

第叁部

人类与罪

第十一章 上帝的形像

人类的起源

【279】人类是上帝创造的最高峰，在人类身上，灵界和物质界结合在一起。人类，包括男人和女人，都是在上帝创造的第六天受造的（创 1:26 以下），从顺序上讲是紧跟在陆地动物受造之后，因此人类与动物之间有非常亲近的关系。

但人与动物之间主要的区别在于：动物是在上帝的命令下由地生出的（创 1:24）；而人类受造，则是经过上帝的深思熟虑，按照上帝的形像，受造成为万物之主。这在创世记第一章和第二章两段创世论述中可以得到印证：第一章记述了创造大致的历史，这历史有其既定目标，并以人类受造为结束；第二章特别描述了人类的受造，以及人类与其他受造物的关系。在第一章中，人类是一切受造物之冠；而在第二章中，人类是历史的开始。创世记第一章对创造的大致过程进行比较详细的介绍，而对人类受造的介绍则非常简单；创世记第二章以已经造成的天地为前提，并按照主题的顺序，描述了人类与其他受造物的关系。创世记 2 章 4 节下半节到第 9 节，并不是说植物受造于人类之后，而是说伊甸园的栽种建造是在人类受造之后。同样，创世记 2 章 18 节以下的经文，其主旨不是要描述创造事件的客观过程，而是要表明在动物中找不到适合人类的助手，亚当的助手是要与他一样的。女人受造的记述与创世记第一章的记述并不矛盾，而是第一章进一步的阐述。

基督教会和基督教神学从来未曾质疑人类的神圣起源。但在特殊启示之外，我们可以看到对人类起源有各种各样的猜想，诸如异教那些传奇故事，把人类的创造归于诸神或半人半神的小神。¹ 其他关于人类起源的说法还包括：人类是从土中自动生出来的；是从其他动物进化而来；是某种树上所结的果实，等等。在圣经启示以外所有这些对人类起源之各种不同的猜想中，达尔文所提出的通过自然选择而进化的假说，在我们现今的世界里居于主导地位。基督徒对于达尔文所提出的理论，并不反对其源自希腊哲学的发展观本身，而是反对其假说中的自然主义和唯物主义。达尔文赖以成名的，不仅是他通过众多观察后强调人与动物之间亲近的关系，而且他把这样的观察用来支持人类源自动物的假说。达尔文的理论——更精确地应该称之为假说——是这样的：物种的属性并非恒久不变，而

¹ Hesiod, *Works and Days*, I, 23-25; Ovid, *Metamorphoses*, I, 82ff., 363ff.

是持续变化的；所有的高等有机物，包括人类，按照顺序说，都是从较低等的有机物演化而来的（比如人是由高等猿猴演化而来）；而所有的有机物，又都是从无机物通过纯物理和化学定律演化而产生的。而实现这一切演化机制的，就是所谓的「自然选择」——由自然来选择最能适应生存和繁殖物种的过程。当然，达尔文假说中没有任何一点能被证明；相反，我们所看到的假设和猜想都是基于下面几方面的观察：有机物之间的共同起源，突变性能够遗传的可能性，以及一些胚胎学和古生物学的记录。

【280】不仅是相信圣经的人，就是自然科学家和哲学家也都广泛地反对达尔文的进化论。到十九世纪末，人类的思想经历了深刻的变化。尽管在自然科学、文化以及科技领域取得了一系列辉煌的成就，但人类的心灵却依旧得不到满足，因此人们从理智主义（intellectualism）转向神秘主义，从精确的科学转向哲学，从机械主义转向物力论（dynamism），从无生命的物质转向生命力，从无神论又转回到泛神论。一元论思想终于承认，连只谈物质和能力的唯物主义也未能胜过二元论；哲学的唯心论为我们提供了以下的洞察：我们所知的物质及自然都只是以理念的形式出现的。随着自然主义和唯物主义在精神领域的失败，这种新神秘主义甚至是泛神论的精神，让人进一步怀疑达尔文主义的真实性的。对达尔文主义的批评，至少包括下面四个方面。

首先，血统论（the theory of descent, 或译为系谱论）完全不能充分解释生命的起源，这是有目共睹的。帕斯托（Pasteur）已经证明无机物的偶然组合能产生有机体（*generatio aequivoca*；「含糊不清的发生过程」[ambiguous generation]）的说法是不能成立的。后来还有人提出，最早的「生命种子」（life seeds；微生物或原生质）是通过陨石来自其他星球（Helmholtz, Thomson），以及生命细胞是永恒的，等等。所有这些理论都不能满足人们的心灵和思想，也都让人失望。² 结果，许多自然科学家因此回到了生机论（vitalism）。第二，达尔文主义不能解释有机体进一步的发展。尽管圣经所教导的是，受造物本质上的多样和不同乃是源自上帝创造的全能性，但根据达尔文主义，这种受造物（特别是有机体）的多样和不同却始终是个谜。越来越多的人承认，这种多样性不能从单一的一个有机体，甚至不能从四、五种原生有机体进化而来。³ 无论是从形态学还是从生理学来看，物种都是高度分化的。从来没有人发现过从一个物种到另外一个物种之间的过渡物种，而自然选择或性别选择都不足以产生这样高度的分化。此外，后天的特质是否从遗传得来，也从来没有定论。与达尔文的理论正好相反，形态特性乃是最

² 在其文章（“Geist oder Instinkt,” *Neue Kirchliche Zeitschrift* [1907]; 39）中，Edmund Hoppe 正确地指出：「达尔文主义已经不再继续为进化论提供解释，把物质灵意化已经取代了它的位置。瞧！进化论就这样获救了。」

³ 「根本就没有任何证据支持独一起源的进化史。」（Erich Wasmann, *Biology and the Theory of Evolution*, trans. A. M. Buchanan, 3rd ed. [St. Louis: B. Herder, 1923], 291).

具多样性的。如果形态上的变化速度很慢，而每次变化都只能改变一点，那么在过渡过程中，这些形态变化就会成为物种进化的阻碍，而不是促进因素。比如，从用鳃呼吸转变到用肺呼吸的时候，这个过程并不是促进而是阻碍了生存能力。基于这些原因，自然科学家不应该做出仓促或武断的结论。达尔文主义从历史与逻辑上来说都是哲学的产物，而不是实验科学的结论。达尔文自己甚至承认，他所提出的很多观点在很大程度上都是一些猜想。⁴

在人类起源的议题上，达尔文主义特别有问题。达尔文主义从来没有提出过任何具有决定性的、确实的证据来证明人类起源于动物。来自个体发生学（ontogeny）⁵以及目前所有的人类骨骼和头骨化石，都因为缺乏过渡性特征，使得达尔文主义的观点很难成立。人类与动物之间有着本质的区别。对于达尔文主义更大的难题，在于达尔文主义不能解释人类的心理现象。所有把人类精神现象（意识、语言、宗教、道德，等等）的起源归于动物的努力，都没有成功过。诸如活动的起源、生命的起源、目的论等，还是像谜一样，人类的意识、语言、自由意志、宗教和道德等等，都是这个世界的待解之谜。思想与大脑之间的关系和胆汁与肝脏或尿液与肾脏的关系是完全不同的。用马克思·穆勒（Max Müller）的话说，语言仍是而且一直是人类与动物界之间不可逾越的鸿沟。用心理学来解释宗教是无法成立的，而认为道德只是出自人类的社会本能，也解释不了善良、良心、责任感、罪恶感、悔恨、自责、惩罚等规律。因此，达尔文主义往往倾向于唯物主义，并在唯物主义里面找到了最重要的支持，因而无视宗教和道德，抹杀了我们人之所以为人的特性。如果我们没有堕落，如果人不是上帝形像的承载者，如果我们只是进化而来的高等动物，那我们就降低到只不过是责任感、有宗教性、有道德性的存在体（being）。从进化的观点来看，人类有上帝的形像是站不住脚的。进化论迫使我们必须回到创造论里，如同圣经所告诉我们的。

【281】进化论还在人类的年龄、人类的统一性以及人类最初的原始定居地等问题上，与圣经的记载存在激烈冲突。世界上有很多人认为人类的历史很长，有人说到有多种的世界年龄，还有人认为人类的年龄有几十万年的历史。现代人类学家重新把这些虚构的数字介绍出来，彼此之间又有许多的矛盾；这些数字从一万年到五十万年不等，甚至更长的时间。⁶ 如果认真地按照进化论推算，从一个微小的有

⁴ Charles Darwin, *The Descent of Man* (New York: D. Appleton and Co., 1871), 620.

⁵ 编者按：「胚胎重演律」（ontogeny recapitulates phylogeny）最初是由德国动物学家 Ernst Haeckel 于 1866 年提出的。这理论指出个体生物的胚胎发育过程（其个体发育，its ontogeny），是沿着其物种进化历史的同样过程（其种系发育，its phylogeny）（cf. *The History of Creation, or, The Development of the Earth and Its Inhabitants by the Action of Natural Causes* [Natürliche Schöpfungsgeschichte], trans and rev. E. R. Lankester, 2 vols. [New York: D. Appleton, 1883]); idem, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*, trans. Joseph McCabe (New York: Harper & Brothers, 1900)。尽管字面上并不可信，这种理论还是有其拥护者。See Stephen Jay Gould, *Phylogeny and Ontogeny* (Cambridge MA: Belknap Press, Harvard University Press, 1985)。

⁶ 比如，A. R. Wallace 说是五十万年，James Orr, *God's Image in Man and Its Defacement in the*

色点发展成为人的眼睛，或从原始的神经节发展成为哺乳动物的大脑所需要的时间，然后把这些数字相乘，来解释地球上所有的生物，这样估算出来的时间实在是令人匪夷所思的。达尔文自己在他的《物种起源》第一版中对地球上生命的估算大约是3亿年，而其他人所估算的时间甚至更长。⁷最近的数据把这个时间范围缩减为一千万年到一亿年——这是最新但无法确定的数字，随时可能被修正——因此使生命起源与人类起源的时间较为接近。⁸地质学的估算也是假设性的，远远不能确定。所有这些数据都不能解决问题。

我们从各民族的历史和遗迹，拥有一些年代上的资料，这些资料来自不同的地区，特别是埃及和巴比伦。正如圣经本身所教导的，在可追溯的历史中，肯定有一些早已存在的古老文明。即便如此，这些年代仍然有许多不确定之处，因此并不足以为凭。这些记录对于探索者而言，仍是缺乏线索的迷宫，无法引导他们。只有在以色列这个民族中，我们才能说得上有历史和年代表。主前第一个千年的年代表已经是众所公认的，甚至包括了许多的细节；关于主前第二个千年，我们就似乎只有几个参照点；关于主前的第三个千年，就是在公元前2000年以前发生的事，我们都无法确认。⁹我们所得到的历史时间，因此应该不会超过主前五千年到七千年。然而我们必须承认，学者们对圣经年代的观点远远尚未达成共识。

【282】毫无疑问，圣经教导人类的一体性（unity of human race；创1:26, 6:3, 7:21, 10:32；太19:4；徒17:26；罗5:12以下；林前15:21、22, 45、46）。除了斯多亚（Stoa）提出所有人类构成一个包含一切的独一无二整体（*systema politikon*），因此提倡普世正义和博爱¹⁰以外，几乎所有不接受圣经启示的人，都不接受人种合一的教义。希腊人傲慢地把其他人种鄙视为「化外人」；印度人则建立了由四种阶层组成的等级制度，每个阶层的人都有不同的祖先。文艺复兴以后，不同人种有不同起源的观念再次以多源论（*polygeneticism*）、多亚当论（*coadamitism*，就是说，不同的人种有不同的祖先）以及前亚当论（*preadamitism*，就是说，野蛮的黑肤色人的祖先是那些在亚当以前就存在的人，而亚当则被认为是犹太人以及白人的祖先）出现。¹¹到了十八世纪以后，人们逐渐开始认识到世界不同地方的人之间

Light of Modern Denials (London: Hodder & Stoughton, 1906), 166.

⁷ Hugo de Vries, *Species and Varieties*, ed. Daniel Trembly MacDougal, 2nd., corr. and rev. (Chicago: Open Court, 1906), 14; cf. J. Orr, *God's Image in Man*, 176.

⁸ J. Orr, *God's Image in Man*, 168.

⁹ 根据 F. Hommel, *Geschichte des alten Morgenlandes* (Leipzig: Göschen, 1895), 38.

¹⁰ E. Zeller, *Die Philosophie der Griechen*, 3 vols. (Leipzig: Fues [O. R. Reisland], 1879-1920), IV, 287ff.

¹¹ 最后的这个观点（前亚当论）是由 Isaac de la Peyrere 于 1655 年发行的一本没有注明作者、印刷者和地点的题为 *Praeadamitae - Systema theologiae ex praeadamitarum hypothesis* 的小册子里提出的。他在这里提出（以创4:14、16-17, 6:2-4为依据），人类在亚当之前很早就存在了，并且没有主动违犯律法而犯罪。他的这个观点后来由贝勒（Bayle）、阿诺德（Arnold）和史威登博

有着诸如肤色、头发、体形、体格、风俗等巨大的差异，于是多祖先起源论就越来越为人所接受了。1860年以后，达尔文主义被加在这些看法当中。尽管达尔文主义中的可变性理论可以很好地支持独一来源论，但它的支持者却大多成为多源论者。达尔文主义并不能解决有关人类起源以及人类历史长短的问题。从动物到人类的过渡过程是如此缓慢，以至于不会有真正意义上的「第一个」人。

人类中存在着不同种族的确是一个重要的问题，而我们离发现这个问题的答案还相去甚远。肤色、毛发、颅骨、语言、观念、宗教、道德、风俗等等之间的差别是如此巨大，而人类在全球的分布又如此广阔——比如，遍及南海诸岛和美洲——因此产生不同人种有不同祖先、不同起源的观点实在不足为奇。圣经教导我们，上帝在人类发展过程中的一次简单的介入行动（创 11），导致了人种的变化。而最重要的是创世记 11 章告诉我们，人类的分散和分化有着深刻的宗教道德意义。语言的差异和各族群的孤立导致了智力和灵性的衰退。语言的混乱是概念混乱、思想混乱和生活混乱的结果。即便在这些分化和断裂已经出现的时候，人类的一体性还是存留下来。随着我们语言学知识的进步，我们越来越发现不同语言具有相通而一致的起源，而这些在以前是难以想像的；要把语言绝对分类还是很难的。尽管面对眼前的各种分化，创世记第十章在面对人种的多样性中仍然坚持其一体性，范·穆勒（Johann Von Müller）有充分的理由这样说：「人类的历史，必须从这章开始。」

在这个问题上，达尔文主义无法反对共同起源的观点。他们甚至提出一个概念性的框架，以种种外在因素的影响来解释在一个物种之内如何产生出这样多变化的可能性。无论人种之间所存在的差异多么大，其更深层次的一体性和彼此的关联性也还是显而易见的。就算差别最大的人种之间也可以婚配，并生下有繁殖能力的孩子，他们可以拥有同样的生理与社会特征和习惯，并在智力、宗教、道德、社会和政治上有广泛的一体性。所有这些都强有力地证明了人类的同一性，正如圣经的教导。对人类同一性的确信并非无关紧要的事，而是极为重要的：这是宗教和道德的前提。人类的团结、罪的起源、基督的救赎、上帝国度的普世性、教会的大公性以及对他人的博爱，所有这些都基于人类的同一性。

【283】最后，对人类最原始的栖息地存在有不同的看法。创世记第二章告诉我们，上帝创造亚当后，在伊甸这个地方立了一个园子（2:8）。因此这个 *ēden*（快乐，快乐之地）与乐园（paradise）不是等同的，而是园子（LXX *paradeisos*）坐落之处。这个乐园后来被称为「伊甸园」（创 2:15；3:23）、「上帝的园子」（结 31:8-9）、「耶和华的园圃」（赛 51:3），也有的经文把这个园子就称为伊甸（赛 51:3；结 28:13，31:9）。有一条河流从伊甸流出，并分成四道，成为比逊、基训、希底

格（Swedenborg）继承过来，并在他们与威伯福斯（Wilberforce）的辩论中，以此来为奴隶制辩白。

结和伯拉河的源头。后面两条河就是底格里斯河与幼发拉底河。对于前两条河究竟在哪里，则一直存在不同的意见。有些人采用寓意法来解释这段经文，¹² 但大多数学者都尽量避免确定乐园的具体地理位置。一直到被称为犹古毕纳斯（Eugubinus, d. 1550）的古比奥的奥古斯丁·斯蒂尔卡斯（Augustine Steuchus of Gubbio）在他的著作 *Kosmopoia*（Lyons, 1535）中提出了一个假设，认为创 2 所说的四条河是被称为底格里斯-幼发拉底这一条大河的四个河口，因此乐园应该坐落在如今的科纳（Corna）城附近。罗马天主教和新教的学者在这个问题上非常一致，都很热心地接受这个说法。大约在十七世纪中叶，有人提出了另外一个被称为亚美尼亚（Amenia）假说的理论，认为这些河流的位置应在较北方的亚美尼亚。与亚美尼亚假说相反，福利迪克·德利茨斯科（Friedrich Delitzsch）在他的著作 *Wo Lag das Paradies?* 中（Leipzig: Hinrichs, 1881），提出乐园的位置在南方，位于巴比伦境内。还有一些学者把伊甸园的记述看作是传说，其中比逊和基训分别代表位于印度西北部的英杜斯河（Indus）和位于中亚的阿姆河（Oxus）（J. D. Michaelis, Knobel, Bunsen, Ewald, and others）。也有其他学者把这段记述当作神话来看待，他们认为哈腓拉（Havilah）代表传说中的黄金之地，而基训则是印度的恒河（Ganges）或埃及的尼罗河（Nile）。¹³

现在大多数人类学家和语言学家已经完全不再重视创世记第二章的记述，而提出许多不同国家是人类最初的发祥地。但在这个问题上，人类学家彼此从来没有达成过共识。他们所提出的人类发祥地之多，几乎每个国家都曾获此殊荣。因此许多学者都假设人类不是只有一个独一的起源地，而是相信从动物进化到人的过程发生在地球的各个角落，因此就把达尔文主义和多源论结合了起来（如，海克尔[Haeckel]及其他一些人）。这些猜想正反映了科学在这个问题上无法提出明确的说法。人种学、语言学、历史学以及自然科学所提供的信息，似乎让我们看到亚洲是人类发源地最合理的选择，而这样的结论却恰好符合圣经的教导。我们在亚洲发现了大多数的古代民族、最古老的文明、最古老的语言，所有远古的历史都把人类的发源地指向这块大陆。人类从这个区域向欧洲、非洲、澳大利亚、美洲迁徙移居。我们必须承认，对于这样的联系还有许多我们没有答案的问题。但对此的无知，并不能成为我们推翻圣经所教导的、以亚洲为人类摇篮的理由。对于乐园和伊甸的具体地理位置，这么多不同的观点可能是告诉我们，凭我们的能力必无法确定其具体的地理位置。但圣经和科学都一致证明，人类的发源地只能在亚洲的范围内来寻找。

¹² 奥古斯丁说，对于乐园有三种看法；参 *Literal Meaning of Genesis*, VIII, 1。

¹³ See H. Zimmern, *Biblishe und babylonische Urgeschichte*, 2nd ed. 2 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901), 以及他对创世记的注释书。

人的本性

【284】我们作为人，有上帝的形像，是按照上帝的样式受造。人原本是公义、圣洁的。整个世界都彰显了上帝的属性和完美，每个受造物本身都是上帝思想的体现，但只有人类有上帝的形像，是所有受造物中的头与冠冕，既是 μικροθεος (microgod, 上帝的缩影)，又是 μικροκοσμος (microcosm, 世界的缩影)。连异教也承认这一点，认为人与上帝有很亲近的关系，是上帝的后代。还有，事实上世界各地的人都有关于上古时代人们无忧无虑、可以与诸神完全交流的黄金年代的传说。这些故事在诗人赫西俄德 (Hesiod)、奥维德 (Ovid) 和维吉尔 (Virgil) 的诗歌中得到饱含激情的歌颂，连哲学家们也都承认这样的时代。但只有圣经把人具有上帝样式的教义完整而正确地表达出来。创世记第一章告诉我们，上帝是按照祂的形像和样式创造人类的 (创 1:26-27。MT: בְּצַלְמֵנוּ כְּדְמוּתֵנוּ; LXX: κατ' εἰκόνα ἡμετέραν και καθ' ὁμοίωσιν; Vulg: *ad imainem et similitudinem nostram*)。创世记 5 章 1 节和创世记 9 章 6 节进一步确认了这个观点，并在诗篇第八篇和传道书 7 章 29 节中对此加以颂赞。对于其他方面，旧约没怎么提到 (人) 最初的完整状态 (state of integrity, *status integratis*)。新约也只在几处提到这一点，如在哥林多前书 11 章 7 节直接提到人是「上帝的形像和荣耀」；在雅各书 3 章 9 节中，提到人是「照着上帝的形像所造的」；在路加福音 3 章 38 节则称亚当是「上帝的儿子」；保罗曾引用异教诗歌来表达「我们也是祂所生的」(徒 17:28)。还有以弗所书 4 章 24 和歌罗西书 3 章 10 这两节重要的经文，曾间接地提到我们必须「穿上新人[自我]」，这新人是「按照上帝形像，有真理的仁义和圣洁」，并且「正如造他主的形像」。在基督里的新人不是无中生有 (*ex nihilo*) 的受造物，而是更新的人，就像原文 ἀνακαινουςθαι (西 3:10) 这个词本身所清楚表达的意思。这两节经文实际所要说的意思就是：人类最初是按照上帝的形像受造的，并且在再创造中按照那个样子得以更新。

那么，「上帝的形像」到底是什么意思呢？尽管「形像」和「样式」(צֶלֶם和דְמוּת; εἰκων 和 ὁμοίωσις) 这两个词不全然相同，但它们完全可以彼此替换使用，这两个词没有本质内容的区别。「形像」这个词的概念比较严格，而「样式」则可以说是变动性比较大，也更「属灵」一些；「形像」主要是传达「原型」(prototype) 的理念，而「样式」则是表达「典范」(ideal) 的概念。¹⁴ 样式是对形像进一步的限定、加强和补充。如此，「样式」的意思就没有「形像」那么强烈，也比较宽泛；

¹⁴ F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, trans, Sophia Taylor (Edinburgh: T & T Clark, 1899), 98-100, on Gen. 1:26.

比如，动物与人有许多共同的特征（样式），但动物不是人的形像。「形像」告诉我们上帝乃是最初的原型（archetype），人是副本（ectype；或译为摹本）；「样式」则进一步加强了「形像」的观念，就是说，形像与原型的各个方面都互相对应。根据「形像」和「样式」前面使用的不同介词「在...里」（in, ב）和「在...之后」（after, אַחֲרַיִם）来做文章是行不通的；这两个介词的使用是没有任何特殊含义的。进一步说，「形像」和「样式」这两个词并没有告诉我们，我们是根据上帝里面某些被称为「形像」或「样式」的东西受造的，而是说我们就是祂的形像和样式。无论是从上帝的方面还是从人的方面讲，这并不是指某些属性，如智力或灵魂，而是指整个人是上帝整体的形像。因此，我们在圣子中可以完全地理解上帝的形像的意思，圣子就是上帝的道（λογος）、上帝的爱子（υἱος）、上帝的形像（εἰκων）、上帝的印记（χαρακτηρ του θεου）（约 1:1、14；林后 4:4；西 1:15；来 1:3）；祂也是那位我们必须效法的（罗 8:29；林前 15:49；腓 3:21；弗 4:23、24；约壹 3:2）。就像圣子一样，人类也全然是上帝的形像。当然，只有圣子才在绝对意义上拥有上帝的形像。圣子是上帝永恒的独生爱子，而人只是受造的上帝之「众子」。这究竟是什么意思，圣经并没有直接的说明，但包括了人按照上帝的旨意（传 7:29）统治受造世界（创 1:26；参：诗 8；林前 11:7）。而使我们更有上帝或基督形像的再创造，主要就是要我们穿上新人，有真理的仁义和圣洁。

【285】人的整体具有上帝整体的形像。关于上帝形像的争论大多是来自不完整的定义：人的理性、对受造物管理的权能、意志的自由、道德品质（诸如爱和公义）等。但这些观点逐渐只剩下两种，这两种观点都试图把「形像」（צֶלֶם）和「样式」（קְדִמוֹת）区分开。有些人（如亚历山大的革利免和俄利根）把「形像」定义为理性，并把「形像」限定为人最初的状态，而把「样式」定义为要通过顺服才能得到的圣洁的潜力。¹⁵ 这种「自然论者」（naturalist）的观点强调的是意志的自由，认为人可以通过道德努力而达到圣洁的标准。¹⁶ 另一部分人相信，样式是指上帝在创造的时候就立刻赋予人的绝对圣洁的状态，后来因为始祖犯罪而丢失，只有通过基督才能重新得到。¹⁷ 后来伯拉纠（Pelagius）采用的是第一种观点，他把人的本质和原初状态视同作为一种形式上道德选择的自由。他相信，完美的可能性是上帝所赐给我们的，是不会丢失的，即便在堕落之后也没有受到损害；上帝赐给我们行善的能力（posse），但意愿（velle）却是由我们来决定的。¹⁸ 后来，这种观点为苏西尼主义（Socinians）、重洗派（Anabaptists）、抗辩派（Remonstrants；译按，即亚米念派）和很多现代神学家所接受。他们都把上帝的形像单单定位在

¹⁵ Clement of Alexandria, *Stromateis*, II, 22; Origen, *On First Principles*, III, 6.

¹⁶ Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trans. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, and W. McGilchrist, ed. A. B. Bruce, 7 vols. (London: Williams & Norgate, 1896-99), II, 128-48.

¹⁷ Irenaeus, *Against Heresies*, V. 16. 2; Athanasius, *Against the Arians*, II, 59; idem, *Against the Pagans*, 2; idem, *On the Incarnation*, 3.

¹⁸ Augustine, *On the Grace of Christ*, I.3ff.

人的自由人性、我们的理性和道德属性、宗教道德倾向和我们能进入与上帝交通的天职（vocation）上。¹⁹ 这就为演化论式的理解打开了大门，把人的本质看作是无穷尽的自我意愿的改进过程，认为乐园摆在我们面前，而不是我们已经错过了的。

【286】这种观点与圣经的观点是截然对立的，圣经从来没有把原始的动物状态作为人类历史的一个阶段。而这种假说除了要面对哲学和神学上的反对以外，也没有任何科学证据的支持。在这里，人的意义就是由一个既定的哲学定义来决定的，而不是历史证据。我们发现，现代主义对于生命问题的理解，诸如意识、语言、道德、宗教、真理与谬误之间的区别等等，都是模棱两可的。他们在接受进化而否认完整状态（state of integrity）的同时，还想保留人类宗教、道德情操的独特性，于是就从伯拉纠的概念中，诸如原始无罪状态（original innocence）、道德中立（moral indifference）以及完全潜力（full potentiality）等，寻找辩护的理由。但这种以折衷的方式在创造论和进化论以外所开辟的「第三条道路」，即试图在人的问题上将两者包括在一起的方式，根本无法成立。

首先，圣经清楚地教导无论是在生理或心理方面，人的受造就是能自由行动、「正当盛年」的成年人。²⁰ 从上帝给他们的正面评价（创 1:31）、上帝所颁布的禁令（创 2:16-17）、亚当给动物起名字（创 2:19-20）、亚当对夏娃的宣告（创 2:23-24）、蛇对他们引诱的方式（创 3:1 以下）以及亚当和夏娃堕落后的态度（创 3:7 以下），这些都清楚地让我们看到，人类起初受造的时候是甚好的，并非道德中立的。第二，这种模棱两可的观点只能使问题更加严重，潜力怎么会成为实际呢？套用费希特（Fichte）的话：「如果真的需要假设整个人类的起源，我们不免会疑惑，到底是谁抚养了第一对夫妻呢？他们必须被抚养长大，但这不可能是另一个人，因此，他们一定是被另外的有理性的实存抚养成人的，这有理性的实存绝不是人类自己……一个灵收养了他们，如同一个受人尊重的古代文献所描绘的。这文献大致来说包含了最高深的智慧和前提，并且提出了一些结论是所有哲学终究要回归的。」²¹ 真是不可思议！为了避免承认一个神迹，却假设了更多的神迹。我们至今还没有任何好的理由，来否定圣经中受造的人类是在完整状态的教导。

我们所批评的这个观点，还坚持认为天生圣洁是不可能的；他们告诉我们，

¹⁹ I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper and Brothers, 1934), 21-23; J. G. Fichte, *The Vocation of Man*, trans. William Smith, 2nd ed. (Chicago: Open Court, 1910); F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T & T Clark, 1928); Th. Häring, *The Christian Faith: A System of Dogmatics*, trans. John Dickie and George Feirries, 2 vols (London: Hodder & Stoughton, 1913).

²⁰ Augustine, *Literal Meaning of Genesis*, VI, 13-14; Peter Lombard, *Sententiae in IV liberis distinctae*, 3rd ed., 2 vols. (Grottaferrata: Collegi S. Bonaventurae et Claras Aquas, 1971-81), II, dist. 17.

²¹ J. G. Fichte, *Grundlage des Naturrechts nach Principien der Wissenschaftslehre* (Jena: Gabler, 1796). ET: *The Science of Rights*, trans. A. E. Kroeger (New York: Harper & Row, 1970[1889]).

圣洁总是斗争和努力的产物。如果亚当受造就是绝对圣洁的，他就一定是良善的，而且没有作出其他选择的自由。²² 这观点认为人在有道德生活以前是处于未分化的状态，然后人类靠其自由意志沿着一个方向或其他方向进化。这种观点将人所拥有的上帝的形像减少到纯赤裸、只有个性的抽象概念。人的现实情况没有与此观点相对应的地方。作为有理性和意志的受造物，我们行善是依赖于我们是良善的。圣经教导说，在创造和再创造中，圣洁都是上帝的恩赐；那些有了圣洁的人，才能在言行中进一步成圣；那些没有圣洁的人，是无法靠自己得到圣洁的。最后，真正的问题在于这观点暗示上帝会允许祂的受造物承受超过他们抵挡能力的引诱；堕落就成为无辜的不幸，几乎无可避免的命运。这便抹杀了完整状态与人的败坏之间的分界线；上帝纯然形式化的形像，即便在人堕落后也没有遭到破坏。

【287】罗马天主教与这种关于人类属性的自然主义观点是相对立的，他们提出一种超自然的观点，把注入的恩典 (infused grace) 看作是人争取并赢得真正的、超自然的结局——即得以见到上帝的方法。这种观点是从「荣耀状态」 (*status gloriae*) 的观念而来，即认为信徒会得到基督和祂的灵的提升 (约 1:12; 罗 8:14-17, 林前 2:7 以下; 弗 1:15 以下; 彼后 1:2 以下; 约壹 3:1-2; 等)。²³ 逐渐地，在新柏拉图主义的影响下，这被看作是一种大大地超越自然的状态，就是通过获得上帝的样式和神化，甚至在肉体上有份于上帝的本性，与上帝「融合在一起」，并且凭着其本质得以见到上帝。为此，配得奖赏之善工 (meritorious good works) 的教义就出现了。尽管在洗礼时所赋予的注入恩典是绝对必要的，但得到注入恩典之后，人就能靠着完全的功德 (*ex condigno*)²⁴ 赢得永恒的福分。罗马天主教从这一点发展出其「添加的恩赐」 (*superadded gift, donum superadditum*) 的教义。亚当属地受造的义，不足以使他得到末后荣耀的命运；为此，他需要超自然的恩典，就是在他受造的人性之上所额外添加的恩赐。恩典提升了人性，并使人性完美。这种超自然主义构成了罗马天主教神学最重要也是最具特色的教义之一，并创立了关于人性的双重概念：没有超自然恩典的人是无罪的，但其「自然的」宗教和美德连同其归宿 (destiny; 译按：另可译为命定或命运，以下同) 都被限制在地上；而这添加的上帝形像的恩赐，则造就了超自然的宗教、美德以及属天的归宿。

罗马天主教双重属性的神学人类学观点并未在此止步。如果添加的恩赐是得蒙上帝喜悦的圣洁生活以及得到永恒生命所必需的，那么亚当在缺少添加恩赐的原始状态中，则意味着他易受死亡和苦难的威胁；死就因而不是罪的惩罚。同样地，对诸如情欲 (强烈的淫欲) 等罪，他们认为肉体与灵性的冲突对于受造物来说是再自然不过的。为了自圆其说，罗马又在自然恩赐 (在受造时就有的) 和超

²² R. Rothe, *Theologische Ethik*, 2nd rev. ed., 5 vols (Wittenberg: Zimmerman, 1867-71), §§480ff.

²³ M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 4 vols. (Freiburg i. B.: Herder, 1933), II, 272-81.

²⁴ Ed. note: Cf. Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), s. v. "Meritum," 190-92.

自然恩赐(添加的恩赐)之外,又加插了第三个概念,就是自然以外(*preternatural*)的恩赐。这恩赐使亚当不致受痛苦和死亡的威胁,并能抑制其情欲。这三种恩赐——自然恩赐,自然以外的恩赐、超自然的恩赐,则对应着三种审判。罗马要理问答只是列出了这三种恩赐,却没有形成前后一致的观点:感谢上帝的恩赐,使亚当不受死亡和苦难的威胁;人的灵魂是照着上帝的形像和样式受造的;更进一步说,人的恶欲受到节制并服从于理性;然后,上帝又在这一切之上赋与人原初的义(*original righteousness*)和治理万物的主权。罗马天主教关于上帝形像的教义,在本质上是不完备的,也部分因为这个缘故,使其不能成为完善的神学思想。

【288】这个教义是不完备的,因为其所依据的是关于人最终归宿的错误观点。我们在今生和来世有份参与的恩典和荣耀的状态,的确被圣经描述为我们与上帝的属性有份、得以见上帝、有永恒的生命、有属天的祝福,等等。上帝在新约的恩典之约下,为爱祂的人所预备的,正是人眼所未曾看见、人耳未曾听闻、人心未曾想到的(林前 2:9)。但罗马把人的这个最终归宿看作是新柏拉图主义式的看见上帝,以及人的灵魂与上帝奥妙地融合。与此相反,圣经教导说,我们在基督里的益处,包括永生,不仅是将来的益处,也同时是眼前的现实(林前 2:9-10; 约 3:16、36, 17:3; 罗 8:14 以下; 加 4:6; 约壹 3:1-2); 我们甚至是有份于上帝的性情,这是我们在地上已经拥有的应许(彼后 1:4)。此外,我们得以见上帝,乃是通过合乎伦理的基督徒生命(太 5:8; 来 12:10; 约壹 3:6),而不是通过善行,甚至是那些只能通过恩典才能行出的配得奖赏的善工。我们主要的反对理由,是因为圣经并没有把荣耀的状态说成是「超自然」的和「添加」的,这是就罗马天主教的观点而说的。尽管这是恩典的礼物,远超过我们的思想和想像(林前 2:9, 13:12; 约壹 3:2),而基督为我们所赚得的远超过亚当所失去的,圣经却从来没有提到这是「添加的」、不是我们原始本性的一部分。构想出一座功德桥的观念,以为在某种意义上,我们可以藉着这座桥而配得到我们最终的归宿(*ex condigno*: 「藉着合乎比例的功德」),这对于恩典来说是不公平的。在这种情况下,恩典在实质上就是与自然对立的,而不是与罪的道德问题对立;恩典不再是上帝对罪的回应,而是对较卑贱的人性的回应。原罪在这里便失去了其最根本的意思,变成是指失去了添加的恩赐。就算是永生,也不再是上帝真正出于怜悯的恩赐,而是按照人所作的善工而给予相应的奖赏而已。

事实上,这种对人性的三重理解,既把有罪的人放在不应有的高位上,也在信徒中建立起并不可靠的等级。最终的结果就是把通往看见上帝(*visio dei*)的道路上的人,分成不同的等级和架构——神职人员和一般会众,僧侣阶层和普通大众——最高的阶层是喜爱默想的神秘主义者。在天主教中,每个人都有其位置,考虑到每个人的能力和体质,给不同的人会有不同的标准,也不会对每个人作出相同的道德和宗教要求。

在解释亚当在原初状态中的义是如何丢失的问题上,天主教和宗教改革共同

面对这一难题。罗马试图用二元论的观点，假设灵性和物质是天敌，需要超自然的恩典以避免冲突的方式来解决这个问题。用天特会议伟大的卫道家、红衣主教伯拉明（Bellarmine）的话说：「……从受造一开始，为了修复人性中因为其物质条件所引起的弊端或弱点，上帝的护理就给人加上了某些显著的恩惠，就是原初的义，有如用一条金缰绳使低劣的部分能受较优秀部分的控制，而使优秀的部分容易顺服于上帝。」²⁵ 肉体依其本性是与灵性相对抗的。因此，根据天主教，恩典本身就是超自然的恩赐，而不是上帝对罪附带的反应。罪无论如何是不会改变恩典的本质的；无论是在始祖堕落前还是在堕落后，恩典都是对人性的提升，使它超越自然。基督教作为一个救赎的宗教，不是一种修补（reparation），而是自然的提升；就是使自然超越了其自身，把人性神化。严格并符合逻辑地说，道成肉身即便与罪无关，在人堕落前也是必需的；为了让人能成为像上帝那样，上帝必须成为人。救赎是附属于道成肉身的；重点不在于为了满足罪或赦免罪，而是在于让上帝人性化，并让人神性化。改革宗坚决反对新柏拉图主义的阿瑞尔帕吉特（Areopagite）哲学，因为圣经并不支持在自然和超自然之间有这样的对比。圣经只有一种关于人性的观念、一个道德律、人最终的一个归宿和一个祭司职分。这就是所有信徒的份。

【289】新教神学家拒绝这种对人性的二元式理解，特别是具有功德性特征的对自然的提升。他们还认定，罗马天主教的立场削弱了原罪的教义。但改教者也必须区分人堕落后所剩下上帝的形像还有多少。对于这个问题，他们使用了「实质」（substance）、「本质」（essence）、「属性」、「恩赐」等词语，甚至也使用了「超自然的恩赐」这个词。就算新教徒保持了「超自然恩赐」这样的表述，他们却是用它来表示其他的意思，不承认基督徒与其他非信徒有任何本质上的区别。他们不认为恩典提升了自然或使它完美化，以至超过了其创造时的特性；恩典乃是在罪以及罪的后果中作恢复或医治的工作。宗教改革在基本原则反对天主教关于自然和恩典的观念。但改教家本身对此问题持有不同的看法：路德宗倾向于把上帝的形像与原初的义等同起来，而改革宗则把全人类的本质全都归在这形像当中，尽管他们提到形像的时候有狭义和广义之分。这个区别保留了经上的教训，即一方面认为堕落的人仍被称为上帝的形像，并且必须受到尊重（创 5:1, 9:6；徒 17:28；林前 11:7；雅 3:9）；另一方面，他们认为上帝形像的主要内容（如知识、义、圣洁）则丢失了，只有在基督里才能重新获得（弗 4:24；西 3:10）。因此，改革宗神学家们避免了重大的错误，就是把恩典与自然对立起来、而不是与罪对立。改革宗也强调还在伊甸园中的亚当和他尚未成为的亚当之间的区别。只有在这三个方面，从广义上讲的上帝的形像，从狭义上讲的上帝的形像，以及上帝形像的发展或最终目标（行为之约的教义），上帝形像的主题才得到了充分的处理。

²⁵ Robert Bellarmine, *De gratia primi hominis* (Heidelberg: J. Lancelloe, 1612), 5.

【290】这些讨论对于整个教义和神学范围都具有重大的意义。亚当原初的义是自然的，还是至少部分是超自然的？改革宗神学家接受了前一种说法，目的是为了坚持一种观念，就是上帝的形像（原初的义）是与作为一个人的概念分不开的。失去形像不是在附质方面（accidental）的失去，而是根本的丢失。在天主教的观念中，我们可以失去「超自然的义」，却仍然是良善、真实、完全、无罪的人。新教从根本上否认这一点。在上帝的形像与罪人之间没有中间状态。一个人要么是上帝的儿女、上帝的后裔、上帝的形像，要么就是可怒之子、死在罪恶过犯当中。得到基督完美的义，才是实际意义上的超自然恩典，但这个超自然是「非本质属性的」（accidental）、「附带的」（incidental）；就像一个盲人重新得到视力，我们重新得到了原本属于我们的一部分；我们真正的人性得以恢复。我们献给上帝的属灵的敬拜，是「活祭，是圣洁的，是上帝所喜悦的」（罗 12:1），这不过是人最开始和固有的状态。上帝要我们的全人——思想、心思、灵魂、身体和所有的能力——都用来服侍祂、爱祂。道德律是在任何时候对所有人都一样的，并没有什么「低等的」或「高等的」义，也没有双重道德或两种责任。

现今，这种关于上帝的形像和原初的义的尊贵观念，在改革宗教会和改革宗神学中，要比路德宗更加清楚。在路德宗神学里，上帝的形像只是限定在原初的义里面，因此当原初的义失去了，上帝的形像也就完全失去了。这个结果使属灵与属世之间、属天和属地之间的界限变得过于鲜明；在自然和恩典之间以及创造和再创造之间的关联也变得模糊不清。当我们考虑到有罪的人对于属灵的事物是完全耳聋眼瞎，却仍然能够在属地的事上行出很多的善来，我们其实在某种意义上，便把他们独立于上帝在基督里的恩典之外。改革宗神学对上帝的形像有广义和狭义的理解，但仍然坚持两者是紧密相关的，并且两者一道共同组成了完整的上帝的形像。我们的整个本体、整个人都有上帝的形像，而不只是我们里面的「某些东西」有上帝的形像。罪导致我们丢失了狭义的上帝的形像，败坏了广义上的上帝的形像，深刻地影响着人的整体，但上帝在基督里的恩典也恢复了人的整体，对于他或她的整个生命和劳作都具有最重要的意义，对于家庭、社会、国家、艺术、科学等亦是如此。

【291】坚持整个的人具有上帝三位一体完全的形像是非常重要的。人的灵魂，人所有的才能、知识、公义、圣洁等美德，甚至人的身体，都是上帝的形像。因此，人类不只是承载或具有上帝的形像，人就是上帝的形像。作为人，我们是上帝的后裔，是上帝的样式（创 1:26，9:6；路 3:38；徒 17:28；林前 11:7；雅 3:9），因此，上帝自己、上帝的整体是人的原型（archetype）。圣经并不支持一个流行的说法，就是人是特别按照子或道成肉身的基督的形像造成的。²⁶ 圣经反复告诉我

²⁶ Clement of Alexandria, *Stromateis*, V, 14; Tertullian, *On the Resurrection of the Flesh*, c. 6; A. Osiander, according to J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I. xv. 2; II. xii. 6 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], I: 184-86,

们，人是按照上帝的形像造的，人并非是按照基督的样子塑造的，基督反而是成为我们的样式（罗 8:3；腓 2:7-8；来 2:14）；并且，我们要和基督的形像一模一样，如今要越来越像上帝（罗 8:29；林前 15:49；林后 3:18；腓 3:21；弗 4:24；西 3:10；约壹 3:2）。因此，最好还是说，三位一体的上帝（不仅是基督）是人的原型。²⁷ 当我们探索三个位格在人灵魂中的心理类比时，要极其谨慎。²⁸ 上帝的形像包括人的整体，没有什么是在上帝的形像以外的，包括灵魂和身体，人所有的才干和能力，在所有的处境和关系当中，都有上帝的形像。当然，上帝的属性在某些受造物中会更明显地彰显出来，同样，上帝的形像在人的某些方面也更加显著。比如在灵魂上的表现要比在身体上的表现显著，在道德上的表现要比在体能上显著。但这不能改变全人是三位一体上帝的形像的真理。

上帝的形像首先可见于人的灵魂。圣经告诉我们，上帝用地上的尘土造人，并在他的鼻孔（תַּיִם נְשָׁמָת）里吹了一口气，然后他就成为有灵的活人（נֶפֶשׁ חַיָּה，*ψυχη ζωσα*）。这生命的气息是生命的根基，而灵魂则是人的本质。本着这样的双重描述，圣经赋与人独特性和独立性，这样既避免了泛神论，又避免了唯物主义。רוּחַ ונֶפֶשׁ（*πνευμα* 和 *ψυχη*；译按：灵与魂）这两个词被用来表示人眼睛所看不见的部分，正好反映出圣经里的平行对应。圣经中这两个人类学的词汇是可以替换使用的，因此，把科学的准确性赋予这两个词是错误的。这两个词并不是表示两个彼此区分的物质，由此产生把人看作是灵、魂、体三个部分的三分法。但是，区分「灵」与「魂」可以提醒我们人是「属灵」的，而动物则不是，因为人有上帝自己呼出的气息（创 2:7）。还有，我们的灵与上帝的灵是有区别的（创 41:8，45:27；出 35:21；申 2:30；士 15:19；结 3:14；亚 12:1；太 26:41；可 2:8；路 1:47，23:46；约 11:33；徒 7:59，17:16；罗 8:16；林前 2:11，5:3-5；帖前 5:23；来 4:12，12:23；等）。就像天使，我们也可以思想属灵的、属天的事，并且，如果需要，我们可以脱离肉体而存在。与天使不同的是我们灵性的部分存在于并受制于肉体，我们理性和灵性的生命也受制于感官世界。作为有感觉、属物质的存在体，我们与动物是一样的；作为有理性、有灵性的存在体，我们与天使相似。我们介于动物与天使之间，与两者都相关却又都有不同。在我们的里面，属天的和属地的、看得见和看不见的部分彼此共存。我们切切不可忘记，在基督里上帝取了人的属性，而不是天使的属性。正因为如此，人（不是天使）是上帝的形像、上帝的后裔、上帝的儿女。

其次，人所有的能力都属于上帝的形像。既然在人里面灵是生命的根基，而魂

470-71); Hans Martensen, *Christian Dogmatics: A Compendium of the Doctrines*, trans. William Urwick (Edinburgh: T & T Clark, 1871), §§72, 136-37; F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trans. Robert E. Vallis, 2nd ed. (Edinburg: T&T Clark, 1875), 86-87; etc.

²⁷ Augustine, *The Trinity*, XII, 6; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I. qu. 13, art.5.

²⁸ J. Calvin, *Institutes*, I.xv.4; idem, *Commentary, on Gen 1:26*.

是生命的主体，那么根据圣经，心就是人生命的器官。首先，心是肉体生命的中心，但是从象征的意义来说，心也是整个心理、感情、喜好、意念和意志、思想和知识的所在和源头。「生命的泉源」（箴 4:23；译按：和合本译为「一生的果效」）是从心中发出的。这源自心的生命之泉又分成两个支流，就是智力（*mind*；或译为心思、思想）和意志（*will*）。「智力」包括了所有印象、意识、感觉、观察、想法、知识、智慧，并且能通过词汇和语言表现出来。心也是所有感情、喜好、冲动、倾向、依附、愿望的所在，也是意志下决定的所在，而意志要受智力（*vouç*）的引领，并通过行为表达出来。如此众多的心理能力和人行为的丰富多样性，正反映出上帝的丰富。这些多样性可以使我们在丰满的程度上更加像上帝，并且以上帝为乐——在各个方面，就像原先那样，在上帝所有的美德与完全上。奥古斯丁甚至在心、智力和意志上（*memoria, intellectus, voluntas*）看到与三一上帝的类比。就像父神赋予圣子和圣灵生命，而圣灵是通过圣子、由圣父所发出的，同样在人里面，作为心智灵魂深藏的所在，是心（*memoria*）产生了智力和意志，特别是把意志放在智力之下。顺着奥古斯丁的思路，西方神学发现了神论与人论之间的紧密关系。西方神学告诉我们，深藏在灵魂里的生命是通过认知（*cognitive*）和欲求（*conative*）的能力表现出来的，并且前者引导着后者。²⁹

【292】第三方面，上帝的形像在人最初受造的时候，显明在人的知识、公义、圣洁等美德中。我们不是受造为中性的个体，只有中性的道德力量和潜能；我们受造的时候，在身体和道德知识上是成熟的，思想中有知识，意志上有公义，心中有圣洁。这种人受造之初就有的正直，不应该被理解为孩童式的天真无知，但也不应该被夸大，以为受造最初的完整状态（*status integratis*），已经与荣耀的状态（*status gloriae*）同等了。亚当的知识尽管很纯正，却是有限的，是能够增长的。他是凭信心而行，而不是凭眼见。他不仅拥有直觉的知识，还拥有经过思维而来的知识。他只能通过从上帝而来的特殊启示才能知道未来。³⁰ 同样地，他受造而有的公义和圣洁仍需要保存、发展，并转化为行动。亚当原初的义（*justitia originalis*）是上帝无条件的礼物，并每时每刻都是靠着上帝的护理才得以维持。离开与上帝的交通，就是不可想像的。就像圣子在人堕落前已是神人联合的中保一样，圣灵也是从那时候起就是人类所有知识、公义和圣洁的工匠。在亚当身上，这种圣灵的內住是完全自然的。人离开圣灵的交通却能有真正的良善完全，这甚至是难以想像的。因此，在堕落以前，人类已是整个三位一体真神居住的所在，是圣灵荣耀的殿。

²⁹ 这样的观念首先避免了伯拉纠主义和理性主义的错误，他们把理性和意志与心分开；其次也避免了神秘主义，他们轻视意志有意识和活跃的生命，退回到思想的深藏部分；最后，也避免了希腊正教的神学，他们把头 and 心完全并列。对于人类心理学更多的讨论，请参：H. Bavinck, *Beginselen der Psychologie*, 2nd ed. (Kampen: Kok, 1923)。

³⁰ T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu.94, arts. 1-3.

第四方面，人的身体也完整地属于上帝的形像。否认上帝的启示，往往导致哲学家们滑向经验主义或理性主义、唯物主义或唯灵主义。但圣经使两方面得到调和。人拥有「灵」(πνευμα)，但那个「灵」有着心灵上的条理，一定要驻留在一个身体上。人类因着本性是属肉体并有感觉的。首先（按照逻辑来说，即使不是从时间顺序来说），亚当的身体受造于尘土，然后上帝才将生命的气息吹进他的里面。他被称为亚当，因为他是从地上的泥土造成的，「头一个人是出于地，乃属土」(林前 15:47)。身体并不是灵魂的监狱，而是全能的上帝亲手所造的杰出艺术品，就像灵魂一样是人的基本组成部分(伯 10:8-12；诗 8，诗 139:13-17；传 12:2-7；赛 64:8)。身体是我们在地上的帐棚(林后 5:1)，是我们整个人最基本也是整体的一部分。尽管因为罪，身体被粗暴地与灵魂分离，但最终会在从死里复活的时候与灵魂重新结合在一起。灵魂与身体联合的本质并不是在道德方面的，而是在物质方面。两者之间的结合是如此紧密，以致它们共同决定了一个人的本性、个性和自我，并共同决定了一个人所有的行为。存在于整个身体的只有一个生命，而这生命按照每一个具体器官的特性，在每个器官中运行并显明出来。这个与灵魂紧密联系在一起的身体，也属于上帝的形像。当然，这并不是像某些人所说或所主张的那样，认为上帝自己也有物质的身体。³¹ 上帝毕竟是「灵」(πνευμα，约 4:24)，没有身体。人的身体作为灵魂的器具，在其完美中而不是在其作为肉体(σαρξ)的物质状态上，乃是上帝形像的一部分。³²

尽管上帝是灵，但无论如何上帝是物质世界的创造者，并通过物质世界来启示并显明自己。这个启示在道成肉身中达到顶峰，并告诉我们，人的灵是为身体设计的，并且要透过身体来显明。上帝的道成肉身，证明人的身体乃是上帝形像的基本组成部分。从一开始，创造就是如此安排的，而人性也是如此受造的，就是可以准备好、也适合在最高程度上与上帝一致，并成为上帝最亲密的居所。如果不是从一开始上帝就按照自己的形像造人，上帝就不能道成肉身。我们因此也可以得出结论，人的身体最初是有份于不朽的。上帝不是死人的上帝，而是活人的上帝(太 22:32)。死是罪的结果(创 2:7，3:19；罗 5:12，6:23；林前 15:21、56)。从亚当来看，不朽是有条件的，亚当只有不死的可能性(*posse non mori*)，而没有绝对不朽(*non posse mori*)或永恒不灭的生命。这个条件就是顺服。亚当的人性是如此受造的，一旦他违反了上帝的诫命，他就必得死。尽管亚当受制于地，他仍可行使对全地的统治权；这统治权乃是人有上帝形像的一部分(创 1:26、28，2:19-20，9:2-3；诗 8:7-9)。作为上帝形像的拥有者，人的地位远高于所有其

³¹ E. g., the Lutheran Andres Osiander (1498-1552).

³² Augustine, *Literal Meaning of Genesis*, VI, 12; Gregory of Nyssa, *On the Making of Man*, c.8; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 93, art. 6; idem *Summa contra gentiles*, IV, 26; J. Calvin, *Institutes*, I.xv.3; Johannes Polyander à Kerckhoven, André Rivet, Antonius Walaeus, and Antoine Thysius, *Synopsis purioris theologiae*, ed. H. Bavinck, 6th ed. (Leiden: Didericum Donner, 1881), XIII, 13; Peter van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), III, 9, 30.

他的受造之物，并被委任为所有受造物之主、之王。这里，我们同样认为居住在乐园里（创 2:8-15），本身就是拥有上帝形像的一部分。圣洁而蒙恩、良善而幸福、伦理层面和身体层面、世界的道德和自然秩序、存在和表现、灵魂和物质，这些都是属于一体的。因此，与堕落的人性一致的，是受咒诅的地；从此等待罪恶之人的是黑暗之地；而义人有一天会行走在上帝面容的荣光之中；那尚未堕落却仍属地的人（即亚当，译者按）住在伊甸乐园之中。

【293】因此，人的整体都是上帝的形像和样式，包括灵魂和身体、整个人的属性、能力和恩赐。人里面没有任何方面在上帝的形像之外；上帝的形像扩及到并构成我们人性的各个层面。上帝里面的一切——祂属灵的本质、祂的美善和完全、祂内在的自我区分、自我交流、在受造物中的自我启示——都可以在人的身上找到有限的对比。在所有受造物中，人是上帝最超越、最完美的启示。在圣经的教导中，上帝与世界、灵与物质不是相对的。可见的物质世界的每个部分都与灵性一样是上帝美丽清新的启示。整个世界都因为人而提升自己，并使自己完善而达到顶点，并在人类中达到其合一、目标以及冠冕，而人就是整个自然的概括。作为灵，人与天使类似，并因此得以翱翔到看不见的属灵世界；但人同时是看得见的属地世界的国民，并与一切物质受造物有关联。因此，人就构成了物质和属灵世界的合一，是宇宙的镜子，是连接的环节，是所有自然的总结和概括。作为上帝的形像和样式，人是一个微型的上帝的实体（micro-divine-being, μικροθεος）。作为先知，人为上帝提供解释，并宣扬上帝的美德。作为祭司，人把所有受造之物作为圣洁的祭物献给上帝。作为君王，人以公义和诚实带领、统管所有的受造物。所有这一切都指向了从更高和更丰富的意义上具有上帝的形像和启示的那一位，就是父神所生、在一切受造物以先首生的那一位。作为上帝儿子的亚当，就是基督的预表。

人的归宿

【294】人类最终的归宿（destiny），无论是个人还是整体，都没有在亚当的受造中表现出来；这归宿乃是一个目标。基督，不是亚当，是第一个完全、真实和属灵的人。在哥林多前书 15 章 45-49 节中，保罗就亚当和基督的本性和角色，而不是按他们所作的事情（如在罗 5:12-21；林前 15:22），为他们做了对照和对比。第一个人是受造的「活人」（ψυχη ζωσα），是「属血气的」（ψυχικος），「属土的」（ἐκ γης χοϊκος）；第二个人因着从死里复活，是「叫人活的灵」（πνευμα ζωοποιουν），是「属灵的」（πνευματικος），「属天的」（ἐξ οὐρανου）。亚当的身体还不是荣耀的属灵的身体，因此，尽管受造在先，他还是在基督之下。就是在他堕落以前，亚当也不过是基督的预表；在亚当的受造中，已经看到了基督。创造

理所当然属于堕落后拣选说 (infralapsarian) 的；属血气的先于属灵的；属灵的建立在属血气的基础上。使徒在这里的阐述是以创世记 1-2 章为根据的，有很深很广的意义。属血气的与属灵的、完整状态和荣耀状态之间有很重要的差别。复活之后，肚腹和食物都要毁坏 (林前 6:13)，而且上帝的儿女要像天使那样不娶不嫁 (太 22:30)。但是，亚当却需要食物以及妻子的帮助。

行为之约 (The Covenant of Works)

亚当受造时的完整状态是临时的也是暂时的。亚当的状况是有条件的，是和顺服绑在一起的，再加上基督和亚当的平行对比，促使神学家们用一个约来设想亚当最初的完整状态，这个约就是行为之约。圣经中唯一可能提到这个约的地方是何西阿书 6 章 7 节，那里说以色列和犹大「像亚当」那样背约 (MT: קָאָדָם עָקְרוּ; LXX: ὡς ἄνθρωπος; Vulg.: *sicut Adam*)。把这里翻译成「像人那样」或「在亚当里」也是合理的，但可能性较低。对于这段经文的理解，保罗在罗马书 5 章 12-21 节中，对亚当和基督所作的对比具有决定性的意义。我们与亚当的关系跟我们与基督的关系是一样的；我们因亚当的过犯面对罪和死亡，我们也因基督之义而得以称义。亚当因此是基督的预表。他是我们的代表，是立约的元首。

【295】但圣经这种丰富而有价值的观念，并不为我们在本章前面所讨论过的自然主义者和超自然主义者所接受。把上帝的形像当作可以通过人的力量、意志而获得，或者否认人受造之初有原初的公义，这些思想导致了对圣经教训的扭曲。就前者来说，死亡被认为是自然的；而在后者的情形中，他们否认亚当有可能遭到苦难和痛楚。³³ 还有一些人走得更远，声称在人堕落以前，甚至连食物都不需要，或者只限于素食，而繁殖则没有任何感官上的快乐，甚至不需要靠性行为。³⁴ 还有人相信，人最初受造是雌雄同体的，夏娃的受造就是堕落的明证，³⁵ 并且女人并没有真的有份于上帝的形像和人的本性。³⁶ 还有，伊甸乐园往往以非常理想化的语言被描述，并以象征的方式来解释：这是动物不死的地方，野生的或不洁的动物不存在，玫瑰四季常开而没有刺，并且空气更清新，水更洁净，光线更明

³³ Augustine, *City of God*, XIV, 26; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu.97, art. 2.

³⁴ Augustine, *The Retractions*, I, 10; Gregory of Nyssa, *On the Making of Man*, 16-17; John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, II, 30.

³⁵ 这是犹太人思想的特征；cf. F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 202ff.; Johannes Scotus Erigena, *On the Division of Nature*, trans. Myra L. Uhlfelder (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976), II, 6, 10, 23; IV, 12; and many philosophers such as Böhme, Oetinger, Baader and Schelling; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 324ff.; F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology* (Edinburgh: T&T Clark, 1899), 102ff.

³⁶ Cf. Augustine, *The Trinity*, XII, 7; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 93, art. 4; I, qu. 99, art. 2.

亮。³⁷

但每个人都承认，亚当尚未拥有最高的人性，这个真理可见于上帝给他一个考验性的诫命（probationary command）、给他选择的自由以及让他有犯罪和死亡的可能性。奥古斯丁非常清楚地区分出有能力不犯罪（*posse non peccare*）和不死（*posse non mori*），与不能犯罪（*non posse peccare*）和不能死（*non posse mori*）之间的分别。上帝并没有把后者给予亚当，只有在他顺服的条件下才会赐给他。就连奥古斯丁也约（covenant；或译为盟约、圣约，下同）、约定（testament）和契约（pack）等词语，来描述亚当在上帝面前原始的位置，³⁸ 而把כְּאָדָם这个词译作「像亚当」也导致了許多类似的观点。³⁹ 因为圣经中总是把信徒在基督里与上帝的关系描述为约的关系，因此保罗在亚当与基督之间所作的对比，让神学家们也把人起初受造的完整状态理解为约，即自然之约或行为之约（covenant of nature or works; *foedus naturae or operum*）。这样的语言把约的根基指向了道德律。这律是人在原初的公义状态中，凭着本性就知道的。

这个与恩典之约平行对应的约，特别为改革宗神学家所偏爱，并加以教导和发展。具体来说，这个教义出现在比利时信条（Belgic Confession）的14、15两条中，在海德堡要理问答的主日3、4中，以及在多特信经的III/IV两章中。这行为之约正式地被包纳于爱尔兰宪章（Irish Articles, 1615），威斯敏斯特信仰告白（Westminster Confession, 1647），瑞士联合信条（Helvetic Consensus Formula, 1675），以及瓦尔赫宪章（Walcheren Articles, 1693）中。尽管一些罗马天主教和路德宗的神学家也接受行为之约的教义，但这个教义在抗辩派和理性主义者当中受到了强烈的抵制。近来，行为之约的教义在一些神学家中有所复兴。⁴⁰

【296】行为之约的教义并没有被好好的阐述和辩护。在太多学术性细节的拖累下，这教义失去了其生命力和重要性。尽管如此，这是基于圣经并且是非常有价值的教义。圣约是真宗教的精髓，让创造主和受造物之间的关系成为可能，并强调有理性和道德感的人对上帝的依赖。在有理性和道德感的受造物中，所有较高层次的生活都是以盟约的形式出现的，以这种方式让人与人之间可以自主自动地互作承诺、互相约束。爱情、友谊、婚姻，还有在工、商、文、理范畴的合作等等，最终都是建立于盟约之上，也就是基于双方的诚信和各种双方普遍接受的道德责任上。因此，圣经使用盟约来刻画人类最高层次、最丰富的生活——宗教生活，就不足为奇了。这个教义如此重要，我们切切不可屈服于反对者的声音，例如他们指出创世记一、二章并没有בְרִית（约）这个字。即便是圣经从未用过「约」

³⁷ Luther, on Gen. 3.

³⁸ Augustine, *City of God*, XVI, 27.

³⁹ J. Marck, *Historia Paradisi* (Amsterdam: Gerardus Borstius, 1705), II, 6-7.

⁴⁰ Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), II, 117; G. Vos, "The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology," in *Redemptive History and Biblical Interpretation*, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Philipsburg: Presbyterian & Reformed, 1980), 234-70.

这个字来形容上帝与亚当之间的宗教关系，甚至连何西阿书 6 章 7 节也没有用这个字，人在堕落前的宗教生活仍然有圣约的特征。改革宗的学者从没有狭隘地坚持要用「约」这个字。他们对这教义的内容是确定的，字眼可以斟酌，只要内容不改变 (*de vocabulo dubitetur, re salva*)。有鉴于圣约是真宗教的精髓，我们不应该在这教义的内容上作任何妥协。

为什么必须如此呢？首先，因为作为创造者的上帝与被造的人之间有无限的距离。倘若宗教不只是一种主人和奴仆的关系，倘若人要与上帝有交通、友谊的关系，好像人与人之间的友谊和爱的关系，那就必须采用一种盟约的形式。如此，上帝必须屈就，降低到受造物的层次，向他们启示，把自己给予他们。那住在永恒、住在至高至圣的所在的上帝，要与心灵痛悔谦卑的人同住 (赛 57:15)。这无非就是在形容一种盟约。这不是如多神论的宗教，把上帝拉下来变成跟受造物一样，或如自然神论的倾向，把上帝提到高不可攀的位置。圣经中的上帝无限伟大，同时有俯就的良善，至高无上，却又是我们的父神。只有通过盟约的方式，上帝和人之间才可以有真正的交通和真正的宗教关系。上帝是立约的上帝。第二个原因是因为我们在上帝面前没有权利可言，不可以向上帝有任何要求。我们是受造物，全然依赖，没有任何属于自己的权利和功德。就算我们做完了一切被吩咐的，我们仍是无用的仆人 (*δουλοι ἄχρειοι*, 路 17:10)。然而，我们确实可以怀着感恩和祷告的心，来到上帝面前，称祂为父，恳求祂的怜悯，期待祂赐我们救恩和生命。这一切都因上帝俯就的良善，把这些权利赐给我们，而成为可能。这些好处都出于上帝的恩典，非强制的，是我们不配得的。因此，真宗教是盟约性的，正如在伊甸园的情况。最后，盟约尊重上帝创造男女成为有理性和有道德的人的事实。上帝不是要强迫我们，而是要说服我们；祂要我们自愿地因为爱祂而事奉祂 (诗 100:3 及以下)。真宗教不是为了做一些事以取悦上帝，而是因着恩典让我们有荣幸在爱和喜乐中事奉祂。在上帝的方面永远是恩典的礼物，在我们的方面永远只有感恩。我们万万不可以为，亚当的顺服会自然使他得到永生的奖赏。上帝在给亚当考验性的诫命中，向人类显示其真正的归宿，以及达到这目标的唯一途径。然而，属天的祝福和永生都是上帝的恩赐，祂没有责任一定要把这些赐给我们。行为与奖赏之间没有必然的关联。行为之约既满足了上帝的主权 (这意味着受造物的依赖性和他们不能靠行为积功德)，也满足了上帝的恩典和宽大的心。上帝要给受造物超越地上的福祉。盟约的概念既保存了人的依赖性，也保存了人的自由。盟约是从一方发起，由另一方服从的 (*monopleuric*)，是单向的 (*unilateral*)，因为这全是出于上帝主动的、恩典性的、独特的谕旨。每一个环节都是如此：条件和应验、顺从和奖赏、过犯和惩罚。

人类归宿的其他观点

【297】对于罗马天主教「添加的恩赐」(*donum superadditum*)的教义，尽管其初衷是要强调永生是恩典的礼物，却在事实上重新引入了配得奖赏的善工的观念。而路德宗的观点高抬了亚当受造之初的状态，认为亚当已经拥有了最高可能的祝福，因此就趋向于反律法主义(*antinomianism*)，认为亚当是 *ex lex*，在律法以外。路德宗神学经常夸大人起初受造的状态，因此他们不接受考验性的诫命的积极推动力。这就是为什么他们认为信徒的状态基本上与亚当堕落前的状态相当，而救恩被完全看作是赦免和称义。路德宗信徒以此为满足。他们不觉得有把救恩与先前永恒的拣选联系起来必要，也不觉得有把救恩与后来的基督徒生活、好行为和永生联系起来的必要。他们既不需要预定，也不认为要忍耐到底。⁴¹

但是在堕落以前，我们的始祖并没有进入永恒属天的安息；完整的状态还不是荣耀的状态。与此相反，改革宗神学所遵循的是前辈奥古斯丁的脚踪，确信亚当尚不具有最高形态的生命，就是说，并不具有不会犯错、不会犯罪、不会死亡的自由，也还未提升到绝对超越所有的恐惧和害怕的状态、超越所有堕落可能性的状态。基督不是仅仅让我们恢复到亚当堕落前的状态，基督获得并赐下的，乃是若亚当不堕落便可以得到的东西。基督不是把我们带到起点，而是带我们到亚当本应到达的终点。基督所成就的不仅是被动的，而且也是主动的顺服。基督不仅把我们罪与惩罚中拯救出来，而且本着恩典，让我们立刻拥有永生的权利。亚当并没有达到这样高的蒙福状态，他还没有得到永生。他还是生活在可能犯罪、可能死亡的状态中，因此仍然有某种程度的惧怕和恐惧。改革宗神学家正确地指出了这样的可能性。这种可变的良善，仍然可能犯罪、死亡的状态，并不反映出上帝的形像，只是上帝形像的边界、限制和范畴。⁴² 所以，上帝的形像必须完全成长，克服并消除犯罪和死亡的可能性，并进入不朽的荣耀中。亚当不是基督。自然不是属灵的。乐园不是天堂。改革宗神学家认为，罪败坏并毁灭了一切，但因为罪不是物质，因此罪并不能改变创造的本质(*essence*)或实质(*substance*)。作为罪人的人仍然是人；所有其他的受造物尽管受到了罪的咒诅，在本质上、实质上仍然是一样的。因为罪并不能夺取事物的实质，因此恩典也不是恢复事物的实质。所改变的并不是受造的物质(*stuff, materia*)而是其形态(*forma*)。受造世界因罪而受到扭曲(*deformed*)，为

⁴¹ Luther, in J. Kostlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trans. Charles E. Hay (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 361.

⁴² H. Heppel, *Reformed Dogmatics*, rev. and ed. Ernst Bizer, trans. G. T. Thomson (London: Allen & Unwin, 1950; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1978), 249-50; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 2 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888-89), II, 104, 150.

的是在恩典的范畴内完全得到更新 (*reformed*)。⁴³

改革宗的观点具有非常重要的意义。与路德宗和抗辩派不同的是,改革宗坚持,道德律对于亚当有正面的好处,并且是他生而知之的。考验性的诫命正是为了让亚当清楚地知道他有犯罪的可能性;他既需要意识到上帝禁止的是什么 (*proscription*),也需要意识到上帝要他做什么 (*prescription*)。在考验性的诫命中,全部的道德律一次性地向亚当发出挑战,使他面对这样的抉择:服从上帝还是服从自己,顺从上帝的权威还是靠自主的洞察力,无条件顺服还是独立自主的研究,信心或怀疑。这是一项重大的考验,而结果决定了他是通往永生还是永远的灭亡。改革宗神学家还坚持安息的诫命也属于道德律。我们的始祖在堕落前虽然尚未得享属天永恒的安息,但却也已经受到六天工作、第七天安息的诫命的管制。这诫命本身是为了提醒始祖,宗教生活必须具有与文化生活相应的形式和服务。改革宗神学家还否认神智论 (*theosophical*) 的说法,就是认为伊甸园中那两棵树本身有杀死人或给人生命的力量,认为吃了那两棵树的果子会对人的肉体生命发生影响。改革宗神学家认为生命树是行为之约的记号 (或译为表征) 和印记,以圣礼的方式赐下生命。他们也一致反对⁴⁴所有神智论关于夏娃是雌雄同体、始祖缺少性动力或魔法般的人类繁殖等推测。最后,加尔文和大部分改革宗神学家⁴⁵都认为人在创世记 9 章 3 节的允许之前不可以吃动物的肉的假设并没有圣经依据。他们认为创 9 章 1-5 节不是新的诫命,而是更新了创造的祝福。唯一新的特征是禁止人吃带有生命、也就是带血的肉。经文并没有禁止洒动物的血,就像创 9 章 5-7 节禁止洒人的血那样。实际上,人们可以预期,为了对抗人的无法和堕落,素食的要求似乎在堕落后或洪水后提出来更合理。但经文并没有这样的要求。

改革宗神学深刻地相信亚当并没有得享最高的蒙福状态。罪深深地影响到受造的一切。我们无法想像没有罪的影响,全地的历史以及人类的历史会如何。但我们仍不能简单地从人的完整状态得出关于荣耀状态的结论。我们不能把目前世界的多样性和差异性单单归因于罪,其中许多情况都有其最初受造的秩序和好处。奥古斯丁主义者和改革宗神学家们坚信受造的物质 (*material*) 仍然具有起初完整状态的特征,只是形态 (*forma*) 改变了。一些社会主义和共产主义运动,为了对抗罪的可怕后果,却忘记了这一点,进而攻击自然和实存本身。基督教倾向于改革,而不是革命。

⁴³ Gisbert Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-69), I, 776.

⁴⁴ Johannes à Mark, *Historia paradisi* (Amsterdam: Gerardus, 1705), 279ff.

⁴⁵ John Calvin, *Commentary on Genesis*, trans. J. King (Grand Rapids; Baker, 1979), 98-100, 291-93 (on Gen. 1:29; 9:3); J. Heidegger, *De libertate christianorum a re cibaria* (1662); G. Voetius, *Select. disp.*, IV, 387; V, 194; Johannes Coccejus, *Summa theologiae ex Scripturis repetita* (Amsterdam: J. Ravenstein, 1665), XX, 17; J. Marck, *Historia paradisi*, 341; Bernhard de Moor, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 7 vol. in 6 (Leiden: J. Hasebroeck, 1761-71), III, 35-38; etc.

人类一致的起源：群体的归宿

【298】圣约也提醒我们，完整和完全的人性只有在群体中才能体现。人类的整体是上帝的形像，在创造和救赎当中都一样。这就突出了圣约元首（federal headship）的说法：亚当是所有受造物之首，而基督是所有蒙救赎之人的元首。上帝说「那人独居不好」（创 2:18），只有他们二人独居也不好，所以上帝马上祝福他们生养众多（创 1:28）。上帝的形像是如此丰富，以致在一个人中是无法完全显明；无论一个人有多丰富的恩赐，上帝的深奥和丰富只能通过数以亿计的群体才能充分展现出来。这个人类群体是一个有机体，不是在广袤土地上的一堆灵魂，也不是很多个体松散的聚集，而是从一本而来的有机整体。作为同一个家庭的成员，人类是上帝的形像和样式。这形像没有从一开始就完全赐下，而是通过恩典的赐予（*Gabe*）和需要服从的使命（*Aufgabe*），随着时间而展开的。只有人类的整体作为一个完整的有机体，聚集在唯一的元首之下，遍布全地，像先知那样传扬上帝的真理，像祭司那样将整体献给上帝，像君王那样管理全地以及所有的受造物——只有这个整体才是最终完整的形像，也才是最显著、最令人瞩目的上帝的样式。

按照圣经的教导，教会是基督的新妇、是圣灵的殿、是上帝的居所、是集万国之荣华的新耶路撒冷，我们也看到同样的观点。虽然这是我们在等候的荣耀状态的一幅图画，但也是如今已经用幔子的形式赐给我们的一幅图画。上帝已经为我们付了最后状态的头期款，其规则也不会改变。在行为之约和恩典之约中，真实的宗教、道德律和我们最终的归宿，从本质上讲是一样的。在这两个约中，目标和结局都是上帝的国度和圣洁的人类，而在这国度中，上帝就是万物之主。在这一点上，我们需要指出一个关于人类作为上帝形像的重要真理。要把上帝的形像在整个人类的救赎、更新和荣耀上帝的完全中体现出来，这个人类群体一定要团结在一个元首之下、并由一个元首作为代表。这就是行为之约这个教义最为关键的地方。人类在其本源上是联结在亚当里的，而蒙救赎、得重造的人（就是教会）是联结在其元首耶稣基督之下的。人类按身体说是出于一个血脉（徒 17:26；和合本译为「一本」），这是不够的，每种动物也出自同一祖先。我们需要的是道德和法律上的联结。就像基督是我们所得之义和永生的成因一样，亚当是我们有罪与死亡的成因。上帝乃是通过一人来考量、审判全人类。只有从改革宗对行为之约的理解，人类在道德上（不是指身体上）的联结才讲得通。考验性的诫命表明，亚当不仅是人类的祖先，他也是整个人类的代表和头，而且他的行为对所有人都具有决定性的影响。就像整个身体的命运决定于为所有器官作出思想、判断和决定的头那样，人类的命运也都在亚当的手里。如果说我们在不知情的情况下不应该受制于亚当的咒诅，我们在没有参与

的前提下也应该无份于基督的恩典。行为之约和恩典之约是共存共亡的。作为人类，我们彼此是休戚与共的，无论是从血缘上讲，还是从人类共同参与在祝福与咒诅、罪与义、生与死的当中来讲，我们都是绑在一块儿的。

【299】这种对于人类有机联合的强调，也帮助我们认识到人类的起源和繁衍。人类灵魂先存的理论（柏拉图、普罗提诺、俄利根、康德）起源于异教精神与物质的二元论。这种观点摧毁了人类的一体性，抹杀了人与天使之间的区别。那些试图坚持宏观进化论（macro theory of evolution）却又想坚持灵魂不灭论的人，无可避免地要提出灵魂在宇宙的某些地方、以某些方式早已存在。但由于基督教是基于完全不同的前提，而且基督教相信上帝的存在和上帝的创造，这种灵魂先存的教义就失去了存在的空间。灵魂受造论（creationism）和灵魂遗传论（traducianism）之间的争论则还没有那么肯定的结论。⁴⁶ 尽管这两种观点都有其难处，但改革宗与东正教和天主教几乎一致接受灵魂受造论，路德宗接受的则是灵魂遗传论。这两种观点的圣经依据彼此旗鼓相当。灵魂遗传论所依据的是夏娃是「从」或「出自」男人（*ex andros*；林前 11:8；创 2:23）；灵魂遗传论谈到子孙已经在先祖身中的经文（创 46:26；来 7:9-10）；谈到 *יָדַע* 这个词，意思是「认识」，其中包括属灵的行动；谈到创造已经在第七天结束（创 2:2）；谈到动物的繁殖要各从其类（创 1:28，5:3，9:4；约 3:6）；特别是谈到罪的遗传和各种心理学上的属性。另一方面，灵魂受造论所诉诸的是亚当灵魂的受造（创 2:7）；诉诸传道书 12:7、撒迦利亚书 12:1、特别是希伯来书 12:9（参民 16:22）等经文，以及最要紧的是根据灵魂有纯一、不可分割、不朽、灵性的本质。

就像灵魂遗传论和灵魂受造论在圣经依据上彼此旗鼓相当一样，这两种观点也都有难以解决的困难。灵魂遗传论既不能解释灵魂的起源，也不能解释罪的遗传。当灵魂遗传论试图解决这些问题的时候，往往会说孩童的灵魂先存于父母或先辈里面，或者说灵魂物质性地存在于男人、女人或两者的生殖细胞中。对于罪的传递，灵魂遗传论没有任何帮助，因为罪不是物质性的，没有实体，而是道德品质、道德过犯和道德败坏。⁴⁷ 灵魂遗传论似乎要么就走向精子和卵子「以某种方式」带着自身的生命气息的观点，要么就走向上帝将生命注入其里面的观点。前面这种观点还是没有解释这「生命气息」到底来自何处，而后面这种观点不过是灵魂受造论的变体。把这样的观点编入进化论观念的胚胎发展中，猜想在精卵结合受孕的那一刻，是新生命自己发展出灵魂的起点，只是转移了问题而没有解决问题。在灵魂遗传论寻求自己的逻辑的时候，要么滑向唯物主义，要么用别的标签而偷着使用了灵魂受造论的观念。

⁴⁶ 编者按：灵魂遗传论认为灵魂是从父母而来；灵魂受造论认为上帝是在人受孕的时候创造灵魂。

⁴⁷ 对于灵魂遗传论的反对意见以及灵魂受造论的依据，Honig 作出非常冗长的论证。参 A. G. Honig, *Creationisme of Traducionisme?* (Kampen: Bos, 1906)。

这里我们面临着数不清的难题。不朽而属灵的灵魂进入有机体的那一刻，就成为一个人、一个个体、一个个性，尽管还只是在萌芽状态。胚胎是在什么时候、如何成为人的呢？精神是在什么时候、如何发育起来，并在什么时候成为有灵的生命呢？为了要符合进化论的定律，说这是逐渐发生的，就抹杀了精神和属灵生命之间、有生命的灵魂与不朽的属灵的灵魂之间、以及动物与人之间最本质的区别。一定有那么个时刻，是胚胎成为人、成为一个有灵魂的身体、成为将要常存的自我的时刻。但这是什么时候发生的，又是如何发生的，这实在是个奥秘，无论是神学还是科学都无法提供答案。尽管灵魂受造论和灵魂遗传论都不能解释这一点，前者有其优势，因为这个说法能让其成为奥秘而并不强求解释。强求解释正是灵魂遗传论的危机。

尽管灵魂遗传论提出了我们所观察到的许多人类身体、情绪、精神特征在遗传上的答案，我们知道遗传是极为复杂的。我们无法解释如歌德的天才纯粹是遗传自他的父母或是先祖。当我们考虑到人类每个灵魂的独特性及其往往独特而卓越的天赋时，我们就必须承认受造论在灵魂形成过程中的重要性。但是，上帝没有在身体之外先造灵魂，然后把灵魂从外面放入身体中，而是在合适的时间，用我们所不能理解的方式，⁴⁸ 把存在的精神生命提升到更高的属灵境界。我们罪的本性并不是出自灵魂与肉体的接触；罪并不是属物质的。我们可以这样去理解灵魂，尽管灵魂是出于上帝创造性的行动，被上帝呼召出来而成为有理性的属灵实体，正如上帝在胚胎的精神生命中——也就是父母和先祖的生命当中——所作的工作一样，但灵魂并非来自于上面或外面，而是在罪网（sin-nexus）辖制人类的情况下形成的。⁴⁹

【300】尽管灵魂受造论和灵魂遗传论都有解决不了的问题，东正教、天主教和改革宗神学家都几乎一致接受灵魂受造论，而只有路德宗接受灵魂遗传论。之所以会这样，是因为对人的本性与归宿有不同的看法。这里的关键乃是人与天使当如何划分。当路德宗把上帝的形像仅仅局限在某些道德品质，特别是人原初的义的时候，上帝的形像在我们身上的体现就没有宗教和神学的重要性了。如此，人与天使之间的界限和人与动物之间的界限就没有那么明显的划分了。罗马天主教和改革宗神学，尽管他们有时还是把天使看作有「上帝的形像」，但从一开始，就强调「上帝的形像」是人作为整体具有的完全、完整的独特性。这也和下面的事实是一致的，就是：人的灵魂（πνευμα）从一开始就是与人的身体（σωμα）成为一体的，而身体（σωμα）从一开始就是为灵魂（πνευμα）而造的。堕落前和堕落后，在完整状态以及后来败坏的状态下，在恩典状态和荣耀的状态下，人总是

⁴⁸ T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 118, art. 2; idem, *Summa contra gentiles*, 59, 68.

⁴⁹ G. Voetius, *Select. disp.*, I, 1097; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrove Giger and ed. James T. Dennison, 3 vols. (Philipsburg, NJ: Prebyterian and Reformed, 1992), IX, 12.

一直保持着与天使和动物的区别。因此，失去上帝形像的罪人没有成为动物，蒙救赎的人也没有成为天使。他们永远总是人，而作为人，他们是上帝的形像。这个真实的状况，只有在灵魂受造论中可以体现出来。因为人类是以完全独特的实存而存在的，他们也就源自完全特殊的方式。只有灵魂受造论足以保持人类的特殊性，因为这种理论反对泛神论和唯物主义，并尊重人与动物之间的区别。

路德宗对于上帝形像的观点也把人类道德的一体性置于肉体的传承之下。当人在堕落中失去了灵与道德的合一性的时候，自然的宗教和自然的道德就几乎失去了其重要性，只有肉体的传承把人维持在一起，包括人类有罪的一体性。罪不主要是道德性，尽管罪不是物质，但却是一个污点，是败坏的形式，影响着整个人类，而最重要的是罪扼杀了人类所有伦理宗教的才能。罗马天主教和改革宗神学坚持，人类的一体性不仅在于身体方面的属性，也在于伦理的属性。肉体的传承不足以解释原罪，只会冒着使罪物质化的危险。唯实主义者如谢德（Shedd）的方式⁵⁰不能充分解释我们与亚当所犯之罪的关联，也不能解释我们在基督里所拥有的义。只有圣约元首（federal headship）这个概念可以解释这个问题。进一步说，人类的道德一体性也只有在灵魂受造论的基础上才能维持，这是因为人有自己的特征，有别于动物和天使，因此，无论是通过身体传承还是通过上帝的创造，人是以其独特的方式成为实存的。

最后，路德宗神学并没有费心去探讨人的归宿。亚当已经拥有他所需要的一切，他只需要维持他所有的。因为不需要达到更高的境界，也就没有行为之约或灵魂受造论的必要。对他们来说，有灵魂遗传论便足够了。但天主教和改革宗不这么看，他们认为人有属天的祝福、永生以及上帝的意图，人有更高的归宿；所有这些只有通过顺服才能达到。尽管在这一点上，天主教使用了没有圣经依据的配得奖赏的功德观念（*ex condigno*），但天主教和改革宗都认为人的归宿是在永恒的祝福上，而这祝福只有通过道德的顺服才能达到。上帝把决定权交在代表全人类的亚当手中。正是因为这个缘故，天主教和改革宗同时得出灵魂受造论的结论。这里有两个基本的要素：(1) 全人类都被包括在立约之首，就是亚当以下；(2) 全人类都保留着他们完全的个性和道德。灵魂遗传论所主张的灵魂唯独是靠身体传承的立场，意味着我们的罪是决定论下的厄运（*deterministic fate*），是自然的过程，是一种我们不必感到内疚的软弱。这样的观点既不能正确地解释罪，也不能正确地解释义。我们的罪和我们的义都是以人类整体与其代表之间的关系作为前提的。

只有灵魂受造论可以充分维持人类特定的独特性，避开了泛神论和唯物主义，而尊重人类整体的有机合一性，以及每一个人所具有的独立价值，和奥妙的个人独有的个性。我们是上帝圣殿的灵石，每人都有各自荣耀的归宿。没有在亚当里

⁵⁰ 编者按，参 W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3rd ed. 3 vols. (New York: Scribner, 1891-94), II, chap. 1: "Anthropology".

的联结，我们在基督里的联结就会受到破坏。如果我们没有在亚当里受到咒诅，也就谈不上我们在基督里获得赦免。世界、全地和人类是一个有机的整体；他们一同站立，一同跌倒，也一同起死回生。完整状态（无论是通过堕落还是与堕落无关）是为了我们进入荣耀状态所作的准备，在这个荣耀状态中，上帝要将祂的荣耀充满祂所有的受造物，因此成为「万物之主」（林前 15:28）。

第十二章 堕落的世界

罪的起源

【307】我们所生活的这个堕落的世界，是以甚好的创造为基础的，然而，世界被造才不久，罪就进入了这个世界。罪的起源是个谜；罪不是从上帝而来的，但同时，罪也不在上帝的谋略（counsel）之外。上帝自己是圣洁的（申 32:4；伯 34:10；诗 92:15；赛 6:3；哈 1:13），也是唯一良善的，是一切美善的源头（诗 36:9；雅 1:13、17；约壹 1:5）。上帝恨恶罪、谴责罪、也审判罪（诗 5:4，45:7；罗 1:18），并在所颁布的律法中（出 20；申 5），也在每个人的良心中（罗 2:14-15）禁戒人犯罪。上帝并且在基督里为人赎罪（罗 3:24-26），并救赎自己的百姓，使他们成为圣洁公义（林前 1:30）。但是，罪和恶的起源，以及它是怎样进入上帝所造「都甚好」的世界，却留给我们无法解答的问题。圣经告诉我们，上帝决定带领人类走一条有盟约自由的艰险道路，而不是用一个大能的行动，直接使他们超越犯罪和死的可能性。上帝给亚当一个不仅影响他、也影响到他后裔的考验性的命令（probationary command），以这种方式制造了犯罪的可能性。创世记故事的核心就是分别善恶树以及不许吃其上果子的诫命。非常肤浅的解释是说这个故事是关于第一对夫妻性意识的觉醒，从孩童般的蒙昧过渡到成年人的成熟。其他类似的想法认为这个故事是关乎人类的「觉醒」，是人类得到一种使他们更像上帝的知识——在智力、道德、灵性方面的「进步」，「是人类的一大步」。还有人拆解这个故事，把树从这个故事中剔除掉，却没有意识到这样做所引起的巨大改变。如果我们不带偏见地来读这个故事，就会体会到其深刻的一致性以及非常清楚的目的。这个故事不是关于进步和发展，而是关乎人类的堕落。故事上下文非常清楚地表明，这是个关于罪的起源的故事。创世记还记载了其後人类邪恶的增长，直到大洪水的时候。

「善恶的知识」（译按：和合本译为「分别善恶」）到底是指什么呢？有些观点说，这「知识」是指文化力量，以世界主导文化来对照简单的田园生活。这种说法完全忽略了整个故事的核心。圣经并不是要把人类文化的形成过程描写为一种罪恶，创世记「堕落」故事的核心是人要脱离上帝而自主（*autonomy*）。「知道善恶」就是要自己决定善恶、决定对错，而且拒绝服从外在的律法。简而言之，就是要摆脱上帝，想要「像上帝」（译按：和合本译为「如上帝」）。创世记的挑战是人类要不要依靠上帝而发展，要不要通过服从上帝的诫命而统治全地并得到救恩；

还是人要违反上帝的诫命，脱离上帝的权威和律法，依靠自己，偏行己路，试试自己的「运气」。当人墮落的时候，他们得到了他们想要得到的；他们让自己像上帝，凭自己的思想和判断能力「知道善恶」（创 3:22）。然而，这种脱离上帝所得到的解放，并没有、也不可能为他们带来真正的幸福。这也是为什么上帝在祂考验性的诫命中，禁止这种寻求自由的冲动、这种对独立的渴求。但人类甘心情愿且刻意地要寻求自己的道路，因此没有通过考验。

【308】罪通过蛇狡猾的谎言进入了世界。蛇所说的话往往被错误地作为是情欲、性欲或错误推理的比喻。对此各种不同的神话性解释，更不用说把这个故事理解作墮落前的动物有说话的能力，都没有领会到经文的本意以及圣经整体的教导。唯一合理的解释就是要回归到古旧的解经法，承认有一种我们并不认识的、世界以外的灵界力量进入到这个世界。创世记第三章只告诉了我们可见的事实；经文只描述却没有解释。还有，尽管整个故事都以这两个国度的属灵冲突为基础，但圣经其余部分对此却相对沉默。罪不是从地上开始的，而是来自天上灵界的反叛。就人而言，撒但的诱惑导致了人的墮落。圣经仅仅在理性受造物的意志里寻找罪的起源。无论如何，创世记第三章没有提到这个事件的属灵背景，这是可以理解的。罪的属性、力量、结果，只有在历史的进程中才得以显明出来；黑暗的程度，随着逐渐展开的启示而得以显明。圣经其余部分对人墮落罪中没有多说什么，主要相关的经文（伯 31:33；诗 90:3；箴 3:18, 13:12；传 12:7；赛 43:27, 51:3, 65:25；珥 2:3；何 6:7；结 28:13-15；约 8:44；罗 5:12 以下, 8:20；林前 15:21-22、42-49；林后 11:3；提前 2:14；启 2:7, 22:2）都可以有非常不同的解释，并且往往只是间接地提及这事。

圣经对墮落相对的沉默，不应该引起错误的解释，比如说把墮落解释成是很晚才发生的，来淡化人类的墮落。所有民族都有一个从原来的「黄金年代」而「衰败」的故事。整本圣经对人类的理解，从旧约先知到使徒保罗，在罗马书第五章和哥林多前书第十五章所使用的第一个亚当/第二个亚当的对比，其基础都在创世记。耶稣告诉我们，魔鬼从起初就是杀人的（ἀπὸ ἀρχῆς, *ap arches*；约 8:44；约壹 3:8）。保罗（提前 3:6）和犹大（犹 6）都提到了魔鬼和跟随它的天使的墮落和咒诅。圣经并没有告诉我们许多细节，却很清楚地说明罪不是始自地上，而是始自天上，是在上帝宝座之下、在上帝面前，并且说天使的墮落发生在人的墮落之前。天使的墮落与人第一次犯罪到底有什么关联，圣经并没有解释，但我们知道撒但是人的仇敌、是诱惑人的、是人类的控告者、是杀人的（太 4:3；约 8:44；弗 6:11；帖前 3:5；提后 2:26）、是「大龙」、是「古蛇」（启 12:9、14-15, 20:2）。至于其他事情，圣经教导我们，连污秽的灵也能做出超人的事，并能暂时附在人身上（太 8:28 以下；可 5:7 以下；路 8:28 以下；徒 19:15）。撒但墮落了，诱惑了亚当和夏娃，于是他们也墮落了。罪的唯一起源是在有理性受造物的意志里。

【309】基督教会坚持人墮落的历史性。这一观点受到历史学家和进化论理论

的批判。地质学、古生物学以及所有史前研究，似乎都排除了最初的人类具有完美的道德而后来堕落观点。他们认为乐园似乎是在未来而不是在过去，认为我们出自黑暗，并向着光明和生命、和平与幸福的方向迈进。为了迁就这些批评，护卫全人类原罪观的人往往从人的经验来证明创世记第三章的观点。例如，查理斯·戈尔主教（Bishop Charles Gore）不愿意承认创世记第三章的历史性，同时又不想对基督教信仰的批评作出任何的让步，便说：「基督教对罪的教义有远为广阔和可靠的根基，不会把创世记头几章局限于一定要以某种文学形式来理解。这个教义是以我们的主为稳固的根基，并且由人的道德良心所接受和证实。」¹ 但是，用人在世界上的经历作为接受创世记第三章的理由，以此取代对圣经见证的信心是行不通的。这种观点错误地假定我们能离开圣经而正确地认识世界。尽管历史记载是我们知识范围以外的事实，然而我们对历史所有的知识，还是要依赖可靠见证人的见证。这就是创世记第三章为什么会如此重要的原因；这是关乎我们起源和我们目前在上帝面前状态的默示性的见证。如果没有这段经文，我们就无从得知关乎人类幸福的一项重要真理。我们一定不能忘记，反对者最重要的目标，不是要反对创世记的文学报道，而是要反对创世记所报道的事件。这个事件是如此重要，以至基督教教义的整体都因此或站立或倒塌。「信仰的全部是在于耶稣基督和亚当；一切的道德是在于欲望和恩典。」（帕斯卡[Pascal]）所有基督教的教义都基于两个基本的真理或事实：（1）亚当的堕落；（2）基督的复活。²

对此，我们必须补充，有鉴于最近的圣经研究和考古/人类学的发展趋势，反对人类堕落真实性的观点本身也正遭到重新审查。从动物演化到与今天人类不一样的原始人的证据仍然缺乏。考古学的证据指出，人类经历的是从古巴比伦和古埃及的高度文明极大的倒退（*regression*），而不是直线发展式的进步（*progress*）。创世记的记载和人类的一体性，与我们的良心和经历都是相符的。总而言之，自然科学和历史时至今日仍然没有权利在关于人类受造的完整状态以及堕落的真相上作出宣告。创世记的见证，是后来先知、使徒以及基督自己对创世记的引用所证实的，这见证同时构成了救恩全备的启示，会在人的良心中持续下去，并且与我们日常生活的经历完美地结合在一起。

尽管历史从来没有发现过与圣经平行对应的记载，但从其他古代神话中很清楚地看到人类在宗教和道德方面有一些共同的信念，就是相信人有神圣的起源和归宿，有一个黄金年代和衰败，有善恶的冲突，并且相信神明的忿怒和安抚。但是他们仍然不知道罪的起源和本质。异教徒尽管在摸索着寻求上帝，但他们却仍不能找到上帝（徒 17:27）。他们从自然本性中寻找罪的根源，不认为罪是源于有

¹ C. Gore, *Lux mundi*, 13th ed. (London: Murray, 1892), 395; idem, *The New Theology and the Old Religion* (London: Murray, 1907), 233 (emphasis added, ed.); cf. also James Orr, *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials* (London: Hodder & Stoughton, 1906), 298ff.

² Jan Hendrik Gerretsen, *Rechtvaardigmaking bij Paulus in verband met de prediking van Christus in de synopticien de beginselen der Reformatie* (Nijmegen: Ten Hoet, 1905).

理性的受造物的意志。儒家思想是一种肤浅的理性主义和道德主义，认为人本性善良，并企图藉着符合世界秩序的良好道德生命以寻求拯救。³ 佛教认为只有神圣的物质——生命的本源阿特曼（Atman）和婆罗门（Brahman）才是真实的；其余的一切都是幻像（*maya*）并且会持续流动；痛苦和悲哀来自欲望，包括存在的愿望和活下去的意志，只有在消除意识和/或从存在中寂灭，才能得到解脱，达到所谓的涅槃（*nirvana*）。⁴ 其他宗教路线如波斯教（Parsism）基本上是二元论，并且认为邪恶源于一个与此同样终极和永恒的邪恶原理。⁵ 哲学家则认为罪是源于骄傲，是可以被人的意志克服的（斯内卡[Seneca]）；他们也认为罪是出于无知，可以通过美德教育予以克服（苏格拉底）；也有认为罪是不可避免或必然的（斯多葛[Stoics]），或甚至是先存灵魂的墮落（柏拉图）。总而言之，在特殊启示以外，罪要么被自然神论观点当作仅仅是出于人的意志，或被泛神论观点认为是出于事物的本性。

【310】这两种观点都找到了进入基督教的门路。英国修士伯拉纠拒绝一切原罪的说法，认为所有人都有跟亚当一样的在意志上的完全道德选择；人类的墮落并不是在一开始发生的，而是重复发生在每个人的罪中。尽管教会拒绝了伯拉纠主义的极端形式，罗马天主教逐渐陷入半伯拉纠主义，保留了「意志非完全墮落」（*less-than-completely fallen will*）的概念，把人类的墮落局限在只失去了超自然恩赐的范围内，而此恩赐只能通过圣礼的恩典才能恢复。在宗教改革反对罗马天主教二元论的时候，新教内部有几种潮流，特别是以抗辩派（Remonstrants）和苏西尼派等理性主义著称的派别，认为人在某种程度上无需恩典，因而剥夺了基督教的一些重要教义。他们把人有上帝的形像看作是人有完全自由的意志，就像墮落前的亚当，保留着未受罪影响的状态。我们生来有犯罪的倾向，这倾向是不该受处罚的；救赎只有在实际犯罪的时候才需要。痛苦和死亡不一定与罪相关，这不过是我们作为人的光景。尽管这样的观点实在不能令人满意，但还是在十九世纪末期由阿尔布雷赫特·立敕尔（Albrecht Ritschl）和其他一些人的鼓吹而风靡一时。

立敕尔之所以值得我们注意，是因为他要做一件似乎不可能的事：把伯拉纠主义与奥古斯丁主义结合在一起。立敕尔值得赞扬的方面是他从基督教的启示和信仰出发，却就此错误地得出结论，说我们对罪的认知不是来自旧约（亚当的墮落和律法），而是完全来自福音书，即立敕尔所认为的，来自基督的为人和教训。他认为只有在赦罪的福音这个基础上，我们才能认识我们的罪性。立敕尔同意伯拉纠的看法，认为是先有人的意愿和实际的罪，然后才有人类犯罪的状态或状况。

³ P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 3rd ed., 2 vols. (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1905), I, 249, A. I, 100ff.

⁴ *Ibid.*, I, 411ff.; II, 89ff. /

⁵ *Ibid.*, II, 34ff., 199ff.

同时，他也认为，这种先后顺序也适用于人类整体的罪；他把全人类的罪看作是每个人的罪的总和。然后他诉诸奥古斯丁，坚持说这些个别的罪行彼此相互加强，制造出罪的集体范畴，从而影响着我们，再回过头来彼此响应，奴役着所有的人。简而言之，立敕尔认为没有原罪，而是从所有的人集体的罪恶行为中，生成一个集体，一个罪的范畴。⁶

当立敕尔的理论进化论结合在一起的时候，若严格地按照唯物主义和机械主义的用语，所有善恶的说法、道德生活的可能性，便都消失在物理和化学过程之中。然而带着可笑的矛盾，机械进化论的支持者却继续提到善恶、道德律、道德责任和有真、善、美的文化。因为人类精神无法满足于纯自然主义和机械主义，他们当中许多人就都接受了进化论中「我们的祖先是动物」的部分，却反对把人类祖先最初的状态用极为原始的字眼来描述，反对把我们的祖先描绘成「按照当下的道德标准……是该受责备的」。⁷ 作为解决办法，有些人想像有一个类似其他进化过程的「精神的进化」，让我们超越原始的动物性而更有人性、更文明。罪就是回归到这种状态所「残留」下来的习惯和趋向；罪就是不符合时代的要求——没有活出如今的标准，而「堕落」只不过是说我们受那些我们每个人里面都有的动物本性的威胁。人不是只堕落一次，每次当人违反现今的社会制约和社会习俗的时候，堕落就继续发生。注意，这里所违反的恶是指当今社会的标准，而不是指不变的善恶法则。这些准则本身，也随着人创造出新的标准，或对善恶发展出更深入的理解而在「进化」。换句话说，从进化论的观点来看，「罪不是创新，而是伴随着早期发展状态之习惯和倾向的残留或误用，或者说，罪就是不符合时代的要求。」他们认为奥古斯丁正确地坚持说，这种「堕落」是宇宙性的，而伯拉纠说罪总是意志性的行为，本身也是对的。⁸ 当我们违背我们「好的本性」而行的时候，或者我们违背了「文明人」应当做的事情的时候，我们就犯罪了。每个人都是「在其灵魂中的亚当[或夏娃]。」

【311】这种试图调和奥古斯丁和伯拉纠的努力，从几个层面上讲都是失败的。除了人类物质进化的说法缺乏证据以外，这种观点总是在圣经与进化论之间摇摆。令他们难以面对的事实是在人类起源和罪的起源上，这两种理论的立场是完全彼此排斥的。在动物与人类之间，要么有基本的连贯性，要么没有这种连贯性。谁

⁶ A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2nd ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1880–83), II, 241–46; III, 304–57. Ed. note: The third volume of Ritschl's work is available in English: *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966); the section on sin is on 327–84.

⁷ W. Ostwald, *Energetische Grundlagen der Kulturwissenschaft* (Leipzig: W. Klinkhardt, 1909), 120.

⁸ The following writers hold variations of this view: F. R. Tennant, *The Origin and Propagation of Sin*, 2nd ed. (Cambridge: Cambridge University Press, 1902); J. R. Illingworth, *Personality Human and Divine* (London: Macmillan, 1908); R. J. Campbell, *The New Theology*, popular ed. (New York: Macmillan, 1907); Sir Oliver Lodge, *The Substance of Faith Allied with Science: A Catechism for Parents and Teachers*, 3rd ed. (London: Methuen, 1907); W. E. Orchard, *Modern Theories of Sin* (London: Clark, 1909), 114ff.

都不能同时坚持这两种可能性。如果一个人确信动物与人之间有完全的延续性，那么他就不能再在进化过程中解释人类自由意志的起源。在像动物一样的原始人类中如何能产生道德意识呢？如果我们的自然本性和欲望本身不是恶的，为什么人们都想要克服它们呢？我们想克服恶的意志又从何而来呢？那些「更好的自己」的概念又是从哪里来的呢？这远远不只是「过于艰巨的任务」；⁹ 这是难以想像、也是不可能的任务。从心理观点来讲，认为意志多少是在人的本性之外，是不可思议的。这种罪的起源理论是与圣经的见证完全相反的，并且带来了关于启示、救赎、婴儿洗礼等基督徒信仰告白的新观点。¹⁰ 更糟的是，因着这样的理解，道德自由的地位不仅变得岌岌可危，连道德进步也成为不可能。尽管这观点自以为来自伯拉纠主义，是在肯定自由意志，实际上却是把人变成其动物性的奴隶。罪的权势增长了，对罪起源的解释却越发艰难。人们面临着两难的抉择：把罪局限在人类的感官本性上，因此对人本身的可责性与道德责任发出质疑，还是如伯拉纠所说，将罪完全归因于人类意志的理性行为，从而忽略了罪是我们无法驾驭的？我们被置于无解的难题中。面对罪的谜语，人类的推测最终必然走向要从人类的本性、从宇宙整体的本质，甚至从上帝的本体中找寻罪与恶的根源。

大致说来，头两种立场的特征是敷衍了事和前后不一致。其提倡者并不是真的想把罪的冲动归因于人的本性，或归因于宇宙失序或宇宙的先天不足。这可见于我们对人类性欲的「混杂」态度。我们一方面认为性欲是好的，另一方面却认为性欲是强烈的恶欲（concupiscence）和扭曲欲望的源头。大家无可避免地又回到了第三种推测，就是我们必须要从上帝自己，从祂的本体和祂的作为中寻求「为什么」有罪和邪恶。因此，以波米（Böhme）和谢林（Schelling）为代表的神智论传统把罪确定在上帝自身能力的张力中。对于黑格尔（Hegel）来说，墮落是历史中的吾珥事件（Ur-fact），是绝对者（the Absolute）以另一种形式在世界体现其自我的实存。到了这一步，距离佛教就不远了。佛教认为存在本身就是最大的罪。很明显的是离开圣经的启示，我们就无法找到答案。我们将会被引入歧途，将罪归咎于创造本身或归咎于上帝。毫无疑问，除了关乎存在本身的问题之外，罪和恶的起源是我们生命中最大的困惑，也是对理智最沉重的十字架。我们应该到哪里去找答案呢？

【312】我们可以从哲学开始。哲学的确提出证据说，若不谈墮落，这世界就无法解释，但哲学不能为我们提供墮落的原因或方式。人的感官本性不会是墮落的起源，因为老年人「精神上」的罪——骄傲、嫉妒、憎恨、对上帝的仇视，要比年轻人「肉体上」的罪更令人瞠目。禁欲主义解决不了任何问题，僧侣把心中的罪一并带进了修道院。这里把问题诉诸保罗所理解的「肉体」是错误的。「肉体」

⁹ F. R. Tennant, *Origin and Propagation of Sin*, 86, 92, 113, 118, 119.

¹⁰ Cf. *ibid.*, xii, xxviii, 113, 119, 123ff., 144; 446.

(ἡ ψυχή 和 σαρξ) 是指人身体内与精神 (πνεῦμα)、智力 (νοῦς) 和心 (καρδιά) (罗 2:28; 林后 7:5; 西 2:5) 相对的物质部分 (林前 15:39)。「肉体」也指人属地的、软弱的、脆弱的和暂时性的存在 (创 6:3, 18:27; 伯 4:17-19, 15:14-15, 25:4-6; 诗 78:39, 103:14; 赛 40:6; 耶 17:5; 罗 3:20; 林前 1:29; 加 2:16)。「肉体」最深刻的用法是指人有「肉欲」、「在肉体中」、「随着肉体而活并行事为人」等有罪的生活取向 (罗 3:7, 7:14, 8:3 以下; 林前 3:3; 林后 10:2-3; 等等)。「肉体」是与「属灵」相对的, 而不是与人的 πνεῦμα (灵魂) 相对, 因为这也是有罪的, 也需要成圣 (罗 12:1-2; 林前 7:34; 林后 7:1; 弗 4:23; 帖前 5:23), 是与上帝的「圣灵」(πνεῦμα ἅγιον) 相对的 (罗 8:2、9、11); 圣灵使人的灵得以更新 (罗 7:6, 8:14; 加 5:18), 并使人的身体得以成圣 (罗 6:13、19, 12:1; 林前 6:13、15、19-20)。「肉体」指出人心倾向于远离上帝的圣灵, 顺服于有罪的自己及其欲望。保罗非常恰当地把「体贴肉体」(φρονήματα τῆς σαρκός) 描述为「与上帝为仇」(罗 8:7)。保罗绝不是说物质性的肉体是罪的根源。这样的理解忽略了肉体 (σαρξ) 属灵-伦理的特征, 也没有留意到保罗对身体复活的刻意强调 (林前 15), 以及他对禁欲主义的谴责 (西 2:16; 帖前 4:4)。肉体 (σαρξ) 是表示人远离上帝而趋向受造物的有罪的生活取向。

我们不是否认或忽略了作为「肉体」(σαρξ) 的人 (属地的、软弱的、脆弱的、暂时性的) 与住在我们里面的罪 (罗 7:17-18) 之间的具体关联。「肉体」是罪主宰我们的器具 (罗 6:12)。我们是出自地的受造物, 而我们的罪与天使的罪是不同的。我们所面临的诱惑是外在的, 是通过「肉体的情欲, 眼目的情欲和今生的骄傲」而来的 (约壹 2:16)。「肉体」就是人的感官属性, 让我们把自己的肚腹当作上帝、只思念地上的事、只寻求自我、敬拜受造之物而不敬拜造物主 (罗 1:21 以下; 腓 2:4、21, 3:19; 西 3:2; 等)。但是, 从我们感官特性来解释罪的起源并不能停留于此, 必须寻求更深入的解释。要么把罪的起因归咎于自然 (物质性的或有限的), 而剩下一个不是上帝的永恒的大能; 要么就把罪归咎于上帝的黑暗本性或盲目的旨意。这种深刻的洞见承认罪有深远的大能和权势。如果罪如此严重, 就不能是偶然的, 不会在上帝的旨意和谋略之外。

因此, 把所有这些都归因于创造者是自然的。有些人面对生命的矛盾, 便得出结论, 认为罪是我们道德成长达到完美所必须经过的障碍 (康德)。我们需要罪来「成长」。用谢林的话说:「如果没有矛盾的铁律作为所有存在物的原则, (就) 没有运动、没有生命、没有进步, 而只有永远的静止, 一切都昏睡不醒。」¹¹ 矛盾律是「永生的根源」。上帝要「成为」上帝, 也需要克服祂里面的黑暗本性。在

¹¹ F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), V, 25, 127 ("Die Weltalter Erstes Buch" [1813]); *Sammtliche Werke* (Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher 1856-61), I/8, 219, 321; cf. also John Fiske, *Through Nature to God* (Boston and New York: Houghton Mifflin, 1899), first essay on "The Mystery of Evil."

祂自己里面，祂是「未知的深渊」(βυθος ἄγνωστος)，有黑暗的本性，盲目的旨意，祂就是这样一位物质的创造者。「为了要让恶不存在，上帝自己也必须不是恶」。¹² 为了支持这样的说法，其提倡者引用了圣经中某些经文来说明罪和灾难是「必须」的(太 18:7；路 24:26；约 9:3；林前 11:19；提后 2:20)，或引用诸如奥古斯丁或加尔文等教师，因为他们把罪包括在上帝的谋略和护理中。

这里有一些与真理相像的地方；对上帝而言，罪不是偶然的，或是会让上帝感到吃惊、感到忧伤的悲剧。然而这种观点把罪看为是永恒的，并且把罪最终的源头归咎于上帝。这里所谈论的实际上不是真正的「罪」，只是一种幻觉。如果我们必须谈论「罪」，这种关于罪的概念本身是错误的。圣经和人的道德意识都反对这样的说法，这样的结论本身自然地使人走向悲观主义和放纵主义。罪就像人意志的行为那样有伦理特征，我们不能把罪缩减成一种必要的或永恒的东西。罪恶本身不是本体性存在的东西，也不仅仅是次等的善。罪是寄生的，是与上帝美好的创造对立的；罪必须被克服和击败。罪既不合乎理性也不合乎法规；罪就是不守法(ἀνομία)。无论对受造物还是对上帝的来说，罪都不是他们存在所必需的。对邪恶的存在而言，良善是必需的；但良善的存在，并不需要邪恶；圣洁的存在也不需要罪的存在；真实不需要谬误，上帝也不需要撒但。不错，人的罪和邪恶有的时候可以把良善更加充分地表现出来，也藉此荣耀上帝。但这些情况都是违反罪的本意，不是顺从或配合罪的本意，因着上帝的智慧与无所不能，罪被迫在上帝的尊荣以及神国的来临中有份。罪在这里没有任何的力量，是上帝权能的力量使善胜恶、使光出于暗、使人脱离死亡进入永生。我们绝不能以人类的解放为名而寻求哲学的解释，把我们罪恶的行为加以理性化和合理化，并且把责任推给上帝。

【313】与此同时，圣经非常确定地宣告，罪并不在圣洁而无罪的上帝的谋略和统管之外。¹³ 因此上帝与罪之间的关系就令人困惑了。那些正确地试图免除上帝与罪的关系的人常使用的一个词，就是「允许」，但这样的说法往往并不充分。奥古斯丁明白这一点：「通过奥妙而无法形容的方式，即使是违背祂旨意而成就的事，也不在祂的旨意之外。若是上帝不允许，这些事无论如何不能发生，并且上帝当然是在不违背祂旨意的情况下允许，是按照祂的旨意。本着上帝的良善，祂不会允许邪恶，除非因着祂无所不能的大能，祂会使坏事变为好事。」¹⁴ 改革宗神学在这个问题上沿袭了奥古斯丁的理论，面对圣经中这个关于上帝的难题，即从某种意义上说，上帝不仅在祂的旨意中让罪成为可能，并且创造了有犯罪能力

¹² F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, IV, 347 ("Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" [1809]; *Sammtliche Werke*, I/7, 403).

¹³ See chapter 8, above; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), II, 345-47, 393-95, 615-19 (##233, 246, 306).

¹⁴ Augustine, *Enchiridion*, III, 95-100; idem, *The Trinity*, III, 4ff.; idem, *City of God*, XIV, 11; idem, *On Free Will*, 20-21.

的人、使人心刚硬或软化、掌管罪、爱与恨等等（例如，出 7:3；撒下 16:10, 24:1；玛 1:3；路 2:34；罗 9:17-18；帖后 2:11；等）。「允许」这个词若从负面上设想，不能解释上帝如何与罪有关联这个问题，也完全无法否定上帝是罪的创始者的说法，并且实际上使罪脱离了上帝护理之工的统管。所有的「允许」都是上帝旨意的一个行动；祂定意要允许这事。但上帝从来不是罪的主导者（agent），只有受造物才是。

尽管善与恶都在上帝的护理之工对万有的统管之下，上帝与两者的关系是不同的。对于善，我们必须把其关系理解为上帝的灵运行在其中，并且主动地使善成为可能，但我们绝不能用同样的方式来看待罪。罪是不法和扭曲变形，上帝绝不是罪的有效因（efficient cause），最多不过是其不足因（deficient cause）。光明本身并不能产生黑暗，只有在把光拿掉的情况下才有黑暗。说罪并不在上帝的护理之外，意思首先是说上帝是以罪的本性来对付罪。就像重力和星宿的运行受制于自然律一样，罪也受到上帝的定旨的制约。就像疾病、分解、死亡虽然是与健康、成长、生命相对的另外一极，仍然受到自然律的制约。同样，道德秩序顺从其自身的规律，犯罪的结果所带来的死和毁灭就在人类历史中上演。罪的这个标准模式（normativity）表明上帝的国也统管着罪。罪人并不能使自己独立于上帝之外不受管制；正好相反，尽管他们以前是上帝的儿女，如今他们是奴仆。凡犯罪的都是罪的奴仆。¹⁵

【314】但上帝为什么要祂的旨意和行事过程中把罪包括在其中呢？我们知道上帝用罪来惩罚恶人（申 2:30；书 11:20；士 9:23-24；约 12:40；罗 1:21-28；帖后 2:11-12），用罪来拯救祂的百姓（创 45:5, 50:20），用罪来试验惩治他们（伯 1:11-12；撒下 24:1；林前 10:13, 11:19；林后 12:7），并用罪来荣耀祂自己的名（出 7:3；箴 16:4；罗 9:17, 11:33；等）。恰恰因为上帝是绝对圣洁和全能的，祂可以做我们所做不到的事情：以罪为祂手中的工具。上帝绝不会容忍罪，除非祂能以绝对圣洁和掌主权的方式统管罪。身为上帝，祂并不害怕罪的存在以及罪的权势。如果上帝不允许罪的存在，有人或许会认为上帝的本性无法胜过受造物本身所可能存在的一种权势。但是上帝之所以是上帝，绝不畏惧自由之路，就是罪的可能性，邪恶的出现，或撒但的权势。因为上帝知道自己可以完全控制罪，「上帝认为

¹⁵ 有关上帝与罪的关系，请见教会教父们的看法：Origen, Athanasius, Basil, and others in Wilhelm Münscher, *Lehrbuch der christlichen Dogmengeschichte*, ed. Daniel von Coelln, 3rd ed. (Cassel: J. C. Krieger, 1832-38), I, 157; and also T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 49, art. 2; II, 1, qu. 79, art. 2; idem, *Summa contra gentiles*, III, 3, 71; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.xviii; II.iv (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:228-37, 309-16); idem, *Concerning the Eternal Predestination of God*, trans. J. K. S. Reid (London: James Clarke, 1961), 162-82 (*Corpus reformatorum*, 36:347-66 and 37:262-318); Peter van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), III, 10, 19ff.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrove Giger and ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), VI, qu. 8.

从恶中带出善，要比完全不允许邪恶存在要好」。¹⁶ 奥古斯丁使用的许多比喻，把罪放在创造的秩序当中，比如，图画中的阴影，音乐中的对比，语言中的谬误和不纯正；这些对立的元素都可以将整体的和谐与美突显出来。¹⁷ 这些说法里面有一些真理的成分，但也很容易造成误解。它们似乎暗示罪从某种程度上说与上帝的世界很「相称」，因此不能为在罪中挣扎或经历痛苦的人带来安慰。不错，特别是通过上帝对罪的统管，我们可以看到上帝本性荣耀的展现，包括上帝的恩典和慈爱，上帝的怜悯和忍耐，上帝医治和拯救的能力，等等。当人违背了行为之约，上帝赐给我们恩典之约，并为了我们的救恩而将祂永恒的儿子赐给我们。在世界上的罪，远远不能从我们对上帝的信心、爱和能力中把我们夺走，反而进一步证实并加强了我们对上帝的信心。「如果有邪恶，就一定有上帝。因为若没有恶，而一旦良善的秩序失去了，缺乏良善就成了邪恶；若没有上帝，就没有这样的秩序。」¹⁸ 我们不怀疑上帝的旨意是让犯罪的可能性存在，并且上帝创造了可能犯罪并堕落的天使和人。

但这种可能性是如何成为事实的，对于我们来说仍旧是个奥秘。我们无从解释罪。罪是荒诞的，没有真正的起源，只能说有一个开始。让我们在这里思考一下人类有灵魂的才智和构造，如何让罪的道路成为可能，并且让人可以理解。我们必须先从想像力入手。就像托马斯·金碧士（Thomas à Kempis）所说：「首先，这只是脑中面对的一个想法；然后，想像力用强烈的色彩来渲染；只有经过这种渲染后，我们才会感到愉悦，意志采取了错误的行动，于是我们便妥协了。」¹⁹ 人的思想接受了罪的概念，想像力便把罪美化并转化成迷人的理想，然后就是欲望与罪相结合，而接着就是意志把罪行出来。因此，对天使和人类来说，想像力使他们以为违反诫命能与上帝平等。但我们万万不可认为天使和人类的罪与堕落是同样的。从我们对天使堕落知道的一点（提前 3:6；彼后 2:4），我们看到骄傲，就是想要与上帝有同样的能力和权能，是天使堕落的开始与主要原因。他们的诱惑不是外来的；天使不像人类，不是被引诱而走偏的。就像耶稣在提到当魔鬼撒谎时说，它是「根据他们的本性」说话（约 8:44），他们是因着自己而堕落的。而人类「出于地，乃属土」而成为「有灵的活人」（林前 15:45 以下）。作为「属土」的受造物，创世记第三章指出亚当和夏娃受到的诱惑不全是出于骄傲（尽管并不

¹⁶ Augustine, *Enchiridion*, 112, 27; idem, *City of God*, XXII, 1; idem, *The Literal Meaning of Genesis*, trans. John Hammond Taylor (New York: Newman, 1982), II, 9; idem, *On Genesis, against the Manicheans*, II, 28.

¹⁷ Augustine, *City of God*, XI, 18; idem, *On Genesis, against the Manicheans*, I, 16; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 48, art. 2; idem, *Summa contra gentiles*, III, 61.

¹⁸ T. Aquinas, *Summa contra gentiles*, III, 71.

¹⁹ Thomas à Kempis, *The Imitation of Christ*, trans. William C. Creasy (Macon, GA: Mercer University Press, 1989), I, 13, 5; Augustine (*On Genesis, against the Manicheans*, II, 21) 因此已经指出，创世记第三章所描绘的是我们每个堕入罪中的人所经历的同样的过程。另参见雅各书 1:13-15。

排除骄傲的因素),更是出于撒但外在对他们眼目的情欲、肉体的情欲以及今生的骄傲的诱惑。因着这个原因,圣经把人的感官属性与罪紧紧地联系起来。从第一个罪就已经表明,人是「属肉体」的,所有后来的罪都更加证实人的属性是容易受诱惑、软弱而不可靠的。这并不是希腊哲学中将「物质」与「精神」分开的二元论,而是提醒我们,人类所有的罪,包括思想和灵性上的罪,都具有相应「精神上」(属地的)的属性,因此与天使的罪是不同的。堕落前的人不只是上帝的形像,而是有他/她特有的「精神」(属地的)本性,就是人的本性。

但不管怎样,我们仍然不明白罪的起源。实际上,相信我们可以通过追溯罪的「起因」而找到罪行的解释,这种想法是非常荒谬的。我们不能从罪发生前的环境,当时的思想或考虑,实际或逻辑地推导出罪的发生。如果罪是「可以理解」的,就是说可以通过事先存在的因素把罪解释为必然的后果,罪就不是罪了。罪行是由「罪的意愿」引起的。罪是一个缺陷,就是缺乏良善。「想要发现这缺乏的起因(像我已经说过的,不是指有效因而不是不足因),就像要看见黑暗或听到沉默一样。」²⁰ 因此从起源上讲,罪是愚昧而荒谬的。对于起源这个词的真实意义而言,罪没有起源,只有开始。因此,称撒但为「所有逻辑的反讽」是没错的。²¹ 这里我们到达了知识的极限。罪存在,但我们永远不能解释其存在。罪就是不法和无理的。

【316】同样,想确定人类堕落的时间也是不可能的。想在创世记1章1节里预先形成的混沌中或是从灵魂先存的概念中找出那个时刻,从神学、哲学和从经文来看,都是没有根据的。后面的这个说法出自印度、波斯、埃及;在各种希腊哲学家的思想中,如恩培多克勒(Empedocles)、毕达哥拉斯(Pythagoras)、柏拉图等;在罗马以及古犹太教的神秘哲学中(Kabbalah);这种观念存在的理由不难理解。当人的一生从怀孕和出生开始就似乎总是纯粹的苦难,灵魂先存的概念就指向了人要偿还从前世带来的道德责任。今生的痛苦和伤痛,是以前作恶所欠的债或当受的惩罚;如果今生不能付清这债,甚至加重了这债务,会导致来生对我们今生行为的奖励或惩罚。因此,灵魂先存的观念与灵魂轮回的观念是相关的:两者都是受制于报应,也就是因果报应(Karma)的观念。²² 甚至教会的教父俄利根为了要解释有理性的受造物为什么有不平等的命运,也接受了灵魂先存和堕落的概念。²³ 神智学者经常把灵魂的先存和堕落与人类起先是雌雄同体的观念结合

²⁰ Augustine, *City of God*, XII, 7.

²¹ A. Tholuck, *Die Lehre von der Sünde und vom Versöhner* (Gotha: F. A. Perthes, 1862), 15; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3rd ed., 3 vols. (New York: Scribner, 1891-94), II, 156; J. Laidlaw, *The Bible Doctrine of Man* (Edinburgh: T&T Clark, 1895), 209.

²² P. Genrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt: Die christliche Zentrallehre in dogmengeschichtlicher und religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (Leipzig: Deichert, 1907), 275ff.

²³ Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 460-63, 557-61 (##265, 292); J. Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, trans. W. Urwick, 5th ed., 2 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1868), II, 76, 155.

起来，认为女人的受造是墮落在此以前发生的证明。²⁴ 在十九世纪里，先存的说法与进化很奇妙地联结起来：如果所有高等生命是从低等生命进化而来，那么人类的灵魂也一定原属动物世界，而在人类中持续进化，直到死的时候进入更高的存在。达尔文主义和通灵学在这方面可说是所见略同。人类从低等动物预成的说法得到他们向上蜕变想法的补充：动物成为人，而「人」则成为「超人」。²⁵

要避免这样的臆测，我们必须满足于圣经平铺直叙的记载。罪的可能性在人受造的时候就有了，但从本质上说，墮落与罪是有所区别的。罪是靠受造者的意志而成为事实的；罪并不属于受造物的本质，而是通过不顺服而来的。罪的存在是不合法的，却不是偶然的。在某种程度上，罪很明显是在上帝的旨意和意志之内的，我们可以说在某种程度、在某种意义上说，罪必然存在。但是，这所谓的必然存在，当然是说罪本来是不应该在那里的、也没有存在的权利。

罪殃及万有

【317】我们的始祖所犯的第一个罪，对他们以及对他们的后代都产生了灾难性的后果，也为被造界带来了悲惨的洪流。全人类都要承担罪的罪咎（guilt*）、污染和后果。这种罪的普世性也是普世所承认的——「所有的人都会犯罪」，「有人就有错谬」²⁶；但把罪的普世性表达得最清楚的声音，却是来自圣经。在人墮落以后（创三），圣经告诉我们罪是如何蔓延扩展，并最终导致了上帝洪水的审判。大洪水之前的世代，用圣经的话说，就是他们的罪恶极大，以至于「人终日所思想的尽都是恶」，「世界在上帝的眼中败坏了」，并「充满了强暴」（创 6:5, 11-12），然而洪水并没有改变任何事情。约伯曾经哀叹，没有人能使洁净之物出于污秽之中（伯 14:4）。当「上帝从天上垂看世人」，「要看有明白的没有，有寻求上帝的没有」（诗 14: 53），却没有看到一个，所看到的只有败坏和过犯：「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。」也就是说，没有一个人能在上帝的面前站立得住，因为没有一个人的生活在上帝面前是公义的（诗 130:3）。新约对此也没有任何怀疑。施洗约翰向上帝全体的子民传讲悔改的洗礼。使徒们清楚地传讲说，所有的人都是罪人，都需要父神赦免的爱，需要基督的救赎，需要圣灵的更新（徒 2:38, 5:31, 10:43, 等）。同样地，使徒保罗在罗马书用很长的

²⁴ Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 565-68 (#295); Campegius Vitringa, *Doctrina christiana religionis*, ed. M. Vitringa, 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), II, 265.

²⁵ Cf. Herman Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), 293.

* 译按：罪咎是指罪人在上帝面前客观的罪，以及因罪所带来的关系的破裂。

²⁶ T. Pfanner, *Systema theologiae gentilis purioris* (Basel: Joh. Hermann Widerhold, 1679), IX, 7; K. G. Bretschneider, *Systematische Entwicklung*, 4th ed. (Leipzig: J. A. Barth, 1841), II, 16; F. R. de Lamennais, *Essay on Indifference in Matters of Religion*, trans. Henry Edward John Stanley (London: John Macqueen, 1895), III, 393-408.

篇幅来证明整个世界都在上帝的咒诅之下，因此没有人能通过行律法而被上帝称义（罗 3:19-20；参罗 5:12，11:32；林后 5:19；加 3:22；约壹 1:8，5:19）。结果，甚至「世界」这个词也得到另一层意义。世界在起初是上帝所创造的（约 1:3；西 1:16；来 1:2），如今却因为罪而败坏到一个地步，以至于它成为一个敌对上帝的势力。世界虽因道而存在，却不认识道（约 1:10），并且服在那恶者的权下（约壹 5:19），受到撒但的统治（约 14:30，16:11），并且终有一天将要过去（约壹 2:17）。

还有，罪从我们年轻、我们出生甚至从我们受孕开始，就成为我们的特征（创 6:5，8:21；伯 13:26，14:4；诗 25:7，51:5，58:3，103:14；赛 43:27，48:8，57:3；结 16:3；何 5:7；约 3:6；罗 7:7 以下；弗 2:3）。圣经用「肉体」（σὰρξ）来说明这一点——这是我们「从下头来的」、属地的、感性的特征。「肉体」是进入上帝的国度、得蒙上帝的喜悦、得以见上帝的障碍（约 3:6、31，8:23；罗 8:7-8；林前 15:50）。作为肉体（σὰρξ），我们从出生就是不洁的、败坏的，「本质上就是可怒之子」（弗 2:3；参罗 2:14-15；林前 2:14）。圣经假定罪与人的败坏都是普世性的，也是「自然的」——不是说我们「受造如此」，而是说在堕落后的世界里是既定的事实。发出人一生果效的心（箴 4:23）是败坏的（创 6:5，8:21；诗 14:1；耶 17:9；结 36:26；太 15:19），是诸般罪孽之源（可 7:21）。人的心思成为黑暗（伯 21:14；赛 1:3；耶 4:22；约 1:5；罗 1:21-22；林前 1:18-23，2:14；弗 4:18，5:8），充满了骄傲、谬误、受到污染和需要被破碎、照明和洁净（诗 51:19；箴 16:18、32；传 7:9；赛 57:15；66:2；林前 7:34；林后 7:1；帖前 5:23）。人的灵魂有罪和污秽的玷污，需要救赎和悔改（利 17:11；诗 19:7，41:4；箴 19:3，16；太 16:26；多 1:15；来 9:9、14，10:22；彼前 1:22）。我们身体上所有的肢体——眼睛（申 29:4；诗 18:27；赛 35:5，42:7；彼后 2:14；约壹 2:16）、耳朵（申 29:4；诗 115:6，135:17；赛 6:10；耶 5:21；亚 7:11）、脚（诗 38:16，4:27，6:18；赛 59:7；罗 3:15）、嘴和舌（伯 27:4；诗 12:3、4，15:3，17:10；耶 9:3、5；罗 3:14；雅 3:5-8），都被用于不义。就是圣经中的圣徒也有他们的罪。罗马书 7 章 10-25 节不是对此的一个反驳，因为这段经文实际上也是在说重生之人的挣扎。

我们在这里有必要特别讨论一下罗马书第七章。历世历代的伯拉纠主义者以及大多数现代解经家都用罗马书第七章来证明人的智意（mind, νοῦς）和灵魂（πνεῦμα）不受制于罪，而罪只存在于人的肉体（σὰρξ）中。我们有几个理由更愿意采用奥古斯丁派的解经，就是认为保罗使用现在时态，是指重生的人与罪的挣扎。根据保罗的论述，让信徒意识到罪和死的律法，本身并不是罪（7-13 节），我们内心对律法的认同与人的肉体对律法的反抗构成了张力（14-25 节）。因为要让未重生的人认为律法是「圣洁」的，仅得到他们对律法的同意是不够的；只有重生的人能作出这样的判断。因为律法是圣洁的，所以人的堕落应归咎于罪。罪起初是在律法以外运作的（9 节），但是后来是通过律法使人犯罪（8，14 节）。因此，罪就活了，叫保罗对自己以及他自己的义失望；罪使他死了（9 节以下）。但

因为这个死是与基督相联的（加 2:19），保罗也跟着活过来，如今发现这个在他心中与在他周围的矛盾。在他自己里面（作为一个重生的人），他爱上帝的律法，但在他的肢体中，有另外一个权势在发生作用。当保罗说他是「属乎肉体」（of the flesh），已经卖给罪成为罪的奴隶时（罗 7:14），他并不是说他是「在肉体中」（in the flesh；罗 8:8-9；和合本也译为「属肉体」），或他是「随从肉体」行事（罗 8:4）。尽管有这股强大的拉力，保罗还是献上感恩，他「以内心」（with the mind；νοῦς）还是愿意顺服上帝的律（罗 7:25）。如果罗马书 7 章 14 节以下只是在说未重生的人，那么重生就不必要了；有帮助性的、先在的恩典（prevenient）就足够了。如果是这样，那整本圣经对罪与恩典、称义与成圣、信心与悔改的教训就统统被推翻了。

【318】根据圣经，普世存在的罪来自我们始祖亚当和夏娃的堕落。尽管在创世记第三章中非常清楚地表明，创世记 3 章 14 节以下的咒诅也落在亚当和夏娃的后代身上，旧约余下的部分也都以此为前提，但是只有保罗在罗马书第五章和哥林多前书第十五章特别把这个道理清楚地表明出来。人类堕落后的历史提供了罪普世蔓延至所有人的丰富证明，而圣经多次将这情况追溯到人容易败坏的感官本性（伯 4:17、18，14:4，15:14、15，25:4、5；诗 78:38、39；103:13、14；可 14:38；约 3:6；罗 6:7 以下；等等）。在保罗的书信中，我们万万不可忽略与亚当的堕落相比，保罗对基督恩赐的超越性的特别强调。上帝恩典的丰富是罗马书第五章的大前提。「众人都犯了罪」（罗 5:12，ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον）并不是说保罗要把每个人都面对死亡的原因归咎于他/她具体犯的罪，因为在哥林多前书 15 章 22 节中，保罗清楚地表明所有人在亚当里都死了。ἥμαρτον 也不是指罪的状态，而是指罪的行为。此处经文最为直白的意思就是：亚当犯罪了，结果就是罪和死进入了世界，并成为世界的王。我们当然也因为我们自己的罪而受审判；但是，保罗这里要说的是，我们有罪的光景是上帝对全人类审判的前提——由于先祖亚当作为人类代表所犯的罪。这就是原罪的教义。因为一个人的过犯，上帝宣告了「有罪」的审判，以及随之而来对所有人类的死刑判决。因为这个缘故，我们每个人都是罪人，并且要死亡。上帝是通过一个人类的代表来对待、审判、咒诅全人类。他们都是他有罪的后裔，因此都受到死亡的辖制。

【319】原罪并不是奥古斯丁发明的新教导，²⁷ 尽管早期神学家都倾向于更强调自由意志和实际的罪，而不强调罪是从亚当沿袭而来。不过，当伯拉纠引用早期著作的时候，他是以此掩饰他自己极端创新的人类学观点。根据伯拉纠，所有的人生来就有毫无瑕疵的灵魂；罪和邪恶只有通过模仿才会进到人里面。我们凭着自己而不需要恩典，就可以有此意愿并行出善来。罪总是、也只是个人的事

²⁷ 奥古斯丁说：「我没有凭空想出原罪这个说法，这是自古以来的大公教会信仰。」（*On Marriage and Concupiscence*, II, 42）。

情。用其他人的罪来审判我们，有违上帝的公义。伯拉纠的观点在希腊和罗马哲学中都有其渊源，就是在犹太教中也有迹可寻，他们都认为受造的灵魂是纯洁的。伯拉纠主义让人性本善的教义死灰复燃。甚至罗马天主教在其超自然人类学思想中也包含了半伯拉纠主义的意味，认为在人的堕落中只失去了「添加的恩赐」(superadded gift of grace)，而人的属性仍然没有受到玷污。对原罪的否认是重洗派、苏西尼主义以及所有理性主义常用的人类学伎俩。在十八世纪，卢梭(Rousseau)成为「回归自然」运动的鼓吹者。这一运动把人类文化批判为万恶之源。如果我们在教育、宗教、道德、社会和国家能回归自然，就是回归到牧人或农夫那样的田园诗意、那种纯真而无忧无虑的自然生活状态，那么人性、美德和幸福就会即刻恢复了。²⁸ 对于这一憧憬的努力，法国大革命及其他类似的运动，各种乌托邦社区的尝试，都表明要在地上建立天堂是白废气力的。这些努力企图营造理想的「自然」社区，不过是纸上谈兵，实际上不免都要失败。但这个美梦在许多人心目中仍未磨灭，成为他们教养孩子的指南，以及成为他们对更好的未来充满乐观盼望的根源。²⁹

神学家也无法不受这个弊端的影响。比如立敕尔(Ritschl)就把罪缩减到人实际犯的罪；「罪的律」成为所有个别罪的总和。罪这个主题，不是就人类作为一个族类来说的(人类不过是个抽象的概念)，而是就所有个体加起来的总和而说的。普遍罪性的真实情况，是由习惯性的罪成了习惯或趋势，而这个罪性进而「溢出」，并且影响到其他人。作为具有社会性的受造物，人类彼此之间加强了我们的罪的习惯。根据立敕尔，这就是「罪的律在我们肢体中掌权」的意思，由强大的「同侪压力」产生的普遍罪性。因此我们不能先否定无罪生命的可能性；孩童的意志并非以罪恶为目的。正好相反，他们里面有普遍的行善趋势。

历史和经验都没有很强地支持这种观点；相反，历史和经验都指出圣经的描述更加确切。就算是「天真」的孩童，也从一开始就表现出罪的种子已经撒在他们稚嫩的心田中。说人可以没有罪，这样的声称受到普遍的否定。罪来自模仿并不能解释罪的普遍权势。无罪的人从来就不曾存在过。如果说我们能够确定什么的话，就是在每个人的生命中，罪都不是偶然的现象，而是一种事关全人类的状态和生活方式，是人类的本性。有罪的行为，不是时不时地出现，而是所有年龄、所有人的特征和状况，都指向人内在有罪的性情。就像坏果子表明的是坏树，而泥汤表明的是不洁净的泉水一样。我们可以谈到「童稚的纯真」，但这只是相对的纯真。所有父母和老师的经验都告诉我们，各种罪的种子都存在孩子的心中。尽管比感官上的罪要轻，那些追求自我、虚荣、嫉妒、无情、骄傲、狡诈、欺骗、不实、悖逆、顽固等精神上的罪，已经在孩子们年龄还很小的时候就表现出来了，

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Profession of Faith of the Vicar* (New York: P. Eckler, 1889).

²⁹ Cf. H. Bavinck, *Paedagogische Beginselen* (Kampen: Kok, 1904), 82; idem, *Philosophy of Revelation*, 279.

如果我们不能有智慧地抚养孩子，这些罪随着年龄的增长会越来越明显。我们对罪普遍的存在有如此强烈而广泛的确信，以致任何人如果自称没有罪，我们马上就可以知道他要么缺乏自知之明，要么就是精神上有毛病。³⁰ 只有那些把人类看成是所有个体的总和，以及罪不是一种状态，而是意志的行为的唯名论者，才会支持罪不是普遍存在的说法。

伯拉纠派的看法自认为其主张更人道，会赋予人更多的尊严和责任感，但实际上正好相反；这种看法要么就是个无关重要的教义，要么就更加残忍。伯拉纠派会面对一个选择：如果罪只是来自模仿，那么，要么外在的影响只有偶然的力量——在这种情况下，他们其实什么都没有解释，而且罪的普遍性就变成一个谜——要么是外在的影响实际上引起了这个普世的罪性，那么人的光景就要比符合圣经的原罪教义还要恶劣。伯拉纠主义似乎把问题变得要么无关紧要，要么把人置于更残酷的注定论（determinism）的位置上。

【320】伯拉纠主义被基督教会定为异端。但是，提倡一个弱化而不是完全败坏意志的半伯拉纠主义，却在教会里大获进展。这种观点认为，亚当的堕落对其后代是有影响的，但我们的道德状态只是有毛病、比较软弱、倾向于肉体的欲望。天特会议教导说，人意志的自由并没有遭到完全的毁坏，强烈的恶欲本身并不是罪。重洗派、抗辩派及许多现代神学家都同意，亚当的罪只是削弱了我们的意志，但并没有把人类置于原罪完全败坏的深渊。这种半伯拉纠主义的观点忽略了罪的特征和严重性——罪就是故意违法。他们把罪与罪咎分开，并不能解决人自由意志的问题。完整而只是弱化的意志，并没有比受原罪制约的意志来得更好。尽管罪来自模仿是对罪的普遍性非常肤浅的解释，但半伯拉纠主义拒绝这种模仿的解释，实际上等于什么解释都没有。承认人在其不洁、病态的状态下，无论如何都会导致他们作出应受处罚的行为，就是把弱化的自由意志看作基本上是无用的。他们只不过是无法解释这个可怕的现象。这种解释怎能与上帝的公义相协调呢？暂且不说恩典之约，上帝竟然会允许所有人都生在这种状态下，就是不管怎样，在婴儿时期就死去的小孩要承担死亡，且被拒于与上帝的团契相通以外，而其他人则要面对永远的灭亡？半伯拉纠主义的理论完全没有进入到问题的核心，只满足于一个肤浅而没有结论的自由意志的教义。³¹

【321】使徒保罗以及其后的奥古斯丁把基督作为第二个亚当，并把罪的普遍性和原罪归咎于首先的亚当。原罪的观点首先以罪的惩罚来解释人类可怕的苦况。如果人是完全无辜的，公义而良善的上帝就不能判决全人类都有罪且要面对死亡。没有其他方式可以解释亚当所有后裔所负的重轭。人类生活的悲惨境遇，从婴儿的第一声哭声，到临死前的哀叹，都令我们像保罗那样承认原罪的现实性。「既

³⁰ J. Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, trans. W. Urwick, 5th ed., 2 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1868), II, 261.

³¹ *Ibid.*, II, 388ff

然上帝不是一个不公平的法官，我们就必须在人类的悲惨境遇中承认原罪，这悲哀是从弱小婴儿的眼泪开始的。」³² 亚当的罪把他的后代都包括在内；亚当不是一个私人，不是多人中的一人，而是所有人都被包括在他里面。「所有人都在一个人里面；我们都在他里面。」³³ 但奥古斯丁并没有充分说明罪咎和罪污如何转移到亚当的后裔身上，而他过度解读了强烈的恶欲与自发的性欲之间的关联。对奥古斯丁来说，本性的败坏特别可见于生殖器自发不受控制的动作。这是不受意志控制的，羞耻感正好证明了这一点。罪通过性冲动自我传播，并败坏所有的人，使人受制于不能不犯罪的可悲状态中。³⁴

罗马天主教经院神学对这种观点进行了修正，认为人的原罪就是失去了「添加的恩赐」（即原初的义[original righteousness]），再加上强烈的恶欲这个积极的元素。天特会议本身对这个问题的表述是非常谨慎的，说亚当不仅失去了义，而且灵魂和身体也都往坏的方向发展了。受到罪的污染后，亚当把罪、死亡以及身体上的惩罚移注（transfuse）到他的后代身上。亚当的罪因此进入其后代的每一个人，这不是出于模仿，而是通过繁殖，并且只能靠基督洗礼的功德才能抹去。³⁵ 除此之外，天特会议有意不做更明确的说明。³⁶ 他们没有进一步说明罪的特性；至于「往坏的方向发展」（for the worse）这个词本身没有说明什么问题。在受过洗的人身上还有的强烈恶欲，并不被看作是罪，只不过是因罪而有的罪的倾向而已。自由意志并没有丧失，只不过是软弱了；在罪面前，人的自由意志仍然能行出善来。因此，在罗马天主教神学中，重心从强烈的恶欲转移到原初之义的失去。当强烈的恶欲本身不被看作是有罪的时候，就很难认识到原罪确实的影响，只除了把亚当的过犯归算到他后裔的身上以外。人类在亚当堕落后的状态，便与在亚当堕落前的状态没有太大的差别。我们只是被遗留在「裸露的自然」的状态，而不是败坏的状态。³⁷ 原罪的内容在这里就所剩无几了，不过是缩减到一种自然的状

³² Augustine, *Against Julian, an Unfinished Book*, in *The Works of St. Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. J. E. Rotelle (New York: New City, 1999), II, 77 and passim; I, 25, 49; II, 107; III, 44, 202; VI, 17, 28.

³³ Augustine, *On the Merits and Remission of Sins*, I, 10; idem, *City of God*, XIII, 14.

³⁴ Thus, repeatedly in his *On Marriage and Concupiscence*; cf. Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trans. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, and W. McGilchrist, and ed. A. B. Bruce, 7 vols. (London: Williams & Norgate, 1896–99), V, 194ff.; Gustav Friedrich Wiggers, *Versuch einer pragmatischen Darstellung des Augustinismus und Pelagianismus*, 2 vols. (Hamburg: F. A. Perthes, 1830–31), I, 107ff.

³⁵ Decrees of the Council of Trent, sessions V–VI.

³⁶ J. A. Möhler, *Symbolik: Oder Darstellung der Dogmatischen Gegensätze der Katholiken und Protestanten nach ihren öffentlichen Bekenntnisschriften* (Mainz: F. Kupferberg, 1838), 57.

³⁷ 「亚当堕落后，人类的状况与他本来自然纯洁的状态没有太大的差别，不会比一个脱去衣服的人与裸体的他有更大的差别。如果你减去原罪，人的本性也不会更差；在软弱和无知的状态下，也不会比在纯自然条件下花费更多的力气。同样地，自然的败坏并不是出自缺乏自然的恩赐，也不是因为得到坏品质，而只是在亚当犯罪的那个时候，失去了超自然的恩赐。」 (R. Bellarmine, “De gratia primi hominis,” *De controversiis Christianae fidei, adversus huius temporis haereticos* [Cologne: Gualtheri, 1617–20], 5).

态而已。超自然的部分已经失去了，自然属性本身却没有受到影响。

【322】宗教改革反对罗马天主教对原罪的弱化。原罪不是只失去一些东西，而是我们本性全然的败坏。如果我们把这称之为「强烈的恶欲」(concupiscence)，这「恶欲」必须是指人类欲望的整体。就像加尔文所指出的：「整个人本身就是恶欲。」³⁸ 从这个意义上讲，与奥古斯丁的观点正好相反，恶欲本身就是罪，而不只是犯罪的时机 (occasion)。人类本性的败坏是如此彻底，以至于人的本性对灵命上的善无能为力，倾向于各种的罪恶，并且单单就是这败坏本身就应得永恒的惩罚了。无法否认的是，出于反对天主教的观点，特别是在路德宗里面，有些人反应过强而常常引起别人的误解。这包括路德称原罪为「本质上的罪」(essential sin) 和「人的本质」(the essence of human)。³⁹ 《协和信条》(Formula of Concord) 如此说，从灵命上看，思想、心思和意志都「全然败坏而死亡」，不比「石头、树桩、泥土」更有(行善的)能力。⁴⁰

改革宗更加谨慎，并避免路德宗过于强烈的表述和过于生动的喻象。他们仍然坚持，原罪包括了原初的义的失去(从负面来说)和本性的败坏(从正面来说)这两方面，其根源是在于亚当的过犯归算给人(imputed trespass)。⁴¹ 改革宗内部对这个教义的反意见是来自法国的邵玛学派(The school of Saumur)，他们提出了间接归罪论(mediate imputation)。加西亚·普拉卡乌斯(Josua Placaesus, 1596-1665)教导说，我们败坏的原因不是因为归算的罪咎，而是反过来；他说：「因为我们生来是败坏的，因此原罪就归算给我们。」⁴² 这种观点后来被爱德华兹(Jonathan Edwards)和新英格兰神学所拥护。古典的奥古斯丁主义和改革宗的观点似乎已经过时了。肤浅的观点占了上风，就像格温纳斯(Gervinus)在1845年的时候写道：「我们已经不再畏惧罪的遗传，这种惧怕像害怕鬼魂那样，只是对迷信的宗教教义的惧怕。」⁴³ 今天，情况已经大不相同。现代思想，包括康德、谢林、叔本华和其他人的哲学；关于(人的)遗传和(人的)契合联结(solidarity)的理论；历史和社会研究的各种观点——所有这些都对原罪的教义作出意料之外

³⁸ J. Calvin, *Institutes*, II.i.8.

³⁹ According to J. Köstlin, *Luthers Theologie in ihrer geschichtlichen Entwicklung und ihrem inneren Zusammenhange*, II, 366ff. Ed. note: ET: *Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897).

⁴⁰ J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8th ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 589, 594; cf. F. H. Frank, *Theologie der Concordienformel*, 4 vols. in 2 (Erlangen: T. Blaesing, 1858-65), I, 138.

⁴¹ J. Calvin, *Institutes*, II.ii.5; idem, *Commentary on the Book of Psalms*, trans. James Anderson (Grand Rapids: Eerdmans, 1949), on Ps. 51:7; idem, *Commentary on the Epistle of Saint Paul to the Romans*, ed. and trans. John Owen (Grand Rapids: Eerdmans, 1948), on Rom. 5:12; H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberseld: R. L. Friedrich, 1861), 245ff.

⁴² Placaesus在他的“Two-Part Disputation concerning Adam's First Sin”(1655)阐述这点。他的观点在1645年被查伦吞会议(Synod of Charenton)所定罪。

⁴³ F. Delitzsch, *System der christlichen Apologetik* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1870), 119.

却非常重要的支持。当神学抛弃了原罪的说法后，哲学再次将其捡拾起来。

【323】原罪的教义可以说是基督教神学中最有分量也最困难的主题。如果没有这项教义，我们就无法理解我们自己，但对于我们而言，这项教义仍是一个难以理解的奥秘。「对于讲道，我们没有比原罪更为人熟悉的题目了；而谈到理解，也没有比这更加奥秘的题目了。」⁴⁴「原罪解释了一切，如果没有这个教义，我们什么都解释不了」(de Maistre)，然而这项教义本身比其他任何概念都需要更多的解释。⁴⁵ 根据圣经并基于基督教思想，原罪是由第一个人的第一个过犯所引起的，正是因为这个过犯，罪和死进入了世界。亚当的不顺从成为罪的源头。这正是圣经清楚明白的教导(罗 5:12；林前 15:22)。人的经验也无时无刻不在证明这点。对于我们的理性，这很让人震惊。这怎么能让人不觉得是非常的蛮横武断呢？虽然我们不能完全解决这个人类最艰难的问题中所有的奥秘，但我们可以挪去许多表面上令上帝看起来非常武断的想法。最关键的一点是要提醒我们自己，我们在亚当里的有机联合和契合联结(solidarity)，不只是身体上的，而是从亚当作为全人类的代表这个角色开始的。我们这里也必须从基督开始，基督在救赎里就是作为我们中保的代表。如果基督和亚当之间严格的对应不是作为全人类的代表，而变为是指身体方面和实质方面，那么神学上的错误就是必然的结果。那样，基督作为一个真实的人、亚当的后代，也就不能没有罪。还有，唯有通过代表性，才可以解释我们怎样通过基督之义而得到救恩。当我们说基督的顺服归算给我们，好像我们自己成就的一样，⁴⁶ 我们不是说我们亲自、实际上成就了这些，是基督为我们、并且代替我们成就了这一切。亚当的情况也是这样，我们在实质上、潜意上、遗传上都包括在亚当里面，但是实际上亲身违反了上帝考验的命令(probationary command)的却是他，不是我们。

唯实主义 (Realism) 和盟约主义 (Federalism)

唯实主义对于罪的传递(强调人类之间身体上的关连)的观点，是大胆地提倡人类在罪中的合一。的确如此：人类不是独立个体的集合，而是有机的整体、一个族类、一个家庭。和天使不同的是，上帝是从一个人创造了所有的人(徒 17:26)；我们不是在一块土地上堆积起来的一堆灵魂，而是血脉相联的，是靠着多种关系彼此联结在一起的，因此会随时影响他人，也受他人影响。然而唯实论也把我们祖宗所有的罪、亚当归与我们的罪咎以及我们自己的罪行，都堆在我们每个人的头上。这样，每个人宝贵的个人性就丢失了。我们受造而有上帝的形像，每一个人都有独

⁴⁴ Augustine, *On the Catholic and Manichaeon Ways of Life*, I, 22.

⁴⁵ 就是卢梭(Rousseau)也承认原罪可以解释一切，除了解释原罪本身以外。

⁴⁶ Heidelberg Catechism, Q 60.

特的恩賜、呼召，并且个人要对上帝负责。我们是整体「人类」的一员，但我们不只是海上的波澜，只显示出人类的普遍性。我们前面提到，人类之间的关系与天使和动物之间的关系是完全不同的。人类与两者都有关联，但与两者都有分别。人类是有自己特征的受造物。正因为这个原因，在身体上的关联对人来说并不足够，还要再加上一种伦理和盟约的一体性（federal unity）。⁴⁷

这与人类在更广泛的群体经验是一致的。除了基于血缘的社群外，还有国家、教会和种族的「道德社群」。这些都有各自的生活，也都受制于各自特定的行为规范。就算是基于血缘关系的社群，例如家庭，也不只是由血缘来维系成员之间的关系，而是主要由道德关系所维系。成员之间有一种凝聚力（bond）把他们绑在一起（林前 12:26），亦有不同等级的代表，比如父亲、母亲、监护人、看护者、老师、教授、赞助者、指导者、立法者、君主等等，可以作出影响整个社群的决定。醉汉的家庭被他毁了，罪犯的家庭因他蒙羞受辱，英雄的家庭却因他得荣耀。一个没有信心的牧者会使全体会众消沉；如果领导人昏庸无能，整个国家就会衰落，甚至最终消亡。「无论在何事上君主若发狂，亚该亚人（荷马的希腊人）就遭殃。」人与人之间福祸与共；整个社群一同蒙福，也同遭审判。我们站在前人的肩膀，承受他们积聚的物质和属灵的财富。我们把好的部分像恩典的礼物一样保留下来，是我们不配得到的。

没有人反对从祖先蒙福，但当罪的结果传下来的时候，我们就认为这不公平了。蒙福得到父亲遗产的儿子，却拒绝偿还父亲的债务。这并不是一首新的哀歌；在以西结的时代就有这样的声音了。⁴⁸ 当以色列人在他们本该有的义中，抱怨旧约在罪中契合联结的法则（law of solidarity in sin）（创 9:25；出 20:5；民 14:33，16:32；书 7:24-25；撒下 15:2-3；撒下 12:10，21:1、2；王上 21:21、23；赛 6:5；耶 32:18；哀 3:40、41，5:7；拉 9:6；太 23:35，27:25），上帝并没有强调祂的权利，而是重申如果以色列人悔改重新归向祂，祂会怎样做。在罪和受苦方面确实是契合联结的，但这是上帝允许的。上帝往往使人有打破这种关系的能力，使他们成为敬畏主并蒙上帝祝福的新群体。这就是上帝对罪中的契合联结的回答：基督以另外一种比亚当更好的方式，展示出人类契合联结的真理。基督没有破坏这种契合联结，那会破坏爱、怜悯和友谊，就是所有我们认为「人」的特性。相反，基督医治了这契合联结，使之在基督里得以完全。

但是，契合联结的律本身并不能解释原罪。我们知道，通过父母或监护人、哲学家和艺术家、宗教创始人和改革家、战士、君王和征服者等，所留给我们的祝福或咒诅都很重要，但它们又都有限。总是受地点、时间、国家、人民、语

⁴⁷ 参：反对唯实主义，A. A. Hodge, *The Atonement* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1867), 99ff.

⁴⁸ A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, ed. from the author's manuscripts by S. D. F. Salmond (New York: Charles Scribner's, 1904), 219ff., 283.

言等「实际情况」的制约。在其可以施加影响力的圈子（无论是好或坏的影响力）往往是有局限的。对于一些人来说，人类文明的影响范围非常大，但无论影响力如何大也谈不上是普世、直接或抹不去的。只有两个人的生命和工作影响了整个人类，其影响和能力达到地极并直到永恒。当然，我们这里是指亚当和基督。亚当把罪和死带到世界，基督则带给人们义和生命。亚当和基督两者都拥有特殊的地位，只有他们才可以彼此比较。所有其他从人类的圈子所得出的关系，尽管可以用来作为演示，也都有很大的价值，但都只能作为类比，都不能与亚当和基督相提并论。他们都不是前提而是组成了人类的有机体。如果亚当堕落，人类就堕落了；如果基督还站立得住，人类就能在祂里面站起来。靠着行为之约和恩典之约这种形式，人类的有机体在宗教和伦理意义上才得以维持。因为上帝不只是对一些人有兴趣，而是对有祂的形像和样式的人类有兴趣，人类必须在一个人里堕落，也在一个人里复活。上帝的定旨是如此，上帝的审判也是如此。上帝在一个人里面宣判了所有人都有罪，因此人类从亚当而生，是不洁而走向死亡的；上帝在另外一人里面宣告了众人为义，并赐给他们永生。「因为上帝将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人。」（罗 11:32）

【324】罪生出罪。从亚当及其子孙的例子来看，罪的状态紧随着罪的行为。原初的污染（original pollution）是对原初的罪咎（original guilt；译按：指我们因亚当的罪被算为有罪）的处罚。这个罪所带来的后果正是伯拉纠所否认的，他相信已经犯罪的意志仍然可以完全自由地选择犯罪或不犯罪。但是圣经时常把随后发生的罪当作先前所犯之罪的惩罚（撒下 12:11-12；王上 11:11-31，22:30 以下；赛 6:9-10，10:5-7，14:3；耶 50:6-8；罗 1:24-28；帖后 2:11-12；等）。经验也告诉我们出自意志的每一个行为，就是起自先前的冲动和欲望的行为，会反过来影响并加强现在的行为。这样，罪便成为习惯，那些犯罪的人便成了罪的奴仆。罪咎和污染是相伴随行的。从罪的本身来看，罪绝对不是一种惩罚，因为罪是违反律法的行为，而惩罚乃是维护律法的。随后发生的罪可以称为先前过犯的惩罚，因为这罪增加了罪人与上帝之间的距离，令他更可怜，因而放纵于各样的贪婪、情欲、惧怕和悔恨。在亚当的过犯中，人类令人震惊的堕落开始了。这里我们所面对的是一个可怕的事实，是我们无法解释的。就这样一个单独的罪怎么会有如此令人恐惧的结果，并且给人的本性带来如此根本的逆转呢？

我们知道在人的生活中，罪的后果往往与罪恶行为本身不成正比。一个粗心的字眼就可能带来终身的泪水；似乎是无关紧要的事故，可能让几代人深受其害。我们的幸与不幸通常只悬于「偶然」事件之一线。经验告诉我们，我们所有的行为多少会回过头来影响我们，并在我们的品格上留下痕迹。每一个发自先前冲动和欲望的意志的行动，都会反过来影响并加强这种意愿。这样，每种罪都可以成为习惯，成为行为的模式，就像暴君一样成为控制人的瘾头。我们人类是可变的、特别容易被塑造、很圆滑、很会适应各种情况、处境和环境。我们可以「适应」

任何事情。那些犯罪的人成了罪的奴隶。亚当的犯罪行为不是突发的。在罪行之前，他头脑中已经有了犯罪的思想（怀疑、不信）；心中已经有了犯罪的趋势（贪婪、骄傲）。这些都因蛇的引诱而受到激发，也都在他自己的意志中滋生出来。亚当的这一个过犯带给他整个思想、态度以及本性倾向的改变，并且给他的后代留下了抹除不去的污垢。亚当的罪使他逐步离开上帝、离开上帝的光、脱离上帝的律法；他使自己脱离了与上帝的交通，进入到罪的黑暗里，并把全人类都一同带入其中。我们都生而具有与亚当堕落后同样的道德状态。离开与上帝的交通就是进入罪、罪咎和死亡的状态。在罪中，罪咎和污染总是相伴随行的。

【325】无论我们怎样去理解这个问题（唯实主义或是盟约主义），亚当的过犯就是他所有后代的罪。我们被包括在他里面，因此我们都是罪人，在上帝面前是有罪的。我们都有亚当的罪咎和罪污，因为这两者总是相伴随行的。但我们应该怎样理解这个概念呢？应当作为上帝的定旨来理解。作为审判者的上帝，对一个人的一次过犯作了事前的审判（κρίμα），而这个审判（κρίμα）包括了刑罚（κατακρίμα）：不仅亚当而且也包括他所有的后代都是有罪的、不洁的、当死的（罗 5:16）。这「原罪」不是通过模仿而成为我们所有人的一部分，乃是基于归罪（imputation）而代代相传。所有人都是从亚当而生，都是有罪、不洁、并走向死亡的。这种基督教的观点与遗传特征的概念有某些有趣的平行对应，但绝不可以把它看成是一种遗传。十八世纪大肆宣扬人天性良善，并认为不完美是由社会造成的。十九世纪看到一个大转变。许多人受到达尔文进化论思想的影响，现在相信邪恶的人是出自他们的动物本性。隐藏在每个人里面的是「人的兽性」（*la bête humaine*）。「人（遗传）的动物本性是人类的缺陷。」这里把人看为不过是自然的产物；这种观点有成为注定论和宿命论的危险。如果遗传特征是不可改变的定律，那么人的尊严、独立、自由和道德责任便都成了幻觉。我们就变成不过是「自然」的产物和牺牲品。

像这样的一些解释野心太大。遗传特征的说法过于复杂，以至于不能仅用几个定律来作出结论。随着遗传的进行，还存在着变异。人类是有灵性有道德的实存，有能力克服甚至很强的负面遗传倾向和特征。身体的遗传不能解释原罪。难怪人们抗议这种唯物主义还原观点。一方面，我们知道类似于「有其父必有其子」和「虎父无犬子」等谚语所反映的真实性。另一方面，有些特征是不可遗传的，我们并不能确定哪个特征能遗传而哪个不能，以及为什么。有些特征（比如种族特征）有不确定的谱系和未来，因为人类源于一个种族，但不同族群之间的通婚改变了一切。要找出包含这一切的「定律」是很难的，因为在遗传的同时，我们也观察到重大的变异。同一棵树的同一树枝上没有两片一样的叶子，而这对于所有有机生物都是如此。同一父母所生的孩子，无论是生理方面还是精神方面，有时差异很大。在这个领域的科学研究对我们有所帮助，但我们必须尊重我们对人类行为的理解一直存在着的重大奥秘。

灵魂遗传论这解释——完全从人的过去来理解人，从来就没有成功过，因为我们不仅是先存的因素和外在因素的产物。我们有属于我们自己的经验和生命。我们是能知道、有意志并有能力的存有。⁴⁹ 人类能超越物质世界而进入另外一个更高的道德世界。那也是一个由律法、规则秩序管理的世界。这里有秩序的定律，有因果关系，但与自然世界的物理定律是不同的。这里也有极大的变异；所有的人都不一样，各有不同程度的自信、自由、责任、义务以及过犯。多给谁，就向谁多取；少给谁，就向谁少要。人类是以个人为行动单元的，各为自己的行为作决定。他们的行动不是没有原因的，而是不受强迫的。他们是自由的，而与他们的自由成正比的，是他们对其行为的责任。我们不但必须认识个人的道德自由，也必须认识道德世界秩序的规律。

基督教神学并不是要否认遗传的事实及其相关的法则。上帝在这个范畴内的律，必须得到承认和尊重，为的是荣耀那位创造主。祂是有秩序的上帝，不是混乱的上帝。我们还必须承认，我们永远也不能完全精确地指出那条把个人罪行与集体罪行分开的分界线。原罪就是指人类整体的行动和集体的罪咎。世世代代的罪，从上一代的人和境况流传到下一代。罪「在每个人里面是人类整体的工作，在整体中是每个人的工作」。⁵⁰ 但这并不能让我们有剥夺人类独立自由的权利，以及把人描述为罪恶势力的被动工具。如此把所有意志力破坏，在人的生命中造成了数不清的毁坏。

我们应该感谢并承认遗传方面的科学知识对教会原罪教义的支持。尽管如此，遗传学的知识并没有加强这教义，如果明天同样的科学可能嘲笑这个教义为迂腐荒诞，也不会减弱这教义。原罪不能与今天我们所知的遗传等同。毕竟原罪不是属于人类本质的基因特征，因为它是因违反上帝的命令才进入人的本性的，而且可以藉着重生成圣从人的本性中挪去。这也不是个人后天获得的特征：这是人本性的一部分，以至于重生的人也会生出「本质上的可怒之子」。原罪是如何传递的，至今仍是个谜。原罪不是身体上的、要靠繁殖来传递，而是一个没有与上帝相交的人的道德特性。按照人最初受造的本性，人应该拥有这种与上帝相交的道德特性。就像上帝因着亚当的罪不再与亚当交通，上帝也不再与所有亚当的后裔交通。每一个人，因着他们与亚当的肉身和伦理关系，都是生来就有罪和受玷污的。「因此，每个人都是他或她自己的原罪的近因、主题、作者。」⁵¹

【326】罪的普世统治是没有例外的，除了我们的主耶稣基督。「亚当自己败

⁴⁹ 个人不仅是族群的体现：上帝赋予每一个人特别有创意的思想和有意志的行动。John Cynddylan Jones, *Primeval Revelation: Studies in Genesis I-VIII* (London: Hodder & Stoughton, 1897), 263.

⁵⁰ F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), §71.1-2.

⁵¹ G. Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-49), I, 1104, 1078ff.; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, IX, 12; J. Edwards, *The Works of Jonathan Edwards*, ed. Paul Ramsey (New Haven, CT: Yale University Press, 1989), II, 478.

坏了（人的）本性；在其他的人，其本性败坏了自己。」⁵² 罗马天主教的马利亚始孕无玷（*immaculate conception*）以及圣母升天的教义是没有圣经根据的。庇护九世在1854年12月8日所颁布的《莫可名言之天主》诏谕（*Ineffabilis Deus*）中说：「至福童贞马利亚在她受孕的第一瞬间，因着全能天主特殊的恩宠，仗赖人类救主耶稣基督的功勋，就得蒙保守，免受原罪的诸般玷污。」这种说法没有什么说服力。这个观点所诉诸的是最奇怪的经文和预表论：创世记3:15；诗篇45:11、12；雅歌1:8-16, 2:2, 3:6, 4:1、2, 6:9；智慧书1:4；路加福音1:28、41、48；启示录12；以及如挪亚方舟、衔着橄榄枝的鸽子、燃烧的荆棘的诸多预表，等等。⁵³ 这些扯不上边的解释显示出他们缺乏论据，以致我们不需要反驳。圣经很明确地教导，所有的人，只有基督除外，都是罪人。经文从来没有把马利亚作为例外，尽管圣经中并没有具体记载说马利亚有任何有过犯的言行（在可3:21和约2:3-4中也没有）。她以她的救主为乐（路1:47），并且因为她成为基督之母而被称为有福的，但从来不是因为她是无罪的（路1:28、48）。罗马并不是暗示马利亚没有被包括在亚当的堕落中，而只是说她因耶稣基督的缘故，蒙上帝特别恩典的保守，使她未遭受原罪的各种污染。因此，她蒙保守在受孕的第一瞬间就免除了原罪。但是这个教义没有任何圣经的依据，就像阿奎那曾坦率地承认：「正典圣经中没有告诉我们任何关于蒙福的马利亚的子宫是圣洁的事。」⁵⁴ 这种说法只有一个依据：就像马利亚升天的假设一样，这不过是从罗马教会逐渐归给马利亚的中保观念中推论出来的。认为马利亚在罪里受孕、犯过罪以及后来死了都跟这种想法不协调。罗马认为她必须是无罪的，因此便说她没有罪，尽管圣经和传统都没有这样的教导。⁵⁵

【327】如果人类没有一个人能置身于罪的普世性之外，那么人类就没有任何方面会不受罪的污染。罪控制着整个人，无论是身体还是灵魂，思想还是精神，控制着整个人的能力。从幼年开始，人的心就是邪恶的，是所有罪恶之源（创6:5, 8:21；诗51:5；耶17:9；结36:26；可7:21）。我们都死在罪恶和过犯当中（弗2:1）。因此，重生是进入上帝国的必要条件（约3:3）。救恩在客观和主观方面都是上帝恩典的工作（约6:44, 15:5；林前4:7, 15:10；腓2:13；等）。人如今处于不能不犯罪的艰难处境中。这个人类道德完全败坏的教义非常令人难以接受，自然会引起人们的厌恶，甚至令人无法理解。然而，这是圣经清楚的教导，也为我们日常

⁵² T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, qu. 8, art. 5; qu. 69, art. 3.

⁵³ Cf., e.g., Spencer Northcote, *Mary in the Gospels* (London: Burns & Oates, 1906); A. Schaefer, *The Mother of Jesus in Holy Scripture* (Ratisbon [Regensburg]: F. Pustet, 1913); Matthias Joseph Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, ed. Leonhard Atzberger, 4 vols. (1874-98; repr., Freiburg i.B.: Herder, 1933), III, 455-72.

⁵⁴ T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, qu. 27, art. 1.

⁵⁵ Cf. E. Preuss, *The Romish Doctrine of the Immaculate Conception, Traced from Its Source*, trans. George Gladstone (Edinburgh: T&T Clark, 1867); O. Zöckler, "Maria," *PRE3*, XIII, 309-36; J. B. Mayor, "Mary," in *DB*, III, 286-93.

的经验所证实。如果这教导能被清楚地阐明，它就会成为每个人天天都能够证实的经验，连反对这教导的人也可为此作见证。下面是主要的论点：

1. 这个教义不是说人们都会把他们的邪恶倾向最大化，也不是说人们不能行出许多「自然的善工」。这只是指人最深的倾向、最内在的性情、人类本性基本的取向并不是转向上帝而是远离上帝。这里只有两种选择：归向上帝或者远离上帝。人类从其核心而言或善或恶，没有第三种选择。
2. 尽管罪住在我们中间且感染所有的人，但罪并不是一种物质，因此罪不是、也不能是我们人性的本质。我们在堕落后仍然是人。人本性全然败坏的教义，无论如何也不是说居于人类内心底层的有罪性情，总是会以某种对上帝、对人有明显敌意和仇恨的行为爆发出来。有各种不同的境况会介入干预，并使罪恶的性情没有完全表现出来：比如，政府的利剑、公众的舆论、害怕丢脸和惩罚等等，都对罪有所限制；同样，一些正面因素如每个人里面仍然存留的自然的爱、由教养和个人挣扎所培养出来的道德观、较好的个人际遇或环境等等。所有这些都可能让人行出美好而值得称赞的美德。尽管他们也许可以暂时压制他们心中罪恶的性情，却无法根除这罪性。
3. 说人类在本性上不能行出善，不是指身体的必然或宿命论式的强迫。罪不能从根本上消灭我们的意志，而是改变了我们意志的倾向和方向。我们不再想行善；我们从此自愿行恶。「我们的意志总是自由的，但不总是良善的。」⁵⁶ 从这个意义上说，不能行善不是身体上的无能而是伦理本性上的不能，是意志上的无能为力。处于目前这种堕落状态的意志，因着其本性，除了随着其自由意志以外行不出什么；只能随着意志、顺其本性的倾向而行。⁵⁷
4. 最后，我们必须记得，当圣经和教会教导人性全然败坏的时候，是以最高的准则为标准，就是上帝的律法。无力行善的教义是一种敬虔的信仰告白——在上帝面前，我们行不出善；我们需要上帝圣灵的更新。以此为出发点，奥古斯丁的信徒会远比最坚定的伯拉纠主义者更慷慨、更全心地承认人们所做的有许多都是良善美好的。但我们所说的善是最高善，就是我们必须履行的上帝的律法。美德和好行为是有区别的。根据上帝的律法和上帝的荣耀，良善——真正的良善，在圣洁的上帝眼中的良善，只有出自

⁵⁶ Augustine, *On Grace and Free Will*, 15; for the Reformed view, see H. Heppe, *Dogmatik*, 237, 264; W. Cunningham, *The Reformers and the Theology of the Reformation*, ed. James Buchanan and James Bannerman (Edinburgh: T&T Clark, 1862), 471ff.; idem, *Historical Theology*, 3rd ed., 2 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1870), I, 568ff.

⁵⁷ Cf. T. Aquinas, *Summa contra gentiles*, IV, 52; idem, *Formula of Concord*, I, 12; J. Calvin, *Commentary*, on Eph. 2:3; Z. Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trans. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), qu. 5, 8; Helvetic Confession, §§21–22; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, X, 4, 39; Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (New York: Charles Scribner Sons, 1888), II, 257–72; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, II, 219–57; III, 364–74.

信心的行为才能算为良善。放在上帝圣洁的天平上，我们所做的一切都是不足的。在这个标准之下，圣经所给出的唯一可能的裁决就是：「没有行善的，连一个也没有」（诗 14:3，53:3）。

那些认为圣经没有解决问题的人，可以从我们人类一些伟大的声音里听到同样的见证：「我们的美德往往不过是恶习的伪装」（罗什富科，Rochefoucauld）；「人无论是在自己里面还是对别人，都不过是戴假面具、说谎话和伪善的人」（帕斯卡）。

「人对于别人像是一头狼。」如果没有国家的管制，人类社会就会堕落到「自相残杀」（霍布斯，Hobbes）。根据康德，人天生邪恶，天生拥有根本的邪恶，这也为历史所充分表明：「每个人都有愿意出卖自己的价钱。」圣经所说的是一个普世真理：没有行善的，连一个也没有。⁵⁸ 费希特（Fichte）、黑格尔（Hegel）、谢林（Schelling）和叔本华（Schopenhauer）都有类似的说法：「那些坚持人的意志受到束缚，并把人的本性看作是愚顽的，是完全正确的。」⁵⁹ 「人所拥有的自然的心思，是人必须克服的敌人。」⁶⁰ 「人类永远在自我和自我的寻求中与自己纠缠，所有已经生在上世上的人，都是生而有邪恶的黑暗本质。这在人里面的原始的邪恶，就是他们自己的行为。只有对人和对他自己，并他跟别人的关系有肤浅认识的人，才会不同意这种说法」⁶¹。「人跟动物一样，最主要和最根本的动机就是利己主义，就是说，生存和繁盛的驱动力。这种利己主义是人类与动物最紧密的关联，是的，这就是他们的内心和本质。」在没有任何限制（比如顾虑体面和畏惧惩罚）和束缚的情况下，那么，「永不知足的贪婪、对金钱可鄙的欲望、深藏的虚假、恶意的邪恶就会再次涌现出来……我们一定要把眼前在公众场合下平和有礼的这千千万万的人，看作是许多戴着重重嚼环的恶虎猛狼。」就算是人类的良心，也不过是由五分之一对他人的畏惧、五分之一的迷信、五分之一的偏见、五分之一的虚荣和五分之一的习俗所构成的。⁶²

不错，不单只有圣经对人类的判断是如此严厉。人类自己宣告了自己最严厉、最严重的审判。落到主的手里总比落到人的手里要好，因为上帝的慈爱是浩大的。当上帝咒诅我们的时候，祂亦同时为我们预备了在基督里赦免的爱，但当人咒诅

⁵⁸ I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Row, 1960 [1934]), 34ff.

⁵⁹ J. G. Fichte, *Das System der Sittenlehre nach den Prinzipien der Wissenschaftslehre* (Hamburg: Meiner, 1798), 265. Ed. note: ET: *The Science of Ethics as Based on the Science of Knowledge*, trans. William Torrey Harris (London: K. Paul, Trench, Trübner, 1897)

⁶⁰ G. W. F. Hegel, *Samtliche Werke*, 26 vols. (Stuttgart: F. Frommann, 1949–59), 16, 270 (*Werke*, XII, 270).

⁶¹ F. W. J. Schelling, "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit," in *Ausgewählte Werke*, IV, 332 (*Samtliche Werke*, I/7, 388).

⁶² A. Schopenhauer, *Die Beiden Grundprobleme der Ethik*, 3rd ed. (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1881), 186ff.; idem, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 6th ed. (Leipzig: Brockhaus, 1887), I, 391ff.; idem, *Parerga and Paralipomena*, trans. E. F. J. Payne, 2 vols. (Oxford: Clarendon, 1974), II, 229ff.

人的时候，他们通常不但把人弃绝，还要使他们成为受嘲弄的对象。当上帝咒诅我们的时候，祂会差遣人把这审判告诉我们。祂所差遣的有先知、使徒和传道人。他们不会把自己高抬到我们之上，而是认为自己不过是和我们一样有罪的人。与此形成鲜明对照的，是当哲学家和道德学家对人表示鄙视的时候，他们往往忘记了自己其实也是人。当上帝谴责我们的时候，祂说尽管人的罪和恶行是极大极重的，但是这些都是可以挪去的，因为这并不是人性的本质。但道德学家却时常说，利己主义的动物性倾向从起初就属于人，是人类本质的一部分，因为人是从动物演变而来的。他们把人贬低，没有把人抬高。如果我们本来就是动物，那么我们为什么要活得像上帝的儿女呢？

我们万万不能忘记，我们在上帝的标准下受审判、被定罪的同时，上帝也为我们预备了祂在基督里完全的爱、怜悯和赦免。对我们的审判越轻，所需要的恩典也越少，因而减损了上帝对我们的爱。

第十三章 罪及其后果

罪的宗教特性

【328】原罪不仅仅是遗传，而是一个存在于所有地方、所有人身上的普遍事实。当我们继续在下面对罪的本质属性进行讨论的时候，我们受制于我们从原罪身上可以学到的知识，我们也不清楚原罪是如何透过遗传来传递的，这是因为只有经过一段时间的发展，罪的完全败坏性才能显明出来。因此，大家对第一个罪行的特点和属性有非常不同的观点，实在是不足为奇的。对于天使，我们可以合理地得出结论：天使的初次犯罪包含着骄傲。这个结论是基于创世记3章5节和马太福音4章3章、6章9章等经文所描述的关于试探的性质，以及提摩太前书3章6章：「恐怕他自高自大，就落在魔鬼所受的刑罚里」等经文。但我们对此不能说完全肯定，因为撒谎（约8:44）或嫉妒（《智慧书》2:24）都可能是当初天使犯罪的原因。我们在这方面所得到的启示实在太少了。

根据罗马天主教，人类初次犯罪也包含了骄傲的因素（基于《西拉书》10:13；《托比书》4:13；罗5:19，以及基于奥古斯丁、阿奎那和其他人的著作等）。¹ 但新教徒通过查考夏娃所犯的罪，通常认为人类初次犯罪是始自怀疑和不信，然后是出于骄傲和贪婪。² 但特土良和其他一些人正确地指出，我们不应该把原罪简化成某一类的过犯，而是有意识地、故意地违背上帝，原则上是违背了上帝所有的命令。罪就是不顺从上帝、怀疑、不信、自我抬举、骄傲、凶杀、偷窃、贪婪，等等。亚当的罪把所有受造的关系都扭曲了，也使全世界都反叛上帝。亚当的罪涉及到整个人——理智和意志，灵魂和身体，并触发所有罪恶的思想、感觉、淫欲和意向。³ 这是有意识和自发的行动——ἀμαρτία（罪），παραβασις（过犯），παραπτωμα（过失），παρακοη（不愿意听，不顺从），这些词所描述的恰如其分（罗

¹ R. Bellarmine, "De gratia primi hominis," *Controversiis*, III, 4; Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, trans. John Hammond Taylor (New York: Newman, 1982), XI, 30; idem, *Enchiridion*, 45; idem, *City of God*, XIV, 13; T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 2, qu. 163ff.

² Martin Luther, *Lectures on Genesis 1-3*, in vol. 1 of *Luther's Works*, ed. J. Pelikan and H. T. Lehman (St. Louis: Concordia, 1958); Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (G. Schlawitz, 1863-75), IX, 2; John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II.i.4 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:244-46); H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae* (Leiden: D. Donner, 1881), XIV, 9ff.

³ Tertullian, *An Answer to the Jews 2* (ANF, III, 151-74); Augustine, *Enchiridion* 45; Johannes Marck, *Historia paradise* (Amsterdam: Gerardus Borstius, 1705), III, c. 2.

5:12 以下)。第一对人类犯罪，并非因为他们不清楚怎么做因而是无辜的；作为有上帝形像的人，他们是明知故犯，故意违反上帝清楚表达的命令。这使他们的不顺服更加罪无可赦。这不是一件小事，不是在半清醒状态下、基本上是无辜的过失，更不是在发展和进步过程中的一种情况。这是对上帝的反叛、是暴乱、是真实意义上的堕落，对于整个世界都有决定性的影响。堕落把世界带到远离上帝而趋向邪恶和败坏的路上，这是无法言喻的大罪，⁴ 是名符其实的「堕落」。基督教会和基督教神学总是用最严肃的态度来看待这个问题。⁵

【329】尽管罪很惊人地是多方面的，有着不为人知的道德层面，⁶ 但是其核心是对上帝在宗教意义上的反叛，因此经上非常恰当地总结说，凡犯罪的就是违背律法（ἀνομία，约壹 3:4）。罪不是违反了人的律法，而是违反了上帝的律法，罪不是将我们放在与人、社会或国家的关系中，而是将我们放在与天上那位审判者的关系中。上帝的律法在不同的阶段以不同的形式出现。亚当的情形是极为特别的，在他之后没有人能按照亚当犯罪的方式那样来犯罪（罗 5:14）。从亚当到摩西，并没有由上帝所宣告的正面的律法。由此，有人可能会提出反驳说，哪里没有律法，哪里就没有过犯、罪和死亡（罗 5:13，4:15）。但保罗这里要说的是，亚当的罪带来了罪的统治，使得所有人都成为罪人。这就是说，因为从亚当到摩西的日子仍然有罪和死（罗 5:13-14），从而也一定有律法——也许不是像在伊甸园或西奈山明文颁布的律法，但仍然有律法来约束个人，并定他们为有罪。这是罗马书 2 章 12-26 节明确的内容：没有摩西律法的外邦人，他们虽然没有律法（ἀνομως），也犯罪灭亡，因为他们就是自己的律法，他们的良心会控告他们。自然中就有上帝的启示，既有宗教的也有理性的内容，这启示足以让人对罪无可推诿（罗 2:18、19；林前 1:21）。但以色列人和外邦人不一样的是，上帝允许外邦人走自己的路，却把律法的启示赐给以色列人，作为他们所有道德行为的指引。罪就是道德上不当的行为。

上述观点近来受到了强烈的质疑。有人提出，以色列人最早期关于「罪」的概念（作为遭遇悲惨或不幸的理由）根本与道德行为无关，而只是「莫名其妙」地冒犯了某个任意妄为又反复无常的神明。最开始，νοση这个词的意思不过是处

⁴ Augustine, *Against Julian*, trans. M. A. Schumacher, vol. 16 of *The Writings of Saint Augustine* (Washington, DC: Catholic University of America Press, 1984), I, 165.

⁵ Augustine, *City of God*, XIV, 11-15; XXI, 12; idem, *Enchiridion*, 26-27, 45; T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 2, qu. 163, art. 3; Decrees of the Council of Trent, V, 1; Belgic Confession, art. 14; Heidelberg Catechism, qu. 7, 9; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), IV, 1, 15.

⁶ 主要的圣经词语包括ηρηση（未打中靶心）；ζηψ或ηψ（不公平，扭曲，错误，偏离）；ε.ψε（越过设立好的界限，背约，背道，反叛）；ηρηψ（不经意的错误行为）；εψη（不敬虔，离经叛道，罪恶的行为）。其他的描绘还包括：οψη（罪行，冒犯）；ενη（不信实，不忠诚，背叛）；ηρηη（愚蠢）；εη（邪恶）；等等。主要的希腊文包括ἀμαρτια, ἀμαρτημα, ἀδικια, ἀπειθεια, ἀποστασια, παραβασις, παρακοη, παραπτωμα, ὀφειλημα, ἀνομια, παρανομια。这些词汇不言而喻，把罪描述为偏离、不公、悖逆、违反、背道、不法、过犯。罪的权势运行在人身上被进一步描述为σαρξ, ψυχικος和παλαιος άνθρωπος, 而罪在世界上的运行被称为κοσμος。

于或被置于与上级对立的错误中（出 5:16；王上 1:21；王下 18:14）。只是到了后来，当先知提出道德独神论（ethical monotheism）以后，这个词才有了违反上帝律法的意思。因此，这个词才逐渐有了伦理上的重要性。这并不是一个新的论调，可以追溯到诺斯底主义和摩尼教。他们都因为这个原因而把旧约中的上帝与基督的父神区分开来。⁷ 这种观点本身也是真理和谬误的混杂。说古代以色列对罪的观念没有冒犯上帝的成份是不对的，下面的经文非常清楚地指出他们「得罪耶和華」：创世记 13:13, 38:9-10, 39:9, 42:18；撒母耳记上 24:6, 25:39；撒母耳记下 1:14, 12:13；诗篇 51:4。所有这些丰富的经文都一致而明确地表明，古代以色列人非常清楚罪就是上帝眼中的邪恶。而且以色列人知道不仅是罪的行为，就连罪的性情也属于罪恶。上帝查验人的肺腑心肠（诗 7:9, 17:3, 26:2, 139:23；耶 11:20, 17:10, 20:12），看人的内心（撒上 16:7），要人心归向祂（王上 11:4, 15:13；赛 29:13；结 33:31；箴 23:26），因为生命的泉源（果效）是从心发出的（箴 4:23）。上帝会给自己的子民洁净的心、新心和肉心（诗 51:12；耶 24:7, 31:33, 32:39；结 11:19, 36:26；等）。耶和華不仅从人的行为，也从人心中的思想来查验人所犯的邪恶（创 6:5）。

因此罪从来就不是一件随意专断的事，不是一个嫉妒的上帝任性的不高兴。罪就是对上帝的命令明知故犯，是人从心底里对上帝的叛逆。还有，上帝的律法也不是随意专断的，或可以机械式地强加于人的。当上帝向以色列人颁布律法的时候，并不是废除了以色列的民俗习惯，而是承认这些习惯，继而合并并且修改了这些习惯来成就自己的旨意。这包括了那些在列国以及以色列中已经存在的习俗，诸如割礼、献祭、祭司制度、节期、报血仇、好客等习俗。上帝修订了这些习俗，把这些习俗并入到律法系统中，使之可以用来服侍于上帝恩典之约中更高的旨意。还有，比如对于离婚，耶稣说摩西允许离婚是因为摩西知道以色列人心硬（太 19:8）；对于此类的事情，诸如一夫多妻、奴隶制、报血仇、集体责任等，也是这样。我们万万不可用我们自己时代的标准来评论这些事情，而一定要考虑到旧约的特定情况，以及上帝在那个时候对自己子民的旨意。这其中包括要认识律法作为训蒙师傅（*pedagogic*）的作用，引导以色列人，从不成熟的属灵状态进到在基督里完全成熟的自由中（罗 4:15, 5:20, 7:4；加 3:19、23-24, 4:1 以下）。因此，当上帝的律法与人的习俗结合在一起的时候，上帝的律法一定远高于人的习俗。摩西律法第二块石版（译按：指后六诫）的内容特别反映在列国的法律中，但对于以色列人来说，所有道德和礼仪的命令都是关乎服侍以色列的上帝，即创造和救赎祂子民的上帝。因此，罪的概念就从表面上遵从利未人的洁净律，进而延伸到从内心愿意顺服的义中。因此，先知自始至终坚持，上帝对人的评价一向认为顺从和怜悯比献祭更重要。

⁷ L. Diestel, *Geschichte des Alten Testament in der christlichen Kirche* (Jena: Mauka, 1869), 64ff., 114ff.

耶稣与先知的这个观点一致，祂是要成就而不是要废除旧约的律法。主耶稣在马太福音 7 章 12 节并没有提出一个新的伦理原则，只是对爱人如己的命令作出实际的解释。无论如何，耶稣更加尖锐、更加深刻地阐释了罪的概念，并提高了他们对罪的意识。耶稣摆脱了人的命令，并回到旧约上帝的律法中，以此再一次解释了律法的属灵特性（太 5），并把旧约律法用一条属灵的原则归纳出来，就是爱（太 22:37-40），并且让我们知道，这「爱」包含了所有的律法（参雅 2:10）。靠这律法，耶稣拆掉了假冒为善之人的假面具（太 23），解开了伦理与肉体之间的联结（可 7:15），指出罪的源头就是人心（太 15:18-19），甚至把人所受的苦难与人的罪独立开来（路 13:2-3；约 9:3）。在福音把上帝的恩典启示出来的背景下，罪的黑暗性就被突显出来（罗 3:20，7:7），但在福音的光照下，我们明白罪的可怕之处很明显就是其奴役人的力量（约 8:34；罗 6:20）。罪的权势就是律法（林前 15:56），罪的根源乃是在人的肉体 and 欲望里（罗 7:18；雅 1:14），只能靠基督才能胜过并加以粉碎（约 8:36；罗 8:2）。因为上帝的恩典已经在基督里完全显明出来，不信是极大的罪（约 15:22、24，16:9），被基督触怒是非常严重的（太 11:6），从恩典中堕落则是非常可怕的（来 2:3，4:1，6:4-5，10:26），亵渎圣灵则是不得赦免的罪（太 12:31）。

基督作为律法的「目的地」(*end*；罗 10:4；加 3:24；和合本译为「总结」；新译本译为「终极」)，把我们从律法的咒诅和奴役的枷锁中释放出来（罗 6:14，7:4，10:4；加 2:19，3:13，5:18）。但这并不是废除了律法的内容，更是坚固了律法（罗 3:31）。圣灵更新我们的心，并教导我们寻求、明白、成就上帝的旨意（罗 12:2；弗 5:10；腓 1:10），也使我们具有随从圣灵行事为人的能力（罗 8:4）。我们从旧约中认识的上帝的旨意（罗 13:8-10，15:4；林前 1:31，10:11，14:34；林后 9：9，10:17；加 5:14），基督的话语和生命又为我们提供了解释（林前 11:1；林后 3:18，8:9，10:1；腓 2:5；帖前 1:6，4:2），并持续在我们的良心中提醒我们（林前 8:7，10:25；林后 1:12），因为这已经写在我们的心版上了（来 8:10，10:16）。因此，圣经从开始到结束都告诉我们，罪的本质特性就是不法（*ἀνομία*，约壹 3:4），是背弃上帝通过祂的话语所启示的律法。

罪的本质

【330】基于这样的圣经教导，基督教神学不接受罪有任何实体性(*substantive*)的说法。按照这种观点，罪的本质不在上帝的忿怒中（波米[Böhme]），不在上帝以外的邪恶势力（摩尼 Mani），不是某些「东西」，诸如物质（*ὕλη*）或肉体（*σάρξ*；柏拉图，犹太人，弗拉齐乌斯[Flacius]，等）。基督教神学也不接受泛神论认为罪是「纯粹的否定」(*pure negation*)的说法，认为罪就是一种「尚未完全」(*not yet*)

的状态，是发展过程中一个不可或缺的环节，或者是思想的幻觉。所有的实存，就其本身而言都是好的。所有自然存在的事物，只要能保持其自然状态，就是好的。因此邪恶只能是与善有关的事物。罪是一种无有（*no-thing*），只不过是善的缺乏或善的败坏。罪是一种缺陷，一种损失，是缺乏善，或者是软弱或不均衡，就像瞎眼不过是视力损失。⁸ 但是，把罪看成是一种缺乏是不完全的；罪也是一种主动的、败坏的和有破坏性的力量。罪是人原本应该拥有的道德完美的缺失，罪包括了主动的过犯；罪是活跃而败坏的原则，是具有侵蚀性和破坏性的力量。罪本身不是实体，从本质上讲是属于道德和灵性的范畴，尽管罪往往会具体地表现出来。罪是能明白并行出上帝旨意的理性受造物故意扭曲、偏离上帝完美的律法。因此，把罪看成一种缺失，并不排除从另外一个角度来看，罪也是一种行动。罪不是一个「实体」或一样东西，但是就它是善的缺失来说，也是一种行动（*ἔνεργεια*），就像瘸了腿的狗蹒跚而行仍然是一种行动一样，是一种有缺陷的「行动」。罪并没有真正存在的权利，但罪却存在，因此罪是个谜，是一个奥秘。

【331】因此，根据圣经并依据基督教的信仰告白，我们可以对罪的本质特性作如下的定义和解释。首先，罪不是物质的或形而上的东西，而是善的道德对立面；罪没有自我的存在，不是独立的存有。通过自由选择，善是恶的起因并且是其基础。作为受造物，堕落的天使和人类每时每刻只有藉着上帝、在上帝里面、为上帝的缘故才是良善的，并且继续保持良善。罪只有靠着并通过上帝所赐予的能力和恩赐，才可以做任何事。因此撒但恰如其分地被称为上帝的猿猴（*the ape of God*）。甚至盗亦有道，就是一伙强盗为了生存也要遵守道上的规矩。骗子也总是用真理的伪装来遮掩自己。撒但也经常以光明使者的形像出现。罪的运行和出现，总是作为附在良善上的寄生物。罪不能创新，也不能毁坏。因此，天使、人类乃至自然的本质特性都没有因罪而改变。同样确切的是，罪既不能从人性中挪去什么，也不能给人性带来什么。人还是同样的人，但现在却不是朝向上帝而是在远离上帝、走向毁灭。人并没有失去爱、理智、意愿和自由，只是其方向改变了：从面向造物的上帝，转而面向受造物；从寻求真、善、美，转而以谎言为真理、以恶为善、以受奴役为得自由。「罪不是什么正面的本质，而是一种缺陷，一个败坏的倾向；就是说，罪是一股在被造的意志中污染其模式、种类和秩序的力量。」⁹ 上帝的形像仍在人的身上，但这形像已经被扭曲了。

第二，我们一定要记住，坚持把罪作为（善的）缺失来看，就是对所有摩尼教说法的否认。他们认为邪恶是与上帝对立的一种独立的能力。但是，因为罪总是具体的，而且只会以本来是好的行动的错误「形式」出现，以致很难将「事情」

⁸ Athanasius, *Against the Pagans*, 3ff.; Gregory of Nyssa, *The Catechetical Oration*, chap. 5; Pseudo-Dionysius, *The Divine Names*, chap. 5; John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, 30.

⁹ Bonaventure, *The Breviloquium*, vol. 2 of *The Works of Bonaventure*, trans. Jose De Vinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), 109.

和「形式」分开，就像任何时候都很难将炉子的热与炉子分开一样。但也正像炉子与其发出的热是不一样的，罪所依附的实体或行为，与罪本身也不是等同的。甚至在褻渎的情况下，其表达能力以及表达的语言本身都是好的，让这件事以及所有事情出错和有罪的乃是扭曲变形 (*deformity*)、偏离了上帝的律法。唯有上帝的律法是判定罪的标准；上帝是唯一对我们具有绝对权威并且能约束我们的良心、对我们的良心发出要求的主导者 (*the Agent*)。至于违反所有其他的法则——美学、社会、政治、宗教等，只有在直接或间接违反道德律的情况下才算有罪。这道德律正是人对罪的知识根源 (罗 3:20, 4:14, 5:20, 7:7)，而此道德律乃是在受造时就刻在人的心版上，在人堕落后通过人的良心发挥作用，在西奈山上被宣告，并且仍然是基督信徒生命的法则。

正是从这个意义上说，施莱尔马赫 (*Schleiermacher*)、立敕尔 (*Ritschl*) 和其他一些人，当他们坚持说，罪最可怕的表现，是当罪面对上帝在基督里赐给我们恩典的福音的时候，¹⁰ 他们这样的说法是对的。但我们不能因此得出结论说，在知道福音以前或在不认识福音的情况下所犯的罪不过是出于无知以及人的软弱，也不应该以为我们认识罪是因为福音而不是因为律法。我们需要基督教信仰来正确地认识罪，但这信仰也需要归回到律法那里，发现罪的属灵特性，并因此真正了解罪的真实本性。福音为我们提供的赦免，包括了我们违反上帝律法的所有过犯。正如恩典的前提是罪、赦免和罪行，福音的前提就是律法。上帝来到我们面前，不仅是以父亲的形像，带着严父般的警告和惩罚；而作为无上的命令，向所有的人作见证，祂也是以立法者和审判官的形式出现，带着命令和惩罚而来。尽管道德律不像逻辑定律那样具有强制性，也不像自然定律那样具有不可违逆性，却有超越一切定律的最高威严。道德律对我们的意志说话，带来自由，并因出自爱心而盼望它能够实现。同时，道德律是一视同仁地对所有人说话的，在任何情况下都质问每一个人，不仅包括他们的言行，还延伸到他们的道德状况；它的立场坚定、冷酷无情，并直截了当地以至高的权柄说话，并以严厉的惩罚报应违反者。道德律是上帝的谕旨，是上帝意志的启示，是上帝本性的表达。

第三，律法的道德特性表明罪只能存在于有理性的受造物身上，就是那些有智力和意志的生命上。更明确地说，意志是真正的主体，是罪的舞台。道德上的良善只能靠意志才能实现；而最终不受意志影响的都不是罪。奥古斯丁这样说是正确的：「事实上，罪是如此具有自发性的恶，因此除非是自发自愿的，否则就根本不是罪。」¹¹ 这里我们必须小心地避免伯拉纠的说法，就是罪除了是有意志的行动外，什么都不是。奥古斯丁和中世纪的教会绞尽脑汁地对这个问题想出了一

¹⁰ F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), §112.5; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), - 407ff.; J. Kaftan, *The Truth of the Christian Religion*, trans. George Ferris, 2 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1894), 250.

¹¹ Augustine, *True Religion*, 24.

个「恶欲」(concupiscence)的概念。这里所关注的是要承认始祖堕落以后人类意志的软弱状态。我们也经常「陷入」罪中。若总是把罪看作是完全自愿的行为，便忽略了我们从经验中知道我们无法克服的欲望是有罪的，并且感到我们无力抵挡自己的欲望。除了这个词语的模糊性以外，奥古斯丁和罗马天主教会太容易地以这个理由来包容人的软弱，认为只有在人顺从恶欲的时候，恶欲才算是罪。他们认为恶欲对于那些没有顺从它的人是不构成伤害的，而我们可以称恶欲为罪，只「因为它是罪恶的，并且使人倾向于犯罪」。¹²

宗教改革强烈反对这一点，并坚持认为在我们蓄意犯罪以前或在我们意志以外，心中所产生的所有不纯洁的思想和欲望都是罪。这并不是从心理学或哲学意义上说所有的欲望都是罪，而是说从圣经和神学的观点，恶欲使我们在上帝面前被算为有罪。在这个问题上这无疑是正确的。尽管罪诚然是始于有意识而自发的意愿，然而第一个过犯也败坏了人类的本性，并使人在所有方面都与上帝的律法相对立。起自意志的罪，如今亦存在于我们的意志以外，在我们所有的性情和能力、灵魂和身体、认知和意志力的各个层面(创 6:3, 8:21; 出 20:17; 诗 19:13, 51:5; 耶 17:9; 太 5:28; 可 7:21; 罗 7:7、15-17, 8:7; 加 5:7; 等)。因此，不是所有的罪都是自发的。这并不意味着有些罪会不经过意志；意志是所有实际罪行的先导(雅 1:15)，然而我们有罪的状态和我们不自觉的罪，也不是完全在我们的意志之外产生的。我们不仅有先导的意志，而且还有伴随的、随之而起的、赞同的意志。随后，意志多多少少赞同了我们有罪的本性，并以此为乐。就算当我们受理智的影响，意志与罪争战，以及重生的人都会像保罗一样，见证他所做的恶并不是他愿意的(参罗 7:7-25)，罪都不是靠我们有意愿或没有意愿来加以界定的。判定罪唯一的标准是上帝的律法。同一个人，一方面不洁地追求被禁止的(恶欲)，却同时在他意志的最深处想要远离这样的行为而苦苦地挣扎。因为人，包括重生的人，只要他们是在肉体之中，总是多少会想做律法所禁止的事，尽管他或她的内心总是与此斗争。我们也可以说，在最基础的层面，罪是自愿的。没有人、也没有任何事强迫罪人服侍罪。罪不是在罪人以外，而是在罪人里面做王，并且把罪人的思想、愿望引到罪的方向上。是罪人里面的罪，通过人的各种性情或能力使人犯罪。¹³

尽管我们已经说了很多，罪还是一个不可测透的奥秘。罪存在于这个世界，但罪是没有权利存在的，也没有任何人能说明罪的起源。罪本身不能独立存在，其存在全然依赖上帝创造的良善，但罪具有巨大的破坏性和毁灭性。罪什么都不

¹² *The Catechism of the Council of Trent*, trans. J. Donovan (New York: Catholic Publication Society, 1829), V, 5; *The Racovian Catechism*, trans. Thomas Rees (London, 1609; repr., London, 1818), II, 2, 7.

¹³ Heidelberg Catechism, Q 113; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrove Giger and ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), IX, 2; XI, 21.

是，什么也没有，本身什么都做不了，但是，罪却把所有它依附的上帝的受造物组织起来，与上帝作对。这正是依附者与那位独立的上帝的争战，要争取自己的独立权。这是没有永恒的受造物与永恒者的斗争。这是上帝在其创造中所容忍的最大的矛盾，但上帝却以公平和公义的方式使用它，以彰显祂的荣耀。

罪的种类和程度

【332】罪有不同的类型和程度，首先，人的罪和魔鬼的罪是有区别的。圣经提到邪灵¹⁴、邪恶的国度（βασιλεια，太 12:26；可 3:24；路 11:17-18），有最终反对基督和基督国度的黑暗势力，也有欺骗者和控告上帝儿女的灵。这个国度的头就是撒但¹⁵，牠是上帝及其子民最主要的敌人。在撒但以下有为数众多的鬼魔、邪灵、污鬼和邪恶的属灵军队。这些灵界的存在进一步可以分为不同的阶层和等级（林前 15:24；弗 6:12；西 2:15；犹 6），一个比一个更邪恶（太 12:45；路 11:26），牠们一起构成了撒但的使者（太 25:41；林后 12:7；启 12:7、9）。牠们自然的本性是活在罪中，从来不是上帝所爱的对象，尽管牠们也受造于上帝。对牠们来说，没有恢复和蒙拯救的盼望。牠们无时无刻不是上帝的敌人。牠们是上帝国度的破坏者，是基督的对头，是人类的欺骗者，是上帝儿女的控告者。

但是，即使在魔鬼当中，罪也是形式而不是实体。这些魔鬼也不会是绝对的邪恶，因为牠们也是上帝所创造的，因此牠们受造的时候也是好的；但尽管如此，牠们是上帝所憎恶以及上帝永恒忿怒的对象。「我们只能在这种条件下想像出一个绝对邪恶的存有，就是我们在牠们的绝对邪恶当中，或在牠们的真实存在中，遗漏掉一些东西。」¹⁶ 相信撒但的存在并不是相信基督救恩的要素，但这与得救的信仰有非常紧密的关联。「没有魔鬼就没有救赎主！」的说法有一定的道理。如果没有罪，就不会有救主，同样，也只有关于撒但的教义之下，罪的严重性才会更加

¹⁴ 我们可以在所有民族当中发现对邪灵的信念。一般来说，所有的自然现象都曾被人格化（就是所谓的泛灵论，animism），特别是灾难和事故，如地震、风暴、闪电、火灾、不幸和疾病都曾被认为是来自邪灵。这种迷信接下来就会导致魔法，比如，与超自然人格化的灵交流的通灵术，用特别的呢喃和行动企图产生好的影响或扭转噩运。这种迷信在巴比伦特别盛行，并可向前追溯至古代的苏美尔文化（O. Weber）。尽管以色列人中也有迷信和巫术，律法和先知却一而再、再而三地强烈反对这些习俗（利 19:31，20:6、27；申 18:10-11；赛 8:19-20；耶 27:9，29:8-9；等）。

¹⁵ 撒但在圣经中有不同的名字：「魔鬼」、「撒但」、「仇敌」（太 13:39；路 10:19），「控告者」（启 12:10），「恶者」（太 13:19；弗 6:16；帖后 3:3；约壹 2:13-14，3:12，5:18），「鬼王」（太 9:34），「空中的掌权者」（弗 2:2），「这世界的王」（约 12:31），「这世界的神」（林后 4:4），「大龙」、「古蛇」（启 12:9，20:2；等）。

¹⁶ C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrines* (Edinburgh: T&T Clark, 1849), §116 (ed. note: Bavinck erroneously cites this as C. J. Nitzsch); F. A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der Evangelischen Dogmatik*, prepared by Horst Stephan, 3rd ed. (Tübingen: Mohr, 1902), 337.

显明。¹⁷ 对于撒但和魔鬼来说，牠们没有救赎。撒但不是「被带领」而走偏的，撒但的罪完全出于它自己。天使并不是一个族群，他们不是在撒但「里」犯罪，而是各自犯罪。对他们来说并没有行为之约，因此也没有恩典之约。由此看来，撒但的罪尽管与人类的罪有类似的地方，在其起源、特性和后果上，却与人的罪完全不同。撒但的罪有着绝对的特性：撒但是罪恶的至高启示。这里对我们的安慰是撒但的胜利就是罪恶完全的胜利。上帝在撒但里让罪有机会展示罪是什么，以及罪能够做什么。罪使上帝所创造的最高等、最美好、最尊贵、最伟大的受造物成为它自己的奴隶。然而……罪并没有取得最后的胜利。罪是空虚、空洞、软弱、无能的——罪什么都不是，它却想成为存有；罪从来没有拥有过、也从来没有得到过真正的实存。「我们可以说，路西弗（Lucifer）从其经验所知道的就是除了上帝以外，没有真实的事。因此，撒但就像天使那样，也是上帝的证明。良善证明上帝的存在，而邪恶也证明只有上帝存在。」（巴德[Baader]）¹⁸

【333】人类的罪也有多样性。在裁定有罪的程度时，人的动机是非常重要的。出于疏忽的无心之罪，与那些有意识而明知故犯的罪（קִיַּד רָמָה — 「擅敢行事」）是不一样的。违犯第一块石版的诫命的罪，要比违犯第二石版的诫命的罪要严重。我们往往需要考虑处境和程度。无论如何，罪的特性不是由主观的罪咎感来定义的，就算是无心之过也不能作为藉口，特别是对罪的知觉会随着沉浸在罪中时间的长短，到一个程度会减弱（摩 2:11 以下；何 4:6；弥 3:1, 6:8；箴 24:12；传 5:1）。衡量罪的标准是上帝的律法，而不是人的罪咎感。因此，无论是犹太人还是外邦人，他们在不知道的情况下所犯的罪（路 23:34；徒 3:17-19, 13:27, 17:30；弗 4:18；来 5:2；彼前 1:14, 2:25），都不能因为不知道就算为无罪（罗 1-3, 5:12、13；弗 4:17-19；西 3:5-7；林前 15:9；提前 1:13、15）。施莱尔马赫所说的是不对的，他说：「通常，罪只有在意识到的情况下才存在。」¹⁹ 但无心所犯的罪仍然与因心硬而犯的罪是不一样的；无心之失构成了恳求赦免的基础。

罪有一个动态的发展过程；罪的律始自暗示，然后进行到喜欢、认同，进而付诸行动，并且涉及到感官的享受和私利的追求。人的罪没有一桩是单单为了感官享受或单单为了追求私利才有的。无论是感官享受或追求私利，离开彼此，都无法得到完整的解释；作为有灵性的人，这两方面都与我们的罪有关。对人类而言，每一项罪都是转离上帝、不顺服、悖逆、无秩序、不法；同时，因为罪从来

¹⁷ A. von Oettingen, *Lutherische Dogmatik*, 2 vols. (Munich: C. H. Beck, 1897-1902), II, 459.

¹⁸ Augustine, *City of God*, XI, XII; Anselm, *The Fall of the Devil*, in *Anselm of Canterbury*, trans. and ed. Jasper Hopkins and Herbert Richardson, 4 vols. (Toronto and New York: Edwin Mellen, 1975), II, 127-77; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 63-64; Isaak August Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trans. A. Cave and J. S. Banks, rev. ed., 4 vols. (T&T Clark, 1888), III, 85ff.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trans. J. Watson and M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §76; A. Kuyper, *De Engelen Gods* (Amsterdam: Höveker & Wormser, 1900), 197ff.

¹⁹ F. Schleiermacher, *Christian Faith*, §68.2.

都不是自足的，因此人们就转向了受造物、偶像、骄傲、寻求私利以及寻求感官刺激。²⁰ 有多少种不同的诫命、责任、美德和道德良善，就有多少种罪。对于这种不同性，我们需要考虑传统的罗马天主教所主张的致死的大罪（mortal sins）与可饶恕的小罪（venial sins）之间的区别。这种区分源自忏悔礼的做法，是为了尊重上面所讨论的关于罪的多样性和程度的不同。但改革宗拒绝接受这样的区分。改革宗在不否认罪的多样性和程度差别的同时，坚持罪不能与犯罪的人分开，不能把罪如此独立分化。需要赦免的是犯罪的人，他需要从所有的罪中得到赦免，获得释放。即使改革宗有时候的确仍然会使用「致死的」罪和「可饶恕的」罪这样的说法，但他们也给这些词汇附加上不同的意思。他们的意思是除了亵渎圣灵外，所有的罪都可以蒙赦免，并且信徒实际上也真的得到赦免了，尽管他们都本该死亡。²¹

唯一支持致死的大罪与可饶恕的小罪之间或许有所区别的经文，是马太福音 5 章 22 节。主耶稣在那里教导我们，当发怒的时候说出侮辱性的话时，这罪甚大，以至于在说那种话的同时，就当受地狱的惩罚。但主耶稣这里所要说的，并不是要区别罪的程度有大有小，而是要指出不适当的怒气，哪怕没有直接导致凶杀，仍然是极大的罪，在某些情况下是当得地狱的惩罚。如果理解得正确，这段经文与其说是支持把致死的和不可饶恕的罪区分开，不如说是反对这样的说法。圣经教导我们，律法是有机的整体（雅 2:10），对律法哪怕是最轻微的违反——一时的怒气、一个不洁的想法、一个多余的确定、一句无聊的话（太 5:22、28、37，12:36；弗 5:4），原则上与实际的罪行是一样的，因此罪就是不法而与上帝为敌。改革宗历来反对任何将罪抽象量化的观点，把罪与犯罪的人割裂开，认为罪可以用手指来数，或者用天平来秤。罗马天主教的方式总是把人置于恐惧中，恐怕他们所犯的罪是致死的大罪，或者煽动他们对罪采取一种轻佻、漠不关心的态度，因为他们认为这些罪都只是轻罪，很容易就可以纠正过来了。

【334】圣经只提到一种今生和来生都是「致死」且不得赦免的罪：就是亵渎圣灵。尽管旧约也曾提到「擅敢行事的」（民 15:30；新译本译为「胆大妄为」），是亵渎了耶和华，律法中没有制定能赎此罪的祭，因为这样的罪是拒绝律法本身（参来 10:28）。首先提出「亵渎圣灵」的罪是主耶稣（太 12:31；可 3:29；路 12:10）。从福音书来看，非常清楚的是耶稣说这话是指那些有意识的、乐意的、故意的亵渎，拒绝由圣灵所启示的、上帝在基督里的恩典。就如法利赛人把基督赶鬼的能力归因于是靠着撒但的能力（可 3:22；太 12:25-30），这样是有意地亵渎圣灵，因为这是把上帝置于撒但的位置，而把撒但置于上帝的位置。这是一种魔鬼的姿态，

²⁰ Bonaventure, *Disputata S. Bonaventurae in libros sententiarum* (Lugdini, 1510), II, dist. 42, art. 3, qu. 2.

²¹ J. Calvin, *Institutes*, II.viii.58; III.ii.11; III.iv.28; *The Catechism of the Council of Trent*, VI, 12; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, IX, 4; P. van Mastricht, *Theologia*, IV, 3, 22; H. Heppe, *Die Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche* (Elberfeld: R. L. Friderichs, 1861), 257.

是纯粹有意地憎恨上帝以及上帝的工作。正因为如此，这是不得赦免的罪。

因此，亵渎圣灵的罪，不只是因为不信，也不是抵挡和让圣灵担忧，或否认圣灵的位格和神性，或不顾理智良知，擅敢行事，最终毫无保留地犯罪。这个罪不是单单反对律法，而是有针对性地反对福音，是抵挡最清楚显明的福音。因此，这个罪有其背景和历史。上帝在基督里的恩典已经显明并已经被人接受。倘若在这之后反对福音，就不仅仅是怀疑或否定真理，而是一种拒绝，而这种拒绝是与头脑所确信的、良心所照明的、心中所知道的相矛盾。这是有意识地、故意地对上帝的憎恨；到这时候，这种憎恨就不是从人来的，而是从魔鬼来的。这是重复天使堕落的罪；这是对圣灵的亵渎。福音书特别提到了这种罪，而在希伯来书 6 章 4-8 节，10 章 25-29 节（参来 2:3，4:1，12:15-17）和约翰壹书 5 章 16 节等其他经文中，也间接地提到这样的罪。这些经文都提到了使人完全心硬因而是不得赦免的罪。这些罪事实上与亵渎圣灵的罪是一致的。

罪的惩罚

【335】对罪的惩罚并没有在堕落后立即执行，甚至直到今天也没有完全生效。对罪的惩罚只有到最终的审判之后才会完全执行。上帝延迟并缓和了因为罪所带来的死的惩罚，以此来使人类的生命和历史的延续成为可能。幸亏有上帝的恩典在人堕落后立即生效，历史才能够延续下去。所有堕落后的罪的结果和惩罚，都表现出双重的特性：既显示出上帝的公义，也毫无例外地显示出上帝的恩典；这正是上帝的忍耐和慈爱的明证。上帝在创世记 2 章 17 节中所说的是真实的：「你吃的日子必定死」，因为上帝所宣告的是罪所当得的、真正而完全的惩罚——死，也就是与上帝交通的断绝，这是我们当得的惩罚。随着死亡，一切（生命、快乐、发展、工作，还有悔改蒙赦免的可能性，与上帝交通的恢复）就都立刻完全停止了。犯罪后所有其他的惩罚，诸如羞耻、恐惧、逃避上帝、对蛇和土地的咒诅等，尽管这些都是惩罚，却是以上帝没有立即、完全地执行死亡的威胁为前提的。上帝对人类和世界还有另外的计划，因此，上帝以祂的忍耐和恩慈允许人继续存在。

惩罚在两方面执行上帝的公义：纠正过去的叛逆，并预防将来的再犯。就像其他民族，特别是埃及人，以色列人也有其惩罚的法律（*ius talionis*）。实际上，这些惩罚的法律常被误用，因此耶稣在登山宝训中驳斥这些误用（太 5:38-42）。耶稣知道人会因为自己的利益而滥用法律来报复，便提出一个更高的原则：爱和忍耐。耶稣要求祂的门徒不抵挡恶人，就是说，他们一定不要（根据「以眼还眼，以牙还牙」的法则）以恶报恶。但耶稣在说这话时，绝对不是谴责所有捍卫自己正当权利的举动，就像当祂自己面对大祭司的时候所做的那样（约 18:22-23）。保罗的教导也是如此（徒 22:25，23:3，25:10）。当我们坚持我们应有的权利的时候，

一定要出自对上帝和人的爱。甚至根据旧约，伸冤和报应的责任都在主自己（申32:35）。

【336】但是，报应（retribution；译按：指应得的惩罚）是圣经的审判原则和标准。上帝是公正的，也是公义的；上帝不会以有罪的为无罪，而且对穷人和受欺压的人充满了怜悯。只有那些拥有合法权柄的人才能审判他人，而这个权柄从来不是强者或圣人的特权。所有的权柄都在上帝的公义之下，并最终是以上帝的公义为依据。任何建立公义、建立对错的努力，如果离开上帝，那么公义和道德最终都会化作泡影。「上帝公义的刑罚这个教义，是基督信仰最基本的内容之一。上帝惩罚罪恶的事实，是所有人类惩罚性审判的依据。那些施行审判的人，是以上帝的名义、作为上帝的仆人来执行的，是按照上帝的命令来行使神圣的职分。因此惩罚从来不是关乎私人利益的事，而是建立在上帝圣洁旨意、不可亵渎的善恶观念上的。」²²

这种审判一个非常好的例证是现代世界的历史。古时基督教世界观的衰退，导致了对善与恶、责任与义务、罪与罚等观念的修正、摒弃和最终被淘汰。当人对上帝的公义失去信心的时候，对地上公义的信心也就随之消失了。无神论是所有公义和道德都彻底消失的证明：既没有上帝也没有主人。倘若哪里还保留了一点对善与恶、罪与美德的信念，他们也绝不把罪和罪行归因于人有罪的本性，认为罪不过是我们动物祖先动物性的残留或社会环境的影响。这样，人的道德主体性（moral agent）和道德责任就被抹杀掉，社会就成了罪魁祸首：「社会按照其恶，产生其当得的罪犯」（拉卡萨涅，Lacassagne）。²³ 连罪咎也被归因于社会：「应当被钉十字架的不是罪犯，而是那些使他们成为罪犯的人。」²⁴ 当然，这种观点从实践的角度来看，问题在于无法把整个社会都送进监狱。这不是个前后一致的观点。如果将罪案归咎给社会（现代犯罪学家、教育家和社会学家都积极提倡这种观点），那么人们凭什么把自由意志、道德责任和过失归因于社会呢？难道我们不也应该饶恕社会吗？如果把犯罪行为归咎于社会，那为什么不能赦免社会呢？社会也受到过去历史的制约，而这过去可能对社会造成极大的损坏。那些否认个人自由意志和道德主体性的人，凭什么如此武断地把这些归因于社会呢？那些在个人犯罪问题上抛弃了伦理标准的人，不能又把它们重新捡拾起来用在社会身上。

这个问题还存在着一个同样重大的矛盾。根据这种观点，罪犯实际上是无辜的，应得到的是同情而不是惩罚，但他们却仍然主张要保护社会，免受罪犯之害。这里，现代犯罪学面临着一个真正的问题。犯罪学家在完全放弃了清楚的、普世的公义标准后，把犯罪解释为需要「治疗」的疾病。对罪犯的惩罚（retribution）

²² J. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), 339-40.

²³ A. E. J. Modderman, *Straf geen kwaad* (Amsterdam: Muller, 1864); J. R. Brandes de Roos, *De strafmiddelen in de nieuwere strafrechtswetenschap* (Amsterdam: Scheltema, 1900).

²⁴ Merkel, according to Dr. G. von Rohden, *Das Wesen der Strafe im ethischen und strafrechtlichen Sinne* (Tübingen, 1905), 53.

被认为是违反了耶稣的「伦理」精神，对罪行不是有效的威慑，对罪犯也是不正常的粗暴和残忍。但这样做的代价是什么呢？以治疗来代替惩罚，并不能解决问题。当罪犯被送去「治疗」的时候，罪行还是被惩罚了。如果把罪犯当作病人来对待，那么这种做法的缺点就是，病人就要像罪犯那样受到「照顾」。如果国家对付罪犯唯一的权利，只是自我保护和对罪犯进行改造，那么我们怎能制止那些想要以相同方式对待所有「病人」的人呢？怎能制止那些认为宗教和道德信念违反了公共利益，好像许多疾病一样，或视此为人类早期发展的残余物，并要接管全部教养公民和改造整个文化的人呢？当人们抹杀了罪行和疾病之间的区别，公正成为不过是文化倾向，那么自由本身就丧失了，公民就要被交付给任意妄为、无所不能的国家。

我们当然不能忽视现代犯罪学积极的方面。现代犯罪学反对罪行和惩罚的抽象观点，正确地将注意力集中于罪犯的行为和罪犯这个人之间的关系。对消除犯罪的原因、处理和减低犯罪率的方法等研究，无疑是合理的。在处理罪案的时候，我们可以、也必须考虑到是谁在犯罪，以及在什么情况下犯的罪。惩罚的规则并不是要让所有罪犯受相同的待遇，而是要求每个罪犯都有与其罪行相应的惩罚；这并不是要求罪犯准确地对他们的罪作出补偿，而是要求他们所受的惩罚与过犯的严重程度成正比。国家利益、自我防卫、改造和避免同样事情发生等目的，都是构成公正惩罚的要素。但是，国家不能没有惩罚。把犯罪与生病混同，而把惩罚视为治疗，就像进入了迷宫。地上的法官都不知道人心，也无法决定人心能够改造的程度。现代犯罪学抹杀报应和惩罚的概念，而采用道德改善的做法，就是把公义的标准从国家的权利中剔除了。谁能决定一个罪犯是否「改造」好了？惩罚的目的是维持公义；如果不是为了这个目的，惩罚就沦为强迫，是权力的体现。弱者便失去了法律的保护。现代犯罪学声称报应和惩罚已经过时，而把目标放在对罪犯的道德改造上，这无异于从政府手里夺走了执行正义的权力，并赋予政府一个不合格也不合适的使命。

【337】基于所有这些原因，惩罚性的公义是不能没有报应这个要素的。首先，施行惩罚不是因为惩罚有什么用处，而是因为公义本身要求这样的惩罚，因为罪犯亏欠了一笔道德-法律的债务。²⁵ 这种公义具有最高的价值，以至于可以要求以人的好处和生命为代价，来维持并恢复此公义。这种道德秩序不是人想出来，也不是由人制造出来的一种状态，而是上帝的公义在这个世界里的启示和运行，其

²⁵ 「惩罚的主要目的就是报应。不是复仇性的报应，也不是粗暴地报应，或是索取外在的赔偿；而是按照一套更高的价值规则，通过与所欠程度相当的惩罚，有权柄地恢复被破坏的法律秩序。惩罚的其他目标，比如保护社会、威慑不法行为、改造罪犯，都是与这个主要目的相辅相成的。执行公义与权宜之计不是彼此排斥的。但这些所伴随的目标，必须密切配合公义的基本概念。」(Kahl, "Die Reform des deutschen Strafrechts im Lichte evang. Sozialpolitik," in *Die verhandl. des vierzehnten Evang.-soz. Kongresses in Darmstadt am 3. und 4. Juni 1903* [Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1903], 94-114).

根源是在于维系并统管万有的上帝完美和圣洁的旨意。「如果这个世界没有公义，人的生命就毫无价值」（康德）。惩罚的目的是恢复公平，维持上帝的公义。如果不是为了这个目的，审判就成为强制，不过是强权的使用。²⁶

惩罚总是包含某种痛苦或是剥夺某种好处，比如自由或财产，身体或生命。惩罚是一种「由于罪恶的行为所招致的痛苦的罪恶」。到底为什么有罪过的人要受苦，才能恢复道德秩序，我们也才会感到正义被伸张，原因很难说，但我们可以肯定，这不是随意和偶然的。所以，当道德或公平的秩序被违反的那一刻，就产生了修复的需要。站在道德秩序后面并要求伸张正义的是那位又真又活、圣洁的上帝。如果上帝不惩罚罪，那么祂就是赋予罪恶和良善同样的权柄，结果就是否定了自己。为了使上帝仍然是上帝，对罪的惩罚是必要的。上帝不能让罪人不顺服祂的律法、公然反对这些律法并以此使自己与上帝平等。惩罚是有力的明证，只有公义有存在的权利，只有上帝是良善和伟大的。

部分说来，惩罚来自罪恶本身。从某种程度上说，世界历史若不是这个世界最终的审判，也是这个世界唯一的审判。上帝对世界除了施加「自然的」惩罚外，还使用确实而特别的惩罚。圣经警告我们不要从个人的苦难来推测人的罪（路 13:4；约 9:1），并提醒我们，上帝为父的大能使万事互相效力，叫我们得益处（罗 8:28）。同时，苦难的起因也确实可以追溯到一个世代、一个族群，乃至整个人类的罪。就算我们看不到惩罚与我们的罪之间的关系，确实的惩罚也从来都不是随意的。非常真实的，是那些已经完全得到赦免的信徒，他们所犯的罪仍然是罪，因此他们也应当受处罚。为这缘故，改革宗总是反对反律法主义者（Antinomians）的看法，坚持信徒一定要持续为自己所犯的罪祷告，祈求赦免。上帝让我们经历罪、污染、痛苦、死亡、处于撒但权势之下，有祂自己的目的。在上帝的护理下，靠着上帝的恩典与智慧，苦难不仅是作为惩罚，也是为了磨练、管教和培育。敬虔的人不是为了得到上帝的奖赏而服侍上帝，但他们对奖赏也不是漠不关心的，好像那些鼓吹「无私的爱」的人所说的。保罗说，若信徒只在今生在基督里有指望，他们就比较众人更可怜（林前 15:19）。

【338】上帝在今生对罪所命定的惩罚就是罪咎、污染、苦难、死亡和撒但的权势。罪咎总是伴随着罪。圣经和我们的良心都在这方面见证上帝。在经文中，罪、罪咎和惩罚如此深刻地交织在一起，以至于罪这个词（就像 *ἵνα* 和 *ἁμαρτία*）不知不觉之间就包含了罪咎感（创 4:13；出 34:7；利 24:15；民 9:13；等）。真正表示有罪咎感的罪的那个词，在旧约中是 *חַטָּאת*（创 26:10；利 4:13，5:2；民 5:7），而在新约中是 *ὀφειλημα*（太 6:12；参太 5:26；路 7:41-42，13:4）。²⁷ 那些违背律法的人更加受

²⁶ Augustine, *City of God*, XIII; T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 2, qu. 164; idem, *Summa contra gentiles*, IV, 51.

²⁷ H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 4th ed., 2 vols. (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1889), 684ff.

到罪咎的束缚。上帝从来没有放过罪人；那些将自己置于律法之外的人，都受到律法的咒诅（申 27:26；加 3:10）。咒诅（הָלַךְ, הָרַךְ, הָלַק, καταρα, ἀναθεμα, *maledictum*），是祝福（הִרְבָּה, εὐλογία, *benedictio*, 申 11:26, 30:19）的相反。就像上帝的祝福将所有福乐和生命赐给一个人一样，上帝的咒诅就是把人弃绝给败坏、毁灭、死亡、审判和撒但。人只能祝愿别人蒙福或受诅，但上帝的祝福和咒诅是必然成就的；上帝所发出的一定会成就。人堕落以后，上帝因祂极大的恩典，继续祝福大地。但在上帝自己的子民以外，上帝的祝福是不为人所知的。在不信的人中，对咒诅和恐惧的意识（δεισιδαιμονια, *religio*）占了主导地位，远远超过他们对神明的信靠。上帝与人类之间断绝了交通，只有分离；圣约被破坏了；上帝与祂的受造物起了纷争。所有人在上帝的面前都是有罪的，都当受惩罚（太 5:21-22；可 3:29；雅 2:10）。世界和人都处于上帝的咒诅之下。全世界在上帝面前都要负责（罗 3:19）；所有的人都处于上帝的审判之下，无可推诿。²⁸

这个客观的咒诅，通过人咒骂自己是罪人的内疚良心，在人的意识中反映出来。有罪和对罪的意识是不一样的；有些罪对我们自己和他人都是隐而未现的（诗 19:12），即便是无心之过也是该受惩罚的（徒 17:27-30；罗 1:19-21、28；提前 1:13-15）。但是有一种客观的罪恶感确实在人类意识中或多或少地反映出来，并以普遍的现象表现出来——羞愧。羞愧是对耻辱的恐惧，是对犯错或作不应当的事的一种不快而痛苦的感觉。因着上帝的恩典，人类仍然保持着他们应该不是这样的意识，也就是在每个方面，他们都必须服从上帝的律法。但事实证明他们并非他们本该有的样子。这个见证就是他们的良知。人的良知是人类堕落的主观证据，是人在上帝面前有罪的见证。上帝不是人类的唯一控告者；在人的良知中，人类谴责自己，并站在上帝的立场指责自己。人的良知功能越是精确和谨慎，也越能证实圣经中上帝对人的看法。我们人类中最优秀、最尊贵的那些人都确认了上帝的信实，他们都以各自的方式宣告人类的罪。²⁹

【339】罪的惩罚也可以从污染、从与上帝的圣洁相违背的思想、欲望和倾向体现出来。罪恶感要求我们忍受惩罚，而污染使得我们成为不洁。罪之所以是罪咎，是因为它违反了上帝的公义；罪之所以是污染，因为它违反了上帝的圣洁。罪咎和污染总是相伴随行的，构成了罪的两个无法分割的方面；有罪咎，必然伴随着污染。罪咎是指我们与上帝的关系在客观上的破裂；污染则是描绘我们与上帝在主观上交通的现状。人类还是人类，但我们整个生命都打乱了，并且成为罪的奴仆。我们不再是上帝圣约的合作伙伴。罪同时违反了行为之约，也破坏了上帝的形像。伊甸园已经向我们封闭了；通往生命树的路也断绝了。改革宗神学这里对狭义和广义的上帝形像进行了区分：狭义上讲，人在堕落中失去了真正公义

²⁸ R. Kittel, "Segen und Fluch," *PRE*³, XVIII, 148-54; W. B. Stevenson, "Benediction," in *DC*, I, 189-91; James Denney, "Curse," in *DB*, I, 534-35; J. Heinrici, "ἀναθεμα," *PRE*³, I, 493-95.

²⁹ Cf. also H. Bavinck, *Beginselen der Psychologie* (Kampen: Bos, 1897), 111, 303.

和圣洁的上帝的形像；广义上讲，人在堕落后仍然保留了上帝的形像，尽管这形像已完全被破坏和败坏。³⁰ 堕落后的人仍然有上帝的形像。尽管我们各人犯了不同的罪，但我们都是一个败坏整体的一份子。个人、家庭、世代、阶层、种族各有不同的罪。东方人的罪不同于西方人的罪，热带地区的罪不同于温带地区的罪，农村的罪不同于城市的罪，发达国家的罪不同于发展中国家的罪，今天的罪不同于古代的罪。有属于家庭的罪、社会的罪，也有国家的罪。在特定的时间、环境和特定的圈子中，会出现可怕的、习惯性的某种道德过犯，如凶杀、自杀、私生子等。除了我们所说的「原罪」外，还有所谓的「群体的罪咎和群体的罪行」。因为人都是彼此相连的，因此他们的罪性倾向和行为也是彼此影响的。我们甚至可以说，有一个由单一生活原则所驱使的「罪的领域」，其表达的多样性可与创造的丰富多样性相比。³¹

苦难与死亡

【340】就是因为罪进入了世界；人类失去了统治权和荣耀，其结果就是苦难。虽然苦难不总是个人犯罪的结果，但是总的来说，苦难无论如何还是罪的结果。若没有罪，就没有苦难（利 26:14、15；申 28:15、16；结 4:17；何 2:8、9；启 18:8，21:4）。就算缺乏理性的受造物，也都受制于虚空和败坏，如今一同叹息劳苦，有如在产痛之中，盼望上帝儿女自由的荣耀，盼望脱离败坏的辖制（罗 8:19-22）。苦难是普世性的，并且总是使敏感的灵魂变得悲观甚至绝望。「活在悲哀中是诸神对人的定命；只有诸神自己没有担忧。」（荷马）理性既不能解释，也无法减轻苦难。就算我们可以消除所有由人的罪引起的邪恶，自然灾害还是会引起苦难。尽管苦难不能直接追溯到某项特别的罪，但苦难无疑是与罪相关的；这世界是在上帝的咒诅之下。同人类一样，在上帝的审判下，自然也发生了重大的变化。圣经的悲观不同于一般意义上的悲观，圣经认识并且承认苦难，并在最动人的哀歌中诠释苦难（创 47:9；伯 3，6，7，9，14；等；诗 22，38，39，69，73，74，79，89，90；等；传道书；耶利米哀歌；太 6:34；罗 7:24，8:19 以下；林前 15:19；等等）。

世界上最伟大的思想家绞尽脑汁思索人类的苦难问题。现代思想家逐渐采用辩证法，试图把苦难与创造本身的本体论多少结合起来。比如谢林（Schelling），对于他说，所有的受造物都是来自史前混沌：「没有这种先前的黑暗，就没有造物

³⁰ Belgic Confession, art. 14.

³¹ F. Schleiermacher, *Christian Faith*, §§71-72; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, III, 334ff. (#41: "The Kingdom of Sin"); I. A. Dorner, *System of Christian Doctrine*, III, 54ff.

的现实；黑暗是创造必需的过程……所有的诞生都是由黑暗进入光明。」³² 世界的过程就是一条十架苦路 (*via dolorosa*)。与此类似，佛教把活下去的意志视为一切苦难的根源。当哲学家们试图解释苦难的时候，他们总是直接或间接地把矛头指向上帝。不管怎么说，没有苦难的世界是难以想像的；我们无法设想一个没有罪和悲哀的历史；痛苦和死亡似乎是所有生物体的一部分。现代科学到处都让我们看到，无论是在有机界还是无机界所进行的生存竞争，所有的受造物都是彼此对立的，并以置他人于死地为目标。但是，无论伤痛和苦难看起来多么自然，我们还是可以对上述观点提出如下的反驳：

1. 如果有一天我们能把所有毫无疑问是由罪（无论是直接还是间接）引起的苦难从世界和人类中挪去的话，那么，苦难马上就会消失，而苦难的问题也会变得微不足道。苦难与罪之间的关联是无可否认的。个人、家庭、世代、国家、教会、社区、科学和艺术所存在的精神和肉体上的痛苦都是源自罪。每个人都会同意，除去罪，就没有什么苦难了。「只要人不惹事生非，这世界到处都是美好的。」（席勒[Schiller]）
2. 但是，尽管席勒所说的有正确的部分，却不全是对的。就算在上述的条件下，就是把所有直接或间接由罪所引起的苦难都消除，仍然还有许多的苦难：地震、飓风、雷雨、水灾、饥荒、瘟疫、火车事故等等。这些都不能算作由个人的罪所引起（路 13:4；约 9:1），但这些灾难仍然反映出这个世界是在上帝的咒诅之下，受制于虚空。自然的力量不再处于人的主宰之下，而是与人敌对的，需要人极大的努力来对抗。在与自然的斗争中，人类作为一个整体，从中得到一股动力，得到劳作的材料，得到发展的刺激。藉着上帝的恩典，上帝对大地的咒诅变成了祝福。
3. 整个自然界都受累于人的堕落；这是圣经清楚的教导，也是由人类在受造过程所占的中心地位所决定的。改革宗神学谈到受造物在堕落过程中的变化，总是保持着谨慎清醒的态度。万物的实质并没有改变；罪不是一种物质，不能增加或减少其他事物的实质。堕落后的人仍然是人，自然也是如此。动植物都没有增加什么新品种。刺和荆棘不是由上帝的话语新造的，像创世第三天所创造的菜蔬、植物和树木那样（创 1:11）。爬行和野生的动物在堕落前就已经存在了（创 1:24）。受造物的功能、能力和力量如今都被罪所败坏了，其功能开始改变了方向。自然不再服从于人类的主宰，背负了上帝的咒诅，逐渐成为败坏和混杂。当然，对于神学家来说，还是有些有趣的问题，比如现在的肉食性动物在堕落前是否也是如此。查理·达尔文在《动物和植物在家养下的变化》（*The Variation of Animals and Plants under*

³² F. W. J. Schelling, "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit," in *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (1809; repr., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), IV, 303ff. (*Sammtliche Werke* [Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher, 1856-61], I/7, 359ff.).

Domestication)一书中的观点,很吸引神学家的注意,就是动物能逐渐习惯食物的改变,并举出不同的实例。³³类似地,作为退化的结果,树枝可以退化为棘刺,而作为培育的结果,棘刺也可以变成枝子。³⁴我们的问题是:人能把动物驯服到像以赛亚书 11 章和 65 章所描述的那个样子吗?认为动物的本性在堕落后发生重大的变化,就像人的本性那样,并不荒谬。这些情况都要在万物最终结局的时候反转。

4. 我们万万不能忽略一个事实,从神学上说,创造本身具有堕落后拣选论的意味。³⁵对上帝而言,堕落既不令他吃惊,也不令他失望。这是上帝所预期的,堕落本身都在上帝的谋略(计划)当中;在创造世界的时候,上帝已经把人的堕落考虑在内了。因此,创造时已经考虑到万一作为人类的头的亚当堕落了,这个世界便会成为现在这个样子。堕落前,人与这个世界整体的状况是临时性的,不会维持原样。这样可以让他们升到更高的荣耀中,但如果人类犯罪,也可以让他们受虚空和败坏的辖制。因着罪和上帝的咒诅,在原始的和谐中到处都出现了不法(*unruly*)、混乱和恶魔,而这些会令我们感到困惑、感到恐惧。一张悲哀的幔子笼罩着整个受造界。「一切受造之物一同叹息劳苦。」(罗 8:22)

【341】在对罪的其他惩罚中,苦难的顶点就是死亡。今天许多神学家³⁶都持这样的观点:除了少数几处经文外,圣经并没有把死看作是罪的结果和对罪的惩罚。旧约中义人与恶人的不同,不在于死亡,而是在于苦难和死亡对他们的意义(申 8:2、3; 何 2:5、6; 赛 1:25、26; 耶 5:3, 9:7, 31:18; 哀 3:27、28; 诗 119:67、71、75; 箴 3:11、12; 伯 1; 等等),尽管这种说法有一定的道理,而且,尽管人的物质机体天生就被赋予了死亡的性质(创 3:19, 18:27; 伯 4:19; 诗 89:48、49, 90:3, 103:14、15, 146:4; 传 3:20, 12:7),但圣经不把死亡看作是自然或必然的。新约则非常清楚地教导罪与死亡之间的关系(约 8:21; 罗 1:32, 5:12, 6:23; 林前 15:22、55-56; 来 2:14; 彼前 4:6; 雅 1:15, 5:20; 启 20:14, 21:4; 等)。对死亡的畏惧是所有活物与生俱来的本能;我们从心底里都不相信我们必须死。死总是人最终也是最大的敌人。不错,有些人能克服对死亡的恐惧而安详过世,浪漫主义甚至把死亡感性化,但所有人都承认死亡是不自然的,并且只要可能,就

³³ C. Darwin, *The Variation of Animals and Plants under Domestication*, 2 vols. (New York: D. Appleton, 1896).

³⁴ *Ibid.*, 310

³⁵ F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, trans. Sophia Taylor (Edinburgh: T&T Clark, 1899), 80.

³⁶ F. Schleiermacher, *Christian Faith*, §59; A. Ritschl, *Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, III, 345ff.; J. Kaftan, *Dogmatik*, §29; K. Beth, "Über Ursache und Zweck des Todes," *Glauben und Wissen* (1909): 285-304, 335-48, 证明了科学无法解释死亡之谜,反而认为死亡对所有地上的被造物来说是很自然的,并且让所有圣经的解释附属于这种看法之下。

要全力逃避死亡。³⁷ 自然科学也许会说死亡是自然的，³⁸ 但当自然科学作出这个结论的时候，也有他们解释不了的地方。死亡完全是个奥秘。许多自然科学家宣称物质和能量，甚至单细胞的原生动物，³⁹ 都是不灭的。那么为什么有机体要死呢？在这个问题以外，事实上有机体的细胞是持续更新的，也在日渐衰残，人也随着年龄的增长而老化，所有这些都还是个奥秘。科学并不了解为什么死亡是必然的。这还是个谜，就像生命也完全是个谜一样。⁴⁰

【342】本章所讨论的对罪最完全的惩罚是撒但对这个世界的辖制。因为撒但引诱了人类，并导致了人类的堕落（约 8:44；林后 11:3；提前 2:14；启 12:9、14-15，20:2、10），世界都在牠的权下，全世界都卧在那恶者的手下（约壹 5:19）。撒但是「这世界的王」和「这世界的神」（约 12:31，16:11；林后 4:4）。尽管魔鬼已经被扔到黑暗坑中等待审判（彼后 2:4；犹 6），牠们仍有很大的权能，特别是在外邦的列国中（徒 16:16，26:18；弗 2:2，6:12；西 1:13；林前 10:20，8:5；启 9:20）。基督的使命就是要向撒但及其势力开战（太 4:1-11；路 22:3；约 6:70；8:44、45，13:2、27），尽管现在还是撒但的时候（路 22:53；约 14:30），基督在这场战争中必定获胜（路 4:13，10:18，11:22；约 12:31，14:30，16:11；西 2:15；来 2:14；约壹 3:8），并要将教会从撒但的权下拯救出来（徒 26:18；西 1:13；约壹 2:13，4:4；启 12:11）。无论如何，撒但仍然与上帝的子民进行争战（路 22:31；林前 7:5；林后 2:11，11:3、13-15，12:7；帖前 2:18，3:5；彼前 5:8；启 12:10），因此教会蒙召与撒但进行持久的战争（太 6:13；弗 6:12、13；罗 16:20；彼前 5:9；雅 4:7；启 12:11）。随着末世的到来，撒但会加强其攻击的力度，并在其所有的势力范围内兴起（太 24；可 13；路 21；帖后 2:1-12；启 12-13 章），但基督必战胜撒但的能力，把撒但和随从牠的天使都扔到火湖中（帖后 2:8；林前 15:24；启 20:10）。所有的种族、宗教都相信邪灵的存在。异教的迷信把世界上所有的灾难——疾病、歉收、饥荒、瘟疫、死亡都归于撒但和魔鬼，基督徒必须远离这些迷信。教会在历史上并未始终如一地反对这种看法；有些教父认为每一位信徒都有个人的鬼魔，

³⁷ For the people of nature (*natuurvolken*), cf. W. Schneider, *Die Naturvolker: Missverständnisse, Missdeutungen, und Misshandlungen*, 2 vols. (Paderborn: Schöningh, 1885-86), II, 397ff.; C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edinburgh and London: William Blackwood, 1899), II, 237.

³⁸ 例如，Lauvergne说：「人的死亡是合乎逻辑和自然的结果。万事都有终点：这很难接受，但却是定律。」（见F. Delitzsch, *System der christlichen Apologetik* [Leipzig: Dörffling & Franke, 1870], 132). 死亡是自然而必然的，类似的说法请看：Rudolf Eisler, *Wörterbuch der Philosophischen Begriffe*, 3 vols., III: 1511-13 (Berlin: E. S. Mittler, 1910), s.v. "Tod."

³⁹ Cf. W. von Schnehen, "Die Ewigkeit des Lebens?" *Glauben und Wissen* (March 1907): 91-99; Prof. Weismann称死亡的起源是生理学最困难的问题之一；另参James Orr, *God's Image in Man and Its Defacement in the Light of Modern Denials* (London: Hodder & Stoughton, 1906), 253ff.

⁴⁰ N. Smyth, *The Place of Death in Evolution* (London: T. Fisher Unwin, 1897); C. T. Müller, *Das Rätsel des Todes* (Barmen: Wuppertaler Traktat-Gesellschaft, 1905); O. Bloch, *Vom Tode*, 2 vols. (Berlin: Juncker, 1909).

也有个人的守护天使。中世纪有许多人都相信魔鬼可以藉任何伪装出现（猫、老鼠、山羊、猪、狼人），产生各种害虫，涉及通奸的梦魇和女妖，引诱人们用血来与它们立约，迷惑他们，进入他们的身体，让人骑在他们身上飞行，把人变成动物，并在自然环境中引起各种不幸。即使当新教徒拒绝了罗马天主教的一些迷信观点，以为基督徒到处都受魔鬼威胁，他们也没有完全排除如女巫审判等的社会邪恶。但是，改革宗在承认邪灵确实存在的同时，也强调上帝保守的主权以及基督和祂国度的胜利。教会继续与黑暗的势力斗争，但基督是主，撒但的能力和影响是在上帝的主权之下。我们的生命以及我们生命的结束，都在上帝的手中，不是在撒但的手中。

只有靠着信心并认真地顺从圣经的教导，我们才可能克服如此深入人心的迷信，不让这种迷信不断重现——即使有一切所谓的理性发展。理性主义试图破除的迷信，不断以新的伪装重新出现——磁力说、催眠术、心灵感应、通灵术以及其他类型的神秘主义、占星术，等等；特别在不信者的圈子中更为流行。我们对魔鬼的信念同时支持两种观点，既支持令人震惊的罪的严重性，也支持人被救赎的可能。我们在这个问题上的选择是介乎相信「在人类以外的一个魔鬼，或以人的形式出现的千万个魔鬼」。⁴¹ 我们这个时代和其他时代所经历的属灵争战是真实的。这个世界有罪的势力在运行，这势力形成了自己的国度，并有系统地敌对上帝和上帝的国度。这势力有意、并有系统地反抗上帝及所有属上帝的人。这个敌对势力的头面人物被圣经称为「这世界的王」和「这世界的神」。祂曾在伊甸园中出现，且集中祂的能力来对付道成肉身的基督（太 4:24, 8:16、29、31, 10:1；可 1:26、32、34, 3:11、15；路 4:34、41, 8:2、30, 13:32；徒 16:17-18, 19:15），并在历史的末期将会再次被暴露出来，最终被征服（帖前 2:18；帖后 2:8-11；启 9:1-11, 13:13-15, 19:20）。