

## 41. 圣灵的地位

本章目标：阅读本意之后，你应当能够：

1. 列举至少三个理由说明探讨圣灵之重要性。
2. 提出圣灵论始终不易理解的原因。
3. 追溯圣灵论从初代教会至当代的发展历程。
4. 认识圣灵的本质（神性与位格）
5. 评估圣灵论的涵义。

本章摘要：由于圣经并没有对圣灵加以系统的描述，因此对这三一神中第三位的探讨始终莫衷一是。圣灵既然是信徒与神之间的联系，其重要性也就不言而喻。这也增添了我们对认识圣灵本身及其工作的难度。圣灵论（的发展）在历史上的不同阶段，经历过几次显著的起伏。从圣经里面我们可以得知圣灵的神性与位格。从我们的研讨中，可以得出数点关于圣灵的地位与工作的结论。

本章大纲：

1. 圣灵教义的重要必一。
2. 认识圣灵的困难所在。
3. 圣灵教义的历史
4. 圣灵的特性：
  - A. 圣灵的神性。
  - B. 圣灵的地位。
5. 圣灵教义的涵义。

我们基于前面探讨过的各种理论，而达到系统神学综览之顶点。起头我们探讨了神本身，就是那位至高者，也讨论了他的计划，创造和眷顾的工作。然后我们探讨受造之冠——人类，论到神起初为他所定的旨意，以及他如何偏离了神的计划。我们也清楚的看到因此而临到人类的后果，以及神为他所提供的救赎与复兴之途。创造，眷顾以及救恩的预备乃神客观工作。现在，我们要来看的是神的主观工作——他如何在人类身上施行其神圣救赎之工。我们将探讨人类所得着且经历之救赎的实质。接着，我们将研究信心的集体形式——教会。最后，我们将探讨神的计划之集大成，也就是末后的事。

另一个足供我们综览系统神学的方式，就是将焦点放在三一神中每一位成员的工作上。圣父突显于创造和供应之工（第一至四部分），圣子为救赎罪人而效力（第五至八部分），而圣灵则将这救赎之工加诸神所创造的人身上，使救恩得以落实（第九至十一部分）。故此，要紧的是在探讨三一神中第三位的工作果效之前，必得先花时间认识其本身。

### 一. 圣灵教义的重要性。（三点） P9-10

数个原因使得研究圣灵对我们具有非凡的重要性。其中之一，就是圣灵乃三一神得以与信徒相亲近的关键。一般而言，我们往往觉得圣父高高在上，远在天边；圣子则似乎位于遥远的历史，因此也相当难测透。然而，圣灵是活泼的运行于信徒的生命中，他就住在我们里面。圣灵是三一神中特别的一位，三一真神整体藉着他在我们里面动工。

研究圣灵之所以重要的第二个原因就是，我们现在所处的时期中，三一神中圣灵的工作比其他位格的工作更为显著。圣父的工作在旧约时期最为明显，而圣子的工作则显明在从福音书

到升天所涵盖的这段时间。圣灵从五旬节就居于中心的地位，包括了从使徒行传和新约书信，以及随后的教会历史时期。

第三个圣灵教义之所以重要的原因是，时下的文化强调经验，而我们主要是经由圣灵的工作能够察觉神的内在，且使得基督徒生命得以落实。

## 二. 认识圣灵的困难所在 P10-12

虽然研究圣灵极其重要，但也相当困难。相较于其他教义，我们在这方面的认识常显不足且较混淆不明。原因之一是由于圣经对圣灵的启示，不如对父或子的启示来得丰富。或许部分归因于圣灵的职事，主要是在宣告和荣耀圣子（约十六：14）。与其他教义不同的是，其中并未对于圣灵加以系统的探讨。唯一比较深入的探讨就是耶稣在约翰福音十四章至十六章的谈话，在其余地方提到圣灵的时候，往往与其他议题夹杂在一起。

缺乏具体的形像则是另一个难题。我们之所以对父神相当了解，是由于几乎人人都熟悉父亲的形像。我们也不难揣测圣子的形像，因为他确实曾以人的样式显现，为人所目睹记载下来。可是，圣灵乃不可捉摸，无法想像其形体。不幸，钦定本与其他较古的英译本把圣灵译作[圣鬼]（Holy Ghost），使得情况益形复杂。许多自小使用这些译本的人，始终认为圣灵披着白布。

此外，圣经对圣灵的职事与圣父和圣子的职事间相互关系的启示，也引起另一议题。在目前这时代，圣灵的职事在于服事圣父与圣子，执行他们的旨意（当然也是他自己的旨意）。在这方面，也让我们想起圣子在地上的事奉，当时他在事工上是从属于圣父的。这种事工上的暂时从属关系——子在地上的服事与圣灵在当代之服事——不应使我们骤下结论，认为在本质上也有高低之分。事实上，许多人存着一种认为圣灵在本质上低于圣父与圣子的粗浅观念。将三一神视为[父（FATHER），子（SON）以及圣灵（holy spirit）或是

父           子

                  圣灵

此乃类似亚流派（Arian）的错误。他们从提到子在地上的事奉从属于父的经文，推论子的地位和本质都低于父。

二十世纪后叶对于圣灵的争论也相当多。其实，圣灵的教义可能是目前在通俗与平信徒层面最会引起议题的教义。结果使得对圣灵的讨论总让人有些望而却步，惟恐讨论下去会挑起争端。由于五旬节派人士非常强调圣灵，一些非五旬节派的人，惟恐被套上五旬节派的帽子，就干脆避而不谈。诚然，对某些圈子而言，所谓[灵恩派基督徒]是个耀眼的动章，而对其他人来说，却是一道遮掩的烙印。

## 三. 圣灵教义的历史 P12--24

倘若我们对圣灵教义较早的历史有所了解，会有助于认识现今的状况。不同的教义各有其不

同的发展速度，当然，这是因为当传统的教义受到挑战，或是有人为教义建构且提出新的形式之际，[我们对]教义[的认识]就会突飞猛进。对于圣灵论而言，尤其如此。

在教会最初之时，圣灵比较少被提到。当初所强调的重点之一是，把圣灵视为使得圣经——神的话——得以成书的导引和推动力量。比如，俄利根说圣经是[圣灵所写的]。那时，人们认为圣经的一切乃出于圣灵特别之工。一般认为，圣经不仅没有错误，连一点多余的成分也没有。虽然当时还没有提出完整的默示理论，但是已经有一些基督教神学家支持斐罗和其他亚历山大犹太人的观点，认为当圣经作者写作之际，他们完全被圣灵驾驭。例如，护教者雅典那哥拉（Athenagoras）描写先知是处于一种出神的状态，而圣灵在他们里面吹的敢，正如音乐家吹奏笛子一般。然而，此乃初代教会信仰中一个较极端的例子。多数的教父都谨慎的避免任何足以使人误会圣经作者纯粹居于被动地位的说法。譬如，奥古斯丁就强调，作者运用了自己对过去发生的事件的追忆，而圣灵的工作则是激发且保守这些回忆不至于有误。

到了二世纪末，圣灵的神性越来越受到重视。罗马的革利免在一誓词中，把三一神中每个位格相提并论——[一旦上帝活着，主耶稣基督活着，圣灵活着。]他也同样问道，[我们不是有一位神，一位基督，以及一位圣灵（Spirit）浇灌恩典在我们身上吗？]特土良称圣灵为神，强调子与圣灵乃同质（one Substance），正如父一般。然而，撒摩撒他的保罗，（Paul of Samosata）则有如下的教导：圣灵不过是神浇灌在使徒身上之恩典的称呼。二世纪的爱任纽认为圣灵其实是神的属性之一，而视之为[神的智慧]。先知透过他说预言，而人也是藉着他被称为义。俄利根更是远离圣灵乃三一神本体之一的观念。他坚称圣灵是（经由神的道所蕴育而成之最尊贵的存在；在所有源于父藉着子而存在的万物中居首位。）视圣灵为最高和最先的受造物的这种观念，和其后亚流派对子所持的观点颇为相似。俄利根一方面坚持三一神论，却又强调其中有三个不同本质（Hypostases），他把它们区别得这么清楚，以致有人认为他的观点几近三神论。再着，他提到子和圣灵次于父，而父高于他们，一如他们高于较低等的存有。

从某个角度来看，整个圣灵教义，特别是与父和子的关系，是第四和第五世纪伴随基督论而衍生出的副产品。既然圣灵的神性，就某方面而言，乃包含在圣子的问题之内，这种情形也就无足为奇。因为假如神可以有第二位格，那么自然也就可以有第三位格。

自俄利根以降，神学界对于圣灵本性的反思，已落在灵修操练之后。圣灵受人尊崇，但他确切的地位仍然模糊不定。亚流，提到圣灵是一个实体（Hypostasis），但认为他的本质（Essence）至终与子相异，一如子的本质至终与父相异。该撒利亚的优西比乌说，圣灵是[列于第三等级]，[第三能力]和[至高因的第三们]。他采用俄利根对约一：3的解释，认为圣灵是[藉着子而产生的存有之一]。

亚他那修对此一观念大加发挥，主要是受到他称为[形象派（形象派）某些人士作品的激发，该名字是由希腊文：表徽 P15 页而来。这些人士从事寓意解经，而这在当时并不稀奇。他们主张，圣灵是从无而有的被造物。确切来说，他们把他视作最高等级的天使，不过，他仍是希伯来书一章十四节中‘服役的灵’之一。且当被视为与父和子[在本质上有别]。形象派援引经文支持他们的观点——（那创山，造风（译者按：原文与[灵]同字）……的。他的名是耶和万军之神）（摩四：13）；[我对与我说话的天使说]（亚一：9）；和[我在神和基督耶稣并蒙拣选的天使面前嘱咐你。（提前五：21）

亚他那修强烈的反驳形象派的观点。他坚称圣灵是完全的神，与父和子共质（*consubstantial*）。他的论点包含数要项。首先，他驳斥形象派解经错谬，然后，指出圣经清楚教导圣灵[属于三一神并且就是三一神格里的一位。]他论到，既然三一神是永恒，同质且不可见，而作为其中一成员的圣灵，必然与父和子共质。再者，由于圣灵和圣子间的密切关系，圣灵在三质上必定是属于子，正如子属于父一样。结果，圣灵一定是神，因为他使我们[有份于神]（哥林多前书三章：16-17 节——圣灵的内住使我们成为神的殿——）。由此看来，应当视圣灵的本性与父和子相同，并且向给献上与父和子相同的尊崇与敬拜。

然而，对此的观点依然众说纷纭。最早于 380 年，贵勾利在一篇讲章提及各种对于圣灵存在的观点。他说，有人把圣灵视为一种力量；另有人视他为受造物；还有人视之为神，也有人觉得圣经对这题目说得模棱含糊，而不予置评。甚至有些相信圣灵是神的人，把这当作个人的一己之见，另一些人则公开宣扬，也有人主张三一神的三位格各具有不同程度的神性。

马西顿纽派，或称[敌圣灵派]，是属于较激进的基督徒团体。这些人反对圣灵具有完全神性的教义。然而，巴西流在他 375 年的著作 *De Spiritu Sancto* 中坚称，我们归给父和子的荣耀、尊崇和敬拜，也必然归给圣灵。他必然被[视同于]他们，而不是被[视为低于]他们。他虽没有在称圣灵是神上面多所著墨，但他确实曾说[我们荣耀圣灵一如父与子，因他们相信他无异于神的本性。]巴西流认为，认识圣灵地位的关键在于圣灵作为的伟大，并他与父子在关系上和工作上的密切。

我们也应注意到，在这段教会的早期历史中已有灵恩团体存在。其中最著名的莫过于，从第二世纪下半叶开始茁壮的孟他努派。孟他努在受洗的时候，开始说方言和预言。他宣称，保惠师，也就是耶稣所应许的圣灵，藉着他向人说话。孟他努和他的两位女弟子被视为圣灵的代言人。他们诸多的预言中，包括基督即刻就再来的警告。孟他努派相信并教导说，他们的预言可以澄清圣经，并且，不断的会有受圣灵所感的先知从基督徒团体中兴起。他们以传达保惠师命令为名义，而主张再婚是犯罪。正当教会纪律开始松弛之际，孟他努运动强调高标准的基督徒生活。投效到孟他努派阵营的人中，最著名的当属特土良。稍后出现的类似运动乃从第三世纪中叶后日益茁壮的诺奎天主教。这个团体和孟他努主义都高举道德生活，却不强调发预言。不过，这两个团体对教会都没有深远的影响。

中古时代的教会很少强调圣灵。部份的原因是人对基督徒生活的经验层面不感兴趣。而这却是圣灵的特殊范畴。这时期发生的主要事件，是关于把 *filioque*（和子）一词加到信经之中。这项附加说明原本被当作表明反亚流主义立场的权宜之计——圣灵从父和子而来。后来渐成官方说法且到第九世纪的西方就已成定局。然而，东方教会却对这词不以为然，他们指出约翰福音十五章二六节说，圣灵只是父所差来的，并不包括子在内。尼西亚信经起初并未包含[和子]这几个字，而是由西方教会添加的。此外，东方教会根据圣父独自统治的观念——他是神性的独一无二、根本和成因——而拒绝[和子]这个字。若说圣灵是[从父藉子差来的，他们可以认可这样讲法，但他们不能同意[从子]这种说法。结果，他们终究与西方教会决裂。虽然[和子]在檯面上是教义争议的焦点，但是多半并非东西教会分裂的真正关键。

教改运动对正统圣灵教义，并没有任何重大的改变。顶多只是将先前的陈述加以琢磨和扩充。比方说，在路德的思想中，我们看到有关圣灵[注入爱]到信徒心中的观念。在早期的形式里，路德的观念相当接受奥古斯丁。这并不足为奇，因路德曾是奥古斯丁修道会的修士。另一方面，圣灵注入爱也在指神与个人生命的同在，使得神的意志与人的意志和谐一致。另外，路

德的观念也指出，圣灵会对付那些仍在人里面旧有的犯罪的本性。

约翰加尔文对圣灵教义讨论的独到贡献，在于圣经的权威。我们如何知道圣经确实是神默示，因而是神的信息呢？天主教的答案是：由教会验明圣经的神圣性。虽然加尔文的答复有不同的讲法，但圣灵的见证始终都是中心。既不是教会的见证，也不是其他有力的外证，而是圣灵的内证，者是我们确信圣经神圣性的最终基础。

加尔文坚持圣灵的见证要高过理性。它是一种内在的工作，吸引住那些听到或读到圣经之人的心思，使他们确实相信所面对的正是神的道。这是圣灵之于圣经的第二项工作。那位原先默示先知与使徒写下圣经的，现在渗透到我们心中，使我们笃信这圣经确实是神的道，因此也就是真理。他带来确证，挪去我们一切的疑惑。

加尔文很谨慎地强调道与圣灵的合一。有些人指望圣灵在圣经之外独立运作，并期待从圣灵得到新的启示。可是加尔文引用耶稣在约翰福音十四章：26节所讲的话，提醒读者，圣灵不会传递给信徒新的真理，而是光照并刻划耶稣的话在信徒心中。

对于圣灵约翰卫斯理主要强调的是成圣方面。他提到一种特殊的成圣之工，其整个过程发生于刹那之间。这种瞬时的成圣之工，是可以期盼也可以追求的，它和基督徒生命起头的悔改/重生经历完全不一样。卫斯理虽然没有[圣灵的洗]这个词，但他的确把上述的事情当作圣灵的特别工作，这与后来五旬节派所说的[灵洗]很相似。他与路德和加尔文不同的地方是，他认为信徒本身能在圣灵的工作上能助一臂之力。

教会于十八和十九世纪时，长时间对圣灵不感兴趣。这导因于几个运动，各以不同的观点将圣灵及其工作视为肤浅或是无稽之谈。更正教的经院哲学也是其中之一。这可见诸路德宗，尤其是受到墨兰顿著作影响的支系。当面对一连串教义争论之际，特别需要把信条说明与琢磨得更严谨。结果，人们逐渐将信仰视为把信仰视为（正确的教义），随之而来是以机械观点看待圣经，结果，就冷落了圣灵的见证。当时，以[道]为权威的唯一基础，而忽视了圣灵。既然是基督教的核心是信条，而非经历，就越发冷落圣灵。圣灵教义不常被视为独立的主题。通常是在讨论基督的位格和工作时，才会附带地提及圣灵的工作。

这段时期的第二个主要势力是理性主义。人的理性被高举为无上准绳。起初，理性被视为足以证明基督教的所有信条。然而，这种想法被修订为单一原则，那就是唯有以理性证据为基础的才能被采信。这种强调理性的新局面意味着，现今对神这类的概念要比以往更笼统。从自然宗教（也就是没有特别启示）只能对神产生概括的认识，不能从考察自然界证明，神的三位一体，以及神的圣灵的存在。更进一步则是认为，神已经远离人类的生活。这种自然神论的兴起，会直接抵触，至少足以抵消，圣经所叙述那位与人类相亲近的神。因此，圣灵——那位连接神与人的特殊管道——的教义更为人所忽视。

在这期间，第三个压抑圣灵教义的运动是浪漫主义。虽然浪漫主义相当重视属灵领域，且与严格的理智领域对立，但是圣灵[教义]确实因着浪漫主义的兴起而元气大伤。因为宗教上的浪漫主义，特别是士莱马赫所鼓吹的那一种，主张宗教无关乎信条（教义）或者行为（伦理）。它不在于接受和察验由外在权威所给予的教义。相反的，宗教的本质在于感觉，尤其是那股绝对倚赖的感受。随着宗教的定位从信条转移到感觉，教义就逐渐消逝，或者被重新定。比方说，士莱马赫将圣灵定义为[基督徒团体的生命共同体，如同一个道德性位格。]

虽然这些运动导致对圣灵的漠视，还是有些基督教团体十分重视他。特别是美国西部拓荒者的复兴主义，非常强调归正和亲身经验。复兴布道家的听众的主目中，认为立定心知接受基督乃首要之务。这种基督教信仰的途径里，悔改与归正位居关键地位。既然圣灵是带来悔改与新生的那一位，因此在这咱个人的宗教形式中，便不容被忽视。然而在这些奋兴特会里，通常不会出现像使徒行传所记载的那种圣灵的特殊工作。尽管如此，这些布道聚会的确带来浓厚的情感色彩。

在十九世纪末另有新发展，使得圣灵至少在某些圈子里，具有神学上的独特地位。早在 1896 年，北卡罗来那州就曾有一些说方言的突发事件，堪萨斯州 Topeka 一所小型圣经学校的校长查尔斯·伯罕，在他告假其间，嘱咐学生钻研圣灵的洗这个议题。当伯罕回校时，学生们一致的结论是，圣经教导悔改与重生之后圣灵的洗会随之而至，并且说方言用乃是领受这恩典的记号。1901 年 1 月 1 日，一位学生名叫阿格尼斯·奥兹曼，要求伯罕根据圣经的教导接手在她身上。根据她的见证，当他哪些行并祷告的时候，圣灵就降临在她身上，以她自己所不懂的几种方言持续不断的祷告。这团体中的其他人也领受了这恩赐。一些教会历史学家断定，这就是现代五旬节运动的开端。

然而，五旬节运动真正的盛行，肇端于由名叫威廉·山缪的圣洁会黑人牧师所组织的聚会。这些聚会是在洛杉矶 Azusa 街 312 号的一所前卫理公会的教堂举行。后来这些聚会被称为 Azusa 街聚会。从此以后，五旬节运动传遍了美国及其他国家。尤其是北欧国家。近年来，这类五旬节运动在拉西美洲和其他第三世界国家已成为一股强大的势力。

虽然如此，五旬节运动多年来在基督教内，一直是较为孤立的份子。它大多出现在以社会一经济阶层较低人士为主体的宗派。有时他们的行径令人啧啧为奇，不只包括一大群说方言的人，还有信心医病赶鬼。这些作法和主流宗派的崇拜聚会形成十分尖锐的对比。

而在 1950 年代之初，情势开始有了变化。在一些原本不太可能的地方，也开始有人说方言了。圣公会，路德宗，甚至天主教会，也重视起对圣灵工作的特殊彰显。这个可称之为[新五旬节派]或[灵恩派]运动，跟在二十世纪初兴起，而绵延至今的旧五旬节派，有著明显的差异，后者成立了明确的宗派组织，其会友多半来自较低的社会——经济阶层。新五旬节派则比较像一个超宗派的运动，吸引了许多中产及中上阶层人士。按理查奈保的划分，五旬节运动或可被称为[教派]，而新五旬节派则可名之为[教会]。这两个群体在运用恩赐的方式上也有所不同。在旧路线的五旬节团体，可同时有好些会友大声说方言或祷告，灵恩派的基督徒则不一样，他们有些人只在私祷的时候才使用这种恩赐。对这恩赐的公开显露，通常是在特别的团契中，而不是全体会众的集体崇拜中。

1980 年代又有另一个运动兴起，它自称为[第三波]，并且更强调医治和属灵辨识的恩赐。同时坚称奇迹乃有价值的明证。这就是所谓的[能力布道]。这个运动起源于约翰温伯在富乐普世宣教神学院所开的[神迹奇事课程]。并且在所谓[葡萄园]的一脉教会中逐渐成形。

#### 四. 圣灵的特性。P24--32

##### A. 圣灵的神性。P24-28

我们现在需要仔细来察考圣灵的本性。我们先从他的神性开始，圣灵的神性并不像父与子那样容易确立。我们或许可以说，父的神性乃圣经视为理所当然的，而子神性也已得到（圣经的）确认与支持。而圣灵的神性，则必须由圣经中多处的间接叙述加以推断。不过，我们可根据几方面的基础，可以推论出圣灵具有与圣父和圣子同样同等的神性毫无二致。

首先，我们应当留意，好些提到圣灵的经文，是可以和提到神的经文互换。因之，这些经文其实就是把他当作神。另一个明显的例子是使徒行传五章。亚拿尼亚和撒非喇卖了他们的田地，在把这田地的部分价银带到使徒面前，他们宣称这是全部的价银，彼得严厉的指责他们，他们俩就都倒毙而死。在责备亚拿尼亚时，彼得问道，[亚拿尼亚，为什么撒旦充满了你的心，叫你欺哄圣灵，把田地的价银私自留下几分呢？]（三节）在下一节他申言，[你不是欺哄人，是欺哄神了。]在彼得的思想中，[欺哄圣灵]和[欺哄神]似乎是互通的讲法。当然，有人可以反驳说，彼得指的是两个不同的对象，因此实际上彼得是说，[你已欺哄了圣灵和神。]不过，第四节的话显然是要澄清一件事，就是：这欺骗的对象不是人，也不是比低于神的，而是神自己。所以，我们可以推论说，第二句话是在阐明第一句话，强调亚拿尼亚所欺哄的圣灵就是神。

另一段[圣灵]和[神]可互通的经文是保罗对基督身体的探讨。在哥林多前书三章：16-17节，他写道[岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头么。若有人毁坏神的殿，神必要毁坏那人因为神的殿是圣的，这殿就是你们。]在六章：19-20节他用几乎相同的话：“岂不知你们的身子就是圣灵的殿么。这圣灵是从神而来，住在你们里头的，并且你们不是自己的人。因为你们是重价买来的。所以要在你们的身子上荣耀神。”显然，对保罗而言，圣灵的内在就是神的同在。藉着等同[神的殿]和[圣灵的殿]两片语，保罗清楚的指出圣灵就是神。

此外，圣灵拥有神的属性或者物质。其中之一就是全知。保罗在哥林多前二：10-11节写道：“只有神藉着圣灵向我们显明了。因为圣灵参透万事，就是深奥的事也参透了。除了在人里头的灵，谁知道人的事，像这样，除了神的灵，也没有人知道神的事。”圣灵的全知在约翰福音十六章十三节，耶稣的谈话中也很清楚：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理。因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。”

新约也明显地谈到圣灵的能力，在路加福音一章三五节，[圣灵]和[圣高者的能力]这两片语在句法上是平行与同义的，这显然是说到童女怀孕——人类公认的最大神迹。保罗承认，他在服事上能克竟全功是靠著[神迹奇事的能力，并圣灵的能力（罗十五：19）]。此外，耶稣将改变人心和人格的能力归诸圣灵：他叫人悔罪（约十六：8-11），并使人重生（约三：5-8）。我们也当记得，耶稣在别处也提到他以这能力来变化人心：“在人这是不能的。在神凡事都能（太十九：26；参 16-25）。虽然这些经节并没有明确地断定圣灵是全能的，但他们肯定地指出，他拥有的能力显然是神才拥有的能力。

另一个属性使圣灵和父、子归为同等，是他的永恒性。在希伯来书九章：14节圣灵被称为[永远的灵]，耶稣透过他献上自己。然而，惟有神是永恒的（来一：10-12），一切的受造存在皆是片时的，因此圣灵必然是神。

除了拥有神的属性之外，圣灵成就是乃是通常归之于神的作为。他曾经参与创世，并且如今继续参与，不只限与创造的开始，同时也涵盖万物的延续与导引。在创世记一章2节我们读到，神的灵运行在水面上。约伯记二十六章：13节指对灵装饰诸天。诗人说：“你发出你的



灵，他们便受造，气使地面更换为新。“（诗一〇四：30）

关于圣灵的角色，为数最多的经文见证，是提到圣灵在人身上的属灵工作。我们已留意到耶稣将重生归功于圣灵（约三：5-8）。保罗在提多书三章：5节的讲论肯定这一点：“他便救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯，藉着重生的洗、和圣灵的更新。”此外，圣灵叫基督从死里复活，也将叫我们复活。换句话说，神将来会藉着圣灵使我们复活：“然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也以藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。”

赐下圣经是圣灵的另一个神性之工。保罗在提摩太后书三章：16节写道：“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。”“神所默示的”字面意义是“神所吹气的”或“神所使之有灵性的”。彼得也提到在赐给人圣经时，圣灵扮演的角色，但强调他影响所及乃是作者而非最终的作品：“因为预言从来没有出于人意，乃是人被圣灵感动说出神的话来。”（彼后一21）

我们论证圣灵神性的最后一个理由，是他与父，子的联系，显然是立于对等的基础。最有名一个证据，是在大使命所颁布的施浸公式：“所以你们要去，使万民作我们门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗（太二十八：19）。保罗在哥林多后书十三章：14节的祝福是另一个明证：“愿主耶稣基督的恩惠，神的慈爱，圣灵的感动，常与你们众人同在。”在哥林多前书十二章，保罗在讨论属灵恩赐时，他将神体中的三位成员相提并论：“恩赐原有分别，圣灵却是一位，职事也有分别，主却是一位。功用也有分别，神却是一位，在众人里面运行一切的事（4-6节）。同样的，彼得在他第一对书信的卷首问安里，把三位连结在一起，提到他们在救赎过程中的个别角色：[寄给那分散寄居的]就是照父神的先见被拣选，藉着圣灵得以成圣，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人。愿恩平安，多的加给你们（彼前一：2）

## B. 圣灵的位格 P28-32

除了圣灵的神性以外，我们也当注意到他的位格。这里我们不是在谈一个非位格的能量。当泛神思想透过东方宗教的影响，侵入基督教文化之际，这点显得格外重要。圣经经由几方面阐明圣灵具有位格，并且拥有位格所蕴含的全部特质。

使用阴性代名词来代表圣灵，是圣灵位格的第一个证据。既然这个字是中性，而代名词必然和其前置词的人称、数目和性别相符，我们预期当以中性代名词来表示圣灵。可是在约翰福音十六章：13-14节，我们发现一个不寻常的现象，当耶稣在描述圣灵的职事时，他的是阴性代名词，而不是我们所预期的中性代名词。该处的上下文中，唯一可能的前置词是[真理的灵（十三节）。若不是在约翰记载耶稣的话语中，犯下文法错误（这不太可能，因为在福音书其他的地方，我们找不到任何类似的错误），就是他刻意使用阴性代名词，告诉我们耶稣所指的是一位格，而非一物件。以弗所书一章：14节也出现类似的论点，在一个修饰[圣灵]的关系子句里，最上选的文本解读当属——[（这圣灵）是我们得基业的凭据，直等到神子民被赎，使他的荣耀得着称赞。]

第二个证明圣灵位格的根据，是在几处的经文里，提到圣灵和他的工作，被称为与其他位格和他们的工作相同。[保惠师]这名词在约翰福音十四章：26节；十五章：26节；十六章：7节被用以称呼圣灵。这词在其中每处的经文，显然都不是指某种抽象影响力。耶稣也明明地被人称为（约壹二：1）（hos）。最重要的是，耶稣在约翰福音十四章：16节的话，他说他将



祈求父，父必赐给门徒另一位保惠师。这里的[另一]是，意指[同类的另一个]。有鉴于耶稣在一起谈话里，把圣灵的到来与耶稣自己的离去联系在一起（例如：十六：7），显然，圣灵是代替耶稣，并将扮演相同的角色。他们功能上的相仿，显示圣灵就像耶稣，必定具有位格。

另一项耶稣和圣灵都从事，且能显示出圣灵的位格的功能，就是荣耀三一神里的其他成员的功能。在约翰福音十六章：14 节耶稣说圣灵[要荣耀我，因为我要将受于我的，告诉你们]在约翰福音十七章：4 节可是见平行经文，耶稣在他大祭司的祷告中说道，他在地上的服事荣耀了父。

将圣灵与位格行动者关连起来的经文中，最有意思的就是那些将他同时与父，子并列的经节。大家最熟悉的，包括马太福音二十八章十九节的施浸公式和哥林多后书十三章十四节的祝福。然而，尚有其他几个例子，犹大吩咐道，“亲爱的弟兄啊，你们却要在至圣的真道上造就自己，在圣灵里祷告；保守自己常在神的爱中；仰望我们主耶稣基督的怜悯，直到永生（20-21 节）。彼得称呼他的读者为那[照父神的先见被拣选，藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督的人]（彼前一：2）。早先，他在五旬节信息里宣告，[他既被神的右手高举，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……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（徒二：33，38）。保罗也将这三位的作为划上等号，在加拉太书四章六节，“你们既为儿子，神就差他儿子的灵，进入你们的心，呼叫阿爸父！”在哥林多拈花惹草事书一章：21，22 节提到类似的话，“那在基督里坚固我们和你们，并且膏我们的，就是神。他又用印印了我们，并赐圣灵在我们心里作凭据。”其他的例子有罗马书十五章：16 节；哥前十一：4-6；弗三：14-17 节，帖后二：13-14。

在耶稣事奉的好些事件里，圣灵也与父，子连系在一起。一次发生在耶稣受洗时（太三：16-17），三一神的三位同时都出现。当子受洗时，父从天上发出称赞子的话，而圣灵以具体的形式降在子身上。另一次是一赶鬼时，他说这是关系到父和圣灵：“我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了。太十二：28）。圣灵在这些事件中与父和子相连结，证明了他具有位格，正与他们一样。

从那些将他与人关连起来的经文，也可看出圣灵的位格。我们只举出一个例子，从耶路撒冷的使徒和长老所发出给安提阿教会的信，可发现一个很不寻常的句子：“圣灵和我们，定意不将别重担放在你们身上。（徒十五：28）。圣灵和基督徒领袖同工一事，显明圣灵具有人类位格所蕴含的某引起特质。

事实上，圣灵拥有某些位格的特徵，正是证明他的位格之第三个论证。其中最值得一提的是理智，意志和感情，这三者传统上被认为是位格的三项基本要素。在众多提到圣灵的理智和知识的经文中，我们引用约翰福音十四章二六节，耶稣在该处应许说，圣灵“要将一切的事，指教你，并且要叫你们想起我对你们所说的一切和衣而卧。”哥林多前书十二章：11 节证实圣灵具有意志，提到那些领受各种恩赐的人，“都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的。”以弗所四章三十节告诉我们圣灵有情感，保罗在此警告我们，不可叫圣灵担忧。

圣灵也像任何人一样会受到周遭影响，而间接地显示出其位格。人可以欺哄圣灵，正如亚拿尼亚和撒非喇所作的（徒五：3-4）。保罗提到使圣灵担忧（弗四：30）和消灭圣灵的感动（帖前五：19）的罪。司提反控告他的敌人，常常抗拒圣灵（徒七：51）。虽则人可以抗拒一个力量，但是不能欺哄或使得没有位格的事物担忧。再者，最值得注意的是亵渎圣灵的罪（可十二：31，可三：29）。耶稣说这种罪比亵渎子更严重，当然不可能是干犯非位格的对象。

另外，圣灵所行的某些道德行为，并从事唯有位格才能做到的事奉，包括教导，重生，监察，说话，代求，命令，见证，引导，光照和启示。保罗在饶富有趣味又非比寻常的罗马书八章：26节说到：“况且我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出来的叹息，替我们祷告。”显而易见，保罗指的是一个位格。当耶稣提到圣灵时，也是如此。比如说，约翰福音十六章八节：“他既来了，就要叫世人为罪，为义，为审判，自己责备自己。”

上面所有的讨论导出一个结论，圣灵是一位格存有，而不是一股能量，并且这位格存有者就是神，他有如圣父和圣子一样，是完全的神。

## 五. 圣灵教义的涵义。P32-33

正确的认识圣灵是谁，以及圣灵是什么，具有特定的意义：

1. 圣灵是一个位格的存有，而非一股蒙笼的能量。故此，我们可与他建立个人关系，是我们不但可以，同时也应当向他祷告。
2. 圣灵既然具有完全的神性，就当享有我们给父和子等的荣耀和敬意。我们敬拜他如同敬拜父和子，乃是合宜的。无论如何，在本质上他总不应该被视为较他们低下，虽然，有时他担负的角争会从属于他们。
3. 圣灵与父和子为一。他的工作也他们三位一同策划之事的呈现与执行。在他们的位格和活动中没有任何张力存在。
4. 神并非远在天过。三一神藉着圣灵与人亲近，亲近到有如真的进入每位信徒。现在他与我们亲密的程度，甚至超过道成肉身。透过圣灵的运行，他已真的成为以马内利——神与我们同在。

赞美你，圣灵，以色列的安慰者。父与子所差来，为要赐福我们；赞美你圣父，圣子，圣灵。

赞美你三一的真神。

讨论问题：

1. 在思想圣灵之陈，你能够举出哪些何以要来探讨圣灵本秃顶与其工作的理由？
2. 在探讨圣灵论的时候，会遇到那些特别的难处？
3. 从初代教会开始，经过中世纪到教改时期，接着从十七世纪，十九世纪，直至二十世纪，追溯到圣灵论的发展。
4. 迄今为止你对圣灵有多少认识？

## 42 章：圣灵的工作

本章目标：

1. 探讨旧约中圣灵的工作
2. 叙述圣灵在耶稣的生活和事奉中的工作
3. 说明圣灵的工作对信徒的基督徒生命从启蒙到后来所产生的影响
4. 评估今日所发生的奇迹恩赐
5. 总结今日圣灵工作所具有的意义

本章摘要：虽然目前对旧约中圣灵的工作有不少的争议，圣灵的工作贯穿旧约时代乃是无庸置疑之事。圣灵的工作在耶稣的生平和事奉上尤其显著。他在那些神呼召悔改而信主之人的生命中继续工作。带领信徒的灵命由初信臻至成熟。随着近年来大家圣属灵恩赐所持态度的转变，奇迹恩赐在某些团体中的地位益形重要。对这些恩赐应当抱持何种观点则需要加以进一步的评估。

本章大纲：

1. 圣灵在旧约中的工作
2. 圣灵在基督生命中的工作。
3. 圣灵在基督徒生命中的工作。
  - A. 基督徒生命的开始
  - B. 基督徒生命的延续
4. 现今的神迹性恩赐
5. 圣灵工作的涵义。

基督徒对圣灵的工作格外有兴趣，因为神特别藉此亲自参与信徒的生命并运行于其中。再者，近年来圣灵论的这个面向已成为重大的争议。这争议的焦点在于圣灵较为显眼的特殊恩赐，实际上这范围已太狭窄，不足以作为此处讨论的基本素材。因为圣灵的工作包罗万象，我们必须以圣灵较普遍的活动为基础，来处理这些争议。

### 一．圣灵在旧约的工作 P37—42

通常很难在旧约中辨识出圣灵，因为旧约乃渐进启示的最早阶段。事实上，其中很少用到[圣灵]这名词。反倒是常用[神的灵]一词。我们应当记住，希伯来文是一种具体的语言，形容词比较少。在英文的语法，我们或许会用到一个名词和一个形容词，希伯来文则多用两个名词，而其中一个作为所有格。例如，在英文的典型说法是[一个属乎公义的人]。同样的，旧约里面三一神中第三位格的名称，大部分也是由[神]和[灵]两个名词组成。从这样的结构里，不易看出其中蕴含着独立位格的意思。[神的灵]也可理解为神的意志，心思或作为。可是，某些新约经文明白地指出旧约所谓[神的灵]指的就是圣灵。最明显的经节之一是使徒行传二章：16-21 节。彼得将五旬节所发生的事解释为先知约耳所说：“我要将我的灵浇灌凡有血气的”（二：17）的应验。五旬节事件当然应验了耶稣的应许，“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力。”（使一：8）。简言之，旧约[神的灵]乃圣灵的同义词。

圣灵在旧约时代的工作共有数个主要方面。首先是创造。在创造的描述里提到神的灵的出现和活动：“地是空虚混沌渊面黑暗，神的灵运行在水面上（创一：2）。神的藉着圣灵持续在受造中作工。”约伯写道：“藉他的灵使天有妆饰。他的手刺杀快蛇。”（二十六：13）。以赛亚的仰望将来圣灵的浇灌有如受造之物丰收的时期：那时，土地将无，直“等到圣灵从上浇灌我们，旷野就变为肥田，肥田看如树林。”（赛三十二：15）

圣灵另一普遍工作就是赐下预言和圣经。旧约先知见证说，他们说话或写作都是因为圣灵临到他们。最清楚的范例就是以西结：“他对我说话的时候，灵就进入我里面，使我站起来，我便听见那梯形对我说话的声音。（\*结二：2，参八：3；十一：1，24）。圣灵甚至也临到象巴兰这样不堪的人（民二十四：2）。圣灵大大地降在扫罗身上，他便说起预言来（撒上十：6，10）。这成为扫罗被神膏立的记号。彼得证实先知的亲身见证：“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。”（彼后一：21）。此外，使徒行传也见证圣灵藉大卫的口说话（徒一：16；四：25）。圣经既然来自圣灵，因此可说是[神吹气]提后三：16）

圣灵在旧约的另一项工作，是赐给人完成各种工作所需的技能。例如：在委派比撒列来制造和妆饰会幕时，神说：“我也以我的灵充满了他，使他有智慧，有聪明，有知识，能作各样的工，能想出巧工，用金银铜制造各物。又能刻宝石，可以镶嵌。能雕刻木头，能作各样的工。（出三十一：3-5）。我们不晓得比撒列是否本来就有这才能，或者是为了完成这些特别的事工，圣灵才突然降在他身上。我们也不清楚，过后他是否继续拥有它们。在巴比伦掳掠事件过后，在所罗巴伯建殿时，也有类似的赋予人能力的事件：“不是倚靠势力，不是倚靠才能，乃是靠我的灵，方能成事。”（亚四：6）

圣灵的另一项恩赐是行政管理。甚至法老王也承认圣灵与约瑟同在：“法老对臣仆说，像这样的人，有神的灵在他里头，我们岂能找得着呢。”（创四十一：38）。当摩西需要帮手来协助领导以色列人时，一部分降在他身上的灵被分赐给别人：“耶和华在云中降临，对摩西说话，把降与他身上的灵分赐给那七十个长老，灵停在他们身上的时候，他们就受感说话，以后却没有再说（民十一：25）。在此，管理的恩赐是伴随着或关系到预言的恩赐。虽然我们不清楚约书亚的领导能力是否与神的灵的工作相关，圣经似乎有此暗示：“嫩的儿子约书亚因为摩西曾按手在他头上，就被智慧的灵充满，以色列人便听从他，照着耶和华吩咐摩西的行了。”（申三十四：9）

在士师时代，藉着圣灵的能力与恩赐来管理的情形尤其戏剧性。这是一个缺乏国家领袖的时代。大部分的事迹都是藉着我们今日所谓[灵恩领袖]促成的。对俄陀聂有此致说，“耶和华的灵降在他身上，他就作了以色列的士师，出去争战。耶和华将米所波大米亚王古珊利萨田交在他手中，他便胜了古珊利萨田。”（士三：10）。基甸的呼召也有类似的描述：“耶和华的灵降在基甸身上，他就吹角。亚比以谢族都聚集跟随。”（士六：34）值得注意的是，圣灵在士师时代的主要工作是赐下战争的本领。圣灵临到俄陀聂，他就出去争战。主的灵降在基甸身上，他既蒙应许以色列将透过他的手蒙拯救，他便出去争战。他的军队显出非凡的作战力，虽寡却能胜众。同样的，当圣灵降在参孙身上时，他就得着特异的能力，展现超凡的勇武：“耶和华的灵大大感动参孙，他就下到亚实基伦击杀了三十个人，夺了他们的衣裳，将衣裳给了猜出谜语的人。参孙发怒，就上父家去了。”（士十四：19）。

圣灵也赐给早期的以色列王特别的能力。我们已提过当圣灵降在扫罗身上时，他就说预言（撒

上十：10)。同样的，大卫的膏抹也伴随着圣灵的降临：“撒母耳就用角里的膏油在他诸兄中膏了他。从这日起，耶和华的灵就大大感动大卫，撒母耳起身回拉玛去了。”（撒上十六：13）。

然而，不只是在戏剧性的事件才看得到圣灵；除了国家领袖的特质和战争的勇武，他也涉足以色列的属灵生活。在这方面，他被称为[良善的灵]。以斯拉向神祷告时，提醒以色列人，神如何在旷野供应他们祖宗的需要：“你也赐下你良善的灵教训他们，未尝不赐吗哪使他们糊口，并赐水解他们的渴。”（尼九：20）。诗人这样求告神：“你的灵本为善，求你引导我到平坦之地。（诗一四三：10）。在两处称圣灵为[圣洁的灵]。的经文也能看见他的良善。这两处经文，都以人的罪行和神的圣洁加以对照。大卫在求神涂抹他的罪时祷告说：“不要从我收回你的圣灵（诗五十一：11），以赛亚也提到那[悖逆，使主的圣灵担忧。]的百姓。（赛六三：10）

圣灵的工作和其结果更能凸显其良善和圣洁。他被描述写为在应许的弥赛亚身上，蕴育出对主的敬畏和公义公正等等特质的那位（赛十一：2-5）。一旦圣灵浇灌下来（赛三十二：15），其结果就是公平，公义与和平（16-20）。对主敬虔的心是因圣灵的浇灌而来（赛四十四：3-5）。预示新约中重生教义的以西结书三十六章：26-28节，提到谨慎的顺服和新造的心，将会随着神的灵一起赐下而来。

以上所举旧约经文都认为圣灵会在他所浇灌与内住的人里面，产生道德以及圣洁与良善之属灵特质。然而，我们须留意，在士师记里，他的同在似乎是断续的，并且和特定的活动或事奉相关连。

在旧约对圣灵的见证，有一个关乎将来的盼望，就是圣灵会有更完备的事奉。这盼望一部分是和弥赛亚的到来有关，圣灵将无限量的落在他身上，正如以赛亚书十一章：1-5节，类似的经文包括以赛亚书四十二章：1-4和六十一：1-3节：“主耶和华的灵在我身上，因为耶和華用膏膏我，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……。”耶稣引用这段经文并表示这经文所说的正应验在他身上（路四：18-21）。不过，还有一个较普遍的应许，而不局限于弥赛亚，就是约珥书二章：28-29节：“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象。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。”彼得曾在五旬节时，引用这段经文，并宣称当时已然应验。

## 二. 圣灵在耶稣生命中的工作 P42—45

耶稣的一生弥漫着圣灵大有力的同在与作为。甚至从起头的道成肉身，都是圣灵所为。耶稣降生的预言和记载均标明圣灵的特别工作。天使告诉玛利亚她将怀孕后，解释说：“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。（路一：35）。玛利亚感孕后，圣灵显现于心里作难的约瑟之前并解释，“大卫的子孙约瑟，不要怕，只管娶过你的妻子玛利亚来。因她所怀的孕，是从圣灵来的。”（太一：20）。记载这事件的经文开始是这样的“耶稣基督降生的事，记在下面。他母亲玛利亚已经许配了约瑟，还没有迎娶，玛利亚就从圣灵怀了孕。”（太一：18）。

施洗约翰对耶稣的职事的宣告也强调了圣灵的地位。约翰自己早在母腹时，已被圣灵充满了（路一：15）。他的信息强调耶稣施洗的方式和他的不同，他将用圣灵为人施洗（可一：8）。



马太福音三章：11 节和路三：16 节加上[并用火]。约翰并未宣称自己有圣灵；尤其是，他并未宣称他能够赐下圣灵。他把圣灵的赐下归诸那将要一为的弥赛亚。

在耶稣公开事奉的起头——以他的受洗为基准的和衣而卧，圣灵就以戏剧性的方式出现，因为圣灵当时是以具体的形式降在他身上一个太三：16；路三：22，约一：32）。使徒约翰明确指出，施洗约翰也看见圣灵并见证此事。这些记载都没有提及任何特别，立即的显示，诸如某些视觉效应或类似的事件。然而，我们知道，过后耶稣随即[满有圣灵]（路四：1）。实际上，作者让我们自己从接踵而来的事件中去推敲圣灵在耶稣身上所成就的工。

耶稣被圣灵充满后的立即结果，正是在他开始公开事奉之际，所要面对的重大试探，也可说是一连串的试探。他在圣灵引导下就定位接受试探。在马太福音四：1 和路四：1-2 节提到，耶稣是被圣灵引导至旷野。马可福音的话更加有力：“圣灵就把耶稣催到旷野里去。”（一：12）耶稣几乎是被圣灵[赶]去的。其中值得注意的是，与耶稣一生同在的圣灵，竟把他带进与邪恶势力直接立即的冲突中。圣灵与世上邪恶间的对立势必得突显出来。

同样的，耶稣其他事奉也是藉着圣灵的能力和引导进行的。耶稣的教导的清楚显示这一点。路加告诉我们，在受试探后，[耶稣满有圣灵的能力回到加利利]（路四：14）。然后他到所有的会堂去教训人。到了自己的家乡拿撒勒之后，他进入会堂站起来诵读圣经。他读的是以赛亚六十一章：1-2 节，然后宣称这经文已应验在他身上（路四：18-21）。耶稣以这种方式宣告，自己的事奉乃是圣灵在他身上运行的结果。

耶稣所行的神迹，尤其是赶鬼，正如耶稣的教训显示出同样事实。其中彰显的圣灵与在世上工作的邪恶势力间的冲突。有一次耶稣医治一个被鬼附的，法利赛人坚称耶稣是靠鬼王赶鬼，耶稣指出这句话的内在矛盾（太十二：25-27）然后反驳说：“我若靠着神的灵赶鬼，这就是神的国临到你们了（28 节），并指责法利赛人所讲的话乃[亵渎圣灵]（31 节）同时警告说：[说话干犯圣灵的，今生来世总不得赦免。]，这些都证明他所行的，都是藉着圣灵的能力成就的。耶稣显然否认所行的神迹是出于他自己，而将之归功于圣灵。

不止是他的教导和神迹，耶稣这时的整个生命都是[在圣灵中]。当七十门徒回来报告，奉耶稣的名甚至恶者也服在他们之下（路十：17），[正当那里，耶稣被圣灵感动就欢乐]（21 节），连他的情感都是[在圣灵中]，这乃是一位完全被圣灵充满之人的形象。

值得注意的是，没有迹象显示耶稣生命中圣灵的同在是逐渐增长的。没有一连串圣灵降临的经历，只有在感孕和受洗时提到过。但是，圣灵同在的实际功效，确实是逐渐增长的。耶稣的生命中也没有任何狂恍的迹象。当然，有些时候，他会被自己使命的急迫感所催逼，譬如当他说[趁着白日，我们必须作那差我来者的工。黑夜将到，就没有人能作工了。（约九：4）。但是，在耶稣生命里，我们找不到使徒行传以及保罗在哥林多前书十二—十四章所提到的灵恩现象。不仅没有关于他自己这方面经历的记载，也没有他这方面的教导。参照哥林多教会所面对的问题，五旬节现象及其后使徒行传的记载，人们会惊奇万分，救主的个人生活，以及他的教导，都未曾暗示有任何的这类灵恩现象，特别那些认为决定哪些资料应纳入福音书的主因是实存之[生活处境]的人。

### 三. 圣灵在基督徒生命的工作 P46---52

#### A. 基督徒生命的开始 P46-47

耶稣的教导中特别强调，圣灵对基督徒生命的启蒙。耶稣教导说圣灵的工作主要在于归正和重生，两者都是基督徒生命的开端，前者是从人的观点来说，后者则是从神的角度来看。

归正是人转向神。其中含消极与积极因素各一：悔改，就是弃掉罪；以及信心，就是接受基督的工作和应许。耶稣特别强调悔改，具体来说就是认罪，这就是悔改的前提。他说：“他（保惠师）既来了，就要叫世人为罪，为义，为审判，自己责备自己。为罪，是因他们不信我，为义，是因我往父那里去，你们就不再见我。为审判，是因这世界的王受了审判（约十六：8-11）。没有这圣灵的工作，就不可能有人归正。

重生就是个人奇迹式的转变，以及属灵能力的植入。耶稣很清楚地告诉尼哥底母，重生是蒙父接纳的重要关键：“我实实在在的告诉你，从若不重生，就不能见神的国。”（约三：3）。他加以说明：“我实实在在的告诉你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。从肉身生的，就是肉身，从灵生的，就是灵（4-6）耶稣在此清楚表明，重生是超自然事件，而圣灵则是其媒介。肉身（指人的努力）无法产生这种改变，而人的理智也无法领会这种改变。耶稣以风比喻这圣灵工作：”风随着意思吹，你听见风的声音，却不晓得从哪里来，往那里去，凡从圣灵生的，也是如此。（8）

#### B. 基督徒生命的持续 P47—52

圣灵的工作不是在一个人成为信徒以后就结束了；相反的，才刚开始。在基督徒的道路上，他扮演着好些其他角色。

圣灵的另一角色是赐下力量。当耶稣说：“我实实在在的告诉你们，我所作的事，信我的人也要作，并且要作比这更大的事，因为我往父那里去（约十四：12）的时候，大概使徒们大吃一惊。这些更大的事，显然取决于他的离去和圣灵的到来，因为这两件事密切相关。的确，当门徒因想到他即将离去而难过的时候，耶稣说：“然而我将真情告诉你们，我去是与你们有益的，我若不去，保惠师就不到你们这里来。我若去，就差他来。”（约十六：7）。门徒这时候对自己的软弱与缺点了若指掌，说到他们能比主自己作更大的事，对来说他们这简直是难以置信。然而，彼得在五旬节主日的讲道带领了三千人信主。据我们所知，耶稣自己从来没有得到如此的回响。或许在他整个服事中，从未聚集过这么多的真心信徒！然而，门徒成功的秘诀不在于他们的能力和才干。耶稣曾告诉他们要等候那带给他们所应许力量的圣灵来到（徒一：4-5）。就是能去作他所预言之事的能力：“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（8节）。这使得他们能成就当时的使命，而在今日，这资源仍然赐给凡愿意服事主的基督徒。

耶稣的应许还有另一个要素，就是圣灵要住在信徒之内并照亮他们：“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的灵，乃世人不能接受的。因为不见他，也不认识他，你们却认识他，因他常与你们同在，也要在你们里面（约十四：16-17）。耶稣是个导师与领袖，而他的影响力在于外在的言语和榜样。然而，圣灵能够更深刻地影响人，因为他既然住在人里面，就能够进入人的思想和感情中枢。藉着住在信徒里面，圣灵能够如耶稣所应许的，引导人进入一切的真理。甚至这段圣灵的上下文中，圣灵的名称就揭示了这角色：“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理。因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来。并要把将来的事告诉你们，他要荣耀我，因为他要将受于我的，

告诉你们（约十六：13-14。）”

圣灵显然也扮演教导的角色。这段谈话的稍早部分，提到他将提醒门徒并使他们明白关于耶稣赐给他们的话语：“但保惠师，就是父因我的名所差来的圣灵，他要为一切的事，指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话（约十四：26）。耶稣也允诺，”但我要从父那里差保惠师来，就是从父出来真理的灵。他来了，就要为我作见证。（约十五：26）。在此可以得知圣灵光照的概念，第十一章对此有更详尽的讨论。圣灵这方面的职事不只是为了初代门徒，同时也是为了帮助当代信徒明白圣经而设的。如今光照我们的任务就落在圣灵身上，因为耶稣现在正恒久地执行同一段经文所提到的其他任务（例如：为信徒准备地方（约十四：2-3））。

另外，格外要紧的是圣灵的代祷。我们很熟悉耶稣以大祭司的身份，为我们所献上的代祷。保罗也提及圣灵为我们的代求祷告：“况且我们的软弱有圣灵帮助，我们本不晓得当怎样祷告，只是圣灵亲自用说不出来的叹息，替我们祷告，监察人心的，晓得圣灵的意思。因为圣灵照着神的旨意替圣徒祈求。（罗八：26-27）。故此，信徒可以确知他们不晓得如何祷告时，圣灵会智慧地为他们代求，叫神旨意得以成全。

圣灵也促成信徒生命的成圣。成圣的意思，就是指道德和属灵性情的持续转变，以致于信徒的生命能反映出他在神面前的地位。称义是一个瞬时的动作，使得人在神前得称为义，成圣则是一个过程，使人成为圣洁与良善。在罗马书第八章的前半部，保罗就谈论圣灵这方面的工作。圣灵已使我们从律法中得释放（2节）此后，信徒行事为人不再按着肉体，就是旧天性，而是依从圣灵而行（4节），体贴圣灵（5节）。基督徒属圣灵的（9节），而圣灵住在他们心里，这思想前后共重复了三次（9节，11节两次）。当圣灵住在他们心里，他就引导，指示他们，使得肉体的恶行被治死（13节）。“凡被神的灵引导的，都是神的儿子。”（14节）。圣灵现在的工作就是赐给他们生命，并见证他们是神的儿子而非奴隶，进而清楚的证明他们是在基督里（15-17）

这种圣灵里的生活乃是神定意赐给基督徒的。保罗在加五以圣灵里的生活与肉体中的生活相对比。他指示读者要活在圣灵中，而不要放纵肉体的情欲（16节）。假若他们遵行这项指示，圣灵将在他们里面培育出一系列统称为[圣灵的果子]（22节）的品格。保罗列出其中九项：[圣灵所结的果子，就是仁爱，喜乐，和平，忍耐，恩慈，良善，信实，温柔，节制。这样的事，没有律法禁止。]（22-23）。这些品格都不能单靠自己的努力，在生命中产生出来的。它们是超自然的工作，与19-21节所列的肉体的工作相反，正如圣灵和肉体为敌一样。因此，圣灵在成圣上的工作，非但只是消极地克制肉体（罗八：13），同时积极地培养出基督的样式。

圣灵也把某些特殊恩赐给在基督身体内的信徒。在保罗的著作里有三组恩赐的列表：彼得前书也有一个简要的列表（参图：5）。从这些列表中，可以观察出几件事。首先，虽然它们都提到圣灵的恩赐，可是它们的基本方向是不一样的，弗四：11节实际上教会的各种职份的名单，或者是一些人的名单，神把他们视为给予教会的恩赐。罗十二：6-8节和彼得前四：11节其实是把教会的几个基本功能加以分类。林前的一组是属于特别的能力。当这些段经文提到[圣灵的恩赐]的时候，他们可能各有不同的意思。所以，这个词不应该被简化为单一观念或定义。其次，我们不是很清楚这些恩赐是否与生俱来的，或者后来才得到的，或是两者兼具。第三。譬如信心和服事这类恩赐，是每个基督徒都当具有的品格或行为；在这种情

况下，很可能作者想到的是这方面的不寻常能力。第细目，既然四组中没有任何一组完全包括所有的恩赐，由此可知，整体而言它们并没有详列所有的圣灵恩赐。因此，这些列表，不论就个别或整体而言，只不过是叙述神赐给教会的各样恩赐。

图五。圣灵的恩赐

罗十二：6-8	林前十二：4-11	弗四：11	彼前四：11
说预言 服事人 教导 劝化 施舍 治理 怜悯人	智慧言语 知识言语 信心 医病 行异能 作先知 辨别诸灵 说方言 翻方言	使徒 先知 传福音的 牧师，教师	讲道 服事人

在此，我们要来看看保罗对恩赐的性质，以及使用恩赐方式的观察，这也是很重要地方。这些观察出现在哥林多前书十二和十四章：

1. 这些恩赐是赐给基督的身体（教会）。它们是用来造就整个身体，而不只是供那些拥有恩赐的个人享受或锦上添花（十二：7；十四：5，12）
2. 没有任何人拥有所有的恩赐（十二：14，21）也没有任何恩赐是赐给所有人的（十二：28-30）。因此，教会的肢体是互补的。
3. 虽然恩赐不都同样耀眼，但都重要（十二：22-26）
4. 圣灵按自己意思把恩赐分给各人（十二：11）

#### 四. 现今的神迹性恩赐 P52—59

近年来，某些特别恩赐格外人们注意，也激起不小的争议。它们有时被称为特出恩赐，神迹性恩赐，特别恩赐，神迹恩赐或灵恩的恩赐。最后一个名称有点累赘，因为 *carismata* 基本上就是恩赐的意思。常提到的是信心的医治（神医），赶鬼，尤其是说方言。最常引发争议的是，今日圣灵是否仍然把这些恩赐分给教会，如果是的话，是否每个基督徒都可以领受并运用它们。由于说方言是这些恩赐中最引人注意的，我们将讨论焦点集中于此。我们的结论也适于评估其他的恩赐。

倘若我们要正确地了解和处理这个争议纷纷的课题，就必须检讨它的正反两面。五旬节派在整个二十世纪，都是在为说方言提出辩解，而近几十年，则由灵恩派接手。他们那非常倚重使徒行传的立场，相当直截了当。他们的论述一般以观察开始，查考使徒行传中提到悔改和重生之处，通常其后会出现特别的圣灵充满或圣灵洗礼，并且往往以讲说一种未知的方言为表现。没有何迹象显示，圣灵会停止把这些恩赐分给教会。事实上，证据显示，此一恩赐延绵于教会历史之中，直至今日。虽然它常发生在较小且相当孤立的群体中，而将属灵的活力注入其中。

经验论证也经常被用以支持说方言。那些曾经亲身经历这种恩赐或者目睹他人行使它的人，都主观的对这种经验确信不疑。他们强调这种恩赐对基督徒属灵生命的益处，尤其使人的祷告生命活泼起来。

此外，拥护说方言的人论辩说，圣经从没有禁止过方言的行使。保罗在写给哥林多教會的信中，并未责怪正确的行使这恩赐，他责备的是对它的滥用。事实上他说的是“我感谢神，我说方言比你们众人还多。”（林前十四：18）。再得，他呼吁读者“要切切的求那更大的恩赐（林前十四：1）。拥护说方言的人把“更高的恩赐”和“属灵的恩赐”等同为说方言，因此他们得到一个结论，方言的恩赐是可能的也是可以切求的。

这争议的另一边，是那些认为现今圣灵已停止赐下灵恩的人。他们举证说，在教會历史的绝大部分当中，它们几乎不为人知。它们总是出现一些抱持非正统教义的孤立的团体里面。一些认为现代不再可能有方言的人引用哥林多前书十三章八节作为证据：“说方言之能终必停止。”他们指出，在这节经文里“方言”所用的动词跟“作先知讲道”和“知识”所用的动词不一样，不光是用字完全不同，前者用的是关身语气，而后者却是被动语气。基于这一点，有人主张，方言不同于作先知讲道和知识，前者不是一直延续到末日，而是已经终止了。因此，方言并不包括那些完全的来到，才会归于无有的不完全恩赐之列（9-10）有些神学家会根据希伯来书二章：3-4 节论证神迹性恩赐的止息：“这救恩起先是主亲自讲的，后来是听见的人给我们证实了，神又按自己的旨意，用神迹奇事和百般的异能，并圣灵的恩赐，同他们作见证。”这项论点的重点在于神迹性恩赐的目的是为了要见证和证实启示和道成肉身。当这目的达成之后，神迹就没有必要了，自然就消失无踪。

反之论证之第二点，是一些与方言类似的现象，而这些现象显然不能被解释为圣灵的特别恩赐。譬如说，类似的方言现象在其他宗教也可以找到。一些巫医的活动就是一个例子。进一步来说，在圣经时代这现象也不是基督教独有的。根据离哥林多不远的 Delphi 的神谕，也有提到狂恍的言语，这跟在哥林多教會的方言相差不多。在心理学上，也可找到类似说方言的现象，例如以洗脑或电击疗法使人易于接受暗示。

近年来，方言已成为语言学研究里一个特别引人入胜的领域。我们必须晓得，不是所有鼓吹方言的人，都宣称当今的方言现象代表某种既存的人类语言。有些人确实坚持哥林多的方言，正如五旬节的，是实际的语言。同样的，他们也坚持今日的方言是实际的语言，任何熟悉该种现存方言的人，不需要藉诸翻译，就能明白它们。不过，其他的人则认为，哥林多和现今有的方言，与五旬节的方言不同，在于它们显然是互不相关的音节，因此，并不具备任何已知人类语言的特徵。后者并不受语言学家研究的影响。可是，那些主张现今方言的确代表着某种现存人类语言的人，则必须回应科学的质疑，就是许多方言的个案并没有显示出足够的语言特徵，而能将之归入此类。

对于双方论点所引起的争议，是滞能有一个合理的解释呢？因为这问题对于一个人如何过他的基督徒生活有举足轻重的影响，甚至也会影响基督徒生命的形态，所以实在不能等闲视之。虽然这方面很难整理出教义性的结论，我们还是可以举出好些重要的观察。

对于圣灵的洗耳恭听，我们首先注意到使徒行传提及重生后圣灵会有一个特别的工作。可是，使徒行传所涵盖的似乎是一个过渡的时期。从那个时期以后，正常的模式是归正——重生与圣灵的洗同进发生。保罗在哥林多前书十二章 13 节写道：“我们不拘是犹太人，是希利尼人，

是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗耳恭听，成了一个身体，饮于一位圣灵。”从十二节看来，这“一个身体”显然是指基督。因此在十三节保罗似乎是在说，藉着圣灵的洗，我们就成为基督身体的一部分了。由此看来，就算圣灵的洗与归正和重生不同，但至少与它们同时发生。

可是，从使徒行传中我们可清楚看到，归正——重生和圣灵的洗显然是分开的，这又如何说呢？接续上面所观察到的，使徒行传涵盖的是一个过渡时期，那么对上述问题我的解释是，这些例子中的人的确在领受圣灵之前已经重生了。他们是旧约时代最后的一批信徒。他们所以重生，是因他们相信旧约，并敬畏上帝。然而，他们还没有得着圣灵，因这应许必须要在耶稣升天后才会应验。（要记得，甚至耶稣的门徒当然算是在新约体系之下重生了，却等至五旬节才被圣灵充满）。可是五旬节到来时，那在旧约体系下重生且接受了基督的人，得以被圣灵充满。当此事发生后，就不再有重生的旧约信徒了。五旬节过后，在犹太人中也找不到任何这种“后归正”的经历了。发生在犹太群体中的事（徒二），同样在撒玛利亚人（徒八）和外邦人（徒十）当中发生。从那时候开始，重生和灵洗是同时发生的。徒十九所记载关于亚波罗的门徒这事件，是没有接受完全的福音的使徒，因他们只受了约翰之洗，亦即悔改之，甚至不晓得有圣灵的存在，在这四个个案中，没有一个是主动寻求圣灵充满的，也没有任何迹象显示，圣灵没降在其中任何成员身上。这种解经方法也似乎和保罗在哥林多前书十二章：13节的话相符，它也吻合圣经并没有命令我们要受圣灵的洗这件事。这个解释也和使徒行传的记载一致。

依我的看法，不可能断言今日的娄恩现象是滞圣灵的恩赐。简单的说，没有圣经证据显示方言将归于无有的预言会在何时应验。以哥林多前书十三章八节不同的动词为基础，断定方言会在某时候止息，而预言和知识则是在另一时候止息，这说法令人质疑。历史证据也不明确而具有决定性，这情形有点像使徒传随的教义一样，双方都能提出大量证据。每个团体都能引用数量惊人且利于己方的资料，却不屑一顾对方提出的资料。不过，缺乏历史定论并不是问题。因为就算历史已证明方言已终止了，也没有任何因素可妨碍神再设立它。在另一方面，纵使历史证明这恩赐在各时期的教会中都存在，亦不足以支持现今的现象。

故而，我们必须做的就是根据各方的优点加以评估。这不是说我们要诊断其他基督徒的属灵经历或属灵生命；而是意味我们不能假定，任何宣称经历过圣灵特别工作的人都真如其所言。科学研究已发现许多并非出自圣灵的类似经历，这警告我们不可天真地轻信任何报导。未必每一个特殊的宗教经历都是从神来的，除非神真的泛爱和宽弘到一种地步，甚至把圣灵特殊的彰显赐给那从不承认自己是基督徒，或是敌对基督教的人。若恶者能在圣经时代制造神迹的膺品（譬如：埃及术士能在某程度上仿效降灾），他今日当然也照样做得到。反过来说，我们也不能骤下定论说这些恩赐不是为了现今而设的，因此不可能在今天发生。所以我们也绝不能以先入为主地断言，所有方言的声明都是捏造的。事实上，有鉴于耶稣曾提到有关亵渎圣灵的警告，于是把特定的现象归因于撒旦活动，可能极其危险。

总结来说，究竟圣经有无教导圣灵今日仍然赐下特别的恩赐，不是一个有实际重大影响的问题。就算圣灵真这么作，我们也不应在生活中刻意追求恩赐。他的安自己的权能把恩赐赐下；他独自决定要分给谁（林前十二：11）。若他决定要给我们一个特别的恩赐，不论我们是滞期盼或追求，他都会赐给我们。我们领受的命令（弗五：18）是要被圣灵充满（现在进行式、命令语气、表示持续的动作）。这不太是指我们得着更多的圣灵；显然我们都已全然拥有的圣灵。这命令讲的是要让他更多地拥有我们的生命。我们每个人都当渴望让圣灵完全掌管我



们的生命。当这成为事实时，我们的生命将彰显出任何神要加给我们的恩赐，以及他藉着赐给我们能力所要结出一切果实和作为。切记，正如我们曾经讲过的，没有一个恩赐是赐给所有基督徒，也不骨一个恩赐胜于其他所有恩赐的。

在很多方面，圣灵的果子比得着某些恩赐更为重要。在保罗的心目中，这些美德才是圣灵在基督徒里面运行的确据。仁爱，喜乐和平安是一个人与圣灵有紧密关系之铁证。保罗特别强调爱，认为它比一切多大的恩赐都更值得羡慕。

可是，要如何面对目前公开行使所谓圣经方言恩赐的情形呢？首先，我们不当对其真假预下结论，之后，当遵从保罗早已设定的步骤。因此，若有人说方言，就该有人翻译，叫全教会得益处。要轮流的说，并且同时间只能有两三个人说（林后十四：27）。若没有人在场翻译——不论是说方言的人或别人，那么那要说方言的就当在教会保持静默，而将方言限于个人灵修时使用（28节）。我们固然不可禁止说方言（39节）；另一方面，也从未接受任何一定要说方言的命令。

最后，我们要知道，圣经所强调的是赐下恩赐的那位，而不领受恩赐的人。神往往不假人手而行神迹。譬如雅各书五章：14-15节告诉我们，教会的长老当为病人祷告。救他的，并非行神迹的人，而是信心的祈法度，不论甚么恩赐，都是要造就教会和荣耀上帝。

#### 五. 圣灵工作的涵义 P59—60

1. 恩赐是圣灵赐给我们的，须知道这并非我们的成就。它们的目的，为要成就他的计划。
2. 圣灵在基督徒生活和服事上赐力量给他们。个人的不足不应成为我们的拦阻，或使我们灰心。
3. 圣灵按他的智慧和权柄赐下他的恩赐给教会。拥有某些恩赐不应骄傲，得不着也不需气馁。他的恩赐不是给寻求之人或资格符合之人的奖赏。
4. 没有任何恩赐是给所有人的，也没有任何人拥有所有的恩赐。每个信徒的属灵成长有赖于彼此间的团契。
5. 我们应倚赖圣灵，使我们明白神的话，并引导我们落实他在我们身上的旨意。
6. 向圣灵祷告是正确的，正如向父和子祷告一样，同时也要向三一神祷告。在这些祷告中，我们要感谢他，特别是要求他继续他在我们里面所做的独特工作。

来吧！恩慈的圣灵，属天的鸽子，带着天上的光和安慰；愿你成为我们的守护者，我们的指引；每一思想和步履，求你管理。真理的光来照亮我们，使我们明白并选择你的道路；求你栽植敬畏在每个人心，叫我们永不离开神。引导我们走向圣洁，这路途，是要与神同住者必须踏上的；引导我们走向基督，这生命的道路，永不让我们偏离他的同在。（Simon Browne）

讨论问题：

1. 追溯圣灵在旧约时代的工作。经由圣灵在这段期间的作为，能够对他有何认识？
2. 圣灵如何事奉耶稣在世上的日子？从其中可以知道哪些圣灵的工作？
3. 圣灵如何在基督徒的生命中做工？试想想从新生到成长以致于成熟的历程？
4. 赐予教会各种属灵恩赐的目的何在？

5. 根据你的研究，你会如何总结对圣灵的认识？

## 第四十三章：救恩的观念。

本章的目标：

1. 列举并解释各种救恩观念间微秒的差异
2. 列举并叙述五种不同的救恩观念。
3. 比较并对照五种不同的救恩观念，且评估其中最合乎圣经证据者。

本章摘要：各种救恩观念乃长年累月发展出来的，而强调不同的救恩面向。有五种最著名的救恩观念。解释神学强调的是新的社会与经济次序。存在神学强调个人对生活观感的改变。世俗神学相信救恩在于个人脱离宗教解决自己的问题。当代罗马天主教则发展出远较传统观点宽广的救恩论。福音派的立场则认为救恩乃个人经由称义迈向成圣的完全转变。

本章大纲：

- 一．救恩观念的差异所在
  - A. 时间层面
  - B. 这需求的特性和轨迹
  - C. 救恩的媒介
  - D. 救恩的行进方向
  - E. 救恩的范围
  - F. 救恩的对象
- 二．当代的救恩观念
  - A. 解放神学
  - B. 存在神学
  - C. 世俗神学
  - D. 当代天主教神学
  - E. 福音派神学

救恩就是将基督的工作归算于个人的生命。据此，救恩的教义具有特殊的吸引力与关联性。因它关乎人类最重要的需求。对于那些明了圣经中关于罪的教导的人而言，尤其明显。事实上，由于这需求是个人生命的首要之事，所以一些近代神学会先处理救恩的主题，然后才回头考察基督的位格和工作。虽然这种方式的主题，然后才回头考察基督的位格和工作。虽然这种方式就讲道言，确有其护教的价值，但作为神学来说，却有所限制，因为它假定人是自己的难题的最佳裁判，甚至会使得世界主导与教会间对话的条件。

对于熟悉[救恩]一词的人来说，其意义似乎颇为明显。然而，即使在基督教界，对于救恩的底蕴，却众说纷纭。在研究其中较显著的观点之前，先浏览一下各种意见间的差异，将会有所帮助。当我们分析各种观点时，能提供我们一些入手的范畴。

一．救恩观念的差异所在 P67-

A. 时间层面 P67-68

对于救恩与时间之间关联有数种意见。对于它是位一地基督徒生命开始的单一事件，抑或持续于基督徒生命的过程，或者是将来的事件，各家都有不同的看法。某些基督徒认为，救恩基本上，在基督徒生命的开端就已完成了。他们常说，[我们已经得救了]。另一些人则视救恩为一个过程——[我们正在得救中]。还有其他人把救恩理解为某种将来才会得到的东西——[我们将会得救]。当然，我们可以把两或三个观点综合在一起。若是这样，救恩的不同层面（如称义，成圣，得荣耀）就会视为在不同时间所发生的事情。

若救恩被认为是发生在时间之内，那我们必须确定所说的是哪种时间。特别是希腊文动词可以将动作叙述为点或线性，或者根本不指定是那种时间。因此，我们可以几个方法探讨救恩及其成份：

1. 连续的小点：……
2. 一系列的间断过程：—— ————— ——— —————
3. 一系列的重叠过程：  
—————  
—————  
—————
4. 一个具有数个区隔之连续过程：—P68 看书

## B. 这需求的特性和轨迹 P68-69

我们必须处理的第二个问题是，关于这需要的性质和所在。在传统的观念里，认为人类基本的缺陷，在性质上的垂直的，也就是与神隔绝。罪是违逆了神的旨意，结果就是与神为敌。人所需需的，就是恢复与神以及与受造物间的破裂关系。这是福音派的救恩观点。[归正]，[赦罪][和好]和[立嗣]（或儿子的名分），这些名词都可以用来描述它。第二个观点是视人类的主要问题为水平的。这意谓着，个人无法适应与他人的交往，或者说根本无法与整体社会和谐相处。救恩是关于移除人与人之间鸿沟，以及个人和社会关系之复合。[关系神学]就是关切个体的调适不良和小团体问题的处理上。解放神学所关心的是不同种族或经济阶级之间的冲突，以及社会结构造成某些成员无法获得基本生存必需的问题。最后，人的主要问题也被认为是内在的。人被各种感觉所折磨，而这些感觉——罪疚，自卑，缺乏安全感——必须除之而后快。而[调整]、[自我了解]、[自我接纳]和[自尊心的增长]则是耳熟能详的口号。

## C. 救恩的媒介 P69-70

救恩究竟是如何获得或传递的，同样是极具重要性。有人认为，救恩的传递是一个物理过程。对某些圣礼主义系统来说，这一点格外真确，他们相信救恩或恩赐，是藉着实体为管道获得的。譬如，在传统的罗马天主教里，他们相信将圣餐的饼吃进人的体内，恩典就真的传递给人，使人领受。虽然圣礼的价值在某种程度上，赖于领受者的内心态度或状态，不过恩典主要还是透过外在的有行动作领受的。另有人认为，救恩是藉由道德行动传递的，救恩在此并不是某种东西，能够被个人或组织拥有并传递给别人，而是藉着改变情况的状态而产生的。这种救恩观见于社会福音运动和解放神学中。这类意识形态所鼓吹的变革之道，有时候其本质乃世俗的。例如，运用一般的政治管道。福音派神学代表的是第三种观点：救恩是藉着信心获得的。信心使基督所完成的工作在我们身上发生实效。从某个角度来说，领受救恩的人在这过程中处于被动的地位。（这些问题在第四十八章会有更深入的讨论）。

#### D. 救恩的行进方向 P70-71

另外必须顾及的，就是救恩推进的方向。神的工作是藉着拯救个人并改变其生命，进而向外推展到社会，以及改变蒙救者所处的世界？抑或是神先改造社会的结构，然后使用这些改造后的结构，来改变身处社会中的众人？

十九世纪末和二十世纪初的社会福音运动深信，人的基本问题不在于败坏的人性，而在于邪恶的社会环境。照这观点来看，改变个人是无要紧要的，因为他们会被丢回到败坏的社会去，再次受到感染。人类在本质上不是邪恶的。他们的现状是环境塑造成的。因此，与其试图治疗被社会感染的个人，我们必须改善导致他们生病的景况。我们可以这么说，拥护社会福音的人提倡一种属灵健保的事奉。他们的人性论很像卢梭，当然，其背景全然不同。另一个角度来看，它与行为主义的观点相当一致，认为人格可以说是由人的环境所决定的一组行为模式。

那些强调归正的基督徒则提倡与之相反的途径。他们主张人性乃彻底的败坏。因为社会是由邪恶的人所组成，才会有社会的邪恶。唯有当个别的人改变时，社会才有改变的希望。焕然一新新的个体，终必导致社会的改变，不仅因为社会整体是由个人组成，并且也因为经过超自然的改变之后，个人会开始产生改造社会的动机。

#### E. 救恩的范围 P71

对那些认为救恩为个人而非为社会设立的人而言，救恩的范围是个重要课题。问题在于，究竟谁或是有多少人会得救？特殊神恩论者把救恩的基础在于个人对神恩典的回应，主张不是所有人都会坚定地回应神；因而，有些人会失丧，而有些会得救。另一方面，普救论者宣称神将重建他与所有人类间原本既定的关系。没有任何人会失丧。普救论者的立场可分为两类。一类是由乐观的特殊神恩论者演变为普救论者。也就是说，主张得救之道在于每个人个别的接受耶稣，同时又主张每个人都会这么作。可是，很不幸的，似乎不是历来的每个人都已接受基督；实际上，有无数人根本没有机会这么作。这么一来，认为每个人都得救就讲不通了，除非是有某种不为人知的管道存在，使救恩的条件得以满足。较常见的普救论立场是，假定神假定到最后会以某种方式，接纳所有人进入他永恒的团契里。

#### F. 救恩的对象 P71-72

某些圈子里的人认为，只有人类才会——个别地及群体地——得救。这观点认为，其余的受造物只不过像是人类历史的舞台。因此，它们在整个救赎事件中只是跑龙套的。可是，另一观点却认为救恩有宇宙性的层面。罪进入世界后，不只是影响到人类而已。这项观点往往引述保罗在罗马书八章：18-25 节的陈述，进而认为救恩到最后将涵盖整个堕落宇宙之复兴，而这个现在正受到罪恶捆绑的宇宙，将回复至纯净与荣美的地位，也就是造物主创造它的时候所命定的。

## 二. 当代的救恩观念 P72-7

### A. 解放神学 P72-77

通称为[解放神学]的神学思想乃是当前努力拓展其救恩观点之最重要神学运动之一。我们可进一步将这个运动细分为黑人、妇人和第三世界神学，解放神学特别是指第三世界神学而言。

虽然它们之间存在重大的差异，使得这些团体偶而也会有冲突，可是它们中间还是有相当程度的共同点，使我们能够寻索出它们在救恩观点上的某些基本特性。

他们共同强调的要素之一，就是社会的基本问题是无权势阶级遭受权势阶级的压迫和剥削。救恩就是要从这些压迫中获得释放（或解放）。解放的方法则视个别情况而定。

解放神学对人类困境的分析是由两方面著手。一方面，他们一致认为，资本主义或[发展主义]对经济和政治的处理方法根本就是错误与不当的。资本主义者宣称，所有的社会都理当经过同一个过程。未开发国家的问题，不过是它们在这过程中不如已开民国家那么前进。当这些未开发国家向前迈进时，它们的问题就自然迎刃而解。可是，对解放神学而言，迹象越来越明显指出，先进国家的经济发展，和社会精英份子的富裕，是以牺牲那些较不幸的人为代价。在拉丁美洲，奢华的高级公寓和贫民窟比邻而立的强烈对比到处可见。跨国公司能够成功，是因为它们剥削了香蕉共和国（译注：——轻薄的称呼，指那些政局不稳而经济上高度倚赖水果输出，观光事奉以及外资的中南美洲国家）和类似地方的廉价劳工。富裕国家以武力使贫穷国家向他们屈服。贫穷国家根本无法藉着仿效富裕国家而富足。最终的原因是，富有国家之所以致富，是因为弄其他国家一穷二白。贫富差距越来越悬殊。不仅是有一大堆人（甚至在美国）在贫困中挣扎，更有人根本无法活下去！更甚的是，数以百万计的人是在屈辱且不公的状态下工作。

认为圣经认同受压迫的人，乃是主张救恩是从剥削中得解释的另一缘故。解放神学承认对圣经研究的方法有成见，但也自圆其说，认为圣经的作者也有同样的成见。神的救赎历史是被压迫之人的历史。以色列人无疑是在埃及受到压迫。其实，出埃及记是神的话语中解放神学最偏爱的经卷之一。在往后的历史中，以色列也常常伏在强国的重轭之下，试想那腓力士的掠夺以及被亚述人及巴比伦人所掳。教会初期是由势力单薄、贫困、无足轻重的人所组成，尤其是当教会向外邦领土扩展之际。贾斯托和凯萨林总结说：[最要紧的，大部分的圣经是否根据弱势族群的观点而写的呢？此乃毋庸置疑之事。]

由于解放神学认为神偏好透过弱势的人说话，因而得到一个结论，就是他的救恩信息特别关乎弱势族群。耶稣在路十：21节耶稣证实这点：“我感谢你，因为你将这些事，向聪明通达的人藏起来，向婴孩就显出来。”除非透过弱势的人如拿单、阿摩司、彼得和耶稣，否则聪明通达人无法听到神的话语。

不过，解放神学对救恩特质所持的观点究竟是如何？首先，我们必须注意到，这些神学并未自诩为普世理论，而是与具体的政治现实紧密结合在一起。普世理念通常是中产阶级男性白人构想出的神学观念。反之黑人神学则宣称，他们要摆脱白人思想的负面影响，然后依据适合黑人族群的规范与素材中，整理出一套神学思想。

大致上来说，解放神学并不把圣经视为普世性的。将之仔细加以研究时，会发现它不是一部关于永恒真理和法则，而是一部关于特定历史的书。而圣经中的特定历史并非只是过去事件的叙述。它也是神所造之物的救赎计划，乃需要付诸实践的政治使命。

虽然解放神学特别跟具体的历史和政治事务息息相当，它并非只把自己看成一松散的神学。它关心并处理整个基督教神学。它不仅谈解放，它也讨论所有的教义或传统的神学主题，但却是从解放的角度来切入。



解放神学对上帝的理解，不像传统上大多数基督徒所认为的，神是不在乎，不可变且不可知的存有。神乃是积极的神。他投身于穷人的奋斗中。道成肉身就是一个明证，藉着这项行动，神一点也不会冷眼旁观或独善其身，他以耶稣基督的身份来到世上，并且参与人类的斗争。按解放神学看法，传统神观里的那位不改变孔子不可变的神，实际是个偶像，是那些在改变时损失最惨重的人所制造出来的。可是，相反是，神是行动的神，他积极的参与改变。这意味着神不是中立的，他喜好平等，要推展平等所以神无法也不能齐头式的为每个人工作。如果他的正义是平等的正义，那么就必须在这不平等的世界中，以不平等的或互补的方式运行。或各市地在这类观点中，龚雅各的措辞最强烈：[黑人神学不能接受一位不站出来为黑人讲话并且反抗白人的上帝。活在一个被白人压迫者控制的世界的黑人，没有空去理会一位中立的上帝。]

解放神学的救恩观对人性与罪有着独特的看法。传统的神学常常强调谦卑和舍己是神所为人值班室的主要德行。因这缘故，骄傲被认为是重大的罪。罪被认为是内在态度或个人的恶行。可是，按解放神学者而言，圣经并不强调会使人对压迫逆来顺受的谦卑。反倒认为——如诗篇第八篇所言，圣经高举受造的人类。再者，圣经并不把内在的骄傲看成主要的罪，神学和基督教的讲道，在这方面和许多其他人一样，常为了讨好权贵人士，而刻意忽略圣经最常责备的罪：“祸哉，那些以房接房，以地连地，以致不留余地的，只顾自己独居境内。”（赛五：8）

解放神学家断言，救恩基本上不应被当作个人的来生。圣经更关注的是神的国度。连永生也通常是被安置在这种新的社会秩序的情境中，而其极致乃在于参与历史而非脱离历史。这种认为将实践公义视为历史终局的见解，向来不受权贵分子的欢迎。（也就是不交会的）领域，那么我们在历史中的目标就是要想办法进入永恒。而谦卑与逆来顺受乃是达成此一目标的最佳途径。既然个人最关切的，乃是他或她的灵魂能否上天堂，那么剥削肉身的人，实际上是助了一臂之力。但是，正如凯萨林指出，假如历史和永恒有交会的话，[如果救恩是引进一个涵盖全人类的新秩序，那么，我们必须竭力对抗眼前任何反对这个新秩序的事物。]神在历史中工作的目标，乃是把所有人从欺压中释放出来，因此，它必须成为一切信他之人的任务，为达成此一使命就要利用一切手段，自然也包括政治运动，在必要时不惜发动革命。

## B. 存在神学 P77-81

由于好些二十世纪的神学奠基或衍生自存在哲学，因此可以说是具有[存在]意味。其实大部分的二十世纪神学体系，或多或少都融入了些存在主义的观点。可是，在此要留意的是，那些公然标榜存在路线的神学，也就是存在哲学在其中扮演着举足轻重角色的神学。就此而言，存在神学的卓越代表当属布特曼和他破除神话的纲领。当布特曼在 Marburg 大学教授新约时，海德格也在那里教哲学。要明白布特曼的救恩，就必须在致了解海德格哲学的主要特点。

第一个主要特点是，海德格对客观知识和主观知识的区分。客观的知识是由观念组成，能够正确地反映出或关联于所表达的对象。知识的主体也就是求知者的态度，在其中毫无地位。其实，它所隐藏的害处在于造成对资料的偏见。客观知识是各种自然科学所寻求的，它们的目标在于对所处理的资料加以确认与描写，以及尽可能准确地分析。可是，主观知识大异其趣。所关切的重心不是准确性；不是一个观念有无正确地描述所代表的对象，而是求知者的主观参与或内在感情；是他对所讨论的题目或认知对象的感觉。在处理知识主体而非知识客体问题时，我们不可能得到自然科学形式的知识。因为主体，也就是其他的位格，不论是

人或神，丝毫不能被归类在生硬的逻辑的生硬范畴之下。我们对另一个人的主观知识，并不是我们对那人产生客观概念的基础；它是关乎我们对那人的感觉。我们对自身的主观知识也是如此。虽然我们对自己的身体有各方面的科学知识，但是对于真我却认识得很少。

布特曼把以上所提到的观念应用到圣经上。圣经的本质不是关于神或人及其状况之客观资讯的来源。它给予我们的是主观历史而不是客观历史。它在本质上并不是真实事件的客观冲击。它的目标不是要告知我们，而是要改变我们，不是要增加我们的资讯，而是影响我们的存在。

在海德格的思想中，真实和非真实的存在之间有重大的差别。哲学的宗教是要在人里面产生真实的存在。真实的存在，顾名思义就是要成为我们所当是，要实现我们身为人的潜能。无法运用自己的能力做选择并自由行动，就是非真实存有的例子。如果因为大家都这样做，自己就跟着做，附和群众随波逐流，也就无法成为一个真实的个体。另外一个关于非真实存有的例子是，不愿接受随着人能自主而来的负责。不论是以遗传学，心理学，社会学，神学或其他任何形式的宿命论，为自己行为诿责或辩护都是非真实的存在。另一方面，真实存在就是为自己的行为负责。不论自己的成长曾经受到什么影响，都予以坦然承认，现在的我能自由选择，就当为自己的选择负责。海德格将这种为自己负责的情况称为[罪疚]。

布特曼借用了真实存在和非真实存在的观念。指出现代人有两个倾向，他一方面，可以在生命中接受自我定位的引导。人的目标就是要实现他对幸福和安全，成就和财富的欲望。此乃自私而放肆。对他人的关爱，以及对真理的认识，谈论，尊崇的渴望，都臣服在追求自我膨胀的驱力之下。人不仅对他人的切身需要漠不关心；也违抗神对他们生命的命令和主权。不是否认神存在，也就是即使真的相信神存在，也会否认神拥有要他顺从和委身的合法权力。

布特曼提到人的另一倾向是自主。现代人相信可以凭着自己——个别或集体——的努力获取真正的安全，认为能透过财富的累积，科技的精进，和影响力的扩张。不幸，这只是海市蜃楼，因为有些障碍，例如死亡与天灾，是人无法克服的。因此，当人类继续自私偏行己路之际，也就拒绝或否定了人类原定的样式。这就是布特曼在神学上所谓非真实存在。

那么，什么才是真实存在或救恩呢？神的话[呼召人离开他的自私和他自己所筑起的虚幻安全感。它召唤人归向神，也就是那位超越世界和科学思想的神，同时，它呼吁人归向我。]

一旦神的话进入人里面，它就呼吁人放弃以自己的努力力建立保障，并且得着那因为为信靠神而来的保障。惟有经由信心的运用，人才可终止其非真实的存在：[信靠神的道，意味着放弃一切的人为保障，并且胜过由于徒劳无功的找寻安全而产生的失望。]

放弃靠自己努力来建立保障，而投靠神，就是去信靠世人无法目睹，也就无法证明的对象。我们是不甘愿这样行的。然而布特曼指出，把信心局限于可见之物的倾向，不过是人类另一种形式的非真实，这是人的天性。信心意味着放弃求取有形的现实和短暂的事物。对这些事物的追求是罪，因为我们会因为它而排拒生命中不可见的现实，并拒绝属神的将来，而这却是神给我们的恩赐。信心就是敞开我们的心领受神恩，让他将我们从过去中释放出来，并带领我们进入他的将来。它包涵了顺服——[转离自我并放弃所有的保障。]

布特曼认为救恩不过是迈进真实存在的前奏，乃是藉着放弃我们对于安全的自私追求，而把我们的信心投注在神身上。与这观点息息相关的，是布氏去除神话的纲领。不应把圣经的内

容当作我们自身以外客观真理的证实。而是要告诉我们一些关于我们本身的事。以十字架为例，必须按着加拉太书二：20节来了解：“我已经与基督同钉十字架。现在活着，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，他是爱我，为我舍己。”十字架的信息，并非像教会所流传，是关于耶稣被人处死，成为某种付给父神的赎价。这是神话。十字架去除神话后的意义是，我们每个人必须治死追逐自我满足的欲望，与在神以外寻求保障的念头。同样，必须用罗马书六：11节这类经文理解复活：“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。”这经文不是在谈发生在耶稣身上的事件，其实，它是要表达一个真理，那就是如果我们把信心投注神身上，同时敞开自己来面对未来，我们将过着一种前所未有的生活。因而，救恩不是灵魂本质的改换，而某些人以这种方式解释重生，它也不是法庭上的宣判，判定我们在神眼中是义的，也就是传统上对称义的了解。其实，它是要根本地改换我们的[存在状况]，也就是我们整个人生观和生活行径。

### C. 世俗神学 P81-85

整个神学发展的文化环境正在改观。人对于实体的观点也在改变。在早期，大部分的人都相信神，他的活动被视为世界存在，及其间一切事物的源头，他也是人类所面对的难题的解答者。可是，今日的人只相信此时此地眼所能见的事物，以及那些不需假借任何超越或越验事物的解答。

这种异于以往的观点是由数个面向汇流而成，其中之一是科学解释的增长。以前，人们似乎必须相信是某种超自然存有或力量，使得错综复杂宇宙得以的存在，现在，则有了别的解释方式。以往，人体的复杂机能似乎指向一个位伟大，智慧与大能的设计者。可是，进化论却把人类的复杂性归因于机率变化，以及适者生存的生存竞争。

另一个当前观点改变的原因，是人类已发展出足够的力量解决许多人生问题。在圣经时代，倘若一个妇女无法生育，她就向神祷告，他就使她成孕以致于产下婴孩，来应允她的祷告（撒上一：1-20）。神也被奉为气候的源头。在以利亚时代，一个三年半的旱灾和接下来的大雨归因于神的作为（王上十七-十八；雅五：17-18）。可是，现代假如有想要孩子的不孕妇女，妇科医生会开些受孕药物，于是一个（有时多胞胎）孩子就生了下来！若久旱不雨，有人就会撒碘化银之类的东西在云里，于是就有人造雨。人类可以主宰生育和气候，再也不需要神了。人类的辉煌时代已经来临，人用不着超自然的帮助，就能够解决自己的问题。

在面对这样的发展，许多现代人的想法变得世俗。这不是说他们刻意采取自然主义的世界观，因为他们多半对臆测的问题兴趣缺缺。他们反而在不知不觉中，采取了一种毫无上帝立足之地的生活方式。这种世俗观部分是源自粗浅的实用主义。科学的成就已成功革满足了人们的需要；宗教不再是必须或有用的了。今日的人类是处于[后基督教]的时代。

面对这样的处境，教会有两种可能的回应，其一是把基督教和世俗主义当作竞争的对手，互不相容。若采取这立场，正如十八和十九世纪甚至今天某些人所采取的，则人们就会抵触，避免或驳斥世俗主义。我们就得下功夫针对强调人性善良，价值和自足的世俗主义及相关哲学，人本主义的缺失。这是护教学的途径。它显示出人类所面对的难题，是世俗世界观无法解决的，惟有基督教的神论才能迎刃而解。

然而，在最近几年，基督教神学家已日渐为采行一种不同的反应。不是要把世俗主义看成对手，而是把它当作成熟之基督教信仰的表现。这种途径的前驱之一是潘霍华。他在人生的最后几年，发展出他称之为[非宗教的基督教]的观点。他认为人类日益的辉煌发达，并不是背叛神的结果，而是神在教育其最高受造物自力更生。因而，神参与了世俗化的过程。正如睿智的父母教导孩童独立自主，神也如此竭力要把人类提升到自给自足的境地。对潘霍华而言，护教者驳斥世俗主义的作法，有如叫成人归回年少无知的时代，强迫他们依赖成性，剥削他们的弱点。

潘霍华不认为神是远离世俗世界的。他反倒是在[非宗教]中出现在。成为基督徒并不是变得[虔诚]，而是要成为人。那些人类全盛时期的世俗之辈，其实是[不自觉的基督徒]。人从神得解脱是神仁慈的恩典，我们应该大肆庆祝。我们必须转变基督教的语言，使世俗众人都能了解。我们须设法让他们了解，他们不需要成为基督徒，因他们已经是基督徒了。传统的布道犯了一个错误，就是想要使人虔诚，而不是成为基督徒（也就是，自我满足和完全人）。潘霍华特别反对传统基督教信仰的内在和个人层面。对他而言，这是宗教的最后阶段，是一个必须克服的大障碍。

潘霍华在这方面的著作残缺不全，如果他没有被处死，他必然会更进深地发挥这些思想。他的理念就留待后人加以承继传扬了。英国的罗宾孙和美国主张神已死的神学家都是世俗神学的主要提倡者。后者中，奥提哲主张世俗主义有其本体性依据。本源的或超越的神已经完全内在于世界。这是个漫长的过程，其最高峰是耶稣的道成肉身。神现在无法独立自外于世界和人类。因此，人们不会在公共敬拜或个人的灵修中找到他。我们反而更可能在人权运动和类似的活动中找到他。

总而言之，世俗神学拒绝传统上认为救恩包含超越世界与领受神超自然恩典的看法。反而认为救恩是以更宽广的方式临到。救恩是源于宗教，胜于经由宗教。体悟人类的能力并善加运用；独立自主于上帝之外；长大成熟；肯定自我，以及投身于世界——这就是所谓得救的真谛。大部分的人，甚至是教会以外的人，都已经在经历这救恩。实际上，从教会今日[虔诚]取向来看，那些教会外的人可能比教会内的人还是更真实的基督徒。

#### D. 当代天主教神学 P85-88

要在任何议题上研究当代天主教思想，都曾令人感到棘手，原因在于天主教以往对大部分问题都有官方的统一立场，如今却众说纷纭。官方的教义规范仍然存在，可是，往往会被稍后的声音加以补充，有些时候，似乎想到矛盾。这些稍后的声明包括第二次梵蒂冈大会的结论和天主教学者发表的个人意见。我们须以教会的传统立场为背景考察某些陈述。

天主教的官方立场，向来认为教会是神恩典的惟一管道。而这恩典是透过教会的圣礼传达的。那些非官方或者体制外的教会不能领受这恩典。传统观念也清楚区分本性和恩典。人类的本性包含两部分，其一是被动领受恩典的能力，另一则是对神恩典的渴慕之情，可是，人类不可能靠自己的成就满足他本性中的这些层面。这需要神的恩典才能办到，他们认为这恩典就是神赐予人类的属神生命。

这个传统立场已被加以修正。其中之一与人类的本性相关。在这方面拉纳尔的工作最引人注目。将人性与教会及其圣礼分别开来，而单独加以讨论时候，拉纳尔提出[超然的存在]。他



的意思不仅在说人里面有认识神的潜能，而是说人类已经在主动的运用这个潜能。没有所谓完全离开恩典这回事。即使在人类的本性中也有恩典存在。

第二次梵蒂冈大会在讨论非基督教的宗教时，似乎认可恩典可以出现在本性中的观点。它强调人类的共同来源和命运。不同的宗教乃是对同样的生命奥秘的不同透视。在它们身上都可找到神的恩典，虽然在程度上各不同。因此，天主教徒受命要[承认，保存和提升]那些在其他宗教信仰徒身上也找得到的[属灵和道德的美德。]

自然中也有恩典是否意味着教会以外也有恩典呢？这是教会遇到的两难问题。神既然命令全人类都认识他，这岂不暗示人类可以透过某种途径认识神？当代天主教的普遍反应是，一方面肯定每个人都可以认识神，另一方面又继续坚持教会在救恩中的独特角色。这种反应需要对教会和其成员采取更宽广的观念。

天主教传统的立场认为与教会联合是得到救恩的必要条件，因为教会握有恩典的管道。若无法达到实际的联合的话，神就看人是否有渴慕与之联合的诚心。虽然实际与教会的联合不是绝对必要，但完全与教会分离却是不被接受的，实际上，康格就极力主张教会的成员有不同的等级。虽然大部分的人跟教会没有明显而正式的关系，然而却有所谓隐形形藉之说。哪里有救恩，那里就有教会。这是把传统的讲法颠倒过来，按传统讲法，教会的出现使得救恩得以实现。

梵蒂冈大会接纳的是一个与康格相似的立场：神的子民并不限于看得见，阶层式的教会。依据参与教会的程度，神的子民被分成三类：

1. 天主教徒，是被[编纳]进教会。
2. 非天主教徒的基督徒，是[连结]于教会。虽然他们的处境不像天主教徒那么稳固，但他们是真实的教会，并且没有完全与神隔绝。
3. 非基督徒，他们是[关连]于教会。

第三组包含了拉纳尔所谓的[匿名基督徒]。在看得见教会（或任何教会）之外，并不意味着与神的恩典远离。基督也为他们而死，我们也不应否定这恩典。不同等级会友和匿名基督徒的观念，使得教会认可在圣礼外有恩典的可能性，同时又维护了它的权威。

天主教会里也对救恩的性质加以讨论。态度上对于更正教传统因信称义的观念也较开放。在这方面，龚汉思对巴特神学的研究尤其得要。天主教以和主把更正教所谓的称义和成圣并在一个概念里，亦即成圣的恩典。可是，龚汉思谈到称义的客观和主观面。前者对应于更正教常提到的称义。在救恩的这方面，人处于被动而神主动。后者大致上是对应于更正教常说的成圣；在这方面，人是主动的。龚汉思也观察到，龚汉思强调前者而天特大会则强调后者。尽管如此，龚汉思和天特会议之间并真正的冲突。除了更正教的称义观，天主教也越来越能容忍路德对恩典的解释。

总之，近年来，天主教对可见的教会以外有救恩可能性已经日益开放，一些完全没有宣称自己是基督徒的人，也可能获得神的恩典。结果，天主教对救恩的观点较以往更宽广。此外，他们当今的观念也涵盖了通常被视为属于是更正教的层面。

## E. 福音派神学 P89-91

传统的正统派或福音派的救恩立场，和对人类困境的正统见解紧密相连。以这种见解看来，人与神的关系是最重要的。当这层关系出差错时，生命的其他方面也会受到连带影响。

按福音派的看法，圣经指出人类罪的问题有两个主要方面。首先，罪一种与神关系的分裂。人无法满足神的期许，不论是违犯了神律法所设的禁制，或是无法达成神的命令。偏离了律法使得人落入罪中或听候刑罚。其次，人的本性因偏离律法而腐败，现在有了一种邪恶的倾向；一种犯罪的习性。人性有了偏差，常会偏离良善，因而人的天性就倾向作恶。这情形通称为败坏，它常常也显露在人内在的混乱和冲突。此外，因为我们活在错综的人际关系之中，我们与神关系的破裂也导致我们与他人的关系紊乱不安。罪甚至有集体的层面：整个社会的结构使得个人与弱势群体饱受折磨与侵害。

救恩教义的某些方面与人在神面前的地位有关。一个人的法律地位必须从有罪变成无罪。这是关乎人在神前被宣告为义，也就是被视为完全符合神的要求，神学上的用语为[称义]。人藉着与基督的正当联合而被称义。然而，光是罪蒙赦免是不够的，因为人与神之间的亲密关系已经失去。藉着[立嗣]这个问题得以矫正。人被立为神的后嗣，而重新蒙神悦纳，并且有机会享受慈爱天父所赐的一切美善。

除了神人之间的关系必须重建，人心的状况也需要改变。从习于犯罪变成积极渴慕过着合乎义的生活，这种人生方向的根本转变称之为[重生]，或者[新生]。人的性格在其中得到真实的转变，有积极的属灵能力注入其内。不过，这只是属灵生命的开端。一个人的属灵状况必会持续的变化；于是人就真的变得更圣洁。这持续的主体性改变被称为[成圣]（成为圣洁）。死后的生命里，成圣终得以完成，那时信徒的属灵性质会变得完美，称之为[得荣耀]。信徒在神恩的帮助之下，持守信仰并且委身到底，谓之[恒忍]。

正如其他教义，我们接受福音派的救恩立场。虽然神关心世人的各种需要，不论是个别的或是集体的，耶稣清楚表明，个人的永恒属灵福份远比供应眼前的需用来得重要。譬如：在马太福音五：29-30 节他劝勉人：“若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉，宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里。若是右手叫你跌倒，就砍下来丢掉，宁可失去百体中的一体，为叫全身下入地狱。”他在马可福音八章：36 节刻意提出的问题在阐明相同的道理：“人就是赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？”神对人永恒属灵福份的看重以及圣经对罪的描绘是福音派救恩观点的有力证明。在本章二十七章我们看见罪源自个人，透过人对于试探自愿选择的反应，而我们在二十九章我们看到人的罪之极端与彻底的特质。这所谓的[全然的败坏]，意味着人若要得蒙神的赦免和悦纳，人性就必须有一番彻底而超自然的转变。

讨论问题：

1. 为什么各种救恩观点会在许多细节上千差万别？
2. 解放神学强调的是的圣经的哪些经文，而其原因何在？
3. 海德格如何分别所谓真实与非真实的存在？
4. 根据潘霍华的说法，神与俗世的关系为何？
5. 天主教对救恩的看法是否有所改变？
6. 就福音派而言，救恩的成份有哪些？

## 第四十四章：救恩的前提：预定

本章目标：

1. 解释并说明预定教义
2. 追溯预定论从奥古斯丁到卫斯理的发展过程
3. 比较，对照并分析加尔文派，亚米纽斯派以及巴特的预定观点
4. 为预定所引起的难题建构出合理的解决
5. 至少能够四个提出源自预定教义的论点

本章摘要：预定乃神定夺人的永生或永死。就历史而言，本教义源自奥古斯丁和伯拉纠之间的争议。在教改时期卷土重来，一直延烧至今。作者提出一个合理的解决，并阐释预定教义所延伸出的四个面向。

本章大纲：

- 一. 预定教义在历史中的发展
- 二. 预定的不同观点
  - A. 加尔文主义
  - B. 亚米纽斯主义
  - C. 巴特。
- 三. 一个建议方案
- 四. 预定的延伸意义

在基督教信仰的所有教义中，预定论最令人困惑，也最不为人理解。对许多人而言，它似乎显得含糊甚至古怪。另一些人则认为它是徒劳无功的探讨人类所无法理解的事。这种神学上鸡毛蒜皮的事毫无实用价值。人们对这教义所说的笑话，可能超过所有其他教义的总和。但是，圣经的启示既然提到预定，基督徒不得不着手探讨其意义，即便于工作它是个棘手又难明的教义。

我们必须精确地为预定下定义。虽然有人常拿它和[预先命定]及[拣选]交替使用，不过为了配合本文宗旨，此处的[预定]乃介于[预先命定]和[拣选]之间。我们把[预先命令]当作最广泛的用词，指神对所发生一切事件的意旨，不论是个人的命运或是一块岩石的掉落。[预定]则神拣选人承受永生或永死。[拣选]是选择一些人得永生，乃预定的积极面。

### 一. 预定教义在历史中的发展 P95--105

由于各种预定教义的形成，与一些般神学和文化的发展相关联，因此浏览历代教会对这教义的苦心研究，直到传统预定教义成形的过程，会对我们大有帮助。一如其他教义，预定教义起初只是未成熟的雏形，直到有关严重的歧见爆发为止。然而，特别在西方，人们对人类恶贯满盈，以于需要神将人类改换一新的恩典的看法日益坚定。不过，大致来说，要等到奥古斯丁才将其逻辑意涵推演出来。他个人对神恩典的经历，使他比其他人更能洞见圣经这方面的教导。我们不应认为他的经历决定了他在圣经所找到的，反而是，他的经历使他能对自己在圣经中的发现，更加敏锐，益发感同身受，以致于更能理



解它。

甚至在遭逢伯拉纠的思想之前，奥古斯丁在人类处境的观点上已经有相当的进展。他强调，亚当的生命之初，是有真正的自由。唯一限制他的意志和行动的，是人类本性中与生俱来的限制。因此，人类具有改变的可能性。例如，这包括离弃良善的可能性。当亚当犯罪时，他的本性受到污损。进而倾向于犯罪，他把这种倾向传给子孙。结果，人就失去了克制恶念行出良善的自由，这不是说就此失去意志的普遍性自由，而是我们现在总是会运用这个自由和神为我们所定的旨意相抗。没有神的帮助我们无法择善行善。

伯拉纠的观点使奥古斯丁的思想更为激烈，迫使他扩大先前思想，越过以往的范围。伯拉纠是一位迁居罗马的英国修道士，他在那儿成为受欢迎的教师。就其特质而论，他基本上是道德家而不是神学家。由于他关切人类应当尽可能品德端正地生活，因此他认为奥氏强调人性的极其败坏以及人的无能，对任何认真追求公义生活的人而言，是一种败坏的见解，同时也是对神的 箴（P97 页）。神使人和其他的被造物有所不同；他们不受制于掌控其他被造物的自然律。人有选择的自由。这项神的恩赐应当被用来达成神的发财致富的目标。

伯拉纠从这个基本原则，发展他的系统。他的思想的第一块基石是，每个人进入世界时，是带着一个不会偏向邪恶的意志，亚当的堕落对每个人行善或作恶的能力并没有直接的影响，因每个人都是上帝直接创造的，因此并没有从亚当身上承袭到任何邪恶或作恶的倾向。这位神赦免每个人自己的罪，他当然不会要我们来为别人的行为负责。因此，亚当对后代的唯一影响，是树立了一个榜样。我们并不骨继承他的败坏和罪行。我们出生时，并没有与生俱来的属灵或道德缺陷。

此外，伯拉纠认为，神并滑施加任何特殊的力量给任何人，使他能够择善而行。他所施加的影响是透过外在的帮助。在人类灵魂中并没有神的内在工作。尤其是他并没有特别拣选一些人成为圣洁。恩典普及众生，人人平等，它包括自由意志，透过理性而了解神，以及摩西的律法和基督的榜样。每个人都均等的机会从这些恩典中获益。神不偏待人，要在圣洁上进步惟有下苦功，而神对人的预定，完全是基于他预见他们生命的品质。有人或许会归结说，要过无罪的生活是可能的。而伯拉纠的确有如此的结论，倘若人不可能过无罪的生活，那么神为何要下令：“你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的。”利十九：2，以及“所以你们要完全，像你们的天父完全一样。”太五：48。

为了回应上述立场，奥古斯丁发展出了他的预定观。他强调亚当之罪的严重性，并且他仅仅将责难锁定在亚当自己意志的行使。可是，这罪不仅关乎亚当。我们每个人都跟他是一体的，因而也有份于他的罪。既然人的灵魂是透过生产过程得自于父母，我们都曾出现在亚当里，在他里面犯罪，并同他一起犯罪。这意思就是说，所有人类生命的开端都是一种严重损伤的状况。奥古斯丁不认为神的形象已完全被摧毁，可是他的确主张我们已失去了不犯罪的自由，这自由原本是亚当所拥有的。没有神的恩典，我们无法避免犯罪，人要行善则需要更大的恩典。这不是说人不是自由的，人有选择的余地，只是这些选择本质上都是罪恶的。他可以自由选择，但只不过是在罪中打转。神的恩典使人的自由完全恢复过来；它使我们回复行善弃恶的抉择能力。这恩典虽然不可抗拒，却不违反我们的意志，乃是和我们的意志协同一致。神如此在我们的意志动工，叫我们自由地择善而行。神既是全知的，他完全知道我们在怎么样的情况下才会自由选择他的意旨，

他便如此这般地使这些状况发生。没有神这种特别的工作，人就无法择善而行善。虽然人始终保有自由意志，但唯有神授予他那种自由，他才能选善而行。

这种论证的思路衍生了奥古斯丁的预定观。因为假如只有神选定要动工影响我们的意志，我们才会行善；并且假如只要神愿意，我们必然行善到底，那么，我们的选择或者善行，就纯粹是神定意要这样作的结果。因此，这就牵涉到神选择和赐下恩典给某些人而不给其他的人。神从亘古就已经做了这决定，他也拣选了所需要的刚刚好的数目，以代替堕落的天使。神抉择了某些人，并非依他事先晓得他们将会做什么而决定，因为他们一切的善行都仰赖于神的恩典。究竟神如何决定谁将领受他的恩典，而谁又将被留在定罪的状态，这个问题实在没有答案。他喜欢怎么选就怎么选。然而，神这样做并没有不公义的地方，因为讲求公义势必使所有的人都被神定罪。他拯救任何人都是出于他的宽宏的怜悯。被定罪的人只是罪有应得，蒙拣选的人是领受过于他们配得的。

奥古斯丁的严辞攻击，导致伯拉纠的教导在 431 年，也就是在奥古斯丁过世后一年的以弗所大会被判为异端。然而，接下来盛行的思想，并不是纯奥古斯丁主义，而是半伯拉纠主义。纵然采取了许多奥古斯丁的用语，但神人合作说的教义似乎较占上风，这学说主张使得人类得到拯救之工，是由神与人共同努力完成的。这个立场于：529 年的奥兰治大会被检验并被判为异端。这次的大会对人的无能 and 神恩典之必要措辞强烈，可是，并没有坚持[绝对预定论]（指神按着不可更改之永恒旨意，决定谁能得救；既然完全出于神的恩典，救恩就不是靠着人类或他的行为），以及不可抗拒的恩典。

这种较温和的奥古斯丁主义风行了好几个世纪。在第九世纪，高查克为[双重预定论]的教义辩护——指神预定人得救，也预定人沦丧。高查克的观点在：848 年的 Mainz 主教大会被定为异端。争议也因此发生。其中一个最有趣的立场是艾利基纳所持的。一方面指控高查克为异端，同时艾利基纳则赞成他的看法，就是拒绝承认神的预定是基于他对人类反应的预知。双重预定论早已成为处理神的预定和人的自由之间明显矛盾的惯用办法。俄立根曾经以之作为解决难题的方法。可是，现在艾利基纳争论说，既然神是永恒的，他对事物的观察没有过去或未来之分。他监察我们每个人并且在一瞬间就全然看透我们。因为神是在时间以外，[预]知对他而言是不具意义的。

在十一世纪至十三世纪，有好几位杰出的神学家支持奥古斯丁的立场。安瑟伦则以自由意志来平衡这立场，他坚持一个只能行善的人比一个能作恶的人更自由。后者其实是罪的奴仆。龙巴德也持有相同的观点。阿奎那在这些事上追随奥古斯丁的立场，他主张神定意使一些人得救而其他人则会灭亡。他把神的旨意划分为一般和特别，一般的就是万人得救，特别的就是拣选某些人而拒绝其他人：“神按其先行的旨意，愿意万人得救，这旨意是相对的而非必然的；也不是按他后来的旨意，那旨意是必然的。”

从这时刻开始直到教改时期，天主教神学的主要趋势是走向伯拉纠主义。虽然有一些没有随波逐流的人，如威克里夫和布拉德瓦丁，可是，大致上而言，史卡图斯强调神预知每个人是否配得，这反映出当时教会的立场。此乃马丁路德极力驳斥的一点。

一般人如此强调加尔文的预定论观点，以致于很少了解到路德怎样强烈主张和教导相同的观点。他[属灵的父亲]，史多皮兹是奥古斯丁派的修道士，他大力宣扬奥古斯丁的理念，甚至他担任神学院长的 Wittenberg 大学，也成为坚定的奥古斯丁派。当路德开始苦思预定论之时，他追随俄坎派的途径：预定是基于神对人会做出什么的预知。可是，

当他开始研究圣经和奥古斯丁的作品时，他的观点就开始改变。他的[罗马书注释]，就是他在：1515年11月3日至1516年9月7日的授课笔记，显示出他忠于奥古斯丁的坚定立场。譬如说，论罗马书八：28节，路德指出神对旧约人物有绝对的主权，特别是他拣选以撒而非以实玛利，以及拣选雅各拒绝以扫（参罗九：6-18）。路德坚持，一切对奥古斯丁立场的异议是出自属血气的智慧，也就是人的理性。他对罗马书九章的讲解说明了他对奥古斯丁主义的执著。依拉斯墨受教皇请托，以其雄辩之能驳斥路德，因而有了1524年出版的[意志的自由]。次年路德以长篇大论的[意志的捆绑]作为回复。

不过，为这议题提出明确陈述的乃是加尔文。事实上，直至今日预定论仍然是与他的名字紧密相连。加尔文清楚指出，预定论的研究不仅是一项学术的讨论，它同时也有实践上的意义。他警告说，人不可在此课题上钻研得太深。另一方面他反对慈运理的论点说罪是必须的，叫神的荣耀得以彰显，加尔文坚称神已经按其完全主权自由地拣选了一些人，也拒绝了其他人，神在这一切事上是完全正直和无可指责的。

加尔文坚持预定论并不会导致道德上的散漫，或任意妄为的态度，以为可以不断地犯罪，因我们的拣选十分确证（P103页）。反而是因着知道我们蒙拣选，会促使我们追求圣洁的生活。信徒能够确定神拣选的方法，就是见到神的话转变他的生命。

加尔文在日内瓦设立一大学，让有志服事主的人可以接受装备，他自己担任神学部的主席。特别有许多的人从低地国家（译注：现在的荷兰比卢三国）而来；因此，在那些地区的加尔文主义特别强。他的继承人，伯撒不仅秉持加尔文所教导的双重预定论，更在某些部分扩展它。他不只是主张神已决定送一些人到地狱去，也毫不犹疑地说神[使得]人去犯罪。再者，虽然没有任何经文的支持，他仍然相信神定旨的逻辑顺序是可以断定的。他相信在神决定创造之前，已先命定一些人得救而另一些被定罪。而结论就是，神创造某些人是为了要定他们的罪。这信念——堕落前预定论——后来被公义为加尔文主义的正式立场。

后来常出现与这种对定旨的解释相左乃至背道而驰的观点。最严重的一次发生在十六世纪末期和十七世纪初期的荷兰。有一位受过教育的平信徒柯恩赫特反对伯撒的理论，他认为若神使得人去犯罪的话，那他就是罪的元凶。柯恩赫特争辩说，圣经并没有教导这么恐怖的东西。正因没有人起来驳斥柯恩赫特的教导，亚米纽斯，阿姆斯特丹的一位很受欢迎的牧师和聪明的解经讲道者，就被委此重任。

亚米纽斯火热地开始他的任务，他把重点放在罗马书第九章上。可是，当他越研究圣经和教会史，就对双重预定论就越没有把握，尤其是伯撒的堕落前预定论。他在 Leyden 大学被任命为神学教授，也被指控是半伯拉纠主义者，甚至是天主教徒。大学里的纷扰如此剧烈，以致政府必须介入平息。随着亚米纽斯在1609年去世，和解的努力也告结束。

亚米纽斯的观点相当清楚，可以轻易地将之总括起来。神对救恩的第一绝对定旨，并不是命令一些人得永生而其他人受咒诅，而是差派他的独子耶稣基督成为全人类的救主。其次，神通令所有悔改而相信的人必然得救。此外，神已赐给每个人足够的恩典使他们能够相信。他们决定要信或者不信，全听凭他们。神不会帮助我们相信，也不会强迫我们去信。最后，神预定那些他预知会相信的人。

在十八世纪的时候，约翰卫斯理使阿米纽斯主义广受欢迎。其实，他也担任一份叫阿米纽斯的编辑许多年。虽然主张意志的自由，卫斯理比亚米纽斯更进一步，强调先在或普遍的恩典的观念。这神所赐给世人的恩典，是世上一切善行之基础。同样的恩典也使任何人都能够接受耶稣基督的救恩。

## 二. 预定的不同观点 P105--119

### A. 加尔文主义 P105—111

所谓的加尔文主义多年来曾以许多不同一些出现。我们现在要细察它们之间共有的特色，一个时常被作为涵盖整个体系的缩写是 TULIP 这头字语：它代表的是全然败坏，无条件的预定；有限的救赎；不可抗拒的恩典；和信徒恒忍。虽然大家对这些词汇的解释略有出入，而我们现在也不是要逐一探讨每个词汇，我们还是会用它们作为研究这项预定观点的架构。

加尔文主义者认为，全人类都已在罪中丧。他们强调完全败坏的观念：每个人都是充满罪恶，以致无法回应恩典的呼召。这种状况是我们自作自受的，它包含了道德的败坏（也就是道德的无能）和应得的刑罚（罪疚）。每一个人都是以这种状况开始他的生命。因此它被称为[原罪]。加尔文派的神学家不同意亚当的罪在我们里面产生这种影响。有人认为，亚当是我们的代表，因此，他的罪就归算在我们身上，我们被视为如同已经亲自犯这罪。其他人则采取奥古斯丁的立场，认为全人类实际地以种或胚的形式出现在亚当里，因此我们实在有犯罪，虽然我们并非个别而有意识地犯罪，它仍然是我们的罪。

有时候，[完全无能]这片语被用来指人的状况。这术语强调罪人已失去了行善的能力，自己不能转回。一段常被引用的经文是以弗所书二：1-3 节：“你们死在过犯之中，他叫你们活过来。那时，你们在其中行事为人随从今生的风俗，顺服空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。我们从前也都在他们中间，放纵肉体的私欲，随着肉体 and 心中所喜好的去行，本为可怒之子，和别人一样。”还有其他的经文也指着这状况的普世性和严重性（例约六：44；罗三：1-23；林后四：3-4）

加尔文主义的第二主要观点是神的完全主权。他是万物的创造者和主宰，因此他有为所欲为的自由。他不在任何人之下，也不须向任何人交待。人根本无权评断神所做的任何事。有关这方面常被引用的经文是葡萄园雇工的比喻。主人在清早请了一些工人，另一些在巳初，一些在正午，还有申初，最后酉初时也雇用的相同。当那些较早的被雇用的人埋怨这似乎有欠公平时，主人回答其中的一位说：“朋友，我不亏负你，你与我讲定的，不是一钱银子么，拿你的走罢，我给那后来的和给你的一样，这是我愿意的，我的东西难道不可随我的意思用么。我为我作好人，你就红了眼么？”（太二十：13-15）另一个重要的经文是保罗论陶匠和泥土的隐喻。针对那埋怨神为不公的人，保罗答道：“你这个人哪，你是谁，竟敢向神强嘴呢。受造之物岂能对造他的说，你为什么这样造我呢？陶匠难道没有权柄，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么？”（罗九：20-21）。这种有关神完全主权和人无能的观念，是加尔文拣选论的基本教义。没有这两项观念，其他的教义就黯然失色。

依照加尔文主义的见解，拣选是神选择一些人得着他特别恩宠。这可以指神选择以色列人成为神的约之子民，或是选立某些人来做某些事。可是，我们在此主要在意的，是神选择一些人成为他属灵的儿女，从而承受永生。一处证明神已经拣选某些人得救的经文，是以弗所书一章 4-5 节：“就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣洁，无有瑕疵。又因爱我们就按着自己意旨所喜悦的预定我们，藉着耶稣基督儿子的名份。”耶稣指明，拣选他的门徒得永生这件事，是他主动的：“不是你们拣选了我，是我拣选了你们，并且派你们去结果子，叫你们的果子常存，使你们奉我的名，无论向父求什么，他就赐给你们。”（约十五：6）。人能到基督的面前则是靠天父的主动“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，在末日我要叫他和复活。”（约六：44 参看 65 节）。相反的，凡父赐给耶稣的人将会到他面前来：“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。”（约六：37）。再者，在使徒行传十三章 48 节我们看到：“外邦人听见这话，就欢喜了，赞美神的道。凡预定得永生的人都信了。”

神拣选一些人得救是绝对的或者说是无条件的，这种诠释与神在其他情境里的作为相一致。譬如他拣选以色列国，这发生在雅各蒙拣选而以扫被拒绝之后，在罗马书九章，保罗振振有辞地指出，这些选择都是出于神，完全和蒙拣选的人无关。保罗引用神在出埃及记三十三章 19 节给摩西的话：“我要恩待谁，就恩待谁。要怜悯谁，就怜悯谁”之后评论说：“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。”（罗九：15-16）。

我们已经提到过加尔文派拣选观的特点。其中一点，就是拣选乃神至高的旨意或圣善的喜好。它不是基于中选之人的任何功劳，也不是基于预见那人会相信。它是信心的成因，而非结果。其次，拣选是有效力的，凡神所拣选的人必定会前来信靠他，也会紧信到底。凡被拣选的必定得救。第三，拣选是在万古以先。它不是人类已经存在之后所做的决定。它一直是神立意要成就的。第四，拣选是无条件的。它不是取决于人完成了某个特别的作为，或是满足神的某一些条件前提。这并不是如果人做某些事神就会救他们。而是神要救他们，并促成之。最后，拣选是无可改变的。神不会改变他的心意。拣选是永恒的，出于他无限的慈爱；没有任何理由或状况能使神改变他的心意。

大致而言，加尔文主义者坚持，拣选和自由意志——按照他们的理解而言——并不相悖。不过，他们否认人有亚米纽斯式的自由意志。加尔文主义者强调，罪已使人失去自由，至少是使人失去合宜的行使自由的能力。譬如，伯特纳把堕落的人比喻为折翼的鸟。鸟是可以[自由]地要去飞翔，可是却无能为力。同样的，[属血气的人可以自由地要来到神的面前，却是没有这能力。当一个人喜爱他的罪，怎能悔罪呢？当他恨恶神，怎么能到得了神的面前呢/这就是人自由意志的无能光景。]惟有当神赐下他特别的恩典给他所拣选的人，他们才能有所反应。然后，因着清楚看见他们的罪性和神的伟大，荣耀和慈爱，他们才会坚定不移义无反顾地转向他。

加尔文主义者中也有各种意见。有些主张双重预定论，指神拣选一些人得救而另一些灭亡。加尔文称之为[可怕的定旨]，但仍然持这看法，因为他在圣经中看到这点。另有些人说神主动地拣选那些将得到永生的人，然后略过其他所有的人，把他们留在他们自己所选择的罪中。这两者的效果是一样的，只是后一种看法把未蒙拣选之人的沉沦，归咎于他们自己选择犯罪，而不是神主动的决定，或者从神的拣选来说，是由于略过它们，而非挑上他们。



加尔文派的另一主要分歧，是在于神的定旨的逻辑次序。在此我们区别堕落前预定论，堕落后预定论和堕落预定的立场。这些术语都是关乎拯救的定旨，是在允许堕落的定旨之前或之后。这些立场对于赎罪是给予全人类，还是只限于蒙拣选的人，也有不同的意见：

堕落前预定论：

1. 定旨拯救某些人并定其他人的罪。
2. 定旨创造蒙拣选的和堕落的人。
3. 定旨允许这两类人的堕落。
4. 定旨只为蒙拣选者提供救恩。

堕落后预定论

1. 定旨创造人类
2. 定旨允许人堕落。
3. 定旨拯救一些人并定其他人的罪。
4. 定旨只为蒙拣选者提供救恩。

堕落下预定论（无限的救赎，有限的应用）

1. 定旨创造人类
2. 定旨允许堕落。
3. 定旨为所有人提供足够的救恩。
4. 定旨拣选一些人接受这救恩。

## B. 阿米纽斯主义 P111--115

阿米纽斯主义一词包含好些次级立场。它的范围可由阿米纽斯自身的福音派立场，到左翼的自由派。亚比纽斯宣称，人是有罪的，无法靠自己力量来行善。可是，极端的自由派忽视人犯罪的倾向，因此也否认人必须重生。阿米纽斯主义也包含了传统的天主教思想，强调善功在救恩过程是必须的。我们将用大部分的篇幅，研究较保守或福音派形式的阿米纽斯主义，可是我们也以免宽广的方式进行，以涵盖大部分的阿米纽斯派立场。

虽然各个主张彼此间有些许的差异，它们却有一个逻辑上的起点，就是：神愿意每个人都得拯救。阿米纽斯派人士指出圣经里的一些确切的断言。在旧约，神清楚表明他不愿意任何人死亡。包括恶人，“你对他们说，主耶和华如此说，我指着我的永生起誓，我断不喜悦恶人死亡。惟喜悦恶人转离所行的道而活。以色列家啊，你们转回、转回罢，离开恶道，何必死亡呢？”（结三三：11）。彼得的陈述也清楚显示，神不喜悦恶人的死亡，“主所应许的尚未就，有人以为他是耽延，其实不是耽延，乃是宽容你们，不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改。”（彼后三：9）。保罗也有同感：“神我们救主……愿意万人得救，明白真道”（提前二：3-4）。这也正是保罗向雅典人所宣告的：“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。因为他已经定了日子，要藉着他所设立的人，按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据（徒十七：

30-31)。特别留意经文出现两次[所有]。(译者按：和合本在些分别译为[各处的人]和[万人])。

不仅是在教导性的叙述中，并且在许多神的命令和劝勉的普世特质中，我们都看见神要拯救全人类的愿望。旧约中有普世性的邀请；譬如：“你们一切干渴的都当就近水来，没有银钱的也可以来，你们都来，买了吃，不用银钱，不用价值，也来买酒和奶。”(赛五五：11)。同样地，耶稣的邀请也是没有限制的：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。(太十一：28)。诸如此类的经文是如此强烈而明白，甚至死更的加尔文派份子伯特纳也必须承认，[确实有一些经文，照其自身来看，似乎暗示了亚米纽斯的立场。]如果，明显违背这些经文的含意，人人得救并非神的心意，那么他的邀请必然不诚挚。

亚米纽斯主义的第二个观念是每个人都能够相信或是满足救恩的条件。假若不是这样，这普世性的救恩邀请就没有多大意义。可是，在神学上，是否容许所有人都能相信这种观念呢？如果我们更改或删除全然败坏的观念，那就行得通了。或者是像卫斯理等人一样，我们可采行[先在的恩典]的观念。我们要注意的就是后者的立场。

正如一般人所了解的，先在的恩典是神毫不偏待地赐给一切人的恩典。这从神赐下阳光和雨水给所有的世人，就可以见得。这也是所有人类良善之基础。此外，它也是为了防堵罪的影响而普遍地赐下的。锡尔森如此说：“既然人人无望地死在过犯罪恶之中，而且对得救无能为力，神就按他的恩典使所有人复得足够的力量，能够选择要顺服神，这是神[承载救恩]的恩典，是为所有世人预备的。”既然神已经把这恩典赐予万人，每个人都能够接受这救恩；因此，神不再需要施予各个人任何特殊恩典。

第三个基本观念是预知在人蒙拣选而得救过程中所担任的角色。大致上说，亚米纽斯主义者愿意保留[拣选]一词，以及人在救恩上是被预定的观念。也就是说，神一定是喜悦某些人胜于其他人，在亚米纽斯的观点中，他拣选一些人得救恩，而略过其他人。那些被神预定的人，就是那些在他无限的知识中，所能预见将接受在基督耶稣里的救恩的人。这观点是基于圣经所提及之预知和预定的密切关系。它主要的经文是罗马书：[因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。]另一个支持这观点的经文是彼得前书一：1-2节，彼得在那里写信给那[照父神的先见被拣选……的人。]在前面的经文，我们要看的钥它是 P114 页这动词；而后者是它的名词，这两处经文都指预定为基于预知的结果。

最后，亚米纽斯主义者提出反对加尔文派把预定视为无条件或绝对的看法。其中有一些是实践性而不是理论性的。其中许多意见可简化为：加尔文主义是宿命论者。若神已经决定了一切会发生的事情，那么人所做的一切都是无关痛痒。伦理德行也变成无关紧要了。若是我们蒙了拣选，我们如何过活也无所谓。不论我们怎么胡作非为，我们终究会得救。温克普把亚米纽斯主义总括为[一项针对加尔文主义反律法倾向的伦理性抗议，如果人的一切都是由预定所决定的话，德性上所要求的圣洁就与基督徒的生活毫不相关了。]

另一个反对的意见，是加尔文主义抹杀掉任何的宣教或布道的动力。若神已决定谁会得救，而他们的数目不会增加，那传福音又有什么用呢？蒙拣选的人无论如何都必得救，



到基督面前来的人就是所设定的数目，不多也不少。那为什么要募款，差宣教士，传福凌晨或为失丧者祷告呢？这一切的活动都必是徒然的。

最后的一个反对意见，是加尔文主义的定旨的教义，和人的自由相矛盾。我们所有的思想，所做的决定，和所行的作为并非出于我们自己。神从永恒就预定了它们。果真是这样，那么我们就不能做任何超出我们实际所做之事，我们的行动就不是真正自由的；它们是由外力所造成，出就是神。而照传统字义来说，我们并不是真正的人，而是自动装置，机器人或机械。然而，这与我们对自己和他人的一切了解相矛盾。我们行善时受神称赞，或我们行恶时受神斥责，都毫无意义，因为我们根本是出于无奈。

### C. 巴特。P115--119

因着预定教义理解上的困难，加上这两个典型的观点都有些问题，因此，教会有史以来，已经有人试着形成一个较少困难的立场。在这两个典型的观点以外的其他许多可供择取的观点中，巴特在二十世纪所提出的要算是最有意思的观点之一。身为一位改革宗神学家，巴特很自然的想要处理这个扑朔迷离的题目，他把这当作是全部神学的基础和中心。可是，他认为他的传统的改革宗立场，他就根据他整个神学的基本原则来处理预定，那就是基督中心论。

巴特的拣选教义，一开始就批评传统的加尔文立场，指神在永恒里，以最终与绝对的形式决定了谁会得救和谁会失丧。他认为这立场是误解了圣经，这误解是基于一种形而上的信念，认为神和宇宙的关系是静止的——一些人从亘古已被拣选，而其他人则被拒绝，这是无法更改的。巴特承认，以往的神学家确实以圣经为依据，尤其是罗书九章和弗一章。然而，他们没有以正确的方法来读经，他们也选错了起点。当务之急，就是以基督论来读圣经，使耶稣基督成为此教义的起点。

巴特说，若我们要陈述预定教义，我们必须从神的启示和救赎这角度来进行。在此我们会碰到耶稣来拯救人类这事实。巴特主张，在神的拣选中，基督是神在时间内工作的中心，以及神亘古就已预定成就这工之间，存在着错综复杂的关系。果真如此，神的旨意就是拣选人而非拒绝人。道成肉身的一事证明了神是为人着想，而非要与人为敌。他已拣选了我们，而非拒绝了我们。

当巴特问到，谁已经被神拣选时，这基督论的基础就会延续下去。将加尔文思想中那表态、固定和绝对的定旨撤换掉，巴特以基督的位格来代替。这是他对传统预定论的所做的重大修改。他的预定观的主要重点，是神的永恒旨意是耶稣基督的拣选。神已透过基督在历史中成就了某些事工，我们不应在这事以外或背后来寻求神的旨意。正如巴特所了解的，传统的观念把神的旨意看作是神在永恒中所立的无可变列的定旨，他非得在时间内执行这旨意不可。巴特提出一个更活泼的观点：神有如王一样，他可自由地修正，搁置或取代他的定旨。在巴特看来，不变的要害不在于永恒地拣选某些人并拒绝其他人，而是神在其三一本体中始终不变的选择了爱。

然而，耶稣基督的拣选并非关乎单独一人而已。因为全人类在他的里面已蒙拣选。可是，

就算这一点也不是拣选教义的全部，因基督不只是蒙拣选的人；他也是拣选的神。他欣然顺服父，选择成为人。巴特说基督是[神对于那他与我之间将立之约，所做之决定——就是父、子和圣灵的决定——之具体与明确的彰显。]当巴特讲到双重预定论时，他指的是基督是拣选的神，也是蒙拣选的人。其间也有二元内容，正像传统双重预定论所讲的，因在选择成为人之际，基督也选择了[刑罚、沉沦和死亡。]他自愿地经历人的拒绝；这在十架上可以清楚看见。在为人选择了拣选和生命当中，他为自己选择了刑罚。

对巴特而言，拣选的起点是耶稣的拣选。正统的改革宗神学部分出了差错，因为它以个别的人，而不是以蒙拣选的人和拣选的神，就是耶稣基督作为开始。再者，在拣选基督和个人之间，有群体的中介拣选，这群体的存在是要宣扬耶稣基督并呼召世人来相信他。当巴特在讨论第三步骤，也就是关于个人的拣选时，也没有提及双重预定。他反而提到一种所有人类在基督里的普遍拣选。这不是说巴特接受普救主义，他非常小心地处理这个题目，但不是每个人的生活都像蒙了拣选。有些人活着有如被拒绝一样。但这都人自己选择去做的。蒙选群体的任务就是要向这个人宣告：[他永远属耶稣基督，因此，他不是被拒的，而是在耶稣基督里被神拣选了他；他因自己乖谬的选择而应得的拒绝，已经被耶稣背负和注销了；而且他被指定有神的永生，这些都是基于公义，圣神的决定。]

在蒙拣选者和被拒者之间，信徒和非信徒之间，并没有绝对的差异，照巴特的讲法，因为所有人都已被拣选。前者已了解他们蒙拣选的事实，并且在这亮光中生活；而后者却仍然活得像没被拣选的人。从传统背景出来的基督徒会想探问这样的问题，就是那些事实上是蒙选的被拒者，是否也得救？可是巴特不会去碰这棘手的问题。教会不当把拒绝者的不信看得太严重。归根结底来说，并没有人遭神拒绝这回事。神在基督里已为自己选择了拒绝，可是却为人类选择了拣选。

### 三. 一个建议方案 P119—123

关于神的定旨在救恩方面的纠结问题上，我们现在必须设法达成某些结论。读者要留意到，我们这里不是广泛的处理关于神定旨的全部细节。换句话说，我们不是在研究神是否安排了在时间内和全宇宙中的每一个事件。这问题在本书的十六章已加以处理。我们在此只是关切一个问题：是否一些人特别蒙挑选出来，好成为神恩的特别承受者。可以确定的是，在我们往后的部分还是会遇见更广博的问题，可是，现今它只是个次要的问题。

我们先从查考圣经开始。圣经提到拣选时有好几层意思。有时拣选是指神选择以色列人为蒙他特别眷佑的百姓。它偶有指选立一些人居于特殊地位，握有权柄和职掌，当然，拣选也指挑选得救恩。鉴于拣选有不同的意义，任何将我们的讨论限制于其中某一部分的想法，势必使得此一主题支离破碎。

预定的词汇也必须被仔细地检讨。在希伯来文和希腊文有几个相关的词。希伯来文 P120 和希腊文是大略相等的词。它们是指神从人类中拣选一些人与他建立特别的关系。希腊文的动词是指预先决定或事先安置。不过，不是每一次它的出现都是和终极命运有关。这动词和名词是指计划、定意或决心要做某事。这些词都含有启始一个动作的观念。P120。

在还未研究圣经关于神特别拣选一些人永生教导之前，有一个要紧的事，就是思考圣经生动的描述了人类在其天然状态中，要以信心回应救恩机会之时，会面临之失丧，盲目和无能等光景。在罗马书，尤其是第三章，保罗描写人类是因着自己的罪而彻底与神隔绝，丝毫无法自拔，事实上，由于对自己处境的昏昧，连如此做的意念也没有。加尔文派和保守的阿米纽斯派都同意这一点。不只是人类不可能按他们天然的状态，行出任何使他们得以被神称为义的善功。甚至于他们因为属灵上的眼瞎与麻木而受苦（罗一：18-23；林后四：3-4）。当耶稣以比喻解释应验以赛亚的预言时，生动地描述了他们的惨状：“你们听是要听见，却不明白，看是要看见，却不晓得，因为这百姓油蒙了心，耳朵发沉，眼睛闭着，恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，我就医治他们。”（太十三：14-15；引用赛六：9-10）。保罗明白指出，属灵的全无能乃普世性的光景，不拘是犹太人或外邦人：“犹太人和希利尼人都在罪恶之下。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]（罗三：9-11）”

若是这样，那么没有神的特别工作，就没有人能对福音的呼召有所回应。就在这点上，许多阿米纽斯派人士，领悟到圣经教导人的无能，就把先在的恩典这观念介绍了进来，并且相信它有一种普世效应，可以抵消罪在心志上所带来的后果，使人能相信神。问题出在这普世赋予能力的观点并没有清楚和充足的圣经根据。虽然在许多方面这理念的确很吸引人，然而圣经就是没有清楚教导这件事。

我们回到为何会有人相信上述理论这一问题，我们的确发现有不少的经文指出神拣选一些人得救，而我们对救恩的回应就是取决这项既成的决定，并且是由神所发动。譬如，当耶稣说明他采用比喻，好叫一些人听见却不明白之后，我们看到他继续告诉门徒：“但你们的眼睛是有福的，因为看见了你们的耳朵也是有福的，因为听见了。”（太十三：16）。人可以解释说他们在属灵上不像其他人那样无能。可是，若我们看马太福音十六章，我们将对此有进一步的了解。耶稣向门徒人说他是谁，而他们引述了各种意见——施洗约翰、以利亚、耶利米、或其中一位先知（14节）。可是，彼得却承认，[你是基督，是永生神的儿子。]（16节）。耶稣的评语是富有教导性的：“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（17节）。这是神的特别工作，使门徒和那些属灵的瞎子和聋子有所不同。这是符合耶稣的声明，[若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的]（约六：44节），还有[不是你们拣选了我，是我的拣选了你们。]（约十五：16）。耶稣也说这吸引和拣选是有效的：[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。（约六：37）。[凡听见父的教训又学习的，就到我这里来]（45节）”

我们的信仰是取决于神的发动，这观念也出现在使徒行传，在其中路加说彼西底的安提阿的外邦人听到救恩之后，[就欢喜了，赞美神的道，凡预定得永生的人都信了]。（徒十三：48）。有些人试图争辩说，这里的动词应理解为阐身语态而非被动语态。这节的最后一句他们的翻译[凡指定自己得永生的都信了]。可是，这说法有几个逻辑上的难题。它把一个人的信仰当作是他选定自己得永生。可是一个不相信的人如何能采取这行动呢？请留意这字的字根意义 P122——[以有条理的方式来安排。]一个未重生和属灵上无能的人是否真对生命做有条理的安排？

神的预定是基于他的预知这论点也缺乏说服力。因为（知道）一词——似乎隐含在保罗使用的背后——所代表的意义，乃是超过预先知道或事先晓得。它带有一种积极和亲密

关系的意思。它意味着恩待或关爱某人，它甚至用在性关系上。因而，这里所看到的，不是对某人将作什么事的一种中性的预先知识，而是对那个人肯定的选取。在这种希伯来背景底下，很可能罗马书八章 29 节和彼得前书一章：1-2 节所谈的预知，并不是预定的基础，而是预定的确认。

但是关于普世救恩的提供和普遍邀请听者来相信又如何呢？亚米纽斯主义者会争辩说，根据加尔文主义的要理，一个人可能选择接受救恩，而不被允许得救。但是根据加尔文派的了解，这情形不会发生的，因为若非赐予特别的能力，没有人会愿意得拯救，也没有人能到神的面前相信他。神诚恳地提供救恩给大家，可是我们全部深陷在自己的罪中，无法回应，除非神帮助我们来回应。

在这情况下是否有真自由呢？在这里我们请读者参阅十七章，有关神的计划和人的自由的关系的一般性讨论。可是，我们必须说明，现在所处理的特别是关于救恩议题的属灵能力或自由抉择。并且，这里的主要重心在于败坏，假如像我们在第三十和本章所论证的，未重生的人是完全败坏且无法回应神的恩典，那么他们是否有自由接受这救恩，这问题就不存在了——没有人能够！应当问的反倒是，一个特别被呼召的人是否有自由拒绝这恩赐呢？这里采取的立场，不是认为凡被呼召的人[必须]回应，而是神使得所提供的救恩如此难以抗拒，以致他们[将会]做出正面的反应。

#### 四. 预定的涵义 P124

在正确的了解之下，预定有几个重要的含意：

1. 我们可以放心，神所决定的事必定会成就。他的计划将应验，而选民会来信靠他。
2. 当一些人拒绝基督时，我们不需要苛责自己。耶稣也没有赢得他所有的听众。他了解凡父所赐给他的会到他面前（约六：37），也惟有他们会来（44 节）。当我们尽力而为后，我们可将此事交托主手中。
3. 预定并不会抵销布道和宣教的动力。我们并不知道谁是被拣选或没被拣选，因此必须继续传道。我们的布道是神引人得救的方法。神预定结局时，也预定了达成这结局的方法。知道宣教是神的方法，这就是推动我们努力不殆的强烈动机，而且它使我们深信这必然成功
4. 恩典是绝对必须的。虽然亚米纽斯主义很强调恩典，在我们的加尔文的体系中，除了神至高无上的意旨之外，再没有其他拣选人得永生的依据。在人身上根本没有什么足以说服神，将救恩赐给人。

讨论问题：

5. 如何分辨奥古斯丁与伯拉纠之间的差异？
6. 中世纪神学家对预定论所持的观点为何？
7. 比较并对照教改神学家与亚米纽斯和卫斯理观点。
8. 如何分别稍后之加尔文派，亚米纽斯派与巴特的观点？
9. 建构出一个预定观点并为之辩护？
10. 预定教义所延伸出的意义为何，又该如何评估之？

## 第四十五章：救恩的开始：主观层面

本章目标：

1. 了解有效呼召在救恩上的必要性
2. 说明人类归正回应的主要特质，分辨息息相关的悔改与信心
3. 省察神那带来新生与转变的重生工作
4. 说明并叙述有效呼召，归正与重生的六个含意。

本章摘要：救恩包括三步骤：有效呼召、归信与重生。神藉着圣灵呼召不信者进入救恩。人类对呼召的回应关系到转离罪与信靠基督。信靠也包括信心。神的回应是，使人得到基督里的新生。我们只能以敬畏之心，回应神的拯救之工以及使我们成为属灵存在的重生。

本章大纲：

- 一. 有效的呼召
- 二. 逻辑次序：呼召、归正、重生
- 三. 归正
  - A. 悔改
  - B. 信心
- 四. 重生
- 五. 有效呼召：归正和重生的含意

救恩教义涵盖了一个又大又复杂的范畴，包括了圣经教导和人的经历。因此，必须针对它各层面加以区分。虽然我们可以用好多方法来组织这些素材，我们决定采用时序的方式进行。我们将按着救恩的开始、延续和完成来察看它。第四十五和四十六章都是处理基督徒生命的开端。不过，它们因着角度的不同而有所区别。归正和重生（第四十五章）是基督徒生命开始的主观层面；它们是关乎我们内在的天性；亦即我们的属灵状况的改变。归正就是从人的角度来看这改变；重生则是从神的角度来看这改变。在另一方面，与基督联合，称义和立嗣（第四十六章）是基督徒生命开始的客观层面；它们主要是论到个人与神的关系。

### 一. 有效的呼召 P129—132

有些事发生于实际救恩的之前。在前一章，我们探讨有关预定的错综复杂问题。结论是神拣选一些人得救，而他们的归正是由神所决定。因为所有的人都丧失在罪中，灵里是瞎眼的，且不能相信。可是，在他永恒的决定和个人在时间中的归正之间，必有一些神的作为介入其中。神这方面的动作被称为特别或有效的呼召。

从圣经我们可清楚看见，有一个普遍的呼召是遍及万人的邀请。耶稣说：“凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息。”（太十一：28）。以赛亚的话也有普世的层面[地极的人都当仰望我，就必得救。因为我是神，再没有别神。]（赛四十五：22）。



乍看之下，这些经节似乎强调神的独一性多过强调他是恩典的普世性，但后者的意思还是存在，此外，当耶稣说，[被召的人多，选上的人少]（太二十二：14）。他很可能是指普世性的邀请，请留意在这呼召和拣选的不同。凡被选上的，就是神的特别或有效呼召的对象。

好几处论到神呼召的新约经文，指的并非每个人都被呼召。例如，在罗马书八章：30节就有这含意：[预先所定下的人又召他们来。所召来的人，又能称他们为义。所称为义的人，叫他们得荣耀。]在此，那些被预定，呼召，称义和得荣耀的族群似乎是范围相等。果真如此，呼召必定是有效的——凡被召的人都是得救的。这有效的呼召在哥林多前书一章：9节也有暗示：“神是信实的，你们原是他所召，好与他儿子，我们的主耶稣基督，一同得分。”其他有关神有效的呼召的经文还有路十四：23；罗一：7、十一：29；林前一：23-24、26；弗一：18；腓三章：14；帖前二：12；帖后二：14；提后一：9；来三：1；彼后一：10

特别的呼召就是神以特别有效的方式在选民身上工作，使他们能以悔改和信心来回应，且确定他们会这样做。特别呼召的环境可以有很大的不同。我们看到耶稣发出特别的邀请给那些较核心的门徒（参太四：18-22；可一：16-20；约一：35-51；）他选中了撒该，特别关心他（路十九：1-10）。在这些个案中，耶稣和所呼召的人建立了密切的关系。他以单刀直入与个别的方式来提出他的要求，其中带有一股独特的说服力，是外围的群众无法感受到的。在扫罗的归正中，我们看到神采用了另一个戏剧性的方法（徒九：1-19）。神在这事件中发出一个独特的恳求。有时候他的呼召是采用较宁静的形式，如在吕底亚身上看见的：“主就开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话。”（徒十六：14）

很大的程度上，特别的呼召是圣灵光照的工作，使领受者明白福音的真谛。这圣灵的工作是必须的，因为败坏是人类共有的特质，它阻碍人对神所启示真理的体会。在注释哥林多前书二章：6-16节时，赖德写到：圣灵的首要工作就是使人能够明白神的救赎工作……这（十字架）事件的意义对希腊人而言是愚拙的，对犹太人是绊脚石，但对那些有圣灵光照的人来说，它是神的智慧。换句话说，保罗看出在耶稣死亡的历史事件中有隐藏的意义（[神在基督里，叫世人与自己和好，]（林后五：19），这用肉眼是看不见来的，惟有靠着一种超自然的光照才能被接受。圣灵并不启示属天的实在，而是启示一个历史事件的真义。他并不赐下某种[诺斯底]式的和奥秘真理，而是历史中一个事件的意义；也惟有靠着圣灵人才能承认，那被杀的就是主（林前十二：3）

因此，特别或有效的呼召乃是以一种超凡的方式呈现救恩信息。它带有足够有能力来制服罪的效应，使人能够相信。它这么有感染力，因而这人必将相信。特别呼召在许多方面很像亚米纽斯的人所说的先在恩典。可是，它在两方面和先在恩典有所不同。它是赐予蒙拣选的人，而非每个人，并且它能正确无误地或有效地使领受者作出正面的回应。

## 二. 逻辑次序：呼召、归正、重生 P132—134

在逻辑上，特别呼召先于归正，并且引致归正。在这里我们必须问，是否和重生在逻辑上也是在归正之前，还是恰好相反。传统上这件事把亚米纽斯派和加尔文派区隔开来。亚米纽斯派坚持归正在前。它是重生的先决条件。一个人悔改而相信，神因而拯救且转

变之。若不是这样，势必出现在一种机械式的情况：神做了一切的事；而没有什么人为的回应；而望请听福音的人归正，就不是出于真诚。在另一方面，加尔文派坚持，若所有的人都是真实的罪人，完全的败坏，无法回应神的恩典，除非先重生，否则没有人能归正。悔改和信心俱非人力所能做到的。

在此须指出，我们所说的不是时间的顺序。归正和重生是同时发生的。问题却是在于人是否因神内在的重生工作才归正，或是神因人的悔改和信心才使他重生。我们须承认，从逻辑的角度来看，加尔文派的看法很有意义。如果我们这些罪人没有神在我们里面特别的工作，就无相信和回应神的恩召，那么，即使是选民，除非透过重生而取得信的能力，否则怎能有任何人能相信？认为归正是在重生之前，这似乎是在否定完全败坏。

然而，圣经的证据却倾向于归正和重生之前。各种的呼吁，叫人回应福音暗示着归正会导致重生。其中有保罗回答腓立比狱卒的问题（这里我们假设重生是得救过程的一部分）：[当信主耶稣，你和你的一家都必得救。]（徒十六：31）彼得在五旬节的信息说了类似的话：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的圣名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵。”（徒二：38）这似乎是新约的模式。其圣约翰慕理，他坚决认为重生在前，但当他这样说的时候，又像是在否认自己的立场，[我们同在所谈的信心，不是已经叫我们得救的信心，而是信靠耶稣基督，以致叫我们得救的信心]。除非约翰慕理不认为重生是得救过程的一部分，否则他似乎在说，信心是重生的工具，故而，在逻辑上信心是在它之前。

因此，我们在这里的结论是，神使那悔改和相信的人重生，可是，这结论似乎跟完全无能的教义不一致。在这一点上，我们是否落在圣经和逻辑的拉锯之中了呢？有一条出路，就是把神特别和有效的呼召划分在一方，而重生在另一方。虽然没有人能回应福音的一般呼召，对蒙召的人而言，神藉特别呼召的密集工作，使他们真的以归正和认罪来回应。因着这样归正的结果，神重生他们。特别呼召完全是圣灵密集而有效的工作。；它不是构成重生的那种全然转变，可是它却使个人的归正成为可能和确定的。因此，救恩起始阶段的逻辑次序是特别呼召——归正——重生。

### 三. 归正 P134—137

按其性质和定义而言，基督徒的生命代表着某些和我们以前生活方式相当不一样的事物。它是[新的]生命，和死在罪恶过犯中正好相反。虽然它是一生之久甚至达于永恒，却仍有个明确的起点。中国哲学家老子曾说：“千里之行始于足下。”基督徒生命也是一样。基督徒生命的第一步是归正。它指一个人转离自己的罪并以信心转向基督。

在新旧约圣经我们都可以看见转离罪的意象，在以西结书我们看到神给以色列人的话：“所以主耶和华说，以色列阿，我必按你们各人所行的审判你们。你们当回头离开所犯的一切罪过，这样，罪孽必不使你们败亡。你们要将所犯的一切罪过，尽行抛弃，自作一个新心，和新灵。以色列家阿，你们何必死亡呢。主耶和华说，我不喜悦那死人之死，所以你们当回头而存活。”（结十八：30—32）稍后当以西结被吩咐去警告转离他们的道路时，也出现同样的概念（结三十三：7-11）。保罗在以弗所书五章：14节用的是不同的意象，但基本上意思是一样的：“所以主说，你这睡着的人，当醒过来，从死里复活，



基督就要光照你了。”在使徒行传，我们看见彼得提倡一种生命方向的改变：“所以你们当悔改归正，使你们的罪得以涂抹，这样，那安舒的日子，就必从主面前来到。”（徒三：19）。值得一提的是，虽然当代布道家常恳请人，[要被改正]，在我们所提及的经文中，这命令是主动语气的，实际所说的是，[归正。]。

归正是一个单一事件，它具有两个可以区别但不可分割的层面，就是悔改和信心。悔改是未信之人转离罪行，而信心是他（或她）转向基督。它们分别是同一事件的负正两层。某个角度来看，缺少对方的话，任何一方都是不完全的，而任何一方都是受对方所激发。当我们觉悟罪而转离它时，我们就可明白转向基督以便得到他所赐的公义的必须性。反过来说，信靠基督使我们得知罪而悔改。

圣经并没有明说归正需要多少时间。有些时候，它像是个急速的决定，改变在瞬间发生。在五旬节归正的大部分人可能就属于这一类，显然，他们也是初次真正接触福音。另一方面，对某些人而言归正却比较像是个过程。很可能尼哥底母的信主就属于这种形态（约十九：39）。同样地，归正时的情绪起伏差异也很大。以大数的扫罗而言，这决定是在高度戏剧化情况下发生的。他听见有天上来的声音向他说话（徒九：4-7），甚至三日不能看见（9，17-18）；。相反的，像我们较早观察到的，吕底亚归向基督似乎很简单而平静：“主就开导他的心，叫他留心听保罗所讲的话。”（徒十六：14）。另一方面，在稍后几节圣经中，腓立比的禁卒在得知地震后并没有任何囚犯逃脱，他战战兢兢地问道，[我当怎样行才可以得救。]（30节）。这两个人归正经历很不一样，但结果却是相同。

有时候，教会已经忘了神多样化的工作方式。在美国拓荒时期，特定的证道模式成为不变的制式。生命是变化多端并且常是艰难的，而巡回布道者只能偶而出现。一般的证道模式包括强烈地强调罪的恐怖，栩栩如生地陈述基督的死及其益处，然后感性的邀请人接受基督。听者被施压要立刻作个决定。因此归正渐渐被视为一种危机下的抉择。虽然神的确常以这方式在人的身上工作，可是个性，背景和周遭环境的不同，会造成差异很大的归正。重要的是，不可认为伴随每个人归正的偶发事件或外在因素都是一样的。

把归正和多次归正加以区分也很重要。当人以转向基督来回应救恩的呼召之际，乃生命中重大时刻。或许信徒在其他时刻尚须抛弃某种特殊的行径或信念，以免重返犯罪的生活。不过，这些事件是次要的，乃是对一个已经发生的主要步骤的再次确认。我们可以这么说，基督徒的生活或许会有多次归正，但是归正只有一次。

#### A. 悔改 P137—141

归正的消极层面是放弃或者拒绝罪，也就是所谓的悔改。它是基于一种为着我们所行的罪恶而来之属神的忧伤。当我们检讨悔改和信心时，我们必须谨记，它们是无法真正地被拆开看待。我们会先来谈悔改，因为逻辑上它应当是在前的。

在希伯来文中，有两个字用来描写悔改这观念。其一是，P137，它是一个拟声字，意指[喘气、叹息或呻吟]。当用来指由于看到人的处境而被激起的情绪时，它带有怜悯和同情的意思。当用以指因着想到人的性情和行为而被激起的情绪时，它隐含着[后悔]或[懊恼]的意思。很有意思的，当以[悔改]的意思出现时，这动词的主词通常是[神]而不

是[人]。一个很好的例子是创世记六章：6节：“耶和華就後悔造人在地上，心中忧伤。”另一个例子是出三十二：14节。神因着以色列民拜金牛犊的罪行，原先想要除灭他们，但又改变了心意：“于是耶和華後悔，不把所说的祸降于他的百姓。”这动词以人作为主词的经文，出现在约伯记。在他受了长时间的试验后约伯说：“我从前风闻有你，现在亲眼看见你，因此我厌恶自己，在尘土和炉灰中懊悔。”（伯四十二：5-6）。

人所表露的真正悔改，较常用（SHUV）这个字。它广泛地被用在先知要以色列人转向主的呼吁里。它强调一种在道德上刻意离俗的重要性，以及弃绝罪并与神相交的必要性。其中一个我们最熟悉的经文是历代志下七章：14节：“这称为我名下的子民，若是自卑，祷告，寻求我的面，转离他们的恶行，我必从天上垂听，赦免他们的罪，医治他们的地。”在晓得神会出降祸给他的仇敌之后，以赛亚补充说：“必有一位救赎主，来到锡安雅各族中转离过犯的人那里。这是耶和華说的。”（赛五十九：20）。其实，这个字可以用在归正的积极与消极两方面。

在新约，也有两个主要论及悔改的字。（METAMELOMAI）这个字是指[有关心、关切或后悔的感受。]就像，它强调的是悔改的情绪方面，就是为所犯的过错而感到懊恼或悔恨。耶稣在提到两个儿子的比喻时就用了这字。当父亲吩咐大儿子去葡萄园工作时，[他回答说，我不去，以后自己懊悔就去了。]（太二十一：29）。小儿子说他会去却没有去。耶稣把祭司和法利赛人（就是他讲论的对象）类比为小儿子，而把认罪悔改的罪人比作大儿子：“因为约翰遵着义路到你们这里来，你们却不信他。税吏和娼妓倒信他。你们看见了，后来还是不懊悔去信他。”（32节）。P139 这个字也是用来指犹大后悔出卖主：[这时候，卖耶稣的犹大，看见耶稣已经定了罪，就后悔，把那三十块钱，拿回来给祭司长和长老，]（太二七：3）然后就出去吊死。似乎可以用来指一个人懊悔或悔恨自己的行动，正如犹大一样。它也可以代表真正的悔改，这包含了行为上真实的改变，正如大儿子一样。鄂图米歇尔评论说犹大表露出[懊悔，而不是悔改。犹大知道他的行径是有罪的，而他在这重担下退缩了。犹大（太二七：3）和以扫（来十二：17）所表现的懊悔，并没有胜过罪的破坏效应的能力。]将犹大和彼得如何应付罪的行动做个对比，也是可以对我们有所启迪。彼得回转向耶稣，他与耶稣的团契也被恢复。反观犹豫不决大，知罪的结果却只导致沮丧和自我毁灭。

另一个新约中主要用来指悔改的字是——，字面的意思是[对某种事物的想法改观或意念改变。]。这个字是施洗约翰证道的特点所在：“天国近了，你们当悔改。”（太三：2）。它也是早期教会证道的钥字，在五旬节当天，彼得呼吁众人，“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。”（徒二：38）

当我们研究悔改这件事时，我们难免会因它的重要性而印象深刻，进而视其为救恩的和无决条件。有许多的经文及各样的情境都强调悔改是不可或缺，而非可有可无的。各种文化背景底下的人们都被呼吁请要悔改，这证明它不是一种只针对某些特定地区才有意义的信息。相反的，悔改是基督教福音的本质。我们已经看见它在施洗约翰的证道中的显著地位的确，有人甚至可以主张它就是约翰信息的全部。悔改在耶稣的证道中也占有很重要的位置。事实上，这是他服事的开场白：“从那时候耶稣就传起道来，说，天国近了，你们应当悔改。”（太四：17）。而在他快要结束他的服事时，他表示，悔改将是门徒证道的首要主题，在他即将升天之际，他告诉他们：“经上所写的，基督必受寄容器，第三日从死里复活，并且人要奉他的名传悔改赦罪的道，从耶路撒冷直传到万邦。”

（路二十四：46-47）当彼得在五旬节开始应验这项吩咐。保罗在亚略巴古向当地的哲学家宣告：“世人蒙昧无知的时候，神不鉴察，如今却吩咐各处的人都要悔改（徒十七：30）]最后这一句话特别的重要，因[各处的人]是具有普世性的。因此，毫无疑问的，悔改是福音不可或缺的一部分。

对我们来说，了解真实悔改的特质很重要。悔改是在面对自己的罪时，从神而来的忧伤，加上离弃罪的决心。一个人面对过错之际，基于不同动机还有其他各种形式的后悔。其中之一是出于私心的后悔。若我们犯了罪，而且后果是不好的，我们可能就会相当后乱收费自己所做的。但这不是真正的悔改，只不过是悔不当初而已。真正的悔改是对冒犯神和伤他的心感到悲哀。伴随着这种悲哀而来的，乃是一股要远离罪的渴望。对于真正的悔改，就算罪人没有因着罪而遭受任何不幸的后果，仍会产生出懊悔来。

圣经不断地强调悔改的必须，这是个不容置疑的论点，它跟潘霍华所说的[廉价的恩典]（或易信说）相对立。光是相信耶稣并接受他的恩典是不足够的；人的内在人格必须有真实的改变。倘若只相信神的恩典就够了，有谁不想成为基督徒的呢？可是耶稣说：“若有人跟从我，就当舍己，天天背起他的十字架来跟从我。”（\*路九：23）。除非意识到自己的悔意，否则人不会真正的觉悟自己已经从罪的权势下得释放。相对的，他的悔改也会缺乏深度与委身。当耶稣向一位有罪的女人保证她许多的罪已蒙赦免，那女人用她的眼泪洗基督的脚，和用她的头发来擦干，耶稣补充说，[那赦免少的，他的爱就少]。（路七：47）。任何人为了想要增加门徒的数目，而把门徒的代价尽量压低，其结果是门徒的品质也跟着降低。

## B. 信心 P141—147

悔改是归正的消极面，亦即转离自己的罪，而信心则是归正的积极面，是紧握基督的应许和工作。信心是福音的中心，因它是使我们能领受神恩典的工具。再次，研究圣经这方面用语乃首要之务。

严格说起来，旧约并没有专指信心的用语，除了哈巴谷书二章四节的（emunah），但这个词通常被译作[信实]。希伯来文是用动词的形式来传递信心的观念。或各市地这是因为希伯来人把信心视为人的作为，而非人所拥有之物。它是一项行动而非一个物体。最常见用来指信心的字是 P142。在（ ）字干它是指[滋养]；在被动形（Niphal）字干是指[被坚定，被建立或坚固]；在使役形（Hiphil）它是指[当作是建好的，视为真实，相信]，这对我们的目的而言最为重要。这个动词可以和介系词和一起使用，前者所表达的主要意思是指有把握地安歇在某个人或某事物之上，后者可指同意某个见证。[积极来说，[这个字意味着]紧抓或依靠；因这就是的正确意思，指我们的心紧抓住神所应许的话语，倚赖神的能力和信实，因着这样，他虽遇到属世的阻碍，却能保守他所拣选的，我们也因而能安息在（心中的磐石、力量，诗七十三：26）。第二个希伯来字是，（batach），通常是和介系词一起出现，它的意思是[倚赖，信任]，它多半是指信靠与委身自己，较少有理智上的相信之意。

新约中一个主要用以表达信心的字，就是动词（pisteuo）以及同源的名词（pistis）。这个动词有两个主要的意义，首先它是指[相信某人所说的，接受一个陈述（尤其是宗教方面）为真实的]。其中的一个例子是约翰壹书四：1节：“亲爱的弟兄啊，一切的灵，你们不可都信，总要试验那些灵是由于神的不是。”这个字的一个生动例子是耶稣向百夫

长所说的话，“你回去罢，照你的信心，给你成全了。”（太八：13）耶稣对百夫长的信心印象非常深刻，他以他的仆人得蒙医治来奖励他。耶稣嘱咐睚鲁要相信他的女儿必得痊愈（可五：36；路八：50），然后向那些从睚鲁家一直跟他的瞎子说，[你们主我能作这事么？（太九：28）。这些以及其他许多例子证明，信心乃是相信一些事情是真实的。其实，希伯来书的作者宣告说，就认定某些真理而言，信心乃救恩不可或缺的一环：“人非有信，就不能得神的喜悦，因为到神面前来的人，必须信有神，且信他赏赐那寻求他的人。”（来十一：6）

同样重要的是，在一些例子中表示的是[个人的信靠，而与仅仅的信任或相信有所不同。]这个意义通常透过介系词的使用得以辨识。在马可福音一章：15节所用的介系词是：当施洗约翰被补后，耶稣在加利利传道，[你们当悔改信福音。]使徒行传所用的介系词是（EIS）：“众先知也为他作见证，说，凡信他的人，必因他的名，得蒙赦罪。”同样的构造也出现在马太福音十八章：6节；约二：11；徒十九：4；加二：16；腓一：29；彼前一：8和约壹五：10。使徒约翰提到相信耶稣的名字：“凡接待他的，就是信他名的人，他就赐给他们权柄做神的儿女。”（约一：12；参二：23；三：18；约壹五：13）。这种结构对希伯来人而言有特别的意义，因他们几乎把人名跟本人视为同等。因此，相信耶稣或者信他的名字就是信靠他。（EPI）这介系词在马太福音二十七：42节是与[相信]的受格连用：“他是以色列王，现在可从十字架上下来，我们就信他[（参徒九：42；十一：17；十六：31；二二：19；罗四：5）在罗马书九章：33节和十章：11节和彼前二：6用的是间接受格，都是七十士译本的引句，还有提前一：16节也是。

基于上面的讨论，我们可以总结说，救恩所需的信心涉及相信（believing that）以及信靠（believing in），或说同意某件事实以及信靠某个人。把这两者连结在一起是很重要的，在教会史中，有时信心的某一方面格外受到强调，以致另一方面显得式微。通常一个人对信心的观点与他对启示之本质的理解相关连。当启示被认为是资料的传递时，信心就被认为是理智上对教义的赞同。更正教的经院哲学派就是这个样子。当启示被理解为神在与人个别相遇时的自我显现。如同新正统派所持的看法，信心就是对一个人所遇见的神的个别信靠。然而，我们在第一册所采的立场是认为，启示并不是非此即彼的一件事。神启示他自己，不过他这么作的时候，他至少是藉由传递关于他自己的信息（或命题），来告诉我们他是谁。我们的启示观促使我们强调信心的两重特性，相信事实并信靠神。

有时候，信心被视作是理性的对立而无法证实的。信心固然并非建立在固若金汤的前题上。可是，一旦我们持守着信心时，它会帮助我们厘清与辩明支持它的各种证据。这意味着，信心是一种知识；它与理性协调合作，而非互相对立。施洗约翰差两个门徒来问耶稣，“那将要来的是你么，还是我们等候别人呢？”（来十一：3）耶稣的回答是叫他们告诉约翰他们所看见的神迹，和所听到的信息。耶稣实际上是告诉约翰，[你要能够相信的证据就在此。]

若我们仔细观察用以支持信心不需任何佐证的个案，会发现它们其实并不支持这样的结论。其中一个例子是多马，当复活的耶稣显现时，他并不在场，因此他不相信，多马说，[我非看见他手上的钉痕。用指头探入那钉痕，又用手探入他的肋旁，我总不信。]（约二十：25）当耶稣出现在，他邀请多马来满足他的疑惑。当多马承认，[我的主，我的神]时，耶稣回答道[你因看见了我才信，那没有看见就信的，有福了。（29节）。耶稣是

期盼多马不需任凭证据，而盲目地相信吗？要回想多马已有三年和耶稣在一起，曾听过他的教导，曾看过他的神迹；他知道耶稣的应许并宣称他会从死里复活。他已经有足够的根据相信门徒的见证，他们的正直他早已有所经验，他并不需要更多的证据。同样的，当亚伯拉罕被要求献上以撒时，他不是被要求盲目地去行。不错，那里没有献祭的牲畜，他不须完全信靠神。当时虽没有可见的证据，但是，亚伯拉罕和儿子事情上，显出信实。使亚伯拉罕愿意献上他儿子的信心，是从他以往对神的经历，来推断未知的将来。

我们须留意，虽然我们描写归正是一种人对神的主动作为之回应，但甚至悔改和信心都是从神来的恩赐。耶稣清楚指出，确信——悔改的前提，乃圣灵的工作：“他（圣灵）既来了，就要叫世人为罪，为义，为审判，自己责备自己。为罪，是因他们不信我。为义，是因我往父那里去，你们就不再见我。为审判，是因这世界的王受了审判。”（约十六：8-11）。耶稣也说，[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。]（约六：44）。天父的这项工作是有用的：[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……凡听见父的教训又教训又学习的，就到我这里来。]（约六：37，45）。故而，悔改和信心都是神在信徒生命中带着恩典的工作。

#### 四. 重生 P147—152

归正是指人对于神所提供之救恩和对人类示好的回应。重生是归正的另一面，它是神的工作，当人接受基督的时候，神一一地转变信徒，赐给他们的新的属灵活力和方向。

重生教义隐含着一项有关人性的假设。那就是人性确实需要加以转变。人类在灵性上是死的，因此需要新生或灵里的重生。早先我们曾经说过，天然人无法察觉与回应灵里的刺激。描写未重生的人为眼瞎、耳聋及死亡，这表明他们没有属灵的知觉。不信之人不仅无法意会属灵的真理，他们对改变其盲目的景况和倾向犯罪的天性也无能为力。当人读到罗马书三章：9-20节所描写的罪人时，会明显看得出来，人需要彻底的改变或蜕变，而不仅是在人格上要作些修正或调整而已。对某些人而言，这似乎是对人性非常悲观的看法，若从人的天然潜能来看，它确是实情；但是，我们的观点不只局限在天然的潜能。

圣经对重生的描述，是众多，生动和富变化的。甚至在旧约里，我们也发现有神更新工作的显著例子。他应许说，[我要使他们有合一的心，也要将新灵放在他们里面，又从他们肉体中除掉石心，赐给他们肉心。使他们顺从我的律例、谨守遵行我的典章。他们要作我的子民，我要作他们的神。]（结十一：19-20）。虽然这些用语和意象与新约不一样，但我们这里看到了生命和灵性转变的基本观念。

新约里面最直接传递重生观念的是（palingenesia），它只在新约中出现过两次。其中之一是马太福音十九章：28节，指的是一个[新世界]（和合本作[复兴的时候]，是末世的一部分。另一处是提多书三章：5节，指的是救恩：神我们的救主，[……便救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照他的怜悯，藉着重生的洗、和圣灵的更新。]在此我们了解圣经所指的重生。虽然新约其他地方未再出现这个字，不过它的观念相当常见。

众人周知又最详尽解释重生观念的地方，是在约翰福音三章，耶稣和尼哥底母的谈话，耶稣告诉尼哥底母，[我实实在在的告诉你，人若不重生，就不能见神的国。]（3节）。在稍后的讨论中也补充说，[我说，你们必须重生，你不要以为希奇。]（7节）。这里用的希腊文副词也可以解作[从上面生的]。然而，从尼哥底母的回答，我们知道这里[重]或[新]是正确的解释，[人已经老了，如何能重生呢？岂能再进母腹生出来么？]（4节）尼哥底母了解，耶稣是在说一个人必须重生。

虽然新约别的地方用词有所不同，但是同样表达出这个思想。同样在与尼哥底母的谈话中，耶稣谈到[从灵生的]（约三：5-8）。他所说的，是一个改变人生命的超自然工作。人若要进入神国，这工作是不可或缺的，它不是人的努力或计划可以成就的。它也被称为[从神生的]或[藉着神话语生的]（约一：12-13；雅一：18；彼前一：3，23；约壹二：29；五：1，4）。凡是有这经历的就是新造的：[若有人在基督里，他就是新造的人，旧事已过，都变成新的了。]（林后五：17）。保罗提到圣灵的更新（多三：5），使人活过来（弗二：1，5），及从死里复活（弗二：6）。同样的思想也隐含在耶稣的话里，他说他来是要赐生命（约六：63；十：10，28）

要把重生观念出现的例子列出来是挺容易的，但要断定它的意思却非易事。然而，我们不必因重生难以理解而感到惊讶。耶稣和尼哥底母说这话时，后者要了解耶稣的意思也有很大的困难，因为其中观念颇为艰涩，得生有点像风，虽然一个人不晓得它从哪里来，往那里去，却可以听到它的声音（约三：8）。因为重生是关乎感官无法知觉的事，它不能像大部分的题目那样来研究。人对于重生的观念也有天然的排拒，这种排拒使我们难以客观地察验它。重生的必须对我们所有的人是一种控诉，因它指出，按着我们天然的状态，没有一个人是够好的；我们若要讨神的喜悦，必须经历更新变化。

虽然要明白重生不容易，对它我们还是可以举出几项确定的要点。首先，它包涵了某种新事物，一种人格本质的全然转变。它不仅是增强既有的本质。因为重生的面向之一是钉死或致死既有的本性。保罗把圣灵里和肉体中的生活加以对比时说：“凡属基督的人，是已经把肉体，连肉体的邪情私欲，同钉在十字架上了，我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事]（加五：24-25）。其他关于个人的死亡或者人的某方面的死亡的经文包括罗马书六章：11 和加二：20，六：14。一个人向肉体死了（指属血气的行事为人）以及在圣灵里活着这种思想，证明重生是一种全新的创造（正如保罗所正确指出的），而不仅是人生命中既有本质的提升。

重生既是治死肉体，也就包含了对抗罪恶效应。最清楚的例证当属保罗在以弗所书二章：1-10 节所说的话。需要加以转变死是我们活在罪中，亦即顺从空中掌权之子所导致的结果。虽然重生包含某些我们看来全新的事物，它却不会产生任何与人性相悖的东西。反之，重生是人性的恢复，使它复原至原本要成为的样式，也就是在人类未堕落之前应有的模样。它是新生命的开端，同时也是折返回原初生命与作为。

再者，重生本身就像是瞬时的。所有对重生的描写，都将之形容为一个过程而非单一的动作。没有任何地方告诉我们它是不完全的。圣经说，信徒是[被重生了]或[已经被重生了]，而不是[正在被重生中]（约一：12-13；林后五：17；弗二：1，5-6；雅一：18；



彼前一：3，23，约壹二：29；五：1，4）——这些经节中与之相关的希腊文动词，不是以简单过去就是以完成时态出现，前者指一个单一而非延续性的动作，后者指一种完成的状态。虽然要判断重生的确切时间是不太可能的，况且在它之前可能有一连串的事件，但重生本身似乎是在刹那间完成的。

虽然重生是瞬间完成，它本身并不是最终的目标。以灵性脉动的转变来说，重生是一个成长历程的开端，这历程持续一生之久。这个灵性成熟的过程叫作成圣。当保罗提醒书信的读者，他们以前是死的，现在却活过来之后，他继续说，[我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。]（弗二：10）在腓立比书一章：6节他讲到这已开始的工作要继续及到完成：“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。”重生是个开端，然而还有许多事会接踵而来。这个灵性成熟的彰显叫作[圣灵的果子]。它们跟旧天性的果子——血气——背道而驰。（\*加五：19-23）

重生也是一个超自然事件，它不是靠人的努力可以成就的，耶稣在约翰福音三章：6节指明了这事，[从肉身生的，就是肉身，从灵生的就是灵。]他在此是回答尼哥底母有关重生是否由重返母胎而来的问题。很要紧的是，我们必须记住重生特别是圣灵的工作。虽然救恩是源自父神，由他筹划，并且实际上由子完成，却是由圣灵施行到信徒的生命里，因而使神对人的意旨得以实现。

过去，常常有人认为重生是灵魂本质的改变。对我们来说，这种观念没有什么意义，部分原因在于[本质]的意义不明。我们最好还是从人本性的改变以及脉动的角度来看重生，而不要臆测这种转变的特质。

重生的教义使基督教信仰立于不凡的地位。一方面，基督徒拒绝时下那种人性本善的世俗信念，以及随之而来的乐观展望。对重生的坚持，就是宣告如果没有外来的助力和全面的转变，人类不可能高度展现真正的善行。另一方面，虽然基督教对人的天然能力抱持悲观的评估，但依然是很乐观的：在超自然能力的协助之下，人可以被改变，并恢复至原初的良善。因着神改变人心的能力，使我们得以进入他的国，耶稣说道，[在人这是不能的，在神凡事都能。]（太十九：26）

## 五. 有效呼召：归正和重生的含意 P152

1. 人性不可透过社会改革或教育加以改变，必须藉由三一神的超自然工作才能改变它。
2. 没有人可以预测或控制谁将经历和重生，归根究底来说，这是神的作为；甚至归正都是取决于他的有效呼召。
3. 在基督徒生命的开端，必须要体认到自己的满身罪污，并要下决心放弃以自我为中心的生活方式。
4. 得救的信心要求我们对神的本性和他的作为有正确的信念。可是，正确的信念还不够，人还须要主动地委身给神。
5. 一个人的悔改可能会跟另一个人极其不同，要紧的是，要有真诚的悔改和人心。
6. 当重生开始时，是感觉不到的，然而它却藉着产生一种对属灵事物的敏感性、一种



新的人生方向，以及一种对神日益顺服的能力，来彰显它的存在。

**讨论问题：**

1. 有效呼召有个人救恩上，担任怎样的角色？为何对救恩而言，有效呼召极其重要？
2. 有效呼召，归正与重生的次序有何重要性？对阿米纽斯派以及加尔文派有何关联？
3. 归正的意义为何，而悔改与信心又与之有何关系？
4. 何谓重生，与救恩的其他部分有何关系？
5. 在本文中你对救恩有何认识？

## 第四十六章：救恩的开始：客观层面

本章目标：本章阅读完毕之后，你应该可以做到：

1. 定义且阐释何谓与基督联合
2. 以圣经对与基督联合的教导对照出不完备的模式，并指出其合意
3. 定义且阐释何谓称义
4. 从法庭式称义看称义，以及信心与善工的关系
5. 定义且阐释何谓立嗣
6. 探讨立嗣的益处

本章摘要：救恩的客观层面包含三个面向：与基督联合，称义与产嗣。与基督联合是一个涵盖所有救恩的泛称。它也特别指称与基督的亲密关系，类似婚姻关系中的丈夫与妻子。神藉着称义将基督的义归算给信徒，使得神对信徒的审判得以取消。最后，立嗣意味着被称义的信徒确实得到神的恩宠，被接纳到神的家庭。

本章大纲：

### 一．与基督联合

- A. 圣经的教导
- B. 不完备模式
- C. 联合的特徵
- D. 与基督联合的含意

### 二．称义

- A. 称义和法庭式的义
- B. 反对法庭式称义教义的意见
- C. 信心和行为
- D. 纠缠不已的罪之恶果

### 三．立嗣

- 四．立嗣的特性
- 五．立嗣的益处

直到这里，我们已经探讨了基督徒生命起头的某些层面，关于人实际的属灵状况，也就是救恩开端的主观层面。在这一章里，我们要来思想人的地位，或者人与神的关系上的改变，也就是救恩开端的客观层面。

### 一．与基督联合 P157--166

## A. 圣经的教导 P157—159

从某种意义来说，与基督联合是整个救恩的通称；其他的教义只不过是它的从属部分。虽然这个词汇和观念更新常受到忽略，因为人们偏爱专研其他观念、如重生、称义和成圣，但是，有许多谈到时基督与信徒联合的经文，具有非常深远的意义。有关基督和信徒之间的经文，最基本的描述是彼此[在……里面]（IN）。一方面，有许多经文明白的提到信徒在基督里，譬如哥林多后书五章：17节：“若有人在基督里，他就是新造的人旧事已过，都变成新的了。”在以弗所书一章：3-4节有两个这样的片语：“愿颂赞与我们主耶稣基督的父神，他在基督里，曾赐给我们天上各样属灵的福气，就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣示波器，无有瑕疵。”在稍后的两节经节，我们看到[他荣耀的恩典……是他在爱子里所赐给我们的，我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典，这恩典是神……充充足足赏给我们的，]（6-8）。保罗说，我们在基督里成为新造的人，：[我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的（弗二：10）]。神的恩典是在基督里赐给我们的：[我常为你们感谢我的神，因神在基督里通外国里所赐给我们的恩惠，又因你们在他里面凡事富足，口才知识都全备。]（林前一：4-5）。已逝的信徒被称为[那在基督里睡了的人]（帖前四：16）。而我们的复活会在基督里发生：“在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。”（林前十五：22）

这关系到的另一方面，就是基督在信徒里面，保罗说，[神愿意叫他们知道，这奥秘在外邦人中有何等丰盛的荣耀，就是基督在你们心里成了有荣耀的盼望]（西一：27），加二：20节以略略不同的方式表达基督在信徒之中：[我已经与基督同钉十字架，现在活着，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，他是爱我，为我舍己。]还有葡萄树与枝子的类比，强调基督和信徒之间的互相内住：[你们要常在我里面，我也常在你们里面，也是这样，我是葡萄树，你们是枝子，常在我里面的，我也常在里面，这人就多结果子。因为离了我，你们就不能作什么。]（约十五：4-5）。显然的，信徒一切属灵的面向，都是基于基督住在他里面。我们的荣耀盼望就是基督住在我们里面，我们属灵的活力是吸取自他的内住，我们还可以举出其他提到基督应许要与信徒同在的经文（太二十八：20；约十四：23）。最后，信徒还会[与基督]同享许多经历，诸如：受苦（罗八：17），钉十字架（加二：20）；死（西二：20）；埋藏（罗六：4）；活过来（弗二：5）复活（西三：1）得荣耀和作后嗣（罗八：17）

## B. 不完备模式 P159—162

我们还是要问究竟[与基督联合]是什么意思，因为这引起经文并没有讲得非常清楚。说基督在我们里面，而我们也在他里面，这是什么意思？这些说法完全是一种隐喻，或者还是带有某种程度的字面意义？

迄今对此所提出的几个解释，并无法清楚说明这教义是怎么一回事。其中一个观点认为我们与基督的联合是形而上的，其中所隐含的是泛神思想，认为我们在本质上与神是一体的。我们的存在完全依存于他。我们都是神本质的一部分，基督与我们为一体，是藉着创造而非救赎。这意谓着他不仅与信徒且与全人类都是一体的。然而，这种解释逾越了圣经的教导，举凡圣经清楚地告诉我们，并非所有人都是基督内住的对象，也不是所有人都是在基督里（如

林后五：17)

第二个模式，是认为我们与基督的联合是神秘的。信徒和耶稣的关系是如此深入与吸引人，以致于信徒完全失去了他的个别性，耶稣牢牢地控制着这关系，人的个性几乎被抹灭掉。基督徒的经历就好比运动迷或乐迷，全神贯注于球场或舞台上的表演，以致浑然忘掉了时间、地点和自己。这种关系比较是耶稣接管了那人的生命，实际代他而活。胜于信徒活出耶稣所要他有的生活方式。信徒对主惟命是从，就像被催眠一般。

持这观点的人认为，可以在今生达到完全顺从主的旨意。当然，这个目标十分值得赞许。值得注意的是，有些经文也似乎孔子支持他们的立场，例如，在加拉太书二章保罗说，[现在活着，不再是我，乃是基督在我里面活着。]然而，更仔细的研究显示出，这经文并没教导说个别的特性被除灭掉了，因保罗继续说，[并且我如今在肉身活着，是因信神的儿子而活，他是爱我，为我舍己。]保罗是这样活着的——他靠着相信基督而活。这段经文决没有主张信徒不要过自己的生活。其他相关的经文包括耶稣在约翰福音十四章：12节所说的：[我实实在在的告诉你们，我所作的事，信我的人也要作，并且要人作比这更大的事。因为我往父那里去。]同样的，在离世时他说，[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。](徒一：8)。要注意耶稣在这些经文里，并不是说他会作这些事工，而信徒则完全处于被动的地位，可以确定的是他们要作这事，然而靠着他所赐予的力量。诸如此类的经文清楚表明，虽然基督对信徒的影响如此之强，但他们还是不同的个体，他们并没有结合为一，也不是其中一个隐藏在另一个的个性之中。

第三个模式，是把我们与基督的联合看作两个朋友之间或是师生之间的联合。因着同样的兴趣，而委身于同样的理想，造成了一种心理上的合一，这可以被称为情投意合的合一。它是一种外在的连结。一方透过话语影响另一方；譬如，老师主要是透过灌输训诲来影响学生。

如果第二个模式的错误是在于把基督和信徒的关联弄得太紧密，那么第三个模式则是把它弄得太弱。因它认为基督徒与耶稣的关系，跟一个人与使徒保罗或是施洗约翰与门徒的关系是一模一样的。但是，无疑的，当耶稣应许将住在门徒里面，他的意思不仅只于他的教导而已。其实，在他死前的最后大论里，他把自己的教导和亲自的同在加以区别：[人若爱我，就必遵守我的道，我父也必爱他，并且我们要他到那里去，与他同住。](约十四：23)。显然的，他应许的关系，是远超过马克思或弗洛伊德与他们的徒众之间的关系。

第四个不完备的模式为圣礼式的观点——信徒藉着领受圣餐而得到耶稣基督的恩典。也就是认为一个人藉着领受圣餐，吃主的肉喝主的血，使基督真的进入他里面。这模式的基础是按字面意思来解释耶稣在主餐中所指示的话：“这是我的身体……这是我的血”(太二六：26-28；可十四：22-24；路二二：19-20)。它也是以同样的方式来解释约翰福音六章：53节：“我实实在在的告诉你们，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。”多半来说，这种以圣礼来看我们与基督联合的观点，其基础是按字面来解释这些经文。当我们讨论到救恩的方法时，我们稍后会再仔细的审视圣礼主义。但是，我们在此单单指出，以字面意义来理解这些经文似乎毫无根据，并会引致一些荒唐的结论（譬如，耶稣的血与肉同时是他身体的一部分，又是圣餐的要素，正如圣餐主义者对圣餐的解释一样。圣礼式的联合观的另一个难题是需要一个中介者来施行圣礼。这观念是与希伯来书九章：23节十章：25节的

话相冲突的，在那节经文，耶稣已除去中介的必要，使得人人可以直接到他面前。

### C. 联合的特徵 P162—165

然而，光是指出这些模式的缺点是不够的。我们必须问，哪一个与基督联合的观念最可取，为了能清楚掌握这观念，我们将注意这联合的一些特徵。我们不期望能够完全地了解它，因保罗说这是个奥秘。保罗把基督和教会成员的联合比作夫妻间的联合之后，说道，[这是极大的奥秘]（弗五：32）。他提到除非有神的启示，要了解这联合是不可能的。这道理[是历世历代所隐藏的奥秘，但如今向他的圣徒显明了。神愿意叫他们知道，这奥秘在外邦人中有何等丰盛的荣耀。就是基督在你们心里成了有荣耀的盼望]（西一：26-27）

我们与基督联合的第一项特徵就是，它在本质上是司法性的，当天父在律法之前评估和审判我们之时，他不仅是注视着我们而已。天父总是将我们视为与基督联合的，父神永远视信徒与基督为一体，冻僵他将两者一起衡量。故此，他不会说，[耶稣是义的而人是不义的]。他视他们为一体，因而说，[他们是义的]。信徒是义的这件事，并不是子乌虚有或歪曲事实。它是对一个新的法人，亦即一个新成立的法人团体的正确评估，信徒已被接纳到基督里，而基督纳入信徒里（虽然并非仅仅如此）。现在双方所有的财产是相互拥有。从律法观点而言，两者是合而为一。

第二，信徒与基督的联合的是属灵的。这包含两个意义。一方面，这联合是由圣灵促成的。基督与圣灵之间有一个超乎一般理解的密切关系。在哥林多前书十二章：13 节可以清楚看到这一点：“我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。”也要注意罗马书八章：9-11 节中圣灵和基督的互通性：“如果神的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了。人若没有基督的灵，就不是属基督的。基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活。然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。”慕理说：[如果基督的灵住在我们里面，基督就住在我们里面，且是藉着圣灵住在我们里面。]圣灵就是[这项联合的接着剂]。

我们与基督的联合不仅是由圣灵促成；它也是圣灵与灵的联合。它不是两位格本质上的联合，像三位一体那样，也不是两个本性联合于一个位格，像耶稣基督的道成肉身那样，它不是一种物理的结构，像把两块金属焊接在一起一样。某方面来看，它是两个灵的联合，而这联合并不会消灭任何一方，它不会使信徒生理上更强壮或更聪明，这联合却是在人里面产生一股新的属灵活力。

最后，我们与基督的联合是充满生命力的，他的生命注入我们生命中，更新我们内在的本质（罗十二：2 林后四：16），并赐我们属灵的力量。在耶稣所举的葡萄树与枝子的比喻里，所表达的是一个永恒的真理。正如枝子若不从葡萄树领受生命就不能结果子，如果基督的生命没有流进我们里面，我们也无法结出属灵的果子（约十五：4）

有各样的类比被用来阐明与基督联合的观念，其中有些是取自生理的领域，在口对口的人工呼吸中，一个人实际是为另一人呼吸。在心脏外科手术中，一个人工心脏在执行着极重要的

功能，就是供应血液给身体的细胞（这也包括氧气和各种养分）。从心理学，或心灵学领域取材，我们可找到许多的证据，证明思想多少可以从某个人传到另一人。既然基督设计并创造了我们整个的本性，包括我们的心灵；那么他藉着住在我们里面（连我们自己也不完全了解），而影响我们的思想和感受，也就不足为奇。最后一个例子，是有圣经的根据，即夫妻的关系。两个人不仅是肉体上成为一体，并且在理想情况下，他们在心思和意念上是如此的接近，以致他们彼此有深切的共鸣与相知，虽然这些类比中，没有一个能够提供我们完备的了解，但它们汇集起来，却能加深我们对与基督的联合意义的掌握。

#### D. 与基督联合的含意 P165--166

对我们的生命来说，与基督的联合具有某些内涵。首先，我们被算为义，保罗写道，[如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了]（罗八：1）。因为我们与基督的司法性联合，我们在神叟中和律法之前有一个的合宜的地位，我们就像神的独生子——耶稣基督般的合于义。

其次，我们现在是活在基督的能力中。保罗断言，[我藉着那加给我力量的，凡事都能作]（腓四：13 译注：或直译作[我在那加给我力量的里面，凡事都能作]）。他也宣称[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，他是爱我，为我舍己。]（加二：20），当保罗与他[肉体上的刺]——这刺可能是一种慢性病——奋战时，他发现虽然这疾病没有除掉，但神赐他足够的恩典来忍受它：[他对我说，我的恩典够你用的。因为我的能力，是在人的软弱上显得完全，所以我更喜欢夸自己的软弱，好叫基督的能力覆庇我。]（林后十二：9）。这基督的能力不仅是在他的教导和他的榜样中找到。他也赐我们具体的帮助，使我们得以完成他的期许。

与基督的联合也意味着我们会受苦，耶稣告诉门徒说，他们要喝他所喝的杯，并且受他所受的洗耳恭听（可十：39），如果传说是正确的，他们之中大部份是殉道身亡。耶稣告诉他们，若遭遇逼迫，不要感到惊奇：[你们要纪念从前我对你们所说的话，仆人不能大于主人。他们若逼迫了我，也要逼迫你们，若遵守了我的话，也要遵守你们的话。]（约十五：20），保罗并不躲避这光景；实际上，他的人生目标之一就是要分担基督的苦难：[我为他已经丢弃万事……使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死。]（腓三：8-10）。彼得敦促他的计者，[倒要欢喜，因为你们是与基督一同受苦，使你们在他荣耀显现的时候，也可以欢喜快乐。]（彼前四：13）

最后，我们也有一个展望，与基督同掌王权，那两位门徒本来求位居要津和声誉名望，得到的却是受苦的庆许（可十：35-39）；可是耶稣也告诉所有门徒，因为他在受磨炼之时他们仍继续跟随，因此他们将会在他的国里，坐在他的席上吃喝，[并且坐在宝座上，审判以色列十二个支派]（路二二：30）。保罗也说过类似的话：“我们若能忍耐，也必和他一同作王。”（提后二：12）。我们虽在世上常有试炼和苦难，但主赐我们能力来忍受一切，凡与基督一同受苦的，荣耀的未来就在前头。

#### 二. 称义 P167--171

因着罪和堕落的后果，人类有两个层面的难题，在一方面，人本性已彻底败坏；我们的道德



性格已被罪污染。这方面的咒诅被重生所消弭，它翻转了人性的走向和一般的倾向。然而，另一个问题还在，就是我们因着无法达成神的期许而要承受的罪责和刑罚。称义与这问题息息相关，称义是神的作为，宣告在他面前的罪人为义。这包含我们蒙赦免，以及被宣判为已经满足神一切律法的要求。从历史来看，在基督教里，这个独特的教义的确扮演了一个非常重要的角色。马丁路德在修道院为属性挣扎的期间，他最关切的就是这问题，并且他对因信称义的阐释，也是他跟罗马天主教决裂的导火线。在今日这也仍然是一个相当实际的重要问题，因它要处理的问题是：我怎样才能被神看为义？身为一个罪人，我如何才能被这位圣洁公义的审判官接纳呢？

#### A. 称义和法庭式的义 P167—171

要明白称义，我们必须明白圣经对义的教导，因为称义就是把一个人回复至义的状态，在旧约里面(*tsadaq*)这动词和其衍生字是指符合一个规范。由于个别的人格并不像人跟神的律法的关系那么受重视，因此这用语的宗教性意义多过其伦理性质，这个动词的意义是[符合某个标准]；它的 *Hiphil* 字干是指[宣告为义或称之为义。]这里提到的特殊规范随情况而定。有时它的情境是家庭关系，他玛比犹大更有义，因犹大没有履行他作公公的义务（创二八：26），大卫因拒绝杀扫罗，也是被称为义（撒二四：17；二六：23），因他遵从君臣关系的标准。显然，义被理解为一种按某些关系准则而且是生活的状态。满足所隶属之关系要求的人，就算是义的。终极来说，神自己的位格和本性就是义的衡量标准，神统管一切，也是一切正义准则的源头。正如亚伯拉罕的告白，[审判全地的主，岂不行公义么？]（创十八：25）

在旧约，义的观念常常是出现在法庭或是审判的情境之中，一个义的人就是被法官宣判无罪的人。法官的任务就是要定罪犯的罪，而使清白的获得开释：[人若有争讼，来听审判，审判官就要定义人有理，定恶人有罪]（申二五：1），神乃人类的审判官司（诗九：4；耶十一：20），凡获判无罪的人，就是已经被认定与神有着一个正确的关系，也就是已满足了此关系中他们应尽的义务。因此，从旧约来看，称义牵涉到断定一个人的清白，然后将事件真相公诸于世：他是义人，亦即已经满足了律法的要求。

新约将旧约的称义观加以进一步的发扬，若对这观念缺乏了解，将会对保罗所说，神称罪人为义（罗四：5），感到震惊和反感。正义要求罪人被定罪；一位判不义的人为无罪或将之开释的法官自己就是在行不义之事。所以，当我们读到正与之相反的观念，也就是神称罪人为义，来显明自己是义的（罗三：26），我们必须明白这样的称义是在法律运作以外。在新约，称义是神在宣告性行动，[以基督的代赎之死的充分性为基础]，他宣告信徒已满足了关乎他们的一切律法要求。称义是法庭上的行动，把基督的义归给信徒；但并非把圣洁注入人的生命。它是宣告一个人为义，正如法官在宣判被告无罪时的情况一样。它不是使一个人变为义人或改变他的实际属灵状况。

有好几个因素支持义是法庭式的或宣告性的论点：

1. 义的观念是关于在律法或约之前的正式地位，以及一位法官在这事上决定且宣告我们的地位。
2. [称义]和定罪在一些经文中并列，譬如罗马书八章：33-34 节，[谁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，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。]。[称义]和[定罪]在此是平行的。若后者是宣告性或法庭式的行动，

那么我们可以推断前者也是如此，定罪的行动当然不会牵连到改变某个人的属灵状况，亦即灌输罪或恶给人。它单单是控告一个人的过儿了并使其罪状成立。同理可知，称义并没有牵涉到灌输圣洁给信徒，而是宣告他们为义。类似的经文在马太福音十二章：37 节，这里耶稣提到，当审判的日子，每个人都必须为自己所说的闲话交帐，[因为要凭你的话，定你为义，也要凭你的话，定你有罪。]。在旧约中我们应当注意到引用过的申命记二五：1 节，和箴言十七：15 节：“定恶人为义的，定义人为恶的，这都为耶和华所憎恶。”若称义的意思是[使之成为义、圣洁或良善]，那么使罪人成为义的人，就不至于跟那定义人为恶的人同受谴责。如果定罪是宣告性的，那么称义必然也是如此。

3. 在某些经文里，P170 的意思为[申辩、举证或证明是合于义]。有时它常被用来指人向神所行的作为。路加这样报导，在听了耶稣讲道后，[众百姓和税吏，既受过神的洗……就以神为义]（路七：29）。当耶稣回应法利赛人和文士的试探，并断定他们拒绝他，他以同样的方式使用这个词汇：[但智慧之子，都以智慧为是]（35 节，译注：或可直译为[但智慧总被她所有的儿女判定为义]，）这里智慧乃是指施洗约翰和耶稣的教训。

4. 语意学的证据显示，称义是法庭式或宣告性，在这个动词，其字尾是，它并未含有[以特别的方法造成某样事物]的意义。反倒是 P170 字尾的动词，如（使之成为圣洁），才有此意。相反的，的字尾，其意思是[宣告某样事物是某种特别的样式]如（认为是值得的），故此，的意为[宣告为义的]。

我们可以从以上的资料总结：称义是法庭式的或神的宣告行动，好像法官判被告无罪一样。史克林指出，[很少人在新约里察觉不到律法性的关联……七十译本对律法的强调，显然对新约的用词遣词影响最大。]而怀特利概述如下，[世人几乎都同意，称义这个字的意思不是使之成为义。]

#### B/。反对法庭式称义教义的意见 P171-174

针对称义为法庭式的观点，有人提出反对。当我们探讨这些问题时，将会更明白称义的意义。散德和海拉姆提出这样的问题：神如何能使罪人称义（即宣告他们为义）。神把罪人当成好像未曾犯过罪一样，或者换个讲法，假装罪人并非罪人，这难道不是有点虚构之嫌？这种对称义的解释似乎使神背负欺骗的罪状，即使这只是自我欺骗。泰勒盯住这个概念，坚称义不能归给罪人：[倘若藉着信心一个人被称为义，那么按着这字崇高的意义，它必定是因为那人是义人，而非因着另一人的代替使他成为义。]

我们的回答是，称义并不是指神宣告罪人如此这般，而实际上他们并不是那么回事。称义也有其建设性的一面。因为神所行的，是实际地藉着将基督的义归算（不是赐予）给我们，而使我们被立为义。在此我们必须区别[义]这个字的两个含意。一个人可以因为从来没有违法而为义，这个人清白的，也完全满足了律法。可是，就算我们冒犯了律法，一旦这刑责已经偿付，我们还是可以被视为义。这两个情况有点差异，这使我们了解到，单单把称义定义作神把我当作[好象从未犯罪]一般，这不够充分。人不是按前者的含意而成为义，而是按着后者。因为罪的刑责已偿付了，因此律法的要求已满足了。因此，信徒是义的，这并不是虚构假象，因为基督的义已归算给他们了。这种情形，有点类似人们结婚或是两个公司合并。他们个别的财产成为联合的，因而被当作是相互拥有的。

一个偶尔被提到反对替代赎罪和法庭式称义教义的意见是，德行显然不能从一个传递给另一

人，然而，我们要记住一件事，这并不是件一般认为这么极端的事。因为基督和信徒之间并不是保持着相当的距离，以致于神正眼察看信徒时，无法同时看到基督和他的义，只好假装看到。相反，基督和信徒是那么的合一，使基督的属灵资产和信徒的属灵负债与资产合并在一起。故此，当天父看信徒时，他不仅是看到他或她一个人而已。他把门徒连同基督一起观看，而在称义的行动中，称双方都为义。这好像神说[他们是义的！]他宣告了一个关乎信徒的事实，是藉着神在基督与信徒之间建构的联合，才得以成立。这个联合像是夫妻间的关系，当他们结婚时，把他们的资产和负债都合并在一起。正因他们的财产是双方共有的，一方的资产可以清偿另一方的债务，相抵之后还有正的净值。

因此，称义是三方，而不是两方的事物。因这三者是自愿参与的。耶稣并非心甘情愿的牺牲者，被抓来担当这任务。他甘愿舍己来与罪人联合。罪人那一方也是出于意志的抉择而进入这关系。而天父乐意接纳这事，既没有一方是被迫的，因此整个事情是完全正当与合法的。

很多经文表明，称义是神的恩赐，其中最有名的是罗六：23：[因为罪的工价乃是死，惟有神的恩赐，在我们的主耶稣基督里，乃是永生。]另一段经文是以弗所书二：8-9 节：[你们得救是本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是神所赐的，也不是出于行为，免得有人自夸。]。称义本是我们不配得的。它也不是一项成就。它是一种获得，不是一项努力。甚至信心也不是一种善行，使神必须以救恩奖励，它是神的恩赐，不是我们救恩的导因，而是我们得到救恩的管道。与一些人所想的恰好相反，它常是得救的管道，保罗在讨论犹太人的祖宗亚伯拉罕时，告诉他的读者，亚伯拉罕不是凭行为称义，而是凭信心。他以积极和消极两方面来阐明这一点。他肯定：[亚伯拉罕信神，这就算为他的义。]（加三：6），然后他排除人可以靠行为称义的思想：[凡以行律法为本的，都是被咒诅的……没有一个人靠着律法面前称义，这是明显的]（10-11），故神并没有引进一个新的救恩之道，他总是以同样的方法工作。

这种惟独靠着恩典得救的原则有时难以被人接受，加拉太教会遇到的律法主义问题并不稀奇。要我们不必付出什么就可以领受救恩，或者不必为我们的罪吃点苦头，人总会觉得怪怪的。或者，如果我们不是这样，那么其他人总得要付点代价吧。尤其是那些无恶不作的坏蛋。还有另一个困难，就是一旦人真的接受可以白白得着救恩这种思想时，常会矫枉过正，向着反律法主义一面倒。（罗六：1-2；加五：13-15）

#### A. 信心和行为 P174—175

靠恩典得救这原则把我们引至另一个问题，就是信心和行为的关系，从上述所谈的，可以明显示知行为不能产生救恩，然而圣经的见证也指出，虽然信心叫我们称义，但称义必须也必定会产生与新人本性相称的行为，当我们引用靠恩典得救的传统经文以弗所书二章：8-9 节的时候，最好别把第：10 节省掉了，因为它指出了这恩典的成果：[我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神的预备叫我们行的。]雅各在讨论信心和行为的关系时，甚至极力主张这一点，他总结说：[这样，信心若没有行为就是死的。]（雅二：17；参 26 节）。虽然经常有人认为保罗和雅各之间存在着一股张力，不过双方都一样强调：叫人称义的信心之真伪，可以从它所发出的结果明显看出。若没有善行，就不会有真信心或称义。与基督联合称义有着密切的关联，这个事实可以佐证我们上述的论点。如果我们与基督联合，那我们不会按肉体而活，而是靠着圣灵（罗八：1—17），与基督联合会带来称

义，也会带来新生命。正如锡勒所说的，[信徒不仅是进入一个个人与基督的关系，他进入一个新的族群，他在其中成为一种新造的人。]

#### B. 纠缠不已的罪之恶果 P175--176

还有一个问题：即使在罪人已蒙赦免，被称为义之后，罪的后果似乎挥之不去。大卫就是个例子，他被告知，他与拔示巴犯奸淫以及谋杀乌利亚的罪已经被除去，他必不致于死；可是，他与拔示巴所生的儿子却因他的罪而死（撒下十二：13-14）。这是真实而完全的赦免吗？神是不是好像在这事上收回了一点他的赦免，以致于留下少许的惩罚呢？果真如此，还有恩典可言吗？

在此，我们需区别什么叫罪的暂时和永远的后果，当一个人被称为义时，所有罪的永远后果已经被清除，这包括了永死。可是，罪的暂时性后果，不论是落在个人身上或是人类全体的，则不一定会被消除，因此，我们仍然要经历肉体的死亡，以及在创世记三章的其余咒诅。好些后果是由于罪的因果关系而来，本质上它们或许是生理性的或是社会性的。神一般不会以神迹来干预，而使这些自然律无法运作。因此，譬如一个人因醉酒狂乱，杀害了家人，之后他悔改并且得到赦免，神不会因此使家人再活过来，罪已铸成终身的遗憾。

虽然我们不太了解大卫和拔示巴的儿子之确实死因，不过要追寻大卫的罪跟那些发生在他其余儿女中间的强暴、凶杀和背叛之间的关联并不难。因着太子解自己的缺失，大卫可能会过度放纵儿子，或是他们把他的循循善诱当作虚伪作态。在后来所有发生的惨剧中，我们看到了这结果。在此有一个警告——虽然神的赦免浩大无穷而且唾手可得，而我们千万不可掉以轻心，罪是不可等闲视之的事。

#### 四. 立嗣 P176—177

称义的果效主要是消极的：就是取消对我们的审判。人生境遇坎坷，我们可能得到了宽宥却没有同样获得积极的地位。可是，称义不是这个样子，因为我们不仅已经得以免除应受的罚责，我们被神接纳的景况也被恢复。从一个疏离和敌对的状态，变成一个接纳和蒙恩的状况，这种转变被称作立嗣。(adoption)。在新约有好几处经文提到这一点，最有名的或许是约一：12 节：“凡接待他的就是信他名的人，他就赐他们权柄，作神的儿女。”保罗指出，我们被立为后嗣是神部分计划的实现：“又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们，藉耶稣基督得儿子的名份。”（弗一：5）。在加拉太书四：4-5 节保罗把立嗣和称义连在一起。“及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女生所生，且生在律法之下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名份。”

#### 五. 立嗣的特性 P177-178

立嗣有几个重要特性值得注意，首先，它是与悔改、重生、称义和基督联合同时发生的，此外，基督徒从那一刻开始，就都在这情况下生活行事。虽然逻辑上立嗣可以跟重生、称义加以区别，但这件事无法跟它们真的分开。惟有被称义和重生的人才能被立为后嗣，又这亦然。我们已经提过约一：12 节是论到立嗣的主要经文，而接下来的话，则表明了上述重点：“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。”（13 节）

立嗣包括地位和情况的改变，就前者的意义来看，立嗣是宣告性的举动，是我们法律上的地



位的改变，我们成了神的儿女。这是一个客观事实，然而，进一步来说，其中也有蒙神眷佑的实际经验，我们可以享受所谓的作儿女的心，基督徒可以亲切信赖地仰望神，像是在对父亲一样，而不必像面对一位苛刻的监工或工头那样（约十五：14-15）。另外很重要的，藉着立嗣人与神之间原有的关系得以重建。我们本性和自创造之时，就是神的儿女。然而，我们是背逆和疏离的儿女，我们自己选择了脱离神的本家。可是，神在立我们为子嗣的时候，就使我们恢复与他原有的关系。这个状况不是全然新颖的，因它和我们原来的本性并不远。

保罗在使徒行传十七章：24—29节的话强烈地指示，我们因着创造都是神的儿女，而29节是最高潮：“我们既是神所生的……”希伯来书十二：5-9节也有此含意，在那里神被描写为一位管教孩子的父亲。雅一：17节同样地视神为万人之父：“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，在他并没有改变，也没有转动的影儿。”玛拉基书二：10节是最直截了当的经文：“我们岂不都是一个父么，岂不是一位神所造的么？”玛拉基在此指的是以色列和犹大人，他痛斥他们，因为他们虽然有一位父，并全都由一位神所造，他们却也彼此不忠信，也不忠于约，但是这里的主要原则可以更广泛的应用。因此，这位神所造的所有的人，都有一位共同的天父，这件事不仅只有局部性的意义或应用。它是普世性的真理，因为这和他所创造的全人类紧密关联着。

然而，讲了这些之后，也必须注意到，我们所提的立嗣，会产生一种人与神的关系，是大不相同于一般人和他的关系。约翰清楚地指出这差异：“你看父赐给我们是何等的慈爱，使我们得称为神的儿女，我们也真是他的儿女，世人所人不认识我们，是因未曾认识他。”（约壹三：1）。不信的人没有，也不能经历信徒所经历的那种儿子的名份。

## 六. 立嗣的益处 P179—182

当我们细察立嗣的结果时，它的意义或重要性就变得极为明显，这结果就是它对信徒生命的影响。赦罪当然是其中之一，有鉴于神已赦免我们，保罗敦促我们也要饶恕别人：“并要以恩慈相待，存怜悯的心，彼此饶恕，正如神在基督里饶恕了你们一样。”（弗四：32）既然我们的父毫无怨尤的赦免我们，我们就要存着仁慈与怜悯的心肠。他乐于赦免；他是满有慈爱、恩慈和怜悯（申五：10；诗一〇三：8-14），他并不是一位严厉，苛刻或无情的父亲，人不应当畏惧他，而应当信靠他。立嗣意味着继续不断的赦免，假若神只是我们的审判官，那我们以往一切的罪都会被赦免，可是，不保证将来的过错可以得宽恕。在法律上，一个人不可能在犯罪行为还未发生前就被定罪或开释；一个人不能预付罚款或预先服刑。惟有在犯了法之后的人才能缴罚金服刑，然后得以合于义。全然相反的，我们不需要担心什么时候神的恩典将会止息，或者我们一旦跌倒，神就会严厉地惩治。神真的是我们的天父，不是警察，正如保罗在罗马书五：1节所指出的，我们已经与神和好，我们的后嗣身份和神的赦免是永远的。

立嗣也包含着复和，神不仅已经赦免了我们，而且我们已经与他和好，我们不再以他为敌，神藉着恢复那因我们的罪而被破坏的契合，显示他对我们的爱。正如保罗所说，[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……因我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得与神和好，既已和好就更要因他的生得救了]（罗五：8，10）在立嗣之中，双方得以和好。

神的儿女还得到了自由。神的儿女不是出于束缚或压迫才听命的奴仆。奴仆若没有履行他们的义务，会因其后果而惶惶不可终日。可是，保罗指出，身为神儿女的我们不必因

为无法满足律法的后果而感到恐惧：“因为凡被神的灵引导的，都是神的儿子，你们所受的心不是奴仆的心，仍旧害怕。所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫阿爸、父。圣灵与我的心同证我们是神的儿女。”（罗八：14-16），加三：10-11 节表达了同样的思想。我们是自由人，我们不像奴隶或奴仆那样被律法捆绑。

可是，这自由不是纵容。总是有人会滥用他们的自由，保罗警告这样的人：[弟兄们，你们蒙召，是要得自由，只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会，总要用爱心互相服事。因为全律法都包在爱人如己这一句话之内了。你们要谨慎。若相咬相吞，只怕要彼此消灭了。我说，你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了。]（加五：13-16）。信徒服事神，不是出于惧怕和压力，而是本于一个更高尚的动机——他们与神的关系。耶稣说，[你们若遵守我所吩咐的，就是我的朋友了。以后我不再称你们为仆人，只是仆人不知道主人所做的是。我乃称你们为朋友，因我从我父所听见的，已经都告诉你们了。]（约十五：14-15）。稍早，他在同一段的谈话里，也明示：“你们若爱我，就必遵守我的命令……有了我的命令又遵守的，这人就是爱我的，爱我的必蒙我父爱他，我也要爱他，并且要向他显现”（约十四：15，21）。信徒遵守命令，不是出于对一个冷酷而苛刻的主人的惧怕，而是出自对于仁慈天父的爱。

立嗣意味着基督徒将领受神慈父般的眷佑。保罗指出：[我们是神的儿女，既是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同作后嗣。]（罗八：16-17）。既为后嗣，我们便可以支取天父那无限的资源。保罗这样告诉腓立比人：“我的神必照他荣耀的丰富，在基督耶稣里，使你们一切所需用的都充足。”（腓四：19）信徒可以满怀信心地祷告，因知道神所能做的是无可限量的。从耶稣口中我们得知，那喂养天上的飞鸟和装饰地上花朵的天父，是更眷顾他的儿女（太六：25-34），他的供应是智慧和仁慈的（路十一：11-13）

然而，天父并不纵容或溺爱我们。他是我们天上的父，不是天上的爷爷。因此，管教乃是立嗣的特质之一。在希伯来书，有这方面相当详细的讨论（来十二：5-11）。在引用箴言三章：11-12 节时，作者注明说：“你们所忍受的，是神管教你们，待你们如同待儿子，焉有儿子不被父亲管教的呢？”（来十二：7）。在管教当时可能不好受，但长远来看却大有裨益。切记，爱就是关心与达成对方的最高利益。因此应当把管教视为爱的彰显，而非爱的缺乏。虽然人们不一定一直认为立嗣会有什么好处，但它实在于我们有益，神屡次称以色列为他的儿子（出四：22；耶三十一：9；何十一：1）。虽然这儿子顽梗又忤逆，神并没有遗弃他。故此，我们不必担心当我们违逆时神会抛弃我们。虽然旧约记录了以色列人这么多的过犯，神依然眷念以色列人，同样他也会耐心地对待我们，显出他恒久与信实的慈爱。

最后，立嗣也与父的美善相关。我们得蒙赦免，是因我们过犯的代价已经偿还。不过，这只保证我们将来不会受到刑罚。却不担保善意的存在。假如一个罪犯欠社会的债已偿还，社会不会因此就以接纳或宽容来对待他。相反的，很可能会有怀疑甚至敌意存在。然而，在天父那里，我们可找到迫切需要和渴望已久的爱和善意。他属我们，我们属他，透过立我们为儿女，他厚赐我们所有的好处，就是他那无止境的爱。

讨论问题：



- 1 定义并解释救恩的三个客观教义：与基督联合、称义与立嗣。
2. 这三个教义彼此间的相似与相异处为何？
3. 法庭式称义会产生那些难题？该如何回应？
4. 立嗣的益处有哪些？立嗣如何在信徒心中兴起一股特别的崇拜与感恩之情？

## 第四十七章：救恩的延续

本章目标：本章阅读完毕之后，你应该可以做到：

- 1 定义且阐释成圣，并说明如何将之落实在基督徒的生活。
2. 辩明且叙述神如何带领基督徒走向成圣之路
3. 探讨基督徒而言律法担任的角色
4. 辩明救恩在旧约信徒身上所担负的角色

本章摘要：在成就奇迹般的救恩之工后，神继续将基督徒转变为基督的样式。成圣就是脱离罪转向圣洁，而迈向一个无罪污之生命的过程。虽则为必能在今生实现，依然是今生之目标。神经由数个过程带领信徒迈向成圣，其中之一旧事与基督的联合和分别。

本章大纲：

### 一. 成圣

- A. 成圣的性质
- B. 成圣：完全或未来？

### 二. 基督徒生命

- A. 与基督联合
- B. 友谊的关系

### 三. 律法的角色

- A. 与世分别
- B. 旧约信徒的救恩

在前面章里，我们发现救恩的开端既复杂且深奥，然而，神使他儿女恢复预定之神的形像之特别工作，并没有就此结束。他既开始了这转变的工作，他就继续并完成之。

### 一. 成圣 P187—196

#### A 成圣的性质 P187—192

成圣是神在信徒生命中的持续工作，使他真成为圣洁。[圣洁]在这里的意义是[有神的样式]。成圣是个过程，叫人的道德状况能符合他在神前的法律地位。当新生命的形态被赋予且加诸信徒之际，成圣就接踵重生而起。更准确地说，成圣是圣灵把基督所完成的工作落实在信徒生命中。

[成圣]这字有两个基本意义，它们跟两个圣洁的基督概念有关。在一方面，圣洁是某些事物、

人物和地方的形式特徵。在此，圣洁是指为了特别的宗旨或用途，而从平凡或庸俗的状况中分别出来。希伯来文[圣洁]之形容词字面意义是[分别]，因它是从一个意思为[切断]或[分别]的之动词而来的。它和它同源的字是用来指特别的地方（尤指圣所和至圣所），事物（如亚伦的袍和安息日），和人物（如祭司和利未人），是特别离俗归主为圣。出埃及记十三章 2 节有个例子：“以色列中凡头生的，无论是牲畜，都是我的，要分别为圣归我。”同样地，神的圣洁象徵着他是与任何不洁净的东西分别开来的。

在新约，也看得到成圣的这一层意义。彼得指他的读者为[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。]（彼前二：9）。依此而言，成为圣的意义是指[归属于主]，成圣发生于基督徒生命之际，也就是在悔改时，成圣与重生和称义是同时发生的。据此，即使当基督徒还十分不完全的时候，新约也常称基督徒为圣徒。比方说，虽哥林多教会或许是保罗事奉过最不完全的教会，他还是以这方式问候他们：[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，以及所有在各处求我主耶稣基督之名的人，基督是他们的也是我们的主。]（林前一：2）

成圣的另一个意义是指道德的良善或属灵的价值。这一层意义渐渐成为主要的意义。它表明信徒不只是形式上要分别出来，或归属基督，他们的行为也必须与此相称，他们应当过洁净和良善的生活。

成圣这词并没有出现在符类福音。而为了阐明我们的生活必须圣洁的观念，耶稣则强调我们是神的儿女，我们是属神的，因此行为应当象他。我们应当有他那种爱的胸怀：[你们听见有话说[当爱你的邻舍，恨你的仇敌]，只是我告诉你们，要爱你们的仇敌。为那逼迫你们的祷告，这样，就可以作你们天父的儿女。]（太五：43-45）。对耶稣而言，他的兄弟姐妹就是那些遵行天父旨意的人（可三：35）。保罗也有同样的思想，就是我们在神面前身份应引导出圣洁的生活。例如，他呼吁以弗所信徒，[我为主的被囚的劝你们，既然蒙召，行事为人就当与蒙召的恩相称。]（弗四：1）。接着他就指出一个充满谦虚，温柔、忍耐和宽容的生命。属于神这件事，足以流露出与这身份相称的道德属性。

为了更进一步了解成圣的性质，我们可将之称义做个对照。这两者间有一些重要的差异。其中之一和时间有关。称义是在瞬间发生的事件，瞬时完成，成圣则是个过程，须要一生之久来完成。这两者间也有数量上的差别。一个人若不被称义就一无所有，成圣则有程度上的差异。称义是法庭上的或宣告性的（如较早所言），而成圣则一个人的个性和状态的改变。称义是客观的作为，它会影响我们在神前的地位与关系，而成圣是主观的作为，影响我们的内在人格。

现在让我们来看成圣的特徵。首先，我们必须先强调，成圣是超自然的工作；它是神所做的，而不是我们自己办得到的。故此，我们所讲的不是改革。保罗写道，[愿赐平安的神，亲自使你们全然成圣。又愿你们的灵与魂与身子得蒙保守，在我主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘。]（帖前五：23）。其他强调是神使我们成圣的经文包括以弗所书五章：26 节；多二：14 和来十三：20-21 节。当我们说成圣是超自然时，是指它是无法以自然力产生或解释的事情。它是超自然的，也意味这是圣灵特别，刻意或是一连串的工作。它不只是普世性的一般护理。

再者，神在信徒里面的工作是渐进的。从保罗保证神会继续在腓立比人生命中运行的例子，

可以看见：[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）。保罗也指出，对我们得救的人而言，十字架是神的大能（林前一：18）。在此他用的是现在分词，表达一个持续性动作的观念。这工作是在重生时所获得的新生命之延续和完全，从腓立比书一章：6 节可以证明这一点，歌罗西书三：9-10 节也很清楚：[不要彼此说谎，因你们已经脱去旧人，和旧人的行为，穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形象。]。

神的这些工作之目标就是要效法基督的样式。这是神亘古以来的心意：[因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。]（罗八：29）。[效法]是指带有基督的样式，不仅是表面或肤浅的相像而已。它表示这样式所独具的某些特徵或特质。此外，它是个复合字，而其前置词则表示效法的对象密切相关。我们将会达到与他[一致]。

成圣是圣灵的工作。保罗在加拉太书五章提到圣灵里的生活：[你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了]（16 节）；[我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事]（25 节）。他也提出一组的特质，统称为[圣灵的果子]——[仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实，温柔、节制]（加五：22-23）。同样的，在罗马书八章保罗谈到许多圣灵和基督徒的事，基督徒是随从圣灵（4 节），体贴圣灵的事（5 节），在圣灵里（9 节）；圣灵住在他们里面（9 节）；靠着圣灵治死身体的恶行（13 节）；被神的灵引导（14 节）；圣灵见证他们是神的儿女（16 节），使他们效法基督。

从以上的讨论，有人或许会骤下结论，就信徒而言，成圣完全是一件被动的事。然而，事实并非如此。虽然成圣全然是神的工作，它的动力完全是基于他的圣洁。但信徒在得救的事上，不断地被劝勉要下功夫和长进。譬如：保罗写信给腓立比人：[就当恐惧战兢，作成你们得救的功夫。因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。]（腓二：12-13）。保罗叫人要持守德行远避恶行（罗十二：9，16-17）。我们要靠着圣灵治死身体的恶行（罗八：13）和献上身体当作活祭（罗十二：1-2）。由此可见，虽然成圣是神的工作，信徒也有要担纲的角色，就是除去罪恶，迈向圣洁。

#### A. 成圣：完全不完全？ P192-196-

教会历史上，常引发歧见的重要问题之一，就是成圣的历程是否会在信徒的今生里完成任务。我们是否会到达一个不再犯罪的境界？在这争议上，各方的意见有很尖锐的差异。虽然笼统地归类会有所妥，然而，那些对上述问题持肯定答复的（完全主义者）较多属于亚米纽斯派。主要的完全主义宗派，如拿撒勒人教会和五旬节派都接受亚米纽斯主义。然而，并非所有亚米纽斯派的人都是完全主义者。加尔文宗则通常是非完全主义者。

完全主义者认为，信徒可以达到不再犯罪的状态，而有些基督徒也确实做到了这点。这不是说那个人不能犯罪，而是他不再犯罪，这也不是说他再也不需要藉助恩典或圣灵，也不是再也没有试探以及与罪性的挣扎，或者是没有必属灵成长的空间。它的意思是，不再去犯罪是可能的，而有些信徒确实是禁戒了一切的邪恶。有足够的经文可以支持此论点。比方说马太福音五章：48 节，耶稣在此告诉他的听众，[所以你们要完全，像你们的天父完全一样。]。保罗表示，神会赐下领袖来装备圣徒、建立基督徒的身体，[直等到你们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督的身量。]（弗四：13）。他为帖撒罗尼迦人

祈求：[愿赐平安的神，亲自使你们全然成圣。又愿你们的灵与魂、与身子得蒙保守，在我主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘。]希伯来书的作者有类似的祷告，[但愿赐平安的神……在各样善事上，成全你们，你们遵行他的旨意，又藉着耶稣基督在你们心里行他所喜悦的事。愿荣耀归给他，直到永永远远。阿们。](来十三：20-21)。当然，这些经文乍看之下，似乎提供了相当的证据，证明全然成圣对所有人都是可能的，而对某些人而言，它也已经实现了。

那些坚持完全只不过是个今生无法达成之理想的人，也同样的执着于他们的信念。他们主张，纵使我们将渴望且努力要完全脱离罪，无罪的状态终究不是今生可以实现的目标。他们引用一些经节，告诉我们，我们是无法脱离犯罪。其中较显著的是约翰壹书一：8-10节：“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，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。他的道也不在我们心里了。]更令人信服的一点是，这段话是写给信徒的，说明在我们所有的人都有罪。

另一段非完全派的人常引用的经文是罗巴书七章，保罗在此描写他自己的经历。假设这经文是保罗谈到他悔改后的情形（并非所有学者都接受这个假设），这经文言之证证地见证，信徒并没有脱离罪。保罗强有力地说：[我也知道，在我里头，就是我肉体之中，没有良善，因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此我愿意的善，我反不作，我所不愿意的恶，我倒去作。(18-19)这些话是出自最伟大的基督徒之一的口中；其实，许多人会说他是历来最伟大的基督徒。倘若甚至连他也承认很难克服罪，我们当然也必须结论说，完全是无法在今生达成的。

针对这个难题目且又重要的课题，我们如何才能摆平所有看法而得到的结论呢？首先，我们再看看罪性。它不仅是一些外在的行动。耶稣清楚地指出，如果我们的心思和态度不如这位全能而全圣的神那样完全的话，它们就都是有罪的（参太五：21-28）。因此，罪比我们所想像的还更具有渗透性且更微妙。

我们也需要确定成圣的特质。马太福音五章：48节之，并不是指[无瑕疵]或[无玷污]。它的意义是[完全]。因此，相当可能的情形是，一个人虽没有全部摆脱罪，但他还是[完全]的。也就是说，我们可以满有基督徒长成的身量（弗四：13）和圣灵的果子（加五：22-23），而不需要完全拥有它们。

我们所追求的标准，是完全免于犯罪。神屡次吩咐我们，要靠他的恩典来达致此一目标，因此我们不能忽视它。倘若靠这力量我们能胜过某个特别的试探，那么要在每次试探得胜必定也是可能的，故保罗说[你们的遇见的试探，无非是人所能受的，神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的。在受试探的时候，总要给你们留一条出路，叫你们忍受得住]（林前十：13）。不过，虽然如此，我们仍必须留意像约壹一章那样的重要经文。此外，圣经也常毫无保留地将非常属神的男女描述成罪人。虽然我们应小心避免因着经历，亦即基督徒生命的表象，而误导使我们的推论，然而，我们却可发现，圣经中那些叙述性和描述性的经文，印证了这些教导性经文。显然的，我们假设希伯来书十一章信心伟人所拥有的完全，并不会与他们仍未能完全免于犯罪这件事相抵触。再者，主祷文也暗示，直到神的国度完全降临地上之前，信徒还是要祷告：[赦免我们的罪]。我们的结论是，虽然完全脱离罪和胜过罪是我们的目标，而在理论上也是可能的。但是，是否有任何信徒能在今生达致此目标则有待质疑。

然而，有一个立场自有其困难。首先，显然得以完全有其可能，否则圣经不断劝勉基督徒竭力要过一个得胜与无瑕疵的生活，岂不自相矛盾。这是必然的结论吗？我们或许有一个竭力追求的标准或理想，但我们无法预期它会在有限的期间内达成。比如说，还没有经由航海或飞行成功的飞抵北极星。然而，这并没有改变一个事实——它仍是我们测量[北方]的根据。同样，虽我们在今生恐怕无法完全成圣，但在永恒里必定能够成就，因此，我们在今生就当竭尽所能追求完全。

另一个难问题是出现在类似约壹三：4-6 节的教导：[凡犯罪的，就是违背律法。违背律法就是罪。你们知道主曾显现，是要除掉人的罪，在他并没有罪。凡住在他里面的，就不犯罪。凡犯罪的，是未曾看见，也未曾认识他。]这岂不在肯定完全主义吗？可是，要留意动词的形式，尤其是第四节之分词[凡犯罪的]和第六节下半段[凡犯罪的]，都是现在时态。这里的意思，是说，凡继续不断反复犯罪，就是违背律法，也未曾认识基督。

我们的观点是，不可能在今生达到无罪，但这必须是我们的目标。这其中含有重要的实际意义。一方面，当我们不慎犯罪时，我们不必太过灰心、挫折、甚至沮丧内疚。但是，另一方面，这也意味着我们不会太过自满或对罪的浮现无动于衷。因为我们会忠习而劝勉地求神来攻克我们邪恶的倾向，就像保罗一样，我们发现这邪恶在我们里面十分猖狂。

## 二. 基督徒生命 P196---198

新约里对基督徒不断成长的生命之基础和性质著墨甚多。不仅使我们了解神在我们里面所成就的成圣的功夫，也指示我们当如何过基督徒的生活。

### A. 与基督联合 P196—197

我们在前一章花了些篇幅探讨与基督联合的观念，从某个角度来看，它涵盖了整个救恩。我们指出，因着与基督的联合，称义成为可能，我们也分享和拥有他的义。不仅如此，在我们每天的基督徒生活，亦即成圣，也是有赖于他的联合。耶稣以葡萄树和枝子为例，清楚地表明这一点：“你们要常在我里面，我也常在你们里面。枝子若不常在葡萄树上，自己就不能结果子，你们若不常在我里面，也是这样。我是葡萄树，你们是枝子，常在我里面了，我也常在他里面。这人就多结果子，因为离了我，你们就不能作什么。”（约十五：4-5）。在耶稣眼中，与他联合是基督徒生活的关键，这联合与遵守他的命令（10 节）密切关联。结果子（5 节），祷告（7 节）还有喜乐（11 节）都取决于它。

在保罗的一个期望中，也表达了类似的理念：[为要得着基督，并且得以在他里面，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，使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死。]（腓三：9-11）。在此，效法基督和与他一同受苦密切相关。罗马书八章：17 节也有类似的话：[既是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同作后嗣，如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣耀。]。保罗显然把与基督联合当作双向的委身。

### B 友谊的关系 P197--198

对基督和信徒之间的描述，最动人也最亲切的，要算是他在约十五章提到的友谊。不过，这



不只是个隐喻而已，因为基督在这里谈的是真实的友谊。信徒不当认为自己是仆人或奴隶，因为耶稣将他从父那里听来的，全告诉她们。耶稣这么做不像是根本不需向仆人解释自己所为的主人，反倒像是朋友（15 节）。信徒既然是耶稣的朋友而非奴隶，就会采取截然不同的态度，他们会信靠和相信耶稣，而不会惧怕与测不透。

在信徒与天父的关系中，也同样地有温暖和信靠，正如人类父亲晓得把好东西赐给儿女们，天上的父也是这样。凡以单纯的信心向他求的人，他不会赐下任何邪恶的或有害的东西（路十一：1-13）。天父晓得儿女的需要，也晓得潜在的危险，天父依据这知识，来儿女谋福（太六：25-34；十：28-31）

### 三. 律法的角色 P198—202

我们已经看到，基督徒生命是以基督的联合以及友谊为基础。这引发一个问题：在这样的格局中，律法的地位何在？除了与基督有直接关系的事件外，保罗很少讨论其它的题目比律法更深入。为了要明白新约如何教导律法在信徒生活中的地位，我们必须先了解律法在旧约体系中所扮演的角色。

人们总以为，在新约时代，救恩是藉信心获得；而旧约圣徒则是藉着履行律法而得救。但是，对旧约一些重要经文的详细的研究，显示出这个假设有误。实际上，重要的因素是神凭着恩典与他的子民的立约；律法就是神为了那些遵从这约的人所设的标准。因此保罗在论到亚伯拉罕时，说[信神，这就算为他的义。]表明亚伯拉罕的得救是凭着信心，而非律法的行为（加三：6）。旧约用许多的方式指出，一个人的得救并非由于实行律法。因律法本身就要求我们完全且毫无保留地爱神：[你要尽心、尽性、尽力、爱耶和华你的神。]（申六：5）它同样地要求人爱邻舍：[却要爱人如己]（利十九：8）。倘若要亲身履行这律法，旧约的圣徒才能得救，那么他们没有一人能得救。显然的，救恩是从信心而来，而不是行为。再者，虽然神与人之间的约有外在的仪礼为证，也就是割礼，但单单这举动并不足以使人神和好，还必须要有内心的割礼才行（申十：16；耶四：4）。信心才是不可或缺的因素。

到了两约之间的时期，律法在犹太教的地位有所改变。律法的概念已遮蔽了约的概念。遵守律法被视为神让人通过审判的依据。它被认为是盼望（犹太之约约二六：1），称义（巴录的叙利亚启示五十一：3）、公义（巴录的启示六十七：6）；救恩（巴录的启示五十一：7）；复活（玛加比书七：9）；生命（以斯拉书七：20-21；九：31）的基础。还有人主张，顺从律法会引进神的国度并改变世界（禧年书二三）。赖德补充说，[律法位居为神与人之间的中介地位。]P199

在新约，尤其是保罗的著作，对律法的看法是很不一样的，当我们研究这论题时，必须谨记，新约从未轻看律法的地位与重要性。耶稣自己曾说[我来不是要废掉，乃是要成全（太五：17）]。同样地，保罗指律法为神的律（罗七：22，25），它不是罪（罗七：7）；它是圣洁，公义和良善（12 节）；它是[属乎灵的]（14 节）

当时的犹太教认为，得救要靠着遵行律法，但又不得不承认完全的遵守是少之又少。故此，

靠顺服而得救的教义，又加添上悔改和赦罪的教义。可是，在保罗的思想里，这种犹太教思想的新趋势是混合了成两个相互矛盾的原则：善行和恩典。他却坚持，一个人要成为义人，必须遵守全部的律法（加五：3）。凡没有遵行任何一部分的律法，就干犯了全部的律法（加三：10）。在这一点上，他与雅各的教导是一致的（雅二：11）。当然，这期间有一个难题，那就是没有人能够完全遵守律法。

既然我们无法靠着恪遵律法而称义，而么律法的角色就不是使人称义，而是向我们显明何为罪（罗三：20；五：13-20；加三：19）。藉着显明人犯罪的光景，律法就判定他是罪人。实际上律法并没有叫我们犯罪，但它经由传递神对我们行为之评估，而判它们为有罪。然而，我们不能靠自己遵守整个律法，而被称为义，这不意味着律法已经废掉。因为在基督里，神成就了律法无法成就的：差他儿子为罪而来，藉着肉本中审判了罪，以致于那与圣灵同行的人，现在可以满足律法的要求（罗八：3-4）。既然相信基督使我们从律法得释放，我们就被赋予足够的力量持守律法（罗三：31）因而，律法至今仍然有效。

不仅我们得着公义是靠着恩典，基督徒生命的延续也是靠着恩典，而不凭藉满足律法要求的行为。不过，虽然基督徒不必靠遵从律法要求得以保持称义的地位，但他们还是应当将圣经所启示的律法当作神对我们生命的旨意，正如前面所言，律法并未被废除。保罗指出，藉着爱我们可以满足好些诫命（罗十三：8-10）。他重述孝敬父母这诫命之重要，这是第一条带应许的诫命（弗六：2）。因此，赖德说，[显然，律法继续成为神对行为的意旨之表达，甚至对那些已不在律法以下的人来说也是如此。]

我们必须把划清遵守律法的原则的企图与律法主义之间的界线。圣经并没有给我们任何不理睬神启示之诫命的凭据。耶稣说，[你们若爱我，就必遵守我的命令。]（约十四：15），以及[你们若遵行我所吩咐的，就是我的朋友了。]（约十五：14）。我们没有拒绝这些命令的自由；这样做就是滥用基督徒的自由。因此，我们必须以这些律例导引我们的生活。这并不是律法主义，律法主义是奴隶般地遵从律法，它的基本信念就是，人可以藉此赚取功德；它也必然使人拒绝跨越律法的字面或者形式要求。它是完全没有功效的，因它忽略了一个事实——我们永远都需要神的恩典，并且律法的本质就是爱。

#### 四. 与世分别 P202—204

一个紧随着圣经对圣洁和纯正的坚持而来的议题，就是与世分别。基督徒要从世界的某些方面分离出来。雅这样说：[在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗。]（雅一：27）。同样地，保罗写信给哥林多信徒说：[你们务要从他们中间出来，与他们分别，不要沾不洁净的物，我就收纳你们。我要作你们的父，你们要作我的儿女。这是全能的主说的。]（林后六：17-18）。这种要我们过纯正和分别之生活的呼吁，是基于我们身为神子民这件事；我们的关系和行为应与属世的有所不同。

对不同的人而言，应用这些原则到实际的生活，有着不同的意义。对一些人而言，它意味拒绝世上的智慧，也就是避免世俗的学问。对其他人来说，它是指跟某些教会或教会成员相隔离，因他们在教义上或生活形态上不纯正。而对另一些人而言，这是指回避与非信徒之间深入或持续的交往，惟恐与他们的交往会影响自己的信心与生活。它也指基督徒要拒绝某些行为，如吸烟，喝酒，跳舞和看戏。某些团体采取了上述中数种与世分别的观念。

另一方面，某些福音派人士最近几年也开始世俗化运动。这个运动包括各种形式。教育和学

术领域的诉求是期盼基督教的教育机构能与世俗的机构并驾齐驱，或是鼓励基督徒接受世俗的学术训练，特别是研究所层级，或者投身于更广阔的学术研究。

世俗化也延伸到教会界。二十世纪前半的保守派人士常常决定退出他们的认为神学立场自由的团体。例如梅钦、艾里斯、威尔森等人脱离了普林斯敦神学院，而在 1929 年创办了西敏神学院；他们最终被迫脱离了所属的宗派，就是美国的长老教会。正规浸信宗总会和保守浸信联会的成立也是同样的情形。然而，最近有些福音派人士仍选择留在所属的宗派里，虽然他们的宗派神学上已经左倾；这些人认为，留在宗派里会比在宗派外影响力更大。

此外，还有一股运动是不太与世俗分别的路线。个人方面，基督徒与非信徒保持着亲密的个人友谊。在更广层面上也是这样；福音派人士现在会选择在非基督徒的社会环境中工作和生活，或成为某些组织的成员，这些组织或者没有清楚表明基督教立场，或者态度游移不定。最后，也有些福音派人士在私人生活上表现出以往被视为禁忌之事。譬如喝酒，吸烟，甚至用三字经骂人。

紧绷的双方均引证圣经上来支持其论点。一方面，圣经明白的教导我们既属于一位圣洁无瑕的神，我们就应当圣洁。可是，耶稣也教我们要做世上的盐和光（太五：13-16）。我们必须使这个需要基督信仰的世界感受到我们的影响力。要参与社会的结构，同时又保有我们作光作盐的独特本质，需要一种细致的平衡；每一位基督徒都必须以祷告来决定他怎样可以尽善尽美地来达成这目标。雅各所提出的理想，应当成为我们的目标：广施怜悯仁慈，同时保守自己不被世界所玷污。

## 五. 旧约信徒的救恩 P204—208

旧约信徒的地位这是题目，或许在实践上的重要性不是那么直接，但它却具有深远的内涵。他们得救的基础是否和五旬节以后的信徒一样？他们基督徒生活的主观经历和我们今日是否一样？若是不同，它又如何影响我们对旧约的解释和应用？

在考查律法的地位时，我们注意到，新旧约时期的称义都是站在同样的基础之上。称义不是靠行为，乃是靠信心。可是，救恩的其它方面又如何呢？

有关旧约信徒的议题中，重生是格外麻烦的一个。有些神学家直截了当的表示，旧约的信徒并没有，也不可能重生，因为圣灵还未赐下，这要到五旬节时候才发生。蔡佛是这一立场的代表人物，他认为：对灵现今跟圣徒相关的职事——重生、内住、灵洗、印记和充满——，圣经实在没有提过其中任何一样曾经被旧约信徒经历过。……旧约信徒只在理论上领受这些福气……我们费尽心力也无法在旧约中找到关于犹太人从没有得救进入得救光景，或是使得这种改变是得以发生之条件的记载。……圣灵内住的观念，就是使信徒成为圣灵的殿之关键，只是属于教会的时代，在犹太教，并没有这类说法。

必须注意的是，这只是一种推论，而其基础是认为只有在圣灵内住时才会得到重生。然而，我们缺乏确实的证据证明旧约信徒没有重生。另一方面，有好几处经文论证旧约（或五旬节之前）是有重生的。

主要论据之一，是旧约用来描写圣徒地位的语言，和新约对信徒重生的描写十分相近。摩西

把以色列人区分成两类。其中一类是按心里的顽梗行事（申二九：19-20）。他们被称为[顽梗]和[硬着头颈]。（出三十二：9，三十三：3，5；三十四：9；申九：6，结二：4）。司提反也表达类似的观念：[这硬着头项，心与耳朵未受割礼的人]（徒七：51）。试对照摩西在申命记三十：6 的应许：[耶和华你神必将你心里和你后裔心里的污秽除掉，好叫你尽心尽性爱耶和华你的神，使你可以存活。]。这对比是在于心里割礼的有与无，保罗将陈述讲得更清楚：[因为外面作犹太人的，不是真犹太人，外面肉身的割礼，也不是真割礼。惟有里面作的，总是真犹太人，真割礼也是心里的，在乎灵不在乎仪文，这人的称赞，不是从人来的，乃是从神来的。]（罗二：28-29）。路易斯评论说：[因此，保罗教导并且相信，在整个犹太人中，总是有一群真犹太人，他们全都是因信而得救，并且内心得着洁净，他们的心被更换（割礼），好效法神的旨意。]

除了描写新、旧约信徒状况的语言很相似之外，旧约对人心改变的描述也很接近新约对重生的描写。撒母耳告诉扫罗：“耶和华的灵必大大感动你，你就与他们一起受感说话，你要变为新人。”（撒上十：6）。这应许随即获得应验：“扫罗转身离别撒母耳，神就赐给他一个新心。当日这一切兆头都应验了。”（9 节）。神的灵大大地降在扫罗身上，他就说预言。在以赛亚书五十七：15 节神宣布他的心意，[要使谦卑人的灵苏醒，也使痛悔人的心苏醒。]希伯来文动词的字面意思是[使其存活]。在以西结书，神两次（十一：19-20；三六：25-26）应许要以新心（肉心）来取代石心。这些的经文，似乎不仅仅是象徵说法。它们所描绘的是一种改变，像耶稣告诉尼哥底母的那样。我们也当注意，耶稣是在五旬节前向尼哥底母讲话。我们很难相信他当时是在描述某些还得等上几年才会发生的事，或者说使徒要等到五旬节才得以重生。

可是，我们在处所关切的主题，是旧约圣徒是否经历成圣。很要紧的，在旧约里我们可以找到新约所谓的[圣灵的果子]的显著案例。比方说，挪亚和约伯都是义人，在品格上无可指摘\*（创六：9；约一：1，8）。特别引人注意的有亚伯拉罕的信心，约瑟的善良，摩西的柔和，所罗门的智慧，和但以理的节制。虽然这些人没有经历到圣灵的内住，但他们肯定是在他的影响之下。

相对于述两约的相似，我们留意到旧约信徒所拥有和经历到的，和新约有两方面的不同。虽然完全是本于基督的恩典，我们看到，在旧约恩典是间接领受的。旧约的信徒不知道这恩典是如何成就的，他们不晓得他们的义是预先性的——是藉着神子在未来道成肉身的死亡而促成的。这恩典也是以祭司和献祭仪式为媒介；它不是经由一种与基督的个人关系而产生。第二个不同点，在于旧约的恩典具有相对的外在性。例如，圣灵并没有内住，却透过写下或传讲的话语，发挥一种我瞭的影响力。神的同在藉着在会幕和圣殿中的圣所和至圣所所具体的表现出来。律法是一种外在的成文法，而不像以后的情形，由圣灵分赐真理至心中（约十四：26）不过，纵然有这些差别，旧约的圣徒，就像新约的信徒一样，是因着信靠顺服神的命令而在圣洁上成长。这属灵的过程乃神的作为。

如果旧约信徒的救恩和五旬节以后的基督徒，有强烈差异的话，我们或许会轻易认为，在新约所找到的模式也是一种会变迁的形式。然而，事实是即使模亘各个时代与各种文化，救恩的精髓丝毫未曾改变，只有一些因渐进启示而导致的变异，这显示新约的救恩模式也是我们的模式。

正如我们所看到的，基督徒生命并不是静态的，好像一个人知道自己得救后，就可以在其中

高枕无忧。这是个成长和前进的过程，不是靠基督徒自己的力量活出来的，而是靠圣灵的能力和引导。它也是一个带来挑战与喜悦的过程。

**讨论问题：**

1. 什么是成圣？如何落实在信徒的生活中？
2. 分辨亚米纽斯派与加尔文派的成圣？
3. 与基督的联合，人际间的友谊以及分别对成圣的贡献为何？
4. 律法在新约的成圣观中担负着什么样的角色？
5. 圣经中对于旧约信徒的救恩有什么样的教导？

## 第四十八章：救恩的完成

本章目标：

1. 定义与叙述恒忍教义
2. 分辨加尔文与阿米纽斯的恒忍观点，并且调解不同的观点
3. 定义与叙述[得荣耀]教义
4. 理解[得荣耀]的意义，以及随之而来的喜悦与鼓励

本章摘要：

救恩的完成在于恒忍与得荣耀两教义。恒忍意味神会赐给信徒足够的力量，使他们的余生能够坚守信心。同时也代表信徒需要藉着效法基督的样式彰显自己的救恩。得荣耀的成就是在彼生，也就是当我们完全成为神为我们预定的样式的时候。

本章大纲：

### 一．恒忍：

1. 加尔文主义的观点
2. 阿米纽斯主义的观点
3. 这问题的解决办法

### 二．得荣耀

1. [荣耀]的意义
2. 信徒的得荣耀

我们还有两个议题要讨论，其一是基督徒属世生命的完成以及进入未来的生命。首先是基督徒在神恩典的保守之下，会克服今生所有的试炼试探，向主至死忠心。我们称之为[恒忍]（perseverance）。其次，来生不仅仅是今生的延续，更是使它臻于完美。我们现今所经历的限制将被除去，我们称之为[得荣耀](glorification)

### 一．恒忍：P213---228

一位真正被神所重生、称义、立嗣，且与基督联合的信徒，会一直保持有这样关系吗？换言之，一个已成为基督徒的人会持守到底吗？如果会，有什么根据呢？从基督徒的实际生活来看，这题目相当重要。一方面，如果不担保救恩历史不衰，基督徒会因而产生许多焦虑与不安，以致无从专注地完成基督徒生命的要务。另一方面，倘若我们的救恩是有绝对的保障，不论我们的一生做什么或像什么都无所谓，这么一来我们对福音所要求的道德和属灵标竿必然轻忽待之且无动于衷；最后可能导致放荡妄为。因此，值得我们投资必要时间与精力，确定圣经对于信徒得救保障的教导。

#### 1. 加尔文主义的观点 P213—217



对于信徒的救恩是否有绝对的保障，有两个主要立场——加尔文主义和亚米纽斯主义。这两个立场有一些想法是相同的。他们都相信神是大能而信实的，他愿意并且能够持守他的应许。至少在他们平常的讲法里，他们都同意救恩的获得与持守不是靠人的行为赚来的。他们也同意，圣灵在所有信徒身上工作（虽然，双方或许对于圣灵是否会在一人身上的同在和工作特别丰富，仍有歧见）。双方都相信神所提供的救恩是完全的。他们也相信，信徒可以确知现今是否已获得救恩。可是，虽然有这许多共同的信念，两造这间还是存着重大的歧见。

在这事情上加尔文的立场是清楚而干脆的：[举凡神在其爱子里所接纳，有效的呼召，并由圣灵所成圣的人，不可能全然或最终从蒙恩的状态下堕落；反而必定会坚忍不移，永蒙拯救。]。这一点，与加尔文的其他思想是一致的。神既然从无数的堕落之里，选召了一些人来领受永生，而那被选上的也必然会来接受永生，那么，他们的救恩必然地久天长。倘若选民可能半途失落救恩，神使他们得永生的拣选就不是真正有效的了。因此，加尔文派所理解的拣选，必然包括恒忍在内。正如伯特纳所说：这教义（恒忍）并不是独立存在的，而是加尔文神学系统的必备部分。在逻辑上，拣选和有效的恩典暗示了凡领受这些福气的人，他们的救恩是确定的。假若神已经绝对无条件地拣选人得永生，又假若他的圣灵也有效地将救赎的恩惠施给这些人，则无可避免的结论是：这些人势必得救。

然而，不只是逻辑的一致性叫加尔文主义者坚持恒忍的教义。还有许多的圣经教导都支持这教义。其中有极多经文强调神所赐的救恩地无法毁坏的。例如彼得前书一章：3-5节[愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神，他曾照自己的大怜悯，藉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所保守的人，必能得着所预备，到末世要显现的救恩。]用以描述我们的基业的这三个形容词非常生动而有力。它们指我们的救恩是坚不可摧，不会像军队在战争中蹂躏一个国家一样。它不致于受到杂质污染而开始腐败。不论有任何的势力加诸其上，它也永不褪色凋零。

那些强调神爱的大能与恒常的经文，也支持恒忍教义。罗八：31-39节就是见证之一。38和39节是保罗论述的高潮：[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、是别的受造物、都不能叫我们与神的爱隔绝。这爱是在我们主基督耶稣里的。]这段经文清楚指出，神在信徒生命中持续地工作。基督不是单单赐下救恩然后就抛下我们自力更生。反倒他在我们里面的工作会持续下去，直到大功告成：[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）。此外，基督也不住地为我们代求（来七：25）。耶稣既然说父常听他的祈求（约十一：42）。于是这些的代求都是有效的。不仅是基督在父右边代求，圣灵也在为我们代祷（罗八：26）。因此，甚至当我们不晓得如何祷告，或要祷告什么的时候，就会有祷告为我们献上。

圣经保证，因着上帝的看顾，我们将能应付并胜过任何临到我们的拦阻和试探，这点也支持了加尔文的立场。我们的主也会使我们（他的仆人）在审判时站立得住（罗十四：4）。在遇试探时，他会为我们开路：[你们所遇见的试探，无非是人所能受的。神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的，在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住。]（林前十：13）

可是，加尔文派在这议题中所得到的最大激励就是，主会保守信徒的应许。其中最直接的例子，是耶稣向门徒说：[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，他比万有都大，谁也不能从我父手里把他们夺去。】（约十：27-30）。据此，保罗完全相信神的保守：【为这缘故，我也受这些苦难，然而我不以为耻。因为知道我所信的是谁，也深信他能保全我所交付他的，直到那日。】（提后一：12）

此外，加尔文派也从其它的教义推论出他们的恒忍观点。与基督联合的教义是其中之一。倘若信徒与基督联合，而他的生命流经他们（约十五：1-11），那么还有任何事可以破坏这种联系的话，就真太不可思议了。伯克富说：【他们不可能再次从基督的身体被挪走，而使神的理想受挫。】重生的教义所说，圣灵把新性情加给信徒，也同样的被用以支持恒忍教义。约翰说：【凡从神生的，就不犯罪，因神的道存在心里，他也不能犯罪，因为他是由神生的。】（约壹三：9）。若救恩有可能失去，重生也就会被反转。但这可能吗？属灵的死还会临到一个有圣灵内住，就是已被赋予永生的人？这当然绝无可能，因为永生，顾名思义，是永存的。最后，圣经所教导救恩的确据也隐含着恒忍。这方面相关的经文有希伯来书六：11节，十章：22节，和彼后一：10，而最清楚的当属约翰壹书。约翰在引用几个证明神已藉着他儿子赐我们永生的证据（圣灵，水和血的见证）之后，总结说：【我将这些话写给你们信奉神儿子的名的人，要叫你们知道自己有永生】（约壹五：13）。倘若救恩可能失去，他又怎能有此确信呢？我们既有这保证，就意味着我们的救恩是安全无虞的。

## 2. 亚米纽斯主义的观点 P217—221

亚米纽斯主义者的立场相当分歧，对恒忍观点的早期陈述之一是来自抗辩派。在呈报给多特大会的文件中，详细地记载了他们的立场，许多方面来说，算是相当温和的，只是坚持堕落是可能的，以后的亚米纽斯主义者的立场声明就更加强烈。它们的根据是圣经经文和现实现象。

亚米纽斯派所提出关于恒忍的第一类经文，包含了对背道的警告。耶稣警告他的门徒，会有被迷惑而背道的危险（太二四：3-14）。他特别提到，【你们要谨慎，免得有人迷惑你们】（4节）。而在描述他再来之前将会发生的各种事端之后，他补充说，【那时，必有许多人跌倒，也要彼此陷害，彼此恨恶。且有好些假先知起来，迷惑多人，只因不法的事增多，许多人的爱心就渐渐冷淡了。】（11-13）倘若他们不可能堕落以致失去救恩，耶稣又怎么会提出这样的警告呢？在圣经其它的地方，也有类似的警告。加尔文派常引用保罗的话来支持其立场，但他也主张救恩是有条件的：【你们从前与神隔绝，因着恶行，心里与他为敌。但如今他藉着基督的肉身受死，叫你们与自己和好，都成了圣洁，没有瑕疵，无可指责，把拣选引到自己面前。只要你们在所信的道上恒心，根基稳固，坚定不移，不至被引动失去福音的盼望。这福音就是你们所听过的。】（西一：21-23）。保罗也警告哥林多教会，【所以自以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒。】（林前十：12）。希伯来书的作者尤其激烈，屡次呼到读者要小心跌倒的危险，以及儆醒的重要。值得一提的是希伯来书二章1节：【所以你们当越发郑重所听见的道理，恐怕我们随流失去。】另一个稍有出入的警戒在三章：12-14节：【弟兄们，你们要谨慎，免得你们中间，或有人存着不信的恶心，把永生神离弃了。总要趁着还有今日，天天彼此相劝，免得你们中间，有人被罪迷惑，心里就刚硬了，我们若将起确实的信心，坚持到底，就在基督里有分了。】亚米纽斯派人士难以理解，倘若信徒不能堕落，为何还要这样的警告。

亚米纽斯派也引用一些鼓励信徒持守信心的经文。这些劝勉忠心的经文，常跟我们上面所提

的警戒一起出现。希伯来书六章：11-12 节就是其中一例：[我们愿你们各人都显出这样的殷勤，使你们有满足的指望，一直到底。]保罗也见证自己殷勤努力为要保住信心：[我是攻克己身，叫身服我。恐怕我传福音给别人，自己反被弃绝了。]（林前九：27）。保罗竭力避免自己被弃绝的急切之心，证明了甚至他的救恩也可能失去。

亚米纽斯派也将我们的观念奠基在一些提到人真的会背道经文。希伯来书六：4-6 节是最常引用也最直接经文：[论到那些已经蒙当归尝过天恩的滋味，又于圣灵有份，并尝试神善道的滋味，觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们从新懊悔了，因为他们把神的儿子重钉十字架，明明的羞辱他。]另一处经文是希伯来书十章：26-27 节：[因为我们得知真道以后，若故意犯罪、赎罪的祭就再没有人。惟有战惧等候审判和那烧灭众敌人的烈火。]这些经文清楚提到经历过救恩，却又离弃它的人。

可是，圣经并没有停留在这抽象的层面，它也记载了那些前道或堕落之人的具体个案。其中一个最生动的案例是旧约的扫罗王。他被拣选并膏立为以色列王，可是后来他不肯顺服，以致于当他祷告时，神不回答他（撒上二八：6）。被神弃绝之后，扫罗失去了王位而且死得很惨。犹大是新约里骇人的背道个案，他被耶稣选为十二使徒之一。对亚米纽斯派人而言，若说耶稣故意挑选一位非信徒成为他的亲信和同工，或者他在选择上判断错误，这些实在都是令人难以接受。结论很清楚：当蒙拣选时，犹大是个信徒，然而犹大却出卖了耶稣，并且自我了断，显然没有再次信靠基督。这必然是背道的案例。其他还有亚拿尼亚和撒非喇（徒五：1-11）。许米乃和亚力山大，因[丢弃良心，就在真道上如同船破坏了一般]（提前一：19-20）；许米乃和腓理徒（提后二：16-18）；底马（提后四：10）；假师傅和那些跟随他们的人（彼后二：1-2）。在亚米纽斯派看来，这些人是离弃真道的真信徒，只有扭曲的推理思路，才会把这么确证的事情给敷衍过去。

要注意的是，亚米纽斯派在陈述他们观点时，采取了两个基本途径。首先，他们把焦点放在教导性的经文，这些经文清楚教导人，背道是可能的。其次，他们诉诸历史现象，指出圣经故事中某些人显然真的堕落了。虽然作者是在直接解释历史事件（比如，保罗指许米乃和亚力山大在真道上如同船破坏了一般），这些经文依然兼具教导功能。除了圣经的例子外，亚米纽斯派也从历史中提出圣经以外的案例，或从他们现在的经历，举出一些人如何一度明显的重生，但终究放弃了信仰。当然，在这些案例里，其论证的路线是根据经验而非圣经教导。

最后，亚米纽斯派人士也从实际方面，提出好些反对加尔文派恒忍观点的意见。其中之是认为加尔文派的思想与圣经中关于人类自由的观念相冲突。倘若那在基督里的人肯定会坚忍到底而不失败，那就是说他们不能够选择背道。果真如此，他们是不自由的。可是，亚米纽斯派指出，圣经描述人是自由的，因为他们常被劝勉要选择神，并且圣经明白提到，他们要为自己的行为负责。

### 3. 这个问题的解决办法 P221--228

两个相对立场观点的拥护者都有坚强的论点支持自己的立场。这两者是否都有道理？或是我们必须二者择其一呢？处理这难题的一个方法，是分别查考双方据以立论的两处主要经文——约翰福音十：27-30 节和希伯来书六：4-6 节。

耶稣在约翰福音十章：27-30 节的话乃得救确据的有力宣告。28 节尤其口气坚定：[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。]在[他们永不灭亡]这子句中，约翰用双重否定（OU ME）来配合简单过去的假设语气，这是以非常坚决的方式，宣告某件事不会在未来发生，耶稣排除他的羊会背道的任何可能性，这句话直接按字义来翻译是：[他们永不，永不灭亡。]紧跟在这样的主张后面的，是没有人能从父或耶稣手中把他们夺去（28-29）的话。总而言之，这段经文坚决否认真实的信徒会堕落的想法。

亚米纽斯派认为，希伯来书六章同样坚决地支持他们的立场。这段经文的意义似乎够清楚了：[论到那些已经蒙了光照尝过天恩的滋味，又于圣灵有分，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能的人，若是离弃真道，就不能叫他们从新懊悔了，因为他们把神的儿子重钉十字架，明明的羞辱他。]（4-6 节）这里所描写的显然是已经得救的人，他们因为放弃信仰而失去救恩。由本段经文的论题和内容复杂，好几种的解释也随之产生：

1. 作者是所想到的是那些真正得救，又失去救恩的人。我们要留意，一旦他们失去了救恩，他们将无法再得到它，这一段经文有一点是十分清楚的，就是他们无法[从新懊悔]（6 节），这是许多亚米纽斯派所忽略的。
2. 这里所讲的人从来也没重生，他们只是浅尝过真理和生命的滋味，并稍碰触过神的话；可是他们并未完全地经验这些属天的恩赐，他们实际上的确是背道了，但只是从属灵真理的边缘中背道，而不是从它的核心。
3. 这里所谈的人是真会永久被拯救的；他们并没有失丧，也就是说，他们的得救是确实的，而背道是假设的。也就是说，这个[假如]的子句并没有真的发生，作者只是在描写倘若选民堕落的话（这是不可能的），会有何种的结果。

在做仔细的研究的后，发现第二个解释难以令人接受，这里淋漓尽致的描写，尤其是[又于圣灵有分]这句话，有力地否决那种反对这里所指的是重生之人（至少在某个时刻）的观点。因此，我们必须从第一和第三的观点之间做个选择。

这段经文的主要难题部分是从[若是离弃道理]这句含意暧昧的译词所产生。它的原文是（*parapesontos*），是个副词性分词，因此，它可以有好多的解释，戴纳和曼提至少列出十种副词性分词的用法：譬如，它可表示原因、时间、许可、新县也可表示状况。最后一项对我们的讨论尤其重要。有鉴于此，P223 的一个合适的翻译可以作[若是他们堕落]。可是，它也可有其它不同的译法，包括[当他们堕落]和[因着他们堕落]。在这情况的下，它的意义必须由上下文来确定。这里上下文的主要关键是在第九节：[亲爱的弟兄们，我们虽然是这样说，却深信你们的行为强过这些，而且近乎得救]这一节或许可以被理解为 4-6 节的人是未曾真正得救的，不像希伯来书的收信人那样。然而，我们已经讨论过，这种解释存在着一个重大的困难。另一个可能性是，4-6 节和 9 节所指的是人是相同的，他们都是真实得救却又可能堕落的人。4-6 节宣示，倘若他们真堕落，他们的景况将会如何，不过 9 节却说他们将不会跌倒。他们可能会堕落，但他们不会如此！他们坚持到底这事实，就证明了这点，希伯来书的作者知道他的读得不会堕落；他深信前面等着他们的，是更美善的事，就是随着救恩而来的事。他谈及他们过往的工作与爱心（10 节），又勉励他们要持之以恒（11 节）。因此，本段经文所提供的读息似乎表明作者想到的是可能堕落，却不会堕落的真实信徒。

现在我们可以将约翰福音十章和希伯来书六章连贯起来。虽然希伯来书六章说真信徒[可能]

堕落，约翰十章却说他们[不会] (WILL NOT)。在逻辑了，背道是可能发生，但是它不会发生在信徒身上。虽然他们可能离弃信仰而导致希伯来书六章所描述的情形，神的恩典却保护他们免于背道。神达此一目的之途径，不是使信徒不可能堕落，而是确保他们不会这样做。我们所强调的[可能][不会]并非琐碎无聊的事。它保存了个人的自由。信徒是能够放弃他们的信仰，可是他们会自由的抉择不这么做。

这时候或许会有人问：倘若救恩是确定及恒久的，那么给信徒的警戒命令有何作用？答案是，这是神用以确保信徒不会堕落的途径。比方说，假如父亲怕孩子会跑到马路上被车撞到，父母要避免这事，方法之一是在庭院四周围起篱笆。这可以阻止孩子离开院子，可是，这也会使孩子失去自由。不管孩子如何努力，总是无法走出院子。这就某些人对于恒忍的看法。另一个可能性，是做父母的教导和训练孩童。告诉他关于到路上玩的危险，以及谨慎的重要。这就是我们所讨论的保障的性质。这不是说神挪除此一选择权，叫人根本不可能背道。相反的，他使用各种恩典的方法，包括圣经里的警告，来激励我们持续委身于他。正因他使我们能持守自己的信仰。恒忍这个字要比保守更好。

可是，关于圣经里面一些实际背道的例子又如何呢？当经过仔细的查考之后，这些案例就显得不如乍看之下那么的有说服力。譬如彼得的情形，应该说是退后而不是背道。彼得否认主是出于一时的软弱；它并不是故意背叛，他的行动并没有永久性。在另一方面，要将扫罗王的情况归类就较困难，因为他活在旧的时代。对犹大而言，早就有证据显示他并未重生，特别关于他的偷窃行为（约十二：6）。至于许米乃和腓理徒，[他们偏离了真道，说复活的事已过]（提二：17-18）。并没有任何证据指出，他们曾经是衷心地拥护这真理，或是将之视为他们内在生命的一部分。事实上，其后的经文与之相反，乃是针对真实信徒而言：[然而神的坚固的根基立住了，上面有这印记说，主认识谁是他的人，又说，凡称呼主名的人，总要离开不义。]（19节）。提前一：19-20节所提到的许米乃和亚力山大的很难解释，因为我们无法准确知道保罗所言[交给撒旦，使他们受责罚，就不再谤渎了。]是指什么。正如提后二：17-18节，这句话应当参照保罗在提前一：6节所表达的意思，那里谈到讲虚浮话语的人。保罗既然讲他们不晓得自己说的是什么，暗示了他们并不是真信徒。提前一：6-7似于19-20节，后者提到许米乃和亚历山大，加上提前一：6以及提到许米乃和腓理徒的经文（提后二：18），都用了的一关键词（[偏离]真道）证明这两个情况是类似的。许米乃和亚力山大是因离弃了真道而被管教的信徒，或者他们是挂名的信徒，被赶出教会，至于亚米纽斯派提到的其他名字如底马，并没有足够的证据能证明他们是堕落的真实信徒。

引当代的人物为例，臆测他们曾经是真信徒，但却堕落了，更不可靠。这其中的困难是，我们也可举出一些例子来，有人自己见证说他们从来不是真正的基督徒，但却有人认为他们是。再者，我们必须谨慎地把一时的退后（如彼得）和真正放弃信仰的个案加以区别。要是有人似乎失去了信心，我们必须问一个问题，[他在灵性上是否死了？]此外，我们当注意，圣经并不判定那外表上承认信仰的人等同于真的得到重生。耶稣曾警告，会有假先知出来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼（太七：15）。要凭他们的果子，而不是口头的宣称来分辨他们（16-20节。）在审判的日子，这等人将会称呼他[主啊、主啊、]并声称有说预言、赶鬼、以及奉他的名行许多异能（22节）。这声声明或许是真的。然而，进天国并不是这些人，而是那些遵行天父旨意的人（21节）。耶稣对这些假信徒的最后一句话是，[我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去罢。]（23节）。撒种的比喻（太十三：1—9，18-23）是另一个看来真实的信仰，却与实际状况大有出入的例证。它可能只是肤浅和暂时的反应：[撒在石头地上的，就是人听了道，当下欢喜领受，只因心里没有根，不过是暂时的，乃至为道



遭了患难，或是受了逼迫，立刻就跌倒了。撒在荆棘里的，就是人听了道，后来有世上的思虑，钱财的迷惑，把道挤住了，不能结实。】（20-22）。根据耶稣在马太福音七章：16-20节所说的，似乎只有那些真正重生的人才是结实的人。不管三十倍，六十倍或百倍（太十三：23）。同样地，耶稣谈及末世之事的时候声明，忍耐是无休止信徒的记号：【只因不法的事增多，许多人的爱心才渐渐冷淡了，惟有忍耐到底的，必然得救。】太二十四：12-13；参太十：22；可十三：13）。最后，我们注意到，耶稣从来不以为犹大已经重生。因为耶稣对于彼得信仰告白：【主啊，你有永生之道，我们还归从谁呢。我们已经信了，又知道你是神的圣者（约六：68-69）】的回答是，【我不是拣选了你们十二门徒么，但你们中间有一个是魔鬼。】（70节）犹大虽不是信徒，但他在救赎计划中举足轻重。从以上的讨论，我们可以清楚得知，在耶稣的观点里，并不是所有看起来是信徒的都是真信徒。我们的结论是，那些似乎是堕落的人，从起初就未曾重生。

如此来看，恒忍的教义实际含意，就是信徒可以确信他们的救恩是永恒的，没有任何事情可使他们与神的爱隔绝。因此，他们可欢然期待永生的到来，他们根本不需要忧虑会有什么事或什么人，能阻止他们得到神的应许，而他们正殷切期待的至高福气。可是，另一方面，我们对恒忍的教义的理解，并不允许信徒因而怠惰懒散。倘若有人这么想：【现在我既然是个基督徒，只要我喜欢，什么都可以】。他是否真的归正重生就很值得怀疑。真实的信心是会结出圣灵的果子。救恩的确据，也就是一个人主观上确信自己是个基督徒，在于圣灵赐下证据，显明他在信徒的生命中运行。而圣灵在哪里工作，使人确知自己对基督的委身是真实的，哪里就会有从圣灵应许而来的确据，知道神会使基督徒坚守这层关系，也没有任何事能使真信徒与神的爱隔绝。

## 二. 得荣耀 P228—236

救恩的最后阶段称之为称得荣耀。保罗说，因为【预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样……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。】（罗八：29-30）得荣耀是救赎论和末世论交会之处，因它超越今生，仰望来世。这论题在标准的神学课程里面，罕有讨论，在讲坛上就更少了。然而，它具有更大的实践意义，因它使信徒振奋，又坚固他们的盼望。

得荣耀是多面向的。它牵涉到个人和集体的末世论。它使信徒的属灵本质得以完美，这发生于基督徒离世时，也就是与神同在的时候。它也涵盖所有信徒的身体变为完美，这发生于基督的再来，信徒复活的时候。得荣耀甚至涵盖一切被造之物。（罗八：18-25）

### 1. [荣耀]的意义 P229—231

欲明白得荣耀的教义，我们须先知道[荣耀]的意义，这字被用以翻译好几个圣经词汇。其中的一是希伯来文（KABOD）。它指一个可察觉的属性，一个人展示自己的光彩、财富和荣华。用来描写神的时候，是指他整个属性的伟大，而限于某单一属神而已。诗篇二四：7-10节叙述神乃荣耀的神。身为君王的神，有万军为服侍，有无限的光辉和荣美为装饰。

在新约，希腊文（DOXA）的意思是指明亮、壮丽、威严和声誉。在此，我们发觉归给耶稣



基督的荣耀,就像在旧约归给神的荣耀一样,耶稣祷告你父会荣耀他正如他已荣耀父一样(约十七: 1-5)。特别是在基督复活后,人看到了他的荣耀。彼得宣称,当父叫耶稣从死里复活时,神就荣耀了犹太人的拒绝的基督(徒三: 13-15)。同样的,彼得在前书中写道:[你们也因着他,信那叫他死里复活,又给他荣耀的神,叫你们的信心,和盼望,都在于神。](彼前三: 21),保罗断言,[基督藉着父的荣耀,从死里复活](罗六: 4);他也提及基督荣耀的身体(腓三: 21)在基督的高升之中,保罗也看见基督的荣耀——他[被接在荣耀里](提前三: 16),此外,使徒们也传扬那坐在父神右边的基督(徒二: 33; 五: 31)

基督再来时,也是他显荣耀的时候。耶稣对他荣耀的再来,有生动的描绘:[他们要看见人子,有能力,有大荣耀,驾着天上的云降临。](太二四: 30);[当人子在他荣耀里,同着众天使降临的时候,要坐在他荣耀的宝座上。]耶稣的大祭司祷告所求之一,就是叫他的门徒看见他将来的荣耀:[父啊,我在那里,愿你所赐给我的人,也同我在那里,叫他们看见你所赐给我的荣耀,因为创立世界以前,你已经爱了我](约十七: 24),保罗也说[等候所盼望的福,并等候至大的神,和我们救主耶稣基督荣耀显见。](多二: 13)

不论新、旧约,都以神的荣耀在末世的彰显作为信徒之盼望和目标。旧约最清楚的经文是诗篇七十三: 24 节:[你要以你的训词引导我,以后必接我到荣耀里。]这将来福份的应许,是神回复诗人因恶人得享安逸与财富而生之埋怨与沮丧。同样,新约指出将来的荣耀远超过现今义人所受的苦。保罗在罗八: 18 节写道:[我想现在的苦楚,若比起将来要显于我们的荣耀,就不足介意了。]在哥林多后书四: 17 节也讲了类似的话:[我们这至暂至轻的苦楚,要为我们成就极重无比永远的荣耀。]彼得也把现世的苦楚和来世荣耀的启示互相连接。身为[基督受苦的见证,同享后来所要显现的荣耀的。](彼前五: 1)他劝那与他同作长老的,要牧养群羊,叫[到了牧长显现的时候,你们必得那永不衰残的冠冕。](彼前五: 1, 4)

## 2. 信徒的得荣耀 P231--236

重要的是,要知道不仅基督,连所有的信徒都会得荣耀。新约对基督教未来救恩的层面,有好几方面的描写。保罗说,[我们这有圣灵初结果子的,也是自己心里叹息,等候着儿子的名份,乃是我们的身体得赎]。(罗八: 23)。这是救恩过程的最后阶段,是圣灵所保证的产业:[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,既然信他,就受了所应许的圣灵为印记,这圣灵是我们得基业的凭据,直等到神了民被赎,使他的荣耀得着称赞。](弗一: 13-14)。彼得也提到一份产业:[愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神,他曾照自己的大怜悯,藉耶稣基督从死里复活,重生了我们,叫我们有活泼的盼望,可以得着不会朽坏,不能玷污,不能衰残,为你们在留在天上的基业。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)。此外,新约也应许,在审判的时候,救恩可免去神的忿忿:[现在我们既靠着他的血称义,就更藉着他免去神的忿忿。因为我们作仇敌的时候,且藉着神儿子的死,得与神和好,既已和好,就更要因他的生得救了。](罗五: 9-10)。简言之,信徒可期待一个更为伟大的经历,这经历有许多不同的特点,例如被神立为子嗣,身体得赎,有圣灵作凭据的产业,免去神的忿忿。

可是,信徒的得荣耀究竟包含了什么?:其中之一,是信徒得着完全和最终的状态。悔改时所得着称义会在将来显明,这就是上述的罗马书五章: 9-10 节意思。在八章,保罗想到未来的审判,且质疑谁能控告神的所拣选的;结果是无人能够,因为基督已为我们死,并且现今正为我们代求(33-34)。不论是现在的事,是将来的事,都不能叫我们与神的爱隔绝

(38-39)。这审判就是信徒称义地位的最后宣告。(太二五：31-46)。正如一位整装待发的学生，胸有成竹地面对考试，基督徒看待最后审判的心态，不是充满忧虑，而是充满期望，因知道结果是正面的。

在得荣耀时，信徒同样将会经历道德和属灵的完全。有好些经文提及这个以重生为起始点，在成圣中继续的过程，将在未来达到完全。歌罗西书一章：22 节直截了当地说：[但如今他（神）藉着基督的肉身受死，叫你们与自己和好，都成了圣洁，没有瑕疵，无可责备，把你们引到自己面前。]在以弗所书一章：4 节和犹大书：24 节可以看到将来不再有瑕疵以及免于定罪的观念。同样的观念出现在哥林多前书一章：8 节。保罗为腓立比信徒祈求[要你们的爱心，在知识和各样见识上，多而又多。使你们能分别是非，作诚实无过的，直到基督的日子。并靠着耶稣基督结满了仁义的果子，叫荣耀称赞归与神。]（腓一：9-11）。我们的道德与属灵生命得以完全，部分原因在于不再有试探，因为罪源、邪恶和试探已完全被制服了。（启二十：7-10）

将来的荣耀也会带来完全的知识面。保罗在哥林多前书十三章：12 节拿我们现有不完全的知识与那将来完全的作对比：[我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限。到那里就全知道，如同主知道一样。]我们现在有限知识到了将来，必由完全的知识所取代。我们的知识必加增，因我们看见了主；我们不再满足于阅读一起由那些认识他地上服事的人所写下的记载。正如约翰所说，[亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明，但我们知道主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。]（约壹三：2）

上面所描述的，或许可称之为灵魂得荣耀（就是人本性的属灵层面）。身体（物质层面）在将来也会得荣耀，这发生于信徒复活之时，当基督二次降临之际，凡在主里死了的人将要复活；并且他们将与活着的信徒，一起被改变。有三处的经文特别强调信徒身体所发生的改变。保罗有腓立比书三章：20-21 节说，[我们却是天上的国民，并且等候救主，就是主耶稣基督，从天降临。他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，和他自己荣耀的身体相似。][相似]意指我们的身体和基督的身体在[形式上相似]。保罗在哥林多后书五章：1-5 所描绘的我们将来的身体，是具有永恒性质的身体，不是人手所造的，乃是从神而来的。它是我们属天的居所，这必死的被生命吞灭了（4 节）。保罗把我们现有的身体和将来的身体加以比较（林前十五：38-50）

1. 现有的身体是会朽坏，受制于疾病和死亡；复活的身体是不朽的，免于疾病和衰残。
2. 现有的身体是栽种在卑贱中，复活的身体是荣耀的。
3. 现有的身体是软弱的；复活的身体是有能力的。
4. 现有的身体是属肉体的；复活的身体是属灵的。

保罗指出，基督再来时所产生的巨大改变是瞬时的：[我如今把一件奥秘的事告诉你们，我们不是要睡觉，乃是都要改变，就是在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候。因号筒要响，死人要复活成为不朽的，我们也要改变。]（林后十五：51-52）蓝姆注解道：[简言之，复活身体所拥有的四个积极属性或许等于身体得荣耀。得荣耀不是一个过程，不是增长，而是在末世时突然发生的一件事。]

最后，我们当留意信徒得荣耀与万物更新之间的关系，正因人是受造的一部分，他的犯罪和

堕落影响了他自己以及整个创造(创三: 14-19)。万物现在正服在虚空之下(罗八: 18—25)。然而, 保罗却告诉我们, 但[受造之物仍然指望脱离败坏的辖制, 得享神儿女自由荣耀。](21节)。启示录二十一章: 1-2 节更深入地描绘这种改变的性质: [我又看见一个新天新地。因为先前的天地已经过去, 海也不再有了。我又看见圣城新耶路撒冷由神那里从天而降, 预备好了, 就如新妇妆饰整齐, 等候丈夫。]就在那时, 神将宣告, [看哪, 我将一切都更新了](5节)。人本来的居所, 是快乐无比的伊甸园; 他最终的居所也是完美无瑕的新耶路撒冷。人所得的荣耀的一部分, 就是神赐人完美的居所环境。它会是完美的, 因为有神的荣耀同在。

在现今的生命中, 信徒有时会受苦和叹息, 因为感受到自己的欠缺。然而, 他们有一个笃定的盼望。这恒忍的教义担保他们永远不会失去自己所拥有的救恩。而得荣耀的教义却应许一个更美好的将来, 我们将会达成神为我们定的旨意。得荣耀有部分会跟死亡以及超越今生的限制一起发生; 另一部分是发生在基督的再来之时。可以确定, 从那时起我们将得以完美无瑕。

在您里面, 我得完全!非我功劳,  
亲爱之主, 容我立在, 您的地位;  
您的宝血, 为我赎罪,  
今在您里, 我得完全  
啊, 得以称义! 福哉之思!  
且, 得以成圣! 救恩之赐!  
您的宝血, 为我赎罪,  
而我将来, 必得荣回!

(James M.Gray)

#### 讨论问题:

1. 为什么恒忍对信徒的信心极其重要?
2. 该如何调解加尔文与亚米纽斯对恒忍的不同理解?
3. 得荣耀教义有何意义
4. 得荣耀如何提振信徒的希望, 勇气与喜悦?

## 第四十九章：救恩的方法和范围

本章目标：

1. 查验当前三种神学对救恩管道所持的观点：解放神学，圣礼主义以及福音派
2. 评估解放神学以及圣礼主义探索救恩管道所采取之途径是否有效。
3. 证明福音派之途径的有效性。
4. 评估普救主义的立场
5. 以费瑞的思想为代表查验普救主义
6. 以圣经为基础回应普救主义的途径。

本章摘要：在结束对救恩的讨论之前，还有两个议题要探讨。首先是，获得救恩的管道。对此有三个神学观点。解放神学，圣礼主义以及福音派。其次是，救恩的范围。普救主义宣称至了末了所有人都会得救。圣经的教导驳斥普救主义的说法。

本章大纲：

### 一．救恩之方法的观点

1. 解放神学的观点
2. 圣礼主义的观点
3. 福音派的观点

### 二．救恩的范围

1. 普救主义的种类
2. 普救主义的评估

谈到救恩时，还有两个重要的层面需加以讨论。首先，是救恩如何产生功效或被取得；其次，是关于救恩的范围——是否所有的人都会得救？

#### 一．救恩之方法的观点 P241--255

对获得救恩管道所持之观点，大部分取决对救恩本质的了解，可是，即使在那些对救恩本质存有共识的人，对救恩管道的观点还是有所差异。

##### 1. 解放神学的观点 P241—244

欲了解解放神学的救恩管道观念，必须先看看它对神学本质的观点。顾提雷斯在副标题为《历史、政治、和救恩》的《解放神学》一书中，特别指出，神学本质的基本观点已产生彻底的改变。最初，神学只不过是对圣经的默想；其宗旨为智慧和属灵上的增进。然后，神学渐渐被视为理性知识，是对基督教信仰内容的一种系统化和批判性反省。不过，最近对于信仰的认识有了大幅的修改。信仰不再被当作是对真理的坚持，而是一个人把自己完全委身于他人。爱是基督徒生活和神学的中心。灵性不再是修道式的默想，而是入世的活动，强调生活的世俗层面。

顾提雷斯定义救恩为三个层次的解放。第一个层次的解放，是关于[被压制的人民和社会阶层的渴望，强调经济、社会和政治过程中的冲突，这些就是使得他们与富有国家及压迫阶级产生磨擦的所在。]顾提雷斯极力反对认为在资本主义架构内的自然发展将解决世界难题的确看法。第二个层次，是关于人承担起[本身命运之自觉责任。]第三个层次，是救主基督将人从罪中解放出来。

顾提雷斯认为救恩本质上是末世性的。然而，他并不在意是否有某种今生到来世的解脱。他倒是关切揭开将来的历史。所迈向的目标，不是从历史逃脱，而是在未来的历史中实现基本的理想。进一步来看，虽然解放神学家很认真地看待基督教信息和圣经中的末世层面，我们不可就此假设，他对末世论的兴趣，意味着他们的基本方法就是将圣经信息运用于历史实境。他们的途径恰恰反向而行——要从他们的现实经历走向神学。这就是史坎都所说的[释经圈]他们的现实经历，导致解放神学家质疑当道的意识形态，接着质疑这些意识形态背后的神学假设，最后，质疑这些假设赖以成立的释经法；结果就产生了新的释经学。解放神学家拒绝西方正统神学的说法，因为这与他们的人生经历不相符，而不是因为释经学的新发展。

什么能够带来极需的经济解放？有一个建议方案逐渐成形。那就是基本上属于资本家的架构下工作，也许会使得穷人的状况得到改善。然而，顾提雷斯认为这是种软弱途径。无法从既存的体制内推动改革。他反而认为：[只有激进的突破现状，也就是剧烈的改变私有财产体系，获得被剥削阶级力量的支持，以及一场断绝这种依赖的社会革命才能够带来一个新世界，一个社会主义的社会——至少这样的社会才有可能诞生。]

从强调现今体制的改革，可以明显看出解放神学把救恩看作是所有人的得解放，救恩涵盖了经济，政治和种族的平等，而且是彻底的人人平等。神藉由好些手段，来达成这方面的努力，而不仅是教会和宗教的事务。事实上，救恩基本上是透过政治的过程而发生效力，甚至有时候要诉诸革命和暴力。

在评估解放神学的救恩观时，大家必须承认，在这三个层次的解放中，顾提雷斯认为最基本的层次是，基督使我们脱离罪而得到自由。可是，他们实际上所强调的，似乎特别针对经济和政治方面。毫无疑问，神当然关注生命的这些方面，当读到小先知书时（例如阿摩司书），就看得出来。可是，我们必须严肃地质疑，这些方面是否有如解放神学家所说的那般重要。相反的，圣经中的重大议题，乃是我们受罪的捆绑，以及罪所导致人与神之间的隔离和疏远。甚至连出埃及，也就是以色列人从埃及人手中得释放，基本上也不是一个政治事件。其实，倘若我们仔细查考这段圣经故事，会发现出埃及记的主要目的，是神要与以色列建立一层特别的关系，使他们能享受他为其独特的子民所存留的属灵福气。政治自由，经济自足，及身体健康虽然有其重要性，但是和属灵前景相比，就属次要了。这就是耶稣以下谈话的含意：[若是你的右眼叫你跌倒，就剜出来丢掉。宁可失去百体中的一体，不叫全身丢在地狱里。若是右手叫你跌倒，就砍下来丢掉，宁可失去百体中的一体，不叫全身下入地狱。]（太五：29-30）。倘若我们的解析是正确的，解放神学的弱点，不是在于它所说的，而是在于它没说的，新约清楚地指出什么是救恩基本因素，而他们在这方面所说的，似乎不足够。

对于解放神学所主张，遭剥削蹂躏的人们可以用暴力来革命，我们也须稍做评注。很显然的，这个立场似乎是与耶稣所说的一些话相冲突，譬如他教人转另一边脸给人打（太五：39；路六：29）和爱仇敌（太五：44；27，35）。虽然在某些场合使用武力可能说得通（例如：为公义而战），可是，解放神学家并没有为在当前状况下，为何可以使用武力提出充分的证据。

## 2. 圣礼主义的观点 P244—249

救恩方法的第二个主要观点，是认为救恩乃透过教会的圣礼而传递与领受。对此一观点表达最清晰与最完整的当属传统罗马天主教。包乐一针见血的总结：罪人因信称义…通常不仅是一种纯内在和看不见的过程，或一系列的行动，而是需要耶稣基督所设立的外在记号为工具，这记号若不是赐下恩典，就是增添恩典。这些看得见的恩典管道称之为圣礼。

在这简短的陈述里，指出圣礼的几个重要特徵。为要使罪人得称为义，这些行动是必须的。称义，不仅是内在而不可见的事件（纯灵性的事件），它也需要且倚赖特别的外在仪式，这些仪式是恩典的实际管道，它们象征个人内在发生的变化。然而，他们不仅是象征而已，它们也实际地促成或传递恩典，换言之，它们是带着实效的记号。

在天主教的理解里，圣礼必须具备三个要素：看得见的记号，看不见的恩典，和神圣的制度。看得见的符号包含两个部分：某种物质（例如：浸礼的水）和一句宣告。所有的圣礼都带来成圣的恩典；也就是说，它们使一个人成为公义和圣洁，乃是更正教所谓称义与成圣的结合。

圣礼具有实效是最重要的一个观念。在天特大会作成裁定的期间，更正教的改教家认为圣礼只不过是：[为了激发信心而设计的劝勉]（路德），[神应许的信实表徵。]（加尔文）。或者：[是基督徒认信的记号——是忠心信主者证实他们是属于耶稣基督的教会]（慈运理）大会在谴责改教家的立场时，阐明其立场：对于所有不阻拦恩典的人而言，圣礼是恩典的管道。

天特大会立场的拥护者辩称，圣经证明在圣礼的记号和恩典之间，有极其重要的因果关系，最明显的例子是约三：5：[人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。]他们主张，水是重生的工具因素，包乐说，[因此，人在灵里的重生主要是靠着圣灵，藉着水为媒介，于是浸礼所用的水成为称义的导因。]还有其他的经文，被用来指浸礼的水能洁净人的罪，如使徒行传二：38；二二：16；弗五：26；多三：5；此外，他们也根据几处经文认为，其他的圣礼也一样有实效：坚信礼（徒八：17）；圣餐（约六：56-58）；告解（约二十：22-23）；临终膏礼（雅五：14-16）；神职（提后一：6）。此外，教父的见证也被引用来支持圣礼是恩典管道的观点。

在传统的天主教观点中，圣礼是有实效的（从已完成的工作而来）。这句话是在第十三世纪首次被提出，而在天特大会中正式被采纳。它指出，恩典的加给是基于行动本身，不是靠司祭或领受者的功德。当然，必须要有一位司祭来主持圣礼，而领受者必须在道德上作好准备。事实上，所赐下恩典的多寡，端赖领受者的素质和合作。然而，这些并不是圣礼有实效的因素，圣礼本身就是赐下恩典的充分原因。

有些时候，天主教的立场显得互相矛盾。一方面，有说圣礼产生果效是[与领受者无关的]，另一方面，如果要圣礼产生[称义所要求的完全果效]，则需要道德上的准备。然而，这所谓道德上的准备，只不过是除去[过去任何与可敬的圣礼特性相悖的不良性情。]。因此，圣礼的实际果效并不依靠领受者的功劳，支持这论点的神学理由之一，是为了施行婴孩洗礼，显然在其中，受洗者不可能有任何的功劳，甚至活泼的信心。



我们已经指出，必须有一位适当的主礼人，除了一些不寻常的状况外，惟有那些被按立的人才能主持圣礼，也就是说，那些承受圣职的人。正如我们所看过的，圣礼的有效性并非基于个人道德上的资格或者是司祭的正统性。但是，必须有遵行圣礼的意愿。这不一定要是自觉的意愿，倘若某司祭在主持圣礼时心不在焉，这圣礼的执行仍然是有效的。这是虚拟的意愿（相对于实际的意愿），另一方面，假若一位祭司在游泳时，开玩笑地把水泼在别人身上，并不是浸礼，因它不是怀着浸礼的意愿进行的。

这一切林林总总所说的，就是救恩依附于教会。首先，因为天主教声称，圣礼，是基督托付给教会的，是救恩所附的条件。其次，因为要有一位被教会所按立的合格主礼者。这种观点的精髓在于，圣礼使救恩得以生效，它们是带来救恩的管道，倘若我们渴望得到救恩，就必须领受圣礼。

传统天主教的鲜明立场，有好几方面的弱点。在谈及浸礼和圣餐时，我们将会指出其中一些弱点。然而，我们要在此指出，传统天主教对各个相关经文的解释，是没有什么根据的。这些解释，好一点的是破绽重重，糟糕的则是胡思乱想。可以确定的是，正统罗马天主教并不接受我们所主张，圣经是神圣真理的唯一权威。它反而安置了两个相等的权威，就是圣经和使徒不成文的传统，而由教会所保存，解释和阐明。然而，关于圣礼这类的基本问题，他们的教导以这两个权威为基础，是不该有矛盾之处。在圣经中我们却无法找到有关圣礼客观效力的清楚教导，因此，这显然表示出重大的意义。再者，神职或教牧人员是否具有独特的地位，也缺乏清楚的圣经教导。其实，一些例如希伯来九章经文的教导，似乎跟这点相冲突。

此外，受礼者的素质和恩典的赐下有关的看法，也产生一些问题。圣礼主义者，为了避免被人指控把圣礼当作有神奇效力，好像它们本身就有一种自发的效力，所以他们强调虽然圣礼的效力是客观的，能赐下所需要的恩典，但是，领受者必须具备某些素质。领受者必须除去所有的阻碍，以得着神的恩典。换句话说，若非领受者拒绝或抵挡的话，圣礼必会有效力。这使得信心，甚至得救的信心，都变得相当消极，充其量只不过是理智上的默许。可是，那叫人领受神恩典的信心要积极得多了。譬如，雅各书二：18-26节告诉我们，信心倘若只是思想上的赞同，而没有相称的行为是死的。此外，在使徒行传里面，使徒们所讲求的信心，显然是积极的。他们恳请人以积极的信心抓住神的应许，并全然委身于他。

### 3. 福音派的观点 P249--255

按照福音派的神学架构，什么是救恩的方法，或者更广泛地说，什么是恩典的方法？在某个程度上，我们在探讨解放神学和圣礼主义的观点时，已经解释了福音派的观点。可是，我们必须从积极的宣示性角度来谈福音派的立场。

按福音派的观点，神的话语在整个救恩的事上，扮演着不可或缺的角色。保罗在罗马书提到人远离基督的困境。他们没有义；他们是完全不配得着他的恩典和救恩（三：9-20）。既然如此，他们如何得救呢？他们是靠呼求主名得救（罗十：13）然而，要他们呼求，他们必须先信，但如果他们未听见则不能相信；因此，必须要有人告诉他们或传好消息给他们（14-15节）。保罗也写信告诉提摩太，神话语的重要。提摩太自小就明白的圣经[能使你因信基督耶稣有得救的智慧。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，叫属神的人得以完全。预备行各样的善事。]（提后三：15-17）。彼得也述及神话语的工具性角色：[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，是藉着神活

泼常存的道……惟有主的道是永存的。所传给你们的福音就是这道。]（彼前一：23，25）。大卫在诗篇推崇神的律法的美善和价值：它能苏醒人心（7节）；使人有智慧，能明亮人的眼目（7节；8节）；它警戒人，免得犯错（11节）

有好些用来描绘神话语的性质与功能的图像，它像能打碎磐石的大锤（耶二三：29）；如镜令人看清楚自己的面目（雅一：23，25），如种子使人得生命（路八：11，彼前一：23），如雨滋润地土（赛五十五：10-11）。它是食物：婴儿所吃的奶（林前三：1-2；来五：12-13）；成熟人所吃的饭（林前三：2；来五：12-13）；和所有人所吃的蜜糖（诗十九：10）。神的话有如金银（诗一一九：72），灯（诗一一九：104；箴言六：23；彼后一：19），如两刃的剑，能辩明人心的思念（来四：12），如火催逼信徒开口传讲（耶二十：9）。这些图像生动地告诉我们，神的话带有大能，能在人的生命中成就大事。然而，圣灵不是运用圣经而已，他也以神的道产生属灵的变化。

神的话语不仅是基督徒生命开端的管道，其后的成长也如此。所以，耶稣告诉门徒，藉着他向他们所说的话，他们已经洁净了（约十五：3）。他也祈求父用真理洁净他们，这真理就是天父的话（约十七：17）。耶和華告诉约书亚，律法书是叫他能过诚实正直生活的方法：[这律法书不可离开你的口，总要昼夜思想，好使你谨守遵行这书上所写的一切话，如此你的道路就可以亨通，凡事顺利。]（书一：8）。神的话语引导我们的脚步（诗一一九：105）。并在我们进行属灵战争时，保护我们（弗六：17）

我们已经看到，神的话语，不论是诵读或是传讲的，是神告示我们在基督里的救恩之方法；而信心就是我们接受这救恩的方法。保罗在以弗所书二章：8-9节清楚的描述：[你们得救是本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是神所赐的，也不是出于行为，免得有人自夸。]从罗马书一章：16-17节可清楚看出，神的话语和信心是救恩的方法：[我不以福时为耻，这福音本是神的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希腊人。因为神的义，正在这福音上显明出来，这义是本于信，以致于信。如经上所记，[义人必因信得生]。信心的必要在罗马书三章：25节也有提到：[神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信。]保罗确信，不论是犹太人，外邦人，万民的得救之道只有一个：[所以我们看定了，人称是因着信，不在乎遵行律法，难道神只作犹太人的神么，不也是作外邦人的神么，是的，也作外邦人的神。神既是一位，他就要因信称那受割礼的为义，也要因信称那未受割礼的为义。]（28-30节）。甚至亚伯拉罕，也是因信被称为义：[亚伯拉罕信神，这就算为他的义]（雅四：3；参：9节，12节）

倘若以上所说都正确，那么救恩就不是靠行为了。一个人在神面前被称为义，不是因为做了善事，而是因为信。可是，有些经文似乎是说，人若要得救，必须要有好行为，这是什么意思呢？如马太福音二五：31-46节，路七：36-50；十八：18-26。当我们解释它们的时候，必须记住刚刚查考过的那些经文里面的明白教导。

问题最大的当属马太福音二十五章：31-46节，其中似乎主张，我们将来的命运，端赖我们有否向人施恩惠和怜恤。可是，其中有一点必须加以留意。对他人所行的善事，并非审判时的真正依据。因为这些工作，被认为（或不被认为）是作在耶稣身上的（40，45节）。因此，不是一个人跟他的关系，而是他跟主的关系，才是审判的依据。问题是：倘若做在他人身上的善事并非审判的依据，那为何要讨论它们呢？欲回答此这题，我们必须从更广泛的救赎教义来看马太福音二十五章：31-46节。请留意，这两群人的证据被提出来时，他们是何等惊

讶（37-39，44 节）。他们未曾想过，做在别人身上的善事，是显示了他们与主的关系。甚至于那些行善的人，当他们的善行被提出来，作为证据时，也是惊讶不已。的确，善行不是善功，然而它们是我们与主耶稣之关系的证据，也证明了他的恩典施行在我们身上。布唐纳评论道：这比喻的宗旨是要告诉我们，我们将会按信心的果子被审判，虽然，当我们从更广的上下文来看，信心的果子同时也是恩典在我们里面的工作。它们是已浇灌给我们恩典之证据与结果。我们将按我们的行为受审，但是，我们的得救却不受行为的影响。如果我们要不偏不倚地看待白白救恩的奥秘，则必须肯定这两方面。最后的审判，是要证实称义的有效性，这称义已经在基督耶稣里完成。

因此，明白这段经文的关键，是要谨记它乃关乎最后的审判，而不是关乎我们的救恩。向他人所行的善行，代表着随救恩而来的结果，而不是得救的必要条件。

在路加福音七章：36-50 节，记载了一个淫妇用泪水洗耶稣的脚，再用头发擦，然后亲它膏它。耶稣阐释了这妇人所做的，并宣称她的爱是大的，随即宣告她的罪已蒙赦免（44-58）。这似乎显示，她的罪得赦是因着她的行动与爱心。不过，耶稣对妇人的临别赠言非常引人深省：[你的信救了你，平平安安的回去吧。]（50 节）

路加福音十八章：18-30 节（参太十九：16-30；可十：17-31）所记载的少年官，似乎告诉我们，救恩是靠行为的。对于这问题，[我该作什么事，才可以承受永生？]耶稣的回答是：[要变卖你一切所有的，分给穷人，就必有财产在天上。你还要来跟从我。]（路十八：22）。可是，很重要的，紧跟着这一段话，耶稣说：[我实实在在告诉你们，凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。]（17 节）。由此看来，婴孩般的信心才是救恩的依据；是否愿意放下所有，只不过是考验一个人有无信心罢了。

最后，在仔细研究雅各书二章：18-26 节之后会发现，本文非指行为可代替信心，而是证明了信心。使徒说：[你将你没有行为的信心指给我看，我便藉着我的行为，将我的信心指给你看。]（18 节）。雅各并不否认，我们是因信称义的。其实，他在文中所说的是，信心没有行为不是真实的信心；它是死的（20 节）。真实的信心必带来行为。信心与行为是不能拆开的。因此雅各写道：[我们的祖宗亚伯拉罕，把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义么。可见信心是与他的行为并行，而且信心因着行为才得成全。这就应能经上所说，[亚伯拉罕信神，这就算为他的义。]他又得称为神的朋友。]重要的是，就像在罗马书四章：3 节和加三：6 所提到的，雅各在此引用了因信得救的典型经文——创十五：6。当雅各说亚伯拉罕所做的应验了圣经所说的，显然是把行为和因信称义连在一起；行为乃是信心的应验与完成。

我们的结论是，当我们了解这些经文的脉络，以及它们与因信称义经文的关系，可以得知上述的四段经文并非指行为是得救的方法，它们反而是教导，真正的信心会产生行为的印证。没有行为的信心不是真信心。相反的，不是由信心和与基督的关系而来的行为，在审判时，将不会有任何作用。耶稣在马太福音七章：22-23 节表明这一点，在那日有许多人会向他说，[主啊！主啊！我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能么？]假设这些声明都是真的，耶稣的回答却是，[我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧。]。正因他们的善行非由信心和委身而生，耶稣并没有把这些人算在遵行天父旨意的人里。（21 节）

## 二. 救恩的范围 P255--

现在我们要来谈谁会得救的题目，特别是否所有人都得救呢？教会在其历史中的一贯立场是，虽然有些人或说许多人会得救，有一些则不会。教会采取这立场，不是它不愿见到万人得救，而是因为相信圣经清楚的陈述，一些人将会失丧。然而，在教会中不时有人提出相反的意见，就是所有的人都会得救。这个立场被称为普救主义（**Universalism**），在美国就有这样的宗派，叫作普救派（它后来与神格唯一论者合并）。当然，并非所有的普救主义者都是这宗派的会友。

### 1. 普救主义的种类 P225—259

普救主义的历史悠久，俄利根也许是首先提倡这思想的人。照他推断，圣经所说的恶人，并不会受到神施行在他们身上的某种永久的外在苦难，而是一种暂时性的内在苦楚，这是因感觉到与神隔绝而产生的。它的目的是要炼净。这个目的不需要永刑就可以达到。故此，恶人的刑罚将会终止，而万物将回归原状。这个就是所谓俄利根的[复原论]（**apokatastasis**）。

虽然俄利根在这方面的教导是最著名的，但不是唯一的。实际上，有好些学说提到救恩如何可能广临众人（最低限度，在理论上是如此）：

1. 普世归正——（**universal coonversion**）理论，主张所有的人都会照圣经明定的途径得救——就是悔改和信心。主张这观点的人相信，总有一天世界会完全福音化，所有人都会接受福音而得救。可是，这个观点的困难是，有许许多多的人曾经活着，且没有相信基督而死了。这里所憧憬的普世悔改，要等到将来才会发生。因此，并不保证所有的人都会得救，唯有那些在将来有回应的人才会。这并非真正的普救主义。真正的普救论，必须加上其他的理论或部分的此类理论。

2. 普世救赎（**universal atonement**）理论则主张，基督的死不仅是为一部分人类（亦即选民），乃是为所有的人类。这不是真的普救主义，虽然有时那些主张特殊或有限救赎的人如此认为。因为主张普世救赎的亚米纽斯主义者和温和派的加尔文主义者，一般都不坚持所有蒙基督代赎的人都会相信（或代赎在所有人身上都会发生作用），所以他们谈的只是普世救赎，而非普世得救。唯有以外有的假设，而不是由它本身的假设解释这个观点时，才会被视为真正的普救主义。

3. 普世机会（**universal opportunity**）理论，主张每一个人在一生中，都会有一次机会在得救的事上回应耶稣基督。得救的机会不局限于那些亲身听到福音的人，也就是那些领受部分特别启示的人。相反的，每一个人，因着领会如诗篇十九篇，罗马一章和二章以及其他经文所提到的一般启示，也可能私下产生对基督的信心。话说回来，这并不说每个人都会如此反应；因而，普世机会并非正宗的普救主义。虽然每个人都可以产生信心，可是，许多人不会如此做。也可能有不为人知的基督徒，但这毕竟是少数，这群人里面，并不包括世界其他基督教主要宗派相违之宗教的信奉者。那些因一般启示而得救的人，就像那些敬拜[未识之神的]雅典人（徒十七：23）

4. 普世明确机会 (universal explicit opportunity) 理论, 主张每一个人都有公开或直接地听到福音的机会。凡这世上未曾真正听过福音的, 在将来也会有一次机会。人会有第二次的机会。在死后, 他们将被赐予这能力来听。有些主张此理论的人相信, 甚至那些曾经听过而拒绝的人, 都将会在来生遭逢基督的福音。当这信念配合上另一种理念, 也就是每个有这样机会的人必然会接受福音, 那么, 普救主义就是当然的结论了。这个观点, 和耶稣所描述的来生, 很难调和 (参路十六: 19-31, 尤其是 26 节)

5. 普世和好 (universal reconciliation) 理念, 主张基督的死使全人类与神和好。基督的死使神能够接纳人, 而基督已完成了这事。因此, 无论人与神的恩典之间存在什么阻隔, 其本质都是主观的; 它只是存在于人的心思。因此, 人需要被告知的消息, 不是他有得救的机会, 而是他需要知道他已经得救, 叫他能享受那已经属他的福气。主张此观点的人极端强调哥林多后书五章: 18 节: [一切都是出于神, 他藉着基督使我们与他和好, 又将劝人与他和好的职分赐给我们。]与神和好不是未来的事; 它是已完成的事实。

6. 普世赦免 (universal pardon) 理论, 主张神既是慈爱的神, 就不会坚持他所订下的条件。虽然他曾威胁, 将永刑临到时所有不接受他的人, 但最后他会消气而赦免每一个人。故此, 根本不需要有信心的确行动, 神就会把每个人都当成已经相信他了。他不仅赐给每个人公义, 也赐下信心。虽然, 对这那些已相信且又接受这救恩的人似乎不公平; 然而, 他们当记得耶稣所讲葡萄园的比喻, 那些晚到的工人, 他们的工价与早来的是一样的。

7. 普世复原 (universal restoration) 理论是俄立根所提倡的, 将来的某个时刻, 万物都会被神恢复为他原初所想要的状态; 将有一种完全的救恩出现。现今的存在物将被改变。神可以在瞬间将全人类带进完全的状态, 这是可以想像的。照俄立根的思想形态来看, 来生的起头会有一些炼净的功能。当经过一段长时间的炼刑后, 人将被净化, 以致于在以后的永恒中, 神能与他们交通。

## 2. 普救主义的评估 P259—266

现在我们要仔细观察普救主义的论点。要检讨和评估每一类刚才所描述的普救主义是不可能的。不过, 只要它们是普救主义的理论, 它们就会建立在类似的论证上。支持普世性救恩的论点一般有二种形态, 有些是根据或关联到某一段特定的经文, 另一些则较具有神学的性质。我们要先来看后者的论证, 这论证可在费里的思想上具体呈现。

费里生在瑞典, 是一位极保守浸信会牧师的儿子, 在少年的时候, 他常因你父亲所讲的道而感觉困惑, 尤其是关于那些没有机会听到福音的人, 将会永远在地狱沉沦。他在自传中写道, [第三次的悔改永不失败], 这是他对圣经问题的一连串回忆。当他终于鼓足勇气问他父亲这些事情的时候, 他所得到的是一个权威式的答案——人不可疑问神。他少年时独自来到美国, 在那里抛弃了正统的观点。以后, 他受到祖国瑞典 Lundensian 学派神学的影响, 这学派强调神的爱。因着他们的影响, 他把自己的神学建立在以神的爱为中心的思想。在他的末世观里, 这个观念十分强烈, 且具决定性。

费里指出，大多数的末世论皆强调神的公义。虽然神的确是公义的，但费里认为，神的公义完全是为他的爱效劳。故此，费里把他的神观安置于神的单一属性上。在问到为何有些人坚持教导且传讲永恒地狱的观念时，他的回答是，这些人从未真正了解神的爱。他将他的结论建立于这样的假设上面：爱与罚、天堂与地狱、喜乐与忧伤是互相排斥的：有些人从未真正明了，天堂和地狱若皆为永恒的实体，它们是怎样全然矛盾。他们的眼睛从未向真理开启。倘若永远的地狱是真的，爱就永远地受挫败，而天堂就是一个为丧失者哀恸和挂心的地方。这喜乐和悲伤不可能一同存在。对于爱神的人，是不会在人格上得了精神分裂症的，当然神也不会。这就是唯有当地狱空无人的时候，天堂才会是天堂，同理，爱才会是爱，神才会是神。无论我们怎样失信，神总不能对自己失信；并且权柄、国度和荣耀都是他的。

在研究过新约的末世经文后，费里发现了他认为自相矛盾的传统。首先，有些经文教导说，地狱是存在的。可是，耶稣自己是否教导这样的教义则难以确定。新约的另一条路线是，恶人将灭亡。他们死的时候，将全然地被消灭或消失踪影。他们不会在天上永远得救，也不会在地狱里永远受刑。还有第三种传统，是费里所谓的[神在基督里全然的胜利，就是以他自己的爱而得胜。]他举出一些好像是提到所有人都将得救的经文：[因我们的指望在乎永生的神。他是万人的救主，更是信徒的救主。]（提前四：10）；[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，使荣耀与父神。]（腓二：10-11）。；[因为神将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人。]（罗十一：32）。然而，使得费里做出最后的结论并不是任何经文：然而，在这所有经文中，不论为数多么众多，和不论多么清楚，在与新约全部的信息相比之下，都算不得什么……新约逻辑的最高和最深之点，是神超然的爱，[按着那能叫万有归服自己的大能，]（腓三：21）……凡敬拜这位超然的主的人，就敢宣扬他的爱，已全然得胜。其他的立场，均无法作为协调一致的基督徒立场，其他的立场不是限制了神的良善就是限制了他的能力，在这事上，基要主义和现代自由主义各有他们自己样式之有限的神。

基于上述论点，费里达到普救主义的立场。值得一提的是，他对末世论的阐释出现在他一篇关于神论的论文中，这是因为他那[神是爱]的理念，主宰了他对相关经文的解释，甚至整个论题。他并没有宣称他明白普救主义是怎么来的。我们必须单纯地接受此一事实。可是，不管怎样，神凭其超然的爱，必使这过程完全成功。

在探讨费里的观点时，我们曾提到几处经文，这些经文似乎是断言或暗示救恩是普世的。还有其他经文也被用来支持普救主义的：[如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪，照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。]（罗五：18）[在亚当里众人都死了。照样，在基督里众人也都要复活]（林前十五：22）。[因为父喜欢叫一切的丰盛，在他里面居住。既然藉着他在十字架上所流的血，成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的，天上的，都与自己和好了。]（西一：19-20）。[惟独见那成为比天使小一点的耶稣，因为受死的死，就得了尊贵荣耀为冠冕，叫他因着神的恩，为万人尝了死味]（来二：9）

可是，倘若我们要从事系统神学，就必须查看那些导致相反结论的经文，然后必须设法调和那些似乎互相冲突的经文。有许多经文，似乎是和普救主义对立：[这些人要往永刑去，那些主义要往永生里去。]（太二五：46）；[神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。]（约三：16）；[你们不要把这事看作希奇，时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来，行善的复活得生，作恶的复活定罪。]（约五：



28-29)；[倘若神要显明他的忿怒，彰显他的权能，就多忍耐宽容那可怒预备遭毁灭的器皿]（罗九：22）。还有可以援引许多其他经文，其中包括马太福音八章：12；二五：41；二六：24；可三：29；罗二：5；帖后一：9；启二一：8。其实，光是以数目为基础，显然教导有些人将永远丧失的经文，要比那些人人得救的多出很多。

这明显的冲突可以协调吗？一种由普救主义者所提出的可行之道，是把那宣称恶人要灭亡的经文看为假设性的，而非实际的情况。（试回想我们对希伯来书六章：4-6节的解释）。那就是说，它们是在描写我们若拒绝基督会有什么后果。然而，事实上没有任何人会灭亡，因为这些经文是以警戒我们归向主，有鉴于此，普救主义者可以对如约翰福音三：16和可三：29的经文做个合理的解释。然而，还有一些经文，是宣告有一些人会丧失的。例如太八：12；二五：41，46节，和约翰福音五：29节。我们不能对这些经文视若无睹。那我们是否要像费里一样，迫不得已的总结说，在新约中存在着无法调和的传统吗？

还有一个可行的办法：就是以附和普救经文的方式，来解释普救经文。这样做的成果会更丰硕。我们先注意到，腓二：10-11和西一：19-20节并没有说所有的人都会得救，并恢复与神的契合。它们只是提到把混乱的宇宙秩序扰乱反正，使万有都服在神以下。不过，这可以藉着得胜来逼使背叛者不情愿地臣服；并不须真的回复到契合的关系。提前四：10和来二：9只是说基督为众人死了，或说赐救恩给万人。这些经文支持普世赎罪，而未必是普世救恩。其实，保罗在提前清楚地区分[相信的人]和其他的人。

更加麻烦的是，有些经文同时提到亚当的罪和基督的救赎之工，将两者的宇宙性影响平行并列，就如罗马书五章：18节和哥前十五章。而在这两段经文的脉络中，都有某些元素，限定了基督工作的普世性。以罗五章而言，17节说[若因一人的过犯，死就因这一人作了王，何况那些受洪恩又蒙所赐之义的。岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王么。]此外，15和19节所用的是[众人]而不是所有人。同样地，保罗也限制了哥前十五：22节中[众人]的含意（[在基督里众人也都要复活]）。因为他在下一节说道：[但各人是按着自己的次序复活。初熟的果子是基督，以后在他来的时候，是那些属基督的。]实际上，他稍早表明，指的是信徒：[基督若没有复活……就是在基督里睡了的人也灭亡了。]（17-18节）。我们的结论是，基督的死的效益，被所有在基督里的人所领受，正如亚当的罪的刑罚，是落在亚当里的所有人身上。

还有一段普救性的经文需要讨论。罗十一：32节似乎说神救所有的人：[因为神将众人都圈在不顺服中，特意要怜恤众人。]可是，实际上，神所显明的慈爱，是赐下他的儿子为赎罪祭，以及广施救恩的机会给所有人，因为在这段经文，其脉络是关乎以色列拒绝神，因此救恩的门向外邦人打开了。神的慈爱是向所有人的，但惟有那些接受的人才会经历它，得着其好处。保罗确实指出（如7-10，21-22节），有些人拒绝了神的慈爱，因此，没法得着救恩。因此，虽然救恩是人人可以得着的，但并不是人人都得着。

并非所有人都得救。不是一个令人带着满意之情发表的结论，但它最忠于整体圣经的教训。它应能激起人传福音的热忱：然而人未曾他，怎能救他呢？未曾听见他，怎能信他呢？没有传道的，怎能听见呢？若没有奉差遣，怎能传道呢？如经文所记，[报福音传喜信的，他们的脚踪何等佳美。！]（罗十：14-15）

### 讨论问题：

1. 相信解放神学的人士如何改变圣经的福音以迎合他们的心意？
2. 圣礼主义对圣经中所教导的救恩管道有何修改？
3. 福音派有哪些与解放神学以及圣礼主义相对之处？
4. 就俄利根对所有人类都能够得到救恩的方式所采取的看法，以及其看法的七种演变加以批评。
5. 该如何评估费瑞所提出的普救主义论证？
6. 福音派人士该如何回应历代以来的普救主义思想？从圣经的角度思考。

# 第五十章：教会的性质

本章目标：

1. 定义并解释教会的概念
2. 比较并对比教会在圣经上的哲学性定义与其他的定义
3. 检视保罗所用的异象，定义真教会的特性
4. 定义并分析有关教会的四个特别问题
5. 将教会研究的含意和我们对教会的理解相关联

本章摘要：教会是信徒间共同关系中少数可见形式中的一个。最好是以教会在圣经上的哲学性方法来定义。圣经使用了无数的异象来描述教会，其中比较重要的异象是神的子民、基督的身体、圣灵的殿，这些每一个都帮助我们理解何为教会。本文同时也提到关于教会四个特别的问题。

本章大纲：

## 一．教会的定义 P271---284

1. 教会认识上的混淆 P271-274
2. 教会在经验上的动态性定义 P275--278
3. 教会在圣经上的哲学性定义 P278--284

## 二．圣经中的教会的异象 P284--293

1. 神的子民 P285--287
2. 基督的身体 P287-290
3. 圣灵的殿 P290--293

## 三．特别的问题 P293—304

1. 教会与国度 P293--295
2. 教会与以色列 P295--297
3. 看得见与看不见的教会 P297--303
4. 教会的开端 P303--304

## 四．含意 304-305

我们已经从个别基督徒的角度讨论过救恩的性质，然而基督徒的生活并不是自个儿一人的事。在使徒行传我们经常可以发现，一个人归正后就加入信徒的团契，这种基督徒生活的集体性层面，我们叫它作教会。

## 一. 教会的定义 P271---284

### 1. 教会认识上的混淆 P271-274

教会是人最熟悉也最容易误解的题目。它是基督教神学中，少数可以被观察的层面之一。对许多人而言，它是遇见基督教的第一个接触点，并可能是唯一的接触点。巴特指出，教会见证耶稣基督的方式之一，就是单单藉着教会的存在。教会的存在或至少它曾存在过是有具体证明的。纵使有时很少人在其中聚集，教会的建物却成了我们所谓的教会实体之明证。媒体常常提及教会，可是却没有太多提到它究竟是什么，法案文件也会提到它。在美国，政教是分离的，人们属于一间教会；他们也在礼拜天去教会。可是，纵使有这些认识，人们对教会却仍常有许多的混淆和误解。

这误解产生的部分原因，是因[教会]（church）这名词的多方面用途。有时候，它是指一栋建筑物。通常，它是用来指一个特殊的信徒团体，譬如说，第一卫理公会。（First Methodist Church）另一些时候，它用来指一个宗派，一个与他人有别的独特团体；譬如，长老会或路德会。（the Presbyterian Church or the Lutheran Church）。除了因教会这名词的多方用途而产生的混淆外，有证据显示，这混淆有更深入的一面——不了解教会的基本性质。

这不了解的其中一个原因，是在基督教思想史中，教会的教义并不像其他教义一般，获得直接和完全的注重。在 1928 年假阿姆斯特丹所举办的第一届普世教会协进会（World Council Churches）中；弗罗拉维斯基（Gorges Florovesky）（应查已出版书籍著作确知此神父之中译名，过去未曾译过再自译如弗罗拉维斯基）神父宣称，教会这教义几乎还未渡过其前神学（pretheological）的阶段。相形之下，基督论和三位一体论在第四和第五世纪时，已经受到特别的关注，基督的救赎工作是在中世纪，而救恩论则在十六世纪。但是，这种关注从来不曾转向教会。甚至在第五世纪初奥古斯丁对多纳徒派（Donatist）的争论，和第十六世纪在恩典方法上的争论，也未曾真正处理教会是或[是]什么这个核心的主题，虽然他们已触及教会性质的一些层面。柯威廉说：[教会本身少有受到直接的神学性关注，或许因为大家把这视为理所当然。]

然而，探讨教会的性质这个问题已是刻不容缓的事。二十世纪的普世教会合一运动（译者按：ecumenical movement 是指[普世教会合一运动]或[合一运动]，为二十一世纪神学界的一个特色，就是讨论教会合一的可能性。五十五章对此运动有详加说明，但该处相关名词普遍称做普世教会协进会）已使教会成为讨论的热门话题。尽管合一运动在神学上仍还有差异见解的余地，或至少说在像是有关耶稣的神性和人性之间的关系，称义的司法性，以及今生完全成圣的可能性等某些神学领域的细节上是如此；但是教会性质的问题也是不能被忽视的。因为普世教会合一运动/合一运动的基本关切问题是教会彼此间的关系。

还有其他的原因促使我们要慎重地描绘出教会的主要性质。马达立指出，教会是今日许多神学著作的主题：

教会在今天的著作中，或许比其他任何单一的神学主题都占更多的篇幅。这些著作大部分都有其实用性的方针，我们所听见的，有教会与急剧变化的社会间的关系，世俗社会中的教会，教会与重新连结、教会的宣教等。可是，不论在各领域的洞见多么有价值，它们还是需要受教会神学性的理解来引导并连结。

马达立使我们注意到这个事实：有关教会的讨论，大部分都是由教会与其他实体间的关系到这个观点来讨论的。比方说，世俗的社会。目前大部分这些论述的焦点并不是教会，而是其他的实体。这该是扭转这样一年趋势的时候了，因为倘若我们对教会的性质没有一个清楚的认识，我们对它与其他领域的关系更无法清楚了解。

强调一些像社会的改变和宣教的事物，而不强调教会的本身，部分原因是思想方式上走向世俗化。换句话说：在神观上已经有了重大的修改正；所强调的是神的遍在性（immanence），而非神的超越性（transcendence）。他不再被认为是只透过超凡的组织，教会，这个媒介与世人发生关联，而是也可以藉由许多其他的途径和机构来和世人发生关联。（译者误解原意了）其所强调的，是神正在做的是，而不是神是什么。结果是，人们比较看重教会的使命，却不看重教会的定义和它的限制或范畴。

就传统上来看，教会被认为是与世界有别，是站在敌对和企图要改变它的道道地地。从这观点所发展出的最完整形式是，教会乃恩典的宝库，而世界若要得到恩典和改变，则必须连于教会并领受其圣礼。若从更正教的形式来看，教会拥有福音，就是救恩的好消息，而惟有藉着听福音，相信，被称为义并重生，这个与基督隔绝的世界才能和是救，重新与基督联合。而现在，神被视为直接在世界上工作，是在教会的形式架构以外，甚至藉着一些自称不属基督教的人或组织来成就他的旨意。这种思想上转迁的结果之一，就是对救恩的性质和方法有了观念上的转变。

## 2. 教会在经验上的动态性定义 P275—278

还有另一个因素，对发展现代教会教义的企图形成阻拦。二十世纪普遍是嫌恶哲学的，尤其是形上学和本体论，人们对一些事物的理论性质的兴趣，远比对其具体的历史性呈现来得低落。因此，多半的现代神学对教会的本质，或者它[究竟是]或者[应该是]什么，兴趣缺缺，但对于教会具体的或动态的形态则兴趣盎然。哲学性的探究基本上是演绎式或柏拉图式的，在其中，人们开始先从整理出理想教会的定义，然后从这些纯粹，既定的本质移向具体实例，而实例不过是不完美的复制或影子。而由历史性探究思考教会是什么，则从它与事物的关联中归纳而得，世界的景况和其中的问题陶塑了教会的样子。当然，这是将部分对另外一个世界的贯注、现实所眼不可见的领域，转向这个世界的、可观察的领域。

众所周知的，这种走向上的转变已经在我们的文化中发生，并且许多神学家将它奉为圭臬和前景。米查尔森写道：[神的存在——即他自己的，他的本性和特质，教会的性质，人的本性，基督的先存性——这一切臆测性的题材，不是把神学牵到物理就是形而上的遐思中，而与人的生活起居脱节，这些都当被摒弃。]柯威廉也同意这个说法，[我毫不怀疑这转变已经发生，而我们必须欢喜迎接。]

从强调理论的本质，转到经验的现实，这转变正是人的整个世界观的写照。所有的实体被当作是流动的而不是定形的事物。翁华特(Walter Ong)要人注意一件事，就是我们已经从一个[印刷导向](print-oriented)的文化，进入一个[言说——聆听](oral-aural)的文化。前者偏向定形；

后者比较是动态的、有变化的或成长的。他以《韦氏的第三版新国际辞典》(Webster's Third New International Dictionary)为例说明了这种趋势。先前的版本反映的语文观点是语言有固定的形式，人们必须严格地遵守。较近一版所反映的观点则是语文乃动态的：它是活的，也不断在改变，它的规则视实际的使用情况而定。(翁华特看见相当普遍的反应是反对这个新的语言观点，而样的，也就拒绝接受现实是动态的这样一个观念的转换。)同样的，教会现今被视为是动态的。它不是由本质来看，而是它的存在——一个公然的实存解释。它是个事件，是个计划，并不是一个已经完成，实现的实体。

因着这种走向的趋势，现在的教会研究，是透过训练和方法而不是教义或系统神学，后者尝试要定义或分离一些根本要素。许多神学家指望教会历史来告诉他们教会是什么：教会就是它在历史中的样子。他们当中某些人不坚决地把教会看作一种新约的现象；也就是说，他们把历史性的研究局限于最早期的教会，将它奉为楷模。

这项新的重点应用了非神学性的训练和方法来研究教会，这使得教会正要努力了解自身的神学意义时，就陷于一个危险。过去任何的时候，教会面对另一个方法或架构(如生物学、人类学、或心理学)的挑战，而必须澄清它对特定的教义(如人论或罪论)的认识时，它大多已经整理出它自己的一套见解，因此，它对自己是挺有把握的。然而，在这件事上，教会对自己的教义并不是很确定，结果，它可能轻易地接纳一个源于社会科学的观点和分类方式。既被当作是一种社会组织，教会就唤起了那些研究各类社会组织的人的兴趣。然而，教会其实是超乎一般的社会组织，因此，它必须以超乎社会学的方法来定义它。

按着教会的动态行为来定义它，可以避免任何只作单一教会性质的陈述。这就是我们在第五章所举出那些变革人士，来满足世上不断改变的景况。问题是，倘若教会的定义必须经常改变，以便跟现代世局相关联，它与它之前的样子之间的连续性又有什么意义呢？换句话说，它为何要一直被称作教会？什么是教会历经各种变迁而始终如一的特点呢？是否可能在某些时刻，应该要采用不同的名词？我们来思考生物进化论的领域。当一个新的物种从现存的物种衍生出来时，它就被命与新名。生物学家不会以旧名来称呼新的物种。那名字是保留给旧物种的成员。对于世上许多明显的变迁而言，有些形态和归类法则还是固定的。而有人却坚持，教会虽然正在改变，也必须改变，甚至是彻底地改变，而它仍可以继续被称为教会。不过，如果教会要继续名之为教会，则我们必须明白是什么使教会成为教会，或在什么条件下它可以被称为教会。这不是现今人们问的问题。我们必须决定，教会是否在某个情况下，更应当被当作一个社团，或类似的东西。若不面对教会性质的议题，这些问题无法回答。这个议题必须加以澄清，而圣经本身的见证是最佳的起点。

### 3. 教会在圣经上的哲学性定义 P278--284

[教会]这名词和其他语文的同源名字[例如德文 Kirche]是由希腊文 (Kuriakos) (意为[属于主的])而来的。不过，它们应当从新约的 P278 这字来理解。虽然这是个常用字，但它在新约的颁布并不平均。福音书中仅有的两次乃为太十六：18 和十八章：17 节，这两节都有争义性。它没有现出在提后，多，彼前，约壹，贰书或犹大书。约翰壹，贰书中没有出现并不太要紧，因为它现出在约翰参书；提后书和提多书也一样，因为它出现在提前；而犹书，则因它太短。可是，更令人惊异的是，在彼得的书信中没有它的踪影。许密艾特评注说：[彼得前书是最强调旧约社群的性质和重要性，并且采用旧约的词句，因此我们要问，是否纵使没有出现(教会)这词汇，并不表示没教会这回事。这个词汇没有出现在两本对观福音书马可、路加中，同样的问题也出现在约翰福音。]



对于新约观念上的意义必须从两种背景来看，就是古典希腊文和旧约。在古典希腊文这个这在希罗多德（Herodotus）、修昔的底斯(Thucydides)、色诺芬(Xenophon)、(译者注：以上皆为公元前第四、第五世纪希腊史学家)，柏拉图(Plato)和欧里庇得斯(Euripides, 主前五世纪左右)的作品中就已经存在。它是指一个城邦(Polis)的公民聚集。这种聚会常常召开，像是在雅典，一年就召开四十次之多。虽然(原只有希腊文，若要音译为)的权力只限于某些事务，但凡是合格的公民在这些事上都有表决权。由此可见，从世俗角度来看，只不过是有一群人的聚集，这意思可见于使徒行传十九章：32，39，41节。在古典希腊文中，只有三次例外，是用来指一个宗教性团体或祭祀性公会。而在这些例子中，它是指他们的事务性会议，而不是其组织本身。

对我们而言，更重要的是其旧约背景，在此有两个希伯来文词(qahal与)edah)。前者，可能是源自与声音有关的字，它是指传唤人来聚集和聚集的行动。它的用意，并不在强调聚集的人，而是用以指出聚集的事件。有时，此字有宗教上的含意(如申九：10；十：4；二三：1-3)。它也可以指一个民众的一般性聚集(如王上十二：3)妇女(耶四十四：15)和甚至孩童(拉十 1；尼八：2)的聚集在内。这个字也指军队的集结，而在以西结书它是指以色列以外的国家(埃及，十七：17；推罗：二七：27；亚述，三二：22)。

另一个相关的希伯来字是，它特别出现于摩西五经，其中超过半数是在民数记中。用以指百姓，尤其是当他们聚集在会幕前时。这个词第一次出现在出埃及记十二：3，这似乎暗示以色列[会众]的形成，是肇始于神命令他们守逾越节并离开埃及。这字是指这个社群是以宗教或律法为中心。柯伊楠总结这两个词的区别而有以下的评述：倘若对这两个希伯来字的用法做个比较，从某些两者出现的经文段落中(例如出十二：1以下；十六：1以下；民十四：1以下；二十：1以下；王上十二：1以下)可以清楚地看出，edah 是用以代表整个礼仪性社群明确和永久性的词汇。另一方面，qahal 是指因约而生的礼仪性表达，就西乃社群，或者按申命记的观点，是指它既有形式下的社群。它也可以代表为日常的俗事(民十：7；王上十二：3；)或圣事(诗二十二：26)聚集的会众，同时也指一群集结的群众(民十四：5；十七 12)。

当我们看七十士译本如何翻译这些希伯来名词为希腊文时，会发现常被用来翻译 P281。但从未用在后者常是用来翻译(sunagoge)，这个字也用以翻译。我们对新约教会观的了解，主要是来自一字。

保罗比任何其他的新约作者更常用这个字。既然他的著作大部分是写给特定地区那些聚集信众的信函，所以我们不致于稀奇，这个词是用来指在某一特定城市的信徒群体。因此，保罗写信给[在哥林多神的教会](林前一：2 林后一：1)，[加拉太的各教会](加一：2)，[帖撒罗尼迦的教会](帖前一：1)。其他新约著作亦是如此。约翰的启示录开头(启一至三章)是对七个特定的教会说话。)在使徒行传，主要也是指在某一特定城市生活和聚会的所有基督徒，像如耶路撒冷(五：11；八：1；十一：22；十二 1，5)或是安提阿(十三：1)。保罗造访地方教会，选立长老(十四：23)或教导，劝勉(十五：41；十六：5)。教会的这种地区性意义，显然是大多数出现时的意义。

除了指特定城市里的教会外，它也指在信徒家的教会聚会。保罗在问候百基拉和亚居拉时，

也问候[在他们家中的教会]（罗十六：5；参林前十六：19）。在写信给歌罗西教会时，他说：[请问老底嘉的弟兄和宁法，并他家里的教会安。]（西四：15）。可是，大致上而言，这个字含有更广的意义，是指某城所有的信徒（徒八：1；十三：1）。有时候，它也指一个更广阔的地区。例如使徒行传九章：31节[那时犹太、加利利、撒玛利亚。各处的教会都得平安，都建立。凡事敬畏主、蒙圣灵的安慰、人数就增多了。]另一个例子是哥林多前十六：19：[亚细亚的众教会问你们安。]注意前者是单数，而后者却是以复数出现。

我们当注意，个别的会众或某一特定地方的一群信徒，向来不只被当作是整体教会的一部分。教会并不是个别地方团体的总和或组成。相反的，在各地都找得到整体的教会。许密艾特（第二次出现直接用所译中文名）说：[我们已经指出，个别的会众并不产生总体的群体或教会。每一个群体，不管多少，都代表着全部的群体——教会]。柯伊楠也这样讲：[使徒行传也是如此[正如在保罗书信]，ekklesia 最终只有一个。显然，它只出现在它聚集时所指的那些特定地方（参徒十四：27）。但是它总是隐含着整体性。]哥林多前书一：2节特别能帮助我们了解这一点。保罗写信给[在哥林多神的教会]（参另见林后一：1）。留意他此际所写是给在一个地方被呈现或出现的教会——哥林多。[它（教会）在全世界上共有有一个，同时却又全然彰显在个别的聚集中。]

在这观点上，或许有人会指控神学家采取了柏拉图的观点，由此，地方教会被信为是将教会的抽象理念（abstract Idea）实例陈现或纯粹形式（pure Form）的具体化呈现。可是，请留意，神学家并不是把这观念读进圣经中。在保罗和路加思想，确实出现了这个观念；这并不是由神学家们的诠释者而来。在这观念上，圣经和柏拉图的思想的确是平行的，这也不见得有什么好与坏，也不应被视为是柏拉图对圣经的影响，它就是事实。

教会本质上是普世性的，这观念有助于我们更清楚明白某些圣经经文。譬如，耶稣在马太福音十六章：18节所说的话：“我人建立我的教会”，若从上述观点来看，是很有道理的。在以弗所书，保罗特别强调教会的宇宙性的本质。教会是基督的身体，而万有都服在他的脚下（一：22-23）；教会显明神百般的智慧（三：10），并将世世代代荣耀他的名（三：21）。只有一个身体（四：4）；基督是教会的头，又是教会全体的救主（五：23）。教会顺服基督（24节），要献给他（27）。他爱教会，为教会舍己（25节）。基督和教会是极大的奥秘（32节）。这些经节都在描述教会的宇宙性本质，还要林前十：32节，十一：22，十二：28及西一：18，24节。显然的，教会包括了世上所有被基督拯救而与他关联的人。它也包括所有曾活着而属这身体的，以及那些将出生而属这身体的人。这个涵盖性在希伯来书十二章：23节有生动的描写：[有名记在天上诸长子之会所共聚的总会。]以此涵盖性看来，我们或许给教会下一个暂时性的神学定义，它是那些因基督的死而与神和好且领受生命的人的集合体。它包括所有此类的人，不管在天上或地上。虽然它是宇宙性的，它却表明于地方的信徒群体上，他们所显示出的性质，和基督的整个身体的性质一样。

## 二. 圣经中的教会的异象 P284—293

接下来，我们要查考真教会会所呈现的性质或特徵。传统而言，这方面的研究，是从查验[教会的记号]——合一、圣洁、大公性和使徒性——来着手。而我们处理它的途径，却是从审视某些保罗用在教会上的异象着手。虽然这方面的异象不少，我们只针对三个来进行查验。温莱特(Arthur Wainwright)坚称在保罗许多的著作中，有明显的三元论，甚至在他的拟定的书信结构中，也显示出这一点。它也现出于保罗对教会的了解，因他

把教会描述为神的子民，基督的身体和圣灵的殿。

## 1. 神的子民 P285—287

保罗写到神使信徒成为他的子民的决定：[就如神曾说：{我要在他们中间居住，在他们中间来往，我要作他们的神，他们要作我的子民。}]（林后六：16）。教会是由神的子民所组成。他们是属于他的而他也属于他们。

教会为神的子民这观念，强调神主动地拣选他们。在旧约，他并不是收纳一个既存的国家来做其子民，事实上，他为自己创造了一个民族。他拣选亚伯拉罕，然后藉着他形成以色列的民族。在新约，神拣选一群子民的观念扩大了，将犹太人和外邦人都包括在教会里。因此，保罗写信给帖撒罗尼迦教会：[主所爱的弟兄啊，我们本该常为你们感谢神。因为他从起初拣选了你们，叫你们因信真道，又被圣灵感动成为圣洁，能以得救。神藉着我们所传的福音，召你们到这地步，好得着我们主耶稣基督的荣光。]（帖后二：13-14；另参帖前一：4）

在旧约，论以色列为神子民的经文有出埃及记十五章：13，16节。在过了红海后摩西向神歌唱，他表明神救赎了以色列，而他们是神的子民：[你凭慈爱，领了你所赎的百姓，你凭能力，引他们到了你的圣所……惊骇恐惧临到他们（以东人、摩押人及迦南人）。耶和华，因你膀臂的大能，他们如石头寂然不动，等候你的百姓过去，等候你所赎的百姓过去]。其中暗示以色列为神的百姓的经文包括民数记十四章：8节申命记三二：9-10；赛六二：4节；耶十二：7-10；何一：9-10；二：23。在罗九：24-26，保罗引述何西阿的话，谈到神收纳犹太人和外邦人：[……我们被神所召的，不但是从犹太人中，也是从外邦人中，这有什么不可呢？就像神在何西阿书上说，[那本来不是我子民的，我要称为我的子民。本来不是蒙爱的，我要称为蒙爱的。]从前在什么地方对他们说，你们不是我的子民，将来就在那里称他们为永生神的儿子。]

以色列和教会这神子民这观念有好些含意，神以他们为荣。他眷顾保护他的子民：他保护他们如[眼中的瞳人]（申三二：10）。最后，他指望他们毫无保留地成为他的子民并完全忠于他。耶和华完全拥有其子民的声明，在何西阿宣称完全拥有他不忠妻子歌篾的故事里显明。所有属神的子民都有一个特别的记号。在旧约，割礼是神所有权的证据，所以以色列的男丁以及所有归依的男丁都须要受割礼，它是神与他子民立约的外在记号。它也是约的主观记号，因为它个别地施行在每一个人身上，而约柜是这整个群体的客观记号。

在旧约的管理下是施行外在的割除礼，但是，在新的约中，著重的却是内心的割礼。保罗写道：[惟有里面作的，才是真犹太人，割礼也是心里的，在乎灵不在乎仪文。]（罗二：19；另参腓三：3）。在旧约圣经时代，或说在旧的约底下，神的子民就是以色列国，可是，在新约，神的子民并不是以国籍为依据：[因为从以色列生的，不都是以色列人]（罗九：6）。被纳入神约之中的人，才凸显出其神子民的身份：他们是[被神所召，不但是从犹太人中，也是从外邦人中。]（24节）。对以色列人而言，约是指亚伯拉罕的约，对教会而言，它是由基督所立的新约（林后三：3-18）

神的子民被期许要有圣洁的特质。神一直都期望以色列圣洁自守。教会既为基督的新妇，就必须圣洁：[神爱教会，为教会舍己，要用水藉着道，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。]（弗五：25-27）

## 2. 基督的身体 P287-290

或许最被引伸的教会异像，这教会被当作基督的身体，而且显然有些人甚至把这异象视作教会的完美定义。虽然其含意丰富，它并不就是教会的完整表达。

这个异像强调教会乃是基督现今运行的场所，正如他在世上的身体一样，这异像同时用以指普世性和地方性教会。以弗所书一章：22-23 章描述前者说：[又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首。教会是他的身体，是那充满有者所充满的。]保罗在哥林多前书十二章：27 节的陈述却是描述后者：[你们就是基督的身子，并且各自作肢体。]

教会的身体这异像也强调教会中全体信徒与基督的联系。大体而言，救恩是与基督联合的结果，我们在第四十六章已看到许多有关信徒[同基督一起]或[在基督里]的经文。现在我们发现这事实的相对强调。基督在信徒里面是信仰和盼望的根基。保罗写道，[基督在你们心里成了有荣耀的盼望]（西一：27；另参加二：20）

基督是这身体的头（西一：18），信徒则是各个肢体。万有都是靠着祂，藉着祂和为着祂而造的（西一：16）。祂是首生的，在一切被造的以先（15 节）。[在天上地方下一切所有的，都在基督里面同归于一]（弗一：10）。信徒们既与祂联合，就靠祂得着滋养（西二：19）。这一个异像几乎跟耶稣所讲的，祂是葡萄树，信徒是且连于祂的枝了了的异像平行（约十五：1-11）。既为身体的头（西一：18），祂也在教会中掌权：[因为神本性一切的丰盛，都有形有体的居住在基督里面，你们在祂里面也得了丰盛。祂是各样执政掌权者元首。]（西二：9-10）。基督是教会的主。

基督的身体这异像也说明教会全体成员间的互相关联。基督教信仰不应被定义为仅仅是个人与主的关系。在哥林多前书一章：12 节保罗发展出互相关联这观念，特别是从圣灵的恩赐这方面来看。他强调，信徒是互相依赖的。他特别指出[肢体虽多，仍是一个身子。]（12 节）。他们[不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵的洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。]（13 节）。每一个肢体都被赋予恩赐。这些恩赐不是为了个人的满足，乃为建立整个的身体（十四：4-5，12）。虽然恩赐各有不同，在这身体内却不可分门别类。有一些恩赐比别人抢眼，它们却不会因而比较重要（十二：14-25）。没有一个恩赐是给所有人的（十二：27-31）。相对的，这意谓着，没有一个人拥有所有的恩赐。每一个肢体需要其它的肢体，而每一个肢体也被其它的所需要。

按着这样对身体的了解来看，身体是有相互性的；每一个信徒可以鼓舞，并建立其他的信徒。在以弗所书四章：11-16 节保罗结论道：[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，便得身体渐渐增长，在爱中建立自己。]应当有一种整体性的洁净。肢体当互相担当别人的重担（加六：2），对于那些偶尔被过犯所胜的人，要以温柔的心把他挽回（1 节）。有些时候要用温柔的挽回处理犯罪的肢体，而另些时候，对于那些污秽这身体的人，却应把他摒除在信徒团契之外，也就是赶出教会。在罗马福音十佞章：8，17 节耶稣提到这可能性，正如罗马书十六章：17 节和林前五：12-13 节保罗的在这方面的教导。

真实的团体应该是身体的特徵之一，这不仅是社交上的联谊，更是一种互相了解的体贴之情。

彼此间当存谅解和劝慰（教导）之心。一个肢体的感受，就是众肢体的感受。因此，保罗写道，[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。]（林前十二：26）。使徒行传里的教会甚至万物公用。

这身体也应该是一个合一的身体。哥林多教会的信徒分争结党，各自拥护自己所追随的领袖（林前一：10-17；三：1-9）。不同的派系或小圈子纷纷成立，这情形在教会的聚会中非常严重（林前十一：17-19）。可是，这件事不应当发生，因为他们都从一位圣灵受洗，成了一个身体。（林前十二：12-13）保罗在另一次也写道：[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，贯穿众人之中，也住在众人之内。]（弗四：4-6）

基督的身体也是普世性的，所有的障碍已被挪去，正如保罗所说：[在此并不分希利尼人，犹太人，受割礼的，未受割礼的，化外人，西古提人，为奴的，自主的。惟有基督是包括一切，又住在各人之内]（西三：11）。类似的概念，特别是指犹太人和外邦人之间，在身体内的隔阂已被消除，这类经文可见诸于罗马书十一：25-26，32节；加三：28；弗二：15

既为基督的身体，教会就是他的服事的延伸。他在宣告天上地下所有的权柄都已赐给他之后（太二十八：18），他差遣他的门徒去传福音，施洗和教训，并且应许常与他们同在，直到基督的末了。（19-20节）。他午夜了们，他们要继续他的工作，并且势必须有成绩斐然：[我实实在在的告诉你们，我所作的事，信我的人也要作，并且要作比这更大的事。因为我往父那里去。]（约十四：12）。因此，基督的工作若一定要被执行，则必定是透过他身体，就是教会。

### 3. 圣灵的殿 P290—293

保罗的三合一教会观的最后一个异象，是教会是圣灵的殿。圣灵乃是使教会诞生在五旬节的那一位，当天他以圣灵充满门徒，让三千人悔改信主，教会也因此而生。他也不断地住在教会中：[我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。]（林前十二：13）

圣灵是住在教会中，以个别或是整体地来看都是如此。保罗写信给哥林多教会时说：[岂不知你们是神的殿，神的灵住在你们里头么。若有人毁坏神的殿，神必要毁坏那人，因为神是圣的，这殿就是你们。]（林前帖：16-17）保罗稍后告诉我们，[岂不是你们的身子就是圣灵的殿么。这圣灵是从神而来，住在你们里头的。并且你们不是自己的人]（林前六：19）。在另一处他描述信徒[成为主的圣殿……神藉着圣灵居住的所在]（弗二：21-22）。在一段指基督为圣殿的房角石的经文里，彼得指信徒为[灵宫]（彼前二：5）

圣灵既然内住教会，就赐生命与教会。圣灵的本质；以及那称为[圣灵的果子]的特质，都将在教会中找得到：仁爱、喜乐、和平、忍耐、良善、信实、温柔与节制（加五：22-23节）。这些特质的存在标示出圣灵的工作，从某个角度来看，也证明了教会的真实性。

教会的能力是由圣灵赐予的。在使徒行传一章8节耶稣说：[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、撒玛利亚，直到地极，作我的见证。]正因圣灵即将以大能降临，耶稣才能赐给他的门徒一个令人难以置信的应许，就是他们要作的事比耶稣作的还大（约十四：12）。因此耶稣告诉他们，[我去是与你们有益的，我若不去，保惠师就不到你们这里来。我若去，就差他来。]（约十六：7），是圣灵来了叫人为罪、为义、



为审判自己责备自己。] (8 节)

这应许很快就应验了。不仅有三千人在五旬节当日悔改信主 (徒二: 41), 主且把得救的人数天天加在他们中间 (徒二: 47)。被圣灵充满以后, 门徒就刚强壮胆地见证主的复活 (徒四: 31, 33)。人简直不能按他们的能耐和工作解释, 为何他们的服事那么有果效。他们并非出类拔萃人士。这些成绩是圣灵工人的结果。

讲道法课程的学生被要求以圣经记载的讲章为基础, 来准备讲章。当他们看使徒行传第二章时, 将会发现彼得在五旬节的讲道并没有什么了不起的地方。这些学生都可以在技巧上胜过彼得。可是, 没有人能凌驾他的成就。人跟本无法以技术来衡量他讲道的结果。因它成功的秘诀是在于圣灵的大能。

正如我们上面所看到的, 圣灵既是一位, 也就在教会中产生合一。这不是指整齐划一, 而是在目标与行动上的合一。早期教会是[同心合意]的 (徒四: 32)。他们甚至凡物公用 (二: 44-45; 四: 32, 34-35)。圣灵在他们里面蕴育出一种强烈的团队意识, 胜过自我的认同。故此, 他们把拥有的财物当作是[我们的], 而不是[我的]和[你的]。

圣灵内人住于教会, 也使人产生对主引导的敏锐性。耶稣曾应许要常与他的门徒同在 (太二八: 20; 约十四: 18-23)。然而, 他也说他必须离去, 叫圣灵能来 (约十六: 7)。我们的结论是, 圣灵的内住是耶稣与我们同在的方法, 所以保罗写道: [如果神的灵住在你们心里, 你们就不属肉体, 乃属圣灵了。人若没有基督的灵, 就非属基督的。基督若在你们心里, 身体就因罪而死, 心灵却因义而活。] (罗八: 9-10)。保罗交替地使用基督在我们里面和圣灵住在我们里面这两个观念。

当圣灵在耶稣的门徒心中时, 他就使他们忆起主的教导 (约十四: 26)。并且引导他们进入一切的真理 (约十六: 13)。圣灵的这工作, 戏剧性地发生在彼得身上, 在异象中, 彼得受吩咐宰掉一些不洁净的牲畜, 这些牲畜是用一块大布从天上降下来 (徒十: 11-13)。彼得的第一时间反应是, [主啊, 这是不可的。] (14 节)。因他清楚知道, 这些食物是被禁止的。传统告诉他要禁戒。可是, 彼得很快就了解到; 这异象的重点并不在于叫他吃不洁净的食物,

而是他应当把福音传给外邦人和犹太人 (17-48 节)。圣灵使那些一意孤行的人愿意顺服和回应主的引导。

从某方面看来, 圣灵也是教会的掌权者。因为是他把恩赐赐下来装备基督的身体, 有些时候, 这可能是要充任某些职份的人格, 另一些时候, 也可能是特别的才干。是他决定什么时候赐下恩赐, 乃要赐与谁。保罗说, [这一切都是这位圣灵所运行, 随己意分给各人的。] (林前十二: 11)

最后, 圣灵使得教会圣洁无瑕。正如旧约时的圣殿, 因有神住在其中而成为神圣洁壮严的所在, 新约的信徒也因为他们是圣灵的殿而亦复如此。

### 三. 特别的问题 P293—304

在这章教会教义的介绍中, 有四个子特别的问题必须格外加以注意: 教会与国度的关系; 教



会和以色列的关系；看得见与看不见的教会的关系；以及教会开始的时间。

## 1. 教会与国度 P293—295

教会与国度之间明显存在着一个密切的关联。其实，当耶稣宣告了他要建立他的教会，阴间的权势不能胜过它之后，他马上告诉彼得：[我要把天国的钥匙给你]（太十六：18-19）。有人或许会从这一点推断教会是国度的同义词。的确，伏斯(Geerhardus Vos)坚称，这一段经文的画面，是教会有如一间盖在磐石上的房子（18节），而这一间房子的钥匙将会交给彼得。然而，赖德正确地主张，这乖离了本段隐喻性语言的原意。他更进一步认为，国度当被视为是神的掌权。而相对的，教会是神掌权的一个领域，由他统管的百姓。国度是神的治理，而教会是一个人的群体，隶属于这统治之下。赖德举出五点来说明教会与国度的关系。

1. 教会并不是国度。
2. 国度创造了教会。
3. 教会见证国度。
4. 教会是国度的工具。
5. 教会是国度的保管人。

教会是国度或神统治的彰显，它是神统治在这时代的形式，它是神在我们心中掌权的具体表达。在旧约，国度是藉着以色列显明，那里有神在人心内统治，那里就有国度。进一步来说，在任何一个地方，当神的旨意被遵行时，那里就是国度。因此，在还未创造人以先，国度已在天上了，因为天使是服在神的权能之下，且顺服他。现时，它们也是国度的一部分，将来亦是如此。但它们从不是教会的一部分，将来也不会，教会只是这国度的一个彰显。

## 2. 教会与以色列 P295—297

第二个特别的问题，是以色列与教会的关系。在这事上，各方不同的意见广泛而尖锐，有些情况甚至可算是争执。在一方面，一些改革宗的神学家认为字义上的以色列完全被教会或属灵的以色列所吞没或取代。已经没有什么关乎字义之以色列的事尚待应验了；因此，也不需要千禧年，犹太人在那时会重新在神的工作上占有举足轻重的地位。在另一方面，时代主义论者把以色列和教会视为两个永远分离的实体，神用截然不同的试为对待它们。但正如赖德所指出来的，就像许多事情一样，这事的真相，是落在于这两极之间的某处。

首先，我们发现，属灵的以色列在许多的事上已取代了字义的以色列。保罗在罗马书和加拉太书均有强调这一点。譬如，他写道：[因为外面作犹太人的不是真犹太人，外面肉身的割礼，也不是无休止割礼。惟有里面作的，才是真犹太人，真割礼也是心里的，在乎灵不在乎仪文。这人的称赞，不是从人来的，乃是从神来的。]（罗二：28-29）。他写给加拉太人说，[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。]（三：29）。其他相关的经文有罗马书四：11，16，18节及九章：7-8节。

再者，我们应注意到，一些在旧约中指向字义的以色列之应许，被新约作者看作已应验在属灵的以色列身上。就是教会，例如何西阿写道，[那本不是蒙爱的，我要爱他，本不是我民的，我必对他说，你是我的民，他必说，你是我的神。]（NIV版的英译字）（何二：23）。

由阿西阿书一章：6-11 节看来，这节是指以色列。可是，保罗却把这句话同样用在犹太人和外邦人身上。因为谈到[我们被神所召的，不但是从犹太人，也是从外邦人中]。（罗九：24），于是他引用这节旧约：[就像神在何西阿书上说，[那本来不是我子民的，我要称为我的子民，本来不是蒙爱的，我要称为蒙爱的。]（罗九：24-25）。赖德也引述彼得如何运用约珥的应许，[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。]（珥二：28；参徒二：17）。可是我们应当注意，当时彼得是向犹太人讲关乎犹太人的事（徒二：5，22）。因此，认为彼得把关乎以色列的应许用在教会上的主张，是尚须质疑的。

然而，以色列国还有一个将来。他们仍旧是神特别的子民，在宣称以色列的被拒绝等于世人得与神和好，保罗问道，[他们（以色列）被收纳，岂不是死而复生么？]。其前程锦：[于是以色列全家都要得救。]（26 节）。然而以色列是藉着进入教会而得救，正如外邦人一样。在新约，并没有任何陈述告诉我们，还有别的得救依据。

因此，总而言之：教会是新的以色列，它在新约所占的地位就是以色列在旧约的地位，在旧约，神的国是由以色列民所组成，在新约，它是由教会所组成。然而，以色列国会有特别的要求，藉着大量地皈依基督并进入教会。

### 3. 看得见的教会和看不见的教会 P297—303

还有一个题目，是关于看得见的教会和不见的教会的关系。这个区分早在奥古斯丁时已出现，而马丁路德先予以清楚阐释，然后由加尔文纳入他的神学中。路德以此为方法，来处理我们在圣经看到的教会和实际经验到的教会之间的明显落差。他声称，真教会只包括那些称被义的人，就是那些重生得救、与神有关联的人。

区分看得见和看不见的教会——有人是反对这种区分的，与区分地方性和普世性教会是不一样的。我们这里所处理的，是关乎真教会究竟是否等于现世的教会机构。在一方面，是否可能在看得见的教会里面，有些人不是真信徒，不是真的属于基督身体的一部分？相对的，基督身体的成员是否可以不必归属一个看得见的教会，就是某一个地方性的信徒集从事？或者从另一个角度来看，那一个是首要的因素，机构性还是个人性或属灵性？一个人与机构性的教会相联，他是否自然就成为基督徒呢？抑或教会是由个别基督徒成员的经历所组成？那一个促成另一方，是机构性组织或是个别信徒的属灵经历？这些问题都曾有几个不同版本的答案。

在一方面，有人主张有机构性或看得见的教会是首要的。虽然圣公会和东正教也持有类似观点，但传统的罗马天主教或许是这观点最纯正的形式。要是特定组织能够追溯它们的来源到基督建立教会的行动上（太十六：18），它便会被视为真教会的一部分。对这观点而言，耶稣所说的，[我要建立我的教会，就不单是个预言和应许，它是个基本宣告言。这就是他建立他教会的时刻，可由他接着所说的话证实：[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，凡你们在地上所释放的，在天上也要释放]（19 节）。在传统罗马天主教的解释中，耶稣在此赐与门徒一个特别的地位，使他们能定义教义并传递恩典，例如，赦罪。就是这恩典（按传统的话说，是成圣的恩典），带来救恩或使人成为基督徒。施与这恩典的权柄，是由使徒传承至继承者身上，这个程序今天仍在进行。

由此可见，真教会的主要记号之一是使徒性质。耶稣把这特权赐给使徒们；因此，真教会会亮出一张特有的血统证明书。一个真教会必能追溯至使徒，当然，到耶稣建立这教会的行动。没有这证明书，就没有教会，没有救恩，也不会有基督徒。一群人可以聚合在一起，组织成社团，主持宗教聚会，盖礼拜堂，及自称教会，可是，他们不会因此成为教会。没有跟基督和使徒们所建立的有形机构适当的关联，他们就不是教会，他们必须是关联于一个现存的组织，而这组织能追溯其历史至新约教会。显然，那些持这观点的人，极为看重教会的秩序，领导和治理，以及按立圣职等类的事。

对立的另一极端可以名之为敬虔派的教会观念，虽然此名词有时会引起误解。它所强调的是个人与神的直接关系。就是这件事使人成为基督徒，这样重生的信徒的聚集，才能便宜地构成教会。要注意到，在这观点中，那些蒙恩得救而与基督关联的人组成教会——不论他们有无聚集成任何可见的团体。成为某个可见团体的成员，并不保证得以在神面前称义，因此，看得见的组织比较不重要。事实上，有些人甚至否定加入组织的必要性，人们顶多是须要以自愿为基础的非正式团契，就如普里茅斯弟兄会（基督教会史[普里穆特弟兄会](Plymouth Brothern)（译注：1830左右由英国人达比（John Darby）；所创立的组织，他们极其厌恶任何编设有形架构的事物和专业的圣职。就像长久委身于某一个信徒团体一样，教会的会友友制在这种个人主义的观点中备受贬抑。取而代之的，是超教会组织或家庭教会。跨教会的组织都不是挺重要的，不论它是宗派性或跨宗派的联系。虽然接受这种立场的基督徒认为他们为跨宗派（interdenominational）的，实际上他们常常是非宗派的(nondenominational)，有时候甚至是反宗派的(antidenominational)。

在一些情况下，对看得见的教会的贬低，是源于一个时代主义的观点，它通常把教会当作神的计划的插曲，是事后追回的描述。这里所强调的是，神原本的目的所在是和以色列国有关。当以色列拒绝耶稣赐与他们的国度时，神就转向外邦人，创建了教会。纵然如此，神并未放弃以色列人，当他处理完教会的事之后，以色列的龙头地位将得以恢复，大卫的国度将重建，甚至包括旧约的献祭，以色列和教会是分开的，且永远皆然。将来以色列居首位，并非因着大量的犹太人悔改，加入教会。相反的，是以色列的特殊地位得以恢复，并中兴复国。教会只不过是个过渡的现象，是旧约未曾提到的。其实，旧约没有任何预言是关乎教会或曾应验于教会。因为这样，就连看不见的教会也是相当短暂，那看得见的教会就更不用理会它了。

在这儿所描绘的教会，从某些方面来说，与其说是个人主义式的，还不如说是敬虔派的要来得正确些。不过，[敬虔派]之所以被认为是上述观点的恰当称呼，就是因为它强调个别基督徒生活的品质。既然个人与基督的关系在基督教是关键所在，个人性的敬虔和洁净的生命就格外的重要。因此，当基督徒聚集一起时，他们也会强调这些品质，我们不应以团体的角度将这些品质当作是团体特质，它们却是属于组成这团体的个别信徒的。

这两个观点的居间者，我们可以称之为[教区]（parish）的观点，它同时强调看得见和看不见的教会。看得见的教会或教区就是那承认基督，并且聚集一同听道和守圣礼的人。在这个看得见的教会内的信徒就构成了真教会——那看不见的教会。

按此观点，真教会的存在可以从一些标记上查验出来。这些是客观的标记，而不仅是主观的标准，也就是说，它们不仅是这群体的组成份子的个别品质，而是属于地方性会众的，它们跟其中个别信徒的属灵状况是不太有关系。最常被提到的两项，是有神话语的真实会计和便

宜圣礼的施行。前者与教义的净人经或正确性有关。后者是指有一被赋予充分权柄的人为合于领受的人，适切的主持圣礼，且对它们的效力有正确的了解。

在检讨了上述各观点后，我们的结论是，看得见和看不见的教会之间的区别是应当坚持的，但是，要有一些限制条件。稗子和麦子的比喻（太十三：24-30，36-43）。以及耶稣有关羊与山羊的教训（太二五：31-46）支持这项区分。可是，这里所指的是关乎假冒为善，甚至是欺骗的事，并不是要用来贬低教会会员制的重要性。它也反映了提摩太后书二章：19节的真理：[主认识谁是他的人。]甚至在耶稣的十三个门徒中，有一个是出卖他的。

我们当留意，圣经似乎更重视个人的属灵状况。譬如，路加论初代教会：[主将得救的人，天天加给他们]（徒二：47）。当被问到救恩的问题时，使徒从不主张它是取决于与信徒群体的联系。当人向彼得和其他使徒问到：[弟兄们，我们当怎么样？]（徒二：37），他们回答是：[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。（38节），彼得在使徒行传三章：12-26节和四章：7-12节的信息是相同的。保罗对腓立比狱卒的问题：[我当怎样行才可以得救？]（徒十六：31）的回答是直率的：[当信主耶稣，你和你一家都必得救。]（徒十六：31）。在上述的例子中，没有任何一个主张与一个群体的关系是具决定性的。耶稣告诉撒玛利亚妇人，用心灵和诚实来敬拜神，比起在某一个地方敬拜主更加的重要（约四：20-24）。

有排定信仰上的优先秩序，或者说将的看不见的教会列在看得见的教会之上以后，我们却不可小看看得见的教会的重要性。显然，这是信徒加入圣徒团契的正常程序（参徒二：47）。虽然我们无法确知使徒教会实施怎样的会友制，它的确是为了造就、祷告、服事，以及使徒会传五章所说，纪律。因此，我们当强调，每一个信徒要成为一群信徒不可分割的一部分，同时，也要委身于它，这很重要。基督教是合群的，而基督徒的生命，惟有在与他人相处时，才会全然实现。

在承认看得见或经验的教会，和看不见或属灵的团契的区别之后，我们必须尽己所能，来使两者一致。如同没有任何一个真信徒应当在团契之外。我们也当努力，让真信徒才得以进入其内。对亚拿尼亚和撒非喇的处置（徒五），以及保罗对哥林多教会（林前五：1-5）和加拉太信徒（加六：1）的劝导，就是关于对罪人的处置，极力主张这群体必须仔细监督其成员的属灵状况和行为。虽然，成员的全然圣洁是个理想，在今生是无法实现的（太十三：24-30），可是，公开的不信和犯罪，是不可容忍的。

#### 4. 教会的开端 P303—304

有关教会的性质的最后一个问题，是它开始的时间。伯克富以及其他的人提及在列祖和摩西时期的教会。可是，值得一提的是，耶稣只有两次提及教会（太十六：18；十八：17），而在前者，他是论及将来[我要建立我的教会]。另一点，路加在他的福音书中从不用这个字，而在使徒行传却用了二十四次，这事实很重要，似乎在他看来，教会是直到使徒行传时期才存在的。（虽然使徒行传七章：38节用来指旷野中的以色列人，这词在这里的用法，很可能并不是专有名词。）P303。我们的结论是，教会是在五旬节那一天成立的。

在鉴于上面的结论，我们需要询问关于以色列地位的问题。旧约的信徒地位如何呢？我们已经辩明，神的子民在旧约是以色列国，在新约却是教会，而教会是在五旬节那日开始。这是否意味着我们这属于基督的人，与旧约的信徒是永远互不相干么？我的见解是，举凡在五旬节前，那些属于以色列的人，都已经纳入教会了。在使徒行传的情况似乎就是如此。他们

曾是以色列的一部分，但是，在五旬节那日，却成了教会的核心。倘若那些组成真以色列的旧约信徒，是如我们一般，靠着基督的生与死而得救赎，它们也必因五旬节的洪流被带进同一身体，如同新约的信徒。因此，以色列并不是由教会所继承这么简单；相反的，以色列是被包括在教会之内，神的子民真的是单一个民族；基督的身体真的是单一身体。

#### 四. 含意 304-305

1. 教会不应被视为一个社会学的现象，而是神所设立的组织。如此，它的本质不是由分析其活动来决定，而是由圣经决定。
2. 教会是因着它与三位一体的神的关系而存在，它存在是为要藉着圣灵的大能，来完成主的旨意。
3. 教会是主的显现和服事在世上的延续。
4. 教会是重生信徒的团契，它彰显了主的属灵品质，圣洁和献身应当受到重视。
5. 虽然教会是由神创立，它是由不完全的人所组成。直到它的主的再来之前，它是不会臻于完全成圣或得荣。

#### 讨论问题：

1. 圣经的教会异象如何关系到教会的定义？
2. 你会如何描述教会的其他特性和定义？
3. 分辨四个特别的问题：教会与国度、教会与以色列、看得见与看不见的教会、教会的开端、弄清楚每一个问题的本质。你会如何回应每一个问题？
4. 从我们对教会研究的五个含意里，每一个的意义为何？并每一个又如何帮助了我们对教会的理解？

# 第五十一章：教会的角色

本章目标：

1. 分辨并说出教会的四个功能：传福音，造就，敬拜和社会关怀
2. 确认并定义教会的服事重心是福音，并且其蕴含着教会的每一个功能
3. 定义并解释教会的性格，也就是着重于有服事的意愿和在不同的地区有适应能力。

本章摘要：教会一直要求在世上完成基督的服事，为达此目标，就应有相符的一些功能。要必属灵健康又体质完善，这些功能就必须是平衡的。福音是教会服事的真正重心。并且它蕴含着所有的教会的功能。当福音被篡改，教会就会终止平衡。要继续教会的存在，教会就必须有服事的意愿，并在方法有调整性，在环境上有适应能力。

本章大纲：

## 一． 教会的功能 P309---319

- A. 传福音 P309--316
- B. 造就 P316-317
- C. 敬拜 P317-319
- D. 社会关怀

### 一． 教会服事的重心：福音 P320--331

### 二． 教会的性格：P331--333

- A. 服事的意愿 P331--332
- B. 适应的能力 P333

我们曾经发言批判这样的立场：教会必须按着它的功能来定义，即它的形式是跟随着它的功能而来。尽管如此，教会的功能仍是一个很重要的题目，因为主设立了教会，而它存在本身不是最终的目的。相反的，它的存在是为了完成主设立它的目的。它是要延续主在世上的服事——继续做他所做以及如果他在地上会去做的。我们在这一章里，首先要讨论的是教会受委派去执行各种功能。然后再看教会服事的重心，以及使教会的所做的一切得以有具体形式的事物，就是福音。最后，我们要看看教会在今日必须彰显的两个品质——服事的意愿和适应性。

## 一． 教会的功能 P309---319

### A. 传福音 P309—316

两处记载耶稣给门徒最后的吩咐中，都强调同样一个主题，就是传福音。在马太福音二八章：19 节他指示他们，[所以你们要去，使万民做我的门徒。]在使徒行传一章：8 节他说，[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。]这是耶稣向门徒最后所说的事项。显然，他把传福音看作是他们人生的中心目的。



传福音是一个命令。在接受基督为主后，门徒就服在他的统管之下，也有义务行他所要求的一切事。因他说，[你们若爱我，就必遵守我的命令。]（约十四：15）；[有了我的命令又遵守的，这人就是爱我的。]（21节）；和[你们若遵守我所吩咐的，就是我的朋友了。]（约十五：14）。若门徒真的爱主，他们会顺从他的呼召去传福音，这对他们来说是没有选择的余地。

可是，门徒并不是靠自己的力量出去。耶稣在末颁布大使命前如此说，[天上地下所有的权柄，都赐给我了]（太二八：18）。既有了一切的权柄，他就差遣门徒为他的代理人，所以他们有权力去传福音给万民。此外，耶稣应许他的门徒，圣灵会降在他们身上，叫他们得着能力。因此他们有权柄，也有能力来完成任务。再者，他也向他们保证，他们出去时不会孤军作战。虽然他外体上要离开他们，但他在灵性上仍然与他们同在，直到世界的末了。（太二十八：20）

留意这使命的范围：它是无所不包的。在马太福音二八：19节耶稣谈到[万民]，而在使徒行传一章：8节他清楚列举出：[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。]这个吩咐的不同层次，有不同的主题。

耶路撒冷显然是紧邻的地区。虽然它并不是门徒的家乡（他们是加利利人），它却是五旬节发生的地方。既然那些初信者在耶路撒冷会有许多的亲友，教会开始在那儿见证与增长，是一件很自然的事情。可是，耶路撒冷也是最难见证的地方，因为这是基督最后受难的丑事发生的所在，更是基督蒙羞被钉十字架的地方。人们可能会怀疑，甚至对传统救主信息的任何行动都感到厌恶。另一方面，在耶路撒冷作见证有一个优点，就是信徒们住得很近，如果他们有需要，随时可以结集成一会众。

耶路撒冷之外，门徒要在[犹太全地]见证主。这个地区基本上在思想和风俗上是同质的，因这里居住的都是犹太人，而是犹太地区地犹太人。但是要从耶路撒冷搬迁，聚集到外邦地去，对多半的门徒而言却太遥远了。因此，这个部分的使命就导致了更多的聚集处被建立。

这使命中最令门徒嫌恶的部分，或许是第三个部分——[撒玛利亚]，这使它们要进到他们最难去爱的人之中，而且这些人可能是最不会接受他们的信息的，因为是犹太人带来的信息。许多以来犹太人和撒玛利亚人彼此仇视。这个摩擦要追溯到犹太人从巴比伦被掳归回时，撒玛利亚人是一半血统的犹太人，是亚述人所留下的以色列人，和亚述由各国迁入以帮助得建该区殖民地的殖民者通婚的后代。当犹太人从巴比伦回来，并开始重建圣殿时，撒玛利亚人自告奋勇，想要助一臂之力，但他们的好意被断然拒绝。从那个时候开始，这两个族群之间就不断有摩擦。福音书里，有关耶稣事奉的记载，就有一个例子，当耶稣向一个撒玛利亚妇人要求喝时，她的回答就是，[你既是犹太人，怎么向我一个撒玛利亚妇人要水喝呢？]（约四：9）。这是个很不寻常的相逢，因为耶稣和他的门徒通常不会经过撒玛利亚，他们宁愿越过约旦河，行径彼里亚，穿梭在加利利与犹太两地。耶稣在谈到爱人如己时，特藉带出好撒玛利亚人，来加强他的教导（路十：29-37）。当犹太人他们故意在羞辱耶稣，向他问道：[我们说你是撒玛利亚人，并且是鬼附着的，这话岂不正对么？]（约八：48）。前半句（耶稣未针对此回应）很可能比后半更令人受辱。犹太人最不想在教会看到的人，肯定是撒玛利亚人。可是耶稣却说，[你们……和撒玛利亚……，作我的见证。]（徒一：8）

最后，门徒要作见证[直到地极]。这大使命并没有地理上的限制。他们要把信息带往各处，到万国万民这中。当然，他们是无法靠自己来完成任务。相反的，当他们领人归主，这些归主的人也会继续引领其他人来信主。因此，这信息会越传越广，而这任务终将完成。

因此，若教会要忠于主，讨他喜悦，则必须认真传福音给万人。这涉及进到那些我们喜欢的人那里，以及那些我们本性所讨厌的人那里。它广及那些与我们不同的人，也超越了我们直接能接触和影响的范围。确实来说，地区性布道，教会拓植，以及普世宣教皆是同样一件事。唯一的不同是半径的长短。教会必须在这所有区域做工。若不然，它会在灵性上生病，因它想要按着某一种方式来运作，这方式是主从未如此打算的。

## B. 造成 P316-317

教会的第二个主要功能是信徒的造就。虽然耶稣很强调传福音，但就逻辑上来说信徒的造就更加要紧。保罗常常提到基督身体的造就。譬如，在以弗所书四章：12节，他指出神把各种的恩赐赐给教会，[为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体。]信徒在成长以致使基督的身量，[全身都靠他联络得合式，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]（16节）造就的潜力是一切活动的衡量标准，这包括我们言语的准则：[污秽的言语，一句不可出口，只要随事说造就人的好话，叫听见的人得益处。]（29节）

此外，当保罗论到一些有争议的属灵恩赐时，他提出造就这件事，譬如，在哥林多前书十四章：4-5节，他说[说方言的，是造就自己，作先知讲道的，乃是造就教会，我愿意你们都说方言。更愿意你们作先知讲道的，因为说方言的，若不翻出来，使教会被造就，那作先知讲道的，就比他强了。]造就别人在行使争议性恩赐中的重要性，在12，17和26节又再次被提到。这些相关的教训可以总结成这件事：[所有这一切的完成是为了教会的坚固。]请留意，造就这事乃基督身体的成员之间彼此建立，而不仅仅是牧师或传道人要叫其他人得造就。

教会成员经由几个方法可以得着造就，其中之一是团契。新约提到，其字面意思是凡事相通，凡物公用。其实，按使徒行传五章，初期教会的信徒，初代的信徒是凡物公用的。保罗提到彼此分享经历：[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。]（林前十二：26）。在分担分享中，一方面创痛得以减低，另一方面，喜乐却加增。我们要彼此鼓励，互相同情。信徒要彼此背负重担（加六：2）。在某些时候，这可能伴随着纠正和责备，这些都当以爱心来执行。耶稣在马太福音十八：15-17节给我们立下了一个管教的典范。在严重的情况下，或许要把这人赶出教会，就像哥林多前书五章：1-2节所提到那淫乱的人。这些纪律行动主要的目的，并不是要把犯错的会友除掉，而是要恢复他合宜的生活，因而得与信徒相交。

教会也可以藉教导来造就其会友。这是使人作主门徒的一部分。耶稣在大使命的吩咐之一，是[凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守]（太二八：20）。为了这目的，神赐教会[牧师和教师]（弗四：11）。为要成全圣徒，各尽其职。但是，这教导不需要全由会众的牧师教师来做，也不需要有一大群人才行。使徒行传十八章我们看到一幅这真理的美妙画面。亚波罗是一个学问充足，满有口才的犹太人，他归依了基督，在以弗所的会堂中大有能力地讲论。在那儿，

百基拉和亚居拉听到他讲道，就邀请他回家，并且[神的道给他讲解更加详细]（26节），然后，他继续更有果效地服事主。

教育能以各种形式出现，可以在许多层面发展。教会理当使用一切合法的方法和现代的科技。首先是地方教会的基督教教育，这可透过主日学来进行。此外，地方教会孔子与其他教会合作推动特定方面的教导。譬如，神学院是要装备牧师，教师等，好在神的话语上教导他人。这是保罗吩咐提摩太尽力之事：[你在许多见证人面前听见我所教训的，也要交托那忠心能教导别人。]（提后三：2）

既然教会肩负着教导神启示在圣经的真理之任务，这意谓着它也有义务更进深地去了解这启示。因此圣经研究的使命托付给了教会。这项任务要由那些有这方面恩赐的专门学者来从事。不过教会不仅要研究神的特别启示，也当研究他的一般启示，以及这两者之间的关系。基督教文理学院是教会能完成其教导任务的其中一个管道。基督教的日校和专科学校也在较低层次上作同样的努力，还有宣教学校，传授最基本的读写能力，装备人读出圣经的信息。

讲道也是教会一开始就援用的教导方法。在哥林多前书十四章：保罗谈到作先知讲道时，他大概也是指讲道。他解释说，作先知讲道比说方言更有价值，因为它的造就教会：[作先知讲道的，是对人说，要造就、安慰、劝勉人。说方言的，是造就自己。作先知讲道的，乃是造就教会]。（3-4）

为要叫教会彼此间得造就，神就藉圣灵分配并赐下各种的恩赐（林前十二：11）。正如我们之前谈过的（图五），新约包含四份不同的恩赐清单。当圣经作者提到某些像信心、服事、和施舍等的美德是信徒的恩赐时，他显然想到的这些德行超乎平常程度的表现。圣灵按其智慧赐下所需的恩赐，叫身体能完整而完备地被装备和建立起来。

### C. 敬拜 P317-319

教会的另一个活动是敬拜。造就的焦点集中在信徒，为要叫他们得益，敬拜则是以主为中心。初期教会定期聚集来敬拜，这个动作是使徒保罗所吩咐和赞赏的。他对歌林多教会的指示，要在七日的头一日把捐款献上（林前十六：2）说明了他们是定期在那天聚集来敬拜的。希伯来书的作者劝勉不可停止聚会，像那些停止惯了的人一样（来十：25）。虽然敬拜强调以神为主，它的意图却是叫敬崇者得益处。我们可以从保罗对那不能造就人的祷告、诗词和感谢——因为没有人做翻译，叫人明白其中的意义——所提出的警告，推论得知（林前十四：15-17）

敬拜，是对神的赞美和尊崇，是旧约中素常的活动，特别可以从诗篇看出来。而在启示录和其它地方所描述的天堂景象中，也有神的子民承认和宣告他的伟大。就敬拜的这方面意义而言，教会将注意力集中在神的位格和属性，而不是专注在它本身感觉满足。

现在要看看各样教会功能的场合。在圣经时代教会为了敬拜和教导而聚集。然后它出去传福音。在敬拜时教会的会友把焦点对准神；在教导和团契时，他们把焦点摆在自己和其他的信徒身上；在传福音时，它们将焦点转到非基督徒。教会必须将这些活动适当区隔。若是无法如此，其中一项或更多会被挤出去。结果，教会将会受亏损，因为就像一个营养均匀的食谱

中的单元，这所有的活动对于基督身体的属灵健康和活力，都是必须的。例如，当这身体聚集的主要目的变成是基督徒间的交谊时；或者，当崇拜聚会纯粹是为了向恰巧出现的非信徒传福音，对神的敬拜都将受到损害。这并不是使徒行传所记载的教会样式。相反的，信徒聚会是为了赞美神和得造就，然后，他们出去，寻找那些迷失在外头世界里的人。

#### D. 社会关怀

有一项贯穿我们上面讨论的多样教会功能的，就是教会同时有向信徒或非信徒付出爱和怜悯的行动之责任。我们可以清楚看见，耶稣关切穷乏和受苦的问题。他医治病患，甚至叫死人复活。教会若要接续他的事奉，它必须要服事那些穷乏和受苦的人。从好撒玛利亚人的比喻（路十：25-37），可以明显看见耶稣期许他的门徒要如此行。这个故事是讲给一位律师听，这人了解人若在承受永生，则必须尽心尽意爱上帝，且要爱人如己，他却问道：谁是他的邻舍。在回答这问题时，耶稣也说明何谓爱邻舍如同自己。这个好撒玛利亚人，虽然跟那个下耶利哥的人的受袭击没有什么关联，可是他却愿意不辞劳苦，甚至付出个人的钱财、不便、以及自身可能的危险来帮助伤者。既然爱邻舍是与爱上帝的律法有密切关系，也跟好撒玛利亚人之类的行动有关，那么，基督教会必须关切世人的伤痛和需要。其实，耶稣在马太福音二五：31-46节指出，奉耶稣之名的仁爱之举，是一个记号，能将真门徒和虚伪之辈加以区别。我们的神显明自己关孤儿寡妇和寄居的人，凡敬拜这位神的人也当如此行。（申十：17-19）。

在收信中也可看出对社会关怀的强调。雅各书极其重视实践的基督教。例如，他对宗教的定义是：[在上帝我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗。]（雅一：27）。他严词攻击那种对财主的趋炎附势，这等恶事竟然也发生在教会里头（二：1-11）。他痛斥那些只有口惠而没有怜恤举动的人：[若是弟兄、或是姐妹，赤身露体，又缺了日用的饮食，你们中间有人对他们说，平平安安的去罢，愿你们穿得暖吃得饱。却不给他们身体所需用的，这有什么益处呢？这样，信心若没有行为就是死的。（二：15，17）。约翰也同样指责说：[凡物世上财物的，看见弟兄缺乏，却塞住怜恤的心，爱上帝的心怎能存在他里面呢。小子们哪，我们相爱，不要只在言语和舌头上，总要在行为和诚实上。]（约壹三：17-18）。耶稣的兄弟和他所爱的门徒，都深深地体会耶稣所教导的[爱人如己]的含意。

社会关怀也包括谴责社会不公，阿摩司书和其他几位旧约先知都声色俱厉地指出当时的邪恶与败坏。施洗约翰同样地责备希律的罪，虽然这为他招来牢狱之灾（路三：19-20），最后甚至惹来杀身之祸。（可六：17-29）。

教会每当看见穷乏，伤害或错谬时，必须表示关切并且采取行动。在决定采用何种策略时，会有不同的意见。有时候，教会只是消除伤痛，也就是说，处理问题所带来的后果。另一些时候，它会采取行动来改变产生这难题的环境。教会集体的行动常常是会比基督徒单打独斗，要有成效；在另一些情况中，可能恰好相反。

教会要改善它的记号，还有很大的一段路可以走。可是，有些时候它忘记了过往已有的成就。你可知道早期在英国和美国的大学和医院中，由多少百分比是基督教团体所创办的吗？今

日，许多一度是由教会所经营的慈善和教育机构，已经被政府接管，并且同时由信徒和非信徒所纳的税来承担。我们也要考虑到，已开发的国家的社会上的需要，已不比以往那样严重。

许多贬低重生必须的教会宣称，福音派人士在抑制人类的穷乏上参与得不够。可是，当人把参考的时空从美国国内转到世界时，这景象就很不一样。因为福音派的人士在一些极度穷乏的国家中，集中心力在医疗、农业和教育的事工上时，他们的成绩已超越了其他投入宣教的[主流]教会。其实，按人数来算，福音派的贡献比自由派教会更大。比起一般民间所作的，当然就更不用提了。

## 二. 教会服事的重心：福音 P320—331

现在我们必须仔细来看一个使教会所做的一切具体成形的因素，它也是教会一切功能的重心所在：福音。大喜的信息。耶稣在开始事奉时，就宣告他已被膏抹，特为传扬福音；之后，他差遣使徒来继续传扬福音。

耶稣把福音托付给信徒，这福时从一开始就是他讲道和教导性的特徵。在马可福音里，耶稣受洗和受试探后的有记录的第一个行动，非常重要的就是在加利利传讲福音：[约翰下监以后，耶稣来到加利利，宣传上帝的福音。说，日期满了，上帝的国近了。你们当悔改，信福音。]（可一：14-15）。同样的，按路加的记载，耶稣在加利利以朗读以赛亚书六十一章：1-2 节来开始他的事奉，并且把这个预言套用在自己身上：[主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人。差遣我报告被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告上帝悦纳人的禧年。]（路四：18-19）。当施洗约翰问他是不是预言中的那位，耶稣回答的证据之一，是[穷人有福音传给他们]（路七：22）。马太如此描述耶稣的事奉，[在会堂里教训人，宣讲天国的福音，又医治各样的病症。]（太九：35）。再者，耶稣把信靠福音和委身于他这两件事紧密结连：[耶稣说，（我实在告诉你们，人为我和福音、撇下房屋、或是弟兄，姐妹，父母，儿女，田地。没有不在今世得百倍的，就是在来世必得永生。）（可十：29-30）。他也宣告，福音必须传遍天下，然后末期才来到（在二四：13；可十三：10）

旧约论到福音的主要用字是（basar）这动词，它一般意义是[传讲好信息]。列王纪上一章：42 节为例，亚多尼雅对祭司亚比亚他的儿子约拿单说，[进来罢，你是个忠义的人，必是报好消息。]大卫在撒母耳记下四章 10 节也有用这动词：[从前有人报告我说，扫罗死了，自以为报好消息，我就拿住他，将他杀在洗革拉，这就作了他报消息的赏赐。]一个从战场上来的报信者被当作事报喜的（撒下十八：27）。在耶利米书二十：15 节，这动词是指一个婴儿诞生的喜讯。

有些时候，这动词指的是不太好的消息，如撒母耳记下四章：17 节，一位报信者报告以色列战败，约柜遗失，以利的两个儿子何弗尼和非尼哈阵亡，这一连串的坏消息导致以利的死亡，他从位子上往后跌倒，在门旁折断颈项而死。在列王纪上一章：42 节和以赛亚书五十二章：7 节，以及撒母耳记下十八章：27 节[好]的意思）是与一起用的。因此，一些学者认为，这个动词的意思是[传一个信息]。也就是说，是中性的，不论消息的好坏。弗列德力克不赞成这个结论，他引用另一些闪族语言做为证据：并非如此，在所有闪族语中，不论是亚喀得文、衣索匹亚文、阿拉伯文中，这个字的字干都含有[喜乐]的意思。在闪族语系中，有



一个事实可以显示这个[字]的实际观念，那就是这些语系里有一个特别的字干是用作宣布一件好事，反观拉丁文和现代的语文，却不见这样的字干。希腊文则采取中间路线，以复合字和来描述它。旧约中所知的只不过是加强一些已存在本身字干中的意思。

同样地，新约中指福音的主要的字，((euangelizomai)和(euangelion)，其中(eu)这字元都是指好消息。事实上，Friedrich 斩钉截铁地说：[是一个指凯旋讯息的术语。]

有人怀疑，耶稣是否有用（更准确来说，其亚兰文的同义词）来描述自己，由于篇幅有限，我们无法把有关这方面的争论一一列举出来。有充分的强调显示，耶稣不仅认为他自己宣扬福音，而且他本身就构成福音：

真正关键的问题，不是究竟耶稣有无使用 euangelion 这个字，而是这个字是否中以描写他的信息的本质。毫无疑问地，耶稣认为他所传神国近了的信息（可一：14）是福音，这信息已呈现在他的话语和行动中……此外，他不仅是这信息所描述的那位。因此，早期基督教会以 euangelion 这个名词来描述耶稣降临的救恩信息是前后一致的。

弗列德力克指出，耶稣有无用这个字在自己身上，这是[一个他的弥赛亚意识的问题。倘若他意识到他是神的儿子，是必须死和复活的，那么他必也意识到他自己就是这信息的内容……他的位格所赐下的，就是福音的内容。]

在新约作者中，保罗是最常用和的人 P323。值得一提的，是很多时候，他用这名词是不带修饰词的；也就是说，不用形容词、片语、或子句来定义他所谓的[福音]（罗一：16；十：16；十一：28；林前四：15）林前九：14（两次）；九：23；林后八：18；加二：5，14，腓一：5，7，12，16，27；二：22；四：3，15；帖前二：4；提后一：8；门：13）。显然，已有一个相当标准的意义，令保罗的读者清楚知道，他讲的[福音]是什么意思。这个字有两个基本的意义；这个信息的传讲和所传讲的内容。这两个意思都出现在哥林多前书九章：14节：[主也是这样命令，叫传福音（内容）的靠着福时（传讲的行动）养生。]

保罗使用当作一个讲或听的动词之直接受词时，他的意思显然是指一个特别的内容，一些特定的事实。与连用的讲的动词有（林前十五：1；林后十一：7；加一：11），(katangelo 林前九：14) (kerusso 太二：2；西一：23；帖前二：9) (laleo 帖前二：2)；(gnorizeo 林前十五：1，弗六：19)(didasko 加一：12)，和 (anatithemi 加二：2) 与连用的听的动词有 (akouo 西一：23)，(priakouo 西一：5) (paralambano 林前十五：1；加一：12) (dechomai 林后十一：4)。

这引发一个问题，若保罗和他的读者认为福音是一项特定的内容，这内容又是什么呢？虽然保罗不曾详细完整地告诉我们福音的条目，但是，有些经文却暗示了它所包括的东西。在罗马书一章：3-4节他提到的福音是，[论到他儿子我主耶稣。按肉体说，是从大卫后裔生的，按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是上帝的儿子。我们从他受了恩惠，并使徒的职份，在万国的中叫人为他的名信服真道。]在哥林多前书十五章，保罗提醒他的读者，他是



如何把福音传给了他们（1节），然后又说：[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。并且显给矶法看……十二使徒……一时显给五百多弟兄……给雅各……也显给我看。]（3-8节）。一个较短的经文是保罗在提摩太后书二章：8节的劝勉：[你要记念耶稣基督乃是大卫的后裔。他从死里复活，正合乎我所传的福音。]

总而言之，保罗视福音为以基督为中心，以及神藉基督所行的一切。福音的要点，是基督的神子的身份，他的真实人性，他为我们的罪而死，他的埋葬，复活，而后的显现，以及将来的审判。我们这样说也不为过：在保罗的观点中，耶稣基督就是福音。其实，使徒保罗好些时候常用[基督的福音]这句话（罗十五：19；林前九：12；林后二：12；九：13；十：14；加一：7；腓一：27；帖前三：2）。弗列德力克主张说，在这些经文中，我们不应企图决定，这些经文所用的是主词性所有格(subjective genitive)，或是受词性所有格(objective genitive)；我们应该了解到，基督同时是这信息的对象，也是创始人。保罗将这福音的基要真理看作是旧约应许的应验（罗一：1-4；十六：25-26；林前十五：1-4）。甚至将来的审判，对信徒而言乃是一项好消息（罗二：16），因为基督是审判的主事者。对信徒而言，审判的结果将是开释，而非定罪。

请留意保罗所驳斥或反对的，是另一种决定福音基本要素的方法，加拉太书的写作时机，是信徒们离弃他们所传讲的，乃他们所信靠的那一样，去接受另一个福音——实际上，那根本就不是福音（加一：6-9）。有些加拉太信徒开始相信，至少某种程度上，义可以靠行为来赚得。另一方面，保罗极力主张，真正的福音，是一个人靠着耶稣基督的死和复活得以称义。

虽然解释了这么多，我们仍不应仅仅把福音当作神学真理和历史事件的叙述。相反的，这些真理和事件是跟每位信徒的处境息息相关的。因此，耶稣死了；但他是[为我们的罪]而死（林前十五：3）。耶稣的复活也不是一个独立的事件；它是信徒都要复活的开始（林前十五：20；参罗一：3-4）。进一步来说，将来的审判是与每个人有关的。我们会按我们自己对福音的态度和反应受审判：[要报应那不认识上帝，和那不听从我主耶稣基督的人。]（帖后一：8）

对保罗而言福音是至重要的。他向罗马的教会宣告说，福音[本是上帝的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希利尼人。]（罗一：16）。他提醒哥林多信徒：[并且你们若不是徒然相信，能以持守我所传给你们的，就必因这福音得救。]（林前十五：2）。他向以弗所教会信徒解释：[他们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信他，就受了所应许的圣灵为印记。]（弗一：13）。这是得着生命的手段，他写信给提摩太说：[但如今藉着我们救主基督耶稣的显现，才表明出来了。他已经把死废去，藉着福音，将不能坏的生命彰显出来。]（提后一：10）。福音也把平安和盼望带给相信的人。因此，保罗提到[平安的福音]（弗六：15）和[福音的盼望]（西一：23）

既然确信唯有福音能带来附加一切福份的救恩，于是保罗坚持，福音是绝对的和独一无二的，人不可以从其中加添或取出任何东西，更没有别的得救之道。我们已经提过，有些来到加拉太的犹太教徒，于保罗在当地传福音之后，企图要改进福音，他们坚持外邦归依者必须接受割礼，这是凡改信犹太教的人都必须遵守的旧约律法，保罗强烈反对，因为任何依附于这类功劳的方式，都会造成对恩典效力之信心的丧失。他提醒加拉太人，凡倚靠律法的人，必须遵守律法全部要求，而他们是注定失败的（加三：10）。凡接受这种异样的福音的人，是已经疏远了那呼召他们的主（一：6）。保罗绝对反对任何改变他所传福音的企图，他宣称，[无

论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅]（8节）。在下一节他又重述他的思想，[若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当受咒诅。]（9节）。（前一节的动词[若传]是假设语气；后一节的[若……传]是直述语气，指一个真实的情况）。保罗当然只有对于那无比重要的事项，才会如此执著。

既知道福音是唯一救恩之道，保罗决意要护卫它。他写信给腓立比教会时，提起[辩明证实福音]（腓一：7）。那些以爱心来传扬福音的人知道，他被捆锁是为辩明福音的缘故（16节）。这两处经文中，希腊文用字是（apologia），一个法律上的名词，指一个人已被起诉。保罗准备为福音据理力争。值得注意的是，保罗是在腓立比书里提起他对福音的辩护。那位因着听见保罗所传福音，有所回应而成为新人的狱卒（徒十六：25-34），很可能也是那间教会的会友。既在那个城市见证神震撼性的大难，叫人得救，保罗怎会放弃这福音呢？然而，有些人主张说，福音根本就不需要人为它辩护，它可以独立自主。这论点跟保罗的行动相违。譬如，他在亚略巴古的演说（徒十七：16-34）。反对护教的论点，是基于对神工作方式的错解，无法体会圣灵在人使人信心生成的过程中，也使用人的心思与理性。

可是，我们不能把保罗的一切动作，都当作只是为福音辩护而已，他也发动攻势。他迫切地要把福音传给外邦，他愿意看到福音在各处被建立。他要向罗马人传福音（罗一：15）。他对于这个使命，充满迫切感：[若不传福音，我便有祸了。]（林前九：16）。

福音不仅是超越所有民族、社会、经济 and 教育的隔阂（罗一：16；加三：28），它也超越时空。这信息不会过时落伍（犹：3），它是今日教会所受的神圣托付。在现今的世代中，多半的观念和思想体系，以及技术和货品不过是昙花一现，转眼成空，教会却拥有一个永不衰残和历久弥新的资源：一个信息，是得救的唯一途径。教会对于福音可以展示出如何保罗有的确信，因为它是相同的福音；时间并没有磨损其效力。

教会有好消息要告诉世界，如前面所言，这个消息带来盼望。教会在这方面的信息和服事是独特的。因为在今日的世界中总是找不到盼望。大约主前五世纪希腊黄金时期的索福克勒斯如此写道：[勿生在这世上——这是最好的命运。其次是，人一旦生下来就赶快回到自己原出处。]然而，在二十世纪，绝望已达到空前的地步。实存主义弥漫在文学界，如沙荒特的《绝路》和卡缪的《薛西弗斯神话》，不论是社会，经济或政治，令人鼓舞的消息报少之又少。贝洛在其著作《赫尔索格》中，把整个世代的精神描写得淋漓尽致：[这个世代的哲学是什么？并不是神死了，那个时期早就过去了。或许应该这说，死亡就是神。这代的人想，没有什么可靠的，不堪一击和脆弱才是能长存的特性，拥有真正的力量。死亡在等待这些东西，有如水泥地等待一个堕落中的灯泡一般。]相对的，教会能与彼得一起说，[愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神，他曾照自己的大怜悯，藉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。]（彼前一：3）。我们有盼望，当我们相信和顺从福音时，这盼望就应验了。

福音带给我们平安、喜乐和满足。它的途径跟和我们所期盼的相反。（这也不奇怪，因为耶稣也不是当时人们所期待的那一类的弥赛亚）。我们不能藉由直接追求福音的利益来得到这些利益，因耶稣说，[凡要救自己生命的，必丧掉生命。凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命。]（可八：35）。惟有当我们舍下自己的意志、自我的追求和骄傲之后，喜乐、平安和满足才会浮现。自尊心也是如此，意图建立自尊的必定失败。因为真正的自尊是高举和尊重神的副产品。

因为福音曾经是，现在也是，将来仍是得救之道，是唯一的途径，教会就必须不惜一切代价来保守这福音。当福音被篡改，教会就丧失生命力。教会必死亡。拉托雷德指出，当理性主义腐蚀 P330 福音信息，特别是基督的位格时，特别是基督的位格时，会导致怎样的后果：那些极力屈就于环境，而牺牲掉这超时空实体[教会]形式，随着时间、社会和思想风尚的变迁而消逝。惟有基督的出生、生活、教导、死亡和复活等历史事件的核心意义，以及相信神藉着他的工作来启示他自己和人的救赎，这些事才是生生不息生命的关键。

托拉雷德所观察的事实，已经在二十世纪的基督教中显明出来。那些在本世纪上半放弃藉着信靠一位超凡的受膏基督，得着超自然重生的团体，都不见兴旺。相反的，当属灵的动量从他们之中消散之后，他们就江河日下。在另一边，保守的福音派团体却不断增长。这些人继续传讲保罗所传的福音，这福音给与不信而世俗的世界一个真正的替代方案，成功地得着非信徒。这个现象，在凯力的《为何保守教会不断地增长》之类的书中已有所检讨。福音仍旧是神的大能，要救一切相信的，正如第一世纪时那样。

### 三. 教会的性格：P331—333

我们不能把我们对教会角色的研究局限于教会所做的，也就是它的功能。教会发挥它的功能时的态度或性向也十分得要。既然教会一直就是基督的身体，带着基督的名号，因此，基督道成肉身在上时所彰显的属性，应该成为它的特徵。当教会在这瞬息万变的世界中运作时，有两个属性格外重要，乐于服事和适应能力。

#### A. 服事的意愿 P331—332

耶稣曾说，他来的目的不是要受人服事，乃是服事人（太二十：28）。在道成肉身之中，他取了奴仆的样式（腓二：7）[……就自己卑微，存心顺服以至于死，且死在十字架上]（8节）。教会必须展现相似的服事意愿。它被摆在世上，是为了服事它的主和这世界，而不是要高抬自己，以及满足自己的需要和欲望。虽然教会或许大幅增长，有财有势，但是它存在的目的并不在此。

耶稣不是因为人们可以回报他什么，才跟他们为伍。果真如此，他就不会到撒该的家，或是与撒玛利亚妇人谈话，或允许法利赛人西门家中的那个有罪的女人来洗他的脚。现代的选举主任或公开专家必定会反对这些举动，因为这些人对耶稣的声望或受欢迎度会有负面的影响。可是，耶稣在意的不是利用人。同样的，今日的教会不能以促进教会的兴旺和增长，当作决定其行地劝的根据。相反的，它应追随主的服事榜样。它要愿意往那些不受欢迎和无助的人群里去，那些不能给教会任何回报的人。如果有需要，一个教会真正的典型人物，甚至会愿意为事奉的缘故牺牲他/她的性命。

服事的意愿意谓着教会不会为了其自身的目的而试图主宰社会。教会与政府之间关系的问题，有一段漫长而复杂的历史。圣经告诉我们，就如教会一般，政府是神为了特定的目的而创立的组织（罗十三：1-7；彼前二：13-17）。许许多多[教会——国家]关系到的模式被提出和实行。这些模式中某些是促进这两者之间含有一种紧密的结盟关系，以致于政府的权势直接驱策着教会成员和某些宗教活动。可是，在这种情况下，教会像是个领主，而不仆人。立意甚好，但手法错误（这就像要耶稣为了交换世上万国，而臣服于撒旦一般）。这不是说，

教会不应接受所有政府所提供的优惠；或者教会不应在国家立法的相关事务上发表看法。重点却是，它不会以政治的力量来强求属灵的目的。

## B. 适应的能力 P333、

教会在调整其做法和程序以因应瞬息万变的世局之时，必须具有多样性和弹性。它必须去到有需要的人群中，即使这意谓着地理或文化的变化。它不能固步自封。当它所要服事的世界有所改变，教会的服事策略也必须随之调整，但是，它的基本方向却不能有所更改。

教会有所调适的时候，它就效法了它的主，他毫不犹豫地来到地上为要救赎世人。在这过程中，他取了人的样式（腓二：5-8）。同样地，基督的身体当持守受托的信息，并且继续完成其主要的任务。而在实现主的旨意过程中，会做一些合宜的改变。一群单纯质朴的会众，单单由一位牧师带领，他们是由几个核心的家庭组成，礼拜天早上十一点钟他们在一幢白色的尖顶建筑里碰面，这样不脱窠臼的教会今天仍旧存在于世界的某些角落，但它不是常例。在世界大部分地区，情况已大不相同了。然而，若教会有宣教意识，正如它的主一样，它必会找出一些方法，来领四面八方的人归主。

### 讨论问题：

1. 教会的功能是什么？它们彼此间的关系是什么？
2. 为什么福音是教会服事的重心？
3. 什么是旧约圣经所教导的好消息？
4. 保罗在他的书信中说到福音是什么？
5. 教会必须持什么样的态度来执行它的功能？

## 第五十二章：教会的治理

本意目标：

1. 分辨并评估教会治理的主教制形态
2. 分辨并评估教会治理的长老制形态
3. 分辨并评估教会治理的会众制形态
4. 确认并评估尽可能减少教会组织的无治理制型态
5. 吸引所有前面各种根据圣经而成的系统化教会治理的优点，设计一个教会治理形态

本章摘要：随着教会的发展，多种教会的治理的型态也随之出现，四个最基本的形态包括：主教制，长老制，会众制和无治理制。虽然主教制和长老制都按其结构设有权威性的职位，这些职位和职位持有人数并不一样。在会众制教会里，会众就是治理的权柄。无治理制教会主张圣灵的权柄就是它的治理形态。考量大部分国家的民主制度是民主的代议制形态，长老制和会众制的教会治理模式似乎在地方教会中动作得最好也最有果效。

本章大纲：

### 一．教会治理的形式 P337---356

#### A. 主教制 P337--343

#### B. 长老制 P343--349

#### C. 会众制 P349--354

#### D. 无治理制 P355--356

### 二．建构一个今日教会的治理系统 P356--360

普世教会合一运动/合一运动所带来（同前，此名词译法应统一，如同五十章所提，要用普世教会合一运动或合一运动等）教会的组织与治理的问题在二十世纪特别引人注目。紧密的团契与合作需要对于权柄的安排有某些共识。譬如，假若有某宗派的牧师要在另一间教会讲道和主持圣礼，则双方必须对谁才是合格的受按立的牧师，以及谁有权来按立牧师等事项，达成某些共识。归根究底来说，教会治理的问题是教会权柄的所在和执行。虽然各种教会治理形态的鼓吹者都同意，神是（或有）最终极的权柄。它们的不同点是在于他如何行使，以及透过谁行使。

### 一．教会治理的形态 P337---356

综观教会的历史，至少有几各基本的教会治理状态。我们的研究会纵结构最严谨起始，再到结构较松的形态。当我们检讨了各种形态之后，我们会尝试来决定哪一个较为合宜的。

## A. 主教制(Episcopal)P337--343

在主教制的教会治理形态里，权力是落在主教的手中。主教制度也有程度上的不同。形态最简单的主教制教会治理，是循理宗，只有一个等级的主教。圣公会（或安立甘宗）的主教制发展得更上一层楼，而罗马天主教则有最完备圣品阶级制，权力特别是落在最高的主教，亦即罗马教皇。主教制的精神在于权柄是固定属于某一个职位，即主教上。

不同的职事层次，或不同的按立阶层，是主教制固有的观念。第一个阶层是普通的圣职人员或司祭（神父）。某些教会里，这个为首的等级还有区分，例如执事与长老。这一级的圣职人员被授权执行一切与该职份相关的基本职责，包括讲道与主持圣礼。但是，在这个阶层之上有第二个职任的阶层，就是排定某人担任主教，并且赋予他某些特别的权力。

主教是教会治理运作的关键。有人说，主教制度就是教会的精髓骨干；缺了它，教会就不能存在。甚至，有些人主张，主教制度就是教会。那些宣称主教制对教会的存在绝对必须的团体，包括罗马天主教和英国圣公会（或高派圣公会）。其它团体，如低派圣公会，则只是把主教制当作多种以圣经为根据地的教会治理形态中的一种。然而，他们的确认为主教制在神国事工的进行上，是最佳的体系。它十分合宜，它甚至是教会臻于完善的必要条件，虽然它的权力也相当的大。最后，也有教会保留主教的职份，却大量地消减它的权力。譬如，在循理宗的历史里，授予与主教权力的大小时有不同。

主教的角色就是要执行所赋予他们的神权柄。他们的越权超越一般的圣职人员。特别地，是作为神的代表和牧者，他们治理照顾一群的教会，而不只是一间地方教会。

主教的特权之一是按立圣职。在为接受按立的人按手中，主教赋予他们的与职事相称的权柄。主教也有权调动牧职。理论上，他有绝对的权力把圣职人员调到某个教区去。不过，在实际中，最近几年的主教制已经比较趋向民主化；主教或他的代表通常都咨询当地会众的意见，有些时候甚至让会众有相当程度主导性。这比较像是循理会的特点，而不是罗马天主教会。主教有责任维护一个特定区域的纯正信仰和合宜的体统。他在他的教区内执行管教。

既被视为神在世上彰显他的权柄的主要管道，在以往的日子里，主教们在日常的事务上有着广泛的责任。在某些主教制的形态中，他们被视为教会的君主，我们已经提过，有人甚至认为他们就是教会。一些团体把主教当作使徒的继承人。藉着在按立仪式中的按手，使徒的权柄就往下传递给主教，直到今日。按照这个所谓的使徒统绪(apostolic succession)的理论，当代的主教拥有使徒的权柄，而这权柄是使徒领受自基督的。

在这方案中，看得见和看不见的教会之间没什么分别。主教决定了教会。他们并非从下头被选立的，而是从上头。主教之所以为主教，乃因他是由较高阶层的人（例如大主教），或是其他的主教所选立折。倘若有人是由较低职权的人推选出来的话，这时其主教职权是否存在就会受到质疑了，即使当事人使用了主教这头衔。

主教制的治理形态，其最高度的发展是在罗马天主教。在其中，罗马的主教逐渐崛起而成为



至高的主教被封为教宗，或教会全体的父。他透过大主教管辖，而大主教是监管大的地区。在他们以下是主教，而司祭（神父）则向主教负责。

在第一次梵蒂冈大公（1869-1870）之前，教宗被视为拥有绝对的权柄，但这只在他对其他主教发号施令时是如此。可是，在这个大会中，作成了一项决定。教宗本身就拥有至高而且全然不受限制的权柄。因为梵蒂冈第一次大会宣告，当教宗 *ex cathedra* [根据其职权] 来宣讲信仰和实践的事务时，他是无误的。然而，这权柄的真正性质从没有被完整的定义过，因为当这决定作成之后，法国与普鲁士的战争立刻爆发了，而这次大会还没有来得及决定何谓无误之前就必须散会。从某方面而言，梵蒂冈第二次大会的用意，是继续及完成第一次大会所未完成的议程。

教会哪时候是 *ex cathedra* 来发表谈话，以及在教会历史上有多少这类的发言，各方的见解莫衷一是。教宗并非每次下谕令时都说：[我现在要 *ex cathedra* 来宣布]。作为有智慧而谨慎的领袖，对于确认其官式的宣告为 *ex cathedra*，教宗都格外的小心翼翼，因为一旦讲出去就覆水难收了。

在实践上，教宗是透过主教行使职权的。虽然他们或可独立行动，但事实上他们仍是从教宗领受权柄。他是教会权柄的绝对和终极来源。权柄源于上头而流向下头。可是，教宗的职权受到一个节制。他不能指定他的继承人；新任教宗是由枢机主教选出来的。然而，枢机主教是教宗所委任的，而新教宗是从他们当中推举出来的。因此，从某个角度来看，教宗的确也部分地决定了其继任人选。

好些论点被提出支持主教制的治理形态。他们通常以宣告耶稣基督是教会的创始人作为开始。他也赐下一个权威式的治理架构，因为在宣称天上地下所有的权柄属他之后（太二八：18），他就按着这权柄差派门徒（19-20；徒一：8）。就我们的能知道，使徒是耶稣所按立的唯一职份。有人或许会因此下定论说，他们是新约中唯一有权监督教会或执行教会权柄的人。可是，有证据显示，他们有把一些权柄授予其他人，特别像是提摩太和提多。再者，使徒们显然有地方教会委任（或斜体，择一确定）长老或治理者。当保罗和巴拿巴在加拉太一带旅行，坚固并勉励他们行先前所设立的教会时，他们[在各教会中选立了长老，又禁令祷告，就把他们交托所信的主]（徒十四：23）。有些时候，甚至选立的程序不是那么清楚操在使徒手中，而其中确实是他们在按立。当耶路撒冷教会选出七位[有好名声、被圣灵充满，智慧充足的]，协助他们工作时，他们就[站在使徒面前，使徒祷告完了，就接手在他们头上。]（徒六：3，6）

第二个论据是雅各在耶路撒冷教会的地位。他的权柄有如以后的主教们所拥有的。因此这就是教制的先河。

最后是历史的论据，从使徒时代到今日的主教，是一脉单传。他们坚称，透过按立的程序，使徒的权柄薪火相传到今日的主教。

针对主教制的教会治理，也有好些反对的意见。首先，这体系太过形式化了；它似乎偏向强调职份胜于担任这职份的人。在新约，权柄只会加给那些属灵上合格并传讲纯正道理的人。

保罗警告哥林多人，有些人宣称从事跟他一样的工作，[那等人是假使徒，行事诡诈，装作基督使徒的模样。](林后十一：14)。保罗也警告加拉太教会防备假师傅，他宣告这些人（甚至天使）要承受的咒诅，假若他们传一个不同的福音给他们（加一：8-9）。一个人的所是，所为，所信和所说，远比他所担当的任何职位都更重要。后者实际上是由前者所决定，反过来则不对。

有人也对使徒统绪理论提出异议，这方面的历史记录，顶多只是脆弱而含糊。此外，也没有直接的证据证明，任何人传递了按立的权柄，虽然有记载提到，一些的人曾按手在他人身上。圣经里也没有描述任何高度发展的治理方式，丝毫也没有提到命令人要保存或持续一种特定的治理形态。再者，没有迹象显示主教（或监督）和长老的权柄有所不同。譬如，虽然使徒行传六章：6节提及使徒们按手在耶路撒冷那七个人身上，提摩太则是在长老为他按手时得着恩赐（提前四：14）。圣经在这方面的教导，并没有像我们所期望的那样清楚明确。

此外，主张主教制治理形态的人，不够重视基督对教会的直接统管，他在没有中介者情况下按立了保罗；没有其他使徒参与其中。在为自己的使徒身份辩解时，保罗极力申论这一点（加一：15-17）。倘若保罗是直接神领受这职份，其他的使徒不也可能这样？换句话说，至少在这个例子，保罗使徒的权柄似乎不是根据早先的使徒之权柄。

## B. 长老制 P343--349

长老制的教会治理体系也将首要的权柄，摆在特定的一个职位上，但是较少的强调个别的职位和任职的人，而多强调一连串执行这权柄的代表性组织。长老制的架构中，主要的职份是长老，这职份可以追溯到犹太会堂。在旧约时代，长老是拥有治理的地位和才干的人。他们被选上是因着岁数和经验。在新约教会中也可以找到长老：安提阿教会的信徒援助在耶路撒冷教会的信徒，[把捐项托巴拿巴和扫罗送到众长老那里。]我们也曾经读到保罗和巴拿巴在各个教会选立长老（徒十四：23）。保罗在米利都召集以弗所的长老，向他们发表谈话（徒二十：17）。教牧书信也提到长老。一些主张长老制形态的人说，[长老]和[监督]（即主教）是互通的，因此，提摩太前书三章：1-2节和提多书一章：7节中的（episkopos）一词应该是指长老。然而，我们必须留意；长老这个名词常常以复数出现，表示长老的权柄是集体性，而非个别性。

在新约时代，似乎是会众自己选择他们的长老，这些人是他们公义最有资格治理教会的。这个做法似乎与其它职位的填补一致。全体会众推举巴撒巴和马提亚作为替补犹大的候选人，好与使徒同列，最后是由摇签来决选（徒一：23-26）。这群人在祷告中求神以抽签的结果向他们显示他所拣选的人。同样地，耶路撒冷的众信徒（选出七个有好名声，被圣灵充满，智慧充足的人）来协助使徒们（徒六：3）。在这方面，新约的程序和会堂中的长老选举是大相径庭的，因后者基本上是很据辈份。

在选择长老来管教会时，众人知道，他们是藉由行动来印证神所已经做的事。教会是代表基督行使这权柄，基督已赐给它的这权柄，神拣选他的教会领袖的事，新约有好几处提及。在使徒行传二十章：28节保罗呼吁以弗所的长老：[圣灵立你们作全群的监督，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎，牧养神的教会，就是他用自己血所买来的。]他写给哥林多人说，[神在教会所设立的，第一是使徒，第二是先知，第三是教师，其次是行异能的。再次是得恩赐医病的。帮助人的，治理事的，说方言的]（林前十二：28）。我们假定监督和长老的职位隐

含在这名单里,有关神拣选他教会的领袖的其它经文,包括马太福音十六:19;约二十:22-23;和以弗所书四:11-12节。

基督的权柄,是已经赐与个别信徒,而再由这些信徒授权给代表他们的长老。一旦被选出后,长老就代表或代替个别的信徒们。故此,神的权柄得以透过长老这一个阶层,在教会中实际动作。

这权柄是在一系列的治理会议中行使。就地方教会的层次而言,长执会(session 长老宗)或教会会议(consistory 改革宗)就是决策的团体。所有该区的教会都是由长老议会(长老宗称 presbytery; 改革宗称 classis)治理,而他们是由每一个长执会选派一位平信徒长老和一位极人臣牧师组成(改革宗),或是由每一个长执会选派一位平信徒长老和该区所有的牧师组成(长老宗)。接下来是中会(synod),是由数目相等的平信徒和牧师组成,他们是由每一个长老议会推选出来。长老宗层次最高的机关是在一个总会,它还是由长老议会的平信徒和圣职代表组成。在这过程中,中会并不参与其中,他们并无权选代表进入总会。反而是由长老议会同时来选代表来参与中会和总会。决策是由每一阶层的治理团体作成。这些决策要受到下一个更高的团体加以检讨与修定。这个程序著重的并不是创制或立法的行动,特别是在保守圈子里,它一些般是解释和应用明确的耶稣教训和教会的方针。

每一个治理组织的权限在其宗派的章程中都会加以载明。譬如,每一间教会的长执得推选出他们的牧长,而其长老议会必须核定这选举结果。地方教会的产权也是登记在长老议会名下,虽然因着最近的一些法院案件,这项政策稍有更改(译注:指美国的情况)。在同一阶层里,各团体的权力是一样的。比方说,一个长老议会不能管另一个长老议会。然而,如果两个监督团都同属一个中会的话,则可向中会议投诉;否则,可直接向总会投诉。同样地,某个长执会跟同一个长老议会里的另一个长执会不合之时,可以向长老议会投投诉。

长老制和主教制不同的地方,在于长老制只有一个阶层的圣职人员。只有教导的长老或是牧师。并没有更高的阶层的存在,如主教。当然,有些人被推举出来掌理团体治理的事宜,他们是(由下层)被选出担任治理或监督事务,一般上会被冠上诸如长老议会书记等的职衔。他们不是主教,不须经按立。这职位也没有特别的权柄。这些职员所拥有的唯一权柄,就是为了贯彻组织决议而有的执行权力。因此,权柄是在于选举的组织,而非这个职位或担任这职位的人,再者,服务的任期也有限制,这职位的任免要依会众的目标和意愿而定。

在长老制中,圣职人员与平信徒之间存在着一种刻意制衡。不论何种治理的组合,这两组的人都被纳入其中。没有任何一群是有拥有的特权是另一群所没有的。不过,治理的长老(平信徒)和教导的长老(圣职人员)之间却有分别。这区别在圣经时并没有那么明显。虽然当时大部分的教导(圣职人员的工作)是由使徒、先知和传福音的人来做,其中一部分则是由治理的长老来做,如提摩太前书五章:17节:[那善于治理教会的长老。当以配受加倍的敬奉。那劳苦传道教导人的,更当如此。]虽然这节圣经提及治理的长老参与教导,它也表明,若干程度的专业分工已经在酝酿。当使徒渐渐过去,而异端不断产生时,权威性教导的需求与日俱增。因此,教导的长老因应而生。某些人被免除其它的活动,以便以能全部的时间和精力致力于讲解和教导神话语。

主张长老制治理形态的人极力为此争辩。他们论据的起点是,犹太人的会当是由一群长老来治理,而基督教会,至少在初期,是在会堂中活动。基督徒在那里传福音,而且后来也把信

主的人按类似的方式加以组织。可见，其中是有某种的治理会议或委员会。保罗劝勉帖撒罗尼迦的信徒，[敬重那在你们中间劳苦人，就是在主里治理你们，劝戒你们的。]（五：12）。希伯来书的作者劝勉他的读者，[要遵从那些引导你们的，且要顺服。因他们为你们的灵魂时刻儆醒，好像那将来交账的人]（来十三：17）。耶路撒冷大会的决定（徒十五章）就是这类教会治理形式运作的范例。

此外，长老制的治理系统保存了好些新约组织原则的精华。其一是基督的主权。在长老制系统中，他的旨意和话语是教会决定其行动的终极标准。其次，众人共同参与的原则得以保存。他们可直接来到神面前，也有权发表他们的意见。第三，长老制维持了的互助观念：每一份子都被看作身体的一部分。最后，地方教会的权柄是落在一群人身上（长老），而不是在某一个有从主教而来的权柄的牧师或长老。

那些主张一个更加个人化或会众式的治理形态的人，尖锐地反对上述看法。他们认为，长老制是根植于治理组织的阶级制度，它的圣经根据极其薄弱。此外，他们表示，长老制在教会治理上，并没有给予每一位肢体适当的地位。虽然在理论上，长老议会和长执会是代表个别信徒，他们还是掌握了治理的地位。许多的决定本当咨询全体会友的，但他们并未如此做。因此，虽然本来是要代表和执行个别信徒的权柄，这个体制不时霸占这权柄。

### C. 会众制 P349—354

第三种的教会治理形态，强调个别信徒所扮演的角色，将权柄摆在地方的会众身上。会众制有两个基本的观念：自治和民主，所谓自治是指地方教会乃独立与自行治理。没有任何外来的势力可以指挥地方教会的行动。所谓民主是指地方教会的每个成员都可以对教会事务发表意见。拥有和执行职权的，是会中的个别信徒。权柄并非专属于某一群体或哪个人。君主体制（主教制）和寡头体制（长老制）均不能用以取代个人。其次，会众系统的民主原则，也是指教会之间的联合会，要由教会代表来作决定。实行会众制的主要宗派有浸信会、公理会和大部分路德宗教会。

我们必须更仔细研究自治和民主的原则。有人相信自治的原则是反映了新约对治理形态的基本立场。在使徒行传和书信里，主要焦点是在地方教会。其中并没有提到任何高过它的架构。也没有成立任何形式的跨教会联会的命令。我们找不到例子，是有关由外在组织或个人来控制地方教会。使徒们只是提供一些推介和建议，却没有实地去治理和控制。保罗甚至必须为自己使徒权柄辩驳，并恳请他的读者跟从他的教导（加一 11-24）。

自治的原则是指每间地方教会都是自行治理的。每一群会众自己遴聘牧师，并决定自己的预算。它购买和拥有财产，不受任何外在权势所左右。虽然，它或许会寻求其它教会和宗派职员的建议，但它不受这拘束，而它的决定也不需要外人的批准或认可。

一个会众可以和其它教会合作联盟，但是这完全是自愿的性质。一般而言，他们都乐于有这样联结，这有几个理由。首先，它们以看得见的教会形态展现出那普世性或看不见的教会的合一。第二，它们在一个更宽阔的基础上，提供了进深的信徒团契，在单一个教会里这是较难办到的。再者，它们能比单独的地方教会更有效地促进教会的服事和事工。譬如，宣教事工，开拓新教会，和青年人的活动（如营会），都是比较适合大规模地进行。可是这些联谊

的主要原因是实用性的。要加入这些团体以及遵守它们的决定，对地方教会而言是自愿的。此外，任何一间教会随时都可以按一己的抉择终止这关系。任何由地方教会组成的教会、会议或协会都必须以民主为基础来运作。没有任何一群人，一间教会或个人可以操纵、支配或指使别人。投票的方式是采代表制，通常是和参与的教会的大小成正比。正如长老制的治理形态，服事的领袖是仆人，而非主人，他们是按地方教会成员的意愿来服事，并且有任期限制。他们可称干事但绝不是主教。

关于教会的自治，有一点是必须澄清的。当一间教会接受一个更大的教会团体的财务支援时，该联合会或协会会要求该教会告知他们的各项活动，甚或订下一些准则和条例，是后者必须遵从的。（这不足怪，因为接受一间银行的贷款或抵押也必须接受某些义务和条例。）可是，我们应当记住；这些限制是自愿承受的，这教会不是被迫去接受资助。

民主的理念意味着地方教会的主权在每一位会友手中。他们最强调信徒皆祭司。他们认为倘若主教或长老握有决策大权的话，这原则就报消了。基督的工作已经使这些统管者成为多余，因为现今每一位信徒皆可进到至圣所，也可直接来到神面前。正如保罗所提醒我们的，这身体的每一个部分都可以对整体产生重要的贡献。

在会众制的治理形态中，是有一些象征民主的要素。一些人经会友的自由选举而以某种特殊方式来服务。他们是教会的仆人和代表。他们是要向推选他们的人负责。他不应该在无理或有违会众愿望的情况底下来行使权柄。他们如果这么作，是会被撤职的。然而，所有主要的决定，如聘请牧者、买卖产业，都是由全教会来决定。这个权力是教会章程保留给全会众的。在这些事以及所有的会众事务的决定，每一个达到投票年龄的人，不拘其社会、经济地位如何。都是一票。

在会众制的治理形态里，只有一层的圣职人员，正如长老制一样。诸如主教、长老和牧师均是同一职位不同的名称；有人主张，这是标示事奉的不同功能或不同层面。值得注意的是保罗在向以弗所的长老讲话时说：[圣灵立你们作全群的监督，你们就当为自己谨慎，也为全群谨慎，牧养神的教会，就是他用自己的血所买来的。]（28节）。有人坚称，三个和这群人相关联的词汇，其用法是等同的。其他唯一的职份是一个平信徒的职务，名为执事（*deacon* 直译为[事奉的人]）

主张会众制治理形态的人提出好些论据，想要使这制度成为教会治理的典范模式。根据使徒行传的描述，在教会的初期是全会众来做决策，并选出人来担当某些职份。他们选择犹大的继承人（徒一章）。他们选出第一批执事（徒六章）。虽然没有清楚讲述是全会众委派保罗和巴拿巴（徒十三：1-3），但从一个事实我们可以得到上述结论：当他们回到安提阿述职时，他们是向全教会提出报告（徒十四：27）。是全教会差遣和巴拿巴到耶路撒冷协助摆不平割礼的问题（徒十五：2-3）。同样地，耶路撒冷全教会回复道：[那时，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。所拣选的，就是称呼巴撒巴的犹大、和西拉。这两个人在弟兄中是作首领的]（22节）。关于使徒显然有按立长老这件事又如何？（徒十四：23）其中一个可能性，是他们并非真正是由使徒所委立，或许是使徒提出建议和主持按立典礼，而这选择是由会众作出，事实上这就是使徒行传六章的模式。

此外，耶稣的教导似乎与在主教制和长老制中的那种特殊领导地位的主张相对立。他责备那些寻求高人一等位阶的人。当他的门徒在争论他们中间谁为大时，耶稣告诉他们，[外邦人

有君王为主治理他们；那掌管他们的称为恩主；但你们不可这样；你们里头为大的，倒要像年幼的；为首领的，倒要像服事人的。是谁为大，是坐席的呢，是服事人的呢？不是坐席的大么？然而我在你们中间，如同服事人的。[（路二二：25-27）。因此，一个领袖其实就是众人的仆人。倘若领袖们牢记他们是由他们的服事对象所选拔的，并且要向他们负责，那么必会培养出一种正确的服事观。耶稣也说，我们不应该寻求特殊的待遇和头衔：[但你们不要受拉比的称呼；因为只有一位是你们的夫子；你们都是弟兄。]（太二三：8）。耶稣的这些教导似乎是倾向在教会中采用民主架构。

另外一个原因，是耶稣和保罗都教导说，管教的权柄，是属于群体全体的，而非某些个别的领导群或个人。耶稣对处置一位犯罪的弟兄的讲论中，管教的最终执行人是教会。倘若这弟兄拒绝听教会的话，他会被当作是外邦人或税吏（太十八：15-17）。保罗不仅指示哥林多的长老，而是全教会，要把那收了他的继母的人赶出教会（林前一：1；林前五章）。

最后，有人提到，保罗的书信是写给全教会的，而不是给一位监督或一群长老。致提摩太，提多和腓利门的信，是将受信人当作个人来看待，而非某间教会的领袖。

但是，正如主教制或长老制体制有的情形一样，也有好些理由被提出来反对会众制的治理形态。头一个反对的理由是，它漠视使徒权柄（也就是主教制的）的圣经证据。譬如，保罗的确曾委任长老（徒十四：23），也指示提多这样行（多一：5），此外，许多的场合里，当保罗告诉或写信给众教会，他不单单是提出劝告或建立，他几乎是命令他们照他的吩咐去作。

其次，在教会刚开端之时，已经有主教、长老和执事的区分。主教被赋予一个特别的身份与权力。倘若我们主张这走向在新约圣经还未存在，我们就是很大胆地假设，教会很快就离开了它的新约根基。

最后，虽然无可否认的，保罗书信是写给全教会，而不是给他们的领袖，那么启示录二至三章，就是约翰给七个教会的信又如何呢？这些信是写给各教会的[使者]的，这些[使者]应该是治理各教会的长老。

#### D. 无治理制 P355--356

还有最后一个看法必须稍加讨论。实际上，那些主张不要有任何固定治理制度的，最合适被称为无治理制（nongovernment）。有一些群体，如贵格会以及普里茅斯兄弟会（Plymouth Brethren），否定任何具体或看得见的形式。因此，他们消除一切的治理制度。他们反倒是强调圣灵内在的工作；他直接影响和引导每个信徒，而不是透过组织或机构。

贵格会信徒强调[内在之光]的观念。既然成为教会一员是无关紧要的事，他们于是没有任何入会的明文规定。在地方的会众中，或许会有些肩负某些责任的长老或监督。开会的目的是要决定行动的内容。可是，不会付诸表决，反倒是要让圣灵在各人心中达成共识。



普里茅斯弟兄会简直是消除了看得见的教会。他们主张，教会主要是以看不见的方式存在世上，它是由所有的真信徒组成。因此，没有必要成立一个组织，还要找人来担当某项职务。圣灵的监管就是治理的权能。

在这些群体中，尽可能消除结构性的组织，是他们关切的事务。他们依靠圣灵直接的引领，使他们贯彻他的旨意。在高举圣灵的地位，以及倚靠他的重要这方面，那些秉持这立场的人士是值得嘉许的。可是，他们对于圣灵的普世性直接工作的假设，却是缺乏圣经的根据。此外，他们假定一群会众所拥有的成圣程度和对圣灵的敏感度，是不切实际的。这里的主要问题在于，我们是把圣灵，还是圣灵更直接的沟通，当作神对我们生活的主要引导。按我们一贯的研究原则，我们认为圣经是启示最重要的方法。

## 二. 建构一个今日教会的治理系统 P356--360

要发展一个固守圣经权威的教会治理架构,会遇到两方面的问题。首先是缺少教导性的材料。圣经并没有明文规定教会的治理应当如何。没有像保罗阐明人类的罪以及因信称义这般，教会并未受到吩咐，指明必须采纳某种教会治理的方式。这方面仅有的教导，是保罗列举了教会已经存在的职份的条件（提前三：1-13；多一：5-9）。虽然应该是在教导性或规定性的经文之上，来建立其根基较为妥当，而不是在叙述性或描写性的经文，可是，在这事上我们是无能为力。

当我们转过来查考叙述性的经文时，会发展第二个问题：没有统一的模式。在一方面，正如主张会众制的人士所指出的，其中有强烈的民主成份。可是，里面也有坚强的专制成份，尤其是在使徒按立和委任各项职位和指导教会这方面。支持主教制的人都喜欢援此这结经文。还有其它的经文会让我们得到一个结论，长老具有重要的份量。

或许保险的说法是，我们不能从新约的证据而作成定论。在新约，我们找不到一个和时下已充分发展的系统相近的图像。很可能在当时教会的治理，还没相当高度的发展，地方教会的确恰似零散的群体。那时也可能已经有相当不同的治理方式。每一间教会都采用一种适合自己处境的模式。

有一点是必须记得的，就是教会刚成立不久；它还没有跟犹太教鲜明的区别。成立的初期和后来发展阶段的实际需要，当然是大不相同的。任何曾经当过拓荒教会牧师的都知道，尤其是一个由一些刚信主的基督徒组成的教会，委派人做事和成立委员会是不切实际的。

新约时期的教会，多半是由巡回宣教士所建立的。故此，未见一个固定和长久的服事。这种情况之下，使徒行传的单向式和极大的权力就不足为奇了。可是后来，建立永久和长驻的服事变得很可能也有必要。某一个角度来看，这本是不必要的。理想上，信徒皆祭司就应该已经排除权威职份的需要。可是，这理想在这阶段并不实际。

起初，正如我们所预期的，会堂的模式，就是长老制受到采用。然而，这模式并未普及。在希利尼人的环境中，主教制占了优势。此外，另有一些修正的因素促成了一个更民主的模式。

就算在新约里面，很清楚有一个独一无二的组织模式，它也不一定要成为我们今日的教会模范。它只不过是过去的模式，不是今天非有不可的。话得说回来，我们看到新约教会的描述是如此琳琅满目，以致于我们无法找出一个权威的模式。因此，我们必须找出新约中的原则，

并且按这原则来建立我们的教会治理体系。

要建立我们的体系，有两个问题必须要问。首先，新约时期的治理形态究竟是朝那一个方向进行？有无任何蛛丝马迹可以指引出其结果？在新约，我们可见一个改善妇女和奴隶处境运动的开端。而有无一个类似的运动来改善教会的治理呢？如果有，我们或者能够推断这运动的理想何在，虽然，不太容易确定它到底要进展到什么地步。不幸的，我们这方面没有多大的斩获。我们晓得，教会起先引进犹太会堂的模式：有一群长老充当治理者。我们也晓得虽然教会才刚新生，保罗有时须用指挥的方式。此外，我们真的知道得很少。没有任何证据显示，教会是朝某一个形式进行。

第二个我们必须问的问题是，教会治理的原因何在？它要保存和提升什么样的价值观？一旦我们明白圣经在这事上说了什么，根据使圣经信息在现今情境体现的准则，我们就可以建立一个适合今日教会的治理模式。

在新约，特别是哥林多前书，有一清楚的原则，就是秩序（规矩）。在哥林多教会，个人主义蔚为风气，这情况很令人担心。严重一点的话，它会摧毁一切。因而，有必在监控这些嚣张的个人主义行径，这些行径显露出其属灵状况（林前十四：40）。让某些人负责一些特别的职事，这也是合宜的。我们在使徒行传六章看到，有七个人被选出来主理对寡妇的事奉。

另一个原则是信徒皆祭司。人人都能直接与神交通。有好些经文都或暗在教导这真理（罗五：1-5；提前二：5；来四：14-16）。不需要任何特别的中介者。各人因蒙救赎，都可直接到主面前。基督徒生命开始之时的真理，其后也必亦然如此。每个信徒都可直接明了神的旨意。

最后，对基督的身体而言，每个信徒都是重要的，这观念在整个新约都有暗示，而罗马书十二章和哥林多前书十二章则清楚地表明。恩赐的多元性说明了决策应当基于参考多方的意见。使徒行传强调团体的共识（徒四：32；十五：32）。倘若会众都觉得他们在决策中扮演着重要的角色，那么契合之情就会油然而生。

按我个人的意见，会众制的治理形态是最符合上述所列举的原则上。它认真地看待了信徒皆祭司和全会众灵里皆平等的原则。它也严肃地看待内住的圣灵要引导所有信徒的应许。

同时，秩序的需要，暗示了某个程度的代表制的治理是必要的。有些状况必须选出领袖来代表这群体。凡被选出的应当常牢记，他们是向所代表的人负责；而且重大的议案应尽可能向会友大会提来议决。

我们或许认为，主教制的教会治理架构是循着君王体制的路线。长老制较像代议性的民主制，而会众制则是直接的民主制。因此，主教制在君王时期发展得非常蓬勃就不足为奇了。君主制在当时是人民习以为常的，亦是他们觉得是最自在的。然而，在教育普及和政治兴趣浓厚的今天，人们在长老或会众的体制下，将会动作得最理想。

或许可如此下结论，既然今日的大部分国家的民主是代议制的民主，那么长老制可能是最适宜的教会治理形态。可是，地方教会不太像中央政府，而更像地方政府，它会举行听证会和市政会议。熟悉公共事务人士的直接参与，其价值十分可观。决定最好由会遭受最大影响的人来议决，这个原则很像是在支持了地方自治的会众制样式。

有两个状况，令我们必须对我们的结论加以设限。一、在一间很大间的教会里，以致难作一个明智的决定，所以大型的会友大会或许不切实际。这种情形多采用代表制方法是有必要的。然而，就算在这情况下，被选的人必须时常紧记，他们是向全体负责的。二、在一群不成熟的基督徒中，又缺乏老练而能干的平信徒领导。牧者或许需要比平常的牧者更加主动一点。可是，他也应当不断地教导和建立会众，使他们能更多地参与教会的事工。、、

#### 讨论问题：

1. 在主教制的教会治理形态中，主教的职位有何重要性？并它在罗马天主教会中是如何形成的？
2. 对于长老制的教会治理形态，可以找到哪些圣经的支持？
3. 会众制教会如何和其他会众制教会有关联？
4. 为什么贵格会和普里茅斯兄弟会选择减化他们教会的组织结构？
5. 若有一个新的会众请你给他们建议，有关他们应该选择什么样的教会治理形态，你会如何回应？

# 第五十三章：教会的入会模式：洗礼

本章目标：

1. 回想并说出洗礼的三个基本观点：救恩的意义、圣约的记号与印记，并救恩的表记
2. 分辨并清楚地讲出洗礼对个别信徒的意义
3. 分辨并解释洗礼的对象
4. 评估合宜的洗礼方式

本章摘要：既然所有基督教教会都会施行洗礼，洗礼就在教会生活中扮演一个重要的角色。在不同的基督教团体中有三个基本观点的主张：第一种是救恩会藉洗礼临到，第二种观点认为洗礼是神与亚伯拉罕之约的记号。第三种观点所持的立场是洗礼是救恩的记号。要解决这些议题，很重要是清楚洗礼的意义、对象和方式。

本章大纲：

## 一．洗礼的基本观点：

- A. 洗礼的乃救恩的管道
- B. 洗礼乃圣约的记号和印记
- C. 洗礼救恩的表记

## 二．解决之道

1. 洗礼的意义
2. 洗礼的对象
3. 洗礼的方式

几乎所有的基督教会都施行洗礼的仪式。他们如此做，主要是因为耶稣在大使命中吩咐门徒和教会要[去……使万民作我的门徒，奉父子圣灵的名，给他们施洗。]（太二八：19）。洗礼与基督徒生命的开始有关，这几乎是举世公认的；它是一个人进到普世的、看不见的教会，连同地方的、看得见的教会的入门。然而，对于洗礼的意义还是非常的纷纭。

有三个基本的问题，在基督徒当中激起很大的争论的：一、洗礼的意义为何？它究竟成就什么？二、谁是洗礼的适当对象？是否局限在那些能够信靠耶稣基督的人，或是连孩童甚至初生婴孩也包括在内；果真如此，有何根据？三、洗礼的正确方式是如何？是否必须浸入，或者是其它的方法（浇水，洒水）也被接受？我们可以这么说，这些问题是按其重要性的先后而排列，因为我们对洗礼的意义和价值的看法，直接影响了我们对其它议题的看法。

### 一．洗礼的基本观点：P365--375

## A. 洗礼的乃救恩的管道 P365—369

这些难题的根本是基督徒对洗礼的诠释各异其趣。有些人相信，洗礼的动作确实把恩典带给受洗的人，这就是洗礼的重生教义：洗礼产生一种变化，使人在属灵上出死入生。这观点里的最极端形式，就属传统的天主教。不过，我们会专注来看一个古典的路德宗立场，这立场和天主教有许多共同的特色。

按圣礼主义者看法，洗礼是一种上帝藉以注入得救恩典的方法；它的结果是罪得宽宥。藉着落生发或加强信心，洗礼产生重生的洗净。按路德宗的了解，除非信心已存在，否则洗礼是无功效的。从这观点来看，路德宗的立场和天主教的主张是不同的。因天主教的主张是洗礼赋予恩典 (*ex opera operato*)，也就是说，圣礼自己就能产生功效。换句话说，路德宗的观点是强调信心乃至先决条件，而天主教的教义强调，圣礼是自己就条件充分。必须强调的是，洗礼并非是把一些属灵的素质注入受洗者的心灵里。

圣礼是神的工作，它并非受洗者奉献给神的功绩。它也不是一个由牧者或神父执行的劳务，把某种形式的恩典灌输给受洗者。其实，洗礼是圣灵的工作，使人得以加入教会：[我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。]（林前十二：13）

罗马书六章：1-11 节对圣灵主义者的洗礼观点非常重要。按他们对这段经文的解释，这里不仅是象征我们在基督的死和复活上，与他联合。而是它真的使我们与基督联合。当保罗说：[我们这受洗归入耶稣基督的人，是受洗归入他的死]（3 节），他是指洗礼真的使我们与基督的死联合。它使我们与基督的复活联合。（5 节）。

洗礼除了使一个人在客观上立刻而永远地与基督联合之外，这个圣礼对信徒也有主观上的效应。虽然洗礼只有一次，这个效应却将持续一生之久。信徒会常常被提醒。其实这就是保罗在罗马书六章：3-5 节和加三：26-27 节所做的。一个人确知他已有受洗，且与基督的死和复活联合，这对他是个源源不断的鼓励和安慰。

按路德宗的看法，洗礼的对象大致上可分为两大类。首先，是那些信靠基督的成人。使徒行传二章：41 节和八章：36-38 节，最清楚的例子。其次，是新约时期受洗的儿童，甚至婴儿，儿童被带到耶稣面前，受主祝福（可十：13-16）。此外，在使徒行传，我们看到全家受洗（徒十一：14，参十：48；十六：15，31-34；十八：8）。若假设这大部分的家庭，并非只有成人，并不过分。儿童是神百姓的一部分，正如在旧约中，他们是以色列的一部分一样。

在新约时期，儿童已接受洗礼，这是今日这习俗的先例。再者，儿童的洗礼是必须的。因为凡生在世上的人都有原罪，有原罪则可被定罪了。这罪的污点必须被除去，既然儿童无法运用信心，获得重生，则必须由洗礼获得洁净。

在罗马天主教的神学里面，未受洗而死的婴孩，不能进天国。他们会被监禁在一个名为 *limbus infantium*（婴孩拘留所）的地方。在那里，他们不会遭受地狱的苦刑，可是，他们也享受

不到天上的福乐。在另一方面，路德宗的人对于那些未接受洗礼的婴孩的地位，却没有那么确定。或许神有个方法使基督徒的未受洗孩童产生信心，只是我们不知道。在旧约时期的女孩，她们虽没有接受割礼，但她们都能享受约的好处。然而，对于非信徒的儿女，却没有类似的说明。关于这方面的事，我们不应太武断，因为它们并没有清楚的启示，而是属于神不可参透的事。路德宗的人指出，为婴儿施洗的事由来已久。事实上，在圣经以外的资料，它可以被追溯至主后第二世纪末。因此，这事是有好的先例的。既然我们对于神如何处置未信的孩童和婴儿的事，所知不多，基督徒还是为他们之后生儿女施洗为妙！

路德宗的神学家很清楚，别人指控他们在为婴儿受洗和坚持惟独因信称义上，前后矛盾。这明显的两难困境，可以用以下两个方式中的任何一个来解决。第一个是主张那受洗的婴儿或各市地拥有无意识的信心。他们主张，信心不一定需要理性的能力和自我意识，按路德的观察，人的信心，并不因着我们睡觉，忙碌，或辛苦工作而停止。耶稣教训说，儿童也拥有明显的信心。马太福音十八章：6节足以证明，[这信我的一个小子]（十九：14，可十：14和路十八：16-17）。另外一个证明，是预言施洗约翰[从母腹就被圣灵充满了]（路一：15）。最后，我们有约翰所记，[小子们哪，我曾写信给你们，因你们认识父。]（约壹二：13）。另外一个解法，是声称当儿童受洗时，其父母的信心参与其中。甚至有人会说，是教会的信心代替了孩童的。因此，儿童的受洗是基于替代的信心。

在罗马天主教不会出现这种难题。因按着天主教的教义，洗礼的功效是 *ex opere operato*（出于行动的本身），并非是由于信心。唯一须要的条件，是有人供献孩童以及有司祭合宜地主持这圣礼。

在路德宗的观点中，洗礼的方式不是很重要的。当然啦，它需要水，但它是唯一要紧的要素。可以确定的，*baptizo* 这个字的主要意义是[浸染]，然而这个字也有其他的意义。因此，我们不能很肯定，圣经时代的用法为何，或者甚至当时只有一个用法。既然方式本身不是重大、不可分割的表徵，洗礼便不是一定要按着一个形式。

## B. 洗礼乃圣约的记号和印记 P369—373

传统改革宗和长老会神学家所持的立场，与约的观念有密切的关系。他们视圣礼——其中包括洗礼——为神恩的记号和印记，圣礼并不意味着恩典是 *ex opere operato* 或者内含在这仪式某种固有的内容里。相反的，正如比利时信条(Belgic Confession)所说，它们是[一个内在而不可见之事物的可见记号和印记，这些事是神藉着圣灵的大能在我们里面作成的。]特别地说，它们是神实践他与人类所立的约的记号和印记。正如旧约中的割礼，洗礼使我们对神的应许有把握。

洗礼的重要性对改革宗和长老会而言，并不像对圣礼主义者那么清晰。约，神恩典的应许，是称义和救恩的依据和源头；洗礼就是信心的行动，使我们进入这约，并享受其益处。洗礼，是入约的起始手段，也是救恩的记号。贺智如此说：[在神而言，他应许赐下由洗礼所象徵的益处给所有凭信心领受这圣礼的人，以及所有将来长大后仍持续相信他受洗时的誓言的婴儿。]对于成年人，他们的福份是绝对的，而对于婴孩的得救，要视将来对誓言的持守情况而定。



关于受洗的对象，在许多方面是和圣礼主义者的看法相同。一方面，凡是相信的成年人都可以受洗。圣经中不乏有这样的例子，就如那些在五旬节回应彼得的邀请的人，他们相信了，又受洗（徒二：41），还有腓立比的狱卒（徒十六：31-33）。另一方面，已信的父母的儿女也可以受洗。虽然圣经没有明文吩咐为婴孩施洗，然而却隐约地教导这件事。神与亚伯拉罕[并他的后裔]立约（创十七：7）。这个约时至今日仍然有效。在旧约中，约总是以单数出现（例出二：24；利二六：42）。这约只有一个中保（徒四：12；十：43）。新约的信徒是这约的参与者或继承者（徒二：39；罗四：13-18；加三：13-18；来六：13-18）。因此，新约时期和今日的信徒的地位，都当从神和亚伯拉罕所立的约来认识。

既然旧约依然有效力，它所提供的内容就仍然适用。若当时儿童是包括在约中，那么今日也当如此。我们已观察到，这约不仅是和亚伯拉罕立的，也是和他之后裔立的。还有一点很重要，就是旧约对于以色列的观念，它是无所不包的。当更新这约时，儿童也在场（申二九：10-13）。约书亚当着全体会众把摩西的著作读给他们听，[以色列全会众、和妇女，孩子、并他们中间寄居的人]（书八：35）。当神的灵降在雅哈悉身上，他就向所有以色列人宣讲神的应许，孩童也在其中（代下二十：13）；所有的会众，包括喝奶的，都听到约珥的应许（珥二：16），就是神的灵要浇灌他们的儿女。（28节）

这论证的关键在于：正如割礼是旧约中约的记号，洗礼则是新约的记号了。显然的，割礼已被废去了；它已不复有效（徒十五：1-2；二十一：21；加二：3-5；五：2-6；六：12-13，15）。洗礼已取代割礼，成为入约的仪式。这个替换是由基督所完成的。他差遣他的门徒去传福音[给他们。]（太二八：19）。正如外邦人要入犹太教必须受割礼，凡归依基督教的都必须受洗。它是进入新约的记号。这两项仪式显然含有相同的意义。旧约有许多经文提到割礼是在于割除罪并变化人心。换句话说，属灵的割礼是和肉体的割礼相对的（申十：16；二六：耶四：4；九：25-26；结四十四：7，9）。洗礼被描绘为类似洗净人的罪。在使徒行传二章：28节彼得指示他的听众，[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。]他在彼得前书三章：21节写道，[这水所表明的洗礼……也拯救你们。]保罗提及[重生的洗，和圣灵的更新。]（提多三章：5节），他也把洗礼和属灵的复兴连在一起（罗六：4）。洗礼取代了割礼的决定性证据是在歌罗西书二章：11-12节：[你们在他里面，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。你们既受洗与他一同复活。都因信那叫他从死里复活的功用。]

我们在这里还须留意另外两件事。首先，那些主张洗礼本质上是约的记号和印记的人声称，要把对成人的要求强加于小孩身上是不合理的。其次，主张这观点的人重视圣礼的客观层面。人的主观反应不算什么，要紧的是一个人客观上被带进救恩应许之约里去。

在改革宗和长老会看来，洗礼的方式是无关紧要的。这个动词有些模糊，在新约时代，重要的是洗礼的事实和结果，而非其执行的方法。

有迹象显示，新约时期所用的模式不是——其实，不可能是一只有浸入的方式。譬如，约翰是否有可能为凡来到他面前的人施浸呢？腓立比的狱卒有否离开其狱中的岗位，去位寻一个有足够水份的地方来施浸呢？是否有足够的水带到哥尼流家中来为他施浸呢？当保罗受洗时，他有否离开亚拿尼亚找到他的地方呢？这些问题向我们提示，或许不是每次都采取浸入

的方式。

这外，保存洗礼的象徵意义，不需要浸入才行。死和复活并不是洗礼的主要表徵，其中心的观念反倒是洁净。各种旧约洗濯的模式——浸入、浇灌、泼洒——都在表明洁净。它们是希伯来书九章：10节所讲的[诸般的洗礼](diaphorais baptismois)。基于以上的讨论，我们可以自由去选任何一种適切的方法。

### C. 洗礼乃救恩的表记 P373--375

我们要探讨的第三个问题，是把洗礼看作一个表记，一个象徵内在生命改变的外在象徵。它公开地见证了一个人对耶稣基督的信心。它是入门的仪式——我们是受洗[归入]基督的名下。

洗礼的举动是主基督所吩咐的（太二八：19-20）。既然是由他所设立，与其说它是[圣礼]，不如说它是[圣令]。它不会在受洗者生命中产生属灵的变化。我们今天仍然施浸纯粹是因为它是基督所吩咐的，亦是宣讲的一些种形式。它向当事人确认了他的得救，也向其他的人证实。

洗礼本身并不带来直接的属灵好处或福气，更确切地说，我们不是由洗礼重生，因洗礼是以信心与信心带来的救恩为前提。因此，它是个见证，说明一个人已经重生了。如果其中有什么属灵的益处的话，那就是洗礼将我们带进地方教会，成为其中的一员或参与者。

从这样来看洗礼，受洗的对象是一个非常重大的问题。预备受洗的人必须是已经在信心的基础上经历重生。他们必须已显示可信的重生迹象。虽然，教会或施洗者的职分不是要来评断预备受洗者，但至少他们是有责任来决定，预备受洗者是否明白洗礼的意义。透过询问受洗者，要他们提供见证或是回答某些问题，就可以确定这事。在施洗约翰身上，可以找到这审慎做法的先例。他对那些来到他面前要受洗的法利赛和撒都该人说：[毒蛇的种类，谁指示你们逃避将来的忿怒呢。你们要结出果子来，与悔改的心相称。]（太三：7-8）。

我们所谈的洗礼，是[信徒的]洗礼。我们要留意，这不一定是[成人的]洗礼。它是凡符合得救要件[即悔改和信心]之人的洗礼。在新约可以找到这立场的证据。首先，有一个反面的或是沉默的论证。新约只刻意提名那些受洗时已是成人的人。[当全家受洗时，必然有婴孩的]和[我们不能说，镇定没有婴孩受洗]，这种论调，对那些接受信徒的洗礼的人，并不具有份量；实际上，这些理论充其量只是脆弱不堪的。此外，圣经表明，个人对基督有意识的信心是受洗的先决条件。在大使命中，受洗的吩咐是紧随着做门徒的吩咐之后（太二八：19）。施洗约翰要求悔改和认罪（太三：2，6）。彼得在五旬节讲道的结论里，先要人悔改，然后接受洗礼（徒二：37-41）。先信后受洗是多处经文（徒八：12；十八：8；和十九：1-7）的模式。以上的讨论，使我们作成结论，就是能负责的信徒才是受洗的对象。

有关洗礼的方式，却有些出入。有些团体，如门诺会，实行信徒的洗礼，却不用浸入的方式。或许大部分接受信徒洗礼的人士，都只采用浸入式，而他们一般被称为浸信会徒。既然洗礼被当作是象徵和见证某人生命里的救恩，那么浸入式是最常见的就不足为奇了，因它最贴切地描绘了信徒灵性死亡里复活过来。

### 二. 解决之道 P376--387

现在我们在讨论开始时所提出的问题。我们必须自问，依据相关的证据来看，那一个的立场

才是最好的。洗礼的性质和意义这个问题必须先处理。

#### A. 洗礼的意义 P376---381

洗礼是重生的手段吗？是得救恩的关键吗？有好几处经文似乎肯定这立场。可是经过仔细的推敲，会发现这立场并非那么有说服力。在马可福音十六：16 节我们读到，[信而受洗的，必然得救，不信的，必被定罪]。然而，请留意在下半节就完全没提到受洗：[不信的，必被定罪。]除此之外，这一整节（实际上是整个 9-20 节）在最好的版本中并没有出现。

另一节被用来支持洗礼促成重生，即洗礼乃救恩之方法的经文是约翰福音三章：5 节：[人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国]。可是，在这里并没有清楚指明是洗礼，我们必须问，[从水生的]对尼哥底母而言是指什么，而我们的结论，虽非断然明快，却似乎是倾向洁净的观念而不是洗礼。请留意整段圣经是在强调圣灵，对水却从此未进一步谈到。关键的因素在于超自然（圣灵）和自然（肉体）的对比：[从肉身生的，就是肉身；从灵生的，就是灵]（6 节）。耶稣解释说，重生就是从圣灵而生，这圣灵的运行正如风吹，来去无踪，难以全盘理解（7-8 节）。按整段脉络来看，似乎从水生就是等于从圣灵生。第 5 节的 (kai)（[和]的意思），是强调用法的连接词，而本节实应译为，[人若不是从水生的，甚至是圣灵，就不能进神的国。]

第三段我们必须注意的经文是彼得前书三章：21 节：[这水所表明的洗礼，现在藉着耶稣基督的复活。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。]应当留意，本节经文实际上否认了洗礼本身有任何的功效。它能拯救是因它是[在神面前的恳请]，是一个信心的行动，承认对神的倚靠。我们得救的真正依据是耶稣的复活。

在使徒行传，也有一些经文把悔改和洗礼摆放在一起。其中最重要的，或许是彼得在五旬节，针对，[弟兄们，我们当怎样行？]（徒二：37）这问题的回答。他说道，[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]（38 节）。可是，本段经文接下来所强调的，是三千人领受他的话语——然后受洗，在彼得的下一个讲章（三：17-26），所强调的是悔改，归正和接受基督；并没有提到洗礼。主要的经节（19 节，它与二章：38 节平行，除了没有受洗的吩咐）说：[所以你们当悔改归正，使你们的罪得以涂抹。这样，那安舒的日子，就必从主面前来到。]在第四章的宣讲（英音译，为专门术语之[宣讲]）是以信耶稣的重要性为中心；又一次看到并没有提及洗礼（8-12 节。）当腓立比的狱卒问到，[我当怎样行才可以得救？]（徒十六：30），保罗简单地回答：[当信主耶稣，你和你一家都必得救。]（31 节）。他没有提到洗礼。（但我们不应忽略，全家人不久后都受了洗。）虽然悔改认罪与洗礼之间，存在着密切而重要的关联，不过在使徒行传里的这些经文似乎显示，这关联不是绝对的或不可分离的。因此，洗礼反而是悔改后的表达或结果。

最后，我们必须查考提多书三章：5 节。在这保罗写道：[他便救了我们，并不是因我们自己所行的义，乃是照了他的怜悯，藉着重生的洗，和圣灵的更新。]纵使这是在暗示洗礼，也顶多是含糊的。其实，[重生的洗]更像是指罪的洗除和赦免，洗礼只不过是这赦免的表徵性描绘，而非方法。综观上述，我们的结论是，洗礼为重生的方法或得救的渠道这观点缺乏圣经依据的支持。

此外，洗礼带来重生这观念也有某些特定的难题。当所有的含意都加以阐明，会发现这个观

念与新约所清楚教导的得救本乎恩的原则相矛盾。坚持必须受洗才能得救，这相当于犹太教徒坚持必须割礼，才能得救，这论点是保罗在加拉太书五章：1-2 节所极力拒绝的。尤有进者，除了大使命以外，耶稣并没有把洗礼纳入他有关天国的传讲和教导。其实，十字架上的盗贼并没有，也不可能接受洗礼。但是他却得到耶稣的保证，[今日你要与我同在乐园里。]（路二三：43）。还有一件事值得留意，事实证明，光是设法调和洗礼带来重生的观念和因信称义是不合宜的。受洗的婴儿拥有一个非意识的信心，或是父母（或教会）的信心是有足够功效的，这两个论点都很脆弱。故此，从多方面来看，洗礼为救恩之道的观点是不可取的。

关于把洗礼视为旧约割礼的延续或取代，是一个人进入约的标记，这观点又如何呢？很重要的一点是，新约倾向于贬低外在割礼的动作。它极力主张割礼不是由另一个外在的动作（譬如洗礼）所取代，而是由一个内心的割礼取而代之。保罗指出，旧约的割礼是一个外在的形式，标明犹太的族裔，但是，一个真犹太人是在内心里做犹太人：[惟有里面作的，才是真犹太人。真割礼也是心里的，在乎灵不在乎仪文。这人的称赞，不是从人来的，乃是从神来的。]（罗二：29）。保罗坚持，不仅是割礼已成过去，而且割礼所代表的整个体系已被取代了。虽然库曼(Oscar Cullmann)及其他的人极力辩称，浸礼等于新约的割礼，然而毕莫理(George Beasley-Murray)指出，实际上洗礼[除去割礼的必要性，因为它标示了信徒与基督的联合，而在与他联合之时，旧的天性已被脱除。一个较低微的割礼已由一个较宏伟的割礼所取代；旧的约所应许的心的割礼，在新的约中透过洗礼，已经实现了]。若有任何事情取代了外在的割礼，那么它不是洗礼，而是内心的割礼。然而，如保罗在歌罗西书二章：11-12 节所表明的，属灵的割礼和洗礼是有一个密切的关系的。

由此看来，洗礼又有何意义呢？要回答这问题，我们首先要注意，洗礼和与我们跟主的死和复活的联合之间，有一个很强烈的关系的。保罗在罗马书六章：1-11 节就是强调这一点。在这里，使用了简单过去时态，表示在某一个时刻信徒真的是与基督的死和复活联合：[岂不知我们这受洗归入耶稣基督的人，是受洗归入他的死么。所以我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬。原是叫我们一举一动有新生的样式。像基督藉着父的荣耀，从死里复活一样。]（3-4 节）。其次，我们发现，使徒行传常把信心和洗礼结联在一起。洗礼总是紧随着或伴随着信心。许多年后，当保罗向耶路撒冷的群众重提往事时，他引述了亚拿尼亚向他说过的话：[现在你为什么耽延呢。起来，求告他的名受洗，洗去你的罪。]（徒二二：16）。亚拿尼亚的话表示出，人是在受洗时呼求主的名。因此，洗礼本身就是一个信心和委身的行动。虽然没有洗礼，人还是可以相信（也就是说救恩不需要靠洗礼），洗礼却是信心的伴随物和完成。

因此，洗礼是一种信心的行动，也证明了一个人已经在死和复活的事上与基督联合，他已经经历到属灵的割礼。它是一个公开的见证，表明一个人是委身于基督。巴特在他早期所写的著名小书《教会对洗礼的教导》中，一针见血地表达出这一点：[基督徒的洗礼，在本质上就是一个人更新的表达，藉着圣灵的大能，联于基督的死和复活，因而也是一个人与基督的相联的表达，并联于他所完成的恩典之约，以及联于他的教会的团契上。]

洗礼是一个有力的宣告形式。是彰显基督之成就的真理：它是[道在水中]，见证了信徒联于基督的死和复活（罗六：3-5）。它是一个象徵，非仅是一个记号，因它传递出一副清晰的真理图画。一个记号和它所代表的事物并没有内在的关联，它只是发明出来的。譬如说，是传统告诉我们，绿灯时可以前进，而非停止。相对的，火车平交道的标志却不只是一个记号而已；它也是一个象徵，概略地表示火车铁轨和马路的交叉。洗礼是个表徵，而不仅是一个记号，因它实在地描绘了信徒与基督的死和复活。

## B. 洗礼的对象 P381—384

藉着要来研究的问题是洗礼的对象。这里的论是题是我们是否接受婴孩洗礼，抑或信徒受洗（也就是说洗礼只局限于那些真正信靠基督救赎事工的人）。请留意，我们这里不是区别婴孩洗礼和成人洗礼，因为那些反对婴孩受洗的人主张，要受洗的人必须能实际行使信心。我们认为，信徒的受洗才是正确的立场。

最重要的考虑之一是新约没有任何明确的证据，显示有婴孩的受洗。在英国有一份名为[今日的洗礼和坚振礼]的报告，它是由英格兰教会为洗礼，坚振礼和圣餐事宜的联合委员会所提出，其中有令人印象深刻的告白：显然，接受洗礼的，一般是成年人而非儿童；也必须承认的是，在新约中，对于为婴孩受洗的事，并没有决定性的证据。我们所能够说的就是，那些受洗的[家庭]，或许有儿童包括在内（徒十六：15，33，林前一：16）。但无论如何，新约所陈述的洗礼[教义]，是关联于成人洗礼。在前三世纪的作者所提案例中，情况也是如此（除了雨、三个例外的）……新约所记载的洗礼，每一次都是福音已传开，并且被接受，而在接受圣礼之前，信心的条件（假设也包涵悔罪）已经有意识地符合了。

现在，为数众多的新约学者都承认这一点。除了全家受洗有包括婴孩在内的可能性之外，他们不会作更强的推断。

可是，有一些学者则接纳更强硬的立场，其中有耶利米亚，他辩称，在这些受洗家庭中必定有婴孩。在参考使徒行传十一章：14节（参十：48）；十六：15；十六：31-34；十八：8和林前一：16之后，他说：[在这五处之中，语言学的证据不允许我们把[家]的观念局限于家中成年的成员。相反的，它清楚地显示，是全家人接受洗礼，包括所有的成员。（和前一样，原文也是用斜体字，为何此处要用粗体？译者一直在自行决定文章中何者为重，何者为轻！）可是，毕莫理却指出，这论点似乎言之成理，但是它衍生出一个超乎桀利米尔斯意图的结论，因为这些家庭所经历的，是超乎洗礼。例如，毕华理指称道，[按耶利米亚的原则来看，使徒行传十章：44-48章的意义是不容置疑的：哥尼流全家听道，[全家]得着圣灵，说方言以及受洗。婴孩也听道，受圣灵、说方言并受洗。这点上没有（[没有]原文也是用斜体字）任何例外！]当然，这段有另一种解释，而其他的人则偏好如此。很可能全家人都符合了受洗的条件：他们都悔改信主。当然，如此看来，他们每一位都长大了，达至一个可明事理，能负责任的年龄。

用来支持为婴孩受洗的另一个说法是，有孩童被带到耶稣面前，叫他能为他们按手（太十九：13-15；可十：13-16；路十八：15-17）。这里其实是为他们施洗。苏格兰教会洗礼特委会在其1955年的临时报告宣称，耶稣的所谓[信我的一个小子。]（太十八：6）。表示他们已[受洗归入基督]（加三27）。这报告进一步设法证明，马太福音十八章；马可福音十章：15节和路十八：17节是与约翰福音三：3节和三：5节平行的，全部都是指洗礼。这是耶利米亚？的论点的陈述。毕莫理针对这报告有以下的评语：[在我看来，其中一些的释经是那么令人难以置信，我不能理解，为何一群颇负声望的二十世纪中叶神学家，竟允许这种东西以他们的名义来出版。]



耶利米和库曼都以早期教会的生活景况来看马可福音十章：13-16节和它的平行经文。他们相信，这些故事被纳入福音书中，是为了使教会的婴孩洗礼习俗得以名正言顺。这议题的分析和评估超出了本文的范围，但很重要的一点是，上述的经文并未提及洗礼。若把这些故事纳入福音书的目的乃是为了使婴孩名正言顺的话，在紧临之上下文中会清楚提及洗礼这件事。当耶稣说进天国的人要像孩子一样时，他强调的单纯信心的必要性，而不是洗礼。

最后，我们发现，为婴孩受洗的争论，是在于把洗礼当作得救恩的方法，或是把洗礼视为进入约内的一个记号和印记，正如旧约的割礼。既然这两个观点都不恰当，我们必须下结论说，为婴孩受洗是站不住脚的。洗礼的意义，驱使我们接受信徒的洗礼，正如新约从未清楚说过，一个人是可以在还未能相信之前，就已经是受洗了。

### C. 洗礼的方式 P385--387

单靠语文上的资料，是无法解决洗礼方式的问题，可是，我们当留意的主要意义是[浸入或投入水中]甚至马丁路德和加尔文都承认，这个字的基本意思是[浸入]，并且初期教会也如此实行。有好几方面可以证明浸入水中是合乎圣经的做法。约翰在靠近哀嫩的地方洗，[因为那里水多]（约三：23）。当受了约翰的洗之后，耶稣[从水里一上来]（可一：10）。在听见好消息之后，埃提阿伯的太监告诉腓利说，[看哪，这里有水，我受洗有什么妨碍呢？]（徒八：36）。他们俩同下水里去，腓利就给他施洗，从水里上来。（38-39节）。

但是，虽然浸入是原本采用的方法，这事实除了历史性权威外，还有更大的意义吗？也就是，它也是常态性的权威吗？新约时期无疑地是用浸入的方法，但它是否意味着我们今天也必须如此行？或者有其它的可能性？对于那一些不太看重方式的人，他们主张，洗礼的意义和执行的方式实在是没什么关联的。可是，正如我们在讨论其意义时所显示，洗礼确实是个象征，而不仅是记号，那我们就不能随意更改这方式了。

在罗马书六章：3-5节，保罗似乎是主张，洗礼的实行（一个人被放入水中，然后抬起来）和它所象征的（向罪死，向神活——此外，洗礼象征着信徒的向罪死和新生命的基础：基督的死、埋葬和复活）。毕华理说：虽然解经家常加以否认，但是我们很有一理由相信，保罗说受洗者是如死般[被埋葬了]，而不是说他[死了]（参6节），其原因是，洗礼的性质是浸入水中。以浸入来代表埋葬的象征是十分显著的，假若以洗礼和先知式的象征行动来做比较，那动作和所象征的事件间的平行性，并非无关紧要。无可否认地，如陶德所说的，[洗礼是一种的埋葬……浮现是一种的复活。]这话能够成立，正是因为宣讲，把这意义赋予洗礼；它的整体意义，是源自基督和他的救赎——它是[行动中]的宣讲，而假如这行动能具体地表达宣讲的内容的话，则其宣讲亦必相得益彰。但我们再说，洗礼的[与他]是由于福音，而不是其模仿。是向着[他的死]：基督和他的死，基督和他的复活把其中所有的意义赋给这仪式。正如最早期的一位英国浸信会信徒所说，受洗就是[为死浸入水中]。

或许有人说，毕莫理既为浸信会信徒，在这事有偏见。那我们总不能同样地讲改革宗的学者巴特，他写道：希腊文和德文（由Tiefe，指[深处]）本来就是描述一个人或物品被完全放入水中，然后再拿出来过程，原初的洗礼施行，其模式很像旧约的割礼，其特征是先有生命的威胁，紧接着是对应的拯救和保护，就是从水里上来，人们很难否认，洗礼时的浸入水中——正如直至中世纪西方一直施行的——比起以后所风行的浇洒，前者把所代表的意思表达得更深刻，尤其是当这浇洒从原本的湿透，减少到泼洒水，最终弄成了仅仅微湿，而水是越少越好……总归一句话，难道是举行的设备，健康和体面的变更做法的重要原因吗？[也就



是说，不以原本的方式来施浸]？

综观上述，浸入的方式似乎是几个立场中最恰当的了。虽然它未必是唯一可用的洗礼形式，它却是最能保存和满足洗礼的意义的方式。

不论采用何种形式，洗礼不是可以怠慢为之的事，它极为重要，因为它是信徒与基督联合的记号，亦是这联合的告白，是信心更进一步的行动，使这关系益形坚固。

讨论问题：

1. 天主教和路德宗的立场有何不同？[洗礼赋与恩典]（*ex opere operato*）的意义是什么？
2. 你会怎么描述长老会和改革宗对洗礼的解释？这些神学家看待洗礼和割礼之间的关系为何？
3. 第三种观点，视洗礼为救恩的表记，与另两种立场有何差别？
4. 罗马书六章：1-11 节可以怎样帮助我们正确地解释洗礼的意义？
5. 谁是洗礼的合法领受者？
6. 你要如何获致一个对合宜洗礼方式的理解？

## 第五十四章：教会的持续性仪式：圣餐

本章目标：

1. 分辨并说出至少六个在各教派团体间对圣餐看法的基本共同点
2. 分辨并说出至少五个在各教派团体间圣餐看法的基本相异点
3. 检视圣餐的四个主要观点，并每一观点的含意
4. 找出对圣餐有合宜观点的答案

本章摘要：圣餐对所有基督徒团体都是必要的。它持续了洗礼的入会仪式成基督徒的信心。在各基督教团体间至少有六个基本的共同点和五个相异点。对这些议题每一个都提出解决的办法。

本章大纲：

### 一．共同点

- A. 基督所设立
- B. 重复的必须
- C. 宣讲的一种形式
- D. 给领受者的属灵福份
- E. 限于基督的跟随者
- F. 水平向度

### 二．相异点

- A. 基督的临在
- B. 仪式的效益
- C. 合格的主礼人
- D. 合适的领受者
- E. 采用的饼杯

### 三．主要的观点

- A. 传统天主教的观点
- B. 路德宗的观点
- C. 改革宗的观点
- D. 慈运理的观点

### 四．问题的处理

- A. 基督的临在
- B. 仪式的效益

- C. 合格的主礼人
- D. 合适的领受者
- E. 采用的饼杯
- F. 守主餐的次数

洗礼既是入会的仪式，那么圣餐就是可见教会持续的仪式。它初步的定义是，一个由基督设立给教会的仪式，为了纪念他的死。

我们立即面对圣餐的一个令人好奇事实。几乎基督教所有的支派都施行它。它是把基督教会内不同派系联合起来的因素。然而，在另一方面，却出现好些不同的解释。就历史而言，它确实导致了一些基督教群体分裂。至今它的影响力仍旧如此。因此它同时是使基督教会合一和分裂的成因。

思想前题在一些主要的圣餐观点中扮演了重要的角色。其中一些前题反映了中古时期的一些争议和辩论。在许多情形中，承袭这些前题的思想立场，已经被修改甚至遗弃。今日神学的导向，鲜少是因思想问题的。可是，奇怪得很，中古时期的思想议题所引发的神学性结果，至今仍存。因此，把圣餐所赖以建立的各种不同前题分开，这事甚为重要。

有些时候，圣餐在属灵或实践上的价值这个主题，在理论性争论的过程中被遗忘了。理论性问题是很重要（因它们影响属灵方面的看法），因此，它们不应随便地被屏弃。可是，我们若在技术性的问题上作茧自缚，而无法进前处理实际意义，我们会误解基督设立圣餐的整个意义。单单明白它的意义是不够的。我们还需要经历其意义。

#### 一. 共同点 P393--398

许多传统或宗派都对一些广泛并重要的问题看法是一致的。

#### A. 基督所设立 P393—394

长久以来，耶稣自己设立了圣餐，在新约学生中是无可置疑的一件事。第一位认真地质疑此问题的人，乃是鲍鲁斯（H.E.G.Paulus）在他的新约注释中（1800-1804），以及他的所著的基督生平（1828）。同样地，司卓斯(David Strauss)在他的著作[耶稣生平]的第一版中也加以否认，但在稍后的普及版中，却承认有此可能（1864），而只质疑其细节罢了。一些现代形式批判家也对耶稣设立圣餐的真实性引发争论。例如戴维思 (W.D.Davies)，就说：[这些话的凝结，是经由拉比思想的过滤。]

可是，大致上来说，一般都接受圣餐是由主所设立的。这些证据包括一个事实，就是三卷符类福音书都把仪式的创设归因于他（太二六：27-28；可十四：22-24；路二二：19-20）。虽然在细节上有一些出入，符类福音书相近的骨干，证明了这很早就纳入口头传统中。此外，保罗在哥林多前书十一：23-29节描述一段设立圣餐的类似记载。他指出，他所讲(paradidomi)的乃是从主领受(paralambano)的。虽然保罗没清楚交待，他信中所说的话是直接由主启示而来的，或者是由他人传给他的，但这个动词却暗示着这内容是从他人领受的，而他与哥林多教会的分享，就是这传递过程的延续。保罗很可能是从见证人，使徒们，口中得知此事。不管如何，保罗既把此故事纳入，证明了这传统在首卷福音，应该是马可福音，未写之前的好几年，已经是存在了。我们的结论是，虽然我们无从断定耶稣说过的准确话语，但我们确实

知道这个以他来命名的仪式：[主的圣餐]，(the Lord's Supper)是他所设立。

### B. 重复的必须 P394---395

有一些神学家主张，耶稣是设立了圣餐，但是他没有命令我们重复它。这个结论，是以马太和马可没有加[你们应当如此行，为的是纪念我]为根据。一些修编批判 (redaction critics) 假设路加增添了此吩咐，把它编入经文内，虽然这不是他所领受的传统。可是，马太和马可没记载这句话，并不等于这命令不是真实的。路加就有独立的资料来源。无论如何，路加是在圣灵在默示之下写的，而他所写的整封信都是神的话，因此，在这事上对我们是有权威性和约束力的。此外，保罗的吩咐包括，[你们应当如此行，为的是纪念我] (林前十一：24-25)，然后又说，[你们每适吃这饼喝这杯，是表明主的死，直等到他来。] (26 节)。我们还必须加上教会实践上的考量。显然，信徒很早就已经举行圣餐。在保罗写哥林多前书 (主后 55 年) 之前，教会必然已经在遵守了。这必是在那些见证人有生之年的事，他们是保罗有关耶稣谈话之报告的监察人。因此，反复施行这圣礼的吩咐，似乎是源自耶稣的口。

我们必须问，倘若没有重复和命令，那么圣餐的重要性何在？在这情况下，饼和杯只对那一群在场的使徒有意义，所用的饼和杯构成那十一位门徒的实物教材。而圣餐被记载在福音书中，纯粹是为了历史的记录。可是，我们知道，当马可写作的时候 (主后 60-62 年)，已不再急切地需要最后晚餐的历史记载了 (不像其他大部分的耶稣服事的事件)，保罗的详尽历史性和教导性叙述已经是开始流传。马可和其他的符类福音作者认为理当加入最后晚餐的报导，强烈地证明他们把这视为一个实质性的而不止是历史性的事件。我们可以合理地推论，他们把圣餐的记载放入福音书中，是因为耶稣希望它将来不断地被人遵守。如此看来，马太和马可把圣餐的叙事摆在其著作中，证明了此仪式当不断地被遵守，纵使这两个作者并没有记载主如此吩咐。

### C. 宣讲的一种形式 P3956

虽然，在饼和杯是否不仅是表徵这点上仍有不同意思，可是，所有的团体普遍都同意，圣餐至少代表了基督死亡的事实和意义。保罗特别指出，圣餐是一种宣告：[你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来。] (林前十一：26)。吃这饼，喝这杯的动作，是把福音戏剧化地表达出来，也图画般地呈现基督的死所成就的结果。它告诉我们，他的死是我们得救的根基。可是，比这更进一步的，它也宣告了一个常存的真理——正确的心思和意念的重要性。参与的人在领受之前应当省察自己；任何人领用，[若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了] (28-29)。不按理吃主的饼，喝主的杯，就是干犯主的身和主的血了 (27 节)。或许有人会解释，保罗讲[分辨主的身体]是表示教会未被适当地承认，不过[主的身，主的血]这句话 (27 节)，证明保罗是在讲基督的死。除了对于基督所成就的要有正确的了解，及与他保持一个紧密的关系以，领受圣餐的人必须和睦相处。保罗责备哥林多教会，因为他们中间有纷争 (18 节)。一些在吃喝的人并不是真正在守圣餐 (20 节)，因为他们没有等待其他的人，径自进行 (21 节)。不理睬教会的基督徒同伴，这是跟圣餐的精神相矛盾。故此，可见圣餐的意义，除了象徵基督已经为我们的罪而死以外，它也象徵了信徒与主的相交，以及信徒间彼此的相交。它也宣告一个关乎将来的事实；它期盼主的第二次再来。保罗写道，[你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来。] (26 节)。

#### D. 给领受者的属灵福份 P397—

所有领受圣餐的人都认为它能带给他们属灵的福气。从这角度来看，所有的人都同意圣餐是小圣礼（sacramental）。它可以是一个主里长进的一个方式，或是一个场合。而大家对领受圣餐的福分之性质，有不同的看法，对于属灵福份的领受条件，见解也有出入。不过，大家都同意，我们守圣餐不仅是因为主的吩咐使我们，所以不得不如此行。守圣餐的确带给领受的人益处。它引发或增进救历届或成长。

#### E. 局限于基督的跟随者 P397--\

所有的宗派都同意，圣餐不能一视同仁地施行于任何人，从某方面看，它是一个门徒的记号，牵涉到信徒与主的关系。因此，它不应当施行于某个不是主门徒的人身上。

此限制是基于这事实，就是圣餐原本是施行于门徒内部的圈子。它不是分给来就近耶稣的群众，当中有出于好奇心，也有一些想从主身上得一些个人利益的。相反的，圣餐是分享与那些向基督委身得最彻底的亲密聚集。此外，需记得这一群人必须被洁净。欲出卖耶稣的犹大，就是在餐时离开这一群人的。

圣餐只限于给信徒，这点也显示在保罗有关自我省察的谈话里，这话我们较早已说明过。一个必须自我省察，好叫他配吃主的饼，喝主的杯。一个人不仅是要个信徒，且是个身体力行的信徒，才能领受圣餐。不能达于上述标准者皆是罪。（林前十一：27-34）。

#### F. 水平的向度 P398

圣餐是，或说代表，主的身体。它也是[为了]身体，也就是教会。在哥林多前书十章：15-17节，保罗论到，既然所有的人都吃同一个饼，就是基督的身体，那他们都是同一个身体了。这是保罗在哥林多前书十一章：17-22节谈话的背景。肢体间若结党纷争，又蔑视那些吃同一个饼的人，就是污秽和违逆圣礼。圣餐是教会的一个圣令。个人以独自方式来进行，是不合体统的。

## 二. 相异点 P398—402

#### A. 基督的临在 P398—399

在有关圣餐的争论中，基督临在的性质大概是争辩得最激烈的了。甚至路德和慈运理，虽然他们在其他事务上意见颇一致（包括这仪式的效力和价值），然而，在这一点上，他们却无法达成协议。问题的关键是，究竟基督的身和血是否真的临在，或以什么意义临在所用的要件中。也就是说，[这是我的身体]和[这是我的血]这两句话字义上要如何来解释。人们在这问题上提出好几个答案：

1. 这饼和杯是（are）基督的身体和血。
2. 这饼和杯包含（contain）圣经基督的身和血。
3. 这饼和杯在属灵上含有（contain spiritually）基督的身和血。
4. 这饼和杯代表了那身体的血。

## B. 仪式的效益 P399—

圣餐到底有何价值？它在领受者身上成就了什么？其中一个立场是它真正把恩惠带给领受者。这个仪式本身有一种引发属灵改变的力量，这力量不会在别的地方发生。第二个立场是，圣餐使领受者与活着的基督相遇、他是以属灵的方式临在，我们就从这样的相遇中蒙福。不过，是这相遇的成为福份的源头，而非仪式本身。这仪式只不过是工具，来培养我们与他的关系，它不构成这关系，也不能为参与者带来福气。第三个观点主张，圣餐只是个提醒，使我们记得主临在并且是我们的帮助。它属灵上的功用，有如一篇讲章。讲章的内容或者被接纳和相信；同样地，一个人领受圣餐而完全没有受到影响，这却是可能的。

## C. 合格的主礼人 P399—400

当圣餐在进行时，谁是主礼人呢？是否必须有一位神父或者牧师呢？是否必须有被按立的人，才能使仪式生效呢？果真如此，又是什么构成合格的按立呢？

我们这里所处理的，是圣职主义（）的议题，它和圣礼主义有密切关系。圣礼主义是一种教义，认为圣礼本身就能传递恩典，甚至能促成个人的得救。圣职主义是一个相关的教义，认为只有某些人才有资格主持圣餐。比方说，在正宗罗马天主教的教条中，只有按使徒统绪而被按立的神父才可以主持圣餐。若是其他任何人拿同样的饼和葡萄汁，宣告同样祝谢的话，它们依旧是饼和葡萄汁。领受这东西的人，并非在领受圣餐，而是享用普遍的餐点。

在一些不重仪式的（）群体中，并没有特别限定谁可以主持圣餐。任何一位够资格领受圣餐的人，他都可以主持圣餐礼。若一位平信徒，按着既定的形式来做，并且态度庄重，这圣礼就是有效的。

一个附带的问题是，对教会和圣职人员的相对性强调。某些详细列出主礼人的资格的群体，亦较为强调教会。圣职制度是一种教会的体制；而圣职人员只是它所指定的代表。其它的团体则更强调祭司制度以及按牧程序。按他们的观点，神父确实拥有使圣餐所要成就之事得以实现的能力。

## D. 合适的领受者 P400—401

我们曾经说过，所有的教会均要求领受圣餐者必须是基督徒，而或许还有其他条例。一些群体坚持，守餐者必须先受洗礼。一些地方教会只给自己的会友行圣餐礼。另有人要求年龄上的限制。教会通常会要求某种特定的灵性准备，至少是心照不宣或非正式地。凡乎所有的群体都拒绝给那些深陷罪中的人施行圣餐。这些人，需要认罪，甚至禁食，才可以再次领受圣餐。

有一件含历史意味的特别议题是，平信徒是不是圣餐两元件的合宜领受者。路德严词批评天主教的一件事，就是它不让平信徒喝那杯。他们只准吃那饼。而圣职人员则代表平信徒喝那杯。这习俗是路德所谓的教会[被掳到巴比伦。]

## E. 采用的饼杯元件 P401--402

最后，我们要的看一件事，并不会对宗派间造成分裂；却是在教会内部酿成纷争；我们所用的饼杯元件，是否必须和主第一次在圣餐时所用的一样呢？是否这饼必须和逾越节晚餐一样



用无酵的呢？或者我们能否解释保罗的[一饼]（林前一：17）是指其他的饼也可以接受？我们是否必须用酒呢？或者是葡萄汁也同样可以，若是酒的话，怎样的酒精含量才相当于门徒和耶稣所用的？应否只共用一个大杯子，或者各人一杯都可以？会众是否有权为了卫生缘故而做些程序上的更动呢？虽然，这些问题对某些人来说，或是鸡毛蒜皮的事，但有时，它却成为激烈争论的导火线，甚至弄到教会分裂。

有些时候这个问题，是由于想把基督教信息作跨文化的调适而引起的。如果饼杯元件找不到，能否用跟原来的物件迥异的元件？或者，这就无法传递出原物件所带给活在新约时代的人们信息？譬如，爱斯基摩风俗能否以水和鱼来代替饼和酒呢？

有些时候，是因为有人渴望变化或新奇，而产生这个问题。年轻人可能会觉得，藉着改变这些象徵，他们可以把一些新鲜感注入他们的宗教体验之中。当找得到饼和酒或葡萄汁时，以可乐和洋芋片来代替，这是否可行？

### 三. 主要的观点 P402--410

#### A. 传统天主教的观点 P402—404

天主教有关圣餐的官方观点，是在天特(Trent)大会时（1545-63）订定的。虽然现今有不少天主教徒，尤其是西方国家，已经摒弃其中的某些特点，它仍旧是许多人的信仰基础。

变质说(transubstantiation)是指当主礼的神父供献杯饼时，一个真实的形上变化就发生了。这饼和酒的实质(substance)已变成了基督的肉和血了。然而，它的偶性(accident)并未改变。故此，那饼仍然保留着其原状，结构和饼的味道。化学的分析会告诉我们它仍是饼。可是，它在本质上已经有了变化。基督是整个地临在圣餐的每一部分。参与圣餐的人，就真实地领受了基督的身体和血到他们里面。

对不习惯以形而上词汇来思考的现代人而言，变质说纵使不算荒诞，也有点奇怪。可是，它却是基于亚里士多德(Aristotle)对实质因和偶发因的区分，后由阿奎那(Thomas Aquinas)所接纳，而最终成为天主教神学的正式一部分。从哲学观点而言，变质说是很有意义的。

天主教观点的第二个主要理念，就是圣餐包含了一个献祭的举动。在弥撒时，基督为敬拜者的缘故再一次被献上。它是个献祭，如钉十字架一样。它是个和好祭，满足了神的要求。它也作为可蒙赦免之小罪(venial sins)的补赎。然而，倘若一个犯了未蒙赦免的致命大罪(mortal sins)的人参与的话，圣餐礼就被严重地亵渎。因此，一个人事先务必认真的省察自己，正如保罗指示他的读者所做的一样。

天主教观点的第三个理念是圣礼主义，就是必须有一位合适的受按立神父亲自主持圣礼。没有这样的神父的祝谢，这些杯饼依然是饼和葡萄汁。可是，当一个合格的神父按合宜的程序去做，这杯饼就完全而恒久地变成基督身体和血。

在传统的圣礼举行中，平信徒是无法喝这杯，因唯有圣职人员才有此权利。其中的主要理由是惟恐这血被溅溢出。耶稣的血若被践踏就等于亵渎了。此外，有两个论点，被用来证明平信徒是不必喝这杯的。首先，圣职人员行动上代表平信徒；他们代表平信徒来喝这杯。其次，平信徒纵使喝这杯，也不会有益处。没有喝这杯，圣礼还是完整的，因为饼和杯的每一

个部分都满有基督的身体、灵魂和神性。

## B. 路德宗的观点 P404—406

路德宗的观点在许多方面跟天主教有所不同，但并非全部观点都不同。路德并没有全盘地拒绝传统的观点。相对于改革宗及慈运理，路德保存了天主教的一个观念，就是基督的身和血的物质性临在饼杯中。据传，在与慈运理对话时（马尔堡对话 Marburg Collquy），路德反复地强调[这是我的身体]这我句话。他按字面意义来解释耶稣的话。基督的身和血真的临在这杯饼中，而非仅象徵而已。

路德所否认的，是天主教的变质说教义。那些分子并没有改变成为血和肉；它们仍旧是饼和杯。但是基督的身和血是在饼和杯的[里面、周边和下面]。饼杯并没有化为基督的身和血，而是我们现在有身和血附加在饼和杯之上。身和血是在那儿，但并不是独自存在，也就是说，它不排除饼和酒的存在。虽然有些人用[质说](consubstantiation)来标明路德观念，指饼和杯，身和血是同时存在，但这并非路德的用语。在思考一个物质和另一个物质互相渗透时，他用一个在火炉中锻烧的铁块来作类比。当被火烧烤至高温时，火的性质透入在其中，铁的性质并没有消失。

路德拒绝了天主教弥撒的其它见解。他特别反对把弥撒视为献祭，既然基督已死，一次而永远地成了赎罪祭，而信徒本于这一次的献祭，已因信称义，就不必再有重复的献祭。

路德也拒绝圣礼主义。基督身和血的临在，并不是神父的动作之结果。相反的，它是基督权能产生的结果。天主教相信，当神父祝谢的那一瞬间，饼和杯就发生变化；路德宗却不去揣测身和血几时出现。虽然应当有一个恰当的受按立牧师主持圣餐，但身和血的临在并不是因着他或他所做的任何事。

路德虽然否定天主教立场的好些见解，他却坚持嚼咀嚼（manducation）的观念。是真有吃耶稣的身体这回事。路德以字面意义来解释[你们拿着吃，这是我的身体]（太二六：26）在他的观点中，这些话并不是指在属灵上领受基督或他的身体，而是真正领受基督进入我们的体内。的确，耶稣在另一个场合说：[我实实在在的告诉你们，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。吃我肉喝我血的人就有永生，在末日我要叫他复活。我的肉真是可吃的，我的血真是可喝的。吃我肉喝我血的人，常在我里面，我也常在他里面。]（约六：53-56）。这些话浅白的意思相当吻合耶稣在最后晚餐所说的谈话。倘若我们要忠于经文，并且解经上前后一致的话，则必须按字面意义来解释这些话。

有关圣礼的益处又如何呢？在这方面，路德的话较不那么清楚。他坚持，人若领受圣餐就必得真福份——罪得赦免和信心得坚固。然而，这福气非因杯饼而来，乃因人凭信心领受神的道。在这点上，路德的意思似乎只是把圣礼视为一些种宣告的方法——正如人对讲道产生回应一样。可是，若圣礼只是一种宣告的形式，那么基督的身和血的亲自临在的何在呢？另一些时候，路德似乎又主张，这益处是因实际吃基督的身体而来。从路德这些相左的谈话中，有一件事是肯定的——他视圣餐为圣礼。因着领受这些杯饼，基督徒应当善加利用藉由圣餐而蒙恩的良机。

## C. 改革宗的观点 P406—408

圣餐的第三个主要观点，是加尔文的或改革宗的观点。[加尔文主义]（Calvinism）常激起一种联想，就是一种特定的救恩观。我们这里所在意的并不是这些。我们所指的却是加尔文的圣餐观。

有关加尔文和慈运理各自的观点是什么，大家的意见有些分歧。按某个解释，加尔文所强调基督动力性或影响性的临在，这跟路德观点相差不大。另一方面，慈运理则教导基督只属灵地临在。如果这解释正确的话，在改革宗圈子中流传最广的，是慈运理的，而非加尔文的观点。按另一个解释，加尔文主张基督是以属灵的方式临在杯饼中，而慈运理则主张，圣餐只不过是基督的象征；他在物体上或属灵上都不临在。若是这样的分析正确，就改革宗教会所接纳的，确实是加尔文的观点。不过，究竟是谁的观点成了改革宗的标准，这并不那么要紧，重要的是改革宗采取什么立场。这一点我们相当清楚。因此，我们最好把所要讨论的立场，称为[改革宗]的，而不称作[加尔文宗]。

改革宗的观点主张基督是临在圣餐中，但不是以物质或肉体的方式。相反的，他是以属灵或动力的方式临在圣餐中。加尔文以太阳为比喻，来论证基督影响性的临在。太阳仍高挂在空中，而其热和光确临在地上。因此，圣灵的辐射带给我们基督身和血的圣餐。按罗马书八章：9-11节，基督住在我们里面，是藉着圣灵，也唯独藉着圣灵。真吃基督的肉和喝他的血。这观念荒谬绝伦。相反的，参与者藉着领受饼和酒，就得着属灵上的滋养。圣灵引导他们，进到与基督位格的更密切关系里，基督是教会的元首和灵力的源头。

在改革宗的观点里，圣礼的杯饼与他们所表明的——基督的死、他的死之价值，信徒联于基督，以及信徒的合一——是不可分开的。虽然杯饼表明着或代表基督的身和血，它们所成就的却超过这个。它们也留下印记。伯克富（Louis Berkhof）主张说，主餐把基督的爱印在信徒里面，也给他们确据，所有约的应许和福音中的丰盛都是神赐给他们的。为要实在得到这一切的丰富，信徒以信心表明基督为救主，也顺服他，以他为主为王。

由此可见，圣礼的确带有客观的益处。它不是参与者所产生的；相反的，它是基督亲自带给圣礼的。领受圣餐时，当事人重新而继续领受基督的生命。可是，我们不当以独特的眼光来看它，认为当事人在圣礼中领受了一些绝无仅有的经历。实际上，甚至在旧约时期，信徒孔子经历一些性质相似的事。加尔文说，[在旷野中从磐石涌出的水，对以色列人来说，其标记和记号是跟圣餐中的酒对我们所呈现的一样。]我们也不应当视圣餐的益处为自动的。圣餐的果效，在很大程度上，取决于领受者的信心和容受性。

#### D. 慈运理的观点 P409—410

我们要查考的最后一个立场，是仅仅把圣餐当作追念的观点。这个观点一般都和慈运理相关联，虽然有人说慈运理的观点比这更进一步。在这事上，慈运理很可能不止采用一个立场，而且在晚期他很可能改变过立场。贺智坚持，慈运理和加尔文之间差别很省。

慈运理的观点最显著之处，在于强调圣餐的角色，是使我们记起基督的死以及它对信徒的功效。因此，圣餐基本上就纪念基督的死。虽然慈运理曾提及基督属灵的同在，一些在许多方面接纳他的立场的人士（例如重洗派）却坚决否认物质性的或身体性的临在这观念，以致于

很少给任何形态的特别同在留下余地。他们指出，耶稣在属灵上是无所不在的，他在圣餐中的临在，并不比其它的地方强。

照这个看法，圣礼的价值纯粹在于凭信心接受基督的死带来之益处。圣餐是凭信心得着福份的众多方法之一，因为按性质而言，圣餐的果效和讲章的果效没有两样。两者皆是宣告的形式。圣餐不同于讲章之处，在于它是以看得见的方式来宣告。这两种方式如同其它所有的宣告一样，若要得着益处，则信心是绝对必备的。基督不会临在不信者中。因此，与其说圣餐把基督带给参与者，而是信徒信心，把基督带进圣礼。

#### 四. 问题的处理 P411

##### A. 基督的临在 410—413

现在我们必须来处理本章稍早所带出的问题，并设法获得一些解决方案。第一个议题是基督在圣餐礼中的临在。基督的身和血是否特别地临在，假若真的临在，是以何种方式临在？解释耶稣所说的，[这是我的身体]和[这是我的血]，最自然和直接的方式，就是以字义来解释它们。既然我们通常的做法是按字义来解经，如果我们要以其他任何的方法来解释这些话，则必须能搬得出站得住脚的立论。在这个特例上，的确有一些考量令我们坚持不作字义的解释。

首先，如何我们真按字义来解[这是我的身体]和[这是我的血]，将会酿成荒谬的结果。若耶稣的意思是，那在楼房上的饼和杯真的是他的身和血，他就是说他的身和血正同时在两个不同的地方出现，因为他的肉身就在杯饼旁边。要相信耶稣同时在两个地方出现，就等于是否认道成肉身，因道成肉身将他的肉体限制在一个地方。

其次，声称基督是在以后举行的圣餐中以肉身形式临在，这也有观念上的困难。前面讲基督的身和血如何同时出现在两个不同地中，而这里是说，两个本质（譬如：肉身和饼）如何同时存在于同一个地方（路德宗的观点），或说一个特别的物质（譬如：血）如何可以没有其常有的特徵而存在（天主教的观点）。虽然，那些主张以肉身形式临在的，对他们的观点也有提供解说，可是，这些解释所根据地的形而上学形式，对二十世纪的人来说，是非常陌生的，事实上对我们似乎是难以接受的。

这些困难并不足以决定我们的解释，然而，它却提示我们，耶稣这里的话不应当以字义来诠释。我们能否找出一些线索，好来决定耶稣说的：[这是我的身体，]和[这是我的血。]到底是什么意思？

当耶稣说那些设立圣餐礼的话时，他的注意力，是集中在信徒与他们的主的关系到。值得注意的是，在许多论到此题目的时候，他用暗喻来描述自己：[我就是道路，真理和生命]（约十四：6）；[我是真葡萄树，你们是枝子]（约十五：5）；[我是好牧人]（约十：11，14）；[我就是生命的粮]（约六：35，48）在最后的晚餐的时候，他用类似的暗喻，而把主词和受词倒转过来：[这（饼）是我的身体]；[这（杯）是我的血。]保持这种寓意式语法的前提下，我们或许可以这样援引耶稣的话，[这代表（或表明）我的身体，]和[这代表（或表明）我的血。]这个途径可以免去许多由基督肉身临在的观点所引发的困难。

基督是以属灵的方式临在这观念又如何呢/这观点源自两个历史传统，其一是，某些神学家渴望能保留部分传统的基督临在的信念，纵然他们试图改变这信念。他们对信仰改革的途径，



是着重于保存凡圣经没有明显拒绝的，而不是从头规划，他们只保存圣经清楚教导的教义。他们不是全然摒弃传统而建立一套全新的思想，反倒是选择了修改旧的信念这条道路。基督以属灵方式临在，这观点的另一个来源是，神秘主义的情操。某些信徒在领受圣餐时，感受到与主相遇的深刻经验，因此就断定基督必然是以属灵的方式临在。这教义被拿来当作这经历的诠释。

非常重要的一点我们应切记的是耶稣应许随着随在与门徒同在（太二八：20；约十四：23；十五：4-7）。故他是无所不在，又应许与我们同在，特别是当信徒聚集时（太十八：20）。圣餐既是一种敬拜的举动，因而就是一种与他相遇的特别良机。圣礼中的基督之临在，很可能是影响性的，而非形而上的和持质。从这观点来看，保罗论到圣餐时，双字不提基督的临在，这就显得意义不凡。相反的，只不过三言两语地说，[你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来。]（林前十一：26）。这节圣经表明，这仪式基本上是纪念性的。

我们须格外谨慎来避免一种消极的心态，以纪念性为圣餐重心的观点常会产生这种心态。某些浸信会人士和其他人，为了避免那以为耶稣是以某种神奇的方式临在，有时就流于极端，以致于给人一个印象，最不可能找到耶稣的地方，就是圣餐礼。这就是一位浸信会领袖所谓的耶稣基督[确定不临在的教义]（the doctrine of the real absence）。

这样，我们应如何看待圣餐呢？我们应视圣餐为与基督相交和关联的时光。每当我们守圣餐时应当确人，我们会与他相遇，因他已应许要与我们相遇。对于圣餐礼，我们应当多想到他的应许，并与他建立更亲密关系的可能，而不是他的临在。我们也应当小心避免新正统（neoorthodox）的观念，认为真正领受圣餐者，就是有主观的跟基督相遇经历的人。他是客观地临在的，基督可使我们真正的经历到他，他也应许要如此行。因此，圣餐是我们更贴近主的时候，以致于我们会更认识他和爱他。

## B. 仪式的效益 P413—

谈到基督的临在时，自然也会关联到圣餐所带来的福份。从哥林多前书十五章：27-32节来看，这福份显然不是自动产生的。哥林多教会许多领受圣餐的人，灵性并没有得造就，反而变为软弱和生病；死的也不少（30节）。在他们的情况中，主本来要给予的好处并没有实现。显然，圣餐的果效取决于信徒的信心，和他对仪式的意义所做出的回应。那些生病或死亡的哥林多人并没有承认或正确分辨基督的身体。正确地理解圣餐的意义和信心的回应，是促使此仪式产生果效的必备条件。

故此，重新检讨圣餐所象征的意义，这点非常要紧。它特别提醒我们记住基督的死，其中的牺牲和救赎的特质，是作为代替我们给父的祭物。它也象征着我们对主的依赖，并且与他之间的生命连结，同时，也指向他的第二次再来。此外，它象征着信徒的合一，以及他们彼此间的相爱和关怀；身体是一个（[一个]应用加强字）身体。

主礼人应当在每一次守圣餐时都解释圣餐的意义。每位领受者都当认真地自我省察。每一个人都应当确知自己的理解和属灵状况（林前十一：27-28）。足见，圣餐是一个人重新将自己委身给主的时候。

## C. 合格的主礼人 P414

针对谁适合主领圣餐这一件事，圣经的指引非常稀少。除了头一次进行这圣礼时，是由耶稣主持以外，我们并不知道谁该主礼，或是该做什么。圣经也没有规定，凡是主领或襄助圣餐圣礼的人必须具备什么条件。同样地，新约也很少提及按立牧师的事情。

按福音书和保罗的讨论看来，圣餐是已托付教会，且由教会来主持。因此，受教会拣选和授权来主持崇拜聚会的人，也要主持圣餐礼；而某些被教会拣选的领袖则从旁襄助。因此，牧师应当主礼。若没有这些设立牧师职份，其他符合资格的人也可以取代他们。一般来说，那些襄助的人，要符合保罗所列出给监督的资格。（提前三章）

#### D. 合适的领受者 P414-415

圣经里面找不到有关领受圣餐之先决条件的陈述。我们现有的，是从在哥林多前书十一章保罗的讲论来推演，以及由我们对圣礼的了解而来。如果圣餐最起码象征了信徒与主的属灵关系，那么，与主的个别关系是一项先决条件。换句话说，领受者必须是真实的信徒。虽然不能在年龄上作硬性的规定。不过领受者必须是成熟到足以分辨基督的身体（林前十一：29）

有一些人犯了极其严重的罪，以致于保罗呼吁教会，要把他们从基督的身体排除（林前五：1-5），从这事实我们还可以推导出另一个领受的条件。这圣餐礼既然委付给教会，它就应当禁止那些公然活在败坏罪恶之中的人来领受圣餐，以此做为教会管教的起点。然而，在其它的事上，既然我们不知道新约时代加入教会的要求是什么，一旦我们解释过了圣餐的意义以及领受的资格之后，最好还是留给当事人自行决定要不要领用。

#### E. 选用的杯饼 P415—416

我们在圣餐中用什么杯饼取决于我们主要旨趣，是要尽量仿照原始的情况，或者要捕捉住圣礼的象征意义。假如我们的主旨是仿照，我们将会用传统逾越餐的无酵饼。可是，假若我们所关注的是圣餐的象征意义，我们或许会用一条有酵的面包。面包整个是一条，象征着教会的合一；擘饼则表示基督的身体，为我们破碎。至于这杯，要原事件重现，则需要用到葡萄酒，大概得用水一对二十的比例加以稀释。另一方面，假如主要的目的是要代表主的血，那么葡萄汁也就够好的。

假如传统的杯饼难以买到，某些保存象征意义的代替品，或许也派得上用场。其实，鱼或许会比饼成为更适合的象征。应当避免纯粹为了有变化而采用离奇的代替品。譬如说，薯片和可乐，就和原本用品者大异其趣。我们当寻求平衡，一个极端是，周而复始一成不变地行礼如仪，以致于我们忘却其意义。而另一个极端是，我们巨幅地地改变程序，以致于我们定睛在运作上，而不是基督的救赎工作。

我们现在于圣餐中所纪念的，并非创设时的准确情况，而是代表耶稣和门徒在楼房时的情况。这样，对于圣餐中饼杯的重要，是传递这意义的適切性，而非寻求原况的逼真性。我们也应当以同样的态度来看待守圣餐的时间。在洗脚的星期四(Maundy Thursday)举行圣餐，而不是在受难的星期五(Good Friday)，应是企图重复圣餐过于纪念主的死。

至于是否必须用一饼和一杯，则可有一些的自由。保罗确曾讲到我们所领受的[一饼](artos)，是我们都领受的（林前十：17），但这不意味着一整条。保罗没有同样地提



到[一杯]，故使用个别的杯子，并不会贬损其象征意义。卫生的原因，大概会促使教会使用个别的杯子，而不是同一个杯。此外，在大型的聚会场合中，这或许是唯一实际的举行圣餐的方法。

#### E. 守主餐的次数 P416—418

该多久守一次圣餐，这又是另一件圣经没有明文教导的事情。甚至我们对于早期教会在这方面的安排也没有确切的线索，虽然它很可能每周都有，也就是每当教会聚集时。既然特定资料如此缺乏，我们只有按圣经的原则和实际的考量来作决定。

我们的理念有一种倾向，就是从意识层面滑向前意识层面，这正是基督设立圣餐的原因之一（当然还有其它的原因）。弗洛伊德称为可察觉的意识,perceptual conscious, 前意识, 和无意识。意识是我们在任何时刻都实际察觉得到的。无意识则潜伏着一些我们的经历和概念，是我们无法刻意地唤回至意识范畴（虽然有一些心理学家和精神病医师宣称，一切的经历都不会消逝掉；透过如心理分析，催眠术或某些药物，每一样意念都可以再被带回。）前意识是指那些经历和概念，人们虽然现在未察觉它们，但透过意志的运用，可以回忆起来。我们大部分教义的信念都是盘旋在这居间层次。圣餐的作用，是把前意识的信念化为意识。因此，圣餐应当经常举行，以免人们淡记圣餐的意义，可是也不能胜于频繁，以致于人就把它当作茧自缚稀松平常，或者行礼如仪而没有真正思想圣餐的真谛。或许教会以经常守圣餐为原则，而也让个别信徒决定要多常守圣餐。既知道我们觉得有需要时，即可领受，可是我们不一定去参加每一次圣餐，如此，则可避免这圣礼变成一种例行公事。

是越让领受者觉得轻松越好呢？或是越困难越好？关于要使圣餐不那么容易享用，必须有明确的参与意念和决心，这须要稍加说明。假若圣餐只不过是某一个崇拜聚会的附带活动，许多人将会因为适逢在场而参与圣餐。在另一方面，如果圣餐是一个分开的聚会，那么它的重要性将得以提升。所有参与者都是自己决意要来领受杯饼，并专注在其意义上。

若是合宜地来举行，当信徒思想到主舍身的奇妙大爱，以及凡相信他的都得永生，这圣餐将能激励其信心和爱心。

怎能如此，像我这样的罪人，也能蒙主宝血救赎？

因我罪过，使他受苦；因我罪过，使他受死。

奇异的爱！何能如此？我主我神，竟为我死？

——查理斯·卫斯理。1738SSSSSSSS

#### 讨论问题：

1. 在各不同教派团体间对圣餐看法有哪些基本的共同点？将每一点列下来，陈述它的重要性，并对它提出你自己的看法。
2. 为什么基督的临在，仪式的效益和杯饼元件的采用是重要的？对于主礼人或领受者是否有特别的前提？什么是圣礼主义(sacerdotalism)？它在这个讨论中扮演什么样的角色？

你会如何看待这每一个议题？

3. 比较并对比传统天主教、路德宗、改革宗和慈运理对圣餐的观点。你可以从一张纸的纵长来折成数栏，将每一栏标记相异点，以比较各观点。
4. 你对圣餐相信些什么？

# 第五十五章：教会的合一

本章目标：

1. 分辨并解释有关教会合一这个议题在圣经的、神学的和实际的问题。
2. 分辨并评估不同种类的教会的合一，比较和对比不同形式的[体质上的合一]（Organic Unity）
3. 探索普世运动在 1910 年宣教运动肇起的历史到当今它所成就的表现和对立。
4. 分辨并说出由福音派所提出对普世运动这些议题的反对立场
5. 按着圣经和神学的指导方针发展出一个教会合一的立场。

本章摘要：对于教会的合一有许多充分的圣经、神学和实际的理由。但是当我们开始去定义所想见的合一形态时却有重重困难。特别是任何形态的[体质上的合一]。普世运动曾一度有多年的尝试达成合一；福音派则提出许多反对普世主义的实际问题。而指导方针可以帮助一个信徒合宜地回应。

本章大纲：

## 一. 教会合一的论证

- A. 圣经中有关信徒合一的教导
- B. 一般性的神学考量
- C. 实际的理由：一个共同的见证和效率

## 二. 合一性质的观念

- A. 属灵的合一
- B. 相互的接纳和团契
- C. 议事的合一
- D. 体质上的合一。

## 三. 基督教普世主义的历史和现况

## 四. 福音派人士提出的问题

- A. 神学性的问题
- B. 教会论的问题
- C. 方法论的问题
- D. 目的论的问题

## 五. 行动的纲领

一个在教会历史中常引起人讨论的题目，就是教会的合一。教会合一的定义及其讨论的热烈

程度，几世纪来已几经变化。有时，教会的合一也引起不少的争议。在二十世纪，对于教会合一之性质的不同意见，无可避免地造成了许多的不合。然而，这个题目还是不能避而不谈的。

### 一. 教会合一的论证 P424—431

#### A. 圣经中有关信徒合一的教导 P424—425

教会必须追求合一，其中的部分原因是新约中清楚教导，教会应当合一，它事实上就是合一的，或者将来也会合一。或许最有说服力的，是所谓耶稣的大祭司祷告：[我不但为这些人祈求，也为那些因他们的话信我的人祈求。使他们都合而为一，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。你所赐给我的荣耀，我已赐给他们，使他们合而为一，像我们合而为一，我在他们里面，你在我里面，使他们完完全全的合而为一，叫世人知道你差了我来，也知道你爱他们如同爱我一样。]（约十七：20-23）。信徒彼此之间的以及与神的合一，将向世界见证天父已差派他的独生子。可是，这合一的性质却很少被提到。

第二段主要经文，是保罗在以弗所书四章的劝勉。在恳请读者过一个与蒙召的恩相称的生活之后（1节），他敦促他们[用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心]（3节）。之后，他列出一些使信徒合一的基本条件：[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，一上帝，就是众人的父，超乎众人之上，贯穿众人之中，也住在众人之内。]（4-6节）。既然所有信徒都承认只有一个身体，一圣灵，一主，一信，一洗，一神和一父，那他们就当展现出灵里的合一。保罗在总结他的讨论时，他鼓励读者在基督里成长，[全身都靠他联络得合式，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。]（16节）。当教会以基督为元首而联合起来，就会产生一种成熟基督徒经验。然而，虽然保罗非常关心建立起灵里的合一，他没有指明这合一包含些什么。也没有清楚表示，这合一应延伸到信的地方教会以外。可是，值得注意的是，以弗所书很可能是一对传阅信函。它不是局限于一群会众。因此无疑的，保罗有关教会合一的呼吁是在一个大区域里流传。

在腓立比书二章：2节，保罗发出类似的呼吁，叫信徒要[有一样的心思，有一样的意念]培养这种态度的关键是谦卑和关顾别人（3-4节）。而完全的榜样是基督的虚己（5-8节）。若照着他的榜样行，将会促成教会中真正的合一。

#### B. 一般性的神学考量 P426—429

除了上述明确的圣经教导以外，还有些一般性的神学考量，用以支持信徒的合一。这些考量包括古以色列的国的独一性和神的独一性，后者是以色列建国的依据。神是独一无二的，在一些经文表达得最为清晰，例如申命记六章：4节（统一经文用法）。正因神是独一的，宇宙也真的是一体。创世记一章告诉我们，万有都是神所造的；整个世界是合一的，也是按神的旨意而成。既然万物（包括人类），都有一个共同的起源，所以信徒的合一是应该的，这也是神的命令。

两个制度象徵着旧约以色列的合一，就是圣殿和律法。在申命记十二章明白表示，其它的敬拜场所和形式都必须除掉，因为只有一位真神。圣殿是神的居所；所有以色列人的敬拜都当以此为中心。同样地，律法是促成合一的因素。不分支派或身份地位，所有的人都必须遵从

它。

好些新约的异象显示，教会既是继承以色列的，就当追随它的脚踪来彰显合一。就像以色列国一样，基督里的信徒组成了一个种族，一个国家：[惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是必属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出入黑暗入奇妙光明者的美德。]（彼前二：9）可是新约超越了种族的观点，因为在神的新百姓中，有各种不同的族群。这合一是更强的，保罗以家庭的观众来描写它：[这样，你们不再作外人，和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人。]（弗二：19）。保罗在此提出圣殿的异象，来强调合一的观念：[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。各房靠他联络得合式，渐渐成为主的圣殿]（21-22节）。同样地，彼得说教会是属灵的家：[你们来到主面前，也就像活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司，藉着耶稣基督奉献神所悦纳的灵祭。]（彼前二：5）

教会如同基督的新妇，这异象也同样地支持信徒合一的论点。从一开始，婚姻的本意就是一夫一妻的：[因此，人要离开父母，与妻子连合，二人成为一体。]（创二：24）。一男一女之外，不能再有第三者。耶稣在举证婚姻的永恒性时也是引用此经文（太十九：5），而保罗也引用这段经文来对比婚姻关系与基督跟教会的关系（弗五：31）。若教会是基督的新妇，它必定是一个，而非多个身体。

教会是基督的身体，这异象是合一的另一个有力论证。保罗在讨论教会里的肢体和功能的多样性时，明确地指出：[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。我们不拘是犹太人，是希利尼人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体。饮于一位圣灵。]（林前十二：12-13）。

在以弗所书和歌罗西书，可以找到保罗有关教会合一的最终奥神学论证。歌罗西书一章：13-23节先以救因论的要点起头，然后话题转神的创造之工，保罗宣告，基督已创造了一切（15-16节），万有是靠他而立（17节）。这意思是说他是教会之首，就是基督的身体之首（18节）。他的谈论在19-20节达到一个高潮：[因为父喜欢叫一切的丰盛，在他里面居住。既然藉着他在十字架上所流的血，成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的，天上的，都与自己和好了。]基督的目的是使万有都与自己和好。万有，包括了教会，都在他里面合而为一。保罗在歌罗西书三章：14-15节发出院恳求时也有如此的思想：[在这一切之外，在存着爱心，爱心是联络全德的。又要叫基督的平安在你们心里作主。你们也为此蒙召，归为一体。且要存感谢的心。]。

教会的合一是一个贯穿整个以弗所书的主题。保罗以基督这样的异象来总结第一章：[又将万有服在他脚下，使他为教会作万有之首]（弗一：22-23）。下一章强调犹太人和外邦人的合一：[因他使我们和睦，将两下合而为一，拆毁了中间隔断的墙。而且以自己的身体，忘掉冤仇，就是那记在律法上的规条。为要将两下，藉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，便藉这十字架，使两下归为一体，与神和好了。]（二：14-16）。本章是结束在犹太人和外邦人联合成为主的圣殿（20-22节），我们稍早已提过这主题。在第四章保罗列举好些教会应当被视为一体的理由（四：4-6）。韩森（）如此评注这段经文：[一个身体是指教会乃基督的身体，这是本部分解经家所同意的。这个身体必定是合一的，因为只有一个基督，而基督是无法分开的。]本章的稍后（11-14节），保罗就发展职事的概念，这职事的目的是要建立信仰一致的教会（5节），这事确保了独一的基督所开创的合一。

### C. 实际的考量：一个共同的见证和效率 P429—431

还有些实际的考量支持基督的合一。其中的一项是所谓的共同见证，它是一个水乳交融的团体才能有的。较早时，我们曾提到耶稣为信徒的合一祷告，好叫他们合而为一的见证能影响世界（约十七：21）。早期的信徒有一个特点，就是宗旨一致，因此，他们的见证果效卓著。或许，这两者之间含有一种因果关系：[那许多信的人，都是一心一意的，没有一人说，他的东西有一样是自己的，都是大家公开。使徒大有能力，见证主耶稣复活。众人也都蒙大恩。]（徒四：32-33）。

当信徒的见证是合一的，他们的数目似乎就增长，相反的，当他们互相竞争，甚至攻计时，很容易产生负面的或抵消的效应。这个现象在美国最明显不过了，某一个宗派里的争执，会令人对基督教信仰为之却步。然而，这个问题在非基督教国家就更为严重，在那里，当地的信徒在面对五花八门的宣教团体，不仅必须决定是否要成为基督徒，还要决定要成为哪一类型的基督徒：长老会，浸信会，信义会或其它的宗派。有些时候，同一个宗派可能有两个或更多的支系。若是一个快信主的人，要在一堆看似大致一样的意见中作选择，而不知所措，最后索性撒手不管，这也就不足为奇了。福音的见证当然不会因相互较劲的团体之存在而增强。

另一个实际的考量是效率的问题。当基督徒之间缺乏合一，气力将会经常重叠。每一个地方的教会都认为它必须有一些结构性和程序性的要件，正如每一个差会和基督教学院以及神学院一样。结果是浪费了许多神国的资源。美国中西部的一个镇区就是个极端的例子。区中的四角都有一间教堂。而这四间教堂也都很古老，没有暖气，并且都需要维修。所有四间教会的人数和收入都不多。牧师的待遇微薄。结果，这四间教会的服事同工，常是年轻而没有经验牧师，或是年纪老迈的人。品质不佳的教会活动，例如基督徒教育，是这里的常态。可是，最可悲的是，这四间教会的崇拜，信息和节目几乎一模一样！一位访客根本察觉不出他们之间有什么重大的差别。

一个效率专家会认为这是资源的一大浪费。与其维持四间苦撑的教会，倒不如把他们合并成一间教会。这四所教堂可以卖掉，然后新的教会可以再寻找一个更适合的场地。可以聘任一群能干的专才作职员，各尽所长，而事工的经费将会因经常开支的减少而获得提高。我们对于地方教会层次的主张，对更广的层次也同样的殷切。虽然，某些人可能认为这种建议是把通用汽车公司的精神套用在教会的事工。事实上，这是妥善利用神所托付给我们的资源，做神百般恩赐的好管家。

### 二. 合一性质的观念 P431--434

虽然对合一的期盼，很多人都会表示赞成。可是，谈到合一的性质和采取的形式，意见就大相径庭了。有关合一，基本上有四个不同的观念。在某种程序上，他们会跟教会的性质相关联。以下所列的论点，先是强调看不见的教会，从而是关切看得见的教会。一般而论，越是强调看得见教会的观点，则越是希望看见合一显明在有机体的联合上。

#### A. 属灵的合一 P431—432

第一个教会合一的观点，强调所有基督徒因着委身和事奉同一位主，故皆为一体。他们加入



了看不见的教会，有基督作他们的元首。有一天，这身体将会以看得见的形式实际的出现。而在此时，信徒之间没有敌意，这事实构成了教会的合一，所有的信徒都爱其他的信徒，虽然这些人甚至可能跟他们没有任何接触和互动。不同组织的看得见教会虽然存在，甚至在同一地区，这并不威胁教会的合一。认为教会的合一本质上属灵性的基督徒，都会强调信仰教义和生活方式的纯正，以此作为判别肢体身份子的准绳。

#### B. 相互的接纳和团契 P432

第二个观点不光是牵涉到理念上的接受合一，也是在实践的层面实现合一。每一个教会都接纳其他教会为神家中的合法成员。因此，信徒可以很方便地把会籍从某间教会转至另一间教会。证道讲员也可以交换，这需要其他的团体承认所按立的牧职。此外，不同教会的会友间时常互相联谊，而那些有共同理想和目标的教会，一有机会就彼此合作。譬如，他们可以联合举办大型布道会。可是，基本上，合作是为了特定目的；它并不是以正式或永久性组织方式来进行。

#### C. 议事的合一 P432

有些时候，教会为了达成共同的目标，会组织联盟起来。这些组织就叫作教会的协会或联合会。基本上，这是各宗派的重要合作性团契，而每个宗派的特色会获得保留。这是一种连结的行动，参与者之间都继续保有自己独特的传统，如循理宗，路德宗和圣公会之间的。交谊和行动两者并重，因为合一是可见，亦是属灵的。

#### D. 体质上的合一。P433—434

最后，有个观点认为，合一就是创设一个新组织，在其中个别的身份和特色都遭扬弃。会员资格和按立圣职是共同办理。一个很好的例子是加拿大联合教会（），这是由循道会，长老会和公理会于 1925 年所组成的。另一个例子是南印度教会。在六十年代初期，教会联盟协会（）就开始计划把几个宗派合并成一个团体，定名为[基督教会大联合]（）。其终极目标是把所有的基督教组合起来，成为一个共同教会，不管是天主教，东正教或是基督教。在实践上，基督教会全国协进会（）的目标，是摆荡在议事的合一和体质上的合一之间。

我们要更仔细地来观察议事的和体质上的合一，这很重要，因为这方面的意见常有分歧，争议不断。可是，在此之先，我们必须指出对[体质上的合一]的理解，有下列几方面：

1. [体质上的合一]的一般意思，就是我们在上面所指的，不同宗派的合并，对于允许做法上的多样性，或者作为联合之基础的最小共同意见，会达成共识。我们已经指出，这类的合并已出现在加拿大和印度。在美国所出现较小规模的合并有公理会，宣道会和改革宗所合并而成的基督联合教会，亦有卫理公会和宣道联合弟兄会所成立的联合循道会。
2. [体质上的合一]亦指那有相同的基本信仰准则的团契之联合。美国多处路德宗教会之间所产生的合并，就是一个例子。类似的合并亦出现在改革宗教会之间，尤其是长老宗。那些较倾向于会众主义以及路线较为独立的群体，如浸信会，则较不易见到合并，或者合了又分，分子又合。
3. [体质上的合一]不仅是关乎合一的建立，也包括维护保存合一。我们这里所指，是关于那些不满教会的基督徒，他们究竟应继续留在这宗派中或离开它。一些保守人士常要面对这个问题，在他们所属的宗派里，自由派已经变成主流派。有些个案，则是自由派的成员必

须做这决定。[体质上的合一]在这个特别的层面，可以指留在一个宗派中，或离开一个宗派而另成立一个有相似传统和仪式的教派（例如离某个浸信会团体来成立另一个浸信教会组织）。4. 最后，[体质上的合一]也可以指一个地方教会。这里是指一个人或一群人仍留在教会中或是离开它。一个人可以单纯地离开教会团体；可是，若一群人离开的话，它就真的分裂了。最多人面对这个层次的体质上合一的问题。

### 三. 基督教普世主义的历史和现况 P435—441

普世主义的历史源远流长，实际上，一支普世主义的历史溯源至 1517 年。可是，某个角度来说，当代普世主义是在 1910 年以宣教合作的名义开始的，拉拖雷特（Kenneth Scott Latourette）说：[普世主义大致上是宣教运动的副产品。]其历史背景要去看十八和十九世纪横扫欧洲和北美的复兴。当时，参与复兴会者感觉，他们的拥有共同的神学和经历，是超乎宗派的界限。更重要的是，他们拥有把他们联系在一起的共同任务和宗旨：传福音给全世界。这个复兴运动产生了好几个组织：基督教青年会（YMCA,1844），福音联盟（Evangelical Alliance,1846），基督教女青年会（YWCA,1855），以及世界学生基督徒联合会（World's Student Christian Association 1895）。虽然这些组织的本质，不是真的普世性的，不过它们[以后为普世理念的宣扬提供了美好的基础。]

宣教士最先感觉到教会间的分隔造成福音事工的障碍。人们也办了促进宣教事工而召开的国际会议，而 1878 和 1888 年在伦敦，和 1900 年在纽约召开的会议最为重要。事实上，其中的最后一次会议被正式定名为普世宣教会议（Ecumenical Missionary Conference）。出席人数不断地增加，1910 年在有爱丁堡召开的世界宣教大会是最关键的事件，这通常被当作是现代普世主义的开端，两人主要领袖是马特（John R.Mott）和欧德汉（Joseph H.Oldham）。其宗旨是策划普世宣教之下一个步骤。

在其中一次会议中，一位远东来的代表谴责那些在他国家的宣教士，因着宗派的区分而造成的恶劣效应，他的名字或准确的内容没有被保存下来，但我们却有对他的谈话内容的第一手资料：你们把你们的宣教士差过来，把基督介绍给我们、为此我们万分感谢。但你们也把你们的差异和分歧给带来：一些人传循道主义，另一些路德主义，公理主义或圣公主义。我们求你们把福音传给我们，让耶稣自己被我们的百姓高举，藉圣灵的运行，建立符合他要求，也符合我们民族特色的教会。这教会将是基督在日本的教会，是基督在中国的教会，是基督在印度的教会；它使我们摆脱你们传福音给我们时所涂上的[主义]。

魏廉（Maurice Villain）报导，这一演说在许多与会者心中产生了强烈震撼。他们决定[竭尽所能……来除去这丑行。当天，普世运动就诞生了。]会议代表之一，圣公会的布岚塔（Charles Brent）主教，在：1910 年十月向他的宗派提议，召开一个大会来探讨有关[信仰和体制]的事宜。世界各地的其他基督教团体受邀参加。几乎是同时，美国另外两个宗派，[基督的门徒]和[公理会全国协会]，也采取了类似的行动。就这样，[世界信仰和体制会议]得到了广泛的支持。然而，在这大会召开之前，第一次世界大战就爆发了。

当和平恢复之后，就有人计划重新召开世界大会。它在 1927 年，于瑞士的洛桑（Lausanne）举行。之前两年，瑞典的苏德布伦（Nathan Soderblom）主教曾在斯德哥尔摩（Stockholm）召开一项[全球基督教生活与工作会议]（Universal Christian Council for Life and Work），虽然苏德布伦是一个实用主义者，企图排除任何教义性的问题。但是，很显然的，如果教会要能同心协力，那么必须形成一个对教会的清楚认识。在 1937 年，[信仰与体制运动]在爱丁堡

(Edinburgh) 召开会议，而[生活与工作运动]则于牛津召开会议。这两次的会议产生了一个临时委员会，来统合这两个运动的工作，将它们一起并入后来所谓的[普世教会协进会](World Council of Churches, 以下称普世教协或 WCC)。可是，战争再次打击了其计划。这协会真正的成立，要等到：1948 年，当时的会议是在阿姆斯特丹召开，有 147 年宗派团体成为会员。普世教会协进会以后的会议陆续在伊利诺州的爱文斯顿 (Evanston, 1954)，新德里 (New Delhi 1961)，Uppsala (瑞典, 1968)，奈洛比 (Nairobi, 肯亚首都, 1975) 和温哥华 (Vancouver, 1983) 召开。

普世教协神学基础的原始陈述是简明扼要的：[普世教协是一个众教会的团契，它接受主耶稣基督为主和救主。]。有人批评这句话，指它未能完全涵盖基督教信仰。因此，在 1961 年采用了一个扩充的版本：[普世教协是一个众教会的团契，它按圣经的教导，承认主耶稣为神和救主，因此，也寻求完成他们所蒙的共同呼召，就是来荣耀一位神，就是父，子和圣灵。]同时，因 1910 年的爱丁堡大会而产生的另一个运动：[国际宣教协会](International Missionary Council)，则在 1961 年与普世教协合作起来。还有另一个重大的发展同时在进行。在 1961 年的圣诞节，教宗若望二十三世 (Pope John XXIII) 召开了第二次梵蒂冈大会。这次大会所展现的对非天主教的基督徒空前的开明态度，使得更正教——天主教的对话得以实现。

普世教协和在美的分支机构，全国基督教会协进会(National Council of the Churches of Christ, 简称 NCCC)，并非当时仅有的著名跨教会运动。在 1941 年，美国基督教教会协进会(American Council of Christian Churches)便告成立；它的世界性对等组织，国际基督教教会协进会(International Council of Christian Churches)则于稍后成立。表面上看来，这些组织似乎是普世教协和基督教协的保守派伙伴，它们的目标是一样，不过是要从保守的神学架构来达成。可是，细观之后却会发现，很显然美国教协和国际教协成立的目的，是为了对抗普世教协和基督教协的走向和立场。由麦金泰尔(Carl McIntire)所领导的美国基督教协进会，他们的活动包括游说华盛顿政府，特别是对于军中国牧师，国外宣教和广播有影响的政策之制定。

美国基督教协进会不仅反对那有自由派倾向的，连跟那些虽然全然正统，但与基督教协没有完全断绝关系的福音派人士也遭殃，实际上，任何在美国教协中的正式成员都必须和基督教协完全断绝关系。在这个运动里不断的有颠覆和分裂的倾向。

当美国教协成立一年后，又有另一个跨教会的联会出现，在 1929 年，一群福音派的人士成立了[新英格兰团契](New England Fellowship)，它的活动包括圣经研讨会，营会和福音广播，其中的一些领袖有全国性团契的异象，就向全美的福音派人士发出参加 1942 年在圣路易士 (St.Louis) 召开的会议之邀请。这会议促成了全国福音派联合行动协会 (National Association of Evangelicals for United Action)。

全国福音派联合行动协会开始时的两项事实，反映了它独特的性质和宗旨。首先，它原始的名称指出是以实际行动为导向；由此观之，这协会近似 1910 年的爱丁堡大会。其次，这新团体的主要宗旨是建设性的合作行动，而不是批评全国基督教会协进会和普世教会协进会我们可以称它是一个普世行动的团体：有一件事是确定的，成千上万的人已发现他们再也不能和全国基督教会协进会合作。(可是，福音派人士)没兴趣对他们提出控诉，以及花时间在火药味重的策略上，想要改革或推翻这组织。他们相信，已经有太多的时间、精力、金钱和才干枉费在这样的顽抗周旋里。在传福音、宣教，基督教教育以及基督教信仰的其他范畴，

他们期待一个积极、进取、活泼和一致的计划。他们要为这样的行动找到良好的教义根据。他们也致力在这些领域上取得领导地位。他们相信，展示他们信仰的适切性，以及在建设性的计划上，福音派人士能够一同工作和建造，这时刻已经来临。

全国福音派联合行动协会透过好几个机关来执行其功能。它办的刊物，《行动》(Action 先前的名称为 United Evangelical Action)，提供其成员发表意见的园地。

#### 四. 福音派人士提出的问题 P441—

当谈到普世主义时，有几个议题对福音派人士来说意义重大。福音派人士常坚持，在某些基要真理上没有共识的话，相交是不可能的。这个坚持，是基于相信一位客观的神，他是人们在信仰上关联的对象。我们能与他相关联，因为他已向我们启示他自己。既然这启示至少有一部分是属于定理的形式，那么，信心就是个人对神的信靠，并且，接受他所启示的真理。因此，相似的情感经历和合作共事并不充分构成合一的基础。起码在一些最基本的信仰上，也必须有共识。

这项福音派的立场，可以被诠释为普世合一的天然或逻辑的障碍。其实，正如孟约翰(John Warwick Montgomery)所言，它发挥了相反的作用；它助长了跨宗派的活动。正因他们关切真理，福音派人士已倾向于与那些有共同基本信仰的人合作并融洽相处。实际上，基要派过去有一系列的圣经研讨会，与会人士共奉一套的独特信条叫着[信仰基要]。许多与会者发现，在神学和属灵上，他们和一些不同宗派人士，甚至比一些自己宗派的成员有更多的共通之处。可见较大宗派里的教义多元性，是对普世合一运动是一个刺激。

可是，因为福音派人士对真理的执着，使他们对投入普世合一运动动小心翼翼态度，当他们讨论合一运动时，有几个问题不断出现，艾司帖(William Estep)把它们归纳为几类。虽然他是从浸信会和普世合一的角度来写，我们还会在稍加修改后，采用他的大纲。

#### E. 神学性的问题 P442—443

普世合一运动中的各种神学保留是最普遍的问题，因为神学上的分歧，最容易产生不同的宗派。福音派人士不会与任何不接受一些基本真理的团体合作，这些真理就如：圣经乃基督徒信仰与行为的无上权威；耶稣基督的神性，包括他的神迹，代赎和死亡和身体的复活；救恩是因着恩、凭着信而产生的重生和称义的超自然工作。基督的第二次再来。在福音派人士眼中，就团契的神学根基来说，普世合一运动常常妥协在最小的共同意见。因此他们怀疑，这运动里的某些人可能不是真信徒。还有另一个问题，就是如果每一个都奉行，是要依循哪一个教义的标准（即信仰告白或信经），地位或权威。

#### F. 教会论的问题 P443-444

从某一个角度来看，教会论的问题只不过是神学问题的支流。福音派的人不会与那些持不同的教会论的人联合。然而，个中还有更广泛的问题。福音派人坚持，如何断定一间所谓的教会是教会，是应有一些共识的。的确，是教会使基督徒成为基督徒呢？还是基督徒使教会成为教会呢？可以说我们这里是触及基督教关键的本质。还有，[教会]这词的意义也是个问题，它主要是指一个地方的信徒会众，一个宗派，或是众宗派的联盟呢？教会的管理，事奉的形式和功能这几方面也必须有共识。坚定的圣公会人士和笃信的公理会人士，似乎不太可能毫

无摩擦紧张就合并起来，在教会组织和行政，按牧的意义和标准，以及一连串的问题上，势必不易协调。另一些需要注意的事，像是教会的宗旨和策略，社会和政治参与的妥当性和程度，以及教会与国家的关系。

我们刚刚提过的方面，以及跟圣礼有关的问题，使普世合一运动面临巨大的张力和困难，正如在十六世纪时期，马丁路德和慈运理无法把他们改革的派系联合起来，当碰到基督在圣餐中的临在的问题，大家就不欢而散了。理由很明显，对于信仰的其它领域，还可以容许个别信徒有自己的观点。可是教会和圣礼却是基督教外在的，看得见的要素。故此，更加必须有一致的意见。

#### G. 方法论的问题 P444-445

既然普世合一运动成立的主要理由，是为了克服一种破裂的见证，那福音派人士就提出一个很贴切的实用性问题：普世合一运动在执行往普天下传福音这任务上，又有多大果效呢？林塞尔(Harold Lindsell)指出，当其它宗派在增长和进步的同时，加拿大联合教会却出现会友和宣教士不断减少的迹象。

以普世合一运动的起源来看，它在普世宣教上的失败是特别意义重大。福音派人经常批评普世教协这方面的表现。傅夫(W.A.Visser't Hooft)，普世教协的首任秘书，尝试回应这个批评：或许，保守福音派人士所提出最中肯的问题是，普世合一运动是否在社会和国际的问题上，花太多精力，而忽略了主要的任务，就是宣教和布道。这问题日益贴切，因为对普世教协的教会和福音派的团体作个相较之后，显示后者在布道和海外宣教所投入的人力和财力，是远比前者多。但问题就是：究竟何谓布道？教会是否唯有向个人传福音才算布道呢？或者当它把福音的真光照亮在我们这时代的人类的重大问题时，也算是布道？这个辩称持续至今，而争议双方必须要彼此学习。

#### H. 目的论的问题 P445-446

福音派人士评鉴普世合一运动的最后一个问题，是艾司帖所谓的目的论问题。普世合一运动的最终目的是什么呢？是否要把所有宗派作体质性的合并，而成一个超级教会？普世教协的领袖们反复且坚决地否认这是他们的目标；个别的宗派还是会存在且保持他们的完整。不管如何，艾司帖汇集了一张重要谈话的清单，是其他普世合一运动领袖们提到，所有教会在体质上合一是他们的追求达成的目标。罗腾训(E.Roberts-Thomson)区别普世教协的特定功能以及普世合一运动的最终目标。这协会受本身的章程限制，不允许它不会逾越一个协会的角色。可是，有人会期望协会的成员，因着良心敏感于分裂的罪，以致于他们会寻求合并，而这是在协会的活动之外的。

一旦发生了全面的合并，一些不幸的后果就会发生。教会会友制就不再有意义了。韩迪(Robert Handy)注意到，[追求全面组织上的合一必定使得谁是异端这问题重新受到质疑。为了设法避免这问题更严重的方面，于是追求全面组织上的合一，这将使会员资格的标准降低，并且教会的性质受到贬低。]这样的超级教会还有另一个问题，就是它会被视为是基督教独一无二的保管人。这会使得信徒感觉到，离开了这人看得见的教会，就没有人可以成为基督徒。但是，有人成为不随公教者(dissenter)或不从建制教会者(nonconformist)又如何呢？这人可以去那儿呢？一个单一的结构势必排除监督和平衡的系统，而教会却需要这样



的系统，正如世俗的政治一样。

#### 五. 行动的纲领 P446--448

看到基督为他的跟随者的合一祷告，我们的态度又当如何呢？在结束本章的讨论时，我们愿提出几个关乎合一的纲领。

1. 我们应当知道，耶稣基督的教会是[一个]（作者强调的重点是[是]非[一个]）教会。凡是与这独一无二的主宰和救主相连的都同是这属灵身体的一部分（林前十二：13）。
2. 信徒属灵上的合一应当显露于彼此间的善意，相交和相爱上。我们应当运用各种合适的方法，来巩固我们与其他信徒的合一，那些人在组织上和我们有所分别。
3. 所有类型的基督徒，一有机会就应携手合作。如果不涉及任何基要的真理或实践的妥协，他们就应当群策群力。换句话说，基督徒要常常把他们的歧异抛开。基督徒之间的合作是向世界的共同见证，也是妥善管理神托付给我们的资源的样式。
4. 教会间的团契要慎重地厘定教义性的基础和宗旨，这点很重要。傅夫也承认，1910年世界宣教大会原订的目标，已大幅地被其它的议题所取代。可是，执行基督的大使命仍然是教会的主要任务。因此，要把时间、人力和财力投入一些跟传福音没有直接或间接关系的活动，这是难以令人接受的。换句话说，我们的目标应该是回归普世合一运动最初之标的，因为不是凡称呼[主啊，主啊]的人都真的是属他。
5. 任何会损伤教会属灵活力的联合，我们都必须加以提防。是保守的教会正在增长；是福音派人士有冲劲。任何会使我们的活力消退的联合，都当非常谨慎地评估，甚至避免掉。
6. 基督徒不应太急于脱离自己的宗派。只要这宗派还可以救，就不应放弃这保守性的见证。就事论事，若保守派人士从普世合一运动的圈子撤退，那么他们就不能在其中发表其立场了。
7. 基督徒要弄清楚，分离和分歧是真的导因于信念和原则，而不是因为性格的冲突或个人的野心，这点石成金很能够重要。当持有共同信仰和目标的基督徒分裂时，必使基督的名声受亏损。
8. 基督徒真的意见不和的时候，不论是个人，教会或宗派，都还要存着爱心，设法来改正他人和规劝他们遵从真理，而不是驳斥他们或嘲讽他们。真理永远是和爱相连的。

二十世纪的后半叶，有组织的普世合一运动已失去了它大部分的动能。部分因素是宗派忠诚度的式微，基督徒合一已更多地以机构组织实践呈现或带领基督徒们不分宗派一起同心。最好的例证就是葛理翰牧师的（Billy Graham）布道团和守约运动（Promise Keepers Movement）。

## 讨论问题：

1. 为什么教会的合一这个议题是重要的？你可以在圣经、神学和实际的考量中找到什么证据？
2. 教会的合一有哪些不同的立场？对于[体质上的合一]应该要有什么特别的考量？
3. 1910年时发生了什么事情而开始了普世合一运动的研究？自1910年开始，什么事情的发生使教会企图朝向普世合一的信心前进？这些事为什么会发生？在普世合一的道路上，什么是它的主要问题？
4. 福音派提出了哪些实际的问题反对普世合一。



5. 一个信徒要如何回应教会的合一？有什么指导方针可以依循？

# 第五十六章末世论的介绍

本章目标：

1. 检视几个末世论研究的方法以帮助理解，特别是在教导和牧会上
2. 以七个评估的问题分类不同的末世论类型
3. 分辨并解释六个不同的末世论看法
4. 评估对末世论研究所做出的九点结论

本章摘要：末世论的研究在信徒间已经引发了各式各样的反应，从极力回避到全神贯注皆有之。但任何过渡偏激都是不应该的，应当提倡平衡的观点，各种观点包含有现代、反现代化、实现性、实存性、政治性、系统化。在此对末世论至少有九点的结论提出。

本章大纲：

- 一. 末世论的地位 P455--460
- 二. 末世论的分类 P460--462
- 三. 末世论的现代处理方式 P463--
  - A. 自由派的方式：现代化末世论 P463--465
  - B. 史怀哲：反现代化末世论 P465--467
  - C. 陶德：实现性的末世论 P467--468
  - D. 布特曼：实存性的末世论 P468---470
  - E. 莫特曼：政治性的末世论 P470--471
  - F. 时代主义：系统化末世论 P471--474
- 四. 末世论研究的结论 474—476

## 一. 末世论的地位 P455—460

顾名思义，末世论（eschatology）传统的意义为末后之事的研究。因此，它所探讨的问题关乎历史的完成；神在世上工作的了结。通常它也真是神学研究的最后一个题目。

在基督历史中，末世论的命运曾几经改变。因为神学常常会为了回应挑战和争论，而被加以定义和精炼，再者末世念经的激辩可算不多，因此，它跟其他教义，如圣礼的性质以及基督的位格和工作，相比较起来，算是较未发展的。因为后面的这些教义是基督教信仰和经历较为核心的部分，所以在较早时已详细讨论。按俄尔（James Orr）观察所得，随着教会历史的发展，不同的教义分别独领风骚。神学研究常用的次序反映出各个教义出头显赫的次序。俄

尔主张，按照顺序，末世论将会成为现今神学论坛中的重要角色。它是否已经成为无可比拟的主题，现在仍有争议，因为在这个世纪，圣灵的启示和工作深受重视。然而在十九世纪末叶和整个二十世纪，末世论的确比以前更受垂青。

对于末世论与其他教义的关系，有好些不同的观点。有些神学家把它当作只是其他教义的附录或完成。举例来说，有时它被看作救恩教义的一部分。当研究的主要焦点摆在基督建立他在世上统治的最后步骤时，末世论完成了基督事工的教义。它也附着于教会的教义；比方说，我们想想奥古斯丁对国度和教会的讨论。其他神学家把它当作一个独立的教义，和其他主要的教义是同等。也有其他神学家坚持末世论是凌驾群伦的教义，它总括其他一切的教义并使它们得以应验。最后，有一些坚称末世论是神学的全部，或更准确地说，神学的整体便是末世论。因此，关于末世论的地位的看法十分广泛。

末世论现在之所以引人注目，这有好些原因。其中之一是科技的快速发展，以及它所产生的文化变迁。为了避免成为落伍，公司和公共机关必须预测将来并预做准备。这促使一种全新学科——未来主义（*Futureism*）的兴起。因着对于十年或一百年后的家庭、交通和通讯的景况的好奇，致使各种臆测产生，然后就是研究的兴起。还有一种对于未来的较广泛的相关兴趣，就是宇宙性的层面，就事物的整体而言，未来究竟会如何？

末世论会热门的第二个主要原因，是第三世纪兴起。对那些活在已开发国家的人，现今的一切经洗涤剂 和政治趋势尽是走下坡，令人灰心。然而，对第三世界而言，情势恰好相反。未来对他们来说，充满着契机和潜力。当基督教不断地在第三世界快速增长，激发了更大的末世论研究兴趣，甚至超越已往的历史。

此外，当今的共产主义或辩证唯物论的力量，也迫使神学家把焦点放在未来上面。共产主义有特定的历史哲学。它认为历史是向一终极目标迈进。正如辩证法达到其目标，历史就不断地从一个阶段进入另一阶段。布洛克（Ernst Bloch）的著作《盼望的原则》（*Das Prinzip Hoffnung*），把马克思主义当作世界美好憧憬的代表，它会对许多的基督教神学家造成冲击。他们因受到挑战而对盼望提出替代的、更高的准则。

一些心理学派也开始强调盼望。或许最有名的是傅蓝诃（Viktor Frankl）的语言治疗法（*logotherapy*），它揉和了存在主义和心理分析。从他在第二次世界大战的集中营经历，他总结说，人活着需要意义。一个有盼望的人，他[知道他生存的是为什么……他就几乎能够忍受任何的如何。]就实际意义来看，为什么存在，以及存在的目的，牵涉到未来，就是人预料将会发生的事。

最后，核子浩劫的威胁萦绕着人们，时而激发人类探索未来。虽然我们面对着生态危险，其效应似乎没有核子大战急切，但是它们也危害着人类的将来。这些事实表明了不能够单单活在现在，只关注现在是什么。我们必须为将来设想。

当我们考察神学家和传道人对于末世论的处理方式，我们会发现两个相反的方向。一方是对末世论有深切的关注。神学上保守的人士对这题材有关很大的兴趣，特别是时代主义者，常在他们的证道和教导中强调这件事。据记载，有一牧者曾经济每星期日晚上上传讲启示录长达十九年！有时他的教导是用极其详尽的末日图表来加以佐证。当前的政治和社会事件，尤其是和以色列国有关的，常被指认为圣经里的预言。因此，有人以一手拿圣经，另一手拿报纸的

漫画来嘲讽某些传道人。林德席（Hal Lindsey）所著的《末日巨星：地球》（Late Great Planet Earth），就是这种[末日狂（eschatomania）]的鲜明例子。

还有另一种的末日狂，在性向和内容上是很不一样。它是要使末世论成为神学之全部的途径。基督教信仰被认为是彻头彻尾的末世论，以至于几乎所有的神学观念都被冠上[末世性]的形容词。在新约里，[每棵树后面]都找得到末世论。不过，在那些服膺这行径的人眼中，末世论的中心主题不是关于将来，而是关乎一新世代已开始的意念。旧与新之间的张力常受到强调；事实上，[已然，而未然]（already and not yet）已成为了一种的口号。

另一种末日狂与上述两种相反，可称之为[末世恐惧症]（eschatophobia）——对末世论的恐惧或厌恶，至少是避而不谈。有些时候末日恐惧症，是对于那些把圣经预言都作明确解释，以及用圣经预言来指认历史上每一个重要事件的人，所引起的反感。为了不与这种声动的末世论途径扯上关系，有些传道人和教师就完全避免谈论这题目。因此，在一些保守的圈子里头，实际上没有其他取代时代主义的方案。许多平信徒，因没有听过其他的观点，就以为时代主义是解释末世论的唯一合法途径。此外，在某些情况里，较年轻的传道人会躲开此题，希望避免不正统的嫌疑。在一些场合，末世论的讨论变成一种激烈的室内运动，某些传道人为避免纷争，就少提或根本不提千禧年和大灾难这些课题。在这方面，末世论的题目真有点像方言问题。

许多末世论的题目是隐晦而难处理的。因此，一些教师和讲员就干脆不谈。也有教导基督教教义的教授，总是觉得他们的授理进度落后，结果他们从来就没时间处理千禧年和大灾难。同样的，新约的教授难找时间教启示录，甚至一些旧约教授也难发出时间仔细查考预言性书卷。可能这只是缺乏组织和条理，可是已经不止一位教员承认，缺乏时间是个藉口。

在太过注重和完全避免末世论这两个极端中，我们必须拿定我们的主意。因为末世论并不是无关紧要和可有可无的题目，也不是基督徒唯一看重和感兴趣的题目。若是我们牢记末世论真正的宗旨，我们将会找到一适当的中庸立场。有时末世论已成为争论的题材，导致基督徒间想到攻讦和恶言相向。这并不是神启示末世论真理给我们的目的。保罗在帖前四章指出，他写到主再来之事的原因。有些信徒因亲爱的人过世而悲伤不已，至少在某种程度上，这是不健康和不必要的。保罗不要他们像不信的人那样伤痛，对亲人的死别没有盼望（13节）。在描述主的再来并向他们保证这事的确实之后，他勉励说：[所以你们当用这话彼此劝慰。]（18节）我们很容易忘记，圣经中的末世论论真理，正如其他的启示一样，是为了安慰和坚定我们的。

## 二. 末世论的分类 P460—462

我们可以问一系列的问题，来帮助我们基督徒所持的末世观加以分类。有上些时候，只要一个问题就可以把所考察的观点分类，因为它是整个系统的钥匙。在另一些情况，如果我们要完全明了所处理的问题之性质的话，则要问好几个问题：

一. 末世论基本上是否关乎现今或将来？在传统上，末世论被认为是和末世有关，就是将来某时刻所发生的事情。可是，另一些神学家把末世论看为是描述此时此地的事件。我们是活在一个新时代，经验着一种新的生命品质。其他人还有把末世论看作是某种过往已然，而将来亦然的真实事物。换句话说，末世论含有无时间性的性质。

在这里，我们要留意一个系统，它被用来把圣经的预言或启示资料的各种解释方法加以归类。虽然它最常被当作启示录的解释分类方法，或者更广泛来说，所有这类启示文学的分类，不过这个系统也可用来区分末世论的观点：

1. 未来派（futuristic）的观点，认为圣经描写的事件大多数属乎将来。它们将会在这世代结束时应验，其中许多事可能会挤一起发生。
2. 实现派（preterist）的观点，主张圣经描写的事件在作者的时代发生了。既是作者时代的事，现在它们已成为过去了。
3. 历史派（historical）的观点，认为所描写的事件在写作时候是属于将来，不过是指着预定要在教会历史中发生的事。我们不应单单期待将来这些事的发生，也当在历史书籍中找寻它们，同时看其中是否有些事正在这时候应验。
4. 象征派或唯心派（idealist）观点，认为所描写的事件不应以时间的先后来看。它们是指永恒的真理，而不是突发的历史事件。

二. 对于世上将来的生命，基本上是乐观还是悲观？一些末世论期望景况会得到改善。其他则预期人类生存的环境会每下愈况；当中的许多观点预料，直到神干预并纠正世局之前，在人类控制之下情况会持续恶化。

三. 神的工作或人的作为，何者才是末世事件的原动力？若是神的工作，这些事件将被当作超自然的应验；若是人的作为，它们将被看为惯常而自然的过程。前者仰望神真实超越的工作；后者则强调神内在于世界的工作。

四. 末世性信仰的焦点是今世还是来世的呢？换句话说，神的应许是否绝大部分将在这地上实现，而以我们现今所经历的生命持续下去，或者将从现今景况中释放，他的应许将在应验在天堂，或某个跟现今截然不同的地方或情况？前一型末世论较追求世俗的盼望；后者则较是属灵性质的。

五. 这些特定的观点只提到给教会的盼望，或是给普遍的人类？所提及的赏赐是光赐信徒，或者是应许给一切的人？若属后者，教会是不是好处尽落在人身上的媒介或管道？

六. 这些末世论是否主张我们将以个人身份进入新世代的赏赐，或者福份的赐予是属宇宙性的？若属后者，神的应许很可能会在一次涵盖所有人的事件中应验。此外，在这情况之下它的影响或许不止于人类，而是牵涉其他的受造物；甚至包括自然界秩序的改观。

七. 将来的事件中，犹太人是否有特别的地位？既为神在旧约的选民与约民，他们是否仍有独特的地位，或是他们根本就像其他种族一样？

### 三. 末世论的现代研讨 P463—

在许多方面来看，末世论的历史是和圣灵教义的历史平行的。这两者很早就被赋予正式地位，并且成为正统教义的一部分。后来，在正统圈子内，末世论和圣灵就不太引起兴趣，或成为众人关切的主要对象。这类的教义只有在小教派，或激进的外围团体才得到重视，以及激烈的表达。虽然它们是传统信仰的一部分，却不是争论或传讲的主题。然而，在二十世纪，这两类教义已成为令人兴趣盎然而广受关切的事情。

#### A. 自由派的方式：现代化末世论 P463—465

十九世纪是一个强烈的理性骚动的时期，而基督教神学也感受到其冲力。达尔文的进化论，

自然科学的进长，以及圣经的批判研究，都为一种新的气氛推波助澜。在神学上，自由派企图保存基督教信仰，而同时把科学方法带进宗教事务，他们对于以历史的方法来了解圣经时代所真正发生的事，相当有信心。应用这方法在福音书的研究上，就是所谓的历史之耶稣的寻找。虽然结论不尽相同，但也有了一些共识。其中之一是，基本上耶稣是个凡人教师，他的信息主要是关于天父。

哈纳克（Adolf von Harnack）的思想代表了十九世纪自由主义的高峰，照他的说法，耶稣的信息真个很简单。耶稣强调神是父，他创造了一切的人类，并且看顾保守他们，正如他对全部创造一样。人灵魂的无限价值是耶稣另一项主要的教导。神使人成为他的创造和爱的最高点，因此，我们当爱人类同胞。

神的国也是耶稣的另一项基本的教导主题。按传统的了解，神的国是基督将来在地上的统治，它是藉着耶稣戏剧化的再来而建立的。自由派则强调神国的现时特性。他们指出，耶稣曾对门徒说：[无论进那一城，人若接待你们，给你们摆了什么，你们就吃什么。要医治那城里的病人，对他们说，神的国临近你们了。]（路十：8-9）。因此，不论在空间或时间上，神的国都不是遥远的事。它是临近的，是人可以进入的。它并不是从无变有的外加事物。它不过是神在人心里掌权，只要人心肯顺服神。基督徒的角色就是要传扬这国度，照立敕尔（Albrecht Ritschl）说法，这国度属乎公义和道德价值的领域。

在自由派眼中，耶稣也教导了某些怪异思想，其中之一是二次再来——在末世的时候他要以肉体回来，建立他的国度。自由派把这种思想看作是借用了毫无根据的科学时代前的方法，来理解实存之事。而他们也相信这观念包含了一个重要信息。身体的第二次再来的教导只不过是外壳，而里面蕴藏的真理信息才是果核。人所必须花的功夫就是把外壳剥掉，来取得果核。第二次再来的教训所真正要宣告的，是神的公义战胜了世上的邪恶。这就是果核；二次降临不过是外壳或包装。我们无需保存那包装。一个心智正常的人不会在吃壳物时连外壳也吃下去。

在拒绝二次再来的观念的事上，我们发现自由派人士深深地欣赏当代智识成果，它和历史性的方法，是他们在圣经研究上的基本要素。在自由派全盛时期，进步的观念显赫一时。当时科学、政经等方面都正在发展，达尔文的进化论普遍地披在各种事物上面。一切都被看作是不断成长、发展和进化；不单只是有机的生物，人的品格和机构都被认为是在进步中。神胜过邪恶的信念也被揉合到这种进步观念里。他们假设，社会教化的继续基督教化（包括经济），就是基督再来真义的现世化例证。

## B. 史怀哲：反现代化末世论 P465—467

然而有一些神学家，对于他们在自由派的著作里看到的对耶稣的解释，感到不自在。不单只是保守派人士有异议；一些与自由派者采用相同解经方法的人也反对。这群人中首推韦斯（Johannes Weiss）。他所著《耶稣有关神国的宣讲》（Jesus' Proclamation of the Kingdom of God）确实与那些以历史方法来研究福音书的人分道扬镳。韦斯不再假定耶稣所讲的国度是现时的伦理性国度，他推论说耶稣的观点是彻底的末世性，未来性，甚至是启示性。按韦斯的看法，耶稣并不寻求一个逐渐扩展的国度，就如一个道德律在人心里统治，而是由神的戏剧性行动所发动的将来国度。对韦斯而言，这项假说远比那种耶稣生活的模范之结论，更符合



合耶稣生平和教导的资料。

韦斯所开启的，由史怀哲(Albert Schweitzer)加以完成的。他尖锐地批判自由派的解经和耶稣生平的重建。这类半历史性、半现代的观念是丰富想像力的产物。论到自由派所谓耶稣乃一伦理国度的传道人这种观念时，他说：[他是由理性主义所设计的人物，自由派赋予他生命，穿着现代神学给他的历史装束]。史怀哲不接受一位很少谈论将来的耶稣，他所找到的是一位思想与行动都被极端而彻底的末世论渗透的耶稣。史怀哲用这样的片语，[前后一致末世论]。耶稣的信息的关键因素是他将来的再临（史怀哲宁用这词而少用[第二次再来]）。末世性的传讲不只是耶稣事奉的基础和核心；它也是原本的计划。虽然一些神学家把耶稣教训中的末世成份，看作是他建立属世国度失败后的变通想法，史怀哲却相信，一个将来属天的国度是耶稣从最初加利利事奉开始的宣讲基础。

耶稣传讲一个将来的国度，它会以极其超自然的方式突然间临到，不跟以往人所经验的人为社会连贯。它会经过一次宇宙浩劫而问世，人当以悔改来准备迎接它。按史怀哲的说法，这是耶稣所真正相信的；但是，当然，耶稣遭受了误解！因着他向同世代的人推介这宇宙性国度的企图失败，耶稣被杀殉道身亡。我们所跟从的，是这位真实历史上的耶稣，而不是现代的耶稣。因为耶稣不能被弄到符合我们的观念，他将向那些遵行他命令和完成他托付的人启示他自己。虽然史怀哲无说明这是什么意思，或者这启示如何发生，但他在兰巴伦（Lamberene）的宣教工作，明白显示他个人尝试去完成基督的命令。

### C. 陶德：实现性的末世论 P467—468

陶德（C.H.Dodd）给予末世论下一个主要走向。他的末世论在一主要方面与史怀哲相似，但是在另一方面却恰恰相反。他与史怀哲都共同认为末世论是一个主要的题目，笼罩着整个圣经，特别是耶稣的教导。可是，与史怀哲不同的，陶德坚持耶稣的信息内容，并不是将来的再临和将来的国度；反而是，随着耶稣的降世，神的国度就已经临到，若以前所提的四种末世论观点来看，这是属于实现式（preterist）的途径。

在建构他的末世论时，陶德特别关注主的日子经文，在旧约主的日子是指将来的事件，在新约则被描写为现在发生的事。主的日子神话式观念已成为确定的历史事实。末世论已应验或实现了。陶德的观点被称为[已实现的末世观]。我们不应仰望预言的将来应验，我们反而要留意它已经怎样应验了。比方说，当耶稣看见撒旦从天堕落时，就证明了神的得胜（路十：18）。审判已随着耶稣的到来而发生了（约三：19），永生已经是我们的产业（约五：24）。在陶德思想中，毫无疑问的，新约作者认为末日已经来到。在获致这结论过程中，陶德比史怀哲或自由派的耶稣生平观，更注意保罗。彼得在五旬节的见证也同样重要：[这正是先知约珥所说的：[神说，在末后的日子，我要将我的灵浇灌凡有血气的。]（徒二：16-17）。实在没有必要来期待那些先知——像是约珥——的预言应验，它们已经应验了。

### D. 布特曼：存在性的末世论 P468---470

末世论还有另一个探讨方法，是布特曼（Rudolf Bultmann）所提出的。他对末世论的处理，只不过是另一个更庞大的非神话式（demythologization）计划的一部分。非神话式在本书前面已有交待。简单来说，布特曼坚称，新约的大部分是以神话的形式出现的。作者们是以新约时期常用的词句来表达他们对生命的了解。他们的所记载的，并不是真实发生的事件之客观记录，也不是对宇宙的严谨解释。若以这方式来看，新约就显得荒谬。比方说，耶稣升天，以及生病是因为邪灵附身，这些思想是禁不起考验也不必要的。我们反而应该知道，新

约作者是借用诺斯底主义、犹太教及其他来源的神话，来表达关乎他们存有的事件。

布特曼引用海德格（Martin Heidegger）的存在主义来解释新约。既然新约是存在性而不是历史性（它并非告诉我们真正发生的事情），用存在哲滴水穿石来解释它不是很好么？布特曼认为海德格的思想，是新约的存在观之世俗化与哲学化的版本。

既然新约的历史成份主要并不是要告诉我们特定的事件，而是关乎存在的真正本质，我们必须把它当作是无时间性的。末世论也是一样，正如圣经所记的历史并不是要告诉我们以往发生过的事件，末世论也不是告诉将来真的要发生的事。特别是保罗，他写下现在的经历而不是将来的事件。他认为救恩蕴含于现今的存在：[若有人在基督里，他就是新造的人，旧事忆过，都变成新的了。]（林后五：17）。复活也是现今的经历：[死被得胜吞灭]（林前十五：54）。约翰告诉我们审判也是现今的现象：[现在这世界受审判，这世界的王要被赶出去。]（约十二：31）同样地，约翰记载了耶稣一段话，讲到永生和复活是现在而不是将来的事件：[信子的人有永生，不信子的人得不着永生，神的震怒常在他身上]（约三：36）。[我实实在在的告诉你们，时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音，听见的人就要活了。]（约五：25）。布特曼评注道，[对约翰而言，耶稣的复活，五旬节及耶稣的[再来]是同一事件，凡信者已经得着永生。]甚至像敌基督的灵的出现，这样一个纯粹的末世事件，也一直是存在性的：[凡灵不认耶稣，就不是出于神，这是那敌基督的灵，你们从前听见他要来，现在已经在世上了。]（约壹四：3），下一节说神的儿女[已经]胜过这些灵了。因此，末世的事实，如复活，永生，及敌基督的灵的出现，并不是取决于某个事件是否已发生过，因为在无时间性和存在的意义上，它们是确实的。

#### E. 莫特曼：政治性的末世论 P470—471

希望神学认为末世论不单是神学的一部分，或是一项神学教义，而是神学的全部。这神学的灵感，很大部分是来自莫特曼（Jurgen Moltmann）个人的经历。莫特曼曾是英国战俘营里的战俘，直至一九四八年。他看见祖国德意志以及它所有体制的崩溃。正如其他一些写战俘回忆录的人一样，他注意到，如同一个定则一般，那有盼望的战俘是最有希望存活的。当他回到德国开始并研读神学，他的观点成熟了。尤其是因为受到马克思哲学家布洛赫（Ernst Bloch）思想熏陶，激起他对盼望这题目的兴趣。他对于合法拥有这主题的基督徒神学为何会让它溜走，深感不解。当无神论的马克思主义高举并利用盼望的主题时，基督教就变得不足轻重了。在一方面，基督教有一位神却没有未来；在另一方面，马克思主义有未来却没有神。莫特曼呼吁基督徒记得[盼望的神]，新旧约都在见证他；为了索回这主题，他们应当[负起现今个人、社会以及政治问题的责任。]

莫特曼后来呼吁教会成为基督同在的引介者，而基督也成为神的将来之引介者。不过，基督徒的盼望不会因消极的等候而来到，因为[我们都是建造的工人，而不只是未来的诠释者，我们的盼望中和应验中的力量是神。这意谓着基督徒的盼望，是历史上一个创意性和战斗性的盼望。末世盼望的视野在此产生出一种伦理性直觉的视野，而后者又为具体的历史行动赋予意义。]

为了落实基督徒的盼望，莫特曼发展出一套用以改变世界的政治神学。然而将来主要并不是靠我们的作为达成，基本它是神的作为。要获得未来（我们的盼望），需要的是行动，而不是神学诠释。对比于以前那些试图提出神义论（，辩护神是公义的），来处理世上恶的问题的神学；希望神学不去追问神为何不对付世界的邪恶，而是以行动来改变邪恶。因此，信仰

已化为行动，这行动会反过来促成这信仰的目标。

#### F. 时代主义：系统化末世论 P471—474

还有一个末世论学派需要加以探讨,因为虽然以正统神学发展来看,它是比较新的,但它在保守派的圈子内却发挥了不小的影响。这运动被称为时代主义 (dispensationalism.) 时代主义是一种一贯的解经体系。也就是说,每一个部分或信条与别的一部分息息相关。因此,当我们说把末世论系统化,我们不只是想到一些受过组织的资料,用以增进知识;我们也想到,某些范畴的结论是根据其他信条自然而来。时代主义的开山祖师是达秘 (John Nelson Darby 1800-1882) 弟兄会运动的人。时代主义透过司可福圣经注释 (Scofield Reference Bible), 以及圣经预言研讨会, 得以日渐风行。带领研讨会的牧师和平信徒, 都是由那些以时代主义为正式立场的神学所训练出来的。

时代主义者认为, 他们的系统最重要的部分是解经方法。其核心信念是, 圣经当以字面来解释。这不意味着明显的隐喻经文也当按字面解, 可是若表面的意思合理, 我们就不应继续深究。这原则的应用, 使得寓意诠释法和自由派方法被拒在门外, 后者企图把圣经里的超自然成份解释掉, 如神迹。这原则也意味着以严格的字面意思来解释预言, 并且通常是相当的细微。尤其是[以色列]一词, 常常被理解成以色列这国家或民族, 而不是指教会。然而, 虽强调字解经, 他们却也偏好以预表法 (Typological), 来处理一些叙述体和诗歌体经文, 这种做法很接近老式的寓意法。比如把雅歌书解为基督对教会的爱, 虽然这卷书完全没有提及基督或教会。

时代主义者在神的话语里找到神藉以管理世界的一连串[时代划分] (dispensations) 或体制 (economies)。它们在神旨意的启示过程是连续的阶段。它们不是指救恩的不同方法, 因救恩的方法在各时代都一样, 就是本乎恩、因着信。究竟有几个时代, 各路意见有些出入, 最常见的数目是七。首先是人在纯真的时代, 然后有良心时代 (堕落至洪水), 人治时代 (洪水至亚伯拉罕蒙召), 应计, 律法及恩典。第七个时代还未来到。许多时代主义者强调, 辨认出一段圣经是要应用在那一个时代, 这非常重要。比如说, 我们不应想以千禧年的律例来管制我们现今的生活。

时代主义者也很强调以色列和教会的区别。事实上他们有某些人认为, 这是了解圣经和建构末世论的基础。在他们眼中, 神与以色列人立了一个无条件的约; 也就是说, 他给他们的应许不是因着他们满足某些要求。他们将仍旧是他的子民, 并且终将领受他的福份。种族性, 国家性, 政治性以色列不当与教会混为一谈, 神给以色列的应许也不应被当作是给教会的, 以及应验在教会的。他们是两个不同的实体。正如所发生的, 神已经使他与以色列的特别关系中断, 但会在将来某个时候加以恢复。有关以色列的预言将会在这个国家本身之内应验, 而不是在教会。在旧约预言中的确没有提过教会, 它完全是神对以色列整个计划的插入事件。因此, 我们须谨慎, 不可把圣经里的这两个神圣的国度搞混了。天国是属犹太人的、大卫的, 以及弥赛亚的。在耶稣服事的日子, 当它被以色列国拒绝时, 它在地上的出现就延后了。另一方面, 神的国更具包容性。它包含了一切高、有理性而顺服神旨意的天使与历代的圣徒。

最后, 千禧年在时代主义里扮演着重要的角色。在那时, 神会恢复对以色列的眷顾, 而教会在大灾难前已[被提], 离开这世界。因此, 千禧年将充满犹太的特徵。关乎以色列的未应验

的预言，在这时将要发生。从这里我们可以看出时间主义的组织特性，其信条的关连性也显露无遗。按字义解经的原则，时代主义者很强调以色列和教会的区别。

#### 四. 末世论结语 474—476

- 一、 末世论是系统神学的一重要主题。因此，当我们建立我们的神学时，不敢忽视它。另一方面，它也不过是众多教义中的一个，不是全部。我们不可把我们整个的教义系统转变为末世论，也不可因着太过强调它，而使我们神学扭曲。
- 二、 末世论的真理值得我们谨慎、专注及彻底地来关切和研究。同时，我们须避免纯因好奇而探讨这些事。当我们设法了解神话语的难明和隐晦的部分时，我们必须避免过度臆测，并且要承认，因为圣经资料的清晰度时有不同，我们的结论也会有程度上的差异。
- 三、 我们须承认，末世论不是只关乎将来而已。耶稣确实开创了一个新时代，而与邪恶势力的斗争已经得胜，虽然这争战仍在历史中进行着。
- 四、 与这相对应的真理是，预告性预言中的有些部分，即或是在耶稣事奉之中，还是不能全然地当作已应验。我们以期待未来和向未来敞开的态度来生活。
- 五、 圣经有关末世事件的经文，是超乎人生的实存性描写。虽然它们有实存上的重要性，但这重要性是基于这些事件真实性，是它们的一项应用，它们真的是会应验。
- 六、 我们既然身为人类，就有责任来促进那些应在世界历史中发生的末世事件，有些人把这责任看作布道工作；其他的人把它当作是社会行动。不过，当我们在扮演我们的角色时，必须切记末世论基本上是和一個超时空的新境界有关，亦即新天新地。这个国度将由神的超自然工作引进；它不可能由人的努力促成。
- 七、 末世论的真理当激起我们的儆醒，和盼望将来。可是我们也必须藉着努力完成主的托付，来预备迎接将要发生之事。我们不可操之过急，也不可半途而废。我们当竭力研读圣经，然后仔细观察世界的发展，叫我们能辨别神的作为而不致于被误导。我们也不可太冒进，以致于武断地把特定历史事件指为圣经预言，或预测某末世事件会在什么时候发生。
- 八、 对于末世事件秉持信念，是件重要的事，假如能记住它们的重要性不尽相同，这也是件好事。对于基本的事件如二次再来与以后的生命，能意见一致，这很要紧。另一方面，对于比较不是核心的及较为模糊的题目，譬如千禧年或大灾难，则不应成为正统的试金石或基督徒相交和合一的条件。我们该强调彼此的共识，而非意见相左的地方。
- 九、 当我们研究末世论教义时，我们当强调它们的属灵要义和实际应用。它们是圣洁生活、殷勤服事，及将来盼望的激励。它们应当被用作服事的资源，而非辩论的题目。

## 讨论问题：

1. 我们应研究末世论是因为哪些原因？
2. 什么是[末日]和[末世恐惧症]？
3. 将问题分类可以怎样帮助我们分析出一个末世论的系统？哪些问题要被提出？
4. 比较和对比六个末世论系统：现代化、反现代化、实现性、实存性、政治性、系统化末世论。以三个栏位制作出一个图表，将每一个系统写在第一栏，将它的主要倡导者写在第二栏，在第三栏列出它的主要观点。回头检视图书室表并试着条理化成你自己的结论。

5. 这个图表最终的结论如何能帮助你发展出对末世论有用的看法？



# 第五十七章：个人性的末世论

本章目标：

1. 区分宇宙性和个人性末世论。
2. 定义死亡并区分肉体的和灵魂的死亡。
3. 确知为什么信徒和非信徒一样经历肉体的死亡
4. 分辨并说出信徒在死亡和复活之间的居间状态
5. 检视当前对居间状态的三个观点（魂睡说、炼狱说、立即复活），并能提出相关于此教义疑难问题的解决办法
6. 能条理化一套居间状态的结论以有效回应有关这个议题的问题

本章摘要：

对所有的人而言都存在着个人末世论中死亡的现实。虽然所有的人都会有肉体的死亡，却只有不信者还要经历灵魂的死亡。居间状态的难题可以从当今三个观点的看法看出。本文提出一个对这些困难的解决方案；且描述对死亡以及居间状态的含意和结论，并提供一些相关于死亡和居间状态议题的答案。

本章大纲：

## 一. 死亡 481---490

- A. 死亡的真实性和真实性 P481--483
- B. 死亡的特性 P483--485
- C. 肉体死亡：自然或非自然？ P485--486
- D. 死亡的影响 P487--490

## 二. 居间状态 P490---

- A. 教义上的难题 P490--492
- B. 目前对居间状态的看法 P493--
  - A. 魂睡说 P493--495
  - B. 炼狱说 P495--500
  - C. 立即复活 P500--502
  - D. 一个建议的解决方案 P502--504

## 三. 死亡和居间状态的含意 P504



当我们提到末世论，我们必须区分个人性末世论和宇宙性末世论，一方是关于个人将来的境遇，另一方则是关乎全人类以及所有受造之物的境遇。前者会在每个人过世时发生，后者是关联于宇宙性事件，特别是基督的再来，而它同时发生在所有人的身上。

### 一.死亡 481---490

每个人难逃一死亡是摆在人面前无可否认的事实。希伯来书九章：27 节就毫不避讳地说出这事实：[按着定命，人人都有一死亡，死后且有审判。]这思想也贯穿了整个哥林多前书十五章，在其中我们看到死亡的普世性以及基督复活的果效。虽说死亡已被击败，而它的毒钩因他的复活已被除掉（54-56 节），经文并没说我们不会死亡。保罗明确地预期自己的死亡。（林后五：1-10；腓一：19-26）。

#### A.死亡的真实性的 P481—483

死亡是末世论的一个层面，这几乎是所有神学家和每一位信徒，甚至是所有人所公认的。唯一例外的是基督教科学会（Cherstian Scientists），他们怀疑病症与死亡的真实性的真实性。然而即使是这个团体，起初还否认，后来也承认他们的创始人，艾迪（Mary Baker Eddy），已经死亡了。

虽然至少在理智上每个人都承认死亡的真实性和确定性，可是人常常不愿面对自己难免一死亡。故在我们的社会可以看到许多避免想到死亡的企图。在殡仪馆里，许多人会向死亡者致敬，却设法离灵柩越远越好。收殮人的化妆艺术可谓巧夺天工，目的无非是要掩盖死亡的真面貌。我们用了一大堆婉转词汇，好躲避承认死亡的真实性的真实性。人并不是死亡——他们只不过是安息或过世。我们不再有墓园（graveyards），只有长眠之所（cemeteries）和纪念公园（memorial Parks）。甚至在教会，只有在受难周和丧礼上才提到死亡。许多人没留遗嘱，有些人可能是因为耽搁，其他人则是因厌恶想到死亡。

对实存主义者而言，这种对死亡真实性的不情愿，是[不真实的存在]（）的典型写照。死亡是人生的残酷现实：每个人都会苍老，死亡，然后被送进坟场去埋葬。这是我们无可避免的结局。人生，假如要不枉活，必须接受死亡的事实。死亡不过是这过程的终结，是生命的最终阶段，而我们则必须接受它。

虽然基督徒不赞同实存主义者对死亡意义的看法，但有关死亡的真实性和难以避免，是和他们的意见一致。保罗承认死亡确实存在世上：[因为我们这活着的人，是常为耶稣被交于死亡地，使耶稣的生，在我们这必死亡的身上显明出来。这样看来，死亡是在我们身上发动，生却在你们身上发动。]（林后四：11-12）。死亡并不是突然临到我们的事。它是我们这会朽坏，衰残的身体之腐化过程的终点。我们在达到生理巅峰后即开始每个愈况。我们的力量逐渐衰退，直到这有机体的功能尽失。

#### B.死亡的特性 P483—485

然而，死亡究竟是什么？我们如何面对死亡下定义呢？有好些经文告诉我们肉身的死亡，也就是我们肉体生命的终止。比方说在马太福音十章：28 节，耶稣以身体的死亡，跟身体及灵魂同时的死亡做个对比：[那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们。惟有把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他。]同样的思想出现在路加福音十二：4-5 节：[我的朋友，我对你们

说，那杀身体以后，不能再作什么的，不要怕他们。我要指示你们当怕的是谁。当怕那杀了以后，又有权柄丢在地狱里的。我实在告诉你们，正要怕他。]还有几处经文提到失去生命。例如约十三：37-38节：[彼得说，[主啊，我为什么现在不能跟你去。我愿意为你舍命。]耶稣说，[你愿意为我舍命么？]这类的经文还有路加福音六章：9节和十四：26节。最后，传道书十二章：7节称死亡为身体与魂（或灵）的分离：[尘土仍归于地，灵仍归于赐灵的神。]这节圣经使人联想到创二章：7节（当神向出于地的尘土之物吹入生命之气，人就生成了），以及三章：19节（人将归于尘土）。在新约，雅各书二章26节也讲到死亡为身体与灵魂的分，[身体没有灵魂是死亡的，信心没有行为也是死亡的。]

我们在这里所处理的，是属身体状况的生命终止。不过，这并不是存在的结束。按圣经的教导，生死并不是存在与不存在的问题，而是两个不同状态的存在。死亡只是往不同存在状态的过渡时期；它并不是像一些人所想到的灭亡。

除了肉身的死亡以外，圣经提到属灵和永恒的死亡。肉身的死亡是灵魂离开了身体；属灵的死亡是人离开了神；永恒的死亡就是这种分离状况的终结——一个人在他的犯罪的状况中永远沉沦。圣经清楚提到一个属灵死亡的状况，就是不能对属灵整形务做出反应，或者对这方面的刺激完全丧失感觉。这就是保罗在以弗所书二章1-2节所说，[你们死在过犯罪恶之中，他叫你们活过来。那时，你们在其中行事为人随从今世的风俗。]当启示录论到[第二次的死亡]，它指的就是永远的死亡。启示录二一：8节[惟有胆怯的，不信的，可憎的，杀人的，淫乱的，行邪术的，拜偶像的，和一切说谎话的，他们的分就在烧着硫磺的火湖里。这是第二次的死亡。]这第二次的死亡是与普通的肉体死亡分开的，是在后的。启示录二十章6节告诉我们信徒不会经历第二次的死亡：[在头一次复活有分的有福了，圣洁了。第二次的死亡在他们身上没有权柄。他们必做神和基督的祭司，并要与基督一同作王一千年]。第二次的死亡是无穷处罚的时期，是与神的同在隔绝的时期，当一个灵里死亡的人，肉身死亡的同时，也是他沉沦状态的结局。

### C. 肉体死亡：自然或非自然？ P485—486

人到底是不是生而不朽？大家对这问题有许多的争论，假如人没有犯罪，他会不会死亡？我们的立场是，肉身的死亡并不是人原本状况的一部分。但是人受到警告，他若犯罪，就是摸或吃分别善恶果（创三3）。他就会受到死亡的威胁。虽然死亡的威胁至少包括属灵的死亡，它同时也指肉身的死亡，因为男人，女人必须被赶出乐园，恐怕他们再吃生命果就永远活着。（创三：22-23）。

一些被用以证明肉身的死亡是因人犯罪的经文，并不能成立。例如以西结书十八：4，20节提到：[犯罪的他必死亡。]。这节经文是指属灵的或永远的死亡，因为下文说假如罪人转离他的恶行，他必活着，而不会死亡（21-22节）。既然信与不信者都经历肉身的死亡，在这不可能指肉身的死亡。罗马书六章23节也指同一件事：[因为罪的工价乃是死。惟有神的恩赐，在我们的主基督耶稣里，乃是永生。]这里以永生来对照死亡，意味着从罪的结果为角度来看是永远的死亡，而不是肉身的死亡。然而，保罗在哥林多前书十五章清楚地提到肉身的死亡：[死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。]（21节）。因为肉身的死亡是基督的复活所要攻克与胜过的恶事之一，他自己孔子从肉身的死亡中被救出来。因此，这节圣经证明了肉身的死亡是由人的罪而来；它并不是神对人类的原旨。

既然肉身的死亡是一种罪的结果，这似乎意味着人被造有永远活着的可能。然而，他的不朽并不是与生俱来的；也就是说，他按自己的天性是无法永远活着。反而是，假如他从未犯罪，他可以享受生命树而得着永恒的生命。他是会朽坏的，意思就是他能够死亡；及至他犯罪时，这潜能或可能性就变成了事实。我们可以这么说，人受造是有机会可以不朽的。他本可以永远活着，但不是必然如此，因着犯罪，他失去了这地位。

因此，对人来说死亡并不是当然之事。它是某种陌生而有敌意的事。保罗视之为仇敌（林前十五：26）。毫无疑问的，神自己把死亡看作恶事，也是破坏他原先计划的东西。神自己是生命的赐予者；凡以流人血来阻挠他的生命计划的人，必要丧失他们性命（创九：6）。他赐下死亡，正表示他不苟同人的罪，就是人对抗他在我们身上的意旨。神藉以灭绝世上的洪水（创六：13），所多玛和蛾摩拉的毁灭（创十九），可拉及其他叛徒的刑罚（民十六），还有许多其他死亡处罚的殷鉴，都表明这事。在每一例子中，死亡是非自然的结局，是他们犯罪的代价。诗人生动地把死亡描写成神之愤怒的表达：[你叫他们如水冲去，他们如睡一觉，早晨他们如生长的草。早晨发芽生长，晚上割下枯干。我们因你的怒气而消灭，因你的忿怒而惊惶。]（诗九十：5-7）。然而，神也是满有怜悯的。耶稣因拉撒路的死亡而哭泣（约十一：35），其他时候，他也使死亡人复生。

#### D. 死亡的影响 P487—490

对不信者而言，死亡是一种咒诅，一种罪刑，一个敌人。虽然死亡并没有带来灭亡或存在的了结，它却使人与神隔绝，并夺去人获得永生的机会。可是，对那些信靠基督的人，死亡有不一样的特质。信徒还是会经历肉身的死亡，但它的咒诅已消除。因为基督死在十字架上为我们成了咒诅（加三：13），信徒们，虽还在肉身的死亡之下，却不会经历它的可怕能力，它的咒诅。如同保罗所说的：[这必朽坏的既变成不朽坏的，这必死的，既变成不死的。那时经上所记，死亡被得胜吞灭的话就应验了。死啊，你得胜的权势在那里。死啊，你的毒钩在那里。死的毒钩就是罪。罪的权势就是律法。感谢神，使我们藉着我们的主耶稣基督得胜。]（林前十五：54-57）。

非基督徒既把死亡视为实在的仇敌，完全看不到它的积极面，而恐惧退缩。然而，保罗却能对死亡采取一种截然不同的态度。他看死亡是被征服的仇敌，一个往昔的仇敌，现在被迫照主的旨意行。故保罗视死亡如归，因为这使他得以与他的主同在。他写给腓立比教会的信徒：[照着我所切慕所盼望的，没有一事叫我羞愧，只要凡事放胆。无论是生，是死，总叫基督在我身上照常显大。因我活着就是基督，我死了就有益处……情愿离世与基督同在。因此是好得无比的。]（腓一：20-23）。这就是保罗，他还是大数扫罗时，听见临死的司提反高呼他看见天开了，人子站在神的右边（徒七：56）。司提反然后简单的祷告[求主耶稣接收我的灵魂]（59节）。并且无疑的，保罗曾经被告知有关他自己的传统，他有临终前说：[父啊，我将我的灵魂在你手里！]。（路二三：46）。就像司提反和耶稣一样，对保罗来说，死亡不再是个活跃的人，而是一个被征服的仇敌，它现在不再被用来定罪和毁坏，而是用以释放我们脱离可怕的景况，这景况是由罪所引发的。

因此，信徒知道死亡的效应不是终结的，因它已被摧毁，并以这知识来面对死亡。虽然对死亡的审判执行还在将来，这审判本身却是已经定讞并且确定的。甚至在旧约就有胜过死亡的预言，[他已经吞灭死亡直到永远。主耶和華必擦去各人脸上的眼泪，又除掉普天下他百姓的羞辱。因此是耶和華说的。]（赛二五：8）；[我必救赎他们脱离阴间，救赎他们脱离死亡。死啊，你的灾害在那里呢。阴间哪，你的毁灭在那里呢。在我眼前决无后悔的事。]（何十三：14）。在哥林多前书十五章：55节，保罗援引了后面的经文，而在启示录二一：3-4节，约翰引用了前一段：[看哪，神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民，神要亲自与他们同在，作他们的神。神要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀，哭号，疼痛，因为以前的事都过去了。]在前一章约翰写到：[死亡和阴间也被扔在火湖里]（启二十：14）。这一类的经文清楚显示死亡已被击败而最终将被除灭。

这其中引发好一个问题，就是为何信徒还需要经历死亡呢？不论是肉身的，或同时是属灵和永恒的，如果死亡是罪的工价，那么，当我们被拯救脱离罪和这最终结果（永远的死亡），为何我们不能免于这定罪的符号，就是肉身的死亡呢？倘若以诺和以利亚不需要经过死亡就被接到主面前，为何这种被提不能成为凡信基督者的经历呢？这不是有如罪的咒诅仍然停留在那罪已蒙赦免的人身上吗？

有一些神学家设法证明罪有某些好处，伯克富主张死亡乃是神用来炼净他子民之惩戒的顶点。不过有人看出死亡对于成圣的完成明显不是绝对必要的，因为以诺和以利亚并没有死，而伯克富否定是认为它是信徒认同他们的主的一个管道，他在往荣耀的路上，也曾经历苦难与死亡。死亡常使信徒发出不凡的信心。纵然是如此，在很多的情形之中，死亡（或者，使受苦来说）似乎并没有使人成圣或激发不凡的信心。有些信徒临终前信心和圣洁突飞猛进，并不能成为信徒都该经历肉体死亡的充分理由。因此，伯克富的主张似乎有点牵强。一个更好的方法是干脆把死亡看作为人类所庙宇的处境之一；由此看来，死亡有如生一般。

在这里必须区别暂时性与永恒性的罪之结果。虽然我们个人的罪之永恒性后果，在我们蒙赦免时已经一笔勾销，但那暂时性后果，最少有一部分会残留。这并不是否定称义的事实，只不过是证明了神并不使历史倒转。神如何对待亚当的罪或全人类的罪，也如何对待我们个人的罪。一切的审判，及对原罪与本罪的罪疚已被除掉，因此属灵与永恒的死亡已被消除了。我们将不会经历第二次的死亡。然而，我们必须经历肉身的死亡，因为它已成为人存在的一个状态。现在它是生命的一部分，正如出生，成长与痛苦，最终也可溯源至罪恶。有一日，罪的一切后果将被除掉，但那日还未临到。实在说，圣经并不否认全人类肉身的死亡，但却坚持死亡对于信徒与非信徒有不同的意义。

## 二.居间状态 P490---

### A.教义上的难题 P490—492

居间状态（intermediate state）的教义是很重要又很麻烦的题目。因此，我们仔细地研究这有些怪异的教义，就显得格外重要了。[居间状态]是指人在死亡后与复活前的状态。问题是，



在这段时期里，人的状况究竟如何？

在生离死别之时，我们能实际地答复这问题，这非常要紧。在坟前常有人问牧师与父母，[祖母现在在什么地方？她正在做什么？她是否已基督同在？她是不是跟祖父同在一块儿？她知道我们正在做什么吗？]这些问题并不是出于胡思乱想或好奇；对于那些面对这些问题的人来说，它们是极其重要的。对于那些清楚这教义的基督徒而言，他们有很好的机会来安慰与鼓励人。只可惜，许多基督徒不能把握这机会，因为他们不晓得如何回答才能有助于人。最近几年，许多牧师发现他们无法回答，并且帮助这问题的询问者，使众人陷于很大的混乱和不安。

很多基督徒无法有效地帮助丧家，个中有两个主要的原因。第一，关于居间状态的经文相当少。不像复活和再来，这教义不是属于详尽论述的主题。相反的，它有点偶而才被提到。对于这相对的沉默，学者至少提出了两种解释。一个解释是，初期教会的信徒盼望耶稣从离开到再来之间为期很短；因而，人死亡到复活之间的时间也会很短。另一个解释是，不论其间多长，居间状态都不过是暂时的，因此，并不使早期信徒像对最终状态的天堂与地狱一样加关切。由于建立居间状态教义的证据相当少，人们倾向于认为圣经作者并不看重它。当然，从某个观点来说，它并不是极其要紧或不可或缺的，因为人的得救不是取决于人对居间状态的确信。然而，正如其他非必须性的题目，比方说，教会管理的形式，居间状态的教义在实践上相当地重要。

基督徒不能有效地帮助丧家的第二个原因是，围绕着居间教义发展的神学争议。在二十世纪之前，正统派已编定了一套前后相当一致的教义。由于相信某种身体与灵魂的二元论，因此正统派坚称人的一部分不会死亡。死亡是身体与灵魂的分开。当身体开始分解时，非物质的灵魂以一个有意识、有位格的方式继续存在。基督第二次再来时，将会有有一个更新或改变过的身体复活，与灵魂再次联合。因此，正统神学主张灵魂不灭并且身体的复活。

然而，自由主义却拒绝身体的复活的观念。举例来说，富司迪（Harry Emerson Fosdick）就以为这教义是非常物质主义的。此外，许多自由主义者认为它是神话，是科学上的不可能之事。认为一个已经腐败，甚至火葬了，骨灰四处飘散的身体，能够起死回生，这真是荒唐绝伦。希望维持死后有某种续存的生命自由派人士，以灵魂不朽代替身体复活的观念。虽然身体会死亡而腐朽。但灵魂是不朽的，会一直活下去。既然那些持这种观点的人并不期待将来有什么复活，他们也不相信基督会带着身体再临。

新正统主义在这点上有相当不同的见解，这派的神学家认为灵魂不灭是希腊人的观念，而不是圣经的。它导源于一种理念，认为一切的物质，包括肉身，本质上都是邪恶的，而救恩就是要从这邪恶的肉体中把善的灵魂释放出来。新正统神学对将来的盼望，在于期待身体的复活节。虽然有些人仔细区分这观念与[肉体]复活的不同，然而他们所想望的，确实是某种形式的身体复活。这观点的根本，在于认为人的位格是一个非常统一的单元——存在就是指肉身的存在；除了肉身之外，并无另一永活的实体。因此，自由主义主张灵魂的不朽，新正统却主张身体的复活。这两学派皆同意，他们的观念是互相排斥的。换句话说，这是个誓不两立的问题；他们并不考虑并存的可行性。

## B.目前对居间状态的看法 P493--

## 1. 魂睡说 P493—495

现在我们要来探讨时下对居间状态的不同理解。这些年来蛮受欢迎的说法的是[魂睡说](soul sleep)。这观点指出，在死亡与复活的间隔里，灵魂是处于昏迷的状态。在十六世纪，许多重洗派和苏西尼派(Socinians)信徒接受这观点，就是死者的灵魂处在无梦的睡眠中。今天，安息日会在他们的[信仰基要]的条例中，也有的这种观念：[人死后的状态是无意识的，而所有人，不论善恶，从死后至复活之前，都留在坟墓中。](耶和華见证人会，是由安息日会而来，也持类似的观点。)但是，以安息日会来说，[魂睡]这名词会有些误导。侯克曼(Anthony Hoekema)建议用[魂灭]，因为在安息日会观点里，一个人在死亡时并不是沉睡，而是变成完全的不存在，无物倖存。侯克曼对安息日会的描述是有道理的，只要我们把这里所用的[魂]字理解为[人]的同义字，如同人们惯常用的。

魂睡的论点，有很大的部分是根据一个事实，就是圣经常采用睡眠的异象来指死亡。司提反的死亡被描写为睡觉：[说了这话，就睡了](徒七：60)。保罗也指出[大卫在世的时候，遵行了神的旨意，就睡了。](徒十三：36)。在哥林多前书十五章，保罗用了这异象有四次之多(6, 18, 20, 51 节)，在帖撒罗尼迦前书四章：13-15 节也有三次。耶稣提到拉撒路说，[我们的朋友拉撒路睡了，我去叫醒他。](约十一：11)，后又清楚指出是说拉撒路死了(14 节)。这异象的字面了解导致了魂睡的观念。

当然，每个居间状态的观点都跟某一特定的人类学或对人性的了解有关。那些接受魂睡说的人就会说人是一元的实体，没有个别的组件。人不是由身体与灵魂所组成的，身体与灵魂反而是同一个实体。因此当肉身停止动作时，灵魂(就是全人)也停止存活。肉身一旦死亡，一了百了。因此，灵魂不朽与身体复活并无对立冲突之处。因为这观点很单纯，使它很具吸引力，然而，其中却是问题重重。

问题之一是，有几处经文提到死亡与复活之间会有位格的、有意识的存在。最长的记载是财主与拉撒路的比喻(路十六：19—31)。虽然耶稣最主要的用意并不是要教导有关居间状态的性质，但也不可能是他在这事上会误导我们。另一参经文是耶稣向十架上的强盗讲话，[我实在告诉你，今日你要同我在乐园里了。](路二三：43)。此外，临死的人会说把他们的灵魂交在你神手中，耶稣自己就曾说，[父啊，我将我的灵魂交在你手里。](路二三：46)。司提反也说，[求主耶稣接收我的灵魂](徒七：59)。虽然有人会争辩说，司提反不一定是在圣灵默示之下说话，因此未必是表达出从神而来相关的无误说话，然而耶稣的话总必定是有权威的。

第二个问题是，把那些提到死亡为睡眠的经文，当作是人死后到复活之前的准备描述，这样的结论是否恰当。其实，把[睡眠]单单理解为断气的婉转说法，似乎更为合宜。关于人死后状态的特性，没有任何更清晰的事物被提到。耶稣谈到拉撒路时，所有睡眠的异象(约十一：11)以及随后的解释(4 节)，支持这样的解释。假如[睡眠]真的不只是修辞而已，则须要有更具体的证据。

魂睡理论的另一问题是，由于人本质一元的观点所引起的难题。假如人死后真的一了百了，那么我们本体的依据会是会是什么？假如灵魂，就是全人，成为乌有，那在复活时什么将得以复生？我们根据什么说复活过来的是死了的那个人？我们似乎将以复活后的身体来确认死亡前与复活后的人。这产生另外两个问题，同样的分子如何组合成复活后的人？人死前的



分子，可能早已被摧毁成了新的混合物，甚至成为另一人身体的一部分。这样看来，火葬代表着一个特别的难题。此外，以复活后的身体作为确认死亡前与复活后的人之根据，就是主张人的本质主要是物质或肉体。因此，魂睡说是不适切的，应该加以拒绝。

## 2. 炼狱说 P495—500

因为炼狱（purgatory）的教义主要是罗马天主教的教导，因此我们需以一般天主教教义的情境来看它。在一个人死后，他的永恒地位就盖棺论定了。灵魂也察觉神对它的审判。这不太是一种正式的宣判，而比较像是清楚地知道一个人在神面前是有罪或无罪。然后灵魂就[照它当得的，前往至天堂，或地狱，或炼狱，各得其所。]这观点所依据的经文是希伯来书九章：27节：[按着定命人人都有一死，死后且有审判]。这两个事件的并列被理解为，人在死后即刻有一审判，来决定一个人的归宿。凡在邪恶的状态中死亡的，会直接到地狱去，在那儿他们马上发觉自己是万劫不复了。他们的刑罚是永恒的，这包括察觉失去了至善之事，并且真实的受煎熬。这痛苦是跟个人邪恶的程度有关，而复活后会更加剧烈。另一方面，凡是在恩典和忏悔状态下死的人，就是在死时完全被洗净的，将立刻直接到天堂去，虽然这天堂被描述为同时是一种状态以及处所，不过主要还是应视之为一种状态。那些虽是在恩典状态中死的，灵里却还不完全的话，将会到炼狱去。

天主教对居间状态的另两个特色，只有少数的团体采信。[列祖之境]（Limbus Patrum）是基督前的已故圣徒的住处。当基督完成他在十架的救赎工作，他下到阴间，就是旧约信徒所到之地，去释放他们。从那时起，列祖之境已经是空着了。[婴孩之境]（Limbus infantium）是为未受洗的婴孩而设。惟有靠着水礼才能除去刑罚，就是失去一睹上帝或上帝同在的机会。然而，他们并不会经历到实际罪行的刑罚，就是上面提到的苦难。

炼狱构成了传统罗马天主教有关居间状态教导之最不寻常、最有趣的特色。包乐把它定义为[一个暂时受刑的状态，是为那带着神的恩典离世，却仍有可宽宥的罪，或还未完全为他们的过犯补赎的人。]。正如我们所说，那些以完美的属灵状态离世的人可直上天堂。凡是灵魂里有致死的罪，或完全在教会恩典之外的人将被发配到地狱去。可是还有一大群人不属于这两群的任何之一。既然没有任何污秽事物可进天堂，因此神不能理所当然地就接受他们进入他的同在中。在另一方面，他不能直截了当地把他们移送地狱去，因他们并没有做任何该受这极刑的事。炼狱就是那所谓的中间状态，是他们的可恕之罪得以被洗净的地方。

阿奎那主张人死后是透过刑罚受苦而得洁净。在今生，我们还可以做补偿的工作，但死亡后就再不能如此了。到一个地步，假如我们在地上还无法藉着善行达致完全洁净，则必须在来世继续受洁净。阿奎那说，[这就是为什么我们主张有炼狱或洁净之所的理由]。他也主张，炼狱既是受苦之地，就跟地狱有关。包乐则坚称，它是与天堂有关，因为那在炼狱者是神的儿女，并且迟早要进到有福之地。可是，虽然他们终将离开炼狱而升到天堂是绝对肯定的，但他们获释时间却无法确定，受炼净的程度也不同。

可宽宥的罪有三种方法可获得赦免，藉着神无条件的赦免；藉着受苦和告解的行为，以及藉由悔罪（contrition）。虽然神可无条件地赦免，他选择悔罪和善功作为今生得赦免的条件；因此，很可能他在炼狱也不会无条件赦免。既然在炼狱的灵魂不能进行补赎的善功，惟有消极地藉受苦来得赦罪了。不过在炼狱的灵魂在通往天堂的路途上，也可获得地上信徒来的三方面的帮助，就是弥撒，祷告和善功。这三种方法缩短了炼狱苦楚产生实效的时间。当灵魂

达致属灵的完全，可宽宥的罪已荡然无存，它就获释而进入天堂。

罗马天主教把它对炼狱的信仰，建基于传统和圣经。在佛罗伦斯大会（1439）所接纳的联合教谕（Decree of Union）中，我们可以找到这教义清楚陈述：[灵魂在死亡后是由炼狱的苦所洁净，而为了从这苦楚中获救，他们藉由活着信徒的参赞而得帮助，即弥撒，祷告，周济和其他怜恤善行。]天特会议重述了这信仰，指出各教父和宗教会议为其权威。正如我们所说，阿奎那写关于炼狱的事，也有为了惠及死者的祷告，献弥撒，和周济的古老传统。特士良提到为死者的周年弥撒，这习俗提示了炼狱的信仰。

玛加比贰书十二章：43-45 节是这论点的主要支持经文：

于是大众募集了二千银[达玛]，送到耶路撒冷作赎罪祭的献仪；他（犹太玛加比）作的是一件很美妙高超的事，因为他想念着复活；如果他不希望那死亡过的人还要复活，为亡者祈祷，便是一种多余而糊涂的事。何况，他还想到为那些善终的人保留下的超等报酬：这实在是一个圣善而虔诚的思想。为此，他为亡者献赎罪祭，是为叫他们获得罪赦。（中文思高本子

最常引用的新约圣经是马太福音十二章：32 节，耶稣说，[凡说话干犯人子的，还可得赦免；惟独说话干犯圣灵的，今世来世总不得赦免。]罗马天主教主张说这节圣经暗示有些罪（即说话干犯圣灵以外的罪）将会在来世得赦免，这也是奥古斯丁和其他教父的观点。有些天主教徒也引用哥林多前书三章：15 节：[人的工程假如被烧了，他就要受亏损，自己却要得救；虽然得救，及像从火里经过的一样。]

我们拒绝炼狱观的主要论点，就是一般区分天主教和更正教的要点。他们的主要支持经文是在次经里，更正教徒并不接受它为正典。马太福音十二章：32 节的推论也是很牵强；这节圣经根本没有提示有些罪会在来世得赦免。此外，炼狱的思想隐含着靠行为而得救。因它认为人至少要为自己的罪作部分的偿赎。然而，这种想法跟许多清楚的圣经教导相违背，包括加拉太书三章：1-14 节和弗二：8-9 节。无可否认的，炼狱的教义的确很引人入胜。似乎我们就这么白白地进入天堂有点不太对。我们每人都应该为自己的罪受一点苦。我们大部分的人难以接受靠恩典得救的观念。可是，圣经的教导一定要胜过其他一切，而不是我们认为合乎逻辑和公义的事；有鉴于此，炼狱的观念——以及任何主张死亡后有熬炼和赎罪期的观点——必须予以摒弃。

### 3. 瞬间的复活 P500—502

最近几年出现了一个新奇而又富创意的观念，就是瞬间复活的思想，或者称之为即刻再穿上（instant reclothing）更为准确。这观念相信人死亡后，信徒马上获得所应许的复活身体。戴维思（W.D.Davies）所著的《保罗与拉比的犹太教》对这观念的阐述最终为详细。戴维思主张，对于我们的复活，保罗有两个观念。在哥林多后书十五章保罗思考的是身体将来的复活。在哥林多后书五章，他则提出有关这论题更深入的了解。在耶稣的复活里，来世的最初阶段已经出现了。保罗体会到，既然他已经与基督同死和同复活，他就已经正在被变化之中，并且在肉体死亡时，他会得到一个新的或属天的身体。他在第三节提到的，害怕赤身，已被一项认识所取代，就是不论是在死亡的这边或那边，他将会穿上。

拉比的犹太教主张说，在我们死亡时，我们的身体将会被挪去，而需要等候普遍的复活。戴维思坚称，保罗在他晚期的著作中提出了另一个观点：相反的，（死者将）被赋予形体，在

保罗的神学里并没有所谓死者的居间状态。另一点可支持以上所论，就是保罗在他晚期的书信中，并没提到基督徒的复活，而是他们的显现。在罗八：19节说：[受造之物，切望等候神的众子显出来]；在西三：4节我们看到，[基督是我们的生命，他显现的时候，你们也要与他一同显现在荣耀里。]对于那些已经死了又与基督一起复活，而又得到属天的身体的人，他们再也不需要复活了，而是得显现。最后的结局只不过是那已经存在，却又[隐藏]在永恒旨意里的事的彰显。

因此，按戴维思所言，当保罗写哥林多后书时，他已不再相信一个居间状态了。相反的，在死亡时将有一种即刻的变换，而进入最终的状态，就是立即接受属天的身体。这立场取代了他对第二次再来时将发生身体复活的信仰。假如我们把神学建立在保罗最成熟的思想，我们必然不会有居间状态的教义了。

可是，戴维思解决了这问题了吗？他设法解决他所认为的，存在于希腊的不朽观念和拉比的身体复活观念之间的矛盾。可是，虽然他在人为单一本质和绝对一元——这观念可能是由行为主义而来——的假设之下埋头苦干，戴维思在诠释保罗时已被误导了。事实上，在保罗的人类学里他可以同时主张将来的复活和身体外存活的可能性。他们不相抵触，而是一个整体中的互补的部分。戴维思的答案也不是像他想的那样合乎圣经，因保罗在好几处经文里，把身体的改变连于主二次再临时的[将来]复活（例腓三：20-21；帖前四：16-17）。保罗也常常把第二次再来当作是得释放及得荣耀的时候（例罗二：3-16；林前四：5；帖后一：5；二：12；提后四：8）。而耶稣自己也强调将来有一个时候，死人将复活（约五：25-29）。我们必须作结论，戴维思对这问题的答案，因着错误的假设，他已把自己的见解注入保罗的著作中，因而制造出更多的问题。

#### 4. 一个建议的解决方案 P502--504

有关居间状态的许多问题是否有解决的办法呢？是否能把圣经对身体复活的见证，和死亡与复活间的有意识存在关联起来呢？有几件事是必须要留意的：

1. 耶利米亚指出，新约把地狱（）和阴间（）区分开来。阴间就是在死亡和复活之间接收不义之人的地方，而地狱是大审判时所指定的一个永刑的地方。地狱里折磨是永远的（可九：43，48）。此外，在阴间里不义者的灵魂是在身体之外，而在地狱里，身体和灵魂同时被永远的火所灭（可九：43-48；太十：28）。它们是在复活时复合的。这是跟某些初代教父的观点相左的，他们认为一切死了的人，不论义人或不义的人，都会下到阴间，在一个幽暗迷蒙的状态里，等候弥赛亚的到来。
2. 也有一些经文告诉我们，死了的义人没有下到阴间去（太十六：18-19；徒二：31；（由诗十六：10））
3. 相反的，义人是被接收到乐园去，或者至少是他们的灵魂（路十六：19-31；二十三：43）。
4. 保罗把离开身体等同于与主同在（林后五：1-10；腓一：19-26）。

基于以上的圣经考量，我们的结论是，当信徒死亡时他们立即到一个蒙福的地方和状况去，而不信者立即遭受痛苦，折磨和刑罚。很可能大审判过后信与不信所到的地方就是这几处，虽然证据并不很清楚，因为主的同在（路二三：43；林后五：8；腓一：23）很可能就是天堂。虽然居间和最终状态的地点可能是一样，但无疑地，乐园和阴间的经历不会像最终的结果那样剧烈，因人是处于一个不太完全状况中。

因在本书二五章我们发展了一种人本质的模式，能容许身体以外的位格存在，在此不再赘述。

然而需要说明的是，身体外的存在这观念本身并没有站不住脚的地方。人能够以物质化（有身体）或非物质化的状态存在。我们或许可以用二元论来思考这两种状态，就是灵魂可离开身体而独立存在。如化学的化合物，[身体—灵魂]在某种情况下是可以分解的（尤其是在死亡的时候），但是除此以外它绝对是合一的。或者，我们可用不同的状态来思想。有如物质与能量，人体内物质与非特质的状态是可互相转换的。这两个类比都是通的。赫尔姆（Paul Helm），柏第尔(Richard Purtill)等等的人都曾经有系统地陈述身体外存在的观念，证明它不是自相矛盾或怪诞的。我们的结论是，圣经所教导的身体外的居间状态在思想上是站得住脚的。

### 三.死亡和居间状态的含意 P504

2. 不信是信徒或非信徒，每个人都会面对死亡。除非当主回来时我们还活着，否则我们也不能幸免。我们必须谨慎地接受这事实，并且按着这事实而活。
3. 虽然死亡是个仇敌（神原本不愿人死亡），但它现在已被征服，成为神的俘虏。因此人不需要怕它，因为藉基督的死亡和复活，它的咒诅已被除去。人可以平安的心面对它，因我们知道它现在是役于主的意旨，要带领那信靠他的人到他面前。
4. 在死亡与复活之间有一个居间状态，信徒和非信徒会分别经历到神的同在和不同在。虽然这些经历不比最终状态剧烈，它们是属同一个性质。
5. 不论是今生或来世，信徒与神关系的基础是恩典，不是善行。因此，我们不必为我们的不完全忧惧，以为我们得以进入神全然的同在之前，需要某种死亡后的炼净。

## 讨论问题：

1. 作为一个教义的议题，什么是死亡？并为什么它对神学而言是重要的议题？
2. 为什么信徒要经历死亡？死亡对信徒和非信徒之间存在着何种差异？
3. 什么是居间状态？为什么居间状态是一个问题？
4. 比较并对比当今居间状态的观点。
5. 你对死亡和居间状态的教义学到了些什么？如果你向他人传教，这个教义对你如何有更有效的帮助？

# 第五十八章：第二次再来及其结果

本章目标：

1. 分辨并说出由相关圣经经文所能推论有关第二次再来的特性
2. 分辨并定义圣经可能的资料里有关身体的复活
3. 分辨并解释经由圣经脉络中的最后审判事件
4. 回答第二次再来的全义及其结果。

本章摘要：圣经已描绘出第二次再来时会发生的三个特定事件的轮廓。除了第二次再来的事件本身以外，在最后审判前会有一次复活。这些事件的目的和引导都在神独自的护理之下。然而，信徒在对神的认识中所持守的盼望会在这些事件发生时领悟。

本章大纲：

- 一. 第二次再来 P510--
  - A. 确定的事件 P510--512
  - B. 不确定的时间 P512-513
  - C. 主再来的特性 P513--
    1. 位格的 P513--514
    2. 肉身的 P514--515
    3. 看得见的 P515--516
    4. 不可预期的 P516--
    5. 凯旋与荣耀的 P616--517
  - D. 第二次再来的合一 P517--519
  - E. 第二次再来的急迫性 P520--521
- 二. 复活 P522---
  - A. 圣经的教导 P522--524
  - B. 三一神的工作 P524--525
  - C. 带着身体的 P525--529
  - D. 属于义者和不义者 P529--530
- 三. 最后审判 P531--
  - A. 一个未来的事件 P531--532
  - B. 审判官耶稣基督 P532-533
  - C. 审判的对象 P533-534
  - D. 审判的依据 P534--
  - E. 审判的终极性 P535
- 四. 第二次再来的含意及其后果 P535



正如我们在本章里所定义的，宇宙性末世论最重要的事件，就是第二次再来和其后果：复活及最后大审判。

## 一.第二次再来 P510—

除了对死亡的肯定性外,正统神学家意见最为一致的末世教义之一，就是基督的第二次再来。对末世论而言，它是不可分割的。它是基督徒盼望的根基，标示着神计划之完成的开始。

### A.确定的事件 P510—512

许多经文清楚表明基督将返回。在他对末世的伟大谈论里，（太二四-二五章）。耶稣亲自应许说他会回来：[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。]（二四：30）。在同一次的讨论里，他有好几次谈到[人子的到来]（27，37，39，42，44节）。在讲论的结尾我们读到：[当人子在他荣耀里，同着众天使降临的时候，要坐在他荣耀的宝座上]（二五：31）。在他的一切教导里，包括比喻，都预先预定二次的再来。其实，耶稣是应门徒的要求而发表这谈论，[请告诉我们，什么时候有这些事。你降临和世界的末了，有什么预兆呢？]（太二四：3）。这星期稍后，在矶法面前，耶稣说，[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]（太二六：64）。虽然马太的记载比其他的福音书作者更多，马可，路加和约翰也加入了一些耶稣对第二次再来的评论。比方说，在马可福音十三章：26节和路加福音二一：27节，我们可找到似乎相同的宣告，就是那活在末世的人会看见人子驾云降临，满有能力和荣耀。约翰也告诉我们在楼房上，耶稣应许他的门徒，[我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去。我在那里，叫你们也在那里。]（约十四：3）。

除了耶稣自己的话以外，在新约还有许多直接提到他回来的经文。耶稣升天的时候，两位穿着白袍的人——大概是天使，对门徒说：[加利利人哪，你们为什和以站着望天呢。这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。]（徒一：11）。第二次再来也是使徒宣霖的一部分：[所以你们当悔改归正……主也必差遣所预定给你们的基督耶稣降临。天必留他，等到万物复兴的时候，就是神从创世以来，藉着圣灵先知的口所说的。]（徒三：19-21）。保罗好几次写到有关第二次再来。他向腓立比人保证说，[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。他要按着那能叫万有服自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己的荣耀身体相似]（腓三：20-21）。这段话出现在一卷非明显属于末世论的书信里，显得格格外意义非凡，它显示出第二次再来对我们的实际影响。保罗最清楚和直接的经文或许是帖撒罗尼迦前书四章 15-16节：[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，断不能在那已睡了的人已先。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。]其他直接的经文可以在帖撒罗尼迦后书一章 7，10节，和提多书二章：13节找到。此我们还可以在保罗著作里找到许多不是那么详尽的末世经文：林前一章：7节，十五：23；帖前：19节；三：13，五：23；帖后二：1，8节；提前六：14；提后四：1，8节。其他的作者也有提到第二次再来：希伯来书九章：28节；雅五：7-8；彼前一：7，13；彼后一：16；三：4，12节；约壹二：28节。肯定的，第二次再来是新约最广泛被教导的教义之一。

### B.不确定的时间 P512-513

虽然第二次再来的事实在圣经有很显著而清晰的主张，但再来的时间却并非如此。其实，圣经清楚显示，我们不晓得，也无法确定主何时再来。虽然神已订下一个确切的时候，然而那



时间并没有启示给人。耶稣表示他和天使都不知道他回来的时间，他的门徒也不知道：[但那日子，那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟有父知道。你们要谨慎，儆醒祈祷，因为你们不晓得那日期几时来到……所以你们要儆醒，因为你们不知道家主什么时候来，或晚上，或半夜，或鸡叫，或早晨]（可十三：32-33，35，参太二四：36-44）。耶稣在升天之前，回答门徒有关他是否现在就要复兴以色列国的问题时，他明白地提到他再来的时间：[父凭着自己的权柄，所定的时候日期，不是你们可以知道的。]（徒一：7）。耶稣没有去满足他们的好奇，反而是告诉门徒要在全世界作他的见证。他回来的时间未被启示，这也说明了耶稣反复强调的，就是其中的难以揣测，以及人因此需儆醒等候。（太二四：44，50；二五：13；可十三：35）。

### C.主再来的特性 P513—

#### 1.位格的 P513—514

基督的再来性质上将是位格性（personal）的，这问题并没有受到广泛的讨论。相反的，在述及他回来的经文中，只是简单地假定如此。比如，耶稣说，[我必再来的接你们到我那里去，我在那里，叫你们也在那里]（约十四：3）。保罗提到[主必亲自从天降临]（帖前四：13），清楚地表明他的回来将是位格性的。天使在耶稣升天时所說的，[这离你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。]（徒一：11）。确立了他的再来会像他离开那样是位格性的。

然而，某些近代的解经家对于上面的经文有一个不同的解释。他们相信在耶稣的教导里有两个对立甚至是冲突的重点，这解释就是想要解决这难题。在一方面，其中有末世性的旨趣：国度将由一个突如其来的催化事件所促成，就是基督位格性的再来。另一方面，有一个议题却说到国度是存于世界之内，它已出现在世上，并且会继续茁壮。克拉克（William Newton Clarke）以后者的意义来解前者：[我们不可期待基督以看得见的方式回来，而应期待他的属灵国度漫长而稳健地推选……若我们的主只是要完成他已开始的属灵的降临，就不会需一个看得见的再来，使他大地上的荣耀得以完全。]采取这途径的原因，有时是由于确信一件事，就是耶稣并教导（如初期教会一样）再来已经迫在眉睫了，可能就在那个世代，可是这明明是错误的。然而，仔细去注解相关的经文将会显示，耶稣没有在任何时候教导说他会很快回来。再者，没有什么重大的理由证明为何国度不可以是现在的而不又是将来的，是内存性的而不是催化性的。

#### 2.肉身的 P514—515

有些人宣称，基督回来的应许已在五旬节那日藉属灵的降临而应验了。耶稣不也曾说，[我就常与你们同在，直到世界的末了]（太二八：20）。他也说[人若爱我，就必遵守我的道。我父也必爱他，并且我们要到他那里去，与他同住]（约十四：23）。保罗也提到这奥秘的丰富，[基督在你们心里成了有荣耀的盼望]（西一：27）。有些解经家非常看重（parousia）字在二次再来里的用法，在指出这字基本的意思为[同在]之后，他们坚称，这个字是强调[主的再来]是指基督正与我们同在，而不是论到他会以后的某个时刻来到。

五旬节后，每个信徒从重生开始，基督的确就与他同在并且内住其中。然而，有几件事使我们不能将属灵的同在当作他应许再来的全部含意。虽然的基本含意是[同在]，但它孔子指[来临]，并且这是新约最明显的意义，我们可以查考这字的上下文而决定其意思。此外，还有其他的新约用词明显是在指[来到]，特别是（apokalupsis）和（epiphaneia）。使徒行传一章11节说耶稣如何离开也会如何回来，暗示了他的回来是肉身性的。或许最有说服力的一点

是，许多有基督回来的应许是在五旬节后才给的，甚至有六十年后的，而他们仍把再来放在将来。

### 3.看得见的 P515—516

耶和華見證人會主張，基督在地上的統治於 1914 年 10 月 1 日開始，然而，這並不是以看得見的方式回到地上，因耶穌自從升天以後就已經沒有看得見的身體。它甚至也不是一個實實在在地回來，因為基督是坐在天上的寶座上。因此，他的顯現本質上是不可見的影響力。

要調和見證人對基督再來的觀點和聖經的描述，真是困難重重。我們再次引用使徒行傳一章 11 節：基督的回來會像他離開時一樣，是肯定看得見的，因門徒看見耶穌被接到天上去（9-10 節）。其他有關他再來的經文清楚表明它將是很顯著的事，比方說，馬太福音二四章：30 節：[他們要看見人子，有能力，有大榮耀，駕着天上的雲降臨。]

### 4.不可預期的 P516—

雖然第二次再來之前会有一些預兆——行毀壞可憎的站在聖地（太二四：15），大災難（21），日頭變黑（29 節），這些都不會指出基督回來的正確時間。結果，對許多人而言，他的回來是不可預期的。它正如挪亞的日子（太二四：37）。雖然挪亞用了一段時間建造方舟，但除了他一家人以外，沒有一個同代的人準備好面對洪水的到來。人會感覺到安全無慮，但毀滅會突然臨到他們（帖前五：2-3）。耶穌的教導暗示，因着他再來之前會耽延相當長時間，有些人將因此變得漫不經心（太二五：1-3；參彼後三：3-4）。然而，當再臨突然來到時，他們將不會有時間準備自己（太二五：8-10）。如伯克富所言，[聖經宣示，對第二次再來的驚愕程度，恰好跟儆醒的程度成正反比。]

### 5.凱旋與榮耀的 P616—517

各種對基督再來的描寫都顯示出它的榮耀特質；和第一次到來的低下和卑微形成尖銳對比。後者是基督降卑的第一階段；前者是他高升的最後階段。他會滿有能力與榮耀，駕雲降臨（太二四：30；可十三：26；路二一：27）。會有天使隨從他，並且天使長吹號（帖前四：16）。他會坐在榮耀寶座上審判萬國（太二五：31-46）。這情境的反諷結局是，在地上時日尾聲之間受審的那位，將會在他第二次再來時成為一切的審判官司。顯然的，他是全然凱旋而榮耀的主。

### C.再來的合一性 P517—519

一群為數眾多且有影響力的保守基督教教導，基督的再來將分兩階段發生。這兩個階段是被提（rapture）和顯現，或者[為]聖徒而來。這兩個事件被大災難分開來，這大災難為期七年。接受這觀點的人被稱為災前派（pretribulationist）；他們大部分是時代主義者。

被提或[為]聖徒而來是秘密，除了教會之外，沒有人會留意到。因為它在災難之前，所以在它發和一前，沒有任何預言必須先應驗，也就是，被提在任何時候都可能發生，以俗語來說，它就迫在眉睫。它會把教會從極大的災難中救出來，然後在七年的末了，主會回來，以凱旋方式帶着他的教會回來。這將是一個顯赫，榮耀的，全世界都能認出它來。然後基督會建立他地上的千禧年國度。

與災前派不同的，其他有關基督再來的觀點主張說它是單一的事件，並且是合一的事件。他

们认为一切关乎第二次再来的预言都是讲同一事件。他们认为一切关乎第二次再来的预言都是讲同一事件，而灾前派的人则认为一些预言是指被提，其他则是指着显现时说的。

我们如何解决这问题呢？第二次再来是一个还是两个阶段的事件呢？虽然许多针对这问题的讨论将在下一章处理，但是有一个要紧的论点是我们现在要考查的。这就是有关第二次再来所用的词汇。第二次再来的三个主要用语有（降临），（启示、显现）和（显现）。灾前派的人指称是指被提，就是再来的第一阶段，是信徒在灾难未开始前从这世界获求的有福盼望。另两个词是指在灾难后基督与圣徒回来。

然而，仔细研究之后，会发现第二次再来的词汇并不支持灾前派的人所作的区别。比方说，在帖撒罗尼迦前书四章：15-17节，这字用以指一个事件，我们很难把它当作被提：[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。]如赖德所言，[在这些经文内很难找到一个秘密的再来。]此外，在帖撒罗尼迦后书二章8节出现，在此我们看到，在灾难之后，基督藉着他的再来要毁灭不法之人，就是敌基督。还有，耶稣论到时说：[闪电从东边发出，直照到西边，人子降临，也要这样。]（太二四：27）。

另外两个词汇也和灾前派的观念有出入。虽然有人认为教会等候的有福盼望是降临，而不是启示或显现，然而保罗感谢神，使他的读者知识充足，因为他们[等候我们的主耶稣基督显现]（林前一：7）。他向帖撒罗尼迦信徒保证，神必[将患难报应那加患难给你们的人。也必使你们这受患难的人，与我们同得平安。那时，主耶稣同他有能力的天使，从天上在火焰中显现]（帖后一：6-7）。彼得也谈到时信徒的喜乐和奖赏：[倒要欢喜。因为你们是与基督一同受苦，使你们在他荣耀显现的时候，也可以欢喜快乐]（彼前四：13）。较早时，他写信说他的读者可能会遇到各种试炼，[叫你们的信心既被试验，就比那被火试验，仍然能坏的金子，更显宝贵。可以在耶稣基督显现的时候，得着称赞，荣耀，尊贵]（一：7）。这两处的经文（以及一：13）暗示了彼得写信的对象（他们是教会的一部分）在基督的时候，将会得着尊贵与荣耀。但按灾前派的说法，教会在的时候已获得他们的奖赏了。

最后，保罗说和为信徒盼望的目标。他写信给提多说信徒要过敬虔的生活，[等候所盼望的福，并等候至大的神，和我们救主耶稣基督的荣耀显现]（多二：13）。同样的用法可在提摩太前书六章：14节和提后四：8节找到。我们的结论是，各词汇的使用不等于说第二次再来有两个阶段。其实，各词汇的交替使用明显地指向一个单独事件。

#### [D/第二次再来的急迫性 P520—521](#)

另外一个我们必须加以探讨的问题是，再来是否迫近。它是否任何时候都可发生，还是在它还未发生之前，有一些预言是必须应验的？

有些基督徒，特别是主张基督会在灾难前为信徒而来的人，相信再来任何时候都可发生。以此观之，我们必须随时准备面对这可能性，免得我们措手不及。有几方面的论证被用以支持这立场：

1. 耶稣呼吁门徒要准备好迎接他的再来，既然他们不晓得这事什么时候会发生（太二四-二五）。若是在他未回来之前有些事必须先发生（比如大灾难），我们实在难以理解为何他说

那时辰没人知道，因至少我们知道这些事件还没发生，他就不会回来。

2. 圣经反复地叫我们要殷切等候，因主的再来临近了。许多经文（如罗八：19-25；林前一：7；腓四：5；多二：13；雅五：8-9；犹 21）。表明他很快就回来，并且随时都可能。
3. 保罗讲到我们正等候那有福的盼望（多二：13），这前提必须是：神计划的下个步骤乃主的再来。倘若下一步骤是大灾难，我们实在难有盼望和期待。我们的反应却是将是恐惧和忧虑。既然在神的时间表里，下一个事件是主的再来，没什么理由说它不能随时发生。

然而，当我们仔细研究后，会发现这些论证不是很有说服力。基督命令我们要做醒等候他的到来，并且警告人，他会在意想不到与及无明显征兆的时候回来，这是否意味着他的再来一定是急迫的呢？现在介于其间的时间已经快两千年了。虽我们不知道这耽延有多少，所以也不知基督回来的确实时间，但我们知道它还未发生。不知它什么时候会发展生，并不妨碍人知道它不会在某些时候发生。

再者，耶稣陈述的时候，并不是要表达第二次再来已紧迫的意思。他至少藉着三个比喻（贵胄到远方去（路十九：11-27）；聪明和愚拙的童女（太二五：5）；和论才干（太二五：19）表示将会有延迟。同样地，仆人的比喻（太二四：45-51）包含了一段仆人表现他们忠心的时间。此外，某些事件必须在第二次再来之前发和一；比如说，彼得会变老和衰弱（约二十：18），福音要传遍天下（太二四：14），和圣殿将被毁坏（太二四：2）。如果这些事件必须先发生，基督才回来，那么第二次再来就不会马上发生。他所说的[做醒]和[你不晓得那时辰]，并不是前后不一致，而是要让某些事件发生而耽延。

这并不是说谈论紧迫性是不恰当的。然而，迫切的是环绕着第二次再来的事件的集合，而不是再来那件单独的事。或许我们当把这事件的集合视为急迫的（imminent），而视再来为[迫近的]（impending）

## 二.复活 P522---

从个人末世论角度来看，基督第二次再来的主要结果是复活。这是信徒在面对死亡时，存有的盼望之依据。虽然死是不可避免的，信徒期待从它的能力中获释放。

### A.圣经的教导 P522—524

圣经清楚地应许信徒的复活。旧约给予了我们几处直接的陈述，首先有以赛亚书二六：19节：[死人要复活，尸首要兴起。睡在尘埃的啊，要醒起歌唱。因你的甘露好像菜蔬上的某露，地也要交出死人来。]但以理书十二章2节也教导信徒与恶人的复活：[睡在尘埃中的，必有多人复醒。其中有永生的，有受羞辱永远被憎恶的。]以西结书三十七章：12-14节也明确提到复活的观念：[所以你要发预言，对他们说，主耶和华如此说，我的民哪，我必开你们地坟墓，使你们从坟墓中出来，领你们进入以色列地。我的民哪，我开你们的坟墓，使你们从坟墓中出来，你们就知道我是耶和华。我必将我的灵放在你们里面，你们就要活了。我将你们安置在本地，你们就知道我耶和华此说，也如此成就了。这是耶和华说的。]

除了这些直接的陈述外，旧约暗示我们可以期盼从死亡或阴间得拯救。诗篇十九：15节说，[只是神必救赎我的灵魂，脱离阴间的权柄，因他必收纳我。]虽然本段圣经没有提到身体，但其中有一个盼望，就是阴间不完全的存在将不是我们最终的状况。诗篇十七篇：15节谈到神的面前苏醒：[至于我，我必在义中见你的面。我醒了的时候，得见你的形像，就心满意足了]。一些注释家在诗篇七十三篇：24-25节和箴言三三：14中看到类似的暗示，虽然这颇为可疑，尤其是后者。



虽然我们 must 小心，不要把太多的新约启示读进旧约去，不过很重要的，耶稣和新约作者都坚称，旧约圣经教导复活的事。当耶稣被否认复活的撒都该人盘问时，他指控他们错了，乃因不认识圣经和神的大能（可十二：24），然后根据旧约继续为复活辩护：[论到死人复活，你们没有念过摩西的书，荆棘篇上所载的么。神对摩西说，[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。你们是大错了。]（26-27 节）。彼得（徒二：24-32）和保罗（徒十三：32-37）视诗篇十六篇 10 节为耶稣复活的预言。希伯来书十一章：19 节称赞亚伯拉罕，因他相信神有能力叫人从死里复活：[他以为神能叫人从死里复活。他也仿佛从死中得回他的儿子来。]

当然，新约对复活的教导是清楚得多。我们已经看过耶稣对撒都该人的回答，这件事在三卷符类福音书都有记载（太二二：29-32；可十二：24-27；路二十：34-38）。约翰也记载在另外的几个场合，耶稣提到复活。其中最清楚的宣告之一是在约翰福音五章：[我实实在在的告诉你们，时候将到，现在就是了，死人要听见神儿子的声音。听见的人就要活了……你们不要把这事看作希奇。时候要到，凡在坟墓里的，就出来，行善的复活得生，作恶的复活定罪。]（25，29-29 节）。其他对复活的坚定宣告可以在约翰福音六章：39-40，44，54 节以及拉撒路复活的故事（约十一，尤其是 24-25 节）。

新约书信也见证复活之事。保罗确信并教导说将来有身体的复活。典型的经文是哥林多前书十五章，在此他对复活详加说明。51 和 52 节尤其重要：[我如今把一件奥秘的事告诉你们。我们不是要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，就筒末次吹响的时候。因号筒要响，死人要复活成为不朽坏的，我们也要改变。]帖撒罗尼迦前书四章 13-16 节也清楚地教导复活，而在哥林多后书五章：1 节亦隐含此意。当保罗出现在公会之前，他藉着以下的宣布，而使法利赛人和撒都该人之间产生争端，[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。]（徒二三：6）；他有腓力斯面前也作类似的宣告（徒二四：21），约翰也肯定复活的教义（启二十：4-6，13）。

### B.三一神的工作 P524—525

在信徒的复活这件事里，三一神的每位成员都有份。保罗告诉我们，父会藉着圣灵叫信徒从死里复活：[然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。]（罗八：11）。基督的复活和一般的复活之间有一个特别的关系，这是保罗在哥林多前书十五章：12-14 节所特别强调的一点[既传基督是从死里复活了，怎么在你们中间，有人说没有死人复活的事呢。若没有死人复活的事，基督也没有复活了。若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然。]在歌罗西书一章：18 节保罗指称耶稣为[是教会全体之首，是从死里首先复生的]。在启示录一章 5 节约翰同样地指耶稣是首的，而是指他超越这群人（参歌罗西书一章：15 节，[在一切被造的以先]）。基督的复活是信徒的盼望和确信之根据。保罗写道，[我们若信耶稣死而复活的人，那已经在耶稣里睡的人，神也必将他与耶稣一同带来。]（帖前四：14）。虽然上下文没有清楚提到一般的复活，彼得在他第一封信的开端，把基督的复活关联于信徒的重生和活泼的盼望，以及盼望二次再来，到时，真实的信心将带来称赞，荣耀，尊贵。（彼前一：3-9）

### C/带着躯体的 P525—529

新约有好几处经文坚称躯体将活过来。罗马书八章：11节是其中之一：[然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。]。在腓立比书三章：20-21节保罗写道，[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。他要按着那能叫万有归顺自己的大能，将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似]。在哥林多前书十五章这复活的一章里，他说，[所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体，若有血气的身体，也必有灵性的身体]（44节）保罗也清楚表明，有种说法是异端，就是认为复活已经发生，也就是说，以一种属灵的形式复活，这种复活跟躯体仍在坟墓里的事实不能相容。当他责备许米乃和腓理徒时，就强调了这一点，[他们偏离了真道，说复活的事已过，就败坏了好些人的信心。]（提后二：18）

此外，有推论的或间接的证据证明复活是带有躯体的。信徒的救赎除了灵魂以外，还包括躯体：[我们知道一切受造的物一同叹息劳苦，直到如今，不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎]（罗八：22-23）。在哥林多前书六章：12-20节保罗指出躯体的属灵意义。这和贬低躯体的诺斯底主义者形成强烈的对比。有些诺斯底主义者的结论是，既然躯体是邪恶的，故当实行严格禁欲主义，其他人的结论是，躯体上所做的一切和灵性毫无关系，故采取放荡不羁的行为。然而，保罗坚持躯体是圣洁的。我们的身体是基督的肢体（15节）。身体是圣灵的殿（19节）。[身子不是为淫乱，乃是为主。主也是为身子。]（13节）。由于强调躯体的重要，接下来的陈述显然是在证明躯体的复活：[并且神已经叫主复活，也要用自己的能力叫我们复活]（14节）。整段经文的结论是：[所以要在你们的身子上荣耀神]（20节）

复活带着躯体的另一个间接论据是，耶稣的复活也是带着躯体的。当耶稣出现在门徒面前时，他们害怕，以为见到了鬼。他向他们保证说，[你们为什么愁烦，为什么心里起疑念呢？你们看我的手，我的脚，就知道实在是我了。摸我看看，魂没有骨没有肉，你们看我是有的。]（路二四：38-39）。而当他稍后向多马显现，他对复活表示质疑，耶稣说，[伸过你的指头来，摸我的手，伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑，总要信。]（约二十：27）。耶稣被门徒看见，听见和认出，证明他有一个躯体，和以前有的那个相似。空的坟墓以及基督的智谋对者从未把尸体示众，这事实就进一步证明他的复活是带着躯体。正如我们提过的，基督和信徒之间的特殊连结，证明我们的复活也是带着躯体的。

现在我们必须面对一个问题，就是当我们说复活包含躯体，这是什么意思。如果我们期待复活只是躯体的苏醒，这会遇到某些问题。其中之一就是预设了躯体会再次受制于死亡。显然的，像拉撒路和其他耶稣使之苏醒的人，最终还是死了，又埋葬了。可是，保罗说这新的躯体是[不朽坏的]，与那被埋葬的[必朽坏的]身体相对（林前十五：42）。第二个问题是所种的[血气的身体]和所复活的[灵性的身体]的对比（44节）。这两者有重大的差异，但却不晓得其中的精确性质。此外，有清楚的叙述把复活纯粹是血肉之躯的可能性给排除了。保罗在结束他对复活的讨论时说，[血肉之体不能承受神的国。必朽坏，不能承受不朽坏的。]（林前十五：50）。耶稣反驳法利赛人的话，[当复活的时候，人也不娶也不嫁，乃像天上的使者一样。]（太二二：30）。似乎隐含着相同的意思。最后的问题是一个身体如何能从一些分子中重建起来，这些分子可能已成为别人身体一部分。食人的恶俗是这类问题的极端例子。其他情况如，人的尸体化为养分，使田里的农作物生长，以及骨灰撒在河上，而人却汲取而饮。我们可以模仿撒都该人的荒诞问题，[当复活的时候，他是那一个的妻子呢？]（可十二：23）



而问说，[复活时他们将会成为谁的分子呢？]

因此，我们所面对的不只是死后灵魂存活的问题；而且也不只是身体的苏醒而已。旧的身体将会被加以利用，但在整个过程内，它却包含着一个改变，某种的蜕变发生了，以致于一个新的身体兴起。这新的身体和旧的身体有某些关连和辨识之处，但它的体质是不一样的。保罗有提到属灵的身体（林前十五：44）。但却没有加以说明，他用种子和从它冒出来的植物作比方（37节）。从地上发芽生长的，并不是所栽种的种子而已。但是，它却是从这原本的种子而来。

这里的哲学性问题是辨认的根据。是什么标示出我们是同一的人，不论是出生时，成人时或复活时？虽然有一切的变化在人体里，但这个成年人和小孩子是同一个人。同样地，虽在复活时会发生变化，但我们从保罗得知，我们还是同一个人。

有人假定说我们的新躯体将会像刚复活的耶稣的身体一样。他的身体带着钉十字架的记号，可以看见，触摸（约二十：27）。路加福音二四：28-31。42-43 和约二一：9-15 节似乎都指出他吃东西。我们须切记在耶稣的高升里还有更多的步骤。升天包含从时空的宇宙转变至天上属灵的境界，也可能产生另一种的改变。我们的身体在复活时的改变（或者，对还活着的人而言，在第二次再来时）将分两阶段发生。我们复活的身体将像耶稣现在的身体，而不像他那复活到升天之间的身体。我们不会有耶稣复活后在世躯体的特徵，这似乎和我们的复活身体的描绘不一致（比如说，可物质上的触摸和有饮食的需要）。

我们的结论是，在复活时会有某一形式的真体。它和我们原来的身体有关连，也是由它而来，但它将不只是我们原来身体的苏醒，却会有一个变化或蜕变。这里的一个类比就是一根木头或树桩的化石。虽然原本物体的轮廓还保存着，它的成分已完全不一样了。我们实在难以明了，因为我为对复活的身体的性质不完全知道。然而，它似乎会保存同时又使人的形体得荣耀。我们将脱离地上所有的缺陷和不足。

#### **D.属于义者和不义者 P529--530**

大部分有关复活的经文是指信徒的复活。以赛亚书二六章：19 节提到复活时，指出它是一种奖赏。耶稣谈及[义人的复活]（路十四：14）。在他跟撒都该人谈及复活时，他宣告[惟有算为配得那世界，与从死里复活的人，也不娶也不嫁]（路二十：35）。他肯定地告诉马大，[复活在我，生命也在我，信我的人，虽然死了，也必复活。凡活着信我的人，必永远不死。]（约十一：25-26）。在腓立比书三章 11 节保罗表达他的心愿和盼望，[或者我也得以从死里复活。]符类福音和保罗书信都没有清楚提到非信徒从死里复活。

另一方面，有好几处的经文表示有非信徒的复活。但以理书十二：2 节说[睡在尘埃中的，必有多人复醒。其中有得永生的，有受羞辱永远被憎恶的。]约翰记载了耶稣类似的话：[你们不要把这事看作希奇。时候要到，凡在坟墓里的，都要听见他的声音，就出来。行善的复活得生，作恶的复活定罪。]（约五：28-29）。保罗在腓力斯面前辩称，[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，没有论善恶，都人复活，就是他们自己也有这个盼望。]（徒二四：14-15）。既然不论信徒和非信徒在最后审判时都会出现并且受审，我们的结论是，两者的复活都是必须的。究竟他们是同时或者是在两个不同的时间复活，这将会在下一章加以讨论。

### 三/最后审判 P531--

第二次再来也带来最后的大审判。对许多人而言，这是关乎将来的最可怕景象之一，对于那些远离基督的人可能会如此，并且他们将受审判，被归入不义者之中。然而，对于那在基督里的人，它是可以企盼之事，因他们人生将被判定无罪。最的事大审判不是为了肯定我们的属灵状况或地位而设的，因这些是神已经知道的。相反的，它将彰显或公开我们的地位。

#### A/一个未来的事件 P531—532

最后的审判会在将来发生。当然，在某些情形底下他已经彰显了他的审判，正如当他接义人以诺和以利亚到天上与他同在，他降下毁灭性的洪水在地上（创六-七），也灭了反叛的可拉和他的徒众（民十六）。一个新约的例子是神使亚拿尼亚和撒非喇倒毙（徒五：1-11）。雪尔林（）等人主张世界的历史就是世界受的审判，换句话说，历史上所发生的事件其实就是对世界的审判。然而，这并不是圣经关于审判所说的完整内容。在将来有一件必然的事会发生。耶稣在太福音十一章：24节暗示了这事：[但我告诉你们，当审判的日子，所多玛所受的，比你更容易受呢？]在另一个场合他清楚说到他将执行审判，关联于将来的复活（约五：27-29）。在太福音二十五：31-46节对这审判有进一步的描述。保罗在亚略巴古当中讲道时宣告，神[已经定了日子，要藉着他所设立的人，按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据。]（徒十七：31）。稍后保罗在腓力斯面前讲论[公义、节制和将来的审判]（徒二四：25）。他写信给罗马人，[你竟凭着你刚硬不悔改的心，为自己积蓄忿怒，以致神震怒，显他公义审判的日子来到。]（罗二：5）。希伯来书的作者清楚又直接地说：[按着定命，人人都有一死，死后且有审判]（来九：27）。其他清楚的经文包括希伯来书十：27；彼后三：7；启二十：11-15。

圣经指出审判将会在第二次日再来后发生。耶稣说，[人子要在他父的荣耀里，同着众使者降临。那时候，他要照各人的行为报应各人。]（太十六：27）。这思想在太福音十三章：37-43节，二四：29-35节和二五：31-46节也找得到。同样的，保罗写道，[所以时候未到，什么都不要论断，只等主来，他要照出暗中的隐情，显明人心的意念。那时各人要从神那里得着称赞。]（林前四：5）。

#### B. 审判官耶稣基督 P532-533

耶稣描述自己要坐在荣耀的宝座上审判万国（太二五：31-33）。虽然在希伯来书十二：23节提到神为审判者，不过从其他几处经文可以清楚看到，他已把这权柄交给了子。耶稣自己说：[父不审判什么人，乃将审判的事全交与子……并且因为他是人子，就赐给他行审判的权柄。]（约五：22，27）。彼得向那在哥尼流家聚集的人说，[他吩咐我们传道给众人，证明他是神所立定的，要作审判活人死人的主]（徒十：42）。保罗告诉雅典人：神[已经定了日子，要藉着他所设立的人，按公义判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据]（徒十七：31）。保罗也写给哥林多人说：[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，或善或报受报。]（林后五：10）。

信徒似乎将参与审判。马太福音十九：28节和路加福音二二：28-30节耶稣提到门徒会审判以色列的十二支派。圣经告诉我们，信徒会坐在宝座上审判世人（林前六：2-3；启三：21；二十：4）。虽然我们不清楚细节，但基督显露将允许圣徒分享他的工作。

### C. 审判的对象 P533-534

每一个人都会受审判（太二五：32；林后五：10；来九：27）。保罗警告说[我们都要站在神的台前]（罗十四：10）。每件隐密的事都要显露出来；所有发生过的事都要受到裁量。有人质疑说信徒的罪是否也会包括在内，这看来是不必要的，只要信徒已被称义，但是有关罪的审查的叙述是普世性的。伯克富对这事观点可能是对的：[圣经要我们相信（信徒的罪）将会被（显露出来），虽然它们是被当作已蒙赦的罪来显露。]

此外，恶的天使也会在这时受审。彼得写道[就是天使犯了罪，神也没有宽容，曾把他们丢在地狱，交在黑暗坑中，等候审判]（彼后二：4）。犹大书6节说了几乎一样的话。在另一方面，善的天使将参与审判，藉着集拢所有要受审的人。（太十三：41；二四：31）。

### D. 审判的依据 P534—

凡在现场的人将按着他们世上的生活受审。保罗说我们都会出现在审判之前，[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]（林后五：10）。耶稣说在复活时，所有人[就出来，行善的复活得生，作恶的复活定罪]（约五：29）。虽然人可由马太福音二五：31-46节推论说，是善行产生不同结果，但耶稣指出，有些人宣称曾经行善，甚至看来的确是行善，也将被撤退（太七：21-23）。

整个考验所根据的标准是所启示了的神旨意。耶稣说，[弃绝我不领受我话的人，有审判他的。就是我所讲的道，在末日要审判他]（约十二：48）。甚至那末清楚听到律法的人也会受审判：[凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡。凡在律法以下犯罪的，也必按律法受审判]（罗二：12）。

### E. 审判的终极性 P535

一旦审判终结后，这判决将是永久而不能撤销的。义人和不义的人将会被送到他们各自的终极所在。没有任何暗示告诉我们，这判决可以更改。在结束他对大审判的教导时，耶稣向他左边的人说，[要往永刑里去；那些义人要往永生里去。]（太二五：46）。

## 四. 第二次再来的含意及其后果 P535

1. 历史不是自己就会前进，而是在神主导之下朝向一个完结。他的目标最终将得以实现。
2. 做为基督徒，我们在等候主的必然再来的时候，应当做醒做工。
3. 我们地上的躯体将会改变，成为一个好得无比的躯体。我们现有的缺陷将烟消云散；我们永恒的身体将不再有疼痛，疾病或死亡。
4. 时候将到，公义必得伸张。邪恶将受处罚，而信心和忠心将得奖赏。
5. 鉴于再来的肯定性和随即的审判的终结性，我们必须照神的旨意而行。

## 讨论问题：

1. 是什么使第二次再来变得不确定，并人们试着如何来确认它/?
2. 什么是第二次再来的特性？是什么使它变得重要？
3. 与新约有关身体复活的教导相比，旧约圣经的教导是如何？
4. 根据圣经的教导，最后审判时，哪些事确定会发生？
5. 你对于世俗人声称毫无盼望要如何回应？

# 第五十九章：千禧年观和灾难观

本章目标：

1. 分辨并说出三种千禧年对世界末了的看法。
2. 查验并评估三种千禧年对世界末了的看法，并能选出最合于圣经教导的看法。
3. 分辨并说出两种大灾难的看法，并能简略地讨论某些它所传递的立场。
4. 分析和评估这些大灾难的观点，并能判断何者是最合于圣经的教导

本章摘要：千禧年提到有关耶稣基督在地上的统治。三个主要的千禧年观对末世都有其发展的观点。无千禧年观的立场是认为没有耶稣在地上掌权的国度，对于有争议的几段圣经信息，只是关乎作者那时代的个人。后千禧年的观点认为千禧年在程序上是在基督二次再来之前。最后一个观点，前千禧年，在当今福音派教会中是最获认同的。这个观点认为第二次再来是在千禧年之（基督地上的掌权）前。前千禧年观也造成了大灾难与教会角色上的争议。提倡灾前主义的人相信基督会在地上的大灾难前将教会[提去]，另一派灾后主义的观点是认为基督的再来是在大灾难之后。还有其他的一些观点，但圣经的证据似乎大部分较同意灾后主义的观点。

本章大纲：

一.. 千禧年观 P540--556

A. 后千禧年主义 P540--544

B. 前千禧年主义 P544-549

C. 无千禧年主义 P549--554

D. 解决问题 P554--556

二.. 灾难观 P557---566

A. 灾前主义 P557--560

B. 灾后主义 P560--565

C. 居中立场 P565--

D. 解决问题 P566

多年来，有关基督的再来和其他一些事件的时间上的关系，基督教神学有不少的讨论，这讨论特别触及了两个主要的问题。一、是否存在一个千禧年，就是耶稣基督在地上掌权；如果有，那么第二次再来是在这段时间之前或之后呢？认为没有所谓基督在地上掌权的观点，被称为无千禧年主义（amillennialism）。认为基督的再来会开创一千年的统治的教导，被称为前千禧年主义（premillennialism），而认为第二次再来会结束一千年统治的信念，被称为后千禧年主义（postmillennialism）。二、基督是否在大灾难前从世界接走教会（灾前主义，pretribulationism）？或者他只会是在灾后回来（后灾主义，posttribulationism）？这第二个问题主要是在前千禧年主义中找到。我们将按次序逐一研究各千禧年和灾难观点。

## 一. 千禧年观 P540--556

虽然这三个千禧年立场在教会历史上都被主张过，且在不同时期各有一、两个占优势。我们将按它们主要流行时期的顺序来加以探讨。

### A. 后千禧年主义 P540--544

后千禧年主义所根据的信念是，福音的传扬将如此地成功，以致于全世界都会悔改归主。基督统治的所在是人心，它将是完全和遍及全世界。主祷文里[愿你的旨行在地上，如同行在天上]（太六：10）将得以实现。和平将得胜而邪恶将被铲除尽净。然后，当福音完全产生功效，基督就会回来。因此，基本来说后千禧年主义是一种乐观的看法。

教会的头三个世纪是由我们今日所谓的前千禧年主义主宰着，但到了第四世纪一位非洲的多纳徒(Donatist)信徒名叫提可倪斯(Tyconius)，提倡一个足以抗衡的观点。虽然奥古斯丁是多纳派的死对头，他却采用了提可倪斯的千禧年观，这种的诠释支配了整个中古世纪的末世思想。千禧年已开始了，而非在将来，这一千年是从基督第一次到来时就开始了。奥古斯丁引用马可福音三章：27节来支持这观点：[没有人能进壮士的家里，抢夺他的家具。必先捆住那壮士，才可以抢夺他的家。]按奥古斯丁对这经文的了解，壮士是指撒旦而家具是指曾经是在他控制底下的人，而现已成为基督徒了。撒旦在基督第一次来时已被捆了，直至他第二次再来。既然撒旦无法欺骗万国万民，福音的传扬必然所向无敌，基督就正在地上掌权。然而，在这一千年后，撒旦会暂时获释，然后终将完全被征服。

观诸我们的时代所发生的，似乎很难协调这个观点，它放在奥古斯丁的时代脉络中会好些，当时基督教已在政治上达致空前的成就。一连串的事情使得君士坦丁皇帝于312年归主。因着这事件，罗马帝国开始容忍基督教，而且后来也变成官方宗教。教会正逐渐进到它的产业里。教会的主要敌人，罗马帝国，已完全降服了。虽教会的进展是渐进而非一夕之间，但这却是很明显的。对于千禧年的完成和基督的回来虽无确定的日子，但公元一千年是普遍假定的日子。

随着教会史的头一个千年的结束，一些后千禧年主义的细节自然须要修订。千禧年不再被当作是个千年的时期，而是全部的教会历史。当教会在引领世人归主的事上顺利成功的时期，后千禧年主义就最为流行。在十九世纪末叶时尤其如此，这是个世界宣教大有斩变的时期，同时也是个社会关怀和进步的时期。因此，假设全世界就快要归基督了，算是颇为合理的。

如上所言，后千禧年主义的主要理念乃福音的成功传扬。这观点是以好几处的经文作根据。例如，在旧约的诗篇四七、七十二和一百篇；赛四五：22-25 和何二：23 节都陈明万国将要认识神。此外，耶稣好几次说到，在他回来之前福音要传到地极，马太福音二四：14 节是一个主要的例，因为大使命是靠他的权柄来执行的（太二八：18-20）。所以它必将成功。通常，福音的广传的概念会包含福音的副产品，就是当一大群的听众悔改，带来社会状况的随之改变。另一些时候，国度的拓展的信念是采取较世俗的形式，因此，社会的变化就成了国度的记号，而非个人的悔改归主。比方说，十九世纪末期的社会福音运动目标就是使社会景况基督化，其终极是改变经济的结构。歧视、不公和冲突将被消除，而战争将成为过去。这种形态的后千禧年主义常伴随着一种普及化的神圣护理的观念：认为神在教会的有形范围外工作。因此在二十世纪中有两次，不少的德国基督徒把他们当时的政治运动看作是神在世界



的工作，有 1910 年代威廉大帝 (Kaiser Wilhelm) 的战争策略，以及 1930 年代希特勒 (Hitler) 的纳粹主义 (Nazism)。由于强调社会改革，自由派人士要是千禧年观的话，一般都是后千禧年派的，但这决不是说一切后千禧年派都是自由派人士。他们当中的许多人想像一个空前的悔改人数，人类会变成一个重生者的集合。

在后千禧年派的思想里，神的国被视为此时此地已临在的事实，而不是将来属天的领域。耶稣在太十三章的比喻给予我们有关这国度特性的概念。它有增长将是大规模的（会遍及至全世界），也是彻底的（它将成为主宰势力）。它的增长是如此渐进，甚至有些人几乎没有察觉到千禧年的开始。它的进展不一定是始终如一的；其实，国度的临到以先，可能会有一连串的危机。后千禧年派可以接受一些可能的打击，因为他们相信福音终将得胜。

按后千禧年的观点，千禧年是一段漫长的时间，但不一定是准确的一千年。其实，后千禧年派的千禧年观，通常不太以启示录二十章——其中提到一千年的时期和两次的复活——为依据，他们更常借用其它的经文。因着国度到来的渐进性，使得千禧年的长短难以计算。重点在于，千禧年是一段冗长的时期，其间，基督会在地上统治，虽然他的形体并没有出现在。区别后千禧年主义和其它千禧年观的主要特点就是，它期盼基督回来以前，情势会越来越不好，而非每况愈下。因此，它基本上是个乐观的看法。正因如此，它在二十世纪的表现颇令人失望。坚定的后千禧年派把二十世纪令人泄气情况，视为只是国度增长的暂时被动。他们表示，我们并没有如想像的那样接近第二次再来。然而，这种说法对许多的神学家，传道人与平信徒并不是很有说服力。

#### B. 前千禧年主义 P544-549

前千禧年主义执着于耶稣在地上统治大约一千年（或至少一段很长的时间）的观念。不同于后千禧年主义，前千禧年主义认为在这段期间，基督会现身；它相信基督会亲身并有形有体地回来，以开启这千禧年。果真因此，那么千禧年必定是还在将来。

在教会的初期，前千禧年主义可能是当时主流的千禧年观。前三世纪的基督徒强烈地企盼基督尽快回来。他们期待末世会被一个催化事件所引发，而不是主张天国会逐渐开展。游斯丁 (Justin Martyr)，爱任纽 (Irenaeus)，和其他几位重要的早期神学家都持这观点。这段期间的千禧年主义——通常被称为[chiliasm]，是从一个指[一千]的希腊文而来——颇有感官的色彩。千禧年是个非常富裕和繁荣的时期，世界被更新，荣耀的耶路撒冷被建造。这似乎有打败革立免，俄立根，和丢尼修 (Dionysius) 等人的亚历山大学派的趋势。导致其衰退的主要原因是奥古斯丁的千禧年观，这在上文已提过。在中世纪时代，前千禧年变得相当罕见，通常是那些神秘教派在延续它。

及至十九世纪中叶，前千禧年主义在保守派圈子开始受到欢迎原因。部分原因是自由派人士是后千禧年派（如果他们有千禧年观的话），而一些保守派人士对一切和自由派有关的事都存疑。时代主义的解经体系和末世观日渐受欢迎也助长了前千禧年主义的发展。这观点在保守的浸信会，五旬节派和独立的基要派教会受到坚定的拥护。

前千禧年主义的关键经文是启示录二十章：4-6 节：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。我又看见那些因为给耶稣作见证，并为神的道被斩者的灵魂，和那没有拜过兽与兽像，也没有在额上和手上受过他印记的人的灵魂。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，直等到那一千年完了。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。

前千禧年派发现其中有一千年时期和两次复活的证据，一个是在起头，一个在结尾。前千禧年派坚持以字面和一贯的方法解释这段经文。既然同一个动词——同时用来指这两个复活，那它们必定是同样的。无千禧年派，甚至后千禧年派，常迫不得已而说它们是不一样的。一般的解释是，头一次的复活是属灵的复活，也就是指重生而言，而第二次的复活是真切的身体复活。故凡有份于第一次复活的也会经历第二次的复活。然而，前千禧年派拒绝这种解释。美瑞（George Beasley\_Murray）认为这会混淆与搅乱圣经作者的思想。一个世纪前阿富德（Henry Alford）争辩说，如果一个复活是属灵的复苏，而中另一个是肉身的复苏，[那么语文的所有意义就完了，而圣经也不再成为任何事物的见证了。]赖德则说，如果在第五节是指身体的复活，那么在第四节也必指身体的复活；不然的话，[我们对解释就完全失去控制了。]

这些人人都知道一个事实，就是上下文可改变一些字的意义。然而，他们注意到，在这里两次使用是一起出现的，上下文也没有暗示任何意义上的更改。因此，我们这里所看到的是两个类形的复活，涵盖了两群不同的人，而其间隔了一千年的时间。按上下文来看，凡在头一次复活有份的将与第二次绝缘。那些[其余的死人]要一直到一千年的末了才复活。虽圣经无言明他们会在那时候复活，但它暗示他们将会如此。那些在第一次复活的人和第二次复活之间，有明显的对比。

仔细观察千禧年的特质也是很重要的事。后千禧年派认为千禧年正逐渐被引发，或许几乎是无法察觉的，而前千禧年派则是假想有一个突然的催化性事件。在前千禧年观里，耶稣基督的统治在一开始时就是完全的。邪恶届时已被全然被除去了。

因此，按前千禧年派的说法，千禧年并不是现世走向的延续。相反的，它会剧烈地岔出我们现今的景况。比方说，那时会天下太平。这和现今的局势有如天渊之别，在今天，世界和平十分罕见，而有每况愈下之感。宇宙性的和谐将不只局限于人类。大自然[叹息劳苦，直到如今]等候它的救赎，那时将会从堕落的咒诅中得释放（罗八：19-23）。甚至动物将会和睦共居（赛十一：6-7；六十五：25），而大巧若拙自然的破坏力将会止息。圣徒将会与基督在千禧年一同做王。虽然圣经没有说明这统治的特性，但因着他们的忠心，他们将获得奖赏，就是有份于他的荣耀。

所有的前千禧年派人士均预期以色列在千禧年国度里会占有特别的地位。但是，对于这特别地位的性质却莫衷一是。时代主义者主张神与以色列国有一个持续的，无条件的约，所以当神完成了他对教会的工作后，他会回到与以色列国的关系上。耶稣会真的坐在大卫的宝座上，从以色列国管理世界。一切有关以色列的预言和应许会在千禧年实现，因此，这千禧年将有浓厚的犹太色彩。非时代主义者就没有那么重视以色列国，他们主张，以色列的特别地位是属灵的性质，这在教会可以找到时了。以色列人在千禧年期间将会大量归主。

前千禧年派也认为，千禧年对于就在它之前的事件——所谓的大灾难，——来说，是一个剧烈的改变。大灾难是一个空间的灾难与动荡的时期，包括了宇宙性的扰动，逼迫和浩劫。虽然前千禧年派对于灾难期间教会是否仍在，意见纷纭，他们却都相信这世界局势在基督未回来设立千禧年国度之前，会糟透了，相反的，千禧年将是一个满有平安与公义的时期。

### C.无千禧年主义 P549--554

按字面意义而言，无千禧年主义是指没有千禧年国度，无基督在地上掌权。最后大审判会紧接在第二次再来之后，并且直接定下义人和恶人的最后结局。无千禧年主义比我们所讨论过另两个观点都来得简单。拥护这观点的人说，它是建立在几段比较清楚的末世经文上，而前千禧年主义主要是建立在单一段隐晦的经文上。

虽然无千禧年主义很简单，并且中心思想很清晰，但它在许多方面也是难以掌握。部分的原因就是，它最主要的特点是消极性的，它积极的教导也总是未被加以阐明。有些时候，它之所以显得突出，是因为它对前千禧年主义的拒绝，而不是它所坚持的。此外，在处理棘手的启示录二十章：4-6节时，无千禧年派的解释非常繁复。有时真令人怀疑，这些解释是在反映相同的基本观点，或者对末世和启示文字的不同领会。最后，要区分无千禧年主义和后千禧年主义是不容易的，因为它们有许多共同的特色。其实，像奥古斯丁，加尔文和华菲德（B.B.Warfield）等等的神学家，根本从未提到区分这两个观点的关键之处，而双方都宣称他们是鼻祖。这两个观点都有同一个信念，就是启示录二十章的[一千年]应作象征性的解释。双方也都主张千禧年国度就是教会时代。后千禧年派和无禧年派的不同之处，是前者相信千禧年会牵涉到基督在地上的掌权。

正如人们要领会无千禧年主义时遇到的难题，它的历史也难以追溯。有些教义历史家在巴拿巴书（Epistle of Barnabas）中找着了无千禧年主义。但这颇引人争议。清楚的一点是，奥古斯丁是促使这观念有系统地被说明的人，姑且勿论他是否该被归类为无千禧年派，他主张这一千年主要是象征性的，而不是字义的。在教会头十九个世纪的大部份时间里，后千禧年主义和无千禧年主义很可能根本没有区别。当后千禧年主义在二十世纪开始失宠时，大体上是无千禧年主义取而代之，因无千禧年主义比前千禧年主义更接近后千禧年主义。因而，自第一次世界大战后无千禧年主义拥有有史以来最广大的欢迎。

无千禧年派人解释启示录二十章时，他们通常是从整卷书下手。他们视启示录为由几个段落组成的书，而七这个数字是最常被提到的。这几个段落并不是有关几个连续的时期；相反的，它们是同一个时期的重复申述，是指基督第一次和第二次再来之间的时期。他们相信在这些段落里，作者是描述同样的主题而加以详述。果真因此，启示录二十章就不是单指教会历史中最后的时段而已，而是一种对整个教会历史的特定视野。

无千禧年派也提醒我们启示录整个来说是很象征性。他们指出，甚至最顽固的前千禧年派都不会以纯字面意义来解释启示录的每一节。比方说，那些碗，印和号，一般都解作象征。若将这原则推广，无千禧年派辩称，启示录二十章的[一千年]也不见得按字义解释。此外，他们指出，圣经其他地方并无提及千禧年这字。

如果把这一千当年当作是象征而非字面意义，问题就来了，它究竟象征什么？许多无千禧年派采用华菲德的诠释：[七这神圣的数字加上同等神圣的数字三，就形成了神圣的完全的十，而当十这数字被取立方而得出一千时，约翰就竭尽其所能地要我们明白这绝对完全的理念。]因此，启示录二十章的[一千年]是要描绘出完美或完全的概念。在第二节，它是论及基督完全地战胜了撒旦。在第四节的暗示了得赎者现今在一在上的完全的荣耀与喜乐。

然而，无千禧年主义的主要解释难题并非那一千年，而是两次的复活。在无千禧年派有关两次复活的众多意见中，共通点就是否定前千禧派认为约翰是指两群人的两次身体复活。最常见的是无千禧年派解释，指头一次复活为属灵的，而第二次复活是指身体的复活。撒们斯（Ray Summers）就是主张这项理论的人。从启示录二十章：6节（[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。]）他下结论说，头一次的复活就是胜过第二次的死。既然在末世论的讨论里，常把第二次的死看作灵性的而非身体的，那么第一次的复活一定也是灵性的，第一次的死一定是身体的死，虽然它没有被提及，而是暗示着。如果我们把它和第二次的复活连贯起来，正如连贯第二次的死和第一次复活一样，那么第二次的复活一定是属身体的。因此，第一次的复活是重生；凡有这经历者将不会受定罪。第二次的复活是身体的复活，就是我们通常所说的[复活]的意思。凡是有第一次复活经历的，也会有第二次复活的经历，但不是每位经历第二次复活的会有份于第一次的复活。

对于把第一次的复活当作是灵性的，而第二次的复活为身体的，前千禧年派最常有的批判是，它对于相同上下文的同一用字的解释前后不一致。有些无千禧年派人士接受了这批评，而设法发展出一种把两次复活归为同一类的立场。尤金斯（James Hughes）就建立了这样的一种看法。他接受前千禧年派所指出的，第一次和第二次复活应被视为意义相同。然而，他提出了一个合乎逻辑，却似乎为前千禧年派所忽略的可能性：这两次复活或许都是灵性的。

尤金斯坚持启示录二十间野茫茫-6节是描写在居间状态里的脱离肉体的灵魂。他举证说，那有份于第一次复活的被称为[灵魂]（4节）此外，他理论说不应解释为起始的简单过去式（*ingressive aorist*, [他们就活过来了]），而是持续的简单过去式（*constative aorist*, [他们都活着，与基督一同作王一千年]）。他的结论是，第一次复活为公义的灵魂升天与基督作王；完全跟身体复活的事无关。那有份于这次复活的是[活着的]死人。相反的，那[死了的]死人，无法参与第一次复活，并且会受第二次（灵性）的死的苦。他们的灵魂会经过第一次（身体）的死而活着，但不会活过来。虽然这两组的人在身体上都是死的，前者在一千年期间有属灵的生命；后者却没有。纵使有些解经家由第五节（[其科的死人还没有复活，直等那一千年完了]）推论说那[死了的]死人会在千禧年结束时活过来，尤金斯对这问题的答复是，[在一千年期间他们没有活着，过后也不会。]。那么第二次的复活又是怎样？[第二次复活]这个词，指在居间状态中的义和不义之人的存活，它在启示录二十章并没有出现，提可倪斯认为这点很重要。因此，第二次复活不同于第一次复活，纯属臆测。然而，正如第一次复活，它是属灵的。就这样，提可倪斯前后一致地解释了这两次的出现。

无千禧年主义的另一特色是，跟前千禧派相比，他们对于预言的观念更广泛，尤其是旧约预言。我们曾提过，前千禧年派的人偏向于以字面意义来解释预言。另一方面，无千禧年溜须拍马的人常把预言当成历史性或象征性的，而不是未来的。一般而言，比起前千禧年派，预言在无千禧年派的思想里，地位更是低落。

最后，我们应注意到，通常无千禧年派不会表现出后千禧年派特有的那种乐观主义。无千禧年派的人也许相信福音会成功地传开，但福音会大获全胜就不见得是他们的理念。因他们并不期待基督真的在地上掌权，或是在君王未来以先，会有国度的出现。这使无千禧年派的思想在二十世纪比后千禧年派更可信。这不是说无千禧年主义如前千禧年派一样，预期在第二次再来以先局势会恶化到极点。可是在无千禧年派里也没有什么观点要排除这可能性。并且既然在第二次再来以先没有千禧年，主的再来也许就十分迫近了。然而，大致来说，无千禧

年派的人并不会像前千禧年派那样热衷于寻找第二次再来的征兆。

#### D.解决问题 P554--556

我们现在必须解决一个问题，到底要采取那一个千禧年观，这些论点又大又复杂，但仔细加以分析，就可以把它的程度降低。在探讨这论题时我们曾说过，神学，正如其他的学问，不太可能找出一个最终所有资料都支持的观点。在这种情形之下，我们必须做的，就是找出难题比其他观点来得少的观点。这就是我们以下要采用的方法。

比起十九世纪末和二十世纪初，后千禧年主义在今天所得到的支持是要少得多。这不应成为我们拒绝这立场的理由。可是，我们必须找出后千禧年主义没落的原因，因为它们对我们的结论具有决定性的影响。这里我们要指出，后千禧年派对传福音的乐观有点缺乏根据。布道和宣教的成绩已走下坡，在世界某些地区，真正奉行基督教信仰的比例微乎其微。此外，许多回教国家现在已关闭了基督教传统的宣教。在另一方面，我们不可忽略世界上另一些地区，尤其是非洲和南美洲，基督教正蓬勃发展，且有后来居上，成为多数群体的可能，甚至许多前共产主义国有现在也对宣教开放，谁能预料福音传布的前途是好是坏呢？

我们也有很强的圣经根据来拒绝后千禧年主义。耶稣教导说，在他回来以前，会有极大的罪孽，并且许多人的信心冷淡，这和后千禧年派的乐观有尖锐的冲突。圣经并没有清楚描述基督不以肉身出现，而在地上掌权。这是此立场的另一个重林弱点。

这使我们只能在无千禧年和前千禧年主义作一选择了。这问题现简化为千禧年的经文问题：我们是否有足够的根据来采取较复杂的前千禧年观，而不是较简单的无千禧年观呢？有些时候，有人会争辩说，整个前千禧年观点就建立在单独的一段经文之上，而我们知道，没有任何教义可以只根据一段经文。但如果一个观点对一段特别的经文交待得比另一观点好，而双方对其他经文解释得一样好，那么当然要判定前者比后者更为可取。

我们要在此说明的是没有一段圣经是前千禧年主义无法应付，或适当地加以解释。在另一方面，我们看出两次复活的记载（启二十）却令无千禧年派头痛不已。我们这里看到的诠释，就是有两类不同的复活或两次属灵的复活，都是扭曲了一般的解经原则。在这点上，前千禧年派的立场就显得更有力量了。

前千禧年派的解经也不只是以一段圣经为根据。它在其他好些地方也有暗示着。例如，保罗写道，[在亚当里众人都死了。照样，在基督里众人也都要复活。但各人是按着自己的次序复活。初熟的果子是基督，以后在他来的时候，是那些属基督的。再后末期到了，那时，基督既将一切执政的，掌权的，有能的，都毁灭了，就把国交与父神]（林前十五：22-24）。保罗用两个副词，(epeita, 23 节) 和 (eita, 24 节)，来指出时间的顺序。他本可以用副词 (tote) 来指同时进行的事件，但他没有这么做。看来正如第一次来到和基督的复活是由时间区隔的独特事件，故在第二次再来和末期之间也有区隔的时间。我们也当知道虽然只有启示录二十章清楚提到两次复活，但也有其他的经文暗示选民的复活（路十四：14；二十：35；林前十五：23；腓三：11；帖前四：16）或分作两阶段的复活（但十二：2；约五：29）。比方说，在腓立比书三章 11 节，保罗提到他盼望得以[从死里复活]。按字面来说，这片语是说[从死人之中而出的复活]。这些经文相当符合了两次复活的观念。因此，我们判定前千禧年派的观念比无千禧年派强。



## 二.。灾难观 P557---566

现在让我们谈基督的再来和复杂的大灾难事件的关系。理论上，所有前千禧年派的人都相信基督回来以先会有七年的大灾难期（这描述不一定要以字义来解释）。问题是，在大灾难前主是否会到来，把教会接离开世界，或是教会将历经大灾难，然后才与主联合。基督会在灾难前取去教会的观点被称为灾前主义；而主张灾后才接教会的被称为灾后主义。还有一些中间的立场我们会在本章的结论中略加讨论。实际上，只有前千禧年的人才会有这些区分，他们比后千禧年派或无千禧年派花更多时间去注意末世的细节。

### A. 灾前主义 P557—560

有几个突出的观念是灾前派所主张的.首先是有关灾难的特性。它将真的是场[大]灾难。虽然其他的一些末世论者强调教会在其历史中所经历的困难和逼迫，灾前派人士却强调这灾难的独一性，它在历史中是空前绝后的。它是一个过渡时期，神正总结他对外邦人的处置而为千禧年和其中要发生的事件作准备。大灾难不应被视为是管教信徒或洁净教会的一个时间。

灾前主义的第二个主要观点是教会的被提，基督会在大灾难开始之时（或者，实际上是灾难开始之前）把教会从世上迁走。这个到来在某一方面是隐密的。不信之人将无法目睹，帖撒罗尼迦前书四章：17节描绘了被提：[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要。]这里要留意，在被提时基督不会完全降在地上，然而，在灾难过后，他会同教会一起降临在地上。

因此，灾前主义主张基督的再来可分两个阶段，甚至可说两次的到来。它也有三次的复活。首先是在被提时已死的义人的复活，因保罗教导说那还活着的信徒断不能在已睡的人以先。然后在灾难结束后，凡在灾难期中死了的圣徒将会复活。最后，在千禧年过后，会有非信徒的复活。

整个事情意谓着教会将不在灾难期中。这就是被提的重点，要救教会脱离灾难。我们可以期待拯救，因保罗应许帖撒罗尼加信徒，他们不会经历神倾倒在非信徒身上的震怒：[因为神不是预定我们受刑，乃是预定我们藉着我们主耶稣基督得救。]（帖前五：19）。[那位救我们脱离将来忿怒的耶稣]（帖前一：10）。

不过，马太福音二四章所提到的，一些选民将会出现在灾难中又如何解释呢？我们必须了解，门徒所问的耶稣再来和末世会有什么预兆（太二四：3；参徒一：6），是在犹太人的观念下的问答。因此，耶稣这里主要讨论的是针对以色列的将来。这很重要，福音书用[选民]这个普遍性名词，而不用[教会]、[基督的身体]，或其他类似的表达方式。身处在灾难中的，是蒙拣选的犹太人而非教会。把以色列和教会作这样的区别，是灾前主义一关键而重要的部分，这和时代主义也有密切的关连。大灾难被视为一个转变，从以教会为主的事务转到重建他跟原来选民的关系，就是以色列国。

最后，灾前主义强调主的再来是迫近的。既然他的回来是在灾难之前，在被提之前也没有任何待应验的事了。其实，时代主义相信一切有关教会的预言在第一世纪时都已应验了。甚至，末日的某些普遍的先行事件在今日已明显可见：许多人的信心趋于冷淡，而不法的事与日俱增。（事实上，这些是灾难末尾基督回来之前的事，其中一些已发生，这说明了这些现象以后会越来越）。因此，他回来接提教会，可以在任何时候，甚至就在下一个瞬间。



耶稣敦促他的听众要做醒，因为他们不晓得他什么时候回来（太二五：13）。十个童女的比喻就传达了这信息。正如挪亚的时代，不会有警示的预兆（太二四：36-39）。恶人是毫无所知，及至洪水来把他们淹没。主的再来像认间的贼（太二四：43）。或像是在预料之外的时间回来的主人（太二四：45-51）。会有突然的分隔。两个男人正在田里；两个女人正在推磨，每个情况中，都是一个被取去和一个被留下。还有什么能比这更清楚地告诉我们关于被提这件事呢？既因它可在任何时候发生，我们必须殷勤，敬醒地服事主。

还有另一理由支持基督的回来是紧迫的信念。唯有在下一个要发生的重大事件是基督的再来，教会才能得着有福的盼望（多二：13）。如果敌基督和大灾难是末世程序单里的下一个项目，保罗会告诉教会要等候受苦，逼迫和苦楚的来到。但保罗反而劝勉帖撒罗尼迦信徒，要以基督再来的事实来互相安慰（帖前四：18）。既然下一个事件是基督回来接教会——这是教会所期待的，没有任何事可拦阻它随时发生了。

最后，灾前主义主张最少有两次审判。教会将在被提时受审，在那时忠心的人将得着奖赏。然而，千禧年时教会却不会跟分别山羊和绵羊的事情有关。因它的地位已经被裁定了。

## B. 灾后主义 P560—565

灾后主义者主张基督回来接教会是发生在大灾难之后。他们不用[被提]这名称，因为：一、它不是圣经的名词，并且，二、它表示教会将躲掉或被救脱离这灾难，这观念和灾后主义的本质相悖。

灾后主义的一大特色是比灾前派较不用字面来解释末后事件。譬如说，灾前主义者把但以理书九章：27节的（）当作是整整七年的大灾难，而大部分的灾后主义者只认为灾难会持续一段时日。相似的，通常灾前派有具体的千禧年观念；在他们看来，许多预言会在千禧年时全然得着应验。其实，当基督的脚实实在地踏在橄榄山的时候（亚十四：4），就为这事揭开序幕。而灾后派对千禧年的了解是较为一般性的；比方说，它不一定是一千年整的时间。

照灾后主义的看法，教会将会置身在大灾难之中，并且经历大灾难。马太福音二十四章（灾难后，天使会召集选民，29-31节）的词汇，[选民]，应按它在圣经其他地方的用法来理解，它在该处的意思是指[信徒]。自从五旬节之后，选民这名就指教会。主会在灾难期间保守教会，但不会免除这灾难。

后千禧年派？将神的忿怒和大灾难区分开来。圣经里所说的神的震怒是落在恶人身上，[不信子的人得不着永生，神的震怒常在他身上]（约三：36）；[原来神的忿忿，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；另参帖后一：8；启六：16-17；十四：10；十六：19；十九：15）。在另一方面，信徒不会经历神的忿忿，[我们……要藉着他免去神的忿怒]（罗五：9）；[那位救我们脱离将来忿怒的耶稣]（帖前一：10）；[因为神不是预定我们受刑……]（帖前五：9）。然而，圣经清楚表明信徒会经历灾难，名词（*thlipsis*）和对应的动词（*thlibo*）的出现，绝大部分是指圣徒所忍受的灾难。这名词是用以指末世信徒所受的逼迫（太二四：9, 21, 29；可十三：19, 24；启七：14）。这不是神的忿怒，而是撒旦，敌基督和恶人向神子民所发的忿怒。

教会历世历代以来都在经历磨难。耶稣说，[在世上你们有苦难]（约十六：33）。其他重要的经文是使徒行传十四：22；罗五：3；帖前三：3；约壹二：18，22，四：3和约贰：7节。虽然灾后派不否认一般灾难和大灾难之间有差别，但他们相信两者之间的不同只是程度上而已，而非种类上。既然教会在其历史上都曾经经历苦难，如果它也经历大灾难就不足为奇了。

灾后主义者宣称，圣经提到信徒会逃脱或蒙保守而免于迫在眉睫的危险。例如在路加福音二一：36节，耶稣告诉他的门徒，[你们要时时儆醒，常常祈求，使你们能逃避这一切要来的事，得以站立在人子面前。]这里的字是（ekpheugo），意思是[从其间逃出]。相关的经文在启示录三章：10可找到，[你既遵守我忍耐的道，我必在普天下人受试炼的时候，保守你免去你的试炼。]这里的介系词[免去]的意思其实就是[从其间出来]，灾后主义者因而辩称，教会将在灾难中蒙保守，而非被救离这灾难，在后者的情形，通常有介系词（apo）。按这观点，以色列人在埃及受灾罚时的经历是很好的提醒。

另外也很重要的地方是启示录三章：10（tereo，保守）这动词。当它指一个危险处境时，其意思是[护卫]。它在新约只有另一处是和介系词一起出现，约翰福音十七章：15节：[我不求你叫他们离开世界，只求你保守他们脱离那恶者。]这里的是和（airo）对比，后者的意思为[拿起，举起，或挪走。]后一个动词很贴切地描写了灾前派所认为的，在教会被提时耶稣会行的事。可以确定的是，耶稣在这里是在谈他离世之后信徒立刻会有的境遇，而不是在指大灾难。然而重点是，如果约翰在启示录三章：10节是要教导人耶稣将把教会（提去）的话，他当然可以用这动词。使徒在这里所想的，显然和约翰福音十七：15节相同，就是在现今的危险中护卫信徒，而不是救他们离开。

灾后主义者对保罗在帖撒罗尼迦前书四章：17节所论的，在空中与主相遇也有不同的见解。灾前派的人主张这是指被提；基督会秘密地为教会而来，接信牌坊到云里，并带他们到天堂，直至灾难的结束。然而，灾后派的人士，如赖德，根据（apantesis，遇见）这词在圣经其他地方的用法，而反对上述的说法。这词在新约里有另外两处出现的地方是没有争议的（马太福音二七章：32节在经文鉴定上尚有疑点）。其中一处是在聪明和愚拙童女的比喻中，是一明显的末世性的比喻。当新郎来时，就有这样的宣布，[新郎来了，你们出来迎接（apantesis）他]（太二五：6）。这个字在这里是什么意思？童女们并没有出去见新郎然后和他一起离开。相反的，他们出去迎接他，然后陪他回去婚宴。另一处是出现在使徒行传二八：15节，一个非末世性的历史叙述中。保罗和同工要到罗马去。罗马的一群信徒，在听见他们要来后，就到亚比乌市和三馆地方迎接他们。这件事给保罗鼓励，然后这群人继续和他回罗马去。根据这样的用法，赖德辩称这字是指一群人，他们出来在半路迎接某人，并送他回到他们原来出发的地方。故我们在空中与主相遇并非被接走，而是遇见他，然后以他的凯旋队伍的成员的身份而同他来到地上。教会才是在相遇时转回时，而不是主。

比起灾前派，灾后派有一个比较不太复杂的末世观。比方说，在灾后派里只有一次再来。既然在基督为教会再来和灾难结束之间没有间隔时间，就不需要信徒的另一次复活了。只有同人次复活：一、信徒的复活，在灾难后和千禧年的起头；二、在千禧的年后复活的恶人。

灾后派的人也认为末后事件的复合体有一种基本的统一性。他们相信这些事件复合体迫近了，虽然他们的意思通常不是说再来本身迫近了，它不是随时就要发生。他们宁可说第二次再来是[快要发生]。他们的大喜盼望不是信徒在大灾难前会从地上被挪走，而是确信不论何事临到，主都会保护和保守他们。

### C. 居中立场 P565—

既然灾前和灾后主义都连带着一些困难，好些居间立场便应运而生。我们可以留意三个主要的类型。最常见的是灾中的（midtribulational）观点。这立场主张教会将历经灾情较不严重的时段（通常是上半期，或前三年半），然后将从世上被取去。这观点的说法之一是，教会会经历灾难，但在神将忿怒倾倒下来之前被取去。第二个居间立场是部分被提的观点。这派主张将有一连串的被提。当任何一部分信徒准备好了，他们将从地上被取去。第三个立场是迫近的灾后主义。虽然基督的回来只会在灾后才发生，但这任何时候都可发生，因灾难可能已经正在进行。这些立场没有一个是拥有许多的支持者，特别在最近几年。因此，我们不会详细研究它们。

### D. 解决问题 P566

当评估过所有的意见后，有下列几个理由，使得灾后立场显得可能性较大：

1. 灾前主义是立场涵盖了好些区别，令人觉得牵强又缺乏圣经的支持。把再来分成两个阶段，三次复活的假设，和严格区分以色列国和教会，都是难以在圣经根基上立足的。灾前主义认为以色列国的预言将会应验，而这跟教会无关。因此，千禧年会有明著的犹太色彩，这些都很难跟圣经所描绘的一种根本改变相调，这改变是在新约被引进之后所发生。
2. 好些特定的末世经文，以灾后立场来解，则显得略胜一筹。这些经文包括选民将会在灾难中出现（太二四：29-31），但会得保守免于受到惨重的损害（启三：10）。有关基督显现时会连带出现的现象的描写，以及有关在空中与主相遇的经文（帖前四：17）
3. 圣经教导的一般物质较吻合灾后的观点。例如，圣经充满了信徒将会经历试炼和试探的警告。它并未应许要从这些厄运中把人选出来，而是应放地忍受和胜过它们的能力。

这不是说灾后立场就没有困难。比如说，千禧年在灾后主义中较缺乏神学的理论基础，它显得有点多余。但是，整个来说，证据的优势是倾向于灾后主义的。

### 讨论问题：

1. 基督教神学中三个千禧年看法所发展出来的末世是什么？它们有什么差异？
2. 什么证据可以支持前千禧年的末世观？
3. 比较和对比前千禧年的灾难观。
4. 灾后主义的哪些特质使它较其他观点吸引人？
5. 你会如何描述你自己对千禧年观的看法？

# 第六十章：最终状态

本章目标：

1. 确认并说出圣经中清楚所启示的两种人的最终状态。
2. 分辨并定义天堂和义人最终状态的关系
3. 分辨并定义最终审判的两种刑罚
4. 确认并理解最终状态教义的影响，并且它与基督徒现今生活的关连为何。

本章摘要：人们个别的最终状态大部分是受今生所做的决定而左右。这些决定影响每一个人所有的永恒结局。对义人而言，在主面前的永生就是他的结局，对恶人而言，被弃绝离开神面前的永刑则是他的结局。这两种对义人和恶人的审判都包含着程度上不同的奖赏和刑罚。

本章大纲：

## 一．义人的最终状态 P571--

- A. [天堂]一词 P571--574
- B. 天堂的性质 P574--576
- C. 我们在天上的生活、安息、敬拜和服事 P576--579
- D. 天堂的相关议题 P579--584

## 二．恶人的最终状态 P584--593

- A. 将来审判的终结性 P585--587
- B. 将来刑罚的永恒性 P587--592
- C. 刑罚的程度 P592-593

## 二．最终状态教义的含意 P593

当我们谈及最终状态时，我们可以说是回到了个人末世论的问题上，因为在最后审判里，每一个人都会被移送到一个特殊状态去，他将永世地身历其境。而全人类将会同时集体地进入这些状态，因此我们实际上也在处理群体或宇宙的末世论。将来的状态是个有着一堆的臆测和讹传的议题。然而，在系统神学的课本谈到这些事项的篇幅却是出奇的少，特别是有关天堂的事。

## 一．义人的最终状态 P571--

- A. [天堂]一词 P571—574

义人将来的状态有几种表达的方式。最常见的当然就是[天堂] (HEAVEN)，然而，这词的本身就有待检讨，因此(shamayim)和(ouranos)在圣经里基本上有三种不同的用法。首先是宇宙性的。[天与地] (或诸天与地) 这种词是用来指整个宇宙。在创造的描述有这一段话，[起初神创造天地。] (创一：1)。耶稣说，[我实在告诉你们，就是天地都废去了，律法的一点一画都不能废去，都要成全。] (太五：18；参二四：35；路十六：17)。他指天父为[天地的主] (太十一：25)。天是安置众星的穹苍 (太二四：29)；是空气 (太六：26)，是发出闪电 (路十七：24) 和雨水 (路四：25) 的地方。其次，[天]是神的同义词。浪子向父亲的忏悔就是一例，[我得罪了天，又得罪了你] (路十五：18, 21)；耶稣问法利赛人，[约翰的洗礼是从那里来的，是从天上来的，是从人间来的呢？] (太二一：25)；并且施洗约翰的宣告 [约翰说：(若不是从上天赐的，人就不能得什么)] (约三：27)。最值得注意的是马太重复使用的[天国](kingdom of heaven)，而路加的平行经文却是用[神的国](kingdom of God)。马太写信给犹太读者，他们不讳称[耶和華]这名字，他就用[天]作为神的同义词。

[天堂](heaven)这词的第三个意思，也是我们所讨论的最重要的一个，就是神的居所。因此，耶教导他的门徒祷告，[我们在天上的父] (太六：9) 他常言[你们在天上的父] (太五：16；，45；六一：七；11；十八：14) 和[我在天上的父] (太七：21；十：32, 33；十二：50；十六：17；十八：10, 19)。[天父]这名词也传达了同样的思想 (太五：48；六：14, 26, 32；十五：13；十八：35)。耶稣被称为从天上来的：[除了从天上降下仍旧在天的人子，没有人升过天。] (约三：13；参三：31；六：42, 51)。天使是从天而来 (太二八：2；路二二：43)，并且回到天上去 (路二：15)，他们住在天上 (可十三：32)，在那里他们瞻仰神 (太十八：10) 并且彻底地执行父的旨意\* (太六：10)。他们甚至被称为天军 (路二：13)。

基督将从天上显现 (帖前一：10；四：16；帖后一：7)。他去到天上，要为信徒准备一个永恒的居所。我们不晓得这行动的准确性质，但显然的，他是准备了一处信徒能与他相交的地方：[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。我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去。我在那里，叫你们也在那里。] (约十四：2-3)。

既然是神的居所，天堂显然是信徒永远的所在。因保罗说，[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] (帖前四：17)。我们知道这位我们将会永远与之同住的主，是在天上，与父同在：[我要升上去，见我的父，也是你们的神。见我的神，也是你们的神。] (约二十：17 参徒一：10-11)。他如今就在那里：[因为基督并不是进了人手所造的圣所，(这不过是真圣所的影像) 乃是进了天堂，如今为我们显在神面前。] (来九：24)。因此，与基督同在就是与天上的父同在。信徒要为进天堂作准备：[不要为自己积攒财富在地上，地上有虫子咬，能锈坏，也有贼挖窟窿来偷。只要积攒财富在天上，天上没有虫子咬，不能锈坏，也没有贼挖窟窿来偷。] (太六：19-20)。彼得写道信徒已得重生，[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，来末世要显现的救恩。] (彼前一：4-5)。同样的，保罗谈到[那给你们存在天上的盼望] (西一：5)，和一个将来的时刻，那时一切天上地上所有的都在基督里同归于一：[神照所安排的，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。] (弗一：10)。

## B. 天堂的性质 P574—576

最首要的是，天堂乃神的同在。在启示录二一章：3节，新的天是和帐幕相类比，在旧约这



帐幕是神与以色列人同住的地方：从宝座发出大声音说，[看哪，神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民，神要亲自与他们同在，作他们的神。]（启二一：3）。神从起初就愿意与人相交，这使他创造了人类，然后住帐幕和圣殿中，之后，他道成了肉身，最终引人和他同在（天堂）。有些时候，尤其在流行的讲法里，天堂总是被描写成一个荣华富贵的地方，是一个我们可以尽情享受一切地上渴望之事物的地方。故天堂似乎只是地上（甚至属世的）状态的扩大。然而，正确的观点，是应该把天堂的基本性质视为神的同在；从他的同在，一切天上的福份就随之而来。

神同在的意义就是我们将会无所不知。在这方面，天主教的传统极力主张说，在天上，我们会有亲眼目睹上帝的福气。虽然这观念可能已被过份强调，它却掌握了一重要的真理，就是我们将首次有机会直接地看到并认识神。保罗如此评述说，[我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限。等那完全的来到，这有限的必归于无有了……我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清。到那时，就要面对面了。我如今所知道的有限。到那时就全知道，如同主知道我一一样。]（林前十三：9-12）。约翰谈到神的同在对信徒的影响：[亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿子，将来如何，还未显明。但我们知道主若显现，我们必要象他。因为必得见他的真体]（约壹三：2）。

天堂将还有个特点，就是恶完全被除去。神既然与他的子民同在，他就[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。]（启二一：4）。这恶的本源，就是那引诱我们犯罪的也将会被除去：[那迷惑他们的魔鬼，被扔在硫磺的火湖里，就是兽和假先知的地方。他们必昼夜受痛苦，直到永永远远。]（记二十：10）。完全圣洁的神和无瑕的羔羊的同在，就意谓着任何罪或恶皆荡然无存。

既然荣耀是神的本性，天堂将是一个大有荣耀的地方。耶稣的降生的宣告伴随着这样的话：[在至高之处荣耀归与神，在地上平安归与他所喜悦的人。]（路二：14）。耶稣凯旋进入耶路撒冷时，也有人说了类似的话：[在天上和有和平，在至高之处有荣光。]（路十九：38）。基督的再来也是大有荣耀的（太二四：30）。他会坐在他荣耀的宝座上（太二五：31）。耶稣告诉众人说他在[他父的荣耀里，同圣天使降临]（可八：38）。有些画面以浩瀚壮阔的场面和耀眼夺目的光线，来把天堂描绘成一灿烂辉煌，雄伟壮观，优美绝伦的地方。从神降下来的天上新耶路撒冷，被描写为由纯金打造（甚至它的街道都是精金），并且用宝石加以装饰（启二一：18-21）。约翰在异象中所看见的事物，很可能是用来作为隐喻，代表我们的想像所及最珍贵、最美丽的东西，天堂实际的辉煌是远超过我们曾经历的一切，不再需要太阳或月亮来照亮新耶路撒冷，因为[有神的荣耀光照，又有羔羊为城的灯]（记二一：23 参二二：5）。

### C. 我们在天上的生活、安息、敬拜和服事 P576—579

我们对于得赎的人在天上的活动，所知不多，但对于我们将来的存在，这里有一些粗略的见解。我们天上生活的性质之一是安息。希伯来书的作者非常强调这个观念。在希伯来书所提到的安息，并不只是活动的止息，而是迈向一个极其重要的目标之经历。因此，其中常提到进入应许之地[安息]的过程中，以色列人在旷野漂流（来三：11，18）。进入应许之地，不是一个稀松平常的工作的尾声，而是一个艰巨无比且令人精疲力竭的奋斗的完成。同样的安息等候着信徒：[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，正如神歇了他的工一样。所以我们务必竭力进入那安息，免得有人学那



不信从的样子跌倒了。](来四：9-11)。这里的谈话对象是[同蒙天召的圣洁弟兄。](三：1)。因此，天堂是基督徒天路历程的完成，是与肉体，世界和恶者奋战的结束。将来还有工作待办，但不再是与敌对势力的争战。

天堂生活的另一面是敬拜。启示录十九章有一幅栩栩如生的图画：此后，我听见好像群众在天上在声说，哈利路亚，救恩，荣耀，权能，都属乎我们的神。他的判断是真实公义的。因他判断了那用淫行败坏世界的大淫妇，并且向淫妇讨流人血的罪，给他们伸冤。又说，哈利路亚，烧淫妇的烟往上冒，直到永永远远。那二十四位长老与四活物，就俯伏敬拜那坐宝座的神，说，阿们，哈利路亚。(1-4节)。

然后有声音从宝座出来鼓舞众人赞美神(5节)，他们也如此做(6-8节)。

在圣经其他地方我们也可以找到类似的记载。例如，以赛亚描述他所看见的一个异象：主坐在高高的宝座上。撒拉弗彼此呼喊说，[圣哉，圣哉，圣哉，万军之耶和华，他的荣光充满全地。](赛六：3)。从这些对天堂的描述，显示出居住其中的会秩序井然地赞美和敬拜神。因而，随着主的再来、大审判，和他属天国度的建立，我们可以预期持续他们在地上时就从事的活动。我们现在，在地上的敬拜与赞美，是我们将来心思和声音使用的准备和操练。

在天上，明显也有服事的成份。当耶稣在约旦河外的犹太时，他告诉门徒，他们将会与他一齐审判：[我实在告诉你们，你们这跟从我的人，到复兴的时候，人子坐在他荣耀的宝座上，你们也要坐在十二个宝座上，审判以色列十二个支派。](太十九：28)。稍后，在最后晚餐时他说，[我在磨炼之中，常和我同在的就是你们。我将国赐给你们，正如我父赐给我一样，叫你们在我国里，坐在我的席上吃喝。并且坐宝座上，审判以色列十二个支派。](路二二：28-30)。究竟这审判涵盖哪些方面不是很清楚，但显然的它是一份工作或事奉，是王的代表所作的。这或许跟人在伊甸园原应当执行的管理相平行。他担任王的臣役或管家的告诉我们，忠心工作的赏赐，就是更式的工作机会。因为比喻是发展生在末世背景里，它似乎表明，地上忠心工作的赏赐就是在天上工作。注意，启示录二二章：3节告诉我们，羔羊是受他的[仆人]所敬拜。

在天上，信徒间也会有某种的共享和团契：[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的会所共聚的总会，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)。也请留意这里提到的[被成全的义人的灵魂]一天堂是一个属灵境界已达到完全的地方。

#### D. 天堂的相关议题 P579—584

提起天堂，引起争论的问题之一就是：它是个地方，还是个状态？在一方面，我们必须留意，天堂的主要特点是与神的亲密交通，并且神是灵(约四：24)。占有空间是我们宇宙的一个特点，既然神是灵而不占空间，它似乎告诉我们天堂是一个状态，一个属灵的状态，而不是一个地方。另一方面，我们也要想到，我们将有某种形态的身体(虽他们是属灵的身体)，并且我们推断耶稣会以继续有一个荣耀的身体。当我们想到灵魂的不朽时，不占空间似乎蛮有道理的，但是身体的复活却似乎需要空间。此外，天与地的被相提并论，也暗示着天堂，像地上一样，一定是个场所。这方面最为人熟知的经文是：[我们在天上的父，愿人都尊你的名为圣，愿你的国降临，愿你的旨意行在地上，如同行在天上。(太六：9-10)。可是，我们必须注意，天堂是另一个领域，是现实的另一层面，所以要知道这世界会有什么特性，

以及[地方] (place) 这个字和末世的关系，这都不是容易的事。天堂既是地方，又是状态，而它主要是个状态，这说法大概是最安全的。天堂的醒目标志不是一个特别的地方，而是一—蒙福、无罪、喜乐和平安的状态。因此，天上的生活会比现今的存在更确实。

第二个议题是和肉体的乐趣有关。耶稣指出，在复活后的生命不再有嫁娶（太二二：30；可十二：25；路二十：35）。既然今生的性关系只能发生在婚姻内（林前七：8-11）。因此我们主张说，在天上将没有性关系。保罗对守童身的强调（林前七：25-35）说明了同样的结论。那么饮食又如何？启示录十九章：9节述及[羔羊的筵席]。耶稣在最后晚餐时告诉门徒，[我告诉你们，从今以后，我不再喝葡萄汁，直到我在我父的国里，同你们喝新的那日子。]（太二六：29）。有鉴于论到基督和教会是新郎和新妇的经文，是象征性的，所以我们假设羔羊的筵席也是象征性的。虽然耶稣带着复活的身体吃东西（路二四：43；参约二一：9-14）。我们须记得他已复活，但还未升天，因而他的身体的改变还未完成。问题来，如果在天上没有饮食也无性，天堂还有无什么乐趣可言？我们须了解，天堂的经历会远超我们在地上所经历的。保罗说，[神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的，只有神藉着圣灵向我们显明了。]（林前二：9-10）。天上的经历可能应该被当作是超越性关系（suprasexual）的，是超脱了与一特定的对象的性关系，以及和他作成的永久而单独的委身。

第三个议题是关于完全的问题。在今生我们因成长、进步、发展而得到满足。那么，在天上完全的状态会不会是一种枯燥无聊而不令人满足的情形？如果天堂就像所讲的那样，其中一定没有成长这回事吗？这个假设是基于过程的思想，认为改变是现实的根本要素。一个没有变化的天堂是不可能的，也令人难以置信。一些人也认为，既然孩童孔子上天堂，那在天堂必须有成长，叫他们长大成人。

除非我们成长，否则我们不可能得到满足，虽然这论调颇有实存性的力道，它从我们现有生命向外作的延伸。但这种外延是不合法的。在今世，当发展停顿在某个节骨眼上，当一个人无法达到完全，沮丧和烦扰就随之而来。然而，假如一个人能够臻于完全，假如他没有缺憾或不圆满之感，他就很可能不会感到沮丧。天堂稳定的状态，并不是一种僵化而无个人目标的状态，而是一个的极致完美、无以复加的状态。进步会带来满足，这却正是因为我们知道我们正接近目标，达成这目标将带来完全的满足。因此，在天堂，我们是不会成长的。可是，我们会继续运用那从神领受的完美品格。贝利（John Baillie）提到[在实现中的发展]和[向着实现的发展]是相反的。

还有一个问题，就是在天上的蒙赎者能知道或记得多少事情。我们能否记得我们在今世的亲近的人？大家对天堂很感兴趣，主要是因着期待与所爱的人重相逢。我们会觉察到亲朋好友的逝去吗？是否会对今世的罪行以及不敬虔仍有知觉？如果会，这岂不是会带来遗憾和忧愁吗？针对这一连串的问题，我们必须承认，我们是有所不知。从耶稣回答撒都该人所问的，关于一个嫁给相继死去七兄弟的妇女（路二十：27-40）的问题看来，天上似乎没有家庭单位存在。在另一方面，门徒显然在耶稣登山变像时，能够辨认出摩西和以利亚（太十七：1-8；可九：2-8；路九：28-36）。这事实显示，会有一些个人身份的标示，叫我们能互相辨识。但我们可以推论，我们不会再想起过去的失败和罪过和对亲人的思念，因这些会带给我们悲伤，这和启示录二一章：4节所说的：[神要擦去他们一切的眼泪。不再有死亡，也不再有悲哀，哭号，疼痛，因为以前的事都过去了。]，不能相合。

第五个问题是在天上是否有不同的奖赏。显然的，奖赏是有不同的等级，比方说，交银的比喻（路十九：11-27）。在这十个仆人，每个都有主人给他们一定银子。结果，他们回来了，各按所得归还主人，而他们是按他们的忠心蒙奖赏。支持这论点的经文还有但以理书十二：3节（[智慧人必发光，如同天上的光，那使多人归义的，必发光如星，直到永永远远]）。以及哥林多前书三：14-15节（[人在那根基上所建造的工程，若存得住，他就要得赏赐。人的工程若被烧了，他就要受亏损，自己却要得救，虽然得救乃像从火里经过的一样。]）

在天上不同程度的奖赏或满足常会以外在的情况来描绘。譬如说，我们可能会猜测一个很忠心的基督徒在天父的家里将获得一栋房子；而较不忠心的，房子比较小。果真如此，因着发觉彼此之间的差异，以及经常被提醒自己本应更忠心，天上的喜乐岂不是要减少了？此外，我们所看见的几幅关于天上的生活写照，并未证明有什么实际的不同：所有人都在敬拜、审判、服事。在此做个揣测应该还算合宜。正如我们在第三章所指出的，只要我们知道自己在揣测什么，则揣测是合法的神学活动。奖赏的不同，不是在于外在的或客观的环境，而是对于那些环境的主观领域或体会。因此，每个人都会参与同样的活动，例如敬拜，但一些人会比其他人更加享受它。或许那在今生较能享受敬拜的人，在来世会获得比其他人更大的满足。一个好的类比就是不同的人从一个音乐会上所获得的不同程度的乐趣。同样的声波落在每个人的耳中，但各人的反应的分布，可以从感到无聊（或者更糟）以至神游其中。天上的喜乐可能也是如此，虽然照理说反应的范围应该会小一点。没有人会晓得欢欣幅度的差距，因此，不致于有失去机会的懊恼而使天堂的完全受影响。

## 二. 恶人的最终状态 P584--593

一如以往，在今天恶人的将来状态激起了不少的争议。对一些人来说，永刑这教义是过时的或次基督教(sub-Christian)的观点。它和天使及污灵，常是基督教教义中首先被解除神话(to be demythologized)的题目。部分的原因，是由于神的爱——神属性中的主要特徵，和他的审判之间的紧张关系。可是，不论我们怎样看永刑这教义，它在圣经被清楚地教导。

圣经采用几个幻象来描写不义者的将来状态。耶稣说，[王又要向那左边的说，你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永刑里去。]（太二五：41）。他也描述他们的状态为[外边的黑暗]（太二二：13）：[惟有本国的子民，竟被赶到外边的黑暗去。在那里必要哀哭切齿了]（太八：12），恶人的最终状态被称作是到永刑里去（太二五：46），受痛苦（启十四：10-11），无底坑（启九：1-2；11）。神的忿怒（罗二：5），第二次的死（启二一：8），永远沉沦和离开主的面（帖后一：9）。

假如地狱有一基本特徵，那么它就是没有神的同在或被逐离他的同在，这恰与天堂相反。它是个极端痛苦的经历，不论在外体上的受苦或思想上的折磨，或是两者皆有。还有其他方面会令失丧者更加痛苦。孤寂感是其中之一，看见了神的荣耀和伟大，并觉悟到他是万有的主，然后思绪又被遮断。这隔绝的永恒性是察觉得到的。同样的，一个人的道德和属灵状态是永恒的。一个人生命结束时的样子将持续到永远。事态会好转的期待是没有根据的，因此，绝望就笼罩着个人。

### A. 将来审判的终结性 P585—587

理解到将来审判的终结性，这很要紧。在最后审判中，当宣判定议后，恶人将被发配到他们

[最终]的状态去。圣经上没有人任何蛛丝马迹告诉我们，在刑罚的初期之后会有相信的机会。

对一些人而言，审判的终结性似乎有违理性，甚至违反圣经。的确，有些经文似乎表示，人人都将得救。例如，保罗写道，[都是照他自己所预定的美意，叫我们知道他旨意的奥秘，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。]（弗一：9-10）。论到将来，他宣告[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，使荣耀归于父神。]（腓二：10-11）。根据这些经文，有人辩称凡在今生拒绝救恩的，会在他们死后和基督再来以后，会因着他们的处理而醒悟过来，而与基督和好。

然而，很遗憾的，不论这观点多么吸引人，它终究无法成立。一来，这些经文所教导的，并不真的是普救主义者所宣称的那样。和好——就是万物都归于一，并不是恢复堕落的人与神的团契，而是藉着一些行动使受造之物恢复和谐，包括使罪臣服于主之下。这不是人接受神，而是神制服他们的反叛。虽然的确万膝都要跪拜，并且万口都要承认基督是主，我们不应把邪恶一方描述为一股热切地投向神的势力，而应说他们是向征服的军队投降。当时的情形是默认失败，而非欣然投效。

尤以进者，圣经从来没有表示会有第二次机会。当然，假若在审判后有相信的机会，就会清楚载明在神的话里。

这些想法之外，经上有明确的陈述表明相反的事实。圣经对于审判时的判决是确定的；比方说，[你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。]（太二五：41）。财主和拉撒路的比喻（路十六：19-31），虽然是有关居间的，而非最终的状态，它却清楚显示他们的状况是有绝对性的。连在不同状态间往来都不可能；[不但这样，并且在你我之间，有深渊限定，以致人要从我这边过到你们那边，是不能的，要从那边过到我们这边，也是不能的。]（26节）。因此，我们的结论就是，復辟主义（restorationism）——就是第二次机会的思想，必须被加以拒绝。

## B. 将来刑罚的永恒性 P587—592

非信徒将来的判决不只是无法改变的，他们的刑罚也是永恒的。我们不仅拒绝万人得救的说法；也否定没有人会永远受刑罚的论点。另一方面，那称为灵魂灭绝说（annihilationism）的学说却主张，虽然并非每个人得救，但将来的存在只有一种。凡得救的将有不止息的生命，凡不得救的却会被消除或灭绝。他们就这样消失了踪影。虽然赞同不是每人都配得救恩，得着永恒的福乐，这立场却主张没有一个配得永刑。

华菲德主张，有三种灵魂灭绝说：纯粹灭亡说（puremortalism），有条件的不朽，和彻底的灵魂灭绝说。纯粹灭亡说主张人的生命与有机体的身体关系是那么密切，以致于当身体死时，人就不存在了。基本上这是个唯物的观点，虽然有时它也以泛神论的形式出现。纯粹灭亡说在基督教圈子不曾盛行过，因为它跟圣经有关人是按神的形像被造的教导相矛盾，它使得人比动物好不了多少。

第二和中的灵魂灭绝说叫有条件的不朽，它主张人天生就是会朽坏的，死就是了结。然而，对信徒而言，神赐下不朽或永远生命，叫他们死而复生。一些有条件的不朽的看法认为，神

干脆就让非信徒不复存在。其他人则称每一个人都会复活，但神后来会干脆让不义者消失掉。对他们而言，这就是永死。他们第二次的死是永永远远的。

第三种灵魂灭绝说最符合这头衔的意思。它视恶人死时的消灭为罪的直接结果。人本质上是不朽的，若不是罪的影响，人必可获得永生。这主义可分成两小类。第一类视灭绝为罪的自然结果。罪具有如此决定性的影响力，以致于人就渐渐死去。因此[罪的工价乃是死]（罗六：23）就真正地发生了。罪就是自我毁灭，在一段时间之后，那未蒙赎的人将会消耗尽净，这时间或许是和他的罪恶成正比。另一类灵魂灭绝说认为神不能，也不会允许罪人得永生。罪必须受刑罚，而刑罚不需要是无穷无尽的。当承受够了惩罚后，神将干脆地毁掉那人。要留意在这两类的彻底灵魂灭绝说里，若不是因着罪，灵魂或自我，本是不朽的。

各种形式的灵魂灭绝说都有同样的问题：它们违反圣经的教导。有好几处的经文言明恶人的刑罚是无穷无尽的。新旧约都讲不到不灭的人。例如，以赛亚书六十六章：24节说：[他们必出去观看那些违背我人的尸首。因为他们的虫是不死的，他们的火是不灭的。凡有血气的，都必憎恶他们。]耶稣使用同样的画面来解释罪人的受刑：[倘若你的一只手叫你跌倒低就把它砍下来。你缺了肢体进入永生，强如有两只手落到地狱，入那不灭的火里去。倘若你一只脚叫你跌倒，就把它砍下来。你瘸腿进入永生，强如有两只脚被丢在地狱里。倘若你一只眼叫你跌倒，就去掉他，你只有一只眼进入神的国，强如有两只眼被丢在地狱里。在那里虫是不死的，火是不灭的。]（可九：43-48）。这些经文显示，那刑罚是无穷的，它并不只是吞灭一受苦刑的人，然后就此结束。

此外，有好几处圣经用[永久]、[永恒]和[永远]这类的词，来修饰那描述恶人的将来状态的名词：火或烧（赛三三：14；耶十七：4；太十八：8；二五：41；犹：7），憎恶（但十二：2），毁灭（帖后一：9）；锁链（犹：6）；受痛苦（启十四：11，二十：10）和刑罚（太二五：46）。的确，在好几处地方，（aionios）这形容词可以指一个时代，就是一段很长的时间，而非永恒。然而一般来说，在文脉中若没有相反表示，那么这字最常见的意义就是这里所看到的。在刚才我们所引用的经文里，其上下文没有任何理由，叫我们把解释为[永恒]以外的意思。马太福音二五：46节里的平行句法尤其值得留意：[这些人要往永刑里去。那些义人要往永生里去。]若那个生命是永恒的，则另一个刑罚也一定是如此。上下文里没有任何暗示，叫我们以不同方式来解释出现两次的。罗宾孙评论说：一个真正的普救主义者不会建立任何教导于以下的事实（它的确是事实），就是新约的永恒(aionios)这个字所指的未必是永久，而是一段不明确的漫长的时光。因为惟有他愿意把这意思赋予马太福音二五：46的[永生]，他才能如此解同一切经文的[永刑]。正如毛里斯(F.D.Maurice)多年前写给霍尔特(F.J.A.Hort)的信说，[我实在不明白，怎么会当 aionios 跟 kolasis 连用时，它是一个意思，而当它跟连用时，又是另一个意思。]（摘自莫瑞(J.O.F.Murray)，《神的良善与严厉》，The Goodness and the Severity of God 195页）。若接受这两个片语不是平行性的，就等于是以不同的严谨性来处理它们。这是一个真普救主义必须拒绝的。

圣经不仅谈到永死（人们或许会解释为恶人必不得复活），也提永久、永刑和永远受苦。这事实引发了一个问题。这究竟是怎样的一样神？他竟无法满足于人受到有限度的刑罚，还要人永远受苦。这似乎超过了公义的要求；它似乎涉及了神极其猛烈的复仇心态。这刑罚彷彿和所犯的罪不成比例，因为它预设说，一切的罪都是有限的敌对神的行为。我们如何能硬生地相信一位良善，公义和慈爱的神，却要施行永刑？这个问题不能被一笔带过，因它关系到神属性的最根本的部分。事实上，一般所认为，地狱似乎是与神的爱水火不容，这种理解正



如圣经所启示的，显示初我们误解了地狱。

首先，我们当注意，当我们犯罪时，就关联到了一个无限的因素。一切的罪都是冒犯了神，是立起一个有限的意志，来对抗一个无限存在者的意志。它是未能向那位万物之源头履行应尽义务。因而，人不能把罪仅仅当作是有限的行动，受有期徒刑就够了。

再者，若神要在世上达成他的目标，他可能无法随心所欲地使人豁免于永刑。神的全能不是说他能做一切想像得到的事。比方说，他是不能做在逻辑上互相矛盾或荒谬的事。他不能造一个四个角的三角形。很可能，神原本要与之永远团契的人，如果他们选择离开造他们的主，就会经历永远的痛楚。神的设计是要使人永远同他活着；若人乖离他本来的命运，他将会永远地经历这行为的后果。

我们也当注意，神并不把任何人送进地狱。他不愿一人沉沦（彼后三：9）。神造人是要人与他团契，而他也提供了获得这团契的管道。尝到地狱痛苦是人的选择，他的罪把他送到那里去，而他拒绝基督代死的效益，令他无法脱罪。正如鲁益师所言，罪是人一生向神说，[离开我，别管我]。地狱是神最终向人说，[你可以遂你所愿]。神照着人所选择的来待他。

### C. 刑罚的程度 P592-593

最后，我们应注意到，耶稣的教导暗示，地狱的刑罚有不同的程度。耶稣谴责那些看见他的神迹却不悔改的城市：[哥拉汛啊，你有祸了，伯赛大啊，你有祸了……因为在你们那里所行的异能，若行在所多玛，他还可存到今日。但我告诉你们，在审判的日子，所多玛所受的，比你更容易受呢？]（太十一：21-24）。在忠心与不忠心的管家比喻中，也有同样的暗示：[仆人知道主人的意思，却不预备，又不顺从他的意思行，那仆必多受责打。惟有那不知道的，作了当受责打的事，必少受责打因为多给谁，就向谁多取。多托谁，就向谁多要。]（路十二：47-48）。

这里的原则似乎是，我们知识越多，责任就越大，如果我们在责任上失败的话，我们的刑罚也越重。在地狱里，不同程度的苦刑很可能不在于客观的环境，而比较是主观觉悟到离开神的痛苦。这符合我们在天上奖赏程度有所不同的观念（参见本书：583-85页）。在某个范围内，不同程度的刑罚反映出一个事实，地狱，是神按一个人在今世所塑造的特别个性归依他。一个人要永远地与恶我同住的痛苦经历，将是与他行恶时知其所为的程度成正比的。

### 三. 最终状态教义的含意 P593

1. 我们在今生所作的决定，将主宰了我们将来的状态，不仅是延续一段时间，而是直到永恒。故我们做决定时，要格外地慎重和殷勤。
2. 像保罗所说的，今世的状态是过渡性的。当它和将来的永恒相比时，就显得微不足道了。
3. 将来状态性质的强烈，是远超我们今世所知的任何事物。用来描绘它们的意像，实在无法完全传达出我们将来遭逢的。比方说，天堂的喜乐远远超越我们在地上所经历的。
4. 天堂的福份不应被视作是今世欢愉的增添。天堂的主要特质是信徒与主同在。
5. 地狱不仅是肉体受刑之处，它更是恐怖的孤寂，是全然而彻底的与神的隔绝所产生的。
6. 地狱，最主要的，不应被当作是一位复仇的神向不信者所施的刑罚，而是有罪的生命的当然结局，那些拒绝基督的人选择了这种生命。
7. 虽然每一个人最终会分送到天堂或地狱，却是有不同程度的奖赏和刑罚。



讨论问题：

1. 什么是最后的审判？它对基督教神学又为什么很重要？
2. [天堂]一词在圣经中是如何使用的？为什么有这么多不同的用法？
3. 在基督教神学里，为什么相信和了解[地狱]的含意是这么的重要？
4. 圣经中提到恶人在刑罚中会遭遇什么？
5. 你个人对最终状态的观点如何影响你的神学？

末了的话：

经过冗长地讨论过各种理念之后，我们已经进到了尾声，我们不仅探讨了许多题目，也对于为不同论题提出各样的观点。把我们这样的研究心血放进某个适当的情境中，以此作为我们系统神学研究的结束，这或许颇为恰当。观点是否真的那么重要？对一些人而言，一种对立即经验的关切，或者马上派上用场的渴望，似乎会掩蔽神学上的思考，结果是，像本书的这类著作，其价值就受到了质疑。当然，我们大可假设已读到这里的读者，不会这样去估算观点的价值。可是，很快的浏览了一下观念所扮演的角色应该是相当合宜的。

在相当的程度上，我们的世界之所以如此，是因为有某些被思索、评估和证实的观念。在一百年前，长途的立即画面传送的观念还是不可思议的，现在却已经梦幻成真，而社会和文化的特性也因此改观。种族平等的观念，以及他们对正义的要求，已经大大地影响了二十世纪后半的局势。马克思借自黑格尔的辩证法，经修正后，变成了他自己的辩证唯物论的架构，当他最初提出的时候，对许多人而言，这似乎还很抽象，并且毫不相干。然而，它不止大大地影响了全球无数人们的理解，甚至是他们的经验。谁又能够预料到达尔文的怪异的物种起源思想对世界造成的影响？希特勒所谓的超级种族和雅利安民族的优越性，竟然导致约六百万的犹太人丧命。

比上述观念的冲击更意义重大的，是那些形成基督教核心的观念。神以人形进入世界；被钉死；又从死里复活的观念，对许多人而言，是不可思议的。然而，若不是有数以百万计的人相信且传扬它的话，这世界将会变成一个很不一样的地方。有多少的医院，多少的高等学府的成立，是因为一股无形的驱策力，这力量出自某些人，他们相信有位神道成了肉身，基督教对第一世纪的世界，以及其后的历史发展的冲出，跟一种革命性的观念有关，它展现出耶稣基督的身份，以及生命的意义。

在我们的时代，正确的信仰是如此重要的课题。我们可以发现各种形式的宗教观点。而我们也面对着无数的基督徒生活方式的观念；这些都是以不同的教义观点为根源。我们对基本观念的了解，比方说，恩典和行为的关系，对我们的基督徒行径和态度有着极深的影响。因此，正确的信仰是必须的。

可是，即使我们信仰纯正而无误，这还是不够的。历为光是有正确的信仰和神学上的操练，在主眼中看来，是没有价值的。试想像一下，有一群的神学生和神学家在审判之日来到主的台前，套用马太福音七章：22节，恳求说：[我们不奉你的名读《基督教神学》吗？我们不是奉你的名诠释基本教义吗？]主会如此回答：[我从来不认识你们，你们这作恶的人，离开我去吧！]。教义是很重要，但其重要性是基于它对我们与主的关系的贡献，否则，就算是最精致的神学，最精彩的雄辩，都不过是[鸣的锣，响的钹一样。]我们这里所强调的就是，我们的信仰（我们正式的神学，以客观的圣经教导为依归）必须是实践出来（这其实就是我们的非正式神学）。若我们要使自己的言行和信仰一致，我们就必须有思想和反省这些信仰。保罗说到：[你们要心意更新而变化]（罗十二：2），也许他其中部分的意思就是如此。

有些危险会伴随着神学研读而来，有一些这神学的弊病，是钻研神学研究的人会沾染到且可能容易犯上的。提立科在其著作《神学第一步》中已生动地描述其中好几项。而其中最常见

的，也是最危险的一个，是骄傲的罪。当我们已在神学上进深时，会有这个危险，就是把知识当是德行的徽章，是使我们高人一等的玩意。我们或许会使用这些知识，特别是卖弄学来的术语，来吓唬其他知道得少的人。我们可能会利用过人的巧智来牟利，进而变成有知识的恶棍。我们对神学的知识或许会使我掉入一种神学的诈术中，以这种行径来为某个理论诡辩而攻诘别的理论，成为整个人生的目标所在。但这却是把那最应该被视为真处理的事，变成一种儿戏了。

有鉴于此，我们当记住耶稣的话，我们要变成小孩子；神已将他的真理向聪明通达人隐藏起来，又向婴孩显明出来（太十一：25）。我们不应当低估那些没有受过正规神学训练的人的神学洞察力和敏锐性。这就是提立科所指的[神的儿女的属灵本能]。许多的平信徒，虽然不熟悉正式的神学，却在基督徒生活上有丰富的经验，使他们有远胜过许多专业神学家的睿见。当耶稣说要差遣圣灵来，而他要引导信徒进入真理时（约十六：13），他并没有把此应许局限于神学生身上。

可是，我们不能从上面最后一点归纳出神学不是理性上的操练。它是需要人严密而合逻辑地思考。要建立一套系统神学，我们必须合乎系统地来思考。那就是说，我们不能以随意的方式来进行。虽然每逢有洞见时，我们都会加以引用，但我们必须以前后一致的方式来思考。我们不会让一些基于互相矛盾之预设的观点，共处于同一个系统里。当然，有一些奥秘是我们无法完全了解的。但是，神学家是不会向暗昧不明低头的，会竭力探测它们。

除了逻辑和理智的特质外，神学也有其审美的特质。当我们得窥神真理的全貌，或许就能掌握到他的美的特性。教义的雄辩浩瀚和交互辉映，实在是美不胜收，神学的有机性，以及它对整个现实和人性的平衡描述，将使人对于对称、全面和一致的形式之美的欣赏能力，得以满足。

可是，神学不仅是要学习，明白和欣赏。也须要留意信息的传达。我们在本书中所赋予的，是基督徒世界观和人生观的基本内容，因此，是关乎万民的信息，它呼唤所有人都来接受。可是，这内容要不断地加以表达。走在教义的永恒本质及其当代的特殊表达形式之间的钢索上，当我们必须作个取舍时，我们应向着前者前进。我们也需要重新来阐明教义，使它们能得到更多民众的接受。为何有此需要呢？部分原因是由于本书原著者是一个受过教育的中产阶级美国白人。虽然他曾经牧养过黑人，西班牙裔和低收入阶层，而这个著作的基本取向，是以那些现就读于美国福音派神学院的学生。要使这些神学内容让第三世界读者派得上用场，则同志仍须努力。这神学也需要垂直性的调整。虽然它主要是写给神学生，但看见平信徒也读起这本书，实在叫人欣慰。真正的神学是能够叫童叟皆解。

神学并不总是要以反复论证或说教的方式来表达，有这样的了解会对神学的传播大有助益。有时候一则故事会把神学表达得更好。耶稣透过使用比喻，反复地证明了这一点。在二十世纪，鲁益斯已展现了神学可以被摆进扣人心弦的故事，甚至童话故事的形式里。叙事性神学在传扬深奥的真理上，果效显著。可是我们当留意，神学的反省和地方特色内容的传达之间有所不同。那些反省性、辩证性的思想，仍是实际的神学建构的精华所在。

作者深信，真的神学和好的神学会促使读者感情到神的伟大和威严。当摩西在燃烧的荆棘中遇见神时（出埃及记三章），他深刻感受到自己的不配，和自己的罪恶。当彼得察觉他是在一位完全和大能的神面前时，他充满了惧怕（路五：8）。若我们真正掌握了所研讨的真理，

我们也会如此。这本书里包含了某些题目，更直接而有效地向我们指出神自己和神的作为是什么，但所有的内容或多或少都带来这个果效。只要读者爱主日深，并且更能把这爱传扬，则作者的写作目的就算圆满达成了。