背天主教信仰，因为它们否定基督与真教会拥有和神的国的唯一关系。”⁵² 其他宗教的成员可能真正领受使人得救的恩典，却没有得到“救恩媒介的完满”。⁵³ 因此，我们明白，按照这种观点，教会实际上是人类的全部，与独一无二、真实的天主教会有一定程度的相交。

在第一次梵蒂冈会议（1869-1870年），正式颁布了教宗无误的教理。到了第二次梵蒂冈会议（1959-1965年），一种没有那么反动的精神占了优势，结果是更圆满并更合乎圣经的教会教义。教会不单被设想为由教阶决定的司法机构，也被视为神的百姓。不过，这些元素是天主教传统的自我理解之改良和阐述，这个主义视教会为基督唯一真正有形的身体，以教宗为其在地上的头。罗马继续主张教宗超越整个教会。根据近期的《天主教教理》，“罗马教宗，因为他身为‘基督的代理者’（Vicar of Christ）的职位，以及身为整个教会的牧者，对整个教会有全面、至高和普遍的权力，他总是能不受阻碍地行使这种权力。”⁵⁴ 基督的群羊只有“在一个头之下聚集时”才是合一的，这个头“凭借其职位，就享有这无谬误性……。”⁵⁵

对当代罗马天主教教会论的另一个重要贡献来自巴尔塔萨，尤其是来自他的《教会与世界》（*Church and World*, 1967）一书。巴尔塔萨强调，个别的基督徒是一个完整身体的一部分，因为他们是“祂的肢体，不算是真教会的真成员，”他从而提出一种以基督为中心的教会论。⁵⁶ 他补充说，事实上，“没有不以基督论为核心的教会论。”⁵⁷ 不过，黑格尔版本之完整的基督是主流，容许基督论被吸收到教会论里。个别的位格——包括耶稣基督——降服于整体：

⁵⁰ John Paul II, *Dominus Iesus* (Boston; Pauline Books and Media, 2000), 11 of 21, 引述 *Mysterium Ecclesiae*, 1。

⁵¹ 同上，12 of 21。

⁵² 同上，13 of 21。

⁵³ 同上，14 of 21。

⁵⁴ *Catechism of the Catholic Church*, 234。

⁵⁵ 同上，234-35。

⁵⁶ Hans Urs von Balthasar, *Church and World* (trans. A. V. Littledale with Alexander Dru; Montreal: Palm Publishers, 1967), 20。

⁵⁷ 同上，23。

事实上，敬虔的主体臣服于教会这个客体（也就是施莱马赫和黑格尔所谓的“群体意识”），这种暴力的、这个往往是“钉十字架”的牺牲，最终是圣体的主同在的条件之一：“无论在哪里，有两三个人……聚会”——也就是说，个别的人在深刻的信心和顺服中，渴望成为教会和实现教会——“那里就有我在他们中间。”⁵⁸

巴尔塔萨写以下这段话时，心里所想的与橡子和橡树的类比相去不远：

教会在成为得赎的世界的过程中，同时也是基督全面救赎世界的工具。因此，在时间中的教会，其个别成员的作用并不是承担教会这个功能的执行者。相反，他是在整体教会里、和整体教会一起发挥作用。……因为仁爱会发挥所有作用，这些作用并不是与爱心迥然不同的，它们乃是爱心本身活生生的器官，虽然是彼此有别的。⁵⁹

这些贡献让我们第一手尝到当代罗马天主教的教会论。

正如杜勒斯枢机所指出的，过去一世纪运用了很多不同的隐喻和模式。由社会模式转到基督的奥体（the Mystical Body），并在第二次梵蒂冈会议之后，转到神的百姓和基督的圣礼，每一个模式都反映不同时代的强调点。⁶⁰ 1968年普世教会协会（World Council of Churches）的乌普萨拉大会（Uppsala Assembly）呼应第二次梵蒂冈会议：教会是“将来人类合一的记号”。⁶¹ 今天，罗马天主教神学也有很多关于以教会为仆人和医治者的讨论。“神的百姓”在民主时代似乎更適切，正如“仆人模式变得流行，因为它满足了某种参与缔造更好世界的渴望——这种渴望虽然在动机方面具体来说是基督教的，却建立起教会和整个人类家庭的契合。”⁶²

虽然有各种差异，但每个模式都继续推进一个命题，用狄鲁巴克（Henri de Lubac）的话说，即有形教会（完全等同于罗马教会）“真的使〔基督〕临在”，她“不单继续基督的工作”，也“是祂的延续……。”⁶³

⁵⁸ 同上，32。

⁵⁹ 同上，107-8。

⁶⁰ Dulles, *Models of the Church*, 15, 27, 59, 66。

⁶¹ 引于同上，70。

⁶² 同上，27-28。

⁶³ Henri de Lubac, *Catholicism* (London: Burns, Oates, and Washburne, 1950), 29。

四、宗教改革的教会论

就信义宗和改革宗教会论来说，杜勒斯枢机选择“教会就是传令官”，作为教会最恰当的身分。⁶⁴ 借着教会讲道、教导和施行圣礼这些正式和公开的事奉，所有的圣徒都成为基督的见证人。事实上，所有的教会活动都朝向传扬基督这个使命。教会有她本身的来源和日常的存在状态，唯独是透过这道的能力，但这表示教会必须为他人而活，而不是单为自己而活。在向万民（包括教会自己的儿女）传扬基督时，教会本身才有自己的生命。路德的教会论也强调信徒皆祭司，教会是混合的聚集，人只能在两件事情上看见教会，那就是基督在讲道和圣礼中的同在，以及公民政府在司法判决中决定教会的信条和崇拜的权利。

信义宗和改革宗的教会论有很多共同的主题和强调，但卡维里（Veli-Matti Kärkkäinen）恰当地称后者为“教会就是约”。⁶⁵ 罗马将教会的合一、大公性和使徒性放在这个历史性的机构里（这机构由顺服教宗的主教们带领）。东正教会在圣餐礼中找到它，这预设了主教的使徒传承（毋须另外加上对一位主要宗座的委身）。自由教会（Free Church）将它等同于个别信徒的内心。然而，宗教改革的教会将这合一、大公性和使徒性，置于传讲福音和施行圣礼。这样，他们拒绝将教会的本质置于只是表面上无谬误和永存之机构全然的客观性里，或是置于个别回应的主观性之中。

这表示，对改革宗人士来说，教会不仅仅是儿女们的总和，也是她儿女们的母亲，就如加尔文所说的，是认可居普良在上面提到的格言。“我们的软弱不让我们离开此学校〔编按：指教会〕，必须终生在其中学习。另外，在教会之外，没有赦罪和救恩的盼望。”⁶⁶ 加尔文坚决反对重洗派“纯洁教会”的理想，如同他反对罗马的绝对主义（absolutism）一样。⁶⁷ “教会被称为‘大公’或‘普世’，若说有两个或三个教会，这是分裂基督；并且这是不可能的。神的所有选民都在基督里面合而为一，因此，他们既然依靠一位元首，就紧密结合成为一个身体……。”不能被推翻的就是这样的教会。⁶⁸

⁶⁴ Dulles, *Models of the Church*, 68-80。

⁶⁵ Veli-Matti Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology: Ecumenical, Historical, and Global Perspectives* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2002), 50-58 = 卡维里著，陈永财译，《教会论：全球导览》（香港：基道出版社，2010）。

⁶⁶ 加尔文，《基督教要义》，4.1.4。

⁶⁷ 同上，4.1.13（编按：原著误植为 4.1.12）。加尔文在这里也提到重洗派的模型为多纳徒派的重生。

⁶⁸ 同上，4.1.2-3。

布廷指出加尔文的观点：

信徒对于在基督里和教会里的成员身分的感受，倘若主要是基于他们自己的基督徒委身（或可见的圣洁、工作或甚至主观理解的信心）的忠诚，那么这种感受在面对他们人类的罪和失败时总要受到怀疑。加尔文充分留意到，对教会成员身分这种主观主义式的理解，可能会给教会的稳定带来多么大的杀伤力。另一方面，若正当地理解教会之“不可见”的观念，目的是要建立教会必须具备之实体、处境化存在的三一基础和稳定，这两个视角就可以视为一个单一实存不能分开的两个层面。⁶⁹

加尔文说，圣经有时谈及教会为“确实存在于神的面前”，但也是“散布于世界的一群人，他们宣告自己敬拜独一神和基督。……我们怎样必须相信那个只有神才知道的、无形的教会，神也同样吩咐我们，要重视这个被人称为‘教会’的有形教会，并培养她的相交。”⁷⁰“圣徒在基督的团契中彼此联合，是基于这个条件：即神赐给他们的所有福分均彼此分享。然而，此分享并非与恩典的多样性不相容，因为我们知道圣灵将不同的恩赐分给各人。”⁷¹ 根据加尔文的理解，圣徒相通源自与基督联合。

在上面提到的重点原则方面，改革宗与路德的意见一致，在信徒之间的相交和团契中，也给予教会的可见性更多地位。正如我们在第十九章看到的，路德和加尔文（以及其他改革宗领袖）之间，虽然对称义和成圣的教义（以及律法的用处）有一致的看法，但就今生成圣的可见度而言，却有细节上的差别。虽然路德有时似乎主张，我们的成圣完全是隐藏的，改革宗神学则鼓励信徒期待成长的记号，并为基督徒生命中的成功与失败做好准备。

关于成圣的这些不同的强调，也延伸到教会论。改革宗领袖——包括加尔文——强调，基督徒对弟兄姊妹有责任，因为我们若是与基督联合，就不可能没有彼此的相交。路德对教会的外在形式（在不直接接触及讲道和圣礼的地方）表达一种相对的漠不关心，加尔文则寻求——甚至比一些改革宗同侪更甚——使教会的每一方面都要受圣经约束。除了基督的道以外，没有任何东西应该强加给基督徒——甚至是由牧师强加的，更不要说由世俗权威来强加了——而圣经所要求的却不能有任何

⁶⁹ Philip Walker Butin, *Revelation, Redemption, and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine Human Relationship* (New York: Oxford Univ. Press, 1995), 100。

⁷⁰ 加尔文，《基督教要义》，4.1.7。

⁷¹ 同上，4.1.3。

的遗漏。基督是教会唯一的头；祂赋予牧师、长老和执事的权柄，是牧职性的权柄，而不是训导性的权柄。教会的外在形式（她的崇拜、纪律、治理和秩序）如此重要，以致最终成为教会的第三个记号。加尔文确实只承认两个记号，⁷²但他清楚强调，唯独神的道在信仰和实践的所有事情上拥有权柄——而这是“第三个记号”（纪律）的意图。

在这方面，教会纪律不单指对教会成员（包括有职位的人）在教义和实际生活上的照顾（以及必要的纠正），也更笼统地指对教会等次和职位、崇拜礼仪和关顾事奉的规范，目的是要尽可能符合神的道。关于这些大体上是 *adiaphora*（无关紧要的事情）的问题上，慈运理和布灵格（甚至加尔文的导师布塞珥）更接近路德，认为这些事是可以由亲王管理的。特别是在“基督教世界”（神圣罗马帝国）随着宗教改革和民族国家兴起而分裂后，信义宗和改革宗的很多教会，都从顺服教宗转移到顺服亲王或市议会。虽然加尔文为使教会脱离日内瓦市议会而花了大量精力，很多改革宗教会若不是默许现状，就是为现状辩护，正如伊拉斯塔斯（Thomas Erastus, 1524-1583 年）那样——这个观点以他的名字命名，称为伊拉斯塔斯主义（Erastianism）。⁷³事实上，布灵格和布塞珥深具影响力的指导，在很大程度上塑造了伊莉莎白时期的英国改教家和主教的观点，这使得更偏向日内瓦的“长老制主义者”与他们有冲突。⁷⁴

加尔文认为，由长老治理教会最符合圣经（因此不是无关紧要的），但为了合一的缘故，愿意容许改革宗教会有一种主教治理制度。不过，他的继任人伯撒和一些英国长老制主义者（如卡特赖特〔Thomas Cartwright〕和特拉弗斯〔Walter Travers〕）则视长老体制是必须的。跟随苏黎世（特别是布灵格）的劝告，英国的主教为主教

⁷² 同上，4.1.9。

⁷³ 伊拉斯塔斯是瑞士神学家，他不单在圣餐上，也在教会从属于国家方面极力维护慈运理的观点。他认为，教会不能对成员执行纪律（也就是，在极端情况下停止让他们领圣餐）；这是公民政府的角色。伊拉斯塔斯在 1570 年在海德堡大学的一个会议中，在两方面（圣餐神学和教会纪律）都反对欧利维亚努（Caspar Olevianus；《海德堡要理问答》的合著者），徒劳无功地寻求令“日内瓦”的进路不被那个城市接受。

⁷⁴ 在血腥玛丽以暴力统治英国时期，很多主要的改革宗牧师逃到苏黎世，有几个则逃到日内瓦，还有更少数逃到其他城市。那些由苏黎世回来的人在伊莉莎白女王治下成为主教，很多从日内瓦回来的人则成为长老治会和教会独立于国家的主要推动者。见 *Zürich Letters* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1842), Parker Society edition。后来，在一段短时间内，长老制主义者得势时，英国国会召集威斯敏斯特会议，接纳《威斯敏斯特信仰告白》各章，除了〈论教会惩戒〉(Of Church Censures) 这一章外。不过，长老制主义者和主教制主义者都可以主张伊拉斯塔斯主义，两者都期望公民政府建立教会的体制。

制辩护，作为君主有权决定教会的外在纪律的一部分，而在争取合一的英国教会中，政治扮演了决定性的角色。

虽然从教会合一主义（ecumenism）的角度看是一个悲剧，这种关注对教会有形的治理来说却指向一个事实，即改革宗传统丝毫没有将教会属灵化，而是向来都对二元主义式的教会论持批判的看法。不单教义的灵魂，也包括实践的身体，都是神在高升的基督的主权之下、并由祂的道规范，来完成救赎和圣化工作的范畴。因此，罗马天主教和改革宗在教会论的这一点上极大的分别，不是关于教会外在形式的重要性，而是关于它的实际体现。改革宗相信，他们乃是回到使徒和古代教会的实践，由牧者和长老一起在地方和更广的聚集中共同治理。

尽管改革宗和信义宗的信条渴望肯定教会的公共秩序，作为教会有形的记号，但它们同意，教会主要不是等同于一个历史组织（用当代的话说，就是宗派），而是等同于所有信徒彼此共享的相交，这是首先而主要是因着与基督联，由忠心地传讲圣道，并根据基督所设立的来施行圣礼，而变得可见的。惟有神所附加在讲道和圣礼中的应许，才能使教会的职事有效力。在罗马天主教的教导中，基督徒的文化劳动从属于教会，改革宗的教会论则将这些普遍的召命与有形教会的正式职事区分开来。因此，甚至基督徒的志愿机构，像是学校、出版社、慈善组织和医院，都不能视为有形教会的职事的一部分，因此并不从属于教会和它的神职人员。⁷⁵

五、重洗派、自由教会和五旬宗的教会论

自由教会的教会论从重洗派和独立清教徒（Puritan Independence）的传统里兴起，强调纯洁或聚集的教会（gathered church）的模式。路德、加尔文和他们的同事都支持奥古斯丁，将有形的教会理解为混合的身体，他们都是改革者，而不是分离主义者，这股势力在清教徒中也显而易见。不过，重洗派一开始就是激进的分离运动，把建制教会（无论是罗马天主教、信义宗还是改革宗）视为无效。

对改教家来说，所有信徒皆祭司，否认神职人员和平信徒在基督这唯一中保面前有任何本体上的区别。不过，这绝非排除教会需要有公众的神职人员，仿佛每个人一受洗就被按立去讲道、教导和施行圣礼一样。重洗派运动往往走上这多余的一步，而在“公会”（Society of Friends，即贵格会）中特别明显。大部分重洗派都是和平主义者，而不是政治革命分子；很少人像闵次尔或曾经和路德合作的卡尔斯塔特（Andreas Carlstadt）那样激进，弃绝人一切的学问，甚至圣经（主张直接启示）。不过，各个不同的团体（在《施莱坦信条》〔Schleitheim Confession〕中展示）当中

⁷⁵ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1969), 571。

有一个普遍的倾向，(1) 把真教会专门和重生的信徒划上等号，(2) 强调教会的标记是个人的圣洁（被理解为完全与世界分离），而不是讲道和圣礼，(3) 展示一种明显的属灵—物质二元论，应用到教会和国家的外在形式和职任上。⁷⁶

因此，主流的改教家和罗马天主教同样担忧，重洗派运动乃是反映一种多纳徒式的教会论所主张的“纯正的教会”（只包括真正重生的人），而不是“混合的身体”。拒绝为信徒的子女施洗，代表着这种理想的高峰，信义宗和改革宗教会都和罗马一样，在神学上反对这个拒绝，有些（特别是慈运理）甚至同样执行古代的查士丁尼法典（Justinian Code），将重洗视为大罪。在基督教世界的处境中，教会作为混合的身体这个概念，在更正教和罗马天主教及东正教范围内都成了搞笑。不单信徒和他们的儿女，甚至所有公民都被视为至少是外在地属于基督的身体。当然，基督教世界的这个看法本身，也和启蒙运动一样，助长了教会的世俗化。对比之下，自由教会的教会论强调个人的重要性，特别是个人决定与世界分离，而世界包括他们判断为属于这腐败秩序的有形教会。

有些人，如重洗派和英国分离主义者，拒绝与当时存在的任何官方教会有连系，视他们的运动为恢复原初的基督教；而其他人士，如后来的敬虔派和奋兴派团体，则认为自己是更大群体中的更新运动——向更大的相交作见证的“真教会”。正如路易·伯克富所说，荷兰亚米念派“使教会成为主要是指有形的群体……。”⁷⁷“另一方面，敬虔派表现出一种倾向，即不理会有形教会，寻求只由信徒组成的教会，显示他们对混合了良善和邪恶的建制教会漠不关心，寻求在非国教教徒的秘密聚会（conventicles）中得到造就。”⁷⁸ 这种说法不大公平。毕竟，大部分敬虔派都没有和法定教会（established church）分离，而是制造了“教会中的小教会”（*ecclesiola in ecclesia*）。不过，敬虔主义把秘密聚会的内圈视为真门徒出现的地方，与教会的正式事奉相对，倾向将正式事奉的重要性边缘化。敬虔主义不改革教会，也不与教会分离，而是忍受教会的外在形式，并将真正的基督徒团契和培育放在其他地方。敬虔主义把真正的教会和教会中的核心——可以视为真正重生的人——划上等号，倾向一种过度实现的末世论，仿佛无形教会可以在终末成全之前变得完全可见一样。

康德的敬虔派遗产，可以在他将“纯正宗教”（也就是实践道德）和“教会信仰”（正式的事奉、信经和礼仪）相对比中辨别出来——只要调查西方人（特别是

⁷⁶ *The Schleithem Confession, in Confessions and Catechisms of the Reformation* (ed. Mark Noll; Grand Rapids: Baker, 1991), 50-58。

⁷⁷ Berkhof, *Systematic Theology*, 561。

⁷⁸ 同上。

美国)，仍然可以明显看出这种对比：高度委身于“灵性”，而不是“宗教”或正式的教会会籍。在启蒙运动之后，将救赎化约为道德启蒙，越来越把教会视为众多人类机构其中的一个。浪漫运动是对理性主义的回应，寻求恢复生命密契的一面，在浪漫主义影响下，教会的观念（特别是受施莱马赫影响）变为等同群体精神。对施莱马赫来说，教会几乎完全只有在密契团契中才是可见的。沿着这条路线，敬虔主义、循道主义、贵格会和类似的运动，倾向于贬低公众事奉和其职分的重要性，支持非正式的团契和个别的实践。

“教会中的小教会”这个概念反映在教会小组的创造，德国敬虔派称之为“敬虔的学院”（*collegia pietatis*），而早期卫斯理会则称之为“圣洁会”（*holy clubs*）。虽然它们通常接受教会的信经和信条，这些团体却为成员制订本身的标准，有更严谨的纪律，并省查内在生命，后者成了他们的主要关注。最终，很多这些“小教会”（*ecclesiolae*）若不是脱离宗派，就是被宗派驱逐，形成自己独立的宗派。在很大程度上，全球福音派庞大的教会机构网络（*parachurch network*），代表着小教会（*ecclesiola*）对 *ecclesia*（教会）的胜利，为这运动注入相当的活力和创意，以及有点被边缘化的教会论。

在自由教会中，五旬宗特别强调“在圣灵大能中的教会”。⁷⁹ 福音派运动由不同潮流塑造，但最决定性地塑造它的或许是自由教会和卫斯理一五旬宗传统。它强调教会是重生的信徒，而不是一些正式的标记，使福音派主义对不同宗派成员之间的合作十分开放。与此同时，它也使得这个运动有如无根之木，容易受世俗组织和增长模式的影响。越来越多福音派人士看到一个危险趋势，就是越来越不把教会视为圣徒的相通，而更多是消费者的专门市场。以下几章的目标是研究所有这些不同的教会论范式。

讨论问题

1. 文化使命和大使命有甚么差别？
2. 讨论圣经里的一些教会意象，特别思考它们如何显示出一种圣约框架。
3. 教会有没有取代以色列？请根据先知书里的余民神学和它在新约圣经（特别是保罗著作）中的应用来讨论这个问题。
4. 我们应该怎样诠释“基督的新娘”这个意象？
5. 总结罗马天主教会、东正教、信义宗、改革宗和自由教会的教会论的一些主

⁷⁹ Kärkkäinen, *An Introduction to Ecclesiology*, 68-78 = 卡维里著，《教会论：全球导览》这样称呼这个模型。

要原则。它们有甚么共通点？将它们彼此区分开来的是甚么？

6. 末世论对教会论有多重要？将你的讨论连系到教会历史中的以下问题：多纳徒主义、“基督教世界”（包括伊拉斯塔斯主义）和教会绝对主义。

第23章

圣道与圣礼：恩典的媒介

交托给教会的事奉也是教会本身的存在和身分的来源。因此，我们以恩典的媒介（means of grace）开始，作为救恩论（我们前一部分）与教会论之间的交集。

壹、圣礼的道：讲道作为恩典的媒介

在第三章，我检视了神的道三种形式当中的两种：(1) 第一种且最重要的是耶稣基督，位格的道（hypostatic Word），祂在本质上与父原为一，和 (2) 正典的道（canonical Word），既不是神的本质，也不仅仅是受造的果效，而是三一神活泼的、主动的能量，以沟通的形式呈现。现在我们来到 (3) 讲道就是神的道。用《第二纪里微提信条》的话来说：“传讲的道就是神的道。”¹ 在圣经中，我们找到救恩言语的正典；在讲道中，我们找到这个持续的媒介，救恩的言语借着这个媒介产生新的受造，以致甚至在现今这邪恶的世代，我们也能够“尝过神善道的滋味、觉悟来世权能”（来六5）。国度就是以这种方式来到的。

一、教会是“道的创造”

从这个思路，有人正确地宣称，教会是圣道所造之物（*creatura verbi*）。重生是新造世界的一部分，是在教会内生效的（即：借着圣道的职事），而不是借着教会生效的。不是个人生出自己，群体也不能生出本身；两者都是从上头生的（约三3~5）。教会存在的来源和源头不是独立自主的自我，也不是独立自主的教会：“据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神”（罗九16）。

¹ 《第二纪里微提信条》1.4，“传讲神的道，本身就是神的道”，于 *Creeds and Confessions of the Reformation Era* (ed. Jaroslav Pelikan and Valerie Hotchkiss: vol. 2, part 4 of *Creeds and Confessions of Faith in Christian Tradition*; New Haven, Conn.: Yale Univ. Press, 2003), 460。

有神的圣道和圣灵的地方，就有信心；有信心就有教会。在改革宗与罗马天主教的对话中，改革宗对这个观点作出很好的总结：

教会是在历史中存在的一个群体，改革宗传统将之理解、并描述为一个 *creatura verbi*，为“圣道所造之物”。……教会如同信心本身，乃是在圣灵的大能中、借着聆听神的道而诞生的；它是借着聆听 (*ex auditu*) 而活着。如此强调聆听神的道，从十六世纪开始，在改革宗神学中就至关重要。因此，改革宗强调，“忠心地传讲圣道”，并“根据耶稣基督所设立的，正确施行圣礼”，是极具关键的“真教会的记号”。²

同样来自改革宗那一方，该对话补充说：

教会若真要存活着，改革宗反对诉诸延续性、习俗和机构，而诉诸永活之神活泼的声音，作为教会必须赖以存活之不可或缺和具有决定性的因素：教会，是 *creatura verbi*。……教会是圣道所造之物，因为道本身是神创造的恩典之言，我们借以得着称义、更新。……因此，信仰群体不单是福音在其中传讲的群体；借着她的聆听和回应恩典之言，群体本身成为认信的媒介，是将她的信仰传给世界的“记号”或“象征”；她本身是因神的话传讲、并更新而得到转化之世界的一部分。³

作为外在的道，神的言说打破个人——甚至教会本身——的预设、态度、渴求、感受到的需要、敬虔的冲动、臆测和理想。但作为公众的沟通，它本身是社会性的，并且将它所干扰的受造物重新组织为它所论及的新创造。在聆听的事件中怀胎，教会总是留在她领受救赎与身分的一端。

二、神具有创造力和救赎性的言说

我们已经看见，在神外在工作的整个领域中，父以祂的道、在圣灵的大能中成就万事。万物不单借着祂那具有位格的道——耶稣基督——的中介而受造并被托

² “Reformed-Roman Catholic Dialogue,” *Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level, 1982-1998* (ed. Jeffrey Gros, Herding Meyer, and William G. Rusch; Geneva: World Council of Churches; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 802。关于信义宗与罗马天主教在这一点的对话，见 495-98。

³ 同上，803。

住；它们也借着神向受造万物所说出的有能力的道而产生（诗三十三6）。甚至当神借着代表祂的人说话时，人的话不单在某些特定点上与神的道会合，实际上就是神的“呼气”（提后三16，《和合本》作“默示”）。尽管神的本质没有散发，但神的话实际上“发出”，被“差派”去执行它们的使命。道是活泼及主动的能量，执行创造和再创造的工作。它可以使人心刚硬，或者使人心融化，但它从来都不是静止的，因为它是父的道，在子里说出，由圣灵使其生效。神的话语绝不徒然返回（赛五十五11）。

巴文克指出，虽然神的道这个短语在圣经中有不同的意义，但“它总是神的话，也就是说，它从来都不仅仅是个声音，而是能力，不仅仅是资讯，也成就祂的旨意（赛五十五11；罗四17；林后四6；来一3，十一3）。借着这话，耶稣平静风浪（可四38），医治病人（太八16），赶鬼（九6），叫死人复活（路七14，八54；约五25、28，十一43）等等。”⁴ 每当神在圣灵里说出子，一大群人便成为圣约子民，无名的空间便成了“宽阔之处”，十分丰富和自由，在那里，上主住在锡安当中（诗十八19）。

正如创造始于一个命令，“要有……，就有……”，新造也源自圣道的腹中。教会是“被拣选的族类”和“圣洁的国度”，“叫你们宣扬那召你们出黑暗、入奇妙光明者的美德”（彼前二9）。虽然“福音蒙蔽，就是蒙蔽在灭亡的人身上。……那吩咐光从黑暗里照出来的神，已经照在我们心里，叫我们得知神荣耀的光显在耶稣基督的面上”（林后四3、6）。毫不令人惊讶的是，保罗也认为称义可以类比于从**无中创造**（罗四17~18）。借着向不义的状况说出义，神带来新造，不单是一群蒙称义、被更新的个人，也是一个活生生的群体：祂的教会。

这里并没有对比神的行动和人的行动：人的记号被圣化为神的记号，传达所象征的实存。在恰当的立约处境之中，受委派的代表所说的话，实际上承载着神的道，成就它所说的话。与婚礼、国际条约的公开签订、或相似的仪式类似，以言行事的言说行动（例如应许），乃是借着在某些处境中说出某些话的以言表意的行动给予，然后就有创造事物新状态——就像丈夫和妻子之间，或者国与国之间的联合——的以言取效。虽然人类行事者的个人特点从没有被掩盖或阻碍，却得到圣化，以致先知话语的来源既不在先知本人，也不在群体的判断中，而是在神里面（彼后一20~21）。

神的话是产生事件的论述；它们不单照亮人心或提供资讯，也带来应验（结十

⁴ Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, vol. 4, *Holy Spirit, Church, and New Creation* (ed. John Bolt; trans. John Vriend; Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 449。

二 28；参：赛五十五 10~11）。事实上，在以西结书三十七章，先知向山谷中的枯骨讲道的那一幕，生动地描述这活泼且主动的道创造它所论到的实存。我们已经看到，神如何透过说话创造万物，并借着祂的道带来丰硕的果子。是这同一个道，将我们从自我封闭之罪和死亡的囚牢中拉出，有效地呼召、称义并从内到外更新我们。借着这道，圣灵在子在里面为父建立了一座圣殿—房子。⁵

只有成文的正典才在教会中占据宪法的地位，但使徒之后传道人的讲道，是在同一位圣灵的大能中精确地传达同样的圣道（也就是基督和祂所有的好处）。我们在五旬节的事件中看到这点，在那里，第一个公开证据是彼得传扬福音（徒二 14~36）。在使徒行传里一再重复的是，教会的增长归因于一个事实，“神的道传遍”并“兴旺”（徒六 7，十三 49，十九 20），“传扬好消息”是这段初代教会历史所描述的主要活动。事实上，道的传扬被视为等同于神国度的扩展。借着道，我们合法地被收纳为儿子，借着圣灵，我们得到我们是神的儿女的内在见证（罗八 12~17）。透过基督的道，圣灵创造出在基督里的信心；哪里有这件事存在，那里就有教会。彼得五旬节的讲道和今天一般牧者之讲道的分别在于，前者是规范我们讲道的正典中的一部分。不过，当今天的讲道忠于那正典时，它正确传达相同的内容，因此，就是与先知及使徒所说的相同的道。

讲道涉及教导，但远远不只是这样。圣道的圣礼层面——也就是它作为恩典媒介的角色——支持宗教改革的教导。传讲福音不单呼召人们相信基督；它也是圣灵在他们心里创造信心的媒介（正如《海德堡要理问答》问题 65 所表达的）。⁶ 在福音派神学中，神的圣道这个圣礼的层面，往往被纯粹教学（指导）的观念逼到边缘。因此，当圣道被化约为教导功用时，神的百姓渴望透过其他媒介在此时此地与神相遇，乃是不足为奇的。不过，借着肯定它的圣礼和规范（正典）的特点，我们可以看到圣道是神的工作与治理，拯救与教导。

葛里实指出：“加尔文觉得，在我们会称之为道的‘教学’〔教导〕功能和道的‘圣礼’功能之间，并没有对立。”⁷ “对加尔文来说，神的道不单是教理的规范；

⁵ 正如我在其他地方提过的，M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 第 3 章处理这个主题，是十分富启发性的。

⁶ *Heidelberg Catechism*, q. 65, in *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988), 41 = 《海德堡要理问答》，问 65，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订 1 版），34 页。

⁷ 生命只能在神里面找到，位在基督里、由祂的道传达。“对加尔文的诠释十分重要的是，福音不单是邀请人与基督相交，也是实现与基督相交的有效媒介”（B. A. Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin* [Minneapolis: Augsburg Fortress,

它里面有必然的效力，是圣灵给予光照、信心、唤醒、重生、洁净等等的指定工具。……加尔文自己将圣道描述为 *verbum sacramentale*（圣礼的道），”甚至给予圣礼本身效力。⁸“因此，我们发现，在伯撒（1519-1605年）版本的《日内瓦要理问答》（Geneva Catechism）第四部分论圣礼时，实际上以‘论神的圣道’这个标题开始，是十分合理的。”⁹正如洗礼和圣餐，圣灵在记号（传扬福音）及其所象征的实存（基督和祂所有的好处）之间创造了一个纽带。可以确定的是，道是一把梯子，但就像道成肉身一样，神总是透过它降卑到我们这里（罗十6~17）。这个观点整合了启示作为教义、历史，和个人相遇的几个模型中的真理。

重要的是，在看到神的道是活泼且主动的之时，也要看到神的道之律法和福音这“两个词”（two words）分别做不同的事情。¹⁰律法显明我们的罪咎，借此叫人死；而圣灵则以福音使人活（林后三6~18）。神论及律法，借此使我们闭嘴，并定我们有罪；神论及福音，借此使我们称义和更新。神的能量由人的语言传达，不仅告诉我们审判和恩典，也告诉我们审判和拯救。

具体而言，福音是神的道赐生命的那部分。神所说的一切都是真实的、有用的，并充满影响力的，但不是神所说的一切都能拯救。彼得前书一章23至24节补充说：“你们蒙了重生，不是由于能坏的种子，乃是由于不能坏的种子，是借着神活泼常存的道。”而且，特别具有赐生命的能力的不是一般的道，而是福音：“所传给你们的福音就是这道”（25节）。同样地，保罗说，“信道是从听……基督的话来的”，而更具体地说，是“和平的福音”（罗十15、17）。救恩不是个人要积极追求、取得和升上去抓取的东西，仿佛它在远处，而是近如“我们所传信主的道”（十8）。我们不需要领基督从死里上来，或升到天上领祂下来，因为祂以祂的道直接向我们说话（6~9节）。福音是“神拯救的大能”（罗一16）。

加尔文指出，神的道有些部分带来恐惧和审判。¹¹“因为虽然信心相信神的每句话，它却唯独安息于恩典或怜悯的话，神那父亲般的美意的应许，”这应许只在

1993], 84-85，特别指加尔文的 *Petit tracté e la santa Cene* (1541), OS 1:504-5，和加尔文，《基督教要义》，4.14.4；参：3.2.6-7; 3.2.28-30 和很多其他地方）。

⁸ 同上，85，指加尔文，《基督教要义》，4.14.4。

⁹ 同上，84，指加尔文，《基督教要义》，3.5.5。

¹⁰ 将神的道视为包括律法和福音，不单在信义宗，在改革宗系统中也是为人熟知的，由邬新努（Ursinus；《海德堡要理问答》的合著者）到路易·伯克富，后者区分律法和福音为“神的道作为恩典媒介的两部分”（Louis Berkhof, *Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 612）。

¹¹ 加尔文，《基督教要义》，3.2.7; 3.2.29。

基督里、并借着基督实现。¹² 加尔文说：“信心在神里面寻求生命，这生命无法在命令以及刑罚的斥责中找到，只能在怜悯的应许中找到。此应许必须是白白的。”¹³ 因此，唯一安全的路是借着成了肉身的子接待父。基督是圣经中使人得救的内容，它正典合一的实质。¹⁴ “真正认识基督，在于按照父神所安排的来接受基督，也就是照着祂的福音所承载的。因为正如祂被指定为我们信心的目标，照样地，除非有福音的引导，否则我们就不能直接来到祂面前。”¹⁵

三、道创造群体

耶稣向我们吩咐并示范个人的祷告，作为基督徒生命必不可少的事情（诗六 9，五十四 2；太六 5~13，二十六 36；帖前五 17；弗六 18）。《海德堡要理问答》称祷告为“神所要求我们之感恩的最重要部分”（问题 116），不是没有原因的。¹⁶ 我们可以私下默想圣经，特别是用自己的语言。不需要把会众公开招聚在一起，我们也可以主动进行门徒训练和团契的很多行动，而不是被动地成为这些活动的对象。不过，如果真实的群体要出现，不单是一大群灵魂决定要创造群体（沿着自发社团的路线），一开始就必须是神公开采取拯救社群的行动。正如潘霍华所解释的：

如果不是圣灵居间工作，教会的观念从一开始就会以个别的方式被消解。但在圣道中，从一开始就建立了最深刻的社会连结。道的特性是社群的，不单在其来源上，也在其目标上。把圣灵和圣道绑在一起，意味着圣灵对准的是多元的听众，也建立一个有形的记号，借着这个记号，教会可以在地上实现。不过，这圣道必须被限定为基督自己说的话；它由圣灵有效地带到听众的内心（强调字体为引者标示）。¹⁷

虽然有规律地阅读圣经很重要，但神也设立公众的讲道，因为“说话的是另一个人，这对我来说成了无可比拟的保证。”

¹² 同上，3.2.28-30。

¹³ 同上，3.2.29。

¹⁴ 同上，1.13.7。

¹⁵ 同上，3.2.6。

¹⁶ *Heidelberg Catechism*, 1. 116, in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 916 = 《海德堡要理问答》，问 116，于《历代教会信条精选》，56 页。

¹⁷ Dietrich Bonhoeffer, *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol. 1, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church* (ed. Joachim von Soosten; English edition, ed. Clifford J. Green; trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens; Minneapolis: Fortress, 1998), 158。

完全陌生的人向我宣告神的恩典和赦免，不是他们的经历，而是神的旨意。在他人里面，我可以用具体形式抓着教会这群体和她的主，作为我相信神的恩典的保证。其他人向我保证神的恩典，使教会这群体对我而言变得真实；它排除使我落入幻象的任何危险或希望。对信仰的确信不仅源自独处，更是源自教会的聚集。¹⁸

因此，教会不单受托以福音，它本身也由这活泼并主动的道所创造，并不断被更新、被纠正。

甚至洗礼和圣餐也因着圣道而成了恩典的有效媒介。潘霍华补充说：

总之，道是整个教会得以建立的社会学原则，……整个教会——包括数量和她的信仰——就借着这个原则而得着建造。教会这个建筑乃是以基督为根基、并照着基督来建造的（林前三章；弗二 20）。因此，它长成“主的圣殿”（弗二 21），“因神大得长进”（西二 19），“直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量”（弗四 13），在这一切上“长进，连于元首基督。”整个建筑以基督开始和终结，它联合的中心是圣道。¹⁹

讲道创造群体，而圣餐是靠着引发个人的接纳，借着信心，使群体在某个意义上成为可见的——或更好的说法是可听闻得到的。²⁰“我们借着教会的话聆听神的道，就是这一点构成了教会的权威。”²¹ 单单因为这样，个人要顺服教会，使私人的意见顺服于她的监护之下，但从不违背圣道本身。²² 只要教会说出神的圣道，她的权威就不是虚幻的，或者是在行使武断的权力。

罗马天主教和更正教激进的“狂热分子”（编按：指当时的重洗派）视外在的道为重要，但将它隶属于据称是圣灵带来新启示之持续不断的工作之下。²³ 圣经虽然受到高度尊重，被视为神的启示，但这两个群体都认为圣经是死的仪文，需要由持续的启示补充：那是圣灵借着活生生的教会或先知发出的活生生的声音。狂热分

¹⁸ 同上，230。

¹⁹ 同上，247。

²⁰ 同上。

²¹ 同上，250。

²² 同上，251。

²³ 参 Willem Balke, *Calvin and the Anabaptist Radicals* (trans. William J. Heynen; Grand Rapids: Eerdmans, 1981)。

子总是诉诸约翰福音六章 63 节，来支持他们把外在和内在、可见和不可见、神和人与人之间对立起来，将圣灵的内在见证、与圣经和讲道所谓的“死的仪文”作对比。在那节经文里，耶稣说：“叫人活着的乃是灵，肉体是无益的。”但耶稣立即补充说：“我对你们所说的话就是灵，就是生命。”圣灵的角色是使外在的道成为内在可经验到的、并被接受的实存，而不是提供超越或补充道本身的某种认知。

我们务必要明白，对改教家来说，圣道的宣讲不仅仅是教导有关基督的事，更是基督自己亲自说话，借着这个宣讲，圣灵将基督传给我们，并使我们与祂联合。²⁴这是保罗在罗马书十章的论点，他说：我们不需要升到天上去把神拉下来，或下到阴间，领基督从死里上来。相反，“‘这道离你不远，正在你口里，在你心里’，就是我们所传信主的道”（8 节）。保罗的逻辑是清楚的：“然而，人未曾信祂，怎能求祂呢？未曾听见祂，怎能信祂呢？没有传道的，怎能听见呢？若没有奉差遣，怎能传道呢？”（14~15 节）。使者不会差派自己（这是耶二十三章那些假先知的记号，他们宣告自己的话为神的道）；他们乃是由大君王差派去传达信息的。当他们奉基督的名说话时，人们听到的就是基督的声音（17 节）。

福音绝对不是一种等着被活化的死的仪文，“福音就是国度。它不单宣告国度，或指向国度；它带领并使所有的听众——包括我自己在内——进入国度。”福音是神自己的话。“耶稣基督就是神自己，就是福音；借着口中的言语宣讲祂时，就不是仅仅给我们一种可能性，即我可以借着我自己出于信心的决定而实现福音，并使它成真。圣道本身就是神的能力，神的国度。”²⁵路德有个著名的宣告说，一个人借着“聆听神的道——也就是信心——”就成为“基督徒”。“因此，只有耳朵是基督徒的器官，因为他蒙称义并被宣告为基督徒，不是因为任何器官的工作，而是因为信心。”²⁶宣讲的道既不是神的本质，也不单是人的见证，而是神审判和称义的有力活动。

选择讲道作为一种媒介不是偶然的。它使我们处于领受的一方，因为不单称义唯独借着信心临到，信心本身也透过聆听而来。²⁷

²⁴ Oswald Bayer, *Living by Faith: Justification and Sanctification* (trans. Geoffrey W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 2003), 49。

²⁵ Bayer, *Living by Faith*, 50；见：罗马书一章 16~17 节和哥林多前书四章 20 节。

²⁶ Martin Luther, *Luther's Works*, vol. 29, *Lectures on Titus, Philemon, and Hebrews* (ed. Jaroslav Pelikan; St. Louis: Concordia, 1968), 224。

²⁷ 这个听见和看见的比较，意思不是要说聆听有神奇的质素，或者说神会受这媒介所约束。它乃是说，神将自己限制在说出的道，以之为自我沟通的寻常方法。和奥古斯丁一样，很多基督徒说他们正在读经时就信主了。而且，身体的残缺，例如耳聋，并不妨碍神的

在改革宗的一些信条中也可以找到同样的强调。正如雷思指出的，“正如对路德那样，对加尔文而言，只有耳朵是基督徒的器官。”²⁸ 加尔文总结说：“奉神的名传讲福音时，仿佛是神自己亲身说话。”²⁹ 雷思阐释说：“讲道的理据，不在于它对教育或改革的效用。……加尔文敢于说，讲道的人就是神的口。”令讲道有效的，是神的意图和作为。正如水、饼和酒这些普通的物质，由神的道和圣灵圣化后，就与基督和祂的一切福益联合起来；在堕落使者的日常人类语言中，基督自己也同样在审判和怜悯中同在。言语不仅描述救恩，也传递救恩。“加尔文论讲道之圣礼性质的教义，使他既能将讲道理解为完全是人的工作，也能将它理解为神的工作。”³⁰ 加尔文跟随保罗在罗马书十章的逻辑，拒绝将外在的道与圣灵内在的见证对立起来。“我们聆听祂的传道人们讲话，好像祂自己讲话一般。……神只借祂的福音将信心吹进我们里面，正如保罗指出的，‘信道是从听道来的。’”³¹ 事实上，保罗“不单以自己为与神同工的，也把分赐救恩的功能指派给自己。”³² 没有圣灵的工作，道就会落在聋的耳朵中，但圣灵会借着外在的道打开聋的耳朵。³³

同样地，《海德堡要理问答》在处理称义之后问道：“我们是唯独借着信，而在基督及其所有福气上有分：那么，这个信心又是从哪里来的呢？”然后回答说：“是圣灵借着人宣讲圣福音，在我们心里运行，使我们有信心〔罗十17；彼前一23~25〕；又借着人施行圣礼，确认这信心〔太二十八19~20；林前十16〕。”³⁴

根据《第二纒里微提信条》：

传讲神的道，本身就是神的道。现在在哪里有神的这道在教会由合法蒙召的讲道者传讲时，我们相信神的道就得到宣讲，并由有信心的人领受；而

恩典。Stephen H. Webb, *The Divine Voice: Christian Proclamation and the Theology of Sound* (Grand Rapids: Brazos, 2004), 51-55，就这问题提供了渊博的讨论。

²⁸ John H. Leith, “Doctrine of the Proclamation of the Word,” in *John Calvin & the Church: A Prism of Reform* (ed. Timothy George; Louisville: Westminster John Knox, 1990), 212。

²⁹ 加尔文，引于 Leith, “Doctrine of the Proclamation of the Word,” 211。

³⁰ 同上，210-11。

³¹ 加尔文，《基督教要义》，4.1.5-6。

³² 同上，4.1.6。

³³ John Calvin, *Commentary on the Gospel According to John* (trans. William Pringle; Grand Rapids: Baker, repr., 1996) = 加尔文著，吴玲玲译，《约翰福音注释》（北京：华夏出版社，2015），评论十五章27节。

³⁴ *Heidelberg Catechism*, q. 65, in *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), 889 = 《海德堡要理问答》，问65，于《历代教会信条精选》，34页。

没有任何其他的神的道可以被人发明或被人期望从天上来到：如今要受到尊重的是被传讲的道本身，而不是传讲的传道人；因为即使他是邪恶的，也是个罪人，神的道仍然是真实和良善的。³⁵

结尾的那句话强调圣道的客观性：无论传道人的主观状况如何，它都是有效的。圣灵用来作为有效的恩典媒介的，并不是传道人，而是那职事。媒介与十字架的信息是前后一致的。救赎历史中一些最重要的见证人是拙劣的讲员——摩西（出四 10）、以赛亚（赛六 5~8）和保罗（林前二 4~5；林后十一 6）及其他人——这事实肯定是相当重要的。但这一切都是为了“叫你们的信不在乎人的智慧，只在乎神的大能”（林前二 5）。根据《威斯敏斯特信仰告白》，“一切争论……的最高审判者只有一位，就是在圣经中说话的圣灵。”³⁶

只有这特定的正典才能创造这被称为教会的特定群体。毕竟，只有这些文本是由圣灵“呼出的”（*theopneustos*；提后三 16〔《和合本》作“神所默示的”；参：彼后一 21〕）。神今天仍然透过由这正典规范的职事，以大能说话。

一些激进的派别对比“只打空气”的道、和住在个人里面的“内在的道”，《第二纪里微提信条》挑战他们，继续说：“因此，我们也不认为外在的讲道应该要被视为没有果效，因为真宗教的指导乃是倚靠圣灵内在的光照，或者是因为经上记着说：‘他们各人不再教导自己的邻舍……，因为他们……都必认识我’（耶三十一 34）。”³⁷ 它并不否定神可以在外在的讲道以外内在光照人，但圣灵在人心里的这项工作，在圣经中是和凡人外在的讲道连在一起的（这个信条引用可十六 15；徒十六 14 和罗十 17）。

《威斯敏斯特大要理问答》补充说：

当人阅读圣经，以及特别是传讲圣经时，圣灵就以之为有效的媒介，光照罪人，使他们知罪而谦卑；促使他们脱离自我，吸引他们归向基督，符合基督的形象，顺服祂的旨意；加添他们力量，可以抵挡各样的试探和败坏；在恩典中造就他们，借着信心建立他们，使他们心里圣洁，得着安慰，以

³⁵ *Second Helvetic Confession*, ch. 1 in *The Book of Confessions* (PCUSA: General Assembly, 1991)。

³⁶ *Westminster Confession of Faith*, ch. 1, in *The Book of Confessions* = 《威斯敏斯特信仰告白》，第一章，于《历代教会信条精选》，125 页。

³⁷ *Second Helvetic Confession*, ch. 1。

致得救（强调字体为引者标示）。³⁸

不单信息，方法也促使我们脱离自我，这当然是“内在的道”无法做到的。我们有机灵的方法逃避律法与福音，审判与拯救。我们给自己找理由，直到主将祂判决的外在之道带给我们；我们忙着提出好建议，直到主带来对抗我们内在之光的好消息。

“内在之光”的教义把理性主义者及神秘主义者联在一起；柴斯特顿指出，基督教和它是多么不同：

基督教来到世界，首先是为了极力主张，人不单要向内看，也要向外看，带着惊叹和热心看一位神圣伙伴和神圣的队长。身为基督徒的唯一乐趣是，人并非无依无靠，只剩下内在之光，而是确实看见一个外在之光，灿烂如日，皎洁似月，威武如展开旌旗的军队。³⁹

内在之光创造一个内在的救主和内在的教会：唯独自我与神一起。不过，圣道呼召我们脱离自我，要受一个宣讲来审判和称义，那宣讲被其他罪人听到，我们以信心和他们连在一起，这信心是圣灵借着那宣讲之道而赐下的。

因为圣灵是借着受造的媒介工作，而不是直接和无中介地工作，于是产生了受造物的群体。不是教会首先存在，然后创造正典；反而，她是被统治她的同一个道说出来而存在的。⁴⁰ 在逃离时空，与神面对面、赤裸裸的相遇中，密契的灵魂追求借着奋力上升来确保救恩。不过，这种相遇从来不能拯救，而总是危险的，因为神是“烈火”（来十二 29）。唯一安全之路是停止追求上升，接受神——祂已经披戴着福音、在祂儿子降生了。祂的道借着人结巴的口在受造层面的传达，虽然看似无力和无效，却是地上最有能力的事。

四、对讲道作为恩典媒介的挑战

在现代时期，巴特恢复了改教家对宣讲的强调；事实上，他坚称：神学教育和

³⁸ *Westminster Larger Catechism*, q. 155, in *The Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), 于《历代教会信条精选》，255-56 页。

³⁹ G. K. Chesterton, *Orthodoxy: The Romance of Faith* (New York: Doubleday, 1959, 1990), 76 = 柴斯特顿著，庄柔玉译，《回到正统》（台北：校园，2009），154 页。

⁴⁰ 当然，在这方面，在 1970 年代的所谓新诠释（福斯〔Fuchs〕与艾柏林〔Ebeling〕）和它“话语—事件”的神学中，有一种路德的复兴。不过，那倾向是将这末世论的激进主义驯化，将它转移到个人存在相遇的领域，而不是将它置于广阔的救赎历史之中。就此范畴来说，它和路德的观念十分不同。

圣经研究的整个设置，都是设计来为讲道的职事服务的。巴特用火山来描绘现代的观点，把讲道设想为用生气蓬勃的表情和敬虔的感受，“喷出熔岩或海蚌”。⁴¹ 对比之下，健全的教理学者和牧者“在思想神的道时，是在处理一些给定的东西。所给定的是基督教会美妙的赞美之歌，是我们珍爱的每个主日或甚至每天都可能听到的。”⁴² 理性主义者对于神的信念，是以“神存在于我们里面”这个观念为基础的；而浪漫的自由派则谈及“对神的一个已经达成的经验”，但这是荣耀神学（人在行为的义中提升），而不是十字架神学（神在恩典中降临）。⁴³ 不过，由圣经规范的讲道，是“君王透过传令官的口”说出的言语，要当作神自己的话来领受。尽管我们不敢将自己的宣讲与恩典本身混淆，但它是神指定的恩典媒介。⁴⁴ 同时，“实际上，教会的宣讲本身，将它本身视为只是在服事神的道，是神自由的手的恩典媒介。因此，它不能是道的主人，也不能企图把道视为限制在它的界限内。”⁴⁵

巴特指出，透过讲道，神自己借着祂的圣灵、在基督里临在于我们当中。讲道是透过传令官宣布的神圣宣告，“不能是随意的宗教论述。”“它必须是讲道，也就是作为阐述圣经的论述，是受控制和引导的。呼召、应许、阐述圣经、真实性——这些是讲道观念的决定性定义。”⁴⁶ 讲道不是自由演说，而是圣洁的言说——不仅是关于神的信息，更是来自神的信息。

自由派更正教和罗马天主教的倾向——将讲道化约为“表现讲员的个人敬虔”，或者“在宗教和道德事务上的高层次指导”——令巴特忧心；这种倾向今天在福音派教会中似乎同样明显。⁴⁷ 但事实上，讲道只有在重复宣告它是从神自己听到的事情时，才是恩典的媒介。⁴⁸ “我们在这里可能忽略了一个事实：具体而言，曾经这样详细地论述过的，是福音派〔信义会〕一改革宗的教理学。”⁴⁹ 巴特补充说：“现代主义者的教理学最终没有留意一个事实：关于神，人不断让一些话对自己说，不断聆听一些话，是他一直不知道，又不可能在任何情况和意义下对自己说的。现代主义者的教理学听见一个人在没有人呼召他时做出回答。它聆听他与自己

⁴¹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, p. 26。

⁴² 同上。

⁴³ 同上，vol. 1, pt. 1, p. 48。

⁴⁴ 同上，vol. 1, pt. 1, p. 52。

⁴⁵ 同上，vol. 1, pt. 1, p. 54。

⁴⁶ 同上，vol. 1, pt. 1, p. 59。

⁴⁷ 同上，vol. 1, pt. 1, p. 60。

⁴⁸ 同上。

⁴⁹ 同上，vol. 1, pt. 1, p. 61。

说话”（强调字体为引者标示）。⁵⁰ 拒绝那外在的道，即那从我们自己熟悉的思想 and 经验之外来到我们这里的道，我们就会求助于不能说话的偶像。

律法和福音也继续教导我们神的道德旨意和拯救旨意，在我们与神和邻舍的关系上，引导并规范我们的言语和行动。不过，若没有神的道作为恩典的媒介，所有的指示就都只是道德说教和教条主义。在更保守的圈子中，讲道被化约为教导的功能，或者是启发和道德提升，难怪较年轻的信徒找寻其他的恩典媒介。我们通常喜欢我们所看见的，过于所听见的：“一张图画胜过万语千言。”我们的新形象可能不是我们崇拜的雕像，但更正教会真实的危险，是在充满我们自己的洞见、视觉戏剧和我们电脑荧幕蓝光的海洋上，再次压制神活泼且主动的言语（也就是阐释圣经）。但我们的主不单选择内容，也选择媒介。不是我们寻找神；而是祂寻找我们。信道不是靠感觉、思想、看见或追求而来，而是透过听道而来。

当然，宣讲的确涉及教义和伦理指导。律法和福音不单叫人死，也使人活；它们指导我们的生活和教义。不过，我们来到教会时，必须期望神恩慈地攻击我们独立自主的堡垒，我们的假想——以为可以凭借自己的神学敏锐、或自己的行动而上升到神那里。这种正面冲突不单在讲章中发生，也在整个崇拜礼仪中发生，包括歌唱，它的目的是“用各样的智慧，把基督的道理丰富富地存在心里，用诗章、颂词、灵歌，彼此教导，互相劝戒，心被恩感，歌颂神”（西三 16）。在小心地区分圣灵光照所传的道，以及圣灵默示正典的道之余，我们可以肯定：内容——基督和祂所有的好处——是完全相同的。这应该在我们的公众聚会中，在神此时此地向我们说话时，创造出一种迫切感和期待。⁵¹

⁵⁰ 同上，vol. 1, pt. 1, p. 63。

⁵¹ 例如：古德恩（Wayne Grudem）讨论神的道作为言说的不同形式：个人的话语、透过人的口传达的论述和写下来的正典。不过，他完全没有提到神透过今日的讲道说话。“当新约正典完成时，神借着人的口所说的话，就终止不再有了”（*Systematic Theology: An Introduction to Bible Doctrine* [Grand Rapids: Zondervan], 1994, 50-51 = 古德恩著，张麟至译，《系统神学》[E. Brunswick: 更新传道会，2011]，第28页）。事实上，他在讨论“恩典的媒介”时（有11项）——主要都是将之诠释为我们的事奉——以“教导圣道”开始，在整个讨论中，都是指成文的文本，而不是基于圣经的讲道。神的道作为恩典的媒介，当然包括教导，但讲道（宣讲）不只是这样。按传统来说，改革宗和清教徒将讲道视为“先知讲道”（说预言），虽然它不再在神圣默示下发生。不过，古德恩主张，“虽然已经有人为说预言（prophecy）的恩赐下过几个定义了，不过，若重新检视新约圣经对这个恩赐的教训就显示，它的定义不是‘预测未来’，不是‘宣讲从主来的话语’，也不是‘大能的讲道’，而是‘将神叫人不期然想起的事情报告出来’”（1050 = 古德恩著，《系统神学》，1066页）。有趣的是，古德恩花了相当长的篇幅讨论属灵恩赐，包

贰、圣礼

神对祂百姓的关爱与眷顾是如此之大，以致祂不单以祂的道呼召他们与祂的儿子相交；祂也向他们保证祂的美意，透过祂亲自设立的圣礼，将祂自己和他们系缚在一起，将他们和祂自己系缚在一起，并使他们彼此系缚在一起。这些圣礼，连同圣道，是恩典的媒介，因此也是真教会不可或缺的标记。

一、检视圣礼的历史神学

英文的 *sacrament*（圣礼）这个词来自拉丁语的 *sacramentum*，原本来自罗马法庭，诉讼当事人在法庭上要支付规定的保证金，而赢得官司的一方可以取回。后来这个词也用在军事文脉中，是军人所起的誓。早期基督徒作者用这个词，更多是当作希腊语 *mystērion*（“奥秘”）的同义词，这（跟随保罗的先例）包括曾经隐藏在预表和影儿之下、但现在完全显明的基督信仰的重要教义（罗十一 25，十六 25；林前十五 51；弗一 9，三 3~4、9，五 32，六 19；西一 26~27，四 3；提前三 9、16）。保罗写道：“人应当以我们为基督的执事，为神奥秘事的管家”（林前四 1）。

1. 古代和中世纪的观点

古代教会照字面看待新约圣经，将洗礼与圣餐视为神传达拯救恩典的媒介，对于记号（*sign*；以水和圣道施洗；吃饼和喝杯）和所象征之物（*the thing signified*；重生以及基督和祂所有的好处）之间的关系，反映出颇为广阔的观点。⁵² 奥古斯丁区分圣礼的记号和所象征的实存，但不分割它们，教导说，所有恩典的有效原因都是神，而不是圣礼本身。因此，他不相信接受洗礼和领圣餐的人在信心以外真的领

括预言的话（1016-87 = 古德恩著，《系统神学》，1028-1104 页）。这样，神的道的观念只限于成文的文本作为教导，而在某种意义上，神仍然在圣经或圣道的宣讲以外向个人说话。关于从解经的角度对古德恩的观点提出的批评，见：Edmund P. Clowney, *The Church: Contours of Christian Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995), 255-68。

⁵² 甚至 *Catholic Encyclopedia* (New York: J. Appleton, 1908) 里面 J. Pohle, “The Real Presence of Christ in the Eucharist” 这个条目也承认，在古代教父作品中，记号用语和唯实主义之间有交汇。关于亚他那修和奥古斯丁，尤其见：J. N. D. Kelly, *Early Christian Doctrines* (New York: Harper Bros., 1958, 1960), 446-48 = 凯利著，康来昌译，《早期基督教教义》（台北：华神，1984），309-11 页。关于其他引文，凯利引述亚他那修（*Letters to Serapion* 4, 19）和奥古斯丁（*Narrations on the Psalms* 3, 1; 98, 9; *Sermons* 131, 1; *Tractates on the Gospel of John* 27, 5; 25, 12; 26, 1）。

受到它们所象征的实存。⁵³

随着新柏拉图主义越来越强势，而且把恩典当作注入灵魂的习性或倾向而将它由自然提升到超自然的目的这个观念越来越普遍，圣礼就被视为这个过程的管道。由于将恩典理解为一种注入灵魂的实际物质，就将圣礼本身视为导致重生（在洗礼中）、以及持续与基督联合（在圣餐中）。中世纪对这个观念的表述，是以 *ex opere operato* 这个短语来表达，字面意思是“从已经被执行的工作”；这个短语表达罗马天主教的观点：只要透过神父施行圣礼，所象征的实存便告完成，只要人们不在中间放置任何障碍。

在整个中世纪时期，就这个对于圣礼（特别是圣餐）的理解爆发了辩论，正如第九世纪在罗博图斯（Radbertus）和拉特兰努（Ratramnus）之间的争论所显示的。⁵⁴ 教会越来越以本身取代基督肉身的身体，作为恩典的梯子。中世纪的教会宣称有权柄设立圣经没有明确指定的新圣礼，加上坚振、告解、按立、婚姻和临终抹油的圣礼，并给予圣人遗物、朝圣和圣髑箱及图画、圣像及雕像准圣礼的地位。对于每个额外的圣礼，又可以加上进一步带有圣礼功效的行动。例如：买卖赎罪券（持续到今日），可以为自己和亲友扣除在炼狱的时间，这是告解圣礼的延伸。

特别是从第四次拉特兰会议（1214年）开始，罗马天主教对于圣礼的官方教导，就由阿奎那给予最详细的表述，也在十六世纪的天特会议中获得最清楚的教理地位。根据阿奎那，圣礼与任何神圣物件的记号不同，在于它“使人圣洁”。⁵⁵ 因此，“只有那些象征人的完全圣洁的才能称为圣礼。”⁵⁶ 圣礼借着将恩典注入接受者而达成这点，而正是在这里，浮现出对圣礼背后的恩典的不同理解。⁵⁷

⁵³ 见：加尔文引述并诠释奥古斯丁对于这一点的看法，《基督教要义》，4.17.34。

⁵⁴ 两人都是同一间法国修道院的本笃会修士，罗博图斯为变质说辩护，而拉特兰努则拒绝这个观点。

⁵⁵ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, q. 60, art. 2, part 3 (trans. Fathers of the English Dominican Province; New York: Benziger Bros., 1947-1948; Westminster Md.: Christian Classics, 1948), 4:2340 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》（中华道明会／碧岳学社），第十五册，第三集，3-5页。

⁵⁶ 同上。

⁵⁷ 同上，q. 69, art. 9, pt. 3, 4:2409 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》，第十五册，第三集，186-87页：“婴孩的能力全都相等，在洗礼中接受同样的功效；成年人则凭自己的信心接触洗礼，对洗礼的领受不是平等的；有些人的献身较大，有些人较小。因此有些接受较大部分的恩典，有些接受较小部分，”正如那些较接近火的人接受更多热力。恩典明显是能力（*potentia*）和实质（*substantia*），个人必须与它合作才能得到全部的果效：“因此，为了让人借洗礼称义，他的意志必须接受洗礼和洗礼的效

2. 重洗派的观点

虽然重洗主义是多样化的运动，源自中世纪晚期的灵性追求、多过于源自宗教改革，但它与一种神秘倾向联合，把圣灵的内在工作，和教会在正式职事中的外在工作严格对立起来。⁵⁸ 由于重洗派十分强调个人的决定和完全顺服基督的命令，洗礼和圣餐就成为主要的操练途径。圣餐往往只被视为纪念，有社交（横向）的含义，而不是作为恩典的媒介。⁵⁹ 尽管从圣经的观念来说，社会层面很重要——正如我将会论述的——路易·伯克富的判断似乎是相当正确的：

重洗派与宗教改革时期和较后期的其他神秘派别，几乎都否定神在分赐祂的恩典时乃是透过媒介。他们强调一个事实，即神在传达祂的恩典时是绝对自由的，因此很难设想祂会受这类外在媒介的束缚。这类媒介毕竟属于自然世界，与属灵世界没有任何共通点。神、或基督、或圣灵、或内在之光，直接在人心工作，圣道和圣礼都只能够显示或象征这内在的恩典。整个观念都是由本性和恩典的二元论观点决定的。⁶⁰

然而，重洗派把外在媒介和圣灵的内在工作对立起来，并未导致像公谊会（贵格会）那样，放弃这些指定的礼仪。

3. 宗教改革的观点

宗教改革引入一种圣礼观，是与中世纪罗马天主教和重洗派都大不相同的。马丁·路德坚称，教会本身不是恩典的媒介，她首先是由道创造的，是道的仆人。因此，圣礼只在与圣道连在一起时才有效用。与圣道一起，圣礼应许神因为基督的缘故而施的恩惠。它们是“可见的道”，“是圣道和应许的印记和确认。”⁶¹ 然而，

果；……因此，不真诚会妨碍洗礼的功效是很明显的。”

⁵⁸ Thomas N. Finger, *A Contemporary Anabaptist Theology* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 第六章，为重洗派不同分支关乎这个课题的细致分别，提供了有用的诠释。

⁵⁹ 关于当代的陈述，参 John Howard Yoder, *Body Politics* (Nashville: Discipleship Resources, 1992), 16；芬格尔看到：“赫博梅尔（[Balthasar] Hubmaier）强调圣餐的相交面向和它透过具体、外在的伦理活动表达。”他引述赫博梅尔的话说：“因为圣餐与‘完全的、排他的弟兄之爱’有关”（见 Thomas Finger, *Contemporary Anabaptists Theology*, 187）。就像慈运理，很多重洗派都假设“一个本体的障碍，分开了灵和物质”（190）。

⁶⁰ Berkhof, *Systematic Theology*, 607。

⁶¹ *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (ed. and trans. Theodore G. Tappert; Philadelphia: Fortress, 1959)=李天德译，《协同书》（嘉义：基督教

由于神透过这些记号赐下祂的应许——事实上，就是基督自己——它们并不是和它们所象征的实存分开的。⁶²

由于圣道涵括洗礼的水，它就成了“生命的恩典之水，在圣灵里重生的洗”。⁶³ 洗礼除去原罪的罪咎，带来“神的恩典，整个基督，和圣灵及祂的恩赐”。⁶⁴ 在洗礼和主餐中，由于基督客观地临在，有形有体地被赐下，每个接受这些圣礼的人都领受了基督，虽然不信的人领受它们是要受到审判。因此，信心对圣礼的本质和功效并没有任何贡献；它们本身是甚么还是甚么，只做它们所做的事情。不过，如果有人拒绝基督借着这些媒介给予的恩赐，它们就没有拯救的益处。

对这个观点十分重要的是这个信念：基督有形有体地临在，不单在祭坛上，也在宣讲的话语和洗礼的水中。这乃是基于这个信念：在基督——祂是神成为肉身——位格的合一中，神的性情（或属性）已经传通给祂的人性（在这里是无所不在）。因此，基督可以随意在肉身中临在于任何地方。不单根据祂的神性，也根据祂的人性，祂与饼和酒一起临在于每个祭坛（饼和酒保持不变）。⁶⁵

苏黎世改教家慈运理（1484-1531 年）与路德的圣礼观有几点不同。慈运理假设，属灵的事物和物质的事物之间，以及基督的神人两性之间，有鲜明的二元论，他视圣礼为人的誓言，多过于神的誓言。因此，他视圣礼为教导和激励的仪式，多过于恩典的媒介。查理·赫治正确地概述慈运理的圣礼神学：

慈运理的教义后来被抗辩派〔亚米念派〕采纳；根据该教义，称圣礼为“恩典的媒介”并不适宜。它们不是受命来向信徒象征、封存和施行基督救赎的好处的。它们实际上是要成为福音重要真理意义深远的标志。洗礼是要教导灵魂的存有必须以基督的血洁净罪咎，借着圣灵的更新得洁净脱离罪

福音道路德会，1971），见 *Apology of the Augsburg Confession*, 13.5; 24.70 = 《奥斯堡信条之辩护论》，于李天德译，《协同书》（嘉义：基督教福音道路德会，1971），163、210 页。

⁶² 同上，见 *Apology of the Augsburg Confession*, 24.70 = 《奥斯堡信条之辩护论》，于李天德译，《协同书》，210 页；*Larger Catechism*, 5.30 = 《路德博士大问答》，于李天德译，《协同书》，381 页。

⁶³ *Smaller Catechism*, 4.10 = 《路德博士小问答》，于李天德译，《协同书》，286 页。

⁶⁴ 同上，参 *Apology of the Augsburg Confession*, 2.35 = 《奥斯堡信条之辩护论》，于李天德译，《协同书》，62 页；*Larger Catechism*, 4.41 = 《路德博士大问答》，于李天德译，《协同书》，374 页。

⁶⁵ 同上，见 *Formula of Concord, Solid Declaration* 7, arts. 36-38 (pp. 575-76) = 《协同书》，于李天德译，《协同书》，490 页。

的污染。它们进一步被设计来成为救赎工作的持续纪念，特别是要作为媒介，让人在教会和世人的眼前承认自己是基督徒。⁶⁶

作为“基督徒认信的标志”，它们“向思想”提供“它们所象征之真理的一个客观呈现”。⁶⁷对慈运理来说，圣礼“不是恩典的媒介，就好像彩虹或约但河岸的石堆不是恩典的媒介一样。”⁶⁸

1529年，路德和慈运理（由其他不同的代表陪伴）在马尔堡会面，在十五点中有十四点是彼此同意的。不过，不同的意见是关于基督在圣餐中真实的临在。改革宗领袖（包括布塞珥，在马尔堡时他也在场，以及慈运理在苏黎世的继任人布林格）拒绝慈运理的观点，但即使在重要的要点达成一致，这个分歧却一直没有得到调解。正是在这个背景下，加尔文变得重要，他将改革宗和长老会信条（也就是《比利时信条》和《威斯敏斯特信仰告白》、英国圣公会的《三十九条》以及苏格兰和法国教会的一些较小信条）的观点去芜存菁。布廷指出：“加尔文对‘恩典的可见性’的关注，也表达在他对圣礼的特定理解之中……。”加尔文坚称，圣道创造信心，“‘但圣礼带来最清楚的应许……。’”⁶⁹《海德堡要理问答》问：“这个信心又是从哪里来的呢？”它提出的答案——“是圣灵借着人宣讲福音，在我们心里运行，使我们有信心；又借着人施行圣礼，确认并坚固这信心。”⁷⁰——也适用于教会的来源。

加尔文与慈运理一样肯定基督身体升天的意义（即确信：一个无处不在的人类身体的观念，会将基督得荣耀的肉体的实际倒空），但在主要的定义方面仍然同意路德：也就是说，神的的确确实透过物质媒介带来属灵效果；圣礼主要是神的行动，而不是领受者的行动。正如我们在论及圣餐时会更加密切地看到的，特别影响加尔文的理解的不单是奥古斯丁，还有亚历山太的区利罗、屈梭多模、和其他东方神学家。加尔文强调，在记号和所象征的事物的圣礼联合中，神真的透过地上的媒介提供并赐予祂拯救的恩典。正如传讲圣道本身是有效的，不论人如何回应；即使没有

⁶⁶ Charles Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1946), 3:498。

⁶⁷ 同上。

⁶⁸ 同上，3:499。

⁶⁹ Philip Walker Butin, *Revelation, Redemption, and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship* (New York: Oxford Univ. Press, 1995), 103。

⁷⁰ Heidelberg Catechism, q. 65, in *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions*, 41 =《海德堡要理问答》，问65，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订1版），34页。

人的信心，洗礼和圣餐也同样是客观的圣礼。信心并没有创造圣礼，但它的确领受了圣礼的实际；否则，一个人只是接受记号，却没有接受所象征的事物。

尤其是在与重洗派的辩论中，信义宗和改革宗的神学家都强调独一的恩典之约在旧约圣经与新约圣经之中的延续性，因此也强调割礼（预表）和洗礼（对范）之间的关系，但慈运理将强调置于立约中人的一方。洗礼主要被视为义务（被放在父母和孩子身上）；神的应许则是次要的。对比之下，虽然加尔文和其他改革宗领袖没有否认领受者应有的义务，但他们视神的应许为圣礼的主要目的。塑造改革宗对圣礼的诠释所展现的那种圣约神学的具体特点的，正是这种强调。查理·赫治指出：“在改革宗教会的象征中，就这个课题清楚教导的第一点是，圣礼是真正的恩典媒介，也就是说，由基督设立和使用的媒介，用来将祂救赎的好处传递给祂的百姓。……我们谈及恩典的媒介时，恩典这个词包括三件事。第一，不配得的恩赐，例如罪得赦免。第二，圣灵超自然的影响。第三，该影响对于灵魂的主观效果。”⁷¹ 查理·赫治强调，虽然它们本身没有能力，但借着它们，圣灵给予拯救的恩典。⁷²

救恩唯独出于神。不过，神通常借着媒介工作，特别是借着祂明确设立的、并且附加上祂的应许的那些媒介来工作。正如路易·伯克富对这个观点的解释，神“并非绝对和它们系缚在一起，但通常将自己与它们系缚在一起。”

神设立它们作为一般的媒介，透过它们在罪人心里运行祂的恩典，如果他们故意忽略，只会带来属灵损失。……神特殊的恩典只在恩典的媒介发挥功用的领域运作。要对抗神秘主义者，必须维持这真理，因为他们否认恩典的媒介的必须性。神是有秩序的神，在祂恩典的运行中通常使用祂自己设立的媒介。⁷³

圣礼包含一个可见的记号（记号和印记：创九 12~13，十七 11；罗四 11）和属灵的恩典：“恩典之约（创九 12、13，十七 11），信心的义（罗四 11），罪的赦免（可一 4；太二十六 28），信心和回转（可一 4，十六 16），在基督的死和复活中与祂联合（罗六 3）等等”。⁷⁴ 因此，根据改革宗的诠释，圣礼的联合不是物质的融

⁷¹ Hodge, *Systematic Theology*, 3:499。

⁷² 同上，3:500。

⁷³ Berkhof, *Systematic Theology*, 608。

⁷⁴ 同上，618；比较《比利时信条》，第三十三条（于《历代教会信条精选》〔台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订1版〕，89页）与《海德堡要理问答》，问66（于《历代教会信条精选》，34页）；也参 *Westminster Confession*, ch. 27 = 《威斯敏斯特信仰告白》，

合，而是神在圣约经世中相对的行动，也就是从一个位格（神）将恩赐给予他人（信徒）。“记号和所象征的事物之间的紧密连系，解释了使用通常称为‘圣礼语言’的原因，在其中，记号是用来指所象征的事物，反之亦然（创十七 10；徒二十二 16；林前五 7）。”⁷⁵

有一种较神秘的观点与重洗派有关，只将圣灵的工作与在灵魂中直接和无中介的运作划上等号；十六世纪兴起的苏西尼派（以赖流斯·苏西尼〔Laelius Socinus〕和他侄儿法斯都〔Faustus〕命名）却是神体一位论（Unitarianism）和理性主义的一个早期形式。由于强调内在而不是外在，强调个人的决定而不是神拣选的恩典，重洗派、苏西尼派、亚米念派、新律法主义者、神秘主义者和理性主义者，都一致反对圣礼是恩典的媒介这个信念。⁷⁶

4. 当代福音派观点

受到宗教改革和认信的更正教主义，以及亚米念主义、奋兴主义和五旬节主义影响，福音派运动浩瀚如海洋的广度不容简单的定义。就圣礼来说尤其如此。甚至在很多信义会、长老会和改革宗的福音派人士中，在官方认信和要理问答中概述的观点，也往往（至少是含蓄地）受到更广阔的运动中的重洗派潮流修改。

巴特极力拒绝所有形式的神人协作论。不过，他把洗礼视为只是人的一个回应行动。从逻辑上来说，他最终拒绝圣约儿女的洗礼。巴特说，洗礼见证恩典。“不过，它本身不是恩典的承载者、媒介或工具。洗礼是回应一个奥秘，即耶稣基督的历史、祂的复活、圣灵的浇灌的圣礼。不过，它本身不是奥秘或圣礼”（强调字体为引者标示）。⁷⁷ 在巴特的处理中失落的是，根据改革宗对洗礼的理解，它首先和首要是神的行动和誓言。他甚至比慈运理走得更远，写道：“改革宗教会和改革宗神学（甚至在苏黎世）不能继续主张”慈运理的教导，并朝加尔文的“圣礼主义回头走了一步”。“我们不能否认，从负面和正面来说，慈运理基本上都是对的。”⁷⁸

第二十七章，于《历代教会信条精选》，152-53 页。

⁷⁵ Berkhof, *Systematic Theology*, 618。

⁷⁶ 同上，607-8。虽然苏西尼期待洗礼会成为过时的迷信，但他的追随者保留两个礼仪的外在形式。不过，他们容许这些礼仪只有“道德效力”，否认借着它们会有任何“圣灵的神秘运作”。“事实上，他们更强调人在恩典的媒介中做甚么，而不是神透过它们成就甚么，他们谈及这些礼仪只是认信的外在徽号，（圣礼）只是纪念。十七世纪的亚米念派和十八世纪的理性主义者也持这种观点。”

⁷⁷ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 4, pp. 73, 102。

⁷⁸ 同上，vol. 4, pt. 4, p. 130。我同意韦伯斯特对巴特的总结片段所做的评估：“解经有时惊人地低劣，由特别的诉求主导，有时又几乎是柏拉图式地，区分水的洗礼（完全是人的

不过，在其大部分的表达方法中，福音派较少受到来自慈运理或巴特的影响，而较多受到更明确的重洗派遗产以及敬虔主义和奋兴主义的传统的影响。因此，个人实践或灵性操练，往往被视为比教会日常培育和支持信仰的圣礼更重要。葛伦斯把洗礼和圣餐描写为“群体的委身行动”，他主张“这些仪式乃是象征福音”。⁷⁹ 葛伦斯解释说，从激进的改教家和他们浸信会的继承者的角度来看，洗礼和圣餐“基本上是人的行动，而不是神的行动”。“这种神学的中心，是以顺服为焦点。信徒出于渴望顺服为教会设立这些行动的那一位，而参与这些礼仪。因此这些礼仪是顺服的记号。”⁸⁰

艾利克森（Millard Erickson）明白，改革宗的观点“与圣约的观念有密切的关联”，强调“圣礼客观的一面”。⁸¹ 艾利克森反对这种观念，主张：“洗礼的行动不传达直接的属灵好处或祝福。”“因此，它是个人已经重生的见证，”只在预备受洗的人“表现出重生的可信证据”，因此“符合救恩的条件（也就是悔改和积极的信心）”后才会执行。⁸² “它是公开表明个人委身于基督。”⁸³ 关于圣餐，艾利克森指出，根据改革宗的观点，“圣礼有真正客观的好处。它不是由参加者产生的；而是由基督自己带到圣礼之中，”但根据艾利克森，圣餐“基本上是记念”。⁸⁴ “主餐的效果是将前意识的信念带到意识。”⁸⁵

我们应该留意，就历史神学来说，宗教改革的圣礼观与这些观点的分歧，就像与罗马天主教的立场的分歧一样大。从改革宗（和信义宗）的角度看，一旦只将圣礼理解为人顺服的行动，而不是神恩典的媒介，对象征和唯实主义的各种理论的歧异就相对不那么重要了。虽然每一个盟约都涉及两方面，恩典之约却不是基于我们个人实践律法的规定，而是基于基督成全所有的义。神的誓言才是具有优先性的，并且事实上也带来我们相应的回应。

行动)和圣灵的洗(完全是神的行动)。……很明显，改革宗的圣礼传统已经对他失去了吸引力，虽然取而代之的却又缺乏较早时讨论的细致和份量”（John Webster, *Barth* [New York: Continuum, 2000], 157）。

⁷⁹ Stanley Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville: Broadman & Holman, 1997), 644。

⁸⁰ 同上，670。

⁸¹ Millard Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 1093-94 = 蔡万生译，《基督教神学》，卷三（台北：中华福音神学院，2002），369-70页。

⁸² 同上，1096 = 蔡万生译，《基督教神学》，卷三，374-75页。

⁸³ 同上，1101 = 蔡万生译，《基督教神学》，卷三，380页。

⁸⁴ 同上，1120, 1122 = 蔡万生译，《基督教神学》，卷三，408、412页。

⁸⁵ 同上，1126 = 蔡万生译，《基督教神学》，卷三，417页。

二、辨别圣礼：有几个？

信义宗和改革宗神学传统肯定，要让一种实践被视为圣礼，它必须是由基督所设立，并且具有福音（也就是恩典媒介）的实质。关于后者，路易·伯克富提出一个简明的定义：

它们本身是恩典的媒介，而不是因为与不包括在它们里面的东西有关联。引人注目的经验可以增强神在信徒心里的工作，有时也确实如此，但这不会在专门的意义使它们成为恩典的媒介，因为这些经验所成就的只能根据神的道来诠释，圣灵透过它来运行时。圣道和圣礼本身是恩典的媒介；它们的属灵效力只倚靠圣灵的运行。⁸⁶

而且，“它们是神持续施行恩典的工具，这绝无例外。”对恩典的运行来说，它们不仅仅是“偶然的”或“附加的”——也就是提供一个机会给神，使祂可以直接在这些媒介以外、在人心里运行，“而是被派定的定期媒介，用来传达神拯救的恩典，而且具有持久的价值。”最后，“它们是耶稣基督的教会的正式媒介，……圣灵借以在人心里带来信心并坚固信心。”⁸⁷

我们可以检视旧约圣经和新约圣经中没有争议的圣礼，来看这一具体定义的有效性。

1. 旧约圣经中的圣礼

(a) 割礼是直接由神设立的，作为恩典之约的记号与印记（创十五，十七章）。从我们在创世记十五章找到的形式与内容可以清楚看到，这约满有恩典的本质，神单方面发出应许，并以一个异象确定这些应许，在这异象中，祂穿过被劈开的动物身体。正如我已经提出的，从新约圣经的诠释也可以清楚看到。因此，向亚伯拉罕起誓的约是恩典之约，新约信徒和他们的孩子也属于这约（加三 7~9、24~29 等）。

(b) 类似地，逾越节也是由神设立，作为主在审判埃及那天，看见门上的血就“越过”义人之家的一个持续的记号与印记（出十二 11~27）。再一次，这圣礼的实质是神的应许，虽然（就像割礼）它也制造立约伙伴的责任，作为他们敬拜的合理回应。

⁸⁶ Berkhof, *Systematic Theology*, 605。

⁸⁷ 同上。

2. 新约圣经中的圣礼

(a) 洗礼取代割礼（西二 11~12；参：罗四 11；加三 27）。可以肯定的，新约圣经同样清楚表明，这与旧约圣经恩典之约的历史有不连贯之处，但在实质上，而是在施行上。如今不再是那些受割礼的人（罗四章），而是受洗礼的人，在基督的死亡和复活中与祂认同（罗六章）。尽管约翰的洗礼是悔改的记号，为神的国预备道路，耶稣却透过祂的事奉带来国度本身的实存；因此不再有为基督作预备的悔改的洗礼，而是那带来新生命、使人归入基督的圣灵的洗礼（约一 19~34，三 3、5）。耶稣接受约翰的洗礼，代替我们承受审判的洗礼，然后命令门徒将福音带给列国，“奉父、子、圣灵的名给他们施洗……”（太二十八 19）。关于割礼和洗礼的对象，出现了另一个不连贯之处：在旧约圣经中只有男性受割礼，但现在在新约圣经中，男女都受洗。但甚至这件事也由不得教会本身决定，而是由先知所预期（珥二 28~29），并在使徒们的职事中得着应验（见：例如，徒十六 15）。新约圣经比旧约圣经大，正如应验比应许大，但信心的实质——基督和祂的所有好处——一直都没有改变。

虽然在施行中有不连贯之处，恩典之约的实质在新约圣经与旧约圣经中都是一样的。甚至在五旬节那天，那些相信彼得宣讲的福音的人问：“弟兄们，我们当怎样行？”彼得对他们说：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必须领受所赐的圣灵；因为这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的”（徒二 37~39）。

(b) 主餐取代逾越节。在逾越节——在祂要被交给别人、而不是在审判中被越过的那一夜——耶稣设立主餐作为“我立约的血，为多人流出来，使罪得赦”（太二十六 26~29；参：可十四 22~25；路二十二 18~20；林前十一 23~26）。因此，洗礼和主餐明确是由基督所设立，而它们的实质是一样的：由于耶稣的位格和工作，有赦罪的应许和圣灵的恩赐。

新约圣经给圣徒规定了很多事情，作为鼓励、成长、作主门徒，以及在世界上和在基督的身体中服事的媒介。不过，这些是感恩的媒介，而不是恩典的媒介。

3. 评估额外圣礼的主张

记住这两个准则（由基督设立和恩典的媒介），我们就不能说坚振、告解、按立、婚姻和临终抹油构成了教会的圣礼，像罗马天主教的教导所要求的那样。⁸⁸

⁸⁸ 关于这些额外的圣礼的概述，见 *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 325-420。

(a) 坚振。根据罗马天主教坚振礼的实践，主教按手在那些第一次要领圣餐的人身上，让他们领受圣灵。这实践在很多信义会和改革宗群体中都保留下来，但不被视为圣礼，因为使徒唯独将领受圣灵的应许连到洗礼（徒二 38）。如果坚振礼要保留，而又不令人质疑洗礼的有效性，它就不能是圣礼。它并不是恩典的媒介，而是成年归信者承认信仰，以及那些在有形的约中成长的人，在弟兄姊妹面前公开承认基督，成为领圣餐的正式会友。坚振或承认信仰是信徒的行动，回应洗礼中给予的应许。因此，尽管公开认信当然会得到称赞（罗十 9~10），也是对成年归信者的要求（正如整卷使徒行传所见证的），信徒也带儿女来受洗，他们儿女的信仰认信是接受在（婴儿）洗礼中所认可的应许，它本身不是恩典的媒介。

(b) 告解提供赦免（赦罪），因为人们口头向神父承认每一项罪，经过忏悔（害怕惩罚）和补足（履行由神父指定的某些补偿行动）。不过，圣经从未规定这个礼仪。而且，告解是一种明确形式之行为的义，不单不能成为恩典的媒介，也明显违背福音。教会纪律和教牧关怀当然涉及道德指导和引导，往往要求成员消除歧异并修补错误。他们甚至可能因为拒绝长老的教导、纠正和劝诫而被罚停领圣餐。不过，这些是基督徒在回应神的恩典和赦免时对邻舍的恰当责任，不是补偿罪过的方法。

固然，认罪和赦免有圣经的先例，在信义宗和改革宗，这些告解的元素是公众崇拜的一部分，而不是一种私下的圣礼，而它唯一的基础是基督的补赎，而不是信徒的补赎。在固定的礼仪中，牧者奉基督的名，向会众宣布，为了基督的缘故，他们的罪得到赦免。改革宗和长老宗教会中也以开除教籍和赦罪的形式，保留这种公开的实践。事实上，加尔文主张，对特定的罪敏感的柔弱良心应该得到鼓励，向牧者认罪，接受私下的赦免。⁸⁹ 因此，有圣经支持的元素可以保留，而不败坏福音或加添圣礼。从改革宗的角度看，赦罪（无论公开还是私下）只是神的道的应用。

(c) 按立——也就是由长老（*presbyterion*）按手——根据新约圣经，显然是基督的规定（提前四 14，五 22；多一 5；徒六 6）。虽然事奉的属灵恩赐是借着这规定赐下（提前四 14），“恩典的媒介”这个短语指拯救的恩典，是所有信徒都共享的。所有的信徒都在洗礼中被按立，领受先知、祭司和君王这一般性的职分；有些信徒被按立领受牧师、长老和执事的特殊职分。我们应该再一次记起，根据罗马天主教的教导，恩典是注入灵魂的物质，借以将它由自然提升到超自然的地位。因此，按立被理解为注入额外的“性质”或“印记”在灵魂上，使神父在本质上与其他受洗的人不同。⁹⁰ 对比之下，保罗说基督赐下牧师，作为给祂的教会的恩赐，是为了培

⁸⁹ 加尔文，《基督教要义》，3.4.14。

⁹⁰ *Catechism of the Catholic Church*, 395-99。

育并建立整个身体，以连于教会的元首，而不是为了私下提升某些特定成员（弗四 11~16）。“我们……都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。身子原不是一个肢体，乃是许多肢体。设若脚说：‘我不是手，所以不属乎身子；’他不能因此就不属乎身子”（林前十二 13~15）。

(d) 婚礼。虽然大部分夫妇都会见证，婚礼给他们机会承认生命和信仰中的缺点，并能长大成熟，但圣经并没有将婚礼视为恩典的媒介。事实上，婚礼的设立是创造的定例，并且是和基督徒共享的，虽然立约的家庭——即使配偶中只有一方相信——也是圣洁的（林前七 14）。不过，构成了恩典的媒介的，是家庭所共享的圣道的职事和圣礼，而不是婚姻制度本身这一般恩典。

(e) 临终抹油（extreme unction；经常被称为临终礼仪）以雅各书五章 14 至 16 节作为支持，但这段经文只提到请“教会的长老”为患病的人祷告，“奉主的名用油抹他”，听他认罪和宣布赦罪。从这段经文产生了详细的礼仪，在其中，神父用油（特别经主教祝福）涂在人的眼睛、耳朵、鼻孔、嘴唇、手、脚和（男人的）生殖器上。每一次神父都赦免那个器官所犯的罪。临终抹油的目的是奇迹地恢复健康，如果不能的话，便预备迎接死亡。天特会议咒诅所有否认这礼仪是“由我们的主基督设立”，而认为只是“由人的发明”设立的人。⁹¹

不过，我们可以留意几件事。第一，在前一节经文，雅各说，“你们中间有受苦的呢，他就该祷告；有喜乐的呢，他就该歌颂。”祷告和歌颂当然是重要的基督徒实践，但在罗马天主教教导中不把它们视为圣礼，甚至不把它们视为这据称的圣礼中的元素。第二，如果告解能补赎罪，为甚么需要进一步的赦罪礼仪，才能够使人在恩典的状况下死去？第三，特别在与洗礼和圣餐比较时，临终抹油的根据似乎很薄弱，而各种被视为它所必须包括的不同行动，在这段经文或圣经其他地方都没有提及。基督似乎不可能透过单独一个使徒的教牧建议，为教会设立一个新的圣礼，而在更普遍的使徒教会中，并没有证据支持它的圣礼地位。

因此，从宗教改革的角度看，恩典的媒介有十分特定的指涉。并非一切有用的东西、或圣经所命令，只要可以辅助基督徒生命的，都要被视为圣礼（也就是恩典的媒介）。教会本身不是恩典的媒介，而是施行恩典的媒介，它不具备正典的权威可以创造新的圣礼。路易·伯克富指出：

而且，信心、归信和祷告，首先是神恩典的果子，虽然它们可能反过来成

⁹¹ *Canons and Decrees of the Council of Trent: Original Text with English Translation* (trans. H.J. Schroeder; St. Louis: Herder, 1960), session 14, art. 1。

为工具，增强属灵生命。它们不是客观的规定，而是主观的条件，让人拥有并享受圣约的祝福。……严格来说，只有圣道和圣礼可以视为恩典的媒介，也就是作为客观的途径，是基督在教会中所设立，并在传达祂的恩典时，惯常地将自己与它们系缚在一起。⁹²

中世纪教会添加圣礼，并不是反映一种夸大的圣礼观，而是反映出将洗礼和圣餐的效用弱化的观点。

讽刺的是，我们在当代更正教——包括福音派——中可以看到类似的倾向。由于圣礼的本质在很大程度上被理解为信徒的工作，难怪圣礼或礼仪的清单可以是开放的，几乎可以包括任何能够见证神存在的事物。然而，这是对普遍启示和特殊启示、普遍恩典和拯救恩典的混淆。⁹³

对圣礼的目的和效能有不充分的看法，就会容许把任何对属灵成长有帮助的东西都称为恩典的媒介。雷历（Charles Ryrie）说，仪式与圣礼不同，“并不包含传达恩典的观念，只包括象征的观念。”⁹⁴ 我们是为了象征“离开旧生命，进入新生命”，而需要“实际的洗礼”吗？雷历提出，“为甚么不在教会的讲台竖立一个小衣柜，让人穿着旧衣服走进去，在里面换衣服，然后穿着新衣服出来？这不显示与洗礼一样的真理吗？它不是圣经的说明吗（西三 9~12）？”因此，他总结说，我们在实践中应该“更有弹性”。⁹⁵

路易·伯克富将圣礼限于洗礼和圣餐，由受按立的牧者施行；当代福音派神学家古德恩批评说，这是带有“‘司祭主义’（sacerdotalism）的色彩……，”⁹⁶“但将‘恩典媒介’的清单弄得这样短是否明智？假如我们想列出并讨论所有的媒介，是可以领受圣灵透过教会生活中的交通而特别赐给信徒福分的，那么只列出那些限于由按立的神职人员或教会有职分的事奉人员执行的活动，似乎就显得不智了。”当

⁹² Berkhof, *Systematic Theology*, 604-5。

⁹³ 可能不令人惊讶的是，麦拉伦（Brian McLaren）赞美罗马天主教的七个圣礼，主张：一旦有七个圣礼，至终任何事物——例如小狗的玩乐、和朋友吃晚饭，或一个患有唐氏综合症的孩子的微笑——都可以视为圣礼（*Generous Orthodoxy* [Grand Rapids: Zondervan, 2004], 254 = 麦拉伦著，凌琪翔译，《耶稣关心的七件事》[台北：校园书房出版社，2008]）。

⁹⁴ Charles Ryrie, *Basic Theology: A Popular Systematic Guide to Understanding Biblical Truth* (Chicago: Moody Press, 1986, 1999), 487 = 雷历著，杨长慧译，《基础神学》（香港：角石，1996），453 页。

⁹⁵ 同上，467 = 雷历著，《基础神学》，435 页。

⁹⁶ Grudem, *Systematic Theology*, 950 = 古德恩著，张麟至译，《系统神学》（E. Brunswick：更新传道会，2011），963 页。

然，他明白“这样的清单可能会变得很长……。”⁹⁷ 不过，结果是，“洗礼不是一项‘主要’教义”，继续令教会分裂，虽然它仍然是“教会日常生活中一项重要的事……。”⁹⁸

三、从圣经神学检视圣礼：立约确认

关于圣礼的辩论，传统上会陷入形而上学臆测的泥沼中，但恰当的出发点再次应该是以圣约作为背景，这是圣礼首先浮现的脉络。例如：在出埃及记二十四章3至8节，百姓回应在西奈山颁布的律法之时，起誓说：“耶和華所吩咐的，我们都必遵行”（3节）。接着摩西将血洒在百姓身上，因为他们为履行誓言而承担起责任。礼仪与它确认的话一致。“你看！这是立约的血，是耶和華按这一切话与你们立约的凭据”（8节）。不单在圣经，在古代近东条约的世俗政治中，话语和记号，在立（也就是“切”）约时也是绑在一起而不可分开的。这个段落的目的是把圣礼与圣道一起视为恩典的媒介来论述。当论证展开时，会更清楚地看到，用圣约来解释圣礼，会加深“与陌生人相遇”和“克服疏离”这些对立的本体论之间的鸿沟。

正如在世俗条约里，圣经的礼仪是将陌生人系缚到那位他者的途径，这位他者召唤他们前来与祂相交：“我要作你们的神，你们要作我的百姓。”特别是在王室赠予的情况下，确认的仪式是传递一份礼物。一方面，这不是立约者转移物质工具（也就是羊皮纸和蜡印）到他个人的身体里；另一方面，这也不仅仅是一个象征事件。它乃是正式、公开和有法律约束力的礼仪，借以将遗产递交给受益人。它不是转交实物，而是转交遗产的拥有权，这是立约的背景所预设的。尤其是当神是这约的创始者时，这行动有全面的本体性预设（也就是创造主和受造界的关系）与果效（也就是付清约的赏罚，包括死亡、征服邪恶力量、身体复活和得救赎的受造界）。不过，“切约”的行动本身，既不是用法术以超自然物质消灭自然物质，也不仅仅是个象征的姿态。反而，神将非奥秘的、普通的和自然的物质分别为圣，作为祂执行其奥秘、奇妙和奇迹工作的媒介。

在讨论神的临在时，尤其是与圣礼有关的临在，无论可以提出甚么重要的形而上学问题，临在和缺席、“近”和“远”的范畴，都是立约关系的空间隐喻。粗略来说，这些词语分别对应祝福和咒诅。因此，例如，外邦信徒被称为在过去“与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神。你们从前远离神的人，如今却在基督耶稣里，靠着祂的血，已经得亲近了。

⁹⁷ 同上，951 = 古德恩著，《系统神学》，963页。

⁹⁸ 同上，967（编按：原著误植为976-77） = 古德恩著，《系统神学》，979页。

因祂使我们和睦，”在基督里成为一家人（弗二 12~14）。

除了立约的背景之外，临在的观念——尤其是用受造物居间传递——总是受到末世论的制约。带领我们呼叫“阿爸！父！”（罗八 15）的同位圣灵，也激起我们的渴望，呼求耶稣所应许的祂的再来。“证明这事的说：‘是了。我必快来。’阿们。主耶稣啊，我愿你来！”（启二十二 20~21）。那些在约里面的人，即使只是可见的成员，也是处在圣灵分开这个世代的众水之活动的领域内，以致透过将来世代那具有穿透力的能量，可以为相交预备干地（来六 4~9）。

因此，重要的是将圣礼置于它们立约的背景中，而不是企图根据圣经感到陌生的哲学范畴来解释它们。在一个盟约里，记号的作用并非只是代表一些缺席的东西（仿佛要令人记起它），也不是实际变成所象征的实存。相反，话语和记号一起构成立约的行动，类比于政治联合或个人联合，就像在婚姻或领养中。在这个脉络下，问题不是记号本身做甚么（或不做甚么），而是行动者透过这些话语和记号执行了甚么。圣经的盟约典型地用一个涉及倒血或洒血，或经过劈开的动物尸体的仪式，来正式签署。不过，这已经是古代近东外交上熟悉的做法，皇帝（宗主）收纳一个倚靠他的统治者及其领域（附庸），以宗主定下的规定为条件，这些规定要被严格遵守。“经过被劈开的两半之间”，意味着公开、正式并合法地接受条约的条款，包括下场会好像附庸以礼仪方式在中间穿过那些劈开的尸体那样的威胁。宗主条约因此要求完全、持续并亲自履行盟约的规定，并且应许，顺服就可长久留在那块土地上，不服从则会死亡。

除了补充说明每一个约都有它的记号和印记外，我们不需要重复神在亚当堕落前与他所立的约、以及神在西奈山与以色列所立的约中辨认出这种条约的形式和内容的论据。亚当之约以生命树作为象征和印记，透过这树，神会在亚当完成任务后赐给他永生，确认他的义；而西奈之约以百姓说完“耶和华所吩咐的，我们都必遵行”后，将血洒在他们身上来正式签署（出二十四 3、6~8）。圣礼总是对应于立约本身的话，在这里则是百姓起誓说，个人会完成律法的规定，对应于将血洒在他们身上。正如我们将会看到的，这与耶稣基督在最后晚餐所言所行的形成强烈对比。

与律法之约（也就是宗主条约）不同，恩典之约是君王的赠予：神保证的遗赠或产业。在堕落后，神立刻与亚当、夏娃立应许之约，以及亚伯拉罕和大卫之约，这些都在新约中全面表达出来。给亚当、夏娃的应许，由神遮盖他们赤裸的身体来象征、并作为印记，给亚伯拉罕的约以雅威经过动物劈开的尸体（和之后的割礼）来象征、并作为印记，给大卫的约则提到神“与白日……和黑夜的约”来象征、并作为印记（耶三十三 20；参：撒下七 16；王上二 4；诗八十九 3~4）。

西奈律法之约和之前的应许之约，在以色列的宗主呼召耶利米控告祂的百姓，

并应许最终救赎他们时都发挥作用。在西奈之约的基础上，只能够宣告咒诅。先知在雅威面前流着泪承认：“你一切所吩咐他们行的，他们一无所行，因此，你使这一切的灾祸临到他们”（耶三十二 23）。但从国家性的约——基于以色列顺服的宗主条约——只能够带来灾难，因为它完全被轻蔑。雅威宣布耶路撒冷被尼布甲尼撒打败和俘掳，指出西奈之约一再被违反的命令，提醒他们，他们（透过代表他们的祖先）曾起誓遵守这约，然后宣告咒诅：“犹大的首领、耶路撒冷的首领、太监、祭司，和国中的众民曾将牛犊劈开，分成两半，从其中经过，在我面前立约。后来又违背我的约，不遵行这约上的话……”（耶三十四 1~22）。不过，基于恩典之约，在新约中更新（见：耶三十一章），神应许新的创造和新的出埃及。神更新祂的誓言：“他们要作我的子民，我要作他们的神”（耶三十二 38）。我们从这一切可以看到圣礼作为确认的礼仪。就是因为这个缘故，（例如）割礼才被称为我们透过信心拥有的义的“记号”和“印记”（创十七 10~11〔《和合本》“证据”〕；罗四 11~12〔《和合本》，“记号”与“印证”〕）。

圣礼是约的记号和印记（每个约都涉及两造），要求人有忠心和顺服的义务。不过，洗礼和圣餐首先和首要地是恩典的媒介，因为它们是恩典之约的圣礼。事实上，在设立割礼时，雅威承诺，“我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的神”（创十七 7）。割礼不单象征这应许，也确认每一个接受割礼的人有权承受这应许：“这样，我的约就立在你们肉体上作永远的约”（13节）。正如保罗指出的，这并不表示亚伯拉罕和他后裔以割礼本身称义，因为它是“在他未受割礼的时候因信称义的印证”（罗四 11）。

同样地，成年的归信者在信靠基督的那一刻就被称义，但这称义乃是由洗礼作为印记或确认。因此，这并不是在本乎恩、也因着信得救，与借着圣礼得救之间来选择；圣礼乃是前者的象征和印记。正因为这个缘故，我们不能拒绝把圣礼给那些有权接受的人。事实上，不让人得到可见的记号和印记，等同于将人从可见的立约群体中驱逐：“但不受割礼的男子必从民中剪除，因他背了我的约”（创十七 14）。而且，正如旧约的礼仪应许恩典，并威胁那些不接受它所象征的实际的人会受审判，新约圣经也提出同样严厉的警告（林前十 1~22，十一 27~32；来四 1~13，六 1~12）。

在立约的经世中，记号的功用主要并不是表达内在的经验或愿望，它主要也不是象征性地指向超越它所象征之事。它乃是司法的行动：一个在当下承担责任的事件，包括只能够在位格的关系中取得的责任。这功能的经典例子可以在与挪亚的约中找到，虽然在那里，雅威承担立誓者的角色，将宗主和附庸通常的关系颠倒过来。“我把虹放在云彩中，这就可作我与地立约的记号了”（创九 12~13）。审判的弓（编

按：《和合本》的“虹”，直译为“弓”，参：《英语标准版》——过去是向着人拉的，而箭是在洪水里射出的——如今是向着、并对准神自己拉的，以一个类似于神在创世记十五章在亚伯拉罕面前所起的、自我咒诅的誓言。在启示录四章3节（参：十1），审判的弓挂在宝座后面，作为和平的姿态。

记号并不代表其他东西。用某种存在的东西代表缺席的东西，或者让所爱的人出现在某人的思想中（有如看一张照片），并不成问题。它不是实例或说明。另一方面，它没有淹没或代替一般的自然现象，而是为了某项非凡的、传达讯息的事件而圣化这些自然现象。因此，不是因为它经过本体上的质变，而是因为神实际使用它，所以彩虹可以称为“约”。一种普通的气象现象成为神圣。如果语言的意思是它的用法，那么水、饼和酒，在神和人之间的立约仪式这个脉络下的意义，必须根据它们与它们所确认的盟约之间的关系来决定。神把彩虹的自然记号分别为圣，自己承担违背这誓言的咒诅。它是给我们的保证，因为它首先是神纪念祂的誓言的行动。雅威补充说：“我使云彩盖地的时候，必有虹现在云彩中，我便记念我与你们和各样有血肉的活物所立的约。……虹必现在云彩中，我看见，就要记念我与地上各样有血肉的活物所立的永约”（14~17节）。

同样地，神给亚伯拉罕的应许，由一个异象——神（以冒烟的火炉象征）穿过劈成两半的动物——来确认，接着也由割礼来象征（创十五~十七章）。虽然亚伯兰“信耶和华，耶和华就以此为他的义”（创十五6），亚伯兰在两节经文后仍然问道：“主耶和华啊，我怎能知道必得这地为业呢？”（8节），神接受这要求，在雅威经过劈成两半的鸟的异象中，确认先前说出的应许（9~21节）。因此，作为神应许的记号和印记，圣礼不单向圣徒保证神在基督里的恩惠，也“提醒”神要记得祂的承诺，甚至是当我们的罪激起祂的忿怒时。它带来主观的确据，因为它是客观的誓言。

与异教节期庆祝自然循环不同，以色列的节期隆重地庆祝的，是永久、当下地参与在过去的救赎事件，以及它们在未来的应验。离开埃及的以色列人“在云里、海里受洗归了摩西”，在旷野从磐石喝水，“那磐石就是基督”（林前十1~4）。意味深远的是，保罗在这里开始长篇讨论公众的崇拜，特别聚焦于圣餐，作为挑战哥林多教会不成熟、分裂和混乱的方法。借着圣礼，伴随着圣道，圣灵把我们在今世所居住的任何合适的人群中迁移出来，重新安置我们，成为将来世代的公民。很明显的，使徒教导说，这些记号与它们所象征并作为印记的实际有分。但这是甚么意思呢？这“有分”是怎样发生的？我已经论证说，我们乃是从圣约的戏码认识到神是谁，而不是在哲学臆测中，认识神的内在本质是甚么。关于人类的身分，以及罪和恩典的本质的问题，我也论证相同的论点。很多罗马天主教神学在这几点上的倾向，都是针对“甚么”而建立详细的形而上学阐述，聚焦于事物的内在本质上。不

过，在圣约的脉络下，神和人类是演员，我们是在展开的情节中，辨识双方的性情。罪不是因为本性倾向较低的领域，而是因为背约。恩典不是商品，而是神的 *hesed*（希伯来语：圣约的怜悯和信实）——祂基于基督已经应验了律法之约、并在恩典之约中将祂的产业交给我们，而施予罪人的恩惠。

关于圣礼也必须这样说。经院哲学的用语可以帮助我们说明一些事情，但哲学不能告诉我们圣礼是甚么，或者记号有分于所象征的实际是甚么意思。关于圣经观念的世俗背景，我们需要回到古代近东订立条约的世界，就如赫人的例子，在那里，“这是马提伊露（Mati'ilu）和他儿子的头”，由宗主解释为承担立约的责任和背约的咒诅。在庆典中，人们宣告说山羊被割下的头不再只是山羊的头，而是马提伊露和他众子的头。⁹⁹ 这种仪式的见证人知道这个仪式的意图是甚么。他们并非想像山羊的头神奇地变成马提伊露和他众子的头，但那也不仅仅是象征而已。他们看到，在起誓和仪式中，如果他们不能遵守那些条款，就是确定自己的灭亡。

就像上面订立世俗条约的例子，圣经的圣约紧密地将记号和实际绑在一起，以致割礼简单地称为“约”，正如耶稣称祂在楼房拿起的杯为“新约的血”一样（太二十六 25~28）。很明显的，这些圣约的行动不单是举例说明而已。但它们也不是神奇地将地上的物质转化成神圣的物质。它们是表述行为的行动，做它们所说的事情。在将饼和酒圣化成祂的身体和血的行动中，并借着这行动，耶稣将自己交于死地，作为为了那些凭信心吃喝之人的罪献上的祭。祂给他们“救恩的杯”，因为祂会喝光“忿怒的杯”，祂在客西马尼园害怕这杯，却仍定意为我们接受它。因此，难怪保罗称十字架为“基督的割礼”（西二 11）。¹⁰⁰ 以赛亚预言的“祂受鞭打、从活人之地被剪除，是因我百姓的罪过。……祂却担当多人的罪，又为罪犯代求”（赛五十三 8~12），指的就是祂。

受洗的人在基督的割礼—死亡中与祂联合，也来到神审判的刀下。克莱恩说：“那是司法上的死，作为对罪的惩罚。但是在基督的死里与祂联合，也是在死亡不

⁹⁹ 这个例子在 Dennis J. McCarthy, *Treaty and Covenant: A Study in the Ancient Oriental Documents and in the Old Testament* (Rome: Biblical Institute Press, 1963), 195 引述。

¹⁰⁰ 克莱恩提醒我们，耶稣如同以撒，也在婴儿时受割礼，“部分和象征式地切去——按先知预言所选择称祂为‘耶稣’的时刻。但基督在十字架上的割礼，才回答了创世记二十二章的燔祭，作为割礼的完成，不单‘脱下’代表的部分，也脱下‘〔整个〕属肉之身体’（西二 11，《吕振中译本》），不单是象征性地起誓—咒诅，而是借着在咒诅的黑暗和弃绝中，‘借着死’切除‘祂血肉之身体’（西一 22，《吕振中译本》）”。(M. G. Kline, *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* [Grand Rapids: Eerdmans, 1968], 45)。

能拘禁的那一位的复活里与祂一同复活，以至于称义。”¹⁰¹ 而正如彼得肯定的，由挪亚和他全家在洪水的严峻考验中得救所预示的洗礼，“也拯救你们”，不是借着洁净身体，而是在于“借着耶稣基督的复活，……在神面前有无亏的良心。耶稣已经进入天堂，在神的右边……”（彼前三 21~22）。克莱恩强调：“良心与指控和原谅有关；它是法庭层面的。因此，洗礼是和人在神的审判宝座前有关的。”¹⁰² 在这里，正如在出埃及当中，这提醒我们记起在水和火的严峻考验里的末世性本质：如今当百姓经过众水时，不会被淹死，因为神就像在出埃及时那样，与他们同在（赛四十三 1~3）。

由于记号和所象征的事物之间的紧密联合，割礼可以被称为“约”，逾越节的礼仪本身，也同样被称为“主的逾越”，其后的世代蒙召，要把自己视为代表性地（也就是立约地）与最初立约的那一代同在，整装上路，展望他们的救赎（出十三 14~16）。在设立圣餐的话中，耶稣也同样只是称杯和饼为“我血所立的新约”（编按：路二十二 20）。“这是我的身体。……这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦”（编按：太二十六 26、28）。

正如我们看到的（在第二章），求告雅威，与附庸（小君王）在受到威胁时求告宗主（大君王）是平行的。这语言在新约圣经中紧密连结到圣礼。在这个立约求告的背景下，以色列拿起逾越节的杯：“我要举起救恩的杯，称扬耶和華的名”（诗一一六 13）。充满对弥赛亚的审判的同一只杯（太二十六 39），现在由那些在祂的死和复活中与祂联合的人喝下，从中得到赦免和生命。圣礼对应圣道（律法和福音），作为圣约赏罚的确认：“我们所祝福的杯，岂不是同领〔*koinōnia*〕基督的血吗？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体吗？我们虽多，仍是一个饼，一个身体，因为我们都是分受这一个饼”（林前十 16~17）。因此，那联合是圣约性的，集中在以前是敌对的双方之间的法理上和关系上的中保。

因此，焦点不在于实体（*substance*；或译为本质）和附质（*accidents*），或基督怎样是（或不是）饼和酒，或如何与饼和酒同在（或不同在）。问题在于神用这些记号、并透过这些记号在做些甚么。借着圣道和圣礼，我们脱离现今这个“在亚当里”的、罪和死的世代，被迁移到“在基督里”，作为将来世代的公民。不再在肉体（也就是今世所固有的各种可能性）的辖制之下，我们如今乃是在圣灵（也就是将来世代的权能）的统治之下。当然，接受者必须领受恩赐；否则圣礼就变成他们要亲自承担之审判的记号和印记，与立约的中保所承担的替罪审判无关。

¹⁰¹ 同上，47。

¹⁰² 同上，66-67。

我们以前是大君王的陌生人和敌人，现在却因基督的血得以亲近。我们知道这事，是因为神已经在福音中起誓要施行祂的圣约怜悯，并且在我们的洗礼和圣餐中确认它们。但正如伴随着福音的宣讲，我们必须亲自借着信心领受基督。希伯来书提醒我们，很久以前福音曾传给旷野的一代，但他们没有以信心回应。虽然他们在肉身受了割礼，但他们的心仍未受割礼。不过，“我们已经相信的人得以进入那安息”（来四 2~3）。借着圣道和圣礼，神给我们地业的所有权状，但我们必须提防像以扫那样，放弃我们的产业。我们必须领受在记号中、并借着记号而应许的实际。“这样看来，必另有一安息日的安息为神的子民存留。因为那进入安息的，乃是歇了自己的工，正如神歇了祂的工一样”（9~10节）。

因此，罗马天主教和宗教改革对圣礼的态度的差别，与“克服疏离”和“与陌生人相遇”的范式之间那更大的对比相去不远。阿奎那在《神学大全》里花了八个条目，为“基督如何在这圣礼中”提供一连串的哲学论证。¹⁰³ 然而，这再一次与他对恩典的论述——作为形而上的物质，借由洗礼和其后的圣礼而注入——一致。不过，在圣约的理解中，圣礼涉及由一个位格将礼物赐给另一个位格，并不是交换实质。它的兴趣不在于记号发生了甚么事，而在于借着记号，在位格之间发生了甚么事，不是基督怎样临在于圣礼中，而是祂临在于拯救我们的行动中。恩典是神的恩惠，而圣礼确认神对我们的恩惠。它们的目的是使仇敌和好，不是提升自然（天性）超越自身。

因此，宗教改革对圣礼作为恩典媒介的理解，是努力克服一个本体论式的恩典观念以及对圣礼的因果式理解，支持一种立约的、关系性的、承诺的和宣告的功能，是彻头彻尾与末世有关的，因此也与圣灵有关的。圣灵这个位格的工作可以和恩典划上等号，因为它是恩赐：与将来世代的实际有分的恩赐。圣灵和末世论的这种紧密的关联，在改革宗的理解中是十分关键的。¹⁰⁴ 神俯就，惊人地展示爱，靠着圣

¹⁰³ Thomas Aquinas, *Summa theologica*, q. 76, pt. 3 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》，第十五册，第三集，295-5页。阿奎那不否认升天的现实，他小心地区分他从自然及地方概念（例如涉及从一个地方到另一个地方的移动）对临在的理解。但虽然这样，“饼的整个实质改变成基督身体的整个实质，酒的整个实质变成基督的整个实质。因此这不是形式，而是实质的改变；也不是一种自然移动，而是有它自己的名称，叫做变质”（q. 75, art. 5, pt. 3, 2444 = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》，第十五册，第三集，275-78页）。我倾向相信：这种论述（和留在这圈子中的敌对论述）只能够在本体—神学论述中产生。甚至当阿奎那从圣经找支持经文时，在处理圣礼中，主导的声音仍然是亚里斯多德。

¹⁰⁴ Geerhardus Vos, “Paul’s Eschatological Concept of the Spirit,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos* (ed. Richard B. Gaffin Jr.;

道和圣灵，在此时此地将基督和祂所有的好处传递给我们。不过，耶稣告诉门徒：“但我告诉你们，从今以后，我不再喝这葡萄汁，直到我在我父的国里同你们喝新的那日子”（太二十六 29）。“你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到祂来”（林前十一 26）。

构成了圣礼的，不是记号本身的行动，也不是人的行动，而是神的行动；用《威斯敏斯特小要理问答》的话说：“基督为了将救赎的益处归于我们，所设立那明显而常用的媒介……。”¹⁰⁵ 每当圣道得到传讲，并附上圣礼作为记号和印记时，我们都接受亚伯兰提出的疑问的答案：“我怎能知道必得这地为业呢？”由于神的临在不一定是令人愉快的（因为祂经常在审判中来到），我们就需要这个确据，就是祂现在是以和平来到我们这里。焦点不在于水、饼和酒实际上是甚么，或者基督是否实体地临在于它们当中，而是借着这些具体的行动，基督是否真的将自己赐给我们。

《海德堡要理问答》沿着我到目前为止的思路，在圣约的背景中讲述圣礼的效用：“首先，祂在十字架上为我献上祂的身体，裂开，祂的血为我流出；这和我亲眼看见主的饼为我擘开、主的杯递给了我一样真确。”但这不单是过去式：“第二，除此之外，祂被钉的身体和流出的血，还会喂养、滋润我的灵魂，直到永生。正如我从神仆人的手接受主的饼、杯，并且用口吃了、喝了一样确实。这饼、杯是一种记号，代表基督的身体、基督的血。”¹⁰⁶ 《比利时信条》补充说：“基督的身体和血的圣礼”被设立，是用来“向我们证明，当我们在手中接受这圣礼、用口吃喝时，我们的生命便借此得到喂养，我们也真实地凭信心、在我们的灵魂中接受了我们独一救主基督真正的身体和真正的血。”¹⁰⁷ 加尔文写道：“祂也不是只以外表的仪式满足我们的眼睛，更是领我们到此实际之前（*rem praesentem*），并有效地成就它所描述的（*figurat*）。……神借着外在的媒介而作工。”¹⁰⁸ 在加尔文对圣礼的诠释中，神在基督里那为父的良善是至关重要的：借着洗礼，神收纳我们进入祂的家庭；借

Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 125；魏司坚写道：“对保罗来说，圣灵经常连系到将来的世界，因此，从圣灵设想基督徒生命在其整个特定性质中的所有超自然和救赎能力。”

¹⁰⁵ *Westminster Shorter Catechism*, q. 88, in *Trinity Hymnal* (Philadelphia: Great Commission Publications, 1990), 867 = 《威斯敏斯特小要理问答》，第 88 问，于《历代教会信条精选》，322 页。

¹⁰⁶ *Heidelberg Catechism*, q. 75, in *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988), 45 = 《海德堡要理问答》，问 75，于《历代教会信条精选》，37 页。

¹⁰⁷ *Belgic Confession*, art. 35, in *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions*, 115。《比利时信条》，第三十五条，于《历代教会信条精选》，91 页。

¹⁰⁸ 加尔文，《基督教要义》，4.15.14-15。

着圣餐，祂继续喂养我们。¹⁰⁹ 因此，正如我在其他地方详细地论证的，注入是神满有恩慈的行动的错误范畴。¹¹⁰

叁、祷告：感恩的主要内容

我们与神的相交缺少不了祷告。严格来说，它不是神的恩典媒介，而是我们与祂沟通的途径。正如《海德堡要理问答》表达的，祷告是“神所要求我们之感恩的最重要部分”。¹¹¹ 每一种关系，尤其是立约的关系，都涉及双方。神借着圣道和圣礼传达祂的恩典，我们在祷告中与神沟通。讲道和圣礼传达我们从神那里所需要的恩赐，让我们的灵命得以存活；而祷告是我们由圣灵引发的回答。它包含人类对神的恩赐的整体回应：信心的“阿们”，和为了祂的恩典而喜乐地感恩，以及叹息等候基督再来与新造的终末成全。正如婴孩表达对母亲的倚靠的第一个方式是哭，祷告也是神所收纳之后嗣信心的第一个表现。

我在本书一开头论证到，我们的基督徒生命是由一个戏剧性的叙事、教义、荣耀颂和作主门徒的持续循环组成的。特别是在祷告中，圣灵重新塑造人的回应，将我们借着恩典的媒介所听到并领受的东西内化，让我们对祂的应许不再是不知感恩的陌生人，而是喜乐的后嗣。因此，祷告并没有将我们带离这个世界，反而是恩典的媒介与我们主动地爱和服事邻舍之间的连系。

如同讲道和圣礼，祷告和赞美——特别是公众崇拜——充满了立约的背景。在我到目前为止所说的话中，我只提到感恩。诗篇里还有哀伤的祷告，在那里，立约的伙伴抱怨某些事务的状况，希望神受感动而发出怜悯，并回应绝望的呼喊。这些哀歌不单祈求神或颂赞祂的信实，有时也在圣约历史的公共舞台上与神搏斗。引发这个呼喊的，不是对假见证人的指控，而是一个朋友持续的祈求：“耶和华啊，你为甚么站在远处？在患难的时候为甚么隐藏？……耶和华啊，求你起来！神啊，求你举手，不要忘记困苦人！”（诗十1、12）。“耶和华啊，你忘记我要到几时呢？要到永远吗？你掩面不顾我要到几时呢？”（诗十三1）。赞美神信守圣约和过去的拯救后，诗人提出自己的祈求：“主啊，求你睡醒，为何尽睡呢？求你兴起，不要

¹⁰⁹ Gerrish, *Grace and Gratitude*, 122-23, 引述加尔文, 《基督教要义》, 4.15.1 和 4.17.1。

¹¹⁰ 我在 *Covenant and Salvation* (Louisville: Westminster John Knox, 2007) 整个第二部分详细阐述这一点。

¹¹¹ *Heidelberg Catechism*, q. 116, in *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988), 57 = 《海德堡要理问答》, 问 116, 于《历代教会信条精选》, 56 页。

永远丢弃我们！你为何掩面，不顾我们所遭的苦难和所受的欺压？我们的性命伏于尘土；我们的肚腹紧贴地面。求你起来帮助我们！凭你的慈爱救赎我们！”（诗四十四 23~26）。也有些哀歌是诗人在迷惘中向主倾心吐意，疑惑为甚么他不再经历救恩的喜乐，或在敬虔的敬畏和爱中，与敬虔的人列队走到圣所。对我们这些只在赞美诗这种崇拜歌曲中成长的人来说，在集体崇拜中唱这些诗篇可能被视为不恰当。不过，神垂听、也回应这些祷告——祂今天仍然这样做。

在祂俯就的爱中，神容许自己被视为立约的伙伴。甚至在我们的哀歌中，我们也使神成为我们得解救的唯一盼望。神在基督里的立约应许是我们受欢迎进入祂同在的基础，也是我们祈求神根据那应许来行动的基础，以及我们赞美的基础。当我们明白，祷告是在历史的宇宙法庭中的立约言说，在其中，我们为神而站在证人席上，甚至在我们与祂的道路搏斗时，以及因祂拯救的怜悯赞美祂时，祷告就有了更丰富的意义。

我主张，神学本身是一种祷告的形式：默想神的道，既是研究，也是祈求。我们看到，求告主名是祈求条约的救援条款，支取大君王为了我们的好处和祂的荣耀而拯救我们和统治我们的应许。神学的整个目的是在耶稣基督里、基于福音、恰当地祈求独一真神；既然如此，祷告就是真心心最原始的方式。圣道和圣礼的目的，是创造并增强这信心，让我们大胆地来到施恩宝座前，毋须惧怕，因为我们的中保也是我们的长兄，圣灵为我们代求、也在我们里面代求，激发我们呼喊：“阿爸！父！”（来四 16，十 19~25；罗八 15）。

讨论问题

1. “圣礼的道”这个词语是甚么意思？这如何有助于补充圣经的教导功能？
2. 教会是“道的创造”这个观念，对个人的教会论有没有决定性的影响？如果有，是怎样的影响？在这个观念中，福音和教会有甚么关系？
3. 甚么是“圣礼”？讨论罗马天主教、信义宗和改革宗以及重洗派传统的不同定义。你自己教会的观点在这光谱的哪个位置？
4. 圣礼是由甚么构成的？有多少个圣礼？在讨论中请包括旧约和新约的规定。
5. 关于立约，圣礼在圣经中扮演甚么角色？请讨论具体的例子。
6. 祷告是恩典的媒介吗？还是基督徒感恩的主要运用？请根据具体经文评估不同回答的长处和弱点。

第24章

洗礼与主餐

“立约”在希伯来习语的表达其实是“切约”（cutting a covenant）（*kārat b'rît*）——因此约的确认礼仪（割礼）与条约本身的关系十分紧密。前一章就圣礼神学提供了较广阔的立约视域，这一章则特别聚焦于洗礼与主餐。

壹、洗礼

我会首先处理洗礼与割礼的关联，然后讨论它的效用、适当的对象和施行方法。

一、割礼与洗礼

基督的工作和它的应用之间的关联，没有比思考割礼和洗礼更明显的了。割礼以最生动的用语显明赎罪的替代原则。虽然的确是个流血的仪式，割礼只是部分的“切除”，领受者并不会完全被斩断生命。就像逾越节门楣上的血，割礼使领受者与恩典之约的中保认同。在出埃及记第四章记载的一件引人入胜的事件中，摩西在他的米甸妻子西坡拉及两个儿子从米甸回到埃及的路上遭到拦截，而其中一个儿子，摩西还未替他行割礼。“摩西在路上住宿的地方，耶和华遇见他，想要杀他。西坡拉就拿一块火石，割下他儿子的阳皮，丢在摩西脚前，说：‘你真是我的血郎了。’……因割礼就是血郎”（出四 24~26）。虽然她抗拒那仪式，但西坡拉借着亲手行割礼，拯救了丈夫的性命，“丢在摩西脚前，”作为可见的身分证明，平息了神的忿怒。

割礼所扮演的角色，根据它要确认的约而有不同。如果它是称义的记号和印记——切除罪，而不是剪除罪人——它的作用就是神满有恩慈的应许，允诺要提供代替物。它在神与亚伯拉罕、以撒和雅各所立的恩典之约中，就是发挥这样的作用。不过，在国家之约（西奈之约）中，割礼要求受割礼的人亲自担当起要成全所有圣约规定的责任。保罗写道：“我再指着凡受割礼的人确实地说，他是欠着行全律法

的债”（加五 3），这时不过是重申这教导而已。不过，他警告加拉太人，如果他的对手相信，他们的割礼能够让他们得到永恒的产业（这从来不是神的意图），这是令人哭笑不得的，因为他们是“与基督隔绝〔割下〕”了。他警告说：“你们这要靠律法称义的”，是“从恩典中坠落了”（4 节）。这是行为之约“在律法之下”，和在恩典之约中“在基督里”之间的绝对对比。

割礼是部分的“切除”，使人不会完全从神的百姓中被剪除（驱逐）。因此，个人若不是委身于约的祝福（借着割礼），就是委身于它的咒诅（没有割礼）。在亚伯拉罕献上以撒时所象征的，正是这种彻底的“剪除”，但是这种剪除却被耶和華所提供的替代品——一只困在灌木丛的公羊——所阻止（创二十二章）。

亚伯拉罕那位更伟大的后裔自己在祂第八天受割礼时，具有预言色彩地被称为“耶稣”，将祂和救赎历史中那只被困在灌木丛的公羊划上等号，即施洗约翰所说的“神的羔羊”（约一 29）。克莱恩指出：“但基督在十字架上的割礼，才回答了创世记二十二章的燔祭，作为割礼的完成，不单‘脱下’代表的部分，也脱下‘〔整个〕属肉之身体’（西二 11，《吕振中译本》），不单是象征性地起誓一咒诅，而是借着在咒诅的黑暗和弃绝中，‘借着死’切除‘祂血肉之身体’（西一 22，《吕振中译本》）。”¹ 正如割礼是在审判中拔出的刀，但只割去阳皮就“越过”了领受者；在洗礼中，我们也在神圣审判的刀之下。不过，在这事件中，我们全人被奉献给审判，借以按照新生的样式完全地复活（罗六 1~11）。

与称义有关，保罗称割礼为“记号”，和“未受割礼的时候因信称义的印证”（罗四 11）。在洗礼中所象征和印证的，是末日的末世审判：我们在亚当里的咒诅，被我们在基督里的祝福所吞没。正如魏司坚提醒我们的，在歌罗西书二章 9 至 12 节：

基督徒的“割礼”不应理解为跟在他的洗礼之后。相反，两个行动要被视为同时发生的。旧约中的洁净礼仪，在新约中的洁净礼仪里得到了应验。……这段经文如果翻译成“当你与祂在洗礼中一同埋葬时，你就受了割礼”，或“借着在洗礼中与祂一同埋葬，你就受了割礼”，其意义会最好地传达出来。……在最可能的完整意思里，新约之下的洗礼完成了旧约之下的割礼所代表的一切。借着受洗，基督徒已经经历到等同于割礼的洁

¹ M. G. Kline, *By Oath Consigned: A Reinterpretation of the Covenant Signs of Circumcision and Baptism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 45。

净仪式。²

以色列人“受洗”归入摩西，预示信徒与基督联合（林前十2），彼得称挪亚和他一家人借着审判的水得拯救，是洗礼的先驱（彼前三20~21）。耶稣针对在祂自己身旁的荣耀神学家说，只有祂可以承受十字架的“洗礼”（路十二50；参：可十38），但我们现在被包括在祂割礼—死亡和复活—生命的好处中。由于新约中的应许更大，拒绝接受它应许的实质，其咒诅也更大（太八12；约十五1~8；罗十一17~21；来四2，六4~8，十二25）。以色列人从应许地被掳，预表着最终从天上的安息被“剪除”。

在新约圣经中，记号和所象征的事物有如在旧约圣经中那样，被视为有非常紧密的关联。基督“用水、借着道〔把教会〕洗净”（*katharisis tō loutrō tou hydatos en rhēmati*〔弗五26〕），“救了我们；并不是因我们自己所行的义，乃是照祂的怜悯，借着重生的洗和圣灵的更新”（多三5）。³ 信徒“在洗礼中与〔基督〕同埋葬，”并与祂一同复活，一举一动有新生的样式。如今，洗礼事实上是真正的割礼（西二11~12）。洗礼和行为的义之间的对比表明，圣礼不能被视为人的行为，更不能被视为尝试在神面前得着义。

最早的使徒讲道嘱咐听众“‘受洗，叫你们的罪得赦，就必须领受所赐的圣灵；因为这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的。’……于是领受他话的人就受了洗。那一天，门徒约添了三千人”（徒二38~41）。虽然洗礼的果效不能和施行洗礼的那一刻绑在一起，但是并没有迹象表明有两个洗礼——一个以水，另一个以圣灵。像第二圣殿犹太教的礼仪洗礼，包括约翰的洗礼，耶稣升天之后，洗礼也是用水进行的（例如：徒八36）。

不过，洗礼所传达的实际必须以信心接受。否则，不是没有果效；相反，其果效是完全从基督和祂的福分割断，个人要亲自承担没有中保的行为之约的咒诅。我们从约的历史知道，肉身的割礼是内心受割礼的记号和印记，但前者不引致后者。两者在旧约中被区别开来（申十16，三十6；耶四4，三十一32~34），甚至是在我们看到保罗对比外在的割礼和内在的割礼（罗二28~29，三30，四10；林前七19；

² Geerhardus Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos* (ed. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 165-66。

³ 例如，Karl Barth, *Church Dogmatics*, 4, pt. 4, pp. 113-14 就如此认为。虽然每一段经文都有很多不同的古典和当代诠释，卡尔·巴特的解经有相当的专业技巧和知识（他在序言中承认，在这方面得益于他儿子马可·巴特〔Markus Barth〕），从一开始就预设，这些经文不能以圣礼的方式来诠释。

加五 2~6；腓三 3；西二 11）之前。没有信心，外在的割礼（和新约的洗礼）会成为引致死亡的审判记号和印记：整个人最后被剪除（驱逐）。因此才有关于背道的严厉警告，特别是在希伯来书第四章，第六章和十章。

同样，保罗提醒罗马的基督徒，既然神剪除本树上不结果子的树枝，嫁接上野枝子，那么，如果野枝子只是外在地连系到树上，而不是充满生机地借着信心与基督联合，祂会多么无法容忍（罗十一 19~24）？“所献的新面若是圣洁，全团也就圣洁了；树根若是圣洁，树枝也就圣洁了”（16 节）。不过，外在地与约有关联是一回事，借着信心实际与基督联合又是另一回事。一位信主的父母使立约的孩子分别为圣（林前七 14），而正如希伯来书第六章肯定的，约是圣灵工作的范围，甚至在那些（还）未成为信徒的人中间也是可见的，而作为有形的媒介，会赐下生命，使人有分于葡萄树。

正如保罗提醒我们的，不是所有肉身的以色列人都是亚伯拉罕的真后裔（罗九 6~18）。两约之间贯穿着一个恩典之约，在教会有形的群体中有“掺杂的会众”，包括选民和非选民的成员。在洗礼中，神承诺作我们和我们孩子的神，但所有不能为自己接受神应许和保证的实际的人，都面临被剪除的威胁。正如保罗肯定的，圣礼是我们借着信心拥有的义的记号和印记（罗四 11）。

二、洗礼的果效

因此，根据这个观点，讲道和圣礼不仅仅是恩典的见证，也不是恩典的成因，而是恩典的媒介——当它们使应许正式生效，从而增强我们对作出应许的那一位的信心时。由圣道和圣灵来承载，洗礼本身作为“有形的道”，不单是代表或象征，也是“活泼且主动的”。就像讲道，它是神的能量活泼的行动。

在施行圣礼时，父借着圣灵、在子里面正式确认祂对我们的誓言。作为记号，它客观地见证我们被纳入恩典之约中；作为印记，它是圣灵用来在我们里面带来对神的应许和命令说“阿们”的媒介，不只是一次，而是贯穿我们天路之旅的整个过程。⁴ 洗礼本身不以其本身的事效（*ex opera operato*）的方式实现这点，而是在圣灵选择的时间和地点，实现它的以言取效。根据《威斯敏斯特信仰告白》（28.6）：“洗礼的效果不与洗礼施行当时那一刻有关；然而，因着正当施行这圣礼，圣灵不但提供应许的恩典，也按着神自己美意的安排，在祂指定的时间，实际显明、赐予

⁴ *Belgic Confession*, art. 34, in *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988) = 《比利时信条》，第 34 条，于《历代教会信条精选》（台北：改革宗翻译社，2002 年修订一版），90 页。

这恩典给应领受的人，无论是已成年，或只是婴孩。”⁵

因此，对圣礼的圣约观点不单没有削弱这是恩典之约这关键的要点，反而是支持它。改革宗和他们的后嗣强调，洗礼首先是整个三位一体神的行动。加尔文写道：

因为祂〔基督〕以自己的身体将洗礼分别为圣，使祂与我们同有洗礼，作为祂屈尊与我们联合和相交的最坚实纽带。……神在洗礼中赐下的一切恩赐，唯独在基督里面才能得着。然而，奉基督之名施洗的人，不能不同时呼求父神和圣灵的名。……因此我们看到，我们洗净和重生的成因〔*causa*〕在于父，实质〔*material*〕在于子，而果效〔*effectio*〕则在于圣灵。⁶

三、洗礼的方式和施行者

虽然提倡浸礼和洒水礼（或译“点水礼”）（或倒水）的人，往往从 *baptō/baptizō* 这两个语词在日常用法的意义来论证，洗礼有明确规定的方式，但其用法的范围却不容许我们得出确定的结论。在约翰开始他的职事时，在第二圣殿的群体中，洗礼已经用来作为洁净礼仪。如同圣所的器皿，人的这种洁净洗涤是以洒水或倒水来施行的（民八 7，十九 13、18~20；诗五十一 7；结三十六 25；约三 25~26；可七 3~4 和徒二 38，二十二 16；路十一 38；罗六 4~5；林前六 11；多三 5；来九 10，十 22；彼前三 21；启五 1）。

浸水礼似乎更暗示与基督同埋葬、同复活，以及从神审判的众水中活活被拉出来。与此同时，那些出埃及的人，“从海中经过，都在云里、海里受洗归了摩西”（林前十 1~2），实际上逃过被浸在水中。有鉴于礼仪洁净的许多不同例子和先例，教会历史接纳了浸水礼、洒水礼和倒水礼，作为洗礼的有效方式，似乎是完全合理的。各方的支持者都应该提防根据用了多少水来拒绝个人洗礼的有效性这种做法。

洗礼和圣餐的恰当施行者是圣道的执事。洗礼（如同圣餐）作为公众之约的礼仪，我们不能只视它为个人、私人的事情。基督亲自借着祂的使者们来施行洗礼，他们乃是为了这项任务而蒙召、被按立、并且被分别出来。⁷ 进一步展示它的立约

⁵ *Westminster Confession of Faith*, Art. 28.7, in *The Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991) = 《威斯敏斯特信仰告白》28.7 条，于《历代教会信条精选》，254 页。

⁶ 加尔文，《基督教要义》，4.15.6。

⁷ Louis Berkhof, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 631：“改革宗教会总是根据一个原则行动：圣道和圣礼的施行彼此相连，因此，教导的长老或牧者是洗礼唯一合法的施行者。”

角色，洗礼必须在日常、公众的话语事奉中施行，而不是私人或单与家人一起进行。⁸ 改革宗教会也拒绝在极端的情况下容许父母、助产士或护士施行洗礼的做法，这种做法是与洗礼的重生这教义有关而产生的。正如杜仁田所解释的，使人被排除在约以外的不是没有洗礼，而是拒绝洗礼。⁹ 十字架上的强盗没有洗礼也得救（路二十三 43），亚伯拉罕接受割礼，作为“他未受割礼的时候因信称义的印证”（罗四 11），成年归信者被称为义，是借着洗礼前的信心。基督徒父母不应该怀疑他们未在公开聚会中接受洗礼就夭折的孩子不是主所拣选的（撒下十二 23；林前七 14）。因此，不应因为迷信地认为洗礼是救恩所绝对必须的，而延迟一般而恰当的洗礼施行。

教会也因为背教者（*lapsed*）——也就是那些在受迫害时背道的人——这个问题，而产生关于正确施行洗礼的问题。多纳徒派宣称，所有由背道的主教和牧者施行的洗礼都无效，但奥古斯丁正确地主张，圣道和圣礼的职事，其有效性完全不倚靠施行者的敬虔或真诚。洗礼是基督和祂教会的圣礼，不属于个别牧者的圣礼。信义宗和改革宗教会采纳这个立场，甚至承认异端分子的洗礼，只要它是以水和马太福音二十八章 19 节的三一套语施行的。作为公众和立约的礼仪，而不是私人的宗教经验，有效的洗礼永远不应该重复。只有“一主，一信，一洗”（弗四 5）。¹⁰

四、适合接受洗礼的人：婴儿洗礼的问题

虽然洗礼是与基督联合和圣徒相通的圣礼，但讽刺而可悲的是，关于适合接受洗礼的人这个问题，在今天的基督教中却是制造分裂的最大问题之一。所有的基督徒都肯定，成年归信者应该在认信信仰后受洗。不过，对信徒的儿女应否也受洗，却有不同的意见。路易·伯克富指出：“在苏西尼派、亚米念派、重洗派和理性主义者的影响下，在很多圈子中都颇为习惯地否认洗礼是神圣恩典的印记，而把它视为只是个人认信的行动。”¹¹ 不过，路易·伯克富的清单中遗漏掉的是加尔文派浸信会的重要遗传。这些弟兄姊妹肯定神恩典的优先和至高主权，也主张救恩唯独出

⁸ 同上。

⁹ Turretin, *Elenctic Theology*, 3:386-93。

¹⁰ 从重洗派的角度，给他们的名字（Anabaptist = “再洗礼者”）是错误的，因为他们相信他们是第一次为基督徒施洗。关于罗马天主教洗礼的有效性，达博尼（Robert I. Dabney）与桑威尔（James Thornwell）这两位十九世纪南方长老会的神学家主张，由于罗马教会并没有真教会的印记，应该将它的洗礼视为无效。不过，正如赫治指出的，这个观点不同于改革宗及长老宗的实践共识。

¹¹ Berkhof, *Systematic Theology*, 627。

于神，但他们却主张，洗礼是个人承认神赐予的信心的有形记号，因此只能够向成年人施行。不过，如同重洗派，当代浸信会一般主张他们不是为成年基督徒再施洗，而是第一次为他们施洗。

重洗派和浸信会主张，在新约圣经中，洗礼是信徒承认追随耶稣基督的象征（因此排除婴儿），新约圣经没有教导要为儿童施洗。为第一点辩护时，他们诉诸使徒行传洗礼的例子，在那里，这礼仪明显是在认信信仰之后发生的。关于第二点，圣经没有任何为儿童施洗的命令，因此证明的责任落在那些为儿童施洗的人身上。

至少从改革宗的角度，两个反对意见最好都透过留意恩典之约的连贯性来处理。¹² 新约信徒是亚伯拉罕的子孙，同属于向他应许的同一个约（太十九 14；可十 13~16；徒二 39，四 12，十 43，十五 10~11；罗三 27~四 25；林前七 14；加三 16；提前二 5~6；彼前一 9~12）。亚伯拉罕在受割礼前被称为义，这也是成年归信者洗礼的模式；但族长服从命令，在悔改和归信后替儿子施行割礼。只有男性受割礼，但现在女性也受洗——正如在约翰的洗礼中一样（耶稣在太二十一 32 甚至提到“妓女”），借以应验圣灵会浇灌在所有人身上——包括男和女——的这个预言。

但约的传承这个原则——也就是包括信徒的儿女——是不变的。正如彼得宣告，“这应许是给你们和你们的儿女”——这是在洗礼的背景中说的（徒二 39），这现在仍然是真实的。正如《比利时信条》主张的，旧约中的儿女如同新约中的儿女都应该受洗，因为“基督流血洗净成人的罪，也照样洗净信徒儿女的罪。……此外，割礼为犹太人所做的，正如洗礼对于我们的儿女所做的，为此缘故，保罗称洗礼为‘基督的割礼’〔西二 11〕。”¹³

从圣约的角度看，不可能将信徒的孩子是圣洁的（林前七 14）这个主张，与约的记号和印记分开。根据传统重洗派/浸信会的观点，儿童不能被视为圣洁，直到他们亲自悔改和相信。不过，新约保存洁净/不洁的区分，只是现在它不是关乎犹太人和外邦人、受割礼和未受割礼，而是关乎信的家庭和不信的家庭，而洗礼是约的正式生效。事实上，保罗特别努力指出，所有的人——犹太人和外邦人、受割礼和未受割礼的——都是亚伯拉罕的子孙，都是唯独借着信心而成为亚伯拉罕之约的后嗣，正如亚伯拉罕一样（罗四 3 和创十五 6；参：加三~四章）。教会在基督里使犹太人和外邦人合一时，被理解为以色列之存在的应验（太二十一 43；罗九 25~

¹² 在数本为改革宗对洗礼的理解辩护、有益处（又非专门）的书中，我推荐 Daniel R. Hyde, *Jesus Loves the Little Children: Why We Baptize Infants* (Grand Rapids: Reformed Fellowship, 2006)。

¹³ *Belgic Confession*, art. 34, in *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* (Grand Rapids: CRC Publications, 1988)。《比利时信条》，第 34 条，于《历代教会信条精选》，90 页。

26；林后六16；多二14；彼前二9；加六16；启五9）。一切都取决于我们在诠释旧约圣经和新约圣经之间的关系时，最基本的假设是连贯性还是不连贯性。由于新约圣经本身诠释旧约圣经的方式，我们应该以连贯性为优先。

如果是这样，证明的责任便由主张婴儿施洗者转到浸信会会友的身上。由于最初的基督徒有犹太背景，命令他们向儿女施行约的记号和印记，并不会让他们感到惊讶，命令他们停止施行才会使他们感到惊讶。不过，我们不是只有诉诸默证。这个给信徒和他们孩子的应许，已经展示在吕底亚的归信和洗礼之中。在她相信福音之后，“她和她一家领了洗”（徒十六15）。后来在同一章，我们读到腓立比的禁卒归信。保罗告诉他：“当信主耶稣，你和你一家都必得救。……他和属乎他的人立时都受了洗”（31、33节）。保罗记得他替司提反一家施过洗（林前一16）。如果在旧约圣经的施行里，儿童被包括在恩典之约以下，他们在新约的施行中，肯定也不会被排除在外，因为希伯来书的作者说，新约比旧约“更美”（来七22）。

不过，按照浸信会神学家的看法，这些论证忽略了旧约和新约之间的不连贯性。古德恩主张，旧约“进入‘圣约群体’的方法是看得见的、外在的”，而“成为真教会成员的方法乃是自愿的、属灵的，和内在的”。¹⁴ 这种诠释反映一种更希腊化（实际上是现代）的二元论，甚至似乎不承认成人洗礼让他们加入教会。根据这种论证，教会可以被视为完全无形的，而不是由基督借着圣道和圣礼的应许构成的，不是圣灵在圣徒相通中作工的果效，而只是借由个别人士的决定和委身而构成，脱离了任何与有形教会的必要关联。正如我们将要看到的，这个对洗礼的观点，在更一般性的层面，对教会论有重大的含义。

新约圣经肯定区分新约（应许）和旧约（律法），但在这样作时，新约是亚伯拉罕之约的实现，这实现是如今被废弃的旧约（西奈之约）所指向的。正如前者不能被后者废弃（加三15~18），摩西经世（Mosaic economy）的预表和影儿的废弃，也不能包括割礼原本所依附的约。如果亚伯拉罕之约仍然有效，它将我们的孩子包括在神的百姓中的应许，也应该仍然有效。保罗明确地称亚伯拉罕之约和西奈之约必须区分的“两个约”（加四21~31）。因此保罗对比的不是旧约和新约，而是亚伯拉罕之约和西奈之约。

因此，我们所作的对比，如果是这两方面的对比，便有牢固的解经基础（和保罗及希伯来书的作者一道）：一方面仅仅是外在的割礼、国家／种族身分、外在的

¹⁴ Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Bible Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 976-77 = 古德恩著，张麟至译，《系统神学》（E. Brunswick：更新传道会，2011），989-90页。

遵行，和属于旧约神治国度之圣殿敬拜的地上形式；另一方面则是在新约里应验的，那心里真正的割礼、更新和罪得赦免。不过，古德恩用来与新约圣经对比的不单包括亚伯拉罕之约，也显明一种在可见和不可见、物质和属灵、外在和内在、圣约的喂养和主动的决定之间作对比的哲学二元论。

关于解经的论证，还需要提出最后一点。重洗派／浸信会传统普遍为负责任的年纪这个观念辩护，认为个人到了适当的年龄，便可以自行决定要不要成为基督徒。¹⁵ 而且，很多这些群体都实行婴儿奉献礼。不过，新约圣经没有提到负责任的年龄或婴儿奉献礼这种实践，反而有提到全家受洗。

关于历史论证，浸信会会友指出，在使徒之后最早的群体，婴儿洗礼的证据并不足够。有一段时期，这在教会历史学者之间引起相当多辩论，但现在有相当多证据支持初期教会有替婴儿施洗。¹⁶ 无论如何，对于这一点的回应，也可以如同回应新约圣经没有命令为婴儿施洗那样。我们没有任何禁止为婴儿施洗的命令，而到了第二世纪，文献经常提到这种实践。

正如把信徒的孩子排除在外会在初期犹太基督徒中激发争议，对这样重要的事情，从使徒到使徒后的实践，如果有这等激烈的改变，也会引发相当大的辩论。相反，第二世纪的特土良，在很大程度上因为参与孟他努运动，质疑婴儿洗礼的恰当性，虽然他并没有质疑那是他那个时代普遍接受的实践（《论洗礼》〔*On Baptism*〕，第18章）。他的同代人俄利根见证这种实践：“教会从使徒接受一种施洗的传统，甚至包括小孩子。”¹⁷ 迦太基会议（Council of Carthage，253年）视婴儿洗礼为理所

¹⁵ 见：例如，Millard Erickson, *Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1985), 639 = 郭俊豪、李清义译，《基督教神学》，卷二（台北：华神，2002），258-59页。不过，古德恩认为这个观点缺乏解经基础，并根据所有人从怀胎开始便有分于原罪而提出有力的反驳（Grudem, *Systematic Theology*, 499-500 = 古德恩著，《系统神学》，501-502页）。

¹⁶ 俄利根（主后185-254年）见证这实践“源自使徒”（Maxwell E. Johnson, *The Rites of Christian Initiation* [Collegeville, Minn.: Liturgical, 2007], 74）。在大约215年，希坡律陀（Hippolytus）提到婴儿洗礼的标准实践（*Apostolic Tradition* 21:15, in ANF, vol. 5 = 希坡律陀著，朱信译，《使徒遗传》，于《尼西亚前期教父选集》〔香港：基督教辅侨出版社，1962〕，275页）。关于支持婴儿洗礼作为初期教会的实践，尤其见Joachim Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries* (trans. David Cairnes; Philadelphia: Westminster, 1962)。

¹⁷ Origen, *Commentary on the Epistle to the Romans: Books 1-5* (*Fathers of the Church* 103; trans. Thomas P. Scheck; Washington, D.C.: Catholic Univ. of America Press, 2001), 367 (bk 5, ch. 9.11)。

当然，只是辩论应否在第八天施行（像割礼那样）。¹⁸

基于这些和相似的论据，信徒的孩子受洗是因为他们是恩典之约可见的成员。一些改革宗神学家主张“假定的重生”（presumptive regeneration）是婴儿洗礼的根据。¹⁹ 不过，更多人主张的观点是，为信徒的孩子施洗的根据，是他们是主的产业，因此包括在祂有形的群体中，接受祂确定的誓言，祂会作他们的神，他们会作祂的子民。用《多特信经》的话来说：“我们既然是从圣经来判断神的旨意，而圣经说信徒的儿女不是因为他们的本性而圣洁，而是因为他们与父母一同承受恩典之约而圣洁，所以如果神按着祂的美意，将敬虔父母的子女还在婴孩时期就接他们离世，父母应当确定他们的子女是蒙拣选的、是得救的，不需怀疑。”²⁰ 这绝不是让父母马虎，圣约儿女受洗使父母有责任在主里养育他们，带领他们（就他们能力所及）公开认信他们的信仰。²¹

不过，洗礼的优先性在于神恩慈的行动。虽然洗礼肯定可以被视为向世人作见证，以及在神的宝座面前有无亏良心的回应（彼前三 21），新约圣经在其他地方则将洗礼连系到罪得赦免和圣灵的恩赐，而这些都是神的作为。因此，即使不讨论适合接受洗的人这个问题，那些相信圣礼是神恩典媒介的人，以及那些单将恩典媒介视为信徒委身行动的人，对于洗礼的本质的理解都是极为不同的。

贰、圣餐

虽然神满有恩慈的行动具有优先性，但洗礼也涉及整个教会、家庭、甚至最终是那些长大后承认信仰的孩子回应的誓言。如果洗礼是开启这旅程的洗澡，圣餐则是神在旷野沿途铺开的桌子。我已经指出，约的聚餐是古代近东——特别是以色列——制订条约的重要部分。因此，正如洗礼，我会从立约的脉络开始。

一、救恩的杯：立约脉络下的圣餐

约的聚餐既庆祝条约，也使条约生效，正如神秘的撒冷王，“至高神的祭司”，

¹⁸ 同上。

¹⁹ Berkhof, *Systematic Theology*, 639。

²⁰ *Canons of Dort*, ch. 1, art. 17, in *Ecumenical Creeds and Reformed Confessions* = 《多特信经》，第一项第十七条，于《历代教会信条精选》，102 页。

²¹ 路易·伯克富解释说，成人和婴孩洗礼不单是“应许的真理”的记号和印记，也“向接受者保证，他们被指定为应许之福分的后嗣。”“这不一定表示他们在原则上已经拥有应许的好处，虽然这是可能甚至很可能，但这肯定表示他们是被指定的后嗣，会接受产业，除非他们显示自己不配得并且拒绝这份产业”（Berkhof, *Systematic Theology*, 641）。

“带来饼和酒”，然后宣告雅威对亚伯拉罕的赐福（创十四 17~20）。逾越节晚餐是未来世代的人，因着门框上的血，而有分于安全通过神的刀剑的那一夜（出十二章）。用前一章所引述（第二十三章，“从圣经神学检视圣礼”，789页）的马提伊露起誓的世俗条约作类比，血誓是沟通的、司法的和立约的事件。羊的头在代表的层面、而不是实质地变成马提伊露和他众子的头。当然，基督让自己成为百姓的食物和饮品，以祂的圣灵使他们与祂联合时，还涉及更多的事情。不过，圣约的行动本身，必定要由圣约的脉络来界定。先知也谈及神的审判是“忿怒的杯”。我们在耶稣宣告“这是我的身体”和“这是我立约的血”时，岂不是应该假设同样的立约背景吗？特别是因为祂谈及自己被钉十字架，是代替祂所代表的人喝尽“忿怒的杯”（可十 38；路二十二 42）。事实上，那天晚上，祂确定自己的命运，约中所有的咒诅都会落在祂头上。对那些接受这实际——也就是基督和祂所有好处——的人，圣礼象征并印证从死亡通向生命，从审判通向称义，从捆绑通向自由。不过，那些不辨别主的身体、不以信心领受圣餐的人，“就是吃喝自己的罪了”（林前十一 29）。这暗示，甚至那些不按规矩领圣餐的人，也实在领受了基督，只是以祂作为审判官，而不是称义者，虽然在紧邻的上下文中，指的是暂时的惩罚，而不是永恒的惩罚。

今天，在制订国际条约时，签署仪式后通常会有国宴。不过，在古代近东，晚餐就是签约仪式。这样，我们就更能够明白摩西、亚伦和长老在西奈山顶与他们的大君王雅威一起吃喝这一幕（出二十四 9~11）。“在耶和華面前吃喝”这个主题，不单在族长的叙事和先知书中明显可见；它更被带到新约圣经，特别是路加福音。²² 在一顿高峰的聚餐中，前往以马忤斯路上的两个门徒听见复活的基督从整本圣经中宣讲祂自己，在祂擘饼时，“他们的眼睛明亮了”，认出祂来。正如法罗指出的，这明显与亚当夏娃决定不要神、只要自己那背约的聚餐有了比较与对比。他们的眼睛确实“明亮了”，但现在只看到自己的罪咎。²³

在我们西方（希腊）的知识遗产中，“纪念”表示“回忆”：记起不再是当下的实际。这与犹太人的观念非常不同。例如：在犹太的逾越节礼仪里，“纪念”是意思是在此时此地，有分于过去和将来的某些明确的事件。那些分享逾越节晚餐的人，与他们的先辈一起求告宗主的名字，祈求拯救：“我要举起救恩的杯，称扬耶

²² 关于餐桌团契的重要性，尤其见 David P. Mossner, *The Lord of the Banquet: The Literary and Theological Significance of the Lukan Travel Narrative* (Minneapolis: Fortress, 1989)。

²³ Douglas Farrow, *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 7n23, 引用艾利斯 (Earl Ellis) 的洞见。

和的名”（诗一一六 13）。另外，就像挪亚之约中的彩虹，晚餐涉及神纪念祂起的誓。在逾越节中，记号和所象征的事物之间的紧密连结，被带到新约圣经中所享的主餐里。²⁴

可以肯定的是，使用哲学用语，以更清楚表达神学表述，在合理界限内是恰当的。不过，如果我们容许哲学问题和表述扮演决定性的角色，就会错失了圣礼的本质和目的。圣礼乃是在立约的积极生命中设立的，不是在抽象臆测的默观生命中设立的。

而且，圣餐（就像洗礼）是由耶稣历史中一连串的事件、从末世的角来界定的。我们的洗礼不完全像约翰的洗礼，那是耶稣所受的；而主餐按照它在我们的主复活、升天和差遣圣灵后的好处来说，在性质上与祂在楼房设立它时是不同的。它在基督再来时又会再有不同。在路加的记述中（二十二 14~23；参：太二十六 26~30；可十四 22~25），耶稣两次强调，祂不会再与门徒分享这晚餐，“直等神的国”完全“来到”（16 和 18 节）。甚至在耶稣在这独特的餐桌中实际同在时，门徒也预期祂会缺席，“直到祂再来”。透过这庆祝，圣灵不单会将圣徒与过去（逾越节的实现）和现在（基督的牺牲）系缚在一起，也和将来（基督的再来）系缚在一起，正如保罗在哥林多前书十一章 26 节指出的那样。不过，由于圣灵在这些时态之间的介入，它们不是不能穿越的区隔。

基督赎罪的死和末世性的筵席在守圣餐中的这个关系，芮德博的探讨特别有帮助。芮德博指出，一些学者，像马可·巴特（Markus Barth），反映一种过度实现的末世论，根据这种思想，主餐集中在基督现今身为君王的统治，而不是祂的十字架和牺牲。²⁵ 不过，芮德博指出，这忽略了经文中强调的已然—未然的张力。²⁶ “圣餐与在神未来的国度中吃喝之间的关系，不单是象征和实际的关系，也是肇始和完成的关系。……简言之，它是一顿饭，在其中，‘来世的权能’已经在基督的来到中释放出来，在其中，‘天恩’和圣灵被赐下，并让人尝到〔来六 4 起〕”（强调

²⁴ 关于根据旧约圣经中的“纪念”来理解“纪念我”这个短语的意义，尤其见 Joachim Jeremias, *The Eucharistic Words of Jesus* (trans. Norman Perrin; Philadelphia: Fortress, 1964), 237-54。

²⁵ 马可·巴特，引自 Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (ed. Raymond O. Zorn; trans. H. de Jongste; Philadelphia: P&R, 1962), 405-6。

²⁶ 关于支持路加福音二十二章 19 下~20 节的真实性的文本鉴别论证，见 Ridderbos, *Coming of the Kingdom*, 406-11。这段经文强调赎罪的死，和对观福音的平行经文及哥林多前书十一章一致。

字体为引者标示)。²⁷

过度实现的末世论错失了赎罪的死(圣餐所指向的)和国度的丰满(展望那还在未来的婚宴)之间的关联,以及时间上的鸿沟。芮德博说,耶稣在告诉门徒祂不再和他们一起吃喝,直到祂再来时,发出相当于“分手的话,指向未来的告别”²⁸“祂谈到‘逾越节的应验’”和“新酒”在神国中的应验时,“想到的,是由人子再来所开展的伟大未来,”而不单是在现今圆满实现的国度。²⁹

我们的主在约翰福音十四至十六章的论述,似乎也支持这种诠释路线。耶稣在复活后与门徒一起进餐;除了这些聚餐以外,我们现在分享的晚餐都在耶稣升天和五旬节之后。靠着圣灵的大能,我们不单现在认出耶稣是基督,也预尝末世的筵席(羔羊的婚宴)。但这还不是完全终末成全的实际。如果“慈运理的”观点倾向隐藏我们现在(预示地)参与末世的筵席,罗马天主教和信义宗则在圣餐上表现出过度实现的末世论,解除了“已然”与“未然”那富生产力的张力,是这立约的晚餐不单显明、同时也增强的。可以肯定,在我们当代守圣餐时,我们参与预尝那更大的晚餐;但如今,对于我们而言,它主要是指我们现在参与过去的献祭。³⁰(因此保罗在林前十一 26 的指示是意味深远的:“你们每逢吃这饼,喝这杯,是表明主的死,直等到祂来。”)基督献祭的圣礼使祂的遗嘱和遗言有效。但哥林多人褻渎了这圣礼,滥用主餐,激起神暂时的审判,包括使他们患病,甚至死亡(林前十一 30),正如祂想杀死摩西,直到西坡拉为儿子行割礼,将阳皮抛在摩西脚前(出四 24~26)。圣礼不是闹着玩的,而是圣约的记号和印记。

如今,门徒必须定期吃饼和喝酒,那是耶稣容许经过祂嘴唇的,正是因为祂将会喝忿怒的杯。“只是,他们必须这样做,明白他们这样吃喝的是主的身体和血。”³¹换句话说,现在基督是那献祭的晚餐,但祂再来时会和我们一起进餐。³²因此,圣餐不单是逾越节晚餐:耶稣在旧约的筵席结束后设立晚餐。但它还不是羔羊的婚宴。³³主餐出现在旧时代和新时代之间,将教会置于这两个世代不稳定的交集里。

芮德博指出,在这个意义上,“在饼和杯中接受的,是新约献祭的食物和饮品,新约圣经献祭之血的果子。……以一个极其浓缩的方式,在顷刻间,主餐将整个福

²⁷ 同上, 412-13。

²⁸ 同上, 414。

²⁹ 同上, 415。

³⁰ 同上, 416。

³¹ 同上。

³² 同上, 417。

³³ 同上, 431。

音的传讲聚焦于基督的献祭，并摆好桌子。”³⁴ 因此，我们应邀到桌前，而不是祭坛前。好像逾越节的晚餐，圣餐不是献祭，而是献祭的晚餐：领受基督代替我们被钉在十字架上的身体和流出的血。³⁵ 每当“基督的身体和血在圣餐桌前让人吃喝时，十字架就在会众当中成为真实而活生生的实际”，以及“对世人的见证”。³⁶ 因此，穿越各各他的“彼时彼地”和我们存在的“此时此地”，以及未来的筵席的，不是个人或教会的行动，而是神透过这些受造媒介采取的行动。如今，基督不是与我们同作宾客，与我们一起吃喝，而是献上自己为食物。“饼和身体，酒和血之间的连系，在于基督的话，在于祂的命令，在于祂是分发者和主人这个事实。因此，这里的一切都倚靠祂应许的可靠性，倚靠祂话语的效力和权威。”³⁷

在西奈山下，血洒在百姓身上，确认他们誓言要遵行律法一切的规定；耶稣开展新约却与之不同，那时祂说：“这是我的身体，为你们舍的。……这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的”（路二十二 19~20）。神以烧着的火把这异象确认祂给亚伯拉罕的应许（创十五章），在应验这应许时，我们的主在楼房的话语和作为印证那新约，给它有约束力的法理权威，作为祂的遗嘱和遗言。耶稣同时是神和人，承受我们的圣约赏罚。正如希伯来书的作者解释的——他甚至诉诸洒血在旧约崇拜中的角色——基督的死既是为罪献祭，又在遗嘱和遗言这个意义上开展新约，这和有条件的协议是颇为不同的。在新约里，信徒只是产业的受益人。立遗嘱的人死去，令遗嘱生效（来九 17~22）。作者接着宣告基督的祭所具有的优越性、终极性，和不可重复的性质。

同样，保罗在哥林多前书十和十一章教导说，他的读者受洗归入基督，正如他们旧约的先驱“在云里、海里受洗归了摩西”（林前十 2）。不过，出埃及的那一代只有与我们一起，才是进入真正的应许地，他们进入那里，是在他们“都吃了一样的灵食，也都喝了一样的灵水”时预示出来的。“所喝的，是出于随着他们的灵磐石；那磐石就是基督”（3~4节）。

为保罗这个参与观提供观念资源的，不是希腊的形而上学或罗马的神秘崇拜，而是圣经的圣约主义。我们来到保罗对圣餐的处理时，他表示记号和所象征的事物是不同，但却是统一的（林前十 16）。圣餐是立约的晚餐，在纵向上将我们与被钉十字架、复活和升天的基督系缚在一起，也在横向上将我们和弟兄姊妹系缚在一

³⁴ 同上，427。

³⁵ 同上，428。

³⁶ 同上，432。

³⁷ 同上，438。

起。那不是普通的晚餐，更不是私人的属灵经验。事实上，保罗在哥林多前书讨论圣餐，是由群体的分歧引发的。基督作为身体的头而存在，使我们与祂一同成为祂遗嘱和遗言的后嗣。因此，水平的向度立刻与垂直的向度联在一起：“我们虽多，仍是一个饼，一个身体，因为我们都是分受这一个饼”（17节）。对比而言，那些分享偶像筵席的人，也在假神的“祭坛上有分”（18节）。事实上，这是第六章开始的论证的一部分，在那里，保罗讨论参与庙妓这种常见的公民行为（林前六 15~17）。说得难听一点，教会吃甚么，就是甚么。我们参与主餐时，是在圣约的层面与三一神认同，我们已经在祂的名下受洗。我们越来越变成我们所是的人，也就是基督立约的身体。从祂赐生命的头，教会在此时此地接受祂的存在和力量。因此，与圣道一起，洗礼和圣餐是圣灵创造、模塑、支持和扩展祂教会身体的方法。

二、历史上对主餐的一些观点

所有古代教会作者都持守这种看法：信徒借着信心领受主餐时，基督就真的被献上并赐下，用信心领受。³⁸ 除此以外，关于基督临在的形式以及它与饼和酒的关系，我们都可以为后来众多的理论找到支持。到了今天，东正教肯定基督在圣餐中真正临在，甚至运用“转质”（*transubstantiation*）、“转化”（*transformation*）和“改变”（*change*）等用语，但对于怎样发生，却拒绝建立经院式的论证。饼和酒真的是基督的身体和血。不过，大马士革的约翰写道：“如果你问这是怎样发生的，知道是借着圣灵就已经足够了。我们只知道这么多，神的道是真实、主动和全能的，但却不能探究它的运作方式。”³⁹ 即使对像奥古斯丁这样的西方神学家来说，将后

³⁸ 在大约主后 106 年针对诺斯底主义者写作时，教父安提阿的伊格那丢（*Ignatius of Antioch*；可能是使徒约翰的门徒）警告信徒，要避免“这样的异端”，诸如“脱离圣餐和祷告，因为他们不承认圣餐是我们救主耶稣基督的肉，祂为我们的罪受苦，而父出于自己的良善，使祂从死里复活”（〔*Epistle to the Smyrneans*〕，7；in *The Apostolic Fathers* [trans. J.B. Lightfoot, J.R. Harmer, and Michael W. Holmes; Grand Rapids: Baker, 1989] = 《伊格那丢达士每拿人书》，于谢扶雅译，《基督教早期文献选集》〔香港：基督教文艺出版社，1976〕，85 页/伊格纳修著，《致士每拿人书》，于高陈宝婵等译，《使徒教父著作》〔北京：三联书店，2013〕，113 页）。也见 Athanasius, *On the Incarnation* 17, in *Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione* (trans. R.W. Thomson; Oxford: Clarendon Press, 1971), 174 (PG 25, col. 125) = 阿塔那修著，石敏敏译，《论道成肉身》（北京：三联书店，2009），105-107 页。

³⁹ John of Damascus, *On the Orthodox Faith* 4.13 = 大马色人约翰著，沈鲜维桢译，《正统信仰阐释》，于《东方教父选集》（香港：基督教辅侨出版社，1964），374 页，引于 Timothy Ware, *The Orthodox Church: New Edition* (New York: Penguin, 1993), 482。东方教会肯定

期的理论读进早期的作者那里，也是犯了时代的错误。奥古斯丁清楚地把记号与实际区分开来，否认不信的人会接受后者。不过，在整个中世纪，变质说（transubstantiation；或译“化质说”）的信条开始成形。

1. 变质说教理的兴起

在第九世纪，罗博图斯特别建立了一个信仰，相信地上的饼和酒实际上变成基督的身体和血，尽管他受到拉特兰努的挑战。⁴⁰ 其他争论也爆发出来，直到变质说在第四次拉特兰会议（1215年）被界定为具有约束力的信条为止。但在经院神学家中，对这信条的表述仍然有很大的分歧。这个词语是一个复合词，意思是“实质改变”（希腊语：*metaousiōsis*；拉丁语：*transubstantiatio*）。很明显，这个词语最先由法国大主教狄拉瓦丁（Hildebert de Lavardin）在十二世纪使用。⁴¹ 根据这个观点，当神父为饼和酒祝圣的那一刻，它们继续保有饼和酒的感官（附质的〔accidental〕）外表，但实际上（本质性地）成了基督的身体和血。⁴²

最终，变质说详细（亚里斯多德式）的诠释，在阿奎那手里取得其去芜存菁后的模样，这个解释在天特会议（第十三次会议）正式获得采纳。主餐是一个纪念仪式、代赎的祭和感恩（感恩圣事），这一切都是由教会献上的。⁴³ “每次我们在祭台上举行基督——我们逾越节的羔羊——在十字架上所作的祭献，就是实行我们得救的工程。”⁴⁴ 事实上，“基督的祭献和感恩祭的祭献是一个独一无二的祭献，”以基督为牺牲者兼祭司（代表敬拜者），作为献祭给父的那一位。⁴⁵ 在祝圣后，饼和

饼和酒有神秘的改变，但他们拒绝尝试以哲学论证解开这奥秘。1692年，东正教耶路撒冷会议产生一份声明（也称为《杜西修斯信条》〔Confession of Dositheus〕），指出要拒绝慈运理和信义宗的观点，但没有提到改革宗的立场（Decree 17），可以在 www.crivoice.org/creeddositheus.html 找到。

⁴⁰ 拉特兰努由查理曼（Charlemagne）大帝委派去反驳罗博图斯，为基督的真正临在辩护，但不是物质的饼和酒变成基督的身体和血。不过，拉特兰努的观点受到十三世纪的第四次拉特兰会议谴责，虽然他的著作在宗教改革时期重新出现，并得到一些支持。

⁴¹ “Eucharist,” in *Oxford Dictionary of the Christian Church* (Oxford: Oxford Univ. Press, 2005), 475-77。

⁴² *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 1376。

⁴³ 同上，335, 342。

⁴⁴ 同上，343，引述“Lumen gentium,” 3 (November 21, 1964)，出自第二次梵蒂冈会议。中译见：《天主教教理》，1364条 (http://www.vatican.va/chinese/ccc_zh.htm)。

⁴⁵ 同上，344，指天特会议（1562）；DS 1743。中译见：《天主教教理》，1367条 (http://www.vatican.va/chinese/ccc_zh.htm)。

酒变成基督的身体和血，因此要求信徒献上对圣体的朝拜(adoration of the Host)(也就是对祝圣的饼和酒)，不单是恰当的，也是必要的。⁴⁶ 教宗利奥十三世(Pope Leo XIII)写道，在圣餐的坛上，“一切自然律都中止，饼和酒整个实质改变成基督的身体和血，”包括祂身体的器官。⁴⁷

2. 信义宗的观点

正如洗礼的水忠于圣道，也如同基督按照祂的两个本性而临在，饼和酒由设立的话祝圣后，就将完整的基督传达给信徒和非信徒(虽然对后者是审判)。唯独神的道令这些寻常的饼和酒承载基督。⁴⁸ 圣道透过圣礼带来赦免。⁴⁹ 这样，饼和酒只是次要地“作为记号，让人们可以借此由外在被辨别为基督徒”；它们主要是“神向我们的旨意的记号和见证。”⁵⁰

路德强烈拒绝罗马天主教变质说的教义(也就是饼和酒变成基督的身体和血)，他宣告说：“我们不是从饼中产生基督的身体，……我们也不说祂的血因为饼而存在[也就是圣体圣餐合一]。我们是说祂的身体很久以前就已经形成并存在，在我们说‘这是我的身体’时与我们同在。因为基督不是命令我们说，‘让这成为我们的身体’，或‘令我的身体在那里’，而是说，‘这是我的身体。’”⁵¹ 不是说饼和酒变成基督的身体和血，而是基督以祂的身体和血来到饼和酒中。记号和所象征的变成“配对起来”。⁵²

亨辛格(George Hungsinger)指出，阿奎那诉诸从无中造有的类比，路德则使

⁴⁶ 同上，346-47。

⁴⁷ Pope Leo XIII, *Mirae caritalis*, in *The Great Encyclical Letters of Pope Leo XIII* (Rockford, Ill.: TAN Books, 1995), 524。

⁴⁸ *Larger Catechism*, 5.9, 14 in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* (ed. and trans. Theodore G. Tappert; Philadelphia: Fortress, 1959) = 《路德博士大问答》，于李天德译，《协同书》(嘉义：基督教福音道路德会，1971)，379-80页。

⁴⁹ 同上，5.32-33, 35 = 《路德博士大问答》，于李天德译，《协同书》，382页。

⁵⁰ *Augsburg Confession* 13.1; *Formula of Concord*, epitome 7.27; *Solid Declaration* 7, 115，分别在李天德译，《协同书》，27、414、502页。

⁵¹ Martin Luther, *Luther's Works* (ed. Jaroslav Pelikan and Helmut Lehmann; St. Louis: Concordia, 1955-1986), 37:187；比较 *Formula of Concord*, *Solid Declaration* 7.59 = 《协同式》，于李天德译，《协同书》，512-13页。

⁵² Luther, *Larger Catechism*, 5.18 = 《路德博士大问答》，于李天德译，《协同书》，380页。

用道成肉身的类比。⁵³ 路德在《教会被掳于巴比伦》(*The Babylonian Captivity of the Church*) 书中论证说, 耶稣的人性不用变质为神性,

两种本性完整地存在, 真实地说: “这人是神; 这神是人。”虽然哲学无法领会这点, 信仰却能够掌握。神的道的权威比我们智力掌握它的能力更大。同样, 在圣礼中, 不需要饼和酒变质, 基督包含在它们的附质中, 好叫真正的身体和真正的血可以临在。但两者同时都在那里, 真实地说: “这饼是我的身体; 这酒是我的血,” 反之亦然。⁵⁴

不过, 路德为自己的立场辩护时说, 由于本质的联合, 神性的属性可以传达给人性。根据 *genus maiestaticum* (威严的类属), 完整的基督可以临在于许多地方, 我们会回头来讨论这个观点。

路德的观点有时称为“同质说”(consubstantiation), 因为他相信基督的身体在祝圣的饼和酒“里面”, “与”它们一起, 和在它们“之下”(in, with, under)。不过, 信义宗通常避免使用这个词语, 因为它暗示基督的身体是地方性(限定)地同在, 因此那是实质(食人)的吃, 而《协同信条》拒绝这一点, 视之为“下流的、肉体的, 和迦百农主义(Capernaitic)* 的。”⁵⁵ 不过, 所有领圣餐的人在接受饼和酒时, 也接受了基督的身体和血——用口, 而不单用信心。这喂养对不配的人同样真实(*manducatio indignorum*)。

成尼慈(Martin Chemnitz)说, 吃基督既不单是物质性的, 也不单是灵性的, 而是礼仪性的, 基督设立的话表示“在主餐中的三重进食”:

首先是吃饼, 称之为实质的吃(physical eating)是正确和恰当的。其次是吃基督的身体, 虽然不是以物质或粗暴的方式发生, 然而(根据基督的话)

⁵³ George Hunsinger, *The Eucharist and Ecumenism* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2008), 28。

⁵⁴ Martin Luther, *The Babylonian Captivity of the Church*, in *Luther's Works* (American Ed.) (Philadelphia: Fortress, 1959), 36:35 = 路德著, 徐庆誉译, 《教会被掳于巴比伦》, 于《路德选集》, 上册(香港: 基督教辅侨出版社, 1957), 264 页/雷雨田译, 于伍渭文编, 《路德文集》, 第一卷(上海: 三联书店, 2005), 304-305 页。

* 编按: 迦百农主义者, 具体来说, 是指那些按照字面来解释耶稣在约翰福音六章 26~58 节所说的话的人, 即主张变质说的人。

⁵⁵ *Formula of Concord*, epitome 7.42; solid declaration 7.127 = 《协同式》, 于李天德译, 《协同书》, 415、503 页; *Triglot Concordia* 817, 1015。

却是在口中发生的，因为祂说：“你们拿着吃；这是我的身体。”这在旧的说法里称为圣礼的吃（sacramental eating）。第三，是属灵地吃（spiritual eating）基督的身体。⁵⁶

基督的身体和血怎能“以口”但又不“实质地”吃喝（因为这会化约为被古代教会谴责的异端“迦百农主义”）？成尼慈和信义宗回应这个问题的方式通常是：诉诸神全能的旨意和耶稣设立的话：“这是我的身体。”他们也是这样回应以下异议的：基督不能以肉身临在于所有地方、而不损及祂真正的人性。⁵⁷

信义宗的观点强调这些设立圣餐的话不是象征（〈宣言〉〔Solid Declaration〕7, 59），也强调“为你们舍的”和“为你们流出”这些话的重要性（《小要理问答》6, 6）。席林克（Edmund Schlink）解释说：“当祭坛的圣礼被界定为‘我们主耶稣基督在饼和酒之下真正的身体和血’（《小要理问答》6, 2），”“真正的身体”要理解为被钉十字架，现在得荣耀的身体。⁵⁸ 信徒从基督得生命，在基督里有生命，不单是根据祂的神性和灵性，也在祂肉身中（〈奥斯堡信条之辩护论〉〔Apology〕10, 3）。因此，在主餐中，基督的身体和血“在饼和酒里面，与饼和酒一起，并在饼和酒之下”临在，因此，基督自己“被献出，并且被人用口接受”。⁵⁹ 或者用《协同信条》（〈宣言〉7, 35, 37）的话说，基督的身体“在饼之下，与饼一起，在饼里面”赐下。

因此，每一个领圣餐的人都领受基督的身体和血，但“应许是无用的，除非信心接受它”（〈奥斯堡信条之辩护论〉13）。根据《协同信条》（7, 7），甚至“不配和不信的人也领受基督真正的身体和血”，但他们的“领受会转向他们的审判和定罪，除非他们归信并悔改（林前十一 27、29）。”圣餐不单传达称义的好处，也传达成圣的好处，“在对抗罪的战争中增强并鼓励罪人。”⁶⁰ 根据这个观点，圣餐显然不是我们献给神的祭（那会损害它作为恩典的媒介这性质），而是神为我们准备、也赐给我们的礼物，就是祂的儿子。

基督怎能在每次守圣餐时、在饼和酒里面、与饼和酒一起、并在饼和酒之下，以身体与我们同在呢？换句话说，祂身体的临在是借着放弃祂有真正的身体而得到

⁵⁶ Martin Chemnitz, *The Lord's Supper [De coena Demini, 1590]* (trans. J. A. O. Preus: St. Louis: Concordia, 1979), 58-59。这著作至今仍然是为信义宗的圣餐观点辩护的最重要声明。

⁵⁷ 同上，59-64，198-209。

⁵⁸ Edmund Schlink, *Theology of the Lutheran Confessions* (trans. Paul F. Koehnke and Herbert J. A. Bouman; Philadelphia: Fortress, 1961), 161-62。

⁵⁹ 同上，169。

⁶⁰ 同上，163。

肯定吗？关于这点，信义宗内部也产生争论，而根据席林克，甚至在《协同信条》中，这些争论也没有完全得到解决。⁶¹ 最终，这是在第十四章已经讨论过的基督论的问题。为了避免像涅斯多留派那样把基督的两性分开，对信义宗而言（改革宗同意这点），基督的真正临在只能够表示完整临在的基督。但为了肯定完整的基督在每次守圣餐时临在，信义宗提出一个新颖的论证，说基督在肉身中无处不在，因为祂神性的属性渗入祂的人性。基督升到父右边，不是指地方，而是指地位（〈宣言〉8, 28）。这个观点被称为遍在（ubiquity；无处不在的能力）。成尼慈重复路德的警告说：“我们必定不能辩论基督身体的遍在，或使这事情成为争论点。”⁶² 不过，这确实成了“争论点”，不单因为针对这个观点提出的反对，也因为来自宗教改革时期坚定的信义宗神学家的反对。

3. 改革宗的观点

人们经常指出，加尔文整个神学都以“圣餐”为导向。⁶³ 葛里实主张：“神圣的筵席只是以礼仪展示恩典和感恩的主题。这个主题是加尔文整个神学的核心，无论我们是否选择称加尔文神学为一个系统。……正是筵席这个焦点的意象，使加尔文的教义（根据他自己的估计）简单、可以坚固圣徒，并促进和睦。”⁶⁴ 不过，在1529年与路德会面的不是加尔文，而是苏黎世牧者慈运理。在将近一个星期里，两位改革教家和助手一起坦诚地谈话，在各点都取得一致意见，唯一例外的是圣餐的本质。

布罗米里（Geoffrey W. Bromiley）和其他人都指出，甚至慈运理都不是“慈运理派”，因为这个立场被称为“实际缺席”（real absent）的立场。不过，根据慈运理

⁶¹ 同上，189-93。

⁶² Chemnitz, *Lord's Supper*, 203。和路德一样，成尼慈在这里重复设立圣餐的话，并诉诸神的全能，“基督以祂的身体可以做祂想做的事，随意出现在任何地方”（203）。成尼慈支持多重空间性（poly-spatiality），而不是遍在（Chemnitz, *The Two Natures of Christ* [trans. And ed. J. A. O. Preus and Nicholas Selnecker; St. Louis: Concordia, 1971], 37-43）。遍在暗示一种本体论上的无处不在，而多重空间性只表示基督（在两个本性中）可以临在于祂选择的任何地方。这个观点在 Francis Pieper, *Christian Dogmatics* (St. Louis: Concordia, 1953), 325 中得到辩护。也见 Warren A. Qunbeck, “‘Sacramental Sign’ in the Lutheran Confession,” in *The Eucharist as Sacrifice: Lutherans and Catholics in Dialogue III* (Minneapolis: Augsburg, 1974), 85-86。

⁶³ Owen F. Cummings, “The Reformers and Eucharistic Ecclesiology,” in *One in Christ* 33, no. 1 (1997); 47-54; B. A. Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 52。

⁶⁴ Gerrish, *Grace and Gratitude*, 20, 13。

自己的写作，基督明显临在于圣餐中，但唯独是根据祂的神性和能力。如同奥古斯丁，慈运理不认为升天对此时此地的我们是一个“问题”，因为根据耶稣基督的神性，祂是无处不在的，而这点对我们的救恩更为重要。

慈运理思想的核心，是灵与物质的二元论。他强调：“因为信心并非源自感官可以接触到的东西，它们也不是信心的对象。”⁶⁵当然，我们会怀疑，如果前后一贯地跟随这种观点（幸好他没有这样做），信道要怎样由听道而来（罗十17）。在圣礼中，人吃的是基督真正的身体，但却是以属灵的方式（这成为认信的改革宗立场），慈运理认为这种说法是荒唐可笑的，仿佛是说基督是被人用牙齿来咀嚼。⁶⁶事实上，慈运理总结说，信心“吸引我们到那不可见的事物上，并且将我们的一切盼望固定在那里。因为它不住在感官和身体当中，并且与它们没有甚么共通点。”⁶⁷事实上，这种二元本体论支持一种不那么隐晦的涅斯多留基督论，如同在慈运理的评论里出现的：“我们必须顺便提到，基督成为我们的拯救，乃是借由祂从天而降的那部分本性，而不是借由祂由无玷童女所生的那部分本性，虽然祂这部分必须受苦和死去。”⁶⁸路德和慈运理明白，他们不单对圣餐的观念不同，他们对基督论、甚至宇宙论的观念都不同。

在1536年，路德和他的同事，与布塞珥和其他改革宗领袖就圣餐达成协议。这协议称为《威登堡协定》（*Wittenberg Concord*），这是加尔文也同意的。不过，加尔文受布塞珥影响，在这点或许更受威尔米革立影响，发展出更全面的讨论，而成为改革宗诸信条的标准。威尔米革立特别诉诸十一世纪的保加利亚东正教大主教狄奥腓拉特（Theophylact），为“转质”（*transubstantiation*）的观念辩护，根据这种观

⁶⁵ Zwingli, *Commentary on True and False Religion* (ed. Samuel Macauley Jackson and Clarence Nevin Heller; trans. Samuel Macauley Jackson; Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1981), 214。

⁶⁶ 同上。

⁶⁷ 同上。

⁶⁸ 同上，204。除了葛里实的著作外，出现了越来越多有用的研究，包括 Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of Word and Sacrament* (Grand Rapids: Baker, 1988); Jill Ralt, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza: Development of the Reformed Doctrine* (AAR Studies in Religion; Chambersburg, Pa.: American Academy of Religion, 1972); Keith Mathison, *Given for You: Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2002); 和 Leonard J. Vander Zee, *Christ, Baptism and the Lord's Supper: Recovering the Sacraments for Evangelical Worship* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004)。虽然改革宗神学在福音派中吸引越来越多的追随者，但改革宗对教会和圣礼的理解，往往被视为不是这系统所必须，或者慈运理的诠释已经是改革宗充分的选择。

念，饼和酒的记号由于与它们所象征的实际联合而得到转化。⁶⁹ 好像火中的铁棒，饼仍然是饼，但已经转化。威尔米革立的诠释影响了其他改革宗神学家，例如布塞珥和克兰麦（Cranmer）。⁷⁰ “加尔文甚至说，‘整个〔圣餐教义〕都由威尔米革立完成了，不需要再多做甚么。’”⁷¹ 如同其他这些改革宗领袖一样（和慈运理不同），加尔文和路德一样肯定记号和实际的“圣礼联合”（sacramental union）。这个观点在《威斯敏斯特信仰告白》（第27章）中定义：“在每一个圣礼中，在‘记号’与‘记号所代表的实体’之间都有一种属灵的关系，或者说圣礼联合；因此，在一些经文中，我们会发现，其中一方的名称与功效，可归属给另一方。”加尔文将迦克墩大会所制定的基督论的共同套语——“区别、但不分离”——应用到这记号—实际的关系上。事实上，道成肉身不单是路德所用的主要类比，也是加尔文所用的主要类比。不过，他同意慈运理的观点，基督遍在（无处不在）的肉身这个观念，是“怪物般的幻影”，而不是真正的人类，即使祂是成了肉身的神。

法罗指出，加尔文更坚定地面对基督身体升天和再来这实际，但又没有放弃基督临在于圣礼中的实际。加尔文明白，对“基督是谁？”这个问题来说，“基督在哪里？”这个问题，具有关键性的影响。⁷² 如果基督在祂再来之前，可以带着身体临在于地上，那么祂复活后的人性就会受到质疑。亨辛格的总结是合理的：“信义宗认为基督的人类身体是‘遍在’的，而慈运理认为基督是‘脱离身体’的属灵临在，虽然是两个极端，但在某些方面来说是彼此颠倒的镜像。”⁷³ 关于罗马天主教的观点，我们也可以加上同样的说法。根据阿奎那，基督临在于圣礼中，是“属灵、无形的临在”，虽然是真实的和身体的临在。⁷⁴ 我们所吃喝的那一位，其肉和血是属灵的和无形的，其意义是甚么？老实说，阿奎那距离慈运理有多远？所有这些观

⁶⁹ 见 George Hunsinger, *The Eucharist and Ecumenism* 引人入胜的讨论，特别是在 34-46 页对这观点的描述。也见 Peter Martyr Vermigli, *The Oxford Treatise and Disputation on the Eucharist, 1549* (ed. Joseph C. McLelland; Kirksville, Mo.: Truman State Univ. Press, 2000), 93。

⁷⁰ Hunsinger, *The Eucharist and Ecumenism*, 42-43。

⁷¹ 同上，39。

⁷² Douglas Farrow, *Ascension and Ecclesia*, 204 指出，加尔文——特别是在圣餐的辩论中——接受历史的经世，以一些方式承认基督的真正缺席和真正临在，而那些方式是中世纪“思想的提升”所妨碍的。

⁷³ Hunsinger, *The Eucharist and Ecumenism*, 48。

⁷⁴ Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, 3.75.1 (New York: McGraw-Hill Co., 1964) = 圣多玛斯·阿奎那著，高旭东、陈家华译，《神学大全》（中华道明会／碧岳学社），第十五册，第三集，269-73 页。

点的危险在于，宣告基督在祭坛中以肉身临在，是以重新界定基督的人性为代价的。

因此，罗马、路德和慈运理集中在基督如何临在或不临在于饼和酒中，加尔文却将注意力转向基督如何在行动中临在于圣礼中，虽然祂现在的肉身不在地上，直到祂再来。这需要对圣礼有十分有力的圣灵论理解，这理解在东方得到更全面的发展，而在西方的辩论中则是缺乏的。加尔文比罗马天主教或路德更坚定地承认耶稣基督肉身升天，但他与慈运理不同，他肯定在圣礼中真实地吃喝基督的身体和血。加尔文虽然拒绝信义宗遍在的教义，但他和改革宗的同事（除了苏黎世那些）确信，他们对于在圣餐中所领受的是甚么，与威登堡的协定是一致的。⁷⁵

所有改革宗的信条都肯定我们在加尔文和其他人作品中找到的这些主要的讨论。虽然我们也将自己与神系缚在一起，但圣餐的主要目的是神确认祂的应许。虽然基督升到父的右边，我们透过圣灵奥秘的作用吃喝祂的身体和血。完整的基督（祂的位格，而不单是祂的工作）在圣餐中赐下，借着信心领受。连慈运理的继承人布灵格也朝着这种观点走，（在《第二纒里微提信条》中）拒绝“那些说圣礼只是普通记号、不是圣化和有效之人的教义。我们也不认可另一些人，他们因为圣礼不可见的一面而鄙视圣礼可见的一面，因此相信记号是多余的，因为他们认为他们已经享受那些事物本身，据说这也是麦撒怜派（Messalians）的主张。”⁷⁶ 很难想像布灵格不知道自己正在拒绝他的前任所作论证的重要部分。

葛里实指出，“从一开始”，加尔文“便确信，慈运理对洗礼和主餐的主要行事者的观点就是错误的。圣礼首先和首要地是神或基督的行动，而不是受洗的人、领圣餐的人或教会的行动。”⁷⁷ 慈运理只能够强迫人在神的行动和受造物的行动之间作选择，加尔文却说：“不管神使用什么工具，那些工具都不减损祂首要的运行。”⁷⁸

⁷⁵ Gerrish, *Grace and Gratitude*, 8。正如葛里实指出的，“后来，在马尔堡之后，人们一再提出，信义宗和改革宗之间的问题不再是基督的身体和血是否在圣礼中，而只是如何在圣礼之中。加尔文自己就是这样说的。”由于甚至连布灵格（慈运理的继任人）也接受记号和象征的事物的圣礼联合，焦点在于在圣餐中接受了甚么（基督和祂所有好处），而不是吃的方式——换句话说，是临在本身。

⁷⁶ *Second Helvetic Confession*, ch. 19, in *The Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), 180-81。也见加尔文和布灵格之间的协议，称为《苏黎世协议》（*Consensus Tigurinus*）；英语翻译见 *John Calvin, Tracts and Treatises* (trans. Henry Beveridge; Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 2:212-20。见 Timothy George, “John Calvin and the Agreement of Zürich (1549),” in *John Calvin and the Church: A Prism of Reform* (ed. Timothy George; Louisville: Westminster John Knox, 1990), 42-58。

⁷⁷ Gerrish, *Grace and Gratitude*, 204。

⁷⁸ 加尔文，《基督教要义》，4.14.17。

到目前为止，我们考察了一些有代表性的论证。我现在会概述改革宗立场的主要内容，是在我们的信条和要理问答中表达的。

我们从最基本的问题开始：

(a) 圣餐的本质是甚么？在回答这个问题时，葛里实提供一个忠实的概述：首先，圣餐是神的恩赐。这是加尔文和路德都强调的，他们反对罗马天主教认为圣餐是教会为罪献祭的观念，也反对慈运理倾向视圣餐为主要是信徒记念、见证和重新委身的行动。

葛里实指出，特别是在《基督教要义》4.17.6，加尔文强调这点。葛里实概述加尔文的意思说：“圣餐是礼物；它不只是提醒我们想起礼物。”正如透过传讲的道接受福音，在圣餐中我们是领受者：那是“纯粹被动的行动”（*actio mere passiva*）。⁷⁹ 加尔文说，对礼物，人的回应是感恩，正因为这样，它称为感恩祭（Eucharist），和弥撒（Mass）相反，后者是人们付上的赎罪祭。“给予与领受之间的区别有多大，献祭与圣餐之圣礼的区别就有多大。”⁸⁰

第二，“那礼物是耶稣基督自己，”不单是祂的神性，而是完整的基督。⁸¹ 第三，“这礼物是以记号给予的。这再次暗示对慈运理和罗马天主教的批评。”⁸² 第四，“这礼物是由圣灵给予的，”加尔文接着在4.14.9和12详细解释。⁸³ 第五，“这礼物乃是给予所有领受的人，敬虔和不敬虔，信徒和非信徒。”⁸⁴ 个人可以拒绝礼物，但这并不否定圣礼，正如传讲福音不会因为不信而无效。加尔文说：“圣餐礼的纯全是整个世界都不能侵犯的；这纯全就在于：基督的身体和血真正地赐给不配得的人，并不亚于赐给神所拣选的信徒。”⁸⁵ 与此同时，这实际只能借着信心领受。葛里实总结说：“圣礼的道不是咒语，而是应许。”“因此，这个感恩祭的礼物只造福那些以信心来回应的人，这信心是宣讲本身所产生的。”⁸⁶ 因此，对加尔文来说，圣餐印证神给我们的应许，这样便坚定我们的信心，正如圣灵借着传讲福音创造信心一样。不过，对慈运理来说，圣礼是印证或见证信徒的信心，而不是神的应许。

⁷⁹ Gerrish, *Grace and Gratitude*, 150, 来自《基督教要义》，4.14.26。

⁸⁰ 加尔文，《基督教要义》，4.18.7。

⁸¹ Gerrish, *Grace and Gratitude*, 136, 引述 Calvin, *De la cène*, OS 1:508; TT 2:170; 参 *Confessio fidei de eucharistia* (1537), OS 1:435-36 (LCC 22:168-69; 4.17.7, 9)。

⁸² Gerrish, *Grace and Gratitude*, 137。

⁸³ 同上。

⁸⁴ 同上，138。

⁸⁵ 加尔文，《基督教要义》，4.17.33。

⁸⁶ Gerrish, *Grace and Gratitude*, 139; 见：参加尔文，《基督教要义》，4.14.4; 4.17.15。

而且，神的应许必定连结到基督的位格。加尔文说，我们接受饼和酒时，“我们就当……确信祂的身体确实赐给了我们……。”⁸⁷ 加尔文没有将记号转化成所象征的事物（罗马天主教），或混淆记号和所象征的事物（路德），也没有将记号和所象征的事物分开（慈运理），而是肯定记号是“现今实际——信徒正吃喝着基督的身体和血——的保证。”⁸⁸ 与慈运理形成明确的对比，加尔文主张，实际——基督和祂所有的好处——可以借着地上的媒介真正传达给信徒。否则，他（诉诸屈梭多模）说，信心就变成“只是想像”基督的临在。⁸⁹ 尽管这不是加尔文独有的表述，但他对圣餐的诠释，也是改革宗教会对于象征所做认信的观点，圣公会的《三十九条》也是如此，而后者的第二十八条拒绝变质说，视之为“与圣经明白的话有矛盾”。

因此，关于在圣礼中接受了甚么，用《比利时信条》的话说，改革宗一致地回答，那并不少于“基督本身自然的身体和基督本身的血。”⁹⁰ 此信条反映加尔文的主张——即基督的好处不能在祂的位格以外传达——补充说，“基督把祂一切的恩典与好处分赐给我们，叫我们享受祂自己，以及祂受苦、受死的功劳。借着吃祂的肉来喂养、坚固并安慰我们的灵魂，并借着喝祂的血来复苏、更新我们的灵魂。”⁹¹

⁸⁷ 加尔文，《基督教要义》，4.17.10。

⁸⁸ Gerrish, *Grace and Gratitude*, 165。

⁸⁹ 加尔文，《基督教要义》，4.17.5-6。

⁹⁰ 路易·伯克富（Berkhof, *Systematic Theology*, 651-65）总结说，对改革宗来说，圣餐给相信的罪人确据，“他个人”是基督的献祭所显明“无可比拟之爱的对象”，“他亲自得到保证，圣约的所有应许和福音提供的所有丰富，都因为神的赐予而属于他，以致他个人可以取得它们，”并“向他保证，救恩的福分确实由他拥有。”第二，结果，圣餐是承认效忠基督，以祂为君王（651）。对慈运理来说——虽然我们不是完全清楚他一生中对于圣餐一致地相信甚么——“他认为着重点在于信徒（而不是神）在圣礼中起誓了甚么。……他否认基督的身体临在于圣餐中，但没有否认基督以属灵的方式与信徒的信心同在。基督只以祂的神性临在，并临在于相信的领圣餐者的领悟（apprehension）中”（653）。改革宗的观点跟随加尔文，他在几点上拒绝慈运理的观点，包括它“（a）容许一种观念存在，即信徒在圣礼中所做的事情可以遮蔽神在其中的恩赐；和（b）在吃基督的身体中，只看到信靠祂的名和倚靠祂的死，没有更多，也没有更高深的事情。”对加尔文来说，圣餐不单与基督过去的工作有关，也与祂现在的工作有关。虽然不是实地临在于饼和酒中，但基督仍然借着圣餐赐下“祂整个位格，包括身体和血”（653）。这圣礼联合的有效行事者是奥秘联合本身的创始者；也就是圣灵。“加尔文的这个观点是我们在我们信条的标准中找到的”（654，引述《比利时信条》，第三十五条；《海德堡要理问答》，问75-76；以及当时在他宗派〔CRC〕内的圣餐表格）。

⁹¹ *Belgic Confession of Faith*, art. 35, *Psalter Hymnal: Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church* (Grand Rapids: Board of Publications of the CRC, 1976), 87-88。《比利时信条》，第35条，于《历代教会信条精选》，92页。

(b) 基督如何在圣餐中被赐下？当对立的观点转向实质临在的作用原理时，加尔文则转向圣灵的居间性。加尔文坚定拒绝任何将圣餐理性化的做法，强调基督不是“单单通过想像或智力”来领受的。⁹² 根据加尔文，圣餐是我们自己与路德所描述的 *mirifica commutatio*（“奇妙的交换”）有分的确据。⁹³ 与慈运理不同，如果我们肯定圣礼的实质是基督真正和自然的身体，加尔文纳闷，因为“这是如何发生的”这个问题“而分裂教会，激起可怕的混乱，还有甚么比这个更荒谬的？”⁹⁴ 他说，唯一敬虔的结论是“为这奥秘惊叹，它明显是头脑不能明白，口舌也不能表达的。”⁹⁵ 加尔文写道：“好奇的人想界定基督的身体怎样临在于饼中。”在总结了对立的理论后，他促请人们：“但要问的基本问题是，基督的身体如何在它赐给我们时变成我们的；为我们流出的血，如何变成我们的。重要的是，我们如何拥有完整的被钉十字架的基督，如何与祂所赐的一切福分有分。”⁹⁶ 重点是向颤抖的良心保证，圣餐“不只是光秃秃的象征而已，而是与实际和实质结合在一起的。”⁹⁷

《威斯敏斯特大要理问答》是典型的改革宗信条，它指出：属灵的是模式，而不是实质。⁹⁸ 而且，务必要谨记，这里的“属灵”是指位格——圣灵——而不只是吃的一种智力或想像的模式。正如亚历山大·赫治指出的，“属灵的临在”这个短语是含糊的。它不是说基督在圣礼中的临在只是属灵的临在，因为这会是接受幻影，而不是真的位格。基督也不单是主观地出现在我们心头上，正如一张照片可能令我们记起所爱的人，因为保罗教导说，吃饼和喝酒是与基督的身体和血有分。它的意思也不是圣灵取代基督作为圣餐的实质。“说基督的神性临在，而祂的人性没有临在也不行，因为与我们同在的是基督完整、不能分开的神一人位格。”⁹⁹ 亚历

⁹² 加尔文，《基督教要义》，4.17.19。

⁹³ 同上，4.17.2。

⁹⁴ John Calvin, *Defensio doctrinae de sacramentis* [*Doctrinal Defense of the Sacraments*], OS 2:287。

⁹⁵ 同上。

⁹⁶ 加尔文，1536年版的《基督教要义》，于 OS 1:139。

⁹⁷ 同上，于 OS 1:508-9。

⁹⁸ 见：例如，*Westminster Larger Catechism*, Q. 170, in *The Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), 7.280 = 《威斯敏斯特大要理问答》，问 170，于《历代教会信条精选》，266 页。《大要理问答》强调这点，承认信徒真的“吃喝基督的身体和血”（圣礼的实质），“但不是以物质或肉体的方式吃，而是以属灵的方式吃；虽然这样，他们仍真实领受钉十字架的基督，和祂受死带来的一切恩惠，并且应用在自己身上。”

⁹⁹ A. A. Hodge, *Evangelical Theology: Lectures on Doctrine* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1976), 355。

山大·赫治问道：“但我们说‘临在’究竟是甚么意思？把‘临在’的观念和空间上的接近混为一谈是很大的错误。……因此，‘临在’不是空间的问题；它是一种关系”（强调字体为引者标示）。¹⁰⁰

直到祂在荣耀中再来之前，基督不以肉身临在于地上，但祂借着祂圣灵的作用，从天上宝座以恩典活跃地行动。因此，祂可以使自己成为圣礼的实质，而不用以身体下降到饼和酒中。圣灵首先将我们与基督联合，由于祂的作用，基督的位格和工作可以真正传达给教会。使基督的统治普遍地存在的，不只是基督的神性，更是圣灵的工作，以致连基督真正的天然身体和血都可以传达给信徒。

布廷指出：“明白这互渗互存的三一框架，基督的升天对加尔文来说就不再是个‘问题’了。”

相反，它使加尔文整个圣餐神学有特别正面和“向上”的强调。因此，加尔文在这点的进路，跟对于复活和升天同样强调“向上”，补充并完成路德对道成肉身之“向下”的强调。基督不单（在圣灵里）俯就，借着有形的、可感知的、受造的饼和酒向信徒彰显祂自己；同时，靠着圣灵，正在敬拜的教会借着升天的基督居间的作为，被吸引到天上对父的敬拜里，而基督现在在天上，坐在父的右边。对加尔文来说，这突出了基督真正的人性，而不是削弱了它。

因此，才会在感恩祭崇拜礼仪中强调 *sursum corda*（“我们举心向主”）和 *epiclesis*（求告圣灵）。¹⁰¹

加尔文说，靠着圣灵有效的工作，“基督的肉体像一个丰富的、永不衰竭的泉源，将从神性流入自身生命传输给我们。”¹⁰² 我们不仅因为在类别上与基督同样身为入而与基督有关，也在末世论、圣灵论、和教会论的层面上，奥秘地与祂有关。¹⁰³ 因此，“圣灵使那些被空间远远地分隔开来的事物彼此联合在一起，并相应地使来自基督肉身的生命从天上来到我们这里。”¹⁰⁴

¹⁰⁰ 同上，356。

¹⁰¹ Philip Walker Butin, *Revelation, Redemption and Response: Calvin's Trinitarian Understanding of the Divine-Human Relationship* (New York: Oxford Univ. Press, 1995), 118。

¹⁰² 加尔文，《基督教要义》，4.17.9。

¹⁰³ John Calvin, *Commentary on Paul's Epistle to the Ephesians* (Grand Rapids: Baker, repr. 1979) = 加尔文著，任以撒译，《以弗所书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1995，新二版），107-108页，评论以弗所书五章30~31节。

¹⁰⁴ John Calvin, "The Best Method of Obtaining Concord," in *Selected Works of John Calvin*:

同样，《比利时信条》宣告，虽然这个模式“是我们有时不明白的，因为圣灵的工作是隐藏的、是难以理解的，……但当我们说我们吃喝的是基督本身和天然的身体，和基督本身的血，也不算错。”¹⁰⁵ 根据这种观点，圣灵不是取代基督，而是使我们与基督联合的行事者，因此传达基督和祂的益处给信徒。

(c) 在圣餐中，基督是在哪里被领受的？来自信义宗的质疑者，不公平地批评改革宗的神学家，在关于基督的所在方面主张粗糙的字面主义，仿佛祂被囚禁在天上真实的椅子上。不过，改革宗的关注只是指出耶稣自己的两个应许之间表面的矛盾：一个说祂会以肉身离开，直到末日才回来；另一个则说祂会以祂的圣道和圣灵与信徒同在。这乃是依循耶稣在楼房讲论中，子和圣灵那来和去的模式（约十四～十六章）。甚至信义宗神学家詹森也说：“如果没有为耶稣复活的身体留下位置，那怎能算是个身体呢？因为加尔文肯定是对的：‘……任何身体的永恒真理是，它被限制在它所处的地方。’”¹⁰⁶

圣礼不单是一些记号，而是与这些记号结合在一起的所象征的实际。因此，改革宗神学家主张，完整的基督可以说是在圣礼中临在的，祂在圣礼中献出自己，却没有被困在饼和酒中。改革宗经院哲学家伍勒比乌说：“说基督临在于饼中是一回事，临在于圣餐中又是另一回事。”¹⁰⁷ 慈运理的论证似乎停在升天，而加尔文虽然同样强烈肯定真正吃喝基督，却使他留意圣灵在基督两次降临之间、在此时的活动。

改革宗神学家对于圣餐的观点，只是从“与基督联合”这个教义作出推论。尽管基督还未以身体回到地上，但我们已经“与基督一同坐在天上”（西三 1~4；弗一 20，二 6）。基督并不是与我们一同坐在地上，而是我们与祂一起坐在天上——虽然现在是以半实现的形式，但终有一天会面对面。即使现在，圣灵接受一切属基督的，使基督和祂的恩赐都成为属于我们的。加尔文发觉，在教父著作中，也有很多证据支持这种末世的、天上的吃喝。事实上，他对这真正吃喝的观点那正面的论述（《基督教要义》4.17.8-39），基本上是对许多来自圣经的经文和教父著作的文字注解。整合来自区利罗、屈梭多模和奥古斯丁的评论，加尔文总结说，虽然基督身体

Tracts and Letters (ed. Henry Beveridge and Jules Bonner; trans. Henry Beveridge; Grand Rapids: Baker, repr. 1983), 578。

¹⁰⁵ *Belgic Confession of Faith*, in *Psalter Hymnal: Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church*, 87-88。《比利时信条》，于《历代教会信条精选》，91页。

¹⁰⁶ Robert W. Jenson, *Systematic Theology* (New York: Oxford Univ. Press, 1997), 1:202，引述1536年版的《基督教要义》4.122。见他在202页起很出色的处理。

¹⁰⁷ 伍勒比乌，引于 Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics* (rev. and ed. Ernst Bizer; trans. G. T. Thomson; London: Allen & Unwin, 1950), 642。

复活，升到神的右边，“此国度不受任何空间和维度的限制。基督能够照自己所喜悦的，在天上地上任何地方施展祂的能力。”但是，正当人们可能预期，他会将基督的统治不受限制的扩展和祂无处不在的神性（正如奥古斯丁和慈运理那样）联系起来，加尔文却说：“简言之，基督可以用自己的身体喂养他们，以圣灵的大能将这相通传输给他们”（强调字体为引者标示）。¹⁰⁸ 为了肯定祂位格的作用（personal agency）是无处不在的，而将基督天然的实质转化为神性的实质，是没有必要的。

加尔文抱怨说，他的批评者似乎以为，“除非基督降下到我们这里，否则祂就没有临在。”但如果“祂提升我们到祂那里”，祂的同在怎么会更少呢？为甚么祂必须临在于饼和酒中，才能够临在于圣礼中？这岂不是圣灵使我们在天上与基督联合的重点吗？¹⁰⁹ “有人会问：那么我们应该为基督在天堂指定一个特定的区域吗？”同样，加尔文避免猜测：“我与奥古斯丁一同回答：这是一个出于好奇而多余的问题，我们只要相信基督在天堂里就够了。”¹¹⁰

正如加尔文和改革宗传统强调的，如果基督真的以身体回到地上，为了临在于每个祭坛或每张圣餐桌，我们所盼望的“直等到祂来”的这方面，就是无意义的。因此，加尔文根据保罗的阐释来诠释设立圣餐的话（这是我的身体）中的系词（“是”）。保罗说，饼和杯都不单是象征，也不是基督的身体和血，更不是基督的身体和血在饼和杯里面，与饼和杯一起，在饼和杯之下。他说的是，饼和酒是“一同有分于”基督的身体和血（林前十16，《吕振中译本》；《和合本》译为“同领”）。¹¹¹ 与其说，由于基督掌管时间、空间，祂不局限于一般身体的规则；倒不如说，由于基督靠着圣灵的大能，是时间和空间的主，祂过去在肉身中拯救我们的工作，和将来的终末成全，在主的桌子上以半实现的方式滙聚在一起。

如果基督身体的再来是在每次感恩祭都发生的，祂在这世代结束时回来还有甚么意义？重要的是，天使在耶稣升天时安慰门徒说：“这离开你们被接升天的耶稣，你们见祂怎样往天上去，祂还要怎样来”（徒一11）。这个末世性的张力乃是由圣餐所加强，而不是解除；正因为这样，祂救赎工作的记忆（*anamnesis*）和在现时向圣灵祈求它的果效（*epiklesis*），必然带来渴慕祂在将来的出现（*epektasis*）。重要的是，在感恩祭中祈求圣灵的工作（*epiklesis*），在东正教崇拜礼仪中是十分重要的，但在西方却渐渐遗漏了，不过它成为改革宗崇拜礼仪的重要部分。感恩祭的事

¹⁰⁸ 加尔文，《基督教要义》，4.17.18。

¹⁰⁹ 同上，4.17.31。

¹¹⁰ 同上，4.17.26。

¹¹¹ 同上，4.17.22。

件在这里发生——将我们放在这里——在这连结中，将来世代的权能穿越今世。在基督再来时，会有一种在本质上不同的临在：“基督是我们的生命，祂显现的时候，你们也要与祂一同显现在荣耀里”（西三4）。不过，即使现在，祂“也是我们的生命”。圣灵传通基督赐生命之肉体的能量。“如果……太阳将光线照射到大地上，产生、滋养后代，使它们生气勃勃，这是以某种方式将其实质注入大地，那么，基督的灵把与基督之血和肉的相通输送给我们，祂的光辉为什么会比较弱呢？”¹¹²

我要在这里主张，我们务要看到东方对于本质—能量的区分，包括太阳和光线这个常见的类比。这些话有时（特别是在美国长老会圈子里）被视为加尔文的圣礼教导中奇怪的不一致。¹¹³ 不过，人们假设的这个不一致，在很大程度上是因为加尔文采用了东方在本质和能量之间的重要区分。亚他那修肯定地说：“根据祂的本质，〔神〕在万物之外，但透过祂能力的行动，祂在万物之中。”¹¹⁴ 这个区分提供一个背景，给加尔文（和更广泛的改革宗人士）进行反思，由我们怎样认识神、到与基督联合、到圣礼神学的一切。无论个人对于这个看法有甚么结论，它都不是奇怪的不一致，而是深深植根于加尔文的与基督联合的教义。¹¹⁵ 他在这点上对于圣

¹¹² 同上，4.17.12。

¹¹³ Charles Hodge, “Doctrine of the Reformed Church on the Lord’s Supper”, 选自 *The Princeton Review* in Charles Hodge, *Essays and Reviews* (New York: Robert Carter & Brothers, 1957)。心里想着聂文 (John Williamson Nevin)，查理·赫治甚至这样描述加尔文的理解：基督整个赐生命的位格在圣餐中传达出来（他承认是在一些改革宗信条中教导的），那是来自教父“不协调的外来元素”，是太过按字面解读约翰福音六章，并渴望安抚信义宗（363-66）。达博尼、桑威尔、和薛德 (William G. T. Shedd) 甚至表达了更尖锐的观点，薛德尝试将加尔文的观点吸收到他自己那慈运理式的观念里 (William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology* [ed. Alan W. Gomes; 3rd ed.; Phillipsburg, N.J.:P&R, 2003], 814-15)。加尔文对圣礼的那种区利罗式的诠释，同样令立敕尔感到挫折 (Otto Ritschl, *Die reformierte Theologie* [1926])。

¹¹⁴ Athanasius, *On the Incarnation* 17, in *Athanasius: Contra Gentes and De Incarnatione*, 174 = 阿塔那修著，《论道成肉身》，105-107 页。

¹¹⁵ 加尔文明确地将他对于与基督联合的观点和圣餐连起来（加尔文，《基督教要义》，4.17.9）。在一封给威尔米革立的信（1555年八月八日）中，加尔文写道：

我说的是，当基督在福音中献出自己，在我们接受祂的那一刻，我们便真正成为祂身体的肢体，生命从祂流入我们里面，好像从头那里流入一样。……我就是这样诠释保罗说信徒蒙召进入基督的团契 (*koinōnia*) 的经文的（林前—9）。“同伴”或“团契”（《吕振中译本》、《现代中文译本修订版》、《和合本修订版》）这两个词语似乎不足以传达他的思想：它令我想到那神圣的合一，神的儿子借此将我们嫁接到祂身的体，以便将祂拥有的一切传达给我们。因此，我们从祂的肉

餐的观点，并没有如麦科马克所主张的那样违反他对称义的法庭式理解，因为他视称义为奥秘联合的基础，而不是唯一的一面。¹¹⁶ 而且，如果我们将“能量”诠释为“来世机能〔*dynameis*〕”（来六5），是基督身为整个收成的初熟果子所完全拥有的，那么，同样的圣灵居间工作——这是改革宗奥秘联合教义的标记——也在圣礼神学中运作。近年的学术肯定了，加尔文在这点上的表述反映出他对教父——特别是爱任纽和屈梭多模，但也包括亚历山太的区利罗——资源的阅读。¹¹⁷ 但不是只有加尔文有这种看法，与他同时代的神学家和继任人，都反映着类似的观点，包括本质（太阳）和能量（光线）的类比。¹¹⁸

加尔文认为，圣餐是为了我们的不朽而传达基督的身体；这个观点不是福至心灵而写下来的，在改革宗中，也不是只有他才抱持这种观点。只有在东方教会“神

和血中得生命，因此称它们称为我们的“食物”，并非不恰当的。我承认，它怎样发生，是远超乎我的智力的。因此，我爱慕那奥秘，而不是努力想要明白它（CO 15:722-23）。

¹¹⁶ Bruce McCormack, “What’s at Stake in Current Debates over Justification?”, in *Justification: What’s at Stake in the Current Debates?* (ed. Mark Husbands and Daniel J. Treier; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004), 104-5。

¹¹⁷ 参 Irena Backus, “Calvin and the Greek Fathers,” in *Continuity and Change: The Harvest of Later Medieval and Reformation History* (ed. Robert J. Bast and Andrew C. Gow; Leiden: Brill, 1997), 680-90。也见 Anthony Lane, *John Calvin: Student of the Church Fathers* (Grand Rapids: Baker, 1999), 41-42。特别是范吾尔特 (van Oort)，他引述加尔文，说加尔文评价区利罗：在其洞见的深度上，仅次于屈梭多模 (693)。

¹¹⁸ Heinrich Heppe, *Reformed Dogmatics*, 641 提供好些相关的引文。好像很多初期改革宗神学家一样，伍勒比乌在讨论圣餐——包括太阳和光线这个常见的类比——时，明确地诉诸能量的范畴，以致“在空间上距离很远的东西，却在效能上临在。”他补充说，“临在不是与遥远相对，而是与缺席相对。”布坎努斯 (Guillanume Bucanus) 补充说，在约翰福音第六章 51 节，吃喝基督的身体和血，不能化约为相信或“只是认知”；相反，它乃是教导，“借着真正有分于祂自己，我们会得到复苏。”根据《海德堡要理问答》的作者之一欧利维亚努 (Olevianus)，基督的整个生命变成扑灭我们的饥饿感的食物。布坎努斯问道：“是只有我们的灵魂在身体之外与基督的灵魂联合，还是我们的肉体也与基督的肉体联合？”“事实上，每个信徒整个人——在灵魂和身体——都真正与基督的整个位格结合在一起。”祂取得我们会朽坏的肉身，我们也有分于祂不能朽坏的肉身。布坎努斯问道，我们还有其他方式能得到确据，肯定我们自己的得荣耀和复活吗？布塞珥、威尔米革立、马斯库勒 (Wolfgang Musculus) 和其他著名的改革宗领袖（加尔文的前辈和同代人）也占据同样的圣餐领域。改革宗和长老会的信条（正如查理·赫治承认的）反映了这些观点，这个事实进一步挑战所谓加尔文在圣餐教义传统中引入“不协调的外来元素”这个观念。

的能量”——有别于祂的本质和受造之物——这个范畴，加尔文才可以肯定，基督是在圣餐中传达出来的那无穷无尽的、赐生命的泉源（《基督教要义》4.17.9），而不至于超出区利罗，而主张基督的本质——神性或人性——倾倒给受造之物。毕竟，他在1559年版的《基督教要义》加上一节，反驳欧西安德对那个观点的表述。从末世论的角度来诠释，这并不表示本质的融合，仿佛我们个人的身分被吸收到基督里面，或者反过来。不过，这确实表示，太阳（基督）的效力（能量）传达给我们，以致甚至现在，基督高升的肉身和祂神性的能力也触及我们，以它们的活力更新我们。枝子分享葡萄树的生命，而不单是果效；基督与祂身体的关系，是初熟的果子与收成的关系。

(d) 谁可以领受圣餐？由于信徒的儿女根据他们在恩典之约中可见的成员身分而受洗，为甚么不能容许他们也领圣餐？因为要配领受圣餐，需要悔改和信心，必然涉及到对圣礼的了解，所以圣餐只向那些公开承认信仰的人施行才是合宜的。¹¹⁹ 我们的孩子无需因为等候领圣餐而被排除在恩典之约的任何应许之外。圣道、洗礼和圣餐并未传达不同的实际，而是神借着祂的圣灵将基督和祂所有的好处传达给我们的三重方式。信道来自听闻福音；洗礼是我们被包括在恩典之约连同它所有福分中的记号和印证；圣餐增强并确认我们已经承认的信心。在保罗的教导里，要获准领圣餐需要分辨，以致不会不配地（《吕振中译本》；《和合本》作“不按理”）吃喝（林前十21~22，十一17~32）。

有些人以超越这些指示之本意的范围，来阻止那些有权领圣餐的人这样行。保罗的警告处理哥林多教会一个特别的危机，涉及严重的不道德、醉酒、贪食，并根据经济地位和对某些人的爱慕而将教会分党分派。这样分裂和不成熟的教会，怎能够恰当地来到主的桌子前，受基督滋养，被建造成为一个身体，而实际上它却在颠覆圣餐原来的用法？经文完全没有暗示，那些悔改并相信、在长老面前公开承认信仰的人，实际上因为缺乏由过度严谨和内省来界定的“配得”感觉，而应该被驱逐或自我驱逐，不领圣餐。

一方面，教会可能因为太宽松而犯错；受托守护圣餐桌的长老，容许那些不知道是否作过认信的人领圣餐。希伯来书的作者指示说：“你们要依从那些引导你们的，且要顺服；因他们为你们的灵魂时刻儆醒，好像那将来交帐的人”（来十三17）。基督将祂钥匙的权柄交托给祂的仆人，打开并关闭天国的门（太十六19，十八15~20）。另一方面，教会可能因为过于严厉而犯错，让基督的羊不能到青草地。圣

¹¹⁹ 见 Cornelis Venema, *Children at the Lord's Table?* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2009)。

餐是让软弱的人得恩典的媒介，不是给坚固的人的奖励。无论如何，我们没有人有权驱逐别人或自己，不让领圣餐；这个严肃的责任是留给长老的。如果我们活在不信中，公开反抗神的命令，我们应该接受教会的惩戒，容许她的劝诫和责备领我们悔改。不过，所有合格的成员都必须获准领圣餐，没有人可以让自己免除这筵席。

很明显，这件事与教会会籍这个问题有很大的关系，它是以公开认信、顺从长老和圣经要求的其他责任为前提的。关于这点，也有一些极端的事要避免。一方面，很多教会都有会友是没有正式承认信仰，或者已经背弃信仰，而且从来没有牧师或长老探望过他们。特别是欧洲的国家教会，教会会籍根本与公民身分重迭。

另一个极端则是重生的会友这个理想，只有提供有说服力的证据来证明是真的归信，才会被允许领圣餐。查理·赫治指出：“根据这理论，教会是由那些被‘判断’为重生的人所组成的，……只有他们有权让自己或孩子接受圣礼。……我们可以说这理论是创新，……它没有圣经根据，无论是规范还是榜样。”¹²⁰事实上，赫治甚至总结说，

尝试使有形教会只包括真信徒，必然无法免于失败，也必然产生邪恶。……经验证明，使教会只包括领圣餐的人，并且不以神想要的看顾和眷顾，来对待那些看不清楚道路、以致不能来到主餐桌前的人和他们的孩子，而把他们全都抛进世界里，是很大的邪恶。¹²¹

赫治补充说，这种过度的严厉会使很多人离开教会，而他们本来可能已渐渐受到教会职事的影响。¹²²

(e) 圣餐有甚么果效？改革宗信条一致肯定圣餐是恩典的媒介，这与它们对圣餐本质的观点一致。慈运理的表述方式——即基督的神性是我们得救的真正来源——会被理解为类似亚波里拿留主义那样将祂的人性化约为只是工具，或者几乎像涅斯多留主义把祂的两个本性分开。不过，加尔文强调一个位格中二性的联合，

¹²⁰ Hodge, *Systematic Theology*, 3:571。

¹²¹ 同上，3.572。

¹²² 同上。路易·伯克富做了类似的评论：“很自然地，她〔教会〕不能看人的心，只能根据申请加入教会的人对耶稣基督的信仰认信来判断。她可能偶然接受假冒为善的人，让他们拥有充分领圣餐的资格，但这些人领圣餐时只会吃喝自己的罪。”如果缺乏可信的公开认信变得如此明显，教会就要执行惩戒。“不过，我们应该明确地说，缺乏得救的确据，不该阻碍任何人来到主的桌子前，因为主餐设立是为了增强信心”（Berkhof, *Systematic Theology*, 657）。

又不至于落入基督一性论 (Monophysite)¹²³ 的混乱。我们不能脱离基督的位格而接受祂的恩赐，我们也不能只与祂的位格联合而不与完整的基督联合。¹²⁴ 加尔文写道：

若非神亲自屈尊降临在我们中间，我们的处境肯定毫无指望，因为我们不可能上升到神那里。因此，神的儿子必须成为我们的以马内利，就是神与我们同在；这样，借着相互联合，祂的神性与我们的人性才能联合〔*ut mutual coniunctione eius devinitatas et hominum natura inter se coalescerent*〕；否则，两者之间的距离是如此遥远，相似之处是如此微小，我们无法指望神与我们同住〔*Deum nobiscum habitare*〕。¹²⁵

因此，对于所有领受那借着圣礼赐下之实际的人来说，基督在借着圣餐赐下自己时临在，就像祂在传讲的道中临在一样。在这两个情况里，其果效都是让我们对于神在耶稣基督里给我们的拯救恩惠有确据。

(f) 多久守一次圣餐？一个人对圣餐效力的观点，在很大程度上决定个人对于频密度的观点。人们往往指出，改革宗和长老宗教会的认信神学，往往和他们的实践不同。改革宗和长老宗教会的崇拜指南要求经常守圣餐，与东正教和罗马天主教

¹²³ 关于这三个异端，见 485-87 页。

¹²⁴ 根据这样恢复东方教父的强调，把加尔文和当代东正教神学家席墨曼 (Alexander Schmemmann) 相比较颇有趣：“如同整个圣餐，记念不是重复。它是基督一次而永远献出的圣餐、以及我们升向它，在‘这个世界’里 (因此是不断重复) 的一种彰显、恩赐和经验。”席墨曼补充说，圣餐并不会完成或延伸基督的救赎工作。“不一在基督里一切都已经完成，一切都是真实的，一切都赐下了。在祂里面，我们可以进到父面前和在圣灵里的相通，并展望在祂国度中的新生命。”他补充说：

圣餐的目的不在于饼和酒的改变，而在于我们同领基督，祂成为我们的食物，我们的生命，彰显出教会就是基督的身体。正因为这样，在东正教中，神圣恩赐本身从来不是特别敬畏、默想和崇敬的对象，同样也不是具有特殊神学“难题”的对象：它们的改变是怎样、何时、以甚么方式完成的。……没有任何事得到解释，没有任何事得到界定，“在这世界”没有任何事得到改变。那么，这光，这涌流在心灵的喜乐，这丰满的感觉和触及“另一个世界”的感觉来自哪里？我们在 *epiclesis* (求告圣灵) 中找到这些问题的答案。但那答案不是“理性的”，建基于我们“单层”逻辑的法则之上；它是由圣灵向我们揭示的 (Alexander Schmemmann, *The Eucharist: Sacraments of the Kingdom* [Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1988], 224-27)。

¹²⁵ 加尔文，《基督教要义》，2.12.1。

会不常守圣餐（而且是只领受饼）的做法形成强烈对比。针对中世纪不常守圣餐这种做法，加尔文提出一个持久的呼吁，凡是有讲道时都必须守圣餐，“或至少一星期一次。”¹²⁶ 加尔文说，“感恩祭是同领主的身体和血，”因此，不常领饼和杯实际上是保留基督和祂的好处，不让立约的会众得到。¹²⁷ 事实上，在日内瓦这个城市正式接受宗教改革才一年之后，加尔文的〈关于在日内瓦的教会与崇拜之组织的信条〉(Articles concerning the Organization of the Church and of Worship at Geneva, 1537年)已经说道：“除非一个教会经常并频密地庆祝我们主的圣餐，否则她肯定不能说是有好的秩序和管理。”¹²⁸

从一开始，改革宗和长老宗教会的教会制度和指南就要求“频密地”守圣餐。汪戴尔(Lee Palmer Wandel)甚至主张，“加尔文对‘崇拜礼仪’本身明确表达了一个新的概念。”“当然，对他来说，圣餐是一出戏剧，但那戏剧的来源是神。没有任何人的活动可以用任何方式为这意义增添甚么，任何人造的物件都无法使这些地上的饼和酒更引人注目。”她补充说：“不过，或许最重要的，是加尔文对次数的坚持。绝大多数福音派的人谴责中世纪要求每年守一次圣餐是不合乎圣经；……但其他福音派都没有那么明确地将感恩祭置于一种对话的过程里，这过程不单是加深信心的过程，也是越来越有能力去阅读圣餐本身的记号——引申而言，在世界里阅读神的记号。”¹²⁹ 在罗马天主教和慈运理的观念中，感恩祭主要是人的工作，是再献上基督为祭，或记念和誓言。不过，汪戴尔说：“对加尔文来说，圣餐不是‘外在’的——一种仪式，……甚至不是照其他福音派——例如慈运理和路德——所用之意义的‘崇拜’：一种尊崇神的形式。”不如说，它是在持续的关系中令我们越来越与基督连结的方法，在其中，“基督‘完全与我们合一，我们也完全与祂合一。’”¹³⁰

虽然改革宗神学强调神的行动在圣餐中的优先性，它也看到一种更广的效用，这突出了频繁守圣餐的重要性。法庭的层面产生出效力；称义产生成圣；神 *extra nos*

¹²⁶ 同上，4.17.44-46。

¹²⁷ Mary Beatty and Benjamin W. Farley, eds., *Calvin's Ecclesiastical Advice* (Louisville: Westminster John Knox, 1991), 165。

¹²⁸ John Calvin, “Articles concerning the Organization of the Church and of Worship at Geneva proposed by the Ministers at the Council, January 16, 1537,” in *Calvin: Theological Treatises* (ed. And trans. J. K. L. Reid; Library of Christian Classics 22; Philadelphia: Westminster, 1994), 48。

¹²⁹ Lee Palmer Wandel, *The Eucharist in the Reformation: Incarnation and Liturgy* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006), 171。

¹³⁰ 同上。

（在我们以外）之垂直的、扰乱的、客观的工作，产生人类之间水平的、有秩序的和主观的关系的新系统。和圣道一样，圣餐礼吸引我们离开自己私人的房间，进入公共的饭厅。在这里，我们在家庭的桌旁同为后嗣，而不是奇特的或有意义的宗教经验的消费者。基督给予祂的身体，我们因此“借着这样的同领”成为“一体”。¹³¹

一个肢体受伤会影响整个身体，圣餐不单说明这合一，更确定且增强这合一。加尔文写道：“因此，奥古斯丁有充分的理由经常称这圣礼为‘爱的纽带’。”¹³² 加尔文强调，在这圣礼中，基督使自己成为所有信徒的共同财产，没有信徒领受基督或祂的任何好处，比其他人领受的更多或更少。¹³³ 加尔文在这点上呼应的，除了使徒保罗以外，还有他的师傅布塞珥。¹³⁴ 我们分享耶稣基督，不能不也与祂身体的其他成员一同分享。

狄登斯（Karl Deddens）指出：“我们在这里看到执事工作的根源。我们守主餐的节庆精神，也让我们根据《海德堡要理问答》主日 38，向穷人表达怜悯。……如果主餐的节庆性质在我们的崇拜中完全表露，这个理想会变成现实。”¹³⁵ 正如我们已经看到的，圣餐不是教会为罪献祭，而是（a）神赐下祂儿子，作为唯一的赎罪祭，以及（b）我们喜乐的反应，感恩祭，吸引我们从自己出来，关心弟兄姊妹。

还可以提及一些次要的事情。根据由改革宗教会肯定的规范原则，只有具有神清楚命令的事情，才可以在公众崇拜中进行。但在历史上，那些教会区分了元素（elements；在圣经设立）和情况（circumstances；崇拜的秩序、崇拜礼仪形式、聚会时间、牧师的服饰等）。后者包括领受圣餐的方式。虽然饼和酒在桌前以下跪、站着或行走的方式领受，但初期改革宗和长老宗教会的主流实践，是坐在前面的大桌子（或超过一张桌子）前领受，强调圣餐作为节庆晚餐的性质。坐在座位中领受饼和酒的做法由独立团体引入，受到相当反对，被视为“不敬”（尤其荷兰人和苏格兰人这样认为）。¹³⁶ 而且，独立团体引入从独立的杯接受酒，而不是共同从一个

¹³¹ 加尔文，《基督教要义》，4.17.38。

¹³² 同上。

¹³³ 同上。

¹³⁴ 参 Martin Bucer, “The Reign of Christ,” in *Melancthon and Bucer* (ed. Wilhelm Pauck; Library of Christian Classics: Philadelphia: Westminster, 1969), 182, 236-59。

¹³⁵ Karl Deddens, *Where Everything Points to Him* (trans. Theodore Plantinga; Neerlandia, Alberta: Inheritance Publications, 1993), 93。

¹³⁶ 华腓德在他的一篇论文为这些差别提供有用的考察，参 B. B. Warfield, “The Posture of the Recipients at the Lord’s Supper: A Footnote to the History of Reformed Usages,” in *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield* (ed. John H. Meeter; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1973), 351-69。

杯接受酒的做法。新约圣经中从来没有命令以任何特定的姿势或方式领受；因此，正如洗礼，对这些问题的不同意见并不损害圣礼的效力。¹³⁷

对圣餐的观点		
东正教	信徒借以吃喝基督真正的身体和血的聚餐，借着圣灵的工作得到永生。 主要的行动者：三一神	转质 (Transselementation)
罗马天主教	教会献给父神的一个祭。神父的行动使饼和酒(在本质上)转变成基督的身体和血。 主要的行动者：教会／神父	变质 (transubstantiation)
信义宗	所有参与者借以吃喝基督真正的身体和血的聚餐，在饼和酒中得拯救。 主要的行动者：三一神	真正临在于饼和酒中
改革宗	神借以确认祂恩典之约的聚餐，借着圣灵的能力，在天上以基督真正的身体和血喂养信徒。 主要的行动者：三一神	真正临在于圣礼中
慈运理	信徒借以起誓对耶稣基督和彼此持续有信心、爱和顺服的聚餐。 主要的行动者：教会／信徒	记念／象征

三、圣餐和教会

虽然对于圣餐仍然有重大分歧，近年的普世教会对话产生了令人印象深刻的共识。¹³⁸ 不过，在结束这一章时，我会表明我们的圣礼神学对我们更概括的教会论

¹³⁷ 不过，我认为，在圣餐中使用酒是正确施行这圣礼所必须的。虽然可以根据酒在圣经欢庆中的意义来提出论证，但唯一有效的问题是，那是不是基督为圣餐所选择的元素（和饼一起）。有效的洗礼要求用水，而圣餐则要求用饼和酒。

¹³⁸ 关于信义宗与改革宗的共识，参 Keith F. Nickle and Timothy F. Lull, *A Common Calling: The Witness of Our Reformation Churches in North America Today: The Report of the Lutheran-Reformed Committee for Theological Conversations, 1988-1992* (Minneapolis: Augsburg Fortress, 1993), 37-49。也见“XI Lutheran-Reformed Dialogue,” in *Growth in Agreement II: Reports and Agreed Statements of Ecumenical Conversations on a World Level*,

的意义。

1. 分割记号和所象征的事物

正如我们在前一章看到的，巴特哀叹认信改革宗立场的“圣礼主义”。¹³⁹他强调，圣礼只是人顺服的行动，而不是恩典的媒介。对慈运理来说，属灵福分并不透过物质媒介来到。圣灵不需要“管道或载体”。¹⁴⁰改革宗的观点主张神透过受造物的媒介工作，巴特则与慈运理一样，倾向把神和受造物的作用视为在平行的轨迹上运行，从来不会交汇。在巴特能够完成的《教会教理学》的最后一部分里，他重复这个严格的区分：一方面是神拯救的工作，另一方面是在洗礼及圣餐中属于崇拜礼仪的顺服这纯属于人的工作。¹⁴¹“祂是祂，祂的工作是祂的工作，相对于所有基督徒的行动，包括基督徒的信仰和基督徒的洗礼”（强调字体为引者标示）。¹⁴²“可见的道〔*Verbum visibile*〕，即客观地、清晰地宣讲的圣道，是留给我们的唯一圣礼。”¹⁴³巴特的过度反应，是因为罗马天主教和更正教自由主义倾向“限制”基督和祂的拯救工作，将神的行动和人的行动合并起来。¹⁴⁴对巴特来说，圣餐关乎“群体的行动，

1982-1998, edited by Jeffrey Gros, Harding Meyer, and William G. Rusch (Geneva: World Council of Churches; Grand Rapids: Eerdmans, 2000), 230-47, 尤其见 242。不过，信义宗和改革宗家庭中重要的分支没有参与这些讨论，不会认可它们的结论或共识。关于改革宗与罗马天主教的讨论，参 *Growth in Agreement II*, 815。关于普世教会协会成员团体之间更笼统的共识，见 *Baptism, Eucharist & Ministry, 1982-1990: Report on the Process and Responses*, Faith and Order Paper No. 149 (Geneva: WCC Publications, 1990), 115-16。

¹³⁹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 4, pp. 128-30。在讨论圣灵怎样在信徒和群体的生命中工作，指引他们走向基督时（vol. 4, pt. 2, pp. 360-77），他甚至没有提到洗礼和圣餐。

¹⁴⁰ W. P. Stephens, “An Account of the Faith,” 引自 *The Theology of Huldrych Zwingli* (Oxford: Clarendon, 1986), 186。参：Ulrich Zwingli, *Commentary on True and False Religion* (ed. Samuel Macauley Jackson and Clarence Nevin Heller; Durham, N.C.: Labyrinth Press, 1981), 204-5, 14-15, 239。

¹⁴¹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 4，标题是《基督徒的生命》（*The Christian Life*）。这一册是一个残篇，是巴特阐释和出版的，作为他未完成的教理学的一部分。参：Church Dogmatics, vol. 4, pt. 3, pp. 2, 756, 783, 790, 843-901。

¹⁴² 同上，vol. 4, pt. 4, p.88。

¹⁴³ Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man* (trans. Douglas Horton; New York: Harper Torchbooks, 1957), 114。他兴奋但错误地从历史角度补充说：“改教家严厉地从我们拿走一切，除了圣经。”

¹⁴⁴ 见 David Allen, “A Tale of Two Roads: Homiletics and Biblical Authority,” *JETS* 43, no. 3 (September 2000)，尤其是 492。参：Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, p. 127。

实际上关乎它借以建立团契的行动”（强调字体为引者标示）。¹⁴⁵

分割记号和所象征的事物，在教会论中，由上到下，在以下两者之间打开了一道裂缝：一方面是有形教会，是历史上的机构，有她的结构、职位、等级和圣礼；另一方面则是无形的教会，是信徒相对不知和不可知的群体。正如人们经常注意到的，薄弱的圣灵论是这分裂的一个原因（也或许是结果）。¹⁴⁶ 巴特说圣灵的工作是“启示事件主观的一面”，完全是由唤醒人留意已经发生的事组成的，而不是以祂自己独特的方式为我们的救恩作出贡献。¹⁴⁷

正如前一章指出的，当代福音派神学对圣餐的主流观点，甚至可能超越慈运理的观念，把圣礼的效力完全放在它们见证信徒的“委身行动”这个象征性的角色上。¹⁴⁸ 圣礼神学模塑教会论，和人们的观点无关。如果讲道的主要目标是激发我们的决定和行动，而洗礼和圣餐的目标是见证我们的决定和行动，教会最有可能被设想为由思想相近的人主动组成的团体，而不大可能是“忠信之人的母亲”。个人与耶稣基督的关系，更容易置于教会会籍和圣约中的培育的对立面上。

2. 混淆记号和所象征的事物

在变质说的教义中，记号被吸收（因而消失）到所象征的实际中。饼和酒不是由神的能量渗透的自然受造物（但仍然是饼和酒），而是消失了，变成超自然的本质。但这样，两者都与本来有所不同。耶稣基督天然的身体被视为与教会等同，是祂持续的道成肉身，而天然的记号也不再是被分别为圣的受造物，而是被提升，变成其他东西。这种倾向在多种当代神学中都是明显的。¹⁴⁹

¹⁴⁵ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 3, pp. 2, 901。

¹⁴⁶ 在这方面对巴特的众多批评中，尤其见 Robert Jenson, “You Wonder Where the Spirit Went,” in *Pro Ecclesia* 2 (1993): 296-304; Wolfhart Pannenberg, *Systematic Theology* (trans. G. W. Bromiley; Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 3:1-27。

¹⁴⁷ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 1, pt. 1, p. 449。

¹⁴⁸ 有趣的是，某种接近这诠释的东西，今天被一些罗马天主教神学家阐释为“意义的转化”（transsignification）。关于对意义转化最透彻的发展和辩护，见 Edward Schillebeeckx, *The Eucharist* (London: Sheed & Ward, 1968), 108-19。

¹⁴⁹ 这个倾向的一个指标，是在称为激进正统主义（Radical Orthodoxy）的运动中。这运动由米尔班克、葛理翰·华得（Graham Ward）和皮克斯托带领。特别是在这点上，见 John Milbank, “Alternative Protestantism,” in *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition: Creation, Covenant, and Participation* (ed. J. K. A. Smith and James H. Olthuis; Grand Rapids: Academic, 2005), 31。对于其中一部分趋势的详细讨论，见 Michael Horton, *People and Place: A Covenant Ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008), 153-89。米尔班克写

例如，这种倾向在葛理翰·华得（Graham Ward）对加尔文圣餐神学的评估中是明显可见的。根据葛理翰·华得的评估，加尔文似乎将身体固定在那位“有性别的犹太人”身上，但葛理翰·华得自己的解决方法是视这身体为无限地扩展——“超越肉体”（*transcorporeal*）——以致基督在教会中、并以教会的身份“再来”。¹⁵⁰ 他提出，这属灵的身体“比任何物质的身体更真实”（强调字体为引者标示）。¹⁵¹ 物质最终被超越了。基督的身体和血是记号（*sacramentum*）；教会是那实际（*res*）——“只有这教会的身体才应该称为纯粹的 *res*”（强调字体为引者标示）。¹⁵² 正如许多以教会取代肉身的基督的尝试，从俄利根到施莱马赫、直到现代，葛理翰·华得的提议不容许圣灵作中保，也不让人期望基督在荣耀中再来。教会就是那扩展的基督。讽刺的是，在这个过程中失去的，是死去、复活，会像门徒看见祂离去那样再来的那一位。那位死去、复活、会像门徒看见祂离去那样再来的那一位，不再是基督信仰和宣讲的对象。根据米尔班克和皮克斯托的观点，由于头和肢体的关联，末世的盼望乃是取代耶稣自然的身体，是它的扩展，不是身体复活，而是超肉体的存在，这又有甚么奇怪呢？¹⁵³ 由于基督是初熟的果子，如果祂的自然身体消失了，我们复活的盼望也就消失了。头怎样，肢体也怎样。幻影的圣餐意味着幻影的终末成全。耶稣升天的实际令我们祈求“阿们！主耶稣啊，我愿你来！”；若逃避这实际，教会就以本身取代她缺席的主唯一真正的身体。

3. 记号和所象征的事物：联合但不混淆

只有传达基督自己和祂的所有好处，才足以产生教会这个身体。不过，教会不是耶稣基督。她并不延长祂的成为肉身或完成祂的拯救工作，而是接受这工作的诸般好处，并且与别人分享它。

道：“加尔文的圣礼神学并非真正融贯的。关于圣餐，他实际上应该因为十分强调圣灵而受到赞赏——令人想起希腊的观点，或许也胜过一些天主教的处理。……但属灵地有分于在天上的身体，这观念却没有多少意义。”更好的是变质的教义，它避开了基督的身体和血，在天上或在饼和酒中地方性的临在，而是提出“参与那物质——虽然是奥秘地物质性的——的实际，这参与本身是奥秘地物质性的”（“Alternative Protestantism,” 35）。这本书（*Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition*）的其他文章提供很多洞见和回应。

¹⁵⁰ Graham Ward, *Cities of God* (New York: Routledge, 2000), 154-72。

¹⁵¹ 同上。

¹⁵² 同上，180。

¹⁵³ John Milbank and Catherine Pickstock, *Truth in Aquinas* (London: Routledge, 2001), 37。我感谢 James K. A. Smith, “Will the Real Plato Please Stand Up?” in *Radical Orthodoxy and the Reformed Tradition*, 70 小心细致的诠释指出这参考资料。

说感恩祭赐下教会是恰当的。不是首先有教会，然后有某些实践，例如讲道、洗礼和圣餐。与讲道和洗礼一起，圣餐会辨别出真正的教会，因为圣灵乃是借着这些恩典的媒介工作，在子里为父创造一个相通。保罗问道：“我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体吗？我们虽多，仍是一个饼，一个身体，因为我们都是分受这一个饼”（林前十 16~17，强调字体为引者标示）。但除非感恩祭的物质仍然是耶稣基督天然的身体，教会的身体也会是幻影的幻像。

混淆记号和所象征的事物，以及将末世的“未然”压缩到过度实现的“已然”的圣餐神学，使教会取代耶稣基督和圣灵。分割记号和所象征的事物，以及把今世从将来世代那已经介入我们的穿透权能中分割出来，很可能产生一个选择者的协会，而不是圣徒的相通。第一个错误带来凯旋主义式的教会论，而后者则带来软弱的教会论。无论我们对圣餐持甚么观点，它必须是一种完全倚靠圣灵，将教会置于生死的权能那不稳定的碰撞中的观点。这圣约教会论以基督的降卑、升天和再来这救赎经世为座标——具体彰显出来，实际上，乃是圣灵借着圣道和圣礼制定的——将教会的身分置于两个世代之间这不稳定、奇怪、甚至危险、但奇妙的交匯中。

讨论问题

1. 请讨论割礼和洗礼之间的关系。
2. 我们对恩典之约的连贯性和不连贯性的观点，如何影响我们对为信徒的儿女施洗的理解？
3. 借着洗礼成就了甚么？
4. 主餐怎样是新约的确认？请讨论一些相关的经文，比较并对比西奈之约和新约对于给亚伯拉罕之应许的施行。
5. 请比较并对比罗马天主教、信义宗、改革宗、慈运理和重洗派对主餐的诠释。将你自己的诠释连系到基督的升天、五旬节和基督的再来。
6. 根据圣经的特定经文，你会怎样理解圣礼中记号和所象征的实际之间的关系？

第25章

教会的属性：合一、大公与圣洁

教会最常被称为蒙召的会众（assembly；希伯来语 *qāhāl*；希腊语 *ekklēsia/synagōgē*）。¹“蒙召”这被动的观念，突出了一个事实，即这个群体是由圣道形成的。它不是由一群个人聚集在一起，决定形成这样的一个协会，而是借由神的拣选、救赎、称义和更新之恩典所召唤、招聚，并呼召出来的。教会论不是与福音平行并存的一个课题，但两者必须有某种关联。福音本身是神拯救的言说行动（能量），产生出被称为教会的群体。因此，教会的属性、标志和使命形成了一整匹布料里的织线，当福音借着基督指定的媒介传讲出来时，就由圣灵通过福音把它们交织在一起。

我们的思考必须在某些框架或范式之内进行。我在前一章指出，就圣礼来说，个人对于记号和所象征的事物之间的关系的观点，也会在个人的教会论中浮现出来。事实上，不同的教会论范式反映出不同的本体论。尤其是当我们讨论〈尼西亚信经〉所辨识出来的教会属性时，有一种两个极端的危险，我们必须小心地航行在这两个极端之间。

壹、以多为一：合并基督和教会

一个极端的倾向是将基督论（和救恩论）压缩到教会论之内。教会和基督一起构成“完整的基督”（*totus Christus*），这观念是由奥古斯丁建立的。²不过，随着时间流逝，它变成一种宇宙性的教会论（和基督论），将头和祂的肢体融合在一个

¹ 正如路易·伯克富指出的，英语名词 church（和 Kirk, Kerk, Kirche 相似）不是源自 *ekklēsia*，而是源自 *kyriakē*，“属于主的”（Louis Berkhof, *Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans, 1996], 557）。

² 例如，他写道：“让我们欢欣感恩，因为我们不单成为基督徒，也成为基督”，于 *Homilies on the Gospel of John*, *NPNF1*, vol. 7, 评论约翰福音二十一章 8 节。参 Augustine, “On the Epistle of John,” translated by H. Browne and Joseph Myers, 在同一册, 462：“道成肉身，住在我们中间；教会连系到这肉身，那里有完整的基督，头和身体。”

集体位格里。随着饼和酒的受造物变质为基督的身体和血，基督身体的肢体也融合成一个单一的本质：*totus Christus*。根据柏拉图主义/新柏拉图主义这个更广泛的本体论范式，“真实”是单一的，而不是复数的；同一的，而不是多样的。凡是真实的，都是按照不断递减的存有层级，从太一（the One）散发而来，从灵魂的光明荣耀，到身体的黑暗囚牢。甚至在基督信仰的形式中，这种本体论也难逃这种观念，即认为恩典是一种被注入到自然（包括人）里的属灵物质，借以将它们提升到存在状态的超自然水平。（修道主义成了这种范式的一个制度化版本。）

我们已经指出，在圣经中，正确的二元论不是介于本性/自然与恩典之间，而是介于罪与恩典之间，这就挑战了前述的看法。问题不在于将自然的受造物转化成其他东西，而在于赦免罪人，并拯救受造界脱离罪的罪咎和权势，使凡有气息的都可以永远荣耀神、享受神。教会论如果源自柏拉图/新柏拉图和黑格尔的预设，它就会倾向一（one）而不是多（many），同一而不是差异，以及一个存有的等级，使恩典从梯子的顶部朝下层阶梯流动。按照这种看法，关于教会在这个时代的位置和身分不会有任何疑问、含糊不清或不稳定之处。教会单纯就是神的国度——在历史上取代了耶稣基督自然的身体。因此，“教会的整个构成是完全贵族式的，而不是民主式的；她的权柄来自上头，来自基督；而不是来自下面，来自群体。”³

在罗马天主教的教会论中，柏拉图主义的存有阶梯转化成恩典的等级阶梯，按照逐渐递减的层级，从基督和马利亚流向教宗和训导当局，一直向下到所有尽自己所能的人。卡尔·亚当写道，透过这个阶级，“神性被客观化，在群体中成了肉身，而这完全是、并仅仅是就它乃是一个群体来说的。……因此，教会拥有基督的灵，不是作为由许多单独个体组成的多，不是作为属灵人格的总和，而是作为忠信之人紧密的合一，作为一个超越个别人格的群体……，以多为一（the many as one）。”基督的使命是“使人类——作为一个统一体、作为一个整体，而不是或此或彼个别的人——重新与神联合在一起”（强调字体为引者标示）。⁴ 卡尔·亚当对教会的理解，不只是合一（unity；在基督里的共同团契），更是单一（unicity；在一个阶层里，在数目上的一体，以教宗为首）。⁵

以一种多少会令人恐惧的、对他那个时代和地点的说明，卡尔·亚当满怀热情

³ Karl Adam, *The Spirit of Catholicism* (trans. Dom Justin McCann, OSB; New York: Crossroad, 1924; repr., 1977), 21。也见 Michael J. Himes, *The Ongoing Incarnation: Johann Adam Möhler and the Beginning of Modern Ecclesiology* (London: Herder and Herder, 1997) 这本重要著作。

⁴ Adam, *The Spirit of Catholicism*, 31-32。

⁵ 同上，38。

地主张：“一神、一信、一爱、一个单一的人：这是唯一能激发教会的盛况、并赋予她艺术形式的令人鼓舞的思想。”⁶ 他甚至更明确地呼应黑格尔，宣告说：“因为在整体中，只有在人类全体里，而不是在个体中，神性才能实现自己。”⁷ 因此，“基督身体的构成器官，在时空中实现时，就是教宗和众主教。”⁸ 这经验主义式的体制——教会等级制度的可见结构——构成了教会在世界的能见度。真正的教会在哪里？答案是明显和毫不含糊的：在罗马主教的首席权之下，拥有主教之使徒统绪的这个历史性机构里。

卡尔·亚当说，基于所有这些理由：“天主教会作为基督的身体，作为神的国度在世界的实现，是人类的教会（the Church of Humanity）。”因此，教会既是排他的（没有其他恩典的阶梯），也是包容的（因为神的恩典从她向下，流到最低的阶级）。⁹ 这恩典“不单在基督徒的相通中”运作，“也在非基督徒的世界中运作，在犹太人、土耳其人、和日本人当中运作”——至少对“所有预备好接受她的人来说，他们做自己能力所及之事，执行良心吩咐他们做的”（强调字体为引者标示）。¹⁰

虽然这种教会论经过其他意象的精炼和平衡，它仍然是主流的诠释，由当时的教宗所重申。在成为教宗本笃十六世前，拉辛格枢机在《蒙召相交：理解今日的教会》（*Called to Communion: Understanding the Church Today*, 1996年）这本书中写道：“时间和本体的优先性在于普世教会；一个不是大公的教会，甚至没有教会的实际。”¹¹ 离开了教宗的首席权，连有效的主教统绪也是不足的。¹²

如果东正教始于主教和他所主持的圣餐群体，改革宗的立场则是建基于圣道这个要点上：神的道招聚人，并创造了“群体”。他们说，传讲福音产生出会众，这会众就是“教会”。换句话说，在这种观点下，教会这个机构是没有正当的神学地位的；只有群体有神学意义，因为重要的唯独是圣

⁶ 同上，41。好像他那代很多天主教和更正教神学家一样，卡尔·亚当最初欢迎希特勒得势，但后来批评这政权。

⁷ 同上，53。

⁸ 同上，97。

⁹ 同上，159-65。

¹⁰ 同上，168。标黑体的那个子句来自唯名论者的格言：“对那些做自己能力所及之事的人，神不会不给他们恩典”（*facientibus quod in se est dues non denigat gratiam*），这是特别针对宗教改革所做的批评。

¹¹ Joseph Cardinal Ratzinger, *Called to Communion: Understanding the Church Today* (trans. Adrian Walker; San Francisco: Ignatius Press, 1996), 44。

¹² 同上，79-80。

道而已。¹³

当然，这句话丑化了改革宗的立场，但它确实凸显出由圣道产生的圣徒相通，以及由单一牧者产生的等级单一性之间的差别。

圣餐的身体变质为耶稣基督自然的身体，是教会身体变质为完整的基督（*totus Christus*；实际上是取代基督以及那些以位格与祂联合的人）的基础。圣经经常使用的婚姻类比暗示，两人成为“一体”，但却是按照他们仍然是两个人的方式。但对罗马来说，普遍的一，以及在数目上的一，在本体论中是至高无上的。¹⁴ 据此，拉辛格说，这会带来“不同存在状态的融合”（*fusion of existences*）。¹⁵

在拉辛格的论述中，牺牲个体以迁就“集体的位格”，在他重申传统罗马天主教的一个观点时尤其明显，那就是：信心本身是“教会的恩赐”。个人主体的信念（也就是个人信心的行动），完全从属于整体教会的信念。¹⁶ 沃弗指出德国唯心论明显的影响，他评论道：“拉辛格甚至用‘将个人[信心]的行为降服于她[教会]’这个说法，来阐释与教会一起相信的这个概念。”¹⁷ 我们在前一章见到，巴尔塔萨在援引施莱马赫和黑格尔的说法时也有类似的措辞。

在这轨迹中，已然和未然之间的末世二元论（或更好的说法是吊诡〔*paradox*〕），被有形和无形之间的本体二元论所取代。主宰了这个教会论视域的，是柏拉图，而不是保罗。正如沃弗判断的：

拉辛格倾向寻找历史背后更深刻或真实的东西，把具体的实际视为只是超越内容的属灵记号。因此，地上的耶稣被描述为“只是人类的典范（*exemplum*）”，更多过于是个具体的人。……这是拉辛格将“委身于不可见的至高地位，当作是真正真实的（*Ratzinger, Einführung in das Christentum, 48*）”而加以柏拉图化的结果。¹⁸

使这个不可见的实际变为可见的，是教宗，因为他“直接向主负责，……体现并保

¹³ 同上，80-81。

¹⁴ 同上，82。

¹⁵ 同上，37。

¹⁶ Joseph Ratzinger, *Principles of Christian Morality* (trans. Graham Harrison: San Francisco: Ignatius Press, 1968), 38。

¹⁷ Miroslav Volf, *After Our Likeness: The Church as the Image of the Trinity* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 35, 37。

¹⁸ 同上，49。

证基督的圣道和工作的合一。”¹⁹ “失去与彼得的继任人合一的这元素，‘会在教会作为教会的存有本质上’损害教会。”²⁰

我们已经看到葛理翰·华得的命题：他认为，“取代”肉身的耶稣并不是一种损失，而只是祂的位格在教会中存在的一种变质，成为教会。因此，我们再次回到“思想的提升”这个可以由俄利根追溯到施莱马赫的基本内容：耶稣的消失不成问题，因为祂毕竟没有真正消失过，反倒在今日临在——或者说是更完全地临在——于教会内，并且就是教会。虽然葛理翰·华得声明他“升天的诠释不是根据俄利根‘思想的提升，而是身体的上升……’”，²¹ 但他的论证并未消除相反的判断。根据这个关于基督遍在的颇为极端的版本，“我们接触不到那位‘有性别的犹太人’的身体。……那是没有意义的，因为现在教会就是基督的身体，因此，要理解耶稣的身体，我们只能检视教会是甚么，以及关于圣经见证那身体的本质，她说了些什么”（强调字体为引者标示）。²² 葛理翰·华得补充说：“正如女撒的贵格利在雅歌第十三篇讲章指出的，‘看见教会的人就直接注目基督。’”²³

东正教反映出一种更强调末世（“已然”／“未然”）和圣灵的教会论。²⁴ 末世论使教会论不会变成只是对历史机构的一种肯定。²⁵ 基督设立（in-stitute）教会；圣灵形成（con-stitute）教会。²⁶ 这导致对所有信徒共同参与圣灵恩赐的强调，以及对会众中众位主教权威的强调，而不是对教宗至高无上地位的强调。

洛斯基指出，大公性和使徒性都要倚靠真理。²⁷ 因此，大公性不能只表示普遍性：

¹⁹ Ratzinger, *Das neue Volk*, 169, 引于 Volf, *After Our Likeness*, 58。

²⁰ Ratzinger, *Gemeinschaft*, 88, 引于 Volf, *After Our Likeness*, 59。沃弗在同一页，引述 Ratzinger, “Kirche,” 178-79 指出拉辛格的宣称——虽然在第二次梵蒂冈会议之前：“*sedes apostolica*（使徒的牧座）是罗马，以致我们可以说 *communio catholica* = *communion Romana*（大公相通=罗马相通）；只有与罗马相通的人才在真正的——也就是大公的——相通中，被罗马驱逐的就不再在大公相通中，也就是不在教会的合一中。”

²¹ Ward, *Cities of God*, 115。

²² 同上。

²³ 同上，116。

²⁴ John Zizioulas, *Being as Communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 132-33。

²⁵ 同上，140。

²⁶ 同上：“东正教未曾经历到与西方教会相似的情况，例如教权主义、反建制、五旬节主义等，这事实可以视为表明：在很大程度上，圣灵论到目前为止都拯救了东正教的生命。”

²⁷ Vladimir Lossky, *In the Image and Likeness of God* (Oxford: Mowbray, 1967), 175。他指麦克希姆（Maximus the Confessor）的话，他在回复那些坚持要他接受与基督一志论者团契

这是在很多地方广泛被主张的。毕竟，伊斯兰教和佛教也宣称在全球都有信徒。²⁸ 洛斯基强调：“如果主教背叛真理，不忠于基督教传统，平信徒甚至应该抵抗他。”²⁹ “同时，我们也必定不能落入相反的错误，在赋予大公性圣灵恩赐的性质时，将它与圣洁混淆，视它为圣徒的个人默示，真理的唯一见证，唯一真正的大公。这会是认信一个与孟他努主义相似的错误，将教会转化成神秘的派别。”³⁰ 洛斯基补充说：

渴望将教会论单单建基于道成肉身，把教会单单视为“道成肉身的扩展”，是基督工作的延续，正如人们往往所说的那样，就是忘记五旬节，将圣灵的工作化约到从属的地位。……教会圣灵论的元素必定不能被低估，必须以与基督论同等的地位被接受，才能找到教会大公性的真正基础。³¹

教会按“三一的形象”受造，每一个教会论的错误最终都是关于三一的错误，反之亦然。³² 西方教会三位一体的套语中，对一个本质的强调多过于对位格的强调，也被带到教会论里。洛斯基指出：

正如在处理大公性时往往发生的那样，当我们把强调放在合一性上，根据基督身体的教理，使大公性高于其他所有的考虑时，其结果就是教会论中的基督中心主义（Christocentrism）；……另一方面，当我们强调多样化，而牺牲合一性时，就会倾向于把大公性只建基于五旬节，忘记圣灵是在基督身体的合一中传达的。其结果是教会的解体：归属于个人受默示的真理倍增，因此变得相对；大公性就被“普世主义”取代了。³³

洛斯基再次使用三位一体论来回应这两个危险：“正如在神里面，三个位格的每一位格——父、子和圣灵——都不是三位一体神的一个部分，而是在无法言喻的身分中完全是神，有同一个本性，因此，教会不是由许多部分组合而成的联邦：她的每

的人时说：“即使全世界都与你们相通，我也不会。”洛斯基说，在这样做时，“他以大公性反对一种他视为异端的普世性。”

²⁸ 同上。

²⁹ 同上，176。

³⁰ 同上。

³¹ 同上，177。

³² 同上，179。

³³ 同上。

一部分都是大公性的，因为她的每一部分都等同于整体，表达出整体，有整体的价值，不存在于整体之外。”而这不仅仅表现在地方性的教会中，也表现在更大的集会和会议中。³⁴ 但即使是这些会议，为了取得有效性，也必须符合真理的大公性，使教会成为大公的教会。它们的权威不能单单由一个统治阶层的权力来决定，正如不能由大多数人的民主共识决定一样。两者都只是大公性的拙劣模仿。“除了真理本身以外，真理没有其他试金石。”³⁵ 正如从耶稣在约翰福音十七章的大祭司祷告中可以明显看到的，基督百姓的合一在于他们与祂联合，这也是透过祂而与三一神的相交。而且这是在真理中的合一。教会在圣灵里、在神的道的真理中合一时，教会就是大公的。

东正教关于教会本质的教导有很多智慧。不过，这个传统也反映它一种朝向 *totus Christus* 这种过度实现的末世论的倾向，这次不是将她等同于由单一主教领导的历史机构，而是将她等同于每次守圣餐，而这个庆祝圣餐的礼仪只能在由东正教的主教主持下才会有效。“独一的基督事件以众数的事件为形式，它们在本体论上与独一的基督事件本身同样基本。”一方面，这是改进了罗马天主教的教会论：“在教会论中，地方教会和普世教会同样基本。”³⁶ 在这种教会论中，不能认为普世教会比地方教会优先。另一方面，*totus Christus*（完整的基督）这个主题，仍然以一种很容易削弱基督与教会之间差异的方式表述出来。这是因为没有将圣餐理解为将我们置于今世和将来世代之间不稳定交汇的一顿聚餐，而是理解为完全实现的羔羊婚宴。

我们在圣经中完全找不到教会和拿撒勒人耶稣一起构成“完整的基督”这种说法。相反的，历史的基督是祂教会身体代表性的头。甚至在直接诉诸于基督的身体这个类比的少数经文里（弗四章；罗十二章；林前十二章），我们都得到提醒，每个肢体在身体中都有其角色，而不是说每一个成员都是整个身体，或每一个肢体都被吸收到整体中。

这第一个范式（一优先于多）不单前后一致地将它关于教会的合一性和大公性的假设发扬光大，也将它关于教会圣洁的假设发扬光大。奥古斯丁就教会论的思想留下复杂的遗产给后世。一方面，他奋勇对抗伯拉纠主义和多纳徒主义，强调教会的存在是唯独因为神的恩典。但他也倾向以一种相对非末世的方式，将教会和神的

³⁴ 同上，180。

³⁵ 同上，181。

³⁶ 同上。

国度划上等号，不自觉地教会膨胀的自我铺路。³⁷ 不过，我们已经考虑过的这些中世纪的发展，为这个教会等同国度的见解加上了一个观念，是奥古斯丁一定不会接受的，那就是作为基督新娘的教会是无罪的。毕竟，奥古斯丁反驳多纳徒派时提出的论证是：教会是国度，虽然它是由蒙拣选的人和被弃绝的人所组成的“掺杂的身体”，而且甚至连蒙拣选的人都仍然是罪人。

二十世纪的巴尔塔萨担心，奥古斯丁对预定的诠释会与被更正教滥用的有形教会和无形教会这种区分打开大门，他诉诸狄尼修派（Dionysian）那种上升和下降阶梯的神秘主义，因而重新肯定传统罗马天主教基督无罪的身体这个观念。³⁸ 如同救恩的启示，教会的身分实际上是普世的，伴随着一路下降的各种等级，并“在教会中看见圣洁的所有不同级别，由马利亚最高、最不受玷污的圣洁，到被定罪的边缘，事实上甚至超越它，正如罪大恶极的人，他们实际上在某方面来说还不是教会的成员……。”³⁹ 在这种观念中，恩典只是提升本性。根据第一次梵蒂冈会议，“教会本身，以她奇妙的延伸，她卓越的圣洁，和她在一切美善事物中不能穷尽的丰富，以她的大公合一和她无可匹敌的稳定性，是她本身神圣使命的可信性和无可反驳的见证之伟大而持久的动力。”⁴⁰ 因此，圣洁和大公性源自 *totus Christus* 的单一性：是基督和祂教会的单一主体。根据这个看法，教会不是与作为教会的头的基督相通的众多位格，而是由一个人类的头（教宗）代表的单一位格。

贰、以一为多：对比基督与教会

另一个极端则认为教会纯粹是属灵的实际，靠着众多个人的意志和努力而产生，记号和所象征的实际之间没有确定的关系。在这个范式中，基督的临在乃是位于个别信徒的心中。如同第一个范式，这种进路很容易把基督的超越性降服在整个教会之下，而不再是教会高升的头，只是这次是降服在个人经验的内蕴性之下。

无论它与第一个范式是多么不同，这种进路也很容易忽略基督在肉身中的真正缺席，以及祂透过恩典的媒介由圣灵传递的真正临在之间的吊诡。罗马天主教把教会视为耶稣基督持续的成为肉身，继续完成祂的拯救工作；这个观念在更正教的教

³⁷ Berkhof, *Systematic Theology*, 559。

³⁸ Hans Urs von Balthasar, *Church and World* (trans. A.V. Littledale with Alexander Dru; Montreal: Palm Publishers, 1967), 145-46。

³⁹ 同上，152。

⁴⁰ 见 Avery Dulles, SJ, *Models of the Church* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1974), 123。

会论（尤其是宣教学）里变成了主要的强调。⁴¹ 在这里，道成肉身的延伸，不是借由作为一个机构的教会，或者是借由她的讲道、圣礼和教会纪律的正式职事达致的；而是借由作为门徒运动的教会达致的——而且主要不是借着宣讲和圣礼，而是借由在邻舍中“活出福音”。特别是在新兴教会运动（Emergent Church movement）中，教会作为持续道成肉身的观念，与主要是重洗派的教会论合并。神“创造教会作为宣教群体，与祂一起参与祂拯救世界的工作”。⁴² 人们常会听到据说是来自亚西西的法兰西斯（Francis of Assisi）的建议：“总要传福音，必要时就用言语。”

虽然“活出福音”在福音派的敬虔中一直是老调重弹，但由于将教会的身分和使命重新安置到她在世界的工作上，多过于在当地教会作为恩典的媒介上，而使得这个进路变得越来越激进。⁴³ “道成肉身的事奉”往往只是号召人们，要对我们的事奉处境更加敏锐。在更极端的版本里，更多按照字面来将教会（或门徒群体）理解为道成肉身的延伸。⁴⁴

⁴¹ 较明确的“道成肉身宣教学”的先驱包括 Sherwood G. Lingenfelter and Marvin K. Mayer, *Ministering Cross-Culturally: An Incarnational Model for Personal Relationships* (Grand Rapids: Baker, 1986), 以及 Charles van Engen and Jude Tiersma, *God So Loves the City: Seeking a Theology for Urban Mission* (Monrovia, Calif.: MARC, 1994)。拉丁美洲解放神学也塑造了这种强调，特别是 Orlando Costas, *Christ Beyond the Gate* (Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1982)。关于对这观念更平衡的神学分析，见 J. Todd Billings, “‘Incarnational Ministry’: A Christological Evaluation and Proposal,” *Missiology: An International Review* 32, no. 2 (April 2004): 187-201。

⁴² Brian McLaren, *A Generous Orthodoxy* (Grand Rapids: Zondervan, 2004), 108 = 麦拉伦著，凌琪翔译，《耶稣关心的七件事》（台北：校园书房出版社，2008）。麦拉伦兼容并蓄地引用古代和中世纪的神秘主义、重洗派、佛教禅宗和自由神学，甚至谈及“存有的大链”（279-80）。这是众多可以引用来表明柏拉图、新柏拉图主义、黑格尔和新纪元思想的“克服疏离”范式，可以普遍地在福音派“低派教会”传统和其他地方找到的许多例子之一。

⁴³ 见：例如，I. Mobsby, *Emerging and Fresh Expressions of Church* (London: Moot Community Publishing, 2007), 54-55; *The Becoming of G-d* (Oxford: YTC Press, 2008)。

⁴⁴ 五旬节运动中一些具有争议的作者曾论证说，“教会就是基督”。“因此，基督再来是透过教会，而不是耶稣以肉身回来：我们不应该等候祂回来恢复世界秩序，我们现在就要将祂的权威带到世界和属灵领域”（包尔克 [Earl Paulk]，引于 A. Dager, *Venueance Is Ours: The Church in Dominion* [Redmond, Wash.: Sword, 1990], 148）。包尔克写道：“耶稣基督是初熟的果子，但如果没有持续的收成，道成肉身就永远不会完成”（Paulk, *Held in the Heavens Until* [Atlanta: K. Dimension Publishing, 1985], 60-61）。“我们在地上作为神的延伸，完成祂开始的工作。我们是神的本质，祂在世界上持续的成为肉身”（*Thrust in the Sickle and Reap* [Atlanta: K. Dimension Publishing, 1986], 132）。这“统治的神学”

正如罗马天主教的版本，这种进路的主要问题是削弱了基督的位格和工作的独特性。“基督”成了我们工作的一个模式或原则，而不是独特的位格，以祂的工作一次而永远有功效地救赎我们。福音变成展示我们的好行为，而非宣告神在基督里的工作。这种思想方式的倾向是混淆创造主和受造物，混淆基督和祂的身体，混淆祂的成为肉身及已完成的救赎工作和我们自己的工作，以及混淆福音和律法。当基督在历史中之成为肉身的独特性被消除时，就着基督的升天（真实的缺席）和以肉身再来这方面的基督论而言，就难免流于幻影说。在此过程中，把教会的工作等同于基督已经在此时此地临在，就会牺牲掉圣灵此时此地透过讲道和圣礼传达基督临在的工作。

这种激进的更正教范式，和罗马天主教以教会作为持续的道成肉身那个版本的主要差别，在于前者采取的重洗派预设。讲道和圣礼被视为只不过是人对神恩典的见证和个别人士的个人委身，而非主要是神实际传达祂恩典的媒介。这样一来，在逻辑上的结果是，有形教会和她的公众事奉，与无形教会和每个重生的人与神享有的关系之间，没有必然的连系。用哲学用语来说，这种观点代表彻底的唯意志论／唯名论的本体论（voluntarist/nominalist ontology），而第一种（“克服疏离”）观点则反映唯实主义／唯心主义（realist/idealist）的本体论。

第一个范式很难解释真正的多元（plurality；教会作为“多”），以及记号与实际之间的区别。然而，第二个范式很难解释真正的合一（教会作为“一”），以及记号与实际的联合。因此，后者在诠释教会时倾向于用合约的观点来取代圣约的观点。信徒与基督的关系可被视为合约，神在其中提供某些好处，交换我们以祂为救主和主，我们与教会的关系只是个人的决定，取决于我们认为教会可以为我们提供甚么服务。

若根据罗马天主教的教会论，信徒的信仰倾向于被吸收到教会的信仰里，自由教会的教会论则明显与它相反。每个信徒相信基督并加入教会的个人决定，实际上构成了教会的存在。在福音派背景中，教会往往主要被视为团契的资源，以及让个人在不同职事中服事身体和世界的平台。⁴⁵ 特别是结合亚米念派的救恩论时，这种

（theology of dominion）可以追溯到春雨运动（Latter Rain Movement）和一些后续的运动（葡萄园〔Vineyard〕和新使徒改革运动〔New Apostolic Reformation〕）。

⁴⁵ 至少在敬虔主义的历史中，被视为对基督徒生命更真诚的信徒个人或圈子，仍然是更广的教会的成员。在很多形式的非宗派福音主义中，特别是自从 1970 年代的“耶稣运动”之后，教会会籍是选择性的，甚至可以被排除。寻求复制初期基督徒的崇拜（连同多种可疑的历史诠释），家庭教会运动是有时被称为“平信徒胜利”（triumph of the laity）的众多例子之一。事实上，正如巴纳（George Barna）所指出（并颂扬）的，被他视为“革

教会论产生一种唯意志论的强调，以人的决定作为归信和教会存在的合约基础。⁴⁶从这个角度看，教会越来越主要被视为提供服务者，为个人与基督（独特和个别）的关系提供服务。在有形教会里的实际会籍，可以任由私人判断，在某些情况下，正式的会籍甚至不存在。用极端的情况来说，这种看法引致现在的一种论证，认为有形教会和她公开的职事，甚至会妨碍个人的成长和基督教的宣教。⁴⁷

将基督与教会对立起来的倾向，并非全部都与前面的描述吻合。特别是在布特曼和卜仁纳中，存在主义式的“我一你”相遇具有优先地位，而这往往把圣约信仰和实践所强调的“我们一你”的关系边缘化。⁴⁸但我们在巴特身上也看到这种倾向，不把教会的外在职事视为提供恩典的媒介，而只将其视为见证恩典的媒介。巴特教会论思想的来源，绝对不是合约式的、个人性的和神人协作的。⁴⁹事实上，他有时在这方面对敬虔主义的严厉批评也是人所共知的。⁵⁰不过，他受独立的教会论吸引，拒绝以圣礼为恩典的媒介，并且明确地拒绝婴儿洗礼，⁵¹这些都让我感到这是他思想的主导倾向，而这种倾向是在他《罗马书释义》的第一版就已经可以辨识出来的。

巴特超越慈运理（虽然说来讽刺，更紧密地呼应路德），说真正的教会属于“神

命分子”的新一代，坚持在有组织的教会以外找寻属灵培育和群体的形式（*Revolution* [Coral Stream, Ill.: Tyndale, 2005]）。这究竟有多么富革命性是可以辩论的，因为敬虔主义和复兴运动也有从事这种实验的悠久历史。

⁴⁶ 见：例如，Stanley Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville: Broadman & Holman 1997), 611。

⁴⁷ 由海波斯（Bill Hybels）带领的柳溪协会（The Willow Creek Association）总结说，随着基督徒的成熟，他们对教会的倚靠就减少，他们需要成为“自我喂养的人”（Greg Hawkins and Cally Parkinson, *Reveal: Where Are You?* [South Barrington, Ill.: Willow Creek Association, 2007]）。巴纳（在上面引述的 *Revolution* 中）主张，大部分信徒都会越来越放弃本地教会，从互联网接收属灵资源。

⁴⁸ 杜勒斯指出：“例如：宋鲁道（Rudolph Sohm）教导说，教会的必然本质与所有律法对立。Emil Brunner, *The Misunderstanding of the Church* 提出，根据圣经，教会（the *Ecclesia*）不是机构，而是兄弟关系（*Bruderschaft*）；它是位格的纯粹相交（*Personengemeinschaft*）。”根据这基础，卜仁纳拒绝所有律法、圣礼和祭司的职事，认为它们和教会的真正存有是不相容的（Dulles, *Models of the Church*, 44）。

⁴⁹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 1, p. 150。

⁵⁰ 这些分别在 Eberhard Busch, *Karl Barth and the Pietists* (trans. Daniel W. Bloesch; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004) 得到十分详细的讲述和诠释。

⁵¹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 4。

圣启示‘此刻’的海底岛”，潜伏在可观察的实际之下。⁵² 在《罗马书释义》里，他明确谈及“福音和教会之间的对比”（强调字体为引者标示）。⁵³ 基督是唯一的圣礼。事实上，记号和它末世性的丰满不只是有区别而已；巴特写道：“在启示录的天上的耶路撒冷里，没有甚么比教会的完全缺席更具有终极的重要性：‘我未见城内有殿’”（强调字体为引者标示），他这么说时，就用一种极端的方式来理解“无形的教会”了。⁵⁴ 全面化的教会论可能被指为犯了过度实现的末世论这个错误。不过，巴特的二元教会论不是实现不足的教会论；他只是没有给教会任何地位，甚至是在终末成全时。因此，“只有当这个信仰群体不只是由炸弹爆炸所形成的坑洞，并且努力让自己成为不只是福音可以显明自己的空间时，她的活动才会与福音有关。”⁵⁵

巴特的伟大成就之一是把人的注意力带回到耶稣那里。他正确地关注到，要看到基督使人与神和好的工作，是不需要任何补充的，是没有历史发展的，因此是在对抗自由派的历史主义和协同主义。教会不是基督的位格和工作的延伸。⁵⁶ 把圣约教会论表述得最好的，莫过于以下这句话了：“在这〔圣约的〕领域中，构成人的存有的，不是存有的独一性（*oneness of being*），而是真正与神同在的亲密无间（*togetherness of being with God*）”（强调字体为引者标示）。⁵⁷ 不过，在启示的教义中，巴特没有把神的行动直接等同于人的言语和行为；他所根据的同一个逻辑（现实主义〔*actualism*〕），对他的教会论也有决定性的作用。⁵⁸ 巴特对于把耶稣基督压缩到教会内提出重要的警告。⁵⁹ 不过，我认为它代表一种对新黑格尔轨迹的矫枉过

⁵² Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (trans. Edwyn C. Hoskyns from the 6th ed.; London: Oxford Univ. Press, 1933), 304 = 巴特著，魏育青译，《罗马书释义》（香港：道风书社，1998），392 页；参：396 = 巴特著，《罗马书释义》，509 页的同一个类比。

⁵³ 同上，340 = 巴特著，《罗马书释义》，438 页。

⁵⁴ 同上。我们这里或许也需要考虑这是 1920 年的话。

⁵⁵ 同上，36 = 巴特著，《罗马书释义》，52 页。

⁵⁶ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 3, pp. 7, 327; vol. 4, pt., 2, p. 132。

⁵⁷ 同上，vol. 3, pt. 2, p. 141。

⁵⁸ 有趣的是，加尔文拒绝伊拉斯谟将 *koinōnia* 翻译为 *societas*（社会）和 *communio*（伙伴关系），喜欢更强的参与性语言，巴特则选择 *Gemeinde*（群体、社会、团契），而不是 *Kirche*（教会）。可以确定的是，巴特肯定新约圣经这个建基于三一论预设的 *koinōnia* 主题：位格（存有的模式）彼此相交；神和人相交；信徒彼此相交，实际上也与所有受造物相交。每个相交都是不同的 *koinōnia*，但最终都建基于这三位一体的互渗互存（Barth, *Church Dogmatics*, vol. 3, pt. 2, pp. 256-60）。当然，选择 *Gemeinde* 而不是 *Kirche*，有更近期的历史原因，例如德国更正教主义区分二者的方式。

⁵⁹ 据我估计，比巴特更好的是 John Webster, *Word and Church: Essays in Christian Dogmatics*

正。

比我们考虑过的合约和存在主义者—现实主义版本更佳的，是由沃弗在《按着我们的样式》(*After Our Likeness*)这本杰作中提出的，修正的自由教会教会论。他肯定改革宗认为教会是“母亲”的观点，并且与分离主义领袖史密斯(John Smyth)的意见保持距离，史密斯认为，那些“重生的人……不再需要恩典的媒介”，因为神格的位格“比整本圣经或任何受造物都更好”。⁶⁰此外，沃弗强调，在救恩中，神的恩慈活动先于人类的回应。沃弗密切与拉辛格和薛西奥拿互动，看到他们都继承了唯心主义的形而上学，批评他们将“多”化约为“集体位格”整体的单一性。他也很有建设性地，与自由教会的教会论深深卷入现代个人主义和消费主义的倾向搏斗，为这种教会论带来更丰富的末世论和圣灵论的视角。⁶¹

不过，沃弗自己的教会论仍然颇为主观。他说，哪里有对基督忠心的认信，那里就有教会的存在(林前十五 11；林后十一 4；徒二 42)。⁶²“教会的存有”是由“承认基督的百姓聚集在一起构成的。”⁶³“教会之所以是教会——即相信和认信的人类——恰恰是(作为一项规则)构成教会的元素。”⁶⁴不单特定的教会治理形式，还有按立圣职的观念，都是属于教会的 *bene esse* (well-being；健康状态)，而不是 *esse* (existence；存在状态)。⁶⁵甚至连圣礼，最终都不是构成教会的元素，只是“这种认信的公开重现。”⁶⁶因此，有形教会的合一不是从她具有生机的合一上看出来的，也不是在连通的教会治理形式(a connectional government)展示出来的(译按：例如长老制教会的体制)，而是从“每一间教会对所有其他教会的开放性……”看出

(Edinburgh: T&T Clark, 2001), 227-32 的处理。

⁶⁰ Volf, *After Our Likeness*, 161-62。

⁶¹ 沃弗(Volf, 同上, 16-17)指出，围绕着自由教会教会论那种信心的私有化，会威胁“信仰的传递”。但他也判断说，这种对个人选择文化的调适，会让这种教会论在我们的时代特别有效(17)。“无论他们想不想，自由教会往往以‘同质的单位’来运作，专门应付特定社会阶层和文化圈子的特定需要，然后在互相竞争中，尝试在生命计划的超级市场里，将他们的商品削价倾销给宗教消费者；顾客是王，也是最适合评估自己的宗教需要的，对他只要求一点忠诚，以及尽可能多的金钱。如果自由教会想对基督教世界的救恩有贡献，他们自己必须先得到医治”(同上, 18)。

⁶² 同上, 147-49。

⁶³ 同上, 150 n93。

⁶⁴ 同上, 151。

⁶⁵ 同上, 152。

⁶⁶ 同上, 153。

来的。⁶⁷ 虽然沃弗对于以一主导众的强势地位——尤其是在拉辛格和薛西奥拿的教会论里表现出来的这种倾向——提出最锐利的批评，但他所引用的社群三一模式，也同样不大可能产生出对教会必要的合一的充分论述，正如三一神论本身也不能产生这样的论述一样。⁶⁸

浸信会神学家葛伦斯指出：“宗教改革后对 *vera ecclesia* [真教会] 的讨论，形成了这样的历史背景，让圣约观念可以浮现出来，成为理解教会本质的焦点。”⁶⁹ 改教家强调教会的记号，“将焦点转向圣道和圣礼，”但重洗派和浸信会“多走了一步”，提倡一种会众式的教会论。“这种观点主张，真正的教会，本质上是自愿与神立约的人。”⁷⁰ 关于洗礼的决定，对这种教会的观念是具有决定性的。

自由教会的传统提醒我们，教会不是在帝国、国家或市议会之下一个管理宗教事务的部门，而正式地属于一个教会也不能取代个人对基督的信仰。葛伦斯正确地提醒我们，教会是“从更广大的社会中招聚出来的属灵百姓”，即使那社会是挂名的“基督教”社会。⁷¹ 改教家也往往有类似的说法，强调：能够劝服人们相信福音的只有圣道，而非世俗力量。不过，在实际的实践中，主流的宗教改革仍然太依附于“基督教世界”的模式。

不过，信义宗和改革宗把有形的教会视为包括信徒和他们的儿女，违反了独立教会体制的基本规则：也就是自愿的约，这不单包括地方教会的独立，也包括个人在自己里面的独立，直到他们互相同意那关系的条件为止。葛伦斯指出：“团体不再像中世纪模型那样优先于个人。”相反的，个人形成了教会，而不是反过来。“结果，在救恩的次序中，信徒——而非教会——处于优先地位。”⁷² “由于教会是信徒在彼此的约中聚集在一起构成的，她是由个别的人组成的立约群体，”虽然她也有其历史。⁷³

⁶⁷ 同上，156-58。

⁶⁸ 同上，78-79。

⁶⁹ Grenz, *Theology for the Community of God*, 609。

⁷⁰ 同上，610-611。

⁷¹ 同上，611。

⁷² 同上。

⁷³ 同上，614。虽然有各种差别，我们见过的 *totus Christus* 的一些现代版本和更正教个人主义，同样有合约而不是圣约的样貌。施莱马赫反映出他在敬虔主义中的遗产，写道：“基督教会是透过重生的个人聚在一起而形成的，他们以一种有秩序的方式彼此交往并合作”（Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* [ed. and trans. H. R. Mackintosh and J. S. Stewart; Edinburgh: T&T Clark, 1928], 532）。因此，讽刺的是，他可以同时视教会为在其社会中的自愿的社会（虽然是由重生的个人组成），又谈及个人为群体牺牲。拉辛格

激进的更正教教会论把有形的记号和它终末成全的实际分开，也倾向于将教会的圣洁等同于个别会友内在的圣洁。罗马天主教则教导说，真教会是在与教宗的相交中体现的，这种进路把神圣的教会完全等同于重生信徒的总和。至少对布特曼、卜仁纳和巴特来说，毫不含糊地将神救恩性的临在等同于有形教会的建制历史，代表对于神之超越的驯化，把启示与和好置于人的控制之下。在这方面，尤其是巴特辨别出罗马天主教和更正教自由主义的相似之处，在其中，“文化更正教主义”扼杀了神以审判和恩典介入人的生活而与人相遇的观念。对罗马天主教和更正教自由主义来说，末世论（神的行动）和历史（人的行动）不是联合的，而是混淆在一起的。这些神学家在回应时论证说，个人相遇的事件使我们得与基督成为同时代的人。导致的结果是，圣灵透过有形的圣约群体和它一般的职事，在历史中、并跨越许多世代来传达教会的圣洁，都至少被边缘化了。

正如我们看到的，自由教会和五旬宗传统反映出一种相似的二元论，因此，就记号（有形的教会）和所象征的实际（无形或终末成全的教会）之间的关系来说，是一种实现不足的末世论。不过，至少就个别信徒来说，或许甚至在本地教会的聚会中，他们往往也反映一种过度实现的末世论，认为教会纯粹是重生之人聚集的教会。因此，教会的圣洁与其说是在于基督的应许（那是透过教会的公开职事宣讲并认可的），不如说是每个信徒的内在经历和敬虔。尤其是在五旬宗的传统中，这圣洁等同于成圣的“第二次祝福”这可见的证据。⁷⁴ 这种观点和罗马天主教的观念相似（认为教会的圣洁是固有的和完整的），然而，却把圣洁与个人划上等号，而非等同于机构。

本章的目标是在这两个极端之间顺利通过。⁷⁵ 教会不是基督和祂教会的合并（也不是基督和信徒的融合），或是基督和祂教会的合约，教会乃是建立在圣约的基础上，而这圣约乃是源自永恒三一神的筹算。

和薛西奥拿也谈及个人为群体“牺牲”，而今天很多激进的更正教却似乎假设更自主的个人主义。不过，当代主流和福音派更正教都同样有的危险，是对这个人主义反应过头（尤其是在北美），接受一种对群体的浪漫观念。

⁷⁴ Amos Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005), 84。雍恩（Yong）提供了一种有益的调查，审视出现在卫斯理宗—圣洁运动／五旬节传统中的一些差异，包括对“究竟是有一、二或甚至三种‘恩典的工作’”（98-120）。在这个讨论中，雍恩为整个基督徒生命中一连串的“危机经验”辩护。这与圣约取向形成对比，在后者，这种经验可能发生，也可能不发生，但在圣灵里的生命被视为所有信徒的共同财产。

⁷⁵ 我在 *People and Place: A Covenant Ecclesiology* (Louisville: Westminster John Knox, 2008) 更详细地探讨这些问题。

叁、找到我们的方向，定出座标

我们走上这条关于教会属性的旅程时，需要谨记我们到目前为止的座标。

一、末世论座标

正如法罗指出的，耶稣基督以肉身升天，是对柏拉图／新柏拉图的本体论最彻底的挑战。⁷⁶ 最受希腊哲学吸引的教父俄利根说，这事件是“思想的上升，多过于是身体的上升”。⁷⁷ 俄利根的思想轨迹并没有采纳一种连结到历史（过去、现在和将来）的末世论（“已然”／“未然”），而是选择了灵魂从暂存的表相上升到永恒的实际这种寓意。甚至奥古斯丁也说，这种上升有个好处，因为它最终给了门徒（和我们）这样的机会，可以把注意力集中在祂的神性、而非人性上。⁷⁸

与这形成了强烈对比的，是耶稣为了祂离开的好处所提出的理由：祂离开的好处是，祂会差遣圣灵、借着祂的道带领他们到祂那里。不看拿撒勒的耶稣这具体的人，真正与祂分道扬镳——有如祂的成为肉身和复活一样真实——像俄利根和奥古斯丁这样的思想家就会叫教会代替了她缺席的主。⁷⁹ 幻影式的升天打开了空间，使教会得以在基督里被神化，并被神化为基督；这位基督把祂的神性留给自己，而将祂的人性（也就是祂在世界的能见度）交给祂的教会身体。*Totus Christus*（完整的基督）如今主要不是指历史的耶稣在两个本性中作为整体和不可分割的位格，而是指教会作为基督身体的所在。祂的天然身体越来越被人遗忘——而随着这遗忘，倚靠圣灵在此时此地传达祂的临在，以及渴望基督再来的感觉也被人遗忘了。在黑格尔和施莱马赫手中，这种观念变得更为激进，以致基督和信徒（或信仰群体）之间的任何区分都消失了。事实上，正如我们从像米尔班克和葛理翰·华得这些近期的神学家看到的，耶稣基督的特定位格（“有性别的犹太人”）也消失了。

与思想的上升不同，基督肉身的升高，并不容许我们接受过度实现的末世论、或过度地将基督（教会的头，在与祂位格的联合里）与教会（祂的教会身体）划上等号。肉身的耶稣基督不能被取代。祂在肉身上并没有和我们在一起，这和祂会以

⁷⁶ Douglas Farrow, *Ascension and Ecclesia: On the Significance of the Doctrine of the Ascension for Ecclesiology and Christian Cosmology* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), chap. 4, pp. 87-164。

⁷⁷ 同上，97，引述 Origen, *First Principles* 23.2。

⁷⁸ 同上，119-20，引述 Augustine, *Sermons* 264；参考 *The Trinity* 1.18 = 奥古斯丁著，周伟驰译，《论三位一体》（上海：上海世纪出版集团，2005）。

⁷⁹ 同上，尤其 150-60。

肉身回来是同样真实的。不过，祂差遣圣灵开始更新万物，并透过圣灵在天上地下施行统治。也就是说，基督此时此地临在于我们当中，但与祂再临之时，是以不同的方式——那时祂是永远的筵席的主人，而非献祭的晚餐。透过圣灵的工作，我们与基督有一个真正的联合，并且就教会这个受造物的形式和她的职事，以及终未成全的国度和它的荣耀来说，记号和所象征的事物因而有真正的圣礼性的联合。

所以，记号和它们所指向的实际既不会混淆，也不会分开；前者透过三一神的能量参与后者。圣灵将教会寄存在“今世”和“来世”之间，她现在的存在状态和能见度是含糊不清的：“已然”和“未然”。基督已经升天，祂还会再来，但祂现在把圣灵浇灌下来，同时从死亡和审判中招聚出一个活生生的群体。教会和基督不同，这不单是就祂是谁说的，也是就祂如今在救赎经世中的所在说的。祂已经经历了高升和得荣耀，那是我们一起在祂里面所拥有的盼望，虽然我们现在仍然受腐朽、死亡和罪所辖制。但由于祂是我们的头，我们是祂的身体，用加尔文的话来说，基督“一直把自己视为在某种程度上是不完全的”，直到我们和祂一起，都在永恒的安息日中得着荣耀为止。⁸⁰ 直到那时之前，祂都以祂的圣灵介入现今这个世代，借着圣道和圣礼播下新造的种子。

我们在那些关乎启示和救赎的有问题的观点中所碰到的那种对即时性的要求，在“高派教会”和“低派教会”的教会论中都明显可见。当教会接受过度实现的末世论时，就没有任何正式的教会论可以将她从凯旋主义（事实上是偶像崇拜）中拯救出来。最古老的宗派和最新的派别往往有一种倾向，就是会将基督和祂圣灵的全面临在，等同于他们自己的组织、运动和特别有恩赐的领袖。这些群体指挥其他教会，甚至往往宣称本身就是基督国度绝对形式的延续或恢复。

无论是将神的国度完全与教会或她的行动划上等号，还是和信徒及他们的行动划上等号，过早地跳到末世论，总是会打开拙劣模仿的危险大门，而不是为将来世代的记号打开大门。以色列人不愿意等候摩西带着神的话回来——这话是以色列人不想要的，因为它令他们恐惧——他们（在亚伦带领下）造了一只金牛犊，他们可以透过它实现有形的、即时的和有意义的宗教经验，毋须等待基督，“那不能看见之神的像〔*eikōn*, icon〕”（西一15）。同样地，当教会厌烦——或许厌倦——了等待基督以肉身再来，对本身在两个世代之间那脆弱的、会犯错的、含糊不清和不稳定而必须倚靠圣道和圣灵的位置不满时，便想出一些替代品，在此时此地寻找直接

⁸⁰ John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* (trans. William Pringle; Grand Rapids: Eerdmans, repr. 1957), 218 = 加尔文著，任以撒译，《以弗所书注释》（台北：基督教改革宗翻译社，1995，新二版），25页（评论弗一23）。

的和即时的相遇。

这种对于即时性的要求，可以在此宣称里找到，即有形的教会（甚至特定的宗派）就是耶稣基督。尽管看似从头到尾一直都有媒介，透过圣礼、阶级、象征和其他受造物的形式，但当有形教会就是耶稣基督可见的形式时，实际上没有甚么是需要通过媒介的。在较“低派教会”的教会论里，这种即时性乃是在个人与耶稣的关系里寻找的，这种关系是直接的、私人的和独特的。这种观点由福音派一首曾经流行的圣诗——迈尔斯（C. Austin Miles）的〈在花园里〉（In the Garden）——表达出来：“独步徘徊在花园里，……祂与我同行，又与我共话，对我说，我单属于祂；与主在园中，心灵真快乐，前无人曾经历过。”在这两个版本中，已然与未然的末世张力都过早解除了，仿佛耶稣基督今天就如同祂当年在耶路撒冷，以及将来再来时那样与我们同在。倘若东正教和罗马天主教的教会论乃是过分地强调圣餐相聚中的“已然”，激进的更正教则倾向于低估了圣灵此时此地借着记号所赐予的实际（也就是将来世代的介入）。

二、圣约座标

教会乃是源自神的拣选和救赎工作，她并未在两个时代之间的此时招聚自己，而是被三一神所聚集。因此，它不是由会友个人的信心和敬虔界定的，也不是由等级性恩典本身的圣洁所界定的，而是由创造并掌管她的圣道所界定的。相应地，教会首先不是相信的罪人们活跃的地方。她也不是活跃服事的百姓。这一切都随着教会的存在而发生，但却不是教会存在的构成来源和原则。只有聆听神的审判和拯救言语的人，才能够成为圣道的实践者。教会在世上积极行动之前，首先是在世上由父、在子里、借着圣灵有力的作用所作工的那部分。我们在处理救恩的教义和恩典的媒介（圣道和圣礼）时，已经为神的作用（divine agency）这优先性辩护过了。

因此，有形的教会不是单单由重生的人组成的；她是圣约群体，圣灵使“那近处的人”（也就是“你们和你们的儿女”）和“一切在远方的人，就是主我们神所召来的”（徒二 39）都悔改并有信心。我们期待受洗的人在基督里长大成人，相信真道，并且在那真道中、在圣徒的相通中渐渐长大成熟。

就教会体制来说，圣约教会论也意味着，教会既不是以教阶一精英构成，也不是以平等一民主的方式构成，而是作为代表的身体，由复数的长老以基督为她的头来治理。无论教会是甚么体制，教会的大公性都有赖于她乃是被称为“在基督里”，而不是“在亚当里”。信徒可以和非基督徒一道，同属合法的自愿组织和团体。不过，教会不是这种团体。世界围绕着性别、种族、世代的轮廓、政治派别、社会—经济阶层和消费喜好，创造出互相敌对的共同性，但教会的合一、圣洁、大公性和

使徒性乃是源自我们在基督里，而祂是这个身体的头。

这意味着，我们不能将教会化约为历史组织。毕竟，她是今世的权能被将来世代的权能垂直介入的结果。它是一个末世性的事件：是我们领受的国度，而不是我们建立的国度（因此是不能震动的）（来十二 28），“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……”（启二十一 2~3）。不过，教会乃是圣约群体，不单是由神启示的末世事件的影响所留下的坑洞（见：上文在“以一为多”的标题下，来自巴特的引文，847 页），而是神的国度在历史内部分实现的形式。因此，教会不单透过垂直的事件“发生”——这是沿着水平的时间线永远看不见的——她还会“世世代代”持续下去。从圣约的角度看，教会身分之个人的、集体的和宣教的面向都汇聚在一起：“我在大会中赞美你的话是从你而来的。……地的四极都要想念耶和华，并且归顺祂；列国的万族都要在你面前敬拜。……祂必有后裔事奉祂；主所行的事必传与后代。他们必来把祂的公义传给将要生的民，言明这事是祂所行的”（诗二十二 25、27、30~31，强调字体为引者标示）。这个信念，甚至这首圣诗本身，都在彼得的五旬节讲章中得到呼应：“因为这或许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的”（徒二 39）。

三、圣灵论的座标

东正教神学家正确地指出，西方教会论倾向于以基督或圣灵为中心，而不是以三位一体为中心。结果是（正如洛斯基指出的；见：上文，840-42 页）教会很容易误以为本身是基督持续的成为肉身，或者是四分五裂，落入私下的经历和属灵狂热之中。

可以肯定的是，教会是随着时间、在很多不同地方建立的历史性机构，并带有任何公众机构的所有印记。在唯实／唯心主义者的范式中，基督的国度（末世的实际）被单纯地和记号（有形教会）划上等号。圣灵搅动并重整人类历史及群体的这个介入性的工作，被放在教会机构的控制之下。在唯意志论／唯名论者的范式中，把国度与建制的教会分割开来，把圣灵的工作与有形教会和她正式的职事严格地区分开来。不过，正确的圣灵论肯定圣灵在教会之上、并且在教会之内有至高的自由，同时也肯定圣灵透过教会的公开职分和职事有秩序地工作。倘若罗马天主教的观点倾向于让圣灵的工作等同于教会和她的职事，激进的更正教主义则倾向于将圣灵的末世性职事从受造的一历史性的媒介中分割出来。

基督今天在祂有形的教会之内、借着这有形的教会临在，并积极活动，因为在圣灵使我们与基督联合时，教会是被新世代的光辉穿透的部分，围绕着基督

的位格和工作，干扰并重组我们的相交。教会不单是无形的实体，只基于一种属灵的合一或基于经验，但也不能单借着指向她的历史而保证她的存在。教会是个圣约群体，延伸到世世代代和四面八方，但任何特定的教会，都只有借着不断倚靠那位将自己紧密连接到圣道的圣灵白白的怜悯，才能继续与这真教会相通。

肆、合一性与大公性

大公的意思是普世（universal），但其实际用法有更丰富的意义，特别是作为一个概括词，是指蒙赎之人像身体一样的相通。当将来世代的光芒穿透今世时，界定今世的每一个种族障碍（由犹太人／外邦人的区分开始），每一道社会—经济围墙，每一个人口形貌和每一代的特点，每一个政治—意识形态的分隔，都会一一被瓦解。无论圣道和圣灵在哪里——“一主、一信、一洗”（弗四 5）——打破今世的既定事实，重新构成新的百姓，那里就有大公教会的一部分。教会的合一性和大公性是互相倚靠的主题。

一、新约圣经对于合一性和大公性的预设

虽然圣道和圣礼是圣灵设立教会的媒介，大公性则反映在有形教会被重组的群居性之中。新约圣经中一个惊人的例子是，在使徒保罗领导下，开始并执行为耶路撒冷的圣徒收集捐献。在重申他的职事是透过福音，将外邦人当作可蒙悦纳的祭献给神（罗十五 7~21）之后，这位使徒劝罗马的基督徒奉献给耶路撒冷的圣徒，因为他们面对极大的艰难（22~33 节）。甚至马其顿和亚该亚那些贫穷的外邦信徒，也因为看到神在基督里给他们一切属灵的福分而慷慨施予。他们明白这不是慈善行动：“因外邦人既然在他们属灵的好处上有分，就当把养身之物供给他们”（27 节）。他们的礼物是对赐给他们的福音、以及犹太人那令他们在基督里同为后嗣的产业的一种有形的回应。

保罗向哥林多人也提出同一呼吁：每个主日收集奉献（林前十六 1~4）。不过，保罗虽然是使徒，却也尊重每个地方教会的完整性和权威，让她们委任并差派自己的执事，与保罗一起去耶路撒冷（4 节）。一年后，哥林多人——虽然是更富有的港口城市的居民——在奉献上却只有很少的进展（林后八~九章）。保罗必须提醒他们，基督成了贫穷，叫我们可以成为富足（林后八 9）。基督的身体最有形的表达是在当地，但每个本地教会都在大公合一、爱和团契中，与更广大的教会聚集接触。在基督的身体里，本地教会需要其他教会；犹太人需要外邦人，外邦人也需要犹太人；穷人需要富有的人，富有的人也需要穷人；以致属灵上和物质上的好处都不会

缺乏（林后八 13~15）。

教会在耶路撒冷大会中正式接纳外邦信徒，而不要求他们接受犹太人的区别性特征时（徒十五章），是一个转折点。外邦人的使徒保罗在外邦执事陪同下，送一大笔钱给受苦的犹太弟兄姊妹，也一定是同样重要的一天。敌意的分隔之墙借着传讲福音、一个洗礼和一个圣餐而打破时，大公性也以具体的方式表达，建立教会，向世界作见证。

宗教改革宣称教会是圣道所创造的；我已经为之辩护过了。构成教会的合一性和大公性的是甚么？正如艾维斯（Paul Avis）指出的：“在很大程度上，宗教改革的神学是由两个问题主导的：‘我怎样能够找到仁慈的神？’和‘我在哪里可以找到真教会？’两个问题关系密切，不能分开……。”⁸¹ 信义宗和改革宗的信条对这两个问题做出同样的回应：真正传讲神的道，根据基督的命令施行圣礼的地方。⁸² 教会的合一源自她的起源，而因为正典（甚至在正式书写成文〔inscripturation〕之前）在过去创造、且至今还在创造教会，这合一就不能被置于历史的职事或个人的经验之中。

首先，教会的大公性与合一性只会与三一神的相交中找到。教会这些属性不是源自个别人士或宗教团体，而是在子里、借着圣灵、源自父。在罗马天主教的教会论中，基督论和教会论变得几乎无法区分。在这种进路中，很容易只是按照其历史形式，将教会的大公性和使徒性与这个机构划上等号。大公性就是属于罗马天主教会；使徒性就是与彼得的继任人相交。不过，在一些自由教会的教会论（特别是灵恩和五旬宗）中，由于一面倒地吧焦点集中在圣灵，往往分割使徒性和有形的恩典媒介之间必然的联系。

第二，每当神透过祂所设立的恩典媒介作工时，就会看到大公性和合一性。教会不能生育自己；她是从上头而生的（约三 3~5）。正如耶稣在约翰福音十七章的祷告中承认的，大公教会乃是通过与三一神的正统信仰而联合在一起，她在圣灵和真理中享受与神的相交。而正如这伟大的祷告教导的，这也是教会的圣洁和使徒性的来源。即使有严重的混乱（像在哥林多），甚至在缺乏属灵的真诚和活力（好像老底嘉）的地方，教会仍然是存在的，但如果真的忠心地传讲与教导圣道，洗礼和圣餐在这个群体中是活泼的、有模塑性的和动态的实际，这些弱点都会得到处理。

而在我们遇到的其他选择中，人的行动是首先要考虑的：若不是从等级次序的角度，就是从个人的经历和顺服的角度。不过，从宗教改革的视角来看，神说出并

⁸¹ Paul D. L. Avis, *The Church in the Theology of the Reformers* (Atlanta: John Knox, 1981), 1。

⁸² 改革宗信条还加上教会纪律，我会在以下（901-903 页）讨论。

认可这言语，好叫一个群体可以作为神的职事的平台而浮现，带来福音的次序、经验和顺服。要辨识出真正的教会，不是靠特别的教会治理或个人的归信，而是靠圣道和圣礼。我们知道，每当这些记号是明显可见时，圣灵便是活跃的。

我们在圣经中从来没有读到救恩是借着人降服于教会、甚至降服于基督而得到的。在基督里，我们和祂的个人身分都没有消失；反而，我们的位格获得重新描述、重新编写、蒙救赎并被更新。讲道、水、饼和酒仍属一般受造的元素，甚至在由圣道和圣灵将它们连系到天上的实际时仍是如此。同样地，“多”依然存在，表现在种族、社会和世代的区别上，但如今是一种生命的相通，而不是一种持续争战的状态。在基督里，没有要靠教会分配恩典才能克服的缺乏；那是全然丰富的经世：恩典超越罪咎和罪的权势（罗五 20），“祂丰富的恩典……充充足足赏给我们”（弗一 7），“并且我主的恩是格外丰盛，使我在基督耶稣里有信心和爱心”（提前一 14）。我们是一，因为我们都接受了同一恩赐，分享“一主、一信、一洗”（弗四 5）。这段重要的经文（或任何其他经文）没有提到“一个牧者”是这个合一所必须的；事实上，接下来的经文谈到基督的恩赐透过不同的牧师和教师传递给我们。

第三，升天的现实应该使我们不会以金字塔形的教会取代耶稣基督。升天指示我们到圣灵使我们与基督联合的工作那里，以致虽然有真实的差异，却仍然有真正的相似之处。我们与基督（因此也与彼此）为一，但不是一个基督。有了这些条件限制，我们可以肯定 *totus Christus*（完整的基督）这个主题的真理，例如我们在加尔文以下这段话中所找到的：

这是教会最高的荣耀：直到祂与我们联合之前，神的儿子一直把自己视为在某种程度上是不完全的。直到我们与祂一起时，祂才拥有祂所有的部分；知道这一点，或者想要被人视为完整，对我们是多么大的安慰！因此，在哥林多前书中，使徒大致在讨论人的身体这个隐喻时，他把整个教会包括在基督这个单一的名字之下〔编按：林前十二 12〕。⁸³

不过，对加尔文和他的继任人来说，这个版本的 *totus Christus* 是以末世论为取向的：“神的儿子一直把自己视为在某种程度上是不完全”或不完整的，只是因为祂是初熟的果子，身体的头。祂在自己里面完全和完整地拥有的，在现时只是不完全和不完整地实现在祂的身体里。基督甚至比我们更渴望那一天，届时我们可以分享祂的荣耀；祂现在不是无所事事地坐着，而是朝那最终的目的而努力。

⁸³ John Calvin, *Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians*, 218 = 加尔文著，《以弗所书注释》，25 页（评论弗一 23）。

正如牛毕真指出的，按照单义的理解，教会“作为‘道成肉身的延伸’，乃是源自 *sarx* 和 *soma* 的混淆”。“基督复活的身体”——也就是教会这个身体，是与祂自然的身体有别的——“不是属肉身的，而是属灵的。”“祂来了，为要将我们包括在祂身体中，不是根据肉身，而是根据圣灵这样做。”因此，祂应许，祂升天后将会差遣圣灵来。⁸⁴ 牛毕真的论点提醒我们，基督肉身升天和圣灵降下的重要性。我们与基督的联合不是发生在融合本性的层面上，而是靠着同一位圣灵，不同的肢体共同参与在将来世代相同的实存中。相似地，沃弗论证说：“保罗说的‘在基督里都成为一’，若要转化成拉辛格的‘与基督成为单一的主体’，当然也包括转化成‘单一的……耶稣’，需要做出超越保罗自己的神学诠释。”⁸⁵ 可以肯定，拉辛格说：“那位在十字架上‘离开’的主，已经借着圣灵‘回来’了，与祂的‘新娘’——也就是教会——进行亲切的对话。”沃弗说：“但是，在单一、独一的主体内的对话这种观念，即使借助圣灵之代表性的工作，也不能从只是与自己对话的嫌疑中释放出来。不放弃包含着新郎和新娘的单一主体的这个观念，又要设想教会和基督是并列的，似乎是不可能的。”⁸⁶

而且，值得注意的是，在少数几个将教会等同基督身体的地方，保罗的用语是同时肯定多样性和合一性的，正如在哥林多前书十二章 12 节：“就如身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子；基督也是这样。”不单“多”与“一”都以同样的本体论分量来对待，这个套语本身也表达出一个明喻：“就如……基督也是这样。”类比不是修辞的装饰，而是以俯就我们的方式传达真理。我们从杜勒斯听到的劝告是明智的：我们必须容许不同的隐喻相互诠释我们的教会论，而不选择其中一个（例如“基督的身体”），将它变成字面的概念。⁸⁷

在圣约的背景下，既有密切的关系又有差异。附庸与宗主的认同强烈到一个地步，对其中一者的威胁或伤害，也是对另一者的威胁或伤害。正如我们看到的，在

⁸⁴ Lesslie Newbigin, *The Household of God: Lectures on the Nature of the Church* (London: SCM, 1953), 80 = 牛毕真著，胡簪云译，《上帝家里的人》（香港：基督教文艺出版社，1977²），84 页。

⁸⁵ Volf, *After Our Likeness*, 34。由于沃弗引用拉辛格枢机是在后者成为教宗以前，我在这一章都会这样称呼他。

⁸⁶ 同上。

⁸⁷ Dulles, *Models of the Church*, 17, 21-30。事实上，Paul Minear, *Images of the Church in the New Testament* (Philadelphia: Westminster Press, 1960) = 迈尼亚著，郭得列、赖英译，《新约圣经中的教会诸表象》（台南：东南亚神学院协会台湾分会，1966）列出 96 个意象。

这些世俗条约中的立约仪式，是以劈开动物的形式出现的。这个立约仪式不仅象征整个群体都有分于代表它的头，也证实这样的关系。在恩典之约中，基督一方面既是代表的头又是中保，另一方面又是站在圣约子民之对立面的神圣宗主，施加条约的条件。联合而不融合，相交而不吸收，圣约子民（教会）的地位总是领受她高升之主本身的存有和恩慈的统治，而不是扩展它。由于这约是由父、子和圣灵的工作构成的，它在性质上与所有其他形式的社会和国际政治都不同。但正如杜勒斯枢机指出的，基督的身体这个隐喻，是宗主和附庸这个立约类比的子集。⁸⁸

第四，教会的合一性和大公性的终极来源在于神拣选的恩典。因此，这合一是一个恩赐，我们蒙召以和平及纯洁为它的有形表现辩护，并加以保存。在基督身体的有形合一的所有证据背后、之上和之下，有这身体在神永恒拣选中那原始的、不能破坏的，以及在很大程度上隐藏的合一。根据《海德堡要理问答》，认可“独一、神圣而大公的基督教会”的意思是，“我信神的儿子，借着祂的灵和祂的话，从世界开始到末了，在全人类当中为自己招聚、护卫、保守一群以真信心联合的选民，使他们得着永生。我现在是、以后也永远是这群体里的一个活肢体。”⁸⁹

教会的大公性完全不是出自我们手中，而是出自神的拣选；这会排斥各种过度实现的末世论，无论它们是将纯粹的教会和普世机构划上等号，还是将普世教会和重生之人的总和划上等号。虽然我们预先展望大公教会，但只有在末时，有形教会才会等同于大公教会。基督和祂身体——也就是独一、大公和使徒性的教会——的联合，是蒙拣选之人的末世性相交，他们“从创立世界以前，在基督里”蒙拣选，“使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵”（弗一4）。

更广泛来说，宗教改革神学与奥古斯丁的传统一致，将教会的大公性（也就是合一性和普世性）置于神拣选的恩典中。加尔文论证说，“教会被称为‘大公’或‘普世’，若说有两个或三个教会，这是分裂基督；并且这是不可能的。神的所有选民都在基督里面合而为一，因此，他们既然依靠一位元首，就紧密结合成为一个身体……。”永存的是这个教会。她在每一个时代都必须有她有形的表达，但这有形性总是含糊的，既因为教会是掺杂的聚集，也因为连蒙拣选的人都同时是被称义的人和罪人。⁹⁰

⁸⁸ Dulles, *Models of the Church*, 46-47。

⁸⁹ *Heidelberg Catechism*, q. 54, in *The Psalter Hymnal Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church* (Grand Rapids: Board of Publications of the CRC, 1976), 27 = 《海德堡要理问答》，问54，于《历代教会信条精选》，31页。

⁹⁰ 加尔文，《基督教要义》，4.1.2-3。

二、有形和无形

因此，“有形”和“无形”不是指两种不同的教会（更不是对应到真和假），而是指神在永恒中所认识的基督身体，以及我们现在所认识的掺杂的聚集。因此，例如，《威斯敏斯特信仰告白》首先界定大公教会为“无形的”，她“由过去、现在与将来在教会的元首基督之下所聚集为一的全体选民构成。这教会就是主的配偶、身体和那充满万有者所充满的”（强调字体为引者标示）。而接下来一条说，“有形的教会，在福音之下也是大公的、普世的（不同于从前在律法之下，这是不限于一个国家的），由全世界所有承认真实信仰者与他们的儿女所构成。这教会是主耶稣基督的国度、神的家，离了她，通常没有得救的可能”（强调字体为引者标示）。⁹¹因此，她确实与所象征之事物有分，但还未等同于她有一天会成为的那样。“受造之物切望等候神的众子显出来”（罗八 19），虽然教会总有混乱、错误和纷争，“然而，神坚固的根基立住了；上面有这印记说：‘主认识谁是祂的人’……”（提后二 19）。

与圣礼类似，这有形的教会既不等同于无形的教会，却也不可和无形的教会分离。不要以柏拉图的话语把这层关系视为属灵的与属物质的，我们应该以末世性用语——如“已然”与“未然”——来看待这层关系。当好牧人聚集祂的选民时，借着圣道运行的圣灵，会确保基督在世界中的临在，而只有当基督在肉身中回来时，这独一无二、圣洁和大公的教会才会显明出来。只有到那时，无形的教会才会是完全可见的。

圣约模式不同于 *totus Christus*（完整的基督）的整合模式、以及贬低不可或缺之合一的多元社会模式，肯定合一与差异都是教会的存有所不可或缺的，因为她乃是植根于拣选。我们不是一个基督（*methexis*），而是在基督里为一（*koinōnia*），这最终是神的选择，而不是我们自己选择的结果。正如我属于这教会，最终是建基于神恩慈的选择，而不是我自己的决定，神把和我一起聚集的这些人赐给了我——他们是为了我而被拣选的——作我的弟兄姊妹。耶稣提醒我们：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且分派你们去结果子，叫你们的果子常存”（约十五 16）。因此，基督命令我们要“彼此相爱”（17 节）。一个本地的教会（或更大的基督身体）没有自由可以只按照种族、民族、社会经济或消费者亲和力（*consumer affinities*）等等既定事实，来继续建立她的身分。教会的每个特定表达都必须努力展示的大公

⁹¹ *Westminster Confession*, ch. 25, in *Trinity Hymnal* (rev. ed.: Philadelphia: Great Commission Publications, 1990) 863。《威斯敏斯特信仰告白》，第二十五章，于《历代教会信条精选》，151 页。

性，是建基于神拣选的选择权，而不是我们自己的选择权。

潘霍华提醒我们，蒙拣选的不单是教会，每个成员也是蒙拣选的。⁹²“神因此真的看见个人，神的拣选真的适用于个人。”不过，那只是故事的一部分。基督借着祂的灵创造的相通是独一无二的，不是因为它是位格的奇妙融合，克服了本体的障碍，而是因为它称不虔的人为义，以致在基督里为了彼此而释放了他们。

拣选的教义没有将属灵的精英主义合法化，而是确保：有形教会虽然会不断失败，神仍然会保守余民，他们不单来自一个国家，也是“从各族、各方、各民、各国中”而来的（启五 9）。然而，这得赎者的多样性却构成了一个单一的“国度”（10 节）。就像她的合一与圣洁，教会的大公性不是凭眼见，而是在信心中受肯定。它的保障在于神的拣选，而不在于一些决定——可以凭着经验法则来查验教会的历史延续和结构，或其成员的敬虔和热忱所作的决定。

在以弗所书和哥林多前书八至十四章，圣餐（连同洗礼和讲道）在教会的能见度上扮演重要的角色。它不仅仅是创造教会合一的共通教义（“一信”），更是“一洗”，分享“一块饼”，同饮一个杯。再次留意这些例子，在最可见的时刻，教会是按照这个领受基督和祂恩赐的行动而被人理解。教会在世上的活动总是含糊的，充满不一致、虚伪和骄傲。当我们透过恩典的媒介、由福音所模塑，并且靠着律法的命令获得指示时，教会的公众活动就会被转化。不过，创造并维持基督教会在这世上的实际的，却是神的行动。

这些重要的经文都未暗示这合一性和大公性是由特定的教会章程（更不要说教宗这职分）所产生，或是由隶属于教会的个人所作的决定而产生。在世上创造这新实际的，既不是教会，也不是个人，而是神的工作。在以弗所书，每个蒙拣选的人与基督的相交（第一章），同时在水平层面（基督也属于这个层面，祂是教会的头）创造了圣徒相通，而这种相通是同时违抗罗马和耶路撒冷的分门别类的。在圣灵借着圣道和圣礼所作的工作中，教会不仅仅在她的合一性上获得提醒，或是对之有新的认知，也越来越成为真正的大公教会（林前十 17）。

三、圣约和连通主义

圣约教会论偏好一种连通的教会体制（a connectional polity）或治理形式。东正教和罗马天主教的教会论，夸大了末世性（“无形”）的教会和有形教会当下形式

⁹² Dietrich Bonhoeffer, *Dietrich Bonhoeffer Works*, vol.1, *Sanctorum Communio: A Theological Study of the Sociology of the Church* (ed. Joachim von Soosten; English edition ed. Clifford J. Green; trans. Reinhard Krauss and Nancy Lukens; Minneapolis: Fortress, 1998), 162。

之间的等同；自由教会的教会论，则没有充分明白天上实际和地上有形记号之间的连系。如果天上的耶路撒冷作为装饰整齐、等候丈夫的新娘降临到地上，是合一的普世城市，那么，这实际在这世代无论多么不完美，都应该有一些有形的表现。教会不单单是许多个别人士的集合，甚至不单单是许多本地教会的集合。倒不如说，每个本地教会都是大公教会的特定表达。

恩典之约源自永恒的救赎之约。救赎之约使恩典之约在它恩慈的基础上成为无条件的圣约，然而，恩典之约是在历史中施行的，选民和非选民都有形地与它有连系。教会集体地称为“圣徒”，尽管麦子当中也有稗子。因此，恩典之约是无形教会甚至在现今这邪恶世代也变得部分有形的所在。由于我们不能在这世代分辨出蒙拣选的人，教会没有权柄将绵羊从山羊区分出来。现今我们所知的，乃是认信信徒和他们的儿女所构成的有形教会，而不是蒙拣选之人组成的无形教会。

圣约的主题对于把教会论朝向这几方面进行整合具有巨大的潜力：一与多；本地和更广阔的聚集；教会在拣选中的无形性，以及教会在圣约群体中的有形性。例如：就更近期罗马天主教的一些教会论诉诸这个主题的程度来说，对 *koinōnia* 的多元性已经有更深刻的理解。⁹³ 在自由教会那一边，葛伦斯指出，圣约的视角挑战公理宗可能倾向的个人主义。⁹⁴

如果改革宗教会论被称为“圣约的教会”，它的外在组织形式是连通性的（connectional）就不稀奇了。这就是说，“教会”不单指特定的（本地）教会，也不是指神职等级，而是指本地的会众，更广泛的聚集（地区性的和普世的），也指历代各处的认信信徒和他们儿女的整个相通。新约圣经所指的教会，比本地的会众更广（徒九 31；林前十二 28；弗四 4~16），而使徒书信提到的那些教会（虽然是以单数来表达），包含超过一间以上的本地教会（徒二十 20；罗十六 5；门 2）。我在一开始务必要先说明的是，尽管我是在教会的基本属性这个更大的主题下讨论教会的治理，那只是因为我把它视为新约圣经对教会合一的观点的一个含义，而不是因为我视特定的体制（长老制）为教会的存有所必须的。

圣约教会论让人联想到一种具体的实践应用，它既不是等级制，也不是民主制。“长老制”来自 *presbyteros*（长老）这个词，新约圣经中指更多长老的聚集，则用 *presbyterion*（众长老）。我们会查考一些具体经文，但首先，长老体制的主要

⁹³ 见：例如，Kilian McDonnell, SJ, “Vatican II (1962-1964), Puebla (1979), Synod (1985); Koinonia/Communion as an Integral Ecclesiology,” *Journal of Ecumenical Studies* 25, no. 3 (Summer 1988): 414。

⁹⁴ Grenz, *Theology for the Community of God*, 614。

轮廓可以在使徒行传十五章的耶路撒冷会议中看到，在那里，地方教会的争论被带到教会更广的聚集里。值得注意的是，报告中几次提到“使徒和长老”是作决定的群体。受委派的人（包括保罗和巴拿巴）由安提阿的地方教会差派，到更大的会议在耶路撒冷召开的会议。事实上，代表自己那一方来说话的，是雅各而不是彼得：“所以，据我的意见，不可难为那归服神的外邦人……”（19 节）。不过，最后的裁决有待整个会议的同意。“使徒和长老并全教会定意从他们中间拣选人，差他们和保罗、巴拿巴同往安提阿去，”将书面决定告诉地方教会（22~29 节）。

在耶路撒冷会议，圣灵在五旬节建立的合一有形地得到保存，但不是借着牺牲一而迁就多，或借着牺牲多而迁就一，而是借由多人合而为一取得的一致观点。立约群体在外在和人际间的教会治理，在彼此顺服而不是等级合一或独立多元中，在圣约的层面上发挥功用。在接下来的一章里，我们在向外邦人宣教中已经看到会议有益的实际效果，那时提摩太和保罗及西拉一起，“他们经过各城，把耶路撒冷使徒和长老所定的条规〔*dogmata*〕交给门徒遵守。于是众教会信心越发坚固，人数天天加增”（徒十六 4~5）。这些使者不是传达敬虔的意见，是教会可以接受或拒绝的，而是传达整个群体都要遵守的规条。同时，这些规条不是按照等级强加的，而是由更广的教会的各代表，在教会合一的层面上共同达致的。大公教会在耶路撒冷会议在盟约（圣约）的层面上是存在的，它的决定对我们仍然是有效的。

使徒性的圣约概念——至少对我来说，暗示一种连通的体制（也就是长老式治理），而不是等级式的体制。长老“当以为配受加倍的敬奉”，尽管基于这个理由，“给人行按手的礼，不可急促”（提前五 17、22）。提摩太前书三章 1 至 7 节清楚列出牧者和长老的条件，而这是与执事不同的（8~13 节）。保罗不是因为提摩太的恩赐、性格、沟通技巧或任何其他个人特点，而是因为他的职事而告诉他，虽然他年轻，但“这些事，你要吩咐人，也要教导人。……你要以宣读、劝勉、教导为念，直等到我来。你不要轻忽所得的恩赐，就是从前借着预言、在众长老〔*presbyterion*〕按手的时候赐给你的”（提前四 11、13~14）。因此，保罗也可以提醒提多，“我从前留你在革哩底，是要你将那没有办完的事都办整齐了，又照我所吩咐你的，在各城设立长老”，然后再次列出那些条件（多一 5~9）。重要的是，历史上最成功（和最忙碌）的宣教士，不会认为植堂已经完成，除非每一个本地的聚会都委派了长老。

在教会握有特别职分的人，有更大的责任要服事圣徒，而不是在神面前有更高的地位。甚至彼得，虽然在问安中可以称自己为使徒，但也立即补充说：“写信给那因我们的神和救主耶稣基督之义，与我们同得一样宝贵信心的人”（彼后一 1）。在他的第一封书信中，彼得说：

我这作长老、作基督受苦的见证、同享后来所要显现之荣耀的，劝你们中间与我同作长老的人：务要牧养在你们中间神的群羊，按着神旨意照管他们；不是出于勉强，乃是出于甘心；也不是因为贪财，乃是出于乐意；也不是辖制所托付你们的，乃是作群羊的榜样。到了牧长显现的时候，你们必得那永不衰残的荣耀冠冕。（彼前五 1~4）

由于大部分长老都不是圣道和圣礼的仆役，那些运用属灵监督和受服事的人之间的区别，与通常意义上的神职人员和平信徒之间的区别不同。正如耶路撒冷会议包括“使徒和长老”，更广的聚会和地方的聚会也由牧者（教导的长老）和治理的长老共同组成。⁹⁵

正如在彼得的例子中可以清楚看到的，所有的牧师都是长老，但并非所有的长老都是牧师。他们一起成为“监督”（*episkopois*），这个词目目前往往翻译成“主教”（*bishops*）。这从使徒行传二十章可以清楚看到，在那里，以弗所的长老被称为 *episkopous*（28 节），腓立比书一章 1 节也一样。在吩咐提多“在各城设立长老”时，保罗交替使用 *presbyterous* 和 *episkopous*（多一 5~7）。重要的是，彼得说基督是“你们灵魂的牧人、监督”（彼前二 25）。和其他长老一起，使徒在基督之下监督群羊，基督是群羊主要的牧人，但他们渐渐将这牧养的事工扩展到一般的牧者，他们受训练、被按立，执行讲道、祷告和教导的特定职事（弗四 7~16）。

等级式的模式将合一性和大公性的焦点向上并向内，由教会阶级中较低的阶层指向地上单一的头或一群主教，而长老的模式则将焦点由高升的基督向下，并在祂圣灵的能力中向外指向教会和地极。与此同时，个别信徒和本地教会不是各行其是，也并非只是非正式地向其他教会开放，而是聚集在一起成为在一个牧人之下的一群羊。彼此鼓励、相交和纠正的责任不单是地方性的；各教会也蒙召互相关心，将他们所有的资源运用在共同的认信、惩戒、布道、宣教和服事上。

Episkopos（主教）和 *presbyteros*（长老）这些用语似乎是可以互换的。这在罗马的革利免的《致哥林多人书》（*Letter to the Corinthians*，主后 95 年）中也可以看到。⁹⁶ 同样，《十二使徒遗训》（*Didache*，主后 98 年）承认“主教〔监督〕和执事。”⁹⁷

⁹⁵ 在很大程度上只是用语不同，长老教会称为地方堂会（local session）、地区长老团（regional presbytery）和全国大会（General Assembly）；而改革宗教会则分别称这些组织为堂会（consistory）、长老监督会（classis；或译为区会）和总会（synod）。

⁹⁶ Clement of Rome, *1 Corinthians*, in *The Apostolic Fathers: Greek Texts and English Translation* (2nd ed.; ed. Michael W. Holmes, Grand Rapids: Baker, 1989), 22-100 = 革利免著，《革利免第一书》，于谢扶雅译，《基督教早期文献选集》（香港：基督教文艺出

甚至迟至四世纪时，像耶柔米这样有地位的神学家也假设初期教会的长老治理方式，并追溯这种形式逐渐过渡到主教制。在引用许多经文证明使徒“清楚教导长老和主教是相同的”之后，耶柔米指出，长老们挑选他们当中一位主持会议。但在使徒时代，“长老全都一样，地位相同”。在一封信中，他重复这一点，“对古代人，这两个名称〔主教和长老〕是同义词，”只因为后来的习惯，而不是“主的安排”，才成为不同的阶级或职分。⁹⁸ 在主后 376 年，安波罗修写道：

在各地建立教会，按立职分后，解决事情的方式就与开始时不同。因此，使徒的著作并非在所有事情上都与教会现时的组织一致；因为这些著作是在教会最初兴起时写成的；他称由他按立为长老的提摩太为主教，因为最初就是这样称呼长老的。⁹⁹

值得注意的是，古代拥有主教职事的教会领袖，也承认这种从长老治理体制的逐渐转变。在更近期，在腓立比书的注释中，圣公会学者赖福特（J. B. Lightfoot）指出，屈梭多模、摩普绥提亚的狄奥多若、狄奥多勒（Thdodoret）和其他人的一致意见。“因此，在五世纪结束前，在书信的每一本包含那些重要经文的详尽注释中，无论是希腊语还是拉丁语，这种〔主教和长老的〕一致性都受到肯定。”¹⁰⁰

《第二厄里微提信条》重复了一些改教家经常援引的教父语录。除了居普良，它也引述耶柔米：“教会在受魔鬼怂恿下开始在宗教中依附人之前，是由众长老的共同商议来治理的。”¹⁰¹ 福音派认信从来没有否认彼得在使徒群体中的重要性，但他们也指出，基督将天国的钥匙同等地交给所有的使徒，而这也与认信基督为神的

版社，1976），3-44 页／克莱门著，《克莱门一书》，于高陈宝婵等译，《使徒教父著作》（北京：三联书店，2013），9-47 页。

⁹⁷ *The Didache*，同上，246-69 = 《十二使徒遗训》，于谢扶雅译，《基督教早期文献选集》（香港：基督教文艺出版社，1976），263-72 页／《十二使徒遗训》，于高陈宝婵等译，《使徒教父著作》（北京：三联书店，2013），166-76 页。

⁹⁸ Jerome, “Letter CXLVI to Evangelus” and “Letter LXIV to Oceanus,” in “Earliest Textual Documentation,” *Paradigms in Polity* (ed. David W. Hall and Joseph H. Hall; Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 57-58。

⁹⁹ 引自 Samuel Miller in “Presbyterianism: The Apostolic Constitution,” in *Paradigms in Polity*, 81。

¹⁰⁰ J. B. Lightfoot, *St. Paul's Epistle to the Philippians* (London: Macmillan, 1868; repr. Grand Rapids: Zondervan, 1974), 98-99。

¹⁰¹ *Second Helvetic Confession*, in *The Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), ch 18, 5:160-62。

儿子有关（太十六 19 和十八 18~20）。特别是因为拉辛格和薛西奥拿承认，长老体制是使徒群体最早的组织形式，我主张，长老体制（虽然在近期福音派和五旬宗的教会论中往往被忽略）有更大的可能性可以超越等级制度与平等主义。¹⁰²

自由教会正确地提醒我们，“我们就是教会！”¹⁰³ 只有“一个身体”，因为是独一的圣灵呼召我们——犹太人和外邦人——成为一个身体：“一主、一信、一洗”（弗四 4~5）。不过，这同一段经文提到牧师和教师是升天的基督分赐的恩赐，为要叫祂的身体在祂里面成熟。虽然是由所有成员构成的，但教会却是由有不同恩赐的不同职分来教导、治理和服事（林前十二 27~31；罗十二 4~8）。¹⁰⁴

已升天的君王以祂的圣灵浇灌在教会的多重恩赐，不单单包括一些职分，也包括一些职事：职分是和在同一信仰中的健全指导及属灵治理有关的；职事则是与服事圣徒一时的需要有关的。为了充分应付这重要的工作，而又不让使徒从讲道和祷告的工作分心，*diaconate*（执事）就被创造出来了（徒六章；参：腓一 1；提前三 8~12）。正如传道人和长老这些特定的职分装备所有圣徒，在身为先知、祭司和君王这一般的职分中作见证，“事奉的工作”（译按：弗四 12，《和合本修订版》；《和合本》译为“各尽其职”）也正式由执事以整个教会的名义进行，尽管所有的信徒都得到在身体中接待、慷慨和彼此服事的恩赐。在这个世代，圣灵透过牧师—教师、执事和长老这三个职分，传达基督身为先知、祭司和君王的三重职分。¹⁰⁵ 正如没有一个信徒是座孤岛，也没有地方教会或宗派是独一无二的大公教会；它们只有共同透过忠心的讲道和圣礼而存在，才成为独一无二的大公教会。在这地方性和普世性所表达的相通之中，基督关心祂的全体国民暂时的福祉与永恒的福祉（见：对保罗收集捐献的讨论，855-56 页）。

牧者讲道并教导，长老治理，而执事服事。在耶路撒冷会议，甚至使徒也在谘询长老之后才行动。由于长老是受按立的肢体，但他们没有受全时间祷告和讲道的呼召，教会在地方和较广的聚会中，就要抵抗我们堕落的心想要实行宰制的试探。

¹⁰² 有趣的是，拉辛格枢机(Cardinal Ratzinger, *Called to Communion*, 122-23)和薛西奥拿(John Zizioulas, *Being as Communion*, 195)承认，在新约圣经中，*presbyteros* 和 *episcopos* 互换地使用，在最早期的基督徒群体中也是同等的职事。

¹⁰³ Volf, *After Our Likeness*, 135。

¹⁰⁴ 从自由教会角度为职分所做的一个有益的辩护，见 Mark Dever, “The Priesthood of All Believers: Reconsidering Every-Member Ministry,” in *The Compromised Church: The Present Evangelical Crisis* (ed. John Armstrong; Westchester, Ill.: Crossway, 1998), 85-116。

¹⁰⁵ Derke Bergsma, “Prophets, Priest, Kings: Biblical Offices,” in *The Compromised Church*, 117-32。

门徒争夺在基督国度的位置时，耶稣告诉他们：“你们知道外邦人有君王为主治理他们，有大臣操权管束他们。只是，在你们中间不可这样”（太二十 25~26）。耶稣知道我们的光景，就设立了监察和制衡的机制。尽管这外在的组织不能拯救教会，使教会免于背道和专制，但这种普遍的背离往往也和渐渐失去监察和制衡同时发生。

同时，教会唯独从基督那里得到合一性和大公性，我们只有以祂为元首之时才是教会。教会权柄的来源不是本地教会的会友，更不是主教或教宗。相反，它在训导层面唯独由基督拥有（太二十八 18；约十五 1~8；弗一 10~23，二 20~22，四 15，五 30；西一 18，二 19，三 11；腓二 10~11；启十七 14，十九 16），并在教会牧养层面由受委派的代表拥有（太十 1、40，十六 18~19，二十八 19~20；可十六 15~16；路二十二 17~20；约二十 21~23；林前十一 23~29；林后十三 3；弗四 11~12；提前三 1~7、6~15，二 14~四 3）。虽然长老在圣约群体中以代表的身份发挥功用，他们乃是代表主，而不是代表百姓。

从实践的角度来说，今天有一种广泛的倾向，容许各种敌对的大公性来决定教会的性质；圣约教会论挑战这种倾向。当然，我们都从自己的位置看事情，但对基督徒来说，最具决定作用的位置是“在基督里”。可以确定的是，我们在特定的群体中（种族、国家、社会—经济、世代）诠释现实，但同样的，对基督徒来说，最具决定作用的群体是教会——不单是本地教会，更是历代与各处的有形大公教会。在我们的时代，威胁教会之有形大公性的，并不是认信和宗派的分化，而是种族、阶级、政治这些世俗的分歧，以及一些消费者的偏好（模塑这些偏好的，是从针对特定人口作市场销售的文化产生的圣道和圣礼）。

圣经将信徒放置“在基督里”，意思是放置在祂的教会里：“你们受洗归入基督的都是披戴基督了，并不分犹太人、希腊人，自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了”（加三 27~28）。1970年，马盖文（Donald McGavran）正式确定了一个宣教理论：“人们喜欢在不用跨越种族、语言或阶级障碍的情况下成为基督徒。这个原则指出一项不容否认的事实。……世界的人口是一块马赛克，每一片都有本身各自的生命，对其他各片的男男女女来说，这生命显得古怪，而且往往是不可爱的。”¹⁰⁶ 马盖文预期有人会反对，认为这只是屈从于文化自恋：“他们认为，增长缓慢或不增长，但真正是友爱的、整合的，因此是‘真正基督徒’的

¹⁰⁶ Donald McGavran, *Understanding Church Growth* (3rd ed.; rev. C. Peter Wagner; Grand Rapids: Eerdmans, 1990), 163。

教会，比由单一的族群组成的高速增长教会更好。”¹⁰⁷

虽然明显拒绝根据种族而强行分隔，但马盖文主张，在人们可以接受真正的“兄弟情谊”前，他们必须成为基督徒，而既然人们在同质的文化单元中会更快成为基督徒，我们应该尽一切努力为这宣教目的服务。¹⁰⁸ 南非神学家博萨克（Allan Boesak）和狄格鲁齐（John de Gruchy）论证说，敬虔派的宣教士以这个前设为原则，建立了“同质”的教会，而这却不经意地助长种族隔离政策的产生。¹⁰⁹ 我不明白我们要如何调和这两者：瓦解以基督为中心的大公性，并恰当地关心宣教。

但这与保罗写信给哥林多人时的处境并无不同。在加拉太，问题主要在于犹太人和外邦人在基督里的大公性，但在哥林多的问题是根据社会阶层来划分圣餐和其后的爱筵，最富有的人在中间的饭厅享受最好的食物和酒，自由的公民则在外面的饭厅进餐，而奴隶则在外面吃剩下的东西。所以保罗写道：

你们聚会的时候，算不得吃主的晚餐；因为吃的时候，各人先吃自己的饭，甚至这个饥饿，那个酒醉。你们要吃喝，难道没有家吗？还是藐视神的教会，叫那没有的羞愧呢？我向你们可怎么说呢？可因此称赞你们吗？我不称赞！（林前十一 20~22）

今天保罗也许会说：“你们难道没有自己的家、汽车、工作场所和朋友圈子，可以和你们一起听你们喜欢的音乐，展示你们独特的风格，享受你们那群特定之人的那些独特之处吗？”然而，神的教会是青年人、老年人和中年人，所有种族的男

¹⁰⁷ 同上，174。

¹⁰⁸ 同上，174-75。C. Peter. Wagner, *Our Kind of People: The Ethical Dimensions of Church Growth in America* (Atlanta: John Knox, 1979) 为马盖文的进路辩护。

¹⁰⁹ 博萨克回应说：“操控神的道配合文化、偏见或意识形态，是改革宗传统感到陌生的”（Allan Boesak, *Black and Reformed: Apartheid, Liberation and the Calvinist Tradition* [ed. Leonard Sweetman; Maryknoll, NY.: Orbis, 1984], 87）。根据狄格鲁齐，改革宗教会不是种族隔离的，直到由圣洁讲员慕安得烈（Andrew Murray）和敬虔派宣教士带来的“十九世纪中叶的复兴”为止。狄格鲁齐说：“正是在这种福音主义——而不是多特的严格加尔文主义——的主导下，荷兰改革宗教会在1857年的会议中同意，教会可以沿着种族界线分隔。”他补充说：“较早会议的决定是教会的分隔违反神的道，虽然这发展违背了这些决定，但却根据宣教学 and 实际需要而将之合理化。人们提出，从宣教学角度来说，人们在自己的语言和文化背景最能够接受布道和敬拜神，这个立场由德国信义宗的宣教学增强，也与我们自己这个时代的教会增长哲学有点相近”（John de Gruchy, *Liberating Reformed Theology: A South African Contribution to an Ecumenical Debate* [Grand Rapids: Eerdmans, 1991], 23-24）。

人和女人，有病的人和健康的人，有残障的和没有残障的人，失业的和富有的人，在基督里聚集起来成为一的地方。我们的教会应该展示这样的群体，是由神的选择、而不是我们自己的选择形成的。基督是我们最具决定性的所在。

伍、教会在基督里的圣洁：教会“在自身以外”成圣

除了是“独一”和“大公”之外，教会也是“圣洁”的。关于教会的圣洁，有两个重要的问题会自动浮现出来：(1) 这圣洁的来源是甚么？教会是以她自己的敬意意愿和活动而从世界区分出来，还是作为世界的一部分，由神宣告为属于祂的，作为祂向世人施行拯救活动和宣教的场所？(2) 这圣洁只是源自上头的末世事件？还是只是来自下面的历史制度？还是两者皆是？

正如合一性和大公性这些属性，关于教会的圣洁的关键问题，不是她究竟是源自群体或个人，虽然这也是重要的问题。主要的问题是，教会的圣洁究竟是源自基督，还是我们（无论就集体还是个人来考虑）。在考虑教会论时，带着我们救恩论的信念是很恰当的。无论个人或是集体，我们在基督里都是圣洁的；借着神的拣选、救赎和呼召，教会是圣洁的。

教会靠着神为自己得着教会的行动而有别于世界，是福音这以直说语气陈述的宣告向我们保证教会的圣洁，无论她实际经历的光景如何；而这宣告也持续成为这些命令语气——教会必须日益实现这有形的圣洁——的基础。在检视了哥林多教会的道德和神学混乱后，我们可能得出结论说，她甚至不是教会；但保罗却称她为教会，并且在这基础上，重新召唤她回到这个身分里。

不过，那被神在基督里宣告为圣洁的，也在基督里被造成为圣洁。成圣是已经属于教会的恩赐，但这也是一个持续的过程，在其中，教会不断受到圣灵激发、挑战、更新和归正，借着神的道效法基督的形象。由于将来世代的实际在今世乃是与有形教会的记号联合在一起的，教会就蒙召要彻底地顺服，日益地实现神对她的存在和在在世界行动所要求的圣洁的含义。教会本是从世界被召出来的。但是叫教会不至于被同化回到世界的，总是神使人成圣的行动。

一、本性与恩典：历史机构还是末世事件？

受造层面的记号是否在本体上被提升，并且变质成为所象征的实际呢？它们是否只是象征或说明那实际，但不真正传达这个实际？抑或这些受造层面的记号是恩典的媒介，与所象征的实际有分，但在每一方面仍然维持是天然的？我之前在为第三个观点辩护时已经论证到，神在将一些人、地方和事物分别为圣时，已经宣称受

造之物——一切受造本来都是好的，却在历史中堕落——的实际都是属于祂的，并释放它以完成祂的目的。

是神的应许使寻常的水、饼和酒成为圣洁的元素。它们丝毫没有失去受造的本性。神的道将它们分别为圣，来为祂的拯救旨意效劳。在类比的层面，耶稣为那些跟从祂的人祷告，所祈求的不是叫他们脱离世界，而是叫他们可以在世上成圣：“求你用真理使他们成圣；你的道就是真理”（约十七 17）。在成圣前有一个内在更新的过程，它是由三一神所提出的确定的主张：是宣告的话，就像称义一样，借着个人和教会存在的每一个角落开启回响。不再是 *lō' ammī*（“非我民”，何一 9~10），我们获宣告为神的百姓（彼前二 9~10，引喻何一 6、9~10）。即使教会在内和外都仍然污秽，她都带着确据求告主的名，知道基督“成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎。如经上所记：‘夸口的，当指着主夸口’”（林前一 30）。

在众先知的预期下，犹太人和外邦人之间“洁净/不洁净”的区分被废除的日子终于到来。这应许得着应验的启示，叫彼得吃惊和厌恶，但其结果是向外邦人宣教（徒十 1~11 18）。在基督里，甚至“不洁”的都是圣洁的；在诸约和应许之外的人，都能够成为亚伯拉罕的子孙（路三 8；约一 12；加三 13~18，四 21~五 1；弗二 11~19；彼前二 10），他们的儿女对于主来说也可以是圣洁的（林前七 14）。教会的圣洁不单归给无形的教会（也就是那些蒙拣选和重生的人），也归给有形的教会这掺杂的团体。正如当我们容许其他的主把我们置于他们的辖制下时，教会有形的大公性就会受到威胁，而当教会的话语和行+事之道被文化传统和潮流同化时，教会有形的圣洁也同样会受到威胁。

将基督和教会合并的倾向，会把教会的圣洁置于教会本身有形的形式中。在基督教世界的时代，世俗帝国本身可以成为基督的身体：神圣罗马帝国，对比于在神审判之下的异教国家。末世论和历史合而为一，教会在其渐进展开中，被视为与神的国度完全等同。在这种观念下，末世论失去它打破历史既定事实的能力。成为基督徒就是成为这个历史的一部分。

另一方面，末世论的重新发现，尤其是从巴特以降，却可以将历史化约成影子，神的行动的垂直干预与神“世世代代”的信实几乎是无关的。推到极端，这个观点会让我们以为，圣灵在个别信徒生命中的工作，与教会的正式会籍没有必然的关系。甚至讲道和圣礼都可以变成可供选择要或不要的资源，只是用来作完全个人的属灵追求。历史性的机构和她的公众职事，甚至可能被当成人的设计，会妨碍真正的属灵成长。

在圣约观念中有救赎历史，但它不是由本身内蕴的可能性而开展的，无论这些可能性是在于一个机构，还是在于个别信徒的敬虔。事实上，这历史会延续下去，

正是因为神末世性地打断它寻常的流向，审判、称义、叫人死和叫人活。圣灵总是与祂的百姓同在，带领他们由出埃及到达他们的家乡，但圣灵是恩赐——从来不是既定的事实。以色列和犹大目睹圣灵离开圣殿、并且被掳时，才学到这个难学的教训。

“来世的权能”（来六5）借着圣道和圣礼渗透到“今世”（多二12；参：加一4；弗一21），而这个“今世”是“正要过去”的（约壹二17；参：林前七31）。众先知提到“末后的日子”（耶四十九39），弥赛亚会在那时到来；而使徒们表明，我们现在正活在基督两次来临之间，这个时期是“末时”（约壹二18）和“这末世”（来一2）。“今世”和“将来世代”的类别，在第二圣殿犹太教的末世论中已经为人所熟悉，耶稣也直接引用它（可十30；路二十34）。在保罗的著作中，这两个类别等同“肉体”和“圣灵”，前者代表我们在罪和死亡的条件所下的条件下所拥有的内在能力和资源，而后者是表明由基督的复活和圣灵的内在所开启的新创造。他将后面两者都称为我们在将来世代最后得荣耀的“初熟果子”或头期款（尤其见：罗八7~27）。

因此，历史本身由神宣告为祂属天的末世胜利的剧场。在这历史中，亚当破坏圣约，带来死亡；基督成全圣约，承受它的审判，开展新造。这历史没有被超越或被提升。但它也不是伴随神的永恒历史的世俗历史。正如恩典释放本性，而不是掩盖本性，末世论并不取消历史，或将它变成非历史的事物。相反，神彻底的审判和彻底的恩典重新界定历史的意义，教会是这两个世代的连结，就是在这两个世代之间出生的。教会是历史里的一个机构，但她也是历史永远无法产生的一段历史。

我们已经看到，罗马天主教的教会论，把教会的圣洁视为从一个存有的阶梯中下降，由她有形的头——也就是教宗——联合起来。因此，教会不能同时被视为既已称义，又是有罪的。教会的圣洁完全不会受她成员的罪所连累，不是因为一份外来的义，而是因为被注入到教会里、并从她涌流出来的内在的义。拉纳总结说：“正如中世纪伟大的神学家习惯说的（阿奎那，《神学大全》，I, Iiae, q. 106, a.1），构成教会的主要是在人心里的圣灵，其余的一切（等级、教宗、圣餐、圣礼）都只是在这内在的转化而服务。”¹¹⁰

杜勒斯正确地看到，从信义宗和改革宗的教会论来看，罗马天主教的角度只能被视为“荣耀神学”。¹¹¹ 虽然杜勒斯有益地呼吁一种对末世更敏锐的教会论，但他总结说：“我相信，国度最终的来临将会是神的工作，必须倚靠祂的主动。”但

¹¹⁰ Karl Rahner, “The Church,” in *Sacramentum Mundi: An Encyclopedia of Theology* (ed. K. Rahner SJ et al., New York: Herder and Herder, 1968), 1:319。

¹¹¹ Dulles, *Models of the Church*, 72-73。

正如拉纳主张的，似乎可能的是，“主的再临不会发生，除非人的努力‘走到了尽头，借着发展它自己的能力，让救恩从上头将它破开。’”¹¹² 正如未能体会到基督升天的全面影响而促成了这种混淆，把教会视为耶稣基督持续的成为肉身；同样，这种混淆也不大可能脱离神人协作的救恩论而发展起来。从宗教改革的角度看，使罗马天主教、卫理宗和五旬节传统联合起来的，是对教会的圣洁这种神人协作的观点。¹¹³ 不过，从圣约的角度来说，所有将圣洁置于耶稣基督以外的某人或某些事物的方法，都忽略了基督论和圣灵论之间无法分割的连系，这是我们已经强调过的。

与这种观念形成了鲜明对比的，是对教会的圣洁一个合乎圣经的观点。首先，基督和教会是不同的：基督是我们的圣洁（耶二十三 5~6，三十三 16；林前一 30；林后五 21；腓三 9；弗一 7；西一 14）；教会则唯有在基督里，才能确定地并渐进地成为圣洁。教会会友的圣洁，其来源不是教会，而是那从她本身以外、在基督里领受圣洁的身体。第二，这确定的圣洁不是按照递减的等级放射出来的，由马利亚和“圣徒”的光辉到神职人员，再到平信徒。相反地，所有信徒都是圣徒，在基督里都是圣洁（*hagios*）的。

从宗教改革神学的角度看，恩典既不吸收本性，也不是独立于本性而达致的；它乃是透过本性而赐下的。三一神使教会成为圣洁，这种主张绝对没有把教会变质为神圣之事物。然而，圣灵是在教会里寻常的恩典媒介中运行，以带来跨越一切世代和种族的圣徒相通。

教会“在基督里”时是圣洁的——也就是说，在神拯救、立约行动的领域——而且决定教会之所在、并让人可以耳闻而辨别这个所在的，乃是福音。如果一个认信的教会不再以这个应许和命令来界定她自己和她的职事——也就是她的方法和她的信息——她就不再拥有一个有效的职事。她不再有权柄奉基督的名向祂的百姓和世界说话并行事。被剥除其圣洁（这是从她的外面赐给她的），她就变成只是另一个世俗机构。

我们已经看到，教会作为基督持续的成为肉身这个观念，在更正教（包括福音

¹¹² Karl Rahner, “Christianity and the ‘New Man,’” in *Later Writings* (Theological Investigations 5; trans. Karl-H. Kruger [Baltimore: Helicon, 1966]), 5:149, 引自 Dulles, *Models of the Church*, 114。

¹¹³ 见：例如，Yong, *The Spirit Poured Out on All Flesh*, 130。引用由弗莱彻（John Fletcher；卫斯理的继任人）建立的时代（dispensations）的教义，五旬宗神学家雍恩达到同一个目标，但却是经由圣灵的即时性，与基督的道或教会没有任何必然的连系。这容许他也肯定，“基督奥秘和普遍的身体，包括了广阔的范围：由那些明确承认祂的名，到所有可能不知道耶稣、但借圣灵的能力在属灵上与祂联合的人。”

派)和罗马天主教圈子都越来越显著。可以确定的是,新约圣经中有道成肉身的类比,我们蒙召借着效法基督的谦卑,而有和祂一样的“意念”(《和合本》作“心”;腓二 5~8)。不过,如果将这个变成单义的观念,“道成肉身的职事”实际上会削弱教会的圣洁。在努力成为肉身,在世界体现自己并救赎文化时,教会往往建造起神圣罗马帝国、基督教世界,而在我们的时代,则产生一整套“基督教”事物的盔甲(音乐、运动计划、政治、经济、娱乐、生意、艺术、小说、科学等),而这些往往是“世俗”选择的拙劣模仿。讽刺的是,今天教会里有很多声音都承认,就基督教世界、帝国和西方(尤其是美国)消费主义、军国主义和公民宗教来说,教会已经被文化掳去;但人们却同时欢喜地让教会的信息、身分和使命去迁就“我们后现代的处境”。

基督徒非基督徒不同——也就是说,是圣洁的——并非因为他们对邻舍显出爱和仁慈,维护公义和关心环境。这些是创造的律法所要求的责任,是基督徒在良知中和非基督徒共同看到的。只有福音才会使信徒成为圣洁,只有传讲那福音,以及在洗礼和圣餐中确认那福音,才会在一个黑暗的世界里产生一个光明之城。因此,我们的圣洁会越来越多地在世界里表达出来,作为向邻舍的见证,但使教会有别于另一个慈善团体、属灵群体、政治行动委员会或志同道合的朋友圈的,将会是确定的圣洁所带来的回荡影响。

在其圣洁和大公性中,“从上头”构成教会这个身体的,乃是福音那总是惊人且具有破坏性的宣告,而圣约群体乃是 *extra nos* (在它以外)领受它的大公性和它的整个存有,即使它有不忠的历史。如同在历史中“从下面”扩展(“直到千代”),教会的大公性和圣洁乃是以圣道和圣礼的忠心职事为媒介,产生出一个接续的信仰,一代接着另一代,跨越所有时间和地点。圣灵不断搅动教会,将她再次从会被过去的世代同化的倾向中拉回,但同一位圣灵也不断重组教会,好叫她可以与这独一无二的恩典之约过去和将来的世代维持她的历史延续性。

圣约教会论同时从末世论和历史的座标找到其方向。它确认到,正如每个信徒都必须加入有形教会,而且每一代都必须连系到之前和之后的世代,特定的(地方)教会也必须以更广和更深的契合,以具体、有形和持久的结构,“用和平彼此联络,竭力保守圣灵所赐合而为一的心”(弗四 3)。

当然,神可以在祂选择的任何地方与陌生人相遇,但祂应许,要在恩典之约中,借着我们求告基督的名来与我们相遇(徒四 12;腓二 9~11)。人、地方和事物都是圣洁的,因为神已经为自己宣称对这些自然的受造物拥有主权。恩典之约是神使人成圣的活动的范围,在那里,祂应许使信徒和他们的儿女与基督和祂的好处联合。牛毕真很好地表达出改革宗对“匿名的基督徒”这个观念的持续反对:

我们也不能使用非立约的怜悯这个观念，或主张我们可以在有形教会以外充分认识恩典工作、却又保持“教会只在有形的延续得以保存时才会存在”这个信念的完整，企图借以保存一致性的一些遗迹。这种企图将我们放在一种不可能的状况里头。如果神可以、且确实在祂教会之内和之外，不加区分、丰丰富富地将祂救赎的恩典赐下，教会就不再是整个救恩计划中不可或缺的部分，祂的等级和圣礼，祂的讲道和牧养职事，都与神在基督里的拯救工作没有固有和必然的关系，只是任意的建设，是神自己也不看重的。¹¹⁴

根据宗教改革的神学，尽管有形教会诚然是个“掺杂的聚集”，她仍旧是神赐下祂在基督里的圣约福分的唯一地方。实际上，是这份确认推动了基督教身分中固有的宣教精神。

罗马天主教将这固有的圣洁和历史机构划上等号，独立的教会论则倾向于将他和个人的敬虔及行动划上等号，其范围从可以辨别的归信经历，一直到会说方言。自由教会认为归信和更新的内在经历是主要的，这种观点与上面引述拉纳对罗马天主教立场的描述相当一致，也就是说，“构成教会的主要是在人心里的圣灵，其他的一切……都只是为这内在的转化而服务。”罗马天主教的神学强调弥撒是“众人的工作”。¹¹⁵更正教福音派通常视教会主要是让他们服事神和邻舍的平台，多过于是神服事他们的场所。

沃弗的主张反映出我们这个时代福音派广泛的共识，“真正的基督教敬拜发生在崇敬和行动的节奏中。”¹¹⁶不过，崇敬就是行动——而两者都是我们的行动。当然，敬拜是敬拜者的活动，正是因为这个缘故，务必要把基督的百姓每个星期的聚集视为比敬拜更为广阔。沃弗补充说：“基督徒在崇敬和行动中敬拜神时，他们预期这个世界的状况会是神的新造。”¹¹⁷在这种唯独强调命令语气（敬拜、行动和预期）中所失去的，乃是这些伟大的直说语气：神以基督的道和圣灵、在基督里采取

¹¹⁴ Newbigin, *Household of God*, 79 = 牛毕真著，《上帝家里的人》，82页。

¹¹⁵ “礼仪”（liturgy）这个词来自 *leitourgia*，可以指众人的服务或国家对众人的服务。初期教会用这个词来指神圣的服务。宗教改革的教会，将教会每周的聚集诠释为神对百姓的服事，激发他们以对基督的信心和对邻舍的爱心来回应。

¹¹⁶ Miroslav Volf, “Worship as Adoration and Action: Reflections on a Christian Way of Being-in-the-World,” in *Worship: Adoration and Action* (ed. D. A. Carson; Carlisle, UK: Paternoster, 1993), 207。

¹¹⁷ 同上，208。

的行动。唯有在新造的权能已经在发挥作用，穿透现今这邪恶的世代，使罪人与耶稣基督联合，我们才能够在预期神的新造中崇敬并行动。当我们聚集在一起时，圣灵使我们分享新造。只因为神在工作，堕落的受造物才有理由，也更有能力参与在信、望、爱之中。

圣约神学所走的路线和这两种范式都不同。无论会友的个人圣洁如何，教会（不单是指本地的聚集，更是指更广泛的聚集）都是圣洁的，只因为她是神圣活动的田地，在其中，麦子成长为初熟果子的样式，即使稗子也被播种在麦子当中。根据这种观念，教会接纳人们进入她的团契，不是因为他们本身是圣洁的，而是因为主洁净了这个空间，作为祂圣洁行动的地点。即使父母只有一方是信徒，儿女们也都是圣洁的（林前七 14）。这不是因为任何内在的转化或注入的恩典，而是因为神的应许。在圣约思想中，即使一些枝子最终不能结果子而被剪下，并留下空间给其他枝子，这棵树仍然是圣洁的（罗十一 16~24）。树是圣洁的，不是因为它在集体的层面与基督等同，也不是因为它是重生者的总和，而是因为圣约子民与他们永活的根有着末世性的连系（16、18~20 节）。在任何一刻，在任何地方的表达，教会都是“掺杂的聚集”，但仍然是神行动的田地，在那里，信心得到创造和支持。在教会的这种意义上，整个田地都是圣洁的，虽然麦子当中也有稗子。

保罗“不能……当作属灵的，只得……当作属肉体，在基督里为婴孩”的人，毕竟是在基督里的婴孩（林前三 1）。这封信甚至是写给“在哥林多神的教会，就是在基督耶稣里成圣、蒙召作圣徒的，以及所有在各处求告我主耶稣基督之名的人。基督是他们的主，也是我们的主。愿恩惠、平安从神我们的父并主耶稣基督归与你们”（林前一 2~3，强调字体为引者标示）。《威斯敏斯特信仰告白》提醒我们：“天下最纯正的教会也难免有混杂和错谬。有些教会简直不是基督的教会，腐败到成为撒旦会堂的程度。虽然如此，在地上总有按神旨意敬拜祂的教会。”¹¹⁸

和她个别的成员一样，教会在今世也仍然同时是被称义和有罪的。教会的呼召不是见证她本身的敬虔，或将世界转化成基督神圣的国度。用潘霍华的话说，“讲道者的意图不是改进世界，而是号召它相信耶稣基督，并见证借着祂和祂的治理所已经成就的和好。”¹¹⁹ 将教会“打破”成为“十字架的群体”，而且要被“建立”成为“复活节的群体”的是圣道。¹²⁰ 虽然基督透过祂教会的职事工作，教会永远不

¹¹⁸ *Westminster Confession*, ch. 25.5 in *Trinity Hymnal* (rev. ed.; Philadelphia: Great Commission Publications, 1990), 863。《威斯敏斯特信仰告白》，第二十五章 5 节，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订一版），151 页。

¹¹⁹ Dietrich Bonhoeffer, *Ethics* (New York: Macmillan, 1965), 350。

¹²⁰ 同上，212-13。

能把自己的行动视为等同于基督的行动。¹²¹ 使基督临在于世上，使人得救和得生命的，不是教会，而是圣灵。正如我们在保罗给哥林多人的书信中看到的，教会是圣洁的，因为她是由那些被圣灵“呼召作圣徒”、拣选、救赎、称义，并在成圣过程中的人所组成的。无论就实证经验来说，教会在显明这圣洁上是如何地不完美，她都是蒙召成为她根据神再创造的道所已经成为的群体。贝尔提醒我们，“因此，连被神分别成圣的机构，也永远不能成为得救之路，而即使它们是圣洁的，也会继续保持圣洁，但是在它们里面，我们可能会迷失，或者我们可能得到释放——唯独借着信心。”¹²²

路易·伯克富指出，罗马天主教将教会的圣洁放在她是救恩的承载者这内在的特质上，信义宗和改革宗的信条则“主张，在客观的意义上，也就是当她被认为是在耶稣基督里时，教会是绝对圣洁的。由于基督中保的义，教会在神面前也被算为圣洁。”¹²³

同样地，牛毕真根据罗马书第九章论证到：

圣约和圣约的子民是存在的，而神对祂的圣约是信实的。但那圣约的实质是纯粹的怜悯和恩典。如果人假定可以在圣约基础宣称与神有某种关系，但这关系却不是罪人需要神的恩典的关系，圣约就被扭曲了。而当这样的事发生时，神在祂恩典至高主权的自由中，会消灭那些托词，号召“非子民”成为子民，折断天然的枝子，嫁接上野生的幼枝，以生命充满他们，这生命是祂自己的生命，是祂分赐给人的。……她的本质是一，却是四分五裂的；她的本质是圣洁的，却是不洁的；她的本质是使徒性的，却忘了她宣教的任务。¹²⁴

神的恩典不是沿着一个有不同等级和程度的宇宙阶梯流下来的；相反，每个信徒都与基督和彼此同作后嗣。在基督里的一切都像祂一样圣洁。因为祂是我们的圣洁（林前一 30~31）。既然是这样，整个身体在它的头里面的客观圣洁，也是借着身体而发挥作用，好叫每个成员都越来越多地认识到那确定之身分的果子，而这身

¹²¹ 同上，214。

¹²² Oswald Bayer, *Living by Grace: Justification and Sanctification* (trans. Geoffrey W. Bromiley; Eerdmans, 2003), 62；参 Martin Luther, *Luther's Works* (ed. Helmut T. Lehmann; Philadelphia: Fortress, 1957; repr., 1971), 37:365。

¹²³ Berkhof, *Systematic Theology*, 575。

¹²⁴ Newbigin, *The Household of God*, 84 = 牛毕真著，《上帝家里的人》，89页。

分是不能改进的，也不能消灭的。

甚至连教会未重生的成员，在某种意义上也得益于圣灵在圣约群体中的活动，而根据希伯来书（特别是四，六和十章），这使他们更有责任接受在洗礼中向他们象征和印证的应许。教会从来都不是有效的行事者，而是神在世上使人成圣之工作的领受者和田地：圣灵为将来的世代分派角色，并为将来的世代举行彩排的剧场。

二、圣洁的服事

教会（就像每个信徒一样）同时是被称义的和有罪的，在基督里圣洁，但在热心、爱心和行动上往往不圣洁，却蒙召在信仰和实践上要更加成熟。正如“无形的教会”不能作为忽视基督新娘有形的合一性和大公性的借口，教会在实际经历上的失败使我们避免得胜主义，但不应使我们不以忠心来回应命令，以反映出我们永活的头的义与真理。

我们不需要——事实上也必定不能——在以下两者之间作选择：把教会视为完全是恩典的被动领受者，和视它为恩典之积极承载者。我们总是被动地从神领受恩典，也主动地为邻舍带来爱。恩典激发行为；爱从信心流出。法庭的经世产生有效的转化：话语成就它所宣告的；信徒和教会成为他们在基督里已经成为的。这样看来，在与神的关系中，教会总是领受恩典；但在向邻舍作见证、表达爱和服事时，却是积极主动的。

从这些论证得出的重点是，这些属性不是因为教会的决定和活动而属于教会，而是因为神的决定和活动。教会的合一性和大公性不是内在地源自个别信徒或一个历史机构；它们是来自父，在子里，借着圣灵的恩赐。它们被赐下，是因为三一神在基督里已经拣选、救赎并呼召我们属于祂、也彼此相属。教会在基督里蒙拣选成为圣洁（弗一4），被基督的生命、死亡和复活所圣化，而这是由圣灵所施行的。教会的使徒性不是建基于她的正统信仰或正统实践，而是建基于永恒的道，靠着圣灵在我们里面而结实累累。只要教会聆听、接受并宣讲这赐给她的圣道，她就不是一个俱乐部、邻里的协会、神学学派或政治行动委员会。

教会若因为对她在两个世代之间的含糊位分感到厌烦，因而传讲另一个福音，或败坏圣礼，她就不再是圣洁的，而是被世界——这个正要过去的世代——同化，即使她仍保持外在的形式（加一6~9；林前三10~17）。我们不能否认，最终有些人会听到耶稣基督这些令人心寒的话：“我从来不认识你们，……离开我去吧！”虽然他们抗议，说自己奉祂的名行异能（太七22~23）。任何特定教会或一组教会如果停止在世界中为基督作耀眼的见证，她们的烛台便会被挪去（启二5）。这种可悲的结局可能发生在教会身上，不单因为她们放弃福音本身的教义，也因为她们没

有见证福音。靠着一个认信的教会固有的圣洁和卓越的历史而否定要面对这末世审判的可能，本身已是背道的预兆，而这是我们所有教会都很容易屈从的一个倾向。

但我们有基督的应许，祂会建立祂的教会。虽然教会妥协、含糊、分裂和有罪，救赎之约保证：我们的不忠不会拥有最终的决定权。

讨论问题

1. 请讨论末世论、圣约和圣灵论对教会论的重要性。
2. 评估 *totus Christus*（完整的基督）这个观念。它源自何处？不同的神学家和传统如何诠释它？这个观念对教会的合一性和大公性有甚么影响？
3. 正如圣礼，对记号和所象征的实际之间的关系的不同观点会产生不同的教会论。请评估在不同教会的光谱中的不同进路，特别是关于“一”（合一）与“多”（多元）的问题。
4. 根据圣经，合一性和大公性的来源是甚么？
5. 无形的教会和有形的教会之间有甚么区别？两者如何彼此相关？
6. 在新约圣经的教导中，众教会怎样连系到那独一的教会？
7. 根据教会的圣洁，我们如何理解教会作为历史机构和教会作为末世事件之间的关系？我们对教会生活的答案，有哪些实际的含义？

第26章

使徒性：领受者和传递者的团契

就如教会其他的属性一样，使徒性是恩赐，而不是天生固有的，而且是由福音来决定的。到目前为止，我们已经看到两种极端所带来的危害：一种是将基督和祂的拯救工作与教会混淆；另一种是将两者分割开来。关于教会作为一个历史机构（一个地方），和教会作为一个末世事件（这个事件总是由聚集这件事本身〔人〕重新〔*de novo*〕构成），这二者之间的关系也如出一辙（也会带来同样的危害）。

在考虑教会的使徒性时，这两个极端也是明显可见的。一方面，存在着将这属性等同于历史职事的危险，把基督的恩赐转变成教会天生固有的。根据这种观点，教会没有必要问，她是否与使徒的信仰有关连；她是使徒性的——也总是使徒性的——只因为她在历史中与使徒本身有延续性。另一方面的危险则是，不承认教会作为正式机构（她的职事和职分）的重要性，把她的来源视为只是从人而来的，而不是从神而来的。

壹、信息和媒介

罗马书第十章再一次提供如何在这双重危害之中航行的提示。唯独神拯救，但祂是借着受造的媒介完成的。教会的外在职事不单是神恩典的一个见证，更不是个障碍。不如说，它是父借着圣灵将祂的子传给我们的媒介。我们并没有“使基督临在”于百姓的生命中，成为适切、真实、并永活的行事者。每当祂在审判和恩典中向我们说话时，祂便叫自己与我们适切相关。

解救需要方法。对此，使徒保罗不是天真无知的。他不相信圣灵会在教会的任何外在在职事之外将选民吸引出来。因此，他立即补充说：

然而，人未曾信祂，怎能求祂呢？未曾听见祂，怎能信祂呢？没有传道的，怎能听见呢？若没有奉差遣，怎能传道呢？如经上所记：“报福音、传喜信的人，他们的脚踪何等佳美！”（14~15节）

保罗的论证乃是遵循一个无法改变的逻辑：救恩乃是从神临到我们这里；它不是我们靠自己的努力可以达成的。因此，这个救赎的施行，是以向我们宣讲之福音的形式临到我们的，而不是靠我们达成的某个目标。因此，神使用那些受差遣又获授权的使者。正如我们不是自己找到神，我们也同样没有差遣自己。信息、方法和教会的职事产生出教会的使命。当教会效法这个福音的逻辑时，教会便是使徒性的。

健全的末世论（“已然”／“未然”）让我们不会把教会的使徒性视为理所当然，仿佛我们毋须倚靠圣灵，毋须借着所传讲的道，就可以把它当作一个礼物再次领受。它提醒我们，当教会面对将来世代的权能时，就陷在与这邪恶世代的交锋之中。基督应许要建立的教会，不是一个宗派，或者是由使徒性牧者所构成的统绪，而是一个由使徒性的职事所构成的有形信使和统绪。至高主权的道总是能挑战一个教会机构所宣称的大公性、圣洁性或使徒性，甚至使之无效。

不过，我们圣约的座标也提醒我们，恩典之约是历史的应许，伴随着正典、礼仪，以及由基督所设立、并延续到未来的许多职分。如同她其他的属性，教会的使徒性总是来自天上的恩赐，但它会在有形的层面“世世代代”移交下去。

一方面，正如牛毕真指出的，改革宗教会论确认教会乃是借着她的公众职事而成为可见，也肯定这个圣约群体代代相传的历史延续性。

另一方面，如果教会只是等同于从使徒时代起就在不曾中断的统绪里延续的任何团体，那么，起决定作用的就是肉身，而不是圣灵。事实上，没有“道成肉身的延伸”这回事，因为基督的成为肉身是要让祂在肉身中“一次而永远”地献上自己为祭。那次献祭将一粒麦子扔到土里，所结出的果子，是在那一位圣灵中，将祂复活的生命扩展到祂身体的所有肢体——直到祂再来。……天主教的教会教义倾向于落入的基本错误，是……将末世从属于历史（强调字体为引者标示）。¹

承认教会是由圣道所创造的，其利害攸关之处正是在此。因此，离开了它的教义，一个认信的教会群体就不能被视为使徒性的教会。决定使徒性的，是我们教会与使徒的教导的关系，而不是与他们个人或按立的谱系的关系。

如果天使或使徒都不是使徒性的准则（加一 8），那么任何地上的牧者也肯定不能成为使徒性的准则。与许多牧者的历史传承有连贯性，或与一个今日据称是由圣灵充满的使徒有关联，都不能保证一个教会是使徒性的教会。不是一个牧者或一个

¹ Newbigin, *The Household of God*, 82 = 牛毕真著，胡簪云译，《上帝家里的人》（香港：基督教文艺出版社，1977²），86-87 页。

宗派，而是“一信”——*fides quae creditur*（所信的真道）——才是独一无二、神圣、大公和使徒教会的准则。确立起那从创世记三章 16 节一直延续到当下，那不曾中断的线的，是“从前一次交付圣徒的真道”（犹 3）。

贰、使徒性和使徒身分

东正教和罗马天主教以及很多五旬宗团体，都将教会的使徒性和使徒的职分划上等号，虽然所用的方式十分不同。据此，圣灵的同在和活动也被有形地和那些拥有这地位的人划上等号；而那些主张这种观点的人，往往在各种不等的程度上，不愿意以神的道来试验这些宣称和那些提出它们的人。对比之下，宗教改革的教会再一次将圣灵的同在以及使徒性的记号，和正当地传讲圣道并正确地施行圣礼划上等号。其次，正如我稍后会提出的，信义宗和改革宗传统主张，使徒的职分随着新约圣经时代的结束而终止了，因此，这两个传统把使徒超凡的职事和牧师的寻常职事区分开来。

一、不同的诠释

紧紧跟随我们已经遇到的两种倾向，我们可以辨识出两种独特的进路；而在历史和当代对这课题的讨论中，这两种进路都是非常突出的。

1. 将使徒性连结到正式的职分

爱任纽——特别是他在第二世纪与诺斯底教派的冲突中（他们发展出平行的正典、规条和主教）——强调基督信仰和实践的公认形式是由使徒的著作，以及使徒性的牧者（主教）来界定的；这些牧者可以追溯到是由使徒按立的。由于许多互相矛盾的主张所带来的混乱，他的辩护词是可以理解的。不过，这种从历史传承（historical succession）而来的论证，却演变成了一种形式上的使徒统绪（apostolic succession）的教义。今天，东正教仍然主张她是“独一无二、圣洁、大公和使徒性的教会”，因为有来自使徒的主教们不曾中断的传承，集体地受到保守而免于错误，而罗马则将这使徒性和作为彼得继承人的教宗划上等号。（关于从长老制过渡到主教制的治理，见：866 页，特别是注 102。）

不过，古代东方的基督教领袖从不接受罗马主教的首席权（supremacy），而居普良和其他人都警告说，任何主教首席权的主张都会构成裂教。六世纪的罗马主教大贵格利（Gregory the Great）加上他的见证，表示对一个主教称他为“普世教宗”感到反感：“这个骄傲的称呼是我所禁止的。……我的诸多前任没有人曾经想用这

个不敬的词语〔“普世”〕。……但我有信心地说，谁称自己为‘普世的主教’，或想要别人这样称呼他，在这种自我抬举中，就是敌基督的先锋，因为在他的自吹自擂中，就把自己放在其他人之上了。”² 还可以引用很多其他例子，证明不单改教家、连古代教父也反对罗马天主教的炫耀，说她是使徒性的至高保证人。

不过，在这个问题中，利害攸关的还有更深刻的神学考虑：也就是，教会是靠律法、还是靠福音得救的。牛毕真是南印度教会的主教，他主张，使有效的主教职位成为使徒性所必备的要素，“其基本缺点是，它忘记了圣约的实质是纯粹的怜悯，神保留祂主权的自由，怜悯祂要怜悯的人，当那些被称为祂子民的人以不信和犯罪否认他们的呼召时，祂就称他们为‘非我民’。”³ 虽然圣道和圣礼的有效职事是不可或缺的，但牛毕真正确地提出，这并不意味着某种特定的治理形式是教会的存有所不可或缺的。

关于长老制的教会治理，我们也必须这么说。使教会的本质取决于其体制的理论，是把福音吸收到律法里了；然而，我们也应该补充说，把教会的外在形式视为无关紧要的理论，是把福音和律法分开了。尽管教会唯独是靠恩典拯救、支持并扩展，大使命却要求教会有责任要将“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（太二十八 20）。我相信新约圣经教导一种特定的治理形式，而长老体制是最密切符合这种形式的。如果这是可以证明的，我们忽略这些期望就是不顺从。不过，即使合乎圣经的治理形式支持圣道、圣礼和教会纪律的忠心职事，也不能保证会有这种职事。关于体制的不同意见，并不会让真正的职事无效。使治理形式变成教会身分的必要条件，实际上是以教会——或者甚至是宗派——取代了福音本身。正如孔格（Yves Congar）哀叹的，罗马天主教神学实际上走上了这一步。⁴ 根据天特会议神学家霍休斯枢机（Cardinal Hosius）的看法，“活生生的福音就是教会本身。”⁵ 讽刺的是，正如我稍后会更详细论述的，在福音派圈子里，也日益表达出类似的观点，以为教会（或至少信徒）对本身道德转化的见证，比宣讲那关于基督的福音更加有效。

² Gregory the Great, *Letters* (Books 1 and 2) in *NPNF2*, 12:75-76, 170, 171, 179, 166, 169, 222, 225。

³ Lesslie Newbigin, *Household of God*, 79〔原著误植为 82〕=牛毕真著，《上帝家里的人》，83 页〔编按：中译本在此严重误译〕。

⁴ Yves Congar, *I Believe in the Holy Spirit* (New York: Crossroad, 1999), 154。

⁵ 同上，153。

2. 将使徒性与正式的职事分开

巴特乃是针对现代罗马天主教和新更正教主义那种以人为中心的倾向，而展开他划时代的计划。救赎是关于神的行动，而不是关于我们的行动——无论是个人的，还是集体的——因此，教会乃是单纯作为神圣行动的见证人而存在的。巴特担心，人会把神的恩典变成人的财产，他似乎不大愿意断言，神在一般情形下乃是借着受造的行事者而动工，尽管祂可能征用、复盖、干扰或以其他方法，使用人的言语和行动来为启示作见证。巴特的现实主义本体论支持这个强调：“教会存在于她发生时之……。”⁶ 就部分来说，巴特是回应罗马天主教和自由派更正教的新黑格尔主义教会论。他大胆并正确地强调说：“论到道成肉身 在教会里的延续或扩展，不仅不恰当，甚至是亵渎。”⁷ 巴特立场的长处（在这里与自由教会的福音主义相似）在于，看到教会的主要角色是对基督的见证，并且把使徒性和对基督的使徒性传讲划上等号。

不过，虽然与巴特对立的范式基本上消除了基督和教会之间的任何差异，但巴特却几乎消除了两者之间的相似之处。正如我们已经看到的，两者之间的区分往往变成神和人、神的话和人的话、以圣灵施洗和以水施洗的二元分裂。这些二元分裂乃是分别属于永恒和时间的地图。特别是在他的罗马书注释中，“神的国度”（天启的和末世性的）不单与有形教会（历史性的和暂存的）有别，更是彼此对立的。“只有当教会不只是由炸弹爆炸所形成的坑洞，并且努力让自己成为不只是福音可以显明自己的空间时”，教会的活动“才会与福音有关。”⁸ 教会的言语和行动“通过它们的否定，而成为指向那圣者的路标”，它们本身从来不是神圣的。⁹

根据这种观点，记号（有形教会）和所象征的实际（神的统治）之间的连系是可以忽略的。巴特坚称，我们是“和以扫一样的教会”（the Esau-like church）的一部分，依附着这个教会，也保存这教会的合一。不过，“教会的工作是人的工作，它永不能成为神的工作。”¹⁰ “只有当神迹发生时，教会才是雅各的教会。否则她和以扫的教会没有两样。”¹¹ 这似乎是质疑一个真实的教会有“世世代代”不断扩

⁶ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 1, p. 652。

⁷ 同上，vol. 4, pt. 3.2, p. 729。

⁸ Karl Barth, *The Epistle to the Romans* (trans. Edwyn C. Hoskyns from the 6th ed.; London: Oxford Univ. Press, 1933), 36 = 巴特著，魏育青译，《罗马书释义》（香港：道风书社，1998），52页。

⁹ 同上。

¹⁰ 同上，353。

¹¹ 同上，366。

展下去的可能，而不单是时时刻刻在扩展。无形的教会乃是彻彻底底地与基督等同的。事实上，巴特称教会是基督“……在父右边……的存在之属天历史的形式”。¹² 不过，有形教会（他称为“群体”，作为基督的存在之“属地历史的形式”）在其实证形式中纯粹是属世的，只有当她对基督的见证与启示吻合的短暂闪光中才是属灵的。¹³

巴特假设“世俗性”是中性的，他容许自己以这二元论把教会的外在形式视为相对不重要的。真正的历史（耶稣基督的末世历史）实际上与“所谓的历史”乃是对立的，正如教会受造层面的职事和神仁慈的行动是对立的一样。由于他相信圣礼不是神恩典的媒介，只是信徒回应性的行动，他主张神的工作和教会的工作总是占据平行的轨迹，从没有交会，也就不足为奇了。不过，讲道、圣礼、职分和等级这些制度既是直接由基督设立的，是作为国度闯入这个世代的媒介，不单是一个暂存的事件，也是一个历史性的群体，我们怎能将教会的能见度化约为她的世俗性呢？我在这里想挑战的是这第二点，特别是因为它反映了福音派、五旬宗和其他自由教会或独立教会传统普遍——至少是在暗地里——主张的假设。

巴特清晰地构想出一个假设，似乎是更广泛地由自由教会传统里的福音派人士所主张的：那就是，教会的教导内容是根本，而教会的形式和方法则取决于每一代的创意和实际判断。然而，把教会外在和有形的形式——它的公众敬拜、讲道和圣礼的职事、以及纪律和执事关顾的职分——视为无关重要，乃是反映某种有点像诺斯底式的对身体的漠视，只看重灵魂。针对律法主义和反律法主义，改革宗和长老会教会主张，凡基督所吩咐的，但也只有祂吩咐的，才是教会和个别信徒必须接受的。这种观点称为**规范性原则**（regulative principle）。

基于基督是教会唯一的主，以及信徒的良知有自由脱离只根据人的权威而施加的宗教律法，这原则（特别在改革宗信仰和实践中所阐述的）规定，如果不是基督明确的命令，或是可以借由良好及必要的推理从圣经作出的推断，就不能要求人们遵守。在圣经对个别信徒内在生命的管制，以及根据人的想法对团体外在生命施加的管制之间，不能有武断的分隔。

这个原则涉及**要素**（elements）和**处境**（circumstances）的区分：前者是公众敬拜和治理教会所要求的，后者可以根据教会的智慧来设立，只要它们对良心不具约束力。例如：敬拜的**要素**包括讲道、施行圣礼、祷告、奉献、唱诗、认罪和宣告赦免以及祝祷。这些要素的次序，穿袍，圣餐的频密程度，关于选举各种职分的特定

¹² 同上，661。

¹³ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 1, p. 652。

细节，以及公众敬拜的时间，都是处境。

正如牛毕真指出的，巴特的诠释超越了改教家（甚至路德），他将宣讲的事件与圣约群体的历史对立起来。虽然他指出，罗马天主教的教会论将末世论吸收到历史中，但牛毕真正确地抱怨道，根据巴特的观点，“末世已经完全被推出历史之外。”¹⁴ 圣道和圣礼确实创造并支持教会，牛毕真正确地强调说，“它们不是重新或从无中创造教会。”毕竟，“福音的圣道和圣礼每一次的提出，都是一个实际存在的基督教会之生命中的一个事件……。”¹⁵

半实现的末世论事件，每个主日都在发生。正是透过这事件，教会每星期都重新接受基督和祂的好处的恩赐，透过这个事件，圣灵创造并支持教会赖以存在的信仰。这天上的筵席被败坏或削减到什么程度，奉基督的名聚集的群体就会枯萎到什么程度，且最终会死亡。即使她继续作为历史的机构存在，她也不再是使徒性的，它的灯台会被挪去。不过，圣道在哪里得到宣讲，圣礼在哪里得到施行，沙漠就会成为有活水江河之茂盛的花园。

基于基督不能违背的承诺，过去一直有、将来也总会有一个由使徒的真理所喂养的有形教会，但不能保证特定的堂会或宗派在脱离这职事下还会一直属于这使徒性的教会。当教会不遵守圣道时，圣灵有时会使教会安定的生命失序，但祂有时也为教会重新建立秩序，好叫教会总是会得到建立。这种建造是透过一个公众的、有次序和有纪律的职事，在历世历代发生的。保罗警告说，在教会混乱地使用属灵恩赐，可能会造就运用这些恩赐的个别信徒，却不会建造教会（林前十四 15~17）。他劝告说：“凡事都当造就人。……因为神不是叫人混乱，乃是叫人安静”（26、33节）。

今日的独立更正教主义的诸多传统所反映的，与其说是清教徒公理主义者（Puritan Congregationalist）的遗产，不如说是分离主义者（Separatist）的遗产。这些传统甚至似乎不太愿意把教会的健康状态与任何外在的秩序或形式划上等号。事实上，他们往往不单将圣灵的工作与教会的形式和公众礼仪分开，甚至将它们对立起来。在福音派圈子中，连讲道也越来越被视为一种可有可无的沟通形式。如果其他媒介更適切地教导、造就或说服人，为甚么我们要受到这传统形式限制呢？事实上，往往有人认为，圣灵超凡的工作在于，一个事件或经历可以在多大程度上直接并即时地规避受造物的作用。正如浸信会神学家穆迪（Dale Moody）所概述的：“在这整个伟大的神学潮流中，属灵的生机体（spiritual organism）优先于建制的组织，

¹⁴ Newbigin, *The Household of God*, 50 = 牛毕真著，《上帝家里的人》，48页。

¹⁵ 同上，50-51 = 牛毕真著，《上帝家里的人》，49页。

是十分明显的。”¹⁶ 在这遗产中，教会可能被视为主要是团契所必要的，但人们通常不会将它理解为忠信之人的母亲。事实上，教会的正式职事往往从属于自发的、不经过媒介的、和私人的归信经历（甚至与这些对立）。成为基督徒，往往与加入教会形成对立。

对信义宗和改革宗传统来说，教会的使徒性等同于对基督的使徒性宣讲，教会的言语和行动乃是以此为规范的。教会是使徒性的，不是因为有教会职分的人将他们的按立追溯到使徒，也不是因为她有启示和先知话语这持续的灵恩事奉，而是因为她传递她从这群具有独特性质的使者所听闻的（这群使者乃是基督在祂地上事奉时所委派的）。作为末世和圣灵的群体，就教会的使徒性来说，教会总是受到质疑，必须不断从圣道和圣灵重新领受这个使徒性。作为圣约的群体，她在历史上乃是世世代代不断延续的。圣经对使徒性的观点，拒绝将正式与非正式对立；将外在和有形与内在和无形对立。三位一体神在创造和历史中工作，却从没有被吸收。

二、圣约视角中的使徒性

我已经论证过，改革宗教会论拒绝在教会作为历史机构和末世事件之间；在教会作为正式的职事，运用由神设立的媒介和职分，以及教会作为信徒倚靠圣灵的非正式职事之间，作虚假的选择。关于罗马对教宗的诸多宣称，或是许多自封为先知的灵恩事奉，这个视角也拒绝将使徒性和使徒身分的持续职分划上等号。

1. 使徒性等同于使徒的福音：一个时代的终结

即使在使徒仍然在世时，圣徒都每星期聚集在一起，有圣道和圣礼的职事。“都恒心遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼，祈祷”（徒二 42）。透过这职事，“主将得救的人天天加给他们”（47 节）。从使徒行传的使徒使命可以看到，圣道的重要性是不容争辩的。每当教会有增长，都是归因于圣道（徒六 7，十二 24，十九 20）。胜过不信的是圣道。因此保罗补充说，基督在升天时分派诸般恩赐：使徒、先知、传福音的、牧师和教师。透过他们的事奉，圣徒会被建造成基督的身体，“直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量”，不再被“一切异教之风摇动，飘来飘去”（弗四 11~14）。

使徒传讲的道由圣灵呼出时，便创造教会，正如原先的创造是父的恩赐，在圣灵的能力中说出祂的道。针对属肉体的党派主义，使徒保罗强调，哥林多教会应“效法我们不可过于圣经所记，免得你们自高自大，贵重这个，轻看那个”（林前四 6）。

¹⁶ Dale Moody, *The Word of Truth* (Grand Rapids: Eerdmans, 1981), 441。

不是单单传讲圣道，更具体的是传讲福音，才是“神拯救的大能”（罗一 16）。国度推进，不是以“高言大智”，而是透过传讲基督。“因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架”（林前二 1~2）。“可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的”（罗十 17）。

因此，最起码，真正有形的教会是靠这种与使徒性宣讲的延续性而被人辨识出来的。“福音在哪里得到传讲，”那里就有教会；一个认信的群体在哪一点上没有宣讲这信息，或者扭曲并违背它，她就不能被视为有效的有形教会。如果连一个与活着的使徒相交的教会也可能成为假教会（加一 6~9，三 1~10，四 11、20；启二~三章），那么，与使徒在教会牧职上的继承人相交的教会，当然也有可能被移去灯台。教会是在福音里领受其身分的（和教会的救恩一样，也是从她本身以外领受的）。这福音孕育了教会，也不断界定、滋养并建立她的合一、大公性、圣洁和使徒性。

我们已经看到，改教家指出，罗马天主教和重洗派因为强调使徒职分仍然是开放的，并因而有新的启示，就表明了他们的“狂热”。新约圣经在使徒的超凡职事和牧师及长老的寻常职事之间划出清楚的界线（提前六 20；提后一 13~14）。尽管使徒是基督的见证人，保罗也断言自己的使徒职分，理由是自己直接且无中介地从基督领受了它，而不是从教会领受的（加一 11~23）；但寻常的牧者，在长老帮助下，必须殷勤地教导，并反驳任何“敌正道的事……。这是照着可称颂之神交托我荣耀福音说的”（提前一 10~11）。那区别是质的区别，而不是量的区别。使徒直接听到基督说话，他们的宣讲和著作由圣灵“呼出”（提后三 16，《新国际版》；《和合本》作“默示”），而现在我们由圣灵光照，透过先知和使徒的话，透过牧者和教师的口聆听基督。

使徒时代当然有一些没有写下来、但对领受者依然有约束力的传统，但那些对历代和各处的整个教会都有规范作用的传统，都已经被收入正典内。而且，保罗为提摩太提供教导的那些职分，也就是从超凡的使徒职事过渡到提摩太所标志的寻常职事，包括牧师／监督（*poimēn/episkopos*）、长老（*presbyteros*）和执事（*diakonos*）。神“所赐的有使徒，有先知”（弗四 11），而医治、方言和预言的恩赐，乃是在使徒时代的超凡职事中展示出来的，在这些书信中，没有要按立使徒的继任人接受他们的职分的指示。

透过先知和使徒的超凡职事，圣灵以默示赐下基督的正典，构成新约的群体；借着牧师的寻常职事，当教会由这制度模塑和规范时，圣灵以光照引导教会。正如使徒见证的事件是独特的、不能重复的和完全的，他们的职分在教会历史中也是超

凡的和独一无二的。¹⁷ 保罗描述自己为属于教会历史中立下根基的时代，并补充说：“因为那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基”（林前三11）。我认为这不单是指使徒职事的内容，更是指它在历史—末世方面的独特性。他不是发出一道命令，要人们不要另立根基，而只是说出一个陈述：无法立别的根基。

2. 属灵恩赐的多样性：使徒性与一般职分

使徒性尤其是与牧师和教师的特殊职分有关联。不过，从圣道和圣礼的这个职事中，圣灵给基督的身体穿上丰富多样的衣服。虽然某些信徒要负特殊职分的责任，但所有信徒都领受了先知、祭司和君王这一般的职分。虽然新约圣经中还有其他地方提到属灵恩赐，但三段主要的经文都出现在保罗书信，它们包括罗马书十二章；哥林多前书十二章和以弗所书四章。重要的是，这些经文也是保罗运用头和身体的隐喻，来描述基督和教会的关系的主要经文。“圣灵显在各人身上，是叫人得益处”（林前十二7）。

正如我们已经看到的，圣灵在神格中每项外在工作的角色，是完成由父在子里所说的话的果效。在创造中，圣灵运行在水面上，而水被分开，借以创造干地，成为神与人类同在之所。将水分开也出现在出埃及时，使徒也引用它来说明受洗归入基督。圣经也描述圣灵为神的气息，神透过祂将生命的气息吹入亚当里面，耶稣也向门徒们吹气，让他们接受圣灵（约二十22）。在出埃及记三十一章3节，神告诉摩西，祂呼召了比撒列，“我也以我的灵充满了他，”让他监督艺术家和工匠建造会幕。

以色列人越向摩西抱怨，摩西便越埋怨神：

你为何苦待仆人？我为何不在你眼前蒙恩，竟把这管理百姓的重任加在我身上呢？这百姓岂是我怀的胎，岂是我生下来的呢？你竟对我说：“把他们抱在怀里，如养育之父抱吃奶的孩子，”直抱到你起誓应许给他们祖宗的地去。我从哪里得肉给这百姓吃呢？他们都向我哭号说：“你给我们肉吃吧！”管理这百姓的责任太重了，我独自担当不起。你这样待我，我若在你眼前蒙恩，求你立时将我杀了，不叫我见自己的苦情。（民十一11~15）

¹⁷ 尤其见 Richard B. Gaffin Jr., *Perspectives on Pentecost: Studies in New Testament Teaching on the Gifts of the Holy Spirit* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1979) = 葛富恩著，林体安译，《圣灵降临——从新约看圣灵的恩赐》（台北：改革宗出版社，2013）。

上主同意摩西的抱怨，命令他指派长老协助他的职事。“灵停在他们身上的时候，他们就受感说话，以后却没有再说”（25节）。摩西的先知职事得到延续，但长老只在这独特一刻说预言——仅足以在百姓面前证明他们“副手”的职分。约书亚向摩西抱怨，有两个长老在营中，而不是在会幕那里说预言，摩西回应说：“你为我的缘故嫉妒人吗？惟愿耶和华的百姓都受感说话！愿耶和華把祂的灵降在他们身上！”（29节）。很明显，这可叫百姓不致成为那么大的负担。

多个世纪以后，约珥就弥赛亚世代预言说：“以后，我要将我的灵浇灌凡有血气的。你们的儿女要说预言，你们的老年人要作异梦，少年人要见异象。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女”（珥二 28~29）。在使徒行传第二章的五旬节讲章中，彼得向听众宣告，这预言在他们中间应验了，因为来自多国的访客以自己的语言听到福音。

基督在升天时，将祂在地上事奉时降在祂身上的圣灵浇灌在百姓身上。与摩西不同，即使面对更严厉的反対，基督都足以承担独自背负神的百姓的这项任务。与摩西不同，祂从不抱怨担子重。与摩西不同，祂不单为犯错的人代求，也成全律法，代替他们承受审判。祂没有被禁止进入迦南地，而是凯旋地受到人的欢迎，进入真正的应许地，被抬举高升到天上地下的万名之上。在旧约中保留给承担特殊职分者的先知、祭司和君王这些预表性的职事，现在终于在基督这个头和祂整个身体的所有肢体中实现了。先知、祭司和君王的职分，是按神的形象受造的主要部分，在新造中，这职分得到了恢复。彼得告诉在基督里的信徒：“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度”（彼前二 9）。

在以弗所书四章 7 至 16 节，使徒保罗说：先知和使徒，以及牧师、教师和传福音的职分，都是基督登上高天的恩赐。透过这职事，基督以纯正的教义建立祂的身体。所有信徒在一般的职分中都是先知、祭司和君王。他们一起敬虔地行事为人，在使徒的教义、信心和好行为中彼此激励。他们“被圣灵充满，……用诗章、颂词、灵歌、彼此对说，……存敬畏基督的心，彼此顺服”（弗五 15~21）。

罗马书十二章和哥林多前书十二章扩充这清单。除了与圣道的仆役（ministers of the Word）有关的恩赐（预言、教导和劝诫）外，还有服事和接待、医病、劝化、治理、说方言和翻方言、施舍和怜悯。这些恩赐有一部分是由长老和执事这些特别职分执行的，但它们全部由整个身体以一般的方式执行。因此，基督分别透过牧师、执事和长老这些特别职分，行使祂先知、祭司和君王的公开职事，但这些恩赐也以不同程度在教会职员以外分给更大的群体。

这里出现一个富争议的问题：在这些恩赐中，有没有任何一种恩赐是在教会内已经停止了？尤其是在五旬宗和灵恩运动之后，这个问题将基督徒分成两个阵

营：终止论者（cessationists；相信医病、预言和方言的恩赐已经终止）和非终止论者（noncessationists）。就恩赐的持续来说，非终止论者找不到解经的理由，可以将一些恩赐和职分与其他恩赐和职分区分出来。不过，终止论者则主张，新约圣经本身区分了使徒立根基的时代，以及在他们已完成的根基上建造教会的时代（林前三10~11）。虽然新约圣经确立了牧师／教师、长老和执事的职分，但却没有确立持久的先知或使徒职分，连同伴随它们的一些作为兆头的恩赐。考虑到这点，我们必须检视每一个相关的恩赐。

保罗把先知预言（*prophēteia*）视为讲道，虽然是由圣灵光照，却（与圣经不同）不是默示的，因此必须经过试验（林前十二29，十四29~32；帖前五19~21）。在五旬节，说方言的恩赐是圣灵给予的能力，用个人没有学过的语言宣讲福音。到耶路撒冷过节的众多不同访客问道：“我们各人怎么听见他们说我们生来所用的乡谈呢？”（徒二8）。因此，我们应该将“方言”理解为自然语言的同义词，有些人神迹式地获得说这些话的恩赐，而另一些人则可以传译出来。这不单成为一个兆头，显示基督的普世国度已经来临，也是实际的方式，将福音由耶路撒冷传播到地极。这些恩赐都不单是为了信徒的个人造就，而是为了传播福音，并让圣徒在圣道中成熟。

同样地，医病的恩赐是一个兆头，显示基督的国度已经来到，让人预见在这世代的末了，终末成全一切的丰满是怎样的光景。然而，兆头在圣经中总是围绕着救赎历史中重要的转折点而集中出现。就像在摩西的日子，长老暂时会说预言，兆头和奇事这些非凡的恩赐赐下，是要证实人类使者的神圣职事。一旦这职事得到证实，就不再需要进一步的确认了。¹⁸ 因此，先知和使徒的恩赐（以及神迹、预言和方言的恩赐）似乎是被赐下，只是为了成全其立根基的功能。正如保罗的徒弟提摩太是寻常的牧者，我们找不到证据证明特别的兆头和奇事伴随着他的职事。

有些神学家——例如古德恩——承认使徒的职分已经停止，但“不肯定”属灵恩赐终止“这个问题是否能从圣经来决定”。¹⁹ 我同意古德恩的说法，哥林多前书十三章8至13节谈及，“等那完全的来到”时，预言和方言必归于无有，其结论是

¹⁸ 古德恩主张，哥林多前书十二章28节和以弗所书四章11节的“先知和使徒”指同一群人；关于这个课题的一个极佳论述，见 Gaffin, *Perspectives on Pentecost*, esp. 94-95 = 葛富恩著，《圣灵降临——从新约看圣灵的恩赐》，尤其是132-33页。

¹⁹ Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Bible Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 906-12, 1031 = 古德恩著，张麟至译，《系统神学》（E. Brunswick：更新传道会，2011），914-21、1046页；参 Wayne Grudem, *The Gift of Prophecy in the New Testament Today* (Westchester, Ill.: Crossway, 1988), 226-52。

不确定的。²⁰ 保罗很可能指终末成全时，那时不需要信心和盼望，会持续到永恒的是爱（13节）。

不过，古德恩主张先知预言会持续，我不认为他的论据具有说服力。他明显地把今日的先知预言和传递圣经神谕的先知预言区分开来。这同时是他立场的长处和弱点。古德恩相信，在教会持续的那种预言不同于讲道和教导，它是“从神而来的、自发的‘启示’……。”²¹ “因此，这个区分是清楚的：如果一个信息是来自对圣经经文有意识的反思，包含对经文的诠释和生命的应用，那么，它就是（新约圣经所说的）教导。但如果一个信息是报告神突然让人想到的事情，那就是先知预言。”²²

我认为，这诠释引入一个对先知预言的定义，是与它在使徒教会的实践不一致的。圣经从没有以“自发”这个性质来区分预言。而且，虽然古德恩有裨益地警告人们，不要将这种预言提升到圣经的水平，这种诠释仍然会引发一个问题：圣灵是否会发出新的启示，是尚未在圣经中传达的？如果先知预言只是界定为宣告一种对圣经的洞见，是由圣灵赐下的，这不是与讲道同义吗？

今天，圣灵透过讲道和圣礼来证实福音的这个寻常职事：也就是基督所设立来确认祂的道的的神迹和奇事。如果使徒真的将自己的工作理解为建立根基的超凡职事，而他们神迹性的兆头是证实这职事的，那么，“那已经立好的根基就是耶稣基督，此外没有人能立别的根基。……人在那根基上所建造的工程若存得住，他就要得赏赐”（林前三11、14，强调字体为引者标示）。

尽管不断有活石加到圣殿中，但建筑物本身是“被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石”（弗二20）。由于头与肢体在位格和工作上不同，使徒立根基的职事也与他们继承人“建造”的职事不同。

有鉴于使徒的讲道成了圣经，我们的宣讲、信仰和实践，在多大程度上符合那规则，就在多大程度上接续着使徒。根据圣经古代近东的背景，将圣经理解为正典，就是在承认，如同它所见证的救赎工作，它无法以添加或删减来修改（申四2；启二十二18~19）。虽然诠释总会有改变，但宪法却是一次而永远赐下的。

同样地，见证耶稣的正典是祂在献上自己为祭时确认的圣约。在诉诸这正典和这正典所规定的礼仪实践时，教会参与这天上的实际，是以圣约仆人的身分，而不

²⁰ 为相反观点所做的一个很好的辩护，见 Robert Reymond, *What About Continuing Revelations and Miracles in the Presbyterian Church Today?* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1977), 32-35。也见 Edmund P. Clowney, *The Church* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995), 237-68。

²¹ Grudem, *Systematic Theology*, 1058 = 古德恩著，《系统神学》，1075页。

²² 同上。

是以主的身分。正如耶稣的历史在本质上和我们自己的历史不同，使徒的正典在本质上也和其后诠释它的传统不同。前者是训导性的，后者只是牧职性的。正如教会并不扩展或完成救赎的工作，而是领受、诠释并宣告它，教会也同样不扩展或完成启示。基督再来前的过渡期间，不是在救赎历史撰写崭新篇章的时代。²³ 相反，它是一个时期，在其间，圣灵装备我们完成在使徒行传和启示录之间的使命——不偏不倚地在寻常职事的时代的中点，使用新约的正典。正如教会无法扩展道成肉身或完成基督代赎的工作，它也同样不能重复五旬节或延长使徒的超凡职事，而必须在这时代之间的寻常职事中领受这相同的圣道和圣灵。

3. 教会职分在寻常职事中的重要性

我拒绝使徒职分本身仍然有效的观点时，已经论证说：今日的教会若接续使徒信仰和实践，就是使徒性的。不过，这并不会减低基督在教会中所设立的非使徒职分的重要性。与错误地将基督和教会分开，将末世和历史分开，以及将教会的合一和她的多元分开相似的是，今天人们往往区分作为建筑物的教会和作为百姓的教会，尤其是在福音派圈子里。事实上，透过圣道和圣礼的职事（在弗四章讨论的），圣灵给所有圣徒恩赐，好扮演他们在身体中的角色。

顾德（Darrell Guder）主张，宗教改革对“教会标记”的强调，聚焦于以教会作为地方（“发生某些事情的地方”），而不是作为百姓（“做某些事情的百姓”），会倾向于减弱她的宣教召命。²⁴ 不过，这会破坏宣教的本源，亦即，神的工作的优先性要高于我们的工作。换句话说，如果教会不是“发生某些事情的地方”（也就是讲道和圣礼），而只是“做某些事情的百姓”，我们的工作就比神在拯救中的工作优先。教会变成只是另一群道德、社会和政治性的活动家。不过，正因为教会首先是神做某些事情的地方，她就成为一群属于新社会的百姓，是在现今这个邪恶世代中形成的。他们以他们的见证和行动，与邻舍分享他们被赐予的恩赐。不过，在他们能够服事前，他们必须先被服事。在他们能够行动前，他们必须先领受。

所有的百姓都是祭司，被建造成圣所的活石。但并非所有的圣约百姓都是牧者。所有的百姓都是绵羊，但并非所有的人都是大牧者之下的牧者（正如保罗特别在林前十一和十二章论证的）。一个身体里面有不同恩赐和不同呼召。基督是神和

²³ 关于这论证，见 N. T. Wright, “How Can the Bible Be Authoritative?” *Vox Evangelica* 21 (1991): 7-32。

²⁴ Darrell Guder, *The Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998), 79-81。

人之间唯一的中保（提前二 5），但祂赐下“使徒、先知、传福音的、牧师和教师”给祂的身体，以“建立〔它〕”（弗四 5~16）。这些不同的恩赐产生出特别的牧职和监督的职分。不过，这些恩典不是通过圣礼注入到牧者的素质（qualities；或者如同罗马天主教的用语，是不可磨灭的“性格”〔character〕），让他们可以在本体的层面被提升到平信徒之上。它们只是特定职分的恩赐，赐下是为了服事身体的其余部分。正如基督应许，祂没有撇下我们作孤儿，而是透过圣道的仆役、以祂的圣灵与我们同在。

必须承认，这是很难确认的诠释，特别是因为大部分现代译本（相对于较古老的译本）都将以弗所书四章11至12节翻译成：“祂所赐的，有作使徒的，有作先知的，有作传福音的，也有作牧师和教师的，为要装备圣徒，去承担事奉的工作……”（《新修订标准版》〔NRSV〕；但其他现代译本，包括《英语标准版》，基本上也是相同的语法结构）。不过，有好的理由选择较旧的译本（例如《钦定本》），将这两节翻译为“祂所赐的，有使徒，有先知，有传福音的，有牧师和教师，为要使圣徒齐全，为要承担事奉的工作，为要建立基督的身体。”

较旧的译本反映出希腊语的实际结构，从这些职分中划分出三个目的子句，这是新的译本模糊了的。为了使圣徒齐全（不是装备）而赐下来的同样职分，也为了承担事奉的工作并建立身体而赐下来。²⁵ 根据这个读法，基督已经为圣道的职事赐下使徒、先知、传福音的、牧师和教师，好叫整个身体可以在真理中合一、成熟、齐全。这不是说身体唯独在这些职分里面、并透过这些职分才能齐全，因为在其他地方还提到其他的恩赐（特别是罗十二章和林前十二章）。不过，这里的焦点限于透过健全的教义（编按：多二 1，《现代中文译本修订版》；《和合本》译为“纯正的道理”）为身体带来合一和成熟的工作。

林康（Andrew Lincoln）偏好这个对以弗所书第四章的诠释，他评论道：“7 和 16 节确保了所有信徒的积极角色，但 12 节主要的文脉是，基督特定恩赐——传道人的功能和角色，而不是所有圣徒的功能和角色。将 *katartismos* 翻译为‘使齐

²⁵ 在很大程度上，我们的诠释取决于将 12 节上的 *katartismos* 翻译为“装备”，将 *eis* 翻译为“为了”，还是将它们翻译为“使齐全”和“在里面”。在词汇上，将 *katartismos* 翻译为“装备”或“使齐全”（以及训练）都是可能的。不过，“使齐全”更符合论证的逻辑，那里的类比是身体变得成熟。这乃是透过基督所赐的恩赐——就是传福音的人、牧师和教师——而产生的。而且，这恩赐赐下的明确目的是“建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量。……使我们不再作小孩子，中了人的诡计和欺骗的魔术，被一切异教之风摇动，飘来飘去，就随从各样的异端……”，而是“用爱心说诚实话……”（12~15 节）。

全’有一个直截了当的意思，不需要由另一个短语补充，而 *diakonia*（‘事奉’）更可能指刚提到的那些传道人的职事。”因此，“很难不让人怀疑，选择另一个看法往往是因为热切地想避免教权主义（clericalism），而支持教会的‘民主’模式。”²⁶

重要的是，罗马书十二章 3 至 8 节和哥林多前书十二章 4 至 28 节提到的恩赐，包括接待、施舍、治理和其他服事的行动，但以弗所书四章只提到基督给教会职员的恩赐，让整个身体在健全的教义中成熟。因此，重点是，在升天时，基督将圣道的职事给予百姓作为恩赐。这并非表示那些不是牧师的人没有恩赐，没有蒙召彼此相爱和服事，但那是在后来的 17 节到第五章整章讨论的。在服事之前，他们先被服事。这再次强调教会得胜的头那引人注目的慷慨，祂首先会叫祂的百姓成为领受者，然后因而成为积极的施予者。

为了让身体全面运作，每一个肢体和每一种恩赐都是必需的，但身体的生命乃是倚靠忠心地维持圣道和圣礼的职事。正如彼得指出的，并非身体所有的肢体都可以完全献身于圣道和祷告（徒六 2~7），但如果没有一些人这样做（特别是因为错误地假设每个成员都是牧者），群羊就得不到喂养，而身体也不会在基督里得建立。事实上，使徒借着委派执事而可以心无旁骛地从事这工作时，我们读到，“神的道兴旺起来”（徒六 7）。如果彼得需要放下其他工作来从事这份工作，寻常的牧者当然应该尽可能脱离世俗事务，甚至脱离教会行政那些必须和重要的细节。

透过这职事，我们都领受了真道的合一、对神儿子的知识，以及在基督里的成熟。因此，我们在基督里已经共同拥有的（一神和父、一圣灵、一主、一信、一洗），世世代代都由基督保存。在这些使者之恩赐的基础上，基督身体的其他肢体领受他们需要的，好叫他们可以“行事不……再像外邦人存虚妄的心行事”（弗四 17），而是活出他们在世上的呼召（18~24 节）。他们甚至参与服事，不是作为领受者，而是作为行动者，“用诗章、颂词、灵歌，彼此对说，口唱心和地赞美主。凡事要奉我们主耶稣基督的名常常感谢父神。又当存敬畏基督的心，彼此顺服”（五 15~21）。对这一切，正式的圣道职事都是必须的。

不单作为群体，也作为教会，身体在可听和可见的连结中与它的头连系在一

²⁶ Andrew T. Lincoln, *Ephesians* (WBC; Dallas: Word, 1990), 253; 参 T. David Gordon, “‘Equipping’ Ministry in Ephesians 4,” *JETS* 37, no. 1 (March 1994): 69-78. 阅读加尔文对这段经文的评论（*Commentaries on the Epistles of Paul to the Galatians and Ephesians* [trans. William Pringle; Grand Rapids: Baker, 1996], 277-86 = 加尔文著，任以撒译，《以弗所书注释》〔台北：基督教改革宗翻译社，1995，新二版〕，72-79 页）也颇为有趣，特别是因为更近期的翻译是他没有想到的。基于这个理由，他似乎比很多跟随较新的译本的注释者更能够掌握经文的动向。

起。例如：《威斯敏斯特信仰告白》宣告说：

主耶稣是教会的君王和元首，祂已将教会行政权交给教会职员，他们与政府官员不同。天国的钥匙既交给这些职员，他们就有留下罪或赦免罪的权柄，本着神的道和惩戒，对不悔改的人关闭天国；又按情形，借着传讲福音和撤除惩戒，向悔改的罪人开放天国。²⁷

除了本地教会外，还有教会更广泛的聚集，它们的结论“是应当尊敬服从的，不但是因为它们符合圣经，也因为它们是按神的命令在圣经中所设立的权威。”²⁸

信仰告白承认，这样的团体“都有错谬的可能，而且已经有了错谬”，并补充说：“教会总会和会议，除了有关教会的事务以外，不可处理或决定任何事。不可干涉国政，若遇有非常的事，可以谦恭地向政府请愿，或应政府官长的要求……提出忠告。”²⁹ 圣道与圣灵创造一个历史群体，但正因为祂们是圣道和圣灵，祂们总是对群体存疑，打破它自负的自主，好叫基督在我们中间行动的事件不会被吸收到这正在过去之世代的历史里头。

保罗宣称他有基督的直接委派（加一1~二14），彼得称保罗的书信为“圣经”（彼后三16）。但两人都顺从更广的群体。正如枝子可以折断，灯台可以挪走，特定的教会也可以失去与基督有形身体那活生生的连系（启二~三章所暗示的）。保罗在对加拉太教会说的严厉的话中，也提出这样的威胁。使徒行传显示，使徒和长老透过互相纠正和劝诫，有时甚至是严厉的责任，对向外邦人宣教渐渐达成共识。一切都要由福音来界定，而福音不受他们的命令或控制，圣灵使用新约治理这个协议的过程，带来这共识。基督是唯一的头，祂以祂的圣道和圣灵创造祂的身体，以祂主权的谕令来管制。基督的这种统治乃是借着教会中复数的牧师和长老，以圣道和圣灵为媒介。今天寻常的牧者很难免除连使徒也必须持守的相互纠正和劝诫。事实上，正如加尔文在评论以弗所书四章时指出的，重要的是，这段经文没有提到教宗职分是教会在信仰和教义中合一所必须的。“如果他知道一种固定的首席权，为

²⁷ *Westminster Confession of Faith, in The Book of Confessions* (Louisville: PCUSA General Assembly, 1991), 32.1-2。《威斯敏斯特信仰告白》，于《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002年修订一版），156页（第三十章第1-2条）。

²⁸ 同上，33.2。《威斯敏斯特信仰告白》，于《历代教会信条精选》，157页（第三十一章第3条）

²⁹ 同上，33.4。《威斯敏斯特信仰告白》，于《历代教会信条精选》，157页（第三十一章第5条）。

了整个教会的好处，他不是有责任展示一个牧职性的头，把他放在所有其他成员之上，而我们在他的治理下集合成一个身体吗？”³⁰

使者不单是见证人，他们的权柄也受他们领受的委派所限制。正如教会的大公性一样，使徒性也由使徒信仰的职事所构成，且由牧师和长老的聚集来维持，而基督自己居于他们之上。东正教神学家薛西奥拿引述安提阿对“使者职分”的强调，指出，牧者接受恩赐以服事他人。“这并非表示牧者自己不需要那恩赐。重点是，他之所以需要这恩赐，正因为他不‘占有’这恩赐，而他乃是以这个群体的一份子这个身份亲自得到它的。”³¹ 薛西奥拿主张，基于这个原因，我们对于像“代理人”（vicar）这样的词语需要小心，仿佛它是“代表不在场的某人”。³²

以上这些研究主要是想说明，在教会历史中，对“祭司职分”（priesthood）一词的理解，从来不是像后来的人所提倡的那样，将它理解为一种普遍性的、含糊不清的、谁都可以胜任的职分，祭司职分这个词演变成后来的这种意思，乃是在一种以“*sacerdotium*”（司祭职）为名的神学之下发展出来的。……〔祭司〕这个词语在历史上原本的真正意思是：当基督（唯一的祭司）在圣灵里成为一个群体（也就是祂的身体，教会）时，祂的祭司职分，在此时此地的历史存在中，会体现并被描绘为一个感恩祭的群体（Eucharistic community；或译为圣餐群体），祂在其中的“形象”是这个群体的头，与群体一起，并代表群体献上感恩祭的礼物。³³

这样，“群体本身在彼得前书二章 5 节和 9 节的意义下成为祭司的群体”，这不是出于祭司，而是整个身体的感恩聚集（*synaxis*）的结果。³⁴

正如我在前一章论证过的（特别诉诸徒十五章），即使在使徒本身的时代，教会的权力都不是集中在一个使徒身上，或甚至是集中在整体的使徒位分上，而是在于“使徒们和长老们”在严肃会议中取得的共识。由于这些来自地方聚会中的牧师和长老分布在这个更广泛的框架中，并形成更广大的聚集，这份权力就反映出五旬

³⁰ Calvin, *Commentaries on Galatians and Ephesians*, 280 = 加尔文著，《以弗所书注释》，74 页。

³¹ John Zizloulas, *Being as Communion* (Crestwood, N.Y.: St. Vladimir's Seminary Press, 1985), 227-28。

³² 同上，230。

³³ 同上。

³⁴ 同上，231。

节的多元与合一。

因此，就像教会其他的属性一样，决定使徒统绪的是教会职事的内容，而不是被按立接受职位之个人的历史传承。与此同时，那些奉基督之名服事的人，必须透过教会的代理由基督呼召去接受那职分：他们不能单根据内在的呼召差派自己，而必须受差派，这一点再次强调，这使命主要是关于传讲好消息（罗十 14~15）。

父差遣子，父和子差遣圣灵，三一神共同委派使徒；可以与之类比的是，更大的教会呼召并差遣牧师和长老到地方的职位，以及地方教会差遣代表到更大的聚集。由于不是这些人员差遣自己的（就如同不是子和圣灵差遣自己一样），而由于他们受神委派是经过带有教会标记的教会试验和确认的，聆听他们的人可以得到保证，他们带来神的道时，不是根据自己的权柄说话。寻常的牧者并不是唯独从神直接领受恩赐和委派，而是透过“众长老〔*presbyterion*〕接手”（提前四 14）。

教会的等级、治理、礼仪和纪律并不会创造教会：是圣灵透过道如此行事。尽管如此，神的道创造了一个真正的、具体的、有形的群体，基督是救主和主，统治着这个群体。在基督之下，每个信徒都得到恩赐，在这个独一的身体中有特定的功能。“若全身是眼，从那里听声呢？”（林前十二 12~26）。正确地说，教会不是指训导当局（*magisterium*）和牧职部门（*ministerium*），而是指整个身体。不过，这并不表示每一部分都做同样的事情。正如教牧书信阐述的，使徒超凡的召命可转移的方面，已经交托了牧师和长老的寻常职分。因此，我们必须避免颠覆基督和祂的道的独特权威的两种方式：一种是律法主义，借着加添；另一种是反律法主义的删减精神。基督给牧者、长老和执事的权威是真实的，但与外邦统治者行使的统治不同。尽管所有信徒在基督里都是先知、祭司和君王，他们却透过一些信徒的职事接受这个身分，并在这身分中一起成长；这些信徒乃是特别蒙召承担特定的职分，成为圣道的仆役、执事和长老。这些人员在教会的正式管理中履行自己的职任，而其他人则身为信徒，透过作父母、教师、商人、护士和邻舍，履行他们更广泛的呼召。

法庭的话在历史中产生一种有效的、转化性的，以及受到管制的存在。基督同时是救主和主。换句话说，福音带来顺服。在使人成为神圣和使人世俗化这两个极端之间，有一种靠着圣灵所作成的受造实际的成圣，好叫福音之以言取效的工作可以完成。³⁵ 凭借着耶稣在约翰福音十七章 17 节的代求，我们看到，在真理的道中

³⁵ 韦伯斯特在近年的两本书中丰富地阐述这个主题（John Webster, *Holy Scripture: A Dogmatic Sketch* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2004), 5-41 = 韦伯斯特著，邓绍光译，《圣经：一个教义式的勾画》[香港：基道出版社，2010年]和 *Holiness* [Grand Rapids: Eerdmans, 2003]）。

成圣，不单将圣洁和大公性的主题连在一起，也将使徒性的主题连在一起。

使徒性既不是由内在的历史来保证，也不是由内在的即时性来保证的，而是在时间中、并跨越时间，来自上头的恩赐。关于这点，正如我们考虑过的其他各点一样，只有透过圣道和圣礼施行的圣灵职事在历世历代中维持纪律，才能够支持这种完整的实践。

三、国度的钥匙：和好的职事

牧者不是主人。但牧者也不是促进者（*facilitator*；或译为催化者）、教练或团队领袖。牧者不是根据人们的喜好而事奉，而是要讨君王的喜悦。那不是他们的教会或他们的职事，而是基督的教会和基督的职事。他们代表基督天上的权柄，乃是在职分上，而不是在位格上。无论在讲道，还是在整个崇拜服事的过程里，他们都是神的圣约代理人（*covenant attorneys*；或译为圣约律师）。很多基督教崇拜礼仪在某个时段都会包括亚伦的祝福：“愿耶和華賜福給你，保護你。……愿耶和華向你仰臉，賜你平安”（民六 24~26）。这些话不单是好意，也是神赐福祂百姓的行动。祭司是雅威的代表，在崇拜中服事，实际上将神的赐福放在百姓身上。那是法理上、圣约的行动，一种行动性的话语（*performative utterance*），将百姓放在圣约的祝福之下，而不是放在咒诅之下：“他们要如此奉我的名为以色列人祝福；我也要赐福给他们”（27节，强调字体为引者标示）。在今日圣道的仆役的口中，它有同样的施事性的本质。

我们可以引述很多其他例子（例如，诗四 6，三十四 16、18，在彼前三 10~12 重复），显示神的脸和神在 *hesed*（慈爱）——圣约的信实——中的亲近之间的紧密关联。基督自己将神圣约的祝福赐给百姓，正如在八福里（太五 1~11），以及复活后在楼房与门徒进餐时宣告说：“愿你们平安！”（路二十四 36）。这些是施事性的话语：是直说语气，而不是命令语气。在八福中，门徒受到祝福，不是因为他们灵里贫穷、哀恸、温柔、饥饿、怜恤人、清心、使人和睦或受逼迫。相反，这些蒙基督赐福的人，是基于这个理由而受世界辱骂，却在善待他们敌人的事情上坚忍到底（11~12节）。他们祝福别人，是因为他们已经蒙福。

正如我们在神一再给摩西的保证中看到的，神在圣约的誓言中，让以色列人以祂为宗主来求告祂个人的名。“因为凡求告主名的，就必得救”（罗十 13，引述珥二 32；参：徒二 21）。“我要举起救恩的杯，称扬耶和華的名。我要在祂众民面前向耶和華还我的愿”（诗一一六 13~14）。同时，神的圣约代理人（先知）被赋予执行神的审判这个令人不愉快的任务——宣告他们的听众为 *lōʾ ʿammî*（“非我民”，何一 9），虽然他们也受命“为主预备合用的百姓”（路一 17），甚至向那些“从

前……不是我的子民”的人宣告他们现在是“神的儿子”（何一 10；罗九 25；林后六 16；多二 14；彼前二 10；启二十一 3）。

在中间这段时间，教会的责任是领受并传递救恩的恩赐，不是贡献这恩赐，协商其条件，或决定其内容或传送方式。使者的权柄总是代表性的，而且是受委派的，不是自主的和绝对的。既然那是在大路和小路聚集宾客、让他们坐在天上筵席的时代，这个带有服事标记的宣教使命就是开门和关门。耶稣在这一点上指摘祂那个时代的宗教领袖：“因为你们正当人前把天国的门关了，自己不进去，正要进去的人，你们也不容他们进去”（太二十三 13）。耶稣不单是牧羊人，祂也是羊的“门”（约十 7）。那门现在大开，但将会由“房子的主人”关上。那些在里面、以为自己有权参加筵席的人会在外面，而“从东、从西、从南、从北将有人来，在神的国里坐席”，与“亚伯拉罕、以撒、雅各，和众先知都在神的国里。”“只是有在后的将要在前；有在前的将要在后”（路十三 22~30）。

因此，标记的问题和钥匙的主题是绑在一起的，有旧约圣经作背景。以赛亚书二十二章预言耶路撒冷被毁，而自私自利的官员受到谴责。他们是“这主人家的羞辱”（18节）。因此神宣告说，“我必赶逐你离开官职；你必从你的原位撤下。”相反，另一位会被设立。“我必将大卫家的钥匙放在祂肩头上。祂开，无人能关；祂关，无人能开。我必将祂安稳，像钉子钉在坚固处；祂必作为祂父家荣耀的宝座”（19~23节）。

有鉴于此，我们听到耶稣对彼得的宣告：“我还告诉你，你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上；阴间的权柄不能胜过她。我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放”（太十六 18~19）。18节将这职分扩展到全体使徒，耶稣在那时确立起教会的法庭，以处理纠纷，“凡你在地上所释放的，在天上也要释放”（15~20节）。

在福音书中，我们看见门徒渐渐明白基督的身分和使命，尤其是当祂打开圣经（路二十四 6~8、13~27），让人在擘饼中认识祂（28~35），并以“愿你们平安！”（36节）这赐福结束时。还有，启示录三章 7节提出与以赛亚书二十二章的直接连系：“你要写信给非拉铁非教会的使者，说：‘那圣洁、真实、拿着大卫的钥匙、开了就没有人能关、关了就没有人能开的……。’”同样，在约翰福音二十章，复活的耶稣向门徒吹气说：“你们受圣灵！你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了”（22~23节）。接待使徒的人就是接待基督自己（太十 40；参：约十三 20）。

耶稣在马太福音十六章和十八章委派门徒，二十八章 16至 20节更是这委派的高峰；那两处经文都表明一点：开关天上的门这行动，等同于圣道、圣礼和纪律的

职事。换句话说，教会的使命等同教会的标记。甚至现在，基督也透过使者行使祂的三重职分。芮德博指出，使徒（*šāltaḥ*）这个观念源自授权委托，这是在犹太司法系统中规定的。这种对基督自己直接说的话的宣示，“是照着福音原本的、在历史上可见可闻的形式，标示出福音的内容。”³⁶

使徒乃是直接、非透过中介地由基督亲自呼召的。在那时代之后，寻常的牧者乃是透过教会的声音而蒙召。每当圣道得到传讲，圣礼得到施行（或者不施行给特定的个别人士），基督这训导的职事就由祂的教会职员在教会牧职的层面来行使。事实上，马太福音十八章“捆绑和释放”的内容是教会纪律；同样，我们必须记得记号和实际之间的差异和联合，并同时记得“已然”和“未然”。教会的裁决和行动有真正的权柄，虽然不是最终的权柄。仆人的决定并非总是与主人的决定一致的；不过，正如我们在大使命中看到的，借着圣道、圣礼和纪律的职事委派门徒到全世界传福音，其基础是基督已完成的工作：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒……施洗……教训……”（太二十八 18~20）。门徒是使者（林后五 12，五 18~六 2）；他们没有创建国度或它的政策，而只是传通。在罗马书第十章，保罗的概述将福音信息和教会使命的逻辑连在一起。救恩来自天上；唯独靠着恩典，唯独在基督里。这救恩乃是借着地上的特使，透过聆听基督的宣讲，在此时此地施行到我们身上。这一切都与行为的义的逻辑对立，个人试图借着后者升至天上，获取救恩。因此，传道人（*doulos*〔仆人〕、*didaskalos*〔教师〕）也是“传令官”或“使者”，神“和好的职事”托付他们，而且全是为了一个目的：“好叫我们在祂〔基督〕里面成为神的义”（林后五 18~21）。金世润（Seyoon Kim）说，甚至这语言都是借用自古代世界的条约订立。希腊人从来不将它用“在宗教处境中，来描述神与人之间的关系”，而是用在政治或军事的和平条约中。我们据此看到保罗使用的词语，诸如“‘使者’（*presbeuō*）被差派到交战双方，以‘请求’（*deomai*）或‘呼吁’（*parakaleō*）和好”。³⁷ 韦伯斯特明智地提醒我们，哥林多后书五章提到这和好的职事“是神所赐的”。“也就是说，那是关乎拣选或指派。这个职事不是因为有一个想像中的忙碌群体，强烈地感受到需要在压迫和边缘化以外有不同的选择，而突然产生的活动。”“和好”不是教会自告奋勇承担起改

³⁶ Herman Ridderbos, *Redemptive History and the New Testament Scripture* (trans. H. De Jongste; rev. Richard B. Gaffin Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1963; 2nd rev. ed., 1988), 14。

³⁷ Seyoon Kim, “The Origin of Paul’s Concept of Reconciliation,” in *The Road from Damascus: The Impact of Paul’s Conversion on His Life, Thought, and Ministry* (ed. Richard N. Longenecker; Grand Rapids: Eerdmans, 1997), 104。参 C. Breytenbach, *Versöhnung: Eine Studie zur paulinischen Soteriologie* (Newkirchen-Vluyt: Neukirchener Verlag, 1989)。

善世界的一般工作，而是“严格源自教会所宣讲之救恩的内容”。³⁸ 圣经将这和他的职事描述为主要是言语，这“和好的道理”（19 节），而我们是它的“使者”。³⁹ 那是宣告基督统治的政策，而不是以教会认为在世界上有用或重要的方式，利用基督的名从事任何“和好”的活动。

使徒是基督自己的代表，即使或许是“带锁炼的使者”（弗六 20）。甚至提摩太，虽然是寻常职分的传道人，而不是使徒，保罗也称他为“我们的兄弟，在宣讲基督的福音上与神同工的〔*synergon tou theou*〕……”（帖前三 2，作者的翻译；参：《和合本》小字）。传道人的职分实际上是借着基督的圣道和圣灵，为基督自己拯救的统治服务——“神借我们劝你们”（林后五 20 上）。因此，要人与神和好的呼召是“替基督”发出的（20 节下）。⁴⁰ “我们与神同工的，也劝你们不可徒受祂的恩典。……看哪！现在正是悦纳的时候，现在正是拯救的日子”（林后六 1~2）。

除了讲道和圣礼外，天国钥匙的职事包括教会纪律（discipline；或译为“惩戒”）。“纪律”这个词在今天有负面含义，但它是“教导”这个词的同源词。圣道借着公开和私下的指导来纠正人。每当圣道（公开和私下地）得到忠心的教导和应用时，基督就施行纪律（disciplines）——也就是使人作门徒（disciples）。因此，改革宗教会视纪律为教会的第三个标记。⁴¹

³⁸ John Webster, “Christ, Church and Reconciliation,” in *Word and Church* (Edinburgh: T&T Clark, 2001), 222。

³⁹ 同上。

⁴⁰ Mark Gignilliat, “2 Corinthians 6:2: Paul’s Eschatological ‘Now’ and Hermeneutical Invitation,” *WTJ* 67 (2005): 147-61：“保罗在哥林多后书第六章 2 节引述以赛亚书四十九章 8 节，是以字面意思对经文作末世式阅读，是忠于经文最终的正典形式，也邀请人进入以赛亚书四十至五十五（六十六）章的末世世界，这经文对保罗有持久的神学／末世意义，帮助我们理解基督的位格和使命”（160）。

⁴¹ 虽然一些改革宗神学家认为，教会的标记只有传讲福音和施行圣礼（加尔文、布林格〔Bullinger〕、赞衰斯〔Zanchius〕、云纽斯〔Junius〕、戈马汝斯〔Gomarus〕、范马斯垂克和马柯〔Marck〕），但其他神学家则加上纪律（海普流斯〔Hyperius〕、威尔米革立、鄂新努、狄博瑞思〔de Brès〕），而后者在《比利时信条》和《威斯敏斯特信仰告白》中表达出来。讽刺的是，对那些喜欢就律法的第三重功用（也就是引导信徒）将路德和加尔文对立起来的人来说，加尔文在著作中只承认两个标记，而路德则在《论教会会议与教会》（*On the Councils and the Church*）中把教会纪律纳为一个标记：“你在哪里看见某些人的罪得到赦免或受到指摘，无论是公开还是私下，你就可以知道，神的百姓在那里。如果神的百姓不在那里，钥匙也不在那里；而如果钥匙不为基督而存在，神的百姓也不存在。基督把这些钥匙当作公开的记号和神圣的拥有物遗赠给百姓，而圣灵借以再次使那些堕落、却由基督的死救赎的罪人成圣，基督徒也借以承认他们在这世界中、

讽刺的是，今天更正教很多（偏左或偏右）的群体都想对世界施行惩戒的纪律，在政治、道德、社会和经济等广泛问题上作出宣告，却往往忽略了正确监督自己的教会。保罗在哥林多前书五章 9 至 13 节明确指出，这正是倒退。教会没有权柄指挥世俗事务，却有责任在教义和生活中维持基督群羊的平安及兴旺。

长老体制的重点在于，教会将事奉的权柄和问责权（accountability）扩展给多人，包括在地方层面，以及更大的聚集，而不是将权柄和问责权置于一个牧师或独揽大权者的手中。因此基督在地上的统管既不是专制的，也不是民主的，而是代表制的（盟约制的）。长老和执事并不代表百姓，而是代表圣约的主。他们蒙拣选是因为在信仰和实践中拥有敬虔的智慧。但由于这牧职上的权威是向外展延，而不是集中在一处（本地、国家或国际）的，会友和职员都可以使用教会法庭的正当程序。

在将属于祂的钥匙交托门徒时，耶稣明确宣布记号（“在地上”牧职性的捆绑和释放）及其所象征的事物（“在天上”训导性的捆绑和释放）之间的联合。神为了神圣的、天上的目的，来将寻常的、受造的行动分别为圣，一方面意味着教会的司法权威是牧职性的，而不是训导性的，而另一方面也意味着这权威不单是见证。

可以确定的是，牧职的权柄往往会被滥用。不过，至少在连通的治理形式中，有对武断施行权力的制衡。若明里或暗里将权能置于个人魅力、技巧或领袖的成功上，而不是置于他们的职分上，就更要面对训导权柄的威胁。新约圣经命令我们顺服在位的人；这命令有时会出现遭受滥用的可悲情况。但除此之外，我们对于承认这个命令感到焦虑，在很大程度上是因为我们高度平等主义的文化，这种文化颂扬个人主义、自恋，并且无视外在的规范。

为了教会的存在和成熟，基督将那些独特的恩赐和职分赐给教会，是为了要建立整个身体，而且正是为了她在互相服事和宣教上的各种不同行动。当捆绑和释放

在基督之下是圣洁的百姓。那些拒绝再次归信或成圣的人，会从这圣洁的百姓中被驱逐——这百姓是借着钥匙连结或排除的——正如那些不悔改的反律法主义者一样。” Martin Luther, “On the Councils and the Church,” in *Church and Ministry III* (d. E.W. Gritsch; vol. 41 of *Luther's Work*; Philadelphia: Fortress, 1966), 153 = 路德著，汤清译，《论教会会议与教会》，于《路德选集》，下册（香港：基督教辅侨出版社，1958），202 页；参 David Yeago, “The Office of the Keys: On the Disappearance of Discipline in Protestant Modernity,” in *Marks of the Body of Christ* (ed. Carl Braaten and Robert Jensen; Grand Rapids: Eerdmans, 1999), 95-123。在改革宗教会里出现一些问题，诸如纪律是否教会的存有（*esse*）或健康（*bene esse*）所必须的。正如路易·伯克富指出的，凯波尔（Abraham Kuyper）总结说，只有传讲圣道和施行圣礼才能将教会和所有其他机构区分出来，只有它们才是恩典的客观媒介，构成了教会的存在（Louis Berkhof, *Systematic Theology* [Grand Rapids: Eerdmans], 577）。

的职事被放在宣讲福音的脉络里，它就不是从属于宣教；它就是教会在世界上的宣教。那是已经被赋予一切权柄的那一位授权门徒们出去，他们要知道：“有人接待我所差遣的，就是接待我；接待我，就是接待那差遣我的”（约十三 20）。这职事现在公开交托给教会的职员，但所有信徒在基督之下都分享先知、祭司和君王这一般的职分。

教会也许在接待、治理、施予或服事上有欠缺。虽然这些伤口可能确实很严重，但却不是致命的。然而，神的圣道和圣礼若是缺乏或败坏，却会阻断属天恩赐的传送，无法传递给世界。因此，纪律对维护这两个标记是不可或缺的。基督聚集祂分散的羊的目的，不是只为了让他们容易受到外在和内在的威胁。因此，虽然圣道和圣礼是教会存在和得以维持的媒介，在某种意义上与任何其他特点都不同，但纪律仍可以恰当地被称为教会的标记。⁴² 牧师喂养，长老管治，执事则在圣徒暂时性的福祉上服事他们。

四、教会的标记与宣教

教会是某些事情发生的地点（徒二 42 描述的公开职事），也是做某些事情的百姓；要在二者之间选择一个，乃是错误的，但当代教会生活往往因为这样的选择而变得贫乏。将被判定属于前者的教会视为内向的教会，而后者则信奉一种“宣教”的视角。⁴³ 按照这种观点，成为宣教的教会和具有宣教的思维是不同的。宣教的进路不是把教会视为人们受到服事，然后派宣教士到世界各地植堂；而是把教会视为一群百姓，他们受差派在社区中服事他们的邻舍。伴随这观点的一个观念：我们“活出福音”——特别在我们后现代的环境中——比宣讲福音更有效。

这样强调教会是神进入世界宣教（*missio Dei*），提出很多令人振奋的批评和有建设性的建议；如果我们不加理会，便极为不智。⁴⁴ 教会当然不单是某些事情发生的地方，也是一群做某些事情的人。事实上，这点在宗教改革时期已经得到强调。不过，改教家作出了重要的区分：一方面是教会的讲道、圣礼、要理问答、纪律、执事的服事和宣教这些公开职事；另一方面，教会是百姓，在周间分散各处，从事他们世俗的召命。在前一个意义下，基督的身体得到服事，享受脱离世俗呼召和责

⁴² Berkhof, *Systematic Theology*, 578。

⁴³ “宣教的”这个词（至少作为一个标签）似乎源自 Darrell L. Guder and Lois Barrett, eds., *The Missional Church: A Vision for the Sending of the Church in North America* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998)。

⁴⁴ 我认为，Lesslie Newbigin, *The Open Secret: An Introduction to the Theology of Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1995) 对于这个强调做了更平衡的阐述。

任的安息日的安息，在基督的筵席中得到喂养，被祂的圣灵充满。在后一个意义下，同一个身体在世界爱护并服事邻舍。然而，若教会首先不是造就基督徒的地方，它就无法成为见证人和仆人的群体。先有安息，才有工作；先有称义，才有成圣。先有神的决定和活动，才有我们的决定和活动。基督徒不是福音，因为他们不是基督持续的成为肉身。福音是基督的生、死和复活。它不是关于爱心、德性和教会的好行为的信息，而是关于神在基督里的爱、怜悯和工作的信息。因此，信徒被福音模塑的生命是基督的“香气”，但福音的内容是基督自己。正如我们看到的，信心乃是透过听闻福音而来，而福音是由神差派的传令官带给我们的。我们忠信的生活、爱心和服事邻舍，是为这样的听闻福音铺路；但我们永远不能忘记，是这种听闻带来称义和新生命，是这生命创造、支持、建立和扩展教会。因此，教会必须有宣教的思维，将教会会友和不到教会的人、本地和外国的人，都视为需要听闻并接受福音的罪人。教会也必须成为宣教的教会，意思是透过她在众多召命的活动里活出信仰，这些召命属于包括身为雇员、雇主、父母、儿女、义工、公民和邻舍的每一个信徒。

这样将教会视为做某些事情的地方，和做某些事情的百姓两极化，还有两个危害：一方面是失去生命的形式主义和神职精英主义，另一方面则是使群羊得不到生命之粮的道德行动主义。在使徒行传里，教会的宣教使命和她的实际增长总是归因于恩典的媒介，而这就是所谓教会的标记（讲道、圣礼和纪律）。

讲道和施行圣礼在教会有（或者至少应该有）如此重要的地位，不是因为渴望神职人员辖制平信徒；相反的，那是因为这个职事提供了独特而必要的服事，来促进整个群体的健康和它在世上的宣教使命。因此，我们不应该把教会的正式事奉和标记视为一回事，又把教会的宣教使命视为另一回事；而应该把前者视为不单是后者的来源，更实际上与后者是同一回事。在整卷使徒行传中，教会的增长——她的宣教使命——乃是由这句话辨别出来的：“神的道……广传。”圣徒定期聚集，“恒心遵守使徒的教训”，“擘饼”，和“祈祷”（徒二 42），在使徒行传里不单被视为一种属灵聚集的操练，它本身也是国度已经在圣灵中降临的记号。

此外，这宣教使命造成了一个使邻舍惊叹和敬畏的群体。这群体的成员被建造到基督里，实践彼此的相交，跨越今世所设立的界限。他们丰富地得到基督和祂恩赐的喂养，与彼此和外人分享属灵方面和暂时方面的恩赐，好叫基督的道，在信徒在世上活出他们的生活方式时，由讲坛、洗礼盆、圣餐桌、教会座椅，一直扩展到办公大厦、家庭和餐厅，并继续回荡。

教会的宣教使命就是去执行教会的标记，而这些标记和国度的钥匙是同一回事。在福音得到传讲、圣礼得到施行、职员们正在照顾群羊的地方，我们就可以相

信，宣教使命得到了执行，天国钥匙得到了运用，“独一、圣洁、大公和使徒教会”这些属性也被展示出来。大使命特别提出讲道、圣礼和纪律，而正如我们看到的，使徒行传二章42节也是这样。如果缺少这几样，或者将它们边缘化或遮掩，就没有任何职分，没有任何有恩赐的职事，没有任何创新的计划可以建立并扩展基督的国度。神可以运用很多媒介，但祂设立了这些媒介，并应许要借着它们实行最大的神迹和奇事。

至少在美国更正教中，把教会的正式职事和会友的宣教使命（主要是指转化个人和社会）对立起来，这种倾向在很大程度上是源自奋兴运动家芬尼。他将一组教义连系到加尔文主义（包括原罪、代替的赎罪、称义和重生的超自然本质）。关于这些教义，他总结道：“对教会的兴旺来说，没有比这更危险的教义，也没有比这更荒谬的教义。”⁴⁵ 他不单愿意为了特别的“奋兴时节”而放弃恩典的寻常媒介，他更强调“奋兴不是神迹”。事实上，“除了自然的能力以外，宗教甚么也不是。宗教只在于正确运用自然的能力。仅此而已，没有其他。……那纯粹是正确使用现成的媒介的哲学结果——与运用一些媒介所产生的任何其他效果是同等的。”⁴⁶ 找出最有用的方法，“足以引发归信的刺激，”便会产生归信。他的《系统神学》中一章的副标题是〈神没有设立特定的手段〉(God Has Established No Particular Measures)。他警告说：“除非基督徒不断重新归信，一个奋兴就会衰败并停止。”⁴⁷

接近他职事的后期，在考虑过许多经历过他奋兴的人的光景时，芬尼怀疑，这样无底洞式地追求更强烈的经历，会不会导致属灵枯竭。⁴⁸ 事实上，他的担心是合理的。特别由芬尼的奋兴运动主导的地区，现在被历史学家称为“烧毁区”(burned-over district)，同时是理想破灭和秘传教派流行的温床。⁴⁹ 倘若正如潘霍华所说，美式宗教已经决定性地被“没有宗教改革的更正教”所模塑，芬尼就是它最明确的发言人。

帕斯克罗(Michael Pasquarello)引述很多同代的继承人的话，他甚至说芬尼的进路本身代表一种“实际的无神论”(practical atheism)，根据这种思想，基督教宣

⁴⁵ Charles G. Finney, *Revivals of Religion* (orig. 1835; Old Tappan, N.J.: Revell, n.d.), 4。

⁴⁶ 同上，4-5。

⁴⁷ 同上，321。

⁴⁸ 见 Keith J. Hardman, *Charles Grandison Finney: Revivalist and Reformer* (Grand Rapids: Baker, 1990), 380-94。

⁴⁹ 见：例如，Whitney R. Cross, *The Burned-over District: The Social and Intellectual History of Enthusiastic Religion in Western New York, 1800-1850* (Ithaca, N.Y.: Cornell Univ. Press, 1982)。

教使命是否成功，乃是取决于人的技巧、风格、计划和魅力，“毋须将我们自己和我们的话降服于圣道和圣灵的同在和运行。”⁵⁰ 芬尼说，大使命只是说：“去。它没有规定任何形式。它没有承认任何形式。……而〔门徒〕的目的是以最有效的方式使人认识福音，……借以尽可能吸引最多人的注意，确保他们的顺服。没有人可以在圣经里找到任何这样做的形式。”⁵¹ 不过，这是一个古怪的结论，特别是因为大使命明确规定讲道、教导和施洗。

第二次大觉醒改变了美国更正教的样貌，今天它的影响在我们周围都可以看到。即使信徒仍然聚集在一起听道和唱诗，但很多时候，属灵生命的真正来源——恩典的媒介——在于私人操练，或者政治、道德、社会或文化转化这些公众行动。如果更传统的教会论强调教会是个地方时，会将教会作为百姓的观念边缘化，那么，以运动为标竿的进路，则有犯相反错误的危险。⁵² 从这引伸出布道（宣教使命）与教会的标记（恩典的媒介）之间那熟悉的对比。不过，有一种聚集——*ekklēsia*——是因为神透过讲道和圣礼所做的工作，那就称为福音，而这福音在我们能够从事我们的工作之前先完成它的工作。我们不能靠我们服事的行动、宣教热忱、教会规程和礼仪、实用的计划、真实可靠或产生群体的浪漫化努力去创造教会。相反，是神在世界中创造祂独一无二的群体，祂靠着说话就使她存在，并支持她行走天路。

因此，我们必须抗拒这种错误的选择：是要透过讲道、圣礼和纪律（教会的标记）照顾已经聚集的群羊，还是去接触尚未听闻福音、尚未相信的迷失羊群（宣教）。教会是由圣灵借着讲道和圣礼创造并支持的，教会也以这些相同的媒介在数字上增长——在宣教使命中扩展。新约圣经并不认为已经得救的人和正在加入教会的人之间有极大的差距。

在彼得的五旬节讲章中可以找到适当的平衡：“这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的”（徒二 39）。彼得没有把向圣约成员（信徒和他们的孩子）提供福音的服事，和向世界宣教拿来作对比。反而，当教会群体透过使徒的教导、圣餐、相交和祷告向外扩展时，圆周就会越来越大（40

⁵⁰ Michael Pasquarello III, *Christian Preaching: A Trinitarian Theology of Proclamation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2007), 24。

⁵¹ Charles G. Finney, 引自同上。

⁵² 见：例如，Dan Kimball, *The Emerging Church: Vintage Christianity for New Generations* (Grand Rapids: Zondervan, 2003), 91。金博（Kimball）是新兴教会运动一个富有思想的代表，他告诉我们，“实际上不可能‘去教会’”。不单教会不应等同于建筑物（这点是有益的），“她也并非聚会”（不那么有益的一点）。相反，“教会是神的百姓，他们怀着使命一起聚集（徒十四 27）。我们不能去教会，因为我们就是教会。”

~47节)。这表示，创造教会的同一职事也支持教会、并使教会在世界扩展，直到基督再来。

这意味着，真正有宣教使命的教会，不单单只是在她的讲道和教导中，也在她定期守圣餐中，应该激发出与圣洁和仁慈的神的相遇，那是一种足以令人陷入混乱的相遇。为甚么教会那么不常守圣餐，而且往往是在晚堂崇拜中举行，那是比较不会有来宾出席的（以免他们会感到厌恶、疑惑、被定罪或被激发出好奇心）？几十年前，苏格兰牧者坎特（William M. Cant）主张，“当然，我们的主必须要说的，不单是为接下来的一个星期发出命令，尽管崇拜会包括这些命令。……但在命令语气之前……必须先有直说语气。复活的那一位讲述祂为我们成就了甚么。”⁵³ 在崇拜中，这赦免以及和好是在哪里给予的——甚至是给终生不渝的信徒？首先是在讲道中。但今天，很多牧者暗示还有更有意义的传递福音的方式，例如更“对话式”的方法。但这是聆听复活的主，还是聆听讲员、聆听彼此？⁵⁴ 我们到教会来，难道不是期望基督会使死人复活、使软弱和虚弱的人起来吗？⁵⁵

因此，肯定正确的是，崇拜者离开这崇拜时，不单带着福音给个人的信息，也强烈感到自己再次成为独一、圣洁、大公和使徒教会的成员，重新意识到，再次与喜乐地相信并委身的群体——天上地上的整个教会——连在一起；在与这些人的相交中，他们快乐地以主祷文联合为一。如果生命的转化是圣道借着复活主的同在带来的服事的实即，圣道和圣礼的服事带来的转化岂不是大得多吗？⁵⁶

记念基督的死是圣礼的主要部分。“但我们必须说，沿着这条记念的路走，很容易变成伯拉纠派——我们记念基督过去为我们做甚么，我们记念祂为我们的罪受死的那份爱有多么奇妙，然后，我们却追求人所带来的进步。我们很容易忘记，能作出死亡和复活的回应的能力，乃是透过圣灵、来自升天的基督。”⁵⁷ 只是效法基督的榜样，和像枝子那样连结到活着的葡萄树，这两者是大不相同的。⁵⁸ 坎特提醒

⁵³ William M. Cant, “The Most Urgent Call to the Kirk: The Celebration of Christ in the Liturgy of Word and Sacrament,” *SJT* 40 (1987): 110。

⁵⁴ 同上，113。

⁵⁵ 同上，114。

⁵⁶ 同上，115。

⁵⁷ 同上，117。

⁵⁸ 同上，119。

我们，“这复活的奥秘有两面：下降和上升的运动（*katabasis* 和 *anabasis*）。……在我们参与圣餐时，我们被举起，分享基督得荣耀的人性，分享天上的生命。”⁵⁹

被传讲、教导、歌唱和祈求的圣道，加上洗礼和圣餐，不单预备我们去宣教；它本身就是那宣教的事件，来宾能够听闻并眼见它传递的福音，以及这福音产生的相交。记号界定宣教使命，且宣教使命证明记号的正当性，到什么程度，教会就在什么程度就实现了她的使徒身分。

讨论问题

1. 请看罗马书第十章，讨论保罗在福音的信息和传达的方法之间带出的关联。在教会的记号和她的宣教使命之间的关系上，这有没有给我们一些教导？
2. 构成教会“使徒性”的身分是甚么？请辨别并评估不同传统对这个问题的主要答案。
3. 甚么是“规范性原则”？要素和处境之间的区分合乎圣经吗？它有用吗？尤其是在辩论教会的职事、崇拜和外展的生活时？
4. 教会的有形组织——特别是她的职分——是否无关紧要（也就是可以任由每个群体在本身的时代和地点去判断的）？还是在新约圣经里已然确立的？要为具体的治理方式辩护时，你会诉诸甚么经文？有具体的治理方式是教会的存在所必须的吗？
5. 考虑到基督给仆人国度的钥匙这恩赐，新约圣经如何将教会的正式职事连系到她接触失丧者的宣教使命？想像两个不同的教会场景。在第一个场景里，人们忠心地传讲圣道，施行圣礼并执行教会纪律，但缺乏接待、施舍和服事以及向外接触不信的人。在第二个场景里，有宣教和服事的热忱，但在教义、崇拜和纪律方面有普遍的软弱——或许甚至有严重的错误。如果你将两间教会的领袖都请来，你会对他们说甚么？特别根据使徒行传的具体例子来说。

⁵⁹ 同上，120-21。

6

第六部分

在榮耀中統治的神

God Who Reigns in Glory



第27章

一个居所

从词源学来说，末世论（eschatology）是指“末后之事的研究”。不过，读者现在应该看得出来，末世论不单是总结性的课题，更是用来明白基督信仰和实践之整个体系所不可或缺的镜片。我们已经看到，末世论甚至出现在救恩论之前，因为终末成全（安息日的安息）是亚当受考验的目标。神恩慈地禁止亚当吃生命树的果子，因为那会确认他和后代永远的死亡（创三 22~24）。神反倒展开应许的历史，引向末后的亚当，祂为所有在祂里面的人赢得吃永生果子的权利（启二十二 2）。

因此，在这个部分，我们聚焦于更狭义的末世论：我们盼望甚么？我们死后会发生甚么事情？我们承认我们相信“身体复活和永生”，是甚么意思？虽然亚当和以色列失败了，“必另有一安息日的安息为神的子民存留。因为那进入安息的乃是歇了自己的工，正如神歇了祂的工一样”（来四 9~10）。

壹、死亡与居间状态

是福音本身组织了我们有关生命、死亡和永恒盼望的默想。从这个角度看，在死亡后立刻受到欢迎，进入神恩慈同在，这应许是令人喜乐的消息。但这只是居间状态。我们死后到天堂只是中途站，不是福音宣告的最后盼望。

一、创造—终末成全相对于灵魂不朽

末世论和创造是相互依存的主题。万物——可见和不可见的——都是美善之神美好的创造，像创世记第一章 10、18、21、25、31 节和整本圣经所报导的那样吗？我们期望自然蒙拯救？还是得救脱离自然？

多个世纪以来，基督徒都借用灵魂不朽的语言。不过，正如很多从古代哲学借用的词语一样，古代教会的作者并非不加批判地就借用它。

1. 二元论和灵魂被放逐的神话

关于灵魂不朽的辩论，有两种极端的立场。一方是柏拉图的观点，表达得最明显的是他自己的《斐多篇》（*Phaedo*）（尤其是 64a-67b）。根据这种观点，灵魂或是更高（甚至神性）的自我，超越身体的存在。灵魂永远存在于“理型”（forms）那不可见的领域以外，认识至善、至真和至美。不过，它的“堕落”在于被身体拘禁。灵魂被无情地抛到时空中，必须努力上升，超越物质、空间和时间的具体化身，借以回想起它在永恒领域已经知道的事情。在这种观念下，“得救”是灵魂于死亡时从身体中得到释放，最终在一连串富教育性的轮回后，与太一（the One）重新联合。亚历山太的斐罗将旧约圣经转化成这个柏拉图架构，而在斐罗死后一个半世纪，亚历山太的俄利根也对基督教完成了同样的扭曲。东方宗教（特别是在业〔karma〕、轮转〔samsara〕和轮回〔reincarnation〕等教义中）和西方流行的神秘主义，从诺斯底主义到新纪元运动，也有十分类似的观点。

我们今天在进程神学，以及激进女性主义和新异教主义的不同表达中，也接触到这种观念。根据更正教神学家希克（John Hick）（引述《西藏生死书》作为支持），在死亡时，灵魂继续存在，在最后状态时，所有自我身分都融入太一之中。¹ 他写道：“我们不知道有多少个世界或多少个系列的世界；而事实上，个人一连串的化身，其数目和本质可能取决于他要到达那个瞬间所需要的是什麼。那瞬间就是他能够超越自我身分，并且达致终极统一状态，或者涅槃。”² 葛伦斯评论说，

女性主义神学家鲁瑟（Rosemary Radford Ruether）阐述一种更明显的一元论的观点。她认为，死亡是“个人的自我最终消融到存有的至大母体中。”对她来说，那位绝对者是“伟大的集体位格，……我们的成就和失败在其中聚集起来，被吸收到存有的结构里，然后被带到各种新的可能性里头。”³

本体的一元论消灭了个人的存在，但正如葛伦斯指出的：“在失去位格时，一元论也消灭了群体。”⁴ 正如东方宗教普遍的教导，当自我最终获致它与一切存有的合一的时候，就不会再有这表面好处的个人意识了。雨滴融入到存有的海洋里。在这“克服疏离”的范式里失去的，是位格和群体的实存。

¹ John Hick, *Death and Eternal Life* (New York: Harper & Row, 1976), 399-424。

² 同上，417。

³ Stanley Grenz, *Theology for the Community of God* (Nashville: Broadman and Holman, 1994), 760，引自 Rosemary Radford Ruether, *Sexism and God Talk* (Boston: Beacon, 1983), 258。

⁴ Grenz, *Theology for the Community of God*, 760。

即使在深受基督教影响的西方，本土异教信仰持续不断的奴役也让灵魂不朽这个观念保持活力。在异教的宗教和哲学世界观中，罪、邪恶和死亡都被视为自然循环的一部分。因为身体的有限，“事情就是这样”。个人出生、活着和死亡：每一个阶段都像其他阶段一样自然。基督教科学会（Christian Science）的创办人玛利·艾迪（Mary Baker Eddy），将英文的“去世”（pass on；字面意思是“传递下去”）和“过世”（pass away；字面意思是“终止”）引入流行的辞汇里，提出疾病和死亡是幻象（东方宗教称为幻境〔*maya*〕）。⁵ 在这个基本上属于诺斯底派的世界观里，物质世界（包括我们的身体）、邪恶和受苦是错误的信念，可以借由宇宙和谐的一些永恒原则的恰当开导来克服；堕落不应该用历史性的措辞来解释——是背约的代表性行动的结果，而我们也包括在这个结果当中——而应该完全视为物质性的受造本身所不可或缺的。不过，这种本体的伤痕与物质的领域有关，只属于外表。我们必须超越它们，而死亡是最终获得这快乐的目标最关键的一刻。

不过，圣经并未假设灵魂是不朽的。相反，和身体一样，它是受造的物质，有开始，也有终结。不朽是在生命树中给亚当和夏娃的目标，不是单给灵魂，也是给整个人的。亚当放弃的是这个不朽，但那些信靠耶稣基督的人却会得到这不朽的应许。人的存在也不是循环性的，要经过灵魂无尽的重生。相反，灵魂与身体是一起出现的，朝着在时间和历史中的应验；在基督教末世论中，这应验就是终末成全。

异教灵魂不朽的观念和基督教永生这恩赐的教义，产生出彻底不同的世界观。有趣的是，耶稣复活后，祂立刻去找同伴吃饭。而笛卡儿则将自己困在房间中，独自一人思想自己的存在，佯装他没有手脚，没有眼耳，只有赤裸裸的灵魂。难怪他总结说，宇宙中最无可争辩的现实是意识到自己的真我是纯粹的思想。

2. 物理主义／物质主义

对第一种观点来说，真正的世界完全是属灵的，第二种观点则将实存化约为物质；因此，它通常称为物质主义（materialism）。无神论的物质主义就像苏格拉底之前的哲学一样古老，在尼采之后变得特别流行。没有“彼岸”（beyond），因此没有以显著的来源或命运为标记的“超越的目的”（transcendent telos）。虽然尼采对暂时的实存采纳了一种循环的观点，他却主张我们乃是为自己创造出意义，以一种英雄遗产的形式争取“不朽”。这个由尼采到德希达的思路，最主要是对柏拉图主义（而

⁵ Mary Baker Eddy, *Science and Health with a Key to the Scripture* (Boston: Trustees Under the Will of Mary Baker Eddy, 1934), 186 (II. 11-15)。

对这些作者来说，也包括了对基督教)的尖锐回应。⁶ 因此，一直到我们神学终点的整个过程，我们都在辨识各种对立的世界观：克服疏离、我们从未遇见的陌生人和与陌生人相遇这圣经的范式。

否定灵魂存在和身体死亡后灵魂仍然有生命的思想，并非全部都是无神的。包括凯尔德(G. B. Caird)在内的一些圣经学者和神学家，引述十九和二十世纪的犹太学术成果而主张说，“在旧约圣经涵盖的漫长时期的很大部分中，希伯来人都不相信有死后的生命。”⁷ 他们告诉我们，只有在犹太天启主义染上希腊哲学时，死后生命的观念才被引入犹太教。有人据此主张，被掳前的犹太人所盼望的是长寿，而不是死后继续活着，不论有没有身体。不过，这个主题在近期犹太诠释中得到澄清。李文森和其他人已经证明，灵魂和它在死后依然会在最后复活前存在的这种观念，在第二圣殿时期以前就是犹太人的盼望所不可或缺的。⁸

一些基督教神学家(例如潘宁博和柏寇伟)勇敢地为基督的复活和信徒身体复活的盼望辩护，但对柏拉图的遗产却反应过了头。他们质疑有没有一种没有身体存在的居间状态。⁹ 一些辩护者称这立场为“非化约的物理主义”(nonreductive physicalism)，因为它虽然否认灵魂的存在是与身体有别的，却承认身体的存在有属灵的一面。¹⁰

圣经的人观处于这两种极端之间，既肯定身体和灵魂的区别，又将两者在死亡时的分开理解为咒诅，而非祝福。¹¹ 虽然有这咒诅，信徒在死时却有神恩慈的同在，

⁶ Michael Horton, “Eschatology after Nietzsche,” in *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2004), 20-45。

⁷ G. B. Caird, *The Language and Imagery of the Bible* (Philadelphia: Westminster Press, 1980), 244。

⁸ Jon D. Levenson, *Resurrection and the Restoration of Israel: The Ultimate Victory of the God of Life* (New Haven: Yale Univ. Press, 2006); 参 Kevin J. Madigan and Jon D. Levenson, *Resurrection: The Power of God for Christians and Jews* (New Haven: Yale Univ. Press, 2008)。

⁹ Wolfhart Pannenberg, *What Is Man?* (trans. Duane A. Priebe; Philadelphia: Fortress, 1972), 46-47; *Jesus – God and Man* (Philadelphia: Westminster Press, 87)。我在第十二章已经指出，柏寇伟对肯定居间状态有保留(见390页，尤其是注10)。毫不令人惊讶的是，在更保守和认信的更正教徒中，改革宗神学家特别受这观点吸引，因为他们怀疑本性一恩典(以及相关的身体—灵魂)二元论，而这是可以理解的。

¹⁰ 尤其见 Nancey Murphy, *Bodies and Souls or Spirited Bodies?* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2006)。

¹¹ 对于这个课题——包括“末后的事情”——的一个很好的讨论，见一本出色的作品：John W. Cooper, *Body, Soul, and Life Everlasting: Biblical Anthropology and the Monism-Dualism*

等候有一天要在神永恒的国度中身体心灵合一地复活。

正如我在第十二章考虑人的人格时提出的，基督信仰否认创造主和受造物之间有丝毫的混淆。我们的灵魂和我们的身体一样，绝不具有神圣的或本质的不朽。如果灵魂在身体死后存在，那只是因为神赋予这生命，作为在基督里的恩赐。在基督信仰的基督论中，对柏拉图／诺斯底架构展示它最清楚的反对，宣告神自己成为肉身，以祂的成为肉身、生命、死亡和复活赢得我们的救赎。而且，借着将所有注意力聚焦于基督在历史中的降卑、升高和以肉身再来，福音完全反对灵魂被放逐，以及据称从身体的“囚牢”中得解放这种神话。福音的焦点集中在好消息上，那不是指我们的灵魂不死，而是指基督在我们死时迎接我们进入与三一神团契中，在这团契中，我们等候在时代终结时身体复活，那是我们整个人最终的得救。¹² 在基督教的教会论中，它没有谈及本质的融合，将位格的身分沉入宇宙的合一中，它乃是谈及位格的相通，在丰富的筵席中聚集，与满有恩慈的主人永远享受彼此的相伴。

二、堕落相对于死亡的自然性

圣经的末世论乃是从应许向前迈进到应验的，而不是以循环的方式。在乐园里，创造仅只是展示人类更全面的目的和受造万物的命运的前厅。正如我们已经看到的，在这个介于堕落和终末成全之间的间隔期当中，神在不同时期直接介入历史和自然。不过，在这段历史的大部分时间里（包括我们自己的时代），自然界乃是由神的护理所统管的。信徒有分于普遍的咒诅和神的一般恩典。

此外，死亡不是“过世”，它也肯定不是幻象。对信徒来说，它是必须被消灭的“最后的敌人”（林前十五 26）。我们与基督的死亡有分，因此也和祂的生命有分（罗六 1~12；腓三 10）。因此，借着注视我们的元首，我们已经知道这争战的结果，所以信徒没有理由担忧死亡最终会得胜（诗二十三 4；来二 15；罗八 38~39；林前十五 55~57；腓一 21~23；林后五 8；启十四 13）。对非信徒来说，这死亡只是“第二次的死”——即永恒审判——的预兆（启二十 14）。

咒诅的一部分是灵魂与身体的分开（创二 17，三 19、22，五 5；罗五 12，八 10；林前十五 21）。死亡是敌人，不是朋友（林前十五 26），也是可怕的（来二 15），可怕到一个地步，连会胜过它的那一位在祂的朋友拉撒路坟前也难掩伤心、惧怕和忿

Debate (Grand Rapids: Eerdmans, 1989)。

¹² 虽然有理由担心 Oscar Cullman, *Immortality of the Soul or Resurrection of the Dead* (London: Epworth, 1958) 的某些结构，但我在这里提出的对比，也可以在该书的书名《灵魂不朽或身体复活》见到。

怒（约十一 33~36）。耶稣没有视死亡为善意的解救者，像日出一样美丽的日落，或者通往“更好生命”的平台。祂直面死亡，看穿它的本相，祂的门徒也跟随祂的榜样。执事司提反殉道后，我们读到：“有虔诚的人把司提反埋葬了，为他捶胸大哭”（徒八 2）。信徒不像那些没有盼望的人那样忧伤（帖前四 13），不是因为他们知道死亡是好的，而是因为他们知道神的爱和生命比死亡更有能力。虽然信徒也感到死亡的力量，但基督已除去死亡的毒钩（约十四 2~3；腓一 21；林前十五 54~57；林后五 8）。那是因为“死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法。感谢神，使我们借着我们的主耶稣基督得胜”（林前十五 56~57）。淡化仇敌的严重性，只会贬低所付上的罪债和已经在十字架与空坟墓实现的得胜。

1. 在主的同在中即时而有意识的存在

在居间状态，信徒不单纯是在默想的睡眠状态。他们也不是失落的灵魂，在影子的国度遊荡，也不是乘着卡戎（Charon）驾驶的船只在冥河（Styx）来回走动。相反，他们乃是加入在真锡安聚集的人群，“那里有千万的天使，有名录在天上诸长子之会所共聚的总会，有审判众人的神和被成全之义人的灵魂，并新约的中保耶稣，以及所洒的血；这血所说的比亚伯的血所说的更美”（来十二 22~24）。我们必须承认，从圣经中，我们对这居间状态知道得很少。关于天堂的经文，几乎都是指永恒状态，而不是居间状态。

2. 反对在主的同在中即时而有意识的存在

人们提出几种观点反对在居间状态中信徒即时的、有意识的存在状态。

(a) 灵魂睡觉。灵魂睡觉也称为灵魂沉睡说（psychopannychism）。提倡这种见解的人主张，人死后灵魂在居间状态，不在天堂也不在地狱，而是没有意识，直到最后审判。类似的信念是灵魂死灭说（thnetopsychism），这思想教导说，灵魂和身体一起死去，两者也一起复活。有些主张这立场的人采纳人观一元论，否认灵魂离开身体的存在。

尽管这些观点在教会历史中只有少数人提倡，但第一种灵魂睡觉的思想似乎在宗教改革时期得到了复兴。事实上，加尔文针对这观点写了他第一本的神学著作，为与初期犹太教和基督教最接近的立场辩护；也就是，在“亚伯拉罕怀里”，灵魂在身体死亡后确实仍然活着，那既不是终末成全时的新天新地，也不是受苦的地方，而是在主与祂百姓的同在中喜乐的居间阶段。圣经说居间状态是有意识的存在，而非灵魂睡觉（诗十六 10，四十九 14~15；传十二 7；路十六 22，二十三 43；腓一 23；林后五 8；启六 9~11，十四 13）。

潘宁博为灵魂死灭说的一个变体辩护，称为复还论（restorationist theory）。¹³ 柏寇伟提出相似的观点。¹⁴ 根据这种观点，即便我们采纳传统的观点，也不能将耶稣论及财主和拉撒路的比喻视为历史，因为一个人在地狱存在，另一个人在天堂存在，预设了最后审判已经发生。因此，正如赖德（George Eldon Ladd）所总结的，这个比喻的范畴不是居间状态，而是法利赛人的“刚硬和顽固”，他们“拒绝接受圣经为耶稣的位格所作的见证。”¹⁵

我认为赖德的解经是完全合理的。耶稣的比喻从来都不是历史叙事或教义描述，这些比喻都集中在国度上，它正在基督的位格和工作中降临。但事实仍然是，甚至在阴间，信徒都“聚集到〔他们〕列祖那里”，意识到自己在神和圣徒的同在中，即使他们的身体正躺在坟墓中。邪恶的人和信徒之间的对比是，信徒会从死亡的坑中（阴间）被带出来，看见生命的光（诗四十九 7~15），“因为你必不将我的灵魂撇在阴间，也不叫你的圣者见朽坏。你必将生命的道路指示我。在你面前有满足的喜乐，在你右手中有永远的福乐”（诗十六 10~11）。耶稣告诉那个相信祂的罪犯：“今日你要同我在乐园里了”（路二十三 43），虽然耶稣自己会在第三天复活，但在死亡时，祂呼喊说：“父阿！我将我的灵魂交在你手里”（46节）。

没有灵魂的身体是死的（雅二 26），但对信徒来说，离开身体就是与主同在（林后五 8）。这居间状态既不是永恒的完成，也不是无意识的，而是神在祂的同在中保存信徒个人的意识，等候死人复活。在启示录中，“为神的道、并为作见证被杀之人的灵魂，”在神的宝座前呼喊说，“圣洁真实的主啊，你不审判住在地上的人，给我们伸流血的冤，要等到几时呢？”（启六 9~10）。殉道者的灵魂意识到自己蒙福，但也意识到他们完全的得救还未完全实现。

同时，我们不应该感到惊讶的是，“我们救主基督耶稣……已经把死废去，借着福音将不能坏的生命彰显出来”（提后一 10），随着祂的显现，身体的复活被推到最重要的位置上。因此，基督信仰并非建基于灵魂不朽这异教的废墟上，而是“借着福音将不能坏的生命彰显出来”。那是在复活中作为恩赐而赐下的不朽，不是我们本性的既成事实。换句话说，不朽的定义是在末世论和救恩论中，而不是在人论中。

(b) **死后得救**。在主的同时在中即时、有意识的存在面临的另一个挑战，是死后

¹³ Wolfhart Pannenberg, “Constructive and Critical Functions of Christian Eschatology,” *HTR* 77 (1984): 130-31。

¹⁴ G. C. Berkouwer, *Studies in Dogmatics: The Return of Christ* (ed. Marlin J. Van Elderen; trans. James Van Oosterom; Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 38-40, 59。

¹⁵ G. E. Ladd, *The Last Things* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 34。

得救的观念。自从古代教会开始，就有人提出居间状态提供机会，让被定罪的灵魂悔改和得救。这个观点越来越吸引人，特别是在那些想要肯定非基督徒也可能得救、又肯定必须听闻且回应福音的基督徒当中。¹⁶ 不过，明确教导说在今生悔改和相信具有决定作用、且将来还有审判的经文（路十六 26；来九 27；加六 7~8），都与这个立场有冲突。

(c) 炼狱。同样与灵魂即时地、有意识地与神同在的观点有矛盾的，是罗马天主教的炼狱教理。根据这个教导，即使罪的罪咎得到赦免，仍然必须承受对特定的罪的惩罚，才能够进入乐园。炼狱只是扩展告解的教义，这教义否认基督主动和被动顺服的充足性。如果我们的罪的罪咎完全得到赦免，惩罚便会是任意而不公平的。人死后进入炼狱状态的这种观念，除了与福音的主要教义有冲突外，也缺乏圣经支持。这种观念可以透过俄利根，追溯到柏拉图和希腊—罗马关于在阴间有三层存在的信念。那三层存在是塔耳塔洛斯（Tartarus，地狱）这较低的地带，给那些既不好也不邪恶的人的中间状态，以及极乐世界（Elysian Fields，往往等同于蒙福者的群岛〔Isles of the Blessed〕）。

相信是实现永恒的荣耀之前有一段试验（probation）——考验——时期，这样的证据广泛存在于很多宗教，可以视为原本在亚当中给人类的约的残余。不过，圣经将这试验期和亚当身为代表性的头划上等号，要由末后的亚当重演和应验。然而，非基督宗教将这考验放在每个人手中，要靠个人以行为来成全，如果不是在今世，就是在来生。¹⁷

对比之下，初期犹太教中有些人教导说，灵魂在死亡时去到欣嫩子谷，这是暂时的地方，等候最后的复活和审判。而正如我们在上面看到的，耶稣教导说，非信徒死亡时去到欣嫩子谷，信徒则在乐园与祂一起。罗马天主教神学将炼狱的观念建基于《马加比二书》十二章 42 至 45 节，那里提到犹大·马加比“为死人代赎，让他们可以从罪中得释放。”不过，犹大·马加比这行动是送一大笔钱到圣殿，作为“赎罪祭”。希伯来书的作者（和其他人，包括耶稣自己）说，圣殿敬拜随着基督

¹⁶ 见：例如，Gabriel Fackre, “Divine Perseverance,” in G. Fackre, R. Nash, and J. Sanders, *What about Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized* (ed. J. Sanders; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995), 71-95。

¹⁷ 有趣的是，例如：玛利·艾迪甚至称这“来生”为“试用”时期。没有天堂或地狱——没有地方让灵魂在死时“去”——只有意识的更高状态，让那些做得好的人进入。那些没有做好的人遇到神“坚忍的爱”，直到他们得洁净（Mary Baker Eddy, *Miscellaneous Writings, 1883-1896* [Boston: A.V. Stewart, 1896], 160）。这与柏拉图和俄利根的观点几乎完全相同，在东方宗教里有许多明显的平行说法。

来献上自己就结束了，正是出自这个背景。罗马天主教使用这次经（也就是非正典）经文来作为炼狱的证明经文，是在那实际已经来到后仍回到律法的影儿里。在致死的罪（mortal sin）中死去的人都直接去了地狱，但除了少数例外，所有信徒可饶恕的罪（venial sins），都必须代赎。

根据《天主教会要理问答》：

所有在神的恩典和友谊中死去，但仍未完美地得洁净的人，实际上得到了永恒救恩的保证；但在死后，他们经历洁净，以便达到进入天堂的喜乐所需要的圣洁。教会给选民这最后的洁净起名叫“炼狱”，这与被定罪的人的惩罚完全不同。教会特别在佛罗伦斯会议（Council of Florence）和天特会议中制定了炼狱信仰的教义。……教会也命令信徒，要代表死人进行施舍、买赎罪券和告解的工作。¹⁸

至于那些在致死的罪中死去的人，“教会的教导肯定地狱的存在和它的永恒。在死后，那些在致死的罪中死去的人，灵魂随即降到地狱，在那里忍受地狱的惩罚，也就是‘永火’”。¹⁹

不过，圣经的明确教导是，每个信徒在死后都与主在一起。因此，为死人祈求是无意义的，更不要说购买赎罪券，或者代表死人以其他方法保证死去的人早日离开炼狱的惩罚了。“按着定命，人人都有一死，死后且有审判”（来九 27）。而且，圣经同样清楚和主要地教导说，信徒并未“达到进入天堂的喜乐所需要的圣洁”，²⁰但神已经为他们披上基督充足功德的义和圣洁。

贰、身体的复活

灵魂必然不朽的观念，不是基督教身体复活这教义的子集，而是与它对立的。特别是与当代的假设——甚至是很多基督徒的假设——相反。十分重要的是，基督教没有教导借死亡得救的教义。〈使徒信经〉强调，我们最终的盼望是“身体复活和永生”，而不是“在死时去天堂”，这是十分惊人的。这不是说我们死亡时不是去天堂，也不是说这是明显的好处，特别是因为圣经明确这样教导。²¹ 不过，我们

¹⁸ *Catechism of the Catholic Church* (Liguori, Mo.: Liguori Publications, 1994), 268-69。

¹⁹ 同上，270。

²⁰ 同上。

²¹ 见 Robert Strimple, “Hyper-Preterism and the Resurrection of the Body,” in *When Shall These Things Be?* (ed. Keith Mathison; Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004), 287-352。

务必要提醒自己，即使与肉体分离，与神同在是好得无比，然而，那是居间状态，而不是最终状态。

我们的洗礼预设身体复活，正因为如此，它是身体的圣礼，不单是思想的属灵操练。每次我们在主餐中吃饼和喝酒，都不单只宣告基督的死，也宣告祂要在肉身中再来，甚至现在，也为了我们的得救而吃喝祂的身体和血。透过这些圣礼，我们正在朽坏的身体领受神的保证，它们将会复活，从祂复活和得荣耀的肉身领受不朽。

在终末成全时，不单是大地，连天堂也会更新。人的身体会在永恒喜乐和完整中与灵魂重新联合，天和地也会成为一个宇宙性的圣所，充满永恒的喜乐。耶稣在马太福音十九章 28 节谈到，它是 *palingenesis*（再创造，《和合本》作“复兴”）。对信徒来说，在整个人复活时——有身体的灵魂，和有灵魂的身体——会得到永恒生命的恩赐（不朽）。约伯在被痛苦及疾病折磨的肉体中也渴望神的同在，这是了不起的：“我知道我的救赎主活着，末了必站立在地上。我这皮肉灭绝之后，我必在肉体之外得见神。我自己要见祂，亲眼要看祂，并不像外人。我的心肠在我里面消灭了！”（伯十九 25~27）。同样，保罗指出，虽然我们现在在身体和灵中叹息，却“等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。我们得救是在乎盼望”（罗八 23~24）。

基督徒盼望的一个指标是哥林多前十五章，在那里，保罗不但视信徒的复活为与他们的先锋耶稣基督的复活为同一件事（虽然分为两个阶段），²² 也考虑万物更新是怎样发生的。甚至现在，死人在将来世代的复活，也在内在位格的更新（重生）中部分地实现。那些“死在过犯罪恶中”的人，已经在属灵方面复活，与基督坐在一起（参：弗二 1~6；罗六章）。在哥林多前书十五章 26 节、51 至 55 节，保罗清楚表明，这更新有一个次序：首先是灵魂复活，然后是身体复活，完成信徒的全然更新。正如哥林多后书四章 16 至 18 节也教导的，“外体”渐渐衰残，而“内心”却一天一天在基督的形象中得到更新（参：罗八 9~30；提后一 10；西三 1~17）。在哥林多前书十五章 50 节，保罗说：“血肉之体不能承受神的国，必朽坏的不能承受不朽坏的。”但要留意那比较：“那属土的怎样，凡属土的也就怎样；……我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状”（48~49 节）。

耶稣带着祂的身体复活吗？不单福音书肯定地回答了这问题，记载耶稣和门徒一起进食，甚至请多马检查祂的伤口；在这同一章也确定地回答了。事实上，保罗在哥林多前书十五章的整个重点，是挑战一个教派，他们教导说复活已经作为“属

²² 这是 Richard Gaffin, *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1987 深富洞见之论证的主旨。

灵”的事件发生过了。如果基督的身体没有复活，我们也不会有身体复活。如果这是保罗的论证，他把复活变成终究是非身体的事件，就是完全不合理的。

正如他更笼统的肉体／灵魂的对比，保罗的思想不是根据本体二元论（身体／灵），而是根据末世的二元论（现今的世代／将来的世代）。现在这个时代的执政者和掌权者（例如现代医药），可以延缓我们的死亡，但不能使我们复活，有不朽的荣耀。这个身体现在的状况不能承受天上城市的荣耀；这个身体必须得荣耀，正如基督的身体那样，才能够参与将来的世代。血肉之躯在现在这个堕落的情况中不能承受锡安的喜乐。不过，我们的身体会改变（林前十五 51），不是被取代。“因……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不朽坏的，这必死的总要变成不死的”（52～53 节），我们无法想像我们将来存在的荣耀，但我们可以仰望基督作为我们的先驱：“那叫基督耶稣从死里复活的……使你们必死的身体又活过来”（罗八 11），而基督会“将我们这卑贱的身体改变形状，和祂自己荣耀的身体相似”（腓三 21）。因此，对比不是介于这个身体和另一个身体，而是介于这个身体卑下的状况，和这个身体改变成基督自己身体的荣耀状况。

在哥林多前书十五章 42 至 44 节，保罗使用种在地里的种子和复活成为植物的类比，有些东西需要留意。无论苹果种子和苹果树之间有甚么表面的不连贯，它们都是相同的物质。保罗不是对比有身体和没有身体；他是对比有耶稣基督同在的存有，和没有祂同在的存有。柏拉图主义者不单渴望脱离罪和死亡，也渴望脱离身体本身，而保罗则渴望“穿上”（林后五 4）。正如雷蒙指出的：“保罗最想要的是，主再来时他活着，穿上复活的身体，那会朽坏的身体并未经过死亡（2～4 节）。但即使居间的状态也比现时的存在好得多，现时的状态有罪，在其中，我们与主的直接相交是比较少的（6 节）。”²³

正如耶稣在复活后吃和喝，在新造中也会有吃有喝，尽管这次是在终末成全时的羔羊婚宴里（启十九 9），耶稣与我们一起喝酒（路二十二 18），祂渴望在再临时与我们一起享受筵席（太二十六 29～30）。在旧约圣经历史书中，在主的同在中吃喝是个突出的主题，在耶稣的事奉中重新出现，在新秩序中得到终末成全。在约翰的启示录结束的一章，有一条河流（启二十二 1），有生命树“每月都结果子”（启二十二 2）。虽然那终末成全在这有力的天启意象中表达出来，但如果没有物质的创造，这个意象就会失去立足点。我们是时空的受造物，我们不会超越我们的人性，只会超越我们人性中罪和死亡的束缚。古德恩正确地主张，“虽然有一首流行的诗

²³ Robert Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Nelson, 1998), 1018。

歌这样说，‘当主号筒吹响，时间不复存在；’但圣经并不支持这种观念。”²⁴ 相反，我们所有时间都会在神安息日的安息之丰满中聚合在一起，那就是永恒的喜乐。

讨论问题

1. 基督降卑、升天和在肉身中再来，这历史性的经世怎样重新调校我们的盼望，脱离异教没有身体存在的永恒状态这个观念？
2. 关于居间状态（也就是在死亡和最后复活之间）这个问题，我们可能在两个方向上犯错。那两个极端是甚么？我们可以怎样在圣经中找到恰当的平衡？
3. 罗马天主教炼狱的观念能否与福音协调？为甚么能或为甚么不能？
4. 死亡是“自然”的吗？
5. 基督徒对将来的终极盼望是甚么？

²⁴ Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Bible Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 1162 = 古德恩著，张麟至译，《系统神学》（E. Brunswick：更新传道会，2011），1184 页。编按：文中提及的诗歌是〈在那边点名的时候〉（When the Roll Is Called Up Yonder），但所引诗句在所有中文翻译皆为意译。

第28章

基督再来与最后审判

基督徒承认，耶稣基督“将来必在荣耀中再来，审判活人和死人；祂的国度没有穷尽”（〈尼西亚信经〉）。这个盼望包括“身体复活和永生”（〈使徒信经〉）。有鉴于我们倾向于对末时的场景有不同意见，这代表了基督教一个很重要的共识。我们紧抓着基督升天时天使的应许：“这离开你们被接升天的耶稣，你们见祂怎样往天上去，祂还要怎样来”（徒一 11）。祂首先以谦卑和恩典来到，但将会在荣耀和权能中再来。

在关于字面的千禧年——也就是基督统治一千年——这个问题上，今天的基督徒是分道扬镳的。圣经唯一一段谈及这个时期的经文是启示录二十章。在异象中，约翰看见天使从天而降，将龙捆绑，“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”（二十 3）。

我又看见几个宝座，也有坐在上面的，并有审判的权柄赐给他们。我又看见那些因为给耶稣作见证、并为神之道被斩者的灵魂，……他们都复活了，与基督一同作王一千年。这是头一次的复活。其余的死人还没有复活，直等那一千年完了。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。（启二十 4~6）

一千年过后，撒旦会在最后战争之前，最后一次获释（第 3 节提到的“暂时”），那战争以撒旦和假先知被驱逐到烈火中结束，在那里，“他们必昼夜受痛苦，直到永永远远”（7~10 节）。这些事件之后是最后的审判，死亡和阴间被扔到火湖里，连同“名字没记在生命册上〔的人〕”（11~15 节），然后是新天地到来（二十一至二十二章）。

相信基督按字面统治一千年的思想，称为千禧年主义（millenarianism）。这个词

来自拉丁语 *mille*（一千），这是启示录二十章希腊语“一千”（*chilla*）的翻译。因此，在教会历史中，大部份相信确实有那一千年的思想被称为“千禧年主义”（*chiliasm*）。我会在以下指出不同的学派，但首先特别提出对末时的三种思路是有用的。

根据前千禧年派（*premillennialists*），基督会在千禧年前再来，而根据传统的后千禧年派（*postmillennialists*），基督会在这黄金时期之后再来。不过，无千禧年主义（*amillennialism*）将一千年的指涉视为指基督两次降临之间时期的象征。¹ 前千禧年派预测世界的情况（包括有形的教会）会越来越堕落，直到基督在历史结束时来到，建立祂的国度。后千禧年派期望透过神恩慈地赐福教会的宣教努力，事情会渐渐改善，直到列国正式承认基督为弥赛亚，战争、饥荒、疾病和其他全球灾难渐渐停止。然后人们预期基督会再来接受祂的国度，审判活人和死人，开展永恒的状态。无千禧年派预期，在基督两次来临之间的这个时代，同时有成长和衰退、受苦和成功、见证和背道。²

壹、未来的历史：千禧年的辩论

这些类别（前千禧年派／后千禧年派／无千禧年派）源自十九世纪，所以我们要提防一种想法，以为整个教会历史里对末时的思想曾经有过这样仔细的区分。在历史上，对这个课题的主要分歧只是介于千禧年派和无千禧年派之间：前者肯定地上确实有一千年的国度；后者则将启示录二十章诠释为只是象征性地指当前时代。

¹ 近年为无千禧年派所做的最好辩护，包括 Kim Riddlebarger, *A Case for Amillennialism* (Grand Rapids: Baker, 2003); Cornelis Venema, *The Promise of the Future* (Edinburgh: Banner of Truth, 2000); G. K. Beale, *The Book of Revelation: A Commentary on the Greek Text* (New International Commentary on the Greek Testament; Grand Rapids: Eerdmans, 1998)，尤其是他论及国度的附记。近年为后千禧年派所做的辩护，包括 Keith Mathison, *An Eschatology of Hope* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1999) 和 John Jefferson Davis, *The Victory of Christ's Kingdom: An Introduction to Postmillennialism* (Moscow, Ida.: Canon Press, 1996)。不单是传统的后千禧年派，马狄生（Keith Mathison）的诠释显示与无千禧年派有更大的重叠。赖德的著作仍然是历史前千禧年派的标准诠释，但近年为这观点所做的出色辩护是 Craig Blomberg and Sung Wook Chung, eds., *The Case for Historic Premillennialism: An Alternative to "Left Behind" Eschatology* (Grand Rapids: Baker Academic, 2009)。古典时代论前千禧年派的宣言是 Charles Ryrie, *Dispensationalism* (rev. and exp. Ed. Chicago: Moody Press, 2007)，而称为进程时代论（以下会考虑）的观点则由 Craig A. Blaising and Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: BridgePoint, 2000) 辩护。

² 这点也由 Keith Mathison, *From Age to Age* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2009), 374 肯定。

一、早期犹太教和基督教的末世论

早在第二圣殿犹太教时期，天启的热潮在各方面就已经十分明显。至少对那些认真看待死人复活的人而言，世界历史分为“现今的世代”和“将来的世代”。地上的黄金时代不是借着稳定的发展，而是借着大卫真正的继承人——弥赛亚——亲自到来才会实现，那时摩西的神治国度会完全并完美地得到复兴。这包括重新把巴勒斯坦洁净为圣洁，将外邦压迫者从这块土地上驱逐。从耶路撒冷这地上的城市，弥赛亚会将祂的国度扩展到地极，以死人复活为高峰。

在基督降生之前一个世纪多，《以诺一书》就预期着这个异象：在历史终结时有一个真正的黄金时代。同样的末世论可以在迟得多的《以斯拉四书》这份次经文本中找到，虽然在那里，在四百年的统治后，整个受造界都被毁灭了——包括弥赛亚自己。只有在那时（大灾难之后七天），复活和审判才会发生，引入新天新地。虽然在细节上不同，这个弥赛亚时代的异象是地缘政治性的，在耶稣基督的时代和之后的拉比著作中，甚至在圣殿于主后 70 年被毁后，仍然暂时保持活力。

在耶稣在地上事奉的时代，末世论观点的范围就好像今天在认信的基督徒之间那样广阔。撒都该人是融合论者，他们大量借用希腊—罗马（特别是斯多亚和伊壁鸠鲁）哲学，严厉批评拉比传统。结果，他们在很大程度上顺从了罗马的统治者，支持在他们有名无实的分封王统治下维持现状。根据约瑟夫，撒都该人怀疑神的主权，将一切置于人的权力之下，否认灵魂在死后存在，“以及阴间的赏罚。”³ 马太福音二十二章 23 至 33 节讲述撒都该人，指他们“说没有复活的事”（23 节），尝试在这点上设局为难耶稣。关于这个末世论的核心问题，耶稣清楚表明祂的立场：“你们错了；因为不明白圣经，也不晓得神的大能。……论到死人复活，神在经上向你们所说的，你们没有念过吗？祂说：‘我是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。’神不是死人的神，乃是活人的神”（29、31~32 节）。

法利赛人中较严谨的煞买（Shammai）学派和较宽松的希列（Hillel）学派，都知道希律和罗马人阻挡弥赛亚时代，但相信透过大规模地重献圣殿和妥拉，真正的弥赛亚会到来，解救以色列。这个行动会在义人复活和弥赛亚和平统治时到达高峰。⁴ 其他派别完全放弃圣殿和耶路撒冷的领导，建立旷野群体。其中最值得留意

³ Flavius Josephus, *The Wars of the Jews, or History of the Destruction of Jerusalem*, trans. William Whiston; 可以在 Project Gutenberg, Etext #2850, 105 (www.gutenberg.org/etext/2850) 找到；参：F. F. Bruce, *New Testament History* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1969), 74-80。

⁴ 路加报导保罗事奉中的一个重要时刻：他站在祭司长的公会面前，公会分成撒都该人和

的是爱色尼（Essene）群体。一些爱色尼人要求独身和极端刻苦的生活，并特别致力于研究先知书，将当时的事件诠释为末日的先兆。约瑟夫宣称：“他们的预测很少错误。”⁵

施洗约翰和他的门徒也属于这些旷野群体，他们用将来的审判和弥赛亚会来到警告人们。甚至这群体也似乎没有依据弥赛亚的两次来临来思想末时，而是期望死人复活和最后审判在耶稣在地上事奉时发生。约翰派门徒去问耶稣，“那将要来的是你吗？还是我们等候别人呢？”（太十一3），就反映出这一点。耶稣回答说：“你们去，把所听见、所看见的事告诉约翰，就是瞎子看见，瘸子行走，长大麻疯的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们。凡不因我跌倒的就有福了”（4~6节）。或许这不是约翰期望的规模。是的，有死人复活——但只是零星的；并不是普遍的复活。但这些都是记号，预示末时的终末成全。耶稣继续告诉群众，虽然约翰很重要，“然而，天国里最小的比他还大”（11节）。约翰为国度预备道路，但这国度现在才在基督里来到——正如约翰自己在耶稣的洗礼时所预言的那样（太三章）。

与死人复活和最后审判一道，相信以色列的神治国度会在弥赛亚领导下照着字面恢复，都一直是历代正统犹太信仰的标记。新约圣经的先知和天启著作——特别是耶稣的橄榄山讲论（太二十四章）、保罗提到末时事件以及约翰的天启文学（启示录）——都反映犹太盼望的弥赛亚面向。不过，正如我在以下阐释自己的观点时会指出的，他们用来诠释旧约圣经预言的应验，是耶稣基督的位格和工作，而不是那些以恢复神权统治的国度、有更新的圣殿和献祭系统为高峰的事件。

耶稣在地上最后日子的整段时间里，祂的门徒都不明白祂使命的目的。他们想像大家到耶路撒冷是去参加就任的舞会，而不是面对血腥的十字架刑罚。甚至在基督升天时，门徒问祂的最后一道问题竟然是：“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”（徒一6）。耶稣的回答对基督信仰的末世论是十分关键的：“父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的。但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证”（7~8节）。这是耶稣关于这个课题最后说的话——实际上更是祂在地上最后说的话。

法利赛人。他提到自己身为法利赛人的良好资历说：“我现在受审问，是为盼望死人复活。”这样，公会就起了争论，一些法利赛人甚至为保罗辩护。那审问变得如此暴力，以致保罗被带到军营（徒二十三6~11）。

⁵ Josephus, *Wars of the Jews*, 2.8.12 [159]。

二、古代和中世纪的末世论

最主要的，古代教会似乎主张，随着基督第一次降临，国度已经开展，但却在等候未来完全的终末成全：这个立场与今天无千禧年派的立场有关。⁶ 第一个广泛的千禧年派运动与孟他努派（Montanists）有关，这个派别从孟他努（Montanus）而得名，他声称得到启示，基督应许会在他有生之年再临。孟他努与两位年轻女士——百基拉（Prisca）和麦克西米拉（Maximilla）——带领一个流行的运动，其成员包括特土良。孟他努宣称的预言没有实现，与运动有关的古怪隐修主义以及运动的观点受到教会指摘，最终消灭了孟他努主义，但它的天启精神却重新出现在整个教会历史的不同时刻。⁷

同时，当教会从受迫害的少数派，过渡到四世纪君士坦丁归信后得到帝国的恩宠时，初代教会的“无千禧年派”也经历了改变。历史的环境使相信基督现在透过地上的代表——也就是皇帝——施行统治显得更为可信。较早时的无千禧年思想承认，教会在两个时代之间的冲突中不稳定地存在；这观点现在渐渐地让位给一个更倾向于凯旋主义的版本。基督国度的教导、礼仪、象征和牧者，如今得到世俗的认可，我们怎能认为基督国度在这世代的能见度是模糊不清的，或在很大程度上是隐藏的？在这点上，无千禧年派变得更像我们今天所说的后千禧年派：认为因为教会和她在世上的使命渐渐成功，会带来一个地缘政治的地上国度。教会历史学家优西比乌实际上赞扬他的赞助者君士坦丁为基督在地上的形象。优西比乌说：“我们蒙神喜爱的皇帝，在效法神自己时，直接从神接受神圣主权的再现，管理这个世界的事务。”因此，皇帝照着神的命令，“使用战争，来征服并惩罚公开与真理为敌的人。”⁸

由于诸多不同因素（包括政治中心从罗马转移到君士坦丁堡），罗马主教的权力和重要性增长到一个程度，他甚至宣称自己是整个教会的至尊，甚至最终宣称自己是整个世界的至尊。和他们之前的凯撒一样，罗马主教被视为帝国的大祭司。无论体现在皇帝还是教宗身上，基督教世界都把基督现时在恩典中的统治，和祂在荣

⁶ 虽然殉道者游斯丁主张一种思想，接近我们所谓的历史前千禧年派，但他承认这不是他那个时代最普遍的观点。关于教父对末世论的看法，最好的处理之一是 Charles E. Hill, *Regnum Caelorum: Patterns of Millennial Thought in Early Christianity* (2nd ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 2001)。关于他对游斯丁观点的处理，尤其见：194-95。

⁷ 见：Ronald Knox, *Enthusiasm: A Chapter in the History of Religion, with Special Reference to the XVII and XVIII Centuries* (New York: Oxford Univ. Press, 1950)。

⁸ Eusebius, *Oration in Praise of Constantine* 1.6-2.5(见 *NPNF2*, 1:583)，引于 Douglas Far-row, *Ascension and Ecclesia* (Edinburgh: T&T Clark, 1999), 115。

耀中的永恒统治混为一谈。换句话说，它不单假设基督的国度已经在世上存在，更假设它已经在神圣罗马帝国中全面实现。

奥古斯丁在第五世纪提出一个古代无千禧年派更细致的版本。⁹ 奥古斯丁在《上帝之城》这本书里，识别出整个救赎历史中基督国度的线索，看到它的不同彰显和施行，从而明显区分出今世的“两个城”——各自有本身的任命、目的、命运和方法。¹⁰ 不过，在镇压多纳徒派时，奥古斯丁勉强同意使用世俗的刀剑。多纳徒派这个分裂的天启式群体，寻求通过使用武力来引入国度。

在奥古斯丁之后，基督的国度与中世纪帝国的融合，几乎消灭了较早时无千禧年派那已然一未然的张力。君主幻想自己为大卫王再世，以他们的神圣骑士驱逐迦南人。1095年十一月一个酷寒的日子，教宗尔班二世（Pope Urban II）号召一个饱受内部战争蹂躏的基督教世界，负起对抗伊斯兰教圣战的事业。他劝诫人们：“如果你们一定要流血，就让异教徒血流成河吧！”¹¹ 正如初期犹太教一样，天启的末世论（预言迫在眉睫的审判，以及来自当前系统以外的更新）在中世纪不时冒起，严厉批评统治当局。因此，君士坦丁堡人对无千禧年派的扭曲，产生了一种保守的气质，将基督的国度化约为历史的机构，而千禧年运动则鼓励彻底批评现状，将基督的国度理解为天启的、反建制的实存。基督教世界的故事提醒我们，尝试将这个世代的诸帝国基督教化，可以同样轻易地被描述为教会的世俗化。

中世纪的众多天启运动中，有一个特别值得留意，因为它有着长远的影响。西西里修士费奥尼的约雅斤（1132-1202年）写了一本启示录的注释，用文学的、历史的和未来主义者的（futuristic）措辞来诠释预言。约雅斤将历史分成三个时期。他提倡这种理论，说父的时代（从亚当到基督的时代）是律法的时代，子的时代（从基督到约雅斤的时代）是恩典的时代，以及圣灵将要来临的时代（他预测会在1260年开始）会是结束教会，结束对一切外在辅助（例如讲道和圣礼）的需要的时代。

⁹ 见 Robert Markus, *Saeculum: History and Society in the Theology of St. Augustine* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1989) 的出色研究，以及他更近期的思想（经稍微修订）：*Christianity and the Secular* (South Bend, Ind.: Univ. of Notre Dame Press, 2006)。

¹⁰ 吊诡的是，一种奥古斯丁版本的救恩论式“二元论”，区分了在立约群体以内和以外的人，但那些在这群体以外的人却不在神的一般恩典以外。这思想连同对基督徒完美主义的怀疑和一种过度实现的末世论，导致把他者当作他者来尊重。该隐可能从神的城中被驱逐，但神仍然为他在地上的寄居提供丰富的供应。人们也往往就以实玛利和以扫提出同一点。他们可以从敬拜群体中被驱逐，但没有从创造的共同群体和我们人类的律法中被驱逐。

¹¹ 引于 Robert Payne, *The Dream and the Tomb: A History of the Crusades* (New York: Stein & Day, 1985), 34。

在那个时代，每个人都会直接并无中介地认识神，使人类有完整的属灵合一。¹² 我们若把今日使用的类别应用到那个时代，虽然有点犯了时代错置的错误，但约雅斤的观点乃是最接近我们所说的“后千禧年派”的。

天启的千禧年主义推动这中世纪的不同教派，包括像阿尔比根派和清洁派这些新诺斯底群体，以及没有那么极端的运动，例如属灵方济会（在约雅斤之后）和共同生活兄弟会（Brethren of the Common Life）。但这遗产最重要的成果可以在重洗派的兴起中看到。虽然大部分重洗派都是反战主义者，但闵次尔和莱顿的约翰（John of Leyden）在试图建立圣灵的国度时，却领导了暴力革命。激进的重洗派占领了明斯特（Münster）这个德国城市，建立了共产和多配偶的政权。¹³

三、宗教改革的末世论

和奥古斯丁一样，路德和加尔文都在理论上为两个国度的进路辩护，虽然他们在实践上并不总是跟随这种进路。路德和加尔文比奥古斯丁更清楚阐释天上国度和地上国度之间的区别。他们坚持说，前者唯独来自圣道，而不是来自世俗的刀剑。改教家费尽心思，想要（至少在原则上）恢复“教会在今世是不稳定的”——她的含糊性：是已然—未然的实存，既是被称义的、也是有罪——这种意识。法罗正确地指出，比起这个时期的任何人物，加尔文更把注意力再次集中在基督降临、升天和在肉身中再来的历史经世。¹⁴ 由于基督开展祂的国度，浇灌祂的灵作为末日的先兆，这个统治就借着福音的职事得到了部分的实现，并且成为可见的。不过，只有当基督在肉身中回到地上时，它才会完满实现。教会不能以本身取代基督以肉身在地上的临在。

倘若罗马天主教混淆了基督的国度和今世的政治国度，改教家相信，重洗派则是将两个国度置于危险的对立中。改教家坚持，信徒必须作为两个国度的公民来生活，每一个国度都有其独特的来源、目的和途径。¹⁵ 耐心等候基督最后前来区分和

¹² Marjorie Reeves, *Joachim of Fiore and the Prophetic Future: A Medieval Study in Historical Thinking* (London: SPCK, 1976); Bernard McGinn, *The Calabrian Abbot: Joachim of Fiore in the History of Western Thought* (New York: Harper & Row, 1985); Deino C. West and Sandra Zimdars-Swartz, *Joachim of Fiore: A Study in Spiritual Perception and History* (Bloomington: Indiana Univ. Press, 1983)。

¹³ Eugene F. Rice Jr. and Anthony Grafton, *The Foundation of Early Modern Europe, 1460-1559* (2nd ed.: New York: Norton, 1994), 163-68, 178-83。

¹⁴ Farrow, *Ascension and Ecclesia*, 176-77。

¹⁵ 见 David VanDrunen, *Natural Law and the Two Kingdoms: A Study in the Development of*

审判，信徒作为尽忠的公民和邻舍，活在不同的世俗政权之下。事实上，加尔文劝告说，“你在世人当中的状况如何并不重要，在哪个国家的法律下生活也无关紧要，因为基督的国度完全不在于这些事情。”¹⁶ 加尔文劝告说，“总之，当我们听到基督的国度是属灵的，就当为之振奋，盼望一个更美好的生命；并且，它现在既蒙基督的手保守，我们就当指望它必定会在将来的生命中完全实现。”¹⁷ 即使在弥赛亚君王自己已经来到时，基督的门徒仍然期望恢复神治的国度，这就表明他们对末世的误解。企图将十字架之下的属灵国度转化为华丽和荣耀的地缘政治国度，实际上也都是被同一种误解所推动。加尔文主张，基督徒仍旧在重复这个错误。¹⁸

就像他们在古代教会的先辈，宗教改革的教会，把对千禧年的热心和第一世纪犹太教的天启盼望划上等号：将神末时的国度和一个政治性的政权划上等号——要恢复西奈山的神治国度。改教家相信，正是这种误解，叫那些与耶稣同时代的人（甚至祂的门徒）大失所望，因为祂在凯旋进入耶路撒冷后就被钉十字架了。¹⁹ 因此，改教家同时拒绝无千禧年派的“基督教世界”版本，以及激进派别的字面千禧年主义。两种版本都以自己的方式反映一种过度实现的末世论：尝试抓着荣耀的国度，而不是领受恩典的国度。不过，我们应该留意，在宗教改革时，实践并非总是与理论一致，就像奥古斯丁关于多纳徒派的意见一样。²⁰

Reformed Social Thoughts (Grand Rapids: Eerdmans, 2010)。

¹⁶ 加尔文，《基督教要义》，4.20.1；参 4.20.8。

¹⁷ 同上，2.15.3。

¹⁸ 同上，4.5.17。

¹⁹ *The Augsburg Confession* (art. 17) (in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church* [ed. and trans. Theodore G. Tappert; Philadelphia: Fortress, 1959]) = 《奥斯堡信条》，第十七条，于李天德译，《协同书》28 页，拒绝千禧年主义，将它和重洗派划上等号，“他们现在散播犹太人的观念，认为：在死人复活前，敬虔的人会占据世上的国度，邪恶的人在各处都受压制。”改革宗同意这一点，正如在《第二纪里微提信条》拒绝“在最后审判前，犹太人的千禧年或地上黄金时代的梦想”（收录在 *Book of Confessions* [Louisville: PCUSA General Assembly, 1991]）。加尔文同样拒绝千禧年观点（《基督教要义》，3.25.5〔编按：原著误植为 4.25.5〕），而总主教克兰麦拒绝这些观点，视之为“犹太老糊涂的神话”（*Anglican Articles*, art. 41）。因此，一再提到“犹太人的意见”不是反闪族的诋毁言语，而是比较他们那时代的千禧年运动与耶稣同代人的误解。见 Philip Schaff, *History of the Christian Church* (Peabody, Mass.: Hendrickson, n.d.), 2:381。

²⁰ 路德在农民战争中给诸侯的劝告，和加尔文同意处决瑟维特，是实践与理论不一致的例子，成为我们的鉴戒。

四、现代早期的末世论：后千禧年主义和进步

认为罗马天主教（西班牙、葡萄牙和法国）及更正教（尤其是英国）的殖民扩张蒙神偏爱，这种思想延续了西方基督教世界的神话。英国在1588年出人意料地打败西班牙无敌舰队，被很多更正教徒视为龙的灭亡，以及敌基督统治结束的开端。克伦威尔共和也充满千禧年的狂热，因为诉诸费奥尼的约雅斤关于圣灵第三个时期的臆测而充满生气。理性主义者、唯心论者、革命分子和浪漫主义者的著作，都经常提到约雅斤的预言。圣灵时代被世俗化，成为启蒙时代。

这样将时事诠释为字面应验圣经预言的强烈倾向，产生了后千禧年末世论的主导地位（特别是在英国和美国）。从温索（John Winthrop）宣告清教徒的新英格兰是“耀眼的山上之城”，到伍德罗·威尔逊（Woodrow Wilson）任职总统，对黄金时代的期望，都推动着海外宣教和由教会赞助的志愿组织、道德重整和服务机构的大量增加。最后，人们一致地主张，这世界的国度会变成基督的国度，在基督回来之前，美洲会成为这千禧年时代的源头。十九世纪末、二十世纪初，很多美国更正教徒都持这种观点。同时，在罗马天主教国家，教宗继续要求所有国家和统治者绝对顺从他。事实上，直到二十世纪中叶之前，梵蒂冈都将美国宪法第一修正案称为“美国异端”（Americanist heresy）。²¹

五、现代后期的末世论：前千禧年派的悲观主义

“终结所有战争的战争”（第一次世界大战），并没有带来所应许的和平统治。在那之后，对乐园的梦想就变成了对哈米吉多顿的幻想。甚至在一些传统更正教徒当中，前千禧年派在这个时期也得到复兴，越来越多英国和美国的基督徒，把但以理的预言诠释为已经在法国和美国的革命里得着应验。布道家慕迪（D. L. Moody）虽然在刚开始时醉心于芬尼的社会行动主义，但对于地上的帝国可以在多大程度上变成神的国度，他却越来越悲观。他后来写道：“我将这个世界看成一艘破船。神给我救生艇，对我说：‘慕迪，尽力救人吧。’”²² 奋兴通常被视为透过布道和社

²¹ 美国出色的耶稣会神学家寇尼·慕理（John Courtney Murray）有助建立一种与自由民主相容的罗马天主教社会教义。见：他的 *We Hold These Truths: Catholic Reflections on the American Proposition* (New York: Sheed and Ward, 1960)。虽然梵蒂冈强烈反对他，但他的观点对第二次梵蒂冈会议有重大影响，这点特别从会议的《信仰自由宣言》（*Dignitatis Humanae*；见 *Patristic Sources and Catholic Social Teaching* [ed. Brian J. Matz; Leuven: Peeters, 2008], 35-40）可以看到（编按：该宣言中文版，刊载于 www.vatican.va/chinese/concilio/vat-ii_dignitatis-humanae_zh-t.pdf）。

²² 慕迪，引于 George Marsden, *Fundamentalism and American Culture* (New York: Oxford

会行动把社会基督教化的工具，慕迪则把它视为使个人归信的方法：“拯救灵魂。”

达秘（John Nelson Darby，1800-1882年）是英国爱尔兰的律师，他在爱尔兰（圣公会）教会获按立为牧师。他相信以赛亚、但以理和启示录预言的是与教会完全不同的未来国度。在1832年，他正式断绝与爱尔兰教会的连系，阐述他的信念，认为在大灾难、基督再来和基督的千禧年国度之前，信徒会“隐秘被提”。达秘是建立普里茅斯弟兄会（Plymouth Brethren）的人物，也是时代论前千禧年主义（dispensational premillennialism）之父。²³

与历史的前千禧年派不同，时代论相信以色列和教会有明确区分，信徒会在七年大灾难前隐秘被提，它也将历史分为七个独特时期。这些是不同的时代：(1) 纯真（堕落前），(2) 良心（堕落后到挪亚），(3) 人类治理（挪亚到亚伯拉罕），(4) 应许（亚伯拉罕到摩西），(5) 律法（摩西到基督），(6) 恩典（教会时代），(7) 国度（千禧年时期）。²⁴ 正如后千禧年派末世论在模塑十九世纪美国的国外和本地政策时扮演了重要的角色，并在某种程度上在更自由的社会和政治圈子中延续，时代论也在公共领域模塑了保守福音派的末世论视域。

在更近期，像布莱辛（Craig Blaising）和博克（Darrell Bock）这样的时代论者制定了进程时代论（progressive dispensationalism），没有再严格区分以色列和教会，并肯定基督的国度从某个角度来说存在的，虽然它会在千禧年才完全实现。²⁵ 因此，这个立场更接近历史的前千禧年派。²⁶

古典的时代论代表一个极端版本，认为大部分圣经预言都仍然有待未来才实现，另一个极端观点则称末世预言完全实现论（full preterism；译按：preterism也译

Univ. Press, 1980), 38。

²³ 参 Michael Williams, *This World Is Not My Home: The Origins and Development of Dispensationalism* (Fearn, Rossshire, Scotland: Mentor, 2003)。

²⁴ 时代论迅速扩展，特别是透过一连串的研读本圣经，由司可福（C. I. Scofield）到雷历（Charles Ryrie），到麦卡瑟（John MacArthur Jr.），和一些圣经学院和神学院的建立，例如慕迪圣经学院（Moody Bible Institute）和达拉斯神学院（Dallas Theological Seminary）。它由无数圣经预言会议、最成功的电视和电台传道人和全国畅销书，由何凌西的《曲终人散》（Hal Lindsey, *Late Great Planet Earth*），到近年黎曦庭（Tim LaHaye）和曾健时（Jerry Jenkins）的《末日谜踪》（*Left Behind*）系列所推广。

²⁵ Craig A. Blaising and Darrell L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Grand Rapids: BridgePoint, 2000)。

²⁶ 赖德（George Eldon Ladd）的著作仍然是历史前千禧年派最好的宣言。见：他的 *The Blessed Hope* (Grand Rapids: Eerdmans, 1956) 和他的 *Commentary on Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987)。

为“过去论”），这种观点主张，每一个圣经预言都已经应验（包括基督再来、普遍复活和最后审判）。根据完全实现论，没有身体复活。不过，末世预言部分实现论主张，基督再来使死人复活和审判世界，仍然是未来的事。²⁷

六、当代末世论更广阔的趋势

经过多个世纪将基督的国度吸收到世俗文化的进展后，自由派更正教被史怀哲（Albert Schweitzer，1875-1965年）的“前后一贯的末世论”（consistent eschatology）从内部撼动。自由派更正教徒广泛假设一种观念，即爱的国度渐进的演化；与之形成鲜明对比的是，史怀哲主张，耶稣期望一个迫在眉睫的国度从上头降临，带来大灾难和审判。不过，当这个国度并没有实现时，耶稣就自己受死，盼望此举可以激起父神为祂采取行动。在祂死后，耶稣的追随者将祂国度即将来临的天启预期，转化为教会稳定的增长。不过，这种看法的寿命很短，很快就被1920年代和1930年代的辩证神学圈（初期的布特曼、巴特、戈嘎顿〔Gogarten〕和卜仁纳）连同其倾向所取代。这种倾向是把历史和末世对立，将这种对立视为几乎与时间—永恒的二元论同义。

不过，到了二十世纪中期，对历史的兴趣又重新出现，甚至在布特曼的一些学生中也是如此。海德堡大学有一个工作小组，包括库尔曼和冯拉德（旧约圣经）、伯恩康（Günther Bornkamm；新约圣经）和范坎彭豪瑟（Hans von Campenhauser；历史神学／系统神学）等学者。由于这个小组的关系，人们重新对以色列的历史和它的圣约神学产生兴趣，挑战圣经学术——尤其是在德国——长达一世纪的反犹太（因而是反旧约圣经）的预设。这个圈子的一位年轻成员潘宁博在建立自己的国度神学时，企图将末世论连系到历史。²⁸ 潘宁博的末世论是以未来为导向。只有在末时，整个历史的意义才会最终揭示出来。不过，基督的复活是末时的预期，是末世论完

²⁷ J. S. Russell, *Parousia: The New Testament Doctrine of Our Lord's Second Coming* (Grand Rapids: Baker, 1999) 这本1878年的书为预言完全实现派辩护。R. C. Sproul, *The Last Days According to Jesus* (Grand Rapids: Baker, 1998) 和 Kenneth Gentry Jr., "The Preterist View," in *Four Views of the Book of Revelation* (ed. Marvin Pate; Grand Rapids: Zondervan, 1998) 则为预言部分实现派辩护。对预言完全实现派观点一个很好的反驳，见于 Keith A. Mathison, ed. *When shall These Things Be? A Reformed Response to Hyper-Preterism* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2004)。

²⁸ Wolfhart Pannenberg, *Theology and the Kingdom of God* (Philadelphia: Westminster Press, 1969) = 潘宁博著，邓绍光译，《天国近了——神学与神的国》（香港：基道出版社，1990）。

全实现的一面，保证了基督徒的盼望。

莫特曼在这更广阔的轨迹上也插上一脚，但对基督在未来转化现在的能力有更激进的期望。诚然，末世论是莫特曼著作的主要主题。不过，它明确受到费奥尼的约雅斤之圣灵的时代、德国神秘主义和唯心论的万有在神论的本体论（特别是伯默、谢林和黑格尔）以及民主社会主义所模塑。它坚定地为莫特曼所说的前千禧年派辩护，但其取向更接近后千禧年派。²⁹ 巴特倾向于把末世论视为永恒—时间二元论中超越历史的盼望，莫特曼却把末世论视为历史中的盼望，推动我们走向未来。戈林格（Timothy Gorringer）指出，“就文化背景来说，巴特的神学始于天启，而终于相对的稳定；莫特曼则始于相对的稳定，而越来越走向不稳定，这从他让现时的文化专注于天启就可以表明出来。”³⁰ 戈林格指出，莫特曼的《盼望神学》（*Theology of Hope*）乃是特意要反对巴特的“永恒现在的显现”。³¹ 不过，时代论被危险地附加在一种负面的天启主义上，预期世界会在暴力的冲突中消灭，而不是在和平的国度中终末成全。莫特曼强调：“基督教的末世论——也就是弥赛亚、医治和拯救的末世论——是千禧年的末世论。”³²

²⁹ Richard Bauckham, “The Millennium,” in *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann* (ed. Richard Bauckham; Edinburgh: T&T Clark, 1999), 132-33。

³⁰ Timothy Gorringer, “Eschatology and Political Radicalism,” in Bauckham, ed., *God Will Be All in All*, 92。

³¹ Gorringer, “Eschatology and Political Radicalism,” 104。同样，沃弗指出：“末世论是巴特神学的心跳。但可以说，那是只借着否定本身才能来设想它本身的末世论。那是‘永恒化的’末世论，与现时（初期巴特的超越的‘永恒时刻’）或过去（后期巴特的基督来的‘时辰’）有密切的关系，但与将来——无论是神的将来，或神的世界的将来——没有多大关系（CoG 15 = 莫尔特曼著，曾念粤译，《来临中的上帝：基督教的终末论》〔香港：汉语基督教文化研究所，2002〕，23页）”（Miroslav Volf, “After Moltmann,” in Bauckham, ed., *God Will Be All in All*, 233-34）。

³² Jürgen Moltmann, *The Coming of God: Christian Eschatology* (trans. Margaret Kohl; Minneapolis: Fortress, 1996), 202 = 莫尔特曼著，曾念粤译，《来临中的上帝：基督教的终末论》（香港：汉语基督教文化研究所，2002），248-49页。对于他如何发展出早期的观点，他有一个很有意思的反思，见 Moltmann, “Can Christian Eschatology Become Post-Modern? Response to M. Volf,” in Bauckham, ed., *God Will Be All in All*：“接下来如何？是典型的现代的提问——大多是美国人的提问方式。那么，现代‘之后’会怎样？我们有：后现代。那后现代之后呢？我们用：超现代。或者这些只是进一步地把现代划分更细，可始终有一种超越自身的——一种后主义？如果我们看下从现代产生的甚至更短的‘保质期’，随着时间的流逝，后现代和超现代不过是现代主义的新包装”（259）。写完《盼望神学》之后，莫特曼说，他以访问教授的身份到过杜克大学（Duke），并且在那里发现，这本书已经被用来鼓吹美国的乐观主义。此后，“我就对我的朋友说，如果我

马特斯 (Mark C. Mattes) 观察到, 根据莫特曼对国度的观点, 信徒被视为几乎是行动者, 而不是领受者, 是在建立国度, 而不是领受国度。马特斯说: “路德认为, 国度是神的应许。它是在行动中的耶稣基督。……对路德来说, 国度乃是在语言层面——而不是在存在层面、形而上层面或政治层面——的实现, 是在福音作为单纯的应许这恩赐的话中的实现。”³³ 换句话说, 三一神一说话, 新创造就诞生了, 而不单单是指挥人们的渴望和行动。这不是寂静主义, 而是释放教会去成全大使命, 释放信徒从事他们在世上的呼召, 和非信徒共同履行他们的文化责任。马特斯说, 相较之下:

和恩格斯 (Engels)、布洛赫 (Bloch) 一样——后者认为共产主义得益于闵次尔 (1490-1525 年)——莫特曼相信人类总是行事者 (*homo semper agens*), 不是领受者。……路德所描述的那些有助保存信仰的吊诡 (我们同时是主和仆人、同时是有罪的和公义的, 神同时是隐藏的和显明的, 而耶稣基督同时是人和神), 被压平为“基督转化文化”的视角, 怪异地借着抗衡文化——用理查·尼布尔 (H. Richard Niebuhr, 1894-1962 年) 有用的类型来说, 是“基督对抗文化”——而得到实现。……在这里, 福音乃是在律法的母体中赐下的。³⁴

但莫特曼的观点错失了一个重要的事实: “错置的信靠”是诸多伦理问题的根源, 而且只能够以宣讲福音来挑战它。³⁵ 事实上, 马特斯甚至称莫特曼的进路为“‘左翼’的灾难后千禧年前派”。³⁶

莫特曼正确地判断, 阿奎那的末世论是完全垂直的 (与永恒—时间辩证和从时间到永恒的上升一致), 而约雅斤的末世论则是线性的 (历史的)。阿奎那“失去对

再来, 一定只讲‘十架神学’, 后来, 我就在 1972 年写了一本书, 就是《钉十字架的上帝》, 此书于 1974 年翻译成英文 (260)。”宗教改革攻击千禧年主义, 说那是“犹太人的梦想”, 这引起了他的关注。“宗教改革的批判者无疑抓住了一个很重要的事实: 任何想从基督徒的希望中毁掉千禧年观点的人, 都不会对以色列感兴趣, 也不会和犹太人有正面的关系” (262)。改革宗教会中那些对圣灵浇灌在犹太人身上表现出极高热情的人, 激发了早期向以色列民族宣教的工作, 是完全被莫特曼忽视的。

³³ Mark C. Mattes, *The Role of Justification in Contemporary Thought* (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 89-90。

³⁴ 同上, 91。

³⁵ 同上, 92。

³⁶ 同上, 95。

圣经历史的记忆：旧约圣经和以色列被遗忘了。”盼望也消失了。莫特曼判断，最终这末世论基本上是诺斯底式的。³⁷ 不过，正如莫特曼提出的，导致这种状况的不是无千禧年论，而是新柏拉图的本体论和出于教会虚荣的过度实现的末世论。莫特曼克服了过度实现的无千禧年论，正确地将教会与国度区分出来。不过，他往往将教会这过度实现的地位——作为完全实现的国度——转化为信徒建立社会—民主政治秩序的道德活动。

莫特曼的诠释在许多地方都容易在历史和解经方面受到挑战。首先，正如包衡（Richard Bauckham）指出的，与莫特曼的宣称不同，“君士坦丁之前的教会绝非毫无异议、都是千禧年派的。”³⁸ 而且，那些在这段时期不持千禧年派观点（也就是无千禧年派）的人，对教会或帝国并不持凯旋主义的观点。“殉道者在死时升到天上的国度与基督一起，这种流行看法似乎与对地上国度的期望不一致，也可能导致一种对启示录二十章作非千禧年式的解读。这种解读在君士坦丁之前时期已经存在，并预示着奥古斯丁的解释，即殉道者的统治是他们现时在天上的统治（《上帝之城》20.9）。”³⁹ 如果奥古斯丁和他的同僚相信死人复活，我们很难责备他们因为“灵意化”的倾向而相信无千禧年论。这种“灵意化”不是因为无千禧年论，而是因为“在传统中强烈的柏拉图影响……”。⁴⁰

第二，莫特曼将前千禧年论和后千禧年论压缩成单一的末世论，错误地将约雅斤（以及他自己）的末世论和前千禧年派划上等号。⁴¹ 第三，莫特曼假设，无千禧年的视角会否定现时创造的更新，而支持“灵魂在这个世界以外的天堂的盼望”。⁴²

³⁷ Richard Bauckham, “Eschatology in The Coming of God,” in *God Will Be All in All*, 37-41。莫特曼在 “Christliche Hoffnung Messianisch oder transzendental? Ein theologisches Gespräch mit Joachim von Fiore und Thomas von Aquin,” *Münchener Theologische Zeitschrift* 33 (1982): 241-60 探讨费奥尼的约雅斤和阿奎那之间的对比。他称阿奎那（巴尔塔萨）的版本是“直觉的”或“垂直的”末世论，“失去……历史受介入的感觉，但将未来恢复到末世的范畴”（Bauckham, “Eschatology in The Coming of God,” 27）。

³⁸ Bauckham, “The Millennium,” 129，引述 Hill, *Regnum Caelorum*, 194-95 这部重要著作。

³⁹ Bauckham, “The Millennium,” 129。

⁴⁰ 同上，130-31。

⁴¹ 同上，131-32。“这不单在用语上使人混乱，也令他不能区分两种将来式的千禧年主义，而那是要准确阅读基督教千禧年传统，和它与现代时期世俗末世论之间的关系所必不可少的。”见 Moltmann, *The Coming of God*, 147, 153, 194 = 莫尔特曼著，《来临中的上帝》，184、191-92、240 页。

⁴² Bauckham, “The Millennium,” 135，引述 Moltmann, *The Coming of God*, 147 = 莫尔特曼著，《来临中的上帝》，184 页。

不过，包衡认为，这是个古怪的宣称，完全得不到无千禧年诠释的历史支持。事实上，无千禧年派期待基督再来时受造界的全面更新，而不单是在一千年的统治中。如果是这样的话，“我们必须问的问题是：千禧年所成全的神学功能，有甚么是新创造不能成全的？”⁴³ 正如包衡指出的，莫特曼主张，“在千禧年之前，没有圣徒的统治，”只有教会：“那些等候主再来的人如兄弟姐妹般、充满圣灵恩赐的、和非暴力的团契……（CoG 184 = 《来临中的上帝》，229 页）。”⁴⁴ 不过，这个论证“会落入一种危险的主张，即：尽管基督徒现在企图在世上行使专制和暴力统治还为时尚早，但他们会在将来的千禧年行使这种辖制。”⁴⁵ 如果是这样的话，重洗派的激进分子就不是在原则上错了，而只是在时间上有错误。⁴⁶ 而且，“根据启示录，圣徒不单在千禧年施行统治（二十 4），在新耶路撒冷也是这样（二十二 5）。”为甚么要用受造界得到恢复之倒数前的实现来取代它的最终实现？“一旦这样理解新创造，就不清楚千禧年为甚么是必须的。”⁴⁷ “根据莫特曼，只有千禧年提供了‘历史的目标’（CoG 133-134, 137, 193, 197 = 《来临中的上帝》，167-171-72-239-243 页）。”⁴⁸ 不过，正如无千禧年派主张的，这个目标在这世代终结时，不是比在这世代中同样确定地——甚至更确定地——实现吗？“为甚么它在新创造中会没有它的目标呢？”⁴⁹

第四，莫特曼坚持，对那些否认将来有真正千禧年的人来说，历史的终结只能以“突然的大爆炸”来预期，他称之为“广岛意象”和“大灾难”。⁵⁰ 不过，包衡回应说，这绝对不是无千禧年派的观点，对他们来说，神新创造的行动会“救赎、更新并转化”受造界，而不是在大灾难中消灭受造界。另一方面，“即使在莫特曼的千禧年中达到目标的世界历史，都会以‘突然的大爆炸’来结束，倘若那是设想末时的恰当方式。”⁵¹ 包衡写道：

⁴³ Bauckham, “The Millennium,” 135-36。

⁴⁴ 同上，136。

⁴⁵ 同上，137。

⁴⁶ 同上，138。包衡论及激进重洗派的话，是引述 Norman Cohn, *The Pursuit of the Millennium* (2nd ed; London: Paladin, 1970)，第十三章。

⁴⁷ Bauckham, “The Millennium,” 137。

⁴⁸ 同上。

⁴⁹ 同上，139。

⁵⁰ 同上，139，引述 Moltmann, *The Coming of God*, 201-2 = 莫尔特曼著，《来临中的上帝》，248-49 页。

⁵¹ Bauckham, “The Millennium,” 140-41。

“只有新地提供一些可能，让人类有新的身体”（CoG 104 = 《来临中的上帝》，133 页）。但在莫特曼的千禧年里，人类正是有新的身体，却没有新地。……莫特曼的千禧年论有所有千禧年论都有的问题：怎样描述千禧年，使它能够被理解为过渡，而不是最终。（强调字体为引者标示）⁵²

莫特曼正确地关注到要看见，我们对将来更新万物的预期，会引导我们现时的思想和行动。不过，无论有没有真正的千禧年，这都可以成立。无千禧年的立场也好像千禧年论一样，预期基督的国度在未来的终末成全。但它不需要预期宇宙的最后消灭（正如时代论一些流行版本那样），也不需要将永久和平这个美妙的光景化约成千禧年时代。事实上，沃弗提出，“把千禧年理解为过渡，不仅是不必要的，也是有害的。”⁵³

贰、从解经来评估千禧年的视角

历史的前千禧年派有很多值得称道之处。首先，如果启示录二十章要按字面诠释，它明显地是指一千年的时期，撒旦被捆绑一千年，似乎是很有根据的。第二，正如古德恩指出的，以赛亚预言一个时期，那时，“豺狼必与绵羊羔同居，豹子与山羊羔同卧，”“认识耶和華的知识要充满遍地，好像水充满洋海一般”（赛十一 6~9）。根据古德恩，这些预言设想“自然界有重大的更新，经文也将我们带到一个远超过今世的时代里，”那时列国的余民会受到吸引到主那里去（10~11 节）。⁵⁴ 第三，古德恩指出，那些在启示录二十章复活与基督一起施行统治的人，曾经拒绝敬拜兽或接受它的印记（启二十四）。

但是，如果启示录十三章所描述的逼迫很严重，因而导致我们下结论说，

⁵² 同上，141-42。我们应该指出，莫特曼在这个问题上为自己制造更多困难，他说：“神学传统总是将终末成全（consummatio）这个词连系到受造世界：De consummatione mundi 是十七世纪信义宗和改革宗神学相关文章的标题：旧的天和旧的地要变为不会消灭的新天和不会消灭的新地”（Moltmann, “Can Christian Eschatology Become Post-Modern?” 262）。如果是这样的话，他到目前为止对传统的一切批评，至少都需要加以限制，才能避免明显的矛盾。

⁵³ Volf, “After Moltmann,” 243。

⁵⁴ Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Bible Doctrine* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 1128 = 古德恩著，张麟至译，《系统神学》（E. Brunswick：更新传道会，2011），1151 页。

那兽尚未登上世界的舞台，它要到将来才会出现，那么，那兽所施加的逼迫也就要到将来才会出现。假如这个逼迫要到将来才会出现，那么启示录二十章的景象——那些“没有拜过兽……也没有在额上和手上受过它印记之人……”（启二十四）——也要到将来才会出现。这就表示，启示录二十章1至6节并不是在描述现今的教会时代，我们最好将之理解为指未来基督掌权的千年国度。⁵⁵

倘若我们同意这个预设——第十三章设想的逼迫事实上是未来的事情——古德恩的结论就十分合乎逻辑；但在我看来，对于罗马帝国统治下受苦的教会来说，这个预设至少似乎是和这启示对当时的適切性背道而驰的。

古德恩提出的最后一个解经论据是，启示录二十章提到那些“复活了，与基督一同作王一千年”的人（4节）。这不是指圣徒在千禧年前身体复活，以及死人普遍复活吗？“一些无千禧年派提出，‘复活了’这个短语是指属天存在状态的降临，或者是指进入神的同在。但我们必须问，希腊词语 *zaō*（‘活’）在哪里有这个意思？在新约圣经中，这个词没有任何其他例子的意思是‘进入神的同在’。”而且，“复活”从来都不是指“去天堂”，正如无千禧年派将这复活解释为“第一次复活”那样。⁵⁶

古德恩指出，前千禧年派和后千禧年派所谈论的，是彻底不同的“千禧年”。对后者来说，基督并不是以身体临在来作王；大地不是以得荣耀的圣徒与祂一起统治来得到完全的恢复。相反，列国有许多人归向基督，在这之后祂会带着荣耀回来，使死人复活，亲自在荣耀中统治。⁵⁷ 新约圣经绝对没有预期人类大规模的归信，而是说找到窄门的人“也少”（太七13~14）。“然而，人子来的时候，遇得见世上有信德吗？”（路十八8）。保罗描述“末世”的生命乃是充满自私、物质主义、对神的憎恨和暴力（提后三1~5）。

不过，后千禧年派也提出支持它立场的经文。弥赛亚诗篇（例如，诗二篇）设想一个时代，届时，地上的统治者要服事上主和祂的弥赛亚。大使命（太二十八18~20）肯定也暗示福音渐进的推展。如今万有都服在基督的脚下（来二5~9）。耶稣将国度比喻为最小的种子，会长成为大树（太十三31~32）。

我认为，对前千禧年派和后千禧年派提出的经文，无千禧年派提供了最令人满

⁵⁵ 同上，1131 = 古德恩著，《系统神学》，1154-55页。

⁵⁶ 同上，1119 = 古德恩著，《系统神学》，1140-41页。

⁵⁷ 同上，1123（编按：原著误植为1323） = 古德恩著，《系统神学》，1145页。

意的论述。让我尝试就这个主张提供一个简单的概述和辩护。

首先，这个词本身有点不恰当。无千禧年派并不否认千禧年的实存；相反，它将那个时代诠释为当今的实存，会在将来得到终末成全。⁵⁸ 亚当斯 (Jay Adams) 选择“已实现的千禧年论” (realized millennialism) 这个词，强调无千禧年论并不是对启示录二十章作灵意化的诠释，也不是将那里提到的时期化约为非现实。⁵⁹ 不过，我们必须将这“已实现的千禧年论”规限为“半实现的千禧年论” (semirealized millennialism)，才能够避免那些“君士坦丁版本”所落入的危险。直到基督在时代终结前带着荣耀回来，今世的国度才会成为基督的国度。这至少使改革宗和信义宗版本的无千禧年派，与历史的前千禧年派十分接近。但与后千禧年派一样，无千禧年派提出国度由基督在地上的事奉开展，会继续兴旺，直到祂在荣耀中再来。

其次，也和第一点有关的是，无千禧年派理解国度的关键是“已然”与“未然”的辩证。耶稣论到国度为现今（“已然”）的实存（可一 15；太十一 5~6，十二 28，十三 1~46；路十一 5~6、20，十七 20~23，十五 4~32），国度正在到来，但也已经到来（太十二 28~29；路十一 20）。

耶稣在路加福音十章和十一章宣称，在祂地上的事奉中，祂正在捆绑撒旦，掠夺他的财宝，推翻他的帝国。我们应该根据福音书这些历史事件和耶稣对它们的诠释，来诠释启示录那些具高度象征性的语言。千禧年派和传统后千禧年派将国度化约为地缘政治权力和荣耀的可见统治，耶稣回答法利赛人关于国度甚么时候来到的问题时所说的，反对这种看法：“神的国来到不是眼所能见的。人也不得说：‘看哪，在这里！看哪，在那里！’因为神的国就在你们中间”（路十七 20~21）。前千禧年派没有充分明白基督国度的“已然”，而后千禧年派则低估了国度的“未然”。⁶⁰

第三，无千禧年派的视角与新约圣经诠释旧约圣经的方式更加一致。前千禧年派的极端版本（也就是时代论）和后千禧年派的极端版本（也就是预言实现论），似乎是追随初期犹太末世论的假设；也就是，基督的国度会在一次降临当中完全实现。时代论前千禧年派和后千禧年派预言实现论的主要分别在于，千禧年的出现，

⁵⁸ Geerhardus Vos, *Redemptive History and Biblical Interpretation: The Shorter Writings of Geerhardus Vos* (ed. Richard B. Gaffin, Jr.; Phillipsburg, N.J.: P&R, 1980), 54。

⁵⁹ Jay Adams, *The Time Is at Hand* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1970), 7-11。

⁶⁰ 虽然后千禧年派承认国度未完全完成，但却主张那只是在程度上。在原则上，这个世代的众国度已经属于基督天上的国度，即使它们仍未从属于它，实现它的好处。不过，无千禧年派却主张，甚至在原则上也不是这样。只有当基督再来时，两个国度才会合而为一。

究竟是在基督第二次来到时，还是第一次来到时。因此，两种观点的问题都是倾向于将圣经预言整平。要不是末时所有重要的事件都已经发生（完全实现论），就是将会发生（时代论）。

不过，圣经预言展示一种“迭进”（telescoping）的效果。里德伯格（Kim Riddlebarger）使用远处高山的地平线这个类比。在接近前面的山脉时，我们往往发现在它后面还有另一座山脉。⁶¹ 很多弥赛亚诗篇明显指大卫，但他又没有充分应验这些诗篇所说的。同样，以赛亚书的许多预言都在波斯王古列身上部分地应验了，但却是到了基督时才完全应验。玻璃鞋只有穿在祂脚上才会完全合脚。耶稣将这些预言应用在自己身上。因此，特别就新约圣经中的预言来说，问题不是它们是否指基督和祂的国度，而是究竟是指祂在恩典中作王，还是在荣耀中作王。由于“已然”／“未然”的辩证，我们不应该因为它同时指这两者而感到惊讶。基督的国度在神的眼中是有力的，但同时在世人的眼中却是软弱的。

在橄榄山讲论（太二十四章）中，耶稣预备门徒迎接将来的动荡不安。第1和2节引入这个主题，门徒惊叹圣殿的宏伟，引发耶稣说：“我实在告诉你们，将来在这里没有一块石头留在石头上，不被拆毁了。”在接下来的几节里，耶稣解释末时的记号。那时会有假弥赛亚和假先知欺骗很多人，还有自然灾害。“这都是生产之难的起头”（3～8节）。接着是大灾难和“被万民”恨恶，引诱很多信徒背道。“惟有忍耐到底的，必然得救”（9～13节）。重要的是，耶稣补充说：“这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到”（14节）。这与耶稣升天时，对门徒有关国度最后一个问题所作的回应是一致的，那时耶稣将他们的注意力引导到五旬节和传扬福音的普世使命上。

在这里，我们再次看到无千禧年观点所强调的那种国度的吊诡：福音会传到万国，但见证人会受列邦嘲笑。耶稣把祂两次来临之间的所有这些事件加以“迭进”，因为祂总结说，在这整段时间，福音会传到万国，“然后末时才来到。”由于在主后70年时，福音明显没有传给万国，我们不可能像预言实现论者所说的那样，视耶稣所指的“末时”为过去的事件。同时，耶稣谈及大灾难的时期和福音的成功是在一段长时间中发生的。这完全符合将启示录诠释为基督国度历史一系列天启式的快照，从这段历史的开展到它在基督再来时的终未成全。⁶²

与时代论相反，耶稣说祂提到的事件在祂的听众还在世时就会开始发生（34

⁶¹ Kim Riddlebarger, *A Case for Amillennialism* (Grand Rapids: Baker, 2003), 56。

⁶² 见 Dennis E. Johnson, *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2001), 1-48。

节)；但也与末世预言实现论不同的是，祂没有教导说这些事情在他们在世时全都会发生。在 15 至 28 节，耶稣重申并阐述 3 至 14 节的信息。祂警告祂的追随者说，在这整个时期，他们必须不受那些宣称祂已经回来的人诱惑。“闪电从东边发出，直照到西边。人子降临，也要这样”（27 节）。耶稣运用突出的天启意象，补充说：

那些日子的灾难一过去，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。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。祂要差遣使者，用号筒的大声，将祂的选民，从四方，从天这边到天那边，都招聚了来。（29~31 节）

紧随着大灾难时期，人子会在荣耀和能力中来临。耶稣没有提到隐秘被提或千禧年，只是提到祂第二次来招聚祂的选民。最后审判会紧跟在这第二次降临之后（48~51 节）。

讲了两个比喻说明自己再来会是多么出人意料之后，耶稣说：“当人子在祂荣耀里、同着众天使降临的时候，要坐在祂荣耀的宝座上，”审判列国，将山羊和绵羊分开（太二十五 31~32）。在大灾难和福音推进的时期之后，所有这些事件都会在一件影响广泛的事件中发生：主的再来，聚集选民并审判列国。

耶稣的天启意象来自先知书，我们在那里同时发现这个文学体裁的迭进模式和象征性的特点。雅威针对巴比伦发出审判，宣告说：“耶和華的日子临到，必有残忍、忿恨、烈怒，使这地荒凉，从其中除灭罪人。天上的众星群宿都不发光，日头一出就变黑暗，月亮也不放光”（赛十三 9~10）。二十四章也有类似的异象，预言神对整个大地的忿怒。雅威来施行审判时，“月亮要蒙羞，日头要惭愧”（22~23 节）。在以西结书三十二章针对法老和埃及的预言中，我们见到类似的生动意象。虽然埃及好像海怪一样在深海寻找列国吞吃，但神会用渔网网住这骄傲的帝国，将它抛到田里，让飞鸟在那里聚集，野兽吃它的骨头（2~4 节）。“我必将你的肉丢在山间，用你高大的尸首填满山谷。……我将你扑灭的时候，要把天遮蔽，使众星昏暗，以密云遮掩太阳，月亮也不放光。我必使天上的亮光都在你以上变为昏暗，使你的地上黑暗。这是主耶和華说的”（5、7~8 节）。

其他先知同样用地震天动、日月昏暗、星宿无光来描述耶和華的日子（珥二 10、31，三 15；参：番一 15）。正如我们看到的，耶稣论及的人子驾着云降临，是但以理书七章 13 至 14 节所预言的。对于马太福音二十四章的天启意象，和耶稣所引述的先知书经文，同样都没有理由按字面诠释。在这两种情况下，戏剧性时刻的历史一

天启转折点，都只能诉诸灾难性的自然和宇宙现象来象征。

根据这个初步的论述，我们可以将新约圣经其他的教导视为预期以下的末时场景。在这里，无千禧年派同意后千禧年派（尤其是部分实现派），认为，马太福音二十四章 29 至 31 节的一些天启意象，在耶稣直接提到的事件中应验了：也就是圣殿在主后 70 年被毁，耶稣明确表示祂的一些听众会目睹此事。⁶³

彼得的五旬节讲章引述约珥的预言（徒二 16~21），似乎也指向这个方向。根据前千禧年派的诠释，如果彼得在引述约珥书二章 28 至 32 节时，停在 18 节，说圣灵浇灌在所有人身上，会是合理的。不过，彼得却继续说：“在天上，我要显出奇事；在地下，我要显出神迹；有血，有火，有烟雾。日头要变为黑暗，月亮要变为血；这都在主大而明显的日子未到以前。到那时候，凡求告主名的，就必得救”（徒二 19~21）。根据彼得，这一连串事件在基督被钉十字架和升到神的右边时完成，而且在现今仍然有效果（22~36 节）。同样，我们可以将这理解为“迭进”，有即时的应验，然后是最终和更大的应验，但这至少需要在彼得引述约珥书经文的上下两半之间有一点思路的中断。在以西结书三十二章 7 节；约珥书二章 10 节和阿摩司书八章 9 节，类似的天启意象用来指第一个圣殿被毁——虽然在那里我们没有理由按字面理解这种意象。

法兰士（R. T. France）将基督“驾着云降临”诠释为已经在祂升天时得着应验，把“将祂的选民从四方”招聚起来，诠释为指祂在地上事奉时派去列国传福音的见证人；和古德恩一样，我不同意这个看法。⁶⁴ 这个诠释（也由部分预言实现派采纳）会面对一个挑战：耶稣升天时，天使应许门徒说：“这离开你们被接升天的耶稣，你们见祂怎样往天上去，祂还要怎样来”（徒一 11）。天使没有说耶稣驾着荣耀的云降临，而是说祂被接升天。正如他们目睹祂在荣耀的云中离开，地上万族也“要看见人子有能力、有大荣耀、驾着天上的云降临”（太二十四 30）。我同意法兰士将这天启意象诠释为指历史事件的灾难性转变，而不是天体现象，但那范围并不限于第一世纪的事件。那是马太福音二十四章提到的大灾难时期，将人子两次降临分开。

据此，我们不应该假设圣经的预言偏重过去或将来，它反倒是救赎历史中“已然”／“未然”辩证的一部分。由于基督升天和圣灵在五旬节降临，我们活在“那

⁶³ R. T. France, *The Gospel According to Matthew* (Tyndale New Testament Commentaries; Leicester, U.K.: Inter-Varsity Press, 1985), 343-46 = 法兰士著，沈允译，《马太福音》，丁道尔新约圣经注释（台北：校园，1996），385-89 页。

⁶⁴ Grudem, *Systematic Theology*, 1126 = 古德恩著，《系统神学》，1149 页。

／这末世”（徒二 17；提前四 1；提后三 1；来一 2；雅五 3；彼后三 3；犹 18；彼前一 20；约壹二 18），在“末日”之前（约六 39、40、44、54，十一 24，十二 28）。保罗说“万世之终局……达到”（林前十 11，《吕振中译本》）。不过，还有更多事情要来。基督“在这末世显现”（来九 26），但论及“来世”，即使是现在也借着讲道和圣礼闯入我们中间（来六 5）。在这个时期，国度由基督在地上的事奉开展，获圣灵加力，透过见证福音推进，始终受到世人反对，甚至使圣徒落入大磨难。基督借着祂的道和圣灵、从天上以恩典统治。但祂会带着能力和荣耀回到地上。随着祂第二次来临，所有死人都会复活，连同最后审判，作为一件包罗一切的事件发生。事实上，虽然我们现在的经验是在这一切中间，在那天，我们会回顾整个教会历史，从基督的复活到祂再来，视之为单一事件，也就是由罪和死亡主宰之“世代的结束”。从这个角度看，信徒所等候的不是一连串中间事件和政权，而是基督带着审判和复活的能力再来。正如古德恩看到的，“这个体系十分简单，因为它认为，要在末日发生的所有事件，都会在基督再来以后立刻、同时发生。”⁶⁵

保罗对基督作王的理解是“已然”与“未然”：“因为基督必要作王，等神把一切仇敌都放在祂的脚下。尽末了所毁灭的仇敌，就是死”（林前十五 25~26）。根据希伯来书，甚至现在我们也透过洗礼、讲道和主餐“〔尝过〕来世权能”（来六 5）。圣灵在我们心里同在，作为终末成全的凭据（*arrabōn*），使我们确信祂会完成在我们心里所开始的善工。圣灵把将来世代的福分带到今世，不单用说不出来的喜乐充满我们，也使我们未来的“更多”有说不出的渴望。壮士已经被捆绑（太十二 28~29；路十 18），好叫不信的帕子可以从被撒旦囚禁之人的眼前撕开。基督已经在十字架上胜过撒旦，在复活和升天时掳掠那掳掠人的。根据使徒书信，基督现在正在作王（林前十五 25；来一 3、8、13，八 1，十 12~13；徒二 24~25，三 20~21）。因此，耶稣可以向受逼迫的圣徒保证：“不要惧怕！我是首先的，我是末后的，又是那存活的；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”（启一 17~18）。

在这过渡期，国度随着见证人的受苦、甚至殉道而推进。但基督“要向那等候祂的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们”（来九 28；参：十 37）。正如我们已经看到的，万物的更新以同心圆的方式运作，由里面的人开始，然后在终末成全时，包括身体复活和受造之物的完全更新。每当新约圣经处理基督再来、复活和最后审判这组合时，都没有提到中间的被提、复活或审判。古德恩相信，耶稣在

⁶⁵ 同上，1110 = 古德恩著，《系统神学》，1131 页。

约翰福音五章 28 至 29 节提到两次复活，“行善的复活得生，作恶的复活定罪。”⁶⁶ 不过，耶稣在这里提到的不是两次分开的事件，而是两种不同的命运。

如果启示录二十章是直截了当的历史叙事——或者甚至预言——我们会跟随时代论的格言，“尽可能按字面”诠释它。不过，我们必须认真根据整卷书的天启文体这个特点来看待它。时代论者当然承认，启示录有很多东西都是象征。事实上，他们对象征的诠释有时近乎奇想，仿佛圣经预言是根据每天的报章头条来诠释一样。⁶⁷ 不过，特别因为根据耶稣和新约圣经其他地方直截了当的话，将启示录二十章的一千年（就像天上圣殿的大小一样）诠释为象征基督现今的统治，似乎更合理。从这个角度来看，我们在启示录二十章看到的那部分约翰的异象，是发生在天上，而不是在地上，而且是在现今，而不仅仅是将来的事件。整卷书都不应按时代顺序来阅读，而应该视为从天上角度看教会在当今世代的快照。⁶⁸

那么我们怎样回应上文提及的古德恩的反对？如果新约圣经谈及撒旦蒙蔽不信的人，我们怎能说他被捆绑？

首先，从无千禧年派角度看，相信对前千禧年派来说，是比不信对无千禧年派来说更大的问题。如果撒旦不被捆绑，就不可能有教会——更不要说即使有着异端和分裂，在千百年后仍然持续的教会。但基督应许祂会建立祂的教会，甚至地狱的门都不能抵挡她的攻击（太十六 18）。对前千禧年派更大的困难是，怎样解释基督荣耀统治一千年后会有另一次“堕落”。

正如古德恩评述的，启示录二十章确实不单提到撒旦被捆绑，也提到他被扔到无底坑。⁶⁹ 但在这里，同样与先知预言——特别是天启式的预言——一致的是，将

⁶⁶ 同上，1119 = 古德恩著，《系统神学》，1141 页。

⁶⁷ 例如：启示录十二章“大鹰的两个翅膀”，何凌西将之与犹太人大批经空运逃避敌基督的追杀划上等号。“由于鹰是美国的国徽，那空运可能由美国在地中海的第六舰队提供”

（Hal Lindsey, *There's a New World Coming: A Prophetic Odyssey* [Santa Ana, Calif.: Vision House, 1973], 179）。同样，何凌西提出一个猜测，启示录第九章的蝗虫可能是响尾蛇直升机，特别因为“它们也发出‘许多车马奔跑上阵’的声音”。那里描述的那种折磨方法，甚至可能是“从它尾部喷出的一种神经毒气”（*New World Coming*, 138-39）。长达数十年，古典时代论者都将敌基督和其他末时人物等同于当代的一些人物、运动和国家。虽然这些预测都证明错误，但同一个作者往往会提出一套新的猜测，仍然有人乐于聆听。

⁶⁸ 关于这个诠释，见 Richard Bauckham, *The Theology of the Book of Revelation* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1993), 7 = 包衡著，《启示录神学》（香港：基道，2000），10 页。在启示录，约翰“被带到天上，让他从天上的角度看世界”。事实上，约翰提到那是“在主日”，突出基督徒的安息日是参与实存的记号。

⁶⁹ Grudem, *Systematic Theology*, 1118 = 古德恩著，《系统神学》，1140 页。

这理解为这行动的“迭进”，包括他被捆绑（现在）和他受审判的终末成全（在将来毁灭）。希伯来书二章 14 节谈及基督借着祂的死“败坏”了撒旦，但我们知道撒旦会在历史终结时才被扔到火湖中。⁷⁰ 他现在仍然“如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人”（彼前五 8），但这与无千禧年派对启示录十二章的诠释一致，撒旦从天上的圣所被扔下来，不能影响救赎的结果，但却仍然迫害教会。这个诠释强调一点：具决定作用的是天上法庭的职事，无论撒旦得到容许在地上做甚么，那最终都是被打败的敌人忿怒的垂死挣扎。

古德恩也提到哥林多后书四章 4 节，那里提到“此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们”。⁷¹ 但正是因为撒旦被捆绑，他在这方面的努力才会被挫败，以致在地极，被蒙蔽的人都看见（3、6 节）。古德恩也提到约翰一书五章 19 节，那里说，“全世界都卧在那恶者手下。”⁷² 不过，与众多显示国度已经开展、透过福音推进，以及显示天上地下所有权柄都属于基督的经文一起阅读时，这些经文显示，世界被拘禁，正是基督恩典的国度正在翻转的情况。目前，祂正在劫掠撒旦的国度，解救在撒旦的列车上被掳的人。世界处于黑暗之中，但它已经看见大光。教会不仅有受苦的见证，教会甚至要借着这见证来证明，地狱的大门不能胜过她。

对无千禧年派来说，除非基督再来，已然一未然的张力不会解除。正如基督的生命既是羞辱的又是高升的，教会在履行将福音带到地极的使命时，也同时在受苦。基督在恩典中作王的国度，既不是我们仍然等候的国度，也不是我们必须带来的国度，而是我们现在已经从天上领受的国度。

其次，古德恩指出，旧约圣经的预言（例如，豺狼与羊羔同住）预期“自然界有重大的更新，……将我们带到一个远超过今世的时代里”；我们可以再次诉诸先知诠释的原则来回应。天启语言运用自然意象，来表达救赎历史中主要转捩点的力量。狼和羊，蛇和鸽子，通常都描述国家暴力及和平的光景。此外，预言的迭进模式展望着倒数之前（半实现）和最终（完全实现）的应验。

第三，古德恩主张，启示录二十章必然还是未来的事，因为启示录十三章描述的逼迫仍未发生。不过，我已经指出，为甚么我认为基督两次来临之间的这个时代可以等同于这两章的情景。启示录同时给我们并存的实际的快照，不是按顺序提出事件。正好像耶稣在橄榄山讲论中预言的那样，这个时代的特色既是受苦又是成

⁷⁰ 我感谢马狄生（Keith Mathison）提出这段经文参考。

⁷¹ Grudem, *Systematic Theology*, 1118 = 古德恩著，《系统神学》，1140 页。

⁷² 同上。

功。

我承认，最困难的解经挑战是古德恩提出的最后一个反对理由，也就是在启示录二十章中“复活”的人，是代表现今在天上的圣徒的灵魂，而不是在将来死人的复活。不过，经文确实说这些复活的人是“因为给耶稣作见证，并为神之道被斩者的灵魂……”（4节）。如果这里希腊词语 *zao*（“活”）不能有进入神同在的意思（在身体复活前），那么明确提到灵魂就是更大的问题。殉道者的灵魂肯定不是死的，不可能按字面意思复活。将这视为指他们殉道后进入神的同在，不是更合理吗？这些难道不是在启示录六章10节呼求主伸冤的殉道灵魂吗？

正如约翰的异象所见证的，即使当基督的百姓在地上大受痛苦和殉道时，祂当然还在天上作王。对那些面对逼迫的人来说，知道自己属于那些“复活了，与基督一同作王一千年”的人——也就是在教会当前这个时代继续在下面（以“一千年”为象征）挣扎的人——会带来很大的安慰（这是这一连串异象的目的）。虽然古德恩正确地说，在新约圣经其他地方，*zao*（“活”）这个词不曾表示“进入神的同在”，但认为那是这里的意图也不是不能设想的。如果是这样的话，要强调的重点是殉道者得到保证，虽然他们死了，但他们会即时在天上得到生命，与基督一起作王，等候祂再来。

但古德恩问道，这怎能构成“第一次复活”，这是可以理解的。⁷³

我们必须记得启示录的内容和目的。约翰的奇特异象首先是要安慰早期的基督徒，他们在罗马帝国下遭受严厉的迫害。这卷书是这样开始的：“耶稣基督的启示，就是神赐给祂，叫祂将必要快成的事指示祂的众仆人。祂就差遣使者晓谕祂的仆人约翰。……念这书上预言的和那些听见又遵守其中所记载的，都是有福的，因为日期近了”（启一1、3，强调字体为引者标示）。然后，约翰问候小亚细亚的七间教会。⁷⁴ 这些是约翰时代的真实教会。他们会得到安慰，因为基督现在已经“从死里首先复活，为世上君王元首”，祂“用自己的血使我们脱离罪恶，又使我们成为国民，作祂父神的祭司。……看哪！祂驾云降临，众目要看见祂，连刺祂的人也要看见祂，地上的万族都要因祂哀哭。这话是真实的。阿们！”（一5~7）。

一方面，这样重复耶稣在马太福音二十四章30节的预言，挑战后千禧年派（至少是预言实现论或预言部分实现论）的观点。这观点认为，这事件已经发生——特

⁷³ 同上，1119 = 古德恩著，《系统神学》，1141页。

⁷⁴ 在时代论教导的很多流行版本中，这七间教会被视为教会历史的七个时期。因此，讽刺的是，从某个角度来说，启示录非天启的引言被“灵意化”，而接下来的天启异象则在很大程度上是更多按字面来诠释。

别是因为约翰明显在第一世纪最后十年写启示录，而且很可能在豆米仙（Domitian）统治下，也就是在基督升天后六十年，圣殿被毁后超过二十年。不过，它也挑战前千禧年派的观点，那种观点认为约翰的异象描述的事件完全是为了我们这些将来的人，即使它们在约翰的日子是“必要快成的事，……因为日期近了”。耶稣预备祂的群羊面对即将来到的屠杀，向他们保证，祂现在已经是一切执政掌权者的王，在适当时候祂会回来，将一切拨乱反正（启一 17~18）。

从那时起，教会确实遭遇大逼迫，在世界各地都持续不断。我们这些身处西方民主世界的人比较难明白，但我们在世界其他地方的弟兄姊妹却体会到，受尼禄（Nero）和豆米仙迫害，只是代表历世历代受苦的教会。⁷⁵ 因此，展开的异象不是一连串的报导文学，而是像国度的快照，包括它地上和天上的形式，它得胜和战斗的形式：它现在是地上恩典的国度，有一天会显明为荣耀的国度。在这个脉络下，这异象涵盖了教会的整个历史，由第一世纪到基督再来，以及教会进入永恒的安息日。启示录的异象，透过从天上角度看现今世代的轰动事件，突出了“已然”／“未然”的张力。圣徒现在受逼迫，以及群众受上帝帝国狂傲的压迫，都是真实的，但基督过去的得胜，和仍有待终末成全的、那应许的未来，也同样真实。这就是所有信徒在基督两次来临的这段期间的安慰。

如此，根据无千禧年派的诠释，我们现今乃是活在启示录二十章的“一千年”里，我们所渴望的，不是还有照字面应验的一千年，还会有另一次堕入罪中，我们乃是渴望，随着基督前来审判和复兴万有，永恒的公义及和平国度就会降临。借用自然世界的意象，神应许一种光景：昔日的敌人（狼、羔羊和狮子）会和乎共处。

因此，无千禧年论有空间容许国度现今（在恩典中）存在，并在将来最终成全（在荣耀中）。就现在而言，国度正在个人的心里工作，使他们与基督相交，因此也与彼此相交，建立和平。事实上，这是“基督的奥秘。这奥秘在以前的世代没有叫人知道，像如今借着圣灵启示祂的圣使徒和先知一样。这奥秘就是外邦人在基督耶稣里，借着福音，得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许”（弗三 4~6）。虽然以前“与基督无关，在以色列国民以外，在所应许的诸约上是局外人，并且活在世上没有指望，没有神”，相信的外邦人“在基督耶稣里，靠着祂的血，已经得亲近了。因祂使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙”（弗二 12~14）。除非基督现在正在作王，否则外邦人如今在世上就仍然没有指望——犹太人也没有，因

⁷⁵ 过去一个世纪，数以百万计基督徒因着为基督作见证而死。就在我下笔之时，世界上很多地方将近有二亿基督徒面对拘捕、监禁、甚至死亡。在罗马帝国统治下，最多有十万名基督徒殉道。

为他们也被律法定罪。不过，国度还未像基督再来时那样在荣耀中显现。那时祂的国度会在公共领域完全可见、完成、不受对抗和全面实现。使我们与神及彼此和好的和睦，会在全球和平中实现，永远不会再受暴力干扰。在基督再临前，没有甚么空间让人们相信会有一个黄金时代，特别是考虑到保罗在提摩太后书三章 1 至 9 节对末世的描述和耶稣的问题：“然而，人子来的时候，遇得见世上有信德吗？”（路十八 8）。但这些经文乃是与基督建立和保存祂的教会直到末时的应许一道出现的。以福音随时随地的进展来衡量，我们这个时代诚然是个黄金时代。

叁、以色列与末时

使徒保罗提出一个问题：“我且说，神弃绝了祂的百姓吗？”——指的当然是犹太民族——然后回答说：“断乎没有！”（罗十一 1）。在回到罗马书九至十一章这个论证前，重要的是先检视它更大的圣经神学视域和可供选择的诠释。

很多前千禧年派——特别是时代论者——都严格区分，以神对以色列的计划为高潮的末时事件，以及以祂对教会的计划为高潮的其他事件。把神给以色列的应许和预言，诠释为已经在基督扩大了以色列群体里得着了应验——这群体包括“各族、各方、各民、各国”（启五 9），形成祂“圣洁的国度”（彼前二 9）——难道不是“灵意化”吗？

例如：我们可以考虑阿摩司书九章 11 至 12 节，那是关于以色列得恢复的一段重要经文：“‘到那日，我必建立大卫倒塌的帐幕，堵住其中的破口，把那破坏的建立起来，重新修造，像古时一样，使以色列人得以东所余剩的和所有称为我名下的国。’此乃行这事的耶和華说的。”在那天，以色列的财富会恢复，“他们必……栽种葡萄园，喝其中所出的酒，修造果木园，吃其中的果子”（14 节）。他们不会再被拔出来（15 节）。这是永恒乐园的异象。前千禧年派（尤其是时代论前千禧年派）把这个视为只是指以色列在她地缘政治的土地上复国，恢复圣殿献祭，以及弥赛亚在地上的统治。⁷⁶ 无千禧年派的诠释——它是指教会在基督统治下、在这个时代的使命——被视为灵意解经，没有按字面理解这些预言。不过，时代论对于像阿摩司书九章这样经文的思路有几个困难。

首先，阿摩司书九章谈及永恒、不受干扰、无条件的福分，而时代论将它诠释为只是指一千年。第二，而且最关键的是，使徒通常将这些预言诠释为现今在基督里，并在祂以祂的圣灵从以色列和列国招聚余民中应验了。事实上，雅各在为让外

⁷⁶ 根据 Scofield Reference Bible (1917)，阿摩司书九章 11 至 15 节（好像诗七十二 1）教导说，“国度是透过以色列扩展到全地。”

邦人加入教会辩护时引述了阿摩司书第九章：

方才西门〔彼得〕述说神当初怎样眷顾外邦人，从他们中间选取百姓归于自己的名下；众先知的話也与这意思相合。正如经上所写的：“此后，我要回来，重新修造大卫倒塌的帐幕，把那破坏的重新修造建立起来，叫余剩的人，就是凡称为我名下的外邦人，都寻求主。这话是从创世以来，显明这事的主说的。”（徒十五 14~18）

对雅各来说，这段经文的应用不是将来，而是现在：勿使加入教会的要求取决于犹太人的独特性（19节）。

雅各的诠释是一个典型，以基督为中心来解读整本圣经，而这也是耶稣亲自教导门徒的（路二十四 25~27、31~32、44~49）。事实上，从这些经文可以明显看到，基督死后，门徒的混乱和绝望，是因为他们假设旧约圣经的预言是指一个地上国度的复兴。在往以马忤斯的路上，充满忧伤的门徒说：“但我们素来所盼望要赎以色列民的就是祂”（路二十四 21）。耶稣解释说，祂确实救赎了以色列，甚至远超过她的期望，但却是借着十字架和复活。甚至在耶稣升天时，门徒还问：“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”耶稣只吩咐他们去耶路撒冷，等候圣灵降临（徒一 6~8）。

从彼得的五旬节讲章开始，门徒宣告，在耶稣基督里，透过祂福音的推进和祂教会的增长，旧约圣经的预言得到了应验。如今对以色列百姓的核心称谓——“被拣选的族类，祭司的国度，圣洁的国民，属我的子民”（出十九 6；申七 6，十 15；赛四十三 20，六十一 6，六十六 21；玛三 17）——被应用到所有相信基督的人身上（彼前二 9）。事实上，我们在第 10 节明显看到，把外邦人也包含这些身份中：“你们从前算不得子民，现在却作了神的子民；从前未曾蒙怜恤，现在却蒙了怜恤。”

保罗使用撒拉和夏甲的比方，对比了天上和地上的耶路撒冷（加四 21~31），围绕耶稣基督重划以色列的版图。地上的血统不再有任何意义，因为摩西之约不再有效，也永远不能废除或修改那较早的亚伯拉罕之约，这约应许要借着亚伯拉罕和撒拉的后裔赐福给列国。结果，犹太—外邦的区分不再有任何宗教或教会方面的意义（加三 15~四 7）。决定继承权的是应许，而不是律法——而现在这对每一个人都是真的。“这就是说，肉身所生的儿女不是神的儿女，惟独那应许的儿女才算是后裔”（罗九 8）。

如果耶稣声称祂即将要推翻罗马，重建神权政体，并不会激怒宗教领袖；但耶稣凭自己赦免人的罪时，却被指控是亵渎。国度借着罪得赦免和脱离死亡的捆绑，

在这世代变得部分可见。国度不是在奋锐党爱国的热忱中，而是在彼得认信耶稣为基督／弥赛亚中（太十六 16），也在引向耶路撒冷（十字架和复活）的使命中，才被人认出来。同样地，在使徒行传中，对国度的宣讲集中在应验了透过基督的十字架和复活而赦罪的弥赛亚预言（徒二 14~36，三 12~16，十七 2~3）。若是这样，路加福音十一章的捆绑壮士，便对应着启示录二十章的捆绑撒旦一千年，让福音得以推进。

我们很难否认，这也是保罗信息的核心（正如他在林前十五 3~4 所概述的，很可能是较早期的套语）。保罗仍然在等候主的再来（罗八 19、23~25；腓三 20；帖前一 10），但却主张新造／国度已经在基督的得胜中开展：神的义从天上显明（罗一 16~17），包括罪人的称义和重生，圣灵和祂恩赐的浇灌（罗五 5）。在马太福音二十八章 18 节，高潮是国度所有的权柄都在基督手里，而这也是保罗书信强调的（罗一 3~4；弗一 18~22；腓二 9~11；西一 15~20）。

我们在大公书信中也发现同样的强调，希伯来书一章 1 至 4 节颂赞升天的基督为“承受万有的”，祂也是万有的统治者，“只是如今我们还不见万物都服祂”（来二 8）。基督升到权能和统治的地位，向我们保证，虽然我们仍然未见到万物都服祂，但国度已经存在，有一天会在普世显明。如果传福音就像神迹一样，是国度到来的记号，保罗的信息和职事就是肯定国度的到来。福音宣告的所有实际都是弥赛亚国度的证据——审判和称义、赦罪和新生、圣灵的恩赐以及招聚百姓享受末时的筵席，而这些都是保罗著作的重点。除非我们心目中有一种不同的国度，否则我们不会以为保罗的视野中没有国度的主题。

有鉴于在第一世纪犹太人和基督徒（大部分是犹太人）之间的对比，更正教改教家称复兴神治国度的千禧年观念为“犹太人的错误”，是毫不令人惊讶的。在我们的时代，古典的时代论教导说，千禧年会包括更新的神治国度，重建圣殿和献祭。根据薛弗尔和华活特（John Walvoord），“以西结书四十至四十六章描述一个千禧年圣殿。”“在这圣殿的献祭和摩西的祭有点不同。……不接受圣殿和献祭系统为字面的预言，是没有坚实的理由的。虽然基督的死结束了摩西律法和它的献祭系统，以西结提到的献祭似乎是纪念的性质，是在回顾十字架；如同旧约圣经中的祭是前瞻十字架一样。”⁷⁷ 不过，这两位作者没有提供任何经文，是在教导要恢复献祭系统，或是在教导一种有可能只是纪念性质的祭。

将千禧年里的献祭的角色等同于在旧约里的祭，只是加深一个印象，即这观点

⁷⁷ Lewis Sperry Chafer, *Major Bible Doctrines* (rev. by John Walvoord; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 357-58。

抵触了新约圣经着重宣称的：基督所应验的，已经使整个利未系统失效（尤其见：来八～十章）。它也让一些无千禧年派（至少包括本人）更感到：古典时代论两群百姓和两个计划的模式，要求两个应验的对象：耶稣基督和以色列国。不过，如果我们明白圣经和神恩典之约的基本合一性（正如进程时代论更愿意承认的那样），古典时代论设想的千禧年，代表着一种在救赎历史里的倒退，从应验倒退到预表和影儿。

现在我们回到保罗在罗马书九至十一章的论证。保罗指出，单单作为亚伯拉罕和撒拉的后裔，或者单单肉身的割礼（参：二 25～29），都不能决定人是否得救。甚至对那些在有形的圣约群体中的人，神也总是维持祂拣选的特权（九 1～21）。这个对余民的拣选，包括外邦人和犹太人（24～29 节）。保罗在肉身上的弟兄姊妹，大部分都是根据律法追求永恒的产业，而许多外邦人则借着相信基督继承给族长的应许（30～33 节）。第十章阐述这个对比，然后我们来到保罗论证的高峰：“我且说，神弃绝了祂的百姓吗？断乎没有！”（十一 1）。但他解释自己的答案时，说自己属于现在借恩典得救的余民，正像七千个没有向巴力屈膝的人一样。“如今也是如此，照着拣选的恩典，还有所留的余数”（4～5 节）。在神信守圣约的整个历史中，以色列都借着一群余民而得救，正如世界透过挪亚和他的家庭得救一样。今日也是如此。

不过，十一章下半部分似乎主张，虽然在这个时代，外邦人广泛得到嫁接，只有少数犹太余民，但在末时，犹太人会广泛得到重新嫁接：“弟兄们，我不愿你们不知道这奥秘，就是以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了，于是以色列全家都要得救”（25～26 节）。⁷⁸

不过我们很难解释由雷历阐释的古典时代论观点，他说道，“在任何意义上，教会都没有应验给以色列的应许。……教会时代不在神对以色列的计划中。它是插进来的。”⁷⁹

因此，一些无千禧年派认为，给以色列的救恩应许，全部都在新约教会中应验了，没有剩余；而时代论者则认为这些应许只有当以色列在千禧年恢复神治国度时才得到应验；但保罗在罗马书九至十一章的论证似乎更为复杂。虽然以色列是教

⁷⁸ 虽然就这问题来说，在无千禧年派中属于少数，但魏司坚、芮德博和约翰·慕理都为在历史终结时有大量犹太人蒙招聚这个观点辩护。我认为 David E. Holwerda, *Jesus and Israel: One Covenant or Two?* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994) 的论证尤其有说服力。Robert Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Nelson, 1988), 1027-30 为大部分无千禧年派的意见做出一个好的辩护。

⁷⁹ Charles C. Ryrie, *The Basis of the Premillennial Faith* (New York: Loizeaux Bros., 1953), 136。

会，教会是以色列，但这属灵国度会在末后的日子扩大，这次有大量的犹太人加入。正如我所提出的，我不相信新约圣经教导说教会取代了以色列，而是外邦嫁接到真以色列的葡萄树上，从那里产生新约门徒原始的核心。救恩透过犹太人来到世上；耶稣受差派到犹太人那里；福音首先带给犹太人；国度由耶路撒冷传到地极。最终，它会被带回到原点，由地极再次回到耶路撒冷。

肆、敌基督和隐秘被提

根据古典时代论的末时场景，在但以理书九章，但以理见到的那个异象的“七十个七”，应该诠释为 490 年，其中 483 年是从重建耶路撒冷的命令（但九 25）到弥赛亚为止。⁸⁰“耶和華的日子”“指一段漫长时间，由教会被提和这事件之后地上的审判，到基督千禧年统治（赛二 10~22；亚十四章）的结束。”⁸¹在隐秘被提后，向那些在大灾难中仍然在世的人传福音的任务，会交给归信的犹太人。大灾难本身会由复兴的罗马帝国（但二章，脚的阶段，以及但七 7，第四只兽的十角阶段）领导。⁸²经过七年的和平后，敌基督——一个与俄罗斯结盟的中东独裁者——会破坏与以色列所立的约。大灾难会持续四十二个月，“引至基督第二次降临。”⁸³

关于被提，薛弗尔和华活特写道：

那些把关于未来地上国度的预言灵意化的人，倾向于把被提的预言和基督再来的预言合并为一个事件，同时发生，因此使被提成为灾难后的事件。……那些将预言按字面诠释，一致地考虑预言细节的人，则可以充分支持一个结论，基督的再来是在灾难后和千禧年前。⁸⁴

再次，务必要记得，无千禧年派并没有“把关于未来地上国度的预言灵意化”；他们只是不认为信徒“被提”和基督再来之间的相关经文有时代的间隙。

不过，根据时代论，被提和再来有鲜明的划分——实际上是由大灾难所分割。“关于被提，没有证据显示整个世界会看见基督的荣耀，但基督二次降临到地上却恰恰相反，这会是可见的和荣耀的。”⁸⁵在宇宙完全被毁后，神会创造一个新天新

⁸⁰ Chafer and Walvoord, *Major Bible Doctrines*, 305-6。

⁸¹ 同上，309。

⁸² 同上，315。

⁸³ 同上，321。

⁸⁴ 同上，332。

⁸⁵ 同上，333。

地。⁸⁶ 一共有七次复活。⁸⁷ “在先知预言的计划里，从这时开始，在基督再临前大约四十二个月（参：启十二 6），撒旦和邪恶的天使终于被排除在天堂之外。”⁸⁸

如此，总括来说，古典时代论展望一个隐秘的被提，之后是大灾难，基督再临，和列国因为对待以色列的方式而受审判（白色大宝座的审判），然后是天地被毁灭，不义的人复活，信徒的行为受审判（基督台前的审判），最后是新天新地的创造。⁸⁹

一、敌基督

最明显提到敌基督或“那大罪人”的经文之一，是帖撒罗尼迦后书二章1至12节：

弟兄们，论到我们主耶稣基督降临和我们到祂那里聚集，我劝你们：无论有灵、有言语、有冒我名的书信，说“主的日子现在到了”，不要轻易动心，也不要惊慌。人不拘用甚么法子，你们总不要被祂诱惑；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。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。我还在你们那里的时候，曾把这些事告诉你们，你们不记得吗？现在你们也知道，那拦阻他的是甚么，是叫他到了的时候才可以显露。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，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。这不法的人来，是照撒旦的运动，行各样的异能、神迹，和一切虚假的奇事，并且在那沉沦的人身上行各样出于不义的诡诈；因他们不领受爱真理的心，使他们得救。故此，神就给他们一个生发错误的心，叫他们信从虚谎，使一切不信真理、倒喜爱不义的人都被定罪。

我们从这段经文留意到，“那大罪人”的显露是在基督再来聚集祂的圣徒之前，经文没有提到有灾难或一千年这些中间阶段。同时，保罗明确警告，要防避一些说“主的日子现在到了”的教导。那是未来的事件，那时，敌基督要“坐在神的殿里，自称是神”。如果我们按字面理解这个直截了当的预言，它不可能在主后70年圣殿被

⁸⁶ 同上，353：“我们在这讨论中会假设，预言应该好像任何其他神圣启示的主题一样，按字面来诠释。”不过，将预言和天启文学——或者比喻和诗歌——当作历史叙事来诠释，会违背经文的真正意图。

⁸⁷ 同上，340-43。

⁸⁸ 同上，362。

⁸⁹ 同上，366-69。

毁后发生，这里（或其他地方）也没有提到他坐在重建的圣殿中。

按照无千禧年派的诠释，保罗（很可能在 50 年代初写作）可能在预言未来的凯撒，而且人数不定：指尼禄的统治，也或许是提多，他在祭坛献上一只猪，并将耶路撒冷城完全烧毁（正如耶稣所预言的，没有一块石头留在另一块石头上）。提多拱门在罗马建成，用来纪念这个被神化的皇帝洗劫耶路撒冷。虽然他（好像撒旦自己一样）受到限制，“不法的隐意已经发动。”同时，使徒似乎同时显示，这撒旦式的人物会在基督再来时被消灭。由于圣经预言的迭进模式，认为这真的模仿基督的敌基督人物会在基督两次降临时出现，似乎是合理的：首先是自我神化的罗马皇帝，然后在世代终结时则是一个高峰的人物。与此同时，这种敌基督在世界舞台上也来来去去，作为回响和预示。⁹⁰

这个诠释似乎也符合约翰书信的经文。约翰警告说：“小子们哪，如今是末时了。你们曾听见说，那敌基督的要来；现在已经有好些敌基督的出来了，从此我们就知道如今是末时了”（约壹二 18）。然后，使徒谈及接着发生的背道：“他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在”（19 节）。在这里，敌基督是任何散播异端的人。“不认父与子的，这就是敌基督的”（22 节）。特别是那些否认“耶稣基督是成了肉身来的，……就不是出于神”的人，“这是那敌基督者的灵。你们从前听见他要来，现在已经在世上了”（约壹四 2~3）。正如保罗和约翰谈及敌基督“会来”，但又“已经在世上”（约壹四 2~3），大灾难会来，也已经存在。在楼房，耶稣预备门徒面对即将到来的迫害（约十五~十六章）。祂同样强调一个吊诡：他们一方面有远比过去圣徒更为丰富的好处，因为父和子会差遣圣灵住在他们里面；另一方面，他们也是世人憎恨的目标。“我已将这些事告诉你们，使你们不至于跌倒。人要把你们赶出会堂，并且时候将到，凡杀你们的就以为是事奉神。……我将这事告诉你们，是叫你们到了时候可以想起我对你们说过了”（约十六 1~2、4）。

中世纪的不同群体（最突出的是费奥尼的约雅斤）将敌基督等同教宗或更笼统的教宗职分。更正教改教家也有这种看法。正如斯蒂文森（John R. Stephenson）解释的：“路德正确地指出，教宗波尼法修八世在 1302 年的〈一圣教谕〉所提出的亵渎说法：‘而且，我们向每一个人类宣告、言说、界定和宣布，救恩必然完全由罗马宗座决定。’”⁹¹ 路德咆哮说：“这有力地证明教宗是真正的敌基督，他抬举自

⁹⁰ 见 Kim Riddlebarger, *Man of Sin: Uncovering the Truth about the Antichrist* (Grand Rapids: Baker, 2006)。

⁹¹ John R. Stephenson, *Eschatology: Confessional Lutheran Dogmatics XII* (Fort Wayne, Ind.:

己，自比基督，因为教宗只容许基督徒借着他的能力得救，而其实那能力甚么也不是，因为它不是由神设立或命令的。”⁹²

不过，由于好些原因，这个诠释很难维持。最明显的是，正如里德伯格指出的，这个观点会表示，约翰的启示录不是写给第一世纪的见证人和殉道者，“而是写给多个世纪后的基督徒。”⁹³ 虽然它（在所有三种千禧年立场的提倡者中）是主流的更正教诠释，但在今天严肃的注释者中却没有得到多少支持。⁹⁴ 不过，如果这些经文泛指一连串统治者，他们在神的圣所高举自己，迫害圣徒，改教家把使用世俗权力达到拜偶像目的之宗教法庭的残忍——连同正在显露之“不法的隐意”——纳入，也可能是对的。

二、隐秘被提

今天很多基督徒相信，信徒会在七年大灾难之前隐密地被提到天上，然后和基督一起回来施行审判。隐秘被提的观念，最初是由达秘在十九世纪表述的，他根据的是帖撒罗尼迦前书四章 13 至 18 节：

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。我们若信耶稣死而复活了，那已经在耶稣里睡了的人，神也必将他与耶稣一同带来。我们现在照主的话告诉你们一件事：我们这活着还存留到主降临的人，断不能在那已经睡了的人之先。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。这样，我们就要和主永远同在。所以，你们当用这些话彼此劝慰。

The Luther Academy, 1993), 79。

⁹² *The Schmalkaldic Articles* II.iv.10 = 《施马加登信条》，于李天德译，《协同书》（嘉义：基督教福音道路德会，1971），243 页，引于 Stephenson, *Eschatology*, 80。这些文件更常称为 *The Smalcald Articles*。

⁹³ Riddlebarger, *A Case for Amillennialism*, 22。

⁹⁴ 和里德伯格 (Riddlebarger, 同上) 一样，我会推荐的启示录注释包括：G. K. Beale, *The Book Revelation: A Commentary on the Greek Text* (Grand Rapids: Eerdmans, 1980) 和 Dennis Johnson, *Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2001)，这两本书视启示录为一连串的快照，描述基督两次来临之间的整个时代。虽然是直接以罗马帝国为其背景，巴比伦（好像它的前身巴别一样）代表的是所有反对雅威和祂的弥赛亚、逼迫圣徒的政权。

时代论对这段经文的解读会产生几个困难。首先，保罗表示他的目的是安慰那些因为亲爱的人在主里死去而感到哀伤的人。第二，他这样做的方法是向他们保证，那些死去的圣徒已经与主一起，会在“主再来”时和祂一道回来——这里只提到一次“再来”。第三，他说那些在这次再来时活着的人，不会在死了的人以先。他指的不是在复活前隐秘被提，而是指复活本身，“在基督里死了的人必先复活”，然后是那些仍然活着的人，以致耶稣驾着云来施行最后审判时，所有蒙拣选的人都可以成为耶稣的随员。第四，保罗以最公开的方式描述这件事，而绝不是在地上数以百万计的人无故失踪后才被发现的秘密事件。将这段经文与马太福音二十四章 30 至 31 节比较，耶稣不单说祂再来是“有能力，有大荣耀”，也描述那件事会引发“地上的万族”哀哭。耶稣甚至在这里提到，天使要“用号筒的大声，将祂的选民，从四方，从天这边到天那边，都招聚了来”。最后，保罗说这件事——主再来、复活和最后审判——会在最后状况达到高峰：“这样，我们就要和主永远同在。”这一连串事件，似乎没有任何空间可以插入隐秘的被提。

结论

至少按照改革宗的说法，无千禧年论在原则上和不同的观点同样反对寓意化的解经。认为无千禧年派的观点本身有任何特殊之处，非作寓意解经不可，这是错误的想法。正如包衡有益地指出的，例如：拒绝按字面理解有一千年，连同基督会亲自从真实的耶路撒冷城以肉身施行统治，并非暗示一种幻影或属灵化（“柏拉图化”）的解释，不接受人类和非人类的受造物会具体得到复兴。事实上，前千禧年派将这异象的“大地性”置于它千禧年的盼望中，而无千禧年派则是在寻找在被恢复的宇宙中，基督在肉身中的永恒统治。因此，关于受造物具体和真正的复兴，前千禧年派和无千禧年派的唯一真正分别是，究竟它是一千年的时代，然后有另一次“堕落”（背道）、复活和审判；还是它是最后的终末成全，是基督荣耀国度的特点，一直到永恒。

莫特曼指出的那种无千禧年派的主要问题，是任何混淆基督与教会、以及混淆教会与世俗文化的理论本身都会有的。正如我们看到的，如果我们转眼不看那位已经升天、应许要在时代终了时再来的救主，基督被文化同化就会出现在任何一种末世论系统里。另一方面，正如芮德博指出的，布特曼、甚至巴特的“末世论”观点，都“没有为国度真正和有益的临在留下空间”。它代表一种国度的幻影观。⁹⁵ 奥古

⁹⁵ Herman Ridderbos, *The Coming of the Kingdom* (ed. Raymond O. Zorn; trans. H. de Jongste; Philadelphia: P&R, 1962), 104。

斯丁的无千禧年论的主要问题，是倾向于用“已然”和“未然”的末世论张力，去交换时间和永恒的本体二元性，这甚至比巴特的末世论还更彻底。

在我们的时代，为了反对巴特，人们往往再次倾向于过度实现的末世论，不断想要叫教会成为一个道德转化者的社会，并带来基督的国度。新约圣经的末世论抗拒这两种极端，将我们置于两个世代之间那令人迷惑和不稳定的交汇当中。正如芮德博所总结的，同时肯定国度的“已然”和“未然”这两方面，是“理解福音的基本前提之一”。⁹⁶ 包衡正确地总结道：“给当代教会的挑战是，以一种方式表述基督徒的盼望（符合后千禧年派的传统），但避免乌托邦主义相信人类可以设计并建立立神的国度的危险（符合前千禧年派的传统）。”⁹⁷

信徒既非只是等候基督的国度降临，也不是透过自己的努力建立祂的国度。相反，这国度乃是从天而降（启二十一 2），那些在灵性上死去的人从上头复活，得到新生，成为新时代的公民（约三 3~6；弗二 1~10）。希伯来书的作者在第十二章提醒我们，世上的权势和国度的整个系统，都会在基督再来时受到震动。同时，基督的国度是当下的实际：“所以，我们既得了不能震动的国，就当感恩，照神所喜悦的，用虔诚、敬畏的心事奉神。因为我们的神乃是烈火”（来十二 28~29）。

讨论问题

1. 关于千禧年，有哪些不同的立场？请讨论这些观点在历史上的演进，以及在当代的不同选择。在某一个观点比另一个观点流行时，历史环境是否有时扮演某种角色？
2. 请讨论莫特曼的千禧年观点。列举他的一些影响。
3. 无千禧年派观点实际上否认千禧年——也就是基督的实际统治——吗？
4. 请将你对这个问题的理解，和我们在新约圣经中所看到基督的国度那种“已然” / “未然”的性质联系起来。
5. 请根据耶稣在福音书中对国度的教导来讨论启示录二十章。
6. 我们应该怎样理解以色列在末后的日子的地位？
7. 圣经有没有教导真的会有一个敌基督？还有信徒隐秘被提呢？

⁹⁶ 同上，106。

⁹⁷ Richard Bauckham, “Millenarianism,” in *Dictionary of Ethics, Theology and Society* (ed. P. B. Clarke and A. Linzey; London: Routledge, 1996), 568。

第29章

最后之战和永远的生命

尤其是在一个经常谈到圣战的年代，澄清最后的审判——以及现今的时代与基督在荣耀中再来之间的区别——对基督徒的信仰和实践都是十分重要的。一方面，有些人认为，任何关于神忿怒的观念都是令人反感的道德幻觉。在宗教恐怖主义的时代，很多人——包括神学家和牧者——都主张，旧约圣经的一些“恐怖经文”应该被弃绝。另一方面，一些人则诉诸这些经文，仿佛它们仍然有效力，可以用来支持自己的国家、道德或政治事业。不过，对圣经圣战主题的恰当诠释，会同时拒绝这两种选项。

壹、圣战与救赎历史

要理解圣战的观念，就不能脱离它与圣洁的关系。事实上，希伯来词语 *hērem* 的意思是“彻底毁灭”或“置于禁令之下”。因此，我们又遇到另一个圣约词语，这次是和神的仇敌有关。圣战与条约本身的结构有密不可分的关联：它是条约之咒诅与祝福的奖惩条款。甚至在福音派学者中，对这个主题的诠释也有各种不同的意见。¹ 有些诠释接近马吉安派，把新约圣经和旧约圣经对立起来，也把以色列的神和我们主耶稣基督的神与父对立起来。² 根据考尔斯（C. S. Cowles），旧约圣经论圣战的经文是“在基督之前、比基督次等，和违反基督的”。³

¹ C. S. Cowles, Eugene H. Merrill, Daniel L. Gard, Tremper Longman III, *Show Them No Mercy: Four Views on God and Canaanite Genocide* (Grand Rapids: Zondervan, 2003)。不过，称这些圣战为“种族清洗”，已经令讨论变得偏颇。种族清洗是一种罪行，只是因为人们的种族/民族背景而要消灭他们。圣经称圣战为神对暴力和不道德的偶像崇拜者的审判，他们占据了神的圣地，威胁神圣洁的百姓。无论我们怎样评估这些经文，种族清洗都不是恰当的类型。

² 见：考尔斯（C. S. Cowles）的文章，收录在 Cowles, et al., *Show Them No Mercy*, 11-44。

³ 同上，36。

考尔斯的诠释要求一种“正典中的正典”的诠释方法。只有那些（像登山宝训）号召信徒在为神的羔羊作见证时实行非暴力的经文，才能算是圣经的权威经文。为了保持一致性，他必须裁定耶稣自己关于最后审判的教导是非正典的（至少不具正典的约束力）。毕竟，耶稣说祂在末日来审判时，会叫所多玛的毁灭也显得微不足道（路十12）。在回应考尔斯将约书亚（战士）和耶稣（和平之君）对立时，梅瑞尔（Eugene Merrill）判断说：“这种主张不单忽略了将雅威描述为战士的经文（出十五3），也忽略了对这同一位和平之君的末世性描述，即祂乃是‘审判并争战’的那一位，‘穿着溅了血的衣服’，从祂的口中‘有利剑出来，可以击杀列国’（启十九11~15）。”⁴而且耶稣称祂的父（和我们的神）为族长和先知的神（太二十二32），正如彼得在使徒行传三章13节那样（参：七32）。⁵最终，根据考尔斯的诠释，甚至这些非暴力的经文本身也不是最终的正典。正典变成了我们的道德感，决定怎样才是暴力、怎样才是和平。

正如犹太神学家魏索格罗提醒我们的：

有一位作者说：“诗篇是神所默示的；如果诗篇里有祈求惩罚的祷告，那就不可能是错的，我们的道德必定不能比圣经更圣洁。”康德在诗篇五十九篇11至16节（编按：魏索格罗误植为七十九11~14）发现“一个极端得令人吃惊、祈求报复的祷告”，在评论这段经文时，他可以鄙视那位作者而不予理会，却抛出以下这个修辞疑问句（对康德来说，这个问题显然平息了这个争议）：“我提出一个问题：应该根据圣经来阐述道德，后者岂不应该根据道德来阐述圣经。”⁶

魏索格罗正确地总结说，“康德选择根据道德来阐述圣经”，使我们天然（事实上是扭曲）的判断成为评估公义的尺度。⁷

另一个极端是许多保守基督徒（尤其是在美国）的立场，他们似乎认为，我们可以引用旧约圣经的这些经文，来反对任何我们视为外在或内在威胁着“美国人的

⁴ Eugene H. Merrill, “Response to C. S. Cowles,” in Cowles et al., *Show Them No Mercy*, 49。

⁵ 同上。

⁶ Michael Wyschogrod, *Abraham's Promise: Judaism and Jewish-Christian Relations* (ed. R. Kendall Soulen; Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 216-17, 引述 Immanuel Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone* (trans. T. M. Greene and H.H. Hudson; New York: Harper and Row, 1960), 101 = 康德著，李秋零译，《单纯理性限度内的宗教》（香港：汉语基督教文化研究所，1997），112页。

⁷ 同上，217。

生活方式”的国家或群体。尽管只有以色列以圣约国度的身分受到神的眷顾，而且神治国度只是一个暂时的政权，预表着基督的国度，这些给国家祝福和咒诅的经文，却往往被直接应用到美国或以色列，或同时应用在这两个国家身上。两种观点都没有公平对待这些主题在圣经出现的救赎历史处境。

在最近几十年，克莱恩提出一种有帮助的类别，他称为闯入的伦理观（intrusion ethics），用来界定圣经中 *hērem* 战争（或圣战）的性质和角色。⁸ 在救赎历史的不同时期，神天上的国度降临到地上。在这些条件下，统管立约百姓的圣约规定涵盖了生命的全部：既包括崇拜，也包括文化，而圣约的赏罚条款（生命和死亡）都由神自己无中介地、直接地执行。雅威是以色列的大君王，在百姓中施行统治。正如神在救赎历史中采取的神迹行动中中止了自然过程的寻常进程，它们也中止了神为列国命定的共同法（common law）的寻常进程。

一、从亚当直到摩西

在伊甸园，人类立约的代表——地上圣所的先知、祭司和君王——蒙召“修理，看守〔或守卫〕”它（创二 15）。（同样的动词也用来指利未祭司的召命。）在圣约仆人不顺服之后，神接近他：“天起了凉风，耶和華神在园中行走。那人和他妻子听见神的声音，就藏在园里的树木中，躲避耶和華神的面”（创三 8）。虽然 *rūah*——这里翻译为“凉风”——可以指“风”，但它也是通常用来指“灵”的词语，包括“圣灵”。想像神因为受到早晨的和风吹拂而进入园子，在上下文中——特别是在接着谈到亚当夏娃受审和被定罪的经文中——是不合理的。正如克莱恩所主张的：“此处经文必须以极强音演奏出来。”⁹ 圣约之主以审判临到，控告仆人褻渎祂的圣所，没有守卫并看守它。由于仆人没有驱逐狡猾的蛇，反而屈从于它的诱惑，男人和女人就要从圣地被驱逐出去。

因此，“那日的圣灵”（the Spirit of the day）指雅威在审判的日子来到。我们在本书第十七章已经看到，圣灵的同在是司法性的：审判人，并称人为义。圣灵受到差派，去定不敬虔之人的罪，赐他们信心，领受罪得赦免。圣灵内住的同在也是一种 *arrabōn*（“凭据”；法理上的誓言），保证信徒会在死人复活时最终被证明为无罪。圣灵所作的是分开的工作，就像在创造中分开诸水一样。在亚当和夏娃受审时，

⁸ M. G. Kline, *The Structure of Biblical Authority* (Grand Rapids: Eerdmans, 1972), 154-71。这个观点在 Cowles et al., *Show Them No Mercy* 中由贾德 (Daniel Gard, 111-49) 和朗文 (Temper Longman III, 159-87) 撰文辩护。

⁹ M. G. Kline, *Images of the Spirit* (S. Hamilton, Mass.: self-published, 1986), 98。

我們已經遇見審判的聖靈。在《聖經權威的結構》(*The Structure of Biblical Authority*)中，克萊恩論證道：

並不是墮落本身延遲了終末成全。根據創造之約的條件，盼望中的終末成全是非此即彼的。要么是靠聖約的確認，肯定原初的義，從而得到永恆的榮耀；要么是靠背約的方式，放棄原初的義，而受到永恆的懲罰。因此，接着墮落立刻發生的，可能是聖約咒詛的終末成全。而其延遲是因為神聖憐憫的原則和目的，借以引入達到終末成全的新方法，那是救贖之約的方法，它在歷史中的必然結果是一般恩典。¹⁰

不過，後來在創世記的不同時間點，當神的屬天國度變成與特定的家族（挪亞和方舟）無異，然後與以色列國無異時，敬拜和文化就再次融合為一了。在這些情況下，神再次將眾水分開，在對不敬虔的人施行審判時解救祂的百姓。

在創造敘事中，那宣告（譯按：指“神看着是好的”）一共回響了七次，三次在頭三天（這三天構成一個三元組〔triad〕），四次在末三天（第二個三元組），在第三和第六天各出現兩次（它們是在這兩個三元組的平行文體中彼此對應的記號之一）。在第七天，在總結發生過的事情時，這個宣告達到了高潮，變成了“甚好”。在迦南地，有大衛和非利士人之間的對決。正如克萊恩指出的：“在那個場合里，大衛在地上的進展，有雅威在上面的進展來配合（或更好的說法是對應），後者由桑樹梢上有腳步的‘聲音’所象徵（撒下五 24）。”¹¹ 這裡記錄了聖靈—創造主七個“看見”的行動，這似乎是執行審判使命的“七眼”這意象的終極來源，七眼“就是神的七靈，奉差遣往普天下去的”（啟五 6），是在審判的寶座前點着的七盞火燈（啟四 5）。¹² “先知說榮耀的靈引導以色列經過深海（賽六十三 13；參：申三十二 10；創一 2），到達他們承受的土地，享受安息日的安息：‘耶和華的靈使他們得安息’（賽六十三 14；參：申十二 9）。”¹³ 第七日是主的日子：解救和審判的日子。

同樣地，先知往往“在聖靈里”接受他們的任命和異象，在異象中，他們被帶到天上的法庭，在那里，雅威充滿威嚴，預備審判（例如：比較結一 4~28 和啟一 10~19，四 1~11 的場景）。耶和華／聖靈的日子是司法判決的日子。

我們跨越兩約間的門檻，*hērem* 戰爭的觀念並沒有被拋諸腦後。“洗禮是聖靈

¹⁰ M. G. Kline, *The Structures of Biblical Authority* (rev. ed.; self-published, 1989), 155。

¹¹ Kline, *Images of the Spirit*, 99。

¹² 同上，109-10。

¹³ 同上，112。

在审判中莅临 (*parousia*) 的记号。”¹⁴ “在耶稣降生时，辨别祂的记号 (*sēmeion*) 是那包裹着祂的布，那襁褓，祂卑微的衣服，和祂卧在马槽的位置 (路二 12)。在祂再来时，祂高升的辨识 (名字—) 记号是祂穿着的荣耀外袍，即祂的圣灵—衣着 (*Spirit-clothing*)，还有祂站在天上的位置。”¹⁵ 事实上，“祂被授予荣耀—圣名 (*Glory-Name*)，在主的日子以当日的圣灵这个身分降临。”¹⁶

这些闯入，如同圣礼，是已经实现的末世论的预先叙述 (*prolepses*)。这些闯入不单指向实际，也预视最后审判和将来的世代。不过，旧约的这些预表从来都不是终末成全的全面实现。“将新约和终末成全划上等号，是配合人子高升的几个阶段：我们看见祂坐在权能者的右边时，还未看见祂驾着天上的云降临。因此，对旧约圣经预表论的元素来说，并不是每一个都已经有了对应的对范 (应验)。”一些预表 (亦即献祭) 应验了，但另一些 (例如，最后审判) 却尚未应验。¹⁷

如今神的国度已经存在，但它不等同于任何国家或种族。就眼下来说，它彰显为恩典的国度，带来罪的赦免；它还不是荣耀的国度，那国度会为大地带来最后的公义、正义及和平。由于唯有基督——连同祂的身体——是圣殿、圣地和先知、祭司、君王的团体，没有国家、建筑群或一块土地是我们可以指为神国度的所在的。所有地方都是共同的地方——包括大教堂和公园。在主日，无论神在世上的百姓在甚么建筑物里聚集，他们都是那个场所，是活石被建造成圣所、被荣耀的圣灵充满的处所。由于没有圣地，就不会有圣战。基督自己从原型的圣所中驱逐蛇，推翻它的国度，掳掠它的监狱，现在以祂的圣灵分发祂国度的珍宝。

因此，信徒对不信的邻舍的态度，是由一般恩典来决定的，自己不能执行审判，也不能把对邻舍的爱建立在任何普世救恩的幻象的基础上。就眼下来说，雅各和约翰会因为想召唤神的审判临到不信的人而受责备 (路九 53~55)，但如果他们在将来世代提出这个要求，却不会受责备。祈求神审判敌人的咒诅诗篇，在大卫和天上的殉道者口中是合宜的。不过，在今日的基督徒口中，却是完全不恰当的，因为引导我们的不是闯入的伦理观，而是一般恩典的伦理观。¹⁸ 所以，现代人不接受这些事件，视之为不道德，这是错误的；而基要派援用这些事件，仿佛它们在基督两次来临之间的这中间阶段是有效的，也是错误的。

因此，我们再次看到救赎历史中这个时段的不稳定性，而且往往是含糊不清

¹⁴ 同上，125。

¹⁵ 同上，128-29。

¹⁶ 同上，151。

¹⁷ 同上，157。

¹⁸ 同上，157。

的。而我们必须以教会的身份活在其中。这是居间的时期。我们既不是活在迦南预表性的神治国度之中，也不是活在它在最后审判时终末成全的应验之中。以色列征服应许地，是这最后审判的预先叙述，是神直接命令的，以暂停一般恩典的律法。不过，我们乃是活在一个不同的时代，神耐心地宽容列国的不公义、拜偶像和不道德，让祂的福音可以和平地被带到地极。神命令亚伯拉罕将以撒放在祭坛上，或呼召先知何西阿娶妓女为妻时，都生动地说明祂与以色列的这种关系，他们必须顺服。“我们的父说‘成了’时，我们必须聆听祂的声音。但如果我们今日听从祂的话，我们就仍然要靠祂的恩典，努力成为好撒玛利亚人。”¹⁹

信义宗圣经学者贾德（Daniel L. Gard）恰当地总结说：“对于对很多人来说，克莱恩的‘闯入伦理观’，和它将旧约圣经中毁灭迦南理解为预示最后的审判，非常有助于处理伦理困局。”贾德补充说：

神的公义会在末日显明在全宇宙面前，正如它针对迦南人所显明的那样。但那些和神建立了恩典之约的人会存活。神保存以色列人，却消灭迦南人，是神不公平吗？尤其是考虑到所有的人都犯了罪，应该同样被定罪。如果似乎是这样，问题就不单是神的公义，而是人的堕落，且无力完全明白神的道路。²⁰

我们探讨旧约的圣战，是视为只是一个种族尝试消灭另一个种族，还是视为神间歇性的、地区性的审判，且若非因为神的怜悯，很容易变成最终和普世的审判；两者会造成很大的不同。

根据前面的讨论，我会总结我认为的大致情节，而圣战的主题必须放置在这个情节当中。在塞特（“被指定的”）和该隐的故事中，我们可以并排地看到拣选和一般恩典这两个主题，神对该隐宣布的赐福是护理性的（providential），而不是救赎性的（创四 15~16）。同样，虽然以撒蒙拣选，但以实玛利和他母亲夏甲就像该隐一样，蒙神吩咐他们离开圣约群体，但神应许夏甲，祂会使以实玛利成为大国，并借着在旷野给两母子水喝而确定这誓言（创二十一 18~19）。事实上，“神保佑童子，他就渐长，住在旷野，成了弓箭手”（20节）。

但随着对亚伯拉罕的呼召，特别是从埃及得解救和征服迦南，创世记三章 15节应许夏娃的那“两个后裔”之间的争战变得激烈了。旧约圣经的每一次审判，都是基于伦理的考量，而不是种族的考量。因此，称这些为“种族清洗”的例子是误

¹⁹ 同上，171。

²⁰ Gard, in Cowles et al., *Show Them No Mercy*, 202。

导的。甚至神应许亚伯拉罕的后裔得着土地，也预设那是神的土地。它不属于以色列，正如它不属于占领它的外邦一样（利二十五 23~24）。以色列不是利用神来将本身的种族清洗政策合法化。相反的，是神使用以色列对祂的神圣园子进行伦理清洗。事实上，亚伯拉罕的后代长久寄居在埃及，延迟占领迦南，是基于“亚摩利人的罪孽还没有满盈”（创十五 16）。神透过祂的仆人以色列施行审判，是因为他们彻底败坏，而不是因为他们是亚摩利人。

雅威从埃及解救祂的百姓——被旧约圣经（尤其是诗篇和先知书）一再描写为一个新创造——之后，带领他们到西奈山，接受祂宗主条约的条款。作为新的亚当，以色列必须将蛇从神的圣殿驱逐出去，守卫并看守这圣殿。土地不单是要享受的恩赐，也是要完成的任务；土地必须被征服，置于神的主权之下。重要的是，第一个圣战法规是出现在“约书”本身里的（出二十三 20~33）。它不是外加的，而是约本身固有的。只有雅威要受敬拜——由任何人、在任何地方。希勒斯（Delbert Hillers）指出：“约的框架设立一个有潜在危险的概念，也就是拣选的概念，肯定以色列是蒙拣选的百姓。”²¹ 列国神化自己（君王），叫诸神作见证，但只有以色列与祂的神立约。

在盟约中，每个家庭单位都要承诺忠诚（申六 6~7），而在君主国家中，君王代表国家向雅威作出承诺。以色列在应许地上得到的委任（那土地属于雅威，最终不属于以色列），是从那里清除偶像，使它成为神在他们当中同在的满意居所。伊甸园的回响是明显的（尤其是在先知书中）。以色列的圣战，呼应亚当过去在洁净神的园子中的失败，他最终（与妻子一起）屈从于蛇的叛逆。它们也呼应将来，展望那一天，末后的亚当会“在一日之间”——安息日前的“末日”——除去世界的罪和邪恶。而在安息日时，整个大地会充满神的荣耀。我们在士师记五章看见，给造物穿上衣服的圣灵，现在给吹号的人穿衣服，并说：“跟从我！”“在战争前所说的话是：“雅威已经把他们交在你们手里。””²² 身为宗主，雅威列出以色列代表祂进行圣战的条件（申二十一 1~20）。“战利品也属于雅威。这从亚干盗窃的故事（书七章）特别清楚可见。”²³

申命记二十章明确提出圣战的规则。祭司要预备军队，提醒他们，大君王雅威是行动的领袖，“使你们得胜”（4节，《现代中文译本修订版》；《和合本》作“拯

²¹ Delbert Hillers, *Covenant: The History of a Biblical Idea* (Baltimore: John Hopkins Press, 1969), 65。

²² 同上，83-84。

²³ 同上，85；参：150，在那里，希勒斯指出申命记的宗主盟约的结构。

救你们”）。官员邀请军人回去把新造的房屋奉献出来，享受那里的果子，并结婚和享受妻子后（以免他们战死沙场），军队聚集起来，接受战争的指示。在进入一个城市后，他们要提出和平的条件，如果得到接受，便以居民为奴隶。如果那城市不顺从，而是反抗，必须围攻它，“用刀杀尽”男丁，女人、儿童，牲口和货物则要保存，献给大君王。

关于神特别要审判的那些城市，有更严厉的命令。申命记二十章令人想起洪水的故事，继续说：“但这些国民的城，耶和華你神既賜你为业，其中凡有气息的，一个不可存留。”这同样是伦理，而不是种族清洗：“免得他们教导你们学习一切可憎恶的事，就是他们向自己神所行的，以致你们得罪耶和華你们的神”（16~18节）。²⁴ 申命记二十章提到要交到以色列手中的种族，也在创世记十五章（16、19~21节）明确提到，神在那里应许要将土地赐给亚伯拉罕。在这里，意味深远的是，申命记二十章描绘的圣战，以居民彻底败坏为前提。就我们所知赫人和迦南人的风俗，他们的敬拜包括献儿童为祭，他们也使周围的人成为娼妓，残酷地对待他们，在他们不断嗜血和夺取土地时，周围的人都成了他们的受害者。不过，从以神为中心的角度看，单单拜偶像已经足以判他们死罪。

为了表面上较温和的耶稣而舍弃旧约圣经这些经文，是不适当的，因为祂自己说，在等候着所有拒绝祂的人的审判，比所多玛和蛾摩拉承受的审判更大（路十12；参：太十一20~24）。事实上，重要的是，耶稣向以色列的宗教领袖谈及这些不祥的警告。神区分朋友与敌人，是根据约，而不是种族。命令以色列人对拜偶像的外邦人进行圣战的同一个圣约法规，在以色列本身违反圣约条件（特别是申二十八1~68；参：三十11~20）时，也威胁要以同样的手段对付他们。事实上，在神使用外邦人作为工具审判以色列和犹太时，这判决得到预言和执行。神的“长子”以色列，接受了和亚当一样的委任，作为未来之事的预表。但“他们却如亚当背约”（何六7），正如耶和華的使者讲述祂从埃及带出来，要履行祂在地上委任之人的失败时所强调的（士二1~5）。

²⁴ 有趣的是，如果我们继续看申命记二十章的圣战规则，雅威命令以色列人要放过被围困的城市里的树木。“你……不可举斧子砍坏树木；因为你可以吃那树上的果子，不可砍伐。田间的树木岂是人，叫你糟蹋吗？”（19~20节，强调字体为引者标示）。这进一步强调一点，这些是圣战，是神对叛逆神和祂国度的人的审判。正如诗人提醒我们的，自然的受造物仍然“〔述说〕神的荣耀”，“发出言语”，见证神的威严、良善和能力（诗十九1~4）。神没有埋怨受造物，它们“服在虚空之下，不是自己愿意，乃是因那叫它如此的”（罗八20），而且它们因为人的罪而叹息（22节）。神透过以色列采取的行动是焦点明确的出征。

如果我们采取这条诠释路线，这些激发出这种反感的经文，其实可以视为启示出神的忍耐、怜悯和公义。有鉴于对普世罪性的判决（创八 21），我们可以合理地问，为甚么神将这行动的焦点限制在亚摩利人、赫人、迦南人和耶布斯人。如果神的国度只能以这样彻底的清理来实现，它不可能更加彻底吗？况且，以色列在这块土地上的整个历史都显示，她对这委任只是三心二意地委身；先知们也指出，以色列和犹太背道，原因包括他们没有完全洁净那土地，因为圣约子民采行了外邦人的民事和敬拜风俗。当时和现在一样，不公义和压迫的受害人，向神抱怨这种全面审判的延迟出现，而压迫者（或至少那些拥有相对和平、兴旺和有保障的人，对不公义感到麻木）却否认有任何最终的报应。

虽然以色列经常拒绝执行圣约之主所要求的彻底审判，但也有些不神圣和未获授权的战争，是圣经直言不讳地指出的。例如：我们记得底拿被希未王子示剑强奸后，她哥哥的反应。虽然在这事件后，双方都有背信的行为，但底拿的哥哥密谋报复，屠杀希未的男丁，劫掠那城市。“又把他们一切货财、孩子、妇女，并各房中所有的，都掳掠去了”（创三十四 29）。在这件事中，特别有意思的是，示剑实际上在神最终要发动圣战之对象的名单上（出二十三 27~31；申二十 16~20）；不过，底拿的哥哥根据自己的时间表，执行自己的报复；而不是根据神的安排执行神的审判。他们在没有神的许可下行动。雅各在向儿子说的最后话语——实际上也是他的遗言和遗嘱中——指着这两兄弟宣告说：

西缅和利未是弟兄；

他们的刀剑是残忍的器具。

我的灵阿，不要与他们同谋；

我的心哪，不要与他们联络；

因为他们趁怒杀害人命，

任意砍断牛腿大筋。

他们的怒气暴烈可咒；

他们的忿恨残忍可诅。

我要使他们分居在雅各家里，

散住在以色列地中。（创四十九 5~7）

在非圣战的另一个例子里，基遍人（亚摩利人的余民）得到以色列人起誓保护他们（书九 14~19），“扫罗却为以色列人和犹太大人发热心，想要杀灭他们”（撒下二十一 2）。不过，这“热心”是自己决定和自己推动的，是民族热忱，而不是宗教热忱。

神告诉大卫：“扫罗和他流人血之家杀死基遍人”（1节）。以色列的故事是，大卫给基遍人补偿，同意基遍人的要求，处决扫罗七个作为代表的儿子。以色列人的圣经也详细讲述大卫以及大卫家那些染血的手（撒下十一章）。

当神在审判中行动时，那是公义的，其目的是在原本暴力和敌对的环境中最终建立起公义、正义及和平。但人僭夺执行这神圣审判的权力时，只是增加暴力，变成激起神对不敬虔的人进行圣战那忿怒的血腥结构的一部分。一再出现的含意是，这种审判必须按照以神为中心的用语，而不是按照以人为中心的用语来看。雅威说话时，不能忽略神的公义；雅威沉默时，也不能执行这公义。有趣的是，圣战被描述为“报复……背约的仇”（利二十六 25）。它绝对不是种族清洗。

基督徒根据比大卫更伟大的弥赛亚君王，来诠释诗篇中的“战争诗歌”。因此，耶稣基督是神在祂圣山上设立的君王，要求所有统治者向祂效忠，甚至要求他们“以嘴亲子，恐怕祂发怒，你们便在道中灭亡，因为祂的怒气快要发作。凡投靠祂的，都是有福的”（诗二 12）。我们在归于大卫手笔的诗篇一四四篇读到：“耶和華我的磐石是应当称颂的！祂教导我的手争战，教导我的指头打仗。祂是我慈爱的主，我的山寨，我的高台，我的救主，我的盾牌，是我所投靠的；祂使我的百姓服在我以下”（1~2节）。不过，我们怎样诠释这些关于弥赛亚的经文，关系重大，正如我们在以下会看到的。

在诗篇，拯救和圣战这两个主题是紧密绑在一起的。欧奈诺凡（Oliver O'Donovan）指出，正如在诗篇九十九篇，弥赛亚的统治将“‘审判’（*mišpāt*）、‘平等’（*mēšārīm*）和‘正确’（*š'dāqā*）……”这些主题连在一起。²⁵ 得救等同于军事胜利。²⁶ 根据 *šdq* 这个词根形成的那组词语，传统翻译为“正义”或“公义”；但正如路德的著名发现显示，以“证明无罪”或“称义”往往更能够捕捉它们的意思。如果就 *hesed* 来说，我们是在一种只从里面认识的关系中，是外面世界不能理解，只属于雅威和祂百姓的私人范围的；那么，就 *šedeq* 来说，我们就是完全在世界法庭的公共领域里。雅威的右手和神圣的膀臂使祂的百姓得胜时，那是国际上所注意的事（诗九十八 2）。²⁷ 锡安“要‘由 *mišpāt* 救赎’（〔赛〕一 26~27）。”²⁸ 利未人没有财产。“雅威自己就是他们的财产（申八 1~2 等等）……，”这个主题在其他地方也曾出现：“耶和華是我的分”（哀三 24，和诗七十三 26）。“耶和華是

²⁵ Oliver O'Donovan, *Desire of the Nations* (Cambridge: Cambridge Univ. Press, 1996), 33。

²⁶ 同上，36。

²⁷ 同上，37。

²⁸ 同上，39。

我的福分；我曾说，我要遵守你的言语”（诗一一九 57）。说雅威是君王，就是说，“祂给以色列胜利；祂施行审判；祂给以色列她的财产，”而锡安是她的保障。²⁹

因此，欧窦诺凡总结说，神在战争中胜利的结果，是恢复神应得的敬拜，这对圣约子民来说是政治行动，放弃他们对其他主子的效忠，唯独以雅威为他们的大君王：

“从外邦中招聚我们，我们好称赞你的圣名，以赞美你为夸胜”（诗一〇六 47）。这个群体成为政治群体，乃是因为它是敬拜群体；一个信徒从某种患难中得恢复，而渴望感谢神时，他的敬拜必须在“锡安女子的门”（诗九 14，《和合本》小字）被带进“大会”（诗三十五 18，四十 9~10）这个公共领域而被政治化。诗人说，否则雅威的公义、信实、拯救、爱和真理会被“藏”起来，被“隐瞒”（诗四十 10）。³⁰

由于这种道德复杂性，绝对不能将以色列的故事化约为以宗教理由来将民族野心合法化的另一次尝试。奉圣约之主的的名号召圣战的同一本圣经，也因为以色列行使暴力而审判她。这在先知文学中变得尤为明显。

二、从众先知直到基督

先知书中一个有趣的诠释吊诡，是指责以色列没有执行圣战的责任（因此让百姓成为偶像崇拜的掳物），也指责她流无辜人的血。如果我提出的诠释路线是正确的话，这双重指责是完全协调的。

根据李文森，“一般来说，与以色列相比，圣经世界的其他文化是相当宽容的。它们的万神殿很容易吸收不同的神。”³¹“我们必定不能忽视圣约神学在这方面的激进性。这里将与雅威的约呈现为立约政治关系以外的选择。”³²在士师的传统里，只有雅威是君王。“在这传统的神权政治中，没有空间留给地上政府。国家不是解决人类社会固有问题之方法的一部分，它本身就是问题的一部分。”³³

以色列本身如今彻底违背了她与雅威的圣约条款。应许之地预表永恒的安息

²⁹ 同上，45。

³⁰ 同上，47。

³¹ Jon D. Levenson, *Sinai and Zion: An Entry into the Jewish Bible* (San Francisco: HarperSan Francisco, 1985), 65。

³² 同上，72。

³³ 同上，73。

日，如今却变得荒芜，不是因为军队入侵，而是因为以色列的罪应得的审判。在驱逐了嗜血的列国和压迫者，借以为穷人、孤儿寡妇和寄居者建立公义的统治后，雅威现在从自己被污染的土地驱逐自己的新娘。形势扭转了，神对自己所爱的执行圣战。

这再一次指向一个事实，无论个人最终怎样理解，这个故事都不是关于将国家目标合法化，而是关于忠于神的约：正义、爱、公义、和平及正直。神不是国家的吉祥物，祂也不偏待人：不义、拜偶像和暴力不会不受到惩罚。以色列在西奈山与神所立的约，同时是她得保障和面对危险的来源。李文森指出，但何西阿书二章 20 节预言一个新约：“所有威胁，无论是来自自然还是战争，都会消失。在这些伟大应许的背后是立约套语的祝福（译按：指‘我要作你们的神，你们要作我的子民’）。但我们听不到咒诅，因为那是透过约得救赎的异象，而那假设似乎是：神传递并因此保证约时，圣约规定必然会得到应验”（强调字体为引者标示）。³⁴ 按照新约圣经来诠释西奈之约，我们看见，地缘神权统治只能够预期安息日永恒的祝福；它永远不能带来这祝福。只有基于神自己不变的誓言和信实，才会有罪得赦免，并创造真正的更新。

在先知书中，注意力已经从神治国度（包括它的圣战）——作为指向永恒城市的预表国度——转向地上国度的非神圣化（最字面意义的世俗化），因为它所预示的实际接近了。弥赛亚来到时，祂的百姓不应该活跃在圣战中，而是要“安静”。李文森在这方面将诗篇四十六篇连系到以赛亚书三十三章 15 节，先知宣告说：“你们得救在乎归回安息；你们得力在乎平静安稳。”在那日，以色列只需要站着，看神在全地施行拯救。³⁵

虽然从巴比伦被掳归回的人企图重新设立西奈之约，但以色列从来没有从被掳中恢复过来，而是仍然受到外国势力的压迫。完全和最终地期盼救赎，不是借着回顾西奈山和以色列的誓言，而是借着前瞻锡安山、以及神可靠的应许。

西奈山代表有条件、会被违反、会受人的不顺服威胁，也会受内外政治阴谋影响的一切，锡安山则是“不能震动的国”，因为它是基督的宝座：

你们原不是来到那能摸的山；此山有火焰、密云、黑暗、暴风、角声与说话的声音。那些听见这声音的，都求不要再向他们说话；因为他们当不起所命他们的话，说：“靠近这山的，即便是走兽，也要用石头打死。”

³⁴ 同上，78。

³⁵ 同上，154-55。

所见的极其可怕，甚至摩西说：“我甚是恐惧战兢。”你们乃是来到锡安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷。那里有千万的天使，有名录在天上诸长子之会所共聚的总会，有审判众人的神和被成全之义人的灵魂，并新约的中保耶稣，以及所洒的血；这血所说的比亚伯的血所说的更美。

你们总要谨慎，不可弃绝那向你们说话的。因为那些弃绝在地上警戒他们的尚且不能逃罪，何况我们违背那从天上警戒我们的呢？当时祂的声音震动了地，但如今祂应许说：“再一次我不单要震动地，还要震动天。”这再一说的话，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。所以我们既得了不能震动的国，就当感恩，照神所喜悦的，用虔诚、敬畏的心事奉神。因为我们的神乃是烈火。（来十二 18~29）

属于“今世”的一切，包括还不是基督国度的教会，都暴露在这神圣的震动之中，只有不能震动的和永恒的才能站稳。西奈山的影儿和外邦对神国度的拙劣模仿，都属于过去，而锡安山会在永久节庆的状态中存到永远。

贰、圣战与弥赛亚国度

圣战的主题在新约圣经并没有消失。相反的，它来到应验的阶段——旧约圣经的例子只是预演。在登山宝训（与摩西在西奈山颁布律法平行），耶稣发出祂著名的谕令：“你们听见有话说：‘……；’只是我告诉你们……。”祂在这里不是谴责摩西的律法。事实上，祂重复地肯定并诠释律法，没有加上甚么，例如，在马可福音七章 1 至 13 节，与少年的官和宗教领袖谈话时。道德律法（十诫所总结的）仍然完全有效，但统管着神治国度那“闯入的伦理观”的礼仪律法和民事律法，如今已经应验，因此正在过去。以前曾有过圣地，也有过圣战，那时要将外邦从应许地上驱逐，但现在赦免、好消息和恩典的时代。但同一位耶稣清楚地——比任何圣经人物都更清楚地——警告，有一天祂会驾着云回来施行审判，将绵羊和山羊分开，给所有相信祂的人永生的福分，给拒绝祂的人永死的惩罚。

新约圣经也运用圣战的主题，但却是在独特的政治活动中运用的。对雅威明确的军事认可，“我们靠你要推倒我们的敌人”（诗四十四 5），现在可以按照耶稣的宣告的“阴间的权柄不能胜过”教会——基督赋予教会捆绑和释放的钥匙（太十六 18~19）——而听到。同样，保罗呼吁信徒穿上“神所赐的全副军装”，预备他们迎接圣战所预示的真正战争：

因我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗

世界的，以及天空属灵气的恶魔争战。所以，要拿起神所赐的全副军装，好在磨难的日子抵挡仇敌，并且成就了一切，还能站立得住。所以要站稳了，用真理当作带子束腰，用公义当作护心镜遮胸，又用平安的福音当作预备走路的鞋穿在脚上。此外，又拿着信德当作藤牌，可以灭尽那恶者一切的火箭；并戴上救恩的头盔，拿着圣灵的宝剑，就是神的道。（弗六 12～17）

一方面，人们倾向于以准诺斯底的方式诠释这些经文，视为纯粹个人里面的内在争战，要征服身体和它的野心，追求纯粹的心灵。另一方面，我们可能会将“天上属灵气的恶魔”等同于某些政治和经济系统，甚至将“我们并不是与属血气的争战”这主张消音了。

主宰着从创世记第三章到启示录的宇宙斗争，是蛇和它的后裔与女人和她的后裔之间的战争。事实上，我们可以将启示录十二章视为那救赎历史战争的快照，“妇人身披日头，脚踏月亮，头戴十二星的冠冕”（1节）。她在生产孩子的痛苦中呼喊，受到威胁，“天上又现出异象来：有一条大红龙，七头十角；七头上戴着七个冠冕。”

它的尾巴拖拉着天上星辰的三分之一，摔在地上。龙就站在那将要生产的妇人面前，等她生产之后，要吞吃她的孩子。妇人生了一个男孩子，是将来要用铁杖辖管万国的；她的孩子被提到神宝座那里去了。妇人就逃到旷野，在那里有神给她预备的地方，使她被养活一千二百六十天。（4～6节）

在这里，我们读到，“在天上就有了争战”，魔鬼和他的使者被打败。“我听见在天上有大声音说：‘我神的救恩、能力、国度、并祂基督的权柄，现在都来到了！因为那在我们神面前昼夜控告我们弟兄的，已经被摔下去了’”（7～10节）。殉道者借着他们为羔羊所作的见证而得胜：“所以，诸天和住在其中的，你们都快乐吧！只是地与海有祸了！因为魔鬼知道自己的时候不多，就气忿忿地下到你们那里去了”（11～12节）。接着，13至17节讲述这个虽然被推翻、但也被激怒的敌人的一些迫害行径，它“去与她〔妇人〕其余的儿女争战，这儿女就是那守神诫命、为耶稣作见证的。”

一旦我们看到这些故事预示些甚么——也就是基督的国度——就不能再视它们为属于列国和众帝国的权力意志那灰暗的历史。基督作战时，瞎子看见，聋子听见，穷人有福音传给他们，软弱者变为刚强，受害人得解放。当耶稣不单教导并示范，也在祂的降卑和高升中带来这国度时，外邦权力的整个秩序，以及向堕落世界的屈从，在基督的国度中就不再通行。祂证明，至少在这个故事中，我们有一位众人的

主——唯一真正是万有之主的主——和仆人。因此，路德关于基督徒的自由那著名的吊诡，只能够因为基督徒与基督——祂既是主，也是仆人——联合时才能发生。当这位君王宣战时，整个大地都欢欣雀跃。那是禧年，世界从受败坏、压迫和奴役的捆绑中得释放的日子。人的城市假装能够透过暴力带来和平，我们应该对此抱着怀疑的态度，但我们在基督第一次来临时已经看到太多事情，不容许我们对教会此时此地的使命运用相同的逻辑。

在橄榄山讲论中，耶稣解释说，人子会在末时带着荣耀和能力降临。“后来你们要看见人子坐在那全能者的右边，驾着天上的云降临”（太二十六 64；和路二十二 69；可十四 62）。在殉道者司提反的异象中（徒七 56），耶稣的话部分实现了。归信前的保罗同意司提反被杀（八 1）。保罗在到大马士革对付信徒时所见的异象中（九 1~6），这话也部分地实现。但他们看见基督坐在天上；我们却仍然等候祂“驾着天上的云降临”，这标志着从恩典国度到荣耀国度的过渡。

新约圣经设想的宇宙战争不是短暂的，或与地上现实无关的，这在创世记三章 15 节开始，蛇和女人的战争的历史中已经明显可见，这历史从该隐谋杀亚伯，到洪水，以色列人出埃及，征服迦南地，被掳，一直到最后在十字架达到高峰。这一切故事背后的故事，是一个在伊甸园开始、在希律屠杀男婴时达到高峰（太二 13~23）的宇宙战争。“被掳”到埃及并回到拿撒勒，已经宣告这位奇特的孩童正在重演以色列的历史，而在这样做时，也带来“女人的后裔”胜过蛇和它在人间的代理人。事实上，耶稣的观点是，祂自己的同胞反对这属于他们的国度，其实是这宇宙战争的一幕：

你们这些蛇类、毒蛇之种阿，怎能逃脱地狱的刑罚呢？所以我差遣先知和智慧人并文士到你们这里来，有的你们要杀害，要钉十字架；有的你们要在会堂里鞭打，从这城追逼到那城，叫世上所流义人的血都归到你们身上，从义人亚伯的血起，直到你们在殿和坛中间所杀的巴拉加的儿子撒迦利亚的血为止。（太二十三 33~35）

亚伯属于正确的（圣约）世系，并执行正确的崇拜，他以信心带来神所命令的祭；该隐却不是这样（创四 4~8 和来十一 4）。甚至彼得尝试说服耶稣不要上十字架，也可被耶稣视为撒旦的声音（太十六 23）。

因此，对耶稣来说，这些故事背后的故事不是种族清洗，甚至不是恢复地上的神治国度。良善和邪恶不能轻易以种族、国族或政治的效忠这些静态的范畴来分类。“圈外人”和“圈内人”只能够根据祂来重新界定。因此，新约圣经中的赶

鬼和医治，不是一个古代民族因为没有进行心理和医学分析的工具而有的古怪习惯，而是救赎历史的路标，新造的先驱：耶稣与这世代掌权者的对抗。*Christus Victor*（得胜的基督）与 *Agnus Dei*（神的羔羊）相遇，得胜的君王和代替的羔羊在这独一无二的位格和祂的国度中是同一位。七十个门徒因为甚至能够征服鬼魔（用践踏蛇的语言，使人想起创三 15）而高兴时，耶稣的回应是给他们更好的消息：他们的名字记在天上。

尽管壮汉可被捆绑，以致耶稣和祂的门徒那些非凡的职事可以用圣道和圣礼的寻常职事来接续，我们“与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，以及天空属灵气的恶魔”的争战（弗六 12）却仍然持续不衰。这在福音的进展受到撒旦的国度威胁时尤为可见，但这些邪恶的力量也可以在列国的自大和叛变，以及教会的异端和分裂中看到。正如在上面重述的整个历史，宇宙战争乃是透过地上的代理发动的，这些代理包括个人和制度，宗教和社会，敬拜和文化，修辞和政治。每当人类受引诱更加相信自己，并且离开基督和祂国度的宣讲时，战线就此拉开。

因此，恩典的国度不是地缘政治的实体，好像今世的帝国和国度。在创造中刻在人类良心上的邻舍之爱，仍然会引导所有律法和制度。神仍然以祂的一般恩典保护该隐和祂叛逆的城市。那不是闯入的伦理观的时代，而是由平等所衡量的共同法的统治（由爱调和的公义），信徒和非信徒都在世俗友谊中受到约束。³⁶ 君士坦丁主义的异端，无论新旧，都应该要想像到，今世的教会和列国，都可能把西奈之约的圣地和圣战经文应用到我们自己的时代与地点。无论在现今这个邪恶世代，列国和掌权者可能发动甚么战争，基督徒都可以诉诸公义和对邻舍的爱这些普遍的原则，但却不能诉诸以色列的国族之约。

不过，基督是君王，祂正在建立祂的国度。这个国度乃是由各国、各种语言的公民组成的，它建基于君王的血，而不是祂臣民的血，并靠着圣道和圣灵、而非靠着刀剑而扩展。正如欧窠诺凡所评论的，基督的国度现在的彰显，揭开了对抗神和祂的基督的黑暗权势。“揭开的前提是一个具备优势的神学观点，基本上是一个末世论的观点。基督已经掳掠了那掳掠人的；祂已经解除了执政者及掌权者的武装；天国已经临近。当我们声称已经识破政治权力的表相，我们行动时，就正如李尔王所说（v.3），‘仿佛是神的探子。’”³⁷

³⁶ 见 Eric Gregory, *Politics and the Ethic of Democratic Citizenship* (Chicago: Univ. of Chicago Press, 2008)。

³⁷ O' Donovan, *Desire of the Nations*, 7。

叁、天堂与地狱

在这个时期，基督的国度没有推翻今世的国度。它也没有执行神的忿怒。不过，基督再来时，祂会在荣耀中审判并统治整个大地。

如果说，天堂是灵魂永远脱离身体的躯壳、享受梦幻般的存在的处所，这种观念绝对不是圣经的理解。我已经指出，基督徒的盼望不是朝向居间状态（死后会到天堂），而是朝向创造的更新，而这包括我们天然的身体。这样看来，天堂不是一个处所，而是神的圣安息的状态，在那里（和那时）祂在百姓中坐着为王。在神的儿女显明时，整个大地都要从死里复活（罗八 19~21）。³⁸ 和平之约终末成全时，“大山小山必在你们面前发声歌唱，田野的树木也都拍掌”（赛五十五 12）。

圣经的末世论总是与东西方异教主流的假设不同，肯定受造界得解救，而不是脱离受造界。天堂是真实的处所，而不仅仅是一种思想状态（路二十四 51；约十四 2~4；徒一 11，七 55~56）。不过，圣经新天新地的异象不是旧造的废除，而是在描述世界的新景况，是父在子面、借着祂的圣灵创造和再造的。

天堂和地狱一同出现，在新约圣经中也一并得到肯定（太二十五 31~46；彼前三 22；彼后三 13；启二十 11~二十一 3）。正如我们看到的，最详细和频繁地提到地狱的实际的是耶稣自己。甚至在约翰的异象中，耶稣也宣告说：“不要惧怕！我是首先的，我是末后的，又是那存活的；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”（启一 17~18）。基督赐予死亡和阴间吞吃地上四分之一的人的权力（启六 8）。“死亡和阴间也被扔在火湖里；这火湖就是第二次的死。若有人名字没记在生命册上，他就被扔在火湖里”（启二十 14~15）。耶稣经常使用的词语 *Gehenna*（地狱），源自欣嫩子谷持续焚烧的火，在那里，以色列人模仿外邦邻舍的风俗，献儿童为祭（耶十九 5，三十二 35）。邪恶的人会发现自己面对同样的命运。

³⁸ 可以肯定的，彼得后书三章 10 节和启示录二十章 1、11 节谈及旧创造的“逝去”和新世界的创造，但两处都借用了先知的天启语言。在这类文体中，“天上”自然的“记号”被运用来指具宇宙意义的历史转折点。虽然古德恩不同意创造会毁灭这个观点，但他将彼得后书三章 10 节诠释为指“地表的部分（也就是说，大部分的地面和地面上的东西）”

（Wayne Grudem, *Systematic Theology: An Introduction to Bible Doctrine* [Grand Rapids: Zondervan, 1994], 1161 = 古德恩著，张麟至译，《系统神学》[E. Brunswick: 更新传道会, 2011], 1183 页）。不过，如果我对文体的诠释是正确的话，甚至没有理由走到这一步，假设有灾难性的自然灾害，因为目标是救赎，而不是消灭受造物。

一、永刑

我们现在活在一般恩典的时代，在其中，得救和审判都还没有完全得着终末成全。就目前来说，麦子和稗子一起生长，等候最后的分离。不过，神忍耐的时代会结束。从耶稣的事奉开始，祂就获宣告为以圣灵和火施洗的审判官（太三 11~12）。事实上，耶稣比旧约圣经任何先知或新约圣经的任何使徒，都更直接且生动地谈及地狱的实际（太五 30，八 10~12，十三 40~42、49~50，二十二 13，二十四 51，二十五 30 和平行经文；参：路十六 19~31）。在橄榄山讲论中，耶稣解释说：“当人子在祂荣耀里、同着众天使降临的时候，要坐在祂荣耀的宝座上。”呼应以赛亚书二章（以及十一章），耶稣说列国会在人子面前接受审判，所有的人会被分为绵羊和山羊，“进入永生”和“进入永刑”（太二十五 31、41、46）。如果我们不能接受约书亚和他的战役，耶稣应该会更令我们感到不安。

使徒书信显示同样严肃的期望。神没有忽略人的叛逆。“你竟任着你刚硬不悔改的心，为自己积蓄忿怒，以致神震怒，显祂公义审判的日子来到。”“忿怒、恼恨、……患难、困苦”，将要临到邪恶和不信的人（罗二 5、8~9）。首先，帖撒罗尼迦前书五章警告说，正当每个人都宣布平安稳妥时，“主的日子来到，好像夜间的贼一样”（1~3 节）。这件拯救和审判的事件会是最终且突然的：

那时，主耶稣同祂有能力的天使从天上在火焰中显现，要报应那不认识神和那不听从我主耶稣福音的人。他们要受刑罚，就是永远沉沦，离开主的面和祂权能的荣光。这正是主降临、要在祂圣徒的身上得荣耀，又在一切信的人身上显为希奇的那日子。（帖后一 7~10）

在其他地方，我们读到所多玛和俄摩拉“受永火的刑罚，作为鉴戒”，而假教师则是“流荡的星，有墨黑的幽暗为他们永远存留”（犹 7、13）。彼得后书三章 7 节谈及“不敬虔之人受审判、遭沉沦的日子”。

关于圣战这个主题，启示录值得特别处理，但提出几个例子已经足够。在揭开第六印时，全地有权势和富有的人不怕神也不怕人，“向山和岩石说：‘倒在我们身上吧！把我们藏起来，躲避坐宝座者的面目和羔羊的忿怒；因为祂们忿怒的大日到了，谁能站得住呢？’”（启六 15~17）。之后是忿怒之碗的异象，以及大巴比伦陷落，象征地上的城市，有所有声名狼藉的骄傲、不公正和不道德，更不用提它对圣徒的迫害了（十六~十八章）。最后，巴比伦——象征人尝试骄傲地起来对抗上主和祂的弥赛亚——受审判和被消灭，圣徒歌唱：“哈利路亚！烧淫妇的烟往上冒，直到永永远远”（启十九 1~3）。羔羊的婚宴与“神的大筵席”对比，那时天使号召

天空的飞鸟来吃“一切自主的、为奴的，以及大小人民的肉”（十九 6~18）。

之后，骑白马的骑士打败兽和它的军队，然后有一千年的过渡期，我（按无千禧年的方式）视为象征地指现在的时期，也就是基督两次降临之间的时期。在历史终结时，撒旦会“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”（启十九 11~二十 10）。接着死人受审判，“这火湖就是第二次的死”（二十 14~15）。这圣战的定局引入新天新地的定局，在那里不再有任何审判、战争、痛苦、苦难或压迫。在那里，生命树最终结出果子，医治列国（二十一~二十二章）。

末日和天堂及地狱的意象，当然是以天启的形式传达的。因此，我们不能好像读早报那样阅读这些意象。不过，我们也不能忽略它们。它们显示一些超越我们能够以概念掌握、但肯定会实现的实际。感到永远的惩罚这教义难以接受的时代，我们这个时代并不是第一个。在最近几十年，当代的观点分为：(1) 多元论（pluralist；所有宗教都是通往神的路），(2) 包容论（inclusivist；救恩唯独来自基督，但不是唯独透过明确信靠基督而得到），和 (3) 特定论（particularist；通常批评者也称它排他论和限制论，主张救恩只借着信靠基督得到）。希克肯定多元的世界观，他代表自由派更正教广泛的一致意见。³⁹

今天很多福音派的立场都拒绝特定论／排他论（透过明确信靠基督得到救恩），接受不同形式的包容论，而不是多元论。大致说来，包容论倾向于普救论，而又不排除一些人可能会失丧。一些包容论者为自己的立场辩护，指出它肯定神至高的恩典，另一些则更多朝向神人协作论（亚米念）的路线论证。我们应该特别提到两种包容论。

1. 万物复兴论和包容论

万物复兴论（*apokatastasis*）的概念是古代的诺斯底主义者和教父俄利根所教导的，但在主后 553 年的第五次君士坦丁堡会议* 中受到谴责。不过，历代都有欣赏这思想的人，包括艾利基纳和一些重洗派领袖（邓克〔Hans Denck〕和赫特〔Hans Hut〕），它在我们自己的时代也继续启发普救论的猜测。⁴⁰ 根据俄利根那种不加掩

³⁹ John Hick, “The Pluralist View,” in *Four Views on Salvation in a Pluralist World* (ed. Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillips; Grand Rapids: Zondervan, 1996), 27-59。

* 编按：正确的说法应该是“在主后 553 年于君士坦丁堡举行的第五次大公会议”。

⁴⁰ 如同俄利根自己，一些罗马天主教神学家寻求透过炼狱的信条，来复兴万物复兴论的教义。他们主张，在不同层次的“坚忍的爱”后，所有的灵魂最终都会在属灵上升中受教育。1993 年，罗马天主教神学家巴尔塔萨写了一篇序和一篇跋，称赞一本 1967 年的书的新版

饰的柏拉图化的基督教末世论，所有灵性的本质（包括人类的灵魂）最终都会脱离身体，与他们的本源重新联合，但只能通过一连串在其他世界的轮回接受教育的净化后才得以实现。甚至撒旦和他的军队最终也会与神联合。

现代很多罗马天主教和更正教神学家不愿意认可普救论的绝对原则，因而接受了一种包容论：虽然相信耶稣基督是唯一的救主，但不明确信靠基督的人也可能得救。

巴特的拣选教义，其逻辑的后果是普救论。一个人可能继续反对，拒绝由个人在基督里的拣选及和好来界定，但这个拒绝最终不具决定性的作用。“神不容许〔人类〕运用自己的这个‘不’，运用这个对抗和反对。”⁴¹ 甚至神的“不”也由神的“是”所取代；因此，律法最终总是必须被归到福音底下。⁴² “这个‘不’实际上是‘是’。这审判是恩典。这定罪是赦免。这死亡是生命。这地狱是天堂。”⁴³ 我们可以主张，对巴特来说，人类在罪、死亡、不信和定罪的统治下，最终好像被困在柏拉图洞穴里的那些人的存在一样。那不是他们实际的真相，而是一个可怕的梦魇，他们需要从那里被唤醒。“在这转向神的过程中，没有人不和〔基督〕有分，……没有人不复活，和祂一起被高举到真正的人性。”⁴⁴ 不过，根据巴特，我们不能确

（Valentin Tomberg, *Meditations on the Tarot: A Journey into Christian Hermeticism* [New York: Tarcher/Penguin, 2002]）。巴尔塔萨称赞汤伯格（Tomberg）的思想交织了古代的巴比伦和印度宗教、诺斯底主义、希耳米主义（Hermeticism）、犹太神秘哲学、法术和星相学，作为“逻各斯被遮掩的预感”（659）。巴尔塔萨承认，俄利根的轮回观与万物复兴论受到教会谴责，但他认为这些对神秘知识的思想能够带领信徒更深地进入天主教的智慧（659）。虽然这种特定形式的普救论在自由派更正教徒中得到一些支持，但大部分福音派都拒绝它。阿姆斯壮（Herbert W. Armstrong；普世神的教会〔World Wide Church of God〕的创立者）教导这思想。2004年，电视传道人皮尔森（Carlton Pearson）坚定地提倡这观点，但非裔美籍五旬宗联合主教团（Joint College of African-American Pentecostal Bishops）的结论是，这是异端的立场。潘嘉乐认为炼狱的观念与亚米念派神学一致，同时坚持，有些人可能最终在怜悯的爱中被消灭，而这是出于尊重他们的自由意志。参 John Walvoord, William Crockett, Zachary Hayes, and Clark Pinnock, *Four Views on Hell* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 119-66。

⁴¹ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 3.1, p. 3。

⁴² 同上，vol. 2, pt. 2, 13：“那‘是’不能被听到，除非那‘不’也被听到。但说出那‘不’，是为了‘是’，而不是为了它本身。因此，实质上，最初和最后的话是‘是’，而不是‘不’。”

⁴³ Karl Barth, *The Word of God and the Word of Man* (trans. Douglas Horton; New York: Harper & Brothers, 1956, 1957), 120。

⁴⁴ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 2, p. 271。关于这点，对巴特观点的一个有用讨论是

定地说每个人都会得救，因为这会削弱了神在恩典中的绝对自由。巴特强调，“教会不应该传讲万物复兴论。”⁴⁵

莫特曼依循类似的诠释，尽管他在肯定普世得救方面似乎没有巴特那么犹疑。⁴⁶像巴特一样，他将他的包容论建基于神的恩典，而非人的良善；但与巴特不同的是，他以神“坚忍的爱”为神的存有所必须的，因此在以恩典为自由决定和行动的这个观念上妥协了。我们很难抗拒一个印象：关于神至高无上主权的恩典，这两位神学家都反映一种近乎宿命论式的诠释。事实上，莫特曼批评寂灭论（annihilation；见下文）的观念，认为它使得最终具有决定性的变为人类的自由意志，而不是神的恩典。以 1995 年圣公会为寂灭辩护论的声明为目标，莫特曼写道：

地狱的逻辑不过是人类自由意志的逻辑——就它等同于选择的自由来说。……神的爱保存我们的自由意志，还是释放我们那透过罪的权势变得不自由、受奴役的意志？神爱的是自由的男人和女人，还是祂会去寻找失丧的男人和女人？奥古斯丁显然不是盎格鲁—撒克逊教会的父；秘密地掌管这教会的教父是奥古斯丁的对手伯拉纠。而现代的圣徒是伊拉斯谟，而不是路德或加尔文。……我感到，第一个结论是不人道的，因为就他们在天堂或地狱的永恒命运来说，不是很多人可以享有自己的自由意志。⁴⁷

“神只是使那意志有效的辅助而已。”⁴⁸相反，“基督教的地狱教义，是在耶稣降到地狱的福音中找到的，不是将地狱现代化为完全的非存有中找到的。”⁴⁹“神恩典的真正普遍性，不是建基于‘世俗的人本主义’”，而是建基于“十字架神学”。⁵⁰就像巴特，莫特曼受到基督徒社会主义传道人布伦哈特（Christoph Blumhardt）吸引：“耶稣可以审判，但不会定罪。”⁵¹“审判不是神最终的话。……没有人可以脱离这

George Hunsinger, *How to Read Karl Barth: The Shape of His Theology* (New York and Oxford: Oxford Univ. Press, 1991), 128-35。

⁴⁵ Barth, *Church Dogmatics*, vol. 2, pt. 2, 417。

⁴⁶ Jürgen Moltmann, “The Logic of Hell,” in *God Will Be All in All: The Eschatology of Jürgen Moltmann* (ed. Richard Bauckham; Edinburgh: T&T Clark, 1999), 43-48。

⁴⁷ Moltmann, “The Logic of Hell,” 44，评论 Doctrine Commission of the Church of England, *The Mystery of Salvation: The Story of God’s Gifts* (London: Church House Publishing, 1995)。

⁴⁸ 同上，45。

⁴⁹ 同上，46。

⁵⁰ 同上，47。

⁵¹ Christoph Blumhardt，引于同上。

〔新创造〕。……转化的恩典就是神对罪人的惩罚。界定人类自由的实际的，不是选择的权利，而是行善。”⁵² 因此，这种包容主义是更“奥古斯丁式”的，但却以神拣选的恩典包围每一个人。

像潘嘉乐和约翰·桑得斯（John Sanders）这样的福音派亚米念主义者都有一个共同的预设，即神的所有属性都从属于祂的爱，而祂的目的是拯救每一个人。事实上，潘嘉乐认为这些命题是预设或“公理”，解经必须根据它们来试验。⁵³ 不过，这些神学家以及诸如巴特和莫特曼等神学家的包容论，至少在两个重要方面十分不同。首先，他们主张，救恩乃是倚靠人的自由意志。其次，他们相信，救恩的启示内容是在福音以外传达的，甚至在其他宗教里面、透过其他宗教传达，它们也是“恩典的媒介”。⁵⁴ 因此，巴特和莫特曼将包容论建基于神普遍拣选的恩典这个观念，

⁵² 同上。

⁵³ Clark Pinonk, “Overcoming Misgivings about Evangelical Inclusivism,” *Southern Baptist Journal of Theology* 2, no. 2 (Summer 1998): 33-34。他补充说：“我同意，包容论不是圣经讨论的一个主要课题，而它的证据也比我们想见到的少。但神的爱这视野是那么大，我感到现存的证据已经足够”（35）。

⁵⁴ 潘嘉乐在以下着作中为这些命题辩护：Clark H. Pinnock, “An Inclusivist View,” in *Four Views on Salvation in a Pluralistic World* (ed. Dennis L. Okholm and Timothy R. Phillipos; Grand Rapids: Zondervan, 1995), 251-54; *A Wideness in God's Mercy: The Finality of Jesus Christ in a World of Religions* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); “Acts 4:12 – No Other Name under Heaven,” in *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard* (ed. William Crockett and James Sigountos; Grand Rapids: Baker, 1991), 114ff。也见 John Sanders, *No Other Names: An Investigation into the Destiny of the Unevangelized* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992); “Inclusivism,” in *What about Those Who Have Never Heard? Three Views on the Destiny of the Unevangelized* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1995)。约翰·桑得斯的立场，其包容性比潘嘉乐少一点。也见 Amos Yong, *Beyond the Impasse: Toward a Pneumatological Theology of Religions* (Grand Rapids: Baker, 2003); Stanley J. Grenz, “Toward an Evangelical Theology of Religions,” *Journal of Ecumenical Studies* 31 (Winter-Spring 1995): 49-65。包容论的主要命题和预设，都不是潘嘉乐或其他福音派人士原创的。很多主流更正教和第二次梵蒂冈会议后的罗马天主教都为这些观点辩护，也假设这些观点。这种观点和宗教多元主义不同，因为虽然它肯定拯救的真理存在于其他宗教，所有真理都来自基督，真理的圆满只能在特殊启示中找到。在福音派圈子中，John Stackhouse, *What Does It Mean to Be Saved? Broadening Evangelical Horizons of Salvation* (Grand Rapids: Baker Academic, 2002) 和 Terrance L. Tiessen, *Who Can Be Saved? Reassessing Salvation in Christ and World Religions* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004) 对包容论提出一种更奥古斯丁式（和谨慎）的诠释。不过，甚至这最后两个建议也反映一种倾向（在前面引述的书中更明显），要主张，神在创造中的启示（因此在其他

而潘嘉乐的包容论则建基于神叫恩典普遍到让人人可以得到，只要人们回应它，即使他们不明确信靠基督。正如潘嘉乐承认的，他的版本特别得益于拉纳“匿名基督徒”（anonymous Christian）的观念，和第二次梵蒂冈会议。⁵⁵ 潘嘉乐诉诸麦基洗德和约伯的例子，以及保罗在使徒行传十七章引述外邦的诗人，来为这个想法辩护，说神在圣经启示以外启示自己，好叫人得着救恩。⁵⁶

2. 寂灭

其他基督徒的结论是，支持地狱的实际的解经证据，是不可能与普世救恩调和的。寂灭论（annihilationism；或译为“死后灵魂消灭论”）处理的问题不是神怜悯的范畴，而是地狱的本质。一些寂灭论者（例如，休斯〔Philip H. Hughes〕）可以被视作排他论者（也就是救恩唯独借着明确相信基督而得到），而其他寂灭论者（例如，潘嘉乐）则是包容论者。同时，他们诠释不同的经文，认为这些经文是在教导，不信的人在末日复活，是为了遭受毁灭（第二次的死），而不是为了接受永恒、有意识的折磨。由于他们永远被毁灭，圣经仍然可以以天启的方式说“他们的烟永远上升”，以及他们被永远毁灭。不过，这不需要包括有意识的刑罚。⁵⁷

宗教的启示），与神在福音中的启示，只不过是程度上不同，而不是在类别上不同。

⁵⁵ Pinnock, “Overcoming Misgivings about Evangelical Inclusivism,” 34: “圣经以不同方式谈及人怎样在主观方面得救。例如：它说神爱寻道者，赏赐他们，即使他们不是犹太人或基督徒（来十一 6）。它说基督会拯救一些人，他们不知道耶稣是谁，但以他们的行为显示他们爱神的国（太二十五 37）。”我们应该留意，这两段经文都没有表示那些人在圣约群体以外。相反，例如，在马太福音二十五章，耶稣谈及最后分开绵羊和山羊，祂告诉前者：“你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国”（34 节，强调字体为引者标示）。耶稣接着描述的好行为是这些人在基督里的结果和证据，不是他们得以在基督里的途径，而那处境是受迫害的即时威胁，信徒会因为信仰被下在监里。潘嘉乐诉诸 “Declaration on the Relationship of the Church to Non-Christian Religions,” par. 2, in *The Documents of Vatican II* (ed. Walter M. Abbott; trans. Joseph Gallagher; New York: Herder & Herder, 1966), 662 = 〈教会对非基督宗教态度宣言〉，第 2 段，于《梵蒂冈第二届大公会议文献》（台北：中国主教团秘书处，1988），644-45 页。

⁵⁶ Pinnock, “Overcoming Misgivings about Evangelical Inclusivism,” 35-36: “保罗说，人在世上任何地方都可以寻求神，并寻见（徒十七 27），我从这里得到支持。他说外邦人有神的律法写在心上（罗二 16），借着忍耐行善，寻求尊贵、荣耀和不朽，可以得到永生（罗二 7），这是我所欣赏的。正如天主教徒可以说，有些人渴望洗礼，却不能受礼。”

⁵⁷ 从这个角度最详细地处理永刑课题的，其中一个 Edward W. Fudge, *The Fire That Consumes: A Biblical and Historical Study of the Doctrine of Final Punishment* (Houston, Tex.: Providential Press 1982)。不同的研究与富奇（Fudge）的命题进行深思熟虑的对话，包括

从历史的角度看，这种观点除了在安息日会、耶和华见证人会、基督弟兄会（Christadelphians）和一些其他团体外，并没有追随者。不过，在更近期，它特别在英国福音派中得到支持，包括（可能）路益师和温汉（John Wenham）、休斯和更不确定的斯托得（John Stott）。⁵⁸ 潘嘉乐和富奇（Edward Fudge）也以更富感情的语言为这立场辩护。⁵⁹ 提倡这种观点的人，引述接受持续到永远的有意识惩罚在情感上的困难，但大部分人最终为自己的观点辩护时，都表示自己的观点与圣经最为一致。

寂灭论者主张，永恒、有意识地受折磨，这个观念是基于希腊灵魂不朽的教义。取而代之的是，他们提出有条件的不朽。在最后复活和审判时，不朽的神会令信徒不朽，并毁灭不信的人。圣经说撒旦和假先知在地狱永远有意识地受苦，却没有说其他人会如此（启十四 9~11，二十 10）。耶稣描述火为“永恒”和“不灭”（太三 12，十八 8，二十五 41；路三 17），可以诠释为寂灭。正面来看，提倡这种观点的人诉诸论及不信之人灭亡（约三 16）和被消灭（太十 28）的经文，并相信启示录二十章提到的“第二次的死”只能够指这寂灭。在马太福音十章 28 节，耶稣警告听众，要怕那“能把身体和灵魂都灭在地狱里的”。

Robert A. Peterson, *Hell on Trial: The Case for Eternal Punishment* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 1995)。参：Edward W. Fudge and Robert A. Peterson, *Two Views on Hell: A Biblical and Theological Dialogue* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2000); Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson, eds., *Hell under Fire: Modern Scholarship Reinvents Eternal Punishment* (Grand Rapids: Zondervan, 2004)。

⁵⁸ 很难确实判断路益师对这件事的立场。在《痛苦的奥秘》（*The Problem of Pain* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1940, 2001)）中，路益师写道：“丧失灵魂的特点是‘他们拒绝不是他们自己的一切。’我们想像的这位自我中心者，尝试将自己遇到的一切变成自我的领地或附属品。对于他者的兴趣——也就是享受善的能力——在他里面被消除了，唯一的例外是，他的身体仍然吸引他与外在世界有残余的接触。死亡除去这最后的接触。他有他的渴望——完全在自我里面，尽量利用他在那里找到的。而他在那里找到的正是地狱”（124-25 页／鲁益师著，鲁继曾译，《痛苦的奥秘》〔香港：基督教文艺出版社，1989，再版〕，124-25 页／路易斯著，林茵译，《痛苦的奥秘》〔上海：华东师范大学出版社，2007〕，101-102 页／鲁益师著，宋伟航译，《痛苦的奥秘》〔台北：校园书房出版社，2015〕，210 页）。关于斯托得的观点，见 David L. Edwards and John Stott, *Essentials: A Liberal-Evangelical Dialogue* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988), 314-20 = 爱德华斯、斯托得著，曾宗国译，《当代神学对话》（台北：校园书房出版社，1995），359-64 页。

⁵⁹ Clark Pinnock, “The Conditionial View,” in *Four Views on Hell* (ed. William Crockett: Grand Rapids: Zondervan, 1997), 135-66; Fudge, *The Fire That Consumes*。

3. 评估这些不同理解

圣经清楚地教导，一切属灵的存有——包括撒旦和他鬼魔的力量——最终会遭毁灭，因此排除了他们会得到恢复的任何观念。在简短地回应包容的立场时，我会请读者参考本书前面的一些内容，在那些地方，我为以下的立场辩护：(1) 神的单一性，相对于将神的特性吸收到某一个属性里，(2) 神以祂至高无上的主权拣选许多人，而不是所有的罪人，以及祂的恩典唯独在基督里、唯独借着信心领受，(3) 律法和福音之间的区分（以及一般启示与特殊启示之间必然会有的区别）。⁶⁰

俄利根的教义可以被视为带着伯拉纠和柏拉图的色彩，巴特和莫特曼的观点则更应该被描述为“奥古斯丁式的普救论”。⁶¹ 事实上，根据这种观点，即使那些不想得救的人，也违背他们自己的意愿而得救；有鉴于此，我们可以公平地称它为“极端加尔文派普救论”。不过，圣经明显把关键的重要性赋予相信基督，除此以外，没有人可以得救。这不是伯拉纠式的人类意志胜过神的恩典，因为圣经也教导说，信心是神的恩赐。无论莫特曼与亚米念派的论述进行的争论多么可信，奥古斯丁对于透过相信基督得救的诠释，也同样坚持唯独恩典（*sola gratia*）。问题不在于神的“是”有没有克服我们的“不”，而是在于神是否有自由，要怜悯谁就怜悯谁，以及未蒙拣选的人应否为自己拒绝福音而负责。

根据巴特和他的学派，他的观点的一个实际结果是对于神的主权、拣选和不可抗拒的恩典采取一种强烈客观的教义。每个人都在蒙拣选的那一位——基督——里

⁶⁰ 我也推荐以下著作：Ronald Nash, *Is Jesus the Only Savior?* (Grand Rapids: Zondervan, 1994); R. Douglas Geivert, “Is Jesus the Only Way?” in *Jesus under Fire: Modern Scholarship Reinvents the Historical Jesus* (ed. Michael J. Wilkins and J. P. Moreland; Grand Rapids: Zondervan, 1995); R. Douglas Geivert and W. Gary Phillips, “A Particularist View: An Evidentialist Approach,” in Okholm and Phillips, eds., *Four Views on Salvation in a Pluralistic World*; D. A. Carson, *The Gagging of God: Christianity Confronts Pluralism* (Grand Rapids: Zondervan, 1996); Ajith Fernando, *The Supremacy of Christ* (Wheaton, Ill.: Crossway, 1995); Paul R. House and Gregory A. Thornbury, eds., *Who Will Be Saved?: Defending the Biblical Understanding of God, Salvation, and Evangelism* (Wheaton, Ill.: Crossway, 2000); Douglas Moo, “Roman 2: Saved Apart from the Gospel?” in *Through No Fault of Their Own? The Fate of Those Who Have Never Heard* (ed. William V. Crockett and James G. Sigountos; Grand Rapids: Baker, 1991), 137-45; Daniel Strange, *The Possibility of Salvation among the Unevangelized: An Analysis of Inclusivism in Recent Evangelical Theology* (Carlisle, U.K.: Paternoster Press, 2002)。

⁶¹ 见 Oliver D. Crisp, “Augustinian Universalism,” *Interpretational Journal for Philosophy of Religion* 53 (2003): 127-45。

面蒙拣选，因此没有质疑这事实的立场。每个人都已经在基督里得救，至少在法理上（*de jure*）如此。⁶² 同时，正如我们已经看到的，巴特明确拒绝俄利根的观点，他认为，任何绝对否定有些人最终可能失丧的观点，都损害了神至高无上主权的自由。这似乎颇为奇怪，因为这表示，在教会历史上，第一次有人提出，神已经在永恒里、无条件地在基督里拣选、称义和分别为圣的人，有一些最终却可能被定罪。

巴特的立场，就如他对相关经文的解经那样不具说服力。巴特将“绵羊”和“山羊”诠释为关于每个人的辩证真理。但与这个诠释不同，耶稣清楚论及一群人被迎接进入天堂，另一群人则被丢进地狱里。虽然卜仁纳和巴特一样强烈反对特定拣选的教义，但他看到，根据新约圣经，只有蒙拣选的人才会是在基督里，而他们是“那些相信的人”。⁶³ 巴特错把人的责任视为神人协作论。⁶⁴ 卜仁纳提出，除了忽略圣经的条件外，巴特也“以一元论的方案”，排除了“基于神的圣洁和爱的辩证而产生的必然张力”。⁶⁵ 我们在耶稣基督里看见神的爱和圣洁的一致。“但在耶稣基督以外，在信仰以外，神的圣洁和祂的爱是不同的，在那里，神的圣洁是祂的忿怒；在那里，神的本相（直译：‘在祂自己里面’的所是），与那位‘帮助我们的’是不同的，在那里，那是‘赤裸裸的威严’（*nuda majestas*）不能测透、不能理解的奥秘；没有拣选，只有拒绝、审判、定罪……。”⁶⁶ 神的忿怒不是恩典的一种形式。在新约圣经里，使徒的讲道宣告所有相信的人都会得到赦免，但也警告说，在信心以外，只能够恐惧地期待忿怒，而不仅仅是缺乏已经得救的意识。

如果巴特太轻视历史的决定作用——以及人类在其中所作的决定，那么，在包容论的神人协作版本中，人类的意志和行动就变成具有最终的决定作用。

关于包容论的立场，以及“匿名的基督徒”（见：上文，981 页）这个观念，我们应该指出，虽然启示由旧约圣经的影儿进展到新约圣经的实体，信心的对象并没有改变。不过，在这整个历史中，列国的宗教都被视为拜偶像。自从殉道者游斯丁开始，一些基督徒就宣称外邦的哲学家为基督在外邦人当中预备道路，正如摩西和先知在犹太人当中预备道路一样。但这是混淆一般启示与特殊启示，也混淆了律法与福音。

上面引述那些潘嘉乐提出的例子，并未证明脱离了神向以色列的启示仍然可以

⁶² Barth, *Church Dogmatics*, vol. 4, pt. 3, p. 811。

⁶³ Emil Brunner, *Dogmatics*, vol. 1, *The Christian Doctrine of God* (trans. Olive Wyon; Philadelphia: Westminster Press, 1946), 315。

⁶⁴ 同上，316。

⁶⁵ 同上，334, 336。

⁶⁶ 同上，337。卜仁纳补充说（在我结尾省略的地方）：“……但没有永恒的命定。”

认识神而得救。从我们对麦基洗德所知道的少量事实中，我们知道他不可能是“高贵的异教徒”。⁶⁷ 他是“撒冷王”（原初的耶路撒冷），“至高神的祭司”，“至高神”（*ʿēl ʿelyōn*）正是“至高的神耶和華〔雅威〕”（创十四 18~22）。他带给亚伯兰饼和酒，为他祝福他，从他接受十分之一的贡品——所有这些行动都反映立约的脉络，在其中，亚伯兰承认麦基洗德是他的大祭司。约伯也不是匿名的信徒。无论他与亚伯拉罕有甚么具体关系，约伯引喻了诗篇八篇 4 节（伯七 17~18），约伯记十二章（21~24 节）也直接引述诗篇一〇七篇 40 节和以赛亚书四十一章 11 至 12 节，都清楚显示他属于圣约群体。⁶⁸

保罗在使徒行传十七章向雅典的听众引述异教诗人的作品，明确的目的是要证明，他们的生活方式甚至连一般启示都赶不上。无论如何，保罗宣告说：“世人蒙昧无知的时候，神并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。因为祂已经定了日子，要借着祂所设立的人按公义审判天下，并且叫祂从死里复活，给万人作可信的凭据”（徒十七 30~31）。无论神在“世人蒙昧无知的时候”多么宽容，基督在这末世显现，都使所有的人无可推诿。在整卷使徒行传中，赋予宣教事业那种急迫性的，都是基督具有决定作用的工作、以及未来的审判那种普遍而公开的性质。

与此同时，我不相信我们可以得出结论说，除了明确相信基督以外，没有人可以得救。首先，正因为神在祂的恩典中有至高无上的主权，而且是自由的，祂可以选择怜悯任何人。由始至终，“救恩出于耶和華”（拿二 9）。第二，由于信徒的儿女与父母一同被包括在圣约的恩典中，用《多特信经》的话来说：“如果神按着祂的美意，将敬虔父母的子女还在婴孩时期就接他们离世，父母应当确定他们的子女是蒙拣选的、是得救的，不需怀疑（创十七 7；徒二 39；林前七 14）。”⁶⁹ 第三，圣经没有告诉我们，神在特殊的情况下会怎样做。例如，对那些因为身体或精神的缘故而不能明白神的道的人。正如一切神学问题一样，我们必须限制自己的好奇

⁶⁷ James L. Kugel, *Traditions of the Bible: A Guide to the Bible as It Was at the Start of the Common Era* (Cambridge, Mass.; Harvard Univ. Press, 1988), 276-78。

⁶⁸ 这些往往由包容论者提出的例子，以及这个阵营的其他主要论证，都在 *Faith Comes by Hearing: A Response to Inclusivism* (ed. Christopher W. Morgan and Robert A. Peterson; Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2008) 得到尊重和谨慎的处理。

⁶⁹ *Canons of Dort*, ch. 1, art. 17, in *Psalter Hymnal: Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church* (Grand Rapids: CRC Publications, 1976), 95 = 《多特信经》，第一项教义，第十七条；赵中辉译，《历代教会信条精选》（台北：基督教改革宗翻译社，2002 年修订一版），102 页。还有大卫出生一星期就死去的儿子这个例子。大卫说：“我必往他那里去，他却不能回我这里来”（撒下十二 23）。

心，拒绝在神自己的指示以外进行猜测。除了神在圣经的自我揭示以外，我们不知道神从永恒中命定了甚么。在任何情况下，无论神可能选择做甚么，祂都应许拯救所有求告祂儿子之名的人，而且只是这些人。

最后，关于寂灭论，耶稣论及最后把得救的人和失丧的人分开的教导，似乎把刑罚和生命视为同样是永恒的：“这些人要往永刑里去；那些义人要往永生里去”（太二十五 46）。如果我们普遍假设，“永生”表示无尽、有意识的喜乐，寂灭论者似乎有责任要证明“永刑”有不同的时限。无论我们最终怎样诠释这些经文，在做决定时，都不能基于我们堕落的道德对于神和祂的做法所做的判断，以及我们的情感对于有意识地受永刑这个确实困难的观念的抗拒。事实上，我们也不能出于想要保护宣教的命令来作决定，仿佛我们布道的动机是基于对有意地受永刑感到恐惧。唯一关键的问题是，那是不是圣经的教导。而且，我们也必须小心区分圣经的教导，以及我们从流行神话中承袭而来对地狱的流行意象，无论这些意象属于异教还是基督教。我们必须坦白地承认，由但丁（Dante）的《地狱篇》（*Inferno*）到桑迪（Billy Sunday），对地狱的详细描述，虽然引起人们的兴趣，但却只是臆测。关于永刑，要从圣经得出的重点不是它的程度或时限，而是它可怕的事实——它是神亲自做出的审判，是最终和永远的。

二、永恒的 ŠĀLŌM（平安）

我已经论证过，在旧约中，有些地点是圣洁的，而在基督国度现在这个阶段，却没有圣地。不过，当基督再来，在最后审判中洁净大地时，一切都会成为圣洁。撒迦利亚预言，有一天，所有做买卖的和一切污秽都会从真正的圣殿被清除出去。家中最普通的锅和碗，甚至马的铃铛上，都会有“归耶和华为圣！”这句话（亚十四 20~21）。荒原会再次变成茂盛的花园，施行暴力和压迫的人都会被禁止进入（赛三十五章）。天地会最后一次震动，万国所羡慕的都必来到，末时的圣殿会充满圣灵的荣耀（该二 6~7）。“这殿后来的荣耀必大过先前的荣耀；在这地方我必赐平安。这是万军之耶和华说的”（9节）。

毫无疑问，列王纪上六章为神治国度和圣殿这个主题后来的开展定下了方向，在那里，我们从活动的会幕过渡到固定的圣所。圣殿长六十肘，宽二十肘，高三十肘（2节），内殿是正立方体（20节）。所罗门根据给他的具体指示，传达详细的命令：“好叫整个殿可以完美”（22节；按《新修订标准版》直译；《和合本》译为“直到贴完”）。那根基由“宝贵的大石头”造成（七 10）。

在第一个圣殿被毁后，以西结得到新圣殿的异象（结四十~四十二章），在第四十三章讲述荣耀的云回到圣殿。一个人“颜色如铜”，拿着量度的竿，长六肘（四

十 3、5)。他进行详细的量度，而且就圣殿的建筑和设施，也有具体的指示。“他又量内院，长一百肘，宽一百肘，是见方的。祭坛在殿前”（47 节）。接着有更详细的量度，最后量度整个新圣殿，四边都长五百肘，有墙分别圣地与俗地（四十二 16~20）。记得基路伯被安置在伊甸园东面的门，阻止人类在堕落后再进入圣所；正如神的荣耀离开以色列第一个圣殿那样，以西结现在在异象中被带到朝东的门：“那门关闭了。耶和華对我说：‘这门必须关闭，不可敞开，谁也不可由其中进入；’因为耶和華以色列的神已经由其中进入，所以必须关闭。至于王，他必按王的位分，坐在其内，在耶和華面前吃饼。他必由这门的廊而入，也必由此而出”（四十四 1~3）。“未受割礼的人”不能进入它神圣的范围（4~9 节）。

最后，启示录二十一和二十二章也有对圣殿的类似描述。首先，它会是神在祂圣约子民中的终极居所，结束苦难、罪、痛苦和不公义。“坐宝座的说：‘看哪，我将一切都更新了！’”（二十一 5）。居民可以自由地喝生命河的水，正如他们最终可以吃生命树的果子一样。“得胜的，必承受这些为业：我要作他的神，他要作我的儿子。唯有胆怯的、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”（7~8 节）。接着约翰看见“新妇，就是羔羊的妻”，也就是“从天而降的圣城耶路撒冷”（9~10 节）。经文提到稀有的珠宝、高墙、十二个大门和十二个根基。天使再次拿着量度的竿出现，“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”（16 节）。事实上，越来越清楚的是，圣殿不是位于城市之内，而是城市本身。“我未见城内有殿，因主神全能者和羔羊为城的殿”（22 节）。与伊甸园和耶路撒冷的圣殿不同，这个圣殿永远不受污染，因为“凡不洁净的……总不得进那城”，因此这圣所的大门“总不关闭”，“名字写在羔羊生命册上的”都得以进去（25~27 节）。那里没有海，这必然意味着，正如野兽不会再在陆地威胁人，属于黑暗和翻腾的深海的混沌怪兽也不再有家，不能再从那里攻击锡安的居民。

在对这个主题很好的处理中，毕尔（G. K. Beale）阐释一种“神的居所的圣经神学”，正如他的书的副标题所显示的那样。⁷⁰

我们的命题是，以色列的圣殿由三部分组成，每一部分都象征宇宙的一个主要部分：(1) 外院代表可居住的世界，人类就住在那里；(2) 圣所象征有形的天和它的光源；(3) 至圣所象征宇宙不可见的面向，神和天军居住在那

⁷⁰ G. K. Beale, *The Temple and the Church's Mission: A Biblical Theology of the Dwelling Place of God* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 2004)。

里。……旧约圣经的描述进一步显示，外院等同可见的大地和海，在那里，圣殿院子中的铜洗濯盆和祭坛分别称为“海”（王上七 23~26）和“大地的胸膛”（bosom of the earth；结四十三 14〔译按：参 Wycliffe Bible；《和合本》译为“底座”〕；在结四十三 16，祭坛也很可能等同于“神的山”）。祭坛也是“大地的祭坛”（《和合本》译为“土坛”）（在以色列早期的历史中），或“用〔没有凿成的〕石头做成的祭坛”（出二十 24~25），因此甚至更多等同于自然的大地。⁷¹

从内院——那是只有大祭司才能一年进入一次的——到围绕圣所的范围，最后来到外邦人的外院，是预表耶稣在升天时回答门徒的问题：“‘主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？’耶稣对他们说：‘父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的。但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力，并要在耶路撒冷、犹太全地，和撒玛利亚，直到地极，作我的见证’”（徒一 7~8），这样的主张也不算过于异想天开。

在预表一神治国度的形式中，以色列是向心的群体，与列国分开；在其应验时，它成为离心的群体，从至圣所经过圣所，出去到外邦人院。这是基督的大使命的力量：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗……”（太二十八 18~19）。“你们往普天下去，传福音给万民听”（可十六 15）。

非人手所造的末时圣所，终于在基督里出现了。远比圣殿的幔子在耶稣被钉十字架时裂开更为重大的是，耶稣的身体在十字架上擘开，让所有信徒都可以直接接触祂。在那里，我们的大祭司进到天上的圣所，地上的圣殿只是它的预表，祂带着自己的血进到那里，作为完全和最终的赎罪祭。既然实体已经来到，就不会有西奈之约的更新，也不会回到影儿。如今信徒——包括犹太人和外邦人——都是活石，被建造到基督里。百姓已经成为神的居所，穿上基督之义这件荣耀的袍子。

启示录的城市和圣殿会涵盖整个宇宙。克莱恩指出：“在新耶路撒冷，不单旧圣殿和城市之间的水平界限消失了，天上的圣殿和地上的圣殿那垂直的区别也消失了。”⁷² 不单先知和使徒，神所有的百姓现在也“被圣灵带上去”，站在属天的会中，穿着祭司的袍子，由宝座差遣出去作见证人。⁷³ 在新约圣经中，基督脸上的荣

⁷¹ 同上，32-33。

⁷² Kline, *Images of the Spirit*, 35。

⁷³ 同上，94。

光（林后四 5~6）显露来自天上的审判：“那是再临的荣耀（*parousia-gloria*），当耶稣在末日再来时（太十六 27；可八 38；路九 26）。”⁷⁴ 在希伯来书十二章，这再来的荣耀等同于祂的声音（参：启一 10~15）。⁷⁵ 约翰讲述他在天上敬拜的异象时，描述二十四位长老怎样在雷电中围绕着神的宝座坐着，每个座位前都有燃烧的火把。在那些座位后面有和平的彩虹（启四 2~5）。* 启示录中燃烧的火把，令人想起五旬节时每个获赐圣灵的人上面的火焰。新圣殿不是“以人手”造的（徒七 48），而基督的见证人“也受了不是人手所行的割礼，乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼”（西二 11）。⁷⁶

因此，新造完全是神的工作，末时的圣所是神为自己兴建的圣殿。“犹太教说神会‘以祂的双手……建造〔出十五 17 的〕圣殿’，借此强调这一点（《拉比以实玛利的注释书》〈歌篇〉〔*Mekilta de-Rabbi Ishmael, Tractate Shirata*〕10.40-42）。”⁷⁷ 它不是我们造的，而是神造的，祂内住的同在不是以国家的忠诚为条件，而是以祂的信守圣约为条件；它的建筑材料不是可以推倒、没有生命的石头，而是取自天下各族的活石，并以基督为房角石（彼前二 4~8）。

以赛亚书六十五章谈到的异象，绝不是没有身体的灵魂拿着竖琴飘浮在天上的云朵之上，而是“新天新地”（17 节），是有建筑物和葡萄园、树木、劳动，以及与所有受造之物的相交。消逝的不是情感，而是“哭泣的声音和哀号的声音”（19 节）。它的居民“要建造房屋，自己居住；栽种葡萄园，吃其中的果子”，享受他们劳动的果实，而不是建造和栽种他们的家园后却被别人侵占（21~22 节上）。不再有的不是工作本身，而是辛劳、挫败和无意义的劳动的咒诅（22 节下）。儿童会是祝福，而不是对未来感到苦恼的原由（23 节）。没有人必须向上主呼喊，因为“他们……正说话的时候，我就垂听”（24 节），而且这安息的土地不是没有野生动物，而是没有危险（25 节）。以赛亚书以这个预言结束：

耶和華說：“我所要造的新天新地怎樣在我面前長存，你們的後裔和你們的名字也必照樣長存。每逢月朔、安息日，凡有血氣的必來在我面前下拜。

⁷⁴ 同上，121-22。

⁷⁵ 同上，122。

* 编按：作者在此可能有误。在启示录第四章，只有神的宝座前有七盏点着的火灯，而不是二十四位长老的宝座（《和合本》作“座位”）前都有燃烧的火把。再者，严格说来，虹也是围着神的宝座。

⁷⁶ *Beale, The Temple and the Church's Mission, 233-34*。

⁷⁷ 同上，235 注 66。

这是耶和華說的。他們必出去觀看那些違背我人的尸首；因為他們的蟲是不死的，他們的火是不滅的；凡有血氣的都必憎惡他們。”（賽六十六 22～24）

身體的復活強調，所預期的最後狀態是自然界得救贖，而不是自然界的消失。

在新約聖經中，天上最後的居所也是一個受造之地（路二十四 51；約十四 2～4；徒一 11，七 55～56；彼前三 22）。可以肯定的是，更新是如此徹底，以致只能夠用天啟的用語來描述（彼後三 12～13），稱之為正在過去（啟二十一 2～3）。不過我們不應該以為，這是神所造萬物本身的結局，而是受造萬物按它現時狀況的結局。普瑞迪格—布馬（Steven Prediger-Bouma）指出：“正統基督教的末世論所論及的不是大地的毀滅，而是它的更新和恢復。”⁷⁸ 我們屬天的盼望不單是得救的靈魂，而且是得著拯救的受造之物（羅八 19～21）。正如耶穌在復活後吃喝，在新造也會有吃喝，雖然這次是在羔羊終末成全的婚宴（啟十九 9），耶穌和我們一起喝酒（路二十二 18）。在舊約聖經全部的敘事中，我們都可以找到在主面前吃喝的主題，在路加福音也十分突出，這主題會在那天完全實現。

啟示錄二十二章運用河流通過城市的意象，有生命樹“結十二樣果子”（啟二十二 2）。同樣，這是天啟的意象，但如果沒有物質的創造，就會失去這個意象的益處。正如火、外面的黑暗、和墳墓的意象，如果按字面理解似乎互相矛盾，但連在一起時，卻顯示地獄可怕的景況；婚宴、河流、樹木和黃金街的城市這些意象，也同樣豐富地暗示一種景況，是我們不用這些類比就無法設想的。這並不表示這些“純粹是隱喻”，因為隱喻的價值是實際傳達真理。無論“永生”的景況為何，與這類意象所暗示的那具體的喜樂相比，它都肯定是只有更多，而不會更少。我們是時間和空間的受造物，我們不單會超越自己的人性，也會超越我們人性受制於罪和死的光景。

古典時代論按字面詮釋彼得後書三章 12 至 13 節的天啟意象，預期宇宙會完全

⁷⁸ Steven Prediger-Bouma, *For the Beauty of the Earth* (Grand Rapids: Baker, 2001), 125。值得指出的是，雖然莫特曼強烈批評時代論強調天啟的大災難，他却傾向於容許新造（末世論）吞沒原來的創造（本源論），這可能走向同一個方向。馬瑟克（Peter Macek）提出這個問題：“莫特曼的新造（*creation nova*）——被詮釋為從無造有的新（*novum ex nihilo*），而不是‘恢復’——豈不是假設完全和積極的消滅世界（*annihilatio mundi*），而不單是消滅無有（*annihilatio nihil*）嗎？或者以不同的方式表達，‘新造’的必須豈不是削弱了原來創造的良善，因此，它豈不是不能解釋聖經對於‘創造’和‘墮落’的區分嗎？”（Peter Macek, “The Doctrine of Creation in the Messianic Theology of Jürgen Moltmann,” *Communio Viatorum* 49, no. 2 [2007]: 180）。

毁灭。⁷⁹ 何凌西的经典著作《曲终人散》，其原书名就带有这个含意：《地球这个已故的伟大行星》（*The Late Great Planet Earth*）。薛弗尔和华活特写道：“耶和華的日子从被提开始；其序乐包括在主再来之前和紧跟之后的审判，而其结尾是千禧年的结束，以及现在的天地最后被毁灭。”⁸⁰ 在白色大宝座的审判之后，“旧的创造被毁灭，……由于现时的天地被毁灭，白色大宝座的审判明显是在空中进行的。”⁸¹ 属天的耶路撒冷从天而降，启示录二十一章将它描述得很美丽，它明显不是被创造的：“最重要的是，这城市不是被造的，它明显在之前的千禧年国度已经存在，可能是作为地球上方的一个卫星城市；这样，它可能是复活和改变的圣徒在千禧年时的家。”⁸²

虽然古德恩不同意受造万物会被毁灭这个观点，他却将彼得后书三章10至13节诠释为指“地表的部分（也就是说，大部分的地面和地面上的东西）”。⁸³ 虽然我欣赏他尝试限制字面化诠释的影响，但这些经文似乎包括整个受造界。而且，如果被消灭的是“大部分的地面和地面上的东西”，这种毁灭就没有留下多少受造物。不过，彼得后书的这种天启语言，如果要像其他地方的天启语言那样来诠释，这些经文所传达的，就没有理由诠释为多过于从一个存在状态转换到另一个存在状态。反映出新约圣经末世论一贯强调的，是“现今的世代”对比“将来的世代”，而不是这个世界对比另一个世界。这整个受造万物会全然得救，但又是全新的。

如果我们的目标是得救脱离受造万物，而不是受造万物得着释放，我们对神所造的世界没有表现出多大的关切，就是可以理解的。然而，我们所期盼的如果是“万物复兴”（徒三21），以及整个受造之物有分于我们的救赎（罗八18~21），那么，我们此时此地的行动，就与有朝一日会最终且完全得更新的同一个世界有关。

讨论问题

1. 请从创世记到启示录探索“圣战”这个主题。
2. 请区分“公义之战”与“圣战”。神在历史中有至高无上的主权，并且在这

⁷⁹ Lewis Sperry Chafer, *Major Bible Doctrines* (ed. John Walvoord; rev. ed.; Grand Rapids: Zondervan, 1974), 353: “我们在这讨论中会假设，预言应该好像任何其他神圣启示的主题一样，按字面来诠释。”不过，将预言和天启文学——或者比喻和诗歌——当作历史叙事来诠释，会违背对经文的实际诠释。

⁸⁰ 同上，334-35。

⁸¹ 同上，367。

⁸² 同上，370。

⁸³ Grudem, *Systematic Theology*, 1161 = 古德恩著，《系统神学》，1183页。

件事上顯明祂的道德旨意，不過却是在不同時間、以不同的方式顯明。你會如何解釋這個差異？我們可以引用以色列的“聖戰”經文，來對抗今日的敵人嗎？國家可以這樣做嗎？

3. 新約聖經是否也教導聖戰這個主題？它與舊約聖經的聖戰有甚麼差別？
4. 關於永刑，有甚麼不同觀點？你認為哪一種觀點最合乎聖經？
5. 請描述聖經關於 *šālôm*（平安）的應許。以色列的神治國度如何作為這景況的預表？終末成全會怎樣超越它？這最後的和平是我們可以帶來的嗎？這個盼望今天如何轉化我們的生命？

术语解释 Glossary

基督的主动顺服 (active obedience of Christ): 用来表达耶稣基督代表祂的百姓完全成全律法。

嗣子论 (adoptionism): 基督论的异端, 认为拿撒勒的耶稣成孕时只是普通人, 但后来在受洗时被收纳为神的儿子。

万物复兴论 (apokatastasis): 所有受造物、人类和堕落的天使都普遍得到恢复 (普遍得救) 的观念。古代的诺斯底主义者和初代教会神学家俄利根 (约 185-254 年) 都教导这种观点, 但这种观点在 553 年的第五次君士坦丁堡会议* 中受到谴责。

〈使徒信经〉 (Apostles' Creed): 虽然最后的形式要到第八世纪才出现, 但大部分元素已经在第二世纪对信经所作的确认中出现。和**尼西亚** (也称为尼西亚—君士坦丁堡) **信经** (325/381 年) 一起, 〈使徒信经〉是基督教会最广泛使用的普世信经。

类比性的 (analogical): 知识论的一种立场, 指受造物的知识是神圣知识的摹本 (类比)。这种知识既相似又不相似 (参: **多义的** [equivocal] 和**单义的** [univocal])。

原型知识 (archetypal knowledge): 只有神拥有的知识。它是原本, 而其他一切都是摹本 (参: **摹本知识** [ectypal knowledge])。

亚流主义 (Arianism; 也称为从属论 [Subordinationism]): 只有父是最完全意义的神; 子和圣灵在本体上是次等的。根据亚流主义, 子是第一个受造的存有。

亚米念派 (Arminians): 这个运动在十七世纪开始, 跟随亚米念 (Jacobus Arminius, 1560-1609 年) 的教导, 他强调神的拣选以预见的信心为条件, 神的恩典是可以抗拒的, 而基督的代赎是为所有的人完成的。亚米念神学的第一个认信声明是《抗辩文》 (*Remonstrance*, 1610), 多特会议 (Synod of Dordt) 以它的“信经” (Canons) 来回应, 后世称为加尔文主义五要点。

浸信会 (baptists): 那些相信只有认信的信徒才应该受洗的人 (信徒洗礼论 [credobaptism]), 相对于那些相信认信的信徒和他们的孩子都应该受洗 (婴孩洗礼论 [paedobaptism])。

巴特派 (Barthians): (以不同程度) 延续瑞士—德国神学家巴特 (Karl Barth) 的工作的神学家, 巴特是二十世纪一位最重要的神学家之一。

荣福直观 (Beatific Vision; 直译“有福的看见”; 或译“真福直观”、“见神荣福”、

* 编按: 正确的说法应该是“在主后 553 年于君士坦丁堡举行的第五次大公会议”。

“乐福直观”): 罗马天主教和东正教教导说, 天使和天上的灵魂会面对面看见和经验神, 结果是完美及超越的蒙福。

加尔文派 (Calvinists): 以更正教改教家加尔文 (John Calvin, 1509-1564 年) 命名。加尔文主义往往和多特会议阐述的五大主要教义有关: 全然败坏、无条件拣选、有限代赎、不可抗拒的恩典和圣徒的坚忍。

正典 (canon): 圣经是正典, 收集了不同的文本, 这些文本以神圣的来源 (父说话)、内容 (子救赎的工作)、和它们产生它们论及的世界的能力 (圣灵默示、光照和重生的工作) 而联合在一起。

加帕多家教父 (Cappadocian fathers): 大巴西流 (Basil the Great, 330-379 年), 凯撒利亚的主教; 女撒的贵格利 (Gregory of Nyssa, 约 330-395 年), 女撒的主教, 巴西流的兄弟; 拿先斯的贵格利 (Gregory of Nazianzus, 329-389 年), 君士坦丁堡的牧首。他们在东西方基督教神学——例如三一论的教义、神学用语和基督论——的发展上都是影响深远的神学家。

一般恩典 (common grace): 神同样赐给基督徒和非基督徒的各种恩赐和福分, 例如健康、智力、友谊、职业、家庭、政府、艺术、科学等。一般恩典支撑堕落的人类, 但不能带来拯救。

可传通的属性 (communicable attribute): 这些属性可以用来形容神和人 (虽然只是透过类比), 例如爱、怜悯和公义。

协同 (concurus 或 concurrence): 神和人的作用 (agency) 在特定行动和事件中的同步。

天特会议 (Council of Trent): 罗马天主教最重要的会议之一。在 1545 至 1563 之间召开, 这个会议讨论宗教改革的教导, 并界定罗马天主教对于像圣经和传统、原罪、称义及圣礼等神学课题的教义。这些主要的基督教教义, 很多都是在这个会议后才有罗马天主教的官方陈述。它不单清楚表明罗马天主教对不同课题的立场, 也在教会的体制或实践中更新教会。

约 (covenant): 在既定的规定和约束下, 以誓言为基础的联合。

创造之约 (covenant of creation; 也称为行为之约 [covenant of works]; 本性之约): 三一主和在亚当里的人之间的约, 以亚当为人的立约代表 (盟约的元首)。由于不顺服, 亚当 (和他代表的人类) 会死 (创二 15~17; 罗五 12~18)。

恩典之约 (covenant of grace): 三一神和基督在人堕落后与教会立的约, 以基督为教会的元首和中保。它始于神应许拯救亚当和夏娃, 延续到由塞特到挪亚的信仰家庭, 到亚伯拉罕和撒拉, 一直到由基督之死开展的新约。在这约中, 神应许作为我们的神, 使信徒和他们的儿女成为蒙祂自己救赎的家庭, 以基督——末

后的亚当——为它盟约的代表、元首和中保。它是神在救赎之约这永恒计划的历史性展开。

救赎之约 (covenant of redemption；也称为 *pactum salutis*；平安之约)：由三一神的三个位格在永恒的会议中立的约，由子将它的好处传给蒙拣选的人。这约是神在自然和历史中所有筹算的基础，也是恩典之约的基础，并使其有功效。

自然神论 (Deism)：神创造世界，但不以神迹介入世界。

去神话化 (Demythologization)：由布特曼 (Rudolf Bultmann, 1884-1976 年) 创造的词语，指他除去新约圣经中那些被他视为第一世纪神话元素的计划，这些元素令现代思想家远离基督教信仰。

笛卡儿的“我思” (Descartes' *ego cogito*)：笛卡儿 (René Descartes) 是现代哲学之父，他透过怀疑一切来证明自己的存在。他发觉他怀疑，因此一定有怀疑的东西。他著名的话：“我思，故我在” (*cogito ergo sum*)，是他建立他其余知识的基础。

时代主义 (Dispensationalism)：一套神学系统，视神与人的关系在历史中有特定的经世(时期)。时代论者主张以色列和教会之间有区别，基督会在千禧年前回来，很多人都认为信徒会在灾前被提。达秘 (John Nelson Darby, 1800-1882 年) 和司可福 (C. I. Scofield, 1843-1921 年) 是时代论的形成和发展的重要作者。

幻影说 (Docetism)：初期教会的异端，否认耶稣基督是不折不扣的人。

教理学 (dogmatics)：比系统神学更深入地分析基督教的教义，包括更多释经和与不同观点交锋。

道明会 (Dominicans)：以圣道明 (St. Dominic) 来命名的罗马天主教教会，始于十三世纪。最著名的道明会修士是阿奎那 (Thomas Aquinas, 约 1225-1274 年)。它主要强调教育和传道。

多纳徒主义 (Donatism)：与诺洼天主主义者 (Novatianists) 相似，多纳徒主义者寻求圣徒的教会，而不是罪人的教会。他们宣告所有由叛教的主教和牧师施行的洗礼都无效。奥古斯丁 (Augustine, 354-430 年) 反对他们，主张圣道和圣礼的职事的有效性并不倚靠施行者的敬虔或真诚。

经世的三一 (economic Trinity；或译为工作的三一)：三一神在创造和救赎中启示出来的活动，与内蕴的三一 (immanent Trinity) 有所区别。这与我们对神自己 (我们无法接触) 的知识和神给我们 (由神的启示赐下) 的知识之间的区别平行。

摹本知识 (ectypal knowledge)：受造物的知识，由神启示，并俯就我们有限的的能力。受造物的知识总是不完美的、不完全的，并且要倚靠神完美的和完全的知识。

有效的呼召 (effectual call；也称为内在的呼召、不可抗拒的呼召)：会借着听闻福音，在圣灵光照个别之人的心、赐给他们信心时发生。

知识论 (epistemology)：哲学的分支，处理关于知识的问题，回答：“我们如何知道？”这个问题。

多义的 (equivocal)：一个知识论立场，认为神的知识 and 受造物的知识没有任何共通点（参：类比性的〔analogical〕、单义的〔univocal〕）。

伊拉斯塔斯主义 (Erastianism；或译为国家至上主义)：政治理论，认为教会的外在行政、敬拜和纪律都在国家以下运作。

本质—能量的区分 (essence-energies distinction)：加帕多家教父和东正教在神的本质和祂的能量之间的区分，前者是我们无法知道的，后者则是我们可以知道的。东正教诉诸出埃及记三十三章来解释神不能接触的荣耀（祂的本质）和祂仁慈的行动（祂的能量）之间的区别。宗教改革神学家以多种方式运用这区别：荣耀神学或十架神学；原型神学或摹本神学；或者是认识神的存有或祂的行动。

存在主义 (Existentialism)：一种哲学观点，强调真正个人的存在。重要的存在主义者包括祁克果 (Søren Kierkegaard, 1813-1855 年)、尼采 (Friedrich Nietzsche, 1844-1900 年)、马丁·海德格 (Martin Heidegger, 1889-1976 年) 和沙特 (Jean-Paul Sartre, 1905-1980 年)。

圣礼本身的事效 (ex opera operato)：中世纪的圣礼表述，意思是“借着做它，它便完成。”

加尔文式的道之全在性 (extracalvinisticum；the “Calvinistic extra”)：信义宗批评者用这个嘲笑的词语来描述一些改革宗神学家，后者教导，甚至在道成肉身中，在马利亚怀中的永恒的儿子也继续充满诸天。跟随教父的共识，改革宗神学家主张，有限的不能测透无限的 (*finitum non capax infiniti*)。

事实—价值间的两难 (Fact-value dilemma)：处理“是甚么”（事实）和“应该是甚么”（价值）这个问题。事实往往被视为由理性推论（因此是客观的），而价值来自集体经验和同意（因此是主观的）。

圣约神学 (federal theology 或 covenant theology)：以圣经“约”这个观念作为组织原则的诠释框架。它利用约和亚当及耶稣基督（第二和末后的亚当）为代表性的（盟约的）元首，来理解救赎历史中的思路、连贯性和不连贯性。

唯信论 (Fideism)：字面意思是“信心主义”，是基督教的护教进路，拒绝为基督教的宣称提供任何论证或证据，通常假设信心是相对于理性的。

相信的举动 (fides qua creditur)：“相信”这个个人的行动。

所信的真道 (fides quae creditur)：所相信的信仰（内容）。

和子说 (Filioque) (拉丁语：“和从子”)：第三次托莱多会议 (Third Council of Toledo, 589 年) 对〈尼西亚信经〉的增补，肯定圣灵永恒地源自父和子。这增补的条款

在西方和东方基督教世界之间制造了张力，被视为引致双方在 1054 年分裂的争议点之一。

加尔文主义五要点 (Five Points of Calvinism)：建基于多特会议 (1618-19 年) 的五个教规，这些教规肯定以下各点，试图借此回应抗议派 (早期亚米念派) 的立场：全然败坏、无条件的拣选、限定的代赎、不可抗拒的恩典和圣徒的坚忍。用来记忆这五点的简称是 TULIP。

协同信条 (Formula of Concord)：信义宗的信条陈述，试图联合信义宗的教会。安德烈亚 (Jakob Andreä, 1528-1590 年) 和成尼慈 (Martin Chemnitz, 1522-1586 年) 是这 1577 年信条的主要作者。

方济会 (Franciscans)：罗马天主教修会，跟从亚西西的圣方济 (St. Francis of Assisi, 约 1181-1226 年) 的生命和教导，强调按字面遵从圣经变卖财产和服事穷人的教导。

《日内瓦要理问答》 (*Geneva Catechism*)：由加尔文 (John Calvin, 1509-1564 年) 在 1541 年编写的要理问答，根据信心、律法、祷告和圣礼这些主题编排。

诺斯底主义 (Gnosticism)：第一世纪和以后世纪由多元的作者和信念所组成的群体。它主要的支柱是二元论。这种二元论的两个例子是诺斯底式的对比：旧约圣经的神和新约圣经慈爱的神；以及诺斯底式的对比：物质是邪恶的，灵是良善的。诺斯底主义者企图透过由只有灵性精英才拥有的神秘知识 (灵知, *gnosis*) 得救赎，脱离这种邪恶。里昂主教爱任纽 (Irenaeus, 主后 115-202 年) 在他的《反异端》 (*Against Heresies*) 中决定性地挑战了这异端，我们关于诺斯底主义的很多资料都来自这本书。

哈斯摩尼王朝 (Hasmonean Dynasty)：以色列从主前约 143 到 137 年间，由马加比家族的后人领导的王国，这王国在对抗安提阿古四世 (Antiochus IV, 主前 215-164 年) 的马加比战争中兴起。它在主前 37 年被希律王朝取代。

《海德堡要理问答》 (*Heidelberg Catechism*)：宗教改革文件，以问答形式来教导基督徒教义和实践，由邬新努 (Zacharius Ursinus, 1534-1583 年) 撰写，并在 1563 年的海德堡会议中获采纳。

救赎历史 (*Heilsgeschichte*)：救赎历史的一个德语用词。

诠释学 (Hermeneutics)：对于诠释的研究和实践。

希律王朝 (Herodian Dynasty)：由大希律 (Herod the Great, 主前 74-约 4 年) 的后代于主前 37 年到主后 92 年统治的王国，位于以色列。

救恩历史 (*Historia salutis*)：字面意思是救恩历史，指基督的生平、死亡、复活、升天和圣灵降临的历史事件。

极端加尔文主义 (Hyper-Calvinism)：一种神学立场，过度强调神的主权，以致贬低（或否认）受造物的媒介和次要的原因（从而拒绝传福音的必要）。

位格的联合 (hypostatic union)：初代教会的神学用语，用来描述神和人两个本性在耶稣基督的一个位格 (hypostasis) 中的联合。

唯心论 (Idealism)：哲学理论，认为所有知识的中心和来源都是基于思想和观念。德国唯心论的来源在于柏拉图和柏拉图主义，透过康德 (Kant)、黑格尔 (Hegel)、谢林 (Schelling) 和其他人产生了很大的影响力。

以言行事 (illocutionary act)：言说行动 (speech act) 的层次，是一个沟通行动（以言表意 [locutionary act]）的力量或意图表达的意义。

内蕴性 (immanence)：完全在受造物里面。

内蕴的三一 (immanent Trinity)：三一神之间隐藏的相交（与经世的三一有别）。

不可传通的属性 (incommunicable attributes)：单属于神的属性，例如单一、无所不在、无所不能。

在本质上的无限区别 (infinite-qualitative distinction；也称为创造主—受造物的区别)：神和受造物在本质上有别的神学教导。

堕落后拣选论 (Infralapsarianism)：一种神学立场，认为，在逻辑上（而不是时间上），神拯救的谕旨是在创造和容许堕落决定之后。

卡巴拉 (Kabbalah)：犹太教中一个秘传的思想学派，建基于对希伯来圣经的神秘诠释。

虚己论 (kenosis)：来自腓立比书二章 7 节的希腊语动词 (*kenoō*)，意思是“倒空”。十九世纪的神学家把这节经文和其他经文理解为，指神的儿子成为人的时候，倒空了神的一些（或所有）属性。

莱辛的丑陋的沟渠 (Lessing's ugly ditch)：莱辛 (G. E. Lessing, 1729-1781 年) 表达的知识论困境，偶发的 (contingent) 历史真理不能用来验证理性的必然 (necessary) 真理；我们无法由沟渠的一边 (偶发的历史) 走到另一边 (必然的真理)。

以言表意 (locutionary act)：言说行动 (speech act) 的层次，是说话的行为本身。

成为肉身之前的道 (logos asarkos)：字面意思是“没有肉身的道”，用来描述三一神的第二个位格，在祂成为肉身之前。

马加比战争 (Maccabean wars)：犹太反抗西流基王朝 (亚历山大大帝帝国的一部分) 的革命，该王朝于主前 198 到 63 年统治以色列地。这些战争以马加比家族命名，这个家族领导革命和后来的哈斯摩尼王朝。

摩尼教 (Manichaeism)：教会最初几世纪的物质二元论团体，将创造的神 (旧约圣经) 和救赎的神 (新约圣经) 分割。

- “与陌生人相遇” (meeting a stranger)**: 由更正教神学家田立克 (Paul Tillich, 1886-1965 年) 阐述的本体论范式, 相对于“克服疏离” (overcoming estrangement) 范式。这范式的核心是差异的本体论 (神和受造物), 以及聆听的知识论 (神俯就、并且向我们说话)。
- 后设叙事 (metanarrative)**: 一个假装不是叙事的故事 (叙事)。它宣称它“超越” (meta) 宏大而无所不包的叙事, 这些叙事寻求解释一切的实际和人类的存在。
- 关联法 (method of correlation)**: 田立克 (1886-1965 年) 的神学范式, 企图将基督教神学与哲学和当代世界的存在问题关联起来。哲学家提出问题, 神学家提供答案。
- 形态论 (Modalism, 也称为撒伯流主义 [Sabellianism])**: 神只有一个位格, 祂以三个位格角色呈现自己。
- 孟他努主义 (Montanism)**: 初代教会的宗派, 由孟他努 (Montanus) 创立, 他强调圣灵透过持续的预言和说方言工作。
- 道德能力 (moral ability)**: 赞同、喜悦和实现神道德旨意的力量。
- 治死罪 (mortification)**: 改革宗神学家用来指在成圣中治死老我的拉丁词语。
- 完成必要的变更 (mutatis mutandis)**: 拉丁短语, 意思是“已经完成必要的变更”或“考虑特定的差异”。
- 叙事神学 (narrative theology, 也称为耶鲁学派; 后自由派神学)**: 由耶鲁神学院的教授傅瑞 (Hans Frei, 1922-1988 年) 和林贝克 (George Lindbeck, 1923-年) 开始, 其焦点在于叙事对教会的信仰告白和作为神学的引导范式上的重要性。后自由派神学也令人们重新留意群体的实践和它的信念之间的关联。
- 本性能力 (natural ability)**: 人有实现神的命令所必须的功能和能力, 但由于这些功能被罪污染, 他们缺乏实现这些命令的道德能力。
- 本性的律法 (natural law)**: 神写在每个人良心上的法律 (罗二 14~15)。
- 新柏拉图主义 (neo-Platonism)**: 第三世纪主要透过如普罗提努 (Plotinus) 和波非理 (Porphyry) 等作者复兴和重塑柏拉图主义, 影响了如俄利根、奥古斯丁、波伊丢斯 (Boethius) 和波拿文土拉 (Bonaventure) 等神学家。
- 〈尼西亚信经〉 (Nicene Creed)**: 主后 325 年第一次普世 (大公) 教会会议的结果, 在正统和亚流派就耶稣基督的神性展开辩论中召开。后来的君士坦丁堡会议在 381 年修订〈尼西亚信经〉, 成了今天常用的文本, 虽然东方教会仍然保留原来的语言, 说圣灵来自父, 而西方教会则加入一个字, 成为“来自父和子” (见“和子” [Filioque])。
- 理智的 (Noetic)**: 属于思想或与思想有关。

本体 (noumena)：康德 (Immanuel Kant, 1724-1804 年) 使用的用语，意思是“事物本身的样式”，相对于**现象 (phenomena)**。根据康德，本体是我们不能认识的。

诺洼天主主义者 (Novatianists)：诺洼天 (Novatius, 约 200-258 年) 的追随者。如果人们在德修 (Decian) 迫害 (约主后 250 年) 时放弃信仰，诺洼天主主义者便不容许他们重新进入教会。教会认为这种教导是异端。

偶因论 (occasionalism)：由哲学家马勒伯朗士 (Nicolas Malebranche) 创立的思想学派，他提出每件事物都是从无中创造 (*ex nihilo* creation) (神直接和无中介的行为)，借以肯定神在创造中每方面的积极角色。

本体论 (ontology)：哲学分支，寻求回答处理实际和存在的问题。

本体神学 (onto-theology)：“存有神学”或“存有的神学”。由康德开始，“本体神学”在西方形而上学越来越成为用来嘲笑把神学和哲学综合起来的用语。

开放神论 (open theism)：二十世纪的神学运动，寻求肯定人的自由意志和未来的开放性，因为未来还未发生，任何人 (包括神) 都无法知道。开放神论拒绝神的一些古典属性，例如无所不知、无所不能、无所不在、不变和无痛感 (impassibility) 等。主要的提倡者包括潘嘉乐 (Clark Pinnock)、艾德·桑得斯 (E. Sanders) 和博伊德 (Gregory Boyd)。

救恩次序 (ordo salutis)：字面意思是救恩的次序，指圣灵怎样施行基督的好处到个别之人的逻辑次序。

原罪 (original sin)：由于亚当的罪而带给人类的罪咎和败坏。

外在的呼召 (outward call, 也称为外来的呼召 [external call])：发生在神透过传讲福音召唤世人到基督那里时。

“克服疏离” (overcoming estrangement)：由更正教神学家田立克 (1886-1965 年) 阐述的本体范式，相对于**“与陌生人相遇” (meeting a stranger)** 范式，将不同的宗教哲学分类。这范式强调超级内蕴 (hyper-immanence)，一种散发的本体论 (ontology of emanation)，一种视域的知识论 (epistemology of vision)。神启示祂自己是从人里面，而不是从外面。

过度实现的末世论 (over-realized eschatology)：假设新造和它的好处已经在现时全面实现，看不见我们在其中等候和挣扎的“未然”。

万有在神论 (panentheism)：字面意思是“万有在神里面”。这个观点主张神 (或神圣原则) 超越世界，虽然神和世界彼此依存地存在。

泛神论 (pantheism)：字面意思是“一切都是神圣的”。它是一个神学信念，认为一切实际都是神。

基督的被动顺服 (passive obedience of Christ)：用来表达耶稣基督代表祂的百姓承受

罪和死亡的惩罚。

伯拉纠主义 (Pelagianism)：以伯拉纠 (Pelagius, 354-418?年) 命名的思想学派，并由埃克拉农的朱利安 (Julian of Eclanum, 约 386-约 455 年) 传播。他们教导说，人的意志在没有神的恩典帮助下也可以做属灵的好事，今生可能达致无罪的完美。奥古斯丁和耶柔米 (Jerome) 是伯拉纠主义的主要批评者。这思想在 418 和 431 年被教会会议谴责。

替代赎罪 (penal substitution)：耶稣基督的献祭是作为祂百姓的替代，向神的公义付上赎价。

完全主义 (perfectionism)：一个神学立场，教导说信徒可以无罪地生活。伯拉纠的观点假设，信徒可以 (也必须) 在今生实现神所悦纳的绝对完全。约翰·卫斯理 (John Wesley, 1703-1791 年) 的亚米念版本主张一种可能性，即信徒借着靠恩典得完全的爱，可以过着没有已知的罪的生活。

互渗互存 (perichōrēsis)：加帕多家教父首先使用的词语，指三一神的位格互相内住和相交。

言后行动 (perlocutionary act)：言说行动的层面，是个人言语 (以言表意) 所意图之意思 (以言施事) 的效果。

现象 (phenomena)：康德 (1724-1804 年) 使用的词语，意思是“事物向我们显示的样式”。根据康德的知识论，我们只能够认识现象，而不是**本体 (noumena)**，虽然后者提供认识和诠释前者的范畴。

后现代 (postmodernity)：有多种意思的词语，无论是谈及建筑、文学、音乐、哲学还是神学等。在很多方面，它都是回应和拒绝现代思想，但也可以视为现代思想的顶点。

后结构主义 (poststructuralism)：特别和法国思想家李维纳斯 (Emmanuel Levinas, 1906-1995 年)、德希达 (Jacques Derrida, 1930-2004 年) 和傅柯 (Michel Foucault, 1926-1984 年) 有关。后结构主义源自 (并往往回应) 德国唯心论、现象学 (特别是胡塞尔 [Husserl]) 和存在主义 (马丁·海德格 [Martin Heidegger]) 的传统。

堕落后 (prelapsarian)：字面意思是“堕落之前”。

前现代 (premodernity)：在哲学里，这个词通常指笛卡儿 (1596-1650 年) 的著作前那段时期的西方智性历史。

进程神学 (process theology)：神学流派，主张：正如宇宙改变和演化，神的某部分也是会改变的。怀特海 (Alfred North Whitehead, 1861-1947 年) 和他的进程哲学是进程神学的重要先驱。

挽回祭 (propitiation)：耶稣基督的死平息 (满足) 了神的公义和对罪的愤怒。

更正教经院主义 (protestant scholasticism, 也称为更正教正统; 宗教改革后的教理学): 宗教改革后时期, 宗教改革的洞见和神学得以完善, 产生福音派信条、要理问答、崇拜礼仪、教会秩序和圣诗。

昆兰群体 (Qumran community): 昆兰位于以色列死海海岸边。主前和主后一世纪有一个群体在这里生活, 在附近的山洞收藏了一些圣经文本抄本和其他著作的手稿。这些山洞最初在 1947 年被发现, 手稿称为“死海古卷”, 是二十世纪最重要的考古发现之一。

理性主义 (rationalism): 知识论理论, 尝试将神学信念建基于内在理性的普遍原则, 以绝对确定其作为知识的惟一合法形式。

重生 (regeneration): 圣灵至高无上主权的工作, 借着宣告福音, 使那些在灵性上死去的人在基督里得到生命。

敬拜的规范性原则 (regulative principle of worship): 改革宗和长老会的教导, 只有基督命令的, 才是信仰、实践和教会崇拜必须遵守的。

浪漫主义 (romanticism): 十八世纪后期和十九世纪初的文化和智性运动, 寻求美学经验和情感, 以回应启蒙运动思想, 以及由科学兴起带来的将自然机械化。

圣礼 (sacrament): 属灵恩典可见的记号和印记。

《**施莱坦信条**》 (*Schleitheim Confession*): 一五二七年初期重洗派的信仰宣言, 他们在瑞士施莱坦聚集。信条共有七条, 包括拒绝婴儿洗礼、施行禁绝 (开除教籍) 及反战主义。

《**苏格兰信条**》 (*Scots Confession*): 由诺克斯 (John Knox, 约 1510-1572 年) 和其他人在 1560 年撰写的信仰宣言, 成为苏格兰教会的认信标准, 直到《威斯敏斯特信仰告白》在 1648 年得到接纳。

《**第二统里微提信条**》 (*Second Helvetic Confession*): 由布灵格 (Heinrich Bullinger, 1504-1575 年) 在 1562 年撰写的宗教改革信仰宣言, 在很多改革宗教会和瑞士、苏格兰和法国等地区都广受欢迎。

第二次梵蒂冈会议 (second Vatican Council; 或简称“梵二会议”): 罗马天主教在二十世纪的重要会议 (1962-1965 年), 讨论诸如圣经和传统、教会论、普世主义和礼仪等问题。它是罗马天主教第二十一次普世会议。

半伯拉纠主义 (Semi-Pelagianism): 十六世纪创造的词语, 指一种教导, 认为人受罪影响, 但仍然可以选择善, 在晚期中世纪时代的普遍构想中, “神不会不给那些按自己能力行事的人恩典。” 救恩由人与恩典合作而实现。

既是义人又是罪人 (*simul iustus et peccator*): 宗教改革的口号, 意思是“同时是义人和罪人”, 指出基督的信徒在神面前同时是公义的, 又仍然会犯罪。

苏西尼主义 (Socinianism ; 或译为“索齐尼主义”) : 激进的更正教异端，始于十六世纪，以赖流斯·苏西尼(Laelius Socinus, 死于 1562 年)和他侄儿法斯都(Faustus, 死于 1604 年)命名。他们否认三位一体、原罪、基督的神性、祂的代赎和唯独因信称义。在很多方面，苏西尼主义的思想 and 批评预示了神体一位论和启蒙运动的理性主义。

言说行动理论 (speech-act theory) : 语言学理论，分析说话者对听话之人的语言的内容、意图和效果。言说行动理论最重要的作者是奥斯汀(J. L. Austin, 1911-1960 年)和赛尔(John R. Searle, 1932 年-)。参：以言行事(illocutionary act)、以言表意(locutionary act)和言后行动(perlocutionary act)。

斯多亚主义 (Stoicism) : 大约在主前三世纪在雅典建立的哲学学派。它重视漠然和缺乏感情。

“我们从未遇见的陌生人” (The stranger we never meet) : 除了田立克(1886-1965 年)提出的“克服疏离”(overcoming estrangement)和“与陌生人相遇”(meeting a stranger)外的第三个本体范式。这超级超越范式(hyper-transcendent paradigm)有多义论(equivocity)的知识论，否认对神圣的陌生人可能有任何接触或知识。

充分的恩典 (sufficient grace) : 只要罪人选择，便足以令罪人积极回应神的恩典。

苏菲派伊斯兰教 (Sufi Islam, 苏菲主义 [Sufism]) : 伊斯兰实践中神秘的一面，寻求神性的内在更新和经验。

堕落前拣选论 (supralapsarianism) : 认为神拯救的谕旨在逻辑上先于祂创造和容许堕落的谕旨之神学立场。

宗主条约 (suzerainty treaty) : 由大君王(宗主)单方面强加给较小的统治者(附庸)的条约，要求附庸严格服从特定的命令，否则就得死(参：王室赠予[royal grant])。

神人协作论 (synergism, 意思是“一起工作”) : 认为救恩是透过神和人之间的合作过程实现的观点。

系统神学 (systematic theology) : 在神学中将重要的主题组织和详细地总结(参：教理学 [dogmatics])。

十字架神学 (theology of the cross) : 更正教改教家马丁·路德(Martin Luther, 1483-1546 年)使用的短语，强调人类的知识和经验必须基于十字架的愚拙，而不是人的能力或人高升到神那里(荣耀神学 [theology of glory])。

荣耀神学 (theology of glory) : 更正教改教家马丁路德(1483-1546 年)使用的短语，用来批评中世纪神学家，他们寻求不需中介、直接去到神那里。

神化 (theōsis) : 成为神。

神之母 (Theotokos) : 431 年以弗所会议用来描述马利亚的用语(“神的母亲”)，

用来肯定耶稣基督的神性。

多马主义者 (Thomists)：追随阿奎那 (约 1225-1274 年) 之教导的人。

三合一信条 (The Three Forms of Unity)：改革宗教会三种得到最广泛接纳的信条标准，包括《比利时信条》(Belgic Confession, 1563 年)、《海德堡要理问答》(Heidelberg Catechism, 1565 年) 和《多特信经》(Canons of Dordt, 1618-1619 年)。

全然败坏 (total depravity)：神学立场，认为人类本性的每一方面都因为堕落而变得败坏，包括身体、灵魂、思想、内心和意志。

超越性 (transcendence)：完全在受造物之上和之外。

变质说 (transubstantiation)：罗马天主教的教导，指在圣餐中，饼和酒的物质变成基督的身体和血，虽然饼和酒的附质 (accidents；例如外表、味道、气味等) 没有改变。

三神论 (Tritheism)：否认三位一体在本质上的联合，支持有三个神。

遍在 (ubiquity)：能够在所有地方存在。“遍在主义”教导说，复活的基督，祂人的本性是无处不在的，因此能够同时在全世界存在于主餐的饼和酒中。

无条件的拣选 (Unconditional election)：神的拣选完全基于祂自己的美意，不倚靠祂拣选之人的任何条件。

实现不足的末世论 (under-realized eschatology)：任何神学观点，过分低估基督透过祂的圣灵在现时 (已经) 同在的实际，太片面地肯定耶稣基督的救恩和国度的未然。

与基督联合 (union with Christ)：这个短语指信徒怎样在永恒中 (借着拣选)，在过去历史 (借着救赎)，在现今 (借着有效的呼召、称义和成圣)，以及在将来 (借着得荣耀) 与基督有分。这联合是奥秘的、法理上的和具有生机的。

单义的 (univocal)：认为只有一种实际或存在的观点；在知识论中，认为神和受造物的知识是完全等同的 (参：类比性的 [analogical] 和多义的 [equivocal])。

存有的单义 (univocity of being)：真正存在的一切都是一。

向神活 (vivification)：由改革宗神学家使用，以拉丁语为基础的用语，指新人在成圣中充满生命。

唯意志论 (voluntarism)：思想学派，强调意志 (无论人或神) 决定甚么是良好、真实和美丽的。它与唯理智论 (intellectualism) 对比，后者认为良善决定意志。这个辩论特别和方济会修士 (如苏格徒 [Scotus]) 和道明会修士 (如阿奎那) 之间的辩论有关，他们分别强调意志和理智的优先性。十九世纪的唯意志论源自康德 (1724-1804 年)，他将实践理性 (意志) 提升到纯粹理性之上。

威斯敏斯特信仰标准 (Westminster standards)：由英国威斯敏斯特大会在 1643 至 1648

年建立和撰写的信条宣言和要理问答。这些标准包括《威斯敏斯特信仰告白》（*Westminster Confession of Faith*）、《威斯敏斯特大要理问答》（*Westminster Larger Catechism*）和《威斯敏斯特小要理问答》（*Westminster Shorter Catechism*）。这些文件在全球的长老会里都是教义标准（从属于圣经）。

资源推荐：附加说明的参考书目

若要深入研读本书论述的主题，有大量书籍可以推荐。本书从头到尾在注脚引用许多有价值的作品，没有出现在这份参考书目里。这份简化的参考书目至少为延伸阅读提供一些建议，它们是按照主题分组的，并加上不同程度：新手，中级，与进阶。

宗教改革、改革宗与长老教会历史

- Benedict, Philip. *Christ's Churches Purely Reformed: A Social History of Calvinism*. New Haven: Yale University Press, 2010. 进阶。
- Clark, R. Scott. *Recovering the Reformed Confession: Our Theology, Piety, and Practice*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2008. 中等。
- Cunningham, William. *The Reformers and the Theology of the Reformation*. Edinburgh: Banner of Truth, 1979. 中等。
- Dickens, A. G. *The English Reformation*. New York: Schocken, 1964. 中等。
- Dillenberger, John, ed. *John Calvin: Selections from His Writings*. Missoula, MT: Scholars Press, 1975. 中等。
- . *Martin Luther: Selections from His Writings*. New York: Anchor, 1961. 新手。
- Ganoczy, Alexandre. *The Young Calvin*. Philadelphia: Westminster, 1987. 进阶。
- Godfrey, W. Robert. *John Calvin: Pilgrim and Pastor*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2010. 新手。
- Hillerbrand, Hans, ed. *The Reformation: A Narrative History Related by Contemporary Observers and Participants*. Grand Rapids: Baker, 1978. 中等。
- Lull, Timothy, ed. *Martin Luther's Basic Theological Writings*. Minneapolis: Fortress, 1989. 中等。
- McNeill, John Thomas. *The History and Character of Calvinism*. Oxford: Oxford University Press, 1979. 中等。
- Muller, Richard. *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundations of a Theological Tradition*. Oxford Studies in Historical Theology. New York: Oxford University Press, 2001. 进阶。

———. *After Calvin: Studies in the Development of a Theological Tradition*. Oxford Studies in Historical Theology. New York: Oxford University Press, 2003. 进阶。

Neill, Stephen. *Anglicanism*. 4th edition. New York: Oxford University Press, 1978. 进阶。

Noll, Mark A., ed. *Confessions and Catechisms of the Reformation*. Grand Rapids: Baker, 1991. 新手。

Oberman, Heiko A. *Forerunners of the Reformation: The Shape of Late Medieval Thought*. Philadelphia: Fortress, 1981. 中等。

Olin, John C., ed. *A Reformation Debate: Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*. Grand Rapids: Baker, 1976. 新手。

Parker, T. H. L. *John Calvin: A Biography*. Philadelphia: Westminster, 1975 = 帕尔克著, 王怡方、林鸿信译, 《加尔文传》(台北: 道声, 2001)。新手。

Pauck, Wilhelm, ed. *Melanchthon and Bucer*. Philadelphia: Westminster, 1969. 进阶。

Reid, W. Stanford, and Paul Woolley, eds. *John Calvin: His Influence in the Western World*. Grand Rapids: Zondervan, 1982. 新手。

Rupp, E. Gordon, and Philip S. Watson, ed. and trans. *Luther and Erasmus: Free Will and Salvation*. Philadelphia: Westminster, 1969. 中等。

Ryken, Leland. *Worldly Saints: The Puritans As They Really Were*. Grand Rapids: Zondervan, 1986 = 利兰·赖肯著, 杨征宇译, 《入世的清教徒》(北京: 群言出版社, 2011)。新手。

Spitz, Lewis W. *The Renaissance and Reformation*

Movements. The Rand McNally History Series. Chicago: Rand McNally, 1971. 中等。

Wallace, Ronald S. *Calvin, Geneva and the Reformation*. Grand Rapids: Baker, 1988. 中等。

Wells, David F., and Roger R. Nicole, eds. *Reformed Theology in America: A History of Its Modern Development*. Grand Rapids: Eerdmans, 1985. 新手。

改革宗神学的一般研究

Bavinck, Herman. *Reformed Dogmatics*. Ed. John Bolt; trans., John Vriend, volumes 1-4. Grand Rapids: Baker Academic, 2003-2008. 中等/进阶。

———. *Our Reasonable Faith*. Grand Rapids: Eerdmans, 1956 = 巴文克著, 赵中辉译, 《基督教神学》(台北: 基督教改革宗翻译社, 1989) / 《我们合理的信仰》(海口: 南方出版社, 2011)。中等。

Berkhof, Louis. *Systematic Theology*. 2nd rev. and enlarged ed. Grand Rapids: Eerdmans, 1996. 中等。

Calvin, John. *The Institutes of the Christian Religion*. Ed. John T. McNeill, trans. by Lewis Ford Battles. 2 volumes. Library of Christian Classics. Philadelphia: Westminster, 1960 = 加尔文著, 任传龙译, 《麦种基督教要义》(South Pasadena: 美国麦种传道会, 2016)。中等。

Calvin, John. *The Institutes of the Christian Religion*. Ed. Tony Lane and Hilary Osborne. Grand Rapids: Baker, 1987. An abridged edition. 新手。

Hodge, Charles. *Systematic Theology*. 3 vols.

- Peabody, MA: Hendrickson, 1999. 中等。
- Horton, Michael S. *Putting Amazing Back into Grace*. Rev. ed. Grand Rapids: Baker, forthcoming. 新手。
- . *Introducing Covenant Theology*. Grand Rapids: Baker, 2009 = 麦克·荷顿著，骆鸿铭译，《应许的神：圣约神学导论》（台北：改革宗出版社，2015）。新手／中等。
- Godfrey, W. Robert, and Jess L. Boyd, III, eds. *Through Christ's Word: Festschrift for Philip E. Hughes*. Phillipsburg, NJ: P&R, 1985. 进阶。
- Meeter, H. Henry. *The Basic Ideas of Calvinism*. 6th ed., rev. by Paul A. Marshall. Grand Rapids: Baker, 1990. 新手。
- Murray, John. *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1984 = 慕理著，陈妙玲译，《再思救赎奇恩》（香港：天道，1993）。中等。
- Packer, J. I. *God's Words: Studies of Key Bible Themes*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1981 = 巴刻著，林来慰译，《字里藏珍》（香港：宣道，1987）。新手。
- Reymond, Robert L. *A New Systematic Theology of the Christian Faith*: 2nd ed. Nashville: Nelson, 1998. 中等。
- Sproul, R. C. *What Is Reformed Theology?* Grand Rapids: Baker, 2005. 新手。
- Grounded in Holy Scripture and Understood in the Light of the Church*. Rothshire, Scotland: Mentor, 2008. 中等。
- Kline, M. G. *The Structure of Biblical Authority*. Eugene, OR: Wipf & Stock, 1997. 中等。
- Thompson, Mark D. *A Clear and Present Word: The Clarity of Scripture*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 2006. 中等／进阶。
- Vanhoozer, Kevin. *The Drama of Doctrine*. Louisville: Westminster John Knox, 2005. 进阶。
- Young, E. J. *Thy Word Is Truth*. Edinburgh: Banner of Truth, 1963. 中等。

神与人

- Bray, Gerald. *The Doctrine of God*. Contours of Christian Theology. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1993. 中等。
- Fesko, John V. *Last Things First: Unlocking Genesis with the Christ of Eschatology*. Rothshire, Scotland: Mentor, 2007. 中等。
- Hoekema, Anthony A. *Created in God's Image*. Grand Rapids: Eerdmans, 1986. *Beginner/*中等。
- Letham, Robert. *The Holy Trinity*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2005. 中等。
- Packer, J. I. *Knowing God*. Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1979 = 巴刻著，林来慰译，《认识神》（香港：证主，1980）。新手。
- . *Knowing Man*. Westchester, IL: Cornerstone, 1978 = 巴刻著，蓝慈理译，《认识人》（台北：橄欖，1990）。新手。
- Sanders, Fred. *The Deep Things of God: How the Trinity Changes Everything*. Westchester, IL:

神学方法与圣经

- Carson, D. A., and Woodbridge, John. *Scripture and Truth*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1992. 中等。
- Kelly, Douglas F. *Systematic Theology*; Vol. 1:

- Crossway, 2010. 新手。
- Sproul, R. C. *The Holiness of God*. 2nd ed. Wheaton: Tyndale, 2000 = 史普罗著·黄一亭译，《神的圣洁》（台北：主日学，1987）。新手。
- Zizioulas, John. *Being as Communion*. Crestwood, NY: St. Vladimir's Seminary Press, 1997. 进阶。

基督的位格与工作

- Athanasius. *On the Incarnation*. Trans. and ed. by Sister Penelope Lawson. New York: Macmillan, 1946 = 阿塔那修著·石敏敏译，《论道成肉身》（北京：三联书店，2009）。中等。
- Bray, Gerald. *Creeeds, Councils and Christ*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1984. 新手。
- Hoekema, Anthony. *Saved by Grace*. Grand Rapids: Eerdmans, 1989. 新手。
- Kuiper, R. B. *For Whom Did Christ Die?* Grand Rapids: Baker, 1982. 新手。
- Morris, Leon. *The Atonement*. Downers Grove, IL: InterVarsity, 1983 = 莫里斯著·喻小菲·崔晓雄译，《救赎：它的意义及重要性》（上海：华东师范大学出版社，2012）。新手/中等。
- Muller, Richard A. *Christ and the Decree: Christology and Predestination in Reformed Theology from Calvin to Perkins*. Grand Rapids: Baker, 1986. 进阶。
- Murray, John. *Redemption Accomplished and Applied*. Grand Rapids: Eerdmans, 1955 = 慕理著·陈妙玲译，《再思救赎奇恩》（香港：天道，1993）。新手。
- Owen, John. *The Death of Death in the Death of Christ*. Edinburgh: Banner of Truth, 1983. 进阶。
- Pinnock, Clark. *The Grace of God and the Will of Man: A Case for Arminianism*. Grand Rapids: Zondervan, 1989. 中等。
- Valdes, Juan de, and Don Benedetto. *The Benefit of Christ*. Ed. James Houston. Portland, OR: Multnomah, 1984. 新手。
- Warfield, B. B. *The Person and Work of Christ*. Phillipsburg, NJ: P&R, 1958. 进阶。
- . *Studies in Perfectionism*. Phillipsburg, NJ: P&R. 进阶。
- . *Biblical and Theological Studies*. Phillipsburg, NJ: P&R, 1958. 进阶。
- . *The Plan of Salvation*. Grand Rapids: Eerdmans, 1980. 中等。

称义的教义

- Billings, J. Todd. *Calvin, Participation, and the Gift*. New York: Oxford University Press, 2008. 进阶。
- Buchanan, James. *The Doctrine of Justification*. Edinburgh: Banner of Truth, 1961. 中等。
- Fesko, J. V. *Justification: Understanding the Classic Reformed Doctrine*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2008. 新手/中等。
- Horton, Michael. *Covenant and Salvation: Union with Christ*. Louisville: Westminster John Knox, 2007. 进阶。
- Luther, Martin. *Commentary on Galatians*. Grand Rapids: Baker, 1975. 新手。

成圣、教会、与基督徒生活

- Alexander, Donald L., ed. *Christian Spirituality: Five Views of Sanctification*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988. 中等。
- Bromiley, Geoffrey W. *Children of Promise*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. 新手。
- Cloney, Edmund P. *The Church*. Contours in Christian Theology. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1995. 中等。
- Ferguson, Sinclair. *The Holy Spirit*. Contours in Christian Theology. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1996. 中等。
- Hooker, Thomas. *The Poor Doubting Christian Drawn to Christ*. Grand Rapids: Baker, 1981. 新手。
- Horton, Michael. *People and Place: A Covenantal Ecclesiology*. Louisville: Westminster John Knox, 2009. 进阶。
- Knox, D. Broughton. *The Lord's Supper from Wycliffe to Cranmer*. London: Paternoster, 1983. 中等。
- Marcel, Pierre Ch. *The Biblical Doctrine of Infant Baptism*. Trans. Philip Hughes. Greenwood, SC: Attic, 1981. 中等。
- Mathison, Keith A. *Given For You: Reclaiming Calvin's Doctrine of the Lord's Supper*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2002. 中等。
- Packer, J. I. *Keep in Step with the Spirit*. Old Tappan, NJ: Revell, 1984 = 巴刻著，陈霍玉莲译，《活在圣灵中》（香港：宣道，1989）。中等。
- . *A Quest for Godliness*. Wheaton, IL: Crossway, 1991. 中等。
- Sartelle, John. *What Every Christian Parent Should*

Know about Infant Baptism. Phillipsburg, NJ: P&R, 1989. 新手。

VanDrunen, David. *Living in God's Two Kingdoms*. Westchester, IL: Crossway, 2011. 新手。

末后的事

- Clouse, Robert, ed. *The Meaning of the Millennium: Four Views*. Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1977 = 柯楼士编，李经寰译，《千禧年四观》（台北：华神，1985）。新手。
- Davis, John Jefferson. *Christ's Victorious Kingdom: Postmillennialism Reconsidered*. Grand Rapids: Baker, 1987. 中等。
- Erickson, Millard J. *Contemporary Options in Eschatology*. Grand Rapids: Baker, 1983. 进阶。
- Hendriksen, William. *More Than Conquerors*. Grand Rapids: Baker, 1940 = 韩威廉著，王特诚译，《得胜有余》（香港：天道，1993）。新手。
- Hoekema, Anthony. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Eerdmans, 1979. 新手。
- Johnson, Dennis E. *The Triumph of the Lamb: A Commentary on Revelation*. Phillipsburg, NJ: P&R, 2001. 新手/中等。
- Ladd, George. *The Blessed Hope*. Grand Rapids: Eerdmans, 1956. 中等。
- Ridderbos, Herman. *The Coming of the Kingdom*. Phillipsburg, NJ: P&R, 1962. 中等。
- Riddlebarger, Kim. *A Case for Amillennialism*. Grand Rapids: Baker, 2003. 新手/中等。
- Vos, Geerhardus. *The Pauline Eschatology*. Phillipsburg, NJ: P&R, 1979. 中等/进阶。

索引

本书附有〈经文索引〉、〈英汉主题索引〉、〈汉英主题索引〉、〈英汉人名索引〉、〈汉英人名索引〉、与〈信仰告白索引〉。为了各种考量，我们将这些索引放在美国麦种传道会的网站（正体版：www.akow.org/TCFT.pdf；简体版：www.akow.org/TCFS.pdf），供读者自行下载。如果无法下载，请电邮联络 akowcm@gmail.com。

与基督徒生活

Alford, John. *and Living Spiritually*

1988. 中等。

Children of Promise

1979. 新手。

Downey, Edmond P. *The Church. Contours in Christian*

Downers Grove, IL.

Ferguson, Sinclair. *The Spirit. Contours in*

基督徒生活

Keese, *by* Phillipsburg,

P&R, 1988. 新手。

Van Drunen, David. *Living in God's Ten Kingdoms*

Westchester, IL: Crossway, 2011. 新手。

未后的事

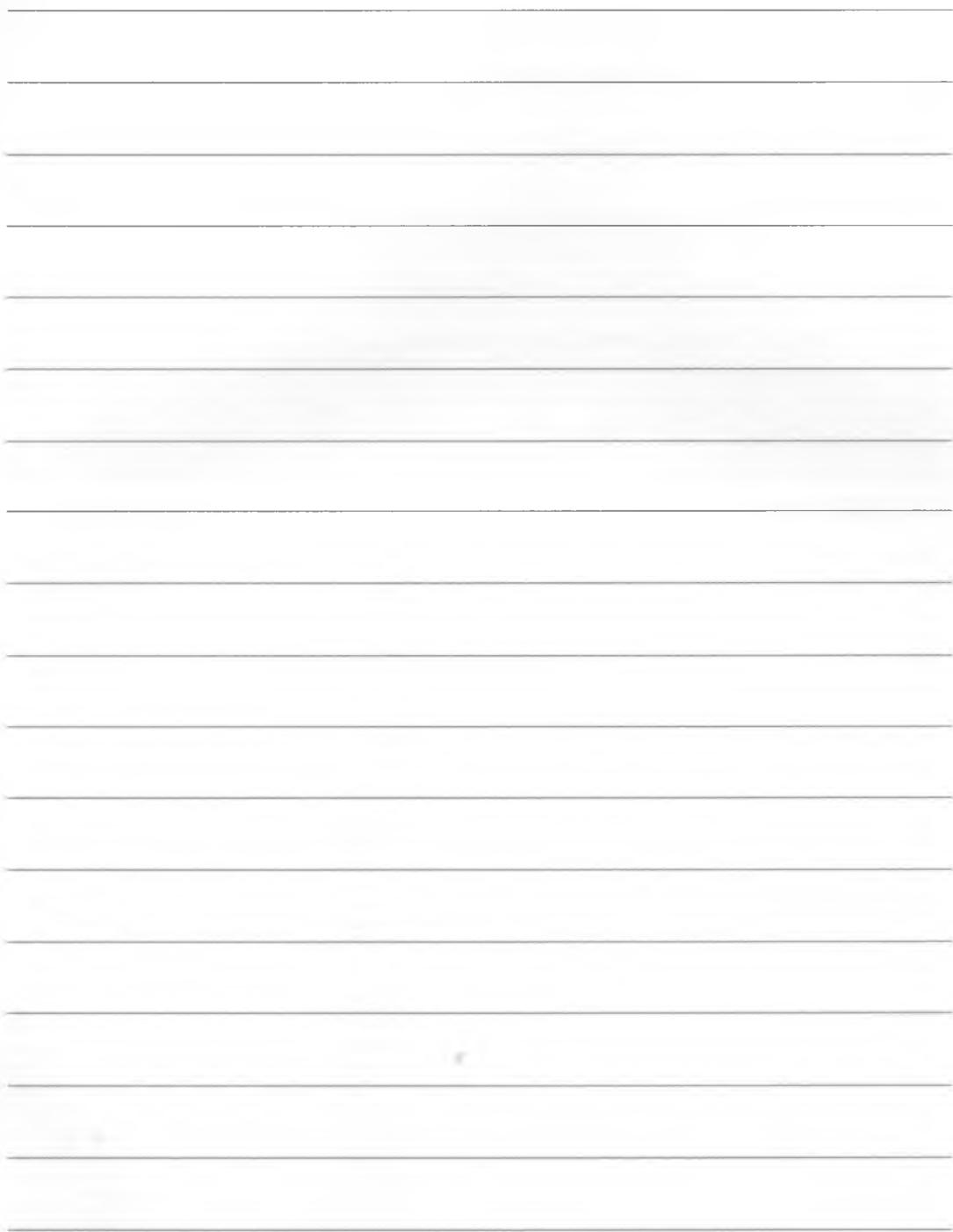
Chase, Robert, ed. *The Millennium in Millenium*

Downers Grove, IL: Inter-

Varsity Press, 1977. 刘德仁编。

刘德仁译《未后的事》台北：华神。

刘德仁译。



Unit 1: Introduction



Unit 1: Introduction
This unit covers the basic concepts and terminology of the subject. It is designed to provide a solid foundation for the more advanced topics covered in the subsequent units.

Unit 2: Fundamentals



Unit 3: Advanced Topics

Unit 4: Applications

Unit 5: Case Studies

Unit 6: Research Methods

Unit 7: Professional Practice

Unit 8: Ethics and Law

Unit 9: Future Trends

Unit 10: Conclusion

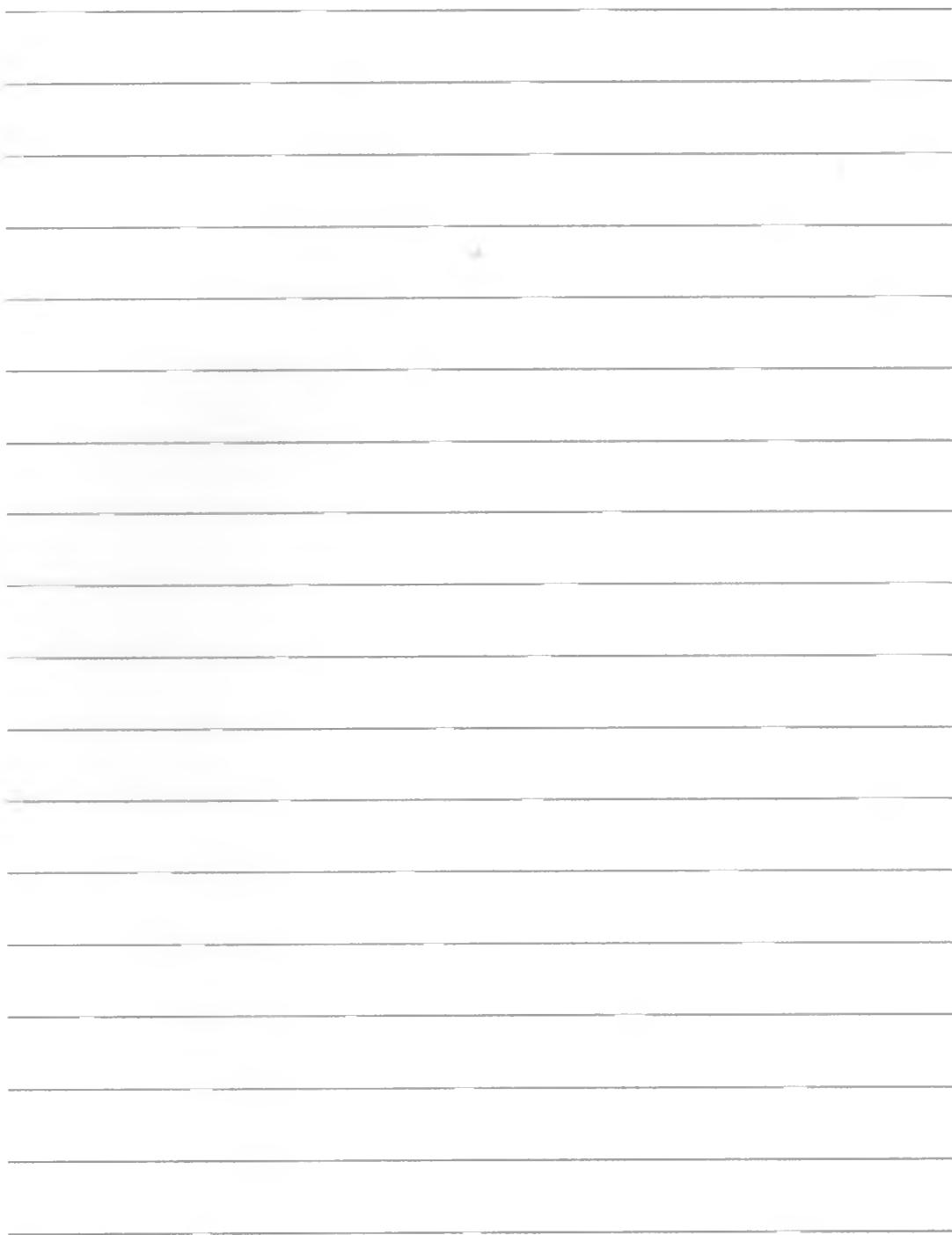
Unit 11: Appendix

Matthew

Unit 12: Bibliography

Unit 13: Index

Unit 14: Glossary



麦种圣经注释



真正使这一系列与其他注释书不同的是，它从福音主义这一解经传统的内部发声。福音主义是更正教内部跨越传统宗派界限的一个非正式运动。它的中心与精神在于坚信圣经是神默示的话语，借著受圣灵感动的人手写出，是绝对没有谬误的。通过圣经，神呼唤人类去享受与其创造主和救主之间充满爱的个人关系。依照这一传统，“麦种圣经注释”的各书卷并不将圣经当作只是人为创作的古代文学作品，它特别注意文本的文学特徵、神学主题、及其对今天信仰生活的影响。

❖ 路得记

The Book of Ruth
哈伯德 Robert L. Hubbard Jr.

❖ 约伯记

The Book of Job
夏德黎 John E. Hartley

❖ 诗篇 上 下

Psalms
范甘麦伦 Willem A. VanGemeren

❖ 箴言 上 下

The Book of Proverbs
华尔基 Bruce K. Watke

❖ 以赛亚书 上 下

The Book of Isaiah
欧思沃 John N. Oswalt

❖ 马太福音

The Gospel According to Matthew
卡森 D.A. Carson

❖ 约翰福音

The Gospel According to John
卡森 D.A. Carson

❖ 使徒行传

Acts
博克 Darrell L. Bock

❖ 罗马书 上 下

The Epistle to the Romans
穆尔 Douglas Moo

❖ 加拉太书

Galatians
穆尔 Douglas Moo

❖ 以弗所书

The Letter to the Ephesians
欧白恩 Peter O'Brien

❖ 腓立比书

The Letter to the Philippians
韩森 G. Walter Hansen

❖ 歌罗西书、腓利门书

The Letters to the Colossians and to Philemon
穆尔 Douglas J. Moo

❖ 提摩太与提多书信

The Letters to Timothy & Titus
唐书礼 Philip Towner

❖ 希伯来书

The Letter to the Hebrews
欧白恩 Peter O'Brien

❖ 约翰书信

1-3 John
亚伯勒 Robert W. Yarbrough

❖ 启示录

The Book of Revelation
饶柏·孟思思 Robert Mounce

❖ 新约引用旧约 上 下

Commentary on the New Testament Use of the Old Testament
毕尔、卡森 (编)
G. K. Beale & D. A. Carson (ed.)

❖ 主耶稣的画像

Jesus according to Scripture
博克 Darrell L. Bock

❖ 主耶稣的比喻

Stories with Intentions
斯诺德格拉斯 Klyne R. Snodgrass

麦种圣经神学系列



顾名思义，麦种圣经神学系列以圣经神学研究为焦点，选题范围除圣经神学、旧约神学、与新约神学外，亦纳入圣经不同作者、书卷的神学，以及重要的圣经神学专题，将学术界精心研究的成果介绍给华文读者，期盼能为华人的圣经与神学研究打下扎实的基础。



❖ 圣经神学导论

From Eden to New Jerusalem

亚历山大 T. Desmond Alexander

❖ 保罗神学：纲要

Paul: An Outline of His Theology

芮德博 Herman Ridderbos

❖ 郝思旧约神学

Old Testament Theology

郝思 Paul House

❖ 保罗神学：新旧观

Perspectives Old and New on Paul

魏斯特鸿 Stephen Westerholm

❖ 马歇尔新约神学

New Testament Theology

马歇尔 I. Howard Marshall

❖ 保罗神学：基督论

Pauline Christology

费依 Gordon D. Fee

❖ 史瑞纳新约神学

New Testament Theology

史瑞纳 Thomas R. Schreiner

❖ 保罗神学：圣灵论

God's Empowering Presence

费依 Gordon D. Fee

焦点系列

FOCUS

置身于二十一世纪，教会面对无数的挑战与冲击。本系列精选与神学思想和教会牧养相关的焦点话题，在面对后现代思潮的影响时，坚守圣经的教导，以基督的福音为中心，发出为时代守望的先知信息。



❖ 建立高EQ的教会

The Emotionally Healthy Church

史卡吉罗、柏华伦

Peter Scazzero & Warren Bird

❖ 圣经无误论

Five Views on Biblical Inerrancy

梅瑞克、盖瑞特编

J. Merrick and Stephen M. Garrett (ed.)

❖ 神的全权与人的责任

Divine Sovereignty and Human Responsibility

卡森 D.A. Carson

❖ 牧师——公众神学家

Pastor as Public Theologian

范浩沙、史朝恩

Kevin J. Vanhoozer and Owen Strachan

❖ 认识新兴教会

Becoming Conversant with Emerging Church

卡森 D.A. Carson

❖ 没有基督的基督教

Christless Christianity

迈克·何顿 Michael Horton

❖ 健康教会九标志

Nine Marks of a Healthy Church

狄马可 Mark Dever

❖ 福音导向的人生

The Gospel-Driven Life

迈克·何顿 Michael Horton

❖ 耶稣所传的福音

The Gospel According to Jesus

麦卡瑟 John MacArthur

❖ 福音的托付

The Gospel Commission

迈克·何顿 Michael Horton

❖ 深思熟虑的教会

The Deliberate Church

狄马可、亚保罗

Mark Dever & Paul Alexander

光照系列

“光照”系列纳入与圣经诠释、解经学、及讲道有关的重要著作，装备读者，心中的眼睛被那赐人智慧和启示的灵照明（φωτισω，弗一18），能把基督那测不透的丰富传扬出来，使众人获得光照而明白（φωτισω，弗三8~9）那历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘是如何安排的。



❖ 圣经神学与解经讲道

Preaching the Whole Bible as
Christian Scripture

高伟勋 Graeme Goldsworthy

❖ 讲道与讲道的人

Preaching and Preachers

锺马田 D. Martyn Lloyd-Jones

❖ 不是与属血气的争战

Not against Flesh and Blood

锺马田 D. Martyn Lloyd-Jones

❖ 从释经到讲道

The Modern Preacher and the
Ancient Text

桂丹诺 Sidney Greidanus

❖ 从旧约传讲基督

Preaching Christ from the
Old Testament

桂丹诺 Sidney Greidanus

❖ 从创世记传讲基督

Preaching Christ from Genesis

桂丹诺 Sidney Greidanus

❖ 从传道书传讲基督

Preaching Christ from Ecclesiastes

桂丹诺 Sidney Greidanus

❖ 从但以理书传讲基督

Preaching Christ from Daniel

桂丹诺 Sidney Greidanus

❖ 以基督为中心的讲章

Christ-Centered Sermons

柴培尔 Bryan Chapell

❖ 从旧约传讲末世论

Preaching and Teaching the Last Things

华德·凯瑟 Walter C. Kaiser Jr.

❖ 从圣经传讲伦理学

What Does the Lord Require?

华德·凯瑟 Walter C. Kaiser Jr.

❖ 神在讲道中居首位

The Supremacy of God in Preaching

约翰·派博 John Piper

❖ 讲道？纯粹讲道的简单教导

Preaching? Simple Teaching on

Simply Preaching

亚历克·莫德 Alec Motyer



Wheat

美國麥種傳道會

A Kernel of Wheat Christian Ministries



Wheat

美國麥種傳道會

A Kernel of Wheat Christian Ministries



迈克·何顿

Michael Horton

生于 1964 年，自牛津大学威克里夫学院 (Wycliffe Hall, Oxford) 与考文垂大学 (Coventry University) 取得博士学位。于 1996 年获《今日基督教》杂志列入“崭露头角：不超过 40 岁的五十个福音派领袖”。自 1998 年迄今，任教于加州威斯敏斯特神学院 (Westminster Seminary California)，神学与护教学的梅晨教席 (J. Gresham Machen Professor of Theology and Apologetics)，《现代宗教改革》 (Modern Reformation) 杂志主编，全美广播节目《白马驿站》 (White Horse Inn) 主席兼主持人。著作超过 20 本。除本书外，《没有基督的基督教》、《天路客的神学》、《福音的托付》、《福音导向的人生》、《核心基督教》，皆由麦种传道会译成中文出版。



应用圣经神学、哲学神学、历史神学、实践神学、与教理
并与人类历代思潮、文化及各种教会传统对话，
具有大公教会的情怀，且散发清新的当代气息，
以神的荣耀和从事神学的喜乐为导向。

- ◆ “在这部了不起的作品中，迈克·何顿将认信福音派带到全新的水平。他改铸并再思第十七世纪伟大的改革宗神学，让今日的读者可以理解。”
—— 亨欣格，普林斯顿神学院（George Hunsinger, Princeton Theological Seminary）
- ◆ “坚定地掌握基督徒教训的整体样貌与各个部分，留意其精微细节，对于圣经与历史有深邃的素养，高超的概念配上描述的能力，以及文化契机感——使这一切生气勃勃的，是谦卑地以神和福音的无可穷尽为乐。”
—— 韦伯斯特，亚伯丁大学，君王学院（John Webster, King's College, University of Aberdeen）
- ◆ “何顿的《基督徒的信仰》有一个最大的优点，就是绝不会让读者忘记：教义是为了那些想要走耶稣基督福音路的门徒的。……拿起本书来阅读，并且，行在神的道路中！”
—— 范浩沙，惠顿学院与研究院（Kevin J. Vanhoozer, Wheaton College and Graduate School）
- ◆ “何顿这本经过透彻研究的作品，在与塑造我们未来世界的观念和思想家对话中，将丰富的神学传承带入其中。本书证明更正教正统是活泼而积极的。”
—— 布雷德黎，君王学院（Anthony B. Bradley, The King's College）
- ◆ “这一代改革宗运动制订系统神学时必须聆听的最重要声音之一。”
—— 柴培尔，圣约神学院（Bryan Chapell, Covenant Theological Seminary）
- ◆ “令人赞叹的成就——未来数十年间将会撰写之最重要的单卷系统神学！”
—— 毕凌思，西方神学院（J. Todd Billings, Western Theological Seminary）
- ◆ “简短乾脆、清晰、有力的全新神学作品；既基于圣经，又切合时宜；既是历史性的，又是当代性的；见识渊博，又平易近人。”
—— 魏尔斯，戈登-康威尔神学院（David F. Wells, Gordon-Conwell Theological Seminary）
- ◆ “这是一本令人赞叹的作品：思路清晰、充满洞见、学识渊博、忠于信仰，对基督徒神学做出实质贡献、提供有帮助之引介的书籍。”
—— 贺克忒，芝加哥大学神学院（Kevin W. Hector, The University of Chicago Divinity School）
- ◆ “一本非凡的作品。他撰写系统神学的进路既新鲜，又是我们这时代迫切需要的。”
—— 史普罗，利戈尼尔传道会（R. C. Sproul, Ligonier Ministries）

ISBN 978-1-939-25175-6



9 781939 251756

美國麥種傳道會

www.akow.org