改革宗教义学（四卷精缩版）

原　　著：赫尔曼•巴文克（荷）
精缩编辑：约翰•博特（美）
原　　名：Reformed Dogmatics (Abridged in one volume)
by Herman Bavinck
ed. John Bolt

翻　　译：张保罗　李鹏翔　郜治军　王佳　宋培林
校　　对：韩黄梓恩
神学编辑：骆鸿铭
技术编辑：王洪艳　一丰　陈亿华
执行编辑：薛永光
责任编辑：李洪军
封面设计：于菲

圣约福音神学院出版社
美国，奥兰多

鸣谢：感谢 Andrew Wang、黄良信、罗喆、邓香莲、何弟兄对本书出版的支持。

圣约福音神学院 （CETS）© 2016 版权所有

Copyright © 2016 by CETS. All rights reserved.

本书任何内容，在没有获得 CETS 书面许可以前，不允许以任何理由、用任何方式，电子的或机械的，进行复制和传播，包括影印、扫描或信息储存和读取系统。

No part of this book may be reproduced or transmitted in any form or by any means, electronic or mechanical, including photocopying, recording, or by any information storage and retrieval system without the written permission of CETS (www.cetsedu.org).

国际统一书号：ISBN: 978-0-9842115-1-7

2016 年第一版

10 9 8 7 6 5 4 3 2 1

目　录

中文版序 I
巴文克《改革宗教义学》导读 III
编者前言 XXI

第壹部　绪论：教义神学概论

第一章　教义神学作为一门科学 3
名词术语 3
神学是上帝的科学 8
确据的问题：教会与圣经 12
信心与方法论：教义神学的架构 18
第二章　教义神学的历史与文献 25
教义的形成 25
早期教会的信条 26
从康斯坦丁、到奥古斯丁、到中世纪 31
罗马天主教的教义神学 36
路德宗的教义神学 38
改革宗教义神学 40
第三章　教义神学的基础 45
科学与思想（原则） 45
唯实主义与共相（道） 47
宗教根基 48
第四章　启示 57
启示的概念 57
普遍（一般）启示 62
特殊启示，圣经启示 67
「自然」和「超自然」 74
神迹、语言和历史 78
第五章　圣经 82
上帝对自己百姓所默示的话语 82
圣经的自证：有机默示 92
第六章　信心 101

信心与研究神学的方法.....101
信心、理性、神学：历史-护教法.....103
信心、情感、神学：宗教-经验法.....107
信心、道德、神学：伦理-心理法.....109
信心与信心的基础.....114
圣灵的见证.....119
信心与神学.....125

第贰部　三一真神和祂的创造

第七章　认识上帝.....133
上帝的奥秘及不可测度性.....133
无神论的问题.....141
自然神学.....145
上帝存在的「证据」.....148
宇宙论的论证.....149
目的论的论证.....149
本体论的论证.....150
道德论证.....150
宇宙一致性的论证.....151
历史神学论证.....152
给上帝起名：俯就和拟人化.....153
第八章　又真又活的上帝.....158
上帝的名字.....158
上帝的单一性；本质与属性.....160
上帝的专属称号.....165
伊勒，以罗欣，伊勒沙代—全能的上帝.....166
耶和华.....167
万军之耶和华.....169
父神.....170
上帝不可传通的属性.....171
自存性/自主性.....171
绝不改变.....172
无限性.....174
永恒性.....174

无所不在.....176
纯一性.....178
简洁单一性.....179
上帝可传通的属性 灵性.....180
不可见.....182
知识，预知，中间知识.....183
智慧.....185
信实.....187
良善.....189
圣洁.....190
公义（公正）.....191
上帝全权的旨意.....193
罪恶的难题：显明和隐藏的旨意.....196
无所不能.....197
完美，有福和荣耀.....199
第九章 三一上帝和祂的谋略.....202
圣经中三位一体的上帝.....202
三一教义的形成.....208
反对派：亚流主义和撒伯流主义.....212
三一语言.....214
三个位格之间的区别.....218
三一的运作、类比、论证.....223
三一上帝的谋略.....229
伯拉纠主义的挑战.....231
堕落前拣选论、堕落后拣选论；抗辩派.....234
上帝的护理和对预定论的异议.....237
预定论和遗弃论.....239
第十章 创造天地的主.....246
创造论和异教中的赝品.....246
三一上帝从无到有的创造.....250
创造的时间和目的：基督徒的世界观.....253
天：属灵世界.....258
圣经中的天使.....260
天使的职事.....263

地：物质世界.....267
创造「周」与科学.....268
圣经与地质学.....272
从创造到保存：护理之工.....278
保存、协同、统管.....282

第叁部　人类与罪

第十一章　上帝的形像.....291
人类的起源.....291
人的本性.....297
人的归宿.....307
行为之约.....308
人类归宿的其他观点.....311
人类一致的起源：群体的归宿.....313
第十二章　堕落的世界.....318
罪的起源.....318
罪殃及万有.....329
唯实主义和盟约主义.....336
第十三章　罪及其后果.....345
罪的宗教特性.....345
罪的本质.....348
罪的种类和程度.....352
罪的惩罚.....355
苦难与死亡.....360

第肆部　救主基督

第十四章　父的独生子.....367
恩典之约.....367
救赎之约、自然之约、拣选之约.....371
中保基督.....376
基督的两个本性.....381
道成肉身的重要性.....384
基督的人性与神性.....387
第十五章　仆人式的救主：基督的降卑.....394
宗教、文化、救赎、献祭.....394

耶稣：唯一的中保 402
基督为我们顺服至死 408
第十六章　被高举的主基督 417
从死亡和降卑到生命和升高 417
基督升高的步骤：复活、升天、等待、再来 421
和好（赎罪） 425

第伍部　圣灵与在基督里的救恩

第十七章　救恩的次序 437
救恩之道 437
奥古斯丁与伯拉纠威胁；宗教改革 441
当代朝向主体的转折 449
三位一体的拯救方式与真理 457
第十八章　呼召与重生 464
上帝的呼召 464
重生 466
重生的本质、程度 473
第十九章　信心与归信 481
信心的知识 481
重生、信心与知识 489
归信和悔改 493
治死罪与向上帝活 499
认罪、赎罪、惩罚 503
第二十章　称义、成圣与坚忍 507
罪得赦免 507
称义的本质：法庭与归算 515
成圣：圣洁是上帝赐的礼物与奖赏 522
成圣与对称义的评论 526
善行、完美主义、坚忍 531

第陆部　圣灵创造的新群体

第二十一章　作为属灵实体的教会 539
教会的属灵本质 539
合一性与大公性 541
宗教改革的转向；上帝的子民 544

教会的标记.....549
教会的属性.....553
教会作为有机体和机构.....555
基督是教会的王.....564
教会的属灵权柄.....569
教会的职分与聚集.....576
第二十二章　圣灵赐恩典的管道.....586
恩典的管道.....586
上帝话语的宣讲.....588
圣灵、圣道与能力.....591
圣礼.....593
洗礼.....603
洗礼的方式与方法；婴儿洗礼.....607
圣餐礼　共享的献祭饭餐.....614
圣餐礼的目的.....621

第柒部　圣灵更新万事

第二十三章　居间状态.....629
关于永活的探讨.....629
死后如何？.....636
死亡与复活之间.....645
第二十四章　基督再来.....652
末日的景象.....652
千禧年说.....657
以色列、千禧年与基督再临.....662
第二十五章　终末成全.....677
主的日子.....677
永刑以外的选择.....684
万物的更新.....691
上帝宽广的怜悯.....696

中文版序

约翰•傅瑞姆

在二十世纪初叶，在改革宗神学领域里出现了三位巨人。其一是普林斯顿的华腓德（B. B. Warfield），他是一位释经学大师，在许多神学议题上有非常仔细的论证。其二是亚伯拉罕•凯波尔（Abraham Kuyper），他是一位博学多才的荷兰人，将改革宗思想以一种深刻而富有创意的方式带进了哲学、政治、报章杂志和教育等领域，也带进了基督教神学。第三位就是赫尔曼•巴文克（Herman Bavinck），他使新的改革宗思想形成一个有秩序的系统。这三位神学巨匠为二十世纪、甚至进入到二十一世纪的改革宗思想，标定了航向。

华腓德和凯波尔所处理的是个别的议题，尽管凯波尔已经开始了系统化的过程。但是巴文克是我们今天最为推崇的，从他那里我们可以看到这三位大师完整的异象，也能看到他们各自的思想是如何整合在一起的。巴文克是神学历史上最伟大的系统神学家之一。

当然，「系统神学家」这个称谓，在今天带有一种负面的含义。这个词听起来好像是有人试图把上帝在耶稣基督里的伟大救赎，简化成一种数学体系或逻辑上的推理。当然，这和巴文克的异象是大相径庭的。巴文克在对上帝奥秘的深度以及人心对上帝的不可测透性之认知程度上的理解，远远超过大多数神学家。在某些论点上，他对上帝奥秘的强调，对我来说甚至有点儿太过头了。巴文克处理议题的方式，是透过列出一些我们必须要避免的极端思想，但是却没有在这些极端思想之间为我们指出一条清楚的道路。然而在改革宗神学中，我们宁可把不清晰的内容看成是奥秘，也不愿超越圣经清楚的教导，试图给出某种精确的解释。尽管巴文克在这方面有时候会遭到批评，但是他选择了一条正确的道路。

因此，我很高兴看到世界上有越来越多的读者从巴文克这四册精彩

的教义学中受益。这部作品的原文是用荷兰文写的，从 2003 到 2008 年，它们被翻译成英文出版。我对英文版曾做过这样的评述：

巴文克的《改革宗教义学》在过去的一百年一直是改革宗神学的泉源。它是目前为止二十世纪的改革宗系统神学里最深刻、最全面的作品。读者们会对巴文克的博学、创造力和平衡感到赞叹。他看到神学处境化的需要，就是在维护正统信仰告白的前提下，从圣经出发，按照当代背景再思传统的表达方式。给我留下特别深刻印象的，是他对神学认识论中主观和客观因素的平衡把握，这是前提预设式护教学的起点；他对美洲改革宗神学的洞见（对一位欧洲的作者来说，这是很不寻常的）；以及他对神学历史和现代思想的深刻认识。当我初次用我的母语读这部作品的第一册时，那种喜悦是无法用言语来表达的！我盼望这部书有很大的读者群，也结出许多神学和属灵的果子。

因此，我当然也很高兴看到这部书的中文版问世，让普世的中文读者能很快就享受到巴文克的这部伟大的作品。愿上帝使用这部新的译作，激励教会归正，让更多人看到在上帝默示的话语当中，那种美妙的一致性与说服力，并高举耶稣基督为万有之主。

改革宗神学院，奥兰多

2014 年 3 月 28 日

巴文克《改革宗教义学》导读

陈佐人，曾绍恺

一、巴文克生平与神学思想侧写

巴文克出生于 1854 年 12 月 13 日。他们一家来自与荷兰交界的德国本特海姆（Bentheim）。父亲让•巴文克（Jan Bavinck，生于 1826 年）是牧师，青年时期有感于国家教会在信仰上的偏差，转而投向分离派的教会。他虽然没有受过正规教育，却沉静好学，孜孜不倦，尤其通晓拉丁文与希伯来语，相信这亦可解释其子巴文克为何对希伯来语情有独钟。在巴文克出生的那一年，荷兰不妥协运动中的教会正在筹建神学院，让•巴文克被提名为其中一位创校教授，但他却婉拒了邀请。值得一提的是另一位与巴文克同乡的著名圣经神学家霍志恒（或译霍斯，Geerhardus Vos），他生于 1862 年，较巴文克年轻约十岁，十八岁时（1881 年）随父亲移居美国密西根州大急流市，故二人交往不深[1]。

巴文克自小并非学校里名列前茅的学生，他的才华是经年雕琢而成的，此种大器晚成的经历特别适合于钻研神学。1873 年，巴文克高中毕业之后，进入肯本（Kampen）神学院，翌年他转往自由派国教的莱顿（Leiden）大学神学院。当保守派的教会会友得悉他们牧师的大儿子几近变节一般的转学，都感到不安。但巴文克的纯正信仰，却如火炼的金子，绽放闪耀的光芒。1880 年，巴文克以一等荣誉毕业于莱顿大学，他的博士论文题目为《慈运理的伦理观》。巴文克在自由派神学重镇获得学术上的训练，但也引发了他一生之久的信仰挣扎。他在晚年时回顾说：「我保存了我的信仰」[2]。

当巴文克于 1880 年毕业于莱顿大学神学院时，荷兰国家教会的分裂已如箭在弦上。与他同为莱顿神学院校友的凯波尔（Abraham Kuyper, 1837-1920）在 1870 年开始主掌荷兰首都最具影响力的教会，此教会会众达十四万之众，成为出走运动的基地。1872 年，凯波尔创办《旌旗报》（*Standard*）。自由大学于 1880 年 10 月开学，没有校舍，只有五位教授、五位学生，在艰苦困乏中充满奋进之情。以上一连串事件即是年轻巴文克的成长情境。1886 年，凯波尔正式发动近似

---

[1] George Harinck, "Herman Bavinck and Geerhardus Vos". Calvin Theological Journal 45: 18-31, 2010. 该学报第四十五期为巴文克专辑，刊登了十数篇有份量的学术论文。

[2] Ron Gleason,《巴文克传》, *Herman Bavinck: Pastor, Churchman, Statesman, and Theologian*. P&R Publishing, 2010, pp.320-321. Willem J. de Wit,《对巴文克的另类净化解读》, *On the Way to the Living God: A Cathartic Reading of Herman Bavinck*. VU University Press, 2011, p.38.

出埃及的教会出走运动（Deoleantie，意为忧伤），1892 年正式命名为荷兰改革宗教会（Gereformeerde Kerken in Nederland，英文为 Reformed Churches in the Netherlands）。此时期的巴文克在莱顿毕业后，牧会一年就被聘为肯本神学院的系统神学教授。

肯本（或译坎彭）是位于荷兰东部的一个小城，在通往大教堂与肯本神学院的石子路上，铺满了大鹅卵石，引发人思古之情。巴文克的四卷本《改革宗教义学》就是在肯本神学院时期的经典之作。十九世纪的荷兰人口约为四百万，相比于阿姆斯特丹（20 万人口）与莱顿，只有数万人口的肯本算是小市镇；相比于有三百年历史的莱顿大学神学院，肯本神学院的规模更是微小。自由派的莱顿神学院教授团有数十人，学生至少有五到六百。保守派的肯本原来有五位年老的神学教授，后来加上了巴文克及另外两位新血[3]，再加上学生，总数不超过数十人。巴文克年仅廿九岁便当上神学教授，被视为肯本与分离运动的明日之星，大家都对他寄予厚望。巴文克一方面力抗自由主义的神学，但也将莱顿的大学气息带进保守的校园，期望提高肯本的学术水平，同时致力维护信仰的正统。

神学与历史的密切关系是不争之议。如巴黎与日内瓦之于加尔文，萨芬维尔（Safenwil）与巴塞尔之于卡尔·巴特，肯本与阿姆斯特丹也成了巴文克的「双城记」。1902 年，他从肯本搬迁至阿姆斯特丹，这是凯波尔三顾草庐的结果[4]。在坊间有限的巴文克英语传记中常指出，巴文克在出任阿姆斯特丹自由大学的教授后，越来越多发表有关教育、家庭、经济与政治的文章，较少神学与教义的出版，故认为巴文克在思想上转离了传统的神学论述[5]。事实是否如是？我们可以尝试借着巴文克晚期的《启示的哲学》一书来管窥他的思想轨迹。

1908 年，巴文克生平中第二次访问美国时，在普林斯顿神学院史东纪念讲座，以《启示的哲学》为题发表学术演讲。在此我们自然会想起在十年前，授予同一讲座的凯波尔[6]，他在 1898 年，同时以政治家与神学家双重身份，提出极具政治意味的学术主张，宣称加尔文主义是一种全面的人生信仰体系。巴文克与凯波尔常被后世简介为「新加尔文主义」（Neo-Calvinism）的领军人物[7]，好像双头马车般。但

---

[3] 其他两位新任教授：Douwe Klazes Wielenga (1841-1902)，Lucas Lindeboom (1845-1933)。前者是巴文克好友，为教会历史教授，后者教新约科目，却一直与巴文克意见不合。

[4] 凯波尔前后三次（1880, 1893, 1902 年）力邀巴文克加入自由大学的教授团。

[5] Ron Gleason 的《巴文克传》中第十六章命名为「巴文克是否在晚年有神学性的改变？」。Ron Gleason, 《巴文克传》, *Herman Bavinck*, pp.398-419.

[6] Abraham Kuyper, 《加尔文主义讲座》，收于《加尔文传》，王兆丰译。华夏出版社，2006 年。*Lectures on Calvinism*. Eerdmans, 1943. *Abraham Kuyper: A Centennial Reader*. Ed. By James Bratt. Eerdmans, 1998. James Bratt, *Abraham Kuyper: Modern Calvinist, Christian Democrat* (Library of Religious Biography Series). Eerdmans, 2013.

[7] 有关新加尔文主义，可参 D. G. Hart, 《加尔文主义的历史》*Calvinism: A History*. Yale University, 2013; Richard J. Mouw [毛瑞琪], 《文化门徒的挑战》*The Challenges of Cultural Discipleship: Essays*

是凯波尔与巴文克二人之间在思想与政见上的分歧，是几乎每本巴文克英语传记中都会记载的事实[8]。因此我们必须尝试突破在一般改革宗著作中的惯常叙事，并努力持平地了解二人之间的异同，这是解释巴文克神学的重要入门。凯波尔自从在1905 年退任首相后，便步入其从政生涯的夕阳时期，他与巴文克之间的友情联系也越来越少。而巴文克在 1908 年被普林斯顿神学院邀作学术讲座时，可说是他学术旅程的高峰，他的选题也反照了他一生的志业与圭臬。

《启示的哲学》原书英语版是在 1909 年出版，中文版由赵刚先生翻译，于2014 年出版[9]。全书共十章：论及启示与哲学、自然、历史、宗教经验及文化。该书诚如其名：是一种启示的哲学，而非神学或教义，内中带有凯波尔「新加尔文主义」讲座的影子，展现了一幅文化神学的景象，意思是以神学的视野来诠释人类文化的不同向度：科学、艺术、政治与经济等，然而却没有凯旋主义的味道[10]。这就是新加尔文主义的基调，以加尔文主义的神学来评论与整合社会文化的不同领域，至终产生一种综合而全面的文化式使命感。巴文克总结如此说：「基督教是真的，也是最高与最纯正的宗教，是宗教的一切真理」[11]。可见新加尔文主义寻求的，不再是否定式的批判，而是辩证式的统合，以基督教神学统摄一切宗教与真理，使基督教的真理能充满遍地，好像水充满洋海一般。

若要了解凯波尔与巴文克的「新加尔文主义」，就必须先熟悉十九世纪末与二十世纪初荷兰的政治处境，因为荷兰式的新加尔文主义与荷兰国族主义的形成过程之间，存在着不可分割的共生关系。凯波尔憧憬的是荷兰改革宗教会与政治紧密结合的远象，但巴文克却未存相同的信念，至少晚年的巴文克明显地放弃了此种想法。因着国族政治处境的差异，新加尔文主义没有出现于英国，也无法萌芽

---

in Line of Abraham Kuyper. Eerdmans, 2011.

[8] 凯波尔因常强调对立，其思想进路在神学界被形容为反论，对立或辩证 (Antithesis, 但这与马克思主义无关)。巴文克经常强调「普遍恩典」(Common Grace)，请参：巴文克，《改革宗教义学》，卷一，第 16-18。巴文克，「加尔文与普遍恩典」"Calvin and Common Grace" in Calvin and the Reformation. Ed. by W.P. Armstrong. Baker Book House, 1980, pp.99-130.

[9] 巴文克，《启示的哲学》，赵刚译，四川人民出版社，2014 年。另可参赵刚先生另一有关专文：「信仰告白：赞美和感恩之歌」，刊于巴文克《我们合理的信仰》简体版序言。另参 Gordon Graham, "Bavinck's Philosophy of Revelation," Calvin Theological Journal 45: 44-50, 2010.

[10] Peter S. Heslam, 《谛造基督教世界观：凯波尔的加尔文主义讲座》Creating A Christian Worldview: Abraham Kuyper's Lectures on Calvinism. Eerdmans, 1998, 特别参第 84, 220, 245, 257 页。Richard J. Mouw [毛瑞琪], Abraham Kuyper: A Short and Personal Introduction. Eerdmans, 2011. 有关「凯旋主义」的讨论，可参毛瑞琪，「当凯波尔遇上德蕾莎修女：凯旋主义的难题」，收于《不寻常的正派情理》。Uncommon Decency. IVP Books, 2010, pp. 145-156. 请注意毛瑞琪没有在文中指凯波尔本人有凯旋主义的问题，他主要是提醒一些后世基督教的派别要避免此错误。

[11] Henk van den Belt, "Religion as Revelation? The Development of Herman Bavinck's View from a Reformed Orthodox to a Neo-Calvinist Approach." *The Bavinck Review,* 4:9-31, 2014. 引句于专文第 31 页。

于大西洋彼岸的美国。旧普林斯顿神学家与西敏神学院的领袖梅钦（J. Gresham Machen, 1881-1937），虽然在改革宗神学上认同凯波尔，却没有采纳其政治神学的主张[12]。

因此，我们看见巴文克是以一种温和的新加尔文主义，来论述他的改革宗教义神学，在肯本如是，在阿姆斯特丹亦如是。尽管他对神学的投身与处境的关注矢志不渝（这是他认信的不妥协运动所促成的），但他并未传承凯波尔的凯旋式与进取式的政治神学。作为一位该时代最杰出的荷兰教义神学家，他的定位始终是系统神学式而非政治的。从《改革宗教义学》到《启示的哲学》所展示的是一种带有文化关怀的教义神学，正因为如此，才有巴特引用巴文克的学理宣言：上帝已经说话（*Deus Dixit*），巴文克一生所致力的神学建构，便是以改革宗神学在不同文化领域中来发言[13]。

巴文克晚年的生活恬适而平实。后因应凯波尔的强请，有两年间出任了他们政党的党主席（1905-07），尝试推动凯波尔连任荷兰首相的选举，只是没有成功。巴凯二人亦因长久的意见不合而日渐疏远。到了 1911 年，巴文克被选为国会议员，代表南荷兰选区，这是连他本人也没有预期的礼物。他没有当一名挂名的议员，反倒是认真地参与议会事务。经过数年的适应，他越来越踊跃发言，从当时年代的文化处境来说，巴文克是敢言与「出位」（超过其本分）的，例如他在一篇 1917 年的议会演辞中，巴文克力争妇女投票权，他以神学观点力陈耶稣基督是出生于马利亚，由妇人所乳养，因此人绝没有任何理由歧视女性，或低贬女性的公众权利，因为妇女有权投票是天经地义的[14]。二十世纪初叶的荷兰仍然保留了浓厚的基督教文化，故巴文克经常在国会演说中引用圣经，公开地阐释基督教神学的观点。他成为国会议员中的正统基督教信仰的代言人，敢言敢行地为社会良知发声。1919 年，巴文克在国会作了他最后一篇演说，重申基督教价值观是荷兰国会的议会基石，只有当议员持守圣经的原则时，他们才能面对与处理日新月异的社会伦

---

[12] Dariusz M. Bryćko，「梅钦的基督教学术观：介乎基要主义与转化之间」"Steering a Course between Fundamentalism and Transformationalism; J. Gresham Machen's View of Christian Scholarship." In *Christian Scholarship in the Twenty-First Century*. Eerdmans, 2014, pp.80-96.

[13] 有关巴文克与巴特之间的思想关系，参以下英语论文：Sven Ensminger，「巴特与巴文克论神学的起点：神已经说话」"Deus Dixit – Reflections on the starting point of theology in Karl Barth and Herman Bavinck", "The Edinburgh Bavinck Conference", University of Edinburgh, Scotland, UK, September 2010. Andrew Esqueda，「巴特与巴文克论上帝已经说话」"Karl Barth and Herman Bavinck on the Deus dixit," Die Evangelischen Theologen, published 2010. John Vissers，「巴特对巴文克教义学的欣赏与援用」"Karl Barth's Appreciative Use of Herman Bavinck's Reformed Dogmatics," Calvin Theological Journal 45: 79-86, 2010. John Vissers，「加拿大福音派神学家的反省：巴特对巴文克教义学的欣赏与援用」"What Might Canadian Evangelical Theologians Learn From Karl Barth's Appreciative Use of Herman Bavinck's "Reformed Dogmatics?", Lecture, CETA, Montreal, May, 2010.

[14] Ron Gleason,《巴文克传》, *Herman Bavinck*, pp.394-395.

理难题与政治方案。情理兼顾的巴文克，在议会中是一位受大家尊重的领袖。1921年7月29日，巴文克与世长辞，而前一年凯波尔先走一步、安息主怀。当时的欧洲正值居间时代，二十年后又陷于漫天战火之中。

二、巴文克的神学

诚如美国改革宗神学院傅瑞姆（John Frame）在英译本封底书评中所言，巴文克的《改革宗教义学》乃「廿世纪最深刻而广博的改革宗系统神学」。这部巨著不只阐述了历代教会教义的发展，以及欧陆改革宗认信传统的立场，更回应了超过一个世纪的批判哲学世界观。所谓批判哲学，是指康德（Immanuel Kant）对人类理性的批判。康德提出「现象」与「本体」的鸿沟，否定形而上学的可能性，而他所发展出的批判哲学，将上帝排除于人类理性可认知的范围之外。对康德的跟随者而言，上帝的存在是人类道德判断的前提，但祂存在于人类理性可认知的世界之外，因此人不可能认识上帝。康德的批判哲学在西方所带来的思想革命如同哥白尼（Copernicus）以「日心说」取代「地心说」的座标转移，并造成至少以下几大影响：（一）哲学研究的重心，从「何为真理」转移到「我能确知什么」；（二）人类知识的确据，从「上帝启示」转移到「人类理性」；（三）神学探究，从「以上帝为主体」转移到「以人为主体」。

康德之后，基督教神学渐渐形成两种趋势。自施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher）以至巴特（Karl Barth），许多神学家以康德批判哲学为出发点，承认「现象」与「本体」的鸿沟，避免形而上学的臆测，同时又试图肯定神学的可行性。这些神学家或以人的主观意识为出发点探究上帝（如施莱尔马赫、立敕尔 [Albrecht Ritschl]），或将「信心」与「知识」切割为互不相干的范畴（如祁克果 [Søren Kierkegaard]），或采用黑格尔式的唯心论（如马尔登森 [Hans Martensen]），或将「信心的知识」划入「非科学」的主观领域（如卡夫坦 [Julius Kaftan]），或在康德主义的预设下，大幅修改传统基督教教义（如巴特）。总而言之，这些神学家认为，康德之后的基督教神学已无法天真地拥抱历代教会的认信传统。另一种趋势就是继续拥抱传统基督教教义，却对康德的思想革命避而不论，使得基督教神学渐渐与时代脱节。

巴文克的《改革宗教义学》的伟大之处，就在于它全然忠于欧陆改革宗认信传统，以及历代大公教会之正统，同时又对自康德以降的西方哲学、神学作出深刻而全面的回应。巴文克与较晚期的巴特同为廿世纪最具重量的教义学家，但相较于巴特随性而富创意的神学风格，巴文克的思维更加严谨周密。巴特与巴文克的阅读量可谓旗鼓相当，但相较于巴特充满精采洞见却又天马行空的评论，巴文克对历代教会教义、神学与哲学著作的掌握与诠释则更加精准。当代许多康德学者批评巴特误解康德；加尔文研究学者批评巴特误解加尔文；施莱尔马赫研究学者批评巴特误解施莱尔马赫；音乐学家视巴特对莫扎特的颂赞为门外汉的见解。

牛津大学神学系一位资深教授曾半开玩笑地说：「我很好奇，巴特曾否正确地理解过任何人。」相较之下，巴文克对各家神学、哲学的研究拿捏得十分严谨。尽管巴文克所论述的改革宗神学属欧陆传统，缺乏对英伦传统的认识，以致他对一些改革宗教义的叙述不够全面（例如他对「堕落前后拣选论」的评价），但仍不失为廿世纪最深刻而广博的改革宗系统神学著作。

由于其庞大的阅读量及精准的理解，巴文克以欧陆改革宗正统，对康德以降各家西方哲学及新基督教（Neo-Protestant）神学作出了成功的回应。廿一世纪华人福音派神学积极寻找未来出路，尝试过巴特、托伦斯（T. F. Torrance）、赖特（N. T. Wright）等各种「批判实存主义」（critical realism），或许巴文克《改革宗教义学》精华版中译本，能为我们提供一条充满惊喜的进路。

1，认识上帝：上帝的不可测透性与可认识性

当代改革宗神学大师巴刻（J. I. Packer）以《认识神》一书闻名天下。神学乃是信徒追求认识上帝的途径，而巴刻那句名言曾深深感动激励无数的信徒：「神学的目的就是敬拜上帝」（The purpose of theology is doxology）。这正是改革宗神学的基本精神，因此巴文克《改革宗教义学》第二部开宗明义地宣称：「对上帝的认识是位居中央的核心教义，是神学惟一的内容……。此认识导致崇拜与敬颂；认识上帝就是拥有生命。」[15]

对历代基督徒而言，对上帝的认识乃是每个信徒切身体认到的事实与真理，不容置疑。然而，在康德之后，基督教神学家如何能够合理地阐述信徒对上帝的认识？神学家岂可无视于康德在「现象」与「本体」间开裂的鸿沟，或祁克果所谓「上帝与人之间无限本质的差异」（infinite qualitative difference）？然而，十九世纪拥抱基督教正统的欧陆神学家，除凯波尔（Abraham Kuyper）等寥寥数人外，多数对批判哲学的挑战选择避而不谈，将上帝的「可认识性」视为简单而理所当然的神学前提。

当巴特从批判哲学的角度将传统神学所提及的「上帝的不可测透性」（incomprehensibility of God）诠释为某种「不可知」（unknowability）的属性时，他批评初代教会教父、中世纪神学家以至宗教改革神学集大成者加尔文，皆未正视这至关重要的神学前提，更批评施莱尔马赫为了跨越康德的鸿沟而牺牲了上帝的超越性。对巴特而言，历代教会没有任何一位神学家正视过上帝的不可测透性，但巴文克是唯一的例外：「在较新的教义学著作中，我只知道一位，就是荷兰改革宗神学家巴文克，似乎认知到了[上帝的不可测透性]。」[16] 巴特对巴文克的赞许，

---

[15] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics*, Vol. 1, ed. J. Bolt, trans. J. Vriend (Grand Rapids: Baker Academic, 2004), 27。笔者译（以下皆然）。

[16] Karl Barth, *Die Kirchliche Dogmatik* II/1 (Zurich: Theologischer Verlag Zürich, 1980), 208；英译186。笔者译。

显示后者诚然积极地对批判哲学的挑战作出了回应。

然而，我们会注意到，对于上帝的不可测透性，巴文克的论述与改革宗正统乃是一脉相承的：巴文克并不认为在他自己之前没有任何神学家正视过上帝的不可测透性。的确，许多十八世纪改革宗神学家淡化了上帝的不可测透性与可知性（knowability）之间的张力，理所当然地将超越的上帝视为明明可知的对象，重蹈了中世纪经院哲学自然神论的覆辙。在这点上，巴文克认可康德的贡献：「当宗教改革传统对上帝不可测透性的意识渐渐淡化时，康德重新肯定了它」[17]。然而康德走过了头，将「不可测透性」变成了「不可知性」。在康德之后，「除了黑格尔一个例外，上帝不可知性的教义渗透了整个近现代意识」[18]。巴文克的分析帮助我们看见，康德的批判哲学至终会导致自相矛盾的不可知论以及费尔巴哈（Ludwig Feuerbach）对基督教神学的批评：一切关于上帝的论述，其实都是人按照自己的形象所投射出来的，并非关乎一位客观实存的上帝[19]。

当然，巴文克并不否认，上帝在某种意义上是不可知的：人类不可能直接认识上帝超越的本体（There is no knowledge of God as he is in himself）[20]。然而，这种意义上的「不可知性」，绝非康德对认识上帝的可能性所提出的否定。巴文克强调，人可以认识上帝，因为祂是有位格的三一真神，既超越却又临在，而人是按着祂的形象受造的。人对上帝的认识是一种「类比性[analogical]的认识：这认识的对象是一位在本体上不可知的存有，祂却能够让祂所造的存有来认识祂的某些方面。」[21] 换言之，上帝的自我启示乃是认识上帝的前提与惟一途径。

2，教义神学：知识学科

既然教义神学（dogmatic theology）是以客观实存的上帝为认识、探究的对象，那么它就是一门科学。英文「科学」（science）一词源自拉丁文 *scio*，乃「知道」的意思，荷兰文是 *wetenschap*，与德文 *Wissenschaft* 同源。在英文语境中，「科学」通常指「自然科学」，但德文与荷兰文的「科学」是指所有的知识学科。只要以合理的方法论来研究某客观实存的对象，就是科学。事实上，美国改革宗系统神学大师贺智（Charles Hodge）也在此意义上称神学为一门科学。

在《改革宗教义学》第一部中，巴文克开宗明义宣告教义学乃是一门知识学科。此导论第一章的第一部分，标题即是「教义神学的科学」（The Science of Dogmatic Theology）。这是巴文克代表改革宗认信神学（confessional reformed theology）对各派以康德批判世界观为前提的神学与哲学，所作出的重要回应。祁

---

[17] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* II, 28.
[18] 同上。
[19] 同上，44。
[20] 同上，47。
[21] 同上，48。

克果在《最后非科学的附言》（Concluding Unscientific Postscript）中，以反讽的手法提出「客观真理」与「主观真理」的区别，一方面对当时的右派黑格尔主义提出抗议，一方面则回应了康德的鸿沟，将信仰归纳为「主观真理」的范畴，使神学失去其科学性。康德自己则是将神学与教义归为实践道德的领域，可帮助教会信徒过道德生活，却不是对客观真理的探究[22]。施莱尔马赫虽反对康德以道德哲学的进路论述上帝，却得出与康德类似的结论：施莱尔马赫声称神学乃是以「感受」（feeling）为内容，而「正因如此，对他而言，教义便成了对主观心理状态的描述」[23]。换言之，康德将教义神学归入「作为」（doing）的范畴，施莱尔马赫则视之为「感受」（feeling），两者的共同点在于他们皆否认教义神学的内容乃是「认识」（knowing）[24]。如此，在这两位巨人影响下，神学就在学术界中渐渐失去了科学的地位。

巴文克提出了重要的问题：「神学是科学吗？」[25] 对此，巴文克选择了一位较鲜为人知的柏林大学教授卡夫坦（Julius Kaftan）作为他对话的对象，原因是卡夫坦在康德与施莱尔马赫所遭遇的困境中寻找了一条中间的道路，超越了这二人的障碍。卡夫坦采取马尔堡新康德主义（Marburg Neo-Kantianism）的科学观，同意康德所说的：凡超乎感官经验的事物都是不可知的。上帝既是超越者，就不可能成为人类认知的客体对象，因此神学并不是科学[26]。然而，他晓得若要继续在这条新康德主义的路上走下去，就会像施莱尔马赫一样将上帝变成人类主观意识与情感的内容，而这是他不能接受的[27]。于是，卡夫坦发明了一种新理论：信徒对上帝的信心的确是一种知识，但这种知识并非科学知识，亦即它并非藉由人类理性的认知功能来认识客观实存的真理；信心知识（faith-knowledge）乃是藉由道德行动中的经历所获得的一种特殊知识[28]。因此，对卡夫坦而言，神学既以信心知识为内容，那么神学就不可能理解或阐述上帝与世界之间的客观关连。如此，教义学的职责在于理清我们意识当中，上帝与世界的主观连结[29]。对此，巴文克批评道，卡夫坦仍未摆脱康德及施莱尔马赫所造成的主观主义；他所论述的上帝仍然是自己主观意识中的上帝，而非客观实存的上帝。

卡夫坦的论点中有一些巴文克能够同意的地方。卡夫坦正确地提出，上帝不能像自然现象那样被动地让我们用科学方法来研究，因为对上帝的认识必须建基

---

[22] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 35.
[23] 同上。
[24] 同上。
[25] 同上，38。
[26] 同上，42。
[27] 同上。
[28] 同上，40、42。
[29] 同上，40。

于祂主动的自我启示[30]。然而巴文克强调：「上帝既可被我们认识，祂就必定已然启示了祂自己，不只藉由行动，还要藉由文字。这启示当中就蕴含了对上帝在客观意义上的认识，而这认识就是神学研究的对象，更确切地说，是教义学研究的对象。」[31] 因此，教义学诚然是一门科学；神学知识诚然是科学知识。

巴文克强调教义学的科学性，旨在逆转康德的「哥白尼式革命」。事实上，这种哥白尼式的座标转移，是整个启蒙运动的大方向。笛卡尔提出「我思故我在」，将知识的确据建立在人的理性之上，一直到康德彻底将上帝的启示排除在纯粹理性认知的范畴之外，整个启蒙运动所拆毁的正是上帝启示的主权、所试图建立的正是人类理性的自主。巴文克强调：「称教义学为对上帝认识的知识体系，就是为了剪除所有自主的臆测；这就等于是说：上帝在启示之外不可能被认识；而在教义学中，我们所追求的对祂的认识，只能是祂在祂话语中对我们启示的、关于祂的知识的副本。」[32]

换言之，人对上帝的认识有一定程度的主观性，因为每个人都是有限的。然而上帝的自我启示本身是客观的，因此教义学对上帝的论述虽非启示本身，却因呼应于启示而具有一定程度的客观性。而既然上帝的自我启示蕴含了这样的客观知识，那么人们就能够科学地认知祂的启示，并将这些知识归纳成一个系统（这正是华人教会所熟悉的「归纳法查经」）。若无此客观的启示，人对上帝的论述就必定陷入主观主义的困境。

3，启示神学：以基督为中心的救恩历史

如此，客观启示必须具备哪些特质呢？人若要藉由上帝的自我启示来认识祂，并且避免自主理性对上帝的主观臆测，那么这启示必须具备哪些条件呢？如上所述，上帝的自我启示必须以文字的形式赐下，不能够单单是祂在历史中的作为与显现，否则无法阻止人们主观地去臆测关乎上帝在历史中的工作。在此，巴文克的启示观，与十七世纪改革宗正统是完全一致的。

普遍启示：自然神学、启示神学

首先，巴文克区分「普遍启示」与「特殊启示」[33]。不同于廿世纪大部分保守改革宗神学家的是，巴文克在改革宗正统的基础上，直接挑战启蒙运动后的西方哲学与新基督教神学；不同于史怀哲（Alexander Schweizer——不是著名的医疗宣教士史怀哲[Albert Schweizer]）、海培（Heinrich Heppe）、布仁纳（Emil Brunner）等采纳批判哲学世界观的十九、廿世纪欧陆改革宗神学家，巴文克完全忠于改革宗正统对「普遍启示」与「特殊启示」的定义。

---

[30] 同上，42。
[31] 同上。
[32] 同上。
[33] 同上，301ff；323ff。

论及普遍启示，巴文克强调「所有的启示都是超自然的」[34]。诚然，上帝会借着祂所创造的大自然来启示自己，因此加尔文提出「自然启示」的概念。然而，加尔文与宗教改革对「自然启示」的理解，与中世纪经院哲学截然不同：「改教家们的确预设了上帝在自然中的启示。但是人的思想被罪变得如此昏暗，以致人类无法正确地知晓并理解这启示」[35]。巴文克诉诸路德及路德宗神学家对自然理性的批判，显示建基于自然启示的「自然神学」注定将人引入诸般主观的臆测与迷信[36]。

对巴文克而言，加尔文与路德不尽理想之处，在于他们并未完全扬弃「自然启示」这词汇。尽管他们非常小心地避开了自然神学，但一些后期改革宗神学家渐渐开始在自然启示的基础上建构神学，走回中世纪经院哲学的老路。

巴文克指出，自然神学乃是启蒙运动及新基督教神学的始作俑者：自然神学以为人的理性可在圣经的亮光之外独立客观地找到上帝、认识上帝。诚然，上帝的普遍启示是清晰的，正如罗马书一章 20 节所言，是「明明可知」的。因此巴文克有句名言：「上帝的启示是清晰的，且是无处不清晰的」（Revelation is perspicuous, and everywhere perspicuous）。自然神学之所以行不通，并非因普遍启示出了问题，而是人的堕落理性无法借着上帝所造之物认识上帝，反而故意「将不能朽坏之上帝的荣耀变为偶像」（罗一 21-23）。自然神学无视于理性的堕落，而在笛卡尔之后，愈来愈多神学家——包括改革宗神学家——跟随启蒙运动，高举独立自主的人类理性[37]。在英国自然神学与德意志理性主义的影响下，自然神学或所谓的「理性神学」（rational theology）开始兴起，并渐渐否定了「启示神学」[38]。

「然而，在驱逐了启示神学之后，自然神学自己也受到了审判。康德在《纯粹理性批判》中声称，自然神学受限于感官认知的现象，因而无法探究超感官或超自然的事物」[39]。在康德的批判之后，种种新基督教神学尝试在「启示」与「理性」之外另辟蹊径，却始终无法避免主观的臆测。

为了确定神学的内容真的是对上帝的认识，巴文克强调「所有的启示都是超自然的」。普遍启示乃出于上帝创造与护理之工，因此严格来讲并非自然启示。因此，用理性神学或自然神学的方法，是不可能读懂普遍启示的，因为这种方法预设人类理性可独立客观地从普遍启示认识上帝。巴文克并未否定普遍启示的必要性：普遍启示是清晰的，使故意不认识上帝的人无可推诿。然而，普遍启示本身无法引导人认识上帝。

---

[34] 同上，307ff。
[35] 同上，304。
[36] 同上，305。
[37] 同上，306。
[38] 同上。
[39] 同上。

如此，基督教神学是否应该完全排除普遍启示呢？为了避免自然神学所带来的种种难题，巴特索性完全抹灭了普遍启示与特殊启示的区别，但这使得巴特必须面对更多麻烦的问题（熟悉巴特研究的读者会想到近年来关于巴特如何看待「拣选」与「三位一体」的辩论）。巴文克并未落入这种误区。对巴文克而言，普遍启示不但能使故意不认识上帝的人无可推诿，还有更加正面的价值：人们诚然可以从普遍启示中更深刻地认识上帝。

然而，从普遍启示认识上帝的前提，是要先藉由特殊启示认识上帝。更确切地说，惟有特殊启示能使罪人认识上帝为造物主与救赎主。巴文克强调：「普遍启示是不足够的」[40]。惟有在特殊启示的亮光中，人才能读懂普遍启示的信息。若在特殊启示之外，用独立的理性去寻求那位在普遍启示中自我显明的上帝，那么人所找到的必然是自己造出来的偶像（在这点上，巴文克与巴特都借用了费尔巴哈的亮光）。

以基督为中心的特殊启示：救恩历史、恩典之约、救赎之约

当然，特殊启示包含神显、神迹等许多形式。将所有个别特殊启示联系为一整个有机体的，乃是创造－堕落－救赎的救恩历史[41]。这历史的核心乃是耶稣基督，是祂赋予意义于这历史的每个细节：「基督论虽非教义学的出发点，却是整个教义体系的核心点。所有的教义，要不就是为它作准备，要不就是由它衍生。」[42]

而基督若是救恩历史的核心点，那么贯穿、连结这整个历史的骨架就是「恩典之约」。「对于教义学以及整个基督徒生活的操练，盟约的教义乃是至为重要的」[43]。在恩典之约的架构下，上帝多次多方地启示祂自己，又借着道成肉身将自己显明。基督降生的目的就是成就恩典之约的计划。在历史当中，这恩典之约虽是亚当堕落后赐下的，但其「坚定、永恒的根基」却是上帝创世以先就立定的旨意，即「上帝的三个位格之间所立的约」：圣父、圣子、圣灵彼此立约，共同预定、成就、施行祂的救恩计划[44]。

圣父、圣子、圣灵在永恒中立约的概念，是十七世纪改革宗正统所提出的「救赎之约」（*pactum salutis*）一说，亦称「平安之约」（covenant of peace）。有些十七世纪改革宗神学家试图找到直接证明这概念的经文，但巴文克承认这样的解经「难免经院主义臆测之嫌」[45]。尽管如此，巴文克仍视「救赎之约」为极其重要的教义，并强调这教义根植于圣经的教导而贯穿许多经文[46]。对巴文克而言，救赎之

---

[40] 同上，312ff。
[41] 同上，340ff。
[42] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* III, 274.
[43] 同上，212。
[44] 同上。
[45] 同上，214。
[46] 同上。

约乃连结历史与永恒的必要环节：整个以基督为中心的救恩历史，都源自于三一上帝在永恒中所立定的旨意。

如此，「救赎之约」的概念能够确保救恩历史所启示的上帝就是那位永恒自存的三一真神，而建基于此特殊启示的神学就不会成为变相的自然神学。巴特认为改革宗正统从上帝在历史中的作为推论祂在永恒中的旨意，乃是落入了自然神学的误区，但他似乎并未精准地掌握「救赎之约」在整个改革宗教义体系中所扮演的关键角色。巴文克对改革宗教义的理解与掌握既全面而精准，帮助我们看见「救赎之约」的概念，能够保证救恩历史就是永恒之上帝在历史中直接的临在与自我启示。

圣经历史与启示真理：回应莱辛的「鸿沟」

然而，十九、廿世纪神学家都必须解决一个问题，与康德同期的德国哲学家莱辛（Gotthold Lessing）喻之为「丑陋的鸿沟」（the ugly broad ditch, *ein garstige, breite Graben*）：偶然的历史事实不能证明必然的先验真理。圣经的历史记载本身已有许多对于启蒙运动之子难以置信之处，更遑论用这些历史事件来证明关于上帝的先验真理。

对于莱辛的挑战，巴文克采取的负面回应是诉诸康德的批判：「莱辛所谓的『理性真理』……离必然真理相距甚远。康德的批判显示事实正好相反。当代对于『必然的理性真理』充满双重的怀疑。」[47] 巴文克强调，人类独立自主的理性所认知到的先验真理乃是不可靠的—单就这点而言，康德对纯粹理性的批判完全正确。

更关键的是巴文克对莱辛的正面回应：除了显示「理性真理」并非必然真理，巴文克必须证明上帝在历史中的工作启示了祂永恒必然的真理。首先，他以「道成肉身」比喻「成文的话语」（圣经）与「言说的话语」（基督的救恩历史）之间的关系：正如道成了肉身，上帝将救恩历史书写成文，「让启示能够恒常不变、放诸普世皆准、存到永远。这不能用莱辛的方式去理解，亦即将其与历史真理相对立。历史本身就是上帝心意的实现，是祂为祂的受造物所立定的计划付诸实现。」[48] 圣经历史所启示的并非抽象的先验真理，而是又真又活的上帝；所启示的不只是上帝本体的真理，也包括祂对受造界的旨意，而救恩历史所彰显的永恒旨意虽由上帝自由主权所立定，却完美地呼应于上帝本体一切的必然属性。

论及圣经，巴文克强调圣经全然是上帝的话语，正如基督全然是上帝的道：「道成了肉身，而上帝的话语成了圣经；这两个事实不只平行共进，且以至为密切的方式相连结。」[49] 如此，圣灵所默示的圣经全然是上帝的话语，也全然有属人、属历史的特质。在圣经中，我们看见每位作者用自己的风格、思维方式、各

[47] Herman Bavinck, *Reformed Dogmatics* I, 379.
[48] 同上，354。
[49] 同上，435。

种文学手法及范畴写作，但他们所写下的每个字都是上帝的话语。巴文克称此为「有机默示观」（organic view of inspiration）：圣经作者并非圣灵的打字机、完全失去属人的特质，但他们写作时，也不是没有清楚意识到自己书写的内容有圣灵逐字的引导。

巴文克晓得，有许多神学家以「有机默示观」反对「逐字默示」，并主张「圣经有误」，而他非常清楚地表明他所提出的「有机默示观」并非如此[50]。的确，我们必须看见圣经所取之「奴仆的样式」，即其中「软弱与卑微的一面」，正如「基督的道成肉身强烈要求我们追溯其羞辱景况的最深处」[51]。然而，「正如基督的人性，不论如何软弱及卑微，却始终没有罪，圣经也没有任何缺陷或污点；在每一部分都全然是人的作品，但在每一部分也都是上帝的话语」[52]。

圣经由圣灵所默示，其内容是以基督为中心的救恩历史，其目的是使人认识、敬畏、崇拜上帝。如此，圣经就具备***权威***、***必要***、***清晰***、***全备***四大属性[53]。此处，巴文克完全遵循十七世纪改革宗正统的圣经观，并以此回应启蒙运动的挑战。从某种意义上来说，启蒙运动所犯的错误就是混淆了「权威」的概念，赋予人类理性自主判断真理的权威，并剥夺了上帝启示的权威。巴文克强调，上帝的自我启示既已书写成圣经，那么在这世界上就惟独圣经具有绝对的***权威***来判断一切的善恶、真假、价值。若妥协圣经绝对的权威，或在圣经之外另添相等的权威，都会导致人用自己的理性随意臆测关于上帝的事。因此，在特殊启示已书写成完整的正典后，若人要认识上帝，圣经乃是***必要***的。此外，为了防止人们随意解经，上帝在圣经中赐下一套***清晰***的总原则，而教义学的职责就在于陈述、阐释这套总原则。为了防止人们在圣经之外随意将堕落理性所想出来的偏见视为真理，上帝在圣经当中赐下一套***全备***的世界观，使人能够在圣经的亮光中认识上帝与祂所造的整个世界以及其间一切的关联——建构这样的世界观，正是教义学作为一门科学的目的与职责[54]。

巴特曾写道：「正确神学的起点正是……费尔巴哈的难题被视透且被取笑的那一点。」[55] 在巴特的启发下，廿世纪至今许多神学学派以批判实存主义为进路，试图「取笑」费尔巴哈，并建立「正确神学」，即真正以上帝为探究对象的神学。对于许多福音派学者而言，这种进路始终难以在托伦斯（T. F. Torrance）所谓「上帝与世界间致命的自然神论割裂」（fatal deistic disjunction between God and the

---

[50] 同上。
[51] 同上。
[52] 同上。
[53] 同上，449ff。
[54] 同上，40。
[55] Karl Barth, *Protestant Theology in the Nineteenth Century*, trans. B. Cozens and J. Bowden (London: SCN, 2001), 554. 笔者译。

world）上，搭建上帝与人之间的桥梁。巴特自己的神学思想，自早年至晚年不断发展变化，而或许巴文克以圣经绝对权威为出发点的神学，正是巴特想要建立的「正确神学」。

三、巴文克：莱顿与肯本间的挣扎

巴文克的神学世界是由莱顿、肯本与阿姆斯特丹三个城市所组成，其四卷本的《改革宗教义学》便是肯本神学院时期的经典之作。他于 1883 年正式开始在肯本教学，年仅廿九岁当上神学教授，一直到四十九岁（1902）才迁往阿姆斯特丹自由大学。巴文克当了教授后十二年，才出版第一卷的《改革宗教义学》，但其后平均每两年便出版下一卷，在前后六年内完成了四大本的全集[56]。《改革宗教义学》不是巴文克躲在书房中的成品，而是他教学与研究相辅相成的结晶。此种结合神学哲思与教会关注的写作风格，有点类似加尔文的《基督教教义》，其教学相长的写作法，亦是后来巴特写作《教会教义学》的特点。

肯本神学院创办于 1854 年，亦是巴文克出生之年。自由派的莱顿神学院教授团有数十人，学生至少有五至六百人。而保守派的肯本原本只有五位年老的神学教授，加上数十名学生。相比之下，有如大卫与歌利亚的对阵一般。廿九岁就当上神学教授的巴文克，被视为肯本与分离运动的明日之星，大家都对他寄予厚望。巴文克也的确不负众望，力抗自由主义的神学，是为他一生的挣扎。

在巴文克的传记中，肯本的保守主义与莱顿的自由神学，或乡镇的肯本与大都会的阿姆斯特丹，二者形成强烈的对比。此种戏剧性二分化的神学传记，自然使人联想到许多的路德传与现代的巴特传记。在一般保守派荷兰学者的描述中，他们会记载巴文克如何努力抗拒他的自由派教授，并强调他如何持守正统的改革宗信仰；但近年的一些传记作者均开始注意巴文克本人的信仰挣扎，最著名的故事是他在自由大学教学廿五周年的师生庆祝会中（1908），巴文克总结他的学术生涯：「虽然这看来是神迹，但我保存了我的信仰」[57]。

无可否认的，巴文克在著作中经常批判莱顿的自由神学，但这是全盘否定的批判，还是带有选择性的批判？这是目前难以下定论的难题，也是了解巴文克神学的关键，需要更多的传记与神学的诠释。类似的情况也出现在一些现代神学家的传记研究中，最著名的例子是巴特。但相比之下，学术界对巴特思想转化的探讨，远较对巴文克的研究为多。我们若从目前的巴文克研究来看，任何认为巴文克对自由神学有一种「巴特式」悔悟的说法，是没有历史根据的想象。但我们若细想巴文克诉说自己保存了信仰的感概，便不应过分简化他在神学思想中的挣扎，

---

[56] 《改革宗教义学》四卷本为《改革宗教义学导论》(1895)，《上帝与创造》(1897)，《罪与基督的救赎》(1898)，《圣灵、教会与新创造》(1901)。四卷本与四卷合一的节译本均由美国的荷兰改革宗翻译社出版，出版社为 Baker Academic。

[57] Ron Gleason,《巴文克传》, Herman Bavinck, pp.320-321.

因为至终这是取决于他对神学的定义，我们可从以下有关他对「伦理神学」的批判中一窥端倪。

1，巴文克与立敕尔的伦理神学

巴文克与凯波尔均视莱顿的自由神学为他们共同的对手，称之为「伦理神学」（Ethical Theology），其代表人物是上文所提及、师承施莱尔马赫的立敕尔（Albrecht Ritschl, 1822-1889）。在《改革宗教义学》卷四的书末的人名总索引中[58]，此二人的条目密密麻麻地共占了全页的索引，巴文克对他俩的引述及批评之频密，令人吃惊。

莱顿神学系可以简约地定位为立敕尔的伦理神学，加上荷兰本土的格罗宁根神学学派（Groningen）。立敕尔是新康德学派的神学家，二者共同之处在于一方面要回归康德，另一方面又各取所需地采纳康德来建构一己的思想体系。我们在上文已简介了康德及其后哲学家对基督教信仰的攻击，在此不赘。康德切割了超自然界与自然界，迫使以后的思想家不得不重新思考什么是宗教的领域？神学的知识如何具有科学的地位？简单来说，在客观、理性的自然科学的威胁下，我们如何还能「读神学」吗？ 现代西方神学的系谱便由此而开展了。从康德的理性、黑格尔的精神、施莱尔马赫的感受，到立敕尔的价值，以致费尔巴哈近乎嘲讽地说：宗教是人作为主体来重构与宣告创世记一章 26 节；而最后登场的是道出了百年孤寂的祁克果的存在主义。这些思想都衍生于基督教日渐衰微的困境，在理性主义与浪漫主义的狂飙中，任何的神哲学都似乎无法力挽狂澜。除非基督教神学回归正统的圣经信仰，否则必定会落在进退维谷、积重难返的现代性困局中，永无出路。巴文克就是在这些思想的危机中，勇敢地独排众议，持守纯正的古典大公基督教信仰与改革宗神学。

立敕尔不同于康德之处，在于他以「宗教的价值」来取代康德的道德价值。虽然从结果来看，立敕尔所产生的仍是一套十分康德式的道德神学，即否定宗教信仰的理性地位，以人的道德来设定信仰上帝的价值，但他的确摆脱了传统的形而上学与本体论，放弃了先验论（*a priori*）的抽象思考方式，转而强调历史、经验与群体的价值。立敕尔的启蒙老师是教会史家包珥，虽然日后他们在思想上决裂，但他仍是立敕尔对历史经验重视的来源。因着立敕尔对实证经验的强调，甚至有思想史家认为是他开了现代实用主义（pragmatism）的先河。在神学史上，人常以立敕尔自己提出的「椭圆论」来总结他的一生：基督教好比一个椭圆型，两个圆心分别为个人救恩与教会的道德天国[59]。

---

[58] 巴文克，《圣灵、教会与新创造》（《改革宗教义学》第四卷），参书末四卷本总索引，立敕尔占第 875 半页，施莱尔马赫占第 878 半页。

[59] 奥尔森，《基督教神学史》，基督教文化译丛。上海人民出版社，2014 年。特别参第 32 章：自由派迁就现代主义，第 33 章：保守派固守城池，第 34 章：超越自由、保守的新正统派。另

在一篇写于1888年题为《论立敕尔的神学》论文中[60]，巴文克十分扼要地指出立敕尔派吸引人之处，就是结合了理性主义与经验主义的体系。其次，巴文克在文末屡次指出，立敕尔虽然曲解圣经，其结合神学与圣经的努力却值得肯定。巴文克甚至欣赏立敕尔没有采用历史批判法来否定圣经的可信度，并且点出立敕尔较施莱尔马赫更清晰地看出旧约与新约之间存在着的连贯关系。但至终巴文克拒绝立敕尔派的神学，而不断地回到他的绝不移动的支点，就是圣经的无误默示与上帝真理的启示，以此正面地指出立敕尔派的错误前设。巴文克在此篇文章的进路，亦代表了他在《改革宗教义学》中的批判方式。

巴文克在《改革宗教义学》的每一章中所处理的神学专题，大多是按着旧约、新约、教父、改教家与现代神学家的次序来陈说，他也会提及古代与现代哲学家的相关论述，特别是康德与黑格尔启蒙运动的思想，有时也会加上谢林（F. W. J. Schelling）。古代思想家则始于柏拉图与普罗提诺（Plotinus）。巴文克此种带有浓厚护教学味道的系统神学，即使在今天也仍是少见的。巴文克有别于一些排拒哲学的现代系统神学，《改革宗教义学》英译本卷四的人名索引长达七十页，除了包括许多教父与神学家之外，还有许多重要哲学家的名字。我们不能忽略巴文克在其神学论述上的特点。

2，巴文克与圣经叙事

骤眼看来，巴文克应是一位不折不扣的哲学性神学家。但事实却并非如此。首先，面对铺天盖地而来的启蒙运动，巴文克一致的抗争武器是强调圣经的无误默示与上帝的真理启示，此两大教义是巴文克的阿基米德支点，以至于他在陈述其中内容时，几乎是将圣经依书直说一遍。在《我们合理的信仰》（1880）中如是，在《改革宗教义学》卷一中亦如是。在《我们合理的信仰》中论普遍启示和特殊启示的两章中，他以创世记头十一章来说明普遍启示，然后娓娓道出从亚伯拉罕到以色列人被掳历史中的特殊启示[61]。在《改革宗教义学》卷一内论到特殊启示时，则出现了密密麻麻的数百节经文，来印证圣经的默示与启示的内容[62]。对巴文克来说，圣经的叙事经文是防卫与反击启蒙运动的军械库。

事实上，巴文克对圣经研究的兴趣由来已久。当凯波尔于1880年首次尝试招募巴文克加入自由大学时，就许以东方语文的教席[63]。其后凯波尔再次（1893）

参同一作者之《基督教历史与思想译丛：二十世纪神学评介》，上海三联出版社。另可参詹姆斯·利文斯顿，《现代基督教思想》，译林出版社，2014年。冈察雷斯，《基督教思想史：第3卷》，译林出版社，2010年。

[60] 巴文克，《立敕尔的神学》。*The Theology of Albrecht Ritschl*, Translated by John Bolt. The Bavinck Review 3:123-163, 2012.

[61] 巴文克，《我们合理的信仰》，南方出版社，2011年。第四章《普遍启示的价值》与第六章《特殊启示的内容》。

[62] 巴文克，《改革宗教义学导论》，第11章《特殊启示》，pp.323-351。

[63] Ron Gleason，《巴文克传》, *Herman Bavinck*，p.64.

给巴文克的聘书建议，仍然是旧约教席[64]。最后直至 1902 年时他才以教义学教授正式加入自由大学的教授团[65]。与莱顿大学神学系时期的巴文克最紧密来往的导师，是旧约教授亚伯拉罕·库恩（Abraham Kuenen, 1828–1891）。库恩是旧约抄本批判学的专家，他的学说启发了后来威尔豪森（Julius Wellhausen）有关摩西五经的底本学说。巴文克当然拒绝库恩的批判学，但他多处倚仗库恩在研究工作上给他的指导。当巴文克告诉库恩他准备以研究慈运理作为博士论文题材时，库恩不但赞成，并且还建议集中于慈运理的伦理学[66]，由此促成巴文克完成的博士论文：《论慈运理的伦理学》（1880）。在现代叙事学的研究中，叙事体与伦理学是关键性的论题，而巴文克当时已注重旧约与救恩历史的研究；虽然他没有神学伦理学范围的专著，却留下了一大批的伦理学讲稿，希望日后可整理出版。旧约与伦理学在巴文克神学思考中的地位，最佳表征是他书房中一直挂的库恩画像。

此种强调圣经故事与个别事件，并由此而连缀成一个救恩的历史故事，这可以被形容为一种叙事神学。我们在上文已简介了巴文克《改革宗教义学》中的神学主题，即启示神学，其内容是以基督为中心的救恩历史。由此二分为普遍启示与特殊启示。对于巴文克来说，普遍启示与特殊启示不是抽象推理的命题，而是展现于厚实的历史叙事中。

对于华人基督徒来说，许多人在认识巴文克之前，多半听过霍志恒（Geerhardus Vos）的《圣经神学》[67]。虽然巴文克在第一次美国之旅（1892）与霍志恒有密切的沟通，而二人也有许多深入的神学讨论，但我们没有证据显示霍志恒对巴文克的神学方法论有任何实质上的影响[68]。事实上，巴文克本人亦从未提出现代的系统神学与圣经神学的分科或分割。不管是狭义的叙事神学（强调圣经叙事与救恩历史），还是广义的叙事神学（以诠释哲学来解构命题式的教义），都不是巴文克的概念与方法[69]。

本文尝试描绘巴文克神学系统中所具有的叙事神学的元素，尽管他并不是一位叙事神学家，因为他是以圣经的救恩叙事作为其系统神学的支架，再以大量引

---

[64] 同上，第 170 页。

[65] 同上，第 298 页。

[66] 同上，第 59 页。

[67] 霍志恒著，《圣经神学旧约》合订本，李保罗译。香港天道书楼出版，2008 年。

[68] 巴文克首次赴北美洲(1892)，经多伦多而前赴美国密西根州大急流市与霍志恒会面。他第二次赴美时(1908)，霍志恒已由大急流市迁往普林斯顿，并且促成了他在普林斯顿的讲座。巴文克传作者在书中强调巴文克没有现代的系统神学与圣经神学分科的概念。Ron Gleason, 《巴文克传》, Herman Bavinck, p.466。

[69] 在现代神学的分科系统中，「圣经神学」往往指向一种有别于甚至是独立于系统神学之外的学科。在极端情况中，圣经神学甚至是对立于系统神学。此种源于二十世纪的概念对巴文克是陌生的。因着他认为「教义学是一门科学」的看法，巴文克会反对任何独立于教义神学之外的「圣经神学」。见《改革宗教义学》，卷一，第 20-21 页。Ron Gleason，《巴文克传》，Herman Bavinck，第 230-231, 441, 466。

用的经文铺排于神学哲理论证之间，从而编织成连绵不断的神学语言。巴文克引用圣经经文之数量与密度，带有加尔文书写的影了，但他与康德、黑格尔之间的频密对话却大异于《基督教教义》的淳朴文风。1921 年 7 月 28 日，希特勒当选德国纳粹党主席，翌日巴文克逝世于阿姆斯特丹，享年 83 岁。从大时代来看，巴文克的神学处于一居间时代，犹如秋天的景色，艳丽的叶片却迎来了二战的寒冬。巴文克有大学者的风度，却未成为一家之言的典范。他至终所展示的是一种忠于圣经的神学言说。

编者前言

约翰•博特

巴文克的《改革宗教义学》（Reformed Dogmatics）可谓经典之作。把巴文克的四部鸿篇巨著缩编成一部，这是一项不容疏忽的大工程。通过三十多年对巴文克神学的深入研究，我对他本人和他的学术成就敬意尤深，本书正是直抒那种敬意的最好方式。我欣然接受了贝克学术出版社（Baker Academic）的委任，因为出版方同样对巴文克神学有高度认可，并且大力支持出版《改革宗教义学》的英文版，制作出一部第一流的出版品，一部传世之作。许多人曾告诉我，我在英文版的《改革宗教义学》每章之前做的总结对他们非常有帮助，这无疑加添了我的信心。罗格•尼克（Roger Nicole）教授建议我，把这些章前总结放在一起，会成为一部巴文克神学很好的删节版。

于是这本书就诞生了。尽管我大量采用了章前总结，本书是与之大不相同的。在此删节版中，我竭力保留了巴文克自己的声音，甚至用他自己的语言，减少我的衔接与重述。细心的读者会发现，本书包含许多处原文的直接引述。我盼望读者从头至尾只听到巴文克自己的声音。本书好比一部大型交响乐，作曲者和指挥都是巴文克本人。我微不足道的角色是作为巴文克的编辑助手，为了只此一次的表演，帮助他重组、缩短乐章。乐谱是他写的，交响乐的指挥是他而不是我。当有高度辨别力的听众注意到我的剪接时，希望他们听到的亦是同一个曲调。偶尔我有意识地加入我的声音，我会提供相应的脚注。[70] 编后语主要包含以下内容：历史信息的必要补充（由于缩减了原文），对文中讨论到的当代学者和议题的说明，以及最新的引用文献。我并未删减那些可能困扰普世教会合一精神的部分（例如他对罗马天主教的一些论述），也未删减我与原作者意见不一致之处（例如关于圣灵的超自然恩赐是否随着使徒时代的结束而终结的问题；传福音者的职分问题）。简言之，我尽量不让自己的主观评断，影响我对原著缩减的决定。我在很少的几个地方不认同巴文克的观点，因为我是基于更客观的历史发展（例如：第二次梵蒂冈大公会议，Vatican II），或者更新的学术成果（例如：早期教会的婴儿洗礼问题）。这些地方我都做了相应的编者注。[71] 令我感到惊讶的是，多年已过，原著的准确性依然极高，所需更改之处甚少。我在本书中的脚注大都与巴文克原著契合，或者是我对删减内容的说

[70] 例如第十六章，注 1。
[71] 例如第二十二章，注 46, 51, 91。

明。

在本书成书过程中，我遵循了以下原则。我删减了大量的细节论述，尤其是关于历史神学的部分，这是巴文克最著名的领域。对某些思想家的论述与批判，我做了慎重的选择，只包含了具有代表性的作者及经典著作——如奥古斯丁（Augustine）、托马斯•阿奎那（Thomas Aquinas）、约翰•加尔文（John Calvin），还有重要的教会文件等等。我的目的是减少细节部分，却不改变巴文克的实体论述。为了把58章的内容缩编成25章，我很自然地合并了许多章节，尽量减少冗长的论述部分。其中一次较大的调整是我把人论后面关于天命的章节（第二卷第14章）放到了第十章「创造天地的主」后面。如此神论与人论都保持完整且分别开来，更符合新教神学的经典顺序。[72] 我在另外一处的小改动是把《改革宗教义学》第二卷第三章前三部分（关于上帝的名字的完整讨论）移到第七章。如此将以上主题整合到「认识上帝」这个单元，让「又真又活的上帝」这一章更有系统地讨论上帝的属性。在此删节版本中，明显的结构修改是把原来的四卷《改革宗教义学》调整为七大部分，即绪论（prolegomena）加上六个典型的主题划分，这样便符合了原著的顺序特点，因为在卷三与卷四关于救赎论（soteriology）的内容划分并非显而易见。我削减最多的是第一卷的前六章，保存最完整的是第二十三至第二十五章关于末世论的讨论，因为对于第四卷中关于末世论的讨论，巴文克花了很少的笔墨，对每个子话题的讨论很精炼，很难再加以缩编。

本书的语言，包括具体的措辞与引用都是直接取自原版。偶尔甚至整句整段照搬并稍作编辑，使之更符合这个删节新版。同时我保留了原作者对一些关键概念的重复强调，尤其是在绪论中，巴文克重复强调改革宗对启示、宗教、神学在教会中的重要性等问题的理解，对此我也同样在绪论中做了强调。相信定会有渴慕的读者想要参阅原版的《改革宗教义学》。这版本特意加入了章段序号（【】），在方括号内的数字直接指向对应的荷兰文第二版。本删节版本中，我未加插新的关于作者的生平介绍和神学导论，欢迎读者们参照四卷原版。

本书的编辑工程于2008年7月开始，成书于2009年9月。在此，我要感谢加尔文神学院的董事会和校领导，在08至09学年给我半休假式特许，使我每季度只教一门课程，并且无其他工作要求。也感谢我的教授同事们，在没有我的协助和影响下，在这一年当中改进、适应全新的课程。他们也给了我全力的支持，让我可以专注于巴文克。在2008年的秋季学期，我很荣幸地带领十几个加尔文神学院的学生一同钻研《改革宗教义学》的第一卷。这个班级中一半的学生在我的课程结束后，继续每周见面讨论第二卷。由于我那几个月刚好在编辑那两卷书，

[72] 例如第十章，注104。

我不仅被他们的钻研兴趣所打动，更从他们对每章的总结概括中受益不浅，对编书进展有很大帮助。加尔文神学院学生大卫•所沃达（David Salverda）（第一、二卷）和盖尔•道布斯（Gayle Doombos）（第三、四卷）给予我重要的电脑技术支持，特别是解决希伯来文、希腊文输入的问题，并给了我宝贵的编辑意见。2009 年夏天到 9 月份，我的编辑工作接近尾声，盖尔给了我大力的支持，我得益于她扎实的神学功底、优秀的编辑能力和模范的工作精神。没有她的帮助，我无法完成这项工作，对她深深的感恩。自始至终我也得到了荷兰改革宗神学翻译协会的朋友、同事们的支持，完成原著的翻译。最后，感谢贝克学术出版社的编辑们，谢谢你们的专业支持与鼓励。谢谢吉姆•肯尼（Jim Kinney），发起出版本书的项目，并支持到底。谢谢威尔斯•特纳（Wells Turner），你是最优秀的编辑！深谙文法，待人和善，对我的缺失和毛病，恒久忍耐、包容，从不插手，令我的工作更上一层楼。对于身为团队当中的一员，共同完成此项目，实属我的荣幸，谢谢每一位。

2009 年加拿大感恩节

第壹部

绪论：教义神学概论

第一章　教义神学作为一门科学

名词术语

【1】在教会历史当中，神学家们曾经用不同的术语来描述对基督信仰有条理的学习和对基督信仰真理内容的总结。[1] 宗教改革刚过不久，许多新教神学家就开始遵循路德宗的菲利普•墨兰顿（Philipp Melanchthon）所著的《教义要点》（*Loci Communes*；「共通点」，"Common Places"），把这些神学题目称为 Loci，即焦点。[2] 这个名词源于希腊文的 τοποι，古典作家例如西塞罗（Cicero）曾使用该词汇，指雄辩家可以应用于任何辩论题目的法则或论据。换句话说，「焦点」就是数据库，雄辩者们可以从中「引经据典」，让自己的论述更加有力。对于服侍教会的神学家们来说，焦点就是一些神学话题，人们可以从中找出圣经本身对某个话题的教导。

当墨兰顿写《教义要点》（*Loci Communes* 这是宗教改革后第一部重要的福音派神学著作）的时候，他实际上是对彼得•伦巴德的《教父名言集》（*Sentences* of Peter Lombard）和保罗的罗马书作注解。此书以圣经为基础，书中罗列了基督信仰的核心真理大纲，主题分类为：上帝、创造、罪、律法、恩典、信、望、爱、预定论。成书目的是为了让信徒可以了解圣经的教导。

斗转星移，随后世代的神学家们期望更加系统化地整理信仰的基要真理，「焦点」（*loci*）这个词逐渐不能准确地表达他们想要的意思，取而代之的是「神学」（*theologia*）这个词。然而神学一词本身不能囊括教会中的各种文献，于是神学家们使用了很多的修饰语，如「教导性的」、「系统的」、「理论性的」、「正面的」等等，把圣经教导的总结概览与圣经伦理学和实用神学（或教牧神学）区别开来。最终，他们使用了「教义」（dogmatics；或译为教理）一词，用来指这种神学研究。[3] 「教义」（dogma）这个词的优点是强调教会

[1] 实例：*On First Principles* (Origen); *The Divine Institutes* (Lactantius); *Enchiridion* or *Little Handbook* (Augustine); *Sentences* (Peter Lombard); *Summa Theologiae* (Thomas Aquinas); *Loci Communes* or *Common Places* (Philipp Melanchthon); *Institutes of the Christian Religion* (John Calvin).

[2] 编者按：改革宗神学家路易•伯克富（Louis Berkhof）所著的《系统神学》，新版：(Grand Rapids: Eerdmans, 1996 [1932; 1938])，74 页，把神学分成六个焦点：神论、人论、基督论、救赎论、教会论、末世论。

[3] 早期代表，如 L. Reinhart, *Synopsis theologiae dogmaticae* (1659).

的规范性教导或教条。教义就是圣经里面阐述的真理、信徒应当相信的信条。教会所认信（confess）的真理，不是因为教会本身的信仰告白（confession）才使其成为教义，而是因为教义的真理奠基在上帝的权柄之上，宗教教义往往是上帝权柄与教会信仰告白的结合。教义就是一个群体所承认（acknowledge）的真理，虽然教会的教导并不能完全代表上帝的真理。

【2】「教义」（dogma）一词源于希腊文的 dokein（「某某人认为」），带有肯定的含义，指已经确定、不容置疑的事。早期教父（church fathers）把基督信仰、信条称为「圣教义」（*divine dogma*），把基督的道成肉身真理称为「神学教义」（*dogma of theology*），把在教会中有权柄的信仰真理称为「教会教义」（*dogma of the church*）等等。其中包括了一般公认、无庸置疑的教义性真理与基督徒生活规条。依据权柄源头的不同，教义（dogma）也有不同的分类。例如：政治性教义的权柄源自民权政府；哲学教义则以公理或说理为根据。相形之下，宗教或神学教义完全依托于上帝的启示。这启示对于异教信徒来说是出自灵媒，对于新教基督徒来说是源自圣经，对于罗马天主教徒来说是来自教会的教权。宗教改革的传统只认同圣经里启示的真理，唯独圣经有上帝的权柄。「上帝的话语是信条的基石，除此之外别无其他，就连天使也不包括在内。」[4] 教义、信条一定要是「圣经启示的真理，当被接受的事实」。[5] 所以，改革宗神学家的神学教义原则可以精辟总结为：上帝如此说（*Deus dixit*）。

教义的概念也同时包含了一个社会要素。真理就当被奉为真理，而教义的权柄取决于其被认可的程度。假如一个命题是依托于上帝的权柄，那么该命题无论是否被人认可，并不会影响其真实性，然而该命题有一种潜在的倾向和目的，就是本身需要被人认识和接受。教义永远无法与谬误和谎言和平共处。所以，对于每个基督徒来说，尤其是神学家，需要知道哪些圣经真理在圣灵的引导下已经被普世基督教会所认同。毕竟，教会乃是透过此过程来避免这项错误，即把私人的意见当做是上帝的真理。

所以就教义而言，基督的教会身负巨大的责任：那就是教会要保存、解释、明白并护卫上帝所交付的真理。教会必须对此真理有清楚的认知，要与其内在生命结合在一起，并在这世上宣扬这是上帝所赐的真理。教会颁布教义的能力，不在于居高临下地制定律法，而在于对上帝话语的恭敬服侍。这个权柄乃是上帝赐给教会的，祂赋予教会权柄，以口头和书面的形式宣告真理。教义神学家的职责就是竭尽所能地查考圣经，确保教义忠于上帝的话语，并且按照同样的

[4] *The Smalcald Articles*, II.2, in vol. 3 of *The Creeds of Christendom*, ed. Philip Schaff and rev. David S. Schaff, 6th ed., 3 vols. (New York: Harper & Row: 1931; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1990).

[5] A. Hyperius, *Methodi theologiae, sive praecipuorum Christianae religionis* (Basel: Oporiniana, 1574), 34–35.

经文，不断地扩充并使教义更加丰富全面。教义神学家寻找圣经中一贯的教导，然后将其全面地表述出来。如此，神学家是以教会的信条为依据，却不拘泥于教会的历史并其特殊的局限性。

诚然，神学教义结合了上帝的权柄与教会的信仰告白，这样教义神学家面临的挑战就是要有能力区分上帝真理与教会信条的关系。教会教义绝不完全等同于上帝的真理本身，因为虽然圣灵应许会指引教会，但并没有应许人不会有谬误。与此同时，人更不应当把教义贬为乌有，认为教义是暂时的、无足轻重的一笔，是偏离了非教义福音之纯净本质。许多当代神学家都犯了这样的错误。[6] 对某些教义的争议，并不意味着神学家要摒弃所有的教义，而只是某些人拒绝接受某些特定的教义而已。例如，阿道夫•哈纳克（Adolf von Harnack）在他的《教义历史》（*History of Dogma*）一书当中指出，基督教教义只不过是希腊精神影响了福音的产物。[7] 他的附和者也一同宣称基督教的真意（*essence*）就是道德说教——神是我们共同的父亲，人与人之间是弟兄姐妹的关系，上帝的国存在于个人的灵魂深处。[8] 哈纳克其实并没有批判教会教义，他只不过是用一个新教义取代了基督教的传统教义而已。任何宗教都无法回避教义，任何笃信真理的信徒都无法摒弃教义。他们一定要识别出信仰当中那些不变和永恒的东西。没有教义的宗教是不存在的，无论这些教义多么模糊、笼统。没有教义的基督教是一个没有意义的幻想。对上帝的存在、上帝的启示、上帝的可知性缺乏信心，任何宗教信仰都无从谈起。那些宣称非教条主义的人，其实是出于对某些特定教义的不认同。拒绝正统基督教教义，本身就是一个强硬的教义性的立场。简言之，这样的挑战不是对宗教是否需要教义而言，而是对某条教义的认同或反对。

最后，我们要说明的是「教义」（dogma）这个词有时候被用于广义的范畴，有时候却被用于狭义的范畴。比如，有时候它被用来指基督信仰的全部，包括源自圣经的信条、教会的仪式等。而狭义上，它是指教会的教义（*doctrines*），教会基于圣经的信条。所以，教义神学就是教义信条的系统总结。

---

[6] 编者按：正如现今时代的「后现代主义神学家」，他们拒绝捍卫教义真理，把教义用基督徒生活代替，认为教义只不过是命题式真理，甚至是文化侵略。例著：Carl Raschke, *The Next Reformation: Why Evangelicals Must Embrace Postmodernism* (Grand Rapids: Baker Academic, 2005); for critique see, *inter alia*, Andreas Köstenberger, ed., *Whatever Happened to Truth* (Wheaton: Crossway, 2006).

[7] Adolf von Harnack, *History of Dogma*, trans. N. Buchanan, J. Millar, E. B. Speirs, and W. McGil- christ, and ed. A. B. Bruce, 7 vols. (London: Williams & Norgate, 1896–1899), I, 17.

[8] A. von Harnack, *What Is Christianity?* trans. Thomas Bailey Saunders (New York: Harper, 1957); 编者按：对此立场更完整的总结与批判，请看巴文克，"The Essence of Christianity," in *Essays on Religion, Science and Society*, ed. John Bolt, trans. Harry Boonstra and Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), 33–47.

【4】然而此种对教义学的理解也是有限的，我们需要进一步来探讨教义的实质内容。教义神学是否如托马斯•阿奎那（Thomas Aquinas）曾定义的那样，「以关于上帝的教义为主，也涉及上帝与祂的被造物之间的主属关系」？[9] 另外一些更注重「实际应用」的神学家，则强调人对救赎的需要，或者强调基督门徒的生活方式。

在伊曼纽•康德（Immanuel Kant，1724-1804）哲学的推动下，神学研究也朝着更主观、更生活化的方向发展。康德否认人可以认知上帝，因为他把知识定义为人的感官对世界的认识，他认为上帝的存在、灵魂及其永恒，仅是存在于人的道德真理层次。这样，教义就成了基于个人道德动机的主观信念。十九世纪康德的跟随者都持有他这种基本的形而上学的观念，认为上帝是不可知的，只能通过信心接受。[10] 例如：施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher，1768–1834）曾断言基督信仰只不过是在某个特定时期，基督信徒们表现的虔敬信心罢了。他说：「基督教教义只是宗教情感的一种表达」，而「教义神学是对流行于某个特定历史时期的教义的系统研究」。[11] 另外，阿尔布雷赫特•立敕尔（Albrecht Ritschl，1822–89）更是忠实地秉承了康德的哲学，只从道德伦理角度看基督徒的信仰内容。恩斯特•特洛伊茨（Ernst Troeltsch，1865–1923）甚至把历史、心理学、宗教比较等对宗教的学习，作为神学研究的内容。当教义神学变成一种无足轻重、只是对基督信仰描述性的历史学习时，它已经不再是基督教神学，而只是一种宗教研究。[12]

诚然，从历史学、社会学、心理学的角度来研究一门宗教，包括基督教，可以成为一门合理的学术研究。无法让人接受的是把以上方法视为唯一合理的方式，并且认为人无法认识我们的信仰。把神学变成宗教学，无论是基于哲学性还是护教性的理由，都是在回避对真理的探索。这样的做法对于神学家来说是无法容忍的，人的良心无法接受我们在教会里宣告教义，却同时在学术界忽略、甚至否定教义。人的理智也无法理解这种口是心非、模棱两可的真理。不幸的是，事实往往是这样，基督徒的教义遭到排挤，给自称「中立」的宗教科学研究让路。学术界也采用一种所谓「科学理性」的宗教研究方式，把教义神学交给教会神学院，并冠以「主观经验性」信仰研究的牌子，只关心宗教活动

[9] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, Q.1 art. 3, 7.

[10] 编者按：经验主义（Empiricism）和自然主义（naturalism）（或物质主义，materialism）都认为唯有物质世界的事物才可以被认识，并且只能通过人的感官才可以认识。

[11] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. and trans. H. R. McIntosh and J. S. Steward (Edin- burgh: T&T Clark, 1928), §§15, 19.

[12] 编者按：For further discussion of this point, see H. Bavinck, *Essays on Religion, Science and Society*, chaps. 1, 3.

应用方面。甚至到一个地步，认为基督信仰的研究若是「科学性的」，就只能是「描述性的」。

【5】但是科学的终极目标是寻找真理，如果教义神学想成为真正的科学，那么它一定要超越于仅仅为描述性的主观经验，而是要证明其可称之为真理的合理性。基督教神学与那些拒绝形而上、教义、教义神学、并认为宗教只是主观唯心主义的人是水火不相容的，因为他们把信仰简化为一种情感或心理状态，而不是具有对错性的概念。用主观情感主义取代理性主义是一个错误。基督信仰是否成立，与我们对上帝的认识息息相关，如果上帝是不可知的，如果根本没有关于上帝的知识，那么这个信仰体系就坍塌了。所以，一切基督教神学都建立在这样一个事实基础上：上帝是可知的，祂曾经向人类启示祂自己，并且我们可以有系统地谈论这个知识。教义神学是唯一的、关乎上帝的知识的科学体系。从基督徒的角度，更准确地说，教义神学是上帝透过祂的话语、向教会传讲的、关于祂自己及其与一切受造物之关系的全备知识。

【6】不是所有人都认同这样的神学观点。有人反对这个观点，他们认为上帝是不可知的。还有人质疑，认为没有可能或没必要去系统化、科学化地研究神学知识。他们强调，基督信仰不是装在头脑里的知识，而是与主耶稣的个人关系，使我们可以过敬虔的生活。如果一定要强调知识的话，那也是很不一样的知识，应当称作信心的知识（Faith Knowledge）。[13] 诚然，一味高抬思辨神学（speculative theology）和理性主义神学，而忽略信心、忽略人的内心世界是不可取的。可是用情感或者道德行为取代知识是混淆了范畴，会引起极大的问题。当有人用「信心知识」这个词的时候，我们不禁要问：我们所信的内容是真实的吗？如果说我们信上帝，上帝真的客观存在吗？还是上帝只不过是我们的主观想象？当然，我们认识上帝的方式与我们认识这世界的途径不同，我们依然无法回避真理的问题。不错，我们相信上帝存在，不是因为有人给我们充足的客观数据，说服了我们的理性，而是通过信心，不是靠外在的感官知识。我们不能把理智、信心与知识划分开来；我们是通过信心获得知识，但信心本身不是知识的来源。诚然，我们认识上帝的方法与认识自然现象或历史不同，因为上帝不能作为科研实验的对象。人要认识上帝，必先由上帝通过祂的行动和话语启示祂自己。教义神学的客观知识来源是上帝的启示。教义神学就是对关于上帝的知识的系统研究，不是一些猜想，而是基于上帝的启示。神学知识不过是一个副本，原著是上帝自己，即上帝通过祂的话语启示关于祂自己的知识。

[13] E.g., Julius Kaftan, *The Truth of the Christian Religion*, trans. George Ferries, 2 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1894).

神学是上帝的科学

【7】当今时代，我们的任务就是在福音派信仰的框架下研究基督教义。我们所查考并总结的神学知识，永远是信心的知识。同时，我们坚持上帝已经启示了祂自己，藉着祂的启示，我们可以通过信心认识祂。此外，假如上帝的启示包含了关于上帝的真知识，这知识必定可以让我们进行科学化的思考，并且可以作出系统总结。神学家从始至终要忠实于上帝的启示，不能添加额外的真理。作为思想者，他们只能复制上帝已经启示的真理。由于启示只能通过得救的信心来接受，教义神学家必须得是信徒，在钻研的整个过程中，要从头至尾，始终如一。基督徒神学家永远不会得到比基督信仰本身还要高的知识。正因为真正的关于上帝的信心知识是存在的，教义神学以这样的知识作为研究对象，所以教义神学可以说是一门科学。

对于当今时代的基督徒来说，可能会觉得很奇怪，因为「科学」一词总是用来指自然科学，如物理、化学、生物、地质学等。这正是这个时代的问题，经验主义与自然主义霸道横行。[14] 然而这两种哲学立场都大有问题，它们高举物质主义，可是人们越来越发现，甚至是最「难」的自然科学，如物理学中也存在主观判断。科学家的宗教立场和哲学立场，往往决定他们接受何为「事实」。我们相信我们观察到什么，并且怎样去理解我们所看到的，这些当然不能随我们任意解释，然而怀疑主义和盲从轻信都是不好的，但是要达到百分之百的科学客观也是不可能的。科学家本人的宗教信仰背景、道德标准和形而上学思想都会影响他的科研判断，不会有一个绝对中立、客观的科学家，因为科学家也是常人。

【8】现在，我们可以断言，教义神学是一门关于认识上帝的科学。我们可以把对上帝的认识进行系统化的研究总结。[15] 这个「系统」与其他科学研究类似，就是整理总结知识，使其清晰、连贯、有意义、有次序。有人对这样的「系统」提出异议，例如文学批评家认为系统神学或教义神学过于抽象，他们常说：「圣经不是一本系统神学著作，而是记叙型的，充满故事和影像。」[16]

---

[14] 编者按：经验主义（Empiricism）和自然主义（naturalism）（或物质主义，materialism）都认为唯有物质世界的事物才可以被认识，并且只能通过人的感官才可以认识。

[15] 编者按：简单的说，教义神学也具备科学属性，因为「神学家也一样使用脚注」。「科学」一词，与备受非议的「经院主义」（scholasticism）一词一样，是指一种对学科具体内容进行研究的方法；方法并不决定学科内容。见下面标注 19。

[16] 编者按：Luci Shaw, "Reversing Entropy," *Image: A Journal of the Arts* 41, no. 4 (Winter 2003–4): 96.

我们必须承认有的时候神学研究做的不得当，会变得晦涩、没有生命、枯燥无味，但是被误用或滥用不能否定其本来的价值。教义神学绝不应当以先验原则（a priori principle）为真理来源。比如从信仰的本质、基督教的本质、重生的事实、敬虔信徒的经验等等来抽取教义真理。我们应当避免采用这种推测式的方法。教义神学是以上帝的启示为根基的科学，神学家没有权利按照自己的推测对神学内容加以修改、添加。由于神学家的局限和软弱，当某个神学系统有互相矛盾的观点，为保留整个神学系统而忽视了一些真理，那么这样的神学系统应当被摒弃。[17] 神学家要拒绝高举神学系统的试探，这是由于神学家的有限性。在上帝里面没有矛盾，上帝的意念更没有不和谐之处，而是一个有机的合一体。神学家的职责就是以上帝的意念为我们的意念（think God's thoughts after Him），找到合一，先加以领会，并在神学研究中展示出来。神学家的责任是以上帝的意念为意念，按照上帝在圣经里面的启示，客观地把上帝的真理阐述出来。

神学家是仆人般的角色，正如所有的科学研究一样，需要谦卑的精神。神学家的信心建立在一个事实上：上帝如此说。在信仰大家庭中，神学家有他的角色，他心怀着对圣经的顺服，把神学研究看成是莫大的荣幸。上帝把关于祂的启示放在圣经里，又把圣经赐给教会。所以教会的职责是向世人宣讲祂的话语。同样，每一个信徒都应当认识到基督的爱，这爱超越一切的知识。我们通过知识可以增加我们的信心。如此，神学的终极目标正如同一切的事物，就是荣耀主的名。神学是为主而存在的。

【11–12】面对挑战，神学的真理需要被捍卫（护教学 apologetics），同时也要实际的应用于基督徒的生活当中（伦理学 ethics）。基督教伦理学与教义神学密不可分，我们在基督里的新造样式必须决定我们的行为。我们依靠上帝赐我们生命和救恩，但是我们也是负责的个体。教义神学探讨上帝为我们所做的，基督教伦理学探讨那些已经蒙受上帝慈爱、恩典的人当如何去行。教义神学与教会信条关系紧密—信条宣告上帝的作为；伦理学探究上帝的律例典章。教义神学是关于上帝的知识体系，伦理学是对于上帝的服侍。

【13】教义神学是以圣经、教会教导、基督徒经验为研究素材。从一开始，所有的神学都是以圣经为基础。旧约圣经和新约圣经是基督教会的权威，是知识的来源。教义是基督和使徒的教导，圣经是信仰的准则（*regula fidei*），所

[17] 编者按：荷兰改革宗神学家伯克富（Hendrikus Berkhof）美妙地捕捉到这种来自「系统」的局限性，在他的《基督教信仰》（*Christian Faith: An Introduction to the Study of the Faith*, trans. Sierd Woudstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1979）的卷首语中，曾引用Alfred Tennyson 的话这样说到：「我们小小的系统有它们风光的日子；/ 它们曾盛极一时，但已风华不再：/ 如今它们只是汝残破不堪的光，/ 主啊，唯有你是永远长存的。」

有教会信条与教义都要合乎圣经。自古以来，教会教义的根据都来自圣经。使徒的见证和教导，无论是口传或是笔录，都是衡量基督耶稣真理的准绳，成为基督教会的正典。

接下来的世代逐渐发展出各种洗礼仪式、信仰的宣告以及行为规范等文献，使徒后的著作就变成教会信仰准则（rule of faith）很重要的成分。[18] 当教会不断增长，且进入到更广大的世界，教会就有必要对虚假教导进行批判并彼此划清界限。面对各方异端的侵袭，教会需要强大的领袖团体，主教们遂成为捍卫信仰的中坚力量。慢慢的，主教们成了使徒的接班人，秉承基督信仰的真理。他们凭着领受了「真理的恩典」，可以去决断哪些是纯正的、符合使徒教导的真理。在这个过程中，主教们的教导成为「信仰的准则」，圣经的权柄便退居到背后。

【14】自中世纪，反对者开始批评教会把圣经束之高阁，这种批评在宗教改革时期得以充分传播。新教（Protestantism）屡次反对传统高于圣经的倾向，试图恢复教会对圣经权柄的降服。在基督教神学历史中，曾多次呼吁教会回到简单的、实际的、符合圣经的基督教，避免所谓的「经院神学」（Scholastic theology）。[19] 这些努力的初衷固然是好的，可是我们也不能忽视在宗教改革之后，在敬虔主义和理性主义的影响下，人们开始用「符合圣经的神学」这样的旗帜来废弃教会信条。把传统凌驾于圣经之上是错误的，但是盲目地用圣经来废弃教会传统也是不对的。好的教会传统是教会对圣经的应用，教会藉此把自身当做基督的肢体，由圣灵引导，并以使徒的见证和教训为标准。把圣经和教会教导对立起来，本身就是错误的，就如同分割人的内心与头脑、感性与理性一样。教义神学唯一的目标就是把记载在圣经中的上帝的意旨整理出来。

【15–17】不是所有标榜「忠于圣经」的教导都符合使徒的传统。敬虔主义用基督徒的主观经验代替了原本对教义和真理的强调，这迎合了现代哲学思想从客观迈向主观的转变。哲学家如笛卡尔（Descartes，1596–1650）、康德（Kant，1724–1804）、黑格尔（Hegel，1770–1831），神学家如施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher，1768–1834）、阿尔布雷赫特•立敕尔（Albrecht

[18] 包括这些文件：十二使徒遗训（*Didache*），赫马牧人书（*Shepherd of Hermas*），致丢革那妥书（*Letter to Diognetus*），以及使徒后教父的著作，如伊格纳修（Ignatius，主后 35–107），殉道者游斯丁（Justin Martyr，主后 AD 110–165），以及爱任纽（Irenaeus，主后 AD 120–202）。

[19] 编者按：「经院主义」（Scholasticism）常带贬义，指枯燥的理性主义或没生命的教义。对这观点的总结和评论，参看 Richard A. Muller, "Scholasticism and Orthodoxy in the Reformed Tradition: An Attempt at Definition," Inaugural Address, Calvin Theological Seminary, September 7, 1995. Published by Calvin Theological Seminary. Properly understood, "Scholasticism" refers to a *method*; the method of the schools. Cf. Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, vol. 1, *Prolegomena to Theology*, 2nd ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003), 34–37.

Ritschl，1822–89），都以主观经验代替了知识，作为神学的基础，把神学与科学、形而上学区别开来。这些学者以「基督徒意识」（Christian consciousness）为出发点，把神学定位于道德伦理（康德与立敕尔）、绝对依赖感（施莱尔马赫）或宇宙意志的发展（黑格尔）。为了保留神学研究的客观性，学者开始转变学习方向，强调对宗教的科学式研究，如宗教历史、宗教心理学等。基督教跟其他宗教一样，要考察其历史性，要作批判式的研究。[20] 如果有人得出结论说基督教比其他宗教更优越，那么理论支持一定要来自历史性或实验性的数据，不可以说是来自上帝的启示。

【18】这种方法是行不通的。客观地研究各类宗教（包括基督教），自然无可厚非。从历史学、社会学、心理学角度研究信仰甚至教义神学，都会很有收获。从心理学的角度研究宗教现象也是非常有趣、很有益处的，例如从心理学角度探讨归信、信心、祷告、灵修、迷狂、冥想等。[21] 另外，忽略或否认在教义论述中*信仰*与文化因素的重要性也是错误的。任何人都会受其教会成长经历和特定环境的影响。我们的背景，尤其是教会成长背景，都深深影响我们。但是这些方面绝对不可以被无限夸大，把神学研究只局限于所谓的描述性的科学方法（宗教历史、宗教心理学），作为研究教义神学唯一正确的方法。

即便是在物理、自然科学领域，任何学者都无法完全客观、完全没有前提假设地进行研究，更何况神学研究涉及到人灵魂深处的终极渴望与表达。一个缺乏宗教敏感和信念的学者研究宗教，好比一个五音不全的人来做音乐评论。每个人的信仰立场都会对他造成影响。人用什么标准来决定什么是「真实」、「美善」的宗教呢？靠人是不可能的，唯有依靠上帝的启示。任何人在接触宗教之前，对宗教都有一定的概念：什么是宗教、什么是好的宗教、什么是扭曲的宗教。没有人可以对宗教持完全中性的立场，模棱两可地对待所有的宗教。学者的宗教立场迟早会显露出来。

那些试图用实验性数据来研究基督教的人，应该承认这样的方法是无法实现的。尝试以科学方法研究教义神学、不依赖抽象的概念、而是基于实证和基督徒世界的具体事例、经验，是值得赞许的目标。然而藉着科学、历史学、心理学等途径来审视宗教，是无法实现这个目标的。假设学者能够通过历史和心理学，解

[20] 重要代表人物是德国神学家、哲学家特洛伊茨（Ernst Troeltsch，1865–1923）。编者按：更完整的讨论请见巴文克，*Essays on Religion, Science and Society*, especially chaps. 1 and 3。

[21] 编者按：见巴文克，*The Philosophy of Revelation* (New York: Longmans, Green, 1909; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1953; Grand Rapids: Baker Academic, 1979), 209. 在这里，巴文克主张，基督教教义神学，「特别是在救恩次序上，必须更多考虑心理的层面。」他在自己的书中实现了自己的主张，精彩地分析了成人在归信时，其心理的发展，见巴文克，*Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), III, 556–64 (##426–27a).

释宗教如何产生、增长、发展和衰落（这个目标目前还没有实现，以后也几乎无法实现）；假设学者们从客观数据中证实宗教是一种高级的文化现象、未来仍会持续，人们仍然无法知晓宗教与真理、现实之间的关系。即使人们证明了有神论是普遍被接受的观念，无神论是极少数人持有的立场，我们依然无法回避一个问题：上帝真的存在吗？还是信上帝只不过跟相信神仙一样，在孩童时代很管用，但是随着年龄增长，便不再信以为真了？实验性宗教研究无法对这个问题提供答案。任何人若没有通过别的途径确定上帝的实存，就绝对不会从宗教历史学和心理学找到答案。任何人在谈论形而上学、宗教哲学以前，要首先确信宗教不只是一种现象（对比巫术和鬼魂信仰），而是真理。这个真理就是上帝存在，祂向我们启示了自己，并且是可以被认识的。任何神学研究都要以信心为前提，神学家必须是一个有信仰的人。进行神学研究的第一步就是相信上帝已经赐下了启示。

确据的问题：教会与圣经

【19】综上所述，教义神学的方法，取决于在宗教内部（特别是在基督教内）是否存在一种方法，让我们可以得到某种的确据（certainty），而这种确据通常是通过科学（尤其是自然科学）得来的。神学在其他学科之外，是否具有某种程度的独立性呢？神学的确据与人类其他知识的确据虽然有相似的地方，但是本身是不是有其独特之处、有自己的方法呢？[22] 我们在后面考虑启示与信心时，对这方面做进一步的探讨，[23] 在此只做几点说明。

显然，人对感官和知识有不同类型和程度的确据。我们对通过个人观察得到的信息非常肯定，我们相信我们的视觉、听觉、触觉。还有一种确信是直觉上的确信，由于我们的思想很独特，有的确据是自动自发产生的，毫不勉强，也没有通过理性的思考。例如，我们不需要证明就知道两点之间的直线最短；我们知道我们的感官是准确的、外面的世界是客观存在的、逻辑定律是可靠的；我们知道是与非、善与恶、对与错、美与丑等是有分别的。另外，确据可以来自可靠的见证人。在我们日常生活中，在我们学习历史的时候，源自可靠见证人的确据尤为重要。最后，还有一种确据来自推理论证。在人类知识的海洋中，包括各门科学，我们运用各种推理论证，得到不同程度的确据。然而情侣在发出一生厮守的誓言之前，无需先用数学证明他们的爱情；正常人在进食之前，不需要对饭食进行化学测试证明无毒。没有任何一种确据可以应用于所有的科

[22] 编者按：有关信心的确据和其他种类的确据的关系，可参考巴文克深具启发性又不会太困难的讨论：*The Certainty of Faith*, trans. H. der Nederlanden (Jordan Station, ON: Paideia, 1980)。
[23] 编者按：见下第四、六章。

学领域；数学的确据与自然科学的确据有所分别，后者又与历史学、伦理学、法学、哲学等的确据不一样。

那么宗教又怎么样呢？显然，宗教的确据不能单纯建立在感性上，或者仅仅建立在数学逻辑推理上。如果上帝真的存在，根据定义，祂远远超越我们的感性认知以及理性认知。假如上帝可以受我们意志的控制，祂就不能称为上帝了。宗教有其独特的特性，也必须具有它专属的确据，这确据可以让一个心思单纯、不谙世故的人接纳，也同样可以让一位学问渊博的哲学家信服。我们对上帝的感知，不能因我们的抽象思考能力不同而有差异。如果宗教的目的是服侍上帝，即尽心、尽力、尽意爱主我们的上帝，那么宗教一定要以上帝的启示为基础，以带有上帝权柄的话语为准绳。所有宗教都必须以上帝的权柄为根基，这也是神学探讨的根基。这样的结论是源自宗教的定义和真谛。

基督教完全符合这些标准。客观地说，基督教宣称上帝透过自然和历史启示了祂自己，这是普遍启示；上帝也通过耶稣基督向我们启示，这是特殊启示。基督教启示普世的真理，也把其信仰本身与别的宗教区别开来。主观上，基督教直接诉诸人性—人是按上帝的形像所造，即便在堕落中，依然不能忘记或抹去人类的起源、本质和归宿都指向上帝这一事实。同时，基督教也认为人无法自然地认识上帝和属灵的事情（林前 2:14），而需要重生和被上帝更新才可以明白上帝的启示并顺服上帝的话语。人有两个选择：要么相信基督教与其他宗教没有分别，相信有多种途径通向真理；要么相信主耶稣是最高启示、宇宙的真理。拥护前述立场的人，没有资格撰写基督教的神学著作。一位教义神学家，若要使其研究有真实性，必须是一位信徒。

【20–21】神学家做神学研究的前提是相信上帝已经启示了祂自己。如果神学研究的对象是客观真实的知识，上帝必须是可知的，并且已经启示了祂自己，作为被造物的人亦具备可以认识上帝的能力。若这门神学是真实的，神学家所笃信的宗教必须是真实的，神学家的信仰也必须是诚恳的。真实的信仰有其独特的途径得到确据和知识。基督徒神学家要让自己置身于信徒的圈子里，明智地应用教会传统和个人经验，以启示的真理为依据。在启示的框架内，神学家应当看重教会信条，以个人的角度认识信仰。正是这样的认知，让他们解脱束缚，让马丁•路德有勇气抗拒教会的谬误和恶行。我们应当顺服上帝，不是顺服人。

如果基督教神学家要把信心建立在启示上，那么他去哪里找启示呢？我们可以考虑以下三个方面—圣经、教会和基督徒的认知。这三方面在历史当中相继或同时被用来作为基督教神学的基础。宗教改革强调回到圣经，正如早期教会一样，把圣经作为神学的唯一基础；罗马天主教倾向于高举传统过于圣经；

理性主义者和神秘主义者则以基督徒的经验作为神学基础。自施莱尔马赫（Schleiermacher）以来，神学（包括正统神学和现代神学）经历了很大的改变，变成了意识神学（theology of consciousness）。这现象可见于许多福音派的基督徒只强调「与耶稣的个人关系」，贬低「头脑知识」（head knowledge）、教义和神学。

这是一种片面的理解。优秀的神学向来都包含个人的层面。这是必须的、显而易见的，不需要做过多的强调说明。上帝启示的知识不是抽象飘渺的，而是与我们的个人信仰息息相关的。圣经里所有客观的启示都需要主观的「光照」才能完成，这是圣灵的恩赐。另外，所有的学术研究，包括教义神学，都保留了作者个人的痕迹。正因为教义神学不是单纯的历史记载，而是陈明我们所应该相信的，它就无法不受个人的影响，然而这并不意味着神学家没有客观标准。我们理解教义神学是涉及个人观点的，但不意味这就一定会走向多变的、模棱两可的极端，仿佛信仰的内容无关紧要。上帝期待我们「尽意」来爱祂，以上帝配得的方式思想祂，因此祂赐下启示，这启示给教义神学提供了界定，正如其他科学也受研究对象界定一样。如果神学研究只是主观的、个人的信仰经验，这就不该被称为基督教教义神学。教义神学的存在和内容完全依托于上帝的启示和权柄。

我们获得神学知识的方式与获得其他知识相似。我们是环境的产物，我们的宗教信仰也受环境影响。我们的宗教认识受到我们的成长环境、人物的影响，也同时受到我们生活圈子的制约。在人认知的所有领域，包括我们的智力、意志、理性、良知、情感、幻想，都不是真理的源头，而是获取知识的管道。真理超越我们的存在，我们是知识真理的接收者。我们更不是自己的创造者，不是世界的创造者。正如在物质上我们受自然的制约，需要食物、水、房屋和衣服，我们在精神层次也是如此，在艺术、科学、宗教、伦理方面，都要依赖外在的世界。简而言之，我们不是「自主」（autonomous）的。

假如我们强调人类从根本上来说是自主的，我们便陷入自然神论（deism）或泛神论（pantheism）中。自然神论把人完全从上帝与世界中独立出来，坚持理性至上，其结论是理性主义。泛神论认为上帝以自我意识的形式存在，在人当中彰显自己。这种信念助长神秘主义。这两个立场都否定了客观真理，让理性、情感、智力、意志无所依据，结论就是不信或迷信。理性把所有启示定了死罪；感性让人可以幻想一个自己想要的世界，并且把自己认为对的定为教义信条。圣经从来没有把人作为认知真理的源头，或把人作为信仰真理的标准。事实上，这怎么可能呢？我们的心思本来就是盲目的、败坏的。关于真理的知识，圣经总是指向客观启示，指向上帝的话语与典章（申 4:1；赛 8:20；约 5:39；

提后 3:15；彼后 1:19；等等）。当客观真理被人通过信心接纳时，这信心并不是一个泉源、从中有活水涌流出来，而是像一个渠道，把水源从另一个源头引过来。

【22】综上所论，似乎最正确的神学研究方法是发展出一种「符合圣经的神学」。有许多著作都自称只专注于总结圣经的教训。[24] 这种宣称却缺乏了方法论上的自我认知，因为没有人能不带有偏见地研究圣经，并把其内容准确、客观地复述出来。每一个信徒、每一个神学家的宗教信念首先都来自一个信仰群体，并且会深受这个背景的影响，也用原生教会的有色眼镜来解读圣经。每一个神学家都会有意或无意地受到其背景传统的影响，尤其是哺育滋养其属灵成长的宗派，例如改革宗、路德宗、罗马天主教。从这个角度讲，我们无法脱离环境的影响。我们永远是时代的产物，我们的背景塑造了我们。神学著作多半会反映出作者个人和宗派的观点，这是不可避免的。当神学家试图超越其本身的信仰背景，企图更「符合圣经」，他们往往创造出自己的「新」传统。他们不一定比那些诚实承认受其宗派影响的人更客观（或更「符合圣经」），而这些新传统也往往不如他们所抛弃的传统那样经得起时间的考验。讽刺的是，倘若宗派的传统是代表圣经说话时，它们往往更忠于圣经的教导。

人们不应该把圣经当做一份法律文件，碰到具体问题时便去请示。圣经包含许多书卷，有不同的时代背景、不同的作者、不同的内容，然而它是一个有生命的整体，不是脱离现实的，而是有机的。上帝赐下圣经，不是让我们复述原文原句，而是要我们作为上帝自由又有思想的孩子，可以把整本圣经融会贯通，以上帝的意念为我们的意念。这是一个无比艰巨的任务，单靠个人的努力是无法实现的。教会被赋予这样的使命，上帝也赐下圣灵，要带领教会进入一切的真理。这个任务已经进行了几个世纪。假如我们把自己从教会当中孤立出来，从基督教整体、从教义的历史当中完全分别出来，就等于我们失去了基督信仰的真理。这样的人就如同枝子从树上被砍下，如同一个器官从身体当中被摘除，是注定要死亡的。唯有藉着圣徒的相通，我们才能明白耶稣基督大爱的长阔高深（弗 3:18）。我们不能把符合圣经的神学和教义神学分开，错误地认为前者注重圣经内容，后者注重教会信条。教义神学的唯一目的就是在圣经中探寻上帝的思想。

教义神学是以学术研究的形式、框架、方法来达成这个目标。早期的改革宗学者曾论证「经院神学」（Scholastic theology）的正确性，把经院神学与一

[24] 编者按：这可以说是大赫治（C. Hodge）的立场，他如此界定神学家的工作：「收集、证实、安排，并在它们彼此的关系中展示圣经的真理。」见大赫治著，*Systematic Theology*, 3 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), I, 1; see further, note 27 below.

般的教会教义问答（church catechesis）区别开来。他们如此保持了信仰与神学、教会与学校的合一与联系，并高举神学的科学性质。尽管上帝的思想超越而奇妙，却不是一堆格言，是可以组成一个有机的、系统化的整体，可以让人明白，并具有其科学体系。圣经本身也倡导这样的神学钻研方法，多处强调的不是抽象认知，而是强调教义、真理、知识和智慧。

【23】一个优秀的神学方法需要兼顾圣经、教会、基督徒经验（意识），这样神学家便可以避免偏执于某一方面。按常规来说，我们的宗教信仰会受我们环境的影响。每一个宗教都是这样，基督教也不例外。通常，如果一个人对自己教会的教训有怀疑，他往往会被其他宗派所吸引，浸信会信徒变成灵恩派信徒，路德宗变成改革宗，等等。这些变化尽管很重要，但信徒并没有因此失掉基督信仰和基督徒身份。这个信徒的教义信条依然稳固，足以支撑信仰生活。以此为依据，建立一套被特定教会所接纳的、能反映上帝真理的教义神学是可能的。

但是当怀疑进到信仰生活的更深层次，以至于一个人失去了所有信心，进入怀疑主义和不可知论主义，那么对他来说，信心、信仰声明、教义神学就都失去了意义。信与不信无法相融合，人以共同信仰群居为伴，所以有一些人离开教会团体，加入了某哲学学派或社会运动组织。即使如此，这些人仍然是有信仰的，只是转移了他们的信仰对象，从新的教义找到他们的确据。

【24】故此，研究基督教神学是基督徒群体特有的权利。这与宗教信仰的本质有关，与科学的概念有所区别，因为信仰不是以个人观点或个人权威为基础，而是以一个客体的权柄（上帝）为基础。这个权柄被人认可；其观念也在一个宗教圈子（及教会）里被人相信和承认。教义不是建立于人的意见，而是建立于上帝的真理。教会不是靠科学论证确立其信条，而是基于他们对上帝启示的笃信。把信仰当成一门哲学派别来研究是混淆宗教与科学，最终会一无所获，只能得到一个饱富争议的观点。

教会是宗教和神学的自然土壤，现今的世界有多元的教会和多元的神学。这样的情况还会持续，直到在基督里教会得以完全成熟，得以在信仰、对基督的认识方面合一。这是每个教会、每个神学家的职责—寻索在真理上的合一，认真思想自身教会的信仰，并忠心地陈明出来。主耶稣应许赐下圣灵给教会，圣灵必带领教会进入一切的真理。教义神学的历史满有圣灵光照的荣耀。在圣灵的引导下，教会对圣经进行诠释，按正意分解上帝宝贵的话语。一名神学家不能把自己的工作仅仅局限于自己的团契小组，而要着眼于他教会的信仰和生活背景，进而延伸到整个基督教会的历史背景里。我们都站在先贤的肩膀上，被云彩般的见证人包围，上帝在呼召我们汇入信仰的河流当中。每一部神学著作都与所有世代、所有教会一起谱成同一首颂赞上帝的乐章。

几乎每一部教义神学的著作都是从圣经论开始的，这是神学的唯一基础。受过最好装备的神学家乃是透过在日常生活中与基督教会群体紧密联系在一起，来完成这项工作的。当然，神学家的养成背景和他的神学著作的取材原则是有所不同的。在所有学科当中，学者都是先从该领域的权威那里对学科有初步的了解，包括该领域的历史与现今的知识，这些都是在他进入独立研究和新课题研究之前必备的。换言之，从教学法上讲，传统先于科研。但是传统与学科本身不能混为一谈，或错误地认为传统是学科的知识源头。占星术与炼金术分别是现代天文学和化学的前身，但是没有人会去钻研前者以寻求知识。神学研究也是如此。从教学法上讲，教会在圣经以先。但是在逻辑上，圣经才是教会及神学的基础。两者若有冲突，教会和信条要以圣经为准。唯有圣经是自证的（αὐτοπιστος）、自释的，任何事物不可以与之同等。所有的基督教会都一致坚信圣经是神学的根基，正如比利时信条第五条宣告的那样。[25]

诚然，比利时信条第二条宣告有两种方式认识上帝—自然与圣经。所有改革宗神学家都肯定自然神学的真理和价值。加尔文把自然神学融合到基督教神学当中，他认为信徒藉着圣经这副眼镜，可以在自然界中更清楚看见上帝。[26] 自然神学虽被改革宗接受，但是他们从未把自然神学当成救恩真理的来源。改革宗神学首先坚定因信得救的道理，然后从基督徒的角度，以圣经为依据，在大自然中找到上帝的足迹。他们靠着圣经，在基督里，知道这位上帝就是天父。自然本身不足以作为一个独立的原则，它无法与圣经等量齐观，两者包含各自的真理信息。只有透过圣经的视角来看自然，我们才会明白自然是造物主给我们的礼物。

所以，虽然我们认为可以从自然得到关乎上帝的知识，但是教义神学只有一个外在的根基（*principium externum*；或译为外在原理）—圣经。尽管教会传统和信条很重要，它们都不能与圣经并列，作为神学知识的其他源头。我们今天认识的真理无不来自圣经。离开圣经，我们找不到任何所谓基督教的「纯粹传统」，我们的知识单单来自圣经。所以教义神学家坚信，我们只能从圣经得到关于上帝清楚、全备的知识，这是神学的基础。新教徒与罗马天主教的冲突，即新教徒认为圣经是有权威的、是全备和完美的，也证实了这一点。这里使用「根基」（*principium*）一词比「源头」（*fons*）更贴切，因为后者表达圣经与神学的机械

[25] 「我们接受，而且只接受这六十六卷书为圣经正典，作为我们信仰的规范与根基，并且坚固我们的信仰；我们相信其中的一切内容，毫不怀疑，不只是因为教会接受并认可这六十六卷书，更是因为圣灵在我们心中见证这六十六卷书是从上帝而来的，它们本身也能证明自己是由上帝而来的。即使是瞎眼的人也能看出，这六十六卷书的预言正在应验。」（译按：取自赵中辉等译，《历代教会信条精选》，台北，改革宗出版社，2002年修订一版）

[26] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.vi.1 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:69–71).

关系，好像在说从圣经中找出教义如同在井里取水一样。[27] 但是「根基」或「第一原理」（first principle）表述一种有机关系。在形式上说，圣经当中没有教义，而有教义的原材料。所以教义神学可以称作圣经真理，是经过基督徒神学家小心翼翼地吸纳和整理出来的真理。

信心与方法论：教义神学的架构

【25】我们这里不是要否认教义神学的个人属性，教义神学不但注重历史的准确性，也注重信仰的真理性。教义神学不是模棱两可、变化不定的，它是与一个在客观世界存在的对象（上帝）紧密相连的。这个对象必须是可知的，神学家严格的受其制约。神学具备个人属性，不能作为否认客体对象的藉口。把个人属性与客观属性对立起来是一种错误。神学具备个人属性的前提是基于其研究的客体对象是真实的。所有人类学科知识都是如此。每一个学科都受其研究对象的制约。作为研究对象，它具备权威性、规范性，先于学科本身，比学科本身更伟大。

我们也要认识到神学与其他学科是有区别的，神学与其他学科相比，个人的回应至关重要，人对之认同或反对有着重要意义。在教义神学中，个人因素有很大关系，不是因为这是无法避免的，而是因为本该如此。上帝启示的目的是告诉我们关于祂的知识，是设计来在我们心中产生信心的，好叫我们与祂建立正确的关系。启示赐给我们新的知识，跟其他学科不一样，这知识不是抽象的理论知识，而是至关重要的、需要个人回应的知识，即信仰知识。所以对于神学研究，个人信仰是必要的。

然而个人信仰不是宗教知识的来源，否则就变成高举人的自我，使它成为神学知识的来源和研究对象了。这样便把上帝的客观真实性与人对祂的主观认识混淆了。个人对上帝的主观回应很重要，圣经告诉我们，客观启示需要主观的光照。改革宗认为圣经的教义与圣灵的工作关系紧密。来自外面的知识不会停留在外面，而是通过信心，变成内在的知识。圣灵赐给我们圣经，圣灵也在信徒的心里为圣经作见证。圣经得到基督教会的接受，信徒也同样对圣经予以全心的接受。圣灵是教会的最高教师（*Doctor ecclesiae*），祂必引导信徒进入真理。信徒的目标就

[27] 编者按：这个神学方法在这点上避开了由大赫治所代表的普林斯顿传统，他提倡的是一种实验-归纳的方法，把圣经视为一个「事实的储存库」。神学家的工作是在一个有秩序的系统里「确定、收集，并且结合所有的事实」，和从事科学的人受到同样的规则所指导。(C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 10–11). 巴文克也坚持，把「实验」和「假设」这样的语言用在神学上也是不恰当的。当上帝说了话，就没有「实验」的空间了。关于赫治，请参见 A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, trans. J. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1965 [1898]), 318–19; Robert McCheyne Edgar, "Christianity and the Experimental Method," *Presbyterian and Reformed Review* 6, no. 22 (April 1895): 201–23.

是透过圣经，有意识地、理性地明白神的心意。然而人依然是人，有自己的性情、成长背景、自己的观点。所有个人获取信心的方式有所不同，信心的力量也不同。个人的理性思辨能力也有差别，由于罪在人的思维意识中有影响，每个人的理性敏锐程度、深度和清晰度亦有差别。故此，教义神学具有个人属性和多元性。

在这一点上，神学与其他学科类似。对于同一真理，先知和使徒所看的角度可能不同，故此信仰和知识都没有完全达成一致。但是恰恰因为这种多元性，上帝带领祂的教会走向合一。当我们在信仰和知识上达到了合一，教义神学也完成了它的使命。然而在到达目的地之前，教义神学作为一门科学，具有它的呼召，那就是从圣经中探索上帝的心思。

【26】神学家要接受最完整的装备，尤其重要的是他要在日常生活中与基督教会的信仰群体紧密联系在一起，并且认信圣经是唯一的、完全的神学知识来源。因此，神学家是通过教会得到信仰内容的。从教学法来讲，我们乃是通过教会认识圣经的。但是教会不是终点，上帝期望我们仔细分析从教会接受的每一个信条，思想其圣经根据。神学家首先客观地整理教会信条，然后追溯其圣经根据—这种方法称为历史分析法（*historical-analytical*）。这种方法以教会的教导为起点，并加以总结整理。对于某些教义来讲，这个方法是可行的，甚至是值得赞扬的，而许多神学家也许轻看了这种方法。但是这个方法不能产生一个合一的科学化的系统，因为神学家要处理大量不同的教义。因此，神学家最好是走另外一条路，他可以不从河流开始往上追溯源头（历史分析法），而是从源头顺着河流往下走。神学家可以用圣经本身作为神学的基础（*principium theologiae*），从圣经引申出教义。这样并没有打破教学法上教会先于圣经的认识。神学家这样做实际上是复制教会的思想成果。如此我们看到教义是如何从圣经当中以有机的方式出现，其根基牢牢扎在整本圣经上，而不是断章取义。这种方法叫合成-衍生法（*synthetic-genetic* method）。

合成-衍生法把上帝的话与史实结合在一起，承认圣经不只是告诉我们一些事实，而是充分阐明这些事实。圣经不是一本罗列知识、警句的书，而是上帝鲜活的话语、圣灵的见证。圣经要求人用信心回应，简单的认同是不够的。上帝如此说，我们就当相信、依靠、顺服。圣经的信息是合一的、浑然天成的。教义不是孤立的信条，而是一个整体。教义神学家肩负着系统地、有机地解释圣经的工作，把教义真理挖掘出来。在这个工作中，神学家要指出可能存在的偏差，填补缺失的空白，并发展出未来的教义。如此，教义神学尝试去探寻、解开圣经中藏在基督里的知识与智慧的宝藏。

【27-28】教义神学应当有哪种组织架构呢？有什么逻辑顺序吗？早期的神学较简单，缺少系统的顺序。俄利根（Origen）的《第一原理》（*On First Principles*）采用了一些编排顺序，把全书分为四部分：神论、世界论、自由论、启示论。奥

古斯丁的《手册》（*Enchiridion*）把神学题目和伦理学归纳成三个基督徒美德：信、望、爱。中世纪神学家彼得•伦巴德（Peter Lombard）的著作《教父名言集》（*Sentences*）分成四部分。前三卷是关于事（things，*res*），最后一卷是关于礼（signs，*signa*）。作者认为上帝启示的内容有两部分：事和礼。根据这样的划分，《教父名言集》的第一卷讨论三位一体的奥秘；第二卷探讨物质世界与精神世界的被造与形成：创世、天使、六日创造、造人、堕落、罪；第三卷书谈到道成肉身：基督的位格和工作，信、望、爱，四个重要美德，以及其他伦理话题；最后的第四卷书是关于圣礼（包括七个圣礼）、复活、审判、天堂和地狱的教义。

这已经是明确的进步了。全书分组明确，话题安排得当。整体分为四部分，每部分都有清楚的主题。作者还把伦理内容包含进教义部分。关于圣礼，先前的作者只是略有涉及，伦巴德却花了足量篇幅。另一方面，在顺序编排上还有改进的空间，许多主题如圣经论、教会论、特别是救赎论，几乎没有被提及。若要特别从正规的学术角度来评价，值得一提的是圣文德（Bonaventure）的《短论》（*Breviloquium*），此书值得我们敬佩。他采用了有序的方法，充分掌握了内容，话题区分明确，划分的原则也非常有目的性。例如在第一卷第一章，圣文德论述阐明：尽管神学包含七个主题，却是一门科学，因为「上帝不仅是万物的起源，通过救赎，祂也是万物更新（renewing，*refectivum*）的缘由，藉着修复的工作（restoration），祂也使万物成全完备。」[28]

托马斯的《神学大全》（*Summa*）在内容划分方面较为与众不同，水平上不及其他著作。该书分为三部分；每部分包含了问题和相应的文章。第一部分是关于上帝和无罪的被造世界：上帝是万物的起因和创造者。第二部分讨论具有上帝形像的人，分为主要部分（*prima*）和次要部分（*secunda*）。第三部分是关于人获得永生福祉的途径，即基督和圣礼。在附录中的三个问题是谈到炼狱。托马斯是以问答形式来构架信仰的内容，包含了反对者提出的质疑。他引用权威（包括圣经、早期教父或亚里士多德），指出被质疑的是其中的真理，并作出结论。接下来他进一步指出质疑一方的漏洞，并加以阐释。

【30-31】新教神学最初有反经院主义的倾向，最初的形式趋于简单、实用。墨兰顿（Melanchthon）1521 年出版的《神学要点》（*Loci Communes*）是源自他关于罗马书的讲章。此书从头到尾内容都以实用为主，只谈到人论和救赎论的话题，尤其是关于罪、恩典、律法和福音等题目，根本没有涉及神论、三一论、创造论、道成肉身论、替罪论等客观的教义。再版中增加了主题（*loci*）的数量与内容。后来的版本更接近综合分论法（synthetic division），即以神论开始，之后是上帝的创造与恩典。慈运理（Zwingli）的《真假宗教评论》（*Commentary on True*

[28] Cited from *The Works of Bonaventure*, vol. 2, *The Breviloquium*, trans. Jose De Vinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), 33.

and False Religion）和《基督信仰解析》（*Exposition of the Christian Faith*）虽然涉及到多个教义焦点（*loci*），但很快就被加尔文的《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*）取代。其最终版（1559）包含四卷书，内容包括了创造的上帝，在基督里救赎的上帝，圣灵的工作（内在=卷三；外在=卷四）。这种分法不完全是按照三一论，而是源自使徒信经。《基督教要义》的出发点是神学探讨，但是加尔文没有从一个抽象概念的上帝开始，而是以自然启示和圣经启示的上帝开始。

在十七世纪，人们对神学题目的研究越来越学术化，与信仰生活的联系越来越少。随之而来的是对这种趋势的反面倾倒，神学开始走向分析性，即神学被认为是一门实用的科学，主要关心的是人的得救和好处。[29] 神学不再是一个关于上帝的科学，而是更注重人的智慧和如何得到救恩。对所有信徒来说，这些问题似乎也很重要，例如「我该怎样做才能得救？」针对处理这些问题也有好处。海德堡要理问答（The Heidelberg Catechism）亦不断地问我们：「了解这些对你有什么益处？」然而这种方法显然不符合神学的要求，因为我们抛弃了客体对象（上帝）、只关注人的需要。圣约神学家约翰尼斯•柯塞尤（Johannes Cocceius）也犯了同样的错误，把人论优先于神论。他的代表作《圣约论要义》（*Doctrine of the Covenant and Testament of God*，1648），把教义神学内容变成圣约的概念，试图标榜圣经神学，并反对学院派教义。柯塞尤把不同的圣约时期分开，把恩典之约的发展视如一系列的废除，把行为之约废掉，忽视了上帝立圣约应许的一贯性。这种方法最大的漏洞就是它的出发点不是上帝，而是上帝与人立的约。圣约论只把神论和人论看作前言，作为救恩论的前提，没有把启示历史与教义内容的界限划分清楚，把教义神学归入所谓的「圣经神学」，后果反欠理想。

【32】教义神学的外貌在现代哲学的影响下有了很大的变化，其内容减少了，却加添了诸多的方法论探讨。人们关注的问题主要是在方法论和认识论方面，过于形而上方面的问题。自康德宣布上帝不可知以后，理性主义和自然神学便代替了上帝的启示。道德和宗教情感成为神学研究的出发点和对象。宗教哲学的绪论部分越发引人注意，似乎比神学内容更重要。这是一个重大的变化，在宗教改革之前，圣经的真理性和权威性是毋庸置疑的。人们争论的焦点是个别的教义。现在，理性主义和圣经批判都在质疑教会信条。人们相信，人的理性无需信仰亦可以认识所有自然神学的真理。理性不仅与启示站在同等地位，甚至取代启示，批判启示。人们相信可以稳站于自然神学的根基上，以一个纯科学的基础检验启示。理性已经不再满足于作为仆人的谦卑角色，而是要成为主管。神学的方法论在不断扩大范围，并渐渐地改变了神学的内容。

[29] 编者按：这里的「分析」不是指盎格鲁•撒克逊传统的「分析哲学」，而是指从一个明确目标为起点，再回头去找寻其途径的一种方法。

【33】然而，以理性为基础的神学是经不住康德哲学的挑战的。施莱尔马赫（Schleiermacher），还有其他人，试图要挽救信仰及有关信仰的教义，于是把信仰限定在感觉的范围，或对感觉的描述，即「绝对依赖感」。[30] 然而在十九世纪中，教义神学的实际内容并没有太大改变，当时对基督教的攻击主要是挑战信仰的根基。教义神学的哲学基础受到前所未有的攻击，不是对个别教义的挑战，而是质疑教义和教义神学本身的合理性。另外，当圣经受到历史批判，失去其权威性，信仰生活便自然而然地失去了生命力。信仰越来越失去自信，随着批评、疑惑和不确定的态度日益增长，我们也越来越少听到童真、勇敢的一句：「我相信。」甚至宗教本身的价值也遭受严重的质疑。因此，部分由于以上种种原因，十九世纪末、二十世纪初的宗教生活的活力比以前大为逊色。在宗教领域也许仍有一些运动和对宗教的学术研究，但是不再有真实的宗教生活。人们可能还相信他们的教会信条，但已不再活出他们的信仰。[31]

【34】令人感到讽刺的是当人们试图纠正神学先前的错误，包括形而上学的错误时，诸如施莱尔马赫这样的神学家却让神学更依赖于哲学。当神学研究变成方法论的探讨或变成护教学时，我们基本上失去了与圣经真理的联系，而越发依靠当今时尚的哲学。尽管改革宗神学家以上帝的自然可知性和基督教的理性和历史根据，作为神学内容的开篇，他们已经离弃了以信心出发的起点。对信仰缘由的讨论应当是从信心出发，不应该作为神学研究的前言。[32] 当然，进入神学实际内容前的基础讨论是有益且必要的，但是在这个过程当中要格外小心，不能让绪论失掉神学性质，把教义神学变成哲学的附属。信仰的基础（*principia fidei*）本身就是信条的内容（*articuli fidei*），其根基是上帝的权柄而不是人的论证。我们肯定上帝的启示，即把圣经看作上帝的话语，既是信心的表示，亦是信心的成果。教义神学从头到尾其实是一个信徒对其信仰的基础和内容的宣告。信仰的基础有两个方面：外在与内在，客观与主观，启示与信心。这是神学绪论应该探讨的两个主题。

对教义神学的内容，我们已经提到过几种组织的原则，包括信条的三一架构、圣父与创造、圣子与救赎、圣灵与更新。[33] 尽管我们不反对这种架构，这种安排却有其缺陷。第一，这样的架构无法加入对三一论的探讨，因为把它加插在任何一部分都不合宜，只能把三一论作为假设，在前面先加以讨论。第二，这种分法使上帝

[30] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §4.

[31] A. Schweizer, *Die christliche Glaubenslehre nach protestantischen Grundsatzen dargestellt*, 2 vols. in 3 (Leipzig: S. Hirzel, 1863–72).

[32] Ed. note: This position thus differs significantly from that of Benjamin Warfield; see his reviews of Francis R. Beattie, *Apologetics, or, the Rational Vindication of Christianity* (1903), and H. Bavinck, *De Zekerheid de Geloofs* (1901), in *Selected Shorter Writings of Benjamin B. Warfield*, ed. John E. Meeter, 2 vols. (Phillipsburg, NJ: P&R, 1973 [1907]), II, 93–123.

[33] See *Heidelberg Catechism*, Lord's Day 8.

的外在工作（*opera Dei ad extra*）被看为是三个位格的独立工作（*opera Dei personalia*），不是一位独一上帝的作为（*opera Dei essentialia*）。这种结构虽然保留了合一性，可是上帝的三个位格的工作被分开探讨，但其本体性质没有得到认可。第三，以下题目无法加入：创造、天使、人、罪、教会等。同样道理，把教义神学按照基督论的架构安排会有更多问题，因为这是基于一个错误的假设，认为教义神学的基础是基督而不是圣经。然而我们是通过圣经认识基督的。尽管基督是圣经的核心和主要内容，祂不能作为起点。基督没有在伊甸园应许的时候马上在历史中出现，而是在几千年之后才道成肉身。上帝藉着祂儿子对我们的启示，并没有废除祂曾多次多方藉着众先知讲话。整本圣经都是上帝赐给我们的话，不单单是新约圣经，也不单是耶稣讲的话。

以下的组织架构形式也有各自的缺点，如以三个美德划分（信、望、爱）；以信心、祷告、诫命划分；以人类结局划分；以上帝与人立约来划分；以上帝的国度来划分；或以生命、爱、灵来划分。这些分法可能有各自的优点，适合作为信徒知识普及课程，但是这些系统不适合神学研究，因为神学是关于上帝的知识系统，以上的划分方式没有体现出以上帝为中心的思想，内容也不够具体。这些分法要么是涉及主题边沿，不能覆盖整个系统，要么是依据组织原则却不能很好地涵盖每一个焦点题目。

【35】教义神学的内容是上帝在基督里通过圣经传递出来的关于祂的知识。信徒得到的知识非常独特，因为他们是从上帝的角度、以永恒的视角（*sub specie aeternitatis*）审视生命和世界。这就是基督徒的世界观与哲学或科学世界观的区别。教义神学的内容是通过信徒来表达的。他们不去猜想关于上帝的假说，或是冥思一个抽象的、关于上帝的哲学概念，基督徒只是描述上帝如何通过基督向他们启示关于祂自己的知识。每一条教义都是信仰跳动的脉搏，神学家试着解开信仰的内容，这知识是上帝亲自展现在他们眼前的。他们不受主观的掌控，而受客观启示的指引，这是不能被撼动的。他们找出背后的原则，组织内容，并用言语笔墨表达出来。

如果这个出发点是正确的，那么组织架构方式就应该采用历史衍生或合成法（Historic-genetic or synthetic）。这个方法是从上帝开始的，以所有被造物与上帝的关系为线索。从上帝开始，到上帝的工作，通过上帝的工作回到上帝那里。上帝自始至终贯穿其中，万有都是本于祂、依靠祂、归于祂（罗 11:36）。基督教信仰的内容就是关于上帝属性和作为的知识。

上帝的本性和上帝的作为应当有所分别。上帝是创造者、救赎者和成全者。「祂是创造世界的充分原因，救赎世界的更新力量，成全善工的终极主宰」（圣文德）。教义神学的内容就是上帝通过基督启示的关于祂自己的知识，是基督教的信仰系统。基督教的核心内容就是天父创造的世界被罪毁坏，却通过圣子的牺牲得

以恢复，并通过圣灵的恩典，上帝的国得以重新建立。教义神学讲述毫无缺乏的上帝，如何通过祂的创造让自己得荣耀。尽管罪破坏了祂的创造，上帝依然叫万物在基督里同归于一（弗 1:10）。教义神学自始至终所讲的就是上帝，永远是上帝——上帝的属性、上帝的创造、上帝对抗罪、上帝在基督里、上帝通过圣灵打破一切阻碍、上帝把所有被造之物归到祂荣耀的名下。教义神学因此不是枯燥乏味的学科。它仿佛是一篇赞美至善完全的上帝的荣耀颂，一曲对上帝赞美感恩的乐章，「荣耀归于至高上帝」（路 2:14）。神学是关于上帝的学习，理当归荣耀、赞美给祂。

第二章　教义神学的历史与文献

教义的形成

【36】圣经不是神学教科书。圣经所用的语言是活泼的，准确地表达了真实的生命。教义神学源于对圣经真理持续的思考。它既是整个教会的使命，同时也是这个使命所带来的成果。教义神学绝不只是个人思想的成果。圣经是一座金矿，教会把金子从圣经中淘炼出来，并印上教会的印记，使之可以流通于世。过于高估或贬低教会在传统中形成的教义和神学，都可能导致错误。对教会教导提出的质疑，往往是诉诸耶稣原本和「真正」的教训或榜样。

一位非常有影响力的教会历史学家阿道夫•哈纳克（Adolf Von Harnark），就是采取这种批判的态度。他认为早期教会教义的发展是基督教与希腊异教哲学和文化的混合。[1] 就像我们从前一章所读过的，他认为把希腊思想融入基督教是极大的错误，会逐步败坏耶稣单纯的福音，是对基督教本质错误的诠释。基督教的本质可以简化如下：神是天父、人彼此是弟兄、人的灵魂是无价的。[2] 神的国度就是一个道德现实，是由那些活出耶稣样式的人所实现的。基督教神学应当放弃历史存留下来的教条，并且果断、彻底地回归到主耶稣在登山宝训教导的原始福音中。当然，这只是哈纳克个人的不同观点。其实他的想法也是同样的武断。这只不过是对教会的自我认知提供了另一种选择。哈纳克只不过是用自己的教条代替了教会的教条。

【37】与哈纳克观点截然相反的，是来自罗马天主教方面，对教义历史的过分高估。他们认为基督教真理并不只是体现在圣经和传统中，教会官方的教导（教宗的宗座权威，*ex cathedra*）也被冠以无误的权威。同时，罗马天主教会并没有把大公教会的解释与圣经真理等而视之，他们坚称教会并没有接受新的启示。教宗拥有的只是阐释的权力；在任何时候，教宗只能将那些圣经和传统中固有的东西宣告为教义。此外，他们说教宗并非受到默示（像先知和使徒那样），而不过是得到了圣灵的特别帮助。天主教至今仍然面对着这样的困境：使圣经从属于教义，

[1]「教义的孕育与发展是希腊精神在福音土壤上的工作。」(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, 1896–1899], I, 17).

[2] Adolf von Harnack, *What Is Christianity*? trans. Thomas Bailey Saunders (New York: Harper & Brothers, 1957).

还是让教义从属于圣经。

从一开始，宗教改革就非常谨慎，坚持既不高估历史、也不贬低历史的立场。宗教改革并不反对所有的传统，只反对那些错谬和败坏的传统。宗教改革者接受《使徒信经》以及前四次大公会议的信经表述，并继承了教会教父们（特别是奥古斯丁）的神学。但是，宗教改革强调回归圣经，他们只接受那些出自圣经并符合圣经规范的传统，凡不符合这种条件的传统，他们都不予接受。教义神学的材料应当来自圣经，并在圣灵的带领下，由教会来解释圣经，以此形成主要教条，并提供基督教真理的总纲。教义形成和教义思想的历史，经历过反复的活动，但总的来说是向前发展的。圣灵的引导是教义向前发展的保证。圣灵在教会得到基督和上帝的充满（弗 3:19）之前是不会休息的。基督的充满包括了祂的真理和智慧两方面。我们看到教会对主要教义的理解越来越明确。教义的发展是有其历史的，同时具有科学性的神学研究也有其发展历史。这两个历史——教义历史和教义神学历史是彼此相关的，却需要被区别开来。

早期教会的信条

【38】教义形成的最早阶段，大约是从公元二世纪到四世纪——就是使徒教父的阶段，基本上是以使徒口头或书面的教训为基础。教会以书信形式或简单的信经来阐述其教义。在这个阶段，对基督教福音基础问题的分析性思考（比如，基督的位格与工作、圣灵、信心、悔改、教会、洗礼、圣餐等），相对于如何训练门徒的实际问题，被放在次要的地位。那时候人们更加关注的，是将基督教真理转化为在实际生活中按照福音原则可以活出来的生命。因此，重点不在于知识（*gnosis*），而在于圣洁的生活，在于活出基督徒仁爱、温柔、谦虚、顺服、贞洁、和平、合一等等美德。一般而言，基督教真正与犹太教和异教不同的本质，那时还没有清楚地表述出来。无论如何，当时对基督教本质的理解都是道德性而不是教义性的。

但是，基督教会不能只停留在这种对圣经真理简单、重复和实践性应用的阶段，因为教会面临着来自异教文化公开的敌对，迫使基督徒必须思考并捍卫自己的信仰。异教的敌对，最开始是使用逼迫、憎恶和嘲弄。[3] 随着异教世界越来越重视基督教，他们对基督教的攻击开始系统化、科学化，与今天基督教所面对的反对方式没有什么不同。[4] 后来对基督教进行攻击的所有观点，已经在那个时候

[3] See Tacitus, *Annals*, xv.44; Lucian, *Peregrinus Proteus*.

[4] K. A. Kellner, *Hellenismus und Christenthum* (Köln: M. DuMont-Schauberg, 1866), 431ff. 编者按：二十一世纪的例子包括道金斯的《上帝的迷思》（*The God Delusion*，New York: Houghton-Mifflin, 2006）；Sam Harris, *Letter to a Christian Nation* (New York: Knopf, 2006); Christopher Hitchens, *God Is Not Great: How Religion Poisons Everything* (New York: Warner Books, 2007).

的作家如萨尔萨斯（Celsus）和「叛教者」尤利安（Julian）的著作中看到。[5] 这些作者攻击基督教的武器，包括了对许多圣经书卷（摩西五经、但以理书以及四福音书）的真实性及其真理性的怀疑。他们抨击启示和神迹，反对诸如道成肉身、成圣、赦罪、复活以及永刑等一系列教义。他们也批评基督教的道德规范，诸如禁欲、看轻世界以及缺少文雅等。他们也对基督教进行恶意诽谤，如他们说基督徒敬拜驴头、犯有谋杀儿童、通奸以及所有不道德的事。

但是，这种科学式论战并不足以使他们战胜基督教。结果呢，异教徒发现他们自己要么被迫重新拾起他们往昔的旧宗教，正如新毕达哥拉斯主义（Neopythagoreanism）和新柏拉图主义的企图，特别是密特拉教（Mithras）[6]所热衷的，要么就被迫把基督教与他们的异教结合起来（如诺斯底主义和摩尼教，Manichaeism）。诺斯底主义本来就掺杂并融合了许多的异教因素，包括了新柏拉图主义、叙利亚和腓尼基的神话、迦勒底的占星术、波斯的二元论，等等；如今，诺斯底主义发挥其强大的吸收能力，要把基督教纳入其众多异教因素的范围内（同时剥夺了基督教的绝对特征）。在这一点上，他们的主要问题是人的灵魂是如何落入物质的束缚中，如今又如何使人的灵魂从这样的束缚中解放出来。他们认为，物质是邪恶产生的原因，因此物质不可能出于上帝，而只能来自于被称为「造物主」（demiurge）的较为低等的神。这位神处于最高神和感官世界之间，这是旧约中的上帝。为了解放束缚在物质中的灵魂，从最高神那里发射出各种「伊涌」（aeons），不同的「伊涌」代表了不同的宗教，而最高的「伊涌」就是基督。使人得救的是结合了苦行（*ascesis*）的知识（gnosis）。信心或神学（*pistis*）对于没有知识的人或许有用，但知识（*gnosis*；哲学）是至高的，是真正属灵的（πνευματικοι）。这些概念通过寓意解经与经文协调，并以神话和图像的形式表达，且带着怪异想象的色彩。诺斯底主义把基督教从历史改成概念，使之成为一种思辨的哲学；其影响力贯穿历史，甚至影响了黑格尔（Hegel）和谢林（Schelling）的哲学体系。

为了回应各种攻击，基督徒被迫思考启示的内容，并以基督教的真知识（*gnosis*）来对抗那些谬误。由此，启示的真理便成为系统而科学的思考对象。神

---

[5] 参见俄利根，*Contra Celsum*, trans. H. Chadwick (Cambridge: Cambridge University Press, 1953; repr., 1965). 编者按：尤利安皇帝（332–363）企图要让帝国重新蛮族化，他在 363 年写了一部三册的书籍攻击基督教：*Against the Galileans*. 这部作品是透过亚历山大的区利罗（Cyril of Alexandria）的护教作品，*For the Holy Religion of the Christians against the Books of the ImpiousJulian* (see Johannes Quasten, *Patrology*, 4 vols. [Utrecht: Spectrum, 1950–], III, 129–30)，才为人所知的。

[6] Franz Cumont, *Die Mysterien des Mithra: Ein Beitrag zur Religionsgeschichte der romischen Kaiserzeit* (Leipzig: Teubner, 1903); Julius Grill, *Die persische Mysterienreligion im romischen Reiche und das Christentum* (Tübingen: Mohr, 1903); 编者按：更晚近的文献包括：David Ulansey, *The Origins of the Mithraic Mysteries: Cosmology and Salvation in the Ancient World* (New York: Oxford University Press, 1989); Manfred Claus, *The Roman Cult of Mithras: The God and His Mysteries*, trans. Richard Gordon (New York: Routledge, 2001); Roger Beck, *The Religion of the Mithras Cult: Mysteries of the Unconquered Sun* (Oxford: Oxford University Press, 2006).

学不是从教会内部，也不是为了教会，或为了训练传道人的目的而兴起的，而是为了反击和应付对基督教的攻击而兴起的。很自然地，对于这样的理性活动，需要认识异教的哲学。实际上，神学的发起是因着哲学的协助，并与哲学相结合的。实际上诺斯底主义也是这么开始的，但对于神学与哲学的结合，诺斯底主义和早期护教家所采用的方法有本质上的差异。对于诺斯底主义，哲学的内容成为他们神学的材料，并以哲学的内容来构成罪和救赎这些说法的内容；而对于护教家，哲学不过是一种形式。当诺斯底主义者把不同的哲学当作宗教的过程，把基督教包括在其中；护教家努力让人们看到，基督教就是他们所认识并接受的至高真理。基督教才是真正的哲学；外在所有真理的元素都在基督教里得以结合。

护教家最基本的观点是：上帝是一位，是不可言传的，是属灵的，等等，但通过道，祂也是世界的创造者，是万有存在的本因，是所有道德良善事物的第一原则。这一点胜过诺斯底主义的二元论，因为世界的每一处都有上帝之道的印记。物质是好的，因为所有物质都是上帝所创造的。人类受造之初也是良善的，拥有理性和自由，本来命定是不朽的（ἀθανασια）；这不朽必须要通过无条件的顺服而得到。但人被魔鬼引诱，人性受到感官的控制而落入错误和死亡。这一点也否定了二元论的观点，因为引起犯罪的原因在于人的意志。因此，为了把人从骗局和死亡的歧路上带回来，使他们重新获得不朽，这就要有新的途径。从最古的时候起，上帝就通过道来启示自己，甚至通过一些异教把真理的知识传递给人，但上帝的自我启示是特别通过以色列的先知，并最终通过祂的儿子耶稣基督向人显明。在基督里，所有从前启示的真理都得以证实，并得以成全。通过作为真理教师的基督，人类再次被带回其不朽的命运中。所以，尽管护教家们犯有某些理性主义和道德主义方面的错误，但他们如殉道者游斯丁（Justin Martyr），仍然尽了他们的努力去理解基督作为中保和救赎者的身份，我们的罪是通过基督的血而得到赦免的。[7]

【39】始自护教家的神学，那个时候不仅很脆弱，而且也有许多片面性和错误。他们面对很多非常艰巨的问题，有很多问题因为太深入，因此在他们那个时代根本不可能很快地给出正确的答案。对同一个问题有不同的理解是常态，倾向性和学派的分歧也就在所难免了。不久之后，两种教义倾向就已经明显表现出来。一种倾向是以特土良（Tertullian）、居普良（Cyprian）、拉克坦提乌斯（Lactantius）以及爱任纽（Irenaeus）为代表，他们激烈地反对哲学，并且建议信徒对哲学要加以提防。这里我们也将爱任纽的学生罗马的希坡律陀（Hippolytus of Rome）包括进来。他很可能是《驳斥异端》（*Refutation of All Heresies*）这本书的真正作者，而传统上这本书被认为是俄利根（Origen）写的。[8] 这些人都坚决反对哲学。爱任纽曾对哲学发表过非常强

[7] 编者按：护教学家著作的英文翻译包括：the *Ante-Nicene Fathers*, ed. Alexander Roberts and James Donaldson, 10 vols. (New York: Christian Literature, 1885–96; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1950–51).

[8] 编者按：参见 "Introduction to Hippolytus's *The Refutation of all Heresies*," *ANF*, V, 3–7.

硬的警告，而特土良则完全将哲学排除在外，我们知道他那句广为人知的最尖锐的话：「雅典和耶路撒冷有什么关系呢？学术与教会有什么关联呢？基督教和异端有什么联系呢？」[9] 但尽管这些人对哲学非常排斥，但他们在不知不觉中都使用了哲学。特土良在神学上最大的重要性是基于这个事实，他引进了几个对于后来发展三位一体和基督论教义至关重要的词汇，比如三重（*trias*）、三位一体（*trinitas*）、补偿（*satisfacere*）、功德（*meritum*）、圣礼（*sacramentum*）、一个本体（*una substantia*）、三个位格（*tres personae*）、两个本体在同一位格中（*duae substantiae in una persona*），等等。这些词汇在圣经中都没有出现过。但当他们这样做的时候，他们仍然是把自己置于教会的信仰中。他们是教会历史上的人物，是积极的、务实的；在他们的心目中，信心和神学（*pistis* 和 *gnosis*）并没有本质的区别，要说有区别也不过是程度上的区别而已。[10]

我们必须承认，在上述所提到的人物中，系统化的教义还无从谈起。我们可以在他们的著作中找到不同的教义，这些教义彼此没有关联，是并列的，无法从中找到一个特定的组织原则。甚至在基督论上，特土良和希坡律陀还没有完全摆脱诺斯底主义。但他们的神学仍然深刻地影响了接下来几个世纪的神学发展，特别是爱任纽的神学。在他的著作中，我们可以找到所有后来的教义。上帝的一体性、父神和子神的合一、创造的上帝和救赎的上帝的一体性、旧约的上帝与新约的上帝的一致性、世界从无到有的创造、种族的一致性、罪是源于人的自由意志、基督的两种属性、上帝在基督里的绝对启示、所有人的复活，等等。所有这些教义在爱任纽反诺斯底主义的论述中都清楚地表达出来。在爱任纽的著作中，基督教第一次展示出其独立自主的神学。[11]

亚历山大神学家们对哲学和诺斯底主义所采取的态度却截然相反。到了第二世纪末期、第三世纪初期，在不同的地方尤其是亚历山大，兴起了雄心，要用系统的方法把基督教真理清楚地阐述出来，并使之成为时代意识。我们对亚历山大要理学派是如何开创和建立都无从知晓，但到了公元 190 年，这个学派就已经存在，并且其地位和影响力快速成长起来。从幸存的文献记录中，我们能够知道这所学校的第一位教师是亚历山大的革利免（Clement of Alexandria），但他很快就被俄利根的光芒掩盖了。俄利根是起初几个世纪最有影响力的神学家。他们的目标就是要使教会的教义转化成为思辨科学。毫无疑问，他们持守了信仰，与诺斯底主义形成鲜明的对照。他们将自己的观点建立在教会确定的教义上。革利免甚至把信仰称为「简明科学」（concise science）。他认为信仰的价值要远超过异教中所谓的智慧。基督教是全人类得救恩的途径，也只有通过信心才能得到。这信心的

[9] Irenaeus, *Against Heresies*, II, 25–28, *ANF*, I, 350–353; Tertullian, *The Prescription against Heretics*, chap. 7, *ANF*, III, 246.
[10] Irenaeus, *Against Heresies*, II, 25–28, *ANF*, I, 350–353.
[11] A. Harnack, *History of Dogma*, II, 230–318.

内容已经由教会在信经中加以总结了，唯一认识真理的源泉就是启示一圣经。革利免和俄利根，还有爱任纽和特土良，都坚定地持守着这些最基本的要道。

两派的分歧，源自亚历山大派认为信心与科学有本质上的不同。他们认为，信心对于没文化的人或许有益，而且也是必需的，但对于有文化的人来说，却是不够的。神学的目标是要把信心的内容发展成科学，从而使神学不依赖于任何权威，而在自身体系内就可以确立并证实出来。信心（*pistis*）必须被提升到知识（*gnosis*）的水平。由此，知识（*gnosis*）不再只是神学家用以抗拒和抵挡异端的手段，而是自成一个值得追求的目标。信心只能产生世俗的或「属肉体」的基督教，而神学的任务是要从圣经中发展出精神上或「属灵」的基督教。腓罗（Philo）要为犹太人做的，也正是革利免和俄利根要为基督徒做的。俄利根从苏格拉底开始熟悉整套希腊哲学，特别是柏拉图和斯多亚（Stoa）的理念。他所构建的神学体系，使神学面临着坍塌进哲学的危险，包括圣子的从属地位、创造的永恒性、灵魂的先存性、精神和物质对立的二元论、地上的成圣、以及万事的恢复。俄利根大量使用灵意解经和寓意解经，为自己的神学寻找圣经的依据，但实际上，基督教则被分解为诸多的概念，并造成了十字架的愚昧和世界的智慧之间的妥协。俄利根的神学系统是中介神学（mediating theology）最生动和丰富的标本。这种神学理念在教会历史上不断出现。[12]

从第三世纪初开始，基督教神学的根基就已经立定了。为了抵挡异教信仰和犹太教、诺斯底主义和伊便尼派（Ebionitism），教会开始有意识地采取了坚定的立场，并挽回了基督教的独立性。但同时，也是在第三世纪，教会内部对道（以及圣灵）与父神的关系这个问题产生了分歧。教会为了对抗无论是以动态论形式出现，还是以形态论形式出现的一神教的独神论（Unitarian Monarchianism）异端，在尼西亚会议（公元 325 年）和康斯坦丁堡会议（公元 381 年）上建立了如下教义：耶稣基督是神，与父神（以及圣灵）是不同的。到了第四世纪末，无论是东方还是西方教会都接受了三位一体的教义，就是上帝的本体有三个位格：父，子，圣灵。而与基督位格有关的问题，在随后一个世纪中，占据了神学家的思想。但根基已经建立了，基督徒可以测试其思维能力的界限已经确立了。

早期这些教义设立者们所起的作用就是护道和辩道，他们通常把自己限制于解释备受争论的教义。尽管当时有大量针对个别教义或伦理的文章发表，如上帝的一体性、基督道成肉身的真实性等等，但只有俄利根的《论第一原理》（*On First Principles*）和拉克坦提乌斯（Lactantius）的《神权制度》（*Divine Institutions*）可以被认为是系统教义的范本。

[12] Charles Bigg, *The Christian Platonists of Alexandria* (Oxford: Clarendon; New York: Macmillan, 1886).

从康斯坦丁、到奥古斯丁、到中世纪

【40-41】随着基督徒皇帝康斯坦丁的到来和宽容法令（The Edict of Toleration, 公元 313 年）的颁布，教会外部的逼迫消失了，代之而起的是教会内部异端的压力。主要教义，特别是基督论教义的发展，在东部教会展开了。以弗所会议（公元 431 年）和迦克墩（Chalcedon）会议（公元 451 年），以「一个位格，两个本性，不可分离，也不可离散，不可混淆，不可改变」的说法，确立了基督论的界限。但对于基督是一性还是两性（「基督一性论」，Monophysitism）、一志还是两志（「基督一志论」，Monotheletism）的争论，却一直进行着。尽管基督论的争端主导了第四到第八世纪的神学争论，但按要理问答的需要，促成许多题材广泛的论文、专著的出现——上帝、宇宙论、人类学以及童贞的道德问题等。这个时期重要的教义著作包括加帕多家三杰的作品：尼撒的贵格利（Gregory of Nyssa，公元 330-395 年，《论非三位神》，*On Not Three God*；《论人的创造》，*On the Making of Man*；《论圣三位一体》，*On the Holy Trinity*；《大要理问答》，*The Great Catechism*）；拿先森的贵格利（Gregory of Nazianzus，329/30-389/90；《演说》，*Oration*）；巴西流（Basil；330-379；《论圣灵》，*On the Holy Spirit*）。在东方三杰之外，还要加上约翰•屈梭多模（John Chrysostom；347-407；《论圣职》，*On the Priesthood*）。更具教义重要性的还有伪丢尼修的著作（Pseudo-Dionysius；《神圣的称号》，*The Divine Names*；《天上的品秩：教会的等级》，*The Celestial Hierarchy: The Ecclesiastical Hierarchy*），以及大马士革的圣约翰（John of Damascus，665-750）所著的正统汇编性著作（《正统信仰的解释》，*Exposition of the Orthodox Faith*；《知识的来源》，*Source of Knowledge*）。圣约翰还强烈捍卫对圣像的尊崇，而对待圣像的立场也是东正教最重要、也最引起争议的地方。由此开始了伟大的拜占庭时期，这个时期始自第九世纪，一直延续到土耳其人在 1453 年占领君士坦丁堡为止。之后，东正教之所以存留下来，很大程度上是因为俄国的影响和支持。

【42】从一开始，西方的教会和神学就有自己的特色。东方神学占主导地位的议题是人性受到败坏（φθορα）的奴役，基督使人从这种奴役状态中得到解放，进而使我们能够分享生命、不朽和上帝的属性。西方神学则不同，他们把人与上帝之间的关系理解为法律和政治层面的关系，即在其律法被违背的公义的上帝面前，人是有罪的。藉着基督的工作，得到了上帝的恩惠、罪的赦免以及遵守律法的能力，并引导那些新造的人主动地活出顺服的生命。在东方，人们对使徒约翰情有独钟；在西方，保罗的影响巨大。[13] 前者神学的重心在于基督的道成肉身；

[13] 编者按：参见 Krister Stendahl, "The Apostle Paul and the Introspective Conscience of the West," *Harvard Theological Review* 55 (July 1963): 199–215.

后者神学的重心在于基督的死。对于东方教会，基督的位格是主要的；对于西方教会，基督的工作是最重要的。在东方，最主要的焦点在于神而人的特性，以及这二性在基督里的合一。西方强调的是基督神人两性的区别，基督的地位乃是上帝与人之间的中保。神秘性和敬拜礼仪在东方占主导，而政治和法律则在西方占主导。因为这些分歧从一开始就存在，以致后来的大分裂就是迟早的问题。随着君士坦丁堡的兴起，东方教会试图寻求有两个皇帝、两个首都、两个级别相同的主教、两大帝国的合一。但是，罗马并不认为其政治地位是与君士坦丁堡并排的，罗马教会认为自己拥有使徒的传承（*sedes apostolica*），因而地位超越君士坦丁堡。罗马把它代表并捍卫的宗教特权建立在马太福音 16:18 的经文上，并要求拥有普世（或大公）教会的领导地位。因此，西方教会具有好斗的、征服世界的冲动。东西方这种不可调和的倾向，加上双方的习惯、礼仪的不同，特别是对于「和子」（*filioque*）问题的争论，终于导致了公元 1054 年东西方教会的大分裂。

尽管如此，在许多方面，西方教会都要依靠东方教会。西方教会继承了使徒教父和护教家的成果，以及历次大公会议的神学和基督论教义。主要的大公会议，从尼西亚会议（325 年）到第四次君士坦丁堡会议（869-870 年），都在东方举行，在小亚细亚或君士坦丁堡。这些会议也得到了西方教会的承认。东西方教会在教会教义的客观根基上是一致的。东方思想通过下面这些人的努力也朝西方迈进：坡伊提尔的希拉利（Hilary of Poitiers，368）、安波罗修（Ambrose，397）、耶柔米（Jerome，420）、阿奎利亚的雷腓努斯（Rufinus of Aquileia，410）以及约翰•卡西安（John Cassian，360-430）。东方教会的旧约寓意解经、三位一体和基督论的讨论、柏拉图神学、修道主义、禁欲主义以及童贞女的观念，也都渗透到西方教会中，成为西方教会思想传承的一部分。

【43】整个东西方教会教义的发展在奥古斯丁那里达到顶峰。东方神学家三位一体和基督论的教义——特土良和安波罗修在他们著作中建立的人论、罪论、恩典、信心、成圣以及功德的教义；新柏拉图主义；居普良的教会论和圣礼论；耶柔米和希拉利的修道院理想，所有这些都为奥古斯丁所吸收，并通过其一生丰富的经历，成为奥古斯丁神学的内容。尽管奥古斯丁并没有建立神学教义系统（他著作中最接近系统神学的是他的《指南：信望爱手册》[*Enchiridion: Handbook on Faith, Hope, and Love*]，此书是依据使徒信经来解释信仰的基要真理），没有任何一位教会的教父，比奥古斯丁更深入地涉及到所有的神学问题。奥古斯丁是第一位清楚地尝试解释所有后来被列入教义神学导论中的神学问题的人，他也是能洞悉寻求认识上帝者的最根本心理障碍的第一个人。

奥古斯丁神学的起点是人、人的自我意识以及人内心根深蒂固地对真理、幸福和良善的渴望和需要，所有这些都是出于同一渴求。自我认识和对上帝的认识，是所有人类思想来回摆动的两极。自然知识并非受到轻视，但自然的知识是次要

的。「我渴望认识上帝和灵魂！但愿我能认识自己！也能认识祢！」[14] 奥古斯丁对真理的热爱燃烧着他，并发现他的思想无可避免地指向上帝，因为上帝就是最高的真理，是唯一的善，是永恒的原因，是万事的源头。因为上帝自己就是全部的真、善、美，因此对于人类，只有在上帝里面思想和努力才能使人得到安息。[15] 但是，把我们带到上帝和真理面前的并不是理性，而是信心。奥古斯丁的思想全是宗教性和神学性的；他以上帝的光照看待一切事物，包括世界。世界一方面是无（nonbeing）、是影像，因此世界是会败坏的。另一方面，作为上帝的受造物，世界是根据上帝心目中的概念而创造出来的艺术品，一点一点、一步一步，那些概念成为现实，并形成了宇宙，这宇宙本身就包含着最丰富的多样性。受造的是根据观念、数字、秩序和度量而形成的宇宙，并由上帝单一的旨意、单一的智慧所维系。受造的是最宽广、最不可测度的整体。在这整体中，罪是一种缺失，只有通过惩罚才能予以弥补，最终共同为整体的美善和谐作出贡献。奥古斯丁非常看重罪，他曾说：「你还没有想到罪所带来的负担是多么巨大。」[16] 罪首先是傲慢，是灵里的骄傲（*superbia*），身体的情欲（*concupiscentia*）。在亚当里我们都犯了罪，因此罪成为我们所有人的宿命。罪就是没有上帝（*carentia dei*）；罪是良善的缺失（*privatio boni*），不仅是指行为，而且也是一种状态。罪是败坏的本性，是亏缺、缺乏、堕落、没有自拔的能力。在人的这种状态下，拯救只能通过恩典来实现，而恩典的起源是在预定中，并通过基督的位格和工作，客观地将其揭示出来。客观的恩典是大公信仰确定而恰当的根基，但客观恩典也一定要主观地进到我们里面，成为加给我们信心和爱心的内在恩典。

但在奥古斯丁神学中，这样的恩典只能在有形教会及其圣礼的范围内才行之有效。教会是救恩的机构，是恩典的分配者，是权威之所在，是圣经的担保者，是爱所在的地方，是圣灵的创造；实际上，教会正是上帝的国。奥古斯丁对团体之于宗教的重要性有极为深刻的认识—教会是信徒之母。奥古斯丁的预定观和恩典观，与其教会观和圣礼观之间的张力是很难调和的。「许多看上去在（教会）外面的人，其实在（教会）里面，而许多在（教会）里面的人，似乎却在（教会）外面。」[17] 圈外有羊，而圈内有狼。罗马天主教和新教都以奥古斯丁的神学为依据，也不无道理。天主教把自己关于教会、圣礼和权威的教义诉诸奥古斯丁，而新教则认为自己的预定论和恩典论才真正沿袭了奥古斯丁的衣钵。对于在他以后所有的神学著作，奥古斯丁都是最有影响力的神学家。所有的宗教改革都回归到奥古斯丁和保罗。对于每一个教义，奥古斯丁的表述都为后人所采用或重复。他的影响遍及所有的教会、神学流派及宗派。因此奥古斯丁并不属于某个教会，而

[14] Augustine, *Soliloquies*, II, 2.
[15] Augustine, *Confessions*, I, 1.
[16] 编者按：这个特别的口号可以在安瑟伦的书 *Cur Deus Homo* 第 21 章中找到。
[17] Multi qui foris videntur intus sunt et multi qui intus videntur foris sunt.

是属于教会整体。他是普世导师（*Doctor Universalis*）。甚至乎哲学忽视了奥古斯丁也是自受其害。并且因为他优雅迷人的风格，他的洗炼、精确、高度个人化却仍然以大众乐见的形式表达自己的方式，直到今天，他比任何其他的教会教父都受欢迎。所有的教父中，他是最基督化却又是最现代的一位；在所有的教父中，我们与他的距离最近。他以伦理的世界观取代了美学的世界观，以基督教的世界观取代了古典的世界观。在教义神学中，他给予了我们最好的、最深刻的和最丰富的思想。奥古斯丁一直是、也仍然是基督教会无以伦比的教义家。

【44】长达一个多世纪的时间，奥古斯丁神学中关于恩典的教义成为众矢之的。除了英国修士伯拉纠本人，塞来修斯（Celestius）[18]和伊克拉姆的尤利安（Julian of Eclanum）[19]等真正的伯拉纠主义者之外，奥古斯丁神学还受到来自修道传统内部的批评，包括约翰•卡西安（John Cassian）和拉林的文森特（Vincent of Lerins）（这个人在他的《驳异端》*Commonitorium* 中，不仅列出了传统的特征，还在此书最后记录了他对严格奥古斯丁主义的反对）。这场关于恩典教义的论战，在奥兰治会议（Synod of Orange，529）中作出了一些支持奥古斯丁的决定，却没有禁止半伯拉纠主义的传播。这次会议所接受的是神恩先惠论（prevenient grace），而不是彻底接受不可抗拒的恩典（irresistible grace）和特定预定论（particular predestination）。在接下来的岁月中，没有多少完整的奥古斯丁主义留存下来。被称为教会史上第四位最伟大教师的教宗大贵格利（Pope Gregory The Great，604，著有《教牧守则》，*The Book of Pastoral Rule*；前三位是奥古斯丁、耶柔米和安波罗修），自己没有任何新创的教义，而是承袭了早期教会所教导的观念，并通过不同的方式把这些观念应用到生活上。他偏向于实用、神秘和寓意的形式。他使罗马天主教会成为外在的合法宗教，并使中世纪天主教有了自己真正的特征。他既是古代世界的封顶石，又是新世界的奠基石。通过他的教会典仪的著作和他的教会音乐，把罗马天主教的敬拜形式引进到北方的日耳曼民族。藉着使教会教父的教义普及化，他把教会的教义实用化，让当时还未开化的日耳曼民族受益匪浅。他倡导迷信、禁欲和靠功德称义的教导。他与博修斯（Boethius，或译为波伊提乌，480-524；著有《哲学的安慰》，*The Consolation of Philosophy*）和卡西奥多雷斯（Cassiodorus）一起，对日耳曼民族的教育和科学发展有很大的影响。卡西奥多雷斯于 565 年写了一本书，名为《人文科学与科目》（*The Liberal Arts and Disciplines*），讨论了七个文科科目，并为神学研究提供了一套方法。博修斯为日耳曼民族引进了希腊哲学的知识和应用。而在教会中，贵格利则给他们带来了神学。

---

[18] 编者按：就像伯拉纠一样，塞来修斯是英国本土人，他否认原罪以及洗礼在罪得赦免上的效果。在公元 411 年，他被迦太基大公会议定为异端。

[19] 编者按：伊克拉姆的尤利安（386-454 年）是奥古斯丁最激烈、也是最有能力的反对者之一。他指责希坡主教在他关于完全败坏的教义中，保留着摩尼教（Manichaeanism）的痕迹。

在第七、八世纪基督教化的日耳曼人中间，最早的神学家之一是赛维尔的伊斯多尔（Isidore of Seville，560-636 年；《命题》*Sentences*）。他的著作可谓是包罗万有，包括了语法、历史、考古、教义、道德、禁欲主义，等等。他把古典和教父的学问介绍给他的同胞，但所提供的都是从异教和基督教著作中摘抄出来的内容，而没有任何他自己原创的东西。伊斯多尔的著作提供一个纲要，把上几个世纪最重要的神学资源介绍给日耳曼人。但这笔遗产并没有得到独立的处理。尽管查理曼大帝试图将古代文化强行引进法兰西王国，卡洛林王朝也从来不缺乏伟大的学者，但这个时期最显著的特征，就是勤于收集、忙于复制。唯一的权威是奥古斯丁和贵格利。卡洛林王朝最重要的神学家是阿尔琴（Alcuin，804）。他精通教父的著作，并采用早期用以反对涅斯多留主义（Nestorianism）的论据，反驳嗣子论的错谬。在第九世纪，考茨查克（Gottschalk）在对奥古斯丁进行了深入研究后，提出了双重预定论。「和子」的说法从西班牙传入法兰西，并被加在使徒信经中。在公元 767 年举行的让蒂伊（Gentilly）大公会议中，人们就已经以为「和子」的说法是信经的内容，而 809 年的亚琛（Aachen）大公会议，则正式将「和子」写入信经中。卡洛林掌控的地区拒绝承认公元 787 年第七次普世大公会议（第二次尼西亚会议）的决议，主要是关于圣像的仪式（*servitium*）和崇拜（*adoratio*）。但在第九世纪以后，反对的声音逐渐消寂。我们可以在卡洛林时代看到弥撒的进一步发展，特别是由莱德波特•帕斯卡修（Radbert Paschasius）所主导的弥撒（*De corpore et sanguine Dominican*，831）。这个时期还值得一提的是约翰•司各脱•厄里金纳（John Scotus Eriugena，810-877），尽管他属于哲学家的成分多于神学家。他是思辨神学（Speculative theology）之父，自认为继承了俄利根的知识和伪丢尼修的神秘主义。他学说的根基就是新柏拉图主义的流溢说（emanation）。在他的著作《论大自然的区分》（*De Divisione Naturae*）中，他第一次提出哲学和神学实际上是同一回事。正确的理性（*recta ratio*）和真正的权威（*vera auctoritas*）是不冲突的。信心从圣经和传统中寻找真理，这是肯定神学（affirmative theology）；而理性作为否定神学（negative theology），则是要把真理解开，进而寻求其中的概念。因此他把教义上的真理改变为哲学上的宇宙论和神谱系的过程（theogonic process）。他把所有存在的事物归纳在一个称号下，这个称号就是自然，这自然有四个存在的阶段，通过道在世界的现象中显明出来，并最终回归于上帝。

罗马天主教的教义神学

【45-46】要在 1054 年东西方教会分裂前谈论罗马天主教神学是非常不恰当的。十世纪以后，新的生命激发着西方教会，这可归功于始自克卢尼（Cluny）的修道院改革，以及十字军东征拓展了他们的视野。大学的诞生发展出使用经院主义方法的科学神学研究。经院神学与实证神学（positive theology）不一样。实证神学把教义用简单的命题形式表达出来；经院神学则把教义的材料按照学校所采用的科学方法来处理。经院神学就是实证神学的延伸和补充。后者以表述并证明教义为足，但经院神学以这些教义作为基本原理，并以此为出发点继续向前，试图通过理性，找到这些教义之间的相互关系，更深入地发掘出揭示真理的知识，以此来捍卫这些教义，对抗所有的批评。

这种方法给神学研究带来很大的益处，但同时也引起了巨大的损失。神学家在缺乏坚实的希腊文和希伯来文知识的情况下，忽视了对经文和其他原始资料的研究；亚里士多德的哲学方法占据了舞台的中心。因为失去了与圣经和实际教会生活的联系，教义神学变成好像一套哲学系统。在安瑟伦（Anslem of Canterbury，1033-1109）的著作中（如《独白》，*Monologion*；《宣讲》*Proslogion*；《论道成肉身》*Cur Deus Homo*），我们尚能看到他有诚意加深凭信心得到的理解，以及更像柏拉图对话式、而不是亚里士多德式的写作形式。在彼得•伦巴德（Peter Lombard）和海尔斯的亚历山大（Alexander of Hales）的著作中，神学发展到不再是独立成篇的论文，而是关于教义神学和伦理的系统手册。而在阿伯特•马格纽斯（Albertus Magnus）、托马斯•阿奎那（Thomas Aquinas）、圣文德（Bonaventure）的著作中，亚里士多德的方法成为捍卫教会教义所公认的方法。经院神学没有维持这样高的水平，到了邓斯•司各脱（Duns Scotus，1265-1308），特别是唯名论的威廉•奥卡姆（William Ockham，1285-1347），以及吉尔伯特•比尔（Gabriel Biel, 1420-95）的时候，神学已经失去了其确定性。唯名论者否认共相（universals）的存在，结果也否定科学化地研究神学的可能性。他们认为实存（reality）不过是上帝旨意的随意作为。这种思潮带来的结果，令怀疑主义与厄里金纳（Eriugena）、爱卡特（Eckhart）和波米（Böhme）的神秘主义盛行一时，尽管这些思想受到教会的指责。

早期的学者断定，中世纪的神秘主义与经院神学是彼此敌对的；但现在我们可以很清楚地看到，实际情况恰好相反。有神秘主义倾向的人，如雨果（Hugo）和圣维克托的理查德（Richard of St. Victor）等人，对很多神学问题所采用的处理方法，与经院神学的伦巴德没有什么不同。而经院主义者如海尔斯的亚历山大、阿伯特•马格纽斯、阿奎那和圣文德也都写下过带神秘主义的作品。阿奎那甚至把

神秘主义放进了经院神学中。[20] 当然，认为两者之间有内在的冲突和矛盾，是没有异议的。重要的是要区分出健康的和不健康的神秘主义，以及真的神秘主义和假的神秘主义。罗马教会持续指责新柏拉图主义、诺斯底主义、厄里金纳（Erigena）、阿玛瑞克（Amalric）、爱卡特、莫里诺斯（Molinos）、波米，等等；而伪丢尼修、阿尔伯特（Albert）、圣文德等人的著作，却得到罗马天主教会的称赞和认同。但是，神秘主义神学的目的，不是要通过科学的实践来增进信心对上帝的知识，而是通过精神的操练，包括对经文的冥想、祷告、禁食和禁欲等，与上帝交通。奥古斯丁和伪丢尼修是中世纪正统神秘主义主要效法的对象。

【47-48】中世纪还诞生了重要的抗议运动，包括卡特里派（Cathars，或译为清洁派）、瓦勒度派（Waldensians）以及新教先驱如约翰•威克里夫（John Wycliffe）和约翰•胡斯（John Huss）。尽管天主教会中的大公议会运动（conciliar movement），比如 1414 年举行的康斯坦茨大公会议就是因为教会中改革的呼声而发起的，但所取得的改革成果却是微不足道。罗马天主教从那时候就对改革很抵触，正如在 1545-63 年所举行的天特会议（Council of Trent）对十六世纪新教改革的抵挡。天特会议后的罗马天主教，再次采用了托马斯•阿奎那的神学，并留下了与新教激烈争论的印记。新经院派神学在西班牙兴起并盛行一时，他们勤奋研究圣经和传统。这主要应该归功于像弗朗西斯科•德•维托利亚（Francisco De Vitoria）、梅尔凯亚•卡纳斯（Melchior Canus）和彼得•德•索托（Peter De Soto）等（主要属于道明会 Dominican）学者。但对于这次复兴的产生与兴盛，贡献更大的是耶稣会（Jesuits）的人，如伯拉明（Bellarmine）、彼得•卡尼修斯（Peter Canisius）和弗•苏亚雷斯（Fr. Suárez）等。耶稣会的神学属于伯拉纠主义，在罪、自由意志和恩典的教义上都偏离了阿奎那的神学思想。反耶稣会的道明会奥古斯丁主义者，如鲁汶的巴修斯（Baius of Louvain）、后来的康乃修斯•简森（Cornelius Jansen）、以普雷斯主教（bishop of Ypres），最终都在 1713 年所颁布的唯一诏书（Unigenitus，这强硬诏书被多次重新肯定）中被定为异端。伯拉纠主义在教义上取得胜利，或然论（probabilitism）在伦理学上奏起凯歌，而教宗全权主义（papal curialism）则在天主教会中最终得以确立。

【49】罗马天主教受到了现代理性主义的猛烈抨击，其中包括贝肯（Bacon）、笛卡尔（Descartes）、莱布尼兹（Leibniz）和沃尔夫（Wolff）。历史研究和批判研究将神学排挤出公众视野，经院主义只能退回到学府里。自然神论（Deism）和自然主义（Naturalism）兴起，以其影响把天主教神学排挤出去。1773 年，教宗革利免十四世亲自压制耶稣会。罗马教会与新教神学家的冲突被推到幕后，双方联合起来对抗自由思想家和不信者。随着哲学家如雅科比（Jacobi）、谢林（Schelling）和黑格尔（Hegel）对基督教教义和神学采用思辨哲学的语言进行修订，有些人转

[20] T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 2 qu., 179ff.

向调停或和解的立场，把神学与哲学放在一起，但这都受到教会指责。罗马进入了谴责现代思想的时期，不断地把思想家和作者列在禁书的名单上。

但是，这些努力都不能满足时代的需要，十九世纪见证了新经院主义的重生。耶稣会于 1814 年重新恢复，1854 年关于马利亚无染原罪受孕的宣言、1864 年出版的《谬说要录》（Syllabus of Errors）、还有 1870 年由第一次梵蒂冈会议（Vatican I）核准了教皇无误论，都加强了教宗的权威。1879 年，教宗利奥八世（Pope Leo XIII）在《永恒之父》（*Aeterni Patris*）的通谕中，宣布托马斯•阿奎那为教会的教导博士（Teaching Doctor of the Church），托马斯主义重新在罗马天主教神学中得到了举足轻重的地位。然而托马斯主义仅限于学术生活，并没有能力鼓励或更新罗马天主教的敬虔生命。更有可能带领罗马教会经历真正的自我反省的，是对现代生活很多好的方面都加以接受的天主教改革派（Reform Catholicism）或罗马天主教美洲主义（Roman Catholic Americanism）。[21]

路德宗的教义神学

【50】马丁•路德不是第一位路德宗的教义神学家；这个荣誉属于菲利普•墨兰顿（Philipp Melanchthon）和他的著作《教义要点》（*Loci Communes*）（1521）。但路德对恩典福音的再发现，对于神学仍有深刻的重要性，因为这赋予了神学新的生命力。但争论很快就从路德自己的阵营中产生。墨兰顿在预定和圣餐问题上与路德的分歧，引发了墨兰顿的跟随者（腓力派，Philippists）与「严格的」路德宗（被称为纯正的路德宗，Gnesio-Lutherans）的分裂。后者认为他们的对手是隐藏的加尔文主义者（Crypto-Calvinists）。路德宗的正统教义以其权威的《协和信条》（Formula of Concord，1577-80）达到其发展高峰，并受到十七世纪路德宗学者捍卫，如约翰•吉哈德（Joh. Gerhard，1637，*Loci communes theologici*）、约翰•昆斯达特（John Quenstedt，1617-88；*Theologia didactico-polemica sive systema theologicum*）和赫拉兹（D. Hollaz，1713，*Examen theologicum acroamaticum*）。

【51】到了十八世纪，人这个主体以不同的形式展示自己的权威。施本尔（Spencer，1635-1705；《敬虔愿望》，*Pia Desideria*）和弗兰科（Francke，1727）的敬虔主义，以符合圣经的唯实主义以及对末日的盼望（apocalyptic expectation），对正统教义形成冲击。莫拉维弟兄会（Moravian Brethren）的赞助人尼古拉斯•冯•亲岑多夫（Nicholas von Zinzendorf，1700-1760），超越了施本尔忏悔式的敬虔，宣

[21] 编者按：这个在二十世纪初所做的判断，其正确性可以从罗马天主教会在第二次梵蒂冈会议所接受的变化得以证明，特别是 *Gaudium et spes*, Pastoral Constitution on the Church in the Modern World," December 7, 1965. Cf. Pope John Paul II's encyclical, *Centesimus Annus* of 1991, a centenary commemoration of Pope Leo XIII's *Rerum Novarum.*

扬一位美好的救主（a sweet Savior）。在路德宗的领域，正统因为重心转移到人而遭削弱。启蒙的理性主义沿着另外一条平行路线，同样破坏了正统教义和神学的权威。这种理性主义尊崇理性的自由，以理性来支配圣经的客观真理，哲学胜过了神学。伊曼纽•康德（Immanuel Kant）在他的《纯粹理性限度内之宗教》（*Religion within the Limits of Reason Alone*）[22]中所发展的宗教和神学内容，是纯理性并且趋向于道德的论述。宗教成为得到美德的一种方式。

作为回应，约翰•乔治•哈曼（Johann Georg Hamann，1730-88）、弗里德里希•雅科比（Friedrich H. Jacobi，1743-1819）和约翰•考特弗雷德•赫德（Johann Gottfried Herder，1744-1804）的浪漫主义（Romanticism）推崇人类感觉的即时经验，以及在每个人里面神的所在。这种趋势在施莱尔马赫（Schleiermacher）的神学里面达到高峰。他认为宗教就是人感觉中对神的愉悦，就是那种引起交流欲望的感觉。宗教意识是所有神学思考的基础。这种转向主观的改变，在黑格尔的唯心论中也表现出来。黑格尔与接受康德不可知论的施莱尔马赫不同，他认为「绝对者」（The Absolute）是可知的。黑格尔结合了思想（或感性/精神 Geist/Spirit）产生本体和进化过程（Evolutionary becoming）两种说法，把历史（包括宗教史）看作是概念成为实体的过程。基督徒所相信的道成肉身的概念因此非常重要，因为这表明了神与人联合的概念。藉着把基督教与其特殊的历史拆开，黑格尔派否认正统基督教。当思想家如弗里德里希•谢林（Friedrich W.J. Schelling，1775-1854）等人，认识到黑格尔要把神学和哲学融合成单独一个概念所遇到的困难时，他们就开始过度强调人的自由和行动。他们强调的不是逻辑的必要性，而是神智论的对立相反，秩序反对混乱、精神反对物质，这一切都是整个宇宙的谱系过程。

【52-53】对上述这些潮流的不满，导致了十九世纪末期对古典路德神学的兴趣得到复苏。神学家如卡夫坦（Kaftan）和希伯格（Seeberg）试图以一种「中介神学」（Mediating Theology），让正统神学和现代主义达成某种合成。同时，有些人对神学与哲学的混杂采取抵挡态度，导致了「回到康德」的运动。根据立敕尔（Ritschl）的观点，神学就变成只关乎价值判断，而上帝的国是一个道德社会。立敕尔主义（Ritschlian）的社会福音神学，其深远的影响超过了德国本土，特别对美国的影响至为重大。[23] 尽管立敕尔把神学和哲学、科学与宗教分开成为两个彼此有别的领域，还是有一批反对者批评他先验性地把基督教与所有科学的探讨隔绝开来。到十九世纪快结束的时候，许多学者废弃了基督教先验的超越性，也丢弃了基督教神学，取而代之的是研究普世的宗教历史，基督教信仰只被看为是

[22] I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (La Salle, IL: Open Court, 1934; repr., New York: Harper & Brothers, 1960).

[23] 编者按：特别在 Walter Rauschenbush 的著作中可以看到，*A Theology for the Social Gospel* (New York: Abingdon, 1945); idem, *Christianizing the Social Order* (New York: Macmillan, 1912); idem, *Christianity and the Social Crisis* (New York: Macmillan, 1907).

其中一种宗教。他们相信这种方式让整个神学架构（enterprise）变得科学化和客观化。尽管宗教是个人的、主观的和神秘的，我们仍然可以科学地区分宗教的本质，并且研究宗教所采取的各种社会形式。这种宗教历史的研究（德文：Religionsgeschichte；荷兰文：Godsdienstwetenschap）——其中以恩斯特•特洛伊茨（Ernst Troeltsch）[24]最为著名，这意味着基督教教义学的终结。对于基督教神学家或任何其他人而言，把自己的信仰搁在一旁，对所有的宗教都客观而中立、一视同仁地对待是不可能的。

改革宗教义神学

【54】描述改革宗神学的历史，要比描述路德宗神学的历史困难得多。改革宗教会不限于一个国家和地区，而是扩展到不同的国家和地区，各个分支彼此区别的表述并不是在一个信仰告白中，而是有不同的信经。路德宗和加尔文派尽管在许多问题上都是一致的，他们从一开始就有重大的分歧——地缘关系以及神学上造成的分歧。其神学分歧的核心是它们最终强调的重点不同。路德宗所问的首要问题是与人有关的：「我能如何得救？」他们把行为之义（Works-righteousness）看为是对福音真理极大的偏离。改革宗则相反，他们寻求的是在上帝拣选的旨意中考察救恩的根基，他们所问的问题是：「如何推进上帝的荣耀？」改革宗所关注的是如何避免偶像崇拜。在不同的改革宗教会，诸如拣选、称义、重生以及圣礼等教义，要比路德宗更丰富和更多面化，改革宗神学的历史却很长一段时间都没有得到很充分的研究。[25]

改革宗神学是从乌瑞奇•慈运理（Ulrich Zwingli，1484-1531）开始的。他的神学起点是人类需要彻底依靠全权和恩典的上帝，但他的理念受到人文主义哲学概念所污染。约翰•加尔文（1509-64）是一位更有系统的思想家，他也是一位完全按照圣经、很实际的神学家。他的《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*）广为新教世界所研读。加尔文在日内瓦的继承人，西奥多•贝扎（Theodore Beza，1519-1605；*Tractationes Theologicae*）是一位有极大影响力的神学家，同时也是一位圣经学者，他曾自己编制希腊文的新约。另外一位瑞士改革家海恩瑞斯•布灵格（Heinrich Bullinger，1504-75），成为巩固改革宗信仰的领导人物。他曾参与制定第一和第二次的瑞士信条（the First and Second Helvetic Confessions，1536 年和 1566

[24] 编者按：Ernst Troeltsch, *Writings on Theology and Religion*, trans. and ed. Robert Morgan and Michael Pye (Atlanta: John Knox, 1977)；进一步讨论参见：*Essays on Religion, Science and Society*, ed. John Bolt, trans. Harry Boonstra and Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), chaps. 1–3.

[25] 编者按：这一方面在二十世纪有所改变，对加尔文派和正统改革宗的研究都兴旺起来。See the annual "Calvin Bibliography" that appears in the *Calvin Theological Journal*; and Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520–ca. 1725*, 2nd ed., 4 vols. (Grand Rapids: Baker Academic, 2003).

年），以及 1549 年的合一信条（*Consensus Tigurinus*）。感谢加尔文的影响，改革宗的信仰往往由逃避宗教迫害的难民，从瑞士传播到法国、德国、低地国家以及英国列岛。尽管英国在十七世纪的宗教改革活动开始的时候有很强的改革宗色调，英国国教徒不冷不热的态度终于引致清教徒运动。苏格兰在约翰•诺克斯（John Knox）的领导下，加尔文主义才变得非常兴盛。尽管帕拉汀（Palatinate，就是海德堡）的（德国）改革宗神学的发展算是独立于加尔文，他们是建立在布灵格强调圣约的基础上，但过于强调他们与瑞士改革宗神学的差别是错误的。

【55-56】到了十七世纪，改革宗神学家偏离了加尔文「以圣经为根基的神学」，趋向于更加经院派的方向，与中世纪的发展相应。神学家如耶柔米•赞裘斯（Jerome Zanchius，1516-90）和坡拉纽斯（Polanus，1619）展现出对教父作品和中世纪经院神学的纯熟。这种具有创见的改革宗神学在如下信经中达到了高峰：《多特信经》（Canons of Dordt，1618-19），《威斯敏斯特信仰告白》（Westminster Confession of Faith，1675），《大、小要理问答》（1646）以及《瑞士共识》（Helvetic Consensus，1675）。但同时，直接指向改革宗的挑战也随之而起。理性主义、神秘主义、主观主义（Subjectivism）、重洗派、苏西尼派（Socinianism）、笛卡尔派（Cartesianism），特别是亚米念派等，都纷纷发难。在荷兰，约翰尼斯•柯塞尤（Johannes Cocceius，1603-69）的盟约神学（Federalist Theology）与笛卡尔主义结盟，受到了沃伊丢斯（G. Voetius，1589-1676，*Disputations Theologicae Selectae*，*Politica Ecclesiastica*）等人的反对。最终，沃伊丢斯的经院式神学，因笛卡尔派神学和柯塞尤派（Cocceian）神学的兴起而变得黯然失色。背离改革宗信仰最显著的莫过于索米尔的法兰西学院（French Academy at Saumur）。在那里，莫里斯•阿米罗（Moise Amyraut）把理性学家的普世主义（Rationalist Universalism，Amyraldianism，阿米罗派）引进了教会。特别是在十七世纪的英国，亚米念主义派别不但影响到英国国教（Anglican Church），也极大地影响了国教的反对者（Dissenters）。在亚米念和阿米罗派的影响下，英语神学在称义的问题上进行着激烈争斗。由理查德•巴克斯特（Richard Baxter，1615-91，*Justiying Righteousness*）所提出的「新唯名论」（Neonomian）观点，以及其他一些理论，都把信心当作称义的根据。他们的对手却坚持称义的根据，只能在基督赐给我们的义中才能找到。[26]

在这些争论当中，特别是在清教徒革命的混乱时期，不信奉英国国教者（Nonconformist）、异议者（Dissenting）、浸信派（Baptist）、自然神派（Deism）等团体都成长起来。一个独立的或会众派的教会论在萨伏伊宣言（Savoy

[26] 编者按：这个争论在二十一世纪的北美福音派中又战火重燃。参见：*inter alia*, Guy Prentiss Waters, *Justification and the New Perspectives on Paul: A Review and Response* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2004); idem, *The Federal Vision and Covenant Theology: A Comparative Analysis* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2006); R. Scott Clark, ed., *Covenant, Justification and Pastoral Ministry* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2007); Gary L. W. Johnson and Guy P. Waters, eds., *By Faith Alone: Answering the Challenges to the Doctrine of Justification* (Wheaton: Crossway, 2007); Cornelis P. Venema, *The Gospel of Free Acceptance in Christ: An Assessment of the Reformation and New Perspectives on Paul* (Edinburgh: Banner of Truth, 2006).

Declaration，1659）中奠定了根基。他们最出色的神学家是伟大的约翰•欧文（John Owen，1616-83），其著作于1826年在伦敦发行的版本有21册。英格兰的神学更多是着重于圣经、历史、教牧和实践的研究，远超过其在教义方面的贡献。相比之下，教义神学在苏格兰更有活力，特别是在撒缪•罗斯福特（Samuel Rutherford，1600-61；*Exertations Apologeticae Pro Divina Gratia*）的著作中。在十七世纪的英格兰流行的唯实主义（Realism），加上当时政治和教会的混乱，以及起自奥卡姆（Occam）的唯名论和弗朗西斯•培根的实验主义的理性运动，产生了对寻求共通性宗教观点的盼望。自然神论为这种盼望提供了解决之道，因为自然神论把所有宗教（包括基督教）的本质缩减为五个真理：神的存在；神应该受到敬拜；对神的敬拜会产生美德；人需要为自己的罪悔改；人的行为将来会受到奖赏或惩罚（切尔伯里的赫伯特勋爵，Lord Herbert of Cherbury，1593-1648；《论真理》*De Veritate*）。自然神论者的行动包括对启示迎头加以攻击。约翰•洛克（John Locke，1632-1704，《基督教的合理性》*The Reasonableness of Christianity*，1695）让理性判断启示。约翰•托兰德（John Toland，1670-1722；*Christianity Not Mysterious*，1696）宣称基督教不但没有反对理性的地方，也没有什么超越理性的地方。安东尼•柯林斯（Anthony Collins，1676-1729；*Discourse on Freethinking*，1713）提倡自由思想（意即不信）。马太•亭达尔（Matthew Tindal，1657-1733；*Christianity As Old As Creation*，1730）放弃一切启示，声称自然神学就足够了。自然神论到了亨利•多德维尔（Henry Dodwell，1641-1711；*Christianity Not Founded On Argument*，1742）就变成了怀疑主义，后来大卫•休谟（David Hume，1711-76，*Philosophical Essays*，1748；*Natural History of Religion*，1757；*Dialogue on Natural Religion*，1776）将这种怀疑主义发挥到极致。一些重要的护教学家（即便他们也是理性主义者）的著作，如威廉•帕雷（William Paley，1743-1805，*Evidences of Christianity*，1794；*Natural Theology*，1802）对这种背离信仰的思潮作出了回应。

【57】在十八世纪中期，当自然神论和理性主义（以抗辩派[Remonstrant]和苏西尼派的形式出现）逐渐抬头，往往挂着更加「符合圣经」的神学牌匾，各处的改革宗神学就渐渐衰落。在荷兰，传统的经院神学令人生厌，而许多大部头的作品却相继问世。这些著作通常都是历史性的或描述性的，其中包括了本哈德•摩尔（Bernhardus De Moor）的 *Commentarius Perpetuus in Marcki Compendium*（6册，1761-71），坎伯纠斯•维特林嘉（Campegius Vitringa）死后才出版的 *Doctrina Christiane Religiones per aphorismos summatim descripta*（9册，1761）等。其中一个显著的例外是亚历山大•克慕理（Alexander Comrie，1706-74；*The ABC of Faith*，*Exposition of the Catechism*；与 Nic. Hotius 合著的10册 *Examination of the Tolerance Project*），他对改革宗信仰的捍卫是极其尽力并积极的。为了回应自然神论，英国教会的神学家们专心于辩道性的问题，如预告性的预言、神迹和启示。重要的苏格兰神学家包括托马斯•波斯顿（Thomas Boston，*A Complete Body of Divinity*，3册，1733）以及一对瑟赛德的兄弟布道家艾伯尼瑟•厄斯金（Ebenezer Erskine，

1680-1754）和鲁弗•厄斯金（Ralph Erskine，1685-1752）。继英格兰教会之后，苏格兰教会也遇到了他们自己与新唯名派称义教义的冲突，就是所谓的「精髓之争」（Marrow Controversy）。这场辩论是由爱德华•菲舍尔（Edward Fisher）的书《现代神学的精髓》（*The Marrow of Mordern Divinity*）（1646，后来于 1700 年和 1718 年重新发行）所引起的。[27]

【58】我们进入了十九世纪，当改革宗神学降到最低点的时候，有一个国际性的福音派更新运动（Réveil），与由奥普祖梅尔（C. W. Opzoomer，1821-92；De Godsdienst）和司考顿（J. H. Scholten；1811-85；*Doctrine of the Reformed Church*）等人所教导的现代主义神学（modernist theology）争竞，抢着要得到荷兰改革宗教会的支持。这个福音复兴运动起源于苏格兰，并被带到法兰西和瑞士，是一场具有基督教根源的强有力的属灵运动，但具有鲜明的个人主义、贵族主义（Aristocratic）、卫斯理派（methodistic；或译为循道派）和博爱主义的特征。作为对理性自然神论和教条式认信主义（dogmatic confessionalism）的回应，福音派复兴运动在不同的地区以不同的形态出现，重新拾起并推动当地不同形式的敬虔主义，包括卫理公会和怀特腓德（Whitefield）的循道宗教义（Methodism），以及莫拉维弟兄会的敬虔主义等。我们不能低估卫斯理以及循道宗教义对英格兰教会生活和神学的影响。约翰•卫斯理（John Wesley，1703-91）和乔治•怀特腓德（George Whitefield，1741-71）使福音个人化，并使之成为每个人都要面对的生死问题。循道宗教义并没有离开英国国教（圣公会）的《三十九条宪章》（Thirty-nine Articles），只是把基督教的整体真理集中于两个要点上：个人悔改；以基督徒的完美品德为特征的新生命，强调个人布道，以及诸如禁用烟酒等严格的道德标准。结果，一些教条遭到反对、修改或当作次等重要的事情。卫理公会对英语世界教会的影响（其实不止于这个范围）是无可估量的。卫斯理重塑了英国和美国的新教教会，从其出现的时候起，就给新教教会带来了不断的复兴。

【59】循道宗主义主要是属于「普罗大众」（common people）的一种现象。当时对（圣公会）教会和神学有影响的圈子，却陷于倾向罗马的高圣公会（the High Church）和牛津运动（the Oxford Movement），与广教派（the Broad Church）的争论中。后者趋向于自由主义，并更致力于教会与文化的协调。对于他们来说，道成肉身的教义是信仰的核心教义；教会要进入世界并肩负起改革社会的责任。在十九世纪晚期，进化主义、唯心主义、甚至佛教和招魂术（Spiritism）都在争相竞夺英语民族的宗教热忱。

【60】改革宗神学通过各种不同的渠道，包括英格兰、苏格兰、法兰西、荷兰和德国，进入了北美。这里我们需要区别的是，在新英格兰扎根的清教徒加尔文主义和进入南部、中部各州的苏格兰长老会的加尔文主义是不一样的。新英格兰的第一位、也是最重要的一位神学家约拿单•爱德华兹（Jonathan Edwards，

[27] 编者按：爱德华•菲舍尔强烈的加尔文观点，在苏格兰教会中引起了一场持久的争论。教会在 1720 年的大会指责他再版的《现代神学的精髓》似乎支持了新唯名论。

1703-58），他集超人的智力与深刻的敬虔于一身。在十九世纪前半部，爱德华兹的神学受到提摩太•怀特（Timothy Dwight，1752-1817）和内森尼尔•泰勒（Nathaniel W. Taylor，1786-1858）等人影响往伯拉纠主义的方向修改，并被称为「新思潮」（New School）。以普林斯顿神学院为基地的「旧思潮」（Old School）的长老派，主要是重复了十七世纪的加尔文主义，因为他们是以《威斯敏斯特信仰告白》和《瑞士共识》为根基的，并由图伦丁（F. Turrentin）在其《辩证神学》（*Theologia Elenctica*）一书中加以阐述。这个系统的代表人物还有南部神学家雅各•桑维尔（James Thornwell，1812-62），罗伯特•布雷克瑞吉（Robert J. Breckinridge，1800-71）以及罗伯特•大伯尼（Robert L. Dabney，1820-98）。旧思潮的另一位更近代的代表人物是自 1890 年就在纽约协和神学院（Union Seminary）任教的终身教授舍德（W. G. T. Shedd），他也是两册《教义神学》（*Dogmatic Theology*）的作者。美国教会还包括很强的复兴主义潮流，继续发扬着大觉醒（the Great Awakening）的精神。他们也有现代主义的趋势。这方面的神学家包括了协和神学院教授查尔斯•布雷格（Charles Briggs，1841-1913），他曾因为异端而受审；还有同样在协和神学院任教的阿瑟•麦卡吉夫特（Arthur C. McGiffert，1861-1933）。到了二十世纪初，改革宗基督教在美国遇到危机，加尔文主义在美国似乎不可能有美好的未来了。[28]

[28] 编者按：对二十世纪美国的改革宗神学进一步的探讨，见 David F. Wells, ed., *Reformed Theology in America: A History of Its Modern Development* (Grand Rapids: Baker Academic, 1997). 其中有整段关于荷兰改革宗神学的讨论。

第三章　教义神学的基础

科学与思想（原则 Principia）

【61-63】如果我们把神学看作是一门科学，我们就必须查究神学架构的科学基础。在现今这个世代，这个任务通常是交给哲学，然而这是一个虚幻的起点，因为那样教义神学就没有属于自己的科学地位。其他如特洛伊茨（Troeltsch）的取向，从比较不同的宗教开始，以此推导出基督教的本质，这种研究方法最终也难免失败。神学是关于上帝的科学，不是关于宗教或信心的学科。神学的目的无他，就是为了让有理性的受造物认识上帝，从而荣耀上帝（箴 16:4；罗 11:36；林前 8:6；西 3:17）。能为人类所认识，是上帝的美意（εὐδοκία，太 11:25-26）。准确地说，神学是一门独立的学科，这个学科应该从启示开始，以信心出发，并清楚地表达其自身的第一原理（first principles，*principia*）[1]，而不是从其他学科推导出这些原则。

「原则」（*principia*）一词通常的意思是指事实（reality）的基本原因或依据，还有我们知道这些原因和依据的方式。作为例子，亚里士多德对本体的原则（being，*essendi*）、存在的原则（existence，*existendi*）以及认识的原则（knowing，*cognoscendi*）作出了区分。神学家也采用了这个术语。通过启示，上帝让我们认识祂自己就是万事的有效因（efficient cause）。圣经是神学外在工具性的有效因，而上帝的启示还需要圣灵内在的光照。我们因此认为神学有三个最基本的原则：上帝自己是神学最本质的基础（*principium essendi*）；圣经是神学外在认知的基础（*principium cognoscendi externum*）；圣灵是神学内在认知的基础（*principium cognoscendi internum*）。因此神学的基础是三一性的：圣父通过作为道的圣子，在圣灵里将祂自己赋予了祂的受造物。神学家还将上帝自己三一性的自我认知（原型 archetypal），与上帝为俯就人类理解力所提供的启示性知识（副本 ectypal；或译为摹本）区别开来。

【64-65】历史上，用不同的方式把主体与客体联系起来的科学思想有两种基本类型：理性主义（主体导向）和经验主义（客体导向）。这样的分别早在希腊思

[1] 编者按：在神学中对「原则」（*principia*）一词标准的用法和意义更完整的讨论，请看 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), 245–46, s.v. "principia theologiae." 在接下来的篇幅当中，「原则」这个字会被翻译为「基本原则」，「基础」，或「来源」等等。

想中就已经出现，并一直持续到现代。理性主义（巴门尼德[Parmenides]，柏拉图，笛卡尔，斯宾诺莎，莱布尼茨）把「心智秩序」加在这个由感知和各种概念（representations）所组成的不断变化的世界之上，并不是一种不合理的努力。另一方面，如果我们说我们只能接触到事物的概念而不是事物的本身，唯心主义（idealism）的形式就占了上风，认为只有思想可以被认为是真实的。唯心主义把我们对事物的感知进行整理和分析的能力，当成了知识本身真正的来源，就像把眼睛当成了光源一样。这种思想的结论，就是认为我们的感觉总是会欺骗我们，使我们对事实有错误的印象。唯心主义所产生的一个显著的结论，就是认为唯一真实的就是我们所能意识到的事，我的思想因此就是关于我的思想，而不是事物本身。那些不在我思想里的就是不可思议的，对我来说是不可知的，也就是不存在的。这种认为在我以外没有任何现实是我要对其负责任的意念，从任何角度而言，都违反了我们在这个世界上日常经验的自然现实。本着自然，我们都是唯实主义者，而不是像柏拉图、笛卡尔甚至斯宾诺莎、费希特（Fichte）、谢林和黑格尔那样，把思想与本体（being）分开的二元论者。谢林曾出乎意料地承认：「（从这里）要达到现实非常困难。」

【66】另一方面，经验主义是从截然相反的观点出发的。他们认为感官知觉（sense perception）是我们知识的唯一来源。现代经验主义者（弗朗西斯•培根，洛克，休谟，科密特[A. Comete]，斯多德•米尔[J. Stuart Mill]）的先驱大概是古希腊的原子论者（Atomist）和中世纪的唯名论者（Nominalists）。对于经验主义者来说，思想就是一块空白的石版；人类的意识完全受我们身外世界所控制。对于知识的追求，我们所拥有的唯一能力就是感知。所有理性活动都由此开始，并以此为根源。这种观点忽略了人类思想的积极作用，以及未经证实的前提（unproven presuppositions）在所有科学观察中所起的作用。除了这个起点上的缺陷以外，经验主义除了可供测量的「精确科学」（exact science）以外，不允许别的研究使用「科学」这个名词。「人文科学」的全部范围，包括神学，都被排除在外；所有人都要面对的基本宗教和形而上的问题，一概不须理会。严格采用这样的观点就会导致唯物主义，因为就算人类意识本身，包括我们获得知识的能力，最终都被他们缩减成在这个物质的、可感知世界里的解释。思想被认为不过是一种物质，是生理大脑所产生的物质。现代哲学和科学最令人失望、也最需要根本修订的地方，正是在这方面，以免我们落入唯物主义和唯心论。这种简化论（reductionism）对于非物质的世界、价值观、善恶、律法和习俗、宗教和道德的世界，所有这些能在我们内心激起爱或恨、提升我们、安慰或打击我们、使我们黯然神伤的事情，都予以非常不公平的对待。这个出自人类「心灵」的世界一整个壮丽却眼看不见的世界，对我们来说，与我们感官所能察觉到的「真实世界」是同样真实的。

唯实主义与共相（道）

【67-68】任何知识理论适当的起点，应该是立即在我们日常经验中可以发现的普遍而自然的确定性。现实存在于我们以外，基本上与我们对这现实的想法无关。套用特土良的话：「首先有人，然后才有哲学家和诗人。」[2] 一个人必须先活着，然后才能去做哲学思考（*Primum vivere, deinde philosophari*）。我们相信我们的感觉，这感觉使我们相信我们之外的客观世界，而我们头脑中对这个世界的印象也指向这个事实。我们从这里可以得出结论：科学所显示的确定性，既不是最基本的确定性，也不是人类唯一的确定性；还有一种普遍的、形而上的、直觉的、直接的不证自明的确定性，就是我们所谓的「信仰的确定性」。从奥古斯丁以来的基督徒思想家都拒绝接受理性主义和天赋观念（innate ideas）。他们采纳了「唯实主义」（realism），承认感觉的重要性，并且承认人类思想受现实的限制。

感官知觉是一切人类知识的起点。「离开感官知觉，人类的思想就无从认识事物。」[3] 「所有理性的知识都是来自感官。」[4] 「离开感官图像，我们的智力什么都理解不了。」[5] 这里，创造论就显得非常重要了。智力受限于身体，也就因此受制于宇宙，以致除非是靠着感官、也只有以感官为基础，才能起作用。所有基督教神学家都坚信这一点。但是，为了不与经验主义混淆，基督教神学还坚持思想有其自身的属性，以自己的方式运作，拥有超越感官而翱翔于概念和理想世界的自由。人的思想不只是一张任由外在世界涂抹的白纸，也不是简单反映客观事物的镜子。思想可以对外面的真实世界作出忠实的解释，这种概念的形成是一种有意识的活动。在这过程中，智力主动地发挥作用，而不只是被动的。感官的知觉是有意识的活动。看见物体与形成观念的是同一个心智。人类的智力还可以从特别的案例中抽取出普遍的概念和判断，因此思维是科学的器官。托马斯•阿奎那非常简洁而清楚地表达了这一点，他说：「科学并不关心单独的事件；智力本身所关心的是普遍现象。」[6] 科学的对象是普遍现象及其必要性，因此科学只能靠智力来产生。唯实主义与所有形式的唯名论相反，正确地假设现实存在于事物本身（*in re*），因此也存在于随着事物本身而产生的人的思想中（*in mente hominis post rem*）；而唯名论则否认现实的共相，从而使得所有的科学都成为不可能。

【69】对此我们有很好的神学解释：同一位道，既创造了我们身外的现实（约 1:3；西 1:15），也创造了我们里面的思维法则。世界本来就是这样受造的，就是

[2] Tertullian, *De testimono animae*, chap. 5; see *The Soul's Testimony*, ANF, III, 178.
[3] Aristotle, *De sensu*, c. 6.
[4] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 84, art. 1 and 7.
[5] T. Aquinas, *Summa contra gentiles*, III, 41.
[6] T. Aquinas, *Summa Theol.*, Ia, qu. 1, art. 2; idem, *Summa contra gentiles*, I, 44.

说，在我们的头脑和我们外面的真实世界之间可能存在有机的联系和对应。世界是上帝思维的体现，也只有如此，科学才会成为可能。用比利时信条（Belgic Confession，art. 2）的话说，创造是「一本美妙的书，在这本书中，所有的受造物，无论大小，都是令我们沉思上帝不可见之事的字母。」受造的世界是人类知识的外在基础（*principium cognoscendi externum*）。但是，我们需要眼睛才可以看见上帝创造的世界。那在世界发光的道，也一定要让祂的光辉闪耀在我们的意识中。那就是理性、智力之光，这光本身是由道发出的，使我们能从事物中发现并认出这道。这就是知识的内在根基（*principium congoscendi internum*），也只能是上帝思想的礼物。基督徒思想家如奥古斯丁，经常借用柏拉图提出的太阳的意象来解释此事。就像太阳客观地照亮物体，而主观地照亮人的眼睛，上帝或良善的概念也同样令事物的真相或本质显明，同时让我们的思想能看见并认出真理的光。[7] 奥古斯丁采用了这样的图像，说：「上帝就是思想的太阳。」在真理决不改变的光照中，我们的思想看见并且判断所有的事情（「理性和思想在不变的真理中参透万事，并在同样的光照下，来判断所有这些事情」）。[8] 就像我们的肉眼，如果阳光不照在物体上，我们就看不见它们，同样如果没有上帝的光照，我们就无从认识真理。上帝就是我们知识的光。[9] 上帝就是理性之光，在上帝的光中，藉着它，通过它，我们才得以明白一切能被明白的事。阿奎那反复地以相同的方式、使用相同的意象来说明这点，并很谨慎地指出，这并不意味着人的理性本身具有神性。[10] 理性本身不是上帝的道，而是与上帝的道有份。[11]

所以，经过最后的分析，是上帝自己从祂的神圣意识并通过祂的受造物将真理的知识传递到我们的思想中—父神藉着圣子，并在圣灵中把祂自己启示给我们。「有许多人说：谁能指示我们什么好处？耶和华啊，求你仰起脸来，光照我们。」（诗 4:6）

宗教根基

【70】就像科学一样，宗教也有自己的基本原理或根基（*principia*）。为了认识这些根基，我们需要先确定宗教的本质，特别因为宗教有别于科学、道德和艺术。基督教的意义不能从备受争论的「宗教」这个词的词源学来决定。人们所接

[7] Hermann Siebeck, *Geschichte der Psychologie*, 2 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1880-84), I, 226; II, 70.
[8] Augustine, *The Literal Meaning of Genesis*, VIII, 25.
[9] Augustine, *Soliloquies*, I, 8, 13; idem, *The Trinity*, 12, 15.
[10] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 12, art. 2, ad 3; qu. 79, art. 4; qu. 88, art. 3, ad 1; II, 1, qu. 109, art. 1 and 2; idem, *Summa contra gentiles*, III, 47.
[11] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 79, art. 4.

受的对「宗教」一词的普遍解释，是由拉克坦提乌斯（Lactantius）提出的。他把宗教一词与动词 *religare* 连接起来，认为宗教是把人与上帝联合在一起的连结。[12] 这种把宗教一词基督教化的解释普遍为人所接受，并且在圣经武加大译本中用于使徒行传 26:5 和雅各书 1:27。「宗教」（religion）一词进入了所有欧洲语言当中，并且与敬虔（piety）和虔诚（godliness）等字一起也被英语接受并且继续使用。

圣经并没有提供宗教的一般概念，但是以圣约的方式，显示上帝的启示是宗教客观的方面，敬畏耶和华是其主观的方面。圣约（ברית）是上帝所设立的（διαθηκη，出20:1以下，34:10以下，34:27以下；赛54:10；等），作为以色列宗教的根基。这个约体现以色列人必须遵守的上帝的法令（תורה；命令，教训，法律，主的律法书）。这些也称为דברים，上帝的话（民 12:6；诗 33:4；等）；מצוות，诫命（创 26:5；出 15:26；等）；פקודים，训词（诗 119:4、5、15 等）；חקים，律例（利 25:18；诗 89:32，MT[89:31]等）；משפטים，典章（民 36:13；诗 19:10，MT[19:9]；等）；דרכים，ארחות，道（申 5:33；伯 21:14；诗 25:4；等）；משמרות，所吩咐的律法（创 26:5；利 18:30 等）。这许多的用语都表明在以色列的宗教中宗教客观的一面—上帝的命令占据了何等显著的地位。

我们必须把这些诫命内在化；上帝必须得到尊崇，祂的启示一定要被相信并且遵守。יראת יהוה，即敬畏耶和华，表达出一位敬虔的以色列人对上帝指示他要遵行的圣洁律法的心态。符合圣经的宗教，首先是发自内心的，永远不能只是表面对律例的遵守。上帝的要求不是高高悬在以色列人头上，是他们害怕或畏惧的事，而是要成为他们的所爱。以色列人用他们的理智来思想这些律法，并以他们的意志来遵行。这些律法总是他们所乐意去做的。

我们在新约中看到基本一致的观点。只是现在上帝直接给予我们祂的（客观）启示：不是用一系列的律法，而是在基督的位格里。祂就是道路和真理（约 14:6）。主的道（徒 18:25，19:9、23，22:4）、主的教训（太 7:28，22:33；约 7:16-17；徒 2:42；罗 6:17；提前 1:10，4:6、16，6:1、3；提后 4:2-3；多 1:9，2:1、7、10）、福音（可 1:1、14-15；等）、上帝的道（太 13:19；可 2:2，4:14 以下；林后 5:19；等），都是以基督为中心，都不过是祂的位格和工作的解释和说明。新约宗教主观的一面是通过两个希腊单词告诉我们的：εὐσεβεια 和πιστις。Εὐσεβεια（敬虔）表明的是对上帝的尊崇；这个词的意思与拉丁文 *pietas* 相关，所表达的是孩子对父母的那种态度。这个词在新约中反复出现，特别是在教牧书信中。但 εὐσεβεια 这个字真正的意思以及其应该有的意思，只有在福音中才第一次显明出来（提前 3:16）。

在新约中通常被用来表明主观宗教的用词是信心（πιστις）。从人的方面来说，对基督的救恩和赦免的回应就是信心，像孩子那样信靠上帝的恩典，因此立刻在

[12] Lactantius, *Divine Institutes*, N, 28.

我们的心中产生爱。信心（πιστις）和爱心（ἀγαπη）是基督徒敬虔内在的基本态度。礼仪、献祭（λατρεια，罗9:4，12:1；来9:1、6）和敬虔（θρησκεια，徒26:5；西2:18；雅1:27）都是指在信心的原则下向上帝献上的敬拜和爱慕。

【71】为了符合这样的圣经教导，我们需要分清客观的宗教和主观的宗教，并需要明白这两个方面是不可分割的。真正的敬虔绝不只是客观的或外在的，而信心也不只是个人的或主观的，两者都需要外在的依据。真正的宗教要求整个人的投入：灵魂和身体，心思，意念，以及全部的力量。真正的宗教要求人用真诚的信心、确实的盼望和热忱的爱来服侍上帝，同时也要求人们在圣灵里按着真理敬拜上帝，并献上忧伤痛悔的心为祭。宗教是关乎从心里认识上帝、爱上帝、服侍上帝。因此，这就是上帝在第一块石版上给人的责任，这责任乃是人们所必须回应的宗教主观的一面。这乃是人按照上帝话语所启示的方式，去认识并服侍上帝的内在倾向和动力。因此，根据托马斯•阿奎那，宗教不是所谓的以上帝为直接对象的神学上的美德（信、望、爱），而是以上帝为终结的道德上的美德（勤俭、公正、坚韧、节制）。这里，宗教真正的目标乃是对上帝的敬虔忠贞。宗教属于公正这个美德，就是人类向上帝献上本该归于上帝的虔诚和敬拜。

【72】宗教改革时期的神学家更加细致地区分，认为敬虔是宗教的原则，敬拜是宗教的行动。敬虔首先是一种可以引导人去敬拜上帝的心态、习惯和性情。其次，信、望、爱并不是与宗教并列的单独的神学美德，而是包含在宗教里的内在宗教行为。慈运理说宗教包含了基督徒全部的敬虔、信心、生活、律法、典仪、圣礼。宗教包含了「人与上帝的联系，在这种联系中，人类确实信靠上帝是最高的美善（就像我们所期盼的那样），并享受与上帝的关系，好像与父母的关系一样。」最后，「宗教是灵魂与上帝的结合。」[13] 我们在加尔文的著作中看到三个关键的概念。第一个概念是对上帝的知识，对上帝属性的感知。第二，这种对上帝的知识很适合教导人什么是敬虔。加尔文所定义的敬虔就是「结合了对上帝之爱的敬畏，这敬畏乃是出自对上帝之好处的认识。」最后，从敬拜和奉献的意义上说，宗教是由敬虔产生的。[14] 施莱尔马赫（Schleiermacher）甚至用敬虔来定义宗教，就像他说的「（宗教）就是绝对依赖的感觉」。[15] 尽管这个定义并不完全，却包含了部分真理。我们人类是彻底地依赖上帝的。从主观上说，这就是所谓的信心。正是这信心引导我们服侍上帝、凡事顺服，并且爱上帝。真正的宗教包含对上帝绝对的信靠，以及忠诚地渴望顺服祂。

我们与上帝的关系既深刻又细致，既丰富又多面性，因此很难用一个单独的

[13] Ulrich Zwingli, *Opera*, ed. J. M. Schulthess, 8 vols. (Turici: F. Schulthess, 1842), III, 155, 175, 180.

[14] J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.ii.1 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:39–41).

[15] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T&T Clark, 1928), §4.2, p. 15.

概念来表达。但是，依赖这个概念是一个非常好的起点，因为这个词把我们人类最基本的受造性表达出来。我们是受造的、依靠其他条件才能存在的（contingent）、具有自我意识、理性和道德，与其他受造的、依靠其他条件才能存在的、具有自我意识、理性和道德的受造物有关系并且互相依赖。我们全人类所共有的，就是我们对我们的造物主的绝对依赖。当然，石头、植物、动物亦都依存于以其大能维系万物的造物主，但我们人类对上帝的依赖方式完全不同。我们能意识到我们对上帝的依赖，同时，因为我们是有理性和道德的受造物，我们还有其他受造物所没有的自由。在这方面，我们是与上帝类似的，我们是上帝的儿女，并有上帝的形像。我们是如此绝对地依赖上帝，以至于否认这种依赖并不会为我们带来自由，而承认这种依赖也绝不会使我们降低到奴隶的地位。正相反，当我们意识到并主动地接受这样的依赖，我们人类就达到最高的自由。我们就成为上帝的儿女。我们对上帝的依赖并不只是关乎上帝的主权，具有主权和圣洁的上帝也是我们天上的父，祂是有恩典、有怜悯、公义而圣洁的那一位。

每个人都有宗教倾向；「宗教的种子根植在每个人的心中」。[16] 但在堕落后的人性中，这种宗教倾向败坏了，由于错谬的客观启示，这种宗教倾向就产生了「偶像」崇拜和「私意崇拜」（will-worship，ἐθελοθρησκεια）。所以，宗教若是真实的，有两件事是必需的：首先，从外面而来的客观启示，必须能够让我们认识上帝的真貌；第二，人类败坏的宗教倾向必须得到重生或更新。我们需要的正是基督教的福音所提供的：由圣灵所默示的圣经，在圣灵所重生的肥沃心田上结出果实。后者会导致宗教情操，就是基督徒对上帝和上帝的启示的主观回应，也就是圣经所说的信心，以及随着信心而来的，热切盼望按照上帝所有的诫命并为上帝的荣耀而活。[17] 因此，对宗教的描述没有比海德堡要理问答对第一条诫命的解释（第34主日，问答94）更加美妙的了：「我，不想冒着失去我救恩的危险，要避免和躲避一切偶像、魔法、迷信的仪式，以及向圣徒或其他受造物祷告。我忠实地承认只有一位上帝，单单信靠祂，谦卑忍耐地在祂里面寻求一切的益处，爱祂，敬畏祂，并全心全意地尊崇祂。简而言之，我宁可舍弃一切，也不要以任何方式违背祂的旨意。」

【73–75】「现代」（the modern age）引发了对所有宗教进行科学的、历史的或心理学的比较式研究。尽管所有宗教都有一些相似性（启示，礼仪，教义），但不具特色的宗教并不存在，只有一些具体的宗教，而所有宗教都有彼此冲突的主张。想找出宗教本质的努力，一般来说收获甚微，只有一些模糊的建议，这个努力已经被认定是一个死胡同。站在所有宗教以外持完全客观的立场是不可能的。进一步而言，尽管对不同的宗教现象、实践及其经典进行历史比较的研究是可行

[16] Θ. Χαλωιν, *Ινστιτυτεσ*, I.ιϖ.1.
[17] Ηειδελβεργ Χατεχηισμ, Θ&A 114.

的，但客观而中立地研究宗教现象和实践背后的态度和情操，则完全没有可能。只有怀有宗教信仰的人，才可以研究并评估宗教现象真正的重要性。一个音盲并不适合作为音乐评论员；一个宗教学的学生，一定不能只是观察和描述宗教现象。他/她一定要给看似混乱的宗教现象分门别类，确定不同宗教的价值所在，追踪其生命和成长，分辨其衰败和掺假的部分，并且指出哪一点是某一宗教最纯正的表现形式以及最丰富的发展。这就要求有可以适用于各种不同宗教的评判标准。人是无法回避或逃避判断的，包括判断某一宗教是「真」、是「假」的问题。所有宗教都有其要求，要人作出决定：是否相信其起源故事和教义；是否尊重其宗教仪式；是否遵守其道德规条。我们无法避免对信仰、教义、典仪和道德行为作出判断。我们无法回避这宗教「是否真实」的问题。任何研究所有宗教的科学，都不能因其客观性和精确性而让所有人都满意。大部分企图简化人类各宗教的不同性和丰富现实的努力，都犯了过于简单化的错误。这里，就像其他任何情况一样，生活远比理论丰富。

【76】但所有这些，都不应该叫我们灰心，不去用所有科学的方法，去对人类宗教生活进行研究。让我们从人类学的角度出发，来思考宗教在人类精神中的位置。宗教是否主要是关乎知识、道德或感觉？诺斯底主义者就已经说过，知识就是救赎，也就是说知识是「内在真我（inner man）的拯救。」[18] 这种诺斯底主义的思想在基督教历史上一直有其支持者，但这种思想特别是在现代哲学中再次浮现。很多现代思想，特别是唯心主义，都有诺斯底主义和理智主义（intellectualistic）的宗教观。对于黑格尔来说，整个世界都不过是正在展开的思想。宗教是知识的一种形式，只有哲学才能取代之。「人类对上帝的认识，只局限于上帝在人里面对自己的认识；这种认识是上帝的自我意识，但也是人同样的认识。人对上帝的这种认识，也是上帝对人的认识。人认识上帝的这种思想，就是上帝自己的思想。」[19]

【77】但康德的传统是以「唯意志论」的方式，把宗教定义为道德行为，并把宗教限定在人的意志上。这里有伯拉纠主义好行为的动机在里面，因为信心被看作是可以通过人类的努力而得到的「新的顺服」。这种对道德上的强调值得我们欣赏，提醒我们人类彼此在宗教上的关联，以及提醒我们行为与信心的关系。如果没有行为、没有爱，信心就是死的。但是我们也必须要小心分辨宗教与道德以及信心与行为的不同。信心是行为的出发点和依据，是我们对上帝的义务；行为是我们对我们邻舍的义务。在最终的分析中，宗教是所有真正道德的核心；只有上帝能驱动我们的良心。良心的自由是人类不可阻挡的要求，也是所有人与生俱来的权利，因为所有人都是按照上帝的形像被造的。

【78】还有一些人，如施莱尔马赫，他们受到浪漫主义的影响，认为宗教主

[18] Irenaeus, *Against Heresies*, I, chap. 21.

[19] G. W. F. Hegel, *Samtliche Werke*, ed. H. Glockner, "Jubilee" ed., 22 vols. (Stuttgart, 1927–1930), XVI, 428 ("*Vorlesungen uber die Philosophie der Religion*," in *Werke*, XII, 428).

要是美感，属于人类的感觉。神秘主义和敬虔主义的发展为这种思想铺了路。施莱尔马赫认为他自己是「高级的莫拉维主义者」。在他的《宗教讲演录》（*Speechs on Religion*）（1799 年）的第二篇文章中，他认为宗教是所有有限事物在无限中以及通过无限对其本质的直接意识。宗教既不是思想也不是行为，既不是形而上的、也不是道德性的，而是对无限的感觉。这种感觉的对象，不是我们可以建立关系的有位格的上帝，而是宇宙，整个世界，作为一个整体。对那个无限的感知，并不是靠智力、理性或意志，而是凭感觉，就是把思想的焦点集中于对无限直觉的感受。在《基督教信仰》（*The Christian Faith*，1821-1822）这本书中，他认为敬虔也是一种感觉，一种对绝对依赖的感觉。然而，这两篇文章的内容是有分别的。在《宗教讲演录》里，上帝是（宇宙的）全部，而感觉能直觉地感受到无限；在《基督教信仰》中，上帝是世界的绝对因，而感觉是直接的自我意识和绝对的依赖。这样上帝便倾向于更多地得到祂自己的存在，有别于世界的存在，宗教因此也得到其自身的内容，而这是有别于世界直觉知识的。我们较能接受施莱尔马赫后期的观点。无论如何，把宗教降低为美感，仍然是不正确的。

宗教是所有人类文化行为和产物的核心，包括科学、道德和艺术。把宗教和美感混为一谈，其错误与把信心和知识或道德混为一谈的错误是一样的，这些都是现代主义常犯的错误。这两者之间有着本质的区别。宗教是生活、现实；艺术是理想、表现。尽管我们的想像力也许可以在某些时候使我们超越现实，使我们能活在超越和理想的境界，但艺术并不能填补理想与现实之间的鸿沟。实际上，现实本身并不会因为艺术而改变。尽管艺术可以让我们远远地看到一丝荣耀的国度，但并不能使我们进入那样的国度而成为其国民。艺术并不能赎我们的罪、抹去我们的眼泪，或在生死中给我们安慰。艺术并不能使来世的事成为此时此地的现实，只有宗教能做到这一切。

这里我们也必须说，感情和感觉是宗教非常重要的一部分。个人与上帝的关系不会让一个人成为冷漠的人，反而会让他们的内心火热起来。宗教可以激发他们强烈爱憎的感觉，并产生一连串的情感：对罪的感觉、悲哀、痛悔、遗憾、伤心、快乐、信任、平安、安息等等。宗教可以唤醒人们心底最深沉、最细腻的感情。感情可以使人的宗教富有热情、灵性、生命和能力，与理智主义的呆板和道德主义的冷峻形成对比。内心是宗教的核心，但感觉不是唯一的宗教功能，也不是唯一的宗教所在和宗教的源头。感觉不是一种独立的能力，而是我们感情和爱好整体的一部分，按照其属性，是被动的。感情只能对意识所接触的事物作出反应，产生高兴或不快的感觉。感情本身并不拥有什么，也产生不了什么。感觉或感情本身无所谓好坏，不能说是真实或不真实。这都是信心的内容，而信心也会影响感觉。但当感觉离开了信心，而成为宗教独立唯一的来源的时候，就失去了其自身的品质，便完全与真实与否、好坏与否无关了。如此，所有个人的感觉便都成为有宗教性的、真实和美善的。这正是浪漫主义整体的错误所在。

【79】尽管理性、道德和感觉都在真正的宗教中扮演了重要的角色，把宗教缩减为单一的一种能力是错误的。真正的宗教包含了整个人与上帝的关系，包括了人的知识、意志和感觉。我们必须尽心、尽意、尽力地爱上帝。正因为上帝是上帝，因此祂要求我们的全部，包括我们的身体和灵魂，我们所有的能力以及我们所有的关系。我们也承认，在人与上帝的关系中是有优先顺序的。知识是主要的。没有对上帝的真知识，就没有对上帝真正的服侍：「我不会盼望去做任何我不知道的事情」（*Ignoti nulla cuppido*）。不为所知就是不为所爱。「因为到上帝面前来的人必须信有上帝，且信祂赏赐那寻求祂的人」（来 11:6）。但对上帝的知识能穿透我们的心，并产生各种的情感——畏惧和盼望，悲哀和喜乐，内疚和赦免，苦难和拯救，就像圣经，特别是诗篇，其中众多的见证。

【80】那么，从人的经验来看，宗教的起源到底在哪里呢？对这个问题要能够找到令人满意的答案，可能就像研究语言的起源那样，根本就是不可能的。严格来说，一个没有宗教的社会，就像一个没有语言的社会，那根本是不存在的。试图只用历史学、社会学或心理学的理由来解释宗教的起源，都是不成功的。人的恐惧、祭司的欺骗、人性的软弱、对幸福的渴求、人类的无知，这些也都不能给我们满意的解释。如果我们用进化论的说法来看宗教的起源的话，按照达尔文的说法，宗教的细胞在动物胚胎期就存在了；比如，我们可以从狗对主人的爱，以及狗对主人的顺服和畏惧，看到这种「宗教」表现。[20] 但这种比喻并不成立，因为我们并不知道狗的内在感受。在动物界中，我们根本看不到与宗教相关的仪式行为，诸如献祭或祷告等。宗教是我们人类与其他动物截然不同的特征之一。套用拉克坦提乌斯（Lactantius）的话：「宗教实际上是人与动物唯一的区别。」[21]

还有人试图把宗教的根源定位于人对周围威胁我们生存之恐怖势力的自我保护的愿望。宗教不过是人心理上想摆脱恐惧之本能的负面反应。还有一些人的思想比较正面，认为宗教起源于人类对幸福的渴望，并且从宗教中看到了得到益处的途径。还有其他人发现宗教是从人类想胜过自然而产生的；宗教起自人类对道德自由的渴望。这种渴望在某些圈子里被认为是人类精神对其神性的追寻。当人的精神认识、相信并信靠宗教的力量时，就在我们自我存在的最私密的层面拥有了无限的生命。因此，根据鲁道夫•犹肯（Rudolf Eucken）的说法，宗教的根源在于「上帝的生命在人里面的临在；这生命把人的生命作为自己的生命来发展。因此人类从其存在的最里面的依据，被提升到上帝的生命里，并因此达到其神性。」[22]

这些理论都与人类自身的宗教经历相反。上面所列出的种种解释都是抽象的，除了循环论证外，并没有什么洞见。如果人赋予任何事物以神性，如自然的力量或他们自己的灵魂，那么，对于我们是从哪里得到要把神性归于这些事物的倾向

[20] Charles Darwin, *The Descent of Man*, rev. ed. (New York: Appleton, 1896).
[21] Lactantius, *Divine Institutes*, VII, 9.
[22] Rudolf Eucken, *Der Wahrheitsgehalt der Religion*, 2nd ed. (Leipzig: Veit & Co., 1905), 149ff.

的这个问题，我们离答案还是很远。在人类把任何事物作为宗教敬拜的对象以前，对上帝的某种认知必然要先存在。实际上，我们往往因家庭背景和教育而参加宗教团体，接受了有上帝的观念，认为与我们的生活经验相符合而加以认同，并使之成为我们自己的信仰。宗教不是人一般性的祈求，好获得帮助和益处，而是对我们感觉需要依赖的、一个比我们更强而有力的能力之有针对性的呼求。宗教总是假设上帝与世界之间、超越自然之上和自然里面次一等的力量之间，有清楚的区别。不错，上帝的力量也可以通过自然的现象为我们所感知，但自然力量本身绝不是宗教崇拜的对象，而是上帝存在的自我显明，是上帝的作为。

对于试图纯粹从科学、历史、心理和社会学方面找寻宗教起源的努力，我们最大的反对理由就是那些所谓「被发现」的神，都绝对不是真神。如果神只是人用种种方式构想出来的，那个神若不是人所创造的，便至少是人的奴隶。这样，神只不过是人所需要的助手，其存在也不过是人为了某种益处而创建出来的存在。宗教就成为人们为了满足自私的需要，在肉体和道德方面自我满足的工具。自我主义便成为宗教的源头和起点。[23] 这种观点告诉我们，随着人类对满足基本需要的能力增加，宗教将会逐渐消亡，现代社会便会越来越「世俗化」。[24] 这众多认为人类自然欲望和意志是宗教起源的观点，背后的前提假设无非是：人不是由神创造的，而是人创造了神。主观的宗教成为客观宗教的根源。人类自己可以决定是否或怎样事奉上帝。但这样的理解与宗教的本质是完全冲突的，并彻底摧毁了其所要解释的现象。如果「神」实际上是人的投射或创造，是人类企图解释现实的方法，或是人为了得到安全感、安慰和利益的方式，而这解释目前已被科学取代，并且这些利益目前科技已经为我们提供，那么宗教就可以退出历史了。但如果上帝是真实的，而宗教对作为人类的我们是无可回避的，那么宗教便会持续存在下去。宗教现在还存在，并且还将一直存在下去。

【81】对宗教的科学和历史研究，不能发现宗教起源的答案。我们也不能从人类表现出来的一些不是宗教性的因素，来解释宗教的普遍性，以为这些因素在自然的影响下结合起来，就促成了宗教的出现。我们不能在没有上帝的情况下理解宗教，而为了认识上帝，祂必须向我们启示祂自己。上帝是宗教最大的前提；祂的存在和启示是所有人类宗教所依据的基础。启示是认识宗教的外在原则。同时，人类也一定有某种宗教的才能和资质。上帝不会只做一半的工作。上帝不仅

---

[23] Eduard von Hartmann, *Religionsphilosophie* (Leipzig: Friedrich, 1888), I, 27.

[24] 编者按：现代工业国家会持续「世俗化」的说法，大量出现在二十世纪后半叶的社会学著作中。见Bryan R. Wilson, *Religion in a Secular Society* (London: Watts, 1966); idem, *Religion in Sociological Perspective* (Oxford: Oxford University Press, 1982). 二十世纪晚期和二十一世纪初期的一些事件，对这些世俗化的理论予以迎头痛击；在我们现代工业化的世界里，宗教生活仍然充满活力。参见Steve Bruce, ed., *Religion and Modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis* (Oxford: Clarendon; Oxford: Oxford University Press, 1992); David Martin, *On Secularization: Towards a Revised General Theory* (Aldershot, England: Ashgate, 2005).

造了光，也造了能看见光的眼睛。相对于外在的真实，也有内在感觉的器官。耳朵是专门为声音的世界而设计的。创造中的「道」无疑对应人的「理性」（译按：这里的「道」和「理性」，原文都是 logos），因此科学才成为可能。自然中的美对应人对美的感觉。类似地，上帝的启示从人的宗教敬虔和行动中得到回应。我们往往最终能在人类中找到被称为不同名字的宗教倾向：「宗教的种子」，「神圣的感觉」（加尔文），宗教感觉（施莱尔马赫，赫普祖玛[Opzoomer]），信仰（哈特曼[Hartmann]），对无限的感觉（提勒[Tiele]），等等。在人里面总有某种感知上帝的能力，使得科学研究宗教的时候必须要回到这种能力上，或者就在这个能力前止步。

宗教与所有的文化势力都大不相同，并且总是保持着这样的独立性。宗教是核心，科学、道德和艺术都是局部的。宗教所包含的是人的整体，而科学、道德和艺术则根植于智力、意志或情感。宗教的目标是与上帝相交中的永恒祝福；科学、道德和艺术则限制于受造物，所寻求的是以真、善、美使生命更加丰富。所以，任何其他事物都不能与宗教相提并论。在人类的生活和历史中，宗教本身占有自己的一席之地，扮演着独特而控制一切的角色。宗教的不可或缺还体现在如下的事实中：每当人们把宗教作为错觉予以拒绝的时候，他们都会把某个受造物改变为他们的上帝，以此来弥补他们对宗教的需要。因此启示和宗教对于人类而言并不陌生。相反，作为上帝形像的承载者，人类从本性上讲就是有宗教性的。宗教是普遍的现实。我们是为上帝而造的。宗教的存在是因为上帝就是上帝，需要得到尊崇。为此，祂向我们启示了祂自己，并如此造了我们，使我们主观上就有认识祂的能力。这意味着，就像圣经所教导的，人类从他们存在的那一刻起就是宗教性的受造物，是按着上帝的形像造成的。宗教不是后来在不同的创造中加上的事物，或者是长期进化的成果。人的堕落并没有改变这个事实，尽管我们宗教生活的形式，按着我们不同的正直状态、罪性、最后的恩典和荣耀，会有所不同。这三个事实——上帝、启示、宗教，是长存不变的，并且起源于上帝三一的本体。是父神在圣子里通过圣灵启示了祂自己；除了子以及那些子藉着圣灵所拣选并启示的人，没有人知道父（太 11:27；约 16:13-14；林前 2:10）。

第四章　启示

启示的概念

【82】所有宗教都与启示脱不了关系；所有宗教都相信启示。在所谓「相信自然的宗教」里，他们是从极端的自然现象中得到天兆或神谕，从而认识他们的众神。印度的吠陀经（Vedas），查拉图斯特拉（Zarathushtra）做先知的呼召，可兰经里面所记载的先知穆罕默德的启示——这一切都显示普世宗教一般都相信启示。启示与宗教同荣共衰，没有启示就没有宗教。[1] 这个现象的原因是直接与宗教本身的属性紧密相连的。我们从前面一章已经看到，宗教在本质上与科学、艺术和道德是不同的，原因是宗教把人置于一种与超自然、看不见、却能够为人所感知的外在力量的关系当中，而不是与世界或其他人的关系。就算思想家把这种与超自然力量的关系从宗教里面挪去，这一点的真确性仍然是不变的，因为这些思想家只是把这种关系代之以人与自己的关系（费尔巴哈[Feuerbach]），与人类整体的关系（康德），与整个宇宙的关系（施特劳斯），与真、善、美的关系（海克尔），与死人灵魂的关系（通灵术，spiritism），等等。尽管宗教的特征变化了，但宗教的冲动依旧；宗教变成了迷信或迷失在幻觉中。「相信一种或多种超自然的力量，相信神或神圣的世界，是所有宗教所依靠的根基。没有任何一种宗教是没有神的。」[2] 就是佛教也不例外，因为当佛教第一次出现的时候，佛陀就是佛教的神。[3]

我们从这一点可以看到，无论在任何宗教，神祇在信徒的头脑中是一定存在的。这些神祇一定要启示他们自己，因此，这些神祇从某种程度上说一定是可知的。宗教要么就是幻觉，要么就一定以相信上帝的存在、相信上帝的启示、相信上帝的可知性为前提。因为上帝之为上帝，是不能让人一般地随意审视的。如果我们要认识上帝，一定是上帝从祂的隐秘之处出来就近我们，以某种方式让我们能感知祂，以此来显明祂自己。从某种意义上说，所有宗教都具有超自然的性质，因为宗教都是基于相信一个与这个世界有别、超越这个世界的神明。这位上帝却以某种方式屈尊俯就，降到这个世界来，与这个世界交流。无论上帝选择用何种

[1]「启示的概念存在于所有宗教中，无论各宗教对启示这个词的阐释有多大的差别。」(C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. [Edinburgh and London: William Blackwood & Sons, 1897–1899], I, 131).

[2] Ibid., II, 73.

[3] Ibid., I, 128; II, 74; G. T. Ladd, *Philosophy of Religion*, 2 vols. (New York: Scribner, 1905), I, 107ff.

方式，通过自然或通过历史、通过理智或通过内心、通过上帝的显现或通过先知发出启示，有一点很肯定：所有宗教都建立于启示，都建立于相信上帝有意识、自觉、自愿、刻意地向人类揭示祂自己。

如果我们问自己到底要在宗教里寻找什么，宗教能为我们提供什么，以上的论点就可以得到进一步的证实。一般而言，我们可以非常有把握地说，我们在宗教里所要寻求的是从罪恶中得拯救，并得到我们所认为最高的良善；换句话说，就是得到救赎。所有的宗教都是救赎的宗教；所有宗教的教义都是救恩的教义。[4] 所不同的是相关宗教的内容和方式，但问题还是一样：「我必须做什么才能得救？」宗教所关心的三个基本问题——上帝、人、救恩，其答案都需要启示。我们需要藉着启示来认识上帝，认识我们自己，以及认识在上帝的世界中，我们在上帝面前的地位。要想真正认识我们自己，只通过科学研究是不够的。科学研究——解剖学、生理学、心理学，只能为我们提供一些关于「人」的知识。我们需要更多，我们需要关于人类起源和归宿的答案，我们需要知道我们与上帝的关系，我们因罪而有的痛苦，我们对救恩的需要，我们对乐园的记忆，以及我们对未来的盼望。[5] 这些问题都在科学的范畴以外，唯有通过启示才能解明。对于救恩的问题，这点特别真切。人类对救世主的信仰也是普世的，[6] 这种盼望也只能以启示为根据。启示和恩典有紧密的关系，就像恩典和信心有紧密的关系一样。

【83】宗教的普世性起源于上帝对所有人的普遍性的（或译为一般的）或自然的启示，关于这点我们会在本章稍后再讨论。我们在这里感兴趣的是信心与知识、神学与哲学的关系问题。如果上帝只能为上帝所知，如果人对上帝的一般性的知识是不充分的，不能满意地解答我们最深刻的问题，那么我们所知的就紧密地依靠我们对那位向我们启示的上帝的信心。我们需要凭信心来理解启示。依靠哲学来理解启示，往往会导致抽象化和理智主义。自然神论则把启示从属于理性，让圣经的启示成为可有可无。他们认为基督教的重要真理单单通过理性就可以获得。自然神论高举理性的结果，就是赋予人类审判启示的权利。除了可以通过理性而认知的事物以外，他们认为没有其他基督教的真理可以加在这些事情之上，而人类的理性则可以决定启示的内容是否真实。他们视特殊启示或圣经的启示为多余。既然这种理性主义是冰冷的，无论在属灵方面还是在理智方面都不能让人满意，有些人便开始把启示理解为艺术天才表现出的神性火花（浪漫主义，哈曼[Hamann]，赫尔德，雅科比）和道德的完美（康德，立敕尔）。因为耶稣体现了这种天赋，并且具有最高的道德完美，祂便成为最伟大的启示者，可以将祂的神性和圣洁传递给那些与祂有交通的人。这种想法一个很好的例子就是德国的唯心论哲学家约翰•戈特利布•费希特（Johann Gottlieb Fichte，1762-1814），他认为人类的天命就是要达到道德完美、上

[4] C. P. Tiele, *Elements*, I, 62ff.; II, 75, 117.
[5] Ibid., II, 75ff., 109ff.
[6] Ibid., I, 130, 166; II, 124ff.

帝的道德国度。但是，因为人类可能有时会陷入道德的极度衰败中，上帝必须采取特别的措施，兴起一个拥有上帝的权柄和能力的人，再次提醒人类他们的天命，把人类从道德衰败中救拔出来，鼓励他们在美德的路上一直前进。启示就是某种「显示」。这种强有力的感动临到人们，促使他们学习理解这种显示的道德目的。启示就是上帝抓住我们注意力的特别方式。通过这样的方式，基督的位格就被上帝以特殊的方式升高，有权柄地宣扬自然宗教、道德的内容，并使之进入人的心灵。这样，启示便成为上帝培育人的一种策略，而基督教信仰就成为改进道德的一个历史过程，在地上建立上帝的国度。

施莱尔马赫的神学是同样主题的一个变奏。他认为启示的中心是基督的位格，而不是教义或我们相信耶稣的内容。在他的《宗教演说》（Speeches on Religion）中，他把启示个人化，认为启示是「与宇宙和每一个个人最内在生命，最原始和最新的交流。」[7] 同样，在《基督徒信仰》（Christian Faith）中，他谈及「历史的崭新和创造性」，以及「宗教社团是基于一个有创意的事实」。在基督教信仰中，耶稣这个人具有如此的重要性，因为祂完全地、也是不间断地与上帝有直接的交通。从特殊的意义上说，祂就是上帝的启示，尽管我们并不知道祂如何成为那启示。还有，通过从基督而来的属灵能力，我们也有份于与上帝的交通，并有份于一个不受罪辖制的新的、圣洁的生命。所以，尽管启示通常是以其内在的独创性为标记，其作用和目的却在于所赋予的新生命。通过这样的想法，施莱尔马赫为如下的启示观铺了路，认为启示是生命的传递而不是教义的传递。

这个新的启示观得到十九世纪所有神学流派的支持。所谓的中介神学（mediating theology，Vermittelungstheologie）[8]比施莱尔马赫更强调历史，并更加适当地把上帝在基督里的启示，与上帝在以色列中的启示（特别是通过先知的启示）连接起来。中介神学也回到承认耶稣神性的立场上，并且用比施莱尔马赫更清楚的话，把基督在教会的工作归功于上帝的圣灵。这种备受欢迎的新启示观集中于耶稣的神性，并且认为祂会把上帝的意识传递给信徒。[9] 在这方面，就是立敕尔在反对神秘主义的同时，也显出他与施莱尔马赫观点的密切关系，他仍然回到基督身上，特别是回到基督建立上帝国度的传道生涯，称基督为上帝慈爱、恩

[7] F. Schleiermacher, *On Religion, Speeches to Its Cultured Despisers* (New York: Harper & Brothers, 1950), 89.

[8] 编者按：中介神学（*Vermittelungstheologie*，"mediating theology"）是十九世纪德国神学的一个流派。这个流派受到施莱尔马赫的影响，试图把基督教和现代唯心主义哲学结合起来，形成一种在理性上和道德上站得住脚的宗教。代表人物有I. A. Dorner, J. Neander, H. Martensen, K. Nitzsch, and J. Müller。

[9] C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrines* (Edinburgh: T&T Clark, 1849), §22; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trans. Alfred Cave and J. S. Banks, rev. ed., 4 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1888), II, 133ff.; H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, trans. William Urwick (Edinburgh: T&T Clark, 1871), §§11, 12.

典和信实的揭示者。[10]

如果我们把这种新的启示观与之前普遍被接纳的启示观做一些比较的话，我们会发现这种新的启示观有如下的特点：(1) 他们把作为基督教根基的特殊启示作了更有机性的了解，认为在人的心中和良知中更与自然和历史的普遍启示紧密相连；(2) 接受这种较新概念的学者们，更愿意把特殊启示本身理解为历史过程，不仅在语言上也在行为上，既包括预言也包括神迹；这些启示并在基督身上达到顶点；(3) 他们把特殊启示的内容看作只是、或主要是存在于宗教伦理的真理，其主要目的不是为了教导，而是为了改进道德和赎罪；(4) 他们把在历史中逐渐发生的启示，与圣经中对这些启示的记载进行了鲜明的区别，认为圣经不是启示本身，只不过是对启示大致上准确的记录。如果恰当地作出细致的区别，这些特点会加深我们对启示的认识。

十九世纪还产生了一种对启示的哲学式理解，认为上帝在人里面的自我意识，与人所得到的上帝的意识是等同的（谢林，黑格尔）。这种意识首先是在艺术中象征性地表现出来，然后在宗教中让我们得以看见，最终在哲学中以最高的概念形式体现出来。宗教的历史就是绝对者（the Absolute）在人的意识启示自己，并在基督教达到顶点，使人认识到人与上帝本质上的合一。这种进化论式的泛神论受到十九世纪如大卫•弗里德里希•施特劳斯（David Friedrich Strauss，1810-1874）等神学家的推崇。[11] 启示是与自然的过程同时发生的，而自然过程是理性知识的真正启示。在这种观念下，所有超自然启示的说法都不存在了。他们认为圣经启示的内容与其他古代宗教经典所记载的启示具有相同的地位：圣经和巴别塔被置于同一平原上。[12]

基督教的启示教义是无法在这样的翻转中存留的。如果上帝的启示不过是与自然过程同时发生，并伴随着潜在的宇宙进化；如果作为宗教根基的启示，只是人类幻觉的想像；如果信徒在启示中所发现的真理，不过是人类的发明，而对这启示有孩童般的信心只是迷信；如果只有自然本身是真正的启示，即人类理性知识真正的来源，[13] 那么，我们就会像使徒保罗所说的那样，「比众人更可怜」（林前 15:19）了。

---

[10] A. Ritschl, *Unterricht in der Christlichen Religion*, 6th ed. (Bonn: A. Marcus, 1903), §§20ff.; idem, *Die Christliche Lehre von der Rechfertigung und Versohnung*, 3rd ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895–1903), III, 190ff., 599ff.

[11] David Friedrich Strauss, *Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Entwicklung and im Kampfe mit der modern Wissenschaft*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840–1841), §19; idem, *The Old Faith and the New, a Confession by David Friedrich Strauss*; authorized translation from the 6th ed. By Mathilde Blind (New York, Holt, 1873).

[12] Friedrich Delitzsch, *Babel and Bible*, trans. W. H. Corruth (Chicago: Open Court, 1903); German original: *Babel und Bibel: Ein Ruckblick und Ausblick* (Stuttgart: Deutsche Verlags-Anstalt, 1904).

[13] E. Haeckel, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*, trans. Joseph McCabe (New York: Harper & Brothers, 1900), 306–7; German original: *Die Weltrathsel* (Stuttgart: E. Strauss, 1899), 354.

【84】现代关于启示的神学讨论同样令人困惑，并充满了内在的矛盾。这在很大程度上是因为很多神学家仍然论及「启示」，但通过他们的信仰告白，他们已经失去了这个权利了。[14] 启示的现实是不存在于自然层面的，那里没有上帝与人在个人层面上的交通。如果上帝不存在，如果就像费尔巴哈（Feuerbach）所说的那样：「人类学就是神学的秘密」，如果宗教和启示不过是人类的幻想，那么宗教和启示便难免受非难。但是，甚至那些自然主义哲学家和神学家，却仍然使用「启示」这个词。宗教的现实依赖于某些启示的形式，如果我们相信启示是有位格的上帝与人类的交流，就需要有一个相信有上帝、有超自然力量的世界观。唯物主义世界观是与所有这种启示的观点直接冲突的。超自然的世界观坚信创造和护理（providence）；因为上帝创造了世界，并通过祂的护理之工仍然维持并管理着这个世界。上帝是绝对超越这个世界的，并且可以随祂喜悦的方式使用这个世界。因此，创造和护理都是上帝能够、也愿意启示祂自己的证据。

但问题仍然存在：假设上帝启示了祂自己，但在众多其他启示当中，我们怎样才知道哪个启示是真的呢？无论如何，所有的宗教都声称自己是有启示的。在这个问题上，不同的宗教科研通常所做的都不能帮助我们什么。他们主要的错误在于要坚决使用中立的科学方法，试图找出不带价值观、没有偏见、客观的立足点，这是不可能的目标。启示的真正概念只能从启示本身而来。如果启示根本就没有发生过，所有对启示的讨论就是白费气力。这并不会使我们对真理的寻求容易一些。所有宗教都建立在启示的基础上，并且基于自己的启示，都认为他们所相信的是真正的宗教，这是一个令人费解的事实。许多理论家因而退到信仰无差别的立场，试图安慰自己，认为一个人相信什么并不重要，只要他好好地过日子。但这样的安慰很快就会消失。世界上所确立的宗教都不允许这种中立的信仰无差别论。分化是存在的，科学的研究者无法回避要做出判断。没有一门科学是没有前提和偏见的，特别是关于人类经验最亲密层面的科学。宗教学不能、也没有采取人类历史和经验以外的立场；宗教学是建立在人类历史与经验以内的。科学并不能在人心最基本的认信上建立一致性。如果能有这样的一致性，只能通过宣教事工的方式。只有宗教上的合一才能够带来人类精神和理性上的合一。而只有启示能给我们关于启示的答案。

这种明显的循环论证不应该令我们对真理感到失望，因而转向相对主义。所有宗教都诉诸启示这个事实，对于基督徒来说，不能成为他们放弃基督教信仰真理的原因。就像逻辑思维者、道德家和美学者，不能因为有很多人说真理、美德和美丽不过是相对的概念、其标准是见仁见智的，就放弃他们对思维定律、道德或美丽的确信一样。人类在这些重大问题上有很大的分歧。不错，回教徒、佛教徒以及其他宗教，的确也像基督教那样以相同的方式，从他们的启示、从他们所

[14] 编者按：关于二十世纪对启示在神学上的重要性的驳斥，请参Gerald Downing, *Has Christianity a Revelation?* (London: SCM Press; Philadelphia: Westminster, 1964)。

相信的出发，发展他们的宗教。在这方面，每个人的内心都有自己完全确信的东西。基督徒只能对真理作见证，相信那位以创造者和救赎主自我启示、让我们认识的上帝，与那位赐智慧给祂的信徒、让他们明白祂启示的是同一位上帝。我们因此相信，科学若与基督教信仰联合起来（当然是自愿的，不是被迫的）将能够成就更多，并且比自然主义更有力地为人类精神和理性合一作出贡献。这样的合一在上帝的合一性中得到保证，也是所有宗教的盼望。建立在基督教启示根基上的科学研究，会产生能够服侍上帝并祝福世界的成果。基督徒可以积极地发挥他们的作用，不是带着疑问地，而是自信而快乐地去做。他们不会强问上帝是否或如何启示自己，而是倾听上帝自己在这个问题上所说的。我们现在将继续聆听圣经关于启示的教导：启示的主题和对象，启示的本质和内容，启示的方式和目的。

普遍（一般）启示

【85】在圣经的教导下，早期基督教神学区别了「自然」启示（就是宗教和神学）和「超自然」启示。基督教承认自己与其他宗教有相同的因素，因为上帝通过自己的创造，让全人类都能认识祂自己。比如，殉道者游斯丁曾说到一种「人类的教训」，是来自「人类与生俱来的理性种子（σπερμα του λογου）」。他把这种知识与那些我们只有通过基督而得到的「（属灵）知识（γνωσις）和异象（θεωρια）」区分开。[15] 基督教独特而与众不同之处，就是基于上帝在圣经中给我们的特殊启示。教会中的许多伟大神学讨论是关乎这两者之间的关系，特别是关于这两种启示的范畴。

尽管有一些神学家事后试图从自然和理性中证明关键的基督教教义，[16] 自然和超自然（指圣经）启示之间的差别越来越被严谨地处理，并成为绝对的对比。超自然（圣经）的启示，开始变成另外一个级别的知识，甚至超过没有犯罪的人和天使的智力层次。当功德的说法被带进这个讨论的时候，信心和理性之间的分界线就开始模糊了，也使我们对罪如何影响我们对上帝的认识变得晦暗不明。理性主义和超自然主义往往在这种不适当的情况下携手合作。

宗教改革对自然和超自然启示之间的区别并没有异议，却给这样的区别赋予了不同的意义。「超自然」主要是用来指那些远超过有罪性的堕落的人的思想和意愿的启示。他们肯定自然神学，但把它合并到基督教信仰的教义中。[17] 改教家相

[15] Justin Martyr, *2 Apology*, 8, 10, 13.

[16] 例如奥古斯丁（《论三位一体》中的三位一体）；安瑟伦（在*Cur Deus Homo*中关于道成肉身与补赎学说的教义）。这方面最极端的是Raymond of Sabunde，他在*Liber naturalis sive creaturarum*中，试图不借助任何圣经、教会传统和经院神学方法的帮助，只从人性中推导出所有基督教信仰的教义。

[17] U. Zwingli, *Commentary on True and False Religion*, ed. S. M. Jackson and C. N. Heller (Durham,

信人的思想是如此被罪所污染，以至于不可能正确地认识并理解哪怕是自然的启示。因此，上帝必须提供我们圣经的眼镜（加尔文语），帮助我们「阅读」自然启示。人类还需要有圣灵光照的信心眼睛，帮助他们从上帝手中的工作看到祂。极端的重洗派传统走得更远，他们拒绝自然秩序，并试图用革命的方式在地上建立属天的国度。苏西尼主义（Socinianism）也拒绝自然神学，只从特殊启示中推出所有上帝的知识。甚至路德也无法完全脱离将属灵世界与现实世界截然分开的二元论观点。结果，对启示的正统神学理解，在分裂的新教世界中无法成为共识。这样的结局是很令人悲哀的。在重洗派和苏西尼主义中，太多的超自然主义变成了理性主义。在路德宗和一些加尔文派里面，理性与信心一同具有某种程度的权威。最终，扩张的自然神学被德国自然主义者和英国自然神论者所接受，以致他们认为根本就不需要启示。与此相反，在康德哲学的影响下，把神学家引向寻求以非理性的方法来确定上帝的真实性。此外，宗教历史让我们看到，纯自然的宗教根本就不曾存在过，并且所有宗教都是明确的（具体的）。最后，圣经历史批判学削弱了超自然的启示，把超自然启示和自然启示之间的界限全然抹去。

【86】圣经并没有对「自然」和「超自然」启示作出区分。圣经的启示不比创造本身超自然，两者都是上帝自己的工作。在上帝保守中的创造、维护和治理，形成了一个大能而持续的启示。所有启示的起源都是超自然的。上帝一直在工作（约 5:17）。上帝外在的工作是由创造开始的。创造就是上帝的第一个启示，也是以后所有启示的开始和基础。上帝用话语创造世界，并藉着自己的圣灵使世界成为现实。上帝已经勾勒出所有后来启示的基本轮廓。上帝在人堕落于罪中以前，已经对他们有特别的吩咐，就是创世记 2:16-17 中的「行为之约」（covenant of works），以及一同出现的、作为考验的诫命和应许。「你不可吃……」这样的吩咐是我们永远无法从自然中通过理性而得到的。在我们面前的是一个简单而鲜明的选择：相信启示或自然主义；相信有一个更高的超自然力量，还是确信自然就是一切。作为上帝形像的承担者，人类在本质上就是超自然论者。

超自然的启示与直接启示是不一样的。所有启示都使用了媒介；上帝总是通过某种方式、显现、话语和行动来显明自己。罪并没有改变事情。就算梦境和异象也是有机地发生的，因此也是通过媒介。造物主与受造物之间的距离实在太大了，以致人类不能直接感受上帝。有限是无法容纳无限的（*finitum non est capax infiniti*）。圣经说：「我们必要像祂，因为必得见祂的真体。」（约壹 3:2）这种在荣耀状态下的看见上帝（*visio dei*）到底是什么意思，我们会在后面讨论这个问题。但是我们知道，就算到了那个时候，造物主与受造物的差别仍然存在。没有受造物能够站在上帝的本位上、如上帝一般地来了解或述说上帝自己。因此，启示总

NC: Labyrinth, 1981), §3, "God"; J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.i–v (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [Philadephia: Westminster, 1960], 1:35–69).

是恩典的作为。上帝在启示中屈尊降卑，俯就祂的受造物，就是按照祂的形像受造的人。所有启示都是拟人化的，把上帝人格化。启示总是以某种形式、以特定的模式出现。在自然启示中，上帝把祂的神性和永恒的思想，以受造物可以理解的方式，放在他们的思维过程中。

罪的进入并没有改变启示的事实。上帝自己并没有抽身而去；祂继续在保守和管治万物的过程中显明自己。上帝的普遍启示在任何时候对所有人都仍然适用；祂在创造中显明了祂的永能和神性，在祝福和审判中又交替地显明祂的良善和忿怒（伯 36，37；诗 29，33:5，65，67:7，90，104，107，145，147；赛 59:17-19；太 5:45；徒 14:16-17；罗 1:18）。上帝藉着国家和个人的历史来显明自己（申 32:8；诗 33:10，67:4，115:16；箴 8:15-16；徒 17:26；罗 13:1）。上帝还在每个人的良心和心灵中显明自己（伯 32:8，33:4；箴 20:27；约 1:3-5，9-10；罗 2:14-15，8:16）。上帝也藉着特殊方式来说话，使用伴随着启示的自然现象，就像赐给挪亚的彩虹（创 9:12-17）、埃及的七个丰年、七个灾年（创 41 章以下）以及伴随着出埃及的十灾（出 6 以下）。因着这些和其他的原因，我们不应该把自然和超自然启示之间的区别，当作是普遍启示和特殊启示之间的区别。后者之间的对比，比起前者（之间的对比）更为可取。

【87】基督教神学家一致认为普遍启示是不充分的。奥古斯丁相信在异教中也有一些真理能使基督徒受益，[18] 但他认为哲学是不能救人的。哲学可以让人知道目标是什么，但不知道通往目标的道路，[19] 它也往往把我们引向歧途，还以不义压制真理，自我标榜，[20] 缺乏认识真理所必需的敬虔和爱心。[21] 罗马天主教和新教神学家都认为普遍启示并不足够。托马斯坚称启示的必要性，甚至对那些通过理性可以知道的信仰条目亦然。[22] 要理问答和罗马天主教的大公会议都附和这种看法。[23] 理由很清楚：普遍启示不能告诉我们罪、上帝的忿怒以及恩典在哪里；普遍启示为我们所提供关于上帝的知识是不确定的、前后不一致的、混有错误的，也是大多数人所得不到的；最后，不曾存在过这样的一个具体宗教，会符合自然神论和宗教-历史学者所认定的一般自然、理性宗教该有的本质。我们没有献给自然神论的庙宇，没有滋养自然主义和唯物主义信仰的宗教仪式。宗教是活生生的现实。当十八世纪的思想家在理性的抽象中自得其乐的时候，十九世纪的思想家

[18] Augustine, *On Christian Doctrine*, II, 60.
[19] Idem, *Confessions*, V, 5; VII, 26; idem, *City of God*, X, 29.
[20] Idem, *The Trinity*, XIII, 12, 13, 24.
[21] Idem, *Confessions*, V, 4; idem, *City of God*, IX, 20.
[22] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. (1) art. 1; idem, *Summa contra gentiles*, I, 4.
[23] 「不错，正如使徒所教导的，上帝的永能和神性，虽是眼不能见，却从受造之物就可以清楚知晓。但是，历世历代以来所隐藏的超越人理解力所能及的奥秘，如果不是上帝向祂的圣徒显明，就是那些祂愿意通过信心的恩赐，让他们了解这奥秘在外邦人中有何等丰富的荣耀。这奥秘就是基督。这是人用任何努力都无法得到的智慧。」（天特会议所制定的罗马要理问答的前言）。

则以其历史感很快发现，这样的自然宗教从来就没有存在过，也根本不能存在。今天，人们普遍同意所有的宗教都是具体的，并且建立在启示的基础上。[24]

【88】然而，普遍启示对于异教信徒的世界是非常重要的。这是所有外邦宗教稳固而永久的根基。根据圣经，外邦宗教的特征在于拜偶像。异教徒的诸神都是偶像，这些神并不存在；它们不过是谎言和虚空（赛 41:29，42:17，46:1 以下；耶 2:28；诗 106:28；徒 14:15，19:26；林前 8:5；加 4:8）。在那些宗教中所运行的是魔鬼的力量（申 32:17；诗 106:28；林前 10:20 以下；启 9:20）。在以色列的启示和基督的启示以外的外邦世界，他们的状况是黑暗（赛 9:1，60:2；路 1:79；约 1:5；弗 4:18）、无知（徒 17:30；罗 1:10 以下；彼前 1:14）、虚空的智慧（林前 1:18 以下；2:6，3:19 以下）、罪和不义（罗 1:24 以下；3:9 以下）。有人试图提议不同的宗教有共同的起源，从没有宗教的动物状态演变出原始宗教（泛灵论和拜物论），进而发展到更属灵更道德的宗教，以此来解释不同宗教各自的延续性和不同宗教之间的多样性，但这些努力也失败了。在众多因素中，他们忽略了宗教退化的可能性。还有一些十九世纪学者甚至声称，原始的一神教（monotheism）或独神教（henotheism）是所有外邦宗教的基础。[25]

这似乎是合理的，因为我们只剩下一个结论，就是尽管我们把宗教作为一个科学问题来研究，宗教的起源还是把我们难倒了，因为上帝的观念从一开始就是最基本的。当我们对宗教作出判断，把其中健康的成分与其病态的成分分开，承认随着时间，这宗教既有进展又有后退，那么，我们可以合理地推断出这宗教在最早开始时期的本质，推断出其主要的观念和动力。当然，我们必须承认，我们在判断宗教的本质时，不是通过其原始起源，而是从其后来繁荣时候的样子，就像人只能通过后来长大的样子来判断孩子，或者从长成的橡树来判断一粒橡子一样。[26] 但接下来通过类比，不论我们愿意与否，我们必须作出这样的结论，就是推断出上帝是所有宗教的基础，是普遍存在于所有宗教的起源里的。假如抹杀上帝、不承认上帝的存在、不承认启示和上帝的可认知性，我们便无法令人满意地解释宗教的起源和本质。

这也让我们认识到，就算在外邦宗教中也有真理的要素。以往对非基督教的研究，往往局限于在教义、护道方面，并且采取争论性的方式，往往把非基督教的宗教创始人，比如穆罕默德，只看作是骗子、上帝的仇敌和魔鬼的帮凶。但随着我们对这些宗教更加准确地认识，这样的解释被证明是不能成立的，无论是在历史还是在心理学角度上都失败了。圣经说，在外邦人中也有上帝的启示，也有

[24] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T&T Clark, 1928), §10.

[25] Among others, F. W. J. Schelling, Max Müller, L. W. E. Rauwenhoff, S. Hoekstra, O. Pfleiderer, A. Jeremias, H. Winckler.

[26] Pfleiderer, *Religion und Religionen*, 5; C. P. Tiele, *Elements*, II, 141–142; G. T. Ladd, *Philosophy of Religion*, I, 34, 103, 144.

道的启发，也有圣灵的工作（创 6:17，7:15；诗 33:6，104:30；伯 32:8；传 3:19；箴 8:22 以下；玛 1:11、14；约 1:9；罗 2:14；加 4:1-3；徒 14:16-17，17:22-30）。许多教父（殉道者游斯丁、亚历山大的革利免、奥古斯丁等）都假定道也在外邦世界运行。用奥古斯丁的话说：「因为属地的影响对人灵魂的玷污，并没有将上帝的形像完全抹去，所留下来的甚至不只是残余的部分，因此我们有理由这样说，人就算在其不敬虔的状态中，也会做出一些、或愿意做一些符合律法的事情。」[27] 此外，许多不洁净的人也都承认很多有关真理的事。[28]

在中世纪，阿奎那也是这么说，他甚至把奥古斯丁（还有贝德[Bede]）的话当权威来引用：「没有任何一个错误的教义，没有把一点真理混杂在其错谬中。」[29] 改革宗神学家在他们普遍恩典的教义中承认这一点。他们以此驳斥伯拉纠主义的错误，因为它教导说自然神学是充足的，但他们也同时承认真、善、美也存在于外邦世界中。[30] 一般而言，大家普遍承认在道德、理性、社会和国家生活中，有普遍恩典的运作，但较少承认在外邦宗教中也同样有这恩典。这些宗教往往被说成是欺骗或魔鬼的影响。但是，就算在异教中，上帝圣灵的运行和上帝的普遍恩典也是清晰可辨的。加尔文正确地使用了「宗教种子」、「对上帝的意识」等词语来表达这一点。[31] 尽管掺杂了各自的错谬，不同宗教在不同程度上满足了人们的宗教需要，并为他们在人生的痛苦和悲哀中带来安慰。宗教必须具备的基本形式和要素（比如，上帝的概念、罪的感觉、赦罪的盼望、献祭、祭司、庙宇、仪式、祷告，等等），尽管是有所败坏，然而却都出现在外邦宗教中。基督教是真正的宗教，是所有宗教的真理；异教都是仿制的。基督是以色列人所盼望的弥赛亚、所应许给他们的那一位，也是所有外邦人所盼望的。以色列和教会是为了人类的益处而蒙拣选。在亚伯拉罕的后裔里，地上的万民都要蒙祝福。

【89】普遍启示不仅对异教世界有意义，对基督教也有意义。圣经本身很重视普遍启示，其中有大量受造物荣耀上帝的见证（诗 8，19，29），向我们指出上帝的圣灵乃万有生命之源（创 2:7；伯 33:4；诗 104:29-30；赛 32:15），并把艺术和领导的恩赐归功于圣灵（出 31:2-5，35:30-35；民 27:18；士 3:10，6:34，11:24，13:25，14:6；伯 32:8）。圣经的信仰也从自然和历史中看见上帝的痕迹，这位上帝就是我们通过基督所认识的父神。受到圣经装备的基督徒[32]在每件事上都能看见上帝，也通过上帝来看所有事情。正因为如此，基督徒作为上帝的受造物，在上帝所创造的世界中感到自在。他们是从上帝慈父的恩手中领受一切，包括了从自

[27] Augustine, *On the Spirit and the Letter*, chap. 48.
[28] Augustine, *Retractions*, I, chap. 4.
[29] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I 2 qu. 109 art. 1; II 2 qu. 172 art. 6.
[30] J. Calvin, *Institutes*, II.ii.13.
[31] Ibid., I.iii.1–3; I.iv.1; II.ii.18.
[32] Raymond of Sabunde, *Theologia Naturalis* (*Prologus*) (Artentinae: Martinus Flach, 1496); J. Calvin, *Institutes*, I.vi.1.

然中领受的启示。

这里，基督徒也有面对所有非基督徒的坚实基础。基督徒与非基督徒有一个共同点，他们都是按照上帝的形像受造的有宗教性的人。宗教属于人类的本质属性。上帝的存在和上帝的观念，精神的独立性和世界永恒的归宿，世界的道德秩序和道德最终的得胜，所有这些都是人类思想永远不会停止追寻的问题。人类形而上的需要不可能受到压制；普遍启示让人类的盼望和疑问充满活力，让哲学家有做不完的工作。我们无法逃避这个现实，我们是按照上帝的形像受造，也只能在上帝那里才能得到安息。基督的福音满足了我们这方面的盼望。普遍启示保存了人类，为的是等到我们在基督里得医治。

所有的启示—普遍启示或特殊启示，最终都在基督里才能达到其成就和意义。上帝在圣经中和在基督里的启示，让我们有信心的眼睛，使我们能更明白普遍启示，也是我们与非基督徒交往的基础。基督徒的信仰无论如何不能以出世的或反自然的方式表达出来。相反，恩典和自然在基督教信仰中是连为一体的，普遍启示把天上和地上的国度连接起来，把受造物与救赎连接在一起，成为一出伟大的末世赞美剧。宗教生活编织在人类的日常生活当中。上帝是独一的，就是在创造和救赎里同一位施慈爱的上帝；恩典使自然得到复原。

特殊启示，圣经启示

【90】基督教就像所有的宗教一样，只靠普遍启示是无法存活下来的，还需要上帝特别的启示或显明。所有宗教都有三个最基本的需要。第一，宗教信仰都盼望有一位与人相去不远的上帝，以至于几乎每个宗教都有其圣所、节期和圣像。第二，在所有的宗教中，人们都相信其神明想向人显明其意愿。最后，人们普遍相信在人窘迫困难的时候，会得到神明的帮助。因此，相信启示、预言和神迹是所有宗教必需的要素。神的就近性或可就近性，神明怎样传递其旨意，在麻烦中能否得到帮助—这些都是宗教所关心的事。除此以外，基督教与其他宗教还可能有一些别的共同特征（献祭、圣殿、祭司），但基督教的本质与其他宗教仍然有类别上的不同。在圣经中，上帝是主动的；弥赛亚只能出自以色列。

圣经用来表示启示这个概念的词汇和用语，主要是以下这些：גלה，揭示（niphal：被揭开、展示、出现、展示；创 35:7；撒上 2:27，3:21；赛 53:1，56:1；何 7:1 等）；ראה，看见（niphal：被看见，显出自己，出现；创 12:7，17:1，18:1 等）；ידע，知道（niphal，piel，hiphal，hithpael：使知道，教导；民 12:6）；ἐπιφανειν，出现（路 1:79；多 2:11）；subst. ἐπιφανεια，外表，特别是关乎基督的再来（帖后 2:8；提前 6:14；提后 4:1；多 2:13；提后 1:10 是指基督第一次降临）；ἐμφανιζειν，显明自己，让自己被看见；被动语态，显出自己，出现（太 27:53；约 14:21-22）；

γνωριζειν，使知道（路 2:15；罗 9:22；弗 3:3、5、10）；δηλουν，使知道，揭露，揭示（彼前 1:11；彼后 1:14）；δεικνυναι，指出（约 5:20）；λαλειν，晓谕（来 1:1，2:2，5:5）；特别是 ἀποκαλυπτειν和φανερουν。这些词汇在新约中的用法并不完全清楚或一致。但是，从语源学的角度，ἀποκαλυπτειν这个词表明把藏着东西的盖子揭开，而φανερουν这个词的意思是以前隐藏或不知道的事情，如今让人知道了。Ἀποκαλυψις 的意思是拿走隐藏某事的理由，如今可以让人知道；φανερουν是公开地让人知道其事物的本身。这两个词的动词形式与γνωριζειν和δηλουν是有区别的，前者是指把事情带到光中，而后两个词是指把揭示出来的事带到我们的思维意识当中。[33]

人类普遍通过如下的方式来发现重要的启示：感知上帝的出现（上帝的显现，theophany），通过神圣的话语或方法来占卜神意（魔法），通过大家公认能知道神旨意的中间代言人（先知）。当我们遇到当代诸如通灵、通神、心灵感应、巫毒（voodoo）、巫术以及那些无法形容的残忍和明显带有魔鬼影响的邪恶作为等现象的时候，我们就一定会承认圣经中所说人性中的「黑暗势力」，包括那些我们在广泛的科学基础上不能解释的超感觉能力。「天地间有许多超出你们哲学所能梦想的事情。」（莎士比亚） 圣经的世界观证实这些现象的真实性（创 41:8；出 7:8-12；申 13:1-2；太 7:22，24:24；帖后 2:9；提后 3:8；启 13:13-15）。同时，圣经也从本质上反对这些，对此既不认同也不容忍，并且绝对禁止这些行为（利 19:26、31，20:27；民 23:23；申 18:10-11；徒 8:9，13:6，16:16，19:13 以下；加 5:20；启 21:8，22:15）。无论形式上有什么可能相似的地方，本质却是不同的。符合圣经的宗教与异教之间的差别，并不在于圣约的独特性、割礼、献祭、会幕、祭司、先知等等这些形式。就是基督教中也有自己的祭物（弗 5:2）、自己的祭司（来 7）以及自己的圣殿（林前 3:16 以下；等）。异教所模仿的，在以色列已经成为影子和图像，在基督教中也成为属灵的真实，这些都要感谢上帝在耶稣基督里完备的启示。基督教与人不同的地方，是他们相信弥赛亚已经来了。

【91】我们已经说过，人类宗教的诉求最终会落在三个基本的愿望上：盼望有一位在我们身边的上帝，一位与我们交往的上帝，一位有能力拯救的上帝。圣经让我们看到了一些明显的启示，满足了人类这些需求。圣经对上帝与我们相近的启示，表现于人可以感知上帝的同在（上帝的显现；创 12:7，17:1、22，26:24，35:9；出 6:2；还有，参考创 11:5；出 4:2，12:12、23，17:6；民 23:4、16；撒上 3:21；撒下 5:24）。这些显现并非假定上帝是有形的，也不是上帝本体的流溢，而可能是非人格化的出现（风，火），[34] 或通过人格化的实体（天使）。在旧约中有很多这样的记载，

[33] Cf. Hermann Cremer, *Biblisch-thologisches Wörterbuch der neutestamentlichen Grăcität* (Gotha: F. A. Perthes, 1880); in English, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, trans. William Urwick, 4th ed. (Edinburgh: T&T Clark; New York: Scribner, 1892).

[34] 比如向亚伯拉罕（创 15:17 以下），向摩西（出 3:2，33:18 以下），在西奈山上（出 19:9、

[35] 在新约中甚至更多。[36] 在所有这些地方，我们看到上帝荣耀的彰显（כבוד，δοξα，出 16:10，24:17；利 9:6、23-24；民 14:10，16:19，20:6）。这荣耀被描述为燃烧的烈火（出 24:17；利 9:23-24），也被描述为密云（王上 8:10-11；赛 6:4）。

在所有传讲上帝话语的代言人中，上帝的使者（מלאך יהוה）占有特别的位置。他向夏甲显现（创 16:6-13，21:17-20）、向亚伯拉罕显现（创 18，19，22，24:7，40）、向雅各显现（创 38:13-17，31:11-13，32:24-30；参：何 12:4；创 48:15-16）、向摩西显现（出 3:2 以下，13:21，14:19，23:20-23，32:34，33:2 以下；书 5:13-14；士 6:11-24，13:2-23）。这位מלאך יהוה被当作是上帝真正人格化的启示或上帝的显现，却是与上帝有区别的（出 23:20-23，33:14 以下；赛 63:8-9），但与上帝有同一名字（创 16:13，31:13，32:28、30；48:15-16；出 3:2 以下，23:20-23；士 13:3）、能力（创 16:10-11，21:18，18:14、18；出 14:19；士 6:21）、救赎和祝福（创 48:16；出 3:8，23:20；赛 63:8-9）、爱慕和尊崇（创 18:3，22:12；出 23:21）。在后来以色列的历史中，会幕和圣殿成为了上帝的居所（王上 8:10 以下；代下 7:1 以下；诗 68:17，74:2，132:13 以下，135:21），成为了敬虔的以色列人所盼望的地方（诗 27:4，42，43，48，50，63:2，65，84，122，137）。但上帝在旧约所有的显现都是不完备的；上帝并不住在人手所造的殿中（王上 8:27；耶 7:4；弥 3:11；徒 7:48，17:24）；大祭司一年只能进入至圣所一次；先知指出在审判和救赎中上帝更荣耀的再来（诗 50:3，96:13；赛 2:21，30:27、40 以下，多处；弥 1:3，4:7；番 3:8；珥 3:17；亚 2:10 以下，14:9）。上帝的显现在基督里达到顶点，基督就是使者（ἀγγελος），荣耀（δοξα），上帝的像（εἰκων），道（λογος），上帝的儿子（υἱος του θεου）。上帝在基督里被完全地显明出来（太11:27；约1:14，14:9；西1:15，2:19等）。通过基督以及基督所差遣的圣灵，上帝住在自己的子民当中，成为属灵的现实（约14:23；罗8:9、11；林后6:16）。信徒的团体（如今）就是上帝的居所，是圣灵的殿（太18:20；林前3:16，6:19；弗2:21），尽管这现实要在新耶路撒冷才能完全的实现。那时，上帝的会幕将在祂子民的中间；上帝要与他们同在；他们将成为上帝的子民，上帝要自己与他们同在而成为他们的上帝。那时他们能得见祂的面，上帝的名将写在他们的额头上（太5:8；林前15:28；约壹3:2；

16 以下；24:16；申 5:23，9:15；来 12:18），向百姓（出 13:21 以下，14:19-24，40:38；民 9:21，14:14；申 1:33；尼 9:12、19；诗 78:14），在会幕上面（出 33:9，40:34 以下；利 9:23；民 9:15-23，11:17、25，12:5，17:7，20:6；申 31:15；诗 99:7；赛 4:5），以及在至圣所（出 25:8、22，29:45-46；利 16:2，26:11-12；民 7:89）；另参见以利亚（王上 19:11 以下）。

[35] 如创 18；19；28:12，32:1-2；申 33:2；伯 33:23；王上 13:18；但 8:13，9:21，10:5；撒 1:7～6:5。

[36] 天使曾经在如下地方出现：耶稣诞生的时候（太 1:20，2:13、19；路 1:11，2:9），重复在耶稣的一生中出现（约 1:51；太 4:6），在耶稣受难的时候（太 26:53；路 22:43），在耶稣复活升天的时候（太 28:2，5；路 24:23；约 20:12；徒 1:10）。在使徒的历史上，天使也重复显现（徒 5:19；8:26，10:3，11:13，12:7，23:9，27:23；启 22:6、16）。最后，耶稣要带领大批天使再来（太 16:27，25:31；可 8:38；路 9:26；帖前 3:13 等）。

启21:3，22:4）。

【92】预言，或「默示」，是另外一种启示模式。通过预言，上帝把祂的想法告诉人类。这种话语可以是能听得见的声音（创2:16，3:8–19，4:6–16，6:13，9:1、8以下，32:26以下；出19:9以下；民7:89；申5:4；撒上3:3以下；太3:17，17:5；约12:28–29），可以是通过做梦（民12:6；申13:1–6；撒上28:6、15；珥2:28以下），[37]可以通过异象（创15:1、11，20:7，46:2；民12:6，22:8–13，24:3；王上22:17–23；赛6，21:6；耶1:11–14，24:1；结1–3，8–11，40；但1:17，2:19，7，8，10；摩7–9；亚1–6；太2:13、19；路1:22，24:23；徒7:55，9:3，10:3、10，16:9，22:17，26:19；林前12–14；林后12:1；启1:10等），有时甚至可以通过抽签的形式来表达（旧约中的乌陵和土明）。[38]同样，从形式上讲，这些功能在非圣经宗教中也都存在，尽管在本质上仍然有重大的区别。圣经中领受启示的人不像希腊智者，他们的意识没有受压制；即便是在接受预言的异象当中，他们仍然保持着自己的意识，仍然能看见、听到、思想、说话、提问并且作答（出4–6，32:7以下；赛6；耶1；结4–6等）。上帝在异象和情景中揭示祂的旨意，特别是关乎未来的旨意（民23、24；王上22:17；王下5:26，8:11、12；耶1:13、14，4:23、24，14:18，24:1、2；结8；摩7–9；亚1–6；启示录等）。先知们听到声音和响动（王上18:41；王下6:32；赛6:3、8；耶21:10，49:14；结1:24、28，2:2，3:12；启7:4，9:16，14:2，19:1，21:3，22:8等），甚至被提到灵里或天上（结3:12以下，8:3，43:1；但8:2；太4:5、8；徒9:10–11，22:17，23:11，27:23；林后12:2；启1:9，12，14:1，21:10）。

但大多数先知的启示都不是在异象中经历的，而是通过圣灵内在的光照。在旧约中，大多数先知得到的启示都没有伴随任何异象；[39]甚至在使用「异象」这个词的时候，往往不过是在更广泛的意义上指上帝的预言，并不是指先知真的看见什么（赛1:1，2:1；摩1:1；哈1:1，2:1；撒上3:15）。这里更重要的一点是真正的预言是来自外面，就是来自上帝。上帝的圣灵突然地、大有能力地、暂时地临到先知身上（民24:2；士6:34，14:19，15:14；撒上10:6，19:20、23；代上12:18；代下15:1，20:14；赛8:11；结1:3，3:22，8:1，11:5，37:1，40:1）。新约中提到旧约先知的见证也证实了这一点，说这些先知是被上帝的圣灵感动才说预言的（徒28:25；彼前1:11；彼后1:21）。

尽管圣灵在旧约中都是暂时性地临到先知，直到新约时代，那位超越和真正

---

[37] 在圣经中出现的启示性的梦，在非以色列民族中也有发生（创 20，31，40，41；士 7；但 2 和 4），传达从上帝而来的话（创 20:3，31:9、24；太 1:20，2:12，19，22，27:19），或一个意象。后者通常需要解释（创 28，37:5，40:5，41:15；士 7:13；但 2:4）。

[38] 抽签曾用在许多情况下：赎罪日（利 16:8），分地（书 13:6，14:2 等；尼 11:1），决定利未人的城池（书 21:4），分战利品（珥 3:3；鸿 3:10；俄 11），分衣服（太 27:35；约 19:23），决疑（书 7:1 以下；撒上 14:42；箴 16:33，18:18；拿 1:7），选择位分（撒上 10:19；徒 1:26；代上 24:5；路 1:9 等），由上帝裁决的案件（民 5:11–31），这些都可以归到此类中。

[39] 比如，以赛亚、哈该、玛拉基、俄巴底亚、那鸿、哈巴谷、耶利米、以西结等人的情况。

的先知才正式现身。作为道，祂是上帝最完全最完备的启示（约1:1、18，14:9，17:6；西2:9）。圣灵不是临到祂，而是没有限量地住在祂里面（约3:34）。从祂的受孕一直到祂的职事、祂的受难和复活、祂的生命、祂所说的、祂所做的都满有圣灵的能力（太3:16；12:28；路1:17；2:27；4:1、14、18；罗1:4；来9:14）。祂把同一位圣灵分赐给祂的门徒，不但作为他们重生和成圣的帮助，也作为启示和教导他们的保惠师（可13:11；路12:12；约14:17，15:26，16:13，20:22；徒2:4，6:10，8:29，10:19，11:12，13:2，18:5，21:4；林前2:12、13，12:7–11）。虽然有个别的信徒仍然得到圣灵的装备，拥有先知的职分，但更重要的是强调所有信徒都有圣灵的膏抹，并且拥有先知的职分（太11:25–27；约6:45；徒2:17、18；彼前2:9；约壹2:20）。在新耶路撒冷中，先知再不是一种特别的恩赐（林前13:8；启21:27，22:4、15）。[40]

【93】在神迹中，上帝通过其作为揭示祂自己。上帝的话语和作为是互相配合的；上帝的话语就是上帝的作为（诗33:9），祂的作为就是祂的言语（诗19:2，29:3；赛28:26）。我们首先从上帝的创造和护理之工中看到上帝的工作，这是持续的工作和神迹（诗33:6、9；约5:17）。但是，我们一定要知道在正常的自然秩序和上帝大能特别的作为之间的区别。神迹是一个בריאה，是个创举，就是那些新的、从来没有在其他地方见过的事（出34:10；民16:30）。神迹是记号אותות，σημεια（出3:12，12:13；约2:11，4:54，6:14，9:16，11:47），表明上帝的大能和荣耀（赛35:1–2；珥3:18；摩9:13；约1:14）。上帝的大能和自由是通过自然宣告出来的（耶5:22，10:12，14:22，27:5；赛40:12，50:2–3；诗33:13–17，104；伯5:9、10，9:4、5等），但特别是通过其子民的历史显现出来（申10:21，11:3，26:8，29:2，32:12、13；诗66:5以下，74:13、14，77:15、16，78:4、5，135:8、9；赛51:2、9；耶32:20、21；徒7:2、3）。因此，救恩的历史充满了神迹，直到救恩完全实现。

然而，旧约所记载的神迹并没有带来创造本身之完全和永久的更新。随着对这些神迹的记忆逐渐被人淡忘，其影响便减低了；生活恢复到平常，自然似乎得胜了。于是，上帝的启示通过先知而临到，他们宣扬会有一个耶和华的日子（יהוה יום），那时，祂会彰显祂的荣耀，并通过显明在天上的神迹来彰显祂的大能（摩8:8、9；珥2:30），审判万邦（赛24:16、17），并拯救自己的子民（赛9:3，10:24、24，11:15、16，43:16–21，52:10，62:8）。上帝的子民将得到赦免，成为圣洁并拥有新的约（赛44:21–23，43:25；结36:25–28；耶31:31以下；亚14:20–21）。和平、稳妥和繁荣将成为常态，自然会成为乐园（何2:17、18；珥3:18；耶31:6，12–14；赛11:6–8，65:25；结34:29，36:29以下；亚8:12）。新天新地即将到来，以前的事都不再被记念了（赛65:17，66:22）。

[40] 关于预言的其它文章，看 A. B. Davidson, *Old Testament Prophecy* (Edinburgh: T&T Clark, 1903).

所有这些都在基督里成就了。祂的道成肉身是最大的神迹，上帝自己降下而取了我们完全的人性。祂行的神迹是有上帝同在的记号（σημεια），是上帝大能的彰显，是弥赛亚时代的证据（太11:3–5，12:28；路13:16）。我们对最终荣耀的盼望，特别可以从耶稣大能的医治和对创造的恢复中看到。在耶稣里，神迹成为历史；关于祂的历史本身就是一个神迹。基督的位格和工作是上帝启示的中心；所有其他的启示都是以此为中心。随着基督教的建立，上帝如今特别通过属灵的神迹显明祂的大能和荣耀，就是将新生和新的生命赐给那些死在过犯中的人（弗2:1–10）。圣经描述了「神迹」成为「自然」的新时代，就是事物的本相与其本应有的状态相一致的世界。这是基督的国度得到完全荣耀的时候，并且有公义永远居住其中的新天新地（启21～22）。

【94–95】上帝向我们的自我启示不是一点点或一段段的，而是有机的整体，是从创造到终末成全（consummation）的全面叙述。整个自然和历史都见证了作为创造者的上帝；万事最终都归于上帝。这个外在的见证，与上帝在人类里面的智力和理性、良心和意念中的主动启示是一致的。上帝的圣灵居住在所有拥有祂形像的人里面，圣灵的内住（indwelling）比自然和历史的见证更强而有力，尽管这不是拯救的临在（saving presence)。我们必须区别开圣灵把基督的益处赐下的拯救工作，与约翰•加尔文所说的「圣灵为了全人类普遍的益处，赐给祂所愿意的人的最美妙祝福」，这是非常重要的。[41] 堕落的人类只能以他们被蒙蔽的眼睛看到这个启示的一部分，甚至故意在罪中压制这启示的真理（罗1:18–23），他们需要上帝恩典的光照才能正确地看见这个启示。而这样的恩典是由圣经所提供的，圣经告诉我们自然的重要性，见证上帝的永能和神性（伯28:25、26；诗19:1，90:2；箴8:24、25；赛40:26；太5:45；罗1:18–20）。

所有的启示（在创造中的启示，通过先知和使徒的启示，圣经中的启示）目的就是要人能认识上帝、服侍上帝、荣耀上帝。在人类堕落后，因为自然和历史中的启示已经不足以完成这样的任务，一个有恩典、具有改变能力的特殊启示就成为必需了。特殊启示是救赎的（*salvific*）启示，无论在形式上还是在内容上都有别于自然启示。当然，用普遍启示和特殊启示让全人类认识自己的上帝是同一位上帝，但是，在普遍启示中上帝的神性（θειοτης）呈现在人的面前，而在特殊启示中，三位一体的上帝让我们更清楚地看到其位格上的区别。当然，上帝所有外在的工作（*opera ad extra*），都是由三个位格在上帝的一体中所运行的工作。在自然的工作中，作为创造者的父神通过道（Logos）和圣灵向我们说话。而在恩典的工作中，上帝是在子完全

[41] 编者按：J. Calvin, *Institutes*, II.ii.16. 加尔文甚至预先阻止一些人可能反对的声音，说：「有些人问圣灵与不敬虔的人——那些完全与上帝隔绝的人，有什么关系，他们提出这样的问题是没有任何根据的。他们认为圣灵只居住在信徒身上的说法，是指我们藉以分别为圣作为上帝的殿的圣洁的灵。尽管如此，上帝藉着祂的灵，根据万事在创造中所得到的特殊属性来充满、运作并成就万事。」

独特的意义上临近我们，并且，作为父神，祂通过道成肉身的基督和基督的圣灵，向我们揭示祂自己。特殊启示就是上帝拯救的启示。

在特殊启示中，上帝让我们认识这位圣父、圣子、圣灵三位一体的上帝。这个启示是通过历史，经历了许多世纪的过程，并在创造和救赎的中保耶稣基督里达到顶点。基督是那创造并保守万事的道（约 1:3；西 1:15；来 1:3），并且可说是引导以色列的耶和华的使者（出 14:19，23:20，32:34，33:2；赛 63:8-9）和先知信息的内容（约 5:39；彼前 1:11；启 19:10）。当时候满足了，基督便成为肉身并住在我们中间（约 1:14）。因此基督既是创造也是再创造的中保。「这是基督的工作，也唯有藉着基督，使宇宙的秩序彰显出父神，并更新了同样的教导。」[42] 我们认识到启示（特别是基督的启示）奥秘的重要性和大能，就会知道为什么把启示的丰富局限于某一方面或某几方面是非常错误的。上帝在启示中亲自来到我们面前，并表明了祂自己，不但给予我们真理，还赋予我们公义和生命。启示不只是告诉那些有知识的人，也不只是先知信息和内在的光照。启示包括了事件和解释事件的话语。最重要的一点是上帝的启示成为拯救的能力，开启了瞎子的眼睛，使被掳的人得自由。同时，我们不能因为启示有改变的大能而忽略了人类全面的罪性。我们亦需要启示来让我们的思想脱离错谬、谎言，让我们的理智不受欺骗。启示不仅是生命的交流，也是真理的宣告；启示产生了教义。启示性的话语和工作，都在上帝的计划和救赎的行动中。

【96】最后，特殊启示的目的与目标在于上帝三位一体的荣耀和祂自己的喜悦。启示的目标就是要按照上帝的形像对人进行再创造，在地上建立上帝的国度，将世界从罪的权势下救赎出来，因此在所有的受造物中使主的名得荣耀。随着基督工作的完成，祂的话语也成全了（来 1:1-4）。严格来说，我们不应该寻求更进一步的启示。因此，关于使徒时代以后直到如今，是否还有先知的恩赐（说预言）和神迹奇事，这个问题本身实属次要。教会教父们在这方面有这样众多而有力的见证，对于古代大多数的时间，这个问题是很难予以否定回答的。[43] 但是，就算那些恩赐和能力多少还存在于今天的基督教中，特殊启示的内容是以基督为中心，并记载于圣经中，这些恩赐和能力也不会对这内容作任何添加。另一方面，如果我们同意奥古斯丁的看法，认为这些恩赐和能力已经减弱或停止了，也不会因此减损特殊启示的内容。[44] 圣经清楚地教导我们说，上帝完备的启示已经在基督里赐给我们，所浇灌给教会的圣灵单单是为了荣耀基督，并且圣灵的一切都是从基督那里领受的（约 16:14）。这就是说，在基督启示和救赎的客观工作之外，还需

[42] Athanasius, *On the Incarnation*, chap 14; Irenaeus, *Against Heresies*, I, IV, 6.

[43] T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 2 qu. 178; Gisbert Voetius, *Selectae disputations theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648–69), II, 1002ff.

[44] 根据 H. J. A. M. Schaepman, Menschen en Boeken (Utrecht: Wed. J. R. van Rossumn, 1893–1903):「既然基督教的神迹奇事已经成为人类意识的一部分，少数几个发生的神迹，便不再是维护基督教信仰所急需的了。」(18).

要圣灵的工作来使人承认并接受上帝的启示，并因此成为圣子的样式。就像当彼得宣告他承认基督是上帝儿子的时候，主对彼得说：「因为这不是属血肉的指示你的，乃是我在天上的父指示的。」（太 16:17；参见加 1:15-16）。

【97】上帝救赎，上帝也启示；我们知道，我们了解，并且相信。启示有别于宗教，但两者是不可分割的。只有当上帝具有与世界分开的位格性的存在，并拥有意志和能力，通过祂的作为和话语来揭示祂自己的时候，启示才成为可能。上帝通过话语来表达，将自己的想法告诉我们，就好像一个人与另外一个人、父亲与自己的孩子、或者老师与他的学生沟通一样。因此，面对启示，我们的义务就是倾听、接受、并以认识上帝、服侍上帝、尽心尽力爱上帝的生命来回应上帝的启示。启示是有恩典有慈爱的上帝有意识而随己意所行的，祂使我们能认识祂，以至于我们要么在基督里因信而接受上帝的恩典，要么因面对启示却不肯悔改而接受更重的惩罚。上帝向我们说话，是为了抬举我们，使我们能与祂交通，使我们在祂的性情上有份（彼后 1:4）。上帝今天还在说话，尽管特殊启示在某个意义上来说已成为过去。上帝日复一日仍然继续用特殊的方式，向那些活在福音下的所有人揭示自己。圣灵的见证会一直持续，直到基督最后的显现，启示在人类历史中全备的果效才会完全成就。播种的时间终将在收获的季节结束。

「自然」和「超自然」

【98-99】在本章余下的篇幅，我们会从创造中自然启示的角度来深入探讨圣经里关于启示的教义。我们首先要指出在基督教会中，启示的教义受到两个方面的曲解：一方面来自超自然主义，另一方面来自自然主义（理性主义）。我们先来看超自然主义。这种观点主要来自罗马天主教，并进而影响了新教中许多不同学派的思潮。把「自然」与「超自然」区别开，对于圣经是一种陌生的概念。自然是上帝的创造，自然来自超自然，并且依靠超自然。然而，这概念最开始来自教父的著作，这种区别正确地提醒我们上帝在基督里的恩典、圣灵重生我们的神迹等方面，都不是出自正常的、日常的或自然的过程。对于上帝的作为，教父们指出这些是「超出」自然的事实，是属乎超知觉的世界。从这个意义理解，「超自然」本质上是「与上帝有关」的同义词，提醒我们这个世界并不等于所有的一切。因此「超自然」就是指超越受造世界，并且其起因不在受造界而在全能的上帝中。从本章前面我们的讨论来看，所有的启示也因此是超自然的。神迹、上帝的显现、先知和异象等形式的特殊启示都是超自然的。

使用「超自然」这个词的困难来自于这个词在历史上的用法。这个词往往被认为是指神迹，但这是错误的，因为不是所有超自然的事都是神迹，尽管所有神迹都是超自然的。作为回应，现代思想家把这个词用于所有违背简单实证描述或

分析的内在现实（immanent realities）。在这样的语境中，超自然或「灵界」，是指人类「以外」的事，就是超过物质以外的事。还有，在罗马天主教中，人的归宿被区分成自然和超自然的结局。救赎使人回到其起初、自然、受造的完整状态，而超自然的终点是指更高的结局：看见上帝（*visio dei*），与上帝奥秘地联合，以致θεωσις，即得以神化。尽管教父们的著作中已经有了这个教义的种子，但这个教义真正的发展来自于经院神学，特别是哈雷斯（Hales）、圣文德（Bonaventure）和阿奎那。[45] 第一次梵蒂冈大公会议将人超自然归宿的教义定为教会的信条，其规条的表述是：「启示必须……被认为是绝对有需要的……因为上帝，在其无限的慈爱中，已经为人命定了超自然的目的，即人要分享上帝完全超过人类理解的益处。」[46] 自然和超自然对比的显明性，带来了极大的危险，就是二元性地将（超自然）启示与自然和创造区分开来。特殊启示绝不能与历史、世界和人类的有机关联分割开来。从神学角度来说，宗教的对立面应该是在恩典和罪之间，而不是在恩典和自然之间。

自然和恩典的二元论，加上把教会的圣礼理解为一种得着恩典的必要管道，便导致一个具有等级结构的世界观，认为（超自然的）教会是神圣的，而（自然的）世界是污秽的。对天主教来说，只有在现实世界依照教会的法规归给上帝并被教会使用的事，才被看为圣洁。[47] 因此，他们认为基督徒的特征是完全认同并严格遵守教会的教规。为了让世界受到基督教的影响，便需要叫世界服从于教会的支配。[48] 自然/恩典的二元论亦鼓吹了统治世界的反面思潮—对世界的蔑视，因而导致了禁欲主义和修道主义。用这样的方式来理解特殊启示，特殊启示便与自然和历史没有任何有机的联系，变得完全孤立了。特殊启示不再被看作是进入到世界和人类当中，而被看作是飘在世界之外、附在世界之上。当特殊启示被看作是一个教义，是一些人不可理解也不能理解的奥秘，其真实性有神迹来证实，特殊启示就更与世界分割开来了。

宗教改革反对这样的世界观，将启示与自然之间量的对立，转化为道德方面质的对立。恩典不是与自然对立，而是与罪对立。道成肉身的事实明显地反对任何自然/恩典的二元论；福音所敌视的不是受造的世界，而是在罪恶权势下的世界；罪是外来的因素，慢慢地侵入了全世界。启示与创造并不是彼此对立的，因为创造本身也是一种启示。我们在基督里得到的启示向我们宣告：上帝爱世界，并且

---

[45] Alexander of Hales, *Summa universae theologiae*, II qu. 91 m. 1 a. 3; Bonaventure, *Breviloquium*, V, 1; T. Aquinas, *Disputed Questions on Truth*, qu. 27; idem, *Summa Theol.*, I, 2 qu. 62, art. 1.

[46] H. J. D. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum* (Wirceburgi, 1856), n. 882f.; Vatican Council I, sess. III. c. 2; cf. can. II, 3.

[47] Joseph Deharbe, *Verklaring der Katholieke Geloofs- en Zedeleer*, ed. B. Dankelman, 3rd ed., 4 vols. (Utrecht: J. R. Van Rossum, 1880–1888), I, 170; III, 588f.; IV, 598f.

[48] 编者按：第二次梵蒂冈大公会议后的罗马天主教，批判一切关于教会统治的政治术语。See *Lumen Gentium: Dogmatic Constitution on the Church: Gaudium et Spes: Dogmatic Constitution on the Church in the Modern World*; and *Dignitatis Humanae: Declaration on Human Dignity*.

基督的到来不是要定世界的罪，而是要拯救世界（约 3:16-17）；基督所要毁灭的不是父神的工作，而是魔鬼的作为（约壹 3:8）。正如基督自己具有完全的人性，祂从道德意义上否定了自然的生命，但并没有从肉体上摒弃这生命，最后从死里复活，因此尽管祂的门徒确实蒙召要背负十字架并舍己来跟从他们的主，他们并没有领受禁欲或遁世的呼召。相反，耶稣向父神所祷告的，不是让门徒离开世界，而是求父保守他们脱离那恶者（约 17:15）。宗教改革所寻求的基督教要抵挡的是罪而不是自然，并且通过更新和成圣的过程，从整体上影响自然的生命，包括世界的文化、社会和政治。在宗教改革中，下面的格言有了新的意义：自然表扬了恩典，恩典改进了自然。

【100】如果说超自然主义低估了自然，那么自然主义则在牺牲启示的情况下，过份抬高了自然。理性主义和自然神论者只有在满足理性要求的条件下，才接受启示的观念。他们反对启示的理由，来自于他们认为所有启示都与理性和科学互相抵触，理性和科学不需要以神或超自然作为其前提；启示是没有必要的。[49] 还有，他们认为就算有启示，我们也无法识别出启示，因为没有普遍的法则能帮助我们确定启示的真实性。然而，事情还未完结，因为理性主义仍然需要解释宗教的普世性，并且要解释人类为什么普遍确信他们的宗教是基于启示。理性主义过于简化这个事情。我们无法在宗教的思考中这样轻易地就把启示的概念排除出去。他们往往把宗教中持久性的启示用融合（accommodation）[50]、寓意（allegory）[51]、神话（mythology）[52]或象征（symbolism）等等说法来解释，或者干脆以宽泛的「宗教-历史」（religious-historical）[53]来解释。

各种以自然主义和理性主义解释启示的努力，无意间也促进了我们更理解圣经与自然、圣经和历史之间的有机关系。但是，摇摆不定和彼此矛盾的解释，表明了纯科学的解释很难令我们满意。圣经的启示和符合圣经的宗教，对于那些不以信心立场出发的人总是一团迷雾。圣经抵制所有自然主义和理性主义对其启示来源的解释，单单把圣经启示归于上帝圣灵的运作。早期的预言从来不是来自人的意愿，而是由圣灵感动先知（彼后 1:21；林前 2:11-12）。圣经并不是为我们提供一大堆资料，让我们去分析。圣经本身就是现实的诠释，为我们提供一个完全

[49] 在自然主义和理性主义立场上反对启示的思想家的名单包括：莱布尼兹（Leibniz），斯宾诺莎（Spinoza），莱辛（Lessing），费希特（Fichte），康德（Kant），伏尔泰（Voltaire），罗素（Rousseau）。

[50] K. G. Bretschneider, *Systematische Entwickelung aller in der Dogmatik vorkommenden Begriffe* (Leipzig: J. A. Barth, 1841), 135ff.

[51] Thomas Woolston, Six Discourses on the Miracles of Our Saviour and Defences of His Discourses (1727; repr., New York: Garland, 1979).

[52] D. F. Strauss, Das Leben Jesu, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1835–1836), 27; ET: The Life of Jesus, Critically Examined, trans. Marian Evans, 2 vols. (New York: Calvin Blanchard, 1860; repr., St. Clair Shores, MI: Scholarly Press, 1970).

[53] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), I 70–176, 170–174 (##17–18, 53).

不同的世界观，一个有神的、超自然的世界观。我们的世界观决定我们所接受的任何启示，其决定因素不是历史批判而是自我批判，不是科学而是信心。理性和哲学上的障碍对于我们能否接受启示并非不重要，但这些并不是关键的因素；关键的因素在于我们能否以信心接受这个以启示为根基的宗教。作为圣经叙述核心的基督，才真是那不信者的绊脚石。宗教本身是依靠启示并与启示相互关联的。那些放弃启示的人亦失去了这个基于启示的宗教。圣经的启示和本着圣经的宗教、圣经和基督教信仰，都是同存共亡的。

【101】这种有神论的世界观，受到所有将现实降低到一种物质（唯物主义）或思想（泛神论）的一元论的强烈反对。相反，有神论的世界观尊重上帝与世界两者之间的区别，也承认物质、心理、社会和道德现实之间的区别。有神论摒弃一元论的一致性（uniformity），而寻求在多样性里面的统一，尊重创造本身的多样性。当唯物主义不幸碰上心理现象时，泛神论则是无法找到思想与存在之间的关联，他们对多样性无所适从。存在本身是一个奥秘，也是一个神迹。任何存在的事物都让人自发地在思想里感到惊讶，而这惊讶被正确地称为哲学的起点。人类的理智越是深入地洞悉这存在，就越发感到惊奇，因为在存在的领域，就是整个宇宙的存在，我们看到各种力量在运作：力学的范畴，动植物的范畴，心理的范畴，而这样的惊奇同样可以在宗教和道德、美学和逻辑现象中感觉到。所有这些力量都根据各自的特征、遵照各自的定律、以各自的方式来运行。按照有神论的观点，所有这些具有内在定律的元素和力量，无时不是由上帝来维护的。上帝就是万事最终的、超越的、有智慧的和自由的成因。受造物本身不具有稳定性和持久性。上帝的无所不在和永能的神性维护并统治万有。在上帝里面，在上帝的计划和规则里面，产生了将万有维系在一起的和谐，并且将万有在其整个多样性的范畴内统一起来，引导他们到达唯一的目的。上帝存在于万有当中。万有的生活、动作、存留都本乎祂。自然和历史都是上帝的工作；上帝总是在做工（约 5:17）。万有都向我们揭示了上帝。尽管上帝的手在某件事中可能比其他情况更明显，但清心的人可以在上帝所有的工作中看见上帝。

这种世界观与启示和神迹的现实完全相容。自然不是一部机器，好像自然神论所宣称的那样，也不是一件已经完成的作品，而是在不断演进的过程中。启示和神迹与自然并非对立，而是自然的一部分，参与自然有目的的发展过程，这过程最终的归宿就是上帝命定的结局。阿奎那已经说过：「当上帝作任何违反自然规则的事情的时候，整个宇宙的秩序并没有因此而被破坏，而是那个特别的事情与其他事情的关系改变了。」[54] 神迹并没有改变自然内在的力量，也没有改变自然运行的定律。在神迹中所发生唯一的事情，就是自然力量的运作在某个特定的时刻被暂时延缓

[54] Thomas Aquinas, *On the Power of God*, trans. Lawrence Shapcote (Westminster, MD: Newman, 1952), qu. 6, art. 1, as cited by Eugen Müller, *Natur und Wunder, ihr Gegensatz und ihre Harmonie* (Freiburg i.B. and St. Louis: Herder, 1892), 133.

了，而这是由另外一个遵循其自身定律的力量出现并产生其有效的结果。神迹不是这个堕落受造界的外来入侵者，而是与上帝对这个世界本身的设计是相一致的，并效力于上帝救赎和改造这个堕落世界的工作。

神迹、语言和历史

【102】然而由启示和神迹所构成的现实秩序，与一般的自然秩序还是有本质上的区别。启示和神迹不是简单地从受圣灵感动的人所拥有的较高层次的自然能力产生的结果；它们和那些貌似深奥的现象，诸如催眠术、招魂术、心灵感应等，也没有任何的关联。圣经中的神迹是非常独特的，也是基督教世界观不可或缺的一部分。上帝的同在和上帝的作为既不受自然秩序的制约，也不在自然秩序以外。启示和神迹既紧密地与自然相关联，也有别于自然。我们应当避免那种试图用新的科学发现来轻易解释圣经神迹的护教方式。[55] 我们也不能受科学支配，任由科学宣告自然界中哪些是可能与不可能发生的事。神学家和自然科学家应该彼此尊重，彼此承认各自领域的局限。我们一定要拒绝为了保存圣经中神迹的一些价值，企图把神迹中某些科学或历史的「事实」，与我们从神迹中推断出来的宗教、道德、灵性或「神秘」的价值区分开。[56] 神迹不是那么容易被打发掉的。实际上，神迹对于宗教而言，就像启示一样，是不可或缺的。「没有神迹的信仰是一个残缺的信仰。」（"Ein Glaube ohne Wunder ist ein wunder Glaube" – Jos. Muller）如果我们否定神迹，我们就会对整部圣经的启示和基督的福音产生疑问。启示和神迹不是上帝分开独立的工作，而是遵从历史过程中上帝计划的秩序。启示向我们发出的问题是我们信还是不信。相信启示是关乎得救的盼望，是关乎另外一个更好的世界—罪和死都被制服的世界。上帝在启示中临到我们，并把我们带到祂那里，永远与我们同住。

【103】不单宗教和启示是紧密相关的，启示与一个宗教的「典籍」也紧密相关。几乎所有的宗教都有某些包括了奥秘、礼仪规章、祭文、祭司文献等内容的文字。许多宗教还拥有一本或许多本圣书作为他们的圣典。这些圣典包含了这宗教的内容—观念、教义、规条。这些都来自用文字表达的启示，代代相传，并最终成为永久性的经典。这不应该让我们感到吃惊，这非常正常，并且完全是人类使用语言的过程。人类自我表达的愿望和能力，与其自我意识结合在一起。我们把我们的思想说出来，不但说出来，也致力于写下来。圣经写下来的文字是上帝话语的记录，是永恒的、普世的和经久的启示。文字创造了民族和国家。语言是

[55] 编者按：比如有人认为从牛顿「封闭」的经典力学，转为爱因斯坦更加「开放」的量子力学的发展，使他们能有科学根据地接受神迹，解释耶稣如何在复活后出现在顶层阁楼的门徒面前。

[56] 编者按：这种做法一个最好的例子就是新约学者布特曼（Rudolf Bultmann）的「去神话化」（demythologizing）运动；其前身是十九世纪思想家如 David Friedrich Strauss。

国家的灵魂，是人类瑰宝的保管人，是连接人类、民族和世代的纽带，是有意识地联合全人类的伟大传统；而人类在本质上原是合一的。对于那些按着圣经启示而活的人也是这样；启示的道创造了新的族群，一个被召出黑暗进入光明的圣洁国度（彼前 2:9-10）。圣经的启示是历史，也创造了历史。在救恩历史上那些伟大的作为和事件已经成为过去，但直到如今仍然有强大的影响力。历史同样承载着上帝的思想，向我们启示上帝的意愿，这就是使徒保罗不断感到惊奇和崇敬的奥秘的启示。如果人类没有这奥秘的启示，就会生活在黑暗当中。圣经的启示融汇于历史的潮流中，但也包含了永恒的思想。这永恒的部分不仅对于其写作时刻和相关的人有意义，就是对任何时代的任何人同样有意义。

【104】在基督教的传统中，真理具有道成肉身的性质，是以上帝的儿子在我们的时间和空间道成肉身为根基的。这个真理有其历史性和普世性，从道成肉身的角度有其历史性，从教会传统上看有其普世性。上帝的启示为了完全进入到人类生活里面，采用了文字语言作为工具。从这个角度上说，圣经也是上帝道成肉身，是上帝在基督里道成肉身的产物。圣经的重要性在于它的工具性。圣经并没有要求信徒敬拜它，而是敬拜它宣扬的基督。我们要排除两个错误。第一个错误是将圣经的启示与默示本身等同起来，因此把圣经与其背后的救恩和启示历史分割开来。所有把启示局限于圣经默示的话语，都忽视了一个事实，不是上帝所有的默示和启示都记载在圣经中（约 21:25）。所记载下来的是使徒们为了教会的益处而交付给我们的。因此启示的来源及其持续的影响力，都是与传统相关的。这也是「自然的」；上帝在自己的启示中，亦遵从了祂为人类并立互存所定下的基本底线。人类不是独立个体的聚集，而是有机的整体，所有人都是活在彼此互相依赖的状态下的。启示也遵从这样的规律；再创造也适从于创造的原则。就像我们在生活中的每一个领域，都是通过传统来参与全人类的福祉，宗教也是这样。这也适用于道成肉身的概念。道成肉身本身是一个事件，是在时间中的某个时刻发生的，但这事实通过传统而成为全人类拥有并蒙福的途径。事实上，我们从前人继承一切，我们没有带什么到世上来（提前 6:7）。无论是在身体上还是在心理上，在理性方面还是在道德方面，我们都离不开我们周围的世界。就宗教而言，也没有什么不同。由历史所组成的启示，只能通过传统临到我们；而这传统应当用最宽泛的意义来理解。

第二个错误是过于细致地区分圣经和启示，以致于将圣经与启示剥离了。这样的错误会以许多不同的形式出现：「不是字句而是精意」；「不是圣经而是基督本身」；「不是词句而是事实才是圣经的基础」。莱辛成功地提出了我们所熟悉的请求：「路德啊，你这个神圣而伟大的人啊！你把我们从教皇的轭下拯救出来，但谁能把我们从字句的轭，就是文字教皇的轭下解救出来呢？」这个观点的错误不比另一观点小，甚至更危险，因为在许多情况下，启示和圣灵的默示（θεοπνευστια）是一样的。那些否认上帝的默示并轻视圣经的人，也会在很大程度上失去启示；

他们所剩下的就是人的著作。此外，尽管启示里的事实或话语发生在圣经的记载以前，我们只有通过圣经才知道这一切。如果不是通过圣经，我们基本上对上帝在以色列时期和上帝在基督里的启示一无所知。除了圣经以外，我们没有其他的基本原理（primary principle）。因此，随着圣经的倾颓，所有的启示都跟着倒了下来，包括基督在内。恰恰因为启示是历史性的，如果我们不采用适用于认识所有历史的方式—通过人的见证，我们根本无从知道任何的事情。对我们来说，见证人的证明决定了事实的真相。如果不是通过使徒的话语，我们就无法与基督相交（约 17:20-21；约壹 1:3）。对我们、对历世历代的教会来说，启示只以圣经的形式留存下来。最后，上帝的默示（我们后面还要特别讨论这方面）是圣经的本质，是与圣经的产生过程相关的、上帝特别与众不同的作为，因此也应该被承认、并尊为一种启示。因此蔑视或拒绝圣经，不只是无伤大雅地拒绝人对启示的见证，而是拒绝上帝的特殊启示。我们不应该因着圣经的缘故，不公平地对待启示；也不应该因着启示的缘故，不公平地对待圣经。我们不应该因着上帝的话语而忽略历史，也不应该因为重视历史而表现出对上帝话语的轻忽。正统的理性主义和重洗派的灵性主义（spiritualism）都没有尊重圣经的启示乃是上帝宣扬基督和祂救恩最后使用的教导工具。圣经从这个意义上说就是终点，是冠冕，是永存的、启示的发布，是把直接启示变成中介并叙述成书的工具。只有圣经是我们从上帝而得的一种确实的启示。

【105】启示作为一个整体，不到基督再临都不算完成。启示分为两个阶段（dispensations）—上帝在基督里的客观启示（包括旧约时期的预备）；上帝赐下圣灵，信徒主观地得到在基督里客观的救恩。我们可以把整个旧约的经世（economy）看为是上帝要就近祂的百姓，为基督寻找「会幕」。基督是启示的内容，是照耀在黑暗中的道。基督自己来到世间，并成为拥有肉身的耶稣。这时圣灵还没有赐下来，因为基督尚未得着荣耀（参约 7:39）。圣子的到来也为圣灵的到来开辟了道路。圣灵从基督那里接受了一切，在现在已成就的启示以外，没有加添任何新的内容。圣灵把基督已经完成的工作，上帝全备的恩赐，和对人类的启示完全施行出来。基督是道，满有恩典和真理；祂的工作已经完成；父神安歇在圣子的工作中。祂的工作不能加添或增多。上帝在基督里不但被完全显明出来，也完全赐下了祂自己。因此，圣经也是完全的，是上帝完美的话语。在上帝赐下圣灵的时候，不会再有新的客观启示。

但尽管启示已经完成了，其果效并没有因此而停止，而是进入了人类生活所有的领域和历史。基督工作的果效随着历史，按着上帝旨意的发展而继续，直到上帝最后居住在人中间。这是所有启示的最终目的。通过圣经，上帝如今自己成为世界上的启示，在人类的生活和思想中见证圣经的内容。通过圣灵，上帝住在基督的教会中，并且哪里有两三个人奉基督的名聚集祷告，上帝就在他们当中。上帝还继续行使神迹，因为上帝藉着重生、成圣和荣耀来更新基督的教会。属灵

方面的神迹没有停止，因为上帝是持续做工的上帝。圣灵更新了每位基督徒，招聚教会，并住在教会中，且影响着人类的意识。圣灵不仅更新，而且也光照。话语和作为携手并进，一同行动，圣灵的工作也是如此。如今启示不仅仅是光照思想的教义，同时更是更新人心的生命。我们必须避免理性主义和神秘主义只强调一方面的情形，因为这两者都否定了启示的丰富性。因为头脑和心灵，整个人的存在和意识都需要更新，因此在这个阶段，启示就连带地在圣经和教会中持续着。从这个意义上说，圣经和教会是紧密相关的。圣经是教会的光，教会是圣经的生命。若没有圣经的光照，教会的生命是个奥秘，而离开教会，圣经就是个谜，并且会令人反感。直到神国完满达成，启示才会终止，而圣经也不再成为必需，教会和圣经会靠着圣灵结合在一起，永远无法分割。

圣经不是一本属于远古的书，一本只把我们和过去的人与事件联系在一起的古代编年史。圣经历久长存，是永远活泼的道，是上帝如今并一直要赐给祂百姓的。圣经是上帝在永恒里不断向我们说出来的话语。因此，上帝的默示是圣经永恒的属性。圣经不仅是在成书时才是「上帝呼出来的气息」；它是「上帝不断呼出的气息」。「这是上帝所默示的，不仅在成书的时候，由上帝通过作者来呼气；而且，当人们诵读圣经的时候，上帝也通过那些经文同样在呼气，经文也在呼出上帝[上帝与祂的默示同在]。」[57] 圣经首要的目的不在于为我们提供历史；圣经是有倾向性的：先前所写的都是为了教训我们，叫我们因圣经所生的忍耐和安慰，就可以得着盼望（罗 15:4）。圣经是由圣灵所写的，圣灵以此来带领教会，成全圣徒，建造基督的身体。上帝每天都在圣经中临到祂自己的百姓。有一天，当人本身和人的意识都完全更新了，启示也就停止了，圣经也不再成为必需的了。那时，上帝的默示（θεοπνευστια）就成为上帝儿女的份。那时他们将亲自受教于主，并在殿中事奉祂。那时，先知和神迹就成为「自然」，因为上帝就住在自己的百姓当中。

[57] J. A. Bengel, *Gnomon of the New Testament*, rev. and ed. Andrew R. Fausset, 5 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1877), IV, 319 (commentary on 2 Tim. 3:16).

第五章　圣经

上帝对自己百姓所默示的话语

【106】在这一章中，我们要更详尽地来查考圣经对本身的见证，特别是对其默示和其他一些属性的见证。早在旧约当中就已经有了圣经是上帝所默示这个教义的证据。先知们都意识到自己是上帝所呼召、站立在上帝面前的，并且所传达的是上帝的信息而不是他们自己的信息（出 3，4:12；民 11:29，22:38，23:5；申 18:15-18；撒上 3；王上 17:1；王下 3:14，5:16；代下 36:15；耶 1，26:5，27:15；结 1-3；摩 3:7-8，7:15）。先知最常用的句式是「这是耶和华说的」，「耶和华的话临到我」，或「这是耶和华的话」、谕令、נאם（被动分词，pass. part）、「言语」。先知非常清楚地把自己与耶和华区分开。耶和华向他们说话（赛 8:1，51:16，59:21；耶 1:9，3:6，5:14；结 3:26 等等），他们是用耳朵听见或用眼睛看见（赛 5:9，6:8，21:3、10，22:14，28:22；耶 23:18，49:14；结 2:8，3:10、17，33:7，40:4，44:5；哈 3:2、16；撒下 7:27；伯 33:16，36:10），并且把耶和华的话语吃下去（耶 15:16；结 3:1-3）。他们还特别把上帝揭示给他们的内容与他们自己心中涌现的想法加以严格的区分（民 16:28，24:13；王上 12:33；尼 6:8；诗 41:6-7）。他们指出假先知的问题，正是他们所说的是出于他们自己的心意（结 13:2-3、17；耶 14:14，23:16、26；赛 59:13），他们不是上帝所差遣的（耶 14:14，29:9；结 13:6）。

对于用文字记载下来的先知话语也是如此。从数量上讲，上帝命令人要把祂的话写下来的情况是很少见的（出 17:14，24:3-4，34:27；民 33:2；申 4:2，12:32，31:19；赛 8:1，30:8；耶 25:13，30:2，36:2、24、27-32；结 24:2；但 12:4；哈 2:2），只占旧约经文中很少的部分。写下来的预言是后来才出现的，但在启示的历史上却是一个非常必要的阶段，因为通过这样的方式，后来的世代才能得到上帝所默示的先知性话语。上帝的话临到先知，并不是为了先知个人的缘故，而是为了上帝的子民。先知们开始用文字写下他们所得的启示，因为他们希望不单单只向那些能直接聆听他们信息的人说话。先知们以耶和华的名义说话或写书，承担的是极为神圣的责任，就是要把他们所领受的信息传递出去—不可加添也不可删减（申 4:2，12:32；耶 1:7、17，26:2，42:4；结 3:10）。许多写下来的预言可能从来没有经过口头的传谕，大部分都表露出严谨慎重、恰如其分、字斟句酌的写作态度。从救恩-历史的观点来看，上帝把祂的话语写下来，表明从此以后，对上帝的事奉

就要通过话语和理性上的说服才能获得接纳。[1] 写下来的先知话语跟主口讲的话具有同等的权威（耶 36:10、11，25:3；赛 34:16）。

旧约先知并不是像批判学者所说的那样，「发明」了伦理一神论。先知信息是以摩西五经（Torah）为前提的，尽管先知信息并不是简单地引申自摩西五经；先知信息是更新圣约的新启示。先知信息的前提就是上帝与以色列所立的约，以及以色列蒙恩的拣选（何 1:1-3，6:7，8:3；耶 11:6、7，14:21，22:9，31:31 以下；结 16:8、9；赛 54:10，56:4、6，59:21）。摩西五经从以色列这个民族存在的一开始就具有权威。西奈山之约是奠基石，而摩西作为旧约的先知和中保，其地位也是独特的（出 33:11；民 12:6-8；申 18:18；诗 103:7，106:23；赛 63:11；耶 15:1 等）。摩西五经处处显明了其神圣的来源。耶和华通过摩西将律法赐给以色列人。

恰如其分地说，旧约中的历史书是**先知式的**历史，是先知对上帝在救恩历史上的作为的注解（代上 29:29；代下 9:29，20:34 等）。这些书卷并不是要作为精确的历史编纂学（至少不是依据现代的标准），其目的是从圣约和律法的有利位置来描述以色列的历史（士 2:6-3:6；王下 17:7-23、34-41）。把以色列的历史记录下来，是为了解释上帝在过去、现在、将来的旨意和行事方式。以色列的历史学家和年代记录者都是耶和华话语的使者。同样，诗歌性著作（译按：智慧文学）也是以圣约的上帝早期和客观的启示为前提，并将这样的启示运用到以色列生活的宗教-道德层面。传道书描述了外在世界的虚空并且怎样抗拒敬畏上帝。约伯记所专注的，是敬虔人所遭遇的苦难相对于上帝的公义。箴言给我们所描述的是如何在生活的各个层面应用真智慧。雅歌吟咏的是爱情的亲密和力量。还有，诗篇是上帝敬虔的子民各种经历的镜子，所展现的是上帝诸般的恩典。上帝的圣灵通过以色列的伟大诗人大卫说话，就像大卫所说：「祂的话在我口中。」（撒下 23:1-3）。最后，这些著作都被收集在具有权威的正典中。

在这些不同的旧约书卷逐渐形成并被人认识的过程中，其权威性亦同时得到认可和接纳。耶和华的律法被放在会幕中（出 25:22，38:21，40:20；申 31:9、26；书 24:25、26；撒上 10:25）。诗歌性的作品被保存下来（申 31:19；书 10:13；撒下 1:18）。诗篇在很早期便被收集起来用于宗教礼仪（诗 72:20）。希西家的人第二次收集誊写箴言（箴 25:1）。先知书被广为传诵，后来的先知以早期的先知为根基（但 9:2）。旧约的七十士译本（LXX）包括了几部伪经，但它们自己也为正典书卷的权威性做见证（《马加比一书》2:50；《马加比二书》6:23；《智慧书》11:1，18:4；《巴录书》2:28；《托比书》1:6，14:7；《西拉书》1:5[marg.]，17:12，24:23，39:1，46:15 等）。腓罗只引用正典书卷。《以斯拉四书》([=《以斯德拉二书》]14:18-47）

[1] A. Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel*, trans. Adam Milroy (London, 1877; repr., Amsterdam: Philo, 1969); ed. note: pagination in the Dutch edition, *De Profeten en de Profetie onder Israel* (Leiden: P. Engels, 1875), I, 74; II, 345f.

提到旧约分成 24 卷。约瑟夫认为是 22 卷书分成三个部分。按照大多数学者的意见，腓罗和约瑟夫所说的旧约正典与我们今天的旧约是一致的。[2]

【107】对于耶稣和使徒，旧约的正典书卷具有上帝的权威。这一点从他们把旧约当作权威引用反映了出来（「经上记着说」：太 4:4 以下，11:10；路 10:26；约 6:45，8:47；「经上说」：太 21:42；路 4:21；约 7:38，10:35）。此外，耶稣和使徒都明确地教导旧约的神圣权威（太 5:17；路 16:17、29；约 10:35；罗 15:4；彼前 1:10-12；彼后 1:19、21；提后 3:16）。我们的主甚至直接指出旧约中的话就是上帝或圣灵说的话（太 15:4，22:43；可 12:26、36）。希伯来书的作者也是这样教导的（来 1:5 以下，3:7，4:3、5，5:6-7，7:21，8:5、8，10:16、30，12:26，13:5）。新约不仅常常引用旧约（通常所引用的都是七十士译本希腊文翻译），而且在引用的时候总是提到其权威性。耶稣和使徒也多次以旧约作为自己行动的依据，并以旧约证实他们的教导（太 12:3，22:32；约 10:34；罗 4；加 3；林前 15 等）。对于他们而言，圣经具有如此的权威，以至于圣经中的每个字，甚至一笔一画都在其权威性的范围内（太 5:18，22:45；路 16:17；约 10:35；加 3:16）。尽管新约作者以不同或多样的方式来引用旧约，他们又往往从旧约经文中找到令人惊异的教导，但这些都不影响他们尊重旧约的神圣权威。对于耶稣和使徒而言，他们认为旧约经文中的用词和句子的意思，要比原作者所预期有更深的意义和更远的影响力。新约最终是要靠着圣灵的能力来为基督作见证，但新约也引用了旧约的经文。正是使徒们这样的见证，使得教会接受了这些书卷为正典。而基督自己就是圣经所见证的道。

圣经中有两段关键的经文提供了自证，肯定旧约所具有的神圣权威：提后 3:16 和彼后 1:19、21。提后 3:16，有一种译法是：「上帝所默示的每一节经文都是有益的」（译按：如美国标准本[American Standard]）。这种译法的问题在于「有益的」（ὠφελιμος）这个字后面应该有 ἐστιν 这个述语。而「每一节圣经（在普遍意义上）都是由上帝默示，并且是有益的」，这种译法明显是不对的。那么剩下的就是在下面两种译法中作选择：也就是说，在圣典中（15 节）所包含的「所有经典」或「每部经典」*，「都是上帝所默示的」（参罗 15:4 的「从前所写的」）。实质上来说，这两种理解没有什么差别。

【108】圣经对于其信息的神圣来源的自我见证，与来到世间完成祂的工作并将父表明出来的那一位是分不开的。基督耶稣就是将父显明出来的道（约 1:1、18，

[2] G. Wildeboer, *Het ontstaan van den kanon des Oude Verbond* (Groningen: Wolters, 1891), 126ff., 134; ET: *The Origin of the Canon of the Old Testament*, trans. Benjamin Wisner Bacon (London: Luzac, 1895); H. L. Strack, "Kanon des Alten Testaments," *PRE*^{3}, IX, 741–768.

*译按：圣典（sacred writing），和合本译为「圣经」；吕振中译本译为「圣典」。提后三章 16 节，和合本译为：「圣经都是上帝所默示的……」；新译本译为：「全部圣经都是上帝所默示的……」。

17:6)；父的丰盛在祂里面居住（西 1:19，2:9)；祂是那位诚信而真实的见证人（启 1:5，3:14；参赛 55:4)；祂就是那位「阿们」，上帝所有的应许在祂里面都是「是的」和「阿们的」（启 3:14；林后 1:20)。祂是上帝所差来的（约 8:42)，见证祂所听见所看见的（约 3:32)。祂所说的就是上帝的话（约 3:34；17:8)，并且祂只为真理作见证（约 5:32 以下，18:37)。祂的见证也是真的（约 8:14，14:6)，有上帝自己作祂的见证（约 5:32 以下，8:18)。在基督所传讲的上帝的话语中，其中一个重要部分就是圣经具有神圣权威的教义，如果耶稣在这个几乎可以说是信仰生活最重要的一点上是错误的话，那么祂也就不可能作为我们最高的先知了。我们不可能认真地把耶稣作为导师，却拒绝祂对圣经的相关教导。

然而，耶稣并没有给我们留下任何著作，而祂自己现在已经不在世上了。为了确保祂真实的见证能纯正而毫无增添地传给人类，祂拣选了使徒，就是父神特别赐给祂（约 17:6)、也是祂亲自拣选的（约 6:70，13:18，15:16、19)，并且为了后来的事工，主亲自预备他们，造就他们。使徒们亲耳听见过主的话，亲眼看见过主的工作（约壹 1:1)，后来蒙召将这样的见证带给以色列人以及整个世界（太 28:19；路 24:48；约 15:27，17:20；徒 1:8)。上帝为了装备他们，使他们能忠心地完成上帝所托付他们的使命，便赐给他们真理的圣灵（太 10:20；约 14:26，15:26-27，16:7，20:22)。圣灵让门徒顺着他们自己的个性和恩赐、记忆和判断，有份于圣灵的工作。从内容上讲，圣灵并没有增加新的启示。圣灵从基督那里领受一切，也只有从这个意义上能让使徒们回想到基督所有的教导（约 16:13-14)，以此来荣耀基督，就像基督的见证荣耀了父神一样（约 17:4)。

五旬节以后，使徒在特殊意义上受了圣灵的装备（约 20:22；徒 1:8；弗 3:5)，便开始公开地作见证（徒 1:8、21、22，2:14、32，3:15，4:8、20、33，5:32，10:39、41，13:31)。使徒从一开始，凭借自己的权柄，便成为教会的监督（徒 8:14，9:32，11:22)，并在圣灵的引导下作决定（徒 15:22、28)，并奉基督的名获得教会普遍承认的权柄。尽管耶稣从来没有明显地发出要把祂的言行记录下来的命令（只有启示录有「写在书上」这个一再重复的命令：参启 1:11、19 等)，但使徒在他们的著作中，采用了与主同样的权柄说话。他们的著作成为诚信而真实的特殊见证（路 1:2；约 1:14，19:35，20:31，21:24；约壹 1:1-4；彼前 1:12，5:1；彼后 1:16；来 2:3；约三 12；启 1:3，22:18-19)。

在使徒当中，保罗再次显出他的与众不同。他一直坚持他在母腹里就蒙上帝分别出来（加 1:15)；耶稣自己亲自呼召他作使徒（加 1:1)；他曾经亲眼见过主耶稣（林前 9:1，15:8)，蒙上帝赐予启示和异象（林后 12；徒 26:16)，从耶稣那里得到福音（加 1:12；提前 1:12；弗 3:2-8)，并且捍卫他的使徒权柄，反对犹太教（加 1-2；林前 1:10-4:21；林后 10:13)。他因此确信除了他所传的福音以外，没有别的福音（加 1:7)，并且他是可信的（林前 7:25)，他身上带有上帝的圣灵（林前 7:40)，基督通过他说话（林后 13:3；林前 2:10、16；林后 2:17，5:20)，他所

传的是上帝的道（林后 2:17；帖前 2:13），有从圣灵而来的措辞和话语（林前 2:4、10-13），不但是在他说话的时候有这权柄，而且在他的著作中亦然（帖前 5:27；西 4:16；帖后 2:15，3:14）。保罗就像其他的使徒一样，不断地以使徒完全的权柄来行事（林前 5；林后 2:9），发出具有约束力的命令（林前 7:40；帖前 4:2、11；帖后 3:6-14）。尽管保罗偶尔要求教会的审察（林前 10:15），这种诉求往往只是为了辩解而不是寻求教会的认可。保罗自己从来不依赖于教会对他的论断，以致他说（林前 14:37），如果有任何人认为自己是先知或是属灵的，就应该知道保罗所写的就是主的命令。

从一开始，这些使徒所写的著作在认识他们的教会中就享有权威。之后这些著作开始流传，并且赢得了更广泛的权柄（徒 15:22 以下；西 4:16）。彼得认识犹大，从彼后 3 章 16 节，我们可以看到彼得对保罗的书信非常熟悉，并将保罗的书信与其他的圣经相提并论。逐渐地，新约书卷的翻译出现了，其目的是为了要把这些书卷在各地教会中诵读。这些翻译的版本早在第二世纪中叶就应该已经存在了。[3] 雅典那哥拉（Athenagoras）、提阿非罗（Theophilus）、爱任纽（Irenaeus）、特土良（Tertullian）和其他教父都把这些书卷作为发展教义的根据。别西大译本（叙利亚文译本）和穆拉托利（Muratori）残本都毫无疑问地证明，到了第二世纪中叶的时候，大多数的新约书卷都已具有正典的权威，并拥有与旧约书卷同等的地位。有些书卷开始的时候与其他书卷相比有所不同，比如雅各书、犹大书、彼得后书、约翰二书和约翰三书，但到了第三世纪，这些有争议的书卷（ἀντιλεγομενα）的反对意见已越来越少。公元 366 年举行的老底嘉会议（Synod of Laodicea）、公元 393 年举行的希坡•里杰斯会议（Hippo Regius）和公元 397 年举行的迦太基（Carthage）会议，都同意把这些书卷包括在新约里，并最终确定了新约的正典。

我们应该把教会的这些决定，看作不过是教会将已存的书卷纳入教会的经典中。这些书卷早已在教会中流传。教会并没有编造正典；教会不过是正式承认这些正典。「正典不是像某些人所说的那样，是由人类的一个行动产生的，而是一点一滴由引导时间和人类思想的上帝创作出来的。」[4] 远在第二世纪后半叶新约圣经教义正式建立之前，基于使徒的权柄，以及在教会中广为诵读的结果，新约书卷的权柄早已获得了广泛的承认和接受。[5] 我们不能确定教会是基于什么原则来决

[3] Papias, according to Eusebius, *Ecclesiastical History*, III, 39; Justin Martyr, *1 Apology*, 66–67.

[4] 编者按：巴文克最开始的注释不过是："Loescher cited in *PRE*^{2} VII, 424." The reference is to Valentin Loescher, *De Causa Linguae Ebraeae* (1706), and appears in the article "Kanon des alten Testaments," by Herman L. Strack, *PRE*^{2}, VII, 412–451.

[5] 这个问题是教义历史学家们之间重大争论的主要根源，Adolf von Harnack, and New Testament scholar Theodor Zahn. On this debate, see W. Koeppel, "Die Zahn- Harnacksche Streit über die Geschichte des neutestamentlichen Kanons," *Theologische Studien und Kritiken* 64 (1891): 102–157; F. Barth, "Die Streit zwischen Zahn und Harnack über der Ursprung des N. T. Kanons," *Neue Jahrbuch fur*

定旧约和新约书卷的正典性。书卷的作者是不是使徒，不会是决定性因素，因为马可福音、路加福音和希伯来书也被包含在正典当中。正典的决定原则也不是基于福音的排他性，不是只接受关于耶稣基督的书卷，路 1:1 提到有许多人提笔作书。根据爱任纽[6]，有「大量的伪经和假冒的书卷」。我们只能说，正典的认同是直接来自于这些书卷本身，是以这些书卷本身为依据的。这些书卷都毫无疑义地被认为是上帝圣洁的话语。这些书卷本身就有权威性，通过其自身的权能，基于它们本身的存在。主的圣灵引导其作者写出这些书卷，也引导教会接受这些书卷。总而言之，圣经以上帝的话语自居，亦自称为上帝的话语。

「上帝的话语」或「主的话语」这句子在圣经中有各种意思。这说法通常表明的是上帝创造并维持万有的能力（创 1:3；诗 33:6，147:17-18，148:8；罗 4:17；来 1:3；11:3）。这个说法还进一步描述了上帝给先知的特殊启示：「耶和华的话临到……」。在新约中，上帝的话不再「临到」，不再时不时地从天上降临，也不再通过先知临到，而是已经在基督里临到，并停留下来。「上帝的话语」也意味着启示的内容、命令、律法、诫命以及赐给以色列的律例（出 9:20-21；士 3:20；诗 33:4，119:9、16-17 等；赛 40:8；罗 3:2 等）。在新约中，「上帝的话语」就是指福音，这福音是由上帝在基督里揭示，并由使徒所传扬的（路 5:1；约 3:34，5:24，6:63，17:8、14、17；徒 8:25，13:7；帖前 2:13 等）。最后，「上帝的话语」也是指基督自己。耶稣就是绝对独特意义的道：既是启示者又同时是启示本身。上帝所有的启示和话语，在自然和历史方面，在创造和再创造，在旧约和新约中，都在基督里找到它们的根据、一体性和中心。基督是太阳；上帝的每一句话语就是祂所发出的光辉。上帝的道在自然界、以色列的历史、新约、每一段经文中，从来都没有片刻与基督分离。上帝的启示存在，只因为基督是道。祂是所有认知的第一原理。广义地说，祂是所有知识的根基，从特殊意义上说，基督道成肉身，成为所有关于上帝的知识、宗教和神学的根基（太 11:27）。

【109】从一开始，基督教会就一直接受包括旧约在内的圣经是上帝的话语。在旧约里*，耶和华的诫命和律例，也就是摩西五经和先知书，其权威自古就已经确立了；而在以色列，摩西和先知一直被尊为带有上帝权柄的人，他们的著作立刻会被赋予权威。随着时间的流逝，据说来自摩西的口头传承已被破坏，成文圣经的权威逐渐出现。耶稣和早期的教会与犹太教一样接受旧约的教导，尽管他们并不接受范围更广的所谓的拉比传统。因此，教会从来就未曾没有圣经，就是在五旬节时也是如此。教会的教父们很少提到圣经的教义，因为对他们而言，圣经的权威根本就不是问题。他们接受圣经是无误的，他们甚至采用圣经是「从圣灵听写而来」的

deutsche Theologie (1893): 56–80.

[6] Irenaeus, *Against Heresies*, I, 20.

*译按：这里按照英文版原著（第一册，402 页），应作 In the OT，而不是本书的 In Israel。中文版据以翻译如此。

描述。上帝是圣经的作者，而圣经的（人类）执笔者不过是圣灵使用的一双手而已。圣经是「全能的上帝写给祂受造物的信」。[7] 圣经的权威是充分的，没有什么是无关紧要或多余累赘的，所有的内容都有上帝丰满的智慧，「没有什么是没有意义或没有带着属于上帝的印记」。[8] 俄利根特别强调这一点，他说圣经中没有任何一处「不是来自上帝权能的丰满」。同样，耶柔米说：「圣经中的每一处，所有的音节，甚至标点符号，无不富含意义，流露出天上圣礼的气息。」因此，圣经是没有任何缺陷和错误的，甚至在历史年代和史实上也是如此。[9] 奥古斯丁在他写给耶柔米的信中，说他坚定地相信没有一位正典书卷的作者「于他们所写的有任何错误」。因此，当有错误的时候，「任何人都不能说：这部书的作者没有把握真理，而是要么是其抄本有误，要么是译者有误，要么是你（指出错误的人）根本就没看懂你所读的。」[10]

同时，特别是在针对孟他努派（Montanist）和其他形式的属灵「狂热」派的语境中，圣经必要性的捍卫者如爱任纽、俄利根、尤西比乌（Eusebius）、奥古斯丁和耶柔米都开始着重强调圣经作者们在默示过程中的自我意识，承认他们曾事先收集资料，他们理智能力的不同，运用了资料和记忆，同时他们之间的风格和用词也有极大的不同。但所有这些都不能动摇他们对圣经神圣来源和权威性的确信。这样的确信是被普遍接受的，从他们怎样在讲道中实际地应用经文、怎样辩道争论、以及他们对经文的解释都有力地表现出来，比任何单独的教义更有说服力。在最初的阶段，教会对正典的确立比对默示的概念更加专注。他们把正典书卷理解为「圣书」（特别是旧约），并认为只有这些正典书卷具有绝对权威。[11]

【110】当这种确认扩展到包括使徒著作在内的新约圣经时，教会普遍地相信这些都是「圣书」。严格地说，中世纪的教会毫无异议地确信圣经是上帝的启示并独具权威。天特会议确认对圣经的这种信靠，尽管这次会议把默示的范围扩展到包括教会的传统。在后天特时代，罗马天主教神学家发展出各种关于圣经默示的观点，对默示的属性和范围有不同的看法。有些神学家（奥古斯丁主义者，道明会和简森主义者[Jansenists]）坚持更加严格的观点，认为上帝的圣灵对作者施加了正面的影响，甚至影响了作者的用词等方面。而比较不那么严格的观点（主要

[7] Cf. Irenaeus, Augustine, Isidore, etc., in P. Dausch, *Die Schriftinspiration: Eine biblisch-geschichtliche Studie* (Freiburg i.B.: Herder, 1891), 87.

[8] Irenaeus, Against Heresies, IV, 21, 3.

[9] Theophilus, *To Autolychus*, 21; Irenaeus, *Against Heresies*, III, 5.

[10] Augustine, *Against Faustus*, XI, 5.

[11] H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum et definitionum* (Wirceburgi: Stahelianis, 1856), n. 49, 125; K. R. Hagenbach, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, 3 vols. in 2 (Leipzig: Weidmann, 1840–1841), I, §§31ff.; ET: *A Textbook of the History of Doctrines*, trans. C. W. Buch and rev. Henry B. Smith, 2 vols. (New York: Sheldon, 1867); Wilhelm Kölling, *Die Lehre von der Theopneustie* (Breslau: C. Dülfer, 1891), 84ff.; W. Sanday, *Inspiration: Eight Lectures on the Early History and Origin of the Doctrine of Biblical Inspiration; Being the Bampton Lectures for 1893* (London and New York: Longmans, Green, 1893).

是在卢万[Louvain]的耶稣会），则拒绝相信圣经的每一个字都是上帝的默示，并把一般默示的说法扩展到其他的著作中，只要这些著作不包含错误。还有人认为圣灵的指引只是被动的或负面的，只是避免作者犯错误。最后，还有一些人把默示限制在所谓的宗教-伦理教导上，允许圣经的其余部分有不同程度的有误性。

现代罗马天主教思想趋向于采用严格的字句默示和有限默示观念之间的中间道路。第一次梵蒂冈会议（1870 年）宣告教会认为圣经的书卷「是神圣的，是有正典性的，不是因为这些书卷单单是由于人的勤奋写出来，后来通过（教会）核准授权；也不是因为这些书卷包括了没有错误的启示；而是因为这些书卷是在圣灵的默示下写成的，有上帝作为其作者；还因为这些书卷是如此托付给教会的。」在教规 2.4（canon 2.4）中，会议再次宣称圣经书卷是「上帝所默示的」，并在第三章「论信仰」中宣称「上帝和大公教会的信仰相信所有包含在上帝话语中的事，无论是圣经还是教会传统……」[12] 这个教规一方面很清楚地把默示看作是上帝积极的行动，另一方面，把圣经的无误性归于这是上帝默示的结果。无论如何，在罗马天主教神学家当中的趋势是「让步主义」（concessionism）。他们既广义地相信圣经是上帝的默示，同时也接受许多历史批判最极端的结论。这里出现了一个关键性的分别。新教别无选择，只能持守严格的默示理论，因为如果他们在这一观点上坚持不住，所有其他的事情也就随之坍塌了。但罗马天主教能在所有方面容纳现代学者，因为对他们而言，只要能够保持教会的权威，在教会的权威下教义便能稳然站立。

【111】与罗马天主教相对，改教家完全接受圣经是上帝所默示的特征。他们从完全正面的意义上接受圣经的默示性，并且扩展到包括圣经的所有部分。路德从其救恩论的（soteriological）[13]立场出发，曾经对圣经某些书卷（以斯帖记，以斯拉记，尼希米记，雅各书，犹大书和启示录）表示有些不赞同的意见，并承认圣经有一些很小的矛盾，但另一方面，他还是在最严格的意义上坚持圣经的默示性，甚至包括其中的每一个字母。[14] 路德宗的信仰告白在每一处都是以圣经来自

[12] H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma*, trans. Roy J. Defaerrari, 30th ed. (Fitzwilliam, NH: Loreto, 2002), ##1787, 1809, 1792. Leo XIII adopted the same position in his encyclical *On the Study of Holy Scripture*, November 18, 1893; in his letter of September 8, 1899, to the French clergy; and in his letter of November 25, 1899, to the Order of the Friars Minor (Franciscan). 在教宗通谕中，默示的定义如下：「靠着超自然的力量，祂〔圣灵〕如此感动并促使他们〔经文的作者〕写下来。圣灵如此地临到他们，以至于圣灵所命令的，也只有圣灵所命令的，圣经的作者们首先正确地理解，然后定意忠实地写下来，最终是以恰当的字句表达出无误的真理。否则，就不能说圣灵是整本圣经的作者。」(Denzinger, *Sources*, #1952).

[13] 编者按：采用释经学原理「基督有被传讲吗？」作为是否应该被接受为正典的标准。

[14] J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 521ff.; Fr. Pieper, "Luther's Doctrine of Inspiration," *Presbyterian and Reformed Review* 4 (April 1893): 249–66.

于上帝并有上帝的权威为前提。[15] 路德宗的教义学家紧随这观点，改革宗学者亦然。比如，加尔文认为圣经无论在其完全的意义还是文字上的意义都是上帝的话语。[16] 几乎所有改革宗信经都有关于圣经的信条，并且非常清楚地表明其神圣的权威；[17] 改革宗神学家也采取同样的立场。[18] 但是，关于默示是完全有机的观点，就是承认圣经的执笔人完全参与其创作过程，这个观点只属雏形。他们为了捍卫圣经完全神圣的权柄，不愿意向任何批评者妥协，导致了一些过分的宣称—圣经的执笔者不是作者，而不过是抄经人、笔录者、书记，只是上帝借用的手和笔。默示总是正面的，是一个「写作的冲动」和「事例和字句的提议」。默示包括所有的年代时间、历史、地理，包括了词汇，甚至包括元音以及标点符号。[19] 他们认为圣经不会有不合规范的词语或语法上的错误。他们以圣灵的旨意解释每卷书不同的风格，就是说圣灵有时候想用这样的方式写，另外的时候则换别种方式写。[20] 最过分的宣称是什么呢？根据瑟鲁克（Tholuck）所说[21]，歌撒的尼茨克（Nitzsche in Gotha）在 1714 年写了一篇论文，讨论圣经本身是否就是上帝。

如果我们看到人类历史怎样长期悖逆上帝，并且坚决反对上帝的启示，就不难理解为了捍卫圣经的默示性而作出极端结论的热情。出现于十八世纪的理性圣经批判主义，有其古旧的历史渊源。犹大王约雅敬蔑视上帝的话语必然成就的基本事实，虚妄地将巴录的书卷烧掉（耶 36）。马吉安（Marcion）和其他一些人要把新约的上帝和旧约的上帝分开，甚至用保罗的律法/福音、属肉体/属灵的对比作为主要的解经工具来割裂经文。基督信仰的敌人如萨尔萨斯（Celsus）、博腓力（Porphyry）和背道的尤利安（Julian the Apostate）诽谤圣经中的上帝和祂的子民。

---

[15] Augsburg Confession, preface 8, art. 7; Smalcald Articles, in vol. 3 of The Creeds of Christendom, ed. Philip Schaff and rev. David S. Shaff, 6th ed., 3 vols. (New York: Harper & Row: 1931; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1990), II, art. 2, 15; Formula of Concord, "Epitome."

[16] J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.vii–viii (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:74–92); idem, *Commentary*, on 2 Tim. 3:16 and 2 Pet. 1:20.

[17] First Helvetic Confession, 1–3; Second Helvetic Confession, 1, 2, 13, 18; Gallican Confession, 5; Belgic Confession, 3; Ang., 6; Scots Confession, 18, etc.

[18] Zacharius Ursinus, *Volumen tractationum theologicarum* (Neustadt: Mathes Harnisch, 1584), 1–33; Jerome Zanchi, *De operum theologicorum*, 8 vols. ([Geneva]: Samuelis Crispini, 1617), VIII, col. 319–451; Franciscus Junius, *Theses Theologicae*, in vol. 1 of idem, *Opuscula theological selecta*, ed. Abraham Kuyper (Amsterdam: F. Muller, 1882), chap. 2; Amandus Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, I, 15; H. Bavink, ed., *Synopsis Purioris theologiae* (Leiden: D. Donner, 1881), disp. 2.

[19] J. Buxtorf, *Tractatus de punctorum origine, antiquitate et auctoritate* (1648); idem, *Anticritica* (1653); Johann Heinrich Alsted, *Praecognita theologiae, I–II*, books I and II of *Methodus sacrosanctae theologiae octo libris tradita* (Hanover: C. Eifrid, 1619), 276; Polanus, *Syn. Theol.*, I, 75; G. Voetius, *Selectae disputations theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648–69), I, 34; Consensus Helvetica, art. 2.

[20] J. Quenstedt and Hollaz, according to Rohnert, *Inspiratione*, 205, 208; G. Voetius, *Select. Disp.*, I, 34; Gomarus, *Opera omnia theologica*, 601.

[21] A. Tholuck, *Vermischte Schriften grosstentheils apologetischen Inhalts*, 2 vols. (Hamburg: F. Perthes, 1862), II, 86.

圣经在西方经过长期几乎是普遍而毫无争议的统治之后，十八世纪、十九世纪出现的现代理性批判主义再次对圣经书卷的权威性提出质疑。圣经默示的教义在现代受到极大的关注，而对圣经批判的敌意似乎有增无减。不论是萨尔萨斯还是博腓力，是伏尔泰还是勒南（Renan），是施特劳斯（Strauss）还是鲍尔（Baur），都一致认为圣经是充满错误和谎言的书。

神学家为了坚持圣经的某种价值，便修正了他们对默示的观念。其中一种形式是把默示特征减低到仅仅针对宗教-道德的范畴，由此容许圣经在历史、地理及其他方面有各种各样的错误。他们把上帝的道与圣经区分开，认为只有教义是直接默示出来的，其余部分则很有可能是错误的。[22] 圣经被分割为「得救所必需的」和「顺带提到的历史」。这种区分是不可能的，教义与历史在圣经中是完全交织在一起的。这与耶稣、使徒和整个基督教会使用圣经的方式也不一致。结果，这种二元论观点就为另外一种观点开了路，就是施莱尔马赫的动态概念。施莱尔马赫把默示从圣经的本质和特性，转变为圣经作者的个性和智慧。[23] 这样，圣经作者的默示与所有信徒所得的默示唯一的区别，就只是程度上的差别而已。但是，圣经不是所有部分都具有同等程度的默示性，都是上帝的话语。越是接近启示核心的部分，就越是由上帝的圣灵所默示。由此，圣经同时是具有神性和人性的书，一方面包含了最高的真理，另一方面也有其软弱、错误和不完美的地方。圣经本身不是启示，而不过是启示的记录；圣经不是上帝的话语本身，而是那话语的记载。

这种对默示教义的修订，重点由圣经的经文转移到圣经作者的本人（个性），其神学依据的核心很大程度上是在于基督本身。基督是神学的第一原理。出乎意外地，尽管圣经从许多方面被认为是可能有错误和不足的，但仍然被保留下来，他们仍然相信圣经从某方面启示了基督，以及彰显出祂教导和榜样的卓越性。现代神学家尽管对圣经有诸多批评，却继续承认圣经的宗教价值，不仅认为圣经是他们了解以色列的依据，而且继续把圣经当作是培育宗教-道德生活的工具。

这是一种不稳定并最终难以维持的立场。感谢上帝，教会的情况要比学术界好一些。至今仍有许多基督徒坚决相信圣经是上帝所默示的，并持守圣经是一切教导和行为的权威。我们不必无视历史研究对圣经世界所提供的有价值的洞见，或无视经文校勘的最新发展等，也会知道把圣经的「宗教」价值与其历史和文学方面的客观性分开是个致命的错误。就连以科学为导向的神学家，如阿尔布雷赫特•立敕尔（Albrecht Ritschl）和朱力亚斯•卡夫坦（Julius Kaftan），他们也以不同的方法（尽管不是令人满意的方法）坚持在基督里客观的启示是基督教的基础，我们应当感谢他们的坚持。[24] 他们正确地认识到，根据基督教信仰，启示并不是

[22] Otto Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schröder, 1847), 326ff.

[23] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. and trans. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T&T Clark, 1928), §§128–32.

[24] Albrecht Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechfertigung und Versohnung*, 4th ed., 3 vols. (Bonn:

首先出自人类自己，而是在他们之外的历史。因此上帝外在的历史启示是基督教信仰的源头，也是其权威的根源，是教义最自然和必需的第一原理。[25] 尽管卡夫坦视圣经不过是启示的**记录**，因而削弱了他自己的立场。他用「上帝的国」和「与上帝和好」这两个预先设定的「实践性」解经的眼镜来过滤圣经，以此拒绝圣经中每个与上述两个主题不一致的内容，但他坚持启示的权威是教义无可替代的基础，并且认为圣经和信条是决定什么是真基督教的**唯一**权威，他在这些方面无疑都是正确的。

圣经的自证：有机默示

【112】圣经对于默示并没有提供任何明显公式化的教义，但却提供了许多上帝默示特征的证据，并且为我们提供了所有构建这个教义所有必需的要素。就像三位一体、道成肉身、代赎等教义，其内容在圣经中清晰可见，但这些教义的名称本身并没有在圣经中出现过；圣经关于本身是上帝默示的教导也是如此。就像我们在本章前面所讨论的，我们拥有主自己以及主的使徒们对旧约圣经的态度作为榜样。有些人采用这种对于默示问题更宽泛和归纳的方式，认为这意味着我们必须把我们关于圣经的起源和历史、内容和形式，都纳入我们关于默示的教义中。如果我们声称圣经对默示的自证是真实和正确的，那么这些说法一定与圣经的现象（phenomena of Scripture）相符合，并能够从圣经本身推导出来。他们会这样说：「让圣经自己来说话，让圣经自己来作见证。」他们反对所有牵强地把圣经纳入他们的正统和经院主义思想的理论和系统。他们指责后者缺乏对圣经的尊重，肆意歪曲经文以及圣经所记载的事实。[26]

我们需要尊重这样的顾虑，教会不应该把一个先定的关于默示或圣经权威的说法强加于经文之上，而是要让圣经自己来说话。我们所面对的问题是：默示是否真是圣经所教导的事实，以及我们是否愿意相信。如果这个概念是圣经的教导，我们就必须相信，就像我们也受圣经其他关于上帝、基督、救恩等宣告的约束一样。所谓的圣经现象并不能消除圣经的自证，也不应该在讨论中作为对立的一方。人类的科学研究不能作为独立第三方的仲裁人，来决定圣经中哪些部分是可靠的，哪些部分应该被接受。那些把他们的圣经教义建立于钻研圣经起源和结构的历史

A. Marcus, 1895–1903), II, 9ff.; W. Herrmann, *Die Bedeutung der inspirationslehre fur die evan-gelischen kirche* (Halle: Niemeyer, 1882); J. Kaftan, *Wesen der christelichen Religion* (Basel: Bahnmaier's Verlag, 1881), 307ff.; Carl Emmanuel Nitzsch, *System of Christian Doctrines* (Edinburgh: T&T Clark, 1849), 212–252; E. Haupt, *Die Bedeutung der Heiligen Schrift fur den evangelischen Christen* (Bielefeld and Leipzig: Velhagen & Klasing, 1891).

[25] J. Kaftan, *Zur Dogmatik* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1904), 21ff., 109ff.

[26] G. Wildeboer, *De Letterkunde des Ouden Verbonds* (Groningen: Wolters, 1893), V.

研究的人，已经开始拒绝接受圣经的自证，因此不再相信圣经了。他们认为最好是把圣经的教义建立在他们自己研究的基础上，而不是凭信心基于圣经本身的自证。这样，他们便以自己的思想取代圣经，甚至把他们的思想放在高于圣经的地位。历史批判学可以帮助我们认识圣经的起源、历史和结构，但永远无法产生圣经的教义。这个教义从其本身的属性而言，只能建立在圣经对自己的见证上。从来没有人梦想会把《伊利亚德》（Iliad）的历史起源或其部分内容称为教义。因此，不是仅仅一些默示理论与这样的研究方法共存共亡，而是默示本身得作为圣经的事实和见证。

圣经自己说它是「上帝的默示」或「上帝所呼出的」（θεοπνευστος）。这个只在提后3章16节出现的动词，既可以作主动语态解，也可以作被动语态解，其意思既可以是「上帝正在呼出」，也可以解释为「上帝已呼出」。后面这个意思（与 Cremer 的《新约词典》不同）无疑更应该被采纳，理由是：(1) 由θεος所构成的复合宾格动词（objective verbal）通常（尽管不是在所有的情况）都具有被动的意味，比如在θεογνωστος, θεοδοτος, θεοδιδακτος, θεοκινητος, θεοπεμπτος等；(2) 彼后 1 章 21 节也支持被动的解释，因为彼后 1 章 21 节说，人说预言是「被圣灵感动」（φερομενοι）；(3) 这个词在新约以外的地方，都是作为被动语态使用；(4) 所有希腊教会和拉丁教会的教父和作者都无一例外地把这个词作被动语态来理解。[27] 在武加大译本中，这个词也被译为 *"divinitus inspirata"*。当然，我们并不否认圣经「有启发性」；我们的争论是与那些要以主动语态的解释来贬低提后 3 章 16 节的意思的人，他们忽略了圣经在启发之前是要先「受到默示」的。圣经的默示不同于那些英雄、诗歌或其他形式的宗教启发。西塞罗（Cicero）说：「没有上帝的启发，没有一个人能成为伟人。」这句话并没有公平地对待圣经的默示，也没有公平地对待圣经的原作者或第二作者。

但同时，我们不要忘记圣经的默示之所以成为可能，乃是因为上帝的灵潜在（immanent；或译为临在、内蕴）*于创造中。诗人、艺术家、智者和其他人的灵感确实可以作为类比，来表明圣经的默示。上帝的潜在（immanence）是所有默示的来源，包括上帝的默示（诗 104:30，139:7；伯 33:4）。所有受造物的存在和生命无时无刻不是因着圣灵的启发（气息）。更加特别的是，人一切的智慧和聪明都是因着主的灵（伯 32:8；赛 11:2）；所有的知识和技能，所有的天赋和才干，都是由上帝的灵所发出的。创造时的圣灵先于再创造时的圣灵，并且为祂预备道路。圣经的启示也通过圣子基督的工作有份于更新创造那满有恩典和救赎性的工作。

---

[27] Cf. the thorough argumentation of Prof. B. B. Warfield, "God-Inspired Scripture," *Presbyterian and Reformed Review* 11 (January 1900): 89–130; ed. note: this essay is reprinted in *Revelation and Inspiration*, vol. 1 of *The Works of Benjamin B. Warfield* (New York: Oxford University Press, 1927; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1991), 229–282.

* 译按：「潜在」（immanence）是指上帝参与在受造界当中。

尽管默示本该属于圣灵的工作范畴（pneumatological category），是圣灵的工作，但也完全是圣父创造和保守的工作，以及圣子救赎工作的一部分。

为了让我们所讨论的这个问题更清楚，圣经的默示无论如何不能被当作是上帝一般的保守工作，而是上帝以拯救为目的的特殊启示。上帝的圣灵在自然、人类社会、教会、先知、圣经作者里面的运作，尽管是相关而彼此有相似性，却不是等同的。圣灵为了使圣经作者能如实记载所赐给他们的启示，采用了许多方式，包括协助他们的记忆（约 14:26），帮助他们在耶稣复活升天的光照下，对过去事情有新的理解（约 16:12-14），甚至包括使圣经作者对其所处时代，没有上帝现成的诫命来遵从的事情，作出圣化的判断（林前 7:24，40）。圣灵并没有排除人类作者的参与，而是使用他们所有特别的恩赐、经验和能力。

【113】我们前面这个段落所说的，可以用「有机默示」作为最好的定义。我们首先确定一点，就是先知或上帝的代言人在圣经中所说的，就是主自己在说话。比如，我们读到「主藉先知所说的话，」（参：太 1:22 的希腊原文）。对上帝所说的话，圣经往往使用了希腊文中的介词 ὑπο；这里，上帝是主语，是祂在说话。而先知（不论是说话或书写）是上帝的工具，当圣经提到他们说话的时候，往往后面跟着属格的介词δια，而从来不用 ὑπο（太 1:22，2:15、17、23，3:3，4:14 等；路 1:70；徒 1:16，3:18，4:25，28:25）。上帝或圣灵是真正的说话者、宣告人、原作者，而那些执笔写作的人是得到上帝话语的器皿，是第二作者，是记录者。默示不应该被贬低为不过是保证作者无错误，也不能被看作是「动态的」（dynamic），只是作者的灵感。那种先以圣经是「没有错误」为前提，然后反推经文的默示特征的做法是错误的。无论是天主教还是新教，把圣经的书卷当作神圣的正典，并不是「因为这些书卷包含了没有错误的启示，而是因为这些书卷是在圣灵的默示下写成的，有上帝自己为其作者，并且是如此托付给教会的。」[28]

「动态」的观点认为默示只是积极地激发了那些圣经作者的宗教热情，他们因而提笔作书。这种观点混淆了默示和生命更新，把圣经与那些灵修作品看成是一样的，并且否认上帝通过说话、思想和文字来向人类启示祂自己。上帝的默示首先就是上帝通过先知和使徒的口向我们说话，以至于他们所说的就是上帝自己的话语。他们所写下来的就是「上帝说过的话」。圣灵要说出（λαλησαι）凡祂所听到的，并要把将来的事告诉（ἀναγγελει）我们（约 16:13）。上帝的圣言（λογια θεου，徒 7:38；罗 3:2；来 5:12；彼前 4:11）总是「神谕的发表，有上帝权威的交通。」[29] 提后 3 章 16 节说，圣经是「上帝所默示的」，这主要不是指其

[28] 编者按：巴文克没有提供这段话的拉丁文出处。这段话很可能出自基督徒Pesch：*De Inspiratione Sacra Scriptura* (Friburgi Brisgoviae: Herder, 1906), 412 (see note 30, below).

[29] B. Warfield, "The Oracles of God," *Presbyterian and Reformed Review* 11 (April 1900): 217–260; ed. note: this essay is reprinted in *Revelation and Inspiration*, vol. 1 of *The Works of Benjamin B. Warfield* (New York: Oxford University Press, 1927; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1991), 335–394.

内容，而是由于其源头。圣经不是「因为给我们提供启示而我们说它是上帝的默示」，正好相反，「乃是因为圣经是上帝呼出的气息，它给我们提供启示是因为它先得到上帝的默示」。[30]

与此同时，对默示采取一个「机械式」的观点，也未能公平地对待圣经第二作者所扮演的角色。只单方面地强调默示中上帝超自然的工作，便忽视了圣经作者的恩赐、个性和历史背景。上帝并没有把人当作木头（包括圣经作者在内），而是把他们看为有智慧、有道德的实体。我们这方面应该感谢现代的思想家们的探索和推动，帮助我们更清楚地看到人和历史所扮演的角色。「动态观」和「机械观」都是不充分的。有机默示的观点是对圣经默示正确的看法，突出了圣经作者的仆人形式。这也是尊重上帝明显地在圣经中教导我们的唯一方式，上帝在漫长的历史岁月中，渐进地、一步一步地从低到高，从一点点到更多地、从影子到在光明中，让自己的百姓认识祂自己。我们不应该把圣经作者与他们的个性分割开，也不应该抬举他们，以致超越了他们自己生活的历史世代。

【114】我们观察到上帝创造的模式是创造一个在自己「以外的」世界，一个依赖祂却有其独特性的实存。在这个实存中，拥有上帝形像的人有适当的自由、理性和意志。上帝从来不强迫，祂总是试图劝导。道成为肉身，也不是采用令毫无准备的人感到吃惊的方式，而是进入到人的属性中，通过圣灵的预备和塑造，成为适当的媒介。在更新和转变的过程中，上帝也没有压迫或毁坏人的能力和恩赐，而是通过洁净他们的罪，恢复他们，并使他们得力。主的灵进到先知和使徒们里面，使用并引导他们，使他们自己反省、默想、说出或写下这些话语。上帝通过他们说话；同时，他们自己也在说话和写作。他们是被圣灵感动，然而自己仍然说话（ἐλαλησαν，彼后 1:21）。先知和使徒们自己的性情和偏好、个性和倾向、思维和成长、感情和意愿，都不会因为他们后来蒙呼召而消失，而正因这一切都被圣灵事先塑造好了，因此他们如今蒙了呼召来服侍同一位圣灵，被祂所使用。他们的整个个性和所有的恩赐和能力，都为他们所蒙的呼召使用。奉派进行写作的先知和使徒，完完全全还是他们自己。他们还保留着他们的思考和决断能力，保留着他们感情的状态和意志的自由。作家一般在写书过程中所采用的所有方式——查考（路 1:1）、沉思、追想、记忆（约 14:26）、对资料的使用，他们都用上了。圣经中有几处，先知和使徒的个人经历和际遇（比如诗篇的作者）甚至直接成为圣经书卷的写作内容。因此，圣经中有各样的文体：散文或诗歌、颂词和赞歌、史诗和叙事、抒情或说教的诗词、诗篇或书信、历史和预言、异象和启示、比喻和寓言（士 9:7 以下）；而每种文体都保留了各自的特征，因此都需要按其个中的思路来进行判断。

圣经是上帝用人类语言所写出来的上帝的道。正如基督是道（λογος）成了肉

[30] C. Pesch, *De Inspiratione*, 412.

身（σαρξ）并住在我们人类当中（约1:14），同样作为类比，上帝的道也成为圣经，成为上帝向所有人说话的管道。有机默示是启示这个事实的实行和运用：就是上帝的道成为实体。上帝的道成为圣经，而既然作为圣经，就使自己服从于圣经所有的定命（fate）。所有这一切是为了表明圣经所有的能力都是来自于上帝，而不是来自于人。圣经完全是上帝的圣灵通过先知和使徒而成就的结果，同时，也完全是圣经作者们写作行动的产品。[31]

【115】有机默示是「写下来的」（graphic）默示，那种把启示的思想与单词分开、把单词和字母分开的做法是愚蠢的。热心强调圣经的个人特性以及圣经向我们个人所说的话固然很重要，但我们务必不要误用这「个人化」的特征，以致削弱经文本身所用的文字。对我们来说，基督本人，也就是成了肉身的道，是无法和成文的福音分割开来的。如果使徒们对基督所作的见证是不可靠的，那么我们就不可能有关于基督的知识。除此之外，如果基督是有权威的，那么祂对于圣经的教导就一定同样具有权威性。那么，我们亦应该因着祂的权威而马上接受圣经的默示性。「个人化」的理论与基督自己的权威是互相冲突的。我们也不能将认识和相信分开，就像所谓的「中介神学」（mediating theology，Vermittelungstheologie）所作的。支持这种神学思想的人，在他们的大学讲坛上否认默示，实际上却在他们教会的讲坛上承认默示。这样把头脑和情感分割开，难免导致严重的属灵毛病。

我们认真地把圣经的经文当作上帝的话语，并不意味着我们就要以支离破碎的方式来加以阅读，仿佛每个单词、甚至每个字母都有上帝的意思在里面。思想是由句子组成的，而句子是由单词组成的。有机默示这个概念非常认真地考虑到人类语言完整的人性。默示教义的历史，显示这个概念是逐渐扩展的，甚至把元音和标点符号都包括在内（*inspiratio punctualis*）。这教义接下来却逐渐地萎缩，从标点符号到字词（字句默示，verval inspiration），从每一个字到概念（概念代替字句默示），从概念到主题（*inspiratio realis*），然后是从主题到圣经的宗教-道德内容，再到得救信心的特殊主题（*inspiratio fundamentalis*，*religiosa*），又从这些方面转到人（*inspiratio personalis*），并最终从这里直接否认所有超自然恩赐的启示。这样走下去，其结果必然是迈向否定基督教本身的信仰。不错，圣经中存在「核心」和「非核心」真理，不是所有的经文、段落甚至书卷都同样靠近信仰的核心，不是所有的圣经书卷都具有同等的价值。但是，「非核心」并没有被排除在上帝的思想之外，仍然是上帝思想的一部分。圣经的默示是完全的（plenary）。

【116】这种默示观所面对的批评反对仍然很强烈。尽管我们不应该忽略这些反对意见（例如，来自历史批判方面的反对声音），我们同样也不能轻看不信者对

[31] 编者按：这里必须注意巴文克是采取圣灵论（Pneumatological）而不是基督论的观点。把迦克墩信经的基督论应用在圣经上是不适当的，圣经并非「真有神性，也有人性。」相反，圣灵在人里面工作的方式，并非把人的本性从本体上被神化，而是仍然具有全然的人性。

圣经属灵和道德上的敌视。如果圣经记载的是上帝在基督里的启示，那么圣经必定同样面临着耶稣自己所面对的反对，耶稣来到这个世界是为了审判（κρισις），并且要叫「许多人跌倒，许多人兴起」（路 2:34）。基督要把光明与黑暗分开，并且显明人们的心思意念。同样，圣经是活泼而有功效的，能「辨明」人心中的思念和主意（参：来 4:12）。因此，圣经历来所遭遇的反对和抵制，都实在不应该让我们感到惊讶。基督背负着十字架，仆人（圣经）不能高过主人。圣经是基督的使女，因此也与基督一样，经历了来自罪人的羞辱，并引起他们的敌意。

尽管不是所有对圣经的质疑都出自不信的敌意，但我们必须强调非常重要的一点，就是每个人都应该在圣经面前谦卑下来。圣经必要审判我们，而不是我们要审判圣经。圣灵开我们的心眼，让我们信靠、相信、遵行上帝在圣经中的话语；但顺服仍然是一个挣扎，甚至有理智上的挣扎。我们必须承认我们的有限，承认奥秘的真实性，以及我们信心的软弱，却要避免对所有知识和真理失去信心。我们的盼望是在基督里，祂是真正的人，在祂里面，人的本性被修复了。这也是圣经的目的：让我们有得救的智慧（提后 3:15）。与圣经的斗争，首先反映了人心中的敌意。但我们需要提醒自己，这敌意的表达，并不只来自我们这个时代对圣经的批评，这种表达甚至可能不是对圣经最激烈的反对。作为上帝之道的圣经，会遭受每个「不属灵」的人的反对和不信。在那死气沉沉的正统时代，不信圣经的态度与我们今天以历史为导向以及爱批判的世代，基本上是一样的。形式变了，但本质依旧。对圣经的敌意无论是以萨尔萨斯和博腓力那样的批评表达出来，还是在一个没有生气的信仰中表现出来，这些敌意本质上都是一样的。我们行道就必然蒙福（雅 1:22）。知道主人的意思却不去行的结果就是多受责打（路 12:47）。

因此，每个人都有责任首先要消除自己对上帝话语的敌意，「又将人所有的心意夺回，使他都顺服基督」（林后 10:5）。只有清心的人才能见上帝。舍己是做基督门徒的条件，而谦卑是学习的条件。奥古斯丁说，「若有人问一名雄辩家，辩论的第一原则是什么，他回答说：『讲话技巧』；那第二原则呢？『讲话技巧』；那第三原则是什么呢？『讲话技巧』。你若要问我基督教信仰的第一、第二、第三格言是什么，那么我的回答都是：『谦卑』。」加尔文完全同意地引用了这番话，还加插说：「就像屈梭多模（Chrysostom）说的，哲学的根基就是谦卑。」[32] 帕斯卡（Pascal）对人性发出如此的呼唤：「谦卑下来，毫无力量的理性！安静下来，愚蠢的本性！……倾听上帝！」

这并不意味信徒对圣经就不会有任何疑问。信徒并不是没有任何的怀疑，圣

[32] J. Calvin, *Institutes*, II.ii.11. Ed. note: The citation from Augustine is *Letters*, cxiii, 3, 22 (PL 33:442; cf. Fathers of the Church, 18:282). The reference to Chrysostom is from *De profectu evangelii* 2 (PG 51:312), which reads "Θεμέλιος γάρ ἐστι τῆς καθ᾽ ἡμᾶς φιλοσοφίας ἡ ταπεινοφροσύνη" (http://www.documentacatholicaomnia.eu/02g/0345-0407_Iohannes_Chrysostomus,_De_profectu_evangelii_MGR.pdf).

经中也有许多地方会令人产生疑问。所有信徒从经验中都知道这是真的。所有基督徒无不通过自己的方式，了解到「世界的智慧」和「上帝的愚拙」之间的对立。这是一场同样的争战，是一直在所有基督徒里面发动的不断持续的争战，无论他们是有学问的还是没有学问的，要「将人所有的心意夺回，使他都顺服基督」（林后 10:5）。在这个世上，没有人能脱离这样的争战。从来就没有不经过挣扎的信心。相信本身就是挣扎，要与事情的表象争战。轻易向理性的挑战让步，会使信徒软弱，而不是让他们得到释放。我们不需要对圣经中的理性问题装着视而不见，也不需要有意忽略它们，哪怕我们可能永远也无法解释其中很多问题。我们应该知道这些与圣经的默示性不协调的困难，并不是在今天才发现的，而是历世以来的人都知道这些难处。无论如何，耶稣和祂的使徒们、亚他那修和奥古斯丁、阿奎那和圣文德、路德和加尔文、历世历代以来所有教会的基督徒，都承认圣经是上帝的话。那些想等到所有的疑虑都消除了、所有的矛盾都解决了以后再相信圣经的人，永远也不会相信。「谁还盼望他所见的呢？」（罗 8:24）。耶稣说那没有看见就信的人有福了（约 20:29）。

从另一角度来看，所有的科学都面对反对的声音和难解的问题。那些不想以信心为起点的人，永远都不会得到任何知识。认识论是哲学的第一原理，而认识论本身从开始到末了都充满了神秘的谜。那些要等到完全清楚看到我们得到知识的路径，才愿意踏上科学之旅的人，永远都不会有真正的开始。那些非要弄清楚食物上桌前的整个过程才张口吃的人，就只能饿死了。那些想在看到所有问题都解决以后再相信上帝话语的人，也只能饿死于属灵的饥渴。自然中有许多未解之谜，经常让我们怀疑这个世界是否有一位智慧而公正的上帝。我们在圣经的问题上，也大可投向不可知论和悲观主义。然而绝望就算在科学领域里也是致命的一步。随着采取不信的态度，存在的奥秘并不会减少，反而是增加了。随之而来的是心中的不安更有增无减。

【117】无论如何，对于一些反对默示教义的声音，是有一些适当回应的。有机默示的观点坚持一个看法，就是圣灵在道成文字（inscripturation）的过程，并没有放弃使用人来作为上帝的器皿。上帝的启示不是抽象而超自然的，而是非常具体的、在历史里的、有血有肉的。这启示并非高于我们，而是俯就在我们的处境中。上帝的启示如今是我们所生活的这个宇宙无法消除的一部分，促成更新和恢复，并让宇宙持续运行。人类成为上帝的器皿；自然成为超自然的启示；可见的成为不可见的记号和印记。在默示和道成文字的过程中，人的所有恩赐和力量都派上用场。这帮助我们解释圣经书卷中明显可见的语言和风格的差异、个人的特征和个性。同样地，有机默示的观点也包括了资料的使用，作者对早期著作的熟悉，他们个人的研究、记忆、思想和生活经历。圣灵不是突然之间从天上降临在他们身上，而是使用他们整个的人性作为自己的工具。这里我们也可以这么说：「恩典并没有取消自然，而是使自然更加完美。」圣经书卷作者的个性并没有被抹

杀，而是被保存下来了。

有机启示和默示的观点还同时包含一个看法，就是人平凡的生命和自然生命都可以用来服侍于上帝的思想。尽管基督没有犯过罪，祂却体验过人类大大小小的经历，圣经也描述了基督作为人的局限、祂的疲累、祂的眼泪。圣经并没有忽略日常生活中最小的事情（提后 4:13）。基督信仰并不是与人性对立的，而是着眼于人性的恢复和更新。圣经对我们生活的每个方面说话，以**神学的**方式说话。圣经将其目的和内容整体地赋予我们：「从前所写的圣经都是为教训我们所写的。」（罗 15:4）圣经「于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属上帝的人得以完全，预备行各样的善事」（提后 3:16-17）。圣经是为了使我们有得救的智慧（提后 3:15）。圣经不是科学手册，也不是为了让我们了解以色列人的历史或耶稣的生平，或让我们熟悉巴勒斯坦地区的地理知识。圣经真正的目的是要使我们「有得救的智慧」（提后 3:15）。

这并不意味着圣经与科学或人类世界的知识无关。很多人都误用了巴罗纽斯（Baronius）的话：「圣经没告诉我们天是怎样移动的，而是告诉我们怎样才能上达天庭。」[33] 但圣经是我们脚前的灯、路上的光，就是对科学和艺术也是如此。圣经在人类生命所有领域都有权威性。基督已经拥有了天上地上所有的权柄。默示扩展到圣经的每个部分，宗教是关乎整个人的事情。圣经对其他科学亦非常重要。创造和人类的堕落，人类各个种族的合一性，大洪水，种族和语言的兴起，等等，都是最重要的事实，并且对其他科学而言也是一样。科学和艺术每时每刻都与圣经有关联；生命所有最重要的原理都在圣经中给了我们。这个真理是无论如何也无法被抹杀的。

另一方面，红衣主教巴罗纽斯所说的，也有很大程度的真理。圣经为我们提供的历史和其他「事实」，都不是单独地只为了提供这些资料，而是带有神学的目的，就是要我们认识上帝的救恩。圣经从来没有刻意地讨论与科学有关的事。基督自己，尽管祂没有任何的错误和罪，严格地说却从来没有活跃于科学和艺术、法律和政治、工商业方面。祂是我们的救主，祂来是要彰显父神的荣耀，并拯救祂自己的百姓，丰丰富富地有恩典、有真理。但是，因为罪的败坏已经涉及到我们生命的各个方面，基督的恩典也扩展到我们生命的最深处。正是如此，圣经也满足了我们整体的需要，我们在家庭和社会中的生活，以及科学和艺术方面。当然，圣经从任何严格意义上说，都不是科学的教科书，并没有使用任何科学和学术的语言，而是使用日常生活中的用语。圣经书卷的作者很可能对天文学、地质学、动物学、生理和医药方面的知识，一点也不比他们同时代的任何人高明，也

[33] 奥古斯丁曾经说过：「我们没有从福音书中读到我们的主这样说：『我要差派圣灵给你，祂会教导你们太阳和月亮运行的轨道。』因为祂要我们成为基督徒，不是要我们成为数学家。」(*Acts or Disputation against Fortunatus the Manichaean*, I, 10).

没有这个必要。因为圣经使用的是日常生活用语，这是真实的也永远保持是真实的。圣经针对的是我们核心的需要，因为我们作为宗教性的受造物，我们渴望与上帝交通。圣经是为人类而写的书，是为有形有体的生命写的。圣经使用的是人类的日常用语，就是最无知的人也能明白，不论有学问或没有学问的人都能一目了然。圣经采用了观察和智慧的语言，这种语言与科学和学术同样长期共存。

当我们说圣经有自己编辑历史的目的，并不如现代人寻求史实的精确性，我们并不是为了绕过圣经所述史实的真确性，给自己找借口。当然，圣经叙述这些历史的目的，并不是要精确地告诉我们所有在过去人类和以色列人中发生的事，而是要将上帝在历史中的启示告诉我们。圣经只告诉我们与这个历史相关的内容，其目的是为了向我们揭示上帝是如何寻找我们，并来到人类当中。神圣的历史是宗教的历史；但这是历史，不是传说或象征性的寓言。圣经中所记载的历史都见证着圣经有其自己的方向，有其自己所要达成的目的。尽管圣经并未向我们提供现代人素常所期望的精确性，我们应当以上帝所赐给我们的为满足。这已经足够了。

我们必须承认，圣经的教义离完全发展起来还很遥远，还有许多工作需要圣经学者去做。我们已经认识到圣经具有人的特性。圣经有丰富的文学体裁—散文和诗歌，历史和预言，比喻和寓言，智慧文学；就算是这样，我们还有不能完全确定的地方。比如，那个财主和穷人拉撒路到底是虚构的人物，还是历史上的真人真事？这个问题仍然没有定论。同样，对于约伯记、传道书和雅歌这些书卷，到底有多少历史真实性？关于预言，我们注意到旧约先知把未来用他们所在时代的环境描绘出来，因此，我们每每面临同样的问题，到底他们所写的是实况还是象征性的描述？

上帝是无限的，是全知的，是圣洁的。我们所有对上帝的谈论，包括圣经在内，都是使用人的语言。圣经总是以人类的方式谈论最高和最圣洁、永恒和看不见的事。就像基督一样，圣经从来不把任何人的事情视为与己无关。正是因为这个原因，圣经是为人写的书，并将持续到时间的尽头。圣经是一本古老的书，但从来没有过时。圣经总是历久弥新，是那生命的道。上帝的话语万古常存。

第六章　信心

信心与研究神学的方法

【130】与前面一章所讨论的外在原理（启示）相对应的，是人类必须有接受启示的内在原理。既然有启示，就必然有启示的领受。人类与其他的受造物是紧密相关的。人的身体取自地上的尘土，与其他生物的身体具有相同的成分，因此人也是此物质世界的一部分，其生存是靠土地的滋养。但我们也是有感觉的生物，能感知外在的世界，并且在可以理解的事情上通过理性（λογος）来辨别事情的秩序和设计（λογος）。人类怎样受造，以致可以与外界有多重的关系，他们也同样具有能感知上帝的能力。就像我们在本书前面所提到的，圣经告诉我们，这种宗教倾向，即我们内在固有的对上帝的意识（*sensus divinitatis*），是从我们是按照上帝的形像受造而产生的。宗教是以启示并且以人类有能力接受这种启示为前提的。

这种宗教的能力总是出现在具体的环境中，是通过我们的父母，以及在群体中照顾我们的敬虔人，对我们的潜移默化。宗教和语言具有异曲同工之妙。我们出生的时候就具有说话的能力，但我们后来用以表达我们思想的语言却是通过环境而来的。一般而言，人的一生会保持同一种宗教。转换宗教是例外的情况，并不是常态。信仰的转变通常是由信仰危机造成的；大多数对自己所信的宗教感到满意的人，很少会去质疑其根基。正如一个饥肠辘辘的人不会质疑摆在他面前的面包是如何制成的，或是用了什么原料，宗教信仰也不是出于深思熟虑；我们是先求生存，然后才进行哲学思考的。过度的宗教自我批判是灵性贫乏的迹象。

尽管如此，对信仰的批判反思还是有其积极的一面，虽然这并不能弥补已经失去的信心。宗教的特质要求神学有属于自己的认识论。神学家不是哲学家，不需要基于哲学对知识的理论作神学方面的探讨。哲学修养有助于神学家，但神学研究不应该受任何一套哲学系统所规限。宗教比任何其他力量更深地根植于人类的本性，只有宗教能孕育出殉道者。我们的感觉认知和理性，一旦涉及到我们的宗教生活，就会遇到其局限。人类灵魂的深处是奥秘的，并且回避我们的分析。我们真能透彻解释我们的信仰吗？我们总是试图去解释，表达我们相信的原因，却往往除了坚持信仰的独立因由之外，便别无他法：「这就是我的立场，我不得不如此，愿上帝帮助我！」

【131】在尊重信心的奥秘和信心的各种根据的同时，我们可以探究产生信心的管道。我们获取宗教知识的部位（organ）—无论是理性、情感或良心—都是从外

界接收宗教的内容。那些号称仅仅通过理性、推理、情感或良心，就可以得到宗教知识和确定性的人，显出他们缺乏心理和认识论方面的素养。这些功用不能成为宗教信仰的根源，因为这些都只是形式，其本身没有实质的内容。宗教要求并预先假设上帝的存在、上帝的自我启示以及上帝的可知性。启示是从我们的外面临到我们的；它要求我们的回应，却不需要我们的认同；它只坚持我们要相信并且顺服。我们在这个领域里的所有问题，归根结底都在于权柄的问题。我们是否愿意接受一个超越我们的、外在的权柄，还是我们坚持要求自主呢？如果我们选择自我做主，我们是否把这权柄的源头建立在我们自己的思想、情感和良知上？我们对这个问题的答案，会极大地影响我们对神学知识的理解。

人类具有宗教的本性，我们的宗教能力在被某个历史性的宗教所唤醒、并且顺应此历史性的宗教之后，总是会具体地表现出来。但我们还必须补充一点，这种宗教能力会遭到罪的破坏，其本身也需要救赎。圣经明确地表示属血气的人不能领会属灵的事，反倒以为是愚拙的。他们充满敌意，拒绝并否定这些事情（林前 2:14）。按照基督教会的信仰告白，上帝在基督里的救赎和启示是通过圣灵从主观上临到信徒的。上帝在基督里的客观启示记载在圣经中，这是事先存在的宗教知识的外在根源（*principium cognoscendi externum* [认识的外在基础/原理]）；圣灵是宗教知识的内在根源（*principium cognoscendi internum* [认识的内在基础/原理]）。除了子和子所愿意指示的，没有人知道父（太 11:27）。若不是圣灵的感动，也没有人能说「耶稣是主」（林前 12:3）。尽管天主教认为制度化的教会是圣灵居住的所在，但宗教改革认为圣灵居住的殿是作为一个有机体的教会，即忠心信徒的群体。圣灵的见证是所有信徒共同拥有的。

当我们查考信心及其各种依据，以及我们所诉诸的许多不同权柄时，我们必须承认，每一种权柄都有其可信性和局限性。理性、情感和人类良知都为我们提供了信心根基的要素，但只取其一却会产生扭曲。完全以理性来理解信心，会导致臆测，却忽略了对于信心非常重要的情感和道德层面。同样地，单单专注于宗教感觉，却会忽略真理以及是非对错的问题。为了公平地处理信心，我们需要逐一地考量每个层面，注意其中不可或缺的重要特色，以及那些遮蔽了宗教核心思想的地方。宗教是一个独特的现象，包括了科学、艺术和道德，却又和这些不同。我们现在要来考虑信心的主要层面，信心与神学的关系，以及关于权威的关键问题，并分别处理理性、感情和道德。这三个层面代表了三个完全不同的神学方法，可以分别被称为历史-护教法（historical-apologetic），宗教-经验法（religious-empirical）和道德-心理法（ethical-psychological）。我们先从理性和历史-护教法开始。

信心、理性、神学：历史-护教法

【132】教会内最初的神学活动是出于护教的需要，是为了抵挡犹太教和希腊文化以捍卫福音。教会从最初开始就必须忍受各种各样的攻击，因而一直感到有自我防卫的必要。护教学并不是什么新事，而是和启示本身一样的古老。我们只需要看一下旧约先知怎样被迫去证实他们信息的真实性，就可以看到这点。基督教护教者将他们的信仰与异教的理性和实践内容作出比较，证明前者具有无比的优越性。他们认为基督信仰是国家的祝福，有益于帝国的繁荣，并造福全人类。基督信仰是一种解放，让人们脱离异教黑暗虚妄的幽灵，包括异教虚妄的思想。「基督信仰是上帝的启示，但同时也是纯理性的，是真正的哲学。」[1] 因此，从一开始基督徒护教者们就对福音抱有坚定、无可动摇的确信，他们甚至不惜为此殉道。[2]

基督信仰一个重要的特点是相信在异教的世界中也存在许多真实、良善、美好的事。无论在哪里有什么「真理的种子」，也都是源于这道（the Logos），祂创造了世界，启蒙每一个来到世上的人，并在基督里成为肉身。也有人相信，这些美善的事物源自古时上帝给予人类的特殊启示，并且这些启示在外邦人中也得到某种程度的保存。在这种观点下，基督教的历史就像世界一样悠久，像胚胎一样，从一开始就存在于上帝的启示中。基督信仰从各种宗教和异教的哲学系统中一切真实、美善的内容而得到证明，事实上，也是从每一个人的灵魂中得到证明。「灵魂是自然而然的基督徒。」

但是，护教者并没有因此而掩盖基督教与异教之间关键的区别。基督和先知们圣洁的特征远远超越其他宗教的创始人。只有基督教的福音提及基督的自我牺牲以及使徒在历史上对基督复活的见证；其救赎的信息和对永生的盼望是独一无二的。圣经的悠久性与一致性，既庄严又简明，其中丰富和多方面的证据、先知的预言及应验、众多的神迹，所有的这些都使基督教真理超越其他宗教的宣称，也使人无可置疑。基督徒的行为与异教中的偶像崇拜、迷信、魔法、奸淫和堕胎的作为形成了鲜明的对照。同时，基督徒彰显出独特的兄弟之爱；他们殷勤、慷慨，并且照顾孤儿、寡妇、穷人、病人、犯人、奴隶、受逼迫的和死去的人。说基督教是对帝国的祝福，这论点极有说服力，因为基督徒坚信他们的信仰，并且

[1] A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity in the First Three Centuries*, trans. James Moffatt (London: Williams and Northgate, 1908; repr., New York: Harper Torchbooks, 1961), 225–26.

[2] 编者按：最著名的例子就是殉道者游斯丁（公元100-165年）。他可以说是第二世纪最伟大的护教者，也是下面这两部著作的作者：*Dialogue with Trypho the Jew, The First Apology, The Second Apology* (in *ANF*, I, 159–270)。

在他们的生活中把信仰实践出来。

【133】中世纪的经院神学，尽管还是基于信仰，但已经逐渐把信仰的真理转变成理性的内容，并在自然和超自然真理、科学理性与信心之间制造出一道分界线。为了回应宗教改革，罗马天主教思想转向教会本身，使教会作为相信圣经和启示最有力的基础。尽管第一次梵蒂冈会议确认圣灵的内在帮助是必要的，但也谴责那些拒绝以教会作为必要的外在标记的人。[3] 对天主教而言，外在的证明就是「信心的先兆」，是超自然注入之恩典的必要根基。历史性的护教学和理性是使人「相信的动力」（*motiva credibilitatis*）。这些人类自然的行动可以作为通过圣礼而注入的超自然恩典的预备。这注入的恩典最终让人得以见到上帝。人类像爬梯子一样，一步步地提升，在不同程度上得以见到上帝。

从原则上讲，宗教改革反对罗马天主教这种等级系统，并且确认信心唯一的依据是上帝的权能和圣灵的工作。然而，新教神学家也回到自然神学的一些观点，并为启示的真理寻找历史证据。甚至加尔文也说他可以轻而易举地证明圣经乃是出于上帝，并为此引用了各种支持。[4] 很多其他的神学家便有样学样。[5] 他们以为这些证据至少足以引发「人的信仰」，然而这个信念却在不经意间把理性从信心中分解出来，并将自然神学和圣经的教义置于使人得救的信心之外。以苏西尼主义（Socinianism）、亚米念主义（Arminianism）、笛卡尔主义（Cartesianism）和自然神论为代表的理性主义，随着这样的偏离而渗透到新教神学中。自然神学被置于与启示神学并立的独立位置上，并最终取代了启示神学。自然神论认定自然神学足以满足人类对宗教信仰的基本需要。他们渴望以真正科学的方式来探讨宗教，导致了特尔茨（Troltsch）和其他一些神学家所提出的宗教历史方法。他们把神学

[3] 第一次梵蒂冈会议第三部分的第三章，题为「关于信仰」，这样宣告：「上帝所安排用以证明基督教信仰之可信性的一切美妙的事，都只属于大公教会。然而，就教会本身而言，因其非凡的传播、其异常的圣洁、其在一切善事上所结的无限的果子、其普世的合一性、其不可动摇的稳定性，教会本身就是形成这种可信性的一个伟大而永远的动力，是其本身具有神圣使命的一个无可争辩的见证。」（H. Denzinger, *The Sources of Catholic Dogma* [Enchiridion Symbolorum], trans. from the 30th ed. by Roy J. Deferrari [London and St. Louis: Herder, 1955], #1794）。其定罪的内容如下：「任何人若说上帝的启示不能因为外在的标记成为可信，并因这个原因，说人应该单单依据各自内在的经验，或通过个人的解释来取得信仰，那么这人可诅可咒。」（ibid, #1812）。

[4] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.vii.4–viii.13 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:78–92).

[5] Zacharias Ursinus, *Volumen Tractationum Theologicarum* (Neustadtii Palatinorum: Mathes Harnisch, 1584), 1–33; Jerome Zanchi, *Operum Theologicorum*, 8 vols. ([Geneva]: Sumptibus Samuelis Crispini, 1617), col. 335ff.; Amandus Polanus, *Syntagma Theologiae Christianae*, 5th ed. (Hanover: Aubry, 1624), I, 17ff., 27–28. H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae* (Leiden: Donner, 1881), disp. 2, 10ff.; cf. Heinrich Heppe, *Dogmatik der evangelischen-reformierten Kirche* (Elberfeld: R. L. Friedrich, 1861), 20–22. Ed. note: ET: *Reformed Dogmatics*, trans. Ernst Bizer (London: Allen & Unwin, 1950); H. E. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trans. Charles A. Hay and Henry Jacobs, 5th ed. (Philadelphia: United Lutheran Publication House, 1899), 57ff.

彻底地从教会和信心中分离出来，并以客观、中立、历史批判的方式加以处理。作为回应，有些人采用了超自然主义者的立场，坚信启示的神圣权柄，却非常致命地把敬虔与理性分割开。这已经大大地远离了第二世纪有效而精采的护教学。

【134】这种观点尽管受到思想家如罗素、康德、莱辛（Lessing）和施莱尔马赫严厉的批评，我们万万不可忘记这种以理性捍卫信仰以及这种历史-护教立场中所内含的真理。所有信徒都有责任存着温柔和敬畏的心，为我们的盼望提供解释，并驳倒那些抵挡福音的人（彼前 3:15；多 1:9）。出色的护教学是教会和世界的祝福；早期的教会证明了这一点。但是，有效的护教是依从信心的，并不试图以推理（a priori）的方式来分辨启示的真理。基督徒不必以令人尴尬的沉默来躲避他们的反对者；基督徒的信仰是唯一符合现实生活的世界观。理性的护教工作不应该导致夸大的期望，也不应该否认基督教信仰真正的主观性。依靠理性来引人归信或把信心只建立在理性的根基上，往往令人失望。要靠神职人员在理性上的说服（intellectual priesthood）才信服启示，所能得到的确定性是非常脆弱的。要将信心的确据建基于理性和历史的验证，这条又长又艰辛的路途是一个错误，没有别的原因，只因为这样的路途是没完没了的。只要我们仍然是天路客，信仰的问题和挑战就会一直伴随着我们。还有，当我们面临生活中的艰难和挫折，要从信仰中寻求安慰的时候，我们不可能像学者那样镇定、做大量的研究和思索。如果这成为我们的模式，我们大部分人都会变成要依靠一个新的教权主义的祭司制度（clerical priesthood）。我们的救恩就会建立在知识分子的结论上。这是我们无法容忍的；我们不能将永生悬挂在蜘蛛网上。我们若要在救恩的祝福和安慰中或生或死，便需要远超过有错误的人所提供的理性结论；我们需要从上帝而来的话语。我们的信仰所依靠的话语是来自圣灵的见证，这样的话语才会带来可靠的确据。信心和理性是彼此相属的；将信心从属于理性，或将信心和理性分割开，对教会和真理都是有损的。

【135】十九世纪的欧洲学术思想为了回应启示和理性的割裂，就向浪漫主义让步，让主体（subject）支配并掌握自主权。唯心主义从主体里面寻求客观性，思想家如费希特把世界（非我[non-ego]）视为人类主体思想（自我[ego]）的产物。黑格尔是这种唯心主义复兴的哲学先知。对他来说，宇宙本身就是一个「正在成为」的过程（process of becoming），是逻辑意念的进化过程。黑格尔把上帝、美德、道德等神学主题理性化，把传统的基督教教义如三位一体和道成肉身变为推测性的哲学真理。由于这个观点认为宗教隐藏在其形式和象征（神话）背后，所以必须揭开所有教义的历史象征，发掘出其隐藏着的理念。历史只不过是一个外壳、一些包装，核心是深奥和真正的哲学道理。理性是达到所有象征和代表背后最终真理的途径。神学和哲学便如此得以和解，历史上的基督教信仰却被彻底地改变了。一个绝对理念取代了亲切的上帝。尽管这发展是对自然神论和超自然理性主义的反应，黑格尔代表了理性主义最终的胜利。

也没有任何灵
何的影响。

【137】当
宗教经历，以
的影响至为重
某种感知状态
权威的信心渐
依据，而且为
基督教信仰的
基督教神学在
念重新夺回它
教经验的基础
主体作为出发
表述的，是埃
[6]

根据弗兰
提供信仰的确
使立刻可以得
问题上。[7] 弗
一个讨论中，
仰对象的先在
的。[10] 他没有

[6] 编者按：埃尔
的埃尔朗根大学
J. Chr. K. von H
Thomasius（180
神学家相比，这
德宗的神学复兴
[7] 编者按：Fran
Christlichen Gew
System der Chri
published as two
[8] 编者按：在他
[9] 编者按：在他
[10] Franz Herma

理有各自的重要性。弗兰克很明显地要我们把他的两个讨论(《基督教确定性系统》和《基督教真理系统》)放在一起；在重生的宗教意识、宗教的确定性和宗教真理之间是彼此互利的。弗兰克在完成了他的《基督教确定性系统》之后，谈及一个「逆转」的情况：就是说，信徒从宗教体验中对信仰真理所得出的确定性，让他们明白更多的真理。基督徒从其重生经历本身，如今能自发并立即地断定基督教信仰真理的全部内容。[12] 因此，信心和神学的基础和权威来自宗教经验。

【138】根据弗兰克，基督教真理在三个方面环绕着重生的经历：(1) 那些紧随着重生经历而来的真理，比如罪、义、将来的完美状态；(2) 信徒对自己新状态的解释，必须指出有一位有位格的上帝，三一神的存在，那位神而人者［基督］所确保的救赎；[13] (3) 产生基督徒救赎经历的，那些过渡性的、暂时的管道，包括教会、上帝的话、圣经、圣礼、神迹、启示和默示。弗兰克的系统里有一个重要的真理：重生是得以看见上帝的国的必要条件。如果弗兰克只是把他的洞见局限于认识论的问题上—信徒是怎样得到信仰的确定性？那就不会引起任何的反对意见。但是，要从经验和认识论中推断出内容，便是混淆了存在和认知、客观的真理与主观的确信。这里，我们再次看到现代思想混淆不清的特征，这种混乱无论是在其经验主义或唯心主义的形式中都存在。把教义神学分为确信系统和真理系统的双重结构是无法成立的，因为基督徒的确信如果脱离了形而上和历史的真理，就无法被描述出来了，因为基督徒的确信正是从属于这个真理的。弗兰克其实也是一个主观主义者。

【139-40】把神学的确定性建立在经验的基础上的其他努力，也从来没有成功过。基督教真理的确定性不依赖于基督徒个人，而是依赖于由圣灵所见证的上帝的道。这里的问题，部分是由「经历」这个词的模糊性所引发的。经历对所有的宗教都很重要，但对于基督教而言，这经历一定要被上帝的话语所激发，必须伴随信心，也要依从信心，而不是走在信心的前头，并且一定要有圣经的印证。我们信仰的准则是圣经，不是经历。比如，我们不能用「我经历」来替代《使徒信经》中的「我相信」。信心的果效万万不能与信心的内容和根据相混淆。历史性的基督教，其真实性不能以经验作为其最终的依据。

当然，贬低宗教经验的重要性也是错误的。宗教经验与敬虔是分不开的，并且在整本圣经，特别是在诗篇中有经典的描述。但诉诸经验必须非常谨慎，因为所有伟大的属灵作家都知道，属灵经历会带来各种问题，它能使我们情绪高昂，也可以让我们落入低谷。经验凭自身是不充分的，需要上帝话语不断的校正。圣经是我们情绪生活的标准，告诉我们应当经历什么。不止于此。假如就仅此一次

[11] Ibid., 68–69.

[12] F. H. R. Frank, *Gewissheit*, I, 193.

[13] 这三项真理共同形成了一组超越的真理，并指出什么因素带来这种在基督里重生的道德改变。

让我能诉诸经验，经验会告诉我们，从来没有一个信徒曾通过这样的方式得到知识，并且接受基督教的历史事实和真理。经历根本承担不起这个重担。基督教的真理不能依赖经验作为其终极的根据。基督教的历史事实—道成肉身、受难、复活、升天、五旬节，都无法通过相同的方式从宗教意识直接推断出来，尽管对上帝的一般感知和对良心的认知还可以如此。还有，宗教经验是如此的主观和个人化，无疑为宗教中的各种随意性打开了方便之门，并实际上推崇了无政府主义：宗教变成了不过是个人的事。但圣经说：「人当以训诲和法度为标准。他们所说的，若不与此相符，必不得见晨光。」（赛 8:20）。

信心、道德、神学：伦理-心理法

【141】与上述源自施莱尔马赫和弗兰克的宗教-经验法（以情感为基础）有密切关联的是伦理-心理的神学研究法。这种方法与康德较为接近，强调道德上的自主，而不是情感的经历。在这里，基督教不是一种感觉，不是一个教义或历史事实，而是针对人类良知的一种宗教-伦理力量。按照这种观点，我们可以通过实践理性（practical reason）推断出上帝、自由和不朽的存在。这个观点假设人类拥有先存的道德状态、有行善的倾向、有蒙救赎的需要以及有不满足的感觉，等等。当基督教临到这样的人的时候，便无需经过辩论和实证，直接地向他们的良知证实这是上帝的真理。因为基督教的真理满足了人们宗教-伦理方面的需要，符合他们尊贵、高尚的愿望，能平息他们内心的斗争，使他们从罪和过犯的重担得到释放，给予他们平安、安慰、祝福，并在这一切的事情上都证明了这是上帝的能力和智慧。

这种关于基督教真理是否比其他宗教优越、特别符合人类道德意识的争论，可以追溯到护教家们。我们可以从特土良的著作中看到这样的观点，他认为灵魂自然而然就是倾向于基督。[14] 其他人也用了这个论点解释异教徒的「善行」。他们认为基督教是真正的哲学。「任何被众人所称颂的事情都属于我们基督徒。」[15] 邓斯•司各脱（Duns Scotus）在他所写的《教父名言集》（*Sentences*）一书的序言中，同样指出基督教启示内容的合理性、其道德的影响力，以及对试图要到达其归宿的人类来说，它所具备的充分性。就连卢梭（Rousseau）在其《爱弥儿》（*Emile*）中也由衷地赞美耶稣的生命和教训：「实际上，如果说苏格拉底的生命与死亡是属于圣人的话，那么耶稣的生命和受难就是出于上帝。」道德论证在现代的重要性与日俱增，这主要得归功于哲学家伊曼纽•康德（Immanuel Kant）。

[14] Tertullian, *The Soul's Testimony*, 1; cf. idem, Apology, 17.

[15] Justin Martyr, *2 Apology*, 13; 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, 1896–1899), II, 129ff., 144ff.

根据康德的哲学系统，人类的知识有两个来源：对物质的感知以及处理知识形式的智力。在这两者之上是理性，或说是纯粹理性，其先验的合成原理（a priori synthesis principle）是：它是从「有条件的」进展到「无条件的」。[16] 由于这个特点，理论理性（theoretical reason）形成了绝对的、无条件的和超越的原理或理念。这些由理性按其本质而产生的理念，主要有上帝的三一性、自由和不朽。这些理念的实体是无法察觉的，因此也是不可知的。我们只能通过必要的理性推理来得到这些理念。[17] 这三个理念在理论上都是不可证明的，它们并没有增加我们的知识，而只是加以规范和引导。[18] 理论理性不能向我们证明这些理念具有真实性，也不能教导我们这些理念的实际意义。

但理性不仅仅是理论性的，也是实践性的。理性本身包含了道德律，其中有绝对的命令，要我们面对自己的责任。实践理性要求我们无条件地履行我们的责任，没有其他的动机，单单是出于尊重这份责任，将我们引向一个超越自然的秩序，即世界的道德秩序。我们也意识到一种至善，是远远超过这个物质世界的益处的，并且是仅仅由美德和幸福构成的。如果这种诫命式的责任并非是虚幻的、而是真实的，换句话说，如果我们内心或身外的道德世界胜过自然秩序，那么自由以及上帝和不朽也必定存在。因此，这三样是一切实践理性的前提，其真实性是道德律所要求的。实践理性要求自由、上帝和不朽的存在。[19]

康德这个著名的观点并非没有受到质疑。当康德说实践理性视上帝和自由为理所当然的时候，到底是谁在作出这个推断呢？康德区分出两个「主体」（agents）：其一维持着道德命令的责任；其二则通过理性推导出这些概念的存在。在后者的情况，实践理性本身进行了逻辑推理，并成为理论理性。[20] 另外一个更有力的反对意见，是质疑理论理性或实践理性凭什么推导出这些概念的存在？康德指出任何有理性的人都会无可避免地得出这样的结论。换句话说，康德认为假设自由、上帝和不朽的存在，与道德律本身都是同样必要的。[21] 康德最重要的论点是认为，倘若要实践道德律，就必须假设这三个概念的存在。但如果这是康德的观点，我们所面对的就不是心理上而是客观的逻辑假设，但问题就出现了：为什么这样的逻辑假设不是知识的问题，不属于理论理性的一部分？为什么康德要把这称为实践理性？康德在其他地方[22]宣称道德信仰的真实性是以心理-道德为基础的。因此，

[16] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. N. K. Smith (1929; repr., New York: St. Martin's Press, 1965), 327–67, 386–93.
[17] Ibid., 333–41.
[18] Ibid., 386, 554, 576, 586, 589, 593ff.
[19] I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 92–122.
[20] L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte van den Godsdienst* (Leiden: Brill & Van Doesburgh, 1887), 325, 328.
[21] I. Kant, *Practical Reason*, 119 note.
[22] Ibid., 92–122.

这道德信仰不说「这是确定的」，而是说「我凭着道德确信」。因此这是以道德信念为前提的。[23]

顺着这样的看法，康德在他的《实践理性批判》中写道：「一个正直的人会说：『我愿意有一位上帝；我不愿意任何人剥夺我这份信心。我的道德理念要求上帝的存在。有道德的信仰不是一个命令，强制性的信仰是荒谬的。责任感是客观的；按道德律行事和过幸福生活的能力也是客观的。』但美德与幸福之间的关联，到底是由一位有位格的上帝所塑造的还是自然的连结，我们并不知道。这里的关键是对道德的关注。我们有能力作出选择，但实践理性决定了我们趋向于相信世界有一个充满智慧的创造者。」[24] 事实上，我们发现康德有双重的目的：他一方面想维持信仰的理性层面；另一方面，他要保持信仰的自由。相信自由、上帝和不朽，这种信念是客观的，只要这是由属于所有人的实践理性推导出来的；但尽管如此，这仍然要依赖于个人的道德情操。[25]

【142】康德把世界分成纯粹理性（科学的感知与事实）和实践理性（超感觉的价值观念），对神学造成了深刻的影响。如果超感知（本体）的世界是不可知的，作为关乎上帝知识的神学便是不可能的，神学也成为检验人们道德行为的一种方式、一种宗教道德的唯心主义形式而已。现代主义的伦理学家走得更远，他们放弃了建立一套哲学体系的努力，尽可能把信仰和科学分开、对立起来，并且把宗教严格限制在道德领域。宗教在这里只是道德唯心主义，不过是追求一种道德理想，相信一股善的力量。这种力量或许是客观存在的，但也可能只是人类心智的构想。[26] 对宗教和神学的这种理解，在阿尔伯特•立敕尔（Albert Ritschl）的文化新教主义（cultural Protestantism）中达到了新的高潮。对立敕尔而言，宗教和神学不属于自然界和自然定律，而是自由和精神的一部分。基督教是一个伦理性的宗教，如同有两个焦点的椭圆形，这两个焦点就是救赎和上帝的国；基督教绝对是关乎精神和道德的宗教。

【143-144】立敕尔这种用来代替柏拉图和形而上学观点的知识理论（认识论），对于他的神学是至关重要的。如果他的意思只是说假如我们离开感知，只通过思辨式的思维和推理，是无法得到任何知识的，那么他的观点并无大害。这种理论的偏差在于它所带来的强烈印象——立敕尔从来没有否定这一点——即他认为事物是完全与其外表一致的，也完全存在于它的外表之下。如果现象的背后没有物质或实体，如果真的只有果效而没有实质的存在，如果事物的存在不过是「生存的关系」（subsistence in relationships），那么所有的客体，在其「本体」（being）

[23] I. Kant, *Pure Reason*, 640–666.
[24] I. Kant, *Practical Reason*, 119–121.
[25] 关于康德把实践理性作为理论前提的论述，请参考, *inter alia*, Arthur Schopenhauer, *Die Welt als Wille und Vorstellung*, 6th ed., 2 vols. (Leipzig: Brockhaus, 1887), I, 610–25; ed. note: ET available: *The World as Will and Representation*, 2 vols. (New York: Dover, 1969).
[26] L. W. E. Rauwenhoff, *Wijsbegeerte*, 116ff., 366ff.

以及其「当下的存在」（being thus）中，就都只能依赖主体的观察，那么一切科学在遍布虚幻论（illusionism）和唯我论（solipsism）的暗礁下必定搁浅。这种以实际道德经验作为宗教前提的努力是有缺陷的，因为这完全颠倒了我们经验的次序。宗教是在道德以先，而不是以后。没有形而上学，道德是不存在的。离开了那个束缚良心的绝对能力，便谈不上什么责任感。

立敕尔值得我们欣赏的一点，就是他坚持认为一个人若要了解宗教，必须自己进到宗教中去亲身经历。离开基督教信仰去建立一个自然神学，并以此作为一个人的神学导言是错误的。神学是一门特殊的学科，从来都不是自然科学研究的成果。进一步说，神学从来都是积极的（确实的），有其自身的根源，是启示的产物。因此，我们所能知道的只是一个人是否采用启示范围内的立场。在获取神学知识的过程中，承认信心（尽管这是主观的）的角色是非常重要的。我们感谢立敕尔强调了这一点，这也是我们前面经常强调的。尽管我们感谢他，但我们还是需要指出其理论中几个重大的错误。

立敕尔把基督教信仰和基督的位格绑在一起，但他并不是按照教会的教义来理解基督，而是通过信徒对基督的位格的经历来理解基督，把基督当作将上帝启示出来的人。一个具有强烈的道德意识、感到有强烈的道德需要、对道德理想充满渴望并因此寻求上帝的人，当他遇到福音书中所描述的耶稣，便会无法抗拒。这就是一个人进入信仰的原因；对立敕尔来说，这就是权威的所在。基督这个人留给我们的印象，从福音流入我们内心的力量，我们苦修与喜乐的道德经历，上帝的国度与我们个人的需求之间的相关性，对于立敕尔和他的追随者而言，这一切都是基督的位格和生命所启示之真理的根基。宗教就是生命：主观宗教对于客观宗教是极为重要的，也是其核心，并构成了客观宗教的内涵。

但这里所说作为我们信仰的根基、成为对于我们至关重要的道德老师的「基督」，这个人到底是谁呢？原来他们的基督并不是教会认信的那位基督，而是由历史-批判学者们通过他们对福音书的查考而描绘出来的耶稣。他们把「历史上的耶稣」与「信仰中的基督」对立起来。当立敕尔的追随者争论在基督的形象中，到底是哪个成分使人产生信心，而这信心又是怎么发生的，他们陷入了无解的矛盾中。到底是基督的「内在生命」，祂的「道德力量」，还是如哈纳克（Harnack）所提议的，这只不过是父神和人灵魂之间的关系，才使人得以在上帝的国度中成为道德的合作者？在那种情况下，便只有父神属于耶稣所传的福音，圣子并不属于福音的一部分。无论我们怎样理解这一点，很明显的是对于立敕尔派而言，信仰的内容只限于宗教-伦理的层面。立敕尔主义确实肯定了基督救恩历史层面的重要性。尽管他们的基督论是贫乏的，他们几乎都坚持，一旦历史-批判的研究剥夺了基督为主的地位，基督信仰必然提出抗议。我们要为此作出感谢。但我们也必须反对立敕尔派的做法，就是从个人对耶稣道德教训的领会提取信仰的内容。耶稣自己在地上建立了教会；离开教会的信仰，我们就无法信实地认识基督。

【145】这种维护宗教和基督教的伦理-实践方法有很多值得表扬的地方。人类的道德需求与宗教之间的对应关系非常重要。满足人内心和良心的需求是宗教的标记和冠冕。如果一个宗教不能在人悲哀伤痛、生离死别的时候给人提供安慰，如果一个宗教在病榻旁或临死病人的床边无话可说，如果一个宗教不能巩固疑惑者的信心、扶持跌倒的人，那么这个宗教就不配被称为宗教。把真理与安慰对立起来，和宗教是格格不入的。不能与人类宗教-伦理生活联系起来、不能提供安慰的真理，也因此不会是宗教的真理。就像医学上所有的专科都是为了医治人类的疾病，人们也有权利在宗教中寻求平安和拯救。

这是伦理-心理方法的强项。按照这个方法，宗教是由其安慰人类心灵的能力，并由其是否能为有罪恶感的良心和忧伤的心灵提供慰藉来判断的。我们承认，一个宗教是否为真，一定要看其是否能够提供安慰。但是，反过来说，能够提供安慰并不能用来证明宗教的真实性。所有宗教毕竟多少都能为我们提供一些安慰和满足。不是只有基督徒才会经历悲哀和罪恶感、怀疑和确信，才会忍耐和有盼望，穆斯林教徒和佛教徒也多少会有这样的经历。当立敕尔和其他一些人把神学与其他一切形而上学和救恩历史事实分开的时候，他们就把宗教降低为「对我们」有益处的主观的实践道德。但宗教-伦理经历及其价值判断都不能保证其对象的真实性。「价值」与「真理」是不一样的。我大可以非常确定某些「错误」的东西对我是非常有价值的。当价值判断脱离了一切形而上学的时候，这些价值判断就不能成为教义的根基和内容。宗教本身隐含着一个信念，就是它所相信的对象是真实的。宗教和伦理的判断都是以其所信的人或信仰内容的真理性为前提的。因此，价值判断是依赖于事实判断的，两者互为依存。如果对一个事物的评估脱离了其真实性的基础，便不外是一种幻觉、想像，是自己制造出来的理想而已。单单寻求满足人类感觉的需求是远远不够的。企图以实践理性和道德理性证实上帝、自由和不朽的真实性，所能表明的不过是在我们里面的「良善」。这种努力所产生的结果，其实已经包含在他们主观的出发点里面。宗教的知识乃是蕴藏于个人宗教信念的道德价值中。

另一方面，我们也要小心，不要高估了人们接受福音的宗教倾向。不错，这里我们套用奥古斯丁的话，我们是为上帝而造的，我们的内心若没有上帝就不得平安。但是在现实世界中，我们几乎看不到任何的迹象，人的灵魂会下意识地趋向基督教。当人们接受福音，往往伴随着从捆绑中被释放的喜乐，但是，宣教的历史几乎没有让我们看到有任何族群已完全准备好可以接受福音的这种情况。福音不会自然而然地讨人喜欢，也不是自然而然地符合人们心目中的需求。在启示之外，人类甚至不了解他们自己以及他们真正的需要。不断有人声称基督教符合人类的需要，这固然不错，但这样的说法同时也带来了巨大的危险，就是为了满足人的需要而把真理加以剪裁。认为真理是如此神圣、因而是真正适合人的这种论调，非常容易便会走向其反面，变成只因为这是适合人的，所以才可说是出于

上帝。本该是针对耶路撒冷内心的信息，却变成一些谄媚的话，这种情况就是在基督教的讲台上也并非不寻常。常作为表达人类需求的宗教经历，并不能作为基督教真理充分的证明。那些把宗教经历抬高到成为基督教信仰真实性的源头或标准的人，是在逐步剥夺了信仰的历史特性，并把信仰降低到一些模糊的宗教-伦理的命题。这不过是另一种经常出现、却从来没有成功过的、要把基督教的「概念」和「事实」割裂的尝试而已。把树砍掉，哪来的果子？源头断绝了，活水从哪里流出来呢？

【146】我们对以上论点最严重的反对，是这种方式总是从信心与知识的二元论出发，也以此结束。尽管我们承认信心和知识二者的区别，信心具有其自身的确定性，这种确定性与科学证据的确定性是不同的。但当代哲学所盛行的二元论容许整个受造界被分割成两个完全不同的部分，其结果就是与人类精神的合一、与科学和真理的合一、与世界的合一以及与上帝本体的合一产生了冲突。基于这个理由，就使得信心与知识之间的复合成为不可能；实际上，还加深了它们彼此之间的矛盾。这是令人无法容忍的，也是没有必要的。作为真理感知的器官，心灵与头脑是一样有效的。信心的依据与科学的依据是同样可靠的。人类精神的合一性抗拒这样的分割，而这种分割所采取的各种形式，证明了其中的武断性。特别是基督教历史内容具有的客观性，是不可以被缩减为宗教经验的。救赎包括了从错误中走出来，并且发现真理。客观的宗教不是主观宗教的产物，而是出自上帝的启示。教义不是属灵经历的象征性解释，而是上帝通过祂的话语对真理的表达。

信心与信心的基础

【147】我们不要忘记，我们正在寻找的是我们领受上帝启示的管道，寻找对上帝放在我们心中的道最好的领会方法。我们在本章中已经进行了深入探讨，表明基督教和神学的这种「内在原理」并非存在于「自然」人（非属灵的人）的智力或理性、情感或意志中。信心最基本的根基毕竟不是建立在证据或论证、宗教经历或道德的满足上。所有这些都是以更加坚实的基础为前提，并从这个前提中得到，并藉此建立其各自的价值。尽管如此，作为科学探索范围内的基督教神学，确实必须以人作为起点。但这并不是主观主义，所有的科学都以此为起点。我们用眼睛感受光线，用耳朵倾听声音。对我们来说，所有客观事物的存在都是通过主观的意识，若没有意识，整个世界对我们而言就是死寂的。如果主观与客观之间存在关系的话，人类的内在原理就必须与外在的原理（启示）相对应。

同样，我们发现人的内在原理也与上帝的启示相对应。基督教神学总是以相信的人、以信心、信仰群体为依据。一向引导并主导基督教神学的口号是「以信

求知」（*per fidem ad intellectum*）。圣经本身把我们引导到这里，引导我们到圣灵的内在光照中。上帝通过祂的爱子向我们说话之后，圣灵引导我们进入真理。上帝不仅赐给我们圣经，还建立并保守了教会。教会正是因着信，接受并承认上帝的道。[27] 上帝的真理只能通过信心来认识。尽管圣经对于内在原理，使用了一些如「重生」、「清心」、「上帝的灵」等词汇，但对于我们领受启示的途径最适当的说法是「信心」。因为所有的知识都是以人的意识作为媒介的，启示也必须通过人的意识的行动，也就是所谓的信心。上帝的启示是在我们之外独立存在的上帝的话语和作为。除了通过我们的意识，这一切怎能成为我们的知识呢？上帝的启示就是福音、应许、赦免的应许和救恩；但从我们这方面来说，除了相信之外，没有什么能与应许配合的，这就是信心。只有通过信心，我们才能拥有应许。因此，信心就是启示的内在认知原理（*principium internum cognoscendi*），也是宗教和神学的内在原理。

无论是在客观上还是主观上，启示与自然、创造与再创造都是相关联的。在我们生命的所有领域，我们都是从相信开始的。我们自然的倾向是相信，但通过后天获得的知识和经验，会令我们变得多疑。信心是社会的基础，也是科学的基础。一切确定性最终都是基于信心的。信心的普世性指出通过直觉直接掌握真理的重要性。我们对现实所具有的确定性并不局限于通过感官而来的知识。让社会、群体生活成为可能的，是一种直接的确定性，而不是通过论证的确定性。奥古斯丁明白这一点。他说那些不信的人永远也不能有知识：「若非你已经相信，否则不会领会。」[28] 如果人接受了这个前提：「我没有看见的我不应该相信」，那么所有的家庭关系、友情和爱就会不复存在。「假如我们不相信我们所没有看见的事，就连人类社会也会因为不协调而无法站立，那么关于上帝的事情，我们岂不更应该运用信心？尽管这些都是看不见的。」[29] 因此，使用数学逻辑以外的方法而得到确定性，对人类而言并不陌生；对人类生活而言，这是非常基本的。没有真的相信，没有信心，就不会有正常的生活，也不可能有正常的科学。

【148】不管怎么说，一般性的、直接的确定性并不等同于宗教的信心。使人得救的信心，其对象不仅仅在于上帝的话语和作为，更是在于上帝在基督耶稣里的恩典。信心关乎知识和真理，但更重要的，信心是信靠并归降上帝，是人与上帝之间的宗教关系。上帝的圣灵是通过人的头脑和意识到达人的内心的。尽管上帝的启示发生在时空当中，基督也是历史上有血有肉的人，但基督教真理的内容是不可见的，是无法观察的。如果是我们马上能看到的东西，就无须谈信心了。

---

[27] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–2008), I, 504–7 (#131).

[28] Augustine, *The Trinity*, XV, 2, and passim.

[29] Augustine, *Concerning Faith of Things Not Seen*, chap. 3; idem, *On the Profit of Believing*, chap. 10ff.; idem, *Confessions*, VI, 5.

信心不凭着眼见（罗 8:24；林后 5:7），信心是对所望之事和「未见」之事的确据（来 11:1）。很多人看见耶稣，但仍然不信祂，只有祂的门徒从耶稣身上见到了「父独生子的荣光」（约 1:14）。真理和谬误的分类在这里是不够用的。信心本身包括了对那位在基督里显明了祂自己的上帝完全的降服和全心的信靠，并且全然接受福音中的应许。

相信上帝的应许和基督恩典的使人得救的信心，与一般的信心不同，因为我们是通过其他人（如使徒）的见证而得到这知识的。这就是为什么救赎信心的知识不能离开圣经，就像加尔文所说的，信心的真正对象就是「披戴着福音」[30]的基督。因此，信心以一个单一的行动，伸手要同时抓住圣经和基督本人。信心欣然接受基督为救主，也接受圣经是上帝的道。因此，通过基督而接受圣经，或通过圣经而认识基督，这两种方式都是真实的。圣经把我们引到基督那里，把人类的思想和情感指引到已升上高天的基督。反过来说，我们对基督的信心也会影响我们对圣经的信念。对基督的信靠使我们对圣经的信心不致动摇，使我们在面对患难和死亡的时候仍然信靠上帝的话。因此，我们的灵魂与基督—在天上又真又活的上帝，是不可分离的。这种不可分割的关系是通过我们与圣灵神秘的联合而达成的。然而对于我们的意识来说，基督（事实上是整个「所望之事」的范畴）只存在于上帝通过祂话语的见证中。正因为这个缘故，使人得救的信心总是包括了一个知性的成分。我们的信心是与圣经密不可分的，是建立在使徒和先知所见证的上帝的话语上的。

当信心主要被理解为理性上的同意（intellectual assent），像罗马天主教那样，信心就会被客观化为「历史的信仰」（historical faith）。第一次梵蒂冈会议把信心描述为「一种超自然的美德。靠着上帝恩典的激励和帮助，信心让我们相信上帝所启示的都是真实的。我们如此相信，不是因为我们理性的自然之光领会启示的内在真理，而是出于启示的上帝自己的权能。祂既不欺骗人，也不会受人欺骗。」[31] 在罗马天主教的思想中，信心是坚定不移地同意基于上帝的权能、在圣经和教会中所启示的真理。[32] 他们认为这样的信心对于救恩而言并不充分，是需要补充的，这是可以理解的。他们认为这「未成形」的信心可以通过意志里的另外一种美德成为「成形」（*findes formata*）的信心，这种美德就是爱。信心因而被降级为使人「称义」的「被注入的恩典」的七种「预备」的其中之一。重心因而转移到爱上面，也就是指好行为。通过这种途径，他们拒绝了宗教改革的「因信称义」（*sola fide*），而倾向于知性同意的功德，作为领受使人称义的注入恩典的预备。

---

[30] J. Calvin, *Institutes*, III.ii.6; cf. Luther in J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 434ff.

[31] *Documents of Vatican Council I, 1869–1870*, sel. and trans. John F. Broderick (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1971), session III, "On Faith," chap. 3; H. Denzinger, *Sources*, #1789.

[32] T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 2, qu. 2, art. 1, qu. 4, art. 2.

尽管对于罗马天主教而言信心不过是称义的预备，在宗教改革的思想中，信心是靠着圣灵的特殊恩典而刚刚获得重生的人所采取的行动。信心彻头彻尾是宗教性的，有其独树一帜的确定性。宗教改革在「历史的信仰」（historical faith）与「使人得救的信心」（saving faith）之间作出了严格的区分。在某些情况下，历史的信仰也许确实走在得救的信心之前，并且具有极大的价值，但与得救的信心一直保持着本质的区别。对改教家来说，使人得救的信心不能被缩减到只是知识，但却肯定包含着知识在内。宗教改革一致认为使人得救的信心是上帝的恩赐，并不是人自然能力的结果，也不是普遍恩典的结果，而是圣灵特殊恩典的产物。这是刚重生的人的行动，因此对于救恩而言也是完备的。信心在这里重新得到了在新约中的核心地位，并不需要以爱来作为补充；它本身就足以得到救恩的全部益处。那些如此相信的人，正置身在基督教真理的殿堂之中，而不是处于边缘地带。他们被纳入基督里，有份于祂所有的福分，是永生的后嗣。

宗教改革的神学家对信心有深刻的认识，并努力试图正确地描绘出信心的属性。然而他们彼此之间所用的定义也不尽相同，包括了「认识」、「认同」、「信靠」、「以此为避难所」，等等。重要的是宗教改革的神学信念是：信心并不在于知道几条教义真理，而在于人的灵魂根据圣经而能与基督的位格联合，也与作为基督之道的圣经联合。使人得救的信心，其内容是上帝在基督里的恩典，其根基是上帝在祂的话语中的见证，其作者就是圣灵。信心在每个方面都是宗教性的。信心除了信靠（*fiducia*）以外，也包括了知识（*notitia*）和认同（*assent*）。漠视知识以致轻看教义和神学的唯信主义（fideism）和敬虔主义都是错误的。

【149】伴随着得救信心的，是建立在上帝自己的见证和应许上的确据。圣经曾提到「坦然无惧」（παρρησια，来4:16），「笃信不疑」（πεποιθησις，弗 3:12），「充足的」（πληροφορια，来 6:11-12；10:22）信心；而且把下面这些品质都归于信心，如勇气（θαρσος，太 9:2），以上帝为乐（καυχησις，罗 5:11），大喜乐（χαρα，彼前 1:8）。信心与怀疑、焦虑、恐惧和不信形成对照（太 6:31，8:26，10:31，14:31，21:21；可 4:40；路 8:25；约 14:1；罗 4:20；雅 1:6）。整部圣经都让我们看到确信是信心的特征。即使在最恶劣的逼迫、诸事不顺、以致绝望的环境下，信徒还是像能看见所不见的事那样站立得稳（伯 19:25；诗 23，32，51；罗 4:20-21，5:1，8:38；来 11 等）。他们可以义无反顾地放弃一切，而仍拒绝放弃他们的信仰。对他们来说，没有比信心更宝贵的东西了，无论是金钱、财物、名誉甚至是生命。使我们「胜了世界的」，就是我们的信心（约壹 5:4）。

这种确据超越了希腊哲学无论是通过感官得到的「看法」（δοζα），还是通过哲思而得到的「知识」（ἐπιστημη）。亚里士多德进一步把知识分为基于论证的知识和基于实证的知识。科学也从三个途径取得确据：感知，论证和实证。这打开了经验主义和理性主义之间无休止的辩论之门。基督信仰没有平息这场争论，反而提出另一种确定性：就是信心的确据。这种确据具体和实际地在信徒群体中，

特别是通过殉道者，向这个怀疑一切的世界显明出来。在理论基础上，这种确据是通过基督教神学证明并揭示出来的。

也正是在这个确据的问题上，我们看到了罗马天主教和宗教改革之间真正的差别。关键问题是信心的确定性是否也包括了救恩的确据，就是对个人救恩的绝对把握。从奥古斯丁以来，这种救恩的确据就一直为罗马天主教会以及天主教神学所否认和拒绝。但是，罗马天主教神学家在启示的客观真理方面，倒承认信心的确定性。「怀疑我过去是否曾活着，还比怀疑真理是否存在要容易些，」奥古斯丁曾写到，「这真理是『明明可知的，藉着所造之物就可以晓得』（罗 1:20）。」[33] 新教神学家通常是同意这一点的。从来没有人像加尔文那样尖锐而有力地用清晰的文字表述出信心的确定性。他认为信心是「确定的」、「坚定的」、「完备而恒久不变的」、比「理解力」（apprehension）还要「确定」、「由衷地感到自信和有保障」。[34] 在这一点上，路德宗的思想与改革宗神学家的思想完全一致。他们都认为信心是「确实的赞同」，是「确实的知识」。信心排除所有的怀疑和不确定。[35]

与此相比，康德所提出的作为实践理性根基的道德确据，却让实践理性和理论理性分了家，因此无法承担基督教启示的真理。根据康德的说法，相信只是认识的一种比较薄弱的形式，但基督信仰却认为相信的这个行动本身就是一种确据。康德一般接受三种确据——实证的确据，逻辑的确据以及他自己提出的道德的确据。因为上帝是超感知而不可知的，于是我们只可诉诸道德确据，这种确据乃是来自我们生命所依赖的道德真理。人基于实用和心理因素的缘故，都愿意相信上帝、灵魂和不朽的存在。这就是道德的信心。由这种信心而来的确据不是理论性的，而是实用性和道德性的。

康德的道德确据理论对神学产生了巨大的影响。在圣经和教会的权威遭受破坏之后，人们在道德确据上寻求宗教和神学的基础。我们都熟悉约翰福音 7 章 17 节[36]的经文。这段经文曾经被康德引用[37]，并成为这个思想流派的出发点。再一次，尽管我们欣赏在道德确据的说法中所蕴藏的深奥真理，但以康德的道德确据来取代圣经、教会和基督教神学的宗教确据，并非明智之举。

我们首先要说明的是，确信是一种思想状态，是人类思想的一般状态，就像健康之于身体一样。与此相对的是怀疑、不确定、没有平安、没有安宁、可怜而悲惨的状态。因此，严格来说，像这样的确信并不能说是「道德性」的。道德真理有其

[33] Augustine, *Confessions*, VII, 10.
[34] J. Calvin, *Institutes*, I.vii.5; II.ii.8; III.ii.14ff.; III.xiv.8; III.xiv.24.
[35] H. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, 412ff.; Heidelberg Catechism, Q&A 21; H. Heppe, *Dogmatik der evangelischen reformierten Kirche*, 384ff.
[36] 「人若立志遵着祂的旨意行，就必晓得这教训或是出于上帝，或是我凭着自己说的。」（和合本）
[37] I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Row, 1934), 104.

道德的确据，但是当人的知性获得知识和真理的时候，也会经历同样的确据。当知性发现了真理，就会产生满足感，并驻留其中，感到安全和有保障。确定性使人有安息、平安、喜乐、蒙福的感觉，在真理中感到平安和稳妥（*in veritate requies*）。把科学的确定性（真理）放在高于道德（实用的）确定性的位置是错误的。在现实生活里，这样的二元分裂是不存在的。头脑和心思，主观的说法和客观的说法，看得见和看不见的事情，都不能以这样的方式割裂开来。科学的「真理」可以在道德或不道德的基础上被建立起来，或得到确据，然而要衡量道德真理的根据，一定要通过我们的心智（mind）。我们的情感（heart）对科学研究也有意见。基于所有这些原因，康德的道德确据并不能替代基督徒信心的确据。

圣灵的见证

【150】那么我们为什么相信我们所相信的事呢？我们怎么才能确定我们所信的呢？相信本身并不能证实我们所信之事的真确性。在主观确信与客观真理之间存在着巨大的差异。在信心和信仰的事情上，一切都决定于其依据的根基。从一开始，当基督教神学企图解决这些问题的时候，就相信理性和历史证据都不能成为信心最终的根据。尽管证据可以增加启示的可信性，但启示一直是、并且仍然是靠信心去相信的真理，是恩典的礼物。只有上帝的圣灵能使人从内心确信上帝启示的真理。我们只能在宗教意义上、在上帝自己的权威上，才能相信上帝的启示。信仰的依据是圣灵内在的见证。奥古斯丁在这方面再次成为我们的引导：这全是恩典。「我们的信心是上帝的工作，祂在我们的心中行作大事，为的是叫我们能够相信。」[38] 总而言之，相信总是自愿的：「除非人愿意，否则没有人会信。」为了达成这个目的，靠着上帝的恩典，祂扭转我们的意志，促使我们用理性来相信。[39]

就是罗马天主教也承认这一点。耶稣会教士斯瓦利兹（Suarez）[40]认为不但信仰的内容，就连信仰本身的根据都是在于信心。我们不只是因为上帝已经在圣经中启示了祂自己，因而相信圣经是正确的；我们也相信，上帝在圣经中启示了自己，因为上帝自己在圣经中见证了这个事实。启示因此同时是我们相信的「凭藉」（by which [*quo*]），也是所信的「内容」（what [*quod*]）。「因为信上帝与因上帝而

[38] Augustine, *Predestination of the Saints*, 2, 6.

[39] Augustine, *Confessions*, XIII, 1; idem, *To Simplician—On Various Questions* (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*), 1, qu. 2, n. 21. Ed. note: available in J. H. S. Burleigh, *Augustine: Earlier Writings* (Philadelphia: Westminster, 1953), 404–5; idem, *On the Predestination of the Saints*, 19; idem, *On the Gift of Perserverance*, 16.

[40] 编者按：Francisco Suárez (1548–1617)是西班牙耶稣会教士。他创立了「新」托马斯主义（Thomism），认为个人是上帝恩典的对象。他也提出了「调和论」（congruism），使用了中间知识（middle knowledge）的概念，教导说上帝只是「预见」到人类的行为。

信，实际上是同一回事。」就像眼睛感受到色彩，同时也感受到让我们能辨别色彩的光。也好比理性知道推导而得的真理，也知道从第一原理推导出来的第二原理。同样，信心认识启示的真理，以及这些真理所依据的根基，都是出于上帝。第一次梵蒂冈会议如此宣称：「如果没有圣灵的光照和感动，没有人会接受福音。这是人获取救恩的必备条件。」[41] 因此，天主教最终采用了与宗教改革同样主观的立场。只有上帝的圣灵能让一个人从内心确信上帝启示的真理。

现在我们必须解决一个问题，就是这个论点似乎是基于循环论证：我们相信圣经是上帝的启示，因为圣经如此告诉我们。只有内心确实相信上帝曾经说话，才能打破这样的循环。上帝的见证是信仰最终的依据；靠着上帝的恩典，我们相信的意愿是信心最终的原由。这难道不是纯粹的唯信主义（fideism）吗？对此我们要从两方面来回答：对于「你为什么相信？」这个问题，我们最直接的回答必然是「因为上帝如此说」（*Deus dixit*），此外没有其他更深奥的基础。但我们还有更多的话要说。上帝还为自己的话语留下了忠实的见证人。上帝乃是通过先知和使徒的见证向我们说话。在这方面，阿奎那采用了使节的比喻。[42] 一名大使可通过其信息的内容证明其身份的真实性，例如只有差派他的人才会知道的一些秘密。因此，预言的应验证实了先知的信息。至于福音有关主基督的教导，我们乃是依靠使徒对主的生命、受难和复活忠实的见证（例如，林前 15 章）。

【151】我们可以从这里得出这样的结论：圣灵关于圣经真确性的见证，得到基督在地上的信徒群体所确认。通过使徒的见证、福音的传讲、圣灵的工作，教会得以建立。我们可以笼统却正确地说，圣经（关于耶稣基督的福音）创立了教会。圣经的权威因此是来自其内容，并不是来自教会的决定。这正是宗教改革的诸多教师例如加尔文的意思，他们说圣经通过圣灵的工作是不证自明的（self-authenticating，αὐτοπιστος）。整个教会是完全只凭圣灵的工作发起并建立的。救恩的全部施行都是圣灵的工作，对圣经的见证只是圣灵在信徒群体中许多作为之一。这样的见证并不是私下的内在光照，而是所有基督徒的经历。与苏西尼主义（Socinian）、抗辩派（Remonstrant）、甚至一些改革宗神学家如阿米罗（Amyrald）等所提倡的理性主义相反，这见证并不是理性的光照。圣灵引导我们以信心接受上帝的应许。这些都是通过圣经告诉我们的。圣经通过圣灵，在作为基督肢体的信徒心中所作的见证，因其自身的真理而被接受。尽管证据和推理都有其伟大的价值，圣灵的见证远远超越了这一切，远远比所有理性和实践-道德的直觉强。这也是信心和神学能够成立的唯一根基：新教和天主教神学家们都不得不承认，我们不会在我们之外的论证和争辩、在教会和传统中，找到信仰最终和最基本的根据，只能在人类自身中、在作为基督教会一员的宗教主体中才能发现。

[41] *Documents of Vatican Council I*, session 3, "De fide," chap. 3.
[42] T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, qu. 43, art. 1.

【152】对一些神学家来说，站在宗教主体和教会信心的根基上令他们感到不安。他们希望把信心建立在一个更可靠的历史-护教的基础上。我们需要提醒自己，实际上所有的真理和科学都有主观的起点。客观真实只能从主体这个有利位置出发；物自体（the thing in itself）是不可知的，也不是为了我们而存在的。基督教神学家的义务就是从宗教和有神的立场来思考这个事情。创造万物的上帝将人类置于与其他受造物有意义的关系上。正因如此，我们确信作为一切知识基础的、主体和客体之间的一致性，正是出于创造者的心智。创造出人类身内、身外所有事物的是同一位道。祂在万有之先，并且万有仍旧不断依靠祂而存在（约 1:3；西 1:15-17）。上帝的圣灵是整个人类和世界的生命之源和媒介（创 1:2；诗 33:6，104:30，139:7；伯 26:13，33:4），特别是在理性、伦理和宗教生活方面（伯 32:8；赛 11:2）。所有对真理的认知都是上帝的灵对道的见证，万有都是藉着这道而造的。人类所有的知识，本身就是人的灵对外在现象的见证。我们的灵不断地见证从外面而来的真理，仅此而已。我们的灵不会通过思想和推理，从其本身产生真理；这灵并没有创造或产生真理，只不过是复制和反思真理而已。真理存在于人的灵以先，也不依赖人的灵而存在。真理是自存的，是在道里面；万事都在道里面。人类并没有创造真理；我们不过是把握真理、吸收真理并见证真理。

作为类比，适用于人类知识的情况也适用于福音的真理。耶稣将祂所见所闻的见证出来（约 3:32），祂特为给真理做见证（约 18:37）。类似地，使徒是他们所看见、亲手摸过的生命之道的见证（约 15:27；约壹 1:3）。我们不是自己发现这个真理；相反，是真理找到了我们。我们一旦为真理所得着，便成为真理的见证。所有的真理都把认识这真理的人变成见证人、传扬者和先知。真理进到我们的灵里，也将自己的见证带到我们里面，自己在我们里面产生见证。人的灵对真理的见证，就成为圣灵见证的前提和基础，也作为一个类比。[43] 但类比并非完全等同。基督教的外在原理（principium externum）并不是上帝在自然中的普遍启示，而是上帝在基督里的特殊启示。内在原理（principium internum）必须与外在原理相呼应。因为「自然」（或译为「属血气的」，不属灵的[unspiritual]）人没有能力去分辨属灵的事，因此重生和圣灵特别的光照是必需的。正如旧约先知所应许的（耶 31:34；结 36:25、26；珥 2:28、29），圣灵或保惠师（约 15:26，16:14）会在五旬节的时候浇灌下来（徒 2）。圣灵创造了上帝永远居住其中的新人类。

福音真理使人信服的方法，与所有的「第一原理」是一样的。道德律也是不证自明的（αὐτοπιστος），我们无法向那些不接受道德律的人证明偷东西是不对的。道德律之所以有力量，在于其自我存在、自我成立并自我维持。道德律有催迫性，因为道德律是绝对的，是无可推诿的，是毫无例外的。神学也是如此。证明在这里只和所推导出的结论有关才会成立。基督的神性只对那些承认圣经权威的人才

[43] J. Calvin, *Institutes*, II.viii.1.

能证明。而圣经的权威则建立在圣经本身，是无法证明的。圣经是不证自明的（αὐτοπιστος），因此也是信仰最终的根据，不会再有更深的根据了。尽管对于「你为什么相信圣经？」这样的问题，基督徒可以指出圣经的特点和标准、其文体的庄严、预言的应验、崇高的内容、深刻的思想以及所结出的丰硕果子等，但这些都不是信徒信心的根基。信徒认为圣经就是上帝的道的信念，藏在（信徒的）意识后面，并在表面的证明之下。其本质是奥秘的，就像各种科学所依据的第一原理一样。「上帝如此说」（*Deus dixit*）是包括圣经论在内的一切教义有迹可寻的基础原理（*primum principium*）。

【153】这个结论对许多人而言都显得主观武断。不管怎么说，回教徒岂不也采用同样的逻辑来捍卫他们对可兰经的信心吗？信徒在面对反对其信仰的人，除了主观的论据，还有别的反应吗？作为回应，我们注意到不信也深深地扎根在人的内心。证明和辩论对信和不信的人都有影响，但对于双方都不是决定性的。这里，信徒并非处于不利的地位。还有，普世都知道有上帝，甚至那些否定上帝的人也不例外（罗 1:18 以下）。上帝对于那些寻求祂的人是完全可知的，而对于那些逃避祂的人，也是完全隐藏的。「对于那些想看见的人，有足够的亮光让他们看见；而对于那些不想看见的人，也有足够的黑暗。对于蒙拣选的人，有足够的清晰度，也有足够的黑暗使他们保持谦卑。对于那些被上帝摈弃的人，有足够的黑暗使他们看不见，也有足够的清晰度来定他们的罪，使他们无可推诿。」[44] 此外，圣灵内在的见证不是在私底下进行的，而是向着普世的。历世历代的教会都见证圣经是上帝的道。信心在信仰群体中孕育，并不是通过我们智力上的洞见，或靠我们意志上的决定，而是通过上帝恩典的圣灵无可抗拒的光照。这就是为什么大多数人会留在他们出生和得到造就的信仰群体中；他们的圣经确认他们在群体中的经验。

当然，悔改归信也确实在发生；基督教宣教的历史正是基于这个事实，也是其证明。这样的归信总是具有宗教-伦理性的本质，是属灵上的归信。真正让我们相信或改变我们信仰的，不仅是我们理智上的洞悉，也不主要是我们自己个人意志的决定，而是有一个超越我们的大能扭转了我们的意志，照明了我们的思想，在没有强迫我们的情况下，将我们的心意夺回，使我们能顺服基督（林后 10:5）。相信是直接（不需要通过证明）使人的意识与上帝的启示连接起来，也是叫我们的心意更新变化而成为愿意：「除非愿意，没有人会相信」（*Nemo credit nisi volens*）。因为我们的心意已经更新变化，我们的相信便是一种自我否定的自由行动。对上帝真正的认识会让人信服，但绝不是强迫。《致丢格纳妥书》（*The letter to Diognetus*）说得好：「强迫不是上帝的作为。」[45] 相信不是武断的，但也不是盲目

[44] B. Pascal, *Oeuvres*, 3 vols. (Paris: Hachette, 1869), I, 345.
[45] *Diogn.*, chap. 7.

的。就像人类的眼睛，看见太阳便会立刻相信太阳的存在，重生的人也同样地「看见」上帝启示的真理。信徒不能放弃他们的信心，就像他们不能放弃他们自己一样。

对信仰的抗拒也同样出自人的内心。内心的罪和思想中的错谬会联合起来抗拒信仰，正如信徒不断地经历内心的「灵魂」与「肉体」、「老我」与「新我」之间的冲突。只要信徒还在地上，这种灵里的二元冲突就会在他们里面存在。这不应该破坏我们的信心，而是肯定我们的信心。还有什么更好的证据，证明我们的信心不是出自我们的灵魂，不是演绎推理的结果，或不是出于我们自己意志的行动呢？然而，我们还是相信！我们与老我有罪的肉体斗争，表明我们自己的灵不会自然而然地促使我们称上帝为我们的父，也不会自然而然地把我们自己算为上帝的儿女。只有圣灵能向我们的灵魂作证：「我是你的救恩。」我们也非常容易认出，这个见证与来自撒但的诱惑是何等地不同，撒但总是悄悄地在我们耳边说：「平安，平安，什么危险都没有。」「一个受到魔鬼驱使的人，能凭信心称上帝为阿爸父吗？」[46] 这是圣灵给我们的第一个确据：我们是上帝的儿女。

【154】很重要的一点是我们不要把圣灵的见证单单只限于圣经。耶稣所应许的圣灵是保惠师，是真理的圣灵。祂先带领使徒，然后通过使徒的话语带领所有其他的信徒进入真理。圣灵向他们见证基督，并荣耀基督（约 14:17，15:26，16:14）。为达成这个目的，圣灵使世人知罪（约 16:8-11），使人重生（约 3:3），并感动他们口里承认基督是主（林前 12:3）。圣灵进一步使信徒确信他们是上帝所收纳的儿女，确信他们有属天的产业（罗 8:14、15；林后 1:22，5:5；弗 1:13，4:30），使信徒明白上帝所赐给他们的一切（林前 2:12；约壹 2:20，3:24，4:6-13），并且是教会里所有基督徒美德和属灵恩赐的源头（加 5:22；林前 12:8-11）。由此可见圣灵与信徒整个信仰生命的密切关系。圣灵是在我们里面信心的灵与我们交通，也通过并伴随着我们的灵与我们交通。信心本身就是圣灵的工作（林前 12:3），并得到圣灵的印记，在圣灵的确据下证实我们是上帝的儿女。「持续不断的相信」，本身就是圣灵在我们心里，并在我们灵里做工的见证。

因为我们有罪的灵经常与上帝的圣灵相悖，我们必须受引导以致更愿意顺服。圣灵一项重要的工作就是使我们确信我们是上帝的儿女。圣灵的光照不是基督真理的知识根源。圣灵只不过在我们心里为圣经的真理和救恩的历史印上印记。我们信仰的焦点是救赎的历史事实，圣灵叫我们相信这些历史行动是上帝拯救我们的作为。同一位圣灵曾经感动使徒作见证，并如今在信徒内心印证这见证的真实性。基督徒服在圣经的权威之下，因为他们相信这是上帝的道，是从上帝而来的话语。关于这一点，圣灵所见证的真正内容不是圣经的可靠性，不是圣经的正典

[46] Johann Heinrich Heidegger, *Corpus Theologicae Christianae*, 2 vols. (Zürich: J. H. Bodmer, 1700), XXIV, 78.

性，甚至不是圣经的默示性，而是圣经乃是出于上帝、有从上帝而来的权柄。所有把焦点从圣经的神性转移开的批评都深具破坏性，因为这会破坏了圣经对我们是上帝的儿女、我们有荣耀的盼望和救恩确据的见证。因此，圣经论承担了深刻的宗教意义。圣经是上帝过去所默示的，也是上帝今天继续不断在默示的，这个特性和权威不是无关紧要的，也不是从一些非基督教的来源借用过来的，而是以上帝之道为根基的信仰群体所共同认信，并与其存在紧密相关的。因为基督是圣经的中心，我们对圣经的信心，会随着我们对基督信靠的程度而有起伏。与圣经权威共存亡的是基督教的真理以及圣灵的见证。圣灵照明了我们的理智，开启了我们的心窍（情感），并让我们确信「圣灵就是真理」（约壹 5:6）。圣灵的见证可见于圣经本身，也通过教会历代因顺服这道及其见证所蒙的祝福体现出来，并可见于信徒与圣经之间所具有的纽带，这纽带就是他们确信上帝的话就是真理。

【155】圣灵的见证不会因信徒有各种不同的反应而废掉。信徒的信仰告白有许多的差异，这些差别都很重要，特别是在他们研究圣经时所表现出来的选择性上。然而当我们谈到他们对圣经本身的确信时，在不同的教会群体中还是保持了非常令人瞩目的合一性。基督教会在圣经权威上的合一性，超过所有其他的教义，甚至超过三位一体和基督的神性等教义。圣经是赐给全教会的，而圣灵对圣经的见证则是教会存在的基石。夺去圣灵的见证，不单单是对圣经的见证，还有对其他救赎真理的见证，教会就不复存在了。因为圣灵对圣经即上帝的道所作的见证，不过是圣灵放在信徒群体里的一首歌，是他们众口同声所唱的。这不过是上帝赋予圣灵的宏伟事工中很小的一部分：让基督的丰盛居住在祂的群体中。

我们绝不能低估圣灵和圣经的能力，甚至并特别是在对抗其仇敌的能力上。当圣灵在所有上帝儿女的心中见证在我们主基督耶稣里的真理时，甚至连最顽固的敌对者也会被感动。正如人的良知不会因为一些不道德的人抗拒其见证便被视为无用，科学也不会因为尚存的迷信和怀疑而被消音，同样圣经也不会因为其真理没有被不属灵的人听闻而失效。所有道德力量的能力，正是建立在它们从来不为自己提出理性证明，而是以其超越崇高的理念面对每个人的意识。它们的力量乃是来自于它们赋予自己的权威。时至今日，圣经仍然在基督教会中维持其权威。圣经激励了所有的信徒——包括最伟大的思想和最高贵的心志——使他们都降服在其权柄之下。世界上还有什么力量能与圣经的力量相提并论呢？圣灵所作的见证叫十字架的愚昧胜过世界的智慧，叫上帝的意念胜过人类的深思熟虑。从这个意义上说，圣灵见证的护教价值是首屈一指的。使我们胜过世界的，正是我们的信心！（约壹 5:4）

信心与神学

【156】光是把信心的确据建立在圣灵的见证上就足够了吗？基督徒并不需要更多的证据；他/她不需要科学的神学。然而，基督教会不甘于把自己局限于信心之内，几乎从一开始就追求宗教真理的知识，并由此产生了一门特别的科学研究：神学。不是所有的信徒都完全赞同这个取向；有些基督徒曾经挑战、并且一直挑战神学的可靠性和价值。用特土良的话说：「对我们来说，认识了耶稣基督就不需要再好奇求问，有了福音也不需要再探究什么了。当我们相信，除了相信以外就别无所求了。」[47] 还有人说除了好行为，上帝对基督徒并没有其他要求，他们认为「与其耗费很多的精力去研究教义和学术观点，不如简单而无拘无束地专注于自己该做的事。」[48] 在基督教会里，存在着历史相当悠久的敌视神学的传统。这种传统偏向于一种更简单、更实用的基督教；「心和手要高于头和脑」，并不是一个新的口号。

随着文艺复兴人文主义对中世纪经院神学的批判，宗教改革思想家们最开始也专注于信心实际的好处。路德对亚里士多德、经院哲学和理性的评价广为人知。墨兰顿（Melanchthon）在他的《教义要点》（*Loci*）第一版中这样说：「我们应当这样来认识基督：认识祂的益处，而不是学习你们（经院神学家们）的教导，要定睛注目于祂的本性和祂道成肉身的榜样。」慈运理说基督徒「不应该把基督作为闲聊瞎扯的话题，而是要效法祂的行事为人。」加尔文对信心实际的方面也同样看重。[49] 但有许多人超出了这种立场，并拒绝了所有的神学探讨，特别是在重洗派传统和后来的敬虔派圈子里的人。当新教教会在十七世纪对神学的学术探讨取得进展，所有方面对此都有所反应。加里克斯图斯（Calixtus）和柯塞尤（Cocceius），施本尔（Spener）和亲岑多夫（Zinzendorf），福克斯和卫斯理，等等，都希望神学向更简洁和更着重真理的方向发展。随着十九世纪的到来，多亏历史批判和施莱尔马赫的感觉神学等，基督教更趋向于往实践性和非教义化的方向发展。随着时间的推移，大家对教义的反感变得更加普遍。神学被认为是原始基督教信仰与希腊哲学结合的结果，把耶稣纯正简单的福音谬化了。[50] 有人说基督徒爱的生命被神学变成冰冷、无趣的教义，而这种「知识」又与现代科学冲突，因此使得知

[47] Tertullian, *The Prescription against Heretics*, 8.

[48] John of Damascus, "De haeresibus," *Opera Omnia* (Basel, 1575), 585.

[49] J. Köstlin, *Theology of Luther*, I, 137ff.; P. Melanchthon, *Loci Comm.*, ed. Augusti (1821), 9; H. Bavinck, *De Ethiek van Ulrich Zwingli* (Kampen: Zalsman, 1880), 119; J. Calvin, *Institutes*, I.ii.2; I.v.9; I.xii.1; idem, *Commentary*, on Rom. 1:19.

[50] A. von Harnack, *History of Dogma*, I, 17; E. Hatch, *The Influence of Greek Ideas and Usages upon the Christian Church* (London, 1890); cf. also J. Kaftan, *The Truth of the Christian Religion*, trans. George Ferries, 2 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1894).

识阶层远离了基督教信仰。[51]

这些对神学的批评，有一些是合理的。神学有的时候确实缺乏适当的谦卑，并且会落到钻牛角尖的情况里。神学经常忘记我们在地上的知识是不完全的，好比在镜子中模模糊糊地观看。有时候，神学给人的印象是自以为可以回答所有的问题、解决一切的事情。神学往往缺乏谦虚、温柔和简洁。神学特别应该接受圣经的警告：「不要看自己过于所当看的」（罗 12:3），并且应该避免推测。坦诚地承认有些事情还不清楚，要比随意猜测好得多。但是，神学被误用并不能抵消其有用之处（*abusus non tollit usum*），忽视神学的结果就是把基督教缩减为感觉和道德。神学之所以重要，不只是因为它澄清了我们的信仰；为了避免把信心和形而上学分开，导致对福音有片面的理解，神学也扮演了同样重要的角色。福音是以事实为根据的；如果上帝和救恩历史不是真实的，只不过是我们灵魂的期盼或道德的期望，那么所有宗教都不过是错觉而已。只为了道德实践的宗教，不会为我们带来多少安慰。我们一切自救的个人努力都不能使我们得救。那种试图在基督教会的教义背后寻找「纯正」福音的努力，只能得出一个正典中的正典，并打断了与历世历代普世教会的团契关系。我们在否认历代教义的同时，也放弃了影响我们这个世代的文化和科学的机会。基督徒的生命就会落入神秘主义和分离主义的谬误中，科学的思想也无法靠着基督的真理而免于犯错。基督教的精髓是什么？启示或上帝的道到底包括了什么？基督这个人到底是谁？所有这些问题便不是由使徒断定，而是由每个人根据自己的观点作出自己的结论。使徒所定义的教会便不复存在，所剩的不过是许多个别的异端。

这样的批判原则一旦进入到基督教所共同承认的大公传统中，就势不可挡了。如果仔细检视教义历史，我们会看到关于道、三位一体、第一和第二个亚当等等，这些被认为掺入了希腊哲学的教义，尽管圣经没有用很多文字来表述，但在实质上肯定已经存在于圣经中了。在他们的观点里，圣灵要将上帝的子民带进真理的那个应许，已经被证明是空洞的。教会的信心并没有胜过世界，而是反其道而行。如果真是这样，那么包括新约书卷在内的使徒见证本身，也必须被他们放在批判手术的利刃之下。很明显地，有这种想法的人认为使徒（特别是保罗和约翰）已经篡改了福音。早在 1893 年，恩斯特•范•邦森（Ernst von Bunson）就言之凿凿地说保罗把耶稣的福音改变成为一种思辨神学，还有许多人附和这种说法。[52] 尽管要把福音中的事实（如基督的复活）除掉是很困难的事，但总有人企图将其宗教价值剥夺掉。[53] 其结果就是，教义历史完全成为可疑，成为人类（即基督徒）精神的一大越轨行为。简言之：教义的历史（如在施特劳斯[Strauss]的情况）就是被他们批评的历史。

---

[51] Cf., e.g., J. Kaftan, *Glaube und Dogma*, 3rd ed. (Bielefeld: Velhagen & Klasing, 1889).

[52] Ernst Bunsen, *Die Reconstruction der Kirchlichen Autoritat* (Leipzig: Brockhaus, 1893); see also H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 117–118 (#36).

[53] A. von Harnack, *History of Dogma*, V, 83ff.

54

神学的正确性和合理性是建立在基督信仰的精髓上。基督信仰本身乃是上帝的启示，要对人类整体并其生命中的所有关系说话。启示的对象包括了整个世界，并且要对抗生命所有领域的欺骗。启示为最深邃的思想过程提供了素材。在科学的领域，启示也随处种下了上帝的知识以及与人类和世界有机的联系。这也是为什么神学与哲学会有非常紧密关系的原因。

【157】从一开始，基督教神学就使用了哲学传统的深刻思想来诠释并解释信仰。基督教神学不只是采用了一套哲学系统，而是博采了众多哲学之长，并总是用启示来检验这些哲学。神学因此是藉着信徒思考信仰的方方面面，并选择性地使用哲学作为他们的仆人，而在教会中兴起的。早期教会只采用了最适用于仔细考量和捍卫上帝真理的哲学。他们是以博采众长的方式，并没有偏向于某一个哲学体系，不管是来自柏拉图还是亚里士多德，他们借助于希腊哲学，从中形成了自己的一套基督教哲学。教会自始至终对于误用哲学都十分警惕，不但拒绝了诺斯底主义，还谴责了俄利根主义。尽管改教家最初对经院主义和哲学都保持提防的态度，但他们很快便发现，如果他们要避免自己成为一个流派，他们的神学研究就必须采用哲学。因此，即使连路德和墨兰顿都重新使用了哲学，并承认哲学的用处。[55] 加尔文从一开始就采用了这种高瞻远瞩的立场，把哲学看作是「上帝所赐的杰出礼物」，在他以后的所有改革宗神学家也都秉承了这一观点。神学要以自己的标准衡量所有的哲学，并取其真实和合理之处，只有在这种情况下，神学才是正当地使用哲学。没有任何一门哲学系统会在这里完全派上用场；神学所需要的只不过是一般的哲学。

【158-159】尽管神学是「从信心到理解」（奥古斯丁），但神学无论如何是与信心有区别的。神学是教会作为一个有机体（不是作为一个学院）的成果。信心与神学的分别是明显的，教会一直致力于把作为基督徒所必需确信的基础真理与神学家所辩论的其他真理分别开来。罗马天主教所谓的「潜在的信心」（implicit faith）*，还有新教对「注入的神学」（infused theology，全体信徒）与「后天得到的神学」（acquired theology，只有学术性的神学家才有）的区分，以及他们后来对「基要」教条和「非基要」教条的区分，[56] 都反映了无论在内容还是在范围上，

[54] 就连Auguste Sabatier也说：「一个教义的历史就是其真正的批判。」*Les religions d'autorite et la religion de l'esprit* (Paris: Librairie Fischbacher, 1904), xi; cf. idem, *Esquisse* (Paris: Fischbacher, 1898), 208ff.

[55] Cf. H. Schmid, *Doctrinal Theology of the Evangelical Church*, §5.

* 译按：潜在的信心（implicit faith）是指在缺乏认识下的同意，即不管信仰的内容，单单相信[罗马]教会的教导，又称为盲目的信心（参 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms*, *fides implicita* 条）。

[56] 正如约翰•加尔文所说：「不是所有真教义的规条都同等重要，但有一些是所有人都必须知道的。这些宗教最基本的原则，是所有人都必须确信无疑、毫无质疑的。这些包括了：上帝只有一位；基督是上帝，也是上帝的儿子；我们得救是基于上帝的怜悯；等等。在众教会中还有其

信心和神学都有分别。但不幸的是，这些观点引起了一个毫无助益的问题，即最起码要有怎样的知识才能得救。在这个问题上苦苦思索的新教神学家们，意识到有两个并列的信心的描述：「我知道上帝在祂的话语中启示的一切都是真的」，以及「我相信我所有的罪都因基督的缘故得到赦免了」。[57] 这样一来，信仰的重心要么落在「普通」的信心上（general faith），要么就是落在「特殊」的信心上（special faith）；强调的要么是「知识」，要么是「信心」。再一次，这些讨论从某种方面导致了信徒的分裂，比如到底应该偏重头脑还是内心，教义还是生命，理性主义还是敬虔主义。

尽管把基要教条和非基要教条加以区分，对于新教不同门派之间的合一关系非常重要，却存在着把信仰量化的可能性。这样对信仰的数学加减，模糊了信徒与基督在质上的、恩典的、个人的和有机的关系，而这些关系正是新教在反对罗马天主教的圣礼主义和潜在信心的教义时，所非常看重的。对改教家来说，信心就是信靠上帝的恩典，信心是无法计算的；信心是个人与基督的关系，是不能在数量上作加减的。信仰的内容不可以被缩减为教条的加减。所有信徒原则上都享有同样认识并信靠上帝的恩典。信心和神学的区别不是在本质上，而是在程度上。神学是信心的一个来源，其研究的「对象」只有通过信心才能达成，它反映的是信心的内容，而这内容也要凭信心才可以进行。神学本身拥有宗教的特性，而这宗教特性也是属于信心的知识。「没有重生的人要研究神学」是可能的，就和「历史的信心」是可能的是同样的意思。但这种神学与真正的神学有多少相符的地方，就如「历史的信仰」相对于「得救的信心」一样，也是同样的情况。真正的基督教神学可以加深并拓展信心的知识，但总是与信心的知识连结在一起。信心和神学是互为依赖的。信心保持神学不致于世俗化；神学使信心远离分离主义。因此，教会和神学院应该彼此团结一致；好的神学必须从信仰群体的生活出发。信仰和神学有共同的原则，就是上帝的道；有共同的对象，就是上帝的知识；有共同的目标，就是上帝的荣耀。目前教会与神学之间到处存在的扭曲关系，对双方来说都是一种灾难。

因为神学是对信仰基于相信的思考，我们也必须考虑理性在神学中所扮演的角色。我们绝对不能把理性和信心二元性地分开，把信心置于理性之上（*supra*），甚至与理性对立（contra）。我们所面临的危险，一方面是理性主义，另一方面是超自然主义。归根结底，信心不是与理性并列或高于理性的一个器官或能力，而是理性本身的习性或倾向。信心是人类意识的自发行动—是谈不上信心的—并因着习惯而成为上帝儿女的自然气息。相信是一个自由的行动：基督徒不是因为受到指挥、出于害怕，或者是面对暴力而被迫相信。他们对上

他一些教义是大家有所争议的，但这些争议不至于破坏信仰的合一。」(*Institutes*, IV.i.12; IV.ii.1)。

[57] 编者按：巴文克这里引用的是《海德堡要理问答》第七主日的问答 21。

帝之道的顺服，不是发自奴性，而是自由的选择。从这个意义上说，信心不是牺牲理性，而是保持心理健康（*sanitas mentis*）。信心并没有解除基督徒对信仰的学习和思考的愿望和需要，反而激励他们愿意更多地学习和思考。神学要求人们对人文科学有严格和广泛的预备。要想进入神学的殿堂，就必须熟习艺术。对于从事神学这门科学的人而言，接受哲学、历史、语言学的训练是不可或缺的。这样可以装备一个人从整本圣经的多种文学体裁有机性地建立一套神学体系。然后，按照他们用理性从圣经中发掘并收集起来的资料，用今日的语言，将圣经的信息以有意义的思想系统概括起来。

我们应该强调在神学研究中使用整部圣经的重要性。教义不应该建立在几段独立的经文上，而是要建立在整本圣经上，一定要有机地出自整本圣经同一主题的大原则上。神论、人论、罪论、基督论等等，毕竟并非仅仅在几处比较显眼的经文出现，而是分布在整本圣经中，并且不仅只出现在寥寥几处已获确证的经文里，而是包含在广泛的形象、比喻、礼仪和历史中。我们不可以忽略圣经中任何部分。不遵循这一原则，就必然导致随意挑选所用的经文，甚至导致神学上的片面性和错误，进而产生病态的信仰生活。马吉安主义者（Marcionite）所犯的拒绝旧约的错误，在教会历史上不断上演，就是在现代神学中也是屡见不鲜。

整本圣经引导教会作出其教义的结论。三位一体、基督的二性论、代理性的赎罪（vicarious atonement）、圣礼等教义，都不是仅仅依据圣经中某一处的经文，而是从分布在整本圣经中多处经文的思索构建出来的。教义是用我们自己的语言精炼出圣经对那个问题所有的教导。为了达到这个目的，使用圣经以外的语言往往是必要的。天主教和新教神学家们都捍卫这样做的权利，不是因为他们要减少、而正是因为他们要更加合乎圣经。他们认为圣经最能独放异采、光芒四射的时候，并不是在我们单独引用某节经文时，而是当包含在许多经文中的完整真理被浓缩并以教义的方式重新表达出来的时候。上帝不是召我们来复制祂的心思和启示，而是要我们反思。神学研究的工作，就是把所有的真理收集并概括在一个系统中。[58]系统化是所有科学研究最高的目标（desideratum）。还有，神学若没有找出启示背后的统一性，就不会止歇。我们当然不能从外头硬把神学系统强加在真理之上，或硬把真理挤进与其本质不一样的哲学系统里。但神学会不断探寻，直到其研究内容本身内含的系统在人的思想中构建起来。信心和理性并不冲突。基督教是「合乎理性的敬拜」（λογικη λατρεια，罗 12:1；《和合本》译作「如此事奉，乃是理所当然的」）。

【160】神学研究要求谦卑的态度。基督教神学总是与其所认识的、并惊叹、却不全然明白了解的奥秘打交道。这里万万不可与新约提及的奥秘相混淆。新约中μυστηριον这个词并不是指在理性上无法明白，或者是信仰上无法理解的真理，

[58] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 38–46 (##6–8).

而是指上帝以前隐藏、如今却在以基督为最高峰的救恩历史中显明出来、并已经为信徒所理解的真理。[59] 这既不是只有精英才能知晓的秘密知识，也不是因为自然与超自然的巨大隔阂而不能为人所知的事情。这并非形而上的隔阂，而是灵性上的隔阂—那障碍就是罪。阻碍我们得以瞻仰上帝完整形像的，不是无知和愚昧，而是罪。这个时代的信徒未必能完全理解上帝的爱的奇妙，但我们所能了解、所能看见的部分，我们如今已经了解并已经看见了。信徒在以信实所发出的惊叹中，并不会意识到他们是活在超越理性的奥秘之下，因此对他们来说，这并不是理性的负担。相反，他们在上帝恩典的喜乐中得到理智上的释放。信心转为惊叹，知识止于敬拜，信仰告白也成为赞美和感恩之歌。信心就是生命的知识，因为认识上帝和基督就是生命，是「永生」（约 17:3）。

[59] Hermann Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, trans. D. W. Simon and William Urwick (Edinburgh: T&T Clark, 1872), s.v. "προνοια"; Johann Caspar Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdam: J. H. Wetsten, 1682), s.v. "μυστηριον." 编者按：巴文克讨论μυστηριον这个词的时候引用了如下经文：与隐藏的上帝国度相关的奥秘：太13:11；可4:11；路 8:10；启1:20；17:5、7；与上帝藉着基督拯救人类的旨意相关的奥秘：罗16:25；弗1:9，3:3，6:19；西1:26–27，2:2，4:3；与上帝如何施行拯救相关的奥秘：罗11:25；林前15:51；帖后2:7；启10:7；作为上帝奥秘管家的使徒，如今把奥秘公开：罗16:25–26；西1:26；太13:11；林前4:1；奥秘在历史中越发显明：林前15:51–52；帖后2:7；上帝让信徒明白奥秘：太11:25，13:11，16:17；罗11:33；林前1:30；信徒凭信心行事，因为我们不全知道，仿佛对着镜子观看，模糊不清：罗11:34；林前13:12；林后5:7。

第贰部

三一真神和祂的创造

第七章　认识上帝

上帝的奥秘及不可测度性（incomprehensibility）

【161】神学唯一的内容是对上帝的认识。教义神学所要处理的所有教义——无论是关于宇宙的教义、关于人的教义还是关于基督的教义等，都是对认识上帝这一核心教义的阐述。所有事情都要以上帝作为考量的准则，归在上帝的主题之下，并且最终要以上帝为出发点。对上帝的认识是与我们的自我认识密不可分的。奥古斯丁认为，除了认识上帝和认识自己，他对其他的知识没有更多的兴趣。「我渴望认识上帝和（我自己的）灵魂。若有人问我，除此之外，就没有其他的事情能提起你的兴趣吗？我的回答是没有，绝对没有。」[1] 同样，加尔文亦以认识上帝和认识自己作为《基督教要义》的开始。还有，《日内瓦要理问答》所提出的第一个问题就是：「人生的首要目的是什么？」答案是：「人要认识上帝，他们的创造主。」[2]

奥秘对于神学研究而言，就像人体的血液，是神学的活力之源。从一开始，教义神学要努力解决的问题都有奥秘的性质。教义神学本身所面对的，就是那位不可测度的上帝。真正让人认识上帝的知识，会引起人对上帝的爱慕和敬拜。认识上帝就是生命。「对于我们而言，认识上帝是可能的，因为上帝是有位格的上帝。虽然上帝远高于地上的一切，但上帝又与地上的人有心灵的相通。好的神学要将认识上帝放在最高的位置上，而不是让神学降格为修辞学，就是单单研究词句的神学。我们要追求神学的核心使命：认识上帝就是为了敬拜上帝、爱慕上帝、服侍上帝。这样的神学绝不会成为枯燥乏味的学术训练，而是非常实用，并且在生命中结出最多的果实。总而言之，在基督里对上帝的认识就是生命本身（诗 89:16；赛 11:9；耶 31:34；约 17:3）。

我们要在这里暂停一下，指出我们宣称自己认识上帝，并且代表上帝说话，是何等胆大妄为。我们怎敢这么说呢？我们能这么说吗？我们不过是人，而祂是主、我们的上帝。上帝与我们之间并不存在血缘关系，也似乎不存在直接的交流，让我

[1] Augustine, *Soliloquies*, bk. I, ch.2.

[2] Cf. Westminster Shorter Catechism, Q&A 1, in Creeds of Christendom, ed. P. Schaff and rev. D. S. Schaff, 6th ed. (New York: Harper & Row, 1931; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1990), III 676.
编者按：《日内瓦要理问答》及其翻译版本，参：I. John Hesselink, *Calvin's First Catechism: A Commentary, Columbian Studies in Reformed Theology* (Louisville: Westminster John Knox, 1997).

们有能力来真实地谈论祂。我们实际上能真正认识上帝吗？对于这个问题，圣经没有留下任何哪怕是一刻让我们怀疑的余地。按照圣经，上帝是可以认识的，这一点从来就不是问题。愚顽人心里说「没有上帝」，但那些睁开眼睛的人可以从各个方面看到上帝存在的见证以及祂的永能和神性（赛 40:26；徒 14:17；罗 1:19-20）。我们之所以敢谈论上帝，只有一个原因，就是上帝已经启示了祂自己。我们对上帝的认识不是来自我们自己的探索研究或苦思冥想，而是因为上帝通过自然界和历史，通过预言和神迹，使用正常或超常的方式，自己主动揭示了祂自己。根据圣经，上帝自我启示的目的正是为了人能认识祂，从而得到永生（约 20:31）。

我们为圣经中这样的启示而感恩。首先，非常明确的就是上帝是有位格、有意识、有自由意志的上帝。祂不受这个世界的局限，而远远高于这个世界。泛神论所提出的上帝与世界等同的观念是绝对不符合圣经的。但是，尽管上帝高于世界，祂又是完全潜在（immanent；或译为内蕴、临在）的上帝，并且主动地与一群特定的人建立关系。上帝与祂自己的百姓以色列有特殊关系，并以锡安作为祂的居所，让我们看到的并不是上帝受限于什么，而是上帝的拣选——上帝为自己拣选百姓。进化论鼓吹者对以色列宗教的看法是对圣经的错误解读。以色列的宗教并不是从不否认其他神明存在的单一主神论（Henotheism），进而演变至道德独神论（ethical monotheism）。以色列的宗教乃是建立在上帝对亚伯拉罕/以色列的呼召，以及上帝主动与以色列立约的基础之上。启示是以色列宗教的根基。然而我们必须指出，以色列人的敬拜生活，并没有按照他们所蒙的圣召和上帝的旨意活出来。旧约虽然曾提到过「别的神」，却从来没有对这些「神」的存在真当回事。以色列的上帝是独一的上帝，是天地的主宰。祂是天地的创造者，却又通过各种方式在特定的时刻向特别的人显明自己。

旧约从来没有完备地把上帝的本体启示出来，只是部分地启示了上帝。旧约的启示不过是为在基督耶稣里那超越的、永远的启示做预备。然而，这启示虽然并不完备，却是真实的。旧约所记载的事件，比如雅各在伯特利梦见天梯，摩西看见燃烧的荆棘，引导以色列人的云柱、火柱，西奈山上的闪电雷鸣等，这些景象不是限制上帝或将上帝完全展示出来，而是上帝显现的真实迹象和见证。一方面，这位有位格的上帝主动就近人，在启示中自我限制于特定的地点、特定的时间和特定的人；另一方面，上帝又是远高于整个自然界和各种受造之物。纵观旧约，这两个方面往往是相辅相成的——上帝总是与那些灵里谦卑悔改的人同在，然而祂又是那位至高至上、永远长存的上帝（赛 57:15）。新约的教导也是与此一致的——上帝住在人不可接近的光中；从来没有人见过上帝或者能够见上帝（约 1:18，6:46；提前 6:16）；上帝绝对不改变（雅 1:17）；上帝远超时间（启 1:8，22:13）、空间（徒 17:27-28）和一切受造之物（徒 17:24）；除了父怀中的独生子和圣灵以外，没有人知道上帝（太 11:27；林前 2:11）。但同时，上帝让自己一切的丰富都住在基督里面（西 2:9），使教会成为祂的圣殿（林前 3:16），并要住在爱耶稣又遵

守祂话语的人里面（约 14:23）。用现代神学的话说，圣经中上帝的人格性与绝对性是一致的。

【162】在圣经的启示以外，认为上帝的人格性和绝对性是一致的观点并不存在。哲学家，特别是柏拉图传统中的哲学家，认为上帝（他们称上帝为美善者）是与人隔绝的，是不可认识的。上帝甚至超越存在本身。普罗提诺主义（Plotinus）只讲否定神学，只能说上帝不是什么。诺斯底主义（Gnosticism）更离谱。他们认为上帝是绝对不可知、绝对不可提说的。上帝就像永远静默的深渊。基督教神学接受人类对上帝的知识并不完备的观点，我们不能以上帝的本质来认识上帝，因为任何对上帝的描述和称呼都是不完备的，因此即便用人的语言说上帝不是什么，都会引起争执。《巴拿巴书》就曾提到这个问题：「如果上帝的儿子没有道成肉身，人怎能看见祂还能存活呢？」殉道者游斯丁称上帝为那位无法表达的、不会改变的、没有名字的。就算是「父」、「神」和「主」等称呼，都不是上帝真正的名字，不过是「从[上帝的]恩典和工作引发出来的称呼」。然而我们称祂为「那一位」、「美善的」、「父神」、「创造者」、「主」等等，这些词语都不能表达上帝真正的实质，只能表达祂的权能。上帝甚至超越了「太一」（oneness）的概念。就如亚他那修所说：「[上帝]超越了所有的存在，也超越了人的理解力。」[3] 俄利根（Origen）、尤西比乌（Eusebius）以及许多其他早期的神学家们，包括奥古斯丁（Augustine），大都有类似的论述。[4]

奥古斯丁对上帝的描述，先从「存在」（being）的概念开始。上帝就是「自有永有」的那一位，正如祂的名字 YHWH 所表明的。这是上帝真正的名字。这个名字表明了上帝自己是什么，所有其他的名字都只是指出对于我们来说，上帝是什么（Serm. 6 n. 4；Serm. 7 n. 7）。因此，当我们想说上帝是什么的时候，我们只不过是说，与一切有限的事物相比，祂不是什么。上帝是「不可描述的。对于我们而言，说上帝不是什么，比说上帝是什么要简单得多」。上帝不是陆地、不是海洋、不是天空、不是天使，等等，上帝不是任何受造之物。我们所能说的只是祂不是什么（*Expositions on the Psalms*, Psalms 85 n. 12; *On Christian Doctrine*, I, 6; *On Order*, II, 47）。「我们试图藉着思考，想找出一个不能更好或更崇高的本质。」（*On Christian Doctrine*, I, 7）「谁对上帝的概念真能反映祂的本性呢？」（*Isa.* VI,

[3] *Barn.*, chap 5; Justin Martyr, *1 Apology*, 61; idem, *2 Apology*, 6; idem, *Dialogue with Trypho*, 127; Irenaeus, *Against Heresies*, IV 20; Clement of Alexandria, *Stromateis*, V, 11-12; idem, *Paedagogus*, I, 8; Athanasius, *Against the Pagans*, 2.

[4] Origen, *On First Principles*, I, 1, 5ff.; idem, *Against Celsus*, VI, 65; Eusebius, *Preparation for the Gospel*, V, 1; Theophilus, *To Autolycus*, I, 3; Tatian, *Oratio ad Graecos* (Leipzig: Heinrichs, 1888), 5; Minucius Felix, T*he Octavius of Marcus Minucius Felix*, trans, G. W. Clarke (New York: Newman, 1974); Novatian, *Novatiani Romanae urbis Presbytery de trinitate liber* (Cambridge: Cambridge University Press, 1909), 2; Cyprian, *On the Vanity of Idols*, 5; Lucius C. Lactantius, *Divine Institutes*, trans. Sister Mary Francis McDonald (Washington, DC: Catholic University of American Press, 1964), I, 6.

29）上帝是不可参透的，事实必须如此，「因为要是你测透了上帝，那么你所测透的就不是上帝了」（*Serm.* 117 n. 5）。如果我们想表述我们对上帝的想法，我们就会张口结舌。「因为我们对上帝的想法要比我们能说出来的更加真实，而上帝的本质又要比我们所想像的要真实得多。」（*The Trinity,* VII，4）如果我们非要坚持说关于上帝的事，我们的语言是不「够用」的，只能让我们说一点点，并且让我们想像一下那位超乎一切的是怎样的（*On Christian Doctrine*, I, 6）。「就像没有谁聪明到可以恰当地感受上帝，同样，没有什么定义能恰当地阐释或描述上帝。」（*De Cogn. Verae itae* 7）「对于上帝，不知为不知，是知也。」（*On Order*, II, 44）

【163】最热心捍卫上帝本性不可测度论的是伪丢尼修（Pseudo-Dionysius）和约翰•司各脱•厄里金纳（John Scotus Eriugena）。他们认为上帝甚至超越存在（being）和认知（knowing）。因为祂是万事的原因和起源，我们因此可以像圣经那样，以上帝的工作果效来描述祂。因此，上帝一方面「没有名字」（无名的），而另一方面，上帝却「有许多的名字」。然而，就算我们按上帝的工作给祂许多美名，也并不足以让我们完全揭示出上帝的本质，因为这些名字的意义，用于上帝和用于受造物是截然不同的。这些名字用在上帝身上，要比用在人身上无限完美得多。结果就是否定神学比肯定神学更能描述上帝的本质，让我们认识超越受造物的上帝。然而，就算否定神学也不能使我们对上帝的本性有更多的了解，因为经过最终的分析，上帝超越一切的否定和一切的肯定，一切的否认和一切的宣称。我们只知道上帝是自有永有，却不知道祂是谁。[5]

经院神学更加谨慎和正面地坚持上帝本质的不可知性。托马斯•阿奎那把人们直接看见上帝或因信心而有的知识，与理性知识区分开来。前者通常只能在天上才会经历到；在地上，所有的知识都不是直接的。我们只能藉着上帝的工作，特别是从上帝创造的完美中，才能认识上帝。上帝也只有在「祂创造之物将祂的荣美彰显出来的范围内」[6]才是可知的。但是，在阿奎那以后的经院主义的发展中，产生了以复杂的辩证法来处理所有关于上帝属性的讨论，于是上帝不可测度的真理被置之度外。他们仔细精确地发展出各种关于上帝存在、名称、本质、位格和属性的理论，以致不再为上帝的不可测度性留下空间。唯名论和神秘主义正是对这种发展的两种反应。

唯名论甚至对如司各脱（Duns Scotus）那样温和的看法也提出反对。司各脱认

[5] Pseudo-Dionysius, *The Divine Names*, I,1 (588B), in *Pseudo-Dionysius: The Complete Works*, trans Colin Luibheid, Classics of Western Spirituality (New York and Mahwah, NJ: Paulist Press, 1987), 49-50. Pseudo-Dionysius, *The Divine Names and Mystical Theology*, trans. John D. Jones (Milwaukee: Marquette University Press, 1980), c.1 §1 ff., §2; c.5. Erigena, *The divine Nature*, I, 7ff.; II, 23ff.; III, 19ff.; A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864-66), I, 45ff.; F. C. Baur, *Die christlichen Lebre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, 3 vols (Tübingen: C. F. Oslander, 1841-43), II, 274; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer von God* (Utrecht: Kemink, 1876), 133ff.

[6] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 12-13.

为我们可以对上帝的本质有一点认识，尽管这认识并不完全。[7] 他们对此保持质疑态度。俄坎（Occam）因而宣称：「无论是上帝的本质、上帝的实质，或是任何关于上帝属性的事情，还是任何上帝的真相，都不可能为我们所认知，以至于没有任何事情是通过客观的方式从上帝传达到我们这里的。」[8] 神秘主义者如苦撒的尼古拉斯（Nicholas of Cusa），在他的著作《学来的无知》（*On Learned Ignorance*，1440）中断言说：通过理性是得不到任何真理的，真理只能通过信心得到——信心就像人的一个新器官一样，能神秘地感受真理。宗教改革以后，罗马天主教神学回到了经院主义，重新拾起托马斯•阿奎那所理解的上帝本质不可测度的教义。[9] 在由教宗英诺森三世（Pope Innocent III）召集的拉特朗大公会议（Lateran Council）上，这个教义被正式定为「上帝不可言说论」（God is ineffable）。

宗教改革的神学对这种观点没有进行任何改动。路德将「隐藏的」和「揭示的」分别开来，换句话说，就是将上帝自己和上帝的道加以区别。甚至在强调上帝通过道成肉身的基督来启示祂自己的时候，路德都不认为那是对上帝的丰富的完全披露；相反，上帝还有隐藏未为人知的事：「上帝存在于自己的属性和威严中，上帝存在于其绝对里。」路德认为上帝是「不可知、不可测度、不可接近的」[10]。后来，尽管路德宗神学家们没有在上帝的本性和上帝的启示之间做如此鲜明的区分，然而，他们都承认，充分描述或给上帝下定义是不可能的。[11]

尽管不一定是出自路德「隐藏的上帝」的思想，改革宗神学鉴于对一切偶像的厌恶，坚持上帝是无限地超越我们的理解力、想像力和语言能力。加尔文写道，我们提出「什么是上帝」这种问题，不过是在玩无聊的推测游戏。对于我们而言，我们的问题似乎应该到此为止：「祂的属性是什么？有什么与上帝的属性是一致的？」[12] 改革宗神学家们一致承认，上帝无限地超越我们的理解力、想像力和我

---

[7] Duns Scotus, *Sentences*, I, dist. 3, qu. 2.

[8] 根据 A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864-66), II, 1009.

[9] 参，如：Franciscus Sylvius, *Commentarii in totam primam partem S. Thomae Aquinatis*, 4th ed., 4 vols. (Antwerp, 1693), I, 96ff. Ed. note: 1726 的英文版 (Venice: Typographia Balleoniana) 有微缩片可看 (Pius XII Memorial Library, St. Louis University, St. Louis, MO). C. R. Billuart, *Cursus Theologiae*, 9 vols. (1769-70), I, 228ff.; Dionysius Petavius, *De theologicis dogmatibus*, 8 vos. (Paris: Vivès, 1865-67), I, chap. 5; VIII, c. 6; G. M. Jansen, *Praelectiones theologiae fundamentalis* (Utrecht, 1875-77), II, 78ff.; *Theologia Wirceburgensi*, 3rd ed., 10 vols. in 5 (Paris: Berche et Tralin, 1880), II, 73ff.; Christian Pesch, *Praelectiones dogmaticae* (1895), II, 46ff.

[10] J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 99ff., 428ff.

[11] Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlin: G. Schlawitz, 1863-75), II, c.5; cf. Heinrich F. F. Schmid, *Die Dogmatik der evangelische-lutherischen kieche*, 9th ed. (Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn, 1979), §17; Karl Bretschneider, *Handbuch der Dogmatik der evangelisch-lutherischen Kirche*, 4th ed., 2 vols. (Leipzig: J. A. Barth, 1838), I, 443.

[12] J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.ii.2; I.v.9 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:41-43, 61-62); idem, *Commentary*, on Rom. 1:19.

们的语言能力。但是，在改革宗神学里，上帝不可测度性这个教导的重要性也在渐渐流失。尽管改革宗还在教导这个教义，但这不过存在于一个抽象理念当中，而不再有任何影响力。相反，尽管他们有类似的结论，从改革宗思想分离出去的苏西尼主义（Socinianism）和亚米念主义（Arminianism）都对这个问题本身不感兴趣。他们把所有认识上帝的讨论都判定为形而上学的思维，而加以弃绝，宁愿追求简单化和追求遵行上帝的旨意。他们仿佛忘记了上帝的伟大庄严，无视所有所谓形而上学的问题，急于追求认识并且遵行上帝的旨意。他们认为永恒的生命不是在于对上帝的认识，而是在于遵行上帝的旨意。

【164】在宗教改革传统所坚持的上帝不可测度性传统意识衰落的同时，以康德（Kant）为代表的哲学家们却重新加以肯定。这个来自哥尼斯堡（Königsberg）的哲学家，认为我们无法客观地证明这三个先验的（transcendental）概念——灵魂、世界和上帝；它们只能被假设为知识的必要条件。它们虽然可以被实践理性（practical reason）所「认识」，却无法增加我们真实的科学的知识；这些概念的作用是规范我们的知识。他们认为上帝的概念并不属于形而上学（那是不存在的），而是属于道德的范畴。[13] 费希特（Fichte）[14]和施莱尔马赫（Schleiermacher）都支持哲学上的不可知论和上帝是不可知的观点。施莱尔马赫在其著作《基督教信仰》（*The Christian Faith*）中，指出上帝是我们存在的「根源」。而作为绝对的第一因（absolute causality），上帝不可能是我们认识的对象，只不过是人的一种必须绝对依靠的感觉而已。[15] 除了黑格尔以外，上帝的不可知论已经充斥在现代哲学意识中。所有关于上帝的断言都被看作其实只是人性的放大。上帝的概念被视为不过是人对自己的投射（费尔巴哈，Feuerbach）；宗教被认为不过是人类的自我神化。但是，对于其他人而言，这种无神论太自以为是了。假如我们对人类以及人类知识的局限有自知之明，应当不会作出这样的结论。知识只限于可观察的领域（奥古斯特•孔德[Auguste Comte]；实证主义），对于不可观察的事物，我们必须承认自己的无知（不可知论）。这些观点的结论都是相同的——要避免猜测，因为所有形而上学的思想都被认为是不可靠的。

结果，神学成为惧怕不可知论的受害者而不敢开口，再也不敢说什么对上帝的认识。[16] 神学尽其所能地排除一切形而上学，并将自己限制在「宗教」领域，

---

[13] I. Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Mary Gregor (Cambridge: Cambridge University Press, 1997), 103ff.

[14] J. G. Fichte, *Attempt at a Critique of All Revelation*, trans. Carrett Green (Cambridge and New York: Cambridge University Press, 1978), 152ff.

[15] F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), §4.4.

[16] 编者按：这种受知识论影响的自卑(epistemological humility)态度，不敢言说关于上帝的知识，也可以在当代所谓后现代神学中看到。参：e.g., Brian J. Walsh and J. Richard Middleton, *Truth Is Stranger Than It Used to Be: Biblical Faith in a Postmodern Age* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1995). 这种批判通常是指向被称为「命题式的真理」。对此有建设性的回应，参 Andreas Köstenberger, ed., *Whatever Happened to Truth* (Wheaton, IL: Crossway, 2006).

不管这领域是根据谁的规范。神学为自己的名字感到羞耻，并让自己摇身变为宗教的科学。因为，尽管不可知论实际上是神学的死亡，许多神学家还是以别的形式坚持不可知论的立场，试图多少挽救一下神学的使命。在理论理性（theoretical reason）上站不住脚的地方，康德就靠实践理性来弥补。英国人赫伯特•斯宾塞（Herbert Spencer）激烈地用一系列的论证对抗上帝的可知性，[17] 却仍然为宗教对那位不可知者的崇敬留下一些空间。同样，另外一些人则从人文主义、道德理想主义、观念的形成、通灵主义（spiritism）、神智主义（theosophy）、佛教等寻求补充，用以取代科学从基督教神学所夺去的观念。

【165】不可知论确实具备一些有说服力的论点。作为人类，我们受制于我们的有限。就像所有我们知道的雄辩家或怀疑论者所声称的那样：所有人类知识都是主观的、相对的。宇宙中没有任何事物可以单凭自己存在：客观和主观是彼此依存的。对于一件事物，除了我们观察到的，我们绝不能说那件事物的本质是什么。我们只能说，在某个时刻，一些事让我们看到如此这般。从这个角度来看：「人是量度所有事物的尺度。」这确实是个具有说服力的观点，但是却有点被滥用了，这是我们在讨论唯心主义（idealism）时已经证明的。[18] 过度地诉诸我们思想的主观性，会让外部世界对我们来说完全失去了意义；这样，所有的知识都会变成不可信的。然而，对于一般性的知识，不可知论有它的可取之处，特别是关乎我们对于上帝的认识。我们除了对知识论有诸多困惑外，还要考虑到我们对于上帝的认识是拟人化的；是迁就于我们作为受造物所必有的局限性。我们还需要处理康德的论点。他认为上帝、世界和灵魂这三个先验的概念，虽然规范了我们的行为，却是不能用科学来证明的。费希特（Fichte）之后的现代哲学走得更远，认为上帝的绝对性与上帝的位格是绝对不相容的。以人的属性来感知上帝，就是将上帝有限化。上帝要与人有关系，祂必定在某种程度上受到限制。那些盼望上帝是如此的人，实际还在幸福论（eudaemonism）*的影响下。[19] 结果，剩下的所谓合理的部分，就是一些非人格化的道德世界的秩序。这种论调在现今的世界中非常流行。

基督教神学一向承认，上帝是有位格的，以及上帝是绝对的，这两个观点之间确实存在冲突。我们的感觉官能限制了我们所得的知识。我们也承认上帝的尊贵与主权是我们无法测度的。但是，尽管上帝完全超越了我们的理解力和描述能力，我们却不能否认我们拥有关于上帝的知识。我们对上帝的知识是类比性的

---

[17] H. Spencer, First Principle, 5th ed. (London: Williams & Norgate, 1887), 68-97.

[18] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), I, 214-17 (#64).

* 译按：幸福论起源自希腊哲学，认为人生的终极目的与意义在于追求幸福。至于什么是幸福的内涵，则有许多不同的意见。

[19] J. G. Fichre, "Uber den Grund unseres Glaubens an eine göttliche Weltregierung," in idem, *Gesamtausgabe*, 15 vols. (Stuttgart: Bad Cannstatt, 1977), v, 318-57; cf. Kuno Fischer, *Geschichte der neueren Philosophie*, 2nd ed., 11 vols (Heidelberg: Winter, 1924), V, 628 ff.

（analogical），是上帝赐给我们的启示。我们能通过上帝的工作，通过上帝与我们——祂的受造物之间的关系来认识上帝。这个真理超过我们的理解力；这确实是个奥秘，却不自相矛盾。相反，这反映了基督教神学一向对否定（*apophatic*）神学和肯定（*cataphatic*）神学的区分。严格来说，我们承认「认识绝对」这个说法是矛盾的。对我们来说，所谓「认识」就是去区分、抽取、约束和限制。但如果这就是我们思想的结构，那么我们要不然就是把「绝对」降低到有限的程度，把上帝变为有位格、受限制、像人一样，或试图超越所有时间和空间的限制，放弃我们认为上帝与有限的受造物有任何相似地方的观念，最后只剩下空洞、抽象、没有任何价值的宗教。通过人的思想，「那位绝对者」已经被贬到什么都不是的程度。我们落入无法解决的矛盾中。这似乎只留给我们两个选择：粗劣的唯实主义（realism）或空洞的唯心主义；一个什么都不是，只是把人的形像放大所制造出来的上帝，或是一个冻结和破坏内心宗教热情的、冰冷的抽象意念。

【166】在很大的程度上，我们可以同意并完全认同上帝是不可知的。任何一个名称都不能完全表达上帝的本质，任何一个定义都不能完全描述上帝。上帝无限地超越我们对祂的描述、我们对祂的观念、我们提到祂的时候所用的语言。没有任何受造之物能与上帝相比。基督教神学历来用最强烈的语言，反对任何形式的、肤浅的理性主义。这些理性主义的各种形式认为我们可以对上帝有完全、充分的认识。[20] 奥古斯丁为了清楚地表明这个观念在宗教上的深远重要性，曾经这样说：「我们在谈论的是上帝。如果你不理解，有什么好惊奇的呢？因为，如果你说你理解，那你所理解的并不是上帝。与其是轻率地宣称我们对上帝的认识，倒不如让我们敬虔地承认我们的无知。拥有一点关于上帝的知识是一种极大的祝福；然而，全面理解上帝是完全不可能的。」[21] 我们爱的唯一对象就是上帝，正因为祂是那一位无限而不可测度的。尽管圣经和教会接受上帝不可知论的前提，甚至比康德和斯宾塞更深刻地相信人的局限和上帝不可比拟的伟大，他们却从这个前提中得到了完全不同的结论。希拉里（Hilary）对此有如下的说法：「学习的至臻境界就是能认识到虽然上帝并非不可知，你却知道祂是人无法言喻的。」[22] 按照基督教神学的教导，我们对于上帝的知识是类比性的（analogical）。上帝自己本质的全部真相是不可知的，但祂能够让自己本质的某些方面为祂所创造的人知道。认识上帝在不可知论者看来是无解的矛盾，但在基督教神学中却被当作是一个绝妙的奥秘。上帝如何向祂的受造物启示自己，或如何使受造物在某种程度上了解祂自己，这对于我们是完全不可理解的：从时间上讲上帝是永恒的；从空间上讲上帝是浩淼的；对于有限的受造物，上帝是无限的；对于变化而言，上帝是绝不改变的；在存在方面，上帝是自有永有

[20] Basil, *Hexaemeron*, hom. 1; Gregory of Nazianzus, *Orat.* 28; cf. Joseph Schwane, *Dogmengeschichte*, 2nd ed. of vols. I-II, 1st ed. of vols. III-IV (Freiburg i. B.: Herder, 1882-95), II, 27ff.

[21] Augustine, *Lectures on the Gospel of John*, tract. 38, NPNF[1], VII, 217-21.

[22] Hilary of Poitiers, *On the Trinity*, II, 7.

的；万事与上帝相比都是无有的。我们不可能理解这奥秘，而只能怀着感恩的心承认，凭着信心来接受。

如果我们不能用类比的方式谈论上帝，那么我们就将无法谈论任何关于上帝的事。如果上帝是不可被认识的，也不能以任何方式去感受或经历，那么我们就别无选择，只能闭嘴。所有的宗教也都会垮台，因为都是空洞没有任何意义的。不错，有些术语，比如「性格」一词，要是用到上帝身上，与用于人身上的意味是不同的。如果把「自我」这个词严格按照现代人的意义用到上帝身上，就会让我们犯了鼓吹三神论的异端。但同时，如果我们不用人与上帝作类比，就难免会犯把上帝降低为抽象概念或空洞符号的错误。现代哲学不可知论所作的就是如此，他们实际上是犯了古代诺斯底主义同样的错误，把上帝降低为「不可描述的深渊」和「永恒的沉默」，实际上就是宣告宇宙绝对没有上帝。总而言之，重要的是上帝是否已经定意并且找出向祂的受造物启示自己的方式。基督教会和基督教神学都确认有这样的启示。感谢上帝的启示，我们拥有对上帝真正的知识，尽管这知识是相对的、有限的而不完备的。上帝的不可测度性并不代表上帝是不可知的，反而是基督教所宣告之真理一个重要的构成元素。通过上帝的启示，人类能够得到关于上帝具体、有限却是清楚、真实的知识。套用巴西流（Basil）的话：「（我们对）上帝的认识在于明白祂的不可测度性。」

无神论的问题

【167】前面我们得出结论，我们通过上帝的启示所得到的关于上帝的知识，既深刻又丰富，不可能为人所完全理解。上帝的知识和能力不会受这世界所限制，也没有在这个世界上完全体现出来；对于受造物，完全的启示甚至是不可能的，因为有限的人不能完全理解无限的上帝。「除了子，没有人知道父」（太 11:27；参：申 29:29）。我们强调这一点，当然不是要否认上帝的可知性。上帝的不可测透性，与干脆抹杀上帝的可知性完全是两回事。相反，上帝的不可测透性是上帝的可知性的前提和基础。尽管我们永远不会完全了解上帝本性一切的丰富，但是通过上帝在创造中的启示，通过上帝所展现的荣耀，所有人都能认识祂。根据圣经，整个宇宙都是上帝所创造的，因此整个宇宙就是上帝的启示（徒 17:23-24；罗 1:19-20）。这个世界从来不是没有上帝的。极端地说，无神论就是否认有绝对权能者的存在。这论点几乎是不可思议的。所有人最终都会承认有一个他们尊以为神的能力，甚至不可知论本身也证实了这种观点：不可知论与怀疑主义一样，若非借助于他们反对的论点，自己根本站不住脚。并且，恰恰是因为这个世界不可能让人感受不到上帝，因此，没有人心中真的没有上帝和宗教的概念。我们可以总结说，这个世界是不存在无神论者的，只有关于上帝属性不同观点的争论。因

此，外邦人甚至指控基督徒是「无神论者」，因为他们不敬拜那些地方性的神明。[23] 后来有人把对无神论的批判用在更广泛的意义上，比如沃伊丢斯（Voetius）就用无神论来批评笛卡尔（Descartes）。[24]

当然，在这个世界上有实践无神论的人，就是那些在世界上不承认上帝而活着的人（诗 14:1；53:2；弗 2:12）。然而，有意识的、单纯理论性的无神论者，即便曾经出现过，也是非常罕见的。自然主义的无神观点或类似的思想形式，是走哲学而不是走宗教的路线。这些观点的生存，是专靠批判其他宗教。这些无神论观点从来不是自动地发展起来的，也从来没有形成过经久的无神论信仰群体。就是哲学家也承认这一点，认为对无法提升为纯概念的人类而言，宗教信仰是必需的。相信一位有位格的上帝是自然而正常的，这是自发于人类意识、普世皆有的现象。不信上帝的人要付出很大的努力才能不信。这个世界没有证据支持无神论。要想证明这个世界没有上帝，一个人必须要无所不知、无所不在才行。若是这样，他自己就成了上帝！[25] 人无法抵挡对一位超然存在的上帝的认知；他们什么时候否认真神的存在，什么时候就是为自己制造了一个假神。因此，哲学性的无神论、自然主义和唯物主义都一而再、再而三地最终变成泛神论。[26] 人对宗教的需要是普世性的。

【168】对于这种普世性的宗教冲动，存在许多不同的解释。古代就已经有人提出宗教思想是人与生俱来的。这是合理的观念。当我们还很年幼的时候，我们就意识到有信、望、爱等精神，还有灵性和道德方面的概念。这些概念对我们来说，就如纯物质的能量如重力、温度一样的实在，甚至更真实。令人惊异的自我

[23] Johann Caspar Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdam: J. H. Wetsten, 1682), s.v. "θεος"; Adolf von Harnack, *Der Vorwurf des Atheismus in den drei ersten Jahrbundert* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1905).

[24] Johann Franz Buddeus, *Theses theologicae de atheismo et superstitiome*, ed. J. Lulofs (1747), 116; on Voetius, see A. C. Duker, G. *Voetius,* 4 vols. (Leiden: Brill, 1897-1915), II, 151ff.

[25] G. Voetius, "De atheismo," *Select. Disp.*, I, 114-225; G. J. Vossius, "De origine ac progressu idololatriae," *Opera omniia*, I, chap. 3; Leydecker, Fax veritas, III, controv. 3; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. G. M. Giger and ed. J. T. Dennison, 3 vols. (Philipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), III, qu. 2; S. Maresius, *Syst. theol.* (1673), 44; Buddeus, *Theses Theol.*; C. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vol. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), I, 198, 242; R. Flint, *Antitheistic Theories: Being the Baird Lectures for 1877* (Edinburgh and London: W. Blackwood, 1897), lecture 1; S. Hoekstra, *Das Christens Godsvrucht* (Amsterdam: Gebroders Kraay, 1866), 6; J. I. Doedes, *Inleiding tot de Leer van God* (Utrecht: Kemink, 1870), 57ff.; J. B. Heinrich and C. Gutberler, *Dogmatische Theologie*, 2nd ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), III, 23ff.; P. B. Adlhoch, "Zur wissenschaftlichen Erklärung des Atheismos," *Philosophisches Jahrbuch* 18/3-4 (1905); A. Sabatier, *Outlines of a Philosophy of Religion*, trans. T. A. Seed (New York: James Pott, 1902), 66ff.

[26] Ludwig Büchner, *Force and Matter*, 4th ed., trans. from the 15th German ed. (New York: P. Eckler, 1891), 370ff.; E. Haechel, *Naturale Schöpfungsgeschichte* (Berlin: G. Reimer, 1889), 20, 32, 64; ed. note: ET: *The History of Creation*, trans. E. R. Lankester, 2 vols. (New York: D. Appleton, 1882); idem, *Der Monismus als Bind zwischen Relogion und Wissenschaft*, 6th ed. (Bonn: Emil Strauss, 1893); idem, T*he Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth Century*, trans. Joseph McCabe (New York: Harper & Brothers, 1900), 288ff.

意识正是这方面的证明。我们有思维能力，也意识到我们在思想。当奥古斯丁写下精神事物的真实性远超可见事物的真实性的时候，他是对的：「说我们眼睛所能看见的事才是存在的，而我们用头脑分辨的事情是不存在的，没有比这样的话更荒谬的了。因为只有愚昧人才会怀疑一个事实，就是思维比眼见有不可比拟的超越性。」[27] 当我们寻求解答人是如何学习任何东西的时候，希腊哲学家谈到一些普世都有的概念。柏拉图相信学习就是记忆，一个人内住的灵魂回忆起他存在以前就已经知道的纯形式或理念（ideas）。[28] 亚里士多德以感官知觉为出发点，却认为内藏在我们理性中的是一些非常普遍的原则。这些原则不需要证明、是所有论点的根基、亦是众所公认的。[29] 斯多葛学派（Stoics）提出「普遍」和「自然」的概念，还有「植入的先入之见」），都是一个人通过思维从感官知觉中得到的。[30] 严格地说，西塞罗（Cicero）是第一个提出「内在理念」（innate ideas；或译为天赋观念）或「美德的天生原理」的人。他认为这是上帝放在人灵魂里的原则，并判定「凭着天性，我们相信上帝的存在」。[31]

在现代哲学中，讨论思想的轨迹始自笛卡尔（Descartes）。虽然他认为所有的知识都是由感官引发的，却认为知识是源于人内在的意识表达能力。康德用他关于天生的感知形式、思想的分类和推理的形式等教导，修正了这个观点。以费希特和黑格尔为代表的唯心主义，将康德的观点加以扩展，认为所有的知识和一切存在的本身，都是从思想过程产生的。内在理念的论点是基于这个前提，就是认为所有学习都是建立于一些已存在的知识。逻辑和证明都是基于一些不言自明的公理、先验的和肯定的准则。经验只能为我们提供一些「观点」，就是视条件而定的真理。普世化和必要真理只能出自人的思想。普世化和必要真理存在的事实是众所认同的。灵魂和身体之间的对立，特别令我们觉得思维表达和概念不可能起源于感官知觉，必须以人的头脑或以上帝的灵加以解释。人就是通过这灵来审视所有的想法。

「内在理念」这个想法不但被拒绝接受一切自然神学的苏西尼主义（Socinianism）所批判，而且也被像洛克（Locke）和霍布斯（Hobbes）这样坚持所有的知识都是从感官知觉而来的经验主义者（empiricists）所拒绝。「头脑中没有任何事不是通过感官而来的」。对于他们而言，内在理念的思想过于肤浅，因为这些观念的起源大可以用其他的方式来解释。历史告诉我们，在不同的地域与文化之间，人类所使用的概念以及这些概念的形成过程都有很大的差别。不同族群

[27] Augustine, *The Immortality of the Soul*, 10 n.17; idem, *City of God*, xix, 18.
[28] Eduard Zeller, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, 4th ed., 3 vols in 6. (Leipzig: O. R. Reisland, 1879-1920), II, 639, 643f., 829.
[29] Ibid., III, 188ff.
[30] Ibid.,IV, 74ff., 389ff.
[31] Cicero, *Tusculan Disputaions*, I, 16, 36; III, I, 2; idem, *De fniibus*, V, 21, 59; Idem, *The Nature of the Gods*, I, 1, 2; cf. E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, IV, 659ff.

之间的道德原则也存在极大的差异，因此这些都不可能是天生的。人类观念最大的差异也许是对善恶的看法。赫伯特•斯宾塞和在他以后的许多人，都相信进化理论对此有一个完美、合理的解释，也许可以解决自古以来经验主义和先天论（nativism）之间的矛盾。把进化论的原理应用到人类的思维上，会延伸出这样的结论：人类的思维并不是一下子从无到有，也不是从一开始就有一整套与生俱来、不可改变的能力，而是逐渐发展成如今的样式。根据这种观点，经验主义对于人类历史最早阶段的看法是正确的——人的思维原本是空白的。经过无数世代经验的积累，逐渐形成了我们现在所拥有的各种观念和思维形式，而这些观念和思维形式又自然地适应于我们周围的大环境。这就是先天论（nativism）的观点。[32]

【169】那么，基督教神学是如何看待「内在理念」的观念呢？乍看之下，这种观念与基督教神学普遍的假设是彼此符合的。基督教神学假设，对于人而言，有些真理是天生而不需要启示就能知道的，就是说有些真理是人生而知之的，不需要靠学习和钻研得到。还有，假如关于上帝的概念是我们与生俱来的，便是对无神论一个有力的反驳。但是，内在理念并不是基督教神学的立场。基督教神学确实认为有些自然真理是普遍为人所知、不需要特殊启示的。基督教神学却对内在理念论提出否定。有些人，比如奥古斯丁和圣文德（Bonaventure），他们提出我们对于上帝的知识是通过一些奥秘的经历立即得到的，而不是凭感觉得到的。然而，就是在提出这种观点的时候，他们也同时为这样的知识定出界限，认为这乃是上帝恩典的礼物，而不完全符合内在理念论。我们只能说，作为受造之物，我们拥有上帝所赐的认识祂的能力。经院神学拒绝内在理念论，反而主张认识事物的本质就是真正的知识。经院神学认为所有的知识都是从感官知觉开始的。我们的思想能力让我们从事物的共通性和普遍性提取并形成概念。这些概念不是天赋的，不是与生俱来的，而是从观察可感知的事物提取而来的。我们对上帝观念的形成也是一样。上帝不是事物的实质，而是起因。据此，上帝的存在和上帝的完美，在某一程度上可以通过我们对上帝工作的感知和思想来认识。我们所谓内在的知识，就是上帝给我们的自然倾向（习性），让我们的理解从有限进入无限，从特殊进到普遍。[33] 这才是「自然神学」（natural theology）的意义，就是每一个被造的人都有这样的自然倾向或能力去认识上帝。

---

[32] Charles Darwin, *The Descent of Man* (New York: D. Appleton and Co., 1871), chaps. 3-4; Spencer, according to Spruyt, *Proeve van eene geschiedenis van de leer der aangeboren begrippen* (Leiden: Brill, 1879), 342; L. Büchner, *Force and Matter*, 344ff.

[33] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 223 (#67); T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 2, art. 1; idem, *Summa contra gentiles*, I, 10-11; Theologia Wirceburgensi, 3rd ed., 10 vols. in 5 (Paris: Berche et Tralin, 1880), III, 5 ff.; C. Pesch, *Compendium theologiae dogmaticae*, 5th ed., 4 vols. (Freiburg im Breisgau: Herder, 1935), II, 10-13; Joseph Kleurgen, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2 vols. (Münster: Theissing, 1863; 2nd ed. 1878), I, 67ff., 587ff.; H. Denzinger, *Vier Bücher von der religiösen Erkenntnis*, 2 vols. (Frankfurt am Main: Minerva-Verlag, 1856; repr., Würzburg: Stahel, 1967), II, 28ff.

自然神学

上述结论被加尔文称为对上帝的意识（*sensus divinitatis*）和宗教的种子（*semen religionis*）。[34] 尽管路德本人和路德宗对于自然神学持否定的看法，[35] 改革宗的神学家以及他们的信仰声明都一致支持自然神学。[36] 加尔文把普遍恩典和特殊恩典加以区分，并以普遍恩典解释为什么有罪的人身上仍存留着美善。[37] 「上帝自己在所有人心中都种下了让他们理解上帝无比荣耀的能力，不断地提醒他们，并用活水滋润他们」（《基督教要义》I.iii.1）。这个宗教的种子是不能被抹杀的（《基督教要义》I.iii.3）。在这「宗教的种子」之外，还有上帝在自己工作中所作出的启示，因此，现在「人只要睁开眼睛就没有看不见祂的」（《要义》I.v.1）。「在整个宇宙中，没有一个地方是人无法分辨出上帝荣耀的，哪怕只是看到一丁点的亮光」（《要义》I.v.1）。首先，作为宇宙缩影的人类，我们是上帝的杰作（I.v.3-4），整个自然界就更是如此了。以至于我们用充满敬畏的心，称自然为上帝。[38] 所有著名的改革宗神学家们都如此说。比如沃伊丢斯（Voetius），他热心地捍卫自然神学，并立志要批判笛卡尔内在理念的说法。对于沃伊丢斯而言，「植入的神学」（implanted theology，*Theologia Instita*）是「一种理性的才能、能力或习性；或某种意义上的自然光照，让我们不需要任何的努力、预先的学习或逻辑推理，便可掌握真理」。还有，这种理智上对真理的掌握是令人信服的，是必需的，使人「因为它内在的权威，很自然地感觉到有必要赞同」。这种说服力，好像一个人睁开眼睛，就必然能看见东西一样。因此，一句我们所熟悉的话是真的：「思维中没有任何事情不是先存于感官的」。因为无论以某种方式，是作为直接的研究对象、从合

---

[34] J. Calvin, *Institues*, I.iii.1.

[35] 路德相信，在堕落的人里面，上帝的形象已经完全丢失了。「离开圣灵，（人的）理性简直没有上帝的知识，就这么简单。当人的理性面对关于上帝的事情的时候，人是完全被蒙蔽的一片漆黑」。所剩下的不过是「被动的地位」，就是被拯救的地位。J. Köstlin, *Theology of Luther*, II, 344ff., 455ff.

[36] 编者按：这里值得特别强调巴文克的观点，因为，感谢卡尔•巴特（Karl Barth）在改革宗以及二十世纪神学界举足轻重的地位，对自然神学的肯定，本来已经落到黑暗时期。参 Emil Brunner, *Natural Theology: Comprising "Nature and Grace," and the reply "No!" by Karl Barth*, trans. Peter Fraenkel, introd. by John Baillie (London: G. Bles, Centenary, 1946); cf. John W. Hart, *Kal Barth vs. Emil Brunner: The Formation and Dissolution of a Theological Alliance*, 1916-1936 (New York: Peter Lang, 2001); James Barr, *Biblical Faith and Natural Theology* (Oxford: Clarendon, 1991); Ned Wisnefske, *Our Natural Knowledge of God* (New York: Lang, 1990); Stephen J. Grabill, *Rediscovering the Natural Law in Reformed Theological Ethics*, Emory University Studies in Law and Religion (Grand Rapids: Eerdmans, 2006).

[37] Cf. H. Bavinck, "Common Grace," trans. R. Van Leeuwen, *Calvin Theological Journal* 24 (1989): 50-55.

[38] J. Calvin, *Institute*, I.i-v; cf. II.ii.18; idem, Commentary, on Pss. 8; 19; Acts 17; 27; 28; Rom. 1:19; Heb. 11:3.

成物或单独组件的角度看，或通过对比的方式，我们周围的世界足以把我们带到有意识的知识中。[39]

【170】至此，基督教神学为什么一方面坚持自然神学的同时却拒绝「内在理念」的说法，其个中的原因就应该很清楚了。若把「内在理念」包括在基督教神学里，其危险性有两方面：理性主义和神秘主义。如果人类生来就被赋予清楚明晰的关于上帝的知识（笛卡尔）、还有对存在或所有理念的认知（柏拉图），那么人就绝对能够完全自主、自我满足，既不需要上帝，也不需要世界，更不需要启示。如果上帝的启示已经存在人里面，那么人自己只需要有效地发现他们头脑中完备的知识，而不需要从自然和圣经来认识上帝。还有，内在理念在头脑和物质、灵魂和身体之间制造了无法逾越的鸿沟。所见之物不被看作受造之物，是上帝思想的实体化。他们以为所有关于上帝的知识都可以通过内心对上帝自我参悟的方式得到。宇宙变成了自我，自我变成了宇宙。

这就是实际上发生的状况。在新柏拉图内在理念说法的影响下，神秘主义以不同形式越来越向冥想的方式发展，放弃外在的帮助，追求内心的话语、灵的光照、上帝的异象，并追求在灵魂最里面的隐秘处与上帝相交。然后，二元论与由笛卡尔引入的现代哲学的内在理念挂钩，并带领莱布尼茨（Leibniz）、沃尔夫（Wolff）和后来的康德、费希特、黑格尔进入理性主义，就是从人内在的思维过程来构建整个宇宙存在的本身。这种人类可以自我满足、从而轻视身体和物质世界的观念，对圣经而言是完全陌生的。圣经所教导的是人类的灵魂和身体都带着上帝的形像。我们与物质世界的关联不是奴隶的锁链，而是让我们能与上帝、我们的创造者更加接近。套用加尔文华丽的语言：「在整个宇宙中，没有一个地方是人无法分辨出上帝荣耀的，哪怕只是看到一丁点的亮光」。[40]

在哲学争论中，基督教神学与经验主义都反对神秘主义和理性主义，因为双方无论从心理角度还是从历史角度都反对内在理念的说法。神秘主义和理性主义坚持事物的本质不能通过感官感觉，而只能在神里（马勒博朗士[Malebranche]）、或靠着回忆在灵魂里（柏拉图）、或通过人类思想过程（笛卡尔，黑格尔）的理解而掌握。这虽然是正确的看法，然而他们却在三个方面犯了错误：他们放弃了感官的重要性；过分抬举了我们的直觉意识（immediate awareness）；最重要的是，他们把人类的认知秩序与存在秩序混为一谈。因此，理性主义者和神秘主义者都是实质上的泛神论者，他们把上帝和存在意识与人的认知弄混了。他们混淆了推理的光照与上帝的光照，混淆了我们里面的普遍真理和上帝的思想，以及混淆了我们的「道」和「上帝之道」的区别。

与这些思想相反，基督教神学是从上帝所创造的世界作为起点。这世界本身就

[39] Gisbert Voetiius, *Selectae disputations theologicae*, 5 vol. (Utrecht, 1648-69), I, 141; V, 477ff., 516, 525.
[40] J. Calvin, *Institutes*, I.v.1.

是上帝对人的启示。我们不是直接认识上帝；我们所有关于上帝的知识都不是直接得来的，并都有类比的特征。如同所有的知识，我们对上帝的认识是通过我们的感官、通过语言和象征符号、或通过父母或其他人传递给我们的。如果不是这样，我们就不能解释为什么我们对上帝的观念具有如此丰富的多样性。如果我们对上帝的知识、我们的道德秩序和审美标准都是与生俱来的，那么在不同地区、不同文化、不同族群中，这些观念就应该完全一致并被彼此承认。但我们知道现实的情况与这相差多远。尽管上帝赋予我们像雷达探知事物那样可以感知祂存在的能力，但上帝并没有让我们天生头脑中就对祂有明确的知识，或有特定的宗教信仰。类似的情况可见于人的语言能力。只有人有语言的能力，这本来是我们所具有上帝形像重要的一部分。然而，世界上存在无数的语言，都不是人生而有之，而是后天得到的，是学来的。同样，我们天生俱有的宗教能力亦以各种不同的形式出现。因此，尽管我们从最基本的意义上承认「自然神学」，但严格来说，自然宗教和自然神学就像「天赋权利」或「自然道德」的概念一样，从来没有以特定不变的形式出现过。

【171-172】我们拒绝内在理念的教义，并坚持所有知识，包括对上帝的知识，都是从感官知觉开始的，却必须避免犯相反的错误、轻看一个基本而普遍的体验，就是我们披戴着上帝的形像。在这一方面，从某种意义上讨论「植入在我们里面的关于上帝的知识」是适当的。综观整个自然界，无论对于我们人类来说是通过内在或是外在的方式，我们都领受了一些感动，并获得一些感知，帮助我们能感受到上帝。上帝自己并没有让我们得不到祂存在的证据。我们必须在这里弄清楚上帝植入在我们里面的（implanted）和我们后天获得的（acquired）关于上帝的知识两者的区别。对于前者，上帝在人的意识上发出启示，形成了感动和直觉。至于人后天获得的关于上帝的知识，是人通过对上帝启示的反思，通过理性和论证，寻求在感动和直觉之上有更清楚的认知。这就是我们所谓的「神学」。这也是人自然的欲望，希望能科学化地解释我们的知识从何而来，并且我们为什么有这样的知识。上帝植入我们里面的知识和我们后天获得的知识之间的区别，不止限于所谓的自然神学和圣经神学或启示神学的区别。上帝从祂创造的奇妙工作中向我们揭示祂自己，但即使是基督信徒，也要靠圣经以及圣灵的光照（illumination），才能真正认识上帝我们的造物主。

我们这里所说关于上帝的知识，在生活的所有范畴都是真实的，无论是在宗教、艺术、道德、法理和科学等等。「科学的种子」是自然地存在人里面的。每门科学都是建立在普遍和不证自明的公理之上。所有的知识启示都是建立在信心之上。所有的证据最终都建立于「论证的原则」上，而这些原则又是普世通行的。思想的定律适用于所有人；数字理论到哪里都一样；好与坏之间的不同，人人都知道。这些都不是与生俱来的。我们刚生在这个世上的时候，都是需要照顾的无助婴儿，并不是一生下来就是成年人。但每一个婴儿来到世界，就在他里面隐藏着将来长大成人的一切潜能。只有在我们的眼睛看到，并长大到一定程度，有了足够的自我意识之

后，我们才开始寻求知识和科学。我们从周围的印象中收取信息并加以分析。不论对哪方面的知识，我们都不会仅仅满足于一些模糊的印象和抽象的概念。我们想知道，并要确定我们所知道的。我们想解释我们怎样得到和为何得到我们的知识。这就是为什么普通的日常经验足以驱使我们追求得到真正的科学知识。神学或关于上帝的知识也是一样。所有人都有能力从上帝的工作中看见上帝，并有律法的要求刻在他们的心上（创 1:26；徒 17:27；罗 1:19，2:15）。我们不是生来就对上帝有真正的知识。这知识是通过培养和教育得来的。这不是外在或强加在我们身上的知识，而是自然发展出来的。就像能看见事物的眼睛带领人寻求可见的知识，我们的灵魂特别渴望认识已向我们显明的那一位。我们与生俱来具有这种能力（天资、才能）和意向（习性[*habitus*]、性情），要得到确定的、有把握的和不变的关于上帝的知识。当我们使用诸如「植入」、「自然」和「天赋」等词汇的时候，就是在拒绝这种观念：当第一次有人通过外在力量把上帝的观念介绍给我们时，人只是一张白纸，可以在上面任意涂写。反之，我们希望确认人类对上帝的意识是自发的，是不受强迫的，没有经过科学论证和证明，单单因为上帝赋予我们认识祂的能力，我们又生活在彰显上帝的世界中。我们是按照上帝的形像被造；我们生活在上帝的世界中。上帝未尝不给人留下证据（参：徒 14:17）。无论神是通过自然界与我们说话，或是藉着恩典，在创造或再创造中，是通过祂的道或藉着基督，通过上帝的灵或基督的灵，总是同一位上帝在对我们说话。自然和恩典并不是对立的。我们有一位上帝，自然和恩典是本乎祂、出于祂，并且对祂而言，两者是并存的。

上帝存在的「证据」

【173】这样的理解帮助我们正确地思考所谓上帝存在的「证据」，既不过度看重也不是轻视这样的证明。的确，圣经并没有试图去证明上帝的存在。[41] 圣经是以上帝存在为出发点，并且假设人都认识并承认上帝。「你们向上举目，看谁创造这万象」（赛 40:26）。圣经没有为我们提出上帝存在的论点，然后让我们来决定这论点是否有说服力。反之，圣经是以有权威的口吻说话。然而，基督教神学却接受了异教哲学对其信念的支持。虽然他们不是以这些证据作为支持基督教信念的先决条件，而是凭信仰的教义来衡量这些证据。基督徒相信，除了特殊启示以外，我们能知道关于上帝的事情是正当的自然神学。但是，当自然神学以自己为立足点，以一种自给自足、单讲理性的方式，不认为特殊启示是必要的，便变成不正当和不敬虔了。在现代思想，特别是在康德和达尔文的批评下，本体论（ontological）和目的论（teleological）的证据都遭遇重重的困难。道德论证继续

[41] A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, ed. S. D. F. Salmond (Edinburgh: T & T Clark, 1904), 73ff.

在某些圈子里还有一些说服力。我们将简单地看一看这些主要的观点，即这些经常被错误地称为「上帝存在的证据」，作为本章的总结。

【174】尽管这些证据常常被赋予不同的名称，或者用不同的方式来表达，但最终还是同一回事。有两种证据（宇宙论[cosmological]和目的论的观点），分别从世界的起源和目的来演绎上帝的存在。另外两种证据分别以人的理性和道德为起点（本体论和道德论证）。剩下的两种证据特别以历史为基础，并分别从普遍共识的论证和人类历史，演绎出上帝的存在（从普遍共识以及历史-神学论证的角度）。[42]

宇宙论的论证

宇宙论的论证（cosmological argument）试图从存在的结果推演出存在的原因。世界就在我们眼前，一定有其存在的因由。这个结论本身是绝对合理的，尽管受到休谟（Hume）和康德的批评。如果我们不能运用因果关系的规律，所有科学都不能成立。这个论证要依靠一个假设的真实性，就是万事最终必有一个起因，不可能是无限的连锁反应，并且这个因果律是宇宙的定律。无限的连锁反应是不可思议和不可能的，是没有人能接受的。因此。我们推想世界必定有一个自存的、也就是无限、永恒和绝对的起因，一个绝对的根基。不论我们如何称呼或形容这个起因——最初的存在、上帝、绝对者、实体（Substance）、能力、物质或意志——这都是一个重要的结论。但是这却没有为我们提供太多资料；我们对这宇宙起因的属性和特征一无所知。这到底是超越的还是潜在（内蕴）的，是人格化的还是非人格化的，是有意识的还是无意识的？要从宇宙论的论证来演绎出这些问题的答案是不可能的事。所以我们只能下结论说，万事最终必有一个起因，不可能是无限的连锁反应，宇宙论证只能指出世界的存在必有第一个自存的、绝对的起源。这是一个论证，却跟圣经对上帝的教导仍相去甚远。

目的论的论证

目的论的论证（teleological argument），是从世界的秩序、和谐、美好和目的出发，进一步推测这一切的背后必定有一个有智慧的、有意识的因由。康德反对这个论证，认为这最多把我们引向世界的塑造者，而不是世界的创造者。[43] 唯物主义反

[42] Alexander Balmain Bruce, *Aplogetics* (Edinburgh: T & T Clark, 1892), 159ff.; R. Flint, *Antiheistic Theories*; J. McCosh, *The Method of Divine Government* (New York: R. Carrer, 1860); Samuel Harris, *God the Creator and Lord of All*, 2 vols. (Edinburgh: T & T Clark, 1897); J. Morris, *A New Natural Theology: Based on the Doctrine of Evolution* (London: Rivington, Percival, 1896).

[43] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (1929; repr., New York: St. Martin's Press, 1965), 522ff.

对世界是有目的的，并且认为所有自然界彰显的目的都可以用潜在的系统来解释。另一方面，泛神论承认万物有其目的，但坚持说这是非人格化、没有意识的目的，并不保证有智慧的起因。这两种观点都是信仰而不是科学。同样，也有一些学说承认某种目的确实存在，却用非人格化、进化的动力，如物竞天择或甚至用生机论（vitalism）来解释这些目的。与这些对立意见相反，圣经清楚地教导创造有其目的（创 1；箴 8；林前 3:21-23；罗 8:28；等），并且几乎所有的哲学家都承认这一点，就是我们的日常经验也让我们感受到这一点。我们对天气、季节的经验，我们对于血液循环、植物繁殖以及对更大的生态系统的知识，更不用说复杂的身体系统，比如手和眼睛。这一切都无法让我们相信我们是偶然的产物。这些都是智慧创造的证据。[44] 我们本能地了解，宇宙不可能被解释成随机形成的，就像荷马的《伊利亚德》不可能是随便扔出字母就能出现一样。我们再一次得到一个公正的结论：如果我们能确定这个世界有目的，便暗示着有一位有意识的上帝的存在。[45]

本体论的论证

【175】本体论的论证（ontological argument）以不同的形式尝试从我们的思想推论出上帝的存在。这种论证的经典之作，可见于安瑟伦（Anselm）的《独白》（*Monologion*）和《散言集》（*Proslogion*）。我们从普通常识知道这种论点并不适用于受造物。人可以想像出不存在的物质。论到上帝，事情却不太一样。尽管我们无法从我们对上帝的概念令人信服地证明出上帝的存在，但是每当我们想到上帝，我们就必然认为上帝是存在的。假如上帝真的存在，那祂当然有存在的必要性；祂的存在和实质便是相符的。这正是我们必须证明的。严格地说，本体论的论证并不是一种「证明」。我们只能总结说，相信上帝存在并不是武断的。当我们想到上帝的时候，就必须推断上帝是存在的。这个论证的好处就是要我们面对一个选择，要么相信我们意识的见证，要么对自己的意识失去信心。

道德论证

道德论证（moral argument）从道德现象，如人的良心、对死亡和审判的惧怕、悔改、奖善罚恶等，推论出有一位超然有权能的立法者（Lawgiver）的存在。尽管这些现象有力地显出即使是堕落的人类仍有持久的道德属性，却并不足以成为

[44] 编者按：「智慧设计」这个术语不是巴文克而是编者的观点，不应该被当作二十一世纪早期关于进化和智慧设计相争的范畴。我有意把这个意见放在这里，来表示巴文克这里所提到的观点仍将继续存在。

[45] J. Mayer, *Der teleologische Gottesbeweis und der Darwinismus* (Mainz: I. Kirchheim, 1091).

公义圣洁的上帝存在的证据。对此，特别是现代鼓吹以进化过程去理解宇宙和人类演化的人，相信他们有令人满意的另一种解释。他们认为道德是生存机制；经过很长的时间，人类认识到一些行为会改善生存条件，而另外一些行为则不行。因此道德是人类设立的，是经过长时间发展出来的一个环境的产物。还有，不道德和邪恶的行为持续存在于人类社会中，更不用说人「自然的邪恶本性」。这些似乎都与有一位超然良善的赐律法者相矛盾。美德并不能总得好报，而邪恶又不总是得到惩罚。恶人似乎总是开心、发达而平安无事，而义人却总是经历压迫和迫害。自然对善恶显然是无动于衷的，以致于灾害和灾难不断临到那些无辜的人身上。我们没有邪不胜正的保证。

再一次，我们并没有什么所谓的「证据」，但我们却可以肯定地说，在这世界中，无情的自然力量不会决定一切。我们的良心不会全然离开我们。道德秩序绝不会消失，哪怕是在最不道德和无法无天的境况下。就算整个世界都起来反对，或我们的思维逻辑也多方反对这种道德秩序，人类还会继续坚持成为有道德的人。人类在他们的信念中，会坚信道德世界秩序的存在和超越性。这种确定的信念会本能地把人们引向认识公义圣洁的上帝，就是那位统治万有的至高的上帝。[46]

宇宙一致性的论证

【176】从宗教的全球普遍性出发的论证（argument from universal consent）也是如此。作家如西塞罗很久以前就注意到这点，现代对宗教历史和宗教心理学的研究也支持这样的观点。如今宗教学家基本上一致同意，宗教是全人类都拥有的。还有，对这个现象的非宗教解释总是不能尽如人意；而唯一似乎合理的结论，就是接受全人类都有基本的宗教意识。这一事实对上帝的存在、启示和可知性提供了强有力的证明，却不能否定另一种看法，认为这只是反映了人类思想的一种通病，是一种幻想或错觉，既不能依此确实地推断宗教的未来，也不能证实上帝的存在。我们这里所面对的，是选择相信还是怀疑这个普遍的认同；如果我们选择否定普遍认同，我们就是否定了人类一致认同的可信性，因此必须向更极端的怀疑主义投降。

[46] 对于宇宙道德秩序的讨论，请参 *inter alia*, in E. Zeller, *Vorträge und Abhandlungen Geschichtlichen Inhalts*, 3 vols. (Leipzig: Fues [L. W. Reisland], 1865-84), III, 189ff.; M. Carriere, *De Aedelijke Wereldorde* (Leipzig: F. A. Brockhaus, 1880); E. von Hartmann, *Das sittlichen Bewusstsein* (Leipzig: W. Friedrich, 1886), 570.; P. Christ, Die sittliche Weltordnug (Leipzig: Brill, 1894); F. Traub, *Die sittlliche Weltordnung* (Feiburg i. B.: Mohr [Siebeck], 1892); A. B. Bruce, *The Moral Order of the World in Ancient and Mordern Thought* (London: Hodder & Stoughton, 1900).

历史神学论证

最后，以历史是有目的为基础的论证，是以他们要证明的论点为前提的。声称历史的发展指向一位有智慧并无所不能的世界统治者，要面对着很多的争论。这些争论是那么有力，如果我们对上帝的看顾（providence）的信心没有其他根基的话，可以很容易就使我们信心动摇。历史无时无刻都以一些不可解的谜攻击我们。我们每每问「为什么」，却得不到答案。就算我们承认人类的智力和物质文化有进步，我们衡量人类在宗教和道德方面是否有进步的时候，还是面对大量不同的意见，也没有统计学能解决这个问题。值得我们注意的是，盼望一个更好的未来，对人类来说有多么重要。直至历史有完满的结局，人都会感到焦躁不安。[47] 因此，在我们对上帝看顾的信心降低的同时，现代的人开始热衷于进化的概念。对于这些信念，逻辑和科学都无法加以证明或否定。我们很容易对历史有不同的解释，因此经过最后的分析，历史是属于信心而不是实证的范畴。最后的仲裁者不是我们的头脑，而是我们的心。但值得注意的是，相信历史是有意义和目的，是人心中根深柢固的信念，也是历史哲学不可或缺的部分。这里，我们再次面对两难的处境：这是幻境还是现实？归根到底，我们是要选择有神论还是无神论？

【177】最后，对于这些「证据」，我们亦必须作出判断。其实用「证据」这个词也是不妥当的。宇宙论、目的论、还有道德论对上帝的见证，与逻辑、数学论证不一样，而是属于道德和宗教真理的范畴。这些证据可以增添并加强我们的信心，并且往往能帮助我们澄清问题，但却不能成为我们信仰的根基。这些证据是一些成果，是我们对这个世界观察的信心产物。这些证据不能产生信心，对这些证据的反驳也不能摧毁我们的信心。这些证据是上帝藉以坚固祂赐给我们信心的见证。这些见证是颇有价值的。这是上帝存在的启示，每个人凭本性未经任何理性分析或研究，在他/她的灵魂深处都确实知道的。这是上帝自己对人启示的一部分，证明上帝对全人类说话。这一切让我们知道我们需要上帝，而上帝的存在是有必要性的。上帝是一切受造物唯一、首先和绝对的因由；祂有意识、有目的地掌管万有。上帝尤其在每一个相信祂的人的良心中启示祂是至圣者。

[47] 编者按：保持不灭绝的希望，是普世人类不变的共同点，在神学上有以下的论述，如：*inter alia*, Jürgen Moltmann, *The Theology of Hope: On the Ground and the Implications of a Christian Eschatology*, trans. Margaret Kohl (London: SCM; New York: Harper & Row, 1967).

给上帝起名：俯就和拟人化

【178】当我们现在进一步来思考圣经中告诉我们关于上帝的知识的时候，我们需要考虑其他严肃的事情，特别是那知识的性质：如果上帝真的是不可测度的，我们怎么说明我们自己对上帝的称呼呢？我们对上帝的知识在多大程度上是忠于上帝的自我认知呢？就算我们对上帝的称呼是根据启示而来，上帝真的就如这些称呼所形容的吗？在圣经中，上帝的名字是上帝的自我启示。只有上帝可以为祂自己命名；上帝的名字与祂在世界中向世界所展示的完美是一致的。名字指出事物的本质特征；对人来说，名字就是个人的识别标志。尽管现今世代不像古时那样，把名字与人的品性直接联系起来，名字本身还是包含了我们个体的重要特征，我们与众不同之处，我们的尊严和价值。当别人写错或读错我们的名字，我们会生气，我们的尊严似乎被冒犯。对上帝来说，不更是如此吗？不是我们给上帝命名，是上帝给自己命名。上帝向祂的百姓以色列人启示，祂的名字是耶和华（YHWH）；而对基督教会，上帝启示祂的名字是父神。上帝的名字就是上帝自己，如同祂在各种关系中所启示的那样（利 24:11、16；申 28:58）。

我们要说的第一个重点是上帝向我们启示出来的许多名字并没有揭示出上帝本体的真相，这些称谓只是指上帝透过启示晓谕祂的受造者当如何认识祂的种种关系性的描述。但这些称谓不是随意的；上帝以这些方式启示祂自己，因为上帝就是上帝。然而，值得注意的是，圣经的启示是上帝特别给人的，而且是用人的语言进行的。上帝用人的话语晓谕我们，甚至用人的形像来彰显自己。因此我们必须提到上帝的俯就（accommodation）。圣经用的是俯就性的语言，采用了我们人的语言和条件，同时，圣经又是彻底的拟人化语言。圣经用人的各种机能、身体部位、情感、感觉和行为来描述上帝。在圣经中，所有的受造物都是上帝荣耀的舞台，是用来描述上帝知识的丰富宝藏，因为关乎上帝的知识存在于所有的受造物中。因此，基督教神学反对所有的二元论，包括现代的二元论，也就是一种空洞的、人自己创造的上帝的概念。因为在这种理念中，神学是完全无法谈论上帝的。否认我们可以从上帝的工作中看见上帝，否认我们可以根据上帝藉祂工作的自我启示来给上帝命名，实际就是否认我们能认识上帝。

上帝称呼自己并让我们称呼祂的所有名字都是拟人化的——都是从上帝在地上与人的关系中得来的。当上帝被称为伊勒（El），强壮的那位；全能的上帝（El Shaddai），有权能的那一位；耶和华（YHWH），自有永有的那一位；以及父、子、圣灵、良善的、有怜悯的、有恩典的、公义的、圣洁的，等等，这些用词都是首先用在受造物上，然后将其高级化，转用到上帝的身上。就算那些称为上帝不可传通（incommunicable）的属性——绝不改变、独立自存、单一、永恒和无处不

在等——都是从有限的世界得出来的，并且只能用否定的方式表达出来。我们无法表达「永恒」这个概念，除非是对有限的时间加以否定。还有，圣经中所有关乎人的特性也是上帝的特性。圣经说上帝有魂（利 26:11，和合本译作「心」）和灵（创 1:2；太 12:28，等）；此外，圣经提到上帝的脸面（出 33:20，23；赛 63:9；诗 16:11；太 18:10；启 22:4）、上帝的眼目（诗 11:4；来 4:13）、上帝的耳（诗 55:3）、上帝的鼻（申 33:10）、上帝的口（申 8:3）、上帝的嘴唇（伯 11:5）、上帝的舌头（赛 30:27）、上帝的颈项（耶 18:17）、上帝的膀臂（出 15:16）、上帝的手（民 11:23）、上帝的右手（出 15:12）、上帝的手指（出 8:19）、上帝的心（创 6:6）、上帝的心肠（赛 63:15；耶 31:20；路 1:78）、上帝的胸怀（诗 74:11；约 1:18）和上帝的脚（赛 66:1）。人的情感也包括在内，如喜乐（赛 62:5；65:19）、伤心（诗 78:40；赛 63:10）、哀伤（诗 95:10）、畏惧（申 32:27）、热心和嫉妒（申 32:21）、后悔（创 6:6）、憎恨（申 16:22）、愤怒（诗 2:5）、报复（申 32:35）。用人的行动来描述上帝，包括：察看（创 18:21）、忘记（撒上 1:11）、记念（创 8:1；出 2:24）、责备（诗 18:15；104:7）、安息（创 2:2）、做事（约 5:17）、坐着（诗 9:7）、兴起（诗 68:1）、行走（利 26:12）、探访（创 21:1）、书写（出 34:1）、击杀（创 38:7）、降灾（创 12:17）、审判（诗 58:11）、咒诅（伯 10:2）、铭刻（赛 49:16）、洁净（诗 51:2）、膏抹（诗 2:2）、打扮（结 16:11）、披衣（诗 132:16）、戴上冠冕（诗 8:5）。圣经还经常用某种身份、职业、职称和跟人的关系形容上帝，比如新郎（赛 61:10）、父亲（申 32:6）、法官、君王、立法者（赛 33:22）、战士（出 15:3）、建造者（来 11:10）、园丁（约 15:1）、牧人（诗 23:1）、医生（出 15:26），等等。与这些职业性描述相关的，圣经提及上帝的座位、宝座、脚凳、杖、权杖、武器、弓、箭、盾牌、战车、旗帜、书卷、印记、宝物、基业，等等。最后，圣经亦以有机或无机的受造物形容上帝与自己百姓的关系：上帝被比喻作狮子（赛 31:4）、鹰（申 32:11）、羔羊（赛 53:7）、母鸡（太 23:37）、太阳（诗 84:11）、晨星（启 22:16）、光（诗 27:1）、灯（启 21:23）、烈火（来 12:29）、泉源（诗 36:9；耶 2:13）、食物、饼、饮用水、膏油（赛 55:1；约 4:10，6:35、55）、岩石（申 32:4）、避难所（诗 119:114）、坚固台（箴 18:10）、高台（诗 9:9）、荫蔽（诗 91:1；121:5）、盾牌（诗 84:11）、道路（约 14:6）、圣殿（启 21:22），等等。

【179】因此我们看到，圣经使用所有受造物作为描述上帝的知识的宝藏，对于拟人化的语言几乎没有任何的限制。所有的受造之物，有生命的或没有生命的，有机的或无机的，他们的名字都在某种程度上可以帮助我们认识上帝的伟大。尽管上帝自己是没有名字的，但在启示中，上帝却有很多名字。「所有的事都可以用于谈论上帝」，奥古斯丁说，「但没有任何形容是配得上帝的尊贵的。论到上帝，没有什么比语言更贫乏的。你在寻找什么适合上帝的名字吗？你根本就找不到。你在试图用什么方式来谈论上帝吗？你会发现上帝其实就是一切。」为了澄清这一点，奥古斯丁使用了人的身体，以及身体的许多需要和用处，其多样化但不同的

供应来源；如泉源提供水，太阳供应亮光，但论到我们灵里的事情就不一样了。我们灵魂的供应不是来自各样的源头，而只是来自同一个上帝。

［为了满足我们身体的需要，我们要去找不同的资源］：面包能满足的，水不能；外衣能遮盖的，房子不能；这些事物如此，但上帝不是如此，因为那些都是可见的事。对于你，上帝就是这一切：如果你饿了，上帝就是你的面包；如果你渴了，上帝就是你的水；如果你生活在黑暗中，上帝就是你的光，因为上帝是永不败坏的。如果你赤身露体，上帝就是你永不衰残的外衣。那时，这必朽坏的会变成不朽坏的，这必死的会变成不死的。[48]

圣文德（Bonaventure）在谈到「把关于受造物的事转换到上帝身上」的时候，说得更好。我们必须有更好的理解，目的是要荣耀上帝。还有：

上帝的荣耀要求这样的转换，因为上帝当受极大的赞美。鉴于人类语言的有限，上帝得不到应得的颂赞。圣经就教导我们把受造物的名词（数量上是无限的）转用到上帝身上。正如每个受造之物都可以荣耀上帝，每一个属于受造物的名字也可以用来荣耀上帝。同时，因为上帝太伟大了，没有一个单独的名字能正确地描述上帝——上帝超越了每一个名字，因此我们必须用所有的名字来荣耀祂。[49]

加尔文也同意，同时自己承认，他用了一些过于接近泛神论危险的话说：「这个世界没有一个原子不能让人分辨出哪怕只是上帝荣耀所发的部分光辉。」上帝在整个受造界是无所不在的；清心的人到处都可以看见上帝。加尔文接着说：「我承认，当然，我们可以敬虔地说——假设我们是出于敬虔的心——自然就是上帝」。[50]

这个断言并没有忽视受造物当中的分别和等级。所有受造之物都反映了上帝本质的某些方面，但是，只有人有这样的光荣被称为「（上帝的）形像，儿子，儿女」。只有人类被称为「上帝的后裔」。这个荣耀的现实并不是让我们把自己与自然界完全剥离。我们也不能把任何受造之物放在与上帝等同或放在反对上帝的位置上，像诺斯底主义、摩尼教和新柏拉图主义所提出的二元论一样。当宇宙不再被看作是上帝向人启示的一个整体，神学就会随流失去，迷失于人的良知或意志的一个隐蔽角落。广泛的自然界和文化领域，就会被认为是与上帝分开的中立领域。自然和世界不再跟信徒有什么话说，启示便失去了对公共生活的影响力。宗教被局限于人内心深处和个人家里的私事，与我们的公共和公民生活完全脱节。神学便日渐萎缩，因为神学不再能够谈论神，不再代表上帝和通过上帝来说话。神学不再有任何名字来称呼上帝。上帝成为伟大的不可知者。世界会先成为没有上帝（ἀθεος）的地方，进而成为反对上帝的地方（ἀντιθεος）。

【180】我们给上帝命名的任务，真的是充满挑战。在本章的前面，我们知道

[48] Augustine, *Lectures on the Gospel of John*, tract. 13.5 (on John 3:22-29).
[49] Bonaventure, *Disputat S. Bonaventurae in libros sententiarum* (Lugduni, 1510), I, dist. 34, art. 1, qu. 4.
[50] J. Calvin, *Institutes*, I.v.1, 5.

上帝是不可参透的，上帝远远超越一切有限的受造之物。但是，在祂的名字中，上帝降低到与有限的、祂创造之物一样的层次。我们这里所遇到的是一个自相矛盾、似乎无法解决的难题。一方面，上帝是没有名字的；另一方面，上帝却有许多的名字。我们原先禁止拟人法，现在又要重新引用。我们有什么权力把这些名字加在上帝身上呢？我们凭什么要把这些名字归于那位无限地超越所有受造之物、不能被规限的上帝呢？哲学家经常提出这样的反对意见。他们（比如，柏拉图和黑格尔）避免以具体的概念代表上帝，宁取抽象的概念，比如称上帝为绝对的、那一位、生命、理性，等等。但是，我们必须坚持，这些拟人化的称呼只是以否定的方式，尝试从有限转移到无限而已。拒绝具体的拟人论，却以抽象的拟人论取代之，并不是解决的方法。我们必须承认，就算我们对上帝的理解是有限的，却并不是不真实的！我们所知道的极为有限，所有的现实，包括可见的实物，对于我们都有一些奥秘。我们所谈论的精神事物，包括我们自己的灵魂，必然是隐喻性的、象征性的和诗歌性的。但这并不是说我们所谈论的都是不真实或不正确的。正好相反，真正的诗歌是真实的，因为这些诗歌都是以不同现象之间的一致性、相似性和关联性为基础的。所有的语言都为可见和不可见之事物作出了丰富的阐释。如果象征性的说法都是不真实的话，我们所有的思想和知识就都是幻觉，而言语本身就失去意义了。

当然，我们对上帝所有的知识都是复制的（*ectypal*），或是从圣经中得来的。只有上帝的自我认知是充分的、不是推论而来的，或可说是原本的（*archetypal*）。然而我们有限和不充分的知识，还是真实的、纯正的、充足的。我们这些复制的知识，必须不被看作仅仅只是象征性的，只是我们诗情画意想像的产品；上帝只不过是人思想的投影；宗教只是主观的艺术。我们选择用来描述我们对上帝的知识的词语是很重要的。对于许多现代神学家而言，他们选择用「象征」性的语言，表示他们拒绝用「类比和复制」的方式认识上帝。这两种方式都肯定我们对上帝的知识是命题式的真理。「象征」则是一种美学观念，不是真理，不是衡量知识是「对或错」的标准，而是对我们所看重的某些事情的主观判断。基督教神学的教导正好与此相反。基督教神学也充分使用「象征」这个词，比如，威特林迦（C. Vitringa）就把研究出现在圣经和教会中的神圣象征的这门学问，称为象征神学（*theologia symbolica*）（1726）。[51] 但是，有宗教信仰的人不会把这些对上帝的解释看作他们自己想像出来的产物；他们认为这是客观真理。当他们开始怀疑这个事实，他们的宗教便会枯萎和死亡。艺术作品是我们想像的产品，我们若把信仰

[51] 编者按：象征神学（*theologia symbolica*）一词也用于研讨使徒信经和信仰声明的神学分支，指研讨基督教会的「象征」。因此，凯波尔（Abraham Kuyper）在他的巨著《神学百科全书》（*Principles of Sacred Theology*）中，将「象征化」（Symbolics）的题目放在他称之为「教义组」（Dogmatiological Group）的第一部分。参 Abraham Kuyper, *Encyclopaedie der Heilige Godgeleerdheid*, 2nd ed., 3 vols (Kampen: Kok, 1909), II, 366-75.

转为艺术的话，便会失去了其宗教和道德意义。我们是上帝所创造的，但上帝不是我们创造出来的。尽管我们对上帝的知识是俯就的，而且是有限的，但是其真实性和可信性一点都没有减少。上帝怎样启示祂自己，祂所揭示的就一定是真的。祂所揭示出来的属性，真实地显示出上帝的本性。如果我们把上帝的名字仅仅变成我们自己内在生活的一种反省，我们就失去了信心确实的根据。如果我们不能到上帝那里寻求确据，人类自己也就成为宗教的标准：人是怎样的，他们的上帝也不外如此。

当然，这是我们无法承担的重担。圣经将我们从这样的重担中解放出来，因为圣经宣告上帝是天地的创造者，所有现存的事物早已存在，并且永远都以理念的形式存在上帝的思想中。万有都起源于上帝，都或多或少地与上帝相关，因此也有能力在上帝的受造物前显出上帝的完美。因为宇宙是上帝的创造，因此宇宙也是上帝的启示，是上帝的自我显明。这个世界没有一个原子没有反映出祂是上帝。还有，在所有的受造物中，人类有特别的位置。如果说一切受造物只展示出上帝的一点完美，我们人类却带着上帝的形像和样式。这个事实让我们有权利用从自然界得到的名字来称呼上帝，特别是从人类本身。我们认识上帝，因为上帝先认识我们。「我了解，因为我先被了解」（von Baader）。我们有权利把上帝人格化，因为上帝自己在造人的时候，就把人神形化了（theomorphized）（Jacobi）。无论如何，圣经不断地要我们知道，上帝绝对超越所有受造之物。整个创造过程包含了上帝的超越性和上帝的潜在性，这是上帝和受造物的一个主要分别，同时亦解释二者的亲密关系。是的，上帝居住在至高至圣之地，同时也与那些心灵痛悔而谦卑的人同在——这也是圣经每一页都在向我们述说的主题（赛 57:15）。[52] 正因为这些原因，我们必须称基督教神学为复制的或类比的，而不是象征性的。我们可以作出以下的结论：

1. 我们所有关于上帝的知识都是从上帝而来，也是通过上帝而来，是以上帝的启示为基础，也就是说，是客观的。

2. 上帝为了向受造物传递关于自己的知识，为了让他们能理解，因而降卑俯就了自己。

3. 我们关于上帝的知识总是推论出来的，因此我们对上帝只有有限的认识、模糊的印象，是受造物对上帝自己完备的认识的一点而已。

4. 最后，我们关于上帝的知识是真实、纯正而可信的，因为这是来自上帝的自我意识，祂的原始意象，还有上帝在宇宙中的自我启示。

[52] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 33-34 (#161).

第八章　又真又活的上帝

上帝的名字

【181】上帝在圣经中的名字非常多样化。这些名字总是具体的而不是抽象的，并且圣经非常注意，不以忽略上帝的某些属性为代价，片面强调上帝的另外一些属性，而是让上帝的完美从各个方面都能完全充分、均衡地表现出来。上帝的名字表明了上帝的卓越、大能和美德（ἀρεται，彼前 2:9）。教会的使命就是宣扬上帝的「美德」，尊崇上帝在祂一切工作中所表现出来的荣耀（δοξα）。除了上帝的各种属性，圣经并没有告诉我们任何关于上帝本体的事情。强调上帝有自己的属性这个事实非常重要，上帝是自有的，祂的本质与这个宇宙的本质不一样。然而，我们还必须记住，圣经告诉我们，除非通过启示，人靠自己的聪明、才智和能力是不可能发现并认识上帝的本质的。圣经并没有把上帝本体的存在与上帝「在运作上的」（economic）自我启示分开来看，两者几乎没有差别。上帝的自我启示，就是祂自己；通过祂的名字，上帝使我们可以认识祂。尽管我们对上帝的认识永远不会完全，但通过启示，我们知道上帝的每一个属性，每一个属性都向我们揭示了上帝本体的丰盛。

基督教神学一向承认这一点。在提到上帝众多名字的时候，神学家们包含了他们想说的关于上帝的一切——上帝的属性，祂的三个位格，还有祂的专属名字。这一切便形成了我们对上帝的概念[1]。随着时日推移，当神学家们在探寻哪一个属性能够把上帝与其他所有受造物分别出来，也就是探寻描述上帝本体最基本的属性，哪个属性是引申出上帝其他属性的最基本属性时，他们开始在上帝的名字中划出区分。在柏拉图主义的影响下，犹太人腓罗（the Jew Philo）把那个最基本的属性与 YHWH 这个名字联系起来，因为 YHWH 是唯一表示上帝的本体，而不是表示上帝的工作果效或表示上帝能力的名字。因此，他总是称上帝为「自有的那位」（he who is）或「自有的那个」（that which is）（ὁ ὠν 或 το ὀν）。[2] 这个对上帝的存有的描述，后来被基督教神学采纳。除了以「存有」（being；或译为本体）作为基础外，也有以上帝其他属性为基础的。比如邓斯•司各脱（Duns Scotus）认为「本质」（essence）这个词，可以同等并单义地归给上帝或人，唯一把上帝和人

[1] E.g., in Irenaeus, *Against Heresies*, I, 14; II, 13, 35.
[2] Eduard Zeller, *Die philosophie der Griechen*, 3rd ed., 5 vols. (Leipzig: O. R. Reisland [L. W. Reisland], 1895), V, 356.

作出区分的是有限或无限。[3] 其他人也提出类似的区分，同时一致以上帝是绝对的存有（absolute being）为出发点。

【182】改革宗神学继承了这样的神学传统及其多样性。随着十七、十八世纪的到来，苏西尼派（Socinians）、亚米念派（Arminians）和自然神论者（Deists）拒绝形而上（metaphysical）的问题，只强调上帝的旨意。他们认为认识上帝就是明白上帝的旨意，仅此而已。其结果就是把上帝变得遥不可及，把上帝与世界和人类的距离拉得越来越远。这种冷酷的、把上帝看为一个道德主义者的观念，引发了一种对抗这种看法的反应。哲学家开始称上帝为那至高无上者（Supreme Being）或称自然（Nature）为上帝，并把上帝的本质称为那位无限的（Infinite Being）或那位有智慧的（Intelligent Being）。比如，斯宾诺莎（Spinoza）把上帝看作是「绝对的、独特的、无限的、有必要存在的物质，……是潜在的第一因」，同时他还提到「上帝理智的爱」，认为这爱就是人类至高的福分。[4] 那个时代伟大的人物如歌德（Goethe）、莱辛（Lessing）、赫德尔（Herder）以及哲学家黑格尔（Hegel）和神学家施莱尔马赫（Schleiermacher），都深深地被斯宾诺莎的观念所吸引。在这些人的笔下，这样的思路很容易就蜕变为泛神论（pantheism）。尽管泛神论受到有神论（theistic）思想家，如雅可比（Jacobi）、罗斯（Rothe）、罗茨（Lotze）、谢林（Schelling）、费希特（Fichte）、多纳（Dorner）的抵挡，但这些人对有神论的捍卫，反而导致了致命的让步：上帝绝对的位格被当作是一个「成为」的过程（becoming），而不是存在本体（being）。上帝的谱系过程（theogonic process）被引入了我们对上帝的观念中。

从我们的立场看，这最后的努力似乎是无效的防卫举动。把神学与哲学、宗教和形而上学分割开来是今日的主流。神学从科学的殿堂中被赶了出去，被贬至私立神学院奴仆住的角落。神学在学术界的地位被精确而正面的宗教科学、宗教历史学和宗教心理学取代。接着，宗教越来越寻求脱离科学的束缚，并在其领域内排除一切形而上学和哲学。随着十九世纪的神学放弃了形而上学，宗教就沦为道德伦理学。对于上帝的教义，这就意味着上帝的本质只被看作是道德上的善良。因此立敕尔（Albrecht Ritschl）把家庭的道德结构看作是我们思考上帝的标准和规范。[5] 立敕尔相信，在基督徒的理解中，我们不要把上帝看作主、王或主人，而是父亲；上帝是一切良善和爱之泉源；上帝不是绝对的存有而是爱。[6] 因此，基督教神学必须以

[3] John Duns Scotus, *Quaestiones in libros sententiarum* (Frankfurt: Minerva, 1967), I, dist. 3, qu. 1; I, dist.8, qu. 3.
[4] B. Spinoza, *Ethics*, ed. and trans. James Gutman (New York: Hafner, 1949), I, prop. 7ff; V, prop. 15ff.
[5] A. Ritschl, *Die christliche Lebre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2nd ed., 3 vols (Bonn: A. Marcus, 1882-83), III, 223-29.
[6] Ibid, 255.

爱作为起点，并从爱来理解一切（创造、天命、与上帝和好、称义）。[7] 到目前为止，许多神学家都跟从立敕尔的道路。这个思想流派有其价值所在，却过于片面。神学的挑战就是要公平地对待圣经所提出的所有关于上帝的属性。

上帝的单一性；本质与属性

【183】基督教神学关于上帝「单一性」（simplicity；或译为简洁单一性，下同）的教导，背后有这样的信念，就是上帝不是合成的神。上帝与祂的每一个属性都是一致的；上帝就是祂所具有的一切。对于上帝，上帝的「所是」（to be）与「祂是智慧的」、「祂是良善的」、「祂是大能的」是完全相同的。上帝所有的属性都与祂的本质完全一致。在上帝的所有属性中，祂的本体都是纯洁无瑕的，是绝对的实存（absolute reality）。如果否定这一点，认为上帝的本质（essence）与上帝的品性（qualities）是有区别的，就是为多神论打开了大门。[8] 但类似的错误却出现在哲学和神学中，比如柏拉图就把理念（ideas）视为是现存事物的原型，并认为这些理念可以与上帝一样独立存在。又如腓罗（Philo）用本质（hypostases）（substances 实质）来代表上帝的能量。[9] 就算是基督教神学家也陷入这样的错误中。比如在中世纪的吉尔伯特•伯瑞坦（Gilbert Porretan）就把上帝的本质或上帝的本性（神性）与上帝自己分开。他宣称，神性（divinity）不过是上帝成为上帝的形式，其本身不是上帝。「上帝依靠神性而存在，但神性本身并不是上帝」。[10] 我们应该摒弃所有把上帝的存有本体与祂的属性分开的说法。我们无法把上帝的本质与上帝的属性分开。这样做会使我们对上帝的认识变得非常贫乏，让人产生一种印象，认为上帝某些重要的属性，比如上帝的爱，并不像上帝的无限和权能一样，绝对是上帝的一部分。上帝完全的尊贵、权能和慈爱便被减弱了。不错，神学已经给人造成了这样的印象，就是这种以上帝作为至高的存有为出发点而发展出来的神学，已经步入了哲学的后尘，把上帝看为绝对的，却又将其限制于抽象观念中。然而，基督教神学却因为坚信我们无法避免谈及上帝的存有，于是透过上帝是单一的这个教义，便谨慎地避开了上述的陷阱。

【184】当基督教神学拒绝把上帝的本质与上帝的属性区别的同时，并不是要否认上帝有「存有」（being；或译为本体，下同），也不是要禁止在论及上帝的教义中使用「存有」这个词。拒绝这种区分，使所有不真实的观念都与上帝的观念

---

[7] Ibid.

[8] 编者按：这里的意思，是在理念上为上帝的本质或多位神祇的共有神性作出定义。那么，理论上讲，宙斯、赫尔墨斯、巴力都有基本的「神性」，但其中一位拥有众神之首的属性，另一位是众神的使者，而第三位则有掌管生育的属性。

[9] E. Zeller, *Philosophie der Griechen*, V, 358ff.

[10] Cf. Dionysius Petavius, "De Deo," in *De Theologicis dogmatibus*, 8 vols. (Paris: Vivès, 1865-67).

远离，并且尽量用最强的方式表达出在上帝所有的属性中，祂的存有都是纯洁无瑕，是绝对的真实。因为上帝是纯洁无瑕的存有（God is pure being）——是绝对、完美、独一、也是单一的存有，我们不能定义上帝。人也不能把上帝归入某一类别，也没有特别的特征，能让我们把上帝与跟祂同属一类的存有分别开来。就算是上帝分享给所有受造之物的存有，我们也不能将此存有理解为是与上帝的存有一对一完全等同的，而是要以类比（analogical）和等比（proportional）的方式来理解。然而我们必须给上帝命名；我们无法避免谈到上帝的「存有」（being），同时把上帝与所有非神的事物分开。但是，这里我们面临着一个问题，上帝一方面是没有名字（是无名的），而另外一方面，上帝却有许多名字（是多名的）。上帝揭示祂有这么多的属性，我们不可能完全总结出来。所以，我们要么完全避免对上帝任何的属性做出描述，要么从中挑选一些出来。不同的神学流派，就是从我们企图把上帝的属性和名字进行分门别类而产生的。[11] 如果我们把上帝的某种属性挑选出来，当作是上帝的基本属性，就会影响上帝整体的形像；错误的选择，会把我们引向一个跟圣经启示不一样的上帝。比如，若我们选择以爱作为上帝的基本属性，便会面临一个危机，就是把上帝的其他属性，如公义和圣洁，看为不那么重要。[12]

基督教神学在描述上帝本质的时候，竭力避免把出埃及记 3 章 14 节耶和华（YHWH）这名字所揭示上帝的自我存在，作为上帝的主要属性，因而忽略了上帝其他属性的片面做法。基督教神学也不会屈服于让哲学独占和使用「绝对」这个词。实际上，对于「绝对」这个词，我们必须多说几句话；就算在哲学家的笔下，这个词还是有宗教特征的，因为这个词是从人基本的形而上或宗教需要而产生的[13]。对于宗教和神学来说，上帝必须总是上帝，与万物分别又高于万物，是万事的创造者和掌管者，是信徒在遭遇不幸或死亡的时候可以信靠的那一位，否则上帝也就不是他们的上帝了。因着这样的缘故，上帝是完全独立，也是唯一绝对的存有。「绝对」这个观念，不是抽象的、没有内容和笼统的，而是从宗教信念产生的，确信上帝是自存的、完美的、有绝对的智慧和良善、公义和圣洁、权能和祝福。说上帝是绝对的，就是说上帝是完全独立的，是自存的。「绝对就是绝不依靠任何其他的事物」。[14] 这是圣经清楚的教导。从亘古到永远，祂都是上帝。祂是首先的、也是末后的，万有都是本于祂、依靠祂、归于祂（创 1:1 以下；诗 33:6、9，90:2；赛 41:4，43:10-13，44:6，48:12；约 5:26；徒 17:24 以下；罗 11:36；

[11] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), I, 287-95 (#83).

[12] Friedrich A. B. Nitzsch, *Lehrbuch der evangelischen Dogmatik*, 3rd ed., ed. Horst Stephan (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1902), 352ff.

[13] Ibid, 356.

[14] J. Alsted, *Encyclopaedia* (Herbornae Nassovorium, 1630), 596; cf. Rudolf Eisler, *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*, 2 vols. (Berlin: E. S. Mittler, 1904), s.v. "Absolutum."

弗 4:6；来 2:10；启 1:4、8，4:8、11，10:6，11:17；等）。

【185】如果上帝是上帝，就是那唯一永恒而绝对的存有，这就意味祂是绝对完美的，我们可从受造物微弱地看到一点与上帝相似的地方。如果上帝是绝对存在的存有，那么祂一定在各个方面都是绝对的，比如，上帝是绝对的智慧和良善，绝对的公义和圣洁，绝对的能力和福分。作为本于自己、依靠自己、归于自己的那一位，上帝就是丰富的存有，是完全自有而最完美的存有。尽管我们不能区分上帝的本质和上帝的属性，但区分上帝不同的属性是可以的。上帝的每一个属性都表明了上帝某方面的特征。上帝自己把祂多方面的完美揭示给我们；我们用圣经本身所使用的名字来称呼上帝。没有一种完美可以完全表明上帝的存有，其多样性与上帝的单一性并没有冲突。上帝用许多名字向有限的受造物来揭示自己，因为神性本质的无限和丰富，使我们无法一次领悟，因而上帝用许多方式与我们沟通，有的时候用这种关系，有的时候用另外一种关系。[15] 上帝仍保持着祂永恒而不可改变的一致性，但我们与上帝的关系却可以多样化，正如光可以分解成不同的颜色但仍然是光（奥古斯丁），或者像火，火可以让我们取暖，可以照明我们，但也能毁灭我们（摩西•麦蒙尼德[Moses Maimonides]）。我们能用不同的名字称呼上帝，是因为亘古不变的上帝在祂的受造物身上有不同的影响。尽管我们面对的是有不同名字的同一位上帝，但每一个名字本身都向我们简单地陈述这位无限丰富之上帝的真貌。对上帝而言，圣洁和怜悯在本质上是一致的，但我们根据上帝的自我启示，对这两个属性的理解却是不同的。没有一个名字能够完全充分地表达上帝的存有。我们了解这一点，这许多的名字便让我们感受到上帝无限超越之伟大。

【186-87】过去，神学家把给上帝命名的方式，按照与受造物的关系划分为三类：否定（negation）的方式，超越（eminence）的方式，因果（causality）的方式。第一种方式是以上帝不是什么作为开始，进而断定一些上帝正面的属性。尽管这种方式有其欠缺和不完全的地方，伪丢尼修（Pseudo-Dionysius）、大马士革的约翰（John of Damascus）和厄里金纳（Erigena）都以此为起点，发展出两种神学，就是「否定神学」（Apophatic）和「肯定神学」（Kataphatic）。[16] 伪丢尼修在形容我们怎样认识上帝的时候，明确地提出三种方式，就是「用否定的方式（way of the denial），超越万事的方式（the transcendence of all things），以及万事之因的方式（way of the cause of all things）」。[17] 经院主义正式采用了这三种方式，而罗

[15] Augustine, *Lecture on the Gospel of John*, tract. 13; Peter Martyr Vermigli, *Petri Martyris Vermilii ... Loci Communes* (London: Kyngston, 1576), 39; Bernhard de Moor, *Commentarius perpetuus in Johannis Marckii compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 7 vols, in 6 (Leiden: J. Hasebroek, 1761-71), I, 582.

[16] Pseudo-Dionysius, *The Divine Names and Mystical Theology*, I, 2, 4; John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, NPNF2, I, 2, 4; Erigena, *On the Divine Nature*, I, 78.

[17] Pseudo-Dionysius, *On the Divine Names*, 7, §3.

马天主教、路德宗和改革宗神学家也都相继加以沿用。然而，从康德到施莱尔马赫的现代思想家们却对这三种方式提出部分或全面的反对。他们拒绝使用所有从人的位置、上及于（*from below*）上帝的类比思想方式，坚持我们只能从上帝的位置下及于人。[18]

当然，我们也坚持，我们谈到上帝，一定要以启示为开端。我们对于上帝属性的认识，远在上述三种认识上帝的方式被人接纳以前就存在了。这些上帝的属性都是我们熟知的，并且已有详细的描述。还有，因为超越万事和万事之因这两种方式实际上是如出一辙，因此它们可以一起作为与否定方式相对照的肯定方式。最后，毫无疑问，我们认识上帝的模式不应该与上帝的存有相混淆。在现实中，上帝是首要的，受造物并不是首要的。上帝是原型（archetype），是正本（the original），而受造物是摹本（ectype），也就是相似物（likeness）。在上帝里面，一切都是最初的、绝对的、完美的。在受造物中，一切都是衍生而来的，相对的，有限的。因此，上帝并不是从受造物得到名称，反而是受造物按照先存在上帝里面的一切得到名称。相反，因为我们除了上帝藉着受造物向我们启示祂自己外，对上帝一无所知，因此，我们乃是凭信心，不是凭眼见。我们对上帝只有等比的、类比的知识，是一种间接的知识，从受造世界得来的知识。尽管这不是全部的知识，这样的知识也不是不真实的，因为所有受造之物都属于上帝，都反映出上帝的完美。因此，我们可以放心地使用这两种否定和肯定的方式。正因为万有都来自上帝，万有也都指向上帝，我们也因此能从地上提升到天上。所有关于上帝的思想和说法——无论我们是用肯定的方式还是用否定的方式，都会借用这个世界的模式和形像。

我们承认上帝里面没有受造物的局限和不完美，同时，上帝在绝对意义上拥有所有我们在受造世界所观察到的完美，我们可以下结论说，否定方式和肯定方式是彼此互补的。这两种方式一起为我们提供了关于上帝完全的知识：我们在上帝里面所否定的，可以用肯定的方式表达；同样，当我们肯定上帝在超越的意义上拥有某种特质的时候，我们亦同时否定受造物同样地拥有这些特性。我们承认上帝不可测透，却是我们可以认识的。上帝是圣洁、良善、公义的，但与祂受造物的那种圣洁、良善、公义不一样。这也是为什么我们可以说所有的属性同时都归属于祂，也不属于祂。神秘主义喜欢用这种看似矛盾的方式来谈论上帝。上帝可以同时是泛名的（panonymous，拥有所有的名字），也可以是无名的（没有名字）。那些最熟知祂的也是不知道祂的——就是认为祂超越一切我们可想像的。最亮的光处于最幽暗之中（出 20:21）。伪丢尼修称上帝为「万事之肯定，也是万事

[18] 对于这三种方式，参 I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trans. Alfred Cave and J. S. Banks, rev. ed. 4 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1888-91), I, 201ff.; C. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), I, 339.

之否定，是超越一切肯定与否定的本因」。[19]

对于所有给上帝的属性分类的方式中，改革宗的神学家们喜欢用不可传通的（incommunicable）属性和可传通的（communicable）属性来进行分类。从一方面来看，这种区分承认所有的受造物都与上帝有关联，特别是具有上帝的形像和样式的人；而另一方面，上帝又是与祂的受造物有本质上的区别。「不可传通性」强调的是上帝与万物的区别，特别是针对形形色色的泛神论观点；而「可传通性」则强调上帝与万物的关联。前者包括唯一性、单一性、不改变和永恒性。后者通常可以分成智力上的属性（知识、智慧、真实）、意志上的属性（良善、公义、圣洁），以及权能性的属性。不可传通的属性强调上帝的超越（transcendence），可传通的属性则强调上帝的潜在（immanence；或译为临在）。改革宗神学这里使用「不可传通」和「可传通」两个词，是为了强调基督教有神论强烈反对泛神论和自然神论这两种错误的观点。[20]

但无论用什么方式对上帝的属性进行分类，都必须避免把上帝分成两半，比如，把上帝的绝对性与上帝跟万物的关系分开，或者把上帝的存有与上帝的完美分开。我们对于上帝的认识，实际是根据上帝的自我启示而产生的摹本和类比，但这是关于上帝的真知识，并且，因为上帝的属性与上帝的本体又是完全一致的，我们可以就像上帝真是那样地来谈论上帝。因为在上帝的完美中，上帝既是绝对地超越我们，又与祂的受造之物有交通，所以祂的每个属性都可以说在不同的意义上，既是不可传通的，亦是可传通的。相关的词语，比如「主」、「造物主」、「保守者」（sustainer）、「救主」，等等，只有在创造后才会属于上帝。没有人可以被称为「主人」，除非他有仆人。人类就是上帝的仆人，上帝在时空中造了人，因此也被称为我们的主。[21] 对于所有比喻性的名字亦是一样，包括那些拟人化的名字。同样，正面的名字——比如「良善」、「圣洁」、「智慧」，在我们的头脑中已经有其意义了，因为我们在受造世界看到过这些例子（摹本，ectypes）。[22] 但所有这些名字，尽管是相对的、比喻性的和正面的，无论如何，却明确地表明了上帝的某些属性。这些属性对上帝来说是绝对的、「恰当的」，也可说是「否定的」，因为对

[19] Pseudo-Dionysius, *The Divine Names and Mystical Theology*, chap. 2; cf. M. J. Shceeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 4 vols. (1873-1903; repr., Freiburg i. B.: Herder, 1933), I, 483; ed. note: ET: *A Manual of Catholic Theology: Based on Scheeben's "Dogmatik,"* by Joseph Wilhelm and Thomas B. Scannell, 4th ed., 2 vols. (London: Kegan Paul, Trench, Trübner; New York: Benziger Brothers, 1909); J. B. Heinrich and C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2nd ed., 10 vols (Mainz: Kirchheim, 1881-1900), III, 309

[20] 编者按：参下面注释 31 和 51。

[21] Augustine, *The Trinity*, V, 16; cf. idem, *On Order*, II, 7; T. Aquinas, *Summa Theol.*, 1, qu. 13, art. 7; Anselm, *Monologion*, 15; P. Lombard, *Sententiae in IV liberis distinctae*, 3rd ed., 2 vols (Grottaferrata: Colleggi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971-81), I, dist. 30; Bonaventure, *Disputata S. Bonaventurae in libros sententiarum* (Lugduni, 1510), I, dist. 30, art. 1; Jorome Zanchi, *Operum theologicorum*, 8 vols. ([Geneva]: Samuelis Crispini, 1617), II, 24-26; Amandus Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, 5th ed. (hanover: Aubry, 1624), 192.

[22] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 12, art. 12.

受造物来说，这些属性有另外的意思。对于那些否定性和不可传通的属性，我们也可以作同样的理解。因为，尽管我们认为受造物不可能拥有某些上帝的属性，所有属性从某方面来说都具有正面、可交流、可传通和相对的性质。如果不是这样，我们就既不会认识，也不会知道这些属性的名字。否定性的词语亦有其正面的意思。尽管我们不能直接正面理解永恒，但这个词可以让我们知道上帝是远超于时空的。藉着这样的知识，我们可以继续修正我们对上帝的认识。我们用人的词语来谈论上帝，用属于人的品质来描述上帝的属性，但当我们这样作的时候，我们非常清楚地认识到一个事实，那就是所有这些属于上帝的属性，与其原本在受造世界的意义是完全不同的。我们只能用上帝向受造界揭示自己的那些词语描述上帝，但我们这么作的时候，我们还是把名字加在远超这些受造物的上帝身上。在所有的受造物中，特别是在人类，我们有与上帝的存有可以比拟的类似特征。但所有在受造物中存在的完美，在上帝的身上却又是完全独特而前所未有的。在上帝每一个完美的属性中，我们都可以意识到上帝是绝对超越祂的受造物，却又与他们相关。因此，从某种意义上说，上帝的每个属性都是不可传通，同时又是可传通的。因此，圣经坚持上帝是超越并朝向这世界的。

上帝的专属称号

【188】圣经不仅描述了上帝的完美，也向我们揭示了上帝自己的名字。如果我们谈到上帝名字的时候与上帝的属性作出区分，严格来说，就是用这些名字把上帝当作一个独立个体来称呼祂、对祂说话。各种语言中都有许多给神明的名字。这些用于上帝的词汇，比如希腊文中的 θεος，其词源一直广受争议。普遍看法认为这个词是与「天」有关，而「天」这个字与「神」是相通的，比如中文中的「天」，鞑靼和土耳其语中的「Taengri」。圣经凡是使用「天国」的时候都是与「上帝的国」同义。我们不确定「上帝」这个词的出处，这名字可能包括以下的概念：「隐藏的那一位」、「听呼求的那一位」、「良善的（纯洁的）」或「发命令的那一位」。东印度地区所用的阿苏拉（Asura）和波斯人所用的神的名字阿胡拉（Ahura），都指出神是「永活者」。[23] 这里，无论是词源学还是专门术语，都不是最重要的，重要的是世界上所有的人、所有的宗教都给神命名的这个事实。尽管上帝本身并没有名字，但我们有谈论上帝的必要性，正因为这一点，除了给上帝一个名字外，我们别无他法。

[23] H. Gremer, *Biblisch-theologisches Wörterbuch der neutestamentalichen Grăctität* (Gotha: F. A. Perthes, 1880), s.v. "θεοσ"; J. Köstlin, "Gott," *PRE*[3], VI, 779ff.; cf. F. Kluge, *Etymologisches Wörterbuch der deutschen Sprache* (Strassburg: K. J. Trübner, 1883), s.v. "Gott".

伊勒（El），以罗欣（Elohim），伊勒沙代（El Shaddai）— 全能的上帝

上帝在旧约中最简约的名字就是 *El*（אל）；其复数以罗欣（*Elohim*，אֱלֹהִים）也是出于同一个字根。这个名字强调上帝的权能和力量，祂是高高在上和大有能力的。但是，这里的复数不能解释为「尊贵的多数」（plural of majesty），因为圣经从来没有把这样的意思用在上帝身上；我们也不能像许多人一样，认为这个复数是指上帝的三位一体。因为在以色列之外的文献中，这个字是指单一的一位上帝[24]，因此最好还是把这个复数看作是抽象的复数（plural of abstraction，Ewald），或者是在量上的复数（plural of quantity），就像在שמים和מים的例子中，是用来指无限量的实体（unbounded entity，Oehler），或是指加强语气的复数（intensive plural），用以表示完全的权能（德理慈[Delitzsch]）。「以罗欣这个名字描述的是上帝与这个世界最初以及持续的因果关系。这是一个表示关系的名称，并不是上帝的内在存有（inner being）。实际上，这个词所表达的概念是上帝绝对超越整个宇宙」。[25]

至高者（*'Elyôn*）（עֶלְיוֹן；七十士译本：ὑψιστος）这名字是指上帝超乎万有之上。这个名字曾被麦基洗德（创 14:18）、巴兰（民 24:16）和巴比伦王（赛 14:14；参可 5:7；路 1:32、35；徒 16:17）用过，还有就是在诗歌中常常出现。「主」（*Adonai*，אדני）这个名字确认上帝是「万主之主」（Lord of lords，אֲדֹנֵי אֲדֹנִים），或者是「全地的主」（כָּל־הָאָרֶץ אָדוֹן），用来指上帝是万物的统治者，万物都要臣服于祂，而人与上帝的关系乃是人为上帝的仆人（创 18:27）。在早先的年代里，巴力（Baal，בַּעַל）这个名字也曾被用于上帝（何 2:16 [MT 2:18]），但因为这个词有偶像的含义，因此到了后来就不再被沿用了。[26] 如今，严格地说，这些名字都不是上帝的专属名字。虽然这些名字也被用于偶像、人（创 33:10；出 7:1；4:16）或当权者（出 12:12，21:5-6，22:7；利 19:32；民 33:4；士 5:8；撒上 2:25；诗：58:1 [MT 58:2]，82:1），但无论如何，这些名字也通常被用来称呼上帝。这些字通常是闪族语（Semitic）用来表达上帝超越一切受造之物。闪族人深感他们既是上帝的仆人，就必须依靠上帝。

---

[24] M. Noordtaij, *Oostersche Lichtstralen over Westersche Schriftbeschouwing* (Kampen: J. H. Bos, 1897), 41ff.

[25] J. T. Beck, *Vorlesungen über christliche Glaubenslehre*, 2 vols (Güterslog: C. Bertelsmann, 1886-87), II, 22; cf. further, G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, trans. Ellen D. Smith and Sophia Taylor (Edingurgh: T&T Clark, 1892-93), §36; A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, ed. S. D. F. Salmond (Edinburgh: T&T Clark, 1904), 41, 99; R. Kittel, "Elohim," *PRE*[3], V, 316-19.

[26] J. Robertson, *Israel's oude godsdienst* (Culemborg: Blom on Olivierse, 1896), 200ff.; ed. note: Eng. edition: *The Early Religion of Israel*, 2nd ed. (New York: Westminster [Thomsa Wittaker],1903).

他们喜欢称上帝为「主」或「王」。这些名字并不是要表达哲学理论中上帝的本质，而是用来鲜明地表达上帝与受造物、特别是上帝与人的关系。[27]

【189】尽管上帝是至高无上的，祂也会屈尊俯就受造之物。上帝除了通过祂创造的世界以普遍启示向全人类揭示祂自己外，还通过特别的途径让以色列人认识祂自己。这里，上帝在特殊启示中所采用的第一个名字就是「全能者」（*Shaddai*，שַׁדַּי）或「伊勒沙代，全能的上帝」（*El Shaddai*，שַׁדַּי אֵל）。这个名字是上帝在宣告亚伯拉罕要做多国的父，并要用割礼来作为立约印记的时候告诉亚伯拉罕的（创 17:1）。因此，在先祖时代，上帝的这个名字常常出现（创 28:3，35:11，43:14，48:3，49:25；出 6:3；民 24:4）。这个名字也出现在约伯记、诗篇的很多章节，并在先知书中也出现过几次。在新约中，与此相对的名字是「全能的主」（Lord Almighty，παντοκρατωρ，林后 6:18；启 4:8；等）。我们不能确定「全能的上帝」这字的来源，但每当这个名字出现，都是强调能力和无敌的力量，向我们显示上帝是拥有所有权能的那一位；上帝能攻破一切拦阻，并使万事都顺服在自己的旨意之下。如果说「以罗欣」是创造和自然之上帝的话，「伊勒沙代」则是战胜自然与世界一切权力，并使之屈服于上帝恩典的那一位。[28] 在这个名字中，上帝的神性（θειοτης）和永恒的能力（ἀϊδιος δυναμις）不再令我们害怕，而是一切良善和安慰之源。因此，从这个时候开始，上帝一再被称为「亚伯拉罕的上帝」（创 24:12）、「以撒的上帝」（创 28:13）、「雅各的上帝」（出 3:6）、「列祖的上帝」（出 3:13，15）、「希伯来人的上帝」（出 3:18）、「以色列的上帝」（创 33:20）。在以赛亚书中，又被称为「以色列的圣者」（赛 1:4，5:19、24，等）。上帝是至高者，天地的创造者，也是全能者；但同时，上帝与祂的百姓有特别的关系，并以恩慈相待。

耶和华（YHWH）

作为恩典的上帝，圣经向我们所启示的上帝就是耶和华（YHWH，「主」）。耶和华是属乎应许的圣约之上帝，是拯救自己百姓、信实的那一位。耶和华是旧约对上帝最高的启示；耶和华是上帝真正的名字。犹太人称此名为卓越之名，是描述上帝本质的名字，是上帝的专属称号，是荣耀的名，是「四字母之名」（the tetragrammaton）。犹太人还根据利未记 24:16 和出埃及记 3:15（在这两个地方，犹太人把「永远」[forever]读作「掩藏」[to conceal it]，לָעַלֵּם）得出结论，认为他

[27] W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten* (Freiburg i.B.: Mohr, 1899), 48.

[28] 编者按：关于创 17:1 的解释，Statenevertaling 是由 1618-19 举行的多特会议（Synod of Dordrecht）官方通过的荷兰文圣经中的用语。J. Zanchi, *Op. theol.*, II, 43; Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis*, 8 vols. (Leiden: Joannis Le Mair, 1761-86), I, 132; B. de Moor, Comm. in Marckii Comp., I, 522ff.; G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §37; F. Delitzsch, *A New Commentary on Genesis*, trans. Sphia Taylor (Edinburgh: T&T Clark, 1899), on Gen 17:1.

们不可以提起这个名字。因此，七十士译本把耶和华（YHWH）读作 *Adonai*（主），并用 κυριος 来翻译这个词。新约也沿袭了这个传统。

无论是对于耶和华这个字的辞源还是其意义，历来都有许多的争论和不同的意见。就算我们翻开出埃及记第三章，我们还会面对不同的意见，但也正是这段经文给了我们最清楚的提示。13-15 节的关键经文这样说：「我是自有永有的」，英文是「I AM WHO I AM」（אֶהְיֶה אֲשֶׁר אֶהְיֶה）；主在这里告诉我们，那正在与摩西说话并要拯救自己百姓的上帝，与向他们列祖显现的上帝是同一位上帝。祂是自有永有的，祂过去、现在而且永远都是一样的。第 15 节进一步解释这个意思：耶和华（YHWH）你们列祖的上帝，就是亚伯拉罕、以撒和雅各的上帝差遣摩西，这是祂永远的名。上帝并没有只称自己为「那自有的（the One who is）」，也没有为自己的自有提出进一步的解释，而是非常清楚地表明祂是什么，祂会怎样，并且进一步表明祂将来会做什么。我们不能用一个词或一个短语来表达这么丰富的意思，因此上帝告诉我们，「祂是自有永有的」，这就包含了一切。这补充说明仍然太笼统和不确定，却有丰富而深刻的含义。上帝如何向先祖显现，祂也还将如此。祂现在如何，将来也还是这样。对祂的百姓来说，祂就是他们的一切，并为他们做了一切祂曾经做过的。这位摩西的上帝并不是一位陌生的或新的上帝，而是列祖的上帝，是那亘古不变、信实守约、永恒一致、从来没有离开或弃绝自己百姓、总是不断寻找并亲自拯救自己百姓的上帝。祂的恩典、祂的慈爱、祂的帮助都永远不变。祂将来跟现在仍是一样，因为祂总是祂自己。因此在以赛亚书中，祂自称「我就是『那位』（见新译本；和合本译作「我就是耶和华」），「我是首先的，也是末后的」（אֲנִי הוּא，赛 41:4，43:10、13、25，44:6，48:12）。实际上，上帝的自存性强调了我们对上帝的这个观点，但这个名字却没有直接地表达出这个意思。

我们切不可以为耶和华这个名字是上帝在荆棘火焰中向摩西显现以前，并在出埃及记 6:3 上帝亲自提出解释以前，从来没有人知道的。这个名字当然在这以前就已经存在，实际上主自己就已经多次使用过这个名字（创 15:7，28:13）。这名字在当时是一个称号（创 14:22，15:2、8，24:3，28:16，32:9）。出埃及记 6 章 3 节记录了主第一次显明这个名字的意思。主告诉摩西，祂要自己的百姓怎样去理解这个名字。从这里开始，耶和华这个名字就成为一个描述和保证，声言上帝永远是自己百姓的上帝，祂的信实和恩典永不改变。现在，历经自先祖以来、一直到以色列人在埃及为奴的漫长岁月，上帝证明了祂是不变的、是守约的，如今上帝说：「这就是我要你怎样认识我，并论到我的方式」：「我是自有永有的，是耶和华，那不变而信实的，我是你列祖的上帝，也是你的上帝，从今时直到永远。」上帝在这个时刻给这个古老的名字注入了全新的含义。祂的百姓也只有在这个时候才明白这个意思。因为这个原因，「自从你们出埃及以来」，耶和华就是以色列的上帝（何 12:9，13:4）。

万军之耶和华（YHWH Sabaoth）

【190】在旧约中，耶和华这个名字是上帝最高的启示，此外没有再添加新的名字。耶和华是上帝真正的名字（出 15:3；诗 83:18；何 12:5；赛 42:8），这个名字也从来没有给别的假神。这个名字以缩写的形式出现（*-yah*，「亚」），特别是与其他名字或与赞美的词汇组合（*hallelu-yah*；הַלְלוּיָהּ），也可以单独使用（出 15:2；诗 68:4 [MT 68:5]，89:8 [MT 89:9]，94:7、12，118:14；赛 12:2，38:11），有的时候也与耶和华这名字一起使用（赛 26:4）。「主耶和华」这个组合（如，结 22:12）也很常见。耶和华这个名字与万军（*Sabaoth*；יהוה צבאות；撒上 1:3，4:4；诗 69:6 [MT 69:7]，80:4 [MT 80:5]，84:1，84:8 [MT 84:9]；赛 1:24；摩 9:5；该 2:7-9）这词配合一起，使显得更有力量。但是，「万军」这个字到底是什么意思却非常难说。对于这个词的解释，通常与战争或军队相关，有的时候也指天上的众星，包括整个宇宙的权能或要素（证诸创 2:1；诗 103:21；赛 34:1-2）。但这些解释都不能令人信服，因为无论哪种解释都不能应用于所有的情况，甚至其本身的用法在不同的语境中也不一样。

也许前人读到「万军」（Hosts），通常意会作天使是最好的解释，因为有众多经文的支持。这个「万军之主」的名字多次用以指天使（撒上 4:4；撒下 6:2；赛 37:16；何 12:5-6；诗 80:1 [MT 80:2]，4 以下；诗 89:5-8 [MT 89:6-9]），而圣经中不断把天使描述为在上帝宝座周围服侍祂的「使者」（创 28:12-13，32:1-2；书 5:14；王上 22:19；伯 1:6；诗 68:17 [MT 68:18]；诗 89:8 [MT 89:9]；诗 103:21，148:2；赛 6:2）。经文中常提到一队使者（单数），但也反复提到许多队（和合本译为「万军」）的使者（创 32:2；申 33:2；诗 68:17，148:2）。这种译法与这个名字的意思很相符，因为这个名字绝对没有战争或军事上的意思（就算从撒上 4:4，17:45；撒下 6:2 中也不应读出军事上的意思），相反，这个名字出现的地方都是表现出上帝作为君王的荣耀（申 33:2；王上 22:19；诗 24:10；赛 6:2；24:23；撒 1:14，14:16）。使者属于上帝或基督的荣耀（δοξα）：他们把上帝的荣耀彰显出来（太 25:3；可 8:38；帖后 1:7；启 7:11）。纵观整本圣经，「万军之耶和华」是上帝庄严的王室之名，充满了尊贵和荣耀。以罗欣这个名字表明上帝是万物的创造者和保守者；「全能的上帝」这名字代表上帝是使万物都服在自己恩典之下的大能者；「耶和华」表明上帝是因着祂的恩典而永远信实的那一位；「万军之耶和华」突出了上帝是具有完全的荣耀、被大群的使者所围绕、作为大能者而掌管万有、并在自己的圣殿中接受所有受造物的尊崇与赞美的君王。[29]

[29] Cf. further concerning "JHWH Sabaoth," G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §§195 ff.; R. E. Raubsch, "Zebaoth," *PRE*^{2}, XVIII, 720.

【191】在新约中，上帝的这些名字都被保留下来。伊勒（El）和以罗欣（Elohim）是被直接译作「上帝」（θεος），Elyon 被译作「至高者」（ὑψιστος θεος，可 5:7；路 1:32、35、76，8:28；徒 7:48，16:17；来 7:1）或「在至高之处的上帝」（ἐν ὑψιστοις θε□，参路 2:14）。尽管「亚伯拉罕、以撒、雅各的上帝」或「以色列的上帝」这样的称呼也有在新约中出现（太 15:31，22:32；可 12:26；路 1:68，20:37；徒 3:13，7:32、46，22:14，24:14；来 11:16），但基本上，这样的称呼被所有属格代词如「我的（上帝）」、「你的（上帝）」、「我们的（上帝）」、「你们的（上帝）」所代替，因为在基督里，上帝成为祂地上子民和每一个儿女的上帝和父（来 8:10；启 7:12，19:5，21:3）。「耶和华」这个名字有几次被引申成「我是阿拉法，我是俄梅戛」、「昔在、今在、以后永在的上帝」、「我是首先的，我是末后的」和「我是初，我是终」（启 1:4、8、11[KJV]、17，2:8，21:6，22:13）。在其余的情况，新约沿袭了七十士译本的惯例，把 YHWH 读作 Adonai 而翻译成「主」（Κυριος，这个词是从意为「力量」的 κυρος 演变而来）。Κυριος 指明上帝是权能者，是主，是拥有者，是具有合法行使权利和能力的统治者（这个词与实际行使权利的这个词 δεσποτης 是有区别的）。在新约中，主既可以是指上帝也可以是指基督。组合名称「耶和华上帝」（YHWH Elohim 和「万军之耶和华上帝」（YHWH Elohim Sabaoth）在新约中也出现过，分别被译作「主上帝」（路 1:16；徒 7:37；彼前 3:15；启 1:8，22:5）和「主上帝全能者」（启 4:8，11:17，15:3，16:7，21:22），而在罗马书 9:29 和雅各书 5:4 中，「Sabaoth」（Hosts）这个词则被保留下来，没有翻译*。

父　神

在上帝的众多名字中，我们的主耶稣基督为我们加上了一个新的、颇为亲切的名字：父（Πατηρ），用来表明上帝与自己百姓特别的家庭关系。但是，这个名字在异教中也曾用于其神明身上；[30] 同时在旧约中也曾用过几次（申 32:6；诗 103:13；赛 63:16，64:8；耶 3:4、19，31:9；玛 1:6，2:10），就像以色列曾多次被称为上帝的儿子（出 4:22；申 14:1，32:19；赛 1:2；耶 31:20；何 1:10，11:1）。在旧约中，「父」这个名字表达的是上帝与以色列民所维系的神权统治关系，就是藉祂恩典从亚伯拉罕而出的民。「父」这个名字在林前 8:6、弗 3:14-15、来 12:9 和雅 1:17（参：路 3:38；徒 17:28）中，有更普遍性的起源和创造的含意。但总的来说，这个名字表达的是上帝通过基督与自己儿女建立起来的伦理关系。旧约中以色列与上帝的关系，就是这种关系的预表和模式。但如今在基督里，这种关系

* 译按：这里的「没有翻译」是指新约希腊文圣经只作了希伯来文的音译而没有翻译这个词；英文圣经多半翻译为「hosts」；中文和合本则译为「万军」。

[30] W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten*, 27ff.

愈发深入，更为扩展，也更加亲切，更加伦理化和个人化。以色列人所熟知的神权统治的国度，到了新约时代，便成为天父的国度；这个国度因父上帝真正的独生爱子成为可能。这里我们看到了完美的君权，这君王同时也是父。祂并不依靠强迫来统治，而是创造并保守祂的国民。这里，作为国民的信徒得到了儿女的名分，并通过圣灵而意识到这个身份（约 3:5、8；罗 8:15 以下）。「父」这个名字因此是上帝至高的启示，并且因为我们靠着耶稣、通过圣灵而认识父神，这个名字就完整而丰富地启示出三位一体的上帝：父、子和圣灵。从一开始就蕴含在以罗欣这个名字中的丰富，就这样慢慢地展示出来，并在上帝三位一体的名字中，完整而璀璨地表现出来。

上帝不可传通的属性[31]

【192】现在，我们从讨论上帝的名字，转移到范围更广的关于上帝属性和作为的教导。尽管有一些神学家（大马士革的约翰[John of Damascus]；圣文德[Bonaventure]）在介绍上帝的一般属性前，会先介绍三位一体的概念，但是我们读圣经却是先更清晰地看到关于上帝属性的启示，因此我们会跟随圣经的脚步。三位一体的概念是直到我们读到新约时才清楚揭示出来的。「耶和华」（YHWH）和「上帝」（Elohim）这两个名字，出现在父、子和圣灵之先。上帝是自主的，完全自足的，也是所有存在和生命的唯一源头。耶和华（YHWH）这名字最清楚地描述出这种本性和身份：「我是自有永有的」。在上帝这样的自存性（aseity）中，我们不仅可以感知上帝自己的存有，上帝存有的丰盛，还有上帝所有其他完美的属性也都包含在其中了。

自存性/自主性

因此，我们先从上帝的自存性（aseity）或自主性（independence）来讨论上帝的属性。全人类在定义「上帝」的时候，都多多少少会同意上帝的这个属性。如果上帝是真上帝，祂一定是自足的。祂不依靠任何其他的事物，祂一无所缺，万有的存在反而都要依靠祂。上帝是万有以及所有的生命、光和爱唯一的根源，是一切良善永不止息的泉源（诗 36:10；徒 17:25）。上帝是阿拉法，是俄梅戛，是昔在、今在、以后永在的（赛 41:4，44:6，48:12；启 1:8）。上帝是完美、至高、

[31] 编者按：我们这里保留了传统上对上帝「不可传通的」和「可传通的」属性的区分，尽管我们必须指出，作者巴文克自己觉得这区分并不充分，因为对于上帝所有的属性，可传通的和不可传通的都是真实的。这些术语之所以在改革宗非常流行，乃是因为改革宗认为这样的区分，与他们和路德宗在「属性相通」（*comunicatio idiomatum*）的争论上很有用处。

最卓越的存有，「远超一切存在的或是我们可以想像出来的」。万物都在祂里面，祂是无边无际的。「如果你要提到上帝，述说祂的美善、伟大、祝福、智慧或任何类似的品质，这些都可以用一个词来概括：自有性（he is）。实际上，上帝的「本质」就是这一切。就算你再加上一百个这样的品质，你都没有超越上帝存有的范畴。就算你把所有的品质都列出来，你也没有增加什么；就算你什么也没有说，你也没有从上帝的本性中减少什么」。[32]

罗马天主教和改革宗神学家承袭了经院哲学的主张，而改革宗最终倾向于采用「自主性」多于「自存性」一词。自存性只表达了上帝存在的自足性，而自主性有更宽广的意思，表明上帝在各方面的独立性：包括祂的存在、完美、法度以及祂的工作。因此，过去的神学家大多以耶和华（YHWH）这个名字作为讨论的起点，到后来，上帝的独立性却往往成为讨论上帝不可传通之属性的第一个属性。[33] 我们万万不可把上帝的自主性只理解为上帝是出于自己而已，而且也要把它理解为上帝存有的丰富，包括其他一切的完美。这些完美不仅是随着自存本身而来的，也是出自它丰富而多方面的发展。上帝的这个属性正深刻直接地刻画出创造者与受造物之间不可测度的区别。然而，所有的受造物与完美的上帝之间在这方面还是存在着微弱的类比。实际上，泛神论不能承认这一点，而基督教一神论（theism）坚持的事实就是，尽管受造物是绝对依靠上帝而存在，然而受造物却有独特的存在性，他们有「自我保全的倾向」。每一种受造物都有惧怕死亡的共通性，哪怕最小的原子也会抗拒被毁灭。再一次，这是那位自主而不变的上帝的一个影像。

绝不改变（Immutability）

【193】上帝的绝不改变是上帝自存性的一个自然推论。尽管万有都会改变，上帝却自始至终都是不改变的。如果上帝不是绝不改变，那祂就不是上帝。只有上帝才有真正的存有，那真实的也是长存的。乍看之下，上帝的这种绝不改变，似乎没有什么经文的支持，因为圣经中所描述的上帝，总是与世界建立一种非常活泼生动的关系。作为天地的创造者，上帝或来或往，或揭示自己或隐藏自己，或在怒中转脸不顾，或在恩典中转回。上帝甚至会后悔（创 6:6；撒上 15:11；摩 7:3，6；珥 2:13；拿 3:9，4:2）。在日期满足的时候，上帝甚至在基督里成为人，并继续通过圣灵住在教会中。祂弃绝了以色列人，却接纳了外邦人。在上帝儿女的生命中，罪咎感与蒙赦免的意识，对上帝忿怒和慈爱的体验，被上帝弃绝和与上帝同在的感受，都一直是交替出现的。

---

[32] Bernard de Clairvaux, *De consideratione* (Utrecht: Nicolaus Ketelaer and Gerhardus *Leempt*, 1473), I, 5, chap. 6.

[33] A. Hyperius, *Methodi theologiae, sive praecipuorum Christianae religionis* (Basel: Oporiniana, 1574), 87, 135; Peter van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), II, 3.

圣经同时见证，在这些更替中，上帝却是始终不变的。万有都会改变，但上帝却永不改变（诗 102:26-28）。上帝是耶和华（YHWH），祂是自有永有，永不改变的，从亘古到永远，祂都是同一位上帝（赛 41:4，43:10，46:4，48:12）。祂就是上帝（申 32:39；参，约 8:58；来 13:8）；唯独祂是不朽的，并且始终如一（罗 1:23；提前 1:17，6:16；来 1:11-12）。祂的存在和存有如何，祂的思想和意志也是一样。上帝不是人，不会撒谎和后悔。上帝所说的就一定会成就（民 15:28；撒上 15:29）。祂的恩赐（charismata）和选召是没有后悔的（罗 11:29）；祂并没有弃绝自己的百姓（罗 11:1）。上帝所开始的也必会成全（诗 138:8；腓 1:6）。上帝就是耶和华（YHWH），祂是不会改变（玛 3:6）的。在神「没有改变和转动的影儿」（雅 1:17）。

在这个根基上，基督教神学建立了上帝不变性的教义。与泛神论和自然神论相反，作为不能改变的上帝，任何改变都会削弱祂的本质。上帝绝不改变的这个教义是非常重要的，创造者与受造物之间的区别，关键在于存有（being）和形成（becoming）之间的对比。我们对上帝的信心乃是依靠祂的绝不改变性。绝对的形成（absolute becoming）这个哲学思想，在基督教神学中是不占一席之地的，而上帝的不变性也不能作为不变的哲学术语来理解。说到上帝的绝对不变性，绝不可以与单调的同一性（monotonous sameness）或僵硬的不动性（rigid immobility）混为一谈。不变的上帝是一位活神，祂通过多种方式与自己的受造物建立关系，并介入其生命中。上帝是超越的，同时也是临在的（immanent）。在不失去自我的情况下，上帝可以付出自己（giving himself）；在保持祂的绝对不变性的同时，上帝也可以与受造物建立无数的关系。如果上帝不是绝不改变的，祂就不会是上帝[34]。上帝能够屈尊到受造物的水平，而且，尽管上帝是超越的，祂还能住在所有受造物之中，这乃是上帝伟大的印记。

为了表明这一点，奥古斯丁提到了太阳。无论是酷热还是温暖宜人，无论是造成伤害还是提供生机，太阳是不变的。硬币也一样，无论你称之为价值还是抵押，硬币就是硬币。柱子不论是在人的左边还是右边，还是同一根柱子（托马斯）。艺术家并没有变，无论他是用语言、音律、声音还是用颜色来表达他内心的感受；学者把自己的思想写成书也是如此，都没有改变。这些比喻都不是完美的，但这些比喻都表明，对于一个事物来说，其关系可能发生变化，但其本质却不会改变。对于上帝来说更是如此，因为上帝是绝对不变的那一位，祂自己是所有变化的根本原因。我们不能以为上帝是把自己摆放在与受造物的关系当中，好像受造物离开上帝还可以存活一样。反之，上帝叫万物存在，并单单因为这个行动，就在那个时刻，上帝就与万物建立了关系。在上帝绝对没有「前」或「后」的概念，这

[34] Augustine, *On Grace and Free Will*, II, 6; idem, *On Christian Doctrine*, I, 9; idem, *Confessions*, VII, 4.

些词汇只适用于以前不存在而后来才存在的事物。[35] 上帝绝对不变的存有让可变的实体得以存活，登上舞台，并且拥有他们自己独特的秩序和法则。

无限性（Infinity）

【194】当我们把上帝的不可变性（或无限性）应用在时间上，这个属性就被称为永恒；当我们论及空间的时候，这种不可变性就被称为上帝的无所不在。这两种特性有时候被统称为「上帝的无限性」（divine infinity）。尽管「无限」这个词有些模糊，特别是当哲学家采用否定的方式把这个意思定为「没有穷尽」的时候。新柏拉图主义（Neoplatonism）、犹太的卡拉巴主义（Kabbalah；犹太教的一种神秘主义）、斯宾诺莎（Spinoza）、还有黑格尔（Hegel），都以不同形式使用过这个概念。但是通过正确的理解，上帝的无限性并不是一个哲学的意念、通过对有限事物抽象的否定才得来的。上帝在祂的本质特征上是绝对无限的，是绝对完美的，在品质意义上是至上的、无限的。上帝的无限性从否定的意义上来说，就是上帝不像祂的受造物，祂不受任何的局限。但这种特性也正面地告诉我们，上帝的美德是无限的，在祂里面，每一个美德都是达到绝对标准的；换句话说，上帝的无限性就等于祂的完美[36]。但是，这万万不能被理解为程度上的无限，正如我们有时候谈到宇宙空间的无限或无边际，因为上帝并没有实体，因此没有范围。上帝的无限性也不是数量上的无限，就像我们在数学上提到的无限大或无限小，因为这与上帝的单一性和简洁性相矛盾。这里提到的无限性是指「本质上的无限性」；上帝的特征本性就是无限的，绝对的完美，在强度、品质和正面意义上都是无限的。我们这样去理解的话，上帝的无限性实际与完美有相同的意义，不必把两者看作不同的属性。

永恒性（Eternity）

从不受时间限制的意义上来说，无限性就是上帝的永恒性。圣经没有提到上帝存在的开始或结束；上帝进入时间但又超越时间。祂是始是终（赛 41:4；启 1:8），祂在世界以先就存在（创 1:1；约 1:1，17:5、24）。尽管天地都会改变，上帝却永不改变（诗 102:27-28）。祂是从亘古到永远的上帝（诗 90:2，93:2）。祂的年数不能测度（伯 36:26）。在上帝的眼中，千年如我们眼中已过的昨日（诗 90:4；彼后 3:8）。祂是永生的上帝（赛 40:28；罗 16:26），也是永远长存的上帝（赛 57:15）。祂活到永永远远（申 32:40；启 10:6，15:7），以自己的永生发誓（民 14:21、28），

[35] Augustine, *City of God*, XII, 17.
[36] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 7.

并被称为「活泼常存的上帝」（彼前 1:23）。祂是不能朽坏的上帝（罗 1:23；提前 6:16），是昔在、今在、以后永在的上帝（出 3:14；启 1:4，8）。尽管圣经这里用人的方式谈论上帝，并以时间论及永恒，圣经却清楚地表明上帝超越时间，我们也不能用时间的标准来量度或定义上帝。

与自然神论相反，上帝的永恒性是品质上的，而不仅仅是时间跨度的无限延伸。基督教神学亦必须避免泛神论的错误，就是认为永恒是时间本身的一种本质或实质内容。永恒是无始无终，没有时刻的连续。在永恒与时间之间，不仅存在着数量或程度上的区别，更是在品质和本质上有区别。上帝是自有的、是不能朽坏的、也是不变的。而时间是一切有限的受造之物的存在模式。另一方面，上帝是永恒的「我是」（自有永有）；祂无始无终，并且是不可测度、不可数算的。但上帝的永恒性不是静止或不动的，而是丰富多彩，存在并潜在于每一个时刻。上帝的永恒充满每一个时刻；祂与时间维系一个特定关系，以祂的永恒进入时空。在永恒与时间之间，不仅存在着数量或程度上的区别，更是在品质和本质上有区别。奥古斯丁捕捉到时间的虚无缥缈性，指出只有当现在成为过去、将来成为现在，才显出时间的存在。「那么，时间到底是什么呢？如果没有人问我，我还觉得我知道；如果我试着向问我这个问题的人解释时间是什么，我就发现我其实不知道。但是，我可以很自信地说，我还是知道这么一点：如果没有逝去的，那么就没有过去；如果没有正在发生的，就没有未来；如果没有曾经存在的事物，就没有现在」。（奥古斯丁，《忏悔录》，XI, 14）。

时间并不是个别的实体或真实的东西，而是一个存在模式。如果没有受造物，就没有时间。尽管时间是客观真实的，而不只是像康德（Kant）所认为的那样，只是一种主观的观察[37]，我们却需要有思维能力的头脑来量度时间。我们回顾过去，经历现在，展望未来。我们在这里需要分辨外在时间和内在时间的区别。对于外在的时间，我们是指我们随意立定，用来量度天体转动的标准，这是稳定不变和举世公认的，我们从天体的运行发展出这些标准（创 1:14 以下）。这种时间有一天将会过去（启 10:6，21:23 以下）。而内在的时间则是一种存在模式，让事物有其过去、现在和未来。因此，时间的主要本质不在于时间是有限的或是没有穷尽的，而是时刻的连续性，让我们有过去、现在和将来。这就告诉我们，时间（内在的时间）是存在的模式；这模式成为所有受造和有限事物的特征。当人谈论「时间」的时候，他是想到转动、变化、可量度性、可数算性、局限性、有限性、受造性。时间是受造物存在的期间。因此，上帝是不可能有时间性的；从永远到永远，祂都是自有永有的。在祂里面「没有变化和转动的影儿」（雅 1:17）。上帝不是正在形成的过程，而是永恒的存有。上帝是无始无终的，之前和之后的概念不适用于祂。我们不可以量度祂，或数算祂的日子。对于上帝，「千年如一日」。

[37] I. Kant, *Critique of Pure Reason*, trans. Norman Kemp Smith (New York: St. Martin's Toronto: Macmillan, 1965 [1929]), 76 ("Time").

祂就是永恒的「我是」（自有永有）（约 8:58）。所以，上帝的永恒性是没有过去，也没有未来的永恒现在。「对于上帝，所有的事物都是现在的。你的今天就是永恒。永恒本身就是上帝的实体，在祂里面没有什么是能变化的」。[38]

然而，我们不能因此把上帝的永恒性想像成一个永远静止或是凝固的时刻。正好相反，上帝的永恒性与上帝的存有是一致的，因此具有上帝存有的一切丰盛。上帝不仅是永恒的，祂本身就是永恒。[39] 一个对于上帝永恒性的真实类比，不是如同一个存在着、却没有内容的人，这人因为懒惰或闲散、忧愁或恐惧等缘故而度日如年。较正确的类比是一个快乐的工人，生气勃勃地过日子，对于他而言，时间好像不存在，日子飞快地过去。因此，上帝的永恒性不是抽象的、超越并凌驾于时空之上，而是现存并潜在于每个时刻之中。永恒和时间两者实际上是有重大差别的，但两者之间亦有类比性和联系，以致前者可以在后者当中运作。时间是无法靠自己存在的。上帝以其永恒的能力维持着时间，包括时间的整体和每一个时刻。上帝以其永恒渗透时间，并进入每一个时刻。每一秒钟都有永恒的脉动。上帝总是永恒的，并住在永恒中，但上帝使用时间来彰显祂永恒的旨意和完美。上帝令时间臣服于永恒之下，证明上帝自己是「永世的君王」（提前 1:17）。

无所不在（Omnipresence）

【195】就不受空间限制这个意义来说，上帝的无限与上帝的无所不在是同义词。上帝不受天地所限（王上 8:27；代下 2:6；赛 66:1；徒 7:48），空间也不能将上帝排除在外。相反，上帝充满了天地。上帝的无所不在不仅是指祂的存有，也是指祂的能力。上帝不是存在于「某些地方」，而是充满了天和地；对祂来说，祂就是自己独特的所在。所有的经文都假定，天虽然本身也是被造的，却从一开始就是上帝的居所和宝座（申 26:15；撒下 22:7；王上 8:32；诗 11:4，33:13，115:3、16；赛 63:15；太 5:34，6:9；约 14:2；弗 1:20；来 1:3；启 4:1 以下；等等）。但上帝也下到地上，寻访自己的百姓，住在自己的百姓中间（出 19:6，25:8；申 7:6，14:2，26:19；耶 11:4；结 11:20，37:27），并且特别显现在耶路撒冷（出 20:24；申 12:11，14:23；等；王下 21:7；代上 23:25；代下 6:6；结 1:3，5:16，7:15；诗 135:21；赛 24:23；耶 3:17；珥 3:16；等；太 5:34；启 21:10）、在会幕中、在锡安的圣殿、在祂的居所（出 40:34-35；王上 8:10；王下 11:10、13；代下 5:14；诗 9:11；赛 8:18；太 23:21）并在约柜之上的二基路伯之间（撒上 4:4；撒下 6:2；王下 19:15；代上 13:6；诗 80:1，99:1；赛 37:16）。值得注意的是圣经使用空间的比喻来代表一些深奥的宗教-道德观念：上帝远离罪人（诗 11:5，37:9 以下，50:16

[38] Augustine, *Confessions,* XI, 10-13; idem, *True Religion*, c. 49.
[39] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I. Qu. 10. art.2.

以下，145:20），而正直人（诗 11:7）和那些懊悔和谦卑的灵（赛 57:15；诗 51:17-19）必得见上帝的面。上帝在基督里，并通过祂赐下的圣灵，以教会作为祂所居住的圣殿（约 14:23；罗 8:9、11；林前 3:16，6:19；弗 2:21，3:17），直到有一天，祂会住在祂的百姓当中，成为所有人的一切（林前 15:28；启 21:3）。

这里，我们要再一次提醒自己，对于上帝的每个属性，我们都是借用人的言语在谈论祂。我们往往想到某人在「某个地方」，但上帝超越一切空间和地点；祂不是在「某个地方」，而是充满天地。当圣经用无限空间来谈论上帝的时候（赛 66:1；诗 139:7；摩 9:2；徒 17:24），我们知道上帝与空间的关系就是那位无限的，祂存于祂的本体之内，也以其无限充满并且维持整个空间的每一角落。我们必须坚持，空间不是外在观感的形式（康德），因为这会把空间降为只属物质世界，把时间留给内在的精神和理性世界。空间就像时间一样，是所有受造物存在的形式，因此有其外在和内在的形态。

基督教神学企图避开自然神论和泛神论；为了反对后者，基督教神学坚持上帝超越空间（和时间），而为了反对前者，则坚持上帝完全潜在于空间和时间之内。奥古斯丁用灵魂与身体来解释这一点：就像整个灵魂内住于整个身体以及身体的各个部分之中，又如同样的一个真理在每一个地方都会被认同，以此作出类比，上帝在万物里面，万物也都在上帝里面。[40] 奥古斯丁的这些思想后来在罗马天主教和新教神学家中再次浮现。[41] 奥古斯丁的类比也提醒我们，上帝是以不同的方式与祂的受造物同在。上帝在实质上的潜在与祂在道德上的潜在是不同的。打个比方：人与人之间的距离也许很近，但精神和观点却可以相差万里（太 24:40-41）。灵魂存在于整个身体和身体的各个部分，但却是以独特的方式存在于各个部分，在头是一种方式，在心是另一种方式，在手的方式和在脚的方式是不同的。因此，举个最鲜明的例子，上帝同时存在于地狱和天堂。稍微不那么夸张地说，我们承认受造物之间存在着差异，而这差异是由上帝怎样内住在它们里面而决定的。在受造物里，上帝是按其存有的量度而住在其中：在某些情况上帝是以自然的方式，在另外的情况上帝是以公义的方式，还有一些情况上帝是以恩典和荣耀的方式。上帝同在的方式具有无穷的多样性，因此，万物一同可以显明上帝的荣耀。上帝的同在，在宗教-道德上也有不同的方式：只有人类是道德主体（moral agents），需要对道德负责任。还有就是这个重要的区别：「清洁的人，祢以清洁待他；乖僻的人，祢以弯曲待他」（诗 18:26）。

这提醒我们，我们无法躲避上帝；没有上帝不在的「地方」（诗 139）。否定上帝的无所不在没有任何好处。上帝让我们能在心中和良知上感受到祂，祂离我

[40] Idem, *Expositions on the Psalms*, VIII, 342-50 (on Ps. 74).

[41] Anselm, *Monologion*, c. 20-23; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu.8; idem, *Summa contra gentiles*, III, 68; Bonaventure, *Sent.*, I, dist. 37; Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vol. (Berlin: G. Schlawitz, 1863-75), I, c. 8, sect. 8; A. Ploanus, *Syn. Theol.*, II, c. 12; J. Zanchi, *Op. theol.*, II, cols. 90-138.

们所有的人都不远。只有罪会让我们与上帝隔绝，这不是空间的、而是灵性的隔绝（赛 59:2）。就像该隐那样弃绝上帝、逃避上帝，都不是空间意义上的分离，而是灵里的互不相容。「人与上帝的远离，不是位置上的分离，而是彼此的互不相容」。[42] 反过来说，接近上帝或寻求上帝的面，并不是去朝圣就可以做到，而是要通过自我降卑和认罪悔改。那些寻求上帝的人，发现上帝并未离他们很远，而是就在他们的身边。因为我们生活、动作、存留，都在乎祂。「接近上帝就是更像上帝；远离上帝就是不像上帝」。[43] 用奥古斯丁的话说：

那么，不要以为上帝只在某些地方存在。祂会以你的样子与你同在……如果你是良善的，上帝就是良善的；如果你是邪恶的，上帝对你来说就好像是邪恶的；如果你行得好，上帝就像是相助者；如果你行得不好，上帝就像一个报应者……你有一个法官在你的心里。当你想要行恶的时候，你就会逃避……远离公众……，从家里那些会被人看见的地方退到你自己的房间。但就是在你自己的密室中，你还是害怕从其他地方袭来的罪恶感，因而逃避到自己的心中，在那里沉思。但上帝甚至住在比内心还深的所在。因此，无论你逃到哪里，上帝都在那里……对你而言，绝对没有任何一个地方你可以逃脱。你要逃避上帝吗？不如逃向祂吧。[44]

纯一性（Unity）

【196】上帝最后一个不可传通的属性是上帝的一体性（oneness，或译为独一性）。我们可以把这一体性分成独一的纯一性（the unity of singularity）和单一的纯一性（the unity of simplicity）。前者的意思是只有一个神，按照上帝存有的特性，不可能有另一个神，因此，所有其他存有的存在都是本于祂、通过祂、也是为了祂。因此，这个属性告诉我们上帝绝对的一体性和独特性；祂在数量上的唯一性。这与上帝的简洁单一性（simplicity）是不同的，简洁单一性是表明上帝内在或品质上的一体性。上帝在数和量上都绝对而唯独是一。进化论者认为旧约是从多神论发展至一神论，这个观点是站不住脚的。圣经自始至终都是一神论。尽管经文中确实存在着渐进的启示，也存在着观点的发展，但旧约关于世界和人类纯一性的教导，对以色列人的拣选和立约，以及通过律法对于宗教和道德的教导，自始至终都是建立在上帝一体性的基础上。耶和华（YHWH）是世界的创造者（创 1-2）；祂拥有并审判整个世界（创 14:19、22，18:25）；祂是独一的主（申 6:4）；祂不能容忍任何其他的神（出 20:3）。在新约经文中，上帝的这个一体性在基督身上更加显明（约 17:3；徒 17:24；罗 3:30；林前 8:5-6；弗 4:5-6；提前 2:5）。

[42] Augustine, *Expositions on the Psalms*, on Ps. 94.
[43] Ibid., on Ps. 34.
[44] Ibid., on Ps. 74.

基督教会持着这个对独一真神的认信，在外邦的世界首次亮相，直接对抗特别是在罗马地区流行的多神论。基督徒思想家们在他们的认信立场上感到底气十足，不但通过圣经证明上帝的独特性，还通过人类知识各个领域为真理提出辩护。他们从人类灵魂的见证、从许多外邦哲学家和诗人的宣言、从世界和人类的纯一性、从真理和道德的一致性、从祂神性存有的特性，是绝不容忍任何事物与祂同等的，藉此提出证明。基督教思想家们不仅反对多神论，他们反对所有直接或间接与多神论相关的活动，比如魔鬼崇拜与迷信、占卜和魔法，把人神化，以及帝王崇拜，戏剧和竞技，等等。[45] 在这激烈的、经历漫长岁月的斗争里，无论是在宗教上还是在科学上，多神论一切的能力都被剥夺了。多神论不能满足人的心灵，只有对唯一真神的确信能够维系宗教、真理和道德。

但是，即使是在当今的社会，各种多神信仰的形式和习俗仍然保留着。当我们否定或不再确信独一真神，寻求与泛神论联合，最终会发现泛神论既不能满足我们的理智，也不能满足我们的心灵。于是，世界、人类、宗教、道德和真理亦无法维持其纯一性。自然和历史都被分割成碎片，随着我们有意识或无意识地助长多神论的趋势，各种形式的迷信和偶像崇拜便卷土重来。现代社会为这样的状况提供了丰富的例证，也正因如此，认信上帝的独一性，在今天甚至比在过去更为重要。[46]

简洁单一性（Simplicity）

【197】简洁单一的纯一性坚持认为上帝不仅是信实和公义的、慈爱和智慧的，而且祂就是真理、公义、慈爱和智慧（耶 10:10，23:6；约 1:4-5、9，14:6；林前 1:30；约壹 1:5，4:8）。为了表示上帝的绝对完美，上帝的每个属性都与祂的存有是一致的。尽管上帝的简洁单一性有时与哲学立场相违背，却对于我们对上帝的理解有特别的重要性。如果上帝哪怕有任何一点合成的意味，那么我们就无法坚持说祂的一体性、自主性和绝不改变性都是完美的。简洁单一性不是抽象的哲学意念，而是把受造物所有的完美归给上帝到达彻底神圣的程度所得到的最终结果。这是确定上帝在祂里面、有祂自己独特的无限生命所必需的。认为简洁单一的教义是形而上的抽象概念，与三位一体的教义[47]不一致，以此为理由而反对它，就

[45] A. von Harnack, *Mission and Expansion of Christianity in the First 300 Years* (New York: Harper, 1962), 125–46, 206–18, 234–39, 290–311.

[46] Cf. on the unity of God: T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 11; idem, *Summa contra gentiles*, I, c. 42; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. G. M. Giger and ed. J. T. Dennison, 3 vols (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), III, qu. 3; O. Zöckler, "Polytheismus," *PRE*[3], XV, 538ff.

[47] I. Dorner, *System of Christian Doctrine*, I, 234ff.; Albrecht Ritschl, *Theologie und Metaphysik* (Bonn: A. Marcus, 1881), 12ff.; idem, *Rechtfertigung und Versuchung*, 2nd ed., III, 2ff.; W. G. T.

是对这个教义和对肯定这个教义背后的动机的误解。「简洁单一」这个词不是「两位」或「三位」的反义词，而是「合成」的反义词。上帝不是由三个位格组成的，每一个位格也不是由其存有和属性所组成的，我们应该说，那非组合而成（简洁单一）的上帝的存有，以三个位格存在。进一步说，我们也不对上帝作如下的区分：种与属，实质（substance）和附质（accidents；或译为依附的属性，下同），物质和形式，潜能和实际，本质和存在，等等。如果我们对上帝做出这样的区分，祂就不再是那位「我们所能想到的最完美的」；祂也不是完美的慈爱、公义和圣洁了。但上帝本身是独特的，没有比祂更大的。因此，祂与自己那些属性（如智慧、恩慈、慈爱，等）完全一样。祂是绝对完全的，是那位「我们所能想到的最完美的」。[48]

这里，受造物当然是不同的，因为在受造物里，存在、存有、生命、认识、意志、作为等等都是有区别的。「所有混合的都是被造的」。没有受造物能完全的简洁单一，因为每个受造物都是有限的。上帝却是无限的，所有在上帝里面的也都是无限的。上帝所有的属性都是神圣的，与祂的存有一起都是无限的。因此，上帝也只能是完全自足、完全蒙福、自有荣耀的。[49] 上帝的多样性是简洁单一的，而祂的简洁单一性又是多样化的（奥古斯丁）。因此，每一个用于上帝身上的品质、每一个名字，只要不是以否定的方式，都增加我们对上帝本体的认识。「上帝的本质是自我决定的，与其他一切都不一样，因为不能作任何添加」。[50]

上帝可传通的属性[51]

灵性（Spirituality）

【198】我们从讨论上帝的简洁单一性，自然地会想到上帝属灵的特性（因为所有属肉体的都是合成的）。上帝是个灵乃是旧约的前提，也是新约里明确的教导。尽管圣经确实以人的比喻，用了人的身体器官和行为形容上帝——心、肠、看见、听见、闻到，但这是有局限的；圣经从来没有用进食、消化、生殖器官、味觉和触觉来形容上帝。圣经也从来没有赋予上帝形体。尽管旧约从来没有明确说上帝是个灵，但却是基于这种观点描述上帝。祂是自有的（出 3:13-14；赛 41:4，44:6）、

Shedd, *Dogmatic Theology*, 3rd ed., 3 vols. (New York: Scribner, 1891–94), I, 338; A. Kuyper, *Ex ungue leonem* (Amsterdam: Kruyt, 1882).

[48] Augustine, *The Trinity*, V, 10; VI, 1; Hugo of St. Victor, *The Trinity*, I, 12.

[49] D. Petavius, "De Deo," in *Theol. dogm.*, II, chap 2.

[50] T. Aquinas, *Sent.*, I, dist. 8, qu. 4, art. 1, ad. 1; Joseph Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, 2nd ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867-74), I, 204ff.

[51] 编者按：提醒大家，在使用「可传通性」和「不可传通性」时要注意这些词句的局限，请参考上面第 31 条注释。

永恒的（申 32:40；诗 90:1 以下；102:27）、无处不在的（申 10:14；诗 139:1 以下；耶 23:23-24）、无可比拟的（赛 40:18、25，46:5；诗 89:7、9）、眼看不见的（出 33:20、23）、没有形像的（出 20:4；申 4:12、15，5:8）。上帝之于人就像「灵」之于「肉体」（赛 31:3），并且上帝是通过祂的灵与祂的受造物同在，也通过祂的灵创造并维持万物（创 2:7；伯 33:4；诗 33:6，104:30，139:7 等）。[52] 这一点在新约中就更明确了。我们从新约中看到，上帝是永恒的（罗 16:26；提前 6:16；彼前 1:23；启 1:8，10:6，15:7），上帝是无处不在的（徒 17:27-28；罗 1:22-23），而且耶稣明确地称上帝为「灵」(πνευμα)，因此我们要在圣灵里按真理敬拜祂（约 4:24）。当使徒们称上帝为眼不能见的时候，他们所教导的也是同样的道理（约 1:18；参约 6:46；罗 1:20；西 1:15；提前 1:17，6:16；约壹 4:12、20）。

无论神智论者（Theosophists）、泛神论者、苏西尼主义者（Socinians），还有其他一些哲学家们说上帝有身体，基督教会和基督教神学却坚持上帝的属灵性。「灵」这个词是用来表示上帝是独特的实体，与宇宙不一样，是非物质的，是无法用人的感官感知的，不是合成的，是不可延展的。哲学家如黑格尔尽管也用「精神」（spirit）（或「心智」，Geist）这个词，但他所说的精神是指在自然中发展到最终和最高境界的理念，但基督教神学是不以此为满足的。黑格尔认为理念（Idea）是在人文科学，特别是在哲学中才会达到其最高的境界。「逻辑成为自然，而自然成为精神（思想）」。[53] 黑格尔一直在寻找理想的精神（智意[Mind]）境界、「简单的自我存有」（simple being-in-itself）和「自我」（I-ness）[54]，他认为上帝只有通过漫长的过程和通过人才会成为精神（智意）。这种泛神论的观点与基督徒所承认的「上帝是灵」没有任何一致的地方。上帝的属灵性与任何受造物的「精神性」实在没有任何相同之处；上帝的灵是独特的。

然而我们可以、也必须谈到上帝的灵与人的精神之间的可比之处。作为灵的上帝也是「万灵的父」（来 12:9）；同时上帝是可见的或不可见的万物的创造者和父亲，也是天上和地上万灵的源头和起源（来 11:3）。因此，我们可以从我们的心灵稍微对上帝的灵有一点认识，但因为我们自己的灵魂对于我们来说也是个谜，因此这显然超出了我们的理解范围。上帝的灵性是独特的。当我们用「灵」这个字的时候，我们必须小心，不要把这个字等同且单义地用于上帝、天使或人的灵魂上，我们只能作类比。上帝的灵性是指上帝的完美。在否定方面是指上帝不属物质、眼看不见、可以跟天使的灵和人的灵魂来做类比；从正面讲，上帝的灵是隐藏的、简洁单一的（不是合成的）、是存在肉体和灵里的万物绝对的根基。坚持

---

[52] G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §46; H. Schultz, *Alttestamentliche Theologie*, 4th ed., 2 vols (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1889), 496-504; A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament*, 106ff.

[53] G. F. Hegel, *System der Philosophie*, part 3: *Die Philosophie des Geistes*, In *Sämtliche Werke*, X (1958), 474 (Werke VII/2,468).

[54] Idem, *Werke*, 14ff., 18ff..

我们的信条，说上帝是个独特的灵是非常重要的，因为这会影响我们怎样敬拜和服侍上帝。我们在圣灵里按真理敬拜上帝，因为上帝是灵。单单这一信条，就足以一劳永逸地在原则上破除一切图像的敬拜。

不可见（Invisibility）

【199】上帝的灵性暗示着祂是不可见的，上帝的这个属性是圣经清清楚楚的教导。[55] 那么，当经文提到「看见上帝」的时候，到底是什么意思呢?教会的教父们对圣经的描述经过苦苦思索后，指出上帝可以、也确实曾经通过特别的恩典之举，让人能见到祂，但只是短短的一刹那，比如摩西（出 34）、以赛亚（赛 6）以及扫罗（林后 12）。[56]「我们没有能力看见上帝，但上帝有能力向我们显现」。[57] 然而，大多数人都认为我们无法看见上帝的本质，[58] 尽管这种情况因为新柏拉图主义的影响而改变，特别是通过伪丢尼修（Pseudo-Dionysius）神秘主义的文章。他们相信人的灵魂通过超自然恩典的提升，可以被神化，并且清楚地看到上帝。普洛斯波（Prosper）谈论到在天堂蒙福的人「在心中沉思他们的造物主的本质」。[59] 伯纳德（Bernard）说在上帝所有的创造物中，我们都可以看到祂；三位一体的上帝本身亦可以被我们看见。[60] 佛罗伦萨会议（Council of Florence）上宣布说当灵魂「进入天堂的一刹那，便马上可以清楚地看到三位一体上帝的真像——然而却是按照他们的功绩差异成比例，看那一位比其他的更完全」。[61] 对这个问题的推测，在中世纪经院哲学中曾风行一时。他们认为天使和那些已在天堂蒙福的人，因为从上帝知道所有要发生的事，因此明白地上信徒的所有需要。他们以此解释召请天使和已去世的人帮忙的习俗。尽管他们也警告说，看到上帝不等于领会上帝，这领会与信徒的德行成比例，然而这个教义导致了把人神化的做法。人在得到超自然的恩赐后，靠自己的德行把自己提升到更高的层次而成为上帝。[62]

---

[55] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 182-83 (#198).

[56] Augustine, *Epist.* 112; idem, *Literal Meaning of Genesis*, XII, 27; Basil of Caesarea, On the *Hexaëmeron*, horn. 1; Hilary of Poitiers, *On the Trinity*, V.

[57] Ambrose, in D. Petavius, "De Deo," in *Theol. dogm.*, VII, chap. 7..

[58] Thus, e.g. Chrysostom, Gregory of Nyssa, Cyril of Jerusalem, Theodoret, Jerome, and Isidore.

[59] Prosper of Aquitaine, *De vita contemplativa* (Speyer: Peter Drach, 1486), chap. 4.

[60] Bernardus Zane, Sermon 4, in *Oratio in festo omnium sanctorum* (Rome: Johann Besicken, 1500-1599?).

[61] Cf. H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Wirceburgi, 1856), ##430, 456, 588, 870, 875; ET: *The Sources of Catholic Dogma*, trans. from the 30th ed. by Roy J. Deferrari (St. Louis: Herder, 1955).

[62] P. Lombard, *Sent.*, IV, dist. 49; T. Aquinas, *Summa Theol.*, qu. 12; I, 2, qu. 2, qu 3, esp. art. 12; I, qu. 4, art. 2; idem, *Summa contra gentiles*, III, chaps. 38-63; idem, *Sent.*, IV, dist. 49, qu.1-2; Bonaventure, *The Breviloquium*, vol. 2 of *The Works of Bonaventure*, trans. Jose De Vinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), VII, chap. 7; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, 562ff.; II, 294ff.

宗教改革时期的神学家在这个问题上的意见多有分歧。一些路德宗和改革宗思想家断定，看见上帝的本质并非不可能。[63] 大多数改革宗神学家则更谨慎一些，完全拒绝或摒弃中世纪经院哲学的猜测。[64] 这种谨慎的态度是符合圣经的。圣经确实教导说，在天堂蒙福的人可以看见上帝，但没有讲到任何的细节，而另外的地方则明确表示上帝是不可见的。我们所盼望的是「到那时就全知道，如同主知道我一样」（林前 13:12）。还有，上帝是无限的，而人是有限的，并且在荣耀的状态下也还是有限的，如此，我们看见的上帝，永远也不可能超过有限的人所能看见的。在我们有限的人的意识中，对无限的上帝的解释永远仍是有限的。因此人所能见的上帝的形像，不可能是「关乎祂的本质」；上帝的每一个形像总是要求上帝的屈就（condescension，συγκαταβασις；或译为降卑），就是上帝下到我们当中，使我们能认识祂的启示。马太福音 11 章 27 节[65]这节经文在天堂里也是有效的。说人可以看见上帝本质的推论是把人神化，涂抹了创造者和受造者之间的界限。「看见上帝」确实是人的福祉，但这种看见是受到我们有限和受限制的人性的调适。把人神化（θεωσις），像伪丢尼修的等级系统，是没有圣经依据的。[66]

知识，预知，中间知识

（Knowledge, Foreknowledge, Middle Knowledge）

【200】圣经预设了上帝是有意识、有知识的，并以「光」来比喻这点（约壹 1:5；提前 6:16；诗 4:6，27:1，36:9，43:3；约 1:4、9；8:12；雅 1:17；等）。「光」还有其他的含义——纯真、圣洁、喜乐、福分，但这个词比较突出的比喻用法是在智力方面的意思。但是，知识很快就变成道德的呼召。上帝照进我们的心里，叫我们得知上帝荣耀的光显在基督耶稣的面上（林后 4:6），使我们原来行在黑暗中的人（约 1:5；3:19），晓得爱光并行在光中（太 5:14、16；约 3:21；罗 13:12；弗 5:8；腓 2:15；帖前 5:5；约壹 1:7；等）。在上帝里面完全没有黑暗。上帝就是光。上帝住在光中，并且自己就是众光之源。还有，三位一体的上帝是完全有意识的（太 11:27；约 1:17-18，10:1；林前 2:10）。

---

[63] Heinrich Bullinger, on John 1:18, *In divinum Jesu Christi ... Evangelium secundum Ioannem* (Tigvri: Froschouer, 1561); Polyander et al., *Synopsis purioris theologiae*, ed. H. Bavinck, 6th ed. (Leiden: D. Donner, 1881), LII, 11-24; A. Ploanus, *Syn. theol.*, 9, 518; John Forbes, *De visione beatifica*, in *Opera omni*, 2 vols. (Amsterdam: H. Wetstenium & R. and G. Wetstenios, 1702-3), I, 282-89.

[64] J. Calvin, *Institutes*, III.xxv.11; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XX, qu.8.

[65] 「一切所有的，都是我父交付我的；除了父，没有人知道子；除了子和子所愿意指示的，没有人知道父。」

[66] 参：H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 511-88 (##79-300)，论上帝的形象。

没有任何事物在上帝的知识以外。但泛神论的思想否认这一点，认为上帝与万物合一的时候是无意识的。那位「绝对者」因此是没有意识的。作为反驳，任何坚持目的论世界观的人，必定相信一位有意识、有智慧的上帝。因此，若我们观察到世界万物是有目的的，就必然承认一位有神性、有智慧的存有。人有意识的事实也指向同一个结论：我们无法解释有意识的怎么可能是来自无意识的。受造的当然不会比创造者拥有更多。「造耳朵的难道自己不听见吗？造眼睛的难道自己不看见吗？」（诗 94:9）。上帝的自我意识与祂的世界意识是不同的，但同时也是不可分的。上帝从祂自己无限丰富的概念中创造了世界，并藉着祂的受造物最好地揭示出自己的完美。上帝原型的完美通过宇宙的摹本揭示出来。因此，尽管上帝的知识和世界意识可以传递给人类，然而这些知识与人对宇宙的认识还是有本质上的不同。上帝的自我意识是没有限度的，不像人有限的意识；上帝知道一切事（约壹 3:20）。上帝的自我认知不会少于祂的存有，存有和知识在上帝里面是并存的。在祂面前，没有一件事是隐藏的，万事在上帝面前都是赤露敞开的（来 4:13）。上帝的知识与人的知识不同，并不是基于观察（后验的，a posteriori）；上帝的知识是先验的（a priori），从永恒就已存在（罗 8:29；林前 2:7；弗 1:4-5；提后 1:9）。万事对上帝来说都存在于永恒；上帝的知识不会加增（赛 40:13 以下；罗 11:34）[67]。

【201】结果是，严格来说，「上帝的预知」是一种错误的说法，上帝的知识只有一种。在上帝没有「时间的区别」。「如果没有未来时间的知识，那么预知是什么呢？难道有什么事情对于超越一切时间的上帝而言是未来的吗？因为如果上帝的知识包含所有这一切的事物，那么这一切的事物对上帝而言，就不是未来而是现在的；正因为这个原因，我们不应该再说是上帝的预知，而只说是上帝的知识就可以了」。[68]「我们的过去和未来，在上帝的眼中都是即时的现在」。[69]「尽管时间不断流逝，但在上帝而言总是现在」。[70] 把上帝的知识作出这种区分，完全是人的观念，不符合圣经的教导，但这种观点在教会中一而再、再而三地被提起。上帝的知识（如今特别被人理解为「预知」）受到质疑，原因是许多人认为上帝的无所不知与人的自由意志是势不两立的。如果上帝真的事先知道所有的事情，按照他们的说法，每件事在永恒里就已经定好了，那么就不会有自由和视条件而定的（contingent）行为了。试图协调上帝的无所不知与人的自由意志，通常有两种形式：上帝只知道自由人会做什么（俄利根）；或者上帝知道将要发生什么事，

[67] Irenaeus, *Against heresies*, 1, 12; Augustine, *The Trinity,* XI, 10; XII, 18; XV, 7, 13-14; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu.14; idem, *Summa contra gentiles*, I, chaps. 44ff.

[68] Augustine, *To Simplician – On Various Questions* (*De diversis quaestionibus ad Simplicianum*), II, 2.

[69] Gregory the Great, *Moralia in Iobum*, 1, 20, chap. 23.

编者按：见 H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 188n40 (#199).

[70] Marius Victor, in D. Petavius, "De Deo," in *Theol. dogm.*, IV, chap. 4.

因为上帝已经命定这事的发生，因此这事就必须发生（奥古斯丁）。在奥古斯丁的观点中，我们是在信心的前提下承认人的自由意志和上帝的无所不知，而不是说我们能完全了解其中的奥秘。上帝要我们有多少自由，我们的意志就会有多少自由。

宗教改革后，一个新的关于「中间知识」（middle knowledge）的概念渐渐浮现。上帝的中间知识是指上帝对偶发事件（contingent events）的知识，从逻辑上来说，这种知识必定先于上帝的谕旨。这个观点是由莫里纳（Molina）、苏阿雷斯（Suárez）和其他一些人提出的，并得到了天主教耶稣会神学家的认可，但却受到改革宗思想家的拒绝。中间知识的理论试图调和伯拉纠中性的自由意志（indifferent free will）与上帝的无所不知之间的矛盾，因此与上帝的谕旨的概念是不相合的。他们认为上帝并非从祂的本体、而是从受造物的意志才知道人的自由行动，因此上帝要依靠这个世界得到祂自己的知识。受造物得到了独立性，而上帝不过是这个世界的执行者，成了自己属下的奴隶。这个观点与奥古斯丁和阿奎那的教导迥异，他们坚持从人的角度看来是未来的偶然事件，从上帝的角度看则完全不是偶然的。上帝不是坐在那里，等着我们行动祂才会知道我们怎样做。如果我们认为人未来的行动完全属于偶然，我们就不可能对上帝的应许有任何的确信。如果上帝总是在等待那些决定，然后对所有的可能性准备好各种回应的计划，那我们会怎么看这位上帝呢？如果一切都是依靠人来成就的话，那么世界还有什么蓝图可说呢？如果执政者是臣民的奴隶的话，这政府的价值何在呢？但这正是中间知识论所描述的上帝。人决定，上帝执行。在这种观点下，恩典就是照着功德来分配的；预定要依靠好行为。但圣经拒绝这样的演绎。尽管圣经教导，事件之间存在有条件的联系，却从来没有否认上帝在这些事情中的决定性作用。实际上，中间知识的理论不能调和人中性意志的自由与上帝的预知之间的矛盾。问题的解答不在于「中性的意志」，而是「理性的喜悦」（rational delight）。这种理性的喜悦并不会与上帝的预知相矛盾，反而是被上帝的预知所暗示和支持的。人的意志，连同其特性、前提和动机、其决定和后果，都包含在「因果次序（order of causes）」里了，「而因果次序是上帝所确定的，也包括在祂的预知里的」。[71] 为了保持它们是上帝已知的以及是上帝所命定的性质，偶发事件和自由行动是以因果次序联系在一起的，并在世界的历史中逐渐揭示给我们知道的。

智慧（Wisdom）

【202】从另外一个角度看，上帝的知识也被称作「智慧」。如果说知识含有一种松散的、希腊哲学理论的意味，智慧则具有东方沉思默想、直觉、实用、目

[71] Augustine, *City of God*, V, 9.

标明确的意味。以色列文化高度显示这种东方特征，如今这特征亦被上帝用于祂的启示中。真正的智慧始自对耶和华的敬畏，从遵行上帝律法的道德纪律表达出来（申 4:6-8；诗 19:7，111:10；伯 28:28；箴 1:7，9:10）。世界的创造和对以色列的启示都要归功于上帝的智慧（伯 9:4，12:13、17，37:24-38:38；赛 40:28；诗 19:7，104:24；申 4:6-8；耶 10:12）。在新约中，上帝的智慧被称为道（罗 16:27；提前 1:17；犹 25；启 5:12，7:12）。还有，上帝的智慧特别在十字架的愚拙中（林前 1:18）、在基督里（林前 1:24）、在教会中（弗 3:10）并在上帝对以色列和外邦人的带领中显明出来（罗 11:33）。[72]

腓罗以及之后的奥古斯丁，尽管加了一些改动，把这些观点与柏拉图的「理念」（Ideas）联系起来。柏拉图的「理念」不再被视为独立自主的能力（autonomous powers），而是服从于上帝的旨意。奥古斯丁一贯地忠于创造者-受造物之间的区别，坚持说在上帝心目中的这些理念与上帝的自我知识是不同的，与道或圣子也不同。对奥古斯丁来说，被造的万物是上帝思想的产物，是上帝心中理念的实现。「因此，上帝创造万物的智慧，包含了万物在受造以前就有的设计」。[73] 「万物都是由理性创造的，因为上帝造万物都不是随便造的。上帝了解它们，才加以创造；上帝不是在万物造成后才去了解它们」。[74] 其他的作家也沿用这样的思路来理解「理念」一词，包括一些改革宗的神学家。[75] 当我们进入到现代社会的时候，神学家已经很少沿用这样的观念，很大程度上是因为我们现在对「理念」有不一样的理解。

在现代哲学中，理念一词不再指上帝心目中的规范，而是指概念；不是那种从感官感知得来的概念，而是指纯思维的产物。但是我们还是能看到一些过去用法的痕迹，特别是在艺术领域，当谈到概念的时候是指模式的样本，或说是理想的形式。因此，我们提到上帝的理念、自由的理念、艺术的理念、科学的理念、真实的理念、良善的理念、美的理念，等等。用在上帝的身上，理念就是指上帝用祂的智慧造了万物，这智慧是「在太初创造万物之先，就有了」（箴 8:22；西 1:15；启 3:14）。上帝是最好的艺术家。就像人类的艺术家在其艺术品中实观了其

---

[72] cf. G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §§235ff.; Hermann Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testament Greek*, trans. D. W. Simon and William Urwick (Edinburgh: T&T Clark: New York: Charles Scribner's Sons, 1895), s.v. "σοφος"; F. Shleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), §§168-69.

[73] Augustine, *Lectures on the Gospel of John*, tract. 1, *NPNF*[1], VII, 131-37.

[74] Augustine, *Eighty-Three Different Questions*, qu. 46, n. 2; idem, *Literal Meaning of Genesis*, V, 8; idem, *The Trinity*, XV, 13; Idem, *City of God*, XI, 10.

[75] Clement of Alexandria, *Stromateis*, IV, chap. 25; V, chap. 3; Tertullian, *The Soul's Testimony*, 18; Eusebius, *Preparation for the Gospel*, 1, 14, chap. 44; Origen, *on John 1:1*; Pseudo-Dionysius, *On the Divine Names*, chap. 5; Anselm, *Monologion*, chaps. 8ff.; Pl Lombard, *Sent.*, I, dist. 35; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu.15, qu. 44, art. 3; idem, *Summa contra gentiles*, 54; idem, *Sent.*, I, dist. 36; Bonaventure, *Sent.*, I, dist. 35; A. Polanus, *Syn. theol.*, 267-68; J. Zanchi, *Op. Theol.*, II, 201; G. Voetius, *Select. disp.*, 258ff.

理念一样，上帝也是根据祂的理念创造万物。世界就是上帝的艺术作品。上帝是整个宇宙的设计师和建造者。上帝不是不经过思索就开始创造的工作，祂所有的工作都倾注了祂的智慧、祂的理念。当然，这些理念并不是在上帝以外，而是源自上帝，是从上帝的真实存有中所发出的。正是只有在这个意义上，我们能说受造物都与上帝的存有有份。这种有份并不是说受造物是上帝存有的改造，或是说受造物领受了上帝的存有在他们里面。而是说，他们与上帝的存有有份是通过上帝的智慧，这智慧是从上帝多姿多彩的创造中彰显出来的。万物都彰显上帝的智慧，他们亦与这智慧有份。

从这一点出发，很明显的是罪本身不具备「存有」，因为罪不是上帝智慧的体现，而是存有的减少、剥夺和扭曲。尽管罪是上帝知识的客体，并靠着上帝的智慧要臣服于上帝的荣耀之下，其本身不是上帝智慧中的理念，也不是上帝所发出的光。罪恶是在良善被剥夺的情况下被显明出来的。[76] 与此相反，智慧一直是「工师」（箴 8:30），是「万事的设计师」（智 7:22），创造并管理万事，引导万事前行直至其终点，使上帝的名得到荣耀。

信实（Trustworthiness）

【203】上帝最后一个智性上的属性就是上帝的信实。上帝是真实和可信的，是可以信靠的。祂是唯一的上帝，祂不能撒谎，也不会犯错。祂具有绝对完全的真理，是一切真理、一切实存的来源和根基。祂是我们唯一可以靠着认识真理的光。希伯来字אֱמֶת是出自动词אמן（意思是巩固、建造、加强；不及物动词的意思是：坚定；使役动词[Hiphil]：依附、信靠、确定）。这个词主观上是指紧抓不放、依附、有信心（希腊文 πιστις）的行动；客观上，是指一个人信靠某人或某事的坚定性、可信性、真实性。因此译作「真实」、「守信的」以及「信实」。这也是为什么上帝的信实是意志和智性上的属性。诚实和真理，可靠和信实，彼此的关系非常紧密，因此很难把它们拆开。耶和华（YHWH）这个名字本身已经表达了上帝是不变的，祂是诚实无伪的上帝（申 32:4；耶 10:10；诗 31:6；代下 15:3）。这可以让我们得知：(1) 上帝是真实的，是真神，与假神、「虚无」的偶像形成对比（申 32:21，等）；(2) 祂总是捍卫自己的话语和应许，并证明自己的话语和应许都是真的，因此我们可以完全信赖祂。上帝不像人一样，会说谎和后悔（民 23:19；撒上 15:29）。所有从上帝而来的都有「真诚」的印记。

圣经反复强调上帝的良善（kindness，חֶסֶד）和信实（参，创 24:49，47:29；书 2:14；撒下 2:6，15:20；诗 40:11；等），上帝坚定不移的爱（חֶסֶד；译按：hesed，和合本多译

[76] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 15, art. 3.

为「慈爱」）和真理（创 24:27；出 34:6；诗 57:3，61:7，89:14；等）。[77] 上帝反复以指着自己起誓的方式保证自己的话语（创 22:16；等；来 6:13）。作为这样一位真实而信实的上帝，祂持守祂的圣约（申 4:31，7:9；诗 40:11；何 11:1；等）。祂是所有百姓完全可以信靠的避难所（诗 31:5-6，36:5 以下，43:2，54:7，57:3，71:22，96:13，143:1，146:6；等）。祂同样地在新约中被称为真神；就是说，只有祂是真实、真正的上帝，并在基督里揭示自己（约 17:3；约壹 5:20）。祂的道是真理，祂的福音是真理，基督就是那真理（约 14:6，17:17；弗 1:13）。新约就是上帝对旧约应许、祂的圣约以及祂向亚伯拉罕所起誓言（路 1:68-73）的应验和确认。上帝不能背乎祂自己（提后 2:13）。在基督里所有的应许都是「是的」和「阿们（和合本译为：实在）的」（林后 1:18，20）。

因此，圣经在使用「真实」（truth）这个词的时候，也有几重意义。形而上（metaphysical）和本体论（ontological）的真实，是指本质上的真实和诚实。黄金之所以是黄金，不只是因为它有黄金的外表，而是它实际上就是黄金。在这个意义上，真实是万物的特性，与其实质完全相同。称上帝是真实的，就是把祂与一切根本不是上帝的偶像分别出来。伦理学上所说的真实，是指在言语表达上的真实和诚实，是指一个人的自我启示是否与其存有一致；撒谎是犯了道德上不真实的罪。对上帝而言，上帝的存有和祂的启示是完全一致的（民 23:19；撒上 15:29；多 1:2；来 6:18）。上帝不可能撒谎和背乎自己。最后，逻辑上的真实是指思想与现实之间的对应性，智性与现实事物之间的一致性。如果我们的概念反映出来的是现实，那么这样的概念就是真的；这种真实是与错谬相对的。上帝在这个意义上是真实的，因为祂真正而充分地知道万物的本相。实际上，在上帝的知识中，上帝就是真理本身，就像在上帝的存有中，祂就是本体的真理。因此，上帝的道、律法和福音都是纯正的真理，都是完全的。尽管「真理」这个词的三重意义是有区别的，但实际上也是一致的，因为在这三重意义中，都有思想与本质之间的对应关系，亦有理想与实际之间的对应关系。从形而上的意义上说，上帝是真实的，因为祂就是思想与存有的合一。从道德角度来说，上帝亦是真实的，因为祂在启示自己方面、在言语、行为上都表里一致。从逻辑意义上说，上帝是真实的，因为上帝能按照事物的本相来认识万事；也许我们该说，万事都是按照上帝的意思而有的。上帝是绝对完全的真实。因此，上帝是原初的真理，是真理的源头，也是真理中的真理。「上帝啊，在祢的里面，也只有藉着祢并通过祢，所有的真理才是真的」。[78]

---

[77] 编者按：חֶסֶד被译作「仁慈（慈爱）」和「坚定不移的爱」。其英文翻译是 kindness 和 steadfast love，相对于荷兰语字典中的 weldadigheid 和 goedertierenheid。

[78] Augustine, *Soliloquies*, I, 1; cf., T. Aquinas, Summa Theol., I, qu.16, 17; I, 2, qu. 3, art. 7; idem, *Suma contra gentiles*, I, chaps. 59-62; III, chap. 51; Bonaventure, *Sent.*, I, dist. 8, art. 1; J. Gerhard, *Loci theol.*, II, c. 8, sect. 16; A. Ploanus, *Syn. theol.*, II, chap. 27; J. Zanchi, *Op. theol.*, II, cols. 226-42; L. Meijer, *Verhandelingen over de goddelyke eigenschappen,* 4 vols. (Groningen: Jacob Bolt, 1783),

良善（Goodness）

【204】上帝的第一个道德属性就是上帝的良善。这种良善不是相对的或功利主义式的，而是绝对的。上帝的良善是完美的，是所有良善的总和。「除了上帝一位之外，再没有良善的」（可 10:18；路 18:19）。上帝是完全的（τελειος，太 5:48）。因此，祂的良善也是绝对完全的。在上帝而言，「理念」和「现实」是一致的。上帝没有在祂自己以外的目标，祂是全然自足、绝无欠缺的（诗 50:8 以下；赛 40:28 以下；哈 2:20）。这里用「有福」（blessedness）这个词是恰当的。在亚里斯多德传统中，「有福」是指意念和思想的合一，不是力争或热切渴求可以得到的。上帝是有福的那一位，因为祂安息在自己完全的丰富当中。当上帝爱人的时候，就是在这些人中爱自己；作为所有良善和所有完全的总和，上帝是因自己而得福。强调这一点非常重要，因为这样可以避免像邓斯•司各脱（Duns Scotus）以及他以后的人，以为上帝的良善主要是靠意志。圣文德（Bonaventure）的观点比较正确，他认为智性和意志同样是福祉的来源。[79] 就像在人的情况，蒙福包含了身体、灵魂以及我们里面的一切，那么对于上帝，则不仅包括完全的知识，也同样包括完全的能力、完全的良善、完全的圣洁，等等。「蒙福就是将所有好处的极致完全集中起来」。[80]

对上帝的受造物来说，蒙福同样是一件好事。上帝自己是所有受造物的至善，也是所有受造物所盼望得到的。上帝用坚定不移的爱、怜悯、忍耐以及奇异的恩典向受造物显明了祂的良善；祂的所有良善，就像满溢的泉水，滔滔涌流出来。[81] 上帝坚定不移的爱（חֶסֶד）表明祂对自己的百姓和选民特殊的恩惠（民 14:19；撒下 7:15；22:50；代上 17:13；诗 5:7；18:51）。在新约中，这爱通过上帝在基督里完全的丰盛而表现出来（罗 2:4；林后 10:1；弗 2:7；西 3:12；多 3:4）。上帝的良善，对于那些处境悲惨的人而言，被称为怜悯（רַחֲמִים，σπλαγχνα，*viscera, misericordia*；新约中：ἐλεος, οἰκτιρμος）；这怜悯是温柔的（诗 103:3），同时也是浩大而丰富的（出 20:6；撒下 24:14；尼 9:19；诗 51:12；119:156）。上帝在新约中是发怜悯的父（林后 1:3，和合本译作「发慈悲的父」，原文是「mercy」），祂在基督里显明自己的怜悯（路 1:50 以下），而基督是慈悲的大祭司（太 18:27，20:34；等；来 2:17）。上帝的良善表现在对那些当得惩罚的人的赦免，我们称之为宽容或

IV, 1-88.

[79] Bonaventure, *Sent.*, IV, dist. 49; pt. 1, art. 1, qu.4-5.

[80] Boethius, *The Consolation of Philosophy*, 4. On the Blessedness of God: Augustine, *City of God*, XII, 1; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu.26; J. Gerhard, *Loci Theol.*, II, c. 8, sect. 19; J. Zanchi, *Op. theol.*, II, 155ff.; A. Polanus, *Syn. theol.*, II, chap. 17.

[81] Belgic Confession, art. 1.

忍耐（אֶרֶךְ אַפַּיִם或רוּחַ，μακροθυμια, ἀνοχη, χρητοτης），这也是圣经中经常提到的上帝的属性（出 34:6；民 14:18；尼 9:17；诗 86:15，103:8，145:8；珥 2:13；拿 4:2；鸿 1:3）。上帝的忍耐在新约时代仍然在运作，与基督的宣称紧密相连（提前 1:16；彼后 3:15）。最重要的，上帝的良善是通过祂的恩典彰显出来的，在祂自愿地把人不配的恩惠显明给不配得此恩典的罪人。

在基督教会历史上，完整的恩典教义最先是由奥古斯丁发展出来的。当上帝的良善不仅是传递好处，而是传递上帝自己的时候，所表现的就是爱。在旧约中是以婚姻的爱和圣约的爱来表达的（申 4:37，7:8、13，10:15，23:5；代下 2:11；赛 43:4；48:14；63:9；耶 31:3；何 11:1、4，14:4；番 3:17；玛 1:2）。这爱在新约中则是用 ἀγαπη 揭示出来，就是圣父对圣子的爱，并通过圣子把这爱赐给我们。父神与子神之间的关系，可用爱的生命来描述（约 3:35，5:20，10:17，14:31，15:19，17:24、26）。但在基督里，祂不但爱，并通过自我奉献证明了这种爱（约 15:13）。这爱就大体而言，不仅赐给了世界和教会（约 3:16；罗 5:8，8:37；约壹 4:9），而且也以个别的方式赐给了个人（约 14:23，16:27，17:23；罗 9:13；加 2:20）。实际上，上帝不仅给予爱，上帝本身就是爱（约壹 4:8），这爱是我们爱的基础、来源和模范（约壹 4:10-11）。这里必须提醒大家，不要用一种独一无二的意义来看待「上帝就是爱」这个信条，好像上帝所有的属性都是由上帝的爱这个核心本质发出来的。我们也可以说「上帝就是圣洁」或「上帝就是公义」等，这些同样是正确的说法。

圣洁（Holiness）

【205】上帝是良善的，也是圣洁的，在道德上是纯全无瑕的。人或物只有蒙拣选并分别出来，才能在与上帝的关系上成为圣洁。קדש这个字干与חדש这个字干有关，通常可追溯至קד这个字根，意思是「砍下，分开」，因此有被砍下来或隔离起来的意思。「圣洁」这个词最先是用来指一些人或一些物品被分别开来，不作一般用途，而是专注于与上帝特别的关系或被上帝使用。因为耶和华（YHWH）是圣洁的，祂也要求祂的百姓、祂的祭司、祂的圣所是圣洁的（出 19:6，29:43；利 11:44-55，19:2，20:26，21:8；申 28:9-10）。在上帝呼召我们分别为圣的事情中，包括了「圣民」（出 19:6）、「圣处」（出 29:31）、「圣禧年」（利 25:12）、「圣安息日」（出 16:23）、「圣器」（民 16:37）、「圣水」（民 5:17）以及包括了「圣所」（holy place）和「至圣所」（holy of holies，出 26:33-34）的「圣所」（sanctury，出 15:17）。这并不意味着创造本身上存在罪恶；创造是好的，但是受到了亵渎（ת׳ל），不能与上帝交通也不合上帝所用。只有圣洁的上帝能够圣化（sanctify）并使不洁的成为圣洁：「我耶和华是叫你们成为圣的」（出 31:13；利 20:8，21:8、15、23，22:9、

16、32；结 20:12，37:28）。消极地来说，上帝拣选百姓、个人、地方、日期或物品，把他们分别出来；然后积极地把这些人或物分别为圣，并使他们根据特定的条例生活。上帝从地上万族中拣选以色列，与他们立约，让他们知道自己的律法，使以色列整个民族都归自己为圣（出 19:4-6）。成圣不仅仅是分开的意思；成圣是通过洗濯、膏抹、献祭以及洒血等方式，剥夺一切与其他事物相同的特征，并在其上印上独特的印记，这印记无论在哪里都会让人看到（利 8:15，16:15-16；伯 1:5；等）。作为圣者，上帝是以色列的创造者、救赎者和君王（赛 43:14-15，49:7，54:5，62:12）。由此，受上帝救赎的百姓都感谢，并赞美祂是圣洁的（诗 30:4，71:22，97:12；代上 16:10、35）。

对以色列人来说，上帝的圣洁意味着拯救（诗 22:3-4，89:18，98:1，103:1，105:3，145:21）、祷告蒙应允（诗 3:4，20:6、28:2）和安慰（赛 5:16；哈 1:12），但同时也意味着当以色列背弃上帝的约、亵渎上帝的名、违背上帝的律法、成为不洁的时候，上帝要实行惩罚和管教。但就是在惩罚中，上帝也不会忘记自己的百姓，而上帝的圣洁依然是他们蒙拯救的原因（赛 6:13，10:20，27:13，29:23-24，43:15，49:7，52:10；耶 51:5；何 11:8-9；等）。最后，上帝会让外邦人知道祂是主，藉以证明祂的圣洁（耶 50:29；结 36:23；39:7），并且救赎以色列，洗净它一切的罪（结 36:25 以下，39:7）。这就把我们带到新约，上帝的圣洁终于在耶稣里超凡地显明出来。上帝在基督里把自己交给了教会，从一切的过犯中拯救和洁净教会。当上帝的圣者出现的时候（可 1:24；路 4:34；徒 3:14，4:27）——祂就是与世界完全不同的那一位（约 15:18），也是在绝对意义上献上自己的那一位（约 17:19），上帝的圣洁不再以惩罚和管教为主表现出来，而圣灵便成为教会成圣的法则（「圣灵」在旧约中很少被这样称呼[诗 51:11；赛 63:10-11]，但在新约中却常被称为圣灵）。从此之后，教会被称为「圣洁的国度」（彼前 2:5、9；弗 2:19，5:27），是由蒙拣选的、圣洁的、毫无瑕疵的人组成（弗 1:1、4；西 1:2、22，3:12；林前 7:14），完全洁净，不受罪的控制，身体和灵魂都永远归上帝为圣。

公义（公正）（Righteousness [Justice]）

【206】与上帝的圣洁有紧密关系的是上帝的公义，就是上帝公平和恰当地为义人申冤，定恶人的罪。צַדִּיק，צֶדֶק和צְדָקָה这几个词都是描述守法之人的状态。「公义」的第一个意思似乎与法庭判决有关：就是一个人在审判官面前被证明是没有犯错的，因此必须被释放，这样的人被称为צַדִּיק。上帝就是全地的审判官（创 18:25），祂要在历史中、在祂对世界的掌管、对以色列的带领和供应中彰显祂的公义。上帝是公义的，祂所有的判断也是公义的（诗 119:137，129:4）。上帝的愤

怒是可怕的，[82] 因此必须要严肃对待（伯 21:17；诗 2:5，6:1，38:1，76:7，90:7，102:10；耶 10:24，42:18）。上帝要审判恶人（结 7:4、9、27，8:18，9:10），特别是上帝自己的约民（赛 42:24-25；耶 7:20，21:5，32:31；等；哀 2:2 以下，3:43；结 5:13 以下，7:3，13:1；等；亚 7:12 以下）。还有，在圣经中，上帝以报应来表现的公义是真实的，但祂以奖赏来表现的公义其实更加显著。上帝的公义对我们是有好处的，上帝的这个属性要维护义人，把义人高举到尊荣和丰富的地位。这也是君王、审判官和每一个以色列人执行地上公正的模式。耶和华（YHWH）是真正的审判官，祂公义的彰显亦同时是祂恩典的彰显。

因此，尽管以色列是罪恶的民，被重重地惩罚（赛 43:26，48:1，53:11，57:12，59:4，64:5），但比起外邦人，以色列仍然是站在正义的一边。不论以色列有多少过犯，以色列的动机是公义的，当他们接受了足够的管教，上帝的公义就会重新临到，会拯救以色列人脱离他们悲惨的遭遇（赛 40:1 以下，54:5、7 以下，57:15 以下，61:1 以下）。以色列人所等候的救恩不只是恢复外在的繁荣康泰，最重要的是上帝的赦免，以及要浇灌在他们身上、给他们换上新心的圣灵。救恩包括了上帝要完全成为他们的上帝，使他们全然成为上帝自己的百姓（赛 43:25；耶 31:33-34，32:39-40，33:8；结 11:19，36:25；珥 2:28 以下）。这公义不只是要给以色列人的，也是要给外邦人的（赛 2:2 以下，45:22）。主将要通过弥赛亚把祂的公正赐给自己的百姓，而弥赛亚要把公正赐给外邦（赛 42:1），并且主会创造新天新地，有祂的公义住在其中（赛 65:17 以下）。

这是新约中「公义」的意思。上帝的公义（δικαιοσυνη θεου）包括了通过并且藉着弥赛亚将公义带给自己的百姓：基督为我们提供了救赎的方法，证明上帝是公义的，能够称信徒为义，赦免他们（约壹 1:9），并赐下救恩给属祂的人（约 17:25；提后 4:8）。尽管上帝的忿怒已经在恶人身上（约 3:36；弗 2:3；帖前 2:16），这令人畏惧的忿怒却要在将来显明出来（太 3:7；路 3:7，21:33；罗 5:9；帖前 1:10，5:9；弗 5:6；西 3:6；启 6:16-17，11:18，14:10，16:19，19:15）。[83]

在教义神学中，「公义」这个词有较广泛的意思，包含了上帝所有的美德。这种用法的好处是能够捍卫上帝的公正，回应诺斯底主义、马吉安主义以及只看到上帝是爱的现代神学家的攻击。这些现代神学家过分强调律法和福音、上帝的忿怒和上帝的恩典之间的区别。说到上帝的公义，的确会给我们带来许多额外的问题。对上帝来说，没有任何律法是在祂之上、是上帝要服从的，因为祂的旨意就是最高的律法。还有，在上帝面前，受造物没有权利、也无法主张权利；上帝是

[82] 有关上帝的忿怒，请参考：L. Lactantius, *De ira Dei*; Tertullian, *De ira Dei*; Lange, "Zorn Gottes," *PRE*[1], XXVIII, 657-71; R. Kübel, "Zorn Gottes," *PRE*[2], XVIII, 556-68; G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §48; H. Gremer, *Lexicon*, s.v. "ὀργη"

[83] 对于圣经中上帝的公义，请看 H. Cremer, *Lexicon*, s.v. "δικαιοσυνη"; J. Köstlin, "Gott," *PRE*[2], V, 311; idem, G. F. Oehler, *Theology of the Old Testament*, §47; A. B. Davidson, *Theology of the Old Testament*, 129ff.; 请参考本书后面关于称义的段落。

他们的创造者，人不能诉诸在上帝以外的律法。没错，上帝并不受任何外在义务的限制，但是祂的公义和公正也是建立在道德基础上的。上帝不能任意行事或任意对待自己的受造物，而是对自己的百姓守约施慈爱；上帝以祂的圣洁和恩惠约束自己。上帝藉着给予受造物各自的属性，并以祂的律法和命令统管万物，来赋予受造物「权利」，而这些权利是建构在所有存在事物的本性和它们的实存里面的。这特别是赐给有理性的创造物，并且是关乎他们生命所有领域的。所有的律法和权利，无论它们是什么，其最终的根据都不是社会契约，也不是出于自有的自然规律或历史，而是在于上帝的旨意。我们不要把上帝的旨意视为一种「绝对的辖制」，而是良善和恩典的旨意。上帝的恩典是所有律法和权利的基础。上帝是最高的律法赐予者，支持生命各个领域的公义秩序都出于上帝。

上帝全权的旨意（God's Sovereign Will）

【207】在上帝的全权下有许多种属性，这些属性最终都是基于上帝的旨意，祂是万物的创造者和万有的主宰。万事都出自上帝的旨意：创造和保守（启 4:11）、统管（箴 21:1；但 4:35；弗 1:11）、基督的受难（路 22:42）、拣选和遗弃（罗 9:15 以下）、重生（雅 1:18）、成圣（腓 2:13）、信徒的受苦（彼前 3:17）、我们的生命和际遇（雅 4:15；徒 18:21；罗 15:32），甚至包括我们生命中最微小的细节（太 10:29 以下）。哲学从来都不以此为满足，想要探究更深的解释，寻求在上帝以外的实存作为最终的解释。但与理性主义哲学家的努力相违的是，没有一件事会在上帝的旨意之外。黑格尔认为纯思想本身是绝对的，如此就会把所有的内容从思想中挪走，用成为（becoming）取代存有（being），用潜能（potentiality）代替实际（actuality）。这是形而上的欺骗手段，是玩弄概念。存在不可能产生自没有意志的绝对思想。哲学家比如谢林（Schelling）转而鼓吹意志至上的观念，却犯了相反的错误。「最终，」他说：「除了意志外就没有其他的存有。意志是原型的存有，这种存有的一切述语都基于这意志：无本因、永恒、不依赖时间、自我肯定。所有的哲学都以发现这个超然的形体为目标」。[84] 意志是最终的存有，也是智性（intellect）的先导。「事物的存在基础，乃是那些非属上帝本体的因素，即那些导致上帝自身存在的因素。」万事的根基在于这个黑暗的本性，在上帝无意识的意志中。这里的「意志」并不是这个词真正的意思所在，而是指无意识的愿望、不知所以的冲动、自然中的黑暗势力。尽管我们所知的世界显出秩序、规律和形态，但是混乱的威胁却一直存在。谢林从自然和精神、黑暗和光明、实况和理想

[84] F. W. J. Shelling, "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände," in *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftlichle Buchgesellschaft, 1968), IV, 294; ET: *Schelling: Of Human Freedom*, trans. James Gutmann (Chicago: Open Court, 1936).

之间的对立，推导出整个宇宙的过程；他认为这些都是在永恒中与上帝共存的。这里的假设是：这种意志并没有被智性所控制，所有的意志都是某种原始的愿望、斗争、不安、对尚未得着的东西的渴望。结果是，如果意志和生命的斗争一样都是最基本的，对于受造物来说，便没有安息和蒙福的可能，除非消灭意志，丧失灵魂。

这是佛教（涅槃 Nirvana）的教导，也是泛神论式的神秘主义的变体，绝不是圣经和基督教神学的教导。基督教不寻求灵魂的毁灭或意志的消除。反而，真正的福分是将灵魂升华为最高等级的爱。受造物里面有一种意志，要从得到的东西里找到安息和快乐。这意志就是一种接纳对方的爱，并在接纳对方中得到祝福。这里，我们对上帝旨意的信念可以开导我们。上帝的旨意并不是出于缺乏，也不是出于渴望得到上帝所没有的。上帝是完全自足，并在自己里面蒙福的。祂的爱是上帝对自己的爱，上帝自己就是祂的旨意，不是说祂是自己的原因，而是说祂的旨意就是祂把自己所喜悦的和祂的美意用意志展现出来。上帝的旨意不是祂里面的一个动力或能量、是与祂自己不同的，而是与祂的存有和祂的爱共存的。三位一体的上帝永恒地以上帝的爱爱自己，并且在祂自己里面是完全蒙福的。这是在上帝里面的必要旨意（*necessary* will），与上帝对创造物的自由旨意（free will）是不同的，这自由旨意是所有受造物最终的依据。上帝是有福的，无论是对自己还是对自己的受造物来说，上帝自己就是最好的。万物都是藉着祂美好的旨意和荣耀受造的，也是为了上帝可喜悦的旨意和荣耀受造的。

【208】尽管上帝的旨意是一体的，我们必须分别与祂自己有关的旨意（「以自己为目标的倾向」）以及祂对受造物的旨意（「以受造物为途径的倾向」）。上帝永恒地、也是必须地以自己为乐。这里，自由和必须是一致的。谈到受造物，情况就很不一样了。这里上帝可以随自己的意旨行事（诗 115:3；箴 21:1；但 4:35）；上帝不必向任何人交账，也不必向任何人解释祂所做的事（伯 33:13）。人对于上帝就像窑匠手中的泥土（伯 10:9，33:6；赛 29:16，30:14，64:8；耶 18:1 以下）。「万民都像水桶的一滴，又算如天平上的微尘」（赛 40:15 以下）。对人来说，向上帝自夸是愚昧的，就像斧子向使斧子的人、锯向使锯的人自夸一样（赛 10:15）！没有人能在上帝面前声称自己的「权利」，或质问上帝「祢在干什么？」（伯 9:2 以下、12，11:10）。「泥土岂可对拣弄他的说：你做什么呢？」（赛 45:9）在上帝面前我们必须静默，用手掩口（伯 40:4）。在新约中也是这样的教导。上帝难道不能对自己的东西随己意而行吗（太 20:15）？万物都是因上帝的旨意而有的——包括它们的存有以及它们的所是（启 4:11）。上帝的旨意是万事最终的根基。无论是怜悯还是刚硬，都是出于上帝的旨意（罗 9:15-18）。在教会中，圣灵按照上帝的旨意分给个人（林前 12:11）。人没有权利对上帝自由的分配发怨言（太 20:13 以下；罗 9:20-21）。正因为这些原因，基督教神学说，上帝对祂受造物的旨意是自

由的。因此，奥古斯丁宣告说上帝的旨意是万事最终的根基，[85] 再没有更深的根基了。对于这样的问题：上帝为什么要创造世界？答案是：因为这是祂的旨意。对于继续追问这个旨意从何而来的人，他们「想要找到高于上帝旨意的答案，他们是找不到的」。[86]

从上帝的绝对自由出发，许多神学家开始按照中世纪唯名论（nominalism）的思路去思考。司各脱（Duns Scotus）不断把伯拉纠主义的想法加在上帝身上，认为上帝旨意的自由是绝对中性的（indifference）。其基本的理念如下：「上帝的旨意令这事发生」（The will of God wills this）；没有什么比上帝的旨意这个先行理由更优先的了。[87] 创造完全是偶发的；上帝是在绝对的自由中创造出世界，尽管这创造的命令是在永恒中就决定好的。[88] 从上帝绝对自由的旨意中，司各脱还推论出人意志的自由，在尽可能的情况下是绝对的。他说：「在考虑到相反行动和相反事物的情况下，」[89] 人的意志是自由的。自由意志本身就是所有行为完全的原因，不是因为任何外在的好处。「也不是任何物质的好处，引起意志的认同，而是意志自由地认同任何好处，因此自由地同意这或多或少的好处」。[90] 「除了意志，没有什么能产生意志中的决断力」。[91] 意志甚至在智性以先，因为，尽管智性为意志提供努力的目标，但无论如何，是意志吸引了智性对某个目标的注意。故此，严格地说，意志而非智性才是蒙福的源头。[92] 这种唯名论的想法会产生极端的后果。对司各脱来说，意志是蒙福的源头，律法的第二石版内容可以是不一样的，基督、上帝的道可以不必采用人性本质，而以其他形式出现，道成肉身在无罪的情况下也可能发生。上帝也可以通过其他方式来救赎人类，甚至可以用基督以外的方式。司各脱把上帝的自由和无所不能提升到一个地步，以至于引向目标的方式变得完全随意。[93] 其他人——奥卡姆（Occam）、耶稣会、苏西尼主义（Socinians）、抗辩者（Remonstrant，译按：即亚米念主义者）、笛卡尔（Descartes）都遵循了同一思路，切断了上帝的意志与其本性和完美的关联。这就是形式上的随意理念（formal arbitrariness），所有的事，包括创造、道成肉身、道德律、真理和非真理，都可能有完全不同的面貌。基督教神学反对泛神论和自然神论，坚持世界是在上帝自由和全权的旨意下造成的，并且上帝的旨意有其智慧的理由。

唯名论让基督教神学心生警惕；基督教神学的使命是继续坚持上帝的旨意乃是万事的根基，同时注意不要剥夺这个意志所有的自然特征，使它沦为纯粹的独断专

[85] Augustine, *City of God*, XXI, 8; idem, *The Trinity*, III, 7, 19.
[86] Augustine, *On Genesis, against the Manicheans*, I, 2; idem *City of God*, V, 9.
[87] Duns Scotus, *Sent.*, I, dist. 8, qu. 5, n.24.
[88] Ibid, II, dist.1, qu.2, n.5.
[89] Ibid, I, dist.39, qu.5, nn.15ff.
[90] Ibid, I, dist.1, qu.4, n.16.
[91] Ibid, II, dist.25, qu.1, n.22.
[92] Ibid, IV, dist.49, qu.4.
[93] Cf. ibid., IV, 388ff.

横。作为回应，基督教神学在其关于上帝的教义中，是从上帝的本性而不是从上帝的旨意出发的。事物的存在依赖上帝的旨意，但其特性或本质则依靠上帝的思想。上帝用道创造并保守了世界，因此世界是以上帝的思想为基础的。上帝不是随意或「偶然」地行事，而是有着超越的智慧。为了避免以随意专断来控告上帝，同时又保持祂原有的自由旨意作为创造的依据，神学家寻找引导上帝旨意的神圣动机。那些思索上帝「为什么」要自由创造的神学家，谈及上帝的良善、祂的慈爱或祂的荣耀。寻求「原因」的科学神学无法避免提出这样的问题，却没有忘记作为科学家（特别是神学家）的第一责任就是要谦卑和虚心。对神学而言，就是要严格地守住上帝在自然界和圣经中所揭示的事实和证据。神学必须拒绝泛神论的诱惑，认为世界是必要的，也要拒绝自然神论的诱惑，把世界看为偶发的产品。基督教神学反对这两种观点，顽强地坚持世界是出于上帝自由而全权的旨意，并且上帝对于这旨意有其智慧的理由。对于我们来说，只要是在上帝的旨意下，凡事都是好的。上帝自己永远不会要一件事成就，除非这是好的，或者有其他的理由。[94] 上帝自由地创造了世界，而这完全是出于上帝的美意。上帝的旨意是与祂的存有、智慧、良善以及祂其他所有的完美一致的。[95] 正因为这个原因，人的心和头脑都能够安稳于上帝的旨意当中，因为这是全能的上帝、荣耀的父的旨意，而不是无目的的命运、不可测估的机遇，或自然的黑暗势力。祂的全权是有无限能力的，同时也是有智慧、有恩典的。祂同时是我们的君王和父亲。

罪恶的难题：显明和隐藏的旨意

【209】关于上帝旨意的教义还有其他的困难存在。正因为上帝与世界是有别的，使得我们对上帝「对自己的倾向」以及祂「对创造物的倾向」进行了区分，同样，在受造物的世界当中，上帝的旨意也是多样化的。从上帝的旨意与上帝受造物的关系出发，有多少受造物，就有多少种上帝不同的旨意；上帝的自由旨意就像整个世界一样丰富多彩。最重要的一个事实，上帝是所有受造物之父，但不是只通过一种方式。在我们的世界上，有一件事在上帝旨意的教义上产生了特别的困难，就是罪恶的难题（problem of evil），无论是道德上的罪恶还是实际的罪恶。尽管罪恶在上帝的掌控之下，但罪恶不可能像良善一般、以相同意义和相同的方式出于上帝的旨意。上帝的旨意有两种，一种旨意是指明我们必须做的事（太 7:21，12:50；约 4:34，7:17；罗 12:2），还有一种旨意是告诉我们上帝做的事和将要做的事（诗 115:3；但 4:17、25、32、35；罗 9:18-19；弗 1:5、9、11；启 4:11）；这两种旨意之间有非常大的差别。在祈求上帝的旨意能够成就（太 6:10）时，用

[94] G. Voetius, *Select. disp.*, I, 387.
[95] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu.19, art. 5.

童真的语气或用无耐的语气说：「愿祢的旨意成就」（太 26:42；徒 21:14），其间的差别是很大的。上帝实际的旨意就是祂所喜悦的旨意，而这种旨意是与上帝的存有一致，并且是有效力的。这是改革宗神学一贯的教导。上帝「隐藏的」（hidden）——或更贴切地说是「上帝所喜悦的旨意」——和上帝「显明的」（revealed）旨意彼此不是互不相容的；上帝的谕旨（decree）就是祂最终的旨意，而祂显明的旨意就是表明祂愿意我们怎样行事。如果我们不能正确地分辨这两者或与此类似的情况，我们都会面临一个危险，就是把上帝作为罪的始作俑者，而没有让人在上帝面前负起理性、道德上的责任。进一步说，若不能区分这两者的不同，就会在上帝的意愿和世界历史的实际结果之间造成无解的双重性。这个结果就会成为对上帝永远的失望：祂对世界的计划失败了，最终是撒但得胜了。然而上帝显明的（教训性的 [preceptive]；或译为「告诫性的」）旨意并不一定是祂（终极 [ultimate]）的旨意，只不过是祂对我们行为规范所发出的命令。在教训式的旨意中，上帝并没有说祂要如何做；这不是对于祂行为的规范，这样的命令并不是规定了上帝必须做什么，而是告诉我们，我们必须做什么。这是针对我们行为的规定（申 29:29）。因此，只有在形而上的意义，上帝的这些规定才被称为上帝的旨意。显明的旨意是实现上帝隐藏的旨意的一种方式。正是通过警告和提醒、禁止和威胁、条件和命令的方式，上帝藉以实现祂的计划。虽然上帝隐秘的旨意只能保证违反上帝诫命的人类一刻都不能独立离开上帝，然而当人违背上帝律法的那个时刻，上帝隐藏的旨意就立刻成就了上帝的计划，并且，就算人不愿意，也要成为成就祂荣耀的工具。那些否认上帝显明旨意的人，没有把罪当一回事；而否认上帝隐藏旨意的人则破坏了对上帝全权的信心。前一种情况的属灵危机是一种肤浅的乐观主义，对痛苦的现实闭上眼睛；而后一种情况却变成阴森的愤世嫉俗：咒诅地上的生活，对世界和人类的命运感到绝望。基督教的一神论（Theism）承认世界存在黑暗面的现实，但既不否认上帝显明或教训式的旨意，也不否认上帝隐藏的旨意能够带来荣耀的结果。此外，我们在信心中也经常见证上帝在人的愚昧上彰显祂的智慧、在软弱人身上显出祂的能力、以及在人的罪上显出祂的恩典和公义，这些都是上帝的全权最显著的例子。

无所不能（Omnipotence）

【210】上帝在祂的全权中也是无所不能的。伊勒、以罗欣、全能者和主这些名字都表明祂的能力：祂是大能的君王、万物的主。祂的所有工作都在传扬祂无所不能的大能。祂还被称为「大而可畏的」（申 7:21 以下）、「以色列的大能者」（赛 1:24）、「至大权能的上帝，万军之耶和华是祢的名」（耶 32:18）、「有力有能的耶和华」（诗 24:8）、「主」（太 11:25；启 1:8，22:5）。同样地，在新约中，祂被称为

「大君」（太 5:35；提前 1:17）、「万王之王，万主之主」（提前 6:15；参启 19:16）、「全能的主」（林后 6:18；启 1:8，4:8，11:17）、「独有权能的主」（提前 6:15），就是不仅有能力也有权柄行事（太 28:18；罗 9:21），并且有能力、适当性和有力量行事（太 6:13；罗 1:20）。上帝的无所不能可从其工作见证出来——创造、护理（providence，或译为眷顾、护佑）、领以色列出埃及、自然的规律、以色列神迹般的历史，这一切都清楚而鲜明地宣称上帝的无所不能。在上帝没有难成的事，对于上帝，一切都是可能的（创 18:14；亚 8:6；耶 32:27；太 19:26；路 1:37，18:27）。上帝可以从石头中给亚伯拉罕生出许多子孙来（太 3:9）。最重要的是，祂的能力是通过救赎的工作，在基督的复活上表现出来的（罗 1:4；弗 1:20）。人的管辖权（创 1:26；诗 8）、政府的权柄（箴 8:15；罗 13:1-6）、上帝百姓的力量，都是从上帝而来（申 8:17-18；诗 68:35；赛 40:26 以下）；甚至马的能力（伯 39:19 以下）、雷的巨大响声也都是从上帝而来（诗 29:3，68:33；等）。上帝有能力可以按照我们所求所想地将恩惠分给我们（林后 9:8；弗 3:20；彼后 1:3），并在末日叫死人复活（约 5:25 以下）。能力属于上帝（诗 62:11），荣耀和力量也是祂的（诗 96:7；启 4:11，5:12，7:12，19:1）。

正如唯名论者对上帝旨意和自由的教导，他们把上帝的无所不能定义为上帝不仅是有能力做祂想做的任何事，祂也有做任何事的可能。按照上帝「绝对的」能力（与祂「命定」的能力不一样），他们认定上帝也可能犯罪、出错、受苦、死亡、变成石头或动物、将饼变成基督的身体、做自相矛盾的事、撤消过去、以对为错、以错为对，等等。因此，根据上帝绝对的能力，上帝是纯粹的随意专断，是没有任何内容的绝对力量，本身是无有的却能成为任何东西。另一方面，柏拉图和其他一些人说，我们所知道的真实世界是唯一可能的世界。与之相对，圣经和基督教的正统神学在表示上帝不能背乎自己、[96]并且祂的旨意与祂的存有是一致的同时，也坚持认为可能的事大于现实发生的事。改革宗传统所否认的观念，就是不受上帝本性规限的「绝对能力」。因此，加尔文作为回击，拒绝接受这「绝对能力的谎言」，认为这是对上帝的亵渎。[97] 上帝的存在并不会受限于这个世界的存在；同样，上帝的无所不能无限地超越世界所知的无穷能力。现实并不能完全掩盖可能。上帝的存在不会受限于世界的存在；永恒不会完全倒空于时间中；无限并不等于有限的总和；无所不知与受造物的智性内容并不完全符合。同样，上帝的无所不能无限地超越世界所知的无穷能力。[98]

---

[96] 上帝不能撒谎，上帝不能后悔，上帝不能改变，上帝不能被试探（民 23:19；撒上 15:29；来 6:18；雅 1:13，17），上帝不能背乎自己（提后 2:13）。

[97] J. Calvin, *Institutes*, III. xxiii.1, 5; cf. I. xxi.3; II. vii. 5; IV. xvii. 24; idem, *Commentary, on Isa.* 23:9 and Luke 1:18.

[98] Cf. I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, I, 458ff.; C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 406ff.; W. G. Shedd, *Dogmatic Theology*, I, 358ff.

完美，有福和荣耀（Perfection, Blessedness, and Glory）

【211】上帝是祂所有完美的总和，无论是在思想中还是在现实中存在的，不能比祂更大、更高、更好。换句话说，上帝完全符合我们对神的概念。祂还对自己有完全的了解，并把关于祂自己的印象和感动浸润到我们的心里。我们对神的概念都是从上帝而来。尽管我们心中对上帝的感觉是黑暗的，我们无法逃避这个世界和我们生命中上帝的真实性。当我们受到圣经的教导，我们对上帝的感觉就清楚了，我们重新认识上帝的真貌，并对上帝所有的完全说阿们！上帝的每一个属性对信徒来说都是宝贵的。

因为上帝是完全的，圣经还提到上帝是「有福的」（Blessed One）。在圣经中，אַשְׁרֵי 和 μακαριος 这两个词（「有福的」[Blessed]）通常都有宗教意味。这是指与上帝有交通、能得到上帝所给予特别好处的人，其中最大的好处就是罪得赦免（诗32:1；罗4:8）。在新约中，上帝有两次自己被称为「有福的」（提前1:11，6:15；译按：和合本译为「可称颂的」）。在新约中，אַשְׁרֵי这个希伯来文的字根被译作希腊文 μακαριος（根据 Cremer，这个字比 εὐδαιμων 语义更强、更理想），然后在拉丁文中译作 *beatus*，在英文中译为 *blessed*，中文是有福的，而在荷兰语中译作 *zalig*。上帝的有福（blessedness）包括三个方面：首先，这个词表达的是上帝绝对的完美。上帝是一切美德的总和，是至高的存有，至高的美善，至高的真理，等等；换句话说，因为上帝是绝对的生命，是一切生命的源头，祂也是绝对有福的上帝。第二，我们可以从「有福的上帝」推论出上帝知道并喜悦自己的绝对完全。上帝知道自己的完全；上帝绝对认识自己，并绝对喜爱自己。没有爱的知识和没有知识的爱都是难以想像的，知识和爱没有谁比谁更优先。最后，上帝绝对喜悦自己，绝对在自己里面有安息，也是绝对的自我满足。祂的生命不是一个要成为什么的过程，也不是进化的结果，也不是欲望与奋斗的进程，像泛神论的生命，而是不可打断的安息、永恒的平安。上帝对其受造物的喜悦部分反映出祂对自己的喜悦。「上帝就是自己的福分。有福与上帝是一样的。通过上帝的智性，祂完全意识到自己的完全；通过祂的旨意，祂至爱这种完美，安息其中，并从中涌现出喜乐。这喜乐就是上帝作为至高的美善对自己的喜悦」[99]。

---

[99] Pseudo-Dionysius, *The Divine Names and Mystical Theology*, chap. 11; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu.26; idem, *Summa contra gentiles*, I, chaps. 100-102; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, §5; J. Heinrich and C. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, III, 856; J. Gerhard, *Loci theol.*, II, §306; David Hollaz, *Examen theologicum acroamaticum* (Rostock and Leipzig: Russworm, 1718), I, 1, 37; Karl Gottlieb Bretschneider, *Systematische Entwicklung aller in der Dogmatik verkommenden Begriffe*, 4th ed. (Leipzig: J. A. Barth, 1841), §37; B. de Moor, *Comm. in Marckii Comp.*, I, 583; Hans Martensen, *Christian Dogatics*, trans. William Urwick (Edinburgh: T&T Clark, 1871), §51; Friedrich A Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3rd ed., 7 vol. in 10 (Gütersloh:

【212】上帝的完全是上帝有福的内在根据，这完美外在的彰显就是上帝的荣耀。荣耀一词在圣经是用כָּבוֹד和 δοξα。在旧约中כָּבוֹד这个词是从动词כָּבֵד而来，意思是沉重的、有分量的、重要的，是指一个重要和有分量的人。旧约还用了הוֹד这个词，是指一个广为人知的人华丽的外表，而הָדָר描述的是那外表的富丽和堂皇。[100] 在七十士译本和新约所用相对的希腊字是 δοξα，指主观上一个人得到或该得的赞赏；他乐于得到的荣誉或美名（同义词：τιμη 和 εὐλογια，启 5:12；反义词是 ἀτιμια，林后 6:8）。客观上讲，δοξα 是指一个人或一件事在公共场合的外表、形态、声望、尊严、光彩、荣耀，或指其本身的光荣，往往与外表（εἰδος），形像（εἰκων）和形态（μορφη）相关（赛 53:2；林前 11:7）。「主的荣光」是璀璨辉煌的，与上帝的所有属性以及上帝在自然和恩典中的自我启示是不可分的，也是上帝在各处向祂的受造物显现的荣耀。上帝所穿戴的这份荣耀和威仪，也是上帝所有行为的特征（代上 16:27；诗 29:4，96:6，104:1，111:3，113:4 等），尽管在祂的创造中到处可见（诗 8；赛 6:3），却在恩典的领域特别明显。上帝的荣耀向以色列显现（出 16:7、10，24:16，33:18 以下；利 9:6、23；民 14:10，16:19；申 5:24；等）。它充满了帐幕和圣殿（出 40:34；王上 8:11），所有百姓都能看到（出 29:43；结 16:14；等）。这荣耀最终在上帝的独生子基督里显明出来（约 1:14），并藉着基督在教会中显明（罗 15:7；林后 3:18）。教会正在「等候所盼望的福，并等候至大的上帝我们救主耶稣基督的荣耀显现」（多 2:13）。上帝的荣耀总是与祂的圣洁联系在一起（出 29:43；赛 6:3），因此也常常用火（出 24:17；利 9:24）和云（王上 8:10-11；赛 6:4）来形容。

毫无疑问，当圣经提到火和云的时候，是用这种可见的受造物来显明上帝的同在。[101] 这与光的情况不同。上帝的荣耀经常用光来比较，亦经常用光来代表。在圣经中，光是真理、圣洁和蒙福的形象（诗 43:3，97:11；赛 10:17）。光在自然界中是什么——知识、纯洁和喜乐的源头——上帝在灵界也是一样。上帝是信徒的「亮光」（诗 27:1）；祂的脸和祂的话语发出亮光（诗 44:3，89:15，119:105）；在祂的光中我们必得见光（诗 36:9）。祂自己是纯洁的光，在祂没有黑暗。祂是众光之父（约壹 1:5；提前 6:16；雅 1:17）；并按照应许（赛 9:1，60:1、19-20；弥 7:8），在基督里以光出现（太 4:16；路 2:32；约 1:4，3:19，8:12；约壹 2:8-11），以至于祂的教会在祂里面是光（太 5:14；弗 5:8；帖前 5:5），并要往前迎接那完全的光（启 21:23 以下，22:5；西 1:12）。

当圣经谈及上帝的脸、上帝的荣耀和上帝的尊贵时，都是使用象征性的语言。

Bertelsmann, 1870-90), II, 109; Alexander von Oettingen, *Lutherische Dogmatik*, 2 vols. (Munich: C. H. Beck, 1897-1902), II, 185; M. Kähler, "Seligkeit," *PRE*[3], XVIII, 179-84.

[100] Franz Delitzsch, *Biblical Commentary on the Psalms*, trans. F. Bolton, 3 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1871), on Ps. 8:6; cf. also A. Freiherr von Gall, *Die Herrlichkeit Gottes* (Giessen: J. Ricker [A. Töpelmann],1900).

[101] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 341 (#94).

就像上帝一切的完美，上帝的荣耀同样也会在祂的受造物身上反映出来；这是可以传通的。受造的世界可以微弱地反映出一丁点上帝所拥有的难以言说的荣耀和尊贵。就像我们默想上帝的创造，会把我们的注意力领到上面，并激发我们述说上帝的永恒和无处不在、祂的公义和恩典一样，这也会让我们稍微看到上帝的荣耀。但是，我们这里所有的不过是类比，而不是荣耀本身。这也是为什么「荣耀」这个词要比「美丽」好；「荣耀」是圣经中特别用来表示上帝美丽的一个词。奥古斯丁很喜欢用「上帝的美丽」这个词，部分是出于他新柏拉图主义的背景。[102] 尽管许多经院神学和罗马天主教的神学家都沿袭了奥古斯丁的思想，[103] 新教神学家们更喜欢谈及上帝的尊贵和荣耀。[104] 上帝的荣耀表现出来的是祂的伟大庄严，就像诗篇和先知书中常常描述的（诗 104；赛 40；哈 3）。当这荣耀引起受造物对上帝的敬拜和景仰，我们便称之为「伟大」和「庄严」。当它引起我们的感恩、赞美和尊崇，我们称之为「荣耀」。当我们谈到上帝绝对的尊严，使得万物都服在其下，我们便称之为「尊贵」。

[102] Augustine, *On Genesis, against the Manicheans*, I, 21; idem, *Sermon* 241; idem, *Literal Meaning of Genesis*, III, 14; idem, *On Order*, I, 26; II, 51; idem, *De beata vita*, 34; idem, *Against the Academics*, II, 9.

[103] Pseudo-Dionysius, *The Divine Names and Mystical Theology*, chap. 4 §7; Bonaventure, *Breviloquium*, I, chap. 6; D. Petavius, *Theol. dogm.*, VI, chap. 8; M. J. Scheeben, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, I, 589ff.; J. B. Heinrich and C. Gutbertlet, *Dogmatische Theologie*, III, 852; cf. also Heinrich Krug, *De pulchritudine divina libri tres* (Freiburg i. B.: Herder, 1902).

[104] J. Gerhard, *Loci theologici*, I, c.8, sect. 18; A. Polanus, *Syn. theol.*, II, chap. 31; P. van Mastricht, *Theoritico-practica Theologia*, II, chap. 22; H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, VI, 43.

第九章　三一上帝和祂的谋略

圣经中三位一体的上帝

【213】在新约中像盛开的鲜花一样的三位一体的启示，其种子其实早在旧约就种下了。以罗欣（Elohim）这位又真又活的上帝说出话语，并差遣祂的灵创造这个世界。这个世界是靠着一个三重因（a threefold cause）而造成的：上帝的话（创 1:3；诗 33:6、9，147:18，148:8；珥 2；11），「道」（译按：「道」在约 1:1 就是话语[the Word]，指耶稣基督）成为「智慧」的实体（伯 28:20-28；箴 8:22 以下；参箴 3:19；耶 10:12，51:15），以及上帝的灵（创 1:2；诗 33:6，104:30，139:7；伯 26:13，27:3，32:8，33:4；赛 40:7、13，59:19）。尽管上帝是通过自己的话语作为媒介，叫万物成为实存，但是上帝乃是通过祂的灵潜在（immanent；或译为内蕴、临在）于创造本身，并使整个世界都充满活力和美丽。世界首先是由上帝所构想，并靠祂无所不能的话语才形成的。在成为实存后，世界并没有与上帝分开或与上帝对立，而是继续在祂的圣灵里得着安息。上帝的灵是所有生命和福祉以及圣洁和更新最主要的元素。上帝的三重原则不只是创造，亦是再创造的基础，并且维系着旧约启示全部的工作。

在旧约中，这三重因在特殊启示以及在上帝再创造的工作中更清楚地显明出来。耶和华（YHWH）——立约的上帝，是用祂的话语和祂的灵向祂的百姓揭示自己，拯救并保守他们。上帝（特别是祂的话语）独特而大能地藉着耶和华的使者（the angel of the Lord）彰显出祂的同在，无论这使者是指受造的天使还是指道（Logos）本身（创 16:6-13，18，21:17-20，22:11-19，24:7、40，28:13-17，31:11-13，32:24-30 [参，何 12:4]，48:15-16；出 3:2 以下，13:21，14:19，23:20-23，32:34；和 33:2 以下[参，民 20:16；赛 63:8-9；亚 1:8-12；第 3 章；玛 3:1])。在奥古斯丁以前的教父们都一致地把旧约中「耶和华的使者」解释为「道」的显现，尽管奥古斯丁自己相信上帝在这些情况中是通过受造的天使显现。[1] 路德和加尔文认为耶和华（YHWH）的使者有时候是指受造的天使，在其他的经文则是指非受造的使者。[2] 但是，后来的新教释经者认为这些经文在大部分的情况下是指道。他们主要是为了对抗苏西尼主义（Socinians）、抗辩派（Remonstrants；译按：即亚米

[1] Augustine, *The Trinity*, III, 11; idem, *City of God*, XVI, chap. 29.
[2] Christian, J. Trip, *Die Theophanien in den Geschichtsbüchern des Alten Testaments* (Leiden: D. Noothoven van Goor. 1858), 49-58.

念主义者）和理性主义者（Rationalists）的说法，他们认为这些经文单指天使的显现。我们不应该过于夸大这里面的差别，因为奥古斯丁以及他的追随者都接受「道」（耶稣基督）曾经以绝对独特的方式，通过受造的天使显明了自己。[3] 我们意识到圣经提到耶和华（YHWH）使者的地方不能都有同样的意思，但这一点是很清楚的：在担负这荣耀之名的耶和华的使者里面，有上帝（特别是祂的道）的独特同在。耶和华的使者承担着耶和华的名字，行使与耶和华一样的能力，带来同样的拯救，同样的祝福，并接受同样的敬拜和尊荣。[4]

如今，就如同耶和华（YHWH）在祂再创造的工作中以自己的道并在耶和华的使者中客观地显明自己一样，上帝以自己的灵主观地完成这项工作。在启示范畴内，上帝的灵是所有生命和福祉、所有恩赐和能力的本源（principle）：勇气（士 3:10，6:34，11:29，13:25；撒上 11:6）、体力（士 14:6，15:14）、巧工（出 28:3，31:3-5，35:31-35；代上 28:12-19）、治理的能力（民 11:17、25；撒上 16:13）、思想和智慧（伯 32:8；赛 11:2）、圣洁和更新（诗 51:12；赛 63:10；参，创 6:3；尼 9:20；撒上 10:6，9）、先见和预言（民 11:25、29，24:2-3；弥 3:8 等）。耶和华的灵可以无限量地住在弥赛亚身上（赛 11:2，42:1，61:1），后来却要倾倒在一切有血气的人身上（珥 2:28-29；赛 32:15，44:3；结 36:26-27，39:29；亚 12:10），并要把一颗新心、一个新灵赐给所有的人（结 36:26-27）。[5] 维系着整个旧约启示工作的三重原则，可以从大祭司的祝祷中体现出来（民 6:24-26）。我们可以从这祝祷看见上帝的三重启示，这是在旧约中的使徒祝祷（林后 13:13）。类似的三重区分，可以从诗篇 33:6；以赛亚书 61:1，63:9-12 和哈该书 2:5-6 中看出来。此外，创世记 19:24、诗篇 45:7、110:1，还有何西阿书 1:7 等，都表明了上帝本体中的自我区分。

【214】这些旧约中的观念在两约期间的犹太教中有进一步的发展。上帝的智慧被人格化为神（西拉书 1:1-30，24；巴录书 3:9-4:4；智慧书 1:4-7，6:12-25，7:25-26，8:3-4，9:1-2、5-9、17，12:1，16:12，18:15-16）。在希腊哲学的影响下，腓罗把柏拉图的理念论、斯多葛的道论以及旧约的智慧论融合成一个系统。但是，腓罗按照形而上的二元论，把上帝和世界分开，认为道是上帝与世界之间必要的一个中介存有（intermediary being），一个位于上帝与世界之间的位格（hypostasis），并与二者都有份。腓罗认为道并非如上帝一样不是受造的，也不是像有限的事物那样是被造的，并称道为「第二位神」。在犹太神学中，这种思想发展成为复杂的天使论，并与旧约渐行渐远。他们从犹太人对上帝绝对超越的信念，发展出一种想法，就是上

[3] A. Rivetus 根据 Chr. J. Trip, *Theophanien*, 65.

[4] 参：H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), I, 329 (#91); Chr. J. Trip, *Theophanien,* 100ff.; A. Kuyper, *De Engelen Gods* (Amserdam: Höveker & Wormser, 1902), 189.

[5] 关于旧约对圣灵的教导，请参考 B. B. Warfield, "The Spirit of God in the Old Testament," *Presbyterian and Reformed Review 6* (October 1895): 665-87; H. Cremer, "Geist," *PRE*^{3}, VI, 450.

帝必须用各种中介存有在被造界中行动。上帝用天使引导自然和世界的力量，但为了创造和再创造，上帝便使用一些存在体（*hypostases*）。尽管这些存在体是受造的，却拥有上帝的属性，因为他们是上帝的代表。这些存在体包括了：玛卡顿（*metraton*），他们与上帝的宝座有份；玛莫拉（*memra*），上帝的道；舍金纳（*shekinah*），上帝荣耀的同在；巴斯克（*bath kol*），上帝传谕启示的声音；以及吕厄•哈克达什（*ruach hakkodesh*），就是从上帝而来、能赋予更高知识的灵。[6]

这些新发明很明显偏离了旧约的教导。旧约并不支持二元论，「道」和「智慧」不是上帝与世界之间的中介体，而是受造世界的第一原理，完全在上帝这边。腓罗的中介体概念抹杀了造物主与受造物之间的区别，为诺斯底主义和卡巴拉主义（Kabbalism；译按：一种犹太教的神秘主义）的发展铺平了道路。还有，在腓罗的理论中，「道」主要是指上帝的理性和思想，但是「上帝的话」在旧约中首先并不是指理性和思想、「一个可理解的世界」（κοσμος νοηος），而是指上帝创造并维持万事所说的话。最后，这些中介体在救赎方面并没有任何重要性，与弥赛亚没有任何关系；主的灵更完全被忽略了。腓罗的理论与新约共用了同样的词汇，其概念却完全不同。对于腓罗来说，道（理性）成为肉身是荒谬的。但在新约中，道成肉身是上帝最高的启示。我们这里看到的是形态上的一致，但内容却迥异。腓罗和约翰唯一相同的地方，只不过是双方共用了「道」这个字而已。

【215】旧约中三位一体的概念，在新约中才有真正的发展。在圣子道成肉身以及圣灵的浇灌中，那位独一的真神显明为圣父、圣子和圣灵。圣父被称为父，是基于祂与子神和祂儿女的关系。这位可以被称为父的上帝，也是万物的创造者（太 7:11；路 3:38；约 4:21；徒 17:28；林前 8:6；来 12:9）。圣子被称为子，特别是因为祂与父神绝对独特的关系。祂就是道，上帝藉着祂创造了万物（约 1:3；林前 8:6；西 1:15-17；来 1:3）。圣灵被称为圣灵，特别是因祂在教会中的工作；与圣父和圣子一同美化并完成创造万物的，也是同一位圣灵（太 1:18，4:1；可 1:12；路 1:35，4:1、14；罗 1:4）。上帝向旧约圣徒启示的言语和行动、预言和神迹都是有连贯性的，但这个在创造和拯救中的三重原则却在新约中显明得更清楚。新约的启示十足是三位一体式的，从耶稣的出生（太 1:18 以下；路 1:35），受洗（太 3:16-17；可 1:10-11；路 3:21-22），到祂的教训。耶稣把自己与父神分开，却称自己为上帝的独生爱子（太 11:27，21:37-39；约 3:16；等）；祂与上帝同享生命、荣耀和权能（约 1:14，5:26，10:30）；同时从父那里差派圣灵（约 15:26）作为保惠师，引导、安慰，并且永远与耶稣的门徒同在（约 14:16）。耶稣在洗礼的套语「奉父、子、圣灵的名」（太 28:19）里，总结了祂的教训。在上帝的一个名下（το ὀνομα 是单数），有三个不同的主体显现出来（圣父、圣子和圣灵）。正如耶稣以圣父、圣子和圣灵的名总

[6] J. A. Eisenmenger, *Entdecktes Judenthum*, 2 vols. (Königsberg in Preussen, 1711), I, 265ff.; II, 393ff.; F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie: Aus Targum, Midrasch und Talmud* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 172-89.

结了祂的教训，使徒们也一次又一次地把这些名字以同样的级别并列在一起（林前 8:6，12:4-6；林后 13:13；帖后 2:13-14；弗 4:4-6；彼前 1:2；约壹 5:4-6；启 1:4-6）。[7]

【216】对于三位一体中三个位格之间的关系，圣经为我们提供了深刻的理解。在最基本的意义上，父神是万有（特别是人）的创造者（民 16:22；太 7:11；路 3:38；约 4:21；徒 17:28；林前 8:6；弗 3:15；来 12:9）。更加具体地，从神权的重要性来看，上帝是祂百姓以色列的父，因为上帝用祂那不可思议的大能，创造并保守了自己的百姓（申 32:6；赛 63:16；64:8；玛 1:6，2:10；耶 3:19，31:9；诗 103:13；罗 9:4）。祂也是圣子的父，「我们主耶稣基督的父」（罗 15:6；林前 15:24；林后 1:3；加 1:1；弗 1:3；等）。基督儿子的身份是形而上的，从其本性和从永恒的角度来说，祂是「首生的」，也是「独生的」（约 1:14，8:38，17:5、24）。祂是上帝本体完全的真像，与父神有独特的关系。圣子不是受造的，祂过去、如今并且一直都是上帝，自始至终是永远有福的。圣灵是上帝，在整个创造过程中是潜在的生命法则。圣灵既是上帝，又是与人亲近的。圣灵之所以被称为「圣」，乃是因为祂是上帝。最后，正如基督与父神是相联系的，同样圣灵与基督也是相关联的，就像圣子见证并荣耀圣父，同样圣灵也见证并荣耀圣子。我们与圣灵交通，就是与那位一点也不比圣子和圣父低微的上帝在交通。在创造和救赎方面，圣父是显著的，是三位一体中首要的。我们理所当然地把「上帝」这个称呼用在父的身上。祂是独一的真神（μονοςἀληθινος θεος，约 17:3），是唯一的上帝（εἱς θεος，林前 8:6；提前 2:5），是与主耶稣基督和圣灵一起并称的父和上帝（林前 12:6；林后 13:14；帖前 1:3；启 1:6）。甚至基督本身不但称上帝为父，而且也称祂为自己的上帝（太 27:46；约 20:17；来 1:9，2:17，5:1，10:7、9），祂自己被称为「上帝所立的基督」（路 9:20；林前 3:23；启 12:10）。

就是在这一点上，亚流派错误地得出不合圣经的结论，认为只有父神是上帝。实际上，基督的众多名字本身就表明了上帝三位一体之间的内蕴关系。「道」这个名字的前提与圣经的教导一致，就是说上帝在创造和再创造中同样用话语启示祂自己。因此，道就是指能够完全揭示上帝的那一位，而祂之所以能够完全揭示上帝，乃是因为上帝在永恒中以自己的完全与道交通。也正是因为这个缘故，福音被称为「上帝的道」（λογος του θεου），基督也被称为「上帝的儿子」。在旧约中，当以色列被称为上帝的儿子，是代表神权的重要性（出 4:22，19:5-6；申 1:31，8:5，14:1，32:6、18；赛 63:8；耶 31:9、20；何 11:1；玛 1:6，2:10）。「上帝的儿子」这个称呼有很明确的尊贵意味，比如，在诗篇 2:7 中，耶和华对锡安的受膏

[7] 在新约三位一体的教义上，还可以参考 I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trans. Alfred Cave and J. S. Banks, rev. ed., 4 vols. (Edingurgh: T&T Clark, 1888-91), I, 344ff. 编者按：这里省略了一大段巴文克对使用约壹 5:7 来支持三一教义是否值得信赖的讨论。他认为那段经文从文本批判的角度看，是「可疑」的。

君王说：「祢是我的儿子，我今日生祢。」当新约引用「上帝的儿子」这个称号的时候，实际上是追溯上帝在撒下 7 章中的谕旨，以及与大卫王位相关的弥赛亚的应许。希伯来书的作者（1:5，5:5；参 1:2-3）引用了诗篇第二章，描述上帝在永恒中带出神子基督，祂是父荣耀所发的光辉和上帝本体的真像。还有，根据使徒行传 13:33 和罗马书 1:4，耶稣基督因从死里复活，以大能显明祂是上帝的儿子。

我们必须考虑的第三个名字，就是「上帝的形像」。这是用于人的一个类比，但从绝对意义上说只能用于基督。在道成肉身之前，基督本以上帝的形式存在（ἐν μορφη θεου，腓 2:6）；祂是富足的（林后 8:9），本来与上帝同享荣耀（约 17:5）。在复活升天后，基督又恢复了这一切。我们可以说，从那时到现在，基督是「那不能看见之上帝的像」（εἰκων του θεου του ἀορατου，西 1:15；林后 4:4），是上帝荣耀的光辉，是「上帝本体的印记」（ἀπαυγασμα της δοξης και χαρακτηρ της ὑποστασεως αὐτου，来 1:3），就是与父的本性完全一致的印记。作为「首生的」（πρωτοτοκος πασης κτισεως，西 1:15；启 1:16-18）——即在一切被造的以先（作为首生的[πρωτοτοκος]，而不是第一个被创造的[πρωτοκτιστος]，也不是第一个被制造的[πρωτοπλαστος]）——万事都是在祂里面造的（ἐκτισθη，西 1:16）。我们说祂是「首生的」（πρωτοτοκος），并不是要把基督包括在受造物里面，而是把基督排除在受造物之外。作为「首生的」和「独生子」，圣子（就是道）拥有上帝完全的形像，祂与父有永恒而独特的关系。作为中保，基督依靠并顺服上帝，是被差要完成上帝工作的仆人，祂顺服以至于死，且有一天会将祂的国度交给父神。这些形容，从任何意义上说，都没有减弱基督与上帝之间的合一。相反，尽管作为中保的基督在地位和职分（*office*）上要服从父，但基督在本质（*essence*）和属性（*nature*）上却是与上帝同等的。基督不是受造物，而是今在、昔在、以后永在的上帝；祂在万有之上，永受颂赞（约 1:1，20:28；罗 9:5；来 1:8-9；彼后 3:18；约壹 5:20；启 1:8、17-18）。

【217】最后，圣经还藉着「圣灵」这个名字，让我们看到上帝的内蕴关系。正如基督与父神相联系，圣灵也与基督相联系；正如子是父的见证与荣耀，圣灵也是子的见证和荣耀。我们与圣灵交通，并不亚于我们与圣父和圣子的交通。尽管我们称之为上帝的本体是个「灵」（约 4:24），祂也被称为「圣」（赛 6:3），但在圣经中，「圣灵」这个用语是用于指上帝本体中、与父和子不同的一个特别位格。这个名字来自其特殊的存在模式：「灵」这个词原来的意思是「风」或「呼出的气」。圣灵是全能者呼出的气（伯 33:4），是上帝口中的气（诗 33:6）。耶稣把圣灵比作风（约 3:8），并向自己的门徒「吹一口气」（约 20:22；参帖后 2:8）。圣灵是上帝，在整个创造过程中，圣灵都是作为生命的内在（或译为潜在）法则（immanent principle），使所有的生物存活，并使万有都与上帝相关。圣灵不是人的灵或任何受造物的灵，乃是上帝的灵，是圣灵（诗 51:11-12；赛 63:10-11）。这也是为什么圣灵被称为「圣」，或被称为上帝的灵、主的灵和父的灵（创 1:2；赛 11:2；太 10:20），

同时也被称为基督的灵、子的灵（罗 8:2、9；林前 2:4-16；林后 3:17-18；腓 1:19；加 3:2，4:6；彼前 1:11）。旧约和新约对这一点的教导并没有不同。那位藉着先知说话的圣灵（太 22:43；可 12:36；徒 1:16，28:25；来 3:7，10:15；彼前 1:10-11；彼后 1:21）、在挪亚的时代作见证的圣灵（彼前 3:19-20）、被以色列抗拒的圣灵（徒 7:51）、生发信心的圣灵（林后 4:13）、以及降临在弥赛亚身上、并住在教会中的圣灵（太 12:18；路 4:18-19；徒 2:16-18），都是同一位圣灵。

我们谈论到圣灵的「发出」（proceeding），实际上圣经对此有各种不同的用语：上帝或基督可以赐下圣灵（民 11:29；尼 9:20；赛 42:1；结 36:27；约 3:34，4:13）、差派圣灵（诗 104:30；约 14:26，15:26，16:7；加 4:6；启 5:6）、把圣灵浇灌下来（赛 32:15，44:3；珥 2:28-29；亚 12:10；徒 2:17-18）；圣灵可以从上帝降下（太 3:16）；上帝可以把圣灵安置在以色列百姓当中（赛 63:11；该 2:5）、把圣灵赐给某人（太 12:18）、或吹一口气，把圣灵赐给他们（约 20:22），等等。在约翰福音 15 章 26 节中，耶稣告诉我们圣灵（保惠师）是从父神发出的（εκπορευεται παρα του πατρος）。耶稣这里是指五旬节；祂非常清楚地表明圣灵是位格性的存在，或是有个性的。各种能力和行动都曾归属于圣灵：参透万事（林前 2:10-11）、定意（徒 15:28）、听（约 16:13）、说（徒 13:2；启 2:7、11、17、29，3:6、13、22，14:13，22:17）、有自己的意志（林前 12:11）、教导（约 14:26）、代求（罗 8:27）、做见证（太 15:26），等等。圣灵与父神和子神同工合作（太 28:19；林前 12:4-6；林后 13:13；启 1:4）。如果圣灵不是真神的话，上述这一切都是不可能的。此外，圣经把一系列上帝的属性都同等地归于上帝和归于圣灵——永恒（来 9:14）、无所不在（诗 139:7）、无所不知（林前 2:10-11）以及无所不能（林前 12:4-6）。这些经文都反映出一个事实，就是圣灵和上帝自己本质的同一性。对于上帝创造（创 1:2；诗 33:6，104:30；伯 33:4）和再创造的工作也同样是如此。圣灵为了基督的职分膏抹并装备了基督（赛 11:2；61:1；路 4:18；赛 42:1；太 12:18；路 1:35；太 3:16，4:1；约 3:34；太 12:28；来 9:14；罗 1:4），也为了使徒们的使命装备他们（太 10:20；路 12:12，21:15，24:49；约 14:16 以下，15:26，16:13 以下；等等），圣灵还将属灵的恩赐和能力赐给信徒（林前 12:4-11），并让基督的丰满充满教会。正如人若不藉着基督，就不能来到父面前（太 11:27；约 14:6）；若不是圣灵的感动，也没有人能说「耶稣是主」（林前 12:3）。除非藉着圣灵，否则我们不可能与上帝交通。同一位圣灵将基督的恩惠赐给信徒：重生（约 3:3）、知罪（约 16:8-11）、儿子的地位（罗 8:15）、更新（多 3:5）、上帝的爱（罗 5:5）、各种属灵的果子（加 5:22-23）、印记（罗 8:23；林后 1:22，5:5；弗 1:13，4:30）以及复活（罗 8:10-11）。圣灵就是上帝（或基督）本身住在我们的里面（约 14:23 以下；林前 3:16，6:19；林后 6:16；加 2:20；西 3:11；弗 3:17；腓 1:8、21）。圣灵与圣父和圣子同在，成为一切福分和幸福的根源（太 28:19；林前 12:4-6；林后 13:13；启 1:4）。因此，圣灵

配得上帝的尊荣。基督说，亵渎圣灵是不可赦免的罪（太 12:31-32）。[8]

当然，作为总结，圣经并没有为我们提供完整的三位一体的教义。圣经告诉我们，上帝这一个名字的概念只能通过圣父、圣子、圣灵才得以全然展现。圣经只是直截了当地宣告上帝所有外显的工作（*ad extra*），包括创造和再创造，都来自上帝的三重因。此外，这三重因是由三个独立的主体构成，这三个主体有彼此的个人关系。因此圣经包含了所有的原始信息，而这些信息就成为神学建立三位一体教义的基础。在这个问题上，哲学没有任何重要的贡献；甚至关乎道的教义也是属于新约的一部分。等到基督徒推理能力渐趋成熟，能够明白这个神圣的奥秘，就只是时间问题而已。

三一教义的形成

【218】圣经已经提供了基本要素，使徒教父除了引用经文以外，基本没做什么。他们高举圣子，反对基督幻影说（Docetic）和伊便尼派（Ebionite）等异端。基督被称为圣子，上帝的独生子（《革利免一书》[1 *Clem.*] 36；《依纳爵致罗马书》[Ign. *Rom.*] 1；《依纳爵致以弗所书》 [Ign. *Eph.*] 20；《依纳爵致示每拿书 》[Ign. *Smyrn.*] 1；《丢格那妥书》[*Diogn.*] 9-10；《巴拿巴书》[*Barn.*] 7.12）；祂是上帝威严的光辉和权杖（《革利免一书》16，36），是全地的主，万有所臣服的，万有的创造者，活人和死人的审判者（《巴拿巴书》7.12；《丢格那妥书》7；《十二使徒遗训》[Did.]16；《坡旅甲致腓立比书》 [Pol. *Phil.*] 1，2，6，12）；祂是圣而无可比拟的道，是被差到地上来的「上帝」（《丢格那妥书》7），并且理当被称为「上帝」（《革利免二书》1；《依纳爵致罗马书》3；《依纳爵致示每拿书》1，10；《依纳爵致以弗所书》1:18-19）。面对诺斯底主义的挑战，辩道家如殉道者游斯丁（Justin Martyr）积极教导关于子的神性，尽管他没有清楚表明子与父之间的内蕴关系。游斯丁反复称基督为「上帝」，甚至在前面总用定冠词（the God）（《推芬对话录》[*Dialogue with Trypho*]，34，56，58，113，126；等），并强调基督的先存性（preexistence），这种先存性不仅是指一种力量，而是一个位格（《推芬对话录》，128）。然而，游斯丁对基督的认识，受到一些希腊哲学思想的影响，包括基督从属论（subordination）。他认为子是「父神之后的第一能力」（ἡ πρωτη δυναμος μετα τον πατερα，《第一护教书》 [*1 Apology*]，32），具有「次要的位置」（δευτερα χωρα，《第一护教书》，13），以及子是「从属于父神和主」（ὑπο τ□ πατρι και κυρι□

[8] 关乎圣灵之重要性的论述包括：John Owen, *Pneumatologia, or, A Discourse concerning the Holy Spirit* (London: J. Darby, 1674); idem, *The Holy Spirit and the Work of the Holy Spirit*, in *The Works of John Owen*, 16 vol. (London: Banner of Truth, 1966), vols. 3 and 4; A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, trans. H. De Vries (New York: Funk & Wagnalls, 1905); G. Smeaton, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Edinburgh: T & T Clark, 1882); K. H. Cremer, "Geist, heiliger," *PRE*^{3}, VI, 450.

τεταγμενος，推芬对话录，126）。尽管游斯丁的思想中有不足之处，但把游斯丁当作亚流派来看是错误的。游斯丁的错误只不过是受时代的局限，他非常清楚地认识到基督的神性对整个救赎工作以及对基督教真理的重要性。正因为这个缘故，游斯丁反复提到圣父、圣子和圣灵一起作为我们敬拜的对象（《第一护教书》，6，13，60，61，65，67）。

我们要把三位一体教义随后的发展（主要是排除一些哲学思想的干扰）归功于三个人。这三个人都对基督教教义提供了特殊的贡献。他们是爱任纽（Irenaeus）、特土良（Tertullian）和俄利根（Origen）。爱任纽特别强烈地反对希腊哲学的影响，他也是诺斯底主义的激烈批判者，反对他们认为上帝是「宇宙深渊」（cosmic depth，βυθος）、世界的流溢，而道是宇宙的内在法则等观点。爱任纽认为道不是受造的，而是有位格的话语（a hypostatic word）（《反异端》[*Against Heresies*]，III，8），是先存的（II，6；IV，12），是真神（IV，10，14；等）。爱任纽认为上帝很简单——全灵、全智、完全的思想、完全的道（II，16，48），所以子和父都是真神。子并非生于时间当中，子在永恒中就与上帝共存（II，18；III，22；IV，37）。爱任纽非常清楚地阐述了父、子和圣灵之间的合一，特别强调祂们完全的神性（IV，6，20，33）。他的不足之处是在于他没有解释这三个位格是如何共存于一体，就是说，尽管父、子和圣灵有同样的神性，祂们如何仍然保持每个位格的特质。

特土良在这里补充并纠正了爱任纽的观点。特土良是第一位从上帝的本体而不是从父神的位格演绎出三位一体各位格的人，因此他非常清楚地把位格区分，同时保持了位格的合一性。三个位格是「同一本质，同一条件，同一能力；祂们一起构成了一位上帝」。在次序和工作上，祂们是有区别的。祂们是三位，「不是地位，而是程度」上的分别；然而祂们是一位上帝，「是以圣父、圣子和圣灵的名来定义的上帝」。正如太阳光也是太阳，同样，在同一个不可分的本质上，有不同的方面、形态、样式和单位。三个位格同属一体，但不是完全相同。圣子与圣父有别，而圣灵又是与祂们二者有别，但祂们都共同享有「上帝」和「主」的名。祂们同是一位上帝，是不可分割的。正如树干和树枝、支流和主流、太阳和阳光是不可分割的，同样，圣父和圣子也是不可分割的。我们「从这合一的本身，得出三位一体的概念」（《驳帕克西亚》[*Against Praxeas*]，2ff.）。特土良为三位一体的教义提供了阐释其真实意思的名词和概念。他用父子关系（filiation）代替了关于道的哲学推测，因此，他永远地把本体论的三位一体从宇宙论思考中分离出来。特土良也是第一位从上帝的本体，而不是从父神的位格中，得出三位一体各位格的人。[9] 俄利根进一步构想出三位一体的内蕴性（immanent Trinity），认为这完全

[9] B. B. Warfield, "Tertullian and the Beginnings of the Doctrine of the Trinity," *Princeton Theological Review* 16 (October 1905); (January 1906); (April 1906); also published in *The Works of Benjmin B. Warfield*, 10 vols. (New York: Oxford University Press, 1930; repr., Baker Academic, 1991), IV, 3-112.

是在上帝本体里面的一个永恒过程——尽管俄利根是从父的位格出发，得出二位一体的理念，而把子神从属于父神。子是在永恒中就已存有（αἰωνιος γεννησις，《论第一原理》[*On First Principles*]，I，2，4）。正如光的属性就是发光，因此若不发光，光就不存在；同样父神没有子也是不能存在的（《论第一原理》，I，2，2，4，7，10；《驳塞尔修斯》[*Against Celsus*]，IV，14，16）。子没有不存在的时候（《论第一原理》，I，2，2，4；《驳塞尔修斯》，VIII，12）；父并非在子存在以前就是父，而是因子的存在才是父（《论第一原理》，I，2，10）。父和子都有上帝共同的属性，子与父原为一。但现在，俄利根为了确认三个位格的合一与同等，并保持各位格之间的区分，便引入了从属论的观念，并从特土良的立场倒退，从父上帝的位格、而不是从上帝的本体，来发展三位一体的理念。因此他称呼父为唯一的「上帝」（the God，ὁ θεος），只有父自己才有上帝的本体（αὐτοθεος），是神性的泉源和根基（ῥιζα θεοτητος），是万有之上最伟大的神（μεγιστος ἐπι πασιθεος），是比子高等的（κρειττων），是那位完全的上帝，超乎万有之上，是不可见的，是无可测度的；至于子，祂是上帝（θεος，但没有定冠词），是「在本质上与父神不同的」（□τερος του πατρος κατ' οὐσιαν）。[10]

【219】在主后 325 年的尼西亚会议上，大公教会没有采用俄利根的观点，而是批判了从属论（subordinationism），并且肯定了子完全的神性。这一决议改变了教会和神学争论的特征，从此以后，争论的焦点转移到怎样保持上帝真正的合一性。在尼西亚会议以前，主要的难题在于怎样从唯一的上帝得出三位的观念；而在尼西亚会议之后，主要的难题正好反过来。这个阐释、发展并总结三位一体教义的重任，落在了亚他那修（Athanasius）、加帕多家（Cappadocia）的三位教父和奥古斯丁身上。亚他那修比他同时代的任何人更深刻地认识到，承认基督的神性和三位一体的教义关乎基督教的存亡。这是基督教的内核与中心教义，是基督教区别于否认位格的犹太教和拒绝上帝独一性的异教的原则问题（《给瑟拉频的信》[*Letters to Serapion*]，I，28）。亚他那修反对深受哲学思想影响的诺斯底主义和亚流主义所主张的上帝与世界对立的二元论，这两派都在上帝与世界之间设置了一系列的存在体（《反亚流主义四护辞之二》[*Against the Arians*]，II，26）。

亚他那修认为圣父、圣子和圣灵从永恒中就是三位，但有同样的本质和同样的属性。上帝不会变成任何东西，上帝在永恒里就是上帝。三位一体是昔如是、今如是并且永远如是；这三位就是圣父、圣子和圣灵（《给瑟拉频的信》，III，7；《反亚流主义四护辞之一》，18）。父上帝总是父神，父的身份属于祂自己的本性（《尼西亚信经护文》[*Defense of the Nicene Definition*]，12）。就像人无法想到太阳而不想到其光亮，想到溪流而不想到其中的水，同样，我们也不能想到父而不

[10] I. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, trans. Patrick Fairbairn, 3 vol. (Edinburgh: T & T Clark, 1868), II, 118ff.

想到子。上帝不是「没有后裔」的（ἀγονος）；相反，上帝总是在说话（《反亚流主义四护辞之二》，2；《给瑟拉频的信》，II，2）。无论是父还是子，都没有不存在的时候（《反亚流主义四护辞之一》）。这子不是受造的，也不是由上帝的意志而生的，乃是在上帝的本体中产生的（《反亚流主义四护辞之一》，25）。尽管亚他那修很少提到圣灵，同样的事实对圣灵来说也是真的（《给瑟拉频的信》，I，20-21；等）。这三个位格是真正有区分的，祂们不是一个整体的三个部分，或同一个本体的三个名字。父神自己就是父神，子神自己就是子神，圣灵自己就是圣灵（《反亚流主义四护辞之三》，4；《之四》，1；《给瑟拉频的信》，IV，4，6-7）。亚他那修坚持上帝的唯一性，坚持认为三位有同样的本质（essence，ὁμοουσιοι）和同样的实质（substance，ὑποστασις），三个位格在彼此里面共存（《给瑟拉频的信》，I，14；III，6；《反亚流主义四护辞之三》，6），并且在祂们的工作上联系一起（《给瑟拉频的信》，I，28）。亚他那修还教导说，父神是三位一体的第一原理（the first principle）和本源（《反亚流主义四护辞之四》，1）。

总的来说，巴西流（Basil）和另外两个格利高里（Gregories）都肯定亚他那修的这个观点，但他们用更多的术语、解释和类比，对这个理念再加以阐明。在西方是希莱利（Hilary），特别是奥古斯丁在他的著作《论三位一体》（*De trinitate*）中，极力地捍卫了这个教义。整个希腊教会（东正教，Orthodox）都接受了由多次大公会议所定义的关于三位一体的教义（前七次大公会议的决议广受认可），只有在「和子」（*filioque*，指「和从子而出」这句子）这个问题上与西方教会存在分歧。希坡的奥古斯丁名为《论三位一体》（*The Trinity*）的十五卷巨著，在所有相关著作中对这个教义有最深刻的解释。他总结了早期教父们的教导，同时也独立地提出自己的见解，且引进了一些重要的修正。奥古斯丁的论证不是从父上帝的位格开始的，而是从上帝独一、单一、非合成的本质开始。他从这个绝对的合一出发，肯定了每一个位格都与三位一体的整体同等重要（《论三位一体》，VIII，1，2）。在每个位格中都是上帝自己的整个本体，因此不是有三位神、三位权能者等，而是一位上帝、一位全能者（《论三位一体》，V，8）。因此位格之间的区别不是来自上帝的各种属性或是各种附质（accidents），以致一个位格与其他的位格不一样，而是从三位一体的成员之间的相互关系产生的。

第一个位格是父，祂被称为父是因为祂与子和圣灵有特别的关系（《论三位一体》，V，5），就像「主」、「造物主」等称呼表明上帝与受造物之间的关系，但这些都不会改变祂的本质（《论三位一体》，V，16-17）。奥古斯丁比亚他那修（参《反亚流主义四护辞之一》，59）走的更远，他排除了一切从属论的观念。父神之所以被称为父神，只是因为作为一个位格来说（不是作为上帝），祂是子的父。奥古斯丁也把尼西亚信经中的「真神之神」（the very God of very God，《论三位一体》，VII，2-3）做同样的理解。最后，奥古斯丁比在他之前的教父们更积极地寻求表达三位一体概念的图像、类比和痕迹，并试图证明上帝的教义与宇宙整体之间的

关系（《论三位一体》，IX－XV）。我们可以说奥古斯丁完成了特土良所开始的工作。

尽管东西方教会在三位一体教义上大致彼此认同，但西方教会有另一个观点与东方普遍接受的观点不一样。东方教会认为尽管子和圣灵都是从父而出，祂们两者之间没有什么关联。但西方教会认为三个位格的相同性质以及祂们之间的相互关系只可以从「和子」（*filioque*，「和从子而出」）这教义中完全地表现出来。西方教会都向奥古斯丁看齐，尽管教会对他三位一体的某些论点加以发展，却没有引入任何更改或增加新的内容。亚他那修信经（其实这是错误地归属于亚他那修，这当然不是在主后４００年以前的作品）充满奥古斯丁精神，因此受到西方而不是东方教会的欢迎。[11] 改教家也同样接受这些观点。[12]

反对派：亚流主义和撒伯流主义

【220】对三位一体教义的反对意见，既存在于教会以外（犹太教和回教），也存在于基督教内部。三位一体的教义是基督教的中心思想。对于这个教义，我们所面对的挑战就是注意上帝本质的纯一性（unity）并没有把三位一体的位格抹杀掉，或者反过来说，三位一体的位格并没有剥夺上帝本质的纯一性。所有的错误都可以追溯到对这个教义的偏离：为了维持三个位格的区别而否定上帝的纯一性（亚流主义），或者为维护上帝的纯一性而放弃坚持三个位格的区别（撒伯流主义）。亚流主义在主后第二、第三世纪的先驱是萨摩萨塔的保罗（Paul of Samosata）。他认为基督是人，其出生是超自然的，在受洗的时候蒙圣灵的膏抹，因而有资格完成祂的使命，并被高举为主。然而，这个萨摩萨塔人坚决否认基督的先存性和神性。他的理论是嗣子说的基督论（an *adoptionist* Christology）。[13] 亚流主义是基督从属论者和嗣子论者。亚流认为上帝既然「不是受造的」（ἀγεννητος），且没有开始，祂是绝对独一无二的。在上帝开始创造世界以前，祂造了一种中间介体（intermediary），一种独立的实体（entity，ὑποστασις，οὐσια），并且通过这个实体创造了万物。圣经称这个实体为「智慧」、「儿子」、「道」、「上帝的形像」，等等。上帝又同样地造了第三位较低等的ὑποστασις，这就是圣灵。尽管祂是「在时间和岁月以前」就被造成，就是在世界存在以前，「曾经有一个祂还不存在的时候」。这个道因此与父神不是同质的（consubstantial，ὁμο οὐσιος[homo-ousios]），而是完全与父神分开的、是可变的、可以选择善亦可以选择行恶的。实际上，祂是「完美的受造者」，因祂选择了善而成为不可改变的。这道也成为人，传扬真理，并完

[11] A. 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), IV, 129ff.
[12] 在比利时信条（第九条）中，提到《亚他那修信经》。
[13] A. von Harnack, *History of Dogma*, I, 191; III, 14-50.

成了我们的救赎，因此配得我们的尊敬，然而不当受我们的敬拜。祂不可能是上帝，因为这就会导致两个神的存在。因此，道是受造的，祂只不过是一个完美的受造者，并且后来成为一位神。

亚流主义对三位一体的反对意见需要我们认真对待，不仅是因为这主义有许多的拥护者（特别是在康士坦丁归信后），而且因为他们能从圣经中列举许多经文来阐明他们的观点，比如上帝的纯一性（申 6:4，32:39；约 17:3；林前 8:6）、子的出生或由来（箴 8:22；西 1:15）、子从属于父神（约 14:28；林前 15:28；来 3:2）、祂有限的知识（可 13:32；约 11:34）、祂的能力（太 28:18）、祂的良善（路 18:19）、祂智慧的增长（路 2:52）、祂的受难（约 12:27，13:21；太 26:39，27:46）、祂后来升高到主和基督之位（徒 2:36；腓 2:9；来 1:3-4；等）。他们甚至用亚里士多德的哲学来证明上帝的独特性和上帝的非受造性（ἀγεννησια）。

与亚流主义相反的观点，就是认为圣父、圣子和圣灵不过是同一位上帝不同的名字或状态。这种思想表现在神格唯一论（monarchianism）、父神受难论（patripassionism）和形态论（modalism）中。源自上帝只有一个本体（monarchia）的信念，相信这种观点的人因而下结论说父神自己出生、受难并死亡。「父」和「子」是同一位格在不同关系中的名字，就是说，「父」和「子」是道成肉身前后所用的不同名字。这种观点在第三世纪进一步由撒伯流发展并传播开来。他们认为圣父、圣子和圣灵是同一位神；祂们不过是同一个本体的三个名字。撒伯流称这个本体为 *Huiopatōr*（υἱοπατωρ），并且把这名字应用在此本体的三个连续能量或阶段上。上帝首先是以这种位格（person，προσωπον），即作为创造者和律法设立者的圣父形态（appearance）或模式（mode）出现的；其次是以圣子作为救赎者的位格出现，最后是以保持活力的圣灵的位格出现。撒伯流假设在神里面有一个成为（becoming）的过程：就是神在历史中连续地把自己启示出来。[14] 撒伯流主义和亚流主义一样，也引用圣经，并以希腊哲学来支持自己的观点。

【221】对于三位一体的教义，亚流主义和撒伯流主义这两种流派，一个偏右，一个偏左，在教会历史上从来没有消失过。亚流主义在不同形式的从属论（subordinationism）、苏西尼主义（Socinianism）和全面的上帝一位论（Unitarianism）等观点中出现。这些观点要么否认子与父是同质一体，要么说子比父次等。从属论者坚持说只有圣父自己是神（ὁ θεος），子不过是次等衍生而来的神（θεος），通过交流的方式从父神得到祂的属性。这是特土良（Tertullian）、革利免（Clement）、俄利根（Origen）和尼科米底亚的尤西比乌（Eusebius of Nicomedia）的观点。他们赋予子「父神以外」的地位，并称子为「本质上像父」（ὁμοιουσιος [homoi-ousios]）。这后来也成为抗辩派（Remonstrants）[15]以及许多现

[14] A. von Harnack, *History of Dogma*, III, 51-73; idem, "Monarchianismus," *PRE*^{3}, XIII, 303.
[15] Remonstrant Confession, art. 3; J. Arminius, *Opera theologica* (Leiden: Godefridum Basson, 1629), 232ff.; Simon Episcopius, *Institutiones theologicae*, IV, sect. 2, chap. 32, in vol. 1 of *Opera*

代神学家的立场。[16]与亚流自己一样的亚流派是在宗教改革后兴起的，特别是在英国，例如约翰•米尔顿（John Milton）就持这样的观点。他认为子和圣灵是在创世以前由父的自由旨意创造的。祂们之所以被称为「神」，是因为他们的职分，就像旧约中的士师和首领一样。[17]

亚流主义再现的第三种形式是苏西尼主义。他们认为父神是独一真神，而子完全是受造的人，在祂超自然受孕的那一刻前并不存在。子的受造没有其他任何原因，只是为了宣告新的律法；在子完成了自己的使命后，祂升上了高天，领受上帝的恩典。子不过是我们最好的榜样，仅仅如此。圣灵不过是上帝的能力。[18] 至于救恩，既不需要圣灵，也不需要恩典。当亚流派，还有苏西尼主义者，企图把圣子和圣灵排除在上帝本体之外、以坚持上帝的纯一性的同时，形形色色的撒伯流主义却为了维护上帝的纯一性，企图把圣子和圣灵吸收到上帝的本体中，以消除祂们之间本有的区分。圣父、圣子和圣灵被看为同一个本体、同一个位格，却有三个活动或启示的形态。在菲奥尔的约雅金（Joachim of Fiore）和大卫•约瑞斯（David Joris）的观念中，三位一体之上帝的工作是在三个连续的阶段中发生的，每个阶段都与三位一体中的一位相关。但是，特别是迈克•塞维特（Michael Servetus），把他所有的智力都用于批判教会三位一体的教义。我们可以在杰克伯•伯米（Jakob Böhme）、亲岑多夫（Zinzendorf）和史威登伯格（Swedenborg）的三位一体思想中，找到诺斯底主义和神智论的推测。这些神智论的思想后来为康德、斯宾诺莎、谢林、黑格尔和施特劳斯（Strauss）等人对三位一体的激进哲学解释铺平了道路。

三一语言

【222】对基督教会来说，三位一体的教义是信仰的原则，因此也是最高的奥秘。教会相信基督教的本质信仰——上帝通过基督绝对的自我启示，以及通过圣灵绝对的自我交通（self-communication），只有在上帝本体是三位一体（ontological Trinity）的基础上才能成立。为了捍卫圣经的教导，教会发现使用圣经以外的词汇是必要的。这种做法受到亚流主义以及他们在宗教改革后和现代的支持者的谴

theologica, 2 vols (Amsterdam: Johan Blaeu, 1650-65); Philippus van Limborch, *Theologia christiana ad praixin peitatis ac promotionem pacis christianae unice directa* (Amsterdam: Arnhold, 1735), II, 17, 25.

[16] J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trans. J. Watson and M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), II, §52.

[17] J. Milton, *De Doctrina christiana*, ed. Charles Sumner (Brunsvigae: F. Vieweg, 1827), I, chaps. 5-6; ET: *A Treatise on Christian Doctrine: Complied from Scripture Alone*, trans. Charles R. Sumner (Cambridge: J. Smith for Charles Knight, 1825)

[18] *The Recovian Catechism*, trans. Thomas Rees (London, 1609; repr. London, 1818), qu. 94-190.

责，但总是受到基督教神学的捍卫。[19] 基督教神学在思考圣经教导的时候，为了得出可靠的结论，完全有权利使用在圣经以外的词汇，这些结论同样具有权威性。[20] 实际上，如果没有使用经外词汇的自由的话，神学要思考圣经的教导，甚至是不可能的。使用经外词汇并不是为了引入新的、超出圣经或反对圣经的教义，正好相反，这是为了应付各种异端，捍卫圣经的真理。它们主要的作用是消极的，是要划下严格的界线给基督徒作为思考的框架，为的是保护启示的真理性。那些要求「合乎圣经的神学」的人，却往往不如使用经外术语的教会正统那么符合圣经的教导。在三位一体以外的其他教义也是同样的情况。

因此，在三位一体的教义中，我们看到一些不太常用的词汇，如 ὁμοουσιος，οὐσια，ὑπαρξις，ὑποστασις，προσωπον，γενναν，τριας，*unitas*，*trinita*，*substantia*，*personae*，*nomina*，*gradus*，*species*，*formae*，*proprietates*，等等。最开始的时候，这些词的意思都不是很精确、很清楚。οὐσια（本体，being）这个词一般是用来指上帝的一个本体，但亚他那修（Athanasius）在与撒伯流主义争论的过程中，为了捍卫自己的观点，曾说子与父不是 μονοουσιος（[mono-ousios]单一个实质）而是 ὁμοουσιος（[homo-ousios]同样的实质）。[21] ὑποστασις（译按：即 hypostatis）这个词（意思是存在[subsistence; subsistent]）有的时候是指同一个本体（the one being），有的时候是指三个位格，因此，我们有时候谈及上帝的一个「本体」（hypostasis），有时候又说三个「位格」。巴西流（Basil）在他的著作《关于本体和位格》（*Concerning Ousia and Hypostasis*）中，促成了这几个词更一致的用法，就是用 οὐσια 来表示上帝的本体（being）或本质（essence），而用 ὑποστασις 或 προσωπον 来表示三个位格。这后来成为东方教会的标准用法。[22]

西方教会在专用术语方面比较有系统。特土良很早就使用 *essentia* 和 *substantia* 来表示上帝的本体或本质，而用 *persona* 和 *subsistensia* 来指位格。[23] 这样的用法后来被教会的伟大导师以及信经所采用。说希腊语的教会和说拉丁语的教会，对于上帝本体（纯一性）和位格上的多样性（三位）所用术语的混乱，反

[19] Augustine, *The Trinity*, VI, 10; T. Aquinas, Summa Theol., I, qu. 29, art. 3; J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, I.xiii.5 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:125-28).

[20] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 617-18 (#159).

[21] Athanasius, *Statement of Faith*, *NPNF*^{2}, IV, 83-85.

[22] I. A. Dorner, *Doctrine of the Person of Christ*, II, 313ff.; A. von Harnack, *History of Dogma*, IV, 83; E. Hatch, *The Influence of the Greek Ideas on Christianity* (repr., New York: Harper & Brothers, 1957), 275-82.

[23] A. von Harnack 在他的《教义学历史》（*History of Dogma*, IV, 89n2）中，认为对特土良来说，*substantia* 和 *persona* 这两个词的意思是从「法律和政治术语」中借用过来的，并且 *substantia* 有在一个政体上的重要性和能力（vermögen）的意思，这是三个位格所共享的特征。这个观点已经被彻底反驳了，尽管还是有人提出这两个字的区别不过是在风格上。我们反对这个观点，我们注意到无论是在东方还是西方，都有逻辑上和神学上（而不仅是风格上）的需要，对「本质」（essence）和「位格」（person）作出区别。

映出东西方正统教会所面临的不同挑战。奥古斯丁不同意把希腊词 ὑποστασις 用拉丁文的 *substantia* 来翻译。拉丁文中的 *substantia* 和 *essentia* 并不是与希腊单词 ὑποστασις 和 οὐσια 完全对等。在拉丁文中，*substantia* 比起 *essentia*，与希腊文 οὐσια 的意思更接近；而 *essentia* 对于说拉丁文的人而言，听起来总是不太习惯。结果，尽管 *una substantia*（一个实质）、*tres personae*（三个位格）的说法保留在拉丁语中，奥古斯丁却尽力避免使用 *substantia* 这个字，因为这个字暗示着本质（essence）和附质（accidents）或特性（properties）是分开的。因为在上帝里面，本质和属性是一致的，奥古斯丁认为用 *essentia* 这个字来描述上帝的本体更为贴切。[24] 此外，在面对亚流主义时，保持上帝的三位不是三个实体（*substantiae*）而是三个位格（*personae*）是必需的。这样的语言后来被中世纪经院哲学进一步发展，并且被改教时期的神学家所采用。根据这样的思路，在上帝里面只有一个本体、一个本质、一个属性（*unitas naturae*），而有三个位格。在这一个本体中，这三个位格是合一、同体（consubstantial）、同质（coessential）的，并且彼此存在于相互的关系之中（ἐμπεριχωρησις，*circumincessio personarum*）。但位格之间是有分别的；在上帝里面有「两种流溢（emanations），一种是通过本性，另一种是通过旨意；三个位格：圣父、圣子、圣灵……以及三个位格的属性，非受生的圣父，受生的圣子，成为灵的圣灵」。[25]

对于术语的争论，在教会中总是常见的，特别是对「位格」这个词。博修斯（Boethius）提出很有影响力的「位格」定义，认为位格是指独立有思维的本体，有引向三神论或失去上帝纯一性的可能。现代「个性」（personality）一词通常是指人的英勇品质，往往不是用于上帝。我们可以把位格与人的人性做类比，但我们这里必须十分谨慎，以免一不留神就成为三神论。尽管类比本身没有什么不对，能让我们提到与上帝相关的「本性」（nature），但是上帝与人的本性是有区别的。人的本性是指不同的人共有的特征；人的本性并不存在于抽象中，而是只能存在于具体的个人身上。对上帝而言，三个位格完全在上帝同一的本体中，每个位格各自并且三个位格一起都拥有相同的神性。因此，在上帝里面只有一个永恒、无所不能、无所不在的本体。这本体有一样的思想，有一样的意志，有一样的能力。[26] 我们一定不要失去对这一重要观点的认识：在三位一体的教义中，「位格」这个词的意思不过是指在上帝本体中的三个位格，并不是三个「形态」，而是各自有独特的存在。上帝的本体有三个位格。因此，已成定型的基督教教义教导我们上帝的一个本体中有三个位格——圣父、圣子、圣灵；祂们各自完全享有上帝的本质，却在位格的属性上又有所不同。圣父是非受生的，圣子是受生的，而圣灵是

[24] Augustine, *The Trinity*, V, 8; VII, 4.
[25] Bonaventure, *The Breviloquium*, in vol. 2 of *The Works of Baonaventure* (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), I, chap.3, 4; cf. Anselm, *Monologion*, chaps. 29ff.; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 27-32.
[26] Athanasian Greed, 9-18.

由父（和子）发出的。

【223】这个三位一体教义的精彩之处在于能阐明上帝本体的纯一性，尽管这纯一性是绝对的，但并不排斥、反而是纳入了多样性。上帝的本体不是抽象的一体或只是一个概念，而是一个丰富的本体，是无限丰盛的生命。其多样性绝没有减少了上帝的纯一性，反而是把这纯一性最完全地展现出来。神学把上帝本体内的区分称为「位格」；圣经是用父、子、圣灵的名字来表示。东方教会的神学家起初是用 προσωπον 这个字来表示位格，这个字在希伯来文的对等是פָּנִים，意思是脸面、外表、角色。但这个字容易被人误解，正如撒伯流错误地教导说上帝的一个本体 οὐσια 或 ὑποστασις 有不同的 προσωπα 或脸面。为了反对这样的错误，教会的教父们提出在上帝的本体中，这三个 προσωπα 不只是外表或启示的形态，而是「具有本质的 προσωπα」。这「具有本质的 προσωπα」，是由三个位格（*hypostases*）所组成的。因此，他们用 ὑποστασις 取代了 προσοπον。ὑποστασις 是指真实的，不是仅有外表的，或者是指独立存在的，与内在于其他事物中的「附质」（accidents）是有别的。[27] 不同的词汇不断在东西方教会之间造成误解，尽管双方所教导的都是一样的道理，就是说，上帝的三个位格不是「形态」（modes）而是「实质」（subsistences）。因此用教会的语言来说，προσοπον 或 *persona* 这个词必须有自我存在（self-existence），ὑποστασις，即实质的特性。后来，在基督论的论战中，为了面对涅斯多留主义（Nestorianism）和基督一性论（Monophysitism）的挑战，神学家们被迫为「本性」和「位格」作出更加精确的定义。「位格」（persona）这个词现在表示两件事：自存（self-existence）和理性（rationality，或说是自我认知[self-consciousness]）。这也是经院哲学和早期罗马天主教著作以及路德和改革宗神学家所使用的意思。

但是，在现代哲学和心理学中，出现了一种非常不同的对「位格性」（personality）的看法。首先，学者们越来越相信，位格性只能是有限本体的存在模式，因此，我们不可以把位格性、自我认知和自主等属性归给上帝。如果上帝是存在的，祂也只能是全能的、无所不在的、存在于所有事物中的无意识的力量和动力。其次，在心理学中兴起一种观念，就是不能从人类的位格性得出其独立存在的结论。「自我」（I-ness）——灵魂，不是实质，而不过是心理现象在唯名论意义上的总和（nominalistic sum；译按：即只是一堆没有实质的名字），而所谓的位格性（译按：这里也可译为「人格」），不过是称为人的个体暂时的存在模式。因此，位格性（人格）被视为人最后一个阶段的发展，成了人类生活的最终目标，是「地上的凡人所能得到的最大快乐」（歌德[Goethe]）。这自然就带来了英雄崇拜，并且把那些拥有

[27] Cf. also ὑποστασις 一词在新约中的用法（林后 9:4，11:17；来 1:3，3:14，11:1）；and see Hermann Cremer, *Biblico-Theological Lexicon of New Testabment Greek*, trans. D. W. Simon and William Urwick (Edinburgh: T&T Clark; New York: Charles Scribner's Sons, 1895), s.v. ὑποστασις."

伟大人格和天赋的个人加以神化。这种对人的理解其实是非常肤浅的——一个人的身份和位格性远不是心理现象的总和，这样的理解更无法适用于三位一体的教义。这里，「位格」（person）这个词有自己的意思。加尔文把「位格」简单地定义为「上帝本质中的实体」（subsistence in God's essence）。[28] 奥古斯丁说，我们谈论位格，「不是要说那是什么，只是为了不要默不作声罢了」。[29] 在三位一体教义中，「位格」只是表明在上帝本体中的三位并不是「形态」，而是各自拥有截然不同的存在。上帝本体的纯一性以一种三重的存在显明自己。打一个非常薄弱的比方，正如人性因为过于丰富而不可能在一个人身上都体现出来，完整丰富的人格只能在全人类中才能完全表现出来。神性的丰满完全是在三个位格中才能揭露出来的。但在上帝而言，这三个位格不是三位分别的个体，而是在上帝本体中的三重自我区分（self-differentiation）。这自我区分是由上帝的本性自我展示成不同的位格性，因此成为三个位格。人性是以两种方式来展示——独立的个体和人类的整体；对上帝而言，只有一种展示的方式——上帝的本体展示成位格性，恰好就是祂本体三个位格的展示。三位格是同一神格（divine personality）完全的自我展示，这自我展示是从上帝的本体而来，以上帝的本体为媒介，并且是在上帝的本体中。用奥古斯丁的话说：「因为对上帝而言，不是说存在是一回事，成为位格又是另外一回事，对上帝来说这两件事是同样的」（《论三位一体》，VII，6）。

三个位格之间的区别

【224】当我们考虑到是上帝本体中的关系产生这些区别，那么「本体」和「位格」之间的区别以及位格与位格之间的区别就会显得更清楚了。尽管圣经是严格的一神论，却把神性和上帝的完全都归于子和圣灵，并把祂们放到与父神同等的地位上。圣父、圣子、圣灵不但是上帝同一本质下有区别的主体，祂们出现的时候还有一定的次序。我们前面已经提到过，祂们所谓的「位格特性」，就是父的身份[paternity]（ἀγεννησια，「非受生性」[unbegottenness]），子的身份（[filiation or sonship] γεννησις，受生性），圣化（sanctification）（ἐκπορευσις，「发出」[procession]）。位格的区分，在于一位是圣父，另一位是圣子，第三位是圣灵。这些特性是永恒的。作为父亲的身份，对人来说只是偶然的特征；有些人一辈子也没有做过父亲，或在他们成为父亲前，他们也不是父亲；我们作为人的身份，并不会因我们是否作为父亲或是否作为儿子而受影响。但对上帝来说，上帝的身份与祂的位格是一致的。我们可以说，上帝的本体完全包含了作为圣父、圣子和圣灵的身份。父的

[28] J. Calvin, *Institutes*, I. xiii.6.
[29] Augustine, *The Trinity*, V, 9; VI, 10; Cf. Anselm, *Monologion*, chap. 37, 38; J. Calvin, *Institutes*, I. xiii. 2-4.

身份、子的身份和发出（procession）的身份不是偶然的特性，而是上帝本体存在的永恒模式，也是上帝本体永恒的内蕴关系。我们人的本性是在时间和空间中慢慢展现出来的，上帝本体的展示是立即地、绝对地、完全与祂位格的展示是一致的，是用「圣父」、「圣子」和「圣灵」这样的名称来表示这个内蕴的关系。上帝本体的发出（procession）同时显示出在上帝里面绝对的位格性，祂三位一体的特性，以及在祂里面内蕴的关系。这是人类通过个人、家庭和全体人类得以完全发展出来的人性的原型（archetypes）。在上帝里面的「三位」是从「一体」发展而来，存在于「一体」中，并且为「一体」服务。还有，尽管三个位格在本质上没有分别，祂们却是不同的主体（subjects）、不同的位格（hypostases）、不同的实质（subsistences）；祂们彼此以绝对的方式相互联属。祂们主体上的区分与祂们内蕴的关系是完全一致的。父神是唯一也是永远的父神，圣子是唯一且永远的圣子，圣灵也是唯一且永远的圣灵。父是作为圣父的神，子是作为圣子的神，圣灵是作为圣灵的神。正因为三位都是神，祂们都拥有同一个本性。因此，我们只有一位上帝——圣父、圣子和圣灵。愿祂被永远称颂！

【225-27】「父」这个名字总是被用来形容第一个位格；祂的位格属性是父的身份或「非受生性」（ἀγεννησια）。「父」的称呼不是把地上人间的比喻用到上帝的身上；「非受生性」不是与受造物对比，而是一种三位一体式的内在关系。在希腊文中有两个字：头一个字是 γεννητος，是从动词 γενναν 而来，意思是招致、产生；另外一个字是 γενητος，这个字是从 γινεσθαι 而来，意思是成为实存、出生。第二个字有更广泛的含意，指所有经过产生，或有一个开始的事物，无论是通过创造、形成、还是繁衍出来的。起初这两个字的区别往往不是很清楚，但这两个字的使用逐渐被区分开来。与受造物不同的是，三个位格都可以被称为 ἀγενητος（非受生的），因为祂们都没有时间上的起点。ἀγενητος（非受生）是上帝本体的一个属性，并为三个位格所共有。但 ἀγεννησια（非受生性）这字却只用于父神身上。圣子可以被称为 γεννητος（受生的），不是因为圣子是在某一个时间生的，而是因为祂是在永恒中由父神的本体所生。[30] 教会的教父们指出 ἀγεννησια 这个属性是位格的属性，不是本体的属性。上帝的本体在三个位格中是一样的，而 ἀγεννησια 是本体中的一个关系。请注意，作为 ἀγεννητον 与作为父神是不一样的。[31] 因此，「父」和「非受生」（ἀγεννητος）这两个词之间，我们总是选用前者。[32] 父神永远是父神，圣子是在永恒中由父神的本体所生的。因此，圣经中「父」这个

[30] Cf. Athanasius, *On the Incarnation*, VIII, 55; Basil, *On the Holy Spirit*, V, 9; VI, 15 .（编者按：Bavinck 错误地引用了 Basil, *Against Eunomius*）; John of Damascus, *The Orthodox Faith*, I, 8; Augustine, *The Trinity*, V, 3; Hohann Caspar Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdam: J. H. Wetsten, 1682), s.v. "ἀγεννησια"

[31] Basil, *On the Holy Spirit*, VIII, 19.（编者按：Bavinck 错误地引用了 Basil, *Against Eunomius*, I, 9, 15）; Gregory of Nazianzus, *Theological Orations*, III; Augustine, *The Trinity*, V, 5.

[32] Basil, *On the Holy Spirit*, XV, 36（编者按：Bavinck 错误地引用了 Basil, *Against Eunomius*, I, 5）

名字更贴切地描绘出第一位格的位格性，甚至比「神」这个称呼更加贴切。「神」是一般性的名字，强调超越的尊严，而「父」这个名字就像旧约中耶和华（YHWH）的名字，是专有名词，是描述上帝的位格性的一个属性。那些不称上帝为「父」的人，比那些不承认上帝创造的人更加羞辱上帝，因为那只给我们留下一个抽象的自然神观念中的神。上帝是我们的父，而地上所有为父的，都只不过是上帝作为父的一个模糊而遥远的反映而已（弗 3:14-15）。在这个词真实而完全的意义上，上帝就是父。

称上帝为父，也就暗示有圣子。父神的永恒也带来圣子的永恒。[33] 圣子的受生必定是永恒的，因为如果圣子不是永恒的，圣父也就不能是永恒的。圣子是「在永恒里生出」（eternal generation；αἰωνος γεννησις）的，这个教义是由俄利根最先命名的。这个教义是从圣经中表示子与父之关系的名字中得到的，这些名字包括了道、智慧、子、首生的、独生子、上帝的形像、形像（εἰκων）、实质（ὑποστασις）、印记（χαρακτηρ）[参，来 1:3]。这里我们必须谨慎，[34] 「生出」（generation）是从人而来的比方，但我们必须排除所有不完全的和肉欲的联想；神的繁殖（fecundity）是独特的，是个美好的主题，我们经常可以在初代教会教父的作品中看到这个主题。这提醒我们，上帝不是抽象的、僵硬的、单一的、孤独的实体，而是有丰富的生命。有衍生力（generative，γεννητικη）和多结果子（fruitful，καρπογονος），是上帝的本性（οὐσια）；上帝是有能力交流的。那些拒绝上帝衍生性的人没有真正认识到上帝有祝福生命的无限丰富；在他们的心目中，只剩下一个抽象的、自然神论的神。另一方面，为了弥补这种观点的贫乏，泛神论试图把整个世界的生命都纳入上帝的本体中。其实离开三位一体，甚至连创造的行动也是难以想像的。如果上帝不能表明自己，祂就无法向外与祂的受造物交流了。[35]

圣子的受生是属灵的，并没有产生新的分支或离异。人类最显著的类比是在思想和言语方面，这可见于圣经把圣子称为「道」（意思是言辞、话语、理性）。正如人以话语使自己的思想成为客体，同样，上帝也在道中表达出自己完全的本体。对上帝来说，「生」（to beget）就是「说话」，而上帝所说的话就是永恒。上帝说的话，与人有限和随感而发的话是不一样的。人的言语本身并没有生命，但当上帝说话的时候，祂就在道的位格中把自己完全表明出来，上帝也「赐给祂儿子自己里面有生命」（约 5:26）。子是从父神的本体中生出来的；在永恒中，子就是「从神出来的神，从光出来的光，从真神出来的真神；受生的，不是被造的，是与父一体的」，这是《尼西亚信经》的陈述。与亚流主义相反，圣子不是受造物，

[33] Athanasius, *Against the Arians*, I, 23, 28; Gregory of Nazianzus, *Theological Orations*, III, 5, 17; John of Damascus, *The Orthodox Faith*, I, 8; Hilary of Poitiers, *De trinitate contra Arianos*, XII, 24.
[34] Irenaeus, *Against Heresies*, II, 28, 6; Athanasius, *Against the Ariens*, II, 36; Basil, *Against Eunomius*, II, 22, 24; Gregory of Nazianzus, *Theological Orations*, XX.
[35] Athanasius, *Against the Ariens*, II, 2; John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, *NPNF*^{2}, I, 8; 编者按：参 H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 420n50 (#254).

而是「在万有之上，永远可称颂的上帝」（罗 9:5）。子不是靠着父神的旨意从无而有或在时间中受造的，而是在永恒中从上帝的本体中生出来的。因此，「衍生」（generation）不应该被看作是父神一个实际的工作或表现（ἐνεργειαἐ），我们应当把这种特性归因于父神「衍生的本质」（φυσις γεννητικη）。因此，与认为有一段时间子是不存在的（ἠν ποτε ὁτε οὐκ ἠν）亚流主义相反，子的衍生是永恒的。不接受圣子是在永恒中生的，不但忽略了子的神性，也忽略了父神的神性。因为这就剥夺了父神永恒的父权，从而无法解释父神为什么真的应当被称为「父」。[36] 父神从来不是没有衍生性的；祂是永远不断地在衍生的。「父神不是以一个行动生出圣子，然后从『创造』中把子发送出来；这是一个永久的衍生过程」。[37] 对上帝来说，衍生就是说话，而祂所说的话就是永恒。[38] 上帝的后裔乃是永恒的。

圣灵的位格特征是「发出」（procession，ἐκπορευσις）或「呼出」（spiration，πνοη）。圣灵的神性和位格都曾受人质疑；对第二位格的争议，其关键似乎总是围绕着基督的神性，而对第三位格的争议核心，则是圣灵的位格。确实，圣经对圣灵的神性和位格没有像父神和子神般那么清楚明了。然而，教会越来越清楚，我们对圣灵有神性和位格的认信有极深远的重要性。日久年深，随着教会寻求更好地理解救恩的主观层面——重生、信心、回转、悔改、成圣等，教会认为必须清楚地说明，若不是在圣灵中并且通过圣灵，与圣父和圣子的交通是不可能的。圣经毫无疑问地肯定圣灵是救恩的主观原则。我们的选择很明显，要么圣灵是受造的（无论是一种能力、恩赐或位格），要么祂真的是上帝。只有当圣灵真的是上帝，祂才可以把圣父和圣子授予我们。圣灵既能把上帝赐给我们，祂本身必定也是真上帝。那些否认圣灵是上帝的人，也无法维护圣子的神性。三位一体的上帝在圣灵的神性位格中才得以完全。

我们还有一个神学上的理由，要我们坚持圣灵的神性和位格。如果圣灵没有位格和神性，那么在圣父与圣子之间也不可能有真正的合一。三位一体的整个教义，基督教的奥秘，这个宗教的核心，我们的灵魂与上帝真正的交通，这一切认信能否站立，全在于圣灵的神性。教会的教父们非常清楚这一切之间的关联，因此同时捍卫圣子与圣灵的神性。[39] 在尼西亚-康斯坦丁堡信经中，大公教会的认信

---

[36] Athanasius, *Defense of the Nicene Definition*, 26ff.; idem, *On the Opinion of Dionysius*, 14ff.; idem, *Against the Arians*, I, 12ff.; Basil, *Against Eunomius*, II, 14ff.; idem, *On the Spirit*, 14ff.; Gregory of Nazianzus, *Theological Orations,* III, 3ff.

[37] Origen, *S. P. N. Cyrilli archiepiscopi Alexandrini Homiliae XIX. in Ieremiam prophetam*, IX, 4; idem, *On First Principles*, I, 2, 2.

[38] Athanasius, *Against the Arians*, I, 14, 20; IV, 12; idem, *On the Opinion of Dionysius*, 15-16; John of Damascus, *The Orthodox Faith*, I, 8; Augustine, *The Trinity*, VI, 1; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 42, art. 2; Johannes Polyander à Kerckhoven, André Rivet, Antonius Walaeus, and Antoine Thysius, *Synopsis purioris theologiae*, ed. H. Bavinck, 6th ed. (Leiden: Donner, 1881), VIII, 11.

[39] Cf. Athanasius in his *Letters to Serapion*; ed. note: ET: *The Letters of Saint Athanasius concerning the Holy Spirit*, trans. C. R. B. Shapland (London: Epworth, 1951); Gregory of Nazianzus in his *Theological Orations*, *On the Holy Spirit*; Basil in his third book, *Against Eunomius*, and in his *On*

这样说：「圣灵即是主，是赐生命者，是从圣父、圣子所出，与圣父、圣子同受敬拜，同受尊荣；曾藉着先知传言。」从那时起，各地的基督徒都把他们的信心建立在「同质的三一真神」（consubstantial Trinity）上。[40]

对于圣灵与圣父和圣子之间关系的描述，其关系是由「赐予」、「差遣」、「浇灌」、「呼出」、「发出」、「降下」等动词表明的。基督教神学用了以下这些词汇：发射、发出、流出、呼出、散发、浇灌。因为圣经称圣灵为רוּחַ（风，灵）以及πνευμα（译按：pneuma），并且多次把圣灵与呼出的气和风相提并论（伯 33:4；诗 33:6；约 3:8，20:22；徒 2:2；等），后来大家喜欢采用「呼出」（spiration）这个词。我们对圣灵进一步的定义是以「谦虚」为特征；我们特别把「呼出」与「衍生」区分开来，因为正如「衍生」一词是用于圣子，「呼出」一词则是用于圣灵，显出圣灵拥有「自己里面的生命」。[41] 奥古斯丁曾经这样说：「论到最卓越的品质，谁能解释「生出」（being born）与「发出」（proceeding）之间的区别呢？不是所有发出的事物都是生出来的，尽管每一个生出来的都是发出的。正如不是每一个有两条腿的受造物都是人，尽管每个人都有两条腿。我只知道这么多。我不知道的，或说我不知道怎么解释的是，「衍生」（generation）与「发出」（procession）之间到底有什么区别。」[42] 随着一些神学家努力探索这两者之间的区别，他们总结出：(1) 圣子只有从父神所生，而圣灵是出于圣父和圣子；[43] (2) 圣灵是从圣父和圣子发出，是由两位所赐予（*given*），而不是由两位生出（*ut datus, non ut natus*）。[44] 特别是阿奎那和他的追随者们，他们这样形容「衍生」和「呼出」之间的区别——「衍生」是以「智性的方式」发生，而「呼出」是以「意志的方式」发生。这个区别的背景是基于一个传统，就是把「衍生」与思想相比，把圣灵的话语作为将圣父和圣子连系在一起的爱。这观点成为中世纪天主教的主导思想。[45] 新教神学家们尽管也承认「衍生」和「呼出」之间是有区别的，却没有那么肯定。

【228】但是，逐渐地，东西方教会之间产生了重大的分歧。东方教会教导说，圣灵是由父通过子而发出的，但圣灵不是从子而出，也不是从子得到其存在。而在西方教会，特土良写道：「我认为圣灵只能是从父通过子而来的。」[46] 自特土良

---

the Spirit; Gregory of Nyssa especially in his writing *Against Ablabius*; Hilary of Poitiers, *On the Trinity*, XII.

[40] Basil, in A. Hahn, G. L. Hahn, and A. von Harnack, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche,* 3rd ed. (Breslau: E. Morgenstern, 1897), 70.

[41] Athanasius, *Letters to Serapioin*, I. 15ff.; Gregory of Nazianzus, *Theological Orations,* V, 7ff.; Basil, *The Holy Spirit,* 46ff.; John of Damascus, *The Orthodox Faith*, I, 8.

[42] Augustine, *Contra Maximunum Arianorum episcopum*, III, 14 (PL 42:473); idem, *The Trinity*, XV, 17, 20; idem, *Lectures on the Gospel of John*, tract. 99, *NPNF*[1], VII, 131-37.

[43] Augustine, *The Trinity*, XV, 26.

[44] Ibid, V, 14.

[45] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 27; idem, *Summa contra gentilies*, IV, 13, 15ff.; Bonaventure, *Breviloquium*, I, chap. 3.

[46] Tertullian, *Against Praxeas*, 4, 25.

以后，特别是奥古斯丁，把三个位格看作是一位上帝里面的关系，并认为圣灵不但与父有关系，而且与子有关系。在奥古斯丁以后，认为圣灵不但是发自父，也是发自子的观点，成为西方教会的标准立场，直到在尼西亚信经中加上了「和子」（*filioque*）的短句而达到高峰。[47] 相反，东方教会恪守教父所寻求的在父神位格中的统一。大马士革的约翰（John Damascus）说，圣灵也是圣子的灵，因为圣灵是通过圣子被揭示和交通的。他接着说，圣灵是通过圣子而发自圣父，但他明确地反对圣灵出自圣子，并从圣子得到其存在的观念。他认为圣子和圣灵可以追溯到同一根源。[48] 时至今日，希腊东正教还秉持这样的教义。东正教对「和子」（*filioque*）的反对是从属论最后的残余。不论他们把三个位格视为多么完全一致与平等，他们还是认为这合一性和平等性是从父神的本体归予圣子和圣灵的。他们认为圣父是三位格的泉源和起源，并在圣子和圣灵中显明自己：圣子赐给我们关于上帝的知识，圣灵赐予我们上帝的喜乐。圣子不是通过圣灵，也不是在圣灵中揭示上帝。圣灵也不是通过基督引导信徒就近上帝。这两位是相互独立的：祂们各自开启了通向上帝的路。因此，正统教义与神秘主义，智性和意志，是同时二元并存的，这也是希腊东正教敬虔的特征。

三一的运作、类比、论证

【229】上帝本体中三个位格的内蕴关系也会向外显明出来（*ad extra*）。上帝所有外显的工作（*opera ad extra*）都是三位格一起做的，是彼此不可分的。但是，每个位格都被赋予（an *appropriation* of）独特的性质和工作。尽管只有一位作者，但万有都是从（from）圣父发出，靠（by）圣子成就，在（in）圣灵里完成的。由于「本体的三一」（ontological Trinity）是在「运作的三一」（economic Trinity；或译为工作的三一）里映照出来的，三位中的每一位就有其特殊的工作，尽管这工作不是像亚伯拉德（Abelard）所相信的那样，[49] 是互相排斥的。这样，在本体的三一中，位格之间的次序就被揭示出来了。从运作次序的意义上说，创造的工作主要是交付给圣父完成，救赎工作是交付给圣子，成圣的工作则交由圣灵来完成。圣父是在圣灵里通过圣子来做自己的工作。圣经是透过所谓的区分性的介词，如：ἐκ（从），διὰ（藉着），和 ἐν（在...里面）（林前 8:6；约 1:3、14），把这一点非常清楚地标识出来。

这些区别很早就在教会生活中被注意到了。[50] 亚他那修反复提到以弗所书 4

[47] H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Wirceburgi, 1856), 98, 113, 136; ET: *The Source of Catholic Dogma*, trans. from the 30th ed. by Roy J. Deferrari (London and St. Louis: Herder, 1955).
[48] John of Damscus, *The Orthodox Faith*, I, 8, 12.
[49] P. Abelard, *Introductio ad theologiam*, I, chaps. 7-14 (PL 178).
[50] Irenaeus, *Against Heresies*, V, 18.

章 6 节所说，作为圣父，上帝远超万有之上；作为圣子，祂贯乎众人之中；而作为圣灵，祂住在众人之内。圣父是在圣灵中、通过圣子进行了创造和再创造。[51] 巴西流（Basil）曾受到批评，说在他的祷告中，他有时候把感谢归给父神，「与圣子一起（μετα），伴随着（συν）圣灵」，而另外的时候他则说：「在圣灵中藉着圣子」。在他的著作《圣灵论》中，巴西流用很长的篇幅提到介词之间的区别，反对任何否定位格之间平等的等级观念。[52] 他说，介词的作用不是表示等级，而是表明祂们存在和活动的特定次序。父神是「起源之因」；圣子是「操作之因」；圣灵是「完成之因」。[53] 后来的神学家也重复相同的区别。[54] 上帝所有工作的外显（*ad extra*）都有同一作者（principium），通过三个位格的合作成为现实，无论是创造、救赎或是成圣，每个位格都有特定的角色和不同的任务。一切都是由父神发出，由圣子成就，由圣灵完成。

在启示的历史中，父神的工作（economy）特别被包含在旧约当中，而圣子的工作是从道成肉身开始，圣灵的工作则是从五旬节开始。有一种观点是极端错误的，就是把上帝的工作和救恩的历史看作是形而上学的原则，追随从孟他努（Montanus）、约雅金（Joachim）一直到黑格尔的泛神论倾向，把三个位格看作是上帝自己的「历史」三个连续「成为」的阶段。这里把运作的三位一体论变成本体三一论，将宇宙进化论（cosmogony）作为上帝的谱系（theogony）。这是把三位一体的真理颠倒过来。这种观点否认三一神外显的工作（*ad extra*）与上帝自己是有区别的，而且是出自同一位上帝。我们是通过祂创造、启示和救赎的工作认识这位上帝。通过圣经的引导，我们知道在这些工作中，创造之工特别交付给父神，救赎之工特别交付圣子，而成圣之工特别交付给圣灵。这个从亘古开始的整个系列永远地包含在上帝永恒的智慧中。圣子要在肉身显现，乃是圣父、圣子和圣灵的工作。圣灵浇灌教会并使教会成为上帝的殿（林前 3:16），这也同时是圣父和圣子的工作。圣子和圣灵是圣父永恒的发出，使得圣父自己能够通过祂们并在祂们里面临到自己的百姓，最后「为万物之主」（译按：参林前 15:28）。

【230】三位一体的教义远远超过人的理解力，因此教会从思想这个问题开始，就试图用实例来阐明，并且用论证来证明这个教义。三这个数字在圣经[55]以及在圣

---

[51] Athanasius, *Letters to Serapion*, I, 14, 28; II, 6-7.

[52] Basil, *On the Spirit*, 3ff.

[53] Ibid., 21, 22, 38.

[54] Cf. also F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke* (Stuttgart and Augsburg: j. G. Cotta'scher, 1856-61), II/3, 341ff. 编者按：这里对谢林的引用，还有后面的注释是出于他的 *Philosophie der Offenbarung*。这部著作最新的两卷本是由 Wissenschaftliche Buchgesellschaft 于 1954 年出版的。ET: *Schelling's Philosophy of Mythology and Revelation*, trans. Victor C. Hayes (Armindale, NSW: Australian Association for the Study of Religions, 1995).

[55] 例如，基督公开事奉的时间是三年；基督的三个职分——先知、祭司和君王；复活前在坟墓中三天；各各他山上的三个十字架；十字架上三种文字所写的罪状牌；基督所爱的三个门徒；三个见证（约壹 5:8）；三种主要的基督徒美德（信、望、爱）；三种欲望（约壹 2:16）；三

经外的多神传说中，都扮演了重要的角色。三位一体的类比不仅逐渐出现在犹太神学的中介本体（intermediate being），[56] 以及在卡巴拉（Kabbalah）所提到的三个撒弗拉（Sephiroth）（「冠冕」，「智慧」，「明白」），[57] 而且三一的痕迹亦在东南亚印度的三相神（Trimurti：婆罗门 [Brahman]，毗湿奴 [Vishnu]，和湿婆 [Siva]）、中国道教的三相、日耳曼人的三位主神（奥丁 [Odin]，雷神 [Thor]，洛基 [Loki]），以及各种各样迦勒底、埃及、希腊神明的观念中可以看到。[58] 其他比较好的例子还有柏拉图的三个宇宙论原则：最高心智（νους）（就是本体和良善），理念世界，以及物质（ὑλη）。[59]

比上述那些多神类比更有用的是自然的类比。殉道者游斯丁（Justin Martyr）效法腓罗（Philo），采用火焰的图像——尽管火焰可以点燃不同的物质，本身却保持不变。特土良说神产生道，就像树根产生果实、溪水产生河流、太阳产生阳光；他也谈到溪水、洪水和河流；树根、树干和树冠，等等。下面的比喻也曾被用于基督教的三一教义[60]：三维空间；时间的三个部分；自然界中矿物、植物和动物的区分；物体的固体、液体和气体状态；人灵魂的三种功能：推理、情感和欲望；人体的三个肢体：头，心，手；构成家庭的三个成员：男人、女人和小孩；[61] 三个先验的理念：真、善、美；音乐中的三重奏；红、黄、蓝三原色，等等。

奥古斯丁以及特别是中世纪的思想家们也对三一的概念发展出逻辑性的类比。奥古斯丁反复指出万物必先有本体、合一、身量。他认为物质、理形（或美）与和谐（或两者之间的爱）是存在的最基本要素。[62]「万事都有一个三重原因：万物靠着它才能存在，靠着它成为某种具体事物，也靠着它使其内在一致。」[63] 三重性亦可见于伪丢尼修（Pseudo Dionysius the Areopagite）和但丁（Dante）的著作；前者的《天使等级》（*Celestial Heirachies*）和后者的《神曲》（*Divine Comedy*）

个咒诅（启 8:13；等等）；三重祝福，等等。

[56] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, 172 ff.

[57] A. Franck, *The Kabbalah* (New York: Arno, 1973); Agrippa of Nettesheim, according to A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters*, 3 vols. (Mainz: Kirchheim, 1864-66), III, 413; II, 236.

[58] Cf. H. Zimmern, *Vater, Sohn und Fürsprecher in der babylonischen Gottesvorstellung* (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1896)

[59] A. Tholuck, *Die speculative Trinitätslehre des späteren Orients* (Berlin: F. Dümmler, 1826); Johann Peter Lange, *Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 143ff.; F. C. Baur, *Die christliche Lehrer von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes*, 3 vols. (Tübingen: C. F. Oslander, 1841-43), I, 10ff., 18ff., 33ff.; F. Delitzsch, *System der christlichen Apologetik* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1870), 286; Otto, Zöckler, Theologia naturalis (Franikfurt a.M.: Heyder & Zimmer, 1860), 689; cf. also F. W. J. Schelling, *Werke*, II/2, 78; II/3, 312ff.

[60] Franz Delitzsch, *System der christlichen Apologetik* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1870), 282ff.; Otto, Zöckler, Theologia naturali, 672ff.

[61] Cf. especially Augustine *The Trinity*, XI, 5ff.

[62] Augustine, *The Trinity*, VI, 10; idem, *On True Religion*, chap. 7; idem, *De vita beata*, 34; cf. T. Gangauf, *Des heiligen Augustinus speculative Lehre von Gott dem Dreienigen* (Augsburg: Schmidt,1883), 209ff.

[63] Augustine, *Eighty-Three Different Questions*, qu. 18.

都分成三个部分。在现代哲学家中，三重性在康德以及采用辩证法的费希特（Fichte）、谢林（Schelling）和黑格尔（Hegel）的著作中甚至得到了正式的主导地位。因为唯心主义认为万事都是人主观意识的产物，是人的思想中某种意念所引发出来的结果，因此它就不得不坚持这些思想上的产物都是通过一种思想上的矛盾较量（contradiction）和整合转化（becoming）的过程而产生的。因此，这个思想理念（the Idea）先是被启发出来，继而得以发展成熟，然后就进到一种被认可和被否定的拉锯过程而受到限制；如此，通过这种正论（thesis）和反论（antithesis）的拉锯切磋，最后就会产生出一个新的综合理论（synthesis）。他们认为全世界的发展都是顺应这种「三重规律」（order of trinities）而进行的。因此，人的绝对智意（absolute mind）在此处以一种有思想力的智意（thinking mind）自居时，无论是在反思它自己所产生出来的思想，还是在觉悟到它自己的思想能力，都是既要依靠它自己的能力，又是要解决它自己的问题。[64] 因着哲学界的影响，这种抽象的三重论就成为无数哲学和神学系统的根基。

有人尝试要超越类比，从思想或爱的本质中从正面来论证三位一体的观点。奥古斯丁在人的意识和理性中发现三位一体清晰的印痕，特别是在人灵魂的记忆、智力和意志中的自我认知上。但他始终认为这只是后验（归纳）的证据，而不是先验（推理）的证明。他坚持自我认知（self-knowledge）和自我反省（self-contemplation）在本质上是具有衍生性的：「这种认知和理解来自本身。」认知和理解在意志或在爱中合为一体：「这两者，产生的（begetter）和受生的（begotten），在爱里结合在一起，成为第三位。这不过是意志寻求或保持自己喜欢的」（《论三位一体》，XIV，6）。[65] 所有这些都是出自奥古斯丁很深的信念，认为人有上帝的形像，我们可以从人的身上发现三位一体最深刻的类比（《论三位一体》，VI，10；XV，2；《上帝之城》，XI，26）。奥古斯丁从来没有忘记提醒我们人与上帝之间巨大的差别。比如，在人而言，三一不是指人本身，而是指人里面或与人相关的事；对上帝而言，三一就是指上帝自己，三个位格就是这位独一的上帝。对人而言，记忆、智力和爱不过是人的某些能力；在上帝的本体，三个位格是三个主体。对于人，这三种能力往往是不平等的，并且彼此互补；而在上帝的本体而言，位格间有完全的合一与平等（《论三位一体》，XV，7，17，20ff.）。奥古斯丁在《论三位一体》中以一个异象作为总结，当我们哪一天完全有了上帝的形像，当我们和祂面对面的时候，我们就无话可说了，「我们只会不停地赞美那独一的真神，我们是在祂里面造成的」（《论三位一体》，XIV，12ff.；XV，28）。

[64] Wilhelm Windelband, *A History of Philosophy*, trans. James H. Tufts, 2 vols. (New York: Harper & Row, 1958 [1901]), II, 529–623, esp. 540–96.

[65] Ed. note: Translation taken from St. Augustine, *The Trinity*, trans. Edmund Hill (Brooklyn, NY: New City, 1990), 374–75.

[66] 「那时候不再有死亡，我们的知识将不再有错误，我们的爱不会再被绊倒」(《上帝之城》，XI，28)。许多神学家、哲学家和思想家都采用这样的观点来看三位一体的教义。[67]

奥古斯丁最喜欢的比喻来自爱本身。他从圣经中「上帝就是爱」的宣称出发，显示爱中总是有三一的成分：「付出爱的人，被爱的人和爱本身」。在爱中总是有主体、客体以及将两者连结在一起的关系。「如果你看到善行，你就看到了三位一体」(《论三位一体》，VIII，8；IX 1，2)。这种推测影响了后世的许多人，特别是圣维克多的理查德（Richard of St. Victor）[68]、圣文德（Bonaventure）、[69] 还有许多现代学者。[70] 尽管这是人的推测，这样的类比与圣经是有共鸣的。然而雅各•波米（Jakob Böhme）和谢林（Schelling）等人的神智论（Theosophical）对三位一体的解读却不是这一回事。在新柏拉图主义、诺斯底主义和卡巴拉（Kabbalah）共同的影响下，神智论在宗教改革前夕，曾经在皮克•米兰德拉（Pico Mirandola）、瑞尤克林（Reuchlin）、奈特沙姆（Nettesheim）和博拉塞尔瑟斯（Paracelsus）等人身上重新出现。在十六和十七世纪的波米（Böhme），在十九世纪的谢林和巴德（Baader），都是真正的神智论哲学家。谢林不相信存有能用纯思想来解释，并且，在既反对自然神论，又反对泛神论的前提下，他在「所有唯一」（All-Oneness）上用复数把自然神论的太一（oneness）和泛神论的全部（allness）联系起来。上帝是主体（意志）、客体（意念），也是主体和客体两者的合一。诸神谱系和宇宙进化论结合在一起：在上帝向祂的受造物自我启示的同时，祂也向自己显现。「上帝」主要是精神（Spirit），是把自己将要成为的样子隐藏起来的那个「绝对精神」，也是能够向外显明自己的自由的精神。这精神在自己里面的三个天命（destiny）是在上帝以外的力量；[71] 祂们自由地进入历史，最终成为自己的天命。祂们自己并没有完全意识到自己，直等

---

[66] Ed. note: Translation taken from *NPNF*[1], III, 228.

[67] E.g., Johannes Scotus Erigena, *The Division of Nature*, trans. Myra L. Uhlfelder (1681; repr., Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976), II, 113ff.; Anselm, *Monologion*, chaps. 29–67; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 45, art. 7; idem, *Summa contra gentiles*, IV, 26; idem, Sent., I, dist. 3, qu. 2, art. 3; Bonaventure, *Breviloquium*, II, chap. 12; idem, *The Journey of the Mind to God*, chaps. 2–4; Luther, according to J. Köstlin, *Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trans. C. E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 99ff.; G. W. von Leibniz, *A System of Theology*, trans. Charles William Russell (London: Burns & Lambert, 1850); G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts und andere Schriften*, ed. Louis Ferdinand Helbig (Bern and Las Vegas: Peter Lang, 1980), §73; Schelling, *Werke*, II/3, 315; J. P. Lange, *Christliche Dogmatik*, II, 141; A. Kuyper, *De Schrift, het Woord Gods* (Tiel: H. C. A. Campagne, 1870); W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3rd ed., 3 vols.(New York: Scribner, 1891–94), I, 183.

[68] Richard of St. Victor, *De trinitate*, III, chaps. 2ff.

[69] Bonaventure, *Disputata S. Bonaventurae in libros sententiarum* (Lugdini, 1510), I, dist. 2, art. 1, qu. 2.

[70] E.g., J. Müller, *The Christian Doctrine of Sin*, trans. W. Urwick, 5th ed., 2 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1868), II, 181ff.; A. Peip, "Trinität," *PRE*[1], XVI, 465ff.; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, I, 432ff.

[71] F. W. J. Schelling, *Werke*, II/3, 240ff., 251ff., 261, 272.

到最后的时候。在启示的历史进程中，这个绝对精神成为圣父、圣子和圣灵。上帝——上帝的整体，绝对的位格，而不是神格中特殊的一位——只可以在此过程结束时才被称作圣父。圣子的受生不是永恒的，而是与圣子在圣父以外的存在相关连的，因此是在创造的那一刻开始的。圣子直到整个过程结束前都不是完全的圣子。[72] 第三个力量也是如此。[73] 最终，上帝的整体以三个不同的位格出现，祂们既不是三个不同的上帝，也不只是三个不同的名字。[74]

【231】尽管现代哲学及其臆想再次让三一的教义被人接受，教会和神学一般都对这些三位一体的哲学构思持保留的态度。有很多人声称有看穿三位一体奥秘的能力，甚至超越了圣经本身对这个问题的含蓄。我们可以接纳后验（归纳）式的类比和论证，三位一体在创造中的痕迹是大家都承认的，但是信徒必须谨慎，不要光靠理性和类比。圣经是唯一正当的「证据」，保持谦卑是合适的态度。就算托马斯也曾警告我们，不要试图用人的自然理性来证明三位一体，这样会贬损了信心的尊贵，而且，假如别人感觉这信心是建立在微弱的根基上，也许会妨碍他们相信。[75] 类比是有其价值的，它提醒我们创造本身把三位一体上帝的印痕显明出来；论证帮助我们看到，三位一体的认信不是非理性的。圣经本身也赋与我们研究类比或论证的自由，因为圣经清楚地教导，整个创造，特别是人的创造，是三位一体上帝的工作。我们有思想的头脑，把三位一体的教义与自然和人的生命连系起来。除非万有都能指向三位一体的上帝，直至对上帝三位一体的认信成为我们思想和生命的中心，否则基督徒的头脑不会感到满足。因此，尽管指向三位一体的类比和证据并不能证明此教义的真实性，它们主要可以显示这个认信对于上帝所造的、有理性的被造物（人）的生命和思想，有多方面的益处和丰富的意义。在最后的分析中，这一切的存在，并不是为了空洞的臆测，或为了满足不恭敬的好奇心，而是一个深切的信仰上的需要。如果上帝真的是三位一体，这必定是非常重要的，因为根据使徒，万物都是本于祂、倚靠祂、归于祂（罗 11:36）。

三位一体的教义让我们知道上帝是一位又真又活的上帝，而不是自然神论中冰冷而抽象的神，和令人混乱的泛神论的神。上帝让我们知道祂与这个世界有本质上的区别，但祂自己有蒙福的生命，有生命的丰富多样性，是一个「浩然的存有」(ocean of being)。祂是绝对的存有，是永恒的，是昔在、今在、以后永在的，也是亘古常在、永远行动的那一位。从上帝的三个位格———圣父、圣子、圣灵，我们知道祂是爱，是圣洁，是良善，是配得颂赞的。三位一体让我们认识上帝丰富的存有、真正的生命、完全的圣洁、永恒的美丽和荣耀。在上帝里面，有多样性中的合一，也

[72] Ibid., *Werke*, II/3, 312, 318, 321ff., 330ff.
[73] Ibid., *Werke*, II/3, 333ff.
[74] Ibid., *Werke*, II/3, 335, 337.
[75] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 32, art. 1; cf. also P. Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3rd ed., 2 vols. (Grottaferrata: Colleggi S. Bonaventurae ad Claras Aquas), I, dist. 3, n. 6 and the commentaries there.

有合一中的多样性。这样的秩序与和谐是完全在祂里面的。创造的教义——上帝和宇宙有关系，但祂不是宇宙，只有在三位一体的基础上才能成立。上帝与世界以及世界的变化过程是有区别的，但上帝并没有远离世界或与世界隔绝。创造不能被理解为仅仅是偶然的事件，也不是上帝自我发展的产物。宇宙的根基一定是在上帝里面，然而宇宙并非上帝内在生命的一个阶段。三位一体的信念是指上帝生命有丰富的衍生性：上帝在永恒中生出圣子，并发出圣灵。这两点都是在上帝里面内蕴的关系，创造则是外显（*ad extra*）的工作。创造并非必要的，而是自由创造的非必然实存（contingent reality）。内在生命丰富而愿意交流的上帝选择了创造，并以此与一个真正的「他者」交流。基于这个理由，整个基督教信仰系统或站立或跌倒，都在乎它是否认信三位一体的教义。这是基督教信仰的核心，是所有教义的根基，也是新约的基本内容。三位一体教义的发展，从来就不是哲学的形而上问题，而是宗教问题。正是在三位一体的教义中，我们能够感受到上帝对救赎人类之完整启示的悸动。我们是奉三位一体之上帝的名受洗，也因这个名，我们的灵魂得到安息，我们的意念得到平静。我们的上帝在我们之上，在我们面前，也在我们里面。我们的救恩是与三位一体的教义紧密关联的。我们当然不能完全了解这个知识的全部奥秘；但一切能保守我们有真实诚恳信心的知识，上帝都告诉我们了。

三一上帝的谋略

【232】我们现在从对上帝的存有的讨论（只是上帝向我们揭示的部分），转移到上帝的工作上。上帝在时间里的命令和工作，并没有详尽透彻地阐明祂智慧和知识的所有可能性，因为祂的工作乃是从永恒到永恒。圣父在永恒中让圣子、并与圣子一起让圣灵在祂里面有生命（约 5:26）。存在于三个位格之间的共同存有（community of being），是一种绝对活动的生命。圣父在永恒里认识并爱圣子，从世界的建立以前就是这样（太 11:27；约 17:24）；圣灵连上帝深奥的事都参透了（林前 2:10）。上帝所有这些工作都是潜在的（immanent）。对于祂的受造物，上帝的工作可以分成两类：内在（*ad intra*）的工作，或上帝的谕旨（decrees；或译为谕令，以下同），是祂的谋略（Counsel；或译为计划、筹算）的一部分；外显（*ad extra*）的工作，比如创造和救赎。这一切都是在上帝的自由和绝对全权的旨意下，按照祂的时间来成就的。上帝所有的谕旨，甚至拣选和遗弃（reprobation；或译为摒弃，下同），都在历史的过程中向我们显明。但是，这一切都出自上帝永恒的预知和预定，是坚立到永远，必定要成就的。

圣经没有抽象地提到上帝的谕旨，而是谈及这些谕旨如何在历史上体现。从一开始，人类就被分成两个群组：敬畏上帝的，即塞特的后代（创 4:25-26，5:1-32）；还有该隐的后代，他们越来越远离上帝（创 4:17-24）。在即将要被洪水毁灭的罪

恶世界里，上帝拣选了挪亚，在他之后又拣选了他的儿子闪（创 6，9:25-27）。从闪的后代中，上帝拣选了亚伯拉罕（创 12）；亚伯拉罕的儿子以撒（不是以实玛利）是应许之子（创 17:19-21，21:12-13）；在以撒的儿子中，雅各是上帝所爱的，以扫是上帝所恶的（创 25:23；玛 1:2；罗 9:11-12）。当雅各的众子蒙福的时候，犹大被赋予首要的地位（创 49）。「应许」属于以色列（罗 2:28-29，9-11），以色列要成为上帝圣洁的百姓（出 19:5；申 7:6，14:2，26:18；诗 135:4；玛 3:17）；弥赛亚，就是耶和华的仆人（赛 41:8，42:1，44:1，45:4 等），要从以色列而出。上帝拣选的目的，在历史事实发生以前就已存在；历史不过是印证了既存的目的。旧约教导我们，上帝用祂的话语和智慧创造、保守并统管万有（伯 38；诗 33:6，104:24；箴 8；等）；万事的根基都在上帝的思想中。但是圣经也明说，上帝预先知道并宣告未来的事（赛 41:21-23，42:9，43:9-12，44:7，46:10，48:3ff；摩 3:7）。上帝通过预言让我们预先知道会发生什么事，及其发生的方式（创 3:14 以下，6:13，9:25 以下，12:2 以下，15:13 以下，25:23 以下，49:8 以下；等等）。祂有智慧和能力、谋略和知识（伯 12:13；箴 8:14；赛 9:6，11:2，28:29；耶 32:19）。上帝的谋略就是祂决断的思想和对万事不变的法度（赛 14:24-27；但 4:24）。万事都是根据祂的谋略而发生的，上帝的谋略立定到永远，没有人能抵挡（赛 14:24-27，46:10；诗 33:11；箴 19:21）。另一方面，仇敌的计谋必定归于无有（尼 4:15；诗 33:10；箴 21:30；耶 19:7）。

【233】新约更清楚地提到上帝的谋略。上帝不但从永恒就知道祂一切的工作（徒 15:18；参不同的读物），而且万事的发生都是根据「上帝的定旨和先见」（徒 2:23）。新约中这个词 βουλη，是指上帝基于谋略和经过深思熟虑的旨意，与表示上帝本身旨意的那个词 θελημα 不一样（参，弗 1:11，「凭着自己旨意所计划」[新译本]，βουλη του θελημα αὐτος）。上帝的这个定旨行在万事以先。这旨意是包括万事的（弗 1:11），包括了人罪恶的行为（徒 2:23，4:28；参路 22:22），以及「可怒预备遭毁灭的器皿」（罗 9:22；参路 2:34；约 3:19-21，17:12；罗 1:24；帖前 5:9；彼前 2:7-8；犹 4）。但上帝的谋略[计划]（βουλη του θεου）主要是指救赎的工作（路 7:30；徒 13:36，20:27；来 6:17）。新约中有丰富的语言来进一步描述上帝的谋略：上帝的美意（εὐδοκια：太 11:26；路 2:14，10:21；弗 1:55、9；腓 2:13；帖后 1:11）、祂的旨意（προθεσις：罗 8:28，9:11；弗 1:11，3:11；提后 1:9）、祂的预知（προγνωσις：罗 8:29，11:2；彼前 1:2）、祂的拣选（ἐκλογη：可 13:20；徒 9:15，13:17，15:7；罗 9:11，11:5、28；林前 1:27-28；弗 1:4；彼后 1:10；雅 2:5）、祂的预定（προορισμος：罗 8:29；林前 2:7；弗 1:5、11）。再加上徒 13:48（参 KJV），那里我们读到「凡预定[τεταγμενοι] 得永生的都信了」。弗 2:10 说，上帝已经「预备」（προητοιμασεν）信徒去行善事。

这些经文的要点在于说明在拯救的工作中，上帝不是随意而为的，而是根据一个不变的计划、不更改的旨意。还有，上帝有目的的作为是有选择性的，不是

所有的人都得救。罗马书 9 章有时候被引用来反对这个观点，以证明上帝的作为，其原因和运作都在时间之内。[76] 尽管罗 9 确实论及上帝在时间中的作为，但上帝行动的依据却在时间以外，唯独按照上帝的旨意和祂的美意。拣选的依据是完全基于上帝的恩典、慈爱和祂的美意，这样的教导在其它经文中也可以看到（太 11:25；路 12:32；弗 1:5、9、11；提后 1:9-10）。保罗根本没有尝试在罗 9-11 中表明拣选的公平和公义，只是以上帝的绝对主权叫那些反对者闭嘴。我们没有「权利」与上帝的怜悯争论（罗 9:15 以下）。新约更清楚地肯定上帝的这份怜悯是对个人而言的。这从生命册可以得到证明，那里记载着承受永生的后裔的名字（路 10:20；来 12:23；腓 4:3；启 3:5，13:8，20:12，21:27，22:19；参太 24:31；路 18:7；徒 13:48；罗 8:33；弗 1:4；多 1:1-2；提后 2:10；彼前 1:1、2、9；等）。还有一个与旧约的对比，就是把上帝的拣选所应许的目标在某个程度上「属灵化」，目标不再是迦南地，而是一份永恒的、蒙祝福的、属天的「产业」（彼前 1:4）。拣选的目的包括了圣洁（弗 1:4）、得儿子的名份（弗 1:5）、救恩（帖后 2；13）、永生（徒 13:48）、有基督的样式（罗 8:29；约 17:24）以及上帝得荣耀（弗 1:6、12）。

伯拉纠主义的挑战

【234】在肯定上帝的定旨这个教义的时候，基督教神学所面临的主要神学问题，就是如何来看人的自由。基督教神学内部对这问题的讨论，与哲学界以及其他宗教（特别是伊斯兰教）对此的争论是同时进行的。教会反对一切决定论式（deterministic）的思想，坚持人在道德上有自由意志和责任。伯拉纠的教训和影响，迫使教会在奥古斯丁的带领下澄清预定论的教义。对于伯拉纠主义和半伯拉纠主义的追随者来说，人的本性没有因为堕落而完全败坏。从完全自由论（libertarian）的意义上说，人的意志是自由的；人可以自由地在善与恶两者之间作出选择，甚至在堕落以后也是如此。罪从来不曾是人性的状态；所有的罪都是意志的自由行动。人没有原罪，只有坏榜样。堕落的人性可以、也必须与上帝的恩典合作；预定不过是上帝的预知。「（救恩）在乎我们愿意，由上帝来成全」。[77]

相反，奥古斯丁坚持，被拣选的人「不是因为他们相信而被拣选，而是为了

[76] W. Beyschlag, *Die paulinische Theodicee Römer* IX–XI: Ein Beitrag zur biblischen Theologie, 2nd ed. (Halle: Strien, 1896; 2nd ed. 1905); cf. multiauthor discussion "Der Gedankengang von Röm. 9–11," *Theologische Studien und Kritiken* 59 (1887): 295–320; 编者按：这个反对意见的当代例子，请看 James Daane, *The Freedom of God: A Study of Election and Pulpit* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973).

[77] G. J. Vossius, *Historiae de controversiis, quas Pelagius eiusque religuiae moverunt* (Leiden: Patius, 1618; 2nd, emended ed., Amsterdam: Elzevir, 1655); A. von Harnack, *History of Dogma*, V, 172ff.; A. Souter, *The Commentary of Pelagius on the Epistles of Paul: The Problem of Its Restoration* (London: Oxford University Press, 1907).

叫他们相信」(《论圣徒的预定》[*Predestination of the Saints*]，17)。上帝绝对全权的旨意是预定唯一的根据，上帝的旨意既包括拣选也包括遗弃（reprobation）。奥古斯丁的立场来自罗马书，[78] 他寻求只遵循圣经的教训(《论坚忍的恩赐》[Gift of Perseverance]19)。奥古斯丁关于预定论的教义，首先出现在主后 397 年出版的《致辛普立修书》(*To Simplicianus*)，并在随后的著作中不断发展，包括《警告与恩典》(*On Admonition and Grace*，主后 427 年)、《论圣徒的预定》(On the Predestination of the Saints) 和《论坚忍的恩赐》(*On the Gift of Perseverance*，主后 428 或 429 年)。奥古斯丁坚持，上帝不是在同样的意义上预定（foreordain）要毁灭谁以及导致其毁灭的方式（指罪），如同祂预定了救恩临到谁以及其得救的方式。但是，奥古斯丁愿意讨论「遗弃」；这是上帝施行公义的行动，就像拣选是上帝恩典的作为。上帝在教会中纳入了一些没有被拣选、不会坚忍到底的人，目的是为了使被拣选的人不至自夸或寻求虚假的平安(《警告与恩典》，13)。为什么上帝只拯救一部分人，而让另外一部分人灭亡呢？这是一个奥秘。这不是不公平，因为上帝不欠任何人任何东西。我们只能承认上帝的美德既在上帝的拣选，也在上帝的遗弃上表现出来（《上帝之城》，XIV，26)。

【235】伯拉纠主义在主后 431 年的以弗所大会，以及后来主后 529 年的奥兰治大公会议（the Synod of Orange）上被定为异端。但是奥兰治大公会议并没有对人的全然败坏作出决定性的结论，因此为半伯拉纠主义敞开了大门。整个中世纪，尽管教会遵循奥古斯丁的教导，谨慎地解释提前 2:4（「祂愿意万人得救」）这节重要的经文，避免陷入普救论的解释，但教会还是与保罗和奥古斯丁的教训渐行渐远。罗马天主教会受到唯名论的影响，同时为了对抗宗教改革的压力，在天特会议（Council of Trent）上强化了自己在此问题上的立场。当时确立的教义包括：人没有完全失去自由意志，并且可以有真正的好行为(Trent，session VI，chap.1 can. 5，7)；人需要圣灵在先的感动去做「得救的善事」(同上，can. 1-3)；对于信徒的孩子，这恩典是在洗礼中赋予的；而对于成年人，这来自上帝的呼召（同上，chap. 5)；注入的恩典（infused grace）并非不可抗拒的；接受这恩典可以让我们行出善事，并且凭「应当的功德」(merit of condignity；或译为赚取的功德）来赚取永恒的生命（同上，chaps. 6，8；can. 4；9-16)。

在一方面来说，天特会议是谨慎的。它似乎教导某种意义上的拣选和启示性恩典的必要。除了特殊启示，我们无法知道「上帝为自己拣选了谁」(Session VI，chap.12；和 can.15-16)。天特会议亦谴责这样的教导：「称义的恩典只归于预定得生命的人。其余的人，尽管他们也曾被召，他们是真的被召却没有得到上帝的恩典，就像是被上帝的能力预定走向邪恶」(同上，can.17）——犹如真的有人会按照这规条来教导人！为了弥合上帝愿意万人得救但实际上不是所有人都得救的矛

[78] Hermann Reuter, *Augustinische Studien* (Gotha: F. A. Perthes, 1887), 5ff.

盾，经院神学家们提出了许多的区分，比如在先的旨意（antecedent will）与作为后果的旨意（consequent will），「完全意义上」的预定和「有限意义上」的预定，为了恩典的预定而不是为了荣耀的预定，等等。尽管所有反对伯拉纠主义的人都同意最初的恩典是预定的，但是每当我们把涉及到功德的预定作出区分，并且把恩典降低到使人能够的（*enabling*）和在先的（*prevenient*）恩典，保罗和奥古斯丁就都被扔在一边了。上帝完全不求报偿的、绝对的预定被贬低到、被迫要依赖于某种形式的预知。这个趋势在莫里纳（Molina）的思想中达到顶点。莫里纳相信上帝依靠中介的知识（mediate knowledge），预先看到部分人会正确使用预备的恩典，正因为这个原因，上帝决定赐给他们这个恩典。如此，遗弃不过是上帝的谕旨，要永恒地惩罚那些上帝已预先看到他们的罪和不信的人。

【236】宗教改革回归到奥古斯丁和保罗的教导。不过，路德从人学角度出发的倾向，和墨兰顿（Melanchthon）的神人合作观点，使得路德宗把预定论搁置一旁，以至在十七世纪末的路德宗神学与抗辩派（Remonstrants）的认信很接近。首先，他们教导神居先的旨意（*antecedent* will of God）。按照这旨意，基督是为所有人而死，神愿意拯救所有的人，福音是给所有人的。其次，路德宗教导后果的旨意（*consequent* will）：神决定把救恩赐给「那些上帝预先知道他们最终会相信基督的人」，并且为那些最终仍抵挡恩典的人预备了灭亡。[79] 默谢姆（Mosheim）在 1724 年宣称，《抗辩者五信条》（the Five Articles of the Remonstrants；译按：即多特会议所谴责的教义）包含了纯正的路德宗教义。[80] 这里，路德宗离开了来自路德本人的传统，同时也与改革宗传统分道扬镳。改革宗持守的是慈运理（Zwingli）和加尔文的立场。

【237】预定论的教义被纳入改革宗教会的信条中，在很大程度上要感谢加尔文。加尔文在《为纯正而正统的教义辩护：意志的释放与捆绑》（*A Defense of the Sound and Orthodox Doctrine of the Bondage and Liberation of the Human Will*，1543）这部著作中，有力地反驳了荷兰神学家皮革休斯（Albertus Pighius of Kampen）的观点，捍卫了预定论的教义。他为了反驳博尔塞克（Jerome Bolsec），在 1552 年写了 *De aeterna Dei praedestinatione* 一书；又为了反驳罗马的教义，在 1547 年写了 *Acta Synodi Tridentinae cum antidoto*。无论如何，信仰上和神学上的差异还是存在的。《海德堡要理问答》（问答 52，54），《圣公会宪章》（Anglican Articles）（art. 7），还有《第二瑞士信条》（the Second Helvetic Confession）（art. 8），谈及预定论时都采用非常谨慎的语言。对于预定论这个主题最具加尔文色彩的声

[79] H. F. F. Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trans. Charles A. Hay and Henry Jacobs, 5th ed. (Philadelphia: United Lutheran Publication House, 1899), 279–92; cf. Luther, *Bondage of the Will*; Philipp Melanchthon, *Loci communes* (Berlin: G. Schlawitz, 1856), chapter "De hominis viribus adeoque de libeto arbitrio."

[80] Alexander Schweizer, *Die protestantischen Centraldogmen in ihrer Entwicklung innerhalb der reformirten Kirche*, 2 vols. (Zürich: Orell & Füssli, 1854–56), II, 210.

音是《日内瓦共识》（Consensus of Geneva）、《多特信条》（Canons of Dort）、1595年由怀特吉福特（Dr. Whitgift）[81]所起草的《蓝贝斯宪章》（Lambeth Articles）[82]以及1615年的《爱尔兰宪章》（Irish Articles）和《威斯敏斯特信仰告白》（Westminster Confession）。[83]

在整个基督教教义的体系中，该在哪里以及如何处理预定论的教义等问题，在神学家当中也存在差异。以所有祝福的来源和基础作为起点的合成法（synthetic method），最终胜过了首先考虑结果的分析法（analytic method）。我们不该夸大神学家之间对这个看法的差异；他们允许这些差异的存在，因为这教义应当得到慎重而冷静的处理。无论如何，我们应当强调上帝主动的恩典。正如马斯库勒斯（Musculus）（他采用了不太受欢迎的分析法或后验法）所说：「我们先讨论信心，之后才讨论拣选，不是因为我们认为拣选发生在信心之后，而是为了从这个有利的位置（就是信心）出发，我们可以顺着河流找到其源头。」[84] 基于系统的秩序和神学的兴趣，预定论被放在神论的主题下来讨论，这也成为所有改革宗神学家正常的编排次序。改革宗神学家对预定论的处理跟非改革宗神学家不一样，不是因为后者只寻求重复圣经，而改革宗神学家却是抽象地、纯推理地，从一个先验的、哲学性的、决定论式的对上帝的观点，来演绎出预定论的教义，因为连最彻底的加尔文主义者也只是寻求复制圣经的教导。两者真正的差别在于对改革宗信徒来说，他们认为预定论最关心的不是人论或救恩论的问题，而是神学的问题——上帝的荣耀的问题。合成法是捍卫上帝尊严最好的方法。[85]

堕落前拣选论、堕落后拣选论；抗辩派

【238】改革宗神学阵营内在预定论解释上的差异，主要是在于他们对上帝的谕旨的逻辑顺序有不同的看法，也就是堕落前还是堕落后拣选的争论。这里的关键问题，在于拣选和遗弃的谕旨，在逻辑上是在创造和允许堕落的谕旨之前（supra-），还是之后（infra）。我们不可夸大这里的分歧。所有奥古斯丁的追随者，包括许多托马斯主义者，都教导某种形式的双重预定，就是在某种意义上，他们都是在上帝的谋略（计划）的范围内来思考堕落和遗弃，而不仅仅是从上帝的允

[81] In P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 6th ed., 3 vols. (New York: Harper & Row, 1931; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1983), III, 523.
[82] In P. Schaff, *Creeds of Christendom*, III, 526; 编者按：John Whitgift (1532–1604), 伊丽莎白时代坎特伯雷的大主教，是个坚定的主教制（反对长老制）拥护者，在教义上也是个很强烈的加尔文主义者。
[83] In Ernst Friedrich Karl Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Deichert, 1903), 542.
[84] Wolfgang Musculus, *Loci communes theologiae sacrae* (Basel: Heruagiana, 1567), 534.
[85] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 93 (#26).

许和预知来思考。这里的重点是上帝至高无上的主权。奥古斯丁很清楚，我们一定要从积极的角度来理解「允许」（permission）一词：「祂[上帝]当然是在不违反祂的旨意、而是随着自己旨意的情况下才允许。」[86] 因此，尽管原罪可以充分解释遗弃，在奥古斯丁的思想中，原罪并不是最终或最深层次的原因；我们只能以上帝的旨意和全权的美意作为最根本的解释。上帝要怜悯谁就怜悯谁，要让谁刚硬就让谁刚硬。[87] 尽管亚当的堕落和人的罪是遗弃的近因，却不是最终的原因。尽管不为我们所知，上帝一定有更高的计划，而这计划在堕落以前就已存在。当加尔文以堕落后拣选的方式来思考时，他往往有意地把自己限制于救恩和灭亡的直接原因上，他的出发点是为了牧养教会。蒙拣选的人和遭弃绝的人都同样有罪，但上帝对前者施怜悯，对后者却行公义。[88] 蒙拣选的不能邀功，遭弃绝的也不能怪罪上帝。认为上帝在创造前没有预先的计划，要等着看人的行动，这样的思想是站不住脚的。「允许」和「预知」的观念并没有解决问题。上帝预见到人的堕落，应该可以阻止他。上帝自由地允许堕落的发生，因为在祂看来，这样做是好的。[89] 加尔文时而采用堕落前拣选论，时而采用堕落后拣选论，后来采用堕落前拣选论的神学家也是如此。他们认为自己的观点是合理的，但从来没有想到要否定堕落后拣选论，或坚持认信以他们的观点作为唯一的观点。他们所要求的，只是让他们的立场有权利与堕落后拣选论并存，而不是要取代之。[90] 多特会议决定支持堕落后拣选论，强调人的堕落「是自己的错」，但没有否定堕落前拣选论。堕落前拣选论的困难，在于创造和堕落这两个谕旨把教会的拣选与基督的拣选分开了。尽管改革宗倾向于堕落后拣选的立场，这两种观点都有权利被称为改革宗的教义。

【239】就算是比较温和的堕落前拣选论也会遇到阻力。苏西尼主义完全拒绝这一观点；亚米念主义者强调救赎恩典的普世性，让人类成为他们自己最终命运的仲裁者，这为理性主义铺了路。在改革宗教会中，这种亚米念主义倾向在十八、十九世纪取得了进展。只有零星几位神学家，比如荷兰的克慕理（Comrie）、何底斯（Holtius）和布拉赫（Brahé）、苏格兰的波士顿（Boston）和厄斯金（Erskines），还有，特别是北美的爱德华兹（Jonathan Edwards，1703-58）能坚守立场。[91] 在十九世纪，学者经过对自然、历史和人类学更深入的研究，发现自然神论的伯拉纠主义站不住脚，泛神论或唯物主义式的决定论（materialistic determinism；determinism 也可译为宿命论）就有了立足之地。尽管这样的决定论与圣经预定论

[86] Augustine, *Enchiridion*, 95, 100.
[87] Augustine, *Enchiridion*, 95; idem, On the Predestination of the Saints, 8–9; idem, On Rebuke and Grace, IV, 8.
[88] J. Calvin, *Institutes*, III.xxiii.9, 11.
[89] J. Calvin, *Institutes*, I.xviii.1; II.iv.3; III.xxiii.68; idem, *Concerning the Eternal Predestination of God*, trans. J. K. S. Reid (London: James Clarke, 1961), 176.
[90] 极力捍卫堕落前拣选论的，有：Th. Beza, J. Piscator, A. Polanus, W. Whitaker, W. Perkins, W. Twisse, J. H. Alsted, F. Gomarus, J. Maccovius, G. Voetius.
[91] Cf. J. Ridderbos, *De Theologie van Jonathan Edwards* (The Hague: J. A. Nederbragt, 1907).

的教义有本质上的差别，许多人，包括施莱尔马赫（Schleiermacher），都以这种决定论的意义来解释教会的教义。还有一些人把预定论贬低变成上帝潜在于时间内的行动，并把上帝的谕旨与历史事实混为一谈。这样，永恒与时间、上帝与世界之间的本质区别就被抹杀了，自然神论也摇身变成泛神论。绝大多数现代神学都没有包括拣选的教义，[92] 然而有活力的教会，连同认真的神学家，[93] 可以产生令人瞩目的结果——这二者的密切关系是出人意料的，同时我们也没有预料到在同一认信传统内彼此可以有这么远的距离。在美国路德宗的密苏里教区，采用了接近加尔文主义的立场，[94] 而坎伯纳长老教会（Cumberland Presbyterian Church）却按照亚米念派的观点修改了威斯敏斯特信条。[95] 在苏格兰和美国修改威斯敏斯特信条的过程中，有许多人反对拣选和遗弃的教义。他们对不信的人，还有在婴儿期间就离世的孩童要面对灭亡的教条提出反对意见。一般来说，他们所反对的，是他们认为信条单方面地强调上帝的主权，却忽略了上帝普世的爱。[96]

【240】上帝的谋略应该被理解为祂对存在的一切或在时间中会发生的万事的永恒计划。圣经到处都假设所有已经发生和将要发生的事都是上帝心思和旨意的具体实现，其模式和基础都基于上帝永恒的谋略（创 1；伯 28:27；箴 3:19，8:22，19:21；诗 33:11，104:24；耶 10:12，51:15；来 11:3；赛 14:24-27，46:10；徒 2:23，4:28；弗 1:11；等）。如果就有理性的创造物来说，观念和目的都是在行动以先，对于主我们的上帝难道不更是如此吗？离开祂的知识和旨意，万有都不可能存在。上帝的理性是世界有理性的先决条件。如果受造物不是以聪明和智慧被造的，受造物就不可能有理性。还有，我们无法想像上帝有任何无法实现的计划，因为上帝的智力与意志是一致的。上帝所要做的，祂一定成就；上帝说有就有，命立就立（诗 33:9）。上帝凭自己的旨意行事（赛 14:27；诗 115:3，135:6），上帝的旨意是不可更改的（赛 46:10；诗 33:11；来 6:17；雅 1:17），上帝的旨意是独立自存、不倚赖其他事物的（太 11:26；弗 1:9；罗 9:11、20-21）。

我们对这内在的谕旨（*ad intra*），与上帝在时间中将此谕旨执行出来的外显的谕旨（*ad extra*），并且与上帝自己，必须作出区分。上帝和祂的谕旨不是同一回事；祂的自我认识超越创造、护理（providence）和救赎。上帝的谋略对于万有都既是「有效因」（efficient cause），又是「模范因」（exemplary cause）。上帝的谋

[92] 编者按：这是从 Bavinck 引用 Julius Kaftan 的话而来。Julius Kaftan 说："Modern German theology does not have a doctrine of election" (Julius Kaftan, Dogmatik, [Tübingen: Mohr, 1897; 4th ed. 1901], 475).

[93] Cf., e.g., Eduard Böhl, *Dogmatik* (Amsterdam: Scheffer, 1887), 124ff., 527ff.; Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), I, 535ff.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, I, 393ff.

[94] A. W. Dieckhoff, *Der missourische Prädestianismus und die Concordienformel* (Rostock: E. Kahl, 1885); A. Späth, "Lutherische Kirche in America," *PRE*^{3}, XIV, 184–213.

[95] P. Schaff, *The Creeds of Christendom*, 6th ed., 3 vols. (New York: Harper & Row, 1931; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1990), III, 771.

[96] E. F. K. Müller, *Bekenntnisschriften*, 941ff.

略是有效因，因为所有受造物之所以存在，都是出于上帝的谕旨和旨意。上帝的谕旨「孕育」了所有的实存（番 2:2，MT，KJV）。所有存在的最终都是基于上帝的美意（εὐδοκια του θεου）。除此之外，别无可能。但是，上帝的谕旨也是已成的事和将来的事的「模范因」。人的概念，其根基来自于被造界已存的事物；它们必须与现有的事物一致。但是，上帝是先有意念，然后按照上帝的意念成全。从圣经所描述的地上的帐幕，我们可以得到天上帐幕的模式（来 8:5）；天上与地上的父亲（πατρια）都是由父而得名（弗 3:15）。我们由此得出结论，现存的万有都是永恒的影子，所有现存的事情都是上帝计划的复制品，并且所有已成和将成的事都是上帝本体的反映。尽管托马斯的观点一直受到批评，因为上帝对世界的计划与上帝的本体并非一致，但当我们正确地加以解释，这观点其实有其真实性：「万有都是上帝本质的写照。」[97]

上帝的谋略是一个单一而纯一的谕旨，是出于一个「艺术的」（artistic）愿景的世界计划，尽管受造物只能在空间和时间中看到这计划多重性的展现。在威斯敏斯特大会中（1643-46），在经过多次的辩论后，威斯敏斯特信条的作者们决定采用单数的「谕旨」而不是复数的「诸谕旨」。确实，我们作为受造物是在长、阔、高、深（弗 3:18-19）的（时空）维度中经历上帝的爱以及祂一切的完美。因为上帝的目的和诸目的，是不可测度的丰富和多样化，在我们面前呈现出极大的多重性，我们以人的理解，便以为这是上帝许多的命令。这样的用词不应受到谴责，只要我们承认上帝谕旨的一致性，并且明白所有谕旨之间不可分割的连贯性。

上帝的护理和对预定论的异议

【241】上帝对于物质世界的谋略被称为「护理」（providence）*，这里包括了保存和管理。所有事物的存在和存在方式，都单单根据上帝的美意。如果同意这一点，那么我们就必须承认，上帝的谋略也会延伸到道德世界和人的行为。这也是反对者发声抗议的地方。他们说人性的特征就是在道德上有自由意志；我们是自己命运的创造者和主人；预定论剥夺了我们的自由，把我们变成上帝决定论的奴隶。这种想法在几个方面都是错误的。把自然和道德世界二元化地划分，并把上帝的统管规限在前者是不可能的。这样的分割是要把上帝赶出祂的世界，只留下机率和随意。这个世界的设计是一个有机的整体。自然（φυσις）和道德（ἐθος）

[97] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 15, art. 1; I, qu. 44, art. 3; W. Ames, *Marrow of Theology*, trans. J. D. Eusden (1968; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1997), I, 7, 13ff.; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. G. M. Giger and ed. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), IV, 1.7.

*译按：「护理」的英文是 providence，是指上帝的维护管理、保存供应，这是传统的译法。也可以译为眷顾、护佑、掌管看顾等等。

这两个领域，自始至终都是非常紧密地相互关联、彼此渗透的。我们不能像各种形式的伯拉纠主义者那样，认为上帝的谋略和统管止步于创造的某个时刻，而人的独立意志和行为就从那个时候开始接管。这种立场与圣经、宗教体验和神学观念是完全矛盾的。还有，如果把上帝至高无上的主权与人的自由对立起来，让它们成为一种互相竞争的关系，哪一方要自由，对方就必须牺牲，那么上帝就不是上帝了。祂也就必须从整个世界被驱赶出去。但基督教会相信，因为上帝是上帝，这个宇宙是祂所创造的，靠着祂知识和旨意无限尊贵的作为，上帝并不会毁坏，反而是提供并且维持着受造物的自由和独立性。

【242】圣经拒绝一切这样的对立，并且教导我们信心是上帝恩典的礼物，是上帝的工作。圣经非常清楚地教导说信与不信、得救与灭亡，不仅是上帝「绝对预知」（译按：原文是 bare foreknowledge，是指先有上帝的预知，然后才有其他事物；而不是倒过来）的对象，也特别是出于祂的旨意和谕旨。上帝的预知（προγνωσις：罗 8:29，11:2；彼前 1:2；参徒 2:23）不是被动的预先知道（precognition），不是一种意识状态，而是就像希伯来文的认识（ידע）那样（何 13:5 MT，NRSV 注释；摩 3:2；等），指上帝的自我决定，要在这些上帝预知的对象在历史中出现以先，就先与他们建立关系。与此关系最紧密的是上帝的目的（purpose，προθεσις）、上帝的预定（foreordination，προορισμος）和上帝的拣选（election，ἐκλογη）。这些都是出于祂美意（εὐδοκια）的作为。信心不是我们自己成就的事（林前 2:14），而是上帝所赐的（弗 2:8；腓 1:29；林前 4:7），是拣选的结果（罗 8:29；弗 1:4-5；徒 13:48）。这是每个真正信徒的经验。尽管从理论上讲，一个人可能是伯拉纠主义者，然而在他基督徒生活的实践中，特别是在祷告中，每一个基督徒都是奥古斯丁教义的信徒。我们要排除自我荣耀，唯有上帝应当受到尊荣。奥古斯丁说教会对上帝恩典的信心是在祷告中表现出来，不是在「小小的工作」上表现出来，[98] 这是对的。圣经清楚地教导，拣选是非常确定、不可改变的（但 12:1；太 24:24，25:34；约 10:28；罗 8:29-30；彼前 1:2-4）。就算是预知，从定义上来讲，也包含了预定。上帝要么非常确定地知道谁蒙拣选，要么就毫无把握。如果上帝有把握，预知就是多余的了。如果上帝没有把握，连预知也可以去掉了。因此，预定论的教义是整个基督教会的教义。现代人为了坚持人的自由，企图把上帝的自我限制加在上帝的知识之上，这种做法，教会基于很好的理由已经作出了断然的拒绝。[99]

---

[98] Augustine, *On the Gift of Perseverance*, 23; cf. C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 16.

[99] 编者按：这种观点在二十一世纪早期的北美福音派神学中以「开放神论」（open theism）的名义重新出现。这方面重要的著作包括：Gregory A. Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids: Baker Books, 2000); Clark H. Pinnock et al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994); John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998); for a critique, see Bruce A. Ware, *God's Greater Glory: The Exalted God of Scripture and the Christian Faith* (Wheaton: Crossway, 2004).

再一次，我们同意奥古斯丁所说的：「基督的教会过去从来没有不接受预定论的时候。我们现在面对新兴的异端，所以要对此加以捍卫。」[100] 此外，伯拉纠主义不能满足人的思想；在人类历史和人生命中的每一刻，这个观点都与现实冲突，即历史是按照上帝的计划展开的这个令人惊叹的现实。[101] 伯拉纠主义是徒有其表的虚饰，尽管极具欺骗性，却不能改变这个事实。

【243-244】尽管伯拉纠主义大致来说已经被证明是站不住脚的，却一直有其影响力，并不断地重复攻击预定论教义的每个论点。伯拉纠主义者特别诉诸提前 2 章 4 节和彼后 3 章 9 节等经文，坚持上帝有「居先、有条件的」（*antecedent conditional*）谕旨，为所有堕落的人提供足以让他们得救的恩典。历史的事实显示恩典是特别的而不是普世的，不可能与这种论调合拍。从一开始，机会都不是平等的。能够生在一个基督徒家庭，或后来有机会明白福音，都是不配得的和无条件的，是上帝的礼物。进一步说，不是所有听到福音的人都信福音。伯拉纠主义者无法回答一个重要的问题：如果上帝已经尽了祂的责任，赐下足够的恩典，那么为什么只对某些人有效呢？上帝「完全的、有效的恩典」是给谁，又为什么给呢？这里，伯拉纠主义者的立场就混乱了，并引进了「功德」的概念，但这个观点并没有圣经的支持。[102] 最后，伯拉纠主义「预定人得荣耀」的说法，认为这是上帝的第三个谕旨，要把救恩赐给那些坚忍到底（如上帝所预先看见）的人，使得上帝的谕旨完全变成有条件的。真的谕旨是不存在的，只有一个无法确定是否会实现的愿望。上帝变成不认识谁是属祂的。就算在预定论不那么纯正、混杂着半伯拉纠主义的教会，他们仍然口里说相信预定论。从基本上和事实上来说，尽管「预定论」（προορισμος）这个词在基督教神学中有许多不同的意义，但这是整个基督教都接受的教义，伯拉纠主义则是基督教的颠覆。

预定论和遗弃论

堕落前拣选论和堕落后拣选论都努力要忠于圣经的教导，因此两者之间的差别无法通过圣经直接解决。每种说法都有不同的经文支持。在堕落后拣选论引用的经文中，拣选和遗弃都是指堕落后的世界，并代表着上帝的怜悯和公义（申 7:6-9；太 12:25-26；约 15:19；罗 9:15-16；弗 1:4-12；提后 1:9）。而堕落前拣选论则强调所有宣告上帝绝对主权的经文，特别是与罪相关的经文（诗 115:3；箴 16:4；赛 10:15，45:9；耶 18:6；太 20:15；罗 9:17，19-21）。一个简单的事实，就

[100] Augustine, *On the Gift of Perseverance*, chap. 23.
[101] C. Hodge, *Systematic Theology*, II, 349.
[102] 编者按：巴文克这里对功德这个说法的介绍特别是指罗马天主教的「应当的功德」（merit of condignity）的观点，就是靠着圣灵而来的能力行事而配得的功绩。

是这两种观点都建立在特定的经文上，并且没有全面考虑支持另一方的经文，显出双方都有其片面性。这两种观点都不否认堕落是在上帝的计划和旨意中，双方也都坚持上帝不是罪的创始者。双方最终都将其观点建立在上帝的主权和上帝的美意，并且同意谕旨的内容。唯一的不同是堕落后拣选论所坚持的是谕旨的历史和因果顺序，而堕落前拣选论则偏好理想上的、目的论（teleological）的顺序。双方的立场都有其长处，亦有其片面的地方。堕落后拣选论似乎更谦和一些，不那么蛮横，但并不能满足人的思考。像「允许」和「预知」这样的词语解决不了任何问题，所有的困难仍然存在。既然上帝事先就知道万事，祂为何创造能犯罪的人呢？祂为什么不阻止人的堕落？为什么一个人犯了罪，上帝就让整个人类都犯罪呢？为什么上帝不让所有的人都听到福音？为什么上帝不把信心赐给每一个人？简而言之，如果上帝预知并允许一件事的发生，祂必定是处于愿意或不愿意让这事发生的情况下。后者是不可能的；上帝的允许是有效的，这是祂旨意的执行。说上帝「允许」事情发生，这种说法对别人指控上帝是罪的创始者，没有任何招架能力，因为在有能力去阻止的情况下却允许另一个人犯罪并灭亡，这本身就像教唆一个人去犯罪一样。

堕落前拣选论的优势在于它避免了所有白费气力、为上帝辩护的尝试，而只是把拣选和遗弃都归于上帝的主权和上帝的美意。但这种观点面临的危机则是把拣选和遗弃的对象变成「可能」的人，而不是实在的人，并且罪就成为遗弃的工具，与基督的救赎工作是拣选的工具一样。堕落前拣选论所面对的指控，就是这种观点让上帝成为罪的始作俑者。他们坚决否认这样的指控，并引进犯罪和遗弃各种「原因」之间的区别。尽管改革宗神学家会假设「灭亡的预定」，却没有改革宗神学家敢说「犯罪的预定」。大家都坚持上帝不是罪的始作俑者；人不是为了灭亡而受造；在遗弃中上帝严厉的公义被彰显出，遗弃不是犯罪的「主因」（primary cause），而是「偶因」（accidental cause）；罪不是遗弃的「有效因」（efficient cause），而是「充分因」「sufficient cause」；等等。既然罪并没有在上帝的旨意之外，但是却与上帝的旨意相违，为此，堕落前拣选论者也很高兴自己前后不一致的立场，认为有必要使用「允许」、「预知」、「抛弃」、「忽略」等词汇来谈论罪；这是因为没有人能找到更好的说法。

【245】无论是堕落前还是堕落后拣选论的观点，都不能在其学说中体现出圣经真理的丰富与完备并满足我们的神学思想。把上帝对蒙拣选者施怜悯和对遭弃绝者行公义这个启示，看作是万事最终的结局，是错误的观点。我们也不能把遭弃绝者的可怜状态作为预定的目的，与预定得荣耀的目的相提并论。堕落前和堕落后拣选论两种观点的辩论，总是集中在个人身上，没有强调拣选真正的对象是在新的元首基督以下的全人类。还有一点，这两种观点都趋向于把那些本来应该以上帝的荣耀作为最终目标的东西，拿来比较彼此的从属关系。创造不是为了满足堕落的需要，堕落也不只是用来得到恩典和被坚定的途径，这些都不只是得到

祝福或永远悲哀的方式。当我们专注于上帝谕旨的细节及其各个不同的部分，企图用逻辑的方式精确描述这些部分是如何相互关联的时候，我们就面临着一种危险，会无视于一个事实，就是上帝众多谕旨的内容和整个世界的历史一样，都是非常丰富的，因为后者正是前者的展现。正因为如此，我们盼望着新天新地、新人类、重新恢复的创造、不断进行的发展、再也不会被罪所破坏。这就是圣经所揭示的，上帝计划和谋略的最终目标——三一神的尊贵和荣耀。

尽管如此，堕落前拣选论所内含的真理，就是上帝所有的谕旨共同形成了一个整体；万事都彼此隶属、互为其用，却有其最终的目的；罪进入世界并没有让上帝感到吃惊，而是有上帝的意旨在其中；创造是为了让再创造成为可能；在亚当的受造中，万事的安排都指向基督。而堕落后拣选论所内含的真理，在于上帝的谕旨可就其目的和因果顺序而作出区分；创造和堕落不只是用来达到目的的手段；罪是灾难，就其本身来说，绝不是上帝的意旨。只有上帝才知道怎样把这两个观念中的真理合而为一，其目的和因果两方面的相互关系是如此丰富，以至根本无法用一个单词如「堕落前拣选论」或「堕落后拣选论」来完全表达。正如任何有机体的所有部位都是彼此关联、相互决定一样，这个世界作为一个整体，是上帝的艺术杰作，所有的部分都是有机地结合在一起的。对于这个世界，无论从那个维度来看，上帝的谋略就是永恒的设计。就定义来说，上帝的谋略是指涵盖万有的主要概念；预定是指有理性的受造物的永恒状态，以及达到这状态的步骤和方式；双重预定是指上帝在从拣选到永生和从弃绝到灭亡两种情况中主动的意旨。

【246】我们无法回避「双重预定」这个观念。尽管圣经很少说到遗弃是上帝永恒的谕旨，但圣经承认在人类历史上的负面事件——患难、使人心刚硬、难以解释的灾难，都有上帝至高无上的旨意。上帝弃绝该隐（创 4:5）、咒诅迦南（创 9:25）、驱逐以实玛利（创 21:12；罗 9:7；加 4:30）、恨恶以扫（创 25:23-26；玛 1:2-3；罗 9:13；来 12:17），并且容许外邦人任凭己意行事（徒 14:16）。主有时候弃绝自己的百姓和某些人（申 29:28；撒上 15:23、26，16:1；王下 17:20，23:27；诗 53:5，78:67，89:38；耶 6:30，14:19，31:37；何 4:6，9:17）。上帝的弃绝不只是对罪的反应；有时候这是上帝积极的行动，包括了上帝的厌恶（玛 1:2-3；罗 9:13）、咒诅（创 9:25）、使人心刚硬（出 4:21，7:3，9:12，10:20、27，11:10，14:4；申 2:30；书 11:20；撒上 2:25；诗 105:25；约 12:40；罗 9:18）、使人眼瞎耳聋（赛 6:9；太 13:13；可 4:12；路 8:10；约 12:40；徒 28:26；罗 11:8）。上帝统管万有，祂甚至与人的罪上有关。上帝曾差遣撒谎的灵（王上 22:23；代下 18:22）、透过撒但激动大卫（撒下 24:1；代上 21:1）、试验约伯（伯 1）、称尼布甲尼撒和古列为自己的仆人（代下 36:22；拉 1:1；赛 44:28，45:1；耶 27:6；28:14；等）并以亚述作为自己怒气的棍（赛 10:5 以下）。上帝把基督交在仇敌的手中（徒 2:23；4:28）；祂设立基督，使许多人因祂跌倒，使祂成为死的香气叫人死，成为绊脚的石头、

跌人的磐石（路 2:34；约 3:19，9:39；林后 2:16；彼前 2:8）。当然在所有上帝的这些工作中，我们绝不能忽略人自身的罪性。在上帝使人心硬的过程中，人自己刚硬自己的心（出 7:13、22，8:15，9:35，13:15；代下 36:13；伯 9:4；诗 95:8；箴 28:14；来 3:8，4:7）。耶稣使用比喻，不仅是为了令人们听不懂祂所说的，更是因为人自己拒绝看见或听到（太 13:13）。上帝任凭人们犯罪或陷入迷惑，因为他们使自己当得这样的结局（罗 1:32；帖后 2:11）。信徒根据以往情况加以判断，看见上帝统管的手在敌人的罪恶行为中（撒下 16:10；诗 39:9-10）。无论如何，在所有这些事情中，上帝的旨意和能力彰显出来，并揭示出祂绝对的主权。上帝施平安，又降灾祸；祂造光，也造暗（赛 45:7；摩 3:6）。祂为了祸患的日子造了恶人（箴 16:4），随自己的意旨行事（诗 115:3），按照自己的旨意指引人的心（箴 16:9；21:1），设定人当行的路（箴 20:24；耶 10:23）。从一团泥土中，上帝可以造出贵重的器皿，或造出卑贱的器皿（耶 18；罗 9:20-24）。祂要怜悯谁就怜悯谁，要叫谁心刚硬就叫谁心刚硬（罗 9:18）。祂命定一些人是不顺服的（彼前 2:8），命定一些人是要受刑罚的（犹 4），并且没有把一些人的名字记在生命册上。

信徒并没有宣称他们能理解这一切；他们知道另一种选择——认为这一切是出于混乱的上帝盲目的旨意——只会产生悲观，是不可能的。信徒愿意面对生命中令人不安的现实。他们不是把花撒在坟墓上，把死亡变成天使，认为罪只不过是人的软弱，或认为这已经可能是最美好的世界了。加尔文主义没有说这种糊涂话。他们拒绝哄骗，并愿意讨论上帝「可怕的谕旨」（加尔文）。[103] 当然，不是上帝的谕旨可怕，而是这谕旨所启示的现实是可怕的。这是我们从圣经和历史看到的现实。因为事情的发生是无法阻挡的，尤其是对这现实的解释，更是有心无力，加尔文主义接受人生的严肃性，捍卫万主之主的权利，谦卑地俯伏敬拜那不可言喻的上帝全权的旨意。我们相信，这位全能的上帝也是我们怜悯的父。这不是「解决方案」，而是对我们的一个邀请，让我们安歇于住在不可接近之光的那位的怀中。祂的判断何其难测，祂的道路何其难寻。在那里有我们或生或死唯一的安慰，直到我们得以面对面见到我们的上帝，到那时我们所有的谜团就都不存在了。

【247】不过，遗弃并不是在同样意义上、以同样的方式与拣选同属预定论的一部分。[104] 我们不会认为上帝的能力在任意妄为、脱离祂公正的意义上是「绝对的」。因此当我们对别人指控上帝不公正而为上帝「辩护」的时候，必须加倍地谨慎。比如，奥古斯丁曾提出，就算上帝咒诅了无辜的人，祂也不是不公平的：「如果人类本是从无到有，并没有原罪，也不是生在死的罪咎之下，而全能的创造者要

[103] J. Calvin, *Institutes*, III.xxiii.7.

[104] 编者按：巴文克这里所使用的说法与下面《多特信条》中的「结论：对错误指控的反驳」的说法类似，那里明确谴责了这样的说法：「以同样的方式 [*eodem modo*]，就是拣选怎样是信心和好行为之源，照样遗弃是不信和邪恶之因……」

咒诅一些人永远沉沦，谁可以对全能的创造者说：『你为什么要这样做呢』？」[105] 任何人只要对上帝无可比拟的伟大以及人的微不足道有稍微的认识，并考虑到我们是怎样经常完全漠视人类或动物最严重的痛苦（特别是当这样的痛苦与我们自己的好处有关，或有益于艺术和科学的发展），都不敢轻易指责奥古斯丁或跟他持相同观点的人，更不用说要上帝对此负责了。对从无有创造了我们、还有我们之所以存在、并我们所拥有的一切都归功于祂的那位，我们岂敢说我们有什么「权利」呢？然而，尽管也许有人曾经以这种方式，对那些相信自己有权控告上帝不公平的人这样说话，加尔文以及几乎所有后来的改革宗神学家，最终还是坚决地、并带着愤怒地拒绝这种「绝对的统治」。[106] 所有改革宗神学家都坚持我们必须先肯定上帝的尊荣和主权，然后建议我们用最谨慎和温柔的态度对待预定论的教义，并警戒任何对这个题目空泛和好奇的探讨。「因此，我们不宜过于严厉，只要不同时否认圣经里清楚教导我们并有经验证实的真理，又不要冒昧地去吹毛求疵，认为这是与上帝不相称的」。[107] 尽管上帝知道谁属于祂，并且被拣选的人数目极少，「无论如何，我们应该为每个人保存美好的盼望，而不盲目地把任何人算为被弃绝的人」。[108]

尽管罪并不在上帝的旨意之外，上帝的旨意却绝对地反对罪。遗弃的谕旨，尽管是以上帝的旨意为依据，却一定要与这个命令的执行区分开来。上帝遗弃的行动是基于人的罪；遗弃的谕旨却是体现于人要对罪负责。[109] 把遗弃的谕旨独立开来，与其它谕旨相提并论是错误的。上帝的谕旨就像现实一样有宽广的范围，在同一个概念中包含了荣耀上帝的目标以及达到这个目标的方式。在现实生活中，罪与恩典、惩罚与祝福、公义和怜悯，不是同时并存的，却是所有人普遍的经验。这里我们需要记住，被遗弃的人与蒙拣选的人今生都同享上帝的普遍祝福。他们得到许多自然的恩赐——生命、健康、力量、食物、水、欢乐，等等（太 5:45；徒 14:17，17:27；罗 1:19；雅 1:17）——因为上帝未尝不为自己留下证据。上帝多多忍耐他们（罗 9:22），向他们宣告恩典的福音，绝不喜悦他们的死亡（结 18:23，33:11；太 23:27；路 19:41，24:47；约 3:16；徒 17:30；罗 11；32；帖前 5:9；提前 2:4；彼后 3:9）。我们可以从这里得出结论，上帝的旨意是要我们使用各种恩典的管道，呼召哪怕是遭弃绝的人悔改得救。这些管道并非出于遗弃的谕旨，而是被滥用才造成这样的后果；它们是要让人无可推诿，叫人的心硬，让他们受到更

[105] *Admonitio de libro de Praedestione et Gratia, et subsequente epistola Ferrandi ad Egyppium*, PL 65:843A. Ed note: Bavinck cites this as Augustine, *De praed. et gratia*, 16. Migne 指出，这部书的作者无法确定，但将之并入 Fulgensius 全集中。Fulgenius 是北非主教（462-527），也是奥古斯丁神学的忠实信奉者。

[106] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 237–40 (#208).

[107] J. Calvin, *Concerning the Eternal Predestination of God*, 184; Canons of Dort, I, 12, 14.

[108] Helvetic Confession, according to E. F. K. Müller, *Bekenntnisschriften*, 181.

[109] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, IV, 14; H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, XXIV, 50.

重的咒诅——就像太阳，能使人感到温暖，也能把人灼伤。但是，这些途径本身都不是遗弃的方式，乃是恩典的途径，为了叫人得救。[110] 因此，尽管拣选和遗弃最后的结局是彻底的分道扬镳，在地上它们继续彼此交错。两者既不是最终的目的，也不是最终的原因，而是达到上帝荣耀的途径。但是，尽管上帝与邪恶无关，罪与刑罚本身也不是祂的意旨，祂也不以遗弃为乐，上帝却以自己的拣选和救赎为乐。

【248-49】因此，预定论在拣选的教义上达到了高峰。在我们生命中到处都是拣选的例子。世界并不是按照法利赛人式的行为和奖励的规则运作的。不公平和不公义的事触目皆是，且持久不变。「被召的人多，选上的人少」的法则，似乎到处都适用。达尔文适者生存的教义是放诸四海而皆准的，在上帝的受造界中到处都有效。花落万千，成熟和结果的却只是少数。数以百万计的生命曾经出生，却只有少数可以存活，而存活下来的各自寿命的长短又有非常显著的差别。成千上万人挥汗如雨，却只有少数的人逍遥于财富当中。一切崇高而尊贵的，如富裕、艺术、科学，都是建立在贫穷、缺乏和无知的基础上。尽管圣经和改革宗神学都承认第二因在这些情况中的重要性，然而这些都不是最后或最根本的原因。会问这些更深刻的「为什么」的问题，正是我们人类的命运。为什么受造物会是他们现在这个样子？为什么受造物有这么多不同的类型、本性、性别、种类、能力、智力、财富、尊严，等等？为什么有些天使命定会有永远的荣耀，而另外一些天使的堕落和沉沦却是上帝所预知和预定的呢？为什么基督要取人的样式，让人有这份荣耀呢？为什么有的人生来就在基督教的圈子内，而其他人却不然呢？为什么有的孩子年幼夭折，而作为圣约之子就能上天堂，但其他夭折的孩子却在圣约和恩典之外呢？为什么有的人相信，而别的人却没有信呢？所有这些问题，没有一个凡人能够回答。科学能发现事情的本质，却不能说明为什么是那个样子。我们只能安歇在上帝全权的美意当中。

上帝至高无上的旨意是不带条件的，乃是绝对的。尽管上帝建立了罪与罚之间的因果关系，并且在每个人的良知中都知道这个关系，遗弃的谕旨最终的依据不是在罪或不信中，而是在上帝的旨意当中（箴 16:4；太 11:25-26；罗 9:11-22；彼前 2:8；启 13:8）。同样，信心与得救之间也有因果关系，但拣选的谕旨并不是由上帝预见人的信心而促成的。相反，拣选是信心的原因（徒 13:48；林前 4:7；弗 1:4-5，2:8；腓 1:29）。就算是拣选，严格来讲，说基督是拣选之「因」也是不对的。基督连同教会最好被视为父神拣选之爱的对象。基督是父神之爱发出的礼物，这爱是在上帝差派儿子以前就已存在的（约 3:16；罗 5:8，8:29；提后 1:9；约壹 4:9）。不是圣子感动父神去爱，拣选之爱是出于父神自己。因此，圣经各处都教导所有谕旨的原因不是建立在任何受造物上，而只是建立在上帝自己身上，

[110] H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, XXIV, 54ff.

是按照上帝的旨意和祂的美意（太 11:26；罗 9:11 以下；弗 1:4 以下）。因此，拣选对于信徒和非信徒而言，是难以言喻的巨大安慰。如果拣选是依据公义和功德，所有的人就都会灭亡了。但如今拣选乃是基于恩典，就是最该死的人也有盼望。人类的救恩乃是牢牢地建立在上帝满有恩典和全能的美意上。

拣选的荣耀特别能在被拣选的人身上彰显出来，也就是那些在基督里属于上帝的人。「在基督里」蒙拣选，就是要有机地与祂的身体（教会）联合。上帝预定基督作为教会之首。这种社群性的强调，有时候会被作为藉口，来避免谈及上帝拣选个人作为祂的儿女。这种限制纯粹是抽象的，因为人类、人、家庭和教会总是由个人组成的。这也与圣经相违，因为圣经教导的是个人的拣选（玛 1:2；罗 9:10-12[雅各]；徒 13:48[许多人]；罗 8:29[那些人]；弗 1:4[我们]；加 1:15[保罗]）；圣经并且说蒙拣选者的名字记在生命册上（赛 4:3；但 12:1；路 10:20；腓 4:3；启 3:5；等）。无论如何，按照圣经对上帝的拣选完整的理解，必须包括基督连同祂的教会要作为蒙拣选的。圣经谈及弥赛亚的时候，有这样的教导（赛 42:1，43:10；诗 89:3、19；太 12:18；路 23:35，24:26；徒 2:23，4:28；彼前 1:20，2:4）。我们称这个举动为「拣选」，这是正确的，因为父神从永恒中就指派圣子要作为中保，尤其是基督的人性，是在上帝的预定中要与道联合，也要与中保的职分合而为一；这唯独是靠恩典，不是靠任何功德。圣经同时强调教会是在基督里，也是为基督而蒙拣选的，为的是要成为基督的形像，并且要看见祂的荣耀（约 17:22-24；罗 8:29）。基督蒙预定，不仅是要做中保，而且也要成为教会的元首。万有都是藉着祂造的，也是为祂造的（林前 3:23；弗 1:22；西 1:16 以下）。拣选是上帝赐给教会的第一个益处，这益处是在与基督联合中得到的。拣选是上帝的「意念」，是圣殿的蓝图。这圣殿就是上帝在历世历代中所建造的，祂自己是这圣殿的设计师和建筑师。创造与堕落、保守与统管、罪与恩典、亚当与基督——这一切都是为了上帝这个宏伟建筑的建造。这建筑本身是为了上帝的尊荣与荣耀。「万有全是你们的……你们是属基督的，基督又是属上帝的」（林前 3:21-23）。

第十章　创造天地的主

创造论和异教中的赝品

【250】上帝的谋略（counsel）是在创造的行动中开始实现的。承认创造者和受造物之间的区别是真宗教的起点。我们无法离开上帝而独立存在，也只有透过启示才能真正认识祂。上帝是万有唯一的、绝对的、独一无二的起因（创 1:2-3；诗 33:6，104:29-30，148:5；伯 26:13，33:4；赛 40:13，48:13；亚 12:1；约 1:3；西 1:16；来 1:2；等）。祂说有就有（创 1:3；诗 33:9；罗 4:17）。「万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂」（罗 11:36；林前 8:6；来 11:3）。世界都是因祂的旨意而有的（诗 33:6；启 4:11），是祂完美的启示（箴 8:22、23；伯 28:23、24；诗 104:1；136:5、6；耶 10:12）。世界也只有在祂的荣耀中才能找到自己的目的（赛 43:16 以下；箴 16:4；罗 11:36；林前 8:6）。

圣经关于创造的教导，并不是要为存在的问题提供哲学上的解释。尽管圣经给出了世界起源的答案，其真正的意义是宗教和道德上的。只有当我们在上帝面前摆正自己的位置（出 20:11；申 10:12-14；王下 19:15；尼 9:6），创造的教义才能引导我们看到上帝的尊荣、良善、智慧和慈爱（诗 19；伯 37；赛 40），激发我们的赞美和感恩（诗 136:3 以下，148:5；启 14:7），让我们在上帝面前谦卑、温柔（伯 38:4、5；赛 29:16，45:9；耶 18:6；罗 9:20），也在我们遭遇患难的时候带给我们安慰（诗 33:6、7；65:5 以下，89:11，121:2，134:3；赛 37:16，49:28、29；42:5；等）。创造的教导加强了人的信心并坚固了人们对上帝的信靠。

【251】圣经所提供的是一个非常独特的创造论。其他来自古代世界的创造故事和神话传说，并不是真的创造故事。异教的许多宇宙进化论，同时也是诸神的谱系（theogonies），都是提倡多神论的，并且假定史前有某种原始的先存物。流溢说（emanationism）、进化说以及二元性（dualism）都是其主要的特征。按照他们的说法，要么世界是从神流溢出来的，要么世界会演变得越来越像神，要么世界就是从史前两种原始力量的争斗中所产生的。[1] 尽管迦勒底的《创世记》（*Enuma Elish*；译按：古代近东的创世史诗）与圣经创世记中的记载有显著的相似之处，但是迦勒底的《创世记》实际上是一个诸神的谱系：彼勒（Bel）从蒂亚玛特（Tiamat）塑造出世界（蒂亚玛特在她的身体里杂乱无章地储藏着创造世界的一切原材料）。

[1] O. Zöckler, "Schöpfung und Erhaltung der Welt," *PRE*^{3}, XVII, 681-704.

[2] 希腊哲学也没有比较高明，他们要从物质元素中寻求世界的起源（爱奥尼亚学派[Ionian school]：原子论者），或以泛神论的方式从一个恒定不变的实存中寻找（埃里亚学派 [Eleatic School]），或从永不止息的流变中寻找（赫拉柯利特[Heraclitus]，斯多亚[Stoa]）。希腊人知道有自然（φυσις）和世界（κοσμος），但不知道什么是创造（κτισις）。他们的神明充其量只是这个物质与精神的二元世界的塑造者（fashioner，δημιουργος）。在与诺斯底主义的论战中，基督教胜过了异教的诸神谱系和宇宙进化论。但是，把罪推给在至高神之下的一个低等神明或是一种永恒的物质（ὑλη），这种思想在基督教世纪中却也不时浮现。

泛神论也不乏其拥护者。受到新柏拉图主义的影响，伪丢尼修（Pseudo-Dionysius）教导说，万物的理念和原型永恒存在于神的里面，神超越的良善促使祂通过让自己流溢到被造物身上，让这些理念成为实存。[3] 厄里金纳（Erigena）虽然明确教导从无到有的创造，[4] 但他是用泛神论式的关系来说到「四种本质」（four natures）*。按照这个理论，神自己首先在祂的理念中创造了自己，然后依序往下流溢到被造物身上，使祂成为万有之主，最终，又在既非被造也不创造的第四种本质中回归到神自己。这个过程的起因是神的良善，是祂要成为万有的内在动力。[5] 在基督教世界以外，提倡泛神论的有哲学家阿维斯纳（Avicenna，1036）和阿维洛斯（Averroes，1198）；有伊斯兰教的索菲派（Sufism），也有犹太教的卡巴拉派（Kabbalah）。[6] 这些泛神论、二元论和流溢论也曾流行于神秘主义者、神智主义者和一些重洗派当中，如菲奥尔的约雅金（Joachim of Fiore），自由灵弟兄会（the Brethren of the Free Spirit），放荡者（Libertines），爱卡特大师（Meister Eckhart），陶乐（Tauler），塞维特（Servetus），法兰克（Frank），史温克斐特（Schwenkfeld），博拉塞尔瑟斯（Paracelsus）和波米（Böhme）。靠着斯宾诺莎的推动，泛神论尊荣的地位在现代哲学中得到恢复，并且靠着谢林和黑格尔的抬举，成为十九世纪唯一的显学。

到此，创造论就完全被弃绝了。费希特（Fichte）说：「创造的假说是所有错误的形而上学和宗教教导中最基本的偏差……」。[7]。谢林（Schelling）把从无到

---

[2] H. H. Kuyper, *Evolutie of Revelatie* (Amsterdam: Höveker & Wormser, 1903), 37-38, 117f.; cf. also H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003-8), II, 473-507 (##268-78).

[3] Pseudo-Dioysius, *The Divine Names*, chap. 4, 10.

[4] Johnannes Scotus Erigena, *On the Division of Nature*, trans. Myra L. Uhlfelder (1681; Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1976), bk. III, 5, 24, 33.

* 译按：此四种本质是指：1. 能创造但非被造——即神自己；2. 是被造的但也能创造——神的道，或柏拉图思想中的理念；3. 是被造的但不能创造——现象界；4. 不能创造也非被造——又回归到神自己。参：Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 409 (#251).

[5] Ibid., III, 4, 20; III, 2, 4, 9; I, 12.

[6] A. Stöckl, *Geschichte der Philosophie des Mittelalters* (Mainz: Kirchheim, 1864-66), II, 28,92,181,237.

[7] J. G. Fichte, Die Anweisung zum seligen Leben (London: Trübner, 1873), 160. 编者按：这部著作

有的创造称为「给理智钉十字架」，[8] 并把神的谱系（theogony）与宇宙进化论结合起来，试图在神的黑暗本质（*Urgrund, Ungrund*，darkness）中寻找世界的本源。这黑暗的本质是盲目混乱的原理，是这个世界混沌的维度，是属魔鬼的。[9] 然而同时在发挥作用的还有神的智力，这智力的潜能把光、秩序和规则带进了世界。神在人类的灵魂中显明自己是唯一的「精灵」(Spirit)，并且在人的灵魂中获得完全的位格性（personality）。[10] 施莱尔马赫否认创造与护理（providence）之间的区别，他认为只要坚信万物都是绝对依靠神而存在的，至于世界是暂时的还是永恒的，则是无关紧要的。[11] 同样，对许多神学家来说，神不过是永远的潜在因（immanent cause）以及世界的基础。

【252】随着这些发展，我们看到了唯物主义的出现。唯物主义试图把万有都建立在永恒存有和不可毁灭的物质原子上，根据不变的物理和化学定律，通过原子的分离和聚合来解释一切自然现象。[12] 唯物主义和泛神论及二元论一样，其实一点都不科学，而是一种带着科学面具的宗教性世界观。事物的起源和结局都超出人的观察和研究范围。科学是以存在为前提的，研究的基础是这个已经被造的世界。泛神论和唯物主义也就因此与有神论处于同样的立场，就是承认事物都有神秘的起源。如果审慎检验，人们会发现有神论从知识上讲比其它相关学说更让人满意。

泛神论无法克服其基本的问题：就是试图解释存有是如何从思想中产生出来的，或物质是如何从思维中产生出来的，还有多样性是如何从单一性中分化出来的。泛神论最拿手的就是用一些字词提供貌似合理的解释，就像下面这段典型的表述一样：意念以形式出现，并把自己现实化、客观化，转化为其他的存在模式；把自己分化、变异；自由地决定释放或实现自己，甚至可以转化成为自己的反面。

的新德语版由 Meiner 于 1970 年在汉堡出版。这篇论文亦可以在如下的著作中找到：J. G. Fichte, *Characteristics of the Present Age: The Way towards the Blessed Life: Or, the Doctrine of Religion* (Washinton, DC: University Publications of America, 1977). 对于费希特论文的讨论，参 H. Berkhof, *Two Hundred Years of Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 26-28.

[8] F. W. J. Shelling, Sämmtliche Werke, I/2, 44f.; 编者按：巴文克引用了谢林的有关著作，这些著作汇编入了新的、未修订、却是删略过和页数更改过的 *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmastadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968)，我们引用时将用著作的全名以及巴文克原本的参考书目。因为这不是谢林完整的版本(*Sämmtliche Werke* [Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher, 1856–61])，没有并入新版本中的论文会作为引自 *Sämmtliche Werke*，使用巴文克原本的引述。

[9] 藉着这本系统神学，Paul Tillich, *Systematic Theology*, 3 vols. (Chicago: University of Chicago Press, 1951-63)，谢林的哲学影响着二十世纪的神学。

[10] F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, IV, 303f. ("Pholosophische Unterschungen über das Wesen der menslichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände," *Sämmtliche Werke*, I/7,359f.); idem, *Sämmtliche Werke*, II/2, 103f.; II/3, 262f.

[11] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T&T Clark, 1928), §§36.41

[12] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus und Kritis seiner Bedeutung in der Gegenwart*, 8th ed. (Leipzig: Baedekker, 1908).

[13] 有谁能知道他们在说什么呢？这种文字游戏既不能回答深刻的形而上的问题，也不能回答深入的宗教问题。叔本华（Schopenhauer）和范•哈特曼（von Hartmann）认识到泛神论把意念和存有混为一谈的错误，他们把自然、意志和动机当作绝对者，并把意志放到了首要地位；他们认为「物质」、「理念」、「万有」或任何泛神论称为绝对的东西，都不是完全的实存，只是纯粹的潜力，是没有实际内容的抽象概念，不过是「无有」。难道这样就可以解释世界的丰富多彩、存在的多样化吗！这些复杂的哲学体系并不能满足人类的宗教需求，其本身就充满着内在矛盾。基督教对他们的驳斥是简单明了的：「我信上帝，全能的父，创造天地的主」。

唯物主义也无法解释事物的起源。泛神论式的一元论（monism）[14]认为宇宙出自一个单一的终极原理，唯物主义则假定宇宙出于众多的「原理」，就是不可再分的物质粒子。这种世界观亦缺乏一致性。人怎能把超越和形而上的意义，简单地归结于以因果关系来描绘的有限现象界呢？唯物主义者怎能作出如此巨大的形而上的跳跃，说物质是永恒的呢？用唯物主义自己的标准，当科学家要透过现象去研究现象背后的世界，他们就不再像科学家了，反而成了哲学家和形而上主义者，或者可能成为神学家。唯物主义者在自毁自己的前提；这种哲学是建立在这个基础上的，就是否定所有的哲学；它本身就是自我矛盾的；它否定所有的绝对，却把原子绝对化；它否认上帝的存在，却把物质神化。此外，在物质的本质和特性中还有很多我们没有掌握的奥秘，是我们无法领会的。感知或想像灵魂的本性还比较容易。物质只是一个单词、一个名字，但我们并不知道这个词究竟意味着什么。即便我们理解物质，我们还是无法解释其起源。唯物主义也必须宣告物体的运动、变化甚至这个现存的世界是绝对的、永恒的（就像原子）。给物质世界戴上形而上的桂冠，还是不能给人对意识和自我意识提供满意的解释，而意识和自我意识是我们人类最本质的部分。从定义上讲，唯物主义不能解决这个谜题，这就难怪许多唯物主义者后来又回归到泛神论或神秘主义里。我们从海克尔（Haeckel）的著作中就可以看见这样的趋势，比如，他谈到住在万物之中的「万物中的灵」、「神力」、「运动的灵」、「世界的灵魂」等。

---

[13] F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, I, 386f. ("Ideen zu einer Philosophie der Natur, Einleitung," *Sämmtliche Werke*, I/2, 62f.); idem, *Ausgewählte Werke*, III, 118f., 153f. ("Bruno oder über das göttliche und natürliche Princip der Dinge," *Sämmtliche Werke*, I/4, 223f., 257f.); G. W. F. Hegel, *The Encyclopaedia of Logic (with the Zusätze)*, trans. T. F. Geraets et al. (Indianapolis and Cambridge: Hackett, 1991), 306-7; idem, *Hegel's Philosophy of Nature*, trans. M. J. Petry (London: Allen Unwin; New York: Humanities Press, 1970). 编者按：Bavinck 的引用是黑格尔的 *Werke*, VI, 413ff.; VII, 23ff., 其中包含了§§ 243 ff. (很可能一直到§252) of *Hegel's System der Philosophie*, found in vols. 8-10 of Hegel's *Sämmtliche Werke* (Stuttgart: F. Frommann, 1958).

[14] 关于泛神论，请参：H. Ulrici, "Pantheismus," *PRE*[1], 64-77; M. Heinze, "Pantheismus," *PRE*[3], XIV, 627-41; A. Kuyper, "Pantheism's Destruction of Bundaries," in Abraham Kuyper; *A Centennial Reader*, ed. James D. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

三一上帝从无到有的创造（Creatio Ex Nihilo）

【253】基督徒相信，三位一体的上帝藉着祂全权的旨意，从无到有创造了整个世界，并且这个世界与上帝自己有本质的区别。*Creatio ex nihilo*，即「从无造有」，保留了造物主和这个世界在本质上的不同以及世界的偶发性（contingency），即世界是完全依靠上帝而存在的。对此不能单单由希伯来单词ברא或希腊文κτιζειν 来证明，因为这两个字也可以用于人的「创造」。「从无造有」这个词在圣经中并没有出现过，但在次经《马加比二书》7:28 中出现过，那里说上帝从虚无中造了天地和万物（ἐξ οὐκ ὀντων ἐποιησεν；武加大译本译作 *fecit ex nihilo*）。有人把创世记 1 章 1-3 节译作：「起初，当上帝创造天地的时候——现在地是空虚混沌……然后上帝开口说：『要有光。』」如此，第二节就假设空虚混沌的大地在上帝创造的时候已经存在。这样的译法不但无法令人接受，[15] 而且这种译法所反映出的整体思想都与整个创造的精神相违背。创世记第一章不是要把以罗欣描述成一个宇宙的雕塑家、用现存的材料塑造出一件艺术品，而是要表明上帝仅仅靠着说话、靠着说出满有能力的话语，召唤万物成为实存。整本圣经都肯定这点。

全能的上帝是无限而全权的主宰，是天地的קֹנֵה（「天地的主」，创 14:19、22）。祂说有就有，命立就立（出 1:3；诗 33:9；赛 48:13；罗 4:17）。万有都是藉着祂造的（西 1:16-17），都依赖祂（出 20:11；尼 9:6；等），因祂的旨意才有的（启 4:11）。万有也都是本于祂、倚靠祂、归于祂（罗 11:36）。唯有上帝自己是永恒而不朽的那一位；圣经没有给我们丝毫暗示，说有一种永恒的无形物质。上帝在时间和变化之外；诸山未造以先祂就是上帝，祂的年数没有穷尽（诗 90:2；箴 8:25-26），祂的爱和拣选始于大地的根基以前（弗 1:4；约 17:24；参太 13:35，25:34；路 11:50；约 17:5；来 4:3，9:26；彼前 1:20；启 13:8，17:8）。罗马书 4:17 教导说上帝呼召、召唤那些 τα μη ὀντα，就是那些尚未存在的，好像它们已经存在了一样，ὡς ὀντα。希伯来书 11 章 3 节宣告，上帝已经造了这个世界，这样，所看见的并不是从显然之物 ἐκ φαινομενων 造出来的，而是奠基在上帝身上。上帝用祂的话语呼召万有，使万有成为实存。

【254】基督教神学从一开始就教导这个教义。[16] *Ex nihilo* 并不是说现存的有限世界是从虚无（nonbeing）自发而来的（此虚无如今被人视为一种实在之物[*nihil, nothingness*]）。[17] 比如，厄里金纳（Erigena）把上帝描述为虚无（*nihilum*），祂超

[15] 编者按：这种译法来自 NRSV，但请读 NRSV 在此的注释。

[16] Herm. *Vis.* 1.1; *Theophilus to Autolycus*, II, 4; Tertullian, *The Prescription against Heretics*, 13; Irenaeus, *Against Heresies*, II, 10.

[17] 编者按：在二十世纪神学中，「神与虚无」的话题受到 Karl Barth 的重新注意；参 *Church*

越所有的范畴和局限，超越所有的存在和存有；如果祂从无中生出万有，这意味着「本质是从祂自己里面出来的——就好像——『超然的本质』(superessentiality)活在祂的『超然生命中』」。[18] 黑格尔更加怪异，在《逻辑学》(*Wissenschaft der Logik*)中，他把「虚无」定义为「无有，但同时是某种存在，而存在同时又是某种无有」。按照他的说法，无有里面潜藏着万有，但不是任何具体的东西。[19] 我们不需要做任何文字游戏，「*ex nihilo*」中的「*ex*」不是用来表达原因的，仅仅是要排除物质的起因；上帝是这个世界独一的起因。[20] 世界的存有不是出于世界本身，而是从上帝而来，只有上帝自己是永恒而不朽的。

「从无」(*ex nihilo*)这个词很管用，因为这个表述从根本上剪除了所有的错误：比如永恒物质的说法，异教的无形物质(αμορφος ὑλη)的观念，以及各种形式的本体流溢论(ontological emanation)。当经院哲学提到流溢或万有出自一个普遍原因的时候，更重要的是，当说到受造物参与在上帝的生命或存有时，他们说的并不是本体论意义上的「流溢」，不是说上帝的存有溢流到万物身上。他们实际上是说上帝是一个独立自存的、必要的存有(self-subsistent necessary being [*ens per essentiam*])，而被造之物仅仅是参与在上帝的存在当中(*ens per participationem*)。受造物只有在神里面才有自己的存有，而上帝是受造物存在的有效因(efficient cause)和模范因(exemplary cause)。[21] 因此，基督教神学在主张流溢和创造的同时，拒绝所有造成混乱的哲学思潮，诸如诺斯底主义和亚流主义、泛神论和自然神论等。诺底斯主义不懂得创造，只知道流溢，他们神化了世界；亚流主义只知道创造却不知道流溢，就把圣子当作受造物，而把世界看作是世俗的。但基督教神学既主张流溢，又主张创造，这是上帝的双重传通——一是针对圣子，从太初就与上帝同在，祂自己就是上帝；二是针对产生于时间中的受造物。前者被称为受生(generation)，后者被称为创造。所谓的受生，是指从永恒中发生，上帝完整的形像都传通给子；所谓的创造，是指把一个淡薄而微弱的上帝的形像赋予了受造物。但这两者还是彼此相连的。没有受生，创造就是不可能的。从绝对的意义来说，如果上帝自己没有将自己完全传通给子，那么从相对的意义来说，祂甚至更不能将自己传通给受造物。如果上帝不是三位一体的，创造就是不可能的。[22]

【255】三位一体的上帝是世界的创造者，而不是任何的中介物。爱任纽

Dogmatics, vol. III, *The Doctrine of Creation*, ed. G. W. Bromiley and T. F. Torrance (Edinburgh: T&T Clark (1961), III/3, §§50, 289-368.

[18] J. S. Erigena, *On the Division of Nature*, III, 19-20.

[19] G. W. F. Hegel, *The Encyclopedia of Logic*, 139-45 (*Wissenschaft der Logik*, in *Sämtliche Werke*, IV, 87-118.

[20] Irenaeus, *Against Heresies* ,II, 14; Augustine, *Confessions*, XI, 5; XII 7; idem, *Literal Meaning of Genesis*, I, 1; Anselm, *Monologion*, chap. 8; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 45., art 1; 等等。

[21] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu.45, art. 1.

[22] Athanasius, *Against the Arians*, I, 12; II, 56, 78.

（Irenaeus）曾经指出，在创造中，上帝不需要任何外来的帮助，包括天使。[23] 奥古斯丁的说法更加强硬：「因着这位至尊、平等、永远良善的三一真神，万有被创造出来。」所以整个被造界都带有「三位一体的印记」（*vestigium trinitatis*）。[24] 圣经清楚的启示，上帝通过圣子（诗 33:6；箴 8:22；约 1:3，5:17；林前 8:6；西 1:15-17；来 1:3）和圣灵（创 1:2；诗 33:6，104:30；伯 26:13，33:4；赛 40:13；路 1:35）创造了万有。上帝向外发出的工作是不可分割的，虽然在上帝的计划中，区分不同位格的分工也是恰当的。创造是从父神开始的，所以从施行的意义上说，创造应该特别归因于父神。子不是工具而是有位格的智慧，是道，万有都是藉着祂造的；是靠祂而立的（西 1:17），也是为祂造的（西 1:16），使子成为万有之首（弗 1:10）。圣灵是具有位格的潜在因，靠着圣灵，万有才能在上帝里面存活、动作、有自己的存有、得到自己的形状和结构，并被圣灵引导，到达自己的归宿。[25] 最后，正因为上帝本质上是一，而位格上有所不同，所以，创造的工作也是不可分割的，但在合一中，仍有其丰富和多样性。世界是合一的，因为上帝只有一位，世界的合一性反映了上帝的纯一性（unity）。

【256】圣经用智慧和道这两个范畴，特别将创造与子联系起来。旧约反复说明，上帝是用祂的话创造万有（创 1:3；诗 33:6，148:5；赛 48:13），用祂的智慧建立大地，以祂的聪明铺张诸天（诗 104:24；箴 3:19；耶：10:12，51:15）。这样的教训继续在新约中详细地说明，比如我们读到万有都是上帝藉着子造的（约 1:3；林前 8:6；西 1:15-17），基督被称为「首生的，在一切被造的以先」（πρωτοτοκος πασης κτισεως，西 1:15），是「上帝创造万有的根源」（ἀρχη της κτισεως του θεου，启 3:14 [新译本]），是阿拉法和俄梅戛（启 1:17，21:6，22:6），万有也是为祂造的（西 1:16）。因此，基督不仅是再创造的中介（mediator，或译为中保），也是起初创造的中介，是上帝藉以创造万有的道。创造是发自于父神、通过圣子、在圣灵中成就的，因此，在圣灵中，通过圣子，世界得以回归圣父。

这本来是圣经非常清楚的教导，然而却因二元论的观点，或多或少地把灵界与物质界对立起来，把上帝与世界对立起来，从而产生了许多矛盾。他们虽然使用了圣经语言，特别是新约中「道」的观念，但是在他们的头脑中对创造论的理解是离经叛道的。他们把上帝看成是不可见的、不可接近的、隐藏的，而把世界看成是与上帝敌对的，即或不然，至少也是「不敬虔的」、「没有上帝的」、与上帝无关的。世界需要一个中介——道——作为这对立两级的桥梁。这样的世界是玷污的，不是出自上帝的手，而是出自一个宇宙性的理念，认为这个世界有可能还在一个生成的过程中。世界是在基督的意愿中，即使没有罪，道成肉身仍然是必

[23] Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 20.
[24] Augustine, *Enchiridion*, 10; idem, *On the Trinity*, VI, 10; Idem, *City of God*, XI, 24; idem, *Confessions*, XIII, 11.
[25] A. Kuyper, *The Work of the Holy Spirit*, trans. H. De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1941[1900]), 21; see H Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 318-22 (#229).

要的。在一些重洗派中间以及十九世纪各种中介派神学家（mediating theologians）中，这样的基督论最终的结果是以救赎否认创造、以恩典废掉自然。「子的生命不仅在父神里面，也在世界里面；[以至于]作为父神的心，祂同时也是世界永恒的心，就是永恒的世界之道」，[26] 创造本身对上帝来说便成为必要。这样的神是自然，是黑暗本质（Ur-ground），是深度-维度，是世界原始的沉默（βυθος 和 σιγη）；祂需要创造来成为位格和灵。创造是神自己的历史，宇宙的产生就是神的产生。[27] 当世界从道得到灵魂，并被灵性化和神性化，玷污的世界就得到了正面的价值。这种世界观最终的结果，就是在这个被施了魔法的世界中，泛神论得到了复兴。[28]

与此相对，肯定创造论的基督徒并不认为世界是玷污的、是从属于恩典的、需要低级、次等的存有去创造它。子在创造中有自己的角色，父神藉着道表达祂所有的思想以及关于祂自己的一切。因此，称子为开始（αρχη）、首生的（πρωτοτοκος）、在万有之上的（αρχη της κτισεως）、是创造的起因、也是维持创造的那一位，是非常合适的。上帝的道是有力的、活泼的、有功效的。还有一点，子在某种意义上说是世界的终极因（*causa finalis*）；世界是为祂造的（西 1:16；来 1:2）。以祂作为元首，万有都再次回到他们的源头，就是上帝的里面。因此世界在三位一体的上帝里面发现其理念、其原理（αρχη）、其最终目的（τελος）。父神从子所发出的话语是上帝本体完全的表达，也是所有在上帝本体以外作为受造物、靠着这话语存在的万有的表达。圣父和圣子是圣灵「活泼的根基」（active basis，*principium*），祂们所发出的（procession，*spiratio*）圣灵，在祂自己里面也包含了这个世界的意愿，这是在上帝的智慧中所理解的理念。[29] 因此，创造是从父通过子、在圣灵里发出的，为的是在圣灵中通过子能回到父神那里。

创造的时间和目的：基督徒的世界观

【257】这里也给了我们在创造和时间这个难题上的一些启发。圣经用简洁的人类语言告诉我们，万有都有个起点。圣经谈到诸山未曾出生、世界的根基尚未立定、万古以先的一段时间（创 1:1；诗 90:2；箴 8:22；太 13:35，25:34；约 1:1，

[26] Hans Martensen, *Christian Dogmatics*, trans. William Urwick (Edinburgh: T&T Clark, 1871), §125; H. A. W. Meyer, *Critical and Exegitical Handbook to the Epistles to the Philippians and Colossians*, trans. John C. Moore, rev. and ed. William Pl Dickson (Edinburgh: T&T Clark, 1875), 281-87 (on 西 1:16)

[27] F. W. J. Shelling, *Sämmtliche Werke*, II, 2, 109.

[28] 编者按：巴文克在这里所描述的现象，可以很明显地从二十一世纪初的文化理念世界中看出来。为了回应启蒙主义和自然神论认为这世界是纯物质的甚至是机械性的，一种新的精神随之而生，并带着非常清楚的目标：「重新让这个世界灵性化」。参 e.g. Morris Berman, *The Re-enchantment of the World* (Ithaca, NY: Cornell University Press 1981)。

[29] J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2 vols. (Münster: Theissing, 1863; 2nd ed. 1878), II, 870.

17:24；弗 1:4；提后 1:9；来 4:3；彼前 1:20；启 13:8）。作为受到时间限制的受造物，当我们思考关于时间的奥秘时，就无可避免地会去想到万物起头的那一刻，然后就会有许多问题浮现我们的脑海里。从没有创造转成创造的行动，怎样才会与上帝的绝不改变相一致呢？上帝为什么要在那个时刻创造呢？在超越时间的永恒中，上帝怎样选择在哪个时刻，要从没有创造进入到创造中呢？为什么祂不在万古之先就开始创造呢？

迄今，对于这些问题还没有令人满意的答案。泛神论认为在神里面本体和行动是一致的。神不是成为创造者，创造本身就是神永恒的自我启示。神只在逻辑意义上是先于世界的；离开万物的被造（brought forth，*natura naturata*），我们无法想像万物的创造（bringing forth，*natura naturans*）；离开其模式或属性，我们就无法想像什么是物质；离开其表现形式，我们也不知道什么是理念。[30] 俄利根不接受永恒的物质，却引入了一个上帝永远在创造的观念。他认为在我们的世界以前有无数个世界，在我们的世界以后也是如此。[31] 这种观点虽然在尼西亚会议上被定为异端，但后来却不断重复出现。[32] 然而，因为只有上帝是永恒的，所有关于时间以前或时间以外的现实世界的推测都是没有意义的。永恒和时间有着本质上的不同，因此康德的看法是正确的，世界一定有一个起点，无限的过去是无法想像的。即使我们把时间延长到无穷无尽，并赋予我们以前有千百万个世界，时间还是时间，不会成为永恒。我们不能想像一个没有时间的世界，一切有限的和受造之物都必须在时间中存活。永恒永远不会是任何有限并有时间性之事物的属性。同样，因为在永恒中没有「迟、早」的观念，「永恒的创造」是不可能的。这些对于时间和永恒问题的「解决方案」都是失败的；他们并没有解决问题，只是在延伸问题。

诸多关于上帝在创造以前在做什么的问题，就更没有根据了。奥古斯丁、路德和加尔文都用箴言 26 章 5 节的方式（「要照愚昧人的愚妄话回答他」）回答这类问题。[33] 这个质问假设上帝是存在于时间之内的，并且假设上帝做工还会精疲力竭，需要安息日来休养生息，好重新得力。但住在永恒当中的那一位是纯粹的实在（*actus purissimus*），是无限丰富的生命，是自我蒙福的那一位。就算没有创造，祂也一样不会无所事事，进行创造也不会令祂疲累。「因此，（上帝的）闲暇，不是懒惰、松散、什么都不做；上帝在祂的工作中也不需要耗费体力、花工夫或孜孜不倦。祂可

[30] J. Erigena, *On the Divine Nature*, I, 73-74; III, 8-9, 17; B. Spinoza, *The Principles of Descartes' Philosophy* (Cogitata Metaphysica), trans, Halbert Haine Briton (Chicage: Open Court, 1905), II, chap. 10; G. W. F Hegel, *Werke*, VII, 25.

[31] Origen, *On First Principles*, I, 2; II, 1; III, 5.

[32] H. Martensen, *Christian Dogmatics*, §§65-66; I. A. Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ,* trans. Patrick Fairbairn, 3 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1868), III, 229-48.

[33] Augustine, *Confessinos*, XI, 2; John Calvin, *Institues of the Christian Religion*, I.xiv.1 (ed. John T. McNeil and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:159-61); 编者按：奥古斯丁和加尔文的回答是：「上帝为那些瞎好奇的人特意修建了地狱。」

以在休息中活动，也可以在活动中休息」。[34] 上帝创造的行动并没有改变祂。创造不是由上帝流溢出来的，因此不是上帝本体的一部分。祂是永远不变的同一位永恒的上帝。另一方面，世界是受造的，不是在时间里受造，而是与时间一同造的。这是自奥古斯丁以来，基督教神学家一致肯定的。[35]

时间使有限的事物都会产生变化。永恒和时间不是两条线，其中比较短的那一条，会与无限延伸的那条暂时平行并同时进行；不是这样的，永恒是不变的中心，向整个时间的范畴发散出光线。我们只能承认，上帝永恒的旨意能够在不与其永恒性相违的情况下，在时间中产生效应，就像祂永恒的思想能以短暂的目标作为其内容一样。上帝旨意的能力也是永恒的，使以前不存在的事物存在，而在上帝本身却没有任何的改变。[36] 上帝永恒的旨意叫一些事在几个世纪后或几个世纪前发生。当这些事发生了，事情本身发生了变化，但在上帝里面没有变化。创造让我们看到「对于那些明白这事的人来说，（上帝）是何等独立于祂所造的一切，祂又是如何出于自己的恩典美善而创造。因为在创造前的永恒，上帝没有与受造物在一起，这并未影响祂的完美福祉」。[37] 说创造是上帝旨意的行动，并不是说上帝的意志很随便，就像伊斯兰教、唯名论、苏西尼主义和笛卡尔主义所说的那样。上帝的旨意不是反复无常的；我们必须避免任何这样的想法。基督教神学所教导的是上帝的旨意有自己的动机，不受任何强迫或必要性的限制，并且，上帝在其外在的工作中，有其更高、更圣洁的目的。[38]

【258】但是，问题还是存在：「是什么驱使上帝创造这个世界的呢？」圣经把所有这样的问题都回溯到上帝的旨意上（诗 33:6，115:3，135；6；赛 46:10；但 4:35；太 11:25；罗 9:15 以下；弗 1:4、9、11；启 4:11）。圣经不像流溢派（Emanationist）的想法，他们认为上帝有非常丰富的实存或存有，以至于满溢出来，或者与他们相反的观点，认为上帝是纯空虚的潜能，需要通过创造世界的过程成为神，圣经宣称上帝的旨意和荣耀是创造唯一的原因和目标。这就否定了人类自主（human autonomy）的说法，即把人类做为创造的终极目标，存在的万物都是为了我们。上帝不需要创造，宇宙也不是为我们而存在的。圣经告诉我们，创造揭示出上帝的属性，并宣扬对上帝的颂赞（诗 8，19:1；罗 1:19）。人类受造，有上帝的形像和样式，也是为了上帝的荣耀而造的（创 1:26；赛 43:7）；万有都是本于祂、倚靠祂、归于祂（罗 11:36）。因此，特土良说上帝创造世界「是为了妆点

[34] Augustine, *City of God*, XII, 17, trans. Marcus Dods (New York: Modern Library, 1950), 400.
[35] Augustine, *Confessions*, XI, 10-13; idem, *City of God*, VII, 30; XI, 4-6; XII, 15-17; cf. Tertullian, *Against Marcio*, II, 3.
[36] 编者按：这里值得我们回顾一下巴文克对可传通和不可传通属性的讨论；他主要的观点不是要为琐屑的分类争辩，而是指出在上帝与受造物的关系中，我们可以用在上帝里面的类比，反之亦然。上帝可以有真实的交流而同时不会有任何的改变。
[37] Augustine, *City of God*, XII, 17, trans. Marcus Dods, 400.
[38] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 237-45 (##208-9) [=H. Bavinck, *The Doctrine of God*, trans. W. Hendriksen, Twin Brooks Series (1951; repr., Grand Rapids: Baker, 1985), 232-41].

祂的尊贵」。[39] 这种对「上帝荣耀」的强调越来越强化，特别是在安瑟伦的中世纪神学中，[40] 尤其在后来的改革宗神学，[41] 上帝的尊贵与荣耀成为其所有教义和行为最基本的原则。

对于上帝创造的最终目的是为了上帝的荣耀的这个观点，有两种反对意见。有人提议，这种说法让上帝看来是以自我为中心、只顾自己的好处，并且贬低了祂的受造物。这种观点忽略了明显的事实：假如作为人，我们要求属于我们的尊严是合理的，对于上帝来说，这不就是更天经地义的吗？寻求属于祂自己的尊贵和荣耀，不正是应当的吗？我们若觉得上帝不应当如此，实际是不把祂当作上帝来看了。最终，无论是愿意或不愿意，万有都要向上帝屈膝跪拜（腓 2:9）。还有，上帝受尊荣并不会减少人的尊荣与价值，反而是加强了。上帝的良善就是我们最高的良善。用爱任纽的话说，「上帝的荣耀就是人的生命」。[42] 还有一种反对的说法，是说创造满足了上帝的需要，并使上帝变得完全。[43] 这里，比较有帮助的是我们可以把必须做的工作与出于自发冲动（具有创意的想像力和天赋）的艺术活动区分开来。敬虔的人敬拜上帝，并不是出于勉强或希求回报，而是出于自然流露的爱和愉悦。把我们的心态放大无数倍，或许我们可以明白上帝的愉悦、上帝所喜爱的以及上帝的荣耀和尊严。上帝创造，不是因为祂需要这个世界，而是因为祂在创造的旨意和创造的行动中有喜悦。把「艺术家」这个类别用于最超越的造物主，是非常「贴切」的。

【259】创造论对圣经的世界观和基督徒的世界观来说都是最根本的。当上帝所造的万物以一种泛神论的方式被神化为活的有机体，或被唯物主义降低为盲目的、机械的物理动力的时候，我们就无法欣赏世界的丰富与多样性，把所有的区别都用一种死板的一致性来加以消解，并否认世界有其具有意识的目的和归宿。圣经的创造论承认，根据祂不可测度的智慧而创造万有的上帝，在祂里面有深奥的合一性，与此同时，在被造物中又有丰富的多样性。圣经的用词 עוֹלָם 和 αἰωνες（都是指「世界」），都假定世界是有时限或年岁的，其历史是很重要的，并向着一个明确的目标迈进。从另外一方面讲，希腊文中的 κοσμος（译按：cosmos）和拉丁文中的 *mundus* 都是强调世界的美丽与和谐。世界既兼备这两方面，就像保罗同时把教会比作身体和建筑，又说是渐渐成长的圣殿（弗 2:21）；彼得把信徒称为灵石（彼前 2:5）：同样，世界既是历史，又是艺术作品。世界既是会生长的身体，又是建造好的房屋。

---

[39] Tertullian, *Apology*, 17.

[40] Anselm, *Cur Deus Homo*, 11.

[41] 比如，Jonathan Edwards, "Dissertation concerning the End for Which God Created the World," in *Ethical Writings*, ed. Paul Ramsey, vol. 8 of the *Works of Jonathan Edwards* (New Heven, CT: Yale University Press, 1989), 399-536.

[42] 编者按：Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 20, 7.

[43] D. F. Stauss, *Christian Faith*, I, 633.

奥古斯丁对这一点了解得非常透彻。在《上帝之城》（*City of God*）中，他勾勒出一座与地上之城（*civitas terrena*）相关的天上之城（*civitas coelestis*）的起源、本质、发展、目标和结局。他同时在书中描述了一个异常和谐的宇宙。英文的宇宙（universe）一词是源于「合一」（unity）这个词。[44] 这合一不是指一致性（uniformity），而是具有无限变化的多样性。[45]「有些事物祂赋予它们多一些，而另外一些事物则没有那么多，通过这种方式，就在这种等级中，自然的顺序就安排妥当了。」[46] 上帝独自进行了这样的分配，不是按照功德[47]：「自然中没有一样事物不是祂精心设计的，哪怕是最低等最渺小的动物……没有上帝赋予其特质，就没有任何东西可以存在。」[48] 这就是基督徒唯一的世界观。世界是一个由许多部分组成的受造整体，每一样都指向他们的创造者。「在宇宙中没有一个地方，」加尔文说：「是你体察不到至少有上帝一丁点荣耀的。」[49] 整个世界中，没有比其多样性更出色、更尊贵、更美好、更有益、更神圣的了。其中的区别和秩序，有一些是比其他更尊贵的、有需要依靠他物的、有从属的、也有管辖的。整个世界就是这样被装饰、美化、使其卓越出众，各有其用，共享其益。因此，上帝最高的良善、尊贵、智慧和权能被照耀出来，并更显出其辉煌。」[50] 对所有这些来说，世界就是个剧场，是「上帝荣耀的一面清晰的镜子」。

基督教因此既不轻视自然，也不神化自然。有罪的人总是在两极之间摇摆，要么夸口要征服自然，要么因害怕自然的神秘力量陷于深沉幽暗的绝望中。理智主义和神秘主义交替出现，不信为迷信铺路，唯物主义也转成神秘主义。但是，承认上帝是创造主，排除了自我中心的傲慢和错误的乐观主义。自然和历史都是莫测高深的；上帝的道路总是不可测度的。但我们并不绝望，因为我们相信万有都是在全能上帝的统管之下，祂也是满有恩慈的天父，因此会让万事互相效力，叫我们得益处。与上帝有正确的关系，我们才可以真的了解自然世界完全是没有必要产生的，而是出于上帝的意旨。拉克坦提乌斯（Lactantius）因此实实在在地说：「世界受造的原因是要让我们生在其中。我们生下来，是要让我们认识这个世界的创造者和我们的上帝。我们认识祂，因而敬拜祂。我们敬拜祂，因此可以得到永生，……可以永远服侍父神和最高的主，并成为上帝万古常存的国度。这是所有事的综合，是上帝的奥秘，是世界的奥秘。」[51]

---

[44] Augustine, *On Genesis, against the Manicheans*, I, 21.
[45] Augustine, *City of God*, XI, 10.
[46] Ibid., XII, 2.
[47] Augustine, *Eighty-Three Different Questions*, qu. 41; idem, *Divine Providence and the Problem of Evil*, I, 19; idem, *Literal Meaning of Genesis*, I, 9; idem, *Confessions*, XII, 9; idem *City of God*, XI, 33.
[48] Augustine, *City of God*, XI, 15.
[49] J. Calvin, *Institutes*, I,v.1.
[50] Jerome Zanchi, *Operum theologicorum*, 8 vols. ([Geneva]: Samuelis Crispini, 1617), III, 45.
[51] Lucius C. Lactantius, *The Divine Institutes*, VII, 6, trans. Mary Franis McDonald (Washington, DC:

天：属灵世界

【260】根据圣经，受造万物分成灵界和物质界，「天上的，地上的，能看见的，不能看见的」（西 1:16）。所有的宗教都承认有灵界。在真神之外，各种各样的半人半神、英雄、鬼、魔、灵、魂等，都是宗教敬拜的对象。在过去的几个世纪中，对天使、魔鬼和灵界的信念逐渐没落。康德并没有排除这些事物的存在，[52] 但是，就像十九世纪抹杀了人与动物之间的界限，十八世纪则抹杀了人与天使之间的界限。比如，史威登伯格（Swedenborg）从天使那里发现，天使实际上是人，而我们的归宿就是成为天使。[53] 现代神学没有给天使留下什么空间；施莱尔马赫把天使当作迎合大众想像力的神仙或小精灵，不具有神学和宗教上的意义。[54] 尽管如此，为了反对唯物主义，在十九世纪中期前后，兴起了一些唯灵论者（spiritualist），他们不仅承认已故之人的灵的存在，而且认为这些灵与在世的人有沟通的可能。[55]

【261】对灵界的信念是建立在启示的真理中的，并且在启示的真理中有深刻地表达；只有上帝能让我们知道这样的事，并且上帝已经在圣经中这么作了。那种试图「证明」天使存在的必要性、认为天使是在创造者与受造物之间的「边界调解员」（boundary-mediators），这种做法是我们无法接受的，因为这实际上是暗地里抹杀了这界限，从而引向了诺斯底主义的泛神论。我们可以这么说，科学和哲学都不能否认灵界存在的可能性。人是有心灵的生物，我们不能从物质的新陈代谢来解释有灵魂的生命，只能断言生命有一些灵性的物质。这甚至在人死后还将持续下去，因此，灵界的真实并非与理性和我们所经验的事实不一致。化约论（reductionism）的观点是不充分的，他们认为天使和魔鬼不过是人类面对善恶冲突、在苦苦挣扎下所想像出来的象征性投影。[56]

对灵界的信念本质上是属于宗教的范畴，而不是属于哲学。宗教需要启示，而启示

Catholic University Press, 1964), 488.

[52] Otto Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-79), II, 69, 249.

[53] Emanuel Swedenborg, *The True Christian Religion Containing the Universal Theology of the New Church* (New York: Swedenborg Foundation, 1952), 29n20, 176n115, 179n118, 183n121; 编者按：摩门教的信仰也趋向于抹杀人与天使/神界的界限；参耶稣基督末日圣徒教会的官方网页上圣经字典对「天使」的注释：http://scriptures.ids.org/en/bd/a/84

[54] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T&T Clark, 1928), §42.

[55] H. N. De Fremery, *Handleiding tot de Kennis van het Spiritisme* (Bussum, 1904); idem, *Een Spiritistische Levensbeschouwing* (Bussum, 1907).

[56] I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trans. A. Cave and J. S. Banks (Edinburgh; T&T Clark, 1891), II, 98.

假设了在这个可见的、我们与之交流的世界背后有灵界的存在。相信天使，表明我们相信有一个在我们感知以外的世界，相信有超然的存在，相信有神迹和启示。人不满足于眼前的世界，渴望有另一个比我们所在世界更丰富的世界。对唯物主义和自然主义的不满，往往会唤起唯灵论（spiritualism）。但现代社会的唯灵论不过是新的迷信形式。它所倡导的是不可能被证实的，并且在其历史中，充斥着各式各样的欺骗。有些他们所宣称的奇特和惊异的事情，其实可以用心理学来解释，当然也有一些至今仍然是谜。我们要把这些归咎于已去世的人、魔鬼或自然背后隐藏的势力吗？[57] 在许多的情况中，招灵活动曾严重伤害了参与者心灵和肉体的健康。圣经对此是禁止的（申 18:11 以下）。我们无法消除这个世界与未来世界的鸿沟，当我们试图这样作的时候，往往就会陷入迷信，或者成为魔法之灵的猎物。虽然有些人否认天使和灵界的存在，然而对灵界不健康和过分的兴趣或推测，会成为更大的问题。

我们必须尊重这个世界与另一个世界之间的界限，我们也因而必须承认我们对在其他星球上所发生的事一无所知。相信在地球以外的其他星球有理性的活物纯属空想，并且当今的科学并没有对此加以证实，反而是与之矛盾的。[58] 这个结论对于我们关于天使的教义是很重要的。哲学并没有任何好的理由反对这一教义；在与人的灵做类比这样的基础上，天使的教义有许多可取之处；世界上的宗教确认这点；最重要的是，圣经也是如此教导的。还有，不像各种宗教和招魂活动，圣经所教导我们关于天使的方式，并没有减损上帝的尊荣，也没有污染了宗教的纯净。我们对天使的信念单单建立在圣经之上，而不是建立在我们的经验之上。耶稣和使徒们公开地反复表达了他们对天使的信念（如，太 11:10 [ἀγγελος，使者]，13:39，16:27，18:10，24:36，26:53；路 20:36；林前 6:3；来 12:22；彼前 1:12；等）。当我们谈及神仙和小精灵的时候，每个人都知道这是象征性的说法；但在耶稣的年代，相信天使是普遍的，而耶稣的话表明祂是相信这些天使的。当然，真正的信心是关于上帝在基督里的恩典，与天使无关。在新教的信仰告白中，很少提到天使。[59] 这是疏忽的罪，而不是过度追求的罪。尽管天使不是我们宗教的因素和对象，但是在启示的历史中，天使无论如何还是有其重要性的。我们不能无视圣经对天使所作的见证。

[57] Otto Zöckler, "Spiritismus," *PRE*[3], XVIII, 654-66.
[58] See, Alfred R. Wallace, *Man's Place in the Universe: A Study of the Results of Scientific Research in Relation to the Unity or Plurality of Worlds* (New York: McClure, Phillips, 1903).
[59] Belgic Confession, art. 12; Heidelberg Catechism, Lord's Day 49.

圣经中的天使

【262】「天使」这个名字不是从其属性，而是从他们的职分得来的。希伯来文中的מַלְאָךְ就是「使者」或「特使」的意思，包括受人差遣做使者的人（伯 1:14；撒上 11:3；等），或是受上帝差遣做使者的人（该 1:13；玛 2:7，3:1）。ἀγγελος 这个词也是一样，也可以用来指人（太 11:10；可 1:2；路 7:24、27，9:52；加 4:14；雅 2:25）。在圣经中并没有一个普遍使用的特定名称，是用来指这整个灵界存在体的类别，尽管他们经常被称为「上帝的儿子们」（[KJV，NRSV 注释]伯 1:6，2:1，38:7；诗 29:1，89:6）；「灵」（王上 22:19 以下；来 1:14）、「圣者」（holy ones）（申 33:2-3；诗 89:5、7；亚 14:5；伯 5:1，15:15；但 8:13）、「守望者」（但 4:13、17、23）。

天使的世界与物质的世界一样，充满了丰富的多样性。圣经教导说，在天使之中存在着等级和地位、尊严、事工、职分和尊荣上的差别。圣经中最先提到的是基路伯（*cherubim*，כְּרוּבִים），由他守护伊甸园（创 3:24）。后来在帐幕和圣殿中形容基路伯脸朝施恩座，而翅膀将施恩座遮盖起来（出 25:18 以下，37:8-9；代上 28:18；代下 3:13；来 9:5）。上帝的宝座也在二基路伯中间（诗 80:1，99:1 赛 37:16）；当上帝降临地上的时候，圣经形容祂是坐在基路伯上（撒下 22:11；诗 18:10，104:3；赛 66:15；来 1:7）。在启示录 4 章 6 节以下，曾把基路伯描述为四活物（ζωα），每个都有一张脸（眼睛在后面）和六只翅膀，他们围绕在上帝的宝座周围，并昼夜歌唱：「圣哉！圣哉！圣哉！」基路伯并不像某些人所说的，是神话化的、象征性的或自然的力量，而是有生命有位格的活物（创 3:24；结 1；启 4）。不错，他们特别的能力和尊严是以象征的形式表现出来的，包括牛的力量、狮子的尊贵、鹰的速度和人的智慧。他们用以飞行的翅膀和守卫伊甸园的剑，都显出了能力和荣耀的属性。基路伯是地位极高的灵界存在体，也比其他任何受造物更能揭示上帝的能力、尊贵和荣耀，因此他们在伊甸园中、在帐幕中、在圣殿里、还有在上帝降临大地的时候，受命负责守卫上帝的圣洁。

在以赛亚书第六章中提到了撒拉弗（*seraphim*，שְׂרָפִים），他们有人的形像，但有六只翅膀，两只遮脸，两只遮脚，还有两只用于快速执行上帝的命令。撒拉弗与基路伯不同，他们作为仆人，侍立坐在宝座上的君王，称颂王的荣耀，等候王的命令。撒拉弗是灵界中的尊贵者，基路伯是灵界中的大能者。基路伯守卫上帝的圣洁，撒拉弗服侍上帝的祭坛并使赎罪祭有效。最后，在但以理书中，我们遇到两位有名字的天使：加百列（但 8:16，9:21 [参 10:5-6]）以及米迦勒（但 10:13、21，12:1）。加百列（路 1:17、26）和米迦勒（犹 9；启 12:7；和帖前 4:6[未提名]）也曾在新约中出现，新约中还提到执政的和掌权的（弗 3:10；[6:12]；西 2:10）；主治（弗 1:21；西 1:16）；有位的（西 1:16）和有能的（弗 1:21；[罗 8:38-39]；彼前 3:22）。这些，

连同约翰的启示录中反复提到的七位天使（启 8:2、6，15:1；等），都告诉我们天使中有等级和尊贵的区别，这样的结论还可以从圣经中用「天军」（hosts，צְבָאוֹת）、「军兵」（camps，מַחֲנִים；创 32:1-2）、「营」（legions，太 26:53）、万万圣者（申 33:2；诗 68:17；但 7:10；犹 14；启 5:11，19:14）等说法中表现出来。

我们有这些关于天使的丰富见证，想了解其等级次序是适当的。然而，伪丢尼修所做的非常精细的分类（《天阶体系》，*The Celestial Hierarchies*；《教会的品秩》*The Ecclesiastical Hierarchies*），他的构思却大大超过了圣经的启示。根据这位罗马天主教中令人尊敬的学者的说法，受造万物被看作是从合一的上帝向下发出的有等级结构的多重存在。天阶体系包括了三个阶层——撒拉弗和基路伯只服侍上帝；主治的、有权能和权柄的，是用来服侍可见和不可见的受造物；而有能的、天使长和天使是服侍地上个别的人和族群。天阶体系也反映在教会的品秩上：教会的圣礼（洗礼，主餐和按立），教会中的职分（主教，神父，执事），以及教会的会众（新信徒，基督徒，修士）。这两个级别架构的目的是神格化。整个架构在罗马天主教里找到肥沃的土壤，并大致上受到接纳。[60] 关于天使的数目或他们受造的时间，圣经就算有提及，也只为我们提供了非常有限的资料。圣经的确把我们需要知道的事情告诉了我们：天使都有属灵的特性，他们都被称为「服役的灵」，他们最主要的活动就是荣耀上帝。他们是属灵的、有理性和有道德性的受造物。

【263】我们知道天使是受造物（西 1:16；这是创 1:1-2:4；诗 33:6；尼 9:6；约 1:3；罗 11:36；弗 3:9；来 1:2 所暗示的），但对于天使是何时受造的，我们一无所知。在创造天地以前，没有任何先存的受造物。但很明确，天使是在创造的第七天以前受造的，就是在天地和其中的万有都受造完成、上帝歇了祂一切的工以前（创 1:31；2:1-2）。第一节中「天」这个字具有预告的性质（proleptic），它所隐含的意义在后来的启示历史中才显明出来。圣经提到天的时候，有时是指有云彩的天空（创 1:8、20，7:11；太 6:26）；有时是指有星辰的天空（申 4:19；诗 8:3；太 24:29）；最后才是指上帝和天使的居所（诗 115:16，2:4；王上 8:27；代下 6:18；太 6:19-21；来 4:14；7:26，8:1-2，9:2 以下；等）。正如有云彩的天和有星辰的天在六日的过程中造成一样，有天使居住的「天」，很可能也是在不同阶段形成的。但我们实在不知道。

作为受造物，天使可以说有明确的统一性，至少有属灵上的统一性。但这仍然留下许多尚未解答的问题。先不说细节，圣经确实指出，天使不像上帝自己，不是单一的、无所不能的或永恒的。这点令一些人做出如下的结论：天使以其属天的形式，有其自己的身体，并且受时间和空间的限制。尽管天使向人显现的时候，往往以可见的身体出现，但我们最好不要把有形的观念归给天使，以免与各种形式的泛神论哲学相混淆。他们把天与地、物质与灵性混为一谈，抹杀了其中

[60] John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, II, 3; T. Aquinas, *Summa Theol.* I, qu.108; J. H. Oswald, *Angelologie* (Paderhorn: F. Schöningh, 1883), 57f.

的区别。1215 年第四次拉特兰（Lateran）会议把天使的属性定为「灵性」，[61] 大多数的天主教和新教神学家都认可这样的说法。但是，有些人在某种意义上偶然仍会重述他们相信天使有形体的看法，因为纯粹无形属性的概念从形而上学的观点是无法想像的。天使像上帝一样，是属灵的，但与上帝有很大的不同，上帝是不受时空限制的，而天使是受限制的、是有限的，因为他们毕竟是受造物。

圣经说得很清楚，天使是灵（πνευματα；太 8:16，12:45；路 7:21，8:2，11:26；徒 19:12；[23:8]；弗 6:12；来 1:14）；他们不娶不嫁（太 22:30），是不死的（路 20:35-36），也是肉眼看不见的（西 1:16）；他们可以在有限的空间内「成群」出现（路 8:30），没有骨肉（路 24:39）。创 6:2 中「上帝的儿子们」（בְּנֵי־הָ אֱלֹהִים），有人认为是指天使，而不是指人，这观点是不成立的。对罪的惩罚只加在有罪的人身上，并没有提到天使（创 6:3，5-7）。圣经从来没有提到天使有肉体的存在。诗篇 104 篇 4 节（参来 1:7）只是说上帝以天使为使者，就像风和火也被用来施行上帝的命令，但绝不是天使变成风和火。天使的确曾以可见的肉体形式出现，天使的象征性代表也总是以可见的形式出现，但这证明不了什么。上帝也是灵，然而以赛亚也曾在异象中看见上帝以君王的样式坐在宝座上（赛 6）。基督在肉身显现，但仍然是完全的上帝。我们的结论是不可以把身体归于天使。圣经总是保持着天与地、天使与人、属灵的和属物质的、可见和不可见之物之间的区别（路 24:39；西 1:16）。泛神论者所认同的哲学，往往把两者混合起来，从而抹杀他们之间的区别。尽管天使是有限的受造物，他们比人在时间和空间上有更大的自由。他们能以闪电的速度运行，在往来运动的时候，不为物质所阻碍，却同时不像上帝那样有不受时间限制的永恒性。所有这些对于我们都是难以理解的。但圣经很清楚地提到这些，我们不可以小看这些类比。

【264】天使，无论是好的还是邪恶的，都是有理性的，被赋予了智力和意志（伯 1:6 以下；亚 3:1 以下；太 8:28 以下，18:10，24:36 以下；林后 11:3；弗 6:11；等）。天使们都有自我意识，并能说话（路 1:19 以下）。他们也有欲望（彼前 1:12），会高兴（路 15:10），能敬拜（来 1:6），有信心（各 2:19）。他们会撒谎（约 8:44），会犯罪（约壹 3:8；等）。他们都有很大的能力（诗 103:20；路 11:15 以下；西 1:16；弗 1:21，3:10；帖后 1:7；徒 5:19；来 1:14）。罗马天主教的经院式神学认为，天使的知识是直觉的和知识性的，是在他们受造的时候，通过内在理念而不是通过感知赋予他们的。他们被提升到超自然的层次上，他们能凭着直接见到上帝而认识上帝。[62] 有些人为了护卫向天使和圣徒祷告的做法，甚至教导因为天使可以看见上帝，而上帝看透万事，天使可以在上帝里面看到万事，因此知道我们所有的痛苦和需要。[63] 新教却更谨慎一些。如果说我们需要知道的事情中还有很多是奥

[61] H. J. D. Denzinger, *Enchiridim symbolorum et definitionum* (Wirceburgi, 1856), 355.
[62] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 54-58; idem, *Summa contra gentiles*, II, 96-101; II, 49.
[63] Gregory the Great, *Moralia in Iob*, 12-13; T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 2, qu. 83, art. 4; III, qu.10,

秘，那么对天使则有更多我们不知道的事情（太 18:10，24:36）。他们从他们自己的本性中得到知识（约 8:44）、从思想上帝的工作中（弗 3:10；提前 3:16；彼前 1:12）以及从上帝给予他们的启示中（但 8:15 以下；启 1:1）得到知识。无论如何，他们不知道我们心中或他们彼此之间隐密的思想（王上 8:39；诗 139:2、4；徒 1:24 [但是，参撒上 14:20]），以至于就是在他们自己当中，他们也需要有交流的语言（林前 13:1），需要用话语和诗歌来荣耀上帝。他们不知道未来，也不知道未来的事，包括审判的日期（可 13:32），而是只能推测猜想（赛 41:22-23）。他们的知识是有限的，而且是可以扩增的（弗 3:10）。

最后，天使是有道德的。有一些是昼夜服侍上帝的好天使，也有一些是不持守真理的坏天使。圣经对于天使原始的状态所说的很少，除了在创造工作结束时，圣经记载「上帝看所造的一切都甚好」（创 1:31）。约翰福音 8 章 44 节，犹大书第 6 节和彼得后书 2 章 4 节都假设所有天使在被造时都是好的，这对于排除摩尼教至关重要。圣经沉默的地方，想像和推理就有了发挥的余地。奥古斯丁相信有些天使在受造之初就堕落了；上帝的恩典保守了一些天使没有堕落。新教神学坚持了此一立场，并反对俄利根[64]和抗辩派（Remonstrants）的观点，他们认为好的天使仍有犯罪的可能。圣经总是让我们看到，好的天使是一群忠信而不变地执行上帝旨意的使者。他们被称为「耶和华的使者」（诗 103:20，104:4）、「蒙拣选的」（提前 5:21）、「众圣者」（申 33:2-3，太 25:31）、「圣的」或「光明的」（路 9:26；徒 10:22；林后 11:14；启 14:10）。他们日日都在上帝的面前（太 18:10），并成为我们的榜样（太 6:10）。有一天，信徒会成为和他们一样（路 20:36）。

天使的职事

【265】我们可以从这里得出结论：就像人一样，天使同是有灵性、理性和道德的受造物；人和天使都是在受造之初就有知识、公义和圣洁；二者都被赋予统治权、不死和福祉；二者都被称为「上帝的儿子」（伯 1:6；路 3:38）。但这不应该让我们忽视两者之间重要的区别。唯独人有上帝的形像。我们一定不能以为，因为天使是灵性的，因此在受造物的层阶中，天使比人更接近上帝。奥古斯丁正确地指出：「除了人以外，上帝没有赋予任何其他的受造物拥有祂形像的特权」。[65] 我们的形像不仅是我们与天使相同的地方，也是我们与天使不同的地方。我们是同时有感性和理性的受造物。上帝赋予我们管理全地的权柄（创 1:26），这是我们的君王基督要恢复我们形像的一个重要部分，祂要我们作君王、作先知、作祭司。天使不是王，

art.2.

[64] Origen, *On First Principles*, I, 5, 3, 4.

[65] Cited by T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 93, art. 3.

而只是仆役（来 1:14）。在天使中没有血亲，没有血缘的联系；我们无法像说「人类」那样说「天使类」。天使并不像我们与亚当的堕落有着有机的关联；他们无法被并入到在基督里新造的身体。第二个亚当是必要的也是可能的，却没有第二个路西弗（Lucifer）。大地是上帝施展神迹的舞台，在这舞台上，上帝的国将赢得胜利。天使转脸注视全地，盼望能看到救恩的奥秘（弗 3:10；彼前 1:12）。尽管天使可能是更有能力的灵体——在智力和能力上都比人更胜一筹——但人在关系上却更加丰富；上帝丰富的形像只有在人里面才完全展现出来。尽管基督是万有的创造者、主和元首（诗 33:6；箴 8:22 以下；约 1:3；林前 8:6；弗 1:10，3:9-11；西 1:19-20；来 1:2），包括天使（西 1:16）在内，基督不是天使的关系修复者或他们的救主。基督的教会只是由人构成的，只有教会是基督的新妇，是圣灵的殿，是上帝的居所。

【266】圣经形容天使有一般职事和特殊职事。天使特殊的职事就是伴随着救恩历史的关键时刻；而天使一般的职事就是昼夜颂赞上帝。天使保卫伊甸园（创 3:24）并传通启示（既包括祝福也包括审判）——给亚伯拉罕（创 18）、罗得（创 19）、雅各（创 28:12，32:1）；上帝藉天使颁布律法（来 2:2；加 3:19；徒 7:53）；天使帮助以色列人争战（王下 19:35；但 10:13、20；等）；天使向先知以利亚和以利沙、以西结、但以理以及撒迦利亚显现。天使出现在基督降生的时候（路 1:13、26-38，2:10 以下），也曾出现在耶稣受试探的时候（太 4:11）；天使陪伴基督在地上作工（约 1:51），特别是在基督受难（路 22:43）、复活（太 28）和升天（徒 1:10）的时候。随后天使反复出现在使徒时期的历史中（徒 5:19，8:26，12:7 以下、23，27:23；启 1:1）。之后，天使便停止了他们的特殊职事，直到基督再来的时候才会恢复他们的公众角色（太 16:27，25:31；可 8:38；路 9:26；帖后 1:7；犹 14；启 5:2；等）。那个时候他们要与上帝的仇敌进行争战（启 12:7；帖前 4:16；[帖后 1:7-8]；犹 9）、招聚蒙拣选的人（太 24:31）、并把不敬虔的人扔到火中（太 13:41、49）。天使自己并不能成就救恩；他们以传递启示、保护上帝的子民、对抗上帝的仇敌、并在上帝的国中履行一系列的服侍来参与救恩的历史。他们是服役的灵，为那些将要承受救恩的人效力。随着基督的到来以及上帝话语的完全启示，他们这些特殊职事已经告一段落。上帝已经把祂自己的儿子都赐给我们了，天使如今还能给我们什么呢？

天使也有一般的使命，就是昼夜赞美上帝（伯 38:7；赛 6；诗 103:20，148:2；启 5:11）。天使为罪人的悔改欢呼（路 15:10）、看顾信徒（诗 34:7，91:11）、保守小孩子（太 18:10）、把信徒带到亚伯拉罕的怀中（路 16:22）。有些人并不满足于这些一般的描述，发展出「守护天使」的教义，就是说天使会看守城市、国家、地上的民族、海洋、世界，等等。其中有基督徒作家如黑玛牧师[66]（牧羊人），特别是俄利根，他追随犹太教的思想，认为有特别的天使照顾特别的需要。比如，

[66] Herm. *Mand*. 6.2; Herm. *Vis*. 3.4.

拉斐尔（Raphael）是掌管医治的天使；加百列是战争的天使；米迦勒是祷告的天使，等等[67]。教会的早期教父们和后来的天主教神学以及罗马要理问答（IV，第 9 章，问题 4，5）都承认守护天使。加尔文和大多数改革宗神学家都拒绝守护天使的观念，[68] 尽管他们当中也有一些人对此没有异议。[69] 路德宗信仰告白的著作肯定天使在天上主动地为我们代祷，[70] 但这个观念遭到改革宗神学家一致的反对。

当然，圣经的确提到过天使的保护和代祷（参申 32:8；但 10:13、20；太 18:10；徒 12:15；来 1:14；启 1:20，2:1，18:1 以下；伯 33:23；亚 1:12；路 15:7）。但说到天使的保护和代祷，我们必须要像圣经一样谨慎。我们来看但以理书 10:13 和 20 节这些重要的经文，我们读到「天使首领之一」米迦勒（但 10:13）、以色列儿女的「保护者」和「大君」（但 12:1，10:21）。加尔文以及他之后的改革宗解经家，通常都把波斯的大君确认为波斯诸王，但这里似乎是指其他人，就是波斯的守护灵。在但以理书中，上帝的国（以色列）和世界的国（波斯）之间的争战发生在两个层面：一个在地上，一个在灵界的天使之间。这场上帝的国与地上的国之间的大争战，双方都有天使的参与。这也是我们从这些经文所能知道的全部。这里绝对没有说每个国家和各族的人民都有自己的天使。类似地，我们也不能从启示录 1:20 等，得出每个教会都有其天使的结论。七个教会的「使者」（ἀγγελοι，意思是「传达信息的」）就是这些教会的传道人（ministers），是各个教会的代表。在这里被赞扬或被指责的正是他们的工作；主的书信是写给他们的。

最支持守护天使这个教义的经文，来自马太福音 18 章 10 节。这节经文毫无疑问暗示有一类天使被赋予了保护「小孩子」的工作。但是这是什么意思呢？我们一般同意，有些天使有在地上执行某些任务的使命，我们能超出这样的肯定吗？次经（apocryphal）中的《托比书》是守护天使和代祷天使这些观念的来源（《托比书》12:6-22）。尽管路加福音 15 章 7 节和 10 节两节经文告诉我们，一个罪人悔改，天上的天使都会为他欢喜，但这不是严格字面意义上的代祷。就算在启示录 8 章 3 节中，天使的行动是将圣徒的祷告用香净化，经文并没有提到任何天使的代祷。天使只不过是仆役，他所行使的职事就像撒拉弗在以赛亚书 6 章 6-7 节中所作的事情一样。再次，这里并没有相信个人或国家守护天使的根据。

【267】守护天使及天使代祷的教义，其问题出在会引起尊崇或敬拜天使的习俗，

---

[67] Origen, *On First Principles*, I, 8; III, 3, idem, *Angainst Celsus*, V, 29; VIII, 31.

[68] J. Calvin, *Institutes*, I. xiv. 7; *Commentary*, on Ps. 91 and Matt. 18:10.

[69] J. Zanchi, *Op. theol.*, III, 142; Guillaume Bucanus, *Institutions theologicae* (Bern: Johannes & Isaias Le Preux, 1605), VI, 28; Johannes Maccovius, Loci *communes theologici* (Amsterdan: n.p., 1648), 394; Andreas Rivetus, *Operum theologicorum*, 3 vols. (Rotterdam: Leers, 1651-60), II, 250; cf. H. Heppe, *Reformed Dogmatics*, rev. and ed. Ernst Bizer, trans. G. T. Thomson (London: George Allen & Unwin, 1950; repr., Grand Rapids: Baiker Academic, 1978), 212-13; Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis*, 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair, 1761-86), II, 117.

[70] Apology of the Augsburg Confession, art. 21; ed. note: ET in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, ed. Robert Kolb and Timothy Wengert (Minneapolis: Forttress, 2000), 107-294; Smalcald Articles, II/2.

就像歌罗西书 2 章 18 节明显提到的那样（θρησκει□ των ἀγγελων）。许多的教父都警告不要尊崇和敬奉天使。[71] 在旧约时代，约书亚曾敬拜天使（书 5:14），但在新约，天使拒绝了约翰的敬拜（启 19:10，22:9），因为天使与他是「同作仆人」的。这些警告提醒我们，在实践中，敬拜上帝与敬奉天使之间的界限是非常容易被抹除的。向天使祈祷首先是由安波罗修（Ambrose）提出的：「我们这些得到天使帮助和保护的人，应当向天使祈求」。[72] 教会对于这个问题的处理方式，是要区别我们应该给予天使的「崇敬」（veneration，τιμαω）以及只有上帝配得的「敬拜」（worship，σεβαω）。[73] 但是，向天使祷告的做法，还是在第二次尼西亚会议获得批准（787 年），天特会议（Council of Trent）后来称这样的祷告是「美好又有益处的」（sess. 25）。罗马要理问答（III，第 2 章，第 4 问题，no.3）对此加以解释，认为那些可以面对面见到上帝的天使，让自己担负起作为「我们救恩的赞助者」的责任。天主教的每日祈祷书（Breviary）包括了在天使节（the Feast of the Angel）向天使所作的祈祷，罗马天主教的教义学者一致捍卫这个教义，并把这教义列入「圣徒崇敬」的主题下。

路德宗和改革宗以及所有新教中人，都拒绝对天使以及对圣徒的崇敬，[74] 因为圣经非常清楚地禁止我们这样做（申 6:13，10:20；太 4:10；西 2:18-19；启 19:10，22:9）。只有上帝是配得敬拜的，宗教性的尊荣不应该赋予任何受造物。罗马天主教对敬拜（worship，λατρεια）和敬意（homage，δουλεια）之间所作的区别不能令人信服。尽管把宗教与礼貌上的尊崇区分开来是合理的，但是对天使和圣徒的δουλευειν，从特征上讲是宗教性的，因此这样做是遭圣经谴责的。圣经里并没有双重宗教性崇敬的观念，一种较低而另外一种较高。δουλευειν 反复地都是用来指上帝[或基督]（太 6:24；罗 7:6，14:18；16:18；加 4:9；弗 6:7；西 3:24；帖前 1:9）；而 λατρευειν 也曾用于指对人的服侍。从整体上讲，这样的区别是很随意的，既没有语源学也没有圣经的支持。通过拒绝这种在宗教性上对天使的崇敬，新教承认天使不是基督徒信仰生活中必不可少的元素。但是，天使仍有其重要性，因为上帝选择使用他们，以不同的方式明显地影响我们，尽管我们不知道实际上这是怎样进行的。因为天使的工作对于我们来说是看不见的，因此我们只能凭信心来确定。我们理当对天使有礼貌上的尊重，并且当天使向我们显现，我们应当给予天

[71] Irenaeus, *Against Heresies*, II, 32; Origen, *Against Celsus*, V, 4-5; VIII, 13; Athanasius, *Against the Arians*, II, 23; Augustine, *True Religion*, 55; idem, *Confessions*, X, 42; idem, *City of God*, VIII, 25.

[72] Ambrose, *De viduis*, chap. 9, §55.

[73] Eusebius, *Preparation for the Gospel*; Origen, *Against Celsus*, VIII, 13, 57.

[74] Luther, J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trans., Charles E. Hay (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 23ff.; Ulirch Zwingli, *Opera*, I, 268f.; III, 135; J. Calvin, *Institutes*, I.xiv. 10-12; cf. III.xx.20-24; Johann Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlin: G. Schlawitz, 1863-75), XXXVI, §§370-480 (on angels, esp. §427); Johann Andreas, Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum* (1685), I, 486; Francis Turrretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrove Giger, ed. James T. Dennison, 3 vols. (Philipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), VII, qu. 9.

使深深的敬意，就像对地上的君王和总统那样的尊敬。但是，因为上帝的启示在耶稣基督里面已经完成，天使不再继续显现，就算他们再显现，我们也不能赋予他们像先祖、先知和使徒们给向他们显现的天使那般的敬重。我们对他们的尊崇完全就只是礼貌上的尊崇。我们应该觉得我们自己是与他们一致的，并盼望与他们将来一起同在（来 12:22），与他们和其他的受造物一同组成荣耀上帝的合唱团（诗 103:20-21）。这是对天使唯一真正的崇敬。明白这一点，天使的教义对我们既是安慰也是鼓舞。我们在属灵的争战中不是孤独的，而是有如云彩般的见证人围绕着我们。我们仍有另外一个更好的世界，在那里上帝被完美地服侍着。正如在上帝的启示中，天使的世界来到我们当中，所以在基督里，教会也起身迎接世界。我们会像天使那样，天天面对面地见到天上的父神。

地：物质世界

【268】我们现在继续来看物质的世界。物质世界不像那只有神学家能从启示中思考的属灵世界；有形的物质世界是任何人都可以接触到的，同时也接受合理的哲学和科学的探究。当然，这里我们所要考虑的是要从神学的观点看物质世界，我们不是要做物理学或生物学的研究。当我们这样说的时候，立刻就遇到了困难。神学和其他科学之间，特别是自然科学和物理学，有什么关系呢？两者之间是互补的还是矛盾的呢？两者之间的矛盾是真有矛盾，还是只是看上去有矛盾呢？我们认为神学看物质世界的观点，与哲学/科学的观点是不同的，但不是彼此隔绝的。神学仅仅是从一个角度来看这个物质世界，就是这个世界是上帝所创造的，因此可以反映出上帝的一些特性。因此，在讨论到受造物的地方，神学终究仍然是神学。神学家、哲学家和自然科学家所面对的是同一个世界。

正是基于这个原因，我们不能把科学家和神学家所付出的努力分开，认为科学是处理客观对象和物质现实，而宗教/神学只针对主观价值和伦理的问题。这样的分类无论是在理论还是在实践方面都是不可能的。每个科学系统都源于一些宗教信念，而所有的宗教都对这个受造世界有一定的看法。所有的宗教都有基于其传统的宇宙观，甚至在创世记第一章中的创造故事本身，也是以一个基于传统的历史叙述来呈现的，与其他宗教的宇宙观有某些共通的看法，当然在许多方面也有显著的不同。有许多人试图把圣经的记载与其他古代近东的创世故事，如巴比伦的《创世史诗》（*Enuma Elish*）和《吉尔迦美什史诗》（Gilgamesh Epic）放在一起研究，为的是要提出一种泛巴比伦主义的观点，就是从周围临近地区的神话和传说中寻找以色列宗教的起源。[75] 就创世记第一章来说，它特别用了古代用词תְּהוֹם（深渊）以及תֹּהוּ וָבֹהוּ（空虚混沌）来描述混沌的情况，他们便指出圣经类

[75] T. Aquinas, *Summa contra gentiles*, II, 2ff.

似巴比伦人的创世故事《创世史诗》（*Enuma Elish*），甚至是抄袭自这个故事。创世记 1:2 中的תְּהוֹם与巴比伦的 *Tiamat*（蒂亚玛特）确实相对应，而在旧约中，我们也碰到神发动一场战争对抗自然力量的观念。有些经文曾提到拉哈伯（Rahab）（רַהַב；伯 9:13，26:12；诗 40:4[MT 40:5，רְהָבִים；「狂傲」]，87:4，89:10 以下；赛 30:7，51:9 以下）、鳄鱼（לִוְיָתָן；伯 3:8，41:1 以下；诗 74:12 以下，104:26；赛 27:1）、龙（תַּנִּין；伯 7:12；赛 27:1，51:9；结 29:3，32:2）、蛇（נָחָשׁ；伯 26:13；赛 27:1；摩 9:3）——这些都是反对上帝但最终为上帝所战胜的东西。不过如果我们仔细阅读圣经，就可以看到，认为以色列对于创造的信仰是借用于神话的说法是没有根据的。「拉哈伯」、「鳄鱼」等等在旧约中的使用形式非常不一样，我们没有理由认为这些与巴比伦蒂亚玛特（Tiamat）的传说相关。

还有一点，这些参照物都是指向在救恩历史中被上帝所征服的力量——比如说，以色列人从埃及得拯救（诗 74:13-14，89:10；赛 51:9-10），而不是指一些固有的敌对上帝的自然力量。以色列的诗人或先知为了描述以色列的救恩历史事件，使用了这些带有神话色彩的形象和图象，并不能用来证明异教神话是可信的。巴比伦创世神话与创世记相差甚远。神话中的蒂亚玛特早于诸神的受造，以混沌的形式存在，后来却背叛了它们。相反，在创世记 1:2 中，תְּהוֹם只不过被用来表示地最初受造的未成形状态，就像תֹּהוּ וָבֹהוּ这个短语也用于这个目的一样，没有任何神话的含义。创世记中的创造陈述没有任何像是个诸神谱系的痕迹；作为严格的一神论，创世记是教导从无到有的创造，而不认为有一种原始的物质。认为犹太人（无论是他们在被掳中还是早期在迦南的时候）是在借用巴比伦的创造故事，是令人难以置信的。异教多神论的宇宙观会使以色列人感到反感厌恶，因此完全不适合很轻易地就变形为创世记第一章那样得体而优美的一神论叙述。说圣经的创造故事乃是奠基在像巴比伦神话这样的经外来源的努力，在仔细的审视之下是根本站不住脚的。

创造「周」与科学

【269】对于创世记 1-2 章的解释有丰富多样的历史。创世记第 1 章第 1 节需要被当作独立的事实来理解。第 2 节地已经存在了，尽管是在无秩序和空虚的状态中。第 1 节报告了大地的起源；从一开始上帝就创造了地，而不是如亚里士多德所说的 ὑλη（物质），也不是「主要物质」（prime matter），更不是异教宇宙观中的混乱（chaos）。「一个被造的混乱是非常荒谬的说法」（Dillmann）。תֹּהוּ וָבֹהוּ和תְּהוֹם这两个词的意思与「混乱」（chaos）的一般意思是非常不同的。创世记 1 章 2 节中所记载的地的状态，不是那种被毁坏的情况（或反对上帝的情况），而是尚

未塑造成形的意思；当时是个תְּהוֹם（深渊），是被黑暗所包围的、正在翻腾的水样物质。在圣经对自己的解释中，地是「从水而出、藉水而成的」（彼后 3:5；诗 104:5-9）。关于上帝创造的工作，究竟是在什么时候，花了多长时间，有着很多的争议。从创世记第一章的经文中，「天和地」都在第 1 节中出现，而地未成形的状态在第 2 节出现，这都出现在六日创造之前。第一天的工作不包含在创造天地之中，而是创造光，并把光与暗分开。

为了理解创造中的「一周」与「一日」的概念，重要的是区分创造的第一个行动（从无有中立刻造出天地）与后来在六日中分开和塑形的第二个行动。而这两个行动是被第 2 节未成形的状态所分隔开来的。创造的第二阶段是「在时间中」（*in tempore*）进行的，就是在六日之中，并且预期着保存和统管的工作。当上帝创造天地的那个时刻，天地立刻就被上帝所保存和统管，但上帝的创造行动还是在继续进行。物质自己没有潜在的、可以「生产出来」（bring forth）的发展能力。从创世记 1 章 1 节中的基本物质，上帝用话语创造出整个宇宙。在每个塑造的新行动中，上帝都说了无所不能的、具有创造力的话语，并使已存的受造物产生相互的连属。

【270】有人把六日创造的过程分成各自为期三天的两个阶段，1-3 天对应 4-6 天。这样的分法只对第一日和第四日适用，对第二日和第五日，或第三日和第六日，并不适用。在第五日，尽管天上的飞鸟与第二日相对应，鱼和水生动物却与第三日的创造更加对应。我们看到创造过程清楚的发展，从低级到高级、从让有机物生存的一般条件进展到各种各样的有机生物。这告诉我们，有一种很古老的分期方法其实更可取，这种分期法是把六天分成三个部分：创造（创 1:1-2）；头三日的分开（光与暗；天与地；陆地与海洋），以及后三日的装饰，让预备好的大地充满了各种各样的生物。[76] 就算是这个分法也还不是界限分明的划分，因为在第三日受造的植物也起到装饰的作用。分开和装饰标明了地上תֹּהוּ（空虚）条件的取消。这里使用的动词רָחַף（「运行在……上」；参申 32:11）告诉我们在רוּחַ אֱלֹהִים（译按，中译作：上帝的灵）这个例子上，我们决不能把这作为风，而是上帝的圣灵（参，诗 33:6，104:30）。上帝的灵作为受造物和生命的根源，以一种塑形而活泼的方式，使地这团水样的物质成形，预告出在六日之中，上帝创造的话语会运行在现有的条件上，召唤各式各样的受造界成为实存。

第一日的工作包括创造光，把光与暗分开，使日夜交替，因此第一日就有了活动、变化和形成的过程。光的创造是在发光体的创造以先，要与发光体如太阳、月亮、星辰的创造区分开来。光是一切生命与成长（包括植物）最基本的先决条件，也为万物提供外形、形状和颜色。第二天所发生的是空气（和修本译为「穹苍」）的创造，分开诸水：天空（穹苍）与云，在我们的眼中就像帐篷（诗 104:2）、

[76] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu.74.

帷幕（赛 40:22）、遮盖地面的屋顶（创 7:11；申 11:17，28:12；诗 78:23 [玛 3:10]；等）；以及地和其中的水（诗 24:2，136:6）。分开和画分界线的工作继续进行，光与暗分开之后，现在是分开天与地：空气和其中的云在上面，地和其中的水在下面。第二日结束的时候，圣经没有说「上帝看着是好的」。理由可能是因为第二日的工作与第三日的工作紧密相连。上帝在第三日结束的时候，当地成为宇宙的一部分，有陆地、有海洋、有山有谷、有田野、有河流，这时上帝才发出赞叹。各种机械的、化学的以及有机的过程确立了世界的形状，并以绿色的植物作为大地的衣裳。

植物的世界可以没有太阳，但不能没有光。但动物和人需要太阳，因此在他们受造之前，太阳、月亮和星辰都被造了出来。第四日就大地的角度来讲述天上星辰的出现。它们一起分昼夜、季节、标识时间、日期、月份、年代，管理农事，定时令、分寒暑、立节期。这样，地就预备好迎接动物和人。第五日，凭着上帝权能的命令，水中生出水生动物，天空充满各种飞鸟。第六日，上帝创造出陆地动物——主要分为三类动物：野兽、家畜和昆虫——并最后，就是人的创造。因着上帝特别的设计，人的身体出自尘土，人的灵则直接由上帝所造。所有的创造就此完成，「上帝看所造的一切都甚好」（创 1:31）。第七日，上帝安息了。这安息是出于上帝对自己工作的满意与喜悦，也同时表示上帝祝福并把第七日分别为圣。在第七日仍然继续存在的所有受造物都蒙了祝福，被赋予一切的能力，并归上帝为圣，来服侍和荣耀祂，且从此都在主的护理眷顾下发展，各归自己的使命。

【271】基督教神学总是对这六日的时期有特别的兴趣，与此相关的文献也极为丰富。[77] 创世记第一章是基督徒世界观的基本来源。超过一千多年的时间，基督徒所写有关创世记第一章的著作都受到亚里士多德-托勒密派（Aristotelian-Ptolemaic）的世界观所影响，认为地是不动的、且居于宇宙的中心，所有的星辰和天上的一切都围绕着地球运转。这种托勒密的世界观也影响到对六日这个时期的解释，并形成了两种不同的思想流派。一种流派拒绝六日是指时间的特性，并认为这六天只具有异象的意义（visionary significance），而把整个宇宙看作是上帝在同一个时间内，以一个快速有力的行动所造成的，并经常得出各种象征性的解释。[78] 另外一种思想流派注重创造叙述的字面意义，认为创造是在六日内完成的。[79] 罗马天主教的经院哲学和新教神学都跟随了第二种思想流派。尽管奥古斯丁的另外一种解释向来备受尊重地被提出来讨论，却从来没有被定为异

[77] O. Zöckler 曾经非常透彻地研究过相关的文学，*Geschichte der Beziebungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1877-79); cf. idem, "Schöpfung und Erhaltung der Welt," *PRE*^{3}, XVII, 681-704.

[78] 这个思想流派包括 Philo, Clement, Origen, Athanasius, Augustine, Erigena, Abelard, Cajetan, Canus, Gonzales, and others, as well as Moses Maimonides.

[79] 这种思想流派包括 Tertullian, Basil, Gregory of Nyssa, Ephram, and John of Damascus, among others.

端。[80]

基督教的认信并没有与任何特定的科学世界观绑在一起。对新出现的哥白尼宇宙观的抵挡，主要也不是出自教会或正统教义，尽管反对基督教信仰的人往往这样声称。[81] 其实，这是亚里士多德学派在面对新思潮时，企图维护他们在宗教和科学、艺术和教会领域的主导地位。[82] 基督教及其世界观并不会因托勒密主义或哥白尼主义就因此站立或倒塌。当圣经以地球为中心说话，而且圣经确实这样说，同时以地球为中心解释万物的起源，经文不过是采用我们日常使用的语言。尽管我们今天对天体运行的理解与圣经时代的理解不一样，我们今天仍然使用同样的语言。我们乐意承认圣经作者与他们那个时代的人有着同样的世界观，但他们规范性的教导与此并没有直接的关联。他们所假设的宇宙观并不具有规范的权柄。比如，从圣经使用这种语言的观点出发，我们便可以理解约书亚记 10 章 12-13 节、列王纪下 20 章 9-11 节以及在以赛亚书 38 章 8 节所叙述的神迹。这些记述都不是要对「日头站住」或「日影倒退」提供客观科学的解释。就算今天，我们也用同样的方式来描述同样的现象：圣经是把神迹作为事实来报导，而不是要告诉我们这些现象是怎样发生的。

这里有很重要的一点是我们不可忽视的。就算从天文学的观点来看，地球对于我们不再是宇宙的中心，但在宗教意义和道德意义上，地球仍然绝对是我们的中心。[83] 尽管从许多方面说，人在所有受造物中都是最脆弱的，但仍然是宇宙有君尊的主人，是所有受造物之桂冠。尽管地球比其他行星小几千倍，但从伦理道德角度上，它就是并且仍然会是宇宙的中心。这里是唯一适合高等生物居住的星球。[84] 上帝在这里建立了祂的国度，光明与黑暗的斗争在这里进行，上帝在教会中为自己预备永恒的居所。确认这样的宗教真理，并不是在宣称科学或天文学的真理。关于宇宙的科学信息，并不能取代上帝。有人说他们找遍了天空却没有看见上帝。拥有无限空间的宇宙，对我们来说仍然是巨大的奥秘，那些在他们生活周遭、在他们的思想和良心中、在上帝的话语和在基督徒的团体中没有找到上帝的人，尽管他们拥有用金钱可以购买的最好的望远镜，也不会在宇宙中找到上帝。

【272】这样看来，基督教神学所反对的不是哥白尼的世界观。神学家必须认真对待关于宇宙实在的科学数据，而不要被特定的宇宙论所限制。在起源的问题

---

[80] Peter Lombard, *Sententiae in IV liberis distinctae*, 3rd, ed., 2 vols. (Grottaferrata: Coleggi S. Bonaventurae et Claras Aquas, 1971-81), II, dist. 15, 5; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu 74, art 2.

[81] Cf. e.g., J. W. Draper, *History of the Conflict between Religion and Science* (New York: D. Appleton, 1897).

[82] E. Dennert, *Die Religion der Naturforscher*, 4th ed. (Berlin: Berliner Stadtmission, 1901), 13; R. Schmid, *Das naturwissenschaftliche Glaubensbekenntnis*, trans. J. W. Stoughton from the 2nd German ed. [New York: A. C. Armstrong, 1906].

[83] 编者按：这里有一个极大的历史的反讽。同一个不再认为地球是宇宙中心的「启蒙」科学思想，却释放出强调以人为宇宙中心的启蒙运动。

[84] Cf. A. R. Wallace, *Man's Place in the Universe.*

上，从太阳系和地球到底是怎么来的这个问题开始，某些科学观点与圣经的启示才似乎存在重大的矛盾。科学理论试图以宇宙自身潜在的力量来解释宇宙、运动和有机生命的起源。但这是行不通的：要么人必须承认（以自然神论的方式）创造的最原始状态完全依靠上帝的作为；要么就是把混沌无序的状态不仅视为是现今宇宙系统的起点，也把它视为是终点，是前一个世界毁灭的结果，如此无限循环；这样，就把物质和运动永恒化了。[85] 尽管如此，这种看法也还是解决不了物质是怎么产生运动的，以及意识和思想等精神现象是如何从物质中产生的。没有意识、没有目标的原子活动，怎么会产生出这个宇宙呢？从如此混乱无序的状态，产生出这样井然有序的宇宙，其可能性是极为渺茫的，而且也真是不可能的。「认为宇宙是从随机碰撞中产生的，就好像把贝多芬的交响乐谱解释为那些标记和音符偶然出现在一张纸上一样。」[86]

就算这个假设能解释这个现象（其实并没有），这仍然是无法证明的假设。概念（constructs）可能有些用处，但仍然不能用于解释这个现存的真实世界，仍然不过是概念而已。我们能从可能性得出什么关于现实的结论呢？这里我们必须寻求「启示」的帮助，把自然科学所不能提供的赐给我们；启示的现象是被所有民族的传统所证实的。这启示告诉我们，在塑造世界的过程中，从不完美到完美，从简单到复杂，从低级到高级，这些都是上帝所喜悦的。这是圣经所承认的、在进化论中正确的真理元素，就像创世记 1 章 2 节所清楚显明的那样。圣经不是另外一种科学理论，我们不需要把目前的自然科学假设纳入到圣经启示中。那些企图这样做的辩道者，其错误在于他们没有看到创世记能作为这个世界的起源确实可信的唯一解释。创世记第一章告诉我们科学所不能告诉我们的，就是对「世界是怎么开始的」这个问题的回答。当基督教神学家设法解决这些问题的时候，他们必须认真对待自然科学的数据，以此作为一种普通启示，同时也要意识到，只有特殊启示，就是圣经的启示，才能够描述世界真正的状态。

圣经与地质学

【273】当我们考虑到地球的发展历史时，我们会碰到与太阳系形成同样困难的问题。地质学基于地壳上不同地质带，以及人们从这些地质带中所发现的植物、动物和人类化石的事实，形成对地球不同时期发展的理论，也对圣经的记载提出

[85] F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*, II, 522; D. F. Strauss, *Der alte und der neue Glaube* (Leipzig: Hirzel, 1872), 225; Ludwig Büchner, Draft und Stoff, 133 (ET: *Force and Matter; or Princples of the Natural Order of the Universe*, 4th ed., trans from the 15th German ed. [New York: P. Eckler, 1891]); Ernst Haeckel, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteeth Century*, trans. Joseph McCabe (New York: Harper & Brothers, 1900), 249-50.

[86] Oswald Heer, according to Eberhard Dennert, *Moses oder Darwein*? 2nd ed. (Stuttgart: Kielman, 1907), 50.

了疑问。因为地质学理论是根据研究地壳上不同的地质带提供的数据，任何地质学与启示的冲突都是非常严重的。有两个领域特别会引起我们的注意：就是各种不同受造物起源的时间和顺序（起源的次序）。对于起源的时间，两者的分歧是非常明显的。就算我们把旧约的希伯来原文与七十士译本（LXX）用词的差别都考虑进去，圣经的年表显示地球很年轻，大约是 6000 多年。而地质时期则相反，其观测都在百万甚至亿万年左右。[87] 而对于次序，地质学的次序与创世记第一章所记载的受造次序是截然不同的。

【274】企图协调圣经记载与地质解释之间矛盾的努力，有成功也有失败。理念论（*ideal* theory）是不把创世记第一章看作是历史记录，而是作为文学作品、诗歌体裁甚至是象征性地描述了上帝创造的工作。六天不是时间上连续的六天，而是对同一个受造世界不同角度的看法，好让人有限的眼睛能看到整体的情景。这种观点不是新的或单单为了应付地质学的挑战而成立的。这种理论引人注目的早期提出者包括了俄利根和奥古斯丁。[88] 按照这个思路，现代哲学和神学都把创世记第一章看作不过是神话，充其量是有宗教意义的神话。第二种理论是所谓的重造论（*restitution* theory），就是把创世记 1 章 2 节和 1 章 3 节分开，把地质学发现的时间和现象都归到创 1 章 2 节所提到的混沌时期。这种观点把תֹהוּ וָבֹהוּ（空虚混沌）看作是描述这个世界以前被大灾难毁灭的状况。从第三节开始的六日阶段是记述从被毁灭的状态中重新恢复，并使地球成为适合人类居住的地方。抗辩派的以彼司考比（Episcopius）和林博克（Limborch）都持有这种观点。他们还把天使的堕落放在创 1 章 2 节和创 1 章 3 节之间。[89] 而到了十九世纪，神智学者如谢林（Schelling）、科尔（Keerl）、德利兹克（Delitzsck）等人也都持此观点。第三种理论——和谐论（*concordism*）试图把创造中的「一日」解释为很长的一段时间，希望以此调和圣经与科学之间的冲突。这种观点其实在早期教会中也曾出现过，只不过在现代又重新有人提倡罢了。[90] 有些学者把和谐论与重造论结合起来，满足于在基本要点上的一致。[91] 最后，还有第四种理论，有人称之为反地质

[87] 编者按：巴文克说他那个时代对地球年龄的推算，最多是两千万年；一百年后，这个数字达到 140-150 亿年。

[88] 编者按：参 Augustine, *On Genesis*, vol. I/13 (*The Works of Saint Augustine: A Translation for the 21st Century*, trans, and ed. Edmund Hill, OP, Matthew O'Connell, John E. Rotelle, OSA [Hyde Park, NY: New City, 2002]); cf. idem, *Confessions*, bks, 11-13.

[89] Simon Episcopius, *Institutiones theologicae*, in vol. 1 of *Opera theologica*, 2 vols. (Amsterdam: Johan Blaeu, 1650-65), IV, sect. 3. 3; Phillip van Limborch, *Theologica christiana ad praxin pietatis ac promotionem pacis christianae unice directa* (Amsterdam: Westein, 1735), II, 19-21.

[90] 编者按：近年来明确阐述和谐论比较重要的著作包括：Hugh J. Ross, *Genesis One: A Scientific Perspective* (Sierra Madre, CA: Wiseman Productions, 1983); Davis A. Young, *Christianity and the age of the Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1982), chaps 3 and 4, 对于和谐论的历史及其批评；idem, *Creation and the Flood: An Alternative to Fllod Geology and Theistic Evolution* (Grand Rapids: Baker Books, 1977), 81-134.

[91] O. Zöckler, *Geschichte der Beziehungen zwischen Theologie und Naturwissenschaft*, II, 544.

论（*antigeological*）。他们坚持从历史角度和字面解释创世记第一章，强调挪亚洪水灾难性事件的重要性，认为这次洪水甚至改变了地轴。[92] 但由此而产生的争论就是到底创世记中记载的洪水只限于局部地区还是全球性。

【275】这四种试图调和圣经与科学之间不一致的理论，并不是完全互相排斥的。他们都承认，圣经并没有使用科学的语言，而是使用描述日常经验的语言。圣经在讲述创造故事的时候，是采用了以地球和人类为其中心的观点。圣经并不是要提供地质学或任何其他科学的教导，它一直是一本宗教性的书籍。「我们没有在福音书中读到主说：『我要差遣保惠师，好让你们明白太阳和月亮！』因为祂要塑造的是基督徒而不是数学家。」[93] 与此同时，我们必须坚持创世记中创造故事的历史特性，而不是它的神话、诗歌或富于想像力的特征。然而，有一点很不寻常的，就是教会的信仰告白并没有针对创世记第一章作出固定不变的宣告。基督教神学允许不同的解释并存。我们同意奥古斯丁所说（他的警告经常被人忽略），我们必须保持谦卑，要避免对表面上看似存在的矛盾过早地下断言，除非经过深入的研究，不要轻易地进行争论，并且不要因为无知而在不信上帝的科学面前显得荒唐。[94] 因此，我们可以从相对年轻的地质学和古生物学中学到许多东西，而不必惧怕这些科学所发现的事实。这个世界是一本书，其中每一页都带着上帝大能的手亲笔书写的印记。在圣经这本书和自然这本书之间，之所以经常产生矛盾，乃是因为人没有好好地去读这两本书，对这两本书的理解都太浅薄了。如果神学家不是基于圣经而是基于自己错误的观点，却以圣经之名来指责科学，这样的神学家应当受到指责。自然科学家对所发现的事实和现象的解释，若是基于自己的世界观，既不基于圣经也不基于科学的原则，他们同样应当受到谴责。大家在作出宣告的时候，都需要保持谦虚、宽容、谨慎的态度。

在提出了这些意见以后，我愿意冒险提出几点解释。首先，创世记 1 章 1 节所说的天地的创造，很有可能在创 1 章 3 节以下六日创造之前发生，时间或长或短。这并非要支持重建论，因为经文并没有提到地是成为废墟或空虚，而是本来就是空虚混沌，受造时就是如此。创世记中的「一日」是以早晨开始和结束的，因此有早晨、有晚上的一日，是在第一天创造光以后才有的。所以，奥古斯丁、阿奎那和许多神学家都正确地判断天地的创造和地תֹהוּ וָבֹהוּ的状态，都是在任何一日存在之前就已经出现了。[95] 经文并没有告诉我们天地是怎么造的，用了多长时间，或者地以未成形的空虚混沌状态存在维持了多久。只有在六日工作开始

[92] 这种观点在牛顿以后有不少人相信，并由 Thomas Burnet 在他的 *Theoria sacra telluri* (1682) 中提出来，后来的 William Whiston 也接受这样的观点，参 Willianm Whiston, *A New Theory of the Earth* (New York: Arno, 1978 [reprint of 1696 edtition by R. Roberts for B. Tooke, London]).

[93] Augustine, *Proceeding against Felix the Manichee*, I, 10.

[94] Augustine, *Literal Meaning of Genesis*, I, 18-21; cf. T. Aquinas, *Summa Theol., I, qu.* 68, art. 1.

[95] Augustine, *Confessions*, XII, 8; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 74, art. 2; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 2 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888-89), I, 474.

后，经文才告诉我们，空虚混沌的地由上帝的灵维系并使其滋生繁多（创 1:2），并且所有在地上的事物都是由上帝的话造成的（创 1:3 以下）。

【276】在考虑余下几天地球成形并受造为适合人类居住之所的时间，我们亦要谨慎进行。在非信仰本质的事情可以允许不同的意见。无论一个人是否采用约书亚记 10 章 12-13 节作为反驳哥白尼的世界观，还是用和谐论来协调科学与圣经的观点，我们其实都犯了奥古斯丁曾经指出的毛病。奥古斯丁曾很有智慧地提出，不要偏执于圣经没有明确说明的事情，以至于当有更明确的亮光照亮某段经文时，我们可为捍卫自己的看法而发光，而不为经文的意义来争辩。[96] 和谐论不仅因地质科学理论不断地发展改变而碰到困难，因此并没有达到调和圣经与科学矛盾的初衷。创世记中的「日」是指有晚上有早晨的一日，不是指多个昼夜交替。这就足以让大部分的学者放弃和谐论而转向理念化、诗歌体、象征性甚至神话等理论了。[97] 这理论本身没有值得反对的地方；我们承认启示其实可以使用不同的文体，包括比喻和寓言。但是，我们不可以任意作出决定，而是要根据原文的意思。创世记第一章的叙述并没有给我们留下任何基础，可以把它解释为诗歌、异象或神话，其文字本身具有非常清楚的历史记载的特征，并且第一章是整本创世记的前言，而创世记自始至终都是以历史记载来呈现的。还有，如果我们否认「七日」的历史特点，那么万有创造的整个次序就都垮掉了，这样做实际上是挪去了整个六日创造和安息日的构成基础。按照出埃及记 20 章 11 节，这是六日创造以及上帝设立安息日的根据。

基于这些原因，我们断定，创世记第一章中的「一日」不应当被当作一段地质时期，而就是一日，尽管可能是比较特别的一日。每天发生的事情太多了，因此所有的事情不可能只发生在几个小时之内。既庄严又简单的圣经故事，不过是用一笔带过的方式来描述上帝在每一天所作的许多奇妙的工作。创造中每一天的工作当然要比创世记第一章这总结式的记载要丰富壮丽得多。基于以上所有的理由，在圣经开篇第一章中的「日」表明了上帝进行创造活动的时间。每天早晨，上帝都给世界带来新的创造，当祂完成了，晚上就开始了。创造日是上帝的工作

---

[96] Augustine, *Literal Meaning of Genesis*, bk. 1, chap. 18 (trans. John Hammand Taylor [New York: Newman, 1982], 41)：「在比较模糊的事情或远远超出了我们思想范围的事情上，就算圣经对此有所谈及，在没有对我们的信仰存偏见的情况下，对这些事情持有不同的解释也是可能的。对于这种情况，我们一定不能草率地坚持或只站在某一个立场上，因为很可能将来在寻求真理的过程中，你所持的立场并不成立，那样我们自己也就跌倒了。这就不是在为圣经真理而战，而是为我们自己而战，不过是想让圣经的教导来证明我们自己的观点。我们其实应该希望我们的观点能与圣经的教导相合。」参 T. Aquinas, *Summa theol.*, I, qu. 68, art. 1.

[97] E. g., O. Zöckler, "Schöpfung," *PRE*[3]; J. Reinke, *Die Welt als That: Umrisse einer Weltansicht auf naturwissenschaftlicher Grundlage*, 4 vols. (Berlin: Gebruder Paetel, 1905), 481 ff.; C. Holzhey, *Schöpfung, Bibel und Inspiration* (Mergentheim: Carl Ohlinger, 1902); Franz Hümmelauer, *Nochmals der biblische Schöpfunsbegriff* (Freiburg i.B.: Herder, 1898); M. Gander, *Naturwissenschaft und Glaube* (New York: Benziger Bros., 1905), 117.

日（workdays）。藉着恢复、更新重复六次的工作，上帝预备好整个地球，将混沌转变成宇宙。在安息日的诫命中，上帝也要我们遵行这个模式，就是人也要六日工作，到第七日休息。在以色列人当中，其崇拜礼仪的行事历全是按照创造的时间来划分的。对整个世界来说，这乃是代表这个漫长的世代会按照上帝指定的时间，在永恒安息的「日子」达到顶点，就是宇宙的安息日（来4）。

【277】当我们更多地思考来自科学（比如地质学）的数据时，我们需要记住，这些事实与圣经中的话语一样，都应该同被看作是出自上帝，并当以这种态度来接受。但是，我们必须严格区分事实与解释，因此我们必须质疑这新兴的科学，特别是就地质时期的长度和持续时期而言。由于地质学只能描述地球上某个指定时间的状况，而不是这状况的起源、原因和持续时间，因此从其现象中重塑地球的历史进程是一件危险的事。地质学作为一种辅助的科学可以提供给我们重要的信息，在这一点上对我们很有帮助，但地质学并不是、也不能为我们提供创造的历史，只能作一些猜想。谢林（Schelling）说，万有的诞生都是从黑暗进入光明，所有的起源都包藏在模糊的奥秘中。如果没有人告诉我们，我们的父母或祖父母是谁，我们是不会知道的。没有创造的故事，我们对地球的历史就是、并且仍然是一无所知；地质学永远无法达到创造故事的高度。作为地质学家，瑞特（Ritter van Holger）正确而优美地说：「我们必须承认一个并不令人愉快的事实，就是我们就像来到一座已经谢幕的剧院。我们必须努力从留在舞台上各种不同的道具、布景、武器等等来猜测剧情（这些道具就像地质学上的古生物发现或化石）；因此，猜错了也是情有可原的。」[98]

我们在解读地质学记录时，里面之所以会充满不确定性，在很大程度上是因为我们所有的资料都过于片段，因此很难发现一致性。还有许多是需要我们继续探索的，我们不知道的还有很多。我们假设目前的情况跟几百万年前一样而没有变化，这是听起来合理、却无法证明的假设。套用一个头脑冷静的自然科学家的话说：「对于史前事件和过程，我们缺乏计算所需要的精确标准。」[99] 使用化石记录也不是毫无疑义的。特别是对于那些接受进化论作为前提的人而言，很容易就陷入到循环论证的陷阱中。结果是很容易就会忽视地质层的不一致性[100]，并且忽略在无比丰富的有机生命领域里有各种分化好的种类之证据，然而我们却没有发现每类动物之间的过渡形式。[101] 多亏非常不同的动植物化石在地球表面的广泛分

[98] In A. Trissl, *Das biblische Sechstagewerk vom Standpunkte der katholischen Exegese und vom Standpunkte der Naturwissenschaften*, 2nd ed. (Regensburg: G. J. Manz 1894), 73.

[99] A. Zittel, *Aus der Urzeit: Bilder aus der Shöpfungsgeschichte* (Munich: R. Oldenburg, 1857), 556.

[100] Friedrich Pfaff, *Schöpfungsgeschichte* (Frankfurt a.M.: Heyder & Zimmer, 1877), 5.

[101] Friedrich Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 667-709. 根据 Glaben und Wissen (March 1906): 104-5, G. H. Darwin 在南非演说的时候也说过这样的话：「我们可以将进化论所依据的事实打一个比方，好像一位精明的人在寻找真理的过程中，从一堆彩色的玻璃珠子挑出几颗，用绳子串起来，他偶然注意到这些珠子看起来有些类似，……，但是，要把那堆珠子整理出一些次序，却可能

布，我们所能做出的结论只是这些生物的生长地域有多高或多深，这些化石记录并不代表这些有机物起源的时间。如果全世界现在存活着的植物和动物，突然都埋在地球的地质层中并变成化石，我们只能对它们的分布作出总结。我们绝对不可能从化石的种类或从发现化石的层次，作出关于其起源的结论。不确定性充斥在用来分别地质时期的证据中，至于什么原因引致一个时期转变到另一时期，以及洪积地层怎样形成并如何分布在全球各地，就更是不确定了。科学家也无法确定山脉和冰川形成的时间和原因。地质学还很年轻，需要面对许多无法解决的问题。

【278】我们来讨论一下「大洪水」（创 6-9）。所有民族传统中都有这样的故事，使「大洪水」的问题变得更加复杂。这洪水是灾难性的，给世界带来了巨大的变化。根据圣经，在洪水以前，人类是非常杰出的。那时他们有超然的智力、强烈的创新精神、巨大的勇气、极长的寿命，同时也有强健的体魄和骇人听闻的邪恶。但在大洪水中，几乎所有的人都灭绝了，大量的植物和动物消失了，自然界受到了约束，开启了更加温和的时代，就是我们所生活的时代。正是经过大洪水的冲刷后，地球才有了现在的地貌。圣经中对此的记载没有一项与地质学矛盾。唯一困难的地方是时间的问题。想要使挪亚洪水与地质学所说的任何洪积时期相吻合是非常困难的；地质时期所需要的时间似乎比圣经记载所允许的要长得多。但是，对于这种反对意见的反驳，我们可以借用沃伊丢斯（Voetius）的观点：「我们无法从圣经中得到任何精确的计算。」[102] 我们在处理圣经年代和地质学的计算时，都同样应该避免主观武断。

总之，从创世记 1 章 1 节创造的时刻到大洪水，圣经所提供的时间跨度可以很容易地为十九世纪以来地质学和古生物学所发现的事实和现象提供足够的解释空间。这是神学唯一需要关注的。神学不必害怕科学所提供的确凿事实，也不必在不适当的焦虑下向当今的一些观点作出不成熟的让步。和谐论并非谨慎的策略。把创造视为有等级秩序和进程的科学假设，是与圣经一致的：首先是无机物的创造，然后是有机物的创造，由植物开始，之后是动物界；而在动物界受造的顺序与科学「进化」的顺序也是一致的：先是水生动物，然后是陆地动物，从陆地动物中又出现了哺乳动物。[103] 神学是关于上帝和永恒事物的科学，当神学设法解决自然科学范畴的问题时，应该持守住其信仰告白的尊严，同时要显出耐心。

令那位精明的研究者感到羞愧……我们还未发现的事，其数量之庞大，会永远让人的骄傲谦卑下来。」

[102] Gisbert Voetius, *Selectae disputationes theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648-69), V, 153.

[103] Friedrich Pfaff, *Schöpfungsgeschichte*, 742.

从创造到保存：护理之工（providence）[104]

【301】到第七日，上帝已经完成了造物之工，就安息了（创 2:2；出 20:11，31:17）。上帝的安息不是因为疲劳，也不是因为闲散。对于上帝来说，创造不是「劳作」，而保存（preservation）也不是「休息」。上帝的「安息」只是用来表达祂停止再创造新的事物（传 1:9-10）。真正并且狭义上的造物之工，就是从无造出万有的工作停止了，上帝对这完成的工作感到喜悦和满足（创 1:31；出 31:17；诗 104:31）。[105] 现在，从创造的阶段进入了保存的阶段。这两件事情基本上是截然不同的，却又是密切相关的，以至于保存本身也被称为「创造」（诗 104:30，148:5；赛 45:7；摩 4:13）。保存的工作一点都不比上帝创造的工作意义小；上帝一点都没有偷懒，而是持续地做工（约 5:17）。所有的受造物从一开始就只能藉着上帝并为了上帝而存在（尼 9:6；诗 104:30；徒 17:28；罗 11:36；西 1:15 以下；来 1:3；启 4:11）。受造物无法独立自存；实际上，这句话是矛盾的修辞，甚至是不存在的。所有存在和发生的事物都要受到上帝的统管。上帝看顾祂所有的受造物，留意他们一切的作为（伯 34:21；诗 33:13-14；箴 15:3），立定他们所住的疆界（申 32:8；徒 17:26），转变万人的心（箴 21:1），引领万人的脚步（箴 5:21，16:9，19:21；耶 10:23；等），并凭着自己的旨意在天上的万军和世上的居民中行事（但 4:35）。万有在上帝的手中，就像窑匠手中的泥土或木匠手中的锯（赛 29:16，45:9；耶 18:5；罗 9；20-21）。

上帝护理统管的范围特别扩及到祂的百姓身上。上帝子民的历史表明，无论什么人要作恶来害上帝的子民，上帝都让这样的事转为好事（创 50:20）。当圣经说，就是我们头上的头发，上帝也都数算过了（太 10:30），又说万事都互相效力（罗 8:28），我们就知道没有什么是出于偶然或运气（出 21:13；箴 16:33），而是上帝根据祂自己旨意的计划而行（弗 1:11）。圣经用优美的语言总结这一切，反复把上帝称为统管万有的王（诗 10:16，24:7-8，29:10，44:4，47:6-7，74:12，115:3；赛 33:22；等）。上帝是君王，是万王之王，万主之主。祂是那在基督里做祂所有子民父亲的上帝；与此同时，祂也是祂所有儿女的君王。祂是我们对护理之工的信心真正信靠的对象。尽管这样的特殊启示只有信徒才能知道，但有关护理一般性的教义是「一个掺杂的信念」（a mixed article），是全人类从上帝在自然中的启

[104] 编者按：以下关于「护理」的材料（##301-6），与《改革宗教义学》原书第二册的序列脱节。这部分是第二册最后一章的简短总结。而把这六段的内容放在创造教义这一章中，理由是让神论和人论之间的划分更加清楚，同时使这一章的长度与本卷其他部分各章的长度大致相当。

[105] Augustine, *City of God*, XI, 8; XI, 8; XII, 17; idem, *Literal Meaning of Genesis*, IV, 8ff.; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 73; John Calvin, *Commentary on Genesis*, trans. J. King (Grand Rapids: Baker Academic, 1979), 103-5 (on Gen 2.2).

示都知道一部分的，也存在于所有的宗教里（甚至在最败坏的宗教里）。否认这一点就是否定宗教，如果否定上帝的护理之工，就没有祷告和献祭、信心和盼望、信靠和慈爱的存在空间了。西塞罗（Cicero）曾问道，如果上帝一点都不关心我们，我们为什么要事奉祂呢？[106] 甚至哲学家都承认并捍卫上帝的护理之工。[107]

无论如何，在异教崇拜和哲学中关于护理的教义并不是基督教的教义。基督徒对被造界秩序的态度从来不是宿命论的，占星术显然是迷信。尽管护理从某种程度上说是所有人都知道的，但不是所有的人都把这当作是天父慈爱看顾的恩典。在人遇到灾难和死亡的时候，哲学的推理无法安慰人，特别是当「哲学家的神」（比如，亚里士多德的νοησιςνοησεως，即「对思想本身的思想」），存在于世界以外，只顾孤独地自我沉思，既缺乏意愿，又缺乏行动。我们从那里能得到的帮助实在不多！斯多葛（Stoic）认为预知（προνοια）、命运（είμαρμενη）和自然（φυσις）是一致的。伊壁鸠鲁（Epicurus）把护理视作与诸神的祝福不一致。[108] 西塞罗认为机遇和命运是这个世界的主宰，命运取代甚至拥有高于诸神的位置，机遇则掌管低等受造物和无关紧要的事情。「重大的事情由神来决定，对于小事，诸神是不在乎的（*magna Dei cruant, parna negligunt*）」。[109]

【302】基督徒所相信的护理却不是这样。根据上帝圣约的应许、慈爱和恩典，上帝的护理乃是信徒的安慰和盼望、信靠和勇气、谦卑和顺从的来源（诗 23，33:10 以下，44:4 以下，127:1-2，146:2 以下；等等）。上帝的护理不是自然神学的原则，而是基督徒信仰的内涵，这个信仰内涵来自上帝特殊的护理之工，即基督在十字架上所做的工作，以及我们在心中所经历到的上帝的赦免和新生命的恩典。尽管有许多的不解困惑着基督徒，他们对基督的信心让他们能够相信掌管着这个世界的上帝就是同样慈爱怜悯的父亲，父神在基督里赦免了他们一切的罪，接受他们为自己的儿女，并要赋予他们永恒的祝福。在他们所遭遇的困苦和眼泪中，基督徒凭信心把自己交托在父神的恩手当中，并且心存喜乐盼望未来。

在这一点上，值得注意的是圣经没有使用「护理」这个抽象的词。反而，圣经描述了救恩历史上的各个事件。整本圣经都是关于神护理眷顾的书，其中使用了许多说法：创造（诗 104:30，148:5）；使人得生命（伯 33:4；尼 9:6）；更新（诗 104:30）；查看、鉴察、旁观（伯 28:24；诗 33:14 以下）；拯救、保护、保守（民 6:24 以下；

[106] M. T. Cisero, *On the Nature of the Gods*, I, 2.

[107] E. G. , Socrates, in Xenophon, *Memorabilia*, I, 4; IV, 3; idem, *Oeconomicus*; Plato, *Leg.* X, 901; idem, *Rep.*, X, 613A.; Aristotle, *Eth. nic.*, X. 9; M. T. Cicero, "De Stoa," in *On the Nature of the Gods*, II; also see I, 2; III, 26; L. A. Seneca, *De providentia*; idem, *De beneficiis*; Plutarch, *De fortuna*; Plotinus, "OnFate" (*Enneads*, III, 1) and "On Providence" (Enneads, III, 2); Philo, On Providence; cf. Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ (175 B. C. – A. D. 135)*, rev. and ed. Geza Vermes, Fergus Miller, and Mattew Black (Edinburgh: T&T Clark, 1979 [orig. ed., 1885]), III, 531ff.

[108] E. Zeller, *Outlines of the History of Greek Philosophy*, trans. L. R. Palmer, 13th ed. (New York: Humanities, 1969), 217, 237.

[109] M. T. Cisero, *On the Nature of the Gods*, II, 167

诗 36:6，121:7-8）；引导、教训、引领（诗 9:19-20，25:5、9 等）；做事（约 5:17）；托住万有（来 1:3）；顾念（彼前 5:7）。「护理」这个词最先出自哲学术语，被教会的教父们用在基督教神学中，[110] 但是他们使这个词的意思发生了很大的变化。「护理」原本的意思是对未来要发生的事情的预见（*providentia*）或预知（προνοια）。「通过护理，我们能看见一些未来要发生的事情。」[111] 但是基督教的信仰并非把上帝的护理仅仅理解为预知（*nuda praescientia*），基督教信仰认为，上帝不仅仅是预先知道万事，而且上帝预先决定并命定了万事。护理不仅与上帝的思想有关，而且还与上帝的旨意有关。万有的起源和保存不仅是上帝的预知，甚至不单是上帝的谕旨，也特别是上帝无所不能的行动。因此，根据圣经和教会的认信，护理是上帝每时每刻保存并管理万有的行动。

护理的教义在教会和神学历史上的道路非常坎坷。有的时候，这被当作是上帝的属性，有的时候又被当作是上帝的谕旨之一（*opera Dei ad intra*），还有的时候被当作是上帝外显的工作（*opera ad extra*）。在宗教改革的神学中，上帝的护理有时根据上帝的统管万有而被当作上帝的「谋略」（*consillium*），[112] 也被视为是上帝外在的工作。[113] 实质上将上帝内在和外在的工作区分开，并不是特别重要。但是，从神学上来讲，强调上帝内在的工作（预知、目的和计划）与外在的执行（execution ad extra）之间的区别是重要的修正。这里所丢失的是 providentia 真正的意思，就是「事物的结局已经预先定好了」；而把焦点放在执行上。从这一点出发，进一步就是把保存（*conservatio*）和统管（*gubernatio*）区分开来。[114]

后来，为了抵挡泛神论和自然神论，协同（concurrence）或合作（cooperation）的概念被加插在两者当中。这些细微差别，对排除抽象地使用「护理」一词、以此取代上帝，大有帮助。我们使用这个词的时候要谨慎，要按照圣经的意思。

【303】护理不仅仅是预知，更是与上帝统管万有的主动意志相关，包括保存、协同和统管。协同的概念是为了一方面防止泛神论、另一方面防止自然神论而发展出来的。对泛神论来说，护理之工似乎符合了自然过程的盲目需要；而对自然神论来说，护理被纯机运（chance）所取代，上帝从世界中被挪开了。为了反对泛神论，区分创造与保存特别重要。创造带来了万有的存在，保存是让这些存在持续下去。如果看不到这个区别，就会导致把护理看成自然的过程。把自然规律

[110] J. C. Suicerus, "Pronoia," *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdam; J. H. Wetsten, 1682).

[111] "Providentia est, per quam futurum aliquid videtur" (M. T. Cicero, *De inventione rhetorica*, II, 53).

[112] Second helvetic Confession, art. 6; Z. Ursinus, *Commentary on the Heidelberg Catechism*, trans, G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), qu.27.

[113] J. Calvin, *Institute*, I.xvi.3-4; Johannes Polyander à Kerckhoven, André Rivet, Antonius Walaeus, and Antonine Thysius, *Synopsis purioris theologiae*, ed. H. Bavinck, 6th ed. (Leiden: Didcricum Donner, 1881), XI, 3.

[114] T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 103-4; Bonaventure, *The Breviloquium*, trans. Jose De Vinck, in vol. 2 of *The Works of Bonaventure* (Paterson, NJ: St. Anthony Guilde Press, 1963), pt. II; Belgic Confession, art. 13; Heideberg Catechism, Lord's Day 10, Q&A 27-28.

视同于上帝的谕旨，认为上帝的法则不过是「自然固定不变的命令」或「一连串的自然事件」。[115] 在这种观点下，神迹、第二因的自我活动（self-activity of secondary causes）、个性、自由、祷告、罪以及整个宗教都没有留存的空间。自然就是现存的一切，其定律是固定不变而打不破的铁律；自然就是我们的「命运」。在这样的情境下，人的盼望就被扼杀了。我们被无可抵挡的盲目力量所捆绑，这股力量既没有意识也没有情感。没有比这种观点更远离基督教的教义——上帝对我们充满智慧、大能、慈爱的父亲般的看顾。上帝的旨意是我们存在的根据。我们的选择和行动，都落在上帝有秩序的创造中、因果关系的联络网里。

在这个光谱的另外一端是自然神论。自然神论把上帝和世界分开，把世界只留给有独立主见和判断力的人类。受造以后，宇宙就靠着自己的能量运行。因此，自然神论的世界观让异教机运的理论重新复活。上帝被限制在只能对人的行动作出反应；人有完全自由的行动，因此上帝既不知道也不统管人的行为。上帝与世界的关系就像机械工程师与机器的关系。工程师造好机器，并让机器运转后，就让机器自己在那里运行，除非需要修理，工程师不会干预。[116] 抗辩派也持有这种观点，认为自然是独立的，把上帝的保存看作是一种负面的行为，并拒绝协同的观念。[117] 从十七世纪中期以后，发展出强大的解放冲动，寻求把自然、世界、人类、科学等都从上帝独立出来，使这些都脱离与上帝、基督教、教会和神学的关系，变成自我依靠。他们认为这是所有可能的世界中最好的世界，充分被授予了智力和意志，一个能自给自足的人性，有足够的资源来管理自己。启示、预言、神迹、恩典都完全是多余的。自然神论并不否认上帝的存在、创造和护理，相反，他们喜欢谈论「至高的存有」（Supreme Being），并爱用很长的篇幅来探讨护理。但这不是有生命的信仰，只承认很薄弱的保存的观念——就是某种人与造物主之间的合作。自然神论从一开始就是反对超自然的。在这种观点下，上帝并没有真的参与在这个世界当中。

随着十九世纪科学知识的爆炸，更多人觉得能自由地把科学无情和不变的稳定性与上帝分割开来；宗教被归入价值观和道德的私人领域。因为这私人的「精神」领域被理解为自主和自由的范畴，协同的观念就变成多余的了。还有一些人，如荷兰的「现代伦理主义者」，[118] 把自然力量与伦理力量彼此对立起来，就好像

---

[115] B. Spinoza, *Tractatus Theologico-Politicus*, trans. S. Shirley (Leiden: Brill, 1991), c. 3; F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (1928), §46.

[116] J. Volkel, *De vera religione libri quinque* (Racoviae, 1630), II, c. 7; Johann Crell, *Liber de Deo ejusque attributis*, vol. 4 of *Opera omnia* (Amsterdam: Irenicus Philalethes, 1656), c. 2-6; Otto Fock, *Der Socinianismus nach seiner Stellung in der Gesammtentwicklung des christlichen Geistes* (Kiel: C. Schroder, 1847), 496 ff.

[117] *Romonstrant Confession*, chap. 6; Episcopius, *Inst. Theol.* IV, Sect. 4.

[118] 编者按：巴文克这里所参考的是荷兰神学流派中比较中立的观点，这派人被称为 *Ethischen*。参见：H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 127 (#39), 171 (#53), 290-92(#83), 372(#102), 436(#115), 471-72(#123), 519-20(#135); idem, *De Theologie van Prof. Daniel Chantepie de la Saussaye* (Leiden:

这是两个敌对的摩尼教神灵。这是一个非常严重的错误，上帝不仅从世界被挪走，上帝的护理也被看成是与人的自由在互相竞争。他们企图以这种方式高抬人的自主性；为了能让人获得自由，上帝必须隐去或变得毫无能力。上帝的主权被看作是人类的威胁，结果就是反对宗教的态度。对自然神论者来说，救恩不是与上帝联合，而是与上帝分离。自然神论者的心，只有在与上帝分离的时候才会感到安稳，也就是实际上的无神论。自然神论者不过是因为人生太短，而没有来得及变成无神论者而已。自然神论者是在自找麻烦，因为他们是自相矛盾的。一个不在上帝控制下的领域，很快就会落入到另一种力量的影响下，这力量要么是机运、要么是命运。纯粹的主观主义必然会占主导地位，没有什么可说是客观的「运气」。万事都有起因，而这起因最终是属于全能、全智的上帝的旨意的一部分。[119]

保存、协同、统管

【304】因此上帝的护理有别于上帝的知识和谕旨，并且反对泛神论和自然神论，用《海德堡要理问答》中优美的词句表示，就是「上帝的全能以及无所不在的能力。祂施展这个大能，就像人用双手一样，一直托住天地和其中的万物。因为上帝治理……万有，实际上，都不是出于偶然，而是出于祂慈父般的恩手」(Lord's Day 10, Q&A 27)。护理的教义有很广阔的范围，包含了在时间内所有存在和发生的事情。尽管从逻辑上讲，护理的教义包括了上帝整个谕旨的范畴，并扩展到教义学所包罗的所有主题，但是，更合适的做法是将护理的讨论限制在上帝与其创造和受造物的关系上。我们可以分开三个方面来讨论：「保存」、「协同」和「统管」。这样的区分并非将上帝护理眷顾的工作分成物质上和时间上独特与连续的部分，因为这些一直是和整体相连的。从一开始，保存亦是统管，而统管就是协同，协同就是保存。「保存」告诉我们，除非万有都完全是源自、藉着并为了上帝而存在，没有任何东西能够存在；不仅是没有物质的存在，甚至没有能力、行动和概念的存在。「协同」是把同一件护理之工看作是一种行动，偏重于上帝确认并保持受造物独特的存在。「统管」描述的是以「保存」和「协同」引导万有，从而让上帝旨意所决定的目标能够成就。从起初到末了，护理就是上帝全能和无所不在的能力。

不像否认创造的泛神论，也不像否认护理的自然神论，有神论坚持创造和护理这两方面，并为了神学和实际的原因，试图阐明这两者之间既是统一又有区别的地方。承认这一点，看到上帝在所有事情上的谋略、恩手和工作，并且把创造的能力和恩赐看为最高层次的活动——这是基督信仰的荣耀和过基督徒生活的秘诀。圣经本身把护理描述为创造的行动（诗 104:30）、说话（诗 33:9，105:31、34，

D. Donner, 1884).

[119] Cf. J. Calvin, *Institutes*, I. xvi.2, 9.

107:25；伯 37:6）、差遣祂的道和圣灵（诗 104:30，107:25）、托住万有（来 1:3），从而万有都是出自上帝、藉着上帝、并为了上帝（徒 17:28；罗 11:36；西 1:17）。上帝从不闲懒。以上帝的力量，祂总是在自然和恩典上有所行动。因此，护理是积极的行动，不只是允许万物的存在，而是促成万物的存在，无时无刻都在工作。正如护理是一种能力和行动，护理也同时是一股全能和无处不在的能力。在所有的受造物中，上帝都是潜在地与祂的受造物同在。祂的护理扩及到所有受造物身上，没有任何事物，哪怕是最微不足道的事情，会落在上帝的护理之外。护理与上帝的创造一样，都是上帝伟大、大能、无所不在的活动；护理就是上帝持续不断或连续的创造。创造和护理是单一的行动，只不过在组织结构上有别而已。[120]

「持续不断的创造」这样的用语，不是要抹杀创造和护理之间所存在的区别。同时，我们必须尊重圣经所作的见证，就是上帝从创造的工作中歇息了（创 2:2；出 20:11，31:17）。把护理之工看作上帝在观看（诗 14:2，33:13）或留意（诗 33:15，103:3），必须预先假设受造物的存在、自我行动和自由。创造和护理不是等同的。护理不意味着每时每刻从无到有的创造（*creation ex nihilo*）。这将破坏了一切的连续性和被造的因果秩序，创造就只变成「存在的表象」了。这会使受造物的独立性、自由和责任都消失了，历史发展成为不可能；上帝便成为了罪的起因。如果护理被称为「创造」，就一定要被称为「继续的创造」，而不是最开始的从无到有（*ex nihilo*）的创造。千万不要忘记：上帝是同一位上帝，运行在创造和护理中的，是上帝同样的无所不能和无所不在的能力。创造和护理之间的不同，并不在于上帝的存有，而是在于上帝所设定与受造物之间的关系。创造是用话语使前所未有的万有存在；而在护理中，上帝呼召那些被造的万有为祂所用，并达成祂的目标。创造产生了万物，而护理让这些实存持续下去。所有这些远远超过了我们的理解能力。基督徒相信万有都是从上帝而来，并且，作为存在的受造物，只有更多地依赖上帝，才能使其现实、自由和真实的程度增加。只有上帝越来越多地住在我们里面的时候，我们才会越来越完美。从这个意义上说，护理比创造有更大的意义，因为这是上帝与自己的受造物渐进和日益增长的自我交流。

【305】上帝的护理并没有取消第二因或人的责任，这就是通常所谓的「协同」的教义。我们在这里要思考「发展」这个概念。「发展」只能来自一个已经造好了的世界（就是宇宙），而无法来自一个混沌的状态或单纯的潜力。人类不是作为无助的婴儿，而是作为成人被安置在被造界当中。创造是以合一中的多元这样的原则而形成的。每个受造物都领受了自己的特性，包括一些规律和原则，通过这些规律和原则，万物才得以发展。上帝赋予所有的受造物一个次序，一个它们不能违反的规律（诗 148:6）。这个规律源自上帝的谋略，是一个可以在大大小小的事情上看出来的

[120] Augustine, *Literal Meaning of Genesis*, IV, 15; idem, *Confession,* IV, 12; idem, *City of God*, XII, 17; T. Aquinas, *Summa Theol.*, I, qu. 104, art 2; Z. Ursinus, *Commentary on the Heideberg Catechism*, qu. 27.

设计。这都来自万军之耶和华；祂的谋略奇妙，祂的智慧广大（赛 28:23、29）。因此，我们可以说世界孕育着万有的起因。「就像怀上未出生孩子的母亲，因此世界也蕴含着所有未出现的实体的起因。这些实体并不是在世界里受造的，而是出自那最高的存有，在那里无生无灭、无始无终。」[121] 上帝的「协同」是源自上帝活泼和即时的旨意，这旨意涵盖一切受造物和事件。万有都存在并活在祂里面（徒 17:28；西 1:17；来 1:3）。上帝藉着第二因行事，并不意味着第二因本身有能力侵犯、左右上帝的做工和这些第二因自己所带出的后果。

正因为这个原因，神迹并不违反自然律，因为上帝并没有减少参与维持自然受造世界的正常秩序。在神迹中，上帝只不过是施加了一些与其他能力类似的特殊能力，这些能力也是根据其性质而实施的，因此也有其相应的结果。上帝在创造时，的确把祂的规律加诸万有，并设立万有之间彼此互联的秩序。这里我们可以论及「因果关系」，尽管不可把这关系降低到机械式的因果律。上帝在受造世界的许多领域内都建立了规律和联系，我们必须尊重其多样性。道德关系和智力关系各有自身的结构和规律，不同的社会组织如家庭和社会生活也各有规律。上帝的护理尊重并发展（不是要废去）祂所创造的一切。「败坏而不保守事物的本性，不属于上帝的护理」[122]。因此，上帝统管天使是采用一种方式，统管人是用另外一种方式，并用不同的方式来统管植物和动物。在每种情况下，上帝都会用祂手上所有的受造物来成就祂的谋略，达成祂的目的。基督教确信受造的自然秩序，因此是鼓励科学并使科研成为可能。[123] 把自然神化和过分崇尚自然，都阻碍科学的进步。基督教从本体上区分造物主和受造物，这使得对自然的研究成为可能，因为这不是对上帝的亵渎和对神性的违反。同时，这也解放人对自然的敬拜和畏惧，同时赋予人相对于自然的独立地位，并赋予他们管家的责任。[124] 基督徒只向上帝下拜，永不向任何受造物弯腰。

这不是宿命论的「认命」，而我们对自然的责任也不可成为藉口，让我们对人的能力生出过分自信的傲慢。我们蒙召要像孩子那样顺服上帝，并要治理大地来服侍上帝。因此，在克伦威尔「信靠上帝并时刻把火药预备好」的格言当中，我们可以看到真正的敬虔。这话表明了要尊重上帝护理的主权，同时也强调我们作为人的责任。这既承认终极因（final causality），也尊重第二（*secondary*）因或有效因（*efficient*

[121] Augustine, *The Trinity*, III, 9.
[122] T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 1, qu. 10, art. 4.

[123] 「尽管听起来似乎有矛盾，但现代自然科学的发源，其实应该归功于基督教。」 (E. H. DuBois-Reymond, *Culturgeschichte und Naturwissenschaft* [Leipzig: Veit, 1878], 28).
[124] 「希伯来人以庄严的自我意识面对世界和自然，他们对世界无所畏惧，而是有最大的责任感。作为上帝的代表，人类受托掌管大地。人类不应该跟从他们任意的冲动，而要遵从上帝揭示的旨意。相反，异教总是在两极中摇摆，要么专横地滥用世界的资源，要么在自然的伟力面前象孩子一样的畏惧。」(R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religiongeschichte* [Freiburg i.B.: Mohr, 1893], 453).

causality)。泛神论不认为有真正的起因，他们认为受造物本身范围内的直接起因就是主要的起因，这主要的起因就是上帝。无论从实质还是形式上来说，他们认为上帝都是所有发生事情的主体，因此，也是罪的主体。因此只有现象和对现象的描述，而现象背后唯一的真相、能力和本质是上帝自己。[125] 另一方面，自然神论不认为有真正的第二因，因为终极因被限制在最初的创造中了。在原始的伯拉纠主义中，上帝只是被包括在最初创造的可能性（*posse*）中，而被排除在人这个被造物的意愿（*velle*）和作为（*facere*）之外。在半伯拉纠主义中（以及神人合作说[synergism]），这两个因果被作为相互因果，彼此共存，一起合作。就像两匹拉着车的马，尽管其中一匹也许比另外一匹要更强壮一些。但是，圣经告诉我们，上帝不但行做万事，而万有不过是上帝手中的器皿（赛 44:24；诗 29:3，65:10，147:15 以下；太 5:45；徒 17:25；等），而且护理是与创造有区别的，并以受造物的存在和自我活动作为前提（创 1:11、20、22、24、28；等）。按照基督教神学的教导，第二因是严格服从作为第一因的上帝，但同时也是真实的因。上帝使所有第二因成为可能，并且从其开始、进展和结局中，上帝都参与其中。祂（在你们里面）「动工」（和合本译为「运行」），「为了成全自己的美意，使你们可以立志和行事」（腓 2:13；新译本）。第一因和第二因是截然不同的，第一因并不破坏第二因，而第二因只能作为第一因的结果。第二因是真实的因，有其自身的性质、重要性、自发性、行事的方式及其自己的规律。「撒但和恶者不只是上帝有效的器皿，好像他们不也是按照自己的意思行。我们绝不能设想上帝在邪恶的人里面行事，就像他们是一块石头或一节木头。上帝使用的是有思想的受造物，上帝是根据他们的本性而行，就是上帝给他们的本性。因此，当我们说上帝通过恶者作工，并不是说他们不是按照自己的本性做事。」[126] 当我们忠实地说到上帝的主权和人的责任的时候，保持这样清楚的区别是非常重要的。

【306】统管是护理的最终目标：就是上帝作王治理的成全。这不是护理第三个新的要素，而是保存和协同所意涵的、在上帝的荣耀中所有受造物的命运。上帝是君王，而祂的护理代表着祂的王权，就是统管。「君王」并非与「父」相对立，因为旧约和新约都同时使用这两个称呼（诗 103；赛 64:8；玛 2:10；太 6:10、13 [KJV]、33；提前 1:17，6:15；启 19:6；等）。天上地上所有的「父亲」（*patria*）都是从祂，就是我们主耶稣基督的父得名（弗 3:15）。用「君王」来谈论上帝是完全合适的，宇宙的统治不是民主制、也不是贵族式、共和政体或是宪法制，而是君主制的。立法、司法和行政的权力都属于上帝。祂的主权是原始的、永恒的、没有限制的、充满祝福的。祂是万主之主、万王之王（提前 6:15；启 19:6）。靠着祂的统治，祂托住世界，并建立这个世界，使其不至动摇（诗 93:1）。祂命定了光与暗（诗

[125] Cf. J. Kleutgen, *Die Philosophie der Vorzeit vertheidigt*, 2nd ed., 2 vols. (Münster: Theissing, 1878), II, 336-47; C. Hodge, *Systematic Theology*, I, 592.

[126] J. Calvin, *Theatises against the Anabaptists and Libertines*, trans. B. W. Farley (Grand Rapids: Baker Academic, 1982), 245.

104:19-20），使天降雨或使雨停止（创 7:4，8:2；伯 26:8；38:22 以下），降雪、撒霜、下冰雹（诗 147:16），祂斥责或平静海洋（鸿 1:4；诗 65:7，107:29），降下咒诅和毁灭（申 28:15 以下）。上帝的统治是完全的和确定的；反对上帝的，没有任何机会能在上帝面前站立得住（诗 93:3-4）。祂的国必要降临（太 6:10；林前 15:24；启 12:10）；祂必要成为全地的主（亚 14:9）；祂的国度是永远的（诗 29:10；提前 1:17；启 5:13，11:15）。

上帝统管有理性的受造物，包括邪恶和喜欢作恶的人。当然，上帝全然恨恶罪，就如整本圣经所见证的那样（申 32:4；诗 5:4-6；伯 34:10；约壹 5；等）。上帝的律法禁止罪，并且上帝在时间和永恒中都审判罪。同时，整本圣经都教导我们，罪服在上帝的统治之下。上帝有的时候会在罪就要发生的时候出面制止（创 20:6，31:7），有的时候会败坏恶人的筹算（诗 33:10），有的时候会赐下抵挡诱惑的力量（林前 10:13），有的时候会通过良心上的恐惧和战兢来阻止罪人犯罪。但是，上帝不总是阻止罪；祂「允许」亚当的堕落以及人类其他的罪；祂允许我们随从我们自己的谋算（诗 81:12；徒 14:16，17:30），并任凭人随从自己的情欲（罗 1:24、26、28）。祂给人创造并安排了能够犯罪的机会和时机来试验他们、锻炼他们，以此来证明他们的信心或惩罚那些心硬的人（创 27；出 4:21，7:3；等；代下 32:31；伯 1；太 4:1，6:13；林前 10:13）。罪恶的行为开始看起来是随意的，但后来却证明有上帝的手在其中，包含了上帝自己的谋略（创 45:8；代下 11:4；路 24:26；徒 2:23，3:17-18，4:28）。上帝是窑匠，人是泥土（耶 18:5 以下；哀 3:38；赛 45:7、9，64:7；摩 3:6）。上帝任凭人在他们的罪中，允许他们的罪恶满盈（创 15:16；罗 1:24），上帝会差遣虚谎的灵（帖后 2:11），并让许多人因基督而兴起，也让许多人因祂而跌倒（路 2:34；约 3:19，9:39；林后 2:16；彼前 2:8 等）。罪从来没有在上帝的控制之外；祂限制、约束、抑制罪的势头，甚至用审判来制止罪（创 7:11；出 15；太 24:22；彼后 2:9）。当上帝允许罪继续存在的同时，祂也控制着罪（箴 16:9；21:1），并最终使罪服在自己的谋略下、荣耀自己的名（创 45:7-8，50:20；诗 51:4；赛 10:5-7；伯 1:20-22；箴 16:4；徒 3:13；罗 8:28，11:36）。尽管说上帝的「允许」在某些情况下是对的，但是这决不能解释为否认上帝对罪积极的主权和审判。

患难（刑罚性的恶）就像罪（该受责备的恶）一样，也要受制于上帝的治理。死亡（上帝的惩罚，来自上帝的命令 [创 2:17]）以及所有的灾难和不幸、悲哀和痛苦、折磨和审判，都是上帝无所不能的手放在人类身上的（创 3:14 以下；申 28:15 以下；等）。信心总是会和我们周围所存在的罪与罚、圣洁与蒙福的人之间的不协调不断挣扎（诗 73；约伯记；传道书），而且对这个问题没有「答案」。信心所能做的，就是紧紧抓住主君尊的能力和父爱。恶人的发达是虚幻的，义人哪怕是在水深火热中，仍有上帝的恩典和爱（诗 73；约伯记）。忠信之人的苦难经常不是源于其个人的罪，而是源于人类的罪，并且在人类的救恩和上帝的荣耀上自有其

目的。苦难有各种不同的目的：报应（罗 1:18、27，2:5-6；帖后 1-2）、试验和管教（申 8:5；伯 1:12；诗 118:5-18；箴 3:12；耶 10:24，30:11；来 12:5 以下；启 3:19）、加强或证实（诗 119:67、71；罗 5:3-5；来 12:10-11；雅 1:2-4）、见证真理（诗 44:24；徒 5:41；腓 1:29；提后 4:6-8），并为了荣耀上帝（约 9:2）。在基督里，患难是通往荣耀的路。所有的事都被引向建立上帝的国度，为了启示上帝的属性，为了荣耀祂的名（罗 11:32-36；林前 15:18；启 11:15，12:10；等）。

当我们考虑护理的时候，还有许多奥秘和未解之谜。但在这些谜和奥秘之上，上帝在自己的话语上发出亮光，不是要解释这些奥秘，而是「使我们因圣经所生的忍耐和安慰，而生出盼望」（罗 15:4）。护理的教义不是一个哲学系统，而是一种认信，只有上帝——以祂的全能和无所不在的能力——保存并统管万有。这种信心可以让我们免除肤浅的乐观主义和自以为是的悲观主义。我们既不否认生命中的难解之谜，也不会沉迷在绝望之中。上帝的护理涵盖万有，不仅有好事，也有罪和患难、悲伤和死亡。如果我们只在重大的、神迹式的以及好的事情上看到上帝的恩手和谋略，却忽视那些普通的、不太重要的、令人痛苦的事情，那么信仰很快就会贫乏枯竭。还有，在信仰中，那种以漠然为坚韧、以宿命论的认命为敬虔的做法，都是没有力量的。相反，上帝全能和无处不在的能力，让我们在顺境时知道感恩，在逆境时学习忍耐，让我们能像孩子一样顺服在上帝的带领之下，并且让我们克服自己的惰性，追求更高的目标。在生命所有的境遇中，上帝的护理都让我们对信实的父神有信心，相信祂会供应我们身体和灵魂的需要，相信祂会让我们在这可悲的世界中所遭遇到的任何不幸，转变成对我们有益的祝福，因为作为全能的上帝，祂能够做到这一切，并且作为信实的父，祂也乐意这样做。[127]

[127] Cf. Heidelberg Catechism, Lord's Days 9 and 10, 26–28.

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的地位。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。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我们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有责任感、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），是沿循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] 我们所得到的人类历史时间，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 Greichen*, 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 hypothesi.*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别人的博爱，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）、「耶和华的园囿」（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 *Kosmopoiia*（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 כִּדְמוּתֵנוּ；LXX: κατ' εἰκονα ἡμετεραν και καθ' ὁμοιωσιν；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דְּמוּת；εἰκων 和 ὁμοιωσις）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 (Edingurgh: 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，כ）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要效法的（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」（דְּמוּת）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] Adof 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 Along*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper and Brothers, 1934), 21-23; J. G. Fichte, *The Vocation of Man*, trans. Willianm Smith, 2nd ed. (Chicago: Open Court, 1910); F. Schleiermacher, *The Chrisian 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. (Grottaferratta: Coleggi 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上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 Bellamine, *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 Chrisian 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（חַיִּים נְשָׁמַת）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和נֶפֶשׁ（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（νους）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，这种圣灵的内住是完全自然的。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，他们把头和心完全并列。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, Andrè 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

理所当然是属于堕落后拣选说（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: כְּאָדָם עָבְרוּ בְּרִית；LXX: ὡς ἀνθροπος；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。就连奥古斯丁也用约（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」也导致了许多类似的观点。[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בְּרִית（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 ἀχρειοι，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給我们。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根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的必要，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。基督不仅把我们从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（*de*formed），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. Heppe, *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（*re*formed）。[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（*pro*scription），也需要意识到上帝要他做的是什么（*pre*scription）。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 disputations 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. Hasebroek, 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以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，以及它是怎么进入上帝所造「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。其他类似的看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。创世记还记载了其后人类邪恶的增长，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」。当人堕落的时候，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池考验性的诫命中，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堕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堕落。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。圣经其余部分对人堕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。

圣经对堕落相对的沉默，不应该引起错误的解释，比如说把堕落解释成是很晚才发生的，来淡化人类的堕落。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（ἀπ□ ἀρχης，*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堕落和咒诅。圣经并没有告诉我们许多细节，却很清楚地说罪不是始自地上，而是始自天上，是在上帝宝座之下、在上帝面前，并且说天使的堕落发生在人的堕落之前。天使的堕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）。撒但堕落了，诱惑了亚当和夏娃，于是他们也堕落了。罪的唯一起源是在有理性受造物的意志里。

【309】基督教会坚持人堕落的历史性。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的观点。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堕落（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；人类的堕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「意志非完全堕落」（less-than-completely fallen will）的概念，把人类的堕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，就像堕落前的亚当，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（亚当的堕落和律法），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]

当立敕尔的理论与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」只不过是指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 Versohnung*, 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「更好的自我」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，堕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，若不谈堕落，这世界就无法解释，但哲学不能为我们提供堕落的原因或方式。人的感官本性不会是堕落的起源，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.

(בָּשָׂר和 σαρξ) 是指人身体内与精神（πνευμα）、智力（νους）和心（καρδια）（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 πνευμα（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」（πνευμα ἁγιον）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」（φρονημα της σαρκος）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，便做出结论，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, *Ausgewahlte 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 ἀγνωστος），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（ἀνομια）。无论对受造物还是对上帝来说，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, *Ausgewahlte 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】但上帝为什么要在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 comtra 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），更是出于撒但从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] 这里我们到达了我们知识的极限。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 Sunde und vom Versohner* (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. Gennrich, *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，认为女人的受造是堕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，堕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。在人堕落以后（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 christianae 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 Entwickelung*, 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」（σαρξ）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（σαρξ），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，νους）和灵魂（πνευμα）不受制于罪，而罪只存在于人的肉体（σαρξ）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；νους）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。这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. Ecklcr, 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。没有其他的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 Gegensatze der Katholiken und Protestanten nach ihren offentlichen 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 Christanae 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对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 Bucher 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-reformirten Kirche* (Elberseld: R. L. Friedrich, 1861), 245ff.

[42] Placaeus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 Manichaean 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.

特的恩赐、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；撒上 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，就是所有我们认为是「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，但它们又都很有限。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（κριμα），而这个审判（κριμα）包括了刑罚（κατακριμα）：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，而且可以藉着重生和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," *PRE*3, 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的善，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, 219–50; 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 *Ausgewahlte Werke*, IV, 332 (*Sammtliche 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——ἁμαρτια（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（ἀνομια，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，חטא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חַטּאָת（未打中靶心）；עָוֹן或עָוֶל（不公平，扭曲，错误，偏离）；פֶּשַׁע（越过设立好的界限，背约，背道，反叛）；שְׁגָגָה（不经意的错误行为）；רֶשַׁע（不敬虔，离经叛道，罪恶的行为）。其他的描绘还包括：אָשָׁם（罪行，冒犯）；מַעַל（不信实，不忠诚，背叛）；נְבָלָה（愚蠢）；רַע（邪恶）；等等。主要的希腊文包括ἁμαρτια，ἁμαρτημα，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 ἀνθρωπος，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「得罪耶和华」：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）。耶和华不仅从人的行为，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和欲望里（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（ἀνομια，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（ὑλη）或肉体（σαρξ；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（ἐνεργεια），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，但现在却不是在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。甚至在亵渎的情况下，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的根源（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 Ferries, 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。牠们无时无处不是上帝的敌人。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，也只有在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（בְּיָד 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-reformirten 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，这些惩罚的法津常被误用，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资格也不合适的使命。

【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עָוֹן和חַטָּאת）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אָשָׁם（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（קְלָלָה, מְאֵרָה, אָלָה, καταρα, ἀναθεμα, *maledictum*），是祝福（בְּרָכָה, εὐλογια, *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），对于他来说，所有的受造物都是来自史前混沌：「没有这种先前的黑暗，就没有创造物

[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] 整个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 *Ausgewahlte 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，堕落既不令祂吃惊，也不令祂失望。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要死。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候审判（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: Missverstandnisse, Missdeutungen, und Misshandlungen*, 2 vols. (Paderborn: Schöning, 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, *Worterbuch 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 Ratsel 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」。牠曾在伊甸园中出现，且集中牠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）。

第肆部

救主基督

第十四章　父的独生子

恩典之约（Covenant of Grace）

【343】普世的苦难唤醒所有人内心的需求，渴望得到从上头来的救赎。「所有的人都需要神明」（荷马的《奥德赛》，III，48）。但是不同的人在一定程度上对痛苦有不同的诠释，因此他们所寻求的救赎也不一样。那些仅仅从物质方面（不幸、灾难、疾病、死亡）来诠释痛苦的异教徒，既不明白罪的本质，也不了解拯救的恩典。然而圣经以罪来诠释这痛苦，认为这是在道德上破坏了与上帝的团契相通，而只有上帝能够恢复这层关系。这就需要恩典的参与，而圣经的启示显明，这恩典是以约的形式出现的。这个约不是靠一个自然的过程形成的，而是一个历史性的举动，因此恩典有其丰富的历史。在人类堕落后，在创世记 2 章 17 节威胁的惩罚显然还没有完全呈现之时，这恩典的历史就立刻开始了。若死亡的威胁完全执行出来，全人类早就已经被彻底消灭、地球早就全然荒废、宇宙也早就回归空虚混沌，撒但便得逞了。然而，亚当和夏娃意识到他们当时的赤身露体，表示他们已经失去了纯真，罪恶感也在他们的羞耻感中第一次表现出来。他们的良知苏醒了，他们意识到自己犯了罪，且活该受到惩罚。这也显明他们的心没有像堕落的天使那样刚硬。他们没有变成魔鬼，而是保有他们的人性，仍然是可得赎的人。上帝没有在人类犯罪之后就抽身离去，祂一刻也没有离弃过这些罪人。他们感到愧疚、羞耻和恐惧，这其实已经是上帝的灵在他们心里动工。这确实启示出上帝的愤怒，同时也启示出上帝的恩典，这种启示是人类堕落后所有宗教和伦理生活的基础。上帝的恩典特别体现在祂亲自来寻找亚当和夏娃。祂没有弃绝他们、让他们自食苦果，反而呼唤他们回到祂面前。然后，在上帝对蛇和对人类的惩罚中，当上帝废除了人类与邪恶所立的约，而把敌意放在蛇的后裔和女人的后裔之间时，上帝的恩典就胜过了审判。如今，荣耀的道路将从男人和女人的苦难中穿越。

在愤怒与恩典的双重原则下，公义与怜悯开始起作用：对原初过犯的惩罚，击打着作为母亲和妻子的女人，她必受生产之苦，要恋慕她的丈夫，并受丈夫管辖（创 3:16）；然而她也会成为众生之母，在生产上得救蒙恩（提前 2:15）。对男人而言，地受到咒诅，他必汗流满面才得糊口，直到他归回尘土（创 3:17-19）。亚当从天堂被赶出来进入尘世（创 3:22-24），但在他的劳苦里，工作的高贵性仍得到祝福；尽管确实繁重疲累，人类的劳作仍然反映了他作为上帝的

形像所被赋予的掌管大地的使命。堕落之后，一个双重原则立刻开始运作：愤怒和恩典、公义与怜悯。这是一个充满了幽默的世界，欢笑中掺满了泪水，靠着十架的记号而存在；堕落后的世界立刻被交与基督，那个多受痛苦的人（译按，见赛 53:3），好叫祂拯救并征服它。就这样，亚当和夏娃在听到上帝宣布祂的裁决后，谦卑地低下了他们的头。他们无话可说，默默地全盘接受这个神圣的裁决。但是，亚当仰赖上帝的应许，称他的妻子为夏娃——生命、生命的源头、众生之母。在创世记第三章的应许中，我们大致看到了福音，原则上，这就是整个人类的历史。

【344】「约」（covenant；以下也译为盟约、圣约）这个词并没有在创世记第三章出现，但约的事实却摆在那儿了。现代的评论家说盟约的这个概念是后来在以色列的历史中才出现的（最早出现在申命记中），而且完全是一个被掳到巴比伦后的现象，然后被投射回他们先祖的历史中。[1] 这种说法靠的是循环推理：先宣称某些圣经资源是不可靠的，然后将以色列的历史加以改写，接着再用这个历史，让那些证明它错误的文本作废。[2] 更好的学术观点认为，后期的先知都立足于上帝与先祖所立的真正的约，以此为基础（创 15:18，17:2、7、9-14，等）。因为所有的先知都保持这个观念：耶和华与以色列民之间有一个特殊的关系。阿摩司坚持上帝不会放过以色列民，因为在世上的万族中，上帝只认识以色列家（3:2）。何西阿也将上帝和祂子民之间的关系描绘成一个婚姻，在 6 章 7 节和 8 章 1 节说到以色列破坏了那个约。先知们不是一个新宗教的开创者，而是与人民一道，站在同一个约的基石之上，呼吁人们悔改和回转。以色列总是将他们的历史追溯到先祖身上（申 2:5；何 12:13），但是在西奈山上所立的约是整个以色列宗教的根基。

「约」这个词（בְּרִית）的来历，并不能帮助我们完全确定它的意思。它很有可能来自动词ברה，意思是「切开」，指的是在古老的东方传统当中，从相对摆放的被宰杀的动物肢体中间经过，象征破坏约定的人会经历与这被宰杀的动物相同的命运，也就是「立约」（to cut a covenant）这个表述的来源（כָּרַת בְּרִית，ὁρκια τεμνειν，*foedus ferire*；参创 15:8、9，耶 34:19 以下）。从创世记 21:22、23，26:26，31:44、45 的经文中，我们很清楚地看到בְּרִית象征着三个明显的元素：一个包含盟约规定（stipulations）的誓言或应许，破坏盟约的咒诅，以及代表咒诅的象征性仪式。由于这是当时很普遍的执行合约与协定的方式，想必挪亚、亚伯拉罕以及之后的以色列人对בְּרִית都相当熟悉，以至于盟约是他们了解信仰和上帝与人之间相交关系的一个合适的框架。到底圣经中的约是单方面的（王室的赠予[royal grant]）

[1] J. Wellhausen, *Geschichte Israels*, 2 vols. (Berlin: Reimer, 1878), I, 434ff.; R. Smend, *Lehrbuch der alttestamentlichen Religionsgeschichte* (Freiburg i.B.: Mohr, 1893), 116ff.

[2] Cf. G. Vos, "Recent Criticism of the Early Prophets," *Presbyterian and Reformed Review* 9 (April 1898): 214–18.

还是双方面的，并不能简单地从字面本身来决定，而是要由相关两方的本质来决定。在上帝与人的约定当中，上帝单方面的层面在先，也就是说，无论如何，双方都是不能相提并论的。上帝是全能的，祂将自己的命令加诸祂的受造之物。当上帝与亚伯拉罕立约时（创 15:8、9），这并不是一个合同，而是一个应许。上帝必须成就祂的应许，因此祂自己从被宰杀的动物肉块中经过。上帝在别处指着自己起誓（创 22:16），指着永生起誓（申 32:40），指着祂「自己」（译按：原文是「祂的魂」）（*nephesh*；摩 6:8，耶 51:14）起誓，向人们显明「祂的旨意是不更改的」（来 6:17）。圣约这种双方的层面——那些与上帝立约之人的义务，永远都不是进入恩约的条件，而是要被当作是那些藉着恩典进入恩约之人的行为准则来理解（创 17:1-2；出 19:5-6、8，24:3、7；利 26:14、15；申 5:29，27:10、11，28:1、2，30:1、2；等）。恩典之约是单方面的，与至高上帝满有怜悯的应许密不可分。上帝不能破坏祂自己的应许，祂自己起誓要维持这个应许。我们可以从旧约预言中关于圣约的概念，越来越清楚地推断出这个恩约是不可解除的。这也很可能是为什么这个词在希腊文译本中被译成 διαθηκη（testament [译按：遗嘱]）而不是 συνθηκη（covenant）的缘故。

在这坚固稳妥的恩典之约当中，流淌着我们作为基督徒信仰的荣耀。如果宗教是人类与上帝之间真正的契合，在这个关系中，不仅是上帝，人类也可以保留他们理性和道德的独立性，在尽自己责任的同时也能够享受到权利，这种关系只可能是上帝自上而下地来到人类中间，与他们进入立约的关系。在这个举动中，上帝用誓言要求自己给人类一个永恒的救恩，不管他们是多么叛逆和不忠；但是另一方面，人类也受到上帝的告诫，要求他们对上帝付出新的顺服，「如果我们有时在软弱中跌倒以致犯罪，我们不能对上帝的怜悯丧失信心，也不能继续犯罪」，因为我们与上帝有一个永恒的恩典之约。[3] 此恩典之约的基础不是我们的德行和行为，而是上帝的怜悯，这是永不改变的。

【345】圣约论成了基督教会重要的神学教义，这是因为基督教必须了解它和犹太教的关系与区别。为了对抗诺斯底主义和马吉安主义，教会必须保持两个圣约之间的统一性；而为了对抗犹太教，必须在两约之间作出区别。保罗时代的犹太主义者命令信徒要遵守摩西律法，特别是割礼的律法，连外邦人中信主的基督徒也不例外（徒 15；罗 16:17、18；林前 7:18；加 5:3，6:13；腓 1:15、16，3:2、3；西 2:16、21；提前 1:7、8；多 1:10、14，3:9）。基督教会从犹太教分裂出去，当犹太教的圣殿被摧毁（主后 70 年和主后 135 年），犹太团体便成为基督教里的一个否认基督神性的教派（拿撒勒派和伊便尼派）。另一方面，持守二元论的诺斯底主义（以马吉安为代表）攻击旧约，认为旧约代表属于一个次等神的宗教，一个完

[3] 编者按：这句子大部分是引自从十六世纪就在荷兰改革宗教会使用的《婴儿洗礼章程》（Form for Infant Baptism）。

全不同的神（全然的恩典和爱）已经在基督里显现了自己。教会从来没有接受过马吉安的二元论。相反，教会认为自然与恩典、律法与福音、旧约和新约是有区别、却是永不能分割的。在宗教改革时期，这些再次成为关键的问题，因为重洗派和其他派别（亚米念派，苏西尼派）再次贬低旧约。路德宗和改革宗传统之间的主要差异也出现了。圣约论在改革宗传统中（从慈运理和加尔文开始），尤其是在德国奥利维亚努（Olevianus）和乌尔西努（Ursinus）的改革宗神学、英格兰的清教主义和威斯敏斯特信仰告白里，得到了最充分的发展。圣约神学的核心是关乎新、旧「盟约」（διαθηκη，林后 3；拉丁文译作 *testamentum* 或 *instrumentum*，这个词先被应用在经济体系上，然后是用来指圣经的旧约和新约经文）的教义。新、旧约的起源和内容是相同的。上帝或上帝的道是两者的作者，我们从这两者得到一个信念、一个盟约、一条救赎之路。唯一不同的是旧约里所应许的弥赛亚，现在已经来了。

圣约论在改革宗神学中得到最充分的发展。圣约神学可以追溯到慈运理和他为了维护新、旧约的统一性而与重洗派教徒的争论。这教义从慈运理传到布灵格和加尔文，并通过他们传向了德国的帕拉汀地区（奥利维亚努、乌尔西努、亥伯里斯[Hyperius]）和英国清教徒（卢洛克 [Rollock]、帕金斯[Perkins]、艾姆斯[Ames]、威斯敏斯特信仰告白[第七章]、弗朗西斯•托马斯•波士顿[Francis Thomas Boston]等神学家）。在荷兰改革宗中，克洛彭堡（Cloppenburg）和柯塞尤（Cocceius）将圣约作为教义的一个基本前提和主导原则。柯塞尤对圣约有个比较奇怪的想法，尤其是他关于圣约被逐步废除的观点。这观点实际上破坏了恩典这个关键因素，使之变成了一个不确定的东西。反对柯塞尤的辩论，是针对他对安息日的看法，他对两个圣约时期（two economies）里的教会，和他对旧约中的饶恕（παρεσις，不予理会）的理解。我们反对的不是柯塞尤对圣约的观念，而是他的圣经神学和历史方法。他拒绝「经院」神学，采用了所谓的「圣经」神学，结果是把教义当作历史来处理，而实际上破坏了盟约的合一性。他一味负面地诠释恩典之约，认为这是一个渐进的、历史性的、持续开展的废除行为之约的过程，盟约的内容就所剩无几了；它仅仅是暂时的、人的、不断变化的宗教形式。[4] 在柯塞尤之后，更加普遍的对旧约的蔑视可见于现代的思想家中，如斯宾诺莎、康德、黑格尔和施莱尔马赫。犹太教被视为与外邦异教无甚差别，只是作为基督教的铺垫。[5]

---

[4] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), I, 603–7 (#156); G. F. Karl Muller "Coccejus," PRE^3, IV, 186-94; Heinrich Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche: Namentlich der Niederlande* (Leiden: Brill, 1879), 217ff.; W. Geesink, *De Ethiek in de Gereformeerde Theologie* (Amsterdam: Kirchner, 1897), 49ff. 编者按：较为支持 Cocceius 的最近的研究，见 W. J. Van Asselt, *The Federal Theology of Johannes Cocceius: (1603–1669)*, trans. Raymond Andrew Blacketer (Leiden: Brill, 2001).

[5] Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), §8.4, §12, §132.

上帝与以色列所立的旧约，是为在基督里所立之新约所作的必要准备。尽管盟约只有一个，是一个整体，但是有两种安排（dispensations，或译为两个时代）。在上帝自己的时间里，旧约（old covenant）的应许在新约（new covenant）中得着应验。旧约仪文（和合本译为「字句」）中的影子和特殊性成了新约圣灵（和合本译为「精意」）的实质、普世性和自由。初代教会的教父们教导说，正如水果虽然由种子而来，却与种子有别，因此福音同样与律法有别，尽管它是从律法中产生的。新约来自旧约，但两者并非不相容，不一样却不对立。[6] 新约没有失去旧约里任何的东西，所有的事都应验了，成熟了，已经完全长成。如今，从临时的谷壳中脱壳而出，产生出永恒的核心。

救赎之约、自然之约、拣选之约

【346】在改革宗教会和神学中，盟约成为基督徒生活一个非常重要的鼓励。我们在上帝永恒的谋略中，在上帝三个位格之间的盟约里，可以找到圣经中所有盟约的基础，这盟约就是 *pactum salutis*（和平的筹定[和合本译为筹定和平，见亚6:13]，救赎之约）。救恩的工作是一个承诺，要由一位上帝里面的三个位格密切合作，且各自执行一项特殊任务。这是三位一体的上帝（父，子，圣灵）一起构思、确定、进行并完成的整个救赎工作。恩典之约虽然是在时间和历史中执行并启示出来的，但却是屹立于一个永恒的、不变的基础上，就是三一上帝的谋略。信徒若能明白这一点便可得益。父神是永远的圣父，圣子是永远的中保，圣灵是永远的保惠师。

通常被引用来支持这一教义的经典经文（亚6:13）并不能证明什么，但是从约伯记17章3节，以赛亚书38章14节和诗篇119篇122节（没有一处提到弥赛亚），并从希伯来书7章22节（这里告诉我们唯独基督，因为祂活到永远，是新约将永远继续下去的保证），我们推断出基督在救恩协定（pack of salvation）中，从永恒就是我们在上帝面前的担保人。撇开学术上的微妙不谈，这救恩协定的教义是扎根于圣经的教导上的。因为作为中保的圣子乃是从属于父神，称父为祂的上帝（诗22:2；约20:17），自称为仆人（赛49、50章），被分派一个任务（赛53:10；约6:38-40，10:18，12:49，14:31，17:4），并因祂的顺服（太26:42；约4:34，15:10，17:4-5，19:30）而得到奖赏（诗2:8；赛53:10；约17:4、11、17、24，弗1:20、21；腓2:9、10）。这并不是由道成肉身启动的，因为基督中保的工作，在以耶和华使者的身份带领以色列时就已经存在了（出3:2、3，13:21，14:19，23:20-23，32:34，33:2；民20:16；赛63:8-9），新约经文中也提到这点（约8:56；林前10:4、

[6] Tertullian, *Against Marcion*, V, 11.

9；彼前 1:11，3:19）。由于上帝和人之间只有一个中保（约 14:6；徒 4:12；提前 2:5），祂昨日、今日、一直到永远都是一样的（来 13:8），祂从永恒中就被拣选为中保（赛 42:1，43:10；太 12:18；路 24:26；徒 2:23，4:28；彼前 1:20；启 13:8），而且这道自太初就存在（约 1:1、3，8:58；罗 8:3；林后 8:9；加 4:4；腓 2:6；等），所以我们认为救赎的工作是由父、子、圣灵在盟约的条件下工作，而在三位一体的上帝之间有盟约的生活，有完全的自我意识、自由和相通，这样的推断应该是很适当的。这盟约生活的本质是一个协定（συνθηκη），包含着协定这个词的全部意义。救赎的工作是三个位格共同承担的，并且各自执行一项特殊的任务。

然而，这救恩协定与救恩的历史有着千丝万缕的联系。随着时间被启示出来的恩典之约并不是悬在空中，而是落实在永恒的、坚实不变的基础上，就是三一上帝的谋略和盟约，准确无误的应用和执行。基督不是在道成肉身时和之后才开始工作，圣灵也不是在五旬节那一天才开始显露祂的工作。正如创造是三一上帝的工作，再创造也是从一开始就是三一上帝的工程。在堕落后所有恩典都是从创造的圣父而来，通过圣子，在圣灵里向受造之物发出。尽管我们看到救恩在历史中的变化、发展和进步，从上帝的角度看来，却是没有变化的影儿（雅 1:17）。父是永恒的圣父，圣子是永恒的中保，圣灵是永恒的保惠师。太阳虽是渐渐照亮大地，但它本身却维持不变，从早到晚，日日夜夜。虽然基督在世上的工作只能在历史中完成，虽然圣灵直到五旬节那天才被赐下，然而上帝在旧约圣经的时代，就已经有能力完全分赐由圣子和圣灵所获得并施行的好处。旧约信徒是靠和我们同样的方式得救的。我们只有一个信仰、一个中保、一条救赎之路、一个恩典之约。[7]

【347】当我们考虑救恩协定怎样在时间和历史中执行时，我们必须小心。虽然上帝拣选了亚伯拉罕和以色列作为祂的选民，上帝的救赎目的是普世的，是给各国各民的。当日期满足的时候，人类作为一个整体，犹太人和外邦人，都在十字架上、在耶稣基督里和好了。堕落之后，上帝对亚当和夏娃发出的最早的一些恩典应许是关乎整个人类的。宗教也在堕落中幸存，并且在献祭（创 4:3）、祈祷和讲道（创 4:26）中取得了固定的形式。文化从农业、畜牧业和城市建设开始（创 4:17）；艺术和科学开始蓬勃发展（创 4:20 以下）。在人类历史的开端，我们看到了显著的长寿之福，但也看到同室操戈、用刀剑统治和滥用权力（创 4:20 以下），直到上帝看到人心中思想的尽都是恶（创 6:5）。浩大的祝福变成洪水的重大审判。洪水之后（创 8-11），上帝与自然立约，祂不再用水毁灭世界，也减少人的寿命，把人散布到世界各地，防止人类凭野心登天。尽管上帝任凭外邦人随己意而行，却让他们有重要的文化和社会发展。上帝凭着自己双手的工作，没有

[7] G. Vos, "The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology," in *Redemptive History and Biblical Interpretation*, ed. Richard B. Gaffin Jr. (Phillipsburg: Presbyterian & Reformed, 1980).

不为自己留下见证（徒 14:16-17，17:27-28；罗 1:19；雅 1:17）。圣灵是所有生命、能力、美德的作者，在外邦人中也是如此（创 6:17，7:15；伯 32:8；诗 33:6，104:30，139:2；传 3:19）。上帝就是以这种方式向所有人展示，他们在一定意义上都是被「预备好」要面对救恩的信息。

【348】上帝要拯救所有民族——包括犹太人和外邦人——的这个普遍意旨，绝不能遮掩上帝对以色列特殊的恩惠。尽管上帝是从列国中把以色列救拔出来的，而且以色列的宗教活动与列国的宗教活动也有类似之处——割礼、献祭、祈祷、祭司、庙宇、祭坛、庆典、节日、风俗、习惯、政治和社会共识，甚至上帝的显现、预言以及奇迹，但是两者在本质上的区别是，特殊恩典只保留给了以色列人，而外邦人是不知道的。异教徒的宗教是私意的，并且是律法主义式的宗教。上帝与亚伯拉罕所立的约是新的，也只能从上帝而来。通过上帝与亚伯拉罕和以色列所立的约，这位创造者也证明了自己是再创造者和救主。以罗欣（Elohim，上帝）——天地的创造者，是耶和华，是盟约的上帝（创 2:4；出 20:11）。在以色列，上帝与世界的关系从来没有被设想为是创造者和受造物以外的关系。单凭这个信条，所有异教在原则上都是不能被接受的。这个信条是真正的、纯粹的宗教的基础。这位天地的创造者，同样也维护并统管世界，祂自由且慷慨地与以色列建立了一个特殊的关系。上帝藉着以撒奇迹般的诞生，证明了自己既是以色列的创造者，又是再创造者。在以色列的宗教里，不是人类寻找上帝，而是上帝召唤人类。这个与以色列先祖所立的约，在西奈山上以另一种形式延续。上帝与以色列国立的约，和与亚伯拉罕所立的约基本上没有什么不同。在西奈山上所立的约，仍然是一个恩典之约。「我是耶和华你的上帝，曾将你从埃及地为奴之家领出来。」（出 20:2）这是律法的开宗明义之言和基础，是恩典之约的精髓。这是一个永远的约，即便是以色列的罪和不义，都不能破坏此约（申 4:31，32:26、27；士 2:1；诗 89:1-5，105:8，111:5；赛 54:10；罗 11:1-2；林后 1:20）。

上帝赐给亚伯拉罕和以色列民的盟约之福是相同的。上帝给亚伯拉罕的一个伟大应许是：「我要作你的上帝，你和你的后裔必要作我的子民」（创 17:8，意译）。上帝同样是以色列的上帝，以色列是祂的百姓（出 19:6，29:46；等）。以色列因此领受了各式各样的祝福，不仅是世上的祝福（得到迦南地、多子多孙、长寿、财富、战胜敌人），而且还有属灵上和永远的祝福，比如有上帝住在他们当中（出 29:45；利 26:12）、罪得赦免（出 20:6，34:7；民 14:18；申 4:31；诗 32，103；等）、有儿子的名分（出 4:22，19:5-6，20:2；申 14:1；赛 63:16；摩 3:1-2；等）、得以成圣（出 19:6；利 11:44，19:2），等等。在旧约时期，这些含义仍然隐藏在一些感官仪式背后，它们的整个属灵意义在新约中才清楚展现出来。然而，所有立约的期望都已经包括在上帝对亚伯拉罕所说的话里：「你当在

我面前作完全人。」（创 17:1）以色列像一个在律法监护下的孩童（罗 10:4；加 3:23、24，4:1、2），在其历史上，为时日的满足和基督的来临预备道路。以色列所经历到的对罪的意识、失败和面对未来的审判，以及强烈地渴望上帝恩典更丰富的启示和渴望拯救的日子，这一切都指向基督，为祂作好准备。准备和培育是必需的。「上帝在人类犯罪以前就道成肉身是不适宜的，因为药只是给生病的人。如果人一犯罪，上帝就道成肉身也是不适当的，因为人在受过罪的苦炼之后，才会看到自己需要被拯救。但上帝从亘古就发出的谕旨，在日期满足的时候就实现了。」[8]

上帝或基督并不需要时间来培育和准备什么，好像上帝会改变似的；这也不是在等待属灵的益处，好像这些益处还不存在似的。相反，这种需要是主观的，就人类的状况来说，整个人类作为一个族群，都需要被拯救，因此必须逐步地接受预备和教育，好迎接基督的救恩。[9] 基督和祂的十字架是世界历史的转折点，万事都指向他们，也源自他们。和以色列立的旧约，必须要为在基督里立的新约作准备。虽然这是一个完整的约（路 1:68-79；徒 2:39，3:25），但是有两种以应许和应验而彼此发生关联的安排（徒 13:32；罗 1:2），有作为影儿的部分和在基督里的实质（西 2:17），有让人死的仪文和使人活的圣灵（林后 3:6 以下；和合本译为「字句」和「精意」），有奴役和自由（罗 8:15；加 4:1 以下、22 以下；西 2:20；来 12:18、19），有特殊的和普世的方面（约 4:21；徒 10:35，14:16；加 4:4-5，6:15；弗 2:14，3:6）。按照上帝自己的时间，旧约的应许在新约中实现了。律法的影儿和特殊性，成为了圣灵的实质、普世性和自由。新约没有失去旧约里任何的东西，一切都应验了、成熟了、已经完全长成。如今，从临时的谷壳中脱壳而出，产生出永恒的核心。旧约和新约的信徒走在同样的道路上，但照明他们的亮光却有不同。[10] 旧约的人已经从阴影迈入了新约的光明中。公义的太阳已经升到天上，到达顶峰，照耀所有的人。律法和先知都已得着应验，并且以基督作为总归和目标，到达他们的归宿。

【349】在新约圣经中得着应验的恩典之约，一直是、也仍然由上帝与自然界、与受造物立的约所包围和维持。和柯塞尤的教导不一样的是，恩典之约并不是行为之约逐步的废除，而是它的应验和恢复。「恩典修复并完善自然。」上帝对于顺服的要求，仍然是通往永生的唯一道路。行为之约和恩典之约之间的差别，在于上帝如今不是通过亚当来接近我们，而是通过已经成全了亚当该有的顺服的基督。基督是第二个和末后的亚当，祂恢复了第一个亚当所毁损的，祂是一

[8] T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, qu. 1, art. 5.
[9] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II.xi, xiii, xiv (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:449–64, 474–93).
[10] J. Calvin, *Commentary on the Epistles of Paul the Apostle to the Galatians, Ephesians, Philippians and Colossians*, trans. T. H. L. Parker (Grand Rapids: Eerdmans, 1965), on Gal. 3:23.

个新人类的头。恩典、且唯独恩典，是这个在基督里的新约的本质特征和内容。恩典之约是上帝卓越的工作；它是永恒的，不能被破坏，完全依赖于上帝的美意、中保的工作、永存的圣灵。这唯独是上帝的工作，也完全是祂的工作，使人无可自夸，所有的荣耀都归于圣父、圣子、圣灵。

恩典之约也与和平的谋略（译按：即救赎之约）紧密地联合，虽然二者也有区分。在和平的谋略里，基督是担保人和元首；在恩典之约里，祂是中保。如此，圣约论保持了上帝在整个救恩工作中的主权。圣父构思、计划并定意成就救恩的工作；圣子确保并有效地实现救恩的工作；圣灵执行并落实救恩的工作。因为从哥林多前书 15 章 45 节以下的经文看来，亚当甚至在堕落之前已是基督的预表，所以恩典之约不是先由挪亚和亚伯拉罕准备好的，也不是出于跟亚当所立的恩典之约，而是已经在行为之约中、也藉着行为之约而存在了，这一切都指向上帝永恒的谋略。认识并断定万事的上帝，在祂创造亚当和制定行为之约的时候，已经在祂的谋略中包括了亚当会违背行为之约，并且已经指望基督和祂的恩典之约。[11]

【350】因此，圣约论奇妙地保持了上帝在整个救恩工作中的主权。正如基督远远超过亚当一样，恩典之约也远远超过了行为之约。上帝的三个位格，在再创造中比创造的时候更清楚地表现出来。圣父构思、计划并定意成就救恩的工作；圣子确保并有效地实现救恩的工作；圣灵执行并落实救恩的工作。整个救恩的工作都唯独是上帝的工作，没有什么是从人类而来的，纯粹是恩典和人原本不配得的恩惠。同时，恩典之约也允许人类的理性和道德本质发挥其效用。恩典之约不同于上帝的拣选，在拣选里人类是完全被动的。恩典之约描述了蒙拣选的人达到自己命运的途径，这是拣选这条河流涌向永恒的管道。基督差派祂的圣灵，指导并赐能力给祂自己的子民，好叫他们自觉而自愿地接受这个盟约。伴随恩典之约而来的，是对信心和悔改的要求，这在一定程度上可以说是这约的「条件」。然而，我们万万不要误解。上帝亲自为我们提供了祂所要求的，因此恩典之约真正是单方面的约，因为它乃是从上帝而来，上帝设计、定义、维护并执行它。然而，它又被设计成要变成双方面的约，要由信徒靠着上帝的能力，自觉且自愿地接受。在恩典之约中，上帝的荣耀并没有受损，而是通过更新整个人的自由和尊严来造福人类。

在恩典之约下，基督成为人类新的头，这提醒我们关于教会的有机统一。恩典之约提醒我们，拣选不只是关乎个别的人，也关乎各个有机的整体，包括家庭和世代。恩典之约不是从一个人突然跳到另一个人身上，而是有机地、随着历史不断地延续。它经过历史，也经历了不同的安排。它完全配合作为创造者和掌管者的父神所指定的时间和场合。它从来不是与一个孤立的人所立的约，而总是与他或她的后裔，从一代到下一代。恩典之约是一个以基督为首的新人类的有机架

[11] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 561–62 (#293).

构，这个有机架构连接于受造界，并且将整体受造以极高的品质强烈地融入自身之中。因此，有些内心一直不信的人，会在恩典之约在世上的施行和安排中，暂时成为立约百姓的一部分。他们身在此约里，却不属乎此约。最后的审判唯独属于上帝，教会必须以怜悯之心看待他们（太 3:12，13:29；约 15:2；提后 2:20）。

中保基督

【351】恩典之约和行为之约也有所不同，因为它有一个中保。这位中保不仅使得上帝和人联合为一，还在此之前使双方和好，修复两者之间被损坏的关系。认为在上帝和人之间需要有一个中保的概念，普遍存在于所有的宗教里。有很多英雄人物，其非凡的言行超越了他们的时代，并且改变了历史，深刻地影响着国家的生存和发展。这种现象并非偶然，而是根植于人性和宗教。对中保的信仰是普遍的，[12] 包括土著民族的巫医、占卜者、祭司和较发达民族中的国王。

许多历史上的宗教都与其创始人的名字连在一起，他们后来被提升至高于一般人的地位，并且在某个程度上被神化。几乎所有的宗教都有神灵化成人形以及把人神化的概念。许多宗教甚至有良善最终会通过某个具体的人去战胜邪恶的期待—克利须那神（Krishna）、地狱判官（Osiris）、博尔德（Balder）。许多国王（波斯王居鲁士，马其顿的菲利普，凯撒奥古斯都）都跟许多神明一样，经常被当作并被称为 σωτηρ（救世主）。例如海克力斯（Hercules，大力士）的神话，柏拉图在他的《共和国》第七卷中为人熟悉的、关于那位正义者的陈述，特别是在维吉尔的第四牧歌（the fourth eclogue of Virgil）和西卜林（Sibylline）的一些书籍，[13] 这一切都让我们有理由认为，异教中也存在「无意识的预言倾向」。

【352】这导致许多人认为以色列对弥赛亚的期望，不过是简单地从它周围的国家借用来的而已。这个有关旧约学术研究的发展却有一定的益处。以前，历史和文学批判方法都把所有关于弥赛亚的预言视为 *vaticinia ex eventu*（根据事件本身，在事件发生之后所做的预言），只要它们出现在被掳前的著作中，就把它们当作是后来篡改的，而加以删除。关于弥赛亚的期盼的预言，现在已经被认可是真的出于被掳前时期，并与周围不同国家宗教有平行对应的内容。学术研究现在承认末世论中有关耶和华的日子、以色列敌人的灭亡、人类的拯救、弥赛亚的出现、上帝国度的成全等概念，都有悠久的历史渊源。因此，弥赛亚的旧约图像得

[12] C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edinburgh and London: William Black wood, 1899), I, 130, 167; II, 119ff.

[13] A. Deissmann, *Light from The Ancient East: The New Testament Illustrated by Recently Discovered Texts of the Graeco-Roman World*, trans. Lionel R. M. Strachan, new and rev. ed. (Grand Rapids: Baker Academic, 1965), 362–3; W. O. E. Oesterley, *The Evolution of the Messianic Idea* (London: Pitman, 1908).

到了应有的重视，包括了祂超自然的特征、神迹似的诞生（赛 7:14；弥 5:2）、神圣的名字（赛 9:6）等。

然而，宗教历史的学术研究却将这种洞察推展到相反的极端，声称以色列的先知在他们关于弥赛亚和祂的国度，并在他们一般对末世期望的描述中，采用了久已存在的表达方式、比喻和图像，而且可追溯至遥远的巴比伦、亚述、波斯和埃及。这里有一定的道理，因为上帝给以色列人民关于救世主的承诺，是广泛地基于上帝给人类整体的应许，在洪水过后，特别是给闪族的应许。类似的「借用」，也可见于律法的颁布，和存在于很多民族中的殿宇、祭坛、祭司、祭祀、割礼等等。预言也同样基于以色列及其周围国家的历史。「在创造中有其象征意义」，在自然中有预表，我们从耶稣的比喻可以看到这一切都在基督和祂的国度里得以实现。各个民族在其宗教和历史中本能的期待和盼望，都在基督教中实现了。但是宗教历史的学术研究误将类比当作实质，也忽略了关键的差别。首先，在上帝拣选了亚伯拉罕之后，人类一分为二，以色列从其他国家中被分别出来。其结果是以色列的预言包括了上帝对自己子民的神圣审判，他们的救主是拯救他们脱离罪和死亡，而不是为他们提供社会和政治的解放。以色列周围的国家所期待的是拯救百姓脱离苦难的王；他们甚至把 σωτηρ（救世主）这个名字授予一些国王和皇帝。但这个词在新约是用在拯救人民脱离罪和死亡、并赐他们公义和生命的救主身上。以色列的异象是普世性的：旧约圣经的预言并没有把异象限制在以色列人和迦南地，而是将它扩展到全地，并应许要把亚伯拉罕的祝福赐给整个人类。这祝福的中心内容是上帝要作亚伯拉罕和他子孙的上帝。上帝应许祂子民一个普世的属灵国度，会在人类历史结束时赐给他们。

【353】先知预言为以色列的历史制定了新的方向，其中包括了上帝的应许，以及弥赛亚在预表上的应验。上帝赐给大卫王一个应许：他的王位将继续留在他的家中（撒下 7:8-16；参摩 9:11；何 1:11，3:5；弭 5:1-2；赛 9:6-7，11:1-2、10；耶 23:5、30:9，33:17、20-22、26；结 34:23-24，37:22-24）。这应许在大卫的伟大子孙创立一个包括外邦人的国家时应验了。祂是永恒的君王，祂名为奇妙、策士、全能的上帝（赛 10:21；申 10:17；耶 32:18）、永在的父（对祂子民来说）、和平之君（赛 9:6-7）。祂要永远作王，建立公义、和平、繁荣的国度，也要在外邦人当中扩展祂的疆域，直到地极（诗 2，45，72；结 37:25；亚 6:13，9:10；等）。祂是耶和华的受膏者，有上帝的灵住在祂身上（申 18:15；赛 11:2，40-60 章；玛 4:5）；祂是先知、祭司和君王（诗 110；耶 30:21；亚 3，6:13）。

【354】对弥赛亚的盼望，在先知预言终止后继续流传在以色列人的心里。在（犹太）次经文学中，我们看到以色列人对未来获得解放和统治的期待，但只有少数几处指向弥赛亚（《马加比一书》2:57，4:46，9:27，14:41）。一般而言，犹太教的自以为义，并不鼓励他们对弥赛亚的期盼。以色列毕竟有律法。他们以

为可以靠遵循律法而称义，那就不需要救主了。犹太人顶多就是期望在地上有一个国王或解放者（弥赛亚）来搭救他们，并恢复他们的政治命运。由于犹太人以弥赛亚的观念来解读旧约圣经的经文，他们在旧约经文中找到多达 456 个关于弥赛亚的应许，从而维持并喂养了对弥赛亚的期望。对弥赛亚的期待在《以诺一书》（*1 Enoch*）、《所罗门的诗篇》（*Psalms of Solomon*）、《巴录的启示之二》（*2 Apocalypse of Baruch*）、《西卜林神谕集》（*Sibylline Oracles*）和《以斯拉四书》（《以斯德拉二书》[2 Esdras]）等启示文学中得到强调和拓展。这位受人期待的通常被描述为弥赛亚、人子、被拣选的或者是大卫的子孙；他还有几次被描述为神子，被看作在万有以先就已存在，并且来自伯利恒。他是公义的、圣洁的、身怀众多恩赐、要在地上建立上帝的国度。根据新约圣经的见证，这跟贫苦和卑微的人的期待相当吻合（路 1:48、74，2:25；等）。

在这些预期的背景下，基督自己出现了，并且传讲上帝国的福音说：「日期满了，上帝的国近了。你们当悔改，信福音。」（可 1:15）。耶稣带来了一个对国度的新的理解：这是宗教–道德性的，而不是政治性的国度，是基于悔改、信心、重生的国度，是尚未来临的末世实存。以色列的上帝（太 15:31），即耶稣所认识并承认为祂的上帝的，是高于一切的王（太 5:35，18:23，22:2），是天地的主（太 11:25），但同时也是在天上的父。祂作王的统治是一个父亲对自己孩子的管治，祂的国度同时是一个家庭，又是一个社群（太 6:4、6、9，7:11；可 3:34-35）。上帝的王权和父爱不存在竞争，而是彼此加强。我们既要寻求祂的国度（太 5:20，6:33，13:44-46），又要像接受礼物一样领受祂的国度（太 19:29，23:12，24:47，25:21、34；路 6:32、33，12:32、37，17:10，22:29）。这礼物包括了罪得赦免（太 9:2，26:28；路 1:77，24:47）、公义（太 6:33）和永恒的生命（太 19:16，25:46；可 9:43）。施穆勒（Schmoller）和魏斯（Weiss）等学者错误地认为耶稣对于天国的教导只有末世的意义。[14] 耶稣的确承接了上帝国的末世概念，这概念是在圣经中，后来特别是在天启文学中发展出来的。但是对耶稣来说，上帝国的概念（上帝在审判和救赎里的干预）是在两个影响深远的时刻实现的。旧约的先知们只看到了弥赛亚一次的来临。耶稣的到来，将它分为两个时刻：其一是为救赎的缘故，其二是为了审判；一次是为了预备，另一次是为了完成。

【355】耶稣并不是因为祂的工作从加利利满有盼望地开始，后来看上去似乎失败了，从而作出这种区分。从一开始约翰为耶稣施洗、指明耶稣的那一刻起（太 3:11 以下，约 1:26 以下），耶稣就完全清楚祂在自己所传扬的那个国度中的

[14] O. Schmoller, *Die Lehre vom Reiche Gottes in den Schriften des Neuen Testaments* (Leiden: Brill, 1891); J. Weiss, *Die Predigt Jesu vom Reiche Gottes* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1892); 在 1900 的再版修订本，他们的态度软化了一点，却保持了他们的末世观；ET, *Jesus's Proclamation of the Kingdom of God*, trans., ed., and with an introd. by Richard Hyde Hiers and David Larrimore Holland (Philadelphia: Fortress, 1971).

角色。耶稣知道自己是弥赛亚，因为祂与上帝有独特的关系。祂因而称自己为人子，也称自己为「上帝的儿子」。「人子」这个称呼是极不寻常的，它让人们想起但以理书 7 章 13 节，以及当时的人在天启文学中对弥赛亚的理解(《以诺一书》和《以斯拉四书》[《以斯德拉二书》])。耶稣在使用这个名称时，立意将自己和其他人区别开来，也将自己定位在他们之上，同时也暗指祂是真正的人，不仅与以色列人，而且与所有的人有关系。耶稣知道自己既是但以理书第七章所指的天启的人子，也是上帝所爱、所差派为使者的上帝尊贵的儿子。作为唯一认识父和被父认识的子，耶稣行使祂特殊的权力，赦免人的罪，彰显天父的旨意。天国的确还在未来（太 5:3、4、20，6:10、33，7:21，18:3，19:23-24，25:34，26:29 等），但也是当下的实存（太 11:11-12，12:28，13:11、19、24、31、52；可 4:26-29，9:1；路 10:9，17:21），信徒们已经是其中的公民和参与者(太 7:13-14，13:23、30，28:18、20；可 10:15；路 7:28）。基督现在已经是王，也使属祂的人作王、作祭司（启 1:6、18，3:21，5:10）。然而上帝的国度只有在基督再来时才会得到完全（启 19-21 章）。

「人子」这个名字也让耶稣有机会预先断绝别人对祂的人性和工作的误解，并逐步将祂弥赛亚身份的真正含义注入其中。这个意思归结为一个事实，即基督乃是从上头而来，必须忍受许多痛苦，之后才会进入祂的荣耀。耶稣从而揭示了：(1) 祂不仅是大卫的子孙和以色列的王，更是人子，与所有的人相连，为他们摆上了祂的生命，作众人的赎价；(2) 祂在众人之中占有绝对独一无二的位置，因为祂从上头而来，生活在与天父不断的交通之中，并且有赦罪和赐予永生的权柄；(3) 祂不能像犹太人期待他们的弥赛亚那样，通过暴力来掌握祂的权力，而是作为主的仆人，祂必须为祂的百姓受苦和受死；(4) 祂正是通过这条道路，获得复活和升天的荣耀，被升高到上帝的右边，并且要再来施行审判。

耶稣也称自己为「上帝的儿子」。这个名号在旧约被用于以色列人，然后是用于国王，尤其是指弥赛亚。[15] 当被鬼附的人（太 8:29）、犹太人（太 27:40）、大祭司（太 26:63）、甚至门徒在初期（约 1:49，11:27；太 16:16）使用这个称谓时，很可能也有这种上帝掌权的意思。但耶稣把另一个更深层次的含义投注其中。祂是王，因为祂是弥赛亚，因为祂是天父的儿子。上帝是祂的父亲（路 2:49），祂是父唯一的儿子，父爱祂，并差祂作为自己最后的使者（可 12:6）。上帝称祂为「我的爱子，我所喜悦的」（太 3:17，17:5）。儿子的名分是祂整个生命、祂所有思维和行动的源头。祂宣告人有福（太 5:3 以下；路 10:23）、赦免人的罪（可 2:10）、要求祂的门徒为祂的缘故撇下一切（太 5:11，10:18、22；等），并把它和进入永生连在一起。

[15] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 264–68 (#214); W. Sanday, "Son of God," in DB, IV, 568ff.; J. Stalker, "Son of God," in DC, II, 654ff.

众使徒和后来基督教会所教导的关于基督位格的一切事情，已经包含在对观福音（Synoptic Gospels；或译为符类福音）里。复活照亮、澄清、证实了对观福音的教导：耶稣是上帝独一的儿子，上帝自己成了肉身。使徒不过是扩大并发展了福音所教导的一切：耶稣成为人——「肉身」（约 1:14；约壹 4:2-3）；祂是亚伯拉罕的后裔（加 3:16），从犹大支派而出（来 7:14），大卫的子孙（罗 1:3），为女子所生（加 4:4；来 2:14）；祂完全且真正符合了「人」这个字的含义（罗 5:15；林前 15:45；提前 2:15），和我们一样经历疲累、干渴、悲伤、快乐（约 4:6 以下，11:33、38，12:27，13:21；来 4:15）；祂生在法律以下（加 4:4），学会顺服，以至于死（腓 2:8；来 5:8，10:7、9）。祂也完全无罪（太 7:11，11:29；约 4:34，8:29、46，15:10；徒 3:14；林后 5:21；来 4:15，7:26；彼前 1:19，2:22；约壹 2:1，3:5）；祂复活，得了荣耀，并坐在上帝的右边（徒 2:34，5:31，7:55；等）。祂在道成肉身以先就已经存在（约 1:1，17:5；林前 10:4、9；来 11:26）。祂本有「上帝的形像」（腓 2:6），是在所有受造之物以先首生的（西 1:15）。上帝藉着祂创造万物，并在祂里面托住万有（约 1:3；林前 8:6；弗 3:9；西 1:16）。在一个完全独特的意义上，祂是上帝的儿子（约 1:14，5:18；罗 8:3、32；加 4:4），而且祂自己就是上帝（约 1:1，20:28；罗 9:5；帖前 1:1；多 2:13；来 1:8-9；彼后 1:1；约壹 5:20）。

【356】这荣耀的真理实在是太丰富、太深奥了，基督徒无法立刻把这一切吸收进他们的意识里，再产生出一个清楚的套语来提供证据，反驳所有的错误。伊便尼派（Ebionitism）认为耶稣只是个卓越的人；诺斯底派坚决地把物质与神性分割开来。两者都没有适当地处理基督的人性和神性两方面完全的联合。虽然爱任纽还没有提出基督两个本性（two natures）的套语，他清楚地教导说基督是真正的儿子，是道，并且祂自己是上帝；祂成为了人；这成了肉身的道，与上帝构成了一个牢不可破的联合。祂是真正的人，也是真正的上帝（*Adv. haer.* IV，6，7）。创造世界、在世上出生和死亡的是同一位基督（*Adv. haer.* III，9，3，16，6，19，1，等等）。特土良更有力地谈到基督的两种实质（two substances），一个肉体和一个灵体的实质；两种情况，神性和人性（*De carne* chr. 5），并且假设在祂里面有双重状态，不相混乱，而是在一个位格里面联合为一；祂是真正的上帝也是真正的人（*Adv. Pr.* 27）。聂斯多留派（Nestorian）倾向将神性和人性分开，欧迪奇派（Eutychian）倾向于将两者混为一谈，直到迦克墩大会时才得到彻底的公式化表述：「一个位格，神人两性，不相混乱，不会改变，不能分开，不能离散。」然而这个套语没有阻止东方教会走向基督一性论和错误的神化观念（θεωσις），[16] 也没有阻止西方教会的神秘主义和把人神化的倾向。

[16] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 134n51 (#42).

基督的两个本性（Two Natures）

【357】根据罗马和经院神学，基督的两个本性虽然有神人属性的沟通，但仍然是有区别的。这导致了耶稣从来就未曾是一个真正的孩子的说法。他们认为从一开始，基督的人性就是神化的，就像热能渗透使铁滚烫发红。祂的人性因此有份于上帝的荣耀、智慧和能力（περιχωρησις，θεωσις），也因此当受敬拜。路德宗神学尽管认为二性相通发生在从神性到位格上，而不是从神性到人性上，也认为神性和人性是「联合且掺和的」（united and commingled），从而把人性提升到超越其原先定下的范围。[17] 在基督论和圣餐方面，罗马天主教和路德宗的看法是近似的。

在路德宗神学的发展过程中，对道成肉身（取了肉身）和倒空自己（exinanition）（自我倒空：在子宫中受孕）的概念作了逻辑上的区分。道是前者唯一的主题；「神而人」是后者的主题。这不仅引发了神性和人性之间的区别的质疑，也引起了对降卑（humiliation）和升高（exaltation）状态两者之间的区别的疑问。在吉森（Giessen）和杜宾根（Tübingen）的两个学派之间，出现了一个关于「倒空自己」的性质的大辩论。根据杜宾根的说法，基督只是在公开场合中避免用属于祂的上帝属性；祂保留了它们，并且只以潜在的或隐藏的方式使用它们；因此基督升高的状态，无非是祂在受孕时刻就已经拥有的不可见的属性，在那个时候清晰地展现出来。耶稣的整个成长过程，变成只是纯粹的表象。出于这个原因，吉森派的神学家以及后来的路德宗，更倾向于认为基督在倒空的那一刻，完全停止使用祂所有的上帝属性。虽然祂保留了它们，但祂只保留它们作为一种能力，没有使用它们。只有在祂的升高后，祂才行使这些能力。[18]

与此相反，改革宗神学坚持「有限是不能够与无限相容[含]的」，将基督的人性和神性清楚地区分，但却没有将它们分离，并且将*finitum non capax infiniti*（有限不与无限相容）的原则应用在升高和降卑状态。因此改革宗神学为基督纯粹的人性发展、不断的恩赐传递、降卑与升高状态真正的区别确保了空间，同时也避免了落入聂斯多留派的观点（这是改革宗经常受到的指责）。而在希腊（东方教会）、罗马（西方教会）和路德宗神学里，重点总是落在上帝的本体（神性）的道成肉身上，认为神性是实现救恩、实现与上帝相通的必要途径。改革宗神学强调，是子这个位格成了肉身。取了我们人性的不是子的实质（substance，内在的实体），而

[17] See "Formula of Concord," in *The Book of Concord: The Confessions of the Evangelical Lutheran Church*, ed. Robert Kolb and Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000); 对基督位格的讨论，可见于"Epitome"和"Solid Declaration" (508–14, 616–34) 中的第八章程。

[18] F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3rd ed., 7 vols. in 10 (Gütersloh: Bertelsmann, 1870–90), IV, 1, 243ff.; E. Güder, "Stand Christi, Doppelter," *PRE*[1], XV, 784–99; J. Wagenmann, "Kenotiker und Kryptiker," PRE[2], VII, 640–46; R. Seeberg, "Communicatio idiomatum," in *PRE*[3], IV, 254–61.

是子的实存（subsistence，特殊的本体）。基督神人二性的联合不可改变地牢牢固定在祂的位格里。如同在三位一体论里、在人类是按着上帝的形像所造的教义里，以及在圣约论里，而这里是在基督论里，改革宗认为有意识的个人生活是最丰富和最高的生命，这观念也戏剧性地崭露其头角，引起人的注意。[19]

【358】许多现代思想家们不再满足于迦克墩信经所界定的范围。他们认为迦克墩信经是希腊理性主义的产物，他们寻求从一个新的宗教-伦理取向重新定义基督的位格。[20] 对康德来说，因为「你应该」这个道德责任必然意味着「你可以」，耶稣只能是一个道德的楷模、美德的老师。历史上的耶稣、祂的职任、死亡和复活都是不重要的，重要的是理想的基督。[21] 费希特、谢林、黑格尔也采用了相同的基本论调，只是用不同的方式。费希特从上帝和人类是绝对一体这个想法出发，认为基督的伟大历史意义在于我们是最早认识到这个真理的人，并清楚地在祂里面把这真理阐述出来。历史上的耶稣是不重要的，重要的是我们与上帝为一这个形而上的永恒真理。[22] 对早期的谢林来说，绝对（the absolute）是一个永恒「成为」的过程（eternal becoming），并在世上以道和圣子的方式表现出来。作为历史事实，基督教只有短暂的重要性。然而基督教的概念却是永远长存的：世界就是上帝的儿子，是上帝亲自在这个「成为」的过程中。上帝的道成肉身是所有生活和历史的第一原理。万事必须藉着道成肉身这个概念来理解。这是基督教深奥的真理：这个外在的、在历史上的表达，不过是永恒理念的形式。[23] 黑格尔也说，神学以文字图像、象征性地传递出来的信息，哲学把它转换成了概念。基督不是唯一的神而人的形像，人类基本上与上帝是一体的，当他们达到了其发展的顶点，便会意识到这个事实。[24] 施特劳斯更进一步在他的《耶稣生平》

---

[19] See also J. Owen, "Declaration of the Glorious Mystery of the Person of Christ, God and Man," in vol. 1 of *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (Edinburgh: T&T Clark, 1862).

[20] D. F. Strauss, *Die Christliche Glaubenslehre in ihrer Geschichtlichen Entwicklung*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840–41), II, 153ff.; A. 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), I, 1ff.; VII, 118ff., 168ff.

[21] I. Kant *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. Theodore M. Greene and Hoyt H. Hudson (New York: Harper & Brothers, 1934), 115ff.; cf. Isaak August Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, trans. W. L. Alexander, 5 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1863–78), V, 35; J. W. Chapman, *Die Teleologie Kant's* (Halle: C. A. Kaemmerer, 1905).

[22] J. G. Fichte, *Die Anweisung um seligen Leben oder auch die Religionslehre* (Berlin: Verlag der Realschulbuchhandlung, 1806); cf. I. A. Dorner, *Person of Christ*, V, 95ff.

[23] F. W. J. Schelling, "Vorlesungen über die Methode des akad. Studiums [1803]," in *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), II, 520ff. (*Sämmtliche Werke* [Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher, 1856–61], I/5, 286ff.); 编者按：巴文克是在指第八场演讲："Über die historische Construktion des Christenthums." Cf. I. A. Dorner, *Person of Christ*, V, 100.

[24] G. W. F. Hegel, "Religionsphilosophie," in *Sämtliche Werke*, 26 vols. (Stuttgart: F. Frommann, 1949–59), XVI, 235ff. (*Werke* XII, 235ff.); 编者按：巴文克是指黑格尔宗教哲学的第三部分

（*Life of Jesus*）[25]里说，人类本身就是上帝的道成肉身；上帝由圣灵感孕，过着无罪的生活，从死里复活，升天，等等。从这些哲学架构流传出来的现代神学，历史性的耶稣便消失在神人合一这个概念的后面。祂仅仅是一个宗教天才、一位启蒙老师。基督本身的位格其实没有被视为是基督信仰的基础。[26]

另一方面，施莱尔马赫拒绝了这套思辨哲学的方法，在他发展出来的一套强有力的「神的意识」（God-consciousness，即在耶稣里的神性）的概念中，想要寻找耶稣对于教会的重要性。他认为耶稣是人类的宗教典型，祂将自己的「神的意识」传递给了祂的追随者。对基督教最不可或缺的是耶稣这个位格（人）和祂的宗教生活，而不是祂的教导或是道德榜样。[27] 施莱尔马赫把宗教理念的实现重新定位在基督的位格上，而不是在祂的人性上。这产生了巨大的影响力，而且当神学家们愿意接受耶稣基督是上帝最卓越最独特的启示时，再次确保了基督论在教义中的地位。[28] 新的基督论也对耶稣在人性方面的个人成长发展出新的兴趣，并企图通过改善迦克墩信经的「神而人」说来持守它。因此，「成为」这个概念被应用在「神而人」的概念上，「神而人」便成了「神」。藉着后期谢林派的启动，[29] 「神而人的『成为』」这种说法对神智学的圈子，也同时对神学家，产生了很大的影响。[30]

在施莱尔马赫之后的神学的确大量强调了耶稣的历史个性，也在十九世纪激起了大量具有创意的基督论反思，但其结果并不能让很多人满意。在立敕尔的带领下，神学家们像康德一样转回到伦理的问题上。立敕尔拒绝所有的形而上学和一切被自然科学和历史批判所定罪的事，例如基督的自有性、祂的超自然受孕、复活、升天和第二次降临。耶稣只是一个具有非凡的道德敏感和认知的普通人。

(1831 lectures), "The Consummate (Absolute) Religion," 尤其是"The Kingdom of the Father"这个段落。在这本书里可以找到其缩减的形式：*Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 3, *The Consummate Religion*, ed. Peter C. Hodgson (Berkeley: University of California Press, 1985), 363–64. Cf. I. A. Dorner, *Person of Christ*, V, 131ff.

[25] D. F. Strauss, *The Life of Jesus: Critically Examined*, trans. Marian Evans, 2 vols. (New York: Calvin Blanchard, 1860; repr., St. Clair Shores, MI: Scholarly Press, 1970), sect. 144–52, pp. 867–901.

[26] D. F. Strauss, *The Old Faith and the New*, trans. Mathilde Blind (New York: Hold, 1873), 26ff.

[27] F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), §§91ff.; I. A. Dorner, *Person of Christ*, V, 98ff.

[28] 例如包括了 R. Rothe, Hofstede de Groot, C. E. Nitzsch, F. A. Kahnis, G. Thomasius, J. P. Lange.

[29] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 322–29 (#230); F. W. J. Schelling, *Sämmtliche Werke*, II, 3, 317ff.

[30] Gottfried Thomasius, *Christi Person und Werk*, 3rd ed., 2 vols. (Erlangen: A. Deichert, 1886–88), I, 409–45; H. L. Martensen, *Christian Dogmatics*, trans. W. Urwick (Edinburgh: T&T Clark, 1871), §133; F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trans. Robert E. Wallis (Edinburgh: T&T Clark, 1899), 384ff.; F. L. Godet, *Commentary on John's Gospel* (Grand Rapids: Kregel, 1978), on John 1:14; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trans. J. Watson and M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), II, 752. 这个假说也受到许多英国和美国学者的偏爱而加以接受；见 B. B. Warfield, "Recent Theological Literature," *Presbyterian and Reformed Review* 10 (1899): 701–25; W. Lock, "Kenosis," in DB, II, 835; Alfred E. Garvie, "Kenosis," in DC, I, 927–28.

祂的意念与上帝对世界和人类的计划和目的是完全一致的。上帝自己、祂的恩典和信实、祂对人类的旨意和目的都在耶稣里显明了，因此祂得以在地上建立上帝的国度。祂的死亡也证实上帝的国度是所有人类的归宿。基督不是形而上的神，就祂的情况来说，「上帝」这个称呼是指基督在上帝国度中的等级和地位；这不是指祂的本质，而是指祂的职分。基督可以被称为「上帝」，是因为在祂和我们的关系中，祂占据了上帝的地位和价值。[31]

【359-61】在这种理念架构中，跟随立敕尔的其他人，如赫尔曼（Herrmann）和哈纳克（Harnack），都在寻找「历史上的耶稣」。所有跟随立敕尔的人的共同座右铭是：「从保罗和约翰，我们必须回到对观福音的耶稣，尤其是登山宝训的耶稣」。因此，哈纳克把基督教信仰的本质定义为藉着耶稣的出现、祂的教义和生命，人们可以体验到上帝是他们的父亲，他们是上帝的儿女。[32]

立敕尔的这项工程并不成功。不仅立敕尔派里面的人彼此分裂，甚至激进的新约批判研究也不允许神学家接受立敕尔所描绘的简单的、伦理性的耶稣。我们可以在对观福音中看到使徒约翰和使徒保罗的观点，耶稣对于祂弥赛亚的身份有高度的自觉性，祂以末世的身份说话，行神迹，并行使上帝的特权，如赦罪。真正「历史上的耶稣」已经被证明是难以理解的，而且与批判圣经的人怎样把历史上的耶稣和使徒所描绘的基督区分开这种方式相反的是，我们越来越清楚两者是同一位耶稣。[33] 人们不可能尊敬耶稣却不接受祂是基督、是永生上帝的儿子。此外，更明显的是修正主义所勾勒的耶稣，无法解释基督教教会的兴起，也无法解释教会对耶稣是基督、是上帝的儿子这个信仰告白的宣称为何如此有力。若说这一切都是教会想像出来的，更是令人难以置信。我们可以作出总结：福音书里的历史上的耶稣，与保罗、约翰和早期教会所传讲的基督是同一个人。

道成肉身的重要性

【362】基督论不是整个教义神学系统的起点，但却可以肯定是其核心的要点。这里是整个基督信仰宗教道德生活的脉搏。基督，成了肉身的道，其实是整个世界历史的核心事实。道成肉身必须以上帝三一性的存有（Trinitarian being）为其预设和基础。三位一体的上帝使得同时带有神性和人性的中保有存在的可能，从而把上帝和人联合起来。因为在道成肉身当中，上帝并没有改变，上帝仍然是上

[31] A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), III, 379ff.

[32] Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* trans. Thomas Bailey Saunders (New York: Harper, 1957), 148; idem, *History of Dogma*, I, 17; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, 1, 117 (#36).

[33] 近年有大量关于耶稣与保罗关系的文献，重要的包括：W. Bousset, *What Is Religion?* trans. Florence B. Low (New York: Putnam, 1907); J. Weiss, *Paul and Jesus*, trans. H. J. Chaytor (New York: Harper, 1909).

帝，却可以将祂自己传通给别人。道成肉身是三一上帝整体的工作——基督是受父差派，由圣灵感孕。因此我们要坚持，成为人的不是子的神性，而是祂的位格，这也是很重要的。教会一直把圣父受苦论（patripassianism）定为有罪。尽管这种说法的古旧形式已不复存在——帕克西亚（Praxeas）、希蒙占尼斯（Hermogenes）、挪威都（Noetus）、贝龙（Beron）、贝瑞尔（Beryll）和撒伯流（Sabellius），然而在其基本思想上，黑格尔、谢林、哈特曼和其他人的泛神论系统还是继承了这种想法。他们不把那「绝对者」设想为「本体」（being），而是设想为「成为」（becoming），认为上帝把自己倒空给世界，从而限制了自己。世界和人类与它们所有的悲哀和痛苦都是在上帝生命中的昙花一现，而启示的历史就是上帝苦难的历史。但圣经说道成肉身的是圣子（约 1:14；腓 2:6；来 2:14-15）。改革宗甚至更喜欢说道成肉身的是子这个位格，而不是如路德宗所说的是子的神性。这差别确实并不重要，但是改革宗抗拒任何想混淆这两个本性的倾向，强调是子的位格取了人性，而神性是以它自己的方式存在于子的位格中。

【363】道成肉身也和创造有关。道成肉身原本不是必需的，但人类按照上帝的形像被造，是道成肉身的一个预设和准备。受造物的本身已经被赋予了启示和道成肉身的可能性。其实，我们必须以堕落后拣选论来理解受造本身，并且把亚当看作是基督的预表。世界是以这样的方式被造的，就是在它堕落之后，是可以被恢复的。尽管若罪不进入人间基督的道成肉身仍然可能会发生的说法具有一定的说服力和吸引力——罪不可能是一件意外发生的事；真正的宗教需要一个中保，基督在教会存在之前就已经存在——但是这个假设根本就没有存在的必要。我们有圣经关于上帝的谕旨和谋略的教导就足够了。道成肉身的事实在永恒就已经预备好了；这事实不是基于上帝的本质，而是基于上帝的位格。这并不是如泛神论所认为的不是必要的，也不像伯拉纠派说的那样，是任意的或只是意外发生的。

【364】道成肉身没有在堕落之后就立即发生，而是经过一段长时间的上帝的启示历史的准备。这启示跟子的永恒以及人的受造一样，是道成肉身的另一种预设和准备。圣经提到在日期满足的时候（弗 1:10；加 4:4），这是表明这种延迟不是偶然的或任意的，而是上帝以祂的智慧所决定的。很特别的是，约翰在他的前言中谈到了道成肉身的历史预备。那成为肉身的，就是太初与上帝同在、万物都是藉着祂所造的那「道」（Logos）。启示和道成肉身都是基于上帝是可交通的。为道成肉身作预备的启示历史是经过浓缩的，乃是通过拣选耶稣的母亲马利亚才得以完成，她是众妇人中蒙福的女子。因此，马利亚受到所有基督徒的崇敬，虽然她在罗马所受到的尊崇，包括关于她无原罪受胎、无罪和升天等教义都是过度渲染和不合乎圣经的，这些教义主要与罗马（天主教）的传统和等级制度有关。在罗马，圣母马利亚的崇拜（Mariolatry）日益排挤基督徒对上帝真正的敬拜。宗教改革反对的正是把人偶像化。虽然他们很小心翼翼，但所有承认道成肉身的新

教徒还是对马利亚非常尊崇，并认为她是在众妇人中蒙福的，因为上帝拣选并预备她作圣子之母。

【365】虽然基督在祂的道成肉身中与先前的启示建立起联系，祂也藉着自然和历史为自己的到来做好准备，但祂不是过去的产物，也不是以色列或人类所结出的果子。如果我们不能简单地以任何人的父母和环境来阐释他们，对基督而言更是如此。因为根据圣经，上帝的道在基督里成了肉身，这道太初与上帝同在，而且祂自己就是上帝。道成肉身的教义经常会遇到激烈的抵抗，通常是由一个诉诸圣经的虚幻说法开始的。但这是行不通的，耶稣自己就是他们的拦阻。假如我诚实地评估耶稣说祂自己是谁、祂所行的、跟从祂的人所归于祂的、他们怎样崇敬祂；这一切都迫使我们面对一个选择，耶稣要么是一个疯狂的宗教狂热分子，要么是一个可怕的亵渎者，要么祂真正是上帝的儿子。圣经不是在偶然罕见的情况下表明基督的神性，而是不断地重复提到祂从太初就已存在（约 1:1，8:58，17:5；罗 8:3；林后 8:9；加 4:4；腓 2:6），祂在超自然的意义上是上帝的儿子（太 3:17，11:27，28:19；约 1:14，5:18；罗 8:32），祂是万物的创造者和维持者（约 1:3；林前 8:6；弗 3:9；西 1:16-17；来 1:3；启 3:14），是教会的主（太 3:2，5:11，10:32、37；约 18:37；林前 11:3；弗 1:22；西 1:18），祂是一切受造之物的王（太 11:27，28:18；约 3:35，17:2；徒 2:33；林前 15:27；弗 1:20-22；腓 2:9；西 2:10；来 2:8），祂将来还要再来审判活人、死人（约 5:27；徒 10:42，17:31；罗 14:10；林后 5:10）。教会后期教义的种子，真的存在于新约圣经中。最后，要维系基督信仰本身，即上帝和人类之间真正的交流，除了通过承认基督的神性以外，别无他法。基督与佛祖、查拉图斯特拉、穆罕默德在他们各自的宗教中所占的位置非常不同。基督不是基督信仰的导师或创建人，而是基督信仰的内容。现代人的各种尝试，允许耶稣使用「上帝」的称号，却否认道成肉身的事实，说到底，是一种把创造者和受造物混为一谈的泛神论，也是回到异教的偶像崇拜。颇具讽刺意味的是，像罗马把人神化一样，现代神学否认基督的神性，却同时主张人类通过进化过程可达到神化的可能性。

【366-67】根据圣经，道成肉身是藉着童女生子而实现的。这一教义在整个教会历史中不断受到攻击，在十九世纪末期再次遭到经文鉴别家的攻击。那些人声称从一个叙利亚文本的证据看来，马太福音第一章关于童女生子的论述不是原始的。然而文本的证据并不能支持这样的结论。虽然童女生子只有在马太和路加两部福音书中有叙述，我们可以肯定耶稣的超自然受孕是福音的原始信息。该教义从最早期的信仰象征符号开始，就已经被承认为基督信仰的一部分。所有的福音书前后一贯地描绘耶稣是上帝永恒的儿子，也是大卫的子孙。为了使这一切成为可能，即上帝永恒的儿子要同时是人，是另一个人的后裔，祂就必须要超自然地通过圣灵感孕。我们的主不是靠着人的意志而生的。有些批评者指向异教神话里诸神的众子的说法，认为这是福音书作者「借鉴」的证据。这种可能性正好会

适得其反：因为假如一个教导看上去那么像那些异教的神话故事，肯定会把基督徒吓跑。使徒对童女生子的见证，其真实性是极为可信的。对于这个问题，福音的教导与异教神话只有肤浅的外表相似性，却有极大的本质上的差别。异教传说里的那些神明毫无羞耻地歌颂他们的感性欲望，与福音故事令人惊奇的简洁、美妙和圣洁相差何止千万里。[34]

我们需要说明的是，童女生子的重要性，依赖的不是马利亚在生产时和生产后仍是童女的这个神学概念。这里的问题围绕着福音书里提到耶稣的「兄弟」和「姐妹」（太 12:46-47，13:55；可 3:21、31，6:3-4；路 2:7，8:19；约 2:12，7:3、5；徒 1:14；林前 9:5；加 1:19）。有些人（随从耶柔米）认为那些指的是耶稣的表兄妹；其他人相信他们是约瑟在前一次婚姻里的孩子，因此是耶稣的继兄；第三种观点认为他们真正是约瑟和马利亚的孩子。马利亚的永久童贞是一个较后期的概念，辩论马利亚是否有更多的孩子，虽然很有趣、也富争议性，但从教义的角度看是属次要地位的。然而，超自然的圣灵感孕是至关重要的教义，也不是孤立的教导。因着圣灵的能力（或「至高者的能力」[路 1:35]）感孕，基督以一个特殊的方式被圣灵膏抹。上帝赐圣灵给祂是没有限量的（约 3:34），这膏抹贯穿祂的整个生命，甚至持续到祂的升高状态。正如圣经所预言的，弥赛亚会受膏抹。把男人排除在祂的受孕之外，意味着祂没有被包括在行为之约中，因此，在上帝的判断里，祂能保持免受人类的罪的影响。靠着圣灵的能力，祂保持无罪。从这里我们明显可以看出，圣灵在感孕上所作的工作，不在于把任何神性或者属天的身份注入到马利亚身上，而是彰显这样的能力，这能力像是以云彩遮盖她，而使她受孕（参见出 40:34；民 9:15；路 9:34；徒 1:8）。

基督的人性与神性

【368】这样，上帝的儿子成为了真正的和完全的人。在教会历史中，曾经有许许多多奇怪的尝试，想否认耶稣完整和真实的人性。诺斯底主义用哲学来反对这一点。其他人如瓦伦提斯（Valentinus）相信耶稣从天上带来了荣耀的灵体，祂只是像水通过导管那样，通过马利亚的身体。阿佩莱斯（Apelles）甚至说耶稣取了一个幻影的身体，当祂回到天上时便把这身体丢掉。类似的概念盛行在中世纪的教派及重洗派信徒中。他们无法接受基督的身体从马利亚而出却仍然是无罪的设想。虽然这些想法让我们觉得荒诞，其他形式的表达无非是出自康德和黑格尔的现代哲学观点，把理想的基督和历史上的耶稣割裂分开。然而，圣经清楚地描绘

[34] G. H. Box, "The Gospel Narratives," *Zeitschrift für neutestamentliche Wissenschaft* (1905): 80ff.; L. M. Sweet, "Heathen Wonderbirths and the Birth of Christ," *Princeton Theological Review* 6(1908): 83–117.

了耶稣完全的人性、成长和发展，祂经历饥饿和干渴，愤怒和悲哀，然后经历痛苦和死亡（太 4:2，26:38；路 2:40、52，18:41，19:41；约 2:17，11:35，12:27，19:28；徒 2:30；罗 1:3，5:15，9:5；林前 15:21；提前 2:5；来 2:14、17-18，4:15，5:1）。按照圣经，基督成为肉身是一个既定的事实，所以称拒绝这事实的人为敌基督（约壹 2:22）。初代教会为了教牧和救恩论的原因，正确地以「（人性中）哪一部分没有被基督得取，那一部分就没有得救」（What is not assumed is not saved）的准则，反对否认基督人性的论说。这些异议大部分植根于与基督信仰对立的二元论。无论这是源于古代或现代的诺斯底主义，在宗教改革时期的重洗派，或是在十九世纪的思辨哲学，这些二元论的信念都认为有限与无限是相互排斥的，我们必须拒绝这个信念。哪怕基督人性里有一个基本的组成部分没有真正与上帝相通相联，那么创造里就有一个元素是二元化地与上帝并存，并且是与上帝对立的。如此，上帝就不是全能的上帝，不是天地的创造者。这样，基督教就不是真正的包含万有。面对所有这些二元论的思想，基督教信仰宣称上帝与人之间只有一个中保，就是真正的神而人的耶稣基督（提前 2:5）。这是福音的核心信息。

【369】圣经关于上帝和人在基督里联合在一起的教导，教会以基督的「两个本性」表达出来。圣经把神性和人性的谓词（predicate）都归给同一个位格主体，就是耶稣基督。因为根据圣经所说，那太初与上帝同在且自己本就是上帝的「道」，成了肉身（约 1:14）。祂是上帝荣耀的光辉，也是上帝本体的真像，有份于我们的血肉之体，在凡事上与我们相同（来 1:3，2:14）。上帝将祂自己的儿子差遣到这个世界上，为女子所生（加 4:4）。尽管祂有「上帝的形像」，却「倒空自己，取了奴仆的形像」（腓 2:7；新译本）。按肉体（κατα σαρκα）来说，弥赛亚是从列祖出来的，祂是在万有之上、永远可称颂的上帝（罗 9:5）。上帝本性一切的丰盛都有形有体地住在祂里面（σωματικος，西 2:9）。现代人试图把基督的神性减少到仅仅是在道德上与上帝联合，其实是恢复了古老的聂斯多留异端，完全没有公正地看待圣经的说法。聂斯多留认为上帝永恒和本性上的儿子，和从马利亚所生的大卫的子孙是不一样的。因此，马利亚不能被称为「上帝之母」（θεοτοκος），从她所生的也不是上帝永恒之子，只不过是上帝收养的儿子罢了。上帝和人在基督里的联合不是本性上的，而是道德上的；不是联合（union, ένωσις），而是两种本性相连（conjunction, συναφεια）。上帝在基督里的内住与在信徒里的内住没有实质上的不同，只是在程度上有别而已。作为回应，迦克墩信经正确地宣称在基督里两个本性的联合是不可分割，不相混乱，也不可改变的。基督一性论和虚己说（Kenoticism）以及它们所有的变异说法都不能被接受，因为这些都与上帝的不变性和人有限的本性相抵触。尽管保罗所说的是真实的，只有通过基督的复活，祂才完全显明是上帝的儿子（罗 1:4；参徒 2:36，5:30），成为从天上来的主和赐生命的灵（林前 15:45；林前 3:17），并且得到万名之上的

名（腓 2:9），然而保罗并没有以任何方式否认基督在道成肉身以前已经有其神性的存在（林后 8:9；腓 2:6；西 1:15-17），并且是上帝的儿子（罗 1:3，8:32；加 4:4）。因此，认为上帝或上帝的属性纯粹是一种「潜能」是无法想像的，而认为一个人通过成长就可以拥有上帝的特性，他便不再是一个受造之物，也是一样。这样的个体不可能成为上帝与人之间的中保，因为他既不是上帝也不是人。

关于基督的位格，基督教神学为了适当地处理所有经文的信息，逐渐得出这个基督二性的教义。基督教神学没有把这个教义当作一个假设提出来，也不打算以此解释基督位格的奥秘。这个教义只是总结了、而不是破坏和缩小了整本圣经关于基督的教义，以持守这个教义，对抗许多左倾或右倾的、贬低基督神性或贬低其人性的错误。因此，迦克墩信经正确地宣称，在基督里神性与人性的联合是不可分离（ἀδιαιρετος）和不可离散的（ἀχωριστος）。对于反对声音，它同样坚定地宣称这个联合是没有改变的（ἀτρεπτος），不相混乱的（ἀσυγχυτος）。因此，马利亚被恰当地称为「上帝之母」（θεοτοκος）。

【370】神学若真正想要合乎圣经，且成为名符其实的基督教神学，目前没有比保持基督二性论更好的方法了。迦克墩信经的语言并非神圣不可侵犯，而是可以修改的。只是到目前为止，一切想改善它的努力都失败了。因为宗教的本质是与上帝相交，基督二性论也完整地与宗教的中心思想相连在一起。如果道成肉身是不可能的，那么宗教不可能是关乎上帝和人类之间的交流。但由于宗教在这个意义上已经被罪拖累，上帝与人类之间没有真正蒙福的契合。出于这个原因，在基督里所锻造出来的神性和人性之间的联合，必定是非常特殊的联合，跟现存宗教的神人之间的关系不会是一样的，必定要代表一个新的开始，一个修复的、真正的宗教。简言之，这必须是属乎立约的性质。基督不是众人当中的一员，而是人类的头和代表，是第二个和末后的亚当，是上帝和人类之间的中保。因此，神性与人性在基督里的联合不是位格之间的联合，而是基督取了我们的人性。结果就不是两个位格在道德上的联合，而是在圣子这个位格里神人二性的联合，即这联合不是在本性上（*natural*）神性和人性直接的联合，而是神性与人性都与位格（*personal*）联合。[35] 此种联合的结果不是产生一个新的本性，甚至也不是产生一个新的位格，基督仍是基督。祂从前以神的形式存在，从那时起也以人的形式存在。有鉴于这个联合完全独特的性质，只能被看作是子的位格与一个非位格的人性的联合。这正是为什么区分开「本性」与「位格」如此重要的原因。古代和现代的思想家——从聂斯多留和欧迪奇、到黑格尔和多纳，都无法把握这一点。神性和人性在基督里的联合，这个奥秘完全超过了我们所有的言语表达和思考能力。我们无法作任何比较，因为这是没有先例的。但这是敬虔的奥秘，天使也想

[35] Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrove Giger and ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), XIII, 6, 3.

详细察看，教会对这奥秘肃然起敬。

【371】然而，作为对基督二性论的严肃反对，这个反对意见一再指出基督二性论并未公平地看待基督的人性，并且使得在祂里面任何的人性发展变得不可能。在某些版本的罗马天主教和路德宗神学里，这批评确实有一定的道理，因为按照这些神学观点，从神性到人性的交通让后者有点无法招架。路德宗认为本性相通（communication of proper qualities）不仅是指神人二性传通到同一个位格（基督）身上，更是指神性也传递到人性当中。人性在这个与神性的联合里，被提升到无所不能和无所不在的地位。[36] 另一方面，天主教学者所教导的确实是恩赐的传递，并反对路德宗本性相通的教义。路德宗认为凭借着实存的联合（hypostatic union；译按：指基督的神性和人性在一个本体内的联合），基督的人性在其受孕的第一时间，便获得了「充分的上帝之灵和丰富的属灵恩赐」。[37] 本性相通的教义本身在这里被击破了；在已经拥有恩赐的情况下，为什么还需要相通呢？结果路德宗和天主教的基督论都包含了基督幻影说的成分。在这些基督论里，基督纯粹的人性发展也得不到应有的重视。十九世纪神学家的回应则是摇摆到另一个极端，否认主的神性。

然而，改革宗神学家阐释恩赐传递的方式，让耶稣的人性发展成为可能。改革宗神学家们坚持，基督作为第二个亚当，与亚当却是不同的，特别是亚当受造时是一个成年人，而基督以一个婴儿的样式来到世上；基督不是来到伊甸乐园，而是来到一个罪恶的世界。祂在那里各方面都面临诱惑和邪恶。基督不像亚当，祂以罪身的形状来到世界，无法免除受苦和死亡。上帝派祂的儿子以罪身的形式，在形状和外观上都与有罪的肉体相同（罗 8:3）。凭借这本性相通的奇妙教义，改革宗神学能比别人更好地在基督的神性以外，保存了祂真正的人性。在这方面，它提供了极好的服务。

改革宗神学家对于道成肉身除了在罪的条件下发生以外，是否本身已经是一个降卑的行动，意见不一。一方面，上帝与人类之间的距离如此巨大，道成肉身这样的举动本身就是降卑。另一方面，我们可以说在这种情况下，基督如今在父的右边得荣耀，甚至可以说是仍然处于降卑的状态。[38] 解决这争议最好的说法，就是把道成肉身，如果不作进一步的解释的话，视为始终是、且仍然是上帝俯就人的良善之举，但严格来说，不是基督进入降卑状态的一个步骤。当基督道成肉身，取了软弱的人性，就是在一种降卑的状态。基督在智慧和知识上有成长，祂在地上也是客旅。从本质来说，亚当的信心和基督的信心不外是牢牢抓住上帝的话语和应许，依靠那一位眼不能见的。这也是耶稣所做的（太 27:46；来 2:17-18，3:2）。因为祂完

[36] J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8th ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 679–80.
[37] Roman Catechism, I, 4, 4.
[38] A. Kuyper, *De vleeschwording des Woords* (Amsterdam: Wormser, 1887), 38ff., 180ff.

全地知道父的旨意，但不是透知的，因此祂属神和属人的意识才是联合在一起的。正如在我们有限的意识背后，在我们里面还有一个实存的世界，因此在基督人性的意识背后，有上帝的深奥知识，这只能非常逐渐并有限地照亮祂个人的意识。[39] 耶稣也在道德上成长。虽然祂不可能犯罪，祂的无罪通过祂对诱惑和挣扎的回应可以显明出来。在这方面，基督的人性比亚当更充分地得到发展。在亚当的正直状态中，他根本就没有机会有许多不同的情绪，如愤怒、悲伤、怜悯、同情等。但基督不只是带着上帝的怜悯来到世上，而是在祂的人性里，为我们打开了智意和内心的丰富世界。这一切并未、也不可能存在于亚当之内。

【372-73】此外，在基督里还有人类的认知能力、智力的发展、智慧和知识的加增。根据亚流派和亚波里那留派（Apollinarians），*道在基督里占据了灵（πνευμα）的位置。还有基督一性论（Monophysites），他们都无法接受基督里存在着这样的人类知识。教父们因而越来越倾向于说基督的人类知识从第一刻起就是完美的，并且不可能再增加。他们无法找到足够的圣经来支持上述论点，便诉诸约翰福音 1:14，2:24-25，6:64，13:3；也说歌罗西书 2:3、9 所论到的是整个基督，而不是祂的人性发展！他们认为基督的人性如此紧密地与上帝联合，以致上帝必须要赐下这人性知识的礼物，这是非常「合宜的」。[40] 改革宗神学家以这样的教导来回应：基督被注入和获得的知识不是立即完成的，而是逐渐增加的。此外，基督在地上是客旅，并不知道所有事情。祂凭着信心和盼望而行，不是凭着眼见。祂在地上还没有得到「有福的知识」（beatific knowledge，*scientia beata*）。当然，基督的「信心」不是相信上帝的恩典和怜悯，这只是通过信心分赐给罪人的礼物。对基督（还有对堕落之前的亚当）而言，信心不过是抓住上帝的话语和应许，这正是耶稣所作的（太 27:46；来 2:17-18，3:2）。就基督而言，祂的信心和盼望是毫不动摇且没有犹豫的，是稳固和坚定的。它们使得为我们信心创始成终的基督能在诱惑中站稳，使祂得力，为着等待摆在祂前面的喜乐作为祂劳苦的奖赏，而能忍受十架并轻看羞辱（来 12:2）。基督的人性意识是有限的，且会随着祂的成长而增加。

我们不可由此推断说，耶稣有可能在不同的领域犯错。这样的争论是荒谬的，例如认为耶稣对鬼附的看法，对植物学，对祂与旧约的关系，或对未来的预测都有错误。这些反对规避了祂到来的理由。当然，耶稣并没有给予人类科学任

---

[39] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XIII, 12–13; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3rd ed., 3 vols. (New York: Scribner, 1891–94), II, 281, 307, 329; A. Kuyper, *De vleeschwording des Woords*, 152; idem, *The Work of the Holy Spirit*, trans. Henri de Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1941), I, chaps. 5 and 6 (ed note: Originally published in 3 volumes by Funk & Wagnalls, New York, 1900; also published by AMG Publishers, Chattanooga, TN, 2001).

* 译按：亚流派否认圣子完全的神性，认为圣子是被造的，参本书#216。亚波里那留派主张，基督不是完全的人；祂具有人的身体，但是祂的灵是来自上帝的灵。

[40] Joseph Kleutgen, *Die Theologie der Vorzeit vertheidigt*, 2nd ed., 5 vols. (Münster: Theissing, 1867–74), III, 251.

何指导。祂来到地上的目的不是为了那些，而是为了让我们知道父，并执行父的工作。但为了达成这目标，祂也必须在上帝的启示和工作中认识父，必须知道旧约是或不是上帝的话语。这并不是纯粹科学的知识，而是宗教性质的，一个对教会信仰最重要的知识。在这方面说耶稣有错误，不仅与祂的神性冲突，也与祂作为先知的职分及祂所有关于圣父的教导相矛盾（约 7:16，8:26、28、38，12:49-50）。[41]

当我们谈到耶稣的道德发展，耶稣的无罪性所面临的挑战来自未能考虑到基督的神性。这是出于一个错误的想法，认为没有经过挣扎的不算什么美德，最多只是一个真实的历史性的无罪状态，不足以让耶稣成为中保。[42] 基督有道德的发展，但不是像摩普绥提亚的西奥多（Theodore of Mopsuestia）、聂斯多留和其他人所说的，认为耶稣具有犯罪的可能性，但通过道德的努力和挣扎，使祂在所有的罪孽里出淤泥而不染，达到了道德上的最高水平，使自己无愧于与上帝的联合。虽然圣经说耶稣「学会了顺从」（来 5:8 以下），基督教神学肯定基督无罪的必要性。祂是上帝的儿子，是道，这道太初与上帝同在，且祂自己是上帝。祂与父本为一，始终贯彻父的旨意和工作。对于那些承认基督这一点的人，认为基督有犯罪和跌倒的可能是无法想像的。

不过，这并不是要取消上帝的圣洁和基督作为一个人的圣洁本质上的区别。耶稣说，没有人是良善的，除了上帝以外，没有人是良善的（太 19:16-17；可 10:17-18；路 18:18-19）。根据基督的人性，祂的良善或圣洁不是一种神性的和原始的良善，而是上帝所赐的、被注入的，并且基于这个原因，也必须是通过挣扎和试探，来显明、保持、确认的。被注入的善良不排除后天获得的良善。后者以前者为先决条件，好果子只长在好树上，但好的树仍要透过好的果子彰显出来。因此，基督必须通过试探和挣扎来表现祂天生的圣洁，这种挣扎并不因为祂不能犯罪（*non posse peccare*）而显得多余或虚缈。耶稣的试探来自于外界而不是来自内心，但祂具有真正的人性，祂也惧怕痛苦和死亡。[43] 因此，祂的敌人撒但，

---

[41] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 394–402 (##107–8); W. Caven, "The Testimony of Christ to the Old Testament," *Presbyterian and Reformed Review* 3 (1892): 401–20; J. Denney, "Authority of Christ," in *DC*, I, 146–53; D. W. Forrest, *The Authority of Christ* (Edinburgh: T&T Clark, 1906).

[42] 早期教会对耶稣无罪性的质疑，后来在康德、费希特、斯托斯等人的理性主义重新出现。他们对此提出更多的质疑，如耶稣既受试探，表示祂有犯罪的可能。祂的生命也显示祂有不完美的地方，如祂受了约翰的洗礼（太 3:13）、祂和父母的关系（路 2:49；约 2:4；可 3:33）、祂在圣殿的行为（约 2:15；太 21:12）、祂对法利赛人尖锐的斥责（太 23:13）、祂把鬼赶入猪群（太 8:31）、祂对无花果树的咒诅（太 21:19）。这些论点特别在 F. Pécaut, *Le Christ et la conscience* (Paris: Cherbuliez, 1859)和 E. Renan, *The Life of Jesus* (Buffalo: Prometheus Books, 1991) 中提出。最后，还有一些论点企图要证明基督为了作为我们的中保，必须生于原罪的咒诅之下，并且必须具有罪身。

[43] 耶稣在希伯来书（2:18，4:15）所受的试探，严格来说并不是在道德的领域，并不是犯罪的试探，而是关于祂要忍受的各种极重的苦难，试验祂能否忍耐到底，保持祂作为弥赛亚的身份，保持祂作为救赎者的呼召，保持祂作为救世主的职分。然而耶稣一直是基督。祂学会顺服，不

甚至祂的门徒给祂的诱惑（太 4:1-11；可 1:13；路 4:1-13；太 12:29；路 11:22；太 16:23；可 8:33），也都是真实的。在那些祂必须要受的试探里，祂不断挣扎抗拒，却持守忠诚，然而这种不能犯罪的（*non posse peccare*）本性不是强迫性的，而是道德性的，并且在道德领域上展现出来。

虽然作为上帝的儿子，耶稣是全能的，但涉及到祂的人性，祂也是有限的。我们必须和圣经与教会站在同一边，区分开基督的两个本性，并将这两个本性看作是联合的，以至于在一个完整的神而人的工作里，每个本性做属于自己的工作。基于这个原因，耶稣行奇迹、赦罪、赐人永恒生命的工作，以及所有属于中保的工作，不仅来自祂的神性，也来自祂的人性。因此，基督作为人子，作为弥赛亚，被赋予这种赦罪和审判的权利（太 9:2-8；约 5:27）。当祂被人触摸的时候，有能力从祂身上发出来（路 6:19）。祂的肉体是赐生命给世界的粮（约 6:51）。父已经把万有都交在祂手里（约 3:35，13:3，17:2）。没有人能从祂或父的手里把羊夺去（约 10:28-30）。祂像父一样，回应祷告（约 14:13，另参 16:23），差派圣灵（约 15:26；另参 14:26），并赐人永生（约 10:28，17:2）。然而，这一切并不排除祂的能力（作为人的能力）可以增加。祂出生时只是一个小小的婴孩，柔弱无助；祂需要食物和水；祂因旅行而疲惫，坐在井边（约 4:6）。即使是在行神迹时，祂也依赖人的信心（太 13:58）。在客西马尼园中，天使加添祂的力量（路 22:43）。一直到复活后（太 28:8；可 16:20；路 24:19），耶稣才说天上地下所有的权柄都已经赐给祂了。作为中保，耶稣得到祂事先作为父的儿子本来就有的荣耀（约 17:5），并使祂的人性分享这荣耀。基督藉着祂的复活，也作为一个人，成为活人死人的主，得到超乎万名之上的名和掌管万有的能力（太 28:18；腓 2:9；西 2:3、9；来 2:7-8）。

单单基于这个原因，基督就当受人崇拜和爱慕。对基督是否是我们信仰和信靠的对象，圣经未曾给人留下怀疑的余地（约 14:1，17:3；罗 14:9；林后 5:15；弗 3:12，5:23；西 1:27；提前 1:1；等）。基督是我们宗教崇敬和敬拜的对象（约 5:23，14:13；徒 7:59，9:13，22:16；罗 10:12-13；林前 1:2；林后 12:8；腓 2:9-11；来 1:6，启 5:12，12[：10-11]，22:17、20）。这种崇拜的理由，根据圣经，只可能从基督的神性衍生出来。圣经的话是坚定不移的：「当拜主你的上帝，单要事奉祂。」原则上，这是在谴责一切异教和罗马天主教把受造物神化的做法。中保的尊严和工作，可以、也可能是我们敬拜和爱慕祂的动机，正如上帝给我们的各种好处促使我们去敬拜上帝一样。有上帝在其中工作和彰显自己，也可以构成敬拜的所谓「理由」。但我们敬拜的基础是，唯有上帝才是我们的中保。

是渐渐地从不顺服转为顺服，而是越来越多地藉祂所作的事证实祂完全的顺服。参 Karl Bornhauser, *Die Versuchung Jesu nach dem Hebräerbrief* (Leipzig: Deichert, 1905)。

第十五章　仆人式的救主：基督的降卑

宗教、文化、救赎、献祭

【374】世界各国人民都普遍感受到罪和痛苦，同时伴随着需要救赎的感觉和对救赎的盼望。很多宗教都期待一个即将到来的人，并且特别盼望一个君王的出现。[1] 我们在这里可以补充一点，救赎的观念几乎总是与和好（reconciliation）配合在一起。[2] 人类为了生存而挣扎，为了防卫自然和其他人的侵犯和暴乱，便聚居成群，并且创造了文化。文化创造了文明，满足了很多需求，但往往在其成功当中却制造出其他的需要，并且显出其本身不足以满足人对永恒和救赎的渴求。「当我们越丰富地享受到文明的好处，我们的生活也就越显得空虚。」[3] 只有宗教（一切文化的基础）才能满足人类的这种渴求。因为人类寻求和需要的救赎，是要让他们能够被提升超越整个世界，进而与上帝契合相通。

人们为了得到救赎，采取了各种途径——魔法、神秘主义、迷狂、自然主义、律法主义、道德主义，但人类采用献祭的普遍性，需要我们加以解释。我们把献祭理解为是一个宗教行为，一个人自愿把物质性的礼物献给神明，并且在崇拜仪式中摧毁它（מִנְחָה[素祭]，עֹלָה[燔祭]，זֶבַח[平安祭]，אִשֶּׁה[燔祭]，δωρον，ἱερειον，προσφορα，θυσια，τελετη；偿债[*oblatio*]，献祭[*sacrificium*]），以确保神明的喜悦。例如吠陀教就把献祭看作是世界的中心点。为了解释献祭的来源和性质，有众多的假说：为了补偿罪咎（expiation of guilt），为了表达对神明的感谢或忠心，为了与神明交换利益（*do-ut-des*；「我给你好处，期待你可能会反过来给我好处」），甚至是为了与神明契通（communion；或译为契合相通；共餐）。另一些人把献祭看作图腾崇拜的一种形式：为了获得动物的能力，便尝试喝其血，吃其肉。对献祭的起源、目的和性质的解释有很大的差异，不大可能找到单一令人满意的解释。[4] 然而，这个普遍的、意义深远的、强有力的，无论在任何时间、在所有地点都驱

[1] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), III, 238–40 (#351).

[2] 编者按：在本章中的荷兰文 verlossing 将译作「救赎」（redemption）；verzoening 在一般的意义上将译作「和好」（reconciliation），当特别用于基督在十字架上的拯救工作上时，将译作「赎罪」（atonement）。

[3] G. Heymans, *Der Toekomstige Eeuw der Psych*ologie (Groningen: Wolters, 1909), 9.

[4] 编者按：巴文克关于世界宗教在献祭方面的资料，主要的两个来源是 P. D. Ch. de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 3rd ed., 2 vols. (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1905); and C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edinburgh and London: William Blackwood, 1899).

使着人们献上祭物的冲动，真的很引人注目。人类具有一种不可磨灭的意识，认为他们与一个无形的神明有关联，无论是否已经与神明和好，他们希望通过向他们的神献祭，可以对这个神明发挥一定的影响力。向神献祭作为契通之礼的概念，很可能在堕落之前就存在了。正如奥古斯丁所说的那样，献祭是「在圣洁的契通中，把我们与神联合在一起所作的每项行动」。[5] 罪进入世界并没有将献祭作为一种新的概念引入，而把它添加到人类生活中，只是改变其性质，成为出于对罪和罪咎（guilt）的意识而产生的赎罪行动。从此恐惧和罪咎，而不是崇敬和感激之情，成为人类献祭（祈祷也是一样）的推动力。因此，赎罪（atonement）与和好的想法便结合在一起，而且两者的结合如此紧密，以至于我们无法清楚区分一般的献祭和赎罪的献祭（expiatory sacrifice）到底有什么不同。所有献祭都具有某种公认的赎罪能力。[6] 然而，根据罪咎感和痛苦感增加的程度，真正的赎罪祭相应地越发成为敬拜礼仪的中心。

某种特殊阶层的祭司（造成并保持与神沟通的神职人员）逐渐在所有的宗教中出现，负责献祭并作为中保。魔术师和命理师，以及特别是君王、先知和祭司，都扮演着这种中保的角色。我们不知道祭司这个圣职的起源，但可以合理地推测当人类的罪咎感不断增加，中保的概念也随之而来。人类失去了其祭司的角色，感觉需要专门人士来替代他们，在上帝面前为他们的情况恳求。这样一来，所有人类的祭司和献祭（在以色列的情况是直接的，在其他国家的人民是间接的）都指向一个完美的祭，就是在日期满足的时候，基督这位上帝和人之间唯一的中保，在各各他要献上自己为祭。

【375】以色列的祭司以上帝的律法来教导百姓（出 28:30；申 17:9，33:8-10；耶 18:8；结 7:26，44:23-24；该 2:12；玛 2:7），执行献祭（利 21:8；民 16:5；等），并代表耶和华祝福以色列（利 9:23；民 6:23）。以色列需要献的祭物有很多不同类型：逾越节的祭物（出 12）、立约的祭物（出 24:3-11）、燔祭和感谢祭（利 1，3）、赎罪祭（חַטָּאת）和赎愆祭（אָשָׁם）（利 4-6）。最后提到的一种献祭假定人会因疏忽的罪而破坏了与上帝的契合相通，藉着泼洒被宰杀动物的血，为他们提供一个赎罪和恢复契通的遮盖。当人按手在动物上时，罪孽转移到动物身上，罪便得赎。使罪得赎的是血；这是上帝的设计，因为血是灵魂的载体，在血里有生命，所以能赎罪（利 17:11）。当这血在祭坛上或在施恩座前进到上帝的面前，献祭的人或他的罪就在至圣上帝的面前得到遮盖，或者更确切地说，是上帝自己（申 21:8；耶 18:23；弥 7:19）和作为祂代表的祭司（利 5:13，10:17，15:15），把献祭作为赎金（כֹּפֶר，λυτρον），遮盖献祭者，甚至遮盖在祂面前的罪（כִּפֶּר用介词עַל[above]或בְּעַד[through, on behalf of]）。我们必须强调一点，赎罪的献祭不适用于所有情况，

[5] Augustine, *City of God*, X, 6.
[6] W. Robertson Smith, *Die Religion der Semiten* (Freiburg i.B.: Mohr, 1899), 305, 309.

只严格限定于特定的疏忽之罪。对明知故犯的罪（叛逆的罪；译按：和合本译为「擅敢行事」），其刑罚是死亡（民 15:30）。此外，上帝与以色列所立的恩典之约，不是基于这些赎罪的祭，而是在这些献祭之先，并完全是基于此应许：「我是耶和华你的上帝。」此外，无数的罪恶是律法没有表明可通过任何献祭来赎罪的。其中包括了广泛的属灵和肉体的罪，思想和语言上的罪，骄傲和寻求自己好处的罪，根本没有规定相应的祭祀。旧约献祭的关键是赎罪，以血来覆盖罪，但献祭的礼仪本身主要是向上帝的子民指出上帝对他们的怜悯。旧约的献祭是不完全和不充分的——祭司自己也是罪人，公牛和山羊的血不能彻底除罪，必须不断重复地献祭。旧约圣经的礼仪带有暂时性、象征性和预表性的意义。

所有这一切都在翘首盼望那位将要到来的受苦的仆人，祂为众人的罪把自己献上成为祭物（赛 53:10）。在旧约圣经中，对那位受苦仆人和受膏君王的应许是并行的。因此，上帝的公义很明显地只能通过受苦这条路才能得到。献祭的仪式象征赎罪祭的必要性。许多旧约的例子，如摩西、大卫、约伯、先知们、一小群忠心而不向巴力屈膝的人，都显示正义的人承受最多的痛苦，代表上帝心意的人都必须经过痛苦进入荣耀。以色列在被掳中和在被掳之后作为一个宗教团体，成为耶和华的仆人，即使在他们的危难和痛苦中，在各方压迫之下，仍会被以色列的圣者赎回（赛 41:8、9）。然而，以色列还不是耶和华真正的仆人，以色列自己也需要蒙救赎（赛 41:14，42:19、20）。如此就为那位新约先知的到来预备好了道路（申 18:15；赛 11:2；耶 31:31；玛 4:5）。祂是继麦基洗德之后的新大祭司（诗 110；耶 30:21；亚 6:13；来 4-8 章），是谦卑的受膏君王，祂将秉行公义（赛 11:1-2；弥 5:1-2；结 17:22；耶 23:6），并废除所有的献祭（赛 60:21，61:6；耶 24:7，31:34；结 36:25、27）。但是在耶稣降生时，期盼一位受苦的弥赛亚并不是大众流行的信仰内容；连耶稣的门徒对此也表示难以接受（太 16:22；路 18:34，24:21；约 12:34）。

【376】根据新约圣经，基督应验了旧约的律法和预言以及他们的献祭系统。在基督身上，上帝所有的应许都成为「是的和阿们的」（罗 15:8；林后 1:20）。祂是真正的弥赛亚，大卫家的王（太 2:2，21:5，27:11、37；路 1:32；等），是向贫穷人宣布好消息的先知（路 4:17、18），是真正的盟约之祭，且藉着祂的顺服，在十字架上受死（罗 5:19；腓 2:8；来 5:8），成为除去世人罪孽的上帝的羔羊（约 1:29、36）。靠着祂的献祭，祂成就了自己的升高，也为祂自己的子民得到救恩的福分，尤其是我们的罪得到赦免和消除，得以与上帝和好。基督在降卑状态下的工作是父交给祂去做的（约 4:34，5:36，17:4），这工作的内容就是遵行上帝的旨意（太 26:42；约 4:34，5:30，6:38）。这一项工作（ἐργον）可分为很多的工作（ἐργα，约 5:36），而且都是祂父的工作（约 5:20，9:3，10:32、37，14:10）。这其中包括了祂所行的神迹，而这些神迹证明了父疼爱祂，住在祂里面（约 5:20，10:38，14:10），并差派祂（约 5:36，10:25）；这些工作都彰显了祂神性的荣耀（约 2:11，11:4、

40）。作为成了肉身、被圣灵感孕、升天和得了荣耀的上帝的儿子，祂本身就是最伟大的神迹，是所有神迹的中心，是一切再创造的作者，是从死里首先复生的，可以在凡事上居首位（西 1:18）。

这是上帝的旨意，父唯一的儿子要为那些属祂的人舍命（约 10:18）。新约圣经认为基督的死亡是一种祭，并且满足了旧约献祭的礼仪。基督的血是新约的血（太 26:28；可 14:24；来 9:13、14），是一种献祭（θυσια，זֶבַח）、一个祭物（προσφορα，δωρον；קָרְבָּן，מִנְחָה；弗 5:2 等）、一笔赎金（λυτρον，ἀντιλυτρον；太 20:28，10:45；提前 2:6；译自希伯来文 כֹּפֶר，פִּדּוֹם，גְּאֻלָּה），因此也有赎价的含义，是为了让囚禁在监狱里的人得以重见天日的一笔赎金，因此是赎罪的一种方式。祂是一个祭物，藉此遮盖他人的罪，也因此救拔他们脱离死亡。基督就是我们的赎价（τιμη，林前 6:20，7:23；彼前 1:18-19）、代罪品（ἱλαστηριον，罗 3:25）、赎罪祭（θυμα）。祂成为咒诅（καταρα，加 3:13），好承担我们在律法下所受的咒诅。祂这样做是代表我们（ὑπερ σου，门 13），并为了让我们得到救恩所有的益处（σωτηρια，太 1:21；路 2:11；约 3:17，12:47）。更具体的说，是让我们的罪得赦免（太 26:28；弗 1:7），除去我们的罪（约 1:29；约壹 3:5），清洁或拯救我们败坏的良心（来 10:22），使我们称义（罗 4:25），成为公义（林前 1:30），得儿子的名分（加 3:26，4:5-6；弗 1:5），有信心能接近上帝（弗 2:18，3:12）。基督是世界的光（约 8:12），是道路、真理、复活和生命（11:25，14:6），是我们的智慧、公义、圣洁、救赎（林前 1:30），是我们的和睦（弗 2:14），是第二个和末后的亚当（林前 15:45），是教会的头（弗 1:22），是圣殿的房角石（弗 2:20）。正因为如此，我们除了与祂的位格联合以外，无法参与在基督里的好处。圣灵的恩赐（约 15:26；徒 2；加 4:6）使得我们与基督在祂的死、复活、升天上联合起来（罗 6:3、4；加 2:20，6:14；弗 2:6；腓 3:20），好让我们得以洁净（弗 5:26；约壹 1:7、9），罪得以洗清（林前 6:11；启 1:5，7:14），并重生成为上帝的儿女（约 1:12-13）。我们从律法的咒诅中被释放出来，站在基督的胜利之中，胜过撒但（路 11:22；约 14:30；西 1:13，2:15；约壹 3:8）、世界（约 16:33；约壹 4:4，5:4）、死亡、对死亡的恐惧、还有审判（约 11:25；罗 5:12、13；林前 15:21、55-56；来 2:15，10:27-28）。当我们等候着我们在天上的产业（约 14:2；彼前 1:4），我们藉着信心享受永恒生命的开始（约 3:15、36），直到它在荣耀中完全彰显（可 10:30；罗 6:22），有新天新地（彼后 3:13；启 21:1、5）和万物的复兴（徒 3:21；林前 15:24-28）。

【377】关于基督工作的教义，其历史并没有像三位一体和基督论教义般有尖锐的争论以及鲜明的公式化表述。丰富多样的圣经教导产生了多种观点，所有这些都有其核心真理。基督是先知、祭司和君王。祂的死是赎价、献祭、补赎（satisfaction；或译为满足）、代价、医治与和好。其中也有些片面的观点，这些观点与各人对罪不同的理解有关。当罪被看作是出于缺乏知识，基督便被认为是

揭示全部真理，并提供道德榜样的「道」。当罪被更多地认为是一种权势而不是罪咎时，释放或救赎便显得比和好更重要。另一种普遍流行的观点受到拿先斯的贵格利（Gregory of Nazianzus）的否决，[7] 认为基督把自己交给撒但作为赎金、诱饵或圈套（伯 40:24），从而灵巧地征服了撒但，把人从撒但的控制中夺走。[8] 认为基督的工作主要是典范性的，或只是信徒心中一个神秘的现实的观点，是不充分的、也是应当被拒绝的。这方面最好的表述（殉道者游斯丁、《致丢格那妥书信》[Letter to Diognetus]、爱任纽），都认为基督为我们所作的牺牲，使我们完全与上帝和好，确保我们完全的救赎、赦免和永生。我们在特土良和奥古斯丁的著作中，发现他们特别强调献祭中司法或补赎的成分，这个侧重在中世纪坎特伯雷大主教安瑟伦的伟大著作《为什么上帝成为人》（*Cur Deus homo*）中更达到了顶峰。安瑟伦的贡献在于他强调基督赎罪之死的必要性。他反对邓斯•司各脱（Duns Scotus）的观点，把基督的牺牲只看作上帝随意性的行动，或亚伯拉德（Abelard）的观点，认为基督的重要性在于祂立下的典范。安瑟伦教导的基本内容，在往后的神学中取得了永久性的地位。他是最早理解并最清楚基督所成就的救赎是一个拯救的人。基督的救赎不仅是从罪的后果、死亡和撒但的权势中拯救我们，最重要的是从罪本身和罪的罪咎中拯救我们。因此，基督的救赎主要是上帝与人之间的和好。

宗教改革把这个教义放置在一个新的视角和新的背景下。对宗教改革运动来说，基督主要的工作是赎罪（罪主要被理解为罪咎）。罪的本质引起了上帝的忿怒，只有神而人的基督，祂赎罪的献祭，能满足上帝的公义，平息祂的忿怒。基督把自己放在我们的位置上，作了盟约的担保人，将罪的罪咎和惩罚完全包揽在自己身上，并完全地顺服上帝律法的要求。因此，基督的工作不只是祂的谦卑，不只是祂的死亡，更是祂作为一位先知、祭司和君王完全的顺服（包括主动和被动两方面的顺服）。加尔文在他的《日内瓦要理问答》和 1539 年版的《基督教要义》（*Institutes*）中，[9] 将基督的工作放在祂的三个职分之下，日后并有众多的改革宗、路德宗和罗马天主教神学家跟随其后。这样，和好的客观和主观条件被明确地区分出来。由于基督的献祭满足了上帝公义的要求，祂客观地改变了上帝与人之间的关系，也因此改变了所有受造物之间的关系。最基本的好处就是我们的罪得赦免，还伴随着从玷污、死亡、律法和撒但的权势下得着释放。基督是上帝和人之间唯一的中保。祂是完全充足的救主、最高的先知、唯一的祭司、真正的君王。

【378】并非所有人都有这样的共识。在早期教会的伊便尼派认为基督只是一个先知，通过祂的教导和榜样给人力量与罪斗争。诺斯底主义者认为基督是神圣

[7] Gregory of Nazianzus, *Theological Orations*, 45, 22.
[8] Origen, on Matt. 20:28; Gregory of Nyssa, *The Catechetical Oration*, trans. J. H. Srawley (Cambridge : Cambridge University Press, 1903), orat. 22–26; John of Damascus, *The Orthodox Faith*, III, 1, 27.
[9] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II.xv–xvii (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:494–534).

智慧的化身，以人类幻象的形式出现在世上，其目的是为了开导我们，将我们从物质的枷锁中释放出来，使我们成为灵体（πνευματικοι）。同样，中世纪的二元论派、泛神论派、末世论派和享乐主义教派，认为基督唯一的重要性是向人类揭示他们自己真实的本性和命运，并且等到圣灵时代，便发挥他们充分的潜力，成为基督的样式。基督真正的死亡和复活，在每个人重生的时候成为事实。这些想法——认为基督教的精髓在于耶稣的精神在我们里面（*in nobis*）——在宗教改革的时期仍在酝酿，并引发了一些人反对路德和加尔文所强调的基督之道是为我们的（*pro nobis*）。卡尔施塔特（Carlstadt）、弗兰科（Franck）、施文克费尔德（Schwenckfeld）、威格尔（Weigel）和其他一些人把信靠基督归算给我们的义视为一种危险的错误。他们说我们的救恩不是在于基督在我们以外做了什么，或为我们做了什么，而是在于祂在我们里面并通过我们所作的，在于我们与上帝神秘地契通。[10] 雅各波米（Jacob Böhme）[11]和贵格会的内在之光的教义[12]也有类似的看法。教会有关基督工作的教义不仅受到神秘主义的攻击，还受到理性主义的攻击。例子包括了史坦卡罗（Stancarus）认为只有基督的人性是我们的中保，[13] 毕斯卡托（Johannes Piscator）拒绝基督主动的顺服。[14] 教会的教导拒绝接受那些认为基督的工作主要是典范性或只是在信徒心中的一个神秘现实的说法。

对代替性补赎（vicarious satisfaction）这个教义最严峻的挑战是来自苏西尼派的理性主义者。他们也否认三位一体的教义和基督的神性。在他们看来，补赎的概念是不符合圣经的，是不必要的，也是不可能的，因为无辜者不能为有罪者而死。「赎回」、「和好」等词，只是表示基督已经向我们显明了让我们可以免受罪的奴役和惩罚的道路，但绝对不是非得要通过一个牺牲的献祭才能与上帝和好，因为上帝倾向于以恩慈对待我们，并通过基督让我们明白这一点。基督为了要清楚无误地确认上帝对我们的爱，祂的牺牲是必要的。[15] 祂复活的目的是要作为榜样，显明那些顺服上帝的人都会从死里得到释放，并且通过祂的复活，让基督有能力将永生赐予那些顺服祂的人。[16] 根据苏西尼派的说法，传统的替代赎罪（substitutionary atonement）教义打开了鼓励人不负责任和不敬虔的大门，毕竟，

[10] H. W. Erbkam, *Geschichte der protestantischen Sekten im Zeitalter der Reformation* (Hamburg and Gotha: Perthes, 1848), 247ff., 340ff., 441ff.

[11] Joh. Claassen und J. Böhme, *Jakob Böhme: Sein Leben und seine theosophischen Werke*, 3 vols. (Stuttgart: J. F. Steinkopf, 1885), III, 31–76.

[12] R. Barclay, *Verantwoording van de ware Christ* (Godgel, Amsterdam, 1757), 154; ed. note: ET: *Barclay's Apology in Modern English*, ed. Dean Freiday (Alburtis, PA: Hemlock, 1967).

[13] D. H. Benroth (Schmidt), "Stancarus," *PRE*^{3}, XVIII, 752–54.

[14] J. Piscator, *Epist. praest. virorum*, 156; cf. also Piscator, *Theses theol.*, XV, 18–19. Ed. note: cf. recent work on Piscator by Heber Carlos de Campos Jr., *Johannes Piscator* (1546–1625) *and the Consequent Development of the Doctrine of the Imputation of Christ's Active Obedience* (Lewiston, NY, and Lampeter, Wales: Edwin Mellen, forthcoming).

[15] *Racovian Catechism*, trans. Thomas Rees (London, 1818), qu. 380, 383.

[16] Ibid., qu. 384.

如果基督已经为我们赎了所有的罪，我们便可以随心所欲、自由地犯罪。格劳秀斯（Hugo Grotius）试图通过引申上帝的「统管」之义（governmental justice）来证明基督补赎的教义[17]是合理的。这义在上帝之外，连上帝也要受其约束。基督的补赎从而变成了无辜受苦的典范，旨在阻止其他人犯罪。受格劳秀斯的统管论影响的有约拿单•爱德华兹（Jonathan Edwards）和提摩太•怀特（Timothy Dwight）的新英格兰神学，以及英国思想家如霍布斯、洛克、柯勒律治（Coleridge）、约翰•泰勒、普里斯特利（Priestley），还有那些主张基督启示了上帝的爱多于启示了上帝公义的人。他们认为基督只是以具有启蒙作用的「自然的」（后果性的）惩罚来对付罪。基督的死变成跟如何改变我们有关，而不是关于如何满足上帝的忿怒。由浮士德•苏西尼（Faustus Socinus）提出的批评是如此的尖刻和完整，后来的异议者也不过是重复他的论点罢了。抗辩者仍然试图保持基督补赎的教义，但实际上采纳了所有反对它的论点。

【379】虽然正统的神学家对这种观点提出严正的反对，苏西尼派仍然极大地影响了现代神学在基督的职分和工作教义方面所作的修正。现代的各种赎罪论取代了与法庭有关的补赎论（基督代替我们成全了上帝的公义），强调基督以一种个人道德的方式来行动，好在我们里面造成一种道德的改变，不论是在我们的思想、内心或者意志上的改变。在谢林和黑格尔的唯心主义思想里，历史上的耶稣是没有多大重要性的，反倒是世界与上帝分离并回归上帝这个理念才是其中心思想。世界和人类，尽管受时间和其有限性的约束，就是那位正在受苦和走向死亡的上帝。[18] 在宇宙的发展过程中，与上帝和好是一个必要而客观存在的时刻：上帝与自己和好，从失和的状态返回到祂自己里面。[19] 真正的存在就是上帝成为人；宇宙的发展过程就是上帝受难的故事，同时是肉体被钉在十字架上的那位得到救赎的途径。[20] 根据德鲁兹（A. Drews）所言，救赎的中保甚至是不可能存在的。所有的救赎都是上帝在我们里面的自我救赎，因为上帝是人的本质，而且祂自己在人的身上获得了自我意识和精神的自由。[21] 我们是靠一位内住在所有人里面的潜在的神而得救的，祂通过痛苦和死亡将人类带入救恩。按照这种想法，罪的赦免

[17] In his *Defensio fidei catholicae de satisfactione Christi* (1617).

[18] F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), I/5, 386–400.

[19] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion* (2), in *Sämtliche Werke*, 26 vols. (Zürich: J. H. Bodmer, 1700), XVI, 249–56 (*Werke*, XII, 249–56); 编者按：巴文克这里引用的段落是取自"The Absolute Religion," 该段落可见于 P. Hodgson, ed., *Hegel: Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 3, "The Consummate Religion" (Berkeley: University of California Press, 1988), 201–11.

[20] E. von Hartmann, *Das sittliche Bewusstsein* (Leipzig: W. Friedrich, 1886), 688.

[21] A. Drews, *Die Religion als Selbst-Bewusstsein Gottes* (Jena and Leipzig: E. Diederichs, 1906), 238ff.; 编者按：德鲁兹属于「虚构的耶稣」的学者团体，他们怀疑历史上的耶稣的真实性；见 Arthur Drews, *The Christ Myth*, trans. from the 3rd ed. (rev. and enlarged) by C. Delisle Burns (Chicago: Open Court, 1910; repr., [Westminster College-Oxford Classics in the Study of Religion] Amherst, NY: Prometheus, 1998).

不会发生在道德更新或成圣之前，而是紧随其后；我们在被更新之后才成为上帝的儿女。[22] 宗教的主观和道德层面成为其主要的目标；宗教变成是关乎道德和自我救赎的事情。

基督的位格和工作在遭受德鲁兹和其他人的攻击之余，企图补救这个教义的努力并不缺乏，其中最显著的是施莱尔马赫和立敕尔。施莱尔马赫提出基督在我们里面实现了一个奥秘——与上帝和好，而立敕尔则将基督描述为完美的人，并将上帝的道德国度带到人类当中。虽然施莱尔马赫使用了教会术语，甚至采用了三个职分的术语，他提出的奥秘地与基督联合的概念，未能公正地处理罪和罪咎的现实，而且过于片面地从审美角度，将救赎看作与世界和谐共处。立敕尔试图把注意力重新集中在历史上的耶稣、祂完美的顺服以及祂尽职忠诚以致于死，却拒绝了所有关于上帝审判和忿怒的概念，宁可只把上帝理解为爱。在立敕尔和那些追随他的人（卡夫坦、赫尔曼、哈纳克）的理论里，基督教不过是符合上帝旨意生活的伦理问题，基督的献祭只是为了达成这个目标的启蒙（*pedagogical*）工具。耶稣不是福音的内容，祂只是引导人去父那里的指引，祂亲自实现了爱的能力。[23]

【380】其他国家也有类似的尝试，企图从神秘主义或从道德立场重建基督工作的教义。[24] 一开始，现代神学对赎罪（*verzoening*）教义的兴趣不大。[25] 这里的问题是罪：现代神学对人类的道德能力有很高的评价，同时也很满足于耶稣是个先知、榜样和道德的理想。罪被视为是一个缺陷，是人类发展过程里的落后状态，当越来越多的人沿着基督所踩出的路径前行时，罪必定会被克服。赎罪的必要性并不真正存在；人类需要的是被呼召去跟随耶稣，坚持道德上的良善。尽管对现代神学许多不满的意见开始出现，特别是在英语世界，[26] 赎罪的概念也再次受到重视，但是以「代替性的代赎」（vicarious substitution）来理解基督的死仍然遭到反对。渐渐地，对基督工作的理解，其重心从基督客观的工作转移到我们里面主观的改变。霍勒斯•布什内尔（Horace Bushnell）视基督的受苦为所有具有受苦性质的爱中，所包含的替代特性的一个例子，而约翰•麦高乐•坎贝尔（John McCleod Campbell）同样从上帝的爱来理解基督的受苦，而不是以上帝的公义为出发点。基督代表我们向天父献上了一个代替性的悔改（vicarious repentance），

[22] Cf., e.g., J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §§140–42; T. Hobbes, *Leviathan* (London: J. M. Dent, 1924), chap. 41.

[23] Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* trans. Thomas Bailey Saunders (New York: Harper, 1957), 51–56, 63–70, 77, 125ff.

[24] 在荷兰有葛罗宁根神学派(Groningen School)和 Daniel Chantepie 的「伦理神学」de la Saussaye; cf. H. Bavinck, "Recent Dogmatic Thought in the Netherlands," *The Presbyterian and Reformed Review* 3/10 (1892): 209–28.

[25] 见注释 2。

[26] R. W. Dale, *The Atonement*, 18th ed. (London: Congregational Union of England and Wales, 1896).

不是在法律意义上为我们赎罪，而是在道德和精神上。这种赎罪也不是在法律层面上归算给我们，而是在奥秘和伦理的层面。厄斯金（Thomas Erskine）、莫伯利（R. C. Moberly）、莫里斯（F. D. Maurice）、坎贝尔（R. J. Cambell）以及其他一些人，也跟随类似的思路。[27] 法国和瑞士神学也紧随其后：基督工作的代替性补偿这个教义，逐渐让位给以一种神秘、伦理、道德角度来看待基督工作的观点。[28] 所有这些努力的共同之处是对受罚代赎（penal substitution）概念的否定，并伴随着一个强烈的愿望，就是要坚持相信基督的死已经并且会继续成为人类蒙福的源头。此外，若我们以某种方式把自己与基督联合起来，便得以分享这些祝福。纵然有这些现代神学的思想重建，这个耶稣代替性的受苦和死亡的教义在教会中仍然充满活力，并且在神学圈子中仍或多或少地受到坚定的拥护。[29]

耶稣：唯一的中保

【381】从一开始，耶稣就是基督的信念，是基督徒信仰告白的核心。圣经的看法是：耶稣是受膏的中保，履行先知、祭司、君王的职分。祂是上帝与人之间

[27] Horace Bushnell, *The Vicarious Sacrifice, Grounded in Principles of Universal Obligation* (New York: C. Scribner's Sons, 1866); John McLeod Campbell, *The Nature of the Atonement and Its Relation to Remission of Sins and Eternal Life*, 6th ed. (London: Macmillan, 1886); cf. H. F. Henderson, "The Row Heresy," in *The Religious Controversies of Scotland* (Edinburgh: T&T Clark, 1905), 147–81; R. C. Moberly, *Atonement and Personality*, 6th ed. (London: Murray, 1907); Thomas Erskine, *The Unconditional Freeness of the Gospel: In Three Essays* (Boston: Crocker & Brewster, 1828); F. D. Maurice, *The Doctrine of Sacrifice Deduced from Scriptures* (Cambridge: Macmillan, 1854); R. J. Campbell, *The New Theology* (New York: Macmillan, 1907); cf. further F. L. Godet, *The Atonement in Modern Religious Thought: A Theological Symposium* (London: Clarke, 1900); A. C. Lyttelton, "The Atonement," in *Lux Mundi*, ed. C. Gore (London: J. Murray, 1892), 201–29; G. B. Stevens, *The Christian Doctrine of Salvation* (Edinburgh: T&T Clark, 1905); W. Porcher Dubose, *The Soteriology of the New Testament* (New York: Longmans, Green, 1906); H. C. Beeching and A. Nairne, *The Bible Doctrine of Atonement* (London: Murray, 1906).

[28] A. Sabatier, *The Doctrine of the Atonement and Its Historical Evolution*, trans. Victor Leulitte (New York: Putnam, 1904); E. Ménégoz, *La mort de Jésus et le dogme de l'expiation* (Paris: Fischbacher, 1905).

[29] 除了上面已引用的文献，请参 C. Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), II, 480ff.; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3rd ed., 3 vols. (New York: Scribner, 1891–94), II, 378ff.; A. A. Hodge, *The Atonement* (1907; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1974); B. B. Warfield, "Modern Theories of the Atonement," *Princeton Theological Review* 1 (1903): 81–92; R. S. Candlish, *The Atonement: Its Reality, Completeness, and Extent* (London: T. Nelson & Sons, 1861); H. Martin, *The Atonement in Its Relations to the Covenant, the Priesthood, the Intercession of Our Lord* (London: James Nisbet, 1870; Edinburgh: Knox, 1976); J. S. Lidgett, *The Spiritual Principle of the Atonement as a Satisfaction Made to God for the Sins of the World*, 2nd ed. (London: Charles H. Kelley, 1898); J. Denney, *The Death of Christ: Its Place and Interpretation in the New Testament* (London: Hodder & Stoughton, 1909); idem, *The Atonement and the Modern Mind*, 2nd ed. (London: Hodder & Stoughton, 1908); J. Stalker, *The Atonement* (London: Hodder & Stoughton, 1908); J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trans. J. Watson and M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §§108ff.

完美的中保，因为祂自己是真正的上帝和真正的人。所有与基督联合的人都被称为「基督徒」（徒 11:26），也在祂里面被膏抹为先知、祭司、君王。在使徒的著作里，「耶稣」和「基督」两个名字很快就被紧密地联系在一起，互为说明，就像我们可从基督的工作中认识基督本人，也从基督本人知道祂的工作。这个名字在希腊文中用 Ἰησους，在拉丁语中用 *Jesus*，*Jhesus*，或者 *Hiesus*。在以色列人中这是很常用的名字，写作יְהוֹשׁוּעַ（申 3:21；士 2:7），或写作יְהוֹשֻׁעַ（出 17:9；民 13:16；书 1:1；士 2:6；撒上 6:14、18；王下 23:8；该 1:1；亚 3:1）；有时以缩写形式הוֹשֵׁעַ（民 13:8；王下 15:30；尼 10:23；何 1:1）或יֵשׁוּעַ（拉 2:2、6；尼 7:7、11；39；等等）出现。无论这个名字以什么形式或变体出现，时下许多学者都把这个名字看作是יהו和שוע的组合，所以它的意思是「耶和华是帮助或救赎」（参见在这个名称יְשַׁעְיָהוּ中，有大致相同的组合，相反的次序，赛 1:1）。[30] 摩西特意给嫩的儿子起名约书亚（民 13:8、16），而且在马太福音 1 章 21 节，约瑟在天使明确的命令下，给他的儿子起名叫耶稣，因为祂要把自己的百姓从罪恶中拯救出来。虽然偶而也有其他人取这个名字（徒 7:45；西 4:11；来 4:8），在某种独特的意义上，这个名字完全属于耶稣。因此信徒们按着基督的名来称呼自己，因为这不是个人和历史的名称，而是正式的称号，藉着与基督的契通，他们自己被膏抹为先知、祭司和君王。

除了这个历史上的和正式的称号之外，基督在圣经中还被赋予了很多其他的名字。祂被称为神子、上帝的独生子、上帝心爱的儿子、道、上帝的形像、上帝荣耀的反射、上帝完全的印记、所有创造以先首生的、真神和永生、在万有之上当受赞美的上帝（或者更正确地说：超乎万有的上帝，当永远受称颂[罗 9:5]）、以马内利。祂也被称为人子、约瑟和大卫之子、拿撒勒人（太 2:23）、加利利人、第二个亚当、在一切被造的以先首生的、从死里首先复活的（启 1:5）。最后，关于基督的职分和工作，祂被称为先知、主人、夫子、祭司、伟大的祭司、大祭司、主的仆人、上帝的羔羊、王、万王之王、主、荣耀的主、万主之主、教会的头、教会的新郎、灵魂的牧人和守护者、信心的创始成终者、救赎的先锋、道路、真理、生命、生命的粮、生命的主、复活和生命、羊的牧人、羊圈的门、世界的光、闪亮的晨星、犹大支派的狮子、阿们、为诚信真实见证的、阿拉法和俄梅戛、首先的和末后的、是创始的和成终的（译按：启 21:6；新译本）、审判活人和死人的、承受万有的、万有都是藉着祂和为祂造的。所有这些名字充分证明了基督无与伦比的尊贵和完全独特的地位。[31] 祂是创造和再创造的中保。

在七十士译本，约伯记 9:33 中有这个字 μεσιτης，指拯救者或帮手（裁判，

[30] Cf. E. Nestle, "Jesus," in *DC*, I, 860

[31] 关于所有这些名字的意思，参 B. B. Warfield, *The Lord of Glory* (New York: American Tract Society, 1907).

仲裁员；和合本译为「听讼的人」）。约伯希望这个人能站在上帝和自己之间。在新约圣经中，这个名字只给了摩西（加 3:19-20）和基督（提前 2:5；来 8:6，9:15，12:24），而这个字的动词语态 μεσιτευειν（作为调停，干预）曾有一次用于上帝（来 6:17）。「中保」这个词表示一个立于双方之间，使他们和好的人（申 5:5），用这个词来形容耶稣的位格和工作性质特别适合。虽然这个想法是所有宗教都不可或缺的，但它只在耶稣基督身上得到了体现。祂不是上帝和我们之间的第三方，反而，祂自己就是上帝的儿子，同时也是人子，是全人类的头、教会的主。祂不是站在两方之间；祂本身就是那两方。

即使在这个框架内，宗教改革的神学家们仍辩论各种问题，例如基督是否在神人二性上都作中保，还是只在祂的人性上作中保（史坦卡罗）。路德宗和改革宗神学家们坚持认为基督在其神人二性上都是中保。祂从永恒就被指派，并且在旧约时期就已经成就了中保的职分。[32] 虽然基督确实在日期满足的时候才成了肉身，但祂自永恒就被拣选，被指派为中保。因为子在太初就与上帝同在，并且祂自己就是上帝，祂被拣选作为中保，并没有在祂之外发生，而是有「救恩协定」（pact of salvation，*pactum salutis*）的特性。救赎是父、子、圣灵联手的工作。在同一意义上，父从永恒起就是祂儿女的父，圣灵从永恒起就是信徒的保惠师，子自永恒起就被任命为中保，并在人类堕落之后立刻开始祂的工作。在旧约时期，祂已是活跃的先知、祭司和君王。[33] 因为人堕落之后，为着赎罪和救赎的目的，世界立刻被移交给作为中保的儿子，特别是在旧约时期，君王的职分在基督的工作中尤其突出。然而，基督的王权与世上的统治者是非常不同的。通过大卫的神治政体的王权（theocratic kingship）作为预表，基督的王权是一个奉上帝之名、合乎上帝旨意的王权，旨在将一切都带入上帝的荣耀里。这不是一个动用暴力和武器的王权，而是凭着圣道和圣灵、恩典和真理、公义和正直治理的国度。这位君王同时也是先知和祭司。祂的能力是专门为真理和公义服务的。

出于这个理由，也有一些人反对基督君王职分的概念，或只是比喻性地称基督为王。[34] 其他人则反对三个职分之间的区分，或只偏重其一而忽略了其他。事实上，许多人认为，就基督来说，谈论祂个人的呼召比谈论祂的职分更合宜，因为职分（这个概念）属于受法律管治的群体，而基督的国度是一个爱的领域，不是公义的领域。[35] 「职分」是有别于「呼召」的，因为它涉及到由政府任命的观

[32] J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8th ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 622, 684; K. Benrath, "Stancarus," PRE^3, XVIII, 753; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrove Giger and ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), XIV, qu. 2.

[33] Augustine, in H. Reuter, *Augustinische Studien* (Gotha: Perthes, 1887), 93.

[34] J. A. L. Wegscheider, *Inst. theol.*, §144; J. H. Scholten, *De Leer der Hervormde Kerk in Hare Grondbeginselen*, 2nd ed., 2 vols. (Leyden: P. Engels, 1850–51), I, 369ff.

[35] A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), III, 425.

念，这也正是我们为什么必须把「职分」这个词用在基督身上的原因。因为基督不是自行僭取了中保的尊严，而是蒙上帝拣选、呼召并指派祂（诗 2:7，89:19-21，110:1-4，132:17；赛 42:1；来 5:4-6）。「基督」之名并不是一个专业上的称号，而是一个职分的名称、一个头衔、一个耶稣可以拥有的尊严，因为祂是被上帝亲自拣选的。尤其是在旧约，君王都是受膏抹的（士 9:8、15；撒上 9:16，10:1，16:13；撒下 2:4，5:3，19:10；王上 1:34、39；王下 9:1-3，11:12，23:30），很可能是用圣油（王上 1:39；诗 89:20）。「受膏者」是神治政体下的君王的头衔（诗 20:6，28:8，84:9，89:38，等等）。抹油是被上帝分别为圣，被上帝的灵装备的象征（撒上 10:1、9-10）。因此，基督在以下几个情况曾经受膏抹：受圣灵的膏抹（赛 11:2，42:1，61:1；诗 2:6，45:7，89:20；路 4:18；约 3:34；徒 4:27，10:38；来 1:9），在祂由圣灵感孕时（路 1:35），在祂接受施洗约翰的洗礼时（太 3:16；可 1:10；路 3:22；约 1:32）。基督是以受膏者、公义的君王、主的仆人的身份，开始祂公开的职事，并且建立了上帝的国度。尽管这国度目前只在属灵和道德的意义上存在，有一天它必在形体和实质上都体现在上帝的圣城中。所有不敬虔的人都被拒诸城外，上帝在其中将成为万物之主。因为基督是如此的一位君王、真实和全备的君王，祂的王权亦包括了先知和祭司的职分。

【382】然而，许多神学家反对基督在地上的三个职分，原因是他们无法把这些职分区分开来。[36] 的确，基督的任何一个活动都不能完全局限于一个职分之内。我们也不能从耶稣的生命中抽取出某些具体活动，指派一些给祂的先知职分，一些给祂的祭司职分，一些给祂的君王职分。基督昨日、今日、一直到永远都是一样的，祂自己本身整个人都是先知、祭司和君王。祂本人，祂所说的话和祂所做的一切，都体现祂三个职分的尊严。仅举两个例子：祂的神迹是证实祂的教导的记号（约 2:11，10:37；等），也启示祂作祭司的怜悯之心（太 8:17）和祂作王的能力（太 9:6、8，21:23）。在祂的代祷中，不仅显示祂作为大祭司的职分，也显出祂先知和君王的职分（约 17:2、9-10、24）。诚然，在基督作为我们中保的活动中，某一两个职分可能会脱颖而出：在旧约及在祂地上的事工中展现出祂先知的职分，在祂的受难和死亡中展现出祂祭司的职分，在祂被升高的状态中展现出祂的君王职分。但祂实际上同时担负所有三个职分，在祂道成肉身之前和之后，同时在祂降卑和升高这两个状态之中，祂始终同时行使所有的三个职分。基督既是子又是上帝的形像，为了祂自己，同时也作为我们的中保和救主，必须承担所有三个职分。祂必须是先知，才能知道并揭示上帝的真理；祂必须是祭司，才能忠心事奉上帝，代替我们献上自己给上帝为祭；祂必须是君王，才能按照上帝的

[36] 过去曾经有苏西尼派、埃内斯蒂（Ernesti）、Doederlein 和其他人，现代有 A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 2nd ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1880–83), I, 520ff.; idem, *Justification and Reconciliation*, III, 408ff.; Theodor Häring, *The Christian Faith*, trans. John Dickie and George Ferries (London: Hodder & Stoughton, 1913), II, 493ff.

旨意治理并保护我们。教导、调解、带领；引导、成就并施行拯救；智慧、公义和救赎；真理、爱和能力——这三方面全都是完成我们救恩必不可少的部分。在基督「神对人」的关系中，祂是先知；在「人对神」的关系中，祂是祭司；作为所有人类的「头」，祂是君王。理性主义者只承认基督的先知职分，神秘主义者只承认祂的祭司职分，千禧年论者只承认祂的君王职分。圣经一贯地并同时地将这三个职分都归于祂，把祂描述为我们主要的先知、我们唯一的［大］祭司和永远的君王。祂是所有这些职分的综合体，从来没有只具其一而缺乏其他。祂言行像君王那样大有能力，在祂尊贵的治理中充充满满有恩典和真理。

【383-84】在基督的整个位格和工作上，祂都是上帝的爱的一个启示。这意味着一方面把基督的工作仅仅作为是上帝公义惩罚的启示是一个错误。这会把我们主耶稣基督的父神变成一个异教神明，必须以献祭来平息祂的怒气。然而，把基督的死看作单单是为了显明神的爱也是一个错误，最起码这不是我们一般想像的爱；[37] 这也是出于神公义的一个作为。诺斯底主义和马吉安派把旧约中忿怒和复仇的神，跟新约中爱和怜悯的神分割开来，这种观念是圣经从来没有说过的。旧约中的耶和华以罗欣，虽然是公正、圣洁、为祂的荣耀大发热心、对罪充满忿怒，但祂同样也有恩典、有怜悯、乐意饶恕人并有丰盛的慈爱（出 20:5-6，34:6-7；申 4:31；诗 86:15；等）。天父和基督之间并不存在对立；父自己是救主（σωτηρ；路 1:47；提前 1:1；多 3:4-5），是那个在基督里让自己与世界和好、不计算其罪孽的（林后 5:18-19）。因此基督不是通过祂的工作感动父，使父进入爱和恩典中，因为父的爱是前提，并在基督里显明出来。基督自己就是上帝爱的礼物（约 3:16；罗 5:8，8:32；约壹 4:9-10）。上帝的公义和祂的爱是没有冲突的。上帝的公义和忿怒不会对抗祂的恩典，在一定意义上，反而把它包括在内。祂打开了一条道路，使不敬虔的人在基督的赎罪祭里，凭着信心，靠着恩典得以称义。我们藉以称义的恩典，以公平和公义的方式体现出来。「隐藏在忿怒背后的，作为最后中介的是爱，就像太阳隐藏在雷雨云层背后一样。」（德理慈[Delitzsch]）

我们不禁要问：基督的死是必需的吗？祂的献祭是随意的吗（邓斯•司各脱）？在任何绝对的意义上，道成肉身以及基督的死都不是必需的。它们不是从外强加于上帝，或是上帝不能避免的必须发生的事。它们的必要性在于这样作符合上帝的属性，而且最能彰显祂的属性，让上帝得荣耀。有一些原因导致我们得出这个

[37] P. Schwartzkopff, "Gottes Liebe und Heiligkeit," *Theologische Studien und Kritiken* (1910): 300–313, 他认为上帝的爱必须是圣洁的爱，是反抗罪的爱，并且我们不能说公义、忿怒、报复等都是属于拟人法，不适用于上帝。若然如此，以同样的道理，我们也不能说在上帝里面有爱。但他进一步尝试把爱和圣洁结合起来，让后者从属于并为前者效力。上帝是天父，祂企图把祂的儿女引到永生。然而假如这些儿女抗拒到底，神圣洁的爱便把他们驱逐出去，任由他们灭亡。因此，忿怒、审判、惩罚都是爱的表达和后果。但是这样，上帝的义只保留了其末世的性质，只能依赖人的意志才彰显出来。这样便忽略了保罗所提出的论点，认为上帝既然公开地把基督作为赎罪祭，只要我们相信祂的宝血。上帝这样做显出祂的公义，叫相信耶稣的人得以称义。

结论。首先，圣经教导我们，上帝为了祂自己的缘故行作万事（箴 16:4；罗 11:36）。所有事情最终的原因和目的，包括基督的道成肉身和献祭，都在于上帝。上帝为了祂自己的缘故，差派祂的儿子到世上，为我们的罪作了挽回祭，让祂的属性和完美得到彰显。上帝以祂的全能，知道如何利用[甚至]罪，作为荣耀自己的一种方式。第二，圣经的教导说上帝是绝对公义圣洁的，祂以神圣的仇恨恨恶罪恶（创 18:25；出 20:5，23:7；诗 5:6-7；鸿 1:2；罗 1:18、32）。罪的存在，不可能不引发上帝的仇恨和处罚。如果上帝对罪加以肯定，并给予撒但平等的权利，祂就是否定自己。第三，上帝肯定是人类的父神，但这只是一个方面，而且如果只看这个名称而忽略了上帝的其他方面，例如上帝也是创造者、统治者、掌权者、立法者和审判者，那就是极大的错误了。上帝不只是可以取消债务并原谅羞辱的受委屈的一方，祂自己就是律法的设立者、保护者和执行者。祂本身就是公义，因此不能在没有赎罪的情况下赦免罪（来 9:22）。上帝并不需要靠恩典恢复公义或废除它，而是让公义和恩典都在基督的十字架上显现出来。第四，道德律法也不是一个随意的积极的律，而是基于上帝自己的本性，因此是牢不可破、不可侵犯的。基督来并不是要废除律法，而是要成全律法（太 5:17-18；罗 10:4）。基督保持了律法的威严和荣耀，因此信心并不是要废除律法，而是要坚固它（罗 3:31）。第五，在圣经所描绘的罪的许多特征里，罪是触犯了上帝的神圣威严，当得死罪（罗 1:32，3:19）。最后，罪是如此巨大的过犯，以至「上帝宁可把惩罚落在祂心爱的儿子耶稣身上，让祂含着苦楚和耻辱死在十字架上，也不愿让罪……逍遥法外。」[38] 如果我们可能以其他任何方式获得义，基督就是白白牺牲了（加 2:21，3:21；来 2:10）。总之，基督的道成肉身和补赎，是为了使上帝再次被祂的受造物承认和尊崇。上帝在基督里再次显露了自己、恢复了祂的主权、伸张了祂的完美、荣耀了祂的名并保持了祂的神性。

【385】相信基督为了赎罪而死（补赎）是必要的，这个信念一直遇到激烈的抵抗。在更广泛的基督教圈子里一个长期存在的立场，把公义和爱、福音和律法、旧约和新约放在一个彼此对立的立场上。在这种观点里，上帝仅仅是一个慈爱的父亲，从来不是一位惩罚罪的审判者。基督教跟法律和补赎或公义没有任何关联，它是一种精神道德方面的救赎方案。国家才是律法和惩罚的领域，这是跟恩典的福音完全分开的。基督信仰一向拒绝这种马吉安派的对立观点。正如我们在上一部分看到的那样，认为上帝的公义和爱鲜明对立是错误的。如果罪不该受处罚，也就谈不上恩典了。那些否认公义的人，也是在否认恩典。把公义与宗教（以道德来表现）相对立也是不合适的。两者都根植于上帝的权利和对祂所造之物的合理要求。因着爱而服侍上帝符合上帝的律法，也反映了上帝自己的本性。真正的宗教不会寻求废除律法；所有的宗教和道德都以某个律法架构为前提。上帝愿意

[38] 编者按：巴文克这里没有加注，引自改革宗教会多世纪以来沿用的圣餐礼文。

我们爱祂和祂的律法，而即使在没有罪的情况下，律法仍然是我们生活的准则。以爱的名义把律法抽离出来，就好像剥夺福音的核心一样。这样，赦罪便没有任何客观的实质，仅仅变成一种主观的理解，认为罪是不该受责备的，也不该受惩罚。事实上，赦罪完全是没有必要的。成圣就成了自主的自我发展。通过好行为来自我救赎的重担，在拒绝律法主义的幌子下再次出现，这实在是可悲的讽刺。那么至少在理论上，上帝能否自愿放弃补赎的权利呢？从某种意义上说，这是一个次要的问题，但这里更重要的问题是要坚持说，我们不可以把赦罪与补赎对立，仿佛二者是互不相容的。圣经不仅把它们联结起来（利 4:31；罗 3:24-26；来 9:22），并且清楚显明正是基督的补赎为上帝的赦罪开辟了道路。这里不像金融上的债务，一旦补足了便完成了该尽的责任，个人道德上的亏欠则必须由本人来偿还。允许别人顶替犯错的人，总是出于恩典的行动。基督把补偿给了上帝，但上帝把赦免给了我们。对于上帝来说，基督的补偿在不侵犯上帝权利的情况下，是出于恩典的赦罪，因此祂能称恶人为义。当信徒的良心受到责备时，这对他们来说是巨大的安慰。基督完美的补偿（赎罪），是我们得到绝对的、不可撤销的、永恒赦免的保证。

基督为我们顺服至死

【386】基督为属于祂的人所完成的工作，基本上是在于祂绝对和完全地顺服上帝的旨意（太 3:15，20:28，26:42；约 4:34，5:30，6:38；罗 5:19；加 4:4；腓 2:7-8；来 5:8，10:5-10；等）。在神学上，这个丰富的想法往往没有独立发展。基督的受苦和祂的顺服经常被分割开来，并成为殉道者、僧侣、禁欲者、乞丐和苦修士沉思和模仿的内容。这样一来，基督主动顺服的涵义就变得含糊不清，或者在毕斯卡托（Piscator）的说法里，甚至被否决了。[39] 改革宗神学家认为基督的整个生活和工作，从祂的感孕到祂的死亡都带着替代的性质，是一个完全自愿的、放下自我的行为，是作为新人类的头向父神献上的祭物。父神交给祂一项工作，祂凭着祂的死完成了（约 4:34，17:4，19:30）。基督生在律法以下（加 4:4），取了罪身的样式（罗 8:3），在祂道成肉身时，已经倒空了自己，取了奴仆的形像。祂不断地苦炼自己，存心顺服以至于死（腓 2:7-8；林后 8:9）。因此，这是一个职事和一次的顺服，使许多人「称义得生命」（δικαιωσις ζωης）（罗 5:18-19）。因此，把基督「补赎」（赎罪）的工作单单限制在基督的受苦上，是完全违背圣经的。基督为我们得到的救赎也是完整的，是整个人、身体和灵魂的救赎。万物完全的更新是基督顺服的果效，虽然我们现在只经历一部分，特别是从罪的罪咎和权势中得到拯救的部分。基督的整个人，在祂主动和被动的顺服上，是完整救

[39] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 345–47 (#378).

赎的完全保证。上帝已经将祂的恩典赐予个人、全人类和全世界。[40]

【387】在稍早的几个世纪中，毕斯卡托和其他许多人把基督主动的顺服排除在祂中保的工作之外。在现代神学里，基督被动的顺服往往被误解，或者完全遭到拒绝和反对。现代神学倾向于拒绝所有满足上帝公义的观念，更喜欢把基督的生命仅仅作为是圣洁的、道德顺服的典范。基督救赎的意义来自于祂以某种方式，把祂对祂天职的信实（vocational faithfulness），转移到祂的追随者身上。在黑格尔的影响下，这个古老的想法再次浮现，即认为上帝成为人是为了使我们能成为祂的儿女。这重新把我们的注意力指向道成肉身本身，把它当作是唯一的救赎行动。对施莱尔马赫和其他人来说，耶稣高度发达的上帝意识才是我们得救的途径。其他人则采用了他们在基督工作方面的观点，并加以包装，说基督是通过与人类的苦难联合成一体，在地上建立上帝的国度。作为人子的基督，亲身体验了人类的痛苦和死亡，担负起人类的悲伤和疾病，并在祂的生活和死亡中表明什么是爱，以及爱所能够成就的事。有些人甚至更进一步鼓吹一种普世救赎的观点，认为基督的救赎涵盖了全人类的罪。

对基督的死有各种不同的看法，这种情形有时候会被一种说法给搪塞掉。这说法认为圣经本身没有明确的说明，因此对赎罪的看法有不同的理论是合情合理的。我们应当承认新约确实以丰富多样的图像来解释基督的死，而且没有任何一个公式是充足的，然而却有一个前后一致的解释。对于赎罪的各种理论，我们需要以它们各自适当的角度来看待。对那些过分看重这些理论的人，我们需要提醒自己，是基督的死拯救了我们，而不是一套神学或理论。基督的死，其能力不是依靠我们是否能够对此解释清楚。与此同时，这并不意味着我们对赎罪的各种意见，可以把这些假设当作具有同等的存在权利。问题在于这些所有的想法中哪些符合圣经，而圣经本身又怎样教导有关基督的死的意义和能力。对于这一点，圣经一般的教导是相当清晰的：基督耶稣被父差派，来到世上，承担了我们的罪咎，作为上帝的羔羊献出了生命，为世人的罪付了赎价，并在完成了祂的祭司工作后，继续为我们代求。在这一框架内，圣经照亮了许多方面。像基督本人一样，祂的中保工作是如此多元和丰富，以致无法以一个单词表达，也无法被一套公式加以总结。

在对观福音里，基督以一个布道者和上帝国度的创建者出现。这国度里有父神的爱、罪得赦免、有公义和永生。作为弥赛亚的耶稣，赋予自己权力把这些益处赐予祂的门徒。祂为众人舍了生命作为赎价，擘开了祂的身体，流出了祂的宝血，以立定并确认新约和其中所有的祝福（太 20:28，26:28）。在使徒行传中，

[40] 关于基督主动的顺服，见：J. Calvin, *Institutes*, II.xvi.5; III.xiv.12; idem, *Commentaries,* on Romans 5:19 and Galatians 4:4; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XI, 22; A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, I, 271ff.; A. A. Hodge, *Atonement*, 248–71; J. Scott Lidgett, *Spiritual Principle of the Atonement*, 139ff.

基督的死尤其被描述为是被不法之人加诸基督身上的可怕恶行，却从永恒就包括在上帝的谋略（计划）之中（徒 2:23，4:28，5:30）。基督从死里复活并被高举为主，赐下悔改的心和赦罪的恩（徒 2:36，4:12，5:31）。对保罗来说，十字架是引人反感的东西，但上帝乐于通过它来拯救我们，并赐给我们在祂里面的智慧和公义、成圣和拯救、救赎和永生（罗 3:24；林前 1:30；林后 5:21；加 3:13）。希伯来书特别把基督描述为完美和永恒的大祭司，因着苦难得以完全（2:10，5:9），藉着祂一次而完美的献祭，除去了祂百姓的罪（7:27，9:26，10:12），并继续代表我们在天上作大祭司（7:3、25，8:1，9:14，10:12 以下）。彼得形容基督的受苦好比一只担当我们的罪的羔羊，祂救赎我们脱离虚空的生活方式，并给我们留下榜样去跟随祂的脚踪（彼前 1:18、19，2:21、22）。约翰描绘的基督既是羔羊又是狮子，既是生命又是光，既是生命之粮又是生命的活水，是死去又结出子粒的麦粒，是为羊舍命的好牧人，是把生命赐给世界的救主，是阿拉法和俄梅戛，是创始成终的，是首先的和末后的，等等。这一切都不互相排斥，而是相互补充，并丰富我们对基督工作的认识。

因此，这许多不同的理论，它们本身并不是错误的，只有当它们成为排他的，尤其是当它们被用来否定基督之死具有挽回祭的特性（propitiatory character）时，它们才是不完整和错误的。即便是上面所讨论过的神秘主义和伦理观点，也是合理地诉诸关键的经文。基督藉着祂的道成肉身，确实带来了上帝和人的联合，因此，祂是上帝在我们中间的代表，也是我们在上帝面前的代表：作为先知的以马内利使上帝为我们所知，作为祭司的祂代表我们把自己分别为圣献给父。祂来到世上，履行天职，建立了天国，以祂的血确立了新约，并且为了做到这一切，祂顺服天父的旨意，存心顺服，以至于死，并在上帝执行公义的审判后，在祂的痛苦和死亡中宣布「阿们」。祂受痛苦不仅是为了赎我们的罪、为我们的救赎付赎价，也是为了信徒群体在祂的死里能与祂一同被钉十字架，并在祂的复活中与祂一同复活。基督永远不是单独一人的，祂取了人的性情，总是与人类站在一起，与他们团契相通。我们不能忽视这些重点，而是要把它们连接成一个更加统一的整体，追溯它们在圣经中统一的基础。

【388】虽然以神秘和伦理观点来看基督的死并非有错，不过，它们本身却是不完整和不充分的。讽刺的是，如果不和基督受苦与死亡的代替-赎罪（substitutionary- expiation）的观点连接起来的话，这两种看法甚至是站不住脚的，然而基督的代赎正是这些理论在系统性地抹杀和反对的。现代对基督的死所持的神秘和伦理观点，尽管其中有各种不同的看法，当中一个共同点是把基督客观的补赎转变成与上帝主观的和好，并且以团结-修复（solidaristic-reparatory）的观点取代了基督受苦所包含的代替-赎罪的意义。他们说基督拯救我们，不是通过担当我们的罪和惩罚，而是因祂的圣洁和模范的生活，留下了对世界永久的影响，并

建立了一个新的宗教道德的局面。人在其中远离罪恶，并被上帝的爱所吸引，成为更完美的人。基督并没有真正确保这些益处，只是通过祂大能的榜样所带来的精神和道德上的影响，创造了救赎我们的潜力或可能性。

正因为如此，一些神学家拒绝谈论基督的「职分」，而只谈及祂的「天职」或呼召。这些术语之间有一个巨大的差别。后者不承认基督的使命是上帝所差派的，并把祂贬低为只是感到对上帝和人有责任，只是一个单纯拥有伟大恩赐的人或天才。这样，祂就没有从上帝得到一个特殊启示和独特的使命了。然而，这种观点不能充分解释基督的死，也没有公平地处理圣经中明确地指出我们的主对于祂职分的认知。耶稣从一开始就知道祂的使命，而不只是在彼得承认祂是基督之后（太 16:20 以下）。这从耶稣接受约翰的洗礼（特别是在约翰福音第一章），把以赛亚的预言应用在自己身上（路 4:21），预言作为新郎的祂将从门徒中被带走（可 2:20），最后，把自己跟约拿（太 12:40）和在旷野的铜蛇比较（约 3:14），就可以清楚知道。根据使徒彼得在五旬节时所说，耶稣乃是「按着上帝的定旨先见」，被交给那些杀害祂的人（徒 2:23）。耶稣的死并非偶然，而是必须发生的。无论是马太福音 26 章 39 节，或是希伯来书 5 章 7 节，当提到基督求上帝拯救祂的（多次）祈祷时，也没有否定这一点。基督的受苦和死亡带有一种特殊的性质。虽然祂清楚知道上帝的旨意并全然顺服，耶稣仍旧为祂即将面对的死亡感到忧伤。祂并没有欢欢喜喜地面对死亡，而是感到不安、悲伤、惊惶、对死亡恐惧和充满矛盾，以致祂的汗珠变成像大血点一样（太 26:37-38；可 14:33；路 22:44；约 12:27）。祂对被遗弃的呼求，指向被上帝遗弃的客观事实和悲哀。这不是圣人、忍士或烈士的死亡。「如果苏格拉底的生活和死亡是属于圣人的，那么耶稣的生命和死亡就是属乎上帝的。」（卢梭）与此同时，把基督的死视为满足罪的赎价，看作是上帝的惩罚，并不意味着在上帝的位格里头、在忿怒的父神和有爱心的圣子之间有一道裂痕。[41] 通过基督的死，信徒得以赎罪、称义，并且有永恒的生命。上帝的恩典不废掉基督的补赎和功绩，反而是这功绩最终的基础。把子差到这个世界的是上帝的爱（约 3:16），耶稣在十字架上仍然是上帝的爱子。神秘主义和伦理观点对于赎罪的理论，尽管包含了一些圣经真理，但若脱离了这个基础，便无法站立。

【389】只有当基督完全并完备的顺服被视为代替性的补赎时，圣经中所有关于基督的死和我们救恩之间关联的教训，才能独立出来。这一点在罗马书 3 章 26 节中有很清楚的教导。我们可以区分在基督完美的顺服中（诗 4:8；太 26:39；来 10:5-7）有主动和被动的一面。上帝向堕落的人类所提出的要求有两方面：其一

[41] 加尔文说得对：「我们并不是提议说上帝敌视或对祂[耶稣]生气。上帝怎会对祂的爱子生气呢？『上帝的心寄托在爱子身上』[参太 3:17]。假如基督是上帝所厌恶的，祂怎能藉著祂的代祷，为别人祈求上帝息怒呢？这是我们要说的：由于基督被上帝的手『击打苦待』[参赛 53:5]，祂承受了上帝的严厉处分，并经历了上帝忿怒和报复的表示。」(*Institutes*, II.xvi.11)

是要求人要完美地遵行律法；其二是若他们违反了律法，必要遭受惩罚。[42] 基督为我们取得的好处是双重的：承担我们的惩罚；使我们获得公义和生命，而这本是亚当必须以他的顺服来确保的。基督的顺从，不是把我们带回起点，而是把我们带到了亚当必要走的那条路的尽头。那些相信祂的人都不被定罪，并得到永生（约 3:16、18）。这两个好处不可分割，但仍然可以区分开来（但 9:24；约 3:36；徒 26:18；罗 5:17-18；加 4:5；启 1:5-6）。基督主动和被动的顺服是并列而立的。两者虽然可以被区分开来，但是具体来说，它们在基督的一生和死亡上总是同时发生的。祂的活动就是受苦，而祂的受苦就是一种行动。基督完成的是一件单一的工作，但它是如此丰富，在上帝的眼中是如此宝贵，以致完全满足上帝的义，完全满足了律法所有的要求，而且（我们）整个永恒的救恩也因它得以确保。

基督的补赎是一种代替性的补赎、一种补偿（expiation）、一种替代性的赎罪（substitionary atonement）。这意象在创世记 22 章中以公羊代替以撒被献时首先预示出来，并在旧约中献祭者通过按手将罪转移到所献动物身上的仪式中被执行出来（利 16:21）。圣经中对我们的主作为中保而受苦最强有力的描绘，是在以赛亚书 53 章所描绘的受苦仆人的形像。新约圣经采用了一些字，如 λυτρον（太 20:28；可 10:45；提前 2:6），清楚地显出这一点。这个字来自 λυειν，意即「释放」，指某人从债务或牢狱中得释放的途径；因此在一般情况下是指为了使某人得释放，而付了赎金或一笔钱。在七十士译本中，这是 גְּאֻלָּה（利 25:51-52）或 פְּדוּיִם（民 3:46）或 כֹּפֶר（出 21:30，30:12；民 35:31-32；箴 6:35，13:8）的翻译，虽然最后这个字也有其他的翻译。λυτρον 这个字（可 10:45）的意思，进一步被新约中其他地方所照亮，把基督的苦难和死亡用 τιμη 这个字（昂贵的赎价）来表达（林前 6:20，7:23；彼前 1:18-19），信徒们以此被赎回或得赎（ἀντιλυτρον，提前 2:6；λυτρουσθαι，路 24:21；多 2:14；彼前 1:18；ἀπολυτρωσις，罗 3:24；林前 1:30；等等；ἀγοραζεσθαι，林前 6:20，7:23；等等；或 ἐξαγοραζεσθαι，加 3:13，4:5）。这里的意思是人类自然会受罪的束缚或奴役，因着基督宝血所付的昂贵赎价，被释放出来。

在考虑新约的完整教导时，我们还必须考虑把基督为我们的献祭与我们的罪连接起来的介词：ὑπερ，περι，δια，它们本身的意思不是「代替」，而是「为了……的益处」，「为了……的缘故」，「考虑到……」，「因为……」。然而，它们在基督的献祭和我们的罪之间打造出这样的关联，以致替代的说法不能被抹杀或从中删除。甚至于如果不是事先从法理的含义上，确认基督**代替**我们遭受痛苦和死亡的话，也无法以神秘主义和道德观点解释耶稣的受苦和死亡。这就是圣经清楚的教导，圣经说基督虽然个人没有罪，却被设立为赎罪祭，以彰显上帝的公义（罗 3:25）。祂已经替我们成为有罪的（林后 5:21），担当了我们的咒诅（加 3:13）。

[42] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 348–49, 377–80 (##378, 386).

祂的身体为我们的罪被悬挂在木头上（彼前 2:24）。上帝在基督的肉体中把罪判决了（罗 8:3；新译本），并以在十字架上所咒诅的死惩罚了祂。通过基督，我们现在得到了和好与赦免、公义与生命。我们只能以这种方式来诠释圣经中所有这些声明的互联交织：基督把自己放在我们的位置上，已经承担了我们罪的惩罚，满足了上帝的公义，确保了我们的救恩。[43]

【390】对于「代替性的代赎」这个教义，有严正的反对声音。苏西尼派认为因别人所犯的罪而审判一个人是不道德的。他们也否认上帝有可能会对无罪的基督感到忿怒。许多反对代替性代赎观念的意见，是来自严重的误解。这个代赎的论点，绝不能以泛神论的物质或神秘意义来理解，而是带有法理上的特征。我们万万不能从量化的意义上，去理解基督为人类的罪所付的代价。基督所赎的罪不是可以测度和衡量的，虽然阿奎那说基督所受的苦难不仅足够，「而是绰绰有余地补赎了全人类的罪」，这并非完全没有道理。[44] 改教家们完全否定了量化，并单单说基督的死是完全足以作为全世界的罪的赎罪祭。宗教改革还把基督主动的顺服包括在这个补赎的行动中，从而与罗马坚持要以好行为来补偿信心的模式决裂。这里我们要牢记的一个重点是，代替性的补赎是关乎上帝接受基督代表全人类所作的顺服。以亚当为代表性的世界，在上帝的咒诅和审判下，靠着基督——第二个亚当——的死，被恢复到蒙上帝喜悦的地位。基督代表我们，在我们的位置上，成全了所有的公义，并代替我们承担了上帝的惩罚。

【391】以道德立场反对一个人不能为另一个人受苦和取死，与人类歌颂同情和「同患难」的现实相矛盾。替代的概念因此是深深根植于人性的，就道德立场而言也是如此，并且以祭司和献祭、各种诗歌和神话的方式表达出来。在「悲剧」文学中，往往因英雄的死而带来救赎或解脱，这指出了一项伟大的真理：所有伟人都要走过罪恶的深渊，并只有当那高尚和伟大的，由于某种原因走入歧途而殒灭死亡，补赎才会发生。俄瑞斯忒斯（Orestes）、俄狄浦斯（Oedipus）、安提戈涅（Antigone）、罗密欧与朱丽叶、马克思和塞克拉（Max and Thekla）、伊菲革涅亚（Iphigenia）以及其他人的陨落，才让我们和他们并且和他们的时代和解。「纯真的人性为所有人类的软弱赎罪」（歌德）。真实的历史也为我们提供了很多例子。我们的生活都受益于其他人的痛苦甚至死亡。「只说逝者的好处」这个习惯，表示我们都尊重痛苦和死亡的赎罪能力。代赎的能力特别是在苦难之爱（同情）中表现出来。爱得越深，受苦也越深。但是人类所有的类比，跟基督在祂的顺服和死亡中对我们伟大的爱相比，简直相形逊色。基督自己在上帝的惩罚下，担当了人类所有罪恶和罪咎难以想像的重担。

---

[43] Plantz, "Vicarious Sacrifice," in DC, II, 793–800; A. A. Hodge, *Atonement*, 161ff.; H. Martin, *Atonement*, 198ff.; Scott Lidgett, *Spiritual Principle of the Atonement*, 286ff.

[44] T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, qu. 48, art. 2; cf. Roman Catechism, I/4, qu. 13, 2.

但是，当我们把基督的献祭只看作是人类历史上同情心最伟大的展示时，基督的献祭就没有受到应有的重视。基督是我们圣洁和仁慈的大祭司，祂的同情无疑会给祂带来深刻而痛苦的苦难（太 8:17，9:36，14:14；等等），但基督本人将祂的苦难看作是上帝因我们的罪加诸祂身上的惩罚（太 20:28，26:28，27:46）。圣经说祂本是要替我们成为有罪的，并承担咒诅（林后 5:21，加 3:13）。一个对基督代赎之唯实主义的、奥秘的理解，是完全合乎圣经的——我们通过与基督奥秘的联合，便与祂的死有份（罗 6-8；加 2:20，弗 2:6；西 2:11，3:3；等），但这不是基督和祂子民之间唯一和最早的关系。按照圣经，这种关系是建立在盟约关系上的：罗马书 6-8 章紧接在罗马书 3-5 章之后，若把二者分开，便失去了它的基础。圣经所指的奥秘的联合，只能与基督献祭所完成的客观的赎罪结合起来，才能成立；基督首先是被看作是盟约的头，在盟约律法的意义上代替了自己的子民。恩典之约事实上发生在基督的献祭之前。基督自己是新约的担保人和中保（来 7:22，8:6，12:24），祂的血是立约的血，因此能赎罪（太 26:28）。这约最早不是在时间内成立的，而是在永恒里就奠定了它的基础。代替性补赎的根基是在三一上帝的谋略里，在至上的、完美的、永恒的爱的生命里，在不可动摇的救赎之约的根基里。根据此约的约定，基督要代替祂的子民，将他们的罪换成祂的公义，将他们的死亡换作自己的生命。「噢，多么甜美的交换！哦，深不可测的成就！哦，意想不到的好处！众人的邪恶被隐藏在一个义人里；一人的义将使众多恶人称义！」[45]

【392】基督在祂整个降卑状态中成就了这样的顺服。神学家为了将有关基督人性和神性的教导与祂的降卑联系起来，开始讲论基督的两个状态——降卑和升高。这二者必须一起来看；基督的一生是要效力于祂作为中保的职分。从道成肉身开始，耶稣就开始了祂苦难的生命，并在十字架上达到顶峰。道成肉身本身已经是倒空了自己（κενωσις，腓 2:7-8；林后 8:9；罗 8:3；加 4:4；约 1:14），把上帝的存在模式（μορφη θεου）换成了人的样式（μορφη δουλου）。这事发生的那一刻，基督的降卑（ταπεινωσις）就开始了。祂一直顺服上帝，直到死亡。这一点证明基督是真正的人，是亚伯拉罕的后裔，因此祂体谅我们的罪，并且要接受那象征我们把罪剪除的记号；同时，上帝是祂的上帝，祂是上帝的儿子。祂受了割礼（路 2:21）；这割礼是祂与罪人认同的记号，也指向祂的死，并藉着祂的死得以成就（西 2:11-12）。祂接受洗礼（跟割礼一样，祂自己并不需要受洗，太 3:14），因为祂理当尽中保所当尽的诸般的义，接受祂与上帝契合相通的记号和印记，并且领受圣灵的膏抹。作为第二个亚当，祂受撒但的试探，却没有破坏与上帝的约，且遵行了天父的旨意（约 5:19、20，6:38）。祂对穷人、病人、失丧之人表现出祭司胸怀的怜悯（太 8:17，11:5），并展示出祂作为君王，胜过撒但、

[45] Diogn. 9; cited from *The Faith of the Early Fathers* (Collegeville, MN: Liturgical Press, 1970), 42.

世界、罪和它们一切工作的能力（路 10:18；约 12:31，14:30，16:33，18:37）。基督的苦难从祂的道成肉身开始，在祂「伟大的受难」中完成，这是父的旨意和命令（太 26:39、42；约 10:17-18），是祂绝对顺服的证明（腓 2:8；来 5:8），是门徒应当效法的榜样（彼前 2:21），是为他们的罪付上的赎价（太 20:28，26:28），是对世界的胜利（约 16:33；西 2:15）。祂在法定的审判官彼拉多面前受审，在世人面前被宣布无罪。祂被定罪，是因为祂说祂是上帝的儿子，也是以色列的「弥赛亚」（太 26:63，27:11）。在这种情况下，基督死亡的性质——即一人为他人死（太 20:28），将清楚并毫无异议地显明在众人眼前。这野蛮和残忍的死亡满足了最严厉的法律要求，使基督在上帝面前承担了咒诅，好叫祂可以为我们除去律法的咒诅（申 21:23；加 3:13），救我们完全脱离律法因罪而定我们有罪的所有邪恶。因此，十字架乃是福音的中心（林前 1:23，2:2；加 6:14）。基督所流的宝血证明祂甘愿奉献自己的生命给上帝，[46] 把生命作为祭品献上，藉着它带来救赎与平安（太 26:27；徒 20:28；罗 3:25，5:9；弗 1:7；西 1:20；来 9:12、22）。祂的埋葬证明祂真是死了，并提醒我们祂花了三天的时间在死亡状态中，承受了罪的惩罚（创 3:19）。

【393】关于基督埋葬和降在阴间的信条，引起了许多的讨论。这是否指祂在死人的居所中逗留过？这个想法很早就在基督教会里浮现，当信徒想到那些已死的人（包括旧约的圣徒），这是一个安慰。圣经中关于这方面唯一值得我们认真注意的章节是彼得前书 3 章 18-22 节，这里的解释很困难，也有许多不同的看法。奥古斯丁，还有后来的改革宗传统，认为这里指的是道成肉身之前的基督，在圣灵里透过挪亚说话。另一种观点取了字面的意思，认为基督离开了恩典，进入地狱，向挪亚时代的灵魂传道。第三种解释认为「在监狱里的灵」是指堕落的天使。对于「降在阴间」这句信条的意义，在这段经文中有两个看似难以解决的问题。首先，彼得清楚地指出不是基督在祂死后和复活之间所做的事，而是在祂道成肉身之前，或者在祂得到复活灵体之后所做的。其次，「阴间」这个词的意思逐渐地改变了。说基督「降在阴间」，只有当这个词的意思仍然是一般所指的「死后的世界」，而还没有地狱的意思时，这样的说法才会成立。认为基督曾经下降进入折磨之地（实际的地狱）的想法，在圣经中是无迹可寻的，也没有出现在最古老的基督教文献中。既然圣经经文对这一观点的支持不是很有说服力，宗教改革的神学家，即使他们都不赞成罗马，但彼此之间也有不同的意见。

信经中的这个信条，简单地说，内容如下：

1.「降在阴间」这句短语在某种程度上，可能源自使徒行传 2 章 27 节、罗马书 10 章 7 节、以弗所 4 章 9 节等经文，但这句短语历来的含意与这些经文所包含的意思不一样。

[46] 「祂的死亡，不是由于软弱，而是出于刚强。」(Augustine, *On Nature and Grace*, 26).

2. 希腊（东正教）和罗马天主教对这个信条的解释，认为基督降在阴间是要带领旧约中虔诚之人从先祖所处的「灵薄狱」（limbo）到天堂去。这种说法完全缺乏圣经的支持，即便是约翰福音 8 章 56 节，希伯来书 10 章 20 节，11 章 40 节，12 章 22 节以下也没有这个意思。

3. 根据路德宗的观点，基督去到阴间是为了向撒但宣告祂的胜利和能力。我们在下面会看到，即使这个观点是基于圣经中坚定的声明，它并不可以作为「降在阴间」正确的解释，因为这句话从圣经和历史角度来说都不容许这样的解释，也显然不能形容基督踏入升高的状态，只能是形容祂踏进降卑状态的一步。

4. 出于同样的理由，现代观点认为基督下到阴间是要传福音给那些在地上没有听过福音的人，也不能被看作是对这个信条正确的解释。

5. 彼得前书 3 章 19-22 节顶多是说（虽然稍后我们将会看到，这也不是正确的理解），基督在复活之后传福音给与挪亚同期的人，但根据这段经文也绝对没有理由把它扩展成基督向全部或许多失丧的人传福音。

6. 把「在监狱里的灵」（彼前 3:19）与堕落天使联系起来的那些解经法，受到第 20 节的经文进一步与那八个人的对比所驳斥。

7. 这条关于基督降在阴间的信条，与圣经相关的说法一起来看，才能得到最和谐的解读（徒 2:27、31；罗 10:7；弗 4:9）。按照这些词可能的辞源和意义，以及它和信经内其他信条之间的关系，应该是指基督在死亡和升天之间的死亡状态；在这个状态下，基督救赎我们脱离罪的惩罚，并承担罪的惩罚，直到末了。「基督降在阴间，为了使我们不必到那里去。」

这种诠释一直被所有改革宗神学家们认可，它并不造成矛盾或对立，更多是把加尔文和海德堡要理问答对这个信条的解释加以补充和扩展。因为基督事实上承担了说不出的苦楚、悲伤、恐惧，并在十字架上为了救赎我们而忍受了地狱般的煎熬。当基督死时所进入的死亡状态，就像祂在十字架上灵里受苦一样，实在是祂降卑的一部分。祂在这两方面都完成了完美的顺服。祂喝尽了苦杯，尝尽了死亡所有的辛酸苦楚，为要彻底救我们脱离死亡的恐惧和死亡本身。因此，祂摧毁了那拥有死亡权势的，藉着一次献祭便叫那得以成圣的人永远完全（来 10:14）。

第十六章　被高举的主基督

从死亡和降卑到生命和升高

【395】对基督来说，祂的死结束了祂的降卑（humiliation），同时也是通往祂的升高（exaltation）的道路。所有宗教（以色列也不例外）都把死亡视为通往生命的道路。异教的神话虽然为自然界每年的循环赋予了神性，但是并没有为我们提供生命真正的盼望，只给我们一种大致的感觉，就是在死亡和生命之间交错着无尽的挣扎。他们所提供的只是某种朦胧的感觉——挣扎和苦难往往是胜利和自由的序幕，人的灵魂可以通过自我否定和禁欲挣脱束缚。当基督教出现时，希腊和罗马的自然宗教已经受到东方神秘宗教的影响，并转化成要从自然世界中获得释放的神秘宗教。他们用精神和道德来解释生命的自然生长过程，并从可见的、腐败的、被污染的世界中寻求解脱，好进入纯洁的、不可见的精神世界。迷信和魔术就和知识（γνωσις）结合在一起，[1] 并往往在一方面导致过度的禁欲主义，而另一方面则导致了放荡主义（libertinism）。

当我们看远古时期的以色列时，我们就进入到一个非常不同的世界。在这里我们也是从一开始（创 3:14 以下）就遇到了痛苦和冲突，还有死亡就是通往生命的想法。整个人类的历史就是罪和义、黑暗和光明、死亡和生命、属天和属地的事之间的持续挣扎，这是我们从上帝子民在历史中获得英勇拯救所得到的确证。在这个苦难、压迫和死亡的历史当中，以色列基于预言应许的盼望，最终是落在耶和华受苦的仆人身上（赛 53:10 以下），而耶稣在祂传道之初就已经把自己当作是这个旧约的人物（路 4:16 以下）。耶稣在祂的教导中说天国的福分是属于虚心的人、清心的人、温柔的人，等等（太 5:3–12），并且进去的人要受苦、舍己、背负十字架、为了基督的缘故要放弃一切（太 10:37–38，16:24）。这国度的法则就是，我们乃是藉着舍己而得救的（太 10:39，16:25，19:29）。耶稣自己按照这法则生活，也因为这个缘故，呼召祂的跟随者这样做（太 10:24）。然而，这种舍己万不可等同于自我折磨、自我毁灭、麻痹个人的意识或灭绝一个人的个性。这正是拯救自己、得到永生、重拾我们所失去的一切的途径。

降卑和升高之间的这种密切联系，在约翰福音中比其他的福音书更清晰地表现出来。道成了肉身，但在祂的奴仆样式中，尤其是在祂的苦难和死亡里（12:23，

[1] 编者按：这里特别提到的 γνωσις，是编者的意思，不在巴文克的本文内。

13:31），祂仍然彰显出祂与父同享的荣耀（1:14，2:11，11:4、40）。一粒麦子除非落在地里死了，否则它就结不出子粒来（12:24）。因此，基督的升高并不是始于祂的复活和升天，而是从祂被钉十字架的时候就开始了（3:14，8:28，12:32）。人的手在十字架上举起耶稣（8:28），祂也藉此让自己从地上被举起，好吸引万人到祂这里来（12:32）。透过十字架而获得冠冕、承受死亡而得以复活、先降卑后升高，这些都是在同一条线上共存的事。正如耶稣在复活后所说的：基督必须受这些苦难，才能进入祂的荣耀（路 24:26）。

因此，福音的总结和实质就是基督的死与复活。十字架的羞辱——也是门徒的羞辱（太 26:31），因着基督的复活被挪去了。门徒因而了解到耶稣必须死，并且是按照父的旨意而死（徒 2:23，3:18，4:28），而藉着祂的复活，上帝已经立祂为主为基督（徒 2:36），好藉着祂赐下悔改、赦罪、圣灵和永生（徒 2:38，3:19，5:31，10:43；彼前 1:3 以下、21）。基督被接升天，并且要留在那里，直到祂再来施行审判（徒 1:11，3:21），因为上帝立定祂审判活人死人（徒 10:42，17:31）。然后万物要复兴，这就是上帝从创世以来藉着圣先知的口所说的（徒 3:21）。同样，保罗也教导说正是由于基督受了极大的羞辱，上帝将祂升为至高，又赐给祂那超乎万名之上的名，就是「主」的名（林前 12:3；腓 2:11），授予祂统治活人和死人的权柄（罗 14:9），并叫万有服在祂的脚下（林前 15:25、27）。因此祂是荣耀的主（林前 2:8），坐在上帝的右边（罗 8:34；林前 2:8），一切的丰盛都在祂里面居住（西 1:19；2:9）。祂是教会的头，为她祷告，并以那充满万有的充满她（罗 8:34；弗 1:23，3:19，4:16）。希伯来书为这个描绘加入了独有的概念，说基督（也就是子）与父同为万物的创造者。父立祂为「承受万有的」（来 1:2，2:8），并指派祂做永远的大祭司（5:6，7:17）。祂暂时成为比天使低微一点（2:7、9），取了我们的血肉之躯（2:14），凡事都与我们一样，只是祂没有犯罪（2:17，4:15）。祂还因所受的苦难学了顺从（5:8），也因此得以成圣，成为完全（2:10，5:9，7:28）。上帝照着麦基洗德的等次称祂为大祭司（5:10），并让祂坐在高天至大者宝座的右边（1:13，8:1，10:12）。最后，启示录喜欢将基督描绘成把我们赎回并用祂的宝血洗净我们的羔羊（5:9，7:14）。祂也是从死里首先复活的，为世上的君王元首（1:5），是万王之王，万主之主。祂与父同坐在宝座上，有能力、尊贵、荣耀，并且拿着死亡和阴间的钥匙（1:18，3:21，5:12–13，19:16）。祂穿戴着如此的能力，统治并保护着祂的教会（2:1、18；等），并且有一天会战胜祂的敌人（19:12 以下）。

【396】腓立比书 2 章 6–11 节把这一切巧妙地总结了起来。那里教导说，因为耶稣自己降卑，以至于死，上帝便将祂升为至高，并赐给了祂一个万名之上的名。这段经文对于基督降卑和升高两个状态的教义是基础中的基础，但圣经的其余部分也确定了这一点。我们在旧约经文耶和华仆人的人物造型中，看到了一点痕迹。整本新约圣经，不仅是腓立比书第二章，都在教导降卑和升高的道理，被

钉十字架并复活的基督是福音的核心信息。复活一劳永逸地向门徒们展现了耶稣受苦和死亡的意义，好让他们从相信基督升高的有利位置回头看祂在世上的生活。例如，保罗见证耶稣是大卫的子孙，祂是从先祖而出，祂完美的顺服，祂设立了圣餐，祂在十字架上受苦和死亡（罗 1:3；9:5；腓 2:8；林前 11:23；等），但保罗和教会相信的对象是被高举和得荣耀的基督，却也是同一位降卑的基督。虽然使徒信经没有明确地提及基督的两种状态，却描绘出历代基督徒对救赎历史的理解以及他们的信仰告白：基督耶稣是上帝的独生子，因着圣灵成孕，由童贞女马利亚所生，被钉在十字架上，受死，埋葬，第三天从死里复活、升天，坐在上帝的右边，将来必从那里降临，审判活人死人。

然而，教会历史充满了关于基督位格和工作在教义上的争论。诺斯底主义在历史上的耶稣和天上的基督之间画了一条清晰的分界线，认为天上的基督自永恒就存在，只是短暂地以一个幻影的身体显示自己，因而否认基督曾真正受苦。在他们的信仰系统中，没有给基督的降卑或升高留下任何空间。[2] 其他人也难以理解基督有完全的人性，只暗示道成肉身是属于永恒的事，并把基督在历史中的出现作为一个永恒理念的表征。那些在迦克墩信经中找到自己观点的神学家们，也面临着严重的困难。基督的人性本质与道的亲密结合，一方面意味着基督的人性拥有各种非凡的恩赐和权力，并当得最高的尊贵和荣耀。与此同时，为了拯救堕落的人类，这同一个人性必须被看作是如此的软弱和卑微，以致这不仅是纯粹的人性，甚至是可以遭受痛苦和死亡的人性。要维护基督道成肉身的降卑和历史真实性，以及祂升高的荣耀作为神人一体，确实是神学的难题。

【397】这两个连续的状态——降卑和升高，有时与神人二性的教义过于紧密相连，因此产生了混乱。这对路德宗的基督论来说更是如此。当经院神学只谈到一个非比寻常的神圣恩赐传通到基督的人性，路德宗基于他们对圣餐的教义，认为基督的人性具有上帝的某些属性。此外，他们认为尽管作为神而人的基督在这些属性的使用上，或者至少是就它们的公开使用而言，把它们搁置在一旁，但祂仍然保留了它们。因此，在路德宗的观点中，基督在升高状态中只不过是恢复使用或者恢复公开使用之前被搁置一旁的上帝属性。因此，在基督的升高中，祂并没有得到任何祂以前没有的属性，严格地说，基督在祂升高的状态，并没有得到什么新的、是祂受孕时没有得到的东西。[3] 此外，从基督有生命的那一刻开始，祂的人性藉着与道的联合，便立即变得无所不能、无所不知、无所不在，因此在能力的程度上，并不存在一种紧接着的升高状态。不但如此，在激进的重洗派和

[2] Isaak August Dorner, *History of the Development of the Doctrine of the Person of Christ*, trans. William Lindsay Alexander, 5 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1863–78), III, 310ff.

[3] 「在基督被高举的时候，祂并没有得到祂以前没有的新的能力、美德、威仪，只是完全接管了祂的国度，就是祂通过那联合而得到的国度。」(J. A. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum* [1685], III, 368).

苏西尼派里，永恒和时间之间所存在的二元对立，使得道成肉身和升高都成为不可能的事，只能被缩减成一些概念。基督的复活和升天、坐在上帝的右边、再来审判都变成不是事实，只是象征性地表示出基督追求的道德理想正符合上帝的旨意，并且会由祂来实现。[4]

【398–99】按照改革宗神学的看法，根据基督的神人二性，祂是唯一的中保；而这个中保的职分和工作只能由一个既是真正的神、又是真正的人来完成。神和人这两种状态同时在基督这个位格里面运作。然而，难题依然存在，比如虚己论（kenosis）的问题：上帝的儿子在道成肉身时，是否放下了祂的神性呢？改革宗神学拒绝像路德宗那样，把基督道成肉身（取了肉身）和基督虚己（exinanition）的概念（在母胎内受孕）作逻辑上的区分，也反对神性传通到基督人性里的概念。这导致了路德宗内部的辩论。根据杜宾根（Tübingen）的看法，认为基督在祂的尘世生活中是藉着隐藏（κρυψις）的方式，放弃了使用祂的神性；根据吉森（Giessen）的立场，祂是通过自我倒空[κενωσις]的途径。[5] 改革宗神学家总是把基督的人性诠释为软弱的、会遭受痛苦和死亡的，除了犯罪以外，在各方面都跟我们一样，并且直到复活时才会得到荣耀。他们尊重耶稣纯粹属人的、真正的成长过程，正如在路加福音 2 章 40、52 节无可争辩的教导。改革宗神学家非常谨慎地看待基督虚己的问题，一点都不想妥协说 κενωσις（虚己）就是基督放弃了祂一部分或者全部的神性。他们宣称基督从永恒就自愿地取了奴仆的样式，并在祂的道成肉身中放下或隐藏了祂神性的荣耀，且从来没有在祂的降卑状态中，使用过祂的神能去击败祂的敌人，或取悦祂自己。基督是以舍己牺牲的爱赢得这场战役，且最终死在十字架上。因此，祂的升高状态是一个真正的改变，是对祂顺服的奖赏。腓立比书 2 章所用的介词（「所以」），还有希伯来书，都指向基督通过顺服赢得祂的升高。这与圣经整体的教导是一致的，基督只能通过降卑的方式来达到祂的升高（赛 53:10-12；太 23:12；路 24:26；约 10:17；17:4-5；腓 2:9；来 1:3，2:9–10，5:7-10，10:12，12:2）。

基督通过祂的降卑所「赚取」的不是祂的神性，也不是祂先知、祭司和君王的职分。圣经一再地指出基督从太初就与上帝同在，祂自己就是上帝（约 1:1 以下；17:5；罗 8:3；林后 8:9；加 4:4；西 2:9；来 1:3；等）。圣父从永恒就已经膏祂为先知、祭司、君王。祂在旧约的日子就已经担当了这些职分，在祂寄居地上时也是如此（提后 1:9；多 3:4；来 13:8；彼前 1:11、20）。基督藉着祂的出生，成为大卫的后裔（罗 9:5），取了「罪身的样式」（罗 8:3；新译本），变得软弱（林

[4] F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), §§99, 105; A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre* (Leipzig: S. Hirzel, 1863–72), §123; D. F. Strauss, *Die christliche Glaubenslehre*, 2 vols. (Tübingen: C. F. Osiander, 1840–41), §§63–66.

[5] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), III, 257–58 (#357).

后 13:4），但藉着祂的复活，祂被公开立定为上帝的儿子（罗 1:4；参徒 17:31）。在基督的道成肉身中，祂以「奴仆的形像」（μορφη δουλου；腓 2:7）取代了祂「上帝的形像」（μορφη θεου；腓 2:6）；在祂复活的时候，祂按照祂本来就有的神格（Godhead），得到了祂应有的荣耀（约 17:2、24），成为荣耀的主（林前 2:8），上帝的能力（林前 1:24），并获得万名之上的名，就是「主」的名（κυριος；约 20:28；徒 2:36；林前 12:3；腓 2:9–10）。祂从而获得权柄和能力（κυριοτης），让祂掌管一切受造之物，作他们的中保、先知、祭司和君王，制服祂的敌人，招聚祂的百姓，并从堕落的境况中重新夺回上帝的创造（诗 2，7，110；太 28:18；林前 15:21 以下；弗 1:20–23；腓 2:9–11；来 1:3 以下；彼前 3:22；启 1:5；等等）。上帝在基督的复活中公开地宣告祂是上帝的儿子，是主、君王和中保，并对祂说：「你是我的儿子，我今日生你。」（徒 2:33、36，3:15，5:31，13:33，17:31；来 1:5）

因为苏西尼派只愿意在基督升高的状态下授予祂尊贵的尊严和神性，许多神学家不愿意讲论有关基督的功绩，这是可以理解的。但我们必须明确地指出：升高的状态指的不是基督的位格和祂的本性（两个本性），而是指祂中保工作的荣耀。基督通过复活和升天，进入了一个新的状态。作为中保的祂，现在是在荣耀的上帝的右边。虽然基督在降卑的状态下也是完全的神，但祂的荣耀是被隐藏的。在祂升高的状态中，上帝的荣耀向外放射，让所有人都可以看到，且所有看到的人都必须承认耶稣是主，并把荣耀归于父神。基督藉着上帝的灵复活了（彼前 3:18），现在祂自己是赐生命的灵（πνευμα ζωοποιουν，林前 15:45）。如今，祂自己的身体从 σωμα ψυχικον（译按：属血气的身体；林前 15:44）转化成 σωμα πνευματικον（属灵的身体），祂也有能力以类似的方式改变我们的身体。这就是为什么保罗说「主就是那灵」（林后 3:17）。保罗在这里不是描述基督本质性的存在，而是强调他的论点，说基督徒从律法上说是自由的，因为主的灵在哪里，那里就有自由。「上帝本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面」（西 2:9，1:19），祂是不可见的上帝的像（西 1:15）。上帝的荣耀现在从基督的人性中彰显出来，也从祂的脸上映射出来（林后 3:18，4:4、6）。

基督升高的步骤：复活、升天、等待、再来

【400】如果按照改革宗的信仰告白，基督降到阴间是属于降卑的状态，我们便可以把升高区分为四个所谓的步骤：复活、升天、坐在上帝的右边、回来审判。复活是基督升高的第一步。基督靠着上帝的力量从死里复活，是首先的，在一切被造之上，掌管着死亡和阴间的钥匙，有赐永生的权柄。耶稣的出现和使徒们对祂的见证，清楚证明了复活的历史事实。耶稣曾预言自己的复活（太 16:21，20:19），并说祂要在三天内建立祂身体的殿（约 2:19–21）。祂有权柄舍命，也有权柄把生命

取回来（约 10:18）。祂自己就是复活和生命（约 11:25）。祂确实是首先从死里复活的（徒 26:23），是那些「睡了之人初熟的果子」（林前 15:20），是「从死里首先复生的」（西 1:18；启 1:5），是在许多弟兄中作长子的（罗 8:29）。在上帝的谋略中，基督不能被死拘禁，所以上帝叫祂复活，使祂摆脱死亡的痛苦（徒 2:24）。死亡以其痛苦（pangs；ὠδινες，跟随七十士译本对希伯来文的「带子」或「绳索」的翻译；诗 18:5）缠绕基督，但这些痛苦是复活的产痛，将在复活的那一刻被上帝挪去。基督永远不能再死，因为死亡不再辖制祂（罗 6:9、10）。祂曾经死了，但现在永远活着，并且掌管着死亡和阴间的钥匙（启 1:18）。祂的复活是从死而生，祂因而战胜了死亡，战胜那掌管死亡权柄的魔鬼（林前 15:21、22；来 2:14；提后 1:10）。

从一开始，基督的复活就是教会信仰的一个极其重要的部分：若没有这个信仰，教会也永远不会开始。所有门徒都曾因十架跌倒；当耶稣被抓、下在监里并遭杀害时，门徒都逃走了（可 14:50），并躲藏起来。但当他们得知耶稣已经复活，他们的信心便恢复了。他们现在能够根据复活的事实，重新思考耶稣的整个生命。他们现在明白了耶稣如何被圣灵膏抹并得到能力（徒 4:27，10:38），祂的工作和神迹如何见证了祂弥赛亚的身份（徒 2:22，10:38），祂如何必须按着上帝的旨意而死（徒 2:23，4:28），以及如何藉着祂的复活，已被膏立为主、为基督，作领头的和审判者（徒 2:20、25、36，3:15，4:26，5:31，10:42；参林前 15:3–4）。相信基督的复活是最早期教会的信仰告白。使徒职分的一个重要标记是他们见证了耶稣的复活（路 24:48；徒 1:22，2:32，3:15；等）。耶稣在复活后向祂的门徒显现是这个信仰的重要基础。对复活的把握是基于门徒／使徒自己亲眼目睹，或基于他们完全信任的人的见证（路 24:34；林前 15:5 以下）。这些显现很可能发生在耶路撒冷，因为门徒拒绝相信妇女的汇报（路 24:11、24–25；可 16:11、13–14）。在这种心态下，门徒肯定不会倾向于去加利利、期待在那里见到耶稣。但是耶稣接着在加利利显现，祂比门徒先到了那里（太 28:16 以下；可 16:7；约 21）——即使路加没有提到加利利的显现，只记载耶稣吩咐门徒在耶路撒冷等候，直到他们得到从上面来的能力（路 24:19；徒 1:4）。复活发生的地点是在耶路撒冷附近。

根据一切有关方面一致的见证，复活发生在第三天。「第三日」的标准说法（太 16:21，20:19；等）跟「过了三天」的说法是交替使用的（可 8:31，10:34；等）。这并不意味着在时间上有任何的差异（创 42:17–18），但我们必须用象征来理解「三天三夜」（太 12:40，16:4）的说法。这是因为在这些经文的背景中，是以约拿作比较，或者是用以形容一段很短的时间。如果这事没有真的发生，我们很难解释门徒们怎么会异口同声地说复活在第三天发生。仅仅归因于旧约的预言或神话，无法通过合理性的测试。第三天一定有什么事发生了，以致门徒们一致认定就是那一天。不仅如此，如果基督没有真的以祂死时留下的身体复活，我们还要面对解释空坟的困难。虽然空坟本身并无法作为复活的证明或作为相信复活的根基，

但它仍然有其极大的意义。这是因为有一阵子，人们试图靠着假设，说耶稣只是看上去死了（理性主义，施莱尔马赫），或者假设耶稣的尸体被人偷走了，来作为复活的「解释」。当这些假设无法说服人们时，他们便放弃了这些想法，并换成了复活是门徒们主观异象的理论。问题在于这样的主观异象是以信心为前提，并不能产生信心，而门徒们当时的精神状态是完全不相信的：他们很失望、垂头丧气、非常疑惑，起初并不愿意相信复活的汇报。此外，异象往往使人想到心理异常的人，会损害门徒的信誉。新约并没有提供任何证据，说在使徒中有这样的情况。此外，新约圣经说到显现时，都提供了具体的地点、时间、人物，并且是一系列的记载，从第三天开始到向保罗显现结束，因此与见到异象的可能性相反，有其独特和可识别的特征。因此，我们必须拒绝所有把复活的事实属灵化或主观化的解释。只有身体的复活可以解释空坟和门徒坚定的信心，没有别的解释可以公平地处理圣经的见证。我们应该指出，把复活的显现以「来自天上的电报」[6]作为解释，其神奇性并不亚于身体复活的直接解释，却给使徒的福音信息添加了欺骗和诡诈的色彩。基督三天后的身体复活，证明了祂是上帝的儿子（徒 13:33；罗 1:3），祂是弥赛亚（徒 2:36，3:13–15，5:31，10:42；等），也证明了父对祂中保工作的认同（徒 2:23–24，4:11，5:31；罗 6:4、10；等）。这是祂通过苦难被升为至高的加冕典礼（路 24:26；徒 2:33；罗 6:4；腓 2:9；等），是我们得赦免和称义（徒 5:31；罗 4:25）、得到圣灵（徒 2:33）和永生（罗 6:4 以下）的保证，是我们救恩的根基和凭据（徒 4:2；罗 8:11；林前 6:14；等），是使徒所建立的基督信仰的根基（林前 15:12 以下）。

【401】在耶稣教导祂门徒的四十天重要的时间过去后（徒 1:3），祂便升天，被高举到父神的右边。这四十天在耶稣的生命中构成了一个非常奇特的时期。一方面，祂的身体是同一个人：祂向门徒展示了祂的手和肋旁（约 20:20；参太 28:9；路 24:39），祂被触摸（约 20:27），祂吃东西（路 24:43；约 21:12 以下），并明显可见地升到天上（徒 1:9），并将要以同样的方式再来（徒 1:11；启 1:7）。与此同时，祂也不能被触摸（约 20:17），没有被认出来（路 24:16；约 20:14），以神秘的方式显现和消失（路 24:36；约 20:19），祂显现的时候吓到了门徒（路 24:37；约 21:12）。这是同一位耶稣，但现在以另一种形体出现（可 16:12）。祂曾经有一个受羞辱和软弱的身体（σωμα），但在荣耀和能力中复活，变成了灵体（σωμα πνευματικος；林前 15:42 以下；林后 13:4；腓 3:21）。祂藉着复活，成了赐生命

[6] C. H. Weisse, *Die evangelische Geschichte*, 2 vols. (Leipzig: Breitkopf & Hartel, 1838), II, 432; T. Keim, *Geschichte Jesu von Nazara in ihrer Verkettung mit dem Gesamtleben seines Volkes*, 3 vols. (Zürich: Orelli, Füssli, 1867–72), III, 605; A. Schweizer, *Christliche Glaubenslehre*, II, 216ff.; H. Lotze, *Microcosmus*, trans. Elizabeth Hamilton and E. E. Constance Jones (New York: Scribner & Welford, 1866), III, 365ff.; Adolf von Harnack, *What Is Christianity?* trans. Thomas Bailey Saunders (New York: Harper, 1957), 124ff.; Kirsopp Lake, *The Historical Evidence for the Resurrection of Jesus Christ* (London and New York: Williams & Norgate, 1907), 265–79.

的灵（πνευμα ζωοποιουν；林前 15:45；林后 3:17）。对耶稣和祂的门徒来说，这四十天是一个过渡时期。耶稣还在地上的时候，不时地向祂的门徒显现，但事情和以前不同了，耶稣也和以前不同了；祂要离开祂的门徒到祂父的家那里去（约 20:17，参 14:2–4，16:5–10，17:13）。祂预备门徒，好叫他们与升高的基督有一个新的关系，在圣灵里的相通。耶稣会继续与他们同在，与他们同工，并通过他们工作，只是以不同的模式和形态（μορφη）。耶稣在那四十天里亲自指示他们（徒 1:3，10:40–42，13:31）。直到那时候，门徒才第一次明白耶稣之前对他们所说的话，关于祂受苦难的必要性和意义（路 24:26–27），并根据其应验来解释旧约的预言（路 24:27，44–46），明白祂现在被高举的荣耀和权能（太 28:18）。

在耶稣指示并装备祂门徒的第四十天，祂便升天。尽管新约对此非常重视，该事件却仅仅被记录在路加的福音书中（24:50–51）。耶稣自己曾预言此事（太 26:64），并多次作出暗示（约 6:62，13:3、33，14:28，16:5、10、17、28，17:24）。彼得在耶路撒冷的公开传道事工里，一次又一次地提到它（徒 2:33–34，3:21，5:31；参彼前 3:21）。保罗反复提起这事（徒 13:30–37；弗 4:8–10；腓 1:23，2:9，3:20；西 3:1；帖前 1:10，4:14–16；提前 3:16），希伯来书（2:9，4:14，6:19–20，7:26，9:24，10:12–13，12:2）和约翰的启示录（1:13，5:6，14:14，19:11–16，22:1）也不例外。跟复活一样，升天从一开始就是教会信仰的一部分。它的意义在于耶稣基督已经被父高举回到天上，直到万物复兴的时候（徒 3:21）。虽然升天必须跟复活紧密结合，但是把两者等同起来就错了；那是在否认有关基督的多次显现的圣经教导。升天是基督进入祂在天上的荣耀状态，正是「坐在父神右边」这句话所描述的情况（罗 8:34；弗 1:20；西 3:1；来 1:3、13，8:1，10:12，12:2；彼前 3:22；启 3:21）。这段在天上的期间与复活和升天紧密联系在一起，但又和这两个事件有别（徒 2:32–34；彼前 3:21–22；罗 8:34）。基督已经预言祂会坐在上帝的右边（太 19:28，22:44，25:31，26:64）。在复活和升天发生后，门徒立刻知道基督正坐在上帝的右边（徒 2:34，7:56）。我们在说到上帝的右边具体到底是什么「地方」的时候，必须小心。我们绝不能忘记，我们在这里的表述，不是不正确，但仍然是采用了人的方式和意象（王上 2:19；诗 45:9，110:1；太 20:21）。基督教会因而克制自己，对基督升到天上的具体地方不作进一步的猜测。这句话明显的意思是基督已经被高举到除了上帝以外、我们能想像的最高的权力、尊贵和荣耀。祂得到了一份使天上、地上和地底下的万膝都跪拜、万口都承认祂是父神荣耀之主的尊荣。祂必须作王，「等上帝把一切仇敌，都放在祂的脚下」（林前 15:25；来 2:8–9）。这是对信徒极大的安慰：我们的祭司－君王为我们代求，并有一天要再来，在祂极大和最终的升高状态下回来，审判活人死人。

和好（赎罪）

【402】基督作为我们的中保，已经获得了我们整个救恩的全部好处，这些好处是从客观地为我们赎罪、使我们与上帝和好（καταλλαγη）开始的。根据圣经，基督的献祭有客观的意义，对上帝来说也是有效的。在旧约中，献祭是为了在上帝面前遮盖献祭者的罪（כפר，LXX ἐξιλασκεσθαι）。赎罪是在与上帝的关系里发生的，要在上帝的面前执行（利 1:3，6:7，10:17，15:15、30，19:22；民 15:28，31:50），其目的是为了遮盖罪，以逃避上帝的忿怒（民 8:19，16:46），并挽回上帝的怒气（ἱλασκεσθαι）。同样，基督在新约圣经中也是一个赎罪祭（ἱλαστηριον；罗 3:25），是我们的挽回祭（ἱλασμος 约壹 2:2，4:10）。祂是上帝慈悲忠信的大祭司，「为百姓的罪献上挽回祭」（来 2:17）。因此，和好并不是单方面的，而是双向的：我们不仅要与上帝和好，上帝也必须藉着以基督为赎罪祭与我们和好（ἱλασμος；罗 3:25；来 2:17；约壹 2:2，4:10）。上帝撇开了祂的忿怒，并在祂自己和我们之间建立了和平的关系（罗 5:9–10；林后 5:18–19；加 3:13）。拒绝承认赎罪祭是基督死亡和复活的核心意义，是出于对上帝的爱的误解。因为上帝的忿怒是没有邪恶的激情或是恶意的，祂的义也不是在渴望寻求报复。因着我们的罪，我们确实是上帝震怒的对象，加尔文这样说：「但是，因为主不愿意失去我们里面属于祂的，出于祂自己的慈爱，祂仍然在我们里面找到可爱之处。」[7] 因此，上帝的忿怒和祂的公义与祂最高的爱是一致的，因为正是出于祂的爱，祂才将基督献上作了挽回祭。上帝亲自在基督里使我们与祂和好（林后 5:19）。「上帝已经爱我们，并使我们与祂和好。因为上帝先爱我们，然后叫我们与祂和好。」[8] 藉着基督的献祭，上帝和人类之间完成了一种新的和好与和平的关系。基督这项工作的好处是不受限制的，它涵盖了人生经验的每一个范畴，延伸到所有的受造之物。因此，Καταλλαγη（与上帝和好）是由赎罪和挽回祭成就的。这 καταλλαγη 就是福音的内容：一切都完成了，与上帝和好了。我们已经没什么可做的了，整个和好的事工就是对人的邀请：相信福音，与上帝和好吧！（罗 5:9–10；林后 5:18–21；参弗 2:16；西 1:20–22）。

---

[7] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, II.xvi.3 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:505–6).

[8] Augustine, *The Trinity*, V, 16; idem, *Enchiridion*, 33; T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, qu. 49, art. 4; J. Calvin, *Institutes*, II.xvi.2–4; F. Turretin, "De satisf.," in *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrove Giger and ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed, 1992), 49, 86, 87; W. G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, 3rd ed., 3 vols. (New York: Scribner, 1891–94), II, 401; A. A. Hodge, *The Atonement* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1867), chap. 9; J. Scott Lidgett, *The Spiritual Principle of the Atonement as a Satisfaction Made to God for the Sins of the World*, 2nd ed. (London: Charles H. Kelley, 1898), chap. 5.

上帝的恩典和通过恩典而来的无条件礼物，是绰绰有余的（罗 5:15），累积给我们的好处不胜枚举。以下是这些好处的简述概要：

从法庭（*juridical*）方面来说，包括了我们得赦免（可 14:24；来 9:22），蒙称义（罗 3:24，4:25，5:9，8:34；林前 1:30；林后 5:21），被收养（加 3:26，4:5–6），得到天上的产业（罗 8:17；彼前 1:4），蒙救赎（ἀπολυτρωσις；[9] 弗 1:7；西 1:14；来 9:15）。[10]

从奥秘（*mystical*）方面来说，包括了我们与基督同钉十字架，与祂一同埋葬、复活，并一同坐在天上（罗 6–8；加 2:20；西 3:1–13）。

从伦理（*ethical*）方面来说，我们得以重生（约 1:12–13）、活过来（弗 2:1、5）；成圣（林前 1:30，6:11）；我们的身体、灵与魂（林后 5:17；帖前 5:23）都被洗净（林前 6:11）、得洁净（约壹 1:9）、蒙主的血所洒（彼前 1:2）。

从道德（*moral*）方面来说，包括了基督为我们留下了祂的榜样，让我们效法祂（太 10:38，16:24；路 9:23；约 8:12，12:26；林后 8:9；腓 2:5；弗 2:10；彼前 2:21，4:1）。

从上帝的经世（*economic*）方面来说，旧约中的圣约得着应验，并开启了新的圣约（可 14:24；来 7:22，9:15，12:24），让我们从律法中得自由（罗 7:1 以下；加 2:19，3:13、25，4:5，5:1；等），取消了律法对我们的捆绑，拆毁了中间隔断的墙，使犹太人、外邦人和所有对立的都在基督里和好，合而为一（加 3:28；弗 2:11–22；西 2:14）。

从肉体（*physical*）方面来说，使我们胜过了世界（约 16:33），战胜了死亡（提后 1:10；来 2:15），胜过了地狱（林前 15:15；启 1:18，20:14），也胜过了撒但（路 10:18，11:22；约 14:30；来 2:14；林前 15:55–56；西 2:15；彼前 3:22；约壹 3:8；启 12:10，20:2；等）。

世界和人类因着罪的后果，背负着罪咎、败坏，支离破碎，其复建和整个再创造的工作，都是基督工作的果效。从客观的层面看，上帝和世界的 καταλλαγη 在十字架上得以确立。基督在适当的时候将会向父神呈献无瑕疵、无皱褶的教会，将国度交给上帝，上帝便成为万物之主（林前 15:22–28）。

【403】近代在描述基督工作的成果时，使用了「救赎」（Erlösung）、「和好」（Versöhnung）等词汇来取代早期教会的用词（θεοποιησις［使其神圣］，θειωσις［成为神圣的，神化］），并取代了后安瑟伦时代的词汇，如「补赎」（satisfaction）和「功绩」（merit）。施莱尔马赫让之前的词汇重新变为时髦。他把救赎的内容理解为把本属于耶稣的上帝意识奥秘地传递到信徒里面，使他们有主观的改变。相

[9] 当时流行的购买或赎回奴隶的习俗，特别阐述了基督对信徒的救赎（ἀπολυτρωσις）：G. A. Deissmann, *Licht vom Osten* (Tübingen: Mohr, 1908), 234ff.; E. Schürer, *Geschichte des judischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, 4th ed., 3 vols. (Leipzig: J. C. Hinrichs, 1901–9), III, 18, 53.

[10] ἀπολυτρωσις 有时候也有更广的含义（罗 3:24，8:21、23；林前 1:30；弗 1:14，4:30；彼前 1:18–19）。

比之下，立敕尔却侧重于这种变化的道德层面；侧重于耶稣通过祂的生命向我们保证上帝并不恨我们，而是爱我们，并激励我们遵循祂的教导和榜样。如此，被抹除的是罪和罪咎的意识，我们也得以与上帝和好。施莱尔马赫和立敕尔之间是有差异的，前者把基督的位格放在最显著的地位，后者则着重于基督的工作。他们的共同点是他们都把基督的救赎工作，从祂客观的顺服、代表我们、代替我们牺牲作了挽回祭，转为祂对我们和在我们里面主观和奥秘的道德影响。这位基督仅仅是一个受到上帝启发的人（ἀνθρωπος ἐνθεος），并不是上帝永恒的独生子。这不仅是对基督位格的曲解，也是对祂工作的藐视，并剥夺了我们在基督里一切都将会被更新的确据；它把问题留给我们自己去解决。因为再创造的工作是如此的巨大，甚至比创造和护理更大，承担这项任务的，不能只是一个真实和公义的人，而是要比所有受造之物更有能力，也就是说，必定是完全的上帝。只有上帝藉着祂创造世界的那一位，才有可能是再创造的中保。[11]

【404】基督的救赎工作有无限的价值，并延伸到整个世界。基督降世，不是为了定罪，而是为了拯救世界（约 3:17，4:42，6:33、51，12:47），为了叫天上地下的万物都与上帝和好（约 1:29；林后 5:19；西 1:20）。这种普世的范畴，也可见于以赛亚书 53 章 6 节，罗马书 5 章 18 节，8 章 32 节，哥林多前书 15 章 22 节，哥林多后书 5 章 15 节，希伯来书 2 章 9 节，提摩太前书 2 章 4、6 节，彼得后书 3 章 9 节，约翰壹书 2 章 2 节等章节。这些经文有时被误解为救恩的应许是要拯救每一个个别的人，简言之，就是普救论。与这种思想——例如俄利根、伯拉纠和亚米念——对立的，即基督教会的主流，都忠于奥古斯丁的教导，认为并非所有人都会得救。奥古斯丁认为经文如提摩太前书 2 章 4 节（「祂愿意万人得救」）是指多样性、各阶层、各等级的人，并继续坚持说救恩只是在有限范围内给了预先被拣选的人。[12] 基督藉着祂的复活，呼召「我们这些被拣选的人」，去活出一个新的生命；藉着祂的血，买赎了「将被称义的罪人」，使他们得自由；「每一个被基督的宝血赎回的都是人；但不是每个人都真的已经被基督的宝血赎回了。」[13] 经院神学在很大程度上也仍然忠于奥古斯丁的教导，认为提摩太前书 2 章 4 节不能被理解成上帝要让那些事实上没有发生的事发生，要让那些事实上没有得救的人得拯救。奥古斯丁的这个共识虽然得到广泛的接受，却没有阻止神学家和教会人士激烈地辩论这个问题，即区分上帝居先的旨意（antecedent will）和后续的旨意（consequent will），还有「对所有的人足够，但不都有效」（sufficient but not efficacious）的说法。[14] 半伯拉纠主义以前述的区分著称，[15] 认为按照上帝居先

[11] Bonaventure, *The Breviloquium*, vol. 2 of *The Works of Bonaventure*, trans. Jose De Vinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), IV, chap. 1.
[12] Augustine, *Enchiridion*, 103.
[13] Augustine, *Confessions*, IX, 1; idem, *The Trinity*, IV, 13.
[14] 例如在 Peter Lombard, *Sententiae in IV liberis discinctae*, 3rd ed., 2 vols. (Grottaferrata: Colleggi S. Bonaventurae et Claras Aquas, 1971–81), III, 20, 3 中说：「基督在三一上帝前献上自己，足以

的旨意，祂愿意拯救所有的人，但按照祂后续的旨意，祂只乐意拯救那些祂预见有信心和会持守的人。这种观点畅行于罗马天主教中，并最终也被路德宗所接受。[16] 然而，这两者都清楚坚定地认信三位一体、基督的神性和补赎的教义，防止了伯拉纠原则完全得胜。这种情况在苏西尼和抗辩派那里改变了。前者拒绝了所有基督教客观的教义，尽管亚米念派试图持守伟大的基督教真理，他们也屈服于这种信念，认为基督的死是为了所有的人，甚至是那些永远不会相信的人。在这个信念下，基督的死仅仅是作为榜样，并不为任何人成就任何事，只是让上帝有再次与人打交道的「可能性」，并让祂按祂的意思订立新的条件，然而顺服与否却取决于人的自由意志。[17] 再一次，这一切都是由人自己作决定。多特信经明确地教导特定的赎罪，虽然他们也宣称基督的献祭有「无限的价值，丰丰富富地足以救赎整个世界的罪」。亚米念主义者被定罪，但没有被打败。他们的想法进入了路德宗和圣公会，并被各式各样与正式的教会分离的新教教派所采用（浸信会、卫斯理循道会、贵格会、自然神论者等），也对改革宗教会内部产生了很大的影响。

【405】在英格兰，尤其是在苏格兰，有限赎罪的教义在改革宗的阵营内受到质疑。早在十八世纪初，一群「温和派」，特别是以巴克斯特（Richard Baxter）为代表的英国神学家，[18] 赞同法国神学家卡梅伦（Cameron）、特斯塔德（Testard）、阿米罗（Amyraut）及其他人的想法，把基督按着上帝居先的谕旨，在信心的基础上，有条件地为所有人作的补赎，与另一个后续的特别谕旨区分开。基督按照这后续的谕旨，为那些被拣选的人作了补赎，在适当的时候赐予他们信心，并准确无误地带领他们得救。[19] 在苏格兰所谓的「精髓派」（Marrow Men，豪格[James Hog]，波士顿[Thomas Boston]，拉尔夫[Ralph]和厄斯金[Ebenezer Erskine]，蒙克里夫[Alexander Moncrieff]，和其他人）[20]教导说，基督的献祭对所有人来说，在「法

成为所有人的赎价，但只是对被拣选的人有效，因为救恩只对预定的人有效。」

[15] 这从古代起已经是希腊[东正]教会的认信，见 John of Damascus, *The Orthodox Faith*, II, chap. 29; *Orthodox Confession*, 34, 47.

[16] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 351–58 (##235–36); Council of Trent, VI, chaps. 2–3; Roman Catechism, I, 3, 7; J. T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8th ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 781.

[17] Canons of Dort, II; Apol. conf., VIII, 10; J. Arminius, *Opera theologica* (Lugduni Batavorum [Leiden]: Godefridum Basson, 1629), 153.

[18] 巴克斯特（1615-91）出版了他的 *Universal Redemption of Mankind by the Lord Jesus Christ,* 因而把阿米罗主义（Amyraldism）引入了英国，他在这方面作出了重大的贡献。与他同期的 Isaac Barrow（1630–77），*The Doctrine of Universal Redemption Asserted and Explained* 的作者，致力于亚米念主义（Arminianism）（见 W. Cunningham, *Historical Theology*, 3rd ed., 2 vols. [Edinburgh: T&T Clark, 1870], II, 328）。对他们「假设性的普救论」的反驳，就是如果基督为所有人而死，其唯一的条件是信心，那么基督便不可能为那些永远无法真正相信的孩子而死。参：B. B. Warfield, "The Making of the Westminster Confession, and Especially of Its Chapter on the Decree of God," *Presbyterian and Reformed Review* 12 (1901): 226–83.

[19] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 368–72 (#239).

[20] 参 H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 191–92 (#57)；还有在 *Princeton Theological Review* (1906): 331–35 中一篇关于「精髓之争」（Marrow controversy）的文章。

律上、盟约意义上都是足够的」，这是普世恩典的基础。我们可以告诉每个人一个好消息，为了他们，「基督死了」。一位救主已经为他们预备好了，有一位被钉在十字架上的基督给了他们（虽然我们不可以说「基督为他们死了」，因为我们不知道这是不是真的）。在十九世纪 20 年代，救赎范围的题目再次成为一个争议的问题。坎贝尔（McLeod Campbell）开始教导说基督为所有的人死了，祂完全顺从上帝的律法，因此也顺从了爱邻舍的诫命。由于基督亲自教导普遍的邻舍之爱，祂必定是为所有的人而死。虽然坎贝尔在 1831 年遭免职，但他的观点非常有影响力，并且造成有限赎罪的教义经过几个世纪的辩论后，几乎被普遍地拒绝。[21]

【406】把这场辩论的词汇搞清楚是很重要的。问题不在于基督的死是否有无限的价值，也不在于是否有一些人事实上不会得救。问题在于上帝的旨意和意图，是否要基督无一例外地为所有人的罪献祭，还是只是为选民的罪而献祭。[22] 当我们这样看这个问题的时候，圣经的教导是无可置疑的。圣经一贯地只把基督的献祭与教会连在一起，无论圣经是说「多人」（赛 53:11–12；太 20:28，26:28；罗 5:15、19；来 2:10，9:28），「祂的百姓」（太 1:21；多 2:14；来 2:17，7:27，13:12），「祂的羊」（约 10:11、15、26、27；来 13:20），「祂的弟兄」（来 2:11），「上帝的儿女」（约 11:52；来 2:13–15），「父赐给祂的人」（约 6:37、39、44，17:2、9、24），「祂的教会」（徒 20:28；弗 5:25），「祂的身体」（弗 5:23），或是说作为信徒的「我们」（罗 5:9，8:32；林前 5:7；弗 1:7，2:18，3:12；西 1:14；多 2:14；来 4:14–16，7:26，8:1，9:14，10:15；约壹 4:10；彼前 3:18；彼后 1:3；启 1:5–6，5:9–10；等）。经文如以西结书 18 章 23 节，33 章 11 节；约翰福音 1 章 29 节，3 章 16 节，4 章 42 节；提摩太前书 2 章 4、6 节；提多书 2 章 11 节；希伯来书 2 章 9 节；彼得后书 3 章 9 节；约翰壹书 2 章 2 节，4 章 14 节；都与此不相抵触，因为新约圣经与旧约圣经的区别，正是在于把福音的宣讲扩张到包括所有受造之物（太 28:19）。上帝并不偏待人，外邦人与犹太人之间并无差别（徒 10:34–35；罗 3:29，10:11–13）。此外，经文使用了「多人」或「所有」的词汇，正如上帝说「恶人死亡岂是我喜悦的吗？」（结 18:23），还有「祂愿意万人得救，明白真道」（提前 2:4、6），这些都不是指向上帝施行普世救赎的意图，而是指基督是为多人、一大群人而死，不仅仅是为了少数人而死。圣经不是怕太多人会得救。但是，当普救论者从这里推断出救赎完全是普世性的，他们既与圣经矛盾，也和现实抵触，因为两者都清楚地显示并非所有人都听从福音。我们在这里所看到的是上帝显明的旨意，为人应该怎样回应上帝界定了标准。超过这个标准，按照「上帝所喜悦的旨意」，是不允许我们去行的。我们不需要具体知道基督为谁而死，只需要知道福音的呼召要临到所有的人。

---

[21] Cf. W. Cunningham, *Hist. Theol.*, II, 323ff.; J. Walker, *The Theology and Theologians of Scotland*, 2nd ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1888), 79ff.; A. Robertson, *History of the Atonement Controversy in Connexion with the Secession Church from Its Origin to the Present Time* (Edinburgh: Oliphant, 1846); H. F. Henderson, *The Religious Controversies of Scotland* (Edinburgh: T&T Clark, 1905).

[22] W. Cunningham, *Hist. Theol.*, II, 334.

圣经也暗示基督的献祭和代求，以及救恩的获取和施行，都是密不可分的。基督的献祭是祂代求的基础；后者的范畴因此也和前者一样的广阔。如果说代求是有特殊对象的，如经文所说的那样（约 17:9、24；罗 8:34；来 7:25；约壹 2:1–2），基督的献祭也是如此。救赎的获取和施行也因此是密不可分的（罗 8:28–34），且都是以基督的死为基础（罗 5:8–11）。救恩的施行也因而必须扩展到与救恩的获取有相同的范围；前者在后者中得到诠释，也是其必然的发展。那些上帝所爱且基督为之付赎价的人必定会得救。我们必须作出选择：要么上帝爱所有的人，且基督为所有人付了赎价——这样他们便都一定得救，一个都不遗漏；要么，圣经和经验都证明事实并非如此。[23]

这里的重点关系到信徒的确据：基督藉着祂的死亡和复活，是否真的为属祂的人获得了救恩？还是这不过是一种潜在性，仅仅是一种可能性？改革宗传统明显地支持前者的观点——只有这项真理能维护三一上帝（圣父、圣子、圣灵）工作的合一性。具有讽刺意味的是，鼓吹救赎具有普世范围的人，反而削弱了基督工作的价值和能力。他们把救恩的重心从基督转到了基督徒的身上，救恩变成要依赖于我们的信心。然而，改革宗有不同的看法，认为基督并非仅仅为我们提供了得救的可能性，而是真正为属祂的人完成了救恩。上帝在基督里且与祂一道，赐给信徒们所需要的一切（罗 8:32、33；弗 1:3–4；彼后 1:3）。在基督里蒙拣选，会附带着所有的福气：被上帝收纳为儿女，蒙基督宝血救赎（弗 1:3 以下），有圣灵的恩赐（林前 12:3）、信心（腓 1:29）、悔改（徒 5:31，11:18；提后 2:25）、一个新的心和新的灵（耶 31:33–34；结 36:25–27；来 8:8–12，10:16）。

最后一个问题是普世主义[24]会导致各种错误的理论。它在上帝的三个位格之间制造了分裂，因为父愿意所有人得救，基督为所有人作了补赎，但圣灵却局限信心和救赎的礼物，只把它们赐给少数人。它也在上帝的目的和上帝的旨意或能力之间引入了矛盾：上帝想要拯救所有的人，却不愿意或没有能力把救恩赐给所有的人。它赋予基督的位格和工作优先于拣选和盟约的地位，以至于基督从这些情况下被孤立出来，且不能为祂的子民作代替性的赎罪，因为祂和我们之间没有团契相交。它也诋毁了上帝的公义，并把人的自由意志抬高到有如上帝一般的地位、可以肯定或撤销基督的工作。最后，它明确地与所有的经文冲突，提倡唯一

[23]「这是父神全权的谋略，祂最恩慈的旨意和目的，让祂儿子最可贵的牺牲所带来的新生命和救赎功效，延伸到所有选民身上，这是为了唯独要赐给他们叫他们称义的信心，藉此绝对无误地把他们引至救恩；换句话说，上帝的旨意是要基督通过十字架的宝血，确立新的圣约，有效地从各民、各族、各国、各种语言中救赎所有那些、也只有那些从永恒就蒙拣选得救、由父神赐给祂的人。」（多特信经，II，8）；也参威斯敏斯特信仰告白，VIII, 8; III, 6.

[24] 编者按：为了澄清起见，我们必须指出这里的「普世主义」（"universalism/universalist"）一词，并不是指普救论（ἀποκαταστασις, *apokatastasis*, "restoration"; on which see *Reformed Dogmatics*, IV, 720–27 [##578–79]），只是指救赎的范畴。按照改革宗的传统，救赎的范畴是特定的。

把人引至灭亡的罪就是不信的罪，所有其他的罪都已经被赎了，甚至包括「沉沦之子」（man of sin；译按：参帖后 2:3），即敌基督的罪。

【407】救赎因此是特定的（particular），它的意图（*intent*）只限于选民。然而，我们不能忽略一个事实，这个特定的救赎仍然具有重要的普世意义。教会和世界应该被认为是分开且不一样的，但如果我们否认上帝要藉着创造把共同的恩惠赐给所有的人、这恩惠是选民与其他人共享的，那也是一种错误。严格地说，选民出生、生活，他们所获得的食物、居所、衣服、各式各样自然界的好处，不能算是基督的献祭为他们带来的福祉。的确，上帝立意护理这个世界，让世界继续下去，是因为祂对选民有更崇高的目的。但是像赫仁护特派（Herrnhutters；译按：指莫拉维弟兄会）和敬虔主义者那样，去除自然和恩典之间、创造和救赎之间的界限，把基督放在父的位置、放在万有的宝座上，也是错误的。即使是拣选和恩典之约，也都有它们的预设立场，一个预设了对象，另一个预设了参与者，但这些都不是由基督所获取的，而是先于祂的功绩的。父在创造里为再创造的工作奠定了基础；而圣子藉着祂的再创造之工，深入地追溯到创造的工作内，到罪所触及的地方。但这两样工作仍然是不同的，万万不能混淆，因为基督没有为每一个属祂的人获取相同的东西。信徒在他们进入这个信仰之前有很大的差异——性别、年龄、阶层、等级、品格、恩赐等，上帝也赐给他们许多不同的恩典和才能（罗 12:3；林前 12:11；弗 3:7，4:7）。恩典并没有取消这些自然的禀赋，而是医治并使之完美。这就是为什么教会是在世界里却不属于世界。基督取了与人类一样的血肉之躯，从而荣耀了整个人类。按肉体说，祂是整个人类家庭所有成员的兄弟。祂的工作对所有人都具有价值，即使对那些一直不相信且永远不会相信祂的人也一样，因为就是藉着祂，整个世界才能幸免于难。「没有耶稣基督，世界将不会存在，因为它必然会被销毁或者变成地狱。」（帕斯卡）虽然基督作为先知、祭司和君王，只作教会的头，但全人类都因着福音的光照耀世界而受益。受造的世界从腐败的束缚中被释放，被造的万有得着荣耀，天地得以更新，这一切都是基督十架的果效（罗 8:19 以下）。所有的受造之物，甚至天使[25]，都会进入万物荣耀的救赎之中（弗 1:10；西 1:20）。整个创造有一天会毫无瑕疵或皱褶、完美地站立在上帝的面前。这是基督的工作，祂是万主之主，万王之王（来 12:22–28）。

【408】基督受父神差派来实现这项宏伟的工程，要把失丧和堕落的受造之物带到终末成全的丰盛里，我们立刻意识到祂的升高状态就像祂的降卑状态一样是必要的。我们不能满足于一个圣洁、虔诚、良善的历史上的耶稣，祂以了不起的榜样

[25] 天使当然不需要基督作为他们的中保和救主，只有人具有上帝的形像。然而，唯一尊重以弗所书 1 章 10 节和歌罗西书 1 章 20 节中的 τα παντα 的方式，就是把保罗的教导阐述为魔鬼与恶人都会进入地狱。正是这样，受造界的有机完整性，包括天使的领域在内，便将得以恢复。罪扰乱了一切，基督救赎的死也恢复了一切。整个受造界（就其有机性、不是个体性而言）必将得到更新（罗 8；启 21–22）。

影响了历史。基督在祂的升高状态中，继续祂作为中保的工作；换句话说，基督在升高的状态中仍然维持祂的三重职分。祂不仅曾经是且仍然是我们的大先知，我们唯一的大祭司，和我们永远的君王。祂昨日、今日、一直到永远都是一样的。

基督的降卑和升高当然有重要的差别。曾经作仆人的祂，现在是主和王。祂的工作现在不再是顺服的献祭，而是尊贵的统治，直到祂招聚了所有属于祂自己的，并叫祂所有的敌人服在祂的脚下为止。祂到天上为属自己的人预备地方，并藉着祂完美的顺服，在地上以祂的丰盛充满他们。祂被高举到父神的右边，为要使教会得以完全。中保的工作是一个宏大、满有能力、神圣的工作。这项工作始于永恒，并只能在永恒中得以完成。但在复活的那一刻，它被分成两部分：苦难和荣耀。那时是下到阴间，如今是升为至高。然而两者对救恩的工作都是必需的。在这两种状态里都是同一位基督，同一个中保，同一个先知、祭司和君王。

【409】作为先知，基督在四十天里教导祂的门徒，并藉着五旬节时赐下的圣灵，让世界知道在祂里面蕴藏的智慧和知识的宝藏。基督所应许的圣灵（约 14:26，16:13）如今赐给了使徒（约 20:22）和所有的信徒（徒 2 章），让他们认识并且证实福音的真理（可 16:17；徒 5:15，8:6–7、13；罗 15:18；等等），带领人进入信心，并进入与祂和天父的团契相交（约 17:20；约壹 1:3）。基督藉着牧师和教师这两种平常的职分（罗 12:7；林前 12:28；弗 4:11；提前 5:17），在教会的主和救主的恩典和知识上建立了祂的教会，并藉着圣灵的工作，让荣耀的福音光照她（林后 4:4、6）。基督亲自用祂的话语和圣灵教导他们，这样一来，蒙上帝的教导，他们都将成为先知，并宣讲上帝奇妙的工作（民 11:29；耶 31:33–34；太 11:25–27；约 6:45，来 8:10；约壹 2:20）。祂持续这项教导，直到他们都在上帝儿子的真道和知识上同归于一（弗 4:13，3:18、19）。所有这些事工和工作都出于升高的基督，祂是教会唯一的主（林前 8:6），所有智慧和知识的宝藏都藏在祂里面（西 2:3；林前 1:30）。祂是唯一的真理，将父神表明出来；祂领我们到父那里，并且使我们认识上帝，赐予我们永生（约 1:17–18；14:6；17:3）。祂的追随者已经有老师，不需要任何其他的夫子（太 23:8、10）。

同样地，正如希伯来书所指出的，基督作为我们的大祭司，继续为我们代求。为了执行大祭司这个职分，祂必须是上帝的儿子，是「上帝荣耀所发的光辉，上帝本体的真像」。祂创造、托住、继承了万有（来 1:1–3，4:14，5:5，9:14）。祂也需要经历苦难和试炼，学习顺服，成为「完全」，为祂在天上的祭司事工做好充分的准备（2:10、11，4:15，5:7–10，7:28）。凭借基督完美的献祭，祂有效地洗净了我们的罪（1:3，7:27，9:12；等），并且以大祭司的身份进入了旧约圣经所预表的天上的至圣所（6:20，9:12、24）——不是藉着山羊和牛犊的血，而是靠祂自己宝血的能力（9:12–14），通过祂身体的帐幕（9:11）、祂肉体的幔子（10:20），在上帝面前代表我们，为那些靠着祂进到上帝面前的人祈求（7:25，9:24）。祂独特而完美的献祭（7:27，9:12、26、28，10:10、12、14，13:12）设立了新约（8:8、

9，9:15、16），且确保罪得赦免（8:12，10:18），让我们完全并自由地来到上帝面前（4:16，10:19）。这是一次而永远的，不需要、也不能重复的（9:12、26–28）。我们现在有一位大祭司坐在天上至大者宝座的右边（1:3，3:1，4:14，6:20，8:1），一位有权利坐在上帝右边的完美的大祭司。像麦基洗德一样，基督既是公义的王又是和平之君。祂是一位永恒的、属灵的、天上的君王。祂获得、拥有并分派将来天上的好处，为我们的利益出现在天上的上帝面前，为我们代求，并完全拯救我们（7:25，9:24）。希伯来书的阐述比保罗（例如，在腓 2:6–11）更为淋漓尽致，从基督升高状态的有利位置来了解基督降卑的状态，并视后者为前者的准备和实践。基督已经为属祂的人献出了自己，现在祂继续扮演祭司的角色，「因为祂是长远活着，替他们祈求」（7:25）。所以，既然基督是一个永恒的祭司–君王，地上的教会就不再需要祭司。所有信徒都是祭司（罗 12:1；彼前 2:5；启 1:6）。因此，按照麦基洗德的等次，基督是我们唯一的祭司，祂是永存的，继续以祂的献祭遮盖我们的罪，始终作为我们的保惠师，为我们向父恳求，对付撒但、世界和我们内心对我们的控告。祂还让我们的祈祷和感恩蒙父神的喜悦，不断地确保我们能坦然无惧地来到施恩的宝座前，并出于祂的丰富，赐给我们所有恩典的祝福（路 22:32；约 14:16，17:9、10；罗 1:7，8:32、33；林前 1:3；林后 1:2；弗 1:3；提前 4:8；来 7:25，9:24；约壹 2:2）。

这样，基督现在且一直会是我们永远的君王。祂通过祂的话语和圣灵统治我们，并装备我们战胜罪和撒但。基督只有在祂的升高之后才开始为王，也就是当祂获得了「主」的名、被立定为上帝的儿子（罗 1:4）并获得了天上和地下所有的权柄（太 28:18–20）时。基督首先是在恩典的国度里掌管祂子民的君王（诗 2:6；赛 9:6，11:1–5；路 1:33，19:21–23，23:42–43；约 18:33，19:19；等）。祂在招聚、保护和治理祂的教会上展现出祂的王权，并引导教会进入永恒的祝福（太 16:18，28:20；约 10:28）。在新约里，因为基督的王权与地上统治者有非常不同的特色，祂更常被称为教会的头（林前 11:3；弗 1:22，4:15，5:23，西 1:18，2:19）。祂招聚、保护、带领祂的教会进入永恒的救恩。作为中保的基督，有权力掌管所有受造之物（诗 2:8，72:8，110:1–3；太 28:18；林前 15:24、27；弗 1:22；腓 2:9–11；彼前 3:22；启 1:5，17:14），那些还没向祂屈膝的，终究要向祂屈膝（腓 2:10）。在这里，重要的是要强调基督胜过撒但和邪恶领域的能力。祂来到地上为要除灭魔鬼的作为（约壹 3:8），并一生对抗魔鬼（路 4:13）。祂特别是藉着十架胜过撒但的权势和能力（西 2:15），从撒但手上把罪、死亡和世界等武器夺过来（约 16:33；约壹 4:4；林前 15:55–56；来 2:14），并把撒但赶出祂的国度（约 12:31）。尤其是在祂升天的时候，祂战胜了邪恶的灵，正如保罗在以弗所书 4 章 8 节所说的：「祂升上高天的时候，掳掠了仇敌。」换句话说，祂胜过了所有抵抗和反对祂的敌对力

量，掳掠他们作为战争的囚犯（参西 2:15）。[26]

我们可能会发现，彼得前书 3 章 19–22 节这段难解的经文表述了与此相同的观点。这当然不是说基督降在阴间向失丧的人宣告福音。短语「藉着」（ἐν ᾧ；in which）显然是指已经复活的基督；「已经进入」一词（πορευθεις；参照 22 节）除了「彼得不是在说基督的灵向与挪亚同时代的人传道」以外，不可能有别的解释。这一段经文是在讲述非常不同的事情。情况是这样的：彼得劝勉信徒因行善而受逼迫，且在这方面跟随基督的榜样。受苦难且死亡的基督，已在圣灵里复活并进入天堂（不是地狱，参 22 节）。祂带给被囚之灵的讯息（κηρυγμα），正是生命之灵胜过了所有的痛苦和死亡。经文提及挪亚和他同时代的人，是一个适当的提醒，当上帝子民不敬虔的敌人正在遭受审判时，挪亚和他的家人则蒙拯救；同样，由于基督的复活，洗礼的水叫不虔敬的人灭亡，却是给信徒的拯救。因为从死里复活、设立洗礼并把能力赐予洗礼的基督，藉着祂升到天上，征服了所有的天使、权柄和能力之后，祂现在坐在上帝的右边。基督因行善而受苦，并且得胜了，现在就让信徒们跟随祂的脚踪行吧！正如祂有权掌管堕落的灵，所以作为中保的基督，也有权柄（在祂权能的国度里）掌管祂所有的敌人。直到祂把所有的敌人都制服在祂的脚下，祂才会歇息。

基督的中保职分在终末成全（consummation）时，当祂把国度（βασιλεια）、王权、君王的职分交给父神的时候，便会停止。有些人（如安克拉的马塞勒斯[Marcellus of Ancyra]）认为基督的国度和祂的人性与道的联合也将结束。[27] 尼西亚–君士坦丁堡信经（Niceno-Constantinopolitan Creed）在其信仰声明中，除了说基督会再来审判活人死人外，还补充说「其国度也没有终止」。[28] 改革宗内部对这一点的看法也有分歧。这些差异其实可以很容易地解决，我们只要说基督和好的中保职分（*mediatorship of reconciliation*）结束了，在这方面，基督的先知、祭司和君王职分也结束了。上帝将会作王，因此祂会充满万有。但是剩下的还有联合的中保职分（*mediatorship of union*）。基督仍然是先知、祭司和君王。这三重职分自然地包含在基督的人性和上帝的形像里，并且在具有上帝形像的基督身上至高无上、极好地体现出来。基督现在是且一直是教会的头，所有的生命和祝福都在祂里面，从永恒一直向教会流淌。[29] 那些否认这一点的人，也必然达成这样一种教义，认为圣子会在将来某个时刻脱去并摧毁祂的人性，但这是没有任何圣经依据的。

---

[26] 基督升天与胜过敌人之间的关联，因此曾多次被提及和引起注意。例如威斯敏斯特大要理问答第 53 题说，基督「已掳掠了仇敌，在众目注视之下，升上高天」。

[27] Joseph Schwane, *Dogmengeschichte*, 2nd ed., 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1882–95), II, 136, 148.

[28] A. Hahn, *Bibliothek der Symbole und Glaubensregeln der alten Kirche*, 3rd ed. (Breslau: E. Morgenstern, 1897), 146–66.

[29] A. Kuyper, *Principles of Sacred Theology*, trans. J. Hendrik De Vries (Grand Rapids: Eerdmans, 1954 [1898]), 372; idem, *De vleeschwording des Woords* (Amsterdam: Wormser, 1887), 31, 195.

第伍部

圣灵与在基督里的救恩

第十七章　救恩的次序

救恩之道

【410】我们必须采用神学的角度，也就是从上帝的角度来看待圣灵如何施行（apply，或译为应用，下同）基督的工作，以拯救属祂的人。所有的宗教都在寻找得救之路；全人类都渴望得到幸福，因为人心是为上帝而造的，除非我们找到上帝，否则就不得安歇（奥古斯丁）。然而，在我们理解力的黑暗面以及心中的恶念里，我们以错误的方式、在错误的方向上寻找上帝。在异教中缺乏上帝是圣洁的这样的概念；他们既无法正确理解罪，也不懂得何谓恩典。他们既然不认识基督，就只能通过行为寻求拯救。[1]「作自己的明灯！」佛陀这样告诉他的学生。「作你自己的避难所。不要以任何其他东西为避难所。紧紧抓住真理，就好像抓住一盏明灯。不要在你自己以外的任何人身上寻找避难所。」[2] 伊斯兰教通过脱离地狱的惩罚而找到救赎，认为一个人只要相信上帝的独一性，并且相信穆罕默德，以他为先知，且履行宗教义务（祷告、施舍、禁食、朝圣），就可以自动得到救赎。救赎在这里同样不是上帝的恩赐，而是人自己的行为。[3] 基督教的独特之处就在于耶稣基督这个事实，以及祂所带来的、全然由上帝主动发起的救赎。所有其他宗教都通过人的行动寻求救赎。由于他们不认识基督，无论他们怎样理解人类的问题，所有异教都要求人满足律法的要求。无论他们所要求的行动是魔法般的行动、仪式还是严格的道德操守，除了基督教以外，所有的宗教或哲学都是靠自己拯救自己（autosoteric）。

---

[1] 取自马克斯·缪勒（Max Müller）在英国及海外圣经公会的一场关于圣经超然特质的演讲。在这份刊物中 *Der Beweis des Glaubens* (April 1901): 159, 引用了以下一番引人注目的话:「我敢说过去四十年我在牛津大学当梵文（Sanskrit）教授，跟世界上任何其他人花了起码同样多的时间研究东方的圣书。我胆敢在这里告诉大家，我发现所有这些圣书的基本共同点，不管是婆罗门的吠陀经、西瓦和毗瑟奴的印度史诗、回教徒的可兰经、波斯的古经等，它们中间都有一个相同的基本信息，就是靠行为得救。它们都教导说救恩是要赚取的，你要付的代价就是你自己的行为和功绩。我们的圣经，我们自己的东方圣书，自始自终都在反对这个教义。没错，这本圣书也要求我们要有好行为……但这些好行为是发自一个感恩的心，是感恩祭，是我们信心所结的果子，并非基督真信徒的赎金。[我们万万不可忽略在这些（其他的）书中，也有其可取和可贵之处，但为我们提供真正安慰的只有一本书。] 这个信息是千真万确的，是值得我们完全接受的，并且是关乎所有人的，包括了男女老少——基督耶稣降世是为了拯救罪人。」

[2] Oldenberg, cited in H. Bouwman, *Boeddhisme en Christendom* (Kampen: Bos, 1906), 62.

[3] W. Knieschke, *Die Erlösungslehre des Qoran* (Berlin: Runge, 1910), 34ff.

圣经的观点却是截然不同的：救恩完全是恩典的礼物。上帝使女人的后裔与蛇为敌（创 3:15），拣选了自己的子民（创 12:1；出 15:13、16；19:4，20:2；申 7:6、7），与他们立约，并且将祂的律法赐给他们（创 15:1，17:2；出 2:24-25；申 4:5-13）。此约也要求人以爱和顺服来回应（创 17:1；出 20；申 10:15-16 等），但遵守律法不是约的前提条件；这约只在于上帝拣选的爱。旧约的确也提到了「义」人，把他们与「不敬虔的人」作对比（诗 7:8，17:1 以下，18:21，26:1 以下，35:24，41:12，44:18、21，71:2，119:121；王下 20:3；伯 16:17；尼 5:19，13:14；等）。他们常常以自己的义为由，向上帝呼求拯救。然而，这些敬虔人的义，不是指他们个人的品质，而是指他们所代表的理想。他们认为有义在自己这边，因为他们投靠上帝。他们信靠上帝（创 15:6；出 14:31；代下 20:20；赛 28:16；哈 2:4），倚靠祂（诗 4:5，9:10），以祂为避难所（诗 7:1，18:2），敬畏祂（诗 22:23，25:12），以祂为盼望（诗篇 31:25，33:18），盼望从祂而来的赏赐（诗 25:21），等候祂（诗 33:20），倚靠祂（诗 112:8；诗 57:7），对祂保持忠心（诗 91:14；王下 18:6；等）。这种信心被算为义（创 15:6），就像在其他地方，持守上帝诫命的就被算为他的义（申 6:25，24:13）。

这种主观的义基本上以信靠上帝为内容，也是上帝恩典和祂的灵的工作所结的果子。这就是旧约中此类情形的本质。先知宣告上帝永远不会违背自己与祂的子民所立的约，也不会离弃他们（民 14:16；申 32:26-27；撒上 12:22；珥 2:17-19；赛 43:21、25，48:8-11；耶 14:7、20-21；结 20:43-44，36:32）。这是一个不会失败的永约，因为它是基于上帝的恩典（王下 13:23；代上 16:17；诗 89:1-5，105:10，106:45，111:5；赛 54:10）。上帝还要进一步立一个新约，不使祂的话和祂的灵离开他们，并且为祂名的缘故赦免他们的罪，向众人浇灌祂的灵，给他们一颗肉心，把祂的律法刻在他们的心里，使他们遵行祂的律例（申 30:6；赛 44:3，59:21；耶 24:7；，31:31、32；结 11:19，16:60，18:31，36:26，39:29；珥 2:28；弥 7:19；等）。在旧约中使一个人成为义的方法，基本上就是要藉着信靠这位立约的上帝。敬虔的以色列人默想上帝的律法，发现他们的义不在于自己的行为，而在于上帝的恩典，由此寻求赦免，放弃倚靠自己，把他们的盼望放在公义的上帝身上。以色列也同样因信心而存活，倚靠与她立约的上帝永远的信实。

【411–12】然而，在被掳之后，犹太教越来越趋向律法主义，并且想靠一丝不苟地遵守律法的要求，为弥赛亚的来临作准备。以色列因其所遭受的压迫和迫害，使他们感觉上帝离他们很远，便更多地转向上帝的律法，而不是转向历世历代一直向他们启示自己的那位又真又活的上帝。以色列对弥赛亚的盼望仍然保留着一线生机，并且往往在他们遭到压迫时，又轰轰烈烈地死灰复燃。他们的盼望并不包括赎罪和新盟约的建立，而是期望公义临到以色列，使他们从一切压迫中得到解救，并恢复他们对地上万民的统治。因此，以色列必须严格遵守律法，为那即将到来的大

卫式君王作准备。其结果一方面是导致法利赛人的骄傲（太 19:20；路 18:11），另一方面则是令罪人感到无助。出于对死亡的恐惧，律法使人成了奴仆（来 2:15），成为难以背负的重轭（徒 15:10）。在此重轭之下，人没有得救的确据，没有在上帝里面的喜悦，也没有与上帝相交的平安与慰藉。按《以斯拉四书》（*4 Ezra*）的话说：「我们这已经领受律法的人，仍然必须要因我们的罪而灭亡。」[4]

正是在这样的背景下，耶稣宣告上帝作王的好消息：赐下恩典、赦免罪过。上帝的国度要给所有灵里贫乏的人，不只是给守律法的犹太人。它是积攒在天上的财宝，给义人的奖赏（太 6:20、33，13:43-46，19:21，25:46；可 9:43-47，10:28-29），也是一个非常不同于当时犹太人设想的国度。它是属灵的国度，而不是政治性的国度（太 4:1-10）。它的特征是心中的纯正、温柔、怜悯、谦卑，等等（太 5:3 以下，18:4，20:26-27）。这国度是普世性的，不仅仅属于犹太人（太 8:11；21:43）。还有，它现在就已经存在，不只是未来的实存（太 11:12，12:28；路 17:21）。它要像种子和面酵那样增长并扩大（太 13:24 以下），并且要以孩童般的信心才可以进入（可 10:15）。虽然在末世论的意义上，这国度是个奖赏，但行为和奖赏之间的比例是绝对不相称的，这奖赏也就算不得是奖赏了（太 19:29，20:13-15，25:21；可 10:30；特别是路 17:10）。进入天国所需要的义，本身是从上帝而来的礼物（太 6:33），与此一同赐下的还有罪得赦免（太 26:28；路 1:77，24:47；等）和永生（可 10:30；路 18:30）。这礼物不是给那些自以为义的义人，而是给税吏和罪人（太 9:13）、失丧的人（太 18:11）、穷人（太 5）、小孩（太 18:3；可 10:15）。人自己的义是没有用的，他们所需要的乃是悔改（μετανοια）和信心（πιστις）；接受并信靠天国的福音是上帝赐给失丧者的礼物。

救恩的施行与救恩的获得既互有区别又不可分割。使徒传讲的信息指向基督所完成的工作，祂是由圣灵赋予能力的中保。在祂的高升中，基督成为赐生命的灵，装备祂的门徒承担传道的工作，且审判并定了这个世界的罪。同一位圣灵使基督在马利亚的腹中成孕（路 1:35）、在祂受洗的时候降在祂的身上（太 3:11）、在旷野引导祂（太 4:1）、传讲福音（路 4:18 以下）、医病赶鬼（太 12:28）。祂一直被圣灵充满（路 4:1），藉着圣灵的能力，祂完成了所有的工作（徒 10:38），将自己献为祭物（来 9:14）。当祂从死里复活时，以大能被宣告为上帝的儿子（罗 1:3-4）。在基督升天的时候，圣灵成为基督的产业到一个地步，以至于祂自己可以被称为那灵（林后 3:17）。在祂的高升中，祂使众天使、有权柄的和有能力的，都服从了祂（弗 4:8-10；彼前 3:22）。祂成为赐生命的灵（林前 15:45），把圣灵和恩赐赏赐给跟从祂的人。

五旬节之前就存在且行了大事的圣灵，如今在基督升天后，开始住在祂的教会当中，以教会为祂的殿。旧约先知所应许的圣灵浇灌（赛 44:3；结 39:29；珥

[4] 编者按：这是引自《以斯得拉二书》9:36。

2:28 以下），是继创世和道成肉身之后，上帝所作的第三项伟大的工作。在耶稣自己的教导中，有两类活动与圣灵相关。这些活动只给耶稣的门徒（约 14:17）：圣灵会安慰他们、引导他们进入真理、永远与他们同在（约 14:16，15:26，16:7）。圣灵从教会而出，为罪、为义、为审判定了世界的罪，证明世界在所有这三点上都错了（约 16:8-11）。在五旬节，基督使教会成为祂的殿，这是祂不断洁净、建立且永不离弃的殿；圣灵内住使基督的教会独立存在，超越以色列民族的狭隘界限。现在圣灵必要把基督的身体分别为圣，使之得以完全（就像圣灵对耶稣在世上的事工所作的一样），直到教会达到完全成熟，成为那充满万有者所充满的（*pleroma*）（弗 1:23）。

圣灵浇灌在使徒身上，曾伴随着非凡的能力和工作，其中包括五旬节说方言的神迹（徒 2:4）。五旬节那天的现象无疑与方言有关（见徒 10:47；对照 11:17；15:8，彼得在这段经文说有其他人领受了圣灵，否则彼得不会说上帝赐圣灵给哥尼流和他的全家，「正如给我们一样」），但有一点差别。使徒行传 2 章 4 节所说的并不是「听觉的奇迹」：人们听到众使徒说他们各人本国的语言，而不是听不懂的语言、需要使用翻译的属灵恩赐（徒 2:6、8）。我们可以说在耶路撒冷说方言的事例，是方言与先知预言的组合，以当时[在场]的人的本国语言，以人可以理解的方式宣告上帝的大能。后来关于说方言恩赐的不同记载，都是五旬节神迹较弱和较小规模的例子（见徒 10:46-47，11:17，15:8，19:6）。这个语言上的神迹，目的不是为门徒提供永久性的外语知识装备，而是以非凡的方式造成强烈的印象，表明当时所发生的乃是救赎历史中的大事。在创世的时候，晨星歌唱，上帝所有的儿女都欢呼。基督降生时，有许多天军歌唱颂赞上帝的喜悦。而在教会诞生之时，教会本身以各种语言赞美上帝的伟大工作。[5]

【413–16】圣灵的这些以及其他非凡的工作，持续在整个使徒时代运行，这对于使世人接受并坚持耶稣是主的信仰告白至关重要。例如，我们读到圣灵赋予门徒们勇气，「放胆」讲论上帝的道（徒 4:8、31），赋予他们一种不寻常的信心（6:5，11:24）、安慰和喜乐（9:31，13:52）、智慧（6:3、10）、方言（10:46，15:8，19:6）、预言（11:28，20:23，21:11）、显现和启示（7:55，8:39，10:19，13:2，15:28，16:6，20:22）、神迹的医治（3:6，5:12、15-16，8:7、13）。就像耶稣自己的工作一样，

[5] W. van Hengel, *De Gave van Talen: Pinksterstudie* (Leiden: D. Noothoven van Goor, 1864); commentary of H. Meyer et al. on Acts 2 and 1 Cor. 14 in *Critical and Exegetical Hand-Book* to the New Testament, 9 vols. (New York: Funk & Wagnalls, 1884); H. Cremer, "Geistesgaben," *PRE*[3], VI, 460–63. 近年来，基于在威尔士、洛杉矶、奥斯陆、汉堡、卡塞尔和其他地方的复兴，并随之发生的现象，方言重新受到注意。请参照 Sir Robert Anderson, *Spirit Manifestations and the Gift of Tongues* (London: Evangelical Alliance, 1900). D. Walker, *The Gift of Tongues and Other Essays* (Edinburgh: T&T Clark, 1906)，他认为说方言实际上是说别国语言，并指出有几个有关现象发生于孟他努派（Montanists）、加米撒尔教派（Camisards）、珥运派（Irvingites）等；关于后者更多的资料，见 F. Hencke, "The Gift of Tongues and Related Phenomena at the Present Day," *American Journal of Theology* 13 (1909): 193–206.

这些非同寻常的权能显现在教会中，引发惧怕和惊奇（2:7、37、43，3:10，4:13，5:5、11、13、24）；它们挑起了敌人心中的仇恨和迫害，但也把接受福音种子的土壤预备好。在哥林多前书 12:8-10 和罗马书 12:6-8 中所列出的属灵恩赐，保罗说它们是由同一位圣灵随己意分给各人的（林前 12:11），并应验了旧约中的应许（加 3:14）。这些属灵恩赐是初熟的果子，保证了将来巨大的收获以及作为未来天上产业的预支（罗 8:23；林后 1:22，5:5；弗 1:14，4:30）。这些恩赐及其使用必须符合承认主耶稣是主的信仰告白（林前 12:3），并且要真心乐意用于邻舍和肢体的利益（林前 12:12-30）；关键的问题在于它们是否有助于造就上帝的教会（林前 12:7，14:12）。爱是最好的恩赐，没有它，所有其他的恩赐都毫无价值（林前 12:31-13:13）。由此，使徒将重心从暂时的、正在消逝的圣灵显现，转向圣灵不断在教会中进行的、以属灵和道德为本质的活动。圣灵同在的伟大标记就是建立一个独立的圣洁团体，并且在其中持守使徒的教训，彼此交接、擘饼和祷告（徒 2:42）。正如路加在使徒行传所作的见证，他们一心一意，没有一人说他的东西有一样是自己的，都是大家公用（徒 4:32）。圣灵使他们放胆传扬上帝的道、得安慰、在逼迫中有喜乐（徒 4:8、31，6:5，9:31，11:24，13:52；等等）。圣灵不仅在信徒心中确认了福音所宣告的赦免（约 15:26-27；徒 5:32；林前 2:4；林后 4:13；帖前 1:5-6；彼前 1:12），并且向他们保证他们是上帝的儿女（罗 8:15-16）——即称义；同时，圣灵还带来了成圣在道德和奥秘层面的益处；罗马书 6-8 章紧跟在 3-5 章之后。圣灵为信徒带来了新生命（林后 5:17；弗 2:10，4:24；西 3:9-10），这样，他们就在基督里存留、生活、思考和行动（约 17:21；罗 8:1、9-10，12:5；林前 1:30；林后 5:17；加 3:28，5:25；弗 1:13；西 2:6、10）。基督包括一切，又住在各人之内（西 3:11）。藉着祂的灵，基督居住在属自己的人里面，并以自己的丰盛充满他们（约 14:23；林前 3:16-17，6:19，15:28；林后 6:16；弗 2:22）。这样，信徒就分享了基督的所有益处，祂的智慧（林前 2:6-10）、公义（林前 6:11）、圣洁（林前 6:11；罗 15:16；帖后 2:13）、救赎（罗 8:2、23）。他们在圣灵中逐渐长大成熟，满有基督长成的身量（林前 3:10-15；弗 4:1-16；加 2:19），受印记并且得着荣耀（罗 8:11、23；林后 1:22，5:5；弗 1:13-14，4:30）。

奥古斯丁与伯拉纠威胁；宗教改革

初代教会的神学家如爱任纽，将圣灵对基督之工的施行与救恩密切地连在一起。但对其他许多人而言，福音日益被解释为一种新的律法，一种包含了人的意愿和行动的工作。悔改逐渐沦为苦修赎罪，而救恩则被表面化成为效法基督的生命，尤其是效法祂所遭受的苦难。殉道者、修士和僧侣们常常被看作是最好的基督徒。这种趋势在伯拉纠的教导中达到高峰。他并不否认恩典，但是他把恩典理

解为所有人都可以拥有的普世性礼物，好让他们能够择善弃恶。由此，恩典的真正含义便被架空，因为我们如何恰当地使用这个恩典，完全取决于我们自己的意志；上帝帮助那些自助的人。当伯拉纠斩断了亚当的罪和我们之间的所有关联，也就剥夺了基督教的根本意义。由于创造的恩典（*creating* grace）——已赋予所有人的动用意志的自然能力，以及光照的恩典（*illuminating* grace）——来自于福音的宣告或基督的典范，这两者严格来说都不是得救所必需的，恩典便既不是有效的，也不是不可抗拒的；它仅仅是一种帮助人的形式。在伯拉纠看来，人类所作的许多善事并不需要任何恩典。[6]

奥古斯丁给予教会的伟大礼物，就是他明确地否定所有形式的伯拉纠主义。按奥古斯丁所说，我们的意志自始自终都是受到束缚的，会重新被引导至上帝的良善，在其中坚忍到底；这是恩赐而非善行，是恩典而非行为。圣灵随己意运行，「不以善行为前提，反而是产生善行。」[7] 恩典先于一切善行；它是在先的、预备性的、先行的和有效的。它是「先行于那不愿意的，而把他转为愿意的」。[8] 并且，上帝的恩典是不可抗拒的；它对人类的意志具有不可抵御、无法战胜的能力。[9] 无论在主观方面还是客观方面，从起初到末了，救恩的工作始终全然是上帝恩典的工作。这并不意味着上帝的恩典抑制或破坏了人类的自由意志；相反，恩典将人的意志从罪的奴役中释放出来。「我们是否本着恩典而把自由意志废掉呢？断乎不是！不是的，我们反而是建立了自由意志。因为，正如信心建立了律法，所以，恩典并没有废掉自由意志，反而是把它巩固了，因为恩典使意志恢复了健康。」[10] 与起初一样，信心和爱心的进展也都单单出于上帝的恩典。离开基督，我们什么事都做不了。因此，「当我们开始时，该说：『祂的慈爱在我之先』；当我们结束时，该说：『祂的慈爱不会离开我』。」[11] 上帝「预备了我们的意志，并藉由祂在我们里面的协力之功，叫由祂发起的行动成为完备。」[12] 上帝的怜悯「紧随着那愿意的人，以免他的意愿落空。」[13] 「人类行动、说话或思想的每一个良善的意愿，都必须靠上帝恩典的协助。」[14] 无论在主观方面还是在客观方面，从起初到末了，救恩的工作都是上帝的恩典，并且单单是祂的恩典。奥古斯丁的观点成为了教会的教义，并仍然是基督教所有正统、福音派的教导。

伯拉纠主义在迦太基大公会议（418 年）上遭到定罪；后来又在以弗所大公会

[6] B. B. Warfield, *Two Studies in the History of Doctrine: Augustine and the Pelagian Controversy* (New York: Christian Literature, 1897), 7ff.
[7] Augustine, *On the Grace of Christ and Original Sin*, 24.
[8] Augustine, *Enchiridion*, 32.
[9] Augustine, *On Admonition and Grace*, 12.
[10] Augustine, *On the Spirit and the Letter*, 30, cf. 33–34; see also Augustine, *On Grace and Free Will*; idem, *City of God*, XIV, 11; idem, *Against Two Epistles of the Pelagians*, I, 2.
[11] Augustine, *Against Two Epistles of the Pelagians*, II, 9.
[12] Augustine, *On Grace and Free Will*, chap. 33.
[13] Augustine, *Enchiridion*, 32.
[14] Augustine, *Against Two Epistles of the Pelagians*, II, 5.

议（431 年）和奥兰治大公会议（529 年）上被定罪，后者还同时拒绝了半伯拉纠主义；其指定的教规得到了卜尼法斯二世（Boniface II）的确认。[15] 由此，伯拉纠和半伯拉纠主义受到罗马天主教官方教导的定罪，也遭到伟大的天主教神学家如阿奎那和圣文德的谴责。不过，我们却有理由追问，天主教会是否以一种迂回的方式，再次偷偷将半伯拉纠主义夹带回来了呢？当罗马谈到先在的恩典（prevenient grace）的时候，是否心里所想的不只是福音的外在呼召，而是想到它能对理智和意志产生的道德影响，而这也恰恰是伯拉纠及其追随者同样承认的说法呢?关于预备性恩典的性质问题，在神学家之间也有很多分歧，不过有些原则还是很清楚的。首先，天主教教导，人的自由意志虽然因罪而被削弱，但并未丧失；[16]「自然的人」也是一个完整的人。[17] 其次，天主教将「先在恩典」视为一种赋予相信的能力（*posse*，可能性）的恩典，而非产生相信行动的恩典。相反，先在（实际）的恩典是授予所有听到福音的成年人的恩典，但人有权接受或拒绝福音。根据第二次奥兰治大公会议，「天主教信仰也认为，经由洗礼接受恩典之后，所有受洗者在基督的帮助及协作下，可以也应当完成与其灵魂得救有关的一切，只要他们忠心地努力。」[18] 天特会议也宣称人类可以接受先在恩典并与之合作，但也可以拒绝它。[19] 信心在这里同样没有被视为是使人称义的关键，而只是对基督教真理的认同。信心就其本身而言，并不使人称义；它只是为注入圣事恩典作预备。借助赚取的功德（merit of condignity），这恩典使人得以行善并赚取天上的至福。在罗马天主教的看法，恩典的意思并非（至少不是其主要的意思）指上帝无条件的帮助，以此赦免人的罪。他们认为恩典是一种注入到人里面的品质或超自然的力量，把人提升到一个超自然的层面，使他们能够行善，通过赚取的功德而获得属天至福。

【417–18】路德的宗教改革运动，总的来说是由罗马天主教的告解体系（penitential system），尤其是由他们出售赎罪券而引起的。路德再次强调上帝的义不是他自己的义，而是上帝在恩典中因信而赐给他的义，单单只能通过信心而得到。[20] 这导致了他与罗马天主教在滥用赎罪券的问题上发生冲突，虽然这种做法本身是天主教的行为主义者（nomist）贬损福音的直接后果。[21] 路德从罗马书 1

[15] H. Denzinger, *Enchiridion symbolorum* (Wirceburgi, 1856), #200; ed. 编者按：*The Sources of Catholic Dogma* (London and St. Louis: Herder, 1955), 81–82.

[16] Synod of Orange（529）, in H. Denzinger, *Enchiridion*, #144; Council of Trent, session VI, canon 1 and canon 5.

[17] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), II, 539–42 (#287).

[18] H. Denzinger, *Enchiridion*, #169.

[19] Council of Trent, session VI, canon 5 and canon 4.

[20] 这个新的理解在路德所写的诗篇评注（1513-15）中已反映出来，并且当路德对大量的神秘著作越来越熟稔，特别是 *Deutsche Theologie* (Theologia germanica)，加上他对保罗和奥古斯丁继续不断的学习而得以加强。在他对罗马书信的演讲（1515）中显得更明确。

[21] 在 H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 495 (#410) 中，指出罗马天主教与犹太人在严守宗教

章 17 节和马太福音 4 章 17 节发现到，「上帝的义」（δικαιοσυνη θεου）和悔改（μετανοειν），与天主教所设立的忏悔完全无关，而是涉及到人内心的改变（其特征是为罪忧伤痛悔），以及恩典的福音所宣告的罪得赦免（absolution）。使人称义的不是圣事，而是信心。

因此，宗教改革在起源上是宗教性的，在性质上是福音性的。路德帮助人们再次明白基督的福音原初和真正的意义。路德再一次把罪和恩典放置在基督教救恩教义的中心。罪得赦免，即称义，不是依赖于始终是不完全的悔改，而是建立在上帝的应许之上，单单因着信心而归于我们。

路德到底怎样理解悔改和信心之间的关系，却引起了很大的争议。在路德的理解中，救恩有三个组成部分，就是悔罪（contrition）、信心，然后是善行。路德总是教导绝对的预定，虽然在他的晚年，为了抵消对这项教义的误用，他强调上帝在基督里的启示，以及在福音的领域里，救恩是为所有人提供的。不过，墨兰顿则越来越坚定地走向某种神人合作论（synergistic）立场。结果就是我们可以在路德宗里发现某种或明或暗的神人合作论。恩典总是可抗拒的，因此人可以接受，也可能会丧失，并可以反复地失去又重获恩典。[22] 如此，在救恩的次序中，重心是在于人。人的抗拒可以抵消圣父、圣子、圣灵的全部工作。救恩是在乎信心和称义；呼召、悔罪、重生只具有某种预备性的功能。一切都取决于信心，尤其是相信的行动。路德宗信徒未能理解上帝恩典的工作是出于祂永恒的谕旨和盟约，也就同样无法将之联系到自然、世界和人性。他们满足于与基督的相通（communion），感觉不到内心的驱策，在作王的基督的率领下争战。

【419】尽管改革宗的观点与路德宗有许多共同之处，但在改革宗神学的救恩次序里，是以与基督的相通为前提的，这个中保与被拣选者之间的纽带（bond；或译为系缚关系）是在永恒里就锻造好的，也在父和子之间的和平筹定（*Pactum salutis*，即救赎之约）里。赎罪和称义已经成为基督之工的果子，客观、积极地在基督里显明出来，并且通过基督的灵由信徒妥善加以运用。一切都已经完成：人与上帝已经和好，在人这边无需再加添任何东西。救恩的施行同样也是基督的工作，而不是我们的工作。从神学的角度，我们必须把救恩看作是圣父、圣子、圣灵的工作。正如第二次的创造无疑已经客观地在基督里发生，也必将主观地由圣灵在教会中执行出来。恩典之约先于救恩之工，并且构成其基础和起点。虽然信徒确实首先靠着信心，认识到自己属于恩典之约和选民团体，但认识论的基础与本体论的基础是截然不同的。正如救恩的获得以约的方式发生，救恩的施行也同样带有盟约的性质。重生、信心和归信（conversion；或译为回转）并不是为信徒与上帝在基督里的圣约关系作

律法方面的相似之处，极为引人注意。

[22] Formula of Concord, "Solid Declaration," article II, 58–60, 69–73, 85, in vol. 3 of *Creeds of Christendom*, ed. Philip Schaff and rev. David S. Schaff, 6th ed. (New York: Harper & Row, 1931; repr. Grand Rapids: Baker, 1983).

预备，而是由圣灵赐给我们的、在圣约关系里的好处。因此，我们一定不能以个体性和原子论的方式（atomistically）理解选民的聚集。

由此，路德宗和改革宗人士以不同的方式看待悔罪。路德和加尔文在个人经验方面的差异起到一定的作用。路德有很长一段时间生活在沉重的罪疚感和良心的折磨之下，感受到律法的咒诅和上帝对他的忿怒。最后，他在唯独依靠信心而来的、恩典的赦免中，找到了平安。加尔文的归信有一个逐渐接受改教真理的过程，他迟迟没有作出公开确认，直到最后，他终于克服了所有的怀疑和犹豫，将自己无条件并完全地交在上帝的旨意之下。对加尔文来说，新生命主要不在于对恩典和得救的一个突然的经验，而是一个坚定不移的决定，以及立志对上帝旨意的完全顺服。加尔文特别注意到一些重洗派信徒强迫新近归信者先做数日的忏悔，然后才允许他们加入恩典的圣礼，因此他便拒斥一切律法主义的悔罪形式，并坚持一种不同的悔罪，即从信心出发的悔罪。这只可能从与基督的相通而来，并且是一生的功夫，其中包括了治死老我（mortification）和向义而活（vivification），「两者都通过我们在基督里有份而临到我们」。[23] 路德宗对归信的理解（在路德宗的信仰告白和路德宗神学中）[24]分为两个部分：痛悔（*contrition*）和信心，对应于律法和福音的对比。而在这一点上，加尔文则坚持「悔改和信心，尽管被永久的纽带联系在一起，需要的乃是联合，而不是混淆。」[25] 因此，信心和悔改二者在救恩的次序中或多或少都获得了独立的意义。这种观点的好处，在于称义如今更纯粹地被看为是司法上的无罪开释，而信心则可以获得保障和确据。当我们在后文看到称义的讨论时，就会发现路德宗神学在这一点上是很不清楚的。这样，基督徒的生活就获得了更大的道德意义，而律法也扮演着更重要的角色，作为规则和作为激励人类意志的感恩规范（*rule of gratitude*）。改革宗基督徒受呼召要积极地与罪作斗争。基督徒的道德生活有信心作为根基、律法作为规范，并以荣耀上帝为目标。在路德、墨兰顿和后来的路德宗信徒那里，这个主题并不是完全没有，但在布瑟（Bucer）、加尔文和后来的改革宗信徒那里，这个观念获得了更深更广的意义。为彰显上帝的荣耀而顺服祂的旨意——这在改革宗圈子里，成为基督徒生活的任务。[26]

【420】其他对得救之道较突出的理解，包括截然相反的神秘主义和理性主义的理解方式。神秘主义是所有高级宗教都有的一种现象，旨在寻求更深入的宗教

[23] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III.iii.2, 9 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles, 2 vols. [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:593–95, 600–602).

[24] Cf. Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8th ed. (Gü-tersloh: Bertelsmann, 1898), 41, 167, 171, 174, 312, 634; Heinrich Friedrich Ferdinand Schmid, *The Doctrinal Theology of the Evangelical Lutheran Church*, trans. Charles A. Hay and Henry Jacobs, 5th ed. (Philadelphia: United Lutheran Publication House, 1899), 339ff.

[25] J. Calvin, *Institutes*, III.iii.5.

[26] 编者按：这一点在威斯敏斯特小要理问答的第一个答案精采地总结出来：「人的主要目的是荣耀上帝，并永远以祂为乐。」

生活，且往往是出于对相信外在权威的反应。它旨在通过不寻常的做法、训练和能力——通过苦修（*negativa*；或译为禁欲）、净化（*purativa*）的方式——以获得比通过正统方式所能取得的更高知识，或者与上帝更亲密的关系。神秘主义往往陷入泛神论性质的人神交融（不仅在婆罗门教、新柏拉图主义、伊斯兰教的苏菲派[Sufism]和其他信仰，而且在基督教中也有这情况，比如在约翰•司各脱•厄里金纳[John Scotus Erigena]、自由之灵兄弟会[Brothers of the Free Spirit]、波米[Böhme]和其他例子）。[27] 追随柏拉图、腓罗（Philo）和普罗提诺（Plotinus）以及伪丢尼修的脚步，在神秘的生活中主要可以区分为三个阶段：καθαρσις（洁净[*via purgativa*]、苦修），φωτισμος（光照[*via illuminativa*]、默想）和 ἐποπτεια（联合[*via unitiva*]、沉思[*contemplativa*]、忘我）。在洁净的阶段，灵魂净化自己的罪恶，从所有凡俗事务中退出；在光照的阶段，灵魂集中默想某一个具体的事物（基督的苦难，祂的伤痕，上帝的爱或圣洁）；在最后的阶段，灵魂与其默想的对象达到最紧密的联合、认同和全然降服。随后，根据所有的神秘主义者的观点，他们将会进入一种几乎是难以形容的状态，因此他们通过各种词汇表达出来：天使般的沉思，神秘的结合，订婚，神秘的吻，一个被动的转变，神秘的睡眠，死亡，虚无，灵魂的坟墓，等等。[28]

另一方面，理性主义则只把耶稣看作一名应当被追随和我们应当尽全力效法的夫子。人类尽管因罪而变得软弱，但并非完全无能为力，仍可藉着跟随耶稣而获得救恩。因此，福音对他们的呼召，只是对其理智和意志的道德影响。

与此二者相关的，还有那些被称为反律法主义（antinomianism）和新律法主义（neonomianism）对救恩次序片面了解的观点。前者弱化了救恩的施行，以至于几乎将其等同于救恩的获得，以此避开了所有行为上的工作；后者则重设了律法。在反律法主义的观点里，基督已经成就了一切，不仅除去了因我们的罪所引发的罪咎，也同时除去了罪的污染。我们已经成圣，人类不需要再做任何事。任何提到「需要作什么」的都是律法主义；我们所需要「作」的只是相信，即获得洞见，了解到我们已经在基督里得以完全，或者抛开上帝对我们发怒的幻象。他们认为罪是一种错觉。这种看法会导致无秩序状态。在古代传播这种思想的是诺斯底主义和摩尼教；在中世纪则由众多自由派作为代表；在宗教改革期间和之后，又在重洗派、放荡派（Libertines）[29]以及十七世纪中叶英国的独立派动乱中再次

[27] Cf. E. Lehmann, *Mystiek heidensche en christelijke*, trans. from the Danish by J. E. van der Waals (Utrecht: Honig, 1908).

[28] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 146–49 (#46).

[29] 加尔文对抗他们。有关日内瓦的反对和自由派的关系，见 F. Kampschulte and W. Goetz, *Johann Calvin: Seine Kirche und sein Staat in Genf*, 2 vols. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1869–99), II, 13. 编者按：见 John Calvin, *Treatises against the Anabaptists and against the Libertines*, trans. and ed. Benjamin Wirt Farley (Grand Rapids: Baker Academic, 1982).

出现。[30] 反律法主义的现象不仅出现在宗教领域，也发生在道德和政治领域。在近代，它在尼采和无政府主义者那里找到了代言人。所有改教家都坚决地拒绝一切反律法主义。

【421】相较之下，律法主义（nomism）和新律法主义把律法的持守变成了非福音性的拯救方式。在苏西尼派和抗辩派（Remonstrant）的影响下，律法主义侵入了新教。我们在这里需要对理性主义和敬虔主义（Pietism）两派作出区分。理性主义一派的根源，基本上来自于毕斯卡托（Piscator）的教导。根据他的观点，我们所需要的义不是通过基督主动的顺服，而完全是靠基督被动的顺服而达成的！[31] 尽管这一观点在加普会议（Synod of Gap，1603 年）和罗谢勒会议（Synod of Rochelle，1607 年）上遭到法国改革宗教会的拒绝，但它还是被广泛接受，尤其在索米尔派（约翰•卡梅伦［John Cameron］和莫里斯•阿米罗［Moïse Amyraut］）。在英格兰，阿米罗派（Amyraldism）和亚米念派（Arminianism）结为盟友，形成了所谓新律法主义的救恩次序概念。这种论点断定信徒被称义的基础，不在于基督归算给他们的义，而在于信徒自己尽管不甚完美但真诚的义之中。根据这种观点，基督补赎的工作使所有人都可以得救，使所有人都进入「可得救状态」。基督既完成了行为之约，由此引入了一项新的律法、恩典的律法。悔悟的罪人能够通过信心和悔改，以及虽不完全但却真诚的顺服，满足此项律法。在整个十七和十八世纪，新律法主义者与反新律法主义者之间的辩论和争议席卷了英格兰和苏格兰；[32] 最终的结果是在英格兰、苏格兰以及荷兰，改教的原则遭到了削弱。同样，乔纳森•爱德华兹拒绝接受在亚当和基督的例子上直接的归算，导致新英格兰神学越发走向普拉卡乌斯（Placaeus）的路线。[33]

【422】新律法主义在敬虔派和循道主义（Methodism）那里也表现出不同的风貌，信心和经历，而不是信心和顺服，成为了称义的条件。在改革宗教会和改

[30] H. Weingarten, *Die Revolutionskirchen Englands* (Leipzig: Breitköpf & Hartel, 1868), 72ff.

[31] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 347–51, 377–80 (##378, 386).

[32] 在苏格兰的辩论，称为「精髓之争」（marrow controversy），是由 1718 年 Edward Fisher 新版的《现代神学的精髓》（*Marrow of Modern Divinity*, 1647）再次问世引起的。突出的反律法主义者有 John Eaton, *The Honey-Combe of Free Justification by Christ Alone* (London: Robert Lancaster, 1642); William Eyre, *Vindiciae justificationis gratuitae* (London: Edward Forrest, 1654); Tobias Crisp, *Christ Alone Exalted, in the Perfection and Encouragements of the Saints, Notwithstanding Sins and Trials* (London: R. Noble, 1643); John Saltmarsh, *Free Grace, or, The Flowings of Christs Blood Free to Sinners* (London: Giles Calvert, 1647); Samuel Crisp, *Christ Made Sin, Evinced from Scripture* (2 Cor. v.21) (London: J. A., 1691); Thomas Tully, *Justificatio Paulina sine operibus ex mente Ecclesiae Anglicanae, omniumque reliquarum quae reformatae audiunt, asserta & illustrata* (Oxford: Hall, 1674); Isaac Chauncy, *Neonomianism* Unmask'd, or, *The Ancient Gospel Pleaded against the Other, Called a New Law or Gospel* (London: J. Harris, 1692–93); idem, *Alexipharmacon*, or, *A Fresh Antidote against Neonomian Bane and Poyson to the Protestant Religion* (London: W. Marshall, 1700). 有关新律法主义和反新律法主义之间的争辩，见 James Buchanan, *Doctrine of Justification: An Outline of Its History in the Church and of Its Exposition from Scripture* (Edinburgh: T&T Clark, 1867), lectures 6 and 7.

[33] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 100 (#322).

革宗神学中，从一开始就有一种反对所有经院哲学而把所有重点放在生活上的实践派思想。这种思想尤其得到了强烈反亚里士多德的哲学家彼得•拉姆斯（Peter Ramus）的支持和推广。他希望哲学能够更简单，并将神学描述为「美好生活的原理」，其目的不是「知识，而是实践和持续的应用」。[34] 这一观点被许多改革宗神学家接受，包括斯特拉斯堡的斯特姆（Sturm），海德堡的屈瑞米立斯（Tremellius），赫尔伯恩的毕斯卡托（Piscator）和剑桥的帕金斯（Perkins）。后者的学生艾姆斯（Ames，他后来在法兰克尔大学，与马可维斯［Maccovius］一起任教授）将神学描述为根植于意志、「为上帝而活、追求敬虔的原理」。[35] 由此产生了一种敬虔主义的实践形式，其代表人物包括理查•巴克斯特（Richard Baxter）、赫尔曼•韦修斯（Herman Witsius）、威廉•布雷克（Willem á Brakel）和威廉•斯考丁维斯（Willem Schortinghuis）。[36] 同样的运动也在路德宗范围内发起（菲利普•史本纳［Philipp J. Spener］，1635-1705），并引向亲岑多夫（Zinzendorf，1700-1760）在其影响下成长的敬虔主义运动。

在这里当然必须提到约翰•卫斯理（1703-1791）的循道宗和乔治•怀特菲尔德（1714-1771）。欧洲大陆的敬虔主义极度偏向内省，强调持久的「悔罪的挣扎」（penitential struggle；*Busskampf*）以及艰辛的自我省察，往往严重削弱信心的确据。循道主义则抛弃了自己英国和改革宗的源头，绝口不提归信的预备和逐渐进展的过程、悔罪的挣扎、归信的「突破」以及随之而来的圣灵「印记」，而是只集中在一个单一点上，完全以个人的意识作为归信的根据，并随时查验「已得拯救」的灵魂的状态。他们领人归信后，便立即挑战他们进入积极的基督徒服侍，把他们编入军队，在「血与火」（救赎和成圣）的口号下展开攻势，向世界进军，为基督的缘故扫荡一切。尽管他们对教会里僵死的正统作出了适当的回应，并正确地呼召信徒要有真诚的归信和真正的信仰，但这种对实践鲜活信仰的强调，导致他们走向了一种新的律法主义，将信徒分为「强的」和「弱的」，「属肉体的」和「属灵的」。虽然循道宗以其奋兴主义所建立的基督教类型在人和社会的更新上结出了许多果子，但其弱点仍然在于占据舞台中心的是人和他们当下的经验或顺服，而不是上帝的恩典和基督的工作。例如，典型的循道宗立场贬低教义的价值，很大程度上拒绝老式的、有组织的教会，并将其眼光向外对准世界。尽管这种形式的基督教有其片面性，但还是结出了丰硕的果实。[37]

---

[34] On Ramus, see P. Lobstein, *Petrus Ramus als Theologe: Ein Beitrag zur Geschichte der protestantischen Theologie* (Strassburg: C. F. Schmidt, 1878); F. Cuno, "Ramus," *PRE*^{3}, XVI, 426–28.

[35] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 100 (#322).

[36] Cf. H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche* (Leiden: Brill, 1879); A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Bonn: A. Marcus, 1880).

[37] P. Schaff, ed., *The Creeds of Christendom*, I, 882; III, 807; F. Loofs, "Methodismus," *PRE*^{3}, XII, 747–801; John L. Nuelsen, "Methodismus in Amerika," *PRE*^{3}, XIII, 1–25; T. Kolde, *Der Methodismus und seine Bekämpfung* (Erlangen: Deichert, 1886); idem, *Die Heilsarmee: Ihre*

当代朝向主体的转折

【423】现代思想同样地对上帝、对救恩的客观因素（基督、教会、圣道、圣礼）感到厌烦，并且将人这个宗教主体置于中心地位。笛卡尔认为所有知识的基础和起点在于我们存在的确定性，而这种确定性都锁在我们的思想中，并进一步将知识是否清晰、是否鲜明作为真理的标准。[38] 对斯宾诺莎来说，善恶在客观上是不存在的，只不过是「思维的方式，即观念」，并且，「善恶的知识，无非只是在我们的意识范围内所感受到的喜悦或悲伤」。[39] 到启蒙运动时，以清晰性作为真理的标准，取得了主导地位。立场坚定的理性主义也拒绝一切外在的权威，拒绝一切导致个人在理智和意志上处于依赖地位的启示和恩典。他们认为人作为自由理性的存在体，必须遵循自己的见解；理智的启蒙和道德的改善就是通向幸福的道路。[40]

康德对理性主义进行了尖锐的批评，并将（纯粹）理性局限于感官知觉的世界。然而，康德在实践理性当中，为信仰保留了余地。在他得出结论，认为人类的本性并非内在良善，而是有缺陷和邪恶的、需要重生和更新之后，康德走上了伯拉纠的道路。他认为「你应当」（Thou shalt）这个道德命令必然意味着「你能够」，并由此推论出人类的终极自由和道德能力。人类只是受到两种倾向互相冲突的折磨——一方面倾向恶，另一方面倾向善，并且必须靠一种人可以清楚理解的自由行动来救赎自己。在这种努力下，我们可以盼望，但永远无法确定「从上头来的协助」。值得我们注意的是，康德在这里也教导某种在坚忍中可得到的信心的确据，认为那些提高了道德水准的人可以得到从上帝而来的帮助，并且有达到完美道德标准的希望。道德的改善是一个永无止境的过程，但「那些坚持自我改善的人，就是我们能够救赎的人」（歌德）。

其他的思想家如叔本华，尤其是爱德华•冯•哈特曼（Eduard von Hartmann），使用信仰的语言指出了人类的邪恶，并且需要恩典的现实，但其涵义与基督教正统信仰非常不同。对他们来说，恩典中仍然包括有人类的道德努力。信仰完全是个人的行为，由此使我们获得恩典。人这个主体仍然居于中心地位。

【424】在康德之后，哲学经由另一条路线，发展成为费希特、谢林和黑格尔

Geschichte und ihr Wesen (Erlangen: Deichert, 1885); E. Kalb, *Kirchen und Sekten der Gegenwart* (Stuttgart: Verlag der Buchhandlung der Evangelischen Gesellschaft, 1907), 310ff.; W. J. Townsend, H. B. Workman, and George Eayrs, *A New History of Methodism*, 2 vols. (London: Hodder & Stoughton, 1909).

[38] 「正因如此，我如今似乎可以设立一个一般的规则，就是每一件我可以清晰显明洞察的事都是真实的。」(Descartes, *Discourse on Method*, chap. 4)

[39] Baruch Spinoza, *Ethics*, ed. and trans. James Gutman (New York: Hafner, 1949), IV, pref. and prop. 8; ed. note: see *Spinoza Reader* (Princeton: Princeton University Press, 1994), 199, 204.

[40] J. A. L. Wegscheider, *Institutiones theologiae christianae dogmaticae* (Halle: Gebauer, 1819), §152.

的唯心主义系统。哲学上的唯心主义同样认为，自决（self-determination）、自我（ego）是人类自由的本质。基督在历史中的工作遭到轻视，仅仅成为一个要通过人类意志来达成的形而上和道德的理想。费希特、谢林和黑格尔都以他们自己的方式，寻求将哲学思想与基督教真理统一起来，但他们使信仰过于服从诸如绝对精神（the Absolute）这样的知识结构，以至于以基督的位格和工作为中心的历史上的基督教变得面目全非。费希特将重心从理论理性转到实践理性，从理智转到意志，从知识转到道德行为，并完全使知识从属于行动，变成太初有行为，而不是太初有道。「我」（自我意识）甚至是自身的产物，而「非我」（理念的世界）则是由「我」来设定。除了我以外，什么都不存在：「我就是一切」。人类的救赎就是关乎追求自我的完善：「设定你自己，意识到自己，努力成为独立，让自己自由」。[41] 费希特晚年变得比较「虔诚」。他认为人类的归宿不在于活动和行动，不在于独立和自由，而是在上帝里面的生活，在与祂相交之中的安息和愉悦，如斯宾诺莎所说的理智的爱（*amor intellectualis*）。那是至高无上的、有福的和永恒的生命。费希特认为他是在基督教中，更具体地说是在约翰福音中，发现了这个理念。耶稣是宗教最内层的本质，是上帝与人永恒的合一；祂在历史中的显现是永远有效的历史真相。现在我们知道了上帝的旨意，因为它在历史中实现了。当我们把这旨意作为我们的旨意，我们便得救了，我们找到了永恒的生命。

谢林和黑格尔也以他们自己的方式，得出了相似的结论：基督代表了主体与客体、精神和自然、有限与无限、上帝和人的合一。黑格尔尤其费尽心思，想要在他的哲学体系中，为基督教和构成其核心的救赎观找到一个合适的位置。因此，他为绝对精神本身的运动过程所需要的和解，奠定了基础。绝对精神本来仅仅是个潜在的可能，通过一个永恒的「成为」（becoming）过程，转变为救赎的现实。而在这个救赎当中，所有的矛盾对立都在上帝最根本的一体性中得到了和解。在「上帝在基督里」这个概念中，这位神而人的位格、有限与无限、上帝与人类，在永恒里是一体的。基督是「神而人」，祂的死亡乃是与上帝和好的中心，因为祂的死亡乃是死亡本身的消亡，是否定的否定，并由此通向复活和升天。上帝在基督里取了有限的本质，也同时取了作为有限之极致的邪恶，为的是要通过祂的死消灭邪恶。「祂将自己等同于完全与祂相异的东西，以此来摧毁它，这表示祂对上帝无限的爱。」相应地，随着祂的死，人的意识开始翻转，开始有了「一个新的世界、一个新的宗教，一个新的现实，另一种宇宙状态」。教会正是建立在这个根基之上。虽然信心也许是从感官（和历史）方面开始的，但它无论如何会穿透到理念中，并且成为完全「精神性」的。「基督教信仰真正的内容必须以哲学而不是以历史来辩护」。组织化的教会，其任务就是要培养其成员，并引导他们认识这个真理。教会藉着洗礼宣告这个真理，即孩子们不是出生在苦难中，而是诞生在教会的团契中，并且，尽管孩子们第一次接受真理是依靠权威，但他们还是必须逐渐

[41] K. Fischer, J. G. *Fichte und seine Vorgänger*, 2nd ed. (Munich: Basserman, 1884), 432.

地妥善运用这个真理，成为自己的信仰。他们是在自由中出生，也是为自由而生。他们不需要像其他从外部加入教会的人那样，经历重生和归信，而可以从不同的起点出发，即认定自己已经与上帝和好，邪恶已被克服，而上帝的灵（因着信，同时是他们的灵）在他们里面并且通过他们与罪争战。在圣餐中（这是基督教教义的核心，也因此有各种不同的观点），信徒们以一种可感知的、生动的方式，清楚地看到我们与上帝和好，以及圣灵内住在他们心中。[42]

【425–26】值得注意的是，在启蒙运动后，从康德开始出现的哲学，认真地寻求将自己与基督教联系起来，并将其宗教真理合并入自己的哲学体系里。尽管康德之后的现代思想企图克服理性主义，并发展出一种「救赎哲学」，但他们所达成的只是形式上的、而不是实质上的救赎。他们认为带来真正救赎的仍然是人类的思想；将基督教和好的教义揭示出来的是哲学。剥去所有那些思辨性的措辞，将其简化为简单的话语，唯心主义哲学所主张的，仍然是通过人类理智和意志的努力而获得拯救。例如，从上帝的角度看，归信实际上是人的一种悔罪行为。拯救人的是哲学，而不是宗教。「当哲学谈论的是上帝与祂自己以及与自然的和好，在此意义上，哲学就是神学。哲学确定自然（本身是他者）是神圣的；它确定有限的精神通常会提升自己而迈向和好，并且世界历史也部分达成了这一点。」[43] 然而这维持不了多久。后黑格尔时代的历史清楚地显示，婴儿已经随着洗澡水被一并倒掉了，内容本身也已经随着形式付诸东流。人们剩下来的唯一选择，是通过自己的理智或意志的行为来解救自己。

尽管从施莱尔马赫开始，现代神学便更认真地对待历史上的耶稣，但人这个主体仍然占据了他们对基督教理解的中心位置。此外，虽然现代神学常使用传统的基督教词汇，但却赋予其很不一样的涵义。他们认为既然恩典与上帝的护理实际上是同一个意思，那么归信也就同时且完全是上帝和人双方的工作。对施莱尔马赫来说，当基督与我们的罪恶和苦难进入到一种相通的关系之后，祂就拥有了使我们进入与祂的圣洁和祝福相通的权柄和呼召。我们通过绝对的依赖，共享耶稣拥有的上帝的意识，因而得以进入这种相通。称义并非上帝一种超自然的行动，而是罪咎意识的去除，是人与上帝的关系在意识上的改变，是消除了自然的「我」与其归宿之间的鸿沟。[44]

对立救尔来说，称义是综合的判断——不是根据善行，而是在善行之前所作

[42] 特别见 G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, in Sämtliche Werke, 26 vols. (Stuttgart: F. Frommann, 1949–59), XVI, 204–28 (Werke, XII, 204–29). 编者按：黑格尔在 *Lectures on the Philosophy of Religion*, vol. 3, *The Consummate Religion*, ed. Hodgson et al. (Berkeley: University of California Press, 1985), 23, 152–56, 235–36, 337–39, 372–73 中讨论作为圣礼的圣餐。

[43] G. W. F. Hegel, *Philosophie der Religion*, in Sämtliche Werke, XVI, 287–88 (Werke, XII, 287–88); 编者按：这段落引自 *The Consummate Religion*, ed. Hodgson et al., 370–73.

[44] F. Schleiermacher, *The Christian Faith* (Edinburgh: T&T Clark, 1989), §§106–12.

的宣告——对整个社群都有效。[45] 我们应当称赞立敕尔，因为他再次将称义放在救赎次序的中心，也因为他强调以教会而不仅仅以个人作为拣选的对象。[46] 立敕尔的功劳在于当宗教改革的称义教义遭到错误的解释，而且与成圣混为一谈时，他再次呼吁大家重视称义对宗教生活的重要性。不过，立敕尔的错误在于他片面地以上帝的爱为焦点，否认上帝对罪的忿怒，以及因他渴望激励基督徒在文化世界中采取行动，而对个人的称义和确据漠不关心。立敕尔令人痛心地将神学从形而上学剥离，让科学霸道横行，并且满足于给宗教——无论是主观还是客观的层面——划定一小块地方。这实际上导致宗教屈从于文化，并在他的支持者中造成了一种文化乐观主义（*Kulturseligkeit*），即相信上帝的国必将导致世界的改善。这种对人类进步的信心逐渐屈服于一种洞见，即科学技术、知识和物质繁荣并不能带来心灵的和平；物质条件的改善伴随着灵性上的贫乏。对一种更加神秘和属灵的基督教的向往日益增长。人们在厌倦了行动之后，再次对存在本质（being）产生了渴求。立敕尔的教义神学逐渐成为教义历史的一部分，随之而来的是一种新的神秘主义和一种新的哲学。他的神学方法一方面为宗教历史学派、另一方面为宗教心理学派开拓了道路。[47]

【427a】宗教的心理研究是一种相对较新的科学，其根源在于诸如德国的敬虔主义和英美的循道主义等运动，其共同特性在于将重心从宗教客体转向宗教主体。宗教心理学从主观的宗教经验出发，试图从中推断出适用于一切宗教发展的规律。与进化论的胚胎重演律（个体的发育会重演种系的发生）相对称，宗教情感的发展被看作是从孩童服从规则和教义开始，经过青少年时期冲突的产难之苦，产生能够进行反思的个体和能力，再到成年期的成熟阶段。从某方面来说，是跟随着文明社会从原始阶段开始，通过不断的返祖现象，发展到一个更高的水平。从众人的情况中所观察到的发展阶段，符合全人类发展的特性；全人类的发展亦在个人身上重复出现。人类从动物界开始，进入婴儿期，在青春期演变成社会动物，随后进入普世性的新世界。初生的婴儿带有与动物基本相同的本能，在本性上是追求私利、任性、好斗，伴随着保存自我的基本天性，这体现在懊恼、易怒、

---

[45] Albrecht Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation* (Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 27–130.

[46] Ibid., 118–19.

[47] 参 H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 70–76 (##17–18), 170–74 (#53), 542–48 (##142–43); 编者按：亦见 Herman Bavinck, *Essays in Religion, Science and Society*, ed. John Bolt, trans. Harry Bonstra and Gerrit Sheeres (Grand Rapids: Baker Academic, 2008), esp. chaps. 1, 3, 4, 9, 11, 12. 编者按：在跟着一段的前部分（在全册中的#427a），在荷兰文的第二版中是全新的，反映了巴文克在他生命最后十年对宗教心理学极感兴趣。其中内容是从他在 1907 年在皇家科学院发表的关于宗教心理学的演讲改编，并发表于 H. Bavinck, *Verzamelde Opstellen* (Kampen: Kok, 1921), 55–77; ET: *Essays in Religion, Science and Society*, chap. 4. 关于巴文克对这个题目的兴趣和更深入的探讨，见 H. Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (Grand Rapids: Eerdmans, 1953), chap. 8, "Revelation and Religious Experience"; idem, *Bijbelsche en Religieuze Psychologie* (Kampen: Kok, 1920).

嫉妒和类似的性情中。在这一点上，宗教心理学肯定了原罪的教义。对孩童而言，所有的宗教都是外在的；「上帝是一个在他之上、超越他的存在」。接下来的青春期是一段剧烈波动的时期。身体突然之间发生巨大的变化，年轻男女进入到一个充斥着新的情感、新的快感和不快、同情和厌恶、新的欲望、愿望和理想的世界。他们的性生活被唤醒，开始有繁殖的能力，并且能够融入人类族群更大的社会，作出贡献。他们开始发展出抽象思维和推理的能力，同时，在灵性上也开始愿意接受高等和高尚的理念。那些健康成长的成年人，需要经历一种「双重的归信」、「一种重生」，让他们克服自己的动物本性和幼稚的自我中心，以及对外在规则和控制的依赖，并且经过产难的痛苦，努力寻找自我，获得自由的人格，能够自我牺牲，并成为人类社会负责任的成员。如果青春期是第二次出生、一种重生，从中产生出一个新的人格，一种属于个体自己并同时属于社会的个性，那么，这第二次的出生也有自己的病症和风险，有其自身的畸变和罪恶。在这些岁月中，灵魂被不断的动荡和干扰所撕裂，对此我们必须考虑性觉醒和宗教转变之间有趣的平行关系，但绝对不能简单地以前者解释后者。

当人们使用宗教语言描述一种从风雨交加、困惑和焦虑的危机状态，进入到内心的平静、安息，相对的无忧无虑、快乐、自信和安全的状态，他们就说这是「归信」（conversion），而基督教认为这是上帝和圣灵超自然运行的果子。但根据宗教心理学，从科学上讲，对这种宗教危机的解释并没有必要诉诸任何超自然的因素。无论这看起来有多么奇怪和不寻常，但这是一个完全正常的过程，可以通过心理学得到充分的解释。这是人类正常发展的一部分，并且以类似的模式发生在所有宗教之中。尽管个人在其发展过程中仍然存在个别的差异——取决于其教养和环境、性格和气质、性别和年龄，等等，并且各人有不同类型的宗教经历，然而宗教和性觉醒大致上都是在相同时间、并遵循一定的模式，在一个年轻人的生命中发生的，这是一个事实。这段时期的宗教经验通常包括对罪的感知、罪疚感、对惩罚的恐惧、沮丧、忧郁、悔改、不愿，以及感觉到有两种力量（再次被描绘为旧人与新人、黑暗与光明、罪与美德、撒但与基督）在互相搏斗。最终，在挣扎之后，「归信」发生了，罪、痛苦和灾祸的感觉被平安和喜乐、宽恕与和解、上帝的帮助以及与祂相通的感觉取代。这些宗教经验在性质上，与那些典型的青春期经验是一样的，不同之处仅在于被转移到宗教领域后，它们自然地披上了宗教色彩，作宗教性的解释。

根据宗教心理学，我们还需要牢记，「归信」、「觉醒」、「顿悟」等宗教经验，出现在所有的宗教和民族中。佛陀、穆罕默德和其他人所经历到的宗教危机，与保罗、奥古斯丁和路德没有两样。在基督教之外，所有的宗教都可以谈论在个人生命和大规模群体两方面的复兴。各宗教除了同样有客观的宗教现象——教义、仪式、教会；还有类似的主观经验——神秘活动、禁欲苦修、迷狂、启示、感动。所有的宗教，无论自觉或是不自觉，都同样接受宗教发展与青春期发育之间的联

系。这个时代所有的宗教，都有让信徒加入宗教的完全相通（full communion）的仪式：罗马天主教有第一次领圣餐，路德宗的坚振礼（confirmation），改革宗则有公开的信仰宣告。

宗教心理学认为这一切都可以用人类意识不断变化的现象来解释，包括「潜意识」或「下意识」。我们不断受到新感受的冲击，保存在印象之中作为无意识的材料，会持续不断地运转，而新感受可能在任何时候「唤醒」并改变这些无意识的材料。表面看来重大而突然的「归信」（转变），实际上可能仅仅是一个早就已经「潜伏在表面下」的感受和印象，现在只是进入意识之中，并且表现出来。「自发的觉醒是已经在潜意识之中酝酿成熟的果实。」这样的转变一直发生在人类的意识中，是我们人类经验的一个正常部分。照此看来，归信不是一部分人的独特（*sui generis*）经验，而是所有人的共同经验：是一个人在青春期当中其宗教人格的觉醒，是青春期的一个自然、必要和正常的心理过程。因此，宗教觉醒突然发生的性质，并不是它具有奇迹般的超自然来源的证明。这种对归信的心理学解释，在信徒日后的宗教发展中找到了支持，一般可以用「成圣」一词加以形容。一般来说，当人达到成熟时，他们跨越过去的疑惑，并开始重建自己的信心和生命。根据宗教心理学，成熟的成年人似乎会在宗教方面「安定」下来，教义和信仰的重要性渐渐降低，而宗教经验和好行为则越显重要。他们的自我中心倾向开始服从于其他倾向，社会、世界和上帝构成了他们的中心思想。

总结来说，根据宗教心理学，观念和律法、互动和构思同时存在于宗教的发展、人类整体和个人的层面。前者在后者中重现自身。我们必须在其中辨明三个组成部分：首先，一个人进化到有属于自己的独立人格，这种进化相当于人类经过多个世纪从动物界脱颖而出的过程；其次，从一个人进化到一个社会性的个体，相应的是社会随着其无限的形式和复杂的关系而缓慢生成的过程；最后，从社会中的一个人演进到成为人类的一部分，到作为世界整体的一部分，以及作为上帝（那「成就义的大能」）的一部分。按照斯坦利•霍尔（Stanley Hall）的说法，[48] 目前我们正处于这个发展阶段的中间部分。人类的进化已经经历了无数个世纪，并且将来还要经历无数个世纪。现在我们处于世界的青春期。我们所观察到的不是黄昏的微光，而是黎明的晨曦。灵魂现在尚未到达终点，仍然处在这个成为（*becoming*）的过程中——「灵魂还处于酝酿之中」；灵魂中有些力量现在还像在森林中熟睡的人那样长眠，但总有一天会醒过来。我们如今可以做的比以前更多，

[48] 编者按：巴文克在这段落的讨论，主要是与斯坦利•霍尔的直接交锋，*Adolescence: Its Psychology and Its Relations to Physiology, Anthropology, Sociology, Sex, Crime, Religion and Education*, 2 vols. (New York and London: D. Appleton, 1904)；霍尔对青年期所采用的招牌述语是「风暴压力期」（来自德文的 *Sturm und Drang*）。另一位巴文克提及的心理学家是星巴克（Edwin Diler Starbuck），*The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* (London: W. Scott; New York: Scribner, 1901). Cf. Bavinck, *Essays on Religion, Science and Society*, 63n2; and "Editor's Introduction," in Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 19.

这一切将更加有力地推动未来「人的国度」的统治。

这些心理学研究和他们所观察到的平行关系，不该被神学所忽视，因为它所探讨的就是归信之类事件的意义。我们拒绝一切贬低灵性变化的唯物主义解释和理论，比如将归信简化为单纯的生理或心理因素。我们坚持灵魂的生命及其宗教内容有独立的价值。同时，我们也肯定人身心的统一，承认灵魂和身体的相互依存。此外，青春期的骚动和不稳定，毫无疑问与年轻人在宗教和性方面的发展有平行类似之处。正是在这期间，独立的人格，包括灵性的成熟、性和社会身份的成熟，都在个人的生命中形成。对宗教经验所作的心理学研究，在这方面颇有启发性。

【427b】既然上帝将永恒放在人的心里，我们就永远都不能逃脱必须以某种方式提出这样一个问题：我要怎样才能找到至善和持久的幸福？[49] 我怎样才能与上帝和好，并进入与祂的团契关系？我怎样才能找到一位满有恩典的上帝？（路德）什么是通往永生的道路？在神学上，这些问题都属于救恩次序（*ordo salutis*）或救恩途径（*via salutis*）的范畴。最初，改革宗神学通常按三个主题处理救恩次序的问题：悔改、信心和善行。但是，这一系列很快便扩大到包括了其他议题，其中有呼召、光照、重生、归信、信心、称义、成圣和其他。正如我们已经看到的，[50] 在如何处理这一次序的问题上，尽管改革宗神学始终将重点放在圣灵将基督工作的益处施行到信徒身上，但他们当中仍然存在许多种不同的意见。因此，加尔文将《基督教要义》第三卷题作：「我们接受基督恩典的方式：我们从中得到什么好处，以及由此而来的果效。」

当我们回到圣经的起点来理解救恩的次序，我们会立即碰到一个困难。尽管基督的死已经为我们的救恩成就了一切，但我们仍然不会马上完全脱离罪恶、痛苦和死亡，并获得完全的圣洁和福乐。相反，经文告诫我们要保持信心和悔改；必须被重生、称义、成圣、得荣耀；而在今生仍服在罪、苦难和死亡之下；只有经历重重痛苦才能进入天国。圣经似乎告诉我们两个看起来矛盾的真理：一方面，一切都已经成就了，以致没有留下什么是我们人类要做的；另一方面，如果人类想要获得那已经成就的救恩，最重要的事情仍然有待在人的生命中发生。

出于这个原因，我们一方面面临伯拉纠派律法主义的危险，另一方面则面临反律法主义的危险。基督教救恩次序的轮船就是不断地航行在这两处双生暗礁之间，始终处于沉船的危险之中。律法主义（各种形式和程度的伯拉纠主义）不仅与上帝的旨意冲突，[51] 而且也未能正确地认识基督的位格和工作。如果还有那么多工作留待我们去完成，因为基督最多只是为我们获取了得救的可能性，把决定权保留在我们手中，那么救恩的决定性因素就在于我们自己。基督被缩减到一个

[49] 编者按：这个从上个段落而来的转接很突然。巴文克没有继续讨论宗教心理学，有些不同寻常地也没有对此作出有份量的评论，而是满足于提供一些描述。他很明显地很重视这一个新的研究领域。

[50] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 520–22 (#418).

[51] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 347–51 (#234), 377–82 (##242–43).

模范老师的地位，而不是全然充分的救主。伯拉纠主义实际上模糊了基督教与异教之间的界线，叫人通过自己的智慧和力量获得拯救。这样，它就把救恩的确定性抹杀掉，并使人再次陷入在这世上没有上帝、也没有指望的境地（弗 2:12）。世界历史的结局变得模糊不清；关乎最重要的问题——世界的永恒命运，世界的管理掌握在人的手中。[52] 尽管敬虔主义和循道主义为了反对僵死的正统，并希望激发基督徒追求更深的灵性和善行，而将基督信仰应用于生活方面是正确的，但他们经常会走向另一个极端，将重点从客观转移到主观。他们并没有否认基督完成了救恩，但却将热情和努力转向自己，转向信仰的经历（敬虔主义）或对善行的遵循（循道主义）。无论是像敬虔派那样从世界退出，还是像循道宗那样积极走进世界，这种基督教仍然是分裂的，分开站在自然生活的两边，因此对家庭、社会和国家，对科学和艺术无法产生有机的影响。成圣在性质上变成消极多过于积极，主要在于从凡俗的事物中把自己抽离出来。

而在另一个极端则是反律法主义。反律法主义确实坚持了一个重要的真理，那是我们必须承认的：基督已经成就了一切，我们没有、不能、也不需要为祂、为我们的救恩所作的献祭添加任何东西。但反律法主义者使用这项真理来宣扬一种相当不同的想法，即基督在复活和得荣耀之后，也没有什么要做的了。然而，在基督升高的时候，祂仍然有许多要做的事。祂还必须将祂获得的救恩施行并分配给祂的教会。这样，反律法主义忽略了救赎之工的施行，原则上也就否定了圣灵的位格和活动。反律法主义的思想是受到一种泛神论冲动的推动，认为上帝与人本为一，因此从永恒就是和好的。整个救赎就是为了让我们更好地了解并明白自己的真实状态，放弃上帝向我们发怒的幻想，并承认祂作为我们的父是爱我们的。我们不需要悔改，不需要认罪，不需要为罪而后悔，不需要害怕地狱，不需要害怕审判，不需要祈求宽恕，不需要成圣。那些都是伯拉纠派的错谬，他们未能认识上帝的恩典和赎罪的客观事实。在这里，耶稣也同样只是一个先知、一位教师，使我们明白上帝的爱和方式；我们只需要改正我们错误的观点。与律法主义类似，反律法主义最后也是完全拒绝了基督教的本质，沉沦回异教，并通过人类理性上的启蒙或道德上的改进，从罪恶中得拯救。无论是在亚流还是在撒伯流的意义上，两者都拒绝承认三位一体的认信。

---

[52] 编者按：亚米念神学家因此往往亦成为所谓「开放神学」的鼓吹者，相信神并不知道将来会发生的事；见 David Basinger, *The Case for Freewill Theism: A Philosophical Assessment* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1996); Gregory A. Boyd, *God of the Possible: A Biblical Introduction to the Open View of God* (Grand Rapids: Baker Books, 2000); Christopher A. Hall and John Sanders, *Does God Have a Future? A Debate on Divine Providence* (Grand Rapids: Baker Academic, 2003); William Hasker, *Providence, Evil and the Openness of God* (London and New York: Routledge, 2004); Clark H. Pinnock, *Most Moved Mover: A Theology of God's Openness* (Grand Rapids: Baker Academic; Carlisle, Cumbria, UK: Paternoster, 2000); Pinnock et. al., *The Openness of God: A Biblical Challenge to the Traditional Understanding of God* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1994); John Sanders, *The God Who Risks: A Theology of Providence* (Downers Grove, IL: InterVarsity, 1998).

三位一体的拯救方式与真理

【428】符合圣经的救恩论必须完全符合三位一体的教义，承认圣灵的独特工作。基督为我们所获得的救恩是完全的，但必须在称义和成圣、脱离罪咎、罪污和罪的权势过程中施行到我们身上和我们里面。就像一个孩子，甚至在出生前就有其父亲所有财物的拥有权，但必须等到年龄稍长后才能拥有这一切。同样，所有后来将会相信的人，早在他们相信以前，就在基督里得到祂所得来的所有益处的拥有权，但只有藉着信心，才能获得这些益处。因此，得到救恩就必需运用这些益处。这种运用是双重的：因为基督救赎我们脱离罪及其后果（祂除去我们的罪咎和当受的审判，代替我们成全了律法），在圣灵的能力中，我们获得称义的地位（即罪得赦免的保证和得到永生的权利）；我们也被赋予圣灵的能力得以成圣（即在我们里面重建基督的形像）。圣灵「与我们的心同证我们是上帝的儿女」（罗8:16），祂重生了我们，按上帝的形像重新创造了我们。这项施行的工作，与天父的创造和圣子的救赎一样，都是上帝的工作。成就这项工作的圣灵，因而与圣父和圣子一起，是独一的上帝，当永远受敬拜和赞美。

这样，宗教改革的原理就清楚了：大自然是上帝的创造，受祂的护理，因而其价值并不亚于恩典。因此，圣灵在救赎中的工作也就与创造联结在一起。自然生命本身得到了更新。宗教改革的教导是恩典只反对罪恶，而不是反对自然；原则上只存在一种对立关系，即罪与恩典的对立。因此，宗教改革得以在自然生命中（无论是各民族的还是特定的人的自然生命），赋予上帝的指引一种训蒙师傅（pedagogical）的角色和意义。正是上帝自己预备了圣灵在历世历代的恩典工作；而圣灵则通过祂的活动，在自然的生命中与上帝的指引联结起来，并企图藉由祂的恩典恢复自然生命，将其从罪的权势下释放出来并奉献给上帝。与此同时，圣灵的工作并没有压制人的意志和行动；恩典反对的不是我们的本性，而是我们的罪。从父、子、圣灵根本的合一出发，我们会看见圣灵与圣子的工作是连在一起的。本体同一的三个位格，在祂们不同的行动中一起工作。

基督在地上的工作受了圣灵的装备，并且受圣灵没有限量的膏抹。这样，基督就完全得着圣灵，获得一切圣灵的恩赐，现在也靠着圣灵活着、统治并管理。父和子的灵已经成为祂的灵、基督的灵。在基督得荣耀之前，祂还不是那灵，但现在祂是基督的灵、基督正式的财产、祂的产业。因此，在五旬节那天，基督差派那灵，为要藉着那灵将祂所有的益处施行于祂的教会。圣灵从基督那里领受了一切：正如子来到世上荣耀父，因此圣灵照样降下来荣耀子。祂按着自己的度量、自己的时间、自己的次序，施行基督所有的益处，直到基督的丰盛住在祂的教会当中，教会达致成熟，「满有基督长成的身量」（弗4:13）。救赎的次序就是救恩的施行（*applicatio salutis*），其中相关的问题首要的并不是「一个人必须做什么才能

得救？」，而是「上帝在祂的恩典中做了什么，使教会得以参与基督所取得的完全的救恩？」「救恩的施行」是一件必须从神学的角度、而非从人的角度来看的上帝的工作，这件工作有圣灵作为其作者，并且可以称为祂特殊的工作。整个「救恩之道」就是「圣灵所施行的恩典」。

不过，伯拉纠主义反对此救恩次序的观点。他们所提出的反对理由总是说这会剥夺了人类的权利、压抑了人的自我行动、培养出不敬虔的生活。这种异议在根本上是要推翻圣经的见证，即没有人可以因行律法而称义（罗 3:20），因此是不能被接受的。这个论点也建立在一种严重的误解之上。相信「救恩的施行」是上帝的工作，并不会排除、反而是包括了对所有这些道德因素的充分肯定，承认它们在上帝护理的引导下，会影响尚未归信者的理智和心灵。毕竟是上帝自己引领着祂的人类儿女，向他们作见证，并且从天上降下好处（参徒 14:17），以致他们带着能够找到上帝的盼望来寻求祂（参徒 17:27）。救恩的施行现在是并且仍然会是圣灵、基督的灵的工作，因此从来不是强制的、暴力的，而总是属灵、仁爱、温柔地，没有把人当成木头，而是当作有理性的活物，光照、劝说、牵引和折服他们。圣灵使人类罪恶的黑暗服从于上帝恩典的光明，并以属灵的能力取代属灵的无能。是上帝的灵「与我们的心同证我们是上帝的儿女」（参罗 8:16）。「现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着；并且我如今在肉身活着，是因信上帝的儿子而活」（加 2:20）。「你们立志行事，都是上帝在你们心里运行，为要成就祂的美意」，祂也要我们「恐惧战兢，作成得救的工夫」（参腓 2:12-13）。单单这个神学观点就提供了保证，确保信徒能够实践一种新的基督徒生活。相反，伯拉纠主义的观点使一切都摇摇欲坠和不确定——甚至连善的胜利和神国的得胜都是如此，因为它将一切悬挂在人类那无法测量的随意性上。以人类的权利为口号，这种论调践踏了上帝的权利，而人类得到的无非是善变的权利。从上帝出发的救恩次序观点，囊括了所有隐藏在从人出发的观点中的好处，正确地把人看为上帝理性和道德的受造物，但反过来却不是这样。那些以人为起点，首先寻求保护他们权利和自由的人，最终总是以限制上帝的能力和恩典收场。

【429】所有这些都总结在「恩典」一词当中，它指向从上帝而来、人不配得的恩惠，和随之而来的许多好处，以及恩典的众多恩赐（罗 5:20；弗 1:7，2:5、8；腓 1:2；西 1:2；多 2:11，3:7 等）。我们在这里只讨论了圣灵主观地（内在地）传递给人的恩赐，这些恩赐与他们的救恩有最密切的关系：这是上帝特殊恩典的恩赐，在福音的传讲中赐予所有听到的人，并有效地授予选民的。天主教与宗教改革在这一点上存在分歧：天主教看到的是一种照亮理智、激发意志的超自然力量，而宗教改革所想到的，则是福音恩典的邀请和呼召。对天主教来说，常存的（habitual）或注入的恩典是上帝的恩赐，人藉此「被提升到超自然的等级，并以某种方式得与上帝的性情有份」。[53] 在天主教看来，恩典首先是一种加添到人身

[53] Christian Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902–10), V, 172, 188.

上的超自然品质，使他们在原则上被提升到超自然的等级，与上帝的性情有份，得以看见上帝，并能够作出超自然的行为，比如可以行出配得永生的功德（condign merit）。根据这种实质性的恩典观，罪得赦免是次要的，重要的是人性的提升和神化，「包括变得和上帝一样，以及与祂联合」。[54]

对宗教改革来说，恩典和罪一样，从来不是一种物质，并不会将我们提升到超越自然的境地，而是在我们的自然秩序中将我们从罪的奴役下释放出来。自然与超自然的「实质」对立，让位给罪与恩典之间的道德对立。基督并不是把我们带回到亚当原先所走的路，到他原来的位置，而是已经为我们走完了整个旅程，直到末了。祂不仅完成了被动的顺服，而且还主动地顺服。祂已经获得了永不会失去的救恩和永生，这对于亚当来说，仍然是属于未来的事。但是，恩典所给予我们的，并没有超过假使亚当不堕落、以他的顺服所能获得的。恩典之约与行为之约的差别在于方法，而不在于最终的目的。在行为之约中所应许的，与在恩典之约中所赐予的是同样的宝贝。恩典恢复了自然，并将其带到最高的巅峰，但并不添加任何新的和异质的成分。再创造（re-creation）不是第二次、全新的创造。它并不增添任何新的受造物，或引入任何新的物质，而是真正的「重新构成」（re-formation）。在这个过程中，恩典的工作所覆盖的范围达到罪的权势所能达到的地方。罪已经沾染了一切；它腐蚀了受造界的机体，即受造物的本性。因此，恩典也是上帝的能力，使人的内心从其本体的深处，从罪中得到释放，并献在上帝面前，毫无瑕疵或皱纹。恩典是整个救恩工作的开始、中段和终点，其中完全没有人的功劳。与创造和救赎一样，成圣也是上帝的工作。成圣乃是本于祂、倚靠祂、归于祂，并以此来荣耀祂。

【430】恩典的诸多特别好处是多方面的，而且是取之不尽的。神学家们绞尽脑汁要以一种有序的、全面的方式来处理恩典。罗马天主教神学从教会的角度看待恩典，并以等级的方式排列次序：实际的恩宠（actual grace，或译为助力圣宠），常存的恩宠（habitual grace），恩典的果子。神父通过圣礼，在信徒的心中注入、恢复并加添恩典。恩典追随着圣礼的轨迹。然而，宗教改革把焦点更多地放在信徒以及他们得救的途径上，而不是放在教会和圣礼上。因此，在讨论救恩的次序时，宗教改革就把圣灵的工作摆到最重要的位置。它最初只是在悔改、信心和善行三个标题下加以讨论。但很快就发现不得不进行更加完整的处理。重洗派让圣灵和圣道分离，抗辩派则以圣灵「立即」运行的观点，忽视甚至鄙视圣道的传讲，并以此指控改革宗。在与他们抗争的过程中，改革宗神学家将救恩次序中的首要位置授予了「呼召」。与创造和护理一样，上帝在重新创造中也是通过圣道带来万有。此外，当改革宗以狭义的方式理解重生，并赋予重生先于信心的位置，他们也把呼召分为外在的呼召和内在的呼召。[55] 为了反对抗辩派和阿米罗派

[54] Dionysius, in Joann Baptist Heinrich and Constantin Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2nd ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881–1900), VIII, 595.

[55] 多特信经, III–IV, 6–10.

（Amyraldians），改革宗坚持重生在前，认为圣灵在人作出自身的行动之前，先推动了人的意志。神学家也感觉有必要区分开圣灵的工作和圣灵工作的果子；换句话说，也就是区分信心的能力与信心的行动、消极意义上的归信与积极意义上的归信之间的区别；或狭义上的重生与信心（连同积极意义上的归信）之间的区别。在重生的过程中，圣灵不只是藉由圣道光照人的理智，还直接并立即地向意志注入了新的喜好。[56] 信心和悔改是圣灵全能的运行所结出的果子，是圣灵种在人心中的种子所结出的果子。

在应付挑战的过程中，尤其面对敬虔主义和循道主义的奋兴运动（revivalism），改革宗进一步对细微的差别作出了区分。改革宗并不否认许多得救的人是在长大以后才重生和归信的。但是，因为他们认为处于圣约之中的儿童，其重生（狭义上的）先于积极意义上的信心和归信，因此并不总是如敬虔派和循道宗后来所要求的那样，一定要伴随着「显著的冲击和强烈的吸引」，认为他们的重生也可能会「经历一段时间、分阶段、慢慢地」发生。人们也同样并不必然能够精确地对其归信的方式和时间给出一个明确的交代，好像约翰•卫斯理那样明确知道自己的归信是发生在 1738 年 5 月 24 日晚上八点三刻。重生并不是集中在某一个时间点上，而是会延伸到基督徒的整个生命当中。因此，最好将其形容为持续的治死老我和新人不断的复活。[57]

同样，关于称义的教义，一些改革宗神学家最终提出了一种与先前普遍所认为有些不同的观点。为了纠正新律法主义的错误（认为信心是蒙饶恕的条件），以及回应反律法主义的矫枉过正（认为称义只是基督被动顺服的法律后果），改革宗神学同时肯定了白白的称义，以及基督和祂积极顺服的益处的归算。换句话说，称义并不是信心的结果，而是以信心为目的。在选民获得信心以前，他们早就已经被称义了。事实上，他们获得信心，正是因为事先早已被称义。通过从创世记 3 章 15 节以来，以及在基督的复活上所讲述的福音（罗 4:25），人们知道了客观性和积极的称义，但实际上在上帝拣选的谕旨中，称义的事实早就已经发生了。这是当上帝将选民赐给基督，并将基督赐给他们；他们的罪归算到基督身上、基督的义归算到他们身上的时候所发生的。一些改革宗神学家谈到永远的称义（eternal justification），但害怕反律法主义在永远称义的基础上，会反对基督的补赎，会改变信心的本质，并拒绝律法的作用是作为信徒的规范这个观念，这种担心使改革宗神学没有将称义的教义转回到上帝谕旨的教义上。此外，对于那些使用永远称义一词的人而言，这一点对于救恩次序的处理产生的影响很小或者根本没有影响。甚至连马可维斯（Maccovius）都明确拒绝和反对这种做法，而按照以

[56] See H. Bavinck, *Saved by Grace*, ed. J. Mark Beach, trans. Nelson D. Kloosterman (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008), 41–64.

[57] Heidelberg Catechism, Lord's Day 23; Zacharias Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trans. G. W. Willard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), qu. 59–61.

下的次序处理恩典的好处的问题：积极的称义、重生、信心、消极的称义、善行。无论如何，他继续区分称义与它在永恒中的定旨。[58] 十八、十九世纪，教会中的情况开始逐渐变得难以坚持改革宗的救恩次序的结构。当世俗化渗透进教会，圣约中的年轻人「分阶段、渐渐地」获得信心和归信的模式越来越不明显，很多人长大后在多年的生活中都没有表现出任何与信心和悔改相称的果子。在这种时候，认真的信徒就会觉得有责任警惕童年重生和历史性信心的基督教教义，而坚持真正的归信、心灵的转变、对得救的事实有经验上的认知。同样，为了对抗僵死的正统，敬虔主义和循道主义，连同其集会和奋兴大会，始终有存在的权利和理由。

【431】正如我们先前指出的，[59] 奋兴运动引发了一门新的科学，就是我们所知的宗教心理学。对于从心理学角度分析宗教现象的可能性和合理性，只要带着适当的敏感度和尊重来进行，改革宗人士对此应该没有什么意见。由于对人类来说，世界只在我们的意识中，并通过我们的意识而存在，那么意识的内容本身，应该可以让我们进行客观的考察和研究（这是在意识内，并且是为了其自身利益而进行的），亦可以从心理学的角度进行主观的考察。小孩子、青年、成人及老人在宗教生活中的不同特征；宗教发展与生理、心理和道德发展之间的关联；宗教觉醒与青春期之间的关联；通过人意识的不断转变对归信进行澄清；以及潜意识力量在宗教过程中的运作——所有这些都大大拓宽了人的视野，加深了人对宗教生活的洞察力，并为神学家、牧师、传道人、宣教士、教师和培育者带来了有价值的成果。不过，宗教心理学仍是一门年轻的科学，因此难免有在果实成熟之前强行采摘的情况发生。无论改革宗与奋兴运动的某些方面有什么矛盾，并且，尽管他们承认宗教心理学研究的合理性，他们还是坚持宗教现象不能通过心理学词汇得到透彻的解释。宗教心理学至多可以告诉我们在生活的实践中，归信的通常涵义，但它本身绝无可能告诉我们真正的归信与伪信、属世的忧愁与属神的忧伤之间的区别；为什么在有的人生命中发生了转变，在另一个人那里却没有，或者为什么发生在一个人生命的这个阶段，而在另一个人的生命中却发生在或早或迟的阶段。宗教心理学没有自己的标准，从其本身出发并不知道什么是归信——这是必然的；只有上帝在祂的启示中能做到这一点。因此，一些宗教心理学家告诉我们，在归信的过程中只有心理因素在发生作用，没有超自然因素的余地，那是出于他们的傲慢。在有限接触无限，并且以无限为依托的问题上，都是无法证明的；在一个人的灵魂深处、在他的意识和意志的背后究竟发生了什么事，对当事人自己也是一个谜，更何况是那些在外面只能依靠可见现象的人呢！正如基于理论知识的唯心主义，从他们的观察中，把外在世界的现实所隐含的信念除去，从而削弱了人类知识的作用，宗教心理学因为否认形而上学存在的权利，无疑也会

[58] Johannes Maccovius, *Loci communes theologici* (Amsterdam: n.p., 1658), 676. 参下文有关称义的讨论。

[59] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 556 (#426).

将宗教现象消解为一种幻象。

尤其是宗教心理学的研究对于某个宗教的真理完全无置喙之地。威廉•詹姆斯（William James）试图从宗教现象本身出发，想从中汲取出对宗教经验进行判断的规范。实用主义者詹姆斯说，要在宗教经验之社会功用的基础上对它们进行判断；在宗教中，重要的不是上帝是谁，而是祂可以如何被我们使用。「不是上帝，而是生命，更多的生命.....那就是宗教的使命。上帝不是供人知道的，而是供人使用的。」（詹姆斯） 不过，即使采用这种功利性的规范，詹姆斯仍然未能克服这个困难，因为如果「生命的力量」是决定宗教真实性和有效性的唯一标准，那么为了这个目的，哪一个宗教或异教迷信能够产生这种「价值」，仍然是个问题——这个问题永远无法通过历史研究得到答案。换句话说，我们对什么是「价值」如何达成一致的看法呢？实用主义为要保持自身的一致性，就不得不说，「价值」只能通过其「价值」来证明，这样就会陷入无限的循环论证。由于这是不可能的，这是实用主义的死胡同，除非它转向「价值」以外的路线来证别宗教的真实性和有效性。因此，詹姆斯不得不承认失败，最终转向了神秘主义：「心灵自有其原因，这原因是理智不明白的」。詹姆斯的结论是上帝的恩典通过「潜意识的门」作工，所以，他称自己为「超自然主义者」并不是没有道理的，不过，这是在经过高度修正的意义上才可以这样说。以这种方式获得的知识是微不足道的：只是意识到有「更多的」、更高的力量。从这一点可以明确看出，宗教心理学虽然能够对我们更好地理解宗教生活做出重要贡献，但它永远不能、甚至不比宗教历史能更多地代替或补充教义学、哲学或形而上学。它仅局限于确认宗教现象（概念，感觉）确实具有心理学上的价值，并只能在一种模糊和不可捉摸的宗教「本质」中寻找宗教的实存。现在这点应该很清楚了：宗教的真实性只能建立在启示的基础之上。

【432】宗教心理学是一门只能为主观的敬虔提供一种不充分描述的科学。教义学的任务则截然不同，其目的是根据上帝的话语和想法，确定救恩的次序。圣经对我们在基督里的救恩益处，有非常丰富和热情洋溢的总结和形容。我们在这一点上必须加以注意，教义学所使用的词汇并不总是与圣经的内容完全相同。「可以这么说，其表达形式是总体的概念，并不专注于个别的阶段、水平、程度或发展阶段，而是完整的事实本身。」[60] 我们无法单单用圣经为救恩建立一套科学性的词库；那些词汇是用来描述圣灵所带来的转变工作各个不同的方面。但是，这不应该阻碍神学家们尝试从圣经多种多样的词汇和图像中，为圣灵在我们里面所做的工作梳理出一个有秩序的说明。正如在三位一体和基督位格的教义，有时神学家们确实不得不使用圣经中没有出现过的词汇，或者赋予某些词汇比其在圣经原文使用时更广或更窄的意义。他们的任务不是要逐字地重复圣经，而是要发现隐藏在圣经字句背后的概念，并阐明它们之间的关系。新约和旧约圣经各书卷作者所采用的各种词汇和图像，都有助于从不同的角度揭示关键的问题，并表达出

[60] W. Schmidt, *Christliche Dogmatik*, 4 vols. (Bonn: E. Weber, 1895–98), II, 432.

其丰富和完备的意义。

请牢记这一点，我建议将以下内容作为改革宗救恩次序论应当保持的框架或边界：基督获得并分配给祂的教会的所有益处，都是恩典之约的益处。这个「约」的基础在永恒中已存在；它的立足点是上帝的美意或谋略（计划）。正是从上帝拣选的爱和圣父的美意中，所有这些益处都流向了教会。这些益处首先由基督以一种客观真实的方式完全获得。然后，由圣灵施行在信徒身上。圣灵一方面从基督那里领受一切，并自由地使自己与祂的道相结合；另一方面，自五旬节那日起，圣灵也亲自住在教会和其中每个成员里面，使他们充满了上帝的一切丰盛。救恩的所有好处都是圣父在永恒中就已经授予教会，并由圣子在时间中所取得的，这些好处也同时是圣灵的恩赐。因此，基督通过圣灵，圣父自己通过基督，将祂所有的儿女纳入与祂最亲密的团契之中。

基督所取得和圣灵所施行的救恩益处，不是一种偶然的聚集，而是有机地联结在一起的。相信的人就会得救。要进入上帝的国，我们就必须重生。如果没有信心，就不可能得到上帝的喜悦。非圣洁，没有人能见上帝。那些忍耐到底的人必然得救。如果一个人没有得到在先的益处，就不能获得随后的益处。因此，呼召、福音的宣讲先于所有其他的益处，圣灵就是通过这样的方式将自己与圣道绑在一起。圣道继续在教会中被宣讲，甚至是给那些已经相信的人。虽然将福音性的讲道与针对已有根基的教会的讲道区别开来是合理的，但牧者对会众的属灵健康需求必须有足够的敏感度，有时候必须用安慰的竿，有时候则必须用责罚的杖。建造有时，拆毁有时。不过由此看来，呼召（内在和外在）以及相应的信心和悔改行为（由狭义的重生所引发的）很明显的是信徒起初得到的益处，靠着这些，他们才能得到随后的益处。

总结而言：建立在基督客观性代赎基础上的称义，先于信徒的悔改和他们得以在恩典中长进的成圣生活。因此，圣灵在重生中的直接工作先于信心，同时，由于只有圣洁的人才能获得永生，因此成圣在次序上先于坚忍。另一种说明的方式是基督首先恢复了我们与上帝的关系，随后按上帝的形像更新了我们，并最终为我们留存了天上的基业。还有一种说法是我们蒙呼召使我们作为先知，得称义使我们成为祭司，并且得以成为圣洁并得荣耀，使我们成为君王。因此，在救恩次序中有四组益处：呼召（包括狭义上的重生、信心和悔改）；称义；成圣；得荣耀。[61] 所有这些都是从上帝而来、在基督里、通过圣灵的权能和工作完成的。

[61] 尽管得荣耀往往是在教义学的总结时才得到处理，通常包括在末后的事的教义里（末世论），然而它其实属于救恩之道（*via salutis*），并与称义和成圣是不可分割的。这个次序可见于罗马书 8 章 30 节和哥林多前书 1 章 30 节以及其他许多地方。

第十八章　呼召与重生

上帝的呼召

【433–34】三一上帝通过祂的话和圣灵，在创造和新的创造中创造万有（创 1；诗 33:6；约 1:3；来 1:3，11:3）。万物都在对我们述说上帝。上帝的外在呼召以律法的形式在自然界、在历史中，并以各式各样的经验临到所有的人。此呼召虽然不足以令人得救，却维系着人类在社会和文化中的生存（尽管罪恶无处不在），并且也为福音的呼召预备好道路。虽然使人得救的有限呼召是通过福音的话语而来，但它不能与自然和历史分割开来。恩典之约是由广阔的自然之约所维系的。那创造了万物的道，照亮了黑暗的光，启发每个来到世上的人（约 1:14），为所有的人留下明证。这道是从天上来的善，也用食物和欢乐充满外邦人的心（诗 19:2-4；太 5:45；约 1:5、9-10；徒 14:16-17，17:27；罗 1:19-21，2:14-15）。万有都在基督里联结在一起，祂以祂话语的能力托住万有（西 1:16；来 1:3）。正如父通过基督创造了万物，基督也为我们获得了救恩。祂呼召人（太 11:28；可 1:15，2:17；路 5:32，19:10），差派工人进入祂的葡萄园（太 20:1-7），邀请客人享用婚筵（太 22:2），招聚儿女像母鸡聚集小鸡一般（太 23:37），按立使徒和教师（太 10，28:19；路 10；弗 4:11），祂的声音传遍天下（罗 10:18）。成为肉身的道正是那位至高者（the One），万物都是藉着祂造的。恩典没有取消自然，而是恢复了自然。尽管如此，福音的特殊呼召不是出于叫我们顺服的律法（甚至不是出于启示的律法），而是从恩典中涌流出来的宣告，邀请我们进入信仰。此外，它也总是伴随着圣灵的某种工作和见证，就是基督倾倒在教会里的圣灵（约 16:8-11；太 12:31；徒 5:3，7:51；来 6:4）。

信心的呼召必须向普世的人宣讲；这是基督的命令（太 28:19）。圣经告诉我们，许多没有进前来的人，其实是有受到呼召的（太 22:14；路 14:16-18）。我们必须把结果交在上帝的手中，我们单单需要顺服。

那些拒绝福音的人（约 3:36；徒 13:46；帖后 1:8），因此犯了令人发指的不信的罪（太 10:15，11:22、24；约 3:36，16:8-9；帖后 1:8；约壹 5:10）。对改革宗信仰的批评，例如普世论者，他们挑战说拣选和有限赎罪的教义意味着否认福音的普遍呼召。对此，我们必须说福音是要传给人的，不是传给被选或堕落的人，而是传给罪人，所有人都需要得救赎。改革宗牧师向罪人所宣讲的福音内容，并不亚于亚米念或普救论者：「当信主耶稣，你就可以得到赦罪和永生。」当然，不是

对每一个人都可以说：「基督代替你死了。」但那些否认有限赎罪和传讲一种假设性的普救论的人也不会这样做，因为他们只相信有普世救赎的可能性，其条件是人要接受。这是没有人能确定知道的，只有上帝知道自己是否会赐下这信心。上帝只告诉我们祂要我们做什么：谦卑自己，单单在基督里寻求我们的救恩。既然我们从历史清楚地看到，上帝呼召的结果并未导致每个人都有信心，我们就无法避免这个理智上的问题。我冒昧地说，解释救恩普遍的邀请（universal offer），结果却不是所有人都得救，并不是我们的任务，而是上帝的责任。这理智上的问题无法透过扩充呼召的范围（以获得更大的包容性）、削弱呼召的效力，而得到解决。我们必须避免这些诱惑，即想要在使用上帝的管道之前就确知结果，或干脆不想使用上帝的管道。主的命令为我们解决了这问题；我们必须向所有的人，「不作区分、没有差别地」[1]宣扬福音，并宣扬要人悔改和相信的命令。

我们谦卑地承认上帝旨意的奥秘，认识上帝自己的荣耀是其最终目的，并相信祂的话不会徒然返回。祂所做的一切从来都不是徒劳的。即使是那些拒绝上帝呼召的人，也无法逃避这个宣告本身的重要启示——上帝的爱是无限的，祂不喜悦罪人的死亡，相反，喜悦他们能够回头而存活（结 18:23、32）。上帝从来没有放弃要抓住我们，也从来没有放弃祂对我们、对我们的服侍、对我们完全奉献的所有权。出于这个原因，上帝藉着自然和历史、内心和良心、祝福和审判、法律和福音来召唤我们回到祂身边。这呼召在其最广泛的意义上，是宣讲上帝对堕落之受造物的所有权。因此，这呼召保持在每个人里面，也在整个人类宗教和道德对依赖、敬畏、尊重、职责和责任的意识中；没有它，人类就无法存活。宗教、道德、法律、艺术、科学、家庭、社会、政府，都在上帝向所有人发出的呼召中有其根基和基础。这呼召是「受抑制的恩典」，并且证明上帝就是上帝，祂没有对任何事漠不关心，不仅是未来的世界，连这个世界对祂来说都是有价值的。律法的呼召也是为福音预备道路，不是如亚米念主义说的[2]通过人类的意愿，从预备的恩典[3]进化到拯救的恩典，而是作为救恩本有的天然基础。重生所带来的属灵生活，与重生以前的自然和道德生活有本质上的区别。

然而上帝是万物的创造者、维系者、统治者，祂同样也掌管着那些祂愿意按其时赐予他们信心礼物的人的生命，并且用许多不同的方式，在人心里为祂满有

---

[1] 编者按：取自多特信经，第二项教义，第五条："*Quae promissio omnibus populis et hominibus . . . promiscue et indiscriminatim et proponi debet cum resipiscentiae et fidei mandato.*"

[2] 多特信经，first head, Rejection of Errors IV：「他们教导说，得蒙『信心之拣选』的先决条件，就是那个人应该善用天然之光，要正直、不装腔作势、谦卑、使自己适合承受永生，仿佛在某种程度上是依靠这些因素被拣选。」H. Witsius, *The Oeconomy of Covenants between God and Man*, 3 vols. (New York: Lee & Stokes, 1798), III, 6, 9：「由此看来，重生的第一个开始，并没有先行的预备。」参 Remonstrant Confession and *Apologia pro confessione*, XI, 4; Peter van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VI, 3, 19–28.

[3] 改革宗神学家更加愿意说到「先在的恩典」（antecedent grace）而不是「预备的恩典」（preparatory grace）。

恩典的工作做准备。因此，所有的一切都在上帝预先的安排下，与他们随后的「征召」和教会的呼召互为连结。因此，在一个人生命中的「自然」际遇——出生地、家庭、国家、培养、教育，苦难和蒙福的经验，法律和福音的宣讲，良心的发展，都是上帝以护理和恩典的方式，藉着圣灵预备人们获得重生，并预备他们作为信徒、将来要在教会里扮演的角色。如此合理地谈到「预备的恩典」是一种宝贵的提醒，上帝将祂恩典的工作和我们自然的生命连接起来。创造、救赎和成圣都是三一上帝在圣父、圣子、圣灵里的经世（economy）。上帝是至高无上的，祂的引导极其多样化，且圣灵的恩典是富足的、丰厚的、也是无条件的。我们以不同的方式被带进上帝的国度，蒙召为上帝的缘故执行不同的任务。不像那些企图以一种单一的呼召模式来改变塑造众人的人，改革宗神学尊重上帝自由的主权，并惊叹祂有如此丰富的恩典。

【435】继奥古斯丁之后，改革宗神学把圣灵有效的、使人得救的内在呼召与外在（或显明的）呼召区分开来。[4] 这种区别是尊崇圣经有关罪的普遍性的见证。所有人都在上帝面前被定罪（罗 3:9-19，5:12，9:21，11:32），都死在他们的罪恶过犯中（弗 2:2-3），都是心地昏昧（林前 2:14；弗 4:18，5:8）。我们不能用人的能力大小来解释为什么有些人相信，而别的人却不信。唯独是上帝和祂的恩典造成了这种区别（林前 4:7）。圣道的传讲本身并不足够（赛 6:9-10，53:1；太 13:13 以下；可 4:12；约 12:38-40；等）。旧约圣经所应许的圣灵（赛 32:15；耶 31:33，32:39；结 11:19，36:26；珥 2:28），在五旬节时倾倒下来使人重生（约 3:5 以下，6:63，16:13），引领他们承认耶稣是主（林前 12:3），并为基督作见证（约 15:26-27）。因此，得救不是倚靠人的意志或努力，而是在于发怜悯的上帝（罗 9:16）。这呼召是上帝拣选的执行（罗 8:28，11:29）。上帝在我们里面工作，按祂的美意使我们立志行事（腓 2:13），而为了达到这个目的，就使用圣灵的能力，这能力就是叫基督从死里复活并使基督坐在自己右边的能力（弗 1:18-20）。因此救赎的工作在主观和客观上都完全归功于上帝。

重　生

上帝在人里面成就的这个改变，往往被称为「重生」（约 1:13，3:3 以下；多 3:5；等）。它的果子被称为一颗新的心（耶 31:33），一个新造的人（林后 5:17），上帝的工程（罗 14:20），在基督耶稣里造成的（弗 2:10），和上帝建造的房屋（林前 3:9；弗 2:21；等）。因此，圣经是在双重的意义上谈论呼召的。它反复地提及

[4] Cf. Augustine, *Predestination of the Saints*, chap. 8; Calvin, on Romans 10:16; idem, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster, 1960), III.xxiv.8.

一种没有得到正面回应的召唤和邀请（赛 65:12；太 22:3、14，23:37；可 16:15-16；等）；人仍然顽固地拒绝相信，抗拒上帝的呼召（太 11:20 以下，23:37；路 7:30；徒 7:51）。他们认为福音是愚拙（林前 1:18、23），因为他们不明白（林前 2:14），对他们来说，福音变成了审判的话语（林后 2:15-16）。但圣经也提及一种必然有效的、从上帝而来的呼召，一个拣选的实现（罗 4:17，8:30，9:11、24；林前 1:9，7:15 以下；加 1:6、15，5:8；弗 4:1、4；帖前 2:12；提后 1:9；另参照彼前 1:15，2:9，5:10；彼后 1:3）。因此，信徒们重复地被描述为单单是「那些被召的人」（罗 1:7；林前 1:2、24），「那些在基督里被召的」或「在主里的」（林前 7:22）。也就是说，他们是蒙上帝呼召、属于基督、住在祂里面也与祂相通（communion）的人。福音向那些按上帝的旨意被召的人（罗 8:28，9:11，11:28；弗 1:4-5）证明了它是上帝的大能（林前 1:18、24）。

【436】上帝有效的呼召是全面的，从而使人想起上帝藉着祂的圣道和圣灵所做成的所有工作——内在的和外在的、间接的和直接的；从以前在灵里已死的人身上，产生出一个新的、有属灵生命的、与基督相通的新生命。希腊词 παλιγγενεσια 不是第一次才在新约圣经出现，在其他文献中也有记载。重生的概念可见于古代东方的其他宗教，特别是在富有神秘色彩的宗教里，如密特拉教（Mithraism）。试图以神秘宗教中死去又活过来的神明来解释基督徒对重生的理解，并不怎么有说服力。即使考虑到我们对神秘宗教的知识是有限的，我们仍然知道他们的想法和做法都来自一种完全不同的宗教环境和世界观。早期基督教教会的信仰聚焦在基督身上，并从一开始就采取了一个和所有外邦异教对立的立场。即便新约圣经采用了当时普遍流行的希腊文字（福音唯一能被听见和接受的方法），它往往把另一个更深的涵义归给那些文字，并逐渐使得这些涵义成为人类意识的内容。这就是这些字词的情况：σωτηρια（救恩），ζωη（生命），ἀπολυτρωσις（救赎）；重生的概念也是如此。这概念在圣经中只有两次由 παλιγγενεσια（太 19:28；多 3:5）这个字来诠释，其他地方则由许多别的词汇来表达。

【437–38】新约圣经其实是建立在旧约圣经之上的。在赐下律法的时期，以及后来在预言里，上帝的道首先是对包括在上帝的圣约下所有的人说的。在这个圣约的基础上，人们面对要尽心尽意事奉他们的主的命令（申 11:13；书 22:5）。但当叛教、不忠以及人心的刚硬在历史上越来越明显时，先知越来越多地强调必须有内心的改变，不仅是针对以色列整个民族，同样也针对每一个人的内心。人类自己无法带来这种改变（创 6:5，8:21；伯 14:4，15:16；诗 51:5）。正如没有任何人能改变他/她的肤色，或者猎豹不能改变身上的斑点一样，以色列也无力行善，因为它已经学会了行恶（耶 13:23）。人心比万物都诡诈，坏到极处（17:9）。只有上帝才能成就这个新生命的诞生（诗 51:10-12）。然后，以色列必将成为祂的子民、祂的枝子、祂手中的工作，使祂得荣耀（申 10:16，30:1-6；赛 54:13，60:21；耶

24:7，31:18、31 以下，32:8 以下；结 11:19，36:25 以下）。

从施洗约翰的洗礼到耶稣传的道，到使徒的宣告，其中前后一致的信息就是对 μετανοια（译按：悔改）的需要。如果一个人想进入天国，就需要有彻底的转变。正如耶稣教导尼哥底母，人必须「从上头生」，也就是说，从灵而生，这灵就是上帝自己（约 3:6-8）。凭着信心，基督或祂的灵是一个蒙召的新生命的源头和创造者（加 3:2，4:6），好让他们成为一个「新造的人」（林后 5:17）。虽然旧约和新约圣经的语言和表达方式有所不同，但基本的道理是一样的。无论重生被称为「内心的割礼」，赐下一个新的心和新的灵，还是从上帝而生，在严格意义上来说，这始终是上帝的工作，人的内在藉此得以改变和更新。这一变化以洗礼为记号，并加上印记。根据使徒彼得，新生命的内容就是盼望。信徒的生命完全由盼望所支撑和引导。盼望刻画出他们整体的生活方式。在任何情况下，它都不是一种静态的拥有，而是活生生的、活泼的、稳固的。它会向外延伸，并将信徒与天上的产业连结起来（彼前 1:4-13），也使他们有能力按照基督的榜样过圣洁的生活（彼前 1:14 以下）。按照保罗的著作，他在大马士革路上的经历——被基督得着（腓 3:12），正是所有信徒的经历。在他们获得信心的那一刻，他们凭这信心得以称义，被收养成为上帝的儿女（罗 3:22、24，4:5，5:1；加 3:26，4:5；等），靠着圣灵的见证，得了儿子名分的确据（罗 8:15-16；加 4:6；林后 1:22；弗 1:13，4:30）。那些有效地被召的人也立即凭着信心，被包括在与基督的团契相交里。他们与基督一同埋葬、一同复活（罗 6:3 以下），并与祂一同活过来（弗 2:1、5），有基督的样式（罗 8:29-30；林前 4:15-16；林后 3:18；加 4:19）。基督住在他们里面，他们也住在基督里面（加 2:20）。他们已经把肉体和世界钉在十字架（加 5:24，6:14），已经出死入生了（弗 2:5，5:14；西 3:1）。他们是新造的人（林后 5:17），是上帝的工作（弗 2:10）。他们一举一动有新生的样式，现在是圣灵的殿，被圣灵引导（罗 6:4，8:14；林前 6:19；加 5:25；等）。这整个转变对他们来说，是在洗礼中有了具体的外形。这是他们生活中重大的转折点，使他们摆脱以往的行为，彻底降服于基督和对祂的服侍。但是从上帝的角度看来，洗礼也是一个印记，显明信徒与基督的相通，并参与到祂一切的恩惠当中（罗 6:3 以下；加 6:17）。重生或再生的主题，在约翰的书卷中也占有核心的地位，甚至超过保罗的书信。约翰将重生和再生描述为 γεννηθηναιἀνωθεν（「从上头生的」：约 3:3；参 3:31，8:23，19:11；从上帝生的：1:13；约壹 3:9；等），从水和圣灵生的（约 3:5），也就是说，从圣灵生的（约 3:6、8）。圣灵洁净的工是由水来象征的（比照结 36:25-27；太 3:11）。上帝差派祂的儿子来到世上，好叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生（约 3:16、36，6:47，20:31）。虽然罪在信徒的生命中继续纠缠着他们（约壹 1:8），但上帝的道（种子）存在他们心里（约壹 3:9）。他们仍然应该持守在基督和祂的话语里面（约 15:4-10；约壹 2:24），并在他们的生活中彰显上帝的爱（约壹 3:11-24，4:7-12）。

在旧约和新约圣经中，有活泼盼望的重生，同样也是一个新的和圣洁生命的开始。重生贯穿再创造的整个范围，从最初在人们心中的开端，直到新天新地的完成。这种再生过程的目标，是要叫基督徒成为上帝创造中初熟的果子，成为真以色列，成为上帝特殊的产业，正如以色列人在旧约的时候那样（出 19:5；申 7:6，14:2，26:18；诗 135:4；赛 43:21；玛 3:17；参彼前 1:23，2:9），并且成为上帝将在祂的创造中实现的国度初熟的果子（参罗 8:19-23；来 12:23）。因此，圣经讲的重生，主要表现在三个方面：（1）上帝的灵在人类相信之前，在他们里面种下了新生命的原则；（2）人的道德更新，体现于圣洁的生活；最后，（3）使整个世界恢复到其原有的完备。

【439】在早期教会的宣教背景下，洗礼所象征的重生记号，对信徒来说是一个重大的事件，也是改变他们生命的大事。他们必须与犹太教或异教完全的决裂，并加入一个贫困的、边缘化的、并不高尚的基督教会。基督徒认为自己是一群独特的、蒙拣选的、新的族类、新造的人。他们在基督里获得了与上帝的相通以及一个新的和真实的生命。[5] 救恩的工作在上帝的方面只限于上帝的呼召，在人的方面，当他们听从这一呼召、悔改并相信，他们便在洗礼中使他们过去所有的罪孽获得赦免。洗礼是一个重大的转折点，代表彻底的改变，是从罪恶的过去进入当下圣洁的关键通道。

一旦脱离这个背景，当教会更多地通过他们自己的孩子，而不是从归信的人得到新会友，并且为婴儿与儿童施洗，教会便必须修改其对洗礼和重生之间的关系的理解。在西方的天主教，孩子们受洗不是根据他们个人的信心，而是根据他们出生时的教会的信仰。洗礼不再标记着弃旧迎新的生命，而是代表超自然力量的注入，因此，重生后来越来越被理解为在受洗时被注入的「圣礼的恩典」。受洗因而严格地成为得救的必要条件，正因如此，人们不仅在生命开始时完全依赖教会及其圣职人员，且是在整个生命过程中都是如此。在东方教会也有类似的结果，但他们认为通过洗礼会种下一个新的不朽的种子，一个新的品质被注入到灵魂当中。洗礼本身就成了救恩所不可或缺的。在西方，重生失去了其真正的涵义，变成以教会为中保的称义，而且圣礼也成为留在恩典状态之下的必要条件。这样，重生便不是一个持久的好处，而是要不断地依靠人的努力。[6]

【440–41】宗教改革抗议的正是这种圣礼制度，而想要透过圣灵，来恢复上帝和人的灵魂之间的直接关系。这是把圣经放在优先于教会、把圣道放在优先于圣礼的地位。这一原则带来了它本身的危险和困难。重洗派便拒绝以教会和圣礼作为恩

[5] See, e.g., *Barn.* 6, 11; Ign. *Eph.* 19–20; Ign. *Magn.* 1, 9; Ign. *Smyrn.* 4; 1 *Clem.* 29, 58.

[6] The Council of Trent, sess. VI, 4ff.; Roman Catechism, II, chap. 2, qu. 25ff. 编者按：在 The post–Vatican II edition titled *The Roman Catechism*, trans. Robert I. Bradley, SJ, and Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985), 这个序言的总结被删除，以致于第一章以洗礼的段落开始。在这里的注释，正确的参照应该是 II, chap. 3, qu. 26ff.; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), III, 514–17 (#416).

典的管道，并以个人的信心和悔改作为洗礼的条件。对此，路德宗再次让重生依赖于洗礼，以此暗示重生依赖于教会，从而制造了一个先存于信心的「基本的重生」（primary regeneration）和随后从信心而来的「从属的更新」（secondary renewal）的双重状况。改革宗神学家苦苦想要解决这个问题，但是无法找到能满足每个人的答案，特别是关于给信徒的孩子施洗这件事。企图以洗礼前的重生（prebaptismal regeneration）作为婴儿洗的基础，使一些人得到了满足；但由于有些人虽然受了婴儿洗，但成年以后并没有全备的信心，使得这说法也无法成立。虽然在逻辑上我们需要区分重生和悔改或归信，并坚持认为前者先于后者，当涉及到时间的先后次序时，我们必须谨慎。改革宗神学将自己局限于一个笼统的声明，重生可能发生于洗礼之前，跟洗礼同时发生，或在洗礼以后一段时间才发生。[7]

当教会世风日下，与世界妥协，[8] 就用颠倒重生和悔改关系的方式，找到一些解决「来得容易的信心」（easy faith）和「廉价门徒」（cheap discipleship）这个问题的方案。圣礼仅仅被看为是一种指标，显示出上帝对所有人的爱和善意的一种泛泛的保证，也显示出教会已经邀请人接受福音，并且以悔改来归向上帝。人既然有这种相信和悔改的道德力量，便有相信的义务（「你能够」[*du kannst*]，因此，「你必须！」[*du sollst!*]）。靠着这种信心，人便得以重生，并且修复他或她的生命。在启蒙运动中，人们终于来到一个地步，宁可干脆避免使用「重生」这个词汇。取而代之的是「启蒙」、「文化」、「发展」、「道德的培育」和「改善生命」，他们认为这些是更好的、更贴切的用语。

但是当启蒙运动以道德修正的说法取代了「重生」这个词之后，唯心主义哲学又把它捡拾回来。当然，正如他们对「三位一体」、「道成肉身」、「赎罪」和「救赎」这些词所做的，哲学家们例如康德、费希特、谢林、黑格尔、叔本华和哈特曼所赋予「重生」（regeneration）或「再生」（rebirth）的意思，已经远离了基督教会的原意。与此同时，值得注意的是唯心主义哲学的很多讨论，至少在其早期阶

[7] 改革宗神学家一致同意以下几点：(1) 上帝通常是透过恩典的管道分发恩典之约的好处，因此重生是与圣道相连的；(2) 然而上帝不受这些管道的约束，因此祂也可以通过不寻常的途径叫人重生得救，特别是对不懂圣道的孩童；(3) 对于信徒在未到分辨是非的年龄就死去的孩子，上帝一般是那样工作；(4) 信徒受过洗礼并参加教会生活的孩子，应当被看作是蒙拣选和得重生的人，除非从他们的说活行为有与此相反的证明为止；(5) 然而这是一个宽容的判断，我们对这些孩子的态度必须采用这个原则，虽然这并非无误的原则。另一方面，关于信徒的孩子，若他们是蒙拣选的话，到底是在他们受洗以前已经重生、在受洗的时候重生、还是在受洗以后才重生，从一开始就有不同的意见。有些人较偏向于第一个看法，如 Martyr, à Lasco, Dathenus, Alting, Witsius, Voetius, Mastricht。但大部分神学家——Calvin, Beza, Musculus, Ursinus, de Brès, Acronius, Cloppenburg, Walaeus, Maccovius, Bucanus, Turretin, Heidegger,及其他人，都没有对这个问题表态。

[8] 编者按：巴文克没有特别说明这是什么时期，但他无疑是指十七、十八世纪，当时荷兰的进一步改革运动（Dutch Further Reformation）与英国的清教徒相对应，企图复兴教会，热情地呼吁信徒过更敬虔和更圣洁的生活。见例如, Willem Teellinck, *The Path of True Godliness*, ed. Joel R. Beeke, trans. Annemie Godbehere (Grand Rapids: Baker Academic, 2003).

段，跟基督教全然败坏的教义有关联。他们认为人类有深层的道德腐败，「一心向着邪恶」，不是靠启蒙光照和逐步自我完善就能够将之除掉。人类所需要的是一种激烈的改造，思想的革命，生活和行为的完全逆转。由于唯心主义哲学向着泛神论的方向发展，人类这种的重生被同时看作是他们自己的作为和上帝的工作，是一种「神圣的转变」。[9] 如此，这些趋势并没有完全放弃现代对人类自我成就的信心，[10] 但是他们仍有一点不太满意，所以他们假设了一种「精神的生活」，这是独立于自然，并且不受自然限制的。人类必须超越他们的现状而达到他们所应该有的状况。只有当某种「上帝的介入」发生，这才有可能：「在精神的事上，人的每条途径都是由『非』（Nay）通向『是』（Yea），若没有通过一个绝对生命能量的内在提升，所有的辛劳都是徒然的。」[11] 其内容是完全两样的，但这语言本身听起来倒是挺基督化的。

施莱尔马赫以重生作为他理解基督信仰的中心，也因此在神学中恢复了重生这个概念。对他来说，重生是通过与基督的意识联合，人类重新意识到对上帝的依赖和上帝的恩典。施莱尔马赫的功劳是他将「重生」再次列入到教义神学中，把它理解为一个宗教道德的过程，也把它和基督的位格联系起来。但在这个过程中，他没能把自己从泛神论哲学理念的影响下完全释放出来。在他的神学中没有给在归信前的客观称义保留空间。这客观的称义乃是基于基督的义，并唯独靠信心接受和享有的。[12]

在中介神学（Mediating Theology，*Vermittelungs theologie*）中，[13] 罪扮演了更重要的角色，但归根究柢，在基督里的新生命就是得到一个新的品格；没有客观的赎罪或称义，只是主观地得到了新的意识。在这里，信心的内容被缩减成神秘的经验。这些在敬虔派圈子里流传的想法，再次在谢林、冯•巴德尔（von Baader）和其他人的神智论推想中脱颖而出。重生就在于一个人成为「精神」：在思维与存

[9] F. W. J. Schelling, *Ausgewählte Werke*, 4 vols. (Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1968), IV, 332; idem, "Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit und die damit zusammenhängenden Gegenstände" (*Sämmtliche Werke* [Stuttgart & Augsburg: J. G. Cotta'scher, 1856–61], I/7, 388). 歌德在〈神圣渴望〉这首诗里的说法也是很深刻的：「只要你没有它 / 这个：死去并重生 / 你在这个黑暗的地球上就只是个困惑的客人」(translation of Henry Hatfield, *Goethe, a Critical Introduction* [Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963], 118).

[10] 例如想一想奥伊肯（Rudolf Eucken）以下所说的一番话：「宗教的基础在于人里面存在一个『上帝的生命』，并通过人将这生命变成自己的本性而展现出来。宗教亦存在于这个事实，就是把人里面最基本的实质提升至上帝的生命，并且与上帝的性情有份。」(*The Truth of Religion*, trans. W. T. Jones [New York: G. P. Putnam's Sons, 1911], 206).

[11] R. Eucken, *Truth of Religion*, 240; cf. also, idem, *Hauptprobleme der Religionsphilosophie der Gegenwart*, 2nd ed. (Berlin: Reuther & Reichard, 1907), 83ff.; 95ff.

[12] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T&T Clark, 1928), §§106–9.

[13] 编者按：由施莱尔马赫启发的中介神学，从主观的信心出发，企图把基督教的信仰与鄙视基督教的所谓「文化人士」的现代科学世界观结合起来。参 H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 49 (#9), 127 (#39), 166 (#51), 519–20 (#135), 522–24 (#136).

在、思想和本性之间达成一种绝对的联合。人类进入到一个精神化（spiritualization）的过程——在「成为」的过程中变成一个新人，直到基督或圣灵完全住在他或她里面。[14] 这种对人类会有一个实质恢复的观点[15]令我们感到怪异，而宗教改革的教义也没有得到它应当受到的尊重。立敕尔作出回应，再次把称义放在镁光灯下，把它看为一种综合的审判，并认为它是教会的财产。[16] 然而，他的批评者争论说，立敕尔的系统未能解决个人称义和重生的问题。这同样可以说是赫尔曼的问题。他把信心的经历等同于重生，认为通过仰望耶稣，我们便可以从罪咎感、恐惧和疲惫中得到解脱，得以确保上帝的爱，并得以冷静并勇敢地继续做合乎道德的工作。根据赫尔曼的理论，重生并非得到新的属灵力量，这种意义的重生并不存在；重生其实不过是信心，这信心当然带有新的生命、新的思维模式和新的勇气。[17]

【442】重生与称义的关系虽然很重要，但绝对不是与这题目有关的唯一问题。这个神学要点，即救赎论，和三位一体和基督的神人二性教义一样，也是困难重重的。虽说我们可以理解宣教士的福音宣讲是以悔改和信心作为起点，然后才讲到重生，然而经过对圣经和经验的反思后，我们认识到，确切来说，重生必须先于信心。如果悔改必须先于重生，那么关于信徒在婴儿期死亡的孩子的命运的问题，就会令人十分不安了——他们尚未悔改，就必然是失丧的。相反，不仅是出于基督徒的情怀要包括这些孩子，连恩典之约的圣经教义也把这些孩子包括在内。此外，如果救恩真正地掌握在上帝的旨意中而不是取决于人的意志，重生先于悔改的顺序就是不可侵犯的。我们必须选择奥古斯丁而不是伯拉纠。然而，还有道德/实际的考量。过分强调重生，是否有可能会导致一些人漠视他们必须悔改相信，与此同时，又使另一些人对他们的重生变得不确定，因而无力回应福音的呼召——只等着上帝使他们重生呢？同样，信徒的儿女又怎么办呢？教会是否基于这个假设，即信徒的孩子已经重生而为他们施洗呢？又或者，正如罗马天主教和路德宗的看法，洗礼是否在某种情况下植入了重生的种子？改革宗传统区分重生和信心，是基于圣约的应许为婴儿施洗，但也承认除了圣道的宣讲以外，圣灵有至高无上的主权在孩子们的心中工作。因此，总的来说，信徒的孩子应该按照宽容的判断，被认为是蒙召和重生的，除非在他们的「言谈」（talk）或「行为」（walk）中显出他们不是。因此，无论是成人还是孩子，重生严格地说（如果不是在时间上，那就肯定是逻辑上）是先于信心和悔改的。

[14] R. Rothe, *Theologische Ethik*, 2nd rev. ed., 5 vols. (Wittenberg: Zimmermann, 1867–71), 742–76.
[15] F. Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trans. R. E. Wallis, 2nd ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1875), 381–417.
[16] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 590 (#432).
[17] J. Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), 54–55.

重生的本质、程度

【443】因为重生的概念在圣经以外、世上的宗教中也可以找得到，所以清楚认识圣经独特的观点是非常重要的。圣经对重生的看法，和东方如佛教或印度教的通神智慧不同。他们从十八世纪末开始，直到现在都对西方思想产生了强大的影响。圣经的重生，意思不是轮回。[18] 基督教的末世论所带来的是盼望和热切的期待，而佛教的轮回观念与此不同。佛教轮回观的主要内容是灵魂要经历无数个周期，会寄存在一系列不同的身体中，而灵魂本身却不会有任何的改变。轮回只会带来焦虑和恐惧，并且要求人压抑意识和意念。[19] 虽然再生一次（rebirth）的观念的确适用于基督徒对归信的理解，但我们不能将圣经的观点与加入希腊神秘宗教，甚或与归入犹太教的入教要求，来加以比较。重生不只是意识的改变、心灵的启迪，甚至不只是行为的改造，尽管重生包含了这一切。我们也不应该满足于诺斯底派的救赎概念，以为救赎就是指内心从「肉体」或物质得到解脱。无论是理性主义或神秘主义（例如由伪丢尼修所启发的那种神秘主义），都无法让我们正确地看待重生。这些人坚持，比起普通信徒，他们对上帝拥有更高的认知，与上帝有更亲密的团契相交。根据神秘主义的看法，重生是与神的本质有份的重要因素，是灵魂与神有真正的联合。当灵魂从所有世俗的捆绑中释放自己，抑制其所有相关的概念图像，灭除其意识和意志，并且向内转向自己最深的本性，便会发现上帝自己在那里，并进入与祂完全的相通；在这种高超的水平上，神和灵魂成为一体。[20] 其他人则把「重生」贬低到只是象征式地谈论生命的改造，活得越来越符合耶稣的教导和榜样。重生和归信在这种观点里是同一回事，只是前者是从上帝的角度来看，后者是从人的角度来看而已。[21] 相比之下，改革宗神学家更加积极地强调重生不只是牵涉到行动，也不只是关乎一个人的各种机能（faculties），而是牵涉到他整个人和他所有的能力，他的身、心、灵、思维和意志。因此，重生就是「老我」的死亡，不仅是压抑老我，而是把老我治死，取而代之的是一个全新的人，按着上帝的形像所造，有真正的公义和圣洁。[22]

---

[18] 轮回的学说（metempsychosis）将在后文有所讨论，在关于末后的事的教义中，因为世界更新的概念也与马太福音 19 章 28 节的「重生」（παλιγγενεσια）一词有关联（见 see H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 702–7 [#575]）.

[19] Paul Gennrich, *Die Lehre von der Wiedergeburt* (Leipzig: Deichert, 1907), 275–355; J. S. Speyer, *De Indische Theosophie en hare Beteekenis voor Ons* (Leiden: Van Doesburgh, 1910), 86–93.

[20] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 528–31 (#420).

[21] 这是苏西尼派和抗辩派的观点，根据大赫治，这也是美国的新神学学派（New Divinity School）神学家的观点（即 Emmons, Finney 和 Taylor）。见 Charles Hodge, *Systematic Theology*, 3 vols. (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), III, 7–15.

[22] J. Calvin, *Institutes*, III.iii.5; P. van Mastricht, *Theologia*, VI, 3, 6–18; H. Bavinck, ed., *Synopsis*

当我们把重生从行动追溯到人的机能，从机能追溯到灵魂本身，再从灵魂追溯到它的本质和实体，重生自然、也是必要地，是在无意识中发生的。在过去，在心理学和在重生的神学要点上，我们很少注意这个无意识状态。改革宗与重洗派不同，不想把孩子排除在得到重生的益处之外，即使是在他们有自我意识之前。改革宗也不同意说信徒必得知道他们重生的时刻。[23] 就重生本身而论，他们说，不在于经验，而在于信心。「这新生既非看得见也非意想得到，只能相信。」[24] 但从莱布尼兹开始，「无意识」在哲学和心理学领域都取得了重要的地位。然而这个术语的意思并不清楚，可以有非常不同的解读。为了我们这里的目的，我们主要探讨无意识标题之下的两个方面。第一，我们可以包括在这个标题下、在任何既定时刻不在我们的意识中，但可能在某种或其他的情况下，通过回忆、联想等，所激起的所有的印象、思想、激情、欲望，诸如此类。这里包括了童年的回忆，以及通过长期的实践和训练而获得的技巧和能力。第二，这种无意识状态也可能与那些像闪电般穿透意识的直觉本能有关，这种能力在天才、英雄、先知、有预知能力的人，还有对声称自己有千里眼、梦游、心灵感应和经历广泛神秘现象的人有特别重要的意义。许多人认为这些现象指向隐藏在人意念中的神秘力量，或指向人类有接触或者能够接触到的另一个属灵世界。根据他们是用前者还是后者来理解无意识的意义，现代宗教心理学家对重生或归信提出了不同版本的看法。在第一种情况下，他们说当我们的意识受到一些创伤或其他事情的干扰而经历彻底的转变，这就是重生。由于这种说法剥夺了宗教现象的独特价值和真确性，对这个解释不满意的人，便设想出某些客观的超自然因素——我们一般称之为「神」，为人们提供了一个新的动力，一个新的、更广泛、更丰富的生命。这些人感到自己跟那个在整个宇宙中工作并拯救他们和整个世界的存在者（Being）是合而为一的。

虽然这些重生（归信）的解释听起来新颖且有原创性，其实他们会令人想起理性主义和神秘主义多年来的说法。前者更接近自然神论，后者更接近泛神论。前者以道的工作解释一切，后者追溯到道背后的圣灵。重生对前者来说纯粹只关乎道德；对后者而言则是一种超自然力量的启示。然而，这两种解释都将宗教心理学固有的严重弱点表现出来。不管宗教心理学如何努力地试图要保持客观和公正，它只能形容，却不能穿透宗教现象的内在本质，并且在面临真理的问题时必然显得尴尬和无力。心理学家所给出的解释无可避免地会反映出他们的偏见，显出他们的观点原来是不受约束的、主观的、甚至是武断的。归信就变成了一个现象，与其他人类意识的各种改变在同一水平，或者同样随意地以一些内在无意识的超自然因素来解释。但是，归信究竟是什么，同样地，信心、祈祷、称义、宗教，等等，又是怎么一回

purioris theologiae, 6th ed. (Leiden: Donner, 1881), disp. 32, 13, 18–19; H. Witsius, *Oeconomy of the Covenants*, III, 6, 4; cf. also Canons of Dort, III–IV, 11.

[23] J. Calvin, *Institutes*, III.iii.2.

[24] Luther in W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 6th ed. (Stuttgart; Cotta, 1908), 278.

事呢？心理学和宗教哲学都无法告诉我们。只有圣经可以。

【444】承认「重生」一词有一个更广泛和更狭窄的用法，对我们很有帮助。在其最广泛和最充分的意义上，重生是指一个人完全的转变；在其有限的意义上，它是指在信心和悔改以及进一步成圣之前所植入的新生命。[25] 在这里，上帝活泼的道（呼召）也必须和被动的接受，或上帝主动工作的果效作出区分。上帝的呼召同时有外在和内在的成分。外在宣告的圣道有效地说服人类的意识，人的回应却需要圣灵内在的工作。在改革宗思想中，呼召和重生是永不分离的。上帝的内在呼召总是被视为逻辑性地先于外在的呼召。改革宗传统也承认信仰群体在自己孩子的外在呼召中的参与，这是圣灵怜悯的工作。在他们与重洗派的论战中，他们一直试图保持呼召和重生之间的关系。在他们的信仰告白、要理问答和教义手册中，他们仍然坚定不移地忠于呼召和重生的次序。这一方面是为了反对重洗派，也是为了反对各种伯拉纠的看法，他们的立场是圣道的外在呼召和道德说服是不足以使人得救的，必须有圣灵在人心中的特殊工作。

【445】圣灵的运行是直接的，也是不可抗拒的。由改革宗神学所提出用以反对伯拉纠派、亚米念派和邵玛（saumur）神学家（译按：即阿米罗派[Amyraldism]）的一点，就是上帝在人里面的运作是独立于人的意志以及智慧的。这里没有给所谓的合作，或者上帝仅仅是启迪了人的心智（mind）、然后心智开导并改变人的意志，留下空间。相反的，上帝的灵直接进入人的心里，并以无误的确定性带来重生，绝对不靠赖人的意志。此外，如果上帝的灵在重生的运作上是绝对独立于人的意志，我们就可以称之为「不可抗拒的」。奥古斯丁已经说过：「人类软弱的意志必须得到援助，这样上帝的恩典才能无可阻挡、并不可抗拒地发生效用。」[26] 虽然反对改革宗信仰的人也使用「不可抗拒」这个词汇，并且没有充分地把握改革宗的观点，[27] 其意思仍然是清楚的：当上帝自由地选择更新一个人的意志，没有人能抵挡祂。上帝的内在呼召是有效的。罗马不赞同这种看法，从天特会议和[第一次]梵蒂冈会议的声明就可以清楚看到。天特会议声称，当人的心已经被圣灵的光照感动了，「他并非在受到感动时本身完全没有做任何事情，这是因为他也可以拒绝；然而缺少上帝的恩典，他就无法通过自己的自由意志，向摆在他眼前的义移动。」[28] 第一次梵蒂冈会议宣布：「信心本身就是上帝的恩赐，它并不是通过爱心的善行来发挥作用的。信心的行动是一个与救赎有关的工作。通过这行动，人

[25] 当改革宗神学把「重生」的意义规限于属灵生命的植入，这是比圣经一般谈及「重生」（或「从上头而生」或「从上帝而生」）的意义更加狭窄的应用，因此必须谨慎，不要因为两者是同音字而误引。

[26] Augustine, *On Admonition and Grace*, XII, 30.

[27] 改革宗神学家对「不可抗拒的恩典」这句话有一些保留，因为他们绝无意思否定未经历重生的人往往并且确实地抗拒恩典。他们因此宁可谈及有效的或无法超越的恩典，或把「不可抗拒」解作恩典最终是不可抗拒的。

[28] 天特会议敕令（Decree of the Council of Trent），VI, 5.

同意并配合上帝的恩典，自由地呈现对上帝的服从，也可以加以抗拒。」[29] 伯拉纠和半伯拉纠的教导在这里胜过了奥古斯丁和托马斯，也被重洗派、苏西尼派、后期的路德宗、荷兰的抗辩派所接受。我们与他们的分歧点，不在于没有重生的人会抗拒上帝一般的外在呼召，而是他们是否能够在上帝要他们重生且以祂有效的恩典在他们心中工作的时刻，仍然能够拒绝那恩典。抗辩派混淆了上帝的美意和祂已启示的旨意之间的区别，以及混淆了（足够的）外在呼召和（有效）的内在呼召之间的区别，因而对这问题作出肯定的回答，而改革宗则说：「不」！多特会议所肯定的所有重要教义，都包含在这样的回答里：人性的腐败；拣选（无论是否基于预见的信心）；基督买赎的普遍性和特殊性；圣徒的坚忍。改革宗神学家从圣经的描述认识到，堕落的人类是瞎眼的、无力的、属自然（属血气）的、死在过犯罪恶中的（耶 13:23；太 6:23，7:18；约 8:34；罗 6:17，8:7；林前 2:14；林后 3:5；弗 2:1；等），并从圣经中以强而有力的话语和形像，形容恩典在人类灵魂中的工作（申 30:6；耶 31:31；结 36:26；约 3:3、5，6:44；弗 2:1、6；腓 2:13；彼前 1:3；等），而谈到上帝的恩典在重生中是有效和不可战胜的。

【446】抗辩派引用了一系列针对人类的内心和良知、思想和意志给予各种告诫和警告的经文，来反对上帝在重生中的无所不能，和祂恩典的功效绝对无误的信仰告白。伯拉纠和亚米念派的愿望是为了尊重人类的自由和责任，不想把人类贬低成被上帝控制的木偶。然而经过仔细推敲，事实跟反对上帝主权以及反对不可抗拒恩典的人所相信的正好相反。如果人以自由意志为出发点，并认为保持这一点是至为重要的，他就不可能公正地看待所有毫无疑问是在教导上帝有效和无法超越的（insuperable）恩典的经文。另一方面，如果我们沿着神学脉络出发，并把上帝的权利放在首位，我们就始终能给那些一贯把人类作为理性的道德生物看待的经文留下空间。奥古斯丁派和改革宗的观点能够并且确实为人类作为受造的、理性的、道德活物留有空间，而伯拉纠和抗辩派的观点不能解释圣经关于人彻底需要恩典的教导。如果恩典是可抗拒的，上帝就被剥夺了祂的主权；如果人的意志能够自己赞同上帝，那么重生便是不必要的；如果像伯拉纠和抗辩派的立场所教导的，只需要有一点先存的恩典（prevenient grace），好促使人类愿意，那么中立意志（indifferent will）的概念就仍旧只是一个虚构。这里唯一的收获是表面的却不是真实的，这在孩子夭折的问题上就变得十分明显了。他们要么自己没有做任何选择，只被上帝主权的恩典拯救，要么这恩典不足以拯救他们，而所有这些在选择之前夭折的婴儿就全都失丧了。伯拉纠和亚米念的立场是毫无怜悯之心的。

在最后的分析中，伯拉纠主义到底为什么反对上帝在罪人的生命中荣耀祂有效的恩典，仍然是一个谜。如果是问上帝为什么不把祂的恩典给所有的人，我们到处都可以找到善意的回应。有谁没有想过这个问题，有谁没有被它深深地打动

[29] 第一次梵蒂冈会议文件（Document of the Vatican Council I），III, 3.

过呢？但是，这是一个伯拉纠和奥古斯丁都不能回答的问题，我们就必须信赖上帝的美意。那些承认上帝主权的人，同样坚持福音必须向所有的受造物宣讲，而且上帝的外在呼召是对人类的祝福。然而，他们也坚持认为，没有任何人单靠自己就足以选择福音；他们都需要一种超自然的重生。无论如何，改革宗比支持自由意志的人占有优势，因为改革宗认识到上帝的谋略必然坚立，祂恩典的盟约不会动摇，基督是真实和完美的救主，良善终有一天会绝对无误地胜过邪恶。对方能对这个立场提出什么严重的反对吗？如果在不知情的情况下，我们可以有份于亚当的惩罚（这是谁也不能否认的一个事实），为什么我们不能更多地在我们不知情的情况下，在基督里被纳入上帝的恩惠中呢？反对的声音说这样恩典便是强制性的。实话说，假设真是这样，上帝就是上帝，如果上帝强行抢夺他或她脱离永恒的灭亡而进入永生，谁有权利抱怨呢？一个抱怨别人在未尊重他选择自由的情况下救他脱离致命危险的人，有谁会赞同他呢？但事情并非如此：在人内在的呼召和重生里，上帝并没有强迫我们。没有任何一个敬虔的人，即使他像一块从火焰里被抢救出来的柴火，在谈及上帝恩典的工作时，会说他曾遭到胁迫。胁迫与上帝的本质格格不入；上帝不是强迫人，而是说服人。大家都知道，在自然和属灵境界都有一种不平等的分配，不是所有人都生而有一样的健康和境遇，并非所有人都有同样的恩赐和优点，并不是所有人都得救。各种以因果报应（karma）或根据行为表现而得公平奖赏等理论作为解释的企图，都经不起福音信息的考验。耶稣没有说自以为义的人有福了，而是说饥渴慕义的和温柔的人有福了。祂来并不是为了召义人，而是为了召税吏和罪人悔改，是为了寻找并拯救失丧的人。福音的核心信息就是上帝在基督里的恩典，这是完全、丰富、无条件、无所不能和无法超越的恩典。

【447】重生的目的是让我们成为属灵的人，就是那些靠圣灵而活、靠圣灵行事的人。这种生活是在基督里与上帝有亲密的相交。圣经形容这是受了割礼的心（申 30:6；罗 2:29），一颗清洁的心和坚定的灵（诗 51:17），一颗肉心，不是石心（耶 31:33 以下；结 11:19，36:25），一个新造的人（林后 5:17），上帝所作的工艺品（罗 14:20；弗 2:10；译按：和合本译为「工作」），一个新人（弗 4:24；西 3:10），一个新的生命（罗 6:11，弗 2:5；西 3:3），等等。值得注意的是圣经把重生刻画为把人转化为属灵的人（约 3:6；林前 4:1；加 6:1），有属灵的悟性（西 1:9），能看透万事却不被人看透（林前 2:15），并且献上灵祭（彼前 2:5）。他们有第二个亚当的形像。祂是赐生命的灵，是从天上来的主（林前 15:45-49）。他们将来有一天会得到灵体（林前 15:44），像基督荣耀的身体一样（腓 3:21）。这灵就是上帝的灵，上帝通过祂创造并维护世界（创 1:2；诗篇 33:6，104:30），分发恩赐和能力（出 31:3；士 6:34，14:6），差派和膏抹先知（赛 48:16，59:21；结 37:1），更新并洁净祂的子民（诗 51:10，143:10；赛 11:2，28:6，32:15 以下；结 36:27，39:29；

亚 12:10)。基督受圣灵感孕和膏抹，在圣灵的能力中完成了祂的工作。基督如此完全地得着圣灵，以致祂自己也可以被称作那灵，赐生命的灵（林后 3:17；林前 15:45)。自此以后，上帝的灵是祂父亲的灵，是子的灵、基督的灵、主耶稣的灵（太 10:20；罗 8:2、9；林后 3:17-18；加 3:2，4:6；腓 1:19；彼前 1:11；启 3:13)。基督可以完全地把这灵赐予祂的教会（约 15:26，16:7；徒 2:4、33 等)。

在五旬节那一天圣灵被赐下之后，这灵立刻成了赐下在公众面前说话胆量的赐予者（徒 4:8、31)，祂赐下信心的力量（6:5、11:24)、安慰和喜乐（9:31，13:52)。后来，当这超凡的恩赐减少时，祂的同在和工作尤其被视为是在带领人承认耶稣是主（林前 12:3)，确证信徒作为上帝儿女的身份，引导所有信徒（罗 8:14-16；加 4:6)，将上帝的爱浇灌在他们心里（罗 5:5)，并更新他们、使他们成圣（林前 6:11；多 3:5；彼前 1:2)。祂使信徒结出圣灵的果子（加 5:22-23)，并且有信、望和在一切之上的爱（林前 13)。祂为应许的日子使他们受印记（罗 8:23；林后 1:22，5:5；弗 1:13，4:30)，内住在他们里面，使他们的身体成为公义的器皿（罗 6:13；林前 3:16，6:19)，也使他们的身体分享耶稣基督现在已经赐给他们、并且有一天将在复活中完全显明的生命（罗 8:11；西 3:4；林前 15:42 以下)。从人的角度来看，从重生开始的生命，可以被称为信心的生命（加 2:20)，但客观来说是属灵的生命、基督的生命、上帝活在信徒里面的生命，因此在其起源和本质上说，是超自然和奇妙的。正如风按自己的意思吹，没有任何人知道它的意向，只能听到它的声音，但没有人能说出它来自哪里或去向何方，每个从圣灵而生的人也是如此（约 3:8)。对那些相信的人，上帝进一步赐下安慰的灵，使人成为嗣子的灵（译按：罗 8:15，新译本)，使我们成圣的灵（约 14:16-17；加 3:14)。我们必须补充一点，虽然属灵的生命肯定是赐给每一位信徒的礼物，同时它从一开始就是与上帝有亲密相交的生命，也是与所有共享在基督里相交的人有亲密相通的生命。所有信徒都是从一位圣灵受洗、归入一个身体（林前 12:13)，藉着同一位圣灵来到父面前（弗 2:18)，在同一个身体和圣灵中（弗 4:4)，在同一个基础上同被建造成为灵宫，成为上帝在圣灵里的居所（林前 3:9；弗 2:22；彼前 2:5)，并享受同样的圣灵的团契（林后 13:13；腓 2:1)。

【448】若我们从创世记一章到启示录二十二章来考察圣灵的工作，而且特别集中在祂在重生方面的活动，我们其实不必反驳那些看法，认为重生完全或部分是人的成就，且只存在于一个人生命中道德和行为方面的改善。圣经中论及重生的经文所讲的，不单单是一种由生理变化而产生，或附随而来的心灵现象。人既不是其生命本身的创造者，也不是重生唯一或部分的创造者。像所有的生命一样，一个重生的新生命更加不是化学成品、人类劳动的产物，缓慢而漫长进化而来的成果，而是只有上帝能成就的创造之举，是上帝的灵一个特殊而超自然的运作。人被创造之初是良善的，但人类犯了罪，变得全然败坏，无法与上帝团契相交。

凭我们自己，我们是彻底邪恶的；要救赎我们，需要一个能影响到我们整个生命的重生。

与此同时，根据圣经，重生并不是指一个全新的第二次创造。虽然信徒在基督里成为新造的人，这并不意味着他们被造的本质被转化了。信徒仍然完全是人，完全是上帝形像的承载者，正如起初那样。他们的自我在救赎中仍然持续，正如在天地更新时要发生的再创造一样（太 19:28）。这个再创造并不是把这个世界毁掉，然后从无有中再造出另一个世界，或者加入某种新的物质，而是把如今服在虚空之下的受造之物解救出来。罪不是创造的本质，而是使创造变形；基督不是第二个造物主，而是受造之物的救赎主。救恩是创造的恢复和生命的改造。救赎不是强制性的，而是将人从罪的冲动和权势中解救出来。新的生命是从上帝而来的，是出于上帝的爱。没有别的解释，因为上帝作为救主的荣耀，完全取决于祂把这个人类和这个世界从撒但的权势之下夺回来。重生不会从我们身上去除任何东西，除了那些假如堕落没有发生，我们也不需要的东西以外。重生将我们恢复到按照上帝原本的设计，我们本该如是，却因为罪的结果而失去的。原则上，重生将我们恢复成有上帝的形像和样式。

如果重生既不是单纯的生活和行为的重整，也不是一些新的物质的注入，那么重生具体来说是什么呢？在这里，与任何其他的教义一样，拒绝错误要比建设性地展开真理容易得多。因为在上帝所有的启示中，在永恒和短暂、无限和有限、造物主和受造物的交错之处，我们终于遇到一个令人费解的奥秘。对他人和对我们自己来说，在地上，隐藏在现象背后的，永远是信心的对象，是需要我们用信心去面对的。属灵的生命与基督一同藏在上帝里面（西 3:3）。如果重生既不是实际的创造（注入物质），也不只是生命外在的道德修正，它只能是在于那些人类从远古时代起被称为「习惯」或「品质」的内在属灵更新。[30] 在圣经见证的引领下，我们可以带着适度的谦逊说，重生是关乎整个人，不仅是关乎他们的行为、品行、生活目的和方向、想法和活动的改变，而是人类本身从其核心被改造和更新了。圣经描述这一过程时，说：「生命的泉源由此[心]而出」（箴 4:23，新译本），这是一个人的意识以及情绪和意志的所在。如果像耶稣所说的（太 15:19），一切邪恶和不信都是从心里发出的，那么那被称为重生的变化，也必须在这里发生。这变化影响整个人，也包括身体。保罗明确地指出，圣灵也住在人的身体里，以人的身体为祂的殿（林前 6:19），因此身体的复活必然发生，因为圣灵住在其中（罗 8:11）。属灵的人会使他们的肢体成为公义的器皿（6:13），使基督的生命在我们这必死的身上显明出来（林后 4:11）。简言之，重生所带来的「新生命」，把我们人类的本性恢复到健康的状态。多特的信仰告白用美妙的语言表达了这一点：「当上

[30] Jonathan Edwards, *Religious Affections*, ed. J. E. Smith (1746; repr., New Haven: Yale University Press, 1959), 206 (part III, 1), spoke of "principles of nature," but added "for want of a word of more determinate signification."

帝在祂所拣选的人身上成就祂的美意时，藉着使人重生的同一位圣灵有效的运作，祂渗透到人生命的最深处，使封闭的心打开、刚硬的心软化，让未受割礼的心受割礼。祂把新的品质注入到人的意志里，使已死的活过来，使邪恶的变好，使不愿意的变得愿意，固执的成为顺服。祂使意志发挥功用，并使它坚强有力，好叫它能像一棵好树，结出善行的果子。」[31] 这跟胁迫没有任何关系，而是把人从罪恶强制的捆绑和冲动的权势下解救出来。从太初开始，属灵生命就是永恒的生命，在重生之人身上的种子也是不会朽坏的。它是从上帝而生的，是从基督的复活中流淌下来的，并且从太初开始就在圣灵的团契中成为有效，得到维护和确认。出于这个原因，它不能犯罪或死去，只能生活、工作和成长，并在适当的时候展现信心和归信的行为。

[31] Canons of Dort, III–IV, art. 12（译按：应该是第 11 条）.

第十九章　信心与归信

信心的知识（The Knowledge of Faith）

【449】在基督里的新生命，像所有的自然生命一样，必须得到滋养和坚固。重生的人不断地需要「藉着上帝的灵，叫他们心里的力量刚强起来」（参照弗 3:16）。信徒只有靠着基督的灵，并且与祂相通（罗 8:13、26；林后 13:13；弗 3:16），才能依靠祂的大能大力作刚强的人（弗 6:10）。藉着重生，基本上整个人都被重造了。在基督的大能里、并靠着基督的大能，一个人的自我死去又活过来（加 2:20）。圣灵从里到外，在基督里造成了一个新人（καινος ἀνθρωπος, kainos anthrōpos；弗 4:24；西 3:10）。这个新造的人尽管娇小而纤弱，然而每一部分都是完整的。这个属灵生命从一开始就是与上帝的道绑在一起的，尽管这是个奥秘，是圣灵以不可测的方式把它埋置在人里面的（约 3:8）。那写在人心里不可言喻的圣道，不断学习靠着基督在圣经里所说的话将自己表明出来。

圣灵让我们明白基督的道、其属灵的意义和内容，并开启我们的心窍接受真理，圣经把这个作为称为圣灵的「光照」（illumination）。我们的心思因罪而变得昏暗（罗 1:21；林前 1:21，2:14；弗 4:18，5:8），必须靠那赐人智慧和启示的圣灵（弗 1:17）来更新我们的心志（罗 12:2；弗 4:23）；祂引导我们进入一切的真理（约 16:13），将一切的事指教我们（约 14:26；约壹 2:20），并使我们明白上帝的事（林前 2:10-16）。就如同在创世之初，上帝藉着祂话语的能力吩咐光从黑暗里照出来一样，祂今天也通过祂的儿子（太 11:27）和圣灵，照在人的心里（林后 4:6），照明人心中的眼睛（弗 1:18）。他们因而得以成为光明的子女（路 16:8；弗 5:8；帖前 5:5），成为光明国度的子民（西 2:12；彼前 2:9），并行在光中（弗 5:8；约壹 1:7；，2:9–11）。他们在上帝的光中，得以见光（诗 36:9）。[1]

蒙圣灵光照的信徒，得到了信心的新知识。不能被感知和享受的救恩不算是救恩。上帝乃是通过祂自己被人认识，并且在基督里被人享受的方法来施行拯救的。我们在耶稣基督里对上帝的认识，使我们得救、称义，并且得到赦罪和永生之恩（王上 8:43；代上 28:9；诗 89:15；赛 1:3，11:9，53:11；耶 4:22，31:34；何 2:19，4:1、6；太 11:27；路 1:77；约 8:32，10:4、14，17:3；罗 10:3；林后 2:14；加 4:9；弗 4:13；来 8:11；彼后 1:2，3:18；约壹 5:20）。因为就一般而言，「相信」

[1] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), I, 347–48 (#96); R. Seeberg, "Erleuchtung," in *PRE*^{3}, V, 457–59.

这个动作是每个人在生命各方面经常在做的事，信心的知识因此也不是什么加在人性上的超自然添加。信心是每个人被造时就具备的能力；没有一种知识不需要我们有某种程度的信心。再创造并没有把一种新的物质引进世界，信心也不是赋予人类什么新的、在上帝第一次按自己的形像造人时没有给他们的能力、功能或者活动。我们只能在这个意义上谈及「恢复信心」，那就是指重生的时候，一个人所有的能力和力量（包括信、望、爱）都得以更新。对一个重生的人来说，相信上帝或者相信基督，就像一般人相信感官世界一样自然。正如种子需要好土、水份和阳光一样，通过重生植入人心的相信的能力，只有在不断对内在呼召作出回应时，才会成为信心的行动。上帝通过人的重生，恢复了祂原本与人的美好关系。照着上帝的形像被造的人，再次与上帝并一切属于上帝的事物重建关系。重生的人对世界和罪来说已钉死在十字架上，他们是为上帝而活。在圣灵的光照下，他们得以认识上帝，并通过这知识而得救（约 17:3）。

同样值得我们强调的是神秘主义者并不同意上述这种立论。他们企图从自己心中获取关于基督的知识，从而使圣道和圣灵彼此对立；他们轻视经文，为了强调内住的圣道，因而牺牲了外在的圣道，甚至引用圣经来支持这种立场（赛 54:13；耶 31:34；太 11:25、27，16:17；约 6:45；林前 2:10；林后 3:6；来 8:10；约壹 2:20、27）。为了驳斥这种看法，我们要肯定以下几点：

1. 所有知识都预先假设了主体和客体之间的关系。我们需要眼睛才能够看见，需要智力才能够明白。这种观察者和被观察者、认识者和被认识者之间的紧密关系，显示他们是为彼此而受造的。[2] 所以在属灵领域，倘若我们要在基督面前认识上帝，就需要圣灵和圣道的结合，内在呼召和外在呼召的结合，以及光照和启示的结合。

2. 当圣经说我们只能在上帝的光中看见光时，意思并不是要我们从我们的内心抽取这知识的内容；相反地，圣经不要我们看自己，而是要看上帝在自然界、律法和福音中的启示（申 4:1；赛 8:20；约 5:39；罗 1:20，15:4；提后 3:15；彼前 1:25；彼后 1:19；约壹 2:20–27；等等）。

3. 在自然界里，尽管我们有自己的意识、智力和理性，我们知识的内容一直来自于外界。[3] 这种情况对属灵方面的事来说更是如此。我们需要一个客观的、外在的启示，作为教义和生活的准则。如果任由我们自己来决定，就会落入到错误和虚谎里。

4. 更进一步说，这种宗教知识的对象不是可见的，而是不可见的、属灵的、外在的。上帝在福音里为祂所爱的人预备了这种眼睛未曾看见、耳朵未曾听见，

[2] 指同样被道（Logos）所造。cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 78–81 (#20), 217–19 (#65), 301–12 (##85–86), 356–59 (#98), 380–85 (##104–5), 586–90 (#152), 605–13 (##156–58).
[3] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 78–81 (#20), 217–19 (#65); II, 68–70 (#170).

人心也未曾想过的知识（林前 2:9）。我们需要有一个忠实的、单纯而没有混杂的形像，帮助我们认识这一切。这里我们不靠眼见而行事，我们要如同在镜子里看见主的荣光，好叫我们可以变成主的形状（参照林后 3:18）。

5. 最后，信徒的新生命总是将他们引向福音、基督的道和圣经，以此作为其支持，作为加强其信心的滋养。圣灵的见证以同样的程度和力道把他们和圣经绑在一起，就像把他们和基督本人绑在一起一样，使他们受圣经和基督的约束。

我们不应该把「信心的知识」的说法理解为我们是通过信心或者知识得救，而不是通过圣灵、靠着上帝在基督里得救。[4] 基督教不像佛教那样，「无意识」的拯救也许是佛教徒生命的巅峰，但基督徒的拯救只有在我们知道的情况下才会对我们有效用。对于基督徒来讲，生命最崇高的状态就是认识上帝，并通过那知识而得永生。知识因此不是一个意外的、外在添加的救恩成份，而是与救恩不可分割的。不能被感知和享受的救恩不算是救恩。然而，由于我们今生在基督里与上帝的相通是不完全的，我们的知识也是不完备的，我们在世上对上帝的认识就是「信心的知识」。信心是我们获得关于上帝的知识的唯一途径。对我们来说，救恩所有的益处（宽恕，重生，成圣，坚忍和天上的祝福）只能通过信心而存在。我们只能凭信心享用这一切。我们得救只在乎盼望（参照罗 8:24）。

【450】按照圣经的说法，信心就是对上帝和祂应许的话充满相信的降服。救恩取了圣约的形式，这圣约是基于上帝拣选的爱，并以应许的形式出现，这应许只能靠信心来领受（创 3:15，6:22，7:5，8:22，12:4，15:6，17:21 以下，22:2；出 20:2；申 7:8，14:1；等）。人和上帝之间的这种宗教关系，往往由其他的语词来表达，如敬畏、服侍、爱慕、追随、信靠、依靠，等等。[5]

尽管旧约圣经里没有一个用以表达信心（faith）的专有名词，旧约中与我们所用的「相信」一词最接近的是动词הֶאֱמִין（Hiphil of אָמַן），意思是「使坚固，让自己依附一样东西，靠着，信靠」。在旧约里，相信就是完全信靠上帝。上帝是信实的（申 7:9；诗 33:4，89:37；赛 49:7，65:16），那些尽管面对攻击和反对、仍然相信祂的人就是忠心的信徒（撒下 20:19；诗 12:1，31:23，101:6）。

在新约圣经里，信心（πιστις）一词被赋予了宗教上完整的意义。「信心」（πιστις）这个名词和「相信」（πιστευειν）这个动词在新约里经常出现，并成为一个术语：相信就是指成为基督徒（徒 2:44，4:4，13:48；等）；「信徒」就是基督徒的别称（徒 10:43；提前 4:3、12）。此外，「信心」一词往往成为基督信仰的同义词，并成为教会里一股客观的力量（徒 6:7；加 3:23、25，6:10；等）。[6] 在福

[4] B. B. Warfield, "Faith," in DB, I, 837: 「信心使人得救的能力不是在于信心本身，而是在乎全能的救主。」

[5] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 491–95 (#410).

[6] B. B. Warfield, "Faith," in *DB*, I, 828–31; also in 1 Tim. 1:19; 3:9; 4:1; etc.; 他认为 πιστευειν 这个动词［或 πιστις 这个名词］都不是关于基督教信心的教义，而是「主观的信心被客观地设想为

句话：「你的罪已得赦免」。这句话并不是上帝在福音里首次向我们说的，而是从永恒就包含在上帝拣选的旨意里，并最终由基督的位格和祂的工作启示出来的。

【454】如此，便为十八世纪几乎所有神学家都遵循的、以理性和道德的方式理解救恩的顺序，铺好了道路。这种思潮放弃了改革宗的原则，走向了苏西尼主义和亚米念主义。他们把信心看作是理智上的同意或者一定程度上的信靠（*fiducia*），并教导说若信心包含着新的顺服之心和产生好行为，便能够使人称义。[20] 施莱尔马赫通过教导说，在基督教里，一切都与拿撒勒人的耶稣所带来的救赎有关，有力地回击了这种思想。然而，在其「心灵的神秘主义」里，信心只是在于「获得基督的祝福和完美」。[21] 立敕尔对施莱尔马赫的解释不甚满意，而把目光转到在四福音书里描述的「历史的」耶稣，以及祂在我们当中建立属灵国度的工作。[22]

这些关于信心的新观点，试图超越伯拉纠主义和奥古斯丁主义之间的对立关系，让信心能通过上帝与人类不断的互动来产生，这是上帝一贯采行的途径。信心与教义无关，而是藉着基督信靠上帝的一种个人的关系。但是不管我们怎样去理解这份内在的信心，基督教所讲的信心总是预先假设或者包含一定程度的「知识」和「同意」。[23] 最后，较新的对于信心的描述，都一致非常强调信心的道德本质。举个例子，对立敕尔来说，信心特别在于为上帝的国度工作，并基本上与爱心相符。[24] 但也有别人正确地主张信心的宗教本质，把称义和神秘的联合看成是赐给每一个信徒的好处。他们也尽力地保存信心和爱、称义和成圣之间的内在联系，并强调基督信仰在道德上的更新的大能。

1692]）认为信心的行动——知道、同意、信靠等——已经预先假设了信心的存在，并且信心基本上就是接受上帝关于基督的见证都是真的，因此也包括同意。其他人（特别是 Theod. van Thuynen, *Korte uitleggінge van het gereformeerde geloof* [Leeuwarden: Henrick Halma, 1722]）则坚持信心本身是一种根深蒂固的信任，相信我们已经与神和好，并且罪得赦免。他认为他所对抗的精确主义者（precionists）本末倒置，以为上帝是因为我们的信心（宗教经历、好行为）而与我们和好。他们（例如罗马天主教和抗辩派）把称义放在信心后面，而根据改革宗的信仰告白，信心却在称义之先。参 A. Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche* (Bonn: A. Marcus, 1880), 321ff.; J. C. Kromsigt, *Wilhelmus Schortinghuis*, 74ff

[20] 关于新律法主义，见 H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 531–35 (#421).

[21] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T&T Clark, 1928), §108; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 550–54 (#425).

[22] A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, trans. H. R. Mackintosh and A. B. Macauley (Edinburgh: T&T Clark, 1900; repr., Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 98ff., 568ff., 582ff.; cf. also H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 550–54 (#425).

[23] W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott*, 6th ed. (Stuttgart: Cotta, 1908), 180：「基督教的信心所关心的，一般而言首先并非关于教义，而是关乎一个经历。这经历会深刻地影响蒙召进入信心的人的生命。然而，知识确实是信心的一个先决条件。」

[24] A. Ritschl, *Justification and Reconciliation*, 584：「相信基督和上帝，属于这个范畴..... 属于爱的理念。信心的内容，包括了不断地把意志归向上帝和基督。」

重生、信心与知识

【455】自从宗教改革以来，对信心的描述种类之多和差别之大，让人对准确并清楚定义信心本质的这种可能性感到绝望。罗马天主教的神学对信心的定义有非常简单和易于理解的优点，他们仅把信心描述为「同意」。但是圣经中的信心不只是一个理智上的行动，也是一种个人的关系，即与坐在上帝宝座右边的基督的属灵纽带。信心是基督徒整体生命的原则，是我们获得基督和祂的益处的管道，也是所有拯救和祝福的主观来源。每当信心在我们里面扎根，便会影响我们全部的潜能和力量，为我们指出方向和引导，控制我们的理智和情感、思维和行动、生活和行为。神学要对信心如此丰富的概念作出像样的定义也一直感到有困难，这一点不令我们惊奇。生命往往比定义更加神秘和复杂。但是在救赎的次序上，根据圣经给予信心合适的地位和重要性，仍然不是不可能的。

只有当我们承认信心和归信都不是我们获得救恩的前提条件，我们才能取得进展。和好（reconciliation，καταλλαγη）与赎罪（expiation，καταλλαγη）的区别，不在于后者是客观的，而前者则既是主观又是客观的。福音信息的内容是这样的：上帝已经与我们和好，你们要接受并相信福音。救恩在客观上已经在基督里完成，并通过内在的呼召分配并施行在个别的人身上，人通过重生被动地接受了它。不管重生发生在什么时候，是在人听到上帝的话以前、还是在听到的一刹那，在逻辑上，重生总是发生在真正的相信以前。「因为若是没有重生，没有人能够听懂上帝的救赎之道。」[25] 若不是父吸引人，没有人能到基督这里来（约 6:44；亦参罗 8:7；林前 2:14，12:3；等等）。改革宗神学强调上帝的主动性，因此把严格意义下的重生看成是救恩次序中、在逻辑上的第一步。改革宗教会不是基于假设婴孩已经重生而为信徒的儿女施洗，而是以一种宽厚的态度（a judgment of charity）来看待他们。反对这种观点的人，认为这样会使人失去自由和独立性；这种反对意见对所有的人来说都是一样的，除非他们要走伯拉纠的路线，认为重生完全取决于个人在宗教上的自由选择。对信徒来说，他们的孩子在不知情和没有做任何事的情况下，就蒙上帝接纳，该是多么大的安慰，尤其是当他们的孩子不幸夭折时。这份礼物如此奇妙地甚至赐给了婴儿，正合乎上帝的作为，因上帝不会叫人吃闭门羹，祂不是受造之物高不可攀、心灵无法触及的上帝。不管是在人年老或者受孕的时刻，无论有没有圣道，在他有意识或者无意识的状态下，上帝都可以藉着圣灵进到每一个人心灵的最深处。基督自己乃是靠着圣灵在马利亚腹中成孕，这就证明了圣灵从那时起，而且是持续不断地，以使人成圣的同在积极地与人互动。一个人的属灵生命从一开始就是上帝恩典的礼物，一种持续到他整个人得以完全

[25] Johannes Maccovius, *Loci communes theologici* (Amsterdam: n.p., 1658), 710.

重生，也是出于同样的生命的恩赐，并且会持续到终末成全，进入永恒。这个用严格的意义来看的重生的教义，是改革宗信仰告白中相当宝贵的部分。

把重生作为新生命的植入，这个信仰告白有着难以估量的教育（pedagogical）意义。改革宗神学家们从来没有坚持说所有圣约里的孩子（甚或所有在圣约里被拣选的孩子），在他们受洗前的婴儿时期或在受洗时，都已经得到重生，但他们坚定地认为在孩子能够分辨是非以前，重生是可能的。因此，他们也坚持我们要宽厚地对待所有在教会里出生、并且受过洗的圣约里的孩子，把他们看为真的圣约下的儿女，直至他们的「所言」和「所行」明显地与此相悖。这观点为家庭、学校和教会带来了一套非常不一样的教育和教养观。[26] 这观点保持了自然和恩典之间的纽带；是从恩典之约和洗礼的事实出发；相信属灵生命的合一性和有机发展；并且完全承认上帝不总是突发性地给人以信心和悔改，而往往是通过一种心理和教化的过程，渐渐地从植入的生命得以发芽生长。

这种观点与圣经把信心描述为上帝的恩赐是一致的（太 11:25-27，16:17；约 1:12-13，6:44；林前 12:3；加 1:16；弗 1:11，2:8；腓 1:29，2:13）。上帝把成全祂谋略的管道包含在祂的谋略里面。不管上帝是突然还是逐渐地完成祂的旨意，祂都是同一位全能的、满有恩典的上帝，我们立志行事都是为了成就上帝的美意。更新我们的上帝，也是创造万有的上帝。祂通过圣灵内住在整个受造的世界里，也通过同一位圣灵（即基督的灵），住在整个教会和其中每一个成员当中。上帝通过祂恩典的大能和祂圣道的祝福，每时每刻坚固并喂养祂儿女的属灵生命。上帝所用的管道包括了读经，父母的劝告和训诫，教师的指导，还有牧者公开的讲道。信心和上帝的话是紧密相连的。信道是从听道来的，听道是从基督的话来的（罗 10:17）。

【456-57】既然离开了上帝的话语就不会有活泼的信心，知识（同意）和信心之间必定有所关连，但要找出它们之间的正确关系，却是一个挑战。人们往往出于对理智主义的反应，便走向另一个极端，把所有的注意力集中在使人得救的信心所产生的感觉和信靠上。信心和知识之间的紧密关系是非常明显的，可见于我们在日常生活中对「信心」一词的使用。「信心」一词在其宗教意义上也有同样的特色，可见于圣经在希伯来文所用的הֶאֱמִין和在希腊文所用的 πιστευειν。知识和信心之间的关系是复杂的，并且因人而异。有的人通过读经而认识基督，也有人是被基督引到圣经里。[27] 从逻辑上来说，历史的知识在信心之先，但是历史的知识不能产生信心，因为得救的信心是一种确定的知识，这种知识会产生确据和把握，而知识和信靠是相伴随行的。敬虔主义正确地坚持有一种与基督信仰正规的知识不一样的、从体验得来的知识；他们错在提出一种不同的、更深的属灵真理，

[26] H. Bavinck, *Paedegogischen beginselen* (Kampen: Kok, 1904), 90–92.
[27] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 569–70 (#148).

以致与历史真理离异。从一开始，改革宗就坚持我们必须有个人的、得救的信心，这信心包含了历史真理。加尔文认为这是「一种不变而确实的、关于上帝对我们的恩惠的知识。这知识是基于上帝在基督里白白给我们的应许。上帝藉着圣灵向我们的思想启示，并在我们心里印上印记——而不是在我们的头脑上！」。[28] 尽管历史的信心在时间上往往是在得救的信心之先，并有不可否认的教育价值，但是对上帝在基督里的恩典、加上所有救恩的真理的那种「不变而确实的知识」，正如加尔文所讲，却是真正使人得救的信心的果子（或者应该说是其内容），我们也可以将这知识视为是完整无缺的。不是只有圣经才交替使用「相信」和「知道」（认识）这两个词（约 6:69，7:3-4；林前 1:21；林后 4:6；等等），连在加尔文的定义中，一般的（general）信心（相信我们在基督里得救的应许）和特殊的（special）信心（*fides specialis*，相信上帝对我们的恩惠）也是有机地彼此相关的。得救的信心是一个单一的行动，既认识也接纳穿着圣经外衣、「穿戴着祂的福音」的基督。[29] 这样既避免了干枯的理性主义，也避免了错误的神秘主义。基督徒的信仰不过是确信「我们主耶稣基督永恒的父，从无有中创造了天地和其中的一切，又用祂永恒的计划和供应，托住并管理天地。祂因着祂儿子基督的缘故，是我们的父和上帝」（海德堡要理问答，第 26 问）。

神学接受了加尔文的定义，却没有停留在那里，因为这定义在实践中证明是不够用的。为了避免混淆得救信心中的「知识」（*cognitio*）和历史信心中的「知识」（*notitia*）及「同意」，为了避免回到罗马天主教对信心的看法，[30] 我们必须区分开得救信心中的「知识」（*cognitio*）和历史信心中的「知识」（*notitia*）。但当我们说信心不只是得救信心中的知识（*cognitio*），也是（并且特别是）确据（*fiducia*）的时候，我们便又退回到过去经常争论的情感和头脑的对立，使信心的确据成为问题。如此，知识就退到了幕后，并引发许多关于确据本身的进一步区分。

尽管作出仔细的区分本身并没有错，但过了不久，大家便把信心的这两个行动看成在时间上是连续的，从而把自省的要求加插到藏身基督和得到确据之间，把信心不同的活动看成是相信过程的不同阶段，并且趋向于按照这些阶段，把信徒分成不同的类别，然后使用许多讲道和灵修书籍，针对每一群信徒说话。简单来讲，宗教改革恢复了信心的宗教本质，显示出信心与仅仅同意宗教真理有很大的不同。这种深遂的洞见，认为真信心是特殊的信心，其相信的内容是基督的位格和上帝对我们的恩惠，让我们越来越清楚信心并非一件简单的事情，而是一个

---

[28] J. Calvin, *Institutes*, III.ii.6–8.

[29] Ibid., III.ii.6.

[30] 罗马天主教明显地拒绝把历史的信心与得救的信心区分开。正如 Robert Bellarmine, "De justif.," 在 *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Cologne: G. Gualtheri, 1617–20) 的观点，I, chap. 4, 但他很敏锐地把信心和爱分别开，ibid., chap. 15。另一方面，抗辩派否认暂时的信心和得救的信心之间的分别，而把顺服包括在信心里面，等。Remonstrant Confession of Faith, X; Apologia pro confessione, XVIII.

非常复杂的现象。它包含了理智和意愿，源于两种内住的精神力量，并有多种性质，包括了头脑的知识，意志的愿意，还有爱、愿望、喜乐。[31] 信心集合了多种活动于一身，纵然我们主要把信心局限于认识、同意和信靠，甚或有人认为信心主要就是领受基督，[32] 使人得救的信心并非「一种简单的倾向，而是由许多部分复合而成的，不是我们能放在一个标题下解释清楚的。」[33]

我们因此采用克慕理（Comrie）的看法，先讨论我们藉以与基督联合的信心的意向或习性（*habitus fidei*）。宗教改革时期的教会按照圣经，越来越多地认为信心是一种新的、规范性的、属灵的和全面的关系。在这个关系里，上帝首先（通过重生或者惯常的信心[habitual faith]）把我们引向祂自己，然后我们凭着我们所有的潜能和力量（通过实际的信心[actual fiath]），使我们自己转向祂。我们与上帝的关系——对全能、永在、满有恩典和怜悯的上帝和我们的主耶稣基督之父的相信、信靠、热爱、感谢和事奉——是出于信心，不是凭着眼见。当我们见主面时，我们才会得以看见。

既然这是得救信心的本质，那么无论我们把它描述作知识、信靠，或者把二者结合起来，都没有太大关系。在加尔文的观点里，知识（*cognitio*）包含着信靠（*fiducia*）；反过来说，没有知识的信靠是不可能的。光把二者并列，或者以「不只是……也是」的方式把它们连在一起（海德堡要理问答第 21 问），都不足以描述出两者之间有机性的联系。要紧的是我们个人亲自领受基督，不是接受一些教义，而是接受在福音里呈现给我们的基督的位格。简单地讲，真正的信心是恩典之约伟大的益处。我们通过它得以与基督联合，领受祂和得到祂的全部益处。信心不过是个人主观地（从惯常的信心来说这是被动的，从实际的信心来说这是主动的）接受基督和从祂而来的所有益处，信心带有其自身的确据。信心与焦虑（太 6:31，8:26，10:31）、恐惧（可 4:40，5:36）、怀疑（太 14:31，21:21；罗 4:20；雅 1:6）、忧愁（约 14:1）是相反的。信心有无限的把握（太 17:20），是所望之事的实底，未见之事的确据（来 11:1）。像罗马天主教那样[34]否认确据的可能性，跟律法主义式的敬虔主义一样都是错误的。敬虔主义是企图通过不断的内省和长期令人焦虑的自我检讨来获得确据，却只能从偶然得到的特殊启示得到一点慰藉。我们必须坚持，信心绝不只是单纯的同意，而是有其确据的。这确据不是加在信心之上的外添之物；在原则上，它从一开始就是信心的一部分。我们不能在我们里面找到确据，而是要把目光从自己转向基督。这确据是基于上帝的应许，不是基于我们善变的体验和不完全的善工。

信徒心中往往有怀疑和恐惧（太 8:25，14:30；可 9:24），这一直会是信徒生

[31] P. van Mastricht, *Theologia*, II, 1, 8–10.
[32] Ibid., II, 1, 11; A. Comrie, *The ABC of Faith*, trans. J. Marcus Banfield (Ossett: Zoar, 1978).
[33] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XV, 8, 13.
[34] Council of Trent, VI, c. 9, can. 13–15.

命里的争战。在这场争战中，只有靠紧抓着上帝不会改变的应许才能得胜。[35] 因此，我们应该把信心的各种行动（像认识、同意、信靠，等等）与信心的果效和善工分别开来。这些行动不是信心在时序上的不同阶段或者过程，而是信心的各种互为关联的活动。它们的强弱程度取决于我们到底是在基督里的婴孩，还是比较成熟的圣徒。所以信心从其本质上仍然是、且一直与旧约和新约时代的信心是一样的：从心中无限和无条件地信靠上帝在基督里丰富的恩典；在无可指望的时候因信仍有指望（罗 4:18）；是所望之事的实底，是未见之事的确据（来 11:1）；不动摇地确信「上帝凡事都能」（可 10:27，11:23-24）；相信那叫基督从死里复活的上帝（罗 4:24，10:9），仍然使人从死里复活，仍然拯救罪人，并且永远能使无变有（4:17）。

归信和悔改

【458】在重生当中所植入人里面的新生命，相对于理智，产生了信心、知识和智慧；相对于意志，则产生了归信（conversion；或译为回转）和悔改。广义来讲，归信包括了一切宗教性的改变，让人离开罪恶的习惯和作为，并走上行善的道路。上帝并非没有为自己给人留下见证，而是通过自然和历史、人的心灵和良知，发出了一个「真实」的（藉着不同的媒介）呼召，唤醒所有人的宗教和道德意识。尽管他们行不义阻挡真理，本是无可推诿的（罗 1:18 以下），但所有人或多或少都有一点对罪、罪咎和惩罚敏锐的意识，并知道他们本该遵守的道德法律（罗 2:14–15）。在外邦人身上所具有的这种意识，让我们对人类灵魂有更深刻的洞识。一个例子是埃斯库罗斯（Aeschylus）把复仇三女神（Furies）生动地拟人化，栩栩如生地刻画出人在犯罪后的忏悔、遗憾和自责：「她们自己的邪恶行为、她们自己的可怕行动对她们的折磨，比什么都厉害。她们每一个人都被自己所犯的罪所纠缠、被逼得发疯，都为自己的恶念和良心对自己的责备惊恐万分。」[36] 人们也意识到归信和过一个道德生活的关键，就是对自己的认识，并且明白这种自我认识是非常难以捉摸和难以实现的。因此，自我认识、后悔和认罪，是自我改善的第一步，然而「悔恨从不会太晚」。[37]

不只是基督教，所有宗教和制度都藉着它们带来的转变以及它们在人的思想、倾向和行为上引起的变化，赢得其影响力。有些转变是比较宗教性的，其他却较

[35] J. Calvin, *Institutes*, III.ii.17ff.

[36] M. T. Cicero, *Pro sexto Rosico Amerino, in The Speeches*, trans. John Henry Freese (London: W. Heinemann; New York: G. P. Putnam's Sons, 1930), c. 24; F. F. K. Fischer, *De deo Aeschyleo* (Amsterdam: J. A. Wormser, 1892), 62ff.; R. Mulder, *De conscientiae notione* (Leiden: Brill, 1908).

[37] 有很多类似的句子（来自古代的文献），见 R. Schneider, *Christliche Klänge* (Leipzig: Siegismund & Volkening, 1877), 272ff.

为道德性，还有偏向知性或审美方面的转变，但它们都有一个特点：人们的生命开始围绕着一个新的思想打转，灵魂开始对过去不知道或被忽略和鄙视的事感到兴趣。因为这样的变化可见于所有的宗教，也可见于通过接触新哲学或发现新的文学而经历「精神上的新生」，[38] 宗教心理学便把宗教性的转变纳入一长串「性格改变」的案例中。然而，为了避免这种铲平各种差异的趋向，我们必须考虑到归信有其特殊的意义，并且要归属于宗教的范畴。宗教心理学无法洞察归信的本质，而且它「无前提假设」的特质，使它没有可用的标准，用以辨别并区分被他们归类为归信的心理现象。重要的是，圣经在这里却对归信提供了一种非常具体和清晰的概念。[39]

我们可以从已经翻译成我们自己语言的词汇（像「悔改」和「归信」）开始，但我们也必须看一下圣经中具有指导性的例子。在旧约里最常用的是נָחַם（*nāḥam*）和שׁוּב（šûb）。第一个字（נָחַם）的意思是遗憾、悲哀、后悔，通常用在个人身上（士 21:6、15；伯 42:6；耶 8:6，31:19），但特别是用在上帝身上（创 6:6–7；出 32:12、14；申 32:36；士 2:18；等等）。另外一个词（שׁוּב）意味着转变、转向和转回，象征性地指离开一些行为活动，诸如罪（王上 8:35）、不法（伯 36:10）、过犯（赛 59:20）、邪恶（结 3:19）、恶行（尼 9:35；等）。回转的人所转往的方向则由介词אֶל（*ʾel*，向着）来界定。然而，שׁוּב这个词的意思并不限制在教义上所称的「归信」。这个词也用于上帝转离祂的愤怒（出 32:12）和以色列人离开上帝转向偶像（书 22:16、18、23；士 2:19）。在先知书里，שׁוּב这个词越来越多地获得了宗教-道德方面的意义。先知们所应许的归回，不单单是局限于归回到一个地方和暂时的归回，并且必要伴随着宗教-道德意义上的归信，一种心灵和生活的改变，也与此相配合。这两种意思的转变可见于经文如以赛亚书 10 章 21 节；耶利米书 31 章 21 节，46 章 27 节；何西阿书 6 章 1 节，14 章 7 节；和撒迦利亚书 9 章 12 节。我们往往很难断定文中所说的究竟是第一种还是第二种意思。但这一点是确定的：百姓要有一个全面的、不仅是外在的、而且是内在的改变。上帝所要的是一颗忧伤痛悔的心（诗 51:17）和全心的转变（珥 2:12）。上帝不仅这样要求，也应许将要在新（盟）约的时候赐下这应许（耶 31:31 以下；结 36:25 以下；亚 13:1；玛 4:6）。在被掳归回后，一种律法主义的倾向渐渐兴起，以色列民便放弃了先知的思想，越来越把归信看成一种赎罪的行动，为了补救和赎回过去所犯的罪。他们认为通过忏悔而得到恢复后，便可以重新积累功德，使他们在今生和来世得到奖赏。[40]

---

[38] 举例来说，John Stuart Mill 在 1826 年藉着阅读，从忧郁症和嗜睡症中被拯救出来。在他阅读的众多读物中，包括了 William Wordsworth 的诗集；见 G. Jackson, *The Fact of Conversion* (New York and Chicago: Revell, 1908), 140.

[39] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 584–88 (#431).

[40] Cf. ibid., III, 495–99 (#411).

【459-61】施洗约翰和耶稣针对外表的归信，便要求人要 μετανοια（*metanoia*，悔改）。像נָחַם和שׁוּב一样，μετανοια 意味着超越宗教-道德的转变。在一般希腊语的使用上，这个词已经带有遗憾，要与过去决裂并转向新生的意思。在七十士译本里，שׁוּב通常被翻译成 ἐπιστρεφειν（*epistrephein*），这个字在一般和在新约使用的希腊语中都有道德性的含义（比喻性的）。μετανοια 和 ἐπιστροφη 之间确实是有区别的：第一个字强调内在心思的变化，使人转离罪恶的过去；第二个字强调因心思变化而带来的新关系，这种关系可见于个人行为的外在表现。动词 μεταμελεσθαι（悔改，*metamelesthai*）在新约里出现过好几次（太 21:29、32，27:3；林后 7:8；来 7:21）。我们必须记住「悔改」和「归信」这些圣经词语，并不是由逻辑或者教义来定义的。这些词语在不同的场合里采用了其更广泛或者更狭窄的意思。归信的教义绝对不是单单建立于包含这些词语的经文，而是全面地扎根于圣经对人类自然状态的描述，和人类在宗教和道德方面转变的必要性、特性、方式和成果。耶稣告诉尼哥底母，他必须「重生」（约 3:3、5、8）。保罗也有同样的意思，他说我们必须与基督同钉十字架、一同埋葬，并且最重要的，在基督里复活得到新生命（罗 6:3 以下；加 2:19–20）；我们要脱去从前行为上的旧人，并且穿上新人（弗 4:22–24；西 3:9–10）；要治死我们在地上的肢体（西 3:5）；要随从圣灵（罗 8:4）；要在基督耶稣里向上帝而活（6:11）；并将我们的肢体作义的器具献给上帝（6:13；等）。

圣经也区分了各种各样的悔改。在哥林多后书 7 章 10 节，保罗指出依着上帝的意思忧愁，会生出不叫人后悔的懊悔，以致叫人得救。但世俗的忧愁是表面化的，产生短期的、没有扎根在内心的懊悔，是叫人死的。它可能带来巨大的、但是根本不是来自上帝的负罪感。有些人由于挫折、灾难或者某人的死亡，暂时地停止他们罪恶的生活，甚至因为受到福音或其他讲道的感动（太 13:20–21）而参加了教会，并在圣礼上有份，但他们很快便回到与上帝为敌的生活中。在圣经里面有许多这样的例子（王上 21:27；徒 8:9 以下；提前 1:19–20；提后 2:17，4:10）；甚至在使徒时期，也有很多「从我们中间出去，却不是属我们的」（约壹 2:19），他们不承认买赎他们的主（彼后 2:1）。

这一切都不是真正的归信。真正的归信是源自依着上帝的意思忧愁，对自己的罪有深切的憎恶，并伴随着公开的转离罪、积极地转向上帝和上帝的律法（林后 7:10）。虽然真正的悔改是上帝的要求，但同样重要的是，它也是上帝给我们白白的恩赐，并确定无疑地把我们带向救恩。圣经也为我们提供了许多这样的例子和见证（王下 5:15；代下 33:12–13；太 3:6，9:9[可 2:14]；路 19:8，23:42；约 1:46 以下，4:29、39，9:38；徒 2:37 以下，8:37，9:6 以下，10:44 以下，16:14、30 以下；等）。这些故事的共通性是内在心思的变化，使人在上帝的面光中审思自己罪恶的过去，产生悲伤、悔恨、羞愧、认罪。这是一个人新的宗教-道德生命（内在

和外在）的开始。但是归信发生的环境和管道则有多样性。对于熟悉旧约的犹太人而言，对经文详细的解释（徒 8:35，17:3，18:28）可以成为把他们引向基督的手段。犹太人用不着重新学习事奉另外一位上帝，他们只需要承认耶稣是弥赛亚。然而，外邦人则需要从崇拜虚妄的事，转向敬拜又真又活的上帝（徒 14:15，15:19，26:20；帖前 1:9），并与他们过去的宗教和道德生活彻底决裂。

但是信徒并不是完美无罪的（雅 3:2；约壹 1:8）。当他们陷入罪中，他们也仍然需要「转回」。这样的话，我们是否也要讨论信徒的「归信」呢？在新约里，归信总是指那些生为犹太人或者外邦人的人，藉着洗礼加入教会，以此作为他们归信的象征和印证。新约并不包括已成立的教会的历史，而是讲述了在那个时代建立教会的故事。在教会历史发展的过程中，在某些情况下（像信徒犯了大错），谈论信徒的归信变成是必要的。刚开始时，福音的传播带来如此巨大的改变，以至许多异教的非信徒都对此作了见证。新信徒在基督信仰的内容和生活方式上得到造就。当洗礼成为罪得赦免的象征后，有一种观点认为这圣礼只能赦免信徒在受洗以前所犯的罪，许多人便尽可能地推迟受洗。当教会渐渐建立起来，而教会的增长大部分是来自教会内部，推迟受洗实际上成为不可能，儿童洗礼便成为常规。于是受洗以后所犯的罪就成了一个问题，也令人惊惶失措。人们试图把主要的罪——基督徒不应该犯的罪——与那些比较容易饶恕的次要的罪区分开来。完美主义运动不时地试图对教会成员施加更为严厉的道德律，拒绝那些落入罪中的人回到教会。然而一个更加宽容的看法最终占了上风，认为信徒最起码可以再有一次归信的机会。[41]

随着时间的推移，为了解决教会在受逼迫和遭困难时期对惩罚的松懈，并且在区分主要、次要的罪方面的困难，一些人（特别是僧侣卡西安和教宗贵格利）便主张用更加人道的忏悔来代替严厉的惩罚。他们开始时是要求人单独在上帝面前忏悔认罪，但随着苦行赎罪（*do* penance）的观念渐渐流行，各种各样的区分便开始出现。[42] 于是教会通过其神父和主教们，便成为基督赐下赦罪恩典的管道。神父如今可以聆听教徒自愿的忏悔，并施加用以遮盖可宽恕的小罪的赎罪方式。尽管神父可以马上宣判犯过者已经得到赦免，他们仍旧要遵守神父当时要求他们实行的赎罪法。教会把希腊词 μετανοια 和 μετανοειν 翻译成「忏悔」和「赎罪苦行」，更加助长了这种趋势。假如赎罪苦行在今生没有完成，余下没有完成的部分，便要通过死后在炼狱受苦来弥补。最后，这种方式导致了赎罪券的腐败现象，以别人的代祷和功德来减少或者缩短一个人本该有的赎罪苦行。从十一世纪开始，出卖赎罪券的现象倍增，竟成了教廷致富的一门生意。罗马天主教在天特会议上谴责了赎罪券的滥用，却坚持赎罪券是「对基督教民最有益的」。[43]

---

[41] Herm. *Vis*. 2; Herm. *Mand*. 3; Herm. *Sim*. 8.11; 他在别的地方没有这么宽容。

[42] 这些区分包括了可赦免的小罪（venial sins）和致死的大罪（mortal sins）的区分；潜在的罪咎（*reatus culpae*）和可罚的罪咎（*reatus poenae*）的区分。

[43] Council of Trent, sess. 25 cont., "Decretum de indulgentiis."

关于罗马天主教的忏悔礼，我们要记住作为「补赎之工」（*satisfactio operis*）的赎罪券，不能使人免除永远的刑罚；基督已经确保了这种赦免，并已经通过我们「心里的痛悔」（*contritio cordis*）和「口里的承认」（*confessio oris*）把它赐给我们。「补赎之工」只是指因为罪的缘故而承受暂时的惩罚，这惩罚可以用赎罪券减少。[44] 然而，一般的信徒通常无法辨别这些细微的差别，赎罪券的使用，加上罗马天主教圣礼系统对彻底的悔改（痛悔；contrition）和不彻底的悔改（懊悔；attrition）的区分，[45] 往往给人错误的印象，以为可以靠赎罪苦行而得救。

忏悔不只是表现敬虔的一种普遍方式，在罗马天主教的神学教义里，忏悔也是教会圣礼权柄的一个重要成分。神父不仅是信徒在上帝面前忏悔的见证，他也是基督为我们获取的赦免的钦定分发者。神父所用的宣告套语是 *Absolvo te*（「我赦免你」）。[46] 在忏悔礼上的赦免宣告是绝对的，尽管这是基于这个假设：「这现世的补赎必定会被执行」。[47] 因着这个缘故，这「补赎之工」并不属于圣礼的本质，而是使圣礼得以完全。

当忏悔礼被包括在罗马天主教的七大圣礼中，悔罪系统便达到其巅峰。忏悔的圣礼是第二次的洗礼，但却是一种「艰苦的洗礼」（laborious baptism）。对于那些由于犯了致死的大罪、因而失去他们在受洗时得到的具有圣化功能的恩典的人，这种「艰苦的洗礼」是唯一的补救。对于那些犯了可宽恕的小罪的人，这种洗礼也是有益的。按照第四次拉特兰会议的决定，[48] 每个信徒每年应该至少使用这圣礼一次。忏悔与洗礼的另一个区别，在于神父在前者亦起着判官的作用。他倾听告解者的忏悔，记录下他所犯的罪，然后借助于悔罪书，决定适当的赎罪方法，

---

[44] 赎罪券的定义因此通常如下：「赎罪券是在上帝的法庭中（*in foro Dei*），经由教会的司库监定其［功德］，用以缓减因罪而在现世该得的惩罚。」Cf. J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der katholischen Kirche*, 2nd ed., 2 vols. in 1 (Münster: Aschendorff, 1864), II, 201.

[45] 托马斯如此阐明「彻底的悔改」和「不彻底的悔改」：在肉体的事情上，不彻底就是说有减少但不完全，而彻底就是说同时把一切都除掉；因此在属灵的事情上，「不彻底的悔改」表示对所犯的罪有些许感到不满，但并不是完全的，而「彻底的悔改」却是对罪完全的不满。(*Summa Theol.*, III, supplement, q. 1, art. 2); cf. Council of Trent, sess. XIV, c. 4.

[46] 「这句话（Illa）『我赦免你』显出藉着施行这个圣礼，过犯得以有效地被豁免」(Roman Catechism, II, chap. 5, qu. 14; ed. note: The post–Vatican II edition titled *The Roman Catechism*, trans. Robert I. Bradley, SJ, and Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985) = Bradley and Kevane 在以下删除了前言的列举，因此第一章是从洗礼的段落开始的。在这个注解中，正确的出处应该是 II, chap. 4, qu. 14。

[47] J. H. Oswald, *Die dogmatische Lehre*, II, 102; cf. Council of Trent, XIV, c. 5: 「假如一个病人因感到羞愧而不愿意让医生看他的伤口，药物对这个伤口就是无用的。」

[48] 由教皇英诺森三世在 1215 年主持的这个会议，在第 21 条教规这样宣称：「所有忠心的信徒，不论男女，当他们到了能分辨是非的年龄，都应该至少每年一次忠实地向他们自己的神父承认他们所犯的所有罪。」参 Council of Trent, XIV, c. 5, can. 6; Roman Catechism, II, chap. 5, qu. 32ff. Ed. note: in Bradley and Kevane, II, chap. 4, qu. 32ff., 希腊教会提到一年要有四次忏悔；见 the Orthodox Confession, 164。

并且基于悔罪者会心甘情愿、完全地承受这些惩罚的假设，便宣告他/她的罪已经得到绝对的赦免。因此在罗马天主教里，忏悔的圣礼是一个属灵的法庭，神父的裁判是一种司法的行动。[49]

【462】在实际执行上，这种裁判-圣礼系统的后果就是使平信徒的救恩永远地（至少直到他们去世以前）依赖于神父。这对信徒来说便产生了两种实际的结果：信徒要么满足于只在表面上审察自己的罪，并抱着一种虚假的把握，以为通过忏悔的圣礼，他们的罪便得赦免；或者，他们对救恩绝无把握，并在这种恐惧里折磨自己。相比之下，宗教改革拒绝了罗马天主教复杂的圣礼系统，认为归信包括了两个方面：向自己死，并在顺服的生命里与基督一同复活。[50] 路德重新发现了希腊文 μετανοια 在圣经里的意思，就是对罪的悔改和赦免。所有这些都是恩典的礼物，是把基督所完成的工作施行在信徒身上。真正的归信是宗教和道德层面的事情，包括了整个人从罪中转向上帝。我们要记住在圣经里，归信有时候包含着较广泛的意义，也有时候包含着较狭窄的意义。有时归信包括了一个人的重生、信心和完全的更新，有时却没有把信心包括在内。归信有时候是发生在新生命的开始，也可能发生在新生命的成长和恢复的过程中。有时候归信强调心思和意向的内在变化（像 μετανοια 这个字的含意），其他时候，归信却强调外在可见的转变（如 ἐπιστροφη 这个字的含意）。改革宗神学早就把 μεταμελεια（*metameleia*）和 μετανοια（*metanoia*），还有把忏悔和归信区分开来，这不仅仅是在程度上，更是在原则和本质上。如此一来，归信的概念至少是以单向来定义的：它不是在新生命以前和以外，而是在新生命里面发生的；归信是出于信心，并且是源自重生的（在更严格的意义上说）。渐渐地，改革宗与重洗派和抗辩派的冲突，就引发了一些关于信心和归信方面的问题。

改革宗神学家为了针对这些问题，便把信心的意向（*habitus*）和信心的行动（*actus*）区分开，他们同样也区分了归信的意向和实际的归信。「因为归信的恩典有两个层面：习性的和实际的。前者是指一个人藉着圣灵的大能得以重生，或藉着圣灵得到信心和爱的力量；后者是指一个已经重生的人，借助上帝的道和上帝的灵，在信心和爱心的行动里施展这种力量。」[51] 改革宗认为惯常性的归信（habitual conversion，*conversio habitualis*）是一种注入的（而不是主动获得的）倾向，完全归功于上帝使人重生的恩典。抗辩派则反转了这个次序，把实际的归信看成是由恩典和人的自由意志结合的成果。为此缘故，归信的概念逐渐在改革宗

[49] 有关忏悔的诸多文献，可参考这本大概是在十一世纪完成并被错误地归于奥古斯丁的书：*On True and False Penitence*. T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, qu. 84–90; suppl., qu. 1–28; idem, *Summa contra gentiles*, IV, c. 70–72; Council of Trent, XIV; Roman Catechism, II, chap. 5. Ed. note: in Bradley and Kevane, II, chap. 4.

[50] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 517–19 (#417).

[51] 编者按：巴文克没有为这冗长的拉丁文引言作注释。这是引自 Leiden *Synopsis purioris theologiae*, disp. 32, 2. The author is Antonius Walaeus.

对救恩次序（*ordo salutis*）的理解中获得了确定的地位。归信不只是由律法推动的悔改，狭义来说也和重生有分别。同时，「第一次实际的归信」（*conversio actualis prima*）与以后伴随基督徒一生的「不断的归信」（*conversio continua*）是有分别的，与信徒偏离正道或灵命低下一段时间后所需要的「第二次实际的归信」（*conversio actualis secunda*）也是不一样的。

治死罪与向上帝活

改革宗对归信的理解也与路德宗不同。在路德宗的教义里，归信包含了三个部分：痛悔、信心和善工。痛悔是指由律法引起的良心的恐惧；信心是指对上帝在基督里的恩典有把握，因而平息了这种恐惧，产生心思的平安和灵魂的安息。困难在于这三者之间缺乏有机的联系。痛悔不总是会导致信心，我们也不清楚信心如何产生顺服。[52] 从加尔文开始，改革宗神学就把忏悔（*poenitentia*）排除在基督徒经验以外，而把完全的归信（*resipiscentia*）纳入其中。他们没有把信心包括在归信里，而是把二者区分开来，并把二者同时视为是重生的成果。正因如此，信心特别与称义有关，归信则与成圣有关。归信（*resipiscentia*）不仅有宗教的意义，也有突出的道德意义。[53] 加尔文没有采用痛悔和信心（不管有没有善工）等语言来定义归信，而是采用了罗马书第六章中的治死罪（mortification）和向上帝活（vivification）。随后有无数的改革宗神学家跟随他的看法，其中有乌尔西努（Ursinus）。他在海德堡要理问答和注释（*Explications*）中曾对此进行阐述。当这些名词变得更精细化时，我们便需要更清楚地指出，治死罪和向上帝活是重生的一部分，也是归信的一些层面。在重生的情况，治死罪和向上帝活完全是上帝的作为，人在这里是被动的；但是如果治死罪和向上帝活是实际归信（*resipiscentia*）的某些方面，它们则是被圣灵重生、被赋予信心和爱心的人的作为。[54]

按这种理解，「第一次实际的归信」（[在次序上]是在严格意义上的重生以后，与信心相连，并［按次序］在称义以前）是重生后的人的行动。靠着归信，他开始认识罪、痛恨并逃离罪真正的本质，以谦卑地认罪而回转，回到在基督里的父神那里，并抱着一颗喜乐的心走主的道路。归信包括了理智上得到光照，使人能够认识罪的真面目，也包括了悲痛、哀伤、后悔和感到耻辱、谦卑地认罪、对罪的恨恶，和有意识且坚定地躲避罪、通过基督以上帝为乐、诚恳地愿意并喜爱遵行上帝的旨意，爱做善工。因此，真正的归信不是一种偶然的、道德上的自我改善行动，也不是与某些大罪决裂，重新使自己过有德行的生活。归信是一个人生

[52] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 520–22 (#418).
[53] Ibid., III, 522–28 (#419).
[54] A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae* (Hanover, 1609; Geneva, 1617), 469.

活方式的彻底转变，是与罪的全然隔绝。真正的归信是全人的转变：有从重生而来的、深深扎根在心里的信心和悔改。信心往往在人的意识中工作，把上帝在基督里的赦罪恩典分发给我们。归信却在人的意志里工作，将它带离罪恶而转向上帝。然而，正如一个人的理智和意志都发自人心、难以分离，信心和归信也是一样。它们一直彼此相联，相辅相成，互利互惠。

【463】尽管真正的归信在本质上总是一样的，然而在其发生的方式和时间上，却有许多差别。当基督信仰首次在一个地方出现，要一个人从过去的宗教和习俗中作出巨大的改变，需要有很大的牺牲和决心。因为这种转变通常不会带来任何荣誉和好处，我们不必担心会有人为了自己隐秘的原因而受洗加入教会。尽管从一开始在麦子里就有糠秕，归信（ἐπιστροφη）通常是心思的内在转变（μετανοια）清晰的记号和证明。然而当教会获得地位、特权和权力时，归信的动机便可能包括其他人为的考量，掺杂了一些比较不体面的原因。无论我们是考虑到宣教工场上刚接受信仰的人，还是考虑到教会里开始有自我意识的小孩子，假定只有一种归信的模式都是错误的。强迫所有人都采用一种归信的模式，或者催促圣灵在一个人生命中工作，都是不对的。圣经只要求一个人对罪的痛悔是真诚的，并且全心全意地寻求上帝的恩惠。一个人没有必要知道归信的准确时间，却务必要真心寻求生命的改变。对信徒的孩子来说，我们必须留意，他们会有把信仰当成理所当然的诱惑。正是出于这个原因，十七到十九世纪的奋兴主义者和敬虔主义者，合理地对已经有根基的教会的冷漠作出反应。然而，把这种抗议变成一个体系，要求每一个人都经历「悔罪的挣扎」和「突破」，经历一段充满了恐惧、失望的时期和突然涌现的平安喜乐，便是怀疑上帝在圣约上的应许，并且削弱了洗礼的意义；这样做是对传统的力量，对基督徒大家庭持续不断的、静悄悄的工作，对上帝的圣灵在人心里神秘的内在工作视而不见。把重点放在突然的危机、激情或意识到的转变，便削减了学校和教育的重要性，给予基督徒的教养过程一种不自然的特性，造成孩子们焦虑害怕和神经质地不断内省。除非他们通过他们的「所言」和「所行」表现出相反的情况，我们应该视信徒的孩子们是应许之子，并以此来对待他们。

我们既然意识到孩子们在青春期会经历一个对他们的身体、精神和灵性发展有最大影响的危机，这是当他们在各个方面要从依赖走向独立和自由之时，[55] 我们就不应当认为信徒孩子的「归信」是不必要的、多余的和无用的。对那些出生时就受洗进入恩典之约的孩童来说，当他们步入思辨年龄的时候，他们必须对他们的洗礼以及洗礼所要求的、所告诫他们的一种新的顺服负责。由于这是在他们成长过程中最重要的时期发生的，使我们更认识到庆祝他们「成年」的仪式和庆典的重要性。即使异教徒也承认这种仪式的重要性，让他们的孩子经过考验，然

[55] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 556–64 (#427a).

后通过某种庄严的仪式，把他们的生命带到下一个阶段。[56] 基督教会一般是把首次的圣餐或坚信礼、公开认罪、允许领受圣餐并被接纳为教会会员定在这个阶段。在他们年纪还太小的时候，就试图用人的方法，借助一些宗教活动故意引发某种危机是错误的。我们要跟随孩子们宗教心理成长的脚步，并且很慎重地来激励这样的成长，要尊重孩提时代的自然特性，不要揠苗助长——要为圣灵隐秘和安静的引导留下余地。天国的到来并不是轰轰烈烈的，而是像一粒种子的发芽渐长（可4:27）。这件事往往发生在青春期；在一定程度上我们可以说「归信是青春期特有的现象」。[57] 尊重归信的多样性，来自于对圣灵隐秘而又令人惊奇的带领的认识。我们不能单从各种各样的激情和碰巧的事件有没有发生，来判定归信的真实性。这跟教养和环境、自然和倾向、生命和善工有很大的关连。罪有如此多的样式，每一个人都需要从自己惯性的罪中得到解脱。福音是非常丰富的，它可以在不同的时候，以各种真理光照并安慰寻求救恩的人。我们所能肯定的，只是真正的归信总是包含了对罪的恨恶和离弃，以及对上帝真挚的爱和事奉。

【464】在归信的两个层面中，有时只有其中一面得到强调。有些基督徒不接受恩典的普及性，根本不想传福音给不信的人。他们只用律法的要求和惩罚来面对不信的人，并且将他们尚未悔改的状态描绘成在等候他们的、地狱般永远的咒诅。当新教的教会开始衰落，敬虔主义和循道主义便抓紧机会，宣扬上帝的审判，以惊醒沉睡的灵魂，使他们呼求上帝的拯救和怜悯。不幸的是，有些人从这里得出了结论，认为进入恩典状态之前必须经历痛苦，以致很多基督徒习惯性地抱怨他们的罪愆，几乎从来没有享受到通过基督在上帝里面真正的喜乐，也从来没有过着一种感恩的生活。在另一些情况下，人们希望用突发的危机来取代长期漠不关心的态度，因而导致由激烈情绪引起的抽搐和歇斯底里，大声尖叫和呼喊，哀哭和不知所云的声音，流泪与舞蹈交替，并有欢乐的跳跃。这情况令一些人（像卫斯理和怀特腓德）非常高兴，约拿单•爱德华兹（Jonathan Edwards）却仔细地区分了圣灵在心中工作的果效和源于想像的结果。[58] 在其他复兴运动中的现象，也引发了各种不同的评论。复兴运动「一面倒」的情况，往往会引起很强烈的反应和回弹，造成教会分裂或者推出另一种神学理想（像自由派神学）。[59]

从约拿单•爱德华兹到查尔斯•芬尼（Charles Finney，1792–1875），美国的复兴主义经过了一个重要的转变。当爱德华兹向未信的人讲道时，他讲的是上帝的

---

[56] G. S. Hall, *Adolescence*, 2 vols. (New York: D. Appleton, 1904), II, 232–80.

[57] Edwin Diler Starbuck, *The Psychology of Religion: An Empirical Study of the Growth of Religious Consciousness* (London: W. Scott; New York: Scribner, 1901), 28.

[58] In his *Treatise concerning Religious Affections* (1746), in *The Works of Jonathan Edwards*, vol. 2, *Religious Affections*, ed. J. E. Smith (New Haven: Yale University Press, 1959); cf. J. Ridderbos, *De Theologie van Jonathan Edwards* ('s Gravenhage: J. A. Nederbragt, 1907), 246ff.

[59] 当吉尔伯特・坦南特（Gilbert Tennent）1741 年在费城的宗教会议讲了一篇道，关于「尚未归信的事工的危险」，在长老会中造成分裂，分为「新派」（或「新光」）和「旧派」。

愤怒和地狱的折磨，把罪人从害怕和恐惧带到安慰和平安。芬尼则是从人类是出于自愿而成为罪人的这个假设出发，催促他们现在、在此时次刻，就做一个决定，把心交给上帝。在这一点上，慕迪和其他福音派的传道人都跟从了他的榜样。不同的是，芬尼强调责任，爱德华兹强调畏惧，慕迪则高谈上帝在基督里的爱和恩赐。基督教科学会（Christian Science）则把对罪的痛悔和悲哀带到了完全相反的极端，采用了泛神论的态度，把罪看为疾病和死亡，认为罪只是错误的思想，完全可以通过「思想的治疗」来克服：「想法是物质，想法是力量，一个人怎样想，他便是怎样的人。」[60]

这些针对「忧郁的基督教」的反应（以及其他类似的反应）是可以理解的，并且在一定程度上是合理的，然而这些反应都被大大夸张了。因为我们每个人都不时受到自己良心的指责和审判，我们也有一些感觉，知道痛悔和认罪是走向归信的第一步。[61] 基督徒从经验中都知道，罪会引起强烈的悲伤和后悔的感觉。真正内心的忏悔并非出自不敬虔的人的嘴，而是出自敬虔的人（诗 6，25，32，51，130，143；拉 9:6；尼 9:33；赛 53:4 以下，59:12；耶 3:25，14:20；哀 3:39；但 9:5 以下；太 26:75；罗 7:14 以下；约壹 1:8–9）。对罪的悲痛是归信不可或缺的一部分，也成为生命更新的另外一面（路 15:18，18:13；徒 2:37，9:6 以下，16:30；林后 7:10）。千万要注意的是，不要限制这种悲哀发生的方式和所持续的时间。一些敬虔的圈子太看重一个人归信的准确时间，强调一个人要在恐惧害怕中有一段时日，并且以特殊奇迹般的方式得救。

圣经只要求我们心里有诚实和真理，对罪有真挚的悲伤。归信是内心的事情（耶 3:10；路 1:17；徒 16:14；罗 2:29，10:10）。曾有一段时间，属灵操练在信徒的生命中占有比今天更高的地位。即使在那个时候，他们当中明智的人也鼓励大家要适可而止。[62] 真正发自内心对罪的悲伤并非无益和浪费时间，而是上帝使我们的内心从罪中得释放的方式。近年来的宗教心理学提出悔改是人仍然能够行义的证明。因为当一个人悔改，他便谴责自己，与罪分离，与义为伍，为自己的赦免铺路。[63] 这是真实的，但是我们不要把悔改与单纯的后悔混淆。对「自然人」来说，真正的悔改是不可能的，真正的悔改需要圣灵使人重生的大能。因此，真正的归信、真正地为罪悲哀、真正地回转和事奉上帝，光靠律法是不够的，而是在更高的程度上是福音所结的果子。对罪的认识肯定是从律法而来的，因为所有

[60] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 569n212 (#427b); W. James, *The Varieties of Religious Experience* (New York: Modern Library, 1902), 96ff.; Samuel McComb, "The Christian Religion as a Healing Power," *Hibbert Journal* 8 (October 1909): 10–27.

[61] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 129–36 (#329).

[62] G. Voetius, *Exercitia pietatis* (Gorinchem: Paul Vink, 1664), 228; Roman Catechism, II, chap. 5, qu. 23, 27 (ed. note: in Bradley and Kevane, II, chap. 4, qu. 23, 27).

[63] R. C. Moberly, *Atonement and Personality* (London: John Murray, 1901), 19ff.; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 295–98 (#368), 370–73 (#384), 380–85 (#387), 399–402 (#390).

的罪都以律法为标准，都是不法（ἀνομια, *anomia*）；然而人之所以能够学着看到自己的罪，并承认其真正的本质，却是由于福音的缘故，也是信心的果子。由此可见，关于人的归信，律法和福音是相辅相成的。律法像训蒙的师傅把人引向基督，而福音则光照律法。[64]

认罪、赎罪、惩罚

【465】既然归信是属于内心的事情，改教家便拒绝接受罗马天主教认为「懊悔」（attrition）是不足够的观念。一个人在归信前也许会有掺杂着各种害怕和恐惧的后悔，但这不是真正的悔改（*resipiscentia*，痛悔），甚至不是悔改的过程，也不一定会引人归信。罗马天主教对「痛悔」（contrition）和「懊悔」（attrition）的细微区分，引发了无穷无尽的争论，但没有解决任何实际的问题。当痛悔是如此小心地被定义，只在严格的、强烈的和热切忏悔的情况下才算有效，便只有很少数的人能达到这个标准。在这种情况下，「懊悔」（作为一种「不彻底的痛悔」）尽管只是出于对地狱惩罚的惧怕，在某种情况下，仍然可以被认为是「上帝的恩赐和圣灵的感动」。按照天特会议，尽管懊悔本身无法有效地使人称义，它「却通过忏悔的圣礼，把罪人放在一个可以获得上帝恩典的位置上」。[65] 有许多罗马天主教神学家不顾天特会议的声明，继续坚持起码要把善行加在对懊悔的要求上。然而认为在接受赦罪的圣礼以前，只要对地狱（甚至对世间的惩罚）有所惧怕就足够的懊悔主义终于占了上风。教宗亚历山大七世曾颁布敕令，禁止针锋相对的各派攻击对方是异端，然而并没有真正地解决问题。当神学家在辩论时，信徒却因恐惧所带来的不确定性而受亏损。到底何种程度的惧怕，才足以让人承受圣礼和其中的赦免呢？假如告解人和忏悔者在这些事情上仍然有疑问，一般人的懊悔就更不用说了！关于忏悔者最起码要有何种程度的忏悔才配得赦免的诡辩，是与福音的精神背道而驰的。

同样，按照第四次拉特兰会议的决议（1215），当信徒达到解事责任年龄（多数情况下是七岁）时，他们就必须在他们的神父面前，至少一年一次地秘密忏悔自己的罪。[66] 严格地说，人只有在犯了致死的大罪，因而失去上帝的圣化恩典时才需要忏悔。但是，对一个罗马天主教信徒来讲，不利用忏悔圣礼是不慎重的；可赦免的小罪和致死的大罪的分界线非常难以确定，而除了几个特殊的例子外，所有信徒在受洗以后都会犯致死的大罪，并且会一再地从恩典的状态中失落。所以忏悔实际

[64] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 520–28 (##418–19).
[65] The Council of Trent, sess. XIV, c. 4.
[66] Reiterated at the Council of Florence, 1439; Council of Trent, sess. XIV, cap. 5; Roman Catechism, II, chap. 5, qu. 38 (ed. note: in Bradley and Kevane, II, chap. 4, qu. 38).

上对所有信徒来说都是必需的，不仅仅限于一年一次，而是越多越好。[67] 忏悔的内容必须是全面的和绝对的。[68] 天主教神学家自己也承认，在神父面前私下的忏悔，在圣经里并没有直接或者在字面上出现过。[69] 在旧约和新约经文，有多处提到认罪悔改（利 5:5，16:21；民 5:7；书 7:19；拉 10:1、11；尼 1:6，9:2-3；诗 32:5；但 6:11，9:4、20；太 3:6；徒 19:18；雅 5:16；约壹 1:9）。然而，在天特会议后，神学家们根据基督在马太福音 16:19 对彼得、还有在 18:18 对全部使徒的应许，说要把天国钥匙的权柄赐给他们，并在约翰福音 20:22-23 实现了这个应许，便通过推理而得出忏悔圣礼的基础。他们认为基督通过这一番话，授权给祂的使徒（以及后来的主教和神父）去治理并仲裁那些「犯了致死的大罪的基督徒。所有致死的大罪都要被带到他们面前。他们藉着天国钥匙的权柄，可以宣告罪的赦免或保留。」[70] 故此，在罗马教会，忏悔的做法是从教会的赦罪权柄产生的。教会这种赦罪的司法特色，「在某种程度上，是整个罗马天主教对忏悔圣礼最重要的观点。」[71]

我们考虑到忏悔偶尔的实用性，能够理解为什么一些国家的路德宗有一段时间仍想保留这个做法。[72] 一些新教徒或者想恢复它，或者起码想找个替代物。[73] 但我们若明白忏悔礼其实是误解福音、误解赦罪的恩典以及误解教会的职分，便绝不会想让它死灰复燃。当罗马天主教把审判人心最深动机的权柄交在主教和神父的手中，让其他人来断定一个人的永恒归宿，他们其实是冒用了上帝的权利和能力。只有上帝能够无误地了解人心，除了上帝以外，有谁能赦罪呢？（赛 43:25；可 2:7）。[74]

【466】在这一点上，我们还要补充一下，因为在通常情况下告解者都没有完全的痛悔，剩下的只有某种程度的懊悔，神父通常会要求他/她完成一定数量的善工，才发布赦免。在圣经里有这样的例子，尽管信徒已得到原谅，但他们仍要承

---

[67] Roman Catechism, II, chap. 5, qu. 39, 46 (ed. note: in Bradley and Kevane, II, chap. 4, qu. 39, 46).
[68] Council of Trent, sess. XIV, c. 5; Roman Catechism, II, chap. 5, qu. 40–41 (ed. note: in Bradley and Kevane, II, chap. 4, qu. 40–41).
[69] 根据 J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 484: 「在新约经文，基本没有直接和明显地提及忏悔的圣礼。虽然情况是如此，这事实却没有提供强有力的证据。」从 Duns Scotus 及其他人口中类似的话，见 Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 9 vols. (Freiburg: Herder, 1902–10), VII, 155ff., 161ff.
[70] Council of Trent, sess. XIV, chap. 5.
[71] J. Wilhelm and T. B. Scannell, *A Manual of Catholic Theology*, 4th ed., 2 vols. (London: Kegan Paul, Trench,Trübner; New York: Benziger Brothers, 1909), IV, 3, 681. J. Pohle, *Lehrbuch der Dogmatik*, III, 416.
[72] Augsburg Confession, arts. 11–12, in *The Book of Concord*, ed. Robert Kolb and Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), 45; Apology of the Augsburg Confession, art. 11 (Kolb and Wengert), 185ff.; Smalcald Articles, part III, art. 8 (Kolb and Wengert), 321–23; "The Sacrament of Holy Baptism," art. 4 of The Small Catechism (Kolb and Wengert), 360–62; "A Brief Exhortation to Confession" (Kolb and Wengert), 476–80.
[73] W. Caspari, "Beichte," in *PRE*^{3}, II, 540ff.
[74] J. Calvin, *Institutes*, III.iv.4–24.

受各种各样的惩罚：[75] 亚当和夏娃（创 3:16 以下）、米利暗（民 12:14）、摩西和亚伦（民 20:12，27:13–14；申 34:4）、大卫（撒下 12:13–14）和哥林多教会的信徒（林前 11:30）。赦罪是恩典的作为，是超乎自然的。义人进入上帝的国，必须经历许多艰难（徒 14:22）。但是圣经也教导我们，因为信徒自己或其他人所犯的罪而加在我们身上的苦难，已经失去其惩罚的意义，不过是为了使我们分享上帝的圣洁而加在我们身上的管教（伯 5:17；箴 3:11；林前 11:32；来 12:5–11；启 3:19）。[76] 罗马面对的问题是，即使罗马天主教里最圣洁的人，也无法使自己脱离现世的苦难和死亡。相应地，善工的补赎（*satisfactiones operis*）对于今生具有很少或者根本没有意义，它们所有的意义，无论是在理论上还是实际上，只是为了减少或减轻在炼狱的惩罚。此外，还有许多罪是上帝没有在今生加以惩罚的。因此，有关消除炼狱惩罚必须作的善工，罗马天主教还必须发展出一套诡辩学说。为了弥补人所犯的罪，他们可以献上三种义德：通过祈祷献上的灵性的义德（*boni anima*）；通过禁食献上的守斋义德（*boni corporis*），通过奉献金钱献上的施舍的义德（*boni fortunae*）。[77] 由于这些功德是由信徒亲自实行，并且就其情况来说，是源自超自然的原则，因此具有「补赎」的价值，或可以说具有「功德圆满」的价值。它们为信徒确保了属天的福分，例如让他们免受炼狱里暂时的惩罚。

罗马天主教善于见风使舵，他们通过削弱了痛悔的要求，大大地减轻了神父加诸犯过者「补赎」处分的严厉性，然后安抚信徒，说他们「对罪的惩罚所付上的赎价在炼狱里是有保证的」。他们又教导说，信徒通过忏悔礼获得的恩典，随时有可能由于他们犯了不可赦免的罪而失去，并且说即使满足上帝公义严格要求的苦修功德和赎罪券，也只能解除他们现世的惩罚，从而剥削了大家的确据。鉴于神父并非「至高的主」，只是「较低级的法官」，他从来无法确定他所加诸人的惩罚是否满足了上帝公义的要求，所以「只有上帝知道多少补赎可以免除多大的惩罚」。[78]

因此改革宗完全拒绝了这一整套赎罪系统，认为它完全不符合福音的精神。因为关于教会钥匙的能力，完全是指上帝话语的执行，不是「与福音相分离的能力」，[79] 而是与福音相辅相成的。我们观察宣讲福音的人，就知道这种传扬不是一种能力，而是一种职事，因为基督实际上没有把能力给人，而是把能力赐予圣

[75] Council of Trent, sess. XIV, c. 12–15; cf. VI, can. 30.
[76] J. Calvin, *Institutes*, III.iv.31ff.
[77] 天特会议（sess. VI, c. 14）这样说：基督徒跌倒犯罪后的忏悔，必须包括「禁食、施舍、祷告和其他敬虔的操练，这确实并非永恒的惩罚……而是现世的惩罚」(H. Denzinger, ed., *The Sources of Catholic Dogma*, trans. from 30th ed. by R. J. Deferrari [London and St. Louis: Herder, 1955], #806); cf. T. Aquinas, *Summa Theol.*, qu. 15, art. 3。
[78] 关于罗马天主教赎罪教义的不确定性，见 J. Calvin, *Institutes*, III.iv.17, 22。
[79] Ibid., III.iv.14.

道，「叫人成为祂话语的使者」。[80] 路德在他的《九十五条论纲》里，强调基督希望信徒的一生都要为罪痛悔并与罪争战。用加尔文的话说：「确实，这种恢复并非可以在一时、一天或者一年完成的；而是通过不断的、甚至是缓慢的进展，让上帝抹去祂选民肉体上的腐败，像洁净殿堂一样地洁净他们，使他们心思纯净，让他们一生操练悔改，并意识到他们这种争战将持续到死亡。」[81]

在宗教改革时期，尤其是在加尔文时期，归信具有深远的道德意义。因为基督已经成全了一切，并为所有的罪作了挽回祭（罗 3:25；来 10:14；彼前 2:24；约壹 1:7，2:1），上帝没有将我们的过犯归到我们身上（林后 5:19）。相应地，善工不是赦罪的原因，而是结果，而悔改也不是「船沉后的救命木板」，而是归回到一个人的洗礼：独立地、个人化地终生支取在基督里丰富的恩典，老我渐渐地死去，新人慢慢地长成。只有这样，基督才能保持祂的荣耀，人的良心也得着平安。[82] 如果确据必须靠行为来获得，我们将会一直活在恐惧害怕中，一直思想我们所做的是否足够，我们便无法像孩子一样，出于爱和服从而做善工。但是如果我们是出于信心，相信我们的罪已得赦免，我们就会在行事为人以前先得到确据，因而像小孩一样甘心乐意地按上帝的诫命与上帝同行。因此，首次和持续的归信，就是行在上帝的诫命中，无论在何时何处都心甘情愿地讨上帝的喜悦。

同样地，真悔改的第二部分——新人的慢慢成长，并不限于「在扰乱和害怕平息后心灵的快乐」，而是意味着「一种对圣洁和敬虔生活的向往，一种来自重生的期望；就像人向自己死了，开始为上帝而活。」[83] 如果信徒因一时软弱陷入罪中，切不要因此以为上帝不会怜悯，也不可继续犯罪，因为洗礼就是一个印记，是一个不容置疑的见证，证实他们与上帝立了一个永约。[84] 这种对堕落的悔恨和生命的回转，不像第一次归信那样与人的原罪状态有关，它特别注重的是信徒落入了某种严重的罪，但是在上帝的大能里，信徒现今已经转离这罪。因此，这是一种特殊的归信，与第一次全方位的归信是不一样的。

---

[80] Ibid., IV.xi.1.
[81] Ibid., III.iii.9.
[82] Ibid., III.iv.27; cf. III.iv.2.
[83] Ibid., III.iii.3.
[84] 巴文克在这里引用的话出自历代改革宗教会为婴儿洗礼所预备的经典崇拜礼仪。见 *Psalter Hymnal* (Grand Rapids: CRC Publications, 1987), p. 957.

第二十章　称义、成圣与坚忍

罪得赦免

【467】重生、信心和归信（conversion）是人接受并享受恩典之约的条件。在上帝的恩典之约中，首要的好处就是称义和罪得赦免。尽管超乎人的理解，罪得赦免是所有喜乐平安和与上帝相通的根基。异教无法理解这一点；他们想象神明有像人一样的情感，那么当神明被冒犯时，便需要人献上礼物和祷告才能免去愤怒。这种理解至少看到了罪的严重性，而不是肤浅地认为赦免是上帝的本性，就像犯罪是人的本性一样。[1] 因此，反对基督的赎罪牺牲，[2] 就是完全否定公义的价值和赦罪的概念。名副其实的赦罪是很不容易的，而且往往与我们的正义感相冲突，但赦罪其实恰恰是以公义为前提的，并与公义息息相关。基督教与众不同之处，就在于它把公义和爱绑在一起，同时在十字架上彰显出来。因果报应（karma）在传统的东方宗教和西方思想中都是铁律。没有赦免，只有报应；[3] 永恒惩罚的概念是完全自然的。大自然不懂得赦免。

我们却从圣经中看到不同的思想，因为上帝的圣约是基于祂满有恩典的本性，就其涵义来说，也基于一个历史性的行动。以恩典之约为前提的赎罪祭，为那些在「不知不觉」中误犯的罪打开了一条补赎之路（利 4:2 以下）。这些与「故意犯的」罪是不同的，故意犯的罪（民 15:30；译按：和合本译为「擅敢行事」；新译本译为「胆大妄为」）不能被赎罪祭遮盖。由于以色列没有守约，多次犯了这些罪，比如拜偶像，敬拜有形像之物，亵渎安息日，等等（这些罪破坏了上帝的圣约本身，因此就其涵义来说，就不能以圣约的献祭来补赎），先知们奉耶和华的名，向背道的以色列民宣告审判之日临近了，他们要遭到被掳的惩罚。以色列受处罚，正是因为他们是上帝的子民（摩 3:2）。正因为上帝是公义的，祂必在公平中被高举，也在公义中显为圣（赛 5:16）。上帝出于圣约的爱，不会忘记他们（何 11:8）。上帝为自己的名和荣耀起誓，应许不舍弃以色列人，而且将拯救他们当中的一部分人，也就是悔改的余民（赛 4:3，6:13，7:3 以下；等）。祂将

[1] 根据 Wernle 的说法，「假如人性适合去犯罪，那么上帝赦罪便是应当的。」引自 W. Walther, *Rechtfertigung oder religiöses Erlebnis*, 2nd ed. (Leipzig: A. Deichert, 1917), 33.
[2] A. von Harnack, *What Is Christianity?* trans. Thomas Bailey Saunders, 2nd rev. ed. (New York and Evanston, IL: Harper & Row, 1957), 142ff.
[3] J. S. Speyer, *De Indische theosophie en hare beteekenis voor ons* (Leiden: Van Doesburgh, 1910), 83ff.

与这些人另立新约，赦免他们一切的罪孽，赐给他们一个新的心、新的灵，教导他们遵行祂的律例（耶 24:7，31:31 以下，32:37 以下；结 11:19 以下，36:24 以下）。祂会透过弥赛亚为他们预备救恩，将公理传给外邦（赛 42:1）。因此，这些人的义也要从弥赛亚而得（54:17）；公义、能力唯独在乎耶和华（45:24）。祂是耶和华，是他们的义（耶 23:6，33:16）。[4]

旧约使用许多不同的比喻和形像描绘上帝是有恩典的上帝。一些例子是נָשָׂא（nāśā'，延缓、接受、赦免；撒上 15:25；伯 7:21；诗 32:1，85:2；赛 33:24），סָלַח（sālaḥ，原谅；出 34:9；利 4:20；诗 25:11，103:3），עָבַר（'ābar，越过，通过；hiph.：使通过，搁置；撒下 12:13，24:10；伯 7:21），כִּפֶּר（kipper；pi.：遮盖，赎罪[利 16:17；等]，因而赦免；诗 65:3，78:38，79:9；赛 6:7；耶 18:23；但 9:24），מָחָה（māḥâ，擦掉、消除、根绝；诗 51:1；赛 43:25，44:22；耶 18:23）和כָּבַס（kābas，洗净，弄干净；诗 51:2），סוּר（sûr，离开，停止；赛 6:7），还有许多其他进一步的表达方式，如「未见」（民 23:21），「不算」（诗 32:2），「不审问」（诗 143:2），「不记念」（赛 43:25），「掩面不看」（诗 51:9），「扔在背后」（赛 38:17），和「投于深海」（弥 7:19）。在这些方面，上帝的神性在赦免人的罪时得以彰显（弥 7:18），因为祂赦罪是为了自己的名和为了祂在外邦中的荣耀（诗 25:11，79:9；赛 43:25；结 36:11、23；出 32:12；民 14:13、16；申 9:28，32:27）。上帝的作为完全是出于怜悯（诗 78:38），为了祂与亚伯拉罕和大卫所立的约，为了祂向他们所起的誓（诗 89:3 以下，105:8-9，111:5；耶 11:5；结 16:60；弥 7:20）。我们万万不可忘记，是上帝，而且只有上帝，能够赦罪（赛 43:25，45:21-25，48:9-12）；赦罪不是人能够赚取的。

【468】犹太人在被掳之后，没有等候上帝的公义和拯救，反而越来越多地靠自己的行为追求公义（律法主义）。[5] 施洗约翰（太 3:2-10）和耶稣都告诉人们割礼是不够的，他们需要悔改的洗礼，使罪得赦，并接受上帝的义（太 6:33）作为礼物。此外，上帝也把这样的恩惠赐给税吏和罪人、失丧的人、背负重担的人，还有完全仰赖上帝供应的孩童。耶稣作为上帝国度的弥赛亚，分赐赦罪的恩惠（太 9:2 以下；路 7:48 以下），祂献上自己作多人的赎价（太 20:28），以自己的血立新约，为了赎罪流血舍身（26:26 以下），并应许把永生赐给所有成为祂门徒的人（10:37 以下，16:24 以下）。在使徒众多的教导中，其中一个不变的主题就是我们凭信心领受了基督赦罪的恩惠（约 3:36；来 8:12，10:17、22；雅 2:1；彼前 1:2、19，2:24，3:18；约壹 1:9，2:1-2、12，3:5）。旧约圣经，尤其是诗篇，描绘了上帝的怜悯，而新约圣经则是宣告那位至高者（the One），祂要来寻找和拯救失丧的人，并卸下人们心中的重担。整本新约以各种方式宣称，从律法的角度来说，

[4] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), II, 223–24 (#206); III, 491–95 (#410).
[5] Ibid., III, 495–99 (#411).

赦罪就是使人称义。使徒保罗特别强调这一点。保罗反思他从前作为法利赛人恪守律法的生活，强调基督的公义（或正义；希腊文：δικαιοσυνη，*dikaiosynē*）唯独透过信心要归算（impute）给信徒。如此的称义为信徒带来自由，使他们得释放，从而可以参与服侍，并使他们有永生的确据（罗 1:17，3:5、21-22、25-26，10:3；林后 5:21；参腓 3:9；雅 1:20；彼后 1:1）。

保罗抨击律法主义，并坚持没有人可以夸口能靠着遵行律法称义（罗 3:20，4:2、5，8:3；加 2:16，3:24-26，4:1-7；参林前 1:29，4:7），但是，作为基督徒的保罗，仍然忠于法律的架构，并同意只有通过公义（或正义；希腊文：δικαιοσυνη）才能获得救恩。律法本身是圣洁、公义、良善的（罗 7:12、14；提前 1:8；参罗 3:31，8:4，13:8、10；加 5:14）。上帝喜悦在律法以外，以另一种方式彰显（并保持）祂的公义（罗 3:21）。保罗以上帝为中心的立场，保留了被律法主义夸大了的法庭、司法的层面。律法和对顺服的要求并没有被撤销。问题不在于上帝的律法中有没有公义，而是在于我们是否可以赚取那公义，还是像接受礼物一样，领受那公义作为上帝的恩典。这到底是律法还是福音、行为还是信心、功德还是恩典？我们如何回答这个问题至关重要。如果与上帝相通、得到生命和救恩都是上帝的恩赐，那么它们必在行为以先，并且是一切善行的起点和基础。在这个意义上，宗教是道德的基础。我们爱上帝，因为上帝先爱我们（约壹 4:19）。出于祂对我们的爱，祂把基督赐给我们作为赎罪祭。上帝保持了祂的公义，并称那些信耶稣的人为义（罗 3:25-26）。这义如今不是存在于信徒之外，也不是被注入到信徒里面的，而是上帝以公义的赦免加给我们的。上帝必须以基督作为赎罪祭，藉由祂带来公义（林前 1:30；林后 5:21；腓 3:9）。这与我们靠自己遵行律法而成就的义正好相反（罗 10:3；腓 3:9）。上帝凭着基督的义称我们为义，透过我们的信心，基督的义就成为我们的义（罗 1:17，3:22、25、28、30；10:6；加 2:16，3:8、24、26；弗 2:8；腓 3:9；提后 3:15）。上帝把这个信心算为我们的义（罗 4:3、5、9、11、22；加 3:6）。这信心包括了真诚地相信上帝在基督里的恩典，以及与基督的个人关系和相通（罗 10:9；林前 6:17；林后 13:5；加 2:20；弗 3:17）。称义把信徒从所有的恐惧中释放出来，给他们成为上帝儿女和后裔的确据（罗 8:15-17、23；加 4:5-7），还有对义的盼望（加 5:5）。毕竟，被上帝称为义的，谁还能定罪呢？

【469】在保罗的世代，这种教义已经被误解为是反律法的（罗 3:8、31，6:1、15 等）。一些人显然需要雅各的警告，即没有行为的信心是死的，不足以使人称义（雅 2:14 以下）。而另一些人则以律法主义和禁欲主义的生活方式作出回应（罗 14:1 以下；加 4:10；西 2:16；提前 4:3-4）。教会在这种张力中，往往摇摆于两个极端之间，并逐渐倾向于把基督徒生命视为遵守上帝的诫命，加上忏悔，同时以善行作为受洗后犯罪的解决方法。尽管信徒的罪咎已得赦免，已脱离永恒的惩罚，

但是他们仍然需要承受暂时的处罚，并且要行出他们必须有的好行为（即满足上帝公义的善行）。恩典被理解为上帝通过圣礼注入到信徒生命的东西。

在罗马天主教的教义发展中，赦罪和清除罪污（称义和成圣）等好处是紧密相连的，但并不完全相同。天特会议主张称义「不仅使罪得赦，亦使人成圣，藉着人自愿领受恩宠和恩赐，达到内在的更新。」[6] 尽管如此，二者的区别更多体现在抽象意义上，而非在具体的实践中。因此，罗马天主教认为称义是上帝的作为；透过称义，上帝赦免人的罪咎，使他们免受永恒的惩罚，并且从里面使他们重生和更新他们；而前者是由后者促成的。赦罪和成圣最终都是基于上帝惯常的恩宠（habitual grace）。上帝赦免人的罪，因为从逻辑上说，祂先使他们成为圣洁。[7] 罗马天主教未能清楚地区分称义和成圣之间的差别。公平地讲，罗马天主教确实把这样华美的恩典完全归功于上帝的怜悯。上帝仅仅因基督满有功劳的工作，就使人洁净、成圣，并以赐应许的圣灵膏抹他们。此外，罗马天主教也把信心置于重要的地位——「人得救的起点，称义的基础」。然而，他们所理解的信心，只是同意上帝启示的真理。我们若没有盼望和爱，依然不能与基督联合。[8] 信徒不能单凭信心确保他们属于基督。[9] 罗马天主教并不否认基督的义归算给信徒，但认为称义也包括把基督的公义从道德上注入给信徒。[10]

路德反对罗马整个的悔罪系统，尤其是赎罪券的销售，从而引发了宗教改革。路德在思索何为「上帝的公义」的漫长过程中，形成了他的反对观点。路德伟大的发现，就是上帝的义不是指「上帝在自己里面的义，而是指我们因信福音，得以在上帝里面称义。」[11] 从路德在 1515 年和 1516 年对罗马书的讲义中，我们已经可以看出他成熟信念的雏形。[12] 这些最初的信念尤其表现出罪和恩典、律法和

---

[6] Council of Trent, sess. VI, c. 7. 按照 M. J. Scheeben 和 L. Atzberger, *Handbuch der Katholischen Dogmatik*, 4 vols. (orig. pub. 1874–98; Freiburg i.B.: Herder, 1933), IV, 60, 二者有真正的差别。

[7] 这种对成圣好处的低估，与对罪越来越不重视有密切的关系。Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 93–97 (#321).

[8] Council of Trent, sess. VI, c. 7–8.

[9] Ibid., c. 9, can. 13–16. 编者按：罗马天主教和新教在这点上固有的张力，可见于加尔文与 Jacopo Sadoleto 主教已经出版的辩论：*A Reformation Debate: Sadoleto's Letter to the Genevans and Calvin's Reply*, ed. John Olin (New York: Harper & Row, 1966; repr., Grand Rapids: Baker, 1976)。

[10] C. Pesch, *Praelectiones dogmaticae*, 9 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1902–10), V, 186.

[11] 这个新的理解出现在伦巴德（Peter Lombard）的《教父名言集》（*Sentences*），可追溯到 1509/1510 的旁注；cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 517–19 (#417)。

[12] Johannes Ficker, ed., *Luthers Vorlesung über den Römerbrief 1515/1516*, 2 vols. (Leipzig: Dieterich, 1908). 编者按：巴文克以上所引用的路德对罗马书的讲义是初版，最终确定版是 vol. 56, *Die Brief an die Römer*, in the Weimar edition of *D. Martin Luthers Werke* (Weimar: Böhlau, 1938). Weimar 把包括了路德对文本的「注释」（第 1 册）和「评注」（第 2 册）在内的最初两册合为一册。一年后（1939），Ficker 亦出版了学生笔记手稿；这些在 Weimar 的版本是在第 57 册。对罗马书评论的英文翻译（只有注释和评注），以及关于文本的历史，可见于 vol. 25 of *Luther's Works*, ed. H. C. Oswald (St. Louis: Concordia, 1972)。虽然这里摘录的路德短文都是我们自己的

福音、行为和信心、人的义与上帝的义之间的对比。他认为「称义」在圣经中的意思是「被算为义，接纳一个人，不算为罪，宽恕其不敬，不按其行为、通过重新考虑而算为义，把义归算给一个人。」此外，信徒要信靠上帝的话语，认识到医治是一生之久的过程，我们被称为义是为了行善。「我们不是靠做正确的事情而得以称义，而是先成为义，后有义行。因此，只有恩典使我们称义。」[13]「上帝不是因为一个人本身的义而称他为义，而是单单算他为义」，「先是这个人本身，然后才是他的行为」。[14] 基督徒的生活是信心的生活；我们信靠上帝的应许，既不会绝望，也不会有盲目的安全感。

信心包括：(1) 相信我们是罪人；(2) 相信上帝出于恩典，为了基督的缘故，称我们为义。我们必须接受我们是罪人，因为上帝如此说。

即使我们没有看到自己任何的罪行，我们也必须相信我们是罪人……正如上帝的义因信住在我们里面，我们也相信罪在我们里面，也就是说，我们单靠信心必须相信我们是罪人，因为这对我们来说并非显而易见的……因此，我们必须接受上帝的审判，并相信祂说我们是不义的，因为上帝不能说谎。[15]

路德区分被动的称义（相信上帝的话，相信祂对我们本性的判断是真实的）和主动的称义（我们凭着信心相信上帝称我们为义）。[16] 但因为「上帝将相信祂话语的信心算为义」，被动与主动的称义便成为一致了。「当上帝的义得到彰显，祂便叫那人称义；当祂称人为义，祂的义也被彰显了。」事实上，「上帝被动和主动的称义，和我们对祂的信心是相同的。我们相信上帝的话是出于祂的恩赐，而正由于这恩赐，祂把我们看为义，也就是使我们称义。」[17]

路德将信心和称义紧密相连，从而避免了将称义简化为只是上帝对自己说的一句不具有任何后果的话。因此，上帝「称我们为义，让我们更像祂，是值得称颂的。」[18] 我们被算为义，成为义人。基督以死偿付了我们的罪债，又以复活使我们成为义。然而，路德没有将这义作为信徒称义的基础。相反，信徒的整个生命都是向上帝承认「我们没有做、也做不到祢所吩咐的，但是求祢赐下祢的命令，赐予我们意愿和能力来遵守祢的诫命！自以为义的人依靠自己的义，而信徒则依靠上帝加给他的义。」[19] 虽然信徒在原则上也许是公义的，但他们拥有的公义，

翻译，我们会提供在 *Luther's Works* (English ed.) 相对的参照，然后是在括号里附加在 *Luthers Werke* in the Weimarer Ausgabe edition (e.g., WA 56:35) 的参照，还有巴文克原本参考的 Ficker's preliminary two-volume text (e.g., Ficker, I, 32)。

[13] *Luther's Works*, 25:19n13 (WA 56:22n4; Ficker, I, 20); 25:35–36 (WA 56:40–41; Ficker, I, 38); 25:261–62, 277 (WA 56:274–75, 290; Ficker, II, 113, 119).

[14] *Luther's Works*, 25:19 (WA 56:22; Ficker, I, 20); 25:256 (WA 56:268; Ficker, II, 103–4).

[15] *Luther's Works*, 25:215 (WA 56:231; Ficker, I, 69); cf. 25:239 (WA 56:252; Ficker, II, 89).

[16] *Luther's Works*, 25:210 (WA 56:226; Ficker, II, 64).

[17] *Luther's Works*, 25:211–12 (WA 56:226–27; Ficker, II, 65–66).

[18] *Luther's Works*, 25:205–7 (WA 56:220–22; Ficker, II, 59–61).

[19] *Luther's Works*, 25:251 (WA 56:264; Ficker, II, 99).

纯粹是因为上帝的恩典。信徒一生都相信自己是罪人，他们的义完全是基于上帝的公义。信徒在地上的生命既有健康也有疾病，既是罪人也是义人，既是有罪的也是无罪的。「从内在而言，圣徒永远是罪人；因此，从外在而言，他们总是要被称义。」我们的公义「仅仅是靠着上帝的归算（imputation）。因为我们的本性和力量不能让自己称义，我们的本性和内心总是不敬虔的。」[20] 因此，称义永远是一个正在进行中的工程。对信徒来说，比较好的说法是把他们称为「被称为义的人」（*justificati*）而不是「公义的人」（*justi*），因为唯独基督「是公义的，而我们仍然总是被称义，处于成为公义的过程中。」[21]

从这一观点出发，路德警戒我们不要有虚假的安全感或感到绝望。他说我们在地上一生的时间都在「渴望公义，却不可能完全得到它；只有在未来的生命里才能完全实现」。然而，我们不应该因为我们不能根除我们心里的罪恶而感到绝望，因为这是在今生不可能达成的，上帝赦免人，且不把罪归给那些仰望祂怜悯的人。基督徒的生活仍然是信心的生活。上帝不会丢弃祂手中的工作，而是会成就祂所应许的。[22] 基督徒以顺服上帝的话语来表达这份信心。顺服不是积累知识和善行，而是不断地在小事上表现忠心。[23] 这样的顺服是以上帝的话语为标准，凭着圣灵的能力，出于爱的甘心乐意的行动。[24]

【470】虽然在不同的世代和论战中，宗教改革的重点显得不尽相同，却也越来越明确。从一开始，宗教改革便既是宗教性质也是道德性质的运动。有人说路德称义的神学思想是基于他对原罪的信念，认为路德将原罪等同于情欲——因为信徒无法克服原罪，因此，单靠相信上帝的怜悯，加上基督从外归给他们的公义，就足以成就救恩。[25] 这样的说法不符合事实。路德从来没有严格区分称义（法庭意义上；译按：称义是指在法庭上被宣告为义）和成圣，因为路德认为在称义这个总概念下包含了被称为义和使成为义两方面。尽管不同的改教家有不同的阐述，但是宗教改革把宗教关怀和伦理关怀相结合，坚持救恩自始至终是上帝而非人的作为。[26] 路德针对罗马教廷的论战包括了对比律法和福音，反对所有施赠的

[20] *Luther's Works*, 25:257 (WA 56:269; Ficker, II, 104–5).
[21] *Luther's Works*, 25:43n2 (WA 56:265n2; Ficker, I, 45).
[22] *Luther's Works*, 25:41–42n27 (WA 56:48n2; Ficker, I, 44); cf. 25:267 (WA 56:279; II, 128).
[23] *Luther's Works*, 25:420 (WA 56:427; Ficker, II, 253).
[24] *Luther's Works*, 25:359 (WA 56:368–70; Ficker, II, 203); cf. 25:407–10 (WA 56:415–18; Ficker, II, 242–43).
[25] 路德的新思想并非引发自道德的沦丧，而是他感到罪孽深重。以下的文献已经在这方面提供了有力的证据：W. Braun, *Die Bedeutung der Concupiscenz in Luthers Leben und Lehre* (Berlin: Trowitzsch, 1908)。在路德的思想中，恶欲也不等同于情欲，而是指各式各样的罪的根源，包括了灵性上的罪。参照 F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4th ed. (Halle a.S.: M. Niemeyer, 1906), 696; K. Holl, "Luthers Rechtfertigungslehre 1516," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 (1910): 265; H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 98–100 (#322).
[26] 例如，「这意思是从不义的人中，重生出或塑造出义人」，但「这意思亦可以是他们被称为义或被看为义。[因为圣经两方面都有讲到。]」(Apology of the Augsburg Confession, art. 4, pars.

功德（merits of congruity）和赚取的功德（merits of condignity）的功德论*，强调不靠德行称义，颂扬上帝的恩典和基督的功劳。[27] 路德宗也越来越多地遵循墨兰顿的思想，将称义完全归到司法的范畴。协和信条[28]宣告：(1) 唯独信心不是指「单单知道关于基督的故事」，而是「上帝的礼物，也是又真又活的信心」，是我们抓住基督为救主的方法和途径，因此也在基督里让我们抓紧「使我们站立在上帝面前的义」；(2) 上帝赦免我们的罪，完全出于祂的恩典，和我们的行为、功德以及我们过去、现今、将来的价值没有任何关系；祂将基督顺从的义赐给我们，算作我们的义；因着基督的义，上帝接纳我们进入祂的恩典，并称我们为义；(3)「虽然在称义之前的悔改以及在称义之后的善行都不是在上帝面前称义的条件，但一个人的信心不应该允许他以邪恶的意图违背良心而故意犯罪……使人称义的信心是又真又活的，这样的信心总是带出善行。信心从不是单独存在的，总是伴随着爱和盼望。」

在十七世纪理性主义和敬虔主义的压力下，路德宗教会及其神学经历了离开预定论的转变，人类的成就和善行开始在信仰中扮演更重要的角色，奖赏代替了恩典，律法代替了福音，行为代替了信心。称义逐渐变为一件主观的事，一种得到赦免和更新的经历。施莱尔马赫认为称义是归信的反面，是重生的一部分，这事实上是使称义必须依赖于与基督相通的新生命。然而，立敕尔再次把注意力集中于称义的客观意义，认为它是先于善行的、上帝对人的综合判断。但是，他认为教会相信基督对上帝的爱的教导，可以使加入教会的人得以称义。这样就把称义与基督的赎罪牺牲分割开，把它缩减为一种宗教的经验。[29]

【471】虽然路德宗和改革宗在称义的教义上没有实质上的差别，但称义在后者的神学思想中占有不同的地位和侧重。加尔文把预定论作为他神学的中心，并

79–120, in *The Book of Concord*, ed. Robert Kolb and Timothy J. Wengert [Minneapolis: Fortress, 2000], 133–40); the citation is from art. 4, par. 72 (Kolb and Wengert, 132). 近年不乏协调这两个关于称义定义的尝试：J. Kunze, *Die Rechtfertigungslehre in der Apologie* (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1908). 然而，O. Ritschl ("Der doppelte Rechtfertigungsbegriff 在 der Apologie der [Augsburg] Konfession," *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 20 [1910]: 292–338)，说这是不顾一切的壮举。墨兰顿对 *justificatio* 原本的理解是这不单是指罪得赦免，也指重生。渐渐地，从 1529 至 1532，他意识到这个字其实只包括第一个好处... [结果]「在重生意义上的称义，从一个不义的人成为一个义人，接受罪得赦免」被称为「意识上的称义」（后来被称为被动的称义）。「被称为义或被算为义」的这种称义，就是说，以上帝的决定为标准，应该以后来所谓的「主动的称义」来理解。

* 译按：这是中世纪神学家所创造的两个词。施赠的功德（merit of congruity；又称为 merit from fitness；情谊功绩）是指人在上帝的恩典下，靠着圣灵，为自己和他人所做的，而上帝应许会给予奖赏；而赚取的功德（merit of condignity；又称为配得的功德、义理功绩[merit from desert]）是指罪人就自己的能力所能作的；上帝虽然没有应许，但会出于怜悯而自由地给予罪人奖赏。

[27] 还有在路德的圈子内与 Osiander, Stancarus, Major 和 Amsdorf 的矛盾。

[28] 以下摘录出自 Formula of Concord, "Epitome," art. 3, "Righteousness," in Kolb and Wengert, 495–96.

[29] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 550–53 (#425).

藉此理解称义，认为被拣选的人才会被称义。「当主呼召，称我们为义，让我们得荣耀时，祂实现的仅仅是祂永恒的拣选。」[30] 因此基督的义更像是上帝赐给我们的礼物，而非我们靠信心得到的好处。[31] 此外，加尔文认为我们「不是靠功德被称义」，是基于基督救赎之功的充分性、信徒对救恩确据的需要以及上帝的荣耀。人没有可以自夸的地方；称选民为义的是上帝，因此他们只单单以上帝为荣，再无其他。[32] 与奥西安德（Osiander）的意见相反，加尔文特别把称义和成圣区分开来，但从来没有将它们一分为二。他认为基督不能被分割，就像太阳发出的光和热不能被分割一样，尽管二者有着不同的功效。[33] 基督不会使任何人称义而不同时使他成圣。同样的，我们不因行为称义，但我们被称义也不能没有好行为。[34]「事实上，我们不是远远地默想基督，好让祂的义可以归算给我们，而是因为我们穿戴基督、被嫁接到祂的身体里——简而言之，是因为祂屈尊自己，好让我们与祂合而为一。基于这个理由，我们以与祂有公义的团契相交而夸口。」[35] 因此，加尔文虽然认为称义很重要，但它也不是在救恩的次序中使其他所有的因素相形见绌的一件事。一方面它介于拣选和基督的恩赐之间，另一方面它也介于得救和得荣耀之间。称义是「介于永恒的预定和将来荣耀之间的中间性过渡。」[36]

虽然加尔文一方面将称义、拣选及补赎紧密相连，另一方面也将称义、成圣及得荣耀紧密相连，然而他的追随者却没有这么做。这在某种程度上是因为加尔文未能解决这个信念中所有神学教义上的困难——特别是关于称义、拣选和补赎，以及称义、成圣和得荣耀之间的关系。过分强调称义在客观、法庭范畴的性质，以及把称义、拣选和补赎绑在一起，可能会将信心简化为只是被动的器皿，只能领受在永恒里所归算给我们的基督的公义。这样的观念很难带出成圣的新生命。可是过分强调与基督的公义相通，也会冒一个风险，就是会削弱我们罪得赦免的客观根基。那些接替加尔文的人，往往将他整合在一起的思想撕得四分五裂。

理性主义强调人的信心和顺服，从而创造出新的律法主义；敬虔主义和循道主义（Methodism）虽然和理性主义有许多差异，却也代表着一种转变，转向人的主观经验和信仰经历。他们主张要有一段长时间的宗教经验或突然的归信经历，来作为得到救恩的条件。一些改革宗神学家为了反击这样的观点，过分强调称义

[30] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III.xiii.2 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 1:764–65); Cf. H. Bavinck, Reformed Dogmatics, III, 522–28 (#419).

[31] J. Calvin, *Institutes*, III.xi.1, 7, 17–18; etc.

[32] . Ibid., III.xii. Cf. Willy Lüttge, *Die Rechtfertigungslehre Calvins und ihre Bedeutung für seine Frömmigkeit* (Berlin: Reuther & Reichard, 1909), 76–82.

[33] J. Calvin, *Institutes*, III.xi.6, 11, 24; III.xiv.9.

[34] Ibid., III.xvi.1.

[35] Ibid., III.xi.10; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 522–28 (#419).

[36] Lüttge, *Die Rechtfertigungslehre Calvins*, 102. Lüttge 成功地反驳了由 Schneckenburger and M. Schulze (36, 56, 70, 85, 89) 所提倡的，用道德和末世论的角度对加尔文称义的教义所进行的毫无根据的解读，并正确地恢复了布瑟在加尔文身上所扮演的角色 (83)。

的客观性，并因此淡化人回应的重要性，从而鼓励了反律法主义。在此基础上，又产生了对立的反新律法主义，认为称义先于信心。改革宗神学家试图避免这两个极端，开始谨慎地区分开主动和被动的称义。这是逻辑上的，而非时间先后的区分。一些反对者却指出福音从来没有真正对某个人说：「你的罪已得赦免。」因为传道人不知道谁是选民，他们不能给任何人罪得赦免的保证；而听到福音的人也无法且未必相信，因为在他们有信心之前，他们无法意识到自己是被拣选的。从实践的方面来说，他们鼓励各人悔改，存心谦卑，投靠基督，以基督为避难所，并越来越多地顺服基督。然后，各人通过自省得到勇气确信自己的罪已得赦免，并得到将来的救恩。然而，当这个过程走向极端，焦点便再次转向个人的信心以及他顺服基督的「决定」；焦点便由上帝的恩典转向人，从上帝的作为转向人的行动。由于这些复杂性，改革宗神学和路德宗一样未能取得一致的共识。直到今日，这两种不同的侧重——上帝应许的客观性和信心回应的主观性，依然存在于改革宗教会中。

称义的本质：法庭与归算

【472-73】称义的教义是教会存亡绝续的关键。我们要么必须先做点什么才能得救，要么救恩纯粹是恩典的礼物。假如得救主要是在乎我们的行为、美德、成圣，那么，直到我们呼出最后一口气，我们对自己的救恩就都仍然会怀疑和不肯定；基督独特、全备、完全足够的中保职分便被搁置一旁；还有，上帝便没有得到祂当得的荣耀。为了保存这三点，宗教改革竭力与罗马天主教争辩，宣称唯独三一上帝的恩典是我们整个救恩强而有力并有效的起因，而且恩典并非一些可以注入人里面的形而上的物质，把人提升至一个超自然的状态（*gratia elevans*），而是在人一切努力以先，是上帝怜悯和恩慈的赦免，白白地接纳他们进入祂的团契中。称义是圣父有效的工作，是靠圣子的功绩与圣灵的施行。用一幅图画来总括：（称义是）凭信心去获取、有圣礼作印记、以行为来彰显。[37]

称义不是在道德上而是在法庭上（forensic）的行动。当罗马天主教把好行为包括在他们对称义的理解中，他们就是在本末倒置，是与圣经相矛盾的。希伯来文הַצְדִּיק（hiṣdîq）所表达的是法官宣判一个人无罪，是定罪הִרְשִׁיעַ（hiršîaʿ）这个字的相反词（申 25:1-2；伯 32:2，33:32）。这是在形容上帝的行动（出 23:7；王上 8:32；代下 6:23；赛 50:8）。这个字在旧约圣经还没有表达赦罪的意思，而赦罪是由以下这些字来表明的：解救脱离（诗 39:8，51:14），不算（诗 32:2），忘记和不记念（赛 43:25；耶 31:34），扔在背后（赛 38:17），涂抹（诗 51:1、9；

[37] B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Joh. Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761–71), IV, 562.

赛 43:25），赦免罪孽（出 34:9；诗 32:1）。新约经文受到旧约经文的影响，希腊字 δικαιουν（*dikaioun*，「看为正确和公平」）一贯有司法上而不是道德上的含义（太 11:19，12:37；路 7:29，10:29，16:15，18:14）。在保罗的书信中肯定是采用法庭上的含义。这个字不可能有道德上的意思，因为主词是上帝，祂在话语上显为公义（罗 3:4）。此外，这个字可以和「被称为义」（4:3、5）交替使用，而且与以下这些字相反：「审判」（κρινειν，*krinein*）、「控告」（ἐγκαλειν，*enkalein*）、「定罪」（κατακρινειν，*katakrinein*；8:33-34）。正如 δικαιωμα（*dikaiōma*，称义）与 κατακριμα（*katakrima*，定罪；5:16）是相反的。Δικαιουν 的意思是开释别人，宣布某人为义（δικαιον καθισταναι，*dikaion kathistanai*；5:19）。尽管这些字הִצְדִּיק（hiṣdiq），δικαιουν（*dikaioun*），「使之称义」可能有道德层面的意义，我们需要记住罗马教廷与宗教改革的对立，不在于称义是在「道德」还是在「法律」的层面，而是在于靠行为称义，还是基于基督的义而因信称义。有人说「称义」这个词可能有更广泛的意义。经文中可见于以赛亚书 53 章 11 节，但以理书 12 章 3 节，哥林多前书 6 章 11 节，提多书 3 章 7 节，启示录 22 章 11 节。[38] 仔细研究这些经文就很清楚，虽然这是可能的理解，却仍然不是最合适的理解。在每一种情况下，从法庭的意义理解称义还是最可能的，甚至是最可靠的。因此圣经中并没有任何严谨的证据，证明 δικαιουν 有道德层面的意义。

上帝的律法是明确的（申 25:1）：义人要被定为有理，不义的要被定罪。连上帝也是按此规则行事：祂万不以有罪的为无罪，也不将无罪的人定罪（出 20:5 以下，34:7；民 14:18）。「定恶人为义的，定义人为恶的，这都为耶和华所憎恶。」（箴 17:15；参出 23:7；箴 24:24；赛 5:23）然而，似乎直接与此相反并且与上帝自己所说的冲突的（1:18，2:13），保罗却说上帝称罪人为义（4:5）。因此，难怪伯拉纠提出罪得赦免是在乎人的信心，也就是出于人的好性情、美德和行为，并且他们因此被看为是完美的，因为他们本身带有完美的保证，或说上帝因基督的缘故把他们算作完美的。然而圣经将我们的义和因信称义中的义做了对比（罗 10:3；腓 3:9）。它们是互不相容的，如同「行为」和「信心」（罗 3:28；加 2:16）、「奖赏」和「恩典」的关系（罗 4:4，11:6）。圣洁的上帝并没有放弃律法的要求，而是用基督作为成就律法的途径（或者说作为赎罪祭），以此显明上帝自己的义，也藉此称那些信耶稣的人为义（3:21-26）。[39] 基督的公义与信祂的名是分不开的；上帝的义已在基督作赎罪祭的流血牺牲中彰显出来。基督就是那 διαπιστεως（*dia pisteōs*，藉着信心；3:25），而人通过基督耶稣的救赎，靠着上帝的恩典，就白白地称义（3:24）。上帝的义就是因信耶稣基督而得的义（3:22）。但是，这是否意

[38] A. Thysius, in H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, 6th ed. (Leiden: Donner, 1881), disp. 33, 3. Curaeus 认为成圣是称义的另一部分; see H. Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 312.

[39] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 185 (#468).

味着信心是信徒称义的基础呢？这一点以不同的方式成为罗马天主教徒、抗辩派、理性主义者、神秘主义者和众多现代新教徒的立场。尽管他们之间存在分歧，他们都认为作为上帝赦免罪人的基础的义，或多或少是来自人这个主体。即使我们的义不完全，上帝还是把它算为完全，也许是为了基督的缘故，或是因为这是顺服上帝在福音里所表达的旨意的一种形式，因此使人可以得上帝的悦纳，或是因为它在原则上是完全的，因此本身带有将来成为完全的保证。

这种说法经不起经文的仔细推敲。首先，福音中客观地显示出上帝赦免信徒的公义，是在他们律法的行为以外，也在他们的信心之先（罗 1:17；林后 5:19）。上帝为我们的过犯（罗 4:25a），赐下基督作为挽回祭（ἱλαστηριον，*hilastērion*；罗 3:25），基督从死里复活，使我们可以称义（罗 4:25b），因为我们是在祂里面也必须在祂里面称义。这是上帝恩典的礼物（罗 3:24；5:15-17）。亚当和基督的平行对照（罗 5），指出所有人都要死，也指出上帝的恩赐，即在基督里的义，并且说到 δικαιωμα（称义），也就是宣判众人无罪（5:16）。因一人的顺服，众人得以称义（5:19）。第二，经文从来没有说信心是称义的前提。义或称义，是 ἐκ πιστεως（*ek pisteōs*，藉着信心），δια πιστεως（*dia pisteōs*，通过信心），或 πιστει（*pistei*，因着信心，罗 1:17，3:22、26、28、30；加 2:16，3:8、24；腓 3:9，等等），但从来不是 δια πιστιν（*dia pistin*，依靠信心）。信心本身或出于信心的行为，并不能使我们称义，因为信心本身不是义；但是信心的内容是相信基督，而祂是我们的义，因此使人称义的信心是以基督为对象和内容的信心。信心绝对不是称义的基础，所以保罗可以说上帝称罪人为义（罗 4:5）。第三，「他们的信心被算为义」这句话，不意味着上帝把信心本身看作是我们的义行，而取代了「上帝在基督里的义」。这个字 λογιζεσθαι（*logizesthai*）有「按照某人的本质认识他」的意思（林前 4:1，2；林后 12:6），但它在这里的意思是「把某人并不拥有的东西归给他」。如此对于相信的人来说，他们虽然有罪，但是不被定罪（罗 4:8；林后 5:19；参提后 4:16）；基督虽然无罪，却被定罪了（赛 53:4-6；太 20:28；罗 3:25，8:3；林后 5:21；加 3:13；提前 2:6）。那些相信的人虽没有义，却有义被归算给他们（罗 4:5），正因如此，这个归算的行动是一份礼物（κατα χαριν，*kata charin*，出于恩典，4:4）。那些相信的人有上帝的义（δικαιοσυνη θεου，*dikaiosynētheou*），而这义是上帝在基督里赐给他们的。最后，如果信心本身是称义的基础，那么上帝便降低了要求，接纳了一个低于祂律法要求的义，福音便废除了律法而不是坚固律法（罗 3:31）。上帝便放弃了自己的义，并否定了自己，或者说上帝把信心看为它不是的东西，把它作为足够的义，如此便不能公平地处理上帝的诚实（truthfulness）。这样，信徒的安慰就完全被剥夺了。如果我们软弱的信心是称义的基础，那么基督徒就要一直活在恐惧和不确定中。我们注目的是自己，而不是基督。真正服侍上帝的基督徒生活便不再成为可能，因为在一个

人有好行为之前，他先要克服对上帝审判的恐惧，并意识到上帝慈父般的爱。

【474】有人坚决反对归算为义的概念。比如有人认为如果基督的义仅仅是归算给我们，且仍然在我们之外，它就不能成为我们在上帝面前称义的基本形式。按事实审判的上帝也不能宣判有罪的人无罪。也就是说，归算给我们的义只是外在的，不能作为我们真正的形式；我们只能因为有内住的义而被称义。这是对宗教改革教义的反对，是一再出现在批评者口中的说法。

反驳这种批评的人指出，这种批评其实是违反了使徒保罗在罗马书 4 章 5 节和 5 章 16 节的意思，那里说上帝称不义的人为义。这里可以派上用场的最好比喻，是收养孩子的比喻。被收养的孩子是家庭真正的成员，他有权享受家中所有的好处。这是一个司法意义上的身份改变。[40] 上帝宣告罪人为义，收养他们成为儿女，并应许赐给他们基督和祂的一切恩惠。他们被称为义正是基于这缘故，并且他们有一天会享有恩典带来的所有好处。批评者误解了「归算」，认为这是凭空想像出来的，而注入的恩典才是「真正的」恩典。然而称义与成圣是同样真实且必要的，而归算为义的真实和必要性，也不亚于注入的义。唯一的区别是在称义的情况下，归给我们的义是在法庭意义上的义，而在成圣的过程中，这义成为我们内在的道德。法庭意义上的行动并不是虚构的，即使主人尚未行使其权力。如果地上的法官这样认为，更何况是在天上审判人的上帝呢？「上帝称为义的，谁能定罪呢？」（罗 8:33-34）。

在律法上归给我们的义，必须在成圣的过程中成为有效用的道德。上帝的谕旨和救赎之约（*pactum salutis*）是我们得以称义的基础。恩典之约在我们出生和相信之前就已经存在。说我们的义是「外来」的，只能从某种意义上讲。作为肢体的我们之所以有义，是因为我们联于基督这个有义的「头」。上帝是因着基督成就的义而称不义的人为义。

【475】圣经断定信心与称义之间有最紧密的关系。信心使我们被算为义（创 15:6；罗 4:3；加 3:6）。义人必因信得生（哈 2:4；罗 1:17；加 3:11）。上帝的义通过信心彰显出来（罗 3:22），而我们也是因信称义（3:26，5:1，10:4、10；加 2:16）。圣经甚至说，我们相信基督耶稣，这就算为我们的义（加 3:6-18、22-24；另参徒 10:43，13:39；来 10:38，等等）。称义到底是发生在永恒中，还是发生在某个时间点呢？如果是后者，它是发生在基督离世还是在祂复活的时候，是在福音被传讲的时候，还是在信心发生的同时，或之前或之后呢？反律法主义者和反新律法主义者都相信一种在永恒里的称义。前者认为我们的信心就是承认上帝在永恒中的作为。后者急于避免把纯恩典的福音与律法混淆，认为永恒性的称义是在具体时间中称义的起点和基础。虽然上帝拣选的旨意是永恒的，然而圣经并没有讲称义是永恒性的，而且即便这样讲，我们还是需要回答称义

[40] 编者按：收养的比喻来自巴文克，但对这比喻的延伸却是来自编者。

实现的方式和时间。改革宗神学明智地把上帝永恒的谕旨及其在时间中的执行区分开来。

圣经清楚地告诉我们，称义是与基督的死和复活联系在一起的（罗 4:25）。基督已经客观地成就了我们得以称义的事实。由于哥林多后书 5 章 19 节将我们在基督里与上帝和好，与我们的罪不再归到我们身上相联系，改革宗神学家仔细考量到底应该如何准确地把称义和基督的死而复活相联结。福音并没有说假如你相信、悔改并履行上帝的诫命，上帝就与你和好；而是说上帝既往不咎，祂已经赦免了世人的过犯。人啊，如今就相信这个福音吧，进入这个和好的关系中，放下你们的敌意，让自己与上帝和好。[41] 信心本身和我们的行为都不能使赦罪发生，赦罪是在基督里先于信心、完全为我们预备好的，也是我们靠信心并且唯靠信心得到的。正如使徒信经的声明：我信……罪得赦免。

为了澄清这些问题，改革宗神学家把称义区分为主动的称义和被动的称义，义的获得和义的施行。作为救主的基督，不仅要在客观上满足上帝的义，同时也要主动地将祂的百姓从罪中拯救出来。我们再次强调，这不是时间上而是逻辑上的区别。具体而言，二者是互相依托和相伴随行的。得到公义和施行公义是如此地紧密相连，以致不能想到其一而不联想到其二，二者不能单独存在。获得称义必然引致义的施行。宣讲福音是一种外在的呼召，在这个过程中，主动的称义在某种程度上已经发生。然而它更体现于内在的呼召，也就是当上帝以祂的圣道和圣灵呼召罪人，使他们知罪，引他们归向基督，促使他们在基督里得到赦罪和生命的时候。区分二者的目的，在于保持这个双重的信念：一方面信心是称义必要的条件，而信心本身亦是上帝藉着圣灵所作的重生工作所结出的果子。如此区别有助于我们避免律法主义，加强信徒的确据，叫他们从内心的自省转向关注基督，并认识到信心既是我们接受义的管道，也是一个活泼的力量。信心不是称义的根本原因（译按：原文是质料因或形式因[material or formal cause]），而是接受基督和祂一切恩惠的举动。因此信心在真正意义上不算是工具，而是一种确实的认识与确定的把握，是圣灵在人心中所做的工作，透过这个信心，圣灵让人们相信，尽管他们有罪，他们依然可以得到基督一切的恩惠。[42] 这样的信心是积极的，与行为并行，并且「因着行为才得成全」（雅 2:22）。[43] 在这个意义上，信心本身就是做上帝的工（约 6:29），而且是百善之首，所有善工之本。加尔文这样说：「唯有信心能使人称义，但使人称义的信心不会是孤零零的。」[44] 保罗和雅各之间并无矛盾。

---

[41] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 447–52 (#402).

[42] J. Calvin, *Institutes*, III.xi.5; Heidelberg Catechism, Q 61; Belgic Confession, art. 22; Westminster Confession, art. 14.

[43] 关于保罗和雅各，见 J. Calvin, *Institutes*, III.xvii.11; idem, *Commentary*, on James 2.

[44] J. Calvin, "Acta Synodi Tridentinae cum Antidoto," in *Calvini opera* (CR XXXV), VII, 477; idem, *Institutes*, III.xi.20.

【476】改革宗神学家对于称义不同的层面以及它们之间的关系，有时意见也有分歧。对称义最好的定义，就是把基督的顺服整个归算给信徒，其中包括了赦罪和得永生两个方面。[45] 有人认为上帝收纳我们为儿女是属于称义的第二个方面，但是其他人宁可将它理解为称义的果子。[46] 作为称义其中一个含义的赦免，是指完全免除了罪的所有罪咎和惩罚，这不仅是过去、现在的罪，也包括未来的罪。我们不应该因为害怕成为反律法主义而不敢作以上的宣称，但确实应该警醒，继续每天祈求赦免。改革宗神学家认为尽管上帝的赦免除去了我们应该对罪负起的「直接责任」，但并没有免去我们对罪应该负的「潜在责任」。罪的后果依然存在，即使是那些已被赦免的罪。尤其对于信徒而言，罪带来了内疚、痛苦、后悔、与上帝隔绝、悔恨，并带走一个人良心的安宁以及因信心而有的勇气和确据。即使信徒早已得到赦免，只要他们深入省察他们内心的败坏，也会觉得需要为以往的过犯再次认罪（诗 25:7，51:4-5）。因此，信徒若要保有赦罪的确据，可以藉着忏悔和祈祷，让圣灵在我们心中工作，让我们明白上帝的赦免。当我们的信心软弱并陷入罪中，信徒总是可以来到上帝施恩的宝座前，因为上帝赐厚恩给人，祂的恩赐和选召永不改变（罗 11:29；来 4:12；约壹 1:9）。信徒不是出于怀疑和绝望而祈祷；他们祷告也不是因为他们不再是上帝的儿女、要再次面对永恒的诅咒。他们是凭信心祷告，就像孩子向父亲祈求一样；祂是他们在天上的父，并对他们的祈求说阿们。

虽然我们对于称义的理解有时仅限于赦免，但我们不要忽视称义亦使我们成为上帝的儿女，并且赐我们进入永生的权柄（加 4:5；比照但 9:24；徒 26:18；启 1:5-6）。上帝对我们的收养 υἱοθεσια（*huiothesia*，收养）既是法庭层面的（保罗），也是伦理层面的（约翰）。我们将在下一个有关成圣的段落来讨论后者。信徒基于基督的公义而罪得赦免，同样地，他们也因此被收养成为上帝的儿女（υἱοιθεου，*huioi theou*；不是 τεκνα θεου，*tekna theou*）。这里的收养是以上帝的宣告为基础，已经由基督实现了（加 4:5），也藉着信心成为我们的（3:26）。那些被上帝宣告免受罪咎和惩罚的人，同时也被上帝接纳为儿女，成为父神所爱的人。信徒也据

[45] Gisbert Voetius, *Selectae disputations theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648–69), V, 279ff.; Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrove Giger, ed. James T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XVI, 4.

[46] F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XVI, 6; A. Ritschl, *The Christian Doctrine of Justification and Reconciliation*, trans. H. R. Mackintosh and A. B. Macauley (Edinburgh: T&T Clark, 1900; repr., Clifton, NJ: Reference Book Publishers, 1966), 93; Otto Pfleiderer, *Der Paulinismus: Ein Beitrag zur Geschichte der urchristlichen Theologie*, 2nd ed. (Leipzig: O. R. Reisland, 1890), 189; H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie*, 2 vols. (Freiburg i.B. and Leipzig: Mohr, 1897), II, 124. P. Martyr Vermigli, *Loci communes*, ed. R. Massonius (London, 1576), 354; Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summatim descripta*, 6th ed., 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair; Arnheim: J. H. Möelemanni, 1761–86), III, 324; cf. also J. Orr, *Sidelights on Christian Doctrine* (London: Marshall Bros., 1909), 157;
R. S. Candlish, "Adoption," in DB, I, 41.

此和基督得到同样的地位，祂是在许多弟兄中作长子的（罗 8:29）。基督本是上帝的儿子（8:32），因祂的复活显明了这一点（1:3）。信徒由上帝收养成为「上帝的儿女」。正如圣灵（1:3）在基督复活时称祂为上帝的儿子，信徒也在圣灵中被称为义（林前 6:11），并且靠着同一位圣灵确认他们是上帝的儿女（加 4:6）。信徒既是儿女，按照应许，他们也是后裔（加 3:29，4:7；罗 8:17）。因为这产业仍在未来等候着他们，完全实现他们的收养，仍然是他们盼望的内容（罗 8:23）。

在旧约圣经里，上帝已经被祂的子民称为父亲，以色列也被称为祂的儿子，但是这种父子关系在新约中有更深的意义。如今上帝是信徒之父，这不是神治国度意义上的，而是伦理意义上的。信徒都是祂的孩子，由上帝而生，并因信基督成为祂的儿女（约 1:12），直到有一天，信徒能按照上帝的本相看见祂，便得以完全，作上帝的儿女（约壹 3:2）。我们是上帝的儿女；我们的合法地位是在基督里获得并由圣灵作为凭据的，直到完全救赎的日子。圣灵也被赐给信徒作为凭据和担保，为他们的收养打上印记，确保他们在将来得到完全的救赎（林后 1:22，5:5；弗 1:13-14，4:30），并为他们存留在天上的基业（彼前 1:4-5）。圣灵不断引导圣徒（如在罗 8:14 的 ἀγονται，*agontai*；不是如在彼后 1:21 的 φερονται，*pherontai*），确保上帝对他们的爱（罗 5:5；参 5:8），确认上帝把他们收纳为儿女（8:15-16；加 4:6），以及如今就让他们得到平安（罗 5:1；腓 4:7、9；帖前 5:23）、喜乐（罗 14:17，15:13；帖前 1:6）、永恒的生命（约 3:16）。称义的开端在永恒，在基督的复活和信徒的呼召中得以实现，而只有在上帝最后审判整个世界、重申祂对信徒的无罪判决时，称义才得以完全。那时万口都要承认基督是主，把荣耀归与父神。称义能够产生这般丰富的果实，是因为它同时包括了主动的称义和被动的称义，而圣灵的见证使信徒知道并确信自己的罪已得赦免（*fides specialis*）。

这一教义应该为信徒带来极大的安慰和确据，并装备他们做更大的事，因为信心的本质就是克服所有的疑惑。确据并非加诸信心之上，而是从开始就已隐含在信心之中，并且在适当的时候由信心产生。这是上帝的恩赐，是圣灵的工作。祂在我们心中见证我们是上帝的儿女（罗 8:16；加 4:6），并确保没有什么能使我们与基督的爱分离（罗 8:38-39）。如果称义让我们与上帝和好，得儿子的名份，可以自由地来到上帝施恩的宝座前，从此不在律法以下，得以脱离这世界，[47] 那么这种信心会自然而然带出好行为。这些行为不是得到永生的途径，然而却是信徒已有永生的表达、印记和证据。信心包括相信，在上帝凡事都能，祂能让死人复活，从无变有（罗 4:17），总是给人能力做更大的事。这样的信心即使对大山说：「你挪开此地，投在海里」，也会成就（太 21:21）。[48]

---

[47] 关于从律法中得自由，见 H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 443–60 (##519–22) 中的讨论。
[48] 关于信心的确定性，见 J. Calvin, *Institutes*, III.ii.14ff.; L. Ihmels, "Rechtfertigung," in *PRE*^{3}, XVI, 482–83。

成圣：圣洁是上帝赐的礼物与奖赏

【477】从一开始，上帝的救赎计划就包括了成圣和得荣耀。以色列被上帝呼召作为祂圣洁的子民（创 17:7；出 19:6；利 11:44，19:2，20:7、26），目的是要他们保持内心和行为的纯洁。成圣延伸到以色列民的整体和他们各方面的生活——宗教和道德、民间和社会，并且在旧约时期特别富有礼仪的色彩。[49] 当以色列未能满足这约的要求而当受审判时，先知宣告上帝不会废弃祂的约、忘记祂的民，而是要另立新约，并凭这约赦免他们一切的过犯，赐他们新的心（耶 31:31-34；结 11:19）。如同赦罪的情况，成圣也是上帝的工作和恩赐。[50]

以色列在被掳之后，越来越倾向于自以为义，并且总是以一种律法主义的方式来看待自己和上帝的关系，用行为和奖赏的架构来处理生活的整体。[51] 耶稣重申律法的精义，将自己以及上帝国度的公义与法利赛人的公义区别开（太 5:20；路 18:10-14）。上帝喜爱怜恤，不喜爱祭祀（太 9:13）。只有藉着归信、信心和重生（可 1:15；约 3:3），才能让信徒尽心、尽性、尽意、尽力地爱上帝，并且爱人如己（可 12:33）。耶稣为自己的朋友舍命（约 15:10 以下），以祂的死（太 20:28，26:26、28）给跟随祂的人作了榜样，要他们背起自己的十字架来跟从祂（太 5:10 以下，7:13，10:32-39，16:24-26）。虽然耶稣离开信徒到天父那里去，却继续住在他们中间（太 18:20，28:20），与他们同在（约 14:16-17），叫他们和自己联合，就像枝子接在葡萄树上（约 15:1-10），如此信徒们才能结出荣耀上帝的果子（15:8），做祂的工（14:12），听从祂的命令，保持在祂的爱里（14:15、24，15:5、10）。

耶稣赦免门徒的罪后，呼召他们跟从祂，要他们舍己，并背起自己的十字架。跟随耶稣的人必须准备放弃一切（太 19:10-12，10:35-36，19:21），甚至舍弃他们的生命（10:39，16:25）。但耶稣不是禁欲主义者；祂参加节期庆典（太 11:19；约 2:2），没有要求祂的门徒放弃婚姻、食物或饮酒（太 6:16，9:14），而是把爱看作是律法的成全（5:43-48，22:37-40）。耶稣也要他们作良善的管家（25:15-30），因为有一天祂要审判所有人在生活中是否忠心、慎重（有智慧，谨慎）（7:24，10:16，24:15-18）。耶稣甚至使用得工价的比喻，鼓励我们忍受迫害（太 5:10-12），爱我们的仇敌（5:46），施舍（6:4），承认耶稣的名（10:32），服侍信徒（10:41-42），在个人的职分上忠心（24:45-47），小心管理上帝托付给我们的东西（25:14-30），向耶稣的门徒施怜悯（25:32-46），等等，以此激励我们要忠心。但耶稣还提醒祂的听众，那些炫耀自己行为的人会失去他们从上帝而来的赏赐（6:2、5、16），

[49] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 218–21 (#205).
[50] Ibid., III, 493–95 (#410).
[51] Ibid., III, 495–99 (#411).

并且上帝国度的奖赏会不成比例地远大于我们的辛劳（5:46，19:29，20:1 以下，25:21-23；路 12:33）。这是上帝的恩赐（太 6:33，20:14-15，26:28；可 10:30；路 1:77，24:47）。此外天国的祝福最重要的不是一些叫人快乐的外在祝福，而是作为上帝的儿女和有清洁的心（太 5:8，9、45、48，等等）。

基督完成了地上的工作后，上帝使祂得荣耀、坐在上帝的右边，并且在五旬节那天把自己交通给教会。最初圣灵赐下非凡的恩赐能力，建立并保持基督和教会之间的联系。[52] 信徒是那些靠着上帝的恩典不仅使罪得赦免，也藉着洗礼进入与基督的团契相交的人（罗 6:3-11）。他们从黑暗进入光明（西 1:13），如今成为被拣选的族类，是君尊的祭司，圣洁的国度（彼前 2:9）。他们不仅领受基督作他们的公义，也领受基督作他们的 ἁγιασμος（*hagiasmos*）（不是圣洁，如 ἁγιοτης［hagiotēs］或 ἁγιωσυνη［hagiōsynē］，而是成圣；译按：参林前 1:30）。所以，我们看到的不是成圣的结果，而是成圣或者分别为圣归给上帝的过程（罗 6:22；帖前 4:4；提前 2:15；来 12:14）。信徒在基督里被洗净、成为圣洁（林前 6:11），是圣灵的殿（林前 3:16，6:19；林后 6:16），并成为新造的人（林后 5:17；弗 2:10）。因此，成圣首先是上帝的工作（约 17:17；腓 1:6；帖前 5:23），更具体地说是基督和祂的灵的工作（罗 8:4、9-11；林前 1:30，6:11；弗 5:27；西 1:22；帖后 2:13；来 2:11，9:14，10:10、14、29，13:12；彼前 1:2）。

尽管如此，因为信徒立志行事都是上帝在他们心里运行，信徒必须以恐惧战兢的心，做成他们得救的工夫（腓 2:12-13；彼后 1:10），保持他们整个身、心、灵圣洁无瑕，无可指责，直到主耶稣基督的日子（弗 1:4；腓 2:15；帖前 3:13，5:23）。他们必须不断与肉体争战（林前 3:1；加 5:17），也就是要洁净自己，将肉体的邪情私欲钉在十字架上，并将身体献上当作活祭，是圣洁的和上帝所喜悦的（罗 6:13，12:1；林后 7:1；加 5:24）。他们要胜过世界，遵守上帝的诫命，洁净自己，并行在光明中（约壹 1:7，2:1，3:6、9，5:4；等）。所有这一切都可以总结为爱的行动（罗 12:10，13:8-10；林前 13；弗 1:4，5:2；西 3:14；帖前 4:9；约壹 3:11 以下，4:8；等）。虽然某些形式的禁欲有时可能是可取的（例如关于婚姻，见林前 7:8、20 以下），但是禁止结婚或禁止吃某种食物的教导，却是出于那些歪曲信仰的人（提前 4:3）。因为食物本身没有什么是不洁净的（太 15:11；罗 14:14）；凡上帝所造的都是好的。恩典不废弃自然（林前 7:20-23）。

上帝呼召基督徒过简朴的生活（提前 2:9；多 2:3；彼前 3:3），逃离世俗的情欲（约壹 2:15-17）。基督徒出于感恩而过圣洁的生活（罗 12:1；林后 8:9；约壹 4:19），因为他们已经向罪死了，有着新的生命（罗 6:3-14，7:4；加 2:19；西 3:1-2）。他们不按肉体而是按圣灵行事。他们是圣灵的殿（罗 8:5；林前 6:15 以下）。因为他们是光明之子，就必须行在光中（罗 13:12；弗 5:8；约壹 1:6；等）。上帝吩

[52] Ibid., III, 499–506 (##412–13).

咐祂的儿女在基督里成为圣洁。作为信徒，我们也盼望将来得荣耀的喜乐，这些都是上帝的恩赐（罗 6:23；林后 8:9；弗 2:8；等），但同时也激励我们要有耐心和坚忍（罗 8:18；林前 15:19；林后 4:10、17；启 2:7、10-11、17；等）。上帝的确赏赐那些寻求祂的人（来 11:6、26）、慷慨的人（提前 6:19）、有信心的人（来 10:35）和忠心的人（林前 3:8、14，9:18；西 3:24；提后 4:8；等）。圣经甚至提到对那些在基督的根基上建造的人，上帝有特别的奖赏（林前 3:12-15；对比保罗在林前 9:16-17 所说的）。虽然所有信徒都得到救恩，各人得到的荣耀却有差异，而这要取决于他们所作的工（太 10:41，18:4，20:16，25:14 以下）。这也是圣经中成圣和得荣耀之间的关系，在地上撒种的，要在永恒中收获（太 25:24、26；林前 15:42 以下；林后 9:6；加 6:7-8）。若非圣洁，没有人能见上帝（太 5:8；来 12:14）。恩典并非使成圣不再重要，而是让成圣成为可能。信徒是上帝的工作，在基督耶稣里造成的，预备行各样的善事，就是上帝预备叫我们行的（弗 2:10）。我们作为上帝的儿女，便是上帝的后嗣，与基督同作后嗣（罗 8:17）。他们热情的服侍，也知道要从主那里得基业，因为他们事奉的乃是主基督（西 3:23-24）。

【478】使徒时代之后的教会遵行新约的教导，继续坚持认为基督徒是新的族类，是上帝新的百姓，要和世界区分开来，过圣洁的生活。然而，随着时间的推移，教会受其所处文化背景的影响，要面对如何处理信徒在受洗之后所犯的罪的问题。由于他们当时认为洗礼只涵盖过去所犯的罪，同时永久剪除罪人的做法似乎过于苛刻，教会便开始把严重和不太严重的罪区分开。在犹太教和斯多葛派的影响下，教会的观点逐渐成型，认为恩典的福音只在洗礼以前发挥作用；而在洗礼后罪人要获得宽恕，就需要靠行善、悔改、忏悔（私下或公开的）、祷告、忍耐、禁食、施舍等等。[53] 那些在洗礼后犯罪的人，又回到律法以下，所以要依靠自己维持救恩。日趋专制和等级化的教会，加强了这种律法主义的倾向，也就是把福音看作新的律法。服从教会成为首要的美德，敬虔以及道德逐渐被等同于遵守教会的规定。

随着这种律法主义，自然地产生了双重的道德标准——一种适用于普通信徒，另一种适用于「圣人」。这也导致了隐士和修道院的生活。在常规的戒律以外又有所谓的「完美的建议」（counsels of perfection），也就是贞洁、贫穷、服从等消极的美德。在希腊罗马的多神教、帝王崇拜、剧院发展等背景下，许多基督徒倾向于逃离世界，而不是胜过世界。虽然这在原则上可能是为了反对禁欲主义，但生活的实践却朝另一个方向发展。严格主义（rigorism）在基督教外（不可知论者、孟他努派、马吉安派、犹太人、外邦人）非常盛行，许多基督徒羡慕他们，继而模仿他们。表现出伟大的自我否定和自我牺牲的人（不仅是使徒，也有殉道者和忏悔者），便成为大家崇拜的楷模。人们开始尊崇他们，把他们奉为「圣

[53] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 142 (#460).

人」，然而在更早的时候，这个词是指所有的信徒。一些人遵守若干天的禁食和祈祷、禁止奢华、禁欲，尤其是守独身、避世。根据早期基督教文献，这些被尊奉为基督徒特有的美德。当第二和第三世纪的教会开始世俗化，许多教会成员便在教会以外实践自己的信仰，相继开始了隐士和修道院的生活。

区分这两种类型的道德的术语也随之产生——「戒律」（precepts）和「完美的建议」。俄利根说保罗在哥林多前书 7 章 25 节建议一种「超越戒律的行为」。特土良是这样将哥林多前书 7 章 25 节翻译成拉丁文的：「我没有主的戒律[*praeceptum*]，但我提供[这个]建议[*consilium*]。」虽然教会从未正式肯定这一点，[54] 这种道德标准的区别在天主教教义和实践中变得非常重要。渐渐地，这些「建议」（*consilia*）超越了「戒律」（*praecepta*），被解释为是三种贞洁的美德——独身（太 19:11-12；林前 7:7 以下），清贫（太 19:21；林前 9:14），顺服（太 16:24；路 14:26 以下）。[55] 这样罗马天主教除了坚持适用于每个人的职责，也开辟了空间，让人自由实践值得称道的美德。天主教将极大的价值归给禁欲（苦修）和默想生活，远超过现实生活。戒律是人们获得永生所必需的。虽然是否采取建议是自由可选择的，但遵循建议让人们能够「更好和更迅速地」达到永生的目标。[56]

这种律法主义（半伯拉纠）的趋势自然导致了积德行善的教义。上帝与人之间的关系变成了 *do ut des*（我给你，是为了等你报答）。事奉上帝和谨守祂诫命的人可以理所应当地要求报答。[57] 这种犹太教的观点极大地影响了基督教世界，特别是当次经被收录进七十士译本之后。对罗马教廷来说，积德行善是他们信条的一部分，包括了这些方面：

1. 尽管人的意志受罪的侵蚀，然而人还是可以在上帝的保守下运用自由意志行善。[58]

2. 那些正确运用意志天然力量的人，虽然不能因此配得上帝的恩典，却可以反面地挪去障碍，让自己可以承受恩典。[59]

3. 正面的预备需要有先在（实际）的恩典，但那些预备自己的人当得施赠的功德（merit of congruity）。[60]

4. 洗礼授予注入的恩典，就是「灵魂固有的品质」，救我们脱离罪的罪咎和罪污，并带来内在的更新。它治愈并提升受洗者进入超自然的境界。这是赋予亚

[54] 「完美的建议」在天特会议只受到附带的支持（sess. XXIV, can. 10）。他们宣称保持独身和童贞是比结婚更好、更蒙福的选择（H. Denzinger, ed., *The Sources of Catholic Dogma*, trans. from the 30th ed. by R. J. Deferrari [London and St. Louis: Herder, 1955], #980）。

[55] 然而这三项美德往往被扩充，并由登山宝训中衍生出来的建议加以补充（太 5:16、29-30、34-37、39-41、44，6:31，7:1；等）。

[56] T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 1, qu. 106–8.

[57] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 496 (#411).

[58] T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 1, qu. 109, art. 2–5; Council of Trent, sess. VI, c. 1, can. 5–7.

[59] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 514–17 (#416).

[60] T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 1 qu. 109, art. 6; Council of Trent, sess. VI, c. 5–6.

当的添加的（superadded）礼物。[61]

5. 除了注入的恩典之外，还加上三种神学性的美德——信、望、爱[62]——这些美德不是人类自身拥有的，而是超越人的，或神圣的美德，因此与人类的美德有别。人类的美德分为知识的美德（智慧，科学，理解，谨慎，艺术），以及道德或主要的美德（谨慎，正义，刚毅，节制）。人类的各种美德都以超越人性的神圣美德为终极目标。[63]

6. 人类能够靠着这恩典超自然地行善，因此也配得更多的恩典，并得以见到上帝的永生，以及在其中或多或少的荣耀（冠冕或灵气[nimbus]）。[64] 根据天特会议的这个看法，恩典便显得无用了，因为恩典完全依赖于上帝的谕旨，并以基督的功劳和上帝的恩赐为前提。[65]

7. 值得极大奖励的善工，特别是指那些没有严格被列在规条中，而是超越律法要求的行为（如祈祷和禁食、放弃世俗的享受、守独身、过修道院的生活、自虐、殉道）。这样做的人是「圣人」，「敬虔」而出类拔萃的人；[66] 他们在职责以外的德行[67]可以加在「功德库」上，而这是教会在有需要时可以通过赎罪券发放给信徒的。

成圣与对称义的评论

【479】宗教改革否定这整个架构，并且提出唯独靠信心称义的立场。这信心是个人真诚地信靠上帝在基督耶稣里的恩典。与上帝的相通不是来自人的努力，而完全来自上帝的作为，是祂恩典的礼物。宗教的重要性再一次被摆放在道德之前。我们最好是把称义看作是一种接受性的语词：通过信心，信徒接受基督作为

---

[61] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 515–17 (#416).

[62] 根据天特会议的要理问答，「这恩典乃是伴随着一连串最显著的美德，这些美德是连同恩典一起被上帝注入灵魂里的。」(Roman Catechism, II, chap. 2, qu. 50). The post–Vatican II edition titled *The Roman Catechism*, trans. Robert I. Bradley, SJ, and Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985) 删除了前言的列举，因此第一章是从洗礼的段落开始的。在这个注释中，正确的出处应该是 II, chap. 1, qu. 51。

[63] 有关罗马天主教神学关于美德的教义，见 T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 2。

[64] 天特会议因此宣称「凭他的好行为称义的人，确实配得更多的恩典和永生。假如他在恩典中死去，他便得到永生和更多的荣耀」(sess. VI, can. 32)。

[65] Council of Trent, sess. VI, can. 16; T. Aquinas, *Summa Theol.*, qu. 114. 按照罗马天主教的神学，通常把恩典的教义分成三部分：首先是事实的恩宠（*gratia actuali*），然后是常存（或使之为义）的恩宠（*gratia habituali* [*justificante*]），最后是恩典的果实，或作功德（*fructu gratiae seu de merito* [*Theologia Wirceburgensis*, VII, 467ff.]）。

[66] T. Aquinas, *Summa Theol.*, II, 2 qu. 81, art. 1, ad 1; and qu. 180ff., 托马斯在这里讨论默想的生活。

[67]「职责以外的」（supererogation）一词是取自路加福音 10 章 35 节。在那里 προσδαπανησ⍰ς 一词被译作拉丁文的 *supererogaveris*。

救主。我们也必须说，这是一种活生生的、活泼的、有力的信心，能使人更新，并产生由衷的喜乐。从一开始，信心就同时代表两件事：一方面是一个受体器官，另一方面是一个活泼的力量；一方面是一只接受礼物的手，另一方面是一双随着意志向外工作的手；既与看不见的实存连接，也向可见世界宣告得胜；既是宗教性的，也是道德性的。

尤其是在改革宗神学里，信心被视为由重生而出，并且会伴随不断的悔改。信心不是一种为了增加功德或奖赏而行使的超凡顺服，而是像孩童一般的顺服，一种出于信心的顺服，这种顺服是在于执行我们天父的旨意，就是祂在十诫中所清楚立定的旨意。伴随着这些诫命，祷告也在基督徒的感恩生命中占据了突出的地位。因此，宗教和道德仍然是不同的。在新教神学里，修道者的自律会伴随着道德一起产生；[68] 神学和道德是联合在一起的。例如，加尔文并没有沉浸于广泛地阐述信徒的种种美德和职责，而是把整个生命当作一个整体，而这个整体要受从罗马书 12 章 1 节所得出的普遍规律[69]管理。[70] 基督徒的整个生命都是为了敬拜上帝——我们不属于自己，乃是属于上帝。我们或生或死，始终完全属于上帝。加尔文从这个原则出发，按照提多书 2 章 12 节所描述的，从三个方向描绘了基督徒的生活：放弃不敬虔的心和世俗情欲的基督徒，要过一个自守、正直、敬虔的生活——对自己要自守，对别人要公正，对上帝要敬虔。

宗教改革认为信心是活泼的，并且是植根于圣灵重生的工作。这种观点遭到来自两方面的拦阻。人文理性主义者企图从神学统治和基督教的影响下解放人生的各个领域。另一方面，一些宗教改革的偏执派和神秘主义者，对唯独因信称义的教义感到不满，坚持以成圣对称义作强而有力的补充。当新教教会陷入对教义的执着时，尤其是神秘主义式的重洗派思想——将肉体和灵魂、教会和世界鲜明地对立起来——引起了许多人心中的共鸣。敬虔派和循道宗人士认为称义之后，必须有迈向完美的成圣过程，一种在爱和顺服里与上帝持续的相通。敬虔主义制定了一套具体的归信方法，然后把敬虔的人聚集在一个小型的「超凡脱俗」（extra-mundane）的秘密集会 [conventicles] 里，要他们过严格且狭窄定义的道德生活。[71] 循道主义不仅提出一种具体的归信方法，也逐渐形成一种特殊的成圣教义。他们认为信徒在称义之后，并不比在称义之前能更多地行善。但是，倘若在上帝称人为义之后宣告：「要洁净！」，并且重生人、使人成圣，我们心中罪恶的根源就会被去除，罪就不复存在了。神圣的完美（holy perfection）是「真正

[68] G. Voetius, *Exercitia pietatis* (Gorichem: Paul Vink, 1664); H. Heppe, *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformirten Kirche* (Leiden: Brill, 1879), 23ff, 也为其他的行为命名。

[69] 与此相反，当墨兰顿渐渐地回到哲学领域，他便开始让亚里士多德的理念掌管道德和政治的范畴，把基督教局限于灵魂的内在生命，让自然定律掌管基督徒的外在生命。

[70] J. Calvin, *Institutes,* III.vi–x.

[71] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 535–40 (#422).

的改变」（real change）——称义只是「相对的变化」（relative change）[72]——是第二次的祝福。这是罪的「双重医治」的第二次医治。[73] 尽管这教义后来有一些修改，但卫斯理最深的信念是信徒在称义之后，可凭信心马上成为完全圣洁，因为这是上帝的意愿，而且基督是大有能力的，已经预备好在一瞬间就将它赐下。[74]

这个关于基督徒的完美（Christian perfection）以及归信的教义是如此突出，可以说是循道主义的主导思想。主要归结为以下内容：

1. 凭信心得到的称义或罪的赦免，必须有成圣紧紧相随，因为基督是一个完全的救主，祂不仅救我们脱离罪的罪咎和惩罚，也叫我们脱离罪的污染和权势。

2. 虽然在细节方面有所分歧，成圣就是完全从罪的罪污和权势中得释放。

3. 这种完美是通过信心得到的，但这种信心是坚信上帝是全能的，且愿意将这个完全的圣洁现在就赐给我这个人。当我们彻底地、无条件地把自己献给上帝，上帝便说：「就按照你们的信心成就！」，并且洗净我们一切的罪孽。无论我们在祷告中求什么，相信我们已经得到了（作另外一种解读），这就成为我们的了（可 11:24）。「信心不只是期望；有一种信心是将我们祈求的东西看作是我们已经得到了。」[75]

4. 接待圣灵，通常伴随着深刻的情绪和强烈的身体颤动。循道主义也设想这种圣灵「第二次赐予」是地上新时代的开始。在这个新时代中，基督的再临，在地上开创和平国度的辉煌时代，都是迫在眉睫的。虽然这种强调可能导致一些怪异的行为——对地上的呼召感到不屑一顾，贬低教会、信仰告白、职分、圣礼的价值，以及禁欲主义式的律法主义，但同时也产生了伟大的宣教事工和慈善事业。在教会里和社会上，在慈善事业和宣教事工上积极活跃的基督教，都可以直接或间接地归因于循道主义。[76]

【480】关于成圣的正确理解，始于确信基督是我们的圣洁，正如祂是我们的公义一样。祂是一位完全的、充足的救主，真的并完全地救赎了我们。除非祂在

---

[72] 编者按：「真正的改变」与「相对的变化」的英文翻译是巴文克自己的用词，但他没有提供直接的引述和出处。

[73] 编者按：这是引自 Augustus Toplady 的圣诗「万古磐石」的歌词：「洗我内外全清洁，罪恶污秽尽除灭」（Be of sin the double cure: Save from guilt and make me pure）。这是编者添加的引注。

[74] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 536–40 (#422); R. Southey, *The Life of John Wesley* (London: Hutchinson, 1903), 234–64; F. Loofs, "Methodismus," in *PRE*[3], XII, 799.

[75] R. A. Torrey, *The Holy Spirit: How to Obtain Him in Personal Experience, How to Retain Him* (Chicago: Bible Institute Colportage Association, 1900–1928), 23.

[76] J. L. Nuelsen, "Methodismus in Amerika," in *PRE*[3], XIII, 14; 所有这些关于循道宗的重点都是基于 J. Wesley, *A Plain Account of Christian Perfection* (New York: Methodist Book Concern, 1925)。这个教义在德国的重要推展，要归功于 Theodor Jellinhaus, *Das völlige gegenwärtigen Heil durch Christum*, 5th ed. (Berlin: Thormann & Goetsch, 1903). Cf. M. Schian, *Die moderne Gemeinschaftsbewegung* (Stuttgart: Greiner & Pfeiffer, 1909); idem, "Die moderne deutsche Erweckungspredigt," *Zeitschrift für Religionspsychologie* 10 (1908): 11.

我们的良心里宣告我们无罪，并给予我们全备的圣洁和荣耀，否则祂不会停止作工。基督不会只是把我们恢复到仅仅能逃脱上帝的审判的状态，然后将我们撇下，让我们按照上帝的形像自我改造，以致配得永生。基督是「我们的公义、圣洁和救赎」（林前 1:30）。因此，那必须完全属于我们的圣洁，已经在基督里等待着我们。上帝在基督里赐予我们公义和完全的圣洁。上帝不只是把圣洁归给我们，而是藉着圣灵的重生和更新，在我们的内心工作，直到我们有祂儿子的样式。

从逻辑上讲，清除我们罪咎的称义是先于成圣（罗 8:30；林前 1:30），成圣是将我们从我们的罪污中洗净。此外，称义是法庭上的作为，在瞬间完成，成圣却是道德方面的过程，会在我们的整个生命中持续进行。虽然称义和成圣是不同的，[77] 但不能把二者分离。基督顺服至死是指向救赎的整个范围（ἀπολυτρωσις，*apolytrōsis*），不仅救赎我们脱离罪的法律权势（罗 3:24；弗 1:7；西 1:14），同样也拯救我们脱离其道德的统辖（罗 8:23；林前 1:30；弗 1:14，4:30）。其区别在于上帝既是公义的又是圣洁的这个事实。作为公义的上帝，祂希望祂所有的受造物都能免除罪咎和惩罚站立在祂面前；作为圣洁的上帝，祂要求他们纯净、不受罪的玷污而出现在祂面前。此外，称义和成圣在圣灵的能力和工作中联合在一起。圣灵装备基督成就祂的工作，从祂的感孕到祂的升天，一直带领着祂。现在祂也以同一位圣灵塑造并装备着祂的教会。耶稣应许要赐给祂的门徒并浇灌在教会之中的圣灵，不仅是使人成为嗣子的灵（译按：罗 8:15，新译本）、给我们确据的灵，同时也是更新和使我们成圣的灵。圣灵住在信徒心里，他们也与圣灵同行并靠着圣灵而活（罗 8:1、4、9-11；林前 6:19；加 4:6；等）。为此，基督把自己给了他们，不仅客观地把他们赎回，也主观地在成圣中将自己赐予他们，并以属灵和奥秘的方式与他们联合。基督就这样活在并住在信徒心里（约 14:23，17:23、26；罗 8:10；林后 13:5；加 2:20；弗 3:17），他们也与基督联合，好比葡萄树和枝子（约 15）、头和身体（罗 12:4；林前 12:12；弗 1:23，4:15）、丈夫和妻子（林前 6:16-17；弗 5:32）、房角石和房屋（林前 3:11、16，6:19；弗 2:21；彼前 2:4-5）的关系。

【481】成圣和称义都是礼物，纯粹出于恩典。我们在这两者中所得到的好处都是基督自己。藉着称义，我们成为上帝在基督里的义；藉着成圣，上帝赐圣灵内住在我们里面，并按照祂的形像更新我们。在这里，正如我们在称义的讨论当中，[78] 需要区分被动和主动的成圣。当经文把成圣归因于圣父（约 17:17；帖前 5:23；来 13:20-21），归因于圣子这赐生命的灵（林前 15:45；弗 5:26；多 2:14），还有，特别是归因于圣灵（多 3:5；彼前 1:2）时，信徒都是被动的；他们在基督里得以成圣（约 17:19；林前 1:2，6:11），他们是上帝的工作（弗 2:10）——这一切都是从上帝

[77] 把二者混淆的人削弱了宗教生命，剥夺了信徒的安慰，让上帝从属于人。那些把二者分离的人削弱了道德生命，让恩典从属于罪。

[78] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 186–95 (#469).

而来的（林后 5:18）。上帝的子民被称为「圣徒」（罗 1:7；林前 1:2），他们是圣洁的，并蒙召成为圣洁；他们是「被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属上帝的子民」（彼前 2:9）。信徒藉着圣灵「在基督耶稣里成圣」（林前 1:2）、重生、洁净、更新（约 3:3；林前 6:11；多 3:5）。他们都是新造的人（林后 5:17；加 6:15；弗 2:10，4:24；西 3:10），他们的行事为人，与旧人在罪中的生活形成对比（林前 6:10；弗 2:1），也越来越与基督的形像一模一样（罗 8:29；加 4:19）。成圣在这里与得荣耀是一致的：「预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义，所称为义的人又叫他们得荣耀」（罗 8:30）。这荣耀贯穿整个基督徒的生命（林前 3:18），直到基督再来的时候便得以完全（林前 15:49、51 以下；腓 3:21；西 3:4）。

成圣也呼召基督徒要主动地持续悔改。成圣是礼物，也是工作。我们要向罪死，「将身体献上作为公义的器皿」，并将自己完全献给上帝（罗 12:1；林后 7:1；帖前 4:3；来 12:14；等）。我们被接入基督这葡萄树上，并且要结果子（约 15）。圣经一直坚持两个方面：上帝全方位的活动以及我们的责任（见腓 2:12-13）。主动的成圣与我们所谓的「持续悔改」是一致的。根据海德堡要理问答，这包括了旧人的死去和新人活过来。[79] 这种双重性过去一直被律法主义和反律法主义者所误解。前者坚持认为好行为是得救的必要条件；后者则不在乎悔改、祈求赦免和好行为，因为他们认为基督完美的祭已经让这些变得多余。路德宗对这种张力尤其感到难以接受，因而引发了刻薄的辩论。[80] 改革宗神学家们较能处理这困难，认为好行为是必要的，但并非条件。好行为的存在是上帝在信徒里施行恩典工作的一个记号。这是圣经的教导，经文绝对坚持成圣的必要性，包括了被动和主动的方面，并宣告两者并重，断定它们之间没有矛盾或冲突。上帝和人，宗教和道德，信心和爱心，属灵和道德的生活，祈祷和行为之间不是对立的。我们对上帝的倚靠，恰恰是我们自由的基础。我们不是在律法之下，而是在恩典之下，因此罪不能辖制我们（罗 6:14）。我们向罪算自己是死的，在基督里向上帝却是活的（罗 6:11）。信徒站在基督给他们的自由里；在基督里，除了生发仁爱的信心，没有任何力量可以辖制我们（加 5:1、6）。信徒的肢体是基督的肢体，也是圣灵的殿。他们是被重价买回来的，必须在他们属乎上帝的身体和灵魂上都荣耀上帝（林前 6:15、20）。

---

[79] Heidelberg Catechism, Q&A 88.

[80] 其中一些人为善行辩护，但其他人却认为这是有害的，甚至说善行有损救恩的教义，并且是致命的。协和信条指责这两个立场，只声明善行是「得救的印记」，因为这是上帝的旨意和命令，信徒应该按圣灵在他们心中的工作而行善。这是上帝所悦纳，并为了基督的缘故在今生和来世奖赏人的 (Formula of Concord, "Solid Declaration," art. 4, "Concerning Good Works," in *The Book of Concord*, ed. Robert Kolb and Timothy J. Wengert [Minneapolis: Fortress, 2000], 574ff.)。

善行、完美主义、坚忍

【482】严格意义上的善工是那些出于真正的信心、符合上帝的律法和为祂的荣耀而作的。[81] 异教徒的美德并不是善工，尽管改革宗一直充分地肯定和重视它们，[82] 把它们作为上帝普遍恩典的果实。[83] 真正属灵上的良善，在最高意义上，只能存在于上帝的眼中，只能由那些认识并爱上帝的人完成，他们受祂的爱感动，并谨守祂的诫命。只要我们还在地上、无法面对面地见到上帝，信心就是唯一接受上帝的启示和真正认识祂的途径。基督徒不仅在称义的开始之时需要信心，信心也必须贯穿其整个生命，并在成圣中扮演一个永久的、不可替代的角色。在成圣过程中，拯救我们的也完全只是信心，这是基督徒在成圣中必须做的一项伟大的工作。信心打破我们一切的自我依靠，并把我们系在上帝的应许中。信心既然先被人领受，而今就可以给予；它既然先向上帝的恩典打开我们的心，并在圣灵的能力中让人经历到与基督相通的喜乐，信心就唤醒我们的感激之情，并使我们能够做伟大的事。信心激励信徒这样说：「我靠着那加给我力量的，凡事都能作。」（腓 4:13）信心让律法发挥效用，并拒绝降低道德的标准，但也不企图通过遵守律法寻求救赎、生命和平安。信徒是通过爱，凭信心寻求遵行上帝在十诫中所表达的旨意。律法主义者和反律法主义者都忘记上帝的律法是丰富和全面的，并不能被缩减成「条条框框」。我们必须以众先知和主耶稣所补充和应用的来理解这些诫命。在我们这个时代，反律法主义藉着尼采取得了最大的胜利。他将善称为恶，将恶称为善，高举道德无政府主义。这种道德上的无政府主义，其先导是思想上的无政府状态，然后带来行为上的无政府状态。这种理念产生了另一种「双重道德标准」，对那些真正「博学」的人（γνωστικοι，*gnōstikoi*）是一种特殊的诱惑。这些人包括了知识分子和艺术家，天才与英雄，还有那些自以为凌驾于「普罗大众」的「一般道德」之上的人。即使尼采也认为他的道德只适合「超人」。然而，道德上的无政府主义，在实践中产生了这样的恶果，因此它绝对不能作为生活的普遍规范。

---

[81] Heidelberg Catechism, Q&A 91.

[82] 伯拉纠派抹杀了美德和善行之间，异教和基督徒信仰之间的分别。他们相信自然律、摩西和基督的律法基本上是一样的。罗马教廷区分自然和超自然的善行，认为甚至堕落的人类也有能力作前者。特土良（*The Apology*, c. 45–46）和奥古斯丁（*Against Julian*, trans. M. A. Schumacher, vol. 16 of *Writings of St. Augustine* [Washington, DC: Catholic University of America Press, 1984], IV, c. 3, §§17, 25, 33）却不以为然。改革宗思想家乐意承认异教徒的美德，并认为这些美德在极大程度上应该是令信徒感到羞愧的榜样。然而，他们没有忘记这些美德与信徒的善行之间基本的差别。见 J. Calvin, *Institutes*, II.ii.12ff.; II.iii.3ff。

[83] 甚至在堕落后，人仍然是人，并且仍然有很多内在的美德，向外亦有很多善行。这些善行从人的角度来看，以人的标准来量度，都是值得欣赏和对人很有价值的。

虽然律法主义截然反对这种反律法主义，却显出与这种理念有某种关联，特别是因为尽管二者阐述的方式不同，但律法主义也同样导致了一种类似的道德二元论。罗马天主教所作的区分，即适用于所有人的律法的「戒律」，以及不约束所有基督徒、只是由追求「圣徒身份」的人遵守的「福音的建议」。敬虔主义、循道主义以及相关的宗教运动也有类似的区别。他们的出发点都是想要改革教会，并提升其道德，但最终只是在更广大的教会范围（*ecclesia*）里形成了一个由基督徒精英组成的小教会（*ecclesiola*）。基督徒圣洁的生命变成只适用于一些人。

在这种双重道德标准下，存在着一个新教没有充分处理的真理。无论我们对这些以完全的舍己和非比寻常的奉献而委身给基督的男女有多少理论上的保留，但在实际上，而且是很自然地，我们都深深地佩服他们。我们随口说他们抛弃世上的财物、守独身、避世并忍受各种苦难和痛苦，都是为了想要赚取功德和奖赏，但这种论调要加以证明是很难的；我们也很容易就忽略了我们的主在登山宝训中的命令以及在新约经文里类似的教导。个别信徒确实有自由把更深入的爱的生活应用在自己的处境和背景中。但也有一些案例是，本来是可行的，结果却变成了不可行的（罗14:21、23；林前 8:13，10:23）。在一些情况下，守独身（太 19:11；林前 7:7）、放弃酬劳（林前 9:14-19）、放弃地上的财物（太 19:21）等，都是一种责任。我们必须在道德律法的统筹和普及性下看待基督徒的自由（adiaphora；译按：这是希腊文，意思是 things indifference，不重要的事，可有可无的事）和「完美的建议」。当双重道德标准变成律法主义，它通常会导致完美主义和靠行为称义。

【483】双重道德标准的倡导者最终都会提出这些教义：圣人可臻于完美，善工是有功绩的，以及功德是可以转移的。律法主义自然而然会引向完美主义。[84] 这是一个在现代再次出现的谬论。立敕尔和其他人声称，保罗本人在信主之后，并未意识到自己是不完美的，信徒在大致上也未能反思这种意识；[85] 保罗是一个不切实际的理想主义者，以为基督很快会再临，便完全忽视了罪在信徒生命中的存在。[86] 在这断言中有一点真理，就是圣经有数不尽的话来形容上帝子民的荣耀：旧约圣经称以色列为祭司的国度，蒙拣选的和上帝所爱的子民，上帝自己的份和产业，上帝的儿子和仆人，在上帝的荣耀中得以完全（出 19:5-6；申 7:7 以下，32:6、8-9、18；赛 41:8；结 16:14；等）。新约圣经使用这样的语言形容信徒：世上的盐（太 5:13），世上的光（14 节），从上帝生的儿女（约 1:12-13），上

[84] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 237–48 (##478–79); L. Lemme, "Vollkommenheit," in *PRE*[3], XX, 733; O. Zöckler, "Perfectionisten of Oneida-Kommunisten in Amerika," in *PRE*[3], XV, 130. 编者按：巴文克令人惊讶地没有提及 Benjamin B. Warfield 重要和全面的文献：*Perfectionism*, in *The Works of Benjamin B. Warfield*, 10 vols. (New York: Oxford University Press, 1929–1932; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1991), vols. VII and VIII.

[85] A. Ritschl, *Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung*, 4th ed., 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1895–1903), II, 365.

[86] H. Scholz, "Zur Lehre vom 'Armen Sünder,'" *Zeitschrift für Theologie und Kirche* 6 (1896): 463ff.

帝拣选的族类和君尊的祭司（彼前 2:9-10），与上帝的性情有份（彼后 1:4），受圣灵的膏抹（约壹 2:20），被基督设立为君王和祭司（启 1:5-6），无法犯罪（约壹 3:9，5:18 以下），等等。圣经把教会放在一个很高的地位，以华美的名字来称呼它，并赋予它圣洁与荣耀，使其像上帝一样。这不是夸张而是来自于信心的描述。然而，保罗确实知道他的罪。尽管他有好的意图，邪恶却近在咫尺（罗 7:21）；他活在肉体之中（加 2:20），肉体的情欲与圣灵相争（加 5:17），住在他肉体里的没有什么是良善的（罗 7:18）。他还没有达到完全（腓 3:12）。

罗马书 7 章 7-25 节对于拒绝完美主义和持守宗教改革的理解特别重要，也就是罪和恩典的张力在重生的生命中依然会持续进行。持守对罗马书第七章的宗教改革解释，最有力的原因在经文本身。保罗使用的现在时态只能被理解为目前的情况。克莱门（Clemen）说：「在现实中，如果有人认为使徒在这里说的只能是他几年前抛下的状态，那就把使徒变成搞笑的喜剧演员了」[87]。经文处处都从罪仍然贯穿在信徒生命中这个假设出发。他们不断需要祈求赦免（太 6:12-13）并认罪（约壹 1:9）。在圣经中所有的劝诫和警告，都是以信徒在完美的顺服上只有一个小小的起步为前提。他们每天都会犯很多错误（雅 3:2）。如果他们说他们没有罪，便是欺骗自己（约壹 1:8）。尽管如此，圣经从来没有削弱律法的要求或加以修改，以适应信徒的软弱。这是律法完美主义者做的事情。他们降低道德律法的标准，并区分致死的大罪（mortal sins）和可饶恕的小罪（venial sins），或区分直接犯罪（committing sin）和包藏犯罪（harboring sin），并同样区分属地和属天、相对和绝对的完美。但圣经的要求是「你们要圣洁，因为我[上帝]是圣洁的」（彼前 1:16），「你们要完全，像你们的天父完全一样」（太 5:48；雅 1:4）。我们面临一个明确的选择：如果我们的行为是不完善和不完整的，那么我们行为是有功绩的这种观念也就全部消失了。这是宗教改革对罗马天主教的回应。此外，所有认为在这个生命中可能有完美的观念，都意味着要削弱法律的要求，并且要调整现行的做法。在这两种情况下，上帝道德律法的有机合一性就流失了，基督工作的统一性也失去了。循道宗将成圣从称义中分离出来，作为由一个特殊的信心所获得的独立益处（「双重治疗」），因此曲解了信心的生活。在基督里的信心是一个统一的行动，以积极地获取整个基督和祂的益处。我们在基督里蒙赦免并成为圣洁，我们成长得越来越像基督、我们的头，直到我们在祂里面达到我们生命的丰盛，并且面对面地见到祂。现在我们能够理解圣经谈及的「奖赏」。我们的善工不是我们提供给上帝、以此换取永生的「工价」。上帝对我们用「奖励」这种语言，是要给我们末世的激励（eschatological incentive）。[88] 上帝用工价和奖

[87] Carl Clemen, *Die christliche Lehre von der Sünde* (Göttingen: Vandenhoek & Ruprecht, 1897), I, 112, who also refers to W. C. van Manen, *De brief aan de Romeinen* (Leiden: Brill, 1891), 71.

[88] 编者按：「末世的激励」这个短句并非来自巴文克，而是出于编者。这短句却准确地表达了他的意思。

赏的图画，描绘祂希望给祂儿女们的救恩和荣耀。上帝用这些来鞭策、鼓励、安慰祂的孩子。那成为祂儿女的人，都已经是祂的后裔。这里，我们必须避免所有的字面主义（literalism）；用经济领域的观念来解释完全派不上用场。一个更好的地上的比喻，可以在人际关系的领域里找到，就是当服务和爱的行动——儿子帮助父亲，医生医治病人，艺术家为他人创造美妙的作品，为人类带来益处的发明——得到认可、荣誉甚至有形的回报时。但是，当我们严格地按照「在雇佣条件下完成的工作」（work for hire）的经济用语来看待这些关系时，对这些活动的理解就不正确了。上帝的哪一个孩子胆敢有这样的想法，并在上帝审判的宝座前表达出来呢？我们向上帝献上的「工」，若是藉着真正的信心做成的，就是遵守了上帝的律法，是为祂的荣耀而做，是为了让我们的上帝感到喜悦。这也是我们的奖赏，它本身就是恩典的礼物。

【484】圣经讲的圣徒的坚忍（perseverance），像成圣一样，既是礼物也是任务。新约圣经一再劝诫信徒要忠心，忠于他们的救主（太 24:13；约 15:1-10；罗 2:7-8；西 1:23；来 2:1，3:14，6:11；约壹 2:6、24、27，3:6、24，4:12 以下），甚至要忠心至死（启 2:10、26）。有时圣经似乎说背道是可能的：「所以，自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒。」（林前 10:12）圣经威胁要重罚不忠心的人（结 18:24；太 13:20-21；约 15:2；罗 11:20、22；提后 2:12；来 4:1，6:4-8，10:26-31；彼后 2:18-22）。基于一些经文描述到离弃真道（加 5:4；提前 1:19-20，4:1；2；提后 2:17-18，4:10），许多传统教导信徒有可能会完全丧失已经得到的恩典。另一方面，奥古斯丁却总结出圣徒坚忍的信仰告白。只有改革宗保持了这一教义，并把它和信心的确据连在一起。[89] 问题不在于信徒靠自己是否能够保持或失去自己的信心，而是在于上帝是否会维护、继续并完成祂已经开始的恩典的工作，还是祂有时会允许罪的权势完全摧毁这项工作。坚忍不是人的活动，而是来自上帝的恩赐。在改革宗教义中，坚忍被视为是上帝的恩赐，祂确保恩典的工作会藉着信徒继续进行，并得以完成。在重生和信心里，上帝赐下在法庭上不被承认的恩典，并授予我们具有永恒性质的生命。祂赠予我们呼召、称义、得荣耀的益处。这些都是互为关联、不可分割的。

在那些似乎指向真信徒跌倒后退的经文（提前 4:1；来 6:4-8，10:26-31；彼后 2:1、18-22）中，我们必须承认无知。我们不知道他们是否真正领受了重生的恩典，或者他们是否真的失丧了。因此从圣经的告诫中推论出完全失去恩典的可能性是完全错误的。救恩结果的确定性，并不会让救恩的管道显得多余，在上帝的谕旨中这一切都是密不可分的。保罗确实知道在那次沉船的情况下，没有人会失去生命，但

[89] Heidelberg Catechism, Q 1, 53–54; Canons of Dort, V; F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T&T Clark, 1928), §111; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trans. J. Watson and M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §121.

他宣称：「这些人若不等在船上，你们必不能得救。」（徒 27:22、31）当圣经明确指出在这些经文所指的情况下的人，要恢复到悔改是不可能的（来 6:4，10:26；彼后 2:20；约壹 5:16），我们就无法否认，这里是指那种会伴随着使人心刚硬的审判的罪，而使得悔改成为不可能。只有一种这样的罪，就是亵渎圣灵的罪。[90]

那些否认圣徒坚忍的人有他们自己的神学和教牧上的难题。他们被迫放大一些区分，诸如失去重生恩典的罪和其他不失去恩典的罪之间的分别。例如，罗马天主教区分致死的大罪和可饶恕的小罪。他们创造出烦琐和压榨人的诡辩，好使信徒可以测试恩典是否已经付之东流了。信徒如何能得到确据，并在救恩的喜乐与平安中工作，以成就更大的成圣呢？此外，如果圣徒可能背道，不但没有除去这些困难，反而是倍增了。如果一个人紧抓住上帝永恒不变的谕旨，那么无论人的意愿如何，都不能撤消结果；如果一个人否认任何意义上的预定和预知，一切就都变得不确定和不牢固，包括了父的爱、子的恩典、圣灵的相通。最终，假如直到一个人死亡的时刻，人的意志仍然是决定性且控制一切的能力，那么，为何不说在坟墓的另一边也是如此呢？一切将要按照意志所决定的来发生。

然而，圣经教导一个非常不同的教义：在旧约圣经中，尽管恩典之约要求人按照圣约的吩咐去行，但是恩典之约并不依赖于人的顺从。它完全倚靠上帝的信实。当以色列成为不忠与淫乱之民时，先知们没有得出结论说上帝改变了、祂的圣约动摇了、祂的应许落空了。相反，上帝不能也不可能废弃祂的圣约，因为祂自愿地，藉着庄严的誓言，叫自己为了以色列而受圣约的约束。当保罗面对以色列不忠这个相同的事实，他心中充满悲伤。他没有总结说上帝的话落空了，而是仍然相信上帝的怜悯，确信上帝的恩赐和选召是没有后悔的，并认为不是所有以色列的后裔都属于以色列（罗 9-11）。同样，约翰见证说那些跌倒后退的人：他们不是属我们的，要不然他们会仍旧与我们同在（约壹 2:19）。恩典之约是稳固的，并且是以誓言确认的（来 6:16-18，13:20），就像婚姻一样是牢不可破的（弗 5:31-32），就像一份遗命（来 9:17），上帝也凭着这圣约呼召祂的选民。祂把律法刻在他们的心版上，在他们的心中放入敬畏（来 8:10，10:14 以下），不让他们受试探超过他们所能受的（林前 10:13），确认并完成祂在他们里面已经开始的善工（林前 1:9；腓 1:6），并保守他们直到基督再来的日子，好叫他们承受天上的基业（帖前 5:23；帖后 3:3；彼前 1:4-5）。那些被召的人也会得荣耀（罗 8:30）。那些被收养为儿女的，也会成为后嗣，承受永生的产业（8:17；加 4:7）。那些相信的人现在就已经有永恒的生命（约 3:16）。那生命本身是永恒的，不会失落。它不能死，因为它不能犯罪（约壹 3:9）。信心是稳固的基础（来 11:1），盼望是锚（6:19），并且不会令人蒙羞（罗 5:5），爱是永不止息（林前 13:8）。上帝不能也不会离弃祂的子民。信心永远不会让我们蒙羞。

[90] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 155–57 (#334).

第陆部

圣灵创造的新群体

第二十一章　作为属灵实体的教会

教会的属灵本质

【485】尽管「教会」这个术语只限于基督教在使用，但是其他宗教也有类似基督教会的组织。从本质上说，我们是社会性的存在体，是「政治性的动物」；[1] 我们出自社会群体，为其而生且生活在其中，没有一刻可以离开它而生存。因为我们都有上帝的形像，我们与上帝的关系会向外影响到其他人，宗教因而包含了一种有力的社会因素。[2] 宗教纽带是所有人类群体中最有力的表达形式；宗教并不是纯粹个人和私人化的。由于宗教攸关一个人的灵魂和救赎，所以每个宗教都寻求自我宣传，并从事宣教活动。既然人类整体是上帝完整的形像，是上帝的殿、上帝的身体，基于这种意识，宗教应该产生共同的教义与共同的崇拜形式。然而离开特殊启示，人对于上帝独一性的认知以及对人性的认知已经普遍地丢失了；宗教的合一性仅被局限于特定族群的成员之间，或者在公民与宗教群体相吻合的人群中。国家本身也是一个具有崇拜性质的群体。尽管外邦宗教曾产生某些独立的祭司制度、献祭、礼仪和秘密社团，但却没有类似基督教会的独立组织。伊斯兰教仅仅建立了某种的神权国家，而佛教仅形成了由避世的僧侣所组成的团体。这些僧侣对公民社会施加麻痹性的压力，却从来不曾脱离政府、取得独立的地位。[3]

基督教会的根基在旧约圣经时期就已经立定了。以色列作为一个圣约群体，具有国家与宗教的双重身份，受上帝独一的律法所治理。尽管他们没有规律化的共同祭仪（信徒的家庭就是宗教群体，父亲们扮演祭司的角色），创世记 4 章 26 节意味着是塞特族人、而不是该隐族人，开始呼求并宣告耶和华的名。在大洪水之后，闪族、雅弗族和含族发生了分裂。当上帝与亚伯拉罕及其后裔立约的时候，祂以割礼作为外在的记号，将教会与世界分开。在西奈山山脚下，这个约再次得到确认，并提升为国家之约。尽管教会与国家在以色列并不等同，而祭司与君王、圣殿与宫殿、

[1] 编者按：巴文克在这里虽然没有提及，但却是直接引用了亚里士多德的话，「人是政治性的动物」 (from *Politica*, 1253a2, 1253a3; ET: *Politics*, trans. C. Lord (Chicago: University of Chicago Press, 1984), 37。

[2] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T&T Clark, 1928), § C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edinburgh and London:6; W. Blackwood & Sons, 1897–99), II, 155–58.

[3] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols. (Freiburg i.B.: Mohr [Siebeck], 1887–89), I, 132; C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, II, 155–81; R. Falke, *Buddha, Mohammed, Christus*, 2nd ed., 2 vols. (Gütersloh: C. Bertelsmann, 1900), II, 155ff.

宗教律法与公民法都有区别，[4] 但二者是如此紧密相连，以至于公民与信徒、以色列国与上帝的子民是彼此重叠的，并且掌管全以色列生活的是上帝独一的律法。作为上帝子民的以色列是被召集的群体，是עֵדָה יהוה（*ʿēdâ YHWH*）或קְהַל יהוה（*qāhāl YHWH*）。这两个词在旧约中都是表示以色列的聚集或会众，在意义上没有任何差别。

然而在被掳之后，犹太教成为纯宗教团体，信徒聚集在圣殿崇拜；但更重要的是在大流散（the Diaspora）期间，聚集的信徒们在安息日来到会堂诵读律法并领受教导（诗 74:8；徒 15:21）。会堂崇拜最主要的作用是教导（可 1:21，6:2）。这些集会（συναγωγη，*synagōgē*）逐渐成为犹太宗教生活的中心；耶路撒冷的圣殿继续存在，并被尊崇为上帝特殊临在的场所。但散居的犹太人，离开了圣殿、祭坛、祭司和献祭的制度，便以讲道和祷告作为敬拜。希腊文单词 συναγωγη（*synagōgē*）和 ἐκκλησια（*ekklēsia*）最初通用于犹太人的宗教集会，但逐渐发展出不同的意思。συναγωγη 一般是用于经验性的集会（会众，聚会），而 ἐκκλησια 则代表上帝呼召到祂救恩中的理想群体（集会，社群）。[5]

【486】起初在会堂聚会的基督教会，很快被 ἐκκλησια 这个字所指代。基督自己第一次使用קְהַל，ἐκκλησια 这个字，是指祂招聚在自己周围的教会群体（太 16:18，18:17）。现代批判学者推测这个词是后来被加诸耶稣口中的，[6] 但这说法毫无根据。耶稣以一般的含义采用这个词，并称聚集在祂周围的门徒为קְהַל（ἐκκλησια），这不是什么稀奇的事。当耶稣在马太福音 16 章 18 节和 18 章 17 节使用这个词谈及祂的「教会」时，祂仍然是在一般意义上使用这个词。然而这里有更多可探讨之处：耶稣是否从起初就知道祂有儿子和弥赛亚的名分，并且知道祂未来要受难呢？[7] 祂是否打算通过恢复真正的קְהַל来建立新以色列呢？[8] 在耶稣升天和在五旬节之前，众门徒并不完全知道这些，因为上帝还没有赐下圣灵（约 7:39）。在耶稣升天之后，由基督的信徒组成的群体成为教会，一个独立的宗教集会。这个集会取代了以色列，成为上帝新的选民。在使徒行传 5 章 11 节，11 章 26 节；哥林多前书 11 章 18 节，14 章 19、28、35 节，ἐκκλησια 这个词很明显的

[4] 编者按：巴文克在这里所提到的，是现代民主信念的基础，即教会与政体必须从*组织体系上*（*institutionally*）分离。不过，这不能和以下的观点混为一谈，即以为必须把宗教从公共领域铲除。

[5] E. Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C.–A.D. 135), rev. and ed. Gé Vermè and Fergus Millar (Edinburgh: T&T Clark, 1979), II, 423–53 (German reference: *Diezas Geschichte des jüdischen Volkes im zeitalter Jesu Christi*, 4th ed. [Leipzig: Hinrichs, 1907], II, 497ff.); H. L.Strack, "Synagogen," in *PRE*[3], XIX, 223.

[6] A. von Harnack, *The Constitution and Law of the Church in the First Two Centuries* (London: Williams & Norgate; New York: Putnam & Sons, 1910), 15. 译按：「后来被加诸耶稣口中的」这句话是指圣经的编辑者、校订者在经文中加添原本不存在的字句。此处涉及到圣经文本批判学。

[7] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), III, 248–53 (#355).

[8] Cf. T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 4th ed. (Leipzig: A. Deichert, 1922), 540.

是指会众的聚集或集会；但在别处则是重复地被用来指教会本身，即便它没有被招聚起来，所以我们可以用复数的形式来论及 ἐκκλησιαι（ekklēsiai[教会]）（罗 16:4；林前 16:1；加 1:2；帖前 2:14；等）。教会从耶路撒冷开始传入小亚细亚，尽管教会在增长，但多处经文将所有的教会理解为一个 ἐκκλησια，并把教会描述为基督的身体、新妇，或者基督的丰满（πληρωμα，*plērōma*）（罗 12:5；林前 12:12-28，15:9；加 1:13；弗 1:22，5:32；腓 3:6；和西 1:18、24-25）。「教会」这个词强调个别的会众群体以及地方性的信徒集会，与基督普世的身体有一个基本的有机性的合一。ἐκκλησια 是指上帝所拣选的人。教会的合一性不是靠着建立信经、教会秩序和宗教会议系统章程之后才产生的。教会的组成，也不是由不同的个人先在教会外成为信徒，然后与教会联合。教会是这样的一个组织，它的整体性先存于它的部分性；它的合一性先存于各地教会的多样性。基督是教会的头（弗 1:23，4:16，5:23；西 1:18，2:19），祂招聚并统管教会（约 10:16，11:52，17:20-21；徒 2:33、47；9:3 以下），始终与教会同在（太 18:20），与教会有最亲密的关系（约 15:1 以下，17:21、23；林前 6:15，12:12-27；加 2:20），并藉着圣灵内住在教会之中（罗 6:5，8:9-11；林前 6:15 以下；弗 3:17；等）。每一间地方教会都是上帝的子民，是基督的身体，建立在基督的根基之上（林前 3:11、16，12:27）；因为在这个特定的场所，这间教会与教会作为一个整体是相同的，正如基督是普世教会的头，基督也是那一间地方教会的头。[9] ἐκκλησια 这个词的最广泛的含义，是指所有上帝子民的聚集，不仅在地上，也是在天上（来 12:23）；不但在过去与现在，也包括将来（约 10:16，17:20）。

合一性与大公性

【487】基督教会属灵上的合一性，在后使徒时代仍然是最受瞩目的。基督徒是圣徒，是上帝的选民；他们有同一位上帝，同一位基督，同一位恩典的圣灵，和同一个呼召。[10] 基督徒是世界的灵魂，[11] 是真以色列，是蒙上帝祝福的子民。[12] 他们都是祭司，[13] 也都领受了圣灵，[14] 「藉着圣餐中的团契相交、弟兄的名分，以及互相接待的保证」等等，[15] 基督徒共享的合一性得到了印证。当使徒的信仰面临挑战时，一个很自然的问题产生了：「哪一个是真正的教会？」渐渐地，答案总

[9] T. Zahn, *Introduction to the New Testament*, 3 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1909), I, 509.
[10] *1 Clem.* 46.
[11] *Diogn.* 6.
[12] Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, 116, 123, 135.
[13] Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 8.3; Tertullian, *Exhortation to Chastity*, 7.
[14] Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 36.2.
[15] Tertullian, *Prescription against Heretics*, 20.

是：「与身体同为一个整体的教会，就是与大公教会保持团契关系的教会。」真正的大公教会包括地上所有时间、所有地点的信徒，在大公教会之外没有救恩。[16] 因此教会的合一性与普世性逐渐被外在化，并具体化为机构的形式。教会「大公性」观点的发展，因着异端教派的反对（诸如诺瓦天派[Novatianists]和多纳图派[Donatists]），反倒得以促进。异端教派宣称他们也有圣灵，爱任纽（Irenaeus）这样回应：「教会在哪里，上帝的灵就在那里；上帝的灵在哪里，教会和诸般恩典就在那里；但圣灵就是真理。」[17] 按照居普良（Cyprian）的观点，正如只有一位上帝和一位主，同样只有一个教会，一群羊；所有的信徒都生于同一位母亲，在此以外没有救恩。[18]

多亏奥古斯丁与多纳图派的争辩（主后 393-411），促使他更刻意地反思教会的本质。不过，他的思想和生命仍然主要专注在恩典的教义上，而不是关于教会的教义。对奥古斯丁而言，尽管教会不是恩典的分配者，但他为教会辩护，称教会为信徒的「母亲」。上帝在这个范围内总是赐下恩典，同样在这里有圣灵、爱和坚忍，在此以外没有救恩。奥古斯丁不是教会的完美主义者。他区分了作为基督「真正身体」的教会，和作为基督「混合身体」的教会。[19]「在麦子中有糠秕；在好鱼中有臭鱼；有很多羊在外头，也有很多狼在里面。」[20]「很多在教会中接受过圣礼的，却从来不属于教会。」[21] 教会是「虔诚的母亲」、「是没有瑕疵的新娘」、「是宝贵的鸽子」、「是圣教会」，即便在不敬虔的人占多数的教会里仍然如此；因为对奥古斯丁来说，教会的圣洁更多的在乎客观的组织和教义、得恩典的管道（means；或译为媒介、途径）以及敬拜的礼仪，过于在乎教会的成员。那些没有教会作为他们母亲的人，也没有上帝作为他们的父亲。[22] 所有这些观点的净效果就是提升了普世教会的重要性；地方教会不再有历史的优先性，因为它们仅仅是整体中的一部分，只有当它们持续留在作为整体的身体中，并服从于主教团（episcopate）的权柄，地方教会才是真教会。

这种教会论的高潮出现在中世纪「教导的教会」（teaching church；*ecclesia docens*）的概念里，并伴随着等级制度和赋予恩典的圣礼。这个概念从逻辑上来说，要先于「听从的教会」（listening church；*ecclesia audiens*），并被大大地提升

---

[16] *1 Clem.* 57; Ign. *Eph.* 16; Ign. *Trall.* 7; Ign. *Phld.* 3; Herm. *Sim.* 9.16.

[17] Irenaeus, *Against Heresies*, III, 24, 1; Tertullian, *On Prayer*, 2; Clement of Alexandria, *Paedagogus*, I, 6; idem, *Stromateis*, VIII, 17.

[18] Cyprian, *De unitate ecclesiae* (New York and Toronto: Macmillan, 1928), 5, 7.

[19] Augustine, *On Christian Doctrine*, III, 32.

[20] Chrysostom, *Homilie in Joannem*, 45; Augustine, *Against the Letters of Petilianus*, III, 3; idem, On Baptism, I, 10.

[21] Augustine, *De unitate ecclesiae liber*, I, 74; 编者按：这部作品也被称作*Ad catholicos fratres*，没有英文翻译; Latin text is in PL 43:391–446; and in *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum* (Vienna: Tempsky, 1909), 52:231–322.

[22] Augustine, *On Baptism*, VII, 44; idem, *De unitate ecclesiae liber*, I; idem, *Answer to Letters of Petilian*, III, 9 (NPNF1, IV).

到听从的教会之上。听从的教会被动地隶属于教导的教会，其最高的美德是相信教会所相信的，服从等级制度，并顺从教宗，这些对救恩来说都是必要的。「教宗在哪里，教会就在那里」（*ubi papa, ibi ecclesia*）。由此，教会的本质不依赖于「听从的教会」的质量，因为即便其所有的成员都是非信徒和不敬虔的人，客观的「教导的教会」仍然是真教会。正如身体对人的灵魂是必要的一样，等级化的、机构性的教会是十分重要的。公开参与教会的圣礼，对于救恩来说是必要的。教会是「可见并明显的，如同罗马、高卢（Gaul）王国或威尼斯共和国的人民聚集在一起一样显而易见。教会是人的聚集，这些人有相同的基督信仰，并参与相同的、由正当程序所产生的神职人员以及特别是基督在地上的代理人、罗马教宗所主持的圣礼。」[23]

【488】这个关于教会的论点被一些偏执的教派运动所拒绝，例如阿尔比教派（Albigensians）和瓦勒度教派（Waldensians），也遭到约翰•威克里夫（John Wycliffe）和约翰•胡斯（John Huss）的反对。对他们而言，辨别真教会的标准不在于上帝的话语和圣礼等客观事工，而在于圣洁的生活，在于按照基督在爱、贫穷等方面的法则而生活。因此我们看不到从教会观念走到现实世界的中间过渡，多次改革的尝试也无法延续到其他领域，或以令人失望的结果收场。[24] 直到十六世纪宗教改革时期，才提出了关于教会的根本不同的观念来替代罗马。路德既没有在圣礼中找到他灵魂的平安（罗马认为，圣礼本身就有功效），也没有在善行中找到；他的平安唯独在因信而罪得赦免的事实里面找到。当路德否定了外在形式——诸如祭司制度、献祭、修道生活和组织化教会在圣礼上的功效——的重要性，他就宣告了基督徒的自由，并将教会视为信徒的聚集，是「圣徒的相通」。他把有形（visible；或译为可见的）教会与无形（invisible；或译为不可见的）教会区分开来，后者是信心的一个对象。真正的有形教会，其特征在于纯正地施行圣道和圣礼；教会是圣徒的相通，是有信心的会众。在上帝的话语被传讲、圣礼被按照上帝的话语施行的地方，就存在真正的教会，即便传讲和施行的对象是襁褓中的婴孩。「上帝的话语不能离开上帝的子民。」这种有形与无形教会的区分，不同于罗马的观点，强调教会的本质在于不可见的因素，在于信心、与基督联合以及基督藉圣灵所施的恩惠等。这个区分也被用来承认「在今生有很多恶人和假冒为善的人掺杂在教会中，尽管在教会的仪式中，这些人是真教会的成员，但他们并不构成教会，而是属于魔鬼的国度。」[25]

对改革宗神学来说，无形教会的典型特征是上帝的选民，只有上帝才知道他们

[23] R. Bellarmine, "De eccl. mil.," in *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Cologne: G. Gualtheri, 1617–20), III, 1.

[24] A. 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), VI, 118–49.

[25] Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8th ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 153–55; ed. note: This specific reference is to the Apology of the Augsburg Confession, art. 7, pars. 9–16, in *The Book of Concord*, ed. Robert Kolb and Timothy J. Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), 174–77.

是谁。[26]尽管上帝通常以圣道和圣礼赋予我们在基督中的恩惠，但祂并不受这个方法所束缚；在极少数的情况下，祂也在教会之外给予救恩。[27] 此外，改革宗教会也将圣洁的生活和教会惩戒作为教会的主要标记。尽管拣选是教会的基础，但拣选只在信心与好行为上显现。改革宗神学家们在努力解决一些现实的状况时——例如在教会中存在着破碎与虚伪——以各种方式应用了有形/无形教会的区分，他们也尝试避免属灵精英主义、论断主义，或者造成教义与生活的分裂。

宗教改革的转向；上帝的子民

【489】宗教改革把多样性引进了教会。抗辩派（Remonstrants）、苏西尼派（Socinians）和理性主义者们充分地利用了这一点，反过来将教会变成范围有限的宗教社团，致力于把上帝的国带到地上。[28] 在这样的理念中，教会是基督所设立的概念变得无容身之地。作为回应，神秘派与敬虔派在宗教体验和分离主义中寻求合一，却得到了相同的结果，即造成了恩典与受造的、自然的世界之间的二元分裂。无论我们考虑的是激进的闵斯特派（Münsterites）；或是较温和的重洗派（Anabaptism）的门诺•西门（Menno Simons）；拉巴迪（Jean de Labadie）、亲岑多夫（Nicholas von Zinzendorf）和英国独立派等偏执教派的冲动；还是贵格会，教会都被看作是通过弃绝世界的自发行动（包括誓言、社会服务以及特定的食物、服饰和社会接触），从世界分离出来的属灵团契。类似的观点也存在于循道宗和后期的救世军。在这个充满宗教想像的世界中，无怪乎当代时代论前千禧年派的创始人约翰•达比（John Darby），进一步公开并果断地否定每一间教会和所有的教会形式。他称教会为巴别塔，是为敌基督的到来作准备的，是完全败坏的，并且该被真信徒彻底拒绝。现在信徒们唯一的任务就是脱离世界，在聚会中按彼此的恩赐互相训导，并安静地等待基督再来。[29]

---

[26] Genevan Catechism, in *Calvin: Theological Treatises*, ed. J. K. S. Reid, Library of Christian Classics (Philadephia: Westminster, 1954), 103; also in E. F. K. Müller, *Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche* (Leipzig: Deichert, 1903), 126; First Scotch Confession, art. 16; Westminster Confession, art. 25; J. H. Alsted, *Theologica didactica* (Hanau: C. Eifrid, 1618), 590, etc.

[27] John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV.xvi.19 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles [1559; Philadelphia: Westminster, 1960], 2:1341–42); Z. Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharius Ursinus on the Heidelberg Catechism*, trans. G. W. Williard (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), qu. 21.

[28] Apology of the Remonstrants, 21–22; ed. note: This work is found in Simon Episcopius, *Apologia pro confessione sive declaratione sententiae eorum* (n.p., 1629); ET: *The Confession or Declaration of the Ministers or Pastors Which in the United Provinces Are Called Remonstrants, concerning the Chief Points of the Christian Religion*, trans. T. Taylor (London: Francis Smith, 1676). P. van Limborch, *Theologia christiana* (Amsterdam: Arnhold, 1735), VII; I. Kant, *Religion within the Limits of Reason Alone*, trans. T. M. Greene and H. H. Hudson (New York: Harper & Brothers, 1934), 92ff., 109ff.

[29] F. Kattenbusch, *Die Kirchen und Sekten des Christentums in der Gegenwart* (Tübingen: Mohr

尽管这些趋势似乎指向教会的瓦解和对教会观念的激进修正，也有一些与此对立的指标。俄国教会坚持宣称它是唯一真正的正统教会，它的最高治理权属于圣议会，并通过代理人制，隶属于君主（沙皇），藉着镇压分裂的宗派来维持帝国的信仰统一。[30] 罗马天主教会原则上仍然无法认同并容忍除了它自己以外的教会。[31] 尽管天主教尝试强制的统一，却在现代社会中逐渐丧失了其一致的属性。新教的景况也好不到哪里。「同样的动机，为了标榜其独特的敬虔方式，在天主教的情况是成立新的修会，在新教的情况便是成立新的教派。」[32] 对施莱尔马赫而言，「基督教会是由重生的个人聚集而形成，并成为一个合作与互动的系统」。[33] 当新教以施莱尔马赫的方式理解教会的时候，也因着历史的缘故，就忽略了教会是上帝所设立的组织这个真理。以这些方式——采用「有形」与「无形」教会这种术语作为掩护，将它们视为教会的本质与表象、理念与实体，[34] 或者避谈上帝的国度和教会，[35] 或有信仰的群体和教会这两种说法，[36] 将有形的、属人的教会群体从其无形的、「属灵的」、且是「神圣的」核心区分开来——解决不了任何问题。在所有的这些尝试中，教会是基督在地上的身体这个事实都被牺牲了，而代之以一种非历史性的观念或理想模型。难怪很多现代神学家将教会看作基督既不想要、也不打算要的一个组织，认为这正是基督教腐败的原因。[37]

【490】圣经为我们提供了关于教会的丰富语言。קָהָל（*qāhāl*）和 ἐκκλησια（*ekklēsia*）这个字本质上是由动词「招聚在一起」衍生出来的，象征着为了某个目的而聚在一起的人，并且为此目的而互相连结。在新约圣经，基督的教会取代了上帝的子民以色列；教会如今就是上帝「圣洁的国度、被拣选的族类、有君尊的祭司」。「教会」一词（church, *kirk, kerk, kirche, chiesa*）被用来翻译 ἐκκλησια 这个字，但却无法像原词一样清晰地表达基督教会的属性。它很可能由 κυριακη（kyriakē；加上 οἰκια [oikia，房子]）或者 κυριακον（kyriakon；加上 οἰκον[oikon，

[Siebeck], 1909).

[30] See K. P. Pobedonoszew, *Streitfragen der Gegenwart* (Berlin: Deubner, 1897).

[31] 编者按：关于巴文克此处评论的重要更新，有必要参考第二次梵蒂冈大会的 "Decree on Ecumenism" (*Unitatis redintegratio*) of November 21, 1964, 以及Pope John Paul II's encyclical, *Ut unum sint* (1995)。

[32] Albrecht Ritschl, *Geschichte des Pietismus in der reformierten Kirche*, 3 vols. (Bonn: A. Marcus, 1880), III, 303.

[33] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §115.

[34] C. E. Nitzsch, *System of Christian Doctrine* (Edinburgh: T&T Clark, 1849), 186–88; J. P. Lange,*Christliche Dogmatik*, 3 vols. (Heidelberg: K. Winter, 1852), II, 1090ff.; H. Martensen, *Christian Dogmatics*, trans. W. Urwick (Edinburgh: T&T Clark, 1871), §191.

[35] August Johannes Dorner, *Kirche und Reich Gottes* (Gotha: F. A. Perthes, 1883); Alfred Krauss, *Das protestantische Dogma von der unsichtbaren Kirche* (Gotha: F. A. Perthes, 1876).

[36] Ferdinand Julius Stahl, *Die Kirchenverfassung nach Lehre und Recht der Protestanten*, 2nd ed.(Erlanger: T. Bläsing, 1862), 67; H. Bavinck, *De theologie van Daniel Chantepie de la Saussaye* (Leiden: Donner, 1884), 66ff.; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trans. J. Watson and M. Evans, 2 vols.(New York: Scribner, Armstrong, 1874), §129.

[37] H. Faber, *Das Christenthum der Zukunft* (Zürich: Schulthess, 1904).

房子]）衍生而来，因此其原意并不是指会众本身，而是指聚集的地方、教会的建筑物。[38] 在「教会」这个词中，新约圣经里 ἐκκλησια 这个词的意义被掩盖了，并且「教会」一词几乎完全失去了「上帝的子民」的含义。

关于翻译 ἐκκλησια 这个字的几点观察：[39] 这也是为什么 ἐκκλησια 通常被翻译为荷兰文（和德文）的 *gemeente*（*Gemeinde*），而不是 *kerk*（*Kirche*）。正如英文的「社群」（community）一词一样，这个词更有效地传达出教会作为信徒团契的含义，教会是圣徒的相通。然而，由于 *gemeente* 也是一个公民术语，象征地方政府（*gemeentehuis*=市政府；*gemeenteraad*=市议会；英文的类似用法：「社区中心」），因此 *kerk* 这个词成为教会首选的翻译和标准的用法。十九世纪的荷兰法律，为了要废除全国荷兰改革宗教会，开始使用 *kerk-genoostschap* 或者「教会社团」（church society）一词。这种用法强调了教会自愿的属性及其作为社会机构的角色，但代价却是失去了教会的身份和合一性，就是作为圣灵所创造的基督的身体。

也许更重要的，是不要把作为上帝子民的「教会」，混淆或等同于末世概念中上帝的国度。上帝的国度不完全是像地上的教会那样的组织；上帝的国度是虚心的人、清心的人和「小孩子」所特有的，乃是在于由圣灵所产生的平安、喜乐和愉悦。「教会」是这个世界的词语。它的特质就是上帝的子民，是上帝拣选之爱的体现。上帝赋予教会的祝福主要是内在的和属灵的，包括了呼召和重生、信心和称义、成圣和得荣耀。这是天国的物品，是恩典之约的益处，是今生以及更重要的来世的应许。尽管如此，神国的益处，特别是圣灵的恩赐，乃是上帝为了让祂的子民执行使命而赐予地上教会的。圣灵的恩赐分配给信徒是为了造就他人，不论男女，呼召他们相信基督。这些恩赐包括了超自然与自然的恩赐；其中的自然恩赐是被圣灵提升且分别为圣的。上帝国度与教会是不可分的；基督是教会的头，正是为了最终上帝可以公开地作为祂子民的王，并成为所有人的一切。[40]

在这些基础上，教会是基督的身体（林前 12:27；弗 5:23；西 1:18），是基督的新妇（林后 11:2；弗 5:32；启 19:7，21:2），是基督的羊群，基督为他们献出生命，他们也认识基督（约 10）；是上帝的房屋、圣殿，是上帝的家（太 16:18；弗

[38] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdam: J. H. Wetsten, 1682), s.v. ἐκκλησια; J. Köstlin, "Kirche," in *PRE*[3], X, 316. 一些学者还在争辩这个衍生词，并认为广场（circus）是词源（ibid., 317）。根据E. Glaser的观点(Woher kommt das Wort "Kirche"? [Munich: H. Lukaschik, 1901]), 这个词由词根krk or krkh (from the Syriac karkha = a specific place) 衍生而来，因此这个词将教会建筑比作上帝的要塞或城堡。

[39] 编者按：这一段是针对一页多荷兰文的高度浓缩改编。巴文克在原文中详细讨论了将 ἐκκλησια 翻译成荷兰文的复杂性。他的首要目的是提醒荷兰读者不要忘记，尽管 *kerk* 这个词包含建筑、机构以及基督徒团契在特定时空的公民和社会维度；但教会首先是基督的身体，是圣灵的团契，是被呼召出来的圣徒的相通。

[40] F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3rd ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883–1902), V, 3, 203; F. H. R. Frank, *System der christlichen Wahrheit*, II, 375; Julius Kaftan, *Dogmatik* (Tübingen: Mohr, 1901), 584. 译按：对该句的理解请参考以弗所书1章22-23节。

2:20；彼前 2:5），是以基督为房角石、以使徒和先知为根基（林前 3:17；林后 6:16-17；弗 2:20-22；启 21:2-4）、由活石建成的灵宫（彼前 2:5），是上帝的子民、产业，是上帝的以色列民（罗 9:25；林后 6:16；来 8:10；彼前 2:9-10；译按，应加上加 6:16）。圣经用一些有机生命的图像，例如葡萄树与葡萄枝（约 15），来形容信徒，与那些是糠秕（太 3:12）、葡萄树中的坏枝子（约 15:2）、被召却未蒙拣选的人（太 22:14）形成对比。教会在本质上是真信徒的聚集。那些没有真信心的人可能外表属于教会，却并不构成教会的本质属性。他们在教会里，却不是教会。

经文中提到圣徒相通的方式确认了这一点。信徒们有一位主、一个洗礼、一位上帝（也是众人的父）。同样，他们有同一位圣灵（弗 4:4-6）。他们生活在圣灵的团契相交中，靠圣灵得重生，受洗归入同一身体，并与基督联合（约 3:5，14:17；罗 8:9、14、16；林前 12:3，13:2；林后 1:22，5:5；弗 1:13，4:30；约壹 2:20）。在这个一体性中，圣灵并不取消、而是维持并确认在信徒中存在的多样性。圣灵的恩赐包括了所有信徒所获得的恩典（罗 5:15-16，6:23），但在更严格的意义上，是指那些以不同量度和程度量给信徒、让他们彼此造就的特殊恩赐（罗 1:11；林前 1:7；林后 1:11；提前 4:14；提后 1:6；特别是罗 12:6-9 和林前 12:12 以下）。圣灵从基督那里获得这些恩赐（约 16:13-14；弗 4:7），且是这些恩赐的分配者。我们很难从新约中将这些恩赐归类。一些恩赐明显有超自然的属性，其它的更像是被圣灵提升和圣化的自然恩赐。超自然恩赐在早期教会显得更明显。在教会正常历史的发展中，自然恩赐更有代表性。这些恩赐需要被分享，[41] 并「为了其他成员的益处和长进，欣然并愉快地被使用」。[42] 这是为了教会的建造（林前 14:12；弗 4:12）。爱是最大的恩赐（林前 13），其他恩赐都从属于爱。这爱是对信徒的大家庭成员、对兄弟姐妹的爱，乃是超越了普遍的邻舍之爱。耶稣称这种爱为新的命令（约 13:34-35，15:12，17:26），因为这不同于像以色列那样有血缘关系的爱。耶稣呼召祂的门徒去实践纯洁的、没有掺杂其他东西的、脱离世俗缠累的爱。在基督里我们是弟兄姐妹（太 12:48，18:15，23:8，25:40，28:10；约 15:14-15，20:17；罗 8:29；来 2:11；等），是同一个家庭的孩子；上帝是我们的父亲（弗 4:6），耶稣是我们的长兄（罗 8:29），教会是圣徒的团契或相通。[43]

【491】所以从最广义的角度来说，教会包含所有已经因着信心在基督里得救或将来会因信得救的人。若我们这样来定义，堕落前的亚当和夏娃就不属于教会，因为他们还不需要救主。天使也不应该像很多神学家所理解的那样被算作教会的成员，因为尽管基督确实是天使的主，并藉着祂的十架使万有（包括天使和人）

[41] J. Calvin, *Institutes*, IV.i.3.
[42] Heidelberg Catechism, A. 55.
[43] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 499–506 (##412–13); W. Ames, *The Marrow of Theology*, trans. J. D. Eusden (1968; repr., Grand Rapids: Baker Academic, 1997), I, 31–32 (pp. 175–81); A. Neander, *History of the Planting and Training of the Christian Church by the Apostles*, 2 vols. (London: Bell & Daly, 1864); Cremer, "Geistesgaben," in *PRE*^{3}, VI, 460.

都彼此和好、又与上帝和好，但天使不是按照上帝的形像造的，没有堕落，也没有被基督救赎，因此不是基督招聚到永生的教会成员。[44] 只有因信在基督里得救的人，才是教会的成员。从乐园应许的时代一直到此时此刻，曾经住在世上的所有信徒都是教会的成员，这也包括以后，甚至到世代的末了，所有信基督的人。因此，教会作为在某个时间在地上聚集的信徒（the church militant；争战的教会；译按：指在地上与罪争战的信徒），仅仅是最广义教会的一小部分。那仍然是一个聚集，一个 ἐκκλησια（*ekklēsia*），由蒙召进入天堂的人所组成。他们有一天会站在上帝面前作为完美无瑕的新娘。这个合一的概念是争战的教会的勇气来源。我们是一大群见证人的一部分（来 12:1）。这一大群见证人是从乐园开始的（创 3:15），或者从新约时代的角度考虑，是从耶路撒冷开始的（徒 1:8），一直到我们的主再来的时候还会存留。从这个角度讲，普世教会先存于具体的或地方的教会。教会是一个有机的整体，在这个机体中，整体的存在先于部分的存在。

从最早的时候开始，教会就努力解决在她当中有非信徒存在的这个问题。在旧约圣经中，以色列整个国家都被称为上帝的子民，尽管并不是所有被称作以色列的都属于以色列。在新约时代的教会，尽管程度要小很多，同样在谷子中有糠秕，在麦子中有杂草。神学跟圣经一样，也承认这一事实，并持续地宣称教会基本的性质是由信徒而不是由非信徒来决定的。[45] 尽管使徒时期之后的教会一再变得世俗化、腐败和分裂，但我们仍然称其为教会。从奥古斯丁到罗马天主教，教会认识到，按照圣经来说，禾场里会有杂草，打谷场也会有糠秕，在智慧的童女中会掺杂愚蠢的，在方舟里也有不洁净的动物。[46] 罗马（天主教）的问题在于她不断地鼓励这样的一种想法，认为外在的会员身份、历史性的信心、守教会的诫命并服从教宗，就构成了教会的本质。与此相对，宗教改革提出了有形与无形教会的区分。这种区分只能被应用在争战的教会，并意味着教会的属灵维度和真实成员是不可见的。我们称教会为「无形」，不是因为我们看不到它所有的成员，不是因为在迫害的时候它会隐藏起来，也不是因为有的时候它没有执行圣道和圣礼的事工。从来没有人从上帝那里得到绝对无误的标准，让他可以评断他人的属灵生命。「教会在最个人的事情上不做论断。」[47] 只有主知道谁是属祂的。事实上，教会一直都是信心的对象。「教会」这个词被用来指上帝的子民，是就信徒是构成教会的要素，并决定教会的本质这方面来说的。「教会」这个词含有某种比喻的性质；整体是因其中的一部分而得名的；教会一直都是真正基督信徒的聚集。

【492】另一个概念上的难题是教会既是活的有机体，被圣灵招聚，并被圣灵恩赐所引导，但同时也是以特定的体制为架构的机构。在这里可以注意到两个错

[44] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 461–63 (#265); III, 470–75 (##407–8).
[45] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 279–81 (#486).
[46] Roman Catechism, I, 10, qu. 6–7.
[47] *De intimis non judicat ecclesia* (F. L. Rutgers, Die kerkrecht [Amsterdam: Wormser, 1894], art. 61).

误：(1) 强调基督身体里纯粹属灵的资格，而对地上的教会机构漠不关心，这是热心主义（enthusiasm）的错误；(2) 将教会等同于其机构性的、等级制的结构，这是罗马天主教的错误。就前者而言，他们把地上的教会用一个理念或理想模型、用它的拣选或完美来加以定义。问题在于上帝的拣选（在上帝的思想和谕旨中）是抽象的，与地上教会的实际成员并不是直接对应的；而且完美也不是描述在地上的实际聚会。这样一来，教会就成为完全不可见的了。就后者而言，教会的本质被定义为等级制的机构，是「教导的教会」（*ecclesia docens*）而不是「听从的教会」（*ecclesia audiens*）；如此一来便无法认识到，外在的成员资格、呼召和洗礼，并不能作为真信心的证据；有许多被召的人却没有蒙拣选；有很多受洗的却不相信。并不是所有的以色列人都属于以色列。所以前者无法得出有形教会的结论，后者则忽略了无形的教会。这些错误不是靠把有形教会等同于机构、而将无形教会等同于有机组织就可以解决的。机构和有机组织是有形教会在地上的体现，两个都有无形的属灵背景。唯一的解决办法是，承认在信徒身上仍旧存在的老亚当并不属于教会，承认教会是在一个形成的过程中。教会真正和完整的身份，在神国最终成全之前不会达到。无形教会和有形教会不是两个教会（被拣选的和虚伪的），而是同一个教会的两面。同样的信徒，一方面可以由内住在他们心中的信心的角度来鉴察，只有上帝确切地知道他们的景况；另一方面可从他们的见证和生活来鉴察，也就是朝向我们、且可以被我们观察到的一面。因为地上的教会是在形成的过程中，即便在最纯正的教会里，这两面也不会一致。尽管总是有非信徒在教会里，也有具备真信心的信徒因为种种原因在有组织的（「机构化的」）教会团契之外，教会的本质唯独存在于信徒中。直到终末成全，教会是并且一直都会是一个「信仰的条款」（article of faith），一个基本信念。

教会的标记（marks）

【493】尽管教会的真实成员只有上帝知道，但我们也并不缺乏指导，知道如何辨别真教会。当有人问罗马教会关于这个问题绝对肯定的答案时，她的答案超出她所能给予的。它所宣称的外在「证据」，诸如它在历史上的地位、主教的传承、神迹、其成员的合一以及教会的属世繁荣等；[48] 这每一点都和新教追求对圣道的纯正施行一样主观。即便在它对「可信证据」的细致理解中，罗马仍然坚持需要有「从高处来的能力的帮助」。[49] 对新教和罗马教会来说都一样，信心最深的根基不是圣经或教会，而是「内在之光」。只有上帝的灵才能打从心底说服一个人，

[48] R. Bellarmine, "De eccl. Mil.," in *Controversiis*, III, 10–12; IV, c. 4–18.
[49] H. Denzinger, ed., *The Sources of Catholic Dogma*, trans. from the 30th ed. by Roy J. Deferrari (London and St. Louis: Herder, 1955), #1794.

让他/她对上帝启示的真理有完全的确信。罗马即或有绝对无误的教会和绝对无误的教宗，从根本上来说并不比宗教改革教会更占优势。因为无论教会和教宗怎样可见，仍然是「信仰的条款」。[50] 唯一可以评判教会的标准是圣经本身。真教会实在只有一个标记：上帝的话语。教会要以多种方式传讲上帝的话语，如讲道、教导、信仰告白、圣礼和生活。圣道、也唯有圣道才真的是教会的灵魂。

罗马颂扬它的合一性和大公性，并且在面对新教中存在的分裂时，表现出某种的自满；然而她为此也付出了沉重的代价。因为罗马将教会的本质定义为等级制和教宗制，「教宗在哪里，教会就在那里」（*ubi papa, ibi ecclesia*）。我们很容易忽略的一个事实，是罗马天主教中的分支和新教中的分支一样多。罗马天主教中的分支，通常是以教会认可的不同「修会」（orders）表现出来。不仅如此，为了坚持在教会之外没有救恩（*extra ecclesiam nulla salus*），罗马付出了沉重的代价。第四次拉特兰会议（The Fourth Lateran Council，1215）开篇便宣称信徒只有一个大公教会，「在它以外没有任何人会得救」。[51] 天特（Trent）会议在第五会期（1546 年 6 月 17 日）确认了这一点，声明没有大公的信仰，就不可能取悦上帝。[52] 庇护九世（Pius IX）在他 1854 年 12 月 9 日的训谕中，也宣称「我们必须在信心的基础上坚持，在使徒的罗马教会之外没有人会得救」。[53] 因此从本质上说，罗马（对其他教会）是不宽容的。然而在罗马天主教会之外有数以百万计的基督徒，他们的数目如此庞大，是无法忽略的；即使罗马天主教本身也难以继续效忠于这个教义，很多人倾向于让步。罗马谴责了巴依乌斯（Michael Baius，1513-89）的主张，说：「对没有听到基督被传讲的人来说，纯负面的不信才是罪。」[54] 庇护九世在他的训谕中马上将这一点加在没有救恩（*nulla salus*）的宣称中：「一定要确信那些在无知的情况下追求真宗教的人，即便该无知是不可征服的，不能因为这样就被算为有罪。」

【494】真教会的标记这个教义，对新教来说，有着不同的目的和作用。改教家为了替宗教改革的行动辩护，必须提出理由证明罗马教会不是真教会，而宗教改革的教会才符合圣经的教导。他们退出罗马教廷，预先假定了教会本身以及教会所教导的（αὐτοπιστος，*autopistos*）是不值得信赖的、有可能偏离真理，而且在教会之上只有圣经这个更高的权威。为了维护圣经的标准，并同时允许这些标准有多样的表达，上帝的话语最终成为教会的首要标记。基督招聚祂的教会（太 28:19）；这教会是藉着圣道和圣礼（太 16:18；弗 2:20），建立在使徒和先知的教导上的。圣道实在是教会的灵魂；[55] 教会中所有的职事都是圣道的职事。针对新

[50] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 510–12 (#133), 578–82 (#150).
[51] Ed. note: H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, #430.
[52] Ed. note: Ibid., #787.
[53] Ed. note: Ibid., #1647; 以上是出自此训谕："Singulari quadem," December 9, 1854.
[54] Ed. note: H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, #1068.
[55] J. Calvin, *Institutes*, IV.xii.1.

教对教会标记的理解而产生的许多反对意见，实质上是无的放矢，因为这些标记并没有作出这些指责所说的宣称。比如说，判断真假教会的标准并不是绝对的或者是无误的；它们不是要树立起一些完全虚假的教会，来对比完全真实的教会，而只是为我们提供一些标准，用来作为有见识的判断。然而即使在信徒的群体中有非信徒，并且在教义与实践中有不纯的因素，都不会使整个教会身体丧失资格。对圣道的正确施行，不是决定教会个体成员真信心的标记，而是作为信徒聚集的整个教会的标记。改革宗也强调教会作为信徒的聚集，不但体现在其组织架构上，也体现在其信心、对罪的回避、对公义的追求、对上帝和邻舍的爱以及对肉体欲望的舍弃上。[56] 教会对圣道的纯正施行，也包括对教会惩戒的应用。绝对意义上的真教会在地上不可能存在；另一方面，完全虚假的教会也不可能存在，因为若是完全虚假的，也就不能称为教会了。尽管新教坚定地拒绝罗马的等级制度，但他们承认在罗马教会中仍保留了基督教的要素。无论罗马有多腐败，在其教宗制度中仍然有「教会的痕迹」，「混乱教会的残骸」，仍然有「某种形式的教会，尽管毁坏过半」。[57] 正是这个原因，改教家警告绝对主义（absolutism）和武断的分裂。根据加尔文的观点，只有当「必要教义的关键要点[high points]」或者「基督教最重要的教义」被篡改为谎言时，才可以离开教会。[58] 之后，面对国家教会的腐败和分离的压力，大部分牧师仍然在同样的根基上反对分裂主义。[59] 其结果是产生了「真」教会和「纯正」（pure）教会的重要区分。[60] 真教会并没有任何的排他性，而只是用来描述一些高举基督信仰基本信条[61]的教会，它们之间的纯度彼此有别。「假教会」则描述一些迷信或不信的、有等级体系的权势，他们在本地教会内树立自己的权柄，赋予自己和教会法令超过上帝话语的权柄。[62]

【495】历史中「真实的」教会并不完美，而且实际上有着不可否认的黑暗面。教会因着分派和分裂而被撕得四分五裂，一些分裂甚至可追溯至使徒时代。这些

---

[56] Belgic Confession, art. 29.

[57] J. Calvin, *Institutes*, IV.ii.11. 编者按：巴文克在这里参考了加尔文〈答沙杜里多〉一文中的一段：「鼓吹只有你是教会而拒绝除你以外的全世界，这是何等的傲慢！沙杜里多，实际上我们不否认你所统辖的那些是基督的教会。」(John Calvin and Jacopo Sadoleto, *A Reformation Debate*, ed. J. C. Olin [New York: Harper & Row, 1966; repr., Grand Rapids: Baker, 1976], 75).

[58] J. Calvin, *Institutes*, IV.i.12–20; idem, *Commentary*, on Matt. 13:40–41; idem, *Commentary*, on 2 Thess. 3:6.

[59] Gisbert Voetius, *Politicae ecclesiasticae*, 3 vols. (Amsterdam: Joannis a Waesberge, 1663–76), IV, 488; W. à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, trans. B. Elshout, 4 vols. (Ligonier, PA: Soli Deo Gloria, 1992–95), II, chap. 25.

[60] A. Polanus, *Syntagma theologiae christianae*, 532; Johann Heinrich Alsted, *Theologica didactica, exhibens locos communes theologicos method scholastic* (Hanau: C. Eifrid, 1618), 601ff.; A. Walaeus, in H. Bavinck, ed., *Synopsis purioris theologiae*, 6th ed. (Leiden: Donner, 1881), disp. 40, 37; Samuel Maresius, *Systema theologicum* (Groningen: Aemilium Spinneker, 1673), XVI, 20; Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summatim descripta*, 6th ed., 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair; Arn-heim: J. H. Möelemanni, 1761–86), IX, 79.

[61] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 612–13 (#158).

[62] Belgic Confession, art. 29.

分裂给了世界嘲笑和奚落的机会，使它有不信的理由。这是敌对上帝的罪，与基督（为合一）的（大祭司）祷告相矛盾。这些分裂是由我们思想中的黑暗和我们心中缺乏爱而导致的。[63] 作为基督徒，我们对这些在过去几个世纪里，在基督教会中存在的分裂和不和谐，再怎么认错也不够。可悲的是，为了实现并维护这个被热心期盼的基督教会的合一，基督徒纵容自己采用暴力的方式（使用国家权力），或武断地彼此兼并、融合。[64] 但因历史如同自然一样，也是上帝的作品，并不是脱离上帝的护理而形成的，又因上帝的护理也掌管着地上教会的分开和分裂，我们可以从中学习。基督为信徒合一的祷告，并不是因为祂对上帝子民的历史不熟悉，也不是因为祂没有能力来治理教会。祂的祷告是一种保证，合一已经在祂里面存在，已经在祂里面完成。在适当的时候，这合一也会彰显在所有的信徒当中。

明白这点之后，让我们来思考以下几点，以便正确地认识基督教会的分裂。

1. 所有在基督教会中存在的分派和分裂，其根源基本上来自使徒时代。在耶路撒冷的使徒和保罗，犹太基督徒教会和外邦基督徒教会，在很多甚至是重要的问题上都各持己见（徒 15:39；加 2:11），各样的异端和分裂在那时就已经存在了（林前 1:10；11:18-19；等）。

2. 这些使徒时代的分派和分裂并没有给人留下深刻印象，因为我们在新约主要讨论的是本地教会。当众教会从纯属灵的合一转向等级化、机构化的组织，并且把自己视为教会的「本质」时，就疏远了很多真信徒，并激发出异端和分裂。如果为了维持基督教的合一，而采用任何等级制的强制形式，新教就否定了它自己的首要原则。

3. 正因为圣道[圣经]是真教会的标记，我们又不可能对上帝的话语有绝对无误的解释，所以基督给了每个人按照自己的解释来理解圣经的自由，并以此与他们认为不忠诚的教会分开。尽管这个解释的权利能产生且已经产生过可怕的误用，我们仍必须尊重它，并防止废除该自由的诱惑。

4. 毫无疑问，基督教会的分裂是由罪导致的；同时，因为上帝喜爱合一中的多样性，拒绝教会中所有的多样性也是一个错误。同样，我们相信尽管人类分化成不同的人种和语言是由罪所导致，但是这其中也不乏可取之处。基督从多族、多语言、多人、多国中招聚祂在地上的教会。

5. 因此，如果我们将教会理解为分布在世界各地、基督教占有立足点的地方，那么便没有绝对意义上的真教会和假教会。尽管信仰告白和教会的纯度有很大差

[63] J. H. Gunning, *De eenheid der kerk* (Nijmegen: Ten Hoet, 1896); idem, *Hooger dan de kerk!* (Nijmegen: Ten Hoet, 1897); idem, *Rekenschap* (Nijmegen: Ten Hoet, 1898).

[64] 在英格兰、苏格兰、美洲和澳大利亚，存在着权力驱动的合一；爱丁堡宣教大会极力地强调合一，并有很多人推动合一，以便带来福赛斯主教所说的「教会合众国」。在信仰告白有激烈冲突的大本营德国，不断有人请求信仰告白上的和睦，例如，L. K. Goetz, *Ein Wort zum konfessionellen Frieden* (Bonn: Carl Georgi, 1906); P. Tschackert, *Modus vivendi* (Munich: Beck, 1908); R. Schmölder, *Zum Frieden unter den Konfessionen* (Bonn, 1910), 168。

别，且我们要致力并力求最纯正的教会，但我们必须区分基本的和非基本的信仰条款。这样说并不意味着鼓励「信仰无差别论」（indifferentism）和融合主义（syncretism）；就「合乎敬虔真理的知识」（多 1:1，新译本）而言，没有什么是无关紧要的。

6. 所以我们必须谨慎使用「异端」和「分裂」这样的言语。前者在教义上破坏了教会的合一，后者则在相通的团契中破坏合一。毫无疑问，两者都是罪。同时，在信仰的实践中我们也有不可避免的弹性。这是因为教会在事实上所具有的多样性，这迫使我们要在信仰的属灵纽带中而不是在教会的外在治理形式中去寻求合一。[65]

教会的属性

【496】我们首要的任务是以合一的属灵纽带来约束我们自己，而不是寻求外在的、制度性的合一。在这一点上，当我们寻求理解教会的主要属性时，诸如合一（unity）、圣洁（holiness）、大公性（catholicity）和使徒性（apostolicity），就会发现新教和罗马有着不同的观点。最首要的是新教不像罗马那样在特定的、等级的制度中去寻求这些属性。合一不存在于等级制和教宗制中，而是在于教会与她的元首（弗 1:10，5:23）在属灵上的合一；此外，也在于信、望、爱、洗礼等的合一（弗 4:3-5）。属灵的合一并不只是无形的，而是尽管基督徒有许多派别，却可以在他们的共性里把合一体现出来。教会的圣洁主要不是通过具有救赎意义的圣礼而达到在崇拜礼仪上、仪式上的圣洁，还有，仅仅是在次要意义上，靠着教会部分成员个人的圣洁。[66] 教会的圣洁在于圣徒——就是那些藉着水和圣灵得到内在重生的人——在属灵上的相通，他们认真地渴望按照上帝一切（不只是部分）的诫命来生活[67]（约 17:19；弗 5:25-27；帖前 4:3；多 2:14；来 12:14；彼前 2:9）。大公性不仅是一个地理上、空间上和时间上的事情（教会分布在全地并从使徒时期就不断地延续），同时也指出上帝计划给所有人全备的恩典和真理。在大公性这点上，罗马天主教基督徒（Roman Catholic Christians）在找寻真教会的一

[65] W. E. Gladstone, "The Place of Heresy and Schism in the Modern Christian Church," *Nineteenth Century* 36 (August 1894): 157–94; P. Hinschius, "Häresie," in *PRE*[3], VII, 319–21; E. Sehling, "Schisma," in *PRE*[3], XVII, 575–80. 有关教会内的多样性，见A. Kuyper, *Encyclopedia of Sacred Theology* (New York: C. Scribner's Sons, 1898), 658ff.; Th. F. Bensdorp, *Pluriformiteit: Een fundamenteele misvatting van Dr. A. Kuyper of een hopeloos pleidooi* (Amsterdam: G. Borg, 1901).

[66] Roman Catechism, I, art. 10, qu. 13; 编者按：巴文克错误地引用了qu. 12; the post–Vatican II edition titled *The Roman Catechism*, trans. Robert I. Bradley, SJ, and Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985), drops the enumeration of the introduction so that chap. 1 begins the first article of the creed. In this annotation, the proper reference would be II, chap. 9, qu. 15.

[67] 编者按：巴文克在这里没有提及，但引用了海德堡要理问答，Lord's Day 44, Q&A 114。

个基本标记。他们诉诸早期教父来支持他们的做法是有价值的。然而如同那些教父们，罗马倾向于夸大自己团契的增长而低估新教的增长。统计数据不能说明一切。在「罗马」和「大公」（catholic）这两个词之间有着本质的矛盾，因此「罗马教会」或「教宗教会」比他们自称的名字中的「大公教会（Catholic）」更能准确地表达罗马天主教会的本质。所有新教的基督徒都承认使徒信经中的「我相信……大公教会」[68]。他们只是遵循旧约圣经和新约圣经的教导，上帝的救恩要给所有的民族（创 12:3；诗 2:8；赛 2:2；耶 3:17；玛 1:11；太 8:11，28:19；约 10:16；罗 1:8，10:18；弗 2:14；西 1:6；启 7:9；等等）。基督教是世界性的宗教。最为大公的教会，就是在其信仰告白及实践中，最清楚地表现出此信仰的国际性和世界性特色的教会，还有这信仰是适合每个人和每个时代、每个阶层和等级、每个时间和地点的。改革宗信徒留意到这一点，他们在许多不同国家都表达出他们的信仰告白。多特会议所邀请的代表就涵盖了当时所有改革宗基督教范围内的代表。[69]

在罗马天主教的思想里，大公性和教会的第四个属性（使徒性）是紧密相连的。罗马宣称自己有这个属性，因为它是由使徒建立的，在教义上、组织上和事工上和使徒们是一致的；尤其因为罗马的圣职人员是众使徒的继任者，此传承未曾中断过，且他们的权力和权柄又是来自那些直接从使徒那里领受合法继任权的人。然而圣经并没有提到这样的使徒传承（apostolic succession；或译为使徒统绪），而且这个传承（继任权）本身并不保证教义的纯正。因此新教基督徒把区分真教会的特色从「场所和人的继承」（*successio locorum et personarum*）改为「教义的传承」（*successio doctrinae*）。

最后，教会无缺点和绝对无误的属性，源于主应许地狱之门不会胜过教会，并且主应许会保守教会直到世界的末了（太 16:18，28:20；弗 4:11-13；提前 3:15）。然而这应许既不指向（第一次）梵蒂冈会议所宣告的教宗无误论，[70] 也不承诺教会在地上的成功和安全。正相反，新约圣经指向苦难和迫害，特别是在「末世」的时候（太 24:21-22；路 18:8；提后 3:1）。耶稣的应许仅仅保证在地上会一直有信徒的聚集。基督作为教会的王，会确保在地上一直会有信徒的聚集，他们会承认祂的名，并在祂里面得着救恩，不论这聚集多么小或多么不起眼。教会的所有属性都是关乎末世的维度。这些属性在基督里都是属于我们的，虽然现在已是真实的，但只有在永恒中才会完全实现。因此，这些属性也是一些呼召，要我们在圣灵的大能中加以追求。

---

[68] Belgic Confession, art. 27; Apology of the Augsburg Confession, arts. 7–8.
[69] H. Bavinck, "The Catholicity of Christianity and the Church," trans. John Bolt, *Calvin Theological Journal* 27 (1992): 220–51.
[70] H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, ##1832–40.

教会作为有机体和机构

【497】教会不能没有治理：就像其他的组织，如果没有权柄来维持、引导、看顾和保护，将是难以想像的。尽管一切最终的权柄都在上帝那里，但祂在永恒里就立定基督作为中保，而基督从乐园时代就开始行使祂先知、祭司和君王的职分，到旧约时代和祂在地上旅居时仍然在继续，而且这些职分如今在天上实现了：基督现在坐在父神的右边。[71] 然而在基督喜悦不把主权移转给人的情况下，使用祂的子民来行使祂的主权。教会作为信徒的聚集，被基督使用作为招聚人到祂羊圈里的工具，部分原因是教会还在形成的过程中，因此既是被动地被招聚在一起的团体或有机体，也是主动的成为所有信徒的母亲，是一个机构。这个有形教会内部的区分，提醒我们教会在这个时代的双重性质：我们既通过教会的职分和蒙恩的管道（means of grace；或译为恩典的媒介）来理解教会（教会是一个机构），也通过这是一个信心与生命的团体来认识她（教会是一个有机体）。尽管神学家们对二者哪一个更重要没有定论，但其实没有必要让二者彼此对立；它们都是基督的工作。一些神学家如施莱尔马赫和莫勒（J. Möhler），尝试以这个特点来区分新教教会（信徒个体优先于无形的有机体）和罗马天主教的教会（有形的、机构性的教会优先于信徒个体），但这种区分在很多方面误解了教会的历史。

新教与罗马的争辩不在于教会机构的重要性，而在于罗马把救恩与祭司和圣礼连在一起，认为这是获得恩典的管道。新教基督徒（包括加尔文在内）[72]同意罗马天主教关于教会既是被招聚的群体（*coetus*）也是信徒的母亲（*mater fidelium*）这一观点，因为这正是基督的计划。信徒群体并没有产生教会，而是基督通过招聚信徒群体来形成教会。教会不是「藉着重生的个体聚在一起」，[73] 由信徒的聚集而产生的。信徒又是从哪里来的呢？真正的问题是基督是否必须通过祭司所施行的圣礼恩典来招聚祂的子民，还是可以通过祂的话和祂的灵，恩慈地招聚祂的子民。改教家坚持上帝的话在哪里，上帝的子民就在那里，即使没有祭司、主教、牧师或长老，教会依然可以存在。尽管如此，教会作为信徒的聚集，她的形成也必须通过使用蒙恩的管道；与基督的团契相交，也必须受到与使徒话语的团契相交的约束（约 17:3；约壹 1:3）。正如在自然世界中，每个人都是来自男女的相通，个别的信徒也是通过信仰群体的孕育而产生的。正如在每一个有机体中，整体都先存于个别的部分，普世教会也存在于个别教会和个别信徒之前。信徒们同时是生产者和产品。换句话说，基督是通过教会招聚祂的教会。改教家对教会这样的

[71] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 475–82 (#409).
[72] J. Calvin, *Institutes*, IV.i.4.
[73] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §115.

理解，既避免了罗马的等级制，又避免了重洗派的狂热主义，同时又能公正地处理蕴含在二者之中的真理。能够区分教会的标记，在于教会对圣道纯正的传讲，还有信徒们的信仰告白与行为。职分与恩赐、教会治理与会众、机构与有机体，所有这些都同属一个整体，是不可分割的。

【498】圣经在这一点上很清楚。教会是上帝的创造。从最初人类堕落的历史开始——亚当、亚伯兰、以色列和初代教会等——所有的人都是靠着会幕、祭坛、献祭和祭司制度，在宗教和民事的层面被组织起来的。亚伯拉罕和他本身所生的后裔受了割礼的记号；他们在家庭中担当了祭司的职分，将应许传递给他们的儿女，并向上帝献上敬拜和感恩的祭。以色列人在西奈山接受了既是民事性、也是宗教性的组织，并在祭司和献祭、会幕和祭坛以及在涵盖甚广的律法和律例方面，显明他们是上帝的子民。施洗约翰传讲悔改的洗礼，使人罪得赦免，并呼召上帝的子民与罪恶的以色列分离。耶稣从约翰那里接管了这信息和洗礼，并加上了圣餐，在祂周围招聚了一个 ἐκκλησια（*ekklēsia*），[74] 当祂在地上的时候自己直接治理，并指派十二使徒作为祂的见证人。在保罗加入之前很久，「十二使徒」的实体就已经成立了（太 26:33；28:18-20；路 24:47；约 20:19、21；林前 15:5、7；启 21:14）；这是由耶稣亲自指定的（路 6:13；也见 11:49；太 10:2，23:34；可 3:14，6:30；路 9:10，17:5，22:14，24:10）。「使徒」[75]这个词从一开始就是和职分有关的名称，甚至就「假使徒」（ψευδοαποστολος，*pseudoapostolos*）这个术语的形成而言也是如此（林后 11:13）。由于在名单中有变动，究竟谁应该被归算在这十二人的小组内，仍旧是难以确定的（太 10:2-4；可 3:16-19；路 6:14-16；徒 1:13）。我们知道马提亚取代了犹大（徒 1:15-26），但保罗和十二使徒的关系还是非常不确定。保罗是外邦人的使徒（徒 9:15，13:47，22:21；罗 11:13；加 1:16，2:7-9；弗 3:8；提前 2:7；提后 1:11），尽管在他的布道中，他往往先向犹太人传讲（徒 13:5、14、46；等）。在耶稣复活后，十二使徒亦被赋予向所有人传福音的使命（太 28:19；徒 10:42）。然而保罗的使徒地位是独特的。他有力地坚持他使徒职分的神圣起源、独立性和真实性（加 1-2；林前 1:10～4:21；林后 10:13）。然而作为使徒，他对复活的基督的「见证」，却与那些和耶稣同吃同住的使徒不同。保罗的贡献在于他将使徒的职分带到外邦世界。他确定并扩展了使徒的职分，使其可以成为教会永久的根基。保罗的事工帮助教会脱去了犹太排外主义，将如同野生枝子的外邦人嫁接到以色列栽培的橄榄树上（罗 11:24）。犹太人和外邦人聚在一起成为上帝新造的人，以基督为房角石，并以使徒为根基。

---

[74] 耶稣谈论祂教会的方式，在原则上已经包含了教会的组织形式。Cf. P. A. E. Sillevis Smitt, *De organisatie van de Christelijke kerk in den apostolischen tijd* (Rotterdam: T. de Vries, 1910), 36.

[75] 「使徒」这个词在当时可能已经在犹太人中流行，指那些被犹太议会差派去犹大之外执行关于犹太习俗特定指令的人。见A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, trans. J. Moffatt (New York: Harper, 1908), I, 458ff.; W. Staerk, *Neutestamentliche Zeitgeschichte*, 2 vols. (Berlin: G. J. Göschen, 1907), II, 43.

保罗「使徒」的职分，和这个词在新约中有较广的涵义（徒 13:2-3，14:4、14；罗 16:7；林前 4:6、9，9:5，15:7；林后 8:23，11:3、5、13，12:11；加 1:19；帖前 2:7；启 2:2），以及后使徒时代（如在《十二使徒遗训》[*Didache*]中）把「传福音的」（evangelists）或「先知」等使徒的助理也包括在这个词的范围内，让我们学习到教会结构的一些要点。传道者是仆人（帖前 3:2；提前 4:6，6:11；提后 2:24），在他们属灵的恩赐之外（提前 4:14；提后 1:6），他们也受呼召并被指派担任有称谓的（徒 21:8）职分，有自己的等级（弗 4:11），也有特殊的任务（提后 4:5）。他们的职分不局限于一个本地教会，而是延伸到所有的教会，普世的教会（徒 13:4 以下），并在所有的教会中满有能力和权柄（多 1:5）。这些传道者是使徒们的「同工」（帖前 3:2）、「旅伴」（徒 19:29；新译本，和合本译为「同行的」）、「一同作战的」（腓 2:25；新译本，和合本译为一同当兵）和「一同作仆人的」（西 1:7，4:7）；他们都听命于使徒（徒 19:22；林前 4:17；提前 1:3；多 1:5；等）。在后使徒时期，这个职分消失了。「传福音的」这个名称被用于四福音书的作者，承担「传福音的」这个职分的一些个人，便成为多余的了。[76]

与「传福音」的并列的，还有「先知」（罗 12:6；林前 12:28-29；弗 2:20，3:5，4:11）。先知是耶稣所应许（太 23:34；路 11:49）、由圣灵兴起（徒 2:17-18；林前 12:11；启 1:10）的。大量的先知存在于几乎所有的教会中（徒 6:5、8；11:27，13:1，21:9-10；罗 12:6；林前 12；弗 2:20，3:5，4:1-11；帖前 5:20）。先知中的最后一位是使徒约翰（启 1:1）。尽管孟他努主义（Montanism）和其他早期或晚期的狂热运动尝试复兴先知预言，甚至慈运理（Zwingli）和很多在他以后的人将「先知预言」（和合本译为先知讲道）理解为将经文解释给众人听，[77] 但先知作为一种类别已经从教会中消失了。慈运理所说的那种先知讲道和新约提到的「先知预言」是不一样的。先知可以被视为是有职分的人，但他们不是被基督或祂的教会直接呼召和指派的。他们从圣灵那里领受了特殊的恩赐，他们的任务具有临时的性质。先知与在宣教事工中帮助使徒的传福音的人不同，他们是在训诲和指导方面协助使徒。虽然先知预言的恩赐比方言排名要高（林前 14:5、32），但却是短暂的和特别的，是启示的果子（14:30）。无论在新约的使徒和之后的使徒职分有什么相似性，最初的使徒却有其区隔性和独特性。所有时代的普世教会都受他们的见证所约束；他们程度非凡地享有圣灵；他们的见证是被圣灵用神迹、奇事和丰富的属灵祝福所印证的。毫无疑问，使徒性是教会的一个属性，并且是区分基督教会的标记。[78]

---

[76] 有关传福音的，请见Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. εὐαγγελιον; V. H. Stanton, "Gospels," in DB, II, 234–49; N. J. D. White, "Gospels," in DC, I, 663–71.

[77] Güder, "Prophezei," in *PRE*[3], XVI, 108–10.

[78] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 397–402 (#108); A. von Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, I, 458ff.; W. Patrick, "Apostles," in *DC*, I, 101ff.

彼得是使徒中最重要的一位，是同侪之首*。早在他第一次遇见耶稣，他就领受了以后会被称作 Κηφας 的应许（Kēphas，Cephas；是希伯来文כֵּף[kēp]的希腊文形式，加上亚兰文的定冠词[附着在这个字כֵּיפָא[kêpā] 的词尾），意思是磐石，ἡ πετρα（*hē petra*），是 Πετρος（*Petros*；约 1:44）的阳性专有名称。他说耶稣是弥赛亚（太 16:13-20）的大胆告白，使耶稣称他和他的告白为「磐石」，在这磐石的基础上基督会坚固地建造祂的教会，以至于地狱之门都无法胜过她。彼得是教会的主要创立者，是长久以来所有基督宣告者中的榜样和领袖。与罗马所理解的相反，教会通过使徒所建立的根基和治理，并不意味使徒职分的延续。对我们而言，使徒的职分不是以机构制度的方式继续存留，而是仅仅存留于仍然是教会根基的使徒的话语中。当使徒们在各地建立教会的时候，他们设立的职分在本质上与他们自己的职分不同；那些职分也是通过教会的合作而产生的。非凡的使徒职分（包括传福音的和先知）和在教会内由教会设立的普通的长老和执事的职分是有区别的。

【499-500】基督亲自任命了使徒；跟在他们之后的，是在使徒成功布道后，在会众当中并且由会众任命才兴起的。随着教会的发展，信徒们开始在家中聚会，为群体所作的安排是由教会立定的人制定的，也许是按照犹太会堂的模式。使徒的地位是非凡的和暂时的，甚至是在教会作为信徒聚集的地方之前，这创始的职分就已存在。教师、长老/监督和执事的职分，则预先假定了教会的存在，同时这教会作为当地的身体，有权力指定并选派一些人来承担这些职分。在一个任务和职分都很不确定的状况中，久而久之，这些职分出现了分化，执事这个独特的职分被添加了进去（徒 6）。这个慈善事工的职分（office of mercy；或译为怜悯的职分）是由需要所产生的；διακονια（*diakonia*；执事）是一个新约圣经的用词；这个词是主所赐下的，所有用来服侍和造福教会群体的职分和恩赐，都可以用这个词来称呼。教会的每一个成员都是基督的 δουλος（*doulos*，奴隶），是其他信徒的 διακονος（*diakonos*，仆人）。执事的职分被定为规律，以便在圣道的职事之外（徒 6:4，20:24；提前 1:12），教会能继续向穷人、病人、外地人等作慈善事工（罗 12:7；林前 12:28；彼前 4:11）。「长老」（πρεσβυτερος，*presbyteros*）这个术语曾被用来描述监督的职分，但后来被可以更精准地描述该职分的「监督」一词所取代（ἐπισκοπος，*episkopos*；徒 20:28；腓 1:1；提前 3:2；多 1:7；彼前 2:25）。保罗在提摩太前书 3 章说到职分之后，在提摩太前书 5 章却描述了提摩太对各教会成员，包括老少男女必须有的态度（参彼前 5:5）。使徒后期的教父们也明确地将长老从教会实际担当职分的人中划分了出来。[79] 将 ἐπισκοπος（监督）与 πρεσβυτερος（长老）区分开来，是唯一可以解释提摩太前书 5 章 17 节的办法（「那善于管理

* 译按：改革宗传统认为牧师在众长老中也具有这样的位分。

[79] *1 Clem.* 1:3; 3:3; 21:6; 47:6; 57:1; 63:3–4; Herm. *Vis.* 2.4; 3.1.

教会的长老，当以为配受加倍的敬奉。」)。不是所有的 πρεσβυτερος（长老）都担任 ἐπισκοπος（监督），而那些担任 ἐπισκοπος（监督）的，配受加倍的敬奉。长老构成教会的一个类型或一组成员，而监督则是指有治理职分的人。根据这段经文，在负责治理的监督和负责教导、讲道并执行圣礼的其他人之间，有明确的区分。当然，正如经常发生的，作长老的和作监督的可能是相同的人，他们有相同的职分（徒 20:17、28；提前 3:1，4:14，5:17、19；多 1:5、7；彼前 5:1-2)。「长老」（presbyters）这个称谓无法帮助我们理解他们的职分，因此有其他的称谓取代之，特别是「监督」（徒 20:28；腓 1:1；提前 3:2；提 1:7)、「那些治理你们的」（罗 12:8；帖前 5:12)、「那些有治理恩赐的」（林前 12:28)、「那些引导你们的」（来 13:7、17、24)、「牧师」（弗 4:11)。不要忘记他们要先管理好自己的家（徒 20:28；提前 3:1-7；多 1:5-9；彼前 5:1-3)；很明显，长老的职分主要是负责监管、治理和引导教会。在耶路撒冷会议中，长老的职责也显示出他们必须有真理的知识。然而监督的职分起初不是为了教导，而是为了治理教会。早期教会还没有独立教导职分的迫切需要；使徒、传福音的和先知都可以作为教师（徒 13:1；林前 14:3；提前 1:11)。而且像在犹太会堂一样（路 4:16），教导的活动（διδασκαλια，*didaskalia*）可以随意地分派给那些没有特殊职分的人（罗 12:7；林前 12:8、28-29，14:26)。

以上段落所描述的组织，是一种可以称为贵族长老的（aristocratic presbyterial）组织。这种制度很快便发展成一种君主体制的主教（monarchical-episcopal）制度。这种变化首先发生在东方，之后西方快速跟进，这在很大程度上是可以理解的。随着教会的扩大和使徒时期的结束，超常的恩赐停止了，错误的教导和异端开始出现在教会内外。这时，不但需要有能力的教师来指导和劝诫，也需要他们来驳斥那些拒绝真理的人（提前 3:16；多 1:9)。教会需要进行训练和有一个更长久的教会结构。跟从犹太文士和耶稣自己的模式，教会把福音的信息交付给值得信赖的人。他们继而成为有资格教导别人的人（提后 2:2)。根据耶稣所说的（太 10:10；路 10:7）和保罗所遵守的规则（罗 15:27；林前 9:6、11、14；林后 11:7-9；加 6:6；帖前 2:5；提前 5:17-18；提后 2:6)，这些工人配得他们的工价。因为训练和生活供应的必要性，上帝话语的职事被指定给少数而不是所有的监督。起初，在选择做特殊任务和职分的人的事情上，会众也有参与（徒 13:1-3；林前 2:15，12:10，14:29；林后 8:19；比照 8:23；帖前 5:19-21；提前 1:18，4:14，6:12；提后 1:6，2:2；约壹 2:20、27；启 2:2、6、14-15、20，3:1 以下)。[80] 然而随着时间的发展，为了稳定教会机构性的属性，传福音、先知和教师都成为主教的职分：他们成了真正的传福音的、先知和教师。[81] 面对异端和偏激教派运动，重要的问题变成：

[80] *Did.* 15; *1 Clem.* 44; Pol. *Phil.* 11 (ANF, I, 135–46); cf. Ign. *Phld.* 10 (ANF, I, 113–17); *Apostolic Constitutions* VIII, 4.
[81] *Did.* 15.

「真正的教会在哪里？」答案是：「真正的教会是依附于基督的整个身体，是大公教会，并且是主教在哪里，这教会就在那里。」[82] 主教不再被认为是同侪之首，而是有确定的优先权和权柄。监督和执事的选择不再经由教会团体的参与和认可。主教被认为是使徒地位的继承者，并因此被授予了特殊的权柄，作为传统的承担者。主教制的核心，就是把「教导的教会」（或神职人员）和平信徒（或「听从的教会」）区分开来。

至少在西方，这治理上的变化并没有同时发生在所有教会里。在《十二使徒遗训》，[83]《黑马牧人书》（*The Shepherd of Hermas*），[84]和《革利免一书》（*1 Clement*）[85]都没有出现。在东方教会，君主制的主教制度发展得非常早。伊格那丢（Ignatius）为此提供了无可争议的证据，他多达十三次提到监督（*episcopoi*）、长老和执事是三种不同的职分。然而主教的思想在伊格那丢的写作中还处在发展的初期。*Episcopus*（主教）是基督差来的人，是上帝的礼物（χαρις θεου，*charis theou*），是如同上帝或基督的人。[86] 为避免一切的异端和分离，与主教保持合一是很重要的。然而主教不是传统的承担者，不是新约的祭司，也不是使徒的继承者。他周围总是有长老和执事的议会，如同基督被祂的使徒所环绕。他承担了本地教会的职分，在本地教会之外没有权柄。伊格那丢仍然持续地将 *episcopus* 与长老和执事联系起来，但他在地位上将主教提升到远高于其他的职分。他经常将主教与上帝或基督做比较，并要求教会成员对主教几乎无保留地顺服。启示录 1 章 20 节到 3 章 22 节在这里很重要，因为这些经文说到主教有如此重要的角色，以至于他被描述为使者（ἀγγελος，*angelos*），并被认为是全体会众的代表。[87] 君主体制主教地位的发展根源，很可能就在这里。最终，在几个教会会众之中，主教所在的教会获得了特定的优先权。这解释了为什么唯独主教被授权施行特定的教会仪式，诸如圣餐、按立圣职人员和赦罪。

【501】在这个发展中，我们见证了全部早期关系的翻转。我们离开了会众参与职分备选的安排，来到第二世纪的后半段，面对神职人员（κληρος，*klēros*，*clerus*）与普通信徒（λαος，*laos*）的区分；这也是「教导的教会」和「听从的教会」的对比。听从的教会再没有任何发言权，唯一的角色就是听命和服从。[88] 这种教会治理的主教体制，以主教作为使徒的合法继承者和信徒的属灵统治者，成为教会治

[82] Ign. *Smyrn.* 8.
[83] *Did.* 15.
[84] Herm. *Vis.* 3.5; 2.4.
[85] *1 Clem.* 42, 44, 47.
[86] Ign. *Eph.* 6; Ign. *Magn.* 2, 7; Ign., *Trall.* 2–3; Ign. *Smyrn.* 8.
[87] 参考主的兄弟雅各在耶路撒冷教会的尊贵地位（徒 12:17，15:13，21:18；加 1:19，2:9）。
[88] H. Cremer, *Biblical-Theological Lexicon of New Testament Greek*, trans. D. W. Simon and W. Urwick (Edinburgh: T&T Clark; New York: Charles Scribner's Sons, 1895), s.v. κληρος; A. von Harnack, *History of Dogma*, trans. N. Buchanan et al., ed. A. B. Bruce, 7 vols. (London: Williams & Norgate, 1896–99), II, 87–88; W. Caspari, "Geistliche," in PRE3, VI, 463; H. Achelis, "Laien," in *PRE*[3], XI, 218.

理的方式和手段。不少基督教会是以主教体制组织的，诸如希腊正教和很多其他的东方教会和教派。[89] 在罗马天主教，主教制度发展为教宗制。罗马的主教拥有超群的权柄。第一份主教的名单在第二世纪中叶的罗马被拟定；由此，主教的继承制和其使徒性的尊贵地位受到抬举。然而在早期，罗马教会的首席权（primacy）只是在其道德宗教上的地位。罗马和其他基督教会保持着同侪之首的关系。[90] 居普良（Cyprian）也有同样的观点：所有的主教都是平等的，保持某种程度的独立性，分享同样的主教尊严，就如同是一位主教；他们是教会共同的领袖，并必须保持「（我们）心中的爱，对（我们）同僚的尊敬，信心的纽带和祭司制度的协约」。[91] 然而从本质上说，关于主教地位的新观点一定让罗马占优势。罗马教会和主教的威望和显赫，使罗马的首席权成为一个自然的结果。因此「罗马的」和「大公的」从一开始就被联系在一起，并共同演化。[92] 这个大城市的教会成为基督教教会的中心。罗马在外邦帝国的核心重要性被转移到了教会，并使罗马教会成为所有基督教世界的首领。利奥一世（440-461 任罗马教宗）在几封信中清晰地、深思熟虑地发展了罗马主教教区的首席权，并基于马太福音 16 章 18 节将这个观点提升到具有宗教教义等级和价值的地位。[93]

然而东方教会继续坚定地拒绝罗马大主教侵略性的支配，并确定了君士坦丁堡主教教区的权力。因此尼西亚会议（The Council of Nicea）的准则（准则 2 和 3）将亚历山大主教的权力限制在埃及，并添加了这点：「君士坦丁堡主教应当依照罗马主教享有首席权的尊荣，因为这是新罗马。」迦克墩会议（The Council of Chalcedon，451）产生的准则 28 承认旧罗马的优先性（τα πρεσβεια），因为它是君王的都城（「因为那个城市是君王的」），但是将同样的优先地位给了「最圣洁的新罗马教区」。因此罗马主教从没有成为所有基督教世界的牧者，他只是西方（拉丁）基督教世界的领袖。教宗权力在政治上也有增长，特别是在第九到第十五世纪的大公议会运动中。在此之前，会议是君王的集会，由皇帝召集，并且正式或非正式地引导并确认会议的内容。随着教宗权力的扩展，他不只是召集并领导区域性和国家范围集会的范畴（如同其他主教所做的），而是跨出这个范围，开始召集整个西方教会联合的大公集会，正如君士坦丁堡主教以他的区域集会为希腊教会所做的。于是，西方教会的大公会议是由罗马集会演变而来，并由教宗召集、引导和确认。除了拥有最高权力之外，无瑕疵的属性也被归于罗马。贵格利七世

[89] R. H. Hofmann, *Symboliek of stelselmatige uiteenzetting van het onderscheidene Christelijke kerkgenootschappen en voornaamste sekten* (Utrecht: Kemink en Zoon, 1861), § 44, 55, 62ff.§

[90] 爱任纽这样说：每一个教会和所有的信徒都当同意罗马教会，「因为它有突出的权柄」，因为罗马教会纯正地保存了使徒的传统（Irenaeus, *Against Heresies*, III, 3）。

[91] Cyprian, *Epistles*, 43.5; 49.2; 55.24; 72.3; 73.26.

[92] A. von Harnack, *History of Dogma*, II, 105.

[93] J. B. Heinrich and K. Gutberlet, *Dogmatische Theologie*, 2nd ed., 10 vols. (Mainz: Kirchheim, 1881–1900), II, 325ff.

（Gregory VII）在他的教宗口谕中，宣称「罗马教会以前未犯过错；如圣经所见证的，罗马教会以后也不会犯错。」。博义八世（Boniface VIII）在他 1302 年的教宗诏书 *Unam Sanctam**中颁布：「我们宣告，我们定义，我们宣称每一个受造的人都必须屈服于罗马教宗，这于救恩而言是绝对必要的。」[94] 关于圣彼得至高地位的最终和完整的宣言，是由第一次梵蒂冈会议在 1870 年 7 月 18 日发出的。会议声明，彼得在整个教会之上的司法首席权是由基督立即地、直接地应许并赋予他的。罗马主教作为彼得的继承者，延续了这首席权，包括有「完整与至高的管辖教会的权柄，这不仅包括信仰和道德范畴的事务，也包括散布在世界各地教会的惩戒与治理」。因此教宗是「信徒的最高法官」，拥有关于教会所有事务的最终决定权。他在所有的判断之上，且不服从于任何会议。[95]

【502】宗教改革完全反对等级制教会的概念和神职人员与平信徒的区别。尽管圣经确实区分了牧者和羊群、建造者和圣殿、耕作者和农活、教师和门徒以及领袖和跟随者等，但圣经完全没有提到由教会成员构成独特的「神职人员」这样一个特殊的阶层，由他们构成平信徒得到救恩之必要、甚至是不可或缺的媒介。[96] 即便在旧约圣经里，人们也是整体地作为 κληρος（*klēros*），是耶和华的财产和产业，是祭司的国度，是圣洁的子民（出 19:5-6；申 7:6，14:2，26:18-19，32:9；王上 8:51、53；诗 135:4；赛 19:25，41:8；耶 12:7-8；珥 2:17；等）。新约教导我们圣灵被浇灌在所有的信徒身上，并呼召所有信徒都来服侍（*diakonia*）。基督教会里的职分不是训导（*magisterium*）而是服侍（*ministerium*），不是等级（hierarchy）而是圣役（*hierodulia*），是执事（διακονια，*diakonia*）或服务性的治理（οἰκονομια，*oikonomia*），完全排除了对主产业的辖制（των κληρων，*tōn klērōn*；彼前 5:3；教会是托付给众长老的：太 20:25-26；林前 3:5，4:1；林后 4:1-2；弗 4:12）。[97]

从圣经的角度，长老和主教/监督在实际上是相同的，将职分划分为等级顺序是没有根据的。改教家明确地拒绝教宗体制，特别是使徒统绪的概念。他们将自己同希腊正教、英国圣公会和罗马天主教都区分开来。新约圣经没有把监督（ἐπισκοπος，*episkopos*）和长老（πρεσβυτερος，*presbyteros*）在职务上作出区分；新约并不认同在长老职分外特别设立主教的职位。在使徒、先知和传福音的这些非凡的职分之外，只有两种普通职分：执事和 πρεσβυτεροι（长老；腓 1:1；提前

---

[94] Ibid., II, 357ff.

* 译按：One Holy，《唯一神圣》通谕；指罗马教会的首席权。

[95] H. Denzinger, ed., *The Sources of Catholic Dogma*, ##1822–40.

[96] Roman Catechism, II, chap. 6, qu. 13; 编者按：此章节条目是遵循post–Vatican II edition; trans. R. I. Bradley, SJ, and E. Kevane.

[97] 参考路德关于信徒皆祭司的教义，in J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), I, 361, 371; II, 538ff.; J. Calvin, *Institutes*, IV.iv.9; IV.xii.1; idem, *Commentary*, on 1 Pet. 5:3; W. Caspari, "Geistliche," in *PRE*^{3}, VI, 463.

3:1、8）。这两种职分包含了牧师和教师（弗 4:11；提前 5:17），那些有治理恩赐的（林前 12:28），有权柄的（罗 12:8；帖前 5:12）和作领袖的（来 13:7、17）。在基督的教会里没有等级之分（路 22:25-26；林后 1:24；彼前 5:3）。因此改教家在这一点上认同瓦勒度派（Waldensians）和威克里夫（Wycliffe）以及很多早期教父，如狄奥多勒（Theodoret）、屈梭多模（Chrysostom）、伊皮法纽（Epiphanius）等。他们共同的观点是在新约中，「长老」（presbyter）和「监督」（episcopus）两个词是可互换使用的。即便有时「监督」这个词被保留并转用到民事管理者身上，或者某个圈子的牧者中，有一位被给予「监督」或「监护人」的头衔，并负责监管一组本地教会，[98] 但这与罗马天主教的主教职分有着根本的区别。根据圣经，使徒地位在新约教会是特殊的、暂时的和不可更新的职分。使徒是亲耳或亲眼见证耶稣言语和行为的人，直接被基督呼召到他们的职分，接受了特殊量度的圣灵，被呼召完成奠定教会根基的特殊任务，且要在他们的信息中成为基督和教会团契永久的媒介。他们的职分延展到整个教会，事实上延展到整个世界（太 28:20）。甚至罗马天主教神学家们也承认，圣经告诉我们关于彼得居于其他使徒之首（太 16:18；路 22:32；和约 21:15-17），并不能证明他对其他信徒有首席权。[99] 基督把彼得的宣告作为建立祂教会的磐石；更为准确地说，基督自己是磐石，当使徒们如此宣讲，就为教会奠定了根基（徒 4:11；罗 9:33；林前 3:10-11；弗 2:20；彼前 2:5-6；启 21:14）。上帝给彼得的钥匙（太 16:19），在马太福音 18 章 18 节和约翰福音 20 章 23 节延伸到所有使徒身上。圣灵特别赋予的能力和引导，是所有使徒同等享有的特权（太 10:20；约 14:26，15:26，16:13，20:22；徒 1:8；弗 3:5）。

最后，即便我们认可上帝赋予彼得在司法上的首席权，这个地位怎样转移到罗马的主教仍是不明确的。通常用来举证彼得和罗马的首席权的历史原因都是虚假的。要证明(1) 彼得曾经在罗马；(2) 彼得在那里有主教的职分，且是首席主教；(3) 彼得有意识、有意地将这两个职分转给一个特定的继承者。这三点是远超过任何人的能力，可以有把握地提供历史证明。我们所有的数据充其量只可以说彼得和保罗与罗马有关联，最古老的传统一再同时提到彼得和保罗，并告诉我们他们共同开始并建立了罗马的教会。值得注意的是彼得不但没有在保罗之上的管辖权，反而被保罗斥责（加 2:6、9、11）。赫格西仆（Hegesippus）、爱任纽（Irenaeus）、穆拉多利残篇（the Muratorian Fragment）、希坡律陀（Hippolytus）、特土良（Tertullian）和伊皮法纽（Epiphanius）的主教名单都显示，彼得在第二世纪末期，甚至在第三世纪初期都没有被认为是罗马主教。常见的观点是彼得和保罗建立了

[98] E. Sehling, "Episkopalsystem in der evangelischer Kirche," in *PRE*[3], V, 425；举个例子，加尔文就不反对这种做法 (J. Calvin, *Institutes*, IV.iii.8; IV.iv.2ff.; IV.v.1ff.)。

[99] Joseph Wilhelm and Thomas Bartholomew Scannell, *A Manual of Catholic Theology: Based on Scheeben's "Dogmatik,"* 4th ed., 2vols. (London: Kegan Paul, Trench, Trübner; New York: Benziger Brothers, 1909), II, 313ff.

教会，并任命利奴（Linus）担当主教职位。[100] 直到维克多一世（Victor I）或翟菲里诺（Zephyrinus，180-217）时期，这个古老的传统才被修改。保罗逐渐失去了他在创办和建立罗马教会中的角色；彼得被独占性地想像为主教职位的发起人，随后也成为罗马的第一任主教。[101] 关于彼得有二十到二十五年主教事工的传说，也在这个时候开始流传。整个关于罗马的首席权、教宗权柄，和由此而生的关于罗马天主教会的事实以及其成员的救恩，都建立在一个历史可能性的根基之上，而这可能性随时会被新的见证废除。在这里，永恒被悬挂在蜘蛛网上。隐含在罗马教会名称里的所谓的「[罗马]大公教会」实际上是指罗马教会，这是它的名字，也是它的本质。

基督是教会的王

【503-4】我们万万不要忘记：使徒们曾经是且仍然是教会的建立者。藉着他们的见证，他们是教会的根基。若没有与使徒见证的相通，也就没有与基督的相通！这就是为什么对中世纪罗马等级制的反对和抗拒，随着等级制本身的扩展也等比例地增加，但我们对所有教会组织的驳斥不可全盘接受，或将教会仅仅视为信徒群体随意和武断的创造。因为路德在很大程度上认为教会体制是外在的和无关紧要的，所以跟随路德的传统，便心照不宣地将所有的教会治理交给了基督徒的民事当局。[102] 改革宗认为有许多原因都表明这种看法是有问题的。新约圣经中上帝的子民，与旧约圣经的以色列不一样；以色列的民事和宗教生活都交织在一起。五旬节将教会与所有的支派身份区分开来，并给了它独立的地位。教会的起源是圣灵奇迹般的恩赐，不是人意志的创造。因此，教会一定要有自己的治理形式；教会体制不完全是无关紧要的。虽然圣经不是教会的治理手册，但它却提供了无可忽略的重要原则，否则会导致属灵的伤害。尽管环境会影响具体的教会秩序，但教会不能随意自由地废除职分，或将教会职分的任务交给民事当局。尽管一个基督徒社会往往会比较赞同一个基督徒政府官员的看法，而不是一个非基督徒政府官员的看法，但教会和国家的任务是不同的。教会和国家对同样的罪会有不同的惩罚；前者所实践的惩戒和后者所强加的惩罚有着巨大的区别。照顾穷人、监管羊群、圣道与圣礼的施行，以及牧者的呼召和拣选，这些都是本地会众不可让与的庄严职责。改革宗理解这些是出于他们对上帝主权深刻的理解。那些单方面从上帝的良善、爱或父亲的身份出发的人，无法领会这一点。

无论是在自然和恩典、在创造和再创造、在世界和在教会里，上帝的主权是

[100] Irenaeus, *Against Heresies*, I, 27, 1; III, 1, 1.
[101] Tertullian, *On Modesty*, 21; Cyprian, *Epistles*, 55.8; 59.14; 71.3; 75.17; Eusebius, *Ecclesiastical History*, III, 2; III, 4, 9; II, 14, 6.
[102] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 291–96 (#489).

永远的，也是无所不在的。祂的典章和律例是我们生活的准则，因为人类是祂的被造物，隶属于祂，并有责任以完全的顺服作为回应。这种看法在教会很自然地转变成承认基督的王权。尽管基督从永恒就是被选定的君王，但由于祂的降卑，上帝将祂升为至高，并赐祂超乎万名之上的名。藉着祂的复活，祂被大有能力地宣告为上帝的儿子，成为主，并接受了天上地下所有的权柄；祂现在在作王，直到完成祂的国度，并将祂的敌人踩在脚下。[103] 基督君王的身份是双重的：既是权能的君王（诗 2:8-9，72:8，110:1-3；太 28:18；林前 15:27；弗 1:21-22；腓 2:9-11；来 1:6；彼前 3:22；启 17:14），也是恩典的君王（诗 2:6；赛 9:5-6；耶 30:9；结 37:24；路 1:33；约 18:33 以下；弗 1:22，4:15，5:23；西 1:18，2:19）。前者服从并服务于后者；父因祂自己的缘故（诗 2:8；来 1:2）给了基督统管一切的权柄。基督在教会的君王身份——作为教会的「头」（弗 4:16；西 2:19），与地上君王的身份是截然不同的；基督是藉着圣道和圣灵来统治。作为我们的中保，基督仍然一直活跃在天上，同时祂的灵与地上的教会和职分、与圣道和圣礼同在。所有这些都是基督手中的工具，用以施行救恩的工作。尊基督为王，是改革宗教会信仰告白中实质性的原则。从十六世纪开始，这原则也成为一种动力，以对抗基督教会里人一切的专横统治，好重新获得并保持教会的自由与独立。[104]

基督以君王的身份治理祂的教会，是从祂将教会建立在认信的使徒这个磐石上开始的（太 16:18）。这些使徒是基督的器皿，并以基督为根基来建造教会（林前 3:11）。基督如同葡萄树维持着葡萄枝那样，装备并滋养着众使徒（约 15）。就教会是有机组织而言，头在成员之先，普世教会也在具体的（本地）教会之先。虽然每一个具体的（本地）教会都是普世教会的彰显，是上帝的子民；但在它以行动显明自己的地方，每一个教会都有其完整性和独立性。就一个教会无法自由地摆布其他教会这层意义来说，「母会」（mother churches）是不存在的——这包括耶路撒冷和罗马。所有的教会都是平等的，即便一间教会是由另一间教会植堂而来，因为它们都是以相同的方式直接地、绝对地依靠基督，并受基督的话语所约束。基于这个理由，改革宗也废除了主教教区（diocese）和堂区（parish）的制度，因为在这些结构中，本地教会要连接到主教教区的大教会，并受其主教控制。圣经中的每一间教会都是独立的，与所有其他教会有完全平等的权力。然而改革宗的教会论并不是在鼓吹独立论，因为不同的本地教会在属灵层面是一体的，并且从历史的角度来说，是彼此相连的；它们都有从主而来的责任，要与有相同信仰的人维持团契的关系。因此每一间地方堂会，同时是基督身体一个独立的彰显，也是一个更大整体的一部分。面对艰难和当权者的迫害（包括宗教上的当权者），

[103] H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 475–82 (#409).

[104] First Helvetic Confession, art. 18; Second Helvetic Confession, art. 17; Gallic Confession, art. 30; Belgic Confession, art. 31; Scots Confession, art. 16; Westminster Confession, arts. 25, 30; J. Calvin, *Institutes*, II.xv.3–5.

改革宗信徒们没有随意地分裂而成为秘密聚会或变成会众制，也没有自己决定要和谁聚会和敬拜。基督设立祂的教会，就像上帝决定每个人的年限和所住的疆界一样（徒 17:26），祂也招聚当地的信徒，并使他们以独立的教会（*ecclesia*）来行动。恩典和自然在这里不是对立的；相反，恩典恢复了自然，福音成全了律法。

在这些本地教会中，基督把各式各样的恩赐浇灌下来，不仅包括重生、归信、信心等救赎性的恩赐，也包括了属灵的恩赐。尽管这些恩赐在本质和运作上与使徒时代有所不同，圣灵今天仍然将它们赋予信徒，以便通过这些恩赐让信徒彼此服侍，并显明他们是同属一个身体。会众都「从那圣者受了恩膏」（约壹 2:20），他们是由很多互相依赖的成员所构成的，也不可忽略上帝给他们的恩赐。每一间本地教会都必须是救恩的军队，在基督的领导下，与恶魔、世界和肉体争战，不存在退休和被遣散的士兵。本地教会是圣徒的相通，大家一同受苦，一同喜乐，并用他们特殊的恩赐「随时且乐意地服侍，使其他肢体得益处」（海德堡要理问答，第 55 问）。正如所有的信徒都有恩赐，他们也都有职分；不仅在作为有机组织的教会中，在作为机构的教会中，同样有主给予的呼召和任务。信徒的普遍职分，要优先于在教会里所有的特殊职分。哪里有两、三个人奉祂的名聚集，基督就在那里（太 18:19-20）。祂为每个信徒获得了圣灵，圣灵如今住在信徒里面，以信徒为祂的殿（徒 22:17；林前 6:19；弗 2:22；等）。所以被圣灵膏抹的信徒有圣洁的、君尊的祭司身份（彼前 2:5、9）。他们是先知，要宣扬上帝的美德，承认祂的名，并知道一切的事（太 10:32；约壹 2:20、27）。他们是将身体献上当作活祭的祭司，是圣洁和上帝所喜悦的（罗 12:1；来 13:16；彼前 2:5、9；启 1:6，5:10）。他们是打那美好的仗的君王：他们征服罪、世界和死亡，并有朝一日要与基督一同作王（罗 6:12-13；提前 1:18-19；提后 2:12，4:7；约壹 2:13-14；启 1:6，2:26，3:21，20:6）。他们因此带着「基督徒」的称谓，即「受膏者」（徒 11:26，26:28；彼前 4:16）。

信徒们的先知、祭司和君王的活动，完全可以被称为一种职分。上帝按照祂的形像为祂自己创造了我们，以便我们可以认识祂、爱祂，并作为先知、祭司和君王来荣耀祂、服侍祂。我们跟从被上帝特别立定为中保的基督；祂是主的仆人，是先知、祭司和君王，祂成全了我们的职分；信徒也受呼召来完成这任务。作为受膏的人，我们受呼召做相同的工作、事工，也面对相同的挣扎（约 12:26，14:12）；从那时起，我们便属于基督。我们是地上的盐、世上的光；而在教会里，我们被赋予关乎教会的三重任务。信徒有义务参加教会，并保持与教会的团契关系。他们也蒙召为教会的缘故使用他们的恩赐，与其他的教会成员同受苦、同欢欣，参加信徒的聚集，表明主的死，彼此照管，参与慈善事工（诸如此类）。最后，他们有义务以自己的方式，在不同程度上参与教会的建造和改革。

【505】在这些恩赐和信徒普遍职分的基础上，基督也在教会中设立了特殊的职分。使徒们在这种关系中，确实履行了教牧的服侍，然而其实是基督设立了这

些职分，并装备祂所拣选的人。有时改革宗神学家会发出这样的声音，认为教牧人员的权力实际属于会众，教牧人员只不过是以他们职分的名义来行使这权力。[105] 现今有一种普遍的观点，认为职分不过是教会的一个器官。所有这些都只有部分是正确的。在马太福音 18 章 17-18 节，耶稣确实是将钥匙的权柄给了整个教会，但祂仍然是在广义上使用这个词，没有提到之后要引进的教会组织。这个组织一旦存在，我们就注意到钥匙的权柄在于使徒，之后在于教会的监督。从广义上讲，钥匙的权柄可以说是给了教会；「事实上这是为了造就整个教会，但必须要由教会的牧者加以适当地运用」。[106] 基督教会的职分不在于统治的权柄，而在于服侍的权柄，这是为教会而存在的（林前 3:22；林后 4:5；弗 4:12）。尽管从这个意义上说，职分是为了教会而存在，但职分不是教会的职务，职分的权柄也不是由教会而来。旧约中的祭司和先知是受上帝呼召的（赛 6:8；耶 1:4-5；何 1:1）；新约中的使徒是蒙基督拣选和装备的（罗 1:1；加 1:1；等）。相反，假先知和假使徒只是奉自己的名而来（耶 23:21、32；约 5:43）。真的仆人是「基督的执事」（διακονοι Χριστου，*diakonoi Christou*；徒 20:24；西 1:7；提前 1:12）、「基督的仆人」（δουλοι Χριστου，*douloi Christou*；罗 1:1；加 1:10；彼后 1:1；ὑπηρεται Χριστου，*hypēretai Christou*；徒 26:16；林前 4:1）、「上帝的仆人」（δουλοι θεου，*douloi theou*；徒 16:17）和「与上帝同工的人」（συνεργοι θεου，*synergoi theou*；林前 3:9）。因此他们被安排作为教会的监督（ἐπισκοποι，*episkopoi*）和管理者（προισταμενοι，*proistamenoi*）。他们是教会的监督（*episkopoi*），是掌管教会的（*proistamenoi*），是领袖（ἡγουμενοι，*hēgoumenoi*），对教会的属灵健康负责，并可以要求教会的尊重和顺服。除了被上帝呼召的人，没有人可以自取这荣誉（约 10:1-2；来 5:4）。尽管所有的信徒都被呼召去宣讲福音（徒 8:4，13:15；林前 14:26），但要奉主的名带着能力和权柄宣讲，要「在这等人，就作了死的香气叫他死；在那等人，就做了活的香气叫他活」（林后 2:16），这是需要特殊的使命和授权的。

教会的职分包括了教导和治理，但职分都是为了服侍，而不是为了权力。承担圣职的人是基督的仆人，要服侍祂的教会。基督让祂的仆人担当某个职分，要经过三个阶段：圣召、考察和按立。内在呼召包括对个人恩赐和愿望的评估，必须由教会代表基督，受外在的呼召所印证。在教导长老和执事的考察中，尽管教会自己的教导博士（神学教授）可以代表教会，并完全可以在考察中协助教会，然而权柄和责任最终仍属于教会（徒 1:23-26，6:2-6；林后 8:19）。[107] 当会众做出选择时，那选择是在使徒、传福音的等等已经在职分中的人的领导下做的（徒 1:15，6:2，14:23；多 1:5），之后也包括附近教会的监督。此外，那选择也不是绝对随意

[105] W. Ames, *Marrow of Theology*, I, 35, 6; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. G. M. Giger, ed. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XVIII, qu. 24, 7, 8, 19, 26.

[106] Samuel Maresius, *Systema theologicum* (Groningen: Aemilium Spinneker, 1673), XVI, 70.

[107] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 345–46 (#499).

的，而是受基督为那职分所定下的条件和标准所约束（徒 1:21，6:3；提前 3）。最终的按立步骤包括了按手（徒 6:6，13:3；提前 1:18，4:14，5:22；提后 1:6；等）。按手不是圣礼，也不是赋予执行职分所需的属灵恩赐，而是假设已经有这些恩赐。圣经有提到其他按手的例子，却与按立无关：旧约中的祝福（创 48:14；利 9:22）、献祭（出 29:10；利 1:4）、控告（利 24:14）、耶稣的医治（太 8:15，9:18；可 5:23；参考王下 4:34，5:11）及祝福（太 19:15；路 24:50）。马提亚、保罗、巴拿巴、西拉、路加等的任命都没有提到按手。在按立仪式中，按手是合宜的，却不是必需的。此外，按立并不构成职分，而是在上帝和会众前，庄严地公开宣告被按立的人确实被上帝所呼召，并且既有这职分，应当被接受、承认和尊敬。

【506】在基督教会内，关于基督设立了多少职分，没有一致的看法。在使徒时期，特殊职分和普通职分之间的界限，以及由此而来的职分与恩赐之间的界限，在本质上说都不是固定的。但是由主教制度的兴起而发展出来的等级制，剥夺了本地教会所有的自由和独立性，并且将职分与本地教会区分开来，在它们之间设置了一道鸿沟。普通信徒变得依赖构成独特阶级的神职人员。这些神职人员通过继位的方式衍生，其中包括在本地教会没有具体事工、但属于神职人员阶层的人。「初级神品」（minor orders；未经祝圣）和「正级神品」（major orders；经过祝圣）是有区别的；后者包括主教和执事的职分。执事之职在性质上完全变为利未人的服侍，协助在教会中拥有真正职分的祭司-主教（priest-bishop）。主教在哪里，教会就在那里。只有主教可以按立其他教士；主教是祭司身份的繁衍者，以此类推，也是教会的繁衍者。面对这样的等级制，路德满足于只恢复原始的讲道者的职分。不可否认的是，路德也承认，为了惩戒的目的，教会需要长老议会；为了看顾穷人，需要执事议会；但他没有恢复这些职分。

我们应当把恢复以圣经为根基来治理教会的长老制模式，归功于加尔文。加尔文认识到教会需要长老来执行惩戒，于是他将长老职分设立为改革宗教会治理的一个特别标记。[108] 长老制的教会治理系统，不是源自抽象的原则，而是源自上帝的话语，并以此为权柄，把这个制度引入教会。改革宗传统最精准地领会了圣经的观念，把长老和执事的职分，与话语的职事并行地引入教会，而且最坚定地认识到本地教会的权柄。现代神学家确实讨论过「本地教会会众的原则」（*Gemeindeprinzip*），并在这个基础上建构了各种长老和执事的职分。加尔文和改革宗传统当然也认识到任何人或社会都需要有秩序的治理，[109] 但他们的热情在于要教会忠实于基督自己的制度。教会秩序一定要受经文所统管。当然，圣经是圣经，而不是法规的书，没有详细处理大量的具体问题，因此留下了很多需要教会

[108] E. C. Achelis, "Presbyter in der alten Kirche," in *PRE*^{3}, XVI, 5–9; E. F. K. Müller, "Presbyter, Presbyterialverfassung seit der Reformation," in *PRE*^{3}, XVI, 9–16.

[109] J. Calvin, *Institutes*, IV.xi.1; J. àLasco, *Opera tam edita quam inedita*, ed. Abraham Kuyper, 2 vols. (Amsterdam: F. Muller, 1866), II, 45.

来辨别的空间。[110] 不过，在改革宗内部关于职分的数量问题，也没有一致的意见。改革宗恢复了长老和执事的职分，与话语的职事并行，是领会了圣经关于职分的本意，并承认本地教会的权力。

只有基督是教会的君王。祂持续地通过祂自己作为先知、祭司和君王的三重职分，看顾祂的教会；但又不局限于此，祂也通过祂为教会设立的三重职分来看顾教会。在第二种看顾中，基督使用了人，包括了所有的信徒和承担职分的人。从无形的角度来看，教会的治理完全是君王制。从有形的角度来看，教会的治理不是民主的、不是君王制的、不是寡头制的，而是贵族制的和长老制的。职分的承担者是 ἀριστοι，是最好的；不是指在金钱和物质的层面，而是在属灵恩赐的层面。他们是基督亲自装备并允许教会将其分别出来服侍祂的人。通过他们，基督看顾祂教会属灵和物质上的需要。祂藉着教导的职分指导，藉着长老的职分带领，并藉着执事的职分照看祂的羊群。通过三者的结合，祂证明自己是我们的大先知、永恒的君王和满有怜悯的大祭司。我们跟随这位作仆人的主，以忠诚和爱心来服侍人。

教会的属灵权柄

【507】教会和国家一样，都不属于人类最原始的组织。家庭才是人类群体的基本组织形式。在同时作为先知、祭司和君王的家长的领导下，家庭结合了民事和宗教的生活。在人类犯罪后，上帝吩咐要以死刑惩罚杀人犯（创 9:6），基本上祂在这时候就设立了政府这个组织；接下来，在人类建造巴别塔之后，以及在上帝的护理之下，人类分裂成地上的万国，政府也迅速在这些国家中出现。在以色列，尽管所有的领域都在神权的统治之下，罪仍然产生了制度化的社会分裂。民事与宗教生活的分离，创造出一种二元的状况，这两个生活领域随时有可能发生冲突。我们看到祭司与民事统治者共同参与公共生活；民事当局与宗教当局界限的重新划分，在每个国家都不一样。一般来说，统治者的权力在东方受到祭司的管制；在希腊和罗马的西方，宗教就是政治事务，而祭司就是国家的官员。民事与宗教的完全分隔，在古时是不存在的；对宗教保持中立的国家是匪夷所思的。

以色列原先的设计是一个父权的社会，由个别的家庭、延伸的家族、宗族和支派组成。在君主政体下，这个父权社会仍然以宗谱划分，由支派的首领在支派会议中确定重大事项。这为以色列的治理提供了某种民主的气质。说以色列的教

[110] Synod of Wezel (1568), I, 9–10; Westminster Assembly (1648) , "Form of Government," chap. 1, art. 6:「尽管教会职员的属性、资格和权柄，以及他们的任职仪式和设立的适当方法，在圣经中有所阐明；但在任何特定的环境中选举施行权柄的人，取决于那个特定的环境。」(*Constitution of the Presbyterian Church in the United States of America* [Philadelphia: Office of General Assembly, 1955], 240).

会和国家是等同的并不正确。从一开始，民事和宗教利益之间、摩西和亚伦之间就存在差异；这个差异也存在于文士和士师之间，这是一方面；另一方面，也存在于祭司和利未人之间。宗教领域的律法、组织、职分和职分承担者，与民事领域不一样，甚至在他们的成员资格中也有不同。[111] 祭司的角色是在圣殿中服侍，凭着百姓的献祭靠近上帝，将上帝的恩典和祝福分配给百姓，并以律法教导他们（利 9:22，10:11，21:8；民 6:22 以下，16:5；结 44:23）；但他们也需要为自己献祭（利 9:7，16:6），受律法约束（申 33:10；耶 18:18），并且他们的生计是依靠众人的供应（利 23:10；民 18:8-32；等）。祭司没有独立的民事权力；以色列从来不曾有祭司统治的制度。先知透过自由地把上帝的话语告诉百姓，以确保人们不受祭司阶层的摆布。外地人可以藉由割礼的仪式（出 12:48）成为以色列的公民。不洁净的和患麻风病的人，虽然被暂时隔离，却仍然保有公民的身份。

以色列是神权统治的国家：上帝是它的立法者、审判官和君王（赛 33:22）。即便是以色列王也不可以作为专制者。他必须由上帝拣选，从他的弟兄中选出来，并服从上帝的律法（申 17:14-20；撒上 10:25）。上帝的律法是至高的，超越一切职分、组织和人；它管理以色列整个的生活，所有的人无论是谁都必须遵守。以色列必须成为圣洁的子民与祭司的国度（出 19:6；申 7:6）。政府不能抹除民事与宗教生活的区别，反而要在自己的领域执行上帝的律法。偶像崇拜、图像膜拜、巫术、亵渎上帝、亵渎安息日，所有这些都违背了第一块石版上的律法，并因此往往用死刑来惩罚（出 22:18、20；利 20:2、6、27，24:11-16；民 25:5、7；申 13:1-5，17:2-7，18:9-12；等等）。宗教是国家性的事务；犯罪就是犯法；违反第一块石版上的律法就是违反了上帝的约。然而在此我们必须记住，律法只提供了很少数的、一般性的规则，在很多情况下，上帝保留了惩罚的施行权。迦南人的毁灭、亚甲和亚哈「全家」的处决，都是孤立的案例。君王所从事的改革，大多局限在破坏偶像并恢复对耶和华的公开崇拜上。尽管不信和异端经常出现，但并没有受严密审讯的追查，强迫相信的情况也不存在。随着以色列失去了政治上的独立，特别是在被掳之后，宗教组织开始更多地独立于民事组织之外。祭司和大祭司的权力逐渐增加，但必须对付法利赛人和文士之间危险的竞争。在会堂中，宗教生活不仅仅相对于国家变得独立，相对于圣殿和祭司制度也是如此，生活整体变得更加聚焦于律法。律法的教导成为会堂的首要目的（太 4:23；可 1:21；徒 15:21；提后 3:15）。

【508】耶稣将祂的门徒们组织成为一个 ἐκκλησια（教会），其中有特殊的职分。耶稣在赋予他们特别属灵能力的同时，也承认所有其他权柄的合法性。基于彼得的宣告，主把天国钥匙的权力交托给他（太 16:19），以此任命他为天国的管家（οἰκονομος，*oikonomos*）。钥匙是控制和掌握的记号（赛 22:22；路 11:52；启

[111] Ph. J. Hoedemaker, "Kerk en staat in Israël," *Troffel en Zwaard* 1 (1898): 208–37.

1:18，3:7，9:1，20:1）。这里是指对行动的「捆绑」（δεειν; *deein*）和「释放」（λυειν; *lyein*），不是对人！是象征「宣告某事被允许或被禁止」。[112] 一般来说，这是指将来的事，而不是指过去的事。因此基于彼得宣告耶稣是基督，或者说按照他对耶稣是基督的宣告，彼得从耶稣那里领受了权力，来判断在地上所建立的并且是以教会为中心的事务，在天国是否会被允许。所以马太福音 16 章 19 节不但给予了彼得和其他使徒施行惩戒的权力，也包括了不久将托付给他们的各种能力。历代的教会都要受使徒话语的约束（约 17:20；约壹 1:3），除了他们所传讲的之外，没有别的福音（加 1:8）。使徒的权柄也包括对人的审判权，正如约翰福音 20 章 23 节所清楚表明的。在别处经文，整个信仰群体亦领受了权柄，在重复尝试却无法达成和解后，可以视不悔改的弟兄为「外邦人和税吏」（太 18:17）。基督给彼得、其他使徒和整个教会的权柄，在新约圣经很多地方被进一步地定义。我们看到这权柄不是独裁的、独立的和至高无上的统治（太 20:25-26，23:8、10；林后 10:4-5；彼前 5:3），而是受基督约束的服侍性事工（διακονια，*diakonia*；λειτουργια，*leitourgia*；徒 4:29，20:24；罗 1:1；等）。基督已经被赋予了天上地下所有的权柄（太 28:18），是教会唯一的头（弗 1:22），并以这样的身份分配所有的恩赐和职分（弗 4:11）。这权柄要受基督的圣道和圣灵来约束，基督就是以此来统管教会（罗 10:14-15；弗 5:26）；这权柄也要奉基督的名，并用祂的权能来行使（林前 5:4）。因此使徒们所拥有的确实是权柄，是真正的、全面的权柄，是在圣道和圣礼的职事中所拥有的属灵和道德的权柄（太 28:19）。

使徒的权柄与上帝赋予人们在家庭、社会、国家、艺术和科学中的权柄，在他人和其他受造物之上的权力有本质的区别。耶稣除了作为基督，作为先知、祭司和君王之外，没有以其他方式出现；祂没有其他的职分。祂承认大祭司、犹太最高评议会、希律王、彼拉多等的权柄：祂付税（太 17:24-27）；祂拒绝成为争抢遗产的两兄弟之间的仲裁者（路 12:14）；祂告诉门徒给凯撒当得的（太 22:21）；祂责备雅各和约翰想要从天上降火下来（路 9:54-55），也责备彼得割下了马勒古的耳朵（约 18:10-11）；祂也禁止门徒为祂名的缘故用刀剑争战（太 26:52）。基督的福音并不反对自然本身。这福音来到世间不是为了定罪，而是为了拯救（约 3:16-17）。它保留了家庭、婚姻、父母与子女、主人与仆人以及政府与人民之间的关系。福音不是革命的力量，而是属灵与更新的力量；它承认并尊重所有基于创造的合理权柄，只反对生活所有领域中的罪和欺骗。福音所寻求的普遍更新，来自被传讲和被活出来的福音中的能力。这样就与耶稣要我们传福音给万民的命令是一致的（可 16:15），「这福音本是上帝的大能，要救一切相信的」人（罗 1:16）。福音是一把「刺入、剖开魂与灵」的双刃剑（来 4:12），是使一切发酵起来的面酵（太 13:33），是重新创造一切的原则，也是征服世界的能力（约壹 5:4）。

[112] T. Zahn, *Das Evangelium des Matthäus*, 2nd ed. (Leipzig: A. Deichert, 1905), 544ff.

【509】早期教会的权柄被其见证和宣告以及信徒们安静、平和、敬虔和谦恭的生活所印证（提前 2:2）。随着教会获得更多的声望和文化影响，它也开始更多地强调在主教的职务、教导教会和治理教会上所具有的圣礼和司法的权柄。隶属于司法权柄的，包括教导的权柄或权利（*potestas docendi*）和圣职的权柄（*potestas ordinis*），也就是施行圣礼的权柄，该权柄只能在主教施行的圣秩圣事（sacrament of orders）中获得。与此观点相一致的是对罪的赦免，不再是通过只有预备意义的圣道宣讲来授予，而是通过圣礼；这圣礼本身包含着恩典，并且 *ex opere operato*（藉着施行圣礼的事效），就可以将此恩典注入到领受者里面。赦罪的恩典具体只能通过洗礼来给予；至于洗礼之后所犯的罪，则是通过忏悔的圣礼。圣礼是一种司法上的行动。在罗马的思想里，祭司的职分可以不通过传讲福音而存在。[113]

【510】值得嘉奖的是相对于国家高于教会的东方教会，西方教会保留了在国家权力以外的独立性。然而教会的独立，严重地被教会逐渐包揽的世俗权力所危害；这权力在 1870 年的第一次梵蒂冈会议所宣称的教宗无误论里达到顶峰。[114] 尽管这个关于教宗的宣称，在政治上和司法上令人印象深刻，但在宗教和伦理上却是同等程度的无力。在罗马天主教会，教宗凭着他的绝对无误性成为唯一绝对的主权，变成一切教会权柄和权力的源头。「教宗在哪里，教会就在那里」。按照该次议会的结论，教宗的权力是直接由基督授予的，也是完整的、至高的和绝对的；教宗仅仅隶属于上帝，而非从属于普通信徒、主教或议会。所有教会的成员，不论是就个人还是全体来说，所有主教，不论是就个人还是在宗教会议的聚集而言，都要绝对服从教宗；不只在信仰和道德方面要服从，也包括教会的治理和纪律方面。「这是大公真理上的教导，偏离此教导就面临着信仰和救恩上的危险」。这权力的一部分是关于教宗的教导职分。当一位教宗以权威（*ex cathedra*）说话时，因着上帝的帮助，他所说的话被认为是绝对无误的。

在稍早所有关于圣经论，以及最早期的教会见证所提到的内容之后，我们没有必要再去论证说教宗体制是建立在不符合圣经的根基之上。无论教宗体系这栋雄伟的建筑（这得归功于它精确的合一性）对许多新教信徒来说多么具有吸引力，它在宗教和伦理上却是软弱无力的，尽管它在政治和司法上还是相当令人佩服。首先，教宗绝对无误论的本质和属性至今仍然没有被充分加以定义。罗马还没有过分到把与使徒同等的绝对无误性归给教宗，尽管这么做与罗马所宣称的教宗地位是一致的。教宗的无误不是基于圣灵的启示，而是来自圣灵的帮助。这帮助是靠着由上帝而来的特殊供应；教会因此得以不犯错误并持守真理。教宗的绝对无

---

113 「如果任何人说在传讲福音的职分和事工之外没有……祭司身份或……没有提供主真正的身体和宝血的能力，也没有赦罪或不赦罪的能力；或者说那些不传讲福音的根本不是祭司，愿他被逐出教门。」(Council of Trent, sess. 23, "Canons on the Sacrament of Order," canon 1, in H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, #961).

114 First Vatican Council, IV, c. 3–4, in H. Denzinger, *Sources of Catholic Dogma*, ##1826–40.

误，仅在于他可以忠心地持守并解释使徒们传下来的传统。尽管这绝对无误是特殊的恩赐，但它不是教宗特殊的属性，也不是他个人的属性，而是仅仅是作为教宗、作为整个教会的头的属性。其次，说当教宗以权威说话时是绝对无误的，这实际上是毫无用处的一个标准。因为除了教宗自己之外，没有人知道他是否在以权威来说话。一位教宗总是可以自由地推翻自己或其他教宗的声明，只要他说这些话不是以权威说的。他也可以宣布某些声明是必须被遵守的，只要声称他们是在权威下说话。因为绝对无误的教导职分是属于「普世教会完整和至高的司法权」，所以无论教宗有误或无误，所有人都必须不加区分地、不具任何批评权力地（「也没有任何人可以用司法的手段检查教宗的决定」）、无条件地服从教宗，否则将面临丢失救恩的危险。在（第一次）梵蒂冈会议第四会期，教会法典第四条清晰地表明，只有当教宗以权威说话，当他作为所有基督徒的牧者和教师时，并且为「一个必须被整个教会持守、关乎信仰或道德的教义」下定义时，绝对无误才归算给他。[115] 但由此声明，我们绝对没有权力作出教宗在其他时间不是绝对无误的推论。我们无法为「以权威」（*ex cathedra*）这个术语划下任何界限。事实上在议会自己的声明中，宣称教宗绝对无误是一个错误的循环论证，因为议会本身在此声明中不是绝对无误的。因此对罗马天主教徒而言，这个得到高度赞同的宣称，其确定性在哪里呢？（第一次）梵蒂冈会议落实了一个由长期历史过程制造的结果，其中包括为了确定教宗在属灵领域的独立，认为他必须在世俗事务中也拥有主权。在 1870 年废除了教宗国（ecclesiastical state）之后，这个观念获得了更多的声望，并被更为强调地表达出来。庇护九世（Pius IX）和利奥八世（Leo XIII）没有忘记反复强调作为普世的主教，教宗不是任何特定统治者的统治对象，也不是特定国籍的持有者；[116] 并且他们的声明是天主教徒必须服从的。这个观点不但扰乱了意大利的合一，是一个完全过时的教会国家或圣职国家的概念，也同时对教会和国家都产生危害。

从这一切，我们可以感受到教宗在天主教徒生活中的决定性地位。罗马天主教会是君主制，是一个国度，一个被属灵统治者领导的国家。「教宗在哪里，教会就在那里」（*ubi papa, ibi ecclesia*）。教宗的首席权是「基督教的精华」（*summa rei Christiane*）。[117] 没有教宗就没有教会，也就没有基督教。[118] 对所有人来说，服从教宗是救恩的条件（博义八世，*Unam Sanctam*）。教宗是救恩的中保，是道路、真理和生命。唯一欠缺的是对教宗的崇拜，但那也只是时间的问题而已。[119] 事实

[115] First Vatican Council, sess. IV, c. 4.
[116] Gerardus Martinus Jansen, *Praelectiones theologiae dogmaticae*, 3 vols. in 2 (Utrecht: Van Rossum, 1875–79), I, 657; K. von Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik gegen die römisch-katholische Kirche*, 6th ed. (Leipzig: Breitkopf & Hä 1894), 254.
[117] R. Bellarmine, "De rom. pontif," in *Controversiis*, in the foreword.
[118] Veuillot, according to K. von Hase, *Handbuch der protestantischen Polemik*, 187.
[119] A. von Harnack, *History of Dogma*, VII, 116–17.

上舍本（Scheeben）和阿茨贝格尔（Atzberger）这样说是对的：如果教宗的首席权不是上帝的工作，那么这就是「亵渎的和恶魔似的篡位」。[120]

【511】宗教改革反抗这种对教会权力的降格，并从上帝的话语寻求恢复对属灵权力的理解。（套用路德的话：）「基督的国度不是物质的、世间的或俗世的政体，像诸侯君王在地上的统治，而是一个属灵和属天的政权，所处理的不是暂存的物品，也不处理关乎今生的事务，而是怎样以真心和良心活在上帝面前，并获得祂的恩典」。[121] 因为基督是教会唯一的头，所以只有上帝的话语能够并且可以掌管教会；不是靠强迫，而是唯独透过爱和自由的顺服。[122]

加尔文把教会和国家区分开来，就像他把灵魂和身体、将来和现世区分开来一样，并将教会的职分、权力和司法权归属给教会自己。[123] 圣道和圣礼的施行是教会治理的唯一形式，是教会权力的总和，是钥匙权力的全部。福音所宣讲的话语被赋予基督的权柄，这是教会唯一正当的权力。所有教会的权力都是圣道直接或间接的施行。改革宗信徒们确信作为上帝膏抹为锡安王的基督，不是通过自治的、独立的、至高主权的工具来实践祂的权柄，而是透过受祂、也就是祂的话语所约束的工具来实践。基督教会中的每一个职分都是一种服侍（διακονια，*diakonia*）。对改革宗教会而言，这意味着，就忏悔是教会的一种制度来说，他们只保留了在作为准备圣餐仪式的惯例中、定期的或不定期的忏悔，并在个人性的家庭探访中，以受圣道指导的惩戒，来取代个人的忏悔。[124] 改革宗传统的教会体制，其标志是确信，尽管教会和国家是相互分离的，教会仍然为了全人类和人们生活每一方面的益处来分配它的属灵资产，这是基督教真正的大公性。政府官员是上帝所任命的，也受上帝的律法和上帝的话语所束缚。光照全人类光景的圣经，是政府也可以使用的。然而在实践中，这个理论并没有被维持。出于对良心自由与宗教自由的关切，这个理论屈服在教会与国家绝对的分离之下。

不过，在路德宗和改革宗传统之间却有一些差异。虽然路德否定了罗马天主教的禁令，并从教会惩戒中消除了所有民事惩罚，却明确地渴望在反复的劝告后，由基督教会执行纪律，移除其中的恶者。[125] 但因缺少长老职分，牧师在单独实施

---

[120] Matthias Joseph Scheeben and Leonhard Atzberger, *Handbuch der katholischen Dogmatik*, 4 vols. (1874–98; repr., Freiburg i.B.: Herder, 1933), IV, 427.

[121] 编者按：尽管巴文克只引用了二手文献，但这引用明显是从路德而来。[Cited by] R. Sohm, *Kirchenrecht*, 2 vols. (Leipzig and Munich: Duncker & Humblot, 1892–1923), 464, 488; cf. also J. Köstlin, *Theology of Luther*, II, 521ff., 541ff.; P. Drews, *Entsprach das Staatskirchentum dem Ideale Luthers?* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1908); K. Müller, Kirche, *Gemeinde und weltliche Obrigkeit nach Luther* (Tübingen: Mohr [Siebeck], 1910).

[122] Luther, according to R. Sohm, *Kirchenrecht*, 464, 468.

[123] J. Calvin, *Institutes*, IV.i–xi.

[124] Thus Zwingli, according to E. Zeller, *Das theologische System Zwingli's* (Tübingen: L. F. Fues, 1853), 153; cf. P. Biesterveld, *Het huisbezoek* (Kampen: Bos, 1900).

[125] J. Köstlin, *Theology of Luther*, II, 526ff., 533ff.; the Lutheran Confessions in Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 75, 152, 165, 288, 329, 342; 编者按：

教会惩戒中，导致了对教会惩戒的滥用，以至于教会惩戒很快就消失了；即便有所保留，也成为由混合的教会法庭处理（既包括教会成员也包括民事成员）。[126] 对加尔文而言，教会惩戒是关乎教会生死存亡的问题。他在日内瓦为了教会有权力将恶者从其中赶出，奋斗了二十年，在 1555 年才达到目的。尽管惩戒不能成为教会的灵魂，却必须作为教会的肌肉、力量的来源。将教会惩戒理解为强制性的、必要的和有益的，一方面把改革宗与罗马天主教和路德宗区分了开来，另一方面也与重洗派和门诺派分别开来。这两派由于把自然与恩典对立，有时过于严厉地应用逐出教会的惩戒，因而剥夺了其属灵的特性。[127] 这里所反映的是对基督教与自然生活之间关系的不同理解。所有的改教家都一致要将自然生活从教会的压力和权力下释放出来，但同时他们也宣称尽管世界是在恶者的控制之下（约壹 5:19），就其本身而言，它仍然是圣洁的、美好的，是创造天地的全能上帝的作品。自然与超自然在定量上的对立，在这里被替换成罪与恩典在伦理上定性的对立。

然而改教家之间仍有不同的意见。慈运理从来没有真正超越中世纪「肉体」与「灵魂」、人的公义与上帝的公义之间的二元论，而路德常常将基督的工作局限于宗教与伦理的范畴，以至于自然在那范畴之外就是独立存在的。福音仅仅可以改变内在、思想和人心，但它对整体的自然生活没有转化的影响力。这也解释了路德对理性、哲学和法学的轻视。只要路德宗信徒保有对圣道和圣礼纯正的施行，其他事务，诸如仪式和教会的外在治理，都可以作为「无关紧要的事」（adiaphora），或交由民事当局的司法权来处理。改革宗教会却反对如此安排，因为他们视基督为教会独一的君王。民事当局确实也是由上帝指定的，但在起源、本质和治理上都与教会不同。将教会的权柄转移到国家，是对基督君王身份的干犯。不过这样的区分绝不意味着分离。改革宗请求基督教国家的政府保护真正的教会，支持教会的扩展与延伸，抵制一切的异端和假宗教，并消灭敌基督的国（比利时信条，第 36 条）。他们认为政府官员同样受上帝的话语所约束；圣经的内容不仅仅是关乎宗教和伦理并只对教会有效，而是面向全人类，光照一切受造物及生活中的一切。基督信仰的真理是普世大公、简单清楚的，因此也可被政府使用。[128]

这些具体的参考见以下路德文档：Apology of the Augsburg Confession,"Preface" (Kolb and Wengert, 110); ibid., arts. 7–8 (Kolb and Wengert, 174ff.); ibid., art. 11, pars. 60–62 (Kolb and Wengert, 290–91); Treatise on the Power and Primacy of the Pope, pars. 7–11, 70–73 (Kolb and Wengert, 331, 341–42).

[126] 编者按：巴文克简单地用「混合的教会法庭」（*gemengde consistoriën*）来表达；上下文很清楚地表明他在这里是指教会与国家权柄的「混合」。

[127] J. Calvin, *Institutes*, IV.xii; P. van Mastricht, *Theoretico-practica theologia* (Utrecht: Appels, 1714), VII, 6; H. Bavinck, *Synopsis purioris theologiae*, disp. 48; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XVIII, qu. 32; S. Gallic Confession, art. 27; Belgic Confession, art. 29; Heidelberg Catechism, Q&A 83–85; Helvetic Confession, II, 18.

[128] Cf. H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 2 vols. (Leipzig: Iulii Klinkhardti, 1840), 9, 32, 54, 55, 82, 98, 114, 122, 326, 355, 387, 534, 610, 765, 810; 编者按：这些具体的参考请见以下宗教改革文献：U. Zwingli, The Sixty-seven Articles(##29–41); 11th

但结果是生活比教义来得强韧，所以这绝对的立场就逐渐地被削弱了。在十六世纪就已经有重洗派和苏西尼派坚持政府应该从所有对宗教事务的干预中退出，特别是对异端的惩罚。因此，改革宗关于国家的教导遭遇了大量实际的困难。理论上教会与国家确实是有分别的，但实际上国家经常听从于教会的宣告，并受其告白所约束。由于政府和教会的紧密联系以及它所承担的义务，政府参与了自己所厌恶的暴力和强迫的行为。这些行为让政府在很多高尚的人心中留下了恶名，招致了像罗马天主教专制的那种表象，也和新教要求的良心和宗教自由不相符。在新教主义里，当广泛而多样的教会和信条兴起，且它们的基督教本质不能被否定时，即便对最严谨的基督徒来说，要保持国家在信仰告白中的属性并坚持对异端的惩罚，也是不可能的。由此，在事实的引导下，人们逐渐从信仰告白性的基督教观，改变为广义的基督教观，并进一步发展成以自然神论的观点来看待国家。「宽容」与「温和」成为十八世纪大众的呼声。从罗杰•威廉斯（Roger Williams，1603-83）开始，现代世界一再地听到关于宗教绝对自由的呼声；威廉斯将此应用到了他所建立的殖民地罗德岛。该理论在基督徒和改革派阵营中都逐渐获得了认可。然而尽管美国的一些州在 1776 年后采纳了该理论，并且法国大革命使它在很多国家成为强制性，但它没有在任何一个地方以纯正的和一致的形式存在，在实践中每个人都在它可能导致的结果前退缩。

教会的职分与聚集

【512】离开秩序、治理、结构和权力的实践，教会无法生存。广义来说，一个无可否认的真理就是：没有任何事物可以离开秩序和规章而存在。一个真正没有形状的本质（ὑλη，*hylē*），仅仅是一个哲学上的抽象概念。无论考虑到家庭、商业、军队、社会团体或社会整体，这一点都是被普遍承认的。无政府状态是无法运作的。在教会里，争论的焦点不在于是否需要规则和秩序，而在于秩序的方式和内容，和关于教会治理的准确形式和本质。基督确实说过祂的国度不属这世界，但这并不意味着说祂是属灵的君王，就代表祂对外在和属世的事情绝对没有兴趣。道成肉身的现实，提醒我们基督来不是要我们脱离这个现实的世界，而是要在这个世界中拯救我们。祂来是要消灭魔鬼在四处的工作，并激发我们承认上帝的权利和尊荣。罪毁坏并玷污了一切，然而上帝的和好和更新之工也扩展到万

article on the magistrate; idem, Exposition of the Christian Faith, art. 87, "Magistratus"; First Confession of Basle (1534), art. 8; ibid., art. 8, disp. 221; Second Helvetic Confession, chap. XXX; Catechism of Geneva, art. 21; Gallican Confession, art. 24; First Scotch Confession, art. 24; Belgic Confession, art. 36; Thirty-nine Articles of the Church of England, art. 36 (art. 37); Tetrapolitan Confession (Strasburg Confession, 1530), art. 23; Bohemian Confession (1535), art. 16; J. Calvin, *Institutes*, IV.xx.

有。基督将祂的国度设立在世上，并确认它可以存活于其中，像酵母一样在生活中的每一个领域都会带来更新转化的影响。

基督将特殊的权柄（ἐξουσια，*exousia*）与祂在教会中设立的职分结合起来。这些权柄在于宣讲福音（太 10:7；可 3:14，16:15；路 9:2；等）、圣礼的施行（太 28:19；可 16:15；路 22:19；林前 11:24-26）、行各样的神迹（太 10:1、8；可 3:15，16:18；路 9:1，10:9、19；等）、留下罪或赦免罪（太 16:19，18:18；约 20:23）、喂养羊群（约 21:15-17；徒 20:28）、行使教会惩戒（太 18:17；林前 5:4）、管理饭食（徒 6:2）以及靠福音得工价的权利（太 10:10；林前 9:4 以下；帖后 3:9；提前 5:18）。基督给予教会中的职分和职分承担者的权柄是独特的，在其源头、运作、本质、目的和方法上，与一切政治权力都不相同。其他领域诸如家庭、商业、学校、社会、国家等，其权力和权柄是从创造天地的上帝而来（罗 13:1）；但教会的权力是直接来自作为我们主耶稣基督的父的上帝（林前 12:28；弗 4:11；徒 20:28），并因此是完全自由和独立于一切其他世俗的权柄。简而言之，它是属灵的权柄。

说这是「属灵」的权柄，并不意味着它是不可见的和完全内在的，因为尽管基督是属灵的君王，祂同时掌管我们的身体和灵魂。圣道和圣礼是针对全人的；怜悯事工甚至一定要首先满足人们物质上的需要。「属灵」有以下的含义：教会的权柄由上帝的圣灵所赐（徒 20:28），只能奉基督的名、靠圣灵的能力来行使（约 20:22-23；林前 5:4），只应用在信徒身上（林前 5:12），只以属灵和道德的方式运作，不靠金钱、财产或生活上的强迫和惩罚，只靠信念、信心、美意、自由和爱，因此只用属灵的武器（可 16:16；约 8:32；林后 3:17，10:4；弗 6:7；等）。这权柄也有救恩上的属灵目的，为的是建造和成全圣徒，并建立而不是毁坏基督的身体（太 10:13；可 16:16；路 2:34；林后 2:16，10:4、8，13:10；弗 4:12，6:11-18；等）。[129] 因此教会的权柄在种类上不同于一切的政治权势，正如耶稣所表明的，祂禁止祂的门徒「世俗性地」行使他们的权柄（太 20:25-26，22:21；路 12:13-14；约 6:15，18:36；彼前 5:3）。教会应当回避一切形式的强迫、暴力和刀剑的权势，并拒绝接受本当属于政府的世俗权力。将教会权柄分配给国家，以及将教会权柄变成政治权势，都是罪恶的混淆。两种极端都根植于自然与恩典的过度对立。重洗派倾向于将教会理解为一个政治实体而废除自然；罗马则通过将自然隶属于祭司制度的教会领域，来压制自然。后者也因为将教会权柄变为政治性而掠夺了其属灵的属性。传统上，这意味着一种不愿意将教会的权柄从民事的权柄和惩罚中区分开来的态度。改革宗教会论则坚持透过圣道和圣礼的事工以及教会的惩戒，来实践教会纯粹的属灵权柄。因此，联系到牧师、长老和执事的职分，以及更进一步地联系到基督的三重职分——先知、君王和祭司，我们必须区分基督教会中的三种权柄：教导的权柄（先知的职分），治理的权柄（君王的职分），和怜悯或

[129] G. Voetius, *Pol. eccl.*, IV, 783.

慈善职事的权柄（祭司的职分）。

【513】教导的权柄（*potestas docendi*）根植于基督曾被膏抹，并且仍然以祂的圣道和圣灵来行使的先知职分。教会本身是女先知（译按：原文为 prophetess；可以从教会是新妇的角度理解，也可以从语法的角度理解：教会在希腊文中是阴性词）；所有的基督徒都在基督的受膏中有份，并蒙召来宣扬祂的名。基督是大先知，但祂往往使用人，按照每个人所得的恩典，让人作祂的器皿，这不只包括严格意义上的职分承担者，也包括了所有的信徒。教会教导权柄的属灵恩赐有很多种：智慧、知识、先知的言语，等等（林前 12:8 以下）。教导福音真理的责任，是在不同的禾场和呼召中给予所有信徒的，但正式的方式是透过话语职事的教导。职分并不压制、反而是引导恩赐的使用。宣讲的教导权柄不能像罗马天主教所做的那样，被置于圣礼之下。因为根据圣经，圣道是优先于圣礼的。没有圣道就没有圣礼，但没有圣礼仍有圣道。那些传讲上帝话语的人，也不总是要施行圣礼（林前 1:14-17）。圣礼跟在圣道之后。圣道的正式宣讲，和信徒之间所从事的话语教导不能放在同一个水平。它与向「外人」传福音，以及长老对教会成员应用圣经的教训也有所不同。正式的宣讲可以正当地被称为一个独立的职务。

圣道所有正式或非正式的应用，都是为了喂养好牧人基督的羊群（诗 23:1，80:1；赛 40:11，49:10；耶 31:10；结 34:15、23；约 10:11、14；来 13:20；彼前 2:25，5:4；启 7:17），因此教会职员在基督之下也承受了牧者或牧师的称谓（赛 44:28；耶 2:8，3:15，23:1 以下；结 34:2 以下；约 10:2，21:15-17；徒 20:28；林前 9:7；弗 4:11；彼前 5:2）。[130] 然而与此同时，由于牧养和教导，以及治理和致力于圣道和教义，这两种活动被区分了开来，也各自有自己的部门（弗 4:11；提前 5:17），「教师」成为对话语职事专门的称呼。通过他的预备和训练、对钻研圣道的完全奉献、靠福音谋生的权利，以及他在信徒聚集中对圣道和圣礼的正式施行，教师成为不同于专注喂养羊群的治理长老（徒 20:28；彼前 5:2）。正式的教导不能被理解为主要是关乎头脑的知识。牧师需要接受彻底的训练和监管，以致教会可以长久保持上帝话语的真理。教师必须按照会众不同的程度适当地传讲。我们必须要说的是，教会有权柄宣告它所信的真理，在教会中保留其宣告作为信仰告白，并要求承担教会职分的人签署同意教会的信仰准则（rule of faith）。有些反对观点认为，这样的签署与圣经的完全充分性不一致、破坏了基督徒的自由、引入了不可容忍的专制、并切断了进一步的研究和发展。这些反对意见忽略了圣经本身赋予教会的责任，包括要教会成为「真理的柱石和根基」、向所有人宣告真理、避免那些偏离真理的教义，以及在所有的敌人面前维护上帝的话语。在充满谎言

[130] Cf. *Formulier om te bevestingen de dienaren des Goddelicken Woorts* (Amsterdam and Haarlem: J. Brandt and Johannes Enschede, 1870); ed. note: ET: *Form of Ordination of the Ministers of God's Word*, in *The Psalter with the Doctrinal Standards and Liturgy of the Christian Reformed Church*, 2 vols. in 1 (Grand Rapids: Eerdmans-Sevensma, 1914), II, 70–72.

与欺骗的世界中，教会若没有信仰准则，实在无法生存。特别如十九世纪的历史所教导我们的，教会若没有信仰告白，会成为各样谬误和混淆的牺牲品，并因此让步，受制于流行学派的思想和观念。几乎从一开始（从第二世纪的开始），教会就有信仰告白，并在其信仰准则、洗礼的套语和象征，且最终在使徒信经中寻求统一。信仰准则不是一种强迫性的标准，而是劝说性的和自愿服从的。此外，只有圣经就其内在本质而言是值得信赖的（αὐτοπιστος，autopistos），并始终不变地要求我们无条件地信靠和顺服；另一方面，信仰告白总是可以按照圣经的标准，接受检查和修订。

【514】基督不但是先知，也是在天上继续亲自掌管（*potestas gubernationis*）祂教会的君王。广义来说，我们说的这权柄，是指信徒间彼此施行和给予的领导权与关怀（罗 15:14；西 3:16；帖前 5:11）。圣灵将恩赐赋予这些权柄（罗 12:8；林前 12:28），其中最大的、统管其他恩赐的是爱（罗 12:10；林前 13:13；腓 2:3；彼前 5:5）。既然基督是恩典领域的君王，这统管就是在属灵层面的，且被赋予了爱心服侍的特色。在圣经中这被称为「牧养羊群」（约 21:15-17；徒 20:28；彼前 5:2）。所有这些都显示世俗的权力和政治上的统治都被排除在外（林后 1:24；彼前 5:2-3）。作为教会的君王，基督也设立了长老这个特殊的职分，并藉此治理祂的教会。虽然广义来说，「牧养羊群」也包含了话语职事的工作，但在圣道的公共宣讲和私人的、单独的应用之间，以及泛泛的牧养羊群和照看每一只具体的羊之间，是有很大区别的。门徒训练包括惩戒和惩罚，在极端的案例中，甚至牵涉到逐出教会。圣经阐明了一个清晰的教会惩戒的模式，是以耐心、爱心和其他的属灵方法为特色的，且目标始终是罪人的回转。尽管罗马天主教告解的做法有其价值（雅 5:16），[131] 但它不能弥补受到完善管理的长老职权的职事。强制的告解违背了人良心的自由，使恩典和一个人的救恩变得每时每刻都不确定、无法落实，并迫使教会的神职人员用曲解的方式、以定量的观念来处理罪和惩罚，因此导致了各样不道德的行为。[132] 圣经通过榜样和训诫，将我们指向拿单去见大卫、以利亚见亚哈，和以赛亚见希西家，亲自就他们的罪劝诫他们。这个世代的基督教会需要持续的属灵看顾；一个刚建立的教会不会立即完全。正相反，教会是需要持续清除杂草的田地，是必须在适当的时间剪枝的树木，是必须被引导和牧养的羊群，是需要持续整修的房子，是必须准备作为纯洁的童女出现在丈夫面前的新妇。除了生病的人、将死的人、被试探的人、哀伤的人之外，还有被攻击的人、矛盾的人、怀疑的人、跌倒的人、被囚的人等等，他们都需要教导和指引，以及训诫和安慰。教会必须在主耶稣基督的知识和恩典上有长进。牧者们也是需要被监管的软弱和有罪的人。不好好地监管他们，可能会导致职分的滥用。简言之，讲道

[131] J. Calvin, *Institutes*, III.i.13.
[132] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 147–49 (#462).

者播种上帝话语的种子，长老则期待结出果子。[133]

【515】教会惩戒的工作（*potestas disciplinae*）特别地属于监督的任务。惩戒（discipline）这个词的希伯来文是מוּסָר（*mûsār*），意思是「以惩罚来训练」，被翻译成希腊文的νουθετημα（*nouthetēma*，劝诫）、διδασκαλια（*didaskalia*，指导）、νομος（*nomos*，惯例、律法）和σοφια（*sophia*，智慧）。这个字在新约特别地被翻译为παιδεια（*paideia*，训练、教育、精神栽培）。希伯来文和希腊文的意思都泛指年幼的、稚嫩的、微小的和软弱的，被抚养长大并成长。因为养育孩童包括矫正不正常的发展，所以「惩戒」这个词有改正、惩处和惩罚的含义，在新约圣经中也是这样使用的（提后 3:16；来 12:5-11；启 3:19）。在以色列当中，对罪在专属教会层面的惩罚，包括驱逐出信徒的群体（拉 10:8）；这只有当以色列成为以会堂为基础的群体后才发生。耶稣将天国的钥匙交给彼得（太 16:19）、教会（太 18:18）和使徒（约 20:23），这可能与以会堂为基础的惩戒是一致的。马太福音 18 章 15-17 节，向我们显示了必须怎样实施惩戒：首先是私下的斥责以赢回弟兄，接下来是在见证人前的斥责，最后是在全教会前的斥责。如果所有的这些努力都不成功，那被斥责的人可以被视为外邦人或税吏。除此之外是上帝亲自的惩戒，有时是使徒以上帝的名来执行。这其中包括：亚拿尼亚和撒非喇的死（徒 5:1-11）、以吕马变瞎眼（徒 13:11）、对教会中一个乱伦的人的审判（林前 5）、不按理吃圣餐（林前 11:30）。在哥林多前书第 5 章、提摩太前书 1 章 20 节和提摩太后书 2 章 17 节，我们看到的是使徒使用特殊的权柄，而不是诸如马太福音 18 章 17 节一般性的逐出教会。在这样的案例中，我们没有被要求切断与一切罪人的联系（那也是不可能的），而是要避免与不悔改的前信徒过于亲密的团契（罗 16:17；林后 2:5-10；帖后 3:6；提 3:10；启 2:2、14、20、24）。

将这个圣经教导应用到教会的惩戒中，改革宗教会一直是最认真的。他们一直将通过洗礼或信心的宣告成为教会成员的个人视为惩戒的合理对象，仅处理在会众之间构成冒犯的罪，清楚地辨别个人隐藏的罪——要按照马太福音第 18 章处理——与公开的罪；在处理公开的罪时，他们遵从清晰的流程，仅实施属灵的惩罚，诸如不准他们领受圣餐。他们将逐出教会作为极端的行动，并且在认罪的前提下容许犯罪的人随时重新回到教会（太 16:19，18:18；约 20:23；林后 2:5-10）。

【516】第三方面，基督也是祭司，祂在天上仍然持续在祂的教会中行使这个有怜悯权柄的职分。我们的主医治人，差派祂的使徒们去传道，赶鬼，医治各样的疾病（太 10:1、8；可 3:15；路 9:1-2，10:9、17），并且呼召祂的教会奉祂的名，活跃地从事慈善的执事事工。按照耶稣自己的应许（可 16:17-18），很多医治和彰显大能的超常恩赐被赋予给祂的门徒（徒 2:44-45，4:35；罗 12:7-8；林前 12:28）。

[133] 关于长老的职分：J. Calvin, *Institutes*, IV.i.22; A. Kuyper, *Encyclopaedie der heilige godgeleerdherd*, 2nd ed., 3 vols. (Kampen: Kok, 1908–9), III, 524; P. Biesterveld, *Het huisbezoek.*

正如发生在教导和治理恩赐上的情形，慈善的事工也是如此进展。这些恩赐逐渐地与职分结合起来：教义的事被指定给教师（διδασκαλος，*didaskalos*），教会治理被指定给长老，同样，慈善的事工被指定给执事（徒 6）。这些恩赐本身逐渐变得更简单和普遍；基督浇灌在祂教会的爱与怜悯，极大地在个人善行中彰显出来。尽管在其慈善事工的组织中，还有很多可以改善的地方，罗马教廷在这方面的表现要优于其他教会。因为尽管改革宗教会恢复了执事的职分，他们没有合理地定义并规范它的角色和事工，也没有发展它对外的事工。改革宗教会需要比目前更尊重执事的职分，这是基督作为怜悯祭司的独立职分。[134] 爱与怜悯需要被承认，而且要被当作最杰出的基督徒美德来实践。执事要教导所有的成员，特别是富有的成员要警惕贪婪的罪，并实践怜悯。执事需要激励、管制和引导（而不是扼杀）个人善行的实践。如果需要的话，大教会可以使用女执事从旁协助，正如在其他两个职分中，在教导要理问答和病人探访中使用助理一样。执事应当将他们的帮助延伸到教会中所有的穷人、生病的人、外地人、犯人、智力迟钝的人、精神不正常的人、寡妇和孤儿以及一切不幸的和需要帮助的人。他们或完全或部分地失去了从其他渠道获得帮助的可能性。执事们当寻求以言语和行动来减缓他们的苦难。慈善事工需要在所有教会的工作计划中被赋予比目前更重要的地位。执事应当在教会重要的立法机构中担任代表，在跟慈善事工相关的一切事务上有投票权。在这些聚集中，慈善事工应当按照普遍的原则被组织起来，并以会众各种境况上的差异为念。更大范围的需要，应当共同来承担，通过邀请本地教会帮助其他教会，来扩大慈善事工的范围，如帮助国外贫穷和受压迫的信徒。上帝子民的奉献必须奉基督的名分配，就像拿会众存放于主桌上的东西交给基督自己一样（太 25:40）。由教会组织所作的慈善事工，绝不能够被国家福利吞并、与之融合或混淆起来。教会执事的事工必须保持独立性。

【517】基督通过职分和本地教会议会来治理祂的教会。根据新约圣经，每一个本地教会都是独立的，是一个「完整的教会」（*ecclesia completa*），因此就像整体的教会，可以被称为「上帝的殿」（林前 3:16-17；林后 6:16）、「新妇」（林后 11:2）或「基督的身体」（林前 12:27）。然而信徒们彼此之间不是各自孤立的，从一开始本地教会就聚集在一起商讨共同关心的事。在新约中已经出现这样做的痕迹，如在耶路撒冷的习惯做法（徒 1:14，2:41 以下，5:12，6:2，15:2、6、22），以及使徒的例子和别处经文的命令（林前 11:4-6、34，14:27 以下，16:1；提前 3，4:14）。使徒行传记载门徒聚集在一起选举使徒（第 1 章），以及教会选举执事（第 6 章）。保罗在提摩太前书 4 章 14 节提到作为 *presbyterium*（译按：长老区会）的长老团体。在哥林多前书第 5 章，保罗呼召他们实施惩戒。本地教会们也共同形

[134] 编者按：接下来的一些句子是《改革宗教义学》完整文本中十一个独立要点的总结。这是值得注意的，因为巴文克在这里超出了教义的说明，进入到关于教会事工特定计划的推荐。

成一个整体，它们也被集体地称作一个 ἐκκλησια（*ekklēsia*，单数），并隶属于负责领导和治理整个教会的使徒。使徒行传 15 章描述了这种大型的集会——安提阿教会、耶路撒冷教会和其他一些教会，一起聚集并处理外邦人割礼的问题。

所有这些在新约里所记载的会议都是本地教会的聚集，只有在使徒行传 15 章有从其他地方来的代表。在前三个世纪的宗教会议（synod），长老、执事和主教都有参加。甚至连尼西亚大会也都有在主教之外的长老、执事和参加辩论的其他成员参加。此外，在第二和第三世纪，所有由临近教会代表参加的会众集会，在等级上都是平等的。当时还没有教会集会的等级制，也没有省的、大教区的或普世的会议。然而等级制的模式逐渐被建立，并渐渐出现了省、国、宗族和普世议会的等级之分。[135] 等级思想发展的结果是越来越不需要会众的赞同；长老和执事与会众分离，成为主教的顾问和助手；宗教会议便逐渐被主教所掌管。这一切都使普世大公会议的特有属性难以被界定。不过罗马天主教是这样界定普世大公会议的：对罗马而言，只有当一个会议的裁决被教宗同意时，它才因而获得绝对无误和具有普世约束力的属性，成为普世的大公会议。[136]

在新教教会中，教会治理的宗教会议形式（synodical form）逐渐地发展起来，特别是在改革宗教会中。虽然这段历史不总是光彩的，但它们是必要和有帮助的。慈运理在 1528 年在苏黎世设立了由（市）议会召集的宗教会议，由从城市和乡村来的传道人和少数（市）议会的成员构成，其首要的任务是衡量对传道人的教导和品行的投诉。[137] 同样，加尔文在《教会条例》（*Ecclesiastical Ordinances*）中提出传道人必须每三个月聚集一次，以监督彼此的教导和品行。此外，在 1546 年还增加了每年的视察。[138] 议会制的教会秩序，首先出现在教会快速增长并因此需要统一的法国。首次会议是 1559 年 5 月 26 日在巴黎召开的，他们一致通过采纳共同的信仰告白和教会秩序。[139] 值得注意的是，最早产生的是大会（general synod），这个大会成立了许多省区大会（provincial synods），之后，在 1572 年，长老监督会（classis）又被插入在省区大会和本地教会的堂会之间。[140] 此后，教会治理的

---

[135] R. Sohm, Kirchenrecht, 247–344; A. Hauck, "Synoden," in *PRE*[3], XIX, 262ff.; A von Harnack,*The Mission and Expansion of Christianity*, II, 172; O. Berzl, *Ursprung, Aufgabe, und Wesen der christlichen Synoden* (Würzburg: Stadenraus, 1908); 编者按：巴文克错误地以为这个晚期作品的作者是奥斯腾（G. Osten）。

[136] R. Bellarmine, "De conciliis et ecclesia lib.," in *Controversiis*, bks. I and II.

[137] J. K. Mörikofer, *Ulrich Zwingli, nach den urkundlichen Quellen*, 2 vols. (Leipzig: Hirzel, 1867–69), II, 118ff.

[138] F. W. Kampschulte and W. Goetz, Johann Calvin: *Seine Kirche und sein Staat in Genf*, 2 vols. (Leipzig: Duncker & Humblot, 1869–99), I, 408.

[139] G. V. Lechler, *Geschichte der Presbyterial- und Synodalverfassung seit der Reformation* (Leiden: Noothoven van Goor, 1854), 69.

[140] Ibid., 81; cf. for Scotland, 97; H. E. von Hoffmann, *Das Kirchenverfassungsrecht der niederländischen Reformierten bis zum Beginne der Dordrechter Nationalsynode von 1618/19* (Leipzig: Hirschfeld, 1902).

议会制形式也被引入到其他改革宗教会中，在波兰、波西米亚、匈牙利、德国、荷兰、苏格兰、英格兰、美国等。然而反对意见却从两个方面产生：(1) 那些认为议会是可允许但是不必要的人，他们相信自己是在国家的权柄之下（抗辩派）；(2) 那些认为每个信徒群体都是独立的，他们拒绝一切权威的束缚和议会制的联系（重洗派，独立派）。反对者提出了一些有效的论点。在新约圣经，会众是独立在基督之下的。此外，会议的历史并不能总是很好地阐述其益处，反而常常使自己看上去是各样争执和分裂的原因。因此拿先森的贵格利（Gregory of Nazianzus）早已经这样说：「我看到甚至没有一个会议是有帮助的」。这句谚语「每个会议都导致（进一步的）争斗」，也有部分真理在其中。

然而其他方面的考量，却清晰地显示宗教会议的必要性和有益性。新约所记载的，在教会之间缺乏典型的或宗教会议式的联系，可以轻易由使徒在早期教会中扮演的角色来解释。在新约中至少有证据显示，与其他教会聚集、与其他教会商讨，甚至在特定的争论中要求裁决是允许的（徒 1；6；15；21）。广义上来说，宗教会议是「被上帝的律法所允许的」。尽管宗教会议对于教会的「存在」不是绝对必要的，并且没有被上帝的话语特别地要求成立，但它们是被允许的，且对教会的「健康」（well-being；*bene esse*）是必要的。这必要性源自这样的一个事实：教会被呼召担负教义的统一、惩戒和敬拜，教会要持守秩序、平安和爱，教会领受的共同目标（如培训、呼召、差派牧者；传福音；支持有需要的教会；等），只有通过教会会议的形式才能实现。教会会议通过维持本地会众的独立性来推翻等级制，保护本地会众远离牧人或其他形式的掌控，并给他们申诉的权利。教会会议能仔细地调查，允许充分的讨论，并和平地解决教会中惯常出现的关于教义、惩戒和事工的争议。为了达成它们的目的，教会会议应当始终是教会的集会，教会成员（牧师、长老、执事或普通信徒）应当是教会的代表，并受教会的指示约束。这些聚集不应当按照从高到低的等级秩序来排列，因为所有的教会都平等地被圣道所约束，并平等地分享圣灵的应许。这些聚集不是从教会来的代表团体，而是奉基督的名被呼召来治理祂教会的职分承担者的聚集。所有教会和教会集会的权柄都从基督而来，祂是教会的主。唯有祂的话语才具有决定性的作用。只有圣灵在教会成员中认可并通过成员认可的事，在基督的教会中才有约束性。

【518】因此教会以它自己的起源、本质、活动和目的存在于世界中。尽管教会在每一方面都不同于世界，但教会从不脱离世界而存在，或者是与世界并行的，而是有机地、属灵地和道德性地与世界相连。基督徒群体对教会与世界关系的理解，可以被简化为三个基本的立场：重洗派的回避；罗马天主教超自然地提升自然，并企图通过苦行（ascesis；或译为禁欲）达到完美的境界；新教，特别是改革宗的更新与成圣。后两者是两种主要的选择。罗马并不按重洗派的方式将自然理解为有罪的，因此不主张回避和分离。但它确实教导自然属于更低的秩序，很容易成为罪的原因，并因此需要超自然的限制。恩典被机械地「加于」自然之上，

那些想要按照罗马模式生活的人，必须成为禁欲主义者、压制自然并将自己完全地奉献给宗教。那些没有能力这样做的人，为自然取得必要的空间，并在超自然中寻找范围，以标记出此空间的界限。

新教（改革宗）观点是从这个信念起步的：在创造和再创造中只有一位上帝，并且创造万有与旧约圣经中的上帝，不亚于再创造的上帝、基督的父、新约圣经的上帝。基督既是新约的中保，上帝也是藉着祂创造万有的。而圣灵，这位重生和成圣的源头，也是起初运行在水面上并装饰了天空的那一位。因此，创造和再创造不能用低等和高等的角度来对比。它们都是美好的和纯净的，是独一的三一真神辉煌的工作。在人堕落犯罪之后才到来的恩典，不是封存在圣道或圣礼中、由祭司分配的实体或物质，而是在创造的行动中更新和改变的力量。这恩典是以一种双重的形式分配的：作为抑制（邪恶）的普遍恩典，和作为更新（世界）的特殊恩典。二者在基督这位权能与恩典的君王身上得到统一；二者都是为了对付罪；二者都确保创造和再创造之间的联系。对堕落后的世界，上帝并没有置之不理，或剥夺其所有的恩典，而是以普遍恩典托住它，防止它受更多的灾难，并且为了在基督里的特殊恩典而继续引导与保存它。因此将二者分离和压制是不被允许和不可能的。堕落后的世界不是「无神的」，也没有被剥夺一切的恩典。回避、分离和压制是不被允许和不可能的。我们在成为基督徒之前先是人，成为基督徒并不脱去我们的人性，也不将我们提升到人性之上：基督徒仅仅是重生的、被更新的，也因此是真正有人性的人。基督的道成肉身包括了穿上我们完整的人性，祂并没有视任何人或自然的东西为陌生的或不相容的。因此，教会和世界之间的关系，在特性上首先是有机的、道德性的和属灵的。基督是先知、祭司和君王。祂通过祂的话语和圣灵，令人信服地影响着全世界。属灵的生活意味着在完全的深度和广度上，按照上帝的律法来改变自然和道德的生活。自然生活的所有范围都通过被更新的人而改变：家庭重新受到尊重，妻子（女人）再次被视为与丈夫（男人）平等，科学和艺术得以基督化，道德生活的水准得以提升，社会和国家被改造，法律和制度以及道德和习俗也都被基督化。

无论是在理论上还是在实践中，最大的难题是在于教会和国家的关系。基督通过职分和组织来统治祂的教会，问题是教会与自然生活中各方面的关系，是否也可以被职分化并制度化地来管理。国家高于教会式的管理，导致教会必须服从基督教政府，并且依照其法律行事。当民事政府认为基督教道德是公共生活的重要指导时，我们当感恩，然而丧失教会的独立性却是过高的代价，即便教会的真实权柄（上帝圣道和圣礼的职事）在本质上没有改变，其实践却被严重地修改了。另一方面是教宗制，它在保持教会的独立和自由方面是值得赞许的。但在其余方面，它寻求使一切受洗的基督徒（若非全世界的话）在所有的领域和关系、在司法和法律上都隶属于教宗。在罗马的观点中，家庭、社会、国家、艺术、科学等都必须是属于教会的。因为凡是教会的，就等同于是基督教的，是罗马天主教的，

也就是属于教宗的。

路德和加尔文伟大的改革，在于他们恢复了基督信仰在宗教-伦理上的重要性，并且作为恩典的宗教，将自然领域从罗马天主教会的司法权中解救出来，而不是从基督信仰解救出来。加尔文敏锐而清晰地在教会和国家之间划分了界线，但和我们的划分不同。教会和国家共同拥有权柄的范围，比我们今天所定义的大得多。在政府的管辖领域和范围内，基督化政府应该守护上帝的尊荣、教会的生命力和上帝国度的扩张。然而加尔文说教会和国家之间的关系是契约性的和自由的。教会必须传讲上帝的话，并奉祂的名来见证祂的诫命；但如果政府或任何人拒绝听从，那么教会、加尔文自己或任何基督徒，都没有任何诉诸强迫的权柄或权力。劝说是教会唯一的公共武器。一切强迫和施加惩罚的权力，都要从教会身上被剥去，然后基督信仰会重新得到恢复，要作为纯属灵的权柄受人尊崇。

教会必须以全面的方式实践这属灵的权柄。尽管教会的见证被其多样的形式所削弱，但教会呼召一切受造物、艺术、科学、家庭、社会、国家等，降服在上帝的话语之下。这要求仅仅是一个信息，是道德的见证，是劝说，而从来不是强迫。基督教的民事政府被呼召宣扬上帝的尊荣，保护祂的教会，并破坏敌基督的工作，但他们必须以与福音和他们权柄的特定范畴相称的方式来执行。个体的自由和其他领域的自由，必须受严格地保护，即便他们违背上帝的律法。罪和违法行为之间的界线必定要划分清楚，并受到尊重。我们必须留意的是不要指定抽象的界限，因为抽象的界限在不同的人和不同的年代会有变化，只能靠大众良心的见证，在某种程度上决定基本方向。简而言之：基督教在世界的影响不是政治性的，它仅仅通过宣讲、劝说和见证来寻求社会的变革。

第二十二章　圣灵赐恩典的管道

恩典的管道

【519】一切临到堕落之人的救恩和祝福，都是出于上帝满有恩典的特性。[1] 客观地说，恩典和一切恩典的益处都在基督里，祂以圣约的方式获得并分配这些恩典。那些接受了基督和祂一切益处的团体，被称为「教会」或「基督徒群体」。基督怎样将祂的益处传递给祂的子民和教会呢？祂是否使用管道（means；或译为媒介、途径）呢？神秘主义者否认这一点。作为二元论者，他们不能设想恩典必须依靠或被束缚在外在的记号和活动里。他们认为唯有上帝，或在我们里面的基督、圣灵，或在我们内心的话语或光照，才能在人里面成就恩典的工作。圣道或圣礼只能指向或描述那内在的恩典。成文的圣道只能表达、圣礼也只是外在地展示已经存在我们内心的恩典。神秘主义者在这一点上附和了苏西尼派[2]和抗辩派[3]的理性主义，他们将圣礼仅仅看作仪式性的训诫、纪念性的记号和告白的行动。相反地，罗马则坚持管道是必要的，并将管道与教会的祭司职分（priesthood）所拥有施行圣礼的权柄绑在一起。罗马天主教认为恩典是绝对受管道所束缚的。毕竟对于罗马而言，由圣灵所维持的有形教会就是实际的、真正的、完美的恩典管道，圣礼是最卓越的。教会就是在地上的基督，尤其是在祂祭司的职分上，传递祂丰富的恩典和真理，其首要任务是将人类从自然界提升到超自然界。这种有提升作用的恩典，是超自然的物质能力，在圣礼中藉着施行圣礼的事效（*ex opere operato*）[4]，由祭司将这个能力注入到「属血气的人」身上。[5] 所以，离开基督、离开教会、离开祭司、离开圣礼，便没有救恩。话语的宣讲只是预备性和教育性的，为的是唤起信心，也就是赞同；

---

[1] 编者按：巴文克在这里说「恩典是上帝的品德」（*als deugd Gods*）。如翻译为「属性」则是过于强的一个词，并且与巴文克自己在第二册对「属性」（*eigenschapen*）的用法不同。因此翻译为「上帝满有恩典的特性」。

[2] O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schrö 1847), 559ff.

[3] *Apologia pro confessione Remonstrantium* (1629); Apology of the Augsburg Confession, c. 23; P. van Limborch, *Theologia christiana* (Amsterdam: Arnhold, 1735), V, c. 66.

[4] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), III, 516–17 (#416).

[5] 编者按：*Ex opere operato*，「藉着所作的工」（by the work performed）；这是指「中世纪经院派和罗马天主教的假设，认为教会正确地对圣礼的施行，会将恩典传递给接受者，除非接受者将属灵的障碍（*obex*）置于其途径上。因此圣礼本身有*virtus operativa*，或者说有运作的能力。」(Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* [Grand Rapids: Baker Academic, 1985], s.v. *ex opere operato*).

就连相信也只是为得着恩典所设的七项准备之一。[6] 教会所维持的惩戒，只是为了促进对道德律法的服从，由祭司施行的圣礼才是真正得到恩典的管道。

宗教改革对恩典的管道所采取的立场，乃是介于神秘主义对管道的低估和罗马对管道有神奇功效的高估之间。按照改教家的观点，基督是完全的救主，是上帝与人之间唯一的中保，而教会首先是圣徒的相通，但基督也设立了有职分的牧者群体（不是祭司！）来宣讲上帝的话语。他们把中世纪罗马将恩典理解为圣职的能力（sacerdotal power），改而理解为圣道的属灵能力。圣经（而不是教会）被视为是得到恩典的管道。圣礼被置于圣道之下，离开了圣道，圣礼既没有意义也没有能力，因此圣经和教会的关系也发生了变化。[7] 宗教改革再次将教会建立在圣经的根基上，并将圣经提高到远远超过教会的地位，而不是认为教会在圣经之先。圣经——上帝的话语，而不是教会，成为至高的恩典的管道。此外，圣道被置于每个人手中，并被认为对每一个因渴望得到救恩而学习圣经的人都是清楚的；圣道不仅被视为在公共的宣讲中有能力和恩典，在家中学习也是如此。因此以信心接受圣道的基督徒，便从圣礼制度中被释放了出来。

宗教改革反对神秘主义认为不必以圣道和圣礼作为恩典管道的看法，而把圣道和圣礼理解为上帝施予恩典的一般管道。教会是信徒的母亲，而教会里的职分是为了施行圣道和圣礼而设立的。恩典主要在于恢复上帝对我们的喜悦、在于罪的赦免、在于属灵的更新，使我们重新拥有上帝的形像。恩典的管道绝不能与基督的位格和工作分离，祂仍然在行使先知、祭司和君王的职分；也不能与基督在地上设立的教会分离，更不能与担任教会职分的神职人员分离，因为基督把圣道和圣礼托付给他们。当然，上帝的主权超乎一切。当改革宗面对牧养的问题时，例如安慰孩子在婴孩时期就过世的信靠基督的父母，他们承认上帝可以不透过圣道和圣礼、唯独靠圣灵来施行拯救。[8] 然而他们将这些案例视为例外，并坚持一个原则：对成年人而言，圣道和圣礼是上帝赐予祂的灵和恩典的一般管道。这些都不应该导致对重生的臆测，以免我们忘记上帝的美意唯独是要在基督里、藉着基督来施行救恩。上帝无条件地将祂恩典的施行与基督的教会相连。教会是众信徒的相通，也因此可说是信徒的母亲。上帝和父母们立约，并在其中和他们的孩子立约。祂以恩约的方式施行恩惠。存于地上的教会是基督传递祂一切恩惠（包括重生）的圣洁群体。为了使教会能够成为这样的群体，上帝以圣灵装备教会，在教会里倾倒出各样的恩赐，设立了教会中的职分，并托付教会施行圣道和圣礼。所有这些都包括在「恩典的管道」这个术语中。这个术语甚至可以延伸到包括为

[6] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 515 (#416); IV, 108–10 (#451), 188–89 (#469).
[7] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 452–59 (##118–19).
[8] Luther, according to R. H. Grützmacher, *Wort und Geist: Eine historische und dogmatische Untersuchung zum Gnadenmittel des Wortes* (Leipzig: Deichert, 1902), 9ff.; J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, IV.xvi.17–18 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles [Philadelphia: Westminster, 1960], 2:1339–41).

了初次或持续地享受恩约的益处，我们必须要做的事，例如信心、归信、与罪的争战和祷告，[9] 然而，这样使用此术语必须十分小心。严格地说，只有圣道和圣礼可以被视为恩典的管道。这是外在的、人可以感知的行动和记号，而这行动和记号是基督已经赋予祂的教会的，祂也藉此传递祂的恩典。这些管道一刻都不能与基督的位格和工作分开，也不能与作为有机体和机构的教会分离。

上帝话语的宣讲

【520】恩典最重要的管道是上帝的话语。由于圣道既包含律法也包含福音，既包含行为之约也包含恩典之约，所以它有普世的重要性，甚至超乎在教会中作为恩典管道的宣讲。在一个基督教社会中，上帝的话语以各样的方式、多种的形式、全方位地临到人们，从他们最早的孩提时代就一直如此。事实上就内在呼召而言，甚至早在孩子们的意识觉醒之前，上帝就常常将圣道引入孩子们的心中，重生他们，使他们成圣。正如从每个人最早的存在开始，上帝就将律法的功用刻在他们心里，并在他们里面种下了宗教的种子。因此我们必须把「上帝的话语」和圣经区分开。「上帝的话语」不仅仅以圣经的形式并藉着圣经的公开宣讲出现，它也间接地、藉着把圣经吸收到其意识中的教会或社会中的人临到我们。总之，它不仅仅是一种声音，更是一种能力，也是上帝旨意的实现（赛 55:11）。靠着祂的话，上帝创造并维持着世界（创 1:3；诗 33:6，148:5；赛 48:13；罗 4:17；林后 4:6；来 1:3，11:3）、耶稣平静了风浪（可 4:39）、医治了病人（太 8:16）、赶出了污鬼（9:6）、使死人复活（路 7:14，8:54；约 5:25、28，11:43；等）。靠着上帝的话语，祂也在道德和属灵的领域做工。

上帝使用祂的话语在道德和属灵的领域显明祂的旨意；上帝的话语必须被区分为律法和福音。当耶稣将赦罪和救恩的福音带给税吏、罪人、穷人和被囚的人时（太 5:1 及以下，11:5、28-30；路 4:18-19，19:10；等），祂就自动地与当时流行的法利赛人和律法主义的宗教观发生冲突。然而，尽管耶稣否定了从前的律法师所制定的人的条例（太 5:21 以下，15:9），并且对杀人（5:21-22）、奸淫（5:27-28）、誓言（5:33-37）、禁食（6:16-18）、离婚（19:9）、安息日（可 2:27-28）有不同的观点，祂却高举所有的律法及其礼仪的元素（太 5:23-23，17:24-27，23:2-3，23；可 1:44，11:16）。耶稣也解释了律法的属灵含义（太 5-7），强调它在伦理方面的内容，将爱上帝和爱人如己作为它的总纲（7:12，9:13，12:7；可 7:15，12:28-34），并期待一种不同于法利赛人的、却是更丰富的义（太 5:20）。祂来了是要成全律法

[9] J. Calvin, *Institutes*, IV; Second Helvetic Confession, #16; Westminster Confession, chap. 14.1; F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Steward (Edinburgh: T&T Clark, 1928), §127.

和先知，而不是为了废除它们（5:17）。尽管国度的新酒要求新的皮袋（9:17），而且圣殿、人和律法的日子已经被定好了（可 13:2），但耶稣的目标不是为了闹革命来推翻旧约，而是透过完全成全旧约，自然地带来改革和更新。[10] 这也是为什么在耶路撒冷的早期教会仍然坚持圣殿和律法的原因（徒 2:46，3:1，10:14，21:26，22:12）。

随着外邦人的归信，他们对摩西律法的意义提出了质疑。保罗是最早完全理解到通过基督的死，律法成文的规条已经被取消了的人（西 2:14）。当保罗谈到「律法」（νομος，*nomos*）时，除非有进一步的要求说明不是如此（例如罗 3:27；加 6:2），他总是将律法理解为摩西的律法，也就是完整的妥拉（Torah），包括其仪式上的命令（罗 9:4；加 2:12，4:10，5:3；腓 3:5-6）。不过，保罗仍然将律法看成是上帝旨意的启示，是一种宗教/伦理的要求，是上帝命定作为祂与人之间对启示的规范。尽管律法不能像法利赛人所宣称的那样会产生义，反而因肉体软弱变得无力（罗 8:3）；律法在一段时间内是作为训蒙的师傅（罗 5:20；加 3:19、24，4:2-3），叫过犯显多（罗 5:20；加 3:19），生出震怒、咒诅和死亡（罗 4:15；林后 3:6；加 3:10）；然而律法确实是上帝所赐的、圣洁的和良善的（罗 2:18，7:22，9:4；林后 3:3、7）。律法在基督里达成了它的目的（τελος，*telos*；罗 10:4；和合本译为「律法的总结就是基督」）。信徒们从律法中被释放出来（加 4:26～5:1），从律法的咒诅下获得拯救（3:13，4:5），并领受了使人成为嗣子的灵、使人得自由的灵（罗 8:15；林后 3:16-17；加 5:18）。这信心上的自由并不是要取消律法，而是要坚固律法（罗 3:31）。律法合理的要求，恰恰在那些随从圣灵而行的人身上（8:4）、在他们的生活中得着成全。他们是被圣灵更新的信徒，他们的内心喜悦上帝的律法，并努力寻求上帝圣洁的旨意（罗 7:22，12:2；弗 5:10；腓 1:10）。

【521】圣道可以区分为律法和福音。反律法主义者在其各样的形式中（诺斯底主义、摩尼教、重洗派等），夸大律法与福音的对立；而律法主义者则在其各样的形式中（伯拉纠主义、半伯拉纠主义、罗马天主教、苏西尼派、理性主义等），削弱或取消了二者的对立。罗马分别将旧约和新约与律法和福音等同起来——不但是摩西，基督也成了立法者——并且否认在旧约圣经中存在福音、在新约圣经中存在律法，然而通过接受福音中的律法和警告，将其变为新的律法，由此消除了在保罗的观念中律法与福音之间所存在的对立。罗马认为律法和福音的分别不在于前者只要求、后者只应许，因为二者都包含了命令、警告和应许，都有难解的奥秘、应许和条例，都有必须相信的、必须盼望的和必须完成的事情。此外，在这一切中，新约圣经的福音（新的律法）远超过旧约圣经的律法（旧的律法）。律法是不完整的福音；福音是完整的律法。福音存在于律法中，如同一棵树存在

[10] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 222 (#348).

于一粒种子中，一粒谷子存在于一个穗子中。[11]

这种「律法」与「福音」的区分，大部分可以被认可，但不可以照单全收。宗教改革坚持恩典之约在其两个时代（dispensations；或译为两种安排）的统一性，但同时也明确地把律法和福音作出对比。虽然在一方面改教家们反对重洗派，并坚持恩典之约在其两个时代的统一性，但另一方面他们也意识到律法和福音，作为上帝旨意的两种本质上不同的启示，有着尖锐的对比，因此重新恢复了基督教作为恩典宗教的特质。亚伯拉罕确实得着应许（加 3:17，21），福音在旧的盟约中已被传讲（加 3:8），而且义是由信并藉着信而来（罗 4:11-12，11:32；加 3:6-7）。律法和福音并不彼此抵消。律法/福音的区别不同于旧盟约和新盟约之间的区别，两个约中都既有律法也有福音。律法也是上帝的旨意（罗 2:18、20），是圣洁的、智慧的、良善的和属灵的（7:12、14，12:10），要赐生命给那些遵守的人（2:13，3:2）。罪使律法激起贪婪、增加过犯、产生愤怒、杀害、咒诅和刑罚（罗 3:20，4:15，5:20，7:5、8-9、13；林后 3:6 以下；加 3:10、13、19）。与律法相对的是基督的福音（εὐαγγελιον）。福音成全了旧约的应许（可 1:15；徒 13:32；弗 3:6），是上帝赐给我们的（罗 1:1-2；林后 11:7），以基督为内容（罗 1:3；弗 3:6），传递恩典（徒 20:24）、和好（林后 5:18）、赦免（罗 4:3-8）、公义（罗 3:21-22）、和平（弗 6:15）、自由（加 5:13）、生命（罗 1:17；腓 2:16）；等等。在这些经文中，律法和福音是作为要求和礼物、命令和应许、罪和恩典、疾病和医治、死亡和生命来加以对比的。律法出于上帝的圣洁，人们生而知之；律法面向所有的人，要求完全的义，按行为赐予永恒的生命，且有定罪的功用。相反，福音出于上帝的恩典，唯独藉着特殊启示被人知晓，只面向那些听从的人，赐予完全的义，在信心中产生好行为，且赦免过犯。

这种对于律法和福音的理解产生了一个问题：信心和悔改看来也是一种条件和要求，这是否真的属于福音而不应该被算作律法呢？的确，严格来讲，福音中只有应许和礼物，没有要求和条件。信心和悔改同称义一样，同是恩典之约的益处。但是具体而言，福音与律法总是一致的，所以在圣经中福音自始至终都是与律法交织在一起的。福音总是以律法为先决条件，因为它面对的人是按照上帝的形像被创造的。这些人作为理性的受造物，站立在上帝的面前，并通过外在的证据和内在良心的呼召，晓得祂的律法。在福音到来之前，上帝并没有离开人；福音的呼召不是来自上帝的第一个呼召。每个人按其本性里的律法（不是先按福音），

[11] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 206–12 (#345); J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdam: J. H. Wetsten, 1682), s.v. νομος and εὐαγγελιον; Augustine, *City of God*, VIII, 11; idem, *Sermon 30 on the Gospel of John*; idem, *On the Spirit and the Letter*, 19–20; P. Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3rd ed., 2 vols. (Grottaferrata: Colleggi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971–81), III, dist. 25, 40; T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, qu. 106–8; Council of Trent, VI, can. 19–21; Robert Bellarmine, "De justif.," in *De controversiis christianae fidei adversus huius temporis haereticos* (Cologne: G. Gualtheri, 1617–20), IV, c. 2ff.

都有责任听从上帝的话语，并由此领受上帝在福音中对人所说的话。福音在要求和召唤的形式中被传讲，这形式其实源于律法。因着人与上帝的关系，人带着上帝的形像，信心和悔改因而以上帝律法的名义，成为对人的要求。这要求不但面向被拣选的和蒙重生的人，也毫无分别地面向所有的人。然而信心和悔改始终是福音而不是律法的要素。所以福音总是以律法为先决条件，却又与它不同，特别是在内容上。因为虽然律法也在广义上要求对上帝的信心，但它不要求针对基督的特殊信心。尽管律法可以产生悔过（μεταμελεια，*metameleia*），但是它不能产生信心的果子，即归信（μετανοια，*metanoia*）。这就是为什么我们可以论及信心的律法、信心的要求、信心的顺服（罗 1:5，3:27；约一 3:23），以及不顺从福音和按照福音受审判（罗 2:16，10:16；等）。律法和福音都有要求和应许，区别在于律法要求人行出他们自己的义，而福音邀请人们放弃自己的义、接受基督的义，甚至提供信心这个礼物以达成此目的。

不过改革宗在这一点上与路德宗有不同的看法。路德宗几乎只定睛在律法指控和定罪的功用，因此他们认为从律法中得释放是最高的福祉。律法的必要性仅仅是因为罪的存在。路德宗提到律法有三重功用：不但包括以约束罪为目标的政治和民事功用（civil use），以及唤醒对罪的认识的教导功用（pedagogical use），也包括将律法作为信徒生活准则的教诲功用（didactic use）。然而最后这项功用的必要性，仅仅是因为信徒们仍然是罪人，有必要被律法约束，并被引导到对罪持续的认识中。就律法本身而言，当信心与恩典临到的时候，它就变得无效并失去一切意义了。因着罪，律法和恩典仍然是基督徒生活体验的一部分，从归信一直到死亡。对改革宗而言，因为律法是上帝本体的一种表达，所以人类自然而然地需要服从律法。律法是永恒的；它被刻在亚当的心中，也再一次地被圣灵刻在信徒的心中；在天上，所有的信徒都会按照律法而生活。从律法中被释放，不意味着基督徒与律法不再有任何关系，而是律法不能再从基督徒那里要求什么作为救恩的条件，也不能审判他们、定他们有罪。在接下来的日子里，基督徒以在他们内心深处的律法为乐（罗 7:22），并昼夜思想它（诗 1:2）。福音是暂存的；律法却是永恒的，特别是被福音恢复的部分。因此，律法在改革宗感恩的教义而不是在苦难的教义中占据了重要的角色，必须与福音一同在教会中被宣讲。

圣灵、圣道与能力

【522】除了律法和福音的关系，在圣道的能力和功效，以及圣道和圣灵的关系上，也存在分歧。律法主义（犹太教、伯拉纠主义、理性主义、罗马天主教）认为圣灵特殊的超自然能力不是必要的；而反律法主义（重洗派、神秘主义）则期望一切都从圣灵的内在之光而来，认为在圣道中只能找到记号和影子。就后者

而言，反对的声音起初只是针对律法和旧约圣经，但很快就发展成对一切外在的言语和救赎的整个客观历史媒介有异议。反律法主义期待所有的一切都从圣灵的运作、在我们里面的基督以及内在的言语和内在之光而来。由此，他们认为话语的知识并不能为我们提供什么，只会让我们仍然处于冰冷和死亡的状态。话语不过是记号、影子、形像和象征，表达出已经内在地写在我们心里的内容。因此，内在的话语先存于且优于圣经。圣经只是纸面的话语，晦涩并充满矛盾，而内在的话语则是从重生的那一刻起，在所有信徒里面的上帝、或基督、或圣灵（祂们都是同一位上帝）。有时内在的话语也作为内在之光，以自然的形式居住在人心，这话语是完备的真理。所以，要找到上帝并知道真理，我们不需要到我们自身之外的圣经或历史中的基督去寻找，而是进入我们自身，从世界退出，终止智力和意志，被动地等候内在的、直接的启示。我们会发现上帝，与祂在相交中生活，并在对祂的沉思中得救。这种重洗派的思想，实际上是泛神论神秘主义的复活。该主义将有限看作是无限永恒变化的展现，它寻求在个人感觉的深处与上帝相交，认为在那里，上帝与人是合一的。

相反地，既反对律法主义也反对反律法主义的路德宗和改革宗，则认为虽然圣灵可以离开圣道而作工，但一般来说，圣道和圣灵是相伴随行的。然而路德宗更喜欢说圣灵藉着圣道（through the Word，*per verbum*）作工，改革宗则更喜欢说圣灵与圣道一同（with the Word，*cum verbo*）作工。我们万万不可忘记上帝的话语总是伴随着能力而来（也通过律法）。因为它不是人的话语而是上帝的话语（徒 4:29；帖前 2:13），是活泼长存的（彼前 1:25），是活泼且有功效的（来 4:12），是照在暗处的灯（彼后 1:19），是播种在人心里的种子（太 13:3），会日见兴旺，越发广传（徒 12:24），即便那些撒种的和浇水的算不得什么，但这种子却大有价值（林前 3:7）。总而言之，上帝的话语是「上帝拯救的大能」（罗 1:16；林前 1:18，2:4-5，15:2；弗 1:13）。这真理完整和丰富的意义必须被保持，以便与各样形式的属灵主义对抗。我们在这里也必须拒绝一切将内在和外在、属灵和物质、永恒和时间、本质和形式等对立起来的二元论。上帝是天和地、灵魂和肉体、物质和精神的创造者。从上帝而出的圣道，创造并维持、审判并终结、再造并更新，永远达成它所要达成的，绝不徒然返回。人话语的力量往往取决于一个人是否全身心地投入其中，上帝的话语却不同；上帝总是完全地与祂大能的话语同在。自由宣讲的话语必须根源于圣经，即便与圣经的原话不完全等同，仍然是从上帝而来的话，是临到人的话，但最初是从上帝而来的，在圣灵的大能中被传讲，因此总是有功效的。上帝的话语从不与上帝、基督和圣灵分开；它本身不是永恒的，也无法独立存在，它不能像自然神论者的看法那样与其创造者和作者分开。「圣灵总是与话语同在。」圣灵不是无意识的能力，而是一个位格，祂总是与话语同在，总是托住上帝的话语并使它有功效，虽然不总是以相同的方式。

上帝的话语不总是产生同样的果效，这一事实提醒着我们：如果不承认圣灵

独特的工作，我们就无法理解话语重生和更新的果效。起更新作用的圣灵，一直是且唯独是基督的灵，祂乃是按照基督所指定的管道来作工。圣道总是有效的，绝不会没有能力。即便在那些失丧的人当中，福音也发挥着它的功效。对他们而言，福音是他们跌倒的一个原因，是冒犯人的，是愚昧的，是绊倒他们的石头，是引他们走向死亡的死的香气（路 2:34；罗 9:32；林前 1:23；林后 2:16；彼前 2:8）。依照上帝不可测透的美意，祂使用福音的话语将人引向悔改，但也使人刚硬，使许多人站立得住，也使许多人跌倒。上帝总是通过话语来作工，但不总是以同样的方式。当祂想要藉着话语将人引向信心和悔改时，祂不需要客观地在话语中加添任何东西。这话语是好的、智慧的和圣洁的，是上帝的话语，是基督的话语。圣灵从基督那里获取一切。

虽然如此，种子要结出好果实，就必须落在精心整理过的土中，田地必须做好接受种子的准备。因此圣灵主观的活动必须被加到客观的话语中。心灵的开启（徒 16:14）或思想的启发（弗 1:18；西 1:9-11），是圣灵独特的工作，但又不是圣灵完全独立的工作。因为起重生作用的圣灵，不是泛泛的上帝的灵，而是基督的灵，是圣灵，是基督所获得并藉以治理的灵。圣灵只从基督那里获取一切；基督将圣灵浇灌在教会，因此圣灵是信徒群体的灵。尽管有不寻常的例外，圣灵通常通过人的途径来作工，例如藉着恩约的群体将人引向信心。圣灵跟随着基督走过祂在历史中的旅程。圣灵在重生功用中唯独施行基督的话语、能力和功绩，并自动地将人有意识的生命，引向祂从基督那里所领受的话语，并且叫先知和使徒将这些话语记录下来。

圣　礼

【523】除了圣道之外，圣礼是上帝赐予我们恩典的第二个管道。圣经中没有「圣礼」这个词，大体上说也没有关于圣礼的教义。圣经有提到割礼和逾越节，提到洗礼和圣餐，但并没有将这些条例用单独的一个词总结出来。除了读到耶路撒冷教会「都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷」（徒 2:42）外，关于他们的聚会是怎样安排的，我们一无所知。使徒行传 6 章 4 节也提到「话语的职事」（和合本译为「传道」）。从哥林多前书 11 章 1 到节 14 章 40 节，我们知道得更多一些。在通过洗礼宣告个人信仰而进入教会之后（「进入同一个身体」；罗 6:3-5；林前 12:13；加 3:27），信徒奉基督的名，有规律地在主日聚会（徒 20:7；林前 16:2；启 1:10）。

聚会看来有两种，一种是允许非教会成员参加的话语的职事，包括经文的诵读、祷告和敬拜（徒 2:42；罗 12:12；林前 14:14-15、26）；另一种是庆祝圣餐（聚会是「为了吃」；林前 11:33），只有信徒被允许参加（10:16 以下；11:20 以下）。

首先是祷告和感恩，接着是由信徒们自备食物共同分享的聚餐（ἀγαπη，*agapē*；犹 12；彼后 2:13；和合本译为「爱席」），接下来仍旧是祷告和感恩（εὐχαριστια，*eucharistia*），这就是庆祝圣餐。尽管一些学者主张在使徒时代，圣餐没有与普通的饭餐分开，整个爱宴（ἀγαπη）是感恩（εὐχαριστια）和「圣餐」，但保罗在哥林多前书 11 章 20-21 节将二者区分开来，并建议信徒先在家吃饭，以此将二者完全分开（林前 11:22）。[12]

然而在第二世纪，这两个事工被合并起来，圣餐被整合到平时的礼拜当中。[13] 由于礼拜的第二部分（圣餐）唯独是给受洗的成员参加的，它逐渐蒙上神秘的色彩。希腊神秘宗教对基督教的影响，导致他们对新约中 μυστηριον（*mystērion* [奥秘]）这个词的理解有所改变。恰当地加以理解，这个词指的是上帝先前所隐藏的大能和非凡的作为，现在被启示出来。[14] 但教会将这个词理解为与「无法测透」是同义词，并将其翻译为拉丁文的 *sacramentum*，结果任何启示的内容和神圣的活动，如祭司受圣职、婚姻、赶鬼、庆祝安息日、割礼和一切仪式，都可以归类于「圣礼」（sacrament）。[15] 奥古斯丁采用了这个词的广义意义，伪丢尼修（Pseudo-Dionysius）和经院主义都跟随了他的选择。尽管洗礼和圣餐特别被指明为「圣礼」，但这个词的意思含糊不清，以致于圣礼的数目长期以来无法确定。

虽然初代教父们没有发展出关于圣礼的清晰教义，但中世纪经院主义对圣礼作出了详尽的阐述。伦巴德（Lombard）是第一个列出我们所熟知的七个圣礼的人。[16] 但在他之后，神学家们和一些会议（如 1179 年的第三次拉特兰会议）仍然只在广义上谈论圣礼。这种情况一直持续，直到伦巴德的《教父名言集》（*Sentences*）成为学习神学的通用手册，以及佛罗伦萨会议（Council of Florence，1439）确立了圣礼的数目为七个圣礼为止。[17] 这个词的定义也伴随着对圣礼数目的限制，罗马天主教关于这点的教义也在天特会议中被确立下来。[18] 在这个中世纪的共识里，包含了基督在新约设立了七个圣礼的宣称：洗礼、坚信礼（或译为

---

[12] T. Zahn, "Agapen," in *PRE*^{3}, I, 234–37; P. Drews, "Eucharistie," in *PRE*^{3}, V, 560–72.

[13] Cf. P. Drews, "Eucharistie," in *PRE*^{3}, V, 562.

[14] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 619–21 (#160).

[15] Edwin Hatch, *The Influence of Greek Ideas on Christianity* (1890; repr., New York: Harper, 1957); 宗教历史企图将基督教的圣礼理解为完全或大部分来自外邦神秘宗教，却徒劳无功。F. Kattenbusch, "Sakra-ment," in *PRE*^{3}, XVII, 349–81, 提到尽管外邦神秘宗教对基督教毫无疑问地造成了一些影响，但「圣礼的风格显示这影响对基督教产生巨大冲击的可能性极小。」

[16] P. Lombard, *Sent.*, IV, dist. 2.

[17] J. Schwane, *Dogmengeschichte*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1882–95), III, 584ff.; F. Loofs, *Leitfaden zum Studium der Dogmengeschichte*, 4th ed. (Halle a.S.: M. Niemeyer, 1906), 568ff.

[18] Council of Trent, sess. VII; Roman Catechism, II, chap. 1. 编者按：后梵蒂冈第二版的标题是《罗马天主教要理问答》, trans. Robert I. Bradley, SJ, and Eugene Kevane (Boston: Daughters of St. Paul, 1985), 放弃了在序言中的列举，所以第一章从洗礼开始。在这个注解中，恰当的引用应该是 II, "Introduction." On sacramental theology in the Greek church, see F. Kattenbusch, *Lehrbuch der vergleichenden Confessionskunde* (Freiburg i.B.: Mohr [Siebeck], 1892), I, 393ff.

坚振礼）、圣餐、忏悔、终傅（extreme unction；给临终者涂油礼）、圣职和婚姻。这些圣礼提供特殊的恩典，虽然在价值上有所不同，但于救恩是必要的。它们「藉着施行圣礼的事效」（*ex opere operato*）传递恩典。它们只可以由被按立的神职人员，按照教会真实的意图来合法地施行，并且这由圣礼而来的特殊恩典，只有当接受者愿意接受才被真正地传递。每个圣礼都提供一种特殊的恩典。洗礼、坚信礼和圣职提供「无法磨灭的特质」（*chatacter indelebilis*）。

【524】圣礼教义的发展，展示出一个与圣经渐行渐远的趋势。当罗马说圣礼只提供使人成圣的恩典时，它就将恩典几乎完全从罪咎和罪的赦免中移除，而将恩典转变为从外在临到人的超自然礼物。罗马也几乎完全切断了圣礼与圣道之间的连结，仅仅给予后者临时和准备性的意义。由此，圣礼的恩典从圣道中独立出来，甚至在价值上超过圣道。信心不再是领受圣礼的条件，使人成圣的恩典是「藉着施行圣礼的事效」注入到人身上，并且假设只要接受者在领受圣礼时，没有把一个无法逾越的障碍放在中间，就可以领受到这个恩典。因此，圣礼被认为是确确实实、却又是不可思议地，藉由上帝赋予祂手中工具的神职人员的能力，发生功效。

宗教改革依照圣经修改了罗马天主教的教义。慈运理、路德和加尔文都教导说，脱离了圣道，圣礼所赋予赦免的恩典就是毫无价值的，而且圣礼的运作乃是以接受者有信心为前提。然而改教家在圣礼的教义上也有不同的意见，因为圣礼是他们神学思想的体现。路德反对重洗派，强调圣礼的客观性质。慈运理教导说，圣礼是信心的记号。加尔文则教导说，圣礼是上帝在恩典之约中的记号和印记。在路德宗的理解里，就如同圣灵的能力进入到圣道中，「属天的实质」也隐藏在圣礼的要素中、与圣礼的要素同在、在圣礼的要素之下（*in, with, and under* the elements）；而恩典也如同透过工具、媒介、助手、管道和器官一样，藉着圣礼运作。[19] 对慈运理而言，由于圣礼只对那些有信心的人施行，而且他们藉着那信心，得以在基督里有份，并分享祂一切的益处，所以圣礼首先是信心的记号和证明，是信仰告白的行动。圣礼次要的作用是加强信心，提醒我们信心为我们带来的益处。圣礼逐渐地引导我们的信心远离我们自己，归向上帝在基督里的恩典，且由此运用并加强我们的信心。[20] 实际上加尔文也将圣礼看作是告白的行动：「是我

[19] J. Köstlin, *The Theology of Luther in Its Historical Development and Inner Harmony*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 511; Joseph T. Müller, *Die symbolischen Bücher der evangelisch-lutherischen Kirche*, 8th ed. (Gütersloh: Bertelsmann, 1898), 39, 41, 202, 264, 321; 编者按：这些特定的引用，见以下的路德文献：Augsburg Confession, art. 5, in *The Book of Concord*, ed. R. Kolb and T. J. Wengert (Minneapolis: Fortress, 2000), 40; ibid., art. 13 (Kolb and Wengert), 46; Apology of the Augsburg Confession, art. 13, pars. 1–5 (Kolb and Wengert), 219–20; ibid., art. 24, pars. 69–70, 270–71; Smalcald Articles, part III, art. 7 (Kolb and Wengert), 321.

[20] U. Zwingli, *An Account of the Faith of Huldreich Zwingli* (Fidei ratio, 1530), in *On Providence and Other Essays*, ed. S. M. Jackson and W. J. Hinke (1922; repr., Durham, NC: Labyrinth, 1983), 7th

们对上帝敬虔的彼此认证」。但这告白的行动仅是次要的，要点在于圣礼是「以外在的记号见证上帝给我们的恩典」，是上帝在祂的话语中所应许的记号和印记，是我们在其中思想上帝丰富恩典的镜子。圣礼没有属于它们自己的内在能力；它们是上帝选择将恩典注入那些相信的人的工具。上帝用这样的方式加强并滋养他们的信心。非信徒只能接受这记号，而不是记号所表征的事物。然而无论是加尔文还是其后的改革宗传统，关于上帝如何在圣礼中分配恩典，都没有清楚的解释。慈运理的教义在路德宗和改革宗教会之外逐渐地被接受，包括重洗派、苏西尼派、抗辩派、理性主义和贵格会。圣礼成为纯纪念性和告白性的记号，其目的是提升德行。因此，圣礼可以轻易地被其他庄严的仪式所替代。尽管施莱尔马赫尝试维持圣礼的客观特质，并尝试结合各样的观点以达成更高的合一，但由于他没有解答什么是圣礼最主要和最重要的地方，他的阐述无法使教会满意并达成一致的协议。[21]

【525】我们由此可以理解为什么有很多人反对用「圣礼」这个词，而宁愿用记号、印记、代码语言或奥秘等来替代它。毕竟这个词没有出现在圣经中，而且由于在拉丁文中被翻译成 *sacramentum* 的希腊词 μυστηριον（*mystērion*[奥秘]）的含义，影响了人们对教会仪式的理解，所以更加强了反对的声音。然而这一切都不是拒绝「圣礼」这个词的理由，这个词有助于总结圣经中特殊仪式的共通之处。我们知道神学使用了很多圣经没有使用的词汇，这些词汇在其领域中有专门的含义。如果在神学中禁止这些用词，那么一切对上帝话语有系统的学习以及宣讲和解释，都必须停止，甚至连翻译经文都是不被允许的。基于同样的原因，我们也应该毫不犹豫地在处理洗礼和圣餐的教义之前，先处理关于圣礼的普遍教义。圣经中没有「这就是圣礼」的描述，只有关于割礼、逾越节、洗礼和圣餐的具体而特殊的条例。然而前一章关于圣礼的一般性介绍，特别使我们能够总结圣经中出现的特殊条例的共通性，并以此正确地按照圣经的意思，以对抗逐渐渗透到基督教会里关于圣礼的谬误教义。

改革宗在圣礼的定义中尽可能地寻求与圣经一致。罗马天主教神学将圣礼理解为「神圣、秘密和隐藏的事」。圣经却说圣礼是恩约的记号和印记（创 9:12-13、17；17:11；罗 4:11）。为了保持一致的立场，改革宗神学将圣礼描述为由上帝设立的、有形的、圣洁的记号和印记；上帝藉此使信徒们更清晰地了解，并再次向他们保证恩典之约的应许和益处；信徒们则在上帝、天使和人面前告白，并确认他们的信心和爱心。值得注意的是这里强调上帝是设立圣礼的那一位。「对上帝的

article on the sacraments; idem, *Exposition of the Christian Faith*, "Sacraments."

[21] 施莱尔马赫将圣礼描述为「基督在教会活动中持续的作为，并与之以最紧密的方式连结在一起。藉着圣礼所具有的工具性，基督在个人身上行使祂祭司的功用，维持并扩大祂与我们之间有生命的团契。上帝唯独因为这个关系而在基督里看每一个人。」(F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, §143).

敬拜不是由人来设立和塑造的；相反地，他们的任务是接受并保存由上帝宣布的条例」。[22] 一般来说，基督教会对这一点并没有争议。罗马在这一点上却存在一个问题，因为基督只设立了洗礼和圣餐两个圣礼。在天特会议之前，很多神学家宣称诸如坚信礼和忏悔等圣礼都是由使徒设立的，而不是由基督直接设立的。[23] 然而天特会议却明确宣告，[24] 所有七个圣礼都是由我们的主耶稣基督自己设立的，不是间接（这一点所有人都承认，因为如果是间接的话，就没有必要由教会会议来裁决），而是直接设立的。[25] 这样的宣告强加给神学一个它不能完成的责任。不过，在承认即便是上帝也不能将设立圣礼的权力转移给受造物这方面，天特会议是正确的。人类只能使圣礼被人知晓（出 12:1 以下；可 1:4，11:30；林前 11:23），并宣布上帝通过圣礼所赋予的恩典。就情况的本质而言，他们不能实际地授予这恩典。因为上帝的恩惠和与上帝的团契，和上帝是无法分开的，所以恩典不能由受造物来分发，不论是人还是天使。基督藉着圣灵，是圣礼唯一的「设立者」，也是唯一的「分配者」，是基督自己在祂的教会施洗并庆祝圣餐，尽管祂当然要使用人作为祂的工具。[26]

改革宗关于圣礼的定义值得注意的第二个地方，是圣礼被描述为记号（signs），这是与符号、印记、形像、象征、预表（types）或对范（antitypes；译按：即预表所指向的本体）等一般的概念相关联的。路德宗与此相反，将圣礼视为存在于记号中、与记号同在并且在记号之下的传递恩典的行动。改革宗相信圣礼确实牵涉到一个行动，但那是基督隐藏而不可见的作为，通过圣灵内在地在信徒的心中赋予恩典。重要的不是圣职人员的行动，以为那行动甚至可以带来圣体的同质（consubstantiation；译按：指圣餐中的饼和酒的实体与耶稣基督的肉体和血共在）或圣餐变体（transubstantiation；指圣餐物在弥撒中，变成耶稣的身体和血，但留有饼和酒的形式），重要的是圣礼作为一个记号，向我们反映并保证了基督的作为。改革宗关于圣礼定义的第三个特殊性，在于将上帝的作为与信徒在圣礼中的告白结合起来。加尔文以这样的方式调和了路德和慈运理的观点。[27] 加尔文同意路德的看法，认为上帝在圣礼中的作为是首要的，但加尔文和慈运理也认为在圣礼中，信徒们在上帝、天使和人面前告白他们的信心和爱心。上帝在圣礼中首先向信徒们表明并以印记来确认祂所有施行的益处。祂以有形的誓约，使信徒们确信祂是

[22] Second Helvetic Confession, 19.
[23] P. Lombard, *Sent.*, IV, dist. 3; Hugh of St. Victor, *On the Sacraments of the Christian Faith*, trans. R. J. Deferrari (Cambridge, MA: Mediaeval Academy of America, 1951), II, 15, 2. See also Hales, Bonaventure; J. Schwane, *Dogmengeschichte*, III, 597.
[24] Council of Trent, sess. VII, can. 1.
[25] R. Bellarmine, "De sacr.," in *Controversiis*, I, c. 23.
[26] Second Helvetic Confession, 19; A. Rivetus, in H. Bavink, ed., *Synopsis purioris theologiae*, 6th ed. (Leiden: Donner, 1881), disp. 43, 8; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. G. M. Giger, ed. J. T. Dennison (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XIX, 1, 14.
[27] J. Calvin, *Institutes*, IV.xiv.1.

他们和他们儿女的上帝。上帝将印记依附在祂的话语之上，以此加强信徒对话语的信心（创 9:11-15，17:11；出 12:13；可 1:4，16:16；路 22:19；罗 4:11；等）。另一方面，圣礼也是信徒告白的行动，让他们藉以表明他们的归信、信心、顺服，以及与基督和彼此的相通。每一次遵守圣礼，都是对恩约的更新，是忠诚的誓言，也是一个誓约，表示领受圣礼的人有义务参与对基督的服侍（可 1:5，16:16；徒 2:41，8:37；罗 6:3 以下；林前 10:16 以下）。[28]

【526】「记号与印记」这样的措辞，意味着圣礼包含「话语」和「要素」两个不同的部分。记号可能是自然的（如烟雾、脚印等）或人设立的（如字母、标语、旗帜等）。人设立的记号可以进一步区分为关于过去、现在和将来、一般或超常的（如神迹）记号。在圣经中，后者经常被描述为 σημεια，因为它们是上帝的存在、祂的恩典或能力以及祂的真理或公义的证据和记号。记号被进一步细分为涉及过去，如纪念性的记号（书 4:6）；涉及未来，如预言性的记号（创 4:15）；或如同众多的记号，是涉及现在或永恒的事（申 6:8）。按照现成的类比来说，圣礼是从有形的事物而来的超常记号，以表明无形和永恒的美事。圣礼也是印记，因为它们证实上帝的可信，并为我们强化恩典之约的「要素」（element）。这要素归结在中保基督里，并带着祂一切的恩惠和祝福。除作为记号之外，圣礼也是用来确认和坚固的印记。印记有鉴定、验证和确认的作用，如同商标和文件的印章。它们用来区分真假，将真正的与伪造的分开。在圣经中，当某个事物需要被标记为真实的，并要保护它免受假冒、亵渎、玷污时，也提到印记（王上 21:8；尼 9:38；斯 3:12；赛 8:16；耶 32:10；但 6:17，12:4；太 27:66；启 7:2，22:10）。上帝以圣灵为所有信徒打上印记，以便他们作为嗣子，为了将来的救恩可以蒙保守（林后 1:22；弗 1:13，4:30）。上帝祝福保罗的劳苦，给了他一个印记作为他使徒职分的确认（林前 9:2）。上帝将祂的印记放在教会的建造上，保证教会是祂的产业（提后 2:19）。上帝用印将困住撒但的无底坑封上，使牠不能再迷惑列国（启 20:3）。上帝在最后的大灾难中也用印印在祂的仆人身上，以便他们不再受伤害（7:3，9:4）。因此，印记的目的是为了保证人或物的真实性，或保护他们不受侵犯。所以，除了作为记号，圣礼也是上帝附加在祂话语上的印记，藉以强调祂话语给我们恩惠的可靠性，并让我们的思想确认其可靠。圣礼的要素（水、饼和酒）和伴随着要素的各样仪式行为（点水或浸水、祝福、擘饼、分饼和领饼），都有其意义和封印的能力。它们不是随意的和无关紧要的习俗，而是结合在一起，构成圣礼的组成部分，使我们可以更好地理解上帝的应许和恩约的益处，并与要素一起，将圣礼塑造成救赎这个无形恩惠的记号和印记。[29]

---

[28] Cf. Belgic Confession, art. 36; 编者按：巴文克也参考了荷兰改革宗教会关于洗礼和圣餐的礼拜仪式。

[29] Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summatim descripta*, 6th ed., 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair; Arnheim: J. H. Möelemanni, 1761–86), VI, 352.

圣礼的「内在事物」，也就是圣礼所描绘和印记的、那不可见的实质，就是恩典之约（创 9:12-13，17:11），信心的义（罗 4:11），罪得赦免（可 1:4；太 26:28），信心和悔改（可 1:4，16:16），基督的死和复活（罗 6:3 以下）以及与祂的身体和血（林前 10:16）联合，等等。换句话说，基督就是那「内在的事物」，是「属天的实质」，是圣礼所要表征的。在（宗教改革的）早期，路德宗的教义学家们将圣礼的两个成份称为「话语」（the word）和「要素」（the element），由此将圣礼所赋予的恩典等同于圣道所赋予的恩典。然而逐渐地，同质说（consubstantiation）导致了这样的观点：在圣道之外，有一个「属天的实质」或神圣的能力，通过圣礼被分赐出来。这样一来，圣道和圣礼就变成是在分赐不同的恩典。现代神学反复阐述关于圣礼的这个观点，并如此区分圣道和圣礼，以至于前者被理解成施行以人为中心的影响，而后者是施行自然的影响；前者是圣灵「超理性」（metanoetic）工作的途径，后者是圣灵「再生」（anagennetic）工作的途径；圣道改变意识，而圣礼则改变思想、自我和一个人精神物理的本质。[30]

这种和圣经冲突的观点来自罗马天主教。因为那些相信的，就是蒙重生的人（约 1:12-13）；他们有永生（约 3:36）、被称义（罗 3:28；5:1）、被分别为圣（约 15:3；徒 15:9）、会得荣耀（罗 8:30）；他们与基督（弗 3:17）、祂的身体和血（约 6:47-51）、祂的父（约一 1:3）和圣灵（约 7:39；加 3:2，5）有团契相交，等等。圣道包含上帝一切的应许；信心可以使我们拥有这一切。圣道的内容就是基督，这完整的基督也是圣礼的内容。圣道没有保留任何一项恩典的益处不给我们，现在却必须通过圣礼以特殊的方式传递给众信徒。我们既没有单独的洗礼的恩典，也没有单独的圣餐的恩典。圣道和圣礼有着同样的内容。圣道和圣礼尽管在外在形式和方法上迥异，它们却有相同的中保、恩约、益处、救恩以及与上帝的团契。从它们给我们基督和祂一切恩惠的方式，我们可以进一步推测圣礼是从属于圣道的。圣礼是圣道内容的记号，是上帝附加在祂见证上的印记。如加尔文所说，圣礼是立在圣道根基上的柱子，是随圣道而来且被加在圣道里的附加物。因此，如果没有圣礼，圣道仍然是重要的；但如果没有圣道，圣礼就是既没有价值、也没有能力的无关紧要之事。圣礼无非就是可见的圣道。一切救赎的恩惠，唯独可以藉着信心，从圣道中获得；但没有任何一个恩惠，可以离开圣道和信心、单单从圣礼中获取。那些将圣道和圣礼下不同的定义，并赋与它们不同的赐恩运作功能的人，是将基督与祂的恩惠分离了。他们破坏了恩典之约的一致性，将恩典物质化，使圣礼独立于圣道，且与其相对，甚至凌驾其上，颠倒了圣经和教会的关系，使圣礼成为对救恩来说是必要的，并且必须依赖于神职人员。因此，改革宗和路德宗在早期都不遗余力地反复宣称，圣礼乃是从属于圣道，而且两者都是为了将

[30] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 62–63, 67–68, 73–75 (##441–43).

我们的信心导向我们救恩唯一的基础，也就是基督在十字架上的献祭。[31]

【527】记号与其所表征的事物之间的关系，不是物质的、局部的、有形的或实体的。「圣礼上的联合」（sacramental union）*这个说法，没有将「内在和外在的物质」或者说「记号」（*signa*）和「所表征之物」（*res*）之间的联系恰当地表达出来。没有人会将一个词和它表征的物件、一个影像和它所代表的人、抵押物和其代表的物品之间的联系称为联合。其实这种联系是如同基督与福音之间的一种道德上的联系。我们需要上帝特殊的话语，帮助我们在自然的记号中看到表述救恩的属灵物品。这不会使这联系成为一种武断，正好相反，上帝既然已经在祂的话语中告诉了我们，我们便可以看到记号和其所表征的事物之间最显著的关联。就这一点而论，掌管自然领域和恩典领域的，都是同一位上帝和天父。祂如此创造了有形的世界，以至于我们可以从它了解到无形世界的事物。自然界是灵界的形像，因此「圣礼的形式」包含了记号和所表征事物之间的关系，以及建立记号和所表征事物之间联系的神圣的施礼方式。在罗马天主教和路德宗的神学里，施礼的话语可以改变记号，使其成为所象征的，或将记号合并到所象征之物中，结果是话语更多地指向要素而不是会众。相反地，对改革宗而言，公共的话语没有任何隐藏的、神秘的和魔法般的能力，不会改变记号，只是将记号从会众通常的用法中分别开来。离开了圣道，水、饼和酒都只是普通的、日常的东西。「将话语从水拿走，水就是水；将话语加到要素中，它就成为圣礼。」（奥古斯丁） 因此，改革宗教导说唯独上帝（不是神职人员）是在圣礼中的恩典分配者。罗马天主教和路德宗却使圣礼的恩典依赖于神职人员。

虽然记号和所表征之物之间的联系不存在于二者有形的和局部的联合，这联系却完全可以是客观的、真实的和本质上的。不过罗马天主教和路德宗对实存的理解与改革宗不一样。当所表征之物和记号不是物质上的联合时，他们便相信二者之间的联系不是真实的或本质上的，所以基督和祂的恩惠也不会在圣礼中被分赐和享有。然而双方在圣礼教义上的分歧，并不是关乎上帝是否真正地分赐祂的

[31] Cf. J. Köstlin, *The Theology of Luther*, II, 511; J. T. Müller, *Die symbolischen Bucher*, 202, 320, 487, 500; 编者按：这些特定的引用，见以下路德文献: Apology of the Augsburg Confession, art. 13, pars. 1–5 (Kolb and Wengert), 219–20; Smalcald Articles, part III, arts. 5–6 (Kolb and Wengert), 319–21; The Larger Catechism, part IV, "Concerning Baptism" (Kolb and Wengert), 458; ibid., part V, "The Sacrament of the Altar" (Kolb and Wengert), 467–68. Heinrich Heppe, *Dogmatik des deutschen Protestantismus im sechzehnten Jahrhundert*, 3 vols. (Gotha: F. A. Perthes, 1857), II, 36; J. Calvin, *Institutes*, IV.xiv.3, 5, 6, 14; Consensus Tigurinus (1549), in H. A. Niemeyer, *Collectio confessionum in ecclesiis reformatis publicatarum*, 2 vols. (Leipzig: Iulii Klinkhardti, 1840), 204, 206 (ed. note: ET in J. Calvin, *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters* [Grand Rapids: Baker Academic, 1983], II, 223–27); Gallican Confession, art. 34; Belgic Confession, art. 33; Heidelberg Catechism, Q 66; Second Helvetic Confession, chap. XIX; P. van Mastricht, Theologia, VII, 3, 11; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XIX, 3, 6.

* 译按：圣礼的联合最初是由路德宗神学家提出的，指记号（饼、杯）与所表征的事物（基督的身体和血）在圣礼中被神秘地联合起来，以至于吃饼喝杯就是在吃喝基督的身体。

恩典，而在于祂以怎样的方式分赐。罗马天主教认为有形的记号吸收了无形的恩典，所以「藉着施行圣礼的事效」，圣礼会发生功效，且只消极地要求接受者不要在这运作中设置障碍。改革宗则持有属灵传通的观点，因为恩典在本质上是属灵的。改革宗认为圣礼是恩典之约的记号和印记，因此恩典只在有信心的地方被分赐。从这方面来说，圣礼与圣道等同；基督真实地且本质地被提供、被授予给每一个相信的人。圣礼与圣道以相同的、依靠信心的属灵方式，授予相同的、完全的基督；只是它们采用了不同的途径，一个是有声的，一个是有形的。尽管改革宗否定这个教义，即恩典是以记号为渠道临到我们的，但绝不意味着改革宗贬低圣礼的真实性。事实上，改革宗的立场比罗马和路德更有效地维护了恩典的属灵本质。至于上帝如何使用圣道和圣礼来分赐恩典，仍然是一个奥秘。圣经也说到上帝的话语创造和再创造、重生和更新、使人称义和成圣，但谁能描述上帝在这样的联系中，以何种方式使用祂的话语呢？类似地，圣礼又是怎样被使用的呢？

【528】尽管有路德宗和罗马天主教不同意见的反对，改革宗神学保留了圣礼的真实性和客观性。路德宗和改革宗神学都反对罗马天主教将圣礼恩典描述为有倾向性的、注入的和使人成圣的，也反对罗马进一步指定的三个圣礼（洗礼、坚信礼和圣职），可以在接受者的灵魂印下不可磨灭的印记（*character indelibis*）。路德宗和改革宗也坚持圣礼仅仅是给信徒的，因此以信心为先决条件（可 16:16；徒 8:37-38，9:11、17-18，10:34-35；罗 4:11；等）。当路德宗没有完全从罗马脱离出来，而在一定程度上保持了圣道和圣礼本身就是有效的恩典这个立场，它似乎站立在更坚实的基础上，但这优势只是表面上的。记号与所表征之物间的联系，跟福音的话语和基督的联系相同。圣礼属灵的真实性，不低于其物质的真实性。罗马天主教和路德宗同样地要求接受圣礼的成人要有信心。甚至罗马天主教也要求圣礼的接受者不要设置蒙恩的障碍。因此，按照路德宗和罗马天主教的观点，施行圣礼的行动并不是绝对有事效性。圣礼没有功效，也就是说圣礼不产生恩典，这样的例子是存在的。在这些情况中，圣礼却仍然保存了其客观的特质。罗马天主教和路德宗与改革宗一样，面对着圣礼何时将恩典注入到接受者的难题。改革宗教导说，尽管基督在圣礼中被提供给参与者，正如对所有听见的人而言，基督就在祂的话语中，但主观地说，要让参与者可以真正享有圣礼的能力，圣灵的工作仍然是必要的。「记号不是不加选择地对所有人都有益处，而是单单针对那些已经有圣灵临到他们，在他们里面有效运行的上帝的选民」。[32]

对那些在信心中接受并享受圣礼的信徒而言，圣礼是恩典之约的记号和印记。戈马尔（Gomarus）和其他人留意到好多人虽然接受圣礼，却并不信，便早已将内在的恩约和外在的恩约区分了开来，[33] 然而这并不完全有帮助。说内在和外在

[32] Consensus Tigurinus (1549), in Niemeyer, *Collectio confessionum*, 209. Ed. note: ET in J. Calvin, *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, II, 231.

[33] Franciscus Gomarus, "Disp. de sacr.," in *Opera theologica Omnia* (Amsterdam: J. Jansson, 1644),

的恩约是两个约，无异于说无形和有形教会是两个教会。圣礼并不保证普遍真理，而是恩约应许的印记：「我是你和你儿女的上帝」。圣礼「让我们的感官感受到祂所宣称的话语，和祂在我们心里内在的运作，并由此确认祂给予我们的救恩」。圣礼的目的是要帮助我们更清楚地理解，并向我们证明：因着基督在十字架上一次的献祭，唯独藉着恩典，才有罪的赦免和永生。[34] 那些没有信心却接受圣礼的，可能从圣礼得到暂时的益处，因为上帝有丰盛的怜悯；但如同圣道的恩惠，圣礼完整和真正的恩惠，只有信徒可以得着。信徒们靠着圣礼而得到救恩的确据。

因此圣礼有很大的价值，但圣礼本身不是必要的，因为上帝不是必须制定它们。它们于救恩而言也不是绝对需要的，因为圣经将救恩唯独系于信心上（约3:16）。使一个人在上帝面前有罪的，不是没有参与圣礼，而是轻蔑圣礼。我们不是（脱离肉体的）灵，而是有感觉的属世的受造物，因此我们以人可以感受的形式来理解属灵的事。上帝设立圣礼，以便我们藉着见到这些记号，可以更好地理解祂的恩惠，可以更加确定祂的应许，信心也因此得以坚固和加强。如同结婚戒指加强爱情，圣礼不产生信心，但加强信心。圣礼以不同的方式，给予信徒他们已经藉着圣道所得到的完整的基督，更新信徒与上帝的恩约，加强他们在基督里的相通，使他们彼此更亲密，将他们从世界分别为圣，并在天使和其他人面前，见证他们是上帝的子民、基督的教会、圣徒的相通。[35]

【529】圣礼的数目，取决于我们对「圣礼」这个词，按狭义还是广义来理解。因此改革宗认为在圣经中有很多圣礼：既在行为之约中（安息日、乐园、知识树、生命树），也在恩典之约在旧约的各样施行当中（割礼、逾越节、被逐出乐园、兽皮的衣服、亚伯的献祭、挪亚的彩虹、过红海、吗哪、磐石流出的水、铜蛇、亚伦的杖、基甸的羊毛、希西家的日晷等）。然而面对新约的圣礼，改革宗使用了更加严格的「圣礼」的定义。与罗马相反，新教坚持除了洗礼和圣餐，其他的五个圣礼都没有圣经根据。有时候，新教徒们会羡慕罗马天主教有更多的圣礼和仪式，但这样的羡慕是不必要的。当我们记住大部分的罗马天主教徒缺乏确据，不肯定自己是否在恩典的状态中，就知道在两个圣礼之外再增加更多圣礼，其实也没有任何益处。对新教而言，由基督所设立的、靠信心接受的两个圣礼，足够我们拥有完整的基督以及祂完美的公义和圣洁。最后，关键不在乎圣礼的数目，而是基督的制度和祂在圣礼中所分赐的完备恩典。

disp. 31; A. Essenius, *Compendium theologiae dogmaticum* (Utrecht: Meinhard àDreunen, 1669), VI, 6 (commentary on 1 Cor. 7:14).

[34] Belgic Confession, art. 33; Heidelberg Catechism, Q 66ff.

[35] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VI, 422–37.

洗　礼

【530】在新约圣经里，洗礼乃是建立在旧约圣经割礼的基础上（创 17:10 以下）。正如上帝在设立圣殿和祭司制度、献祭和祭坛、以色列的律法和条例，使用了其他民族所存在的习俗，祂在割礼中也是如此。在其他民族中，割礼可能既有宗教意涵，也有卫生上的原因。在旧约圣经里，割礼是圣礼的一个记号和印记，表明罪得赦免，并且得以按恩典之约成圣。上帝伟大且包含一切的应许是：「我要作你和你后裔的上帝」（创 17:7）。当上帝在亚伯拉罕的生命中开始施行割礼的时候，祂命令每一个男丁都要行割礼，无论是奴隶还是后裔。这割礼必须在出生后第八日施行。割礼也要作为恩典之约的一个记号，以致那没有接受这记号的就是背约者，并要从祂的民中被「剪除」。割礼以印记的方式保证了恩约的两个益处：因信而得的义（罗 4:11）和心里的割礼（申 10:16，30:6；耶 4:4；罗 2:28-29；西 2:11），也就是义或罪得赦免、重生或成圣的割礼。只有外在的割礼而没有心里的割礼是没有价值的（徒 7:51；罗 2:28-29，3:21、30；林前 7:19）。作为因信而得的义的印记，割礼以信心为前提。

因此，甚至在耶稣开始祂的公开事工之前，上帝就通过（施洗）约翰设立了水的洗礼。洗礼也不是全新的观念。所有古代的风俗都认为水具有宗教的象征意义。河流中如幼发拉底河、印度河、恒河等都被认为有医治、赎罪和使人成圣的能力。希腊和罗马的神秘宗教都通过指定的洗濯来接纳新成员。[36] 即便在以色列，皈信犹太教者也要经过洗濯仪式，并献上祭物，同时接受割礼，才得以被信仰群体接纳。[37] 然而只有在被上帝设立之后，洗礼才成为圣礼，成为恩典的记号和印记。新约圣经明确地教导说，「上帝的话」临到约翰，要他施洗（路 3:2-3）。上帝为了这个目的差派约翰（约 1:33），他的洗礼不是「从人来的」，而是「从天上来的」（太 21:25）。受过洗礼的税吏「以上帝为义」，然而法利赛人和文士拒绝了约翰的洗礼，「为自己废弃了上帝的旨意」（路 7:29-30）。尽管有相反的声音，但约翰的洗礼与耶稣门徒的洗礼是相同的，是「赦罪的洗礼」（徒 2:38）。耶稣自己受的是约翰的洗礼，且没有区分祂门徒施行的洗礼和约翰施行的洗礼（约 3:22-23，4:1 以下），只是简单地接受了约翰施洗过的门徒，并没有再为他们施洗（约 1:37；徒 18:25）。有人根据马太福音 3 章 11 节、马可福音 1 章 8 节和路加福音 3 章 16 节，提出了反对意见，认为约翰的洗礼和基督教的洗礼，如同水的洗和圣灵或火的洗一样，是相对的。然而使徒行传 1 章 5 节清楚地教导说，约翰并没有将他的

[36] T. Pfanner, *Systema theologiae gentilis purioris* (Basel: Joh. Hermann Widerhold, 1679), 346.
[37] Emil Schürer *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 b.c.–a.d. 135), rev. and ed. Gé Vermè and Fergus Millar (1885; Edinburgh: T&T Clark, 1979), III, 165.

洗礼与基督教的洗礼对比，而是与在五旬节发生的、象征性的所谓圣灵的「洗礼」相对比。基督教的洗礼是水的洗，象征罪被洗净。约翰的洗礼也同样是水的洗，但同时是悔改和赦免的印记。因此这两个洗礼在记号和所表征的事物上完全相同。约翰和他的门徒在五旬节之前的洗礼，需要与圣灵被浇灌之后的基督教洗礼区分开来。耶稣和祂的众门徒在五旬节前施行的洗礼也是如此！正如以色列人受洗「归入摩西」（林前 10:2），以弗所的门徒受的是「约翰的洗」（徒 19:3），信徒则受洗「归入耶稣的名」，因为信徒是被耶稣拣选的，并唯独信祂的名。使徒行传 19 章作出的区分，并不使五旬节前的两个洗礼发生矛盾。很明显，保罗并不认为他们（早先）接受的洗礼是正确的、真正的。我们并不知道准确的原因，但我们知道，各样的错误（其中包括洗礼）都已经悄然地进入了约翰门徒的圈子，也就是那些还没有转向耶稣的门徒。所以，以弗所的信徒们不是要奉耶稣的名重新受洗。他们是第一次奉耶稣的名受洗，因为他们归入约翰的名的洗不是真正的洗礼，不是真正的基督教洗礼，也不是真正的、原本的约翰的洗礼。[38] 因此上帝所设立的洗礼，在约翰的职事里就已经存在。然而耶稣在自己经历约翰的洗礼之后，从施洗约翰那里采用了洗礼，并要自己的门徒施行（约 3:22，4:1-2）。在马太福音 28 章 19 节，耶稣并没有设立另一个洗礼或新的洗礼，而只是将其扩展到包含所有的国家。「奉父、子、圣灵的名」的套语，并不是使徒们一定要这样说，而是他们要这样做。这里的「名」表明受洗的人被置于与父、子和圣灵的关系当中。

约翰和耶稣都曾经把「水的洗礼」和「圣灵的洗礼」拿来作对比。这两个洗礼在五旬节之后的关系究竟如何呢？二者在新约圣经中有清楚的关联，但并不是不可分的。在使徒行传 2 章 33 节，所有的门徒都在没有受（水）洗的情况下，领受了圣灵；在使徒行传 9 章 17 节和 10 章 44 节，圣灵的恩赐甚至在他们受洗之前就被赐给了保罗、哥尼流和其他人（见 11:15-17）。此外，在使徒行传 8 章 15-17 节，9 章 17 节和 19 章 6 节，说方言和预言的恩赐是通过按手，而不是通过洗礼赋予的。但对那些在「外面」的人而言，悔改的洗礼是他们也可以领受圣灵恩赐的正常方式（徒 2:38，19:5-6），不过这个关系是暂时的。说方言和预言并不是洗礼真正的益处。从本质上来讲，基督教的洗礼一直是悔改的洗礼，和在基督里有信心的赦罪的洗礼。因此新约圣经自始至终都将洗礼描述为拯救人脱离罪（罗 4:25，6:3-6、11、13，12:5；林前 3:1、13，6:11，12:13，10:1-12；加 2:20，3:27-29；西 2:12；弗 5:26；来 6:2，9:10，10:22-23；彼前 3:20-22）。在保罗的观点中，水洗同时也是圣灵的洗，不是说方言和预言的属灵恩赐的洗，而是以圣灵为原则的新生命的洗。圣灵在洗礼中对人的更新，不是与因信称义脱离的、并行的或随意附加的。受洗的人是新的、属灵的人（πνευματικοι）。他们同时是洗净的、圣洁的

[38] W. Baldensperger, *Das Prolog des vierten Evangeliums* (Freiburg i.B.: Mohr, 1898)，相信约翰福音第一章的整个序言，都是为了反对施洗约翰的施洗者和跟随者。

和被称义的人（林前 6:11）。

【532】尽管《十二使徒遗训》（*Didache*）中已经有三位一体的套语，但早期的基督教会并没有普遍通用的洗礼仪式。然而从第二世纪起，敬拜被分为公共和私人的部分，洗礼和圣餐的施行便逐渐地披上了更神秘的色彩，被很多仪式所围绕，[39] 并且变成魔术般的恩典管道。尽管教会明确地宣称，洗礼中的水保持了它正常的性质，但记号和所表征的事物之间的关联，经常以神秘的方式表达：「如果水中有任何的恩典，那不是因为水的性质，而是因为圣灵的临在」；[40] 「上帝的恩典藉着水赋予永恒的生命」。[41] 因此洗礼被各样由神秘事物衍生而来的名字所描绘：光照、奥秘、完成、成全、入会仪式、导入奥秘，并被认为是「通往天堂的媒介」、「通往上帝的媒介」、「通往天国的钥匙」。[42] 简单性不再是他们的口号。奥古斯丁教导，通过施行圣礼的行动，洗礼对婴儿生效，更增进了这种趋势。经院主义跟随奥古斯丁，降低了对洗礼主观层面要求的重要性。这形成了罗马天主教观点的基础，认为洗礼是教会的入门，并对救恩来说是绝对必要的。

【533】宗教改革掀起反对罗马在圣礼方面的教义，其炮火集中在圣餐而不是在洗礼上。德国的改教者甚至相信在教宗体制下的洗礼，几乎被原封不动地保存了下来，因此只做了少许改变就全数采用。路德宗只是稍稍背离了罗马的教导，并且保留了很多的仪式——如取新名、十字架的记号、驱魔、担保人制度、按手、白衣、祝福等——部分原因是路德坚持圣道和水在客观层面的真实结合。洗礼是「与浸在水中这个行动结合的、被包含在上帝的命令中的，并以上帝的话为印记的上帝的话语」。正如路德在他《洗礼的证道》（*Sermon on Baptism*）所指出的，洗礼的水「渗入了神圣的庄严和临在」，如同铁在火的热中发光。

然而改革宗传统拒绝了大多数与洗礼相关的仪式，回归到圣经中的简朴。洗礼是为信徒而设立的，因此不会产生信心，只会加强信心。这是改革宗的出发点和坚持的观点。结果是他们不得不面对与婴儿洗礼相关的两难。首先，他们必须

---

[39] 例如由担保人介绍将要受洗的孩子或个人、做信心的告白、向受洗候选人的脸上吹气、做十字架的记号、将圣盐放入受洗候选人的嘴中、驱魔、三次重复的浸水或点水、受圣油的膏、取新名字、穿上白衣、传递点燃的蜡烛、被准许加入教会、兄弟之吻。见J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. βαπτισμα; The Roman *Catechism*, trans. Bradley and Kevane, II, chap. 1, qu. 46; P. Drews, "Taufe, Liturg. Vollzug," in *PRE*^{3}, XIX, 424–50.

[40] Basil, *On the Holy Spirit*, c. 15.

[41] Theodoret, *Questions on Genesis*, qu. 26 (ed. note: PG, vol. 80; cf. also *Theodoreti cyrensis quaes*tiones in octateuchum, ed. Natalio Fernández Marcos and Angel Sáenz-Badillos [Madrid: Biblia Poliglota Matritense, 1979]); J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. βαπτισμα; cf. Tertullian, On Baptism, 4.

[42] J. Schwane, *Dogmengeschichte*, II, 735; E. Hatch, *Griechentum und Christentum* (Freiburg i.B.: Mohr, 1892), 219; J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. βαπτισμα. F. Kattenbusch ("Taufe, Kirchen-lehre," in *PRE*^{3}, XIX, 403) 准确地观察到，「很明显，这并不是说那些被人们认为是神秘宗教用作入会仪式，作为确认的印记或启蒙仪式的特别看法，现在只不过以洗礼中取新名字的方式被引进教会」。例如「印记」这个词，已经被犹太人使用于割礼中（见罗4:11）。

证明（主要是针对重洗派，但也针对罗马天主教和路德宗）信徒的后代即便在受洗前也应该被看作信徒，并因此应该接受洗礼。其次，他们也有义务回答这样一个问题：在小孩子的洗礼中，恩典的运作包含了什么。因为如果小孩子还没到有分辨力的年龄，没有「实际的信心」，他们很难在信心中被加强和确认。第二个问题受到的关注，不如第一个问题。孩子和成年人一样，需要在恩约规则的指导下被衡量。一个人有资格受洗，不是靠信心和悔改，而是唯独因着恩约。由信徒父母所生的孩子，不是外邦的孩子，不在上帝的震怒之下，也不在撒但的权势之下，以至于需要先被驱魔。正相反，甚至在受洗之前，他们已是恩约中的孩子。因此，洗礼对救恩来说甚至不是必要的，也没有由平信徒施行紧急洗礼的必要。这一点的引申，导致了更多关于拣选和恩约之间关系的争论，以及是否以重生作为洗礼的先决条件的争论。尽管改革宗有许多人士起初坚持拣选和恩约的一致性，但由于教会中的腐败，洗礼逐渐地与重生完全地脱离关系，并失去了它的价值。抗辩派、理性主义、贵格会和新教中的现代派，都将圣礼看作是人的告白行为，而不是上帝所赐的印记。十九世纪见证了多次企图恢复洗礼的客观特质的尝试。施莱尔马赫将洗礼首先看作是教会接纳信徒到其团契中的行动；不过，包含在其中的意义是信徒同时与基督有整全的生命相通。[43] 其他一些神学家，强调隐藏在洗礼的仪式中，有上帝恩典的作为。他们教导说，尽管洗礼不以重生为前提，洗礼却注入了重生的能力或重生本身，是基督为了建立祂和信徒间爱的纽带的最初接触点，是信徒以后得到益处的根基。这些益处从今以后只能靠信心获得。[44] 荷兰的凯波尔（Abraham Kuyper）博士尝试将一种特殊恩典归给洗礼，以维持其客观的特质。这恩典不在于重生，因为重生是洗礼的先决条件，因此不再需要被赋予。这恩典在于特殊的、以其他方式无法得到的益处，就是被并入基督的身体；或者说，在我们的信心中植入如此的性情和倾向，使我们不再单独地存在，而是感受到与基督的整个身体同为一体。[45]

[43] F. Schleiermacher, *The Christian Faith*, § 136–38.§

[44] I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trans. A. Cave and J. S. Banks, 4 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1882), IV, 290; cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 67–71, 190 (##442–43, 469).

[45] A. Kuyper, "Van de genademiddelen," *De Heraut*, 646ff. (11 May–July 1890). 编者按：关于巴文克有见地的反对凯波尔「假定的重生」这一概念，见巴文克，*Saved by Grace: The Holy Spirit's Work in Calling and Regeneration*, ed. J. Mark Beach, trans. Nelson D. Kloosterman (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2008).

洗礼的方式与方法；婴儿洗礼

【534】除了浸信会和宣教禾场，现在大部分人所知的洗礼几乎都是婴儿洗。[46] 然而圣经总是假定成人的洗礼，而没有提到婴儿洗。连旧约圣经的先知也宣称上帝会在将来授予以色列悔改和生命，新的心和新的灵，赦免他们一切的罪，把祂的灵浇灌在他们身上，用清水洒在他们身上，并洗净他们一切的罪恶（何 6:2；珥 2:28-29；弥 7:18-20；赛 1:16，40:1 以下；耶 31:31-34，33:8；结 11:17-20，36:25-28，37:1-14，39:29；亚 13:1；等）。对以色列和外邦人来说，重生、悔改和信心，对于进入天国和分享天国的恩惠都是必要的。约翰和耶稣就是以这样的信息面对以色列人，那些接受这信息的人都受洗了。因此，福音话语的宣讲和接受先于洗礼，关于成人在洗礼前信心告白的必要性，在基督教教会中并没有分歧。甚至连罗马也承认成人在洗礼之前要有七个准备。罗马认为圣礼的主观运作（不是其客观的有效性）是以接受圣礼的人的「实际意图」作为必要条件（*conditio sine qua non*）来决定的。[47] 对罗马而言，讲道和信心只有准备上的意义；真正的、使人成圣的、超自然的恩典，只能通过施洗这个圣礼来分赐；这洗礼对所有的人（包括成人和小孩）的得救都是绝对必要的。这样的圣礼，即使没有信心，也会给人带来好处。相反地，宗教改革按照圣经的原则，断定圣礼在信徒因信上帝的话语而已经得到的恩惠之外，不会分赐任何其他的恩惠。唯有信心能传递恩典，并使信徒享有一切救恩的好处，不需要任何圣礼。这里包含的是一个新教的原则：那些认为洗礼可以传递恩典，而这恩典是无法通过圣道和信心获得的，他们就为罗马天主教的圣礼教义打开了大门。

洗礼的「形式」是精心挑选的洗掉灵魂污秽的记号，如同水可以洗掉污垢，因此这记号不是随意的或偶然的。正如水洗掉身体的污垢，基督的宝血则洗净我们一切的罪。在几乎所有种族、所有宗教中，水都有丰富的象征意义，被用于各样洗濯的仪式，象征着所有的人要进入与上帝的相通都必须经过的属灵的洗。甚至在旧约圣经的崇拜里也是这样（出 30:18-20，40:30；利 6:28，8:6，11:32，15:12；民 8:7，19:7 以下；等；见结 36:25，37:23；亚 13:1）。在教会的最初阶段，洗礼就是浸入水中，正如希腊文 βαπτιζειν（*baptizein*）和圣经中关于洗礼的描述。因此，浸礼在西方教会是标准的实践，点水礼比较不普遍。虽然浸礼更清楚地表明洗礼的意义，这问题本身是无关紧要的。

【535】通过设立洗礼的话语，洗礼成为圣礼。圣经中，洗礼有时被称为「奉

[46] 编者按：尽管这在巴文克的年代可能是事实，但由于五旬节福音派在全球爆炸式的增长，在第三千禧年并不是这样的状况。

[47] Council of Trent, sess. VI, can. 5, 7; Roman Catechism (Bradley and Kevane), II, chap. 2, qu. 31, 45.

基督的名」的洗礼（徒 2:38，8:16，10:48，19:5；见罗 6:3；林前 1:13-15，6:11；加 3:27），也有时被称为「奉父、子、圣灵的名」的洗礼（太 28:19）。这些词句并不是要提供一套在洗礼中必须有的套语（formula；有以下事实为证：在割礼和逾越节，或约翰的洗和圣餐中并没有这样的套语），而是描述基督教洗礼的本质——受洗就是归入基督的名，因此也是归入三一真神的名。基于马太福音 28 章 19 节设立洗礼的话语，发展出在洗礼的场合中公开使用的固定套语，是一个自然的过程。《十二使徒遗训》提到基督徒就是「那些受洗归入主名的人」，但三位一体的套语是它已经熟悉的。[48] 在面对异端时，为了捍卫洗礼的基督教特质，保证所施行的洗礼是真正的基督教洗礼，以及在礼拜仪式的实践中引入一致性和稳定性，三位一体的套语逐渐地被认为是必要的。[49] 但在不同的教会，这个三位一体的套语是以不同的词语表达的。希腊教会使用自己的独特套语。尽管拉丁教会认可那些洗礼的有效性，但拉丁教会简单地使用「我奉父、子、圣灵的名为你施洗」。这也是新教采用的套语。

三位一体的洗礼套语并不是魔术，能将水变为基督的血。圣灵在圣礼中的工作，正如在圣道中的工作，不是属物质的，而是属灵的。虽然罗马天主教和路德宗（路德宗在程度上低于天主教）都将圣灵在洗礼中的工作局限于水，改革宗却不接受这种受局限的、与物质联合的观点，反而假定这联合如同在圣道中的情况一样。正如圣灵是与圣道一同工作，而不是将祂的能力和运作限制在圣道之中，洗礼的水也是这样。在以弗所书 5 章 26 节、希伯来书 10 章 22 节和彼得前书 3 章 21 节，保罗都刻意地将基督藉着圣道和藉着水的工作区分了开来。使教会圣洁并赐予所表征的事物的，既不是牧者也不是水，而是基督（太 3:11；林前 6:11；来 9:14；约壹 1:7）。如果洗礼的水会叫人重生，保罗就不会在哥林多前书 1 章 17 节说：「基督差遣我，原不是为施洗，乃是为传福音。」然而改革宗教会也宣告，基督在洗礼中应许，并向每一个受洗的人担保，「如同水一定会洗掉身体的污秽，祂的宝血和祂的灵也必然会洗掉灵魂的污点」。[50] 关于在洗礼中被授予成人信徒的恩惠，教会有一致的看法。这些恩惠包括称义或罪的赦免（可 1:4；徒 2:38，22:16；来 10:22；彼前 3:21）、重生、悔改、老我的死、藉着与基督的死和复活联合而进入新生命（可 1:4；罗 6:2-10；林前 6:11；弗 5:26；西 2:12）、与基督和基督的身体（教会）的团契（太 28:19；约 4:1；徒 2:40-41；罗 6；林前 12:13）。这些恩惠是从上帝应许的话语而来，靠着信心领受，并在洗礼中得着记号和印记。上帝一切的应许在圣道和洗礼中有着同样的传达；没有只在圣道或洗礼之其一得到，而不能在另一方得到的。在洗礼中，天父向我们见证祂与我们所立的永恒恩约，并拣选我们成为祂的儿女和后裔（创 17:7、10；徒 2:39）。圣子使我们确信祂以祂的

[48] *Did.* 9.5; 7.1, 3; cf. Justin Martyr, 1 *Apology,* 61.
[49] Cyprian, *Epistles* 73.16–18; Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus*, s.v. βαπτισμος.
[50] Heidelberg Catechism, Q 69.

宝血洗净我们，并把我们纳入到祂的死和复活之中（罗 6:3；加 3:27）。圣灵使我们确信祂住在我们里面，并使我们成圣，成为基督身体的一部分（林前 6:11，12:13；多 3:5）。

【536】在基督教世界中关于洗礼的大分歧，当然是关于婴儿的洗礼。从婴儿洗被采用直到现在，这洗礼被基督教中相当多的人拒绝。直到今日，婴儿洗都因为两个主要的原因而被拒绝：它在圣经中没有出现，以及婴孩不具备洗礼所预设的信心和悔改。由于第一和第二世纪教会的快速扩张以及成人洗礼的普遍出现，对婴儿洗的直接见证，直到特土良之前都是缺乏的。[51] 但我们没有必要从这沉默中做过多的推论。当特土良首次提到婴儿洗的时候，他当然是持反对立场。但他反对的理由不是婴儿洗是创新、不属于使徒时代的习惯，而是他大致确信，认为「暂缓洗礼有更多的好处……所有了解洗礼是怎样的一种责任的人，都会对接受洗礼有更多的惧怕，而不是延迟洗礼」。[52] 特土良不是唯一有这种确信的人。俄利根（Origen）证实在他的年代婴儿洗是很普遍的，而且是从使徒流传下来的。居普良（Cyprian）则同意主后 256 年迦太基会议（The Council of Carthage）的决定，捍卫婴儿洗不应拖延至第八日，而应在婴儿出生后的第二或第三日施行。[53] 当婴儿洗成为规则而不是例外时，捍卫它的合理性就成为必要了。奥古斯丁在反对伯拉纠主义的争辩中，坚持婴儿洗对去除原罪是必要的，并诉求于婴孩父母的信心。「关于这一点，有这样一个良善虔诚的信念：婴孩从将他们交付洗礼的人的信心那里得到好处」。[54] 诚然，全教会的信心都是有利于婴孩的：「呈献小孩当然是为了得到属灵的恩典。婴孩从抚养他们的人那里接受的属灵恩典，当然不如从圣徒和信徒的整体社会中所领受的多，虽然如果养育他们的人是好信徒的话，婴孩也确实会从他们那里接受恩典」。[55] 在此基础上，奥古斯丁认为信徒的婴孩有权利接受洗礼，并且在这洗礼中，他们自己会获得罪的赦免和重生。然而，「如果受洗的婴孩到了可以懂事的年龄却不再相信，且不控制不恰当的欲望，那么他们就不会从他们婴孩时所领受的洗礼得到好处」。[56]

然而这种对于别人的信心的依赖（*fides aliena*），并不能弥补婴孩个人信心的

---

[51] 编者按：基于新的历史证据，这个判断可能是错误的。See J. Jeremias, *Infant Baptism in the First Four Centuries*, trans. David Cairns (London: SCM, 1960).

[52] Tertullian, *On Baptism*, 18; cf. also Irenaeus, *Against Heresies*, II, 22, 4.

[53] J. W. F. Höfling, *Das Sakrament der Taufe* (Erlangen: Deichert, 1859), I, 104ff.

[54] Augustine, *On Free Will*, III, 23.

[55] Augustine, *Letter to Boniface* (Letter 98), in *The Works of St. Augustine: A Translation for the 21st Century*, ed. John E. Rotelle, OSA., trans. Roland J. Teske, SJ, vol. II/1 (Hyde Park, NY: New City, 2001), 429.

[56] Augustine, *The Punishment and Forgiveness of Sins and the Baptism of Little Ones*, I.xxv, in *The Works of St. Augustine*, vol. I/23 (1997), 47–48; cf., T. Aquinas, *Summa Theol.*, III, qu. 68, art. 9; Bonaventure, *The Breviloquium*, vol. 2 of *The Works of Bonaventure*, trans. Jose DeVinck (Paterson, NJ: St. Anthony Guild Press, 1963), VI, 7; Roman Catechism, II, (Bradley and Kevane): II, chap. 1, qu. 28, 31; J. Köstlin, *The Theology of Luther*, I, 399; II, 45, 510; J. Calvin, *Defensio orthodoxae fidei* (1554), in *Calvini opera* (CR XXXV), VIII, 483, 493.

缺乏，所以不知不觉地导致了靠洗礼重生的教义。天特会议裁定新约圣经的圣礼本身就包含恩典，并将其注入到所有不在蒙恩的路径上设置障碍的人，所以婴孩在洗礼中也藉着施行圣礼的事效（*ex opere operato*）领受恩典和各样的美德。虽然他们之前不是信徒，但他们藉着洗礼变成了信徒。[57] 路德宗反对婴孩在洗礼前有信心的观点，也反对婴孩是「靠着别人的信心」（*in aliena fide*）受洗的观点。他们教导说婴孩在洗礼中领受了信心，这不只是指信心的倾向或能力而已，甚至是指信心的行动。「藉着洗礼并在洗礼中靠着圣灵，一个真实的、拯救的、生机勃勃的、同时也是真正的信心，从婴孩中产生，据此，受洗的婴孩是真正地相信。」[58] 与此相应的是[圣公会中]相信洗礼重生（baptismal regeneration）的高派教会（The High Churchmen）的教义。这种观点存在很多问题。如果洗礼可以藉着施行圣礼的事效而分赐恩典，且除了孩子有「被动的能力」外，不预先假定任何要求，那么「别人的信心」（*fides aliena*）便完全是多余的，且看来应该举行大规模的洗礼，为所有婴孩施洗。当洗礼离开了信心和圣道，便丧失了圣经形容的特质，也不再是上帝应许的记号和印记，变成独立的、自我运作的恩典管道，甚至在恩典的管道中独占鳌头。通过洗礼所分赐的恩典一方面被夸大了，另一方面却被削弱了。圣经和经验都清楚地表明，并不是所有受洗的婴孩日后都会成为信徒并且得救。这意味着洗礼的恩惠只有凭信心接受后，才是可以领受的。对于在婴儿期离世的孩子而言，洗礼足以使他们有救恩，但对正在成长的孩子来说是不足够的，且将后者置于信徒与非信徒之间的含糊类别里。作为回应，改革宗以恩典之约的立场来捍卫婴儿洗。根据上帝的应许，恩典之约不仅包含信徒，更包括他们的后裔。给人们（包括成人和小孩）洗礼权利的，不是他们的重生、信心或悔改，更不是我们对这些事情的假设，唯独是恩典之约给人洗礼的权利。[59] 除此之外，没有更深的或更坚实的基础是可能的或必要的。

【537】婴儿洗的有效性唯独取决于圣经怎样看待信徒的孩子，以及我们因此应当怎样看待他们。如果圣经谈论这些孩子时，也如同谈论成年信徒一样，那么实施婴儿洗的权利，也因此包括责任，都应当得到确立。因为我们不能将授予成人的，拒绝给予小孩。因此，就婴儿洗而言，我们既不能比成人洗要求的多，也不能比成人洗要求的少。对于重洗派因为婴孩不能经历信心和悔改而反对婴儿洗，改革宗的回应是虽然婴孩不具有信心的行为，他们却仍然可以有信心的倾向（dispositioin；*habitus*）。由于我们无法绝对确定受洗者的内心状态，不论他们是成人还是小孩，所以问题其实是我们是否在两者中有同样的确定性。那些想要绝对确定的人，根本无法施行任何圣礼。新约圣经没有提到婴儿洗并不奇怪，因为成人洗是常规，而婴儿洗可能是例外。然而这一点并不排除婴儿洗，因为婴儿洗

[57] Council of Trent, sess. VII, can. 6–8; "De bapt.," chaps. 13–14.
[58] J. Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum* (1685), IV, 147.
[59] J. Calvin, *Institutes*, IV.xvi.23–24.

可以通过合理的推论，从起初的洗礼中推导出来。根据歌罗西书 2 章 11-12 节，洗礼取代了旧约的割礼。因此，洗礼超越了割礼，不是在本质上，而是在程度上。割礼往前指向基督的死；洗礼则回头指向基督的死。前者结束于基督的死，后者发端于基督的死。然而如果割礼作为恩约的记号，可以且必须向婴孩施行，那么相同的道理，更加可以被应用在具有更丰盛恩典的洗礼上。这一点也从这个事实显明：在旧约的圣礼只向男性施行，而新约的圣礼也向女性施行。

旧约圣经将婴孩看作恩约的参与者，远不止割礼这个证据。毕竟，恩约与拣选的不同，在于恩约展现了拣选怎样以有机的和历史的方式实现。恩约从来不只是和个人订立的，而是通过那个人，也是直接地与他的后裔订立。父母和孩子在罪和痛苦中有某种相通；相对而言，上帝设立了父母和孩子在恩典和祝福中的相通。上帝的恩约与其恩惠和祝福，从儿女传到儿女，从一代传到下一代，永远延续下去（创 9:12，17:7、9；出 3:15，12:17，16:32；申 7:9；诗 105:8；等）。尽管恩典不是自动继承的，但一般来说是一代授予一代的。「对信徒的婴孩来说，他们对救恩第一次、也是最重要的接触，是源自他们是由信徒父母所生的这个事实」。[60] 这个观点在新约中持续着：虽然犹太人拒绝耶稣，但祂仍然视他们的儿女为恩约中的孩童（太 18:2 以下，19:13 以下；21:15-16；可 10:13 以下；路 9:48，18:15 以下）。耶稣叫他们到自己身边，拥抱他们，按手在他们身上，祝福他们，告诉他们天国是他们的。此外，教会（ἐκκλησια，*ekklēsia*）取代了旧约的以色列，成为上帝的子民。上帝就是他们的天父（太 1:21；路 1:17；徒 3:25；罗 9:25-26，11:16-21；林后 6:16-18；加 3:14-29；弗 2:12-13；多 2:14；来 8:8-10；彼前 2:9；启 21:3），而且当「全家」都相信并接受洗礼，信徒们的孩子也被包括在上帝的子民中（路 10:5，19:19；徒 5:42，11:14，16:15、31、34，18:18，20:20；林前 1:16）。根据保罗（林前 7:14），甚至父母双方只有一位是信徒，这种家庭的孩子也都是圣洁的。保罗在这里唯一的兴趣，是展示基督徒的信心并不抵消生活的自然条例，而是巩固之并使之成圣（见林前 7:18-24）。整个家庭是按照有基督信仰的配偶来考量的。圣经从没有提到一种中立的教养过程，企图让孩子在长大一点后，才做完全自由并独立的选择。[61] 信徒的孩子不是如罗马天主教和路德宗所认为的，需要在洗礼的时候被驱魔，像外邦人或魔鬼的孩子。[62] 他们是恩约中的孩子，应许对他们的意义和对成人是一样的。他们被包括在恩约中，他们凭着恩约成为圣洁，而不是按照他们的本性（伯 14:4；诗 51:5；约 3:6；弗 2:3）。[63] 这一切都是因为恩典（特别是在新约时代）比罪更丰盛，而使人更加地信服（罗 5:12-21）。重洗派给恩典的运作加上了界限。

---

[60] T. Beza, *Resp. ad coll. Mompelg*, 103, according to J. Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlin: G. Schlawitz, 1863–75), XX, 211.

[61] Council of Trent, sess. VII, "De bapt.," chap. 14.

[62] Cf. G. Kawerau, "Exorcismus bei der Taufe," in PRE^3, V, 695–700; F. J. Dölger, *Der Exorcismus in der altchristlichen Taufritual* (Paderborn: Schöningh, 1909).

[63] Heidelberg Catechism, Q 74; Canons of Dort, I, 17.

这界限在于婴孩的年龄，在于婴孩还没有到分辨的年龄，其实也就是在于上帝在创造时在自然界设立的规律和法令。然而恩典是没有这些自然界限的。在新约圣经里，一切种族、国家、性别和年龄的界限都被消除了。重洗派未能意识到基督教的大公性。婴孩的心如同成人，应该按照慈爱被裁定。无论是成人或婴儿的洗礼，都不会使一个人得救。洗礼的基础不是假定某人已经重生，甚至也不是重生本身，而唯独是上帝的恩约。

洗礼的本质在任何方面都不能依赖于它在生活中产生的果效。正如真诚的信心就如同海德堡要理问答（主日 7，问答 21）上的描述，有它自己的本质，即便生活中的现实展现出与此偏离和异样的情况；洗礼也是一样，必须源于圣经所教导的。最终，洗礼的果实只会由那些蒙拣选的人所享有，他们也因此按照上帝的时间归入信仰。无论是天主教或新教，是路德宗或改革宗，每一个人都必须同意这个结果。奥古斯丁说：「圣礼只在被拣选的人中产生它们所描述的效用。」被拣选的人了解这效果，其他人的心则变得刚硬。「唯独那应许的儿女才算是后裔」（罗 9:8）。洗礼的恩惠对婴孩和成人而言是一样的：罪的赦免、重生，以及被归入基督的教会。

洗礼赋予的恩典，与圣道赋予的恩典一样。圣礼以不同的方式和形式赋予恩典，以至信心按照上帝给每一个人的份量被坚固与加强。这规则一样适用于婴孩、新的成年信徒，以及在信心和生活道路上成熟度各异的基督徒。在这里运作的，如同在很多领域一样，是充满奥秘的互动。正如光和人的眼睛互相预先假定，并互相支持；信心越强，则它越享受圣礼；信心也在相同的程度上被圣礼加上印记，得到强固。因此对成熟的信徒而言，圣礼在重要程度上不会逐渐降低，反而会在其价值上持续地增加。面对信心的眼睛，圣礼更加美丽与荣耀地展示上帝恩典的丰盛。对每一个信徒和整个教会而言，圣礼是所领受的恩典的证明，是上帝信实的记号，是在祷告中恳求的基础，是支撑信心的支柱，是达到新的顺从的劝勉。[64]

【538】施行这洗礼的是基督。只有当祂为一个人施洗，并随着记号赋予那所表征的事物，那人才算真正受了洗。然而基督通过被按立的人来施行圣礼，表明圣礼是从属于圣道的传讲。这与旧约中不受任何特定职分限制的割礼不同。然而在新约，这状况有了变化，洗礼被限定为只能由有职分的人施行：约翰（可 1:4）、耶稣的众门徒（约 4:2）、被耶稣特别指定去施洗的众使徒（太 28:19；徒 2:38）、腓力（徒 8:38、21:8）、亚拿尼亚（9:17-18）、保罗（他有时也施洗，但通常由他的同工来施行此仪式，因为作为外邦人的使徒，他的首要呼召是传讲福音；林前 1:14-17；见徒 10:48）。尽管圣礼的施行从属于圣道的传讲，但始终是与其联系在一起的。圣礼是随着圣道而施行的，因此施行圣礼的权力自然由使徒和传福音的

[64] 关于婴儿洗礼，请比较J. Calvin, *Institutes*, IV.xvi; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, XIX, qu. 20; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trans. J. Watson and M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §138.

传递到牧者，以及那些钻研圣道和其教导的长老们。因此洗礼不是重生的原因，而是其记号和印记。这重生是在洗礼前先赋予受洗的人，与这圣礼无关。这意味着洗礼对救恩而言，不是严格必需的。圣礼必须始终与圣道相连。使一个人在上帝的面前有罪的是轻视圣礼，而不是没有机会接受洗礼。

因此，我们没有理由脱离使徒的惯例，并且没有必要在紧急的情况下，允许不是教会的牧者来施行洗礼。[65] 与此相关，改革宗也倾向于定期在会众中施行洗礼。尽管允许在个人家中施行洗礼的情况是可能的，但那一定是极为特殊的性质。这样的案例不能由牧者单独裁定，而必须由整个教会的理事会（church council）来裁定，甚至要求洗礼只能在理事会成员到场的情况下施行。因为在施行圣礼中，重要的不是场地，而是教会的聚集。圣礼是公共敬拜的环节，是基督给予教会的利益，因此圣礼必须与圣道一起在会众之中公开地施行。

至于施行洗礼的时间，希腊正教、罗马天主教、路德宗和改革宗一致同意，应当在重生之后尽快施行。「洗礼见证人」、「保证人」、「发起人」、「担保人」、「接受者」、「属灵父母」或「教父母」等是当婴儿洗成为普遍的习俗时产生的，特土良已经提到过这点。[66] 这时候需要的是代替婴孩宣告信心，并回答常见问题的人；他们作为婴孩的担保人，在婴孩洗礼的基础上承诺给予婴孩基督化的教养。路德宗和改革宗神学家都认为这是无关紧要之事。而改革宗特别地强调首先应由父母来回答洗礼问题，并作为他们婴孩的接受者和担保人。他们也要求如果父母邀请担保人扮演一个角色，那么担保人应有健全的信仰和生活。[67] 按照加尔文的建议，改革宗教会也以教导受过洗的年轻人要理问答，来取代教父培育教子信心的责任，并将这任务交给他们的牧者。

改革宗所发展的关于洗礼的整个教义，显示出他们与圣经何等的一致。为了避免一切的宗派主义，并保留基督教真正的宽宏大量和视野的广度，改革宗在罗马天主教会与北非教会的斗争中，与罗马天主教会站在同一个立场，改革宗无异议地教导：只要是奉三位一体的上帝的名施行的洗礼，连异端的洗礼也要被认可。然而由于改革宗不认为洗礼有魔术般的套语，并且没有将洗礼与教会及其职分脱离开来，所以他们增加了进一步的要求：这样的洗礼要由基督教会正式认可的牧者施行。改革宗也接受那些在父母死后，或作为孤儿被领养入基督教家庭的婴孩的洗礼；以及那些由非法结合的父母、被驱逐出教会的父母、参与教会分裂的父母或异端的父母而生的婴孩的洗礼，只要有一定的根基来假定恩约的承袭没有被完全地打破。改革宗以卓越的样式保持了基督教会在地上的合一与大公性。所有

---

[65] J. Calvin, *Institutes*, IV.xv.20.

[66] A. Drews, "Taufe: Liturgischer Vollzug," in PRE[3], XIX, 447ff.

[67] J. Calvin, "Letter to Caspar Olevianus, November 1560," in Op. ed. Amsterdam (Schippers), IX, 142. 编者按：这封信涉及日内瓦教会的政体组织，见*Calvini opera* (CR XLVI), XVIII, cols. 235–37. C. Hooijer, *Oude kerkenordeningen der Nederlandsche Hervormde gemeenten*, 1563–1638 (Zalt-Bommel: Noman, 1865), 7, 11, 17, 46, 69, 105, 153, 205, 265, 314, 344, 456.

的基督教教会仍然承认彼此的洗礼，并因此表明在这一切的教会中仍有足够的真理，以至于救恩的可能性没有被排除。他们在同一个认信上被建造，享有同一个信心。虽然有各样的不同与纷争，但他们都承认一主、一信和一洗。

圣餐礼

共享的献祭饭餐

【539-40】在洗礼之后，第二个圣礼是圣餐，其旧约中的原型是逾越节的筵席。以色列跟外邦人一样（民 25:2），经常把献祭与饭餐结合，作为赎罪的行动。圣餐也如同逾越节，是上帝与祂子民相见的聚餐，在献祭与所献的祭被接纳的基础上，上帝自己与祂的子民相联合，并与祂的子民在愉悦的庆典中相遇。上帝自己作为主人，与祂的子民分享晚餐。上帝要求的是像利未人一样的圣洁，因为上帝只临到以色列的子民，且住在他们当中，一个洁净的地方（出 20:24，29:42-46，33:7；民 11:25，12:5，17:4；申 31:15）。那些参与的人是与上帝立约。因此以色列不可以参与外邦人献祭的用餐（出 34:15），那是使他们从属于并与假神联系起来的行为（民 25:3、5；诗 106:28）。使徒们后来也禁止基督徒参与其中（徒 15:29，21:25），或为着良心软弱的信徒的缘故，警告基督徒对这类活动的参与（林前 8:1 以下，10:18 以下）。

逾越节的筵席在以色列的宗教崇拜生活中，占有完全独特的地位。它是上帝在一个特殊的时机，在一切其他献祭之前设立的，因此它有自己的性质。尽管逾越节首先是一个献祭（和圣礼），但也必须被视为一顿饭餐。当羔羊在亚比月十四日的黄昏被宰杀，它的血被涂抹在房屋的门框之后（或者后期被洒在祭坛上），它没有一根骨头可以被折断，且要带着头、腿和五脏整全地在火上烤。之后，在同一晚，这羔羊要被家中每一个人与无酵饼和苦菜同吃。要赶紧地吃，腰间束带，脚上穿鞋，手中拿杖，在家中或以后在圣殿吃，余下的要用火烧掉（出 12:1-28、43-49，13:3-9，23:15；利 23:5-14；民 9:10-14，28:16-25；申 16:1 以下）。这筵席是赎罪的献祭，也是与上帝和彼此相通的用餐。它同时是一个献祭和圣礼。[68] 新约认为逾越节具有预表的意义，它不但是从埃及得释放的记念，也是从罪的捆绑中得释放，以及与上帝在所应许的弥赛亚中相通的记号和担保。当耶稣设立圣餐时，祂故意将圣餐与逾越节的庆祝联系在一起。然而圣餐只是一顿饭餐，其献祭的特征在基督的献祭里被一次地成全了。虽然现代学者们对耶稣是否亲自设立了圣餐有所争论，但反对的论据并不令人信服。怀疑耶稣设立了圣餐，就等于怀疑耶稣是否意识到自己的死及其拯救的意义。在不同的福音书中读到关于耶稣怎样

[68] C. Orelli, "Passah," in *PRE*[3], XIV, 750–57; W. J. Moulton, "Passover," in *DB*, III, 684–92.

与祂的门徒共用最后的晚餐，确认了这一点。保罗怎样描述圣餐的设立（林前 10:16，11:24-25），也证实了逾越节与圣餐间的紧密联系。约翰福音（19:33、36）指出耶稣的死是作为逾越节真正的羔羊。在哥林多前书 5 章 7 节，保罗也明确地陈述说，我们逾越节的羔羊基督已经被宰杀了，因此信徒必须除掉罪的旧酵，像「无酵的」人一样行走，如同新的受造物，与任何不义没有沾染。就这一点，我们可以说被牵到宰杀之地的羔羊（赛 53:7），很可能包含对逾越节羔羊的暗指，并因此在新约中应用到基督身上（约 1:29、36；徒 8:32；彼前 1:19；启 5:6）。正如割礼是洗礼的原型，并因着基督的受难而变为洗礼，逾越节的筵席指向圣餐，按照基督的命令，被圣餐取代了。然而逾越节首先是一种献祭，圣餐却完全失去了这项特征。因为在逾越节所献的祭，在基督的受难中被成全了。正是在基督一次性的、完全的、也是完美的献祭的基础上，建立了恩典之约的新时代。基督邀请祂的门徒来到祂的圣餐桌前坚固他们。

我们不需要怀疑主是否亲自设立了圣餐——连保罗也指出（林前 11:23）他不是与主一起领受关于圣餐的指示（不是 παρα，*para* [与]），而是 ἀπο του κυριου，*apo tou kyriou* [从主领受的]）——但我们仍然要问，基督是怎样设立这个晚餐，以及祂想要藉此成就什么。我们必须首先注意到，耶稣通过逾越节用餐的时机设立了祂的晚餐，很可能是在他们吃过逾越节的羔羊——「饭后」（路 22:20）——在他们喝第三杯（祝福之杯）的时候。[69] 根据所有四个记录（太 26:26-29；可 14:22-25；路 22:19-20；林前 11:23-25），基督取了逾越节普通的饼和酒，直接地把它们联系到祂的死。在耶稣的年代，逾越节的庆祝已经被扩大，包括了这个重要的活动：在尼散月第十四日的下午，由利未人在圣殿的院中宰杀逾越节的羔羊。我们没有任何理由怀疑耶稣知道并预见了祂的死，而且特别地将其解释为献祭。我们只有这样理解，才能解释耶稣设立晚餐时的话语和行动。在设立圣餐之前，他们才刚吃过逾越节晚餐；逾越节是上帝与以色列人在旷野中立约的起点和根基。因为羔羊已经被宰杀，它的血也被洒在祭坛，逾越节的仪式首先是赎罪的祭，之后作为献祭的饭餐，象征上帝与祂子民的相通。基督将这一切都转移到祂身上，祂是真正的逾越节羔羊，藉着祂的死、祂身体的破碎、祂洒出的血，使我们与上帝和好，并为我们立下了新的恩约的根基。当耶稣擘开和分饼的时候，祂说：「这是我的身体」（马太福音和马可福音），「这是我的身体，为你们舍的」（路加福音），或「这是我的身体，为你们舍的」（保罗）。「擘开」一词（κλωμενον，*klōmenon*）在最重要的文本中（林前 11:24）并没有出现，在其他文本中也与「擘成碎片」

[69] 逾越节的晚餐开始的时候，大家在屋中传第一杯葡萄酒并感恩。接下来是吃苦菜，羔羊与无酵饼放在一起，讲述出埃及的历史，唱赞美诗篇（Hallel）的第一部分（诗 113-14），传递第二杯，然后是正式用餐。之后是第三杯，由父亲祝福并由他和所有的参与者喝完。这个活动以倒出第四杯、唱赞美诗篇的第二部分（诗 115-18）、父亲以诗篇 118 篇 26 节祝福第四杯，以及由围坐在桌前的宾客喝完杯中的酒结束。

（θρυπτομενον，*thryptomenon*）或「给予」（διδομενον，*didomenon*）交替出现。当耶稣拿起杯时，祂说：「你们都喝这个；因为这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦」（马太福音）；「这是我立约的血，为多人流出来的」（马可福音）；「这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的」（路加福音）；「这杯是用我的血所立的新约」（保罗）。这些不同的内容充分展示了跟洗礼一样的情况，耶稣没有在晚餐中指定用特定的、不变的套语。采用完全一样的话语，其重要性比不上这个清楚的意思，即耶稣将逾越节的饼和酒变为祂身体和宝血的记号，而这记号诚然象征着祂马上要作为赎罪祭的、那将要献上的身体和宝血。耶稣从逾越节的筵席和旧约的献祭出发，采用这联系中惯用的行动和术语，应用到祂的死亡上。由于酒血是献祭的重要成分（来 9:22），以酒作为记号的基督的血是献祭的血，是为多人流出的赎罪的血，因此是新的恩约的起源与开端。正如逾越节和旧的恩约是相关的，圣餐与新的恩约也是相关的。因此，这杯是「立约的血」或「我血所立的新约」，也就是立约的血（出 24:8）。门徒因不理解基督的死而忧伤恐惧，耶稣则解释说，祂的死是为了他们的益处。藉着基督的死，在旧约中所预表及预示的赦罪和恩约来到了。应许的时代过去了，成全的时代开始了。旧的终结了；看哪，一切都是新的。

但耶稣没有停留在这里，祂不但解释了祂以饼和酒为记号的死，更是将它们给了祂的众门徒：「拿起，吃」和「你们都喝这个」。耶稣不但将饼和酒变为祂的身体和宝血的记号，而且交给祂的众门徒，要他们享用。在用过逾越节的晚餐后，耶稣设立了新的圣餐。这新的饭餐的成分包括了饼和酒，但不是饼和酒本身，而是作为基督破碎的身体和流出的宝血的记号。逾越节和圣餐有不同之处。吃逾越节的羔羊，不同于吃基督破碎的身体，不同于如今吃圣餐中的饼，而且尽管在旧约的献祭中也牵涉到血的流出和被洒，但它从没有被喝。因此，耶稣的身体要被吃，血要被喝，这对于犹太人而言是极为陌生的，以至他们感到冒犯并离开了耶稣（约 6:52、60、66）。尽管圣餐的设立与旧约中的立约和献祭有联系，但也远超过它们。圣餐类似于但不等同于逾越节。因为基督已经献上了真正的、完全的祭，在圣餐中与上帝的相通，要远比旧约圣经中的丰富和完整。圣餐是上帝与祂的子民重要的晚餐。它是最卓越的献祭的饭餐，基督在其中为信徒舍命，好叫信徒领受基督自己。耶稣把饼和酒给祂的门徒作为记号，代表祂破碎的身体和流出的宝血，并要门徒去「享用」。[70] 祂不仅为了祂的子民献出自己，更把自己给了祂的子民。圣餐中的杯和饼是「共享基督的血和身体」（林前 10:16；参见新译本，和合本译为「同领」）。基督在逾越节的餐桌设立的圣餐，与基督教会在基督受难后所守的圣餐是相同的。基督在其中向我们描绘了祂的献祭，但同时也要我们享受这晚餐，这享受就是圣餐的意义。耶稣给了我们饼和酒的记号，祂没有保留它们，

[70] 编者按：在这里和以下，「享用」这个词是对巴文克用的荷兰文 *geniet/genieten* 的翻译。

而是分赐它们，并嘱咐祂的门徒们拿起、吃喝。根据路加（只有在分饼时）和保罗（在传杯的时候也有），耶稣还说：「你们也应当如此行，为的是记念我」。这些话并不意味着圣餐仅仅是纪念性的，而是指出整个晚餐，在本质上是献祭的饭餐，是与基督相通的实践，必须以持续宣告祂的死来记念基督（林前 11:26）。基于这个原因，保罗又说：「你们每逢吃这饼、喝这杯的时候要如此行。」（林前 11:25-26）

基督为祂的教会设立了圣餐，作为教会永久的「益处」，以便教会可以坚忍直到祂再来。祂的死必须一直被宣讲，直等到祂再来。十字架是并且一直是一切祝福的源泉和原因，是教会记念的中心。耶稣说从设立和守圣餐起，祂将不再喝那葡萄汁，直到祂在父的国里重新与祂的门徒一同喝的那日（太 26:29；可 14:25；见路 22:16，18）。我们知道祂将要去天国为祂的门徒预备地方。只有当祂再来，并将祂的门徒带到身边，祂才会与他们在羔羊的婚宴中坐下，共同品尝父的国在新天新地产出的新酒。在这等候的期间，基督设立了圣餐，记念祂受苦，宣告祂的死，以及作为祂丰盛恩典的管道。

【541】圣餐从教会生活的一开始，就扮演了重要的角色。它通常是由教会在主日晚上的特殊聚集来举行，与普通的晚餐或 *agapē* feast（爱宴）联合举行，但这普通的晚餐必须与「圣餐」（Eucharist；或译为感恩礼）相区分。敬拜的仪式很快被分成两部分：首先是公开向新信徒、忏悔者和非信徒传讲上帝的话语，随后是仅向受洗过的信徒开放的圣餐。后者逐渐地披上了神秘的色彩，洗礼和圣餐都变为神秘的事（μυστηριον，*mystērion*）或圣礼。[71] 早期教会并没有关于圣礼的争议，涉及到记号和所表征的事物之间的联合的问题还没有产生。逐渐地，圣礼变得越来越神秘，并被看作是一种献祭。当然，在新约圣经中，身体的成圣（罗 12:1）、祷告（来 13:15；见启 5:8，8:3）、行善和分享财物（腓 4:18；来 13:16）都被称为「献祭」，然而圣餐却从没有这样被称呼过。这样的发展是由于圣餐与普通饭餐的关联，特别是那些富裕的成员带来的「奉献」。这些奉献透过祷告和感恩被领受，置于桌上，被指定用于供应牧者和支持穷人。假以时日，圣餐及其两个要素都被称为「感恩」（thanksgiving；εὐχαριστια），而且圣餐被看作是由会众带到上帝面前的「洁净的供物」。正如《十二使徒遗训》参考玛拉基书 1 章 11 节给圣餐的称呼。[72]

只要圣餐真的被看作是饭餐，且有代表全体会众利益的感恩的祷告被献上，那么以上的观点是毫无问题的。献祭的内容不是基督的身体和宝血，而是会众集合的礼物，所以在早期，人们在这个联系中只想到感恩的奉献，而不是赎罪的奉献。然而圣餐与爱宴分开了，圣餐越来越被赋予献祭的特质。这祭不是由会众献上，而是由主教献上，不在于会众所呈献的内容，而是在于主教感恩和献祭的特

[71] Tertullian, *Against Marcion*, 4, 34.
[72] *Did.* 14.3; cf. F. A. Loofs, "Abendmahl, Kirchenlehre," in *PRE*3, I, 44; P. Drews, "Eucharistie," in *PRE*^{3}, V, 560ff.

质，这和会众的礼物无关，而是与圣餐的要素有关。[73] 这种将圣餐视为献祭的观点，转而影响了人们对「圣礼上的联合」的看法，反之亦然。就主教被看作祭司，感恩被看作奉献，以及圣餐被看作献祭而言，饼和酒与基督的身体和宝血的实际联合，就变得更加有吸引力。俄利根和其他东方教父[74]认为圣餐是象征性的，是属灵的，这种观点被唯实主义者的「转化」（μεταποιησις, *metapoiēsis*）的教义所取代，而后者又逐步发展为圣餐变体论（μετουσιωσις, *metousiōsis*）。[75] 这个发展也出现在西方教会，并被祭司制、神职制的教会结构所强化。他们认为通过被按立的祭司的神秘能力，可以把饼和酒转化成基督真正的身体和宝血。奥古斯丁使用圣经的词汇，称饼为「基督的身体」，称酒为「基督的宝血」，但他完全与后期的圣餐变体论无关。[76] 奥古斯丁说饼和酒是提醒我们关于基督身体和宝血的对应物和记号。「主并没有犹豫说：『这是我的身体』。祂将祂的身体与记号一并给了我们。」[77] 基督今天不再是以物质的方式与我们同在，而是已经升天。「基督的王权总是与我们同在；至于祂肉身的同在，基督直接地告诉祂的门徒：『你们不常有我。』」[78] 祂不厌其烦地告诉我们，施行圣餐本身是不充分的，它只是一个给信徒的祝福，对其他人而言却是灭亡。真正地吃基督的身体在于信：信而吃！[79]

凭着其有力的影响，奥古斯丁的教导很长一段时间抑制了唯实主义理论的完整发展，且在卡洛林（Carolingian）王朝时代（译按：八世纪下半到九世纪，在查理曼帝国时期）的神学家中仍居主导地位。逐渐地，他的观点被压制，并最终被变体论所取代。「圣餐变体」（transubstantiation）这个词首次出现在十二世纪。第四次拉特兰会议（The Fourth Lateran Council; 1215）裁定基督的身体和宝血「以饼和酒的形式，真实地存在于圣餐桌的圣礼中；靠着上帝的力量，饼变体为身体，酒变体为宝血」。[80] 渐渐地，这发展成罗马天主教奉举（elevation）、崇拜和保存圣体的传统。在这种观点下，当救主在最后的晚餐说「这是我的身体，这是我的血」时，祂不只在那个场合将饼和酒变为祂的身体和祂的宝血，而且在宣告这些话的同时，也指定祂的门徒为祭司，并在祂所说的话语中注入了可以改变饼和酒的实质的能力。由此，圣餐的施行，首要来说是祭司的工作，不可以由任何没有

[73] Justin Martyr, *Dialogue with Trypho*, 41, 70; Irenaeus, *Against Heresies*, IV, 18, 5.
[74] 该撒利亚的尤西比乌（Eusebius of Caesarea），西里尔（Cyril），巴西流（Basil），和拿先森的贵格利（Gregory of Nazianzus），尼撒的贵格利（Gregory of Nyssa），屈所多模（Chrysostom），和大马士革的约翰（John of Damascus）。
[75] John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith*, IV, 14; Orthodox Confession, qu. 107; F. A. Loofs, "Abendmahl, Kirchenlehre," in *PRE*^{3}, I, 44–57.
[76] Cyprian, *Epistles*, 63.2, 14.
[77] Augustine, *Against Adimantus*, chap. 12.
[78] Augustine, *Homilies on the Gospel of John*, tract. 1.
[79] Augustine, *Homilies on the Gospel of John*, tract. 25; F. A. Loofs, "Abendmahl, Kirchenlehre," in *PRE*^{3}, I, 61ff.
[80] H. Denzinger, ed., *The Sources of Catholic Dogma*, trans. from the 30th ed. by R. J. Deferrari (London and St. Louis: Herder, 1955), 298, 357.

被按立的人施行。当祭司宣布供圣用的话语时，饼和酒的实质就变为基督的身体和宝血的实质。尽管饼和酒的附属性质，如形状、口感、味道、颜色甚至营养成分，在供圣用之后保持不变，但它们却不再存在于一个主体。它们所依赖的实质已经被移除，且被完全不同、不属于其性质的实质所取代，只是通过表象隐藏着。

因此，圣餐与一切其他的圣礼都大不相同。领受者在其中不扮演任何角色。在这个场合所讲出的套语不是对领受者讲的，而是针对圣餐的要素，目的是把要素变为基督的身体和宝血。圣餐的礼仪基本是在于祝圣（consecration）的行动本身，在于由此产生的圣餐变体，在于祭司的行动，也就是献祭。圣餐不但是圣礼，从根本上来说也是一种献祭。当基督说，「这是我的身体」时，祂也同时将自己奉献给上帝。当祂说「你们当如此行，为的是记念我」时，祂凭着那记号，命令祂的祭司每天重复那献祭（玛 1:11）。祭司在弥撒礼所行的献祭，与十字架上所成就的是同一件事；祭司所行的不只是一个影像、象征或提醒，而是与基督在十字架上所成就的事是等同的。它完全就是同一个献祭，唯一的区别在于十字架上是血腥的献祭，而在弥撒礼中却是未流血的献祭。基督亲自通过祭司将自己献给上帝，并因此藉着祭司的嘴说：「这是我的身体。」弥撒礼是罗马天主教崇拜的中心，是激发敬畏的奥秘（*mysterium tremendum*）。由于基督完整的身体物质性地存在于饼和酒中，因此它们必须被小心地保存，要放在圣物盒中（容器）让人崇拜，在基督圣体节（*Corpus Christi*）中以庄严的队列传递。它们也可以在家中提供给有病的人，或作为临终圣餐（*viaticum*；字面意思：「天路行粮」）给濒临死亡的人。[81]

【542】宗教改革一致否定罗马天主教关于圣餐变体的教义以及弥撒礼的献祭。然而在路德的跟随者，接受慈运理所说、圣餐只是一个纪念仪式，以及加尔文所主张的、基督乃是藉着圣灵临在的教义，之间亦存在分歧。路德按照提喻法（synecdoche）*解释基督设立圣餐的话，维持了以下的观点（特别是从 1524 年之后，为了反对卡尔施塔特[Carlstadt]和慈运理）：按照上帝的旨意和全能，以及其自身无处不在的特性，基督的身体实在且本质地存在于圣餐（的要素）中，与其同在，并在其下（in, with, under）。他认为这与基督的神性存在于其人性中，以及热可以存在于铁中类似。慈运理否认基督实际临在于圣餐中，他象征性地解释基督设立圣餐的话，并将「是」这个词解释为「意味着」。这种用法在圣经其他地方有重复出现：例如创世记 41 章 26 节；约翰福音 10 章 9 节，15 章 1 节。因此，他认为在圣餐中的饼和酒是基督舍身的记号和提醒。信徒们相信基督受难的事实，在这些记号中领受基督的身体和宝血。这并不是要否认基督在圣餐中的属灵同在。因此，我们在圣餐中对我们的信心作出告白，并藉着信心表达基督一直以来对我们的意义，以及我们从祂那里享受了什么。我们如此行是为

[81] Council of Trent, sess. XIII, XXI–XXII; Roman Catechism, II, chap. 4 (Bradley and Kevane).

* 译按：指通过联想和类比，以部分代替全体的一种帮助思考的方法。

了记念基督，宣讲祂的恩惠，并为此感恩。[82] 然而在德国和瑞士宗教改革之间的分裂和争议，很快便爆发出来。这个争议既没有被马尔堡（Marburg）宗教会议解决，也没有被改革宗的布瑟（Bucer）和路德宗的墨兰顿（Melanchthon）成功地调停。当面对基督「真实临在」的问题时，人们就是无法相互理解。

当加尔文出现时，尽管他对圣餐的教义是采用了两派之间的立场，并超越了两者，争议已经没有任何调解的希望。加尔文与慈运理一致，坚定地反对基督以任何物质的、局部的、实质的方式存在于饼和酒的记号中，因为这与身体的本质、基督真实的人性、基督的升天以及基督与属祂的人相通的本质都不一致。加尔文不同意慈运理关于圣餐的教义，因为它让上帝的礼物退到信徒的行为之后，并单方面地将圣餐看作是一个信仰告白的行动。慈运理认为除了相信基督的名，并相信祂的死，没有任何其他的、比这更高的意义。加尔文在这一点上，站在路德的一边，并且说基督与圣餐同在，并在圣餐中被人领受。基督当然不是物质地、当场地存在于圣餐中，但却真实地、本质地以祂的全人（包括祂的身体和宝血）与圣餐同在。加尔文和路德之间的不同，不在于基督与圣餐同在的事实，而在于同在的形式。在圣餐中吃基督的身体，不是相信祂并信赖祂的死可以完全涵盖的；吃是相信的产物，就如同以弗所书 3 章 17 节说基督住在我们心里，是因我们的信，但基督的内住与那信心却是不一样的。加尔文所关心的，显然是那充满奥秘的联合，就是基督的全人与信徒的相通。这种相通并非由圣餐创始，因为在圣道里，基督已经是我们灵魂的粮食。但这相通在圣餐中被「更确实地」赋予了我们，并在饼和酒的记号中得以确认，且印上了印记。这种与基督位格的相通，不在于基督从天降下，甚至也不在于基督的身体与我们的灵魂混合或渗透，而在于提升我们的心朝向天上，通过圣灵与基督联合，与祂的身体相通，以至于「基督从祂肉体的实质，向我们的灵魂吹送生命，事实上是将祂的生命倾倒给我们」。[83] 加尔文的陈述并不是在每方面都很清楚，特别是与基督真实的身体和宝血相通，以及从其中流出的生命这两点。改革宗教会和神学家的信仰告白和教义，以多样的方式表达关于圣餐的真理。然而加尔文的主要观点，却被不同的改革宗信仰告白[84]所采纳，并成为改革宗神学的普遍特性。这观点是信徒在圣餐中藉着圣灵，经历与基督位格的属灵团契，所以也与基督的身体和宝血相交，并因此被喂养、被更新而得着永恒的生命。

然而过了不久，反对加尔文圣餐教义的观点便开始冒出。慈运理派认为，吃不过就是相信的行动，与基督的团契不过就是接受祂的恩惠。这个观点渐渐地被

[82] U. Zwingli, *Opera*, ed. Schuler and Schulthess, 8 vols. in 7 (Zurich: Schulthessiana, 1828–42), II, 1, 426; II, 2, 1ff.; III, 239–326, 459; IV, 51, 68.

[83] J. Calvin, *Institutes*, IV.xvii; cf. H. Bavinck, "Calvijns leer over het Avondmaal," *De Vrije Kerk* 13 (1887): 459–87; ed note: Also published in *Kennis en leven* (Kampen: Kok, 1922), 165–83.

[84] Gallican Confession, art. 36; Belgic Confession, art. 35; Heidelberg Catechism, Q 75–80; Scots Confession, art. 21; Second Helvetic Confession, ch. XXI; Westminster Confession, chap. 29.

人们接受。教会惩戒的松懈，进一步导致了圣餐的外在化，并迫使人们将圣礼仅仅看作是恩约的外在记号，以致所有过着正派生活的人都有资格领受。将圣礼看作是纯粹的记号，导致了苏西尼派的理性主义、抗辩派和门诺派。他们只在圣餐中看到纪念和信徒的告白，而不是把圣餐看为恩典的管道。正如在牛津运动中所见，一些新教教会（以英国国教最为显著）甚至退回到罗马天主教对圣餐的看法。

圣餐礼的目的

【543】在圣经和改革宗传统中，圣餐首先是一顿饭餐，是基督徒朝圣之旅的食物。圣餐被描述为「主的晚餐」（林前 11:20）、「主的筵席」（10:21）、「擘饼」（徒 2:42；20:7）、「主的杯」（林前 11:27）和「祝福的杯」（10:16）。尽管路德继续称圣餐为「祭坛的圣礼」，[85] 但新教普遍地倾向于用「圣餐」或「主餐」，坚持圣餐是真正的饭餐这一原则。它是属于主的晚餐（δειπνον κυριακον，*deipnon kyriakon*）。耶稣是圣餐的创立者，祂在这方面成全了父的旨意，遵行父旨就是祂的食物（约 4:34）。与洗礼一样，圣餐作为一个圣礼是由上帝发起的，也必须如此。因为唯独上帝是恩典的分配者，只有祂可以将恩典的分配与祂所选定的管道相配合。耶稣特别以祂作为中保的身份设立了这晚餐。祂在其中作为先知，宣讲并解释祂的死；作为祭司，为了属祂的人的利益，将自己献在十字架上；作为君王，无条件地提供有确据的恩典，并在饼和酒的记号下，将恩典给祂的门徒享有。基督也是晚餐的主办人和管理者。在最后的晚餐中（不论圣餐在何时何地举行都是一样的），耶稣拿起饼和酒，祝谢了，便将它们分给祂的门徒。每一个按照范例和训词、根据耶稣的设立而施行的圣餐，都是主的晚餐。这是记念祂的餐（林前 11:24），是宣告祂的死（11:26），分享祂的身体和宝血（10:16、21，11:27）。在圣餐中，基督与祂的教会同在，教会也与基督同在，由此见证他们属灵的相通（见启 3:20）。

主持的牧者奉基督的名施行圣餐；他们是主的工具（林前 10:16）。在马太福音 28 章 19 节，圣道和洗礼的施行工作被托付给了使徒。他们与后来的牧者一起，都是上帝奥秘的分配者，是上帝在基督福音中启示的「奥秘」的宣讲者（林前 4:1），是负责分配上帝恩典的管家（9:17；多 1:7-9）。关于这些奥秘，我们必毋庸置疑地会想到福音的话语。圣礼伴随着圣道，总是与之相连。使徒们在耶路撒冷专注于祷告和话语的职事（徒 6:4），因此洗礼和圣餐都独特地与圣道和那些有宣讲话语职分的人相连。牧者奉基督的名行事，并作为祂奥秘的管家和分配者。主的晚餐是一个圣餐，其主办者是基督。

圣餐是一顿饭餐！毕竟，这晚餐是当耶稣与祂的门徒靠在逾越节的餐桌旁时

[85] Smalcald Articles, part III, art. 6 (Kolb and Wengert), 320–21; The Larger Catechism, part V, "The Sacrament of the Altar" (Kolb and Wengert), 467ff.

设立的。晚餐中饼和酒的记号跟洗礼的水一样，都不是随意、偶然选择的。以饼和酒作为记号非常恰当，因为它们是东方的饭餐上常见的组成要素。任何时间地点，就连现在，它们都是很容易可以取得的东西。它们是滋养并使人心喜悦的主要途径（诗 104:15），也是信徒们与基督和彼此相通的一个生动象征。制造关于圣餐要素的论战是毫无益处的：饼是由小麦、黑麦或者大麦做的；酒是白酒还是红酒；饼是发酵的（希腊东正教的选择），还是未发酵的（罗马天主教的选择）；酒是未掺水的（与亚美尼亚基督徒的教义一致），还是掺水的。基督在这些论点上没有任何的规定。改革宗甚至毫不犹豫地说，如果确定在晚餐中无法获得饼和酒，那么其他的食物和饮料，如米和饼等，也可以作为圣餐中的记号。[86] 然而这并不是说任何武断地背离基督所设立的圣餐形式都是可以的，特别是涉及到禁欲原则的时候，例如在圣餐中以水代酒。我们一定不能自以为比基督聪明。基督明确地指定以酒作为祂宝血的记号，而且历代教会都已遵守祂这个吩咐。[87]

作为一顿饭餐，饼和酒都可以被看作是信徒享用的东西，且是与其他基督徒一起享用的。圣餐逐渐地从爱宴（ἀγαπαι）分离出来，从晚上转移到了早上的聚会，且可以完全地脱离会众的聚会，在病人和将死之人的家中施行。举行的频率被设定为每年三次或至少一次。[88] 虽然改革宗认可在非常特殊的情况下，圣餐可以在病人的家中施行，但他们通常坚持圣餐是公开敬拜的一部分，属于会众的聚集，因此不应当私下举行。如果作为纳入基督教会的洗礼，应当在信徒的公共聚集中施行，那么圣餐就更当如此。因为圣餐从本质上说是饭餐，是聚集（συναξις，*synaxis*），是筵席（*convivium*），不但包括与基督相通的实践，也包括信徒们彼此的相通。实践事实上比理论更有影响力，尽管圣餐的举行通常限于每年六次或四次，[89] 其实加尔文起初的意愿是每个月至少举办一次。[90]

圣餐最好是围绕餐桌进行，而不是在祭坛举行。耶稣和祂的众门徒举行圣餐的时候，就是坐在餐桌旁，而且早期的基督徒完全不知道祭坛这回事。但逐渐地，旧约和新约时代之间的区分丢失了。当圣餐变成献祭时，牧者就变成了祭司，餐桌变成了祭坛。[91] 罗马天主教教会和希腊正教教会的崇拜，都被这种观点控制着。英国国教（主教制）教会基本采用了这个观点，并越发倾向于这一方向。路德宗

---

[86] G. Voetius, *Politicae ecclesiasticae*, 3 vols. (Amsterdam: Joannis a Waesberge, 1663–76), I, 732, 738; B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Joh. Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 6 vols. (Leiden: J Hasebroek, 1761–71), V, 575; C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VIII, 1, 46.

[87] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, VII, 1, 71–78.

[88] Council of Trent, sess. XIII, can. 9.

[89] 编者按：关于早期改革宗教会在这一方面的教会秩序条款，见Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 565n67 (#543).

[90] F. W. Kampschulte and W. Goetz, *Johann Calvin: Seine Kirche und sein Staat in Genf.*, 2 vols.(Leipzig: Duncker & Humblot, 1869–99), I, 460.

[91] 编者按：教宗保禄六世的使徒宪法，*Missionale Romanun*（1969），藉着鼓励主教面向会众而不是面向祭坛背对会众，有效地在罗马天主教教会中恢复了祭坛的餐桌性质。

教会保留了祭坛，认为这是无关紧要的（adiaphoron：没有属灵上重要意义的事）。然而改革宗恢复了圣经对圣餐的理解，并为圣餐设置了餐桌。基督徒唯一的祭坛，就是基督献上祂的祭的十字架（来 13:10；参照 7:27，10:10）。信徒们除了献上颂赞的祭——赞美主名的嘴唇的果子（13:15），不需要献别的祭。圣餐是献祭的晚餐，是信徒们在基督献祭的基础上，与祂一起享用的晚餐，因此必须是在餐桌上，而不是在祭坛上举行。「这其实是非常确定的：当祭坛被设立的时候，基督的十字架就被抛弃了」。[92]

【544-46】所以，虽然圣餐是真正的饭餐，但它也有属灵的含义和目的。圣礼的「物质」，也就是在餐中所表征的，是基督为我们的罪而破碎的身体和流出的宝血，是基督自己，也是祂一切的恩惠。从道德和理性主义的观点看圣餐——只是一个记念餐和告白的行动——并没有让这个象征意义独立出来。圣餐首先是上帝的礼物，而不是我们的记念和告白。在圣餐中，我们并不比从圣道中领受其他的或更多的益处，但同时也不会少于圣道的益处。圣餐与圣道和洗礼是同等的，因此必须首先被看作是给我们的、关于上帝恩典的信息和保证，表征出信徒与耶稣基督奥妙的联合。罗马天主教、路德宗和改革宗基督徒，在与我们的主相通的这个事实上没有异议。然而一些习俗，诸如没有领圣餐者参加的弥撒、只使用一种圣餐要素（饼）以及拒绝给予杯等做法，削弱了圣餐作为相通的饭餐的重要意义。充满奥秘的联合，始终是位格上的联合，是信徒们通过圣灵与基督联合。尽管圣礼中的真理不依赖于信心，但信心是领受圣礼不可或缺的要素。因为正如上帝在圣道中，自己担起责任，真的将基督和祂一切的恩惠赋予每一个相信的人，上帝在圣餐中也是如此。所以，为了接受圣道和圣礼的应许和恩惠，就需要圣灵在人的心里做工。正是这圣灵的工，产生并维持着信徒与基督的相通。这相通既在圣餐中，也可以在圣餐以外。

从这个角度，不难推断出我们在圣餐中所享有的恩惠。首先是强化信徒与基督的相通。信徒们已经通过信心享有这相通，除了已经通过信心享有的相通之外，他们在圣餐中并没有领受别的相通。但是当基督藉着牧者动工，将祂的身体和宝血与饼和酒的记号一同给信徒吃喝的时候，他们就因着圣灵，在此相通中得到坚固和确认，并与完整的基督（包括祂的神性和人性）更加亲密地在灵魂和身体上结合，因为「吃基督的身体无非就是与基督最紧密的联合」。[93] 在这种关联下，圣餐与洗礼被区分了开来。因为洗礼是被并入基督身体的圣礼（sacrament of incorporation），而圣餐是与基督相通，使我们成熟的圣礼（sacrament of maturation）。通过洗礼，我们与基督同死，且与祂同复活，因此我们是被动的。而在圣餐中，我们采取行动，吃祂的身体、喝祂的宝血，因此藉着与基督的联合，

[92] J. Calvin, *Institutes*, IV.xviii.3; Müller, "Altar," in *PRE*^{3}, I, 391–404.
[93] Franciscus Junius, *Theses theol.*, in vol. 1 of *Opuscula theological selecta*, ed. Abraham Kuyper (Amsterdam: F. Muller, 1882), 52, 7.

我们被喂养而进入永生。[94] 如果我们在基督中有份，我们就在祂的恩惠中有份。在这些恩惠中，圣经首先并最为强调的就是罪的赦免。在圣餐中，基督将祂的身体和宝血作为给我们灵魂的食物。它们被分开来描述，各有各的记号。为了那个目的，基督明确地声称祂的身体为赦罪而舍，祂的宝血为赦罪而流。宝血在祭坛上为我们赎了罪，而且我们通过信心实现与主的联合，在圣餐中得以坚固，保持与基督受难的身体和祂流出的宝血相通。在赦罪的恩惠之外是永生的益处。圣餐是一顿属灵的饭餐，以基督受难的身体和流出的宝血，喂养我们的灵魂。吃喝基督的身体和宝血，有坚固我们属灵生命（即我们的永生）的作用。因为那些吃人子的肉、喝人子血的人有永生，而且会在末日复活（约 6:54）。这当然不是照字面意义的吃喝，而是人凭着信心同蒙永生，并接受复活的盼望。居住在信徒里面的圣灵，是身体复活和得赎之日最确定无疑的担保（罗 8:11；弗 1:13-14，4:30）。基督的灵的确使用圣餐来坚固信徒们对永生和末日复活的盼望。「因为灵魂得到医治，身体也就得到帮助」。[95] 从这一点来说，圣餐可以被称为「带来不朽的良药」。[96] 最后，圣餐也作为我们在世界面前的信仰告白，以及坚固信徒彼此相通的作用。信徒们与基督合一，因此他们也在基督里合一。「正如一个面包是由很多谷子烤出来的，一餐饭是来自很多的谷物；一瓶酒是由很多浆果压榨混合；所以我们都藉着真信心在基督里合一，成为一个身体」[97]。信徒面对着不知道这种联合的世界，在圣餐中作出这样的宣称。

【547】跟洗礼一样，圣餐只是为信徒设立的。耶稣只与祂的门徒守圣餐。我们不能确定圣餐设立时，犹大是否还在屋内。在新约圣经中，圣餐是在会众的圈子内，只限于信徒庆祝（徒 2:42，20:7）。当圣道被传讲时，非信徒可以参与会众的聚集（林前 14:22-24），可是他们却被排除在爱宴和圣餐仪式之外（11:18、20、33）。在第二世纪，当圣餐逐渐地与爱宴分开，被安排到上午、与圣道宣讲的同一个聚会里，这种对非信徒的排除仍然保留着。崇拜的第一部分向所有人开放，但只有当非信徒、初信者（catechumens；译按，这是特指在洗礼前接受教义启蒙的初学者）、被逐出教会的，等他们离开后，第二部分才会开始。圣礼在这第二部分的崇拜中施行。按照古老和普遍的惯例，那些完成初信要理学习的信徒，在接受洗礼后会立即领受圣餐。

教会的历史见证了很多腐败和对圣餐的滥用，改革变得愈发必要。在古代就已经有这样的习俗，在已故亲属去世的纪念日为他们摆贡品，并为他们的灵魂祷告。逐渐地，圣礼的运作不但涵盖活人，也延伸到死人的益处。当教宗大贵格利

---

[94] H. Weber, "Taufe und Abendmahl als Symbole unserer doppelten Stellung zum Heilsgut," *Zeitschrift fü Theologie und Kirche* 19 (1909): 249–79.
[95] Julius Müller, *Dogmatische Abhandlungen* (Bremen: C. E. Müller, 1870), 419.
[96] Ign. *Eph.* 20.
[97] 编者按：这些话语取自传统的荷兰改革宗教会的圣餐仪式。

（Gregory the Great）让炼狱成为固定教义时，圣餐被看作是把基督自己的身体和宝血献上，因此会众的参与逐渐地降低。很快地，这发展为一个固定的教义：弥撒礼不但可以为活人（无论是否在场）减轻苦行赎罪和暂时的刑罚，也可以为炼狱中的死人起到这样的功效。[98] 这些腐败都引发了归回圣经的必要。按照圣经，圣餐是饭餐，没有人服侍宾客是令人无法想像的，此饭餐也是专门只为信徒预备的。改革宗提出了两个问题：(1) 谁有权利和义务来参加圣餐？(2) 教会必须允许谁领受圣餐或禁止谁领受圣餐？[99] 第一个问题处理的是领受者的责任，第二个问题处理的是教会及其牧者的责任。按照圣经，第二个问题的答案很明显，那就是教会必须禁止言行展现出不信和不敬虔的人参加。圣餐是基督给予祂子民的一个属于教会的益处，因此唯独是给教会中有信心的成员享有。这意味着我们应该终止给死人施行弥撒礼，也要限制私下为有病的人和小孩施行圣餐。为了支持这项限制，我们必须注意到在割礼和逾越节之间有很大的不同。前者是指定给所有小男孩施行；后者没有在设立之后立即举行，而是后来在巴勒斯坦地区，在耶路撒冷的圣殿附近举行，因此自动地将很小的孩子排除在外。洗礼和圣餐之间也有很大的差别。前者的参与者是被动的，但圣餐是与基督相通的、使信徒成熟的圣礼，是属灵生命的形成，预先假设领受者有意识和积极的行动。保罗在哥林多前书 11 章 26-29 节强调在领圣餐之前，人要省察自己的罪，以便可以分辨是主的身体，而不至吃喝自己的罪。这一要求自动地将孩童排除在外。拒绝给孩童们施行圣餐，不意味着剥夺他们任何恩典之约的益处。那些为小孩施行洗礼而不给他们圣餐的人，承认小孩是在恩约之中，并享有其一切的恩惠。他们仅仅是不提供给小孩某种特定的形式，因为这种形式不适合孩子的年龄。这种特定的形式所标示并印上印记的是同样的恩惠。毕竟，圣餐不提供任何一种靠着信心、通过圣道和洗礼都得不到的恩典。因为这个原因，同时也为了避免一切关于圣礼有魔力的概念，领受者必须在参与之前恰当地准备并省察自己。

改革宗拒绝坚信礼，并以要理问答的学习和信心的公开宣称取代了它，因为它没有圣经根据。通过这个过程，便从洗礼过渡到领圣餐，这样同时可以使教会免受腐败的侵蚀。加尔文期望在一个孩子充分地学习了要理问答之后，他会公开地告白自己的信仰。同样，荷兰改革宗教会也规定他们在教会理事会前或在会众中宣告信仰，有时也会提到在教会理事会前先进行察验。[100] 这个理论是健全的：信徒的孩子们以信徒的身份受洗，之后在真理中被教导，在充分的教导和公共的信仰告白之后，他们被允许参加圣餐；或者在反复的劝诫之后，如果他们仍有非基督徒观点或不规矩的行为，他们会从教会中被开除。实践这些美好的原则并不

[98] C. Vitringa, Doctr. christ., VIII, 733; P. Drews, "Messe, liturgisch," in *PRE*[3], XII, 722ff.; H. A. Köstlin, "Requiem," in *PRE*[3], XVI, 665–69.
[99] Heidelberg Catechism, Q 81–82.
[100] W. Caspari, "Konfirmation," in *PRE*[3], X, 676–80; E. Sachsse, "Katechese, Katechetik," in *PRE*[3],X, 121–29; F. Cohrs, "Katechismen und Katechismusunterricht," in *PRE*[3],X, 135-64.

总是容易的。敬虔主义和理性主义总是倾向于将上帝所结合的分开，要么轻视圣礼而强调个人的归信，要么强调教会坚信礼的实践。但恩约的规则，是教会必须培育其中年幼的成员。他们生来就是恩约中的孩子，通过洗礼纳入教会，直至他们可以做独立的个人信仰告白，并在告白的基础上被接纳参加圣餐为止。教会不可以、也不能审判人心。因此，虽然教会一方面禁止一切言行显示出不信和不敬虔的人参加圣餐；另一方面，教会却从不停止认真地传讲这样一个事实，那就是圣餐单单是为了这些人设立的，就是那些为自己的罪感到懊恼，但同时又坚信他们的罪因着基督的缘故被赦免了，而且渴望他们的信心得到坚固，过更好生活的人。[101]

[101] 编者按：尽管巴文克没有引用具体的参考文献，但这里明显地提及《海德堡要理问答》第81问。

第柒部

圣灵更新万事

第二十三章　居间状态

关于永活的探讨

【548】如同万事的起源和本质，它们的结局是我们不知道的。科学对于事物的最终命运和它们的起源一样，都无法提供让人满意的答案。然而宗教迫切地需要知道每个人、全人类以及世界的最终归宿。渴望知道我们死后会怎样，是人类普遍的愿望。虽然有人宣称灵魂不朽的信念不是普遍的，[1] 而且进化论将这种信念归结于外在的、偶然的情况与力量，但最受尊重的宗教历史学家都告诉我们，灵魂不朽的信念存在于所有民族中，甚至是最原始的宗教的一部分。[2] 世界上各种宗教的末世论，都渴望征服死亡。在每个地方，在人类发展的每个阶段，只要这信念还没有被哲学上的怀疑削弱，或被其他原因强行置于次要地位，我们都可以看到这个信念。在每一种情况下，这信念都与宗教相连。它甚至可以被称为一种自然的信念。提勒（Tiele）说，正如创世记中伊甸园叙事的作者一样，所有人都认为人的不朽从本性上说是理所当然的，需要被解释的是死亡而不是不朽，不自然的似乎是死亡。尽管在起源和发展上不同，但很多种族的传说都表达了相同的观念：大地上曾经既没有疾病也没有死亡。关于灵魂在人死后的样式，有非常多的说法，而且这些说法往往以不同的方式混杂在一起——人死后，灵魂住在坟墓附近并需要被喂养；灵魂经历很多变形，并在被净化或到达涅磐的完美之前，存在于其他的身体（轮回[reincarnation]）。

关于人的不朽的教导，从宗教传到了哲学。柏拉图继承了毕达哥拉斯（Pythagoras）、赫拉克利特（Heraclitus）和恩培多克勒（Empedocles）的榜样，在他的《斐多篇》（*Phaedo*），特别试图以哲学论证加强他对不朽的宗教信念。他的证明在于他认为灵魂是从记忆中抽取理念，而灵魂早在居住于身体以前就存在，所以灵魂在离开身体后仍然会继续存在。此外，灵魂通过忖度永恒的概念，与上帝近似，而且作为一个独立和简单的实体，通过控制身体及其欲望，灵魂存在于远高于身体的层次。柏拉图以灵魂不朽的理论为基础，融入了关于灵魂的先存、

[1] E. Haeckel, *The Riddle of the Universe at the Close of the Nineteenth* Century, trans. J. McCabe (New York: Harper & Brothers, 1900), 192; L. Büchner, *Kraft und Stoff* (Leipzig: T. Thomas, 1902), 156–77. ET: *Force and Matter; or Principles of the Natural Order of the Universe*, 4th ed., translated from the 15th German ed. (New York: P. Eckler, 1891).

[2] C. P. Tiele, *Elements of the Science of Religion*, 2 vols. (Edinburgh and London: W. Blackwood & Sons, 1899), II, 113–14.

堕落、与身体结合、审判和轮回等各样观念。这些观念大部分都有神话化的特质，当然不是从纯科学的角度出发的，即便柏拉图也没有这个意图。柏拉图的教义对神学和哲学都有极大的影响。先存、轮回以及其他神话化的意念，往往被某些宗派圈子接受。在柏拉图的影响下，神学在尝试理解灵魂不朽的问题时，也超出了圣经的范围。神学变成一种理念的混合（*articulus mixtus*），其对真理的争辩更多是基于理性而不是基于启示。[3] 然而神学界仍然稍微意识到神学与哲学是不同的，因为圣经始终将宗教-伦理的意义与生和死连在一起。生从来都不单是持续的存在，死也从不只是灭亡。正好相反，生包含与上帝相交，而死意味着失去祂的恩典和祝福。因此，即便是那些使用灵魂不朽概念的基督徒，也清楚地看到这是上帝的赠予，而不是灵魂本身内在的不朽。只有上帝在祂自己里面是不朽的，也只有藉着上帝如此的意旨，灵魂才能不朽。这意味着柏拉图关于灵魂先存的概念必须被拒绝。

灵魂不朽说在现今世代引起不同的反应。笛卡尔认为精神与物质、灵魂与身体是不同的实质，各有各的属性、思想和范畴，可以各自单独存在，因此只能被机械性地联合起来。十八世纪的自然神论哲学坚信神的三部曲（the trilogy of God）、美德和不朽，并最看重不朽。自然神论哲学采用了莱布尼茨（Leibniz）、沃尔夫（Wolff）、门德尔松（Mendelssohn）和其他人的思想，广泛地混合了形而上学、神学、宇宙、道德和历史的证据，来证明其真理。它以感性指出灵魂会在坟墓的另一面快乐地相认和重聚，以此勉励读者。这一切，连同在经典哲学中发展出来的关于人的灵魂不朽的复杂论证，都被康德有效地驳斥了。他证明一切提倡灵魂不朽的证据都是不充分的，且只可以为了务实的缘故，在作为假设的前提下才可以被接受。类似地，费希特（Fichte）、谢林（Schelling）和黑格尔（Hegel）的理想主义哲学也没有给灵魂不朽说留下空间。福格特（Vogt）、摩莱肖特（Moleschott）、毕希纳（Büchner）、海克尔（Haeckel）和其他唯物论的争辩打动了很多人，并使他们放弃了灵魂不朽说，或顶多声称不朽只是可能性，且仅仅表达对不朽的期待。神学家也往往认为灵魂不朽的论证没有什么价值，甚至可以说没有价值。

【549】由历史和理性发展出来的灵魂不朽说的论据，尽管无法为我们提供充分的证据，却不是没有价值的。世上的万族对不朽的信念是一致的（*consensus gentium*），跟他们对上帝的信念一样强，这一点有重要的意义。[4] 当面对灵魂不朽的信念和上帝存在的信念时，我们处理的不是由思考和推理而获得的确信，而是在一切的思考之前、由人的本性自发出现的。它是不证自明的，是自然的，在任何没有被哲学的怀疑削弱的地方，都可以发现灵魂不朽的信念。伴随着这个意识的，即我们知道自己是独立存在的个体，还有我们在死后，自我会继续存在的意

[3] Tertullian, *A Treatise on the Soul*, 22; Origen, *On First Principles*, VI, 36; Irenaeus, *Against Heresies*, II, 34.

[4] Cicero, *Tusculan Disputations*, I, 3.

识。真实的自我意识（不是心理学使用的抽象的自我意识）是人知道自己是一个独立的、理性的、道德和宗教个体的意识，不论在何时何地，这意识始终包含对不朽的信念。所谓的对不朽的论证，仅仅是这信念尝试给自己一些解释，而不是真正地依赖于这些理由。这些论证的力量和它们的弱点，在于它们只是见证了人类相信不朽的事实，而不是为我们提出相信的原因。正如上帝未尝不为自己留下明证，而是藉着祂手所做的工向我们说话一样，关于人不像地里的兽那样灭亡的确信，是发自人心的。这完全就是关于上帝存在的本体论的论证背后的逻辑。它清楚地阐明人对不朽的信念不是随意的和偶然的，而是关乎人本性的事实，并且对人类有道德上的必要性。一切从灵魂的本质推断出灵魂不朽的形而上学*的*论据，都有一些价值，然而在很多方面却是不足够的，其价值在于把我们导向一种「生命的力量」，一种属灵的自主原则。这「生命力」看来似乎独立于我们物质性的存在，甚至维持着我们的生存。纵然灵魂是活泼的、至关重要的原则，但它不等同于生命本身。唯独上帝是生命的本体，只有祂是不朽的（提前 6:16）。只有靠上帝全在和全能的功效，灵魂才能继续存在。对这论点最重要的反对，是我们可以把同样的逻辑应用到动物甚至应用到植物身上，却不能使它们的不朽变为可能。

单单从理性出发的话，最有帮助的论据是人类学的论据。这论据从人类精神生活的独特性出发，得出人有着与动植物不同的灵性的结论。人类不但有洞察力和观察力，也有使他们可以超越感知、物质和有限世界的智力与理性。人会追求眼不能见、手不能摸的完美、逻辑、真实、良善和美好，也会寻求这个世界所不能给予的持久、永恒、幸福和最高的良善。人类是另一个比自然界更高的国度的公民和居民。人类的理性、道德和宗教意识，都指向在可见世界之外的精神存在。凭着其本性的力量去寻求永恒的，必定是以永恒为其归宿的。最后，我们还要加上道德和报应*的*论据。这论据从道德（*ethos*）和自然（*physis*）之间存在的不和谐，推测出有另一种二者和谐存在的可能。当然，历代虔诚的人都深刻地意识到，人必须因着上帝的缘故服侍上帝，而不是为了任何奖赏的缘故。[5] 同时他们也知道，如果他们在基督里只对今生有盼望，那么他们就是最可怜的人（林前 15:17、19、30、32）。这里考虑的是关于公义的问题——最终获胜的到底是善还是恶，是上帝还是撒但，是基督还是敌基督？历史无法提供充分的答案。从现存的世界（*Diesseits*）的视角而言，不可能有关于这个世界之令人满意的解释。我们的正义感是由公义的上帝深深种植在人心的，所以这正义感要求这被亏欠的公义在末日得到补偿。如果正义最终没有获胜，那么根本就没有正义。如果证实上帝没有征服撒但，那么生命就没有意义。道德论据所表达的不是以自我为中心的欲望，而是对正义的深刻感受、对和谐的渴望、对上帝荣耀的向往。圣洁与福祉在上帝里

[5] J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III.ii.26; III.xvi.2 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles [Philadelphia: Westminster, 1960], 1:572–73, 798–800).

面是一致的。即便是艺术，当它在我们眼前展现了理想的现实时，也预言了这样的未来。这一切的论据和证明（特别是由人的完全性、人的道德性、大量无人居住的星球、属灵的经历等而来的证据），都不是消除所有反对声音的证据。相反地，它们见证且表明了人对不朽的信念是完全自然的，是由人的本性自动发出的。任何拒绝并抗拒这一点的人，都在违背他自己的本性。「拥有不朽的理念，已经是不朽的第一个表现」。[6]

【550】基督教神学可能觉得传统论证对灵魂不朽说在某些方面有帮助，圣经在这方面却比较有节制。事实上，虽然灵魂不朽对宗教和生活似乎都至为重要，圣经却从没有明确地提到。在死亡的面前，灵魂不朽并不是真正的安慰。尽管死亡不是终结，但阴间虚无的死后生活，被看作是次等的存在。圣经确认并颂扬上帝所赐的生命是祝福，死亡是对罪的惩罚。基督胜过罪和死亡，意味着信徒们现在就享有基督君王统治初熟的果子，并在死后立即在天堂与基督享有暂时的福祉，非信徒却要进入刑罚。

上帝在向以色列启示祂自己的过程中，为了帮助他们明白，便让自己俯就他们所处的历史环境；恩典没有废除自然，而是更新并使其圣化。这也是我们在人死后的流行信念中所见到的情况。埋葬死人的习俗，以及一般人对处理这件事的严谨态度，本身已经是这信念的证明。火葬不是以色列固有的习俗，只有当一个人被处死的时候，他们才会这样做（创 38:24；利 20:14，21:9；书 7:15）。旧约高度重视死后的埋葬；死后不被埋葬是极为可怕的耻辱（撒上 17:44、46；王上 14:11、13，16:4；王下 9:10；诗 79:3；传 6:3；赛 14:19-20；耶 7:33，8:1-2，9:22，16:6，25:33；结 29:5）。死去的人不再属于活人之地，其未被埋葬的身体会引起别人的憎恶。流出的血呼求得到伸冤（创 4:10，37:26；伯 16:18；赛 26:21；结 24:7），因为活物的生命是在血中（利 17:11）。因此，已故的人必须被掩埋或遮盖，从人的视线中撤出。人死后，所有的灵魂都要进入死人的居所——阴间（שְׁאוֹל；*šĕʾôl*）。阴间位于地的深处，因此我们说人要坠落到阴间（民 16:30；诗 30:3、9，55:15；赛 38:18）。它属于地的最低处（诗 63:9；结 26:20，31:14，32:18），甚至在水和众山的根基之下（申 32:22；约 26:5；赛 14:15）。因此，阴间被紧密地与坟墓（קֶבֶר；*qeber*）或坑（בּוֹר；*bôr*）联系在一起。虽然二者不是等同的（因为未被埋葬的死人也是在阴间；创 37:25；民 16:32-33），但正如灵魂与身体共同形成一个人，并被认为即便在死后也有某种互动的关系一样，坟墓与阴间也不能被描绘成是相互分离的。所有的死人都毫无例外地聚集到阴间（王上 2:2；伯 3:13 以下，30:23；诗 89:48；赛 14:9 以下；结 32:18；哈 2:5），若无神迹无人能从中返还（王上 17:22；王下 4:34，13:21）。那些下到阴间的，不会再上来（伯 7:9-10，14:7-12，16:22）。

[6] Von Baer, cited by F. J. Splittgerber, *Tod, Fortleben und Auferstehung*, 3rd ed. (Halle: Fricke, 1879), 93.

因此，这个死亡的领域与活人之地是完全相反的（箴 15:24；结 26:20，32:23 以下）。在那里，已死的人毫无所知，不再工作，不再筹划，不再有智慧和知识，也与日光之下所发生的一切毫不相干（传 9:5-6、10）。死人是 רְפָאִים（*rĕpā'îm*），从形容词רָפֵה（*rāpeh*，虚弱的；伯 26:5；诗 88:10；箴 2:18，9:18，21:6；赛 14:9）而来，是软弱的（赛 14:10）、无力的（诗 88:4）。这整个关于阴间的陈述是从地上存在的角度塑造的，只有在与人们在地上享有的丰富生活相对比时，这陈述才是成立的。虽然阴间的状态不是个人存在的消灭，却仍然是生命可怕的缩减，是对今生值得享有的一切事物的剥夺。

在旧约圣经里，并没有以灵魂的不朽作为身体死亡的安慰。当死亡临到，当灵或「气息」（诗 146:4；传 12:7）或灵魂（创 35:18；撒下 1:9；王上 17:21；拿 4:3）离开人的时候，人就死了。正如上帝预定整个人藉着顺服得生命，整个人也因着罪过，使身体和灵魂都死亡（创 2:17）。这个观念必然深深地印在人类的意识中。在古代，所有人都意识到死亡是惩罚，是不自然的事情，是与人类的本质和命运敌对的。上帝给以色列的启示与这认知紧密相连。同样地，旧约的启示带来了很多惯例与仪式（献祭、祭司制度、割礼等），并从以色列中排除了不纯的穿凿附会，如自伤（利 19:28，21:5；申 14:1）或交鬼（利 19:31，20:6、27；申 18:10-11）。死亡是不自然的事情这个观念因而得以延续。

但启示也做了其它事情，并且是更多的事情。它不但维持并强化了生与死的对立，也在今生引入了更为尖锐的对比。毕竟，由于今生是被苦难折磨的、有罪的、不纯洁的、注定要死的生命，所以它不是真正的生命。只有在服侍耶和华以及与上帝的团契相交中，今生才会成为真正的生命，并且真正有意义。旧约对敬虔与生命的理解，认为在地上得享长寿，就是他们敬虔的益处和奖赏（出 20:12；申 5:16、29，6:2，11:9，22:7，30:16，32:47；等）。在普遍为人知晓的生和死的自然对立中，也编织着道德及属灵上的对比——服侍罪的生活与在敬畏中服侍上帝的生活。死与邪恶相连，生与良善相连（申 30:15）。以色列的上帝不是死人的上帝，而是活人的上帝。为这缘故，以色列的虔诚人所怀抱的末世盼望，几乎完全是关于这民族在地上的未来，也就是上帝国度的实现。关于个人未来在阴间的问题，并没有受到重视。上帝、民族与地不可分割地被绑在一起，个人也被包含在这「恩约」中，并被这样来看待。直到被掳之后，当以色列成为一个宗教群体，而宗教被个人化以后，关于每个人未来命运的问题才突显出来。这个发展的基本要素在过去的启示中早已存在——服侍上帝的人继续存活（创 2:17）；生命与遵守上帝的诫命有密切关联（利 18:5；申 30:20）；祂的话就是生命（申 8:3，32:47）。令人瞩目的是箴言一律将死亡和阴间仅仅与恶者相连；相反地，将生命几乎专门地归给了义者（2:18，5:5，7:27，9:18）。智慧、公义、对上帝的敬畏被认为是通往生命的道路（8:35-36，11:19，12:28，13:14，14:27，19:23）。以耶和华为上帝

的人是有福的（申 33:29；诗 1:1，2:12，32:1-2，33:12，34:8；等）。恶人无论在一段时间内怎样昌盛，他们会毁灭并走向终结（诗 73:18-20）。在这个视角中，敬虔的人不但期待着从压迫与灾难中得到拯救，更是透过信心的眼睛看待事物，常常看穿在坟墓之外的世界，渴望着与上帝团契的蒙福生活。

【551】虽然旧约圣经的教导没有完全在后期犹太教的文献中缺席，它却在两约之间（the Intertestamentary Period）被各样外来的要素修改并扩展了。一个更加个人化的宗教观点开始出现，并且在报应观念的影响下，这新的观点教导义人与恶人死后立即的、临时性的分开，并对他们所去的不同地方有更加详尽的记述。这期间的一些书籍，如马加比（Maccabees）和巴录（Baruch）的次经著作、《以斯拉四书》（4 Ezra；在武加大译本的附录里；新修订标准版中的《以斯得拉二书》）、《以诺书》（Enoch）以及《十二支派见证》（the Testament of the Twelve Patriarch），仅将临时的特质归给了居间状态（intermediate state）。例如，《以诺启示录》（The Apocalypse of Enoch）将阴间定位在西方，将其描述为被水流切断和环绕的地方，并分为四个部分：两个给良善的人、两个给恶人（《以诺一书》17.5-6；22.2 以下）。这些书籍强调的是普遍的末世论、弥赛亚的到来，以及上帝的国度在末世的建立。在那之前，死人的灵魂如同放在 ταμεια（*tamieia*，仓库）和 *promptuaria animarum*（灵魂的储藏室；《巴录后书》21.23；《以斯拉四书》4:35，5:37）一样被保存在阴间。他们会在休息和睡眠中等待最终的审判（《以斯拉四书》7:32-35；《巴录后书》21.23-24，23.4，30.2）。另一组作品，如《西拉书》（Sirach）、《所罗门智慧书》（Wisdom of Solomon）、腓罗（Philo）和约瑟夫（Josephus）的著作等，特别地强调个人的末世论，而将弥赛亚的到来、复活、最终审判以及上帝在地上的国度放到次要的位置，或干脆不提。他们最主要的教义是灵魂不朽。根据腓罗，灵魂不朽是因为灵魂的先存。由于堕落，灵魂被暂时关押在身体的监牢中，按照其行为，人死后灵魂会移入其他的身体，或立即得到它命中注定的居留地（《西拉书》1:13，7:17，18:24，41:12；《所罗门智慧书》1:8-9，3:1-10）。最终灵魂会去到圣洁的天堂或进入黑暗的阴间。[7]

因此在基督的时代，大量的、有时是互相重叠的描写末世的景象围绕着以色列人。法利赛人相信人死后会继续存在，并且有暂时的报应，但他们同时也坚持对弥赛亚、死人复活的期待——如果不是所有人，至少义人是一定的——也期待上帝在地上建立祂的国度。撒都该人不相信复活（太 22:23；可 12:18；路 20:27；徒 23:8），而且根据约瑟夫的观点，[8] 他们也不相信死后的报应和不朽。爱色尼人（Essenes）相信身体是会死的，但灵魂是不死的。起初，灵魂居住在最精致的上空，但被肉体的欲望俘获后，便被置于身体中，直等到被死亡释放。良善的灵魂

[7] Fl. Josephus, *Jewish War* III, 8, 5.
[8] Fl. Josephus, *Jewish War* II, 8, 14; *Jewish Antiquities* XVIII, 1, 4.

会在海洋的另一边，一个未被雨、雪或热触及过的地方，得到蒙福的生命；而邪恶的灵魂必在黑暗与冰冷之地承受永久的痛苦。[9]

新约圣经与律法和先知一致，将更多的注意力集中在普世的而不是特定的人的末世论。然而声称圣经实质上没有提到任何关于居间状态的信息（或至少不包含对我们有用的教导）是错误的。圣经并不缺乏光照我们今生以及适用于我们生命的陈述。新约提出——甚至比旧约更为有力——死是罪的结果和对罪的惩罚（罗 5:12，6:23，8:10；林前 15:21），而且死会临到所有的人（林前 15:22；来 9:27），只有极少数的个体（例如以诺）是被上帝接去而不必见死（来 11:5）。那些将经历基督再临的人会在转瞬之间就被改变，没有死亡的介入（林前 15:51-53；帖前 4:14-17；参见约 21:22-23），所以基督不但审判死人，也审判活人（徒 10:42；提后 4:1；彼前 4:5）。但死不是一个人的终结，灵魂不能被杀死（太 10:28），身体有朝一日会复活（约 5:28-29；徒 23:6；启 20:12-13），信徒们甚至有不会毁坏的永生（约 3:36，11:25）。

根据新约的教导，所有死人在复活之前都会在死人之域，也就是阴间。在马太福音 11 章 23 节和路加福音 10 章 15 节，「堕落阴间」（καταβιβασθηση εως ᾅδου，*katabibasthēsē heōs hadou*）象征着傲慢的迦百农会深深地谦恭下来。在马太福音 16 章 18 节，耶稣应许祂的教会说「阴间的权柄」（πυλαι ᾅδου，*pylai hadou*）不能胜过它，死也不能胜过它。根据路加福音 16 章 23 节，可怜的拉撒路会被天使带到亚伯拉罕的怀里，而那富人会在死后和被埋之后立即到阴间。阴间在此时与受折磨之地还不是同一个地方，经文附加解释他在阴间「受痛苦」（ὑπαρχων εν βασανοις，*hyparchōn en basanois*），表明了这一点。同样地，只要耶稣还在死的状态中，祂就停留在阴间，虽然祂的灵魂不会被撇在阴间（徒 2:27、31）。毕竟，耶稣曾降到「地底下的境界」（εἰς τα κατωτερα της γης，*eis ta katōtera tēs gēs*；弗 4:9；见吕振中译本；和合本译为「地下」）。因此所有的死人都在「地底下」（καταχθονιοι，*katachthonioi*；腓 2:10）。不但是恶者，就连信徒们也会发现他们死后在阴间。他们是在基督里死了的人（帖前 4:16；参见林前 15:18、23）。当复活的时候，海、死亡和阴间都要交出其中的死人，以便他们可以按照他们的行为接受审判（启 20:13）。阴间伴随着死亡并紧随其后，所以死亡总是将灵魂迁移到阴间（启 6:8）。按照圣经，信徒们从死亡直到复活都在阴间。这个观点在「从死里复活」（ἀναστασις ἐκ [των] νεκρων；*anastasis ek* [*tōn*] *nekrōn*；太 17:9；可 6:14；路 16:30；约 20:9；弗 5:14；等）的表达中得到更多支持，这并不意味着「从死亡」，而是「从死里」，也就是从死人之域复活。

然而，在死的这个状态中的境遇，并不排除信徒和非信徒在其中可能会有非常不同的际遇。耶稣应许与祂同钉十字架其中的一人，「今日你要同我在乐园里了」

[9] Fl. Josephus, *Jewish War* II, 8, 11.

（路 23:43）。「乐园」这个词源自波斯语，通常是指花园（为了享乐之用；尼 2:8；传 2:5；参见歌 4:12）。圣经七十士译本在创世记 2 章 8-15 节中的伊甸园使用了「乐园」这个词。犹太人则用这个词描述上帝与死后的义人团契相交的地方。[10] 在哥林多后书 12 章 2、4 节，「乐园」与「第三层天」是可互换的。在启示录 2 章 7 节和 22 章 2 节，「乐园」是指将来上帝与祂的子民同在的地方。约翰福音与此一致，教导说在地上的信徒已经得以进入永生，且不被上帝定罪（3:15-21，5:24）。他们与基督的相通既不被基督的离开破坏（12:32，14:23），也不被死亡破坏（11:25-26）。这相通会以未来永久地与基督同在而最终得以完成（6:39，14:3、19，16:16，17:24）。司提反在离世的时候，祷告主耶稣在天国接收他的灵魂（徒 7:59）。保罗知道信徒享有远超越死亡的生命（罗 8:10），没有什么（甚至死亡本身）能将他与上帝在基督里的爱隔绝（8:38-39，14:8；帖前 5:10）。尽管保罗为了教会的缘故，必须停留在肉身一段时间，但他却盼望着离开肉身，与基督同在（林后 5:8；腓 1:23）。根据启示录 6 章 9 节和 7 章 9 节，殉道者的灵魂会在天上上帝宝座前的祭坛下，与基督同在（参见 2:7、10、17、26，3:4-5、12、21，8:3，9:13，14:13，15:2，16:17；另见来 11:10、16，12:23）。

正如信徒死后，立即与基督在天堂享有暂时的福乐，非信徒从死的那一刻起，便进入痛苦之地。当那富人在阴间睁开眼睛之时，便已经在受苦之中（路 16:23）。拒绝基督的非信徒仍然在上帝的震怒之下，在地上就已经受到咒诅（约 3:18、36），而且必须与其他人共同等待死后立即的审判（来 9:27）。然而，这受苦之地与地狱（γεεννα，*geenna*）或火湖（λιμνη του πυρος，*limnē tou pyros*）并不等同。地狱是为恶魔与其使者预备的、有不灭的永火之地（太 18:8，25:41、46；可 9:43、47-48）。火湖则是为世上的国度、假先知（启 19:20）、撒但（20:10）和一切恶者（21:8；另见彼后 2:17；犹 13）在将来（不是现在）预备的刑罚之地。就现在而言，他们都被关在监狱（φυλακη，*phylakē*；彼前 3:19）或无底坑中（ἀβυσσος，*abyssos*；路 8:31；另见太 8:29-32；罗 10:7；启 9:1-2、11，11:7，17:8，20:1、3）。这善与恶在居间状态的区分，与他们都在阴间的事实并不冲突，因为所有的死人都是居住在地府的人（καταχθονιοι；*katachthonioi*）。在复活之前他们都在死人之域，他们的灵魂和身体只有靠复活才能完全从死的权势中得到释放（林前 15:52-55；启 20:13）。

死后如何？

【552】早期基督教神学尊重圣经在居间状态问题上的沉默态度。使徒教父们没有关于居间状态的教义。他们普遍地相信虔诚的人在死后会立即经历属天的祝

[10] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1880), 330; S. D. F. Salmond, "Paradise," in *DB*, III, 668–772.

福，而恶者则立刻接受地狱的刑罚。只有当基督的再临并没有像几乎所有信徒起初所期待的那样马上发生，而各样的异端开始扭曲或反对关于末世教义的时候，教会的思想者们才开始更多有意地思考关于居间状态的问题。伊便尼派（Ebionitism）为了坚持以色列的民族特权，以基督教的普救论为代价，并因此普遍地倾向于千禧年说。诺斯底派由于其本质上的二分，完全地否认基督教的末世论。这一学说坚持除了灵魂从物质得到解放之外，并无盼望；他们认为人死后会立即进入上帝充满的地方（divine *plērōma*）。结果基督教神学被迫寻求对于居间状态以及该状态与今生和末日审判后的最终状态之间的关系，有更清晰的理解。早先的理解，即认为所有死人都处于几乎中立的居所，逐渐地分化为信徒立即蒙福、非信徒立即受罚的想法。游斯丁（Justin）早已指出敬虔的人死后，灵魂会在一个更好的地方，而不义之人的灵魂会在一个更糟的地方等候审判。按照爱任纽（Irenaeus）的观点，敬虔的人死后不会立即进入天堂、乐园或上帝之城（这些在末日审判之后，将是义人三个不同的居所），而是在上帝所定的一个不可见的地方，等待复活和上帝进一步的显现。我们在其他思想家身上遇到了同样的观点，他们认为死人在阴间有不同的「容身处」，等待末日的来临。[11] 然而因为基督的再临变得遥遥无期，维持旧的关于阴间的观点，并将在其中的停留看作是短暂的、临时的、几乎是中立的经历，变得越来越难。实际上在早期就已经有例外的观点，认为殉道者死后会立即进入天堂，并得以进入上帝的同在。

在这个前提下，基督降入阴间被理解成旧约圣徒脱离先祖们的居所（*limbus patrum*）进入天堂的途径。当有关善行的必要性和价值等教导逐渐地侵入教会，便导致了一种观点，认为极虔诚的信徒死后立即配得属天的福祉。因此去阴间的人数减少了。只有那些在死时没有足够成圣、没有能力在死后立即进入天国荣耀的基督徒，才需要花时间在阴间。与此发展逐渐相连的是由俄利根首先提出的被火洁净的观点。他认为所有的惩罚都是药物（φαρμακα，*pharmaka*），整个阴间（包括地狱）都是净化的地方。[12] 罪明确地被烧毁，人们被洁净之火（πυρ καθαρσιον，*pyr katharsion*）净化。这个时期结束之时，这火要将世界点燃。[13] 希腊神学家们认同俄利根的理解，认为很多死人的灵魂会在悲痛中受苦，直到活着的人通过代祷和献祭将他们释放。然而这些神学家们却反对西方教会所教导有洁净功用的特殊的火。[14] 另一方面，西方把俄利根所说的洁净之火由末日审判提前到了居间状态。奥古斯丁偶尔提到在普遍的复活或末日审判之后，会有某些额外的净化的痛

[11] 希坡律陀（Hippolytus）、特土良（Tertullian）、诺瓦天（Novatian）、康莫迪安（Commodian）、维多里诺（Victorinus）、希拉利（Hilary）、安波罗修（Ambrose）、西里尔（Cyril）和奥古斯丁。
[12] Origen, *Against Celsus*, III, 75; VI, 25–26.
[13] Ibid., VI, 12–13, 21, 64; V, 15–16; cf. R. Hofmann, "Fegfeuer," in *PRE*^{3}, V, 788–92.
[14] The Orthodox Confession of the Eastern Church, arts. 64–68, in *Creeds of Christendom*, ed. Philip Schaff (New York: Harper & Brothers, 1877), II, 342–48.

苦。[15] 他认为这并非不可能的情况，「一些忠心的人会被某种洁净之火拯救，发生的迟早是根据他们爱会毁灭之物的多少来衡量」。[16] 其他人则发展出这样的观点：特定的轻微的罪，可以在今生或死后被赎。这观点和教会为死人代祷和献祭的实践，共同形成了在炼狱中赎罪的教义。佛罗伦萨会议（1439）和天特会议（1545-63）[17]将此教义定为教会的正式教义。这一切按照功德和完善的不同层次，进一步加深了信徒间的歧视。神学则越来越把这观点的重要性附加于宗教和教会的生活。

根据天主教的教义，受咒诅者的灵魂会立即进入地狱（*Gehenna*、深渊、地府），并在不灭的永火中受刑罚。那些在洗礼后没有再被罪玷污，以及在今生或死后被洁净的人，尽管他们不同的完善程度会取决于他们的功德，他们的灵魂会立即升入天堂并瞻仰上帝的面。[18] 靠着基督降入阴间，在此之前死去的圣徒的灵魂，也会由先祖们的居所（亚伯拉罕的怀里）转移到天堂。按照最普遍的观点，在洗礼之前死去的婴孩会去一个特殊的区域（*limbus infantum*），并仅仅承受「永恒失落的痛苦」（*aeterna poena damni*），而不用经受「身体的刑罚」（*poena sensa*）。[19] 但那些在洗礼之后犯了轻微的罪，又没有能力在今生以恰当的临时刑罚来「补偿」的人，不会立即被纳入在天堂中上帝祝福的同在，而要到「炼狱」（purgatory）[20]中，处理他们进入天堂道路上的障碍。他们会在那里承受临时的刑罚。这些刑罚是为罪（甚至是得赦免之后的罪）而设立的，并理想地被用来为「可怜的灵魂们」带来洁净的效果。因着信徒相通的功效，教会可以通过代祷、弥撒中的献祭、善行和赎罪券来减轻或缩短那些灵魂所受的刑罚，以此来帮助他们。虽然没有人确切地知道哪些灵魂会去炼狱、去多久，也没有人知道活人的祷告和献祭在怎样的条件下才会对炼狱中的人产生益处，规则逐渐发展成除了少数的例外（如殉道者或特定的圣徒），大多数的信徒都要先去炼狱。然而那些炼狱中的人远在活着的人之前，活着的人仍要面对炼狱。尽管他们一方面是「可怜的灵魂」，另一方面却是「蒙福的」灵魂。活在不幸中的人都向他们与天使，还有向那些在蒙福状态中的人祈求，希望得到帮助。[21]

【553】宗教改革认为炼狱的概念限制了基督的功绩，并按照唯独因信称义的原则，教导人在经历死亡挣扎这一特定的审判之后，会立即进入天堂的祝福或地

[15] Augustine, *City of God*, XX, 25; XXI, 24.
[16] Augustine, *Enchiridion*, 69.
[17] Canons and Decrees of the Council of Trent, VI, canon 30; XXII, c. 2, canon 3; XXV.
[18] H. Denzinger, ed., *Sources of Catholic Dogma*, trans. from the 30th ed. by R. J. Deferrari (London and St. Louis: Herder, 1955), ##870, 875.
[19] Peter Lombard, *Sententiae in IV libris distinctae*, 3rd ed., 2 vols. (Grottaferrata: Colleggi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971–81), II, dist. 33; T. Aquinas, *Summa Theol.*, suppl., qu. 69, art. 4.
[20] 编者按：巴文克在这里括号注明了荷兰文用作「炼狱」的词是 *vagevuur*；按照语源学，它是由 *vagen*，*vegen* 衍生而来，意思是「净化」或「洗净」。
[21] Roman Catechism, I, c. 6, qu. 3.

狱的毁灭。改革宗神学也特别强调在末日审判之前和之后死亡的不同状态。加尔文在一篇关于「灵魂的睡眠」的讨论，宣称「亚伯拉罕的怀里」的意思，只是说信徒们死后，他们的灵魂会享有完全的平安；但直到复活那日，他们仍旧会感到有欠缺，就是他们一直期盼着上帝完整和完美的荣耀。因此，我们的救恩始终存在于一个过程中，直到结束并终结一切过程的那日临到。[22]

然而在宗教改革之后，其他思想迅速出现，包括灵魂沉睡说、灵魂消灭说（annihilation）、转世以及各样的普救论。在十八世纪后的新教神学中，所有早期异教徒和基督徒、哲学家和神学家的观点都再次出现。天主教关于炼狱的教义，也被很多神秘主义者和敬虔主义者重拾，如波米（Böhme）以及后来的莱布尼兹（Leibniz）、莱辛（Lessing）、梅耶（J. F. von Meyer）及其他很多人。[23] 苏西尼派跟随某些早期基督教作家的观点，认为正如身体回归到泥土，灵魂会归回到上帝那里，并在复活之前处于没有知觉、思想、快乐或不适的存在状态。[24] 与此观点紧密相连的是已经被某些异端宣扬、后来被重洗派提倡，并在十八世纪再次被接受的灵魂沉睡说。不少人甚至重拾古老的轮回或转世的教义，并推荐其中的一种形式，认为通过一些重复的过程（从一个人的身体转到另一个人的身体），灵魂最终可以达到完美的境界。[25] 目前，「进步发展」（development）的观念非常强势，以致被应用到了死后的状态。关于先祖们居所（*limbus partum*）的教义，再次被马

---

[22] J. Calvin, *Institutes*, III.xxv.6:「圣洁灵魂蒙福的聚集，被称为在『亚伯拉罕的怀里』（路16:22）。这一事实足够使我们确信，我们在人生旅途结束之后，我们共同的信心之父会接待我们。先祖会与我们分享他信心的果子。同时，既然圣经处处都邀请我们期盼着基督的再来，并将荣耀的冠冕推迟到那时候，就让我们满足于神给我们设立的界限，也就是说，敬虔者的灵魂在结束争战的劳苦之后，会进入蒙福的安息。他们在其中高兴地期待着上帝所应许的荣耀，所以一切事情都是暂停的，直等到救赎主基督的出现。」(ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles [Philadelphia: Westminster, 1960], 2:998) Cf. Calvin, "Psychopannychia," in *Tracts and Treatises*, trans. Henry Beveridge, 3 vols. (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 3:413–90.

[23] G. W. von Leibniz, *System der Theologie* (Mainz: Müller, 1820), 345; G. E. Lessing, *Erziehung des Menschengeschlechts*, ed. Louis Ferdinand Helbig (Bern and Las Vegas: Peter Lang, 1980); J. F. von Meyer, *Blätter für höhere Wahrheit*, 11 vols. (Frankfurt a.M.: H. L. Brönner, 1818–32), VI, 233; J. H. Jung-Stilling, *Theorie der Geister-Kunde* (Leipzig: Dieter, ca. 1890), §211; H. Martensen, *Christian Dogmatics*, trans.W. Urwick (Edinburgh: T&T Clark, 1871), § 276–77; I. A. Dorner, *A System of Christian Doctrine*, trans.§A. Cave and J. S. Banks, 4 vols. (Edinburgh: T&T Clark, 1882), IV, §153; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trans. J. Watson and M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §142. 圣公会神学家对炼狱的教义尤其有许多同情；cf. W. Walsh, *The Secret History of the Oxford Movement*, 6th ed. (London: Church Association, 1899), 281ff.

[24] O. Fock, *Der Socinianismus* (Kiel: C. Schrö 1847), 714ff.

[25] 灵魂的轮回、再投胎或转世传统上是印度教最根本的信条之一（J. S. Speyer, *De Indische theosophie en hare beteekenis voor ons* [Leiden: S. C. van Doesburgh, 1910], 86f.）。据希罗多德（Herodotus）记载，这信条也被埃及人和后来的毕达哥拉斯、恩培多克勒（Empedocles）、柏拉图、斯多葛派（the Stoics）、新柏拉图主义者、法利赛人、卡巴拉派（Kabbalists）、诺斯底派、摩尼教以及莱辛、施洛瑟（Schlosser）、恩琴（Ungern-Sternberg）和叔本华所接受。

敦生（Martensen）、德理慈（Delitzsch）、威尔玛（Vilmar）等人拾起。[26] 在居间状态仍然有福音以及归信的可能性，是在新神学中最受欢迎的观点。[27] 很多人甚至将整个彼岸的世界（the beyond，德文是 *Jenseits*）看作是持续的净化。这个观点引发的结论是一些人会永远地沉沦（假设性的普救论），那些执迷不悟的人会被消灭（有条件的不朽），或所有人都终将得救（ἀποκαταστασις, *apokatastasis*）。[28]

【554】关于居间状态教义的历史，显示出神学家和普罗大众都很难停留在圣经启示的界限内而不企图自作聪明。这种对居间状态的过分关注既不符合圣经，也对我们没有帮助。圣经中关于居间状态的讯息，对我们今生的需要而言是充分的。如果我们坚持尝试去解决很多在我们好奇的思想中可能产生的、尚未有答案的问题，那么我们只能沿着臆测和猜想的方向前进，并冒着这样的风险：以人的智慧所捏造出来的事来否定上帝的见证。例如，哲学认为死亡是自然的，并以此处理死亡和不朽的问题。哲学认为不朽的概念，也就是灵魂持续存在的概念，对这学科而言是足够了。然而圣经教导说死亡不是自然的，而是由违背上帝的诫命而来的（创 2:17），是从魔鬼而来的（约 8:44），是从罪而来的（雅 1:15），是从上帝的审判而来的（罗 6:23）。死亡在圣经中从来不是等同于灵魂消灭或不存在，而是关于和谐的破坏，关于受造物从各样的生活环境中被隔绝，而他们按其本性本是被放在这些环境当中的。

人类凭藉其受造，与自然和人类世界、有形与无形之物、天堂与尘世、上帝与天使都有关连。他们完整的生命在于站在正确的一边，也就是在上帝所定的人与其周围一切的关系中。因此就其本质，也就是其生命的整个范围来说，死亡就是搅扰，是破坏了所有这些关系，而这些是人类起初就有的，并且仍然应当保持的关系。[29] 所以死亡的原因不是别的，就是那扰乱了人与上帝的正确关系并破坏了人与上帝生命相拥的团契的那罪。从这个意义上说，罪不但导致了死亡，而且与死亡是一致的；罪就是死，是属灵层面的死。那些犯罪的，因着罪的缘故，同时将他们置于与上帝敌对的关系中。他们对上帝和上帝的事来说都是死的；他们不喜爱认识上帝的法度，并在敌意和仇恨中离弃上帝。由于与上帝的关系以及按照上帝的形像和样式被造，属于身为人的基本要素，因此扰乱了与上帝的关系，不可避免地对人类所处的一切关系（与自己、他人、自然、天使、一切受造物）有毁灭性的冲击。事实上，就罪的本质而言，当始祖犯罪的那一刻，就应当带来完全的、包含一切的死亡（创 2:17），整个宇宙都当回到太初混乱的状态中。按堕落后的本性来说，人性内外的一切都被撕成了互相敌对的碎片。然而上帝因着祂

[26] H. Martensen, *Christian Dogmatics*, §277; Franz Delitzsch, *A System of Biblical Psychology*, trans. Robert E. Wallis, 2nd ed. (Edinburgh: T&T Clark, 1875), 477ff.
[27] J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, §142.
[28] 关于这点更多的讨论，见本册第二十五章「结局：新天新地」。
[29] Henry Drummond, *Natural Law in the Spiritual World* (New York: J. Pott, 1887), 149ff.

的怜悯进行了干预，首先是以祂的普遍恩典限制罪和死亡的权势，然后通过祂的特殊恩典，打破并征服了那权势。不但身体的死亡被推迟了，上帝藉着各样的方式使人类的存在和发展成为可能，而且基督通过祂的十字架彻底战胜了罪和死亡，并带来了生命和不朽（罗 5:12 以下；林前 15:45；提后 1:10；来 2:14；启 1:18，20:14）。所以每一个相信基督的人都有永生，且永不灭亡（约 3:36，5:24，8:51-52，11:25）。在圣经中居于突出位置的，正是这样的生命和不朽。

哲学意义上的不朽（死后灵魂的延续），在圣经中居于次要地位。我们在圣经中看到赤裸裸的、未提升的存在，不适合于人类，这并非人类理所当然的生命，不但在这个世界如此，在死后更是这样。人类在地上的生活处于各样的关系网中，并从中接受其内容和价值。死亡破坏了这个世界中精彩而多样化生命关系的纽带。与坟墓这边的生活相比，死亡导致了虚无，这是一种令人不安的、对今生丰富和愉快体验的否定。死去的人都不再参与阳光下所发生的所有事情（传 9:6）。死是罪的果子；罪就是死。只有基督死而复活，我们才清楚看见了什么是不朽的生命。因此基督的死和复活是生命的恢复。基督并没有从哲学的意义上（灵魂死后的存在）赢得或揭示不朽，而是在人类被罪耗尽和掏空的生命中，再次注入了与上帝团契的内容，注入了平安、喜乐和祝福。对于那些在基督耶稣里的人而言，死亡不再是死，而是进入永生的通道；坟墓则是圣洁的安息之地，直等到复活之日。这个丰富的圣经观点，排除了其他淡化死亡毒钩的尝试。

【555】那些忽略圣经关于不朽的教导的人，会落入各样的谬误中。一个很简单的事实是我们无法描绘一个纯粹的、脱离肉体的灵，无论是它的存在、生命还是活动。上帝是纯粹的灵，但我们只能以拟人的方式（也是圣经要我们效法的方法）来谈论祂。天使是灵体，但圣经以人的形式形容他们。当他们在地上显现时，他们往往取用人身体的样式。尽管人类不是纯物质的存在，但他们一切的活动都受限并依赖于身体，不单是我们生长和动物的功能，也包括我们思想和意志的智力层面。由于身体不是灵魂的囚牢，而是整体地属于人的本质，所以我们无法想像与身体分离的灵魂有怎样的生活和行动，导致我们倾向于臆测和猜想。大致来说，人们构想出三种假说，使人死后灵魂的存在，可以在某种程度上被理解：灵魂睡眠，形体存在的居间状态，以及活人与死人之间某种形式的沟通。

很多异教的思想家，也包括一些基督徒，相信灵魂与身体分离之后，只能有休眠的生命。由死后开始的变化，确实有非凡的意义。我们精神生活的所有内容，毕竟都源自外在的世界，一切知识都由感知而来。我们思想的全部形式都是物质性的。我们描述属灵的事物时，甚至仍然使用原本具有感官意义的词汇。如果死亡真的如圣经所教导，是与现存世界突然的、猛烈的、完全的和绝对的分离，那么从表面上看，除了灵魂完全向外在世界关闭，失去它一切的内容，并退回到自身之外，没有任何其他的可能。同样地，灵魂在睡眠中也从外在世界退出，并停止它与世界的互动。尽管这只是相对地说，因为我们的梦境仍然与这世界相连。

因此我们可以理解，教导人死后灵魂在休眠和无意识状态中的「灵魂沉睡说」会广被接受。甚至圣经也把死亡比喻为睡眠，似乎赞同此观点（申 31:16，见英皇钦定版；耶 51:39、57；但 12:2；太 9:24；约 11:11；林前 7:39 希腊文；英皇钦定版中；林前 11:30，15:6、18、20、51；帖前 4:13-15；彼后 3:4；等）。然而，灵魂沉睡说仍然遭到一些反对。

首先，灵魂对于身体的依赖并不必然地排除其独立性，这一点是很清楚的。外在世界可能激发我们自我意识的觉醒，并且是我们知识起初的来源。思想可能受限于我们的大脑，并以其为中心和器官，然而这没有、也不能证明物质现象是人类精神生活的起因和根源。思想与认识是灵魂的活动；不是耳朵在听，也不是眼睛在看，而是一个人的「自我」通过耳朵听、通过眼睛看。身体是思想或灵魂的工具。灵魂为什么不能离开身体而继续它的活动呢？否定灵魂如此的意识生活，会在逻辑上导致进一步地否定上帝的意识和意志，以及否定作为灵和非物质存在却有意识和意志的天使。此外，虽然圣经以最大可能的清晰度教导说，死亡是与今生完全的决裂，并且相当于睡眠、安息或沉寂，但圣经完全没有说死者的灵魂真正在沉睡。正好相反，圣经描写死后的人时，他们总是或多或少地对另一个世界中的另一组关系有意识。那富人在死后立即受痛苦，不幸的拉撒路却被带到了亚伯拉罕的怀里（路 16:23）。所有信徒在世上都已经参与到永生中，死亡带给信徒的远远不是失去永生（约 11:25-26），而是死后在基督的团契中更加强烈、更幸福地享有永生（路 23:43；徒 7:59；林后 5:8；腓 1:23；启 6:9，7:9-10）。我们仍在肉身活着，就是与主相离；因此，死亡会为信徒带来与基督更加靠近和亲密的团契（腓 1:23）。最后，我们不需要惊讶那些死而复生并回到今生的人，完全没有告诉我们他们在另一边看到、听到什么。很可能他们没有被允许，或者他们无法表达他们在坟墓另一边的经历。对我们来说，有摩西和先知的话就足够了（路 16:29）。在保罗被提到第三层天之后，他只说他听到隐秘的言语，是人不可重复述说的（林后 12:4）。[30]

【556】其他人相信灵魂在人死后会获得新的形体，并因此有能力得以与外在的世界联系。他们的观点是基于这个事实，脱离身体，我们无法想像灵魂怎样生活和行动，而且圣经中的一些经文，似乎符合死人灵魂有某种身体的想法。圣经对处于死亡领域的居民的描述，和对他们在世上的描述是完全一致的。撒母耳被描述为一个身穿长衣的老人（撒上 28:14）；曾为列国君王的仍坐在宝座上，并起身迎接巴比伦王（赛 14:9）；外邦人要与未受割礼的人一同躺卧安息（结 31:18，32:19 以下）。当耶稣谈论到死人时，仍然提到他们的眼睛、手指和舌头（路 16:23-24）。保罗期待着如果他地上的帐棚被拆毁了，会有从上帝而来的房屋，因此不是赤身，而是穿上衣服的（林后 5:1-4）。约翰看到许多人站立在羔羊的宝座前，身穿白衣，手拿棕

[30] 关于反对灵魂沉睡说的观点，见特土良，*A Treatise on the Soul* 58; J. Calvin, "Psychopannychia"。

树枝（启 6:11；7:9）。然而圣经中拟人法的言语，并没有告诉我们关于人死后灵魂有身体，正如圣经提到「上帝的眼目」（代下 16:9），并不是说上帝有一个身体。那些将某种身体归给灵魂的人，为了一致性，必须和神智论者一样，也坚持以某种身体来描述上帝和天使。将身体归给人死后的灵魂，是一个没有任何特定内容的概念，因此，各人有不同的看法。但无论它是以何种方式来呈现，都没有让我们看得更清晰。我们只知道有灵与物质。「非物质的身体」不幸是一个从神智论照搬到基督教神学的矛盾。它徒劳无益地寻求灵与物质、命题与反命题的一致。

【557】第三，很多人相信人死后，灵魂仍然与世上的生活维持着某种关系。一种流行的观念是，人死后灵魂停留在墓地附近，由此导致普遍的习俗，为死人在他们的坟墓里提供食物、武器、财物，有时甚至提供妻子和奴隶。通常这种对死人的敬奉，不局限于下葬或哀悼的日子，而是在以后仍然持续，并融入私人或公开的宗教仪式中。人们对死人敬奉的一部分目的是为了帮助死人，但主要是为了避免死人可以行的邪恶，以及通过一般或超然的（神谕或神迹）方式，来确保他们得到死人的祝福和帮助。[31] 早在第二世纪，这些异端思想的要素就已经渗透到基督教的崇拜中。正如佛教的僧侣以及伊斯兰教的神秘主义者，基督教会的殉道者也很快地成为宗教崇拜的目标，在他们死去或遗骸被埋葬的地方，建起了祭坛、小教堂和教会。在第四世纪后，对童女马利亚、天使、列祖、先知和殉道者的敬奉延伸到包括了主教、修士、隐士、神父、圣女，以及各样的圣徒、他们的遗骸和他们的形像。[32] 在这宗教仪式中，罗马天主教以实际的方式庆祝圣徒的相通。他们把同一个基督教会分为三部分：天堂中得胜的教会（*ecclesia triumphans*），炼狱中受苦的教会（*ecclesia patiens*），和地上争战的教会（*ecclesia militans*）。在天堂的灵魂为炼狱中的灵魂代求；在地上的人通过善行寻求减轻和缩短他们的刑罚；他们可以向在炼狱中的灵魂祈求；在炼狱中灵魂的代祷，可以帮助并坚固地上的信徒。敬奉有着不同的程度：崇拜（adoration；*latria*）是专门归给上帝的，给马利亚的是超常的尊崇（*hyperdulia*），给圣徒的是崇敬（veneration；*dulia*），给圣徒的遗骸是相对的宗教崇敬（relative religious devotion），等等。有多少种超凡入圣就有多少种敬拜；敬拜按照超凡入圣的不同而有分别。[33]

这些观念——人死后灵魂与身体继续保持着某种联系，灵魂与这个世界维持着某种关系、知道重要的事件、为我们祷告、向下看顾着我们、为我们祝福等，不时地回到新教神学中。[34] 十八世纪很多的思想家，例如史威登伯格（Swedenborg）、

[31] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols. (Freiburg i.B.: Mohr [Siebeck], 1887–89), I, 79–87.

[32] Joseph Schwane, *Dogmengeschichte*, 4 vols. (Freiburg i.B.: Herder, 1882–95), I, 389ff.; II, 620ff.

[33] See further H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), II, 468–72 (#267; *In the Beginning*, ed. John Bolt [Grand Rapids: Baker Academic, 1999], 88ff.); III, 281–82 (#364).

[34] J. T. Beck, *Umriss der biblischen Seelenlehre*, 3rd ed. (Stuttgart: Steinkopf, 1871), 40ff. (ed. note: ET:

容•施蒂林（Jung-Stilling）和奥伯林（Oberlin），都相信他们与死人的灵有直接的接触。[35] 这种幽灵的可能性也被诸如康德、莱辛、容•施蒂林、费希特（Fichte）等人认可。而 1848 年之后产生的招魂术，更是刻意要与灵界接触，并相信可以通过这个途径得到各样的启示。[36]

【558】关于巫术的问题，我们需要注意到迷信的活动在所有民族中都存在，包括那些与以色列有接触的人，如埃及人（创 41:8；出 7:11）、迦南人（申 18:9、14）、巴比伦人（但 1:20，2:2）等。这些活动也渗透到以色列人当中，并且很盛行（撒上 28:9；王下 21:6；赛 2:6）。这些活动包括向死人求问，这样做的人被称为אֹבוֹת（*'ōbôt*，媒介）或יִדְּעֹנִים（*yiddĕ'ōnîm*，巫师）。占卜可以通过很多方式进行，求问死人是其中之一（申 18:11）。[37] 但是律法和先知坚决地反对这种行为，并召唤人们回到主那里，回到祂的启示和见证（出 22:18；利 19:26、31，20:6、27；申 18:11；撒上 28:9；赛 8:19，47:9-15；耶 27:9，29:8；弥 3:7，5:12；鸿 3:4；玛 3:5）。新约也进一步印证了这些见证（路 16:29；徒 8:9 以下，19:13-20；加 5:20；弗 5:11；启 9:21，21:8，22:15）。

我们甚至不能证实圣经接受将死人召回，并使他们现身的可能性。我们必须承认的是藉着上帝奇迹般的大能，死人有时会复活；圣经也承认魔鬼的能力和工作超出人的能力（申 13:1-2；太 24:24；帖后 2:9；启 13:13-15）。但圣经没有一处教导死人出现的可能性和现实。关于死人出现，唯一可以引用的经文就是撒母耳记上第 28 章，扫罗在隐多珥寻找交鬼的妇人。然而，尽管我们必须拒绝理性主义的解释（在这个故事中所见到的是那妇人故意的欺骗），我们也不能接受撒母耳真实而客观地出现的这种观点。撒母耳记上第 28 章中，没有任何超出催眠和梦游这两个我们熟悉的现象而不能以同样的方式加以解释的地方。

但是有很多人相信恰恰是从催眠、梦游、招魂等现象，他们必须推断出有灵界的活动。然而这假说至今仍然是没有根据的。除了在这个领域中已经有很多人设了诸多的骗局之外，所有关于鬼魂出现和活动的说法，都是如此的幼稚和无意义，以至我们完全没有必要假定有灵界的参与来作为解释。我们并不是否认还没有被解释的各样现象的存在，而是说这些现象（例如突然有理解和说外文的能力、千里眼、催眠、暗示、开天眼、预感、同步电波认知、心灵感应等）都无法通过有鬼魂的假设而变得更容易明白。

此外，整本圣经关于这方面的教导，都基于死是与坟墓这边的世界完全地分离的观念。诚然，死人仍然会记得今生发生在他们身上的事情。在主里面死了的

Outlines of Biblical Psychology [Edinburgh: T&T Clark, 1877]); F. Delitzsch, *Biblical Psychology*, 444f.

[35] See especially J. C. Wötzel, *Meiner Gattin wirkliche Erscheinung nach ihrem Tode* (Chemnitz: Jacobä 1804).

[36] O. Zöckler, "Spiritismus," in *PRE*[3], XVIII, 654–66.

[37] B. Stade, *Geschichte des Volkes Israel*, 2 vols. (Berlin: G. Grote, 1887–88), I, 443f.; F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode: Nach den Vorstellungen des Alten Israel* (Giessen: J. Ricker, 1892), 69f.

人，他们作工的果效也随着他们（启 14:13）。我们在世上所做的事情成为我们的道德资产，并在死亡中伴随着我们。同样毫无疑问的是，死人能够认出那些他们在世上认识的人。那个财主认出了拉撒路（路 16）。我们在这个世上因着善行而结交的朋友，有朝一日会欢喜地在永恒的家中接待我们（路 16:9）。但关于其他的，圣经一贯地告诉我们死亡意味着与这个世界一切关系的终结。死人不再参与到日光之下发生的任何事中（传 9:5-6、10）。圣经中没有一处显示死人与活人仍有联系。他们属于另一个领域，一个与这个世界完全分离的领域。

因此，不存在向圣徒祈求和敬奉圣徒的可能。圣经确实说在地上的信徒们可以彼此代求（民 21:7；耶 42:2；帖前 5:25），但从没有提到过请死人代祷，而且天使和人都明确地拒绝接受唯独属于上帝的敬奉（申 6:13，10:20；太 4:10；徒 14:10 以下；西 2:18-19；启 19:10，22:9）。圣经也没有涉及任何对遗骸的敬奉。纵使上帝有时使用这些来行神迹（王下 13:21；太 9:21；路 6:19；徒 5:15，19:12），但他们绝不可以成为受敬奉的对象（申 34:6；王下 18:4；林后 5:16）。在罗马天主教的实践中，圣徒相通被贬低为彼此崇拜，将上帝与人之间的中保挤到次要的位置。

死亡与复活之间

【559】到现在为止，我们只讨论了死人与地上的生活是否有任何形式的联系。那么关于死人在坟墓另一边的新关系和状况又是怎样的呢？圣经虽然明确地教导义人和不义的人死后会有不同的命运，但对他们确切的状况并没有讨论很多。我们在旧约中就已经看到这样的线索，如果延伸下去就会看到义人与不义之人死后有不同的状态。敬畏耶和华乃是引向生命，不敬虔的人则会灭亡并遭到毁灭。圣经用天「上」来描述天堂，用地「下」来形容阴间、地狱和深渊；但这不能、也绝不可以从地形上来理解。这些位置的概念都是相对的，在上下文中只有伦理上的重要意义。我们知道黑暗国度与光明国度直接相对，而且按照自然的象征符号，我们向下寻找黑暗国度，向上寻求光明的国度。所有对死人刑罚之地的定位（在土中、地下、海中、太阳里、空中或其它星球）都仅仅是臆测。我们可以声明的是，彼岸不但是一种状态，也是一个地方。至于其它方面，最好还是与圣经提供给我们的少量信息保持一致，而不尝试去确定死人的刑罚之地。「不要问它在哪里，只要问怎样能逃离它」（屈梭多模[Chrysostom]）。不等到末日审判，关于非信徒和不敬虔的人死后的状态，我们就无法知晓。

然而曾经有人提出这样的问题：在坟墓的另一边，那些在地上没有听过福音或仅仅模糊地听过的人，是否会有另一次机会悔改并相信基督呢？基于彼得前书 3 章 18-19 节，革利免（Clement）和俄利根（Origen）提出了肯定的答案。他们由这两节经文推断出，基督和众使徒曾在阴间向会听信福音的死人们宣讲了福音。

尽管奥古斯丁和其他一些人否认这种观点，而且基督降在阴间也通常有不同的解释，但这观点却不断重复出现。在十九世纪，面对数目庞大而仍在快速增长的非基督徒，很多人便接受了这种观点。我们对我们所知道的实在责无旁贷，就是世界上仍然有成千上万的人，从未认识在基督里的救恩，也因此从来未曾站在做决定的路口（以信心去拥抱基督或坚定地拒绝祂）。严格地说，这些人不能归算为非信徒，圣经本身也说他们必须按照与犹太人和基督徒不同的标准来审判（太 10:15，11:20-24；路 10:12-24，12:47-48；约 15:22；罗 2:12；彼后 2:20-22）。然而这并不意味着在坟墓的另一边，有或必须有福音的传讲。圣经对此只字未提。

坚持福音在阴间被传讲，唯一可以看似合理地提出诉求的两处经文是彼得前书 3 章 19-20 节和 4 章 6 节，但这些经文并不包含人们想要在其中读到的内容。即便这些经文真的谈到基督复活之后，在阴间向挪亚时代的人宣讲福音，这也只能证实这件事发生过，而并不能保证在阴间有福音不断地向所有不曾在地上听过的人传讲。毕竟，实际上挪亚时代的人，恰恰不是那种在他们的有生之年从来不曾听过上帝话语的人。无论我们怎样解释这两处经文，我们面对的都是非常特殊的例子，而这种例子无法确保进一步的结论。另外，时态为不定过去式的εὐηγγελισθη（*euēngelisthē*；彼前 3:19），表明基督在阴间的传讲只发生过一次，并且这不可能是引向救恩的福音宣讲。此外，还有大量其它的难题。根据彼得前书 3 章 18-19 节，基督传讲的特定时间是在祂复活之后。祂那时是以肉身的形式去阴间吗？祂是在什么时候去的呢？祂在那里待了多久？假设这些都是有可能的（虽然实质上并非如此），那么在基督之后谁在阴间持续地传讲福音呢？地下的世界有教会吗？在阴间是否有持续的宣教使命、呼召并按立人从事牧职呢？继续在阴间宣讲福音的是人还是天使，是使徒还是其他上帝话语的传讲者，在他们死后在阴间宣讲福音呢？在阴间有事工中心的理论，在很多方面都与圣经相冲突。对这节经文最好的理解，就是将它与彼得前书 4 章 6 节联系起来。在那处经文中，不定过去式的 εὐηγγελισθη（*euēngelisthē*），按照其形式不是指持续的传讲，而是指一个特定的事件。福音的宣讲只发生过一次，目的在于要那些听到的人按着肉身受审判。他们会死，但他们的灵却靠上帝活着。因此，福音的宣讲是发生在他们死亡之前；νεκροι 是那些现在已死、但在他们有生之年听闻过福音的人。从前一节经文（4:5），我们看到彼得为什么称这些人为 νεκροι（*nekroi*，死人们）。我们在那里读到基督「将要审判活人和死人」。那么，如同福音现在被传给活着的人，它在过去也被传给那些现在死了的人。如此，尽管他们确实在肉身上仍然会死（同其他人一样），但他们现在却已经在灵里与上帝同在。

考虑到这些从圣经而来的反对理由，整个在居间状态有福音传讲的理论便坍塌了。我们可以增加一些问题：这传讲是针对谁来讲的呢？如果不是针对所有人，为什么呢？这不是会让我们在世上的生活和选择变得完全没有价值和意义吗？这整个思维方式背后的一套假设，其中心思想是相信上帝要拯救全人类，相信福音

的传讲必须具有绝对的普世性，相信所有的人都必须亲自地、独立地面对接受或拒绝福音的选择，相信在这选择中决定权在于人，相信以原罪和实际的罪定任何人的罪都是不充分的，以及相信只有经过深思熟虑地拒绝福音，才会使一个人应得永远的灭亡。所有这些假设都与确定的经文陈述冲突，并因此使在居间状态有福音被传讲的理论无法被接受。这难道不是一个很死板的结论吗？我们怎能接受很多人不是出于他们自己的过错，没有听闻过福音，却永远沉沦的事实呢？在这里，这个最严肃的问题不应该由我们的感受决定，而该由上帝的话语决定。有福音向死人传讲的理论，根本不能解决问题，因为它只帮助那些在地上已经为自己预备了信心的人。而且，由于这理论完全没有关注千百万死在婴孩期的孩子们的利益，在事实上将他们排除在救恩之外，因此它实际上加深了问题。最后，这理论并没有考虑到上帝主权的自由和全能，也就是说，上帝可以单单藉着圣灵内在的呼召和重生，而不需要靠外在话语的传讲来施行拯救。

【560】同样，最初很有吸引力的死后净化的概念（包括罗马天主教炼狱的教义），也没有圣经根据。这种净化状态的观念有着异教的起源，并主要以两种形式出现。灵魂轮回（transmigration of souls）的理论主要存在于印度人、埃及人、希腊人、犹太人等。这观点认为灵魂在进入人的身体前，已经在其他的身体里生活过；当它离开人的身体之后，便要进入新的机体；其目的一直是指向自我净化以及终极性地实现完美。由于这理论过于违反圣经，除了极少数的宗派及个人之外，在基督教界内并没有被接纳。毕竟，这理论由灵魂先存说而来，并且与基督完成救赎的教义相冲突，因为它视净化与完美是人自己的工作。最后，这个理论完全没有清晰地阐述灵魂怎样通过重复地从一个身体转到另一个身体，可以摆脱罪并变得圣洁。

另一个存在于帕尔西教（Parsism）[38]和犹太教[39]的观点，是灵魂在人死后仍然需要经过各种惩罚，被净化一段时间，才可以得到最高级别的祝福，这观点对基督教神学有着很大的影响。自俄利根之后，这个概念便在基督徒中传播，并导致了天主教的炼狱或一段净化期间的教义，很多新教徒也接受这样的观念。这个观点乍看之下是很吸引人的。毕竟，信徒们在死亡的时刻仍然承担着罪，即便是最神圣的信徒也只拥有完美顺服的小小开端。死亡是怎样突然除去罪在灵魂中的一切污染呢？我们的经验告诉我们，在今生所有的变化都是缓慢的；到处都可以见到逐渐的生长和发展。因此，每一件事都支持信徒死后，他们的灵魂在进入天堂并与上帝同在之前，需要经历净化的观点。

然而，无论人类的争辩怎样支持炼狱的观点，最重要的和关键性的反对，在于圣经没有一处提到它。被提出支持这观点的经文（太 5:22-25，12:32；林前

[38] P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, II, 51.
[39] F. W. Weber, *System der altsynagogalen palästinischen Theologie*, 327.

3:12-15），并没有明确地涉及灵魂的净化。只有在释经上标新立异地延伸事实，才可能产生接近这观点的主张。唯有一处旧约次经《马加比二书》12 章 41-45 节的经文，显示当时的犹太人认为，给死在罪中的死人献上祭物和祷告，是有益的和必要的（这是我们从其他出处也可以得知的）。因此，更值得我们注意的地方是这犹太人的民间信念在旧约和新约圣经中从没有被提及，更没有被认可。

炼狱的教义与称义的概念有最紧密的关联。罗马教会所理解的称义，是超自然的净化恩典的注入，并由此使人能够行善，从而得到永生。由于这使人圣洁的恩典是会增减的，所以因着致死的大罪而失去这恩典，且之后死了的人是沉沦的；遵守诫命和忠告的人，死时会达到完美，并立即进入天堂，然而他们仍然需要偿付罪债。不过，那些由于可赦免的轻罪仍然必须偿债并承受短暂惩罚的人，或那些在忏悔礼中重新领受了注入的恩典（因致死的大罪曾经失去这恩典），在死时仍然拖欠债款，还在「偿还」这临时债务的人，会被移交到炼狱，直到付清最后一分钱为止。在罗马教会，尽管称义、成圣和得荣耀都基于注入的超自然的恩典，但它们是人的工作。在领受了这恩典之后，人们需要透过配得奖赏的（condign）或完整的功绩，使自己配得天堂的永生以及与上帝蒙福的同在。[40] 如果他们在世上未能实现这一点，那么他们必须如同异教所描述的那样，在死后继续他们在地上当完成的工，直到他们达到完美。

但宗教改革再一次从圣经了解到罪人是因信称义，因而必须拒绝净化之火的教义。基督完成了一切；祂不但承受了刑罚，也通过遵守律法为我们赢得了永生。基督藉着祂的受苦和死亡而赢得的一切益处，都在祂里面以完美的形式存在，而且是可以立即授予那些相信真理的人。相信的人有永生。通过称义，不但基督被动顺从的功德被归算给我们，祂主动顺从的功德也是如此。信徒们在这恩惠中得着赦免并免除刑罚。成圣并不是为进入天堂而做的自我准备或自我完善，而仅仅是信徒已经在基督里所拥有的，是上帝在基督里为他们预备的善行的展现（弗 2:10）。那些相信的人得赦免和永生；他们已经准备好了，而且是适合于天堂的，不需要在今生或死后经历炼狱。甚至他们在地上仍然要常常承受的苦难（即便是罪的结果），也不是刑罚、惩罚或律法要求的延迟偿付，而是慈父的管教，为了使他们更加成熟。

在宗教改革理念的基础上，唯一的问题是：信徒们什么时候才能够完全拥有基督所授予他们的益处？那些相信的人从司法的角度讲，是立刻得到了这些益处。他们在基督里被赋予一切恩约的益处，也就是完备的救恩。但他们在地上还没有完全地拥有它们。那么，完全地拥有救恩的益处发生在什么时候呢？信徒们什么时候才不再是客旅，才抵达他们的家乡呢？关于这个问题，圣经只有一个答案：

[40] Ed. note: Cf. Richard Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), s.v. *meritum de condigno and meritum de congruo*, 191f.

死亡就是他们回到家乡的时刻（诗 73:24-25；路 23:43；徒 7:59；林后 5:1；腓 1:23；提后 4:7）。当然，在信徒死亡后是如何开始这个圣洁状态的，是我们难以理解或清晰描述的。在地上因着圣灵而产生的重生与成圣，也是一个奥秘。这并不是在暗示柏拉图的二元论，仿佛灵魂仅仅从身体得释放就已经构成了它的成圣，因为罪的根源恰恰来自于灵魂。这也不是一种情感理性主义，将死亡看作是和平使者，使人在死后变成天使，因为死亡严格来说乃是启示出上帝的震怒和罪的工价。但死亡确实能使我们成圣；对信徒来说，死亡是向罪死的过程。道德上的死亡（也就是在与基督的相通中向罪死）的结果，是一个人从罪中被释放并向罪死，并且今后在基督里为上帝而活（罗 6:6-11，8:10；彼前 2:24）。这种道德上的死亡，其顶点是身体的死亡（罗 7:24；林后 5:1；腓 1:21、23）。不过如同上帝通过苦难所做的，祂使用死亡作为使信徒的灵魂成圣并将一切罪的污秽从灵魂洗净的管道，这并不是很奇怪的。[41] 事实上，炼狱的教义在这里毫无帮助。炼狱不是一个宣教中心，一个使人归信的机构，或一个成圣的学府，而是一个只有暂时的刑罚可以被「偿付」之处。由于炼狱不是罪被赦免的地方，只是累积的轻罪被「偿付」的处所，那么炼狱怎能带来灵魂的成圣呢？如果灵魂在炼狱中仍然或多或少地被罪污染，我们怎能确信他们之后不会继续犯罪，并完全地丧失恩典呢？另一方面，如果灵魂固有地是纯洁和圣洁的，在炼狱中仅仅需要承受某种无法在地上承受的暂时刑罚，那么完全公义的灵魂怎么仍会被排除在天堂之外，受炼狱的折磨，这还是令人费解的。在这两种状况中，炼狱怎么会是「净化的火」（*ignis purgatorius*）仍然是个谜。所谓的「净化之火」不过是报应之火（*ignis vindicativus*）而已。奥斯华（Oswald）正确地指出炼狱净化的特征，属于更难解答的问题！[42]

通过献祭和祷告来表达对死人的尊敬，在异教中是很普遍的。为死人祈求，后来也成为犹太人的习俗（《马加比二书》12:40-45），并延续至今日。[43] 在基督教教会中，这种希望死人得到平安、光照和更新（refreshment，*refrigerium*）的习俗，很快就出现了，并在祷告和圣餐中纪念他们。起初，这些贡品和祭物只有纪念的性质，但立即被提到天堂的灵魂，和其他仍然必须在炼狱中停留一段时间的灵魂，在这两者之间，逐渐地出现了区分。与前者的相通逐渐成为乞求帮助和敬奉的习俗，而与后者的相通则是透过代祷、善行、赎罪券和为灵魂所行的弥撒。[44] 改革宗拒绝为死人代祷，因为已死之人的命运已经在死亡的时候被决定了，是无法更改的。[45] 事实上无论是旧约圣经还是新约圣经，对这一类的代祷都只字未提。

---

[41] Westminster Larger Catechism, qu. 85.

[42] J. H. Oswald, *Eschatologie* (Paderborn: F. Schöningh, 1869), 116.

[43] F. Schwally, *Das Leben nach dem Tode*, 188–90.

[44] Canons and Decrees of the Council of Trent, XXII, 2, 3; XXV.

[45] J. C. Suicerus, *Thesaurus ecclesiasticus* (Amsterdam: H. H. Wetsten, 1682), s.v. ταφη; B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Joh. Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761–71), V, 30–32.

这观点唯一可以诉诸的经文是哥林多前书 15 章 29 节，保罗在那里提到 ὑπερ νεκρων（*hyper nekrōn*；为死人）受洗。然而我们并不能由此推论出这洗礼是由活人为了死人的益处而接受的。使徒在这里只是表达，洗礼预先假定我们相信基督的复活以及之后信徒的复活这一观点。拿走复活，洗礼便成为空洞的仪式。没有证据表明这一类的做法在保罗以及保罗之后的时代存在过。

【561】在基督的献祭以及祂为我们代求的充分性中，一切为死人的献祭和代祷都是无用的，也是削弱信心的行动。尽管如此，在地上争战的教会和天上得胜的教会之间，仍然有且一直会有不可割断的联结。当地上的信徒成为基督徒的那一刻，他们便来到了天上的耶路撒冷，这是所有信徒的母亲。他们来到在那里服侍上帝、赞美上帝的无数天使面前；来到了会众中首生的，也就是那些进了天堂、成为天国公民、旧约中敬虔的人面前；来到了公义的灵，也就是已经死去并达到了完全和最终成全的基督徒面前；来到了新约的中保基督和审判一切的上帝面前（来 12:22-24）。虽然信徒们的灵魂在天堂中并不经历身份的变化，但他们得到坚固，并在对上帝的爱和知识上增长。天上的教会与地上的教会之间的相通，并不意味着直接的互动。这好比缺乏个人的联系，不会毁掉人类的团结，或毁掉信徒们在圣洁、大公的基督教会里的合一。将所有死去的和活着的信徒们绑在一起的合一，乃是牢牢地系在基督身上，我们通过基督，与同一位天父团契相交，拥有同一位的圣灵，且共同参与救恩的宝库。我们在基督里分享的爱，使我们对以往的圣徒产生深深的尊敬，努力学习他们的榜样，并期盼着与他们相聚，以便我们可以与他们和一切的受造物共同赞美主。

在坟墓的另一边重聚的盼望包含在我们的相通之中。这是完全自然的、符合人本性的且与圣经一致的盼望。因为圣经没有教导我们属于幽灵般的灵魂的不朽，而是个人永恒的生命。当然，属天的喜乐主要在于和基督相通；但进一步来说，也在于蒙福的人彼此之间的团契。同样，认为在天上的蒙福之人渴望与地上的信徒相见并不荒谬。毕竟，他们记得在地上所认识的人和经历的事（路 16:27-31）。在祭坛之下的灵魂，迫切地要求为他们所流出的血伸冤（启 6:10）。新妇，也就是整个在天上和地上的信徒的群体，为着主耶稣的再来祷告（22:17）。尽管圣经并没有证据表明在天上的蒙福之人知道地上所发生的一切事，但很可能他们对地上争战的教会的了解，和地上的教会对他们的了解至少是一样多的。因此，在天堂的蒙福之人的状态确实有临时的特质，他们仍然有信心和盼望、渴望和祷告的空间（启 6:10，22:17）。他们和地上的信徒们一样，热切地等待着基督再来、死人复活和万事的更新。只有当那时，结局才算临到（林前 15:24）。所以，我们不能认为在天堂的灵魂是停止活动的。虽然他们在地上的工作已经完成，但他们在天堂有其他的工作要做。圣经清楚地这样教导，那些在主里死去的，与耶稣在一起（腓 1:23），站在上帝和羔羊的宝座前（启 7:9，15），呼喊并祷告着，赞美祂，服侍祂（6:10，7:10、15，22:17）。

我们不需要任何为旧约圣徒预备的（*limbus patrum [先祖界]*）或为死在婴孩期的儿童预备的（*limbus infantum [婴儿界]*）「容身处」（receptacles）的教义。按照改革宗的观点，恩约中的孩子无论有没有受洗，都在死的时候去了天堂；而关于恩约之外的婴孩的命运，我们最好不要下任何定论，因为圣经没有启示给我们足够的信息。[46] 罗马天主教教义的一个正确观点，在于不敬虔的人所受的刑罚和虔诚的人所领的福分，都有程度上的区别。天使和受造物，特别是人类，在等级和活动上都有区别。在基督的教会里也有位置和任务的不同。在地上的每一位信徒都有各自的恩赐和相应的任务。在主里死去的人，他们在世上所做的工都跟随着他们。毫无疑问，这多样性非但没有在天堂被毁掉，反而从罪中被净化并大量地增加（路 19:17-19）。但这程度上的不同，并不会从每个人按着他的能力享有的福分中减掉任何东西。因为所有的人都是与同一位主同住（林后 5:8），被提到相同的天堂（启 7:9），享有相同的安息（来 4:9），并从对上帝相同的服侍中得着喜乐（启 7:15）。

[46] B. B. Warfield, "The Development of the Doctrine of Infant Salvation," in his *Two Studies in the History of Doctrine* (New York: Christian Literature, 1897).

第二十四章　基督再来

末日的景象

【562】正如人类必有一死，世界的历史也必须有一个终结。科学和宗教都一直对此深信不疑。宇宙是有限的，它的历史也必将终结。以现今关于宇宙的知识来看，相信世界是永恒的、既没有开始也没有终结，是更加站不住脚的立场。地球自转的速度每经过六十万年至少减少一秒，有人认为这变化微不足道；但在几十亿年之后，这变化会带来昼夜的颠倒，所有的生命也将结束。此外，由于地球的旋转持续受潮水的高低交替所减慢，地球将离太阳越来越近、并最终消失在其中。太阳也不会永存。问题仅仅在于太阳和地球哪一个会存留得更久。如果是太阳，那么地球最终会被它吞噬，一切都会在大火中结束。如果是地球，热量的供应有朝一日会枯竭，生命会在极度的严寒中消亡。[1] 世界的资源也有限度；增长的人口和更大的消耗最终会使它枯竭。因此，从科学的角度看来，未来绝对没有乐观的前景。然而，这并没有阻止人们对稳定发展以及在现有的世界（*Diesseits*）实现人类未来乐园的梦想。人文主义者和唯物主义者在培育这个幻象中彼此竞争。基于宇宙进化的原则，他们相信自己职业性的预言不会失算。他们认为通过理想产物的提升（如科学、艺术、道德）或物质繁荣的发展（如丰富的食物、住所、衣物），人类的幸福有朝一日会完全地实现。康德、莱辛、赫尔德（Herder）、费希特、谢林等，设想了一个可以容纳全人类的上帝伦理国度的未来。所有的人都会大彻大悟，完整的人性会是每一个人生活的准则。甚至连达尔文都在他《物种起源》的结尾和《人类的由来》的最后一章，表示他盼望已经远在其动物起源之上的人类，可以在遥远的未来向更高的命运进发。更奢侈的是社会主义者的期待。这些不信的千禧年论者认为在他们所梦昧以求的未来，一切的罪和争斗都会消失，令人满足的无忧无虑的生活会是每一个人的权益。

其他人则比较悲观。毕竟，即使文化也不能被认为是无止境的。一个人可以任意地假定过去亿万年的流逝或世界的未来，但却无法具体地想像未来的日子会

[1] 根据熵的法则，功可以完全地转化为热能，但热能从不会完全地转化为功。克劳修斯（Clausius）将此原理应用到宇宙，并推论出热能转化为功所必须具备的、有特定温度差异的环境已经不存在了。这法则被反复地作为世界有始有终的论据，而且甚至成为上帝存在的证据。C. Isenkrahe, *Energie, Entropie, Weltanfang, Weltende* (Trier: Lintz, 1910). 但巴文克在，"Das Entropiegesetz und die Endlichkeit der Welt," *Der Geisteskampf der Gegenwart* 45 (1909): 260–67, 怀疑这个论点的正确性。Cf. also the article "Entropie" in *Meyers kleines Konversations-Lexikon*.

如何被历史所充满。人类是有限的，因此人类的文明也就不能被看为是无穷无尽的。无论从地球的角度还是从人类的角度来说，无限的时间都是一种谬论，这甚至比我们从异教神话听来的、人类历史已经有数百万年的愚蠢观点更为荒谬。从科学的角度，我们有更多的理由接受叔本华和哈特曼（Eduard von Hartmann）的悲观主义。他们将世界的拯救寄托于对意志的绝对否定，也就是世界本身的消灭。但即便如此，我们丝毫没有把握，这种对意志的绝对否定会成功，而不会进入另一个世界的过程，并永无休止地重新开始。因此，亨纳安里恩（Otto Henne Am Rhyn）以这样的预测结束他的文化历史：有朝一日，全人类与其文化都将不留痕迹地消失。「有一天，我们所成就的一切都会消失得无影无踪。」面对着这样的前景，他只能以那一天还要很久才会来到来安慰自己。[2] 那些生活中没有上帝且没有盼望的人，不得不从现有的世界（*Diesseits*）和宇宙的内在力寻求一切。他们很难接受这个世界的有限性，所以不断地转向关于进步的虚幻梦想，或在绝望中放弃。最后，另有一些人跟随某些希腊哲学，设想在这个世界之前曾经存在过多个世界。文德尔班（Windelband）准确地称这种观点为一个痛苦的观点，「在一切事物的周而复始中，人类的存在及其一切的活动和苦难也都在重复着」。[3]

【563】宗教从来没有和这些哲学理论和平共处过，即假定世界会无限发展或会完全毁灭的哲学理论。所有这些理论都没有公平地对待人的价值，而且往往为了整体的世界而牺牲人的价值。这些理论更没有体会到宗教生命和道德的重要性，将其归于远低于文化的地位。他们的理论只建基于宇宙潜在的力量，并没有考虑到上帝的实在性和能力。因此，所有的宗教对于未来都有另一种展望。它们或多或少地知道善与恶之间的斗争，并怀有善最终得胜的盼望。在这样的胜利中，有德行的会得到奖赏，邪恶的会受到惩罚。宗教也认为那样的未来只有通过超自然力量的展现才会实现。[4] 波斯宗教甚至期待在世界的第三期间，琐罗亚斯德（Zarathushtra）的三子扫西安特（Saoshyant）会出现，并带来充满和平的千年国度，并完成他父亲的救赎之工。[5] 回教徒在相信耶稣再来的同时，逐渐兴起对马赫迪（Mahdi）的期待，相信他会将信徒们带回到「四个公义的哈里发[Khalifs]」的黄金时代。[6] 在以色列，他们对未来的盼望是基于上帝与亚伯拉罕及其后裔所立的约，因为这约是永恒的，不会因人的不信实而被废掉。

---

[2] Th. Ziegler在他的*Sittliches Sein und sittliches Werden* (Strassburg: K. J. Trübner, 1890)中说：「我不知道最后的结局，历史的目标是什么，没有人知道。」(141).

[3] W. Windelband, *Geschichte und Wissenschaft*, 3rd ed. (Strassburg: Heitz, 1904), 22; cf., H. Bavinck, *The Philosophy of Revelation* (New York: Longmans, Green, 1909), 242–315.

[4] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), III, 238–40 (#351); A. Kuyper, *Van de voleinding* (Kampen: Kok, 1928–31), I, 64–127.

[5] E. Lehmann, in P. D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte*, 2 vols. (Freiburg i.B.: Mohr [Siebeck], 1887–89), II, 225.

[6] C. Snouck Hurgronje, *Der Mahdi* (Amsterdam, 1885; extract from the Revue Coloniale Internationale, 1 [1885]).

旧约中的盼望是基于期待大地会被恢复为上帝的国度。所有先知都向以色列和犹大宣讲审判和惩罚*之日*。主对祂的子民施怜悯，向他们的敌人执行报应的时候，就是יוֹם יְהוָה（*yôm* YHWH[耶和华的日子]）。先知对这日子的看法，和其他以色列人的看法是迥然不同的。以色列百姓误解了这个期待，以为不管他们自身的属灵状态，耶和华都会保护他们，免他们遭受一切的危险（耶 28-29；结 33:23 以下；摩 5:18，6:13）。但先知们说，耶和华的日子对以色列而言也是审判日。人民会遭放逐，他们的地会变得荒废（赛 2:11 以下，5:5 以下，7:18；耶 1:11-16；何 1:6，2:11，3:4，8:13，9:3、6，10:6，11:5，13:12，13:16；珥 2:1 以下；摩 2:4 以下，5:16、18、27，6:14 等；弥 3:12，4:10，7:13；哈 1:5-11；番 1:1-18 等）。但这刑罚是暂时的。上帝对祂子民的惩罚是量度过的（赛 27:7 以下；耶 30:11）。祂仅仅短暂地离开他们。祂的震怒是一时的，但祂的慈爱却永远长存（赛 54:7-8）。从以色列被掳，到巴比伦的归来，预示了他们的归信，和圣殿敬拜的恢复。以色列最终的盼望是宇宙性的——外邦人与他们一同分享经过洁净和改变之大地的完备祝福。虽然旧约视弥赛亚国度为上帝国度的完整建立，而且上帝是从大卫的家差派出弥赛亚，但旧约也暗示着一个更大现实的突破——上帝永恒的、属灵的统治。在这里很重要的一点是，我们要注意到先知们也将以色列的被掳归回视为伦理上的回归，也就是归信。从列国中被招聚，与心中受割礼是相配合的（申 30:3-6）。不是所有的人都归回（结 20:34 以下；何 2:13；摩 9:8-10），回转的只是一群余民（赛 4:3，6:13，7:3-25，10:21，11:11）。上帝会消灭骄傲的人，拯救贫穷的和悲惨的人（番 3:12），并复兴祂的作为（哈 3:2）。从一城取的一人和从一族取的两人会被带回（耶 3:14）；三分之二会被剪除，但三分之一会被熬炼（亚 13:8-9）。然而那些留下的会是主圣洁的子民，主将祂自己永远许配给他们（赛 4:3-4；11:9；何 1:10-11；2:15，18，22）。祂会原谅他们、洁净他们、给他们新的心、把祂的灵浇灌在他们身上、与他们立新约（赛 43:25，44:21-23；耶 31:31；结 11:19，36:25-28，37:14；珥 2:28；弥 5:11-14；亚 13:2 等）。一切都会成为圣洁，甚至连马的铃铛也是如此（亚 14:20-21）。因为耶和华荣耀的光已升起照耀着他们（赛 60:1；亚 2:5），而且上帝亲自居住在他们中间（何 2:22；珥 3:17；俄 21；亚 2:10，8:8；等）。

除了从被掳归回之外，先知们指向了圣殿和圣殿敬拜的恢复。锡安山会成为避难所（俄 17，21）。主会居住在那里，并使耶路撒冷成为圣洁（珥 3:17，20）。尽管锡安会像田一样被耕种，且耶路撒冷要变为乱堆，但耶和华殿的山必坚立超乎诸山。训诲必出于锡安，耶和华的言语必出于耶路撒冷，主会居住在锡安（弥 3:12，4:1-2，7:11）。以赛亚也以同样的方式表达（2:2，3:16-17，28:16，30:18、19，31:38，33:18、21，33:5，35:10，52:1，56:6-7，60:7，61:6，66:20-23）。哈该预言第二个殿的荣耀必超过先前的荣耀（2:6-10）。撒迦利亚则宣告耶路撒冷会被重建和扩大，祭司制和圣殿会被更新，上帝会住在耶路撒冷和祂子民的中间

（1:17，2:1-5，3:1-8，6:9-15，8:3 以下）。但没有其他先知像以西结那样细致地发展了这个关于未来的异象（34-37，40-48）。暂且抛开细节不谈，关键点是如果以色列按照上帝的诫命生活，它就会享有极大的祝福。从圣殿的门槛下流出的水流会变得前所未有的深，使地富饶，甚至使死海不流动之水变得清澈。在河的两岸有各样的树木，其果可做食物，其叶乃为医治。[7]

具体的、属世的、物质的祝福不能被忽略。在大卫家中和平之君的治理下，以色列会平安地生活。不会再有战争：弓和剑都会被废除（何 2:18）；马匹会被剪除，战车会被毁坏，城邑会被除灭（弥 5:10-11）；剑会被打成锄头，枪被打成镰刀。人人都要坐在他们的葡萄树下和无花果树下（赛 2:4；弥 4:3-4），因为国度是耶和华的，祂是他们的避难所（珥 3:16-17；俄 21）。地会极其富饶，山会滴下甜酒、流出奶。一条从主的家流出的泉源，会灌溉旱地，并将沙漠变为伊甸园。恶兽必被断绝，敌人不再掠夺丰盛的谷物，所有的树都会按季被甘霖滋润，并结出丰盛的果实（赛 32:15-20，51:3，60:17-18，62:8-9，65:9；耶 31:6、12-14；结 34:14、25-26、29，36:29，47:1-12；何 2:15、18-19，14:5-7；珥 3:18；摩 9:13-14；亚 8:12，14:8、10）。巨大的翻转会发生，甚至在自然界也是如此：动物会得到不同的本性（赛 11:6-8；65:25），天和地会被更新，先前的事不会再被记念（34:4，51:6，65:17，66:22）。太阳和月亮会被改变；月光必像日光，日光必加七倍（30:26）。事实上，不会再有太阳和月亮；白日会延续不断，因为主是祂子民永远的光（60:19-20；亚 14:6-7）。

在人类世界中也会有巨大的变化。以色列一旦被招聚，巴勒斯坦就会充满众人（弥 2:12-13）。以色列子孙的后裔会像海边的沙一样多，特别是大卫家和利未人的后裔会倍增（赛 9:3；耶 3:16，33:22；何 1:10）。由于人和动物众多，耶路撒冷会变得无比巨大，并会像无城墙的乡村（亚 2:1-4）。在以色列人回归之后，他们当中的许多人会来到耶路撒冷，并在以色列的祝福中有份（耶 3:14、16、18；亚 2:4-9，8:7-8）。已经死去的以色列人也会在那些祝福中有份，也可以说以色列全体都会被带回到生命中（赛 25:8；结 37:1-14；何 6:2）。以赛亚（26:19）和但以理（12:2）都宣告，被击败的以色列人会从死亡的睡眠中苏醒，至少部分会醒来并活在永生中。最后，所有在国度中的公民都会长命百岁。在其中不会再有「仅活几天的婴孩，或有寿数不满的老人，因为活到一百岁的仍被看作是年轻人，没有活到一百岁的被认为是受咒诅的」（赛 65:20；参照亚 8:4-5）。不会再有疾病、哀痛、哭号（赛 25:8，30:19，65:19）。主耶和华甚至会消灭死亡，在胜利中将其吞灭（25:7）。

最后，外邦人也会在神国的祝福中有份。上帝会为祂仆人的血伸冤，在祂敌

[7] 关于这个异象的准确解释，见A. B. Davidson, *The Theology of the Old Testament* (New York: Charles Scribner's Sons, 1914), 343ff.

人的身上报复，这种观念交织在整个旧约圣经的预言中。上帝的先知们宣告了上帝对几个民族的审判：非利士人、推罗人、摩押人、亚扪人、以东人、亚述人和巴比伦人。但这些审判的最终果效不是毁灭，而是外邦人的得救：地上的万族都要因亚伯拉罕的后裔得福（创 12:3）。的确，在某些先知中，外邦人对以色列人的臣属更多表现在政治方面，而在其他先知中，这种臣属是宗教性和属灵方面的。然而他们都期待弥赛亚的统治会延伸到所有的人（见诗 2，21，24，45，46，47，48，68，72，86，89，96，98 等）。以色列会因为传承的权势而占有外邦人（摩 9:12；启 17-21）。虽然他们会被审判（珥 3:2-15），但每一个呼求主名的人都会得救，因为在锡安山必有得救的人（珥 2:32，新译本）。伯利恒的掌权者必日渐尊大，直到地极，并从敌人的手中保护以色列（弥 5:3 以下）。外邦人仍然会去锡安山寻求主的道（弥 4:1-2）。古实人会在锡安献礼物给耶和华（赛 18:7）。埃及人和亚述人会服侍祂（19:18-25）。推罗人会将他们的财物归给耶和华（23:15-18）。在锡安山，耶和华会为万民摆设丰盛的筵席（25:6-10）。事实上，耶和华的仆人亦是外邦人的光。祂的使者会在万国中传讲主的名，他们也会服侍祂。耶和华的殿将会是万民祷告的殿。万民都会在那里献上祭物，敬拜耶和华，并自称为属祂的人。他们会牧养以色列的羊，耕种以色列的地，以便以色列人可以完全地作为祭司，专注于服侍上帝（赛 40-66，各处可见）。当以色列被重建、耶路撒冷成为耶和华的宝座时，万国必被招聚到耶和华立名的地方，称自己为有福，并夸耀耶和华的名（耶 3:17，4:2，16:19-21，33:9）。最终，万民都会承认主耶和华是上帝（结 16:62，17:24，25:5 以下；26:6，28:22，29:6，30:8-26）。所有外邦人都会将珍宝带到耶路撒冷，并以荣耀充满耶和华的殿（该 2:7-10）。人们必到那城并对彼此说：「我们要快去恳求耶和华的恩。」「有十个人……拉住一个犹大人的衣襟说：『我们要与你们同去，因为我们听见上帝与你们同在了。』」（亚 8:21-23，见 2:11，14:16-19）。至高者的圣民会领受超乎万国的权柄（但 7:14、27）。

【564】读者立刻就可以发现，这些旧约中关于弥赛亚的期盼是独特的：他们将关于未来的祝福局限在地上。尽管在旧约中有时会有信徒表达这样的盼望：死后会被提到永恒的荣耀中，但这期盼是个别的、独立的案例。在多数的情况下，先知们着眼的未来是以色列人会安稳地在大卫王朝的治理下生活在巴勒斯坦，并统治地上的万国。关于信徒们会在末日进入属天的荣耀，并不属于旧约的展望。旧约期待在地上而不是在天上的救恩。关于这一点，旧约圣经的先知只知道弥赛亚会到来一次。这位弥赛亚会与地上统治的君王截然不同。祂将会是谦卑、温柔、行公义、并保护祂的子民。祂是一位先知、祭司、也是君王。但旧约的先知从没有清晰地区分弥赛亚降卑的状态和升高的状态。旧约的观点将二者合而为一，而且没有区分弥赛亚为了救恩的第一次到来，和为了审判（与第一次相隔很久）的第二次到来。弥赛亚藉着一次的到来，就赋予了祂的子民公义和祝福，并使他们

有治理地上万民的权柄。因此，祂要来建立的国度，是上帝完全的国度。祂会作为君王来治理祂的子民，但在那位置上，祂只是神权的君王，祂不是按照自己的权柄来治理，而是绝对地实现上帝的统治。旧约中的预言对基督的治理和上帝的治理，也不做暂时的区分。旧约也不认为将来弥赛亚的国度只是一种过渡时期，最终会由上帝在天上的政权接管。在旧约先知的观点中，弥赛亚的国度是最终的状态。他们并且认为上帝对敌人的审判、最后的反击、自然界的改变、死人的复活，都是先于这国度起初和完整的建立。这国度被先知们以他们生活的历史背景和色调、形像和样式所描述，完全是用以色列自己的历史和民族语言所表达。但在这个外壳中存有一个不朽的核心，甚至有时在旧约中，这核心真理都会破壳而出。从被掳之地归回与真正的归信是一致的；以色列在宗教和政治上胜过敌人是彼此紧密相连的；弥赛亚既是世上的君王，也是永恒的君王、公义的君王、祂子民永恒的父、和平之君、祭司式的君王。以色列的敌人会臣服在以色列之下，并在此过程中承认主耶和华是上帝，在祂的殿中服侍祂。这殿及其祭司制度和献祭性的敬拜，证明这国度的万民都会以新心和新灵来服侍上帝，并行在祂的道中。大地非凡的富饶，预先假定了自然界完全的转变、新天新地的创造，即公义的住所。

千禧年说

对千禧年说（chiliasm）的主要反对，在于它忽略了新约圣经对旧约圣经预言的属灵应用。救恩历史中真正的插曲是旧的恩约而不是新的恩约。后期的犹太教对这些旧约圣经的盼望引入了各色各样的改换。以色列丧失了政治上的主权并散落到列国中，由此开始更多地考虑到个人未来的命运，并将其视野扩展到包括全人类和全世界。他们坚信有朝一日，靠他们自身严守律法的公义，并在弥赛亚的领导下，他们会实现对列国的政治统治。但这个弥赛亚的国度是短暂的和临时的，它最终会为上帝的国度，为义人在天国的福祉开路，而这一切是由全人类的复活和普世的审判引发的。由此，在先知对未来的异象中，那原本紧密结合的政治和宗教这两方面被撕裂了。耶稣在世时，以色列正期待着一个实在的、属世的弥赛亚国度。这国度是以旧约预言的形式和形像被描述的。但按照字面意思理解这些形式和形像，其实是在为千禧年说铺路。

这也是千禧年说为何产生的原因。我们往往、也特别是在次经《巴录启示书》（*Apocalypse of Baruch*）和《以斯拉四书》中看到这样的观点，就是认为弥赛亚的国度不是最后的和最高的。相反，这观点认为在一段特定的时间后（通常被计算为四百年或一千年，例如塔木德[Talmud]的推算），弥赛亚的国度会由上帝属天的祝福

和国度取代。所以，千禧年说不是起源于基督教，而是源于犹太教和波斯。[8] 它总是建基于对属世救恩的期盼，和对属天的蒙福状态的期待，两者之间的妥协。它尝试接受旧约圣经所预言的关于属世的弥赛亚国度，想要在这个意义上公平地对待旧约的预言，但却又宣称这国度会在一段时间后被上帝的国度所取代。用基督徒的的话来说，千禧年假定了基督两次的返回和人两次的复活。第一次会建立属世的千禧年国度，第二次会建立终末成全的国度。

因为旧约圣经描述的弥赛亚国度是永恒的国度（但 2:44），在审判、复活和世界的更新之后才会到来，所以旧约明确地不支持千禧年的说法；然而犹太人和很多基督徒却相信千禧年说。当世界发展其反对上帝的权势，并通过迫害和压制带给教会苦难时，千禧年说反复地出现。我们最早在克林妥（Cerinthus）、在《雅各十二儿子遗训》（*Testaments of the Twelve Patriarchs*）、在巴拿巴书中伊便尼派（Ebionites）的思想，以及在帕皮亚（Papias）、爱任纽、希波律陀（Hippolytus）、亚波里拿留（Apollinaris）、科莫迪亚派（Commodian）、拉克坦提乌斯（Lactantius）和维多里诺（Victorinus）的思想中看到千禧年说。奥古斯丁极力反对这观点。然而当时的教会情况有所变化（教会胜过了当时世上的权势，并逐渐地将自身看作是上帝在地上的国度），渐渐地使千禧年说完全地消失。在宗教改革前夕和宗教改革期间，当很多人开始将罗马视为启示录中的妓女、将教皇视为敌基督时，千禧年说便再次抬头。它在重洗派、大卫乔里斯派（David-Jorists）和苏西尼派中再次流行，之后却再也没有完全消失，尽管正式的教会都否认这观点。政治动荡、宗教战争、迫害和宗派运动都一再地带给这观点新的生命。即便一些改革宗神学家，诸如毕斯卡托（Piscator）、阿斯德（Alsted）、柯塞尤（Cocceius）、布雷克（Brakel）等，也倾向于温和形式的千禧年说。

在十八、十九世纪社会和政治动乱的压力下，千禧年说不但被史威登伯格派（Swedenborgians）、达密派（Darbyists）、俄文珍派（Irwingians）、摩门派（Mormons）、基督再临派（Adventists）等接受，也被很多改革宗教会的神学家所接受。[9] 千禧年说的基本观念在其一切的形式中都是相同的。他们宣称我们必须区分基督的两次到来以及人两次的复活。他们认为基督会在祂第一次到来时战胜敌基督、捆绑撒但、使死去的信徒们复活、将教会（特别是此时已经悔改并被带回巴勒斯坦的以色列）招聚到祂那里。基督会在其中统管世界，并开创一段属灵兴盛、物质繁荣的时期。在那段时期的末尾，基督会再度返回，使死人复活，在祂的审判宝座前审判他们，并决定他们永恒的命运。

---

[8] 关于千禧年说的历史，请参照K. G. Semisch (rev. and enl. by E. Bratke), "Chiliasmus," in *PRE*^{3}, III, 805–17; 和G. E. Post, "Millennium," in *DB*, III, 370–73，以及那里所引用的文献。

[9] E.g., H. Martensen, *Christian Dogmatics*, trans. W. Urwick (Edinburgh: T&T Clark, 1871), §280; J. J. van Oosterzee, *Christian Dogmatics*, trans. J. Watson and M. Evans, 2 vols. (New York: Scribner, Armstrong, 1874), §146.

然而，这些基本的观点允许大量不相容的变异存在，而这些变异也构成了反对千禧年说的许多理由。这观点甚至不能在它喜爱诉诸的旧约预言的审判席前站立得住。千禧年说犯了最大的任意解释预言的罪；它没有任何的规则和方法，仅仅是依赖于解释者的主观看法任意地叫停。它反复无常地以字面和「属灵」两种意义来解释预言描写的情景。预言为我们描绘出一幅关于未来的景象。我们要么按照字面的意思来解释这个情景（但这样解释便脱离了基督教的观点，而退回到犹太教中），要么采用不同于千禧年说的解释。圣经自己提供了这样的解释，我们必须接受圣经的解释。

【565】在旧约中就已经有大量的指标，提供比千禧年说更新更好的对预言性盼望的解释。甚至关于以色列历史的现代观点也承认，先知们对耶和华的崇拜，通过其道德的特质与自然宗教有区别，并逐渐为以色列所使用的宗教律法和习俗赋予属灵上的意义。真正的割礼是心中的割礼（申 10:16，30:6；耶 4:4）。上帝所喜悦的祭是忧伤的心和痛悔的灵（撒上 15:22；诗 40:6，50:8 以下，51:17；赛 1:11 以下；耶 6:20，7:21 以下；何 6:6；摩 5:21 以下；弥 6:6 以下）。真正的禁食是为了松开凶恶的绳（赛 58:3-6；耶 14:12）。大体上来说，先知们的努力是针对人们外在的、自以为义的敬拜。因此，未来时代的本质是主会与祂的子民立一个新约。祂会赐给他们一颗新心，并将律法写在他们心里。祂会将祂的灵倾倒在他们身上。他们会以新的心来爱祂，并行在祂的道中（申 30:6；耶 31:32-34，32:38 以下；结 11:19，36:26；珥 2:28；亚 12:10）。尽管对这未来的描述是取自先知所在的历史情境，但当任何人谈论上帝和祂的作为时，都会面临同样的问题。新约也采用了这语言，在论及上帝未来的国度时，提到了锡安和耶路撒冷、圣殿和祭坛、先知和祭司。照字面解释的写实观，也违反了先知预言作为诗体的特性。将未来的弥赛亚君王，严格按照字面意思理解为「从耶西的树墩子必生出一根枝条来」（参新译本），会让描绘弥赛亚的精彩图像变得无法理解。过度现实的解释会变得自相矛盾，错误地判读预言的本质，并导致对经文的误解。

先知们自己意识到了这一点。他们知道（他们所宣称的）事物与（他们将事物包装在其中的）形像的区别。在给所多玛、蛾摩拉、以东、摩押、非利士、埃及、亚述和巴比伦的名字中，他们反复地谈到外邦世界的权势有朝一日会臣服于以色列，并分享以色列的祝福（赛 34:5；结 16:46 以下；但 2:17 以下；俄 16-17；亚 14:12-21）。锡安经常用来代表上帝的子民（赛 49:14，51:3，52:1）。而且虽然旧约的先知无法脱离圣殿和献祭来理解上帝未来的国度，他们却反复地超越民族和属地的条件。比如，旧约宣称不会再有约柜，因为全耶路撒冷都会是上帝的宝座（耶 3:16-17）；弥赛亚的国度会是永恒的，并包含全世界（诗 2:8，72:8、17；但 2:44）；在其中所居住的会是先知和祭司（赛 54:13，61:6；耶 31:31）；一切的不洁净和罪、一切的疾病和死亡，都会从其中消除（诗 104:35；赛 25:8，33:24，

52:1、11；亚 14:20-21）；这个国度会被建立在新天新地，且不再需要太阳或月亮（赛 60:19-20，65:17，66:22）。即便是以西结关于未来现实的刻画，也包含需要象征性地解释的要素，例如给所有部族平等的分配，尽管在（部族成员的）数字上大有差异。然而问题不在于先知们是否完全或部分地知晓他们预言的象征本质，因为即便是在著名作家的词语中，也有比他们想到的或想要表达的更多的意思。其实问题在于在他们里面的基督的灵，想要通过他们宣告并启示什么。而那是由新约决定的，新约是旧约的完成和实现，也是旧约的解释。一棵树的本质是由其果实所透露出来的。即便是现代的批判主义，也承认对先知的宗教有着完整认识的是基督教而不是犹太教。

新约圣经视自己——这一点是完全毋庸置疑的——为旧约属灵的并因而是完整和真实的应验。按照正确的理解，把旧约属灵化并不是基督教神学的发明，而是始于新约圣经。旧约圣经的属灵化形式，也就是旧约圣经被脱去其暂时的和感官上的形式，就是新约圣经。旧约时代的一些奇特性质，恰恰就是恩典之约是以文字所描绘的图象出现，并且被包含在以色列民族和感官的形式中。罪是由利未人所定的不洁净所象征的。赎罪是通过献上被杀的动物所成就的。身体的洗涤暗示着净化。往耶路撒冷的旅程跟与上帝相通联系了起来。进入上帝的院，表达出蒙上帝喜悦和亲近上帝的愿望。地上的长寿代表了永恒的生命，等等。按照以色列的理解程度，它被置于律法的监管下，所有属灵的、属天的和永恒的，都在属世的影像下被蒙上了帕子。虽然大多数人往往定睛在外在形式（正如很多参与圣礼的基督徒，仍旧抓住外在的记号），而虔诚的以色列人确实可以用心看到那隐藏在果壳中的属灵核心，但他们却只能以影子和形像的方式看见。

因此，新约圣经说旧约圣经是「后事的影儿，那形体却是基督」（σκια των μελλοντων, το δε σωμα του Χριστου, *skia tōn mellontōn, to de sōma tou Christou*；西 2:17），「是天上事的形状和影像」（ὑποδειγμα και σκια των ἐπουρανιων, *hypodeigma kai skia tōn epouraniōn*；来 8:5）。虽然影像本身不是形体，却指向形体；而当形体本身出现时，影像便消失了。新约圣经是真理、本质、核心，并且是旧约圣经的实质性内容。旧约在新约中被显明，而新约则隐藏在旧约之中（*Vetus Testamentum in Novo patet, Novum Testamentum in Vetere latet*）。有鉴于此，新约频繁地提及「真理」。与藉着摩西而来的律法相对的，是藉着基督而来的真理（约 1:14，17）。耶稣基督就是真理（14:6），祂所差派的灵是真理的灵（16:13；约壹 5:6）。祂所传讲的上帝的话语是真理的话语（约 17:17）。旧约所应许的和所预表的救恩的益处，都在基督里以永恒和真正的现实彰显出来。上帝所有的应许在基督里都是「是的」和「实在的」（林后 1:20）。旧约在新的时代没有被废除，而是被应验，仍然在持续地被成全，并且会在基督再临时，得着最终的应验。旧约中所有的概念都摆脱了它们外在的、以色列民族的意义，转而在它们属灵和永恒的意义上被显明。因

此，基督是真正的先知、祭司和君王，是耶和华真正的仆人，真正的挽回祭（罗3:25），真正的割礼（西2:11），真正的逾越节（林前5:7），真正的祭物（弗5:2）。属乎基督的信徒是亚伯拉罕真正的后裔，真以色列，上帝的真子民（太1:21；路1:17；罗9:25-26；林后6:16-18；加3:29；多2:14；来8:8-10；雅1:1、18；彼前2:9；启21:3、12）。新约为旧约特定的观念带来了普世的和广阔的意义。

因此，千禧年说的观点是完全错误的。这观点认为新约以及由外邦人所组成的教会只是个插曲，是上帝由于以色列拒绝弥赛亚而设定的弯路，以至于旧约的延续和应验只有当基督再临的时候才会开始。然而确切地说，与千禧年说相反的观点才是真实的。旧约圣经而不是新约圣经，才是一段插曲。上帝与以色列所立的约是暂时的，祂在给亚伯拉罕的应许和这应许在基督里的应验之间插入了律法，以便它可以使过犯显多，并成为引导我们到基督那里的训蒙师傅（罗5:20；加3:24以下）。所以，保罗总是回到亚伯拉罕（罗4:11以下；加3:6及以下），并将他的福音与上帝给亚伯拉罕的应许联系起来。亚伯拉罕是信徒的父，是所有信徒的父，不只是犹太人信徒的父，也是外邦人信徒的父（罗4:11）。应许的儿女才算是他的后裔（9:6-8）。亚伯拉罕的福在基督里临到外邦人（加3:14）。那些属乎基督的是亚伯拉罕的后裔，是照着应许承受产业的人（3:29）。

以色列是被拣选的，这拣选并非对其他民族有损，反而是为了他们的益处。从最起初上帝给亚当和挪亚的应许中，就有普世化的趋势。幔子在基督里被撕开，分隔的墙被拆毁，在律例上所写的已被钉在十字架上。如今，外邦人信徒和犹太人一样，同是后裔，同是国民，同是圣徒，同是上帝家里的人，得以在基督里与上帝亲近，并被建造在使徒和先知的根基之上（弗1:9-11，2:11-22）。

所以新约圣经既不是插曲或间奏，也不是在旧的恩约主线中出现的弯路和偏离，而是长久以来就对准的目标，是旧约圣经直接的延续和真正的实现。以别的方式来判断，千禧年说是与基督教本身相冲突的。从原则上讲，千禧年说和犹太教是一样的，一定会得出和犹太教一样的结论：将暂时的、短暂的价值归给基督教、归给历史中的基督、归给祂的受苦和死，并且认为基督出现在荣耀中的再临，才带来真正的救恩。千禧年说强化了犹太人听到旧约圣经的诵读时、存在于他们思想中的帕子，助长了亚伯拉罕肉身的子孙会在天国中享有优势的幻象。然而圣经却告诉我们，对旧约圣经真正的诵读和理解，存在于那些悔改归向主基督的人当中（林后3:14-16）。圣经告诉我们惟有在里面作的才是真犹太人，真割礼也是心里的割礼（罗2:29）。圣经教导我们在基督里并不分男女、犹太人或希腊人，他们在基督耶稣里都是一体（林前12:13；加3:28；西3:11）。成为基督徒的犹太人并不是亚伯拉罕的子孙，而是凭信心成为亚伯拉罕的子孙（加3:29）。[10]

[10] Against chiliasm, cf. also Augustine, *City of God*, XX, chaps. 6–9; Luther in Julius Köstlin, *The Theology of Luther*, trans. Charles E. Hay, 2 vols. (Philadelphia: Lutheran Publication Society, 1897), II, 575; J. Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlin: G. Schlawitz, 1863–75), XXIX, chap. 7;

以色列、千禧年与基督再临

【566】尽管我们已经在前一部分泛泛地证实了新约圣经是反对千禧年说的，[11] 但我们需要更详尽地来证明。千禧年论者期待着一个归信的以色列民族，会返回巴勒斯坦地，并在基督的带领下治理列国，然而这一期待并无圣经基础。关于以色列的归信是先于还是后于其归返巴勒斯坦，这问题在千禧年论者中有很多不同的答案，[12] 但所有的版本，包括犹太复国主义（Zionism）和犹太人回归巴勒斯坦的可能，都与新约的末世论毫无关连。当日期满了，犹太人（作为一个民族来说）与外邦人一样都要被定罪。所以，上帝差派约翰为他们行悔改的洗，耶稣则跟随施洗约翰的足迹。祂接管了约翰的洗礼，并由祂的门徒来施行。耶稣与约翰一样，公开地宣称上帝的国近了，但祂对此的理解和祂同时代的人非常不同。对耶稣而言，这国度不是政治性的，而是宗教伦理性的；在这个领域中，让一个人进入天国的，是水和圣灵的重生，而不是由亚伯拉罕而来的肉身血统。结果耶稣逐渐地聚集了一批门徒，他们与其他的犹太人不一样。这些人是真正的 ἐκκλησια（*ekklēsia*，教会），是上帝真正的子民。以色列本应如此，却因拒绝了弥赛亚而显示自己并非真的子民。无论以色列作为一个民族的政治未来会怎样，真正的 ἐκκλησια，也就是上帝的子民，是超越种族界限的。

犹太人与新约 ἐκκλησια 的区别变得越来越尖锐。犹太人普遍地拒绝耶稣。尽管耶稣叫许多人兴起，祂也叫许多人跌倒，又要成为反对的目标（路 2:34；新译本，和合本译为「毁谤的话柄」）。祂到自己的地方来，自己的人却不接待祂（约 1:11）。耶稣自己说：「大凡先知，除了本地本家之外，没有不被人尊敬的。」（太

Johann Andreas Quenstedt, *Theologia didactico-polemica sive systema theologicum* (1685), IV, 649; J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, III.xxv.5 (ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles [Philadelphia: Westminster, 1960], 2:994–96); A. Walaeus, *Opera omnia* (Leiden, 1643), I, 537–54; Gisbert Voetius, *Selectae disputations theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648–69), II, 1248–72; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. G. M. Giger, ed. J. T. Dennison, 3 vols. (Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed, 1992), XX, q. 3; B. de Moor, *Comm. theol.*, VI, 149–62; E. W. Hengstenberg, *Openbaring van Johannes* ('s Hertogenbosch: Muller, 1852); C. F. Keil, *Biblical Commentary on the Prophecies of Ezekiel*, trans. J. Martin (repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1970), II, 382–434; Th. Kliefoth, *Christliche Eschatologie* (Leipzig: Dörffling & Franke, 1886), 147ff.; F. A. Philippi, *Kirchliche Glaubenslehre*, 3rd ed., 7 vols. (Gütersloh: Bertelsmann, 1883–1902), VI, 214ff.; C. Hodge, *Systematic Theology* (New York: Charles Scribner's Sons, 1888), III, 805; B. B. Warfield, "The Millennium and the Apocalypse," *Princeton Theological Review* 2 (October 1904): 599–617; G. Vos, "The Pauline Eschatology and Chiliasm," *Princeton Theological Review* 9 (January 1911): 26–60; H. Hoekstra, *Het chiliasme* (Kampen: Kok, 1903); A. Kuyper, *Van de voleinding*, IV, 254–62, 318–48.

[11] According to A. Kuenen, *The Prophets and Prophecy in Israel*, trans. Adam Milroy (London: Longmans, Green, 1877; repr., Amsterdam: Philo, 1969).

[12] É. Guers, *Israel in the Last Days*, trans. Aubrey Price (London: Wertheim, MacIntosh, & Hunt, 1862), 155–57.

13:57）祂一再的经历是犹太人并不想到祂那里去（约 5:37-47；6:64）。祂宣称他们会死在他们的罪中（8:21）、他们是他们的父魔鬼的子孙（8:44）、他们不是天父所栽种的物（太 15:13-14），而且祂并不视他们的不信为意外的、未预料到的情况，而将其看为预言的应验（太 13:13-15；约 12:37 以下）。耶稣不但现在不会从犹太人那里得到任何期望，将来也不会对他们有任何期望。正好相反，祂宣告了圣城和圣殿的毁灭，以至于没有一块石头会留在另一块石头上（太 22:7，23:37-39，24:1 以下；可 13；路 21:6 以下；约 2:18-21）。耶稣进入耶路撒冷的时候，祂为其哀哭（路 19:41-44）。在祂上十字架的路上，祂命令女子不要为祂哭泣，而要为耶路撒冷（的人）哭泣（路 23:28）。耶稣甚至宣称被以色列弃绝的救恩，会被外邦人享有。上帝的国必从以色列夺去，赐给能结果子的百姓（太 21:43）。葡萄园会租给其他的佃户（21:41）。参加喜筵的是从大街上找来的人（22:9）。迷失的儿子会比大儿子有优先的地位（路 15）。类似地，耶稣说从东从西，将有许多人来，在天国里与亚伯拉罕、以撒和雅各一同坐席（太 8:10-12），而且祂另有不是这圈里的羊（约 10:16）。当几位希腊人想要见耶稣的时候，祂很高兴自己即将像麦子一样落入地里、死去并结出更多的子粒（约 12:24）。因此，耶稣在复活之后命令祂的众门徒向万国宣讲福音（太 28:18-20）。

在使徒们的事例中，我们遇到了相同的涉及以色列的审判。他们作为耶稣的见证人，必须在耶路撒冷开始他们的工作，但之后要继续这工作，直到地极（徒 1:8）。因此，彼得立即将福音带给犹太人（2:14，3:19，5:31），但之后在一个异象中得知，从那以后没有人是不洁净的，任何敬畏上帝的人，无论生在哪一族，都是上帝所悦纳的（10:35、43）。保罗总是在犹太人当中开始他的布道，但当他们拒绝的时候，他便转向外邦人（13:46，18:6，28:25-28）。「先是犹太人，后是希腊人」，这是保罗在宣教旅程中所遵守的规则（罗 1:16；林前 1:21-24）。因为犹太人和外邦人在上帝面前都当被定罪，并且需要相同的福音（罗 3:19 以下）。众人只有一个方法得救恩：信心——这信心是亚伯拉罕在律法到来之前就已经实践的，并被算为他的义（罗 4:22；加 3）。那些拒绝基督的犹太人，不是真正的犹太人（罗 2:28-29）。虽然诽谤士每拿教会的犹太人自称为犹太人，但他们并不是；确切地说，他们是撒但一会的人（启 2:9，3:9）。真正的犹太人，也就是亚伯拉罕的真子孙，是那些信靠基督的人（罗 9:8；加 3:29 等）。这是新约涉及犹太人的审判。信徒的团体在所有方面都取代了肉体的、作为一个民族的以色列。旧约在新约中得着应验。[13]

【567】有几处经文看上去似乎与圣经这个一贯的教导不一致，而有其他含义。第一处是马太福音 23 章 37-39 节（路 13:34-35），耶稣对耶路撒冷的居民说他们的家会成为荒场，而且从今以后他们不得再见祂，直到他们说：「奉主名来的，是

[13] Cf. A. Harnack, *The Mission and Expansion of Christianity*, trans. J. Moffatt (New York: Harper, 1908), 53ff.

应当称颂的。」耶稣在这里实际上是在表达祂期待有一日，也就是祂再临的那一日，犹太人会承认祂就是弥赛亚。但这里完全与犹太人大规模归信，或圣城和圣殿在基督再临之前会被重建无关；事实上，耶稣明确地声称耶路撒冷在那之前会是荒场。耶稣并不是说耶路撒冷被践踏会在祂再临之前结束，因为在宣判了对耶路撒冷的审判后，祂立即开始谈论祂返回前以及返回时的迹象（路 21:25 以下）。外邦人的时代会持续到基督的再来。再说，如果新约圣经教导的是基督的双重再临，那么这段经文可以按照这样的教导来解释，然而我们马上就可以清楚地看到这个立场在新约并没有根据。第二段我们要考虑的经文是路加福音 21 章 24 节，耶稣在那里说耶路撒冷要被外邦人践踏，直到外邦人的日期满了。「直到」（ἀχρι, *achri*）这个连接词，并不意味或暗示随着其后的从句所描述的时期开始的时候，相反的事情一定会发生（犹太人会重建并定居于耶路撒冷）。但即便这会发生，耶稣也没有说耶路撒冷被践踏会在祂再临之前停止。在这节经文之后，祂立即谈到祂再临之前以及再临时的迹象。

第三处与此相关的经文是使徒行传 3 章 19-21 节。彼得在那里呼召犹太人悔改，以便他们的罪得以涂抹，这样，安舒的日子（καιροι ἀναψυξεως, *kairoi anapsyxeōs*）就必从主面前来到。主就是上帝，祂必差遣预定给犹太人的弥赛亚（也就是耶稣）；天必留耶稣，直等到万物复兴的时候。我们很难想像「安舒的日子」始于犹太人的归信，而万物都在千禧年按照上帝原先造它们的本意复兴，而这些「日子」又会持续到基督再临的时候。普世复兴的日子（χρονοι ἀποκαταστασεως παντων，*chronoi apokatastaseōs pantōn*）不应该被理解为千禧年论者所期待的、在千禧年中自然与道德关系的复兴。圣经清楚地告诉我们，这些日子会发生在耶稣停留在天国的最后阶段。在那以前，耶稣都会在父神的右边，因为圣经只提到基督一次再临，万物复兴的日子与世界的终末成全（consummation）是一致的。此外，「万物复兴」（ἀποκαταστασεως παντων，*apokatastaseōs pantōn*）的表达，用于千禧年说所期待的犹太王国的复兴，似乎过于强烈了。因此，安舒的日子与万物复兴并不是等同的，而是要先于万物的复兴。对于「安舒的日子」最有可能的解释，是它们会发生在未来一个特定的、上帝所祝福和喜悦的时间。那么彼得在这里说的便是：「悔改吧，犹太人，以便你们的罪会被涂抹；同时，对于你们这些将基督交付彼拉多、拒绝了祂并杀死祂的人（徒 3:13-15），因着你们的悔改，安舒的日子必从主面前来到；然后上帝会差遣起初为你们预定的基督（徒 3:26），也为了你们的救恩，复兴万事。」彼得并没有说这样的日子是否会临到犹太人。那取决于他们的归信，而关于这归信，圣经没有提到任何暗示，是我们应该期待的。

最富有挑战性的经文是罗马书 11 章 11-32 节，特别是第 26 节：「以色列全家都要得救……」。在罗马书 9-11 章，保罗处理了一个令人畏惧的问题：上帝给以色列的应许怎样与大多数以色列人拒绝福音的事实协调。使徒在回应中，首先说

明上帝的应许是关乎亚伯拉罕属灵的子孙，而不是肉身的子孙。保罗在第 9 章和第 10 章中，更详尽地阐述了这个观点。其次，他谈论到上帝在以色列中仍然有选民，因此祂并没有弃绝他们。保罗自己和其他很多人都是这一点的明证。尽管很多人变得刚硬和瞎眼，选民却会得到救恩；一直都有照着拣选的恩典留下的余数（罗 11:1-10）。然而大多数以色列人的刚硬，却不是上帝最终的目的。这在上帝的手中是将救恩带给外邦人的管道，让他们在信心中接受救恩，并由此激动以色列人发愤（11:11-15）。保罗在训诫外邦人信徒不要夸口后（11:16-24），进一步地发展了这个思想，宣称部分以色列人会是硬心的，直等到外邦人的 πληρωμα（*plērōma*；和合本译为「数目」；新译本译为「全数」）到来，即预定要得到救恩的外邦人的数目被添满（11:25）。如果按照上帝所应许的去行，以色列全家都会得救。因此，虽然就福音而言，不信的犹太人是上帝的敌人，以便他们所拒绝的救恩可以临到外邦人，但就拣选而言，他们因着列祖的缘故是蒙爱的，因为上帝的应许不可更改。所以正如在外邦人身上所发生的，硬心的犹太人身上也会发生同样的事。外邦人起初悖逆，现在却领受恩典；同样，犹太人现在是悖逆，但藉着向外邦人显明的怜悯，他们也可能会领受怜悯。因为上帝将众人（外邦人和犹太人）都圈在不顺服中，特意要怜恤众人（11:25-32）。

大多数释经者认为上帝是否弃绝了祂的百姓（罗 11:1）的这个问题，并没有因宣称上帝在以色列中一直有拣选一些人，即历代以来不断有被上帝得着的人，就可以完满解决（11:1-10）。他们将「以色列全家」（πας Ἰσραηλ, *pas Israēl*）理解为所有以色列人在末日都会悔改归信。但无论这种解释有多么普遍，仍然有具有份量的反对。最明显的是这观点将保罗置于与他自己相矛盾的境地。保罗在 9 章 6 节及接下来的经文说到上帝的应许不会落空，因为这应许是关乎亚伯拉罕的属灵后裔，而上帝的应许会继续在这些属灵后裔中得到应验（11:1- 10）。如果我们说保罗在罗马书 11 章 25-32 节的用意是提出一个新的、补充的答案，是牵涉到以色列肉身后裔的得救，这就让他最后的推论与他开始的出发点前后矛盾。认为由于上帝的应许就属灵的以色列的救恩而言，没有完全地实现，保罗后来重新考虑了他的推理，补充并改进了他先前的推理，进而认定只有当以色列全族的归信在末日发生时，上帝的应许才算实现，这整个观点是一个极为不可能的假定。此外，保罗在罗马书 9 章 1 节到 11 章 10 节只字未提他对以色列人有这样的期盼，关于这个观点没有任何的准备和暗示，甚至连 11 章 11-24 节都没有任何指向它的内容。但即便我们把这些话语理解为保罗对一个事实的描述，它们所传达的观点无非就是以色列拒绝基督，对外邦人而言是极大的益处（因为通过这拒绝，由基督的死而产生的和好临到了外邦人）。如果是这样，当以色列达到其 πληρωμα（*plērōma*）时，外邦人所蒙的福将会更多；因为那时，加上外邦人的 *plērōma*，复活便会实现。间接地讲，外邦人与上帝和好当归功于以色列的失败；而外邦人有朝一日复活，

当归功于以色列的数目添满（*plērōma*）。

保罗在罗马书 11 章 26 节没有试图传达新的事实，因为他在外邦人数目添满之后没有说然后或因此以色列全家便会得救，而是说「以色列全家会以那样的方式得救」（και ούτως πας Ἰσραηλ σωθησεται, *kai houtōs pas Israēl sōthēsetai*）。「那样的方式」只能指回前面的经文。就在这节经文之前，在第 25 节，保罗称只有一部分（ἀπο μερους，*apo merous*）以色列人的心是硬的。保罗为避免外邦信徒开始认为——如同以色列过去所以为的那样——只有他们才是上帝的选民，而以色列是完全被拒绝的，便明确地说不是这样！以色列本身并没有被拒绝，临到一部分以色列人的硬心是一个奥秘（μυστηριον，*mystērion*；11:25），在他们当中一直有被恩典拣选的余数。一些枝子确实被折下来了，野橄榄枝被接在它们原来的位置上，但被驯化的橄榄树的枝干被保留了下来。当外邦人和以色列人的数目被添满（*plērōma*），以色列全家会以这样的方式得救。保罗在这里不过是重复他在别处所说的：外邦人现在也是继承产业的，是与圣徒同国的，是上帝家里的人。一直到末世，上帝都绝不会完全地拒绝祂远古的百姓；伴随着一部分的外邦世界，祂会把一部分的以色列人一起带进在基督里的信心。外邦人和以色列人都应该得到截然不同的命运。但这就是伟大的奥秘：上帝有丰盛的怜悯；祂从万国中招聚祂的选民，也包括曾拒绝祂的犹太人；祂将众人都圈在不顺服中，以致祂对众人都可以有怜悯。这奥秘将使徒带进了欣喜若狂的状态中，并且令他惊叹并崇拜上帝深奥的智慧和知识（11:33-36）。因此，在 11 章 26 节的「以色列全家」（πας Ἰσραηλ, *pas Israēl*）不是指在末世以色列人会全体归信，也不是指犹太人和外邦人教会的总和，而是指在时间的进程中，从以色列带进来的 *plērōma*。一个完整的 *plērōma* 会从外邦人和以色列而出，而那个 *plērōma* 才是以色列全家（*pas Israēl*）。在这 *plērōma* 中，以色列全家都被拯救，正如在教会的整体中，整个人类都被拯救。

综上所述，我们要注意到，即便保罗最后期待着以色列民族性的归信，他却只字未提犹太人回到巴勒斯坦、耶路撒冷和圣殿的重建以及基督可见的治理。在保罗描绘未来的图画中，完全没有给这一切留下空间。

【568】在我们所讨论的，关于新约圣经所怀抱的、有关以色列人未来的盼望里，我们并没有确定这个问题最后的答案，即与此问题有直接联系的、到目前为止所引用过的经文之外，新约是否有可能教导，在这个时代与终末成全的时代之间，有过渡期间的存在。我们承认，如果有类似的教导，那么马太福音 23 章 37-39 节，路加福音 21 章 24 节，和使徒行传 3 章 19-21 节，虽然它们本身并没有提供任何支持过渡期的理由，却可以按照这些思路来理解和解释。所以我们现在面对的问题是按照耶稣和使徒的教导，是否在死人普遍地复活和世界经历审判之前，有一段满有能力和荣耀的期间等待着教会。如果有的话，我们当期待耶稣在最后的日子，给祂门徒关于末世的论述中（太 24；可 13；路 21），会明确地提到这一

点。但是在这段论述中，对此只字未提，甚至连关于这样的国度的暗示都没有。新约圣经没有暗示基督的教会会像旧约的以色列那样，实现属世的权力和统治。在世上的教会反而要像他们的主人一样，预期着迫害和苦难的十字架。新约没有提倡信徒要有征服世界的品德，却要信徒耐心地忍受世界的敌意。

耶稣在祂的末世论述中回应了门徒抛给祂的两个问题：一个是关于耶路撒冷的陷落，另一个则是关于祂的再临。耶稣通过指向早期的预兆（可 13:1-8；见太 24:1-8；路 21:5-11）、门徒的命运（可 13:9-13；见太 24:9-14；路 21:12-19）以及犹太地的大灾难（可 13:14-23；见太 24:15-28；路 21:20-24），回答了第一个问题。第二个问题，也就是关于耶稣再临和世界最终结局的问题，答案在马可福音 13 章 24-31 节（参照太 24:29-35；路 21:25-33）。在这关系中，耶稣直接将祂的再临与耶路撒冷的毁灭联系了起来。在这城的陷落中，耶稣看到了对世界最终结局的宣告和预备（太 24:29，“immediately”［译按：和合本译为「灾难一过去」］，εὐθεως，*eutheōs*；可 13 章 24 节，「在那些日子」，ἐν ἐκειναις ταις ἡμεραις，*en ekeinais tais hēmerais*）。耶稣甚至说「这世代还没有过去，这些事都要成就」（太 24:34；可 13:30；路 21:32）。无论我们怎样理解耶稣的预期，这论述都很明显地没有给在地上一千年荣耀国度留下余地。耶稣只知道两个世代：现在的和将来的。在前者，善与恶、麦子与稗子会同时混杂在一起（太 13:37-43，47-50）。在现今的世代，祂的门徒们除了遭受压迫和迫害之外，无法有其他期待，且必须为了祂的缘故放弃一切。耶稣完全没有预测在世界的末了之前，在地上会有荣耀的未来。门徒不能在老师之上，仆人也不能高过主人；祂的众门徒必要同祂一样受苦。只有在将要到来的日子，祂的门徒才会得到永恒的生命和其他的一切（太 19:27-30；见太 5:3-12，8:19-20，10:16-42，16:24-27；约 16:2、33，17:14-15 等）。因此，当使徒们在使徒行传 1 章 6 节问耶稣，那是不是祂复兴以色列国的时候，耶稣并没有否认，而是心照不宣地承认有朝一日这会发生。但祂说父已经凭着自己的权柄为此设立了时间或日期，在这期间，门徒的呼召是要从耶路撒冷直到地极去为祂作见证。

从「背负十字架的教会」这个视角所写的整本新约，也说着同样的言语。信徒们有智慧的、有能力的、有尊贵的都不多（林前 1:26），在受苦和迫害之外，不应在地上期待什么（罗 8:36；腓 1:29）。他们是客旅、是寄居的（来 11:13）；他们是天上的国民（腓 3:20）；他们不顾念所见的（林后 4:18），而是思念上面的事（西 3:2）。他们在这里没有常存的城，乃是寻求那将来的城（来 13:14）。他们得救是在乎盼望（罗 8:24），并且知道如果他们与基督一同受苦，就必与祂一同得荣耀（罗 6:8，8:17；西 3:4）。因此，他们与叹息的受造物一同热切地期盼着基督的再来，和作为上帝儿女荣耀的显现（罗 8:19、21；林前 15:48 以下），而这荣耀是现在的苦楚所不能比拟的（罗 8:18；林后 4:17）。新约没有一处为我们提供一线希望，说基督的教会将再次在地上掌权治理。新约所寻求的，是在君王和一切在位的人之

下，我们可以敬虔、端正、平安无事地度日（罗 13:1；提前 2:2）。所以新约首先并不提倡可以使信徒们征服世界的品德，而是在命令信徒避免一切虚假的禁欲主义的同时（罗 14:14；提前 4:4-5；多 1:15），将这些圣灵果子的美德列了出来：「仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制」（加 5:22-23；弗 4:32；帖前 5:14 以下；彼前 3:8 以下；彼后 1:5-7；约壹 2:15；等）。

新约始终如一地预期十字架的福音传到哪里，世界的敌意就会在那里显明。基督注定会使很多人兴起，也会使很多人跌倒，并带来很多人公开的敌意。祂来到世界是为了审判（κρισις，*krisis*），以便那些瞎眼的可以看见，看见的却要瞎眼（太 21:44；路 2:34；约 3:19-21，8:39；罗 9:32-33；林前 1:23；林后 2:16；来 4:12；彼前 2:7-8）。在基督再临之前的末后的日子，人类的邪恶会达到令人发指的地步。挪亚的日子会再来。欲望、肉体的享乐、不法、贪婪、不信、骄傲、嘲讽和诽谤会以可怕的方式爆发（太 24:37 以下；路 17:26 以下；提后 3:1 以下；彼后 3:3；犹 18）。在信徒中也会有大量的叛教。诱惑是如此的强大，甚至连选民都可能会跌倒。众人的爱心会变得冷淡，警觉会降低，以致聪明的童女会与愚拙的童女一同沉睡。叛教是如此的普遍，以至于耶稣可以问当祂再来的时候，人子会不会在地上仍然找到有信心的人（太 24:24、44 以下，25:1 以下；路 18:8；提前 4:1）。

约翰所写的启示录与此吻合。他给七个教会的信，处理的是当时在那些教会中流行的具体问题。这些书信的首要目的，是为了激励那些教会要警惕，并叫他们为将要到来的迫害以及基督的再临做准备。然而这些信的目的和意义，显然比这些更为宽泛。七这个数字，在启示录中始终充满着象征性的意义，已经指出了这个方向。七是完整的数字，在小亚细亚众多教会中被选中的这七间教会，代表了基督教整体教会的一些类型。约翰写给这些教会的信不是独立存在的，而是一个整体、一气呵成、彼此相连的，是写给整体教会的：「圣灵向众教会所说的话，凡有耳的，就应当听」。但它们所具有的更为广泛的意义，并不在于这些书信是描述教会历史发展的每个阶段，而七封信一起便成为整个教会历史的概观。反之，它们所描述的是过去存在、并且对整个基督的教会而言也是典型的状况。这些状况可能会在教会中反复发生，特别在末日时会再次出现。很明显，它们给人的感觉是迫害临近、基督就要再临。它们都谈到了基督的再临，目的是劝告教会警惕和忠心。这些书信的目的是呼吁日渐世俗化的基督教恢复其起初的爱心，将它从冷漠中唤醒，同时着眼于等待着教会的冠冕，来装备教会以不屈不挠的忠诚去争战、去持守，至死不渝。

约翰交替地将读者定位在地上和天上。一切在天上都已经尘埃落定，尊荣在那里已经给了上帝和羔羊，争战在那里已经进行并已得胜（启 4-5）。殉道者的灵魂已经穿上白衣、并等待数目的满足（6:9-11）。在那里，约翰预期性地见到被赎之人的全部数目站立在宝座前（7:9-17）。在那里，圣徒的祷告已经蒙上帝垂听

（8:1-4）。同样是预期性的，十四万四千有印记的人已被召来（7:1-8）。他们作为初熟的果子在他人之先（14:1-5），且胜过了兽和兽的像（15:1-4）。全部被赎的人在那里已经为上帝带来了荣耀和尊崇，因为羔羊的婚筵已经到来（19:1-8）。

因此，地上的教会不需要惧怕上帝在末日惩罚世界的审判。在以色列子孙的各族中所拣选的十四万四千上帝的仆人，已经提前被印上了印记（启 7:1-8）。基督的教会虽然会因着基督的缘故被撒但迫害，却会在旷野中找到避难所（12:1-14）。原则上，争战的结果已定，撒但已经被击败（12:5，7-11），而且在地上仅剩一点时间（12:12）。撒但使兽兴起（11:7；13:1；17:8），并给了它能力和荣耀。这个兽（罗马帝国；13:1-10）得到地上的兽的支持（假先知、假宗教、敌基督；13:11-18），并在一个人身上得以完全发展（13:3、12、18，17:8、10-11）。他的中心是「巴比伦」（罗马），就是那管辖列国的大淫妇（启 17-18）。但这权力的极大发展是无用的。上帝藉着打开七个封印、吹响七个号角和倒空七个碗，展现了祂的震怒、审判了自然和人类，并为最终的审判做好准备。「巴比伦」首先倾倒了（启 18），之后基督会出现（19:11-16），并征服了海里的兽和地上的兽（19:19-21），很快也征服了撒但（20:1-3）。

【569】很特别的是这征服撒但的最后胜利，是分两个阶段进行的。首先，牠被捆绑一千年并被扔进无底坑中；之后，牠会再次迷惑列国并与教会争战。但最后牠会永远被征服，并被扔在硫磺的火湖里（启 20:1-10）。除了旧约之外，千禧年说的支持者在这个段落中找到了其最有力的支持，而反对者们对这段经文也感到甚为困惑，并在这段经文上试着应用他们全部的解经技巧。在征服了世界的帝国之后，仍有来自列国的最后攻击需要被击退，这一思想毫无疑问是约翰从以西结那里借用的。后者认为回到自己的土地安居的以色列，会再次受到玛各地的歌革攻击；也就是罗施和土巴的王，西古提人的国联合了从北方、东方和南方的列国。然而当上帝自己在祂的震怒中将这些国消灭在以色列的山时，攻击便结束了（结 38-39）。宣告耶和华的日子的旧约先知们确实指出，上帝不但会审判历史中的列国，就是以色列曾居住在其中的或接触过的那些国家，也要审判远方的所有异教徒（赛 25:5-8，26:21；耶 12:14-16，30:23-24；但 11:40-45；珥 2:32，3:2、11 以下；弥 4:5、11-13，5:7-9；亚 12-14）。先知预言有双重的期待：它首先预见了上帝的子民胜过其所居住在其中的列国，之后是胜过那时还没有在世界历史舞台上出现的列国。这种双重的期待也成为次经[14]和新约的一部分。第一个期待当然是在最突出的位置。基督的出现唤醒并激发了敌基督的本性。耶稣谈到了反对祂和祂国度的假先知（ψευδοπροφηται，*pseudoprophētai*）和假基督（ψευδοχριστοι，*pseudochristoi*）（太 7:15，24:5、24；可 13:21-22；路 17:23）。保罗在帖撒罗尼迦

[14] Emil Schürer, *The History of the Jewish People in the Age of Jesus Christ* (175 B.C.–A.D. 135), rev. and ed. G. Vermè and F. Millar (Edinburgh: T&T Clark, 1979), II, 525–26.

后书 2 章指出：直到离道反教和大罪人来了之后，基督的日子才会临到。现在仍有限制基督的事；已经在运作的是不法的奥秘（το μυστηριον της ἀνομιας，*to mystērion tēs anomias*）。启示录认为敌基督的力量体现在从海中来的兽（罗马帝国）身上，牠的头是一个特定的君王。与之相应的是地上的兽，就是引诱人敬拜世上的国及其君王的假先知。约翰在他的信中首先称基督的这个对手为敌基督（ἀντιχριστος，*antichristos*），约翰看到这敌基督的本质体现在那些从根本上否认基督道成肉身的人身上（约壹 2:22，4:2-3；约贰 7）。

由于经文关于敌基督的描述是多样的，所以很明显，在面对「敌基督」这个词的时候，我们一定不能排他地认为这是一个人或一群人——罗马帝国、尼禄、犹太人、穆罕默德、教皇、拿破仑等——而是把它视为一个权势。这权势具有自己的历史，在不同的时期以不同的方式展现自己，并最终发展为普遍的离经叛道，将自己体现在世界的一个国家。这国家利用假教会，并通过神化其首领而将自己尊崇为神。基督藉着祂的出现，摧毁了敌基督最高和最新的权势。[15] 但即便如此，完全的胜利还没有达成。按这情况的本质来说，只有在那些已经知道福音，且最终有意识地、蓄意地拒绝福音的民族当中，敌基督的本质才会生效。所以耶稣说（太 24:14），在福音传遍天下、对万民作见证之前，末期不会来到。这绝不意味着基督教有一日会在万民中成为最占优势的宗教，或每一个人都会亲自认识基督教，而是说福音的传讲最终会临到万国。但这里并没有说明在程度上和范围上，这会如何发生。

约翰所写的启示录第 20 章就反映了这个现实。因为我们在那里读到关于撒但被捆绑一千年，以及殉道者们与基督在那段期间共同生活并治理，所以很多人便相信这里的经文以清晰、无法拒绝的语言教导了一千年的统治。然而事实上，虽然这个对启示录第 20 章的解释与次经的类比一致，却与圣经的类比是不一致的。[16] 启示录 20 章本身不包含任何属于千禧年说的核心内容。为什么呢？这一章完全没有提到犹太人的归信和返回、耶路撒冷的重建、圣殿和圣殿崇拜的恢复或全地更新的开始。这一章没有一处提到死去的基督徒会复活，并居住在耶路撒冷。虽然地上的耶路撒冷偶尔会被称作圣城，耶路撒冷的圣殿被称作上帝的殿（启 11:1-2），但它也被讽喻般地称为「所多玛」和「埃及」（11:8）。真正的耶路撒冷是在天上的（3:12，21:2、10），那里也是上帝的殿（3:12，7:15，11:19 等）、是约柜（11:19）、是祭坛（6:9，8:3、5，9:13，14:18，16:7）。那天上的耶路撒冷没

[15] Cf. F. A. E. Sieffert, "Antichrist," in *PRE*[3], I, 577–84; M. R. James, "Man of Sin and Antichrist," in *DB*, III, 226–28, and the literature cited here.

[16] 编者按：巴文克在这里谈到*analogia Scripturae*（圣经的类比）的解经原则，也就是说不清晰的、难懂的或晦涩的经文，需要经过与涉及同样话题但却清晰明白的经文比较后再进行解释。见Richard A. Muller, Dictionary of *Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker Academic, 1985), s.v. "*analogia Scripturae*."

有在启示录第 20 章来到地上，而是在启示录第 21 章才到来。

最有力的反驳是在大灾难中仍旧忠心的信徒，他们的生活和治理是在天上、而不是在地上进行的。这里并未提及地上。约翰看到捆绑撒但的天使是从天而降（20:1）；他见到的宝座（20:4）位于天上（4:4，11:16），那些殉道者的灵魂也在那里（20:4），如同其他各处经文所记载的一样（6:9，7:9、14-15，11:12，14:1-5，18:20，19:1-8）。基督已经在地上使信徒们成为上帝的君王和祭司（1:6）。他们在天上就是君王和祭司（5:10），并期待着有朝一日在地上也一样（5:10），但这期待只会在从天而降的新耶路撒冷中应验。那时他们会永远作王（22:5）。但如今在天上，这君王的身份是暂时的，将会持续一千年。

最后，两次复活的概念——在千禧年之前和之后的身体复活——对约翰和圣经来说都是陌生的。圣经确实谈到属灵的从罪中复活（约 5:25-26；罗 6:4 等），也有个别的从死里复活的例子（ἀναστασις ἐκ νεκρων，*anastasis ek nekrōn*），比如基督的复活（彼前 1:3；见徒 26:23；林前 15:23），或信徒的复活（路 20:35-36；徒 4:2），但这死人复活的例子从时间上来说，并没有因着一千年的统治而与普遍的死人复活有分别（ἀναστασις νεκρων, *anastasis nekrōn*；太 22:31；约 5:28-29；徒 24:15；林前 15:13，42）。信徒的复活会发生在基督再临的时刻，紧接着便是大结局和国度的移交，因为（上帝）一切的敌人都已经被征服，最后的敌人——死亡，也被摧毁了（林前 15:20-28）。即便启示录 20 章也没有教导双重复活。约翰提到的殉道者的灵魂（τας ψυχας, *tas psychas*；20:4），明显地与启示录 6 章 9 节所提及的是相同的灵魂，但那里却没有提到身体的复活。然而约翰进一步说那些灵魂要立即活着、并与基督一同作王一千年——而不是说他们过去曾先醒来、复活或进入生命——其他死去的信徒也是如此（οἱ λοιποι των νεκρων，*hoi loipoi tōn nekrōn*）。这一切都假定约翰在天上看到的信徒的灵魂，仍然在某种意义上是属于那些死者，但却活着并治理着。我们可以感受到这里的对比：这里提到的第一次复活，不是在一千年治理之前的身体的复活，而是指保持忠心的信徒在天上与基督一同「活着」和「治理」。那些信徒，即约翰写信的对象，他们即将遭遇大灾难，但他们万万不可认为他们只有在世界的末了才会经历救恩。不是的。「从今以后在主里面死的人有福了」（ἀπ' ἀρτι, *ap' arti*；启 14:13）。他们会立即歇了劳苦。他们死后会立即领受冠冕，与基督在天上同活、同治理，因此他们可以有信心面对即将到来的大灾难。有生命的冠冕等待着他们（2:10）。约翰在启示录 20 章 4-5 节简要地重复了他之前写给七个教会的内容（2:7、17、26、28，3:5、12、20、21）。约翰先前以应许的形式看到的，他现在以应验的形式在启示录第 20 章看到了——那些至死忠心的人，会立即在天上与坐在宝座上的基督一同活着并治理。他们已经拥有了生命的冠冕，已经吃了生命的吗哪，因此不需要惧怕将要到来的审判。*那*是第一次复活。约翰提到的「第二次的死」（也就是指被扔进火湖的事实；20:14）

也印证了这一点。「得胜的，必不受第二次死的害」（2:11），这第二次死是在最终的审判中发生的。那些至死忠心的会立即得到冠冕，虽然第一次死亡仍然统管着他们的身体，他们却不会被第二次死亡所害。

【570】我们必须注意，启示录 20 章中的异象放在 19 章之后，跟事件发生的时间先后顺序没有关连。一般说来，写作与绘画不同；写作只能按先后次序描写实际上同时发生的事件。圣经也不例外。它常常把在现实中同时发生的事件，讲述成是连续的。先知们经常将正在发生的、将要同时发生，或按照完全不同的顺序发生的事件，看作并描述为连续的事件。正如越来越多人认识到的，启示录这卷书尤其是如此。给七个教会的信并不是按同一个次序，提供关于这些教会的状况的描述。七印、七号和七碗不构成时间序列，而是并行的；每一个事件都将我们带到敌基督权势的最终挣扎中。所以启示录本身不反对这样一个假设：第 20 章所记述的与之前章节的事件是并行的。我们要知道，当约翰描述世界的国度时，他所指的是罗马帝国。正如但以理书提到了安提阿伊比法尼（Antiochus Epiphanes），并将他视为敌对上帝和上帝子民的化身，约翰从存在于他的年代的罗马帝国，取得了他需要描述的世界国度的要素。尽管之前所写下的一切都可以作为给我们的指导，但约翰的启示录却主要是为了安慰在他那个年代「背负十字架的教会」，鞭策教会在奋斗中要坚忍，并通过描述等待着教会去领受的冠冕来鼓励它。

如果约翰私下真的相信罗马帝国会在几年中被基督的出现毁灭，而且基督会在几年内就出现并结束罗马帝国，这也不会有任何的不寻常，或与预言的精神有任何的不一致。我们不是受约翰的个人观点所约束，而是他所说的预言。给历史亮光的预言，反过来也受到历史的解释和揭示。

然而，正如给教会的七封信，以及类似的七印、七号和七碗，都首先是与约翰时代的状况和事件有关连，但也对所有时代的教会和整个世界的历史有进一步的暗示，所以在启示录所描述的世上的国度也是这样：这国度以第一世纪的罗马帝国为模型，但并没有在当时就完全得以实现。它反复地兴起，但却必须屈服于基督的出现，直到它发挥其最大的权势，最后在巨大的斗争中耗尽自己，并在基督的到来中永远地被完全除灭。如果这观点是正确的，那么启示录 20 章的异象，就不是向我们讲述按照时间次序将会在启示录 19 章之后发生的事。这异象有它自己在历史中的地位，告诉我们与之前所发生的事并行的事情。世界历史最终结局的阐述方式是双向的：其一是有基督信仰活跃在其历史中的各国的结局；其二是如启示录 20 章 8 节所明确告诉我们「地上四方的列国」的结局。这些国远离历史的中心，且在人类文化的圈子之外。随着撒但不断地攻击教会并遭受挫败，牠为其他地方铸造了新的工具。牠首先从天上被扔下来；接着，牠在地上活动并兴起了世上的国来反对基督；最后，牠从世界各地召唤野蛮的国家，与基督进行最后的争战。但这一切都是按照逻辑和属灵的顺序，而不是按照时间顺序发生的。今

天人们普遍承认的一千年是象征性的。这是与仍然忠心的信徒们在地上受压制和迫害的短短几日相对比的（启 12:17），也与永恒的完全荣耀作对比（22:5）。这一千年指的是已经死去且与基督在天上的信徒圣洁和蒙福的安息，也指他们期盼他们所流的血的冤屈那时会得到平反（6:10），尽管世界的国在地上的斗争和世界性敌基督的力量仍在继续。在 19 章 21 节，有人被基督的剑所杀；在 20 章 9 节，他们被从天而降的火烧灭。但在世界的国之后，假先知和撒但已经被咒诅并投入火湖（19:20，20:10），所有的死人都会复活，并按照他们的行为受审判（20:11-15）。

圣经的教导展开至此，清晰地表明世界历史的进程和结果与人们通常想像的非常不同。就万事的结局而言，无论怎样，上帝的道路一定是高过我们的道路，上帝的意念高过我们的意念。虽然上帝的国被比作芥菜种、面酵和无人知晓或参与却自己发芽生长的种子（太 13:31、33；可 4:27），然而这国却不需要经过逐渐地发展或伦理的过程才会得以完全。根据圣经不容置疑的见证，无论是产生文化的或是未开化的民族，其人类历史都会以普遍的离经叛道以及与上帝和祂的国进行骇人的、与一切邪恶的力量相联合的最终斗争而结束。

无论如何，结局都会到来。世界及其权势已经成熟，预备好要受审判，并且要在基督的显现中突然坍塌。在末了，一个大灾难，上帝介入的行动，会终结撒但在地上的统治，并带来那不能震动的天国的实现。正如对信徒而言，达到完美不是成圣过程中缓慢进步的果实，而是在死后立即发生的；同样，人类和世界的完满是靠着基督的显现，突然地而不是逐渐到来的。基督是那位特定的、被父神指定带来人类和世界历史结局的人。祂被指派担当这个角色，因为祂是救主，是完美的救主。基督的再临及其审判，不能被随意地与祂之前的工作分开来单独看待，而是祂之前的工作必要且不可分割的结果。这结果完成了祂之前的工作，并为之加冕，这是基督被高举的最后和最高的一步。因为基督是世界的救主，所以祂有朝一日会再来审判。基督会在祂的第二次到来中，完成祂在第一次到来时所促成的危机或审判（κρισις，*krisis*）。因为祂是人子（约 5:27），父就给了祂施行审判的权柄（κρισιν ποιειν，*krisin poiein*）。这审判就是基督作为先知、祭司和君王的中保工作的完成。根据圣经，我们甚至可以回顾得更远。因为罪的缘故，圣子不但是和好的中保（*mediator reconciliatioinis*）；即使抛开罪不谈，祂也是上帝与受造物之间联合的中保（*mediator unionis*）。世界在圣子里才得着其根基、榜样和目标。世界是藉着祂、也是为祂造的（西 1:16）。因为创造是圣子的工作，所以不会、也不可以一直是撒但的战利品。圣子的第二次到来是祂第一次到来的必然结果。第二次隐含在第一次中；当时机成熟，它会因着内在的必要性，由第一次的到来而产生。基督的第二次到来实现了并完成了第一次到来，因此二者可以用旧约预言中的同一个图象去理解。在两次到来之间有真实的纽带。正如上帝在旧约也不断地临到祂的子民，直到祂在基督里有形有体地住在他们当中；基督在新约也持续地临到那继承产业的人，以便他们最终可以永远承受这产业。基督不但是

在旧约时代所预表的将会到来的那位，并在时候满足的时候确实到来了。祂也是将要到来（ἐρχομενος，*ho erchomenos*）和一定会来的那一位（ἐρχομενος ἡξει，*ho erchomenos hēxei*；来 10:37；参照启 1:4、8 等）。[17] 基督的再临是祂第一次降临的补充。

【571】基督两次到来之间的这种理想的与真实的关连，也让我们明白新约用什么方式来谈论基督再临的时间。有一整个系列的经文，假定这再临很快就要发生。耶稣将这个终末成全的预言，直接与耶路撒冷被毁联系了起来（太 24:29 以下，也见其他平行经文）。保罗认为他和他的同伴们仍有可能经历基督再临（林前 15:51；帖前 4:15）。而且所有的使徒也都宣称他们正身处末日，主的再来已经近了；他们警醒的动机也是源自于这个期待（罗 13:11；林前 10:11；来 3:14，6:11，10:25、37；雅 5:7-9；彼前 1:6、20，4:17，5:10；约壹 2:18；启 1:3，3:11、20，22:7、10、12、20）。

解释新约对基督早早返回的期待，在两个方向上都犯了错误。新约没有关于基督返回日期的教义。它完全没有确立基督的再临会发生在耶路撒冷被毁之前还是之后。耶稣以不同的方式讲述了祂的再来。在约翰福音 14 章 18-24 节（参照 10:16-18），祂对门徒们提到祂会在五旬节之后在圣灵里临到，或者按照其他解释，祂会在复活之后向门徒们显现一段时间。在马太福音 26 章 64 节，耶稣不但在（犹太人的）公会前以誓言确认了祂弥赛亚的身份，也声明祂会使他们确信，因为从那以后（ἀπ' ἀρτι，*ap' arti*）他们要见到祂坐在上帝权能的右边，驾着天上的云降临。另有一处也提到这荣耀的降临。马太福音 16 章 28 节（参照可 9:1；路 9:27）使人对此没有怀疑的余地。耶稣在这里提到站在那里的一些人，在未尝死味以前，必看见人子降临在祂的国里。

既然基督藉着复活和升天，被上帝指定为教会的头、君王和主（徒 2:33；5:31）；而且从那个时候开始，就祂的国在地上被建立和扩展的量度而言，祂会持续地在尊贵中临到，因此马太福音 10 章 23 节、马可福音 9 章 1 节和路加福音 9 章 27 节的说法可以被理解为很多人在未尝死味之前，就得以见到上帝的国，或见到上帝的国以权能降临。马太福音 24 章 34 节（见可 13:30；路 21:32）肯定了这个解释，耶稣在那里说：「这世代还没有过去，这些事都要成就。」我们不能把「这世代」（ἡ γενεα αὐτη，*hē genea hautē*）这些词语理解为指犹太人，而必须毫无疑问地理解为是指他们所生活的世代。另一方面，「这些事」（παντα ταυτα，*panta tauta*）很明显不包含再临本身，而仅指再临之前所发生的预兆，并宣告再临的到来。所以耶稣并没有说祂的再临会发生在那时的人所生活的世代。祂说的是再临的预示和征兆，正如他们在耶路撒冷被毁和伴随的事件中见到的，会从当时还活着的那

[17] 编者按：关于基督作为将要来的那一位的基督论/末世论观点的现代发展，见Adrio Konig, *The Eclipse of Christ in Eschatology: Toward a Christ-Centered Approach* (Grand Rapids: Eerdmans, 1989)。

个世代的人、他们的那个时候开始。关于这一点，耶稣十分确定地说虽然天地都要废去，祂的话却不会废去。然而，至于其他问题，耶稣没有再进一步地说明再临的时间。耶稣的目的不在于告诉门徒祂再临的准确时间，而是要激励他们保持警醒。耶稣门徒的责任是留意再临的征兆；而计算基督再来的准确时间是被禁止的，也是不可能的。前者需要耶稣阐明将要发生的事情，耶稣也确实这样做了，正如在祂以前所有的先知以及在祂之后所有的使徒一样。门徒的责任并不包括要知道事情发生的时间；耶稣没有说明在耶路撒冷被毁和祂再临之间会相隔多久。倘若已经知道这个时间，便不需要警醒了。正如先知预言一直在作的，耶稣以祂那个时代所发生的事件，宣告末日的临近。使徒们跟随了耶稣的榜样，在异端和欺骗、在痛苦的经历和审判中、在耶路撒冷的陷落和罗马帝国中，为我们描述基督再来的早期征兆，以及祂预言最初的应验。所有信徒都当按照基督仿佛就要再来一样，来过每一天的生活。「形容再临的迫近性，无非是表达其绝对确定性的另一种方式」。[18] 但基于同样的原因，对基督徒而言，计算再临的准确时间是不合宜的。毕竟，耶稣故意不留下确定的答案。祂的到来会是突然的、出人意料的、令人惊讶的，如同夜间的贼（太 24:43；路 12:39；参照路 21:35 的「如同网罗」）。

在末期之前还有很多事情会发生（太 24:6）。福音必要传遍天下（24:14）；稗子和麦子必一同生长直到收割（13:30）；芥菜种必长成树；面酵必将整团面发起来（13:32-33）。耶稣明确地宣称祂再来的日子和时辰没有任何人知道（可 13:32）。所有的使徒都重复这样的话语：基督的到来会像夜间的贼（帖前 5:1-2；彼后 3:10；启 3:3，16:15），而且是在敌基督到来之后（帖后 2:2 以下）。复活会按照特定的顺序发生，先是基督，之后是当基督再临时信徒们的复活（林前 15:23）。基督的再临有耽延，是因为主使用不同的时间标准，而且希望在祂的耐心等待中，人人都悔改（彼后 3:8-9）。

关于基督再来的方式，正如祂再来的时间一样，圣经也是以同样审慎的态度来谈论。在新约，基督的第二次到来常被称为 παρουσια（*parousia*，降临），要么是完全的降临（太 24:3），要么被进一步描述为「人子降临」或「主耶稣基督的降临」（太 24:27、37、39；帖前 3:13，4:15，5:23 等）或「上帝的日子来到」（彼后 3:12）。*Parousia* 这个词本身没有返回的含义，而是指耶稣在离开和隐藏了一段时间（徒 3:21；西 3:3-4）之后降临（太 16:27，24:30 等；参照路 19:12、15），从而再一次持续性地临在。因此，*parousia* 与 ἐπιφανεια（*epiphaneia*，显现；提前 6:14；多 2:13）、ἀποκαλυψις（*apokalypsis*，启示/或同源动词；路 17:30；林前 1:7；帖后 1:7；彼前 1:7、13）和 φανερωσις（*phanerōsis*，出现/或同源动词；西 3:4；彼前 5:4；约壹 2:28）交替出现。在帖撒罗尼迦后书 2:8，我们甚至读到「降临的荣光」

[18] "Die Nähe der Parusie ist gewissermassen nur ein anderer Ausdruck für die absolute Gewissheit derselben" (Baldensperger in H. J. Holtzmann, *Lehrbuch der neutestamentlichen Theologie* [Freiburg i.B.and Leipzig: Mohr, 1897], I, 312).

（ἡ ἐπιφανεια της παρουσιας αὐτου，*hē epiphaneia tēs parousias autou*）。基督降临是上帝的作为，就是说上帝会差派祂所预定的那位，并为此确定时间和日期（徒 1:7，3:20-21；提前 6:14-16）。但这也是基督自己作为人子的工作。上帝给基督权柄施行审判，祂一定会作为君王来治理，直到祂所有的敌人都服在祂的脚下（约 5:17；林前 15:25）。因为祂离开世界的时候被提到了天上，所以在祂的降临中，祂会从天上回来（腓 3:20；帖前 1:10；帖后 1:7；启 19:11）。当祂升天的时候，一朵云彩包围祂，并使祂消失在门徒的眼前（徒 1:9）。同样，采用旧约圣经的语言，耶稣也是在天上的云彩中回来，如同凯旋的战车将祂载到地上（太 24:30，26:64；可 13:26，14:62；路 21:27；启 1:7，14:14）。因为祂不是以仆人的样式回来，而是带着强大的能力以及祂与父的荣耀（太 16:27，24:30；可 8:38，13:26；路 21:27；西 3:3-4；帖后 1:9-10；多 2:13）、作为「万王之王、万主之主」回来（启 17:14，19:11-16）；祂会被天使所环绕（太 16:27，25:31；可 8:38；路 9:26；帖后 1:7；启 19:14），也会被祂的圣徒所环绕（在天上蒙福的人也许会被包括在其中；帖前 3:13；帖后 1:10；犹 14）。虽然就其意想不到的特质而言，基督再临可以与贼在夜晚闯入房子相比；然而再临却是地上所有的人都可以看见的，如同闪电从天空的一边照到另一边（太 24:27；路 17:24；启 1:7），并由天使长的声音和天使的号角宣告出来（太 24:31；林前 15:52；帖前 4:16）。

简而言之，耶稣的门徒对再临的征兆需要警醒，但他们也被禁止计算那日子。所有的信徒在任何时候都应当警醒地生活，仿佛基督的再临就在眼前。

第二十五章　终末成全

主的日子

【572】耶和华的日子（יוֹם יְהוָה；*yôm YHWH*）或我们主耶稣基督的日子（ἡ ἡμερα του κυριου ἡμων Ἰησου Χριστου, *hē hēmera tou kyriou hēmōn Iēsou Christou*；太 24:36 以下；路 17:24 以下；21:34；徒 17:31；林前 1:8；5:5 等）始于基督在云中的显现。我们不能只按照字面，把「日子」理解为十二或二十四小时。在旧约时代，耶和华的日子是指上帝作为君王、以非凡荣耀的方式临到祂的子民当中、将他们从敌人的手中拯救出来并使他们和平安稳地和祂居住在耶路撒冷。这是一个从旧世代转变到新世代的伟大转折点，那时候自然和人类世界中一切的状况和联系都会彻底改观。根据新约圣经，现今世代的最后一部分（αἰων οὑτος，*aiōn houtos*）始于基督的第一次降临，所以我们现在是生活在末日或末时（林前 10:11；来 1:2，9:26；约壹 2:18）。这个将要到来的世代（αἰων μελλων，*aiōn mellōn*；和合本译为「来世」）会始于基督的再临（太 19:28-29；可 10:30；路 18:30，20:35；林前 15:23；来 2:5 等）。将要到来的世代（*aiōn mellōn*）从主的日子（ἡμερα του κυριου，*hēmera tou kyriou*）开始，也就是基督显现、叫死人复活、施行审判、更新世界的时候。新约从来没有说这段期间会持续很久。例如，保罗在哥林多前书 15:52 说活着的信徒的改变，还有死去的信徒的复活，都会在一瞬间发生，也就是「眨眼之间」（见帖前 4:15-17）。复活和最终的审判是紧密相连的一个事件（路 14:14；林后 4:14；启 20:11-13）。审判被固定在一个日子（太 10:15，11:22 等），甚至是一个小时（译按：和合本译为「时候」）（启 14:7）。但最后这一个词，证明圣经并不是要将所有与基督再临相关的事件精准地纳入二十四小时或六十分钟的时间框架中：「一个小时」这个词（ὡρα，*hōra*，原意是季节），通常是指超过一个小时（六十分钟）的时段（太 26:45；约 4:21；5:25，16:2、32；罗 13:11；约壹 2:18）。在基督再临时一定会发生的事，在范畴上是如此的广泛，似乎必定要花费大量时间。过去一个世纪的发明——为了促进彼此联系、团体的互动、看见或听见远处发生的事——已经将距离缩到了最短；这些发明很可能只是日后新发现的预示和开端而已。关于末世的教义当然要考虑这一切。但是，诸如所有人都可以见到基督显现、死人复活和活人的改变、根据各人行为而对所有人作出审判、世界的燃烧和更新，这些都是极大的事件，只能经过一段时间才可能发生。

在基督显现之后的第一个事件，就是在上帝全能和创造性的作为下，死人得

以复活（太 22:29；林前 6:14，15:38；林后 1:9）。天父特地藉着圣子来施行这项工作；祂是复活、是生命、是从死里首先复生的（约 11:25；徒 26:23；林前 15:20；西 1:18；启 1:5），并使属祂的人复活（约 6:39-40；林前 15:20-23、47-49）。毫无疑问，圣经教导普遍的复活。这复活不但属于信徒，也属于非信徒和全人类（但 12:2；太 5:29-30，10:28；约 5:29；徒 24:15；启 20:12-13），且将这复活归因于基督（约 5:29）。

因此，死人普遍的复活主要是上帝在司法上的行动。但对信徒而言，这个行动对他们有极大的安慰。圣经中到处都强调信徒的复活，以至于有的时候我们没有考虑到全人类的复活，或有意地忽略了这方面（伯 19:25-27；诗 73:23-26；赛 26:19-20；结 37；何 6:2，13:14；可 12:25；林后 5；腓 3:11；帖前 4:16）。这是真正的、真实的复活，信徒的灵魂和身体在其中得以联合，进入与基督的相通，并按照上帝的形像被再造（罗 8:11、29；腓 3:21）。所以保罗认为死去信徒的复活和活着信徒的改变是同时发生的。后者相对于前者并无优势，因为复活先于改变，而且他们会共同在空中与主相遇（林前 15:51-52；林后 5:2、4；帖前 4:15-17）。在这复活中，复活的身体与死去的身体是同一个身体。耶稣复活的身体就是祂在十字架受难的身体，也是被放在亚利马太人约瑟坟墓中的身体。当耶稣死的时候，有很多圣徒复活，并从坟墓中出来（太 27:52）。在末日复活的时候，所有在坟墓中的人都会听到耶稣的声音而出来（约 5:28-29；启 20:13）。保罗说复活的身体会由死去的身体而来，正如上帝使新的谷物从被种下的谷物中生长出来一样（林前 15:36 以下）。

在基督信仰中，复活的身体与死去的身体的同一性这个教义，是至关重要的，它与二元论（身体仅仅是灵魂偶然寄居的地方或是灵魂的监牢）是截然相反的。人类的本质首先在于灵魂和身体在同一个人里面有最紧密的联合；它们是一体的。一个人是否是一个连贯的个体，不只在于他的灵魂是否为同一个灵魂，同等重要的是他的身体也是同一个身体。因此，基督的救赎不是第二次的、全新的创造，而是再造。上帝的美意是要复兴堕落的世界，并且将曾经犯罪的同一个人从罪中释放出来。这释放包括从罪的一切后果中得到赦免，[1] 包括对死亡完全的征服。死亡是最后一个需要被消灭的敌人。基督的权能体现在这样一个事实上：祂不但给属祂的人以永生，更是在末日使他们的身体复活。基督是一个完全的救主：藉着水和圣灵的重生，在万物的复兴中得以完全（太 19:28）。脱离罪恶的属灵救赎，只有在末日的身体救赎中才会最终完成。由此，基督教教会和基督教神学都强力地维护复活的身体与死去的身体的一致性。

这涉及到我们如何处理死者。如果拒绝火葬的前提是它限制了上帝的全能并使复活成为不可能，那么我们不应该拒绝火葬。但火葬有着异教的起源。在以色

[1] 编者按：巴文克在这里是从末世的角度出发，也就是关于最后的审判。

列和基督教国家中，火葬从来都不是一个习俗，它是与基督教的习俗相抵触的。另一方面，埋葬则与圣经、信经、历史和礼拜仪式更为和谐，符合人的身体带有上帝的形像的教义，符合死是对罪的刑罚的教义，符合死人应得的尊重，与末日复活等理念更为协调。基督徒并不像埃及人那样不自然地保存尸体，也不会没感情地毁掉尸体，像现代很多人的做法，而是将它们托付给大地的怀抱，让它们在那里安息，直到复活之日。

【573】正如我们主自己的复活所展现的，最终的复活保持着属世的身体和复活后荣耀的身体的一致性。我们不知道这到底是怎样发生的，也不应该去揣测，重要的是二者实质性的合一，以及使徒所称「属血气的身体」和「属灵的身体」在本质上的区别（林前 15）。因为严格说来，圣经并没有教导肉体（*flesh*）的复活，而是身体（*body*）的复活。尽管在圣经中复活的例子，包括我们主的复活，有身体仍然是完整的情况；而在基督的例子中，祂的身体甚至还没有开始朽坏（徒 2:31）。但那些在基督再临时复活的身体，已经完全分解、以各样的形式分散开并进入到其他受造物中。在这种状况下，我们很难以字面的意义来理解肉体，因为肉体总是有生气的。那些不再活着的、没有生气的就不再是肉体，而是归回到尘土（创 3:19）。严格来说，这既不能证明肉体的复活——一个人的原子和分子的真实重组——也不能证明回避问题式的解经，认为死去的身体不能复活，真正的复活发生在人死去的那一刻。

然而严格来说，这仍不能充分证明肉体的复活。因为尽管约伯的肉体确实是复活的身体的基础，但它并不因此成为复活的身体的实质。耶稣以死去的、没有朽坏的身体复活，而且在祂升天之前，停留在过渡状态，甚至可以继续吃东西。保罗明确地讲到必朽坏的血肉之体，不能承受不朽坏的上帝的国（林前 15:50）。霍尔施腾（Holsten）、霍尔茨曼（Holtzmann）和其他一些人，错误地由此推导出保罗认为死去的身体根本不会复活。但使徒保罗明确地证实了他对身体复活的信心，并为此辩护，反对那些拒绝此观点的哥林多教会的人。他也完全确信复活的与被埋在坟墓中的是同一个身体。他同时也宣称复活不是简单的修复，而是把软弱的、必朽坏的、羞辱的身体，再造为不朽的和荣耀的身体（林前 15:35-54）。[2] 因此，现在的身体和未来的身体有重大的不同，正如亚当和基督之间的对比是如此

[2] 编者按：巴文克在这里区分了*restauratie*（译为「修复」）和*reformatie*。他更常使用的对比是*restauratie*和*herstel*（再创造）。巴文克重复地使用这个区分，是为了显明一个要点：在基督里的救赎，其完整性要远超过恢复起初受造、堕落前的亚当的原状。虽然恩典恢复而不是废除自然，但*status gloriae*（荣耀的状态）要远超过*status integratis*（正直的状态）。Cf. H. Bavinck, *Our Reasonable Faith*, trans. H. Zylstra (Grand Rapids: Eerdmans, 1956), 218–20. 关于巴文克对恩典和自然的理解的一个有见地的讨论，见Jan Veenhof, *Revelatie en Inspiratie* (Amsterdam: Buijten & Schipperheijn, 1968), 345–65. This section of Veenhof 's work has been translated into English by Albert Wolters and published by the Institute for Christian Studies, Toronto, and reprinted as *Nature and Grace in Herman Bavinck* (Sioux Center, IA: Dordt College Press, 2006).

的明显（林前 15:42 49）。亚当的身体是由血肉构成的属血气的身体（σωμα ψυχικον，*sōma psychikon*），是受制于变化和被灵魂（ψυχη，*psychē*）赋予生命的身体；而基督的身体是属灵的身体（σωμα πνευματικον，*sōma pneumatikon*）。尽管属灵的身体也是真实的身体，但它是被灵（πνευμα，*pneuma*）而不是被魂所控制。它不再由血肉构成，超越了嫁娶和吃喝的生活（太 22:30；林前 6:13）。从这些方面来说，它甚至与人堕落前的身体也不一样；它是永恒的、不朽的、属灵的和荣耀的（林前 15:42 以下；腓 3:21）。简而言之，按照保罗的观点，复活的身体与被交付给尘土的身体的一致性，是与身体的质量及其持续的变化无关的。一切有机体（包括人的身体），都是由相同种类、而不是相同数目的物质构成。因此，复活的身体没有必要包含与被埋的身体相同数目的原子。但为了复活的身体与被埋在坟墓中的血肉之躯有一致性，它们需要有相同的结构和形状、相同的基本外型和样式，以标识出它是一个特定的人的身体。所有受造物都会经历变化，但他们的特性和连贯性却得以被保存。虽然人的身体死后会分解，就物质性而言，会进入到其他的有机体中，但在地上存留着属于他们的、可以构成复活身体的基础元素。我们不知道、也永远不会发现这到底是什么。但当我们想到我们对万物最终极的元素——包括原子最微小的部分——也一无所知时，这个事实也就不足为奇了。然而，就一切有机体以及人的身体而言，一定有某些东西，令它在持续变化的过程中仍然保存其特性。那么相信身体有一个「有机的模子」或「个人特征的模式」，死后仍然会留存下来，作为复活身体的「种子」，这又怎能说是荒谬呢？复活的身体不是来自天上，而是来自地上。它不是灵（*pneuma*）或魂（*psychē*）自我生成的产物，而是出于被埋进坟墓的身体。因此，复活的身体的属灵性不在于其实质是灵（*pneuma*），但它是属灵的，并且仍然是物质性的。然而那物质不再是用来组成可朽坏的血肉之体，而是组成一个荣耀的身体。

【574】复活之后，跟着是审判。虽然我们的世界和历史也有它们对罪的裁决，但将对世界的审判简化为世界历史，是一个泛神论的错误。最后的审判是对福音和基督统治的一个全面和公开的肯定。反对「恶者会受到永刑」，以及替代这个观点的各种变通说法（例如假设普救论和无条件普救论，以及有条件的不朽说），是从自然的观点迎合人类的感情，但却没有任何圣经根据。圣经清楚的教导，加上我们对上帝完全公义的确信，应该足以阻止我们进行不恰当的猜测。上帝就是上帝，祂必得荣耀。

复活之后，跟着是审判。旧约把审判刻画为弥赛亚胜过以色列所有的敌人，但新约则更从属灵的角度，把审判描述为基督按照上帝所给的律法，审判和裁决所有的人。当然，耶稣第一次来到世上，不是为了审判世界，而是为了拯救它（约 3:17，12:47）。然而，当祂再次显现便会马上有审判（κρισις，*krisis*），其目的和结果是使那些看不见的得以看见，而能看见的反瞎了眼（3:19-20，9:39）。作为人

子的耶稣，持续地施行审判。对那些已经相信的人，基督在地上便赐予他们永生；对那些不信的人，祂允许上帝的震怒继续停留在他们身上（3:36；5:32-38）。因此，我们可以恰当地说，在人类良心中有一种内在的属灵审判在运作，这是在彼岸的这一边，发生在人的良心里的审判，世世代代都是如此。在地上的时候，信和不信已经结出相应的果子，并且得到相应的奖赏。圣经和历史竞相教导我们祝福和咒诅、怜悯和愤怒、蒙悦纳和遭审判的情况，在人类和列国的生活中都交替出现。诗人席勒说「世界的历史就是世界的审判」（*die Weltgeschichte ist das Weltgericht*），其中不乏伟大的真理。

然而，虽然这说法有部分的真实性，但它也是错误的。这说法是基于泛神论而不是基于一神论的。它没有肯定并尊重审判，反而削弱了一切的审判。因为如果世界的历史就是世界的审判，那么审判也就不再是审判，而成为一个自然的过程。这个自然过程完全不会顾及善与恶的极大对比，并且使这对比退入到良心隐藏的幽深处，尽管这只能是暂时的。如此一来，留下的只有自然的力量，道德良善的自主力量不复存在，也没有一位上帝可以使自然力量从属于道德秩序。对泛神论者来说，这并不是问题，因为泛神论认为我们应当为了善本身的缘故而行善，而不是因为期待奖赏或畏惧惩罚。然而我们的灵魂期待着善的凯旋、公义的胜利，与追求属世幸福和感官满足、以自我为中心的愿望没有任何共同之处。圣经把「在天上的大赏赐」（太 5:12）摆在我们眼前，虽然这赏赐与上帝的尊荣相比总是次要的，并且是靠着基督的工作，加上信徒的善行才得以确保的（弗 2:10）。上帝的荣耀与祂的（和我们的）[3]得胜是紧密相连的。整个历史都在喊叫着，祈求世界的审判。一切的受造物都在期待着最终的审判。所有人都可为此作证。在天上的殉道者大声地呼喊，要求审判的到来。信徒们祷告基督的到来。而基督自己（那位阿拉法和俄梅戛）则说：「看哪，我必快来。赏罚在我，要照各人所行的报应他。」（启 22:12）。所以，无论圣经——特别是约翰福音——怎样肯定在历史中运作的属灵方面的审判，它确实也提到最终的审判；这审判将会让基督的国胜过一切的不义。世界的历史可能是世界的一种审判，但那最后的审判将发生在末日，当基督来审判活人死人的时候。

关于这一点，圣经反复地把审判归因于天父（太 18:35；帖后 1:5；来 11:6；雅 4:12；彼前 1:17，2:23；启 20:11-12）。然而父是藉着基督来完成审判之工，审判之事全都交给被任命为审判者的基督（约 5:22、27；徒 10:42，17:31；罗 14:9）。基督会将所有人召唤到祂审判的座前，按照他们所行的审判他们（太 25:32；罗 14:9-13；林后 5:10；提后 4:1，8；彼前 4:5；启 19:11-21）。这一点极其重要，因为一个人与基督的关系，决定着他或她得到的将是永恒的福祉还是永恒的痛苦。在基督对活人死人的审判中，祂最高的胜利、祂国度最终的成全、祂所有敌人的

[3] 编者按：括号中的（「和我们的」）是编者加的，参考比利时信条第 37 条。

完全臣服，都得以实现。因此，最后审判中最主要的问题是信或不信。在基督里的信心是上帝杰出的工作（约 6:29；约壹 3:23）。那些信基督的不会被定罪（约 5:24），而不信的罪已经定了，他们会在上帝的震怒之下（约 3:18、36）。因此，最后审判的标准首先是福音（约 12:48），但福音与律法不是对立的，我们甚至不能脱离律法来理解福音。信的必要条件毕竟是基于律法，并且福音是律法的恢复和成全。所以，在最后审判中，在生命册上所记录的人所行的一切也要被列入考量（传 12:14；林后 5:10；弗 6:8；彼前 1:17；启 20:12，22:12）。毕竟，这些行为是人们心中生活原则的产物（太 7:17，12:33；路 6:44），包括人一生的果效，不是在他们的居间状态，而是在身体中；不仅包括行为（太 25:35 以下；可 9:41-42；路 6:35，14:13-14；林前 3:8；帖前 4:6 等），也包括言语（太 12:36）和心中隐秘的目的（罗 2:16；林前 4:5）。因为不会再有隐藏的事，万事都将被显露（太 6:4、6、18，10:26；弗 5:11-14；提前 5:24-25）。因此，最终审判的标准是上帝的全部话语，包括这两部分：律法和福音。

虽然如此，圣经也清楚地说明，上帝亦会考量每个人所领受的启示有多少。那些知道主的意愿却不去行的人，必「多受责打」（路 12:47）。推罗和西顿在审判那日所受的要比耶路撒冷和迦百农所受的要容易（太 10:15，11:22、24；可 6:11；路 10:12、14；来 2:3）。那些没有听闻过福音的，不按福音被审判，而是按律法来审判。不知道摩西律法的外邦人，如果犯了按照他们的本性应当知道的律法，也不按照摩西的律法灭亡；而犹太人则是按照这律法受审判（罗 2:12）。尽管圣经认为审判会毫无例外地临到所有人（太 25:32；徒 17:31；罗 2:6，14:10；林后 5:10；提后 4:1；启 20:12），但它在听过福音却最终发展为敌基督的国家，和那些在基督再临时初次听闻福音的国家之间做了区分。圣经进一步地提到对邪恶天使的审判，以及良善的天使和信徒在最终审判中所扮演的角色。

想要得到关于最后审判的清晰画面是很不容易的。它当然不会仅仅是发生在人的良心的、内在和属灵的审判。它一定是外在的、是一切受造物都可见到的审判。基督的显现、死人复活和所有与审判相关的事情都是如此的真实，以至于我们没有自由去将一切都属灵化。既然如此，审判的施行也要有个场所和一段时间，因为圣经提示我们以连续发生的事件来理解审判。天使们召集义人，将恶人从义人中分别出来，并将他们赶逐出去（太 13:30、49，24:31）。在死去的信徒复活和活着的信徒改变之后，他们会一同被提到云里，并在空中与主相遇（帖前 4:17）。正如基督的复活和升天是分开的，甚至隔了四十天，所以信徒们在末日的复活和改变，不是一次地得到他们在世界更新后、在新天新地将得到的完全的荣耀，也是有可能的。无论这会怎样发生，信徒的复活和改变，也如基督那样，包括了他们的称义。

圣经确实说到所有的人都将一同（所以也包括信徒）来到基督的审判台前。

但圣经也宣称信徒们不会被定罪和进入审判，因为他们已经有永生了（约 3:18，5:24）。那些死去的信徒已经与基督同在，且穿着白色的长袍（林后 5:8；腓 1:23；启 6:11，7:9、14）。基督要在祂的圣徒身上得荣耀，又在一切信的人身上显为希奇（帖后 1:10）。信徒们甚至会参与基督对邪恶天使、对反基督徒的世界以及对蒙昧之人的审判（林前 6:2-3；太 19:28；路 22:30；启 4:4，11:16，20:4、6）。因此，天使也会按照他们对基督及其教会所提供的服侍，在上帝未来的国度领受一个位置。相应地，在约翰的异象中，基督与环绕着祂的军队，出去与敌基督争战（启 19:11-21）。得胜的教会参与基督君王的统治（20:4-6）。当基督审判四方的列国时，祂最终必要消灭一切的反对势力（20:7-10）。

【575】在新约中，恶者被托管的地方被称为欣嫩子谷（Gehenna）。希伯来文 גֵּי הִנֹּם（*gê hinnōm*）原先是指位于耶路撒冷西南边的欣嫩子谷的名字。根据约书亚记 15 章 8 节和 18 章 16 节，这谷是两个部族间的界限。但在亚哈斯和玛拿西的统治下，这谷成为敬拜摩洛的场所，婴孩因摩洛的名被杀被烧（王下 16:3，21:6；代下 28:3，33:6；耶 32:34-35）。在约西亚的统治下，这个地方被毁掉，因此，祭司宣告它是不洁净的地方（王下 23:10）。耶利米预言说以色列人在这里会遭受可怕的大屠杀，陀斐特谷（Topheth）会被称为杀戮谷（耶 7:32，19:6）。伪经《以诺一书》预言恶者会被聚集在这个谷进行审判。由此，「欣嫩子谷」这个名字后来转变为在恶者死后惩罚他们的地方。这个转变有着不同的解释。据后期的犹太人所说，在约西亚毁掉欣嫩子谷之后，它被用来丢弃和焚烧各样的垃圾。正如伊甸园被用来指义人死后的居所，欣嫩子谷则成为不洁净和不敬虔的人被交付受永火刑罚的地方。

就此而言，火从古时起就是上帝的怒气和震怒的启示和象征。以色列的上帝是烈火、是永火（申 4:24，9:3；赛 33:14）。祂从火中向以色列的子孙说话（申 4:12、33，5:4、22-26，9:10，10:4；参照出 3:2、4）。祂的震怒是从祂的鼻孔中发出的红热的火焰（诗 18:8，79:5，89:46；耶 4:4）。火从耶和华面前出来烧尽了祭物（利 9:24）。上帝以火烧灭了拿答和亚比户（10:2）、发怨言的百姓（民 11:1；诗 106:18）、可拉的后裔（民 16:35）和被差派反对以利亚的五十个人（王下 1:10 以下）。有一日上帝会在火焰中到来，在地上施行公义、惩罚恶者（申 32:22；诗 11:6，83:14-15，97:3，140:10；赛 30:33，31:9，66:15-16、24；耶 4:4，15:14，17:4；珥 2:30；摩 1:4 以下）。这火会烧到阴间的深处（申 32:22），且永远不灭（赛 66:24）、永远燃烧（耶 17:4）。这（审判的）象征延续到了新约。欣嫩子谷（在审判之日过后的刑罚之地）与阴间（ἁδης，*hadēs*）、地狱（φυλακη，*phylakē*）和深渊（ἀβυσσος，*abyssos*）不同；但是与火炉（καμινος του πυρος，*kaminos tou pyros*；太 13:42，50）和火湖（λιμνη του πυρος，*limnē tou pyros*；启 19:20，20:10、14-15，21:8）是一样的。那是为来自无底坑的兽和假先知（19:20）、为撒但和牠的使者们（20:10）、

为死亡和阴间（20:14）、为一切的恶者（20:15；21:8）所预备的。这一切都会在复活（太 5:29-30，10:28）和最终审判（启 19:20，20:10、14-15，21:8）之后被丢入欣嫩子谷。在那之前，阴间、监牢（φυλακη，*phylakē*；彼前 3:19；启 20:7）或无底坑（ἀβυσσος，*abyssos*）是他们的居所，有永火的刑罚或墨黑的幽暗为他们存留（太 8:29-32，25:41、46；彼后 2:17；犹 13）。在欣嫩子谷的火是永恒的、不灭的火（太 18:8；可 9:43-44、48）。不死的虫在那里啃噬（可 9:44、46、48），那里的痛苦永不结束（太 25:46；帖后 1:9；启 14:11）。那里是欣嫩子谷或火炉（太 5:22，13:42、50，18:9），也是极端的、无尽的幽暗所在之处（太 8:12，22:13，25:30；彼后 2:17；犹 13；见申 5:22；诗 97:2-3）。它位于「城外」（启 22:15）、在深处，所以人会被丢入其中（太 5:29-30；启 19:20，20:10、14-15）。

这个地方远离羔羊的婚筵（太 8:11-12，22:13），远离与上帝和基督的团契（7:23，25:41；路 13:27-28；帖后 1:9）。事实上这是与撒但和牠的使者同在的地方（太 25:41；启 20:10、15）。上帝的震怒令人极为畏惧地展现在那里（罗 2:5-8，9:22；帖前 1:10；来 10:31；启 6:16-17）。因此，欣嫩子谷不但是缺乏的地方，更是灵魂和身体忧伤和痛苦的地方，是一个充满哀伤（κλαυθμος，*klauthmos*）和切齿（βρυγμος των ὀδοντων，*brygmos tōn odontōn*；太 8:12；13:42 等）、困苦和患难（θλιψις，*thlipsis*；和 στενοχωρια，*stenochōria*；罗 2:9；帖后 1:6）、灭亡（ἀπωλεια，*apōleia*；太 7:13；罗 9:22；腓 1:28；3:19；彼后 3:7；启 17:8，11）、败坏（φθορα，*phthora*；加 6:8）、毁灭（ὀλεθρος，*olethros*；帖前 5:3；帖后 1:9；提前 6:9）的刑罚之地（κολασις，kolasis；太 25:46；启 14:10-11）。欣嫩子谷是第二次死的领域（启 2:11；20:6，14-15；21:8）。

永刑以外的选择

基督教会基于此坚实的圣经基础，发展出地狱永恒刑罚的教义。因此，人们常常竞相在神学和讲台、在诗歌和绘画艺术中，提供关于灵魂和身体在永火中经历痛苦的形像和栩栩如生的描绘。然而，不时地有反对这个教义的声音出现。十八世纪的启蒙运动引入了对罪和罪行更为温和的看法，废除了折磨的刑具，有节制的刑罚，并在各处唤醒了人道主义，在此之后，人们对地狱的刑罚出现了极为不同的观点。很多人改变了他们对地狱刑罚的看法，或干脆拒绝地狱刑罚的信念。人们往往基于以下几点反对地狱刑罚的永恒性：

1. 永恒的刑罚与上帝的良善、慈爱和怜悯是不相容的。这刑罚使上帝变成一个暴君，在强加痛苦和折磨中获取快乐，在成千上万不幸的受造物永恒的呻吟中为自己预备赞美。

2. 永恒的刑罚与上帝的公义不符，因为它与个人所犯的罪无关，而且完全不

成比例。

3. 如此的永恒刑罚是无法想像和无法理解的。按照字面意思理解的话，火、虫和黑暗的形像是互不兼容的。那么，这些到底是什么意思呢？

4. 圣经其实没有教导在地狱有永恒和无尽的刑罚。「永恒」这个词指的不是「无尽」，而是一段我们无法理解和计算其界限的时间：如果一件事超过一个或长或短的时期（αἰων，*aiōn*），那么它就是永恒的（αἰωνιος, *aiōnios*）。事实上，失丧的人的状态被描述为「灭亡」（ἀπωλεια, *apōleia*）、「堕落」（φθορα，*phthora*）、「毁灭」（ὀλεθρος，*olethros*）和「死亡」（θανατος，*thanatos*），意味着彻底的消灭（annihilation）或完全的重建。

5. 当圣经教导基督是整个世界的挽回祭（西 1:19-20；约壹 2:2）、上帝愿意万人得救（提前 2:4，4:10），相当于提供了恢复关系的盼望。「在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活」（罗 5:18；林前 15:22）。现在，上帝要以基督为首，使万有在祂里面同归于一（弗 1:10），以便有一天万有都要屈膝在基督面前（腓 2:10），而上帝则是万物之主（林前 15:28）。「上帝将众人都圈在不顺服之中，特意要怜恤众人」（罗 11:32）。

学者从以上的观点提出三个假设，以处理非信徒最终结局的问题：

1. 假设的普救论（Hypothetical Universalism）：地狱和永刑完全取决于人的决定。悔改的可能性不但从居间状态一直到最终审判都存在，[4] 而且在那之后以及在永恒中都存在。关于信心和悔改的宣讲永远不会停止，人类会持续地拥有自由。这里人们以最终所有人都会悔改并进入永生的盼望聊以自慰。因此，这假设的普救论可以归结为一个持续净化的理论，是灵魂转世教义的变身。灵魂轮回说的净化发生在现世（*Diesseits*），而假设的普救论则将净化置于来生（*Jenseits*）。

2. 无条件普救论（Unconditional Universalism）：相信所有的受造物最后都会有份于永恒的救赎和荣誉。在假设的普救论中所期待和盼望的，在这里被当作是确定的教义宣讲。万物都会归回上帝的概念，在印度和希腊哲学中早已出现，由此传入诺斯底主义和新柏拉图主义，并由俄利根首次在基督教神学中提出。这种观点的问题在于自由意志始终不变，它既可以从恶转为善，也可以从善转为恶；所以在离经叛道和万物复兴之间有不断的转变，物质世界有无尽的创造和消灭的过程。[5] 持这个观点的人在古代有拿先森的贵格利（Gregory of Nazianzus）、尼撒的贵格利（Gregory of Nyssa）、低土马（Didymus）、塔索斯的狄奥道（Diodorus of Tarsus）、摩普绥提亚的西奥多（Theodore of Mopsuestia）。在中世纪有厄里金纳（Scotus Erigena）、自由灵兄弟姐妹会（the Brothers and Sisters of the Free Spirit）。宗教改

[4] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, ed. John Bolt (Grand Rapids: Baker Academic, 2003–8), IV, 629–32 (#559).

[5] L. Atzberger, *Geschichte der christlichen Eschatologie* (Freiburg i.B. and St. Louis: Herder, 1896), 366–456.

革后有登克（Denck）和大量的重洗派、施蒂林（Jung-Stilling）、史威登伯格（Swedenborg）等；而现代则有施莱尔马赫和其他很多人。[6]

3. 有条件的不朽说（Conditional Immortality）：我们受造是终有一死的；灵魂的不朽是上帝因人的顺服赐下的礼物，不顺服的人不会得到。苏西尼派是如此教导的，洛克（Locke）和其他一些人也认同这理论。但当爱德华•怀特（Edward White）在他的《在基督里的生活》[7]提倡这想法之后，这理论才普遍流行并赢得了许多拥护者。

【576】如果以人类的情感来决定关于永刑的教义的话，那么这教义肯定难以维持，甚至在今天也很难找到拥护者。首先，我们需要庆幸从十八世纪开始，人类的慈悲和同情感有极大的觉醒，并结束了曾经盛行的残忍行为，特别是在刑事审判的领域。然而我们不能无视这人本主义观点，也给自己带来了一些不平衡和危险。这个巨大的转变可以用一句话来描述：以前，精神有问题的人被当作罪犯处理；现在罪犯却被当作是精神有问题的人处理。在那之前，所有不正常的行为都被当作罪和过犯来看待；现在，所有关于罪恶、过犯、责任、可责性等都失去了其实体性。[8] 人们对正确和公义、对违法和犯罪的意识被严重地削弱，以至于评审这一切的标准不是在上帝那里，而是移转到人类和社会的观点那里。在这个过程中，所有的确定性和安全感都逐渐地丧失了。因为当社会的利益成为决定性因素时，不仅善与恶之间的每一条界线都被抹除了，而且公义也面临为权力而牺牲的危险。「一个人替百姓死，免得通国灭亡，就是你们的益处」（约 11:50），便成为施行公义的口号。起先恳求仁慈地对待罪犯的人类情感，转瞬间就变成要把清白的人折磨至死的要求。和散那为十字架开了路。人的声音（*vox populi*）常常被错误地尊崇为上帝的声音（*vox Dei*），且在任何丑恶的事前都不退缩。虽然义人顾惜他牲畜的需要，但即便在恶人最柔软的内心和思想深处，仍然是残忍（箴 12:10）。人类的感受不应该是任何重要事情的根基，因此，它不可以、也不能在律法和公义方面扮演决定性的角色。无论如何，落在耶和华的手里要远远胜过落在人的手里（代上 21:13）。同样的道理可应用于地狱里永恒的刑罚。

我们必需指出，尽管教会和神学往往以过多逼真的细节来描述永刑这个教义，这教义确实是根植于圣经的。在圣经中没有人比我们的主耶稣更经常并以更大篇幅来谈论这个教义，没有人能够否认主耶稣有深切的情感和同情心，祂也是最温顺和最谦卑的人。威胁着最严厉刑罚的是最伟大的爱。基督为属祂的人赢得了永

[6] Friedrich Schleiermacher, *The Christian Faith*, ed. H. R. MacIntosh and J. S. Stewart (Edinburgh: T&T Clark, 1928), § 117–20, 163, 720–22, appendix on eternal damnation; cf. J. Kö§stlin, "Apokatastasis," in *PRE*[3], I, 616–22.

[7] E. White, *Life in Christ: A Study of the Scripture Doctrine on the Nature of Man, the Object of the Divine Incarnation and the Conditions of Human Immortality*, 3rd, rev. and enlarged ed. (London: Elliot Stock, 1878). 编者按：这也是复临派的观点（如基督复临安息日会和耶和华见证人）。

[8] See H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, III, 163–64 (#336).

生的祝福，与其相对的是祂对恶者宣告永远毁灭的灾难。这两方面在旧约都是被遮蔽的影儿，只以形象化的描述出现。但基督在新约中为我们揭开了一幅远景，那里既有墨黑的深渊，也有永恒之光的居所。

基于圣经，人们无需怀疑在墨黑之地的刑罚是永恒的。确实，形容词 αἰωνιος，*aiōnios*（从 αἰων，*aiōn* 而来；希伯来文עוֹלָם，*ʿôlām*），现今的世代（αἰων οὑτος，*aiōn houtos*；来世，αἰων μελλων，*aiōn mellōn*）等词语，往往不是指无尽的或永恒的时间，而是指在人类计算之外的一段时间。但在新约，αἰωνιος（*aiōnios*）这个词却被特别用来描述不朽的性质——不受任何腐烂和衰败的影响，用来描述基督所赢得的救恩的益处。这个词常常与「生命」（ζωη，*zōē*）这个词相关联，就是基督给予每一个相信的人的永恒生命。这生命始于地上，但只有在将来才得以完全显明出来。它在本质上属于来世（αἰων μελλων，*aiōn mellōn*；路 18:30），是不可毁坏的（约 11:25-26），被称作「永恒的」，如同上帝、基督和圣灵被称为「永恒的」一样（罗 16:26；来 9:14；13:8 等）。与此相对，圣经说恶者的刑罚是永火（το πυρ το αἰωνιον，*to pyr to aiōnion*；太 18:8，25:41；犹 7）、永刑（κολασις αἰωνιος，*kolasis aiōnios*；太 25:46）、永远沉沦（ὀλεθρος αἰωνιος，*olethros aiōnios*；帖后 1:9）和永远的审判（κρισις αἰωνιος，*krisis aiōnios*；可 3:29；英皇钦定版）。永刑和永生一样，也通过这描述被指为属于来世（αἰων μελλων，*aiōn mellōn*），在其中改变状态是不可能的。圣经没有一个字谈到在那里开始的状态会有结束，甚至都没有留下这种可能性。圣经明确地说那里的火是不灭的（太 3:12）、虫是不死的（可 9:48）、受痛苦的烟会永远往上冒（启 14:11），并且昼夜持续直到永远（20:10）。永恒的痛苦是与义人的永生相对的（太 25:46）。毫无偏见的解经，在这里除了永恒和无尽的刑罚以外，得不出别的结论。

失丧的人的状态被形容为灭亡（ἀπωλεια, *apōleia*；太 7:13）、败坏（φθορα，*phthora*；加 6:8）、沉沦（ὀλεθρος，*olethros*；帖后 1:9）和死亡（θανατος，*thanatos*；启 2:11 等）。这与旧约和新约所说的事实一致，也就是恶人会被消灭、铲除、毁灭、驱赶、丢出、剪除、如糠秕被烧掉等。虽然这被有条件不朽说的拥护者理解为彻底的消灭，[9] 但在圣经中，生命从来不仅仅是存在，死亡也不等同于消灭。因为罪不是一个实质，不会将存在毁灭掉，而只是将存在带到错误的、远离上帝的方向。身体的死亡不仅仅是一个自然的结果，而是由上帝执行的对罪积极的惩罚。当人死亡的时候，上帝不是令人彻底消灭，而是暂时把灵魂和身体分开，以便保存它们直到复活的时候，让二者再次结合。当有条件主义者将罪的惩罚——灭亡（ἀπωλεια, *apōleia*），看作是人实质上的消灭时，他们是混淆了伦理与物质。正如上帝在人的第一次死亡中没有叫人消灭，祂在人的第二次死亡中也不这样做。恶者的状态可以被称作灭亡（ἀπωλεια, *apōleia*）、败坏（φθορα，*phthora*）、沉沦

[9] E. White, *Life in Christ*, 358–90.

（ὀλεθρος，*olethros*）和死亡（θανατος，*thanatos*），因为从道德和属灵的角度来说，他们是完全的败坏，他们在绝对意义上缺少了基督赋予信徒们的完整生命。因此，浪子被称作是「死的」（νεκρος，*nekros*）和「失丧的」（ἀπολωλως，*apolōlōs*；路 15:24、32）。以弗所教会的人在他们早期的状态，由于他们的过犯和罪被描述为「死的」（νεκροι，*nekroi*；弗 2:1，4:18），撒狄教会的人也被称为「死的」（νεκροι，*nekroi*；启 3:1 等），但从来没有人认为上述三方的人不复存在。

拥护 ἀποκαταστασις（*apokatastasis*，复原论）这个理论的人也没有认识到罪的伦理特质。圣经没有一处教导，有朝一日所有的人甚至所有魔鬼都会得救。圣经确实常常使用普救论的语言，但那仅仅是因为基督所做的工有着无限的价值，并使全世界和全人类在其有机的存在形式中受益。然而圣经毫不含糊地排除了所有人甚或所有魔鬼都会在某个时候成为神国子民的观点。因此，复原论的教义从来都只有很少数的人在教导。甚至在今天，有条件不朽说的理论也比复原论得到更多神学家的支持。无论如何，这个教义有着异教而不是基督教的起源；它的本质是属于哲学而不是基于圣经。这理论的基础来自泛神论，认为万物都从上帝而出、且会持续地归回上帝。这种观点没有把上帝看为是有一天会公平地审判世界的律法颁布者或审判者（诗 9:8），而是把上帝看为是一股无意识的内在力量，推动万物到结局，并最终将万物收回到祂自己里面。罪在这个观点里面，不是不法（ἀνομια，*anomia*），而是世界进化过程中的必然阶段。在基督里的救赎不是司法意义上的恢复和伦理意义上的更新，而是控制着万有的自然进程。

我们若要正确地评价永刑的事实，最有必要的是与圣经共同承认上帝廉正的公义以及罪恶深切的败坏。罪不是软弱、缺失、暂时和逐渐消失的完美；从其起源和本质说，罪是不法（*anomia*），是对律法的违背、对上帝的背叛和敌意、对祂的公义、权柄甚至对祂的存在的否定。在地上，不是所有的罪（和罪行）都得到同样的惩罚。犯了小罪的人可能被处以罚款，而杀人犯则被处以死刑，并因此被属世的政府判为无可挽救。上帝以同样的方式行事：最终审判的地狱刑罚就是地上的死刑。上帝按照罪内在的特性来审判并惩罚罪。罪是对高天至大者所犯的，从这个角度来讲，罪是无限的，因为祂绝对配得我们的爱和敬拜。上帝绝对地、无限地配得我们的顺服和奉献。犯罪的人便是罪的奴仆：他不会、也不能不再犯罪。当他失去继续在罪中生活的机会，这绝不是出于他自己的意愿。就他内在的欲望而言，他只期待永远活着，以便可以永远犯罪。当我们看到罪堕落的本质时，谁还有勇气说上帝对罪不但有暂时的惩罚、也有永恒的刑罚是不公平的呢？

反对永刑的论证经常出于这个信念而被人热情地提出：永刑与上帝的良善和慈爱是不符的。然而，如果它与上帝的公义没有不一致，那么它就不会、也不能与祂的良善不一致。我们在这一点上没有选择。如果永刑是不公正的，仅就这一点就该受谴责，那么我们也就不再需要诉诸上帝的良善。然而如果永刑是与上帝的公义一致的，那么上帝的良善就未受损害：如果一件事是公正的，那么它也是

良善的。因此，由上帝的良善发展出反对永刑的争辩（按照马吉安[Marcion]的模式），就是悄然地引入了上帝的公义与祂的良善之间的冲突，并为了后者而牺牲了前者。但废除了公义的良善便不再是真正的、真实的良善。它只是人的软弱和无用。将人头脑的发明投射到上帝身上，与那位在圣经和自然中启示自己的又真又活的上帝，是绝对不一致的。因为如果永刑与上帝的良善是不一致的，那么暂时的刑罚也与祂的良善是不一致的。但后者是无人能否认的事实。人类因上帝的怒气而消灭，因祂的愤怒而惊惶（见诗 90:7）。谁能使世界的苦难与上帝的良善和慈爱相符呢？但这仍然是可能的，因为这两方面都存在。如果这世界上巨大苦难的存在，没有使我们质疑上帝的良善，那么永刑也不能使我们否认祂的良善。如果这个世界与上帝的慈爱是一致的（它确实是、也不得不是），那么地狱亦然。因为在圣经之外，没有比这个世界的存在更能证实地狱的存在。我们正是从这个世界的苦难得出一幅[圣经的]地狱的图象。[10]

此外，对于反对永刑（的现实）的人，他们冒着在上帝面前扮演伪君子的巨大危险。这样的人将自己表现得极富爱心，在良善和同情心上远远超过我们的主耶稣基督。但当他们自己的荣誉受到侵害时，这超越感并不会阻止他们在狂怒中爆发，并以今生和来世的每一个咒诅来痛骂冒犯他们的人。当每个人面对挡在他们路上的人时，反感、厌恶、愤怒和仇恨之心便会油然而生。我们提升自己的尊荣，但上帝的尊荣却不在我们的考虑范围之内。我们为自己的权利奋争，但任凭其他人将上帝的权利践踏脚下。这当然充分地证明了我们人类不适合作为上帝话语和作为的审判者。然而，维护我们自己的权利和名声亦有其好处，即便被错误地应用，因为个中意味着我们的权利和声望要比我们的生命和我们拥有的东西宝贵。即使是有罪的人，仍然对公义和尊荣有深刻的感受。当那种感受遭到冒犯时，我们便会激动起来，按捺住一切的怜悯。当两个人或两个国之间的冲突是关乎公义时，每一方都会充满激情地祷告，求上帝秉行公义并以审判击打对方。同样，审判那日要处理的问题也是关乎公义的，不是关乎个人的权利或其他，而是关乎最卓越的公义、是有着完全的意义和范畴的公义、是上帝的公义，关乎上帝在永恒中得到祂作为上帝该得的尊崇。

因此，在审判的日子，上帝毫无疑问地会在一切受造物面前证明自己是正确的，即便是当祂对罪人宣告永刑的时候。上帝已经在基督里完全地启示了祂的爱。这爱如此的伟大，恰恰是因为它将我们从即将到来的震怒和永远的灭亡中拯救出来。永刑的批评者不但没能公正地对待罪当得的刑罚和上帝公义的严格性，他们也冒犯了上帝伟大的爱和祂在基督里的救恩。如果基督不是为了从永远的灭亡中救赎我们，那么上帝以自己儿子的血所付的代价就太高了。基督藉着赎罪的死为

[10] Cf. A. Strindberg, *The Dance of Death*, trans. A. Paulsen (New York: W. W. Norton, 1976), 41 (act 1, scene 1): "Don't you [believe in hell]—you who are living in one?" (German: Glaubst du nicht daran [an die Hölle], wo du mitten in ihr bist?).

我们赢得天堂，是以祂要从地狱释放我们为前提的。祂把永生赐给我们，前提是祂要把我们从永死中拯救出来。上帝使我们永远享有祂的恩典和美意，前提若不是如此，我们就会被永远地投入祂的震怒。所以，正是这样的一位基督，有朝一日会施行审判，并宣告祂的判决。祂是一个知道人的本质的真正和完全的人，一个最温顺的人。祂会成为人类的审判者。祂是如此公正的审判者，以至于万有都会承认祂的公义，万膝都会在祂面前下跪，万口都将承认基督是主，并将荣耀归给父神（腓 2:10-11）。最后，一切的受造物都将承认上帝是上帝，无论是心甘情愿的还是逼不得已的。

这些对我们来说就应该足够了。探究地狱的位置和大小、火和虫的性质、失丧的人的精神和身体的状态，这些都不会有结果，因为圣经在这些话题上都是沉默的。我们在以上探讨的话题之外所知道的，无非是地狱的刑罚会发生在审判日之后。这刑罚不断地威胁着那些顽固地拒绝上帝真理的人。即便如此，这刑罚仍然会根据每个人不义的程度而有所不同。圣经没有一处教导在地狱中仍有悔改和赦免的余地。就其本质而言，惩罚是为了维护公义。在审判之后，惩罚便特定地按照各人的行为报应各人，但并不是净化他们。圣经明确地教导说刑罚有程度上的不同。各人会按照他们的行为受罚（太 10:15，11:24，23:14，24:51；路 10:12、14，12:46-47；林后 5:10 等）。这个事实仍然显明了上帝的怜悯。[11] 所有的罪都是绝对地与上帝的公义相对，但上帝在惩罚中却会考虑罪和罪之间相对的不同。在坟墓的另一边也有无限的多样性。因为在永刑中，上帝的公义总是如此地展现，从而不会违背祂的良善和爱，并且在公正性上永远不会有缺点。祂并不甘心使人受苦或使人忧愁（哀 3:33），这个说法在地狱也同样适用。无论对上帝或对在天上蒙福的人而言，都不会以施加痛苦为乐。这些痛苦是荣耀上帝的途径；因此，（刑罚的）强度和量度都是按照此终极的目标来决定的。[12]

---

[11] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, II, 386, 388–89 (##244–45).

[12] See further Augustine, *Enchiridion*, 110–13; City of God, XXI; Peter Lombard, Sententiae in *IV libris distinctae*, 3rd ed., 2 vols. (Grotta ferrata: Colleggi S. Bonaventurae ad Claras Aquas, 1971–81), IV, dist. 46–50; T. Aquinas, *Summa Theol.*, suppl., qu. 97–99; A. Dante, "Inferno"; D. Petavius (Petau), "De angelis," III, c. 4–8, in *Opus de theologicus dogmatibus* (Antwerp: Gallet, 1700), IV; Josef Sachs, *Die ewige Dauer der Höllenstrafen* (Paderborn: Schöningh, 1900); J. Bautz, *Die Hö in Anschluss anlle die Scholastiek dargestellt* (Mainz: Kirchheim, 1905); J. Stufler, *Die Heiligkeit Gottes und die ewige Tod* (Innsbruck: Rauch, 1903), opposes H. Schell, who assumes the possibility of an *apokatastasis*. F. X. Kiefl undertook to defend him in "Herman Schell und die Ewigkeit der Hölle," *Theologisch-praktischen Monatsschrift* 14 (1904): 685–709, and received a reply from Stufler, Die Verteidigung Schells durch Prof. Kiefl (Innsbruck: Rauch, 1904); A. M. Weiss, *Die religiose Gefahr* (Freiburg i.B.: Herder, 1904), 277, 353. Protestantism was consistent in its view of eternal punishment; see, briefly, B. de Moor, *Commentarius perpetuus in Joh. Marckii Compendium theologiae christianae didactico-elencticum*, 6 vols. (Leiden: J. Hasebroek, 1761–71), III, 354–58; Campegius Vitringa, *Doctrina christianae religionis, per aphorismos summatim descripta*, 6th ed., 8 vols. (Leiden: Joannis le Mair; Arnheim: J. H. Möelemanni, 1761–86), IV, 175; II, 305, 320. 在现代，来世不会为所有人带来蒙福状态的观念有时候颇受欢迎。这观点也许基于道德律的绝对性，或基于因果报应律（karma），使得人无法避免罪的结果；

万物的更新

【577】最终审判之后是世界的更新。在旧约，耶和华的日子到来之前实际上有一系列可怕的征兆，对列国的审判也发生在各样骇人的事件之中。然而，新天新地及其丰盛的果实，只有当以色列战胜其敌人、百姓返回他们的土地并定居其中才会到来。同样，根据新约，审判之日到来之前有很多征兆，诸如日、月和众星变黑，天势都要震动等（太 24:29）。地的燃烧却要等到主的那日（彼后 3:10），之后便是义居住在其中的新天新地的到来（彼后 3:13）。审判过后，约翰见到新耶路撒冷从上帝那里自天而降（启 21:1-2）。圣经在对世界更新的期待中，采取了在两个极端的中间立场。一方面，很多学者宣称这个世界注定会永远持续现在的样式。另一方面，有人相信这个世界不但会在样式上改变，其实质也会被毁掉，并被全新的世界所取代。[13]

但按照圣经，现存的世界既不会永远地持续，也不会被毁掉而被全新的世界取代。旧约中被认为是教导彻底毁灭的经文（诗 102:26；赛 34:4，51:6、16，65:17，66:22）确实以非常形象化的语言描述了在主的日子之后将有的变化，但它们并不意味着世界的实质要被毁灭。首先，这些经文中的描述有过多的意象，以至于我们无法从中推断出整个世界被缩减到不复存在。此外，天地的灭没（诗 102:26）这句子本身从来没有传递世界的实质会完全消灭的观点。对天地的灭没的解释是它会如同穿旧的衣服，如同衣服一样被更换，如同葡萄树的叶子那样残败，或如烟云消散（诗 102:26；赛 34:4；51:6）。最后，谈及新天新地时使用到的希伯来文单词「创造」（赛 65:17），并不总是意味着从无造有，而往往是指上帝从旧的造出新的作为（赛 41:20，43:7，54:16，57:18）。由此，这个词也常常与种植、奠定基础和制造交替使用（赛 51:16，66:22）。

新约以同样的方式宣告天地都要废去（太 5:18，24:35；彼后 3:10；约壹 2:17；启 21:1），它们都要像衣服一样渐渐旧了并灭没（来 1:11），都会销化（彼后 3:10），被火烧尽（3:10），并且改变（来 1:12）。但这些表达都不包括天地的实质被毁灭的含义。例如，彼得明确地教导说从水而出、藉水而成的先前的大地被水淹没并消灭了（彼后 3:6），现存的世界则会被火而不是被水消灭（这是上帝的应许）。先前的世界没有被水彻底毁灭，所以我们也不应该认为火会毁灭世界的实质：火焚烧、净化、使之纯洁，但不毁灭。约翰壹书 2 章 17 节的对比（「这世界和其上的

cf. Bavinck, *Philosophy of Revelation* (New York: Longmans, Green, 1909), 295, 314. 关于异教的观点和坟墓另一边赏罚的观点, cf. F. Hettinger, *Apologie du Christianisme*, 5 vols. (Bar-le-Duc: L. Gué 1869–70), IV, 320。

[13] C. Vitringa, *Doctr. christ.*, IV, 194–200.

情欲都要过去，惟独遵行上帝旨意的，是永远常存」）告诉我们，第一个声明不意味着世界的实质会毁灭，而是世界现存的、被罪毁坏的样式将会消失。保罗也很明确地说这世界现在的样子会过去（林前 7:31）。就此问题而言，只有这一种关于世界更新的观点，才与圣经关于救赎的教导相一致——救赎从来都不是第二次的、全新的创造，而是对现存世界的再创造。上帝的尊荣恰恰体现在祂救赎和更新被罪腐化和玷污的同一个人类、同一个世界、同一个天和地。正如任何人在基督里都是新造的，旧事已过，都变成新的了（林后 5:17），所以这个世界现在的样子也会过去，以便藉着上帝话语的能力，在其中孕育出新的世界。和人的状况一样，在末日的时候，世界的重生也会发生（太 19:28）。这里指的是属灵的更新，不是物质的创造。

有形世界的更新突出了灵性主义（spiritualism）对未来只有属天祝福的观点的片面性。虽然上帝的国首先是以灵性的方式根植在人的心中，但圣经为我们提供对未来福祉的盼望，是基于基督的道成肉身和复活，是有创造性的、与这个世界相关的、有形的、物质性的和实体的盼望。就旧约的预言来说，没人能质疑它所描述的是属世的祝福。他们期待在那大日过后，上帝的子民会在大卫王朝受膏君王的治理下平安地生活在巴勒斯坦，有外邦人围绕并服侍他们。德理慈（Delitzsch）对以赛亚书 66 章 24 节的评论是有一定道理的，他说旧约「把来世的生活带到了今生的层面，而新约则将今生提升到了来世的层面」。[14] 从旧约到新约有一个属灵化的发展过程。

既然耶稣的到来被分为第一次和第二次，上帝的国也首先以属灵的方式栽种在人们心里，那国度的益处都是内在的和不可见的：赦免、平安、公义和永生。因此，未来的福祉的本质也更多地（特别是根据保罗和约翰）被属灵性地理解为常与主同在（约 12:26，14:3，17:24；林后 5:8；腓 1:23；帖前 4:17，5:10；约壹 3:2）。但这并没有将祝福局限在天上。这是不可能的，因为一个基本而明显的事实是新约教导基督的道成肉身以及祂肉身的复活，并且进一步期待着基督在末日有形体的再临，以及之后立即发生的全人类（特别是信徒）身体的复活。这一切都意味着灵性主义的瓦解。如果灵性主义持守它的原则（比如俄利根所做的），那么在审判之日过后剩下的，便只有非创造的天上的灵。

但圣经的教导是非常不同的。按照圣经，这个世界由天和地构成；人由灵魂和身体构成；上帝的国也有隐藏的、属灵的维度和外在的、有形的一面。虽然耶稣第一次到来是在属灵的意义上建立了那国度，但祂在历史的末了会再来，赋予那国度可见的形态。改革是由内而外的。人的重生在万有的重生中才得以完全。只有当上帝的国可见地延伸到全地的时候，它才得以完全实现。这也是众门徒所

[14] F. Delitzsch, *Biblical Commentary on the Prophecies of Isaiah*, trans. J. Martin, 2 vols. (Edinburgh:T&T Clark, 1869–80; repr., Grand Rapids: Eerdmans, 1954), II, 517.

理解的。在耶稣复活之后，他们问祂这是不是祂要复兴以色列国的时候。在耶稣的回答中，祂没有否认有朝一日祂会建立一个这样的国度，但那时间是父所定的，门徒现在所受的呼召是靠着圣灵的大能到地极为祂作见证（徒 1:6-8）。耶稣在别处清楚地说温柔的人必承受地土（太 5:5）。祂把未来的祝福描述为宾客与亚伯拉罕、以撒和雅各一同坐席（8:11），一同吃喝（路 22:30），享受新的和完美的逾越节筵席（路 22:16），喝新的葡萄汁（太 26:29）。在这个世代直等到基督的再临，信徒们要定睛在天上，他们财宝的所在地（6:20；19:21）。他们的生命——耶稣，也在那里坐在上帝的右边（约 14:3，17:24；西 3:1-3）。他们在世上是客旅，他们是天上的国民（腓 3:20；来 11:13-16）。

但他们所承受的这个产业，按上帝的旨意必定要被揭示出来。基督有一日会以有形的方式再来，并使所有信徒——事实上是整个世界——进入祂的荣耀。不但信徒们会变成基督的样式（约 17:24；罗 8:17-18，28；腓 3:21；西 3:4；约壹 3:2），「受造之物也会脱离败坏的辖制，得享上帝儿女自由的荣耀」（罗 8:21）。天地都会被更新，有义居在其中（彼后 3:13；启 21:1）。天上的耶路撒冷，如今在上头，是属地的耶路撒冷的原型，届时会降到地上（加 4:26；来 11:10、13-16，12:22，13:14；启 3:12，21:2 以下）。天上的耶路撒冷是上帝建的城（来 11:10）。它是永生上帝的城，因为上帝不但是它的建造者，也住在其中（启 21:3）。天使在其中是仆人、是君王高贵的近侍（来 12:22），而蒙福的人是其中的居民（启 21:27，22:3-4）。

关于约翰对那个耶路撒冷的描述（启 21-22），我们当然不能比他之前所见的异象更字面化地来理解。他所提供的细节，不是为了让我们看见那城的实景；事实上，他是以一幅宏伟的图象——除此之外，约翰别无他法——让我们能更深入理解神国的荣耀。所以约翰从乐园那里提取河和生命树的素材（21:6；22:1-2）；从耶路撒冷那里提取城门和街道的素材（21:12 以下）；从圣殿那里提取上帝所居住的至圣所的素材（21:3，22），并从整个自然领域的宝藏中提取黄金和宝石的素材（21:11，18-21）。这些形像不是幻象或捏造的，而是以现世的情况描述来世的现实。所有在受造界中、在天上和地上真实的、可敬的、公正的、纯洁的、使人愉悦的和值得称赞的都被聚集到上帝未来的圣城中，并被更新、再造，提升到最高的荣耀。

（上帝圣城的）实质已存在于现世的创造中。正如毛虫变为蝴蝶、碳变为钻石、麦子的子粒死在土中却生出其它麦子、大自然在春天复兴并穿上庆祝的衣裳，信徒们从亚当堕落的族中而出，正如复活的身体源于死去被埋葬的身体。同样，靠着基督再造的大能，新天新地有朝一日会由这个世界被火净化过的要素而出，焕发着持久的荣耀，并永远脱离「败坏的辖制」（罗 8:21）。上帝自己是新耶路撒冷的设计师和建筑师。这城的荣耀要比美丽的大地，属世的耶路撒冷，甚至比亚当的乐园都更加的荣美。其荣耀的状态不是对自然状态纯粹的恢复，而是靠着基督大能的更新，

[15] 将一切物质变为其最完美的形态，将潜能变为实在，并将整个受造界呈现在上帝的面前。这受造界闪耀着不褪的光辉，在长青不衰的状态下蓬勃生长。从实质上来说，什么也没有丢失。确实，在城外是犬类、行邪术的、淫乱的、杀人的、拜偶像的、一切喜好说谎言、编造虚谎的（启 22:15），但在新天新地，世界本身被恢复了；在信徒的群体里，人类得到拯救。在那个群体里，基督赎回并招聚各族、各方、各民（启 5:9；等），各族，包括以色列，都维持着他们特定的地位和呼召（太 8:11；罗 11:25；启 21:24，22:2）。所有这些民族——各自按照其特色——都将他们从上帝那里领受的，以荣耀和尊崇的方式带到新耶路撒冷（启 21:24、26）。

【578】神国的救赎，包括与上帝的相通和圣徒的相通，既是现时的祝福，也是未来完美和丰盛的荣耀。上帝的国已经来了，并且仍要到来。上帝怜悯的范围是宽广的。尽管我们应当避免对非信徒和死去婴孩的救恩作确定性的论断，但改革宗的信仰告白对他们的前景是宽宏大量的。虽然很多人会失丧，但人类和世界都在基督里得到拯救。上帝子民最终的安息并不是无作为的；上帝的子民仍然是祂的仆人，并以各种方式昼夜欢欣地服侍祂。我们在地上所播种的，会在永恒中得到收获。多样性没有在永恒中被毁灭，而是从罪中得到洁净，并效力于跟上帝和跟他人的交通团契。圣经甚至教导我们在未来的国度有不同程度的、与各人的行为相应的荣耀。救恩的福祉对所有得救的人来说是一样的，但在荣耀上却有区别。这荣耀不是以好行为来衡量，而是（来自）上帝主权的、自由的以及在恩约中充满恩典的分配。这荣耀是信徒享有的权利，是基于基督的功绩。上帝给祂自己的作为冠上冠冕，以便从这活跃的多样性中彰显祂自己属性的荣耀。所有受造物的生活、动作、存留都在乎上帝。上帝是万主之主；祂自己的作为就是一面镜子，反映出祂的属性，上帝并在其中荣耀自己。

蒙福之人所得的祝福，从本质上说也是物质性的和有形的。将物质作为未来蒙福的首要部分（异教和一些千禧年论者的观点）是误导人的；但认为物质是无关紧要的，或将其完全排除在蒙福的状态之外，也是片面的，是禁欲主义的观点。圣经前后一致地维持着属灵和自然之间的紧密联系。因为世界包含天和地，人是由灵魂和身体构成，所以圣洁和荣耀、品德与幸福、道德和自然世界的秩序最终都应当和谐地合而为一。因此，蒙福之人不仅会从罪中得释放，也会从罪一切的后果中得释放，从无知和蒙昧（约 6:45）、死亡（路 20:36；林前 15:26；启 2:11；20:6、14）、贫穷和疾病、痛苦和恐惧、饥渴、冷热（太 5:4；路 6:21；启 7:16-17，21:4）、一切的软弱、羞辱和朽坏中（林前 15:42；等）中得释放。

但属灵的祝福仍然是最重要的和更丰盛的：圣洁（启 3:4-5，7:14，19:8，21:27），救恩（罗 13:11；帖前 5:9；来 1:14，5:9），荣耀（路 24:26；罗 2:10，8:18、21），得儿子的名分（罗 8:23），永生（太 19:16-17、29；等），得以见上帝和基督，并

[15] 编者按：见注脚 2 或 H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, IV, 697n5 (#573).

有其样式（太 5:18；约 17:24；罗 8:29；林前 13:12；林后 3:18；腓 3:21；约壹 3:2；启 22:4），服侍、赞美并与上帝和基督团契交通（约 17:24；林后 5:8；腓 1:23；启 4:10，5:9-13，7:10、15-17，21:3，22:3；等）。这种[现世的]观点与希腊东正教和罗马天主教抽象的超自然主义相对——他们认为救恩是绝对超越的，所以就现世而言，他们认为最理想的基督徒生活是修道院的生活方式——这观点包含着重要的真理。改革宗回到圣经，在原则上战胜了关于生活的超自然和禁欲的观点。那些相信的人，在相信的那一刻就领受了罪的赦免和永生。他们是上帝的儿女，不是像雇工那样，期盼得到报酬来服侍天父，而是作为儿女，出于爱和感恩来遵行天父的旨意。他们不是通过逃离世界来完成这旨意，而是通过忠于在地上所托付给他们的呼召。因此，为天国而活，与在世界中生活并不冲突：恰恰是在世界中，基督要保守祂的门徒远离那恶者。

如我们先前所说，新天新地是由现存世界的要素所构成，信徒群体是在基督里得到恢复的人类，并以基督为头。然而我们所享受的救恩仍不完全；我们是在盼望中蒙拯救（罗 8:24）。信徒现在是上帝的儿女，但仍在等待他们「儿子名分」的完全实现（太 5:9；罗 8:23）。他们已经有永生，但在复活的时候仍要领受永生（约 5:20-29，6:40、44-50）。因此这两句话都是真实的：天国已经来了，天国仍要到来。这双重的真理决定着荣耀状态的整个特质。因为新天新地是由这个世界的要素形成的，同时信徒群体是在亚当里堕落的人类的再造，所以被救赎的人，他们在来世的生活与信徒在地上的生活是可以作类比的。在天上的生活既不是靠着添加的恩赐使人性得到提升，而达到能在天上默想上帝的境界，也不单单是在地上成圣生活的延伸。在那天上的生活中，宗教——与上帝相通——是首要的和中心的。但那团契交通会比在地上任何时候所能达到的都更丰盛、更深刻、更蒙福，因为它不会被任何的罪干扰，或被任何距离阻断，或必须透过圣经或自然作为媒介。那时候他们会领受并拥有他们在这里只能期待的一切。

【579】在圣徒的相通中，我们得以享有与上帝相通的福分，这福分也藉着圣徒相通得到加强。此种相通在地上已经是信心绝妙的益处。那些为了耶稣的缘故撇下了房屋、弟兄、姐妹、父母、妻子、儿女、田地的人，没有不在今生已经得到房屋、弟兄、姐妹、父母、妻子、儿女、田地，并且要受逼迫（可 10:29-30），因为那些遵从父旨意的人，便是耶稣的弟兄、姐妹和母亲（太 12:50）。通过新约的中保，信徒们进入到团契中，不但是与地上争战的教会有团契交通，也是与天上得胜的教会、与诸长子的集会、与被成全之义人的灵，甚至是与无数的天使有团契交通（来 12:22-24）。尽管从原则上来说，这团契在地上已经存在，但当血统和语言以及时间和空间的阻隔被拆毁，当所有的罪和谬误都被消除，所有被拣选的人都被招聚到新耶路撒冷时，这团契会无可比拟的更加丰盛和荣耀。到那时，耶稣的祷告，即祂所有的羊会合成一群，归一个牧人，才会完全地得到成全（约

10:16，17:21）。到那时，所有的圣徒都会完全地理解基督的爱是何等的长阔高深（弗 3:18-19）。圣徒与亚伯拉罕、以撒、雅各同席（太 8:11），共同为上帝和羔羊的荣耀献上赞美的诗歌（启 4:11，5:12 等）。当圣经谈论到在地上的信徒群体时，常常说他们是「小群」（太 7:14，22:14；路 12:32，13:23），这陈述被迄今为止的历史所印证。旧约的预言已经宣告以色列只有余数会悔改得救。新约同样认为那些坚忍到底的人为数不多（太 24:13，25:1 以下；路 18:8）。

然而另一方面，圣经经常使用非常普救性的言语。在亚当里的恩典之约是向全人类的宣告（创 3:15）。在洪水之后缔结的自然之约，包括了所有的受造物（创 9:9-10）。地上所有的世代都在亚伯拉罕里蒙福（创 12:3）。有朝一日会赐给以色列的救恩，对万民都是有益的。耶稣说祂的生命会作为多人的赎价（太 20:28），而且从东从西会有多人来与亚伯拉罕、以撒、雅各一同在天国坐席（太 8:11）。在基督里显现的恩典，要比亚当的过犯丰盛得多：这恩典临到众人，要使他们称义得生命（罗 5:12-20；林前 15:22）。在这个世代，天上地上一切所有的，都会在基督里同归于一（弗 1:10）。到世界的末了，万膝都将跪拜在基督面前，万口都将承认祂是主（腓 2:10-11）。之后，没有人能数得过来的许多人会站在宝座和羔羊前（启 7:9，19:1、6）。列国都会被拯救，并在新耶路撒冷的光中行走（启 21:24、26，22:2）。那时，上帝会在万物之上，为万物之主（林前 15:28）。

上帝宽广的怜悯

由于这最后一系列的经文，很多人怀有这样的盼望：在末了即便不是所有的受造物都会得救，但肯定所有的人——即或不是所有，至少大部分的人——都会得救。地狱要么完全不存在，要么只是宇宙一个小小的和遥远的角落。即便是在那些坚持我们只有藉着基督才能到父那里去，以及那些坚持天下人间只有一个名、我们能靠着得救的人中（约 14:6；徒 4:12），也总有一些人相信今生除了福音的宣讲外，仍然有获得救恩的可能性。他们教导这个观点，是想到恩约中的孩子、死在婴孩期的孩子（无论是否在基督教的范围内）、有发育或情感障碍的人、有听觉或语言缺陷的人，那些实际上是与福音的宣讲隔绝的人。同样的原则可以应用到一些或很多异教徒，就他们清晰的领悟和有德行的生活而言，他们很明显是敬虔的。一些教父们认为基督（the Logos）也在异教的世界中工作。[16] 奥古斯丁相信从一开始，就有少数人（既包括以色列民也包括其他民族）相信基督，并忠心地、正直地按照祂的诫命生活。[17] 亚伯拉德（Abelard）宣称异教徒也可以承受救恩。

[16] Cf. H. Bavinck, *Reformed Dogmatics*, I, 229–30 (#68); II, 565–68 (#295); IV, 33–35, 51, 61(##433, 438, 441).

[17] Augustine, Letters, 102; *City of God*, XVIII, 47; and other places. Cf. H. Reuter, *Augustinische*

慈运理相信上帝在异教徒中也有祂的选民。[18] 但其他人则仅仅对这个可能性持开放态度，没有冒险超出期待和愿望之外。然而，持这种观点的人从来都是极少数。

教会在信仰告白中没有声明这个问题，不过大多数神学家都反对这种观点。[19] 在普救的观点中更易获得赞同的，是在婴孩期死去的孩子的救恩。天主教相信所有基督徒父母死去的孩子，无论他们是明确地表达了受洗的意愿还是事实上受洗了，都会得救；而其他在婴孩期死去的孩子要在婴孩的监牢中经历定罪的惩罚，但不经历感知的惩罚（*poene damni*，不是 *sensus*）[20]。关于基督徒父母的孩子，路德宗持有与天主教相同的观点，并将其他的孩子留给了上帝的审判。[21] 改革宗则倾向于相信所有生在恩典之约之下，且在达到有辨别力的年龄之前死去的孩子会在天国蒙福。[22] 不过在这个问题上，也有很多改革宗神学家区分了被拣选的和被摒弃的孩子，他们不敢将救恩归给每一个孩子。[23] 至于在恩约之外死在婴孩期的孩子，一些人的判断是非常宽宏大量的。例如，朱尼厄斯（Junius）宁愿出于爱来推测他们的得救，而不是失丧。[24] 沃伊丢斯（Voetius）说，关于他们是否失丧，或他们当中有些人被拣选并在死前重生了，「我不希望否认这样的可能性，但我也没法确定」。[25]

根据圣经，在关于异教徒和死在婴孩期的孩子的救恩问题上，无论我们是持肯定还是否定的立场，我们都只能停留在不做确定判断的范围内。然而值得注意的是改革宗神学在面对这些严肃的问题时，处于更有利的立场。因为在这个问题上，其他教派只有在他们重新考虑他们关于恩典管道绝对必要性的教义或减轻罪的可憎性时，才能够容纳一个对审判更温和的观点。但改革宗拒绝断定一个人（尽管他们仍然会有很多错误和过犯），到底需要多少恩典才能持续地与上帝联合。改革宗亦拒绝决定对救恩来说，哪些是不可或缺的、必要的知识。此外，他们坚持认为恩典的管道对救恩来说不是绝对必要的，而且上帝可以不靠圣道和圣礼使人重生并进入永生。

Studien (Gotha: Perthes, 1887), 90ff.

[18] U. Zwingli, *Exposition of the Christian Faith*, chap. x, "Everlasting Life," in *On Providence and Othe Essays*, ed. S. M. Jackson and W. J. Hinke (1922; repr., Durham, NC: Labyrinth, 1983), 272.

[19] Cf. the literature in C. Vitringa, *Doctr. christ.*, I, 29.

[20] P. Lombard, *Sent.*, II, dist. 33.

[21] J. Gerhard, *Loci theologici*, ed. E. Preuss, 9 vols. (Berlin: G. Schlawitz, 1863–75), XVI, §169; J. F. Buddeus, *Institutiones theologiae dogmaticae* (Frankfurt and Leipzig, 1741), V, 1, 6.

[22] Canons of Dort, I, 7; Gisbert Voetius, *Selectae disputations theologicae*, 5 vols. (Utrecht, 1648–69), II, 417.

[23] P. Martyr Vermigli, *Loci communes*, ed. R. Massonius (London, 1576), 76, 436; and similarly Beza, Pareus, Zanchius, Perkins, and others.

[24] F. Junius, *Opuscula theologica selecta*, ed. A. Kuyper (Amsterdam: F. Muller, 1882), II, 333.

[25] G. Voetius, *Select. disp.*, II, 413; further: C. Vitringa, *Doctr. christ.*, II, 51–52. Cf. esp. B. B. Warfield, "The Development of the Doctrine of Infant Salvation," in *Two Studies in the History of Doctrine* (New York: Christian Literature, 1897), 143–299.

所以，我们在第二瑞士信条第一条读到：「同时，我们承认上帝可以按照祂的意愿，在任何时间光照任何人，即便没有外在的职事，因为那是祂的大能。」威斯敏斯特信仰告白则说（在第 10 章第 3 条）：「婴儿被拣选而早夭者，都因藉着圣灵被基督重生而得救了；圣灵在何时、何处、如何做工，皆随己意。」这也照样适用于「其他一切无法藉着圣道的传讲、蒙外在呼召的选民」。因此，路透（Reuter）在解释了奥古斯丁在这一点上的教导后，正确地宣称：「事实上我们可以为这样一个悖论辩护：恰恰是预定论有限救赎的教义，使得听上去是普救论的话语产生了意义。」[26] 就连上文所引用圣经中貌似教导普救论的经文，也是在改革宗神学中才会接近其美好的本意。因为这些经文绝不意味着所有人或所有受造物都会全数被拯救，它们也没有被任何基督教教会这样理解过。所有的教会都毫无例外地承认既有天堂也有地狱。因此，问题充其量是他们在得救的人数和失丧的人数的观点上的差别。但这数目并不是人可以争论的，因为只有上帝知道。当耶稣被问到：「主啊，得救的人少吗？」祂只是回答：「你们要努力进窄门；……将来有许多人想要进去，却是不能。」（路 13:24）

对我们有直接重要性的仅仅是这个观念，即我们不需要知道选民的数目。无论如何，我们不需要以任何原因，或在任何方面认为按照改革宗神学，选民的数目会比其他任何神学的选民数目少。事实上，归根究柢，改革宗信仰告白看待这个问题的前景，要比任何其他告白都更宽宏大量和广阔。改革宗神学将救恩最终极和最深奥的源头唯独归给上帝的美意、上帝永恒的怜悯、上帝不可测度的恩慈和上帝恩典的无限丰盛、上帝全能和无条件的恩典。除此之外，我们能从哪里为堕落的和失丧的人类找到更坚实和更广阔的得救根基呢？无论许多人失丧的事实有多么令人烦恼，但在基督里，信徒群体、人类和世界都被拯救了、创造的体系被恢复了、恶人从地上消失了（诗 104:35）、他们被丢了出去（约 12:31，15:6，启 22:15）。尽管如此，天上和地上的万有会在基督里合一（弗 1:10）。万有都是藉着祂造的，又是为祂造的（西 1:16）。

【580】我们藉着与圣徒相通而享有的与上帝的相通，也并不排除来世一切的行动和作为，正如在这个世代一样。一般而言，基督教神学对此问题缺乏关注，主要谈论的是属天的祝福在于认识上帝并以上帝为乐。这一点毫无疑问地是永生的核心和中心，是其本源和能力。圣经也没有为我们提供足够的资料，让我们能够清晰地知道蒙福之人的活动。圣经更多地是以歇了我们在世上的劳苦、而不是以参与新的活动来描述属天的祝福（来 4:9；启 14:13）。然而，无论是上帝（约 5:17）或是祂的子民在新耶路撒冷所享有的安息，都不应被理解为无作为的蒙福状态。圣经本身告诉我们永生存在于认识上帝、服侍上帝、荣耀上帝和赞美上帝

[26] Hermann Reuter, *Augustinische Studien* (Gotha: Perthes, 1887; repr., Aalen: Scientia-Verlag, 1967), 92.

（约 17:3；启 4:11，5:8-10 等）。祂的子民仍旧是昼夜服侍祂的仆人（启 22:3）。他们是永远治理全地的先知、祭司和君王（1:6；5:10；22:5）。因为他们在地上时曾在小事上忠心，所以他们在天国会被赋予更大的责任（太 24:47，25:21、23）。所有的人都会保留他们的个性，因为所有进入新耶路撒冷的人的名字都被记录在羔羊的生命册上（启 20:15，21:27），并且所有的人都将领受属于他们的新名字（赛 62:2，65:15；启 2:17，3:12；参照 21:12、14）。死在主里的人歇了他们的劳苦，但会继续他们的工作（启 14:13）。万族、万民和万国都会对新耶路撒冷丰盛的生活作出特定的贡献（5:9，7:9，21:24、26）。我们在永恒中收获我们在地上所种的（太 25:24、26；林前 15:42 以下；林后 9:6；加 6:7-9）。在万民中以各样形式存在的极大的多样性，在永恒中不会被毁灭，而是从罪中被洁净，并得以用于与上帝以及彼此之间的团契。正如在地上的信徒群体中的自然多样性被属灵多样性强化（林前 12:7 以下），同样地，自然多样性和属灵多样性在天国也会被荣耀等级多样性强化。

很多改革宗神学家[27]反对善行的价值——如同第四世纪的约维安（Jovian），之后的一些苏西尼派，甚至现今的盖拉赫（Gerlach）——因而也反对信徒得荣耀的状态存在任何区分。确实，所有的信徒都在基督里被应许了相同的益处：他们都会领受同样的永生，在新耶路撒冷有同样的居所，与上帝有同样的相通，享有同样的祝福等。然而，圣经毫无疑问地说在那一切的同一性中，存在着巨大的变化和多样性。甚至常被引用来证明相反观点的比喻（太 20:1-16），也赞成这样的区分。在这个比喻中，耶稣指出很多人自以为（其他很多人也这样认为）已经努力地作了很久的工，他们在弥赛亚未来的国度中，并不会落在那些在葡萄园中工作了很短时间的人后面。在后的要追上在前的，因为虽然被召且在神国作工的人多，但在新天新地，只有少数人会由此享有特殊的地位，并领受荣誉的身份。

圣经的其它章节对这种不同程度的荣耀有更清晰的教导，特别是那些声称奖赏是与行为相对应的经文。那奖赏现在被存在天上（太 5:12，6:1 以下；路 6:23；提前 6:19；来 10:34-37），只有当基督再临时才会被公开地分配（太 6:4、6、18，24:27；帖后 1:7；彼前 4:13）。届时，奖赏会作为对耶稣的门徒在世上为耶稣所放弃和所受苦难的补偿（太 5:10 以下，19:29；路 6:21 以下；罗 8:17-18；林后 4:17；帖后 1:7；来 10:34；彼前 4:13），以及对他们善行的赏赐。例如，他们对恩赐的善加使用（太 25:14 以下；路 19:13 以下）、爱仇敌和无私的慷慨（路 6:35）、关怀穷人（太 6:1）、祷告和禁食（6:6、18）、服侍圣徒（10:40-42）、在神国忠心的服侍（24:44-47；林前 3:8；等）。奖赏会与各人的行为相关并成比例（太 16:27，19:29，25:21、23；路 6:38，19:17、19；罗 2:6；林前 3:8；林后 4:17，5:10，9:6；加 6:8-9；

[27] Examples: P. Martyr Vermigli, *Loci comm.*, III, 17, 8; similarly Cameron, Tilenus, Spanheim, and others.

来 11:26；启 2:23，11:18，20:12，22:12）。蒙福的状态对所有人而言是一样的，但在「亮度」和荣耀上却有区分（但 12:3；林前 15:41）。在上帝的家中，所有上帝的儿女都受欢迎，其中有很多住处（约 14:2）。众教会都从教会的君王那里领受与其忠心度和奉献度相应的珍贵的纪念品和各自的冠冕（启 1-3）。

对奖赏的概念的误用[28]不能改变这个真理：荣耀会根据信徒们在地上所行的而有所不同。就人的本性而言，没有任何奖赏是他们配得的，这是因为上帝的律法具有绝对约束的作用，不会让对律法的成全的要求取决于人自由的选择。因此，即便他们成全了整个律法，他们也仅仅可以说：「我们是无用的仆人，所作的本是我们应分作的」（路 17:10）。由此，所有对奖赏的索求只能由恩约而来，是上帝以至高主权在自由和恩典中所作的安排；因此，（奖赏）是一个既定的权利。基督已经成全了所有的要求；祂不但承受了刑罚，也藉着成全律法而赢得了永生。对基督而言，祂领受的永恒福祉和荣耀是对祂完全顺服的奖赏。但当基督通过人的信心，将祂的义和永生授予属祂的人时，这二者，即被授予的义和未来的祝福，就都是祂恩典的礼物。这是一个彻底排除了信徒一切功绩的实存。信徒们是上帝使他们成为信徒的，他们是在基督里造成的，为要叫他们行善，就是上帝早就预备要他们行的（弗 2:10）。为着基督的缘故，他们蒙恩，以便他们不但得以信服基督，也要为祂受苦（徒 5:41；腓 1:29）。上帝为祂自己的工作冠上冠冕，不但使一切信祂的人得着永生，也将不同程度的荣耀赐给那些受信心激励而行善的人。

然而，上帝这么做的目的是使地上和天上的信徒群体都有极大的多样性，而在这样的多样性中，祂属性的荣耀会得到彰显。事实上，这多样性使得信徒与上帝、与天使和与其他圣徒的团契变得更深刻、更亲密。在那团契中，基于个别的个性和特质，每个人都有自己的位置和任务，一如在地上的信徒群体（罗 12:4-8；林前 12）。虽然我们无法清晰地阐述蒙福之人的活动，但圣经确实说人类起先所拥有的先知、祭司和君王的职分，被基督在他们里面完全地恢复了。服侍上帝、彼此相通以及定居在新天新地，当然为行使这些职分提供了大量的机会，尽管我们还不知道这行使的形式和方法。不过那活动一定与安息以及以上帝为乐相一致。昼与夜、安息日与工作日的区别终止了。时间被上帝的永恒所充满。空间被祂的存在所填满。永恒的「成为」（becoming）与不变的实存结合在一起，甚至天与地的对比也消失了，因为天上和地上的万有都以基督为首，在祂里面同归于一（弗 1:10）。一切的受造物都会在上帝的里面生活、动作和存留（徒 17:28）。上帝是万物之主（林前 15:28），祂以祂所作的工为镜子，反映祂的属性，并在其中荣耀祂自己。

[28] 例如，罗马天主教关于善行的价值的概念。