

# 基督教神学（卷二）

## 目 录

### 第五部 人性

22、人性教义绪论·····	2
23、人的起源·····	17
24、人性中的神的形象·····	38
25、人类构造的本质·····	
26、人性的普世性·····	

### 第六部 罪

27、罪的特性·····	
28、罪的来源·····	
29、罪的后果·····	
30、罪的福度·····	
31、罪的社会层面·····	

### 第七部 基督的位格

32、当今基督论研论法的问题·····	
33、基督的神性·····	
34、基督的人性·····	
35、基督位格的联合·····	
36、童女生子·····	
37、基督的工作——导论·····	
38、赎罪的理论·····	
39、赎罪的中心主题·····	
40、赎罪的范围·····	

### 附录

- 1、经文索引
- 2、主题和人名索引

# 第五部 人性

## 第 22 章 人性教义情绪

### 本章目录

阅读本章之后，您应当能够：

- √用五个理由说明为何人性教义对基督教其它教义而言是重要的。
- √区别并了解当代七种人的形象。
- √比较并对比上述七种人的形象与基督教人性教义。

### 本章摘要

有五种理由支持基督教人观的重要性。基督徒主张人类由神所造，是按着神的形象造的。这与当代其它七种人观不同。在众多可能观点中，圣经对人的意义的回答是最令人满意的。

### 本章大纲

人性教义的重要性

七种不同人的形像

人是机器

人是动物

人是性的存有

人是经济性存有

人是宇宙的奴仆

人是自由的存有

人是社会性存有

基督教的人观

## 人性教义的重要性

在神学院的讲道学课堂里，讲师正解说着一份讲章的不同部分。说到引言时，他强调：“引言是讲章最重要的部分。”当他讨论到讲章的主体时，他说：“讲章的主题是最重要的部分。”在介绍结论时，他严肃而且高声说道：“结论是讲章最重要的部分。”终于，一名疑惑的学生问说：“三者怎能同是最重要的？”教授耐心地解释，不管你处理讲间的那一部分，在你处理的当下，那部分就是最重要的。

基督教神学的各教义之间也有类似的关系。某方面来说，讨论进行中的教义都是最重要的；不仅如此，每个教义本身都是最重要的（或至少有好几个教义是如此）。就知识论的目的而言，圣经的教义是最重要的，因为，若非神向我们启示自己，并且将这启示保全于圣经中，我们就无法了解自己的需要与解决方法。按存有论的观点来说，神的教义是最重要的，因为神是终极的实体，是万有的根源和支柱。对我们的救赎而言，基督论是最重要的，因为若没有基督的道成肉身、生平、死亡和复活，救恩就没有什么。从存在的角度而言，救赎的教义是最重要的，因它与我们的生命和存有的实际改变息息相关。从关系的角度而言，教会论是最重要的，因它论到基督教团体中的信徒。而从历史的角度而言，末世论是最重要的，因它告诉我们永恒的命运。

然而，人的教义尤其重要，有以下几个理由：

（1）人的教义和其它主要的基督教教义相互关联，因此显得十分重要。人是至高的受造物，因此研究人使我们明白神的工作，而且认识神。若我们从受造物可以认识创造者，那么，从认识人得以认识神，胜过从任何其它受造认识神。因为经上说，人是神按着神的形像和仪式造的（创一 26—27）。因此，神的性情应该可以从对人的研究中找到线索。

既然圣经教导，三位一体的第二位取了人性，那么，对人性教义的研究便能启发我们对基督位格的认识。换句话说，若要认识基督的性情，我们必须认识人的性情。然而，我们必须清楚地辨别本质

的人 essential humanity（即从神手中受造而成的人）和存有上的或可被经验的人 existential or empirical humanity（即现今能见的真实存在的人）。在此，神学的方法是双向的，研究耶稣的人性也会使我们更认识人类存在意义。

再者，虽然这些教义与人性教义关联不深，人性教义在许多方面仍是研究其它的教义之入门。若神没有造人，那么我们就不能假设有道成肉身和赎罪，也没有重生和称义，也不会有教会。

这就是说，我们必须极度谨慎而且正确地陈述人性教义。我们对人性教义的理解会影响我们为他人作些什么、如何做，以及人的终极命运等观念。因此，我们在此所作的努力则有相当的价值，因为上述议题是如此明显，可公开和有意义地讨论。其它教义的研究则不然，我们很难辨识以及彻底地处理这些议题。所以，对人性教义所做的额外努力会特别显出它的价值。

人性教义有不寻常的地位。举例来说，神学生也研究的对象：研究神学的人或攻读神学的人本身也是人。神学家自己成为研究的对象：不是以神学神的身分，而是以人的身分。这使得人性教义与其它教义有别，例如神论和基督论（虽然救恩的教义不在此例，因它关系到人的救恩）。我们的人性教义会左右我们如何认识自己，而最终决定我们如何建立神学，或甚至决定神学的内涵，决定在什么程度上，神学是被认为是人的活动。

（2）人性教义是圣经的启示和人类关怀的汇合点。在此，神学是研究一个人们所公认存在的对象。现代西方人或许不能确定有神，也不能确知是否真有拿撒勒人耶稣这个人，甚至不能确定他所行的神迹是否真发生过。但他们并不怀疑自我的真实性，因为他们每天活着，这是一个存在性事实，除非他们受到东方思想模式的影响，否则这可能是他们唯一肯定的事实。

这就是说，“人”这个主题是我们对话的起点。如果有人一开始与未信者讨论就以圣经言论和神论做话题，听者可能在尚未理解之前就已经丧失注意力。今天很多人根据经验来决定他们的信仰，怀疑任何超越感官经验的主张。再者，现代人的思想往往倾向人本主

义，使人和人的标准成为价值和关注的最高对象。这往往以反权威主义表现出来，也就是他们否定一个有权命令人做事的神，或反对一本有权定立信仰和行为准则的圣经。现代人所关怀的是自己：自己将遭遇何事、将往何处去。他或许不会绞尽脑汁要认识人性，而是宁愿消极地按照时一般见解去接受自己的价值；但是他却有兴趣关怀本身的福利和今生的地位。因此，讨论不会仅仅停留在人这个主题上，人只是一个适切的讨论出发点。

这就是我们应用田立克的关联法最好的机会。田氏的回应或护教的神学，是一种处境分析，即环绕文化而建立有关生命和现实的整套解释，主要透过文化中的艺术、哲学、政治和科技来表达。他的分析告诉我们社会上常见的问题。因此，在神学讲说信息之前，田氏的系统会先问对听众最重要的事是什么。然后从神学权威释放信息，但同时让处境来规限其形式。这信息是人们问题的答案，而非外来而强加于人的东西。

因为每一种文化的人不但关心自己，同时也关心大我、小我的问题和需要，其中大部分言论和问题都是关乎人的。所以，人是一个与非信徒谈论的话题。但讨论并不就此结束，因为非信徒对自我认识所产生的问题会导至一个非常不同的答案。譬如说，某些问题会导致人神关系的解释，那就牵涉到神是谁和神像什么的讨论。因此，虽然讨论至终可能离题什么，其出发点总不离人的兴趣所在。

这意味着我们讲道时最好用人类共通的经验作起点。特别是，可将引言集中在听众最关注的事物上。如果讲道先用五分钟的时间解说第一世纪腓立比城的文化背景，或是解释出埃及记的大祭司胸牌的重要意义商业，这样所有的听众可能很快就失去注意力。相反的，如果讲道首先提及一些人们有兴趣的处境，进而说明所选经文如何应用于处境，这样或许仍有机会挽留听众的收听兴趣。我们也许以为上述只是广播和电视讲员的难处，但出乎所料地，很多周日早上坐在讲员跟前的会众，不管闭着眼或是睁着眼，他也会掩起耳朵、魂游象外。在现代世俗人的思想中，人的教义有可能找到立足点，因至少它从一般人的思想之主题开始。

(3)人的教义在当代特别重要,因为不同学科都对人备加注意。专以人的性情和行为作基本研究对象的学科越来越多。在大学里,赞研待开发行为科学的部门相继成立。新的跨学科的研究正在兴起。连从前专注经济和组织的商业学校都发现人往往是最重要的因素。医学院也发觉医生不是医治病微、疾病或身体,而是人,因此,他们必须注意医生与患者的个人关系。当然,传统的行为科学,如心理学、社会学、人类学和政治学更是继续研究这受造的人类。

对人的问题还有更重要的研究兴趣,尤其是对年轻人而言,伦理问题支配着他们的讨论。不论他们的基本问题为何:五十年代的种族关系、六十年代的越轨、七十年代的环境保护、八十年代的核子武器竞赛,人们都表示热烈的关注。人们不断地问:我们该作什么?什么是对的?但得到的答复经常是教条式的。其实这些问题应该可以引导至一位超越的神,而这个神就是道德规范的基础。在此我们要注意:政治的辩论往往很激烈,却是处理一些属于伦理的问题。物质的富足是否比良好的教育更重要?经济的稳定是否比选择的自由更宝贵?这些问题实在会引人发问:人性是什么?人哪方面是善的?

上述的要点(即人性可以成为与非基督徒讨论的一块非常有效的跳板)主要论及个人对自己的关注,接着我们要集中在社会集体的自我关注上,这是更需要智慧的。因为有关人性学科增加,基督教神学其实正处于优势,可以与其它学术观点以及方法讨论。如果我们与某人作高度个人性的讨论,在学术对话中,从神学立场而来的一个完整而正确的人性论是最重要的。此外,也要熟悉神学以外的不同人观,我们必须知道其它学科如何理解人性,以及这些观点与神学观点的异同何在。

(4)因着现代人自我认识的危机,人性教义是重要的。“人是什么”不但是一个有趣的问题,而且,因为近年发生的许多事件及其发展都让人怀疑这问题的各种答案,因此也众说纷纭,莫衷一是。其中之一就是年轻人自我认识的危机。身分的追寻是成长过程的一部分,人开始脱离父母的观念和价值而自定人生观、价值观和目标。

这些常常是成长所必经的。但是，近年来这个发展有更大的意义：一方面，很多父母没有真正灌输子女价值观，或是肯定自己所未能在生活上实践出来的价值观。许多传统的价值根源：如教会、大学、国家，一概都成为可怀疑的。毁灭的恐惧笼罩着许多年轻人的未来，有如核子的力量散布漫延至更多国家。我是谁？生命是什么？世界将往何处？这些问题显示很多年轻人、甚至包括年长者的危机。

第二个引起自我认识危机的因素是历史根源的失落。在许多情况下，历史成为丧失知识的领域，被认为是不实际的和不相关的。因着这样的忽视，人们，甚至整个国家都不再探讨有关自己是谁这个问题。传统被弃置一旁，被视为陈旧的、沉闷的和令人窒息的。然而，正是传统才能充分回答我们是谁这个问题。许多人寻找家庭根源时就发现他们的自我，然而，根本的问题是：人类的起源在那里？而这是历史性的、本质性的问题。基督教回答了这个问题，给予我们身分的真正意义：我们是神所造，是按着神的形像和样式被造且与神合一的。全人类的起源和存在是依赖神的旨意和工作，神因爱而创造我们。

导致自我认识危机的最后发展和民族创伤的发生有关。我们有时甚至会问自己：我们的国家、或我们的世界在做什么？自从六十年代以来，一连串的政治谋杀、恐怖主义、战争和核子大屠杀等等，叫人不禁怀疑我们将往何处？全人类都疯了吗？人内在的矛盾很深：一方面，人可以有难以置信之成就，包括太空的探索、传播学上的跃进、资讯整合和医学发明进步。但是，人从使能控制自然的物质世界，却似乎无法控制自己。道德中立的科技被使用于邪恶的用途；犯罪率增加，如阶级和种族的歧视纷争一样。如果人一方面几乎像神，可远征星际，而另一方面却似魔鬼，比动物凶残，那么人的自我认识诚然产生危机，这迫使人作彻底的研究和细心反省。

(5) 人的教义也影响我们的事奉。我们如何认识人和人的命运将会影响我们如何对待他人和为人的服务。如果我们看人基本是动物性的人，那么我们最重要的考虑，或可说是唯一的考虑就是人动物性的慰藉。满足人类特性所需要最有效的满足方法将是我们的主

要关注。

如果我们认为人是理性的，那么我们的工作便是针对他们的思考力。我们会细心地预备讨论和注释，使行动和思想通得过理性。我们基本的前提是：要使被辅助者获得想做的事的方法，藉此鼓励他们认同这是最佳遵从之途。如果我们看人基本上是情感的生物，那么我们会以情感的考虑去辅助他们。如果我们看人基本上是性为中心的，那么确保他们有满足的性生活适应力，超过我们对他们的任何服事。就意图达到的目的和途径而言，我们对人的认知对于我们在人当中的工作甚为重要。

## **人的形像**

上述的解说应能让我们信服：在我们与非基督教世界对话时，对人的教义的研究和应用是恰当的。这是一个现代文化不断向基督教信息所提供的答案提出问题的领域。但是，我们若要辩明这个问题，则必须更近一步实验时下的人观。正因为有许多不同的学科都在研究人性，人的形像便显得众说纷坛。在建立神学观念时，先认识这些流行观念对我们是有帮助的。

## **人是机器**

一个流行的人观是根据人的能力而定。譬如说，雇主的兴趣在于人的意志力和精力、技能或才干。按此，雇主每天租用雇员若干小时（虽然有些雇主以为他们拥有雇员而几乎控制他们生活的每个层面）。人被当作机器的证据在机械人取代工人时更为明显。机械人既然更加准确和前后一致，其工作表现往往更好。再者，机器人较不需要注意力，不要求加薪，也不会因病而误时。

接受上述人观者首要的关注就是满足人（机器）的需要，使人能更有效率地工作。关心工人的健康，不是因为关心他个人的苦恼，而是因为疾病会失去工作效率。如果工作由机械人去做或者透过更先进的科技效率会更高，那么，雇主会毫不考虑地运用这些方法，因为其基本的目的和关怀是工作。再者，工人所得的是完成这工作



所需的最低薪资。

人因其工作能力而被评价的观点也逐渐渗入教会。教会聘牧时会选择那些能有效且实际地完成特殊职业者；教会可能会特别选择那些能有效且实际地完成特殊圣业者；教会可能会特别重视徵召那些能承担教会工作的会员；潜在的归信者或者被看为捐献单元，可以在财物上支持教会。有一牧师说，拜访会众中的老人和行动不便者是不值得的，因为这些人没有能支持教会的工作。人是机器的观念都在这些例子中出现，也就是说，人的价值在乎他能作什么；教会很少为这些人设想能为他们作什么。

依此想法，人基本是被当作物或工具，是达到目的的手段，而非目的本身。在他们有用时，他们是有价值的。他们可以像棋子般被搬弄，有如一些大公司移动行政人员一般。必要时操练他们，好叫他们能达成预期的功用。

## 人是动物

另一观点基本上以人动物王国的一员，源出较高等形态。人经过与其它一切动物相同的过程而成为人，也有着与它们类似的结局。人与其它动物并没有质的分别，只有程度上的分别。换句话说，人有一个与其它生物不同，但不必然比其它的受造物高超的生理结构，有一个较大的头盖、一个受过更高训练的刺激与反应机制。

在行为心理学上，上述的人观或许是发展最完备的。在此，人的行为动机构基本都是生物性驱使。对人的主认识不是透过自我反省，而是透过动物性的试验而得。

人的行为也受到类似在动物身上的试验之影响。正如柏夫罗夫（Pavlov）的理论：狗听到铃声时学会流唾液，人亦可被以一些特定的方式制约而发出反应。正面的强化（嘉奖）和一般比较不愿意用的负面强化（刑罚）就是控制和训练的手法。

佛洛伊德主张性是人性的关键。从上流文雅阶层不会公开，甚至也不会私下谈论有关性的话题这个现象，佛洛伊德发展出一磁人格理论。他认为人格的模式是由三部分组成的：（一）本我，基本上

是属非道德部分，指驱力和欲望的沸腾大锅；（二）从本我衍生的自我，是人格有意义的组合、是人更公开的部分。在此，本我的需要会稍经修饰地寻求满足；（三）超我，是驱力和情感的训导者或控制者，是父母对孩童的行为的抑制或规则（至少是指标）的内化。主要的驱力或能力的来源是性冲动，它是基本的性需求，寻求任何形式的满足。基本上，所有人类行为其它不同行为或指向其它目标，但却仍是人类活动的主要决定因素。

根据佛洛伊德的观点，严重不适应来自对性冲动的处理。正因本我要旧力得到完全而无约束的满足，然而这将使社会无法存在，社会遂限制这种挣扎及其伴随而来的侵略性；这些限制的结果使人产生挫折感。当人的性发展在早期被抑制时，严重的不适应也会发生。佛洛伊德的理论均建基于一观念：人的一切行为来自性的动机和冲动。

尽管佛洛伊德的理论法并未赢得广泛认可，但其基本假设倒是普遍地被接受了。《花花公子》杂志的哲学便假定人基本是性的存有，而性是人最重要的经验。今日不少广告似乎也服膺这种思想，他们相信若没有性的渲染，没有东西会有销路。这种对性的偏见，主张人是性的存有，基本上是大众普遍接纳的。

人们批评基督教伦理法典（尤其是福音派的基督教）对“性”的评击。传动彻尔（Joseph Fletcher）便是其中之一。然而，基督教伦理学的评击是否过度？或者基督教只是针对现今社会对性的过分强调而提出合理回应？鲁益师说我们今日社会大部分的活动都是建构在过度的性充斥之上，他说：

你可以用脱衣舞表演去吸引观众——就是观看女子在台上脱衣。假如现今你到了一个国家，你走到舞台上，手里拿着一个盖着的碟子，然后慢慢地掀起头巾，让观众在未熄灯以前看到碟子上的一块羊排或腌网，这样做你就可以赢取满堂观众。你是否觉得那些人的食欲出了毛病？而且，其它国家的人是否觉得我国的性泛滥情形也同样怪异呢？

## 人是经济性存有

另一观点主张经济的力量影响和驱动人的行为。就某种意义上而言，这观点是人基本是动物王国之一员的延伸，集中注意在生命的物质层次和需要。足够的食物、衣物和居住环境是人类最重要的需求。当人的经济力量可充分供应自己和家人的需求时，他是满足的，或说已经达到其人生目的。

这种意义形态最完整和一贯的发展当然是共产主义，或者更正确地说，是辩证唯物论。这种意义形态视经济力量为态度的历史，经过各种渐进的阶段而完成。首先是奴役主义：在这阶段，社会的统治者拥有一切财富，人也是他的财产。接着是封建主义，此阶段的模式是贵族——农奴的关系，然后是资本主义：这个阶段的统治阶级拥有生产的资源，他们雇用他人为他们工作。在开放的资本主义中，农场和工厂仍有私人物主，而政府限制物主的权益，使劳工易于达成协议。最后，历史必会达到一个生产途径不再需要私人物主的时期，亦即：生产途径都属于国家，阶级与阶级的贫富悬殊消失。这辩证的最后阶段将实现共产主义的格言——“各人按着自己的能力和需要”。物质和经济的力量将驱动历史到达终极的目标。

如果辩证唯物论是这哲学最完全的陈述，它却不是唯一的。一般来说，大部分美国政治家的哲学似乎都认为人基本是被经济力量所驱动的。假设他们的立场反映投票，那么，这是多数选区真正关切的问题。这些经济力量影响很大，例如人口的趋势。试举一例：气候不是基本的或直接影响大部分人选择居住区的因素，决定性因素是资源，即工作机会。

## 人是宇宙的奴仆

存在主义者和社会许多人士普遍接纳一个观念，就是人受到控制命运之宇宙力量的操纵，但这力量却没有真正的关怀人类。这力量被视为盲目的，或是机缘巧合的力量。有时它是个人性的，但纵使如此，人却不能控制或影响它，例如政治的超级权势即是如此。

上述基本是悲观的观点：人被世界压挤，这世界若不是与人敌对的，就是不顾人的福祉和需求的。结果导致一种无助的、无用的感觉。罗素辩称这是一种“不服输的失望”。

人是各种因素的产物，不能预见他们将实现的目的；其起源、生长、希望和惧怕、爱和信仰都只是原子之间偶然排列的结果。没有火花、没有英雄主义、没有强烈的思想和感觉能保存个人的生命以胜过死亡；历代所有的劳力、所有的爱、所有的默示、所有如正午般灿烂的天赋，都预定在太阳系巨大的毁灭时消失。而人类所有丰功伟业都将无可避免地埋葬在一个毁灭的宇宙废墟中——这一切，虽然不可完全确定，但却相当确定的是：没有哲学足以抗衡。惟独站立在这些真理中、惟独在不降服于失望的坚固基础下，人才能安全地建筑灵魂的居所……。人的生命短暂而无能，那缓缓接近、确定发生的恶运无情幽暗地降临在他和他女族身上。对善与恶视若无睹，置毁坏于不顾，全能主宰残酷地呈现身手；因为人今天因受咒诅失去至爱，明天他将越过黑暗之门，唯有珍惜，然而打击来到之前，高尚的思想使短暂的日子显得尊贵；……骄傲地向那仅容忍他的知识和咒诅的无比力量挑战，因为在某个时刻，他独力坚持一张疲惫却不屈服的地图，那是一个以自己理想所形构却不顾无意识权势之侵略的世界。

在存在主义者当中，沙特的几本着作发展了他有关“荒谬”与“失望”的主题。其一是“墙”的故事：描述一个革命党员被捕的故事。故事中，他若不揭露领袖格拉斯的藏身处就会被处死，虽然他知道格拉斯藏在地牢，但却决定不揭露秘密。当他等候死亡时，他反省生命、女友和价值，结论是他不在乎自己的生死。最后，他开玩笑地告诉士兵格拉斯藏在坟场。士兵赶忙去搜捕格拉斯。当他们回来时，这位英雄获得释放，因为他并不知道，格拉斯已经离开藏身的地牢逃往坟场，因而被捕。这个英雄的生命——不被爱惜的生命——因着命运荒谬地扭转而得保全。

卡缪在重写薛西弗斯这个典型的神话时，也把握这个普遍概念。薛西弗斯死后去到阴间，却被遣返人世。当他要回到阴间时，他不肯回去，因他太恋慕今生的享受。他遭惩罚而被遣返，被迫将一块大石头推到山顶。但是，当他把大石推到山顶时，大石却滚回山脚。他蹒跚地走回山脚，再把石头推到山顶，却见那大石又滚落山脚。他被判要无止境地重复这个过程；他一切的努力都不会有永恒的结果。不论是沉思死亡的可怕、未来行星的自然毁灭、核子的毁灭或政治和经济的权势争斗，所有相信人基本上是任由宇宙操纵的奴仆者，都受制于相同的无助和认命的感觉。

### **人是自由的存有**

这种观点强调人的自由和选择能力，主张人的意志是人格的本质。这种观点往往出现于保守的政治观和社会观。在此，从受压抑中摆脱的自由是最重要的课题，因这自由使人活出应有的性情。政府的任务只是确保人有一个实践自由的稳定环境，而且，要采取不干涉的途径。应该避免严格的规定，而供应人的所有需要却不容有失败的可能之干涉主义，也要避免。容许有失败的自由，比不切实际、缺乏选择权而能满足需求的安全感好。

根据这观点，人的基本需求就是能够帮助他作明智抉择的信息。按照行为的三个必要条件——知道应该做什么、愿意做应做的事和能作愿意去作的事，其中，第一个条件是唯—真正的症结所在。因为，一旦人有了足够的信息，能作明智的抉择（这当然也牵涉个人的目标和能力），那么就没有内在和外在（假定政府确保一个适当的环境）的因素可阻止他去实践自己的选择。

这观点不但坚持人有选择的能力，而且他必须这样做。若要作完全的人，我们必须接受自我决定的责任；所有否认一己责任的尝试都是不正当的。一个普遍的借口是遗传的因素：我不能控制我的行为，那是我的基因导致，是我从父亲遗传得来的！另一个借口是心理的状态：那是我的教养。我不能改变我的习惯情况！或是社会状态：我长大的过程，从没有这机会，我没有接受教育的机会。所有这些

借口都是存在主义者称为不确实的存在，指人不愿接受自己的责任。如此不运用一己自由的人乃否认人性情的基本范畴，因此也否认人性。同样地，任何夺取他人自由选择的努力都是错误的，不论是透过奴役制度、极权政府、过分管制的民主国家或是操纵的社交作风。威廉翰雷(William Ernest Henley)的诗 *Invictus* 强有力地表达，人本质上是自由活物的哲学：

离开遮盖我的夜，从地极到地极幽暗如阴间，我感谢任何神明，为我不能征服的灵魂……不论门有多窄，书卷充满多少刑罚，我是命运的主人；我是灵魂的导航。

## **人是社会性存有**

最后一个观点主张人基本上是社会成员之一。在团体中以及团员之间的互动是真正区别人之所以为人的因素。一个不与其它社会性存有互动的人不是完整的人。有人解释人除非在社交团体中实际作用，否则他就不是真正的人，就没有实现他存有的目的。

这种看法经常包含着人其实没有特定本性，人是一组关系。言下之意是：人的本质不是指物体或具有特定含义的性情，而是指一个人与他人的关系及其相连的架构。透过关系的培养建立，人成为完整的人。教会透过供应、鼓励积极与建设性的社交关系，帮助人实现天命。

## **基督教的人观**

根据上文我们看到不同的有关人性本质的观念。其中没有一个观念可以使人满意地根据它来生活。某些观念，像主张人是动物的观点，充其量只是抽象理论，但是，连生物学家亦不会认为初生儿只是另一个哺乳动物。其它观点之所以不被接受是因为即使他们从人的基本需要(例如：经济的或性的需要)来解释，人仍然有空虚感和不足感。其它观点，如人是机器，其实剥夺个人的特性因此带来挫折感；我们只有在放弃个人经验时才能接纳这些观点。相反地，基督教的人观却是一个与我们所有的经验兼容观点。

基督教的人观是本书第五部分的主题，其意是说人是神的造物、是按着神的形像被造的：首先，人不是起源于一个随机的演化过程，而是根源于神有意识和有目的之行动。人的存在理由，在于至高者的旨意。

第二，神的形像内存于人，没有了它，人就不是人。这观念的解释将在第廿三章说明。然而，在此我要说的是：虽然人与其它造物之分别甚多，但惟独人能 与神保持有意识的个人关系，惟独人能回应神。人可以认识神或创造者对他的期望；人可以爱、崇拜及服从他的创造者。在这些回应中，人是最完全地实现创造者的旨意。

人也具有永恒的意义：在时间中，他的起始是一个有限点，但人是永恒的神所创造的，人有一个永恒的前途。所以，当我们问：人有什么好处，我们不能只回答短暂的享受或生理的慰藉，而是有另一重意义(在许多情况中是更重要的)人必须去完成。结果，如果我们谈论人观而回避永恒命运的问题，我们并未给予人公平待遇。

当然，人的确是物质界和动物王国的一员，人有着其它成员相同的需要。我们生理的满足是重要的；这是神所关心的，因此也是我们应当关心的。人也是一个整体的存有，因此痛苦和饥饿会影响他专注于灵性生命的能力；人又是社交的存有，被置于社会中，建立不同的关系。

我们不能藉由视自己与自己的快乐为为最高价值来发现人的意义，也不能直接从人的意义来发现快乐、满足和圆满。我们的价值是被一个更高的源头赋与的，惟有透过服事和爱那更高者才能实现自我，这时才有满足；满足是对神委身的副产品。在此我们认识了耶稣话语的真实性：因为凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了

生命 o (可八 35)

许多现代文化直接或间接所发出的问题都在基督教的人观中得到解答。而且，这人观给予个人身分的观念。人是机器的概念引起一种感觉，即，我们是不重要的齿轮，不被注意和不重要；但是，圣经却明说每一个人都是有价值的，并为神所认识：我们的头发都

被数过(太十 28—31)。耶稣说：有一牧人，虽有九十九只羊安在羊圈，却出去寻找那失去的一只(路十五 3—7)；这是每一个人在神眼中的地位。

到此我们的论点是：基督教的人观比任何其它相较的观点更合适基督徒。这种人的形像解释了所有人的现象，比其它任何观点更完备而且偏差较少。这观点比任何研究生命的观点更能激励人生活在深度满足的境界里。

诗人问：

人算甚么？你竟顾念他。人算甚么？你竟眷顾他。你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的，使万物都服在他的脚下。（诗八 4—6）

人算甚么？是的，这是最重要的问题，而圣经的启示给予这问题最佳解答。

## 問題討論

1. 人性教义如何与基督的位格相连？
2. 性在自我认识上的冲突是什么？
3. 当代七种人性的形象为何？
4. 社会上对人性的看法如何影响其人性的观点？
5. 沙特如何思考人性？
6. 世俗与基督教对人性的理解之异同何在？你如何评估二者？
7. 按着神的形象受造的意义为何？



# 第 23 章 人的起源

## 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- √ 区别并理解人的“起源”一词之意义其实包含了“目的”，超越科学界所谓的开始。
- √ 从圣经与历史的角度承认并了解亚当与夏娃的地位。
- √ 区别并描述五个关于人的起源之不同观点。
- √ 区别并描述四种关于人类生存年代的保守观点，及其如何将这个议题与创世纪第四章中新石器时代的成份关联。
- √ 解释人类受造的神学意义及其对基督教世界观的重要性。

## 本章摘要

人类被造于地上的目的不仅是作为物质性的存有，人受造目的已经在圣经中启示阐明。在罗马书第五章与哥林多前书第十五章的光照下，我们无法接受卜仁纳关于创造的论点，我们必须视亚当与夏娃为人类。关于人类起源的五个立场，进化创造论似乎是最不容易产生问题的。同样地，证据显示文化起源的年代可经由语言发展历史追溯至三万年前。对创世纪第四章所呈现的的新石器时代因素，目前有五种看法，但没有绝对的标准答案。最后，关于创造的神学意义，我们可总结九点结论。

## 本章大纲

- “起源”的意义
- 亚当和夏娃的身分
- 人类起源的观点
  - 自然演化论
  - 命令创造论
  - 自然神论演化论
  - 有神论演化论
  - 渐进创造论
- 人的年代
  - 四个保守派观点
  - 创世纪第四章中的新石器时代成份的问题
- 人类受造的神学意义

## “起源” (origin) 的意义

当我们论到人的起源时，其范围比“人的开始”更广，因为“开始”只说明了人存在的事实。所以，说到“人的开始”只是类似科学的引证，指出人成为人，或指人成为存在形式的事实。然而，“起源”却涵盖了人之所以为人的目的。论及个人的存在，每个人生命的开始是相同的：发生在一个男性的精子与女性卵子的结合。但从地球的观点看来，每个生命的开始都不相同。事实上，在某些情况下谈“起源”是不正当的。因为有些孩子是父母有清楚计划和期待的孩子，有的却不然。神学不只询问人如何成为人，同时也问：是何原因和目的使人存在？人的存在若只从人的开始来解释，并不能指出人是什么，以及人应作何事。但是，目的性架构却提出一个更清楚和更完全的人观。圣经描绘人的起源是：一位全智、全能和良善的神创造了人类，使人爱神和事奉神，并且享受与神的关系。

## 亚当和夏娃的身分

创世记有两段神创造人的记载。第一段是创世记第一章 26—27 节，它简要地记载着：（1）神决定要造人，按照神自己的形像和样式；（2）神采取行动使祂的决定实现。创世记没有记载神所用的材料或方法。这一段记载较注重神创造人的目的或理由：即人要生养众多、遍满全地（28 节），并要管理全地。第二段记载（创二 7）则与第一段大不相同：“耶和华神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人”。在此，神创造的方法似乎是重点。

关于亚当、夏娃这第一对人类的身分，有各种不同解释。亚当和夏娃是否被视为确实存在的历史人物，或只是全人类的象徵，各种观点差别甚大。传统的观点主张他们是真实存在的历史人物，而这故事曾在时间和空间中发生。然而许多神学家却对此提出疑问。

其中最坚决的反对者是卜仁纳 (Emil Brunner)。与巴特不同是，

他认为亚当和夏娃之记载的历史真实性是个重要的问题。巴特说，真正重要的问题不是在乐园里蛇是否真的说话，而是它说了甚么话。但卜仁纳却认为这是对一个问题巧妙的回避。蛇的问题必须查问，不单为护教，也为神学的目的。

按照卜仁纳的说法，无论在外在根据和内在根据，我们必须放弃亚当和夏娃这个故事。外在根据是指经验的考虑：一些自然科学的证据，如生物的进化、化石学和历史学的发展均与教会传统冲突。特别是当我们从教会观点回溯过去辉煌历史：关于人起初被造时是完美而无罪的，只是后来才堕落罪中等教导，却发现科学的证据证明一种原始人类的形态存在。虽然演化论或许不是一个坚定不移的事实，我们对人类早期历史的理解其实是模糊黯淡，但演化论与圣经对亚当夏娃的记载并不相同。因此，卜仁纳觉得：教会应当放弃亚当夏娃是真实存在的想法，因它只会使教会成为轻视和嘲笑的对象。

除了外在理由，卜仁纳进一步提出内在理由，他认为这理由比外在理由更重要。教会观点的真正问题在于以经验历史的理解去解释亚当夏娃的记载，导致圣经的记载与科学所述 释人的起源回异；换句话说，任何相信科学解释的人就不能相信基督教或圣经的记载。人何时相信圣经记载的目的是提供事实性的解释，就是承认接纳科学观点者都必须否定圣经的记载。那些拥护机械的自然主义者以及理想的进化主义者，如史莱马赫(Friedrich Schleiermacher)和黑格尔派的神学家的观点便是如此。

卜仁纳认为否定亚当夏娃的记载是历史事件并不会带来损失，相反地，这是人性教义必然的净化过程，这是为了这个教义的益处，而不是为了科学的缘故。既然有人以为圣经的记载是关乎亚当夏娃的事，那么，这记载就与其它人没有真正关连；诚然，它对我们或任何人均没有说话、或说关乎人的话。但是，当我们排除传统的教会观点时，我们可能会看到人类起源的圣经讨论并不是只关乎古代的亚当，而是关乎你我以及世上所有人。卜仁纳解释创造故事的方法也用在解释圣经中的比喻，例如浪子回头。如果我们以为浪子是

一个真实的历史记载，那么它只是一个数世纪前离家出走的年青人的有趣故事。但是，如果浪子回头是一个比喻，那么耶稣所要我们理解的，就是适用于今日我们的处境的；它说到关乎我们的事。相同地，亚当夏娃的故事也不应被解释为两个历史人物的真实事迹。亚当取名亚当在此并不重要，因为亚当的原义是人。因此，创世纪的记载不是过去某两个人的事迹，发生在亚当夏娃身上的事对我们每一个人也是真实的。

我们应如何面对这个解释？亚当夏娃是人类开始时的二人的历史记载，或亚当夏娃是代表所有人类的记载，这分别重要吗？问题不只是这记载的作者如何解释它，或许有人会说：亚当夏娃是历史人物这观点是作者说明所要表达的教义的形式；这形式可以改变而且不失教义的本质。但是，亚当夏娃作为历史人物的观点是否只是人类起源的教义之表达形式？抑或是属教义的本质？

查考新约圣经如何解释亚当是解决这问题的方法之一。的确，“亚当”一词可解作一般的或代表的专词（“人”）之意，而非专有名称。但是，在罗马书第五章和哥林多前书第十五章中，保罗把人的罪性与亚当相连，其应用法不易让人把“亚当”解作仅是代表性的用词。在罗马书第五章]2 至 21 节，保罗数次提到“一人”的过犯；他也提到“一人耶稣基督”的顺服、恩典和公义：保罗正在“一人亚当”和“一人耶稣基督”之间作平衡的对比。请留意亚当的史实性是保罗阐释教义的反面意义之基础。罪、罪咎和死亡是人类存在的普遍性事实，也是保罗有关人性教义的基本部分。保罗解释众人都死了，因为罪借着一人进入世界。死亡是罪的工价，是一人犯罪的后果。诚然，我们很难不这样的下结论说，保罗相信亚当是一个特定的人，因他犯的罪，严重地影响所有人类。毫无疑问地，保罗强烈相信一人亚当及其罪的历史性，正如他相信一人耶稣及其赎罪代死的历史性一样。

在哥林多前书第十五章，保罗的立场更明显。在此保罗说死从一人来(21 节)，然后明说(22 节)这人是亚当。在 45 节，保罗清楚地指“首先的人亚当”。如果我们明白“亚当”的字义是“人”，则

在此至少有一重复之意义；足够清楚地，保罗认为亚当是一个真实的历史人物。

上面的叙述使我们引出结论：如保罗一样，新约作者们不但相信亚当和夏娃真实存在，而且，这也是他们有关人的教义中不可缺少的部分。但这观点有理吗？科学有关人类起源的数据建立了什么论述？是否从亚当、夏娃开始之人类单源说是不可能的？答案与我们对人性（我们将在本章简短地解释这主题）所下的定义有关，然而，人类共同性，例如：异种繁殖（interfertility）[审阅者注：指不同肤色人种通婚，所生后裔仍有生殖能力]确实提供了起源的相同点。

## 人类起源的观点

如果我们相信神的确以亚当和夏娃作为人类的开始，而且全人类都源出这第一对人类，我们仍需面对他们是如何成为人这个问题。这里有不同的解释。主要约分别在于，是否强调人的起源之剧变性或渐进性。

一方面，保守的正统派着重瞬间性以及公然地以超自然方式出现。他们认为任何事件必须显然是属超自然的才能算是神的工作。

在此，包温（Borden Parker Bowne）提出一个故事很适合说明这个问题。他说：一个东方的王要求他的谋士给他看神迹。谋士告诉王去种植四颗橡子。当王种植了橡子后，抬头一看，见四棵茂盛的树。王相信才只瞬间的过去，而神迹发生了！当谋士告诉王说八十年过去了，而王也见自己年老了、衣裳现已磨得露出线了，他愤怒地说：“那么，是没有神迹了！”“阿！是有的！”谋士回答道：“那是神的工作，不管祂在一秒钟或八十年做的都是神迹。”基要主义有时似乎要求立时的行动。不只因为他们认为那是圣经所教训的，也因为瞬时性似乎更具有超自然的特性。维都因（Leonard Verduin）为此而提到“ictic”。

另一方面，自由主义强调渐进性。自由主义者相信神基本上在自然内并透过自然工作。祂开始一个过程，并朝着目标引导过程往前进，而祂不插手，不从外面改变祂在这过程中正在进行的工作。

问题重点是这两个观点的差别正是我们对神以及祂与世界之关系的认识。基要主义强调神是超越的，祂直接或不连续地插手世界的工作；但另一方面，自由主义强调神是内在的，透过自然的管道工作。这两个观点互相攻击对方，然而，神是既超越而又内在的，我们应该同时把握这两个重点，因为圣经是如此教导。

### **自然演化论** (Naturalistic Evolution)

关于人类起源在今天有各种不同观点，其差异在于所引证的圣经和科学资料不同。其中一个观点是自然演化论：这是一个解释人和其它一切生命起源的尝试，它不接纳任何超自然的解释。在自然中，内在性的过程产生了人和所有存在物，从开始时以及过程没有任何神圣者的参与。

根据自然演化论，万物所需要的乃是运动中的原子。原子、运动、时间和机会交织演变出我们现今所有万物。没人尝试去解释它们，它们就是在那里，是一切万物的基础。

我们的世界是随机或原子随意混合的结果。在演化过程的较高程度或最后阶段，所谓的“自然选择”的机制便开始动作。自然是极端多产的，所有种类均大量繁殖。因为生命所需物质的短缺，竞争开始；其中最优秀的、最强壮的、最能适应者生存下来，其余则灭亡；结果，品种逐渐改良；进而，突变发生：这些是突然的变化、异常的特性，为一品种的前数代所未见。在众多突变中，大部分是无用的，甚至是有害的，但有少数突变却真能有助于竞争的奋斗。在经过长期的自然选择和有用的突变过程后，人出现了：人是极为复杂而能力高超的有机体，人不是有计划地被造，而是因为某些特性使人在竞争中生存下来；人是最适应生存者。

虽然自然演化论不一定是科学数据的最佳解释，它至少确实可与那些科学解释兼容。生物学、人类学或考古学似乎没有绝对与自然演化论矛盾的；另一方面，这些学科亦没有提出支持每个论点的资料。在这情况下，我们必须假设一些普遍接纳的自然律，例如地质均变说。但是，当我们尝试调合这观点与圣经的教训时，却出现

困难。若创世记前面几章肯定了一个有位格的存有参与在人的起源中：人种起源是神的作为。

### **命令创造论 (Fiat Creationism)**

上述解释的相反论述是命令创造论。这观念是：神透过直接的干预，瞬间创造万有。请留意这观点的两个特性：首先，它主张创造所需时间极短，因而证实创造的发生相对上是较近代的。创造虽有不同阶段，但从过程的开始到结束却没有经过实际相当的时间，或许仅是日历上一周的时间而已。其次，是神直接干预：神创造了世界和其中万有，不是用任何不直接方法或生物性的机械过程，而是直接干预和接触。在任何情况或阶段中，神并没有使用先前存在的物质，并不是新的种类兴起以修正现存种类，而是新鲜的开始，也就是说，是神特别创造的。每个种类与其它种类都是完全分明的。尤其，神用独特、直接的创造行动创造了全人类；人不是源出任何先前存在的有机体。

调和“命令创造论”和“圣经的记载”二者显然并不困难。这观点反映对经文的字面解经，那是教会历史长久以来对创造的解释。“神创造动物和植物，各从其类”一语的传统解释是“神个别地创造每一种类的生物”。然而，我们必须指出，在大部分的译本译为“类”的希伯来文名词 (min)，只是“分类”的一个普通用词。它虽然可解作“品种”，但并不足以支持命令创造论。所以，我们不能宣称，圣经“要求”我们相信命令创造论，然而，圣经的确“允许”这解法。

命令创造论的困难在胎无法与科学数据调和，因为当我们严谨地处理那些科学数据时，却显示它们可以有相当不同的可能发展，包括各种类间的中间形式的可能性存在，甚至是一些类似人类始祖的形式。

### **自然神论演化论 (Deistic Evolution)**

虽然我们很少听闻自然神论演化论这名词，但它也许是通称有



神论演化论的最佳形容法。这个观点认为神开始演化的过程，制造了第一物质，又在创造中设下定律，使其后的发展可依序进行。因此，神设定了程序的计划之后便退出世界不再与世界主动连系，成为所谓荣誉退休的创造者。受造次序的进程便脱离神直接的影响；神是万物的创造者，但唯有第一代生物形式是神直接创造的，其余的一切创造都是间接的。神是创造者，是那终极因，但演化论是方法，那最近因。所以，除了第一物质的概念外，自然神论演化论与自然演化论相同，后者不相信那持续的创造过程乃出自一个有资格的神主任何直接作为。

自然神论演化论与科学的调和没有太大困难，然而，它与圣经所显示的却全然不同。圣经中神的形像显示，祂不但参与而且参与全部的创造工作，这显然与自然神论中缺席的神观冲突。特别值得一提的是，创世记中两个有关人类起源的记载都说明神是明确而独特地决定并创造人类。再者，自然神论的演化观与圣经中有关神的护理之教义互相冲突；根据这个教义，神关心且亲自参与在受造界的每一事物中。

### **有神论演化论** (Theistic Evolution)

有神论演化论和自然神论的演化观念类似，然而前者在主张神参与受造界并与之发生关系这一点超越后者。神借着创造第一有机体生命而开始创造过程；然后祂继续在内部工作，以达成祂创造的目标。但是，在某些情况之下，祂也有超自然的作为，祂会借着现存的物质介入演化过程以修正它。神是使用一个先存的创造了第一个人。神造了一个人的灵魂，且将他注入一个较高的灵长类，使这个灵长类改变成为第一个人类。因此，神虽然特别创造了亚当属灵的性质，但人生理的性质却是演化过程的产物。

有神论演化论与科学资料并无多大冲突，因它教导人生理的成形是透过演化，如此，有神论演化论可以容纳造人过程中任何程度的持续性的证据。有关圣经的资料，有神论演化论主张亚当和夏娃是真实存在的第一对人类。按这解释，我们毫无困难地调和有神论

演化论和保罗有关人类罪性的教训。在解说创世记开头几章时，我们必须采取下述二步骤之一：或说创世记没有特别说到任何有关人类起源的方式；或说这经文是象征性的。举例而言，若按照后者，“尘土”（二 7）并非照字面解释，而是指一些已存在之受造物的象征意义，它低于人的状态。这种特殊的解释在我们检验最后的选择时，会进一步详细地解说。

### **渐进创造论** (Progressive Creationism)

渐进创造论视神的创造工作为一连串新的 (de novo) 创造之联合，它也是一个内在的、进行中的运作。神在几个时间差距甚远的点上作新的创造 (意即全新的创造)。在创造过程中神并没有使用先存的生物，而只是加以改良。祂可能创造一个与现存之物相似的东西，但其中已有许多改变，所完成的作品其实是一个全新的创造。

在这些特殊的创造作为中，发展是透过演化方法来进行。例如：神可能创造马族系的第一员，而其它变种则透过进化而产生；这是种内 (intra-kind) 的发展 (微观演化)，不是“种际” (inter-kind) 的发展 (宏观演化)。因为根据圣经所言，神造物，各从其类，我们已经说过希伯来文 是颇模糊的，以至这解释不必指生物的种；它或许比生物的种范围更广。再者，译作“日” (yore) 的这个字，其翻译是相当自由的，因而可考虑有一段相当长的时间容许微观演化的发生。

按照渐进创造论，当人被造时，神直接而完全地造了人。神并没有从较低的受造物造人，而是，无论人的生理和灵性的本质都是神特别创造的。圣经告诉我们神从地上的“尘土”造人；这尘土不必解作是真的泥土，它或许是一些基本的描述，对古代读者具可理解的意义。

渐进创造论与命令创造论一样，主张人完全是经由特别创造而成。然而，渐进创造论反对在神最初直接的创造工作之后仍有某程度的发展。它同意自然演化论、自然神论演化论和有神论演化论看见创造中有发展。但却坚持神在这整个演化过程中有几个新的创造

工作。又虽然它同意有神论演化论观点：认为人是神的特殊创造结果，却更进一步主张特殊的创造工作包括人的整体，包括生理的和属灵的。

本书的假设和主张是，有神论演化论和渐进创造论是两个最可取的解释。坚信圣经的学者一直持守这两个解释，二者均可认同或解释圣经和实际经验所提供的资料。问题是：处理此问题时，那一个解释能更完全、更顺畅、更不扭曲资料？

在回答这问题时，我们先问创世记第一、二章的文学素材属于哪个种类是很重要的。创造的记载有没有象形的成分？很可能我们正处理一种并不能单纯地从字面意义来看每个事物的文学种类。请留意：例如在伊甸园的树不只是树，却是“分别善恶的树”。同样地，用来造亚当的尘土不只是尘土，却是某种无生命的建材，藉以建造有机物质，而进一步创造生命。但是，我们若像有神论进化论者所主张的，象征式地解释尘土为“一些现存的生物”，后果又如何？

我们必须面对一问题：这些象征是否具一贯性？“尘土”（aphar）一词不但在创世记第二章 7 节出现，也在第三章 19 节出现：“你本是土，仍要归于尘土”。如果我们解释第二章 7 节为已经存在的受造物，我们就要面对两个选择：其一是此词在此的意义必须与第三章 19 节不同（又三 14 亦然），其二是一种荒唐的情况，即人在死时回归某种动物。

我们应留意在那些严重退化的状况，人实际死亡之前变成某一种次人类(subhuman)的状况。所以，比较好的解释是让第三章 19 节的尘土（较清悉的）解释第二章 7 节的尘土（较不清悉的）。

相信有神论演化论者要面对的第二个问题是：“人就成了有灵的活人”（创二 7）一词。（nophesh chayah）译作“有灵的活人”，它同时也被用来指涉神较早之前所创造的

其它生物（一 20、21、24）。正如前面我们所讨论过的，有神论演化论主张人在生理方面是从那些较早的某种受造物发展而来；如此说来，人的生理一面（即神灌以灵魂者），如同其祖先，必须已是一个活的存在物。但有神论演化论的这个教义与创二章 7 节有冲突，

创二 7 说：当神造人，将生气吹入人的鼻孔时，人成了有灵的活人。

这个理论有时会与有神论演化论起争辩，因为它妨碍人格的合一性。但是，人的生理、属灵方面的合一性似乎并不提供足够绝对的理由去推翻这生理与灵性可能是出自不同来源的理论。

暂且不论第三论点的不足，前二论点似乎已足够证明有神论演化论不比渐进创造论可行。虽然渐进创造论并非完全没有矛盾之处，它却在解释和连贯圣经和科学数据上效果更好，因此必定比有神论演化论有更充分的可靠性。

## 人类的年代

另外一个必须提出的问题与人的年代有关。人类何时出现在地上？特别是圣经所描绘的人，福音派或保守派的基督徒用几个不同的方法回答这问题。部分的答案依赖我们对人所下的定义。

### 四个保守派观点

(1) 这问题是没有结果的；我们既不能决定人的年代，若能，亦不会有特别的分别。华菲德 (B. B. Warfield) 说，古代人类的问题本身并没有神学的重要性。对神学而言，人在地上存活了多久并不重要。我们不知华菲德是否赞成我们有时可以使用这个叙述；然而，可以确定的是他并不给与这问题一个高的优先地位。

(2) 制造器具是人的记号。能想象、制作和使用器具是人与次等受造物之分别。如果这是准则，那么人的起源就相当早，或许是五百万年至二百万年以前。

(3) 埋葬死人的习惯是人与其它受造物之分别。如果这是准则，那么第一人类是尼安德塔人，其时期大约于五十万年以前。

(4) 人的区别在乎拥有和应用复杂的象征意义，即语言。制造器具和埋葬死人显示一种相当高级的行为形式，但语言使那按着神的形像被造的人能经验与神的关系。根据这基础，我们可调合圣经意义下人的起源大约卅万至四十万年以前巨大的文明初现。第一个

人不可能是尼安德塔人，却可能是比他稍迟的克罗马农人 (Cm. Magnon marl)。

人的年代的问题不是容易解决的。亚当如何与考古学记载相合的答案是，“告诉我亚当样子像什么，我就会告诉你他应安置在这个序列中的那一处。”当然，这个半开玩笑的答案并没有回答真正的问题。

上述第一观点是站不住脚的，亚当何时被造却是重要关键；因为创世记第四章记载亚当的直系后裔，其描绘的现象可辨认为新石器时代的人。我们若连接圣经的亚当谱系和人类学的数据时，则会引起几个护教学必须解决的问题。

第二观点以器械的制造为辨认的人的记号，亦不全然可信。有好些发现挑战这个论点。譬如：珍·古德观察黑猩猩折断树枝、摘去叶子，然后用树枝采取白蚁丘以为食物。黑猩猩拿着树枝可以行约半里路之远，从一丘寻食至另一丘。古德下结论说：“这样做时，……黑猩猩开始粗略地制造器械……我们不大相信这捕白蚁的方式是一种天生的行为方式。”

第三观点理解埋葬死人是神形像同在的记号。然而，詹姆斯莫克 (James Murk) 说这种习俗只证明一种对未知之物的恐惧，而它假设的亦只是幻想。这并不是说这解释涉及道德的意义，宗教和伦理在人类学的著作中是被分开处理的，因为二者往往并不相合。

剩下的是第四观点，这观点似乎最没有问题。人类三万年以来文化滋长的最佳解释可说是初期语言发展的结果。克鲁斯 (Bertram S. Kraus) 为此断言说：“似乎最可能的是：如果人没有能力传递自己的经验和知识给后裔的话，则人就不会有可能生产、维护和改变文化。”

圣经的记载似乎说明亚当和夏娃从最初就有了语言。彼此对话和与神谈话预设他们拥有语言 (请留意：接受这观点的结果排除了埋葬死人是道德意识 (神的形像之一部分) 的象霉)。

## **创世记第四章中的新石器时代成份问题**

如果我们接纳“语言”是分别人兽的标准，因此最早的人约在三万年前出现，我们仍有一个问题，上文已经提过，就是有关创世纪第四章含有新石器时代的成份这个问题。如果亚当在三万年前被造、如果该隐和埃布尔是他的嫡系后裔、如果我们在创世纪第四章找到真实的新石器时代人类的习俗遗迹(如：农业)、又如果新石器时代始自八千至一万年前，那么我们的问题是，为什么两代之间有至少二万年如此宏大的代沟?有人提出几个解释的答案：

(1)“前亚当理论”：整本圣经暗示亚当是第一个人，但人类学的解释却不然，而是主张在他以前就已经有人类存在(Homo sapiens)。

(2)该隐和埃布尔不是亚当的直接后裔，他们中间可能有几代的差距，甚至有可能这叙述浓缩了几个人的故事为一个——亚当的儿子该隐、杀人者该隐和城市的建筑者该隐。

(3)在创造的记载(例：创一 26，二 7)，希伯来字 ('adam)通常用来象征整个人类，在此指第一个人，这人是匿名的。在其它经文(例：创四 1，五 3)，亚当是专有名称，指一个稍后要来的特殊人物。

(4)“或者该隐和埃布尔并不真是植物和动物的培育者，而是，借用摩西的话(尤其是按照我们的翻译)，他们只是看起来像培育者。他们(即该隐和埃布尔)各自对培育植物和动物的关注可能是更原始的。”

(5)培育植物和动物的时期或许比新石器时代更久远，因此，亚当及其后裔可能三万年前已开始务农。

似乎上述没有一个理论完全令人满意。它们都有释经上的难题，但(1)至(3)看似更为严重。再者，根据(1)的观点，亚当以前似乎已经遍布人类。但若真如此，我们该如何解释罗马书第五章：“因着亚当的罪，罪和死亡临到整个人类”?这看法似乎主张人类是由单细胞繁殖所得，所有人类都源出亚当。因着这些原因，我较倾向接受(4)或(5)的观点。但这选择是出自一个缺乏足够数据作分类声明的范畴，我们需要更多其它的研究。

## “人类受造”的神学意义

现在我们已完成有关人类受造教义的基本内容；我们必须决定其神学意义。有数点需要特别注意和解释。

(1)人是受造的意味着人并非独立存在。他存在是因为神定意要他存在，并实际行动创造人类；人从神获得生命，因着神圣的供养，人继续经历和享受生命。人的存在不是必然的。人也从未真的离开神而独立；他或可自我宣布独立，又似乎可以独立地自我操作，但这并不能改变一事实，就是他拥有的生命和吸入的每口气都是从神来的。

这一切使人问自己存在的理由，神为何把人放在世上，在这目的之下，人应作何事？因为若不是神我们就不会活在世上，我们的本体和所拥有的都源出神。我们若源出神，那么一切应用于我们的形容词亦是从神而来。因此，管家之责不是给与神我们拥有的一部分：部分的时间或部分的金钱。我们的整槽生命理所当然都是属神的，因为我们的起源是神，神也持续地拥有我们。我们所有的是神委托给我们的，却仍然属神所有，是必须用来事奉神和荣耀神的。

上述所言同时可以助我们建立人的身分。如果我们是谁这个问题至少也部分隐含我们源出何处的意义，那么，人的身分可从神创造这事实取得：人不只是父母的后裔，或是在世界中随机运作的结果；他的存在是出于一个智慧存在者有意识的旨意和计划；人的身分至少是部分地成全那神圣的计画。

人是神创造的，不是神的流出物。人不是神圣的一部分；他受到限性的限制，他不能知道一切，也不能做一切的事。虽然基督徒生命的目标是与神在属灵上合一，从形上学角度而书，人与神是分开的。所以，人不应企图放弃其作为个别的人的身分；人与神分开和与神有别是好的，因为那是神造他的旨意。

(2)人是创造的一部分。人虽然不同于神所造的其它受造物，但人与它们并没有太大差别以至人与他们失去关联。人是创造次序中的一部分，好比其它受造物一样；在创造的某一天，人被造成人，

如同其它生物。事实上，他和地上的走兽是同一天(第六天)被造的。

正如本书前文所述，有一很大形上学的差距存在。但是，这差距不是人和其它受造物的差距，而是神与所有受造物之间的差距。人的起源来自创造日的某一天，这事实使人与其它受造物紧密联合，远胜过与施行创造的神的联合。

这就是说，人与其它受造物有着十分真实的亲戚关系，这是一种和谐的关系。但实际情况却不然，然而，造成这种不调和的是人，不是其它受造物。严格地说，人与其它受造物有关连，这种关联有某种特殊的影响。生态学对此有丰富的解释：“生态学”来自希腊文(OtKoo)，意即“屋子”，因此，生态学乃指一个大家庭的意思。人对家庭中部分成员

的作为也会影响其它部分；这个真理在以下二例显得令人沉痛地清楚明白：污染伤害人的生命，而毁灭若干自然的肉食动物会使一些有害动物相对地增加生存机会。

我们是其它受造物的亲人，这真理告诉我们要慈悲仁爱：其它的生物也许可以作为人的食物，然而，他们不能全然因为乐趣而让人任意糟蹋；其它受造物是我们的远亲，因为牠们是同一位神所造的；牠们的福利对神是重要的，对人亦然；他们不但是生物，更是全能神的造物、是我们的伙伴。如同我们关怀他人、以具体的行动为他们谋福利，是因为我们与他们是合一的，为此，我们对所有受造物也当如此。

“我们是创造的一部分”，意思也是说人与其它受造物有许多相同之处。人不是神，因此人有着与动物相同的需要。正因我们有很多与动物相似之处，行为心理学尝试研究动物来认识人就某个程度而言是有用的，因为正如动物一般，人与其行为其动机都是受制于创造之律。

(3)然而，人在创造中有独特的地位。正如我们曾提及的，人是一个受造物，遂与别的受造物大致相同，但有一因素使人独特，以至人与其它受造物有别：受造物全都是“各从其类”地被造，但人被形容是“按着神的形像和样式而造的”。人高过其它受造



物，有权管理它们。人不可能在每方面都比拟整个创造；人乃受制于管理受造物之律，超越其它生物和它们的身分，因为他的人性不仅是受造者而已，我们在下一章将更详细地讨论这个层次。此处的重点是：人不能因他的受造性而限制对自我的认识，或归咎本能的冲动和需要而宽恕不正当的行为，他有一个更高的存在层面，这层面使他与其余的受造物有别。

也就是说：当人一切的动物性需要得到满足时，人仍然是不满足。人类生命的组成分子超过饱暖或享乐等需求。这里所形容的独特的超越成分使人与其它各种受造物有别，这都是我们必须牢记的。

(4) 人與人之间有手足之情。十九世纪末、廿世纪初有一重大的神学辩论，即关乎神父权的范围，这也与人的手足关系范围有关。自由派强调入有宇宙性手足关系，而保守派亦同样确定地主张唯有那在基督里的人才有属灵的手足关系。

事实上，二者都是对的。创造的教义和全人类乃源出一对始祖的教义就是说：我们都是彼此相关的。某种意义上说，世上每一个人都彼此有亲戚关系，我们不是全然没有关系的。我们同出一源的负面意义就是所有人在自然地位上都是父神叛逆的儿女，因此是与牠隔离、也彼此隔离；我们都如浪子。我们若完全明白和实践宇宙性手足关系的真理，就应产生对他人的关怀和同理心。我们对近邻、近亲的需要和伤害敏感，却不能同情陌生人的困难。我们对谋杀、车祸惨剧等等事故能保持冷静，因为在其中没有我们的亲友：可是，我们若发现有一个我们挚爱的人也在其中时，我们会伤心不已。

然而，人类手足之情的教义告诉我们，全人类都是我们的亲属，我们不能视他们是敌人，而是同伴。基本上，我们与他们是合一的，我们来自同一源头；因此，我们应该与欢乐的人同欢乐、与哀伤的人同哀伤，即使他们还不是基督徒。

(5) 在宇宙中，人不是最高的对象。人的价值是大的，因为除了天使外，人是最高的受造物；这身分是神这位至高的存在者所赐与

的。我们在尊敬所有人类，并敬仰卓越或丰功伟迹的人的同时，总记得，他们的生命、才干、能力都是神所赐的。我们总不可以提升我们对人类的尊敬到如同神一般敬拜他们。敬拜只能给与神，当敬拜的对象是人或物时，就是拜偶像；我们必须当心我们只给予神至终的称赞和荣耀：同样地，我们亦不可接纳只有神配受的尊崇。对同伴的爱不能超越对神的爱，因为第一条诫命是关乎人与神的关系(出廿 3-11)的。尽全力爱神的诫命是先于爱邻舍如同自己的命令(太廿二 37-40；可十二 28-34；路十 27-28)。诚然，爱神是爱人的部分动机，人乃是按着神的形像被造的。正如我们对人的爱一样，人的成就必须有适当的规限。不论人的成就何等超越卓绝，这成就的可能性只是因为神以生命、智力和天赋赐与人这受造物。

(6)人有着一定的限制：人是受造物，不是神，他有着有限生物之限制，惟独创造者是无限制的。人不可、也不能知道万事；纵然我们理应寻求知道一切所应知道的。又每当有人展示其伟大的知识时，我们应敬佩它们，但是，我们的有限性解释了我的知识常是不完全和易犯错误的。这提醒我们在作一切审判时应该谦卑，因为我们知道自己可能是错的，不论我们所累积的知识是如何丰富。

有限性亦即我们的生命相连。“亚当若无犯罪是否仍会死？”这问题是很具争议性的(见原书页 629—631)。然而，我们知道人对于死亡是敏感的，这意谓着：如果他不朽的，那是一个有条件的不朽，因此，人并不是天生地不朽。正如今天的情况，人必须面对死亡(来九 27)；就算在人原本的形态中，唯有神能永远活着。惟有神本然地属于永恒，其余一切都要经历死亡。

有限性的意思是指我们一切的成就都有着实际的限制。人可以在(例如)体能训练方面有卓越的进展，这进展却不是没有限制的。今天人可以跳七呎高；但我不相信在我們的大气层内，若没有如火箭装置的支助，有任何人能跳一千呎之高。其它方面的成就，如智力方面的、体力方面的，或其他任何方面的，都有类似的实际限制。

(7)限制并非天生就是不好的。我们很容易为人的有限性惋惜，甚至有些人认为这就是人犯罪的原因。如果人不是有限的，他就会

知道对错，并实践之；如果人不是受有限性的妨碍，他就能做得更好。但圣经说明神造了有受造物限制的人后，神看着其创造而宣布说，“非常好”（创一 31）。人类是有限制的，但神却说是好的。如果我们不能接纳我们的有限性，并按此生活，“有限性”很可能导致犯罪，正如我们在下文将看到的；但仅是有限性的事实不必然导致罪，反而，对那有限性的不当反应将会构成或引起罪的结果。

有人觉得人的罪性是早期演化的遗留物的想法已经逐渐被抛弃。有人以为当我们的知识和能力增长时，我们会犯较少的罪。然而，事实却非如此。其实，知识的增加似乎只给人更多灵巧的犯罪机会。有人或以为（例如）计算机科技的猛进会带来许多有关船人的基本问题的解答，因此能造出更公义的人。的确，这些科技往往被用于有益之用途，但人的贪欲也引起新的和灵巧的偷窃方式，即用计算机窃取金钱和信息情报。所以，减少人的有限性并不一定制造更优良的人类；结论是明显的，人的有限性本身并不是恶。

(8) 只有在人接受本身的有限性时，人才能正当地适应生活。我们的有限性的事实是很明显的，然而，我们或许不愿意接受这事实，或不接受我们是倚靠神的受造物、应处于顺服神的计划的地位。亚当和夏娃的堕落至少部份包含了一个欲望，就是想要像神、要知道神所知道的（创三 4. 6）；有迹象显出，是相同的欲望引起恶天使的堕落（犹 6）。我们应该肯让神是神，而不是去告诉神何为正当和真实的。而是顺服祂和祂的计划，判断神的行为需要无限的知识，那是我们所没有的东西。

这就是说我们不是永远站在对的一方，我们不必惧怕失败，惟独神从不失败或从不犯错；这样，我们不需要为自己的过错找借口或辩护，因为我们不是完全的。然而，我们察觉自己的有限性常常导致至不安全感，因此我们想努力克服。但耶稣对门徒说：这种自建安全感的尝试常常会带来更大的不安感。我们不必作神，因为有一位神存在，我们只需寻求祂的国度和祂的公义，生命所需的一切都会供应给我们（太六 25-34）。

如果我们承认我们有限的受造身分，并愿意遵此而活，那么，

我们会有一种正当的谦让：有一所大学的圣经部门曾经收到一份申请教职函，申请人是极端的积极思想者，申请 函的内容点滴着自我的嘉奖，甚至褒扬，这对一个没有教学经验的人是非常不适当的。部门的主任询问一位同事的反应，回答的人说，啊！我不相信我们有这样的职位给这个人。他又说，事实上，我不相信在任何地方有任何职位是适合他的， 差不多有二千年之久，三一神里是没有这种空缺的。

我们不是神，我们不能当神，我们不需要当神，神并不要求我们当神。如果我们接受这事实，满足和快乐将随着我们，否则，失望和挫折将随着我们。我们不是应该去作神的生物，却在尝试作神时失败。我们是我们所被设计去成为的：受限制的人类。

(9) 虽然如此，人却是奇妙的：人虽是受造物，却是受造物之最高者，是唯一按着神的形像被造的。人类是宇宙主宰所造的事实，如同商标一般提升人的伟大。人不是盲目的、机械装置的随机性产物，或是在制造更佳产品过程的副产品，而是神特别设计的产品。

有些基督徒觉得需要减低人的能力和成就，来让神得到更多的荣耀。说实话，我们必须把人的成就置胎其与神相关的正当意义内；但我们不需要保护神，使牠胜过牠所造最高受造物的竞争。人的伟大可以更加荣耀神。我们应坦白承认人曾做了许多奇妙的事；人在其本性和所能作的事上实在是一个奇异的生物。但创造他的那一位岂不是更加伟大！

人是伟大的，但使他成为伟大的原因是那创造他的神。Stradivari 这个名称提及手提琴的质量，其制作人是最好的。

我们欣赏这乐器，但却更欣赏敬佩制作者的 天赋。人可说是一位最佳和最智慧的存在者所造——就是神。一位能创造如人这样奇妙的受造物的创造者诚然是一位伟大的神。

你们当晓得耶和 华是神！我们是祂造的，也是属祂的；我们是祂的民，也是祂草场的羊。当称谢进入祂的门，当赞美进入祂的院！当感谢祂、称颂祂的名！因为耶和 华本为善，祂的慈爱存到永远，祂的信实直到万代。（诗一百 3-5）

## 問題討論

1. 你如何区别人的开始和人的起源之间的差异?
2. 面卜仁纳(Emil Brunner)对亚当和夏娃的观点, 你如何辩护一个正统的立场?
3. 比较对照五种不同的有关人的开始之观点。
4. 剖析一种有关人的开始之立场。圣经如何支持你的立场?
5. 你如何描述有关人类存在年代的保守观点?你会为哪一个观点辩护?
6. 创世纪第四章的问题为何?有什么解决方法?
7. 一有关人类受造的九个结论为何?它们如何帮助我们了解自己及全人类?

## 24 人性中的

### 神的形象

#### 本章目标

- / 辨识并解释圣经中有关人性中的神的形象。之相关 经文。
- / 区别神形象的三种不同观点并分别加以解释。
- / 透过比较和对照来评价这三种观点：关系性的，功能性白勺和实体性的神的形象。
- / 辨识六种从圣经中推论出之神的形象。
- / 整合从圣经得到的推论以及前面所提的不同观点。
- / 辨识六种建构真实人性的特色。

#### 本章摘要

人性中的神的形象对我们的自我认识非常重要。实体性的、关系性的与功能性这三种不同角度的神的形象观点都不能提供圆满的解释。我们必须根据圣经经文来反省并推论恰当的神的形象。神的形象所蕴含的必然激励我们并作为我们对人性看法的指标。

#### 本章大纲

#### 相关的经文

#### [形像]的各种观点

#### 实体性的观点

#### 关系性的观点

#### 功能性的观点

#### 各种观点的评价

#### 有关形像性质的结论

#### 教义的含意

回答人从何处来？]这问题时，了解[人是谁？人是什么？]是很重要的，前者并没有告诉我们应有的知识。我们仍然要问：当神创造人时，他造了什么？

建立[人]的定义有几个方法。其一是查考圣经怎样谈论人。从圣经查考的结果，我们可下结论：人天生是邪恶的。但我们可能发现今天人类已经与初受造时不同’有些事物的改变使人走到今天这个地步。我们可用不同经验法探究现存人类’也可用不同行为科学研究法获取关于[人是什么?]的观念，这观念乃建基于时下人的行为。

如果我们查考圣经对人的描述，我们会发现今天人类实在是处在不正常状态中。真正具人性的人不能在今天的社会中找到的；他们是那从神手中受造’没有罪和堕落的损坏的。其实，唯有堕落前的亚当和夏娃是真正具人性：的人，耶稣也是；其它都是扭曲的、偏差的、败坏的人类。因此’如果我们正确地定义[人之所以为人]’我们必须研究人的原初状态和研究基督。

圣经中对人原初形态的关键性描述是[神按着牠的形像和样式造人]’人与所有其它受造物有别，因为惟有人被如此形容。这个议题曾被广泛地讨论，有人却说是讨论过度。但事实上’这个观念是决定性地位的，因为正是神的形像使人成为人。‘我们对形像的认识会影响我们如何对待他人’以及我们对他们的服事。如果我们认为[形像]是指[人的理性]’，

那么，我们与别人的相处基本上就会注重教育和认知；如果我们认为『形像』涵盖个人关系，我们的事奉将着重『关系神学』和小组间的交互作用。

本章我们将分别查考相关的重要经文，然后解说『神的形像』这一措辞的几个代表性解释；这些是综合许多经文整理出一个构造的尝试。最后，我们将尝试总结一个忠于全本圣经的认知，并找出这观念在现代的重要性。相关的经文

圣经有数段经文谈及神的形像，最著名的可能是创世记第一章 26-27 节：『神说，我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地、并地上所爬的一切昆虫。神就照着自己的形像造人，乃是照着祂的形像造男造女』。26 节是神的旨意的宣言；它包括(*telcm*)和(*demntk*)，分别翻译为『形像』和『样式』。『形像』在 27 节被引用两次。创世记第五章 1 节重述神造人的行动：『当神造人的日子，是照着自己的样式造的』。作者在 2 节穿插一段说明：『并且造男造女，在他们被造的日子，神赐福给他们，称他们为人』。人一词在这里用的是。创世记第九章 6 节禁止谋杀，原因是人乃照着神的形像被造：『凡流人血的，他的血也必被人所流，因为神造人，是照自己的形像造的』。请注意这段经文并没有说人仍然保有神的形像，只说到神造人是照着神的形像。然而，我们清楚知道神先前所造的仍有意义和效力，就是在堕落后的现今亦然。除此之外，在旧约我们找不到其它有关『人的神形像』之直接明确的经文，虽然次经(或旁经；Apocrypha)如所罗门智训第二章 23 节和传道经第十七章 3 节，有两段经文曾提到这一点。

在新约中，有两段经文在讨论神造人时引证神的形像。哥林多前书第十一章 7 节，保罗说：『男人本不该蒙着头，因为他是神的形像和荣耀，但女人是男人的荣耀。保罗并没有说女人是神的形像，却只指出女人是男人的荣耀，正如男人是神的荣耀。在此『形像』的原文是 *eikōn*；而雅各布书第三章 9 节说：人是照着神的形像造的，因此，作者宣告说，用舌头咒诅人是有罪的：『我们用舌头颂赞那为主为父的，又用舌头咒诅那照着神形像被造的人。』使徒行传第十七章 28 节有类似神的形像的提示，纵然『神的形象』并没有明说，但『我们生活、动作、存留都在乎祂』就如你们作诗的，有人说：『我们也是祂所生的』。

再者，新约有几段经文论到『信徒在救恩过程中之改变』

也提到『神的形像』。罗马书第八章 29 节提到他们效法神儿子的形像：『因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样(形像)，使他儿子在许多弟兄中作长子』。我们在哥林多后书第三章 18 节读到：『我们众人既然敞着脸，得以看见主的荣光，好像从镜子里返照，就变成主的形状，荣上加荣，如同从主的灵变成的』。在以弗所书第四章 23-24 节，保罗劝告说：『又要将你们的心志改换一新；并且穿上新人，这新人是照着神的形像造的，有真理的仁义和圣洁』。最后，歌罗西书第三章 10 节也劝人要『穿上了新人，这新人在知识上渐渐更新，正如造他主的形像。』

『形像』的各种观点

在此我们必须为『神的形像』下定义。这个步骤不但包括个别引证的解释，更要根据它在圣经多处的明说和暗示而努力建立一个整体性的认识。有关形像的性质共有三个普遍观点：有些人认为『形像』是人本有性情的某些特性。这些特性可以是生理的或心理的或属灵的，我们称此为实体性的(*substantive*)观点；其它人不认为『形像』是固存于人里面或属于人的本质，而是一种人神之间关系的经验，或至少二人以上的关系，我们称此为关系性的(*relational*)观点；最后，有人相信『形像』不是人的所固有，亦寻人所经历的，而是人的行动，我们称此为功能性的(*functional*)观点。实体性的观点

实体性的观点在基督教的神学历史中具有支配性地位。这观点有几种说法，一般而言，他们主张『形像』是构成人的明确特性或要素。有人认为『神的形像』是生理或身体构造的一面；虽然这说法并未广为传播，却存留迄今。这观点或许来自(*tselem*)一字的字面解释，最具体

的意义是[像]或[形式]。如果这个解释正确，则创世记一章 26 节的意义应是：『我们要造像我们的人』。摩门教可能是时下最热衷主张这种立场的’他们认为：『神的形像即生理的形像』。这立场对他们不会产生真正的问题’因为他们相信神拥有一个身体。然而，他们的[人的教义]并无问题’但他们的[神的教义]却带来许多不良后果。

因为许多圈子强调[人是精神与身体的合一]，有人认为这将重新引发人们对[神的形像是人里面的一种生理因素]的兴趣。若非大多数强调[人是精神和身体的合一]的人多倾向忽略形而上的部分，也许有人会认为上述为真‘我们必须小心某些人真的相信[形像]是带有生理意含的隐喻，例如，『那人直立而行』被解释为[神的道德正直]或[神的公义]、或[人神相关]的标记。

[神的形像]较普遍的实体性观点是，将它归类为人性中的心理或属灵的性质’特别是理性而被独立出来。的确’人是按生物学被分类为[有智慧的人类]’意即有思想的存有者。

理性有不同等级。在社会普遍甚着重理性的时期(例如：启蒙运动)，神学思想亦着重理性。‘而在以主观为主要的时代，理性较少为人注意。廿世纪下半期强烈地注重自动和直觉，理性的角色较为次要；而且我们也用不同的方法去解释理性。在柏拉图主义的影响下’尤其在近四世纪至十三世纪已时，人以理性为抽象的思考。在多马斯·阿奎那(Thomas Aquinas)等人采纳亚理斯多德主义(Thomistic-Aristotelianism)之后，理性的性质变得更经验化和科学化。虽然[生]的定义各不相同’由此出发的所有观点都以思想、反省和推理等能力作为可辨别的人类特性。人是在认知，智力方面最像神，这方面是需要更进一步着重和发展的。

神学家标榜理性为人性中最重要的部分是不足为奇的’因为神学家是教会的一分子，他们特别蒙召从事信仰的理解或反省。然而，要注意的是，他们不但将人性的某面向单独考虑，而且，他们只注意到神性的某面向。这可能会产生许多误解；当然，[全知]和[智慧]是构成神本质的重要层面，但绝对不是神性的本质

根据创世记第一章 26-27 节’我们逐渐引出一个理解：[形像]和[样式]是神形像的两个面向或两个尺度。有时候人们提出自然主义的论调’主张人只是按着神的形像被造’而逐渐进化成为神的样式。然而，更普遍的想法是’人里面的神的样式乃归属灵的或超自然的原因。举例而言’俄利根(Oriigen)认为[形像]是在创造时立刻赐下的，而[样式]是神稍后才赐给人的。爱任纽区别[形像]和[样式]’神学家们遵循许久。虽然他的言论差距甚大、并非全然一贯’但我们的确可以从中发现有关[形像]和[样式]的清晰区别：爱任纽相信[形像]是指亚当有理性和自由意志；[样式]是指亚当经圣灵的工作而有某些超自然的天赋。与后期的神学家不同的是，爱任纽不是思索一种原始的公义(original righteousness)，因为按他的见解，如同孩子一样，亚当的神样式只是幼苗，只是有潜能发展成为他将要变成的样式。当他堕入罪中’便失去了[神的样式]’虽然至少还有部分[形像]留在他里面。

在中世纪经院哲学的神学运动中’爱任纽的区分再度被扩张和发展。在此时，样式与形象的区别已被澄清’而堕落的影响也被独立出来。【形像】是指人天生与神相似之处、即理性和意志的能力；【样式】是一个额外恩赐(donum superadditum)——神的恩赐加诸于基本的人性本质中；样式所包含的是神的道德属性’而形像则涉及神自然的属性。当人堕落时’虽然失去了样式’但形像却仍原封不动。【人之所以为人】的部分仍是完整的，但【人是良好而圣洁的人】这部分则损坏了。

这观点当然包括[罪的性质和堕落]的观念，但也清楚包含[人的本质]的思想。一个人的人性是合一的，免方今堕落结果的损坏，连非基督徒和边缘信徒也好比成圣的信徒一样具有完整人性。所有人均拥有评估证据、认识真理、按照真理的知识做抉择的能力。这便



为理性神学或自然神学开了门——就算没有特别启示’所有人都可能获得有关神的真知识；它也为自然伦理开门：人既是自由的，就可能做一些简恩典之外的善行。这种[神的样式已失去、形像却没失去]的似是而寻的区别为自然神学和自然伦理敞开大门，也是整套天主教神学系统建立的基础。‘

马丁路德反对天主教神学上述的特征，如同反对别的一部分…样。身为圣经研究的教授，路德专长释经，他认为那种不同语词而导致的[神的形像在人里面原封不动(只有样式失去)]这种结论的区别’根本不是真的区别。创世记第一章 26 节的[形像]和[样式]并没有不同的指涉，这只是希伯来文平行法的惯例： [照着我们的形像] ， [按着我们的样式]说的是同一件事’唯一的不同是语词。所以’对马丁路德而言’堕落前后都没有[形像]和[样式]之别。

路德提出对神形像的合一看法。神在人里面的形像已完全败坏，剩下的只是形像的遗迹或残余；不是残留某几种属性，而根本只是片段残余。如同以往’构成神样式之所有片断仍然存在，但却只是原来样式的小部分。路德对创世记第九章 6 节的响应是，未败坏的形像仍然存在’好比神造人的旨意一般’但却不是真的存在人里面。“’

加尔文的见解在多方面和路德相近，他反对二元论的经院哲学见解，主张在堕落以后’形像的残余仍存留人里面。因此，我们的自我认识和对神的知识是彼此丰口关的：我们在认识自己时认识神’因为祂按着字也的形像造我们。”反过来说’当我们把自己与神的圣洁作比较时便认识了自己。万物在某些意义上都彰显神的形像，尤其是人，特别是人的理解能了。

上述提到的实体性：观点’包括对神形像的特性之不同观念，都在有关形像的所在之处彼此认同。形像是在人里面承认神的存在或工作’形像都内存人里面‘关系性观点

许多现代神学家并不认为神的形像是某些内存于人的本质的东西。他们通常不会问[人是什么?]或[人可有怎样的一种性情?]这种问题。相反地’他们相信神的形像是经历一种关系。当人处于一种特别关系时’就可说他有神形像或彰显神的形像；事实上’那关系就是形像。

上仁纳认为’神的道(vord Of G0d)是了解神的形象的关键，然而不仅是认识论的，而是存有论的角度。神的道不仅告诉我们形象是什们，而且实际建构这个形象。口佳有当我们相信耶稣基督’我们才真正拥有神的形象’也才能真正了解自己。”

上仁纳区分神的形像为外表的意义和物质的意义两种。外表的形像是[人](humanum) ’就是那使人成为人者分别人与禽兽； [外表的形像]使人成为理性之尘物’是具回应能力和自由的；成为罪人的人并未失去神的形像中理性：的层次，事实上’是人有犯罪能力预设了它。这就是旧约、形容[人是神的形像和样式]的意思。”

神的形象的物质意义是人的响应举动’也就是与神建立关系系。神实在对人說： [你是我的。]人天赋有接受对话的能力，又有响应的自由’这是外表的形像。当他真的回答说： [是的，我是你的]时，其物质的形像也已经存在。15 物质形象可能存在，也可能不存在，即使人没有响应神’他的回应能力仍在。卜仁纳用镜子的模拟区别神的形像的外表方面和物质方面。当我们有神的形像的物质面’我们与神之间就有积极而响应的关系。又以镜子的映像比喻形像的物质面；请注意这映像不是长久印在镜面上’因为那是一面镜子’不是一张相片。当镜子朝向光时’它反射那光；但镜子不是光源，也不拥有那光。同样地’当我们转向神时，我们完全反射祂的形像。但是’当镜子不转向光而反射时，镜子仍与光有关系；它虽然不朝向光’却仍位于光前。人是在同样形式下拥有神形像的外表面：人仍站在神前。就算罪人反抗和丢弃神，人仍要向神负责；人仍然是人。16

卜仁纳的讨论并不限制于人对神的关系。神的第一条诫命是爱神，此外，还有第二条诫命：爱人。当我们与人类、同伴来往时，我们开始实践[爱的责任] (responsibility 一’ in IOVe) o 人不能单独存在，构成真实人性的不是人智力奋斗的光辉，而是爱人(10ving

others)。”

巴特亦主张神形像的关系性观点：当我们谈论巴特神学时，我们需要区别他不同阶段的神学发展。早期他并不采用[神的形像]这个措辞’但他也说到神人的合一有如母亲和胎儿的合一。虽然堕落不是在人类历史的某时刻中发生的’但可以说这合一自堕落时已经失去。“巴特神学和写作的第一：阶段正是与卜仁纳争论[神的形像]等相关问题之时期。巴特强烈否认神人之间的任何连系、否认人有理解神话语的能力。 .

巴特思考[神的形像]之第三阶段在各方面都是最引人注目的，因它是最新颖的。在这阶段’巴特认为 r 形像]仍内存在人里面，有如人仍是人一样。 巴特认为神的形像不只包括人和神之间的垂直关系’也更包括人与人之间的平面关系。形像不是一些人的[所是] (who he is)或 r 所作] (whathe does)的事物， [形像]与神定意要造一个像祂自己的人’可以作同伴有关。21

.神说[让我们造人]的决定显示’在这个决定的形式中我们与神有着某种关系。巴特主张在神的存在中有一个相对物；因此神经历了一种真实而和谐自我相遇和自我发现。人在二个层次上反映神这方面的性情——人经历与神的关系和与他人的关系。 如此，神和人的相同处就是二者均经历我一你的对立。 巴特注意到在创世记第一章 27 节和第五章 1—2 节都记载：[神就照着自己的形像造人]’ 相随着的是[乃是照着祂的形像造男造女]。这样， [神在人里面的形像]是在乎"人的被造乃是照着祂的形像造男造女]。24 在神里面和在在人里面，有一个[我]和一个[你]彼此相遇；人的存在不是独居的个人，而是两个彼此相遇的人。

巴特另外提出一点：我们认识人是透过对基督’而不是对人的研究。 25 基督的人性和我们是极大差异的。因为耶稣的人性是神所定的标准人性。 26 我们惟有从启示才能认识神创造所造时的人性，而耶稣是那启示的最完美式。离了耶稣我们不可能建立任何人性基础，更不可能透过这基础认识耶稣。28

耶稣的人性是什么?祂是[为人]而活.’那在我们里面使我们成为人的人性，引申出四个要点：(1)视我们的邻舍为同伴。30 (2)我们对别人说话，也听别人说话。31

(3)我们互相帮助。32 (4)我们很乐意作这些事。33

总结巴特有关[神的形像]的教义：我们从创世记第一章 26—27 节得知： [形像]包括人反映了神里面的内在相交和内在相遇。在人里面的内在相遇是基于事实：人类被造为男女二性’因此’在人里面有一个[我一你]的对立，好比人与神的关系一般。而且’我们从耶稣人性的意义知道[神的形像]意指[为人]而活。我们若应用这观点，则[与他人的关系]是构成形像的因素。 .

.虽然巴特和卜仁纳在某一点上有尖锐的歧见’但二人见解的相合处渐渐显露。34 两个[关系性观点]的代表人物的神学，有着几个共同点：

(1)对神的形像和人的本质之最佳理解是透过研究耶稣的位格，不是人性本身。

(2)我们从神的启示得以认识神的形像。 .

(3)对神形像的解释不是透过人里面的构造特性；它不是人所[固有]或[拥有]的’而是说： [形像]是指人与神的关系’是人的经历’因此’它是充满活力而非静止不动的。

(4)人与神的关系——即构成神的形像者——以及人与同伴的关系平衡。巴特对[男一女]的关系有更多的解释，而卜仁纳比较注重人类关系的大我’即社会。

(5)神的形像是普世性的’任何时间、地点都存在于所有人类之内，所以’它也存在有罪的人里面。就算人背向神’人仍不能否认他是与神有一种其它受造物所没有(或不可能有)的关系；人神之间常有一种关系’不论是积极的或消极的。 .

(6)我们不能(或不需)作出结论来说明有何人性的特质能使人与神成立如此关系；卜仁纳

和巴特从不问到底需要什么特质来构造人里面的神形像’连卜仁纳所说的外表的形像也是关系性的’不是构造性的。

因为存在主义是[关系性观点]的基本哲学’重复一下它的特性是重要的。其一是对存在实体或本体的忽视。对他而言，重要的问题乃是：[它是吗?][它存在吗?])’而不是[它是什么?](What is it?)，存在主义者怀疑任何性质的实体化，反对任何使性质变成若干不变的结构性的实体。对存在主义者而言，更重要的是对意志的强调，以及伴随而来的行动。也就是说问题重点在于[到底他/她作了什么?]。实体不仅仅是一些具有一两个面向的个体，而是某些被造物。上述所有解说都与卜仁纳和巴特的厂启示]观点一致；按照此意’圣经不必然就是神的话，而是在当神透过圣经与人相遇时变成神的话。同样地’存在主义也如此强调[神的形像]’神的形像是一个有积极关系的经验’而非一个被人拥有的实体。功能性观点

有关神形像的第三观点已有一段颇长的历史，近年来渐渐受欢迎。它说[形像]并非一些建构人之元素，也非入神关系或人与人之关系的经历’而是指人所作的事：是人实践的一种功能，其中最常被提说的是[人管理所有受造物]。

关系性的观点忽略了神形像的内涵，极少注意人类各种关系的内涵。然而’这是重要的，因此’有人便尝试从经文本身决定形像的内涵。创世记第一章 26 节记载：[我们要照着我们的形像’按着我们的样式造人]’，下一句立刻说：[使他们管理海里的鱼……]。我们不单只在这节看到这两个观念的密切相连，神在其中表明牠的创造旨意。在 27-28 节’我们读到神实际上按着牠的形像造人’又颁下命令：人要管理全地’o’‘有人认为这两个观念的并列并非偶然，他们认为’履行管理就是神的形像的内涵’这是苏西尼主义者(Socinians)的主张’而且被列入拉寇问答书(Racovian Catechism)：正如神是一切创造的主宰，人透过管理其它受造物而反映神的形像。神的形像正是神为主宰者的形像。”

另一段关联[人里面神的形像]和[人履行的管辖]二者的经文是诗篇第八篇 5—6 节：[你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。你派他管理你手所造的’使万物都服在牠的脚下]。[释经家通常都同意诗篇第八篇大致上是根据创世记第一章写的]。证据之一是诗篇第八篇 7-8 节提到的受造物类目：田野的兽、空中的鸟、海里的鱼。”从此引出结论：第八篇 5 节相当于创世记第一章的[人是按着神的形像被造的]’o 莫文克(Sigmund Mowinckel)说：[诗篇第八章当中’人的『虔诚』主要是指人管理万物的主权和能力、亦指人与其它万物相比时’具有如同神的『尊贵和荣耀』’] 40 诺曼·施耐特(Norman Snaith)说，很多正统的神学家高举[神的形像]’使之脱离上下文而随意解说。他们喜欢仿效柏拉图’而非圣经，结果是用人的形像理解神’而不是用神的形像理解人。但是’施耐特强调：[根据圣经，『神的形像』这个语词与道德或理想无关’而是指人对世界和其中万物的管理。它完全没有说到有关神的本性，而是说到人的功能] 41’最详尽解释厂神的形像是人实践其管理工作]的近期作品或许是流安那德·凡尔登恩(Léolard Verduin)的《比神小一点》(Somewhat LESS than GOS)。该文强调：[管理的观念再度被标榜为中心特色。『人是受造物』的意思是『拥有管理权』’如此他就有创造者的形像——这是创世记(即『起源之书』Book Of Origins)之创造记载的主旨’也是作者所要表达的中心要点。] 42

在创世纪第…章 26、28 节，希伯来文和 (radah)的意思是：人要履行对一切创造物的管理’后来神要希伯来王管理其百姓一般；王的管理不能单为自己，却要为百姓的福祉。4’当以色列需要一个王(撒上 8:10-18)’神警告他们：王会剥削他们。显然地，一人操纵剥削他人是违反神的旨意，神的旨意是要人照顾和管理创造物’使创造物尽量发挥功能；人不应为己利益而剥削创造。

履行管理是神的形像的中心要素’这观点成为在改革宗人士之间所谓的[文化使命]的重点。正如耶稣派遣使徒进入世界，使万民作牠的门徒，同样地’神在此派遣人’牠的

至高造物进入其创造’并且管理。这派遣暗示着人要竭尽所能去学习认识整个的创造。因为透过了解创造’人就能预测和控制其活动。这些工作不是有选择性的，而是作为神至高造物的部分责任。各种观点的评价

现在我们需要评估上述三个有关神形像的观点。我们先从较不传统的观点开始，即『形像是关系性的』和『形像是功能性的』二者。

关系性的观点正确地坚持一个真理：住所有造物中，惟独人认识神并和神保持有意识的关系。伊甸园有关人的描述预设了神之间是经常沟通的。显然地，人不是只被造成一件艺术作品或一个表彰神的创造和智慧的蜡像而已。人的被造是为了成全神对他的特殊旨意。在旧约律法(出廿的十诫)和耶稣的两个大使命中(太廿·二 3 6-40；可十二 2 8-3 1：路十 26—27)，神对人的旨意的重点(它假设了包含和表达神对人的计划)是入神关系，以及人与他人的关系。

然而，『神的形像全然是属关系性的』这观点引起许多困难。其一是形像的普世性。何以见得那活在完全叛逆中的，甚或那怀敌意反抗神的人是(或活)在神的形像中？卜仁纳尝试回答这问题说：人神之间常有一种关系’人常活在神前』。但这似乎甚少有意义。卜仁纳对物质形像和外表形像的分别，及其对外表的形像都是关系性的坚持(不是构造的)似乎都缺少了圣经根据而显得牵强附会。

若我们问：『是什么力量促使人与神有这种其它造物所没有的关系？』时，另一问题就会出现’虽然巴特和 F-仁纳回避这个问题’它却是必须问的。的确，若要有关系性的存在，必须有先决因素。约翰·贝利(John Baillie)在批评卜仁纳的立场时指出：没有内容则缺乏形式。<sup>44</sup>但卜仁纳则认为他在说『现在的内容是异于原本的内容』时’实际已回答了这个问题’其实仍具争议性。按照卜仁纳的观点是有内容的(虽然已改变了)，因而也会有形式。但这似乎并不解决困难，因为贝利是问『什么使外表形像成为可能？』’而卜仁纳所说『内容会改变』实在是引述形像的物质意义的实现。

其实，巴特和卜仁纳是被他们专心一致拥护的反实体主义的假设(我们已提出这源出存在主义)而导入迷途’使他们主张人的独特性必须是属外表的而非属实体的』这个立场；但他们却从未描述人有能力建立关系的外表结构之正确根据。

当我们检验功能性的观点时’我们发现他们紧抓圣经中描述神的形像时是要人管理全地的命令这个说法不放。的确，『形像』和『履行管理』至少是关系密切，而且’创世记第一章和诗篇第八篇是平行的(意指：对人的管辖范围的描述)但此观点亦有难解之处。

难处之一是诗篇第八篇和创世记第一章的关连。我们留意诗篇第八篇没有出现『形像』和『样式』这二词。若诗篇真是根据创世记第一章所写，为什们没有形像的特别引证？又如果诗篇第八篇 7—8 节的『管理一切造物』一语真的构成神的形像，那么，这段经文也应有『形像』的特别引证。

再者，创世记第一章并没有清楚地将『神的形像』与『履行管理』画上等号。相反地’有形迹显示它们是 11 可-区别的圣经说神按着自己的形像造人，然后颁下管理的命令。换言之，『人有神的形像』是先于『人受命要履行管理』。26 节的两句具劝勉的表示：『我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人』和『使他们管理』——似乎区分了这一：观念。华特·艾可迪(Walter Eichrodt)指出’当人受造时，获得一种祝福，但人若要履行对造物的管理，则需要第一：种祝福‘如此，功能性观点可能是将形像的结果视为形像本身。

现在我们必须细心察看实体性观点(或构造的观点) 请注意，经文本身从没有分辨人里面何种特质是形像。有人批评那些支持构造观点的人在辨别这些特质的误导性尝试中’其实曾经提出一些非属圣经的观念来支持他们(例如：古代希腊的理性观念)。4’再者构造的观点往往将范围局限在人的本质，特别是人的智力层面；这种解释暗示着神的形像是

因人而异的：人越有智力，则越有神的形像。此外还有其它问题，就是必须决定，人陷入罪中时会发生什么事？『堕落大致上是影响人的智力或理性』的说法似乎不符合真实情况。有些未信的人甚至此高度圣洁的基督徒更具有智力和洞察力。有关形像之性质的结论

既然每个观点都有问题，现在我们必须尝试建立有关神形像的结论。现有的解释众说纷纭，说明了圣经并未直接解释这问题。这样，我们的结论必须从极少的圣经根据推出合理结论。

(1)在人类当中，神的形像是普世性的。我们在第廿六章将有详细的解说。在此，我们指出第一个普世性的人亚当，他不仅是人类的一部分，而且是按着神的形像造的。请同时留意谋杀(创九 6)和咒诅(雅三 9-10)的禁止是适用于所有人类。这些禁止没有限制是因为『人是按着神的形像受造』的事实。

(2)神的形像并没有因罪，特别是因堕落而失去。谋杀、咒诅的禁止也适用于对待有罪的人，如同对敬虔的信徒一样，这其实已经预设了『形像和样式』也存在于非基督徒里面。若然，神的形像对于人性不是偶然或外在的，而是与人性息息相关而不可分割的。

(3)没有经文说某人的形像比另一人多。超越的自然天赋，如高度的智慧，不是形像的存在或程度高低的证明。

(4)形像并不与任何可改变的东西有牵连。例如：我们没有直接证据说明形像和关系的发展有关，也没有使形像依赖

管理权的履行。创世记第一章的声明只说神决定要按自己的形像造人，然后就这样作了。这事实似乎是先于任何人的活动。没有任何经文的叙述限制形像为某些条件、或活动、或处境。此说基本上是负面的讨论，因此也证实关系性观点和功能性观点的缺陷。

(5)根据上述，形像基本上应被视为实体性的或构造上的；形像是存在人本质里的东西，人依此而被造；它指人的『所是』而非『所有』(has)或『所为』(does)。

由于他是人，他就有神的形像；形像并不凭借任何其它物质存在。与关系性观点和功能性观点相反，实体性观点的焦点在于形像本身，而不是形像的结果或应用。虽然它们与神的形像有极为密切的关系，但经历多种关系和履行管理权的是形像本身，而不是形象的结果与应用。

(6)形像是指构成人的因素，使人实现其天命；形像是人格的力量，使人如同神般能与他人相交、自由地思想、反省不口竹三决定。神的创造有明确的目的。神对人的旨意是要人认识、爱和、顺服祂；要与邻里和睦同居。正如该隐和埃布尔的故事所表明的：他被造在地上的目的是要履行对其他受造物的管理。但这些关系和这功能却另有目的：

当人投入这些关系和实践这功能时，人是最完全的，因为那时他实现了神对他的目的(telos)。

上述所言是形像的结果或应用。形像本身乃是实现这些关系和这功能的一组必要特性。它们也是神的特性在人里面的反映，使人能崇拜、作个人性的交往和工作。如果我们以为神是具有某些属性的神，我们就毫无疑问地能接受一事实：人也有这些属性。神的属性有时被称为可授予的属性(Communicable attributes)。

48 这些构成了神的形像，但神却不局限于任何一个属性。人之所以为人就有一本质，包括构成人格或个人性的整体：智力、意志、感情等等，这些是人受造的形像，好叫人能实现神旨意预定他与神、人的关系，并且履行管理全地的命令。

除了上述有关神的形像的含义，我们必须问：人为何被按照神的形像创造？『人是在神的形像里』，其实际应用为何？神对人一生的计划为何？在此，形像的其它观点对我们有特别的帮助，因为它们乃专注形像的结果或彰显。耶稣的特质和行动在此是特别有益的指引，因为他是神所命定的人性之完美范例。

除了上述有关神的形像的含义，我们必须问：人为何被按照神的形像创造？『人是在神的形像里』，其实际应用为何？神对人一生的计划为何？在此，形像的其它观点对我们有特别的帮助，因为它们乃专注形像的结果或彰显。耶稣的特质和行动在此是特别有益的指引，因为他是神所命定的人性之完美范例。

(工)耶稣与父神有完美的团契关系。当祂在世上时，他经常与父神相交和对话。祂们的相交在约翰福音第十七章中有最清悉的显示，即大祭司的祷文。耶稣说到祂如何与父原为一(2 1—22 节)。祂曾荣耀、还要荣耀父(1、4 节)，而父已荣耀’且要再荣耀祂(1、5、22、24 节)。

(2)耶稣完全顺服父神的旨意。在客西马尼园，耶稣祷告说：『父阿!你若愿意，就把这杯撤去；然而不要成就我的意思’只要成就你的意思』(路廿二 42)。的确，在耶稣一生的事奉中’他自己的心意是次要的：『我的食物就是作成差我来者的旨意』(约四 34) o [我不求自己的意思’只求那差我来者的意思』(约五 30)。『因为我从天上降下来’不是要按自己的意思行，乃是要按那差我来者的意思行 o』(约六 3 8)48 可授予的属性是指那些在人的创造中至少有部分对应的神属性。(3)耶稣常常彰显他对人的爱，举例来说’我们留意他对以色列迷失之羊的关注(太九 36’ 十 6)，袍对患者(可一 4 1)、忧伤者(路七 1 3)的同情，及对失败者的忍耐和宽恕。

神的计划是以类似耶稣的相交、顺服和爱作为人神关系的特性’而众人以爱互相连系。只有在我们彰显这些特性时，我们才是完全的人。

这个教义的含义 (1)我们是属于神的。『我们有神的形像』意味着『我们具有神的某些属性(至少在有限程度之下)』，更重要的是：我们是属于神的。多萝西赛耳(Dorothy SaycrJ)和大街凯恩(David Cairns)曾辩论说：马可福音第十二章 1 3-1 7 节虽未见引用 r 神的形像』之措辞’但这个概念对此段经文的解释是很重要的。经文的问题是『可否纳税给该撒?』耶稣从某人取又得一枚银钱之后问道：那像(C’ LKo)V)是谁的，法利赛人和希律党人正确地答道：『是该撒的』，耶稣回答说：『该撒的物当归给该撒’神的物当归给神。』然而，『神的物!是指什么?我们假设那是指凡带有神的形像之物。这样，耶稣乃是说：『将你的钱给该撒，因为该撒的形像印在钱上，因此是属于他的。但要将你自己献给神；你带着祂的形像，是属祂的 0』对神的承诺、奉献、爱、忠心、事奉——这一切都是拥有神形像者对神的正当回应。

(2)我们应该效法耶稣——他是神形像完全的彰显；祂是神完全的形像、是唯一未被罪玷污的人(来四 1 5)。如果我们要认识神形像的彰显’可从耶稣身上看到。那说『父阿!倘若可行，求你叫这杯离开我’然而不要照我的意思’只要照你的意思』(太廿六 3 9)者的奉献要成为我们的特性；那说『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)者的决心要成为我们的榜样。我们要热心仿效那说『人为朋友舍命’人的爱心没有比这个大的』(约十五 1 3)者用生命和死亡所彰显的爱。这是神的形像最纯净的意义’即在我们里面形成基督的模样(罗八 29)。

(3)只有当我们与神有正当关系时，我们才经历完全的人性。不论我们何等有教养和文化’除非我们是被神救赎的门徒，没有人有完全的人性。这是人的目的(telos)’他为此而被造，因此，我们的神学才有空间谈人论’即基督教和圣经的人论，其关怀里重点是领人进入与神正当的关系中。新约圣经清楚地说明神会恢复人受损的形像，甚至建立和修正它(林后三 1 8) 真。

(4)学习和工作是有益处的。履行管理权是神形像的一个结果。人要认识并管理受造界’且为神和我们自己的缘故’更进一步使其终极的潜能得以发展。这也是指人要管理自己的人格和才干。请注意『履行管理』是神原本对人计划的一部分，它在堕落之先 0 因此’工作不是一种咒诅’乃是神美好计划的一部分；工作伦理的根据可见诸神创造我们的特性之中。(5)人是有价值的。在神对万物的计划中’人命的神圣性是非常重要的原则；就是在堕落之后’谋杀仍是禁止的’理由是人是按神的形像而造的(创九 6)。虽然这段经文没有明说人仍然是在神的形像里’但只有人是如此被造的，很明显地指出：人’即使是罪人’却仍

持有神的形像。因为如果他没有神的形像，神就不会引证『形像』为禁止人谋杀的根据。

(6)神的形像是普世性的，存在所有人里面。神赐祂的形像给亚当这个人，不论主张他是首先的人或是一个代表的、象征的人——[亚当]是整个人类，而[夏娃]是众生之母(创三 20)。

创世记第一章 27 节和第五章 1—2 节清楚指出神的形像是同属男人和女人的。形像的普世性意味着：身为人是具有尊严的。凯恩提出加尔文强调对人的尊重，‘他的措辞比加尔文实际的话’语气略重，但其见解一般而言是正确的。我们不可歧视任何人；他们是全然美丽的，纵然人已经被扭曲，不再是神原始造人的计划之样式，但他们具有神的潜在样式。非基督徒也会有：善行，这些行为纵使不是因着导致救恩的神圣恩宠而被赞美，但却是神所喜悦的，因为他们也对神整个计划有贡献。

形像的普世性也是指一切人类都对属灵事物有敏感之处。虽然有时这些敏感之处深藏而难以发现，然而人人都有与神相交的潜能，除非与神合一相交，不然人是不完全的。我们应寻找人对神回应之处或至少是人对神开放之处。

因为人人都有神的形像，所以我们不应侵害他人履行管理的正当权利，我们不可剥夺一个没有因滥用却失去这权利的人的自由(滥用自由者包括谋杀者、盗贼等)。这里最明显的意思是指出奴役制度的不当；除此之外，它也指用不正当的方法，操纵或恐吓而夺取他人之自由者。人人都有权利履行管理，这权利只有在侵害他人履行管理的权利时终止。

每一个人都是按着神的形像受造，神赋予我们人格的能力(Personality)能敬拜和服事祂。当我们按这些目的来使用这些能力时，我们是最完全地实现神造我们的计划，那时，我们是最完全的人。

#### 问题讨论

1. 从圣经中与神的形象相关的经文中，你能观察到什么？
2. 实体性的、关系性的与功能性这三种不同角度的神的形象观点的差别何在？每一种观点的提出者是谁？
3. 每种观点的焦点何在？各自的问题和困难是什么？
4. 从圣经经文中，我们可以推论出怎样的神的形象？
5. 从圣经经文中，关于神的形象的性质，我们能得到什么结论，这结论又如何帮助我们对真正人性有更好的理解？

## 二十五章：人类构成的本质

### 本章目标

阅读本章之后’您应当能够：

- / 条列并重组有关人类构成的基本观点：三元论、二元论与一元论。
- / 将圣经的观点关连到有关人类构造的每个不同观点。
- / 检视并评价约翰·罗宾逊(John A. T. Robinson)的一元论观点。
- / 关联并反驳哲学对构成性的人性本质所提出的异议。
- / 比较并对照另一种基于有条件性合一的模式。
- / 理解并应用这种有条件合一性的意涵。

### 本章摘要

关于人类的构成’有三种不同的传统观点：三元论、二元论与一元论。其中’约翰·罗宾逊的一元论最引入注意。严谨的圣经和哲学的探讨将会使我们拒绝上述三种传统的观点。在这样的情况之下，另一种模式被发展出来，提供一种有条件的合一——‘陆’这个模式有五个含意。

### 本章大纲

人的构造的基本观点

三元论

二元论

一元论

圣经的考虑

哲学的考虑

一个替代模式：有条件的合一

有条件合一的含意

当我们问：『人是什么?』。我们是在问几个不同的问题。其一是我们曾提及的’即[人来自何方?如何成为人?』另外’我们也在问人的功能或目的为何?亦即：[他要作何事?』这问题带我们到另一问题：[人将往何处?]

[人的终极命运为何?』。人是什么?』同时带出有关人类构造的问题。人是一个合一的整体吗?抑或是由两个或以上的成分组成的?如果人是由多重成分组合而成’这些成分为何?

我们对人类构造的理解是一个相当重要的问题。如果我们认为人是二元的’我们就容易将人的本质的某些层面与其它层面分隔。举例而言’或许有人以为生命在属灵方面是完全脱离生理条件的：另一方面’如果我们以为人是一元的、单独的个体，就会产生一个问题’即那构成人的本质的[实体]是什么?这实体是一个身体?一个灵魂?或是其它?我们一旦满意这问题的回答后’就容易相信人只是那个实体而已。本书第廿二章解说几个不同的人观’现代人大多支持这些解说之一。

解释人的构造时，我们必须特别细心考察研究的前提。因为有一些非圣经的学科也关注人的研究，他们的观念大有可能影响我们的神学结构。不论古代希腊的二元论’或是现代行为科学的一元论，我们必须谨慎不要把非圣经的前提读进圣经中。人类构造的基本观点三元论 有一个在保守派基督徒的圈子里流行的观点’称为[三元论]：人是由三个成分组合而成的。第一成分是生理的身体：人有生理的性质，乃与动物和植物相同；人的身体和动



物、植物的身体间没有种类之别，其不同处在于程度问题，人有更复杂的生理构造。人的第二成分是魂：这是心理的成分’是理性、情感、群居交互作用等的基础；动物被认为是具有基本的魂’而[拥有魂]使人与动物和植物有所分别；虽然人的魂比动物的魂加倍复杂而能干，二者却都属同类。人和动物的真正分别不是人有更复杂而先进的魂’而是人拥有第三成分’称为灵：这个宗教性成分使人能明白属灵的事’而且能响应属灵的刺激；这是人的属灵性质之所在’但人格的特色则位在魂 o ‘

三元论的大部分论述要归功于古代希腊的形上学家。然而，除了偶而有明文的引证之外，希腊哲学家的影响力并不明显。实际上，三元论的主要基础出自某些列举人性为三成成分或区分魂和灵的圣经经文。一段主要的经文是帖撒罗尼迦前书第五章 23 节： [愿赐平安的神’亲自使你们全然成圣’又愿你们的灵魂与身子’得蒙保守，在我主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘] 。希伯来书第四章 12 节形容神的道 [是活泼的、是有功效的，比一切两刃的剑更快’甚至魂与灵、骨节与骨髓’都能刺入剖开，连心中的思念和主意’都能辨明]。除此之外，哥林多前书第二章 14 节至第三章 4 节亦似乎暗示人的三分法：保罗划分人为[属肉体的] (Op—KtK6~sarkikos) ‘厂不属灵的] (’t~oZtKdqTpsuchikes, 直译作 [属魂的]) ‘或 [属灵的] (元 V £ Up0 了 tK6 pneumatik—kos) o 这些词汇若非指不同的人的成分’就是指不同的功能或意义。哥林多前书第十五章 44 节也区别厂血气的 (~oZtKdv) 身体] 和[属灵的(元 VCU0TtK6V)的身体] 。

有些希腊哲学家教导身体是人的物质面’魂是寻非物质面’而灵使二者建立关系。有一种平行关系划分厂身体与魂的相互关系] 和厂神和被造世界的相互关系] ‘正如神透过某种第三实体(substance) (或中介者)进入世界而与之有关系；魂和身体遂透过灵而有相互关系。’魂一方面是非物质的，而另一方面是与身体有关的；魂与身体保持关系时，魂被视为属血气的和必死的；但魂若保持与灵的适当关系时’则被认为是不朽的。

三元论盛行于初代教会前数世纪的亚历山大教父。虽然形式略有不同’三元论分别为亚历山太的革利免(Clement Of Alexandria)\ 俄利根(Origen)和女撒的贵格利(Gregory ot’ Nyssa)所接受。在亚波里拿留(Apollinarius)用三元论建立虽然某些东方教父继续此主张’但他的声誉一直下降’直至十九世纪英国和德国的神学家才又重振其说。’

## 二元论

基督教思想中最被广泛接受的主张可能是：人是由二成分组成的’物质面即身体’非物质面即魂或灵夕基督教思想在初代教会已普遍支持二元论’在公元 381 年的君士坦丁堡会议(Council of Constantinople)后，二元论声势之盛’实际上已成为教会普遍的信仰。 ‘

近代二元论的解说赞同旧约所主张主人的合一观，然而在新约中，这合一观被二元论取代，主张人是由身体和魂组合而成的：身体是人的生理部分’是会朽坏的部分’在死亡时，身体经过分化而归回尘土；另一方面，魂是人的非物质成分，即经过死亡仍然存留的成分。这不朽的特性使人与一切受造物有别。4

许多二元论的讨论基本上都反对三元论。二元论者反对三元论的理由是：如果我们相信如帖撒罗尼迦前书第五章 23 节等经文各别所论代表着明确的实体，那么，其它经文则有解释上的困难。例如：在路加福音第十章 27 节’耶稣说：[你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主你的神]。在此’我们不是有三个实体，而是四个实体’而这四实体与帖撒罗尼迦前书的三实体很难相合，事实上’其中只有一个是相同的’即魂。再者， [灵] 和[魂] 均被用来形容野兽的创造’例’传道书第三章 21 节提到厂兽的魂] (在此用的字是希伯来文的[灵] 和厂魂] 二词汇似乎常常交换用。请注意圣经中一个例子’即路加福音第一章 46—47 节’那里最可能的解释是平行体之例’ [我心尊主为大’我灵以神我的救主为乐]。在此， [灵] 与[魂] 似乎实际上是相等的；我们还有许多其它例子：马太福音第六章 25 节和第十章 28 节说人的基本成分是身体和魂生命] 但传道书第十二章 7 节和哥林多前书五

章 3、5 节则说身体和灵；死亡被形容为[交出魂]（创卅五 18；王上十七 21；徒十五 26 o[ \ yUxd 弓一 PJZJCas’ 性命]和[交出灵]（诗卅一 5；路廿三 46）。有时，[魂]字的用法与[人的自己]或[生命]义同：F 人若赚得全世界，赔上自己的生命(~t)Zr’ 1 V’ 有甚么益处呢？]（太十六 26）；还有一些经文提及[心里不安]（troubled in spirit o 创四十一 8；约十三 21）和[里面忧闷]（troubled of soul。诗四十二 6；约十二 27）。

自由派神学颇清楚地区别[魂]和[身体]为两个不同的实体。人与其它生物的不同是因有魂或灵’非身体；这种思想一个重要的例子是克拉克(William Newton Clarke)fl~J 基督教神学纲要(Outline of Christian Theology)o 他谈到人的二重分法：身体和灵(魂和灵指同一实体，为可交换使用的字汇)o[人，那有自我意识的道德行动者，不是身体’却占据和管辖身体]o ‘人的灵被认为是[无宝体的和寻非物质的，占据身体和藉身体行动] o ‘身体是我们现存生命的座位和凭借，而不是人格(personality)必须的部分；身体是一器官’人格透过它而收集感觉和表达自己。人格可以没有身体而存在；人格可以透过非感官的方法学到外在世界的知识、或不透过身体去表达自己，但仍保持[如同当下之真实] ‘因此’身体不是人性的基本成分，人可以没有身体而保持良好的功能；这是完全而真实的二元论。死亡是身体的死亡’灵仍继续有效地活着：灵[离开物质的身体，却仍活着’又进入新的行动领域] 。

一个不甚明确却展示相同的基本立论者是德沃夫(L. Harold DeWolf)o 他解释说：任何否认人的魂和身体之差异者都是违反基督徒经验的 o’ 德沃夫承认圣经认为魂的生命必须依赖活的身体，但是他提出反驳：[这个想法很可能归因思想和言语的旧习惯，是来自缺乏感性之想象的呈现，又是来自一种不容置疑的必须性’即人的知觉必须透过某些中介以构成沟通处境 o] 10

德沃夫提出很多身体 / 魂之二元论的经文 o” 在耶稣死时，他交出灵魂喊道：[父阿！我将我的灵魂交在你手里!]（太廿七 50；约十九 30；路廿三 46）其它明显的引证是路加福音第十二章 4 节；哥林多前书第十五章 50 节；哥林多后书第四节 节，第五章 810 节。身体在神的计划中有崇高的地位’是用来帮助人表达和行动的工具；但魂必须管理身体。12 克拉克和德沃夫的二元论虽然主张魂能离开身体而独立存在’但却不否认身体的复活。他们认为，死后魂离开肉体的存在是暂时的。然而，有些自由派以[魂的不死]取代[身体复活]的传统教义。例如’富司迪(Harry Emerson Fosdick)认为新约的复活观念是当时的思想结果；就算犹太人的[阴间] (Sheol)观念属实(指已死的人毫无意义地存在之所在)，[不死] (immortality)的观念若脱离复活就甚难理解 o” 再者’在被掳期间，犹太人受祆教(Zoroastrianism)的影响，其复活的观念更近乎[不死]的期盼。14 司迪好像那采希腊纯正学观点的人一般，认为不需认同[不死的观念]和[复活的观念]：他较喜欢[人格借着死而持续]的观念过于[肉体的复活]‘富司迪的[魂不死]的教义保全基本的持久持续的经验(abiding experience)’但却取代了新约对期待未来生命的解释。15

到目前为止’保守派人士并未接受这种二元论之观点’纵然他们相信魂能在死后继续存活；也就是活在脱离肉体的状态中’但他们同时也等候一个未来的复活，这不是意味着身体的复活与魂的生存对抗’16 是指上述二者在人的未来都属分离的阶段。一元论(Monism) 三元论和二元论的相同点多于歧异点。它们都同意人是复杂的或混合的，由不同成分组合而成。与之对照的是[不可分割]的几种解释：一元论坚持人在所有情况均不能说是由各部分或分离之实体组合而成，人是一个个体 o 一元论认为，圣经并未视人为灵、魂、体，而只是一个自我。那些用来分辨人类各个成分的词汇实际上是同义词。圣经从未将人当作是二元的存在。

根据一元论，[作为一个人]就是成为或拥有一个身体 o [人可在某些情况下脱离身

体而存在』的思想是不可思议的。oli!I Bt’ 死后生命与身体分离的状态是不可能的；灵魂不朽是相当站不住脚的。因此’ 不仅没有身体复活的未来生命是不可能存在，而且任何介乎死亡和复活的中间状态都被排除在外。

一元论的起源部分来自对抗『灵魂不朽』的自由派思想，这思想盛行于新正统神学和圣经一神学运动，所用的方法大致是透过字的研究(word—study) ，其中一个重要例证是罗宾逊(John A. T. Robinson)研究保罗神学而写出的『身体』(The BOdy)一书。他争辩道：『身体的形式概念构成保罗神学的基本原理’ 而保罗是新约唯一认为“σνσ(σgma)”一字具有教义意义的作者。』

罗宾逊指出一个值得注意的事实：希伯来文其实没有『身体』(σνσ)这个字’ 希腊文的关键词『身体』(σνσ)在旧约竟没有对应的字。有几个在七十译本都译作“σνσ”的希伯来字，其中最重要而独具神学重要性者是(basar)一字，但其基本意思是『肉体』，而非『身体』；在七十译本中，大部分以“σνσ”来翻译。因此，保罗的人类学有两个最具决定性的用字：『肉体』(σνσ)和『身体』(σνσ)，被用来代表相同的希伯来文原字。罗宾逊的争论点是：对于保罗的人类学解释应该根据希伯来人对人的假设‘18 既然旧约提出的是人的合一观’ 不区别肉体 and 身体我们就应下结论说：不论保罗的著作中何处出现“σνσ”(flesh)和“σνσ”(bOdy)，我们都不应去区分它们，二者都是指完整的人；那些主张『肉体』和『身体』指涉不同的都是错误的。

罗宾逊如何解释『希腊文用两个不同的字来表达同一个希伯来文概念』这事实？他说：希伯来人从不会问某些希腊人会问的问题；某些从希腊思想出发的问题最后都引起『肉体』和『身体』之区别：

(1)形式(form)和物质(matter)的对立：身体是形式，赋加于物质或实体’ 并为所构成之实体定义。

(2)一(one)与多(many) (或整个与部分)的对比：身体对比于所组成分子或器官 ‘

(3)身体(body)和灵魂(soul)的对照：在希腊思想中，身体对人格而言并非必要，身体是人所拥有的某物’ 而非使入之所以为人的东西。 (4)『个体化』的原则：身体与非个体的『肉体』成对比’ 将人与他人区分和隔离。』

罗宾逊认为上述问题是希腊人提出的，希伯来人没有这样的思想。但很重要的是，他没有引证任何希腊思想的出处来支持他所说的希腊观点。

罗宾逊承认保罗当然有用『肉体』(σνσ)和『身体』(σνσ)二字。但是’ 他宣称保罗没有解释『肉体』为组成身体的实体或材料，反而以肉体来指涉人的整体’ 特别是指外在的、生理存在的人。因此’ 举例而言’ 『肉体』用来比：对外面的割礼和心里的割礼；20『肉体』一字亦用来表示与神敌对的人’ 含有软弱和必死之意。21 同样地，保罗书信所言的『身体』并不指人所拥有之某种物质、某些在人以外的东西；相反地’ 『身体』是『人』的同义词。』罗宾逊断言’ 『魂』(σνσ)和『灵』(σνσ)也代表全人，只是属不同层面’ 后者指人藉以接受和传递神生命的所在。』

约翰·罗宾逊上述言论完全是继承惠勒·罗宾逊(H. Wheeler Robinson)对旧约形容人及其特性的专有名词的讨论。他说，『身体和灵魂』的表达不应解作不同的两种东西，或解作人的成分’ 相反地，『身体和灵魂』应解作对人格的详细描写。按照旧约的观念，人是心理—生理的个体’ 肉体从灵魂得生命。惠勒·罗宾逊流传至今的名言是：『希伯来思想中的人格是一个被赋予生命的身体’ 不是一个成肉身的灵魂。』34 他宣称：『人是什么？这老问题的答案是：人是一个单体(unity) ，而(这一个)单体是由复杂的成分所组成的身体，从一个具活力的灵魂获得生命和活动，离了身体就没了存有物。』所以，希伯来文并没有『身体』一字；『只要认定身体是人，他们就不需要一个『身体』的用字。』25

总结现代一元论的讨论：圣经的资料描绘人是合一的生物、希伯来思想中没有人格的分

别、身体和灵魂不是对立的，而是可以交互使用的同义词。圣经的考虑

现在让我们根据上述所有圣经资料来评估一元论。我们若仔细察看，就会发觉绝对一元的人观忽略或模糊了某些重要资料，因为有些问题(特别是末世论范围的)是完全一元论所无法处理的。

有些经文似乎指出一个死亡和复活的中间状态’即个人仍知觉存活的状态。一处经文证是耶稣在十字架上对强盗说的话：[我实在告诉你’今日你要同我在乐园里了] (路廿三 43) o 另一段经文是财主与拉撒路的比喻(路十六] 9-3 1> ’有人认为这不是比喻’而是真实事件的记载，因此此比喻有一独特处’就是为故事的角色命名。我们得知一个财主和一个讨饭的死了；财主去到阴间，在火焰中受极大痛苦’而讨饭的拉撒路却在亚伯拉罕怀中’二者同在有知觉的状态中。 [中间状态]的第三个解释是保罗所说[离开身体与主同在]的引证(林后五 8) : 使徒表露他对赤身状态的恐惧(3—4 节) ’乃愿意[穿上那个] (4 节) o 最后，我们还有一段圣经引证，其中[身体和灵魂]的分别难以忽视，其中一个显著的例子是耶稣在马太福音第十章 2 8 节的宣言：[那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们’惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他]。

极端的合一观难以处理这些末世论的考虑，这观点的正面论证亦有困难。罗宾逊·约翰的论文受到詹姆士·巴尔(了 a—mes Barr)刊于其重要而富影响力的著作，*Semantics oBiblicalLanguage* 一书强力的批评。巴尔重述罗宾逊理论：希腊人所提出的问题使他们去区分[身体]和[肉体]，但希伯来人却没有如此的区分；巴尔强调罗宾逊的观点是[只有在完全忽略语言的语意学时才会如此写作]。‘它的假设是[不同的观念需要不同的词汇]。’但是’我们若探究语言学就证明这并不属实。有些语言用两个字来描述[人] (拉丁文是 Vir 和 homo；德文是 Mann 禾仁]Mensch；希腊文是-VT \ P(anep. ) 和 c~vOpconoq E 口 "thrg~pos))，其它语言只有一个字(法文的 homme，英文的 man)；同样地，法文、德文和希腊文的[知道]都超过一个字’而英文和希伯来文则只有一字。然而’在每一语言，观念的不同其实存在于所有文化中’就算在缺乏不同措辞去形容每个观念时’观念仍可以是不同的。因

此，虽然言语不分辨[身体]和[肉体]，但这并非指希伯来人不知道其中的分别；我们就是不顾罗宾逊所引的单独例子，他处理的步骤仍属偏颇，甚至滑稽 o’

巴尔进一步批评罗宾逊忽略了历史性或因时变迁的语意学 o 3 ‘罗宾逊主张[身体] O(I)p0 和[肉体] ad. p~二字有其必须性，因为形式和物质互成对比；他相信这是希腊思想的基础。然而，虽然这两个字在荷马(Homey)时代已非常通用，亚里士多德(Aristotle)却主张早期希腊哲学家已经不了解形式和物质的分别 o 3’那么，真正的问题是：希腊人是否真的以形式和物质来理解 Op0 和 Odp。针对这一点罗宾逊完全未能从希腊思想提供证据(；

除了巴尔的批评，我们也要提出罗宾逊立场的其它问题。其一，他似乎认为希腊人的心态是一元的；但是任何读过早期希腊哲学的人都知道不同作者之间差异很大；在此’罗宾逊引 i 证的缺乏再次削弱他的论据。宾逊假设希腊思想和希伯来思想有明显差别。这假设在较早时被惠勒·罗宾逊\彼得生(Johannes Pedersen)和波曼(Thorleif Born-an)所肯定，但如柴尔慈(Brevard Childs)所说’今天这种假设已被抛弃： [就算不认同(巴尔的批判)的圣经神学家亦同意圣经神学运动所强调的：一种重要思想若没有经过重大的修正是不能延续下去的。他们认为希腊思想和希伯来思想之分别并没有罗宾逊所主张的那么极端。

这两种主张之相关价值的评估亦是我们必须质疑的。罗宾逊假设希伯来思想自然地是更近圣经的；柴尔慈总结这圣经一神学运动的推理： [希伯来思想基本是良好的，与基本被认作邪恶的希腊思想相反 O]’然而’这假设从未真的被证实。现今圣经神学似乎开始质疑本体论的以及客体的思想’而这种质疑会反过来反省本书第二章所叙述的当代哲学学派的影响如’实用主义\存在主义、分析哲学和过程哲学。这态度似乎也排除任何渐进启示的

可能性，渐进启示深深影响语言、观念的形式与内容。为了坚持圣经之经典性’希伯来思想其实是冒着伽伯利(Henry Cadbul7)所说[古化自我的危险] 的 (The Peri]Of ArchaiZjng OurseIVeS) 。34

让我们稍微重复一下罗宾逊的论点：

(1)希伯来人相信人性的合一观。他们没有分辨[身体]与[肉体]的词汇’因为他们没有区分全人和生理方面的人 o

(2)保罗采用希伯来的观念或架构 o

(3)虽然保罗用不同的词汇他却没有想到不同的实体；它们都是[全人]的同义言司 o

(4)所以，旧约和新约均没有教导人的本质之二元论；身体—灵魂的二元论是不合乎圣经的。

罗宾逊的理论不但没有成立’有一点很清楚的就是根据专业语言学家的理论’ [缺乏多样词汇]与[复杂性]是一致的。例如郎伽肯(RObert LOngacre)曾指出：墨西哥的西班牙语 IlaVe 一字代表英语的三个字：钥匙、螺旋钳和龙头：是否这事表明墨西哥人不能从这些物体看到我们所看到的分别?郎伽肯认为其实不然，原因是[同一个字用在不同的上下文中] ，我们知道墨西哥人能够从一个字清楚地辨别它所说之对象’正如说英语的人一样。

35

从上述解释，我们似乎不需要下结论说：圣经对人的本质的教训并未排除人的构造之混合特性的可能性’或至少是可区分的可能性。这并不是说使用等字就是[人本质的复杂性]之证明’而是说在字汇的基础上并未排除这可能性。也许圣经以别的形式来教导[人性的复杂] 。虽然我们已提出有关支持[人死后脱离身体的存在]之经文，但是’此说仍有许多哲学上的反驳。

哲学的考虑

对构造的人观之主要反驳属于哲学性质’其基本的立场认为二元论是站不住脚的。各种论证都有，它们可按我们的目的分为五类。(1)当说到一个人时’却又排除他或她的身体在外是很奇怪的；这异于一般语言对[人]的解释。弗路(Antony Flew)指出’像[你]、[我]、[人]，[人们]，[女人]和[男人]等字全是指能看见、指出、触摸、听闻和对话的对象；’‘使用[人] (或任何其它上述字)这字的意义若不是指[具体的人]’便改变了其内涵以至失去其最重要的意义。37

赖赫巴赫(Bruce Reichenbach)指出解释[人]是身体和灵魂的结合，强烈地改变我们对死亡的观念。如果我们相信灵魂的不朽’则需要改变措辞表达[我的叔叔八十岁死亡]这句话’因为他的灵魂仍然活着；我们要改说： [我叔叔的心、肺和脑在八十岁时停止功能，但他(作为人)仍然活着 o 然而’这不是按着正常标准去判定死亡(}~I-J 生命的停止) ’因为一般接纳的死亡准则是[心、肺和脑等功能的停止] o’ ‘事实上，从技术层面而言，这将使[死亡]一词不适用于人类。

基督教的二元论者特别的困难在于圣经论到人的死亡说： [按着定命，人人都有一死 J (来九 27) ； [我们若活着’是为主而活，若死了’是为主而死] (罗十四 8) ； [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)这些经节论到个人、那人’是死了，没有说[身体死了]而人终究活着] 。 [复活]从不解作[仅身体复活] ，却是指[人的复活] 。我们再考虑耶稣为救赎而死，圣经明明地说： [基督为我们的罪死了] ，却没有说仅祂身体的功能停止了。39

(2)人的知觉倚赖生理的机能’特别是脑。赖赫巴赫举出其它几个证据以证明[精神]和[生理]是完全相关的：心智能力的继承；脑受伤对知觉、记忆和构思能力的影响；心智迟钝(思考力的状况)的生理起因；集中若干感官状态在脑的特殊部位等。上述所言均反对人有任何可分离的精神部分。40

(3)个人的身分至终倚赖身体；这理论有几方面的论证。其中一个最富说服力的论证来自彭讷胡姆(Terence Penel-hum)：『个人身分』的唯一准则是『生理的身体』和『记忆』。但是，如果我们说『没有身体的灵魂』，则『生理的身体』已被排除在外；而『记忆』并非的，独立的，而是倚赖身体的，所以，一个『脱离身体的灵魂』是没有身分的原则(principle of identity)的’这观念是完全无意义的。41

彭讷胡姆用了很大篇幅来反驳对一事件的记忆是辨别个人身分的足够准则这种观念。他提出一个假设案例：某一个脱离身体的人经历了E2事件’又保留E1事件的记忆。如果E2和记忆的E1是连续发生的事件，那么’问题来一T：是否相同的主体有两个经验？42除非生理的身体有连续性’不然不能确立，身分也不能被证明。然而，换一个角度，如果E2和记忆的E1是同时的事件，我们仍无法断定是有两个不同的人，抑或是同一人？因为二说的前提均是『对于了解一人与另一人之间的区别是无法在脱离身体的状况下解释的』<：)43+

(4)也许反对二元论最有力的理由是：『这观念就是毫无意义的』0这评论是逻辑实证论的可证原则之应用’他们主张：只有在取得可以证实(或伪造)定理的一组有意义资料(sense data)时.定理才是有意义的。因此，埃雅(A. J. Ayer)下结论说：人在身体毁坏后仍然存活这观念是自相矛盾的：『因为那可存活的……并不是可经验的自我(自我若脱离身体是不可想象的)’而是一个纯正哲学的个体——霞魂。这纯正哲学的个体与自我是没有任何逻辑上的关联的，也下可能从它建立任何好的假设。』”同样地’维根斯坦(Ludwig Wittgenstein)主张，『脱离身体的存有』 『死亡是灵魂和身体的分离』等观念是没有意义的，因为我们不能从二：二者列出一组经验的资料来。45

(5)另一个反对『人是身体—灵魂的二元论』的观点来自行为心理学。行为主义的产生来自华特生(John Watson)研究刺激，他们认为行为主义之于心理学的意义就如同逻辑实证论(连同其原则)之于哲学的意义。行为主义者决定使心理学成为一门科学’不再是往日内省、主观的研究。因此，他们将心理学的的数据限制在可观察之人的行为和实验的结果，大部分是以动物作实验。关于这点，有一个有关两个行为主义者在路上相遇的笑话：其中一个仔细观察另一个’然后说：『你感觉起来满好的。我感觉起来怎么样？』

心理学的资料既限制5，可观察的行为和实验的结果’它的解释不但排除『思想』和『感觉』’连『本体』(例如灵魂)也被排除掉0思想和感觉并非关于心智或灵魂的活动’它们是行为的的活动，代表生理的反应，指基本的肌肉、内脏或腺性系统的反应。这是明显的一元论观点’且非常唯物论。

这种研究途径的修正版称为心智的中态唯物论(Central-state materialism of the mind)’这理论比行为主义更严谨地解释各种心理状况和感觉。『各种心理状况和感觉』是关于脑的实际状况或中央神经系统的运作：它们在个人生命中扮演实际的动因作用’但不仅止精神方面之特性’它们也是神经学家报告中的情况。每一心理事件可(至少)用二法来描述：一个常用的例证是闪光；物理学家报告说，一点集中的电流在指定的时空中发射，外行的观察者则看见早锯齿状的闪光。二者指同一件事，陈述却互不相同。因此，同样地，神经学家报告电化学的电荷在脑中运作’而患者报告他在此刻所有的特殊思想。我们允许有心理的事件’但这些终究是要按生理学因素来解释的。46 这些哲学的问题和反驳是无法克服的吗？我们将逐一回答。

(1)脱离身体层次来思考人’使用人这个字或其它相似词汇来指涉人的非物质面是相当奇怪的。正如我们在本书第六章所言’宗教的言语有特别性质，按照普通用法的准则，处理宗教意义的用语必须是与日常语言不同的。宗教言语的目的在制造一种能够辨明一些经验以外的、一些意义模糊的事务。在某些情况之下’一些逻辑上奇特的修饰词被用来帮助我们分辨更深的意义。47

在宗教的范畴中，『死亡』是具有多重意义的词汇。它具有经验上的指称和一个需要特殊分辨的更深入之意义。因此，我们必须分辨死亡 D1 和死亡 D2；D1 指生理生命的终止，或生理器官功能的停止；D2 指整个个体存在的终止。问题的重点是：是否可能人的某些部分能耐得住生理的死亡？再者，在生理死亡以外还有别种死亡吗？如果我们假设『人的存在』相等于『身体的存在』，其答案是否定的。但圣经用『死亡』一字时各有不同的意义，圣经认同一种以上的死亡意义。耶稣说：『那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们；惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他』(太十 28) 又在启示录廿章 6 节，约翰谈到『第二次的死』，明显地是与第一次的死(即对死亡的一般认识)有别的。

(2)一般都承认生理的有机体——特别是脑——是与人的知觉密切相关的。但是，是否必然导致人的本质中绝不可能有可分离的非物质成分这种结论？任何有拖车经验的人都知道，拖车的出现会在不同方面影响汽车的行驶，拖车离开之后，则汽车便可再度正常运作。再者，『心理能力来自生理能力』只解释了传递的途径，并不解释其性质。

(3)赫尔姆(Paul Helm)响应彭纳胡姆有关『人的身分至终是与身体有关』的评论。赫尔姆的理论说，『记忆本身是人的身分之恰当准则』；这太复杂，不是我们能够在此短短篇幅说尽的，我们只能提出一要点说明。面对 E2 和 E1 言已忆若连续发生，它们是否属一人的经验？这个问题，赫尔姆指出答案可能在于『它们属于哪一类经验？』。如果它们属于推理过程之一环，那么可以合理地假设它们是同一人的经验；若否，则不可能达成结论，因为结论与前题有关。48 但另一方面，如果我们说第二个人经历 E2 是因着第一人对 E1 的经验和记忆，我们是否其实正在提议一个无意义的叙述，且是一个不必然比只需提出『只关系一人』的命题更复杂的叙述？

赫尔姆进一步回答彭纳胡姆，如果 E2 和 E1 的记忆同时发生，那么，区别一个没有身体的人与另一个脱离身体的人之原则，和区别任何二对象的原则是相同的。它们若非性质互异，就是它们有两个分明而独立的本质。要争辩也许有二人具相同性：质和本质的说法再次使语言变得毫无意义。49 彭纳胡姆所要求的似乎是一个独立的确定，一个旁观者所说的：是同一个人经历了二事件。但是，记忆不足以成为人身份的困难的，难道不也发生在这个旁观者身上？我们无法保证那经历 E1 者与经历 E2 者是同一个人。再者，观察者也会犯错。50 赫尔姆辩论说：一个『最小化的人』的观念，也就是『一个不再拥有身体却仍记得过去的人』是可理解而且合理的。51

(4)从可证明之原则引伸而来的反驳其实也具有和原则本身一样的困难。这些困难为人所知，我们在第六章已经说明。埃雅说，一个人身体毁灭之后却还存活的理念是自相矛盾的，既然那个形而上的实体(就是在死亡后还存活的灵魂)是举。自我没有逻辑上的关连的。然而，这种推理方式却导致不合理的结果，也就是主张自我就是身体。维根斯坦主张，我们不能从『脱离身体的存有』或『灵魂脱离身体』而得到一组经验结果。因此，这些观念是毫无意义的。但他也设定意义的狭义标准(意即：一个叙述只有在感官数据可以证明时才是有意义的)，我们已证明这是不恰当的。诚然，我们已经提供一些模式，而在这些模式的启发之下，一些宗教概念如『脱离身体的存有』，在认知上仍可被视为有意义的，虽不为科学分析所接纳。

(5)我们必须批判行为主义者的人观，因它忽略描述实际的人。行为主义忽视人内省的成分，又将有效知识限制在可观察的行为上，这样做减少了我们对自己和生命的经历。按这观点，人只是稍微高过具高度发展的动物而已。然而，行为主义者会认为他或她第一个孩子的出生只是一个哺乳动物的出生吗？或者在那当下，他或她中断了内在感觉，因为那不属于基本自我(essential self)？

心智中态的唯物论避开了上述较显明的难处，它相信主观经验是真的，却同时主张我们亦可用神经学家的词汇形容它们为脑中电化学的电荷。用此二法描写一个事件并没有困难。

但如果有人认为神经学家的解述是唯一或是决定性的论述’他就犯了遗传学的谬误；再者’我们没有证据说所有主观经验都可用神经学术语来描述。这很有可能是真的，但在今天、甚或永远都没有任何方法可证明它。一个替代模式：有条件的合一

对于[人某种的复杂性使人可能脱离身体而存在]的观点，我们已经检验过其哲学上的反驳’也知道没有一个具有说服力。值得注意的是：那些推翻复杂性的观念者转而以人的绝对合一性来辩论的人，很少提问[这单一组成的人之性质为何?]它是物质的或非物质的(即属灵的)?抑或是二者的混合物或合成物?大部分文献主张人的成分至少在开始时是物质的’连有些基督教神学著作的基本假设都往往倾向行为主义。如果人(personhood)与身体不能二分’其含意是我们需要细心思考的。

在此，我们应注意曾有人努力地寻找二元论和绝对(唯物论的)一元论的中间观点。其中一个主要的例子是伯格森(Henri Bergson)的创造进化论(creative evolution)。在人里面除了物质外，还有伯格森所称的内在的属灵力量(élan vital)，这属灵力量具有目的和创造的特性。<sup>52</sup>但此说将超出我们目前的范围。

现在我们必须尝试整理出结论和一个可行的模式。我们已提到旧约解释人是一个整体的。新约出现了身体—灵魂的语词，但它们却不能准确地连贯[具有身体]或[脱离身体]的存在。虽然身体和灵魂有时是相对的(如耶稣在太十 28 的说话)’但它们并不总是可区别的。再者，圣经对人的描绘似乎视人为合一的个体，很少单独提到人的属灵特性，或是脱离身体的属灵特性。

然而’说到这里’我们必须回顾本章曾经引述的经文，它们指出人可能有脱离物质存在的非物质面。圣经指出一个中间状态’即在死亡和复活之间’人有知觉的存在；这中间状态的观念并非与复活的教义不连贯’因为中间状态(即非物质的或脱离身体的)显然是不完全或不正常的(林后五 2-4)’在未来的复活(林前十五)’人将会有新的或完全的身体。

上述经文全部资料的最佳解释可说是我们所称[条件性的合一]的观点。按此观点’人的正常状态是物质化的合一—一个骨，圣经是这样介绍和称呼人的。圣经不鼓励人逃离或躲避身体’仿佛身体天生属于邪恶，但是，这一元论的状况可能被破坏’例如死亡’这时人的非物质面继续活着，物质面则分解腐烂。复活时’人将重回一个物质或身体的状况；人将再度有一个与旧的身体有连续性的身体，但它却是一个新的、重组的、属灵的身体。这样，圣经中各种数据的结论不要我们追随新正统派弃绝[人的组合特性]的观念’因而排除任何[人某些部分经过死亡后还存留]的可能性。圣经也没有要我们如同自由派明显地区别人里面的不同成分来强调不朽的灵魂仍存，而人最后是不需要未来的复活。圣经所说的不是[灵魂不朽]或[身体复活]；按照教会正统的传统，其意思是指[同是] / [二者皆是] (OfA / d" d)。

有何模拟可用来帮助我们明白这观念或复杂的观念?其中一个模拟是[化学的化合物对比于元素的混合]’[在混合物(m: iLXture)中，每一元素的原子保留其特殊的特性，因为它们保留其个别的身份。如果人的本质是混合物，那么，人的属灵性质和生理性质总是可分辨的，而人则可作属灵的活人或生理的活人。另一方面’在化合物(COmpOund)中，所有元素的原子进入新的组合而构成分子，这些分子的特性或性质与任何构成它们的元素同。以简单的食盐(钠和氯的化合物)为例’我们不能发现钠或氯的特性’但是我们可以分解这合成物，而重获原来的、带有特殊特性的元素’这些特性包含氯的有毒性’但化合后的产物却是无毒的。

我们可以认为人是由一个物质的和一个非物质的元素所组成的合一化合物。属灵元素和生理元素不是常可分辨的’因为人是一个合一的主体；其物质特性和非物质特性互不矛盾。但是’这化合物是可分解的’分解在死亡时发生。复活时，一个化合物复再重组，灵魂(若我们选择这称呼)再度具有身体。



另一个模拟是赖赫巴赫(BmCe ReiChenbaCh)提出的。他提议身体是一部极端复杂的计算机，他说我们可能组成两部相同的计算机，给予相同的程序，并供应相同的数据。复活时‘身体将有生理的重造’脑给予相同的程序及数据，和那人在世时相同。53 是这模拟没有叙述圣经所说的中间状态——有程序和数据却没有计算机则不构成一个有功能的个体。所以，这提议虽然激起强烈的兴趣’却在重点上犯错。

另一个可选的模拟来自物理学’存在状态的观念。过去我们以物质和能量为两种不同类型的现实；但从爱因斯坦 (Alben Einstein)的著作出现以后’我们得知物质和能量是可以互相变换的；它们只是相同实体的两个不同状态。核子爆炸发出巨大的能量’乃是爱因斯坦引人注目的方程式  $E = mc^2$  的说明。我们相信人可以同样地存在于两个状态中，即物质状态和非物质状态。人正常的状态是物质的状态，在其中，自我在生理的、可知觉的形式中具体化。但是’状态改变使寻 J:：物质的情况发生变为可能’这状态的改变就在死亡时发生；死亡不是如同自我在不同状态的假说，不是两部分的分离。而是有可能、而且将会最后的回复物质的状态；在复活时，身体的情况将会重组。

不幸地’这个模拟有许多问题。首先’它并不是完全适用的’因为爱因斯坦的能量仍属物理学的。第二，这模拟或会导致以纯粹的能量来了解神’这是我们刁<能接纳的。第三，尸体如何解释?在变化的状态’有人相信尸体大约是等于经过蒸发过程；有人相信尸体只是迁移状态中的被弃物或残余物；另外有人认为尸体作为身体具体化的原始工具\器官或场所，它在将来会再被用来重组人的物质之体。最后，这模拟的主要着重点在于整个自我或主体’而不是人本质的某些有条件的合一的含义

偶然性的(contingent)一元论(即厂人性是有条件的合的观点)其含义为何?

(1)人是一个整体’其属灵状况不能脱离其生理—心理状况来处理，反之亦然。身心的药疗是适当的；身心的事奉也是(或应称为身一心一灵的事奉?)适当的。基督徒若要属灵生命健壮，也要留意如饮食、休息和运动等事项。任何脱离人的生理、心理、情感状况来处理人的属灵状况者’不可能完全成功，正如任何脱离人与神的关系而处理人的情感的尝试亦不会成功一样。

(2)人是复杂的存有’他的本质不能减低至单一的原则。

(3)我们应完全重视和尊重人之本质的不同面；我们不应贬低人的身体、情感或思考力。福音是向全人所发的挑战。耶稣在道成肉身时成为完全的人’因为祂来是要救赎完整的我们，这是重要的。

(4)信仰的发展或成熟不是[人本质之一部分去战胜另一部分]。人本身没有一部分是邪恶的；[完全堕落]的意思指罪污染人的一切’不只身体或思想或情感。因此’基督徒不应企图使身体(身体可以错误地视为人唯一邪恶之成分)受制于灵魂。同样地，[成圣]亦不应被认为只和人本质之一部分有关，因为人没有任何成分是绝对良善或公义的。神正在作工，使我们全人更新。因此，苦修主义，为了苦修而违背人自然的身体需要是不应实行的。

(5)人的本质与圣经所教训的厂在死亡和复活之间’人是有知觉的存在]并非不连贯。我们将在讨论末世论时详细探究这教义。

#### 问题讨论

1. 关于人类的构造，有哪些传统观点?
2. 对每一种观点’你发现哪些经文支持它?哪些经文反驳它?
3. 你将如何为这种传统观点辩护，以及如何驳斥他们?
4. 意识之中间状态的特色为何? ..
5. 有条件的合一对我们的人性观有何冲击?接受人类结构是有条件的合一所蕴含的意义为何?

## 本章目标

阅读本章之后’您应当能够：

- / 探索圣经资料并发现神其实并未区分道德基础、性别或经济地位。
- / 确认来自不同的人种、性别、经济地位的人都是属神家庭的一部份。
- / 肯定不同时代的人类都是完全的人而在神面前也是有价值的。
- / 从生物学和圣经论点承认并保护尚未出生的胎儿的人权。
- / 承认圣经中对未婚者(独身者)与神、教会以及人类的关系’
- / 反对因种族、性别、经济地位、年龄、未出生胎儿以及婚姻状况而来的歧视或差别待遇。

## 本章摘要

在探究了人性的起源、目的和命运之后’种族、性别、经济地位、年龄、未出生胎儿以及婚姻状况这些原因将会是基本人性中的附带因素。神关怀所有人。既然神是如此，基督徒就有义务接受这种立场’并给予所有人神圣的尊重，特别是对那些遭受歧视的人。

## 本章大纲

所有种族

两性：

各种经济地位的人

年长者

未出生者

未交昏者

我们已经解释人的目的或定命是认识、爱和服侍神。神使人有能力认识他和响应袍，这是全人类共有的基本特性’所有其它特性都是附带的，对人性并无重大的影响。

虽然，有时有些人之不同际遇确实(至少在实际上)会影响社会对其人性的关注。然而，有些人在某方面异于常人，理论上是不会遭拒绝或被否认其人性的’但社会则容易亏待他们。本章宗旨是要查考圣经和圣经神学如何讨论不同类别的人。我们将解释神按自己的形像造人，使人与兽有别，神给人这种特殊身分乃是普及一切人类成员的。

## 所有种族

第一点要留意的是，一切种族都包含在属神的人类家庭里’遂都是神爱的对象。但种族歧视的现象似乎处处可见：很多不同的种族竟然成为歧视的对象’有时导至彻底的奴役主义’有时则是较不极端的歧视形态。这些歧视有时候也受到神学的支持’这些神学争论的是『某些受歧视的种族在神眼中的地位』。威廉琼斯(williamjones)在《神是白色种族主义者吗?》一书中叙述这种现象的形式’他称之为『神圣的种族主义』。神圣的种族主义将人分为二类：『我们』和『他们』，他们假设神是如此划分

人种，又对组内的人特别关心和宠爱。根据这观点，神对万人的评价不是平等的，牠对某些人比其它人更仁慈。有一个意图『受苦不均』的制度，组外(Out grOup)比组内(in grO-up)获得更多配给；神定意这种不平等，牠的恩宠或治待是与种族或人种学的身分相关的。<sup>2</sup>

琼斯并不认为神圣的种族歧视只限于某一宗教；事实上’他最初的例证来自印度教’但基督教也不乏例证。或许最极端的例证是某些白人种族优越者甚至否认黑人的人性’或者否认黑人是有人灵魂的。<sup>3</sup>这是一种要证实『奴隶和奴隶拥有者的不平等』之企图。最普遍的

伪神学讨论之一’就是认为挪亚三个儿子的特色将延续到他们的后裔，直到末世。o4 他们主张含生来是黑人，因此其后裔是黑人种族；因着含的邪恶，有一咒诅临到他’这咒诅是[含的儿子迦南服事闪和雅弗的后裔]’因此’一切黑人都被认定是在神的咒诅下，而奴役制度是正当的，因为是神所计划的。这理论的另一说法是：该隐因杀兄弟埃布尔而受咒诅，他服劳役而变成黑人(神给该隐立的记号，创四]3—15)。他们假设含与该隐的后裔结亲’以至含的儿子迦南蒙受双重咒诅。o‘而另一个理论是黑人实际不是亚当族类之一员。这类争论的一般说法是：虽然黑人是人’却是另一品种；亚当只是白种人之父。6

另外一个论证主张黑人应被视为二脚兽。既然黑人今天与我们同在，他们必定曾在方舟’但方舟只有八个人得救’[挪亚一家]的记载是充分的证明。黑人既是方舟的野兽之一’黑人没有灵魂，因此不需要拯救。7 至此，我们有了最根本证明种族歧视、甚至奴役制度是正当的理由：黑人并不是人，所以，他们并没有人的权利。

其它比较不极端的歧视模式可以区分为不同群体’但全都倾向给予圈外的人较低的身分，我们将从两个方面来响应’否认上述立场的论证，并提出正面的圣经证据’说明神所授与的人性普及所有种族。。 圣经并没有支持[黑人(或任何其它种族)是低于全人、或次于人类]的证据，举例言之’我们没有证据证明含是黑人；同样地，我们也无证据证明[该隐的记号]就是成为黑人；再者， [黑人不是人]的论点与人类学的证据互相矛盾，如[所有种族种内交互繁殖]。8

对我们有更大重要性的是：圣经正面的证据说明神如何对待一切种族和国家。这个在圣经中发展的主题特别针对犹太人和外邦人的关系。如果我们从以色列作为[神所拣选的国度]的地位来下结论说：神对人类的关注和兴趣只限于犹太人。但是’显然地’犹太人被拣选并不是要作神恩典唯一的受惠者，却是要作恩典的受惠者和传递者。就是在旧约时代，外邦人亦有机会改信成为信仰者：喇合和摩押女子路得是显著的例子’她们更是在耶稣的家谱中有份(太一5)。

在耶稣的事奉中’我们发觉祂对非以色列家的人取开放态度：祂对撒玛利亚妇人的关心(约四)并她赐活水的事实说明救恩不局限于犹太人’例如叙利非尼基的妇人为女儿脱离污鬼附着的请求蒙耶稣应允(可七 24-30)。或许最突出的例子是罗马百夫长为害瘫痪病仆人求医的请求(太八 5-13)：耶稣诧异这人的信心，认为是祂在以色列中没有见过的(10节)。o 耶稣答应他的请求’但在行医之前’说了一个惊人的预言：[我又告诉你们，从东从西，将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕、艾萨克、雅各布一同坐席。惟有本国的子民，竟被赶到外边黑暗里去’在那里必要哀哭切齿了] (11-2节)。在此我们的确可以期待’就是神的恩典普及万民，并不分种族。

当我们来到使徒行传’神恩典的普世性最为明显。彼得的异象(徒十 9-16)令他不要只吃洁净的牲畜，更吃不洁净的牲畜，这是神命令他将救恩信息传与外邦人的记号’他首先便向百夫长哥尼流传福音(17-33节)。o 彼得为这新知解释说：[我真看出神不偏待人；原来各国中’那敬畏主行义的人，都为主所悦纳] (34-35节)。o 当他向聚集于哥尼流家中的人传讲福音时，圣灵降在——一切听道者身上’正如先前降在犹太人身上一样(44-48节)。这事件推动使徒在外邦的事奉，特别是由保罗及其同工加以实践。

保罗的事奉包含了许多意外事件来教导我们非犹太人的地位，其中最重要的一件是在使徒行传第十七章，保罗与雅典哲学家的对话。他对他们的信息之主要推力是普世性的：神造世界和其中的万物(24节)：祂赐万人生命、气息和万有(25节)。保罗以特别强调人类合一的语气说道：[祂从一本造出万族的人，住在全地上’并且预先定意他们的年限，和所住的疆界] (26节)o 他向雅典人宣布他们所敬拜的[未识之神]实在是他正在传讲的神(23节) ’此乃基于一假设’即人人都是人类之一员’是神创造和赐予救恩者。

在教会，没有犹太人和外邦人之分。保罗在以弗所书二章 14 节断言基督拆毁了犹太人和外邦人[中间隔断的墙]。救恩不但是为万人设立’且更没有国籍之分。这不是那个时代的人能够很快领悟的，因此，当彼得在某些犹太派基督徒来到时回避，妥协了他对外邦人的立场’保罗直言不讳’批评彼得的妥协(加二 11) 。在加拉太书第三章 6-9 节’保罗论说一切有亚伯拉罕的信心者都是亚伯拉罕的后裔’不分国籍。在启示录第五章 9 节’羔羊被形容为曾从[各族各方各民各国]中买赎人归神者。

上述引证的经文当然没有提说每个特别的种族和国家，但经文的根据显然是广阔的：一切人类受造为要与神相交，而救恩是赐与全人类的。正如在神眼中’称义并不分性别’遂也没有种族之别(加三 28) 。

两性

女人经常被认为顶多是次等人类：她们不被允许拥有男人的投票权或别的权利、妻子在某些文化中被当作丈夫的财产。9 在圣经的世界’女人的权利较少’或说远少于男人，旧约不但不反对这情况，反而顺应它。但是在起初’神就有指示：女人在神眼中地位是同等的。这指示随时间增强，而特别的启示逐渐进入更高层面。

我们从创造的记载已看到有关女人地位的指示：创世记第一章 26-27 节特别强调女人的地位，似乎要向我们确证女人如同男人一样拥有神的形像。虽然巴特(Karl Barth)<sup>10</sup>和犹卫特(Paul jeWett)’争论说：创世纪第一章 27 节有一个三联的平行，因此人被造为男为女都有神的形像’但这论说一点也不显明。显然地，起头二小节的[神就照着自己的形像造人]和[乃是照着牠的形像造他] (编按：中文圣经只分二小节’没有把这个[他]字译出)是同等的，因为它们重复 26 节的平行句：[我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人]。另一方面，第三小节的[造男造女]对 27 节而言’是独特的，显然不与其它二小节同等。与其说它重复首二小节的意思，不如说是补充说明；它对这二小节厂使他们管理……]的关系，是与 26 节第一部分的二要素一样。上述二例均有补充说明之意；后者所补充的思想清楚了那照着神的形像被造的[人]乃包括男和女；他们都有创造者的形像。

相同的强调亦见于创世记第五章 1-2 节：『当神造人的日子，是照着自己的样式造的’并且造男造女。在他们被造的日子，神赐福给他们，称他们为人]。 [造男造女]的声明出现于神造人的两句声明中间。第一句是厂神照着牠的样式造人]：这里的重点似乎在于一个事实’即男女二类的人都是照着神的形像造的。

第二个值得留意的创造记载特点是厂女人与男人——即女人从他而出者——的关系]。有时女人被描述为男人之[帮助者]而大作文章’仿佛厂帮助者]暗示某种次等地位’或至少女人从属男人之意。但是’更深入地查考创世记第二章 18 节时，却证实这是错误的观念：许多古本圣经的厂帮助者]

(helpmeet)一词实际上是两个希伯来字’其第二个字(neged)意思是[相当于]或厂相等]于]他。12 作[帮助] Rz<[ (. ezer)的字在旧约有数处被用来指神：出埃及记第十八章 4 节；申命记第卅三章 29 节；诗篇第卅三篇 20 节，第七十篇 5 节’第一——五章 9、10、11 节。因此’创世记第二章 8 节的厂帮助者]本质上并不低于被帮助者；反而’[帮助者]应解作同工或使之有能力者(enabler)。的确’希伯来文的 LB(BA. dl)，解作[主]或[主人]’通常是用来形容丈夫。但我们要留意’这字亦有阴性形态，例如，创世言己第廿章 3 节用这字形容撒拉与亚伯拉罕的关系。所以’不论婚姻关系中的管辖性质为何，它却不是单方面的。

圣经里的女性角色并非完全是没有特色或做卑贱服事工作的。例如，箴言第卅一章夸奖贤妇：她常热心谋求家庭的福祉’却不是恒常受家庭限制的；她也从事买卖和商业的事务(18、24 节)。

我们亦要注意’不但女人是按着神的形像造的，圣经中有时用女性措辞或比喻来论述神。

申命记第卅二章 18 节形容神是以色列之母：『你轻忽生你的盘石，忘记产你的神』。摩西所用的措辞强调生产过程的痛苦，在此清楚地是以母亲的角色来描述神。耶稣亦用女性比喻描写神，举例言之，他说三个比喻，描绘神对丧失人的关注和寻觅：迷失的羊、丢掉钱币的女人和浪子(路十五)。第一和第三，代表神的角色是男性，但在失钱的比喻，妇人是主角；再者，耶稣称赞寡妇为慷慨奉献的榜样(路廿一 1-4)。

耶稣对女人的态度和待遇也给我们引导。虽然犹太人与撒玛利亚人没有来往，尤其是与他们中间出名的罪人没有交往，但耶稣却主动与撒玛利亚妇人谈话，因为祂关心她属灵的光景(约四)；对那患血漏而摸耶稣衣裳缝子的妇人，耶稣称赞她的信心(太九 20-2)；马利亚和马大是耶稣最亲近的朋友；在伯大尼用香膏膏抹耶稣的女人(太廿六 6 陶 1 3)她的义行是门徒不论何时何处传讲福音都要述说、纪念的(10-13 节)；抹大拉的马利亚是耶稣复活后第一个向其显现的人，祂又派遣她去告诉门徒祂已复活了(约廿 14—18)。诚然，自耶稣最早的生平和事奉，女人皆扮演重要角色：是马利亚——不是约瑟——称颂神宣布耶稣的降生(路一 46-55)；伊莱沙伯也称扬和祝谢主神(路-41-45)；女先知亚拿可能是耶稣的第一个女门徒(路二 36-38)。

沙拿(DOn-aid Shaner)恰当地总括耶稣与女人的关系，他说：『耶稣并没有对待女人如女人，却对待女人如人，这是出人意外的：祂严肃地看待她们、问她们问题、鼓励她们发展潜能，且高举她们至配受尊重的地位。』

对救恩而言，『男女在神的眼中地位相同』的最直接宣言可能是此典范的经文——加拉大书第三章 28 节：『并不分犹太人、希利尼人、自主的、为奴的、或男或女，因为你们在基督耶稣里，都成为一了』。这经文有时被人断章取义，用来解释保罗在此没有谈论的问题。他不是讨论职业的平等，也不是讨论女人在教会的服事岗位，如受封为牧师。14 是，保罗在此论及因信称义的重要问题，即个人在神面前的地位，与人的义有关；保罗是说：关乎个人的救恩，神对男女是没有分别的，一切在基督耶稣里受洗的人是已经披戴基督了(27 节)。

最后，我们应该注意女人在神国度的工作中扮演的重要角色。虽然只是少数，但在圣经历史 19 所有时期，都曾有人担任领袖和站在具影响力之地位上：以色列人逃离埃及后，米利暗协助摩西并且带领以色列妇女歌唱跳舞(出十五 20-21)；底波拉是以色列的士师；雅亿杀西西拉(上四 17-22)；以斯帖从哈曼的手中抢救犹太人。还有我们已提及新约一些蒙拣选主妇女的工作：在耶稣遇急难时，环绕祂的妇女的真诚更是引人注目：我们看见她们在十字架下(路廿三 49)；她们寻觅要膏耶稣的身体(路廿三 55-56)；她们发现空的坟墓、听到二天使的信息、并将消息转达使徒们(路廿四 1-11)。

甚至保罗，他有时被人指责过分反对妇女参与教会的事奉，但他却正面地论及有领导地位的妇女。他写及非比说：『她素来帮助许多人，也帮助了我』(罗十六 2)。

百基拉和亚居拉被形容为『他们在基督耶稣里与我同工，也为我的命，将自己的颈项置之度外』(罗十六 3-4)；虽然我们对马利亚(6 节)和彼息氏(12 节)所知不多，却知道她们『为主多受劳苦』；保罗亦问候土非拿氏和土富撒氏，是『为主劳苦者』(12 节)；鲁孚的『母亲，就是我的母亲』(13 节)；犹利亚、尼利亚和她姊妹(15 节)。

保罗准许女人在会中说预言，虽然至少需要遵守某些条件(林前十一 5)。

上述说明保罗认定妇女事奉的有用性，它们缓和了那些似乎限制女人之活动的经文。因而，那些限制妇女活动的经文应该视为关涉特殊地区之处境的(例：林前十四 33-36)。不同经济地位的人

圣经有多处论及贫穷人。旧约指示出神对穷人特别关注，这明显表现在神拯救以色列人以脱离在埃及所经历的奴役和贫乏，也具体地呈现在神对虐待贫穷者和受压者的警告。这类命令的例子在申命记第十五章 9 节：『你要谨慎，不可心里起恶念，说，第七年的豁免年快到了。你便恶眼看你穷乏的弟兄，甚么都不给他，以致他因你求告耶和华，罪便归于你了。』

旧约对穷人的福利有完备的供应：每逢三年的末一年，要将十分之一供应利未人、寄居

者并孤儿寡妇(申十四 28-29)；神应许那忠心遵守这命令者说：『耶和华你的神必在你手里所办的一切事上，赐福与你』‘安息年(每第七年)是特别重要的：土地拥有者不能撒种’要让穷人收取田地自长的(出廿三 10-11；利廿五 3-6)；希伯来人的奴仆服事满六年时可获自由(出廿一 2)；当时更有安息年之安息年，即禧年’就是第五十年’那时土地要归还原主(利廿五 8-17)；无论何时’田地和葡萄园的部分出产都要留给穷人拾取(利十九 9-10)；饥饿者可以吃田中的果子和熟穗子，只是不可带走(申廿三 24-25)；那些有能力的，要借给穷人而不取利息(出廿二 25)；穷乏的希伯来人若卖自己’不可待他像奴仆，要像雇工(利廿五 39-40)；也不可严严的管辖他(43节)；不可拿人的全盘磨石或上磨石作抵押’因为这是他们生活的工具(申廿四 6)。

圣经特别加倍小心地说明对穷人要有公平的待遇：『不可在穷人争讼的事上屈枉正直』(出廿三 6)；阿摩司讲道时责备违背这命令的人：『我知道你们的罪过何等多、你们的罪恶何等大。你们苦待义人、收受贿赂、在城门口屈枉穷乏人』(摩五)20。诗人亦指控那逼迫穷乏者：『恶人在骄横中’把困苦人追得火急；愿他们陷在自己所设的计谋里。……

『恶人]埋伏在暗地，如狮子蹲在洞中；他埋伏，要掳去困苦人；他拉网，就把困苦人掳去』(诗十 2、9)。

耶稣自己就是穷人。圣经记载耶稣在婴孩时被带到耶路撒冷，要受洁净的仪式’显示了祂的穷人身分。律法规定献祭者要献一只羊羔和一只斑鸠或雏鸽；然而’『祂的力量若不够献一只羊羔’祂就要取两只斑鸠，或是两只雏鸽』(利十二 6-8) 0。耶稣的家庭用一对斑鸠或两只雏鸽』(路二 24)献祭而不是用一只羊羔，表明了他们的贫穷。虽然耶稣在世的事工没有受真实的艰辛和剥削之苦’他显然并不富裕’又显然时常靠他人的捐赠’如马利亚、马大和拉撒路等人。当祂说下面这些话时’表明了祂的困窘：『狐狸有洞、天空的飞鸟有窝’人子却没有枕头的地方』(太八 20)。

耶稣的教训包含许多对穷人和贫穷的讨论：他也引证以赛亚书第六一章 1-2 节来说明祂降世是要传福音给贫穷的人(路四 18、21) 0。对穷人的关注是祂事奉的最中心点：祂论到贫穷的人有福(路六 20) 0。祂要人向约翰转告的神迹奇事包括有福音传给穷人这个事实(路七 22) 0。耶稣亦重复指出财富的危险：『骆驼穿过针的眼，比财主进神的国还容易呢』(可十 25)；在财主和穷人拉撒路的比口喻中，财主死后到了受苦之地’而拉撒路却到亚伯拉罕的怀里；亚伯拉罕对财主说：『儿阿’你该回想你生前享过福，拉撒路也受过苦；如今他在这里得安慰’你倒受痛苦』(路十六 25)。我们要留意：财富本身不会比贫穷更易成为受差别待遇之因由’耶稣的警告和责备是针对『沉迷于钱财』(可十)7-3；路八 14；参照提前六 10)或『滥用钱财』的人说的。

雅各布也用严厉的话劝诫教会中对待贫穷人之不当。他形容一个情况：有一财主’穿着华美衣服进入会堂，人人对他奉承一番之后’被请人上座；而另一面’当有一个穷人进来，却被吩咐下座。雅各布也严厉地批评对有财富者的优待：『这岂不是你们偏心待人’用恶意断定人么。我亲爱的弟兄们请听，神岂不是拣选了世上的贫穷人’叫他们在信上富足’并承受祂所应许给那些爱祂之人的国么』(雅二 4-5)

圣经中还有许多经文强调穷人和富人在神前是平等的，而公义的穷人乃超越不敬虔的富人。我们从箴言读到：『美名胜过大财’恩宠强如金银。富户穷人’在世相遇’都为耶和华所造』(箴廿二 1-2)；在同一部书之较前部分，我们看到：『行为纯正的穷人，胜过乖谬愚妄的富足人……施行仁慈的令人爱慕；穷人强如说谎言的』(箴十九 1、22)。显然地’在神眼中’人有没有大量财富是无关重要的。神赐财富’并决定如何分配：祂是造成个人在环境中个别差异的因由。教会应采纳神对财富和贫穷的观点而一视同仁地看待富人和穷人。

年长老

圣经也清楚地说明任何年龄的人，包括年纪非常老迈者，都是完完整整的人(fully human)，是神看为有价值的。在我们的时代’尤其是西方文明’老年人时遭轻看。其部分原因来自对年轻的崇拜：年轻被高举为人性最完全的表彰。这在体能方面是真的’因为人体力的颠峰期是年届廿之时，然后开始普遍的下降和衰退，但其它方面的成熟却在较后期。歧视老人的部分原因是人以功利主义或实效主义来衡量个人的价值：年长者被认定具较少价值’因为他们不能为社会大有贡献’反而成为社会的负累。

圣经对年长者的态度却大不相同。类似东方的一般习俗，希伯来人以老年为荣耀，要求要尊敬老人：『在白发的面前’你要站起来’也要尊敬老人’又要敬畏你的神，我是耶和華』(利十九 32)。以色列在杰里迈亚时期一个堕落的记号就是对老年人的不敬——『不尊敬老人的面』。(哀五 12) o

按正确意义’旧约时期的人并不畏惧或轻看老年’反而视老年为神祝福的记号、是人甚为渴望的。箴言赞许地比对老年人和年轻人的资产：『强壮乃少年人的荣耀’白发为老年人的尊荣』(箴廿 29)。；老年』是神的恩赐、是事奉神的额外机会：『我要使他足享长寿』(诗九一 16)。信徒被保证’神要与他们同在直至老年：『直到你们年老’我仍这样；直到你们发白’我仍怀搆』(赛四十六 4)。『孝敬父母而得长寿』的应许在旧约(出廿 12)和新约(弗六 1-3)都有言已载。

老年人享有高超地位的——一个原因是『老年人多有智慧』。这信念反应在乔布记第十二章 20 节：『他也[神]废去忠信人的讲论，又夺去老人的聪明』。因老年人被认为是拥有智慧的，所以赐他们权位。请留意『长老』一词是用来形容以色列的首领，这词后来转用以称呼地方的基督徒聚会所、基督徒会众的领袖。人在体力减少时，对社会仍是有贡献的，因他可依赖智能——另一种价值——的增加来补偿；为这缘故，彼得劝告道：『你们年的，也要顺服年长的』(彼前五 5)。

尊重老人的主动力极可能来自宗教的价值——个人价值的衡量不只是看他能为他人作什么；神不是单因我们能为祂作什么而爱我们’却更为了祂能为我们作事、能供给我们关注而爱我们。而且因为神与老人长久以来有这关系’神必然看他们为更有价值的。在一个实的基督教团体里，人们当然会关心年轻人以及他们的潜能’但年长者也不会被忽略或遗弃；他们的贡献是受欢迎的’而他们的福利亦是极被重视的。16

未出生者

另一个牵涉更广’尤其关涉到伦理学的问题’就是有关未出生者的地位，或更确切地说，是关乎仍在母腹中 FJh 儿的地位。胎儿是人，或仅是母亲体内有机体组织？若属前者’则堕胎的确是杀害人命而有严重的道德后果；若属后者，则堕胎只是一个手术程序，割除如囊肿或肿瘤等不必要的组织而已。

那些主张『胎儿的确是人』者提出二个论点：即关于生物的和圣经的。二者通常被同时运用。有关生物的论调，他们用不同的科学方法研究在怀孕期间胎儿的发展’研究所得资料的目的是要决定分化点在那里、胎儿个人的身分何时正式成立等等。通常的说法是：胎儿自怀孕至出生为逐渐而持续的发展，所以’没有特别时刻或事件可辨认是人性的产生或灵魂的注入。按这个基础’我们必须在发展过程中的每一阶段都看胎儿是人。17 然’这论点源自自然神学：自然神学只使用普通启示的数据。这尝试有其重要性，但我们不会以它为主要权威。

那些提出圣经论点的人，查考圣经所示有关未出生胎儿的地位’他们引证多处谈及『神是否看胎儿是人？』的经文。

一段时常提及的经文是诗篇第五十一篇’即戴维忏悔诗，这诗有如下的表达：『看阿！我是在罪孽里生的’在我母亲怀胎的时候’就有了罪』(5 节) o 虽然戴维在此用人称代名词’我们从这经文却不清楚他是否思想自己在未出生时已是人。他在诗篇第一三九篇 13-1

5 节较接近地表达这个观念：『我的肺腑是你所造的’我在母腹中’你已覆庇我。我要称谢你’因我受造奇妙可畏；你的作为奇妙’这是我心深知道的。我在暗中受造’在地的深处被联络，那时，我的形体并不向你隐藏』。戴维在此似乎是说：当他还在母腹时，神与他已有了个人的关系。

有人认为新约中有一段经文论及这个问题’即路加福音第一章 41-44 节。怀着施洗约翰的伊莱沙伯接受亲戚马利亚的问安’伊莱沙伯说明马利亚将要产下弥赛亚。路加报导说：『伊莱沙伯一听马利亚问安，所怀的胎就在腹里跳动’伊莱沙伯且被圣灵充满’高声喊着说’……你问安的声音一入我耳，我腹里的胎就欢喜跳动』。我们若按字面来了解伊莱沙伯的话’在此就有一个『胎儿期的信心』之例’但我们却难于确定这事件的解释：我们并不知道伊莱沙伯『被圣灵充满』的确义为何。她和她的话是否按『被圣灵充满』的特有意义而真是『受感』(inspired)呢?我们也不清楚她是否故意要我们按字面来解释其对未出生儿之动作(他欢喜跳动)的断言。

另一段时常被引证用来讨论『胎儿地位』的新约经文是希伯来书第七章 9-10 节。经文记载亚伯拉罕会晤麦基洗德，并纳十分之一给他。作者以下列注释作总结：『并且可说：那受十分之一的利未’也是借着亚伯拉罕纳了十分之一，因为麦基洗德迎接亚伯拉罕的时候’利未已经在他先祖的身中』。按表面的意思，这注释不但支持未出生胎儿的人性，更论及尚未被怀孕者的人性，因为利未是亚伯拉罕的曾孙。然而，更重要的是有人以这段圣经为灵魂传殖说(traducianism)的证据。灵魂传殖说是看整个人性的性质，包括物质面和非物质面(或身体和灵魂)，乃是由父母直接的传送而得，意谓：灵魂不是在较后时(例如：生产)注入身体内，身体乃是怀孕时生理的生殖。如果希伯来书第七章确实支持灵魂传殖说(似是如此)，那么’这经文就支持了胎儿的人性，因为若不这样’我们便不可能脱离灵魂或属灵特性而思想胎儿。

有关『胎儿是人』这个问题最常被讨论的经文可能是出埃及记第廿一章 22—25 节，就是随十诫后的一系列教训和命令。它说：『人若彼此争斗’伤害有孕的妇人，甚至坠胎，随后却无别害。那伤害他的总要按妇人的丈夫所要的、照审、判官所断的受罚。若有别害’就要以命偿命、以眼还眼、以牙还牙、以手还手、以脚还脚、以烙还烙、以伤还伤、以打还打』。这是复仇法(lex talionis)的应用’即利未记第廿四章 17-20 节所表明的报复的法律(『他怎样行，也要照样向他行』)。出埃及记第廿一章 22-25 节的一般解释是：有关因争斗而引起的坠胎(流产)’应用复仇法只在母亲受伤之时。按此解释，我们下结论说胎儿并不算是灵魂或人，因此胎儿不可能被认作是全人。18

有一个可选的解释’其历史悠长，却不太流行’近年有人在堕胎的争论中又开始使用它。科特瑞尔(Jack Cottrell)提出一部分有关这个解释最清悉而完备的声明。据科特瑞尔表示’译作『甚至坠胎』的子句应按字义译为『甚至她的胎儿出来了』。这里的名词是 d L. ʾ (yeldh) ’其一般意义是指小孩或后裔。出埃及记第廿一章 22 节中’这个名词唯一不寻常之处是使用复数形式。这里的动词是 Ax: Y: (yatSa’) ’通常解作『出去、往前去、前来』’常解释为正常出生的孩子，好比出自父亲的怀中或母亲的子宫。前者可见创世记第十五章 4 节，第四十六章 26 节；列王纪上第八章 9 节和以赛亚书第卅九章 7 节；后者可见创世记第廿五章 25-26 节，第卅八章 28-29 节；乔布记第一章 2 节’第三章 11 节；传道书第五章 15 节和杰里迈亚书第一章 5 节’第廿章 18 节。上述两

种情况所用 Ax: Y: 一字皆指孩童的正常出生’却从不解作流产。民数记第十二章 2 节用这字解释死胎的生产；我们要留意这是指出生即死，不是流产。『出生即死』的观念透过对儿童的特殊描述而表明(『出母腹’肉已半烂的死胎』)，不是透过 Ax: ʾ: 这个动词。有一个希伯来字——L KOV; (shakhol)是特别用来指流产，



出埃及记第廿三章 26 节和何西阿书第九章 4 节有使用。科特瑞尔下结论说：『我们因此没有证据将出埃及记第廿一章 22 节解为『胎儿的毁灭』』。

据科特瑞尔表示，出埃及记第廿一章 22-25 节的处境就只是：如果人争斗、伤害有孕的妇人使其胎儿未到期而生，却无别害，则除了罚款外，并无惩罚。但是，若有伤害，则必须应用『以命还命、以眼还眼』的原则。请留意复仇法的效用并不指明谁是受害者，不论是母亲或胎儿受害，此原则都合用。若如此解释，出埃及记第廿一章 22-25 节就支持了这个论点，认为圣经视『未出生胎儿是人』。科特瑞尔、凯尔(Carl F. Keil)、德里慈(Franz Delitzsch)<sup>21</sup> 等人是更注重经文的数据，过于一般主张或传统的解释。这样，至少，『圣经并不认定胎儿是完整的人』的观念是极值得怀疑的。然而，我们也不能说这经文绝对地建立『未出生儿是人』的说法。

的确，我们所检视的经文没有一段是绝对表明『胎儿在神眼中是人』。但是，整体而言，它们却提供足够的证据，证明这结论高度的可能性。而且，每在我们处理某些可能伤害人命的重大问题时，应审慎遵循保育之途。若有人打猎，看见移动之物可能是鹿也可能是另一猎人；或者人在驾驶时，看见某物好像布堆又好像小孩躺卧在街上，我们应该假设所见的是人(译注：以免误伤人类)。——一个有良心的基督徒会视胎儿为人，因为有极高的可能性神看胎儿是人，能(或至少有潜能)与神相交，那是人之所以被造的特性：( )未婚者

最后我们要讨论的项目是关于婚姻的地位。美国社会有一趋势，视结婚为人类的正常状态。事实上，人往往以为模范家庭就是一对夫妻和两个孩子，理想地是一男一女。虽然结婚率普遍下降、越来越多人选择不结婚或晚婚，而我们的文化仍然视婚姻状态为更可取的和更自然的。在教会中，独身者往往不适应：教会的节目通常是为家庭设计的，单身者会被忽略，或至少觉得是被忽略的。『人只有在婚姻关系中才能真正地圆满』的观念很可能公开地或心照不宣地存在教会中。神对第一对夫妇的命令是『要生养众多、遍满地面、治理这地』(创一 28)，常被解释为人惟有在繁衍后代——即设定为结婚——时才是真正的人。

然而，圣经并不以独身为次等身分。事实上，单身生活透过个人的榜样和教训受到尊重和推崇：我们的主没有结过婚，虽然有人尝试改变历史而主张主曾结婚；再者，我们有保罗个人的例子和直接的教训，称赞不婚的状态。他愿意人人都像他(林前七 7)；他劝告未婚者和寡妇如他一样保持独身(8 节)；他虽然承认他对这问题并没有主的命令，但无论如何，却坚持他『既蒙主怜恤，能作忠心的人，就把自己的意见告诉你们(他人)』(25 节)。有人解释这话为『保罗承认他在此推荐的只是人的意见，不是神默示的言语』。但显然更有可能地，保罗乃是说主实在借着他说话(或书写)，纵然传统并无存留任何主在世事奉时，亲口说过有关这事件的话，这是『既蒙主怜恤，能作忠心的人』的解释。保罗鼓励读者，因着渐渐逼近的(或现今的)艰难，人要维持现状才好(26 节)：那已结婚的，应保持结婚的关系；那单身的，应保持单身(27 节)；寡妇再婚固然是准许的，但按保罗的判断，保持不婚乃属更好(3 9-40 节)。保罗的劝告是基于若干实际的顾虑：已婚的人要同时取悦他或她的伴侣以及主基督，但单身的人可以完全献己以讨神的喜悦(32-3 5 节)。

保罗推荐独身的原因很可能与当时一种明确的文化背景有关；『那逼近的艰难』一语的引证支持这假设。假如保罗的思想实在有一个特殊的处境，那么不婚状态的优先性不能被应用在所有处境中。但我们要说的是：至少在这一个处境，保持独身是毫无错误的。因此，独身状态并非次于已婚状态；教会在对未婚者和已婚者之事工也应牢记这一点。

有时作为反对独身状态的一个考虑是：保罗对监督(提前三 2)、长老(多一 6)和执事(提三 1 2)提出『作一个妇人的丈夫』的命令。有些人认为这排除了未婚者任如是职位。然而，这里的希腊文(MIA " GUAIKOV". A[MDRA-阴 ias gunakos andra)不应解为『教会任职人士必须是已婚者』的命令，却指他们必须是所谓只有『一个妇人』那类的人。言下之

意’保罗不是说至少要有一个人’乃是至多只有一个人。按此意’有些译本作『只结婚一次』或其它同义词。所以，单就未婚的原因并不足以排除人任教会圣职的资格。

我们已解释分辨人类的记号——即『神的形像』的含义广阔，涉及所有人类。在神的眼中，所有人类都是平等的：种族、社会地位和性别的区分对神并不重要(加三 28)；救恩、永生和与神相交是人人可获得的。又因为这样，基督徒应对一切人类表示同样的、无私的兴趣和关注，不考虑其它附带条件(雅二 9)。

#### 问题讨论

1. 人道主义者如何使用圣经来支持他们对肤色、民族背景和性别的歧视？
2. 创造的特色如何被用来解释男人与女人的关系？
3. 富裕与否为什么对人性，以及人与神的关系那么重要？
4. 怎样的论证能够辩护胎儿实际是一个人？
5. 保罗如何看待未婚者(独身者)？
6. 本章的研究如何影响在家里、工作场所、教会以及社会中的信仰实践？
7. 如果你正准备一堂关于歧视的课’你将运用哪些经文对抗种族、性别、以及经济状况的歧视？考虑一下歧视也常常发生在对老年人、未出生胎儿’以及单身的成年人身上。

罪的特叫。

本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- / 将罪的教义和其它教义连贯起来，并且解释为何 难以在当代社会讨论罪的问题。
- / 分辨且说明三种讨论罪的途径并且确知要了解罪 必须依靠神的话语。
- / 探讨圣经中用以标示罪的八个字汇并且加深对罪及其特性的理解。
- / 用四个圣经中的字汇来解析与说明罪的后果。
- / 探讨三个常用以理解罪的本质的途径并且综合出一个定义。

本章摘要

罪的教义既然和其它教义互相影响，对我们也自有其重要性。研究罪的途径不一而足，但是最能够了解罪及其后果的莫过于分析圣经资料。我们借着研究圣经中用以指称罪的字汇，就能分析罪的起因、罪的特性以及罪的后果。罪是任何与神相对峙的恶行与恶念。简单的说’罪就是不将神视为神，并且将非神的人或事物置于应当属于神的至高之位 6

本章大纲

罪的教义和其它教义的相互关系

讨论罪的困难

研究罪的方法

罪的字汇

强调罪的起因的字汇。

无矢口

过犯

疏忽

强调罪的特性的字汇

不中的

目无神

干犯已

不正直或缺乏廉洁

反叛

诡诈

弯曲

憎恨

强调罪的后果的字汇

挣扎或不安

恶或坏

罪咎

烦恼

罪的基本特性

感官欲

自私

## 代换神的位置

罪的教义和其它教义的相互关系我罪的教义极端重要’同时也备受争议。重要是因为它影响其它教义，也受它们影响。对神的特性的观点会影响我们对罪的理解。如果神是一个十分高超、纯洁和精准的存在者，要求所有人类都像他，那么’只要稍微偏离祂那崇的标准就会落入罪中，而人的处境也就极其危险。另一面，假如神本身就不甚完美，或者他像祖父般的纵容，也许年老体衰而对世事视而不见，那么，人的处境就不会那么危险了。因此，我们对[罪的教义]其实也正反映出我们对[神的教义]。

我们对人性的认识也关系我们对罪的认识。若人是被创造要反映神的本性，那么审断人的依据就不是与其它人类相较，而是他是否合乎神的标准；只要达不到那标准就是罪。如果人是自由的，意即不受自然力的操控，那么’人就得对自己的行为负责’相较于受到外力控制或抉择与行为能力受限的状况而言’其过失的审判会更严格。

罪的教义会深刻的影响我们对救恩的认知。因为如果人基本是良善的，并且理智与道德能力毫无瑕疵’那么对于他在神面前的地位也就不会成为大问题了。任何他所面对的难题或许只不过是无知——欠缺该做什么事与如何去做的知识。在此情况下’教育就能解决这个难题；只要有一个良好的典范或榜样就足够了。另一方面’如果人是败坏的或反叛的，因而不能或不愿行善’这样的话就需要大加整顿。因此，我们对罪的可怕认识得越透彻，就越明白我们需要更超乎自然的救恩。

我们对罪的认识之所以重要是因为它会明显地影响我们对事奉的性质及其风格所持的观点。如果我们认为人在基本上是良善的、喜欢取悦神并且遵行祂为人预定的旨意，那么由其事奉所透露的信息和活力也就会是正面且积极的’鼓励大家尽己之力，锁定目标持续不懈。反过来说，如果我们认为人在基本上是罪孽深重，那么’我们就会告诉他们要悔改与重生。按前者，只要做到公平[仁慈和慷慨等等美德就足够了；按后者，任何未信主者在基本上都被视为自私[甚或不诚实。

我们对罪的观点也会左右我们对社会问题的见解。一方面’若我们觉得人在基本上是良善的’或者最坏也不过是道德中立’我们就会认定社会问题的根源在于不健全的环境；一旦环境有所改善’个人及其行为也会随之改变。另一方面’如果社会问题的根源在于个人极端邪恶的心思与意志，那么需要加以改变的就是个人的本性’否则他们会一直感染整体。讨论罪的困难

虽然罪的教义如此重要’在今天它依然不是一个容易讨论的题目。其理由如下：其一是罪就像死亡一样’是个惹人厌的主题。我们都不喜欢承认自己是个败坏的或邪恶的人；但是罪的教义却教导我们’这就是我们的本性——我们所处的社会强调的是要保持一种积极的心态’所鼓吹的是专注于提升正面思想和考虑、人的潜能和成就。说人是罪人几乎就像在十分正式、严肃、雅致的聚会(甚至教堂)中高喊淫言秽语。这是万万不可的行径。这种普遍的态度几乎成为律法主义的新型态’它主要的禁令是： [不可说任何负面的话。

另一个讨论罪的困难是，对多数人而言罪是个陌生的观念。既然把社会问题归咎于不健全的环境而非有罪的人，在某些圈子里就很少觉得罪的存在。部分是受到弗洛伊德学说(Freudianism)的影响：罪被认为是一种人原本所无的非理性感觉。一旦失去超越的、有神的标准’人除了对自己和其它需要负责或交待的人’就别无责任。因此’只要我们的行为不伤害到别人’就不需要感到罪咎。

再者，许多人不能认清罪是一种内在力量、一种内存的状态以及一种控制力量。现今人所思想的多半是复数的众罪(sins)，即个人的错误行为。众罪是外在和具体的、在思想上是与人分离的。按此基准’如果人没有做错任何事(一般是指外在行为)’就被认为

是善的( )研究罪的方法

我们可用许多方法探讨与研究罪这个议题’ 其一是经验或归纳法。可由观察当代人的行为’ 或考查圣经人物的作为’ 然后得出关于他们的行为和罪的特性之结论。这样，我们可从众多的个别例子归纳出罪的一般特性。

第二个方法是典范法(paradigm method)。我们可以选择某种类型的罪(或关于罪的字汇)作为罪的基本模式’ 然后’ 我们可根据这基本模式去分析其它种类的罪(或罪的字汇)，并且视它们为基本典范的变化或阐释。

第三个方法是以圣经中所有关于罪的字汇为起点’ 从中撷取出各种不同的概念，然后逐一考查这些概念以发现罪的基本要素。当我们在研究和探讨个别的罪的时候’ 就要以这个基本要素为研究的焦点。大致上这种方法就是本章所依循的涂捧。关于罪的字汇强调罪的起因的字汇

圣经中使用许多字汇指称罪’ 其中有些专注罪的起因、有些专注罪的特性，还有些专注罪的后果。虽然这些类别的界线未必都明晰可辨。首先是突显罪的起因的字汇’ 也就是引发罪的倾向。

1. 无知 o(Ignorance) 新约中用来强调罪因的字之一是 ayvotot(agnoua) ’ 这是希腊文 [知道] (7tv66cyKco~ginbsko 源出 V6(o—gnoo)和其否定语态(前加 alpha, 意为『非』) 所组成的复合字’ 与英文-agnostic E 不可知论的 3 有关。这个字及其同源字是用

来解释七十士译本的动词; (shagah)和: (shagag), 基本的意思是『犯错』 (to el i")o 其直接的字源是 dtyvokm(无知的, to be ignorant)。这个字通常用于[无罪而无知]的情况(罗一 1 3; 林后六 9; 加一 22) ; 若干出于无知的行为显然在神看来是无罪的, 至少神不会追究(徒十七 3 O) o 但在其它地方, 出于无知的行为却似乎是有罪的。以弗所书四章 1 8 节论及外邦人说: 厂他们心地昏昧’ 与神所赐的生命隔绝了, 都因自己无知’ 心里刚硬』 o 使徒行传三章 1 7 节和彼得前书一章 1 4 节这两处经文使人疑惑厂无~l: lJ 到底是有罪还是无罪。但在前者, 彼得立时向众人讲论悔改则含有[责任]的意味 o c~yv6rlbtot 唯一出现的地方是希伯来书九章 7 节’ 作者引证大祭司每年一一次进入至圣所’ 为自己和厂百姓在无知中所犯的众罪』献祭。显然百姓要为这些过犯或无心之失受罚。这是有意的无知一一百姓有机会学习当遵行的正途’ 却刻煮放弃这学习的机会 o

2. 错误(Error) 用以指称罪更常见的字汇是『错误』 ’ 意即: 人走入歧途[犯错的倾向。旧约基本的用字是, (shagah) 和(shagag) , 并其衍生字和相关的用字。兼具字面意义和象征意义。按字面意义’ 它所形容的是羊走离羊群(结卅四 6) , 以及醉酒的人摇摇晃晃、东倒西歪(赛廿八 7) 。虽然相关名词(mishgeh)在创世记四十三章 12 节被用以形容无心之过, 但是动词则通常是指道德上的过犯; 上下文意显示犯错的人要为自己的行为承担责任。塞缪尔记上廿六章 21 节的例子尤其明显: 扫罗一心追杀戴维, 但戴维却保存了扫罗的性命; 扫罗说: [我有罪了, 我儿戴维, 你可以回来’ 因你今日看我的性命为宝贵, 我必不再加害于你。我是糊涂人, 大大错[。]

动词)及相关名词)主要出现于与仪式相关的经文。在非关仪式的经文中’ 创世记六章 3 节似乎指的是人的软弱和易于犯错的习性。耶和華说: [人既属乎血气, 我的灵就不永远住在他里面’ 然而他的日子还可到一百廿年]。在其它二处’ 即诗篇——九篇 67 节和传道书十章 5 节, 过犯显然是有罪的; 后者谓: [我见日光之下’ 有一宗祸患, 似乎出于掌权的错误’] 乔布记十二章 16 节亦可能解作有罪的过犯。在许多与仪式相关的经文都提到耶和華的律法由于判断时的无知或错误而知法犯法(例: 利四 2-3、22-24、27、28; 民十五 22-29) 。利未记廿二章 14 节有一例: 有人误食了只有祭司才可吃的食物’ 虽然是出于错误, 但受罚缴交一小笔罚鍰却表明冒犯者应更加小心行事。这种对自己犯错要负责的道理也可以应用于其它事例。 : 是比或更常见的用辞; 它在旧约出现约五十次’ 基本意义是[犯

错或四处流浪』。如是用来形容被酒所困的人(赛廿八 7) ;’也解作荒张』(赛廿一 4) ;以赛亚提到[心中迷糊』的罪人(廿夕 L 24) ’这字指的是故意而不是意外的犯错。

在新约中’最普遍用来形容[罪是错误』的用辞是冗久 OV—oSluctt(Planbmai) ,此字是的被动式’强调人误入歧途的导因’意即受骗。但是’因受骗而入歧途常

是可避免的过犯,好比厂你们要谨慎’免得有人迷惑你们』和[不要自欺』(可十三 5-6;林前六 9;加六 7;帖后二 9-1 2;约壹三 7;约贰 7)等经文所说的。这类使人误入歧途的导因也许是出自邪灵(提前四 1;约壹四 6;启十二 9’廿 3) \他人(弗四 1 4;提后三 1 3)或者自己(约壹一 8) o 不管导因为何’那陷入过犯的人知道,或应当知道他们是被导入迷途了 o 耶稣以羊比作罪人(路十五 1-7) ;又说撒都该人的过犯是不认识圣经或神的大能(可十二 24-27) 。罗马书一章 27 节称厂违背本性的罪』是[过犯』 ’又保罗在提多书三章 3 节形容没有基督的生命是[愚昧., 悖逆、受迷惑』的。希伯来书形容在旷野流浪的人是[心里迷糊的』(来三 1 O)o 大祭司体谅愚蒙和失迷者的罪’因为他自己也被同样的软弱

所困;然而’还是必须为那样的罪献祭(五 2-3) 由上文可知,显然旧约和新约认定几种错误为罪’虽然有些明显地是无心之失’即出于无知的错误,为此是没有惩罚(或者是一小笔罚锾)的。为非故意杀人者而设的逃城(民卅五 9-1 5、22-2 8;书廿)就是一个例证。当然,过失杀人系属意外,而非故意无知之失(willful ignorance) ;但是,在大多数情况下,圣经中所说的『错误』根本就不应该会发生:人应该更有常识,并且要负担教育自己之责。这些罪不像故意背叛等恶行那样可憎’但犯者仍要为其行为负责’也因此为它们订下了罚则。

### 3. 疏忽(Ina tten tion)

圣经指谓罪的另一个字汇是[疏忽』。古典希腊文的冗 OpOKOT \ (parakoe) 一字的意思是[漏听或误听』。’数段新约经文把它解作因疏忽所引起的不顺服(罗五 1 9;林后十 6) ’最明显的例子是希伯来书二章 2-3 节’其上下文表明了以上的观点: [那借着天使所传的话’既是确定的,凡干犯悖逆的’都受了该受的报应。我们若忽略这么大的救恩,怎能逃罪呢?』 同样地,xcxpectKoOco(parakou~)这个动词意味[拒听』(太十八 1 7)或『不留心听』(可五 3 6;编按:合和本译为[听见所说的话]) o 因此,(parako~)所言的罪

不是[不能听见和注意神的发言』就是厂不能听的确实以至于不门顺月良』。强调罪的特性的字汇

我们在前段已查考强调罪因的字汇’也就是驱使人犯罪的要素’而不是罪的特性’虽然这些字汇也都含有后者的意义。我们在上述许多例子中所探讨的只是后果相当轻微的罪;不过,我们现在所要一窥的是一些严重的罪’相形之下难以区别个人犯罪的原因与导因。重要的关键是行为的特性 o

#### I. 失误(Missing the Mark)

侧重罪性最通用的观念可能是[失误』,可见于希伯来文的动词×<P7,(chat. a’ )和希腊文的动词 dLpop 了 dV①(hamarta 一 / 20) 。这个希伯来动词及其同源字一共出现约 600 次’七十士译本用约 32 个不同的希腊字翻译它’其中迄今最普遍的是 dpOpTdV0 及其同源字。5 按字面意义可见于士师记廿章 16 节:七百位来自便雅悯支派惯用左手的两手运用灵活的)精兵,『能用机弦甩石打人,毫发不差』。另一处字面意义见于箴言十九章 2 节: [脚步急快的,难免犯罪』。然而这种字面意义并不常见 o . [失误』一语通常带有『错误』而非.『故意的、有意犯罪』的意思。然而在圣经中,一字所提出的不只是『失误』,而是故意造成且需为主负责的失误。‘史密斯(RyderSmith)十分强调地说:『这字数百次以上用于『道德』方面指的无非是恶人『失误了』正确的标的,是『因为他选择』错误的目标’以及失迷正途,『因为他刻意走人歧途』』一言下之意就是:这里所说的是没有所谓无罪之失或者仅仅只是[失败』威.’一字是用以指人的行为对人与神的关系,然而对神的关系较为常用。在与仪文相关的经文中,有少数例子中的名词形式似乎是指无心之

罪。这种用法通常与名词联用(『无心的』，意即：出于无知)后者被译作『罪』或者『罪祭』(例：利四一五) o 上述厂所犯之罪』牙口 L 为罪献祭』二观念似乎在一语中『背负罪』联为一气’例如利未记廿四章 15 节及以赛亚书五十三章 12 节。这与冯拉德(Gerhard Von Rad)所言『在希伯来文化，罪行和随之而来的恶果是一体的，后者是以色列人将来要面对』的’也就是会报应在以色列身上。』8 罪是必须背负的重担。新约中最常见且最接近的字是(jCpopTdVO)及其二个名言司形式和这种说法是基于两项考虑：(1)如前文所示’七十士译本最常用来翻译的是(2)此二字的基本意义是相同的。动词 dpOp 了 dVCO 的原意是『失误、不中靶的、失掉、无分、犯错』等。’名词 dpopTlO 指称的是行动本身’不能达到目标；而则指这个行为的后果。

整本新约圣经最常用以指称罪的字汇就是这个字群。它们出现的次数比任何其它用字更频繁(将近三百次)。正如七十士译本’它在新约里指的是因瞄准错误的目标而『失误』’所强调的是实际发生的事而不是错误的动机。这种罪是得罪神’因为无法达到神所定的目标’也就是他的标准——全然爱神且对祂完全的顺服。例如：当我们不爱弟兄时，我们会失误而得罪神’因为真心爱神必须也爱弟兄。相同地’干犯自己的身体就是毁坏神的圣殿(林前三 16-17)’因此也就是违背神的罪。

我们需要再作额外地解释。第一：『当受责备』显然与『失误』紧密相连。不管引起罪行的前因是什么’它都是需要负责的行为。由于×中 I，一字通常见于信仰告白之中’这表示罪人觉察到自己的责任。第二’这种观点带有目的论的意味：人有一个目标或旨意，却未能将它完成。虽有人抗议说这是希腊人的思想方式’但它确实出现在旧约以及新约里面。

再者’我们应留意在两约当中的期间这个观念有所发展和调整。希腊文不但有词 <jLpop 了 \.’即实际的罪行’也有名词 auappTp’即罪的后果；希伯来文并没有这样的区分。或者这正反映上文指出现象，亦即罪行和罪果是不可分’甚至是相同的。

## 2. B 中无神(Irreligion)

罪亦称为目中无神，新约中尤其明显。显著的例子就是(动言司)及其名言司形式 aOpClO(asebeia)和动词形式 d. CpT \ (asebes)。这个字是。乏 p①(sebo) 的否定，而其意思是『敬拜』或『敬仰』，在新约圣经中始终以关身语态(middle voice)出现 o’ AOSpO 是 c6c~~. Bkco(eusebe)及其同源字的反义词’后者在教牧书信中尤其常见。动词 e6c,ef3i~co(eusebe6)其同源字及 Ococ~c13fiq(theosebes)被用来形容虔诚者的敬虔，因此’与 d. Cp 乏 0 相关的变 fi7-T-所表达之不敬虔的程度就没有不恭敬(irreverence)那么严重。它们尤其在罗马书、彼得后书及犹大书出现。将之翻译为英语的『不敬虔』(impiety)及其同源字当属最佳译法。

kos)均指目中无神，或者欠缺公义；在古典希腊文中’&Strict 的定义并不十分明确’因此可引申出不同层次的意义；10 形容词形式 diSt~coq 可解作『错的、无用的、性质不对的』‘这组字群通常出现于法律文字，意味一个人疏忽了对神明应负的职责。七十士译本用它们来翻译不同的希伯来字；&St~: keo 被用来翻译至少廿四个不同的字。其名词形式最常以单数出现’有一些显示出个别犯罪(individual sins)的观念已经进展为更广泛的『罪』(sin)观念 0

(dike)或者公义’即与&StKic~相对’原义是指法庭上的公正 o”因此’它在新约中指的是不公正’或更广泛来说’亦即任何不公义之行为’意思是不能达到公义的标准。在哥林多前书六章 9 节’保罗问道：『你们岂不知不义的人(d6LK0t—adikoi)不能承受神的国吗?』又在歌罗西书三章 25 节说：『那行不义的(dStK~v--adikbn)必正为他所作的(i)SiKqcy~---edikese)；中文未译)受不义的报应，主并不偏待人 J。从这两处及其它经文，我们可知：在新约中 d6tKia-是与公义标准相反的行为；虽然不能具体地确认那标准就是『法律』。

这组字群有一额外字汇’亦即 dVOLLO(anomia) (名词)、dvolaog(anomos)(形容词)及 dvdgmg(anomos)(副词)。它们在新约并不常见’但是从各方面看来显然都是 vo-

(『律法』)的反义。它们具有两个基本意思:保罗用这形容词和副词指那些没有犹太律法的人,也就是外邦人(罗二 12; 林前九 21) ’而彼得在使徒行传二章 23 节可能就是以同样的方式应用这个形容词。不过,这些字汇常用来泛指违犯法律者,包括犹太人和外邦人。彼得形容罗得说:『[因]看见听见他们不法的事’他的义心就天天伤痛 J。(彼后二 8; 亦见帖后二 8; 提前一 9) o 外邦人虽没有犹太人的律法’却有神的律法’而他们经常违背这律法 o&vobti. ot 所指称被违反的律法’不是狭义的摩西律例,而始终是指称侵犯广义的神的律法 o&vobttot 只出现在符类福音中马太福音的四处经文(七 23, 十三 41, 廿三 28 和廿四 12) : 每处都出于耶稣之言;每处均指违犯世人共知的普遍律法;而每处经文所讨论的都是基督再临时将要施行的审筭 u o 新约还有其它几处经文,提到侵犯广义的神的律法,同时也都出现于与基督再临和审判相关的经文(例:帖后二 1-12; 约壹三 2’4) o 史密斯结论说:『每当使用到 anomia 时,都是带有律法和审判的意味’而在典型且为数更多的例子中’所指称的不单是犹太人的律法,而且是人人皆知的神的命令。』12 得注意的是:当保罗提到触犯犹太人律法的时候’他用的是另一个字: napa-VOp 乏①(paranomeo)(徒廿三 3) o

### 3. 干犯(Transgression)

希伯来字(‘abar)在旧约出现约六百次。它的字面意义是『跨越』或『经过』 ; 几乎所有用到这个字的地方都属字面意义。然而’在几处经文里面’这个字带有『违犯命令』

或『越过已定界线』的意思。它在以斯拉记三章 3 节解作属世君王的命令;但是在大部分的平行经文中,它指的是干犯耶和华的命令;民数记十四章 41-42 节有一个具体的例证:以色列民想上到耶和华应许之地’但摩西说:『你们为何违背耶和华的命令呢?这事不能顺利了。不要上去,因耶和华不在你们中间’恐怕你们被仇敌杀败了』。以色列民不能干犯神的约(申十七 2)或神的诫命(申廿六 13) 。其它例子包括杰里迈亚书卅四章 18 节;但以理书九章 11 节及何西阿书六章 7 节’八章 1 节。

七十士译本用了几个不同的希腊字翻译.’最接近其原义的希腊字是冗 OpOp01. V ①(Parabaino) 及其名词冗 Opdp0. t(parabasis) ;其动词形式出现于马太福音十五章 2-3 节:法利赛人和文士问耶稣说:『你的门徒为什么犯古人的遗传呢?因为吃饭的时候’他们不洗手 o』耶稣回答说:『你们为什么因着你们的遗传犯神的诫命呢?』这些用词有时是指干犯特定的诫命’例如:亚当和夏娃 I: I 乞禁果(罗五 14; 提前二 14) 。13 它们常暗示若干律法被人干犯,为此,保罗才可以说:『那里没有律法’那里就没有过犯』 o (罗四 15)这通常是指犹太律法(罗二 23、25、27; 加三 19; 来二 2.: 九 15)。即使是意味着更广义 E 律法)fl,g 情形下(加二 18; 雅二 9、11) ’它们直接所指的仍然是犹太律法’这符合上文所述 dVOp \. -和 nap0VOp 乏①之间的区别。4. 不公或不正直(Iniquity 01"Lack of Integrity) 罪也被标明为不公’此处的基本字根是(‘awal)及其衍生字;其基本概念似乎是『偏离正轨』 ;因此’这个字也带有不公、不能达到公义标准,或缺乏廉洁等意思。不公的观念显见于利未记十九章 15 节:『你们施行审判、不可行不义、不可偏护穷人、也不可重看有势力的人,只要按着公义审筭 u 你的邻舍』。前例中不正直被视为不能达到或持守神公义的律法;后例中的不正直被视为个人的前后不一——个人现今的行为或特性与过去的行为或特性互相冲突矛盾 o

### 5. 反叛(Rebellion)

许多旧约字汇都把罪形容为『反叛』 ’乃是希伯来思想中相当突出的观念,其中最常见的是(pasha’ )及其名词形式(pesha’ ) ’其动词常被译作『干犯』 (transgress) , 但原义却是『反叛』 (to rebel) ’有时它被用来形容对世上君王的反叛(例:王上十二 19) ’但更常指称对神的反叛;对后者最鲜明的用法见于以赛亚书一章 2 节:『



我养育儿女’将他们养大，他们竟悖逆我』。

在其它带有反叛意味的字汇之一是(marah) ’ 通常被译为[反叛]，指的是[难以驾驭] 。14 以赛亚书一章 20 节说： [若不听从，反倒悖逆，必被刀剑吞灭’这是耶和華亲口说的] 。另一个把罪形容为反叛的字汇是(marad)。神对以西结说： [人子阿!我差你往悖逆的国民以色列人那里去’他们是悖逆我的’他们和他们的列祖违背我，直到今日] (结二 3) 。我们也应该提到(sarar) ’ 它含有固执以及反叛的意义(申廿一 1 8; 诗七十八 8) 。希伯来人有极多关于[反叛]的字汇’证明反叛在他们中间是十分常见的情形。众先知尤其针对此类行为大加挞伐，因为当时受试探要反抗耶和華掌权的情况显非常严重。

新约也同样把罪视为反叛和不顺服，最通用的字是名词 dSiOC \ 0(ap6itheia)及相目层蜀的动词 drtetOkeo(apeitheg))和形容词 drtetOfig(apeith~s) ; 这些字总共出现过廿九次; 其中二处(罗一 30; 提后三 2)指的是对父母的不顺服，但大多数都是指对神的不顺服。在摩西时代’犹太人不能进应许之地，是因他们不顺服(来三 1 8’ 四 6) o 施洗约翰受差遣

呼召当时不顺服的犹太人回转得智慧(路一17) ; 同时也提到远古的外邦人(来十一 3 1; 彼前三 20)是不顺服的’正如当时的外邦人一般(罗一 30) ; 外邦人要负责任，因为显然神的律法写在他们心中，在以弗所书二章 2 节、五章 6 节’也可能包括歌罗西书三章 6 节(赖乎所用之版本)保罗甚至用[悖逆之子]来形容他们。不只信者不顺服’在许多的经文中’外邦人也被指为不顺服的(例：约三 3 6; 徒十四 2, 十九 9; 彼前二 8’ 三 1’ 四 17)o 拒绝福音亦被形容作[不顺服]’因为认为那些接受福音者必然会顺服。另外二个更具体地带有反叛意味的新约字汇是 d 中 i. 0 了门 pt(aphistemi)和 dnoCYT(apostasJd) ’ 前者在提摩太前书四章 1 节和希伯来书三章 1 2 节指的是离弃真道的基督徒。保罗在帖撒罗尼迦后书二章 3 节论到末世时的离道反教’而在使徒行传廿一章 2 1 节’耶路撒冷的弟兄们告诉他有谣言说他曾教导犹太人离弃摩西(指其教训) o 动词冗 1KP01V03(pi-kraino)及其衍生字——在七十士译本中(特别是 1T,OtpOL-xoaiwv-parapikra 的形式)常被用来翻译希伯来文的『反叛』字群——在新约中通常被用来指称激怒人而非神，主要的例外是希伯来书三章 8-1 6 节。概言之：所有人都被视为得知神的真道，甚至没有神特殊启示的外邦人。拒绝相信这信息——尤其在福音公开且鲜明的传开之时——就是不顺服或反叛。任何不顺服君王者都会被视作仇敌。15 顺服神的话语的众人也同样无一幸免。

## 6. 不忠(TRteachery)

与把罪视为反叛相近的是把罪视为背信或不忠。关于这点，最常见的希伯来字是真(ma. al) , 在大多数情形下它都是用以指称对神的不忠。民数记五章 1 2、27 节用这个字指称女人对丈夫之不忠; 亚干取了当灭之物’被形容为『背信』(breakin. g faith; 书七 1, 廿二-20; 和合本译为『犯了罪』) 。这字解作[对神背叛]的最佳例子乃利未记廿六章 40 节： [‘他们要承认自己的罪，和他们祖宗的罪’就是干犯我的那罪、并且承认自己行事与我反对……] 神在以西结书十四章 1 3 节和十五章 8 节确言任何一个国家对牠不忠’神必使那地荒凉、没有出产; 另一个希伯来字(bagad)偶而用来指对神的不忠(诗七十八 5 7; 耶三 1 0; 玛二二 11) ‘

新约中也同样有把不忠列为罪的经文。七十士译本中用来翻译勺的字汇中的 71; 0~potr~ircxo~(parapiptb)与 rmtpci7r. 了 03p0(, araptbma) , 同样都解作[离弃] (to fall away) ‘: rl; OtpO 冗 i 冗了(o 在新约的唯一例子是希伯来书六章 6 节, 指人故意半途而废与背离自己的岗位。史密斯论及. rcotpdtrxcogc~的廿一个出处说： [新约很可能像七十士译本一样, 叛徒背叛的观念始终没有完全磨灭。16

新旧两约都专注于神和其子民间的合同或约。约民与神有着特殊的关系’或者说至少得以认识关于神的事物。神赐与他们一份特别的礼物; 背叛或不信守神的恩赐的罪就是[不忠]。从所背离的对象’更可以理解为何会被视为罪。

## 7. 弯曲(. Perversion)

(awah)一字的基本意义是[使弯或扭曲]，也解作『被弯或弯身』。17 其字面意见于以赛亚书廿一章 3 节 (『我疼痛甚至不能听’我惊惶甚至不能看』)和廿四章]节 (『看哪，耶和華使地空虚、变为荒凉，又翻转大地，将居民分散』)。这种观念在箴言十二章 8 节里面从生理转移到心理境界——从疼痛扭曲的身体(如赛廿一 3)至扭曲的心思： 1 人必按自己的智慧被称赞，心中乖谬的，必被藐视』。从. 衍生的名词形式论到城市的毁灭(诗七十九 1；赛十七 1；耶廿六 18；弥一 6，三 12)并审判的不公： [耶和華使乖谬的灵’ 搀入埃及中间，首领使埃及一切所作的都有差错，好像醉酒之人呕吐的时候’东倒西歪一样』 (赛十九 14)真 d 在用或其相关字指称罪的时候’其本义就转而成为隐喻’这个字汇通常含有刑罚的意思、例如：该隐说： 『我的刑罚太重’过于我所能当的』 (创四 13) 。我们再度看到罪与其后果之间的紧密关连。同样地’及其衍生字偶而含有罪咎或罪孽的意思。这个重点清楚地见于何西阿书五章 5 节： {以法莲必因自己的罪孽跌倒’ 犹大也必与他们一同跌倒』

和十四章 1 节(2)： [你是因自己的罪孽跌倒了』。罪的观念在这里不只是孤立的行为’而是罪人的情况或性格实际有所转变。整个罪人都随之扭曲或错乱。人受造时的本性与受造的目的(神的形像和样式)都扭曲了。这既是罪的结果也是罪的导因。8. 咒诅 (Abomination)

视罪为咒诅似乎特别是指神对罪的态度以及罪对人的影响。在英文翻译中 『咒言且』 (ab01]linatio、2)是最常用来翻译(shiqquts)和的字。这些字汇一般是用来形容神特别谴责约行为，例如偶像崇拜(申七 25-26)、同性恋(利十八 22、十 13)、穿戴异性衣服(申廿二 5)、献儿女为燔祭(申十二 31)或献残疾的牲畜(申十七 1)以及行巫术(申十八 9-12)。这些习俗惹神厌恶。 『咒诅』一词表明这些罪不单是神忿怒地反对的，更是叫神厌恶的。强调罪的后果的字汇

有一些既不专注于犯罪的导因、也不专注于罪行本身’却专注于随罪而来之后果的字汇<：)

1. 焦躁或不安<Agitati01"1 or ReStleSSI~OSS) 一般认为通常译作[邪恶』(wiCkedneSS)的一字原义有辗转不安的意思。其字根与阿拉伯字的厂(四肢)松懈』有关’可解作厂肢离、失控、反常、邪恶』真。18 乔布记三章 17 节(在那里恶人止息搅扰，困乏人得享安息』)和以赛亚书五十七章 20-21 节(『惟独恶人’好像翻腾的海、不得平静，其中的水，常涌出污秽和淤泥来。我的神说：恶人必不得平安』)都是其字面意义的明证。恶人被认为是造成他自己以及他人焦躁与不适的原因；他们生活在一片混乱中，也使周围人的生活没有条理。当或其同源字应用在人身上时，常带有道德涵义。

2. 恶或坏(Evil or Badness) 一字是类属的用字，解作含有『坏』意的『恶』。因此，它可指任何有害或恶性事物’不单是指道德上的恶。例如：它可用来形容腐坏的食物或危险的动物。”也可解作沮丧或逆境。杰里迈亚书四十二章 6 节引述众军长对耶. 利米所说的话： [我们现在请你到耶和華我们的神面前，他说的无论是好是歹，我们都必听从；我们听从耶和華我们神的话’就可以得福』。在此’ [是好是歹』可以译作[是顺是逆』。在阿摩司书六章 3 节提到厂降祸的日子』；因此’这个字把罪行和其后果联为一体。申命记卅章 15 节，神在百

姓面前陈明『生与福、死与祸』的选择；他们可以选择遵守诫命’以致得福’或不服从’以致蒙受恶果——灭亡(18 即)。

3. 罪咎(Guilt) 虽然在上文所查考的一些字汇隐含[罪咎』的观念’但口(asham)则明白的将之表达出来。在谈到罪行时候口的意义是[做错事、犯法、或造成伤害』——加诸他人身上的错事’犯罪之人应该受到制裁或者受害人应该得到补偿。事实上’在口或其同义字

出现的经文中’约有三分之一的意思是厂罪祭]。它在民数记五章 8 节中的意思是『为做错赔偿]： F 那人若没有亲属可受所赔还的，那所赔还的就要归

与服事耶和华的祭司’至于那为他赎罪的公羊是在外]。在此和其它许多的例子的意思是：罪行已经造成伤害’必须有所补偿以张公理。

七十士译本将希伯来字口译为 mmeleia) ’ 这字并没有在新约中出现过。然而’新约有一解作『罪咎] (guilty)的字——VOX0s(enochos) ，只出现十次。耶稣曾指出，不论人的判断如何，凡恨弟兄的在神的眼中都有杀人之罪(太五 2 1-22) 。保罗警告凡不按理用主的圣餐者就是因干犯主的身主的血而有罪(林前十一 2 7) 。雅各布亦强调凡在一条律法上跌倒的，他就是犯了众条(雅二 10)。在所有这些应用 VOXO 弓的例子中，公义的标准在乎神；罪人因干犯神要受罚。如我们所见的，希伯来思想中惩罚和罪几乎是一体的。

4. 烦恼(touble) (aven)一字的字面意义是『烦恼] ’ 几乎始终都有道德意义；它基本的想法是’罪会带来罪人烦恼。因此，何西阿在伯特利变为偶像的地盘后’就称它为厂伯亚文] (Beth-aVen) ，即[烦恼之家] (何四 15’ 十 18) 。在诗篇中常有[制造烦恼：的人]一语(例：五章 5 节’ 六章 8 节等；合和本译为厂作孽的人]) 。阿拉伯文中与之相当的字的意思是：[感到力竭、疲乏] ’ 含有疲倦、忧伤、困难等意；20 希伯来字汇含有必然的悲惨、烦恼、困难和忧伤等意。这个字的含义在箴言廿二章 8 节中尤其清楚： [撒罪孽的’必收灾丰] 。罪的基本特性 我们已经知道有各式各样关于『罪]的字汇，每个字所强调的是略为不同的观点。是否能从令人眩惑的众多字汇中为罪概括出一个普遍定义，以分辨罪的本质?我们已看到圣经把罪形容为不信、反叛、悖谬、失误等等。然而，罪究竟是什么?

这些形容罪的字汇的共同要素是：罪人不能履行神的律法。我们不能达到神公义的标准有几个原因：也许我们越过了所规定的界线’亦即『干犯] ；我们也许就是构不到神的标准，或者根本不照着神的命令和期待去行；或者我们是为了错误的原因而行正确的事’因此，我们只满足了律法的仪文’而非其精神。

在旧约里面，大体而言罪是指外在行为或者是在外表上不能遵循神的要求。旧约的观念并没有完全忽视内在的思想和动机；但这些在新约就变得特别显著，几乎把动机视为和行为同样重要。因此’耶稣责备动怒和淫念的程度如同谋杀和奸淫一般严厉(太五 2 1-22、27-28)。牠也公然责备那看似良善’其实是要取悦人而非取悦神的行为(太六 2、5、16) 。

但罪不单单只是错误的行为和思想’它更包含罪性：一种潜存的内在倾向’使人产生错误的行为和思想。因此’我们不单单因为犯罪而成为罪人；我们犯罪是由于我们是罪的缘故。 所以’我们为罪所下的定义是： [罪是或积极或消极的无法遵循神的道德律；这也许是出于行为、思想’或者内在的性情或状况。] 罪是在生活上不能遵循神对我们行为、思想和存在所设立的期待。然而’我们在这里要进一步地问：罪是否有一个基本的原则，或者一个贯通各式各样的罪的基本因素。这个问题有几个不同的解释。感官欲望(S ensuality)

其中之一就是认为罪是感官欲望。这是士莱马赫(Fried—rich Schleiermacher)等人的看法。根据这观点’罪就是想要以较低层次的或肉体的本性去操控较高层次或属灵的本性。这就是照字面意义理解保罗所说不要[按肉体]而活的警告，也就是将罪建立在人性的肉体或物质面向上。21 这种认定物质本质上是邪恶的观念，也是奥古斯丁思想的特点’他是从自己跟感官欲望的挣扎中体会出这种想法的。22

虽然这种见解因为简洁而甚具说服力’但仍有严重的疏失。第一，它似乎忽视到很多罪’乃至最严重的罪，在本质上都不是属肉体的。保罗在加五 1 9-2 重所罗列的罪，照字面意义来看确实是属乎[情欲的事]：不道德、污秽、放荡、醉酒、荒宴，但是有几项显然在本质上是『属灵]的：仇恨、争竞、忌恨、忿怒、自私、纷争、结党、嫉妒。 [罪是感官欲望] 的见解认为’灵魂或者精神接触那些败坏的肉体就会产生这些[属灵]的罪。要

是这样的话，感官欲望的定义似乎就以无限延伸下去。

再者，严谨地控制一个人的肉体本性似乎并不会对其罪性有什么卓著的影响。禁欲主义者企图控制其生理冲动，往往能得到相当的成功，却未必能减轻其罪性。还可能触犯其它的罪，包括骄傲。某一方面能够控制罪的本性，却在其它方面让它发泄出来。这对较年长者来说屡试不爽，他们的生理热情通常会有一些减退，但却仍会表现出暴躁、不耐烦或类似的情绪。

另外，认为罪基本上是感官欲望的观念是错解了[肉体]，尤其保罗使用这个字汇的意义(见原书616页)。所以，我们必须断言：把感官欲望视为罪的基本原则这个观点是不当的。

自私 (Selfishness) 第二个看法认为罪基本上就是自私——把[自我视为最高目标，这也就是神无比的爱的对象]。史特朗(Augustus Strong)与尼布尔都赞同这个看法，但是尼布尔的观点则略有不同。尼布尔认为骄傲，亦即傲慢，是人对抗神的主要方式。<sup>24</sup>

史特朗认为自私——也就是爱自己甚于爱神，能藉各种形式表现出来。对一个放纵欲望的人来说，自私的形式就是

肉欲。自私亦可表现为不信、背弃神的真道；如果我们认为神的圣洁会抵挡和惩罚们，那么自私就可以表现为对神的敌意。因此，任何形式的罪归根结底都是自私，也就是爱自己的意念甚于爱神的真理。满足一己所愿甚于遵行神的旨意。爱自己甚于爱神。将神推离宁也应当所居的生命之主的地位，而以别的东西取而代之，这样就是以自我居首位。

这又是一个值得嘉许的观点。它诚然会引起许多人的回响，因为我们知道自私牢牢地控制我们的生命且使我们犯下许多罪。但是这种看法有一个主要的难题：严格地说，我们所作的某些事情并不是真正的出于自私，却依然是有罪的。例如，有些人犯罪违背神，不是因为爱己甚于爱神，却是因为爱别人甚于爱神；又有一些人(例如：共产党徒)，他们牺牲性命去做违背神的事情。当然，有人可以反驳说，这样做能使这类的人得到满足；受苦或死亡能够真正的满足他们自私的需要和欲望。但这种反驳会使[自私]的定义太过广泛，以至于不可能驳斥[视自私为罪的本质]这种理论，如此一来，这个理论就会成为无意义的陈述。代换神的位置(Displacement of God)

比[罪的本质是感官欲望或自私]更妥当的见解是主张[罪的本质就是不让神当神]；它就是把其它东西，任何东西，安置在属于神的至高地位。因此，选择自我而不选择神之所以是错的，不是因为选择自我的缘故，而是因为所选择的不是神。一个行为不论是多么无私，只要所选择的对象是有限的而不是神，就是错的。

新旧约圣经里的重要经文都支持这个论点：十诫一开始就命令人要把神当有的地位给他：「除了我以外，你不可有别的神」(出廿3)是律法的第一条禁令。同样地，耶稣断言第一且最大的命令是：「你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神」(可十二30) 其根本在于正确的认识神；任何形式的偶像崇拜(而不是骄傲)乃是罪的本质。

有人或许会问：不能爱神、敬拜神并且顺服神最主要的因素是什么？我的答案就是不信。任何真心相信神对他自己身份所说的话的，必定会将神置于他当居的地位；做不到这点就是罪。视自己的意念高过神所启示之意念者，必不会真心相信这道；只求满足一己欲望的人必定相信自己的价值高过神的价值。简言之，这就是不承认神是神。

#### 问题讨论

1. 为什么处于当代文化之中的人，连要讨论罪的概念都很困难？
2. 为什么在众多途径之中，惟独圣经研经方法是探讨罪的
3. 旧约与新约里面的圣经字汇对我们了解罪及其后果有何贡献？
4. 你会怎样陈述罪的后果？

5. 罪被认为是不将神视为神。你赞成这种说法吗?请举例左证你的回答。
6. 罪对你的生命有何影响?个人的罪对其他人有何影响?请举例说明。

## 罪的来源

### 本章目标

阅读本章之后’您应当能够：

- / 辨析对罪来源的五种看法。
- / 叙述且说明圣经对罪来源的教导。
- / 辨析并解释对罪的来源的各个不同观点的影响范围。
- / 说明对付罪的良方。

### 本章摘要

对罪的来源有各式各样的理论。泰南特(Frederick Tennant)采取的是兽性观点。尼布尔鼓吹的是对有限性的焦虑(anxiety of finiteness) o 田立克则主张存在的疏离。自由派神学家则以经济斗争为着眼点 o 艾略特(Harrison Elliott)和杜威哲学传人所持的是个人主义和竞争性。以上这些都不是圣经的观点。

### 本章大纲

#### 罪的来源之各种概念

兽性：

对有限性的焦虑

存在的疏离

经济的斗争

个人主义和竞争性

#### 圣经的教训

#### 各个观点之含义——对付罪

罪的来源之各种看法我们已看到旧约和新约用了许多词汇描述罪。我们现在需要寻究罪的来源’也就是弓 I 发罪的导因或时机；此举之所以重要是因为，我们对罪来源的认知会深深影响我们决定要采取哪种作为以预防或消弭罪。兽性 对罪来源的概念之一是认为人乃从兽进化而来’因此’人拥有兽性附带而来的就是自早期至现今持续不变的冲动<：)因为人仍然在继续进化’这些冲动渐渐减退’而人的罪性也比过去较轻。这种罪观在十九世纪末和廿世纪初特别流行’这个时期的神学思想受到两股重要潮流的影响：首先是，部分学界开始以不同的角度看待圣经中关于创造和堕落的记载；对摩西五经的批判研究和对底本假说(documentary hypoth—eSiS)的接受可说是在此时达到最高峰。另一个重要因素是生物进化论大行其道。自公元 1 859 年达尔文(Charles Darwin)的《物种由来》 (Origin ofSpecies)一书出版后，相信此说的人持续稳定的遍及生物学以外的其它领域 o’ 例如：不同的宗教被认为是长时期发展的产物。基于宗教发展的研究，论者认定希伯来宗教是进化过程的产物，而其中的主要观念大部分源自周围民族的宗教。创世记中记载之人类的创造被认为站不住脚；相继地，堕落故事的历史性亦应废除，因此’必须要为罪的来源另觅解释。

泰南特在这方面下了极大的工夫。泰氏至少写过三版关于罪的书。<sup>2</sup>他认为堕落的教义，亦即相信人依其自由意志选择反叛神’而从原居的公义地位上坠落’这是神学及哲学思想对罪这个普遍现象所持的一种权宜解释。虽然这种信念一直盛行不衰’但是泰南特断言：把圣经教导强加于人类早期历史是不合理的 O’ 有几个不同的科学和其它学说的主张，使得人们

现今无法再相信原始的公义地位：仅凭对人类早期历史渐增的了解’甚至不必提到人类乃较低等动物之延续一事’就足以迫使我们承认过去被认为是真实历史的事情，其实只是人类对一无所知的远古所做的原始臆测的变形与升华。文学批评和历史解经、宗~SJr. 比较学和种族心理学、地质学和人类学都对此提供相当可观的证据。4

泰南特也提到要调和信徒从经验中得到的两种看法也有其困难：一方面是罪的一般性(甚至可说普世性)；另一方面是罪恶感。罪是普世的’却也是由个人选择的’因此罪人需要对之负责。只要我们相信原罪，也就是按古奥古斯[之教义所言’每个人都在亚当里了罪’就无法调和这个矛盾。泰南特认为应该在人的本性里面，以及经由进化而逐渐发展出来的道德意识中找寻罪的来源。‘

泰南特从威尔逊 (ArChdeaCO n 了. wiIson) 和佛来德烈(Ott POeiderer)的宗教哲学中找到其观点的大纲。威尔逊在候斯讲座(HuIse IeCtureS)中说：根据科学的观点，在人类一察觉自由与良心的冲突，人就堕落了。对进化论者而言’罪不是一种创新，而是在早期发展中个人或种族偶然养成之习惯和倾向的残迹或误用，当初并不具有罪性(not OhgTi. nallV Sin-ful)，而是有其实用性(aCtually uSeful)：他们的罪性在于时代错乱(anaChrOniSm)：在于他们抗拒进化以及那引导道德发展和公义的神圣力量。罪就是违背人类内在的较高本性’而甘愿与较低的本性乎起平坐。

佛来德烈回溯罪乃人类早期残留的本然冲动。包括人类在内的一切活物都追求满足自己本然冲动，这并不是邪恶或有罪的，这只是与生俱来的求生本能。当我们人类进步到具有律法观念的地步时’这些本然冲动不会就此凭空消失，冲突于焉兴起’我们不再受兽性的辖制’而是发展出足以控制兽性的自由意志。佛来德烈把凡是无法以更高或理智本性控制本然冲动的失败’以及故意放任本然冲动的作法都称之为罪。8

泰南特采纳且引申上述二神学家的提议。他的第一个主要通则就是『人是从较低的生物进化来的』’『我大胆地假设人的生理构造和较低等动物的生理构造两者极可能是相连续的。』9 人类生存的第一阶段是群体的；族群的重要性最高，相形之下个人就无甚价值。虽然我们对于人类早期没有直接的历史知识，却可以借着现有的知识推测人类在历史中的发展过程；研究当代的原始社会能够补足我们的知识。这使我们越发深信’在人类早期的生活中’个人的重要性：相当微渺；道德人格观念是相当后期才出现在人类的思想中。10

泰南特并没有涉及我们今日称为罪之行为的来源。它们只是动物与生俱来的自我防护行为的延续；由于人类源自动物，所以对人类而言它们亦是与生俱来的。当人的道德意识发动时，这些行为就披戴上了我们现今所谓罪的特质。一旦原本只是无特殊意义或者外在的事物逐渐变成具有内在或者内省意义的事物时’个人的道德意藏,或者所谓的良心也就应运而生。依此观点’罪的来源是一个渐进的过程。”

泰南特大量借用保罗的话语：『非因律法’我就不知何为罪……没有律法’罪是死的』(罗七 7-8)。就是这个律法使得本然行为冠上罪的特性。『从这观点看来’罪的外显对于一个从未犯罪的人来说，并不在于实际的作为，而对于已经犯罪的人来说，也不在于他早已知道那是邪恶的；罪的外显应该是指在明知某习性或本然冲动违反族群认可之道德最低标准后’依然坚持延续该习性或者满足该冲动。』12 基于此，第一次犯罪并非人类历史最悲惨的时刻，反而是相当微不足道。事实上，由于人类对自己行为的错误越来越敏感’使得罪的罪性从无开始日益严重。13 时’人一直在不停地进化，而所犯的罪行也逐渐地减少。

让我们扼要说明泰南特的看法。因为人是从较低级的形式进化来的动物’所以具有某些冲动。这些冲动是本然的，是人类生存的方式。在经过长时间的自然选择后，更为增强。神使人具备这些冲动并没有错；然而，我们控制它们的程度应该跟我们对道德律认知的程度成等比。

在成为道德人之前我们是自然人，而个人不仅会反映人类的生理发展’道德发展也是一样。因此，一如人类相当晚近才发展出道德意识’个人也是缓慢渐进地才了解行为的道德意义。14

罪之所以会被认为具有普遍性是因为人人都必须经过进化的过程，使得人天生就有自我防护的趋向。15 矛盾的是，惟有人性进步而本然冲动减弱之际’它们才具有罪性。若要谈到堕落，那么就必须申明是族群先有了道德意识’然后才及于个人。因此堕落不是从原本的完美状态向下堕落，而是向上的堕落(a fall upward) 。虽然罪性随着这股发展而来，另一方面却也使得人类有可能胜过兽性’或至少使兽性受到理性和道德意识的管辖和疏导。这使得基督教传统上认为在人类发展起点所具备的完美有实现的可能。对有限性的焦虑 尼布尔(ReinhOld Niebuhr)认为罪的问题另有蹊径，主要就是一方面人是有限的，另一方面又渴望自由。尼布尔承继立敕尔(Albrecht RitSchl)的思想来考虑人的困境；立氏认为所有宗教的目标都在解决此一矛盾。对尼布尔而言，这种矛盾不是罪，却是罪的诱因，虽然不是罪的原由；这种处境不一定会导致罪’然而结果往往如此。伴随人的有限性而来的就是在面对威胁时的不安全感，这就是尼布尔所称的『本然的偶发』(natural Contingency) 。人类有两个主要方式来克服这股不安全感：比较普遍的就是用意志力获取超越人类限制的能力。另一个更取巧的方法就是否认人类知识及观点的局限性；16 这种理智上的骄傲以及为了获得不当力量而坚持意志的做法，搅乱了创造的和谐。这就是罪的基本形式。罪具有宗教和道德两个层面。前者是对神的反抗；后者则是对他人的不公。

圣经对最根本之罪的描述证实尼布尔的论点。请注意以赛亚书第十四章 1 2-1 5 节在责备路西弗的时候对魔鬼所做的描述：路西弗的错误在于想要升到天上、将自己的宝座高举在神众星以上的野心。因为他不甘居于自己的适当地位，于是就坠入罪中。17 这也是人类堕落的写照：亚当和夏娃所面对的试探就是要像神一样，知道善恶之辨(创三 5) 换言之，他们的罪就是向试探屈服’想要高举自己过于受造的地位——人；其实，他们想要当神。

诱人越过自己适当分际的试探之所以兴起(并且成功)是因为人本身的缘故。一方面’人类是有限的存在，无法全知全能。18 是人类能够梦想自己是全知全能的’能够幻想自己达到那不可能实现的憧憬。不论自知或不自知，人类永远都无法逃避自己是有限的这个事实。尼布尔相当倚重祈克果(Soren Kierkegaard)所写的《恐惧的观念》(Concept of Dread)一书。祈克果的『恐惧』指的是在面临自由时所产生的晕眩；他认为这就有如从极高处往下看所感到的晕眩。其中有使人跳下去的试探，同时也害怕这样做的后果。然而’我们的内心有往下跳的念头。此时，人领悟到自己掌握着决定存在与否的权力，这就是『恐惧』——『觉察到自己是自由之身’却又在束缚之中。这就是罪的先决条件’这并不是罪本身，但是能成为犯罪的诱因。』

这就是尼布尔所说的『焦虑』(Anxiety) ，也就是人在自由与有限兼备的矛盾中必然面临的属灵状况。这是试探的主观经验——『焦虑就是对试探的内在描述』‘“不过’也不能把这种状况视为罪’因为完全的信心始终都有捐弃其偏执自我的可能。凡是全然信靠神的人都会得到完满的安全感，因此，正统派惯常地视不信也就是缺乏信靠为罪的根源。这就是耶稣要说：『所以不要忧虑、说：吃什么？喝什么？穿什么？……因为你们需用的[这一切东西] 你们的父是知道的』(太六 3 1-32)的原因。任何人，即使最虔诚的人都无法完全恪遵这道不要忧虑的命令。

罪的最明显表现就是’企图借着自己的有限性来克服忧虑，也就是有限性与自由之间的冲突。这足以导致骄傲和自大。例如：无法察觉自己的知识是有限的’或者想操纵和剥削他人。每一情况都表明人想以自己的力量建构自己的保障 21

罪的另一种表现就是想要借着否认自己的自由来舒解自由与有限性之间的张力。这就牵涉到『在世界的某些生命力中失去自己』。22 这里’罪是感官欲，人只为本性中的某些



特定冲动而活 o!’这些冲动的种类不一而足’但是一概都表示人堕落至兽的地步，或者任由本性决定人类行为。不论哪一种取向——否认自己的有限性或否认自己的自由，罪都是由焦虑所点燃的，焦虑却不是罪的根源。人的有限性：本身不是有罪的。但是人一方面是有限的’一方面却能憧憬与渴望无限’使得人居于一种紧张的地位，从而产生信心或者罪。

尼布尔以非常敏锐和准确的手法分析了罪和试探的运作’但是依然有一存而未解的问题：他对出于有限性的焦虑所提出的解答就是’学习信靠神、接受自己的有限性这一事实并且要坦然面对不安全感始终如影随形这——现实。然而’这可能吗?这样做岂不是需要超乎常人的自我激励、动力和才能?经验就可以让我们知道’靠人自己的努力想要产生且维系信心只不过是遐想罢了，更不用提圣经的教导了。即使最虔诚基督徒的经验，也觉得要常常祈祷：【我信，但我信不足’求主帮助】（可九 24）o 尼布尔论点的短处就在于他不能承认人需要来自神的转变。存在的疏离

田立克(Pau T 山 iCh)主要是以存在主义为基础架构出他对罪的观点。他注意到许多古代神话(mythS)把堕落归咎于人。在这些神话(他把圣经也包括在内)里面’次人角色和超人角色都影响人的决定。在圣经里面诱人犯罪的是蛇。田立克显然反对按字面意义解释创世记第三章’而代之以…种新的诠释。24

田氏的神的教义是：神是一切存有的基础或力量，而不是[一个]特定的存有。万物之所以存在是因为分受了这个存有的基础。但是人的存在状态是一种疏离的状态——与其存有之基础、与其它存有并且与他自己疏离。从多方面看来，这种疏离相当于基督教传统所称的[罪]。田氏说：【人的困境是疏离’而疏离就是罪。25 然而’疏离并不等同于罪，因为[罪]包括若干疏离没有涵盖的意义’也就是个人转离自己所属地位的行为。26 如果疏离是背弃人本然的和应然的状态，那么罪就是导致疏离的行为，亦即人刻意的步入[疏离]。我们必须分辨人的本质(人受造之目的)和人的存在(人的实际状态)。对人来说：存在就是一种疏离的状态；存在和疏离是同时并存的。2’

以字义解释创世记的学者提到人在过去有了段时间不是疏离的’或者按他们的说法是无罪的。他们的论点如下：堕落改变了自然的结构；神对亚当和夏娃的咒诅改变了他们自己以及周遭一切的本性。28 在时间里面所发生的是从本质到存在的转变。田氏强烈反对这个观点：【认为人和自然在一刹那间从美好变成邪恶是荒唐的’并且在经验或启示上都没有根据。】29 他认为：【就受造物的良善并没有在特定的时空得以实现或存在而言’创造和堕落是同时的。】30 田氏认为对于那些反对用字义法解释堕落故事，并且认真面对我们周遭可见之疏离的人来说’上述论点是唯一可采的立场。【已实现的创造和疏离的存在是相同的。独有圣经字义主义者有神学权柄否认这个观点。凡是否认历史上曾经有过一段美好时期的人不应该逃避伴随这观点而来的后果。】31

尼布尔以及其它论者都曾经指出田氏立场有一个困难。若创造和堕落是同时的，那么田氏的见解岂不是接近俄利根的见解：人于存在之先已经堕落，因此一出生就是有罪的?32 这说法似乎使罪成为必要的’并且等同于有限性。田氏知道这种批判，并且承认许多论者之所以对接受将创造与堕落视为同一有所犹疑是因为他们有理由害怕。罪可能会变成理智上的必要’一如纯唯心论体系。】33 但他强调：初生儿一旦被神创造，就堕落于存在之疏离状态。在成长期间’他们借着兼具责任与罪咎的自由行为确认自己的疏离。34 田氏宣称疏离是由每个人的自由与负责行为造成的。

田氏所提议的是一套无时间观念的体系。因此，人并不是在时间的某段期间是未堕落与无罪的，而在另一时期是堕落、有罪或者疏离的。反倒是，每个人都是被他或她自己的抉择所疏离。田氏基于他所钻研的存在主义认为人在每一刹那都既是堕落的又是未堕落的；而不能用孰前孰后的时间序列加以划分。因此’受造之物的本质都是美好的，但是我们

这些受造物却常滥用我们的自由使自己堕落在疏离的状态中。

田氏是否真的解决了这个问题?如果创造与堕落是同时的这种观点是合理的,那么当初我们受造的时候’自由意志或者说疏离的结局岂不就已经在我们里面了?如果每个人都必定会做出这样的决定’那么堕落岂不就是创造必定结果?请记住,田氏已然精心地排除在特定时空中堕落的可能。『自由选择』与『创造跟堕落同时』两者间的冲突必须加以解决’或者至少要加以厘清。经济斗争

自由神学认为罪来自经济斗争。这有异于传统派,或者说正统派的观点。如果正统派把创世记第一章至第三章视为解释罪的关键,那么’就可以把出埃及记第一章至第三章视为自由神学解释罪的亮光了。我们在此所说的自由神学是相当广义的’其中包括诸如黑人神学和妇女神学等等运动。

了解自由神学立场的第一步就是要留意它反对罪的个人化(Privatization)。35 传统的说法往往把罪视为个人与神的关系的断绝;因此,基本上罪就是不信、反叛或类似的情况。但是,自由神学却更加关注罪的社会和经济的向度。因此’龚雅各布(了 ameS COne)说:『罪在基本上不是宗教的不洁,而是社会、政治和经济对穷人的压迫;透过不公平的政治和经济手段否定邻舍的人性。』“罪的真实本性及其对神的反应可明显见于阿摩斯书第五章第 11-12 节等经文:『你们践踏贫民、向他们勒索麦子。你们用凿过的石头建造房屋、却不得住在其内、栽种美好的葡萄园、却不得喝所出的酒。我知道你们的罪过何等多、你们的罪恶何等重’你们苦待义人、收受贿赂、在城门口屈枉穷乏人。』因此,欺压和剥削是罪的主要面向之一。

顾提雷斯(GuStaVO Gutierrez)描写罪是以自我为念的私心 (selfish turning in upon oneself)。37 犯罪就是拒绝爱自己的邻舍’因此也就拒绝爱神本身。这种拒绝的心态’不论是个人的或集体的,正就是引起贫穷、不公和欺压的最终原因。顾提雷斯把欺压者『使用暴力以维持不公之制度』列为不义与犯罪的行为。另一方面’他却认为受压者使用暴力以自救是正当的。38 这种见解显然与传统基督教的见解相违’特别是和平主义一派,他们认为使用暴力是错误的’即使是用来抵抗他人的罪恶与不公也一样。

傅勒(James Fowler)把自由神学家列为『意识型态神学家』或『求均的神学家(theologians of balance)』。39 意识型态神学家包括龚雅各布、克里革(Albert Cleage)和锤士(william Jones)’他们都以明显的两分法看问题。按他们所见’神不是受压迫者就是压迫者;不可能二者皆是。龚雅各布说:『黑人神学不能接受一个不把神视为『因为爱黑人而与白人作对』的观点。黑人所处的是一个由白人欺压者掌控的世界中’无暇相信一位中立的神』。40 另一方面’求均的神学家则相信善恶的界线不是存在于二个团体之间,而在每个人的身上。『基督徒在跟邪恶\$11 度和欺压者斗争时,也必须像那些指望从施压者手下得赎的人一样奋斗。』41

受压迫者又如何?对他们来说罪的意义是什么?传统以及求均神学家都把罪理解为对压迫者的憎恨、苦毒和缺乏爱。这是因为耶稣命令我们要爱自己的仇敌(太 5:44)。但是另一方面’意识型态神学家却认为受奴役者的罪在于默认受压的处境。龚雅各布说:『他们的罪在于想要『了解』那奴役者’按一己的私意『爱』他。』42 受压迫者的罪就是他们甘心受压迫而不抗拒与扭转它。古斯道(Justo)和孔沙里斯(Catherine Gonzalez)这样说:『如果从人类学的角度来看’自由神学反对服事神的最好方式就是我们自贬身价(self-abasement);宗教改革所提出的因信称义往往被人以这种方式解释。重要的是许多告诉我们谦卑是最高之德行,或骄傲是一切罪恶之根的人正是那些讲坛名嘴和收入丰厚的讲员……传统神学往往习惯于鼓吹谦卑美德,尤其是因为那些谦卑的人会安于本分,而不愿在世界争取他们身为神儿女和后嗣所当得的合法地位。』43

不论我们是否认为自由神学受到马克思主义的影响,我们不难看出二者对于人类问题

的理 IN CH 所提出的解决方案都很相似。双方对于社会问题——不论称之为恶或罪——概都被视为权力和财富分配不均的结果’而解决之道就在方今除去这些不均和压迫。

自由神学的假定和马克思主义一样都认为经济斗争——特别是权力和财物分配不均——决定人的行为。可想而知，那些鼓吹不均者是大罪人’而那些抵抗不公的人则否。事实上，某些自由神学家对于同一作为(例如：杀人)会秉持不同的看法，若是出于压迫者就是罪’但如果是出于受压迫者为了反抗不公而如此行就不是罪。他们相信一旦除去不均，同时也就除了去罪的诱因。

然而事实上，将这理论付诸实践时似乎并不是这样。前苏联虽然达到无阶级的社会，但其领袖阶层仍有显著的权力斗争’甚至使用暴力镇压异己’上百万的匈牙利人、捷克斯拉夫人和波兰人都可为此作证。似乎获得充分的 EI 常所需并不能够排除人类一心满足私欲的意念——甚至不惜牺牲他人；权力和财富的重新分配并不能够消弭[罪]。个人主义和竞争性。另一个观点认为罪来自个人主义和竞争性。正值新正统派强调入的罪性之际(尤其是在三〇年代)，反对之声响起，反对者之一是纽约联合神学院(Union Theological Seminary)的基督教教育教授艾略特(Harrison Sackett Elliot)艾略特正如许多其它一心追求人类良善和完美的人一样深深受到杜威(John Dewey)哲学上的工具主义(instrumentalism)和教育上的渐进方法之影响。 44

艾略特不仅像泰南特等神学家一样重新诠释人类罪性的观念，他甚至全盘否认人有罪；他的确承认罪的存在以及人会犯罪’但是他毫不认为人的内在是堕落或者败坏的。他的论证共有四个要点：

(1)巴特和卜仁纳之所以提倡『人的一切坚持己见都是罪』是因为他们视神为一个独裁者、专制君王或严父’要求人类完全顺服牠的意旨’只要稍微不顺服就是反叛。就社会学来说’这种神观和将人类制度(包括家庭)一律视为专制的看法相伴相随。45 但对艾略特而言，儿子的罪并寻 E 儿子坚持己见反对父亲’而是指儿子认为自己的地位与成就都是他独力挣来的。46 罪就是否认或误用继承来的资源和社会遗产；47 这是一种出于私心以他人和神为个人斗争的对象，而不与之合作。专制观念使人和神的关系有敌对的性质，艾略特则与此相反，他强调的是人神之间的同工关系。这关系不必意味二者必须同等，而是他们会共同努力以达到共同目标——人类会主动并且负起责任’人类会作出自己的决定，但是他们也会察觉且承认对神的倚赖，而他们所使用的的资源就是来自字申。48

(2)视人类为罪人的观念经不起也耐不住逻辑分析。[罪]没有确切的定义’它指的不是『单一』实体，而是一些错综复杂行为的统称。罪有各种千差万别的解释’并且分别受其文化背景的影响。49 艾略特反对任何把罪简化为一种特殊行为的主张’尤其是本位主义(egoism)。虽然论者把『美国人的罪』定义为『古旧个人主义者』本位主义的奋斗’但是我们不能因此就笼统地认定一切的坚持己见、一切本位主义的奋斗都是错的。也许把过度竞争的本位主义者以及过度侵略性的个人主义视为罪很正确，但是对于那些『竞争的受害者’以及那些问题在于敏感、惧怕白、不能掌握自己生活，和失败的人』又该如何是好?50 这样的人需要更注重自我，因为对他们来说，本位主义不是罪。

(3)就心理层面而言’视人类为罪人的观念乃不健全且危险的’尤其是那些为了要赎一己之罪而为他人牺牲者，会导致丧失个人正当的自我尊严(ego rights)。51 再者，强调罪和罪咎很可能使一个人转而自我摧残。52

(4)对人类所做的心理分析并未得出[人有罪]的结论。有罪的观念假定某些性情与冲动其实是天生且顽强的，不可能加以改变或修正。然而’证据显示人类是相当能够加以调教的。诚然’艾略特辩称：人并没有定义明确的、与生俱来的倾向，不论是恶或善。[原始性情是非道德的，亦即人的天赋性情并不会预定这人将来会作圣徒或恶魔。发展的结果或是『神圣的』或是『鬼魔的』，乃由原始性情在生命中的遭遇定夺。个人的人格取决于

社会环境。』53

因之，艾略特认为罪不是与生俱来，而是后天学来的。本位主义或独断不就是罪’而是过分的本位主义或独断——人与人之间残酷的竞争。然而’情形未必一直如此。人类可以运用其心智资源发展动物世界所没有的能力，亦可以将残酷的竞争转变为合作关系’这就与动物世界的共存有天渊之别。54

艾略特提议：因为个人竞争不是天生的’而是在所谓[第二本性]的影响下产生的，也就是说它可经由环境加以修正’主要就是透过教育。但是教育不是一直都奏效的’正如尼布尔所言。55 人类既没有运用科学来减轻痛苦’反而利用科学发展毁灭性的工具’用以对付自己的同类。

艾略特在了解尼布尔论点所持的理由后，反驳说问题不在于人的智识’而是现今人类发展和应用智识的策略。通常开放教育的困难有两个：其一是太注重思考，注意力几乎全在心智训练上面，甚少或毫不涉及情绪。第二个困难对眼前的讨论更为紧要’那就是教育一直被视为是个人的事’其理由是：有主见的人能够解决社会问题；但经验显示：理性变成满足个人权力欲的奴仆，而不是主人。56 理性若要关顾社会的需要，它就会很快被个人自我主义占据地位。伊氏建议说：教育并非强调个人的活动、竞争和成功’而是强调合作的行动，个人藉此为群体之目标作贡献’且获得群体成效的利益。如果错误的教育和社交的学习过程引起个人竞争性的厂罪』，那么正当的教育应修正之。

从艾略特四十年后的今天之观点看来，艾氏的建议几乎是滑稽的’正如他较近年的拥护者也是如此。根据基督教神学家和许多世俗教育家的见解，他们曾试办的渐进教育是有缺陷的。非竞争性的学习环境未能引发人性彻底的改造；的确’我们的社会不但没有减少竞争结构，可能比艾氏写作其见解之时更富竞争性。

圣经的教导

我们已查考过五种对罪来源所有的不同论述，并且发觉每个观点分别严重地忽略了一个或数个重要面向，所以，我们现在必须更仔细地探究圣经对这主题的真正教导。在我们所反对的论述中的某些观点与圣经对罪的性质和来源的解释相符，但在其它方面’则与圣经的立场差异甚远。

首先要注意的是：罪不是来自神。雅各布很快地就摒除这个对某些人来说可能颇具吸引力的念头，他说：『人被试探，不可说我是被神试探’因为神不能被恶试探’他也不试探人。』（雅一13）此外，没有任何可信的凭据断定罪是现实的本然架构中无法避免的后果’反而是人自己必须责无旁贷的扛起罪的责任：『但各人被试探’乃是被自己的私欲牵引诱惑的。私欲既怀了胎’就生出罪来，罪既长成，就生出死来』（雅一14-15）。借着分析这节经文以及其它教训和叙述经文’我们就可以得知圣经对罪的基础或来源的教导为何。

人都有某些欲望’基本上都是正当的；对个人以及族群来说，在许多情况下’满足它们乃是维持生存所不可或缺的’例如：饥饿是对食物的欲望’若无法满足这个欲望或驱力，我们将饥饿至死。相同地’性的冲动也要得到满足。如果得不到满足’人就无法繁殖’而人类也就不能延续下去。我们不需要先讨论为享乐而饮食或两性为求快感而结合是否正当这些问题’就可以确定这些冲动都是神所赐的’它们在若干情况下得满足不但是允许的，或者甚至是必须的。

再者，我们观察到人的能力使人能够在多样的选项中做出决定，甚至包括不在眼前的选项。在一切受造物中，独有人能超越当前的时空。透过记忆，他可以使历史重现并且加以褒贬。透过期望，他可以构想不同的未来情景’并且加以取舍；透过幻想，他可以使自己置身于别的地方；他可以想像自己是另一个人而不再是他自己；他可拟想自己在社会中扮演不同的职位’或与不同的伴侣结婚。因此’我们不仅能够渴望那不可及的福分’也能够渴望不正当或者非法的事物。

这种能力大大的增加了罪行和(或)罪念可能性。‘许多本来是美好的自然欲望，会成为试探和罪的温床：58

(1)享受财物的欲望。神在我们每人心里放置了若干的需要。对我们来说’满足这些需要不但是必要的，同时也可以带来喜乐’例如：饮食需要必须得到满足’否则’生命不能延续下去。同时，人也可正当地以满足饮食的欲望为享乐。然而，一旦人类人只为满足口腹之欲而追求饮食、且超过限度时，人就犯了贪食暴饮之罪。性冲动纵然不是保存个人生命所必须，但是对于保存与延续人类种族来说是必要的。我们可以正当地寻求这些冲动的满足，因为这是必要的，且能使人愉悦。然而’当我们以超出自然且恰当的程度来满足这些冲动的时候(例如：婚外情才带来满足)’它就成了犯罪的基础；任何自然欲望之不正当满足都属于『肉体的情欲』。(约壹二 16)

(2)获得财物的欲望。在神眼中’置产生财自有其份量。『治理世界 / 的命令(创一 28)和管家的比喻(例：太廿五 14-30)都包含此意。再者，物质财富被视为鼓吹勤奋的正当动机。然而，当追求财富的冲动变得不可抗拒并且为达目的不择手段(甚至剥削或者偷窃他人)时’那么它就沦为『眼目的情欲』了(约壹二 16)。

(3)工作、成就的欲望。管家的比喻表明这冲动是自然且恰当的’是神对人要求的一部分。但是’当这渴望超越正当限度而阻碍他人的权益时’那么它就沦为为『今生的骄傲』了(约壹二 16)。

上述每一个欲望都有满足它们的正当途径’也有神设定的界限。如果不遵守神当初设立这些欲望的宗旨并且顺服神的约束就是罪。在那种情况下，欲望不再是神的恩赐，也不再以取悦神为目的，反倒成了目的本身。

请留意在耶稣所受的试探中，撒但诉诸的都是正当的欲望；撒但努力要耶稣去完成的欲望在本质上都不是错的，而是牠所提议实现这些欲望的时机和方法却会使之沦为邪恶。耶稣已禁食四十昼夜’所以饿了；若要保存生命，就必须满足那本然的需要。耶稣应当进食，但却不是借着奇迹得到饱足，时机也不是在他完成试探之前。耶稣渴望从殿顶平安地落下是合宜的，但却不能为此而要求父神行使奇迹。耶稣宣告牠拥有地上一切的国是对的，因它们是属牠的。他也曾创造它们(约一 3)，甚至如今仍托住它们(西一 17)，但借着敬拜恶魔之首去建立这个国度就不对了。

试探往往涉及外来的诱导，这在耶稣是真的。对亚当夏娃而言，蛇并没有直接建议他们吃禁果，反而提出一个疑问：是否所有树上的果子都是可吃的？然后牠断言说：『你们不一定死，……[但]将如神』(创三 4-5)。想要吃树上的果子或想要像神一样可能是自然的表现’但也有出自撒但的外来诱导。在某些例子中，会有人诱惑别人去越过神为行为所定的界限。然而’追根究底来说，罪是犯罪者的决定；决心要从事既成主事的意念可能会出自内心，也可能是外来的诱导’然而’最终还是个人要负起这个责任：亚当夏娃决定按照冲动和别人的意见行事；耶稣却不如此。

除了自然欲望和试探，当然也必须有犯罪的机会。当初，亚当不可能受试探对妻子下忠，而夏娃亦不可能嫉妒其它女人。对我们这些在堕落以后出生并且不是耶稣的人来说，还有一个更复杂的因素：所谓的『肉体』强烈地影响我们的一举一动。保罗用极多的经文论及此事’例如罗马书第七章 18 节：『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』。他在加拉太书第五章 16-24 节生动地描述肉体 and 圣灵的对抗’以及在肉体驱动之下所形成的另一种邪恶。保罗所说的『肉体』不是人类的生理本性；人身体的构造完全没有内存的邪恶’反而，『肉体』指的是以自我为中心的生命、对神的抗拒或者否定。它已然成为人性之一部分——一种想要犯罪以及转离神旨意的性向或偏颇。因此，在和亚当及夏娃当初的情形相较之下，我们比较不能选择正确的方向。我们从而可以推知’原本美好的人类本然欲望也许就因此有所改变。各个观点的含意——罪

的医治

然而，或许有人会问：对这问题所持的立场到底会产生哪些实际影响？答案是：我们对罪的来源的观点决定了我们对罪的医治的观点’因为罪的医治必须包括消弭其来源。

如果我们同意泰南特所主张，认为罪只不过是人类在从动物先祖进入道德责任时期之际’继续保持以往的一般本能和行为模式’这样，医治就不可能是逆转回当初的纯真时期；反之，医治就是要使人从这些旧本能中完全得释放’或者学习适当地控制或诱导它们。这种医治罪的观念所抱持的乐观信念就是整个进化过程正带领人类走向正途。

如果我们采取的是尼布尔的观点，认为罪是从对有限性之焦虑生发出来的，也就是想靠一己之力克服有限性与渴望自由之间的张力’这样’医治就需要接受人的有限性并且使人信赖神。但是这种医治所关心的只是改变人的心态’而非真正的归正。

田立克视罪为人类存在的疏离，在实质上似乎是受造物与生俱来的趋向。基于此，医治方法根本上也是改变人的态度，并非真正的归正。因此’其方法是要人更加认识个人是整体存在的一部分’或者说个人乃存在基盘的一份子。于是乎，其结论就是使个人不要疏离存在基盘、其它存在以及自我。

如果有人采纳自由神学的论点，那么解决罪的方式就是扫除财物和权力的压迫与不公。消弭罪的方法就不是向人传福音’而是从事以改革社会结构为宗旨的经济和政治运动。

按照艾略特的看法’答案就是教育。因为罪(个人主义的竞争)是从教育和社会制约而来的’也就必须用同样的方法消弭罪。解药就是强调运用非竞争方式达到共同目标的教育。

从福音派的观点来看，困难乃在于人的本质就是有罪的’而人又活在一个有强大力量引诱他犯罪的世界。罪的医治在于人的本性得到超自然的改变’并且透过神的帮助抵挡试探。个人的归正和重生能够使人改变，并且使他 / 她与神之间的关系能够成为活出得胜的基督徒生命的基础。

### 问题讨论

1. 认为兽性乃罪的来源的这种想法’会对我们对人性的看法有何影响？
2. 田农特如何解释他对罪来源的观点？
3. 你会怎么解释尼布尔所持的观点？
4. 田立克对罪来源的观点和其它人的观点有何不同？
5. 自由神学对罪来源的探讨有何影响？
6. 为什么单凭教育无法对付罪？
7. 要如何才能对付罪？

## 罪的后果

### 本章目标

阅读本章之后’您应当能够：

- / 概述罪的后果对人与神之间关系造成的影响。
- / 说明罪的严重性以及罪如何影响人的生命。
- / 辨析且解释罪在犯者身上所形成的特别影响。
- / 形容罪对人际关系的影响。

### 本章摘要

罪会给罪人与神之间的关系带来严重的后果。其后果包括神的不悦、罪咎、惩罚以及死亡。肉体的死、灵里的死以及永远的死都是罪所带来的后果。罪同时也会带来针对个别罪人的后果。其中包括捆绑、逃避现实、否认罪、麻木、自我中心以及不安定。这些对罪人的影响也会波及社会使之竞争、无情、反抗权威以及无爱心。对于神和人来说罪都是非常严重的事。

### 本章大纲

#### 影响人神关系的后果

神的不悦

罪咎

惩罚

死

肉体死亡

灵性死亡

永死

#### 对罪人的影响

奴役

逃避现实

否认罪

自大

麻木不仁

以自我为中心

不安

#### 对人际关系的影响

竞争

没有同情心

拒绝权威

没有爱心

新旧约圣经一致强调罪是非常严重的问题，会带来影响深远的后果。我们会在下一章，查看罪带来的整体影响’意即：亚当的罪对他所有后裔的影响。但是我们在本章所关注的是个人的罪所带来的个人影响，正如圣经所表明尤其是亚当和夏娃之记载)以及我们从自己的经验所得知的。

罪的影响有不同的向度：对罪人与神、与人以及与自己的关系所造成之影响。有些罪的后果可称为『自然后果』，意即：罪顺着因果效应所带来的后果。其余的是神为惩罚罪而特别命定的罪果。影响神人关系的滚果

罪使得亚当和夏娃与神的关系立即有所改变：他们在此之前显然与神保持着亲密友善的关系，他们信靠且顺服他。我们根据创世记第三章 8 节可知，他们是习于与神相交。神爱他们，供应他们一切所需；我们记得耶稣在约翰福音第十五章 15 节提到这层关系。但如今，一切都改变了，因为他们违背了神的托付和命令，两者的关系遂变得非常不同：他们使自己置身于反对神的一方，结果就成了神的仇敌。那改变或摇摆的不是神，而是亚当和夏娃。

### 神的不悦

值得一提的是，圣经对神与罪以及与人的关系的描述。旧约有二处经文提到神憎恶犯罪的以色列。在何西阿书第九章

章 15 节，神说：『他们一切的恶事都在吉甲，我在那里憎恶他们，因他们所行的恶，我必从我地上赶出他们去，不再怜爱他们，他们的首领都是悖逆的』。这是十分强烈的措词，因为神确实表明祂开始憎恶以色列并且不再怜爱他们。耶利米书第十二章 8 节表达出类似的情绪，另有其它二处经文说到神恨恶作孽的(诗五 5' 十一 5)。但是，更常见的是神恨恶邪恶(例：箴六 16-17；亚八 17)。但怀着恨恶的不只是神，因为作恶者也被形容是恨恶神的人(出廿 5；申七 10)，更普遍的是把他们形容为恨恶公义的人(诗十八 40，六十 4；箴廿九 10)。在这些提到神恨恶恶者的经文中，我们显然看到神所以这么憎恨恶人是因为他们恨神，并且已经陷入恶中。

神喜悦某些人而对其他人不悦于或以忿怒对待之，神有时被形容是爱以色列的，有候却又憎恶他们，这些都不是神改变、矛盾或不专一的表征。祂对我们每个行为的反应都取决于祂那不变的本性。神非常清楚地表明，祂不能也不会容忍某些事物。祂那圣洁的本性使得祂断然地对抗罪行；当我们从事这些行为时，就是步入不讨神喜悦的领域。按照亚当夏娃的例子，分别善恶树乃在禁止之列，他们已预知若是吃了该树的果子神会有何反应；虽然如此，他们还是决定要成为神的仇敌，落在神的不悦中。

旧约常形容犯罪者和侵犯神律法者为神的仇敌。但是圣经只有少数经文说神是他们的仇敌(出廿三 22；赛六十二 10；哀二 4-5)。史密斯(Ryder Smith)评论说：『在旧约中，『敌意』，一如憎恨，很少用于神，却常用于人。』<sup>11</sup> 破坏这层关系的是抵挡神的人而不是神。

对神的敌意带给亚当夏娃悲惨的收场，对现在的我们来说，明知道律法以及违法的惩罚，却执意要犯罪，那么下场也会一样。在亚当夏娃的例子中，信任、爱、信心和亲密关系被忧虑、惧怕和逃避神所取代。他们先前积极地渴望与神相遇，但在堕落后，他们不想面对神，隐藏自己想要逃避神。对任何相信神的审判者来说，罪的后果就像亚当和夏娃的遭遇一样，神会变成畏惧的对象，祂不再是人的密友，反倒成为人逃避的对象；其处境如同我们对执法者的反应：如果我们奉公守法，就不会介意遇见警察；我们甚至看到警车就会感觉良好舒适。它会带给我们安全感，因为知道自己有所保障，而且有人追捕那犯法者。但是，若我们知道自己犯法了，态度就会大不相同：我们见到警灯闪亮的巡逻车出现在后视镜里面时，就会寻卜常焦躁。警方的行动丝毫未改，但是我们与警方的关系已然改变。

虽然旧约很少提到神憎恨恶者，不过旧约却常常提到神向他们发怒。我们不应该把神的忿怒想成是任意的激愤或者个人的怀恨，其本质反而比较是属于义怒的表现。

希伯来文中有几个用来描述神忿怒的字眼。(anaph)原本解作『大声喷出鼻息』是一个十分具体又生动的字，表达出伴随忿怒而来的生理状况或者表情。其动词形式是罕有的，但却被用来形容神(申一 37；赛十二 2)及其受膏者(诗二 12)。它的名词则更为通用，共有三



个意思——鼻孔、

脸和忿怒；用以形容神的忿怒共 180 次’比用于人的次数多出四倍。2 摩西在山上与神说话时，以色列人制造金牛犊，神为此忿怒就是以此字描写的。『耶和华对摩西说：『你且由着我’我要向他们发烈怒，将他们灭绝，使你的后裔成为大国。』摩西便恳求耶和华他的神说：『耶和华阿！你为什么向你的百姓发烈怒呢？』』（出卅二 1 O-1 1）神的烈怒被形容有如烈火，要烧尽或焚毁以色列人。还有极多提到神忿怒的经文：『耶和华的怒气向以色列人发作』（士二 14）○耶利米求耶和华纠正他’却[不要在你的怒中惩治我』（耶十 24）；诗人欢欣’[因为神的怒气不过是转眼之间’牠的恩典乃是一生之久』（诗卅 5）。另外尚有二个希伯来字根(charah)和(yacham)指热的意思；前者的动词形式通常译作『发作』，例如诗篇第一〇六篇 40 节说：『耶和华的怒气’向牠的百姓发作』。其名词常译为[猛烈的正怒气]或『烈怒』。3 后者字根名词形式的适当解释是[怒气]’好比『恐十白我的忿怒，因你们的恶行发作’如火燃起』（耶四 4）。新约特别将焦点集中在未信者与世界对神与其子民的敌视和憎恨上面；犯罪就是使人成为神的仇敌。在罗马书第八章 7 节和歌罗西书第一章 21 节，保罗把专注肉体的意念视为[与神为敌]。我们在雅各布书第四章 4 节读到[与世俗为友，就是与神为敌]。然而’神不是任何人的仇敌；牠爱一切的人而不会憎恨任何人；牠的慈爱如此丰盛，以至于当我们还

是与神为敌的罪人之时’牠就差遣牠的独生子为我们受死(罗五 8-10)。牠成为自己命令的典范’袍爱自己的仇敌。

虽然神不是罪人的仇敌，也不恨恶人’但甚明显地’神的怒气会被罪挑起。有二个字最能清楚地表达此意：OUp6 弓 (thumos) 和 6pTT(Orgr)(anger, wrath, 『发怒、震怒』)。在众多例子中，这些用字并不只是指神当前对罪所起的反应’同时也意味着若干神未来的作为。例如’在约翰福音第三章 36 节’耶稣说：『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』○有数段经文教导说：神现今对罪和犯罪者的震怒会在将来化为具体行动。罗马书第一章 18 节教导说：『原来神的忿怒从天上显明在一切不虔不义的人身上’就是那些行不义阻挡真理的人』○罗马书第二章 5 节说到神为审判的日子『积蓄忿怒』’而罗马书第九章 22 节提到神由于[要显明牠的忿怒、彰显牠的权能，就多多忍耐宽容那可怒预备遭毁灭的器皿]。上述所有经文都把神的震怒描写为非常真实的并且是眼前的事’但并非完全启示出来或者藉行动彰显出来，这还要等到未来。

从上述所言’很明显的可以看出神不喜悦罪’诚然，罪会引发神的怒气、震怒或者不悦。但是我们要做两点额外的说明：首先，忿怒不是神选择的感觉；牠对罪的不满不是件武断的事，因为他的本性就涵盖了圣洁’会自然而然的对抗罪。正如我们在别处所提议的’牠会[对罪敏感]，一如我们所见。4 第二点是：我们不可以认为神的忿怒是过分的情绪化’神不是有如怒气鼎沸’烈怒一发就到达不可收拾的地步；牠乃是可以宽容和忍耐的’牠确实也如此行；神也不会因我们的罪而感到挫折；失望也许是对神的反应更贴切的描写。

#### 罪咎(Guilt)

罪影响我们与神的关系而造成的另一后果就是罪咎。这字须要细心的分析’因为这个字在当今的世界里指的是罪咎感’或者罪咎的主观面向；这些感觉通常被认为是不理性的，它们有时确实有此意。也就是一个人或许没有犯下任何应受惩罚的客观错误，却会产生这种感觉。但是我们在这里所指的是一种人违背神为自己所定的旨意，因此应当受惩的客观状态。罪咎的这个层面值得我们特别留意。

为了要澄清我们对『罪咎』的解释，且让我们先简短地论述一般人为罪下定义的时候常提到的两个字，那就是[坏](bad)和『错』(wrOng)。一方面，我们可把罪定义为[凡本质是坏的而非好的]○罪是不纯净的、令人厌恶的、为神所憎。恶的，只因为它是善的反面。但其中有一困难就是[坏]有许多不同的解释’例如它可解作『有缺陷的、不适

当的、不足的』。我们所谓一队不好的(bad)选手或一个不好的(bad)工人指的是不胜任或不具生产力的意思’但却未必是不道德的。因此，『罪就是坏』一语也许只能应用于美学——一罪是丑恶的、弯曲的、纵容的行为，达不到神所立定的完美标准。

然而’ 在另一面，我们可定罪的意义为[不单是坏，更是恶]。按前者，罪可视作康健者所畏避的恶疾。但按后者’ 我们把罪不仅视为欠缺整全(whOleness)或完美(perfec-tiOn) ’ 更是道德上的错误以及故意违背神的命令，因此应当接受惩罚。这就不是用美学而是用法学的角度来思考罪。按照前者的观点，善(gOOd)被认作是美丽的、和谐的、可爱的和具吸引力的，而恶(eVil)则被认为是不和谐的、狂暴的、丑陋的和令人厌恶的。根据后者的观点’ 所强调的是法律：凡能够遵行法律条文的就是对的；而偏离那标准的就是错的，于是应当受罚。<sup>5</sup>

上述区分可用其它方法表明：我们可以想象一辆难以驾驭而效能低、里数低、或损坏严重外观难看的汽车。这种汽车可说是车主的累赘、令人生厌’ 但是只要车头灯\方向盘及其它安全装置都能正常运作，排气也符合法律规定’ 并且领有合法的行照与投保单’ 这辆汽车就是完全合法的。只要驾驶人 不违反交通规则’ 就不会吃罚单。但是，如果汽车排放过量的污染废气’ 或若干安全装置失灵’ 这就触犯了法令’ 应当接受惩罚。现今我们在提到罪咎的时候，就是指罪人如同那不合法定安全规则的汽车’ 已然触犯的法令，因此要接受惩罚。

我们在这里必须探究罪和罪咎在神人关系所造成的到底是哪种破裂。神是全能、永恒的那位’ 是唯一独立或自存的实体，万物都从祂而有；只因着神的良善和恩慈’ 人——受造物中的至高者——得以拥有生命和人格的恩赐。位居主宰的神将所创造的世界托付给人，又命令他管辖之(创一 28) 人 被任命为神国度或葡萄园的管家，享有一切的机会和权利。神既是全能而完全圣洁的那位’ 祂要求人以敬拜和顺服来回应祂的厚赐’ 但是人没有遵守神的命令：受造世界的丰富都

托付给人，人却将之用来满足自己的欲望’ 如同监守自盗的贼一般。此外’ 人对创造万物的至高者的不敬’ 有如一介平民轻蔑其君王或民选首长、成就斐然的英雄或豪杰。再者，人也不感谢神为我们所做的一切以及给我们的恩赐(罗一 2 1) ， 最后，人拒斥神所赐的友谊和爱；最极端的就是人拒斥神藉其独生子之死所成就的救恩。这些冒犯更因为神的身分地位——全能的创造者、无限地超越人——而益形重大。神对我们任何人都了无责任，却创造了我们’ 因此祂~,-j-我们有完全的掌控权；祂要求我们行为的标准要效法祂自己的圣洁、完美’ 正如耶稣自己所说：『你们要完全’ 像你们的天父完全一样』。(太五 48)

若要在观念上明白罪和罪咎对我们与神的关系，以及对整个宇宙所造成的影响’ 我们就必须从形上学的范畴去思考它们。神是至高的存在者’ 而我们是祂所创造的；达不到神的标准就破坏了整个宇宙的节奏。每当受造物夺走创造者当得的事物时’ 就打破了其间的平衡，因为人不再尊崇和顺服神。如果任由这些错误、破坏继续下去而不加以纠正，神就不再是神了。所以，罪和罪人可说是理当，甚至是需要加以惩罚的。

因此，罪的另一后果就是接受神的惩罚；我们必须确知神惩罚罪人的本意和目的。它是否属管训性质’ 为的是要纠正罪人?是否属预防性’ 亦即指出罪的后果从而提醒他人勿触法网?或是报应性质’ 亦即纯粹只是订定罪人应受的惩罚?我们需要逐一地查考这些概念。

现今有颇多人反对[p 神对罪人的惩罚旨在报应]的观念。报应被认作是原始的、残酷的、敌意的和报复的记号，这与神充满慈爱乃祂世上儿女之父的想法不符。<sup>6</sup> 我们暂且不管这种思想，因它可能反映的是一个放纵的社会的[慈父] 观念。但圣经明确地提到神会报复’ 尤其是在旧约里面。史密斯断言道：『毫无疑问地，希伯来思想中的惩罚具有报复的

意味’死刑的实施足以表明此意』。7 有人或会质问史密斯的结论是否可靠，但很明显的，在希伯来人对律法的认识中’报复具有相当的份量。的确，死刑旨在终结’而不是以重建为目的。虽然它也有吓阻的作用，也就是在受害者所受的伤害与施暴者的所受的刑罚二者间有直接的关联。这特别在如创世记第九章 6 节这类经文中可以见到：『凡流人血的’他的血也必被人所流，因为神造人，是照自己的形像造的』。因着所犯之错罪大恶极(神的形像遭毁灭)’因此招致与之相对应的惩罚’并且是必须的。

报复的意思在(naqam)一字亦颇清楚。这字(包括其衍生字)在旧约共出现约 80 次，通常译作[复仇、报仇、报复] (aVenge’ reVenge, take VengeanCe) 等。在指称以色列对邻邦所采取的行动时，将之翻译为报复和报仇是恰当的，但把它们沿用于神的作为就值得商榷。8 因为[报复]特别是指个人对自己遭受恶事而引起的反应’但在违反道德和属灵律法的意义上’神不是私人(Privateperson)’而是公众人物(pub)liC person)，亦即法律的行政者。再者’『报复]或[报仇]带有回报(retaliation)之意，获得满足(心理上的)以补偿所行的，而不是伸张和执行公义之意。但神的关注却在于伸张公义’因此’关乎神对罪人的惩罚’『报应](retribution)比[报复] (vengeance)是更好的翻译。

有无数的经文’尤其是在大先知书中’都说到神惩罚罪人的报应层面’其例可见于以赛亚书第一章 24 节?第六十一章 2 节；第六十三章 4 节；杰里迈亚书第四十六章 10 节和以西结书第廿五章]4 节。诗篇第九十四篇 1 节说神是[伸冤的

神]。这些经文和旧约大部分的经文所提到的惩罚是会在现世执行’而不是在未来发生。

报应的思想不但能在教诲的经文找得到’更在许多叙述的经文中也找得到。为了惩罚地上所有人类的大恶’神降洪水毁灭人类(创六)。洪水不是为了阻上某人犯罪’因为仅有的生还——挪亚一家——已经是义人；洪水诚然也不会是以矫正或复建为目的，因为恶人全遭毁灭。所多玛和蛾摩拉的例子亦相似；由于这些城市的邪恶’神起来毁灭之；神的行动只是为了报应罪，他们所行的该受毁灭’而在此情况下，神将这罪从地上扫除。

公义报应的观念也可在新约找到’虽然为数比旧约来得少。新约的经文多半指向未来的审判，甚于今生的审判。类似申命记第卅二章 35 节的思想可见于罗马书第十二章 19 节和希伯来书第十章 30 节——『耶和华说’伸冤在我’我必报应』。在罗马书里面’保罗的目的是要使信徒打消为那些临到他们的恶事兴起报复之念；神是公义的神’祂不会放过任何恶行。

虽然神对罪人的惩罚明显地带有报应性质，我们却不可忽其它两个层面或作用。申命记中对罪行的警告与对罪人的惩罚是相辅相成的；这些例子为要吓阻人行恶(申六 12-15’ 八 11、19-20)。杰里迈亚提醒犹大有关神在示罗所行的事(耶七 12-14)，以及诗人回顾在旷野被灭亡的那世代(诗九十五 8-11)，都是此意。用石头打死亚干及其家人是亚干恶行的部分报应，同时也成为吓阻他人不要犯下同样行为的警告。为这缘故’作恶者的惩罚通常是当众执行的。

惩罚也有管教的作用。执行惩罚是要确定罪人行恶的错误并使之转离罪。诗篇第一〇七篇 10-16 节表明耶和华已惩罚以色列的罪，并且使他们转离(至少暂时转离)自己的恶行。诗人在别处承认惩罚对他是有益的’因为他从中学习到耶和华的律例(诗一一九 71)。希伯来书的作者告诉我们：『因为主所爱的，祂必管教’又鞭打凡所收纳的儿子』(来十二 6)。

旧约里面甚至有些许[藉惩罚洁净罪]的思想。至少以赛亚书第十章 20-21 节有此提示：神用亚述惩罚宁也的子民，其结果是以色列的余民学会要倚靠耶和华：『所剩下的’就是雅各布家所剩下的’必归回全能的神]。

执行惩罚的方法也很重要。它有时是间接执行’神借着祂在世上所设立的生理、心理律则而内在的运作。间接的惩罚也可能是外在的’例如：当罪违反健康和卫生原则而导

致疾病。因犯性欲之罪而染上性病就是明显常见的例子，但较不如此戏剧性的例子亦比比皆是。我们现今从心理学家越益明白憎恨和敌意能够伤害生理健康；间接的惩罚也可采取外在冲突的形式(例如：家庭冲突)，也就是人的罪和神所定立的心理律则之间的冲突。戴维就是一个例子。因为他犯淫与拔示巴奸淫之罪和谋杀乌利亚之罪，神告诉戴维烦恼必临到他的家(撒下十二 10-12)：他玛被污、押沙龙击杀暗嫩，以及押沙龙反叛戴维都是这预言的应验。我们一方面可以将这些悲剧视为神特别拣选和直接执行的‘为要报应戴维的罪’也可以认为它们是戴维的行为和基本的人类心理共同作用的自然后果：儿子们的犯罪很可能一方面是其子女仿效父母的习性，或是戴维鉴于自己以往的行为而认为管教自己的孩子会使自己成为虚伪的人，因而放纵子女所致。最后，间接的惩罚可以是内在的，例如：罪自然会使人感到一阵可十白的罪咎感，亦即被责任感啃蚀的感觉。

圣经中有些教诲经文教导罪和惩罚之间似乎有着因果关系。保罗在加拉太书第六章 7-8 节用种、收的形象比较罪和公义的后果‘好比所收成的端视所种的种子为何’惩罚也会自然而然随着罪行到来。但是我们要当心：神虽然常间接地透过祂所定生理和心理律则行事，但这并不是神执行惩罚唯一或甚至主要的方式；更常见的是神借着明确的决定和直接的行事执行惩罚。我们也应该谨慎地指出‘就算惩罚是自然地随着恶行来到，它却不是非人性的不幸事件。掌管这 a\_e 固定模式的律则同时也显示出神的旨意。

基督教认为神间接地透过祂所设立的模式来惩罚罪人的观念，与印度教和佛教的因果(业； karma)观念是不相同的；按照因果观念，每件事都有特定的后果’二者之间有着不可改变的关连。9 没有任何事物能破坏这关连，甚至连死也不能’因为业律会延伸至下一世。按照基督教的观点’罪一罚的序列是可以借着悔改和认罪加以打断’并且带来赦罪’而死亡则释放了罪在现世的影响。

#### 死亡

罪最显明的后果之一是死。这真理首见于神命令亚当夏娃不可吃分别善恶树上的果子之声明：『因为你吃的日子必定死』(创二 17)。罗马书第六章 23 节也以清楚的教诲形式说明之：『罪的工价乃是死』。保罗的要点是：如同工价’死亡是应得的回报，是我们所作之事的公正报酬。这个我们该得的死亡有几个不同层面：(1)肉体的死，(2)灵性的死’和(3)永死。(1)肉体的死

『人的生命有限』不仅是显而易见的事实，也是圣经教导的真理。希伯来书第九章 27 节说：『按着定命’人人都有

一死，死后且有审判』。保罗在罗马书第五章 12 节将死归因于亚当的原罪：死藉亚当之罪进入世界’死就临到所有的人’因为人人都犯了罪。

在此引起一个问题：人被造是会死的还是不朽的？人若没有犯罪’是否仍会死？加尔文派基本上采否定立场’认为肉体的死与咒诅是同时进入世界的(创三 19)。10 另一方面’伯拉纠(Pelagian)的观点却认为人被造本来就是会死的。正如环绕我们的每一物体迟早都会死’人现在如此，过往一向亦如此。死和衰败之原则是整个创造的一部分。11 伯拉纠主义者指出，若加尔文之观点正确’那么蛇就是对的，而耶和華是错的，因祂说：『你吃的日子必定死<：，』但亚当夏娃在犯罪之曰并没有死。12 按照伯拉纠主义，肉体的死是伴随人类的自然现象。圣经把死视为罪的后果这种看法应该理解为灵性的死’即与神分离’而不是指肉体的死。

这个问题并不如乍见之下那般简单。[死亡继堕落而来] 的看法以及罗五 12 和新约中关于死的类似经文都把死解作肉体之死，但实情未必如此。耶稣的例子否定了[罪的后果就是肉体的死]这个观念；耶稣不但自己没有犯罪(来四 15)，更没有被亚当败坏的性：情所污染’但是他却死了。对一个灵性光景等于堕落前的亚

这个问题并不如乍见之下那般简单。[死亡继堕落而来] 的看法以及罗五 12 和新约中关于死的类似经文都把死解作肉

体之死，但实情未必如此。耶稣的例子否定了[罪的后果就是肉体的死]这个观念；耶稣不但自己没有犯罪(来四 15)，

更没有被亚当败坏的性：情所污染’但是他却死了。对一个灵性光景等于堕落前的亚

当与夏娃的人，死怎能影响他？这是一个谜；我们在此面对的是相冲突的说法，是否可以游走在这两难之间？

首先，我们必须说明肉体之死在某方面显然与堕落相关联。创世记第三章 19 节似乎不是在陈述当时以及创造之后的情况，而是宣布一个新的景况：『你必汗流满面才得糊口，直到你归了土，因为你是从土而出的’你本是尘土’仍要归于尘土』。再者，似乎很难把保罗书信中肉体的死和灵性的死两个观念区别开来，尤其是哥林多前书第十五章，保罗的要旨是基督的复活已经胜过肉体的死；人还是会死’然而死却不是最终的结局。保罗将肉体的死(在没有复活的希望下)的权势归给罪；但是随着基督已经胜过肉体的死，罪本身(因

此也包括灵性的死)已被胜过(5 5-56 节)。若没有基督从肉体的死中复活’我们就仍在罪中’意即：我们在灵性上仍旧是死的(1 7 节) o 柏可夫(Louis Berkhof)的见解似乎是对的：『圣经并没有如我们习以为常的将肉体的、灵性的和永恒的死加以区分；圣经对死所持的是综合的观点’认为死就是与神分离。』 13

另一方面’有人认为亚当夏娃在犯罪的刹那或当日就在属灵上，但不是肉体上’死了；然而，要如何解决’连无罪的耶稣也会死’这个难题呢？

我建议以’有条件的不朽’ (conditional immortality) 这个概念解释亚当在堕落前的状况。他不是天生就能永远活着’但他不必非死不可。14 要条件符合，他就可以永远活着。当神决定亚当夏娃逐出伊甸园及生命树时’ 『有条件的不死’可能就是神的意思：[现在恐怕他伸手摘生命树的果子吃’就永远活着] (三 22)；这似乎是在说如果亚当吃了生命树上的果子，就算是他堕落仍会永远活着。当他们被逐出伊甸园的后果是’人类在此之前可以永远活着或者死亡’但如今失去了那得着永生的条件，因此就必然会死。在此之前他们是[可能会]死’如今则是[必然会]死的；这也意味耶稣是降生在一个会死的身体之中’祂需要吃才能活，如果不吃，祂会饥饿而死。

我们留意到罪的后果也带来其它的改变：在伊甸园，人有一个可能会生病的身体；但堕落后，地上就有了使人感染的疾病。咒诅涉及将会临到人身上的死’也包含整体会导致死亡的恶疾。保罗告诉我们，有一天这些情况将被除去，而整个创造得以脱离这『败坏的辖制』 (罗八 18-23)。

总结来说：从开始死亡就潜藏在创造之中，但永生亦潜藏在其中。罪对亚当和我们每人意味着：死不再只是潜在的，而是实在的。

我们仍未试着为『肉体的死』下定义’虽然大部分较古老的神学都将之定义为身体和灵魂的分隔’这个定义并不全然令人满意，原因可见于我们前面对人性构造的探讨(第 4 章)。我们在讨论末世论时’会更为『肉体的死』下

更周全的定义。我们目前则是将『肉体的死』视为『人类存在之肉体或物质状态之终止』。

## (2) 灵性的死

灵性的死虽然与肉体的死相关联，但是也有所区别。灵性的死是整个人与神分离。神是完全圣洁的存有，不能眼睁睁的看着罪或容忍其存在。因此，罪会阻绝神人间的关系，使人落在神的审判和咒诅之下。

我们可以从亚当和夏娃的身上认识灵性死亡的本质。[你吃 E 分别善恶树上的果子]的日子’必会死’的意思不是指他们立即会经历肉体的死’但如我们所说，这是指他们身上潜在的死亡会成真；也意味着灵性死亡、亦即人与神分离。的确，在亚当和夏娃吃了果子之后’他们因着羞耻和内咎而试图躲避神’神宣布严厉的咒诅要临到他们。罪的结果是与神疏离；这正是保罗在罗马书第六章 23 节所说罪的工价。

灵性的死除了有客观的意义’尚有主观的意义。圣经有许多经文都论及人若离开基督就是死在罪恶过犯之中。其解释至少有部分是：人对属灵事物的敏感、依照属灵原则响应与行为的能力以及行善的能力等等都不复存在，或者严重的瘫痪。我们如今透过基督的复

活并以洗礼为象征(罗六 4>得到生命的更新’虽然不能免于肉体的死,但确实让我们得以向折磨我们的罪死了。生命的更新带来新的属灵敏锐感和活力。

(3)永死 永死实在就是灵性死亡的延伸与终结。若人在肉体死亡之时灵性仍旧也是死的、与神分离,那么这就会永远无法改变了。正如永生不仅在性质上与现世生命不同’并且是没有终止的’同样’永死就是与神分离,不但性质异于肉体之死’并且会永远延续下去(:

在末日审判时’站在神审判台前的人分为二组:那些被判为公义的人会进入永生(太廿五 34-40、46b) ; 那些被判为不义的人会进入永刑或永火(41-46a 节) o 约翰在启示录第廿章提到『第二次的死』。第一次的死是肉体的死,而复活使我们胜过肉体的死’却不能免于经过它。虽然人人至终都得经历第一次的死’重要的是:是否人人都胜过了第二次的死?于第一次复活有份的人被称为『有福的和圣洁的』,

第二次的死在他们身上没有权柄(6 节)。在这一章后半部’说到死亡和阴间被扔在火湖里(1 3-14 节) , 在此之前也曾提到兽和假先知要被扔在其中(十九 20) ’这就是第二次的死(廿 14) 。凡名字没有记在生命册上的都要被扔在火湖里,此乃罪人在生前就已经选择的永恒状况。

我们已经探讨过罪影响人与神的关系之后果’这是罪的主要影响范围。戴维的确得罪了乌利亚’在某些方面也同样得罪拔示巴’甚至得罪以色列全国。但在他伟大的忏悔诗中他祈祷:『我向你犯罪,惟独得罪了你’在你眼前行了这恶』(诗五一 4)。就算罪没有明显的对象’神仍然感受到罪的影响。所谓某些行为只要是出自彼此都同意的成人’并且无人受害’就不能算是错的这种讲法丝毫没有顾及『罪在基本上是得罪神’主要影响所及是罪人与神的关系』这个事实。

罪对罪人的影响

罪同时也会为犯罪者引起内在的后果’这些影响多变且复杂,其中之一是罪的奴役权势。罪会成为习惯、甚或瘾头;一罪导致另一罪。例如:该隐杀埃布尔后,神问他的兄弟在那里,他不由自主的要说谎。经常,人需要用更严重的罪遮掩较轻微的罪。戴维犯奸淫后’觉得要谋杀才可遮掩他的犯行。有时习性已定’以致于实际上会以同样的方式重复相同的行为。这正是亚伯拉罕的情况’他在埃及谎称撒拉是他的妹子

而不是妻子’结果使得法老娶她为妻(创十二 10-20);其后亚伯拉罕向亚比米勒也扯同样的谎(创廿) ; 显然他没有从第一次的事件学到教训。我们也要留意亚伯拉罕之子艾萨克后来对于其妻利百加也说同样的谎话(创廿六 6-11) 。 15

在许多人想法中所谓犯罪的自由、不听从神旨意的自由,其实是落人罪的奴役。在某些情况下’罪对人的控制和权势是如此严密,以至于无法摆脱它们。保罗回忆起罗马基督徒『从前作罪的奴仆』(罗六 17) 。但基督的工作释放了罪加诸个人的捆绑:『因为赐生命圣灵的律,在基督耶稣里释放了我’使我脱离罪和死的律了』(罗八 2) 。

逃避现实

罪也会使人不愿面对现实。人生坎坷的际遇,尤其是我们的罪所导致的后果’都是人无法认真面对的现实’尤其是人都有一死这残酷的事实(来九 27) 。逃避现实的方法之一就是借助积极语言:以『过去了』取代死亡。死被视为一个愉快的短程旅行;现代社会不再有坟场、当然也没有墓地。反之,我们有的是『纪念公园』。仔细委婉的用类似『资深公民』和『黄金年代』’甚至『人瑞』等词汇掩饰意味着死亡将临的老迈。这种刻意掩饰或忽略死亡的做法就是在否认死亡,其实是恐惧死亡的表现。许多人不愿面对死亡,其实是想要压抑自己对死亡乃罪的工价(罗六 23)的领悟。否认罪

伴随着对死亡的否认而来的是对罪的否认。否认罪有几个方法:可以重新定义罪,使人根本无法认识罪;罪也可被

解释为疾病、穷困、无知或者最严重的就是把它解释为社会适应不良。梅宁杰(Karl

Menninger)在其著作 *Whate. vet. Be-came of Sin?*<sup>16</sup> 提到这种现象。否认罪的存在是解决人自己犯错感到痛苦的方式之一。

另一种否认罪的方法是承认我们做错了’但不肯担当其责任；我们在人类犯下的第一桩罪就可以看到这情形。当神问亚当：『谁告诉你赤身露体呢？莫非你吃了我吩咐你不可吃的那树上的果子么？』（创三 11）’亚当的回应是躲避责难：『……女人把树上的果子给我，我就吃了』（工 2 节）o 亚当立即的反应是否认个人的责任——他只是在夏娃的劝诱下才吃的；但他更想要躲避责难，因为他说：『你所赐给我、与我同居的女人’她把那树上的果子给我，我就吃了。』亚当甚至企图把责难推给神，因为若神没有把女人赐给亚当，

那么他就不会受到试探。女人很快就学到丈夫的榜样，她说：『那蛇引诱我，我就吃了』（13 节）o 蛇没有人可推责，所以这个过程就停在蛇那里。然而，请注意一事，他们三个——亚当、夏娃和蛇都被神审判。即使夏娃和亚当犯罪是分别受到外来的煽动却不能免除他们自己的责任’犯罪者和煽动者都要一同受罚。

企图推卸责任给别人是普遍的习惯’因为人心深处往往有一股去之而后快的罪咎感’但是想要推却责任却会使罪更加纠结不清，也使悔改益形困难。我们为自己的行为所找的一切借口和解释在在表明我们犯罪深重；以决定论来解释与辩驳我们自己无罪’只不过是另一种老练的否认伎俩。

自欺

自欺是我们否认罪所带来的基本问题。杰里迈亚写道：『人心比万物都诡诈(狡猾、弯曲)’坏到极处，谁能识透呢？』（耶十七 9）耶稣常提到的假冒为善者在愚弄他人之前可能就先愚弄了自己’他指出自欺可达的荒唐程度：『为什么看见你弟兄眼中有刺，却不想自己眼中有梁木呢？』（太七 3）大卫斥责拿单所说比喻中富户的不公：富户夺去了穷人仅有的小母羊羔；但是戴维却明白了比喻的要点(他自己夺去乌利亚之妻的不公)，直到拿单道破戴维自己的不公(撒下十二 1-15)。

麻木不仁

罪也会使人麻木不仁。当我们持续犯罪并且拒绝神的警告和责备时，就会越来越忽视良心的不安。人犯罪时起初内心或许还柔软，但是罪最终会使人不再被圣灵以及神的话语打动。假以时日，人甚至会犯下一箩筐的罪也毫无悔意。如此一来，就像是在灵魂的外面结了一层茧或壳。保罗曾提及那些厂良心……被铁烙惯』（提前四 2）以及由于拒绝真理而心地昏暗(罗一 21)的人。在耶稣的事工中最显明的例子当属法利赛人：在他们看见耶稣所行的神迹并且听过祂讲的道后’却把圣灵的工作归给别西卜、亦即鬼王的工作。以自我为中心

越发以自我为中心也是罪的后果。罪在许多方面都是转向自我’而人的行为也证实这点。我们注意自己、自己的好品行和成就’却小看自己的短处；我们追求生活的特殊品味和机会’欲求其它人所没有的少许额外益处。我们对自己的欲望和需要特别留心，却忽略他人的需求。

不安

最后’罪常常产生不安之感。罪有一种贪得无厌的特性，永远达不到完全的满足。虽然有些罪人间或觉得满足，但罪至终会失去令人满足的能力；一如身体对常用药物产生的抗药性，对罪的放纵更容易使人犯罪而毫无罪咎感。进一步说’想要得到相同的效果就需要更强的剂量。在这过程中，我们的需求一直加增，其增加的速度或许比我们满足它们的速度更快。传说洛克非勒(John D. Rockefeller)在回应[多少钱能使一个人满足？]的问题时说：『只要再多一点点！』恶

人如同动荡翻腾的海’永远得不到真正的平安。竞争对人际关系的影响罪对人际关系也有巨大的影响’其中最重要的是竞争的扩增。由于罪

使人越发以自我和自我满足为中心，就免不了与他人产生冲突：我们希望得到与别人一样的地位、婚姻伴侣或房地产。每当有人获得，则有别人失去。失败者在怨恨中通常会成为获胜者的威胁；成功者则常常焦虑他人会企图得回失落的。因此，在竞争中，其实没有赢家。人类竞争的最极端和大规模表现就是战争’它使得财物和人命大量的毁灭。雅各布对导致战争的主因甚为清楚：『你们中间的争战斗殴是从那里来的呢？不是从你们百体中战斗之私欲来的么？你们贪恋还是得不着，你们杀害嫉妒、又斗殴争战，也不能得』（雅四 1-2）○我们在前面曾经解释罪会带来奴役、会导致更多的罪；雅各布证实这个看法，并断言贪得之罪会引起杀人和战争等罪。没有同情心

对他人没有同情心是罪的主要后果之一。我们既然只关心自己的私欲、名誉和意见，于是就只以自己的角度看事情；因为我们的需求对我们如此重要’我们就不能设身处地的为他人着想’或者不明了为何别人会以不同的方式来了解同样的处境。相对于保罗对其读者的嘱托’他说：『凡事不可结党、不可贪图虚浮的荣耀 ○ 只要存心谦卑，各人看别人比自己强。○ 各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事。你们当以基督耶稣的心为心』（腓二 3-5）。

拒绝权威

拒绝权威往往是罪所引起的社会性副作用。如果我们把安全感寄托在自己的产业和成就上’那么任何外来的权威都具恐吓作用。既然权威会限制我们自由行动，就必须加以拒绝或忽视。当然，在这个过程中’必须牺牲其它许多人的益。

没有爱心

最后，罪使人没有爱心。由于意味着竞争与威胁的他人阻挡在我们前面，如果我们的目标是自我满足’那么就不能真正的以谋求他人的最高福利为我们行为的准则。因此’怀疑、冲突、苦毒、甚至憎恨都会陆续而生，它们的来源是自我陶醉或对有限价值的追求’这些价值取代了神而占居罪人生命的中心。

罪是严重的事件；它所产生的影响深远——我们与神、与我们自己及与他人的关系。因此，罪需要具同样强大效力的解药。

#### 问题讨论

1. 旧约与新约对罪及其后果的理解与影响有何异同？
2. 什么是报应，它跟罪以及个人有何干系？
3. 罪与死亡有什么关系？
4. 罪人身上会有什么明显的征兆？
5. 罪的后果对其他人有何影响？
6. 如果你正在撰写关于罪的讲章或讲义，你会怎样使听众对罪的严重产生强烈的印象？



## 罪的幅度

## 本章目标

阅读本章之后’您应当能够：

/ 基于新旧约圣经对罪幅度的教导而更深入的认识 罪。

/ 基于新旧约圣经对罪强度的教导而更了解罪的充斥。

/ 辨析并解释三个关于罪来源的传统理论：伯拉纠主义、亚米纽斯主义以及加尔文主义。

/ 从传统理论抽绎出合乎圣经的观念并且为罪的来源架构一个合乎圣经的当代模式。

## 本章摘要

根据新旧约圣经对罪的描绘’显然可知罪是普遍的。新旧约圣经更进一步证实罪在所有人身上的深度与广度。历来对罪的起源有三种不同观点：伯拉纠主义\亚米纽斯主义以及加尔文主义。其中伯拉纠主义最不符合圣经。笔者所提出当代对罪的广大的认识，兼容并蓄圣经的观点以及传统观点中最具价值之处。

## 本章大纲

## 罪的范围

旧约的教导

新约的教导

## 罪的强度

旧约的教导

新约的教导

## 原罪理论

伯拉纠主义

亚米纽斯主义

加尔文主义

## 原罪：圣经和现代的模式

我们已查考关乎罪的特性：其来源及其后果，我们现今必须查问关于罪的幅度。这问题共有二面：

(1)罪有多广、多普遍?(2)罪有多强、多根深蒂固?罪的界限

有关谁会犯罪这问题’答案显然就是：罪是普遍的’不只局限于某些单独的个人或者大部分的人类，而是所有人类一律都是罪人。

## 旧约的教导

圣经有数处经文以不同的方法教导罪的普遍性。在旧约’我们通常看不到关于古往今来所有人类的普遍陈述’只看得

到作者对当时人民的描写。在挪亚的世代，人类的罪恶如此深重，以至于神决定毁灭万有(除了挪亚、其家人及带进方舟的活物)；圣经的描述很生动：[耶和华见人在地上罪恶很大’终日所思想的尽都是恶] (创六 5)，神后悔造人而下决心除灭所有人类’连同其它一切活物，因败坏遍布各地一一[世界在神面前败坏’地上满了强暴] (创六 11)。挪亚显然是例外：他在耶和华眼中蒙恩，被形容为一个[义人’在当时的世代是个完全人] (9节)；虽然他与周围的人相比是杰出的’却也犯了醉酒的罪(九 21) ’而圣经也在别处咒

诅此罪(哈二 15; 弗五 18) 。

就是在洪水毁灭地上的恶人之后’神仍然形容人的特性说：『人从小心里怀着正如人本有着’恶念』(创八 21)。戴维形容当代人的败坏’而保罗也在罗马书第三章引用他的话语。诗篇第十四篇和诗篇第五十三篇几乎如出一辙’对人的普遍败坏描写为：『他们都是邪恶’行了可憎恶的事；没有一个人行善。……他们都偏离正路’一同变为污秽’并没有行善的，连一个也没有』(诗十四 1、3)。这里再次提到，在恶人之中少有义人(5 节) 。然而，戴维并没有提说『义』是人自己的成就，而说是神的恩赐。箴言第廿章暗示想要寻找公义信实的人的努力必会徒劳无功：『人多述说自己的仁慈，但忠信人谁能遇着呢?』(6 节) 。『谁能说：我洁净了我的心，我脱净了我的罪?』(9 节) 。在这两个问句之间提到义人以及那坐在审判座上的王(7-8 节) ，但明显地，甚至连他们也不能以公义邀功。

关于人的罪性的断言见于列王记上第八章 46 节：『世上没有不犯罪的人』(参照三 23) 。戴维在祈求神的怜悯时也说类似的话：『求你不要审问仆人，因为在你面前凡活着的人，没有一个是义的』(诗一四三 2) 。同样的思想也在诗篇第一三。篇 3 节看得到：『主耶和华阿!你若究察罪孽，谁能站得住呢?』传道书的作者说：『rB 寺常行善而不犯罪的义人，世上实在没有』(传七 20)。

我们应该认为这些关于人类具有普遍罪性的断言也适用于所有提到完全人或者无瑕疵的人的经文(例：诗卅七 37; 箴十一 5) 。甚至那些特别被形容为完全人的都有缺点。我们在挪亚身上看到这一点；乔布亦同(参照伯一 8，十四 16-17) 。乔布在此提到自己的过犯) 。o 亚伯拉罕是大有信心的人’耶和华甚至吩咐他要作完全人(创十七 1) ，然而他的行为却印证他并不是无罪的：在其妾夏甲生庶子以实玛利一事上，显示出他对神是否能成就赐他后嗣的应许没有信心。亚伯拉罕也表现出道德上的亏欠，、亦即二次宣称其妻撒莱为妹子(创十二’廿) 。o 摩西诚然是神所喜悦的’但他缺乏信心使他不 t41,与以色列民同进应许之地(民廿 10-13) 。戴维是合神心意的人(撒上十三 14) ，然而他的罪恶深重使得他写出恢宏的忏悔诗(诗五一)。以赛亚书第五十三章 6 节苦心积虑地用隐喻普遍的描述罪人：『我们都如羊走迷，各人偏行己路；耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上』o

新约的教导

新约圣经把罪的普世性解说得更清晰。最出名的经文当然是罗马书第三章；在这章圣经，保罗引用、详述诗篇第十四篇和第五十三篇’还有第五篇 9 节’第一四 O 篇 3 节’第十篇 7 节，第卅六篇 1 节和以赛亚书第五十九章 7-8 节；他断言：『犹太人和希利尼人都在罪恶之下』(9 节) ’然后他堆迭出一连串的引文：『没有义人，连一个也没有；没有明白的、没有寻求神的；都是偏离正路，一同变为无用’没有行善的’连一个也没有』(10-12 节) 。o 没有人因行律法称义(20 节) ’理由很清楚：『世人都犯了罪’亏缺了神的荣耀』(23 节) 。o 保罗亦表明他所谈论的不是未信者，即在基督信仰以外的’而是信徒，也包括他在内。他在以弗所书第二章 3 节承认[我们从前也都在他们(悖逆之子’2 节)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』o 明显地’这普世律则没有例外。保罗在提到律法及其功用的时候，ftb\_ ,说道：『I-圣经把众人都圈在罪里](加三 22)；约翰壹书第五章 19 节也同样指出『全世界都卧在那恶者手下』。

圣经不但经常声明所有人都是罪人，在处处也都是这么想。例如，要悔改的命令与每一个人都切身相关。保罗在亚略巴古演说时说：『世人蒙昧无知的时候，神并不监察’如今却吩咐各处的人都要悔改』(徒十七 30) 。虽然耶稣从不需要认罪或悔改’但所有其它的人却必须这样做，因为显然每个人都犯了罪。耶稣与尼哥底母谈论重生，所说的话是普世性的：『我实实在在的告诉你’人若不重生，就不能见神的国』(约三 5) 。人人都需要新生命所带来的改变；显然新约认为每一个人，只要是人类的一员’都是必须悔改与重生的罪人。罪乃普世的。正如史密斯所说：『罪的普世性乃为事实。在查考使徒行传的时

候会发现其中每篇证道，甚至司提反的证道，以及每一封书信都认为所有的人都犯了罪。这也是耶稣在符类福音所认定的……耶稣对每个人的看法都是『在我眼前的是一个罪人』。』

圣经不仅断定并且处处认定一切人类都是罪人，并引许多例证说明这件事。昭彰的罪人出现于圣经当中：约四的撒玛利亚妇人和十字架旁的强盗是其中显著之例。但令人印象更深的是，圣经中连好人、义者、英雄都被视为罪人。我们已指出几个旧约的例子——挪亚、亚伯拉罕、摩西、戴维；我们在新约里面看到耶稣门徒的缺点：彼得的罪使他数度受耶稣的指责’最严厉的一次是：『撒但！退我后边去罢！你是绊我脚的，因为你不体贴神的意思’只体贴人的意思』（太十六 23）。自私的野心和骄傲不但借着雅各布、约翰想要坐在耶稣左右的企图表明出来’更藉其它门徒的怨恨和恼怒显明出来（太廿 20-28；可十 35-45；路廿二 24-27）。还有更令人稀奇的是’这件事就发生在门徒争论谁为大之后，而耶稣是以一篇必须要服事的讲道响应之（太十八 1-5；可九 3 3-3 7；路九 46-48）。

罪的普世性的另一个证据就是所有的人都要受罪的惩罚’也就是死。除了那些在基督再来时还活着的人’其余的每个人都会死；人人都要受死的辖制。罗马书第三章 23 节（『世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀』）和第六章 23 节（『罪的工价乃是死』）是彼此相关的。后者所说的是死的普世性，前者所说的是罪的普世性之证据，介乎二者之间的是罗马书第五章 1 2 节：『这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人’因为众人都犯了罪』。罪在这里也是被视为普世性的。罪的强度

查考过罪的范围乃是普世性的之后’现在来看罪的强度：罪人的罪性有多严重？我们的罪有多深？我们是否基本上是纯洁的’心中有着正面的行善倾向？或者我们是否完全且彻底地败坏？我们必须细心察看圣经数据，然后加以解释和整旧约的教导

旧约所谈的大都是罪而非罪性，亦即罪的行为面而寻非其状态或倾向。希伯来先知所告的谴责通常是针对罪行或众罪’但是这谴责不仅关系外在的罪行，也包括内在的罪。诚然，根据动机可以将罪加以区别：有权利进入逃城的杀人者只限于意外杀人’而非故意杀人（申四 42）。动机的重要性与行为不相上下；再者，对内在思想与意念的谴责是和外在的罪行分开来的；贪求的罪是一例’也就是故意选择的内在意欲。 2

旧约对罪的了解不止于此。特别在杰里迈亚和以西结的著作中’把罪描述为折磨人心的属灵病症；我们的心出毛病’必须加以转变，甚或更新。我们不只是会行恶’连意念本身都是邪恶的。杰里迈亚说：『人心比万物都诡诈’坏到极处，谁能识透呢？』（耶十七 9）稍后杰里迈亚预言神将会改变其子民的心；那曰将到’耶和華要将牠的律法放在以色列家，又写在他们心上』（耶卅一 3 3）。同样’神在以西结书断言神子民的心需要改变：『我要使他们有合一的心（或作新心），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』（结十一 19）。

值得注意的是在本书第廿七章所查考的希伯来文[罪]的专词中’有部分是指明确特定的罪，其余所说的似乎是人心的处境、状态或性向。其中特别重要是动词：’它以不同形式共出现约 180 次’3 英文中用了廿个以上不同的字翻译它’其基本意思是『计划』（to plan），融合了思想和设计（thinking and devising）两层意思；这个词汇与神思想和计划相关联，特别是与人心的诡诈和犯罪计谋相关联。按后者，这词汇不但指出罪行，更指出背后的目的，甚至诡计。在传道书第七章’传道者默想邪恶愚行的泛滥：他谈到心是网罗的女人（26 节）’然后断言说：『我所找到的，只有一件，就是神造人原是正直，但他们寻出许多巧计』（29 节）。作

恶者心里图谋邪恶’习于犯罪。人心诡计多端早就见于洪水的记载：神看到罪恶满盈的人性[终日所思想的尽都是恶』（创六 5）；其后的例子也很多：『恶人当离弃自己的道路，不义的人当除掉自己的意念，归向耶和華，耶和華就必怜恤他’当归向我们的神’因为神必[行赦免』（赛五五 7）：『一我并不知他们设计谋害我』（耶十一 19）；『恶谋为

耶和華所憎惡’良言乃為純淨』(箴十五 26) 史密斯針對這些經文評論說：『於此’把 [內在的罪] 加以分別對待的觀念’逐漸轉變為將之視為犯罪習性。』4

詩篇第五十一篇這篇偉大的懺悔詩對罪性或說帶罪之本性 (Sjnfu!nature) 這種觀念表達得最完全。暫且不論『罪或者敗壞是否本然的?』這個問題’我們看出來這裡所強調的重點就是把罪視為內在狀態或者性向’並且需要潔淨人的內在。戴維提到他一出生就在罪孽中，並且在受胎時就有了罪(5 節)；他提到耶和華所喜愛的是內心誠實，以及需要打從內心深處學習智能(6 節)；詩人祈求罪得以洗除淨盡(2 節)、潔淨洗滌(7 節)’又求神為他造清潔的心’使他裡面重新有正直(或堅定)的靈(10 節)。在其它宗教文學中難以找到類似這篇詩中所表達出對改變意念或內心性情、的渴慕之情。詩人顯然認為自己不只是個會犯罪的人’並且更是一個有罪性的人。

#### 新約的教導

新約對這些問題的論述更清楚、強調。耶穌提及人內心的意念是惡的。不犯謀殺罪還不夠’凡是向弟兄動怒的都難免受審判(太五 21-22)；不犯奸淫是不夠的，因為凡看見婦女就動淫念的’這人心中已經與她犯奸淫了(太五 27-28)。耶穌在馬太福音第十二章 33-35 節說的甚至更強烈’認定罪行源自內心：『你們或以為樹好，果子也好；樹壞，果子也壞，因為看果子，就可以知道樹。毒蛇的種類，你們既是惡人，怎能說出好話來呢？因為心中所充滿的’口裡就說出來。善人從他心中所存的善’就發出善來；惡人從他心中所存的惡’就發出惡來』。路加明白地說：『果子反映出樹的本性’而對人亦然；沒有好樹結壞果子’也沒有壞樹結好果子(路六 43-45)。我們的行為就如其所是’因為我們就是我們所是’不可能是其它的。惡行和惡語出自內心的惡念：『惟獨出口的，是從心裡發出來的’這才污穢人，因為從心裡發出來的，有惡念、凶殺、奸淫、苟合、偷盜、妄證、謗讒』(太十五 18-19)。

保羅的自我見證也是有力的論據，說明人性的敗壞引起各個不同的罪行；他想起，『因為我們屬肉體的時候，那因律法而生的惡欲，就在我們肢體中發動’以致結成死亡的果子』(羅七 5)。他看到『E 我們]肢體中另有個律’和我心中的律交戰’把我擄去叫我附從那肢體中犯罪的律』(23 節)。他在加拉太書第五章 17 節說肉體的情欲與聖靈相爭，在此所用的字是(epithumeoC6) 可指中性的意欲或者不當的意欲。『情欲的事』有甚多例子：『奸淫、污穢、邪蕩、拜偶像、邪術、仇恨、爭競、忌恨、惱怒、結黨、紛爭、嫉妒、醉酒、荒宴等類』(19-21 節)。因而’保羅的思想一如耶穌的思想，認為罪乃伴隨人性的後果；每個人都有強烈地向惡的傾向’一種帶著必然結果的傾向。

『完全』(tOtal) 這個形容詞通常連用於墮落、敗壞(de-praVjty) 的觀念；這觀念來自我們已經查過的幾段經文。我們在聖經的起頭讀到：『耶和華見人在地上罪惡很大’終日所思想的盡都是惡』(創六 5)。保羅形容外邦人『心地昏昧’與神所賜的生命隔絕了’都因自己無知’心里剛硬；良心既然喪盡’就放縱私欲’貪行種種的污穢』(弗四 18-19) 他在羅馬書第一章 18-32 節，提多書第一章 15 節對罪人的描述，以及提摩太后書第三章 2-5 節所說末日的人’都是以他們的敗壞、邪蕩和凶暴的惡為焦點。但是’『完全的敗壞』一詞必須小心使用’因它有時被誤以為是由我們的錯誤經驗所認知的人性信。5

『完全敗壞』不是指末重生者對於良心或者是非之辨毫無知覺’因為保羅在羅馬書第二章 15 節說：『外邦人有律法刻在心裡，『他們是非之心同作見證’並且他們的思念互相較量’或以為是’或以為非』。

再者，完全敗壞並不意味有罪的人會盡其所能地作惡。沒有人盡其一生都只是持續不斷以最惡毒的方式行惡。有些未重生者確實是利他主義者(altmiStic)，以仁慈、慷慨和愛心

待人，也是良善、恳切的夫妇和父母。有些非基督徒为了国家作出英雄之举；他们的行为本身虽然符合神的旨意与律法能讨神喜悦’但却没有价值。它们不能使人得救，也不能对此有所贡献。

最后’完全败坏的教义并不是指罪人就会犯下所有可能犯的罪，因为正如亚里士多德所言’美德往往是两极端之间的平均值；两个极端都是恶的，一种恶的出现自然而然会排除另一种恶。6

这样，完全败坏的积极意思是什么呢？首先，罪是与整个人都相关的一件事。7 罪的根源不仅关乎人的某一面，例如肉体或者理性。有几段经文确实提到身体会受影响(例：罗六 6、12’ 七 24’ 八 10、13)；别的经文则告诉我们心思或者理智也会受到牵连(例：罗一 21；林后三 14-15，四 4)；也有多处经文提到这也会涉及情绪(例：罗一 26-27；加五 24；提后三 2-4。不敬虔者被形容为爱自己和爱享受而不爱神)；最后’意志显然亦受到影响。未重生者没有真正的自由意志’他们是罪的奴仆。保罗直率地形容罗马人一度是[罪的奴仆] (六 17)。他关心那些抵挡主仆的人要[悔改和明白真道’且……叫这已经被魔鬼任意掳去的’可以醒悟’脱离他的网罗] (提后二 25-26)。

再者’完全败坏是指连未重生者的利他主义(altmjSm)都常带有不良的动机；善行完全不是、甚或基本上都不是出自对神完全的爱。每一情况都有其它因素’或者是出于个人的偏好或者是以其它低于神之象为动机。因此’我们虽然似乎有良善或者理想的行为’也觉得它们绝对不可能是有罪的’但是这良善是有缺陷的。常与耶稣对话的法利赛人行了许多善事(太廿三 23) ’但是他们对神没有真诚的爱’因此耶稣对他们说： r y,~Yr]查考圣经正当这是良好的) ’因你们以为内中有永住’给我作见证的就是这经。然而你们不肯到我这里来得生命。我不受从人来的荣耀，但我知道你们心里没有神的爱] (约五 39-42)。

有时迷人、优雅的教养足以遮掩罪性。但是，如同完全败坏的教义所说’隐藏在这些矫饰的背后是对神的不真诚。基尔奇(Langdon Gilkey)提到他如何在日本集中营寻获这真理。他出身书香世家’父亲是芝加哥大学的洛克非勒会堂 Rockefeller Chapel)的主任。他就读于耶鲁大学，认识一些体贴、慷慨的朋友。但是当他在集中营与许多相同的人士在一起时，他看到人性的另一面。营中因为物资短缺，人的自私本性就现出原形’有时颇骇人耳目。营中空间狭小’因此要加以分配，并且力求公平。基尔奇负责分配住处。他遇到许多人编织理由想要得到比别人更大的空间；有些人每晚移动床铺一寸’为要多争取一点儿空间’在这些人中竟有基督教的传教士。基尔奇在一动人的段落中他提到自己如何目睹类似原罪的情况；它活生生的提醒我们，人在危急际遇中的行为比在正常生活环境中的行为更能反映内心的真实情况。

那种与凡夫俗子之顽劣性相遇的经验’自然地刺激我的内心在那种时刻中苦思。使以往对人的本相以及行为动机的认知全然改观。一般人——我知道包括我在内——似乎比我一贯想象的更缺乏理性与更自私’全然不是我常认为的『好好先生』。他们不是因为理而道德的缘故决定去做若干事’却是因为要满足自己的喜好而做，其后才去替他们定意去做这些事找寻合理与道德理由。8

禽兽虽有充足食粮，却仍为食争斗，人在这方面不比禽兽高超多少。社会若能正常运作，人类的表现不会如此恶劣；我们忘了司法机关的吓阻作用。但是当纽约市突遇断电事件’使得警方无法正常运作时，罪案庞然而生。所以我们不能骤下断语，以为人在正常环境中相对的良善足以驳斥原罪观念，因为这种善良可能出自对侦查和惩罚的惧十白。

同样的情况可应用在笑容可掬、体贴、助人而慷慨的非基督徒[好好先生]所带来的迷惘上。有时我们难以想象这种人士是罪人并且是需要重生的，这样的人怎么可能是罪大恶极、自私、叛逆的罪人？按照标准的完全败坏教义的观点，罪的定义不是以他人眼中的不愉快为标准’而是在于人不能爱神、尊崇神和事奉神。因此’甚至连可爱而仁慈的人也糝

任何可憎、粗鲁和愚钝的人一样需要带来新生命的福音。

最后，完全败坏意味罪人绝对无法拯救自己脱离罪的泥沼。<sup>9</sup>除了人的善行由于缺乏全然爱神的心而折损’那些善行以及对律法的遵守也不能持之以恒。罪人不能借着决心、意志力及感化的过程改变自己的生命。罪是不可避免的。圣经常说罪人[在灵里是死的]指的就是这件事。保罗写道：『你们死在过犯罪恶之中，他叫你们活过来。……当我们死在过犯中的时候，[神]叫我们活过来』（弗二 1-2、5）。歌罗西书第二章 13 节也有同样的说法。希伯来书的作者提到[死行』（来六）’九 14）。这些不同的说法并不是指罪人对属灵的刺激全然无知觉、无反应，反而是指他们不能作他们应当作的。未重生者不能达到真实的良善、赎罪之工；就与神的关系而言’他们所做的一切都是死的或无效的。想要靠行为得救是绝对不可能的(弗二 8-9)。

凡是想要靠自己力量过完满生活的人都会了解保罗的言中意；这种尝试充其量只会导致挫折。一位神学教授对提到他自己的努力时说’他列出基督徒生活的卅种特质，然后按照一个月三十天每天分配一种特质。第一天’他竭力经营第一个特质。他整天就专，乙、一志的恪遵既定的目标。第二天’他转到第二个特质且达到了。然后他转到第三个特性’依序轮流活出各个特质’直到最后一天’他完全领悟到当天的特质。但是，当他要享受胜利的滋味时’他回顾第一天的目标要看看自己的成就’却在懊恼中发现自己已然完全忘怀了第一天的目标——以及第二天、第三天和第四天的目标。当他专注于其它的特质时’先前的失败和缺点竟全数回复原位。这位教授的经历就是对圣经教导以下的实际体验：『没有行善的，连一个也没有』（诗十四 3b，五三，3b；罗三 12）；圣经也阐明其理由：『他们都是败坏 E 堕落』（诗十四 3a，五三 3a），我们全然不能做到配得神恩宠的真正良善。原罪理论所有人’显然没有例外地都是罪人。我这样说的意思是我们所有的人不但都落在罪中’更都具有堕落或败坏的本性’使我们偏向可说是无法幸免的罪。怎会如此呢？这令人讶异之事实的根据何在？难道有某些共通因素在所有人的心里运行？就好像生命中有某些既定的或先验的(a priori)因素导致普世性的犯罪和堕落？然而这个我们通称为原罪的共通因素是什么？<sup>10</sup>它从何处行？生出来？又是如何散布或传递的？

我们在罗马书第五章找到答案：『这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪……』（12 节）。这观念在下面几段经节以不同的方式重述：『因一人的过犯’众人都死了』（15 节）；『原来审判是由一人而定罪』（16 节）；『若因一人的过犯，死就因这一人作了王』（17 节）；『因一次的义行’众人就被称义得生命』（18 节）；『因一人的悖逆，众人成为罪人』（19 节）。按保罗的思想’亚当的作为和古往今来一切人类都成为罪人有着因果关系。但亚当加诸众人的这影响究竟属何性质？它透过什么方法运行？

已经有许多人试着要解析阐释亚当所造成的影响。我们在下文会逐一查考和评论每一种说法，然后我们会尝试建立一个融会圣经见证所涵盖的各种不同向度也能符合当代环境的模式。伯拉纠主义(Pelagiani sm)

对于各个人类和亚当第一次犯罪之间关系的最早与(就某些方面来说)最有趣的观点来自伯拉纠。他是一个英国僧人(虽然他是否真为僧人还有疑问)，移居罗马执教；由于亚拉利(Alaric)入侵’他在公元 409 年离开意大利前往北非的迦太基；他与奥古斯丁的教导相冲突可说是不可避免的。<sup>11</sup>

伯拉纠是一个道德主义者；他主要关注的是人要过良善正当的生活。他似乎觉得任何过分消极的人性观会对人类行为产生不良的影响，再加上对神主权的强调’『人的罪性』之评估似乎抹煞了所有使人努力过一个良善生活的动机。<sup>12</sup>

伯拉纠为了反制这些趋势，就极注重自由意志的观念。人的创造异于别的受造物而不受宇宙影响力的牵绊’再者’人也不会受到堕落的重大影响。他主张灵魂始源的创造论

(CreatiOniSt View) ，认为灵魂是神特别为每个人创造的，而不受任何所谓败坏或罪咎的玷污。13 亚当对后裔如果有任何影响的话’ 充其量只不过是做一个坏榜样’ 除此以外’ 亚当的罪和其余人类的罪没直接关联。人类并没有与生俱来的属灵缺点，所以洗礼虽然可以洗净成人的罪，但却不会除去婴孩的罪或咎，因为他们没有罪或咎的。14

如果亚当的罪对每一个人并没有直接影响，那么就不需要神的恩典在每个人的内心特别动工。反而’ 神的恩典只是一些无处不在、随时同在的东西。”当伯拉纠提到『恩典』时，所指的是自由意志，透过理性、摩西的律法和耶稣的教训认识神；神也在洗礼时赐赦免的恩典给成年人。恩典公平地赐给每一个人’ 因此’ 伯拉纠反对任何些微类似奥古斯丁预定论的观点。

当伯拉纠铺陈其各方面的主张时’ 逐渐认为人可以靠自己的力量完成神的诫命而不犯罪。16 在生命之初’ 人并没有犯罪之初’ 人并没有犯罪本然倾向；任何在后来朝这方向的倾向只能看为坏习惯的累积。因之『靠行为得救』是可行的，虽然这种讲法有些不妥。既然我们不真的具有罪性、罪咎和被定罪，这过程就不是使人从当下的捆绑得释放的拯救，而是保守或延续我们的正当名份和稳固地位。我们靠着自己的努力使自己不陷入罪中。

伯拉纠并不反对婴孩洗礼’ 但将之视为祝福而非重生。婴孩在洗礼时接受『属灵的光照、立嗣作神的儿女、天上耶路撒冷的国民、分别为圣和有分于基督’ 继承天国的基业』。17 一些伯拉纠的门徒将其教训更加发扬。色勒斯丢(Coelest-ius)认为儿童就是不接受洗礼也有永生，且亚当受造之初就会死，亦即不论他犯罪与否都会死。18 伊克拉农的犹利安(Julian of Eclanum)强调人的自由意志使人的地位完全独立在神之外。19 阿米纽斯主义(Arminianism) 阿米纽斯主义的观点比较温和。阿米纽斯(了 ameS Armi-nian)是荷兰改革宗教会的牧师与神学家，他大幅的改变所接受的神学立场。20 阿米纽斯本人采取相当谨慎的立场’ 但后人在转述他的立场时却相当偏颇。其后的约翰韦斯利(了 Ohn WeS-ley)所做的修正比较接近阿米纽斯的原始立场。阿米纽斯主义各派系的意见差距颇大；我们在此尝试略述在形式上相当温和的阿米纽斯主义。

根据阿米纽斯主义的看法’ 我们从亚当承继了败坏的本性；我们的生命一开始就没有公义，因此’ 若没有神特别的帮助，所有人类都不能履行神的属灵诫命；这种无能在于肉体 and 智识，而与意志无关。虽然有些阿米纽斯主义者主张『罪咎』也是原罪的一部分，但他们指的不是实际『过失』 (Culpability) ，而只是

『担负责任』 (liability to punishment) 。不论亚当之罪加给我们的是何种罪性和罪状，它们都能借着预设的恩典(prevenient grace)得以除去，这个教义是后期阿米纽斯主义的独特贡献。渥顿卫理(Onon wiley)说：『人现今不是因本性败坏而被定罪，纵然这败坏就是罪之本质；我们认为其过失已经被基督白白的恩赐所除去。』这预设的恩典是人人有分的’ 而在实际上化解了人从亚当所承继的败坏。21. 加尔文主义(Calvinism)

加尔文主义者比大部分其它的神学派别更注重原罪问题。一般而言’ 加尔文派对此所持的立场是，亚当的罪和世人的罪有着明确的关联。就某方面来说，他的罪不只是单独个人的罪，也是我们的罪。因为我们都在那罪上有分，我们所有的人从一出生开始’ 甚至也许从怀孕之初’ 就已经有了败坏的本性’ 以及固有的犯罪倾向。再者，人人都因亚当的罪而背负着罪咎；死，就是罪的惩罚，从亚当传给所有人类，这就是人人都背负罪咎的明证。因此，虽然伯拉纠主义主张神没有把败坏的本性或罪咎归与人，阿米纽斯主义则主张神把败坏的本性而非罪咎(指过失而言)归与人’ 但加尔文主义则主张神同时把败坏的本性和罪咎一并归与人。加尔文主义的立场乃基于十分认真而且按字义解释保罗在罗马书第五章12-19节所说的话，该处提到罪藉亚当进入世界’ 死就借着那罪而来，因此’ 死临到众人’ 因为众人都犯了罪；因一人的罪’ 众人都成为罪人。

有人提出一个疑问：亚当与我们的关联或关系属于何种性质？同时亚当犯的首罪和我们的罪性的关系又属何性质？尝试回答这问题的人为数甚多；主要的两个途径是以联合元首(federal headship)和自然元首(natural headship)解释之。从联合元首观点看亚当与我们之间关联的途径通常和灵魂的始源创造论观点相关。这种观点认为人肉体的本质遗传自父母，而灵魂则是神特别为个人创造的，它在出生时(或在其它适当时机)与身体结合。所以，我们在心理上或在灵里并不与任何先祖(包括亚当在内)同在。不过，亚当是我们的代表：神命定亚当不单代表自己行事，同时也代表我们；行事的后果也传至他的后裔。亚当代表我们每一个人接受考验；并且因为亚当犯了罪，所以我们都被视为有罪的和败坏的。由于受到神与亚当所立之约的限制，我们所遭受的待遇就好像亲自行了这位我们的代表所行的。在此，重要的是我们与亚当的关系和我们与基督的关系是对等的(罗五 12-21)。正如我们自己不真是义的，却被视为如同具有耶稣一般的公义；同样地，虽然直到我们犯第一桩罪时才算犯了个人的罪，但在此之前，我们所得到的待遇就好像我们的地位与亚当相同。若把不属我们而属基督的义归与我们是公平的，那么把亚当的罪与罪咎归与我们亦是合理公平的。亚当可代表我们，就如同基督一样。22

第二个探讨关于亚当与我们的关联之主要途径是从自然(或实际)元首来考虑。此法与灵魂始源的灵魂传殖说(tra-ducianist View)相关。按此说，我们的灵魂遗传自父母，正如我们肉体的本质一样，因此我们是以胚芽或者胚胎的形式与我们的先祖同在；也就是说确实存在亚当里面：他的行为不只是单独的个人行为，而是整个人类的行为；虽然我们那时不是个别地在那里，但是确实都在那里。人类是以整体的形式犯罪，因此，我们从亚当得到败坏的本性和罪咎一点也没有不公正或不合理，因为我们所得到的的是我们犯罪当得的结果。此乃奥古斯丁的观点。’

原罪：兼顾圣经与现代的模式

建构一个兼顾圣经与现代之原罪模式的主要经文在于罗马书第五章 12-19 节。保罗在此论证死是罪的后果；第 12 节特别具决定性：『这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的，于是死就临到众人，因为众人都犯了罪……』，不论这些话的确实意义为何，保罗诚然是在说因着亚当的罪，人类开始有死亡；他也说死是普世性的，而死的起因是由于人类普世性的罪。但是，他稍后说，所有人会死的原因是因为一人亚当犯了罪——『因一人的过犯，众人都死了』(15 节)；『因一人的过犯，死就因这一人作了王』(17 节)。问题是我们应该怎样把『死藉亚当的罪变成普世性』和『死因众人的罪而临到。』(二语联系在一起？

奥古斯丁认为(『因为』， because)的意思是『在里面， (in whom)』，因为拉丁文译本错译了希腊文。按照奥古斯丁的解释，他把 12 节最后的子句解作我们确实『在亚当里』，因此亚当的罪也就是我们的罪。24 但因为他的解释是根据不正确的译文，所以我们必须更仔细的查考这个子句，我们特别要问『众人都犯了罪』的意义为何。

有人提议 12 节最后一个子句是保罗说到众人的个人的罪(或众罪) o 我们所有的人都各别犯罪，我们因个人的行为而招致个人的罪咎，与亚当的行为所招致的个人罪咎相同。为此，这子句应读作：『死临到众人，因为众人都犯了罪』/基于个人只负责自己个别行为的原则，其意义应是：众人都死了，因为众人都有罪咎；众人都有罪咎是因为众人都各自犯了罪。

这种解释有几个困难，其一是(hbmarion)的翻译：若这种解释正确，这个字正当的写法就该(hamartanosin)用现在时式指谓若干正在继续进行的活动。再者，『众人都犯了罪』所说的罪异于『罪是从一人入了世界』所说的罪，也异于 15 节和 7 节所说的罪。另外，其后的两个子句仍需加以解释。

我们另一个理解 12 节最后子句的方法可以避开这些困难，又能稍微厘清 15 节和 17 节



的意义。动词是简单过去式，这时式最常用以指称过去的单一行为。如果保罗要引证犯罪的连续过程，他可以用现在时式或未完成时式’但他却选用简单过去式’我们应直接以这种用法解释之。的确，我们若认定众人的罪和亚当的罪是相同的’那么我们刚才所指出的问题就不会那么复杂，而工 2 节和 15、17 节也就没有矛盾了。此外’ 14 节从亚当到摩西’死就作了王’连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下』所隐藏的难题也可迎刃而解’因为这里提及的不是效法或者重复亚当的罪，而是于这罪有分。当的罪有关联的，亚当的罪就某些意义来说也就是我们的罪。但这是何意?一方面’我们可以联合元首——亚当代表所有的人——解释之；神和我们的代表——亚当立了一个合约，因此亚当的作为也会牵连我们。然而，亚当的罪和我们之间的牵连有较好的解释，就是以自然元首的角度理解之。我们在廿三章论证人类整体是特别的受造物；我们又在第廿五章论证人类本性中物质和非物质二层面的密切联系(一种『有限制的结合』)。我们在第廿六章查考过几个圣经的引申义’说明甚至连胎儿都被神视为人。这些经文以及其它考虑都支持人类的本性——不论身体的和属灵的、物质的和非物质的——都是从我们的父母及远亲遗传给我们得来的’而可以一路溯回到第一对人类。基于此，我们确实在亚当里面’而我们也都于他的罪行有分。这样，我们因为原罪而被定罪并且会死就毫无不公之处。

然而，其中仍有一个额外难题，那就是婴儿和儿童的地位。若上述的理论正确’那么所有生命之初都具备罪所引起的败坏本性和罪咎’这是否意味着如果这些幼儿在未能自己决定要『(接)受洪恩又蒙所赐之义』 (17 节)之前死了’他们会就失丧并且被定罪落人永死?

婴儿和无道德能力者的地位是一个难题’似乎我们的主并不视他们为有罪。诚然’祂高举他们作为那承受神国者的榜样(太十八 3；十九 14)。戴维深信他会见到他那死去的孩子(撒下十二 23)。根据这些考虑，我们难以主张儿童应该是有罪的、被定罪的以及失丧的’

不过，这些并不是基于情绪冲动。圣经中有几处经文指出’在人成长到所谓『成年』(the age of accountability)阶段之前并不需要负担道德责任。摩西在申命记第一章 39 节说：『并且你们的孩子，就是你们所说’必被掳掠的，和今日不知善恶的儿女，必进入那地。我要将那地赐给他们’他们必得为业。』即使在希伯来共同人格和共同责任(corporate personalty and corporate responsibility)的观念中’孩童也不需要为以色列的众罪负责。在以赛亚书第七章弥赛亚预言中，先后提到两次[到他晓得弃恶择善的时候] (15、16 节) ‘最后，乔纳引述神的话说：『何况这尼尼微大城’其中不能分辨左手右手的有十二万多人’并有许多牲畜。我岂能不爱惜’呢! (四 11)。虽然意思并不十分明确，但是从上下文看来’所说的是道德的抉择能力。这些经文显然说的是在生命长成到一定阶段之前，不需要负担道德责任，因为值此之时连左右都不知道。

总括上述教义大纲的主要原则：我们已解释圣经——尤其是在保罗著作里面——主张由于亚当的罪’人人均承受败坏的本性并且在神眼中都是有罪咎的。再者’我们赞同奥古斯丁的见解(自然元首)：原罪归咎(于我们) o 我们都以无区别的形式在亚当里面’他与夏娃就是全体人类。因此，犯罪的不单是亚当’也是人类，我们也牵连在其中’虽不是个别的，但却要负起罪的责任。此外’我们已论说圣经的教训是：儿童并没有因为亚当的罪而被神定罪’至少在他们未达到负担道德责任和属灵事物责任时期之前是如此。现今我们必须问：我们是否能够以符合所有这些因素的方式理解并且说明原罪教义。

保罗在罗五引申有关亚当和基督与我们的关系相互对等的看法，令人印象深刻。他认为亚当和基督的作为对我们产生的影响也同样是对等的(正如亚当的罪行带来死亡’而基督的义行带来生命)。这是怎么样的对等?如果就像是很容易相信的：亚当的咒诅和罪咎在没有我们自由选择他的行为的情况下归与我们，相同地’基督的义和救赎也必然归与我们。但祂的死是否单因祂的道成肉身、与人类认同而能使我们称义，却与我们自觉而个

别接受其救赎之工作无关?又是否基督的恩典也归与所有的人’一如亚当的罪归与他们一样?福音派人士通常的回答是否定的;有充足的证据证明有两种人,亦即失丧者和得救者,惟独决志接受基督救赎之工的才能使之在我们的生命中生效。但若是如此,那因为亚当之行为而来的罪咎(虽然亚当亦包括我们)岂不也需要有某种自由的抉择?如果没有『无知觉的信心』’那么『无知觉的罪』会存在吗?早夭的婴孩又如何呢?尽管他们有分于亚当的首罪,他们却被接纳并蒙拯救;虽然他们并没有自觉地接受基督的工作(或在此意即承认亚当之罪) ’ 咒诅之属灵影响在他们身上就这样消失了。在某些神学家接受无知觉或者无条件传承亚当的罪咎与基督的公义以维护两者间的对等之际’另一个途径似乎较为可取。

我目前的见解如下:我们众人都于亚当的罪有分’因此我们同是接受堕落后亚当之败坏本性和随着犯罪而来的罪咎与咒诅。但是,罪咎这回事一如将基督的公义归与人一般’必须要有我们自觉而主动的抉择;在此之前,罪咎的归与必须是有条件的,因此,在人到达足以负责任的年龄前,他是不会被定罪的。如果一个孩童在能作真正的道德抉择之前死去,亚当的罪就不会真正的归与他,他仍会经历未来与主的同在,如同那些达到负道德责任之年龄,并且接受基督的赎罪受死所带来之救恩而使罪得赦免的人一样。化解这些人败坏本性的方式可能会高举了信徒未能完全成圣的本性。

这个终止我们孩提时的无知’并且使我们承认堕落亦即首罪之自由抉择的性质为何?对这个问题的观点之一是:直到我们亲自犯下个人的罪而认同亚当的罪之际’首罪才会归与我们。亚米纽斯主义的观点则主张人在初次犯罪的刹那,就同时背负己罪『以及原罪』的罪咎。然而,还有另一个观点之所以可取是因为它能更完全地保留我们承接基督之工作和亚当之工作的对等性,它也同时能更明确地指出我们对首罪所负的责任——当我们接受或同意我们败坏的本性时’就必须负责任并承担其罪咎;我们都会生命的某个时刻察觉出自己有犯罪的倾向。在那时’我们或会憎恶那始终与我们同在的罪性。我们若是认识福音,就会为罪性悔改,甚或祈求神的饶恕与洁净。最低限度我们会厌恶自己本有的罪性。但是如果我们默许自己的罪性,其实就等于说罪是有益的。默认败坏也就是赞同或同意很久以前发生在伊甸园的行为。我们不需亲自犯任何罪就在那罪上有分了

### 问题讨论

1. 你觉得旧约与新约圣经在对罪的广度的教导上有何异同?
2. 法利赛人怎么会成为人性中罪的强度活生生的例证?
3. 何谓伯拉纠主义’而你会如何反驳这种观点?这种观点反映出当代文化中哪些人士的看法?
4. 将亚米纽斯主义以及加尔文主义加以对比。
5. 你从圣经以及这三种关于罪起源的观点所获致的结论为何?试建构出自己的结论并解释之。
6. 你的立场和作者所提出的模式有何差异?

## 罪的社会层面

### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- / 列出难以辨识社会性罪恶的五种原因。
- / 从圣经观点省察恶的观念。
- / 回想并解释被视为与神国对抗之属灵力量的世界的四个特质。
- / 描绘出与神对抗之权势’并检视基督在对抗这些 权势中所扮演的角色。
- / 说明作为世界上散布邪恶的中介之集体人格的意义。
- / 说明克服社会性罪恶的三种方式’并且综合出一种合乎圣经之响应社会上社会性罪恶的途径。

### 本章摘要

社会性罪恶充斥在我们的社会’并且与个人罪恶相左右。能够在个人层面抵挡罪的人可能会被政府、经济结构或者其他形式团体所从事的邪恶作为而导致触犯集体罪。圣经确认借着世界、掌权的以及集体人格而来的邪恶，使得信徒及非信徒都卷入社会性罪恶的漩涡。我们的希望在于已经胜过世界的基督。但是我们也需要积极找寻适当的对策抵挡社会性罪恶。

### 本章大纲

#### 辨认社会性罪恶之困难所在

##### 圣经的教导

世界

掌权的

集体人格

#### 胜过社会性罪恶的策略

重生

改革

革命

直至目前为止’我们对罪的大部分论述都集中在个人罪恶叫固人所特有的行为、思想和脾性。个人罪恶常常是福音派基督徒注意的主要对象。罪和救恩都被视为纯属个人问题。

然而’圣经也常常指出团体或集体的罪。有一例是以赛亚书第一章 18 节的背景，这是在传福音时常用到的经文：

【耶和华说：『你们来’我们彼此辩论。你们的罪虽像朱红’必变成雪白；虽红如丹颜，必白如羊毛』。要注意就在这段经文前面的二节经文中’耶和华所要求的作为：『你们要洗濯、自洁’从我眼前除掉你们的恶行’要止住作恶、学习行善、寻求公平、解救受欺压的、给孤儿伸冤、为寡妇辨屈』。神明确的指出社会必须为这种种欺压的情形负责。

#### 辨认社会性罪恶的困难

我们在此面临一个矛盾：我们或许对于神对我们个人的罪恶所生之不悦很敏感’却对于

自己参与其中的团体罪性相当迟钝。因此’有些从来不会想要杀害别人、夺人财物，或者在商场上行骗的人’却可能是做尽这类事情的团体、国家或者社会阶层的一份子。这些人透过财务运作(借着缴税或付会费)、直接表态(借着投票)或者默许(藉不表反对或不表明立场)助长这些邪恶。之所以会产生这种怪异的现象有几个原因：

(1)我们往往把自己无法主动干预的事情都不视为自己的份内事。别人或许是领袖或决策者’而我们只能默许既成的事实。我们很少注意自己在这类事情上所当负的责任，因为即使我们不是团体的一份子，它们仍然会如斯发生。

(2)团体成员对我们产生的制约’可能导致我们对现实的观点也产生偏差。举例而言’我们白人也许从未设身处地体会黑人的处境。这种制约如此微妙而彻底，以致于我们无法觉察问题的另一面’甚至连问题都察觉不到。请想想据说安朵娜特(Marie Antoinette; 法王路易十六之后)在获知人民没有面包吃时所说的话：『那么，就让他们吃蛋糕啊!』她一点也没想到人民会贫穷到没有面包吃’更不用提蛋糕了。

(3)我们或许察觉不出团体的私心’因为它其实可能涉及个人的无私。正如我们在第廿七章所见’虽然我们倾向于认为罪在基本上是自私的，但实际上我们却能以非常无私的形式犯罪：我们或许没有(至少不明显与间接的)从所属团体的特殊行为获益’这足以使我们无睹于团体为谋私利而从事的作为。因此，我们为团体所做的牺牲或无私似乎是一种美德，但实际上却很可能是在间接谋利。我们的无私可能只是非常狡猾的升华作用——以短程牺牲以换取长远利益。

(4)因为我们是团体的一份子，我们不大容易觉察自己的偏颇。在激烈竞赛中地主队观众为了地主队所表现出的勇气、冲劲和自负’恐怕没有几个人会为自己做出这么激昂的举止。不会为自己表现出优越感的人却会觉得自己的国家或教会比别人的优越。

(5)我们越远离实际的邪恶’它就越显得不真实。因此，我们比较认不清自己的责任。我们之中许多人会觉得很难直视敌军的上兵、用枪瞄准他、然后开枪，因为我们会看见自己射击的人以及我们行为带来的后果。但是’对于空投炸弹或者发射巨炮’也就是看不到行为的受害者或后果时，似乎就没那么困难。再者’如果我们在军火厂担任会计，我们的责任感和罪咎感可能会更轻。如果我们自己谎报产品或玩弄法律’就会对自己的行为感到不安。但是’如果我们是一家从事同样不法勾当的公司的股东之一，我们可能就不会那么辗转难眠。在许多情况下，我们不知道自己身为公民、股或成员的团体真正从事的活动，于是我们可能会助长罪恶，却对当负的责任毫无知觉或意识。

世界

圣经的教导

圣经告诉我们，邪恶不依附于任何个人的意志并且独立于其外’有其自己存活力并具有组织完好或结构完整的基础。我们有时会称之为『世界』。这字在希腊文是 **K6ouoc(AOJ-mos)** ’有时指的是物质实体’即地球；有时则指人类整体；另有别处是指某特定时期内所有居住在地上的人；但还有其他经文说 **K60p0c** 是指实际的属灵力量，就好像是神国的反面。<sup>1</sup> 这就是邪恶的具体化。上述观念特别见于约翰和保罗的著作，虽然在新约其它地方也看得到。

有许多经文都提到世界对基督、信徒和教会所表现的敌对、敌意和反对。耶稣说：『世人……恨我，因为我指证他们所作的事是恶的』(约七 7)。宁也也清楚表明世人恨他的门徒’因为他们不属世界：『世人若恨你们’你们知道’恨你们以先，已经恨我了。你们若属世界，世界必爱属自己的，只因你们不属世界，乃是我从世界中拣选了你们，所以世界就恨你们』(约十五 1 8-19)。耶稣在其大祭司的祷文中(约十七 1 4)亦重复相同的思想。

保罗认为世界与信徒两者间对事物的理解截然不同。神的事情对世界而言是愚拙的(林前一 21、27) 、在世界限中是低贱的(2 8 节) o 相反地，神叫世上的智慧变为愚拙(林

前一 20’ 三 19) ；这是因为其中牵涉到不一样的『灵』：[现今我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从神来的灵’叫我们能知道神开恩赐给我们的事]（二工 2）。[属血气的人]不能领受(6cxOpOL-dechomai)神圣灵的事和恩赐’是因为他们必须具备属灵的辨识力(14 节)才能参透：他们没有这些辨识力，因此无法(或不会)接受它们。

在耶稣说到世界不接受牠或不接受圣灵的话中’也提到过他们无法理解或明白圣灵。耶稣应许赐给门徒之『真理的圣灵’乃世人不能接受的’因为不见牠、也不认识牠，你们却认识牠，因牠常与你们同在，也要在你们里面]（约十四 17）。耶稣同时指出：还有不多的时候’世人不再看见牠，但牠却要向门徒显现’他们要认识牠(19、22 节)。以上都和世界不认识父(约十七 25)和那到来的子(约一 10-11)这个事实——相符。

世界有时会产生出表面上看来似乎是由神所产生的效果，但二者的结果却大相径庭。保罗谈到他使哥林多人忧伤的一封信’但忧伤却导致悔改’因为他们感觉到属神的忧愁。然后保罗又说：[因为依着神的意思忧愁’就生出没有后悔的懊悔来，以致得救；但世俗的忧愁，是叫人死]（林后七 10）。

世界所代表的是与神国对峙的一种有机力量、权能或次序。保罗在以弗所书二章对这种控制不信者的组织形态有所形容。以弗所信徒曾死在过犯罪恶中’那时他们『在其中行事为人随从今世的风俗、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]（2 节）。按他们先前的状态’他们受制于『肉体 and 心中所喜好的』’以至于[活在肉体的私欲]中，并且『本为可怒之子，和别人一样]（3 节）。世界有一种普遍的机制’也就是一个能够影响并辖制人类的结构，这机制也被称为『世上的小学]（西二 8）；保罗提醒歌罗西的信徒不要让自己成为这些小学牺牲者，或成为『理学和虚空的妄言，乃照人间的遗传]的牺牲者。他指出自己的读者已经与基督一起向这些小学死了’因此，歌罗西信徒现今必不可顺服于这些势力’好像仍是属世界地活着。这些小学是辖制世界运作的原则。保罗对加拉太人也说到他们从前是[给那些本来不是神的作奴仆]’然后质问他们现今认识神’岂可再回头做『那懦弱无用的小学]的奴仆(加四 8-9)。

这个 K6ouOc 或邪恶的体系是在恶者的控制之下。我们在保罗论及『空中掌权者的首领]（弗二 2)时已经注意到这一点。约翰写道：『全世界都卧在那恶者手下]（约壹 5 19）。耶稣在即将被出卖前对门徒说：[这世界的王将到]（约十四 30）。这样’显然在世界下一切权势之后或之一上有一更强大的权势’而它们只不过是牠的操手，也许并不自觉。撒但实际上才是这个领域的掌权者，因此撒但要世上万国赐给耶稣(太四 8-9)’并不是浮夸之语；这些国度是在牠的权力范围之内’虽然它们不应当是属牠的，并且终有一日会脱离牠这个篡夺者的控制。

正如恶魔是邪恶的，世界亦然。世界就是一切败坏的化身，又污染凡受其控制和影响的人。耶稣指出牠不属这世界，也不是出自这个世界。牠比对自己和犹太人：『你们是从下头来的，我是从上头来的；你们是属这世界的，我不是属这世界的]（约八 23）。耶稣的王权也不属这世界(约十八 36)。耶稣这样对彼拉多说时’牠的意思毫无疑问地是指牠的国度不会在那时建立在地上。但是’因为将要有一个未来在地上的神国’显然耶稣意犹未尽，那就是：他国度的权能并不是来自会为牠而战的地上势力。

耶稣宣布且表明自己乃是与世界的邪恶态度和作为两相不同；牠的门徒也要这样做。雅各布列举了真虔诚的积极和消极准则：[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）。有一种和[属世界]密切相关的基本心态：[岂不知与世俗为友就是与神为敌么?所以凡想要与世俗为友的，就是与神为敌了]（雅四 4）。仅次于与神为敌的就是专注一己。属世界之人以自我为中

心的态度与神的国度如此不合，使得所有他们献上的祷告终归无效：『你们求也得不到，是因为你们妄求，要浪费在你们的宴乐中』（雅四 3）。神的国与世界全然不兼容，这使我们记起耶稣的话说‘一个人不能事奉两个主(太六 24)；这二者是相反的。最尖锐的警告当属约翰壹书第二章 15-17 节。约翰在此命令他的读者不要爱世界和世界的事物。’因为凡爱世界的在他们里面就不会爱父(15 节)。『因为凡世界上事，就像肉体的情欲、眼目的情欲、并今生的骄傲’都不是从父来的’乃是从世界来的』（16 节）○这是个发人深省的警告，因为其中牵涉到永恒：『这世界和其上的情欲’都要过去；惟独遵行神旨意的，是永远常存』（17 节）。那爱短暂事物者也将过去；而那忠于神不变的旨意者将永远常存。

然而’信徒对世界的反应不能只是一味逃避’那是消极失败者的主要对策。正如基督甘愿来到世界’信徒应该甘愿在世人面前实行和表扬公义’以驱散世界的黑暗。保罗鼓励腓立比人要[无可指摘、诚实无伪、在这弯曲悖谬的世代’作神无瑕疵的儿女；你们显在这世代中’好像明光照耀』（腓二 15）。这类似耶稣吩咐门徒的命令：『你们的光也当这样照在人前’叫他们看见你们的好行为’便将荣耀归给你们在天上的父』（太五 16）。但我们知道，在许多情况中’光来到世间’世人却爱黑暗，因为光揭露了他们的恶行(约三 19-21)。因此’信徒应该知道他们彰显的光会遭人排斥’甚至仇视和敌对。

无论如何’圣经的见证也明确的指出世界注定要毁灭，而审判已经开始’但其执行却在将来。信徒不需要、也的确不会为世界所胜。约翰谈到敌基督的灵业已普遍在世界彰显时说：『小子们哪！你们是属神的，并且胜了他们，因为那在你们里面的’比那在世界上的更大。他们是属世界的，所以论世界的事’世人也听从他们』（约壹四 4-5）。胜过世界是借着信心：『因为凡从神生的’就胜过世界’使我们胜了世界的’就是我们的信心。胜过世界的是谁呢？不是那信耶稣是神儿子的么？』（约壹五 4-5）

『得胜』（0VerCOme）一语点破耶稣的跟随者不应期待一路平顺的生命。的确’被世人所恨已经表示信徒属耶稣而不属世界：『世人若恨你们，你们知道恨你们以先，已经恨我了』（约十五 18）。祂同时提出警告和鼓励：『在世上你们有苦难’但你们可以放心，我已经胜了世界』（约十六 33）○意思是说，世界的审判已经开始，因基督在约翰福音第十二章 31 节说：『现在这世界受审判，这世界的王要被赶出去』审判审藉基督的死业已完成’这在随后的经文有清楚的说明；耶稣说祂要被举起来’吸引万人归祂(32-33 节)。

保罗的著作也清楚的说到世界已经受到审判。他说信徒被主惩罚，免得他们和世人一同被定罪(林前十一 32)。他也论证信徒不应把争讼的事交到法庭由非信徒审断’因为信徒有一天将要审判世界(林前六 2)。那藉基督之死所成就的大事会在未来彰显出来。

信徒不需要被这个世界控制’因为世界的权势已被攻破。这就联系到基督的死，因为信徒在基督得胜的死上与炮合一。保罗写道：『但我断不以别的夸口’只夸我们主耶稣基督的十字架’因这十字架，就我而论，世界已经钉在十字架上，就世界而论’我已经钉在十字架上』（加六 14）。十字架所成就的大事和将来有一天会臻至完全，而信徒至少可以在目前经历一部分。

在此总结我们查考圣经中关于世界的教训如下：

(1)世界是由属灵力量构成的完整有机体系，这是不争的事实。它是邪恶的化身、是一个富渗透力的实体，其存在与各别的邪恶个人是分开的；它是与神分离的所有现实的组合。它是一种与基督及其门徒完全不同并与之相对抗的一种心态和思想。

(2)世界是在撒但的控制之下。虽然世界被造是为了服事神’现今却成了撒但的王国。撒但可以利用世界及其资源完成自己的目的而阻拦神的目的。那些在这世界有消极影响力的人和机构不是邪恶的终极来源’在他们背后是撒但的活动’有时这些活动以被鬼附的形式

出现’但通常却要更狡猾。

(3)世界显然是邪恶的。它有能力败坏任何牠经手的事物。因此’基督徒必须避免落在其影响之下。正如耶稣不属这世界，基督徒也必不可成为它的一部分；这并不单只是要避免若干世俗行为，而是涉及一整套截然不同的态度和价值观。

(4)纵然世界的组织和其掌权者有相当的力量，但却难逃其罪。世界的失败已成定数。就属灵意义来说，在基督死时世界已经透过基督的死和复活受到审判；有一天，世界要在神的宝座前实际的受审判。诚然’信徒要亲自参与审判这世界的审判，因此他们不应在今天降服于世界。

#### 掌权的(The POWers)

集体罪恶这整体问题还有额外要考虑之处’那就是保罗所谓[掌权的]观念。教会一直忽略这个观念，直到最近才受到相当的重视。柏可夫(Hendrikus Berkhof)写了有关这主题第一本重要的论著’ 2 随后有几位学者继续这观念。3

把世界和其中发生的种种都视为由若干无形力量所操控的观念，在保罗时期的希腊世界得到相当的重视。4 在犹太的启示文学中，这种思想的形式就是巨细靡遗的天使论。根据这个理论’天使共分为数级(例如：掌权天使和上座天使)’每一级各占有不同的天层。有几个犹太思想家全心致力于研究天使以及他们对世事的影响，结果’有两个关于天使(『掌权的』)的信念盛行于保罗的时代：(1)他们是有位格、属灵的活物；(2)他们影响地上发生的事件’尤其是大自然。5

保罗运用这种犹太背景’但作了重大的改变’经由修改(不是采纳)当时人的观念而超越它们。虽然他的用语对他的读者来说是熟悉的’但我们不能就此假设他按照这些用语的一般意义使用它们。例如：他在罗马书第八章 38-39 节分辨天使和有能的：『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、是高处的、是低处的、是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝。这爱是在我们的主基督耶稣里的』。在此，天使、掌权的、有能的被看为个别的实体。这一切显然都是被造的实体’能控制或统治我们的生命。保罗在歌罗西书第二章 8、20 节所用的 CYrOtZtct(ele. mental spirits, 四行——风、水、火、土——的精神；合和本译为『小学』)一词表明，相较于犹太观念’他的『掌权的』(powers)概念在某种程度上比较不具位格，而犹太观念则视『掌权的』为天使。歌罗西书第二章用语的字面意义是字母，‘所指称的是关于宇宙次序的基本或粗浅原则。这些[掌权的]的、[掌权的] (1 5 节)控制世上的人类(1 4 节)：它们看似行为规范(通常是宗教性的)，但是我们很难确定保罗是否认为这些『掌权的』具有位格’但是显然他不认为它们就是天使。7 它们是受造的实体’为社会建立秩序’并且能带来正面或者负面的影响。

我们应记得执政的和掌权的既为受造实体，不是本然就邪恶。歌罗西书第一章 16 节论及基督所创造和为基督而造的

『万有』时特别提到这点。『掌权的』因此应被看为神创造计划的一部分。柏可夫认为创造有一个物质世界为其可见的前景还有一个不可见的背景，这不可见的背景指的就是那些掌权的’其被造为的是要作为神之爱的工具，作为神和人合一的联系。[它们身为神服役的帮助和指标’共同形成一个架构，在其内这样的服事必须被实现。]8 它们是维系秩序的原则，为要使创造不会陷于混乱。

然而，堕落影响了整个创造’不仅被造的个人现今与神分离和疏离，那结合他们并影他们的权势亦如此。保罗看见那掌权的如今已与撒但结盟，在世界为实践其的目而努力。以弗所书六章 12 节非常明白、直接地表明这一点：[因我们并不是与属血气的争战，乃是与那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的、以及天空属灵气的恶魔争战]。在社会和文化的可见结构及制度背后，邪恶的力量正在利用这些看不见的权势来奴役和捆绑信徒，要攻

击他们、伤害他们。

保罗在歌罗西书第二章讨论人与执政的、掌权的关系时，他强调基督也是这些实质们的创造主和主宰。但是，歌罗西人习惯把这些组织和规则本身当做目的(endS)，而非促进他们与基督间关系的途径(meanS)。这就是保罗在讨论饮食、节期和敬拜等习俗时的要点(16-19节)。这些习俗在歌罗西取代了偶像的地位，它们可以化身为道德的规则、政治或哲学观念、国家或民族团体等诸如此类的事物。问题是：那原本为要建立人神关系的方法反而变成其阻碍，使人离开神。

保罗并没有详细的告诉我们掌权者是以哪种特殊形式现身。但是，我们清楚知道的是：恶势力可以利用任何的社会形式去影响那个社会其成员思想和行动。尤达(了 Ohn Yorder)表示：这些形式包括智识结构(学科 Ologies 或主义 isms)以及道德结构(暴君、市场、学校、法庭、种族和国家)两者，就它们能够控制或者至少会影响人类来说，它们就是掌权者。『结构』(structure)一词是恰当的，因为恶势力所运用的模式会形成并建构出一个人运作的框架。它们在人意识到外来影响和做出抉择之前，有时或会隐而不显的发挥效力。一般而言，当事人并不会真正的意识到他们的影响力；也或许是不知还有其它可行的选择。

重要的是我们要留意圣经所说基督及他的工作已经制服了掌权者。保罗在歌罗西书第二章 13-15 节对此说的很明白：『你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，神赦免了你们一切过犯，便叫你们与基督一同活过来，又涂抹了在律例上所写攻击我们有碍于我们的字据，把他撤去、钉在十字架上。既将一切执政的、掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜』。保罗断言基督已经胜过掌权的，废弃了它们以及它们操纵人类的能力。基督是从三方面成就这大工：

(1)基督已经解除了掌权者的势力；如今它们的力量已经消散。这些规定人必须成为怎样的人或作怎样的事的律则已不再有任何力量，因为基督借着他的死和复活已经为我们每个人完成份内的要求，律法遂不能再有任何要求。邪恶力量主要是以人必须作何事为要挟，现在这个要挟已经无效了。

(2)基督公开地揭露众掌权者：他启示了它们真正的性质和功能。先前它们显出像是宇宙的终极现实，即统治世界的众神。但基督的胜利清楚表明这是个大骗局。现在掌权者显然其实是神的计划和工作的敌人。罪扭曲事实的力量是如此之大，以至于人确信他们在行神的旨意，其实它们的作为是与神敌对的。遵守律法曾被认为是神为我们的生活所定的主要旨意，现今却被认为是我们对神的恩典之信靠的潜在威胁

(参照加三 1-5)。

(3)基督已经得胜众掌权者。他的胜利有两重意义。第一，基督的死是掌权者之恶计和邪行的终极表现，如今却讽刺地成为消灭它们的方法。第二，他借着解除它们的伪装以及公开揭露它们而胜过众掌权者。

然而，上述所言并不意味击败掌权者以及放逐掌权者两件事已经完全实现。还有许多得胜的功夫等着在未来实现，因为保罗在哥林多前书第十五章 24 节这样写道：『再后正当基督再来末期到了，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』。最后要毁灭的仇敌就是死(26 节)，但保罗也确言死已经被得胜吞灭(54-57 节)——那些对死亡来说是真的，对其他仇敌来说也是真的。受造之物得脱辖制的过程业已在进行中(罗八 18-25)。因此，我们可以相信击败掌权者的得胜可说是『已然、却未完』(already but not yet)。基督借着死已经胜过并毁灭那些仇敌，但是这既成的事实之完全成就或应用尚未实现或成真。

我们可以引申出许多模拟。柏可夫于二次大战时住在荷兰，他忆起 1944-45 年的厂饥



饿冬天』’当时纳粹党已战败，但却仍然压迫荷兰人。”所以’他们是属那邪恶掌权者的——虽然其恶运已成定局，但他们仍然压迫信徒。集体人格

对于理解社会性的罪恶还有另一个重要层面’那就是圣经中的集体人格观念。特别在以色列国的历史中’个人的行为不被视做孤立的行为、个人的行为不能与团体的行为分开对待。虽然有时次级团体的行为与国家的其它行为是分开的(例如可拉党及与他一起叛变的人)，但是很多时候整个团体会因为一个人或数人的行为而一起受苦。乔舒亚记第七章就是一个例证。因为亚干在耶利哥犯罪、偷取了当灭之物，使得卅六个以色列人在艾城被杀、三千人逃跑\并全国蒙受战败的羞辱。当这个罪行被发现后’不但亚干被石头打死，他全家亦与他一同灭亡。一个成员的所作所为足以牵连整个团体的原则在其它国家并不罕见。哥利亚和戴维争战时，他们都知道个人争斗的结果将会决定双方国家在此战役的成败。

保罗对集体人格的最生动描写是在他讨论亚当的罪对全体人类所造成影响的文字中：罪透过一人进入人类，而死是从罪来的’这死就临到所有的人(罗五 12)。人类具有互相连结的特性’所以我们不是孤立地运作。亚当的罪使得每一个活过的人都要经历审判、痛苦和死亡。有趣的是，许多现代社会学家和其它行为科学家都说个人及个人行为不能与社会整体分开。我们常发觉生活中的抉择和行为都是运作于社会的范畴之内’并且为社会现实所限制。12 社会现实会从几方面影响、甚至辖制活在这个世界的基督徒，其中有些力量是我们觉察得到的’有些则否。

生活中的政治现实就是会影响每个人的社会力之一。试想民主政治之下的生活。每个公民都有发言权和投票权，然而到最后是由多数党统治与获胜。如果我们政府决定的若干措施’与我们的伦理立场不同’那么就别无选择。我们可以用不同方法表达抗议’但效果很可能非常有限。国家仍会继续其军备、种族待遇和环境政策，而不顾及这些人的信念。并且会用这些人缴纳的税金资助这些措施。这些人并没有真正的选择权’除非愿意甘冒罚鍰或者监禁的危险。换言之，我们很可能发觉自己被迫支助那些违背我们道德信念的措施。在若干情况下，政府可能其实是与个人的基督教信仰作对。这对那些居住在共产社会或者法西斯社会压迫下的人来说确实真是如此’而就任何政体来说都可能会遭遇同样情形，只是较松缓罢了。

我们的职业也可能带给我们某种程度的约束和限制。我们会发现有些行业中的积习’使人难以避免从事犯罪或不道德的勾当。

我们或会面对若干进退维谷的道德选择’顶多只能两恶相权取其轻。这的确是悲哀的处境，提醒我们这个堕落世界的程度——堕落而破碎、扭曲而]字离神起初为世界定的旨意。的确’有时为了解决或改善某一问题’只得挖了东墙补西墙。我们只能从许多已知事实作出道德抉择：这些既定事实是我们难以控制或无法控制的。这显示出个人所拥有的自由和选项实在有限。

我们的道德决定也会受到智识架构的限制。我们每人或多或少都受到某种或松或紧的意识形态的耳濡目染。它们使我们的思想会形成特定的扭曲。有人成长于种族歧视的社会中，认为某特殊种族优于其它种族’于是就很难看到事情的另一面。这种人或会觉得偏见是十分正当的’歧视或剥削行为似乎颇为自然而恰当。同样地，教会、宗教团体或国家所造成的影响可能会严重地限制一个人的观点’而为他或她的生活中每一方面的行为带来反面的影响。

家庭的影响亦会限制个人的道德自由。圣经中最奇怪的话之一是：神断言他必会向子追讨父的罪(例如：出廿 5)。我们可以解释这是一位施报的神要报应犯罪的祖先至其无辜的后裔之誓言。但相反地’它应被视为一个宣言，即罪的行为模式及其后果必一代接一代地传下去。这传递可能是遗传、先天固有的；或是环境的、由后天学习或制约得来的。有许多行为模式是会一代接一代地重复下去。举例来说’多数虐待儿童者本身就被父母虐待

过，而酗酒也常代代相传。13

甚至人类的疾病也会招致或孕育出邪恶。例如：一个蠕虫满布的族群往往没有力量、毅力和能力去清除其它的社会恶疾。

简而言之’我们居住的社会使我们在不知不觉中鼎力资助各式各样的邪恶。例如：究竟有多少将资源挥霍在奢华逸乐上面的美国人知道此举使得多少人无法得到足够的营养？我们大部分的人，若住在经济较落后的地区，可能会觉得难以人口享受那些能够延续他人生命的食物。然而，因为需要者远在千里之外’我们就没有觉察我们生活方式的不当；我们简直没有想到自己的行为会如何影响整个生态系统’而他人亦有分于这个系统。

至此，我们应该清楚地认识到’社会现实不仅会制约我们，并且会严重地限制我们。我们不自觉地发现自己所处的

特殊社会境遇——包括政治和经济的系统、我们的智识和家庭背景、甚至我们的出生地——都会不可免地对邪恶有所助力’又在若干情况下不得不地犯罪。罪是现今的社会架构中，个人所无法逃避的一环。

重要的是，我们要以堕落为着眼点理解上述的种种现象。创世记第三章列出随着堕落而来的特殊咒诅’或者应说是咒诅的特殊观点：其中提及辛勤的工作、荆棘和蒺藜以及分娩的痛楚等等。然而’似乎这个清单不够详尽。咒诅诚然包含这些事项，但我们没有理由相信只限于这些’很可能它也包括我们在本章所说的社会架构。保罗在罗马书第八章 18-25 节谈到罪的普遍特性：整个创造都服在虚空之下(20 节) ’现今，受造之物是在指望厂脱离败坏的辖制’得享神儿女自由的荣耀。我们知道一切受造之物’一同叹息劳苦’直到如今』(21-22 节) 。要是人类的罪歪曲了整个创造，那么社会架构也必然包括在内。

胜过社会性罪恶的策略

如果我们同意上述所言’认为罪和恶具有一个超过特定或个别人类的向度，那么我们接下来所要决定的就是，要采取甚么方法处理集体性罪恶。对此的看法众说纷纭。

重生 理解罪的社会性向度的方式之一就是视之为所有个人罪恶的大汇合。所以，针对社会无法解决社会问题。因为团体的罪只是个人的罪彰显于社会。社会不是具有意志和思想的个体’相反的，社会的方向是由其成员的思想 and 意志所决定的；因此，惟独改变社会的成员’才能改良社会。这就是重生的策略，就其本身而言是一种乌托邦主义的类型，因为它确信，要是社会上所有的人都改变了’那么社会本身也会有所改变。14

这观点的基础是对人性败坏和罪性的坚强信念。改善外在的处境或环境不能改变内在败坏的人；缺少内在的转变’社会的罪恶还是会重演。

它也强调个人：人人都是孤立、自足的个体’可以任意作选择，不太受到社会内部状况的影响。道德的单位就是个人。团体并不是具备独特性质的有机体；团体只是众人的聚集或会合而已。

那些接受和实行这种策略的人，主要以传福音为其动力；他们鼓励个人决志’转变其生命的方向。他们通常也寻非常重视基督徒团契。在有组织的教会中是以社会团体的形式运作的；主要是以这个基督徒组织为委身的目标’而其基本功能在于成员间的相互支持。因而，往往会有脱离俗世的倾向；有些人则主张参与社会，例如加入救助的行列。然而，一般来说，这些人较倾向于社会福利(舒缓由社会结构之缺陷所带来的问题)胜于从事社会运动(改变那带来问题的结构)o，‘我们要留意，采用此策略的团体——一般通称福音派——乃是基督教中增展最快者’不单美国是如此’拉丁美洲和非洲亦然。

改革

其它策略所共具的信念是，问题大于个人的意志，因此必须采用比个人归正、重生更广泛的对策。务必直接改变社会结构。可实行的策略不一而足。

最普受推崇的途径是经由政治管道改变社会的政治形态。要重建社会就要选举立法委员

通过法律以改变不理想的状况。要使邪恶成为不合法。如此新法律的执行就可以改善那些构成组织性犯罪的环境。这种观点可称为改革的途径或策略 o, 它的想法是团体组织(大到足以包括整个社会)在其成员的意志之外有其自己的现实。因此' 单单改良构成组织的成员不足以改变组织的结构。另一方面, 就算结构有所改变——至少它们运作的情况或处境有所改变' 也未必能保证个人必随之改变。

有时也会采用非政治的改革方法。这就很可能涉及经济压力, 例如不同形式的联合抵制。1950 年代中期在阿拉巴马州(Alabama)的蒙哥马利(MOngOmery)发生黑人抵制巴士事件便是一个著名范例。此外也能够抵制特定的产品或制造商。股东们的反制足以改变公司政策。甘地(Mahatma Gan- i)和金恩(Manin Luther King)所主张的非暴力抵抗, 也是寻求改革的另一种方法。16

### 革命

改变社会结构最极端的方法就是毁灭或挪移原有架构' 而以其它结构取代之' 必要时得采用暴力。其假设如下: 社会结构如此败坏, 连转变也无法挽回' 必须全盘重新开始' 需要彻底清除现存形式。通常对此的一般观念是: 人若有机会, 基本上是良善的或至少是道德中立的。因此' 如果现今的结构被废除' 那取而代之的基本上会是好的。与这种途径密切相连的是认为所谓社会影响对其成员是不恒久的' 任何社会结构对个人的影响都是动态的而非固着的。所以, 一旦除掉结构' 其影响亦消失。社会并没有制造出一种除非得到重生否则会一直行恶的堕落人性。如此' 我们有充足的信心一旦邪恶的结构被废除, 那些升至领导地位的人所建立的新秩序不会只符合他们本身的利益。

我们可称之为革命的这种策略' 可见诸更极端的政治和宗教哲学; 也见诸不同形式的解放神学' 特别是那些较富侵略性的类型。17 当然, 它也是马克思主义和现代一些恐怖份子组织的信条。

正如我们在本章和前数章所讨论的' 如果邪恶在本质上是个别、个人与社会的, 要处理它就必须采用联合策略, 而不是单一策略。因为个别的人心和人格是败坏的' 人若要产生恒久改变, 就必须重生。另一方面' 因为世界上的邪恶结构超越了个人的意志' 也必须运用革新这些结构的方法。革命的手段太极端' 它违反基督对暴了了的教训。应当用哪种策略对待邪恶这个主题已超过本书的范围' 重生和非暴力改革的结合是对抗我们世界的罪和邪恶的最光明希望; 这就需要重视传福音、固人伦理和社会伦理。

### 问题讨论

1. 为什么基督徒会难以辨认社会里面的社会性罪恶?
2. 宇宙在社会性罪恶中扮演什么角色? 身处于罪恶世界中之基督徒的依靠在哪里?
3. 圣经中所说在社会的罪恶中存在哪些掌权的' 而它们扮演何种角色?
4. 作者所说的集体人格是什么意思? 它如何助长了文化 中处处可见的邪恶?
5. 基督徒要怎样回应集体罪恶? 能够采取哪些策略? 该 用哪些标准衡量这些策略是否恰当?
6. 了解罪的集体层面及其在社会中的渗透性有何重要 性?

## 当今基督论

### 研论法的问题

#### 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

- / 列举现代对于基督论研论法这个课题的研究。
- / 从各种观点来定义并描述历史基督论的概念。
- / 评估传统的和文学的基督论研论法并确认它们与圣经教训有一致性。
- / 确认研究基督的位格和工作的程序。
- / 检审并驳斥视基督的道成肉身为神话的近代潮流。

#### 本章摘要

在教会历史中，最引起热烈争辩的基督论莫过于对耶稣基督的位格和工作的认识。有些近代神学家已断言，基督不能同时是人又是神，而且他们用这种认识来尝试寻找历史的耶稣。这批研究者，由布特曼率先相信，基督的故事充满神话，而且想要认识基督教的关键在于重解神话去发掘耶稣如何影响他的门徒和他周遭的人群。然而，借着理性、用长远眼光的信心去解释历史的耶稣，将会提供最恰当的基督论研论法。

#### 本章大纲

#### 历史与基督论

##### 寻找历史的耶稣

『从上来的基督论』

『从下来的基督论』

##### 评论

一个可行的途径

#### 基督的位格和工作

#### 道成肉身被视为神话学

我们已查考过，人被造是要爱神、服事神和与神相交。我们也看到人不能实行这个神圣的旨意。换言之，所有人类都犯罪。然而，因为神爱人，他选择透过基督使人恢复原定的状态和关系。因此，我们对基督的位格和工作之认识乃直接源于我们对人的教义和罪的教义之认识。

当我们研究基督的位格和工作时，就是研究基督教神学的正中心。因为按定义，基督徒是基督的信徒和跟随者，他们对基督的认识必须成为信仰的中心和决定性的特色。既然如此，我们要特别细心并精确地研述我们的基督论。

基督论有些长久存在的问题；它们在不同的时期出现。也有一些特殊的问题在历史的某一段时期出现过，但不会再重复出现。我们综览这些问题才成立自己的断言，这是很重要的。在本章，我们要查考关于基督论研论法的三个现代问题。这三个问题是：

- (1) 信心和历史的关系；
- (2) 研究基督的位格和基督的工作的关系；和

(3)道成肉身的思想之字面解读。 我们把问题放在不同的架构:

(1)正确地认识基督’ 其基础可否严谨地限于历史数据, 抑或必须定要出自信心?

(2)我们是否应该先决定我们对基督的本性之认识, 然后再应用至对他的工作之研究?或我们应该透过研究其工作去研究其本性?

(3)神道成肉身这思想本来就属神话学(mythological) , 因而是立论薄弱的?

前二个问题关系我们如何研述基督论: 第三问题关系基督论的研究是否真有可能。我们若要了解现代环境下的基督论结构, 则需要查考时下情势的背景, 各式反应’ 相互冲击激荡所带出的顶点。

## 历史与基督论

长久以来, 神学家都因着各自的宗派或信仰传统而限制自己对基督的解释; 这些传统又习惯依从最初数世纪教会举办的全球性会议所决定的立场。基督论的问题大部分是从哲学的角度提出: 神性和人性怎能同时存在于一人?或换言之: 耶稣怎能同时是神和人?然而, 在廿世纪期间’ 焦点改变了; 在有些圈子中’ 神学和哲学是互相敌对的(或至少低限度是各异的) ’ 因此’ 我们现今对基督的研究主要是从历史的角度。部份而言, 这个转移是由于一个怀疑而引起——神学传统的基督异于那行经巴勒斯坦、在门徒和众人当中教导和作工的真人耶稣。

## 寻找历史的耶稣

探求发现[耶稣实在是谁?祂作了何事?] 一般称为[寻找历史的耶稣] 。言下之意是期待搜寻到的真实的耶稣会证实是异于那出现于圣经的基督’ 这基督在某种意义上只是保罗等人的神学化产品。早期有关[耶稣生平]较著名的著作来自史特劳斯 (Da Vid Strauss) ’ 和雷南 (Eme St Renan) ’。逐渐地, 活在地上的耶稣被描述为基本的好人、是伟大属灵真理的教师’ 但却不是行神迹、三一神永存的第二位格。

也许最著名和最富影响力的耶稣的画像是来自于哈纳克 (Adolf Von Hamack)的作品。以很多方面来说’ 哈纳克的作品代表对耶稣的寻找之顶点和终点。他指出福音书并没有提供中庸的数据以建构耶稣完整的自传, 因为它们很少提供有关耶稣早期的生活。3 然而, 却提供了基本的事实。有四个一般性的观察引导哈纳克发表一个非神迹性的耶稣:

(1)在耶稣的时代, 是一个缺乏确凿的何是可能、何是不可能的洞察力的时代, 人们相信有神迹围绕他们。

(2)神迹几乎是在著名的人物死亡后立即被认定是归属他们的。

(3)我们知道我们的世界所发生的事都是由自然律控制的’ 因此, 如果我们以神迹是自然秩序的中断, 那就是没有

『神迹』这回事了。

(4)我们不明白的事情多得很’ 我们将它们视为是奇妙的、是在现今不能解释的’ 而不将它们视为神迹。4

哈纳克对耶稣信息的评估被认定是自由派神学立场的卓越声音。他指出耶稣的信息基本上不是关于祂自己’ 而是关于父神和国度: 然而’ 如果我们以普通的观点来解释耶稣的教训, 我们会看出它们可分为三大类, 每人类的性质涵盖整体, 因此其中任何一大类都能展示全体。第一’ 神的国和这国的再来。第二’ 父神和人灵魂的无限价值。第三’ 更高的义和爱的诫命。5

当寻找历史的耶稣继续进行时, 有一种不安不断地增加, 即福音书所记载的耶稣是寻找耶稣者不自觉地装配而成的, 而且出奇地像这些搜寻者。天主教学者提勒尔(George Tyrrell)的话可能形容得最贴切: [哈纳克所见的基督, 若回顾天主教十九个世纪的黑暗, 只是一个自由派的更正教面目之反影, 见于深井之底。] 6

有二本着作特别导致自由派结束对耶稣的寻找: 其一是史怀哲(Albert Schweitzer)的《寻

找历史的耶稣》(Quesf. (the. Historical Jesus) )。史怀哲同意自由派搜寻者所用的基本历史方法和目标’但结论与他们不同’他严厉地质问自由派的客观性。他觉得他们存着自己先人为主的观念’去研究耶稣的生平’然后按照研究的资料是否配合这些先人为主的观念,而决定接受或拒绝之。当史怀哲查:考福音书时’他找不到其中有任何十九世纪富代表性的自由派人物的映像。相反的,他发觉耶稣完全是一个末世性人物—他相信世界末日快来,而他自己的复临将在末日发生;’耶稣相信并教导这些思想’根据史怀哲的观念’耶稣’无论如何’是错了。我们现今在此讨论的第一个要点是史怀哲的论点:耶稣既为末世性人物,就不应把牠再造为一个完全现代的人。

客勒尔(Manin Kahler)的《所谓历史的耶稣和圣经历史的基督》(SO-Called Historical. Jesus and the Historic Biblical Christ)对问题的分析有崭新的见地。客勒尔怀疑人发展描绘耶稣画像的努力是否有用;不但搜寻历史性的耶稣不会成功,事实上招来了反效果。客勒尔总括其厂故意大胆无耻地警告呼喊:现代作家笔下的历史的耶稣向我们隐蔽了永活的基督。『耶稣生平运动』(lifc-Of-Jesu sMOVement)中的耶稣仅是人类创作力的现代例子,一点好不过众所皆知的正统教派基督论之教义的基督。二者都离真正的基督同样地远。』9客勒尔在回答有关寻找历史的耶稣时’提出一个主要的分别。他发觉历史的耶稣,即在福音书背后的耶稣影响力较少;他只能吸引几个门徒,因而形成颇为动摇的信仰。然而’信心的基督却运作了十分重要的影响;这是复活的基督、是使徒所相信和传讲的。我们今日信心和生活的基礎是相信具历史性的基督(the historic ChriSt) , 而不是历史真相的耶稣(the historical JesuS) ; 我们永不能稳握隐藏于福音书后者为『真实的历史』(Historie) ’即客观的、实际发生过的事;相反的’我们乃根据厂实存的历史』(Geschichtc)』来建立我们的信仰; [实存的历史]或作有意义的历史,就是有关耶稣影响门徒的层面。10

这个分别对廿世纪上半叶的基督论在多方面有极大的影响。渐渐地’研究的中心点不再在福音书背后历史真相的耶稣之生平事迹,而以教会的信心为注意的对象。这个转变最清楚且完全地见于布特曼(Rudolf Bultmann)的祛除神话法(demythologization) , 但也见于巴特卜仁纳所著的基督论。

对于布特曼的怀疑途径之反应是循序渐进的,遂开始了廿世纪有关历史的耶稣之新搜寻;盖士曼(EmSt Kasemann)正式为这事件吹响号筒。11 其它人亦曾经或继续地尝试成立架构’以说明耶稣实在说过何言、作过何事。斯道弗(EthelbertS. tauffer)和杰里迈亚亚(了 Oachim 了 eremiaS)是这些新的搜寻者中较为著名的。我们稍后在[从下来的基督论]一章内会解释这发展;但我们首先要查考另一个途径’它支配了廿世纪早期大部分的基督论之历史。『从上来的基督论』

[从上来的基督论. 是教会最初数世纪研究基督论的基本策略和方向。更广泛地说,它是前批判学时期中正统派的基督论;那时基督教会从不怀疑整本圣经的历史可靠性。在廿世纪,这种研究基督论的途径特别与巴特、布特曼有关’又与卜仁纳的初期著作《中保》(TheMediator)有关;《中保》一书记述几个有关基督论的主要特色是明显的:

(1)认识基督的基础不是来自历史真相的耶稣’而是来自宣扬(kerygma) ’即教会对有关基督的宣言。卜仁纳断言:我们必须反对『基督教信仰是出自历史的观察、出自拿撒勒人耶稣的历史性的画像』之见解。基督教本身常常持相反的见解。基督教信仰只有出自传讲的信息对基督的见证’以及圣经写下来的话。后者诚然包含历史的昼像……’但这画像本身并不是知识的基础。12

(2)在建构基督论时,我们显然地都较喜欢保罗的著作和第四福音多过符类福音;前者包含较多明确的神学批注’而符类福音基本上是以事叙事地报告耶稣的行事和教训。本原则紧密地连于第一原则:基督教信仰不是出于历史的耶稣的画像、而是出自对基督的见证—包括先知的见证和使徒的见证—即信仰建基于这见证上;若上述的信念重振旗鼓,那么,

不可避免地’我们对符类福音和耶稣的真言之偏爱……即上一代一般的立场——就会消失。13

(3)对基督的信心不是建立于理性之证据或藉理性之证撼证明其为合理。它不是科学所能证明的。信仰的内容是在自然的理解和历史的查探范围之外’结果是它不可能确实地被证明。虽然历史的查探可以排除不同信仰的阻碍(例如：相信耶稣基督的神性)’但却不能成功地建立这些信仰。『耶稣在海边教训门徒』是一句可供历史研究的叙述：但『耶稣是三一神的第二位格』这句话却不是。我们因理性地被说服而接纳历史性的叙述；我们却藉信心而接纳宣言。

卜仁纳列出一个区分’澄清他的意义：对他而言’基督论是历史的’但其意义却不是历史的。这区分在于『在肉身里的基督』(Christ in the flesh)和『肉身之后的基督』(Christ after the flesh)。卜仁纳解释『在肉身里的基督』是神成为肉身人形’道成了肉身，且穿越历史。『肉身之后的基督』是历史学家、年代记编者按照其研究方法所认识的基督。认识『在肉身里的基督』比认识『肉身之后的基督』意义更多。信徒认识基督是那位带着肉身来的、是年代记编者和人文主义历史家必定提到的人。但他认识这位『在肉身里的基督』的方法是这些人无法认识的；所以他认识基督是极为不同的一位，这是关键之处。因为他人的认识——即年代记编者和人文主义历史家——尚不是对基督、[道成肉身]者的知识’而是『肉身之后]的知识而已。14 卜仁纳强调在肉身里的基督’但也不忽略肉身之后的基督。虽然信心总不会从观察事实而生’但却从教会和神的话的见证而生；这已成为肉身的事实意味：信心在某方面是与观察相连的。教会和圣经的见证生发信心’那见证总是包含耶稣的画像。『从下来的基督论』

随着布特曼的《耶稣与道》(Jesus and the Word)一书出版后’从上来的基督论誉达顶峰。结果在此有一声言’即宣扬的基督不可能确实地与拿撒勒人耶稣在地上的真实生活有关连。按布特曼所见，这并不真正重要。反对布特曼见解的回应源源而至’形成了一个方法论的宣布。早期最重要的响应作品可能来自盖士曼的文章[历史的耶稣的问题] (Problem of the Historical Jesus)’于1954年初版。盖氏断言根据历史研究有关耶稣是谁和作何事的知识以建立对耶稣的信仰之必须性。然而这并非重复十九世纪的搜寻，却被称为[历史的耶稣之新搜寻]。

我们可以说十九世纪对耶稣的搜寻甚少是真正的基督论’更好的称呼是『耶稣论』(Jesusologies)。从这些研究所产生的耶稣只是一个稍超常人的人。有些人认为：『新搜寻』是历史方法本身反超自然主义的偏差所带来的后果；换言之，是一个方法论上的不足。在历史的耶稣的新搜寻中’有建立真正的基督论的可能性’也就是说：历史的查探是有可能引导人相信耶稣基督的神性；因而’这种信心将是历史查探的断言’而不是假设。当代『从下来的基督论』最富教育性的例子无疑来自潘宁堡(Wolfhart Pannenberg)在《耶稣——神而人》

(Jesus+God O'd Man)的这本着作中，潘氏写了一本彻底的基督论论著，正如这本书的书名所说明的。他细察和批评基督论在方法论上的前提’以确保开放和客观的态度。虽然他承认从上来的基督论在方法论上有若干好处’但他指出不能使用这方法的三个基本理由：

(1)基督论的任务是要提供相信耶稣的神性之理性证据’因为今日的世界正在为此争论。从上来的基督论是不足接纳的’因它[假设]耶稣的神性。15

(2)从上来的基督论容易忽略一个重要性，即拿撒勒人耶稣所具有的独特历史特性。特别是他与当日犹太教的关系是认识其生平和信息的基本要素’在本方法论里却是相当不重要的。

(3)严格来说，从上来的基督论只有从神自己的立场来看才是可能的’不是从我们的立场。我们是有限的、受地上事物限制的存有，必须从这观点来开始和进行我们的探究。17 潘宁堡从为人的拿撒勒人耶稣的生平建立一套完整的基督论，包括其神性。潘氏的途径有正

面的特色’清楚地区分从下来的基督论之基本轮廓，正与从上来的基督论成对比：

(1)在新约的宣扬背后之历史探究是可能的也是神学上必须的。形式批判学(form Criticism)表明要完全按年代的次序建立耶稣生平是不可能的；但是’从使徒的见证去发现耶稣的主要特性却是可能的；如此对耶稣的知识是必须的。如果我们单只相信宣扬’而不相信耶稣生平的历史事实，则我们不能逃避一种怀疑和惧怕’怕信错了。潘氏则说我们会发觉自己不是信耶稣，却是信路加、马太、保罗或别有其人。如果我们只相信宣扬’则会引起更进一步的复杂性，即这些新约见证人所提供的不是合一的’而是纷杂的’有时甚至是相反的。我们必须穿越过这些不同的见证’去辨识他们一同指证的唯一的耶稣。18

按潘宁堡的判断’对历史探究这任务持开放态度是极端重要的。许多十九世纪的搜寻和布特曼的祛除神话论的难处来自若干狭窄的观念’就是在历史上甚么是可能的、甚么是不可能的。例如’在这搜寻开始之前，耶稣的复活常被排除于信仰之外。然而’很要紧的是，我们必须除去现今的偏见才能探讨圣经时代的领域；只有在把自然的或反迷信的假设放于一边’才能正确地建立从下来的基督论。19

(2)历史是一元的，不是二元的。耶稣的生平、教训和事奉’包括其死亡和复活都不是独特的历史、有别于一般历史。我们没有特殊的救赎或神圣历史的范畴以构成『实存的历史(Geschichte)』、『救恩历史(Heilsgeschichte)』等等。对潘宁堡而言’基督的历史与世界其余的历史是合一的，不可能与一般历史分开或隔离；因而’我们不需要采用异于获得普通历史知识的方法去研究。探究拿破仑之役的历史方法亦可相同地应用于基督论20

(3)明显地’从下来的基督论为我们建立一个完全的人的耶稣。但是’它能建立耶稣的神性吗？从下来的基督论尝试建立耶稣与神的合一之最普遍的引证是：耶稣在复活前藉宣布和行事来宣告祂的权柄。有为数甚多的神学家在这一点上有显著的投合。依略特(Werner Elert)提出耶稣宣称祂是神的儿子；当祂谈到其父亲时，祂指祂是，『我的父』；当祂想到门徒与父神的关系时’他用『你们的父』这词组；祂从未用『我们的父』这个词组来表达自己与父的关系等同于门徒与父的关系。21 亚特侯斯(Paul Althaus)同样地注意到耶稣所宣布的权柄预设了祂与神的亲近，是其它人所没有的。『耶稣所作的除非是出自特殊的权柄’不然都是亵渎；祂为自己宣告了这个权柄』。22 以不同的方式’戈迦吞(Friedrich Gogarten)、狄姆(Hermann Diem)、波恩甘(Gunther Bornkamm)和邝索文(Hans Conzelmann)基本上提出相同的看法。潘宁堡评论说：『这基本的同意是令人惊异的。在此情况’教义学似乎超越了历史的研究。』’

潘宁堡相信透过耶稣在复活前所作的权柄的宣布表明耶稣的神性必难免失效，因为这个权柄的宣布关涉宁也的信息在未来的印证，其时必须等到最后的审判。潘氏说：『相反的’万事依赖耶稣的宣称和神对宣称之确认这二者之间的关连’』这确认是在耶稣的复活。潘氏相信复活是一个历史事实；他查考个别的证据——空墓和复活的主的显现——而断言说：福音书有关显现的记载是如此强而有力地富传奇性，我们鲜能从中找到任何历史的核心。因而’他转到保罗在哥林多前书第十五章 1-11 节的总结而断言说：

因此’耶稣的复活按下述意义可被指为历史事件：假如原始基督教的产生’那时尚无传统’也是被保罗追溯到复活的耶稣之显现’那么’不顾一切对传统的批判考究’一个人只要透过[末日从死里复活的盼望]之亮光’就可以了解；这样’被如此标示的就是一个历史事件，不论我们对它是否除此别无更特殊的所知25 潘宁堡同样地认为空墓记载的真实性。如果这传统和主显现的传统二者之存在互为独立’那么’[借着相互的补充’它们使断言耶稣复活的事实——按上述所解释——显得有可能是历史的，其意义常是指在历史查探中’除非有相反的证据出现’不然这就被定为前提]。26 假如这事件本身就是复活的所有内涵’则我们除了无理性的事实外’便一无所有；其意义或批注将是公开待辩论的主题，或许它只是信心的问题。就算复活是事实’它也会有众多可能的解释。但就潘宁堡



之观点’这却不然。就算复活在传统的历史和文化的期望有其地位，复活却带有特定的意义。这事件的评价和解释不可能脱离犹太人的传统和期望；对犹太人来说，脱离神的旨意和作为的复活是难以想象的。因而’耶稣复活的意义是：神同意耶稣的宣称，此乃真的’而除非耶稣真是人子，不然这些宣称就是亵渎。因此’耶稣复活的历史事实，以及其神性的神学真理都成立了。27 评了贾 这是个具有其持续重要性的争论，为了避免让我们认为这只是欧洲神学家圈内的争辩，因此一个现代十架文化的研究显示出相同课题。拉丁美洲神学家较倾向以历史架构来从事基督论研究’28 故强调从下而来的基督论，然而’亚洲人则较偏形而上导向的研究，因此支持从上而来的基督论。29

上述两种基督论均有本身独特的长处和弱点’我们在上文已妥为解释。在某些情况下，一个立场的声言会构成对另一种解释的批判。

从上来的基督论足够承认：道成肉身真正的目的和价值在于耶稣的生平对其信徒的影响。他们的见证值得我们最密切的关注，因为在所有人中’门徒与耶稣最熟识，又处于向他人描述耶稣最有利的地位。再者，这个解释委身于一个真正的超自然主义，乃是从下来的基督论(多数)不认为真的；它带出一个神圣的、行神迹的耶稣的可能性。

从上来的基督论的基本问题是有关这信仰的实在性的问题。信仰的基督是否真是那行经加利利和犹太的同一位耶稣？委身于宣扬的基督是否建基在真实上？抑或这只是没有根基的信心？主观主义之形式或此或彼’其问题时常祸及这一类的基督论。我们怎能确知我们从使徒的见证和个人每天历练所认识的耶稣是真如他所是的耶稣’而不仅是我们的感觉？第二个问题关连信心的内涵。说我们用信心去接受某事当然是良好的’但我们怎能决定所接受之物是什么？缺少经验的引证，信仰的基督变得不真实而含混。

另一方面’从下来的基督论削弱如下的控诉’谓基督教神学(特指有关耶稣的位格之教训)充其量是有信心的基础’而最糟的是’它可能是完全的真空。这条途径尝试减少过量的主观性’从下来的基督论认定每个信徒需要主观地投入(或委信)，因此它避免其解释要经过其它信徒的主观主义之过滤’这些信徒是指最初的门徒。

然而’我们还有一持续的问题。尤其是按潘宁堡所详述的形式，从下来的基督论其成功是依赖以客观的确定性去建立历史的论点，但客观的确定性难以掌握。如果基督论的事实是真正客观的历史’那么向任何诚实而客观的探究者证明耶稣的神性应该是可能的。但实际上，这并不常发生；有些寻证者依旧不被说服。再者，亚特候斯认为潘宁堡的历史一元见解使信心成为理性的功能。30 潘氏反驳谓信心、诚然是圣灵的恩赐、不是理性产品’但是’历史启示的知识按逻辑是先于信心的’虽然在心理上不是如此。理性按其本质的结构足以抓住神的启示而确认其真理；但是人的理性已堕落至非自然的状态，需要恢复。这恢复不足指被超自然化而成，却是指借着宣扬和圣灵之助而回复自然。31

但这分别并不十分有帮助。不管人的理性需要超自然化或仅是自然化’主观主义这个一样恐怖的观点——就是这种神学竭尽全力要避免的——仍然昂首。虽然圣灵用历史的证据去创造信心’但我们仍有厂这信心是否真实？的问题。岂不是有别人可能根据相同证据而得到不同的结论？我们岂非至低限度是再次回到信仰的基督去寻找历史的耶稣？当我们开始辩论’谓使理性自然化的观念是有其必须时’从下来的基督论真正的要点已经失去；虽然客观的历史证据和信心的断言二者之间的鸿沟略变狭窄’但却仍然存在。

一个可行的方法

我们已经看到这两个似乎互相排斥的立场都有若干长处和短处。有没有方法可联合从上来的基督论和从下来的基督论’以至能保存双方良好的部分而尽量减低双方的毛病？宣扬的基督和历史的耶稣’即信心和理性，可以相提并论吗？福音派人士的关注是要保留二者。这关注部分源出福音派对启示的认识：启示同指历史的事件和它们的解释。这是两个互补而和谐的方法’神藉此彰显祂自己；所以二者皆是神的知识的来源。我们在此要提议一

个观念的分析和模式’或许会对此论点有所启发。

因为历史的耶稣是从理性的途径去了解，而宣扬的基督是藉信心去攫取的’我们显然正在讨论典型的信心—理性二分法。传统的解释关连心和哲学的理性’这里的解释则关连信心和历史的理性。此二者问题都在『理性的运用和价值是信心的基础』。哲学的领域有三个基本的立场’涉及信心和理性的相关角色。历史的解释领域也有三个相似的立场：

(1)从上来的基督论基本是信心论者(fideistic; 编注：谓信仰只可凭信心获得’非藉理性)’尤其是在卜仁纳和其它存在主义神学家的解说是如此。它大量应用祁克果(Sn Kiakegaard)的思想；按照祁克果的立场’我们对耶稣的神性的知识不是建基于任何有关耶稣的地上生活可证的历史事实；而是建基于使徒的信心’借着宣扬的信息所详解的。

(2)相反地’从下来的基督论基本上是多马主义者(Th0-mjstjc; 编注：指阿奎那及其跟从者的思想’肯定理性在信仰上的功用) ，尝试从历史的证据表明基督超自然的特性。因此’基督的神性不是一个预设，却是一个过程的结论：其理由是历史性的理性’不是信心或权威；信心在上一个模式居优势’此模式则为理性。

(3)还有另一个可能的模式’即奥古斯丁主义。在这个模式，信心居前但并不与理性永远地分离：信心提供理性可以生发功能的观点或出发点’使人能了解除此法之外不能了解的。

当这模式被应用来建立基督论时’起点是宣扬；即教会对基督的信仰和传讲。宣扬的内容作为一个前提(hv0th-eSis) ，解释和整合从探究历史的耶稣所得的数据：)按这立场，初期教会对基督的解释相信信仰使我们能更真实地明白历史的现象，胜过任何别的前提。因此’我们选择的模式不是从下来的基督论’它因忽视宣扬而导致在尝试认识『耶稣的奥秘』时遇到难题，正台十九世纪的神学家们常常指证的。我们的模式也不是没有支持点的从上来的基督论’它们是脱离拿撒勒人耶稣在地上生活的证明而建立；更正确的说’它是被可确定的历史事实所验证、支持和信服的，这历史事实就是耶稣是谁、其所作所为以及他所宣称将要完成的。

我们的模式叫人不是单单随从信心或随从历史的理性，却是随从二者相系、相互倚赖、同时并进的关系。增加对宣扬的基督的熟悉将使我们能更了解并能整合从历史研究所得的资料。同样地，增加对历史的耶稣的认识会更完全地说服我们去认定：使徒所阐释的信仰的基督是真实的。

这个论点有圣经的根据。有些深切认识耶稣的话和行事的人并不因此就得到他正确的知识。例如：法利赛人看见耶稣靠着圣灵的能力行神迹医治(太十二 22-23；可三 20-30；路十一 14-23)。虽然他们确实熟识犹太人的传统，又或许已观察耶稣有一段的时期，但他们的评语是：『他是靠鬼王别西卜赶鬼。』他们纵有事实的知识，却不能下正确的断言；甚至连耶稣最亲近的门徒也未能完全认识耶稣：犹大出卖祂；其余的门徒不知道祂的受死、甚至复活的意义；宗教领袖显然知道坟墓是空的，但却不能正确地解释这事实的意义。

更正面的诠释也指示我们’就是人若要对耶稣有正确认识，其根基必定要深过自然的观念。例如：在回答耶稣的问题：『你们说我是谁?』的时候’彼得说：『你是基督、是永生神的儿子。』耶稣的评语是：『这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的』(太十六 15-17) 。虽然我们可以详细辩论『血肉』的正确意义，但显然耶稣在此是比对某种从父神来的直接启示与纯属人意的见解，如同其它人的意见。有另一例子源出这辩证法的另一面’即施洗约翰。在监狱中他开始怀疑基督，因此打发两个门徒去问主说：『那将要来的是你么?还是我们等候别人呢?』(路七 19)约翰或许正在等待听到具体的历史事件(或者是他自己从狱中获释?) ，以证明耶稣的确是基督，正如约翰所认识他的。耶稣的回答是指出他所行的神迹：『瞎子看见、瘸子行走、长大痲疯的洁净、聋子听见、死人复活、穷人有福音传给们』(22节)：历史的耶稣就是信仰的基督之印证。

在这个模式中，信心—理性两个因素连接一起：不独是历史的耶稣或信仰的基督，而是宣扬的基督，为开启历史的耶稣之钥匙；而耶稣生平的事实则支持他是神的儿子的信息。对基督的信心将引导我们认识历史的耶稣。基督的位格和工作

关于方法论第二个主要的问题在于研究基督的位格和基督的工作之关系。二者可能分开吗？若可能，基督论的合理次序是什么？我们应否先确立基督的位格，即其本性，然后才应用它，好叫我们能认识基督的工作？或我们隐从基督的工作开始，然后从此推论他有何类的位格？

在教会历史初期，上述二者紧密地互相关联；但这个研究途径在中世纪时期起了变化。经院哲学派的神学把基督的位格的教义（其神性、人性和二者的合一）和基督的职分及工作分开了。结果，基督论对大部分的信徒不再有相关性。有关耶稣的神性、其知识的限度、其无罪性，以及『他有一个意志或两个意志』等问题的辩论，都是十分抽象。一般水准的基督徒难以看出这些问题对他们的生活的效用。

然而，十九世纪和廿世纪兴起了一种相反的趋势；此趋势建基于墨兰顿(Ph 山 pp MelanChthOn)的一句名言：『认识基督就是认识牠的恩惠 o』’这句话与路德反对经院哲学对基督的本质的专注有关；路德强调的是基督为我们作的拯救的工作。<sup>33</sup> 这种对基督的工作的强调也是士来马赫(FhedrichSchleiemacher)的基督论突显的；他的著作在两个世纪多以后才面世。士来马赫从基督徒的经验开始每个教义的讨论，乃符合他一般的论题，谓宗教(或敬虔)并不是教义、也不是伦理行为，而是感觉；因此，对士来马赫来说，基督论的主要因素是基督在我们里面作工的经验。然而，理论上，基督的位格和基督的工作是不可分的，不论以那一个为目标，都能成为研究基督论的途径。<sup>34</sup>

这种两个考虑相关、而以基督的工作居先的模式为布特曼采用，或更为明显地为田立克采用。田氏主张，『基督论是救恩论的功用；救恩论的困难制造了基督论的问题，又为基督论的答案提供方向』。<sup>35</sup> 采用田氏的相关法(method Ofcorr81atiOn)时，神学的解答就关连存在的问题。按此，我们应该集中注意在圣经资料的象征意义，因它着重基督事件的普世意义；历史和传奇故事只是用来作为确证而已。<sup>36</sup>

我们应留意，采用透过研究基督的工作来了解基督的位格之途径有两个主因：一是需要在基督论和救恩论之间有更大的连贯。我们可能隔离后者来讨论前者，但我们不可能谈论基督在我们生命中所作的而不把该工作连贯于基督的本性，因这是此途径的前提。第二个原因是要证明基督教义的相关性。除非人看到这教义如何影响他们，否则多数人难以对讨论基督本性的问题感到兴趣。

然而，这个途径产生了若干困难，一是当重点放在基督的工作为人类作了甚么时，人的需要之自我认知倾向于指定或安排如何建立基督位格或本性之大纲。如此，对那些首先只注意基督的工作、然后才注意其位格的人，会陷于两难：他们或是先考虑基督的工作，然后将所得数据应用在人类处境中；或是先查考处境，然后回来解释有关基督的：工作的圣经资料。前者仍有潜在的与人类处境不相关的问题；后者的危险是对基督工作的认识会受限于人的需要之认知。

我们在此应留意，一个关注相关性的困难。这样的关注假设人是问对的问题，但这假设总是正确的吗？很可能行末问但该问的问题。类似的处境如同在病人告诉医生有关若干特殊病征和接受全身检查这二事的分别；身体检查可能显示病人不知觉却是重要的事实。同样地，如果是出自我们对需要主观的知觉来安排基督论的研究大纲，则可能有些重要问题将永远不会有解释。另一问题是：对基督的工作之特殊经验不必然解决与基督的位格有关的问题。一个救恩论的结论可能仍未处理好些关于基督本性的可能立场。所以，将基督论建基于『感觉到的需要』(felt needs)是必会被证明为有缺点的。

虽然困难良多，但有一个从基督的工作来开始基督论而可被接纳之法。固然此法必不可

是人自立议程的’它也可用作更详尽讨论基督本性的接触点。这些讨论能依次地对研究基督的工作提供答案。我们应觉察我们若要建立完整的基督论’则必须注意每一个范围的解释’从此找寻其它范围的问题的答案。

道成肉身被视为神话学

从事基督论研究另有一个越形重要的问题：道成肉身的观念是神话吗？按照若干人的看法，神变成人、进入人类历史的观念——道成肉身教义具历史意义之基础——是不应按字面解释的。37 的确’按照这论点，我们不必、也不可能这样做。有几个因素促长了这理论。第一个是布特曼的祛除神话法(demythologization)。布特曼推断，新约大部分是神话；按其意’『神话』是指人的尝试，就是用这个世界(this-worldly)的象征体系去形容另一个世界(otherworldly)的意义；这些观念不应视为现实特性的字面表达，也不应视为神特别的启示’并且’使徒和先知的写作也没有提示它们是神的默示。它们只是受文化支配的有关现实特性的观念。有很多例子是我们可以辨认这些观念的出处的：希腊主义(Hellenism)、犹太教(Judaism)和诺斯底主义(Gnosticism)。布特曼强调这些观念必须被[祛除神话]。他不是说要废掉它们，而是要重新解释；圣经的作者用神话描写其存在所面临的事。让我们考虑耶稣履海的故事(太十四 22-33)：按字面来看，它告诉我们一件实际事件、一件神迹的发生’但经过祛除神话后’会看见它告诉我们门徒所遭遇的某件事；实际发生何事不大要紧，重要的是耶稣曾经对十二个门徒行了一次重大的影响。无论字也是谁，牠都是难以置信地令人印象深刻；他们用来表达耶稣行了一件前所未见、无与伦比的事实’其方法就是将这事件和别的『神迹』故事告诉他人。耶稣是那种人看了就会宣告说：『如果有任何人能履海’那人就是耶稣!』38

第二个影响[道成肉身是神话]者来自一个更普遍的观念的兴起——神与世界的关系。按传统，正统派神学视神对世界的接触和参与特别与耶稣的位格’即他在巴勒斯坦卅年的时期有关。相反地，有些运动…如不能持续的神死神学(Death Of God theology)——假设了一个续进的程序’藉此原始的神全然内在于世界；这事件的发生分阶级和时期进行’最完全的阶段是在基督。从那一点开始’这程序自基督往外扩散及至其余的人类，就是当他们接纳基督之教训和榜样时；原始的神停止其存在；如今他全然内在于人类当中。39

上述特殊的观念显示出大部分类似黑格尔(George Hegel)的思想。对黑格尔而言’基督的生平事件本身并没有独特的重要性，它只是记号，表达神进入世界更大的抽象真理。它代表或象征若干更富哲学性质的意义。40

将道成肉身视为神话的基督论有许多种类。不论其多样化(variety)或差异性(diversity)，它们都有几个共通点：

(1)神真的变成人这个观念颇难以置信’而且在推理上是矛盾的。41

(2)新约的基督论呈现门徒的信心，而不是耶稣的教训。门徒寻求门路’要表达耶稣给他们的深刻印象；在这样做时’他们运用当日普遍的名称和观念，例如：神进入世界的观念。这些名称和观念不是耶稣用来形容自己的；字也的信息关系神的国，不是牠自己。门徒尝试表明他们在耶稣这人身上找到一个对神信靠和有信心的模范生命。他们也表达了一个意义，即神介入世界、介入世界的痛苦和悲剧中。在福音书找到的神学观念、特别是第四福音’说明他们对耶稣的位格的默想’不是他所给的教训。耶稣的信息和门徒原本的、最初的信心不可能是属本体论的’尤其是’他们没有『神子』的哲学观念；若有任何相似的观念，那就是神立耶稣为后嗣。42

(3)这种形成教会传统观点的基督论不是源自新约’而是来自教会的神学热，特别在第四和第五世纪为甚。这样做时，教会就是在运用当时流行的哲学观念。结果’形成的教义很像当代的哲学教理。这些教义的哲学基础是与圣经的观点相反的，它们妨碍教会正确地了解新约所见证的基督。再者，许多教义系统(例：耶稣有二性’却只有一位格)本身有内在冲突’

且实际上缺乏内容’乃属空泛的陈述。教会从不找出这些表达的真正意义；何时有人尝试这样做’其努力就会被宣判为异端。43

(4)[耶稣是道成肉身的一位]的思想并不如惯常所假设的有独特性’例如：释迦牟尼也代表神到人间，证明神要介入其创造的意愿’及神和人基本的合一。44 因，耶稣不是这种宗教真理唯一的表彰。认为耶稣是唯一的道路、惟独相信教会有关耶稣的教训者才可得救’如此信仰说好听是狭隘的，说难听则是可憎恶的。它等于说大部分活过的人都没有得救’实际上’他们是没有得救的机会。反之，我们必须认知基督教的基本肯定——神爱世人’愿意与世人和好——亦是其它宗教以不同形式相信和表扬的。神也存在其它的宗教内，但他显现的名称不是耶稣； [耶稣]是基督教独特的形容神显现的专门用语。45

(5)道成肉身有狭义和广义的解释。狭义的解释是相信在时间和空间的某一点，神进入世界，乃透过耶稣基督这个位格’祂的作为史前无例’且不复重演。广义的解释是道成肉身表征神内在于世界’因此，人亲近神的途径是透过物质的世界，不是藉超脱世界；物质的世界是属灵价值的传导。这广义的解释不是基督教独有的，它在犹太教也可找到；它不仅与基督论有关，也与创造和护理的教义有关’意即神是在世界中、且在世界动工。

上述二个意义——神内在于世界和神人耶稣基督的绝对独特性——是不可分的。教会大部分的历史是用后者的道成肉身的意义去传达前者，而前者则可以没有后者而自存。这与教会持守圣餐礼(EuchariSt)而不相信化质说(transubstantiation)、又持守圣经的权威而不相信圣经无误的能力是平行的。

我们需要概要地回答『道成肉身是神话』的争论。下三章会澄清和详述道成肉身的真正意义。但在这里’我们得先提出几个建议。

(1)神道成肉身的观念不是本来就互相矛盾的。希伯伟(Brian Hebblethwaite)辩论说：认为道成肉身有矛盾的信仰’源于过分地视神人同形(anthromorphically)。诚然，在此有一个似非而是(paradox)、一个智力甚难认同的观念；46 这矛盾的功绩’如蓝西(Ian Ramsey)所说的’迫使我们的思想越过自然而达超自然。47 在这个例子，我们不是预测耶稣人性的神性意义，或建议神变成完全不同种类的神，或人在同一时间、同一状况下同是有限的和无限的；相反的，我们只是宣称神在其无限中运行时，自愿采取若干的有限性：当祂创造人时，祂也曾同样地限制祂的选择。

(2)我们有历史的证据，证明新约的基督论是回溯至耶稣自己，不只是门徒的信心。在此涉及几个考虑：其一，门徒可能从类似的神话借来神变成肉身的观念’这理论是值得怀疑的；他们能取得如此的神话充其量是极有问题的。48 再者，传说在前保罗时期受希腊文化熏陶的会众混合耶稣的故事和希腊思想’现今此说已不存在了。49 最后’有迹象显示，在新约写作的最早时期’曾有一个『高等』的基督论。50

(3)有人提议『神在耶稣里道成肉身』和其它宗教的教训是平行的，这个提论站不住脚。道成肉身的教义与神内在于世界的教义截然不同。再者’我们不能想象神既是一位，为何又会有多过一位的道成肉身者。51 当我们明白圣经道成肉身教义的全部意义时’神在耶稣里的道成肉身就是无可比拟的’例如以佛教对佛的见解来相比。

道成肉身的教义需要有更完备的解释。我们会继续从事这研究’确信我们正在承担的任务不是不可能的。

### 问题讨论

1. 关于基督论研论法有哪些当代课题，而他们又如何关切教会？
2. 何谓『寻找历史的耶稣』？而这对于认识耶稣基督的位格和工作有何重要性？
3. 布特曼的基督论观点如何影响基督和其工作的其它论点？

4. 研究耶稣基督的位格和工作应当如何进展?又为何需要遵循特定的程序?
5. 应当如何响应愈来愈多视耶稣基督为神话的趋势?又如何实践现代宗教信仰的难题?

## 本章目标

阅读本章之后’您应当能够：

- / 对基督神性有全面性了解并说明其对于基督徒信仰的重要性。
- / 指出并解释圣经中关于基督神性的经文教训。
- / 认识且描述伊便尼主义和亚流主义这两种关于基督的观点’以及他们如何偏离历史和圣经中有关基督神性的教训。
- / 明白『功能性基督论』有限的本质，以及它的预设如何影响研究圣经及早期教会学者所引出的结论。
- / 归纳出关于基督神性的含义其目的是为了发展平衡的基督论

## 本章摘要

基督的神性是基督徒信仰中最易引起争论的焦点之一。尽管有人已过度强调基督的神性’但其它像伊便尼学派和亚流学派等人却把基督描绘成是一个独特的人’不具有任何神性。回归圣经记载清楚地显示事实并非如此。而近年来发展出来的『功能性的基督论』是把焦点放在耶稣的事迹而非他的属性。再者’经文证据并不支持此理论。基督的神性对于信徒在认识神、新生活、个人与神的关系，以及敬拜神之所是的能力等方面是有真实价值的。

## 本章大纲

## 圣经的教训

耶稣的自我意识

约翰福音

希伯来书

保罗

『主』这个名辞

复活的证据

## 相信基督完全的神性之历史分界线

伊便尼主义

亚流主义

## 功能性的基督论

## 基督的神性之含义

基督教神学中一个最引起争论的主题就是基督的神性；它同时也是最重要的关键之一’位于我们的信仰中心，因为我们的信仰基础在于耶稣实在是成为肉身的神，祂不只是普通的人’而是所有活过的人中最不寻常的。

## 圣经的教训

我们的研究从一点开始’就是我们所有教义的结构必须的起点——圣经的见证。我们在此找到许多类的资料 and 重点，却没有意见上的分歧。我们不可能查究每个有关这个考虑的参考经文，但我们至少可以抽样来探讨。

## 耶稣的自我意识

在查看有关基督的神性之圣经证据时，我们要从耶稣的自我意识开始。耶稣如何思想和相信有关祂自己的身分？有人辩论，说耶稣本身从没有宣布自己是神’这并不属于他所传的信息之一部分；祂的信息完全是关乎父神’不是他自己。我们因此被召与耶稣(believe with Jesus)一起相信，不是信耶稣(believe in 了 esus) 。1 圣经的证据如何解决这争论点？

我们要注意’耶稣并没有明显而公然地宣告祂的神性；祂没有用几个字说：『我是神。』但是’我们所找到的一些宣告若是发自比神低者之口就不太恰当’例如：耶稣说祂要差遣『祂的天使』(太十三4)，在别处他们则被称为『神的使者』(路十二8-9，十五10)。这个经文特别重要’因为提到不但是天使、连国度也是属祂的：『人子要差遣使者(即天使)，把一切叫人跌倒的、和作恶的’从祂国里挑出来』。这个[国]被不断地指为神的国，连马太福音亦如此，在那里就作为『天国』。

更重要的是耶稣所宣告的特权；尤其是，祂因宣告有赦罪的权柄而被控为亵渎；当瘫子被四个朋友从房顶锤下来时’耶稣的反应不是评论瘫子的生理状况或需要医治’相反的’祂首先的断语是：『小子，你的罪赦了』(可二5)。文士的反应表明出他们认为耶稣的话之意义：『这个人为什么这样说呢？祂说僭妄的话了；除了神以外，谁能赦罪呢？』(7节)。史坦因(Robert Stein)说他们的反应表明他们解释耶稣的断语『是神圣特权的执行’即实在的赦罪权柄』。2 这里是耶稣澄清立场、纠正文士的一个最好的机会——假如他们真的是误解了耶稣话中的意思。但耶稣并没有这样做’他的响应相当富教导性：『你们心里为什么这样议论呢？或对瘫子说：『你的罪赦了』，或说：『起来！拿你的褥子行走』’那一样容易呢？但要叫你们知道’人子在地上有赦罪的权柄……就对瘫子说：『起来！拿你的褥子回家去罢』』(8-9节)。

耶稣也宣告其它的特权。祂在太廿五31-46论到审判世界：祂将坐在荣耀的宝座上分别绵羊和山羊，审判人属灵的光景和分派人永恒的命运’这些权柄是属祂的；诚然，这是惟独神能运作的权柄。

耶稣也作其它直接的宣告。在查考福音书时’我们留意到这些宣告在耶稣的后期事奉更为明显。起初’他让人从他的道德训诲、行神迹等权柄去推论他。因而’耶稣事工的这个片断略微支持哈纳克等人的理论。但在稍后的部分，焦点则更集中在耶稣身上。例如，我们可以比对登山宝训和最后晚餐的对话：按前者，信息的中心是父神和国度；按后者，耶稣自己更成为注意的焦点，所以说耶稣引导我们的信心向父神而不是他也自己的论点是难以成立的。

耶稣的宣告和行事的权柄也清楚见于有关安息日的教训；神建立安息日的神圣(出廿8-11)；惟独神能废除或修改这个律例。让我们考虑耶稣的门徒在安息日拾麦穗时所发生的事：法利赛人反对他们干犯安息日的规条(至少按他们的解释)。耶稣的回答指出：戴维曾吃只可供祭司吃的陈设饼而犯了律法中的一条；其后，耶稣立即对应时势而断言道：『安息日是为人的’人不是为安息日设立的；所以人子也是安息日的主』(可二27-28)。祂清楚地声明’祂有权柄复位安息日的地位’这样的权柄只属乎那真与神同等者。

我们看见耶稣也宣布他与父神有不寻常的关系’特别是在约翰福音的记载；例如：耶稣宣称祂与父原为一(约十30)，又人看见和认识他就是看见和认识父(约十四7-9)。

在约翰福音第八章58节中，有了句陈述祂的先存的宣告：『我实实在在的告诉你们，还没有亚伯拉罕’就有了我』(Truly, truly, I say to you, before Abraham was, I am.)请留。

意祂不是说：『我曾是』(I was)’而说：『我是』(I am)。莫理斯(Leon Morris)提议在此有一暗示的对比’即介乎具有确定始源的存在样式』和『永恒的一位』之间的对比。3 也有可能耶稣暗指耶和華在出三14-15自我介绍时所用的这『我是』之套语；因为这个状况’如同出埃及记一样’『我是』是一个指向存在的套语。这动词并不是联系的(如：『我是好牧人』：『我就是道路、真理、生命』)。另一个论到先存性的经文可见于



约三 13' 耶稣断言说：『除了从天降下仍旧在天的人子' 没有人升过天』。还有一处经文说到与父神同时、同界限地作工之宣告：『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)。虽然耶稣有些宣告对我们来说可能相当模糊，但是耶稣的仇敌对这些宣告的解释则是毫无疑问的。在耶稣宣告祂是在亚伯拉罕以先之后，犹太人立即的反应是用石头打祂(约八 59)；诚然，这事表明了他们认为' 他亵渎而有罪' 因为用石头打死是对于亵渎的刑罚(利廿四 16)。如果他们只因祂对他们非善意的指责而忿怒、要用石头打他' 那么，按律法的观点' 他们犯了企图谋杀的罪。

从某些方面来说' 耶稣的自我认识在他受审和定罪时有最清楚的说明。根据约翰的记载' 他所受的控告是[因祂以自己为神的儿子] (约十九 7)。马大记载大祭司在审判时曾说：『我指着永生神，叫你起誓告诉我们，你是神的儿子基督不是』(太廿六 63) ' 耶稣回答说：『你说的是。然而我告诉你们' 后来你们要看见人子' 坐在那权能者的右边、驾着天上的云降临』。这是在福音书中所能找到关于耶稣的神性最清晰的宣告。有些人辩称' 耶稣是在说讽刺性的话，其实祂是说：『是你说的，不是我说的』确实' 这里用人称代名词来补充动词的第二人称单数，提示句子的重点在于主词——『是你说的!』但是' 有两个额外的论点也要留意：

(1) 耶稣继续往下论到祂的权柄和第二次的再来，遂确证而非否定这个控告；(2) 耶稣在此有理想的时机去改正任何有关涉的误解，但是他却没有这样做。他只要否认他是神的儿子，则可免除死刑' 但祂却不这样做。他或者是愿意死，纵然是基于一个错误的控告；或者是由于对祂的控告是真的' 以致一言不答。犹太人的回应富指导性，当大祭司说：『祂说了潜妄的话，我们何必再用见证人呢! 这僭妄的话' 现在你们都听见；你们的意见如何?』他们回答说：『他是该死的』(太廿六 65-66)。罪名就是耶稣宣称惟独神有权柄作出的宣称。我们在此看见，耶稣实际上是透过默认，确言了他与父神是同等的。

耶稣不但没有为关于字也宣称是神的控告辩护' 祂更接受门徒们把神性归属给祂，最明显的例子是祂对多马所说：『我的主! 我的神!』(约廿 28) 的回应。假如误解是真的，则在此时耶稣有最佳的时机去修正误解' 但祂却没有这样做。

关于耶稣的自我评价还有一些附加的指示' 其一即是祂把自己的话与旧约、即当时的圣经并列。祂三番四次地说：『你们听见有吩咐古人的话' ..... 只是我告诉你们.....』(例：太五 21-22、27-28)。耶稣在此认为其话语具有与旧约圣经同等的地位。我们可以辩说这只是『一个与旧约先知同等的先知』的宣告' 但值得注意的是：先知们的宣告其权柄基础在于神曾经说的、对他们说的和透过他们说的话' 因此，我们找到典型的套语：『耶和的话又临到我说.....』(例：耶一 11；结一 3)。然而' 耶稣并没有引用任何这些套语去阐明其教训' 他就是说：『我对你说.....』o 耶稣宣告的是，他自己就有能力发出如旧约先知一般有权柄的教训。

耶稣也借着暗示，直接宣告和行事表明他有超越生死的权柄。哈拿在其颂歌中归荣耀给神' 因祂有权使人死' 也使人活(撒上二 6)。诗人在诗篇——九篇有十二次之多承认耶和赏赐生命和保存生命；耶稣在约翰福音五章 21 节宣告这权柄是属祂的：『父怎样叫死人起来' 使他们活着' 子也照样随自己的意思使人活着』。或许最强烈的宣告是祂对马大说的话：『复活在我，生命也在我' 信我的人，虽然死了' 也必复活』(约十一 25)。耶稣特别注意自我的措辞以传达祂对自己的认知。其中之一是『神子』。形式批判者(fOmcritics)发觉这称号存在于福音书所有的层面——这是耶稣自己使用的不可否认的证明。虽然称号可以有各别不同的意义，耶稣[却注入『神子』一个新的内涵，以描述其本身独特的位格和与神的关系。] 4 它说明耶稣与父神的关系是异于与任何其它人的关系；耶稣遂在这里宣告一个独特的子的地位' 其不同处『不但是关于量的' 更是关于性质的；不但是程度上的' 更是种类的』5' 这是犹太人明白的。例如' 我们在约翰福音五章 2-18 节读到：

耶稣在为祂可于安息日治病来辩护时，祂把子也的工作与父神的工作相连’犹太人的反感是怒气填膺’正如约翰所解释的：『所以犹太人越发想要杀他’因祂不但犯了安息日’并且称神为祂的父’将自己和神当作平等』（18节）。从上述所言’除了根据某一类型的批判假设之外，我们似乎难以逃避一个结论：耶稣认识自己是与父神同等的’且拥有惟独父神拥有的行事权柄。

#### 约翰福音

当我们查考整本新约’我们发觉新约作者们说到有关耶稣的话是完全符合耶稣的自我认识和宣告。当然，约翰福音是以指出耶稣的神性而著称；其序言特别表露这个思想。约翰说，『太初有道，道与神同在’道就是神』。约翰实在说的是’『神是道』（logos）。他把 OS6 放在最前面’也即与前面的子句用字次序相反，使得此字显得特别有力；‘作者同时认定道是神圣的以及分别了道与神：他在这里描述的并非是简单的一神论（monotheism）或形态的神格唯一论（modalistic monarchianism）。约翰福音其余的部分支持并扩大序文的要旨。

#### 希伯来书

希伯来书描述耶稣的神性也是最有力的。在起首——一章。作者谈到子是父神荣耀所发的光辉、是神本体的真像(ΧΟΡΑ-这位神借着祂创造诸世界(2节)的子’也用权能的命令托住(或作携带)万有(3节)。第八节引用诗篇第四十五章第6节，子被称呼作『神』；此处的主张是子高于天使(一4~二9)、摩西(三1-6)和大祭司(四14~五10)；祂更为高超’因为祂不仅是人或天使，而是更高的那——位，即神。

#### 保罗

保罗时常见证有关耶稣的神性的信仰：他在歌罗西书第一章15-20节写道，子是那不能看见之神的像(~itcosv—eikon)（15节）；万有在祂、藉祂和为祂而立(17节)；在19节，保罗为这个论点作结语：『因为父喜欢叫一切的丰盛(πλήρης—plērēma)’在他里面居住』。他在第二章9节陈述一个十分相似的思想：『因为神本性一切的丰盛，都有形有体的居住在基督里面。

保罗也确认一些耶稣在较早时说的宣言：审判在旧约是属乎神的；在创世记第十八章25节’亚伯拉罕指称神是『审判全地的主』；在约珥书第三章12节，耶和華宣布说：『因为我必坐在那里’审判四围的列国』。我们已经评述过’耶稣宣告祂自己要审判列国(太531-46)；保罗确认这个宣告。虽然保罗有时是指神的审判(如罗二3)’但他也说到『将来审判活人死人的基督耶稣』（提后四1)和『基督的审判台前』（林后五直10)。

有一段保罗论到耶稣之地位的经文，成为相当具有争议性的主题；腓立比书第二章5-11节表面上是一个对耶稣的神性之清楚的确言，因为它说祂是以神的形像存在的；这用词在圣经希腊文和古典希腊文是指『形成某物的本质之一整组特性。』7但是接近代的学术资料’有人疑问这种解释法。现代对腓立比书二章5-11节大部分的解释都回溯到罗迈亚(Ernst Lohmeyer)的观点。他提议’腓立比书二章5-11节实际上引用自一首礼仪的诗歌——这段经文可分为两大节，每大节分为三小节’每小节含有三行。8再者’根据罗迈亚’这诗歌的始源不是希腊文的’而是亚兰文的，意谓：它可追溯至早期的希伯来基督徒。他指出四个与旧约平行的要点来证明：

1.『有神的形像』（6节）——『照着我们的形像、按着我们的样式』（创一26）。

2.『虚己』（7节）——『将命倾倒』（赛五三12）。

3. 耶稣取了奴仆的形像——以赛亚书五十三章。

4.『成为人的样式』（7节）——『有一位像人了』（但七13）。我们的目的重点在于：『有神的形像』要与旧约的『神的形像和样式』同等。七十士译本有时用 LiOp’意思如 CiLK(6V’为要证明神的形像』应解作在万人中看到的神的形像。按此意’有些学

者假设保罗所借用初期基督徒的诗歌并非描绘耶稣是先存的神’只是第二个亚当。他们解释『(他)不以与神同等为强夺的』要在亚当企图要像神…样的观点下来思想；与亚当不同的耶稣并无企图夺取与神的同等。罗迈亚的解释有甚多困难：

1. 对于把经文特别分节’并没有一致的意见。
2. 就算经文真是一首诗歌，其解释不可能受限于形式。
3. 部分资料的来源不是解释其意义的唯一要素。若如此解释就会犯了起源上的错误。
4. 解释与同等，充其量只是根基薄弱的论点。根据在七十士译本中出现极少次，这个理论忽视‘了此字基本的和传统的意义——事物的本质、真实的意义。

是故，我们下结论说’腓立比书二章 6 节的确教导有关于在本体上的先存。如富勒耳(Reginald Fuller)所主张的’整段经文表达一个『三重的基督论的形式』：耶稣，是神、虚己成为人、然后再被高举至神的或与父同等的地位。’

有些非洲神学家，如 Charles Nyamiti，已经看见在基督的先存性之教义中有可能将基督论与非洲人强烈的敬祖观念相关联。10 然而，其它的非洲神学家并不认为这是一个明智的决方法。11[主]这个名辞

关于基督的神性还有一种更为一般性的论证：新约的作者用『主』(K\pLO-LOrd)来称呼耶稣，特别是其复活和升天的状态；虽然这个名辞的应用可以很确实地不含任何高度的基督论内涵，但有许多的考虑认为这名辞用在耶稣身上乃意味其神性。首先’在七十士译本，K\ptog 通常是神的名字耶和和一般所用虔敬的代称气(Ad-onai)的翻译。再者’有几处新约指称耶稣是『主』，乃引用旧约所采用的众希伯来文『神』的名称之一(例如：徒二 20-2 工和罗十 1 3 [参照珥二 3 1-32)；彼前三 1 5(参照赛八 1 3))。这些参考经文清楚地证明’使徒们给予耶稣『主』的称号’是以其最高意义而加之。最后，KOptog 在新约用来指父神、至高的神(例：太一 20，九 38，十一 25；徒十七 24；启四 11)和耶稣(例：路二 11 约廿 28；徒十 36；林前二 8；腓二 11；雅二 1；启十九 1 6)两者。罗宾逊(William Chitds Robinson)解释说：当耶稣『被称为受高举的主时，他与神如此地被视为等同’以致于我们不清楚有些经文究竟是指父或子(如：徒一 24，二 47，八 3 9’九 31’十一 2 1，十三 10-1 2，十六 1 4，廿 19’廿一 14。参照：十八 26；罗十四 11)。12 特别对犹太人’KDptog 这个名辞提示基督是与父同等的。

#### 复活的证据

对若干人而言’上文用以探究耶稣的神性之努力显然缺乏批判 u 的性质：应用圣经而不考虑圣经研究新发现的更加彻底的方法。可是，我们有另一个方法来建立耶稣的神性之教义’这个方法不会使我们陷入必须逐点反驳批判性问题之困境。我们在卅一章解说过『从下来的基督论』的方法；我们现今再次翻看潘宁堡的基督论，特别是他在《耶稣——神而人》(Jesus-God and Man)一书所申述的。有些现代神学家寻求发展一套基于耶稣在复活前的自我观念之基督论，其中包括艾略特(Werner Elerr)、亚特候斯(Paul Althaus)、盖士曼(Ernst Kasemann)和波仁甘(Gunther BOIMikamm)等；”但这些方法却不是潘宁堡所选择的；他的基督论是相当深入地建基于基督的复活。

潘宁堡从耶稣的事工看见强而有力的末世向度。他与波仁甘、布特曼、托德(HejiLnZ Eduard T0dt)等人一样’主张新约最早说到有关『人子』——牠将要驾着天上的云而来、要审判万民——是出于耶稣自己，并不是早期基督徒团体固定的陈述。14 耶稣的整个事工具有预期的特性；如同在启示背景的先知所说的’牠的宣称需要有未来的确认。因此’他没有响应法利赛人所要求的、一个立刻从天上来的奇迹’；又在回答施洗约翰的门徒时，耶稣纵然确曾指出，神在末时拯救的工作已发生在牠的事工中、建立了牠的身分’但是真实的确认仍待未来。

我们只有根据潘宁堡启示和历史的见解才能领悟他的论证。对他而言’全部历史都是启

示性的，因此，可以说：惟有在经过历史的全程’启示才能说是全然呈现’因为惟有在那时’我们才能知道历史曾发生何事。有人因此或认为历史现今对我们是没有启示价值的因为我们只有不完全的片断’如同一片拼图。但是’因为复活是历史的终结，又是在预期中发生的’它给我们启示’甚至是不在时间之内的。 15

潘氏主张我们必须从历史传统的观点去解释复活，而复活是这历史传统的一部分。我们惯于视一个事件乃是固定的、其解释则随时间而有不同的改变，潘氏将二者联合。一个事件的意义乃是人将它关连至人所由来的历史。潘宁堡指出了耶稣复活这事实对当代的犹太人之意义：16

(1)对当时的犹太人而言’耶稣的复活意味世界的末日开始了。保罗期待万人的复活’特别是信徒，会很快地随着耶稣的复活而实现。因此他提到耶稣是『睡了之人初熟的果子』(林前十五 20)和『是从死里首先复生的』(西一 18)。17

(2)复活证明神自己确认耶稣在复活前的行事。对犹太人而言’耶稣宣告祂的权柄、看自己与神同位乃是亵渎的。但如果祂从死里复活’那么祂必定是以色列的神——那被假定是受亵渎的神叫祂复活的。所以，当代的犹太人会认为复活是神对耶稣的确认，就是祂真是祂自己所宣称的那一位。15

(3)复活所建立的意义就是’人子不是别人、乃是为人的耶稣。在复活前’人认识耶稣是可见的、曾行在地上的人；而人子是属天的，将来要驾着天上的云而来。但是在复活后，这二者被认作是相同的。19

(4)复活意味神借着耶稣终极地被启示出来。惟有在末时’神的神性才会完全启示出来。世界的末日在耶稣复活时已经存在；因此’神藉耶稣启示自己。在祂身上，神已经在地上显现。虽然这观念缺乏后期正统派的基督论之精确性，[神藉耶稣显现这观念在某方面来说’已暗示了耶稣的神性。20

如上所说’对耶稣当代的犹太人而言，耶稣的复活应该表明了祂的神性。但我们必须追问其证据。潘宁堡的答案指到基督教的起源，保罗追溯其至复活基督的显现。如果基督教的起源 F 只有在以末世死人复活的盼望主观观点去查考才能获悉’那么这个如此标示的事件就是历史的事件，甚至是我们对它无更特别的认知。』21

潘氏同意亚特侯斯所主张的’在耶稣死后短期内’复活即被宣布于耶路撒冷’这件事是十分重要的。在最早的基督徒团体中’必然有非常可靠的空坟的见证。潘氏也留意到，在犹太人辩论有关基督教耶稣复活的信息’完全没有关乎[耶稣的坟墓不是空的]的宣告。22

按潘氏的判断’哥林多前书十五章的证据实在比福音书的证据更为重要。他认为若干传说的成分或许会渗入福音书的记载，其中一个例子是耶稣在复活后吃鱼。但大部分来说’我们有足够证据来建立复活的历史性，其本身就是耶稣神性的证据。23 相信基督完全的币中性之历史分界线当教会为认识耶稣是谁、祂的本性是什么\特别是祂与父神的关系而有所争论时，一些异端的见解便兴起了。伊便尼主义(Ebionism)有一团体称为伊便尼派(Ebionites)’他们以否认耶稣真实的或本体的神性来解决上述的张力。『伊便尼』(Ebionite)这个名称源出希伯来字『贫穷』’原本被用来形容所有的基督徒。稍后’其应用范围变狭窄而单指犹太人的基督徒’后又单指异端的犹太人基督徒之特别团体或党派。

伊便尼派的根源可追溯至使徒或新约时期的犹太化运动。保罗给加拉太人的书信就是为了对抗其中一个这样的团体而写的。犹太教徒渗入加拉太的基督徒中’企图损坏保罗的使徒权柄。他们教导说：除了借着信接受神在耶稣里的恩典外’还必须遵守犹太律法中所有的规条，例如割礼。伊便尼派是犹太化的延伸或分枝。他们强烈地相信一神论’集中精神对抗有关基督的神性之问题。他们否认童女生子，主张耶稣是在正常情况下为约瑟和马利亚所生的。24

根据伊便尼派’耶稣是一个平凡人’拥有下寻常却非超人或超自然的恩赐——公义和智

慧：他是那预定的弥赛亚’ 纵然这是指颇为自然或是属人的意义。洗礼是耶稣生命中的重要事件’ 因为那时基督以鸽子的形式降在耶稣身上，这事更多地被看作神的能力和影响力在为人耶稣里面’ 而不只是在一个位格、抽象的实体里。在这方面’ 伊便尼派为动力神格唯一论(dynamic monotheism)铺路’ 教导谓神在耶稣里具重大的影响力。在接近生命之终时，基督退离耶稣’ 所以耶稣基本上是人’ 纵然至少有一段时间，神的能力住在他里面’ 且活跃达超常的程度。伊便尼派部分透过拒绝或否定保罗书信的权威来支持他们的立场。25

伊便尼派对耶稣的见解有一长处’ 即解决介乎耶稣神性的信仰和一神论之间的冲突。然而，减少这冲突却是代价高昂。伊便尼派必须不顾或否定一大组的圣经数据’ 包括所有有关先存、童女生子和耶稣在性质上具独特的地位和功能等经文。按照教会的观点’ 这是太超越可容许的程度。

### 亚流主义

有一个更完全的阐述且是精细的见解，源出于第四世纪亚历山太学派的长老亚流的教训。它首先成为教会关于耶稣的神性未明说的教导之主要威胁。因为亚流主义兴起于一个严肃的神学反省时期’ 又因它展现出比伊便尼主义更完全而有系统的思想结构，这个运动有极高的机会成为公认的信条’ 虽然在 325 年的尼西亚会议(Council of Nicea)及随后的会议中判这个观点为有罪，但它仍以不同的形式存留至今天。其中一个大规模、具侵略性的流行时式就是耶和華见证人运动。

亚流对耶稣的认知，其中心概念是神绝对的独特性和超越性。26 神是万物的独一来源、是整个宇宙唯一非受造的存在者；惟独祂拥有神性的属性’ 这些属性不能归属任何存在物。再者，祂不能与任何别物分授其生命或本质，它们实在是不能传达的。假如祂能分授其本质给任何其它存在物’ 祂就是可分的和可变的，言之意谓’ 祂就不是神了。假如任何其它存在物分享祂神圣的本性’ 则我们就需要谈论神存在的二元性或多元性’ 但是这却违反一神论的绝对真确性，即神的独特性和单一性。这样’ 我们没有任何别的存在是源于某种从神的本质或实质的发散。更正确的说’ 在神以外的所有物都是从创造而来，神借着创造的行事使无变为有。惟独神(亚流指父神)是非受造的和永恒的’ 其余所有存在物都是受造物。

然而’ 父神虽然创造万有’ 却没有直接创造地球；地球不能承受神直接的接触，父神是借着道来工作’ 道是神的创造和神在世界继续作工的代理；虽然道是首先的和至高的存在’ 它也是受造之生命：它不是从父神发散出来的’ 而是神从无变有绝对命令的创造。【生】(γεννησθαι— beget)一字用来指父神和道的关系时应解作【造】(ποιεσθαι, make)的比喻用词。即使道是完美的受造物’ 也不是真与其它受造物同属一类’ 但是道仍不是自存的。

从这个解释’ 接续着其它两个关于道的概念。第一，道必须有一个开始；它必须在某个有限点上被造；亚流主义的口号因此变成：『有一时期道不存在』 (但是道很可能是在时间的存在以前被造的。因为道是时间的创造之方法，和所有其它受造物的创造一样)。亚流似乎是说：如果道与父神同属永恒，那么则会有两个自存的原则；这乃是一神论不能接受的，一神论是他们的神学唯一绝对的原则。

第二，子没有与父相交’ 甚或没有直接从父来的知识<：)虽然子是神的道和智慧，他却不是神的本质；子既是受造物’ 只因他有分于父的道和智慧而配有这些称号。子在本质上完全异于父；子可能改变，甚至犯罪。当再追问他们为何可指道作神或作神子时’ 亚流派指出这些标示只是礼貌上而已。

亚流派并没有用先验哲学或神学的原则去陈述他们的观点。相反的，他们的基础是建立在收集得相当详尽的圣经经文上 o’

(1)提及子乃受造物的经文，包括箴言第八章 22 节(在七十士译本)；使徒行传第二章

36 节(『神立他为主为基督』)；罗马书第八章 29 节；歌罗西书第一章 15 节(『是首生的、在一切被造的以先』)；希伯来书第三章 2 节<：)

(2)说明神是独一真神的经文’最重要的是耶稣在约翰福音第十七章 3 节的祷告：『认识你独一的真神’并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。)]

(3)似乎暗示基督是低于父神的经文，最显著的是约十四章 28 节——耶稣说：『父是比我大的』。这节经文和前述要点所引用的经文事实是出自约翰福音’即福音书中最富神学性者，而这本福音书包含最常被引用于有关基督的神性之证明经文’所以它使论据更有感刀(4)将不完全的属性如软弱、无知和受苦等归属于子的经文，其中最先的是马可福音第十三章 32 节：『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』。

上述一切解释的结果是[道]成为半神半人的身分——它被认作一切造物之最高者，远超越其它所有受造物。然而，在与父的关系上’牠只是受造物而已；他是父神和其余受造物之间的中保(intermediate)’即它是父藉之创造万物和继续与万物相交的代理，但按全义却不是神。它在礼节上或可称为神，但它至多只是一个神明(god)、一个被造的神，不是神(God)、永恒而非受造的存在。半亚流派较不那么极端，他们强调道和父神之间的相同处’而非相反处。他们愿意说道是在本性(或本质)上似父’却并非与父有相同的本质 ousios)。

亚流的神学引起两个主要的回应。其一是本章前部所言证据的类型，找经文证实基督的神性，它们或是被亚流派忽视，或是被看为不充分。其二是要更仔细察看那些用来证明亚流主义的经文。一般而论，我们必须说亚流派误解了有关于子在道成肉身时从属于父的圣经记载；子对父在功能上暂时地从属之描述被误解为关于子的本质之叙述。

当我们更仔细地查考这些似乎说到耶稣是被造的或被创造的经文时，我们会发现并无此事。例如’指耶稣是创造中『首生』的经文，被亚流派认为是含有时间的意义。但是，事实上，『首生』一语基本上不是指时间上的居先’而是指地位居先或卓越超群之意。举例言之’歌罗西书第…章 15 节的上下文对这个解释有说明’因为歌罗西书第一章 15 节的下文提到耶稣是一切受造物的由来。假如子是受造物之一’保罗当然会限定这个叙述(例如写[其余万有]而非『万有』都是靠着牠造的) o 再者，使徒行传第二章 36 节并没有说任何有关子的创造，乃说神使牠为主为基督，指牠的职分和功能。这节经文断言耶稣已完成其弥赛亚的工作，并非子也是父借着赋予牠特殊本质而创造的。

约翰福音第十七章 3 节必须也在这种背景下来看。我们必须按照约翰福音其它无数个指到基督的神性之经文来评估

这节经文。在论及父是独一真神时，耶稣是把父和其它自称是神者’即假神对照，而不是比对父与子。的确’耶稣在此紧密地连接自己和父。永生不但是认识父神’更是认识牠所差来的那一位’耶稣基督。

约翰福音第十四章 28 节是耶稣说父比牠大的经文，其解释必须以子在道成肉身时在功能上的从属之观点来看。耶稣在地上的事工倚靠父神，尤其是为了其神圣属性的运用；但当牠说牠与父原为一(约十 3 O)和祈求神使门徒合一、如同袍与父是合一(约十七 2 工)时，他正在表达二者极大的亲密性’要不然就是二者之间的可交替性。再者’洗礼的套语(太廿八 9)和保罗在哥林多后书第十三章 14 节的祝福表明父，子和圣灵平等地相连；三位一体的成员没有一位比另一位是较高或较低的。

最后’提到软弱\无知和受苦的经文，它们必须被视为对道成肉身的真实性之确认的记载。耶稣是完全的人；这并非意味他停止为神’而是指牠自己取了人的有限性。在他第一次来到世上时’他真是不知道牠第二次来的时间；这不是说牠不是神，而是指其神性只有在与其人性协调时才被运作、被经历。本书卅五章将仔细地探讨其两性的关系’在这点上

需要留意’所涉及的是暂时的限制’不是恒久的限定；在短时间内，耶稣没有绝对的知识 and 身体的能力’因此，当他在地上时’他可以有身体的发展和智力的成长。

教会为势所逼地要评估亚流主义的观点’在 325 年的尼西亚会议定立了宣言。根据如我们刚刚所引用的考虑’这会议的总结是说：耶稣与父是同样广大和同样真实的神；耶稣不是与父有不同的本质，或类似的本质’而是与父有着绝对相同的本质。尼西亚会议在决定这个陈述之后’定亚流主义是有罪的’其后的会议亦重复地定它有罪。

功能性的基督论

并非所有修改耶稣完全的神性的教义都发生在住教会历史的第一世纪。廿世纪的基督论，一个有趣的发展就是『功能性的基督论』之兴起。顾名思义，它强调耶稣所作的事过于耶稣是谁。基本上’功能性的基督论宣称要纯粹根据新约的基础去研究基督’而不是根据后期的反省；后者是更形而上或臆测的范畴，被人看为根于希腊思想的基础去石臼 f 究基督。

功能性基督论之一个明显的例子是库曼((OSCAR CULLM-aon)的《新约的基督论》(Christology of the New Testament)。他指出在第四、五世纪，基督论的争辩关系于基督的位格或性情。28 这些关注点集中在两个问题，第一’耶稣的本性和神的本性之间的关系。第二，耶稣的神性和人性之间的关系。然而，这些却不是新约所关注的问题。库曼觉得我们有必要从新约的查考中排除第二个问题；若不这样做，则我们会从一开始查考基督论时’就持有错误的观点。按库曼所见’上述不是说教会不需要在较后期处理这些问题，或教会的处理法是不恰当的。但我们必须记得：教会在第四和第五世纪正在设法解决下面这些所引起的问题：基督教信仰的希腊化、诺斯底派教义的兴起；亚流、涅斯多留(Nestorius)、欧迪奇(Eutyches)等人的主张。29 这些问题在新约时代实在是没有的。

库曼逼使我们发问：『新约对于基督的取向和兴趣是一么?』他本人的回答是，新约在论及基督的位格时，几乎没有不是同时论及其工作的。[当新约问：『基督是谁?』时，这个问题绝对不是、甚或基本的『祂的本性是什么?』，但却主要地是：『祂的功能是什么?』] 30

教父们对于探究基督的位格和工作的途径略有不同，他们必须处理异端所发出的问题。在与这些见解——主要是与基督的本性或基督的位格相关——对峙的过程中’他们使关于耶稣的工作之讨论从属于耶稣的本性。因此，教父们出于一个希腊文化的智慧背景所作的讨论’从圣经的背景来看却变得性质回异。库曼赞同教父们所致力解释，然而却警告我们要提防其转变：『就算这个重点的转变是对抗若干异端说法的必须’但有关『本性』的讨论至终却是希腊的问题、非犹太的或圣经的问题 o] 31

库曼采用『救恩历史』(Heilsgeschichte)为途径’作为查考新约中耶稣的不同名称之组织原则。如此’库曼的基督论集中在耶稣在历史中的行事：『新约的基督论有一特色，即基督连于整个启示和救恩的历史’这历史始自创造。没有基督论就不会有救恩历史；没有 在时间中开展的救恩历史就不会有基督论。基督论是一个『事件』的教义’不是论本性的教义』。32

主张功能性的基督论者用以下二方法解释它的角色：

(1)新约功能性的基督论与本体论的基督论相反’前者是圣经真正的观点。但它也可以建立更深入的本体论基督论，因为本体论的观念暗含于功能性的观念中。

(2)我们不必、也不值得越过新约所采用的功能性途径：新约的基督论是标准的基督论。

虽然库曼并未明说他持定第二个立场，他人或许会有此推论。另有人主张现今环境所要求的神学是更近乎功能性的神学，远过于第四、五世纪希腊的形而上学’他们也可说是持第二个立场的。33

篇幅不容许我们完全详尽地诠释、评估库曼整套的或任何别人的功能性基督论。但是，我们在响应时要提出几个评论：

(1)诚然’圣经的作者们对基督的工作十分感兴趣，并不只是从事于推测耶稣的本性。但是’他们对耶稣的本性之兴趣通常不次于他们对耶稣的工作之兴趣。例如’请注意约翰如何在第一封书信指出耶稣的人性：『凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于神的。从此你们可以认出神的灵来；凡灵不认耶稣，就不是出于神』(四 2-3 a)。我们当然可以主张耶稣的来临就是他的工作，但这经文主要的意旨是说：他『成了肉身』而来。我们也要注意约翰福音的前序。库曼反驳说：此处的『道与神同在，道就是神』也是与『万物是借着袍造的』相连。<sup>34</sup>但是，虽然新约问『基督是谁?』的意义从来不仅仅是问基督的本性是什么?』——宣称这就是证据是一回事，但是，正如库曼所说的’宣称新约基本上从来没有此意，这又完全是另一回事。从约翰福音第一章 1 节和约翰壹书第四章 2-3a 节经文中的观点，我们不可能主张新约中功能性的意义总是居先于本体论的意义。

(2)认为讨论基督的本性『至终是希腊的、不是犹太的或圣经的问题』反映出圣经一神学运动的一般假设，以为希腊思想和希伯来思想有显著之别’而希伯来思想才是圣经的思想。巴尔(了 ameS Bart)的巨著《圣经语言的语意学》(Sem-antics of Biblical Language)说明这个观念和圣经一神学运动所持的其它几个观念都是站不住脚的。<sup>35</sup>柴尔慈(BrC Vard Childs)主张这些概念的可信度之失去效用构成了圣经一神学运动『墙垣破裂』。<sup>36</sup>无论人接受巴尔的评论与否’我们着实不能忽视之’也不可能对于希伯来思想不说出批判性的言论。

(3)是故，我们必须怀疑『希伯来思想是非本体论的或非理论的』之假设。赖德(George Ladd)认为保罗在哥林多前书第十六章 22 节采用『主』(mar)一字是非常重要的：『保罗在写给说希腊话而不懂亚兰话的教会之书信中’竟应用一个亚兰文术语’证明可以追溯到原始的亚兰语教会已用『主』(mar. Kyrios)来称耶稣’它不是希腊语团体的产物。』<sup>37</sup>这经文连同《十二使徒遗训》(Didache)第十章 9 节一同[证明说亚兰话的团体敬拜耶稣是主，他们盼望耶稣降临，不是父降临]。<sup>38</sup>因此’清楚地，希伯来人对基督的观念是含有本体论的意义的。

(4)学者广泛地同意第四世纪从事基督论的研究者’受了圣经中含有希腊思想的假设之影响。毫无疑问地’他们相信这些假设反映了希伯来基督徒的心思。但从库曼和其它主张功能性的基督论者找不到任何承认，说他们把被本身的智能背景所渲染之假设带入他们对新约的研究；他们甚至很少表露出对那些假设可能会是甚么之意识。他们一贯的说法是’『从他们在廿世纪有利的立场会比第四、五世纪神学家的立场更能了解第一世纪的作者之思想』。他们假设拥有更好的历史方法就可以获取特殊的洞见。然而’迦克墩会议的神学家们在时间上岂不是更接近新约，实际上应与现代神学家一样、或更胜一筹地了解新约吗?

我们应特别审查功能性神学家的著作’看看当代功能主义(如实用主义)的思想有无影响他们对圣经的诠释。巴尔等人的结论’认为希伯来思想并非像有人以为的缺乏形而上学，应促使我们至少考虑库曼的释经可能受了当代功能主义的影响。

(5)库曼警告人不可曲解圣经观点’不可用较后期的观念来分析圣经。但他以救恩历史作为基本的组织原则又怎样呢?值得注意的是’这观念极少在旧约或新约出现。当然’观念是在圣经中’但圣经有大大使用这观念以至我们可以正当地使用它作为组织原则吗?库曼的回答是肯定的，且引用他的书《基督与时间》(Christ and time)来支持他的论点。但这本书已遭巴尔严厉的批评。<sup>39</sup>这不是说巴尔的立论一定是对的’但它应警告我们不要一味相信库曼没有录用圣经经文以外的观念。实际上’库曼似乎用了循环论证：救恩历史确证了功能性基督论，而功能性基督论也确证了救恩历史。但[基督论是论一『事件』的教义，并非是论本性的教义]这说法需要更多来自这循环论证以外的证据才能证明。

(6)就算我们接受早期基督教会关心耶稣的事工过于关心他的身分’我们的基督论也不能停留在此。每当我们问一物如何产生功能时’我们也问及这功能的前提’因功能不能是抽



象的。功能假定了若干形式。忽略了这一点而安于一个功能性的基督论就是陷入『基赛尔猫的基督论』(Cheshire cat Christology)；如卡洛尔(Lewis Carroll)所写的基赛尔猫，牠逐渐地消逝直到仅剩露齿一笑；功能性的基督论只给我们无形式的功能。我们暂且不问初期基督徒有否问及耶稣之本体论的问题，但我们若要能响应现代思潮，则不能不发问。40 不这样做就是陷入加巴里(Henry Cadbury)所说的『使自己复古』之范畴：以圣经神学取替神学。41 我们实在不是活在第一世纪，我们必须往前走’正如库曼提起第四世纪神学家所作的——提出有关耶稣的本性之问题。

结论是：因为功能性的基督论忽视了圣经见证的一些特色’又曲解别人的说法，它不足以作为现今的基督论。库曼所坚持的，是否新约过分着重耶稣的功能或工作’过于他的位格或本性’这是可质疑的。本体论的观念在新约中若不是明示的，就是暗含的。任何全然充分的基督论必须处理和整合本体论的和功能性的问题。

基督的神性之含义

在介绍本章时’我们力辩基督的神性对基督徒的信仰是无比重要的。正统派(主张耶稣是 homoousios——与父神有同一本性)和半亚流主义(争辩耶稣是 homoiousios——有父神类似的本性)之间的争论有时招来讥嘲，只不过是因一个双重元音(diphthong)之争；42 然而，拼法至微的改变使意义回然大异。43

基督的神性的教义有几个重要的含义：

(1)我们可以对神有真知识。耶稣说：『人看见了我’就是看见了父』(约十四 9)。先知是带着神的信息而来，耶稣是神。我们若要认识神的爱、神的圣洁、神的能力像甚么’则只需要看基督。

(2)救赎对我们是可用的。基督的死足够拯救所有活过的罪人，因为不只是有限的人’却是无限的神死了。牠是生命，生命赐与者和维持者，本不应死，却死了。

(3)神和人再次联合。不是天使或人从神来到人间’却是神自己越过因罪而产生的深渊。

(4)敬拜基督是恰当的。牠不仅是受造物的至高者，更是与父神具同样意义和程度的神。如父一样’牠配受我们的称赞，崇拜和顺服。

有一天人人都会承认耶稣是谁，以及耶稣是什么。那些相信基督的神性者已经承认他所以，并按着他们所知道的去

美丽的救主!

万国的主宰!

神子而人子!

荣耀与尊贵’

赞美、崇敬’

从现今直到永远都归你!

### 问题讨论

1. 为何基督的神性对于基督徒信仰如此重要?列举经文证明来支持您的回答。
2. 为何基督没有公开提及牠的神性?牠说的哪些话是支持牠的神性?
3. 有哪些已发展出来的理论是贬低基督的神性’且他们至今仍具影响力吗?
4. 什么是[功能性的基督论的主要因素?您会如何回应他阿门?]
5. 基督的神性之含义是什么，且为何您认为他们是重要

的?

## 本章目标

- / 阅读本章之后，您应当能够：
- / 评断基督的人性之教义的重要性。
- / 查考圣经中有关基督人性的身体、情感、智力等方面的资料证据。
- / 了解早期教会异端否认及限制基督的人性’如幻影说、亚波里拿留主义。
- / 认识近来神学潮流中贬低耶稣人性的巴特和布特曼。
- / 检视及确认耶稣的无罪性。
- / 评定基督的人性之六点含义。

## 本章摘要

虽然基督人性的教义并不像其神性的教义那样具争议性，但也有许多早期异端和近代论点否认和贬低基督的人性。耶稣的无罪性此课题引来一个特别的难题，有些入主张耶稣如果没有犯罪’那么牠就不能成为真正的人’这样的结论没有必要响应。有许多意义是从接受耶稣的人性之正统立场中获得。

## 本章大纲

基督的人性的的重要性

圣经的证据

有关耶稣的人性的早期异端

幻影说

亚波里拿留主义

近来对耶稣的人，性的轻忽

巴特

布特曼

耶稣的无罪性

耶稣的人性之含义

耶稣基督的人性这主题在程度上不如牠的神性受人注目和引起争论。骤然看来’基督的人性是一个自明的题目，因为不管耶稣是甚么，他最真确地是曾经为人。在本世纪’耶稣的人性并不如其神性备受仔细而详尽的考究’其神性是基要派和现代派争辩的重大主题，因为没有争辩就难有讨论，至少不会如大的争论一般深刻。然而’在历史上，耶稣的人性这主题的影响力至少是如同其神性的神学对话一般重要，特别是在教会最早之年代。按实际的意义’它在若干方面也给正统派神学带来更大的危机。

基督的人性的的重要性

我们不能高估耶稣的人性：的重要性：，因为道成肉身的问题是救恩论的问题’意即：它关系我们的救恩。人的问题是人自己与神之间的鸿沟’这鸿沟当然是本体论的。神高于人之上’如此之高乃是人若无任何帮助的理性是无法认识的；神若要为人所知，牠必须主动地使自己向人公开，但问题不只是本体论的。神人之间也有属灵和道德的鸿沟、是人的罪所造成的鸿沟。人不能靠本身道德的努力来对抗罪’提升自己至神的阶层。如果二者要有相交’他们要用别法联合。按传统的了解’道成肉身已完成此工，因为神性和人性在一人

之内联合。但是，如果耶稣不真如我们一样’人性就未与神性联合’而我们就不能得救，因为基督之死所成就的功效’或至少它能适用于人类’乃在于他人性的实际’正如其人性的功效是倚靠其神性的真实一样。再者’耶稣的中保事工是倚靠祂的人性。如果祂真如我们之中的任一个，经历人生的一切试探和试炼，那样’他就能了解和同情我们为人的挣扎。另一方面’如果他不是人，或只是不完全的人’祂就不能有为人代求的效力’那是一个祭司必须要有的。

#### 圣经的证据

我们有充分的证据证明为人的耶稣是完全的人’不缺乏我们人人皆有的任何基本要素。第一项要留意的就是，他有一个全人的身体。祂被生下来，并不是从天降下或忽然出现在地上’却是孕在人母的腹中’如任何其它小孩一样。虽然其受孕因没有男性而独异，但受孕之后的过程显然与凡人的怀胎经历相同。1 诞生于伯利恒虽是不寻常的环境，但仍是正常人的分娩。记载其出生的用词与一般人出生的用词是相同的。耶稣也有一个典型的谱系，正如马太福音和路加福音的家谱所呈现的；祂有祖宗’且有可能从他们接受遗传因子，正如所有其它人类接受其先祖的遗传因子一样。

不只耶稣的出生’而且其一生都表明祂有一个肉身的人性；我们得知祂的『智慧和身量，并神和人喜爱祂的心』’都一齐增长(路二 52)。他因食物和水的滋养而身体增长；他并没有无限的体力’然而祂的身体在某些方面比我们的身体更近完全’因为在祂里面没有任何影响健康的罪(包括原罪和一般人会犯的罪)。

耶稣有着和其它人相同的生理限制，因为祂也有相同的生理状况。因此’在耶稣禁食时，他会饥饿(太四 2)；他也会口渴(约十九 28)；此外’他在旅途中困乏(约四 6)’有许多别例亦如此。所以，当祂在客西马尼园祷告而门徒竟入睡时，宁也的惊慌是正当的；因祂经历他们所经历的困倦’理当期待他们能与祂一同儆醒祷告，因祂向他们的要求无不是祂向自己的要求(太廿六 36、40-41)。

最后，耶稣肉体受苦至死，如其它所有人一般；整个十架受苦的故事就是证明’或许约翰福音十九章 34 节的说明最为清晰’我们在那里读到枪扎入祂的肋旁’随即有血和水流出来’显示祂已经死了。确实’在祂受鞭打、戴上荆棘冠冕和被钉刺穿手(或手腕)和脚时，他感受到身体的痛苦(同你和我会感受的一般真实)。

耶稣有具备肉身的证明就是其同时代的人认识祂真有身体的事实。约翰在约翰壹书一章 1 节十分生动地描述说：『论到从起初原有的生命之道，就是我们所听见、所看见、亲眼看过、亲手摸过的』。约翰在此确立了耶稣的人性的实质：他实在听过、看过和摸过耶稣。希腊人认为触觉是感官最基本和最可靠的部分’因它们是直接的知觉——没有介入感觉者和感觉物之间的媒介。因此，当约翰谈到『亲手摸过』时’他正在强调耶稣的显现是何等完全地属肉体的显现。

布特曼是反对耶稣有肉体的神学家之一。他引用哥林后书第五章 16 节——『所以我们从今以后’不凭着肉体(KaTa. OdpKa-katasarka)认人了’虽然凭着肉体认过基督’如今却不再这样认他了』(新美国标准圣经译本’NASB)——布氏辩论我们不可能用普通人的理解力或实证的历史研究法去认识基督。2 但是’正如我们已经解释的(原书第 616 页)，『肉体』(flesh)在保罗的著作中不是指身体的生理’相反的，它是指属血气的人远离神、指未重生的人做事和看事的方式。故此’保罗的话更好的翻译应是修订标准译本(RSV)的『从人的角度来看』。Kata 6dpKa(『按肉体说』)一片语并非指可能认识耶稣之法’却是指对耶稣的观点和态度。因此’我们的立场与布氏相反：根据保罗这节特殊的经文’不可排除获得有关耶稣的历史资料之可能性。

如果耶稣按肉体的意义是真实的人，祂按心理的意义也完全而真实的人。有一事实表明这一点：圣经把与人相同的情感和智力特质归属耶稣，祂思想、理解和感觉。

当我们查考耶稣的人格时’我们发现全部的凡人的感情；当然’祂爱过。祂的门徒中有一个被称为是耶稣所爱的门徒』(约十三 32)。当拉撒路病了’马利亚和马大派人传信给耶稣说：『主阿!你所爱的人病了』(约十一 3)。当少年财主问耶稣如何能承受永生时’耶稣看着他，就『爱他』(可十 21)。耶稣怜悯那些饥饿的、患病的或失丧的(太九 36’十四 14，十五 32’廿 34)。希腊原文是  $\alpha\lambda\eta\lambda\epsilon\upsilon\sigma\alpha\iota$ (splagnizomai)，字面解释是『内脏肺腑被移动』；耶稣因人的苦境而内里受感。

耶稣以相称的情感回应不同的处境：在被卖前夕和在受难时’宁也忧愁难过(太廿六 37)；祂也曾经经历喜乐(约十五 11，十七 13；来十二 2)；祂会发怒、与人们同忧愁(可三 5)；甚至愤怒(可十 14)。

当然，我们应记得’上述有些感情按本身而言并不证明耶稣是人’因为神也会感觉爱和怜悯[，正如我们在讨论其本质时已经说过的，神也会因罪发怒或气愤。然而，耶稣的一些反应是独特地属于人的反应，例如，祂同时对积极和消极的境况表示惊讶。祂希奇百夫长的信心(路七 9)和拿撒勒人之不信(可六 6)。

有关耶稣难过的经文也是富教育性的’在此我看见祂在不同处境——尤其是对将要担当的死亡之感受——表示独特的人的回应。祂尖锐地感受其使命的必须性和重要性——

『还没有成就，我是何等的迫切呢!』(路十二 50)；因知道所要负担的，使祂心里忧愁(约十二 27)；在客西马尼园’祂明显是在挣扎和忧愁当中’且显然不想独自一人(可十四 32-42)；在十字架上，祂呼喊：『我的神，我的神，为什么离弃我?』(可十五 34)正是人在孤单中极致的表现。

耶稣最富人性的反应之一发生在拉撒路死后。耶稣看见马利亚和同伴在哭’『就心里悲叹’又甚忧愁』(约十一 33)；祂哭了(35 节)；祂来到坟墓，『又心里悲叹』(36 节)。此处的描述生动十足，为了表明耶稣心里的叹息’约翰选用一个表示马吹鼻息的字 *embrimaomai*。显然耶稣拥有一个能和我们一样深入感受忧愁和怜悯的人性。

当我们来到关于耶稣的智能特性这个主题时，我们发现祂拥有卓越的知识。祂超乎常人地认识过去、现在和未来。例如，祂同时知道祂的朋友(路九 47)和仇敌的思想(路六 8)；祂能够看出拿但业的特性(约一 47-48)；祂『用不着谁见证人怎样，因祂知道人心里所存的』(约二 25)；祂知道撒玛利亚妇人有五个丈夫’她现在有的’并不是她的丈夫(约四 18)；祂知道拉撒路已经死了(约十一 14)；祂知道犹大会出卖祂(太廿六 25)、彼得会不认祂(太廿六 34)；诚然，耶稣知道祂将面临的一切(约十八 4)。确实，祂对过去、现在、将来、人性和行为都有卓著的知识。

然而这知识不是没有界限的。耶稣经常问问题?而福音书给我们的印象是他因不知道而发问。确实地’有些人、特别是教师’会发出一些他们已知答案的问题，但耶稣却似乎是因需要信息而发问’例如’祂问害癫痫病的孩童的父亲说：『他得这病有多少日子呢?』(可九 2)显然耶稣并不知道孩子得病多久’即正确的诊治所必须具备的数据。

圣经的见证甚至更证实这点。至少有一次，耶稣明言宣告祂不知道一个特殊事件：论到第二次降临时，耶稣说：『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』(可十三 32)。这是对问题无知的坦白直言。

我们难以把这种状况视为事实’即耶稣对一些事有额外的知识、对另一些事显然却知识有限。有人提议，谓耶稣对属推论的知识(*discursive knowledge* 即来自推理过程的知识或接受从他人来的零碎数据而得的知识)何着如我们一样的限制’但是祂对直觉的知识却有完全而立即知觉。4 可是’这解释似乎并不全然合适，它并不能解释祂对撒玛利亚妇人的过去的知识’或拉撒路已死的事实。也许’我们可以说：祂有成全其使命必须的知识；但在别的事上’他却如我们一般地无知。5

说到这里’我们需要留意无知和错误是截然不同的两回事。有些现代学者争论，说耶稣

的若干确认实在是有的，例如’他将五经归属摩西(可十二 26)。再者，他们争论说他断言将要在一些听众的生平年间再来，在这些预言中，挑选出来的是马可福音第九章 1 节(『站在这里的，有人在没尝死味以前，必要看见神的国大有能力降临』；参照太十六 28；路九 27)和马可福音十三章 30 节(『这世代还没有过去’这些事都要成就』；参照太廿四 34；路廿一 32)。既然这些预言未见如他所说一般地应验’他明显是错的。前者，耶稣将五经归属摩西并未抵触圣经本身任何的宣告，却只抵触了批判方法论的断言’这种方法论是许多福音派学者所否定的。后者’耶稣并没有宣告有关祂再来的时间；因祂承志无知，他从不作错误的宣告。

无知不能与错误混为一谈，正如俄尔(Jaes On)所指出的：『无知不是错误，前者也不暗示后者。耶稣要只了当代的语言去形容无关紧要的事是甚易理解的’这些无关紧要的事不涉及耶稣自己的判断或宣告。人若说耶稣所作的宣告是受幻觉之苦’或由于错误的判断，这就是危险的断言当然’我们人不但无知，也会犯错。道成肉身的奇妙其中一部分的意义是：虽然耶稣的人性包含对若干事物没有知识，但祂觉察了这有限性’也不冒然对这些事物发出断言。我们必须小心’切勿假设祂的人性包含我们所有的软弱。正如贺智生(LeOnard H0dgS0n)所说的，这样仿就是用我们的人性去度量耶稣的人性’而不是用祂的人性来度量我们的人性。’

我们也必须注意耶稣『为人的宗教生活』。这句话对若干人或觉得耳’甚至有褻渎之嫌，但却是正确的。耶稣参加会堂的敬拜’是定期的或习惯性的(路四 16)。祂的祷告生活是人倚靠父神的清楚表征；耶稣定时地祷告’有时祂作长久而沉重的祷告’如在客西马尼园的祷告。在拣选十二门徒的重要决定前’耶稣整夜祷告(路六 12)。显然耶稣自觉要倚靠父神以得到引导、力量和保守不犯恶。

此外，我们注意到’耶稣确实用『人』这个字来形容自己。耶稣受撒但试探时回答说：，[人活着不是单靠食物] (太四 4)。显然耶稣正在引用申命记八章 3 节来形容自己。一个更清晰的描述是在约翰福音八章 40 节，耶稣在此对犹太人说：『我(aman)将在神那里所听见的真理告诉了你们’现

在你们却想要杀我，这不是亚伯拉罕所行的。』别人办用『人』这个字来指耶稣。彼得在五旬节的讲章说到：『神藉着拿撒勒人耶稣，在你们中间施行异能奇事神迹，将他(a man)证明出来，这是你们自己知道的] (徒二 22)；保罗在论原罪时’比较耶稣和亚当’三次用『人』去形容耶稣(罗五 15、17、19)；我们在哥林多前书十五章 21；47-49 节找到同样的思想和术语；保罗在提摩太前书二章 5 节强调耶稣的人性实际的重要性：『只有一位神，在神和人中间，只有一位中保’乃是降世为人的基督耶稣]。

圣经也说基督取了肉身’意即：成为人。保罗论到耶稣『在肉身显现] (提前三 16)；约翰说：『道成了肉身’住在我们中间] (约一 14)。约翰在其第一封书信尤其着重这事’他的目的之一是对抗那反对耶稣是真人的异端：『凡灵认耶稣基督是成了肉身来的’就是出于神的’从此你们可以认出神的灵来；凡灵不认耶稣’就不是出于神] (约壹四 2-3a)。在这些例子中’『肉身] (nesh)显然不是指保罗所说的人性远离神的意义’却更基本的是指肉体的性质。同样的思想可见于希伯来书第十章 5 节：『所以基督到世上来的时候，就说’神阿，祭物和礼物是你不愿意的’你曾给我预备了身体]。保罗在加拉太书第四章 4 节更含蓄地表达同一思想：『及至时候满足，神就差遣祂的儿子’为女子所生，且生在律法以下]。

所以’显然地，对门徒和新约的作者而言，耶稣的人性是毫无疑问的。这要点未曾真正地讨论，因鲜有人去争论(除了约翰壹书开头所提的以外)；大家都能认为如此。那些最接近耶稣、每天与祂生活在一起的人’视祂如他们自己一般全人的存在。他们可以证实祂是人——有一次，在耶稣复活后’有人怀疑耶稣是魂，他邀请他们亲自确证祂的真实

人性：『你们看我的手、我的脚，就知道实在是我了；摸我看看！魂无骨无肉’你们看我是有的』（路廿四 39）。除了犯罪和祈求宽恕外，牠作他们所作的一切：牠与他们同吃、牠流血、睡觉、哭。假如耶稣不是人，那么真无人是人了。有关耶稣的人性早期的异端

然而，早在教会生活之初期’兴起了几个背离耶稣完全的人性之主张。这些异端逼使教会彻底再思和仔细阐明教会对耶稣的人性之解释。幻影说 (Docetism)

教会历史的相当早期已有一个思潮’否认耶稣人性的实质；我们已经从约翰第一封书信的激烈抗辩看到此情境。除了有一群称为幻影派(Docetists)——基本上否定耶稣有人性的思想，渗透入基督教许多其它的运动——的特殊基督徒团体外，还有诺斯底主义(Gnosticism)和马吉安主义(Marci-Onism)。**‘在许多方面而言’幻影说是最先成形的异端’带有保罗在加拉太所必须对抗的犹太教律法主义可能的异例。与幻影说完全相反的主义是伊便尼主义(Ebionism) ’此运动否认基督神性的实在性，而幻影说则否认基督的人性。**

幻影说在本质上深受基本的希腊思想学说影响’包括柏拉图和亚里士多德二派。柏拉图提倡实体阶层(gradation of reality)的观念：精神、心智或思想是至高者；物体或物质是较不真实的。除了这种本体论的实体阶层之区分外’还有伦理的阶层；因此，物质在道德上被认为是邪恶的。亚里士多德强调神的无痛感’按这种观点’神不可能改变、受苦，甚或不为任何世事所影响。这两个思潮有重要的不同处’但二者均主张可见的、身体的、物质的世界是固有的邪恶；二者同是强调神的超越性和与物质世界绝对的分别性和独立性 o’

幻影说之名称源出希腊文的动词 **δοκέω (DOKEO)**，意思是『似乎是』或『显然是』。它的中心论题是耶稣似乎只是人。神不可能确实地成为物质，因为所有物质都是邪恶的’而牠是完全纯净的和圣洁的。超越的神不可能与如此败坏的影响联合。神既是无痛感的和不能改变的’就不可能进行本性的修正’那是真正的道成肉身所必然承担的；牠不可能显露自己在人类生命的经历中。耶稣的人性、身体的本质实在只是幻想而已’不是实质；耶稣更像一个鬼、一个幽灵’过于一个人。 10

如同伊便尼派’幻影派怀疑童女生子的观念，但在不同的要点上。幻影派毫无疑问地相信马利亚是童贞女；不能接受的是耶稣为她所『生』的信仰，因为如果马利亚真的生了耶稣，如同其它母亲怀胎九月而生子一样’那么她就是贡献了若干物质给耶稣，如此就曲解了神性道德上的善。结果’幻影说更相信透过马利亚传送生命给耶稣，过于从马利亚而生；耶稣仅仅是通过马利亚而出，好像水经过管子；她只是工具，全无贡献。 11

这种特殊的基督论解决了『神性和人性联合于一人』这观念中的张力；解决之道是：虽然神性真实而完全’人性却只是外表(appearance) o 但是教会却认为这种解决之道的代价实在太大，失去耶稣的人性的结果就是失去牠与我们之间任何真实的连系。伊格那丢(Ignatius)和爱任纽(Irenaeus)评击幻影说的几个形式，而特土良(Trullian)则特别评论马吉安(Marcion)的教训，这教训包含了幻影说的成分。今天’虽然幻影说的趋势残存于各式各样的思想中’但纯粹的幻影说则难以找到。亚波里拿留主义(Apollinarianism) 幻影说否认耶稣人性的真实；亚波里拿留主义相反地则删除耶稣的人性，谓耶稣取了真的人性(humanity) ’却不是全部的人的本性(human nature) ‘

亚波里拿留主义是呈义过分的例子。亚波里拿留是亚他那修(Athanasius)的挚友和同事，后者是尼西亚会议中对抗亚流主义的正统派基督论的领导。但如常所见’抗衡异端反成为过度反应。亚波里拿留极为关注保持子、即耶稣基督的独一性；此时他这样理解：如果耶稣有两个完全的本性’则他必定有一个属人的心智(Verus’灵魂、心智、理性)和一个属神的心智。亚氏认为这种二元论是背理的’因此他根据约翰福音一章 14 节的极端狭义的理解(『道成了肉身』 ’意即：肉身是唯一关涉人性的)去建立一套基督论。 12 按照亚氏的说法，耶稣是一个混合的个体：部分的成分(耶稣的若干元素)是人性的’其余部分则是神性的。他(道)所取的**不是整个的人性’而只是肉身，即身体。但这肉身不能自己赋予生命，必须有生命的**

火花』来点燃它’这就是神圣的道(Logos)；道取代了人的灵魂的地位。所以耶稣按身体而言是人’按心理则不是；袍有一个人的身体，却没有人的灵魂；他的灵魂是神圣的。13

所以’耶稣虽然是人，却与其它人稍为有别，因为他比他们略有所缺(人的心智，VOo弓)o他遂不可能有属人和属神之间的任何冲突；他只有一个知觉的中心，那是神性的。耶稣并没有人的意志，因此’袍不能犯罪，因为牠的人格完全受神圣的灵魂所控制。14 特纳(LOraine B0ettner)作了一个比喻’将一个人的心智植入狮子的身体’结果，生命不是受狮子或兽的心理所支配，而是受人的心理所支配。此比喻约略地近乎亚波里拿留主义对耶稣的位格之见解。15

亚氏及其跟随者相信他们已找到正统派对耶稣的看法的理想答案’显然，他们认为正统派的看法是怪诞的。如同亚氏解释正统派的基督论一样’耶稣含有两部分人性(身体札灵魂 E 这是过分简单化]之说)和一部分神性(灵魂) ’但人人皆知 2+1: 3’因此’耶稣既是拥有两个灵魂的人’他就是某类的怪物，因为我们是只有一个灵魂和一个身体的人(1+1=2) 。如亚氏袍自己的见解’耶稣是一部分人性(身体)和一部分神性(灵魂)的混合体’因为 1+1=2 。字也毫无奇怪的成分；其神圣的灵魂取代了人类的灵魂在常人所占有的地位。但是，正如正统派解释本身的基督论’耶稣事实上是有两部分的人性(身体和灵魂)和一部分的神性(灵魂)，但所得的程序是 2+1=2 。这当然是一个矛盾，但却是正统派不得不接受的、超越人的智能所及的神圣真理。其基本的思想是耶稣完全没有缺少人性，意即牠有一个人的灵魂和一个神圣的灵魂，但这实际上并不使袍成为双重人格或分裂人格者。16

亚波里拿留主义被证明是有技巧但却不能被接纳的解答。因为耶稣的神性元素不但本体地超越其人性元素，也是构成他的位格更重要的部分(与其说是身体毋宁说是灵魂) ，神圣的元素是加倍高超的。因此’耶稣的二性实际上容易成为一性：神圣的元素吞占了人性的元素。教会的结论是：亚波里拿留主义虽然不如幻影说那么透彻地否认耶稣的人性，却与它有着实际相同的效力。教会的神学家向以下的假设挑战：人性和神性既是两个完全的个体，它们不能联合以至成为一个真实的个体。他们发觉’假如基督缺乏人最特有的部分(人的意志、理性、心智) ’正如亚氏所宣称的’那称牠为人实在是不正确的。特别是，教会的神学家断言：亚波里拿留否定耶稣取了人性的心理成分’这样的信仰抵触了福音书的记载。17 结果，亚波里拿留的教义在 381 年的君士坦丁堡会议被定为有罪。近来对耶稣人性的轻怠

我们在之前的讨论已提过’断然在理论上否认耶稣的人性在我们的时代是颇稀有的。事实上，贝利(Donald Baillie)指出『幻影说的末日』。18 可是’有些基督论却在不同形式下削弱了耶稣人性的重要性。巴特(Karl Barth)

如巴特在他的《教会教义学》(Church Dogmatics)所阐扬的，其基督论相关于他的启示论和他从祈克果得来的历史在信心中的角色之观点。19 祈氏主张从基督教信仰的立场来看’真正与耶稣同时代的人是信徒、不是目击的见证人；所以，目睹耶稣的说话和行事者并没有比较有利。祈氏提到[神性的微行] (divine incognito) ，意即基督的神性完全藏在人性之内。结果是’观察甚至详尽地描述为人的耶稣、牠的行事和说话等’也不会产生关于牠的神性的启示。20

巴特全然承认耶稣的人性’虽然他不认为此点有何超卓之处。他说，要获取关于耶稣的历史资料是困难的，就算得到数据也对信仰没有真正的意义：『实际上耶稣基督也是拿撒勒的拉比。从历史的观点来说，要获得牠的数据甚是困难’即便获得了’以他的活动与别的宗教创始人相比’也显得相当平凡，甚至与牠自己的宗教后起代表人物相比，也是如此。』21 对巴特来说’耶稣人的生命——牠的所说所为——对神性情的启示性并不多。的确’应用历史方法所得到关于耶稣的资料会更隐蔽而非启露耶稣的神性。这解释当然连贯于巴特的启示观，这启示观认为圣经所记载的事件按本身不是启示性的；每事件的启示性只有



在神与读者、听者相遇而神彰显自己时才有；事件的记载和描述的话语是发现启示的工具；它们不是客观的启示。22

所以，根据巴特的看法’就算我们正确探知耶稣的所言所行，我们也不见得便因此认识神。有些流行的护教学尝试辩论耶稣的神迹、行为和罕有的教训’要证明祂必定是神。这些例证被列举作为耶稣的神性是不容置辩的证明’只要人查考证据就可得知。然而，按巴特看来’就算我们可以成立一个完全的耶稣生平的年代表’它却是更属晦暗而非透明的；如此的证据在耶稣生平年间也可见之。23 许多看见耶稣行事和听见耶稣教训的人’并不因此就确信祂的神性；有些人只惊奇他是木匠约瑟之子，竟能如此说话；有些人承认他所作的是超自然的，但却未从他们的观察中遇见神；反而’他们断言耶稣所作的是靠鬼王别西卜的权柄作的。属血气的不会向彼得启示耶稣是基督、是永生神的儿子，而是天上的神向彼得确证这个真理；我们认识耶稣亦必是如此。我们不能从关于历史的耶稣的知识来认识神。

布特曼

有关信仰地上的耶稣的历史之意义，布特曼的思想比巴特的思想更为极端。布氏随喀勒尔(Martin Kahler)的引导’把耶稣的历史分为 *Historie*(真实的历史；耶稣生平的真实事件)和 *Geschichte*(实存的历史；重要的历史，即基督对信徒的影响)。布氏相信我们鲜有机会透过正常的历史编纂方法回到 *Historie*，但这并不要紧’因为信心基本上并不关系宇宙论——事物的本质’也不关系历史——即一般所谓实际发生的事件。信心不是建基于事件的年代表，却建基于初期信徒讲道的记录，即他们对信条的表达。24

因此，布氏的基督论并非专注于有关耶稣的一组客观事实，却是专注于其存在的意义。重要的问题是祂为我们作了何事？祂如何改变我们的生命？例如：耶稣受难的意义不是拿撒勒人耶稣在耶路撒冷城外被钉十字架处死’而是如加拉太书六章 14 节所说——『就我而论，世界已经钉住十字架上；就世界而论’我已经钉在十字架上』。25 信心所发的问题不是耶稣的处死是否真的曾发生？而是我们有否钉死老我的性情——追求情欲和俗世的安全。同样地’复活的真正的意义、的是关系我们’并非关系历史的耶稣。问题不是耶稣曾否复活’而是我们有否复活——从老我、自我中心的生活跃升至在信心中开放自己，迎向未来。

巴特和布特曼的见解各有特色，各有不同点。但二者均同意耶稣这人在地上生活的历史事实对信仰是不重要的。那么什么对信仰是重要而有决定性的？巴特说是超自然的启示；布特曼说是初期教会讲道的存在性内容。

我们应注意巴特的基督论在这一点上有着与他的启示教义相同之难处。基本的批判是众所皆知的’我在本书前面几章已有概述。26 巴特的基督论有可接受性和客观性的问题，是关乎我们对基督的神性的知识和经历的问题。此外，『神成为人』‘一语的力量也受到了严重的削弱。

按布特曼的看法’将 *Historie* 和 *Geschichte* 分别，但按圣经的立场似乎很难认同。保罗论到有关基督复活的事实和影响的话特别锐利(林前十五章 2-19)。布特曼和巴特似乎同时不顾耶稣复活后所说的话——祂要人直接注意祂的人性(路廿四章 36-43；约廿 24-29)。

有些拉丁美洲福音派神学家相信甚至传统正统神学也已过多牵涉哲学课题’因此过分强调基督的神性。依他们的判断，结果是贬低历史考虑和耶稣的人性’因此，将此教义带偏离教会应努力的普遍性问题。27 耶稣的无罪性

还有一个有关耶稣人性的重要问题是：祂有没有犯罪？或事实上，祂有可能曾犯过罪吗？圣经里教诲的经文和叙述的经文都有非常清楚的答复。

教诲的或直接宣告的经文为数甚多。希伯来书的作者说：耶稣『也曾凡事受过试探，与我们一样，只是祂没有犯罪』(来四 15)；耶稣被形容作『大祭司——圣洁、无邪恶、无玷污、远离罪人、高过诸天』(七 26)，又是『无瑕无疵的』(九 14)。彼得当然很认识耶稣’他宣称耶稣是『神的圣者』(约六 69)，又教导说：耶稣『并没有犯罪，口里也没有诡

诈】（彼前二 22）。约翰说：『在袍并没有罪』（约壹三 5）。保罗也确言基督[不知罪]（林后五 2 1）

耶稣自己既明言且暗示地宣称他是义的；他问牠的听众说：『你们中间谁指证我有罪呢？』（约八 46）’没有人回答；袍也坚持说：『我常作他(那差我来的)所喜悦白勺事』（约八 29）；又说『我遵守了我父的命令』（约十五 1 o）。袍教导门徒认罪和祈求饶恕，但没有记载宁也曾为自己认罪和求恕；虽然他去圣殿，但没有人记载他曾为自己和自己的罪献祭。除了亵渎之外，没有人控告他犯罪，而当然，如果牠是神’那么牠所作的(例如：他宣告罪得赦免)就不是亵渎。我们虽没有耶稣无罪性的绝对证据，但始于钉他十字架的控告却有许多反证：彼拉多的妻警告说：『这义人的事，你一点不可管』（太廿七 19）；十字架上的强盗说：『这个人没有作过一件不好的事』（路廿三 41）；连犹太也说：『我卖了无辜之人的血』（太廿七 4）。

福音书的记载确认了耶稣的无罪性：有提及试探的记载’但没有提及犯罪。没有任何记载说他曾侵犯神所启示的对和错的律法’他所行的一切都是与父有关的。因此’根据某些点直接的确认和保持沉默’我们必须断言，圣经一致地见证耶稣的无罪性。28

但是’耶稣无罪性的解释引起一个问题：如果耶稣从不犯罪’他是完全的人吗?或换句话说’如果耶稣免疫于罪性和罪行’那么耶稣的人性：会与我们的人性相同吗?对若干人来说，这个似乎是大问题，因为按着他们的定义，要成为人就是要受试探和犯罪。无罪性岂非使耶稣全然异于我们这等级的人性?这问题使人怀疑耶稣受试探的真实性。

泰勒(A. E. Taylor)直接而清楚地说明：『如果一个人没有犯过一些错……，必然是因为他从不觉得被它们所吸引』。’但这是真实的吗?其基本假设似乎是说’如果某件事是可能的’那么它就必须成为真实，而相反地’某些从不会发生的事或永不会成为真实的事，必然不会真地成为一可能。但我们有希伯来书作者的话，说耶稣的确如我们一样在各方面受试探(四 15)。此外，对耶稣受试探的描述指示出其强度极大’例如：让我们思想牠在客西马尼园挣扎要行神旨意的痛苦(路廿二 44)。

但耶稣可能犯过罪吗?圣经告诉我们在神没有邪恶，也不能被试探(雅一 13)。如此，对耶稣来说’既然牠是神’他是否真有可能犯罪?若不可能，牠受的试探是否真实?我们在此面对信仰上的一个重大奥秘’就是关乎耶稣的二性，即我们在下一章会更仔细探查的。然而’我们宜于在此指出一点：虽然袍可能会犯罪，但我们确知牠不会犯罪。30 耶稣有真实的挣扎和试探’但结果却常是确定的。

一个不为试探所胜的人是否真会感觉试探?或如泰勒所争论的，牠并不感觉之?莫理斯辩称’泰勒见解的相反才是真的。那拒绝的人认识试探全部的压力：无罪性乃指向一个更强烈而不是较软弱的试探。『降服特殊试探的人不会觉得试探全部力量’在试探尚未发挥全力时’他已降服了：惟有对试探不降服的人，对那个特殊的试探来说，他是无罪的’惟有他才认识该试探全部的范围。』31

有人或会质疑莫理斯的一些论点’例如：『要测量试探的强度是借着某些客观的标准或借着试探主观的影响?』『是否可能有降服试探的人是在试探最强时向之降服?』但他所作的论点无论如何是真实的。我们实在不能断主说：未犯罪就是未曾经历试探：莫理斯的反论相当地好。

但问题仍然存在：『一个不犯罪的人是否真的是人?』如果我们说不是’我们就是主张罪是人性的一部分本质。如此的见解必会被任何相信『人是神所创造。』者认为是严重的异端，因为若如此，神就是罪的起因，是基本属邪恶的本性的创造者。既然我们持定相反的见解’说罪不是人性的一部分本质；与其问：『耶稣是否如我们一般是人?』不如问：

『我们是否如耶稣一般是人?』因为我们每人所拥有的人性都不是纯全的人性；神为我们创造的真人性已遭破坏和掠夺。只有三个纯全的人：堕落前的亚当、夏娃和耶稣；其余所有

人都是破坏、败坏的人性版本。耶稣不但如我们一般是人’他是更为人性的。我们的人性不是作为量度他人性的标准；他的人性——真实而没有劣质掺杂——才是量度我们人性的标准。耶稣的人性之含义

耶稣具整全人性的教义对基督教信仰和神学有莫大的重要’陆：

(1)耶稣代赎之死真是我们可以用的：不是某个人类的局外人死在十字架上；牠是我们中的一员’因此可以真的替我们献祭。如同旧约的祭司，耶稣是一个为自己的信徒献祭的人。

(2)耶稣真能同情我们和为我们代求。他也曾经历我们一切的经历；当我们饥饿、困倦、孤单时’牠全然 g / ]白’因为牠自己曾全然经历之(来四 15) L)

(3)耶稣彰显人性真正的个性。虽然有时我们倾向于以考察自我和他人的人性而归纳有关[人性是什么]的断言但它们都只是人性不完全的例子。耶稣不但告诉我们完全的人性是什么，牠更把它显示出来。

(4)耶稣可以是我们的榜样。他不是天国的超级巨星’却是一个如我们一般活过的人，我们因此可以看牠为基督徒生命的楷模。圣经对于人的行为所定的标准似乎是我们难以达到的，但在牠身上却以人性的能力做到了。当然，必须是全然倚赖神的恩典；耶稣觉得需要祷告和倚靠父神的事实说明我们也必须同样地倚靠他。

(5)人性是好的。当我们倾向禁欲主义(asceticism)、认为人性、尤其是肉体的本质，是固有地属于邪恶或至少是低过属灵的和非物质的境界的时候，耶稣取了完全如我们的属人的本质’这事实提醒我们’成为人不是邪恶的’而是好的。

(6)神不是完全地超越的。他不是远远地与人类脱离。假如牠有一段时间真的住在我们中间、是一个真实的人，如今，他也能、且会在人类的生活中行作万事’这是不足为奇的。

我们与约翰一同欢呼道成肉身的真实和完全：『道成了肉身，住在我们中间’充充满满的有恩典有真理。我们也见过牠的荣光’正是父独生子的荣光』(约一 14)。

### 问题讨论

1. 你如何描述耶稣人性的教义？
2. 为何耶稣人性的教义是如此重要？
3. 向一个尚未学过教义和教会历史的人’解释闻名的幻影说和亚波里拿留主义等异端。
4. 解释巴特和布特曼的立场中有关基督人性的问题。
5. 假设你被质问到有关耶稣的无罪性’尤其牠很有可能犯过罪’你会如何辩护？
6. 如果你要讲道或教导关于耶稣的人性，你会强调哪些重点？

## 基督位格 的联合

### 本章目标

阅读本章之后’您应当能够：

- / 描述二性(神、人二性)与一位格(耶稣)之联合的意义，以及此联合所包含的复杂性。
- / 引证圣经中关于耶稣基督位格的联合之丰富资料。
- / 定义并解释有关神、人二性明显区分的观点(涅斯多留主义) ’ 以及道成肉身时只拥有一性的观点(欧迪奇主义) 。
- / 辨认且描述其它解释耶稣基督位格的四种尝试。
- / 对耶稣二性联合于一位格的教义有完整的认识以及其与基督教神学的相关性。

### 本章摘要

耶稣基督位格的教义并非止于牠的神性与人性。这二性的联合对于认识基督教神学有很深远的关联。透过人类学的研究，人们常倾向于否认或过份强调耶稣基督神人二性联合的观点，然而，圣经和历史资料皆支持一个论点，即基督的神性与人性联合于一位格。这不是直接来自人的看法，因为依人的本性是不能明了二性联合是怎么回事的。

### 本章大纲

这问题的重要性和难处

圣经的资料

早期错误的解释

涅斯多留主义

欧迪奇主义

其它解决问题的尝试

嗣子论

非位格的基督论

虚己论

动力的道成肉身教义

『二性一位格』教义的基本原则

这问题的重要性和难处 我们已经概述耶稣有完全的神性和完全的人性：’现在仍有一大问题：这二性在一人耶稣之内的关系。这是神学上最困难的问题之一’ 与三位一体和显然有矛盾的自由意志和 神的主权同等级。我们已经解释过’ 一般而言基督论是重要的’ 因为道成肉身关涉连接神人之间抽象的、道德的和属灵 的关系之鸿沟；而鸿沟的连接有赖于在耶稣基督里神性和人 性的联合；因为耶稣若同是神和人’ 但其二性并不联合’ 那么，鸿沟虽窄了，却仍存在；神和人的隔离仍是一个尚未解决的困难。在十字架成就的救赎若要供应万人所需’ 它必须是人性的耶稣的工作；但它若要有无限的价值，为救赎一切人类的罪所必需——即回复他们与一位无限而完全的神的关系，那么它必须也是神性的基督的工作。假使救主之死不是一个联合之神一人的工作’ 那么这死必然会在若干要点上显出缺欠。

我们难以明白在耶稣内神性和人性统一的教义，因为它假定二性联合；这二性按定义有着相反的属性。基督既是神’就有无限的知识、能力和临在；祂若是神’就必然知道万事；祂若是神，就能行作一切权势所能及的事；祂若是神，就可以同时无所不在。但另一方面祂若是人，就会知识有限、不能行作万事、又必然在一时之内受限于一地，因为一个人同时是无限的和有限的似乎是不可能的。

关于此问题，可供研究之圣经资料寥寥无几，因而更为复杂。圣经没有直接关于二性之关系的叙述’我们必须从耶稣的自我观念、其行事和有关祂的各种教诲中来推论。

根据上述的解说’我们需要特别细心和全备地从事此工作；我们需要十分详尽地查考已经得到的结论’又要留意不同神学家和思想学派尝试寻求的解决之法。在此’神学的历史实验室将显得特别地重要。<sup>1</sup>

#### 圣经的资料

在开始解释时，我们留意到圣经并没有任何有关耶稣的思想、行事和目的的二元化之证据。相反的，圣经说明神格整体上的多元性，例如：创世记第一章 26 节说：『神说(单数)：『我们(多数)要照着我们的形像造(多数)人』』。相同而没有数目变动的引证可见于创世记第三章 22 节’十一章 7 节；诗篇第二篇 7 节’四十篇 7-8 节以及耶稣向父神的祷告都记载三位一体中的一位与另一位谈话。但耶稣常以单数形容自己，这在约翰福音第十七章的祷告中尤为显著，在此，耶稣说祂与父原为一(2 1-22 节)，但却没有解释在祂里面任何型态的复杂性。

圣经有些经文兼提耶稣的神性和人性，但却清楚地指向一个单一的主题。这些经文包括约翰福音第一章 14 节(『道成了肉身，住在我们中间、充充满满的有恩典有真理』)、加拉太书第四章 4 节(『神就差遣祂的儿子’为女子所生，且生在律法以下』)、和提摩太前书第三章 16 节(『神在肉身显现’被圣灵称义、被天使看见、被传于外邦、被世人信服、被接在荣耀里』)。末节经文特别重要’因为它前后指到耶稣在地上的道成肉身和在天上的同在。

还有其它专注于耶稣的工作的经文，它们清楚说明不是单独的人性或神性生发功能’而是指一个统一的主体。例如：

保罗说基督代赎的工作联合犹太人和外邦人’又『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。并且来传和平的福音给你们远处的人’也给那近处的人’因为我们两下借着祂被一个圣灵所感。得以进到父面前』(弗二 1 6-1 8)。约翰论到基督的工作说：『若有人犯罪’在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪’也是为普天下人的罪』(约壹二 1-2)。耶稣的这工作’关系其人性(四 2)和神性(四 1 5’ 五 5)者，乃是一个位格的工作’即同一本书信所形容的[父所差来的子’要作世人的救主』(四 1 4)。在所有这些引证中’我们见到一个统一的位格’宁也的行事同时预设了他的人性和神性。

此外，有几段经文具有高度启发性，其中耶稣被以某一个名号来指称。例如：圣经中有些处境用耶稣神圣的名号来论及耶稣人性的行事。例如’保罗说：『这智慧仁即神隐秘的智慧)世上有权有位的人没有一个知道的’他们若知道’就不把荣耀的主钉在十字架上了』(林前二 8)。保罗在歌罗西书第一章 13-14 节写道：『(父神)救了我们脱离黑暗的权势’把我们迁到他爱子的国里。我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免』。在此’神子君王的地位与其身体受钉、复活之救赎工作并列 0 相对地’耶稣在地上事奉时常自称的[人子]出现在指向字也具属天的地位之经文中；譬如’约翰福音第三章 13 节说：『除了从天降下仍旧在天的人子’没有人升过天』。另一相似的经文是约翰福音第六章 62 节：『倘或你们看见人子升到祂原来所在之处，怎么样呢?』这些经文绝无否认『具一位格的耶稣基督’本是地上的人和先存的神圣存在’道成了肉身』的立场；经

文也没有任何提示，说上述二性轮替地引导耶稣的行事。’

早期错误的解释

对于基督二性关系的反思在教会历史上相当晚期才见兴起；按推理，先于此的是关于二性的真实性和完全性的讨论。教会在尼西亚会议(325年)和君士坦丁堡会议(381年)平息了问题之后，随来之责是探讨基督二性的精确关系。实际上的问题是：『宣布耶稣是完全的神和完全的人之真正意义为何？』在提示和查考可能的答案过程中，教会拒绝了若干不充分的主张。

涅斯多留主义 (NeStorianism)

涅斯多留及其跟随者是提出上述问题的答案者之一。有几个原因说明了涅斯多留主义特别难以理解和评估：其一是‘这运动兴起于教会有严重的政治竞驰之时。’<sup>3</sup> 结果，教会拒绝一个主张是因为思想出错，还是出于主要发动人和教会具较高影响力者的对峙’常常是不明朗的。此外’涅氏本人采用的言语颇为含糊而不连贯。但我们清楚一事：教会定涅氏的见解为有罪，是因为涅氏缺乏正统派的整全立场’而他的随从却可能是拥护的。<sup>4</sup> 然而’根据带头的神学家的判断’涅氏本身不是『涅斯多留主义者』’可是若干劣选的术语、加上强劲对手的敌对，导至其见 W-不公平地被定为有罪。<sup>5</sup>

第四世纪有一二大型态的基督论兴起——『道一肉身』的基督论和『道一人』的基督论。前者视道为神一人的主要成分，而人的灵魂相对而言较不重要(记得亚波里拿留主义主张耶稣有神的灵魂和人的身体)；后者不信道在神一人里面占有统治的地位，而确认耶稣取了人性的全部。上述二意见之不同是涅斯多留事件观念 i 的背景。

当涅斯多留在 428 年就职君士坦丁堡的主教后不久，他负责处置解说马利亚是『上帝之母』 (theotokos’ 或 God-bearing) 的适当性。涅氏不愿承认此说’除非[上帝之母]也带着『人母』 (anthropotokos’ 或 man-bearing) 的字。他的思想在当时并不独特’但不幸却因选择不当的用词带来麻烦。他解释神不可能有母亲’而事实上的确’没有受造物能产生具神格的成员。因此，马利亚并没有生出神；她生了一个作为神的工具的人；神就是不可能在人母腹中怀胎九月而生’或用婴孩之布包裹着；神不可能受苦、受死和被埋葬。涅氏觉得『上帝之母』一词若不是暗示亚流的见解——是受造物’就是暗示亚波里拿留的观念——耶稣的人性是不完全的。<sup>6</sup>

涅氏的解释引起其它神学家的注意，其一是亚历山太的区利罗(Cyril of Alexandria)’他是涅氏的对敌。优西比乌(Eusebius)，即多理利吟(Dorylaem)后期的主教’在听到涅氏说马利亚只生了一个人后，断言涅氏是一个嗣子论者(adoptianist: 意即涅氏相信为人的耶稣在出生后的某段时期成为神，可能是在受洗时)。涅氏的宣告和所得的回应造成涅斯多留主义为异端的传统画像，它分开神一人为两个明显的位格。就是这个异端被定为有罪。区利罗是敌方的领导人，以弗所会议(431年)证明其政治手腕的技巧；罗马教皇的使节赞成由区利罗主领的主教团的立场。<sup>7</sup>

我们实在不可能准确地决定涅斯多留的观点为何。当《赫拉克利底斯书》 (Book of Heraclides)——涅斯多留被定罪廿年后之作——在廿世纪被发现后，情况更是如此。在这书里’涅氏宣称他同意迦克墩会议所定的教条(二性联合于一位格)。但的确，涅氏对区利罗所教导的『本质的联合』 (hypostatic union) 感到不满，觉得这观念肖 u 减了二性的特殊性；涅氏喜欢用二者『连结』 (conjunction’ OUVdCLO-ZJ"-apheia) 的观念过于『联合』 (union, ~vcocrtg--henosis) 的观念。或者我们对涅氏最可能的结语是：他并不故意主张或明言教导基督位格的分裂’但他的话似乎暗示此意。<sup>8</sup> 就算涅斯多留本人不是涅斯多留主义的倡导者，他的见解却会合逻辑地导致此说。教会若不对此表示意见’则多人会采纳之。

欧迪奇主义(Eutychi anism)

同样令人难以确定的是欧迪奇主义的基督论。以弗所会议(431年)后，有一份关乎在教会实行医治的公告颁下来；此公告其实源出东方的(安提阿学派' Antiochene)主教，他们曾在以弗所支持涅斯多留。公告由安提阿的约翰(John of Antioch)发至区利罗；虽然其内容包含了若干赞同涅斯多留立场的话语，但区利罗在433年接纳之。是故，教会似乎到了一个和解的立场。

然而，若干保守派的支持者和区利罗的同盟觉得他对涅斯多留主义过分让步：这和解有力地强调二性，他们觉得这强调似乎损害了耶稣位格的联合。结果，有一思想开始在他们中间盛行，即耶稣并没有二性(神性和人性)，而是只有一性。区利罗在444年死后，那未受影响的团体着手攻击狄奥多若(Theodoret)的教训，狄奥多若可能是和解公文的起草人，而今是安提阿学派的领导人。区利罗的承继人狄奥斯库若(Dioscorus)领头反对[耶稣有二性]的教训，他相信教父们压倒性地都支持耶稣的位格中只有一性，而区利罗却在软弱时作出妥协。不论此说是否属区利罗立场正确的认识，或是否他本人真的相信耶稣只有一性，都是可争辩的。无论如何，有一种精神正在滋长，就是坚持『一性的信条』。

一名年长的希腊正教修道院院长欧迪奇(Eutyches)成为争论的主角。所有不满433年的和解合约和否认耶稣有二性主观念者都推崇欧迪奇为其立场之代表。常务的君士坦丁堡议会(Synod of Constantinople)在一次集会公开指责欧迪奇，随后有正式讨论，终于导致欧迪奇被判定罪和革职。在这最后的会议中，欧迪奇不为自己辩护，只听其刑罚的宣判。<sup>9</sup>

要确定欧迪奇的教义是不容易的。在议会前的初步考究，他宣称主耶稣基督在出生后只拥有一性，即神成为肉身和成为人。欧迪奇否认二性的思想，认为是违反圣经和教父们的见解。然而，他却赞同童女生子和确认基督同时是完全的神和完全的人。其基本论点似乎是：耶稣在道成肉身以前有二性，但在其后则只有一性。<sup>10</sup>

欧迪奇显然不是一个十分准确或清楚的思想家。但是在历史上，他的见解构成另一个运动的基础，这运动教导谓耶稣的人性被神性所吸收，以至人性实际上被除去了。事实上，欧迪奇主义是幻影说的一种形式。有一个变化的解释，谓本性是耶稣的神性和人性合并而产生完全不同的第三个本质，即所谓混合物(hybrid)。或说这就是欧氏自己的主张，纵然他的思想混乱(至少在他的表达上)。在449年，会议在以弗所召开，欧迪奇被复职，且被宣布为正统。同时，『道成肉身后有二性』的观念破严厉地定罪。这会议被称为『强盗会议』(Robber Synod)。<sup>11</sup>

然而，强盗会议的举行并没有皇帝正当的权利许可。新继任的皇帝相信耶稣有二性的立场导致另一个议会的召开，即451年的迦克墩会议。这个会议确认尼西亚信条，且颁布一个成为全基督教之准则的宣告。这宣告有关二性的关系如下：同是一位基督、圣子、主、独生子，在两性中被认识，两性不混乱、不改变、不划分、不分离，两性的不同不因联合而消失，在一个 *prosopon* (位格) 和一个 *hypostasis* (实体) 之中，两性的本质被保存而结合，没有被分开在两个位格之中，而是同样一位圣子、独生子、神圣的道、主耶稣基督，正如古时的先知和耶稣基督自己教导我们关乎祂自己的事，也符合我们教父传下来的信经。<sup>12</sup>

这宣告避开了涅斯多留主义和欧迪奇主义这两个异端。它同时强调人格的联合和两性的完整及分离性。但这解释只更增加困难：何谓二性的正确关系？二者又如何能保持而不把耶稣的人格分裂为二——各自有分离而独特的…组属性？我们如何能主张耶稣是一个位格——只有一个知觉的中心——而不混乱二性成为一混合物？

有一次，我在考试的申论题中间学生有关基督二性一位格的正统派解释，有一个学生写道：『正统派没有『二性一位格』的教义，每个要为这陈述下定义的尝试都被宣布为异端。正统派也没有解释的内容，只有一句抽象的声言』。在某个范围内，那学生是对的。由于迦克墩会议的结论基本上是消极的——『不混乱、不改变、不划分、不分离』，它告诉我们的是『二性一位格』并不是什么。如此，迦克墩的结论不是答案，而是问题。我们

必须继续问：这个教义表达的是甚么？解决问题的其它当试

在尝试阐释『二性一位格』的陈述前，我们需要认识自迦克墩会议后其它解释这个联合的尝试。在进行我们的结构之前，留意不同种类曾尝试过的策略是有益的。再一次，历史的判断对我们是有益处的。有四个尝试具有代表性：(1)为人的耶稣成为人(嗣子论)的观念；(2)神圣的存在——神——取了没有位格的人性，而不是个别的人的位格(非本质的基督论)的观念；(3)三位一体的第二位替换其神性为人性(虚己论)的观念；和(4)道成肉身是神的能力与人同在(动力的道成肉身教义)的观念。

#### 嗣子论 (Adoptionism)

一个早期常见的解决[两性在一个位格里]的尝试是嗣子论。以最简单之形式来说，这观念是：拿撒勒人耶稣在其生命初期只是人。但是，在某个时候，可能是耶稣受洗时(或是复活时)，神[收养] (adopt)他为神的儿子。不论这立嗣是神纯恩典的行事，或是地位的提升——耶稣因有人格的属性，故可被提升，这是更属人成为神过于神成为人的解释。<sup>13</sup>

为了支持他们的立场，嗣子论者集中注意在『耶稣是神所生的』这圣经观念；耶稣甚至被称为『独生的』 (~ovoygv-fig-nomogenes, 约三 16)。这『生』何时发生？嗣子论者提出希伯来书的作者二次引用诗篇第二篇 7 节的事实——『你是我的儿子，我今日生你』，而应用此经文于神子耶稣基督身上(来一 5' 五 5)。他们留意到这记载与另一记载甚为相似，就是父神在耶稣受洗时所说的话：『你是我的爱子，我喜悦你』(可一 11)。因此，他们假设圣灵此时降临在子身上，乃是代表神性临在为人的耶稣身上。

这立场使为人的耶稣有独立的地位。如果没有神特别的立嗣，他就只会继续活出一个拿撒勒人耶稣。这里的解释是神进入一个存在的人之内过于一个真实的道成肉身。有时这事件被看为耶稣生命中独有的，有时被用来比较神也收养其他人类作为神的儿女。

嗣子论在基督教历史中重复地出现。<sup>14</sup> 但是，严肃地面对圣经全部教训的人，会觉察这个观点的重大障碍，包括基督的先存性、出生前的记载和童女生子等。非位格的基督论 (Anhypostatic Christology)

另一个尝试澄清二性关系的论点可称为『非位格的基督论』。这观点强调耶稣的人性是没有位格的，且没有独立的存在，意谓：神圣之道并没有与一个独立的人的位格联合。本来，非位格基督论的目的是要提防涅斯多留主义把耶稣分为两个位格，和与它有关的信仰，即马利亚只是为人的耶稣的母亲。它也用来否定嗣子论——主张耶稣本为独立存在的人，后被提升至神性。非位格基督论的要点是：为人的耶稣除了三位一体的第二位道成肉身外，别无存在。它支持这论题的方法是否定耶稣有任何独立的人的人格。<sup>15</sup>

这立场的困难是：认为耶稣不是特殊的个人暗示这神圣的道成为与全人类(或人性)联合；按字面来说，这个观念乃是不合理的。的确，我们有时说耶稣与整个人类联合，但这是比喻，建立在他为人所分享的基本特性；我们并非想到他实际地在肉体上与整个人类联合。非位格基督论附加的困难就是在尝试避免成为一种异端时，却陷入另一种异端。强调耶稣只在其神性身分是有位格的，就是公然废除了其人性若干极重要之处。否认耶稣个人的人性(humanness)就是宣布他主要是神圣的；而这一点打倒了亚波里拿留主义。<sup>16</sup>

#### 虚己主义(Kenoticism)

现代的学者提出一个独特的尝试以解决二性关系的问题。特别在十九世纪，有人提议认识道成肉身的关键是在『正耶稣倒空自己』(腓二 7)一语中。根据这观点，耶稣倒空自己的是神的样式 (morphé theou, 第 6 节)；三位一体的第二位放下其独特的神圣属性(无所不能、无所不在等)，竟取了人的特质。结果，道成肉身由部分神圣的本性转换为人性的特性组成；<sup>17</sup> 其道德的特质，如爱和怜悯则仍然存在。这些仿佛是子单独的行事，但实际上也关涉父神，他差派子有如一个父亲差派儿子到宣教工场去；父的一部



分亦与子同去。18H

我们在此得到的答案‘在基督论范围内’与形态的神格唯一论(modalistic monarchianism)所提出三位一体问题的答案相平行。耶稣并非同时是神和人’而是接续的神和人。在若干属性上’祂是神’然后祂是人’然后他再度是神。c 迦克墩信条的答案主张耶稣在相同方面是神和人，却不同时是神和人。这个观点解决了若干难题’却不解释我们在稍前提出的证据，就是圣经的作者认定耶稣同时是神和人。还有，一个明显的、持续的道成肉身之经文(见’例：提前三 16)对这个理论有不利的影 响’虽然它具有革新的作用。动力的道成肉身教义(Dynamic Incarnation)

最后解说『二性在一位格里]的问题的尝试可称为动力的道成肉身教义。它主张神在神一人身上的临在不是以位格联合的形式，即介乎三位一体的第二位和一个个别的人——拿撒勒人耶稣的联合；而是道成肉身应被认为是神的能力在耶稣的位格内主动的临在。

这主张类似动力的神格唯一论(dynamic monarchianism)。神的能力进入耶稣这人身上，意即道成肉身不是指耶稣透过某种位格联合而与神联合；而是指神的能力住在他里面。

这个主张的近代形式可见诸贝利的《神在基督里》(God Was in Christ)一著作。贝利建立他的神学基础于哥林多后书五章 19 节：『神在基督里叫世界与自己和好』。我们注意到经文不是说：『基督是神』’它强调的是『神在基督里』。

为了解释道成肉身的矛盾(paradox)’贝利采用一个模式：神以所谓恩典的矛盾内住于信徒，当信徒作对的事或选择时，典型地’他会说：『不是我、是神作的(：)』保罗在加拉太书二章 20 节和腓立比书二章 12-13 节说到神在人里面的 212 作。贝利提出神在信徒内的这能力是道成肉身的模式：但是他的声言暗示耶稣的道成肉身实际上是一个内住恩典的矛盾之例证，纵然它是最完全的一种：我们整个的基督徒生命均倚靠在道成肉身上；因此，这矛盾是我们认识道成肉身的最佳线索。在新约’我们看到神成肉身的人超越所有其它人，他拒绝独立地为自己宣告任何东西，而把一切的善归给神。18

有了这道成肉身的解释，基督和我们的分别就只是量的，不是质的。但我们必须留意：这解释抵触了几个圣经的重点：神的丰盛(兀入 npwua-pheroma)居住在基督里(西二 9)；基督的先存性(约一 18, 八 58)；子的地位的独特性(tovo-ygVflg——monogenes’约三 61)。虽然动力的道成肉身教义减 omogenes,约二 16)。虽然动力的肉身身教义减轻了迦克墩信仰告白所产生的张力，却因它暗示了神性的缩减而引起困难。

『二性一位格』  
教义的基本原则

我们已温习几个尝试解决『二性一位格』这个基督论难题的论点’又注意了各说的弱点。因而，我们必须提出一个可采用的说法。道成肉身教义的基本原则是什么?我们应如何认识这些原则?有几个要点能帮助我们明白这个伟人的奥秘。

(1)道成肉身是更多获得人性的属性过于襄三置神圣的属性。通常腓立比书二章 6-7 节的解释被认为是耶稣倒空自己若干神圣的属性’或甚至是神性本身。按照这个解释，他就是借着成为上比神较低的某物而成为人；其部分神性被降服而为人性特质所取替。如此’则成肉身对耶稣更是一个消除神性，过于增加神性。

然而’按照我们对腓立比书二章 6-7 节的解释’耶稣倒空的不是神的形像，即神的本质。这段经文没有一处说祂停止拥有这些神圣的本性。我们若思考歌罗西书二章 9 节则更为清楚：『因为神本性…切的丰盛’都有形有体的居住在基督里面]。腓立比书二章 7 节的『虚己](kenosis)必须按照歌罗西书二章 9 节『丰盛](pleroma)的亮光来解释。这样’说耶稣『倒空自己』是何义?有人提议是祂倾倒祂的神性到祂的人性里’有如人将流液从一个杯子倒进另一个杯子一般。但是’这解说不能辨认倒空的工具’就是当耶稣倒空自己成为人性时’他倒出他的神性的工具。

解释腓立比书二章 6-7 节更佳之法是用『取了奴仆的样式』作为虚己论在处境上的释义。因为『取了』(入 Op(6V—laban)是简单过去式分词,为副词功能’我们把第 7 节前半部翻译如下: [牠借着取了奴仆的样式来倒空自己]。分词词组解释了耶稣如何倒空自己’或字也作何事以构成虚己。经文并无明说牠倒空自己的何物,但值得注意的是[奴仆的样式 J 和[与神同等] (6 节)成了尖锐的对比。我们的结论是:耶稣所倒空的是与神的同等,下是神的形像;他并没有停止与父神相同的本质;在道成肉身期间,弛在功能上从属于父神。耶稣这样行的目的为要启示神和救赎人。借着取了人的本质,牠接受其神圣属性在功能上的某些限制;这些限制不是失去神性的结果’而是增加人性的结果。

(2)二性联合的意思是指其功能非独立运作。耶稣并不是有时行使神性’而有时行使人性;牠的行动常是出于神性:一人性的;这是认识人性加于神性所带来的功能限制之关键。例如:他仍然有能力无所不在(全在),但是,作为道成肉身的存在,牠就因拥有人的身体而受到运用能力的限制。同样地,牠仍然是全知的’但他拥有知识和运用知识却关连一个有机体的生命’这有机体的生命在知觉上——不论对肉体环境的知觉或是对永恒真理的知觉——逐渐增长。所以,’这有限的人的精神只是逐渐地觉察到牠是谁和牠来是要成就何事。但是,这不应解释为三位一体的第二位在力量和能力上的扣减’而是环境所引起的、运作力量和才干的限制。

让我们想象以下的模拟:世界上最快的短跑选手参加三足竞跑,他的一脚必须要与同伴的一脚绑起来跑。虽然他身体的能力并无减少’但赛跑的条件却严重地受到限制。就算他的同伴是世界第二快的短跑选手’他们跑的时间会比分开跑慢得多。因为这样’跑的时间几乎是比任何不受拖累的赛跑者更慢。或者,让我们思想世界最伟大的拳王’一手绑在背后参赛。或是一场垒球赛,父母与孩童竞赛时改变通常的打击状况(意即:用右手打击者改用左手打击’而用左手打击者改用右手打击)。上述每一情况’竞赛的能力基本上没有减弱,但添加的条件却限制其实际的执行。

这就是道成肉身的基督的处境。正如赛跑者或门拳者本可松开绳子、但欲选择在比赛期间愿意受限。故基督的道成肉身乃是自愿、自选的限制:他不需要取了人性’但他却选择在道成肉身的时期这样做;在那时’牠的神性总是连合牠的人性而作用。

(3)我们思想道成肉身必不可从人性和神性的传统观念开始,却要认定二者在耶稣基督身上有最完全的彰显。我们有时会以一个先行的假设来研究道成肉身,认为道成肉身宝在是不可能的。我们认识人性是什么、神性是什么,接着定义来说,它们当然是不能兼容的;它们分别:是有限的和无限的。但是’这出发点是错的——因这人性的观念是源出我们对存在的人性(existential)的知识,而不是基本的(essential)人性。我们对人性的认识是从对自己和周围的人所作归纳研究而形成。但我们没有一个人符合神要人成为的本质’或说是从神亲手造出的。人性因着亚当夏娃的罪而毁损败坏;结果,我们不是真人,却是基本人性损伤破坏的遗迹;我们难以想像这类的人性与神性的联合。但是当我们说到耶稣在道成肉身时取了人性,我们却不是指这种人性;因为耶稣的人性不是有罪者的人性’而是亚当夏娃在创造时和堕落前所拥有的人性。因而,耶稣的人性是无可置疑的。问题不在于是否耶稣是完全的人性’而是我们是否是完全的人性(参看原书第 737 页)。耶稣不仅是有如我们一样的人性’且比我们更有人性。按属灵的意义,他那一类的人性是我们在得荣耀时将要拥有的人性:他的人性:当然比我们现今所见的人性更能与其神性共存。我们对人性的定义不应来自现今凭经验的观察,却应查考耶稣的人性:因子也最完全地启示『人性的真本质。

耶稣也是我们对神性的认识之最佳来源。我们以为我们知道神实在像什么;但是’惟独在耶稣里,神才最完全地启示自己和为人所认识。正如约翰所说:『从来没有人看见神’只有在父怀里的独生子将他表明出来』(约一 18)。因此,我们想象中的神性基本是来自

神在耶稣基督里的启示。

有时我们以错误的方法来研究道成肉身(。我们抽象地对神性和人性下定义’然后说:[它们不可能配合一起。]我们假设神的本性就是不可能与人的本性相类似。但这个假设只是基于希腊『神性是无痛感』的观念,而不是基于圣经的话。然而’如果我们从耶稣基督道成肉身的现实开始,不但对.:性像什么能更清楚’而且可以认定’无论它们是什么,都不是不兼容的’因它们曾一度同时存在于一人,而凡是真实的当然就是可能的。 20

与神性和人性联合的可能性有关的,就是我们需要记得圣经所给予我们的独特的人性的画像。因有神的形像,人已经是最像神的受造物。假设人是如此与神相异,以致二者不可能同时存在于一人,这说法可能是基于别的人性模式;它可以是从相信[人基本是低等生命演变而成的动物]而来山结果。但是,我们从圣经得知’神选择在一个很像字也自己的受造物身上道成肉身;很有可能神按着自己的形像造人的目的是要促成有一天要实现的道成肉身。

(4)相信道成肉身的创始足从上面来的、不是从下面来的,这点很重要。认识道成肉身的部分难处可能来自,一事实,即我们的解释是从下面、或是从人的观点而来的。按这个立场’道成肉身似乎是十分不易的,甚或不??于能的。问题在于一个事实:我们实际上是在问自己’人如何可以当神?宛如这是关系人变成神’或把神性加于人性的事。我们敏锐地觉察自己的有限,又知道越过这限度有多难、甚至不可能,特别是到达成为神的境地。但是’对于神来说,宁也成为人(或更正确地,把人性加于他的神性)却不是不可能的。他是无限的’所以可以降至较低的境界,但较低的却不可能提升至更伟大的或更高超的(我们为人的可以做许多猫或狗做的事,例如:模仿其声音或行为。当然’我们不会实际上得到猫类或狗类的本性’而且我们有若干的限制’如较不敏锐的视觉或嗅觉:但我们模仿动物仍比动物模仿人类行为较为容易)。人并没有升至神性、或神并没有擢升人至神性;相反的,是神降卑而取得人性’这事实促使我们有明白道成肉身的能力,也能有效地排除嗣子论。我们在此宜紧记一事:属天的三位一体第二位是先于属地的拿撒勒人耶稣。事实上’没有一个先于童贞女马利亚腹中怀孕的地上的拿撒勒人耶稣存在过 o

(5)思想耶稣是一个十分复杂的人也是有帮助的。在我们认识的人当中,有些是颇为简单的。这不是指他们的智力水准’而是指其人格坦率。我们可以很快地认识他们,他们是颇容易了解的。另一方面’有些人则有更复杂的人格。他们或有更广的经验、更多种的教育背景或更复杂的情绪构造一一他们的人格具更多面化。当我们以为已经相当认识他们时,他们生活的另一层面却出现了,那是我们先前不知道他会具有的层面。如果我们现今把复杂性想象、延伸至无限程度,那么我们就一瞥『耶稣的人格』——二性一位格——是什么。因为耶稣的人格包含那构成神性的特质和属性;在于也的位格里面有着别人所没有的经验、知识和爱。的确’这里会有一个问题,因为这些特质与常人的特质不但在程度上不同,更在种类上有别。这一点提醒我们,耶稣的为人并不只是人性特质和神性特质混合而成某种第三性质(*tertium auid*) ,更正确的说法是,他是一人格’除了神性的特性外,也有所有完全的、无罪的人的本质之质素或属性。

我们已经从几个角度看过帮助我们更了解道成肉身的圣经真理。有人说过:基本的笑话只有七个,而每一个笑话都只是它们其中之一.的变化。这话也可以用来叙述有关基督的位格的异端。基本的异端有六个’而全部都出现于最初四个世纪 0 它们否认基督的真实性(伊便尼主义) 、耶稣神性的完全性(亚流主义) ;或否认其人性的真实性(幻影说)、其人性的完全性(亚波里拿留主义) ;分开其位格(涅斯多留主义) ’或混乱其二性(欧迪奇主义) 。所有离开正统派的基督位格之教义者都只是上述之一的变化。我们要准确地指出这教义的内容或许有困难,但是完全忠于圣经的教导将可使我们小心地避免这些曲解。

### 问题讨论

1. 位格’ 又为何有如此需要呢?
2. 圣经如何解释耶稣基督位格的联合?
3. 论到关于基督的位格时’ 涅斯多留主义和欧迪奇主义说了些什么?他们之间有何差异?
4. 关于基督的位格’ 腓立比书二章七节如何被误用?你如何回应其解释?
5. 了解『二性一位格』之教义有哪些必要原则?

## 童女生子

## 本章目标

阅读本章之后，您应当能够：

/ 说明童女生子此课题的意义是为了对超自然、耶稣基督及整个基督教神学有进一步的了解。

/ 从早期教会中找出童女生子的圣经与历史之证据。

/ 认识有关童女生子的五个反论。

/ 用圣经和合理的证据来驳斥童女生子的五个反论。

/ 以这些所呈现的赞成与反对之证据为基础，架构一个关于童女生子了的神学性教养。

## 本章摘要

继复活之后，童女生子是耶稣基督生平中最引起争论的事件。迈入二十世纪以来，童女生子成为考验人们对超自然的信心之课题。虽然『处女』这个专有名词比『童女生子』更准确地解释了超自然的概念，但后者成为意指这个教义最普遍的表达法。有两处圣经经文有讨论到童女生子，分别在马太福音第一章和路加福音第一章，它们满足了圣经关于童女生子信仰的一致性。作为基督论的关键因素，童女生子是基督教神学不可缺少的信念。

## 本章大纲

## 本问题的重要性

『童女生子』的证据

圣经的证据

早期教会的传统

『童女生子』的反论

对『童女生子』出人意料的无知

『童女生子』妨碍完全的人性之可能

与其它宗教相似

与基督先存性无法兼容

与自然律的冲突

『童女生子』的神学意义

本问题的重要性次于基督的受难和复活、或者是基督生命中最受瞩目的事件是『童女生子』。这问题的确也是次于复活最受辩主事件是『童女生子』。这问题的确也是次于复活最受辩护和争论的教义。

在十九世纪末、廿世纪初时，童女生子是基要派和现代派最前线的辩论。基要派强调童女生子的教义是基本信仰；现代派则认为它是不基要的或站不住脚的，要不然就是用非字面解释的方式重新诠释。前者是基督的神性在性质上之独一无二性的保证，而后者似乎转移目标从其属灵之现实，转至生物学上的问题。<sup>1</sup>

圣经只有两次提到童女生子，但这教义甚为人所强调，原因之一是它引起其它教义观念

上的改变。自由派有…个倾向，就是复位教义的解释而不更改用词。约翰兰多一世(John Randall, Jr.)指这种行为是属实质的不诚实，<sup>2</sup> 垂定教义而下更改用词的结果是：采信这些教义不再是正统派积倾的证据’因此，我们不能再假定神学家所说的基督的『神性』(divinity)或『神格』(deity)是指质的独一性’使基督与凡人有别。我们在第一册提到史密斯(walton Smith)的例子，当他被指控否定基督的神性时’传说他回答：『他们怎可如此指控我?我从没有否认任何人的神性’不用说耶稣!』在如此诡辩下，同意耶稣是神的教义不必…定要按传统的意义——按夺目同意义和程度’耶稣如同父神一般地是神，字也也异于任何活过的人。所以’不足为奇地，『基督是神』并不存在于若干正统基要派的教义宣言中。相反的，可找到的是『身体复活』和『童女生子』。基要派这样理解：如果一个人赞同童女生子，就不需要再问他关于耶稣的神性：之证据的，立场，因为这些通常是比童女生子更容易被人接纳的。这就是为甚么按牧候选人的问话中必定包括表明对童女生子的立场，因为这是一个相当迅速而有效的方法，决定人是否相信基督的超自然性。近来亚洲神学家宋泉盛已将基督道成肉身解释为在受苦的每个情境中神仍在工作。’因此’童女生子对于基督道成肉身的独特特点有其及时且特别的重要性

然而，在此甚至有更大的问题，因为童女生子成为人对神迹立场的测试。一个人如果赞同童女生子’可能可以接纳圣经所记载的其它的神迹。因此’童女生子成为方便之途’决定人对一般超自然事物的态度。就是在此以外’这也是测试人的世界观的方法，特别指人对『神与世界之关系』的观点。

保守派和自由派一个主要的差异点在于对神与世界的关系的解释。一般而言’自由派或现代派强调神内在于宇宙(the immanence of God)：神是处处存在和主动的，此派相信神正透过自然律和周而复始的运转过程工作，成就宁也的目的’而不是用直接、独特的方式。<sup>4</sup>另一方面，保守派或基要派强调神的超越(transcendence of God)根据此见解’神是在世界之外’却屡次神迹式地用异能介入世界’作特殊之工。基要派视童女生子是神行神迹的记号，’但自由派视每一个出生都是神迹。因此，童女生子是超自然主义和自然主义解释神与世界之关系主要的争论所在。

童女生子对不同的神学家有不同的意义’我们在此所说的其实是『童女怀孕』。在此，我们指的是耶稣在马利亚腹中怀孕不是性关系的结果——马利亚在怀孕之时是童女’直到分娩时她仍是童女’因为圣经说明约瑟没有与她同房，直等到她生了耶稣(太一 25)。马利亚透过圣灵超自然能力在她身上工作而怀孕’但那不是指马利亚与神有性交而产生耶稣，也不是指耶稣有一个非自然的出生。有些神学家，尤其是天主教的神学家，解释童女生子为耶稣不是正常生下来的。按他们所见，牠只是经过马利亚的子宫壁’不是经过正常产道而生，以至马利亚的处女膜并无破裂。因此，这是指一种神迹性的剖腹生产。根据天主教有关马利亚永久是处女的教义’马利亚从来没有性交行为’以至约瑟和马利亚并没有亲生的子女。<sup>6</sup>有些神学家—慕迪(Dale Moody) ’为了分辨他们和传统天主教对童女生子的解释，提议采用『童女怀孕』或『神迹的怀孕』来取代『童女生子』。<sup>7</sup>‘但是’因为『童女生子』成为普遍应用之术语，我们在本书仍采用之’希望读者理解我们的解释与传统罗马天主教的教条是有分别的。

有关童女生子的重要性也有歧见’甚至在那些坚持对此教义的信仰必须维护者亦然。有些人辩论童女生子对道成肉身是基要的。<sup>8</sup>如果耶稣有人性的母和人性的父’那么牠就只是一个人而已。有其它人觉得童女生子对基督的无罪性：是不可或缺的，’因为如果牠有两个人类的父母’那么牠就继承了全部堕落、败坏的人性，他就不可能是无罪的。还有别的人觉得上述二解释对童女生子都不是基本的’童女生子在表征道成肉身的现实上具有重大的价值。<sup>10</sup>这是证据的要素’好比其它神迹——特别是复活——在功能上确证基督的超自然性一样。按此基础，童女生子在本体论上不是必要的’意即：对于耶稣是神，童女生子并非必

需。但是’在认识论上它仍是必要的’为要使我们认识牠是神。

另一方面，有些人辩论童女生子的教义是可有可无的；11 ‘它可以被删除，而不会影响基督教的基本意义。有少数福音派人士主动地支持这立场’而值得一提的趣事是一些基要派系统神学的教科书在探讨基督论时很少提及或不提童女生子。”事实上’有关童女生子大部分的讨论来自个别的著作，为这主题作详细说明。

我们一旦查考到童女生子积极的论据或证据时’就要问’这教义真正的意义及重要性是什么。那时’也惟独那时’我们才能引述其实际的含义。

童女生子的证据 圣经的证据

童女生子的教义仅基于两个明言的圣经经文——马太福音一章 1 8-25 节和路加福音一章 26-3 8 节。新约还有别的经文’有人论称它们是指证、或至少是提到或预设童女生子：尹；以及以赛亚书七章 14 节的预言被引用于马太福音(一 23) 。然而，就算这些经文都列入考虑范围’相关的经文还是相当少。

我们实在可以停在这一点而断言说：因为圣经对童女生子的确认不是一次’而是两次’那就是足够的证据。我们敢相信圣经是默示的和有权威的’那么马太福音一章和路加福音一章使我们确信童女生子是事实。但是，我们必须记得’既然有宣称说童女生子具有历史的真实性’即’既然童女生子是发生在时间、空间之内的事件’那么在原则上’它能够以历史研究的资料来证明其为真或为假。

在尝试决定童女生子的史实性时，我们首先注意这两段相关经文基本的完整性。这两段明晰的经文’特别是马太福音一章 20-2 1 节和路加福音一章 34 节都是它们的叙文之主干部分’不是加插的或补充的。再者’布朗(Raymond Brown)发现每段圣婴的记载和福音书其余的部分之间’显然在文体上(例如：字汇、引证的一般定规)和主题上都有连续性。”

此外，我们可以辩论：这两个有关耶稣出生的记载虽然明显的相互独立，它们却在许多要点上相似(包括马利亚的处女身分) ，我们必须推论：含有相似点部分，是两本福音书分别引用了同一个较早的记载’这份资料比它们二者更为古老，也有更强的历史性断言。布朗编辑了一个十一个重点的表格’列出马太福音和路加福音都共有的记载；14 关于两者重要的不同点，布朗作如下的记载：路加言及撒迦利亚、以利沙伯和施洗约翰出生的故事、报名上册、牧羊人、婴孩耶稣在圣殿行礼及耶稣十二岁在圣殿的教训等。另一方面马太记载博士由星星导引来拜耶稣、希律屠杀男婴和逃到埃及等。15 不顾这异点’上述二记载都特别说到童女怀孕’强行有力地暗示童女怀孕这个特别的事件同是源出一个早期的传统。关于这两本福音书记载童女生子的部分有犹太特色’是个额外的认证。这样，从形式批判的观点来看，童女生子的 传统信仰在教会历史的早期已出现’那时教会主要是受犹太 文化的影响，而不是希腊文化。16 这个传统源于何时?有一个答案是：它起自圣经以外的、基督教以外的来源。有人推论是源出异教以及前基督教的犹太教二者中的神话。我们稍后(原书第 769-70 页)将探讨这 些推论。但是，我们要在此解释的是：这传统与其它宗教的相似之处是很表面的’而且这些没有证据的数据在很多重要处与圣经的记载有别。还有’真正的疑问是：其中大部分的传说是否为早期基督徒所知道或接纳的?因此’这理论必须被废弃。

在过去’人通常将这传统归源约瑟和马利亚，他们毕竟是唯一有第一手资料的人。因此’马太的记载归源于约瑟，而路加的记载归源于马利亚。”17 从『何事被提及和何事被删除?』的观点来看，这假说具有相当的意义。但布朗主张：约瑟不能成为这传统资料的来源，因他显然在耶稣公开的事工之前已死。而虽然马利亚显然是后复活时期的团体成员之一，但在耶稣的传道事工期间，她似乎与门徒并不接近。布朗叙述，虽然马利亚并非不可能是路加记载的婴孩故事之来源’但由她提供给马太数据却是最不可能的，因为故事不像是从她的观点说出来的。所以’布朗结论说：『我们没有真正的知识以认定任何或全部婴孩故事的资

料都是源出一个传统，一个确实的见证。』<sup>18</sup>

布朗虽有说词，我们却难以接纳他的结论。说约瑟不可能是童女生子的传统之来源’因为在耶稣出来事奉的时期’他已经死了，但是无声的论证在技术上来说有可能是正确的。他不是直接的来源’然而’并不表示他对耶稣出生的个人经验是不可能为早期教会团体知悉的。约瑟难道没有可以信任、透露的熟人’而他们最后也成为信徒及基督徒团体之一员？而且’正如有些人发问的’难道他和马利亚从不彼此谈论吗？这里也太贸然地排除了马利亚的角色。如果像布朗所承认的’有新约的证据证明她是后复活时期的团体之一员(徒一 14) ’这样，她不就是这传统可能的来源吗？

我们也不可太轻易地排除耶稣家庭的其它成员公开此事的可能性。有人说《雅各布原始福音》(Protevangelism of James)原本是耶稣的一个兄弟所写有关耶稣出生的记载，却是极属民间传说’又在圣殿的程序事宜上有基本的错误。但是从这本不可靠的次经传下来的，这个真实的雅各布——布朗认为他活到主后六十年代期间<sup>19</sup>——不可能曾是一个正确传统的可靠来源吗？有关此点，布朗本人在其早期著作中作了一个颇具说服力的提议：关于耶稣的受胎方式其家庭传统之说法可能倾向于支持神学的结论[即有关耶稣如何可能不犯罪的问题]。虽然我们无法证明此种私人传说的存在，但在耶路撒冷教会耶稣的亲属一如土的兄弟雅各布——应会警告我们关于基督徒随意虚构耶稣的家庭传说之程度，至少至主后六十年代末期他们还活着。<sup>20</sup>

我们若排除家庭是传统的来源，则会有复杂的困难…它实际上能从哪里来？我们已提过圣经以外的来源是不足够的假设’因此我们下结论说：『若不是建基于事实，我们难以解释这思想从何而来。』<sup>21</sup>虽然，我们不需要建立这传统的正确来源，但耶稣的家庭仍然似乎有十分高的可能性。

我们也应该留意一事：明显地’早期的人质问耶稣的合法性。在克理索(Celsus)的反基督教争论中(约主后 177-180 年) ’攻击谓耶稣是马利亚和一个名叫庞迪拉(Pan-thera)的罗马兵丁所生的私生子，而后来耶稣自己制造了童女生子的故事。’克理索的说法被认为是基于犹太人的来源，辩论童生子之早期传统。

然而，甚至在新约中也指示了对耶稣的合法性之疑问：可六 3 提到耶稣的同乡人认耶稣作『马利亚的儿子』，而我们理应看到的称号原是『约瑟之子』。这是有人基于对约瑟不是耶稣的父亲之传统的考虑：他们的见解在耶稣同乡的人敌视耶稣这样的记载中加强了。一般而论，人在当时的身分是根据『父亲是谁』；人只在父亲来源不确定或不知道时才按母亲来辨识其身分。<sup>23</sup> 布朗辩称，马可福音第六章 3 节也提到耶稣的兄弟，可作为耶稣的普通性之指证，产生对因『马利亚的儿子』的称呼而认为耶稣是私生的说法之反驳；因为其兄弟姊妹的合法性遂也应被置疑。<sup>24</sup> 不论布朗的推论是否有效’显然经文的证据不是决定性的。其它称呼的存在(如『木匠的儿子』)是另一个勿轻率断言的警告。

另一个关系这问题的经文是约翰福音八章 41 节。在那里犹太人对耶稣说：『我们不是从淫乱生的 o』使用加强的代名词『我们』(nus-hemeis)可以解作一句影射的话：『我们不是私生的。』

如果有谣传说耶稣是私生的’这是不足为奇的’因为根据马太和路加所记载的’马利亚怀耶稣是在许配给约瑟之后’却在他们成婚同房之前。所以，耶稣的出生过早得令人尴尬。马太可能因有私生子的谣传而特别在福音书中包括一章 18-25 节的故事；他很可能由于一个盼望的驱使’就是要保持对耶稣父母的尊重和对耶稣是无罪的认信。诚然’耶稣可能被认为是私生子的指示与童女怀孕是相连的。这些指示当然不证明后者’因为另一个选择与这些征兆一致’很可能他确实就是私生的。但至少，我们可断言：所有圣经证据都清楚说明约瑟亚非耶稣的生父 o 早期教会的传统

另一个童女生子的证据就是早期教会有力的传统。虽然这传统本身并不建立童生子之



事实’但如果我们相信这教义是真实的，这就是一个证据。

使徒信经是一个起点。我们现今所采用的使徒信经是出于第五或第六世纪的高卢(Gaul)，但其根源却更为久远。它实际上是根据一个古罗马的洗礼告白，前者与后者都确认童女生子。<sup>25</sup>早在第二世纪中叶，前者的形式已经通用’不仅在罗马通用’在北非的特士良、高卢的爱任纽和在小亚细亚的教会都用。童女生子教义在罗马较重要的教会早期信仰宣言已有应用，这是极为重要的，尤其因为如此的信条不可能组合任何新的教义。<sup>26</sup>

另一个重要的早期见证人是叙利亚安提阿的主教伊格那丢，他在 117 年以前殉道。伊格那丢在对抗幻影说时写了一本有关基督生平主要事实的总论。哈纳克称伊格那丢的总论为

『基督的宣扬』(a kerygma Of ChriSt)。<sup>27</sup>它包括谈到马利亚的童女身分是一个『要高声宣讲的奥秘』之一。<sup>28</sup>有一些评论使这个资料更让人印象深刻：(1)既然伊格那丢的写作是反对幻影说，『为女人所生』(如加四 4)比『为童女所生』的术语更配合其宗旨；(2)这本着作不是出自新人教者，而是由外邦基督教的创始教会的主教所写；(3)写作日期不会迟过 117 年。梅晨(j. Gresham M achen)曾说：『当我们发觉[伊格那丢]证明童女生子不是一件新鲜的事而是全属当然的事——如同其它已被接纳的基督的事实一般’显出了童女生子的信仰在第一世纪末很久以前必定已经盛行了。』<sup>29</sup>

确实，教会早期也有反对童女生子的证据。自然地’有些反对者是非基督教的。但更重要的反对是来自犹太人，他们处于更佳立场可察觉事实’以及反映传统更正确的画像。也有些称为基督教信徒者提出反论。这些各类的反论者中有克理索(Celsus)、克林妥(Cerinthus)、迦卜奇斯(Carpoc-rates)和伊便尼派者(Ebionites)o 重要的是，我们找不到在其它方面是正统派的人(即赞同正统基督教信仰所有其它基本教义的人)会否认童女生子。梅晨恰切地总括第二世纪的反证而说：『那个世纪出现的童女生子的反论基于哲学的或教义的成见，可能更多于真实的历史传统。』<sup>30</sup>

相反地’第二世纪存在的强力而正面的见证’联同我们已引述的各种证据，都有力地证明童女生子的史实性和真实性。虽然证据并非清晰易明的或压倒性的’但却足够支持相信圣经对这个重要主题的见证。『童女生子』的反论有许多反论响应童女生子的正面证据。我们将要探讨对于相信此教义几个较著名的障碍。

对『童女生子』出人意料的无知<sup>31</sup>

有人辩证那些亲近耶稣的人——最尤其是马利亚，但也包括祂的兄弟们——都没有神迹的出生这事的知识。根据马可福音三章 21、31 节，认为耶稣的母亲和弟兄来是要把耶稣带走，以为祂癫狂了。若他们知道有神迹的出生就确实不至如此偏差地解释耶稣此时的行为——显然对他们而言是很怪异的行为。

我们也曾指出，大部分新约圣经对童女生子的主题保持沉默。马可——最早和最基本之福音书作者——如果知悉这个主题，怎可能略去不提?而为何约翰福音——四福音中最富神学性者——会对如此重要的主题保持沉默?再者’保罗写了所有有关基督之重要性的说明’而且带着强烈的教义取向，如果童女生子真属事实’且是早期教会的部分传统’而保罗对此事忽略，实在是令人难以置占。对方今这件事，记载于使徒行传上初期教会的讲道出奇地沉默。只有两本书提及童女生子，而且只是简短的记载’岂不是奇怪吗?连马 ,ill 路加也不进一步使用或引用童女生子。这些都是严重的攻击’需要予以回答，因为若采取表面的意思，它们乃是切掉或中性化教会早期对童女生子的见证的宣告。

我们首先必须看马可福音第三章：没有确证说马利亚和耶稣的兄弟(31 节)是指那些认为耶稣是癫狂了的[亲属](21 节)。按字面来看，希腊文是『从祂家来的人』(the Ones frOm hiS)，推想是指耶稣本家的人’但是’这些人是谁则没法清楚得知。且得注意的是 31 节并没有提及 21 节的事件。如此’很可能后者不是连续前者，相反的’这二经节是记述不相关的事件。没有指示说当马利亚和耶稣的兄弟来找他时’关注到祂的心理状态和行

事的得体。31 节与 21 节的用词并无任何连续性，也没有暗示说这是耶稣的母亲和兄弟第二次来寻找牠。还有’介于二段经文之间的是来自耶路撒冷的文士的对话。而耶稣说：『我的母亲和我的兄弟』并没有暗示对他们的不悦(3 3-3 5 节)。这样’我们没有证据相信那些以为耶稣是癫狂了的’亲属』就是指牠的母亲和兄弟。

然而’就算马利亚是那些相信耶稣是癫狂了的人之一’这事实确实也不是与童女生子的知识互不兼容的。如果马利亚期待耶稣将有一天坐在戴维的宝座上’她可能很容易觉得困惑’因为耶稣此刻所从事的工作似乎只是制造反对和拒绝。但是她也可能记得一事实’就是在耶稣自婴孩至成人期间，她是处于指导耶稣的地位——照顾牠、训练牠、教导和辅导他；无疑地，有时她觉得必须劝告宁也个人生活中更有智慧的行事——假如牠的道成肉身确实是真实的‘、她或许以为这次只是需要她指导的另一个情况。

有关那些兄弟们’我们可以应用若：千相同的解释。然而，在他们身上，我们也有一段清楚的经文指出，他们在耶稣事奉的期间并不相信他，或至少在事奉的某个时期并不相信他(约七 5)。有人引用他们的缺乏信心来证明他们不知道童女生子一事，因此这事并没有发生。但是我们没有理由认为约瑟和马利亚会告诉他们有关童女生子的事实；虽然，这真理很可能是在后期才让他们知道的’或甚至是与他们相信耶稣有关。很可能是他们既比耶稣年少’在他们不信之时，对耶稣不寻常的出生毫不知情。

但是’我们又如何解释新约其它书卷的沉默?马可写的福音在这方面被看为是特别重要的，因为它被认为是其它符

类福音所根据的早期而基本的文件。但是对于如此沉默的论据之处理一向都必须小心，尤其是本例。马可并没有任何有关耶稣的出生和婴孩时期的记载，其福音书基本的设计似乎是为那些已经公开的事件提供记录’而不是叙述耶稣生平详细的细节。马可在写作如此相当紧凑的著作时，免不了要从合用的数据中作选择：马可没有记载申论的谈话’如我们在马太福音所看到的，而仅一人或二人所知道和可报导的事件亦不载于马可福音。传说马可写的福音来自彼得的资料’提示了马可只选录这个使徒个人所观察到的事件。这些考虑如果正确，就可以说明没有任何童女生子之记载的理由。这些证据也不暗示马可对童女生子并无所知，或这个传统是伪造的。

事实上’有人认为马可福音里暗示了一项’表示作者认识童女生子。这段经文是可六 3。其平行经文，马太记载拿撒勒的人们问：『这不是木匠的儿子么?』(太十三 5 5)；而路加则写：『这不是约瑟的儿子么?』(四 22) o 但是，马可却记：『这不是那木匠么?不是马利亚的儿子、雅各布、约西、犹太、西门的长兄么?他妹妹们不也是在我们这里么?』宛如似乎马可竭力避免指耶稣是约瑟的儿子。不像马太和路加福音，它们在起头第一章已说明童女生子，而马可福音的读者却没法去知道这事。因此，他小心翼翼地选择用词，以免产生错误观念。我们要留意的要点是：马可的记载完全没有提供数据可作约瑟是耶稣之生父的断言。所以’虽然马可没有告诉我们童女生子的故事’他也确实地没有否认之。

约翰在他的福音书中也没有提及童女生子。与马可福音一样，我们应观察约翰福音的性质并不包含出生的记事。诚然，其序言说到耶稣的来源，但这段经文是神学取向过于历史取向的，而紧随第一章的是耶稣和施洗约翰的描述’开始了耶稣的公开事工。耶稣卅岁以前的生平全无记载。有些人，尝试从约翰福音第一章 13 节找出童女生子的引证，但是该解释却是依据具有争议性的翻译。

如我们在前面解释过的，使徒行传里的讲章均没有提到童女生子。但是，我们要留意：这些讲章是对有敌意或无知的听众讲的。因而’要包含提到童女生子是不自然的，因为它们可能引进不必要的障碍，使人不接受信息和信息的中心——耶稣。

剩下来的考虑是保罗的著作。因着保罗在初期教会担任定立神学的首要角色，他所说的和所没说的都相当具重要性。仔细的阅读，可以证实保罗的写作或言论’不论正面或反面

的观点都没有直接处理童女生子的问题。有些人在加四 4 看到童女生子的证据’ 有些人则看到相反的证据，但双方的论据都不具份量。又有些人发现罗马书一章 3 节不符合童女怀孕的思想，但我们难以看到任何明确的矛盾。

然而，缺乏任何童女生子的证明是我们所关心的’ 因为假如这是极为重要的事’ 保罗不详加解说似乎足很奇怪。但是，我们需要按着保罗的写作去解释：不是按教理问答性质的一般对话去解释，而是以处理教会生活或个人的特殊问题之方式来解释。假如当时状况不要求对某个特殊主题作说明或讨论，保罗就不去处理。他所讨论的重大问题包括恩典和律法、在基督的身体内属灵恩赐的性质，以及个人的道德等。他并没有在关于基督位格的问题上详作解说，因为它们显然不是他写信的教会和个人所争论的问题。

总结我们的要点：许多新约作者对童女生子的主题保持沉默’ 这并不妨碍这个教义。然而稍后，在我们面对这一切的沉默时，我们也许必须问：这教义的重要性到底是什么？它是否对基督教信仰属不可缺少的？如果是这样’ 是怎样地不可缺少？排除完全的人性之可能性

有人发问：如果耶稣只有一个人性的单亲，牠是完全的人吗？<sup>32</sup> 但这问题把人性的本质和人性代代相传的过程混淆了。亚当和夏娃没有人性的父或母’ 但仍有完全的人性；以亚当来说’ 没有他之前的人’ 以至亚当可承袭其人性。

或有人反对说’ 男性因子的不存在必会排除完全的人性。然而’ 这个具有暗示沙文主义的观点并不成立。耶稣成为人并不是出于马利亚的遗传样式；若如此，牠就实在是马利非的无性繁殖’ 而且必会是个女性。但是’ 耶稣却是男性；换言之’ 是一个精子与马利亚的卵细胞联合。但此精子是特别创造的，而不是一个存在的男性：所付出的。与其它宗教的相似

我们已经提说过，有人认为，圣经童女生子的记载只不过是改编自其它宗教文学著作中类似的记载。蒲鲁他克(Plu-tarCh)说，一个女人被神圣的灵(pnCuma)亲近后’ 可能会受胎。<sup>33</sup> 这评论源出蒲鲁他克复述努玛(Numa)的传说：努玛在妻子死后隐退独居而与爱姬丽(Egeria)女神有性关系。其它的故事有宙斯(ZeuS)如何生赫寇拉斯(HerculeS) 、波修斯(PerseuS)和亚历山大(AleXander)等’ 及亚波罗 (Ap0ll0) 如何生艾安(ION) 、亚克里皮斯(ASclepiuS) 、毕达哥拉斯(PythagoraS) 、柏拉图(P1at0)和奥古斯都(Augustus)等。然而，这些神话只不过是神与人的私通’ 与圣经童女生子的故事截然不同。戴尔慕迪(Dale Moody)评论说：『这些异教的多神式杂交与崇高的一神主义信仰——耶稣是童女所生之子——之间有着巨大的鸿沟’ 是细心的研究所无法越过的。』<sup>34</sup> 因为相似点远少过相异点，故此，『异教神话可能并入福音书的记载』之思想是必须废除的。

上述见解有变化之说’ 它把圣经的记载和犹太教相连’ 而不是与异教。马太和路加的记载被认为过于属犹太教，因此不会接受任何异教的直接影响。然而’ 倡导这变化说的人谓：我们必须承认犹太教包含了期待童女生子的信仰；犹太教以某种方法从异教主义得到这思想而合并之。之后’ 此说以犹太教的形式被转移至基督教的文件中。

此理论有一个问题’ 就是我们没有充分的证据以证明犹太教拥护童女生子的信仰。显然这理论的构成是基于一个假设：童女生子是异教的思想’ 因为这思想不易被人直接接受，它必须透过犹太教而人基督教。是故，有人假设如此的信仰必须曾存于犹太教中。与基督的先存性不相容

还有一个反对童女生子的主要思想是：它不能与基督的先存性之清楚而明确的证明相调和。有人说：我们若支持其一，则不能支持另一；它们是互相排斥的’ 不是互补不足的 O 近年为这反论的陈述最条理清楚的是潘宁堡。<sup>35</sup>

然而，这个反论有效吗？根据正统派基督教的解释’ 耶稣是完全的神和完全的人——其先存性关连其神性，而童女生子关连其人性。圣道、三一神的第二位，是自有永有的。但是’ 牠在时间的有限点上取了人性’ 被生下来成为拿撒勒

人耶稣。如果我们相信耶稣地上生命的开始是一个真实的道成肉身’那么先存性和童女生子的意义没有理由是互相冲突的。36

与自然律的冲突

对童女生子最后一个反论源出一个基本的抗拒——抗拒神迹的可能性和超自然事物介入历史领域的可能性。实际’这个反论可能就是其它几个反论的基础。但我们在这里要把它曝光：正常人的出生总需要性的繁殖’关涉男性和女性的父母。

我们在本书的第一册解释过神迹的问题。37 我们在此只指出，人如何看神迹之可能性主要是赖乎他基本的世界观。如果有人相信万物的发生是自然力量的结果，而大自然的系统就是整个的现实，这样就不可能有任何『神迹事件』发生。另一方面’如果有人敞开来面对我们的封闭系统以外现实的可能性’那么也有可能让超自然的能力介入’且能对抗宇宙内在定律中的工正常运作。在一个开放的宇宙、或一个被认作开放的宇宙’任何事件和其矛盾的事件都有发生的相同可能性。在这种情况下，人对特殊问题——如童女生子——的立场就是他如何在历史的观点上断定有何事真曾发生。这不是理解何事可能或不可能发生，我们的论点是：有足够的历史证据证明耶稣的确是一位童女之子’这童女的怀孕没有常人的性关系。如果我们对此事件的可能性没有预设的反对’我们就必须下结论说’童女生子确实发生过。

『童女生子』  
的币中学意义

我们已查考过童女生子正面和反面的证据’又下结论说我们有足够的理由来支持这教义。我们现在必须问’它的意义是什么?它有什么重要性?

当然’根据一层面的意义’只因为有人告诉我们童女生子曾经发生，它就是重要的。不论我们是否能领悟童女生子的必要性，如果圣经告诉我们它曾真实发生，相信它就是重要的，因为若不这样做’就是沉默地否认圣经的权威。如果我们不支持童女生子，纵然圣经事实上已经断言了，那么’我们就是在圣经的权威上妥协了’在原则上我们就没有理由说为甚么要支持圣经其它的教训。所以’拒绝童女生子的教义带着深远的含义，超过这教义的本身。

但我们必须问：童女生子在某个更特殊之处是不重要的吗?有些人辩论童女生子教义对道成肉身是不可少的。没有童女生子，就没有神和人的联合。38 如果耶稣只是正常男女性行为的产品’袍就只是具有人性的人’不是神一人。但这是否真实?如果牠有两个人性的父母’或全无人性的父母’他不可能会是神而人吗?正如亚当是神直接创造的’耶稣也可以是特殊的直接创造。按此’耶稣有两个人性父母而仍是完全的神一人是可能的。强调他有男性：的父会排除亚波里拿留主义所说神性的可能性，按这主义’圣道((、LOgoS)取代了人性一部分的正常成分(灵魂)。但耶稣是完全的人，含有人所有的组成成分’一般由男亲和女亲付出的。此外’他有神性的元素：神所作的是供给’藉特别的创造’造了通常由男性贡献的成分(因而有童女生子)以及神圣的因素(因而有[道成肉身)。『童女生子』要求的只是一个正常人没有男亲而诞生；此工不需要道成肉身就可以发生’而没有童女生子’也仍有可能道成肉身。有人称后者的观念为『瞬间收养论』’因为推测起来’被立嗣的人可能曾在没有外加的神性之下以自己的成分存在过。然而’此处的要点是：道成肉身既在怀孕或出生的一刹那发生’耶稣就从来没有一时刻不是完全的人和完全的神；换言之，他同是神和人的身分并不决定于童女生子。

第二个常提出的建议是：童女生子对耶稣的无罪性是不可少的。39 如果牠同时拥有母亲所付出的和一般父亲所付出的’袍就有一个败坏的、因而是有罪的本性’如同我们其余的人一样。但这理论似乎推论：如果我们没有男亲’我们也会是无罪的。其含义会是下列二者之一：(1)是父、不是母’乃堕落的来源。这观念事实上暗示女人并没有堕落的本性：(或说如果她们有’她们不会遗传之)；或(2)堕落不是来自我们父母的本性’而是来自产生生殖的性行为。但圣经完全没有支持(2)的证据。诗篇五一篇 5 节：『我……在我母亲怀胎

的时候’就有了罪』的意义只是说，诗人在生命之起点已经有了罪。这不是说怀孕的行为本身是有罪或是罪的来源。不幸地’误解『生殖行为本质上就是有罪的』导致一些基督徒对性存在着不健康的态度。例如，我们想到奥古斯丁谴责『性欲』的效果。这样，剩下的是只有(1)的选择，即罪的传递是与为父的有关。但这见解也没有圣经的根据。保罗所说，『亚当的罪(罗五 12)使众人都是罪人』的话可能提供一些支持，但保罗也说’不是亚当’是夏娃『被引诱，陷在罪里』(提前二 14)。没有标记说男人的有罪性大过女人。

问题产生了：如果整个人类都被染有原罪，马利亚岂不也是会传达原罪的一些后果与耶稣?有人辩称耶稣实在有堕落的本性’但牠没有犯真实的罪。40 我们的回答是指出天使对马利亚所说的话：『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)。这里的意思可能是说圣灵的影响如此地强劲、有力，使人成圣’以至马利亚没有把堕落或罪咎传与耶稣。若没有这种特殊、使人成圣的影响力’耶稣就会拥有同样堕落的本性’如同我们众人一般。现在’如果圣灵能防止马利亚把败坏传与耶稣，牠岂不也可以防止约瑟把败坏传与耶稣?我们的结论是：耶稣的无罪性并不决定于童女的怀孕。

先前我们已提过，使徒行传的布道性讲章并没有提到童女生子。因此’很可能童女生子并不是第一层次的教义(意即：对救恩是不可少的)。它是辅助或支持的教义，它协助创立或维持那些必须的教义’或加强在其它教义内的真理。好比复活’在瞬间是一件历史事件、一个教义和一个证据。人可能不了解或无知于童女生子，却仍然得救。的确’为数颇多的人显然是如此。但如是者’这教训的重要性是什么? (1)童女生子的教义提醒我们救恩是超自然的。耶稣在告诉尼哥底母必须要重生时说：『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』(约三 5b-6)。约翰说那些相信和接受作神儿女的权柄的人[不是从血气生的，不是从情欲生的’也不是从人意生的，乃是从神生的』(约一 13)。这里的重点是：救恩不是凭人的努力取得，也不是人的成就。童女生子遂亦指出人最根本的无助’甚至是在救恩过程的第一步。人不但不能确保自己的救恩，他甚至也不能把救主引介到人类的社会中。

童女生子是、或至少应该克制我们人类骄傲的自然倾向。马利亚是生救主的一位，但如果圣灵不同在和不作工’就算有约瑟之助，她也永不可能达成，童女生子是圣灵行事的证据。保罗以另一种关联来写：『我们有这宝贝放在瓦器里’要显明这莫大的能力，是出于神，不是出于我们』(林后四 7)。童女生子提醒我们：我们的救恩虽是透过人而来’却完全是属于神的(：)

(2)童女生子也提醒我们’神的救恩完全是恩典所赐。马利亚并无特别应得奖赏之处，也许有无数的犹太女子可以被使用来生下神的儿子。诚然，马利亚彰显了神能使用的特性’如信心和奉献。(路一 38, 46-55)’但她确实没有甚么特别可提供的，甚至一个丈夫。显然不能生育者被神拣选而生下神的儿子，这事提醒我们：救恩不是人的成就，而是神所赐’且是人不配得的’

(3)童女生子证明救主耶稣的独特性。虽然没有童女生子也会有道成肉身’这出生(或至少怀孕)的神迹性表明耶稣是(最低限度是)一个非常不寻常的人’被神分别出来作特别的事工。

(4)在此是另外一个神的能力或主权胜过大自然的证明。有数次(例如：艾萨克、塞缪尔和施洗约翰的出生)’神赐不生育或过了生育龄的母亲儿子。这些确然是神迹性的出生。但这童女生子更为奇异。神曾指着牠极大的能力应许埃布尔拉罕和撒拉一个儿子，他言简意赅地问：『耶和華豈有難成的事么?』(创十八 14)神是全能的’可以更改和代换自然的轨道，以完成宁也的目的。神可以在童女生子这件看起来似属不可能的事上作工’以象征牠

的能力’使罪人获得新生这件似乎不可能的事工完成。正如耶稣自己论及救恩说：『在人这是不能的’在神凡事都能』（太十九 26）。

#### 问题讨论

1. 『童女生子』为何在基督教神学中如此重要？
2. 从早期教会中发现了那些关于童女生子的证据？
3. 有哪些反对『童女生子』的反论被提出来？你如何回应？
4. 你如何用马太福音第一章和路加福音第一章来辩护『童女生子』的信仰？
5. 『童女生子』的教义对于基督论有何贡献？

## 基督的工作

### 本章目标

阅读本章之后’您应当能够：

- / 定义且描述基督透过永恒以及宁也在地上时间的先知性和启示性功能。
- / 定义且描述基督在整个宇宙的君王和统治功能。
- / 对所有的信徒定义且描述耶稣基督祭司或和好之功能。
- / 明白并解释基督虚己的工作的阶段’包括道成肉身、死和降到阴间。
- / 明白并解释基督升高的工作的阶段，包括复活、升天和坐在父神的右边’及第二次再来。

### 本章摘要

基督的工作独特适用在支持祂三位一体中的角色。传统上’基督的工作已经被分类为以三种基本的功能来呈现：基督的启示角色、基督的统治以及他和好的工作。基督的工作有二个主要阶段：虚己和升高。基督的工作并不是被限制在这些区域’而是这些基督工作的名称帮助我们认明且能为基督已经为人类所作的一切赋予意义。

### 本章大纲

#### 基督的功能

基督的启示角色

基督的统治

基督的和好工作

#### 基督的工作的阶段

##### 虚己

道成肉身

死

降到阴间

##### 升高

复活

升天和坐在父神右边

第二次再来

澈底地研究基督的位格、神性和人性’以使我们能更认识因他所具独特的本质能为我们作些什么，这是重要的。当然，基督常是永恒三一神的第二位’但祂的道成肉身是因为祂有工作要完成——拯救我们脱离罪恶。虽然有人辩说：不管人有否犯罪’耶稣都会道成肉身。这似乎是相当不可能的。

在本文中，我们选择的解释是：基督的位格不但在本体论上先于其工作’更在知识论上先于其工作。因为神启示祂自己不仅透过祂的作为也借着直接启示的话语，因此’我们不必从耶稣行事的基本特性去推断其意义。圣经的启示已告诉我们耶稣基督是谁以及作了何事；我们不必从祂所施行的事工去推定祂的本质。这给了我们几个好处’因为若不是先认识耶稣基督的位格和本性’人就不能全然明白祂所作的工。祂的所是对祂所要作之工特别适切。

## 基督的功能

在历史上，基督工作的分类向来是以三个『职分』(Of-fices)来说：先知、祭司和君王。虽然——一些教父都提及基督的职分’但是加尔文(了 Ohn CalVin)才是特别注重这观念者。因此职分的观念继他之后被普遍地用来解释基督的工作。

然而’近代许多有关基督论的处理并不把耶稣多面化的工作分类为先知、祭司和君王。部分原因是由于有些现代神学家对如此三个分类之一或二持不同观点。但是，重要的是持定耶稣将神启示与人、使神与人和好，以及统治——现在和将来——整个的创造(包括人)等真理。如果我们要认识整个基督所成就的事工的含义’就必须持守这些真理，虽然它们不一定具有正确的头衔。

现代神学不多采用『基督的职分』一用词有几个理由。理由之一是趋势——特别是更正教经院哲学的趋势——看这些职分相互间有着锐利的分别或隔离。有时，如伯考华(C. G. Berkouwer)所指出的：有人反对职分的概念’原因是任何区分都是人为的和学术的。2 理由之二是有人应用[职分]的观念时带着过分外表的形式。3 这是源出『职分』的含义是在圣经以外的；结果’它蒙蔽了基督工作的大能和个人的特’陆。

在基督的职分这观念背后的基本意义是：耶稣被赋予使命要作一事工。这事工的向度(先知、祭司、君王)是属圣经的，不是圣经资料外加的一组分类。为要保存统一的基督的工作观’伯考华特别用基督的职事(单数)来指称。4 慕迪(Dale Moody)用先知、祭司和统治者来指称这些职分。5 他这样做扩大了君王的职分’但仍保留其一般的意义。

我们选择采用基督的三功能(functions)——启示、统治及和好。考虑这几方面的作是基督的使命乃是合宜的，因为耶稣是弥赛亚、是受膏者。在旧约’人受膏是为了担当特殊的职分(例如：祭司或君王)。因此，当我们说到耶稣是基督或受膏者时’我们必须问：祂受膏为要担当那一个职分(或众职分)。持定基督全部三方面的工作是重要的，不能强调一者以至减低另二者’或过分明地分割它们’如同它们是基督分开的行为。

## 基督的启示角色

许多关于基督事工的经文都强调她从父神和从天启示而来的真理。诚然’耶稣清楚地认识自己是先知’因为当祂在拿撒勒的事工不被接纳时’他说：『大凡先知，除了本地本家之外’没有不被人尊敬的』(太十三 5 7)。听祂讲道的人，至少是跟随祂的人’都承认祂是先知。而且’当子也以得胜的姿态进入耶路撒冷时，群众说：『这是加利利、拿撒勒的先知耶稣』(太廿一 11)。在那一周稍后’法利赛人想要捉拿祂，只是怕众人’因为众人以祂为先知(太廿一 46)。以马忤斯路上的两个门徒指称耶稣『是个先知，……说话行事都有大能』(路廿四 19)。约翰福音告诉我们’众人说耶稣是『(要来的)先知』(六 14’七 40)。被耶稣医好的瞎子辨认祂是先知(九 17)。又法利赛人回应尼哥底母说：『你且去查考’就可知道加利利没有出过先知』(七 52)，他们显然是要反驳耶稣是先知的观念。

耶稣是先知这话本身应验了预言。彼得特别以摩西在申命记十八章 15 节的预言来认定耶稣：『主神要从你们弟兄中间，给你们兴起一位先知像我』(徒三 22)。因此，有关耶 耶稣在约翰福音第十四章的安慰信息也是好消息——字也去预备地方后’就必再来接他们到祂那里去(1-3 节)；信祂的人要作比祂所作更大的事(1 2 节)；祂要作他们但凡奉祂名所求的事(1 3-1 4 节)；祂与父要到相信的人那里去(1 8-24 节)；祂要赐他们平安(27 节)。这章圣经的语调十分像以赛亚书四十章的语调’该章圣经以『你们要安慰、安慰我的百姓]作开头，进而保证他们必有耶和華的同在、祝福和照顾。

有些人提到耶稣的教训和旧约先知的发言之间有着相同的风格和种类。大部分旧约的预言都是以诗的格式呈现而不是散文。宾尼(C. F Burney)、杰里迈亚斯(Joachim Jeremi-aS)等人指出大部分耶稣的教训是诗的组织’而且许多的状况都可以在希腊原文的背



后找到亚兰文的背景。6 耶稣不但仿效旧约先知运用比喻的技巧，而且超越他们；有一次，他甚至采用以赛亚的比喻来说明(参照赛五 1-7；太廿一 33-41)。

基督的启示工作涵盖广阔的时间和形式。甚至在道成肉身以前’ 他已先用启示的方式动工。他也既是道’ 就作照亮每个来到世界的人的光。因而’ 意义就是：一切真理都是从他和藉他而来的(约一 9)。这里说明基督自己从事启示之工’ 启示是透过那些传达有关祂的信息的先知而来。波得写道：先知们预告一个将要来的救恩’ 『就是考察在他们心里基督的灵，预先证明基督受苦难’ 后来得荣耀，是指：着什么时候，并怎样的时候』 (彼前一 1 1)。基督虽然未亲自地向他们道成肉身，但祂已使这真理显明。旧约神的显现(the Ophanies)甚有可能涉及(或说曾彰显)三一神的第二位。

耶稣启示之工的第二时期和最显明的时期当然是指他在道成肉身、寄居在地上时的先知事工。此处有两种形式的启示聚在一起：他也说神圣的真理之言；此外，祂就是真理、就是神。因此祂所作的不仅只是告诉他人有关神的真理和现实’ 更展示神。希伯来书的作者宣称耶稣是神所有的启示的颠峰(一 1-3)。神本为先知所传讲，但如今，在末日时’ 乃为子所传讲。子比天使高超(4 节) ’ 甚至比摩西高超(三 3-6) 因为耶稣不但有从神来的言语’ 且更带有神性情的真实印记，反映神的荣耀(一 3)。

第三点是基督持续性的启示事工是透过教会而作的。7 祂应许他会与教会继后的工作同在(太廿八 20) ；又明言其事工在多方面会由圣灵继续和完成之。圣灵是奉耶稣之名被差来的，他要将一切的事指教跟随耶稣的人，并且要叫他们想起祂对他们所说的一切话(约十四 26) ；圣灵要引导他们明白一切的真理(约十六 13)。但圣灵启示的工作不会脱离耶稣的工作’ 因为耶稣说，圣灵[不是凭自己说的’ 乃是把子也所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。宁也要荣耀我，因为他要将受于我的，告诉你们。凡父所有的，都是我的’ 所以我说’ 祂要将受于我的’ 告诉你们』 (13-15 节)。按真实的意义来说’ 耶稣要借着圣灵继续祂所作的启示工作。或许这是为何路加发出令人困惑的话的原因’ 他说他的前书(即福音)

是关系耶稣一切在『开头所行所教训的』 (徒一 1)。另一个有关耶稣持续的启示工作之提示出自下述的断言：『离了我，你们就不能作什么』 (约十五 5)。这话的意义连接于一个比喻：耶稣是葡萄树、门徒是枝子。我们的结论是：当使徒宣告真理时，耶稣的启示工作就借着他们继续进行。

耶稣最后和最完全的启示工作是在未来。将来有一天’ 他要回来。形容基督再来的字之一是『启示』 (d 兀 OKa 入 uy-apokalupsis)。8 到那时’ 我们就要清楚而直接地看见(林前十三 12) ；主若显现’ 我们必要看见祂的真体(约壹三 2) ；那时’ 一切阻碍我们完全认识神及基督所说之真理的障碍都要除去。

耶稣基督的启示工作是一个经得起基督论各种不同考验的教义。在十九、廿世纪’ 有些神学家用启示解释近乎整个有关基督工作的教义’ 遂也解释了基督的位格或本性。虽然自由主义者以不同的方法解释耶稣是谁、他作何事，但他们的中心要旨是：耶稣基本上是父神和属灵真理十分重要的启示者。这不必须是意味有不明的真理以某种特殊或神迹性的作为传递给祂。自由派者通常视耶稣仅为一个属灵的天才，他之于宗教好比爱因斯坦之于理论物理学一样。因此’ 耶稣能发现更多神的真理，超过在祂以前的所有人。

通常与『基督的工作基本上是启示性的』观念有相关的是这种理论：赎罪应按照它对人的道德影响而解释之(见原书第 802-6 页)。根据这理论，基督赎罪之死主要的效用是启示性的；人的问题是与神疏离；人与神争吵而认为神向他发怒。他或许也觉得神错待他’ 差遣不应有的恶进入他的生命中；结果’ 人会把神看为恶意的神，不是仁慈的神。基督死的目的是要表明神爱的伟大——祂差派祂的儿子来死。既得知神爱的这个证据’ 又受感于其深度的表彰，人因而感动去回应神的爱。但凡听见耶稣的教训、明白祂的死是神伟大的爱的记号、又适当地作响应的人，是已经完全经历基督的工作，这工作基本上是启示性的。

那些相信耶稣的工作基本上是启示性的人之见解，基督的信息包含下列二点：(1) 有关父神、神的国度和人灵魂的价 值的 基本真理；和(2)伦理的教训。10 上述对基督的启示角色的专注却忽略了基督君王和祭司的角色’因此是不被接纳的。三个角色是不能被分离地连接在一起。因为人若细心查考耶稣之启示教训的内容’就很清楚地看见，大部分的教 义 是关于祂的个人和祂的事工，特别是祂的国度或祂所要进行的使人和好之死。祂在受审时提到祂的国度(约十八 36) ；他整个的事工都在宣布：『天国近了’你们应当悔改』(太 四 17) ；他说祂来是要『舍命’作多人的赎价』(可十 45) 。所以’按耶稣自己的见解’祂的启示功能是必须连于祂的统治及和好的功能。有些耶稣的教训并不直接处理祂的 国度或赎罪之死的题目，这是真的(例如：浪子回头的比喻基本是论及父神的爱) 。但是’若思考全本圣经对耶稣的描绘’他是启示者的工作不能与祂是统治者及和好者的工作脱离。基督的统治

福音书描述耶稣是王、是管辖整个宇宙的统治者。以赛亚期待一个未来的统治者’他要坐在戴维的宝座上(赛九 7)。希伯来书的作者把诗篇四十五篇 6-7 节应用在神子身上：『神阿!你的宝座是永永远远的，你的国权是正直的』(来一 8)。耶稣自己说，在新的世界，人子要坐在祂荣耀的宝座上(太十九 28) ；祂宣称天国是属祂的(太十三 41)。

在此引起一问题。如同我们倾向于相信耶稣的启示角色是在过去，我们也倾向于相信祂的统治几乎绝对地是在未来。因为当我们现今环顾周围时’看不见祂的统治正在十分积极地进行。诚然，圣经说祂是王’这是在我们现今称为棕树主日那天’耶路撒冷的群众向祂也欢呼。这真如天堂的门微微开启’以至瞬间我们可见到祂真实的身分。但我们如何配合这图画与事实，就是现时似乎很少有证据证明我们的主是管辖整个宇宙的’特别是人类?

首先’我们需要留意：在相反的一面，我们有凭据证明基督今天正在统治’特别是自然界服从于祂。因为万物是藉着基督被造的(约一 3) ，且万物靠着祂也继续存立(西一 17) ，祂控制着自然的宇宙。所以，祂也在棕树主日说——若是他们闭口不说，石头也必呼叫起来——这话是合宜的。这话也以另一种方式表达诗人所确认的真理——诸天述说神的荣耀(诗十九 1。o

但是否有证据证明基督正在管辖现世代的人类?的确有。神的国度，即基督所管辖的’是存在教会中；祂就是这身体——教会——的头(西一 18) ；当祂在地上时，祂的国度乃存在祂门徒的心中。今日无论在何处，有信徒遵从基督的主权，救主就在那里实行了祂的管辖或君王的功能。

在上述的亮光下’我们可以看见耶稣基督的统治不单是指祂最后被高举这回事’如有些人所认为的，而是与祂被高举的最后一步有关——当祂带着权柄回来时’祂的统治将达到完全。腓二 的 诗 强 调 基督 有 超 乎 万 名 之 上 的 名’叫一切在天上的、地上的、和地底下的’因耶稣的名无不屈膝、无不口称耶稣基督为主’使荣耀归与父神] (9-11 节) 。在未来’基督的统治达到完全的时刻将要来到；那时万物都要服在祂的统治之下’不论是自愿的、渴望的，或是不愿的和勉强的。

#### 基督的和好工作

最后，基督的工作是和好者，这是以下数章的主题。此时，我们要将讨论局限在基督的代求事工这个主题。

圣经无数次记载耶稣在世上时为门徒代求，最详尽者是为群众的大祭司的祷告(约十七) 。在此’耶稣祈求’口吻他们心里充满祂的喜乐(13 节) ；祂不求神叫他们离开世界，只求神保守他们脱离那恶者(15 节) ；祂也祈求他们的合而为一(21 节) ；再者，这最后的祈祷也是为那些会因门徒的话而信祂的人(20 节) 。在最后的晚餐’耶稣特别提及撒但想要得着彼得(显然也要得着其它门徒) ，『好筛你们，像筛麦子一样] (路廿二 31) 。但是’耶稣已经为彼得祈求’叫祂不至失了信心，又当祂回头(或作归正)后’祂可以坚固祂

的弟兄(32节)。

耶稣在世为跟从祂的人所作的工’他在天上与父神同在时’亦继续为所有信徒作这工。保罗在罗马书八章 33-34 节发出问题：谁能定我们的罪?或谁能控告我们?诚然不会是基督’因为祂是在父神的右边’为我们祈求。希伯来书七章 25 节告诉我们，他是长远活着，替凡靠着祂进到神面前的人祈求；又九章 24 节告诉我们，祂为我们显在神面前。

这代求的焦点是什么?一方面，是属称义的性质。耶稣将祂的义呈与父神’为口 u 我们称义。祂也因着祂的义的缘故’为那些先前称义、却继续犯罪的信徒祈求。而最后’显然地、特别是在祂地上事工期间’基督恳求父神使信徒成圣，又保守他们脱离那邪恶之试探者的权势。

#### 基督的工作的阶段

当我们更深入研讨耶稣的工作时’我们发觉这工作是分为二个基本阶段作成的’传统上指这：二阶段为虚己和升高。每个阶段包含一连串的步骤。我们要讨论的是从宁也的荣耀而下的一连串步骤，然后是回升，甚至是越过其先前之荣耀的一连串步骤。

#### 虚己道成肉身

圣经有时以简明的方式来叙述耶稣道成肉身的事实，如在约翰福音一章 14 节，使徒简单地说：『道成了肉身』。在别处’则强调耶稣丢弃了什么、或是祇自己取得了什么。前者之例是腓立比书二章 6-7 节：耶稣基督『不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己’取了奴仆的形像’成为人的样式]。后者之例是加拉太书四章 4 节：『神差遣祂的儿子，为女子所生，且生在律法以下]。

耶稣来到世界有着极大的舍弃。从『与神同等』的地位看来’祂应有与父神和圣灵直接地同在和天使不断地称赞；但祂来到世界，全然失去这些权利。他所舍弃之巨大超过了我们想象的能力’因为我们从未见过天堂的样子。当我们到那里时’仅仅是祂所丢弃的光辉可能就使我们淹没了。但那成为贫穷者却诚然是一个完完全全的王子。

就算基督是到世界上最卓越光辉之处’祂的降卑仍是极大的。任何掌权者的王朝中最伟大的财富、最高的荣誉若与祂所丢弃的相比时，就会变作无有。但祂不是到人类最高的环境，反而取了仆人、即奴仆的样式。祂出身于一个十分平凡的家庭’生在一个非常幽僻的村落——伯利恒：甚至更令人惊讶地’祂生在一个十分卑微的马房，躺在马槽里。祂出生的境况似乎象征祂所到之处阶级之卑贱。

宁也生在律法以下；是祂创始了律法，是律法之主’却变成服从于律法’且祂要来成全律法。这如同一个官员制造了法规’要其下服从’自己也退至低位’他也要服从。耶稣的降卑和服从律法是完全的。因此，祂生下来第八天受割礼，到了适当之时刻，祂被带到圣殿行洁净之仪式(路二 22-40)。保罗说’耶稣借着服从律法就能够把律法以下的人赎出来(加四 5)。神性的属性。在虚己的期间是怎样的?我们在前文已经提过(原书第 751 页)：三一神的第二位借着加上或取了人的样式而倒空自己，不与神同等。关于在那时’耶稣如何处理其神性的解释有几个可能的立场：

(1)主舍弃了祂的神性。事实上，他停止是神’从神转变为人；”神性被人性所取替。但这样的后果只是变质(meta-morphosis)而不是道成肉身’又抵触了耶稣在世时的神性之各个确证。

(2)主舍弃了若干神圣属性——若非自然的(natural)属性，就是相关的(relative)属性。12 说耶稣舍弃了其自然的神圣属性就是说祂保留了道德的属性，如爱、怜悯和真理。祂所舍弃的包括全知、全能和全在。说耶稣舍弃了其相关的神圣属性就是说祂保留了绝对之特质’是祂在己和属己所拥有的’如不变性(immutability)和自存(self-existence)’而他却舍弃与创造有关的特质’如全能和全知。但是’二说似乎是同样地使他——至少是部分地——不再是神。如果事物的特性是它的组合属性之总和’那么，我们难以理解耶稣怎能真的舍弃祂的若

干神圣属性而不停止是神。

(3)耶稣舍弃了其神圣属性之独立运作’这并非意味他舍弃了牠的若干(或全部)神圣属性’而是牠自愿地舍弃单独

运用这些属性的能力；他只能倚赖父神而运用这些属性’且在拥有完全的人性时运用之。13 因此’牠能运用牠神圣的能力，且是在无数次的状况下——袍行神迹和知道他人的思想。但在运用自己的能力时，牠祈求父神’使牠能这样做。父的旨意和牠的旨意同时是牠运用其神圣属性所必须的。以保险箱做合适的模拟’要开此箱则需要两支锁匙——银行的锁匙和存款人的锁匙。同样地，若耶稣要运用神圣的能力，二旨意都要同时同意一个行为’它方能发生。这样’我们可以说耶稣仍拥有全知，但却受限於其位格的无知觉部分’若没有父神的帮助’他不能把全知带回有意识的知觉中。在此有一个模拟：心理学家协助受辅导者(透过药物、催眠或其它技术性的方法)回忆藏在其潜意识内的事物。

(4)基督舍弃了其神圣属性的应用，14 意即耶稣继续拥有神圣属性和独立使用它们的能力’但却不选择这样做。如此’牠不需要倚靠父神去应用这些能力。但如果真是这样’我们又如何解释牠的祷告和牠显然对父神的倚靠？

(5)虽然耶稣仍拥有神圣的属性’牠的表现却似没有。15 他假装他有限制。但如果情形是这样，耶稣就因错误的说词或完全不诚实而有罪’例如：当牠宣称不知道他也第二次再来的时间(可十三 32)。

在这些有关『耶稣在人性时期的属性是如何的?』的各观点中，第三点最符合全部的资料——牠放弃独立行使神圣属性的能力。因此’[取了人性]是涉及无可限量的虚己；他不能自由而独立地发挥他在天上的一切能力。

虚己包含所有人性的情况。因此，耶稣会感觉疲乏和困倦，痛苦和受苦，饥饿’甚至被至亲者出卖、不认和被弃的痛苦；他经历作一个完全的人所有的失望、灰心和灵魂的悲叹。他也的人性是完全的。

## 死

耶稣虚己之路最后的一步是牠的死。他本是『生命』(约十四 6)、创造者、生命和使人胜过死亡的新生命之赐予者，却服在死亡之下。那没有犯罪的受苦于死亡——罪的后果或[工价]。借着成为人，耶稣服在死的可能性之五，意即：他成为不免一死的，而死不只是可能的，却成了实在的。

犹有甚者’耶稣不但忍受死亡，而且更是一个羞耻的死亡!他经历了罗马帝国处置重大罪犯的——种死刑——是缓慢而痛苦的死’实在是折磨的死；还加上所处情势的羞耻、群众的嘲笑和辱骂、宗教领袖和罗马兵丁的虐待、以及对他因虚己而结合的职分功能的挑战。当宁也站在大祭司面前时，于也的先知身分受到挑战：『基督阿!你是先知，告诉我们打你的是谁?』(太廿六 68)十字架上的牌子(『犹太人的王』)和兵丁的辱骂(『你若是犹太人的王’可以救自己罢!』——路廿三 37)都在嘲笑牠的王权和统治。宫府的嗤笑——[他救了别人，他若是基督、神所拣选的，可以救自己罢!](路廿三 35)——非难牠的祭司职分。因此，被钉十字架对他为自己所作的宣告都成了抵触。罪恶似乎得胜了；邪恶之权势显然打败了耶稣；死亡似乎成为了他使命的终点；牠在事工上失败了。门徒不会再听从牠的教训、实行牠的诫命，因为他们都分散和被打败了。他的声音静止了，以至牠不再能讲道和教导；他的身体没有了生命，不能实施医治、使死人复活和平静风浪。

## 降到阴间

有些神学家相信虚己还有另一个阶段——耶稣不但被埋葬、葬于别人的坟墓(表示牠的贫穷)’而且，使徒信经指说他降到地狱，或阴间。根据若干的经文(主要是诗十六 10；弗四 8-10；提前三 16；彼前三 18-19，四 4-6)和信经的记载’支持虚己的一部分包含周五耶稣死在十字架上至周日早晨他从坟墓复活的期间，耶稣真曾降到地狱或阴间。这是相当具

争议的一点。的确’有些神学家断然否定此说。其中有布特曼’他否认这个认信’原因是它暗示一种过时的宇宙论(obsolete cosmology) (意即：一个三层的宇宙)。但是，他的反论有着其祛除神话法的程序中其它方面相同的缺点。 16

争论之理由中有一个事实’就是没有单独的一段经文完全解释耶稣降到地狱的教义’或者清楚而不含糊地说明这问题。再者，使徒信经的早期版本并没有这教义，它最早出现在亚奎拉安信经(Aquileian form)，年代约是主后 390 年。17 这个信条的形成是藉拼凑数段经文而组成：耶稣降到阴间’在那里’牠向被监禁的灵讲道，直到第三天被移去。请留意’按这教义的版本，降到阴间同时是指虚己的最后阶段和升高的第一阶段，因为它关涉着向那些被罪、死亡和地狱所捆绑的灵作得胜的宣告，说耶稣已克服这些压迫的力量。

我们现在必须查考每一段相关的经文’以决定它们究竟在说什么。第一段我们要考虑的经文也是旧约圣经唯一相关的经文’是诗篇十六篇 10 节：『因为你必不将我的灵魂撇在阴间’也不叫你的圣者见朽坏』 (参照诗卅 3)。有些人认为这是预言耶稣将会降到地狱，又要从那里回来。但是，仔细的查考，这经文显然只说从死亡得拯救，不是从地狱得拯救。『阴间(sheol)』通常是单指死的情况，假设人人必会到之地。彼得和保罗都解释诗篇十六篇 10 节作父神必不会弃耶稣于死亡之权势’以至牠将见败坏；或换言之’其身体将会分解(徒二 27-31；十三 34-35) 。与其说这是在教导耶稣会降到名为阴间之地，又从其中被释放出来’毋宁说诗人是在指死亡对耶稣并无恒久的权势。

第二段经文是以弗书四章 8-10 节：第 8、9 节说：『所以经上说，『他升上高天的时候’掳掠了仇敌’将各样的恩赐赏给人。』 (既说升上，岂不是先降在地下么?)』。第 10 节清楚说明这升高是『远升诸天之上』’意指从地上回到天上；因此，这降卑是从天上到地上’不是到低过地的某一处。因此，『在地下』 (of the earth) (9 节)被解为一句简单的同位语——『牠也降到 (宇宙的；Of the universe) 下层’贝口地下』。

提摩太前书三章 16 节说：『大哉!敬虔的奥秘，无人不以为然’就是神在肉身显现’被圣灵称义、被天使看见、被传于外邦、被世人信服、被接在荣耀里』。有人提说这里所说的天使是堕落的天使，他们看见耶稣降到阴间。但我们要留意：除非『天使』一词上附若干限制’不然它常是指好天使。似乎更符合其余经文的是视『被天使看见』单纯为『一系列见证人的一部分』’他们同时包括地上的和天上的见证人’都看见一件重要的事实，即神在肉身显现。此意胜过如下的解释：证明耶稣曾下降至地狱，在那里堕落的天使或魔鬼看见了他。

最重要且在多方面属最困难的经文是彼得前书三章 18-19 节：『基督也曾一次为罪受死，……按着肉体说牠被治死’按着灵性说袍复活了。牠藉这灵，曾去传道给那些在监狱里的灵听』。这段经文有几个不同的解释：(1)罗马天主教的观点是：耶稣去到列祖前厅(limbus patrum)’即那些已活过和死去的人的居所：耶稣向他们宣布他得胜罪、死亡和地狱的好消息；然后带领他们离开那地方。18(2)信义宗的观点是：耶稣下降到阴间，不是报好消息和使那里的人离开该处，却是宣布和完成牠胜过撒但的工作’又宣判罪的刑罚。19(3)传统安立甘宗(Anglican)的观点是：耶稣去到阴间、到一处称作天堂的特殊地方，在那里向义人宣布真理更完全的阐释。20 上述没有一个解释是充分的：(1)罗马天主教『死后第二次接受福音信息的机会』的观点似乎与圣经其它的教训不符合(例如：路十六 19-31)。(2)圣经在别处用 Knpuow(宣讲’ to pre-ach)一词一致地是指福音的宣告；信义宗对彼得前书三章 19 节的解释显然是指审判的宣告。(3)安立甘宗的观点难以解释为何在天堂的义人会被形容为『在监狱里的灵』?’

的确，要解释彼得前书三章 18-19 节使它们同时是内外一致并与圣经其余教训一致’这是蛮困难的。有一个了解这经文的可能性就是以第 20 节的提示来看其余部分。耶稣

向监狱里的灵讲道，『就是那从前在挪亚预备方舟、神容忍等待的时候不信从的人；当时进入方舟\借着水得救的不多’只有八个人』。根据这解释，耶稣复活过来，也是以祂曾透过挪亚向众人——活在洪水以前的人——讲道的同一的灵。那些人不理会祂的信息，因而遭毁灭。这个讲道是耶稣道成肉身以前之先知事工的一例(见原书第 783-84 页)。另一方面，有些释经家会说引用挪亚的日子是比喻的或例证的性质。耶稣曾在圣灵的能力中向当日的罪人讲道：他们如同在挪亚时代的罪人一般地不理睬信息’又如在耶稣第二次再来以前的人一般地不在乎(太廿四 37-39)。那领耶稣到旷野去受试探的同一个灵(太四 1)赐祂能力赶逐污鬼(太十二 28) ’又使子也复活，同一个灵亦是耶稣在生平中向被罪囚禁的人所讲的道的来源。请注意：并没有指示时间次序表明圣灵使耶稣复活和耶稣向监狱里的灵讲道孰先孰后。最后的经文是彼得前书四章 4-6 节’特别是第 6 节：『为此，就是死人也曾有福音传给他们’要叫他们的肉体按着人受审判’他们的灵性却靠神活着』。有人提议这经节是指耶稣降到地狱去’向那里的灵传道。然而，假设彼得的意思是『福音被传给身体已死的人』，则也会遇到上述关乎彼得前书第三章 1 8-19 节相同的困难——圣经没有别处暗示死人有第二次得救的机会。再者’经文没有指示’彼得所论及的讲道是由基督所讲的。这样看来，最好的解释是：彼得前书四章 6 节是泛指那些曾经死过的人或灵性上死了的人也曾有福音传给他们(参照弗二 1、5；西二 13)。

总结上文所提及证明[降到阴间]的经文，它们充其量只是未清楚表达或意义含糊的经文。尝试把它们拼凑成教义是不可靠的。虽然它们可以解作耶稣降到地狱的暗示’但在此却没有足够证据，保证我们可以成立不可推翻的[降到地狱]的基督论教义。由于解释这些经文为[耶稣的灵在受难和复活期间实在降到阴间]的证明是有困难的，我们最好对这个问题不要武断。

#### 复活升高

我们已看过耶稣的死是其虚己的低点；耶稣的复活胜过死亡则是回到升高过程的第一步。复活是特别重要的’因为罪和罪的权势对基督能作的最坏的状况就是痛苦之死。但死不能攫住祂，象征基督完全的得胜。假如被杀者并不持续在死的状态’那么邪恶的势力还能再作什么?Samuel Rayan 认为复活是末世的开始’在这期间基督是以更极端方式显现。22

因为复活是如此重要’它引来了大量的争论。当然’因为耶稣复活时是单独在坟墓里’没有人目睹实在的情景。但我们却找到两种证据：第一’耶稣被安放的坟墓是空的，而身体却从没有被取出。第二’有许多不同的人见证他们曾看见活着的耶稣；他曾数度在不同情况和不同场合中被人看见。这些见证最自然的解释是耶稣的确复活了。再者，我们没有别的(或至少说’更好的)方法理解门徒如何从惧怕、失败的人改变成斗志高昂之耶稣复活的宣讲者。23

一个需要特别注意的问题是：复活的身体的性质。关于这问题似乎有着互相冲突的证据：一方面，我们得知属血肉的不能承受神的国’又有别的指示说我们在天堂是没有身体的。另一方面’耶稣在复活之后进食’且显然子也又是可确认的。还有’在祂手上的钉痕和刺伤的肋旁说明祂仍有…个物质的身体(约廿 25-27)。我们若要调和这个似乎是冲突的状况，紧记一事是重要的，即耶稣在此时虽已复活，却未升天。在我们复活之时’我们的身体会瞬间改变。但对耶稣而言，

复活和升天这二事件是分开而非迭合在一起的，因此，他在复活时的身体要在升天时才经历更完全的改变；那时才成为保罗在哥林多前书十五章 44 节所说的[属灵的身体]。

24

但是’正如童女生子不应以基本的生物学问题来思考，我们也不应理解复活是基本的生理事实。复活就是耶稣胜过罪、死亡和一切附带的细则。它是耶稣升天的基本阶段——耶稣借着自愿背负整个人类的罪而脱离所加给祂的咒诅。

升天和坐在父神右边

耶稣虚己的第一步涉及放弃天上的地位’来到世上的限制；第二步是升天，涉及离开世上的限制，再度回到与父神同在的地位。耶稣自己有数次预告他要回到父那里去(约六 62’ 十四 2、12，十六 5、10、28’ 廿 17)。路加对升天的宝景有最详尽地叙述(路廿四 50—51；徒一 6-11)；保罗也写及升天(弗一 20’ 四 8-10；提前三 16) ’如同希伯来书信的作者一般(一 3’ 四 14’ 九 24) o

在现时代之前，人常相信升天是从一地(地球)转移到另一地(天堂) 。但是，我们现今知道了太空’天堂并不只是地球的直上空’而且似乎是：地球和天堂的分别不只是地理学上的分别。人不能只坐足够快速远航的火箭就可到达神那里。神是在不同于现实的次元(dimension) ，而从这里到那里不只关系地方的转变，更是关系系状态。因此’从某些点来说’耶稣的升天不只是身体和空间的改变’而且也是属灵的改变。在那时’耶稣经历了始于他身体的复活而尚未完成的变形。

升天的重要性是：耶稣撇下了与他地上生命相连的限制。因此’子也不再要忍受地上人必须经历的生理和心理的痛苦。

他曾遭受的反对、敌视、不信和不忠已被天使的赞美和父神随时同在取代了。神使他升高，又赐给他『那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的、和地底下的，因耶稣的名无不屈膝’无不口称耶稣基督为主’使荣耀归与父神』 (腓二 9、11) 。天使复唱赞美之歌，因为天上的主回来了。这与他在世界忍受虐待和凌辱成了强烈对比!然而，‘现今赞美之歌超越了道成肉身以前所唱的，因为有新的一节加入了——耶稣作了在道成肉身以前没有作的工，就是亲自经历死亡并且得胜。

不同之处亦在另一方面。因为现今耶稣是神一人’他持续地道成肉身。保罗在提摩太前书二章 5 节说’ 『因为只有一位神’在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣』 。这经文全然地说明耶稣现在是神和我们之间的中保。但是，祂的人性却与我们的人性有异，甚至与祂在世时所拥有的人性有异。那是完美的人性，是我们在复活以后才会拥有的。因此’祂持续的道成肉身并不使其神性受限制。好比我们身体的许多限制将会除去，耶稣那完全而得荣耀的人性亦如此。祂持续地与神性联合’因而会永远超越我们至终的所是。

耶稣必须离开世界是有特定的理由。其一是为我们预备未来的居所。虽然他没有详述此属何意，但却清楚告诉门徒祂要离开他们，好完成此工(约十四 2-3) 。另一个理由是’他离开了，圣灵，即三一神的第三位可以来。再一次地’门徒并不知道为何前者对后者是必须的，但耶稣却说这是实情(约十六 7)。差遣圣灵来是很重要的’因为耶稣只能透过外在的教训和榜样去启导门徒’但圣灵却能在人内里动工(约十四 17) 。耶稣既有更直接的门路进入门徒生命的中心，就能更自由地透过他们作工。结果’信徒能作耶稣所作之工，甚至所作的更大(约十四 12)。而且’透过圣灵的事工，三一神就与门徒同在。因而’耶稣能说祂要永远与门徒同在(太廿八 20) 。

耶稣的升高意味祂现今坐在父神的右边。耶稣本人在大祭司面前所说的话预言了此事(太廿六 64) 。彼得在五旬节的讲道(徒二 33-36)和在公会前的分诉(徒五 3)都引证耶稣在父神右边的工作(弗一 20-22；来十 12；彼前三 22 和启三 2 重’廿二)也提及此)。所有这些的意义是：『右边』是卓越和权能的位置。我们记得雅各布和约翰如何希望坐在基督的右边和左边(可十 37-40)。耶稣坐在神的右边不应解作是休息或不作工的状态；它是权力和积极统治的象征。[右边]也是耶稣常在父神面前为我们代求的地方(来七 25)。

第二次再来

我们仍有一个升高的向度待解释。圣经清楚表明基督要在未来的某时回来，我们不知道准确的时间。那时他的得胜将达完全。祂将是获胜的主、全地的审判者。那时’他的

管辖——现今只是以潜在的方式存在，且大多不被接纳的——将达至完全(太廿五 31) 。祂自己说过，要在荣耀中第二次再来(太廿五 31) ；那以卑贱、卑微、甚至虚己而来的一位将要回来，完全地被高举。那时’万膝诚然要向祂下拜，而万口要承认耶稣基督是主(腓二 10-11)。

#### 问题讨论

1. 你能判断基督的启示、统治及和解之功能的意义并详加解释之?请说明你的回答。
2. 你从基督是一位先知这个角色中学到什么?并你如何感到其应用在你自己的生命中?
3. 在圣经启示中，基督身为一位君王和祭司的含义是什么?这是二个完全不同的功能吗?
4. 当我们试图了解基督的工作时’基督的道成肉身有何含义以及对今日信徒的意义为何?
5. 为什么针对基督复活有许多争论?你如何向一位未信者举出基督复活的证据?



## 贝卖罪的理论

### 本章目标

阅读本章之后’您应当能够：

- / 说明基督赎罪之工的含义。
- / 明白赎罪对于信徒的意义。
- / 了解且描述赎罪的五种理论。
- / 比较和对照赎罪的五种理论，并将各自的真理整合成一完整的理论。

### 本章摘要

基督教最显而易见的记号是十字架，它的意义蕴含在基督的赎罪工作中；赎罪此教义是基督教从神论、人论、罪论和基督的位格等客观的教义变为主观教义的转折点。这个转折点基督教神学与信徒产生关联的关键性因素。历代以来，赎罪的意义是具有争议性的’不同的赎罪理论涵盖不同的因素。这些理论中有许多并不完全。那些特定的理论所呈现的要素和真理包括下列几点：基督的榜样、表明神的爱之延伸、神公义的严厉性及罪的严重性、胜过罪和邪恶、以及为我们的罪补偿，这些真理皆是赎罪的明证，而且也包含了对赎罪的解释。

### 本章大纲

#### 赎罪的意义

#### 赎罪的多种理论

- 苏西尼主义：赎罪是榜样
- 道德—影响说：赎罪是表明神的爱
- 统治说：赎罪是表明神的公平
- 赎价说：赎罪是胜过罪和邪恶的力量
- 补罪说：赎罪是对父神的补偿

### 赎罪白勺意义

说到赎罪’我们来到基督教信仰的决定性要点。当然，我们对父神和子要有正确的认识、我们对人的本性和属灵情况亦要观念正确’这是基要的。但赎罪的教义对我们是最重要的，因为它是基督教神学从主观变为客观的转折点。在此，焦点从基督的性情转移到祂主动为我们所作的工。在此’系统神学对我们的生命有直接的应用。赎罪使我们得到救恩成为可能。它也是那些等着我们去研究的主要教义之基础——教会的教义处理了救恩集体性的层面；而未世的教义则处理其未来层面。

大部分神学家都设法要认知赎罪的基本特性’或玩文字游戏地说是[十字架的关键](cruciality of the CROSS)。例女口，卜仁纳说：『那正确地认识十字架的人……就认识圣经，就明白耶稣基督。』莫理斯(Leon Morris)写道：『赎罪是信仰的关键教义。除非我们在这个教义上正确，不然’其它教义没甚么作用；或者对我而言’我们在圣经别处的立场相

同也没有用。』。2 因着这教义的重要性，我们要性，我们要更十分细心地查考它。

或者，我们在赎罪的教义中可看见神学有组织的特性最清楚之说明，即我们看见不同的教义以凝聚的方式配合在一起。对任何之一的立场都会影响或提供其它立场之成立。在此‘神的教义、人的教义、罪的教义和基督的位格聚集一起’为人的需要和如何解决这需要下定义。从我们对这些其它教义的认识带出我们对救恩不同层面的认识：我们被赐予在神前公义的地位(称义)、神把属灵的活力和方向带进我们的生命(重生)和敬虔的发展(成圣)上。神学若有正确的处理’则会拥有一种美学的特质。教义的不同面之间有一种均等、平衡’的确是相当感人的。其中的连接性使我们想起一架运作顺畅的机器之美’或一幅色彩互补、线条形状皆悦人地与整体配合的油画之美。3’

神的教义和基督的教义会影响我们对赎罪的认识。因为如果神是十分圣洁、公义和要求我们的神，那么，人就不可能容易满足他；很可能人需要特别设法去满足神。另一方面’如果神是一位放任、容让我们的父亲’说：『有时我们必须允许人类有轻松的时间』，这样或许仅给人少许的鼓励和指教就足够了。如果基督只是一个人，那么祂所作的工就只是一个榜样；祂不能超过此完美的榜样(完成祂所必须作的事)而替我们献上什么’包括死在十字架上。但是，如果子也是神’他为我们所作的工是无与伦比地超过我们能够为自己所作的；那么祂不但作了我们的榜样，更是替代我们而牺牲。若把人的教义的定义广泛地含概罪的定义，这样做也会影响全面。如果人基本上是属灵无损的’他可能靠着一点的努力’就能完成神所要祂作的。因此’教导、默示和激发构成了人的需要，遂而成为赎罪的本质。然而’如果人是完全败坏、不论是何等愿意或何等苦试而至终不能行义的’那么对他来说就需要有更彻底的作为。

#### 赎罪的多重理论

赎罪的意义和影响是丰富而复杂的’结果’不同的赎罪理论相继兴起。圣经既有赎罪的事实之丰盛的明证，不同的神学家就选择不同的经文作为重点。他们对经文的选择反映出他们对其他教义的观点。我们将查考数个理论’因而可以获得对赎罪意义的复杂性之了解。同时，我们要逐一察看这些理论在其本身的不完全和不足之处。

#### 苏西尼主义：赎罪是榜样

十六世纪的浮斯图苏西尼与黎利奥斯苏西尼 (FauStus andLaelius SOCinuS)发展了一套教训’今日的统一教徒 (nitar-ianS)是其最佳代表。他们否定任何替代补罪罪 (vicarious satisfactio)的思想。4 他们形式上承认基督三重的职分’但实际上’他们以两个方法中和了基督的祭司职分。首先，他们主张耶稣在世的事工是先知的事工过于祭司的事工。其次，他们主张基督执行祭司角色的座位在天上’与其君王职分完全相同，而不是分立。耶稣所言的新约涵盖完全的饶恕，而不是某种替受的牺牲。耶稣之死的真正价值是它给人美好而完全的榜样’概括了人应实践的献身型态。耶稣的复活是重要的，因它确证耶稣的教训，因而向我们确保了耶稣所说过的应许。苏西尼主义者若要证明基督之死的意义在于其作为人的榜样之效力’他们指出彼得前书二章 2]节：『你们蒙召原是为这，因基督也为你们受过苦’给你们留下榜样’叫你们跟随祂的脚踪行』。其它的经文包括约翰壹书二章 6 节：『人若说他住在主里面’就该自己照主所行的去行』。然而’我们独在彼得前书二章 21 节找到明显的有关基督的榜样和基督之死之连系。5

有好几个观念注入苏西尼主义的赎罪观。其一是伯拉纠派对人的观点：人在属灵上和道德上可以行神的旨意、成就神的旨意。另一个观念是：神不是因果报应施行公平的神，所以祂不向、也不因得罪祂的人要求某种形式的补罪。最后’有一个观念说耶稣只是人；他所经历的死只是常人在堕落和有罪的世界所经历的死。重要的是，耶稣不是以超自然的方式，而是至极地发挥一个伟大的公义教师之角色。他的死是人完成耶和華所要求于人的至高榜样——『行公义、好怜悯、存谦卑的心与你的神同行』 (弥六 8) 。耶稣并不仅仅告诉

我们第一和伟大的诫命是[你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神] (路十 27) ; 牠也身教这诫命的内涵’又证明人力能及之。耶稣的死因此是他终生寻求教导的最完美的例证和实现。死既是其教训的延伸’与别的教训就只在量上不同而已。

从苏西尼派的观点’耶稣的死履行了人的两个需要。首先，它履行人需要完全爱神的一个榜样’就是人若要经历救恩所必须有的表现。耶稣如此完全地爱神’以致在必要时他愿意为了天国的原则而死。第二’耶稣的死给我们默示。完全爱神的理想如此崇高，以致于人似乎实在不能达到。耶稣的死证明如此的爱是在人能够达到的范围。袍能作的’我们也能!我们可能不必经历牠所忍受的那种死’但我们可以确信：我们能忍受对神完全委身所要我们负担的一切。

当然’苏西尼派的观点必须配合众多经文对耶稣的死有不同的观点之事实：它们论到赎价、牺牲、祭司职、背负罪等等。事实上’我们要留意苏西尼派最喜欢的经节(彼前二 21)往下三节的叙述：『子也被挂在木头上’亲身担当了我们的罪’使我们既然在罪上死’就得以在义上活。因牠受的鞭伤，你们便得了医治』 (24 节)。我们应如何解释这段叙述? 苏西尼派及别的相同信念者通常的回答是：赎罪只是比喻的观念。6 按他们所见’神和人相交唯一所需要的是人对神有信心和爱。因为神若要求更多就是违反了宁也的本性，而把无罪者(耶稣)当作罪人来刑罚就是违反公平。更正确地说，神和人恢复原有的关系乃是透过个人采用耶稣的教训糝谤样——他在生命中所作的，特别是在牠的死。

道德一影响说：赎罪是表明神的爱

另一强调『基督之死首要的功效是直接影响人』的观点称为赎罪的『道德一影响说』。然而，异于苏西尼派——强调基督的人性和视基督之死是人表现爱神的榜样’道德一影响说解释基督之死表明了神的爱；它强调基督的神性层面。道德一影响说最先是由埃布尔拉德(Peter Abelard)因回应安瑟伦(Anselm)的见解而发起的。安瑟伦认为道成肉身因一事实而成为必须——即我们的罪侵犯了神道德的尊严；结果’向神作某形式的补偿是必须的。而埃布尔拉德从另一方面强调神的爱之首要，力言基督并没有向神付出任何牺牲的代价’来满足牠被侵犯的尊严。相反地，耶稣表明神对人完全的爱。是人对神的惧怕和无知需要矫正；而基督的死成就此工。所以，基督之死的主要效用是在人’不是在神。7

这理论并没有得到太多立时的支持。然而，很久以后，当别的倡导者详细说明它时，才流行起来。布士内纳(HOraCeBushnell) (1802-1876)使此说在美国盛行；而在英国，可能主要倡导者是拉施德(Hastings Rashdall)。我们的阐释特别是从这些人的思想引申出来的。

按提倡道德一影响说的赎罪理论者，其观点是神的本性基本上为爱。他们将公平、圣洁和公义等特质减至最低。依据此意’他们断言人不需要惧十白神的公平和惩罚。因此，人的问题不是犯了神的律法，而神要(确然地，必须)惩罚他们。相反的，人的问题是人自己的态度使人远离神。

人可以用许多形式离开神和疏远神。我们也许不能明白我们的不、顷从是神痛苦的来源。或者我们不能明白不管发生何事’神仍然爱我们。我们可以惧怕神’或因我们与神关系的问题、甚至因世界一般的问题而责怪他。但我们若悔改、甲倚靠和信心转向神，我们就能跟神和好，因为神赦罪的能力是没有问题的。神的本性没有一点需补偿和矫正我们的罪，问题是在我们。8 布士内纳认定罪是『我们必须得医治的一种病症 J ；基督来是要改正我们里面的这个弊病。

布士内纳强力地强调基督的同情。相信基督甚至在道成肉身以前已经对人有伟大的爱、已对人有负担，这是很适切的。但赎罪更客观的理论(即诸如强调基督之死的基本效用是在人的外在方面)是解释耶稣的死为牠要来的原因。布士内纳主张耶稣来为要彰显神的爱。

他的死只是方式之一(却是最感人的方式) ’ 藉此表达了牠的爱。因此’ 耶稣的死是广件准许他表达爱的事件或环境。正如布士内纳这样说: 『(耶稣的)牺牲若是时间上发生的事实, 它并非神预备耶稣要有的终局或是其事工的目标——这死仅是人受苦的辉煌示范’ 不具理性的尊严或特性——但是, 当它发生时’ 这只是恶运’ 因这个工作以如此的热诚来执行’ 在它进展的过程中必会遇见此种状况。』9 牠的死不是牠来的目的’ 而是牠来的后果。

很清楚地’ 在布士内纳的观点中’ 耶稣降世的目的或目标不是[结清我们的罪帐] 或『为我们补偿神的公义』。布士内纳指出: 耶稣的死和耶稣的生平之目的虽然在不同的上文中呈现并与多种印象和观念连结在一起’ 但全本圣经却以一致的形式解释之。耶稣的目标可见于宁也自己的话: 『人子来’ 为要寻找拯救失落的人』 (路十九 10) ; [我为此而生, 也为此来到世间’ 特为给真理作见证] (约十八 37) 。保罗说: 『神在基督里, 叫世人与自己和好』 (林后五 19) 。虽然表达的形式各异, 上述所有经文均有一个共同的观念。布士内纳的结语: 『持定这些经文和圣经所有此类的经文’ 我们就可以理解感动灵魂的特性之一种处置’ 就是重生的、拯救的、降服真理的、全然恢复的、内在生命的改变——言以蔽之’ 就是神的国、或天国在人间之建立’ 至终要聚集一个新生的世界归入它。』10

医治灵魂是耶稣降世真正的工作。人极需要这个医治。这需要大过耶稣在世时那些带着体疾来见牠的人的需要。但神只赦免人的罪是不够的’ 罪释放人也是重要的。如今因着耶稣的牺牲和受苦’ 人里面的破损可得除去’ 人得以再被重造, 如他原来该有的。耶稣的死把满足人类三个最基本的需要带进可能的范围之中:

(1)人需要向神开放, 有响应神的意愿。当神接近人、唤人悔改时’ 人必不可转离神, 却必须转向神。我们来思想亚当和夏娃在伊甸园内犯罪之后的情境——他们不想见神’ 他们惧于神并试图躲避或逃离牠。这是罪人对神接近他的自然反应——畏惧、害怕、逃避。基督了解我们的反应; 为此’ 他并不首先向我们表示他无限的圣洁和纯正。相反的’ 宁也进入我们的境况、忍受可想到的最痛苦的死, 来表明对我们的关注。牠的爱不放过我们。布士内纳形容这爱在我们身上之权能的功效: 『一言以蔽之, 我们看见牠如此深入地进入我们的际遇’ 我们被吸引而软化下来’ 甚至开始希望牠更深地进入我们里面’ 好叫我们能更迫切地感觉到他。这样, 我们的痊愈就大有转机、我们的心在破碎以前就受保证; 我们乃是喜欢朋友先于爱救主。』11 因此, 耶稣透过死满足了我等罪人的第一个需要——除去我们对神的惧怕。

(2)人的第二个需要是真实而深入地确认个人的罪及产生的悔改。确实’ 每当我们犯错时’ 我们都会有一种表面悔过的感觉。我们也知道神的律法对罪有严格而直接的宣判。然而’ 我们所需要的是对罪有更好、更敏感、更洞察的认知。除了客观的、智识上的知道错行(如同律法所提供的)以外’ 我们还需要深入的、内在的确认’ 导致对开罪神的错行有真正的歉疚。当我们看见那为我等罪恶被刺伤的救主时, 我们才会软化下来。不像出去自尽的犹太’ 我们不会因认罪, 伴随而来害怕、麻木不仁或遭拒的痛苦。相反的, 我们会欢迎困苦。如同保罗听到耶稣的话: 『我就是你所逼迫的耶稣』(徒九 5)时所反应的’ 我们将会发觉我们对神的反抗不见了。我们会在爱中转向耶稣。12

(3)人也需要默示。虽然我们有对于圣洁之抽象描述, 就是我们应具体仿效的, 但只有在我们看到圣洁的实际和神亲自的解释时, 圣洁对我们才是真实的。布士内纳说: 我们不要神学定义的神, 『我们想要有一个可以像人一样去感受的朋友’ 是我们可以足够确实地接纳和去爱的。』13

布士内纳长篇大论地谈及我们内里需要有的改变。14 他论到我们的重生、成为新造的、复苏。透过基督的工作, 尤其是牠的死’ 这改变成为可能。基督把神人性化, 使神成为我

们的水平；耶稣同我们、为我们行事；我们认识他，正如我们彼此认识一样。15

根据布士内纳，爱神和信靠神最有力的诱导之一是体会神也曾因恶受苦。人有一个倾向，喜欢问神为什么不除去世界的恶，甚或为这些责怪神。神是[伟大且全备]的这个知识引导我们进入这个方向和如-I<-的假设：神既是无限的和不变的，他就不能受苦。但是，基督的死证明神对世界的罪之看法并不像以一个放大镜观看一幕令人厌恶的丑剧。基督的死清楚说明神敏感于罪带给我们身上的痛苦。神不应因世界的痛苦而被责怪，因为他能感受其权势和悲剧。祂基本的回应不是定罪，而是同情。16 如此的一位神引起我们的爱和信靠。统治说：赎罪是表明神的公平

上述几个赎罪的观点描绘神基本上是一位同情的、宽容的神。他们主张为了挽回神的喜悦，我们只需要按己力做最好的，或者回应神的爱。采纳如此的观点会导人至非律主义(antinomianism：编按：或作惟信主义，谓基督教的恩典私自由胜过律法，故应拒绝律法的权威)。然而，神的律法是严肃的事，冒犯或不理会这律法不会从轻处置之。所谓的[统治说]强调罪的严重性。这是一个中间的观点，有客观的要素(视赎罪为满足公平的要求)和主观的要素(视基督的死为对罪的防止，因而感动罪人关涉于罪中的严重性)。统治说的主要倡导人是格鲁希乌(Hugo GrOtuius) (1583-1645)，他受的是律师的训练而不是神职人员的训练。结果，他对赎罪的查考带出一种对法律专家而言是非常重要的考虑型态。他因响应苏西尼派而发展此理论，此派的赎罪观点在他看来是过于以人为中心。17 他自小受加尔文主义的教育，但却成为亚米纽斯主义者。18

要认识格鲁希乌的观点，必须从他对神的本性的观念开始。神是十分圣洁而公义者，祂成立了若干律法。罪是对这些律法的侵犯。但是，侵犯律法不应视为将神看为个人身分而冒犯之。相反的，神是以统治者、律法执行者的身分相关于律法。惩罚的权柄是来自统治者的职务。因此，神是统治者，有权惩罚罪，因为罪本来就应受惩罚的。19

然而，神的行事必须按祂最显著的属性——爱——去了解。神爱人类，虽然祂有权因人犯罪而执行惩罚，但并不表示祂必须有义务这样做。祂可以宽恕罪、赦免人的罪行。然而，祂如何进行却是一个问题。祂选择的方法是同时彰显祂的宽仁和严厉。神能赦免罪，但祂也考虑子也的道德政体的利益。20

根据格鲁希乌，神放宽律法是可能的，目的是避免为每一个违反者强制特殊的惩罚或处罚。但是，神选择以此法行事以维持政体的利益。在此，认识神的角色是统治者而不是债权人、雇主是重要的。债权人若愿意可以取消债项；雇主可以随己意施惩罚或不施惩罚。然而，统治者却不可以单纯地不问或不注意规则被侵犯。他不能随自己反复无常的心思、或依当时个人的感觉而行事。相反的，他的行事必须兼顾其所有属下最高的利益。21

基督死是为了人类最高的利益，赦罪若是太轻易地给人，就会损坏律法的权柄和功效。所以，我们需要一个提供赦罪的基础，同时又维持了道德政体的结构。基督的死兼顾二者。格鲁希乌用『代替刑罚』(penal substitution)一语来形容基督之死。他并非指基督的死是将刑罚施予祂身上以代替全人类因罪应受的刑罚。更適切地，格氏解释基督的死是惩罚的一种代替。22 神藉基督之死所作的为要表明我们若继续在罪中，神的公平会要求我们受苦。强调侵犯神律法的严重性、罪的可憎性，这种神的公平的彰显若对照基督的身分和作为时，后果更为感人。基督受苦的十青景足以使我们转离罪；又我们若转离罪，我们就得到赦免、神的道德政体得以保存。这样，因着基督的死，神能够赦免罪，而不会破坏宇宙道德的组织。

按照统治说，基督的受苦是一种对罪的补偿。但格鲁希乌对这话的解释与其它人(如安瑟伦)截然不同。根据安瑟伦的见解——人有时称之为赎罪的F补罪说』(satisfaction theory)：基督的死是施予祂的实在惩罚，作为代替任何单独的个人因冒犯律法而应有的惩罚。格氏不赞同这一点，他相信基督的死不是惩罚；相反地，它使得惩罚成为不必要。事

实上，按照格氏所见，没有惩罚可以加诸或转移到基督身上’因为惩罚是不可能从一人转移至另一人的。惩罚对人是个人性的’若它可转移’罪性和罪行之间的连系就断开了。这样，基督的受苦就不是代受我们的惩罚，却是神憎恨罪的表征，要引起我们恐惧罪。当我们转离罪’我们就能得赦免；因此，就在没有惩罚之下’公平和道德仍得以维持。

格氏的观点含义之一是：神并不施行惩罚作为严厉的报应。罪不单因它是值得受罚而受罚’惩罚乃是因着道德政体的要求。惩罚的要点不在报应，却在防止进一步的犯罪’或在受罚者’或在旁观受罚的第三者。的确’罪是应受罚的(诚然’这是惩罚的唯一根据)；神不会因惩罚每一件的罪而显得不公平。所以’当有人受罚时，并不是一件不公平的事’但惩罚不必应用在每个例子’或施行到极限。

从上述所言，格氏显然是积极地反对所有形式的非律主义，如统治说后期的倡导者一般。如他所见的，苏西尼派生张赎罪基本是一个教人如何生活的美好榜样，这不足以成为过真正敬虔的生活的基础’因为它没有提供不肯过圣洁生活的结果该如何。必须有同时鼓励良善和转离邪恶的理论。甚至补罪说也会助长人不顾律法。因为如果基督之死确实等于我们所有罪的惩罚，那么我们就再也没有将来真要受罚的可能性，而我们就可以为所欲为了。基督曾——度为我们死，神就不再需要惩罚我们。与之相反地’格氏觉得他的解释有益于加深人类感受所有罪的严重性。

统治说有一客观的因素——死是基督向神真正的献祭。神藉这行事可以一次并永远地从宽待人。赎罪对神有影响’但主要地，统治说是主观的赎罪理论——其主要的影晌在人。基督之死的目的是不是要满足神公义之性情所要求的’这样’他可以因此能作否则他就作不到的事’即赦免罪。相反的’基督之死使神能赦免罪或免去惩罚’以不会对人有不良后果或反面效用的方式完成。基督的受苦使人感受罪的严重性而制止犯罪。当我们这样转离罪时，我们就可得赦免。我们受罚的需要已经免除，而同时’道德政体和律法的权力得以确立。所以，长远来看，赎罪的主要影响在于人。

按格氏的观点’基督献上自己是一个补罪’足够确立道德政体’也因而神能赦免罪’以对人没有不利的后果之方式。苏西尼派反对补罪和免罪是互相排斥的说法——假如神需要或接受罪的补偿’他就不会有真正的慈悲或恩典。但格氏辨别全然还债和补偿的分别。他谨慎地避开『神在每个判例都要求与冒犯相等的惩罚』这种严守律法的观念。如果有全部而完全的代价’就没有真实的宽恕。但接纳补偿足够满足政体之要求，不会排除和妨碍神那一方面的仁慈；神不行全部的惩罚’人因此有真实的免罪。非坚持交出每一分的惩罚’代偿者’神仁爱的性情愿意饶恕。神赦罪的意愿几乎宛如牠要找寻不施行全部惩罚的借口；而牠在基督之死这一点找到了机会’认定这死足够保存牠的道德政体。

当我们查考统治说时’有一事让人惊讶，就是它缺乏明显的圣经根据。我们找不到格氏在阐释其要点时提出经文；

相反的，我们看见一位律师在绞尽脑汁’专注于圣经的一般原则并从中引申若干推论。有一经节被引用来直接支持『神在赦免罪恶时，为了保存其道德政体和律法而要求基督死』的理论。这节经文是以赛亚书四十二章 21 节：『耶和华因自己公义的缘故，喜欢使律法为大、为尊』。其它经文也被引述’以证明赎罪的统治说之背景因素。在这一点，迈里(JOhn Miley)的赎罪理论就显示出来了。他列举提到神的忿怒、神的公义和透过受苦来赎罪的经文’但他并没有论及赎罪本身思想之经文，或更正确地说’即对赎罪的定义。<sup>23</sup> 他所引述的经文描述不同的方面(例如：基督的受苦)，但却不说明赎罪的基本特性或赎罪如何发生功效。因此，其它理论取圣经中关于赎罪的特性之明白的叙述’而强调该节过于其它的’然而统治说却是从圣经一般的教训和原则而推论、建立的‘赎价论——赎罪是胜过罪和邪恶在早期的教会历史中，最受推崇为标准的赎罪理论可能 是所谓的赎价论 (ranSOM theOry)；奥连 (Gustaf Aulen) 称之为传统的观点’<sup>24</sup> 在许多方面这个指称是正确的’

因为它以不同的形式主控教会的思想’直到安瑟伦和埃布尔拉德时期。它甚至是奥古斯丁理解赎罪的主要方式，也因此大享盛名。

赎价说早期的两个主要发扬者是俄利根(Orgen)和女撒的贵格利(Gregory Of Nyssa)。俄利根视圣经历史如出一伟大的宇宙戏剧之描述。为这缘故’其赎罪的观点也称为[戏剧的]观点。在宇宙中善恶二势力的竞争里，撒但控制了人类。有人认为这控制是借着不公平的侵略行为而建立的’爱任纽是其中一人。25 但不管它如何形成’撒但是现今世界的掌权者。作为世界的统治者，其权利不能就置于一旁，因为神不会屈身去采用如恶魔所施的技巧；神不会将人『盗回』，使其恢复从前。因此’人主要的问题是受制于一个不合适的主人’即撒但。

俄利根大量使用保罗的话，说我们是重价买来的(林前六 20)。但俄利根问：是从谁买来的？必定是从我们当其奴仆的那一位。他可以订定买价：罪使我们倾向魔鬼，牠如今囚禁我们。牠遂要求基督的血作我们的赎价。惟有耶稣极宝贵的血才可救赎万人’但惟独这宝血付出之后，那凡生在律法以下的人要各自为己流血(即割礼)才是必须的，就是过去仿效救赎所要完成的。26 俄利根等人所持赎价说最重要倚赖的经文是耶稣说牠来是要舍命、作多人的赎价(太廿 28；可十 45)这段话。这赎价是付给谁的？当然不是神；牠不会付赎价给自己。相反的，赎价必定是付给那恶者’因为是牠擒拿我们直到付了赎价；所交出的赎价就是耶稣的灵魂。27

请留意’根据俄利根的教义’是撒但、不是神要求基督的宝血，因而发起交易。所以赎价遂由撒但决定、缴付和接受的。这解释在某种程度上缓和了一指控’即在赎价说中的神略似一个不忠实的交易者。诚然，撒但被骗了，但更正确地说，牠欺骗了自己，俄利根以两方面来说。第一，撒但相信他可能是耶稣灵魂的主人，而耶稣的复活证明相反之理。第二，俄利根在别处提说魔鬼不知道人类(部分因基督的教训和神迹而得自由)’可以完全靠基督的死和复活得着释放。所艾萨克但释放人’之后发觉牠不能拿住基督——牠接受以交换人者。28

一个世纪后’女撒的贵格利发扬俄利根的赎罪观。贵格利主要的关注在于维持神的公平；他这样理解：因为我们发觉自己身处的奴役竟是自己的行事、自己的自由选择’那么’以专横的方式夺去撒但的俘虏是不公平的’’这将成为对撒但之物的偷窃’因而需要有交易。因着撒但本身的骄傲和贪婪’牠很快地接纳赎价’是牠认为远比他所囚禁的灵魂更有价值的’这赎价就是基督的生命。然而，撒但并不了解，基督的神性包含在其肉身之内。30 基督的神性故意藏匿不为撒但所识，好叫牠接纳耶稣作其赎价。

贵格利承认神欺骗撒但’『神性藏在于人性的面罩之下，以至如急欲觅食的鱼，神性的鱼钩在鱼吞下鱼饵时一同吞去』。31 贵格利不但承认欺骗’更以它为正当。他辩称，要行事公平，有二事是必须的：一是所有的行事必须有当付的代价；二是行事背后的动机应是对人的爱。神所完成的救赎具备二者。对撒但使用欺骗的手段是恰当的’因为牠用欺骗取得控制人的权势’牠就是利用感官享受为饵。然而似乎仍有一问题存在，就是神使用欺骗的方法获得饶恕而撒但却被定罪’贵格利则强调目标和目的之分别：但是关于所发生之事的目标和目的，牵涉更高贵者改变了方向。因为虽然仇敌以欺骗的手段来毁坏我们的本性，但那同是公平、良善和智能的一位却使用袖的方法——其中包含欺骗’去拯救灭亡者。且因而这行事不但赐好处给丧失者，也赐与那使我们毁坏者。32 神欺骗撒但是正当的，因为这事建立在良善的目的上。此意几乎是说，『目的证实手段的正当』。『欺骗的行事是为撒但和我们的益处』这一句不明的评论却没有进一步的解释。

贵格利和鲁非诺(Rufinus)特别喜欢鱼钩和饵的说法’甚至以为乔布记四十一章 1 节(『你能用鱼钩钓上鳄鱼么?』)或许是对赎罪的一种期待。33 教皇贵格利一世(Gregory the Great)把十字架比喻为捕鸟的网’34 甚至奥古斯丁比喻十字架如捕鼠机’而基督的血是饵。35

当西方神学继续发展时’公平的思想得以更彻底地发扬。受罗马裁判制度普遍的影响而有此结果，这是不足为怪的。奥古斯丁主张撒但的欺骗不应被认为是神做的，而是神公正地准许的；这样’他解除了『神曾是不公平或不诚实』的控告。36 奥古斯丁的著作中全无暗示基督的神性被遮盖，以愚弄撒但。相反的’撒但是其本身骄傲的牺牲者，因牠自以为可以胜过和拿住基督’而实际上却全无此权能。因为耶稣从没有犯罪’所以牠不会死。他不受撒但的控制；是撒但自负的计算错误，以为牠可以拿住神的儿子。’’

不论这理论在早期以何等形式表达出来’其重要的主题都是『胜过撒但和拯救人类脱离约束』。在这期间唯一不采纳赎价说的著名神学家是拿先斯的贵格利(GrCgory Of Nazianzus)和亚他拿修(Athanasius)。一个稍后的人物是大马色的约翰(John Of Damascus)’他也觉得神与撒但有如此交易的思想是不相称的。他发觉，相信神会将基督献与仇敌的思想是可憎的。既没有别的可恃的理论，约翰同意赎罪在本质上是神的得胜’但他主张那使人陷入网罗而至终反而陷入。神的网罗的权势是死，不是魔鬼。神借着献其子消灭死：神禁止主耶稣的血应该献给暴君。是故’当死亡临近、吞灭如同饵的身体’即被神圣的钩刺穿。在尝过无罪而赐生命的身体后’它灭亡了’反而吐出所有以前吞噬过的人。因为正如黑暗在光出现时消失，死亡也在生命攻击之前被击退’带给万人生命，却置毁灭者于死地。38

随着安瑟伦和埃布尔拉德观点的兴起’赎价说——至少在我们叙述过的形式——大大失去其跟随者。在近代’奥伦(Gustaf Aulen)重提此说。他称之为传统的观点，主张不论这理论以何种形式表达出来，其基本的要点都是神的得胜。39

如同赎价说主张基督赎罪之工主要不是针对人’这是客观的赎罪理论。诚然’基督之死至终的目的是人的自由。但这事的成就基本上是关系另一方。赎罪工作的结果使人的状况改变。在赎罪的理论中，赎价说是独特的’因它主张基督赎罪之死的直接效果不在神’也不在人；更确切的说’按这观点最早和最普遍的解释’基督的死所针对的对象是魔鬼。基督的工作与神的关系在此是次要的。

补罪说：赎罪是对父神的补偿

在本章所有查考过的赎罪论中，最清楚地认为基督之死的主要功效是客观的一个理论，即通称贸易的(Commercial)或补偿的(satisfaction)理论。它强调基督死是为了补偿神本有的性情中的一个原则。赎罪基本上不但不针对人’也更不涉及任何对撒但的代价。

一些后期的拉丁教会神学家已有补偿理论的预想。为了支持与撒但的交易作为(或至少不是不符合)神公平的要求’他们承认赎罪对神的向度。奥古斯丁和教皇贵格利一世甚至辩称：神本有的性情要求赎罪，但他们并没有发展这个思想 40

应留意’拉丁教会的神学家是在罗马法律背景下研究神学’使其声明加上司法的特质。坎特布里总主教安瑟伦

(1033-1109)则生活在不同的环境。在他写作期间，政治的结构已改变了——在社会结构上’不再是罗马帝国模式、人对罪的认识会强烈地影响人对必须作何事以对抗罪的认识。对安瑟伦而言’罪基本是没有给神他所正当应得的。因为没有给神牠所应得的，我们就是偷取属于神的，因此就羞辱了袍。我们罪人必须把从神偷取来的归还牠。但只归还所偷取于神的是不足够的’因为在偷取属神之物时，我们伤害了他’就算我们归还所偷取的’仍必须为所带来的伤害付额外的补偿或赔偿。43 一个不错的模拟是现代裁判上的裁决——它规定小偷除了归还受害人的财物外’还必须缴付被判决赔偿之金额或坐牢。

神既是神，牠不但可以行事以保持牠自己的尊严，也必须这样做；牠不能简单地不顾之。因此，他不能只饶恕或赦罪而不予惩罚。又我们归还神所应得的也是不够的’必须还要有额外的赔偿。惟有透过若干外添的补偿才能使受罪干扰之情况回复平衡。未受惩罚的罪会使神的组织秩序混乱。44



神被侵犯的尊严能再次回复若不是借着惩罚人(定他们有罪) , 就是借着接受为他们所作的补偿。45 安瑟伦谨慎地辨别这二观念。神为何不施惩罚?有些神学家会说: 因为神是爱’ 祂宁愿接受补罪而不愿定人的罪。但是’ 这并不是安瑟伦的解释。请记得他正在尝试表明道成肉身的必须性。他解释之法是争论有些人必须得救。他采纳奥古斯丁的理论, 谓有些人必须得救, 为要补偿神所失去的堕落天使——因为堕落天使不可能复原或得救’ 他们必须被同等数目的人取代之。为此, 神不可能向所有的人施惩罚’ 至少有一部分的人必须恢复原来的地位’ 而补罪是为他们作的。46

但这补罪的性质和方法是什么?它是如何成就的?人不可能替自己偿罪’ 因为就算他尽力行最好的, 那也只不过是给与神祂所应得的。因为神已受到冒犯’ 祂需要更大的补偿。再者’ 人容让自己被魔鬼、即神的仇敌所胜’ 这是特别重大的冒犯’ 其补罪也需要为此冒犯而作某一特别的补偿——即胜过魔鬼。人既因罪而软弱、且已为撒但所胜’ 如何能达成此工?神国的组织若要回复其秩序, 必须有够资格代表人者, 去为人做那该做的。请留意安瑟伦人和罪的教义是何等紧密地与其赎罪的教义相系。

这就是人的苦境: 他为神所造, 应选择、爱和事奉至善者, 即神。但是, 人不这样做, 结果是死临到人。然而, 神至少必须拯救部分堕落的人。若要达成此工, 补罪是必须的。但如何能作成?若要有功效, 所作的补罪必须大过一切受造物所能做到的事’ 因为他们只能做那些已经要求他们的事。既然如此, 惟独神能补罪。然而’ 如果这是为了帮助人与神的关系’ 就必须由人为之。所以, 补罪必须由一个同是神和人者去成就之。结果, 道成肉身是一个合理的必须; 没有道成肉身’ 就不可能有补罪’ 也因此就没有惩罚的免除。47

基督既同是神和无罪的人, 祂不该受死。所以, 他替他作为成员之一的人类献生命给神乃是超过了祂所应作的。因此, 这行事可算是为人类的罪向神作真正的补罪。但它是否足够达到所需要的?其付额足够吗?是的, 足够了。因为神一人本身的死具有无限的价值’ 因为祂是神’ 有权能操纵自己的生命(约十18) , 且不必死。诚然’ 祂的身体就算受至轻的伤害也具有无限的价值。48

安瑟伦的理论显然建基于推理。除了少数几个要点外’ 我们对这事实并不太注意。但我们要记得一点’ 就是他相信和表现其神学系统的每一要点——赎罪、道成肉身——都有合理的必须性。

我们看到解释基督之死的方法种类甚多。每一个我们查考的理论都抓住了祂的工作重要的一面。我们或许会对一些理论有许多的反论’ 但却要承认每个理论都拥有赎罪真理的一面意义。基督的死(1)给我们完全的榜样, 就是神要我们有的奉献型态; (2)展现神爱的伟大程度; (3)强调罪的严重性和神的公义的严厉性; (4)胜过罪和死的力量, 使我们从其权势得自由; 和(5)为我们的罪向父神补罪。上述的一切都是我们为人者需要为自己作的, 而基督完全地做好了。现今我们必须问: 这些其中那一点是最基本的?那一点使其它各点成为可能?我们在下一章将探讨这个问题。在进行这些工作时’ 我们为基督所作的一切而深深感佩, 他为领我们进入与父神的相交而付出。怎能如此, 像我这样罪人’ 也能蒙主宝血救赎? 因我罪过’ 使祂受苦’ 因我罪过’ 使祂受死。奇异的爱!何能如此?我主我神’ 竟为我死?(查理士韦斯利’ 1738)

### 问题讨论

1. 为何赎罪对于基督教神学和基督徒信仰如此不可或缺?
2. 从基督教信仰的其它教义的观点如何认识赎罪?
3. 根据苏西尼主义的赎罪观’ 耶稣的死是为了满足哪两种需要?为什么?

4. 为何我们必须拒绝布士内纳对于基督赎罪之工的论点?
5. 你如何回应赎罪理论中的补罪说?. 还有哪些其它赎罪理论你已经查考过以及你如何回应之?

## 赎罪的中心

### 主题

### 本章目标

阅读本章之后’您应当能够：

- / 牢记赎罪的五个背景因素，并说明它们如何影响我们的赎罪观。
- / 辨析新约教导中讨论到赎罪的部分。
- / 辨明并描述赎罪的基本意义以及对信徒所代表的意义。
- / 列举并叙述四种反对替代刑罚论的理由’然后说明这些理由在圣经上以及理性上站不住的原因。
- / 叙述并比较替代刑罚论与另外四种赎罪论的异同。
- / 辨明并描述替代赎罪对所有人类的意义。

### 本章摘要

赎罪论相当倚重其它背景理论的观点。关于神本性、律法的地位、人类景况、基督以及旧约祭把系统的教义都会深深影响我们对赎罪的看法。在新约福音书里面’耶稣基督说祂自己是赎价、代罪者以及生命的赐予者。保罗把基督赎罪的事奉形容为安抚或止息神对人类犯罪所发的烈怒。因此’我们得以明了赎罪包括献祭、息怒、代罪以及人神关系的合好。替代刑罚论 (the penal substitutiOn theory) 对赎罪中的关系叙述的最贴切。

### 本章大纲

#### 背景要素

神的本性

律法的地位

人的境况

基督

旧约的献祭制度

#### 新约的教训

四福音

保罗的著作

赎罪的基本意义

献祭

息怒

替代

和好

替代刑罚说的反论

赎罪之必要的反论

替代观念的反论

息怒观念的反论  
归算基督之义的反论  
替代刑罚说与其它理论的关系  
赎罪是榜样  
赎罪是表明神的爱  
赎罪是表明神的公平  
赎罪是胜过邪恶  
替代赎罪论的含义

我们注意到上一章所查考的几个赎罪理论，各自着重基督赎罪的某一特定面向。目前我们必须问的是：那一面向是赎罪的主要或最基本意义——就是其它面向所依附或赖以建立者。

#### 背景要素

正如我们在第卅八章开头所言‘赎罪教义最能表现神学的机体特性。我们对其他教义所持的观点深深地影响我们对赎罪教义的看法。因此’我们一开始就要省察我们赖以建构赎罪教义的背景。

#### 神的本性

正如圣经经节各有其上下文，教义亦然。断章取义的摘录教义，就会导致曲解。神学研究的每一议题其最广阔之背景当然是神的教义’而当所研究的议题牵涉到与神之间关系的议题时更是如此’赎罪教义就是一例。

神的本性是完美无缺的圣洁。这不是选择性的或独断的问题’神本然就是如此。罪与神的本性：相反，因此为神所憎恶——也不妨说，神对罪敏感。牠无法忍受眼前的罪。

#### 律法的地位

我们在建构赎罪理论时所考虑的第二个要素是神的道德以及属灵律法的地位。我们不应该认为律法是非人格且与神无涉的。反而应把律法视为神的位格和旨意之彰显。神之所以要求仁爱并且禁止谋杀’不只是因为袍选择要这样做’神的本性就彰显在牠喜悦某些作为却禁止某些作为当中。神宣布爱是良善的’因为牠自己就是爱；说谎是错的，因为神自己不能说谎。

其实这意味着律法乃神本性的摹本。不管我们从正面或负面接触律法，我们所接触的并不是非人的文件或规条。反而，我们服从或不服从的对象是神自己。不服从律法之所以会兹事体大，不是因为必须保持律法的内在价值或尊严，而是因为不服从律法实际上就是攻讦神自己的本性。故此，律法主义(legalism)——因为律法本身而服从律法的态度——是不可接受的；反之’律法应被视为与人格神建立关系的途径。

有人反对神的本性可用命题的形式——神的旨意可以编纂成册——表达。这个反对的后面似乎隐藏着康德的怀疑论：我们永远无法认识那终极真实者，因为知识的唯一有效基础是感官知觉。表达神旨意(律法)的陈述显然超越了感官经验，因此必须认定它们是没有根据的。士来马赫认为宗教基本上不是教义问题’而是感觉问题的主张’通常也会导引出反对的看法。但如果我们认为神是一个客观真实者’并且祂把关乎自己之理性客观的真理启示给人’那么我们当然可以说’律法是祂旨意甚至祂本性的客观表述。

因此，侵犯律法——不论是违犯或达不到律法——所导致的严重后果就是应受的惩罚，甚至死亡。神告诉亚当和夏娃：他们吃分别善恶树上果子的那日必定死(创二二]5-1 7)。耶和華告诉以西结，『犯罪的，他必死亡』(结十八 20) o

根据保罗，『罪的工价乃是死』（罗六 23），且『顺着情欲撒种的，必从情欲收败坏』（加六 8）。罪和应受的惩罚之间有着明确的关联。尤其所引经文的后半段（加六 7-8），罪和惩罚之间明显的有着因果关系。但我们知道，在每个案例中，与其认为惩罚是可能的，倒不如视之为不可避免的。

#### 人的境况

我们对赎罪的认识中另有一个要素，那就是人的本性和境况。我们稍前（原书第 643-648 页）已提到过完全败坏，并不是指人会尽其可能地败坏，而是指人绝对无法作任何事以自救，或者说救自己脱离陷在罪中的境况。既然这是事实，所以必须有人替人类成就赎罪——为人类完成那必须做到的。

#### 基督

在此，我们对基督本性的认识很重要。我们在前面已说过基督既是神也是人（卅三~卅四章）。他是三位一体中永恒的、先存的第二位。祂的神性在意义和程度上都与父神相同，也就是说向来无人、并且将永不会有其它人会具有这样的神性。宁也在自己的神性上披戴了人性。他丝毫没有放弃祂的神性，所放弃的只是其神圣属性的独立运作。

就我们的认识，耶稣的人性意味着祂赎罪之死可以施用于人。因为耶稣确实是我们人类的一员，所以能够救赎我们。他不是想要为我们作些甚么的局外人；祂是真正的人，代表其余的人类。保罗在加拉太书四章 4-5 节隐含此意：『神差遣他的儿子……生在律法以下，要把律法以下的人赎出来。』

耶稣不但是人，并且具备完整的人性。他不只是披戴了人的生理本质，也具备人类的所有心理结构。祂能感受所有常人的情绪。因此，祂能救赎整个人类本性，因为他穿戴了所有真正人类都具备的一切。

再者，耶稣的死有足够的价值来救赎整个人类。常人的死没有足够遮盖己罪的价值，更不用说整个人类的罪；但耶稣的死有无限的价值——耶稣是神，祂不必死；祂的死是作了神永远都不必作的事。因为创见无罪的，祂不必为自己的罪付上赎价；既然祂是无限的存有，祂的死足以救赎整个人类的罪。

#### 旧约的献祭制度

基督赎罪之死也必须从旧约献祭制度加以了解。在基督赎罪之死以前，人必须经常为补偿自己所犯之罪献祭。这些献祭是必须的，不是为了改革罪人或者防止罪人和其它人继续犯罪，而是为了赎罪，就是那些本当受罚的罪。它们干犯神的律法，也就是干犯神本身，而需要加以纠正。旧约用来形容各种赎罪的最通用希伯来字是(kaphar)及其衍生字。其字面意义是『遮盖』（to 'ver）。人借着在自己罪和神之间安排某种调停，得以从惩罚中脱身。神于是注目于赎罪的献祭而非罪。罪的遮盖意味『惩罚不再由罪人承担』。<sup>2</sup>

我们当留意：献祭有其客观效用。献祭是为了平息神的忿怒，例如：乔布的朋友受命要献上祭物，好使神不按他们的愚妄办他们。神因为他们对神的议论并不正确而发怒（伯四十二 8）。进一步说，献祭是代替罪人而献的。<sup>3</sup> 它背负起罪人的罪咎。为了使献祭有果效，祭牲和献祭的罪人之间在若干共通点上必须有所联系。

献祭若要成就预定的果效，尚须具备其它几个要素。被献的牲畜必须无瑕疵、无玷污。那要赎罪的人必须呈献祭牲，并按手其上：『他要在会幕门口献一只没有残疾的公牛……他要按手在燔祭牲的头上，燔祭便蒙悦纳，为他赎罪』（利一 3-4）。引领进祭牲和按手其上，是表明罪人承认自己的罪咎。按手象征罪咎从罪人转移到祭牲。<sup>4</sup> 这样一来，祭司方能接受供献或祭物。旧约的律法部分相当明确地预表了基督之死的献祭和替代特性；先知书有进一步的说明，它们建立起旧约献祭和基督之死两者间的关系。其中最清楚的是以赛亚书第五十三章，先知在形容弥赛亚的位格和说明罪人邪恶的本性，1~5ffl 程度之后，

指着基督的牺牲说：『我们都如羊走迷，各人偏行己路。耶和華使我们众人的罪孽

都归在他身上』 (6 节) 。罪人的罪咎被转移到受苦的仆人身上’正如旧约仪式中, 罪被转移至祭牲身上; 按手所预期的就是信徒积极地接受基督的赎罪大工。新约的教导

#### 四福音

新约对基督赎罪的主题有更详细的说明。我们首先要看的是, 主耶稣自己如何见证祂的死的性质和目的。虽然耶稣在传道初期并没有多言祂的死’但在接近末期时, 则开始相当明确地谈论这些事。这些教导并不是耶稣在门徒偶然问到或者面对仇敌挑衅时才加以陈述的, 而是耶稣自己主动刻意说明的。

耶稣深知父神差遣祂降世成就父神要祂作的工。祂在约翰福音第十章 36 节宣布父神差遣祂来到世间。祂在约翰福音第六章 38 节说: [因为我从天上降下来, 不是要按自己的意思行, 乃是要按那差我来者的意思行] o 使徒约翰特别提到父神差遣子降世成就救赎和赎罪的工作: 『因为神差他的儿子降世’不是要定世人的罪, 乃是要叫世人因祂得救』(约三 17)。耶稣降世的目的是赎罪, 而父神也与这个工作有关。强调子是父所差来的用意是要清楚地说明子的工作不是与父神的工作不相干或相反’基督的死也不是一位无情的法官对无辜的第三者所定的惩罚’父神也亲身参与其中’因为惩罚是落在祂自己儿子的身上’亦即祂主动地差子’而子也自愿

#### 降世。

耶稣深信祂的降生与死亡应验了旧约先知的预言, 特别是祂把自己的降生和死亡解释为以赛亚书第五十三章的应验。祂在最后晚餐中说: 『我告诉你们, 经上写着说: 『子也被列在罪犯之中』这话必应验在我身上’因为那关系我的事’必然成就』 (路廿二 37) 。祂引用以赛亚书第五十三章 12 节, 藉此确定祂自己就是那受苦的仆人。祂经常提到自己的受苦, 清楚地显示出他认为自己的死为就是祂降世的主要原因。祂明白地告诉门徒’人子必须受许多的苦’被宗教领袖们弃绝’并且被杀(可八 31) o 甚至祂事工的初期, 祂以新郎要离队(太九 15; 可二 19-20)暗喻自己的受苦。登山变像是他事工的高潮之一, 但是下山后祂却说: 『人子也将要这样(像 j: 利亚一样)受他们的害』 (太十七 12)。

耶稣视自己的死为赎价(ransom) 。耶稣没有明言赎价要付给谁’或那些被囚的要由谁的控制下得释放’只说他放弃自己生命是要使多人脱离捆绑(太廿 28; 可十 45) 。pOV(rmsOm)一字及其同源字在七十士译本出现近 140 次, 一般的意思通常是指以付上的补偿或献上的替代物为交换, 以脱离某种捆绑。5

耶稣也视自己为我们的替代(substitute) 。这观念在约翰福音特别显著。耶稣说: 『人为朋友舍命, 人的爱心没有比这个大的』 (约十五 13) 。当然, 耶稣说明的是一个广泛的应用原则。祂勉励门徒要彼此相爱’正如祂爱他们一样。不过, 既然这是祂在受害前夕说的话’我们对祂心中所思所念应该相当有把握。祂心中所想的显然是祂即将经历的替代之死。 还有其它耶稣视自己为祭牲(sacrifice)的地方。祂在恢宏的大祭司祷文中说道: 『我为他们的缘故’自己分别为圣’叫他们也因真理成圣』 (约十七 19) 。这里的动词是(hagiazb)(成圣) ’是指称献祭时常用的术语。巴列(C. K. Barrett)说: 『这用语同样适用于祭司和祭牲的预备; 因此更适用于基督。』6

施洗约翰在耶稣事工一开始时就说过类似的话——『看哪!神的羔羊’除去世人罪孽的!』 (约一 29)。使徒约翰也记载该亚法对公会所说讥诮的话: [(你们不知道什么。独不想一个人替百姓死, 免得通国灭亡’就是你们的益处』 (约十一 49-50)。这里有意思的不是该亚法的态度, 而是该并在不知不觉中透露的深奥真理。耶稣不但为一国死, 更为整个世界死。值得注意的是此乃约翰第二次提到该亚法这句评语 (十八 14)。

耶稣说祂是永生的源头和供应者有其深意。祂在约翰福音第十七章 3 节说: 『认识你独一的真神, 并且认识你所差来的耶稣基督, 这就是永生』 。在此’永生的赐予与父及子都有关联。我们透过与子建立的特别亲近关係’就 Lj 丁。以得着

这生命’耶稣也象徵地称之为『吃丰也的肉』。他在约翰福音第六章说到『真粮』（32节）、『生命的粮（35、48节）、『从天上降下来的粮』（50节）。他接着清楚地解明他话里的意思：『我是从天上降下来生命的粮，有若吃这粮，

就必永远活着。我所要赐的粮’就是我的肉’为世人之生命所赐的』（51节）。我们若要有永生，就要吃牠的肉和喝他的血（52-58节）。显然，耶稣看『我们有永生』和『牠赐生命与我们』之间有着明确的连系。

耶稣和福音书作者对于耶稣之死所说的话可总结为：耶稣知道牠自己与父神之间有着亲密的合一。他惯于说父神差遣牠来。袍与父原为一，因此子的工作也是父的工作。耶稣来的目的是舍生作『赎价』，亦即释放那些被罪捆绑的人的途径。牠献上自己为他们的『替代』。吊诡的是，牠的死赐下了生命；我们接纳牠到我们里面就能得着生命。牠的死是旧约献祭制度所预表的『祭物』。这种主题都是我们建立赎罪教义的核心要素。

#### 保罗的著作

只要一翻阅保罗的著作’就会发觉其中对赎罪有着丰富的教导，并且与福音书对此的教导相符。保罗把耶稣的爱和工作视为与父神的爱和工作是一致且同等的。我们可以引证许多经文：『神在基督里’叫世人与自己和好』（林后五

19）；『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』（罗五8）；『律法既因肉体软弱’有所不能行的’神就差遣自己的儿子’成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案』（罗八3）○[神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和牠一同白白的赐给我们么？』（罗八32）○因此’保罗如同福音书作者和耶稣自己’并没有把赎罪看成是耶稣独立于父神之外所作的工，赎罪乃他们共同成就的。再者，保罗所描述之父神的爱’一如他所描述之子的爱：『原来基督的爱激励我们，因我们想一人既替众人死，众人就都死了』（林后五14）；『基督爱我们’为我们舍了自己』（弗五2）。父神的爱和子的爱是相互交融。赖德解释说：『认为十字架所表达的是基督爱我们’而向严厉而不甘愿的父神强求赎罪的这种观点虽然公正，却非常僵化’并曲解了新约神学。7

然而’讨论至此，我们必须注意到’神对罪的忿怒同样是保罗著作中的重要主题。我们不可轻忽’例如提到神在基督里所预备的救赎的罗马书第三章21-26节乃一连串论证的最高点’而以神对罪爆发的烈怒为始：『原来神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上』（罗一18）。基于神的圣洁’如果人想要从罪中得释放，就必须赎罪。神的爱供应了赎罪。

保罗经常思索并指明基督的死就是一种献祭。他在以弗所书第五章2节形容这献祭是[馐香的供物和祭物、献与神]。他在哥林多前书第五章7节写道：『因为我们逾越节的羔羊基督’已经被杀献祭了』。他多次提及基督的血也都意味着献祭：『挽回祭是凭着耶稣的血』（罗一25）；『现在我们靠着牠的血称义』（罗五9）；『我们藉这爱子的血’得蒙救赎』（弗一7）；我们『靠着牠[基督]的血’已经得亲近了』（弗二13）；他使万物与自己和好’『借着他在十字架上所流的血’成就了和平』（西一20）。然而，赖德指出，其实基督只流出少量的血。8当荆棘冠冕戴在宁也头上以及钉子刺穿牠的肉体时’血流了出来。但是，要到牠死后’血(混着水)才涌流出来(约十九34)。所以’在提及基督的血的时候’其实不是指生理之血，却是指牠的死是为我们的

#### 罪所献的祭。

使徒保罗也认为基督是为我们或替我们而死。神[不爱惜自己的儿子’为我们众人舍了』（罗八32）；『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』（罗五8）；『基督爱我们，为我们舍了自己』（弗五2）；基督『为我们受了咒诅』（加三13）；他『替我们死』（帖前五10）。我们在本章后面的部份将要查考是

否基督的死只是为了我们，亦即由于我们而死，或者是实际的替代’就是取代我们而死。

最后’保罗解释基督之死具有息怒(propitiatory)的作用，亦即基督之死是为要平息神因罪而起的忿怒。曾有人质疑这一点，尤其是托德(C. H. Dodd)在《圣经与希腊文化》(The Bible and the Greeks)一书。托德的理论根据在于七十士译本中动词(hilaskomai)(赎罪)及其同源字的用法。他力主这个字在如罗马书第三章 25 节的经文中不是解作息怒(propitiation) ’而是解作赎罪(expiation) : 『(根据对保罗具有决定作用的七十士译本用法)这字所传达的意义是赎罪’不是息怒。大部分的翻译者和注释者都错了。』9 神并不因基督之死而息怒。更确切的说，基督之死所成就的是洁净罪人的罪、遮盖其罪与不洁。托德立论的根据不但是语言学，更包括较普遍的神学考虑。希伯特(A. G. Hebert)补充说:『认为神的忿怒会因基督的牺牲而被[平息]不可能是正确的，就如若干赎罪的[交易]理论所主张的……因为借着基督使世界与自己和好的是神……挑起父神的忿怒与子的爱两着间的对立不可能是对的。』10

尽管托德这么说’赖德认为确是指息怒。他提出四点论证加以辩驳: 11

(1)非圣经的希腊作者例如约瑟夫(Josephus)和斐罗(Philo)一致地将此字解释为『平息怒气』 (to propitiate) 使徒教父的著作亦采取这种用法。莫理昂说: 『如果七十士译本的译者和新约的作者曾经为这组字系开发出全新的意义’那么想必是与他们一同销声匿迹’直到我们这个时代才重见天日。』12

(2)七十士译本有三处把(exilaskomai)译作平息或安抚神(亚七 2, 八 22; 玛一 9)。托德对这些经文的评语是: 这个字在此的用法显然是例外。13

(3)虽然在七十士译本中这动词罕有以[神]为其直接受词’但是我们也必须注意它在旧约中向来不以『罪]这字为其直接受词。

(4)这字在旧约许多地方虽不是真的带有平息神怒的意义，但它的上下文却提及神的忿怒。

从上文看来’托德的结论虽有影响力，但其正确性似乎值得怀疑。他的结论很可能是出于对三一神的不正确认识。这种错误观念的自欺之处是不能认真地探讨例如撒迦利亚书第七章 2 节’第八章 22 节及玛拉基书第一章 9 节等经文中与

之相左的证据。

与托德相反的是’我们留意到: 如果我们否认神的忿怒需要平息，那么保罗的著作中有好些经文就难以圆满的解释。这在罗马书第三章 25-26 节特别明显。在过去’神放过犯罪而不惩罚之; 我们可以指控宁也忽视罪，因为祂不要求罪得到惩罚。但如今’神赐下耶稣’作为赎罪的途径(“tkc~fiptov,-hilasterion)，这证明神既是公义的(祂的忿怒要求献祭)，同时也是使人称义者’亦即使那些信耶稣的人得称为义(他的爱为他们预备献祭)。

许多提到神对罪发出烈怒的经文都证明: 基督之死具有必要的息怒作用。我们在罗马书第一章 18 节，第二章 5、8 节，第四章 1 节。第五章 9 节’第九章 22 节’第十二章 19 节，第十三章 4- 节; 以弗所书第二章 3 节’第五章 6 节; 歌罗西书第三章 6 节; 帖撒罗尼迦前书第一章 10 节，第二章 16 节’第五章 9 节皆可得到印证。值是之故’保罗对于赎罪之死的观念不只是遮盖罪以及洁净罪带来的败坏(expiation’赎罪) ，其牺牲同时也安抚那位憎恶罪而要彻底对抗罪的神(propitiation, 息怒) 。赎罪的基本意义

在探讨过圣经关于赎罪的直接教导后’现在我们要专注于赎罪的基本主题。

#### 献祭

我们已经提出几节将基督之死视为献祭的经文。它们出现于旧约(特别是赛五十三)、基督的教导和福音书的叙述以及保罗的著作。现在我们要特别留意希伯来书对这个主题的论述，以补充我们对这观念的认识。希伯来书第九章 6-15

节把基督的工作比喻为旧约的赎罪日。基督被描述为大祭司，进入圣所献祭’但祂所



献的不是山羊和牛犊的血，却是自己的血(12节)。他因此成就了『永远的救赎』。在其中牲畜的献祭(只具有有限的功效)和基督的献祭(他的死具有永恒的功效)构成生动的对比。摩西的献祭需要不断地献，但基督之死却一次就赎回所有人类的罪(28节)。

希伯来书第十章5-18节所表达的是类似的意思。此处所表达的意思是‘献上的不是燔祭而是基督的身体(-)节)。这是一次而永远的献祭(10节)；不是祭司的每日供献(1节)’却是基督一次献了一次永远的赎罪祭』(12节)。作者在第十三章把基督之死比拟为旧约的赎罪祭。基督的死是要藉自己的血使子民成圣。我们因此受勉励：要出到营外就了他去’忍受他所受的凌辱(10-13节)。

基督献祭的独特之处，也是我们要谨记的就是：基督既是那祭牲也是那献祭的祭司。在利未祭司制度原本分7JJ~；--。的双方在基督里合而为一。基督以自己的死所开始的中保工作’即使在目前依然延续着，也就是以他以祭司的身分替我们代求。

### 息怒

在讨论保罗著作中关于赎罪的数据时，我们曾提到对基督之死是否具有息怒意义的争论。我们在这里必须注意到息怒的观念不只局限于保罗的著作。在旧约的献祭制度中，供献是在耶和华面前献的，它也在那里发生功效：『祭司要按献给耶和华火祭的条例，烧在坛上。至于(罪人)所犯的罪’祭司要为他赎了，他必蒙赦免』(利四35)。有鉴于神对罪发出烈怒，以及要献给耶和华祭物’然后罪才能蒙赦免的这些陈述’因此’这节经文指的正是对神的安抚。

### 替代

我们已讨论过基督为了我们死或代表我们而死。但是说基督的死具有替代意义，亦即他确实以我们的身分而死是否是正确的说法？

对于基督确实代我们死有几个解释。首先，许多类似的经文说，我们的罪被[置放](laid upon)于基督’他[担当] (bore)我们的过犯’他为我们[成为罪] (was made sin)。最明显之一是以赛亚书第五十三章：『我们都如羊走迷，各人偏行己路。耶和华使我们众人的罪孽都归在牠身上』(6节)；他『被列在罪犯之中’牠却担当多人的罪’又为罪

犯代求』(12b节)。施洗约翰在看见耶稣时呼喊道：『看哪！神的羔羊，除去世人罪孽的！』(约一29)。保罗说：『神使那无罪的’替我们成为罪’好叫我们在他里面成为神的义』(林后五21)’又『基督既为我们受了咒诅’就赎出我们脱离律法的咒诅』(加三13)。希伯来书的作者说：『像这样，基督既然一次被献，当了多人的罪’将来要向那等候他的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们』(来九28)。彼得心中想到以赛亚书第五十三章5-6、工2节而写：

『他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪’使我们既然在罪上死’就得以在义上活。因他受的鞭伤’你们使得了医治』(彼前二24)。这几段经文所思所念的共同之处是耶稣背负我们的罪——罪被置放于牠或从我们身上转移到牠身上。因为牠成为罪，我们就不再成为罪或罪人。

进一步的证据是用以表明基督之工作与我们之间确实关系的前置词。最具有替代意味的前置词是『取代』：这字在非救恩论的经文背景中清楚地是意味『替换』(instead of)或[取代] (in the place of)。例如：耶稣问：『你们中间作父亲的’谁有儿子求鱼’反拿蛇当鱼给他呢？』

(路十一11)。马太福音第二章22节用这个字表示儿子承继父亲：『亚基老接着(取代，in the place of)他父亲希律作了犹太王。』又在哥林多前书第十一章15节’保罗解释女人不蒙头祷告是不合宜的(13节)，神赐她头发以取代蒙头。当我们查看用前置词表明基督之死与罪人之间关系的经文时，可以明显的看出其中的替代观念。罗伯生(A. T. Robertson)说’当的上下文中有『两个成对的实词E名词或代名词]彼此相等而可以互换』时’其意思

是『取代』 (in placeOf)或者『替换』 (instead of)解。14 因此, 正如马太福音五章 38 节的『以眼还眼』的意思是替代’它在像是马太福音第廿章 28 节等经文中亦应视为替代: 『正如人子来, 不是要受人的服事’乃是要服事人, 并且要舍命、作多人的赎价』。罗伯生认为重要的教义经文如马太福音第廿章 28 节和马可福音第十章 45 节之所以教导基督的死具有替代意义’不是因为 dVTt. 本身具有『取替』意——这是不正确的——而是因为上下文排除所有其它的观念。』15 相同概念思可见于提摩太前书第二章 6 节, 该处所用的是不同的前置词(为了) ’但『替代』却以复合形式出现于名词『赎价』(dVTt~,uxpov, ransom) 。

另一个相关的前置词是 t3nkp(为)。由于主词格位的不同’它的涵义也随之而变。我们在这里对与属格连用的 t3rc2p 特别感兴趣。有人认为 ckvxt 的字面意义是『替换』(insteadOf) , 而则是『代表』 (On behalfof) 。不过’温纳(G. B. Winer)曾说: 『在大多数情况下, 一人代表另一人行事也就会为他现身(提前二 6; 林后五 15) ’因而是意义有时接近『替换』 (dVTi,instead of) 。」16 对于『一人代表另一人行事也就会为他现身』罗伯生的评语是: 『他是否真会如此的关键在于行事的性质, 而不在于 17 但在贝壳文和蒲纸中一字清楚地意味『替换』 (insteadof) 。」18

在某些圣经经文中, 例如罗马书第五章 6-8 节, 第八章 32 节; 加拉太书第二章 20 节和希伯来书第二章 9 节可以解作『代表』 (in behalfof) , 虽然它也可以作『替换』(instead of)解。但在几段其它经文中’特别是约翰福音第十一章 50 节’哥林多后书第五章 15 节和加拉太书第三章 13 节, 其意义更为明显。对于这些经节, 罗伯生说: 『反映出『替换』意义’惟有破坏文脉才能除掉它。』19『替换』的意义不必在每一例子都明显表现出来, 因为有足够的圣经证据证明基督之死具有替代意义。莫理昂论道: ‘基督取了我们的地位, 如同祭牲取了敬拜者的地位。我知道献祭的意义广受争议, 又有些人否认献祭具有替代意义。这里没有足够的篇幅详论。我只能斩钉截铁地说: 就个人的判断而言’除非我们赞同献祭的替代层面’否则就无法充分了解献祭的意义。基督的死是作为我们的献祭而死。袖的死也就是替代我们而死。

和好

基督之死也终结了神与人之间的敌意和疏离。我们对神的敌意已然除去了, 圣经强调的常是『我们与神和好』 , 也就是由祂主动——祂使我们与他自己和好。基于此’倡导道德影响论(mOral—innuence theory)者认为: 和好全然是神的工作。21 他们是否正确?

在回答这个问题之前, 我们首先得留意: 当圣经中恳求一人与另一人和好时’敌意未必是在所恳求的对象 o’ ’耶稣在马太福音第五章 23-24 节的话证明这点: 『所以你在祭坛上献礼物时, 若想起弟兄向你怀怨’就把礼物留在坛前’先去同弟兄和好’然后来献礼物』。请留意, 弟兄是那感觉受害并心中怀怨者。经文没有提到献礼物者是否感到同样的敌意。然而’后者被劝导要与弟兄和好。同样’神虽然不是那怀怨者’祂却设法促成和好。

另一处值得留意的经文是罗马书第十一章 15 节中保罗的话: 现今因着犹太人的被弃’世界得与神和好。请留意神主动使得犹太人被弃——他从以色列除去神的恩宠和福音的恩典。神与世界(外邦人)的和好与以色列的被弃成为对比。如此’和好也被视为神的行事——他准许世界进入祂的恩宠并且特别地善待他们。和好在人转向神中占有举足轻重的意义’其过程基本上是神的宠爱临到人身上。

替代刑罚说的反论

我们看到赎罪的教义涵盖许多主题——献祭、挽回、替代、和好 O 显然’我们在前一章查考过的许多理论中, 补偿理论所着重的是基督赎罪工作的基本层面。基督的死满足了神本性中的公正。祂补偿父神好使我们免于承担我们的罪当受的公平刑责。补偿理论的其它基本主题在本章会有更完备的阐释’它也通称为赎罪的『替代刑罚说』。耶稣借着献

上

自己为祭、以自己替代我们’实际地背负了我们应受的惩罚。耶稣安抚了父神’并成就了神人之间的和好。

虽然细心查考相关经文会清楚了解替代刑罚说与赎罪的关系。但有人提出几个反论。它们探讨了这教义不同层面一如我们所言。我们现今简短地考虑这些反论。

#### 赎罪之必要的反论

第一个反论所质疑的是赎罪的必要。神为何不直接恕罪就好了?牠为何如其所是的要求一磅肉的代价?我们人类只要心存善念就能彼此饶恕。在我们愿意重新接纳犯者之前’

我们不会要求对方预做准备。如果基督徒做得到这点，神岂不也可照样做?7一’

那些提出这种反论的人没有考虑神到底是谁。神不是：只是一个被开罪的个人’子也更是司法制度的执法者。作为个人’他可以宽恕他人对他的侵犯’好像人们彼此饶恕。但神若免除或忽视罪咎而不要求补偿’就会地彻底毁灭世界的道德，亦即对与错的分别。另一个问题就是’神乃无限或完全圣洁善良的存有，侵犯牠比侵犯一个有罪的常人加倍严重。当人开罪我们时’我们会知道至少部分的错该归咎于我们’而我那位。根据上述法庭的模拟来看，这与法官在宣判罪犯的刑罚后’才有无辜的第三者出现代付罚醵或者接受刑罚的情况大不相同。反倒比较像是法官在宣判被告的罪状后’脱去法官袍并且代替被告承担判刑。息怒观念 (concept of propitiation)的

#### 反论

另一反论关系着息怒观念：满有爱心的圣子说服父神’使之对罪所发的烈怒转而成为慈爱宽恕，被视为在神的心思或三一神中位格间充满内在矛盾的理论。25

在回答这问题时，我们宜先思想众多提及父神差遣子降世为众人赎罪的经文。

『父神的』爱差遣基督降世’因此不是由于息怒使得忿怒的神转变为慈爱的神。如同约翰慕理所说：『认为忿怒的神被改变得慈爱是一回事——那是全然错误的；但是认为忿怒的神满有慈爱却是另一回事——那是全然正确的。』26 那敦促神差遣其子降世的爱始终常在。虽然父神的圣洁、公义、公平要求罪偿还代价，但是牠的爱却为之付出。息怒就是父神圣爱所结的果子；约翰壹书第四章 10 节有颇清楚的说明：『不是我们爱神，乃是神爱我们’差牠的儿子，为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了』。

因此’息怒并不减损神的爱和怜悯[，却表明那爱有多伟大。牠不能同时身为神却又放纵罪。但他愿意付出高价’献

上自己的儿子以平息牠对罪的忿怒。这忿怒若不平息，罪就不得免除。因此，借着要求刑罚的代价’神显示其圣洁和公正的崇高；而亲自付出这代价，神表彰了牠的爱的宽弘。正如保罗在罗马书第三章 2 节 6 所说：『好在今时显明牠的义’使人知道牠自己为义，也称信耶稣的人为义。』十字架是赎罪最佳标记，因为它代表神本性中两种属性或面向的交会。神的爱与神的公义在此相遇：圣洁要求惩罚的代价’而慈爱则付出那代价。

#### 归算基督之义的反论

正如有时有人辩论基督不能背负我们的罪咎’有人也辩论我们不能承受牠的义。有人反对说基督的义可以归算给我

们』的思想——一个人不可能代替另一个人成为良善的：我们要各负己责。如是者’善行从一人转移至另一人是种徒具虚表的交易’颇不确切我们在神面前属灵地位的问题。

假如我们与基督的关系是如此分离、而基督是如此与我们疏远’那么这种反论就相当可靠。那就有如全然陌生的人为已定罪的人付罚醵。然而，各个基督徒实际上是与基督合一的。当我们在查考称义的教义’基督的义的转移’以及赎罪所成就的大工后，就会了解这可不是远距作业。相反的，这是基督和信徒二者在神面前的合一。所以，保罗能说信徒已经与基督同死、同复活(罗六 3-4)。

就人的属灵地位而言，这有如一个新实体的诞生。好比基督与我成婚，或联合成为新的共同体。如此，于也的义的归算不太像是从一方转移到另一方，而更像是使双方合而为一’使得它们可以共同保守万有。在基督里，我死在十字架上’且在基督里’我复活了。因此’牠的死不但是替我死，更是与我同死。替代刑罚说与其它理论的关系

我们在前一章已解释过，每一赎罪理论各有其见解。我们认为替代刑罚理论所支持的是那些正确的见解。此外，我们认为只有立基于替代观念的见解才能站得住。

赎罪是榜样

首先我们要看的是苏西尼派的理论。这理论主张基督之死的价值在于为我们当过的生活型态竖立起一个榜样，尤其是我们该具有的委身特质。但是如果基督不是为我们而死’

那么这种榜样还有什么实质意义吗?假设人在牠的替代之死以外也能得到拯救’那么牠的死的目的是何在?基督的死岂非愚笨之举?且若人不需为已罪付代价’而神却要求基督死’那么该如何看待父神的道德人格?

且让我们想想下面这个比喻。假如有一房子失火’作父母的逃了出来’然后发现他们的婴儿还在燃烧的屋里。他们已然身疲力竭’无法重入家中。但是有一个消防员冲进屋里救了小孩’自己却因体能不支而气绝身亡。这当然是舍己救人的好榜样’诚然足以激励他人。但是，假如房子里没有小孩，作父母的也坚持没有小孩在里面，那消防队员也相信屋内没人。如果他依然冲进屋内而送命’我们会被这故事感动吗?或者只会认为那是鲁莽之举?没有人会效法这种榜样’而且事实上’任何人都不应效法。但如果是上级命令消防队员进入火场，以显示消防队员尽忠职守以及誓死达成命令的精神，这又如何?这种命令应否遵行?若我们认为基督的死不是要替我们付上罪的代价’而只是作为我们的榜样’那么基督的死就是属于这种情况。另一方面’如果房里真的有小孩’那么不但小孩得救’我们也得见一个勇敢无私的榜样。同样地，如果人是有罪的，又被定了死罪’而基督舍去生命代人死，这样’我们不但得救，更有一个告诉我们应如何生活的榜样。基督之死确实是一个榜样’但惟独在它同时也是替代牺牲的情况下才成立。

赎罪是表明神的爱

另有一类似论证也主张赎罪的道德一影响说。诚然’基督之死是神的爱强有力的表彰，因而是一种伟大的动力’激发我们爱神、与神和好。但同样的：这理论的正确洞见有赖于他为我们死这件事。

根据道德一影响说’基督之死不必须是具有客观意义’也就是神不需要耶稣受死’就可以赦免我们的罪。没有任何固有的障碍能阻止牠直接饶恕我们’或更明白的说’也就是直接接纳我们回到与牠相交的境界。这不需要牵扯出任何报应。但是如此一来’我们会认为基督的死乃爱的表彰，抑或愚拙之举?

如果你和我在溪畔辩论’而你跌落水中即将溺毙，我冒着极度的生命危险跳进水中救你，我的行动会被视为爱的表彰。但是，如果你安全地站在溪畔，而我说：『请看我多么爱你!』就跳进水中翻腾’我的行动是不会感动你来爱我或宽恕我或与我和好的。你多半可能会说我是个情绪和精神都不稳定的人。

赎罪也是一样。基督之死是神的爱的美好表彰，因而是一个强烈的动力’使我们捐弃对神的敌意，以悔改和信心回应神所赐的恩典。然而’它之所以是爱的表彰，正因为我们是迷失的、而神如此怜惜我们的境况，愿意赐下其子作为牺牲。如果拯救我们脱离罪恶不需要赎罪’那么赎罪就不是神对人类关爱的表彰’而是神对自己关爱的表彰。因为那样做的首要目的是结束我们的怀恨。

赎罪是表明神的公正

统治说(governmental theory)的首要关注是持定神的公正。它视赎罪基本上是表明神的公正。为了伸张律法的公义性以及侵犯律法的严重后果’神需要立下榜样。因此，基督

得死。基督丝毫没有要取代我们位分的意思，或者要献上当献的祭；也不牵涉任何惩罚因素。基督被置于死地，只是为要表明罪的严重后果，以此来感动我们悔改。

但我们必须问：侵犯律法、或者说罪，真的有这么严重？神是否可以不要求任何刑罚或处罚而加以宽恕？假如神可以，基督之死是否真有必要？看起来这是一个重大且不必要的不公，而基督则是那受害者。真会有人受到感动而去爱并且事奉这样的一位神吗？如果基督之死与祂为要救赎我们而背负我们的罪债无关，那么这就毫无公正可言！

相反地，替代理论就没有这样的问题，因为它看基督之死是律法的要求，当然，除非要以最严苛的态度执行律法，也就是要一切罪人受苦与受死。律法的严重于此可见，那就是它的要求之彻底，甚至连神之独子的死也不放过。如果有其它方法可以解决人的问题，基督会献上自己吗？所以，替代理论强调神的公义与圣洁。但神之爱的宽阔高深也可在神

为救赎我们而甘愿付出的代价看得出来。

赎罪是胜过邪恶

最后，我们留意到替代刑罚说也涵盖[神胜过撒但和邪恶势力]的意思。根据赎价或传统理论，这得胜是借着将耶稣作为赎价付给撒但——撒但自以为能操控神的儿子，遂同意释放人类。替代刑罚说同样确认基督借着舍己作赎价而胜过邪恶——但却是为了满足神公义的要求，而非撒但。

把耶稣给撒但作赎价是否就足以破除那恶者的权势？我们回答这问题时，要(1)决定撒但权势的根源，什么使祂能让人屈服其控制和支配？及(2)明示怎样做才能使人脱离撒但的掌控。我们留意到[撒但]的字面意义是[控告者] (aCcu-ser)o 祂诱使我们犯罪，好让祂能控告我们、使我们服在律法的定罪和咒诅之下。这是撒但之所以能胜过我们之权势的本质。按此，我们若要从祂的权势下得释放，就必须从律法的定罪中得释放。

如今，十字架的信息是基督已救赎我们脱离律法的咒诅，并因此使我们脱离撒但的奴役。圣经清楚地说明我们脱离律法的咒诅，正是因为基督取代了我们的位分——借着祂，我们的刑罚得以偿还；借着祂，我们已死、且复活。我们与基督同死时，就不再作罪的奴仆(罗六 6-8)。『基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅』(加三 13)；『如今那些在基督耶稣里的，就不定罪了』。没有谁(包

括撒但)可以定[我们]罪，因为神已称我们为义，并且死而复活的基督也替我们代求(3 1-34 节)。所以，保罗能向死和罪的权势挑战(林前十五 5 5-5 7)。基督已为我们成全律法，罪因此不再握有死的权柄。

另一方面，假如基督的死只不过是付给撒但的赎价，律法不会就此得以成全，而撒但也就不会败亡。那确保撒但失败而神得胜的不是付给撒但的赎价，而是基督取代我们的位分使我们脱离律法的咒诅。基督借着背负我们的罪罚，一次而永远地满足了律法所有的公正要求，斩断撒但能够控制我们的根本——也就是那使我们服在律法之咒诅和定罪的权势。这样，基督的死其实是神胜过邪恶势力，但唯有它是一个替代的牺牲才能如此。27

替代赎罪论的涵义

当我们全盘了解基督赎罪之死的替代理论的复杂层面时，就会知道这是一个丰富且极具意义的真理。对认识救恩而言，这个理论有几个重大的涵义：(2)神的本性不是单一面向的，而神的各个不同面向间也没有任何抵触。他不只是公义与严厉的，也不只是慈爱与慷慨的。他是如此公义以至于必须为罪预备献祭。他又是如此慈爱，以至于祂亲自预备好献祭。(3)人除了靠恩典，特别是基督的死，没有别的拯救。基督的死具有无上价值，因此可以永久遮盖所有人的罪。反之，任何有限的献祭连那献祭者本人的罪也无法遮盖。

(4)信徒与神之间的关系是稳定的。因为这关系的基础，亦即基督献祭之死是完全与永久的。我们的感觉或许会改变，但是我们与神的关系却永不动摇。

(5)我们必不可轻忽我们所拥有的救恩。虽然它是白白赐下的，却是昂贵的，因它

是以神的最高牺牲为代价。因此，我们必须一直为神所成就的感恩；我们必须以爱回报祂，并效法祂施予的性格。

『不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子，为我们的罪作了挽回祭(赎罪的祭物)，这就是爱了』 (约壹四 10[新国际译本])。

#### 问题讨论

1. 为什么知道一个人对人类景况所持看法，对于了解他 (或她)的赎罪观是重要的?
2. 保罗在新约著作中如何看待基督的死?
3. 赎罪的基本意义中有哪些因素?其原因何在?
4. 用以反对替代刑罚论的理由有哪些?你会如何回应它们?
5. 赎罪是如何同时显示神的慈爱与公义?
6. 对基督教神学来说，赎罪的替代刑罚论具有什么重要意义?

## 第四十章:赎罪的范围

本章目标

阅读本章之后, 您应当能够:

- / 辨识并确认人类得赎的范围。
- / 辨识并说明特殊赎罪观。
- / 辨识并说明普世赎罪观。
- / 整合出一个持平的赎罪观’并说明之。
- / 辨识并确认赎罪所预期的范围。

本章摘要

对于赎罪的范围众说纷纭。对某些人来说’赎罪的界限就是那些神拣选要拯救的人。与之相对的观点认为任何人都可以借着赎罪得到救恩。鉴于双方所持的论证’最合理的推测似乎是神首先为一切人类预备了救恩, 然后拣选部分的人领受救恩。二十世纪对赎罪所要成就的目标比较感兴趣。重要的是, 在赎罪时, 疾病和罪两者没有同时被十字架上的基督承担下来。反之, 医治就像其它奇迹一样都被视为超自然的作为。我们不能期待每一次要求医治都会像恕罪一样得到应允。对基督来说’属世的肉身只是暂时的。

本章大纲

基督为谁而死?

特殊赎罪观

普世赎罪观

一个持平的评价

基督为何赎罪?

我们已为赎罪的特性下了结论’但对于赎罪的范围尚待决定。关于此点牵连两个问题, 第一个是典型的问题: 基督为谁而死?他是否为全世界的罪而死?或只为那些被神拣选接受救恩的人, 亦即蒙拣选者而死?第二个问题在廿世纪相当被重视, 就是: 基督为什么死?牠死的目的是否只为拯救我们脱离罪、脱离属灵的恶?或者牠的死也使我们解脱疾病的缠扰?亦即是否牠的死是同时要除去我们身体和灵里的

亚?

基督为谁而死?

当福音派信徒问: 『基督为谁而死?』的时候’他们并不是问基督的死是否有足够价值遮盖所有人的罪’对这问题已有一致的看法。1 因为基督的死价值无限’不论被拣选者的人数多少’这死都有足够的效用。反之’问题在于: 神差基督降世受死是要使所有的人还是只使神所拣选的人(the elec-t)得救。事实上, 答案在于我们如何解释神谕令的逻辑顺序。假若就如堕落前神选论(supralapsarians)和堕落后神选论(infralapsarins)所主张, 神要救一些人(即被拣选者)的决定在逻辑上先于牠要藉基督预备救恩的决定, 这么一来赎罪的预备就只限于被拣选者。2 另一方面’如果预备救恩的决定在逻辑上是先于拯救部分人类而任由其余人丧失的决定, 那么我们就可以相信, 基督受死的目的是无限度的或普世性的。这就是亚米纽

斯和预知堕落神选说(Sublapsarian)的加尔文主义者的立场。3

特殊赎罪观

大部分的加尔文主义者相信基督降世的目的不是要成就拯救万人的救恩’而是要使被拣选者的救恩确凿。他们的理论有几个要素。

首先’我们必须考虑圣经中教导基督[为她百姓]而死的经文。特别神恩说论者(particularism)从这些经文推断：基督并没有为每一个人死。他们引证的经文包括马太福音第一章21节’天使应许约瑟说：『她将要生一个儿子，你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶里救出来』。另外也有一系列耶稣提到牠的羊、牠的子民、牠的朋友的话语。耶稣在约翰福音第十章说：『我是好牧人，好牧人为羊舍命』(11节)；『我为羊舍命』(15节)；耶稣在26-27节明确的分辨『羊』是谁：『只是你们不信’因为你们不是我的羊。的羊听我的声音’我也认识他们’他们也跟着我』。耶稣显然是为那些回应牠的人舍命。这里不是说字也为别的羊舍命，也是那些不属牠的羊。再者’耶稣劝告门徒要效法他的爱时’并没有说牠是为全世界的人死’而是为朋友死：『人为朋友舍命’人的爱心没有比这个大的』(约十五13)。

相关的意象不一而足。也有人说基督是为教会或者为他的教会而死。保罗劝勉以弗所长老要[牧养神的教会，就是他用自己血所买来的』(徒廿28)。这位使徒鼓励丈夫要爱妻子，『正如基督爱教会，为教会舍己』(弗五25)。而保罗写信给罗马基督徒说’神『既不爱惜自己的儿子’为我们众人舍了』(罗八32)。显然地，上文(28-29节)和下文(33节)所说神为他们舍去儿子的人是指那些相信神的人，即只拣选者。

另一个支持特别神恩说的论证是从其它教义演绎出有限赎罪的观念，例如：基督代求工作的教义。该柏尔(R. B. Kuiper)论证约翰福音十七章9节中基督之大祭司祷文的焦点刻意局限于被拣选者(『我为他们祈求’不为世人祈求’却为你所赐给我的人祈求，因他们本是你的』)，这对目前讨论的议题有相当的帮助。该柏尔论证说，因为基督的代求和献祭同是祭司的活动’也就是牠赎罪工作的两个面向’而二者所涵盖的人数一样多。既然基督单为父赐给牠的人祈祷’所以牠也只为这些人死。4 故此，该柏尔主张：我们引证的其他经文所明白教导的真理都隐含在这段经文里面，也就是基督只为被拣选的人死。

柏可夫进一步地发挥这个论据’强调赎罪是基督代求工作的基础。基督代求工作的——部分包括向父神呈上其赎罪之献祭。牠基于所献的赎罪祭期待一切救恩的福泽临到牠代求的对象，而牠的祈祷常是有功效的(参看约十一42——[我也知道你常听我])。牠在约翰福音第十七章9节祈求他的救赎工作得以在所有字也为之赎罪的人身上实现。请注意：代求的功效有赖于赎罪’宁也没有为未经赎罪的人祈求。因为代求的范围是有限的，所以赎罪也必须是有限的。同样地’耶稣在约翰福音十七章24节祈祷说：『父阿!我在那里’愿你所赐给我的人，也同我在那里』。在此’我们须再次断言’因为基督只为父神所赐给牠的人祈求，牠也必然只为他们死。5

贺智(Charles Hodge)根据旧约的祭司职分论证代求和赎罪的范围相等。他解释旧时代的祭司为所有他代为献祭的人祈求；这职分的合一使得这二个功能不可分开。既然基督成全了亚伦的祭司职分，那么凡属于旧约祭司的职分’也必属于基督。再者’既然父神常听基督的祈祷，『我们就不能认为牠会为那些其实没有接受救赎恩典的人代求』。6 换言之，牠只为牠所赎的人代求，又只为牠祈求的人赎罪。

第二个推理论证乃基于赎罪的性质。耶稣舍命为赎价的比喻(太廿28和可十45)意味赎罪是有限度的。赎价的性质就是一旦被付出赎价且被接受后，自然而然就要释放那些被赎的对象，不能再控告他们了。如今假使基督的死是为所有人而不是只为被拣选者所付的赎价，那么所有的人必定为圣灵的工作所释放。7 然而’圣经告诉我们那些不接受基督的人尚未从律法的咒诅下得救赎。假如基督的死是一个普世的赎价’那么对这些人来说似乎就得



为罪出付双重代价。

另有一个考虑就是赎罪教义和拣选教义在历史上是相关联的。奥古斯丁教导说‘神拣选若干人得救，又差遣基督到世上为他们死。在奥古斯丁之后’这二个教训——有限赎罪和神拣选个人蒙救恩——的肯定或否定都是一起的。当半伯拉纠派(Semi-PelagiLanS)否定其一时，也必否定另一。在整个中世纪时期’每当教会确立特殊拣选论时，也必主张基督赎罪的死只是为被拣选者，二者从不可分开。类似的话可用来形容宗教改革时期和宗教改革后的信义宗教会(LutheranChuKh) 。此外’惟有当抗辩派(RemOnStrants)否定加尔文主义的其它论点——如完全败坏、神基于神本身至高的旨意而拣选、人的无能和圣徒的坚忍等——时’他们才否定有限赎罪教义。8 这些历史上的考虑意味着’要作前后一致的加尔文主义者需要持守特殊或者有限赎罪论。

近代主张特别。赎罪论的人辩论说’上述的关联不只是历史事实’更是逻辑必要。正如贺智所言：『如果神自亘古已决定拯救某些人而不拯救其它人，那么认为救恩计划一体适用于这二者的观点似乎会导致矛盾；也就是父神差子为他预定不拯救的人死，而其意义正与牠为那些蒙拣选成为救恩后嗣的人舍命是一样的。9 这论证似乎在说『基督为没有蒙拣选得救恩之人死』显示神的徒劳和缺乏远见。其基本假设是：从神作工的法则来看，把特殊拣选和有限赎罪分开会导致——种内在的矛盾。

普世赎罪观

与上述立场相反的论点认为神定意借着赎罪使一切的人都能得到救恩。基督为所有的人死，但赎罪的死惟有在个人接受救恩时才发生功效。这是所有亚米纽斯主义者的见解’也是部分加尔文主义者——有时称为堕落前论者——的立场。10

那些主张这个理论的人也诉诸圣经为支持。他们首先指出所有以普世性词语形容基督的死或赎罪的经文’尤其是那些表明基督是『为世人』的罪而死的经文。施洗约翰用以下的话语介绍耶稣：『看哪!神的羔羊，除去世人罪孽的 I ](约一 29) ；使徒约翰用普世性词语解释基督的来临：『神爱世人’甚至将牠的独生子赐给他们’叫一切信牠的，不至灭亡’反得永生』(约三 16-17) ；保罗以类似的方式谈论耶稣为万人而死：『原来基督的爱激励我们’因我们想一人既替众人死’众人就都死了。并且牠替众人死，是叫那些活着的人，不再为自己活’乃为替他们死而复活的主活』(林后五]4-1 5) ；他在提摩太前书四章 10 节说到永生的神’『他是万人的救主’特别是信徒的救主』。这是特别引入注意的重要经文’因为其中提到信徒以及非信徒都一律得到神的拯救’但指明前者所蒙的救恩更丰富。11

新约圣经的一般书信同样论到基督的死具有普世性目的。希伯来书的作者说耶稣『暂时成为比天使小一点……叫他因着神的恩，为万人尝了死味』(来二 9) 。约翰壹书有两句话与约翰福音的记载相仿佛，同证基督的死是为全世界的：『那义者耶稣基督……他为我们罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪』(二 1-2) ；『父差子作世人的救主』(四 14) 。另外有两段别具意义的经文需要一提。其一是以赛亚书第五十三章 6 节的预言经文：『我们都如羊走迷，各人偏行己路。耶和華使我们众人的罪孽都归在宁也身上』。从逻辑的角度看来’这段经文格外有力。罪的范围清楚地是普世的；它明示我们[人人]都犯了罪。亦指出受难仆人所要承受的重担与罪的重担相等。读过这段经文后使人不得不断言『正如人人都犯了罪’人人的罪也被基督所赎』。

同样有说服力的是提摩太前书二章 6 节。保罗在这里说基督耶稣厂舍自己作万人的赎价』。这还需要比较马太福音廿章 28 节原来的叙述：耶稣说人子来，是『要舍命’作多人的赎价』。保罗在提摩太前书为耶稣的话作了重要的引申。『牠的命』变成『自己』『赎价』一字以复合形态出现；但在此最重要的是『为多人』变成『为万人』。保罗在撰写时’很可能已经相当熟悉传统的记载(正如马太福音所言) ；这

似乎显示他刻意要强调赎价是以普世为着眼点。

第二类的圣经数据是那些似乎指称某些基督为主而死的人将会灭亡的经文。有二处经文提到一位因信徒的行为而受伤、败坏或受毁的弟兄。保罗在罗马书十四章 15 节说：「你若因食物叫弟兄忧愁’就不是按着爱人的道理行。基督已经替他死’你不可因你的食物叫他败坏」。同样地，他在哥林多前书八章 11 节断言说：「因此，基督为他死的那软弱弟兄’也就因你的知识沉沦了。」语气更强的是希伯来书十章 29 节：「何况人践踏神的儿子，将那使他成圣之约的血当作平常’又亵慢施恩的圣灵，你们想’他要受的刑罚该怎样加重呢？」对于这些经节所提到的人的真实属灵光景’以及这些行为所导致的实际后果或许还有争议之处，然而彼得后书二章 1 节似乎非常明确地指出’那些基督为主而死的人也可能会失落：「从前在百姓中有假先知起来，将来在你们中间’也必有假师傅，私自引进陷害人的异端’连买他们的主他们也不承认’自取速速的灭亡」。合而言之，这些经文使人深深的认为那些基督为之代死的人和那些最后得救的人两者不尽夺目同。12

普世赎罪论或无限赎罪论者所引用的第三类经文’是那些指示要普世传播福音的经文。最众所周知的例子是马太福音廿四章 14 节(「这天国的福音，要传遍天下」)和廿八章 19 节(「所以你们要去，使万民作我的门徒」)。使徒行传有二段关于这个问题的重要经文，即「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」(一 8)’和「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」(十七 30)。保罗确言「神救众人的恩典，已经显明出来」(多二 11)。

普世赎罪论者引用上述经文问道：如果基督只为被拣选者而死’那么所谓将救恩赐给万人的说法岂：下就而流于虚假、造作或欺骗？如果基督其实并没有为万人死’救恩怎能赐给万人？13 当我们看到众多清楚提到救恩是无限赐予的经文时’这问题更加严重。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) 。彼得形容主耶稣是「不愿有一人沉沦’乃愿人人都悔改」(彼后三 9)。但如果基督只为被拣选者死’这怎么可能成真？这不可能是他不愿任由没有蒙拣选的人灭亡，也不可能是如果有人真的不愿来，就会使祂向万人所发的邀请变为虚伪。

最后’圣经中关于神爱世界、爱世人的话语和基督并没有为所有人死的信念似乎是相冲突的。有几段经文都提到这点’最出名的就是约翰福音三章 16 节：「神爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们’叫一切信祂的，不至灭亡’反得永生」。再者，如果耶稣要我们不单爱朋友(那些我们所爱的人)’也更爱仇敌(那些恶待我们的人)的那番话神自己也做不到，却要求门徒照做’那么就似乎只是空话。但保罗向我们保证：神的确爱祂也的仇敌——「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」(罗五 8)。这种对仇敌的爱尤其可见诸基督在十字架上向父的恳求：「赦免他们’因为他们所作的，他们不晓得」(路廿三 34)。耶稣怎么会没有为那些实际钉祂十字架和虐待祂的人死’而他们多半或者绝大部分可能永远都不会信靠子也？

另有一个困扰主张普世赎罪论的问题’就是他们对此所采的立场会使他们步入普世救恩论的危险。如果基督已经为所有的人赎罪，那么众人岂不都可以得救？这似乎很合理，尤其有些经文往往把赎罪和救恩两个观念相提并论，例如罗马书第五章 18 节说：「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」。通常对此的响应是’基督的死并没有使得所有的人都得到「无罪宣判和永生」’唯有那些接受祂也的人才能受益。14 我们必须参照圣经中其它与这主题相关的教导来解释这段特别的经文。

一个持平的评价

当我们考查和评估讨论中双方的主张和论证时’我们留意到许多他们的看法都不太具说服力。普世赎罪的论证之一是那些提到基督为「世界」以及为「人人」而死等等诸如此

类的经文。但是我们必须参照上下文来解释这些经文。例如，罗马书第八章 32 节提到神『为我们众人』舍去他的儿子，其上下文清楚表明保罗的意思其实说的是所有（按祂 E 神）旨意被召的人』（28 节）’亦即预定得救的人。同样’神爱世人’甚至赐下祂的儿子的话（约三 16）也应参照其下的子句解释之——『叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生。』

反之，在看到关于『耶稣爱教会、为教会死』或『耶稣爱祂的羊、为羊死』等话则不必画地自限认为神特殊的爱与救恩之死的对象只限于这些人。此处的上下文也是重要的，每当耶稣谈及祂的羊以及祂与羊群的关系时’只是预期耶稣会特别将祂的死和他们的救恩联系在一起。他不会针对他与那些不属祂的羊之间的关系多作评论。同样地’当祂讨论教会和教会的主时’应该预期的是祂也所谈论的是祂对教会的爱，而不是祂对俗世的爱。因此’『基督为祂的教会死、或为祂的羊死』等话语的意思并不意味着祂没有为任何其它人死，当然’除非经文特别指明祂『只』为他们死。

无限赎罪论者也提出不同的经文证明他们的见解，亦即有些基督为之而死的人将会亡。然而’大部分这类经文的意思都模棱两可。尤其是罗马书十四章 15 节’其中提到兄弟『受伤害』或遭『毁坏』的意思并不明确；我们无法确定这里的意思是指失落’还是不能得到救恩。哥林多前书八章 11 节的话较明白（那兄弟[沉沦]了），但其意思也是不十分明显。

另一方面，尝试从其它教义演绎出有限赎罪论也不十分具说服力。由于基督代求的工作和献祭的工作乃祭司职分不同面向，因此不能说（正如该柏尔所主张）它们就只是赎罪的二个面向。虽然约翰福音十七章中基督的代求主要专注于使祂的赎罪工作能应用于父所赐给祂的那些人’但并不能就此认为他们是唯一的对象。代祷不限于只为救赎的实现而祷告，也不总是依附于赎罪。信徒被敦促要彼此代求’显然意味代求并不需要伴随着任何形式的赎罪。换言之，柏可夫的论证夹带着隐而未显（以及不成立）的假设。

从拣选教义也无法成功的演绎出有限赎罪论。就算有入主张神亘古已拣选一部分人得救而让其它人沉沦，也不能据此论定谁能得救的决定在逻辑上先于要借着基督为人预备救恩的决定。一般认为，所有加尔文主义者都认为要拯救某些人的决定在逻辑上先于预备救恩的决定。例如’柏可夫站在这个立场写出下面这些话：『神拣选若干人得永生，然后差遣基督降世预备人人可得的救恩，却又将某些人隔离在外这样岂不前后不一致？』15 另一方面’史特朗反对所有加尔文主义者都相信神先决定谁蒙拣选的看法。他认为神预备救恩的决定是在先的；他又宣称加尔文的注释书都持类似的立场。16 除非我们可以证明拣选在先，否则我们不可能从拣选教义演绎出有限赎罪论。

再者’根据历史的论证也不具说服力。历史上的连结，也不足以证明这两者在逻辑上具有牢不可破的关联。至少加尔文本人在解释相关经文的时候是将二者分开的。17

在消除那些不具说服力的考虑后，现在必须尝试筛选其余的论据，以获得某种结论。我们发现有些教导普世赎罪的经文实在不容忽视。其中最让人印象深刻的是提摩太前书四章 10 节’它确言永活的神『是万人的救主’更是信徒的救主』。显然，救主已为所有人成就了拯救大工’虽然在程度上比为那些相信祂的人所成就的要少一点。其它能用以论证基督普世拯救大工’并且不容忽视的经文包括约翰壹书第二章 2 节和以赛亚书五十三章 6 节。再者’我们必须考虑诸如彼得后书二章 1 节等断言某些基督为之而死的人仍会灭亡的经文。

确实地，圣经也有些经文谈到基督为祂的羊和祂的教会死。如果我们认定普世赎罪的经文是标准的或确定的，那么这些经文不会造成任何问题。诚然’如果基督为整体人类而死，那么说祂为整体中的特定部分而死就不会有困难。坚持那些以讨论祂为自己子民而死的经文’必定以祂只为他们并不为其余的人而死的看法为前提’会与普世赎罪的经文相抵触。我们可做出以下的结论：普世赎罪理论在解释大部分的相关经文之时，所产生的扭曲比

有限赎罪理论少真：)

此处的症结在于赎罪的功效。主张有限赎罪论者假设：如果基督为某人死，那么他就会真的得救。如此类推，他们推断如果基督当真为所有人死，那么所有人都会得着救恩。因此‘普世赎罪’的观念就被视为普世救恩的前导。然而’这里的基本假设忽略了我们所以能承受永生牵涉到两项个别因素：客观因素(基督预备的救恩)以及主观因素(我们对救恩的接受)。按照无限赎罪论者的见解，能够得到救恩的人也可能拒绝救恩。但有限赎罪论者则认为这是不可能的。虽然慕理(John Murray)写了《再思救赎奇恩——救赎之成就与应用》(ReDEMPTION——ACCOMPLISHED AND APPLIED)一书，但实际上他和其它赞同其理论的人将该书后半的应用部分也一并视为救赎的成就。从而引申出的观念就是神使被拣选者重生而得以成为信徒。

主张有限赎罪论的人认为赎罪足以遮盖拣选之外的人的罪，但是基督并没有为他们而死，这种说法有些窘迫。这就有如神在宴客时，预备的菜肴绰绰有余，却不愿意更广邀宾客。另一方面’无限赎罪论者却能接受基督之死足以拯救万人的看法’因为按着他们的见解’基督确实为万人而死。

我们在此所采用的观点与其说是亚米纽斯主义，毋宁说是温和的加尔文主义，或如一些人所称，为加尔文主义的修正。这观点认为神首先在逻辑上先决定要预备救恩’然后拣选一些人接受之。基本上这是诸如史特朗等神学家所提倡的预知堕落神选论。那些将这立场解释为亚米纽斯主义的人需要记得：加尔文主义和亚米纽斯主义的分别不在于『预备救恩』和『赐救恩给甲而不给乙』两谕令；更确切地说’关键在于拣选的谕令是否单单出于神本身自由而至高的选择(加尔文主义)’或者也部分出于牠对被拣选者之善行和信心的预知(亚米纽斯主义)。

基督为何赎罪？

至此为止的讨论都假设基督的死是要除去罪的后果，亦即罪咎和定罪。因此，当人接受并且获得赎罪时，其结果就是恕罪、救赎与和好。但它们是否就是赎罪所要成就的所有结果？廿世纪所着重之处于焉兴起。

这期间对『身体的属灵医治』非常感兴趣。它历经三个彼此相关但又泾渭分明的阶段。灵恩派运动(Pentecostal movement)在廿世纪初于美国兴起和蔓延，它强调的是某些较奇妙之圣灵恩赐的重现。之后’约在廿世纪中叶，新灵恩派运动(neo-Pentecostal or charismatic movement)开始流行，所强调的重点有许多类似之处。一九八〇年代到一九九〇年代间’第三波(Third Wave)兴起。这些运动对属灵医治神迹的着重胜于一般基督教界对此的重视。在许多情况下，他们亚无意深究这些医治的神学解释或其基础。但在面对这些问题时，他们的响应往往是：此起罪的赦免和救恩毫不逊色医治，也包含在赎罪当中。基督的死不但除去罪，也除疾病。这观点的主要支持者之一是宣信(A. B. Simpson)，也就是现今所称宣道会(Christian and Missionary Alliance)的创始人。

基督的死给人的身体带来医治’这个见解的显著特点之一是『世界上的疾病是堕落的苦果之一』。当罪进入人类，神宣布咒诅(实际上是一连串的咒诅)临到人类，而疾病就是这咒诅的一部分。根据辛普逊及其它人的见解，因为疾病是堕落的后果’而不只是物体的自然构造，所以不能单以自然的方法医治。疾病既有其属灵根源’要克胜它就必须采用克胜其它堕落后果相同的方法——也就是借着属灵方法，特别是藉基督的赎罪大工。牠的死就是要对抗堕落的后果、这死不但洁净因罪而来的罪咎，也更洁净疾病。因此，身体的医治是我们伟大的救赎权利之一环。 18

特定的圣经经文被用以支持这个观点，最显著的就是马太福音第八章 17 节。耶稣医好彼得的岳母之后，许多病人被带到牠面前。牠用一句话把鬼赶出去’并且治好一切病人。马太说：『这是要应验先知以赛亚的话’说：『他代替我们的软弱，担当我们的疾病』，

似乎是在引述以赛亚书五十三章 4 节把基督的医治和牠的死联系在一起’ 因为以赛亚书中此节之后的经文清楚地提到救主为赎罪而死。基于此而断言基督之死除了逆转罪的咒诅，同时也逆转疾病的咒诅，即因堕落而来的咒诅。

马太福音八章 17 节有几种不同的解释：

(1)以赛亚书经文指的是代人承担疾病。马太按字义解释以赛亚的话，并且认为它应验于基督在十字架上的成就。 19

(2)以赛亚书的经文所指的是代人承担象征性的疾病(也就是我们的罪) 。马太按字义释以赛亚以象征手法传达的意思，也就是是把一段旧约中关于救主要背负我们罪孽的经文应用于耶稣的医治事工。 20

(3)以赛亚和马太所说的都是实际的身体疾病。这二段经文都要以字面解释之。但是’ 这两段都不是指代我们承担疾病’ 亦即除去疾病；而是’ 同情我们的疾病’ 分担我们的困苦。其中有比喻的意味，但它说的是基督担负我们的疾病，并非疾病本身。 21

在我们尝试为马太福音八章 17 节(和赛五三 4)下结论’ 并且评估基督之死所遮盖不仅是罪也包括疾病]看法之前’ 必须先解决若干基本问题：疾病的来源和起因是什么?更进一步，疾病和罪之间是否有某种内在关联’ 因此，在耶稣医病和赦罪两者间是否也有某种内在关联?

显然疾病的一般来源是堕落’ 也就是堕落使得一连串的邪恶得以进入世界。神因为以色列人的恶行而宣布咒诅临到他们，其中之一就是疾病(申廿八 22) 。因着罪’ 整个创造、都服在辖制和虚空之下(罗八 20-23)。既然圣经对罪的咒诅所做的描述并不全然明确’ 因此把现今人类所遭遇的问题——包括重病或疾病——都归因于这个源头似乎是合理的。

古代世界普遍相信疾病不是神明降下的就是邪灵引起的。连以色列人也深受这种迷信的影响’ 而穿戴护身符驱逐疾病。有些人也相信疾病特别表示神对个人的罪的不悦而降下的刑罚。耶稣并不接纳或赞成这种看法，门徒在看到生来瞎眼的人时间道：『是谁犯了罪?是这人呢?是他父母呢?』耶稣率直地答道：『也不是这人犯了罪’ 也不是他父母犯了罪’ 是要在他身上显出神的作为来』 (约九 2—3) 。显然，耶稣并不相信疾病是由于个人的罪引起的一一至少这个案例不是如此。

耶稣也没有把牠所行的医病和赦罪联系在一起。上述例子中一点也没有提及赦罪。耶稣只是医治了那瞎子。确实，耶稣在许多例子中都把医治和恕罪联系在一起’ 但是我们当然不能说他认为罪和疾病之间有必然的关联。这就意味他并不认为疾病在基本上是对个人罪的惩罚。

耶稣医治的基础何在?在许多例子中，信心是必须的。如果疾病是个人罪的后果，我们就会认为信心是必须的’ 因为这样一来’ 身体的医治就要以赦免引起疾病的罪为前提。既然信心是赦罪所必须’ 信心也就是医治所必须。的确，在许多例子中，耶稣所行的医治有赖于被医治者表现出的信心：患了十二年血漏的女人(太九 20—22)、十个痲疯病人(路十七 11-19)和瞎眼乞丐巴底买(可十 46-52) 。偶尔也有因第三者的信心使病人得医治的事例：医治叙利非尼基族妇人的女儿(可七 24-30) 、百夫长的仆人(太八 5-13)和害癫痫病的孩子(可九 14-29)。在某些例子中’ 被医治者能亲自表现他或她的信心。但是在赦罪一事上，所需要的信心总是当事人的信心’ 而不是别人的信心。因此’ 叙利非尼基族妇人的女儿、百夫长仆人和害癫痫病孩子的医治似乎与赦罪没有关联。

现在让我们总结我们讨论至此的要点。辛普逊及其同道的论点是：疾病是堕落的结果而耶稣藉其赎罪之死不但取消了罪的属灵后果，更取消了肉体后果。其基本假设似乎是：疾病和罪之间有着复杂的关联’ 因此要以相同的方法医治它们。然而’ 我们已解释’ 耶稣并没有把每个疾病都归因于个人的罪’ 牠所行的医治也不总是会牵涉赦罪。因为对医治和赦罪来说信心都是必须的’ 但医治却与赦罪不同，因为有信心的不一定是那得到医治祝福的

人。我们的结论是’疾病和个人的罪并没有直接的关联，因之，耶稣所行的医治和赦罪之间也没有如辛普逊所假设的密切关联。

然而，上述所说的一切都只是我们对马太福音八章 17 节和以赛亚书五十三章 4 节的初步查考。如果圣经教导耶稣藉着死不但背负且除去我们的疾病，那么医治就是我们当得的祝福、我们应求的恩赐。我们的查考始于以赛亚书的经文：『袍诚然担当我们的忧患、背负我们的痛苦。』其中第一个名词是忧患。这字的主要意思是『身体的疾病』’虽然能以隐喻的方式解释之’如以赛亚书第一章 5 节和何西阿书第五章 13 节 o22 以赛亚把它置于句子中的强调位置(nasa’ )这动词基本的意义是『举起』’布朗，德来维和布瑞格斯(Brown’ Driverand Briggs)的字典列了近百个例子’都含有此意；也列举约六十个解作『拿(去)』的例子，又有近一百处解作『背负、携带』的经文。在这一百处经文中，只有大约卅处的意思是『背负罪咎』’而只有六处是『代他人担罪』的意思，其中之一就是以赛亚书五十三章 2 节。23 所以，虽然可解作『代人担罪』’，以赛亚书五十三章 4 节的解释比较近乎『已承担』’。我们也应留意’以赛亚并没有把这动词置于句子的强调位置’似乎真正重要的是受苦的仆人所承担的重担’而不是他如何承担。第二个实名词即(痛苦)在旧约只出现十五次；其中三次似乎是指肉体的痛苦。24 这个字所传达的基本意思是因生命的劳苦所产生的精神痛苦、哀伤或苦恼，包括肉体的重担。这样’此处最可能的解释是精神疾病或苦恼(哀伤) ’，可能是肉体虚弱的结果。第二个动词是(背负)，基本的意思是[背负沉重的担子]’；25 它在旧约出现九次’其中二次，分别是以赛亚书五十三章 11 节和杰里迈亚哀歌五章 7 节’带有『代人背负』之意’前者较为清楚。其余的例子，只解作『背负担子』’并没有代人背负的意思。此处的用法亦如第一子句，重点在于受苦的仆人已背负’而不是如何背负。

总结以赛亚书五十三章 4 节所言：虽然这段经文的几个解释都有其道理的，其中最合乎语言学数据的解释是：先知所指的是实质的肉体上与精神上的疾病与痛苦，但是未必含有代人担负疾病与痛苦的意思。我们发觉马太引用这节经文的笔法也十分相似。经文中的两个名词是 ias)(忧患)和(痛苦) ’二者都是指生理状况’前者特别强调软弱之意。第一个动词 XotlaB6tvoa(lambanb) (担当)是十分寻常而无特殊意味’‘其基本的意思是[拿；掌握；接受]’；27 但它和代人担罪或者任何类似意思有任何关联。第二个动词(背负)的意义与分相近’解作『担当或背负]’；没有一处的用法是指『代人背负]’。它在加拉太书六章 2 节含有『基于同情背负彼此的重担]’之意，而这也是马太福音八章 17 节最可能的意义。28 马太时常引述七十士译本，他在此改换动词’以中性的取替’后者可以被译为『代人背负]’。

因此’我们在这里所提议的是：马太福音和以赛亚书所指的是实际的肉体疾病和精神痛苦’而非罪 q 然而’其中没有代人背负这些疾病的涵义。似乎比较可能的是指出于同情而负担今生的困苦。假如这是正确的解释’那么耶稣是透过道成肉身’而非经由献上赎罪祭来[担当我们的忧患和背负我们的痛苦]。袍借着降世经历我们在世上所遭遇的处境，包括忧患、疾病和苦难。牠自己既经历过疾病和忧患’又对人类的苦难深感同情 (splagcniVzornai) ’，因而受心有所感要减轻今生的痛苦。

要知道以这种方式解释以赛亚预言是如何应验并没有时序的困难。另一方面’如果我们认为预言所指的是赎罪则会产生困难，因为如此一来’我们就难以说明马太为什么要在描述基督受死以前行医治的段落中引用这节经文。此外还有一问题尚待处理’那就是彼前书二章 24 节与我们刚才讨论之经文的关系。彼得前书二章 24 节这样说：『他被挂在木头上’亲身担当了我们的罪]’。很清楚’彼得在这里说的是罪’因为他用的是对罪最普遍的称呼 (hamartia) ’。这也是七十士译本在翻译以赛亚书五十三章 4 节的第一个名词所用的字；而他选用的动词(担当)确实可以解为代人背负。但是，一如某些人的看法，我们不能完全确定彼得是否在引用以赛亚书五十三章 4 节；他没有提及这回事。我们在此也看不到『经上记着说]’或者类似的套语。似乎比较可能的是：彼得意有所指的是整个以赛亚书五十三章’尤其

是 12 节。

总结来说：耶稣在地上的事工曾施行医治，祂今天仍在医治。但是，这种医治的形式不应被认为是代替我们承担疾病的彰显或实践，一如耶稣曾经背负我们的罪孽。更确切地说，祂医治的神迹只是引导一种超自然的能力进入自然界，如同所有其它的神迹一般。当然，一般而言，赎罪能够除去堕落所带来的一切后果。但是赎罪的某些恩惠非要等到末世来临才会实现(罗八 19-25)。这样，我们就不能期望在每种情况下，只要恳求就必得着医治，一如赦罪。保罗学得了这个功课(林后十二 1-10)，而我们也必须学习。医治不是神一贯的旨意。只要能牢记我们不会永远活在这个属世的躯体中(来九 27)，那么上面这件事就不会带给我们任何困扰。

### 问题讨论

1. 特殊赎罪观的论者以及普世赎罪观的论者各自所持的圣经证据为何？
2. 特殊赎罪观的观点为何？而其结论有何困难？
3. 普世赎罪观的观点为何？而其结论有何困难？
4. 圣经为各种赎罪观提出那种持平观点？
5. 就赎罪而言，疾病与罪之间有那种关系？