



人人都是神学家

系统神学入门

史普罗（R.C. Sproul）著
路丹 译

人人都是神学家

Everyone's a Theologian

作者: 史普罗 (R.C. Sproul)

翻译: 路 丹

校译: 甘 霖

责编: 甘 霖

除非特别说明, 本书所有经文均引自和合本圣经。

Originally published in English under the title:

Everyone's a Theologian: An Introduction to Systematic Theology

© 2014 by R.C. Sproul

Published by Ligonier Ministries

421 Ligonier Court, Sanford, FL 32771, U.S.A. Ligonier.org

Translated by permission.

All rights reserved.

Simplified Chinese Edition: © 2025 by

Reformation Translation Fellowship (RTF-USA)

3026 6th Ave., Beaver Falls, PA 15010, www.rtf-usa.com

Contact Information: rtfdirector@gmail.com

FOR FREE DISTRIBUTION ONLY – NOT FOR SALE



你是否想过基督教神学的内容会变得通俗易懂？史普罗有一种恩赐，能将事物化繁为简却不流于肤浅。就像父亲教孩子学习游泳一样，他能带我们进入深不可测的水域，却绝不会让我们溺亡。因此，我邀请你跃入这片神的知识池塘。无论你想深入了解什么——圣经的独特之处、神是谁、基督为何而死、圣灵如何在人的灵魂中工作，还是审判日会发生什么——在这本书中，你将会从一位睿智的老师那里找到清晰的答案。

——周毕克（Joel R. Beeke）博士，
密歇根州大急流城清教徒改革宗神学院院长兼系统神学和讲道学教授

曾有一个年轻人告诉我，有一天晚上，他梦到一支神学家大队从地平线朝他走来。冲在最前面、率领众军的就是史普罗。读了这本书，你会明白他为什么会做这样的梦。因为本书呈现的神学扎根于圣经，汲取历代教会顶尖神学家的智慧精华，并以清晰简洁的方式阐释真理，彰显出神学教育大师的独到风范。

读此书须具备神学家的资质吗？当然。但正如书名所言——你已经是神学家了，关键在于你是拙劣还是卓越的神学家！所以，你应当阅读、标注、学习并消化吸收《人人都是神学家》这本书。等你读完后，几乎可以肯定，你将成为更健康、更快乐的神学家。

——辛克莱·傅格森（Sinclair B. Ferguson）博士
林格尼尔福音事工的教学伙伴

史普罗是一位出色的教师，他尤其擅长用通俗易懂的表述解释艰深的神学概念。在本书中，他以简洁、清晰、均衡的方式探讨了系统神学的每个主要范畴。不论是新信徒还是经验丰富的牧师，这本书都是极为宝贵的资源。确实，我们都是神学家，而史普罗博士能帮助我们所有人成为更优秀的神学家。

——约翰·麦克阿瑟（John MacArthur）博士
加州太阳谷恩典社区教会主任牧师，玛斯特神学院院长

人人都是神学家

本书是史普罗创作的一部简明而全面的系统神学纲要，我打算在未来的几年里将它推荐给我的学生。本书忠于圣经，坚定持守改革宗立场，立足于两千年的基督教传统，并针对当今世俗文化中人们关心的重要问题给出当代回应。作者以清晰简练的写作风格，一如既往地牢牢抓住了读者的注意力。很长一段时间以来，我一直向学生们推荐伯克富（Berkhof）的《基督教教义概论》（*Summary of Christian Doctrine*），作为改革宗系统神学可靠而简明的学习资源。此书至今仍有价值，但我预感今后在这个领域我会更多地推荐史普罗的《人人都是神学家》。三位一体、预定、创造、罪、赎罪的范围、称义、方言、天使和鬼魔、天堂和地狱所有这些主题以及其他许多主题，作者皆以公正负责的态度加以阐释，既尊崇神成文的圣言，又能造就那些愿意接受真理的人。

——道格拉斯·凯利（Douglas F. Kelly）博士
北卡罗来纳州夏洛特改革宗神学院神学名誉教授

献给我的家人，
在我服侍的这些年里，他们一直深爱着我、支持我。



目 录

第一部分 导 论

第一章 神学是什么？	3
第二章 神学的范畴与目的	7
第三章 普遍启示和自然神学	13
第四章 特殊启示	19
第五章 圣经的默示及权威	23
第六章 圣经无谬性与无误性	29
第七章 圣经正典	33
第八章 圣经和权威	37

第二部分 神 论

第九章 对神的认识	43
第十章 一个本质	47
第十一章 三个位格	51
第十二章 不可传递的属性	55
第十三章 可传递的属性	59
第十四章 神的旨意	63
第十五章 神的护理	67

第三部分 人论与创造

第十六章	从无而出的创造	75
第十七章	天使与魔鬼	79
第十八章	人的受造	85
第十九章	罪的本质	89
第二十章	原罪	93
第二十一章	罪的传承	99
第二十二章	圣约	105

第四部分 基督论

第二十三章	圣经里的基督	111
第二十四章	一个位格两种本性	117
第二十五章	基督的名	121
第二十六章	基督的状态	127
第二十七章	基督的职分	133
第二十八章	基督为什么死?	137
第二十九章	代赎	141
第三十章	赎罪的范围	147

第五部分 圣灵论

第三十一章	旧约中的圣灵	153
第三十二章	新约中的圣灵	157
第三十三章	保惠师	161
第三十四章	圣灵的洗	167
第三十五章	圣灵的恩赐	173

第三十六章 圣灵所结的果子	179
第三十七章 今天还有神迹吗?	185

第六部分 救赎论

第三十八章 普遍恩典	191
第三十九章 拣选和弃绝	195
第四十章 有效的呼召	201
第四十一章 唯独因信称义	207
第四十二章 得救的信心	211
第四十三章 得着儿子名分与基督联合	215
第四十四章 成圣	219
第四十五章 圣徒的恒忍	223

第七部分 教会论

第四十六章 圣经中的教会观	231
第四十七章 教会的合一与圣洁	235
第四十八章 教会的大公性与使徒性	239
第四十九章 教会中的敬拜	243
第五十章 教会的圣礼	249
第五十一章 洗礼	253
第五十二章 主的晚餐	257

第八部分 末世论

第五十三章 死亡和居间状态	263
第五十四章 复活	267

第五十五章 神的国	273
第五十六章 千禧年	277
第五十七章 基督的再来	283
第五十八章 末后的审判	287
第五十九章 永远的刑罚	293
第六十章 新天新地	297
附录：历代教会信经精选	301
主题索引	303
经文索引	329

第一部分

导 论

几年前，一所著名的基督教学校邀请我就“基督教学院或大学是做什么的”的问题，向他们的教职员工发表演讲。我到学校后，院长带我参观了校园。在参观过程中，我注意到有一排办公室的门上赫然写着“宗教学系”四个字。当晚我在演讲时提到此事，并问听众这个系是否一直都叫这个名字。一位上了年纪的教授回答说，多年前这个系叫“神学系”。当时没有人能告诉我为什么改了系名。

“宗教学”与“神学”——二者有什么区别？在学术界，对宗教的研究传统上是在社会学或人类学的大背景下进行的，因为它研究的是人类在特定环境中的敬拜行为。相比之下，神学是对神的研究。研究人类对宗教的理解是一回事，研究神自身的本性和属性是另一回事，两者迥然不同。前者纯粹是自然导向的，而后者则是超自然导向的，涉及超乎世间万物的事。

在演讲中我向教职员工解释了这一点。之后我又补充道，真正的基督教学院校应该始终坚持这样的前提，即神的真理是终极真理，而且是其他一切真理的基础和源头。我们的一切学问——经济学、哲学、生物学、数学——
4
都必须依据神包罗万象的实际属性来理解。因此，在中世纪，神学被称为“科学的女王”，而哲学被称为“神学的使女”。但如今，这位女王已被废黜，在许多情况下甚至被放逐，取而代之的是一个篡位者，现今正在统治一切。我们已经用宗教学取代了神学。

神学的定义

在本书中我们关注的是神学，尤其是系统神学（systematic theology），它是对基督教信仰的基本教义进行有序而连贯的研究。在本章中，我将对系

统神学这门学科进行简要的介绍，并给出一些基本定义。

英文中 **theology**（神学）一词与许多学科和科学类的名称都有同样的后缀 **-ology**，例如 **biology**（生物学）、**physiology**（生理学）和 **anthropology**（人类学）。这个后缀源自希腊语 *logos*（道，逻各斯），我们在《约翰福音》的开头读到：“太初有道（*logos*），道与神同在，道就是神。”（约 1:1）希腊语 *logos* 的意思是“道”或“理念”，或如某位哲学家所翻译的“逻辑”（英文 **logic** 就源自这个词）。因此，所谓生物学研究的就是生命的道或者逻辑。人类学则是研究关于人类的道或逻辑，希腊语 *anthrōpos* 指人。而 **theology** 一词的词干来自希腊语 *theos*（神），所以神学就是指关于神自己的道或逻辑。

神学一词是一个非常宽泛的术语。它不仅关乎神，还包括神在圣经中向我们启示的一切。这个学科涵盖众多方面：对基督的研究称为“基督论”（**Christology**）；对圣灵的研究称为“圣灵论”（**pneumatology**）；对罪的研究称为“罪论”（**hamartiology**）；对将来发生之事的研究称为“末世论”（**eschatology**）。这些都是神学的分支。神学家们还会谈到“神论”（**theology proper**），特指对神自己的研究。

- 5 很多人对**神学**一词并无不适，但他们一听到**系统**这个限定词后就异常反感。这是因为我们生活在一个对某些系统普遍感到厌烦的时代。我们看重无生命的系统——计算机系统、火灾报警系统和电路系统——因为我们理解它们对社会的重要性。然而，当涉及思想体系或者以一致的方式理解生命和世界的时候，很多人就会感到不舒服。这其中的部分原因应归咎于西方历史上最具影响力的哲学之一——存在主义（**existentialism**）。

哲学的影响

存在主义是一种关于存在的哲学。它认为，不存在所谓的本质真理，只有独特的存在——没有本质，只有存在。顾名思义，存在主义杜绝一种通用的现实体系。它是一种反体系，坚持真理但不坚持唯一的**真理**，坚持目的但不坚持唯一的**目的**。存在主义者相信现实不能按照有序的方式去理解，因

为他们认为世界最终是混乱的，毫无意义或目的。面对生活人们只能顺其自然，没有一个包罗万象的观点来解释这一切，因为生活最终毫无意义。

存在主义哲学及其衍生物相对主义（relativism）和多元主义（pluralism）在西方文化中产生了巨大的影响。相对主义者说：“除了‘绝对没有绝对真理’这一‘绝对真理’之外，没有绝对的真理。所有真理都是相对的。对一个人来说是真的，对另一个人来说可能是假的！”因此，不必费力去调和和对立的观点（这是体系试图做的事），因为按照相对主义者的观点，对真理进行系统性的理解无异于天方夜谭。

这种哲学也对神学产生了极大的影响，甚至在神学院中也是如此。系统神学正迅速成为一门被遗忘的学科，这不仅是因为存在主义、相对主义和多元主义的冲击，还因为有些人误解了系统神学，以为它试图将圣经强行纳入一个哲学体系。确实有人如此尝试过，比如勒内·笛卡尔（René Descartes）和他的理性主义以及约翰·洛克（John Locke）和他的经验主义。这样的人并没有真正聆听神的话，也没有尝试从其本身的含义去理解。相反，他们试图将一种先入为主的思想体系强加于圣经之上。

6

在希腊神话中，有一个名叫普罗克汝斯忒斯（Procrustes）的强盗专门袭击路人。他按照铁床的尺寸锯断他们的腿，将他们强行塞进铁床，而不是找一张更大的床。同样地，将圣经强行纳入一种既定思想体系的做法也相当荒谬，其结果只会让人们们对系统神学更加反感。然而，系统神学并非将圣经纳入某种哲学或思想体系，而是力求挖掘圣经的教义，并以一种有序的、按主题的方式来理解这些教义。

系统神学的假设

系统神学是基于某些假设的。第一个假设是，神不仅通过自然界启示自己，也通过众先知和使徒所写的书来启示自己；圣经是神的话语，是**卓越**（*par excellence*）的神学，是神完全的道。

第二个假设是，神按照自己的属性和本性来启示他自己。圣经告诉我们，神创造了一个井然有序的宇宙。他不是混乱的制造者，因为他从不混

乱。他思路清晰，并以一种清晰易懂的方式说话，旨在让人明白。

第三个假设是，神在圣经中的启示体现了这些特征。尽管圣经的作者众多，但神的话语却是统一的。神的话语是由这些作者历经多个世纪写成的，涵盖了各种主题，但在这种多样性中却蕴含着统一性。圣经中的所有信息——将来的事、赎罪、道成肉身、神的审判、神的怜悯、神的忿怒——在神自己里面都是统一的。因此，当神说话启示他自己时，其内容是统一且连贯的。

7 神的启示也是前后一致的。有人说，一致性是狭隘思维的特征。倘若真是这样，我们就不得不说神思维狭隘，因为就他的本质和属性而论，他始终如一。他昨日今日一直到永远，是一样的（来 13:8）。

当系统神学家思考整本圣经的范围并探究它的各部分是如何结合在一起时，这些假设可以作为他们的指导原则。在许多神学院中，系统神学系、新约系和旧约系是分开设立的。这是因为系统神学家的关注点不同于旧约教授或新约教授的。圣经学者关注的是神在不同时间点是如何启示自己的，而系统神学家则将这些信息整合起来，并且阐明它们是如何构成一个有意义的整体的。这无疑是一项艰巨的任务，我相信没有人能完全做到。

在研究系统神学时，我常常对神圣启示范围的具体和错综复杂惊讶不已。系统神学家明白，系统神学中的每个观点都与其他观点相呼应。当神说话时，他所说的每个细节都影响着其他的细节。因此，我们当前的任务是探究所有的片段是如何组合成一个有机的、有意义的、一致的整体。这正是我们在本书中要讨论的。

神学是一门科学。许多人强烈反对这种说法，并声称神学与科学之间存在着巨大的鸿沟。他们认为，科学是我们通过经验探索和调查研究所学到的东西，而神学则源于那些被宗教热情冲昏了头脑的人。然而，在历史上，系统神学确实确实被当作是一门科学。

神学与科学

科学一词的拉丁文有“知识”之意。基督徒相信，借着神的启示，我们可以真正认识神。如果对神的认识是不可能的，那么将神学称为一门科学就是错误的。获取知识是科学的本质。生物学探求的是关于生物的知识，物理学探求的是关于物质世界的知识，而神学试图获取的是关于神的连贯一致的知识。

所有科学使用的范式（paradigm）或模型（model）都会随着时间的推移发生改变和转移。**范式转移**（paradigm shift）是指某一学科的科学理论发生重大改变。如果你翻阅一本二十世纪五十年代的高中物理教材，你会发现当时提出的一些理论已经被推翻。没有人会把它们奉为真理，因为在那之后的若干年里，物理学理论发生了翻天覆地的变化。当牛顿物理学取代早期的物理学理论时，也发生了同样的情况。后来，阿尔伯特·爱因斯坦（Albert Einstein）横空出世，掀起了一场新的物理学革命，我们不得不再次调整对物理学的理解。在新理论取代旧理论时，就会发生范式转移。

9

在自然科学的研究中，引发范式转移的原因通常是异常现象的存在。异常现象是指一个细节或一个小问题，它不符合某一特定理论，是现有理论无法解释的东西。如果有人试图将一万个碎片拼凑成一幅完整的画，就像完成

一个一万片的拼图一样，而且除了一片以外，其他都能拼起来，那么大多数科学家都会认为这是一个很好的范式。这个由 9,999 种方式组合成的结构能解释并涵盖几乎所有被考查的数据。然而，如果异常现象过多——如果有大量数据无法与该结构关联起来——理论就会崩塌。

因此，当异常现象过于频繁或相当重要时，科学家就不得不回到原点，推翻前几代人的预设，并构建一个新的理论模型，用以解释新的发现或信息片段。这就是我们在科学领域总能看到持续变化和重大进步的原因之一。

但谈到对圣经的理解时，我们采用的方法就完全不同了。两千年来，神学家们一直在研究同样的信息，因此神学领域不太可能出现戏剧性的范式转移。当然，我们在准确理解方面确实取得了新的进展，例如我们掌握了某些希腊语或希伯来语词汇的细微差别，这是前几代学者未能掌握的。然而，推动当今神学的大部分转变的并非考古学的新发现或对古老语言的研究，而主要是世俗世界中兴起的新哲学以及试图将这些现代哲学与圣经启示的古老宗教进行整合的工作。

10 这就是为什么我倾向于成为一个保守的神学家。我怀疑，我提出的任何一个成果都是那些比我更伟大的人详细研究过的。事实上，当涉及神学时，我对新东西并不感兴趣。如果我是一名物理学家，我会不断尝试提出新的理论来解释那些令人烦恼的异常现象，但在神学这门学科中，我有意避免这样做。

遗憾的是，很多人都热衷于追求新奇的东西。学术界总是存在一种压力，要求人们提出一些新的、有创意的东西。我记得有人曾试图证明拿撒勒人耶稣从未存在过，而是一个生育崇拜团体的成员在迷幻蘑菇^①的作用下捏造出的神话人物。这种观点确实够新颖，但也够荒谬！

当然，对新奇事物的迷恋并不是我们这个时代独有的。使徒保罗在雅典玛尔斯山上的哲学家们中也遇到了同样的事（徒 17:16-34）。的确，我们希望在知识上取得进步，在理解上有所成长，但我们要小心，不要仅仅为了追求创新而提出一些新的观点。

^① 译者注：含致幻成分。

系统神学的来源

系统神学家的主要资料来源是圣经。事实上，圣经是所有三个神学学科的主要来源：圣经神学、历史神学和系统神学。圣经神学的任务是研究圣经随着时间的推移所揭示的信息，这项工作是系统神学的信息来源。圣经学者研读整本圣经，研究新旧约中的术语、概念和主题的发展过程，以了解它们在启示历史进程中的用法和解释。

现今神学院的一个问题是采用一种所谓的“原子论”（atomism）的方法来研究圣经神学。按照这种方法，圣经中的每个“原子”（atom）都是独立存在的。一位学者可能决定只研究保罗在《加拉太书》中的救赎教义，而另一位学者则专注于保罗在《以弗所书》中关于救赎的教导。结果，二人得出了不同的救赎观——一个来自《加拉太书》，另一个来自《以弗所书》——但他们没有考察这两种观点的一致性。他们无疑是在假设，保罗在写《加拉太书》和《以弗所书》时没有受神默示，所以神的话语没有总体一致性，没有连贯性。近年来，常有神学家声称，他们不仅发现了“早期”保罗和“晚期”保罗在神学上的差异，还发现不同的圣经作者教导的神学也不同——有彼得神学、约翰神学、保罗神学和路加神学，而且他们之间不可调和。这种观点否认了圣经的一致性。当人们只关注圣经的一小部分而没有同时考虑圣经启示的整体框架时，是相当危险的。

11

第二个学科是历史神学，它是系统神学的另一个信息来源。历史神学家着眼于教义在教会历史中的发展进程，尤其聚焦危急时刻，即异端兴起及教会回应的节点。当今神学家对教会与神学院中所谓全新争议的涌现感到沮丧，因这些看似新颖的争论教会曾在过往历史中反复经历。在历史上，教会通过召开大公会议来解决争议，比如尼西亚会议（the Council of Nicea，公元325年）和迦克墩会议（the Council of Chalcedon，公元451年）。研究这些事件是历史神学家的职责所在。

第三个学科是系统神学。系统神学家的工作是研究圣经资料的来源，研究通过争论和大公会议及其后续的信经和信仰声明而来的历史发展的根源，

以及教会历世历代所领受的诸多伟大思想家的洞见。新约告诉我们，神照着他的恩典把教师赐给了教会（弗 4:11-12）。并非所有教师都像奥古斯丁（Augustine）、马丁·路德（Martin Luther）、约翰·加尔文（John Calvin）或乔纳森·爱德华兹（Jonathan Edwards）那样睿智。这些人虽没有使徒的权柄，但他们研究范围之广、理解之深刻使各个时代的教会都受益匪浅。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）被罗马天主教会誉为“天使博士”。天主教徒并不认为阿奎那是完全无误的，但没有一位罗马天主教历史学家或神学会忽视他的贡献。

系统神学家不仅研究圣经、信经和教会的信仰声明，还研究神在历史上曾经赐予教会的那些大师的见解。他们研究所有这些资料——圣经神学、历史神学和系统神学——并将它们整合在一起。

神学的价值

真正的问题是这类研究有何价值。许多人认为神学研究没有什么价值。他们说：“我不需要神学，我只需要认识耶稣。”然而，对每个基督徒来说，神学是不可或缺的。它是我们了解神向我们启示的真理所做的尝试——是每个基督徒都在做的事。所以，问题不在于我们是否从事神学研究，而在于我们的神学是否健全。研究和学习神学至关重要，因为神为了向他的子民启示自己可谓煞费苦心。他赐给我们一本书，不是为了用来放在书架上夹干花的，而是要我们去阅读、查考、消化和研究它，而最重要的是理解它。

在使徒保罗写给提摩太的第二封信中有一段重要的经文：“圣经都是神所默示的，于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的，叫属神的人得以完全，预备行各样的善事。”（提后 3:16-17）这段经文应该可以终结我们不需要教义或教义没用的说法。仔细研读圣经是有益的，因为圣经是全能的神所默示的，它给了我们一份宝贵而有益的财富，这财富就是教义。

圣经于“督责”也是有益的。学术界投入了很多精力进行圣经批判，有时也称高等批判，这是一种对圣经的分析性批判。然而，我们应该参与的圣经批判是让我们成为批判的对象而不是主体。换言之，应该是圣经批判

我们。当我们来到神的话语面前，神的话语就显明了我们的罪。在圣经中，不单人论是关于我们的，罪论也是如此，因此当我们读到某段经文时，会因自己的罪心里受责备。我们可能听不进去同伴的批评，但我们若能接受神借着他的圣书提出的批评便是智慧人。

圣经对于纠正错误的生活或信仰也是有益的。不久前，应一个朋友的要求，我读了《纽约时报》(*New York Times*)畅销书榜上的一本书，它是讲如何成为能与逝者交流的灵媒。我刚读到一半就不得不停下来，因为书中充满了太多属灵的污秽和谬论，以至于任何对旧约圣经中神的律法稍有了解的人都能看出其中的错误。我们可以从圣经中获得从错误教导和错误生活中归正的益处。

最后，圣经于“教导人学义”也是有益的，“叫属神的人得以完全，预备行各样的善事”。神学的目的不在于增长知识，而是要指教我们神的道路，使我们能在顺服中成长，达致成熟和完全。这就是我们从事神学研究的目的。

我们已经看到，基督教信仰不是建立在思辨哲学（speculative philosophy）之上的；它或兴或衰都是一种启示的信仰。基督教信仰的基本主张是，身为基督徒，我们所领受的真理是从神自己来的。虽然我们无法用肉眼看见神，但可以借着启示认识他，他已经揭开面纱，向我们启示他自己。启示（revelation）就是将隐藏的事显明和揭示出来。

在神学中，我们对各种类型的启示做了区分。一个重要的区分就是**普遍启示**（general revelation）和**特殊启示**（special revelation）。在本章中，我想集中讨论普遍启示。圣经告诉我们，神是所有真理的源头。万物都源于他，就像一股清泉，哪怕再小，也可以成为大河之源。神是源头，是所有真理的源泉。换言之，不仅仅是宗教真理，**所有的**真理都依赖于神的启示之工。

按照奥古斯丁和后来的阿奎那所教导的原则，若非神使获得知识成为可能，作为受造物的我们就无法知晓任何事。奥古斯丁借助于人的视觉来说明这个观点。他说，那些置身于摆满各种美丽物品的房间的人，即便他们视力很好，但如果房间漆黑一片，他们也无法看到任何美物。虽然他们可能具备看到房间中物体所必需的感官，但除非这些东西放在灯光下，否则他们即便拥有最敏锐的视力，还是看不到。同样地，奥古斯丁说，神圣启示之光对于我们认识任何真理都是必需的。阿奎那曾逐字引用奥古斯丁的论述说，所有的真理和知识归根结底都源于神，因他是真理的源头，也是使我们得以知晓一切事的那一位。因此，当科学家一面在实验室中寻求辨明真理，一面贬低我们因相信启示而确立的信仰内容时，我们只须指出，若非造物主的启示和他赐予人类通过研究自然而获取知识的能力，他们从试管中什么也学不到。

神的显明

神在所有真理中显明自己之所以被称为“普遍”，原因有二。首先，这种启示之所以是普遍的，是因为它是一种赐予所有人的知识。神的普遍启示是向世上所有人敞开的。他不仅向特定个体启示自己，更将自己启示给所有人。全人类都是他的受众，如圣经所说：“诸天述说神的荣耀，穹苍传扬他的手段。”（诗 19:1）任何有眼可见的人都可以漫步在大自然的剧场中，透过星宿、月亮和太阳看到神的荣耀。这是一座宏伟的剧院。

但盲人也没有被排除在外，因为圣经还说到神根植于人类灵魂中的知识。他赋予人良心，并通过良心在人心里启示自己。神赋予所有人是非之心，因此，即使是天生失明的人心里也有关乎神的知识（罗 1:19-20）。

因此，总的来说，**普遍**这个词意味着每个人都是受众；全人类都生活在神的启示之下。数百万人可能从未见过圣经或听过圣经讲道，但他们始终生活在大自然的剧场中，神在其中彰显了他自己。

16 这类启示之所以被称为**普遍**启示的第二个原因是，它的内容是一般性的；也就是说，它没有告诉我们神在救赎历史中的工作细节，比如基督的赎罪和复活。人们不能透过研究日落而看到诸天在述说神的救赎计划，他们必须去圣经中寻找答案。任何人都无法通过研究自然而获得圣经中的特殊信息。

我们必须了解普遍启示和特殊启示之间的区别。普遍启示是给全人类的，使我们神有一般性的认识。它不同于圣经中的启示。圣经是特殊启示，只有那些能接触圣经或了解其内容的人才能获得。特殊启示提供了更多关于神工作和计划的详细信息。

自然启示

普遍启示有时也被称为“自然启示”（natural revelation），这个词可能会令人感到困惑。在神学术语中，**自然启示**是**普遍启示**的同义词，因为普遍

启示存在于自然界中并通过自然界向我们显明的。

在普遍启示中，神不是简单地赐给我们一个地球，然后指望我们仅凭推理能力，并根据他在地上安排的一切弄清楚他是谁。我们可以仔细研究一幅画作，通过画风或颜料着色来判断画家是谁，但普遍启示却不是这样运作的。受造界是神主动启示自己的媒介。自然并不是独立于神而存在的；确切地说，神透过世界的媒介来传达关乎他自己的信息。他通过诸天、世界和他所造万物的荣耀和壮丽来传达自己。

所谓的自然启示就是神在自然界中的启示。简单来说，**自然启示**这个术语指神在自然界中并通过自然界启示他自己的工作或行为。

从自然中学习

还有一个研究类别叫作“自然神学”（natural theology）。它与自然（或普遍）启示不同。自然启示是指神的作为，而自然神学则是指人对自然启示的回应。

17

长期以来，神学家们一直围绕着我们是否可以通过自然来获得关于神的真知识，即**自然神学**是否是一项有价值的工作而争论不休。有人强烈反对人在未得救时能凭着自身力量认识神的观点。保罗在《哥林多前书》2章14节中指出，属血气的人不认识神，也不能认识。^①似乎使徒确实排除了我们可以从自然中获得任何关于神的知识的可能性，除非圣灵光照我们。然而，在论及自然神学的经典经文《罗马书》1章中，使徒又说我们**确能**透过自然获得关乎神的知识。

原子论者声称，保罗写《罗马书》时持有的观点与写《哥林多前书》时持有的观点不同。换句话说，他们认为，神透过保罗改变了想法！还有人认为，《哥林多前书》2章和《罗马书》1章所体现的差异是圣经自相矛盾的一个明显例证。然而，无论在希腊语还是希伯来语中，动词“认识”（to know）都有多种用法。一种我们称为“认知知识”（cognitive knowledge），

① 译者注：在这节经文中，“属血气的人”的英文是“the nature man”，直译为“天然的人”。

表示对某事的理性认知；还有一种是个人的、亲密的认识。举例来说，圣经说一个人与他的妻子“同房”时，也用了 knowing（认识）一词，这里显然是指男女之间最亲密的关系。同样地，保罗在写给哥林多人的信中谈到对属神的事要有属灵分辨力。他说，在堕落的状态下，我们没有那种属灵的分辨力。在这里，他指的是一种超越单纯理性认知的认识。

在《罗马书》1章中，保罗写道：“原来，神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。”（18节）这里保罗是要着重告诉我们得救为何是必须的。他把全人类都带到神的审判台前，为要说明每个人都需要福音，因为每个人都被判有罪——不是因为他们拒绝耶稣，很多人从没有听说过他，而是因为他们拒绝了父神，他已向全人类显明了自己。作为罪人，我们的本性就是行不义抵挡真理。保罗说，人类对启示的回应令神忿怒。

保罗继续说：“神的事情，人所能知道的，原显明在人心里，因为神已经给他们显明。”（19节）这里“显明”一词的希腊语是 *phaneros*，它的拉丁语为 *manifestum*，由这个词又衍生出英文 *manifest*，意为清楚。这句话的意思是，神并没有在世界各地埋下深奥的线索，以至于人类需要一位大师来解释神的存在；相反，神对自己的启示是**显明的**，是清楚的。保罗又补充说：“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见……”（20a节）这似乎是一个矛盾的说法——人怎么能看到看不见的东西呢？然而，这并不矛盾。我们能清楚地看见，但并非直接看见。我们不是看见了那看不见的神，乃是看见了那看得见的世界，这世界带给我们神的启示。神那看不见的属性是借着看得见的事显明出来的。

人没有任何理由无视神的启示：“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但借着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”（20节）那些拒绝到神面前来的人试图为自己开脱说，神未能提供足够的证据证明他的存在，但保罗在《罗马书》中用一个严峻的事实驳斥了这一借口：“因为他们虽然知道神，却不当作神荣耀他，也不感谢他。他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。”（21节）圣经明确指出，神在自然界中的自我启示使我们可以对他的属性有真实而清晰地认识。

直接启示和间接启示

我们还必须注意间接（mediate）启示和直接（immediate）启示之间的区别。术语**间接**和**直接**涉及某种事物在两点之间的功能或作用。神超乎万有，而我们是地上。因此，传达神启示的是大自然；换句话说，自然界是神启示的媒介，就像报纸或电视广播是一种传播媒介一样，因此这些传播方式被统称为“媒体”。同样地，普遍启示的主要媒介是自然界。

19

而**直接的普遍启示**（immediate general revelation）这个术语是用来描述神向我们启示自己的另一种方式。在《罗马书》2章15节中，保罗说，神的律法已经刻在我们的心里了，加尔文称之为**对神的意识**（*sensus divinitatis*），或者对神的感受。这是神根植于人灵魂中的意识，这种意识体现在我们的良心以及我们对神律法的认识上。我们并不是通过某种媒介获得这些知识的，而是直接从神那里得来的，因此这种启示被称为“直接启示”。

神的永能和神性已经借着普遍启示向世人显明了。我们虽然出于罪性抵挡这启示，却永远无法消除神透过自然和我们的内心赐下的这种对神的认识。

虽然神以某种方式借着所谓的普遍启示向世上所有人启示他自己，但还有一种特殊启示却不是每个人都有机会领受的。特殊启示揭示了神的救赎计划。它告诉我们道成肉身、十字架和复活的奥秘——这些都是人类无法通过研究自然界获知的。特殊启示主要（尽管不是唯一）存在于圣经中。圣经见证了神如何以一种特殊的方式启示他自己：

神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖；就在这末世藉着他儿子晓谕我们，又早已立他为承受万有的，也曾藉着他创造诸世界。他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用他权能的命令托住万有。他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。（来 1:1-3）

我们从神自己领受了独特的信息，这个令人惊讶的事实是基督徒理解知识的根基所在。

认识论（epistemology）是哲学的一个分支，是一门关于认知的科学。它研究分析人类获取知识的方式。关于人类主要是通过心智——即**理性**（**rational**）方法，还是通过视觉、听觉、味觉、触觉和嗅觉五感——即**经验**（**empirical**）法——来获取认知，学术界历来争论不休。即使在基督教界，关于理性和感官何者为主导的辩论仍在继续。然而，身为基督徒，我们当一致认同，基督信仰归根结底是基于神自己的启示。坚持这一信念对我们判定真理至关重要，因为来自神的知识远胜于我们通过分析自身处境、内在的自我省察或观察周围世界推导出的任何结论。

21

在旧约时代，神有时会直接对人说话。有时他还通过异梦和特定的神迹

启示自己，就像他对基甸所做的那样。还有时候，神通过抽签、通过祭司使用的乌陵和土明以及神显事件（*theophany*）启示他自己。*theophany* 一词源于希腊语 *theos*（意为“神”）和 *phaneros*（意为“显现”），因此，神显就是不可见之神的可见显现。

旧约中最为人所熟知的神显事件或许是摩西在米甸旷野遇见的燃烧的荆棘。当摩西看见荆棘被火烧着却没有烧毁时，他就走近荆棘，于是神从荆棘中呼叫摩西说：“我是自有永有的。”（出 3:14）这荆棘就是不可见之神的可见显现。以色列人出埃及后，引导他们在旷野中漂流的云柱和火柱也是不可见之神的可见显现。

先知和使徒

22 神与以色列人沟通的主要途径是借着先知，我们称他们为“启示的使者”。先知是像我们一样的人。他们使用人类的语言，但因为从神领受信息，所以他们的话就成为神圣启示的容器或管道。因此，他们总是在预言开头说“耶和华如此说”。先知的話被记录成书，就成为圣经。因此，旧约是由一群像我们这样的人执笔写成的，但他们又与我们不同，因为他们是神所差遣的，在他子民中为神做发言人。

当然，并非所有自称先知的古以色列人都是真先知；事实上，以色列最大的争战并非来自敌对国家，而是来自营中或城内的假先知。假先知以教导人们想听的而非神的真实启示而闻名。先知耶利米在其侍奉期间一直受到假先知的搅扰。当耶利米试图警告人们神的审判即将到来时，假先知却反对他的预言，并竭尽所能打压他的信息。

区分真先知和假先知有很多方法。以色列人需要用三个测试来确定谁是真正传达神圣启示的人。第一个测试是神的呼召，这也是为什么先知们要急切地表明他们是蒙神直接呼召说预言的。在旧约中我们看到，有几位先知，包括阿摩司、以赛亚、耶利米和以西结，向他们的听众讲述了自己特别蒙召并受膏说预言的情形。

新约中与先知对应的是使徒。先知和使徒共同构成了教会的根基（弗

2:20)。使徒的主要标志是他们蒙基督直接的呼召。**使徒**（Apostle）一词是指一个奉差遣者的名或受差遣者委派的人。耶稣对使徒说：“人接待你们，就是接待我；接待我，就是接待那差我来的。”（太 10:40）有争议的是，新约中最重要的使徒之一保罗并不是最初的十二使徒之一。在耶稣还在世上服侍的时候，保罗恐怕并不认识耶稣，他也不像其他使徒那样亲眼见过耶稣的复活。保罗似乎缺乏成为使徒所必需的资历，因此新约既通过保罗自己的见证又通过路加的见证叙述了保罗在去大马士革的路上蒙召的情形。此外，其他使徒也证实了保罗使徒身份的真实性。

23

旧约中测试真先知的第二个方法是有神迹显现。并非所有的旧约先知都行过神迹，但他们的事工在一开始就有一系列层出不穷的神迹来证实，这些神迹从摩西开始，一直延续到以利亚的时代。其他先知也是如此。分辨真假神迹是一件很重要的事，因为有些神迹是仿冒的，如法老宫中的术士所行的。他们所谓的神迹不过是骗人的把戏。

测试真先知的第三种方法是其预言是否应验；换句话说，先知所说的事应验了吗？假先知试图预测将要发生的事，但倘若他们的预言没有应验，就说明他们的信息是假的。

借着旧约的先知和新约的使徒，我们得到了一份特殊启示的书面记录。它是透过基督的使者传给我们的，即他授权做启示使者的人。耶稣没有留下带有他签名的手稿，他也没有写过任何一卷书。我们所知的关于他的一切都包含在新约的记载中，这些记载是他借着使徒的工作传给我们的。他们是他的使者，拥有代表他说话的权柄。

成了肉身的道

《希伯来书》的作者指出了特殊启示的另一个层面，至高的启示，即成了肉身的道。我们拥有被写成书的道，它赐给我们特殊启示，但我们还有成了肉身的道，就是经上所说的那一位。将神的话语显明出来的就是耶稣自己，正如《希伯来书》的作者所说的：“神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖；就在这末世藉着他儿子晓谕我们，又早已立他为承受万有的；

24

也曾藉着他创造诸世界。”（来 1:1-2）

当门徒与耶稣在楼上聚集时，腓力对他说：“‘求主将父显给我们看，我们就知足了。’耶稣对他说：‘腓力，我与你们同在这样长久，你还不认识我吗？……我在父里面，父在我里面，你不信吗？’”（约 14:8-10）众使徒的元首、神拣选揭示自己的终极方式就是基督自己。在基督里，我们得见父所启示的丰盛，而唯有透过圣经我们才能遇见基督。

十六世纪的宗教改革运动表面上是唯独因信称义的教义引发的，但其背后还涉及另一个重要的问题——权威。

当马丁·路德与罗马天主教会领袖就称义的教义展开辩论时，他被迫必须公开承认以下事实：他的观点既与天主教会以往的声明相悖，也与前任教皇颁布的某些训谕不符。这给路德带来了一场信仰的危机。因为在他那个时代，质疑教会或教皇的权威就是大逆不道。然而，路德坚持自己的立场，最终他在 1521 年的沃尔姆斯会议（the Diet of Worms）上宣告：

除非我被圣经的见证或明确的理由说服，否则我无法收回自己的观点（我既不相信教皇，也不相信公会，因为众所周知，他们经常犯错，并且自相矛盾）。我受所引用经文的约束，我的良心被上帝的话语所俘获。我不能也不会收回任何话，因为违背良心既不安全也不正确……我别无选择，这是我的立场！愿上帝帮助我，阿门！^①

这场冲突催生了宗教改革的口号“唯独圣经”（*Sola Scriptura*）。路德和其他改教家们认为，最终只有一个绝对的权威可以约束我们的良心。路德并没有贬低教会的次要权威地位，也没有否认历史悠久的教会大公会议的重要性，如尼西亚会议和迦克墩会议。他认为，即使是大公会议，也不具备与圣经同等的权威。这使人们更加关注圣经权威的本质与基础。

26

① *Luther's Works*, vol. 32, ed. George W. Forell (Philadelphia: Fortress, 1958), 113.（中译本，马丁·路德著，《路德文集》，叶泰昌等译，香港路德会文字部，2016 年。）

圣经的原初作者和权威

改教家们对圣经首要性和权威性的看法基于圣经的原初作者。请注意 **authority**（权威）和 **authorship**（原初作者）这两个词之间的密切联系，两者都包含 **author**（作者）一词。改教家们认为，尽管圣经是一卷一卷出现的，又是由人类执笔写成的，但它的终极作者并非保罗、路加、耶利米或摩西，而是神自己。神透过人类作者的写作来行使他的权柄，这些作者作为他的使者向世人发声。

人类作者是如何被赋予神的权威呢？正如我们在前一章看到的，先知们声称他们的信息来自神，这就是为什么历史上一直使用两个拉丁短语来指称圣经典藉的本质。一是“神的话语”（*verbum Dei*），一是“神的声音”（*vox Dei*）。改教家们相信，尽管神没有亲笔写下圣经中的文字，但这些文字仍是从他来的，就好像是神从天上直接传给我们的一样。

在《提摩太后书》中，保罗写道：“圣经都是神所默示的。”（提后 3:16a）这里“圣经”一词的希腊语是 *graphē*，意为“著作”。然而，对犹太人来说，*graphē* 一词专指旧约圣经。此外，“经上记着说”是一个专用术语，犹太人认为这特指圣经著作。《提摩太后书》中的这段经文非常重要，因为这里的 **圣经** 一词专指旧约圣经，也可引申为包含了新约中的使徒著作，因为使徒们意识到他们被赋予了权威，去传达神借着圣灵传给他们的新约话语。（例如，使徒彼得将保罗的著作与别的经书归为同类，参见《彼得后书》3 章 16 节。保罗清楚知道自己有权威发布有约束力的启示，参见林前 7:10–16。）保罗在这里做出了一个惊人的断言，所有这些著作，所有这些经卷，都是神所默示的。

呼出

和合本圣经中的“默示”一词在英文标准版圣经（English Standard Version，简称 ESV）中被译为“breathed out”（呼出），在钦定版圣经

(King James Version, 简称 KJV) 和其他英译本中被译为 “given by inspiration” (灵感所赐)。鉴于默示教义的悠久历史, 我们必须弄清楚《提摩太后书》3 章 16 节中**默示**一词的意思以及教会历史上人们对这个词的理解。

华腓德 (B.B. Warfield) 曾指出, 《提摩太后书》3 章 16 节的真实意思更多与信息的终极来源有关, 而不是神 (通过人类作者) 传达信息的方式。按其字面意思, 保罗在这里宣告, 全部圣经都是**神所呼出的** (*theopneustos*), 这一表述强调的是神呼出的内容, 而不是神将气息吹入何物。保罗此言的核心是, 整本圣经都是神所呼出的。呼出是 *expiration*, 而吸入是 *inspiration*。因此, 严格来说, 我们应该将这句话翻译为, 整本圣经皆是 “神的呼出” (*expiration of God*), 而不是 “灵感吸入” (*inspiration*)。关键在于, 当保罗坚称整本圣经都是神的呼出时, 他是在说圣经的终极来源是神。神才是这些著作的源头。

当我们谈论 “默示” 这个概念时, 我们是在谈圣灵的工作, 他在不同的时候降临在人们身上, 用他的能力膏抹他们, 使他们受感写出神的真道。圣经没有明确定义圣灵在这方面的工作, 却清楚地表明经卷不是人创作的。总之, 默示的教义关乎神监督圣典写作的过程。

28

有人指责正统基督徒宣扬的是一种机械的默示论, 有时也被称为 “口述论” (*the dictation theory*)。他们认为, 圣经的人类作者们仅仅是记录了神口述的内容, 就像秘书逐字逐句记录口授的信件一样。教会历来与这种简单的默示论保持距离, 尽管有时教会中的一些人似乎暗示这种观点是正确的。例如, 加尔文说, 从某种意义上说, 先知和使徒是神的 “秘书” (*amanuenses*)。就他们是传达神话语的使者而言, 他们是**秘书**, 但这并不能解释默示的运作方式。

我们不知道神是如何监督圣典的记录过程的, 但对今天教会来说, 关键在于, 尽管圣经体现了人类作者的个性、语言风格和关注点, 但它是在神的监督下写成的, 作者并不是凭自己的能力在写作, 否则我们就会在其中发现许多错误。

逐字逐句

此外，教会历来一直认为圣经的默示是逐字的；换句话说，默示不仅涉及地上作者所传达信息的宏观框架，更涉及圣经的每一个字词。因此，教会一直热衷于尽可能精确地修复圣经原始手稿，并投入大量精力研究古希伯来词汇和希腊语词汇的含义，因为每个词都承载着神圣的权威。

29 当耶稣在旷野受试探与撒但辩论时，他们直接引用了经文。耶稣常常就凭一个词来反驳魔鬼或法利赛人。他还说，律法的一点一画也不能废去，都要成全（太 5:18）。他的意思是，神的律法中没有一个多余的词，也没有一个词是可以商榷的。每个词都承载着其终极作者的有约束力的权威。

在今天的时代，随着对圣经的批评铺天盖地而来，人们试图摆脱默示概念的束缚。德国学者鲁道夫·布特曼（Rudolf Bultmann, 1884–1976）全盘否定了圣经的神圣起源。新正统派（neoorthodox）的神学家们致力于恢复在教会中宣讲圣经，并试图提供一种比十九世纪的自由主义更高的圣经观，但他们同样反对口头默示（verbal inspiration）和命题性启示（propositional revelation）。例如，卡尔·巴特（Karl Barth, 1886–1968）认为，神通过事件而不是通过命题来启示自己。然而，圣经不仅仅是对多个事件的叙述性记录，它并非只让我们知道发生了什么，然后让我们自己去解读其含义。相反，圣经既记录了所发生的事件，也提供了对事件意义的权威性的、使徒和先知的解释。

例如，耶稣被钉十字架的事件在福音书和使徒书信中都有记载和解释。人们对耶稣的死有不同的看法。对他的许多追随者来说，这种幻灭令他们悲伤不已；对彼拉多和该亚法来说，这只是政治上的权宜之计。而使徒保罗在阐释十字架的意义时，将其定义为一种宇宙间的救赎行为，一个为满足神的公义而献上的赎罪祭，这一真理并不是仅仅看到事件本身就立刻显明的。

新正统派神学家还认为，圣经并非启示，而是对启示的“证明、证词”

(*Zeugnis*) 或“见证”，这就大大削弱了圣经的权威性。他们声称，尽管圣经具有一定的历史意义，也见证了真理，但它本身不一定是启示。相反，传统基督教认为，圣经不但为真理做见证，它本身**就是**真理。它是神圣启示的实际体现。它不仅仅指向自身之外的东西，它给我们的正是神的真道。

任何关于圣经典籍本质的讨论只要涉及默示的问题，就必须解决无谬性（infallibility）和无误性（inerrancy）的问题。纵观教会历史，传统观点一直认为圣经是无谬且无误的。然而，随着所谓的高等批判的兴起，尤其是在十九、二十世纪，不仅圣经的默示受到广泛的攻击，圣经无谬和无误的概念也遭到了尖锐的批评。

一些批判者认为，无谬论是十七世纪新教徒的发明。这一时期有时被称为“新教经院主义时代”（the age of Protestant scholasticism），与世俗哲学时代中的“理性时代”（the age of reason）相对应。这些批判者声称，无谬论作为一种理性建构，对圣经作者甚至十六世纪的改教家们来说都是陌生的。但是，改教家们确实宣称圣经是无误的，教会的教父们也是如此，包括特土良（Tertullian）、爱任纽（Irenaeus），尤其是奥古斯丁。更重要的是，圣经自身也宣告它源于神。对教会而言，圣经宣称它是神所默示的，这一点相当重要。

定义术语

教会历来认为，圣经在人类历史中的所有书面文献中，是独一无二的无谬之书。**无谬**一词可以定义为“不可能失误”，意思是从不会犯错。从语言学的角度来看，**无谬**一词的意思要强于**无误**。举例来说，一个学生参加了一次考试，考试由二十个问题组成，他二十个问题都答对了，他的答卷是**无误**的。然而，学生在这个特定场景里的**无误**并不意味着他是绝对正确的，因为他在随后的考试中有可能犯错。

31

围绕默示问题的许多争议都是因为人们对无谬和无误这两个术语存在一

定程度的混淆，尤其是它们的适用范围。为了说明这一点，我们来看看以下两句话的区别：

A. 圣经是唯一无误的信仰实践准则。

B. 圣经只有在谈到信仰和实践时才是无误的。

这两种说法听起来相似，但二者的意思却有不同。在第一句话中，**唯一**一词是将圣经视为唯一具有权威性的无误来源。换句话说，圣经是我们信仰的准则，涉及我们所相信的一切，它也是我们实践的准则，涉及我们所做的一切。

在第二句话中，这个词的指向发生了变化。在这里，**只有一**词的限定范围是圣经的一部分，意为圣经只有在谈到信仰和实践时才是无误的。这种观点被称为“有限无误论”（limited inerrancy），这种看待圣经的方式在当今很流行。**信仰**和**实践**这两个术语涵盖了基督徒生活的全部，但在第二句话中，“信仰和实践”被简化为圣经教导的一部分，从而将圣经中关于历史、科学和文化的内容排除在外。换句话说，圣经只有在谈到宗教信仰时才具有权威性；它在其他方面的教导被视为不可靠的。

基督的权威

32 综上所述，圣经的权威问题最终取决于基督的权威。在二十世纪七十年代，林格尼尔福音事工（Ligonier Ministries）出资举办了一场以圣经权威性为主题的会议。^①来自世界各地的学者齐聚一堂，讨论圣经无误性的问题。每位学者都不约而同地从基督论的角度来思考这个问题：耶稣对圣经有何看法？这些学者盼望持有一种反映耶稣教导的圣经观。

我们了解耶稣对圣经看法的唯一途径就是阅读圣经，但这个事实会导致

① 参见 *God's Inerrant Word: An International Symposium on the Trustworthiness of Scripture*, ed. John Warwick Montgomery (Calgary, Alberta: Canadian Institute for Law, Theology, and Public Policy, 1974)。

循环论证：耶稣教导了圣经的无误性，而我们只能通过圣经本身来了解耶稣说了什么。然而，就历史真实性而言，圣经中争议最少的部分是那些包含耶稣关于圣经的论述的部分，即使在批评者中也对此存在广泛共识。神学家们对于耶稣对圣经的看法争议不大。不同背景的学者和神学家（无论是自由派还是保守派）都一致认为，历史上的拿撒勒人耶稣相信并教导一种一世纪的犹太教普遍认同的高等圣经观，即圣经就是神所默示的话语。耶稣的圣经观体现在福音书中，“我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全”（太 5:18）“经上的话是不能废的”（约 10:35）及“你的道就是真理”（约 17:17）。此外，耶稣常以旧约圣经为依据仅用“经上记着说”就可以解决神学争端。

很少有学者（如果有的话）会质疑这样的观点，拿撒勒人耶稣所教导的内容正是教会两千多年来所传授的。然而，其中许多学者却反过来说，耶稣对圣经的看法是错误的。人们不禁对基督教神学家如此傲慢的言论感到惊讶。他们之所以这样说，是因为他们认为，耶稣受到了当时犹太社群普遍持有的圣经观的影响，而在他的人性中，他并不知道这些观念其实是错误的。他们迫不及待地向批评者指出，耶稣虽然有神性，但作为人类的耶稣也有不知道的事。例如，当耶稣被问及再来的日期和时间时，他告诉门徒说，那日子那时辰没有人知道，唯独父知道（太 24:36）。他这样说明他所知的有限。批评者认为，这解释了他为何给了我们一个错误的圣经观。

33

作为回应，传统基督教学者表示，虽然耶稣的人性没有全知的属性，但他成为我们的救主不一定要无所不知。神性是全知的，但人性却不是。然而，这里更深层的问题在于基督的无罪。人若声称自己所教导的无不是从神而来，却教导了一个错误，那他就是有罪的。圣经有一条关于教导的原则，即不要多人作师傅，因为晓得他们要受更重的判断（雅 3:1）。作为教师，我有道义上的责任不向学生撒谎。如果我的学生问我一个问题，但我不知道答案，我有义务告诉他们实情。如果我对某个问题的想法尚不明确，我必须让他们知道我对答案没有把握。这种谨慎是必要的，因为教师有能力影响他的学生的想法。

历史上没有哪位教师比拿撒勒人耶稣拥有更大的影响力和权威。如果他

告诉人们摩西写的是关于他的事，亚伯拉罕因盼望他的日子而欢喜，神的话语是不能废去的，而且也是真实的，但如果他错了，他就要负责；他有责任为自己的确定性设定一个界限，并为此负责。

如果耶稣在圣经的权威这样一个关键问题上教导错了，我无法想象还有人会认真对待他教导的其他事。耶稣说：“我对你们说地上的事，你们尚且不信，若说天上的事，如何能信呢？”（约 3:12）然而现在却有一代神学家声称，虽然耶稣关于天上之事的教导是正确的，但他关于地上之事是错的。

34 但既然圣经为我们提供了足够可靠的历史信息，使我们可以得出耶稣是先知的结论，而且耶稣自己也告诉我们，这些信息的来源是绝对可靠的，因此我们就不是在循环论证，而是渐进论证。我们从历史开放性开始，到批判性，到历史可靠性，到耶稣教导中的历史知识，最后到耶稣的教导。他告诉我们，这个来源不是有点可靠，而是绝对可靠，因为它不折不扣就是神的话语。

我们说圣经是信仰和实践的唯一准则，是因为我们相信这一准则是主所赐的，它就是神的准则。因此，我们说圣经是无谬无误的。在本章中我们讨论了两个术语——**无误性**和**无谬性**——无误性的意思较弱；它是从无谬性的概念自然产生的——如果某事不可能有错，那么它就不会出错。为了经受住批判的考验，圣经只需与自身的主张保持一致，如果我们按照新约的定义来定义**真理**，那么人们就没有任何正当的理由质疑圣经的无误性。如果神的话语不会落空，也不会出错，那么圣经就不会落空或出错。

圣经（Bible）一词源于希腊语 *biblos*，意思是“书”。然而，尽管圣经被装订为一册，但它并不是一本书，而是由六十六卷书组成的一本合集。它包含一系列书卷。既然有这么多的书卷共同组成了圣经典籍，我们怎么知道这本合集包括了正确的书卷呢？这就涉及**正典性**（canonicity）的问题。

正典（canon）一词源于另一个希腊语 *kanōn*，意为“标尺”或“规范”。称圣经为“圣经正典”就是说，它的六十六卷书合在一起，是教会的最高衡量标准或权威。圣经经常被描绘为“规范中的规范，且无需规范”（*norma normans et sine normativa*）。在这个表达中，**规范**（norm）一词的不同形式出现了三次。“*norma normans*”的意思是“规范中的规范”，而“*sine normativa*”的意思则是“无需规范”。圣经是一切标准的最高标准或规范，它不受其他任何标准的评判。

正典的程度

我们在考察圣经的本质时，已经讨论了默示、无谬性和无误性的问题。在本章中，我们不再探讨圣经的本质，而是它的范围，即圣经正典到底包含哪些著作？

人们对正典存在很多误解。批评者认为，鉴于可以被纳入圣经的书籍数量众多——他们声称有超过两千本——似乎很有可能有些书籍应该被纳入正典，但是却被遗漏了，而另一些本不该被纳入的书却进入正典。然而，绝大多数被考虑纳入正典的书籍很快就被早期教会否定了，因为它们明显是伪造的。

36

第二世纪的诺斯底派（Gnostic）异端声称有使徒的权柄，他们撰写了

一些自己的书籍并广泛传播。但教会从未认真考虑过要将这些书纳入正典，因此，有两千多本候选书籍的说法是有误导性的。如果我们观察教会主导的历史筛选过程——这个过程需要极其谨慎和详尽的调查——就会发现，在那些被排除在外的书中，只有三本书是教会认真考虑过是否纳入新约的：《十二使徒遗训》（*Didache*）、《黑马牧人书》（*the Shepherd of Hermas*）和《革利免一书》（*First Letter of Clement of Rome*）。这些文献起源于一世纪末或二世纪初，人们阅读这些作品时会清楚地发现，作者们知道他们的作品是亚使徒时期或后使徒时期完成的。因此，他们顺服使徒及其著作的权威。

被排除的文献对教会来说是重要且有用的，在教会历史中一直如此，但在是否要将它们纳入正典的问题上教会从未有过争议。在最初几个世纪中，关于正典的争论大多都与被排除的书无关，而是关于被实际纳入的书。关于是否将《希伯来书》《彼得后书》《约翰二书》《犹大书》和《启示录》纳入正典的争论持续了一段时间。

正典的确立

37 还有些人对正典的权威性持异议，因为正典是在基督死后很久的第四世纪才完全确立的。新约正典的确立过程持续了一段相当长的时间，但这并不意味着教会在四世纪末之前没有新约圣经。教会从建立之初就一直在使用新约中的基本书卷，这些书卷我们至今仍在阅读和遵行，而且因为它们具有使徒的权威，所以被视作正典。

引发正典确立问题的是一个叫马吉安（*Marcion*）的异教徒，他发布了自己确立的正典。他深受诺斯底主义的影响，认为旧约圣经所描绘的神并不是宇宙间终极的神，而是一个叫作“德谬哥”（*demiurge*）的次等神祇，他性情暴戾。而基督来是要启示真神，并拯救我们脱离这位心胸狭隘的神祇。因此，马吉安将新约中一切可将基督与旧约中的耶和華神积极联系起来的内容都删了。他又删除了《马太福音》和其他福音书的许多内容，以及基督称神为自己的父的所有内容。马吉安还删除了保罗的一些著作。他最终出版了一部短小精悍的新约修订版。正是这本修订版促使教会给出了一个正式的、

权威的圣经经卷清单。

正典的标志

为了确定正典的真实性，教会采取了三重检验方法。有些人对存在筛选过程的事实感到不安，但这一过程的严谨性应该会让我们感到安心。

一卷书是否具有权威性的标志或检验其权威性的方法是它是否源于使徒，这个标准有两个方面。一份文献要起源于使徒，必须是使徒本人撰写的或是在使徒直接和明确的授权下写成的。例如，《罗马书》从未受到质疑，因为所有人都承认它是使徒保罗的著作，因此具有使徒的权威。同样地，《马太福音》和《约翰福音》也没有受到过质疑，因为它们是耶稣的使徒撰写的。《路加福音》没有受过质疑，因为路加是保罗的同工，是保罗历次宣教旅程中的同伴。同样地，马可被视为使徒彼得的发言人，因此《马可福音》的背后是使徒彼得的权威。从一开始，四福音书或保罗书信的使徒权威性和正典性就是毋庸置疑的。

38

圣经正典的第二个标志是为初代教会所接受。《以弗所书》就是一个符合该标准的例子。人们认为，保罗写这封书信的初衷是面向以弗所教会之外更广泛的受众。这是一封发给以弗所周围地区的所有教会的通函。不仅《以弗所书》是这样，保罗的其他书信也是如此。福音书也在一世纪的教会中广为流传。作为历史调查的一部分，教会在考虑将哪些文献纳入正典时，会考查教会是如何从早期开始接受某份文献并将其当作权威引用的。《革利免一书》虽然未被纳入正典，但革利免在其中引用了保罗写给哥林多教会的书信，这表明早期基督徒群体早已将《哥林多前书》视为权威书卷。在圣经中，使徒彼得提到保罗的书信也属于圣经典籍的范畴（彼后 3:16）。

引起最多争议的是正典性的第三个标志。那些由使徒所著或由使徒授权并被早期教会接受的书卷，构成了新约圣经的核心书卷，它们被纳入正典是毫无争议的。但还有第二类书卷，围绕这些书卷存在着一些争议。其中一个就是这些书卷的教义和教导与核心书卷的一致性。这个问题引发了一些关于《希伯来书》的问题。常有人将这封书信的一部分——《希伯来书》6

章——解释为，这是在暗示那些蒙基督救赎的人可能会失去救恩，因此这与圣经关于该主题的其他教导不符。但这一章可以用一种与圣经其他部分一致的方式来解释。最终促使《希伯来书》的争论得以解决的是认为保罗是其作者的观点。早期教会认为保罗是《希伯来书》的作者，这使得这封书信得以进入圣经正典。具有讽刺意味的是，今天认为保罗是这封书信的作者的学者不算多，但否认它是圣经正典的人就更少了。

正典的范围

十六世纪，罗马天主教与新教徒之间就旧约圣经的范围和程度发生了争论，特别是关于旁经（Apocrypha）的问题，即写于两约之间的一系列书卷。罗马天主教会接受了旁经，而多数改革宗教会则没有接受。这场争论的焦点是一世纪的教会和耶稣本人到底将哪些书卷视为正典。所有来自巴勒斯坦的证据都表明，犹太地区的巴勒斯坦正典不包含旁经，但亚历山大的许多人，即希腊化犹太人的文化中心，却将旁经包含在内。然而，最近的学术研究表明，即使是亚历山大正典，也承认旁经是次要的，不具备完全的圣经权威。所以问题仍然是，罗马天主教和新教谁是正确的？换句话说，我们是根据什么权威来确定哪本书属于正典？

按照新教徒的观点，圣经中的每一卷书都是无谬误的，但教会确定哪些书卷可以被纳入圣经的过程却并非毫无谬误。我们相信，在确立正典的过程中，教会靠着神恩典的护理和引导做出了正确的决定，使所有应该在圣经的书卷都已经被纳入其中。但是，我们不认为教会自身是绝无谬误的，不管是过去还是现在。相比之下，罗马天主教的逻辑是，我们有正确的书卷，因为教会是绝对正确的，教会的任何决定都是绝对正确的。他们认为，正典的形成取决于教会的权威；而新教徒认为，正典的形成取决于神的护理。

我建议你深入研究圣经正典的形成过程。最后，我要强调一点，尽管进行了历史调查，但我相信教会在这一过程中完全是按照神的心意行事，而我们完全有理由确信，圣经正典中纳入的书卷是正确无误的。

几年前，我遇到了一位老朋友。我们是大学同学。大学期间，我们每晚都在一起查经祷告。大学毕业后，我们失去了联系，所以再次见到他我很高兴。在交谈中，他告诉我，毕业后他对圣经的看法已经发生了变化；他不再相信圣经是神所默示的。相反，他说，现在他开始相信属灵的权威在于教会。

历史上的争论

归根结底，教会终极的、无可置疑的权威究竟在于圣经典籍中使徒的教导，还是在于教会中监督群羊的教牧团？这曾是教会在十六世纪争论过的问题，当时的改教家们认为，唯独圣经是神终极的权威性启示；教会不具备与圣经同等的权威。然而，在十六世纪中叶，罗马天主教会为了回应改教运动召开了天特会议（Council of Trent）时，其中第四次会议讨论了教会权威与圣经权威之间关系的问题。在此次会议中，天主教会表达了对圣经是神的默示及圣经权威性的信心，同时也声称神通过教会传统启示自己。

除了圣经，我们还可以在其他地方找到神的真理。我们可以在正统的神学书籍中找到，只要它们是可靠的，但它们不是这种特殊启示的初始来源。然而，罗马天主教会坚持“双重来源理论”（dual-source theory），即特殊启示有两个来源，一个是圣经，另一个是教会传统。这一理论造成的后果是将教会置于与圣经同等的权威地位。

41

当时欧洲大陆爆发战争，于是天特会议的第四次会议突然结束，因此关于会议实际情况的部分记录并不清楚。第四次会议原始草案的一项法令提到：“真理……部分（*partim*）包含在圣经中，部分（*partim*）包含在不成

文的传统中。”但在大会审议的关键时刻，两名神职人员起身反对这种“部分……部分”的表述。他们认为，这种观点会破坏圣经的独特性和全备性。在那之后，我们所知道的是，“部分……部分”的用词被从文本中删除，取而代之的是“和”（*et*）。这是否意味着大公会议对抗议做出了回应，而且有意使圣经和传统的关系模糊不清？还是说这种表达上的差异意味着会议仍然坚持有两种独立的启示来源？严格来说，从天特会议的记录中我们无法回答这些问题，但我们可以从教会后来的法令和决议中窥见一二，距今最近的是教皇通谕《人类通谕》（*Humani Generis*, 1950）。在这份通谕中，教皇庇护十二世（Pope Pius XII）明确指出，教会接受两种独立的特殊启示来源。

因此，罗马天主教会既依赖教会传统也依赖圣经来确定其教义，这使得大公对话^①变得异常困难。当审查某个特定教义时，新教徒希望严格按照圣经的权威确立他们的立场，而天主教会则希望纳入教会大公会议的决议或教皇通谕的解释。这一点可以从圣母“始孕无玷”^②（*immaculate conception*）等问题中看出来。尽管在圣经中并未发现这样的教义，但罗马天主教会却基于传统确立了这一教义。

针对那些坚持**唯独圣经**的人，罗马天主教会辩称，既然将某些书卷正式纳入圣经是出于教会的决定，那么圣经的权威就受制于教会的权威。而从非常现实的意义上说，圣经的持久权威就源于教会自身更高的权威。新教徒则出于圣经的、神学的和历史的原因拒绝接受这一观点。改教家认为，唯有圣经具有那种约束性权威，因为他们坚信圣经是神的话语，唯有神能约束人的良心，并有绝对的权威。

罗马天主教会确实承认唯有神才是终极的权威，但他们认为，当耶稣对彼得说“你是彼得，我要把我的教会建立在这磐石上，阴间的权柄不能胜过他”（太 16:18）时，神将这种权威赐给了教会。彼得和众使徒的权威随后又传给了他们的继任者，这就是所谓的“使徒统绪”（*apostolic succession*）。罗马天主教对这一观点的表述认为，罗马主教（即教宗）作为彼得的继承者，行使彼得作为基督在世上代表的权威。

① 译者注：不同教派之间的对话。

② 译者注：天主教教义，即圣母马利亚自被圣灵感孕就蒙神保守成为无罪之身。

圣经是否明确肯定了使徒统绪的问题尚有争议。当耶稣在该撒利亚腓立比说他要把他的教会建立在磐石上，这究竟是什么意思也没有定论。我们知道存在一个授权的过程。基督是受差遣的至高使徒，他的话也表明了这一点：“因为我没有凭着自己讲，惟有差我来的父已经给我命令，叫我说什么，讲什么。”（约 12:49）基督宣称他的话完全带着神的权柄，而当教会接受基督为主时，就是承认基督作为教会元首的权柄，因此，基督的权柄高于教会的任何其他部分。

在圣经正典最终形成的过程中，教会使用了一个“我们领受”（*recipemus*）的词。这表明，教会并没有傲慢到声称她正在创造正典或者正典的权威来自教会的地步。相反，教会承认正典书卷对所有人都具有约束性的权威。如果今天神出现在我面前，我请求他证明自己是神，而如果他以一种让我不得不屈服于他权威的方式来证明自己，那么我的顺服不会赋予他任何他原本没有的权威。我不过是在承认他本来就有的权威，并向他屈膝敬拜。这正是教会最初几个世纪中在圣经正典正式确立的过程中所做的。

教会始终服从圣经的权威，并不意味着教会没有权威。国家、政府和父母都有权威，但这些权威都是神所赐的，只是它们并不具有神的话语所具有的那种绝对权威。因此，教会所拥有的任何权威都从属于圣经的权威。

圣经的内容

我们已经快速完成了这一部分系统神学的学习。在前几章中，我们从启示的教义开始讨论了圣经的概念。到目前为止，我们仍然专注于抽象的内容——圣经的本质、起源、权威、圣经权威与教会权威的关系、圣经正典的范围等等。然而，即便我们对圣经的性质有准确的理解，并在圣经权威和正典范围方面坚持正统信仰，但我们若对圣经的内容无甚了解，又能从中得到什么呢？圣经赐给我们的不仅仅是抽象的教义；它赐给我们的是神的圣言，旨在造就、督责、归正和教导人，使我们能够成全完备，做神的儿女。

我们今天的危机不仅仅在于圣经是否是无谬无误的、是否是神的默示，而在于圣经的内容。我们花了太多时间研究所谓“绪论”（*Prolegomena*）部

分的学术问题——圣经的日期、文化和语言——以至于牧师可能在完成神学院的课程之后仍未真正掌握圣经的内容。

你了解圣经的内容吗？这部关于系统神学的作品非常详尽，因为它涵盖了许多问题，但远比研究系统神学更重要的是，神的子民要掌握圣经的内容。然而，即使我们整理了圣经的内容并持守了健全的教义，仍然面临一个问题，那就是如何成为负责任的解经者。我们不是无误之人，有时可能会曲解圣经。因此，我们需要学习一些解经的基本原则。^①

本章总结了我们第一部分的研究内容。我们已经探讨了启示和圣经，这为我们在第二部分中研究神的属性做好了预备。

^① 参考 R.C. Sproul, *Knowing Scripture*, rev. ed. (Downers Grove, IL: InterVarsity, 2009)（中译本：史普罗，《认识圣经》，张百合译，改革宗经典出版社，2010年）本书为平信徒提供了一份基本解经原则指南，教导他们如何在解经过程中避免误解或曲解神的话语。

第二部分

神 论

神已经向地上所有的受造物显明了他的存在。人人都知道他的存在，不管他们是否承认。然而，我们不仅要认识到神的存在，还要超越这种认识，深入地了解他是谁——他的属性和本质，因为没有哪一方面的神学能像我们对神的认识那样全面地定义其他一切。事实上，只有当我们理解了神的属性时，我们才能正确地理解其他教义。

不可测透的神

从历史上看，系统神学家的首要工作是研究神的不可测透性（incomprehensibility）。乍一看，这种工作似乎有些矛盾，人怎么能研究某种不可测透的东西呢？然而，当我们了解到神学家们使用**不可测透的方式**比日常用语更狭义、更精确时，这种探索就变得有意义了。从神学角度来说，**不可测透**并不是指我们不能明白任何关于神的事，而是说我们对他的认识永远是有限的。我们可以对神有一种可理解的、有意义的认识，但我们永远不会完全认识他，即便将来在天上。我们永远无法完全理解他的一切所是。

其中一个原因加尔文用一句话“有限无法理解无限”（*finite non capax infinitum*）表达了出来。这个词有两种不同的解释，因为“*capax*”既可以译作“容纳”，也可以译作“理解”。一个八盎司的玻璃杯不可能容纳无限量的水，因为它的容积是有限的——有限无法容纳无限。但当我们把“*capax*”译作“理解”时，上文中的短语则指人无法理解神的全部。我们的思想是有限的，缺乏理解或知道神一切所是的能力。他的道路非同我们的道路，他的意念非同我们的意念。他的丰富远超我们所能理解的范围。

启示的神

既然有限无法理解无限，那么作为有限的人类，我们怎么能认识神或对他是谁有重要且有意义的认识呢？加尔文说，神以他的恩典和慈爱屈尊降卑，为了我们的益处对我们低声呢喃。换句话说，他用我们的方式和语言向我们说话，就好像父母在与婴儿说话时会发出咿咿呀呀的声音一样，我们称之为“婴儿语”。但尽管如此，还是传达了一些有意义且可理解的内容。

拟人化

我们在圣经的拟人化的语言中发现了这一点。“拟人化”（anthropomorphic）一词来源于希腊语“*anthrōpos*”，意为“人”或“人类”。而“morphology”（形态学）这个术语是指对形式和形态的研究。因此，我们可以很容易地知道，所谓“拟人化”的意思就是“以人的形式”。当我们在圣经中读到天是神的座位、地是他的脚凳（赛 66:1）时，我们会想象有一位巨大的神明坐在天上，他的双脚踩在地上，但我们不会真的以为神确实就是这样。同样地，我们读到神拥有千山的牲畜（诗 50:10），也不能将其解读为神是一位大牧场主，时不时会下来与魔鬼交火。相反，这个画面向我们传达的是神的大能和全然自足，就像一个拥有大量牲畜的人类牧场主一样。

49

圣经告诉我们，神不是人——他是个灵（约 4:24），因此他没有身体——但圣经又经常描述说他具有人体的特征。经文中提到了他的眼睛、头、强壮的右手、他的脚和口。圣经说神不仅有身体的特征，也有情感的特征。我们在圣经中的某些地方读到神会后悔，但其他地方却说神不会改变他的心意。圣经在某些情况下用人类的语言来描述神，因为这是人唯一能明白的方式。

我们必须谨慎理解圣经的拟人化语言所表达的含义。一方面，圣经肯定了这些表达形式所传递的关于神的信息；但另一方面，它以一种更具教导性的方式警告我们，神不是人。然而，这并不意味着那种抽象的神学专有术语

比拟人化语言更优越，以至于我们最好说神是“全能的”（omnipotent），而不是说“神拥有千山的牲畜”。我们理解“全”（omni）这个词的唯一途径，是通过人类自身对“一切”（all）含义的理解能力。同样地，我们对“能力”的理解也不同于神的理解。他对能力的理解是无限的，而我们的理解却是有限的。

出于上述这些原因，神向我们说话不是用他的语言，而是用我们的语言，因为他只有用我们唯一可以理解的语言向我们说话，我们才能领会其意。换句话说，**整本**圣经的语言都是拟人化的，**所有**关于神的表述也都是拟人化的，因为我们唯一可以使用的语言就是拟人化的语言，而这本质上是源于我们是人类这一事实。

对神的描述

由于无限的神和有限的人之间的鸿沟所带来的限制，教会在描述神的时候必须格外谨慎。

描述神最常见的一种方法被称为“否定法”（*via negationis*）。50 “*via*”意为“途径”或“方法”，而“*negationis*”意为“否定”，这是我们谈论神时的主要方式。换句话说，我们通过否定性的表达来描述神。例如，我们注意到神是无限的，这意味着“非有限的”。同样地，人会随着时间的推移而改变，经历变异，因此被称为“可变的”。然而，神是永不改变的，这意味着他是“非可变的”（immutable）。**无限**和**不可变**这两个术语都是通过对神的否定性表达来描述神。

系统神学家谈论神还有其他两种方式。一种是“卓越法”（*via eminentiae*），或“卓越之道”，即通过将人类已知的概念或参照推到极致进行描述，如**全能**和**全知**等术语。这里，将表示能力的拉丁词 *potentia* 和表示知识的拉丁词 *scientia* 前冠以表示全的 *omni* 的前缀，进而用于描述神：他是无所不知、无所不能的，而我们人类只有有限的能力和知识。

第三种方式是“肯定法”（*via affirmationis*），即“肯定之道”。通过明确陈述神的属性来描述他，例如“神是独一的”“神是圣洁的”和“神有至

高的权能”。我们积极地将某些属性归于神，并确认这些属性确实属于他。

三种语言表达形式

在思考神的不可测透性时，需要特别注意教会界定的三种人类语言表达形式：单义语言（univocal）、歧义语言（equivocal）和类比语言（analogical）。

单义语言是指某个描述性词语用于描述两种不同的事物时具有完全相同的意思。例如，称一只狗“好”和称一只猫“好”，意思都是说它们具备顺从的特点。

51 多义语言是指，同一术语在描述不同的事物时其意义会发生根本性变化。如果你去参加一场戏剧诗歌朗诵会，却对表演感到失望，那么你可能会说：“That was a bald narrative.” 你当然不是指朗诵者是秃顶，而是说他们的朗诵缺乏感染力，没有活力或激情。就像秃子头上缺少头发一样，这场朗诵也缺少了应有的艺术魅力。此时你用“bold”（秃顶）一词做比喻，其含义与人有无头发的原意相去甚远。

介于单义语言和歧义语言之间的是类比语言。它是一种基于相似性的表达方式。它表达的意思会随着所描述事物的相似程度而相应发生变化。一个人和一只狗都可以是“好的”，但他们的“好”并不完全相同。当我们说神是“良善的”时，意思是他的良善与我们的良善类似，虽然不是完全相同，但足够接近，以至于我们可以对此展开有意义的对话。

核心的原则在于，尽管我们无法详尽而又全面地认识神，但是我们确实可以用一种有意义的方式谈论他。神用我们的方式对我们说话，而且由于他按自己的形像造了我们，所以这种形像上的相似性为我们打开了一条与他沟通的途径。

当我们回顾古代文化时，不能不注意到一个高度发达的多神论体系。例如，想想看，古希腊人有众神的神庙，古罗马人也有相应的各种神祇，司掌人类关注和经营的各个领域。在古代地中海文明中，有一个民族尤为引人注目，即犹太人，这要归因于他们对一神论（monotheism）的独特发展。

一些持批判态度的学者认为，旧约所反映的犹太宗教并非真正的一神论，而是一种多神论的微妙融合。这些批判者声称，我们今天所拥有的圣经是后来的编辑者修改过的，他们将一种更现代的一神论观点写进了圣经记录的族长叙事中。尽管存在这些批判观点，但从圣经的第一页开始，我们就发现了一个确凿无疑的宣告，即主耶和华的统治和权柄没有限量。他是天地之神，是创造和掌管万有的那一位。

统一性与独一性

旧约时期的以色列群体非常强调神的独一性。例如《申命记》中的示玛（Shema）。以色列人在礼拜仪式中要背诵示玛，它深植于他们的意识中：“以色列啊，你要听！耶和華我們神是獨一的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和華你的神。”（申 6:4-5）这段经文也构成了《马太福音》中的“最大的诫命”（太 22:37）。摩西在宣告示玛后又补充道：

53

我今日所吩咐你的话都要记在心上，也要殷勤教训你的儿女，无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论；也要系在手上为记号，戴在额上为经文；又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。（申 6:6-9）

这句对神本性的宣告——他的统一性（unity）和独一性（uniqueness）——在以色列人的宗教生活中极其重要，因此他们需要每天教导孩子们这一点。人们将其系在手上、戴在额上、写在门框上；换句话说，他们要一直思考和谈论它。以色列的父母要确保孩子们明白神的独一性，以便将这个真理灌输给每一代人。正如旧约所揭示的，周围民族虚假宗教中的多神论相当有诱惑力。以色列人面临的最大威胁是因寻求假神所招致的败坏。他们需要牢记，除了他们的神之外，再无别神。

神的独一性也体现在十条诫命中的第一条：“除了我以外，你不可有别的神。”（出 20:3）这条诫命并不是说，神的百姓还可以拜其他神，只要把耶和华排在第一位即可。“除了我以外”的英文是“before me”，直译为“我的同在”，而耶和华的同在遍及一切受造物。因此，当神说“除了我以外，你不可有别的神”时，他是在说没有别的神，因为只有他是那位统管万有的神。

54 三位一体

旧约强调的是一神论，但我们所信的是一位三一真神。三位一体（Trinity）的教义是基督教信仰中最难以理解的教义之一，它在整个教会历史中引发了不少争议。其中一些争议源于有人将三位一体曲解为三位不同的神——父、子和圣灵。这种观点被称为“三神论”（tritheism），是多神论的一种形式。

基督教会是如何认定父、子和圣灵是三位一体的神的呢？三位一体的教义是由新约本身确立的。新约圣经以父、子和圣灵三个位格来描述神。没有哪段经文比《约翰福音》的开头一章更清晰地阐明了这个概念了，这段序言为教会三位一体的信仰告白奠定了基础：

太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。光照在黑暗里，黑暗却不接受光。
（约 1:1-5）

“道”一词的希腊文是 *logos*，这句经文说：“太初有道，道与神同在，道就是神。”约翰将神和道区分开来。道和神在一起，却又不同于神——“道与神同在”。

“与……同在”一词看似无关紧要，但在希腊语中，至少有三个词有这种意思。其中一个“*sun*”，它的英文是前缀“*syn-*”。我们在 *synchronize* 一词中找到了这个前缀，它的意思是“同时发生”；例如，我们开始对表，以便同时集合。另一个希腊文是“*meta*”，也可译作“与”。在 *metaphysics*（形而上学）这个词中，*meta* 用来表示“在……旁边”的意思。第三个表“与”的希腊词是“*pros*”，它是希腊文“*prosōpon*”的词根，意思是“脸”，表示一种面对面的关系，这是人与人之间最亲密的相处方式。约翰在写“太初有道，道与神同在”时用的就是这个词。他用“*pros*”表明道与神之间存在一种最亲密的关系。

55

因此我们看到，道从起初就与神同在，彼此之间有一种亲密的关系，但接下来的句子似乎让人困惑：“道（*the logos*）就是神。”在这里，约翰使用了希腊语中常见的“*to be*”动词，这是一个联系动词，在此处用作连词。这意味着谓语中肯定的内容可以在主语找到，因此它们是可逆的：“道就是神，神就是道。”这明确指出了道是具有神性的。道不同于神，但道被视为与神同等。

教会不只从这段经文发展出三位一体教义，还包含许多其他经文。在新约描述耶稣的所有术语中，**道**是主导教会历史头三百年里神学家们思考的词语，因为它对基督的本性提供了一个如此崇高的视角。

约翰还告诉我们多马在楼上的反应。多马对从那些来自妇女和朋友的有关基督复活的报告持怀疑态度，他说：“我非看见他手上的钉痕，用指头探入那钉痕，又用手探入他的肋旁，我总不信。”（约 20:25）基督显现后向多马展示了他钉痕的手，并邀请多马把手探入他的肋旁时，多马喊着说：“我的主，我的神！”（28 节）。

新约的作者尤其是犹太作者不仅对旧约的第一条诫命非常敏感，同时也对第二条诫命即禁止制造或雕刻偶像的警告非常敏感。旧约禁止一切形式的偶像崇拜，即禁止崇拜受造之物，这一点深深根植于其教导中。因此，新约

56 的作者明白，唯有当基督是神时，他才能受人敬拜，而耶稣接受多马敬拜的事实意义重大。

当耶稣在安息日医病并赦免人的罪时，有些文士反对说：“除了神以外，谁能赦罪呢？”（可 2:7）每个犹太人都明白，安息日的主是神，就是设立安息日的那一位，所以当耶稣解释说，他医治这人是“要叫你们知道，人子在地上有赦罪的权柄”时，他是在宣告他的神性（10 节）。许多人对此感到愤怒，因为耶稣宣告自己拥有只有神才有的权柄。

当约翰写到“这道太初与神同在。万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的”时，他明确地将道与造物主联系起来。约翰还说：“生命在他里头。”说生命在道里，道是生命的源头，显然是将神性归于这位被称为“道”的存在。

同样地，新约还指出圣灵的神性。这通常体现在经文说圣灵有单单属于神的属性，包括圣洁（太 12:32）、永恒（来 9:14）、全能（罗 15:18-19）和全知（约 14:26）。圣灵的神性也体现在他与圣父、圣子同尊同荣，如《马太福音》28 章 18 至 20 节中的洗礼用语或保罗在《哥林多后书》13 章 14 节中的祝福语。

前段时间，有一位哲学教授跟我分享他的看法。他认为，三位一体的教义是个矛盾的东西，聪明人不会相信矛盾的东西。我同意他的看法，聪明人不应相信矛盾的东西。但让我惊讶的是，他将三位一体的教义归类为矛盾的东西，因为作为一位哲学家，他接受过逻辑学的训练，应该知道矛盾和悖论（paradox）之间的区别。

悖论

三位一体的教义是个悖论，但绝非自相矛盾。非矛盾律指出，一事物物在同一时间和同一关系中既可以是自己又不是自己。例如，我可以既是父亲又是儿子，但不是在同一关系中。历史上的三位一体的教义陈述是：“神是一位神，但有三个位格（person）。”也就是说，他在一种意义上是一，在另一种意义上是三。要违反非矛盾律，就必须说“神在本质上是一，同时也是三”或者说“神在位格上是一，但同时也是三”。因此，当我们从理性思维的形式范畴来看时，可以客观地得出结论说，三位一体的教义陈述并不矛盾。

教会在最初四个世纪为了解决这一问题进行了激烈的讨论，旨在忠于圣经的明确教导：神是独一的神，而且圣父、圣子和圣灵都是神。解决这个似是而非的矛盾绝非易事。乍一看，基督徒群体似乎是宣称信仰三位神，这违反了旧约圣经中根深蒂固的一神论原则。

然而，正如我前面所说的，三位一体的概念是个悖论，但并不矛盾。**paradox** 一词是由希腊语的前缀和词根构成。前缀“*para*”的意思是“在旁边、与……并行”。当我们提到跨教会事工机构（parachurch ministries）、急

救医务人员（paramedics）或律师助理（paralegals）时，我们指的是那些与他人并肩工作或辅助他人工作的组织或人。同样地，parabel（比喻）则是耶稣在其教导之外所给出的、用以阐明某个观点的手段。paradox（悖论）一词的词根来自希腊语“dokeō”，意为“看似”“思考”或“显得”。因此，paradox 指的是，当某件事物与另一事物并列放在一起时，表面上看似矛盾，但经过更进一步的调查后却发现事实并非如此。

基督教三位一体的教义陈述——神是一位神，但有三个位格——这似乎是矛盾的，因为我们习惯于将一个本体（being）视为一个位格。我们无法想象一个本体如何可以包含在三个位格中，却仍是一个唯一的本体。从这个意义上说，这种三位一体的教义陈述是个奥秘；思考一个在本质上绝对是一，但在位格上却是三的本体，让人难以理解。

本质与位格

我和妻子住在荷兰时，我们了解到人们把用来吸尘的东西叫“stofzuiger”（吸尘器），其字面意思是“吸东西的设备”。他们本可以使用一个更复杂、更形而上学的术语，但“东西”这个词很能说明问题。

59 是什么东西将人与羚羊、羚羊与葡萄、葡萄与神区别开的？是事物的本质，它的希腊文是“ousios”，意思是“本体”或“实质”（substance）。神性的东西或本质就是神本身的所是。当教会宣称神是一个本质时，它是在说神不是一部分在一个地方、一部分在其他地方，神是唯一的一个本体。

我们在解释神如何在本质上是一位但在位格上是三位时遇到的部分问题在于，这个表述源自拉丁语“*persona*”，这个词也是现代英文“*person*”（位格）一词的来源。该词在拉丁语中主要是作为法律术语或戏剧艺术的术语使用。训练有素的演员通常在一部戏中扮演多个角色，而演员会通过戴不同的面具说话来区分不同的角色，这种面具的拉丁文就是“*persona*”。因此，当特土良首次提出神是一本质、三位格（one being, three personae）时，他的意思是神同时以三个角色或位格存在——圣父、圣子、圣灵。然而，这个表述中“位格”的概念并不完全符合英文“*personality*”（人格、个性）的概

念，因为一个位格意味着一个独立的本体。

存在形态与存在

为了对三位一体中的不同位格进行区分，人们还用到了其他术语。一是“存在形态”（subsistence）。我们熟悉这个词是因为它经常被用来形容那些生活在基本经济水平以下的人。但在神性本体中，存在形态是指一种真实的差异，但这种差异并非本质上的差异（即存在本体的不同）。三位一体中的每一位格都在神性临在下的独特存在或存有。这种存在形态是指在同一本体范围内的差异，而非独立的本体或本质。神性本体的所有位格都拥有神的一切属性。

另一个理解三一神各位格区别的重要术语是**存在**（existence）。英语“exist”（存在）一词从词源上来自拉丁语“*existere*”，由“*ex*”（出自）和“*stere*”（站立）构成。从哲学角度来看，早在柏拉图之前，**存在**指的是一种不依赖于他物而能存续的纯粹存在。它是永恒的。它自身具有存在的能力，绝非受造物的存在。受造物的存在特征不在于**本质**，而在于**生成**（becoming），因为所有受造物的核心特征是它们会发生变化。无论你今天是什么样子，明天总是会略有不同，而今天的你也不同于昨天的你。

60

神存在的方式与人类的不同，因为那样会使他成为受造物，赋予他依赖性的、派生性的存在。我们更应该说，神就是**是**（God is）。神是存在本身，而非生成或变化。他是永恒不变的，故此我们称他是独一的存在。神学家们谈论三位一体时不是指三种存在，而是三个存在形态；也就是说，在神这个独一的非派生的本体中，在一个较低的维度层面上，我们必须对这些存在形态加以区分，即圣经所说的圣父、圣子和圣灵。并非有三种存在或本体，而是在那个独一永恒本体中有三个存在形态。

我们之所以要对这三个位格做出区分，是因为圣经就是这样做的。这是一种真实的区别，但非本质区别。所谓“非本质”，不是指不重要，而是指尽管在神性本体中确有差异，但神性的本质本身并无差异。一个本质，三个位格——父、子和圣灵。

当我到银行兑现支票时，柜员会要求我提供某种形式的身份证明。我通常会打开钱包，出示我的佛罗里达州驾照。驾照的正面标明了我的眼睛和头发的颜色以及我的年龄。这些特征定义了我的一些人类属性。

在研究关乎神的教义时，一个主要的关注点是对神属性的理解。我们试图考查神的具体特征，例如圣洁（holiness）、不改变性（immutability）和无限性（infinity），为要得到对他所是的一致性认识。

区分

首先，我们必须区分神的**可传递的**（communicable）属性和**不可传递的**（incommunicable）属性。可传递的属性是可以从一个人转移到另一个人身上的属性。例如，亚特兰大疾病控制和预防中心研究的是传染病，这类疾病之所以称为传染病，是因为它很容易从一个人传染给另一个人。同样地，神的可传递的属性就是那些可以传递给他的受造物的属性。

相比之下，不可传递的属性则是无法传递的属性。因此，神的不可传递的属性不可能是人类的属性。即使是神，也不能将自己本性的某些特征传递给他所造的万物。有时神学家会被问及，神是否有可能创造出另一个神？答案是否定的。倘若神再造出另一个神，后者只能是一个受造物，那么根据定义，该受造物必然缺少描述神的那些必要属性，如自主性、永恒性和不改变性。

62

当我们考察神可传递的属性和不可传递的属性之间的区别时，关键是要注意到神是一个单一（simple）存在体；换句话说，他不是由多部分构成的。我们人类有不同的身体器官——脚趾、肠道、肺脏等等，但神是一个单

一的本质，是非复合的。从神学上说，神**就是**他的属性本身。

神的单纯性（simplicity）也意味着他的各种属性可以相互定义。例如，我们说神是圣洁的、公义的、不改变的和全能的，但他的全能始终是圣洁的全能、公义的全能和不改变的全能。我们在神身上所能识别的所有性格特征也定义了他的全能。同样地，神的永恒是全能的永恒，他的圣洁也是全能的神圣。他并非一部分是圣洁，一部分是全能，还有一部分是不变。他全然是圣洁的、全然是全能的、全然是不变的。

区分神可传递的属性和不可传递的属性相当重要，因为这可以帮助我们清楚地了解神与所有受造物之间的不同。任何受造物都不可能拥有全能神的不可传递的属性。

自有

神与其他本体的根本区别在于，受造物是衍生的、有条件的、依赖的。而神不依赖于其他任何事物，他自身拥有存在的能力，不是从其他事物中获得的。这种属性被称为神的**自有**（aseity），这个词来自拉丁语“*a sei*”，意思是“来自自己”。

63 圣经告诉我们，“我们生活、动作、存留”都在乎神（徒 17:28），但从未说过神的存在在乎人。他的生存或存留从来不需要我们，但如果没有他本体之能的托住，我们一刻也无法存活。神造了我们，这意味着从第一次呼吸开始，我们只有依赖他才得以生存。神造了万物，他也维系和保守，因此我们依赖神继续存在，正如我们起初存在一样。这是神与我们之间的根本区别；神对任何在他之外的事物都没有这种依赖。

约翰·斯图亚特·米尔（John Stuart Mill）曾撰文驳斥了经典的宇宙论论证（cosmological argument）。这种论证认为，有果必有因，而宇宙的终极成因是神自己。米尔说，如果一切都必须有一个成因，那么神也必须有一个成因，因此，为了将论证进行到底，我们不能止步于神，而是必须追问是谁创造了神。伯特兰·罗素（Bertrand Russell）一直对宇宙论论证的观点深信不疑，直到他读了米尔的文章。米尔提出的观点使罗素幡然醒悟，后者在

自己的书《我为什么不是基督徒》(*Why I Am Not a Christian*)^①中引述了这一观点。

当然，米尔是错的。他的见解是基于对因果律的错误理解。这个定律认为，有果必有因，但并非所有事物的存在都必须有一个原因。唯一需要原因的是结果，而根据定义，结果之所以需要原因，因为这就是结果的本质——由其他事物引起的东西。但神需要原因吗？不需要，因为他的本体是自有永有的；他是永恒和自存的。

一个好奇的小男孩和他的朋友一起去树林里散步，他问：“那棵树是从哪里来的？”

他的朋友回答说：“神造了那棵树。”

“哦，这些花是从哪里来的？”

“神造的。”

“那么你是从哪里来的？”

“神造了我。”

“好啊，那神是从哪里来的？”

“神创造了他自己。”朋友说。

64

这位朋友试图显得很深奥，但他犯了一个极其严重的错误，因为即使是神也无法创造自己。如果神能创造自己，就意味着他必须在存在之前就已经存在，而这显然是不可能的。神不是自我创造的产物，而是自我存在的本体。

神的自有性定义了至高存在的主权。人类是脆弱的。如果我们几天没有水或几分钟没有氧气，就会死去。同样，人类的生命也容易罹患种种疾病，足以叫人丧命。但神**不会**死，他的存在不依赖任何事物。他拥有自有永有的存在之力，而人没有这种能力。我们希望自己永生，但我们没有。我们是具有依赖性的存在。而神，唯有神是自存的。

^① 参见 Bertrand Russell, *Why I Am Not a Christian and Other Essays on Religion and Related Subjects*, 39th ed. (New York: Touchstone, 1967)。

理性以极具说服力的方式要求存在一个具备自有性的本体；若没有这种自有性，世间万物都不可能存在。绝不可能存在一个“绝对虚无”的初始时刻，因为如果曾经存在这样的虚无状态，此刻便不会有任何事物存在。那些宣称宇宙诞生于 170 亿年前的理论，本质上是在宣扬自我创造的谬论——这种观点荒谬至极，因为没有什么能自我创造。当下存在万物的现实恰恰证明存在永恒的本体。

一片草叶也能彰显出神的自有，但小草本身并没有自有性，因为这是一种不可传递的属性。神不能将他的永恒性赐给任何受造物，因为任何有时间起点的东西，根据定义都不是永恒的。我们可以被赐予面向未来的永生，却无法获得回溯性的永恒生命。我们不是永恒的受造物。

这样说来，永恒性本质上是一种不可传递的属性。神的不变性与他的自有性是相关联的，因为神永远是他自己，是自有永有的。他的存在是无法变异或改变的。而我们作为受造物是可变和有限的。神不能创造另一个无限的存在，因为无限的存在只有一个。

65 当受赞美

神的不可传递属性彰显了他与我们本质的不同，以及他超越受造界的绝对性。这些独属于神的属性揭示了我们为何应当将荣耀、尊贵与赞美全然归给他——我们常会为那些昙花一现的卓越之人起身喝彩，但他们终将消逝无声；然而那位以自有永有之能持续存在、我们每一口呼吸都全然依赖、当献上永远感恩的至高者，却未从受造物那里领受到他本当享有的丰盛尊荣。这位至高无上的创造之主，配得他所造之人的顺服与敬拜。

神的不可传递的属性，即受造物无法拥有的属性，包括他的无限性、永恒性、无所不在和无所不知。但他还有一些属性可以借着受造物反映出来，正如使徒保罗明确指出的：“所以你们该效法神，好像蒙慈爱的儿女一样。也要凭爱心行事，正如基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物献与神。”（弗 5:1-2）

保罗呼吁信徒效法神，但唯有当我们能反映出神的某些特质时，我们才能够效法神。《以弗所书》的这段话假定神的某些属性是可传递的，即我们能够拥有并彰显某些属性。

圣洁

经上说，神是圣洁的。当圣经用**圣洁**一词来描述神时，指的是他的本质和性情。神的圣洁首先是指他的伟大和超越，即他超越宇宙万物并统管一切的事实。从这个意义上说，神的圣洁是不可传递的。唯有他的存在超越了一切受造物。其次，**圣洁**一词用于描述神时是指他的纯净，他在道德和伦理上的绝对卓越。这就是神吩咐受造物要圣洁时的意思：“你们要圣洁，因为我是圣洁的。”（利 11:44；彼前 1:16）

当我们与基督联合时，我们心里就被圣灵更新。三位一体的第三个位格被称为“圣”灵，部分原因是他在三一神救赎大工中的主要任务是将基督的工作成就在我们身上。他是使我们重生的那一位，也是使我们成圣的那一位。圣灵在我们里面工作，也借着我们的工作，使我们愈发出基督的样式，好叫我们能够完成神所要求的圣洁使命。

在堕落的状态下我们没有圣洁可言；但我们靠着圣灵的工作就得以成

圣，而且指望将来在荣耀里，那时我们将完全成圣，洗净一切的罪。从这个意义上说，我们可以效法神。然而，即便是将来得荣耀的时刻，我们依然是受造物，绝不会成为神性存在。

爱

当保罗谈到我们效法神的责任时，他提到我们蒙召是要彰显基督的爱（弗 5:2）。圣经告诉我们，神就是爱（约壹 4:8、16）。神的爱是对他性情的一种描述，是他的道德属性之一。因此这种性情不单单是神的，他也传递给受造物。神就是爱，爱是从神而来。凡按照圣经所说的“*agapē*”（圣爱）去爱的人都是从神生的。他的爱是一种可效法的属性，我们蒙召就是要去爱。

良善

68 神的良善是我们蒙召效法的另一个道德属性，尽管圣经对人这一方面的能力评价不高。一位青年财主问耶稣：“良善的夫子，我当作什么事，才可以承受永生？”耶稣回答说：“你为什么称我是良善的？除了神一位之外，再没有良善的。”（可 10:17-18）耶稣在这里并不是否认自己的神性，而是在宣告唯有神才是良善的。在圣经的其他地方，使徒保罗引用《诗篇》的话说：“没有义人，连一个也没有。”（罗 3:10）人在堕落的境况中无法效法或反映神这一方面的性情。然而，信徒蒙召要一生行善，所以在圣灵的帮助下，我们得以在良善上成长，且能反映出神这一方面的本性。

公正与公义

我们还要效法神的其他可传递的属性，其中之一是公正（*justice*）。圣经谈到公正的概念时，从来没有将其描述为一个抽象的概念，即在神之上且神必须遵守的某种标准。相反，在圣经中，公正的概念与公义（*righteousness*）的概念息息相关，并且它是基于神的内在性情。神是公正的，这意味

着他总是按公义行事。

神学家们对神内在的公义公正和外在的公义公正进行了区分。神行事时总是做正确的事情。换句话说，他所行的一向公正。在圣经中，公正有别于怜悯和恩典。我曾经告诉我的学生，永远不要向神求公正，因为你可能真的会得到。要是神按公正待我们，我们都要灭亡。因此，当我们站在神面前时，我们恳求他照着他的怜悯和恩典待我们。

公正定义了神的公义；他对人的刑罚绝不会过于严厉，超过他们的罪所当受的，也绝不会不赏赐那些当得赏赐的人。他行事一向公正，从不做任何不公的事。

世界上存在着两种普遍的范畴：公正和非公正（nonjustice）。在公正范围之外的一切都属于非公正的范围，但非公正也有各种类型。神的怜悯不属于公正的范畴，是一种非公正的表现。不公正（injustice）也属于非公正的范畴，但不公正是邪恶的，不公正的行为违背了公义的原则。如果神行事不公，那他就是不公正的。亚伯拉罕深知神是不可能这么做的，就对神说：“审判全地的主，岂不行公义吗？”（创 18:25）神是一位公正的审判官，因此他一切的审判都是凭公义而行的，因此他绝不会行事不公，他必不会行不公之事。

69

然而，当人们将这一点与神的怜悯和恩典相结合来思考时，往往会感到困惑，因为恩典不是公正。恩典和怜悯既不属于公正的范畴，却也绝非不公正的范畴。神施怜悯绝非错误，神赐下恩典更无邪恶。事实上，从某种意义上说，我们必须进一步延伸理解。尽管公正和怜悯本质不同，但公正与公义密切相关，而公义有时可能包含怜悯和恩典。我们需要将它们区分开的根本原因在于，公正是公义的必然要求，但怜悯和恩典是神自由施行的作为。神从来没有义务必须施怜悯或恩典。一旦我们认为神“欠”我们恩典或怜悯，便已背离了恩典或怜悯的本质了。很多人在理解这个问题时容易陷入困惑，以至于将怜悯、恩典与公正混为一谈。公正可能是应得的报偿，但怜悯和恩典永远是出于神自愿的赐予。

就神外在的公义公正与他内在的公义公正来说，神总是做正确的事情。他的行动，即他外在的作为，总是符合他的内在属性。耶稣曾以简单的比喻

告诉门徒说，坏树不能结好果子，凡好树都结好果子，惟独坏树结坏果子（太 7:17-18）。同理，神的作为永远根植于他的圣洁本性，而这本性全然公义。因此，他所行无不公义。需注意的是，神的内在公义（本体属性）与外在公义（显明作为）虽有关联却有所区分——正如他的“所是”（Being）与“所为”（Doing）既不可分割又非全然等同。

我们也是如此。我们成为罪人不是因为我们犯罪，我们犯罪是因为我们本就是罪人。我们的本性存在某种缺陷。当圣灵改变我们的内心时，这种改变必然体现在我们外在行为的更新上。我们蒙召要在外在行为上行公义，因为我们是照着神的形象所造的，具有行公义的能力。我们受造之时就被赐予行公义、做正事的能力。先知弥迦写道：“他（主）向你所要的是什么呢？只要你行公义，好怜悯，存谦卑的心，与你的神同行。”（弥 6:8）神的公正和公义是可传递的属性，这是我们蒙召要效法的。

智慧

我还想提及神的另一种可传递的属性——智慧。神不仅被视为智慧的源头，而且他无所不知，而我们必须凭智慧行事。旧约介于历史书和先知书之间的部分书卷被称为智慧文学，其中包括《约伯记》《诗篇》《箴言》《传道书》和《雅歌》。

《箴言》告诉我们，敬畏耶和华是智慧的开端（箴 9:10）。对犹太人来说，圣经智慧的精髓在于敬虔的生活，而不是聪明才智。事实上，旧约对知识与智慧做了区分。我们必须有知识，但归根结底是要有智慧。获取知识的目的是要成为智慧人，知道如何以讨神喜悦的方式生活。神自己从不会做愚昧的决定，也不会愚昧行事，他的性情和作为毫无愚昧之处。相反，我们却充满了愚昧。然而，智慧是一种可传递的属性，神自己是一切智慧的源泉和根本。倘若我们缺少智慧，我们蒙召要向神祷告，求他用他的智慧光照我们（雅 1:5）。他也将他的话赐给我们，使我们得着智慧。

几年前，林格尼尔福音事工主办了一档名为“问问史普罗”的快问快答广播节目，而我最常被问及的问题是：“我如何知道神对我一生的旨意？”那些认真对待基督信仰并渴望顺服神的人想知道神想让他们做什么。

每当我们发现自己纠结于“神对我人生的旨意”的问题时，最好先从下面的经文开始：“隐秘的事是属耶和华我们神的；惟有明显的事是永远属我们和我们子孙的，好叫我们遵行这律法上的一切话。”（申 29:29）这节经文在圣经中的位置相当重要。《申命记》是二次申明律法的书，书名的意思是“第二律法”（second law）。它重述了摩西从神那里领受并传给百姓的全部律法。在这卷用来记录律法的书的结尾，我们发现了这段经文，它将神隐秘的旨意（the hidden will）和神启示的旨意（the revealed will）区分开来。

隐秘的事和显明的事

改教者们尤其是马丁·路德，谈到了隐藏的神（*Deus absconditus*）和启示的神（*Deus revelatus*）之间的区别。我们对神的认识是有限的，正如前面所说的，我们对他不可能有全面的认识。神并没有把关乎他自己或他对世界的意图的所有可知之事都启示给我们，许多事并未显明。神的这种隐秘性被称为“神向我们隐藏的部分”。但同时，我们并非完全在黑暗中摸索着去了解神。并不是说神好像跑开了，没有透露关乎他的任何事。此外，还有路德所说的启示的神，即神向我们显明的部分。《申命记》29 章 29 节揭示了这个原则。“隐秘的事”就是我们所说的神“隐秘的旨意”。

神旨意的一个方面是他谕旨的旨意（decretive will），即神行使主权以成就他所愿一切的旨意，有时它也被称为神的绝对旨意、主权旨意或有效旨

意。当神以他的至高主权命定某事发生时，它就必定发生。换句话说，这是神“确定的预旨”（*determinate forecounsel*），如耶稣被钉十字架。当神命定基督必须在特定的历史时刻于耶路撒冷被钉十字架时，这事就必然会在那时那地发生。这完全出于神确定的预旨或旨意，它不可抗拒，**必定**发生。同样地，当神命定世界存在，宇宙便从无到有。

神还有诫命的旨意（*the preceptive will of God*）。神的谕旨旨意是不可抗拒的，但对于神诫命的旨意，我们不仅可能违抗，而且经常违抗。神的诫命旨意是指神的律法和诫命。例如，第一条诫命“除我以外，你不可有别神”（出 20:3）就是一条诫命的旨意。

73 当人们问我如何知道神对他们一生的旨意时，我会反问他们指的是哪一种旨意——神隐秘的谕旨旨意还是神诫命的旨意？如果他们谈论的是前者，那就必须明白这旨意是隐秘的。绝大多数提问者真正困惑的是在特定处境中该如何抉择。对于此类询问，我会回答说，我无法测透神的心思，但我可以研读神的话（圣经），其中有他显明的旨意，单单学习并顺服这旨意，足以让我一生受用。我能助人明白这启示的旨意，却无从知晓神的隐秘计划。加尔文说，当神“闭口不言时，我们也当止步，不可僭越”。^①用现代语言来说：“神隐秘的旨意与我们无关。”这就是为什么它被隐藏的原因。

渴望知道神要你如何行确实是一种美德。他对你的人生有一个隐秘的计划，这完全与你无关，但他会带领你，指引你的道路。因此，在我们的生活中寻求圣灵的感动或神的引导并没有错，这通常也是人们在寻求神旨时所关心的问题。但我们往往有一种不敬虔的欲望，想要知道未来。我们想从开头就知道结局，但这确实与我们无关。这是神的事，因此他在圣经中曾严厉地警告那些试图通过非法手段（如占卜板、算命师和塔罗牌）预测未来的人。这些事对基督徒来说是大禁。

^① John Calvin, *Commentaries on the Epistle of Paul the Apostle to the Romans*, trans. and ed. John Owen (repr., Grand Rapids: Baker, 2003), 354.（中译本：加尔文，《罗马人书注释》，赵中辉等译，改革宗翻译社，1971年。）

永活神的旨意

关于神的带领圣经是怎么说的？圣经说，如果我们在一切所行的事上认定他，他必指引我们的路（箴 3:5-6）。经文鼓励我们寻求神对我们生命的旨意，为此我们当把注意力集中于神诫命的旨意，而非他谕旨的旨意。如果你想知道神对你生命的旨意，圣经说：“神的旨意就是要你们成为圣洁。”（帖前 4:3）因此，当人们犹豫是在克利夫兰还是在旧金山工作、是和简结婚还是和玛莎结婚时，他们应该仔细研究神的诫命旨意。他们应该研读神的律法，了解每天生活应遵循的原则。

《诗篇》作者写道：“不从恶人的计谋，不站罪人的道路，不坐褻慢人的座位，惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。”（诗 1:1-2）敬虔人喜爱神诫命的旨意，专心寻求这旨意的人“要像一棵树栽在溪水旁，按时候结果子”（3节）。然而，不敬虔的人却不是这样，他们“乃像糠秕被风吹散”（4节）。

74

如果你想知道该做什么工作，就必须掌握这个原则。在这个过程中，你会发现神的旨意是要你冷静地分析自己的恩赐和才能。然后，你要考虑某个特定的工作是否与你的恩赐匹配；如果不匹配，就不该接受。在这种情况下，神的旨意是要你找其他工作。神的旨意是要你把你的职业——你的呼召——与工作机会相匹配，这需要比用占卜板更多的努力，因为它意味着将神的律法应用于生活中的方方面面。

当决定跟谁结婚时，你要查考圣经中关于神对婚姻祝福的所有内容。在这之后，你也许会发现几位结婚对象都符合圣经的要求。那么你应该跟谁结婚呢？答案很简单：你想娶谁就娶谁。只要你选择的那个人符合神诫命旨意的标准，你就完全有自由按自己的喜好行事，不用担心自己会违背神隐秘的旨意或谕旨。首先，你不可能违背神谕旨的旨意；其次，你今天唯一能知道神隐秘旨意的方法就是等到明天。明天自然就都清楚了，因为你回顾过去便可知道，无论过去发生了什么，都是神隐秘旨意的体现。换句话说，我们只有在事后才知道神隐秘的旨意。我们通常想提前知道神对我们未来的旨

意，但圣经强调的是神对我们当下生活的旨意，即他的诫命。

“隐秘的事”是属于神的，不属于我们。“隐秘的事”不属我们，因为那不是我们所能掌控的，是神所掌控的。然而，神已经将他心中的某些隐秘计划揭示出来，因此这些事我们可以知道。他已经揭开了面纱，这就是我们所说的启示。启示就是将曾经隐藏的事情显明出来。

借着启示获得的知识原是属神的，但神已经将它赐给我们，正如摩西在《申命记》29章29节中所说的。隐秘的事是属神的，但他所启示的事是属我们的，不但属我们，也属我们的子孙。神乐意将某些事启示给我们，倘若我们能向我们的子孙和其他人分享这些事，就有无以言表的祝福。优先将这些知识传给我们的子孙是《申命记》的重点之一。神启示的旨意是借着他诫命的旨意传给我们的，这启示是要让我们能够顺服。

正如我前面说的，许多人问我如何明白神对他们人生的旨意，但很少有人问我如何明白神的律法。人们不问是因为他们知道如何明白神的律法——他们可以研读圣经。他们可以通过学习神的律法来了解神的旨意。但更棘手的问题是如何遵行神的律法。有些人关心这个问题，但不多。大多数求问神旨意的人都是想知道未来的事，但未来对我们来说是隐秘的。如果你想知道神的旨意，神许可的事、神所喜悦的事以及神会祝福你的事，答案同样在神诫命的旨意（即律法）中，这是毫无疑问的。

旧约律法对新约基督徒的核心价值之一在于，其揭示了神的性情和他所悦纳的事。当我们试图了解什么是神所喜悦的事时，可以研究旧约的律法，即使其中部分规条新约并未重申，但神本性的启示却永远长存。这律法是我们脚前的灯、路上的光（诗119:105）。若我们在探寻神旨意的道路上如行暗路、摸索彷徨，正需要这灯照亮脚步，需要这光显明路径。而这一切都蕴含在神启示的诫命旨意中。神的旨意本是要我们遵行他口中所出的一切话语。

大多数基督徒对保罗在《罗马书》的这句话都不陌生：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人。”（罗 8:28）这里让人印象深刻的是使徒所表达的坚定信念。他并没有说“我真希望最终一切都会好起来”，也没有说“我相信事情会按照神的旨意成就”。相反，他说：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人。”他凭着使徒的确信写下了基督徒生活中最基本的东西，叫我们可以从这节经文中得到莫大的安慰。

然而，我恐怕保罗所表达的这种坚定信念在今天的教会和基督徒群体中相当匮乏。我们对自己的生活和神主权的治理之间关系的理解发生了惊人的变化。

我曾经看过一部关于美国南北战争的电视连续剧。剧中最令人感动的一幕是旁白朗读双方士兵的家书。这些士兵在给他们的家人写信时流露出担忧和恐惧，但他们也经常提到对那位良善仁慈之神的信靠。当先人们开拓这片土地时，他们将罗德岛的一个城市命名为“普罗维登斯”（Providence，直译为“护理”）。这样的命名在今天的文化中已绝无可能。神圣护理的观念几乎从我们的文化中消失殆尽，实为时代之悲歌。

神帮助我们

世俗思维对基督教社群的侵蚀体现于这样一种世界观：它假定万物皆按固定的自然因果律运行，而神（若真实存在的话）不过超然其外，他只是天上的旁观者，或许为我们喝彩，却对地上事务没有直接的控制权。但纵观历史，基督徒始终深切地认定这是天父的世界，人与列国的命运究其根本都在

他掌握之中。这正是保罗在《罗马书》8章28节所宣告的确信——对神圣护理（divine providence）的笃定认识。

随后保罗谈到了预定的次序：“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。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。”（29-30节）然后他总结说：“既是这样，还有什么可说的呢？”（31a节）换句话说，我们该如何回应神的主权以及他在世界和我们的生命中要成就一个神圣目的的事实呢？世人否认这个真理，但保罗回答说：

78 神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？神既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗？谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求。谁能使我们与基督的爱隔绝呢？难道是患难吗？是困苦吗？是逼迫吗？是饥饿吗？是赤身露体吗？是危险吗？是刀剑吗？……然而，靠着爱我们的主，在这一切的事上已经得胜有余了。（罗8:31b-37）

古代教会有一句古老的格言，它总结了神和他的子民之间关系的本质：神帮助我们（*Deus pro nobis*）。这句话道出了神护理教义的核心。神是为他的子民而存在的。“既是这样，还有什么可说的呢？”保罗问。神若帮助我们，谁能敌抵挡我们呢？谁能使我们与基督的爱隔绝呢？是困苦、危险、刀剑、逼迫、患难、疾病或者人的敌意吗？保罗的意思是，作为基督徒，无论我们在这个世界上经受什么，没有任何力量能使我们与神的爱和他主权的护理隔绝。

关于神护理的教义我已经写了不少文章，但我无法用一章的篇幅涵盖所有内容。^① 这里我们只做一个简短的介绍。**providence**（护理）一词由前缀加拉丁文词根 *videre* 组成，由此衍生出英文“video”（视频、影视）一词。凯

① 关于神护理的教义更详尽的论述参见 R.C. Sproul, *The Invisible Hand: Do All Things Really Work for Good?* (Phillipsburg, NJ: P&R, 2003)。

撒大帝曾有句名言：“我来了，我看见了，我征服了”（“*Veni, vidi, vici*”）。这句话中的“*vidi*”（即“我看见了”）就源于“*videre*”一词。因此，我们称电视为“*video*”。而“*providence*”一词源自拉丁语“*provideo*”，意思是“预见、事先看到、先见之明”。然而，神学家们将神的预知（*foreknowledge*）和神的护理进行了区分。尽管从词源学上说，**护理**和**预知**的意思类似，但在概念上护理的涵盖范围远远超过了预知的范围。事实上，与这个拉丁语意思最接近的英文词是“*provision*”（供应）。

想想圣经对一家之主的责任是怎么说的：“人若不看顾亲属，就是背了真道，比不信的人还不好。不看顾自己家里的人更是如此。”（提前 5:8）家主的责任是供应和预备。也就是说，这人必须事先知道家庭所需要的生活必需品，然后着手满足这些需求。当耶稣说“不要为生命忧虑吃什么，喝什么，为身体忧虑穿什么”（太 6:25）时，他并不是宣扬一种无所谓的生活态度，而是在说忧虑的问题。我们不应害怕，我们当信靠神，因为他会满足我们的需要。同时，神也赋予家主责任，要求他们有先见之明，即考虑明日之需，确保家庭有衣有食。

79

我们在旧约中第一次看到**护理**一词是在亚伯拉罕献以撒的故事中。神吩咐亚伯拉罕带着所爱的儿子以撒到山上，献为燔祭。因此亚伯拉罕的内心自然是经历了巨大的挣扎。当他准备顺服时，以撒问他说：“请看，火与柴都有了，但燔祭的羊羔在哪里呢？”（创 22:7）亚伯拉罕回答说：“我儿，神必自己预备（*provide*）作燔祭的羊羔。”（8 节）亚伯拉罕在这里提到了“耶和華以勒”（*Jehovah jireh*），意思是“神必预备”。这是圣经第一次提到神的护理，与神供应我们所需有关。当然，这段经文也预表神以他的神圣主权为我们预备的终极救赎，即那位为我们牺牲的宝座上的羔羊。

护理和自有

护理的教义涵盖了几个方面。首先，它涵盖了神对创造之工的维系。当我们在《创世记》中读到神创造万物的故事时，“创造”一词的希伯来语“*bara*”，意味着神不只是创造了万物后退居幕后。它意味着神创造、使其存

在，随后他也维系和保守。所以，我们不仅起初受造依赖于神，而且我们每时每刻的存在也依赖于神。

80 如前所述，神首要的不可传递属性是他的自有性，即自我存在的本性。唯有神拥有内在的存有之能。当我们将神的自有和他的创造力结合起来思考时，系统神学的维度便显现了出来。神维系他所造一切的事实揭示了护理教义和自有性教义之间的内在关联。我们生活、动作、存留，都在乎他（徒17:28）。我们的存在全然依赖那位维系并保守万有的神。

我们的文化深受异教观念的侵染，认为自然界是按照固定的自主法则运作的，仿佛宇宙是一台非人格化的机器，通过某种方式偶然聚合而成。诸如万有引力定律、热力学定律和其他法则维持万物运行，似乎宇宙有一套使其恒常运作的底层架构。然而，圣经启示的真理是，如果没有神的创造之工，有就不可能存在。神创造宇宙后，并没有退居幕后，让宇宙自行运作。我们所谓的“自然律”不过是反映了神维系或治理自然界的常规方式。最可悲者莫过于“宇宙凭偶然运行”这一毒害现代人心智的观念。这真是愚蠢至极。

在其他地方，我已经更详细地讨论了将能力归因于“偶然”在科学层面的不可能性，因为“偶然”不过是一个描述数学可能性的词语。^②偶然不是实物。它没有能力，不能做任何事，因此也不能影响任何事。然而有些人却将这个毫无能力的词拿来恶意地取代“神”的概念。但圣经清楚地表明，任何事物都不是偶然发生的，所有事情都在神的主权治理之下。理解这一点对基督徒来说实在是一种莫大的安慰。

81 为明天忧虑是罪。为健康忧虑也是罪。我们本不该忧虑，但为痛苦的事和失去珍视的东西而忧虑又是很自然的。我们不想失去亲人、健康、安全或财产，但就算我们真的失去这些，神使万事互相效力，要叫我们得益处。甚至我们在世上的疾病和损失也是出于神的护理，这是他良善的护理。

我们很难相信这一点，因为我们目光短浅。我们现在感觉痛苦和失望，因为我们无法像神那样从一开始就能看到结局。然而，神告诉我们，我们在今生所忍受的苦难比起神在天堂上为他的子民预备的荣耀，根本不值一提

② 参见 R.C. Sproul, *Not a Chance: The Myth of Chance in Modern Science and Cosmology* (Grand Rapids, MI: Baker, 1999)。

(罗 8:18)。明白神圣护理的真理可以在苦难中带给我们安慰。神不仅掌管宇宙及其运作，也掌管着历史。圣经告诉我们，神立国灭国以及我们个人生活的境遇，说到底都与神在他的护理中为我们所命定的事息息相关。我们的生命在他手中，我们的职业在他手中，我们的富足和贫穷也是一样——他凭着自己的智慧和良善掌管这一切。

协同

护理教义中最难以理解的方面大概是协同 (concurrency) 的教义。从某种意义上说，它是指所发生的一切，**甚至连我们的罪**，都是出于神的旨意。一旦我们这么说，我们可能会犯罪，将神当作罪恶的始作俑者，并将自己的罪行归咎于他。神并不是罪的始作俑者，但即便是我们的罪也是在神的至高主权下发生的。

《创世记》中族长约瑟的故事就是该教义的一个明显例子。年轻时，他的兄弟们出于嫉妒将他卖给了前往埃及的商队。约瑟在奴隶市场被人买下，随后又遭诬陷要侵犯他主人的妻子，这导致他被关进监狱多年。然而，他最终被释放，并因其卓越的能力并和神的保守引导接受委任成为埃及的宰相。

随后，迦南地发生了大饥荒。约瑟的兄弟们，就是雅各的儿子们饥饿难耐，所以雅各差他们去埃及买粮。兄弟们遇到了约瑟，但约瑟在开始的时候隐瞒了自己的身份。最终，真相大白。兄弟们意识到，原来他们求助的这位埃及宰相就是他们多年前伤害过的兄弟。他们生怕约瑟会对他们进行报复，但约瑟并没有这样做。相反，他说：

82

我是你们的兄弟约瑟，就是你们所卖到埃及的。现在不要因为把我卖到这里自忧自恨，这是神差我在你们以先来，为要保全生命。现在这地的饥荒已经二年了，还有五年不能耕种，不能收成。神差我在你们以先来，为要给你们存留余种在世上，又要大施拯救，保全你们的生命。这样看来，差我到这里来的不是你们，乃是神。他又使我如法老的父，作他全家的主，并埃及全地的宰相。

(创 45:4-8)

后来，在雅各过世后，约瑟又安慰他的兄弟们，再次强调了在他们恶行的背后有神的意思：

不要害怕，我岂能代替神呢？从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景。(创 50:19-21)

这就是护理的极大奥秘——一种协同。在神圣护理的奥秘中，神甚至通过我们有意识的决定来成就他的旨意。当约瑟说“从前你们的意思是要害我，但神的意思原是好的”，他是在说，尽管他的兄弟们存心做恶，但神良善的护理却高于人的一切恶行，神透过他们的恶行事，叫众人得益处。我们在新约中的犹大身上也可以看到这一点，犹大出卖耶稣是出于恶意，但神却使用犹大的罪行成就了我们的救恩。

这就是护理教义带给我们的莫大安慰，神超乎万有，他使万事互相效力，叫他的子民得益处(罗 8:28)，他是我们得安慰的终极源头。

第三部分

人论与创造

创造论是基督教和其他宗教区别于一切世俗主义和无神论的核心议题。世俗主义和无神论的支持者们始终将枪口瞄准犹太－基督教的创造论教义，因为他们认为，如果能瓦解神圣创造的概念，整个基督教的世界观就会崩塌。犹太－基督教的核心要义在于，世界绝非源于宇宙中的偶然事件，而是源于一位造物主直接、超自然的作为。

起初

圣经的第一句话就断言“起初，神创造天地”（创 1:1），这是其他一切存立的基础。这句话证实了三个基本观点：（1）有一个开始；（2）有一位神；而且（3）有一个受造的世界。人们或许会认为，如果第一点确定可以成立，那么其他两点成立就是顺理成章的。换句话说，如果宇宙确实有开始，那么必定有某事或某人为这个开始负责；如果有开始，那就必定存在受造的事物。

大多数情况下，尽管并不普遍，世俗主义者承认宇宙在时间上有一个开端。例如，大爆炸理论的支持者说，大约在一百五十亿到一百八十亿年前，宇宙起源于一次大爆炸。然而，如果宇宙是通过爆炸产生的，那么它是从什么爆炸出来的呢？是从虚空中爆炸而来的吗？这种想法十分荒谬。讽刺的是，尽管大多数世俗主义者承认宇宙有一个开端，但他们却拒绝接受创造论和神存在的观点。

88

几乎所有人都承认存在一个宇宙。有些人可能会主张宇宙或外部现实——甚至我们的自我意识——不过是一种幻觉，但只有最顽固的唯我论者才会试图论证什么都不存在。因为要论证什么都不存在，首先必须承认存在

这一事实。既然承认存在某物且存在一个宇宙这一真理，历史上的哲学家和神学家就曾提出这样一个问题：“为什么存在某物而不是什么都没有？”这也许是一个最古老的哲学问题。而那些试图回答这个问题的人已经意识到，要解释我们在生活中遇到的现实，只有三种基本选项。

无中不能生有

第一个选项是宇宙是自存且永恒的。我们已经注意到，绝大多数世俗主义者相信宇宙确实有一个开端，并不是永恒的。第二种观点是物质世界是自存且永恒的，过去乃至今天都有人持这种观点。这两种观点有一个重要的共同点：它们都认为某物是自存且永恒的。

89 第三个选项是宇宙是自我创造的（self-creation）。持这一观点的人认为，宇宙是凭借自身力量突然间戏剧性地产生的，尽管这一观点的支持者并没有使用“自我创造”这种表述，因为他们明白，这一概念的逻辑是荒谬的。任何事物若能创造自己，它必须是自己的创造者，这意味着它必须在自身存在之前就已经存在，即它必须在同一时间和同一关系中既存在又不存在。这违背了最基本的理性法则——非矛盾律。因此，自我创造的概念明显是荒谬、矛盾和不合理的。坚持这种观点不仅是糟糕的神学，也是糟糕的哲学和科学，因为哲学和科学都建立在牢不可破的理性法则之上。

十八世纪启蒙运动的一个主要方面是认为，“上帝假说”已经不再是一种必要的解释外部宇宙存在的方式。在那之前，教会一直受到哲学界的尊重。在整个中世纪，哲学家们都无法否认永恒第一因的合理必然性，但到了启蒙运动时期，科学已经发展到了这样一种程度，即可以用一种替代性解释来说明宇宙的存在，而无须诉诸一个超越的、自存的、永恒的第一因或神。

这种理论就是自发生成论（spontaneous generation）——认为世界是自己凭空产生的观点。然而，这与自我创造那种自相矛盾的说法没有区别，因此，当自发生成论在科学界被证实是谬论后，其他理论便应运而生。一位诺贝尔奖得主的物理学家在一篇文章中承认，自发生成的现象在哲学上是不可能的，但渐进自发生成说却是可能的。他提出，只要时间够长，虚无就能以

某种方式积蓄力量，创造出某些东西。

通常用来代替自我创造的术语是**偶然创造**（chance creation），这里又引出了另一个逻辑谬误——偷换概念的谬误（the fallacy of equivocation）。它是指论证过程中，关键术语的含义悄然发生了变化。这种情况就体现在**偶然**（chance）一词上。这个词在科学研究中很有用，因为它用于描述数学的可能性。如果在一个封闭的房间里有五万只苍蝇，可以用统计学概率来计算，在任何给定时间内、任何给定的平方英寸内出现一定数量苍蝇的可能性。因此，在科学预测的过程中，推演可能性商数的复杂方程是一项重要且合理的工作。

然而，使用**偶然性**一词来描述数学上的可能性是一回事，而用这个词来指代具有实际创造力的事物则是另一回事。要使偶然对世界上的任何事物都产生影响，那它就必须是一个拥有能力的事物，但偶然并不是一个实物。它只是描述数学可能性的知识概念。它不是实际存在的事，因此也没有能力。因此，说宇宙是偶然产生的——偶然运用了某种力量促使宇宙形成——只是把我们带回到自我创造的观点，因为偶然什么也不是。

90

如果我们能完全排除这种观点，而且理性也要求我们这样做，那么我们就只剩下最初的两个选项：宇宙是自存且永恒的，或者物质世界是自存且永恒的。正如我们提到的，这两个选项都认为，如果现在有任何事物存在，那么在某个地方一定有某物是自存的，否则现在就什么都不会存在。科学上有一条铁律是**无中不能生有**（*ex nihilo nihil fit*）。如果我们有的是只是无，那我们将永远只有无，因为无中不能生有。如果曾经有一个时间点是绝对的无，那么我们绝对可以肯定，今天，在此刻，仍然是绝对的无。必须有某物是自存的；某种事物必须有存在的力量，才能让任何事物存在。

这两个选项都会带来许多问题。正如我们所指出的，几乎所有人都同意，宇宙并非永恒存在的，因此第一个选项不可行。同样地，由于我们在物质世界中观察到几乎所有事物都表现出偶然性和可变性，哲学家不愿断言宇宙有自存且永恒的特性，因为自存且永恒的东西不会发生变异或变化。因此，有人提出，在宇宙深处的某个地方有一个隐藏的脉动核心或能量源，它

- 是自存且永恒的，宇宙中的其他所有事物都起源于此。在这一点上，唯物主义者认为，没必要用一位超越的神来解释物质宇宙的存在，因为永恒、脉动的存在核心存在于宇宙内部，而非遥远的彼岸。

从无而出

这就是产生语言错误的地方。当圣经说神是超越的神时，并不是在描述神的位置。它并不是说神住在“上面”或“外面”的某个地方。当我们说神在万有之上且超乎万有时，是在说就他的存在而言，他超越了宇宙。他是本体论上的超越。任何自身具有存在力量且自存的事物，必须与所有衍生的和依赖的东西区分开来。因此，如果宇宙的核心存在某种自存的东西，那么它从本质上说是超越一切的。我们不关心神住在什么地方，我们关心的是他的本质、他的永恒存在以及宇宙万物对他的依赖。

经典的基督教创造论认为，神**从无中创造出**（*ex nihilo*）世界，这似乎与“无中不能生有”的铁律相矛盾。人们也正是基于这样的理由来反对从无中生有的创造论。然而，当基督教神学家说神从无中创造出世界时，并不是说曾经有一段时间什么都没有，然后从无中产生了某物。基督教的观点是“起初，神……”，神不是无，神是有。神本质上是自存且永恒的，唯有他有能力从无中创造出事物。神可以让世界进入存在。这是绝对意义上的创造力，只有神才拥有这种能力。唯有他才有创造物质的能力，而不仅仅是对某种先存的材料进行重新塑造。

- 艺术家可以将一块方形的大理石雕刻成一尊美丽的雕像，或者用颜料在一块素色画布上画出美丽的图画，但神创造宇宙的方式不是这样。神以他的话语命令世界存在，他的创造是绝对的，因为他不是简单地重塑已有的事物。至于他是怎么做到的，圣经只给了我们简短的描述。其中记载了“神圣的命令”（*divine imperative*）或“神喻”的创造方式，神以他话语的能力和权柄创造了世界。神说“要有……”，于是就有了。这就是神的命令。没有什么能够抵挡神的命令，正是这命令使世界及其中的一切存在得以成形。

有一次，我问我教的大学生们是否相信有魔鬼。只有少数人说他们相信。然而，当我问他们是否相信神时，几乎所有人都说相信。他们的回应让我惊讶，于是我接着问道：“你们能否接受这样的定义，神是一个具有超自然能力、能引导人们向善的存在？”他们说能接受。

然后我又问：“你们能否接受这样的定义，魔鬼是一个能引导人们向善的超自然存在？”尽管两个定义很相似，但只有少数人表示同意。

既然恶在宇宙中无处不在，为何我们还是很难相信撒但的存在呢？当我与学生们探讨这个问题时，我意识到他们把撒但看作类似于妖精、巫婆和夜间发出怪声的东西。一个学生说：“我不相信有什么长着犄角、分蹄和尾巴、穿着红色衣服到处跑，害人做坏事的怪东西。”

撒但的这种形象起源于中世纪，当时教会敏锐地意识到魔鬼是真实存在的。当时的人们非常关心如何抵挡撒但的邪恶冲动。神学家们教导说，撒但在堕落之前曾是一位良善的天使，因骄傲而堕落。也正因如此，人们可以通过嘲讽他来抵挡他。于是，他们为撒但编造了滑稽的形象，以打击他的骄傲，好让他离开。那时没人真的相信撒但会拿着三叉戟，会长着犄角和分趾的脚，但后世的人都认为中世纪的人们真的相信有这样的生物存在。

94

如果我们的神学要合乎圣经，如果我们确信圣经不仅仅是神话的资料来源，而是代表了神清晰的启示性真理，那么我们就必须认真对待圣经关于天使和魔鬼的教义。

天使与基督

新约中“天使”（*angelos*）一词出现的频率比“罪”（*hamartia*）更高，

也比“圣爱”（*agapē*）更高。因此，既然圣经对天使着墨颇多，我们就理应认真对待。

在早期教会，关注天使的本质和职能曾经是迫切需要应对的议题，这是因为当时存在一种声称耶稣是一位天使的异端。有人说耶稣是一个超自然的存在——高于人但低于神。《希伯来书》的作者反驳了这种观点：

95 神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖，就在这末世藉着他儿子晓谕我们；又早已立他为承受万有的，也曾藉着他创造诸世界。他是 神荣耀所发的光辉，是神本体的真像，常用他权能的命令托住万有。他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。他所承受的名既比天使的名更尊贵，就远超过天使。所有的天使，神从来对哪一个说，“你是我的儿子，我今日生你”？又指着哪一个说，“我要作他的父，他要作我的子”？再者，神使长子到世上来的时候，就说：“神的使者都要拜他。”（来 1:1-6）

《希伯来书》的作者说，神甚至吩咐天使敬拜基督。为此他还给出了另一个对比：

所有的天使，神从来对哪一个说，“你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳”？天使岂不都是服役的灵、奉差遣为那将要承受救恩的人效力吗？（13-14 节）

天使的职能

这里我们可以窥见一些关于天使性质和职能的线索。他们是受造物，是服役的灵。他们没有物质的身体，或者至少他们的实体比人的肉体更轻盈。当圣经使用“灵”这个词时，不一定指完全没有物质。这个词也用来表示烟和风一类的事物，它们有物理质地，但密度极低，因此可以被称为“灵”。

然而天使却是活物。它们和魔鬼一样都是受造物。它们不是神。

天使的首要任务是服侍。圣经向我们展示了天使服侍的几种方式。首先，有些天使的受造是为了在神面前服侍。我们在先知以赛亚的预言中看到这样一个例子：

当乌西雅王崩的那年，我见主坐在高高的宝座上。他的衣裳垂下，遮满圣殿。其上有撒拉弗侍立，各有六个翅膀：用两个翅膀遮脸，两个翅膀遮脚，两个翅膀飞翔。彼此呼喊说：“圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和华，他的荣光充满全地！”（赛 6:1-3）

天使的职能之一是在天庭里侍奉。天上的众军包括天使和天使长，这意味着天使的世界里存在着等级制度，即权威秩序。撒拉弗直接在神面前侍立，因此能够每日见证他的同在。

96

天使还有一个职能是充当报信的使者。事实上，希腊语“*angelos*”的意思是“信使”。天使加百利奉差遣宣告施洗约翰的出生，然后又向马利亚宣告耶稣的出生。在伯利恒郊外的旷野，天使宣告说：“在至高处荣耀归于神，在地上平安归于他所喜悦的人！”（路 2:14）

此外，耶稣在旷野忍受了撒但四十天的试探之后，有天使来伺候他。撒但的试探之一是让耶稣从殿顶跳下来，因为有应许说天使会托着他（太 4:6）。撒但就这一点向耶稣发起挑战，但耶稣并没有直接回应。当耶稣成功抵挡了撒但的试探之后，我们看到，有天使出现并伺候他（11节）。

当耶稣被捕时，他说自己有权柄召聚成营的天使来救自己（太 26:53），这让人想起以利沙在多坍时的遭遇。当时有火车火马来救他，但人用肉眼看不见那些天使，因此以利沙为他的仆人祷告说，“求你开这少年人的眼目，让他能看见”（王下 6:17）。

大多数情况下，天使是人看不见的，但它们可以向人显现，就像它们在耶稣在世上服侍期间时不时会做的那样。耶稣复活后，坟墓前有天使宣告，他升天后也有天使显现宣告。此外，据说基督再来时，他要同圣天使在荣耀中降临（可 8:38）。因此我们发现，圣经中处处记载着天使服侍神的圣徒，

特别是服侍耶稣。

97 圣经的其他地方还告诉我们：“不可忘记用爱心接待客旅，因为曾有接待客旅的，不知不觉就接待了天使。”（来 13:2）在旧约中，天使有时会以人的形象显现，但人们没有立即认出它们是天上来的访客或神的使者。即使是在今天，天使仍会在危难时刻帮助圣徒。

撒但与鬼魔

我们还必须关注堕落天使的领域。正如亚当和夏娃受造之初原是良善圣洁的，天使受造之初也是良善的，但有一部分天使随路西弗（Lucifer）一同堕落。路西弗成了那些堕落天使的最高统帅。^①

基督徒必须明白，撒但不是神。我们不是二元论者，不相信两种平等且对立的力量，一善一恶、一明一暗。撒但是受造物。他没有神那样的能力。他无法做只有神才能做的事，但他比人更有能力、更狡猾。他比我们强大，但远远不及神自己强大，这就是为什么任何有圣灵内住的人都不必害怕被鬼魔附身。“因为那在你里面的，比那在世界上的更大。”（约壹 4:4）

圣经告诫我们要警惕撒但的狡猾，因为我们与彼得并无不同。彼得骄傲自大，认为自己能抵挡任何试探，随即却三次否认耶稣。但耶稣知道实情，因此他对彼得说：“撒但想要得着你们，好筛你们像筛麦子一样。”（路 22:31）彼得不是撒但的对手。同时，圣经也告诉我们，务要抵挡撒但，他就必离开我们逃跑了（雅 4:7）。

圣经用了不同的形象来描绘撒但，其中一处经文说他“如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人”（彼前 5:8）。我脑海里似乎浮现出两个画面：一是一只凶猛可怕的狮子，二是同一头狮子遭到圣灵内住的人抵挡后，夹着尾巴沿着小路逃跑了。我们不必把撒但看得太过强大，仿佛他是神自己。圣经还告诉我们，他是试探者、欺骗者和控告者。他喜欢引诱人犯罪，就像他在旷野试图试探基督一样。或许比撒但的试探更频繁的是他对人的控

① 译者注：参见《以赛亚书》14章12节。

告，目的是使我们失去盼望而非悔改。他控告我们有罪，同时又隐瞒了解决之道，目的是要让我们自己灭亡，而基督却呼召我们得着赦免和救赎。

我要以一个警告来结束本章。根据新约，撒但的本质是善于伪装的。他能以良善的面目示人。我们必须摒弃那种将它视为一个荒谬可笑的魔鬼形象的想法，因为撒但有能力装作光明的天使（林后 11:14）。他企图欺骗我们时，不会以丑陋面目示人，反而会以虔诚纯洁的姿态出现。他甚至有可能口诵经文，却引诱我们偏离神的真道。

我们看到，西方文化对于人类起源的认识已经发生了根本性转变。各种形式的进化论不断涌现。从微观进化到宏观进化以及其间诸多细微差异的理论，都极大地动摇了人类对自身起源之尊严的信心。我们经常听到有人说人类是“宇宙中的偶然产物”，仿佛我们是从原始汤中偶然出现的生物，进入了当前的进化阶段。有人说，人类不过是长大的细菌，坐在一台注定毁灭的巨大宇宙机器的一个齿轮的齿牙上。存在主义哲学家让－保罗·萨特（Jean-Paul Sartre）将人定义为“一种无用的激情”，而他对人类意义的最终评价只有一个词：“恶心”。

我们一直受到这些关于人类本质、起源和意义的悲观观点的冲击。讽刺的是，与此同时，我们也看到了幼稚的人文主义的兴起，这种人文主义颂扬人类的尊严。人文主义者在世界范围内为人权抗争。他们对人类尊严的幼稚看法从根本上说依赖于从犹太－基督教借来的理念，后者认为人类的尊严是神的创造之工确立的。人类生命的神圣性不是固有或内在的；相反，它来自神赋予它的价值，这一点我们可以在《创世记》对创世的叙述中看到。

神的形像

100

创世的叙述记载了神在六日里创造了宇宙的各种元素。在这一时期结束时，我们得知：

神说：“我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人，使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜和全地，并地上所爬的一切昆虫。”神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。

神就赐福给他们，又对他们说：“要生养众多，遍满地面，治理这地；也要管理海里的鱼、空中的鸟，和地上各样行动的活物。”（创 1:26-28）

我们今天生活的这个世界对海龟蛋的重视超过对人类胚胎的重视。我们赋予鲸鱼的尊严比给人类的多，这颠倒了创造的秩序，因为只有人是神按自己形像创造的。从某种意义上说，神造男造女作为他的副手，代表他管理一切受造之物。这是神赐予人类的地位。这也是圣经告诉我们男人和女人是按照神形像（*imago Dei*）所造的意思。

人类不同于动物界其他成员的独特之处是什么呢？历史上人们曾多次尝试找出神形象的独特特征。我们在《创世记》1章26节中读到：“神说，‘我们要照着我们的形像，按着我们的样式造人。’”这里用到了两个不同的词，**形像**和**样式**。罗马天主教会认为，圣经在这里描述的人的具体特征不是一个，而是两个，因此形像与样式之间是有区别的。天主教神学家说，形像指的是我们与神相同的某些方面，如理性和意志，而样式则对应于一种原始公义，是神造人时加到人性中的。

101 但新教对这句经文的解释则完全不同。新教的解经家们说，这两个词放在一起是一种“重言法”（*hendiadys*）的修辞手法，这是一种语法结构，指用两个词指代同一事物。我们在《罗马书》1章中找到了另一个使用这种结构的例子，那里告诉我们神的忿怒显明在“一切不虔不义的人身上”（罗 1:18）。神的忿怒要么针对两种不同的事——不虔和不义——要么针对同一件事，只是用不同的词来描述。新教的共识是，《罗马书》1章18节和《创世记》1章26节都包含一个重言法的修辞手法。无论从什么意义上说，我们都是照着神的形像造的，也是按着神的样式造的。

不同却又相似

那么，按照神的形像所造意味着什么呢？中世纪的神学家们引入了**类比存在**（*analogia entis*）的观点，这种观点在二十世纪遭到了新正统派神学

家特别是卡尔·巴特的猛烈抨击。类比存在又称“存在的类比”。尽管圣经明确指出，神的本质与任何受造物的本质相比存在巨大的差异，但我们仍然在某些方面与神相似。当然我们不是神，是受造物，而他拥有自身存在的能力。但今天即使在正统神学家当中，将神描述为“全然他者”（wholly other）也成了一种潮流。这种表达是为了强调神的至高威严和超越性，并防止将神与任何受造物混为一谈。然而，单从字面意思来理解这个表达对基督教来说是致命的。如果神完全、彻底地全然不同于我们，那么造物主和受造物之间就没有任何联系，也没有沟通的途径。基督教思想的核心在于，神和人之间存在某些相似性，这使得神能够对我们启示自己。尽管他用人类的语言与我们说话，但他所说的话是仍有意义，因为我们与他之间具有相似性。

纵观整个历史，人们一直试图找出这种相似性。最普遍的看法是，神的形像体现在我们的理性、意志和情感中。我们在某种程度上与神相似在于我们有理性。换句话说，神有思想，我们也有思想。几个世纪以来，人们一直认为动物的行为完全出于本能，而不是有意识的决定。然而，鉴于动物在各种情况下的反应，似乎动物也会有意识地做出决定。因此，在很大程度上，将理性局限于人类并用本能来定义动物的观点已经改变。人们现在认为，人类与众不同之处在于我们具有高级推理能力。神拥有知识，能进行复杂的推理，而我们拥有理性和动物界中独一无二的思考能力。

102

此外，我们还有选择的能力。我们是有意志的受造物。要成为一个有道德的生物，人就必须有思想、有意志，就像神那样。我们不会审判老鼠，也不会说狗有道德觉悟，但我们会要求人要为他们的选择负责。人类是道德主体，是有意志的生物。神吩咐人要圣洁，因为他是圣洁的，并要人在一定程度上反映出他的公义。若非我们是有理性有道德的生物，若非我们有一些感觉或情感，我们就不可能做到这一点。因此，教会历来都认为，这些在神和人身上都可以找到的特征构成了形像的本质。

但巴特对上述想法提出了挑战，他的依据是我们作为神形像的承载者有男有女。“人”一词是通用性指称，它包含了男人和女人，因此所有人都承载了神的形像。巴特认为：“男人和女人”不是一种存在的类比（analogy of being），而是一种关系的类比（analogy of relationship）。就如三体一位

的神性内部存在着位格间的永恒关系一样，我们的独特之处在于我们能在彼此间建立人际关系。我们确实能够建立关系，但动物也能做到这一点。如果这就是类比的唯一要点，那么我们将无法与神建立关系，因为我们无法与他交流。

103 在世上所有的受造物中，人类被赋予了独特的责任，而与责任对应的是能力。人类种族的独特性部分在于，我们从神那里领受的使命是在其他受造物面前代表神并反映神的性情。当我们从新约中基督自己（即末后的亚当）的形像回溯到《创世记》时，这一点就更加清楚了。在基督身上，我们看到了按照神形像所造之意的完美体现。《希伯来书》的作者告诉我们，基督是“神荣耀所发的光辉，是神本体的真像”（来 1:3）。在基督完全的顺服中，我们看到了人反映神圣洁、公义的使命得以实现。我相信，我们在这形像中找到了一种独特的能力，能反映出神的性格，这样世上其他人看见我们时就可以说：“这让我们明白了神是怎样的神！”

可悲的是，当世人看到我们时，他们看不到多少神的样式，因此，“一切受造之物一同劳苦、叹息”，等待神的救赎（罗 8:22）。人所具有的神的形象因堕落而严重受损，因此问题仍然存在：神在人身上的形像是否因堕落而被彻底消灭，以至于我们不再是神形像的承载者？正统基督教坚持认为，尽管神的形像在罪人身上已经模糊不清，但并没有被完全消失。即使是罪人，也是按照神形像所造的生物，这一事实使我们必须区分狭义或形式意义上的“神的形像”和广义或实质意义上的“神的形像”。即便我们已经堕落，我们仍然可以思考。我们的思想已经被罪污染，但我们仍然有思想，并且仍然能够进行逻辑推理。我们可能会推理错误，但我们仍然有思考能力。我们有意志，也有能力做出选择。^① 同样地，我们也有情感。因此，人依然有神的形像。

① 要详细了解人如何在堕落的境况中反映神的形像，参见 R.C. Sproul's study guide *A Shattered Image: Facing Our Human Condition* (Sanford, Fla.: Ligonier Ministries, 1992)。

在创世过程中，神每完成一个阶段的工作就看为甚好。然而，今天我们却看不到这一切的美好。世界处于堕落的状态，我们也作为堕落的人去观察它。我们的世界有很多严重的问题，而这些问题都是人堕落的直接结果。

疏远

因亚当和夏娃犯罪所引发的宇宙动荡可以概括为**疏远**（alienation）或者**隔绝**（estrangement）。这两个词对于圣经中对救恩的观点都很重要，因为圣经用**和好**（reconciliation）来阐述救赎的意义。唯有当存在疏远或隔绝时，才需要和好。旧约许多早期的章节都描述了这种疏远的历史根源。

首先，我们看到堕落之后人与自然之间的疏远。罪不仅仅是人类的问题；它也给整个宇宙带来了动荡：“我们知道，一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。不但如此，就是我们这有圣灵初结果子的，也是自己心里叹息，等候得着儿子的名分，乃是我们的身体得赎。”（罗 8:22-23）神赐予亚当夏娃管理受造界的权力，所以当它们堕落时，它们的败坏也影响了它们管辖范围内的一切。亚当和夏娃堕落后，神就诅咒它们，这诅咒甚至影响了全地。世界开始抵挡堕落的人类。

105

其次，人与神之间也存在着疏远。堕落的后果是，我们生来就处于与神为敌的状态。人们常说神无条件地爱每个人，但这种观点忽视了这种隔绝的现实。事实上，圣经的大部分内容都在向我们揭示神为解决这个问题所采取的措施。救赎的目的是使疏远的双方和好，避免他们一直处于隔绝的状态。

第三，人与人之间也开始疏远。人类充满了暴力行为，这不仅体现在个人关系的破裂，也体现在国与国之间的对抗。当我们犯罪时，我们不仅不顺

服神、羞辱神，还以谋杀、偷窃、奸淫、毁谤、仇恨和嫉妒侵犯彼此。所有这些罪行描述了我们伤害他人或被他人伤害的种种方式。

最后，我们看到了人与自己的疏远。今天，人们非常重视自尊和人类的尊严，以至于学校在惩罚不当行为时会限制惩罚措施，以免伤害孩子们脆弱的自尊心。这种做法已经走向极端。这种自尊运动的背后反映出一种认知，人类在自尊方面存在问题。其原因就是罪。堕落之后，我们不仅与神和他人疏远，也与自己疏远。经常有人说“我恨自己”这样的话。这种心态的背后是，我们无法完全否认每一个人心中都有隐恶。

106 马克思认为，人类最大的问题之一与劳动的疏离。虽然他在很多事情上都是错的，但在这里他确实抓住了一些东西，因为每种职业都伴随着这样那样的痛苦和挣扎。其根源可以追溯到伊甸园，在那里神诅咒人的工作。我们知道，劳动本身并不是诅咒，因为在堕落之前人就已经开始工作。此外，神也工作，并在工作中找到满足和祝福，这原是我们工作的目的。然而，由于人类的堕落，罪进入了工作场所。

什么是罪？

保罗在《罗马书》中写道：“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”（3:23）“罪”的希腊语是“*hamartia*”。从词源学上说，这个词源自射箭竞技场，特指弓箭手没有命中靶心。然而，这个词在圣经中的含义远不止于此，因为“没有射中靶心”可能意味着错误只是轻微的。事实上，公义的标准（即靶心）是神的律法，而我们甚至连接近都达不到。我们根本无法达到神公义的标准，这正是罪的定义。

《威斯敏斯特小要理问答》将罪定义为“凡不遵守或违背神的律法的”（问14）。一方面是不遵守，另一方面是违背。**不遵守**是一个否定表达，而**违背**则是一个主动或肯定的词。我在荷兰上学时曾注意到，荷兰社会有许多法律规条，这些法规定义了生活的方方面面。常有人说：“你犯法了。”这正是“违背”的本质。它是指越过或跨越了法律所规定的界限。这就是“违背”一词的意义。相比之下，“不遵守”则是提醒人们未能做到法律所要求

的事。

同样地，神学家们也区分了“作为之罪”（sins of commission）和“不作为之罪”（sins of omission）。当我们做了某些不被允许的事时，就犯了“作为之罪”；而当我们未尽应尽之责时，就犯了“不作为之罪”。就此而言，罪有积极和消极的双重维度。这些可以与历史上关于“邪恶”本质的神学和哲学探讨联系起来。有观点认为，邪恶的起源问题是犹太－基督教的致命弱点，因为它引发了一些棘手的问题：一位全然公义良善的神，怎么可能创造出现今这样一个堕落的世界呢？难道神是罪的肇因吗？由此，许多人质疑神自身是否存在什么问题，毕竟他所造的世界明显存在缺陷。

107

丧失与否定

哲学家和神学家使用两个拉丁词来定义恶的本质：“*privatiō*”（英文单词“privation”[丧失]的词源），和“*negatiō*”（英文单词“negation”[否定]的词源）。通过这些术语，罪主要被定义为消极的范畴。

丧失是指缺少某种东西。在我们目前堕落的状态中，我们失去了圣洁和公义。我们生来就处于一种败坏的状态中，没有亚当和夏娃拥有的原始公义。

同样地，恶是善的反面。圣经用**不虔**和**不义**这样的词语谈及恶与罪，这样，罪就被定义为与衡量它的正面标准相悖。除非我们理解何为敬虔，否则就无法理解何为不虔。除非我们理解公义，否则就无法理解不义。除非我们先理解**基督**一词的含义，**敌基督**一词才有意义。因此，从某种意义上说，恶的定义依赖于善的先存。恶就像一只水蛭，是一种依赖宿主才能生存的寄生虫。因此，我们若不先肯定善的存在，就无法谈论恶的问题。

我们绝不要认为罪是一种幻觉。罪是真实的。罪确实是个奥秘，但我们所参与的恶确实存在。它并非仅仅来自外在的侵扰，而是某种深深扎根于我们内在生命的存在。我们与罪在内心与灵魂深处有着深切、亲密且个人性的纠葛。

当神学家谈到人类的堕落以及罪的本质和起源时，不可避免地需要思考罪恶的程度及其对人类产生的影响，这就引出了原罪（original sin）的教义。

关于原罪一个最常见的误解是，它是指亚当和夏娃第一次犯的罪。然而，原罪并不是指第一个罪，而是指它带来的后果。原罪描述的是我们堕落、有罪的状态，正是这种状态让人产生了实际的罪行。圣经没有说我们因为犯罪才成为罪人，相反它断言我们犯罪是因为我们本为罪人。我们有一种堕落、败坏的本性，这本性导致了我们所犯的实际罪行。因此，原罪描述的是人类堕落的状况。

圣经清楚地表明，我们的人性中存在着某种固有的缺陷，而日常生活中的经验也证实了这一点。爱德华兹在他关于原罪的论述中指出，即使圣经没有说人类的道德倾向存在问题，我们也必须基于理性观察确认这一点。我们无法对世界上无处不在的邪恶视而不见。罪的普遍性迫切需要一个解释。即便在异教徒中，也有一种心照不宣的共识，即人无完人。

倘若我们本性良善，甚至道德中立，那么我们会期待有相当一部分人能保持他们本性的善良或中立，过一种不向罪屈服的生活。有人说，如果不是因为生活在一个充满罪恶的环境中，我们确实可以保持善良或中立，但社会由人组成的事实否定了这种观点。我们已经堕落了，因此社会也堕落了。我们遇到了敌人，这敌人就是我们自己。圣经教导我们，原罪本身就是一位公义的神对他所造的良善受造物的审判。作为对亚当和夏娃犯罪的惩罚，神让他们和他们的子孙都受制于自己邪恶的倾向。

道德无能

奥古斯丁在分析人的罪性时指出，亚当和夏娃受造之初，神使他们“有犯罪的能力”（*posse peccare*）。“*peccare*”的意思是“犯罪”。纯洁的东西被称为“毫无瑕疵”（*impeccable*），而微不足道的罪有时被称为“轻罪”（*peccadillo*）。这两个词都来自拉丁语“*peccare*”。奥古斯丁说，亚当和夏娃受造之初并非罪人，但他们有犯罪的能力。我们知道这个说法是正确的，是因为他们确实犯了罪。他们没有做不可能做到的事情，而是做了显然有能力做的事情。但奥古斯丁还说，亚当和夏娃受造之初是“有能力不犯罪”（*posse non peccare*）。神吩咐他们不要吃分别善恶树上的果子，而他们也有道德能力顺服神。因此，那时他们既有能力犯罪，也有能力不犯罪。

奥古斯丁解释说，亚当夏娃犯罪堕落之后，人失去了**不犯罪的能力**，从而落入“无法做到不犯罪”（*non posse non peccare*）的境地，这意味着我们不再有不犯罪的能力。换句话说，罪的权势在必死之人的心思意念中是如此根深蒂固，以至于我们不可能不犯罪。我们的本性如此罪恶深重，以至于我们永远遇不到一个不犯罪的人。唯一一个无罪的人是耶稣基督。我们无法不犯罪的这种状况被称为“人类的道德无能”（*moral inability of human beings*）。

但这并不意味着我们无法做任何符合神律法外在要求的事情。我们仍然可以偶尔遵守律法。举例来说，想象一个人喜欢以每小时 89 公里的速度驾车。他的车在这个速度上表现良好，他也感觉安全舒适，即便高速公路上有其他人以每小时 105 或 113 公里的速度超过他。有一天，一名警察将他拦下，表扬他是一个安全驾驶员，他因遵守交规而得到褒奖。随后交警继续巡逻，男子也重新上高速。最终他驶入学校区域，这里限速 24 公里，但他仍以每小时 89 公里的速度驾驶，因为他喜欢以这种速度行驶。他的愿望从来不是遵守法律。他在高速公路上遵守交规不过是偶然的情况。这就是神学家们所说的“公民美德”（*civic virtue*）。

有时我们遵守神的律法是因为它符合我们个人的最大利益。我们可能不

会偷窃，因为我们发现盗窃罪得不偿失。我们可能会因为竞选公职或其他动机做出高尚的举动而赢得人们的掌声，但堕落的人缺乏一种因对神纯全的爱而顺服律法的动机。耶稣说：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。”（太 22:37-39）马丁·路德说，违反最大的诫命是最大的罪，但我们却不这么想。没有人能尽心、尽性、尽意地爱神。

这也是我们犯神学错误的原因。我们将自己的曲解归咎于圣经本身，声称它太难理解或模棱两可。然而，神并不是混乱的始作俑者。事实上，神已经清楚地启示了他自己，但我们却是带着偏见来读经，这些偏见干扰了神话语的亮光。圣经中有许多教导我们根本不想听，所以我们想尽办法歪曲圣经，以逃避它对我们良心的审判。

在尝试解释圣经时，我们有时会犯所谓的无心之过（innocent mistake）。这可能是因为我们采用了有缺陷的译本，或者没有充分掌握希腊语或希伯来语的语法结构。然而，若我们真的尽心、尽力、尽意爱神，难道我们对话语的掌握不该有所不同吗？我们花了太多时间用圣经知识以外的东西填充头脑；我们懒惰，不殷勤追求他的真理。正是这些因素导致了我们的曲解与误读。

111

神的标准

耶稣说：“除了神一位之外，再没有良善的。”（可 10:18）保罗说：“没有义人，连一个也没有。”（罗 3:10）这些话似乎有些极端，因为我们看到有人在做善事。如前所述，神学家称这些善行为公民美德。母亲会为孩子做出牺牲，人们拾金不昧，把捡到的钱包归还给陌生人。但是，要真正有善行，真正达到神的标准，不仅要在外在行为上符合律法的要求，还必须出于对神的爱。即便是已经得救的人，对神的顺服也不完全，而这种不完全的顺服在那些与神疏远或隔绝的人身上表现得更为严重。

当神学家们谈到道德无能或原罪时，他们指的就是这种“无法做到不犯罪”的状态。我们在道德上没有能力行出神所要求的善。耶稣在讲到人的境况时说：“若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来。”（约 6:65）耶稣从

一种描述人类能力的普遍性否定开始。他不是说任何人都**不可**到他这里来，而是说没有人**能**到他这里来，除非神做工。在这句经文之前，耶稣刚说过：“叫人活着的乃是灵，肉体是无益的。”（约 6:63）在新约中，**肉体**（flesh）一般是指我们堕落后的本性、受罪捆绑的状态。圣经还另外使用了“在罪恶之下”的表述。我们不是凌驾于罪之上，而是被罪压制。圣经告诉我们，我们“终日所思想的尽都是恶”（创 6:5）。

因此，接受基督、来到神面前并行属神之事，需要我们以某种方式从原罪的牢笼中得释放。而这是圣灵至高的、超自然的工作所成就的。因此，耶稣说，一个人要得见神的国，就必须重生，更不用说进神的国了（约 3:3）。

112 从肉身生的就是肉身，并且在肉身里我们什么也做不了。我们堕落后处在一种道德无能的境地。

这种关于人类道德无能的观点被称为奥古斯丁观点（Augustinians），但并非基督教历史上的所有人都认同这一点。今天，教会有不少人声称，尽管我们堕落了，但我们的灵魂中仍然保留着一丝公义，并且靠着这一丝公义我们可以主动寻求神，迈出与神和好的第一步。相反，奥古斯丁观点认为，我们如此败坏，以至于如同死人——不是病了，而是**死了**。我们被罪捆绑如此之深，以至于若非神拯救的恩典来启动我们得救的过程，我们什么都不能做。

我所秉持的奥古斯丁传统认为，堕落涉及人的各个部分——思想、心灵和身体。我们的身体日渐衰残，视力变得模糊，两鬓生霜，力量衰微。我们会生病，最终会死亡。圣经说，这一切都是罪影响我们身体的结果，但罪的权势也影响我们的思想、意志和情感。我们可以思考，但我们的思考变得扭曲；我们会犯逻辑错误，让偏见蒙蔽我们的判断。我们有意志，没有失去做选择的能力，因为我们仍是有神形像的受造物。狭义上说，堕落使我们失去了神的形像。我们失去了完全行义的能力。然而，在广义上我们仍然具有神的形像；换句话说，我们仍然是人类。无论我们多么败坏，我们的人性没有因堕落而消失。

然而，人的本性却因堕落受到根本性的影响，这就是保罗在《罗马书》中所说的状态：“没有义人，连一个也没有；没有明白的，没有寻求神的；

都是偏离正路，一同变为无用。没有行善的，连一个也没有。”（罗 3:10-12）

当教会去接触“慕道友”时，我不知道他们指的是谁，因为圣经明确指出在天然状态下，没有人会主动寻求神。若我今天在世俗场合公开这样说，可能会遭人耻笑，但这正是神按他良善与公义的标准审判我们时所做的定论。

如果罪是我们本性的底色，以至于我们除了犯罪什么也做不了，那么神怎能因我们犯罪就审判我们呢？这是一个合理且显而易见的问题，尤其是在原罪教义的背景下，因此我们需要思考罪性是如何从亚当传给他的后代的。圣经清楚地表明了两者之间的关联：

这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。没有律法之先，罪已经在世上；但没有律法，罪也不算罪。然而从亚当到摩西，死就作了王，连那些不与亚当犯一样罪过的，也在他的权下。亚当乃是那以后要来之人的预像。只是过犯不如恩赐。若因一人的过犯，众人都死了，何况神的恩典，与那因耶稣基督一人恩典中的赏赐，岂不更加倍地临到众人吗？因一人犯罪就定罪，也不如恩赐，原来审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义。若因一人的过犯，死就因这一人作了王；何况那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不更要因耶稣基督一人在生命中作王吗？如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。（罗 5:12-18）

使徒保罗在这里将末后的亚当基督与首先的亚当进行对比，但他也指出，它们之间存在着某种平行关系。因一个人的义——基督的义——我们得蒙救赎，正如因另一个人的不义——亚当的不义——我们陷入败坏和死亡。我们不会抱怨基督将他的义传给我们的替代性转移；但正是由于亚当的不义传给我们，我们面临诸多问题。关于这种传承是如何发生的，存在着诸多不同理论。

一个神话？

自由神学中有一种流行的看法是，亚当和夏娃的故事只是一个神话。他们认为，历史上不存在亚当，也没有堕落。相反，《创世记》3章只是一个寓言，指出每个人生来都是良善公义的，但之后会经历试探，最终会导致个体的堕落。换句话说，每个人终其一生都在重复着圣经以寓言形式描述的亚当和夏娃的所作所为。

当然，这种观点存在几个问题。首先，它直接否认了圣经的教导。此外，保罗在《罗马书》5章中指出，律法从起初，在摩西以前就已存在，罪已在世上的事实就是证据。从亚当到摩西，罪就作了王。保罗指出，没有律法，罪也不算罪，而若是没有罪，就谈不上对罪的公义刑罚。他还说，从亚当到摩西，死就作了王。在西奈山之前已经有人死亡，包括婴儿。如果真如自由派所认为的，即亚当和夏娃不是真实存在的人，只是神话人物，那么他们就必须解释婴儿死亡的问题。为什么婴儿会死？他们给出的解释是，罪与死之间没有必然联系。然而，这种观点与圣经的教导完全不符。

实在论

在那些严肃对待圣经启示并坚持历史堕落论的人当中，关于原罪传承的方式仍然存在激烈的争论。关于罪是如何从亚当传给其他人的，有两种最常见的观点，实在论（realism）学派和联邦论（federalism）学派。

实在论学派又分为简单版和一个复杂的哲学版。实在论者认为，只有当罪性本身是对我们所作所为的公义刑罚时，神才能凭公义刑罚生来就有罪性的罪人。换句话说，亚当犯罪后，神任凭他随从罪性，作为对他实际犯罪的刑罚的一部分。神任凭人偏行己路是一种公义的刑罚。然而，因为**亚当**犯罪后随从罪性是一回事，而亚当的子孙因**亚当**所做的事而随从罪性则是另一回事。

在《以西结书》中我们读到：“父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了。”

(结 18:2)。而《以西结书》传达的主题之一是，神不会因为一个人犯罪而惩罚另一个人。那么，如果这个原则成立，它又如何适用于我们所继承的堕落本性呢？实在论者认为，只有当我们真的和亚当一同在伊甸园堕落时，神让我们承受堕落的本性才是公义的。实在论者在某种意义上教导我们说，我们当时**就在那里**，这也是该运动被称为“实在论”的一个原因。然而，要使这一点成立，我们的灵魂——与我们的身体结合（大概是在我们的母亲怀孕时）——必须当时就在伊甸园中，这样我们才能参与亚当和夏娃的堕落。

支持这一主张的圣经依据是亚伯拉罕与麦基洗德的相遇事件，这记载在旧约（创 14；诗 110）中，而且《希伯来书》7 章也有论述。新约宣告说，**116** 耶稣不仅是我们的救主，也是我们的君王和祭司。耶稣要作王，就必须来自犹大支派，因为大卫的国是应许给该支派的后裔的。新约梳理了耶稣的家谱，表明他确实来自犹大支派，因此他有资格作以色列的王。然而，既然他出自犹大支派，就不可能又属利未支派。在旧约中，利未人或说亚伦家做祭司的（因第一任大祭司亚伦而得名）仅限于利未支派的成员。因此，当新约宣称耶稣是我们的大祭司时，新约的作者们要面对一个生物学血统的问题。

为了回应耶稣祭司身份的合法性问题，《希伯来书》的作者引用了旧约的一些经文，特别是有关弥赛亚的诗篇。其中神宣告说，他将要兴起一位永远的君王和祭司。《希伯来书》说，在旧约中，除了利未支派的祭司制度，还提到另一种祭司制度，即神秘人物麦基洗德的侍奉，他名字的意思是“仁义王”（来 7:2）。《希伯来书》的作者进一步指出，麦基洗德无父、无母（3 节）。这可能意味着他没有家谱记录，或者正如一些解经家所认为的，这暗示着他不是普通人类出身，也许是基督的预表。这是一种非常流行的理论。

在麦基洗德和亚伯拉罕相遇的过程中，发生了两件事：亚伯拉罕将自己所有取十分之一给麦基洗德，而麦基洗德则为亚伯拉罕祝福。《希伯来书》的作者说，按照犹太人的传统，“从来位分大的给位分小的祝福”（来 7:7）。既然亚伯拉罕将十一奉献给麦基洗德，而麦基洗德又祝福了亚伯拉罕，就表明麦基洗德比亚伯拉罕更尊贵。由此推断，亚伯拉罕在希伯来人族谱中的地位高于他的儿子以撒，而以撒比他的儿子雅各位分更大，雅各比他的儿子们的位分更大，他的儿子又包括利未。因此，如果亚伯拉罕比利未位分更大，

117 而麦基洗德又比亚伯拉罕更大，那么显然麦基洗德的位分就比利未更大。因此，如果耶稣是照麦基洗德的等次做祭司，他的祭司职分就不是比利未的祭司职分低，而是更高。《希伯来书》的作者是这样论证的：

独有麦基洗德，不与他们同谱，倒收纳亚伯拉罕的十分之一，为那蒙应许的亚伯拉罕祝福。从来位分大的给位分小的祝福，这是驳不倒的理。在这里收十分之一的，都是必死的人；但在那里收十分之一的，有为他作见证的说，他是活的。并且可说那受十分之一的利未，也是藉着亚伯拉罕纳了十分之一。因为麦基洗德迎接亚伯拉罕的时候，利未已经在他先祖的身中。（来 7:6-10）

有一种实在论的观点认为，这段经文只能被理解为，当初亚伯拉罕做十一年奉献时利未确实在场，这证明了人类灵魂的先存性。但这种说法太过牵强。即便经文本身也附加了一个限定条件——“并且可说”。从遗传学的角度看，我们可以说，我们的曾孙辈已经存在于我们身体里，但我们并不是说那些具体的孩童此刻实际存在于我们体内。

复杂的实在论版本与字面意义的先存性无关。它是一种哲学上的实在论，可见于柏拉图、奥古斯丁和爱德华兹的思想体系。该理论主张，在神的心目中，我们在出生以前就存在了，因为神从永恒中就已持有关于每个人的完全概念。他在永恒的过去就认识我们，且他关于人的观念乃是包含着我们全部实在性的真实观念。这一教义本身蕴含若干哲学预设，但它确实是教会历史上许多人采纳的选项，亦是令我深感着迷的观点。

联邦论

118 另一种观点是联邦论，它强调亚当的代表角色。在伊甸园里，亚当作为我们的代表，作为人类联邦元首，替我们行事，就像联邦共和国的官员可以代表人民一样。同样地，耶稣也与神的子民结成联盟。他代表了我们。他在十字架代替我们替罪，代替我们受死。神称我们为义，是因为他把我们的罪

归算给了基督，而把基督的义归算给了我们。

根据这种观点，我们的得救取决于某种代表权的有效性。如果我们原则上反对在神面前的代表权，我们就失去了救恩，因为我们得救的唯一途径是通过另一个人的代表性工作。

亚当这个名字的意思是“人类”，他是人类的联邦元首，代表他自己和所有后来出生的人。所以，当他堕落时，他代表的所有人都和他一同堕落了。我们要为他的行为负责，因为他代表了我们。这个说法通常会引发人们的抱怨，因为他们认为自己没有选亚当做他们的代表。

在美国独立战争时期，殖民地人民要求在英国议会中拥有自己的代表。他们高喊：“无代表，不纳税！”他们要求有选举自己代表的权利，这在今天的美国仍是一项神圣的权利。我们希望确保我们有准确代表的权利。我们不愿意接受他人来为我们指定代表。

然而，在亚当的例子中，神为我们选择了代表，这是人类历史上除了十字架以外唯一一次我们被完全代表的时刻。这是因为神选择代表的决定是一个全然圣洁的存在所做出的公义选择，是基于他的全知做出的。他预先认识我们，也认识我们的代表。因此，我们不能对神说亚当代表我们是错误的，这正是我们试图逃避罪责时所做的基本假设。我们认为，如果当时我们在伊甸园里，我们的表现会与亚当不同。然而，亚当代表我们无懈可击，因为他是神所选定的代表。

如果有人代表我们实施了某些行为，那么我们需要为这人的行为负责。如果我雇一个人去杀人，并确保他杀人时我不在场，那么即便我没有亲自扣动扳机，也会被控一级谋杀罪。但是，这个比喻并不完全适用，因为我们没有选择亚当。关键在于，亚当是一位全知公义的神完美选立的代表。按照神的审判，亚当的行为就是我们的行为。正因如此，一个人的过犯招致了我们的毁灭，而我们逃脱这毁灭的唯一指望也在于另一位代表的义。

119

《希伯来书》的重要主题之一是基督的超越性，尤其是他作为我们大祭司的角色。当作者从这个角度谈及耶稣的伟大时，他将神借着摩西与神子民所立的约和借着神子耶稣基督为中保所立的新的约（the new covenant）加以对比：

凡大祭司都是为献礼物和祭物设立的，所以这位大祭司也必须有所献的。他若在地上，必不得为祭司，因为已经有照律法献礼物的祭司。他们供奉的事本是天上事的形状和影像，正如摩西将要造帐幕的时候，蒙神警戒他，说：“你要谨慎，作各样的物件都要照着在山上指示你的样式。”如今耶稣所得的职任是更美的，正如他作更美之约的中保；这约原是凭更美之应许立的。（来 8:3-6）

作者继续阐述了新的约为什么是“更美之约”并使旧约失效。在《希伯来书》中，新的约之所以更好，不仅因为我们有一位比摩西更卓越的中保，还因为我们拥有更美的应许。这一点很重要，因为它揭示了一些关于圣约本质的知识。

圣经救赎计划展开的基本结构或框架是通过约来表达的。本质上，盟约就是两方或多方之间主要基于承诺所立的约。圣经历史记录了多个圣约。神与亚当和夏娃所立的约——亚当之约；神与挪亚所立的约——挪亚之约，神将彩虹放在云彩中作为立约的记号。后来，神与亚伯拉罕立约——亚伯拉罕之约——神又与他的后裔以撒和雅各更新这约。当我们论及旧的约时，特指神在西奈山透过摩西与以色列所立的约——摩西之约（the Mosaic covenant），又称西奈之约（the Sinaitic covenant）。

我们几乎在生活的每个方面都会立约承诺。当我们进入雇佣关系时，雇主和雇员都会做出特定承诺。此外，婚姻关系也基于圣约的理念。双方缔结婚约时，是在神面前宣誓确认承诺。甚至我们的国家政府也是基于统治者和被统治者之间的约或协定的概念。每个约都包含着承诺。在古代，约除了承诺之外还包括条款或律法；也就是说，承诺的兑现是以履行某些特定条款为前提的。

约的概念对于我们理解圣经中的基督信仰至关重要。说到底，基督徒的生活乃是建立在对一个应许的信靠之上——神借着耶稣的位格和工作救赎我们的应许。就圣约的实质而言，神其实已经将他的道赐给我们。《约翰福音》说基督是成了肉身的道。神不仅宣告了他的应许，这应许还以道的形式成了肉身，就是基督。因此，圣约框架的重要性无论怎么强调都不为过。

约的框架

神学家们通常提到圣经中的三个主要圣约：救赎之约（the covenant of redemption）、行为之约（the covenant of works）和恩典之约（the covenant of grace）。

122 今天在教会里，我们很少听到关于救赎之约的讨论，但我却将它视作系统神学中最令人激动的教义之一。神没有与人立此救赎之约，他是与自己立的约。这是神的三个位格在永恒中缔结的圣约协定。在这场救赎大剧中，我们可以看到，父、子、圣灵共同运作以及创造本身就是三位一体的工作。父神创造世界，但当他从混沌中建立秩序时，是因为神的灵运行在水面上，使万物存在（创 1:2）。新约中则处处见证基督是天父创造万有的媒介。例如，“万物都是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。”（约 1:3）创造之工乃由圣父、圣子、圣灵协同完成。

神学家们将神三个位格的职能进行了区分。父神发起救赎的计划，这意味着圣父是永恒拣选旨意背后的推动者，并差遣圣子到世上来拯救我们。圣子为我们成就了救赎。最后，圣灵将救赎工作应用在我们个人生活中。基督的工作如何使我们成为蒙救赎的人？圣灵重生了我们，即他使我们灵魂苏

醒，赐我们属灵的生命，并在我们心里生发信心。圣灵也使我们成圣，并且将来在天上荣耀我们。这就是救赎的工作，它涉及三位一体所有位格的共同工作。

多年前德国神学界曾爆发过一场争论，其预设了圣父与圣子之间存在某种斗争。该理论声称，基督在地上的事工中“说服父神收回对人类族群的愤怒”。这显然严重偏离了圣经对救赎如何成就的启示。救赎之约表明，圣父、圣子和圣灵在人类救恩计划中具有完全一致的旨意。圣子来到世上并非出于勉强，而是喜悦成就父的计划并成了肉身。在他受难的前夜，他在客西马尼园中恒切祷告，汗滴像大血点，极其伤痛。他说：“父啊，你若愿意，就把这杯撤去，然而，不要成就我的意思，只要成就你的意思。”（路 22:42）事实上，他是在说：“我更愿意选择其他方式，但我甘愿遵行你的旨意，父啊，无论你的旨意是什么。”

123

行为之约和恩典之约

行为之约和恩典之约之间的主要区别在于，前者注重堕落前神与亚当和夏娃之间的关系，而后者注重堕落后神与亚当后裔之间的关系。行为之约是指亚当和夏娃受造时所处的受试验的状态。神赐予他们具体诫命及永生的应许，这永生的象征是伊甸园中的生命树。这约的核心条款是他们不能吃分别善恶树上的果子。在行为之约中，人的命运取决于他们的表现，特别是亚当和夏娃的顺服程度。若他们一直顺服，将进入永远蒙福的状态；若违背这一诫命，那么他们连同他们的后裔都必死亡。可惜亚当和夏娃未能通过试验。他们违背了行为之约，使世界陷入毁灭。

人们常以为救赎就是重新得到亚当和夏娃失去的乐园，这实属误解。救赎不仅仅是恢复到亚当和夏娃堕落前的原始状态，更是提升至始祖若当初遵行圣约条款本可达到的更高境界。

另一个误解来自我们如何识别这两个约。因为第一个称为“行为之约”，另一个称为“恩典之约”，所以我们会倾向于认为第一个约没有恩典。然而，神与任何受造物立约，在任何条件下赐我们任何应许，本身就是一种充满恩

典的行为。因为神本不需要向他的受造物应许任何事。

124 行为之约被破坏后，神为人提供了一个新的得救机会。尽管亚当和夏娃已经堕落了，他还是赦免了他们，并借着基督的工作赐下得救的应许。圣经告诉我们，我们得救是本乎恩，而恩典是借基督的位格和工作而来的。基督成为我们的元首，以此拯救了我们。他成了我们的替代者。这就是为什么新约称他为“末后的亚当”。他来到世上，把自己置于最初行为之约的条款下。作为第二个亚当，他重返亚当和夏娃在伊甸园的原初情境，这一情境在耶稣于旷野经受撒但四十天试探的经历中被具象化地呈现出来。

耶稣一生中经历了各种试探，这就是为什么神学家们强调，我们得救不仅因基督的死，也是因基督的生。基督在他全然顺服的一生中，满足了原先行为之约中的所有规定。因此，从根本上说，我们是因行为得救的。这个真理并不是要否定唯独因信称义的教义，而是验证了这一教义。称义是唯独因信基督，因为唯有基督履行了行为之约。我们仍然是因行为得救，但不是靠我们的行为，而是靠基督的行为得救。这里要重申的是，恩典之约并没有废除行为之约，而是满足了行为之约的条件。

有人认为，旧约完全关乎神的公义和忿怒，而新约则关乎他的怜悯、恩典和爱。然而，圣经中关于神的忿怒与公义最明显的例子并不在旧约，而是在新约中，即十字架。在那里，神的忿怒倾倒在基督身上，而神的公义因此也得到了完全的满足。然而，这一行动也是圣经中最清晰地显明神恩典的例证，因为他的忿怒被另一位所承受——被我们的替代者承受。这位替代者顺服了最初之约的条款，并为一切信靠他的人完全履行了所有义务。行为之约与恩典之约共同实现了神自永恒以来的应许。

第四部分

基督论

系统神学中基督论的部分可能是最令人生畏的，但它也是我们的学习中最丰富的一个部分。在这里，我们会将重点放在基督自己的位格和工作上。我们的信仰被称为“基督信仰”是有原因的，因为我们的焦点应当集中在那位救赎我们的主身上。任何对基督位格的研究都只能触及皮毛，因为圣经中耶稣的形像是如此深奥，超出了人所能理解的范畴。

我看见坐宝座的右手中有书卷，里外都写着字，用七印封严了。我又看见一位大力的天使大声宣传说：“有谁配展开那书卷，揭开那七印呢？”在天上、地上、地底下，没有能展开、能观看那书卷的。（启 5:1-3）

在约翰的异象中，天上即将宣读判决，一个响亮的声音说道：“有谁配展开那书卷？”约翰满怀期待，想要看看谁会站出来，谁是配展开书卷的人。他继续说：

因为没有配展开、配观看那书卷的，我就大哭。长老中有一位对我说：“不要哭！看哪，犹大支派中的狮子，大卫的根，他已得胜，能以展开那书卷，揭开那七印。”

128

我又看见宝座与四活物并长老之中，有羔羊站立，像是被杀过的，有七角七眼，就是神的七灵，奉差遣往普天下去的。这羔羊前来，从坐宝座的右手里拿了书卷。（启 5:4-7）

接着四活物和二十四位长老就俯伏在羔羊面前颂赞他。之后我们又听见众天使的赞美：

曾被杀的羔羊是配得权柄、丰富、智慧、能力、尊贵、荣耀、颂赞的（启 5:12）。

我们可以通过这一系列事件看到约翰的情绪起伏。他本来很兴奋，因为期待有人来打开书卷，但随后他又陷入哀伤，因为没人配打开它。但天使告诉约翰不要哭泣，因为已经找到了一位配打开书卷的，就是犹大支派中的狮子。他原以为会有一只强壮的巨兽咆哮着撕开书卷，却看到一只被杀的羔羊。这幅画面生动地展示出基督的降卑和升高、他的受难和得胜之间的鲜明对比。这也向我们暗示了他的位格和价值的复杂特质。

福音书中的耶稣

129 为什么神觉得有必要赐给世人四本福音书呢？为什么不能只提供一本权威的耶稣传记呢？神按着自己意旨所喜悦的赐给我们四幅耶稣的传记画像，每幅都从略微不同的角度来展示他的位格和工作。《马太福音》的记述是出于犹太人的视角，它强调了耶稣应验了旧约中的许多预言。马太清楚地表明，耶稣正是过去许多个世纪以来应许的那位弥赛亚。《马可福音》则短小精悍，每一个部分都很简洁。它以紧凑的节奏讲述了耶稣生平，展现了他在巴勒斯坦大地上所行的诸多神迹。医生路加也提供了一幅肖像，他本是一个外邦人，也是使徒保罗向外邦国家宣教旅程中的同伴。路加指出，耶稣来不仅是要拯救犹太人，还要拯救各族、各方、各国的男男女女。路加通过大量比喻揭示了耶稣的教导，并彰显了他的智慧。而《约翰福音》有三分之二的篇幅都聚焦在耶稣生命的最后一周，呈现出一幅高度神学化的基督肖像，证明耶稣是真理道成肉身，是世界的光，在他里面有丰盛的生命。

在四福音书的叙事中，我们可以看到各色人等对基督的不同反应。我们看到牧羊人的反应，他们听到耶稣降生的消息就从伯利恒城外的野地里赶来（路 2:8-20）。我们看到年迈的西面的反应。他进入圣殿时，正遇见耶稣的父母抱着孩子进来，要照着律法的规矩办理。于是西面说：“主啊，如今可以照你的话，释放仆人安然去世；因为我的眼睛已经看见你的救恩，就是你

在万民面前所预备的。”（29-31节）我们看到，孩童耶稣的聪明应对令圣殿里的教师们希奇不已（41-52节）。又有施洗约翰向我们介绍了耶稣的公开事工，他看到耶稣来到约旦河，就唱起《神羔羊》（*Agnus Dei*）：“看哪，神的羔羊，除去世人罪孽的。”（约 1:29）我们还透过尼哥底母的眼睛看到了耶稣，他夜间来问耶稣说：“拉比，我们知道你是由神那里来作师傅的，因为你所行的神迹，若没有神同在，无人能行。”（约 3:2）我们看到，拉比耶稣不仅在孩提时就令一众拉比希奇不已，成年后他的智慧和洞见更是超越了他那个时代最伟大的教师。我们看到，耶稣在撒玛利亚叙加的雅各古井旁与一位被众人厌弃的妇人交谈后，妇人不禁说：“先生，我看出你是先知。”（约 4:19）随着谈话的进行，耶稣揭示出妇人的真实光景，她意识到自己正在与那位期待已久的、所应许的弥赛亚交谈。我们看到，耶稣被带到彼拉多的总督府，彼拉多对众人说：“我查不出这人有什么罪来。”（路 23:4）后来，我们又听到彼拉多对百姓说了几句话，这句话在基督教历史上久久流传：“你们看这个人。”（约 19:5）我们听到了十字架下的百夫长对耶稣的描述，他在目睹耶稣被钉十字架后说：“这真是神的儿子了！”（太 27:54）我们也看到心存疑虑的多马，他看到复活的基督时喊道：“我的主，我的神！”（约 20:28）

130

简言之，我们看到了一个人类历史上无与伦比的形象。在福音书中，我们看到耶稣是一个绝对纯洁的人，一个无罪之人，他可以对他的控告者说：“你们中间谁能指证我有罪呢？”（约 8:46）这种对耶稣的刻画令人震惊。

我们还看到耶稣为自己的身份做见证：“因为我没有凭着自己讲，惟有差我来的父已经给我命令，叫我说什么，讲什么。”（约 12:49）由于当时的人们对弥赛亚的身份存有误解，耶稣希望暂时隐藏自己的真实身份，但他还是做出了一些大胆而毫不忌惮的宣告，例如《约翰福音》中“我是”的宣告：“我就是生命的粮。你们的祖宗在旷野吃过吗哪，还是死了。这是从天上降下来的粮，叫人吃了就不死。”（6:48-50）有些人被他的话激怒了，不再与他同行。

他说：“我是葡萄树，你们是枝子；常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子；因为离了我，你们就不能作什么。”（15:5）他将自己与当时的假先知做比较，就是那些糟糕的牧者，他们只关心自己的薪水而不是照管

和喂养羊群。他又说：“我就是羊的门。”（10:7）他说：“我是好牧人，我认识我的羊，我的羊也认识我。”（14节）他还说：“我就是道路、真理、生命。”（14:6）

131 更具戏剧性的是他的这句话：“你们的祖宗亚伯拉罕，因为可以看见我的日子就欢喜，既然看见了，他就很快乐……我实实在在告诉你们，亚伯拉罕出生以前，我已经存在了。”（约 8:56、58，新译本圣经）他没有说“亚伯拉罕出生时我存在”，而是说“亚伯拉罕出生以前，我已经存在了”。这些话中的“我已经存在”源自两个希腊词 *egō*（“我”）和 *eimi*（“是”）。在希腊语中，这两个词中的任何一个都足以表达“我是”的意思，但耶稣并没有只说“*egō*”或“*eimi*”。相反，他同时使用了这两个词——“*Egō eimi*”——以强调他的观点。对一世纪的犹太人群体来说，这一点不容忽视。讲希腊话的犹太人将神的圣名写作“Yahweh”（雅威），意为“我是自有永有的”，因此当耶稣用这样的词描述自己时，他显然是在将自己与神的圣名联系起来。

当耶稣使用“人子”这个称呼时，他宣称自己有与神同等的权柄，人子指的是那位驾着天云来到“亘古常在者”面前的（但 7:13）。耶稣用了这个称呼说：“人子是安息日的主。”（可 2:28）神设立了安息日，并给出相应的条例，因此基督说自己是安息日的主，就是在宣告自己的神性。还有一次，他医治了一个人，好叫那些宗教领袖“知道人子在地上有赦罪的权柄”（太 9:6；可 2:10；路 5:24）。耶稣的敌人再次被激怒，因为他“将自己和神当作平等”（约 5:18）。

使徒对耶稣的见证

除了福音书中的描述，我们还有使徒的见证。使徒保罗向我们揭示了基督作为救主的事工。他阐释了赎罪的意义，以及基督作为我们的中保如何为我们成就了救恩。彼得和约翰的书信也进一步充实了基督的形象，《希伯来书》也指出，基督是“神荣耀所发的光辉，是神本体的真像”（来 1:3），而且他远超天使和摩西和旧约时代亚伦等次的祭司。从《马太福音》到《启示录》，新约的核心主题就是基督。

旧约中的耶稣

我们发现，基督也是圣经的主题。旧约中极其详细地描述了会幕，其象征意义指向耶稣自己。按着他的位格和工作，他就是旧约中的会幕。旧约献祭制度的所有细节都在耶稣的事工中得以应验，先知书中也处处指向那位将要来的弥赛亚。我们不仅可以读新约认识耶稣，整本旧约也在传讲基督。从《创世记》到《启示录》，我们都可以找到耶稣基督的故事。

在这幅关于耶稣的宏伟画面中，我们看到了一个完全的人，但他不仅仅是一个完全的人——我们还看到了一位真实的与我们同在的神。正是因为耶稣这幅丰富而深刻的肖像，教会在最初几个世纪确立其神学理论的时候，必须既要忠于耶稣的人性又要忠于基督的神性。这个主题在尼西亚会议和后来的迦克墩会议都有体现。

在我们生活的时代，神学家们对于基督位格的问题存在巨大的分歧。然而，这并不是一个新问题。公元四世纪，亚流派的争议最终促成了尼西亚会议（公元 325 年）的召开。另一场争议则促成了迦克墩会议（公元 451 年）的召开。十九世纪出现了自由主义，二十世纪则有一个名为“耶稣研讨会”（Jesus Seminar）的组织。他们都试图在不顾及圣经完整性的情况下定义基督。因此，教会不得不重申她对基督位格的理解。

两个异端

公元五世纪，基督教正统信仰遭到了双重攻击。首先是一位名叫欧迪奇（Eutyches）的人提出的基督一性论（Monophysite）异端。这种观点的名字由前缀“*mono*”（意思是“一”）和“*physis*”（意思是“本质”）一词组成。它认为基督只有一种本性，而非一个具有两种本性（神性和人性）的位格。在欧迪奇之前，就有人认为基督只有一种本性。其中一些人认为，基督不过是人，没有神性。还有人如幻影论者（Docetists）则认为基督是完全的神，没有人性。欧迪奇则指出，基督具有一种“神人性”（*theanthropic*）的本性。这个词来源于希腊语“*theos*”（意思是“神”）和“*anthrōpos*”（意思是“人”）。欧迪奇说，基督的本性既不是完全的神性，也不是完全的人性，而是神性和人性的混合体。

134

公元五世纪出现的另一个异端是涅斯多留主义（Nestorianism）。涅斯多留认为，由于基督具有两种不同的本性，一种是神性，一种是人性，那么他必定具有两个不同的位格。如果他有两种本性，就必定有两个位格。

因此，基督论在那时受到了两方面的攻击，一个是否认基督有双重本

性，将其简化为神性和人性的单一混合体；另一个则虽然承认基督有两种本性，但否认它们之间具有统一性。

迦克敦会议

这两种异端促成了迦克敦会议的召开，该会议确立了关于基督双重本性的经典教义表述，即基督是一个位格、两种本性——“*vera homo vera Deus*”。“*vera*”一词来自拉丁语“*veritas*”，意思是“真理”。这一教义强调，基督“真是神，也真是人”。基督有完全的人性和完全的神性，并且这两种本性完美地联合于一个位格中。

与此同时，迦克敦会议还提出了四个否定表达。^①如前所述，纵观历史，教会常常用否定的方式来描述某些概念。例如，在某种程度上，我们可以根据神不是什么来定义神。他是**无限**的，意味着他不是**有限**的。他**不会**改变，意味着他不是**可改变**的。同样地，《迦克敦信经》（the Chalcedonian Creed）的制定者也提出了四个否定性宣告，确认基督真实为神，也真实为人，而且这两种本性完美地结合在一起，**不相混乱、不相交换、不能分开、不能离散**。

135 前两个否定表述驳斥了基督一性论的异端，指出基督的神性和人性没有混合在一起，以至于使神性人性化或人性神性化。人性始终是人性，受到人类正常限制的影响，而神性始终是神性。例如，神性心智没有因道成肉身而失去其无所不知的能力，神的心知晓万事，尽管人的心并不知道。

独一无二

教会在思考耶稣的某些讲论时，不能不努力弄清楚这一观点的深意。有一次，门徒问耶稣说：“你降临和世界的末了，有什么预兆呢？”耶稣回答说：“那日子、那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，

^①《迦克敦信经》见附录。

唯独父知道。”（太 24:3、36）。换句话说，耶稣告诉他的门徒，他不知道世界的末了什么时候到来。这到底是人性还是神性的体现呢？

当我们回顾圣经记载的耶稣生平时，我们很容易将他的某些行为归因于他的人性。在受难前夜，当耶稣在客西马尼园流汗祷告时，这是神性的体现吗？出汗是我们期望从神身上看到的吗？不是，神不会出汗。同样地，神不会饥饿，不会流血，也不会哭泣。最重要的是，神性不会死在十字架上，否则宇宙便不复存在。所有这些事都显明了耶稣真实的人性。

同样地，当耶稣说他不知道世界末了何时降临时，这显然是他人性的表达。有些人反对说，如果神无所不知，而神性和人性在基督里完全结合，那么耶稣怎么会有不知道的事情呢？这就好比质疑有神性的耶稣怎会经历饥饿一样，但圣经清楚地指出，他确实经历过。关键是区分神性和人性的重要性，以免我们混淆或者混合二者以掩盖其中一个本性的真实。

耶稣不知道末期的日子或时辰的事实并不意味着他的人性 and 神性是分离的。它们没有分离，但有区别。在他里面，人性心智与神性心智始终保持一致，而且在新约中，我们经常看到耶稣展示出超自然的知识。他启示了人不可能知道的事。他是从哪里获得这些信息的呢？是从全知的那一位得到的。然而，神性将知识传达给人性是一回事；但神性吸收了人性而将基督的人性神化则是另一回事。可以说，人的心智可以接触到神的心智，但两者并不相同。因此，按耶稣自己的见证，他确实有一些不知道的事。

136

这一点甚至令十三世纪杰出的神学家托马斯·阿奎那感到困惑，为此他提出了所谓的“适应理论”（the accommodation theory）。阿奎那说，耶稣是道成肉身的神，因此他一定知道那日子、那时辰。既然他的神人二性是完美结合的，怎么可能神性心智知道而人性心智不知道呢？他说，这不可能，所以耶稣一定知道，只是选择不告诉门徒，因为答案是个奥秘或者神学上太复杂，门徒很难理解。然而，恕我对阿奎那不敬，如果耶稣告诉门徒他不知道，而他实际上知道，那他就是在撒谎。即使只有一个谎言也会让他失去成为我们救赎主的资格。我们必须认真对待耶稣所说的他的知识在人性中的限制。

因此，《迦克敦信经》的前两个否定表述**不相混乱、不相交换**，旨在驳斥基督一性论的异端。另外两个否定观点，**不能分开、不能离散**，旨在驳斥

涅斯多留主义，它声称耶稣有两种本性意味着他有两个位格。

上述这四个否定表述为我们理解道成肉身的奥秘设定了界限。我强调**奥秘**这个词，是因为即便有教会提供的基本表述，也没有人能真正参透基督如何既是真神又是真人。我们面对的是独一无二（*sui generis*）的存在。他与众不同。在整个人类历史中，只有一个人是道成肉身的神，而道成肉身的奥秘超过了人可以完全理解的范围。

137 人性和神性

《迦克敦信经》的重要性体现在两个方面。首先，它确立了每位基督徒都必须确认的真理，基督真实为人也真实为神。其次，当教会试图解释他的统一本质时，只能借助这些否定表述设立不可逾越的界限。跨越这些界限的只能是某种异端。我的一位神学院教授曾对他的学生说：“如果有人试图具体地设想人性和神性如何结合，倘若他逾越了迦克敦所确立的否定范畴，就必然会选择异端。”《迦克敦信经》约束了我们，使我们无论如何理解基督的二性，都不能认为它们是混合交融或完全割裂的。它们是联合的，但又是区别的。

遗憾的是，信经中的一句重要表述被严重忽视了：“各性的特点反而得以保存。”基督没有放弃他神性的属性。基督的神性是永恒的、无限的、不改变的、无所不知和无所不能的。而他的人性也保留着人类的属性；它是有限的，受空间和时间的限制。在我们继续研究基督的位格时，《迦克敦信经》为我们提供了一些指导。

圣经中引人瞩目的一点是名字和称呼往往带有重要意义。圣父有很多名字和称呼，它们揭示了父的某些特征，而耶稣也是如此。

我记得在神学院的一次集会上，有位学者发表了演讲。与会者本以为是一场学术讨论，但出人意料的是，他只是简单背诵了圣经中耶稣的名字和称呼：“主”“神子”“人子”“大卫的子孙”“以马内利”“道”等等。他花了四十五分钟才将所有名字和称呼背完。每个名字和称呼都向我们揭示了基督的某些特征或工作。在本章中，我想谈谈新约中耶稣的三个较为突出的称呼。

基督

我们最熟悉的称呼是“耶稣基督”，但这并不是他真正的名字。他的名字是“耶稣”“约瑟的儿子耶稣”或“拿撒勒人耶稣”，而“基督”是一个称呼。圣经使用这个称呼的次数比其他所有称呼都多。有时，圣经也会颠倒顺序，称他为“基督耶稣”。**基督**一词来自希腊语“*christos*”，旧约将这个�翻译为“弥赛亚”（*Messiah*），意思是“受膏者”。

耶稣第一场记录在案的讲道是在犹太会堂里，他读了先知以赛亚的一段话：“主的灵在我身上，因为他用膏膏我，叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告神悦纳人的禧年。”（路 4:18-19）读完这段经文后，耶稣对听的人说：“今天，这经应验在你们耳中了。”（21 节）他是在将自己与以赛亚有关弥赛亚的预言联系起来。

139

有关弥赛亚的概念极其复杂，但在圣经的渐进性启示中，关于这位将要

来拯救他子民以色列的弥赛亚的职能、性情和本质，有几条交织在一起的脉络。从某种意义上说，耶稣基督要成为弥赛亚，就必须同时是牧人、君王、羔羊和受苦的仆人，这些在《以赛亚书》中都有预言。不同的线索以一种奇妙的方式交织在一起。事实上，圣经是神圣默示的一个令人惊奇的证据就在于，旧约中所有对弥赛亚预言的线索戏剧性地汇集并应验在一个人的身上。在《启示录》5章约翰的异象中，他本以为会看到一头狮子（5节），却看到一只羔羊（6节）。耶稣同时成就了这两个形像。他是犹太的狮子，以色列的新王，也是为他百姓被杀的羔羊。

主

新约第二个最常用来称呼耶稣的称呼是“主”。这个称呼构成了基督徒早期社群的信条：“耶稣是主”（*Iēsous ho kyrios*）。而这种宣告也成为早期教会与罗马当局之间冲突的核心。罗马公民被要求公开宣告“凯撒是主”（*Caesar kyrios*）。早期的基督徒忠心遵行他们从基督和使徒领受的命令，要顺服在上掌权的；他们认真纳税，遵纪守法。但有一件事他们绝不会做，就是把“主”这个荣耀的名归于凯撒。

新约中的**主**一词并不总是指威严尊贵的事物。事实上，希腊语“*kyrios*”有三种不同的含义。

140 首先，“*kyrios*”一词用作一种简单的礼貌性称呼，类似于英语中的“sir”（先生）。当我们在新约中看到人们第一次遇见耶稣时就称他为“主”时，我们不能立即就断定他们对基督的威严有深刻的理解。他们可能只是以一种礼貌的方式称呼他。当然，“sir”一词即使在英语中也可以有更崇高的意义，比如在英国，当一个人被授予爵位时，可以称呼他为“Sir Winston Churchill”（温斯顿·丘吉尔爵士）或“Sir Laurence Olivier”（劳伦斯·奥利弗爵士）。

在新约中，“*kyrios*”的第二种用法是专指奴隶主，即有足够的钱买仆人的富人。**仆人或奴隶**是“*doulos*”，他（或她）只有属于一个“*kyrios*”才是奴仆。因此，**主**一词指那些拥有奴隶的人。使徒保罗就常常这样使用这个

称呼，他常称自己为耶稣基督的“仆人”（*doulos*），并指示信徒也当以这种身份看待自己：“你们是重价买来的。”（林前 6:20, 7:23）当我们承认耶稣是主时，我们明白是基督为我们献上了赎罪祭，因此得着我们。我们是他的产业。

在新约中，“*kyrios*”这个词的第三种也是最高级别的用法是帝王用语，凯撒就曾试图将这个词据为己有，从而给那时的基督徒带来极大的麻烦。当然，也有些人可能会虚情假意地使用这一称呼，假称对方是王，因此耶稣说“这百姓用嘴唇尊敬我，心却远离我”（太 15:8）。但新约告诉我们：“若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的。”（林前 12:3）这似乎与耶稣在登山宝训结尾处所说的相矛盾：

凡称呼我“主啊，主啊”的人不能都进天国；惟独遵行我天父旨意的人，才能进去。当那日，必有许多人对我说：“主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？”我就明明地告诉他们说：“我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！”（太 7:21-23）

141

那么，为什么圣经说若不是圣灵感动，没有人能称耶稣为“主”呢？有些人说这句话是省略句，也就是说，省略的部分必须补充进去，即没有人可以**真诚地**称耶稣为“主”，除非是圣灵赐下能力让他这样做。还有人认为，这可能是指一些人因公开宣称信仰基督的主权而遭受逼迫。

无论如何，“主”这一称呼的真实意义可以从它在旧约中的翻译来源中找到。正如基督在新约中有许多称呼一样，神在旧约中也有许多称呼。在旧约中，神的名字是“雅威”（*Yahweh*），常被翻译为“耶和華”，在经文中用包含小型大写字母的“LORD”来表示。而当我们在英文圣经中看到没有小型大写字母的“Lord”时，它的原文是另一个希伯来语“*Adonai*”（阿多乃），这是旧约中的希伯来人神采用的最高级别的称呼。“*Adonai*”一词与神对他所造万物的绝对主权有关。关于这两个术语的例子可见于《诗篇》8篇1节：“耶和華（*Yahweh*）我们的主（*Adonai*）啊，你的名在全地上何其

美！你将你的荣耀彰显于天。”而在新约中，我们可以读到保罗的颂歌：

你们当以基督耶稣的心为心。他本有神的形像，不以自己与神同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以，神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父神。（腓 2:5-11）

142 那超乎万名之上的名实际上是神赐给耶稣的称呼，这称呼超乎一切称呼之上——主。他是主（*Kyrios*），他也是阿乃多（*Adonai*），为要归荣耀于父神。^①

人子

新约中耶稣最常使用的第三个称呼是“人子”（*Son of Man*）。虽然在整本新约中，这个称呼的使用频率列在第三位，但它却是耶稣对自己的主要称呼。这一点意义重大。在新约中，这个称呼出现了八十多次，除了三处之外，其余所有都是耶稣亲口说的。这个事实驳斥了高等批判学者的观点，他们认为，新约对耶稣的大部分称呼是由他的门徒捏造的。如果真是这样，我们会期待他们把自己喜欢的称呼赋予耶稣，而非沿用耶稣自己的。耶稣如此频繁地自称“人子”，正是在宣告：“这就是我对自己身份的宣告。”

有些人认为这是耶稣谦卑的表现，但这么说并不准确。在但以理所见的天上内殿异象中，神以亘古常在者的形像坐在审判的宝座上，迎接一位“像人子的”，他在荣耀中驾着天云来到神面前，被赐予审判世界的权柄（但 7:13-14）。在新约对这一称呼的运用中，“人子”是一位从天而降的属天存

① 为了更全面地了解新约对耶稣的看法，参见 R.C. Sproul, *The Majesty of Christ*, audio teaching series (Sanford, Fla.: Ligonier Ministries, 1985, 1991)。

在，他所代表的正是神自己的权柄。他来是要审判世界，因为他体现了神圣的临在，即耶和華的日子。因此，这是新约中唯独赐给耶稣的崇高称呼。当你在读经时看到这个称呼时，若细察它的上下文便会发现，这是对耶稣庄严而崇高的称呼。

在新约中，耶稣的每一个名字和称呼都有意义。每一个都向我们启示了他是谁、他的作为。

在整本圣经中，基督以不同的状态显现，即他在不同时期所承担的不同角色。然而，关于基督状态的讨论并非始于他在伯利恒的降生；我们必须从他道成肉身之前的状态开始。约翰写道：

太初有道，道与神同在，道就是神……道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典，有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。（约 1:1、14）

这里是在宣告，这位在历史时空中出现的基督，在他成胎和出生之前就已存在，他的神性与父同为永恒。在耶稣身上，我们看到的不仅仅是一个婴儿的诞生，更是道成肉身的神，即三位一体中的第二位格。

耶稣在地上服侍时曾多次提到过他先前的状态，例如：

我实实在在告诉你们，还没有亚伯拉罕就有了我。（约 8:58）

父啊，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先我同你所有的荣耀。（约 17:5）

耶稣在伯利恒诞生之前并没有道成肉身。因此，许多人质疑旧约是否出现过基督。有些人认为，约书亚带领以色列大军征战时遇见的那位耶和華军队的元帅（书 5:13-15），或者亚伯拉罕向其奉献十分之一并从其领受祝福的那位神秘人物麦基洗德（创 14:18-20），可能就是基督隐藏身份时的显现。然而，即便如此，他们也不是先前的道成肉身。那些认为这些旧约人物是道成肉身之前的基督的人，将这些显现称为“基督显现”（christophanies）。所谓“神显”（theophany）是指不可见之神以可见的方式显现；因此，基督显

现指的是三位一体中的第二位格在降生之前以某种形式显现。

耶稣道成肉身

我们从耶稣道成肉身前的状态转到他在地上的生活状态。《使徒信经》（The Apostles' Creed）强调了基督在地上的显现：

（他）由圣灵感孕，从童贞女玛利亚所生，在本丢彼拉多手下受难，被于钉十字架，受死、埋葬、降到阴间，第三天从死里复活，升天，坐在全能父神的右边，将来必从那里降临，审判活人死人。

《使徒信经》提及了耶稣的降生、死亡、复活、升天、安坐和再来。这些描述了耶稣在道成肉身期间及其后的不同状态或方面。

145 神学家们通常认为耶稣的一生是从降卑到高升的过程：他由一个农妇所生，披戴人性，隐藏了神性，由此开始了降卑的过程。在他的一生中，他离十字架越近就越降卑自己。人们拒绝、嘲笑、鞭笞、殴打他，最终将他钉在十架上。于卑微至极之处，是随之而来的骤然高举，神为他申冤，让他复活，并在荣耀中升天。

我同意这个总体框架，但需要注意的是，耶稣在降卑的过程中，在地上的关键时刻也有荣光显现。^①例如，尽管他是在一个卑微的环境中降生的，但这个事件并非没有显现出荣耀。就在伯利恒城外的野地里，神的荣光照耀，上演了一场世界迄今为止最大规模的声光表演秀，即天使合唱团的出现（路 2:8-14）。就连东方博士也前来拜访，向这个马槽中的婴孩献上了珍贵的礼物，将荣耀归于婴孩耶稣（太 2:1-11）。

耶稣受洗也是一个降卑的举动。他不是罪人，却甘愿接受神为罪人设立的洁净仪式。他降卑自己，要与他的百姓同为一体，承担起遵守全部律法的

^① 关于基督生命中的更多关键时刻参见 R.C. Sproul, *The Glory of Christ* (Phillipsburg, N.J.: P&R, 2003)。

责任。同时，在他受洗时，天开了，圣灵像鸽子降在他身上（太 3:16）。

然后，在他地上的事工即将结束时，在他告诉门徒自己即将受刑、被杀时，我们得知：

（他）就在他们面前变了形像，脸面明亮如日头，衣裳洁白如光。忽然，有摩西、以利亚向他们显现，同耶稣说话。彼得对耶稣说：“主啊，我们在这里真好！你若愿意，我就在这里搭三座棚：一座为你，一座为摩西，一座为以利亚。”说话之间，忽然有一朵光明的云彩遮盖他们，且有声音从云彩里出来说：“这是我的爱子，我所喜悦的，你们要听他。”门徒听见，就俯伏在地，极其害怕。耶稣进前来，摸他们，说：“起来，不要害怕。”他们举目不见一人，只见耶稣在那里。（太 17:2-8）

后来，《约翰福音》的序言说道：“我们也见过他的荣光。”（约 1:14）彼得在书信中也提到了耶稣的登山变像事件：“我们……乃是亲眼见过他的威荣。他从父神得尊贵荣耀的时候，从极大荣光之中有声音出来向他说：‘这是我的爱子，我所喜悦的。’我们同他在圣山的时候，亲自听见这声音从天上出来。”（彼后 1:16-18）在耶稣从降卑走向高升的过程中，突然有一次干预，一个短暂的介入，耶稣隐藏的、遮蔽的荣耀突然向他亲密的伙伴彼得、雅各和约翰显现，令他们永生难忘。 146

我们倾向于认为，十字架上没有显现出任何荣耀，因为这是耶稣降卑到极致的时刻。普遍的观点是，耶稣降卑结束以及降卑和升天的界线发生在他复活的时候，但我认为这种看法并不正确。如果我们看看《以赛亚书》53章关于以色列那位受苦仆人的预言，我们会注意到：“因受欺压和审判，他被夺去，至于他同世的人，谁想他受鞭打、从活人之地被剪除，是因我百姓的罪过呢？他虽然未行强暴，口中也没有诡诈，人还使他与恶人同埋；谁知死的时候与财主同葬。”（8-9节）

通常情况下，罗马人会将受难者的尸首丢在耶路撒冷郊外的垃圾场，这个垃圾场名叫“欣嫩子谷”（Gehenna），后来这个词成了地狱本身的隐喻。

城里的垃圾每天都会被运到这里，之后被扔到永远燃烧的火堆中。这种场面被用来形容地狱，那里有永不熄灭的火。然而，亚利马太的约瑟特意请求彼拉多，要按照旧约的习俗给耶稣一个体面的葬礼。神的话语就这样应验了。耶稣的身体没有被扔进垃圾堆，而是被涂上珍贵的香料，葬在一个财主的坟墓里，这就应验了《以赛亚书》53章的预言。因此，他的升天不是从复活开始，而是从他死的那一刻开始的。当他的身体受到精心照料时，降卑的阴魂就已散去了。

然后，神震动全地并使他的儿子从死里复活，以表明他全然悦纳他儿子的工作，这时神的荣耀达到极致。在复活的状态中，耶稣从那坟墓中走出来，他的身体与当初在坟墓里的是同一个，但那个身体已经改变了，充满了荣耀。复活的基督处在荣耀的状态，这预表我们在末后复活时将享有的新的身体，正如保罗所说的：

死人复活也是这样：所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的；所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；所种的是软弱的，复活的是强壮的；所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。若有血气的身体，也必有灵性的身体。经上也是这样记着说，“首先的人亚当成了有灵的活人”；末后的亚当成了叫人活的灵。（林前 15:42-45）

因此，我们将在天上永远与主同在。

万王之王

耶稣在地上服侍的最终目标并不是十字架，甚至不是复活。他最终的目标是他的再来，并使他的国度最终成就。他第二重要的目标，也是已经实现了的目标，就是他的升天。

这是整本圣经中最容易被误解的概念之一。我们通常认为耶稣升天只是从地上升到天上。就空间移动而言，他确实是向上升了，但这个事件有独特的意义。关于耶稣的升天，保罗写道：“既说升上，岂不是先降在地下吗？

那降下的，就是远升诸天之上要充满万有的。”（弗 4:9-10）升天是耶稣升上去得冠冕的时刻。人子被接升天，得了冠冕，成为万王之王、万主之主，现在他掌管宇宙，拥有最高的权柄。基督现在统管万有，正是因为他的升天。因此，《使徒信经》说：“（他）升天，坐在全能父神的右边，将来要在那里降临，审判活人死人。”

我们还必须补充一点，他升天不仅是为了坐在父神的右边，也是为了进入天上的圣所，在那里他要做我们永远的大祭司。旧约中的大祭司每年只能进入至圣所一次，他去世后会有另一个人成为大祭司，继续履行这一职责。但我们的大祭司永远不会死，他在天上的至圣所里不断为他的百姓代求。他坐在神的右边，作王掌权，又做我们的祭司服侍。经上说：

大卫并没有升到天上，但自己说：‘主对我主说：你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。’故此，以色列全家当确实地知道，你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立他为主、为基督了。（徒 2:34-36）

《希伯来书》的作者写道：

如此，基督也不是自取荣耀作大祭司，乃是在乎向他说“你是我的儿子，我今日生你”的那一位。就如经上又有一处说：“你照着麦基洗德的等次永远为祭司。”（来 5:5-6）

就是从那被高举的地方，基督要在荣耀中降临，最终成就他的国度。

正如摩西是旧约的中保，基督则是新约的中保。所谓“中保”（mediator）指的是一个中间人，一个调停者，他站在两个或两个以上的人中间，为要调解纠纷。

从神学立场来说，在神和人中间只有一位中保（提前 2:5）。然而，旧约圣经中有三种类型的“中保”。每一种都是神为特定的任务所立，并通过圣灵的恩膏确保任务得以完成。这三种中保的职分分别是先知、祭司和君王。

当我们观察基督在神的救赎大戏中的职分时，我们发现他有三重职分（munus triplex），因为他一人实现了旧约中的这三种职分。基督是我们的先知，我们的祭司，我们的君王。

耶稣是先知

在旧约中，先知大多数情况下是代言人，是神启示的管道。神没有直接从天上对以色列会众说话，而是透过人说话。当先知站在众人面前时，神就站在他身后，这种姿势意味着先知是在代表神说话，因此先知的信息常以“耶和华如此说……”为开场白。

在旧约中我们看到，真假先知之间存在激烈的冲突。许多人随从假先知，因为假先知更受欢迎，而真先知却常常遭人恨恶。由于人们不想听神的真道，耶利米和其他众先知经受了許多磨难。当耶利米向神抱怨假先知竟大受欢迎时，神对他说：“得梦的先知，可以述说那梦；得我话的人，可以诚实讲说我的话。糠秕怎能与麦子比较呢？这是耶和华说的。”（耶 23:28）神说这些话是要告诉耶利米：“耶利米，不要管那些假先知做什么，你的任务是做我的代言人，你蒙召是要忠心传讲我告诉你的一切话。”因此，神透过

150

先知赐下他的话。

在新约中我们看到，基督是**最伟大的**先知。我们喜欢强调基督的祭司和君王职分，却往往忽略了他的先知职分。那些见过耶稣的人对他的认识也是逐渐加深的。那位井边的妇人对他说：“先生，我看出你是一位先知。”（约 4:19）虽然这是一种极高的赞誉，但她此刻还没有达到认信的顶点，直到她认出耶稣就是弥赛亚（29 节）。耶稣不仅宣讲神的道，他自己**就是**神的道（约 1:1）。《希伯来书》的作者写道：“神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖；就在这末世藉着他儿子晓谕我们，又早已立他为承受万有的；也曾藉着他创造诸世界。”（1:1-2）在圣经其他地方，耶稣说：“因为我没有凭着自己讲，惟有差我来的父已经给我命令，叫我说什么，讲什么。”（约 12:49）耶稣是新约中忠信的先知。

耶稣不仅是预言的宣告者，更是预言的核心对象。他不仅教导将来的事或宣讲神的道，他本身**就是**神的道，是旧约中所有预言性教导的终极焦点。

耶稣是祭司

151 与旧约中那些向百姓传达神话语的先知不同，旧约中的祭司则是背对百姓、面向神的。祭司与先知一样，也是神的代言人，但他不是对百姓说话，而是为百姓说话。他为百姓代求，为他们祷告。另外，祭司为百姓向神献祭。重要的献祭是由大祭司在赎罪日进行的。然而，大祭司在为百姓献祭之前，必须先为自己献赎罪祭。他献的祭就像百姓献的祭一样，每年需要重复进行。

耶稣是我们的祭司。新约最常引用的旧约经文是《诗篇》110 篇。它包含了一个关于弥赛亚性格的宣告，实在令人惊奇：

耶和華對我主說：“你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。”耶和華必使你从锡安伸出能力的杖来，你要在你仇敌中掌权。当你掌权的日子，你的民要以圣洁的妆饰为衣，甘心牺牲自己。你的民多如清晨的甘露。耶和華起了誓，决不后悔，说：“你是照着

麦基洗德的等次永远为祭司。”（1-4 节）

新约《希伯来书》的作者非常关注耶稣完美的祭司职分。耶稣的祭司职分更美的一个关键证据是，他在进入圣殿之前不需要为自己献赎罪祭。他的祭只一次献上，而且不是用动物献祭。他献上的是自己，因为“公牛和山羊的血，断不能除罪”（来 10:4）。他是照着麦基洗德的等次永远为祭司，到此时此刻仍在继续着他的中保工作——不是通过不断献祭来满足神的公义，而是在天上的至圣所中为他的百姓代求。正如基督既是预言的宣告者也是预言的对象，他既是祭物，又是献祭的祭司。他是完美的祭司和中保，从现在直到永远。

基督是君王

152

基督的第三个职分在《诗篇》110 篇中也有体现：“耶和华对我主说：‘你坐在我的右边。’”（1 节）这里是指他的君王职分。许多人很难将君王的职分与中保的职分联系起来，但如果我们追溯旧约的根源就会发现，以色列的君王并非自主的，他本身没有绝对的权柄。他的职分是从神领受的。他的呼召是代神掌权，以彰显神自己的公义和权能。君王之所以成为中保，是因为他既伏于神的律法之下，又协助向百姓确立并维护神的律法。可悲的是，旧约的列王历史充满了腐败和失职，因他们未能履行自己的职责。

我们在新约中的民事执政者也能发现同样的原则。圣经允许教会和国家这两个领域有不同的职责，但圣经从未支持过政教分离，因为所有的统治者都是神所设立的。他们受命要维护公义，建立公平，并且要为如何施政向神交账。

几年前，我受邀在佛罗里达州塔拉哈西（Tallahassee）的一场州长就职早餐会上发表演讲。当时，我郑重地提醒州长说，做州长就是做神的仆人，因为只有神才能使人成为州长，神也会让这人为自己的治理向神交账。这一点适用于任何国家、任何情境下的任何执政者。然而，神所看到的世界正由腐败的君王掌权，就是那些偏离公义公平的人。

旧约中最接近理想君王的模范大卫王也是败坏的。但他却开创了以色列王权的黄金时代。在他死后，人们渴望看到大卫王国的复兴。神透过先知阿摩司宣告：“到那日，我必建立大卫倒塌的帐幕，堵住其中的破口。把那破坏的建立起来，重新修造，像古时一样。”（摩 9:11）

153 旧约中弥赛亚盼望的核心是百姓渴望能再有一位像大卫那样的君王。在《诗篇》110 篇中，神应许他的儿子将成为这样的君王，而且后者要作王直到永远。因此，当基督来临时，人们称他是新生王。事实上，他被钉十字架正是因为他宣告自己是王。他对彼拉多说：“我的国不属这世界；我的国若属这世界，我的臣仆必要争战，使我不至于被交给犹太人；只是我的国不属这世界。”（约 18:36）神赐给基督荣耀的冠冕，让他坐在自己的右边，又立他做全宇宙的主宰，做牧者君王直到永远。

今日的国度和我们将来所知国度之间唯一的区别在于是否可见。耶稣现在正在掌权。他拥有普天下最高的政治职务，是神所设立的掌权者，这也是《使徒信经》的核心：“（他）在本丢彼拉多手下受难，被钉于十字架、受死、埋葬……第三天从死里复活，升天，坐在全能父神的右边。”坐在神的右边就是处在执掌权柄的位置，靠这权柄他不仅是教会的元首，也统管全世界。这就是为什么教会欢呼“哈利路亚”的原因。弥赛亚不仅是我们的先知和祭司，也是我们的君王。

在本章和接下来的两章中，我们将集中讨论基督的赎罪（atonement），但短短三章的篇幅不可能充分说明这个满有荣耀的教义的重要性。^①

中世纪早期，坎特伯雷的安瑟伦（Anselm of Canterbury）写了三部专题著作，从此声名鹊起。其中两部属于护教学的范畴——《独白论》（*Monologion*）和《对话论》（*Proslogion*），但其中最著名的或许是《为何成神人》（*Cur Deus Homo*），在其中他深入探讨了赎罪的奥秘。他仔细研读了新约，试图探讨基督为什么必须成为人以及赎罪大剧中究竟发生了什么。安瑟伦关心的是赎罪的目的和意义。他的教导对教会理解基督的十字架产生了极大的影响。

新约使用了一系列的比喻来描述赎罪，并提供了不止一个思考角度。赎罪就好像一幅由多条线索交织而成的挂毯，下面我们就来逐一探讨这些线索。

理解赎罪

在某些语境中，新约将基督的十字架视为一种救赎行动。从最基本的意义上来说，救赎涉及某种形式的购买行为，即从他人那里买回某物的商业交易。基督自己也提到救赎他的子民需要付出高昂的代价，就是他自己的血。在十字架上，他受难最后大声喊着说“成了！”（约 19:30）而这个词的原文是一个商业术语。当某人完成分期付款的最后一笔时，就会使用这个词，正如我们会在最终账单上盖上“全额付清”的印章一样。

155

① 关于救赎教义的细节可参考 R.C. Sproul *The Cross of Christ*, 音频教程系列 (Sanford, Fla: Ligonier Ministries, n.d.)。

与之密切相关的是各种所谓的赎金（ransom）理论。其中最流行的一种说法是，基督向撒但支付了赎金，为要拯救他的子民脱离魔鬼的辖制。正如今天有人可能向绑匪支付赎金一样，据说基督也给这世界的王支付了赎金，因后者将基督的子民掳去做人质。然而，我认为这种理论给撒但的权柄比他实际拥有的更大。还有人认为，基督偿还了神的债务，向父付上赎价，我认为这才是正确的观点。

与这种商业交易的属性密切相关的是旧约中聘礼的概念。《出埃及记》为缔结婚姻者与卖身为奴者制定了相关条例。一个男人要想结婚，就必须向新娘的父亲下聘，主要是为了向这位父亲表明他有能力供养妻子和他们未来所生的子女。同样地，当一个人为了还债而卖身为奴时，若他带着妻儿一同沦为奴仆，当他获得自由时，可携妻儿同去；但若他卖身时是单身，后在为奴期间与同为奴仆的女子结婚生子，那么当他获释时不得带走妻儿。这项律法的制定并非出于苛刻，而是为确保聘礼制度得以有效执行。

其中的神学意义在于，基督有一个新妇——教会，而新约在其关于赎罪的教导认为，基督买了他的新妇。他付了聘礼。同样地，他也为那些为奴的付了赎价。使徒保罗写道：“你们不是自己的人，因为你们是重价买来的。”（林前 6:19-20）赎买的概念是圣经救赎观的核心。

另一种观点，特别是由二十世纪路德宗神学家强调的，被称为“基督得胜论”（*Christus victor*）。根据这个观点，十字架是一个宇宙性的胜利，基督在这场善与恶的殊死搏斗中给邪恶的势力致命的一击，叫被掳的得了释放。从这个意义上说，这应验了神在伊甸园中对蛇发出的古老诅咒：“我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头，你要伤他的脚跟。”（创 3:15）

根据这种观点，基督在得胜的过程中也遭受了痛苦和伤害，但他的痛苦与加给那位邪恶之王的痛苦相比微不足道。

我们研究赎罪时，需要考虑到诸多方面，但有些人犯了一个错误，即只关注其中一个方面，试图从中找到赎罪的全部意义。我们必须看到，所有这些线索共同构成了一个复杂的救赎工程的各个层面。

也有人提出一些非正统的赎罪论，其中最流行的一个是治理论（the

governmental theory)，基督在十字架上的死并未实际偿付人类罪的代价，而是以象征性的替代方式承担了人类当受的刑罚。基督的受苦使神能够在赦免罪人的同时，仍彰显他对罪的憎恶，并维护神圣公义。

满足说

自从安瑟伦的教导出现以来，最受关注的救赎观是满足说（the satisfaction theory），又称补偿说。该学说可以追溯到安瑟伦对赎罪需求的详细阐述，满足说的基本原则是神的公义。

前段时间，我与一位男士交谈，他告诉我他相信神，但他不信基督教的神，因为他认为相信一位需要献血祭才能与人类和好的神是荒谬的。他问道：“什么样的神竟会有如此强烈的复仇心理，以至于会要求人献上这样的东西？”我回答：“一位公义的神。”他无法接受这一点。他认为，一位真正公平的神应该单方面赦免人的罪，而不施加任何要求。

157

许多人更愿意单纯从神的爱、恩典或怜悯思考，而不喜欢将神视为一位公正的神。然而，如果我们查考圣经对公平的理解就会发现，公正与公义和良善密切相关。圣经中的公义和公正是有区别的，但从未被分开过。公正是公义的必要元素，因此也是良善的必要元素。我与那位怀疑论者的讨论实际上是在深入讨论神是否良善。他不喜欢基督教信仰，因为他认为基督教宣扬了一位坏的神。在他看来，一位良善的神不会对罪施行惩罚。但恰恰相反，赎罪戏剧性地展现了神的良善。

当神宣布他要将他的审判倾倒在所多玛和蛾摩拉时，亚伯拉罕为那城中的百姓代求。亚伯拉罕担心神会因着忿怒让无辜之人与恶人一同受害。他提出了一个问题：“审判全地的主岂不行公义吗？”（创 18:25）而答案只能是肯定的。亚伯拉罕的想法完全正确。他明白，全人类事务的至高审判者只会做正确的事。令我们感到安慰的是，那位审判天地的主无论何时何地都是公义的。他行审判时无所不知，他的评价极其完全。他做决定时已经考虑了所有可以减轻罪责的情况。他不仅拥有完全的知识，还是一位良善的审判官。一位从不惩罚恶人的审判官不是好官，因为他不公正。

当保罗探究十字架的奥秘时，他说神既是公义的，又是使人称义的（罗 3:26）。我们可以通过区分不同类型的债务来理解这一点。当我们得罪神时，就欠下了道德债。因为神的律法赋予我们一种义务，而我们蒙召是要履行这义务，这就是完全。哪怕只犯一次罪，我们也会成为无力偿还债务的债务人。

158 区分经济债和道德债很有帮助。经济债务指的是在交易中欠下一笔钱而产生的债务。想象一个小男孩走进冰激凌店，他点了一个甜筒冰淇淋，当女服务生递给他冰激凌时，告诉他应当支付两美元。他掏出一美元后，脸色变得暗淡，说：“我妈妈只给我了一美元。”如果你看到这一幕，会怎么做？你很可能从口袋里掏出一美元，递给女服务生说：“我来付另一半冰激凌的钱。”男孩抬头看着你说：“哇，谢谢！”然后就走了。但是服务生必须接受你的付款吗？答案是肯定的，因为这笔债务已经产生了。只要你代表那个小男孩把钱放在柜台上，那钱就是法定货币，服务生就必须接受付款。

但如果我们对这个故事稍作修改，结局就会有所不同。想象那个小男孩再次走进商店，但这次他没有点冰激凌，而是等到服务生去商店后间时，冲到柜台后面，挖了一勺冰激凌放进甜筒，然后就要冲出商店。你看到店主抓住他，然后叫了警察。你为这个男孩感到难过，于是对警察说：“等等，警察先生！忘了这件事吧，我来付冰激凌的钱。”然后你递给店主两美元。警察看着店主，问道：“你要起诉吗？”警察明白，店主没有义务接受你为冰激凌付的钱，因为这种情况已经不只是财物交易的问题，而是违法的问题。道德债已经产生了。因此，店主可以自由选择接受或拒绝你的付款。

我们可以从第二个故事来看赎罪。赎罪不是旁观者提出可以代为支付的想法，而是说它是店主的想法。同样地，是父神差他的儿子到世上来，为我们的道德债支付赎价。父对子说：“我愿意接受你代表这些无法偿还债务的有罪之人支付的赎价。”

159 神的公义不容妥协，他也不会牺牲他的正直。他本质上是在宣告：“我要确保罪受到惩罚！”这就是十字架的公义所在。而十字架的怜悯则体现在，神接受了一位代赎者的代价。正如保罗明确指出的，神既是公义的，又是称不敬虔的人为义的。

我曾经在一所相当自由化的神学院读书。当我在上讲道学这门课时，就是教人们如何讲道的课程，教授与其说一位神学家，不如说是一位演讲导师。因此，在每个学生证道结束后，他会对讲道的风格和逻辑性进行点评，但他一般不会批评其中的神学内容。然而，有一天，一位学生讲了一篇关于替代性满足的赎罪论信息，我认为他的证道令人振奋。但他讲完之后，那位教授却怒不可遏。他对这个学生说：“你竟敢在这个时代宣扬替代性满足的赎罪论！”于是我举手问道：“请问在今天这个时代，经典的圣经赎罪教义为何突然过时了呢？”

这是强烈抵制经典赎罪观的一个例子。有人认为，声称必须由一位替代者流血来满足神公义的要求，这种说法简直不可理喻，而且不科学。然而，替代的概念在圣经的救赎观中根深蒂固，以致如果从我们的神学和基督论中去除这一概念，无异于完全抛弃圣经。

卡尔·巴特曾经提出过一个观点，在他看来，新约中最重要的一个希腊词是“*huper*”，意思是“代表”。新约给耶稣的一个称呼是“末后的亚当”或“第二个亚当”，这称呼表明基督成为我们的代表，正如亚当作为人类最初的代表。因着亚当一个人的堕落，毁灭和死亡临到世界，而因另一个人的顺服，救赎和永生临到我们。耶稣是成功的亚当，他**代表**他的子民完成了第一个亚当未能做到的事。

161

罪的除去

在旧约中我们看到，赎罪的概念是以色列人通过一套复杂的献祭体系实现的。每年的赎罪日都会用到几种牲畜，具体细节载于《利未记》16章。

大祭司先献上一头公牛，为自己献赎罪祭，还要带两只山羊来拈阄。对其中一只山羊的处置过程便成了“替罪羊”（scapegoat）这一概念的来源；大祭司将手按在这只山羊头上，象征着将百姓的罪转移或归算在山羊身上。接着，有人将这只山羊放到旷野，离开神赐福的同在；这羊要担当百姓一切的罪孽，被带到无人之地。然而，这只是赎罪的一部分；另一部分是宰杀第二只山羊，将它的血弹在施恩座（the mercy seat）上，就是约柜的盖子。施恩座被称为“赎罪盖”（the atonement cover），因为洒在上面的血表明百姓罪得赦免以及他们与神和好的方式。

新约提醒我们，那些在赎罪日使用的替罪牲畜只是那后来将要到来的实体的影儿。《希伯来书》的作者写道：

162

律法既是将来美事的影儿，不是本物的真像，总不能藉着每年常献一样的祭物叫那近前来的人得以完全。若不然，献祭的事岂不早已止住了吗？因为礼拜的人，良心既被洁净，就不再觉得有罪了。但这些祭物是叫人每年想起罪来，因为公牛和山羊的血断不能除罪。（10:1-4）

旧约中这些赎罪祭的价值在于，它们以戏剧化的方式展示了那将要到来的真正的赎罪。换句话说，人们因着相信神的应许，就将那些宗教仪式视为将来美事的影儿得以称义。他们唯有从基督那里才能得到真正的赎罪。替罪的概念是旧约仪式的核心。

我的朋友约翰·盖斯特（John Guest）是一位英国圣公会布道家。他曾经在一场关于基督十字架的讲道中提出了一个问题：“如果耶稣来到世上，用钉子划破手指，流出一两滴血，这样的牺牲是否足以救赎我们？如果我们因基督的血得救，这样的量岂不已经足够？”盖斯特的意思是，拯救我们的并不是基督的宝血本身。对以色列人而言，流血意味着付出生命，因为对罪原本的刑罚就是死。违背神的代价就是犯罪者自己丧命。在旧约的献祭体系中，神是在对以色列人说：“你们向我犯了死罪，按着律法的要求你们当死，但我将接受替代者的死亡作为你们死亡的赎价，这替代以动物的死为象征。”

除罪和平息

圣经谈到这种替代行为的两个不同层面：除罪（expiation）和平息（propitiation）。expiation 一词包含前缀“ex-”，意思是“从”或“出于”，指除去人的罪。这是赎罪的横向维度。正如替罪羊的仪式所象征的，百姓的罪被转移到羊身上，羊被带离神的同在，进入外边的旷野，将罪带走。《诗篇》作者使用了除罪的语言：“东离西有多远，他叫我们的过犯离我们也有多远！”（诗 103:12）

事实上，我们的罪当然不是被转移到替罪羊身上，而是转移到了基督身上。他是神的羔羊，担当了我们一切的罪孽。他背负着众人的罪，从而应验了旧约中与耶和華仆人有关系的预言，这些预言主要见于《以赛亚书》53章：“哪知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤。因他受的刑罚，我们得平安；因他受的鞭伤，我们得医治。”（5节）

163

平息则涉及救赎的纵向维度。在这一行为中，神公义的忿怒得以平息，他的公义得到了满足。我们因罪欠下的道德债已经向神偿清了，他因此止息了怒气。他对我们的替代者付出的赎价完全满意。如果我们没有替代者，就无法实现除罪和平息，因为我们无法满足神公义的要求，否则我们就不需要赎罪了。但既然我们无法偿还自己的道德债，就绝对需要一个替代者。

我自己在与怀疑论者的讨论中，经常发现他们对基督教宣称的真理提出很多质疑。如果我对一个问题的回答令他们满意，他们总能准备好提出另一个问题。最后，我停止了这种死循环，问他们说：“你会怎么处理自己的罪疚呢？”这通常能让对话戛然而止，因为他们除了以某种方式否认外，无法给出答案。可悲的是，总有人说他们没有罪疚感。每个人在神面前都是有罪的。因此，我们需要赎罪的纵向层面（与神和好）和横向层面（罪的移除），两者都涉及一位替代者的牺牲。

圣约的框架

圣经对救赎的解释根植于圣约的框架。神设立的圣约条款——即他的诫命——要求人遵行。这约有双重制裁原则：遵行律法就得奖赏，违背律法就受惩罚。圣经用于表达这种双重制裁的术语是“祝福”和“咒诅”。例如，在《申命记》中，神对百姓说：

164

你在城里必蒙福，在田间也必蒙福；你身所生的、地所产的、牲畜所下的，以及牛犊、羊羔，都必蒙福；你的筐子和你的抔面盆都必蒙福。你出也蒙福，入也蒙福。（28:3-6）

反之，

你若不听从耶和华你神的话，不谨守遵行他的一切诫命律例，就是我今日所吩咐你的，这以下的咒诅都必追随你，临到你身上：你在城里必受咒诅，在田间也必受咒诅；你的筐子和你的抔面盆都必受咒诅；你身所生的、地所产的，以及牛犊、羊羔都必受咒诅。你出也受咒诅，入也受咒诅。（28:15-19）

咒诅的主题是圣约概念的核心。我们在旧约中可以看到，以色列人无论是整体还是个人都破坏了圣约。我们所有人都是圣约的破坏者，这意味着所有人都在咒诅之下。世界受了咒诅，我们的工作受了咒诅，蛇受了咒诅，男人和女人也受了咒诅。我们都在神的咒诅之下。约的咒诅不是某种巫术。受神咒诅就意味着与他的同在和祝福隔绝。

相反，在旧约中，蒙神祝福则意味着亲近他，得见他的荣光。基督以一种替代的方式实现了这一点，对此使徒保罗的教导十分精辟：“并且圣经既然预先看明，神要叫外邦人因信称义，就早已传福音给亚伯拉罕，说：‘万国都必因你得福。’”（加 3:8）这就是古老的福音，神圣赐福的应许：

可见那以信为本的人和有信心的亚伯拉罕一同得福。凡以行律法为本的，都是被咒诅的，因为经上记着：“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅。”没有一个人靠着律法在神面前称义，这是明显的，因为经上说：“义人必因信得生。”律法原本不在乎信，只说：“行这些事的，就必因此活着。”基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅，因为经上记着：“凡挂在木头上都是被咒诅的。”（3:9-13）

这就是问题的关键——基督为我们成了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅。

当保罗探讨赎罪的程度时，他谈到了咒诅的概念。罪的工价就是受神咒诅。基督成了咒诅。他被交到外邦人手中。他不是被自己的百姓所杀，而是被外邦人所杀，这一点意义重大，因为外邦人被认为是“不洁之人”，住在“营外”。耶稣死在耶路撒冷城外（各各他位于城外）。他必须被带到营外，列在外邦人中，成为不洁净的。当耶稣被钉十字架时，神使世界陷入黑暗，表明神的荣光已经离开。耶稣在十字架上喊着说：“我的神，我的神！为什么离弃我？”（太 27:46）他必须遭受离弃，因为对罪的惩罚就是被神离弃。耶稣为我们从活人之地被剪除，叫我们不至灭绝。

改革宗神学（reformed theology）的特点通常可以用缩略词“TULIP”^①来概括，其中“L”代表“有限的赎罪”（limited atonement）的概念。坚持郁金香五条的人被称为“五点加尔文主义者”。而“四点加尔文主义者”反对“L”，即反对有限赎罪的概念。因此，“五点加尔文主义者”和“四点加尔文主义者”之间的争议与赎罪的范围有关。换句话说，基督究竟为谁而死？

人们对于“有限的赎罪”这一概念存在着许多误解。在历史上，改革宗神学家并没有用过这个词。他们更愿意采用的说法是“确定的赎罪”（definite atonement），以区别于“不定的赎罪”（indefinite atonement），因为问题并不在于赎罪的价值。基督向父所献的祭是完全的。为了拯救人类，他已经做了他所能做的一切。

人们通常用“对所有人足够，对某些人有效”来概括赎罪，意思是说基督的赎罪在功效上仅限于特定群体，但其价值足以覆盖全世界的罪。对于赎罪并未对所有人都有效这一事实几乎不存在争议，因此这一表述仅用于界定普救论（universalism）和特定救赎论（particularism）之间的区别。它讨论的是基督之死的充分性，而非具体指向神在赎罪中的旨意。

普救论认为，耶稣之死有效地偿付了所有人的罪，因此全人类都得到拯救。所有人都因基督赎罪的功效而得救。至少在福音派群体中，普救论是一种极为边缘的观点。事实上，自称普救论者的人无法同时正确地自称福音派信徒，因为福音派坚信存在一个真实的地狱，其中有不悔改之人。

特定救赎论则认为，只有一部分人得救。福音派内部对此观点有强烈共

167

^① 译者注：英文中的“郁金香”一词，它是英文“加尔文主义的五要点”各点的首字母缩略词。

识，即十字架的救赎功效仅应用于特定群体。但这并不意味着对耶稣基督赎罪的价值或功效设限——其功效的价值足以覆盖所有人的罪，凡信靠耶稣基督的人都将完整经历这赎罪之恩的益处。

此外，我们必须理解福音是向全世界传讲的，这一点同样重要。这又是一个引发争议的要点，虽然福音向所有听到的人无限制地发出呼召，但其应许并非无条件地赐予——这福音的应许是赐给一切悔改并相信的人。显然，基督赎罪的功效只临到那些悔改已罪并相信的人。因此，问题的核心不在于十字架的充分性，而在于其神圣**设计**。

赎罪的设计

要想理解赎罪的设计，我们必须首先确认设计者的身份。起初是谁设计了赎罪？从亘古以来，圣父、圣子和圣灵就在创世和救赎的工作上是全然一致的。神就是设计师，是差基督降临世界的那一位。那么，他这样做仅仅是希望人们能抓住这个机会吗？有人认为是这样的，他们声称神无法预知人的选择，因为神的预知受限于人的自由意志。然而，这种思想违背了圣经的明确宣告。圣经告诉我们：“耶稣从起头就知道谁不信他，谁要卖他。”（约 6:64）
168 耶稣还说：“凡父所赐给我的人，必到我这里来，到我这里来的，我总不丢弃他。”（约 6:37）当基督准备实施救赎的工作时，他敏锐地意识到他是为父赐给他的人做的，所以这并不是一次徒劳的行动。

假设性救赎这一概念的根本问题在于，若基督的牺牲理论上可能覆盖**所有人**，却因无人接受福音而实际不曾为任何人死，则十字架的救赎可能失效——这种逻辑框架下，理论上甚至存在“基督之死全然无效”的可能性。

在这里，我们必须从对神属性的理解来思考十字架。如果是神设计了赎罪，如果十字架是神的救赎计划，那么我们就当确信，这些事必全然成就：十字架的功效必然会完全实现神起初的意图。

许多人认为，人的得救最终取决于人自己。然而，没有人会在神的护理之外灭亡。救赎的终极设计和计划丝毫不依赖于人的作为，而唯独取决于神，这才是问题的关键。归根结底，救恩不是出于人，而是出于耶和華。

拣选的教义

改革宗神学家说，一个人必须凭信心才能领受十字架的恩惠，但这样的信心本身也是神的恩赐。基督成就了救恩的永恒计划，确保每一位他为之而死的人终必得救。因此，耶稣只为选民而死，而并非为全人类死。许多人对此表示反对，他们认为圣经的教导是基督是为普天下人的罪而死（约壹2:2）。是的，基督确实是为世界**各地**的人而死的，这就是圣经所说的“普天下”的含义。换句话说，从圣经的角度来看，耶稣不只为犹太人而死，他是为各类犹太人和外邦人而死的。他为各族、各方、各民的人而死。他是为所有选民而死，这选民包括普天下各处的人。但是，他没有为非选民而死。他没有为撒但死。按着神永恒的定命，他没有为并非神拣选的特殊对象的人而死。

是否认同郁金香五条中的“有限的赎罪”是检验一个人是否真的相信其他四条的试金石。有人说，他们相信“全然的堕落”，但不相信“有限的赎罪”。他们说他们相信“无条件的拣选”，意思是神单单是凭他自己所喜悦的，在永恒之中就以他的权能拣选了他要拯救的人，但他们却不认同有限的赎罪。然而，我们不能只信其中一点而不信另一点。如果我们相信拣选是无条件的，是基于神至高的怜悯和恩典，从亘古直到永远，那么我们也必须看到十字架的目的。十字架的**价值**具有普遍性，但神对十字架的**设计**和**目的**只是通过满足他公义的要求来拯救部分堕落的人类。他决定将他爱子的工作应用在那些他从创世之初就已经选定的人身上。

十字架一直是神永恒救赎计划的一部分，它是为选民而设计的。基督并没有徒然受死，他所成就的救赎必然适用于那些他定意要拯救的人，知道这一点真的令人大得安慰。

169

第五部分

圣灵论

我生命中最重要的事就是归信。当时我已经订婚了，便试着向我的未婚妻详细解释我归信的经过以及这对我们的关系意味着什么。由于我们就读于不同的大学，我们主要通过信件和电话交流，这样的讨论持续了好几个月。我感觉毫无进展。最后，她来到我们的校园，我决定带她参加一个祷告会。那天我预先用了一早上的时间为她祷告，也为那场聚会祷告。让我欣喜的是，她在这次聚会上归信了基督，后来我们就结婚了。在她归信那天，她对我说：“现在我知道圣灵是谁了！”我认为这是她对自己认识基督的最奇妙的回应，多年来我对此反思颇多。重要的是，她说的是“我知道圣灵是**谁**”，而不是“我知道圣灵是**什么**”。

世人对基督信仰的一个普遍误解是，圣灵是一种非位格的力量，或者仅仅是神的活动能力，而不是一个真正的位格和三位一体中的一位。但耶稣和使徒都称圣灵为“他”。圣经向我们表明，圣灵有意志、知识和情感——所有构成位格的特征他都拥有。

174

关于圣灵，一个容易让人困惑的地方是，他在旧约的工作与在新约及今天基督徒生活中的工作之间的差异。圣灵的作为可以追溯到创世之初：“起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗。”（创 1:1-2a）经文将未成形的世界描述为黑暗、空虚、无形。卡尔·萨根（Carl Sagan）在他的著作《宇宙》（*Cosmos*）中宣称：宇宙是有序的，而不是混沌的，这是有序与混乱的区别。^①在圣经的范畴中，它是纯粹的黑暗与光明间的区别、是一个最终空无意义的虚空宇宙与充满造物主成果的宇宙之间的区别。在《创世记》的头几节经文中，我们看到了一个关于宇宙秩序的戏剧性宣告，但那时世界是无形的，渊面黑暗。

① Carl Sagan, *Cosmos* (New York: Ballantine, 1985).

然而，在《创世记》1章2节的后半句，我们第一次看到了圣灵：“神的灵运行在水面上。”此处的“运行”在希伯来原文中带有“盘旋”或“孵化”的意思。当神差派天使加百列拜访拿撒勒的农家女马利亚，告诉她她就要做母亲时，马利亚问天使说：“我没有出嫁，怎么有这事呢？”（路1:34）天使回答说：“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你。”（35节）此处用来形容圣灵荫庇马利亚的动词与《创世记》1章中用来描述圣灵创造大能的词一脉相承。圣灵在混沌渊面上“运行”或“孵化”出秩序、物质和光，就像母鸡为了孕育生命而孵蛋一样。正如新约所说的，神不是叫人混乱（林前14:33）。他不会制造混乱。神的灵从混乱中孕育了秩序，从无中创造出有，从黑暗中孕育出光。^②

有能力的灵

当我们读旧约时，不禁会为神的威严和大能深深震撼。当地震发生或龙卷风席卷平原各州时，我们目光所及尽是毁坏，便深感自然的力量不可抗拒。但这些都远比不上统管万有的至高者那超越的大能。圣灵正是神大能的灵。他的权能远超地上一切受造之物。在旧约中，这大能主要通过圣灵彰显。在希腊语中，圣灵被称为神的 *dynamis*（能力），英语“dynamite”（意为炸药、爆炸性事件）就来源于此。

此前，我们学习了基督的三重职分——先知、祭司和君王。这些都是中保的角色，并且都是具有神赐能力的（*charismatic*）职分。神赐能力的职分不止这些。以色列历史上出现在君王之前的士师们也是神赐能力的领袖。“charismatic”一词来自希腊语“*charisma*”，意为恩赐。那些拥有独特恩赐的人受了圣灵的恩膏。例如，神的灵临到参孙身上，使他有能力成就伟业。基甸和众先知也是如此，圣灵临到他们，赐他们服侍的能力。圣灵还膏立祭司和君王，使他们能够各司其职。

旧约中恩赐最多的人是摩西，他得着能力带领神的百姓出埃及。但摩西

^② 关于圣灵更多的作为参见 R.C. Sproul, *The Mystery of the Holy Spirit* (repr., Fearn, Ross-shire, England: Christian Focus, 2009)。

预见到一个更美的日子，那时神所有的百姓都要受圣灵的恩膏。在旧约中，当神施行神迹将以色列人从埃及拯救出来以后，百姓开始抱怨说，他们除了神在旷野中从天上降下的吗哪之外，没有别的东西可吃。他们开始怀念在埃及为奴时所享用的“黄瓜、西瓜、韭菜、葱、蒜”（民 11:5）。他们的抱怨让摩西不悦，于是他也开始跟神抱怨：“管理这百姓的责任太重了，我独自担当不起。你这样待我，我若在你眼前蒙恩，求你立时将我杀了，不叫我见自己的苦情。”（14-15 节）但神没有选择杀掉摩西，而是赐下帮助：

176

耶和华对摩西说：“你从以色列的长老中招聚七十个人，就是你所知道作百姓的长老和官长的，到我这里来，领他们到会幕前，使他们和你一同站立。我要在那里降临与你说话，也要把降于你身上的灵分赐他们，他们就和你同当这管百姓的重任，免得你独自担当。”（16-17 节）

于是，神用他先前赐给摩西的灵也恩膏了那七十位长老。但这时摩西说：“惟愿耶和华的百姓都受感说话！愿耶和华把他的灵降在他们身上！”（民 11:29）

旧约中的人受圣灵的恩膏并能够完成某些工作，并不意味着他们是从圣灵重生了。他们不一定是信徒。我们看到，圣灵降在扫罗王身上，后来又离开他。我们看到巴兰和其他人在圣灵的能力和启示下不经意间说了预言，但这些人未必是信徒。在旧约中，圣灵的恩膏是一种特别的恩赐，主要是给信徒的，但也不仅仅是给信徒的。此外，圣灵的恩膏与使人重生的恩赐不是一回事。

在这方面，我们确实看到旧约和新约之间有一些相似之处。在旧约中，圣灵的能力只给了个别人——先知、祭司、君王、士师以及蒙召为会幕制作器皿和装饰的艺人和工匠们。我们第一次读到人被圣灵充满的例子是那些工匠和艺人，他们在工作中得到圣灵独特的恩赐（出 28:3）。关键在于，不是营中的每个人，也不是每个信徒都有这种恩赐。它是有限的。但摩西希望有朝一日这种情况会改变，而这正是新约中五旬节所发生的事情（徒 2）。

177

起初神造人时，并不是像艺术家雕刻石头或塑造陶土那样造出静止的雕像。当神用尘土造出人的形象后，就俯身向人吹气，使人成了有灵（*ruah*）的活人（创 2:7；林前 15:45）。神将自己生命的气息吹到人里面。这生命本身就是一个极大的奥秘。

圣经告诉我们，生命的源头就是圣灵。保罗说，我们生活、动作、存留，都在乎神（徒 17:28）。即使是异教徒，若没有圣灵的力量也无法呼吸。虽然圣经说基督是因圣灵在马利亚体内成胎，但从更广泛的意义上说，若不是圣灵，没有人能在子宫中成胎。

生命的灵

在希伯来语和希腊语中，我们都可见到关于“灵”的双关语用法。希腊语中的“灵”（*pneuma*）一词也可译作“风”或“气息”。神的灵与生命的气息之间有着密切的联系。然而，新约对圣灵与生命的关系的主要关注点不是生命的原初创造，而是属灵生命所必需的创造性能力。基督说：“我来了，179 是要叫羊得生命，并且得的更丰盛。”（约 10:10）这里基督没有用希腊语 *bios*（表“生命”或“活物”），而是用了另一个词 *zōē*，因为它指的是一种特定的生命特质或类型，即只有神才能赐给灵性死亡的人活泼的属灵生命。耶稣这话是指着那些生物学上活着但灵性已死的人说的，他们的生命体征正常，但在属神的事上却是死的。

基督是我们的救赎主，他来为要赐我们生命，而将基督的救赎工作应用在我们生活中的三位一体中的那一位就是圣灵。因此，当我们观察三位一体神的工作时，我们注意到，是圣父发起了救赎的计划，基督成就了拯救我们

所需要的一切工作，圣灵则透过将新的生命注入已死的灵，将基督的工作应用在我们身上，使之成为我们的，这就是神学家所说的“重生”。新约强调重生是圣灵的工作。

重生（regeneration）是什么意思？“重”意为“再次”，所以“重生”是对原有事物的重复。我们可以重新粉刷一间房子，但这意味着它之前至少已经被粉刷过一遍。因此，只有之前已经出生过一次，才有可能重生。

用圣经的话说，先前的出生是指人肉体的出生，尽管人肉体是活着的，但灵却是死的。我们生来就处在堕落的状态中。保罗写道：

你们死在过犯罪恶之中，他叫你们活过来。那时，你们在其中行事为人，随从今世的风俗，顺服空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。我们从前也都在他们中间，放纵肉体的私欲，随着肉体 and 心中所喜好的去行，本为可怒之子，和别人一样。（弗 2:1-3）

180 保罗在这里说的并不是肉体的死亡，而是灵性的死亡。他在此处的教导与现今我们的社会甚至教会中有关人与神关系的流行观点格格不入，后者认为我们生来就是神的孩子。许多人认为，所有人都是神家的一员。但没有人生来就是基督徒。一个人可能出生在一个敬虔的家庭，但他并非生来就是基督徒。每个人生来就是“可怒之子”。我们原本是与神隔绝、与他为敌的，且死在罪中。

既然我们生来就在神的事上是死的，那么成为基督徒的唯一途径就是透过圣灵的工作，他使我们的灵性活过来。在《以弗所书》2章中，保罗谈到重生，即人的灵从死亡的状态中活过来。那时，有一个犹太人的官尼哥底母来见耶稣，他说：“拉比，我们知道你是由神那里来作师傅的；因为你所行的神迹，若没有神同在，无人能行。”（约 3:2）这表明尼哥底母虽然判断力不俗，但还是不知道耶稣是谁。于是耶稣告诉他：“我实实在在地告诉你：人若不是重生，就不能见神的国。”（3节）尼哥底母继续质疑耶稣的教导，于是耶稣又对他说：“你是以色列人的先生，还不明白这事吗？”（10节）这

尼哥底母是犹太公会的成员，也是法利赛人，还是一位神学家，他本该明白这些事，因为这都是旧约圣经教导过的。换句话说，耶稣在这里并没有引入一个新的概念。这并不是说旧约时代的人不必重生就能得救。亚伯拉罕、大卫和所有其他蒙拯救的人一样，都必须从圣灵而生。重生是得救的绝对必要条件。

因此，“重生的基督徒”的说法实属画蛇添足。还能有其他类型的基督徒吗？按照耶稣的教导，不存在未重生的基督徒！今天，人们使用这种表述的原因是为了区分真正的信徒与那些声称人无须重生就可以得救的人。不论是旧约还是新约，神的灵的核心工作都是使人重生。圣灵是创造新生、赐我们属灵生命的那一位。

圣洁的哺育者

181

圣灵不仅使我们重生，也是基督徒首要的哺育者。新约强调了圣灵在成圣中所扮演的角色。他塑造我们，使我们满有基督的形象，并培养我们达致灵性成熟。因此，圣灵不仅使我们活过来，赐我们信心和属灵生命，使我们得称为义，他还培育那些他从灵性的死亡中复活的人，直到他们离世——引导他们、影响他们、在他们里面做工，使他们从罪人真正转变为圣徒。

请注意，圣灵这个称呼带有一个“圣”字。圣经清楚地表明，圣洁是三位一体中每个位格都有的属性，但圣灵因为他的事工以及他在救赎计划中的主要职能而特别用到这个字。他是神差来使我们成为圣洁的那一位。

圣灵在我们生命的各个阶段——从我们重生开始，贯穿我们一生的成圣过程，直到它在我们得荣的过程中达到顶峰——做成他的工作。圣灵使我们的性情发生显著的变化，帮助我们在生活中继续改变，并且最终完成改变。他的工作是多方面的。起初创世时他就在那里，他是再造的能力。起初赐人生命的时候有他，赐下属灵的生命时也有他；成圣时有他，荣耀时也有他。

圣洁的教师

此外，在旧约中圣灵使人得着能力。他是启示圣经、使人受感写作圣经的那一位。他不仅启示人写出圣经的原始手稿，也光照人可以明白圣经。保罗告诉我们：“除了神的灵……没有人知道神的事。”（林前 2:11）因此，圣灵光照我们昏暗的思想，帮助我们明白圣经。他是我们理解神真理的至高教师，是让我们认清何为罪、何为义的那一位。他是我们的保惠师，是基督应许赐给教会的帮助者。

耶稣在一次讲论中重点讲到仇恨的问题。我们已经习惯了爱是耶稣教导的核心,但他在楼上讲章(Upper Room Discourse)^①中却谈到了世界对他的仇恨。正因为存在这种仇恨,耶稣热切地提醒门徒应当对世人的反应有所预期:“世人若恨你们,你们知道,恨你们以先已经恨我了。你们若属世界,世界必爱属自己的;只因你们不属世界,乃是我从世界中拣选了你们,所以世界就恨你们。”(约 15:18-19)随后,耶稣进一步谈到逼迫的问题。

但在这段讲论的前面,耶稣应许门徒说,在基督徒遭遇逼迫和一切试炼时,神会帮助他们——他要差遣一位安慰者(Comforter)或保惠师(Paraclete),在这个敌对的世界中与他的百姓同在。

另一位

基督是这样介绍这位保惠师的:“我要求父,他就必将**另一位**帮助者(或保惠师)赐给你们,叫他永远和你们同在。”(约 14:16; 吕振中译本,强调部分由本书作者所加)。请注意,基督在这里说圣灵是“另一位”保惠师。显然,既然有“另一位”保惠师,那么之前必须至少还有一位。因此,希腊语的“保惠师”(paraklētos)起初并不是指圣灵,而是指耶稣自己。新约启示说,耶稣是保惠师,而圣灵是第二位保惠师,是与耶稣同工的另一位保惠师。这一点非常重要,因为它不仅与耶稣有关,还与圣灵的位格和工作有关。

183

耶稣在他的讲论中说:

① 译者注:这是耶稣在被卖前夜与门徒在马可楼上吃过逾越节的晚餐后,对除犹大之外的十一个门徒所进行的讲论。

我若没有在他们中间行过别人未曾行的事，他们就没有罪；但如今连我与我的父，他们也看见也恨恶了。这要应验他们律法上所写的话，说：“他们无故地恨我。”但我要从父那里差保惠师来，就是从父出来真理的圣灵，他来了，就要为我作见证。你们也要作见证，因为你们从起头就与我同在。

我已将这些事告诉你们，使你们不至于跌倒。人要把你们赶出会堂，并且时候将到，凡杀你们的，就以为是侍奉神。他们这样行，是因未曾认识父，也未曾认识我。我将这事告诉你们，是叫你们到了时候，可以想起我对你们说过了。（约 15:24 - 16:4）

另一位安慰者

耶稣谈到父会差派一位安慰者即圣灵，这段讲论的背景是门徒将要面对世界的逼迫和仇恨。在历史上，圣灵的工作与安慰密切相关，因此我们称他为“安慰者”。这是我们在理解圣灵的工作时常常忽视的一个重要方面。

184 十九世纪的哲学家尼采（Friedrich Nietzsche）对基督教给西方文明带来的影响持尖锐批判态度。他宣称上帝已死，而且死于怜悯。他认为，基督教会西欧宣扬了一种弱者伦理，这种伦理强调谦卑、忍耐和仁慈，对此他极其憎恶。他说，真正的人性只存在于彰显“权力意志”的超人身上。尼采认为，真正的人本质上是一个征服者。他呼吁建立一种体现力量和男子气概的伦理。希特勒在德国掌权之前，曾将尼采的书作为圣诞礼物发给他的手下。

正如尼采曲解了基督教伦理一样，我们的文化也严重曲解了耶稣将圣灵称为“另一位保惠师”或“另一位安慰者”的话。一想到带来安慰的人，我们常以为这指的是在痛苦中抚慰我们、拭去眼泪、在沮丧时给予慰藉的存在。但耶稣所指的并非如此。当然，新约确实教导神会安慰他的子民——基督的降生甚至被宣告为“以色列的安慰”临到，因此我并非否定圣灵在我们患难中的抚慰工作，所以我并不是说在我们痛苦和患难时圣灵不会赐下帮助。他

确实是赐我们出人意外之平安的那一位（腓 4:7），但这并不是耶稣在此要表达的意思。

paraklētos（保惠师）一词源自希腊文化。前缀“*para-*”的意思是“在……旁边”，英文 *parachurch*（跨教会）、*paralegal*（律师助理）和 *paramedic*（医务人员）中都包含这个前缀。我们之前提到过，“*para*”作为前缀表示某物或某人“与另一事物并存”。而“*paraklētos*”一词的词根来自动词“*kaleō*”，意思是“召唤”。因此，这个词的字面意思是被召唤到某人身边来与之同行的人。在希腊文化中，保惠师是指家庭律师，负责为受指控有行为过失的家庭成员辩护。保惠师是辩护者，是坚固者，是我们患难中随时的帮助。

另一位中保

约翰在《约翰一书》里也用到了希腊语 *paraklētos*，但大多数英文圣经并没有将其翻译为“*comforter*”（安慰者）或“*helper*”（帮助者），而是译为“*advocate*”（辩护者、中保）：“若有人犯罪，在父那里我们有一位中保（*paraklētos*），就是那义者耶稣基督。”（约壹 2:1）这就是为什么我们说基督是第一位保惠师的原因。我们通常不认为他是我们的辩护者，但我们应该这样认为。“辩护者”特指律师，就是为他人辩护的人，这就是我们在新约中看到的有关耶稣的形象。奇妙的是，耶稣既是我们的审判官，又是我们的辩护人。当我们在全能的神面前受审时，基督就坐在审判席上，而当我们进入法庭时，我们又会发现那位审判者也是我们的辩护人。耶稣基督是我们的辩护人，我们的保惠师，他在父面前为我们辩护。

185

在这个充满敌意的世界里，我们还需要一位保护者。因此，耶稣在谈论仇恨、逼迫和患难时，应许要差另一位中保来。他应许圣灵来要做我们的家庭律师，永远帮助我们。他要在激烈的争战中鼓励我们，保守我们，坚固我们。安慰者不是争战之后来擦干我们的眼泪，而是赐我们力量和勇气，帮助我们迎接争战。

这正是今天**安慰者**一词被误解之处。随着时间的推移，语言会发生细微

的变化。在伊丽莎白女王的时代，“comforter”一词与它的拉丁语词根 *cum*（意为“与”）和 *forte*（意为“力量”）密切相关。最初，“comfort”一词的意思是“给予力量”，而不是“安慰”。因此，耶稣告诉那些将要面对逆境和仇恨的人不要灰心，因为他将要差另一位安慰者来坚固他们。

使人成圣的

保罗说，我们在基督里已经得胜有余了（罗 8:37）。这里他用的希伯来文是“*hypernikōmen*”，它的拉丁语是“*supervincemus*”，即“超级征服者”（*superconquerors*）。读到这里，我们不禁想到尼采。他就是想做征服者，但真正的征服者是那些圣灵造就出来的人。

186 圣灵坚固我们，叫我们能抵挡世界的一个关键方法就是用真理。在后来的楼上讲章中，耶稣说：

我还有好些事要告诉你们，但你们现在担当不了。只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白一切的真理；因为他不是凭自己说的，乃是把他所听见的都说出来，并要把将来的事告诉你们。他要荣耀我，因为他要将受于我的告诉你们。凡父所有的，都是我的，所以我说，他要将受于我的告诉你们。（约 16:12-15）

这里我们再次看到，圣灵的工作是将基督的工作应用在他的子民身上，为此他使我们成圣，向我们启示神的真理并且赐我们能力。耶稣的楼上讲章（约 14-17）是新约中极其重要的篇章。这是耶稣在他被卖的当晚，也就是他受难的前夜，对门徒的最后一次教导。在《约翰福音》这四章中，我们获得的有关圣灵位格和工作的信息，远超过新约的其他所有书卷。

耶稣正在预备门徒的心，使他们能接受他即将离开的事实，并帮助他们克服惧怕：

我还与你们同住的时候，已将这些话对你们说了。但保惠师，

就是父因我的名所要差来的圣灵，他要将一切的事指教你们，并且要叫你们想起我对你们所说的一切话。我留下平安给你们，我将我的平安赐给你们。我所赐的，不像世人所赐的。你们心里不要忧愁，也不要胆怯。（约 14:25-27）

门徒因着耶稣的同在就得着坚固和激励，但现在他即将离去，他没有留下他们独自面对一切。圣灵会与他们同在，向他们讲述真理，鼓励他们，**187**使他们在患难中仍能忠心持守。在五旬节那日，基督赐圣灵给他的百姓即教会时，他成就了这个应许。因此，当逼迫来临的时候，基督的教会却大大兴旺。神的百姓清楚地意识到，基督已经赐予他们能力，使他们在这充满敌意的世界站立得稳。

在过去五十年间，关于圣灵的位格和工作的著作比之前基督教历史上所有著作的总和还要多。这些文学作品的大量涌现很大程度上要归因于所谓的灵恩运动（charismatic movement）。该运动兴起于十九世纪，并在二十世纪中期进入主流教派。

五旬节运动

灵恩运动可以追溯到五旬节运动（Pentecostalism）及其关于受圣灵洗的教义和教导。最初的五旬节神学将圣灵的洗和说方言的现象联系起来，形成了一种独特的成圣教义。这是一种被称为“第二次祝福”或“第二次恩典的工作”的完美主义（perfectionism）。那些五旬节派信徒认为，第一次恩典的工作是使人归信，但在此之后，圣灵还有第二次的工作，它同样引人注目，使人可以在今生完全成圣。他们认为，经历了圣灵第二次祝福的人才会在属灵上完全顺服，这就是它为何被称为“完美主义”的原因。多年来，五旬节派的信徒中曾有过不同类型、不同程度的完美主义。

随着时间的推移，五旬节派的教义已经跨越了宗派界限，对几乎所有的宗派都有影响。因此，有人尝试将这种圣灵洗的神学与传统的基督教信仰整合起来，这就产生了新五旬节派神学。新旧五旬节派的主要区别在于对灵洗的理解。新五旬节派不认为圣灵的洗是使人成圣的第二次恩典的工作。确切地说，它是圣灵神圣的行动，旨在赐人服侍的恩赐和能力。由此来看，这更符合新约中圣灵工作的概念。

189

然而，新五旬节派神学中的不同派别也存在分歧。许多人至今仍然相信，说方言是受圣灵洗不可或缺的标志。他们声称，那些不会说方言的人没

有受过灵洗。还有些人则认为，说方言可能会伴随受圣灵洗的经历，也可能不会。但所有新五旬节派信徒都认为，从归信基督到接受圣灵的洗之间存在时间间隔。换句话说，一个人可以是基督徒，却未必受过圣灵的洗。他们相信，每个基督徒都有可能受圣灵的洗，但并非所有信徒都受过。

从归信到灵洗之间有时间间隔的观点的圣经依据见于《使徒行传》，主要是关于五旬节那天的记载。《使徒行传》2章写道：

五旬节到了，门徒都聚集在一处。忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子；又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来……众人就都惊讶猜疑，彼此说：“这是什么意思呢？”（徒 2:1-4、12）

190 路加在叙述中不但描述了所发生的事情，还解释了这个奇怪的现象。他接着写道：

还有人讥诮说：“他们无非是新酒灌满了。”

彼得和十一个使徒站起，高声说：“犹太人和一切住在耶路撒冷的人哪，这件事你们当知道，也当侧耳听我的话。你们想这些人是醉了，其实不是醉了，因为时候刚到巳初。这正是先知约珥所说的：

‘神说，在末后的日子，我要将我的灵浇灌凡有血气的，你们的儿女要说预言，你们的少年人要见异象，老年人要做异梦。在那些日子，我要将我的灵浇灌我的仆人和使女，他们就要说预言。’”（13-18节）

彼得在解释五旬节那天这些事件的意义时，将人们引向旧约中《约珥书》的预言。约珥在其中宣告神的国将要降临，那时神会将他的圣灵浇灌所有属血气的人。

浇灌凡有血气的

我们在前一章中说过，在旧约中，圣灵的恩膏仅限于个别人，例如摩西。但神将圣灵分赐给会众中的七十位长老，他们就受感说话（民 11:24-25）。约书亚听到长老们说预言后，就要摩西禁止他们，但摩西对他说：“你为我的缘故嫉妒人吗？惟愿耶和华的百姓都受感说话！愿耶和华把他的灵降在他们身上！”（29 节）摩西希望神将他的灵赐给所有会众，他为此向神献上祷告。

我们发现，摩西的祷告在《约珥书》中变成了约珥的预言。约珥说，191
时候将到，神要将他的灵浇灌在他的所有子民身上。那时将不再有“有圣灵的”“没有圣灵的”之分。我们在《使徒行传》中看到，彼得将五旬节事件看作是约珥预言的应验，这与五旬节派所教导的神只将他的灵赐给部分信徒而并非所有信徒的观点完全相反。

五旬节那天，聚集在耶路撒冷的人是来自各省的犹太信徒。他们聚集在此，为要庆祝旧约的五旬节。那时圣灵降在这些犹太信徒身上，临到**他们所有人**。每一个犹太信徒都被圣灵浇灌。五旬节标志着神救赎计划的一个新纪元。

在《使徒行传》中，我们还看到有另外三个事件被视为“迷你五旬节”。在《使徒行传》8 章，我们读到撒玛利亚信徒受了圣灵：

使徒在耶路撒冷听见撒玛利亚人领受了神的道，就打发彼得、约翰往他们那里去。两个人到了，就为他们祷告，要叫他们受圣灵。因为圣灵还没有降在他们一个人身上，他们只奉主耶稣的名受了洗。于是使徒按手在他们头上，他们就受了圣灵。（徒 8:14-17）

这段经文被用作支持从归信到受圣灵之间有一个时间间隔的依据，撒玛利亚信徒的情况也确实如此。那时他们已经信了耶稣，但还没有受圣灵。

于是，在《使徒行传》10 章，我们看到发生在哥尼流家中的事：

彼得还说这话的时候，圣灵降在一切听道的人身上。那些奉割礼和彼得同来的信徒，见圣灵的恩赐也浇在外邦人身上，就都稀奇，因听见他们说方言，称赞神为大。（44-46 节）

彼得拜访了哥尼流。《使徒行传》说，这位哥尼流是一位敬畏神的外邦人，他已经归信犹太教，但还没受割礼。当圣灵降在这位敬畏神的外邦人身上时，彼得就在哥尼流的家中，他随后吩咐给这些外邦人施洗：“于是彼得说：‘这些人既受了圣灵，与我们一样，谁能禁止用水给他们施洗呢？’就吩咐奉耶稣基督的名给他们施洗。”（47-48 节）这些敬畏神的人将进入新约教会，他们要成为新的圣约团体的正式成员，因为神已将圣灵赐给了他们。之后在《使徒行传》19 章中，我们看到类似的情况又发生在以弗所的基督徒身上，他们也受了圣灵。

因此，《使徒行传》中共有四次圣灵浇灌的记录。我们要注意到两件事：首先，在这些事件中，在场的所有信徒都领受了圣灵。其次，路加描述了四个不同的群体：犹太人、撒玛利亚人、敬畏神的人和外邦人。从《使徒行传》和使徒保罗的书信中我们了解到，初代基督教会最大的争议之一就是外邦人在基督的身体（即教会）中的地位。外邦人在以色列国民之外，在旧的约上是局外人，正因如此，部分敬畏神的人获得了成员资格，撒玛利亚人则完全没有资格，而外邦人则被视为营外的人。因此，当向这些群体传讲福音时就产生了一个问题，如何对待他们当中的信徒？他们是基督教会的肢体吗？

如果我们研究《使徒行传》的文学结构和脉络就会发现，路加追溯了使徒教会的扩张，从犹太人开始，然后辐射到所有民族，正如基督在对门徒临别赠言中所说的：“但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，直到地极，作我的见证。”（徒 1:8）

《使徒行传》就是这样层层推进的。当每个群体——撒玛利亚人、敬畏神的人和外邦人听信了福音时，神都赐他们圣灵，以此来确认他们被完全接纳为新约教会的成员，享有信徒所有的权利。

我认为，五旬节神学对五旬节的看法较为肤浅。新约圣经赋予五旬节的

意义在于，圣灵的浇灌是面向整个教会的，因此也是面向每一位信徒的。正如保罗所说的：“我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。”（林前 12:13）在我看来，在圣经的教义中，没有所谓的“受灵洗的基督徒”和“没有受灵洗的基督徒”之说。圣灵的洗伴随着归信基督，虽然它与归信不是一回事，但原则上所有基督徒都受了圣灵的洗。

谈到圣灵的恩赐时，尤其是说方言的恩赐，总会引发许多争论。关于恩赐的某些问题使教会难以达成教义性的共识。

例如，哥林多教会中“说方言”(*glossolia*)的现象(参见林前 12-14)与五旬节事件是否是一回事?默认的假设是两者是一回事。但也有一些学者指出，至少在五旬节，神迹或许不在于说的方面，而在于听的方面。也就是说，这是一个翻译的神迹。在五旬节那天，不同背景和地区的人突然间能明白会众中的犹太人说的话。圣经对此并没有明确说明，所以这只是一种推测。由此引发的一个问题是，哥林多教会发生的“说方言”的事是否属于神迹，如果是，那么我们今天听到的说方言的事是否也是神迹?或者人们在圣灵的影响下是否具备自然说出无法理解的语言的能力?关于这些问题的争论持续至今。

另一个与恩赐(特别是说方言)有关的问题是，神是否要让这些恩赐在基督教历史中持续存在?但这方面的证据极少。教会史的记录中很少提到说方言的现象。有人认为，这种相对的沉默具有末世意义。这个看法源于《约珥书》2章23节中预言的“春雨”和“秋雨”。根据这种观点，“春雨”指的是圣灵浇灌初代教会，而今天教会中方言的复兴则被视为“秋雨”，预示着基督再来之前救赎历史的最后时刻。

195

此外，还有一个问题是，说方言是否是一个人已经受圣灵洗的必要标志?

保罗对哥林多教会的教导

关于圣灵的恩赐最详尽的论述是在《哥林多前书》12至14章。其中，

《哥林多前书》13章是整本圣经中最受欢迎的章节之一，我们称之为“爱的颂歌”，但它之所以能脍炙人口，主要是因为它总是被断章取义地理解。使徒保罗在《哥林多前书》13章中对于爱是最妙的道的论述是这样开始的：“我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。”（林前 13:1）但这一章是第 12 章开始的更宏大的讨论框架的一部分：“弟兄们，论到属灵的恩赐，我不愿意你们不明白。”（1 节）保罗盼望神的百姓认识属灵的恩赐，从而善用恩赐。哥林多教会是保罗在服侍中见过的最混乱的教会之一。由于教会内部存在纷争和各种不当行为，使徒至少给他们写了两封充满责备和劝诫的书信。在一世纪末，罗马主教革利免给哥林多教会写了一封信，也谈到同样的问题，这些问题显然还没有得到解决。他在信中提醒哥林多人注意使徒保罗的教导：

你们作外邦人的时候，随事被牵引、受迷惑，去服侍那哑巴偶像，这是你们知道的。所以我告诉你们，被神的灵感动的，没有说耶稣是可咒诅的；若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的。（林前 12:2-3）

196 接着保罗就开始讲关于恩赐的道理：

恩赐原有分别，圣灵却是一位；职事也有分别，主却是一位；功用也有分别，神却是一位，在众人里面运行一切的事。圣灵显在各人身上，是叫人得益处。这人蒙圣灵赐他智慧的言语，那人也蒙这位圣灵赐他知识的言语，又有一人蒙这位圣灵赐他信心，还有一人蒙这位圣灵赐他医病的恩赐，又叫一人能行异能，又叫一人能作先知，又叫一人能辨别诸灵，又叫一人能说方言，又叫一人能翻方言。这一切都是这位圣灵所运行，随己意分给各人的。（4-11 节）

恩赐的多样性

我们没有理由认为保罗详尽无遗地列举出了所有的属灵恩赐。他指出，圣灵已将许多不同的恩赐分赐给神的子民。因此，关于圣灵的恩赐，我们认识到的第一件事就是，它们是多种多样的。保罗还教导说，恩赐的目的是建造基督的身体。在这段讨论属灵恩赐的经文的上下文中，保罗谈到了他对教会本质的深刻洞见。基督建立了教会，又赐她各样圣灵的恩赐，旨在建造和坚固整个身体。

保罗继续说道：“就如身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子。基督也是这样。我们不拘是犹太人，是希腊人，是为奴的，是自主的，都从一位圣灵受洗，成了一个身体，饮于一位圣灵。”（12-13 节）这就是关于圣灵洗的教导！他在这一段中的主题是，神教会中的所有肢体，无论是犹太人还是外邦人，圣灵都赐他们服侍教会的能力。

这段经文构成了宗教改革的理论依据——信徒皆祭司。这对马丁·路德来说非常重要，他对这一原则的强调使许多人认为他试图废除神职人员。但事实并非如此。路德的观点是，虽然只有某些人可以承担起牧师、长老或执事的职务，但教会的服侍并不仅限于少数专业人士。圣灵已经装备全体会众共同参与教会的使命。

一个身体

重要的是，当保罗谈及属灵的恩赐时，他将其放在教会的背景下，并将教会比作基督的身体。教会是一个有机的整体，有不同的职能部门，就像人体的不同部位一样。保罗强调说，基督身体的每一部分都有特定的任务要完成，并被赋予了完成任务的能力，好帮助教会实现整体使命。这就像人体各个器官都要各司其职，以维持人体的正常运转一样。

身子原不是一个肢体，乃是许多肢体。设若脚说：“我不是手，

所以不属乎身子；”它不能因此就不属乎身子；设若耳说：“我不是眼，所以不属乎身子；”它也不能因此就不属乎身子。若全身是眼，从哪里听声呢？若全身是耳，从哪里闻味呢？但如今，神随自己的意思把肢体俱各安排在上身了。若都是一个肢体，身子在哪里呢？（12:14-19）

198 保罗在这里使用了一种古老的论证方式，即“归谬法”（*reductio ad absurdum*）。它按对方的推理推导出逻辑结论，旨在展示其结果的荒谬性。他是在回应那些把说方言作为教会灵性唯一检验标准的人。保罗是在说：“如果你想把说方言当成唯一重要的恩赐，这无异于说人的整个身体应该是一只眼睛，这样我们虽然有敏锐的视觉，但会又聋又哑。”

保罗继续说道：“你们就是基督的身子，并且各自作肢体。神在教会所设立的：第一是使徒，第二是先知，第三是教师，其次是行异能的，再次是得恩赐医病的、帮助人的、治理事的、说方言的。”（27-28节）值得注意的是，使徒将说方言的恩赐列在这份清单的最后，而使徒职分是新约中最高权威的职分。

保罗随后反问道：“岂都是使徒吗？”（29节）根据此处希腊语的文法结构，答案只能是否定的。“岂都是先知吗？”答案应当也是否定的。“岂都是教师吗？”答案是否定的。“岂都是行异能的吗？”同样地，从文法结构上来看，答案应当是否定的。“岂都是得恩赐医病的吗？岂都是说方言的吗？”（29-30节）。根据这里希腊语的结构，答案是显而易见的。可见在基督的身体中，并非每个人都有说方言的恩赐。随后，保罗表达了使徒的愿望：他愿意人人都说方言（14:5），但并非每个人都有这种恩赐。

作先知的恩赐

保罗接着说：“你们要切切地求那更大的恩赐。我现今把最妙的道指示你们。”（12:31）随后他在第13章开头说道：“我若能说万人的方言，并天使的话语，却没有爱，我就成了鸣的锣、响的钹一般。”（13:1）使徒明确指出，对于神的子民来说，爱比这些令人惊叹的恩赐更为重要：“爱是永不止

息。先知讲道之能终必归于无有，说方言之能终必停止，知识也终必归于无有。我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限，等那完全的来到，这有限的必归于无有了。”（8-10节）

第14章的开头是他教导的关键：“你们要追求爱，也要切慕属灵的恩赐，其中更要羡慕的，是作先知讲道。”（1节）使徒在这里说的“作先知讲道”^①是什么意思呢？他是否是用这个术语特指神启示的代言工作，就像旧约的先知和新约的使徒一样呢？我认为不是，而且绝大多数的新约注释书都认为，保罗鼓励人们作先知讲道时，指的是表达神真理的能力。传道人的讲道和基督徒个人为信仰做见证都是先知的行为，但不是像旧约先知那样向神的百姓传达新的启示。即便在旧约中，预先讲述和事后讲述也是有区别的。这里的重点不是对于将来的预言，而是讲论神的真理。我认为这才是保罗在这段经文中鼓励众人去做的事。

说方言的恩赐

有一种观点认为，保罗在《哥林多前书》中关于方言的教导与五旬节发生的事存在差异，他似乎在暗示说，方言是一种祷告的语言：

那说方言的，原不是对人说，乃是对神说，因为没有人听出来。然而他在心灵里，却是讲说各样的奥秘。但作先知讲道的，是对人说，要造就、安慰、劝勉人。说方言的，是造就自己；作先知讲道的，乃是造就教会。我愿意你们都说方言，更愿意你们作先知讲道，因为说方言的，若不翻出来，使教会被造就，那作先知讲道的，就比他强了。

弟兄们，我到你们那里去，若只说方言，不用启示、或知识、或预言、或教训，给你们讲解，我与你们有什么益处呢？（14:2-6）

^① 译者注：这里原文作“说预言”。

换言之，保罗是在说，如果没有将关于神的真理以可理解的方式传达给
200 会众，就对他们无甚益处。而方言的问题在于，无论在当时还是现在，它都是不可理解的。这使得许多新约学者认为，当代说方言的现象不过是人在圣灵的影响下经历到狂喜的说话能力。这不是否认人们有这种举动时是在与圣灵沟通，而只是说，它不需要神迹的能力也能做到。

我们在面对说方言的现象时遇到的一个问题是，在许多异教和摩门教等邪教中有大量关于说方言的记录。很多人否认基督的神性，却声称自己有这种能力，他们的行为与基督徒在圣灵影响下的祷告行为没有明显区别。

保罗又进一步给出了严格的指示，说明早期教会应该如何使用说方言的恩赐。他强调秩序，不能混乱，并指示说聚会不应因说方言受到搅扰，除非有翻方言的人在场，可以将方言翻出来，使众人能明白。教会在这点上要非常谨慎，免得有不信的人来到聚会中，搞不清发生了什么。

总之，保罗并非说方言不好，作先知讲道才好。他不是在区分孰好孰坏，而是在区分好与更好。能说方言很好，但作先知讲道更好。他是在说：“如果你想用方言祷告，这很好，但更要切慕那更大的属灵恩赐，为的是造就教会。”今天，这段经文对我们最大的警示是，即便现在发生的事与当初哥林多教会发生的是一回事，也不要把这种特殊的恩赐上升到超级属灵标志或者神特别授权的地步。

当我们中间发生了一些异乎寻常、非凡或壮观的事时，我们会非常感兴趣。基督徒尤其会被神同在的超凡显现所吸引。我们的内心喜欢寻求刺激，因此我们往往更关注圣灵的恩赐，而非圣灵所结的果子。然而，圣灵的首要目标是运用福音的果子来完成神的命令：“神的旨意就是要你们成为圣洁。”（帖前 4:3）

一个信徒在属神之事上取得进步的最大标志并非他表现出令人瞩目的恩赐，不管他有何种恩赐。有人可能是一个有恩赐的传道人或教师，但属灵生命却不成熟。在今生结束时，对我们的评价不是看我们表现出多少恩赐，也不是神赐我们多少才能，而是根据我们作为基督徒结出了多少果子。

顺着圣灵而行

保罗在写给加拉太人的书信中谈到了圣灵的果子，他是这样开始他的讨论的：“我说，你们当顺着圣灵而行。”（加 5:16）这是使徒的命令。作为基督徒，我们蒙召要顺着圣灵而行！这不是说我们的首要任务是追求神秘主义或者属灵成长的捷径。多年来，无数学生曾问过我：“史普罗博士，我怎样才能变得更属灵呢？”或者“我怎样才能变得更有恩赐呢？”只有一个学生问我：“我怎样才能更有义呢？”耶稣自己也说：“你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了。”（太 6:33）我们蒙召是要在属灵上成长，要顺着圣灵而行，但这些并非体现在恩赐上，而在于结出圣灵的果子。

肉体

保罗继续说道：“我说，你们当顺着圣灵而行，就不放纵肉体的情欲了。因为情欲和圣灵相争，圣灵和情欲相争，这两个是彼此相敌，使你们不能做所愿意做的。但你们若被圣灵引导，就不在律法以下。”（加 5:16-18）在这里，保罗将肉体 and 圣灵进行了对比。“肉体”的希腊文是“*sarx*”，而“圣灵”的希腊文是“*pneuma*”。“*sōma*”常译作“身体”，有时会用作“*sarx*”的同义词；换句话说，“*sarx*”一词有时单指我们身体的物理特征。

但是，新约说我们败坏的本性、堕落的性情就是“肉体”。保罗曾说过：“虽然凭着外貌认过基督，如今却不再这样认他了。”（林后 5:16）这里使用了短语“*kata sarka*”，意思是“按着肉体”或“照着肉体”。他是在说，他从前是从一种不敬虔的、属世的角度来看待基督的。早前耶稣也说过：“从肉身生的就是肉身，从灵生的就是灵。”（约 3:6）他说的不是我们物质的身体，而是我们堕落的本性，这不仅包括我们的身体，还包括我们的心思、意志和情感。

那么，当我们在新约中见到“*sarx*”一词时，我们怎么知道它到底是指我们堕落的本性还是指身体的能力呢？一般来说，每当我们看到经文将“*sarx*”，（或“肉体”）与“*pneuma*”（或“灵”）直接进行对比时，它讨论的就不是身体和灵的区别，而是堕落的本性和重生的新人之间的区别。《加拉太书》5章就是这样。

坏果子

保罗在解释何为被圣灵引导并详细列出圣灵的果子之前，先阐述了圣灵的果子不是什么：

情欲的事都是显而易见的，就如奸淫、污秽、邪荡、拜偶像、邪术、仇恨、争竞、忌恨、恼怒、结党、纷争、异端、嫉妒、醉

酒、荒宴等类，我从前告诉你们，现在又告诉你们，行这样事的人必不能承受神的国。(加 5:19-21)

这是圣经中最令人可畏的经文之一，因为它确凿无疑地告诉我们，行这样事的人不能承受神的国。我们知道，有些人曾对基督有过深刻的信仰告白，但后来却陷入奸淫、酗酒的罪，或一生与骄傲和纷争争战。我们可能会得出这样的结论，任何人只要犯了这些罪，就没有得救的指望。但保罗并不是说，若有人一次醉酒就与天国无份。他是在说，如果这些事**定义**了我们，构成了我们的生活方式，就表明我们是属肉体的而非属灵的。换句话说，我们尚未重生，不能进神的国。这与反律法主义（antinomianism）的主张截然相反，后者声称人可能已经重生，却从未在基督徒生命中显露出任何成长。反律法主义者应该读读《加拉太书》的这段经文，了解保罗的严厉警告。你们若常犯这些罪或类似的罪却不悔改，就不能承受神的国。

圣灵的果子

保罗也列举了圣灵所结的果子，与那些情欲的事相对应：

圣灵所结的果子，就是仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制。这样的事，没有律法禁止。凡属基督耶稣的人，是已经把肉体连肉体的邪情私欲同钉在十字架上了。我们若是靠圣灵得生，就当靠圣灵行事。不要贪图虚名，彼此惹气，互相嫉妒。(加 5:22-26)

204

保罗劝告信徒不要陷入情欲的事，要结出圣灵的果子。由此我们知道，即便是基督徒也必须与旧人的本性做斗争。基督徒的身上仍然残存着属肉体的成分，因此我们必须按照神的话语不断省察，接受圣灵的管教，并能认识到罪、离弃罪，力求培养出与之相反的行为。这个培养的过程就是结果子的过程，而耶稣自己也说：“凭着他们的果子就可以认出他们来。”（太 7:20）

我们希望自己如何被人纪念？难道我们想让别人说我们赚了很多钱、打赢很多场仗或者成就非凡吗？还是希望人们纪念我们是因为我们活出了仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温和和节制？这些都是神所要的，是讨神喜悦的，但我们却没有将其放在首位。例如，我们都知道应该更有爱心，尽管关于这种特定的果子已经有很多论述，但我们对爱的理解往往比较肤浅。就属灵的层面而言，爱与其他几种果子是密不可分的。

圣灵的果子与圣灵的恩赐是有区别的。在谈到圣灵的恩赐时，保罗关注的是其合一性和多样性，但对于圣灵的果子却并非如此。他在教导圣灵的恩赐时，强调圣灵将各样恩赐分赐给特定的人，为要造就整个教会。有人可能有管理的恩赐，而有人可能有施舍、教导或帮助的恩赐。相对而言，圣灵的果子在每个基督徒的生命中彰显出它一切的丰富。

想想在信徒的生命中圣灵的果子应该是什么样子的：

205 温柔

如今，温柔谦卑的观念常常与缺乏力量联系起来。但事实上，一个温柔的人是指那些拥有力量却懂得克制使用的人。

有一次，我与一个年轻人讨论，他在某机构中获得晋升，手握重权。他的下属抱怨说他在管理上很专横。他告诉我：“他们不尊重我的权威，因为他们觉得我太年轻了，所以我必须让他们明白谁才是老板。”

我告诉他说：“你有权柄，有权柄就有了权力，有了权力就有了更大的责任。领导力的一个秘诀是，当你拥有权力时，可以选择宽容大度。你不需要那么专横。当一个人手握重权却没有安全感时，就没有温柔可言。”

温柔有点类似于敏感，因为温柔就是在特定情况下尽可能地少强迫人。在这一点上，我们可以从耶稣那里得到启示，因为他对这个世界上软弱无助的人极其柔和。他对那个行淫时被拿的妇人非常温柔，但其他人却恨不得用石头打死她（约 8:3-11）。然而，当耶稣那个时代的当权者法利赛人试图动用一切力量对付他时，他却刚强勇敢地回应他们。换句话说，他以刚强面对强者，以坚定面对当权者，但以柔和对待弱者。我们往往以为我们必须对所

有人一视同仁，但事实并非如此。我们必须学会管理和克制自己的力量，这样才能显出我们结出了圣灵的果子。

喜乐

喜乐是基督徒生命的一个标志。我们既然要顺着圣灵而行，就不应该满腹怨言。然而，圣灵的喜乐并不意味着没有忧伤或不会遭遇痛苦患难。正如保罗在其他地方解释的那样，关键在于我们应该学会凡事喜乐（参见腓 4:4）。我们喜乐的根本原因是我们与神的关系，因为我们知道，在基督里的救赎不会因为失去爱人、失去财产、失去工作或失去其他任何东西而受到威胁。也许我们会遭遇到各种痛苦的挫折和患难，但这些不应夺去我们在基督里基本的喜乐。我们能凡事喜乐，是因为我们藉基督的工作与天父之间的美好关系是无与伦比的。但是这种喜乐是需要培养的。我们越明白自己与神之间的关系，就越能理解他对我们生命的应许，而我们能经历的喜乐就越大。

206

忍耐

我们蒙召所结的所有果子都是神性情的体现。神是喜乐的源头，又良善又温柔，如果我们可以称谁是忍耐的，那就是神。他不轻易发怒，不急于论断。他忍耐宽容，给人们时间来转向他。我们当效法他的忍耐。

良善

良善是一种难以定义的美德，但在某种程度上它不需要被定义，因为每个人都知道它是什么。很简单，良善就是关心和体贴他人。这种果子也应该是每个信徒的标志。

从这份关于圣灵果子的简要介绍中，我们可以看出圣灵是重点。这正是神对我们的心意——讨他喜悦或使他忧伤的，不在于我们做什么，而在于我们是什么样的人。

在结束对圣灵位格和工作的简要概述之前，我们还有一个主题需要探讨，这个问题在当今教会中备受争议：今天的基督徒还应该期待神迹发生吗？还是说神迹随着使徒时代的结束也终止了？与此相关的一个问题是：撒但及其爪牙也能行神迹吗？这些问题都是在教会对所谓圣灵的神迹性恩赐的背景下提出来的。

今天福音派教会大多数人都认为，神迹仍然会发生，而且撒但及其鬼魔也能行神迹。而持相反观点的人包括我自己，在这一点上常常引起人们极大的误解。在本章中，我们将讨论这些问题所引发的困扰，以及为什么历史终止论（historic cessationism）是正统改革宗神学的观点。

神迹的定义

当人们谈论神迹时，他们指的不一定是同一件事。有人认为任何对祷告的回应都是神迹。有人则认为，任何超自然的工作才是神迹，如人的灵魂重生。甚至还有些人认为，任何令人惊奇或美好的事都是神迹，比如婴儿的出生。然而，每天都有婴儿出生，并没有什么特别的。如果寻常的事实都是神迹，那么神迹就不应被看作非常之事了。而圣经中神迹的意义就在于它们非同寻常。

208

在圣历史中，有几个时期短时间内发生了一连串的神迹。其中最引人注目的当然是耶稣在世上的期间。耶稣一生行了许多神迹。在摩西的一生以及后来以利亚的一生中，我们也看到神迹不断发生。然而，在旧约历史的大多数时期都没有神迹发生。神迹并非持续出现的。

虽然在英译本圣经中经常出现“miracle”（神迹）一词，但它在原文中

其实并没有一个完全对应的词。神学家们是从圣经文本（尤其是新约）中的三个词推测出“神迹”的概念：**异能**（powers）、**奇事**（wonders）和**神迹**（signs）。神迹是神能力的显现，令人惊奇和敬畏，而且意义重大。使徒约翰在描述神迹时经常使用“*sēmeion*”一词，意为“兆头、神迹”。当耶稣在迦拿婚宴上将水变成酒时，约翰写道：“这是耶稣所行的头一件神迹，是在加利利的迦拿行的，显出他的荣耀来，他的门徒就信他了。”（约 2:11）

神迹的目的

神迹指向超越其自身的事。它们意义重大，代表着某种含义。那么，新约中所谓的“神迹”有什么指导意义？它们指向的是什么？

显然，就其所成就的事而言，神迹具有重要的价值。耶稣在婚宴上将水变成酒，满足了主人的需要；他医治病患，当然满足了病人的需要；他使死去的孩子复活，当然安慰了伤痛欲绝的父母。但这些事情有什么意义呢？

为了回答这个问题，我们可以先来看看尼哥底母。尼哥底母夜间来见耶稣时，对他说：“拉比，我们知道你是由神那里来作师傅的；因为你所行的神迹，若没有神同在，无人能行。”（约 3:2）尼哥底母是在说，耶稣一定是从神那里来的，因为他所行的是神迹。后来，耶稣自己也说：“你们当信我，我在父里面，父在我里面；即或不信，也当因我所做的事信我。”（约 14:11）

为了全面地理解这一点，我们来看《希伯来书》中的一个警告：

所以，我们当越发郑重所听见的道理，恐怕我们随流失去。那藉着天使所传的话既是确定的，凡干犯悖逆的，都受了该受的报应。我们若忽略这么大的救恩，怎能逃罪呢？这救恩起先是主亲自讲的，后来是听见的人给我们证实了。神又按自己的旨意，用神迹奇事和百般的异能，并圣灵的恩赐，同他们作见证。（来 2:1-4）

《希伯来书》的作者说，神透过神迹证实了他话语的真实性。遗憾的是，这一点常常被人忽略，但它意义重大。如果圣经说，我们知道神的道是真

理，是因为其作者已经通过神迹验证为真，那么一个不是神启示代言人的人怎么能行神迹呢？如果各色人等都能行这些事，那么他们的神迹既不能证明他们有权柄，也不能证明他们是神所差来的代言人。这个问题关乎基督的权威、使徒的权威以及圣经本身的权威。

当初神在燃烧的荆棘丛中呼召摩西去面见法老，并带领以色列人出埃及，摩西听见这命令就惊惶道：“他们必不信我，也不听我的话，必说：‘耶和華並沒有向你显现！’”（出 4:1）于是，神指示摩西将他的杖扔在地上。摩西照做了，那杖就变成了一条蛇。接着神又吩咐摩西把手放在怀中，他也照做了，于是手就长了大麻风。神计划用神迹来证实他所说的话；摩西正是凭着这些“记号”证明自己是神的代言人，是神所立的领袖。

十六世纪，罗马天主教会以神迹为由来驳斥改教家。罗马教廷声称：**210** “我们的历史上出现过神迹，这些神迹证明了天主教會的真理，但你们的神迹在哪里呢？没有神迹，你们如何能证明你们所说的是真理呢？”改教家们则回答说：“我们确实有神迹可以证明我们的教导，这神迹就记录在新约圣经中！”任何人都可以声称有神迹，但只有神所定的代言人才真正有能力行神迹。

今日的神迹？

今天有许多人声称能行神迹。然而，如果他们确实能行出圣经意义上的神迹，我们就不得不得出如下结论，要么是他们的教导得到神的认可，要么是这类行为并不能证明其教导是真正的使徒教导。因此，我们必须将狭义的**神迹**和广义的**神迹**加以区分。神学家们对于定义狭义上的**神迹**十分谨慎。但广义的**神迹**则是指神在他子民的生活中持续进行的超自然活动——例如他对我们祷告的回应，圣灵的浇灌以及我们灵魂所发生的改变。当然，这些活动一直延续到了今天。然而，按照神学家们所采用的狭义定义，神迹是由神在可感知的世界中直接用他的能力完成的非同寻常的工作，是一种只有神才能做的超自然的工作，比如使死人复活。

今天，大多数认为神迹仍然存在的人都不是指圣经中的那种神迹，比如

死人复活，但也有一些人声称确实还有这样的事。今天我们还会见到死人复活的事吗？我认为不会。问题不在于神是否能行神迹、是否曾经行过神迹，而在于他今天是否依然行神迹。我们必须将今天某些人声称的神迹与我们在圣经中看到的神迹加以区分。今人所谓的神迹并非那种只有神才能做的事。

211 撒但与神迹

因为圣经警告我们要抵挡撒但的诡计，而他能行虚假的神迹奇事，所以大多数福音派信徒都认为，撒但能行**真正**的神迹。比如，埃及的术士在与摩西的较量中确实有异乎寻常的表现，但他们的行为通常被归因于魔鬼的能力和影响。然而，如果撒但能行**真正**的神迹，那么我们如何知道圣经是神的话，如何知道耶稣是神的儿子呢？在圣经中，神迹并非要证明神的存在，而是证实神的作为。保罗对雅典的希腊哲学家说，基督从死里复活就是可信的凭据，证明他是神的儿子（徒 17:31）。然而，我们怎么知道基督的复活不是撒但促成的？我们怎么知道耶稣所做的一切工作不是撒但促成的呢？这是法利赛人对耶稣的指控。

我不相信撒但做了这些事，因为我不相信撒但是神，不相信他能做只有神才能做到的事。耶稣警告说，撒但能够行虚假的神迹和奇事，甚至连选民都会被迷惑（可 13:22）。然而，什么是虚假的神迹或奇事呢？撒但虽然没有只有神才有的能力，但他比任何人都更诡诈。

今天的著名魔术师都没有说他们能行神迹。他们明确表示他们的戏法不过是一种障眼法。但在古代世界却不是这样。古代的魔术师声称他们拥有超自然的能力，能施展魔法，但实际上这些都是骗人的把戏。法老宫廷里的术士们使尽浑身解数，但很快就黔驴技穷。摩西能不断行神迹，是因为摩西不是术士。他是神以大能所膏立的，为要做术士们无法做到的事。同样地，撒但可能有聪明，可以欺哄人，但他无法做只有神才能做的事。从狭义上说，他不能行真正的神迹。

第六部分

救赎论

“救赎论”（soteriology）这个词在教会中并不常用，但它却相当重要，因为它关乎我们的救恩。这个词来自希腊语动词 *sōzō*，意思是“拯救”。其名词形式是 “*sōtēr*”，意思是“救主”。

圣经谈及救赎的方式不止一种。我们习惯于使用“救恩”或“得救”，表示人蒙神拯救可以得永生。从某种意义上说，我们蒙拯救脱离的大灾难就是神自己。也就是说，我们得救是为了不必在审判之日面对他的忿怒。神既是救主，同时也是我们蒙拯救脱离的对象。

然而，希腊动词 “*sōzō*” 指的是脱离危险境遇的任何拯救行为。从致命疾病中恢复健康的人得救了。战斗中被俘的人获救后得救了。从任何灾难中获救都是得救。

研究救恩的改革宗神学家关注的核心议题就是恩典。贝考韦尔（G.C. Berkhouwer）曾指出，神学的本质就是恩典。从始至终，救恩都出自耶和華！它不是我们赚取的，也不是我们配得的。它是神因着怜悯和爱白白赐给我们的。

恩典的定义

216

首先，我们必须将恩典和公平进行区分。公平就是指我们的行为赚取或当得的。保罗在谈到救恩时明确指出，如果得救出于行为，就不可能本乎恩典，但既然得救本乎恩典，就不出于行为。因此，公平与功德的标准有关。相反，恩典是我们不配得的，也就是说，它不是我们赚取的，也不是我们应得的，而是神白白赐下的。神本来没有义务也没有必要施恩于人。使徒保罗引用了神对摩西所说的话：“我要怜悯谁就怜悯谁，要恩待谁就恩待谁。”

（罗 9:15）恩典从来都是神圣的特权，绝非对神的要求。

理解这一点对我们来说至关重要，因为人天然倾向于认为神亏欠我们什么。我们往往以为，如果神真是良善的，他就应该以某种方式给我们更好的生活。但如果我们以为神欠我们什么，那么实际上我们是在谈论公平的问题，因为恩典从来不是应得的。神没有义务向任何人施恩。恩典的经典定义就是“非功德的恩惠”。当神以恩慈的方式待我们时，即使我们凭自己的功德毫无资格要求这一点，这也始终是恩典。

普遍恩典

另一个重要的区分是普遍恩典（common grace）和特殊恩典（special grace）之间的区别。特殊恩典是指神对得救之人的救赎。相比之下，普遍恩典之所以是“普遍”的，是因为它几乎是遍及所有人的，是神无差别地赐予所有人的恩典。普遍恩典是神赐给全人类的怜悯和恩慈。圣经说，神在他的护理中降雨给义人，也给不义的人（太 5:45），这是一个普遍恩典的例子。在一座城里可能有两个农夫，一个敬虔度日，专心寻求神的事，另一个则是不折不扣的异教徒。二人的庄稼都需要雨水，神恩慈地用雨水浇灌大地，因此他们都从降雨中受益。虽然两个农夫都不配神降雨来滋润庄稼，但神却降雨给所有人，而不仅仅是给敬虔人。

217 神的普遍恩典远不止降雨这件事。与神没有关系的人也从他受了许多恩惠。人类生活水平随着时间的推移而发生的改变——生活质量的提高、健康状况的改善以及安全性的增强——都体现了神的恩典在历史中的发展进程。当然，并非每个人的生活水平都一样，美国的基本生活水平远高于世界其他地区。然而，即便是在那些地区，人们的预期寿命和生活水平也显著高于几个世纪以前。生活变得更加容易了。

许多人将这些进步简单地归因于科学或教育的发展，但我们还必须考虑基督教会在过去两千年中的影响。基督徒群体开办了孤儿院、医院和学校。基督徒甚至在许多方面推动了科学的发展。信徒认真对待神所赋予的责任，努力做全地的好管家。如果我们追溯历史上教会对不同领域的影响就会发

现，基督教的影响极大地改善了人类的总体生活质量，这与那些抨击宗教对世界影响的人的看法完全不同。

我们蒙召是要效法神，这就是按神形像所造的意思。因此，如果神关心人类的普遍福祉，那么基督徒也蒙召去关心人类的普遍福祉。事实上，耶稣说，如果我们的邻舍（甚至我们的仇敌）赤身露体，我们就该给他穿；如果他饿了，我们就该给他吃；如果他渴了，我们就该给他喝；如果他在监里，我们就该去看他；如果他生病了，我们就该照顾他（太 25:34-36）。好撒玛利亚人的比喻（路 10:25-37）表明，耶稣强调教会不仅要关心传福音的特殊恩典领域，也要关心人类的普遍福祉。而《雅各书》也告诉我们，虔诚的本质就是看顾孤儿寡妇（雅 1:27）。

十九世纪的自由主义者摒弃了基督教信仰中超自然的方面，包括童贞女怀孕生子、复活、赎罪和基督的神性等。他们试图为教会制定一个新的议程——人道主义援助，以确保其在社会上的可行性。他们强调社会议程，但却以牺牲传福音为代价。正统基督徒不得不加倍努力地传福音，以弥补自由派摒弃超自然因素所造成的损失。结果，福音派逐渐将社会关怀视为纯粹的自由派事务，转而专注于个人的得救。

218

但双方都错了。教会不仅蒙召投身于特殊恩典的事工，也要投身于普遍恩典的事工。作为基督徒，除了传福音以外，我们还应关注贫困与饥饿问题，关注为人们提供生活基本所需。

当艾滋病开始流行时，许多基督徒拒绝参与一切对患者的救助活动，因为他们认为这种疾病是犯罪（吸毒和同性恋行为）的后果。然而，倘若我们发现有人躺在水沟里病得奄奄一息，断不会先质问其何以沦落至此。基督的爱催促我们立刻把他从沟里拉出来，并尽一切可能帮助他，这正是好撒玛利亚人比喻的精髓。没有人配得神的服侍或怜悯。如果艾滋病患者不配得到教会恩慈的帮助，那么我也没有资格，你也一样。我们所有人都因神的恩典领受了怜悯的恩惠，而我们这些从神得了不寻常之恩典（即特殊恩典）的人理当首先活出怜悯。

基督徒何时才能与异教徒、敌对宗教者甚至是背教之人携手并肩呢？薛华（Francis Schaeffer）曾说过，当涉及普遍恩典的议题时，基督徒必须与

各种各样的非基督徒携手工作。当我参与保护胎儿权利的游行时，我会与任何人并肩而立，只要他们持同样的关切。这只是我们伸出援手支持他人的一种情况。然而，我决不会在聚会中与撒但教派成员并肩站立，也不会祈祷早餐会上与穆斯林同席，因为这些行为属于特殊恩典的范畴。我们需要分清两者的区别。

219 特殊恩典

在《罗马书》9章中，神说：“雅各是我所爱的，以扫是我所恶的。”（13节）但这如何冲击我们普遍认为的神无条件爱所有人的观念呢？神并非无条件地爱所有人。我们必须区分神的**慈爱之爱**（love of benevolentia）与**自我满足之爱**（love of complacentia），前者指向神对受造物的普遍恩顾，后者则特指他对选民出于恩典的拣选之爱。

神的慈爱关乎他对人类福祉的普遍关怀。从这个意义上说，神确实是爱每个人的，因为他对每个人都是恩慈的。但神的满足之爱却不一样。今天，当人们说某人“自满”时，通常是指这人自以为是或傲慢自大，但神学家谈到神的满足之爱时却不是这个意思。他们所说的“自满”是“满足”或“喜悦”的意思。神的自满之爱关乎他的救赎大爱，这爱主要集中在他的独生爱子身上，但也向那些在基督里的人显明。神对得救的人有一种特别的爱，这是他对世上其他人所不曾有的。

“当那些日子，凯撒奥古斯都有旨意下来，叫天下人民都报名上册。”（路 2:1）这句话出自路加对耶稣降生的记叙，它让人们注意到古代世界最强大的统治者之一该撒奥古斯都的权力。当该撒这样的统治者颁布了一道旨意时，他治下的全体民众就必须遵守。该撒的这道旨意就是耶稣降生在伯利恒的原因。然而，早在奥古斯都考虑颁布这道让马利亚和约瑟前往伯利恒的旨意之前，神就早已颁布了使弥赛亚在伯利恒降生的旨意。全能神的旨意永远高于世上诸王和皇帝的一切旨意。

神学家们关注神的旨意，是因为我们知道神有至高的主权。这主权包含他对一切受造物的权柄和治理。神统管万有，因此当他照自己的旨意和永恒的计划颁布法令时，这法令就必要成就。

预定

圣经向我们揭示了神永恒旨意的许多方面，但引发最多争议的是关于他的救赎计划，主要是拣选的旨意。在本章中，我们将要面对一个很难理解的教义：预定论（predestination）。**预定**一词引发的神学讨论可能比圣经中的其他任何词都更多。

221

当我们开始一段旅行时，心中会有一个预期的目的地，一个我们希望平安到达的地方。有时我们谈到自己的“命运”（destiny），意指我们最终的归宿（destination）。而圣经将 destination 一词加上前缀“pre-”（意为“事先”或“在……之前”）构成了“predestination”（预定）一词，以表明神已经为他的百姓预先定下了一个终极归宿。保罗写道：

愿颂赞归与我们主耶稣基督的父神！他在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气。就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵。又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分，使他荣耀的恩典得着称赞。这恩典是祂在爱子里所赐给我们的。（弗 1:3-6）

当保罗在这段经文中引入预定和拣选的概念时，他说到我们是蒙福的。他没有以消极的眼光看待神圣的预定，相反，这真理在他心中激发出一种狂喜和感恩之情，促使他归荣耀给神。换句话说，使徒保罗将预定的教义视为一种祝福。这确实是一种祝福，也应当在我们心里激发起深深的感恩和赞美。

当改革宗神学家谈及预定论时，讨论的内容包括我们所说的“恩典的教义”。预定论的教义也许比其他任何教义更能让我们感受到全能真神长阔高深的恩典与怜悯。但如果我们对预定论的思考脱离了这种祝福的语境，就会在这个教义上陷入无休止的困惑。

222 加尔文通常被认为是预定论者的领军人物。他说，预定的教义是个极大的奥秘，因此我们必须谨慎和谦卑地对待它，因为我们稍不小心就会歪曲它，从而给神的正直良善蒙上阴影。如果处理不当，预定的教义可能会让神看起来像是一个戏弄他所造之物的暴君，似乎他是在掷骰子来决定谁能得救。而像这样的曲解有很多，所以如果你对这个教义有纠结，你并不孤单。^①但另一方面，我认为这种纠结是值得的，因为我们越是深入探究这个教义，就越能认识到神的伟大和他恩典和怜悯的美好。

如果我们希望有合乎圣经的神学，就必须持守某些形式的预定论教义，因为圣经——不是奥古斯丁、路德或加尔文——明确引入了这一概念。加尔文预定论教义中的内容，无一不先见于路德；路德预定论教义中的内容，无一不先见于奥古斯丁；可以说，奥古斯丁预定论教义中的内容，无一不先见于保罗。这个教义并非出自教会历史上的神学家，而是出自圣经，圣经明确

^① 关于拣选教义的更多细节参见 R.C. Sproul, *Chosen by God*, rev. ed. (Carol Stream, Ill.: Tyndale, 1994)。

地阐述了这一教义。

在《以弗所书》1章中，保罗说，神已经“赐给我们天上各样属灵的福气。就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣洁，无有瑕疵。又因爱我们，就按着自己的意旨所喜悦的，预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分”。保罗在这里提到的预定与拣选有关。预定论与拣选虽非同义词，却紧密相连。预定涉及神对万有的定旨，而拣选作为预定论中的一个特定类别，特指神在基督里选定某些人成为神家中的嗣子，简言之，即得救。从圣经的角度看，神有一个救赎的计划，从亘古之初，他就拣选了一些人，并接纳他们成为神家的一员。

大多数研究预定论和神永恒定旨的人都赞同，拣选是在基督里并指向救恩的。但由此也产生了两个颇有争议的问题。其一是神学家们所谓的“弃绝”（reprobation），它涉及神定旨否定性的一面。问题很简单：如果神命定拣选某些人以致得救，这岂不是说有些人没有被拣选，因而属于非选民或者被弃绝的范畴吗？这正是双重预定论（double predestination）争议的核心所在。另一个有争议的问题是关于神进行救赎性拣选的依据。

223

先见的观点

预定论有一种流行的版本是所谓的“先见的观点”（the view of prescience）。“prescience”一词由“science”（源自拉丁语 *scientia*，意为“知识”）加上前缀“pre-”（意为“事先”或“在……前”）构成。先见的观点认为，神的拣选最终是基于他预先看见人们会做什么或不会做什么。根据这种观点，神在永恒的去俯视图景的长廊，看到谁会接受基督、谁会拒绝他，并根据这种先见选择接纳那些他知道会做出正确选择的人。因此，归根结底，神选择我们是因为他预先知道我们会选择他。然而，我认为这种说法并不能解释圣经中关于预定的教义。而且坦白说，我认为它其实否定了预定的教义，因为按照我对圣经的理解，我们之所以能选择他，是因为他先拣选了我们。此外，圣经还教导说，预定完全是基于神自己所喜悦的旨意。

在《以弗所书》中，保罗说，神“按着自己意旨所喜悦的，预定我们藉

着耶稣基督得儿子的名分，使他荣耀的恩典得着称赞”（1:5）。在这里我们看到，神做这一切背后的原因是为了他自己的荣耀。神定旨的终极目的是荣耀他自己！他在救赎计划中所做的一切决定和选择都是基于他自己意旨所喜悦的。

224 对此一种典型的反对意见是：“如果神不考虑人的所作所为选择一个人而非另一个人，那么他岂不是任性妄为的吗？”保罗说，这种选择是出于神旨意所喜悦的；他的旨意中绝无恶意可言。神所做的一切选择都是基于他国有的公义与良善，他既不会选择错误，也不会行任何邪恶之事，这也是保罗因神的救赎计划而献上赞美的原因。

神的怜悯

保罗将自己在《以弗所书》1章中暗含的意思，在《罗马书》中（特别是《罗马书》8至9章）做了更详细地阐述：

还有利百加，既从一个人，就是从我们的祖宗以撒怀了孕，（双子还没有生下来，善恶还没有作出来，只因要显明神拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在乎召人的主。）神就对利百加说：“将来，大的要服侍小的。”正如经上所记：“雅各是我所爱的，以扫是我所恶的。”（罗 9:10-13）

在这里保罗说，神早已决定救赎雅各而不是以扫。二人出生于同一个家庭，而且是双胞胎！但在他们出生之前，在他们还没有行出善恶之前，神就宣告说，他要将他的慈爱和自我满足之爱赐给其中一个，不给另一个。

保罗接着说道：“这样，我们可说什么呢？难道神有什么不公平吗？”（14a节）。他在这里提出了一个关键的问题：当人们发现预定其实是出于神主权所喜悦的时，他们常常会对神的公义提出质疑。保罗预料到有人会有这种反应，他自己也用反问的语气提出了这个问题，随后又给出了明确的答案：“断乎没有！”（14b节）其他的译本将这句话译为“当然不是！”或“神

不许!”接着,保罗又提醒我们想起旧约中的话:“因他对摩西说:‘我要怜悯谁,就怜悯谁;要恩待谁,就恩待谁。’”(15节)他指出,神有至高的特权,可以随己意赐下恩典和怜悯。

当我们早前讨论神的公义时,我们注意到,所有超出公义范畴的都属于非公义。不公义与怜悯虽不属公义的范畴,但前者是邪恶,后者却不是。225 当神俯视那全然败坏、堕落悖逆的人类时,他定意将怜悯赐予某些人,将公义施行于其他人。以扫领受的是公义,雅各领受的是恩典——但无人遭受不公。神从不惩罚无辜之人,却会救赎有罪之人。他并未救赎所有人,也绝无义务救赎任何人。令人惊叹的是,他竟救赎了部分罪人。

于是保罗得出结论说:“据此看来,不在乎那定意的,也不在乎那奔跑的,只在乎发怜悯的神……如此看来,神要怜悯谁就怜悯谁,要叫谁刚硬就叫谁刚硬。”(16、18节)。保罗的意思再清楚不过,即我们被拣选不是基于我们的奔跑、我们的行为、我们的选择或意愿;从根本上说,它取决于神主权的旨意。

当我们在探讨预定、拣选以及神圣恩典的主权时，必须面对一个问题，即神介入一个人的生命并使其信靠神时，他究竟做了什么。从历史上看，加尔文主义者或奥古斯丁学派认为，拣选完全是神的主权作为，而阿民念派（Arminian）或半伯拉纠派（semi Pelagian school）则将其视为人神合作的结果。加尔文主义和阿民念主义都同意，神的恩典对于得救是绝对必要的。然而，他们在恩典的必要程度上存在分歧。当一个罪人从灵性死亡的状态走向灵性的新生时，这一步到底是神恩独作论（monergism）还是神人合作论（synergism）？加尔文主义与阿民念主义之间的争论，或者说奥古斯丁主义与半伯拉纠主义之间的争论，归根结底在于这两个词及其含义的分歧。

是神恩独作论，而非神人合作论

monergism 这个词是由前缀“mon-”（意为“一”）和希腊语“*ergon*”（意为“工作”）构成，因此它的意思是“只有一个人工作”。而 synergism 则包含前缀“syn-”（意为“和”），因此它是指合作，即两方或多方共同工作。托马斯·阿奎那将前面提到的问题框定为：重生的恩典是运行恩典（operative grace）还是合作恩典（cooperative grace）？换句话说，当圣灵使一个罪人重生时，是仅提供部分能力（使罪人必须添加己力才能达成果效），还是说重生完全是神单方面的工作？也就是说，是神单独改变了罪人的心，还是人心的改变取决于罪人是否愿意被改变？

227

对此，保罗说：

你们死在过犯罪恶之中，他叫你们活过来。那时，你们在其中

行事为人，随从今世的风俗，顺服空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。我们从前也都在他们中间，放纵肉体的私欲，随着肉体 and 心中所喜好的去行，本为可怒之子，和别人一样。（弗 2:1-3）

在这段经文中，保罗提醒以弗所的信徒们，他们在归信基督之前的状态是死的——在灵性上是死的。而死人是无法跟谁合作的。在《约翰福音》中我们看到，在耶稣到来之前，拉撒路已经死了四天了。宇宙间唯一能够让那具尸体从坟墓中走出来的力量就是神的力量。当时基督并没有邀请拉撒路从坟墓中出来，他也没有等拉撒路跟他合作。他说“拉撒路，出来！”因着这句话的大能，死人就复活了！（约 11:43）复活的拉撒路从坟墓中路走出来是神人合作的结果，但他由死入生的过程中没有任何合作的成分。

同样地，保罗在《以弗所书》中说，我们得救之前也处于灵性死亡的状态，本为可怒之子。而根据耶稣的说法，除非天父吸引人，否则没有人能到他那里去（约 6:44）。

保罗接着说：

228 然而神既有丰富的怜悯，因他爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来（你们得救是本乎恩）。他又叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上，要将他极丰富的恩典，就是他在基督耶稣里向我们所施的恩慈，显明给后来的世代看。（弗 2:4-7）

凭着肉体我们做不了任何事。如果任由自己，我们永远不会选择属神的事。当我们还在灵性死亡的状态中，随从今世的风俗，顺服肉体的私欲时，神使我们活过来。这之后我们凭信心伸出手，但这第一步是神独自完成的。他不是在我们耳边轻声说“你愿意与我合作吗”，而是透过圣灵介入那些灵性死亡之人的心里，改变了他们内心的倾向。

保罗在写给以弗所人的书信开始就描述了预定教义的美好。在这一点

上，他向我们展示了神在基督耶稣里向我们所施的恩典超乎寻常的丰富。保罗颂赞了神圣恩典的奇妙大工。然后他再次说：“你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的。”（弗 2:8-10）

双重预定论

保罗说，我们得救是本乎恩，也是因着信，“这并不是出于自己”。从语法结构上看，“这”的先行词包含“信”这个词。我们是因信称义，但我们所拥有的信心不是我们自己产生的。人堕落的本性无法生出信心，它是神创造活动的结果，这就是改革宗神学家所说的神恩独作论的意思。神介入选民的心，改变了他们灵魂的倾向，在那些不信之人的心中创造出了信心。

半伯拉纠主义者厌恶神恩独作论的观念，他们认为圣灵不会违背人的意愿单方面地介入并改变人心。然而，堕落人类的意志无时无刻不在抵挡神。因此任何人自愿选择基督的唯一方式是，神亲自介入并重造这人的灵魂，使他愿意。神使人从灵性死亡中复活，赐人属灵的生命，以至于他们不仅能够并且愿意选择基督，而且出于自愿。重生的根本是人心的改变，神的灵使不情不愿的人变得心甘情愿。在重生的过程中，那些曾经恨恶属神之事的人得到了全新的性情、一个新心。这正是耶稣所说的——人若不重生，就不能见神的国（约 3:1-5）。既不能见神的国，就更不用说进入神国了。

229

改革宗神学与非改革宗神学之间的基本区别在于，对信心与重生在救赎次序上的理解不同。绝大多数自称福音派的信徒都认为，信心先于重生。换句话说，一个人要重生，必须先有信心，必须在重生发生之前先选择基督。如果真是这样，我们就绝对没有得救的希望。因为一个灵性已死的人是与神为敌，根本无法选择基督。我们也无法通过传福音来改变别人的心。我们可以向人传讲福音，为福音辩护并尝试说服他人。但唯有神才能改变人心。既然只有神有能力改变人灵魂的本性，我们就必须说，重生先于信心，这就是改革宗神学的精髓。圣灵在一个人有信心之前，先改变了其灵魂的倾向。

这是否意味着，我们相信神是神透过我们在相信？不，是我们自己在相信！那么是我们选择了基督吗？是的，是我们选择了基督，是我们做出了回应。我们的意志被神改变了，以致我们曾经恨恶的现在成了我们所爱的。我们热切奔向神的儿子。神在我们的灵魂中赐下对他的渴慕。有些人觉得，属血气的人四处奔走，迫切想要寻找神，但神却没有让一些人寻见自己，因为他们不在他的生命册上。这种说辞歪曲了圣经的观点。若不是神的特殊恩典，没有人试图寻求基督。

230 改革宗与非改革宗都认同，恩典是重生的必要条件。他们的分歧只在于是神恩独作论还是神人合作论，即重生的恩典是否是有效的，或者用更通俗的话来说，恩典是否是不可抗拒的。那些认为人有能力拒绝神重生的恩典的人，实则陷入了一种无望的神学。这种神学没有严肃地对待圣经关于人性堕落的根本特征的观点。我们根本无法凭自己归信，甚至无法在这事上与神合作！任何合作的前提是转变已然发生，因为在那转变发生之前，无人会合作。凡认为人在重生过程中与神合作的人，实则是在持守某种形式的“行为称义”。若有人能借着“正确”的回应进入救恩，这与靠行为得救有何区别呢？这是在否定福音真义！人的重生无关乎人的义。

黄金链

神学家提到了救恩的“黄金链”：

我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处，就是按他旨意被召的人。因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。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 8:28-30）

这段经文中阐述了一条救恩链，即救恩的次序。它始于神的预知，然后是预定、呼召、称义，最后是得荣。这是一个省略性的陈述——作者假设有

些内容大家都明白，就没有明确说出来。这个被省略的词就是**所有**。所有神预先知道的人，他都预定了；所有神预定的人，他都呼召了；所有蒙神呼召的人，他都称义了；所有神称义的人，神都使他得荣耀。

有人指出，在这条黄金链中，预知先于其他步骤，这正是他们预知论拣选观的原因。然而，不论你持何种观点，预定都必须始于神的预知，因为神不能预定他事先不认识的人。因此，这条救恩链必须以预知开始。所有他预知的，都是他预定的；所有预定的，都蒙神呼召了。保罗在这里说的不是世上所有的人，而是指那些被预定的人，他们既被预知，也蒙神呼召。

231

关键在于，所有蒙召的人都被神称义了，这意味着所有蒙召的人都获得了信心。因此，这段经文不可能是神学家们所说的对所有人发出的“福音的外在呼召”。这段经文谈的是内在呼召，即有效的呼召，是圣灵有效改变人心的工作。圣灵的有效呼召在我们心中实现了神从创世之初计划要做的事。**所有**被预定的人，都蒙了圣灵有效的呼召，**所有**蒙圣灵呼召的人，都得称为义；**所有**得称为义的人，都必得荣耀。如果我们将阿民念派的理念应用于这条黄金链，那么我们就不得不说，**有些**神预先知道的人，他预定了；**有些**神预定的人，他呼召了；**有些**蒙神呼召的人，他称义了；**有些**神所称义的人，神必使其得荣耀。如此一来，这段经文就毫无意义了。

称义的教义曾在基督教历史上引起巨大的争议。它引发了十六世纪的宗教改革运动，因为改教家们坚持“唯独信心”(*sola fide*)，即“唯独因信称义”(justification by faith alone)。马丁·路德认为，唯独因信称义的教义是教会存亡的关键，而加尔文也同意他的看法。他们如此重视这一教义是因为他们从圣经中看到：称义成为争论的焦点意味着福音本身正处于岌岌可危的地步。

称义的教义解决了堕落的人类所面临的最严重的困境——他们面对的是神的公义。神是公义的，我们却是不义的。正如大卫所祷告的：“主耶和华啊，你若究察罪孽，谁能站得住呢？”(诗 130:3)这显然是一个反问句，因为没有人能经得起神的究察。如果神伸出他公义的准绳来衡量我们的生活，我们必要灭亡，因为我们都是不义的。我们大多数人以为，只要我们努力做个好人，就足以站在神的审判台前。流行文化中这个极其荒谬的说法已经渗透进教会，就是人可以**赚取**神的恩宠，尽管圣经已明确指出，“没有一人因行律法称义”(加 2:16)。我们根本无力偿还罪债。

这就是福音被称为“好消息”的原因。正如保罗在论及福音时说：“我不以福音为耻；这福音本是神的大能，要救一切相信的，先是犹太人，后是希腊人。因为神的义正在这福音上显明出来；这义是本于信，以至于信。如经上所记：‘义人必因信得生。’”(罗 1:16-17)归根结底，称义是神做出的一项法律宣告。换句话说，只有当本身就公义的神命定某人在他面前得称为义时而成为称义者时，称义才会发生。

既是义人，同时也是罪人

十六世纪教会争论的焦点是，神究竟是等人变成义人后再称他们为义，还是在人还是罪人的时候就已称他们为义。路德提出了一个公式，这个公式自那场争论后一直沿用至今。他说，我们“同时是义人和罪人”（*simul iustus et peccator*）。路德的意思是，一个被称义的人同时是义人和罪人。我们因着基督的工作成为义人，但是我们尚未完全，所以仍然会犯罪。

罗马天主教会认为，路德的教义是一种法律虚构（legal fiction）。罗马的神学家们质问说，神怎能在人仍作罪人的时候称他们为义呢？若果真如此，神就不是神了！相反，罗马教会主张所谓的“分析性称义”（analytical justification）。他们也认同称义发生于神宣告某人为义时。但在他们看来，除非一个人真是义人，否则神不会称他为义。对此新教徒则回应说，神宣告一个人为义并非虚构。这人在神眼中成为义人只因耶稣基督真实的工作，这一切绝非虚构。

工具性原因

我们说称义是“唯独因信”，而这个词组中的“因”是十六世纪教会争论的重要部分。“因”指使某事发生的途径。因此，这场争论的焦点其实是称义的工具性原因（instrumental cause）。如今我们很少提及这个词。事实上，这种说法可以追溯到古希腊时代。当时的哲学家亚里士多德（Aristotle）
234 将各种类型的原因做了区分：物质原因、形式原因、最终原因、有效原因和工具原因。为了说明这一点，亚里士多德以雕塑家制作雕像为例。雕塑家以石头为材料进行创作，雕像的物质原因就是制作艺术品所使用的材料，即石头本身。而工具性原因即将原石变为一座宏伟雕像的方法，是用锤子和凿子。这是十六世纪的辩论用语。

注入还是归算？

天主教会认为，称义的工具性原因是洗礼的仪式。洗礼是以圣礼的方式赋予受洗者称义的恩典。换句话说，基督的义被浇灌在受洗者的灵魂中。这种将恩典浇灌在人心里过程被称为“注入”（infusion）。因此，罗马教会认为，人在不需要恩典和信心的情况下无法称义，而称义是恩典注入人心的结果，人靠着这恩典才能成为义人。

接着罗马天主教会又说，人若要成为义人，就必须与注入的恩典合作。人们必须在一定程度上接受这恩典，以致实现公义。只要人们保守自己不犯那必死的罪（mortal sin），就可保持称义的状态。然而，根据罗马教会的说法，死罪足以消除人灵魂中拥有的称义恩典，因此那些犯了死罪的人就失去了称义的恩典。但这并不是说一切都完了。罪人可以通过忏悔圣事（sacrament of penance）恢复到称义的状态，罗马教会将其定义为那些遭遇信仰“失事”之人的第二块救生板。这就是天主教徒去告解的原因，因为告解是忏悔圣事的一部分。当一个人罪悔时，他就得了赦免，之后他必须进行弥补，以获得罗马教会所谓的“相称的功德”（congruous merit）。相称功德的行为是忏悔圣事不可或缺的一部分，因为这些弥补行为让神将罪人恢复到恩典的状态是合宜的，或者说是相称的。因此，罗马教会认为称义的工具性原因有两个：洗礼和忏悔。 235

与这种观点相反，新教改教家们认为，称义唯一的工具性原因是信心。人一旦凭信心认定基督，基督的功德就转移到他身上了。罗马教会坚称称义是凭着恩典的注入，而新教则坚称通过被归算称义。天主教会认为，神仅凭某人与基督注入的恩典合作就宣告他为义。对新教徒而言，称义的基础唯独在于基督的义——不是基督的义**在我们里面**，而是基督**为我们**成就的义，就是基督完全顺服神的律法而得的义。这义是称义基础的一个部分，适用于所有信靠基督的人。而称义基础的另一部分是，基督在十字架上牺牲的死完全满足了律法的消极制裁。

这意味着，我们得救不仅因着耶稣的死，也因着他的生。这里发生了所

谓的双重转移，即双重归算（double imputation）。基督是神的羔羊，他被钉死在十字架上，承受了神的忿怒，但这不是因为他自己有什么罪。他甘愿担当我们的罪。当父神将我们的罪转移或他归算给他时，他就担当了我们的罪债。这就是“归算”的意思——一种法律层面的转移。基督亲自担当了我们的罪，我们的罪被归算给他。而另一重转移发生在神将基督的义归算给我们时。

因此，当路德说人称义是“唯独因信”时，他的意思是**唯独因基督**称义，是基于他所成就的，以满足神公义的要求。归算指别人的义转移给我们，而注入是指公义的灌输，这种义存在于个体内部。

因此，按照罗马教会的说法，称义的工具性原因是洗礼和忏悔的圣事，而对新教徒来说，称义的工具性原因则是单靠信心。此外，罗马天主教的称义观基于注入说，而新教的称义观基于归算说。

236 分析性还是综合性？

还有一个区别在于，罗马天主教的称义观是分析性的，而改教家们的称义观是综合性的。“分析性陈述”（analytical statement）是指照其定义完全正确的陈述，例如“单身汉是指未婚男子”。谓语“未婚男子”没有给主语“单身汉”增加任何新的信息，因此从定义上说，这句话是正确的。但是，如果我们说“那个单身汉很有钱”，我们就对“单身汉”进行了主语没有的描述，因为并非所有的单身汉都是有钱人。这种情况我们称为“综合性陈述”（synthetic statement）。

罗马天主教会声称，除非神经过分析后认定人确实公义，否则他不会称人为义。而新教徒则认为，人们是综合性地称义，因为他们被添加了某些东西，即耶稣的义。因此，对于天主教徒来说，人必须有内在的公义，而对于新教徒来说，公义是“在我们之外的”（*extra nos*）。严格来说，这公义并非我们自己的。只有当我们凭信心抓住基督时，基督的义才对我们有意义。

福音的大好消息是，我们不必等到在炼狱中除去一切残存的罪污。从我们信靠耶稣基督的那一刻开始，他的所是和他拥有的一切就成了我们的，我们就立刻进入了与神和好的状态。

在前一章中看到，罗马天主教会认为，称义的工具性原因是洗礼和忏悔圣事，但新教徒认为，称义的工具性原因只有信心。此外，罗马天主教的称义观是基于公义的注入，而新教徒的称义观则是基于基督的义被归算给我们。许多人认为天主教低估了信心的重要性，但事实并非如此。罗马天主教会坚持信心对称义的必要性，但它认为信心本身并不足以使任何人称义，还必须加上行为。因此，两种称义观真正的区别在于，罗马教会相信信心加行为，以及恩典加功德，而改教家们则宣称人称义是唯独因信、唯独恩典。

基督教信仰的核心就是信心。新约一再呼吁人们相信主耶稣基督。相信一套明确的内容是我们的宗教活动不可或缺的一部分。宗教改革时期的争论涉及得救信心（saving faith）的本质。什么是得救的信心？唯独因信称义的观念让许多人隐约联想到一种反律法主义，它声称人们只要相信正确的事，就可以随心所欲地生活。然而，雅各在他的书信中写道：“我的弟兄们，若有人说自己有信心，却没有行为，有什么益处呢？这信心能救他吗？……这样，信心若没有行为就是死的。”（雅 2:14、17）路德说，使人称义的信心是“活的信心”（*fides viva*），它不可避免地、必然会立即结出义的果子。称义唯独因信，但不是那种孤立的信心。没有结出义的果子的信心不是真信心。

238

对于罗马天主教会来说，信心加行为就能称义；对于反律法主义者来说，有信心没有行为也能称义；而对于新教改教家们来说，信心等于称义加上行为。换句话说，行为是真信心的必然结果。行为没有被纳入神宣称我们在他眼中为义的依据。它并非神选择称我们为义的理由之一。

得救信心的基本要素

构成得救信心的基本元素有哪些？新教改教家们认识到，圣经中的信心有三个基本方面：知识（*notitia*）、赞同（*assensus*）和信靠（*fiducia*）。

知识指信心的内容，即我们所信之事。关于基督，有些事我们必须相信，如他是神的儿子，他是我们的救主，他已经献上了赎罪祭等等。

赞同指坚信我们信仰的内容是真实的。一个人可能了解基督教信仰，但却不相信它是真的。我们的信心可能掺杂着些许疑虑，但如果我们要得救，就必须有一定程度的理性认同和确信。任何人真正信靠耶稣基督之前，必须相信基督确实是救主，基督正是他所宣称的那一位。真实的信仰意味着其内容是真实的。

信靠指个人的信任和依靠。知道并赞同基督教信仰的内容还不够，因为连鬼魔也能做到（雅 2:19）。唯有当一个人信靠基督以致得救时，他的信心才是真实有效的。理性上认同一个观点是一回事，但个人将信心完全寄托于它则是另一回事。我们口称相信“唯独因信称义”，却仍可能暗自认为能靠自己的功德、行为或努力进入天堂。将因信称义的教义灌输进我们的头脑并不难，但要让这教义融入我们的血液，叫我们**唯有**依靠基督得救却很难。

除了信任，信靠还包含另一部分，那就是爱。一个未重生的人永远不会到耶稣面前来，因为他不想要耶稣。他的心思意念本质上是与神为敌的。人若与基督为敌，就不可能爱他。撒但就是一个很好的例子。他知道什么是真理，却恨恶真理。他对敬拜神毫无兴趣，因为他不爱神。我们生来也是如此。那时我们死在过犯罪恶中，行事为人顺从今世的风俗，放纵肉体的私欲。在圣灵改变我们之前，我们都是铁石心肠。未重生的人不可能爱基督，因他里面既没有生命，也没有爱。圣灵改变了我们的性情，使我们看见基督的甘甜就欣然拥抱他。没有人能完全爱基督，但若非圣灵将我们的石心变为肉心，我们就不可能爱他。

归信的果子

神学家们历来认为伴随着得救信心的有几个要素，这些被称为“归信的果子”。这里我们来讨论其中的几个。

悔改

人被圣灵感动而生出信心的经历叫作归信（conversion）。他的生命发生了转变，这种转变被称为“悔改”（repentance），它是真心心的直接结果。有人将悔改视为真心心的一部分。但圣经中的相信和悔改是有区别的。除非我们承认自己是个罪人，并且迫切需要基督为我们所做的救赎之工，否则我们不可能爱基督。悔改包括恨恶罪，这种恨恶伴随着我们对神产生的新的爱。

当牧师们说“到耶稣这里来，你所有的麻烦都会解决”时，我深感困惑，因为在我成为基督徒之后，生活开始变得复杂了。或许在这之前，我的生活一帆风顺。尽管我依然受这世界的诱惑，但神已经在我心里种下了对基督的爱和信靠。换句话说，我们悔改是因为恨恶自己的罪。是的，我们里面仍然恋慕罪，但真正的悔改包括对冒犯神的属神的忧愁以及脱离罪恶的决心。悔改并不意味着完全胜过罪，否则就没有人能够得救了。悔改是对罪产生了不同的看法，因而转离罪。它的希腊文是 *metanoia*，字面意思是“心意的转变”。从前我们是为自己的罪找借口，但现在我们意识到罪是邪恶的，对它的看法完全不同于以前了。

240

得着儿子名分

当神在耶稣基督里称我们为义时，是收纳我们进入神家。神真正的儿子只有一个，就是基督，但因我们得了儿子名分，基督就成了我们的兄长。没有人生来就是神家中的人。我们本是可怒之子，不是神的孩子。因此，按着

本性来说，神不是我们的父。只有当神收纳我们时，我们才能以神为我们的父，并且他收纳我们只是因着他爱子的工作。但当我们凭信心依靠基督时，神不仅称我们为义，还赐我们儿子的名分，称我们为他的儿女。

和平

保罗在《罗马书》中说：“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与神相和。”（罗 5:1）所以，称义的第一个结果就是与神相和。我们曾经是神的仇敌，但战争已经结束了。神已经与所有信靠基督的人确立了和平之约。既然如此，我们面对的就不是是一种不稳定的休战状态，好像我们一做错事，神就向我们剑拔弩张。这和平是牢不可破的，是永远的，因为它是基督完全的义赢得的。

就近神

241 保罗又写道：“我们又藉着他（基督），因信得进入现在所站的这恩典中，并且欢欢喜喜盼望神的荣耀。”（罗 5:2）称义还有一个结果就是就近神。神不允许他的仇敌与他建立亲密的关系，但一旦我们通过基督得与神和好，我们就可以到他的面前来，在他的荣耀中欢喜快乐。

使徒约翰在他的第一封书信中表达了一种使徒式的惊讶：“你看父赐给我们是何等的慈爱，使我们得称为神的儿女；我们也真是他的儿女。世人所以不认识我们，是因未曾认识他。亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿女。”（约壹 3:1-2）我们不禁注意到约翰在行文中流露出的惊诧之情。我们往往觉得，成为神的儿女是理所当然的，但使徒时代的教会却从不这么认为。

神的儿女

我们生活的文化深受十九世纪世界宗教研究热潮的影响。由于运输能力的提高，当时的人们开始了解到以前一无所知的其他宗教。尤其是在德国，掀起了一场研究比较宗教学（comparative religion）的热潮。事实上，比较宗教学是一门新的学术学科。在这一时期，人类学家、社会学家和神学家们考察了世界上的各大宗教，试图了解每一种宗教的核心，提炼其本质，并探索印度教徒、穆斯林、犹太教徒、基督徒、佛教徒以及其他宗教徒之间的共通之处。

在这些学者中，有一位名为阿道夫·冯·哈纳克（Adolf von Harnack），他写了一本名为《基督教的本质》（德语书名：*Das Wesen des Christentums*）的书。在这本书中，他试图将基督教简化为与其他宗教共有的最基本共同点。他认为，基督教信仰的精髓体现于两个前提：神的普遍父性（*Universal Fatherhood of God*），人类的普遍兄弟关系（*Universal Brotherhood of Man*）。哈纳克结论的问题在于，这两个概念都不是圣经的教导。虽然神创造了全人类，但神的父性则是新约中一个相当激进的观点。因此，当约翰说“你看父赐给我们是何等的慈爱，使我们得称为神的儿女”

时，他流露出一种惊讶之情。

另一位德国学者约阿希姆·耶雷米阿斯（Joachim Jeremias）对圣经中的神的父性概念进行了研究。他注意到，古代犹太人教导儿女如何在祷告中正确地称呼神。在一长串公认的称呼中明显没有“父”这个称呼。相比之下，在新约中我们看到，耶稣几乎在每次祷告中都直接称神为“父”。耶雷米阿斯进一步解释说，在基督徒群体之外，他能找到的第一份犹太人称呼神为“父”的印刷文件是公元十世纪在意大利出版的。换句话说，耶稣称神为“父”的行为严重背离了犹太传统，这一事实激怒了法利赛人，因为他们认为这暗示耶稣在宣告自己的神性。

今天，在祷告中称神为“父”不再被认为是大逆不道的做法。更令人惊讶的是，耶稣在教导主祷文时吩咐门徒直接向天父祷告（太 6:9）。因此，耶稣不仅称神为父，他还将这一特权赐给他的门徒。

近年来，新纪元运动（New Age movement）^①在教会中产生了巨大影响，因此一些牧师教导说，真正的基督徒都与耶稣一样是神道成了肉身。这种教导否认了基督道成肉身的独一性。持这种观点的基督徒已经知道成为神儿女的重要性，但却将其过度发挥，以致模糊了基督神子身份的独一性。

基督的神子身份是新约圣经的核心。新约中有三处经文提到父神从天上说话，其中两次父神宣告了耶稣的神子身份：“这是我的爱子，我所喜悦的。”（太 3:17；参见太 17:5；约 12:28）因此，我们必须持守基督神子身份的独一性。实际上，他被称为父的“唯一所生”（*monogenēs*）。按照耶稣的说法，我们本不是神的儿女。我们是撒但之子。唯一能宣称自己生来就是神子的只有耶稣自己。

他在世界，世界也是藉着他造的，世界却不认识他。他到自己的地方来，自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作神的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的。（约 1:10-13）

① 译者注：是一种去中心化的宗教及灵性的社会现象，起源于 1970 至 80 年的西方社会与宗教运动及灵性运动。

第 12 节中译为“权柄”的希腊文词语是一个极具分量的表“权威”之词。与耶稣同时代的人也用这个词来形容耶稣，他们说：“他教训他们，正像有权柄的人，不像文士。”（可 1:22）神将这非同寻常的权柄也赐给我们，叫我们有权柄称神为“父”。

因此，我们从这段经文得知，成为神的儿女是一种恩赐。它不是我们天生就能得到的，也不是我们可以赚取的。那么，我们如何得到这恩赐呢？保罗说：

弟兄们，这样看来，我们并不是欠肉体的债，去顺从肉体活着。你们若顺从肉体活着，必要死；若靠着圣灵治死身体的恶行，必要活着。因为凡被神的灵引导的，都是神的儿子。你们所受的，不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫：“阿爸，父！”圣灵与我们的灵同证我们是神的儿女；既是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣耀。（罗 8:12-17）

245

得儿子名分的权利

我们蒙神收纳成为他的儿女是称义的一个结果。我们与神和好，他就带我们进入他的家中。教会是一个家庭，有一位圣父和一位圣子，而家中的其他成员都是被收养的。因此，我们将基督视为我们的长兄。我们已经成为神的儿女了，与基督同作后嗣。神真正的儿子将他所得的一切产业都赐给我们，他要与弟兄姐妹们同享这产业。

我们绝不应该将这事视作理所当然。每当我们在祷告中呼求“我们在天上的父”时，都应该惊奇战兢，因为在所有的人中神竟称我们为他的儿女！神的家中没有二等公民。我们可以准确区分神的真儿子和他所收纳的儿女，但一旦成为神所收纳的儿女，他们在神家中的地位就没有区别了。他将属于亲生儿子的产业全部赐给他所有的儿女。

我们既然成为神所收纳的儿女，就享有信徒与基督之间奥秘的联合。当我们形容某件事是“奥秘”时，我们是在说它是超自然的，并在某种程度上不可言喻。为了解这一点，我们可以研究两个希腊语介词“*en*”和“*eis*”，两者都可以译作“在……里面”。但它们之间严格来说是有区别的，而且这个区别很重要。介词“*en*”表示“在……里面”的静态位置，而介词“*eis*”则指“进入……之中”的动态过程。当新约教导我们相信主耶稣基督时，是呼吁我们不只要相信关于他的事，更是要相信**进入**他里面。

246 当我们在建筑物外时，为了进入它里面，我们必须经过一扇门。一旦我们经过这个过程，跨过门槛从外面进到里面，我们就在里面了。进入的过程就是“*eis*”，而一旦我们在里面，就是“*en*”。其中的区别很重要，因为新约告诉我们不仅要相信进入他里面，而且那些真正有信心的人要住在基督里。我们在基督里，基督也在我们里面。每个信徒都与基督自己有一种属灵的联合。

此外，我们都是圣徒奥秘相通的一部分。这种相通是每个基督徒与其他基督徒都享有的超然的属灵相交的基础。而且，它对我们也有约束作用。如果你我都在基督里，那么我们之间的联结就超越了关系的障碍。这不仅仅是一个理论，神家的纽带甚至比我们生物家庭的关系纽带更牢固。这是我们蒙神收纳成为他儿女的结果。

我年轻时经常收听罗伯特·拉蒙特（Robert J. Lamont）的广播布道。后来当我到神学院学习时，有机会见到了拉蒙特博士。当时，他开玩笑地问我：“那么，年轻人，你那半成圣的头脑在想些什么？”

基督信仰的好消息不仅在于我们因别人的义而得称为义，还在于我们不必等到完全成圣就可以被神接纳与他相交。成圣在今生可能并不完全，但却是真实存在的。它是指那些得称为义的人得以成为圣洁的过程。我们在神面前的地位是因别人（基督）的义；然而，从我们得称为义的那一刻开始，圣灵就在我们里面启动了真实的改变，使我们越来越有基督的形像。我们的本性便立刻开始向着圣洁和公义的方向改变。

成圣的保障

如前所述，称义是唯独因着信心，但这不是一种孤立的信心。换句话说，如果一个人真有信心，他的本性就会发生真实的变化，并在生活中显出善行。成圣的果子是称义不可或缺的必然结果。对那些认为人可以归信基督但永远不会结好果子或改变行为的人来说，这个真理是一个警告！这就涉及“属肉体的基督徒”（the carnal Christian）的概念。

248

当然，从某种意义上说，基督徒终其一生都是属肉体的；也就是说，我们今生永远不能完全胜过肉体的影响。但我们必须与肉体争战，直到进入荣耀里。然而，如果有人完全随从肉体，以致没有任何证据表明他的本性发生了变化，那么这个人就不是属肉体的基督徒，而是属肉体的非基督徒。有些人为了在传福音中保持高数量的归信者，因此不愿承认有些归信者的信仰告白可能是假的。如果有人宣称相信，却没有结出任何信仰的果子，那他就不

是真正的归信。我们称义不是因为做出信心告白，而是因为拥有信心。真正的信心必然会结出信心的果子。一个归信耶稣的人不可能保持不变。新性情的出现——圣灵的内住和大能，表明我们确实已经改变了，并且还要继续改变。

与此同时，成圣并非从归信开始一直稳步增长，直到我们荣归天家。在大多数情况下，基督徒的生命是稳定成长的，但也会经历高峰和低谷。有时，基督徒可能会长久地陷入罪中无法自拔。事实上，基督徒可能会犯大罪，以至于必须接受教会纪律惩戒，甚至可能被逐出教会。有时，为了使一位背道者重拾信心，教会必须执行纪律惩戒的最后一步，即将其逐出教会（excommunication）。话虽如此，但当我们从属灵的婴孩成长为属灵的成人时，属灵的高峰和低谷往往会趋于平缓。我们的高峰不再那么强烈，而我们跌入谷底的次数也会减少。可以说，我们在基督徒的成长和团契中变得更加稳定。

神在我们里面做的工，要行出来

249 许多教会都会教导各种形式的完美主义，而与这些观点密切相关的则是承诺信徒通过更深的生命经历或与圣灵更深相交来实现成圣瞬间飞跃的运动。尽管这些运动的众多追随者并未教导全方位的完美主义，但他们确实谈到两种基督徒：一种是生命正常成长的基督徒，另一种则是通过在圣灵中更深的经历而在成圣上突然进步的基督徒。我当然无意劝阻任何人追求与圣灵同行，因这本是我们都应该追求的。但是，圣经没有教导说，我们应该期待借着圣灵的特殊恩赐立即除去罪或过得胜的基督徒生活。

托马斯·厄·肯培（Thomas à Kempis）所著的《效法基督》（*The Imitation of Christ*），至今仍被视为关于成圣的基督教经典著作。他在书中说，基督徒一生能改掉一个坏习惯也是一件难能可贵的事。每个基督徒都曾有这样的疑问：“我已经是基督徒了，为何仍然在肉体中这般挣扎？”如果我们已经与神同行很长时间了，回顾过往的基督徒生活，我们会认识到神一直在重新塑造我们，让我们在信仰上真正成长，这会让我们感到安慰。然而，被塑造并达到属灵的成熟是一个长期的经历，但我们却总想立刻成就。我们想知道

有没有所谓的成圣三步法，但是并没有。成圣是一个持续一生的过程，需要大量深入而细致的工作。

保罗说：“这样看来，我亲爱的弟兄，你们既是常顺服的，不但我在你们那里，就是我如今不在你们那里，更是顺服的，就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫；因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就他的美意。”（腓 2:12-13）保罗吩咐我们要“作成我们得救的工夫”，这其实是在呼吁我们殷勤寻求公义。这就是基督徒的工夫，因此追求成圣和属灵成熟的基督徒必须积极参与。保罗还告诉我们做这事时要“恐惧战兢”。他并不是说我们应该处于一种使人麻木的忧虑状态。相反，他是在描述我们做成得救工夫的氛围。我们不能在追求成圣的过程中轻轻松松，盲目被动地依赖于圣灵的引导。我们要努力讨神喜悦。

如保罗所说，好消息是，我们能够如此行是因为我们立志行事都是神在我们心里运行，为要成就他的美意。这才是真正需要协同作用（即合作）的领域。成圣是神和我们同工的过程。圣灵的一项主要任务就是将救赎之工应用在我们的生活中，让我们的灵魂结出义的果子。他在我们里面工作，改变我们的本性，而我们则与他合作。 250

关于成圣的异端观点

这让人联想到历史上曾危害教会的两套令人困扰的异端邪说。一类是激进主义（activism）和安静主义（quietism）。激进主义是一种自以为义的异端，其追随者试图通过自己的努力来获得成圣。安静主义的错误则是由十七世纪的法国神秘主义者引入的，其支持者认为成圣完全是圣灵的工作，因此基督徒不需要为此苦恼，他们只需要安静，让圣灵来完成所有的工作。他们本质上是在说：“我放手，让神来。”当然，有时放手是很重要的。如果我们过于依靠自己的力量，不依靠圣灵的帮助，那确实应该安静。但是，我们绝不能接受一种试图让神来做所有工作的安静主义。

与成圣教义相关的第二类异端是反律法主义（antinomianism）和律法主义（legalism）。很少有教会没有受过其中一种或两种错谬的严重影响。律

法主义者认为，神的律法对成圣至关重要，因此他们在律法上加添了更多的规条。为了帮助自己成圣，他们试图在神给人自由的地方加上律法。他们往往会制定一些规条和规则，如禁止基督徒跳舞或看电影等等。在没有神律法的地方，律法主义者将人束缚起来，最终用人的吩咐代替了神真正的律法。

而另一个极端是反律法主义，它声称神的律法与基督徒的生活无关。反律法主义者认为，因为基督徒在恩典之下，他们无须遵守神的律法。这种异端十分普遍。事实上，我们正生活在教会普遍存在反律法主义的时代。但真正敬虔的人应该明白，他已不再受律法的约束，但他仍然爱慕神的律法，并昼夜思想，因为律法让他知道什么是神所喜悦的、什么能反映出神的属性。一个殷勤追求公义和成圣的人不但不会逃避神的律法，反而会认真学习这律法。

真正归信的人会失去救恩吗？看到有年轻人放弃了自己从小接受的信仰时，常有人这样问我。然而，真正有信心的人从不会失去信心，而失去信心的人从来就没有拥有过信心。正如使徒约翰所说的：“他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在；他们出去，显明都不是属我们的。”（约壹 2:19）

有些人宣称相信耶稣，也参与教会生活和某个基督徒组织，后来却离开了，并且否认他们的信仰。我们很容易对制度产生信心，却没有真正归信基督。有些事工善于让基督教变得很吸引人，以致人们蜂拥而至，但那些加入的人却从未真正认识基督，也没有解决罪的问题。耶稣讲过一个与这种现象直接相关的比喻：

有一个撒种的出去撒种。撒的时候，有落在路旁的，飞鸟来吃尽了；有落在土浅石头地上的，土既不深，发苗最快，日头出来一晒，因为没有根，就枯干了；有落在荆棘里的，荆棘长起来，把它挤住了；又有落在好土里的，就结实，有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的。（太 13:3-8）

253

这个比喻的意思是，唯有落在好土里的种子才会存活，而好土就是被圣灵重生的灵魂。

两种观点

圣徒恒忍（perseverance of the saints）的教义直接涉及基督徒是否会失

去救恩的问题。对此罗马天主教會的回答是肯定的。罗马神学家认为，人可以并且确实会因为犯了死罪而失去救恩。正如我们在前一章中指出的，死罪是指足以除去或抵消人灵魂中称义恩典的罪，因此罪人必须通过忏悔圣事重新称义。如果罪人没有重新被称义，他（或她）就会失去救恩并下地狱。许多半伯拉纠主义者也相信人会失去救恩。

改革宗信徒认为，圣徒的恒忍是对拣选教义的合理推论。如果神是从亘古之初就拣选了某些人，那么被拣选的人当然会永远保持选民的身份。然而，尽管圣徒恒忍的教义是拣选教义的合理推论，但仅仅根据一个教义得出的结论来构建神学观念是危险的。

保罗在写给腓立比人的信中说：

我每逢想念你们，就感谢我的神；每逢为你们众人祈求的时候，常是欢欢喜喜地祈求。因为从头一天直到如今，你们是同心合意地兴旺福音。我深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子。（腓 1:3-6）

254 保罗在此表达了他作为使徒的信心，即基督所开始的工作，基督必要成全。基督就是“为我们信心创始成终”的那一位（来 12:2）。我们是基督手所做的工，当基督按着自己的形像造人时，他绝不至于最后不得不把他的作品丢掉。

救恩会失去吗？

然而，圣经中有一些经文似乎暗示人有可能真会失去救恩。保罗自己也说：“我是攻克己身，叫身服我，恐怕我传福音给别人，自己反被弃绝了。”（林前 9:27）圣经中另一处似乎与失去救恩有关的重要经文是在《希伯来书》：

所以，我们应当离开基督道理的开端，竭力进到完全的地步，不必再立根基，就如那懊悔死行、信靠神、各样洗礼、按手之礼、死人复活，以及永远审判各等教训。神若许我们，我们必如此行。

论到那些已经蒙了光照、尝过天恩的滋味，又于圣灵有份，并尝过神善道的滋味，觉悟来世权能的人，若是离弃道理，就不能叫他们重新懊悔了，因为他们把神的儿子重钉十字架，明明地羞辱他。（来 6:1-6）

这里有一个严肃的警告，那些将基督重钉十字架的人不可能重新得救。这段经文引起了人们极大的困扰，因它似乎与新约中神必保守信徒的教导背道而驰。

许多人认为，《希伯来书》的作者说的是未重生的教会成员。耶稣说，他的教会是一个既有麦子也有稗子的混合体（太 13:24-30）。有人加入教会后又离弃了她，从这个意义上说，他们确实成了背道者，因为他们背弃了起初的信仰告白。然而，我们仍有一个尚待解决的问题，作者说的是那些起初信仰告白真实的人，还是那些在可见的圣约群体中却从未真正归信的人？

255

经文说这些人是“已经蒙了光照”，但“蒙了光照”到何种程度呢？这可能包括那些去教会听人读圣经和讲道却没有归信的人。《希伯来书》的作者说，这些已经蒙了光照的人是“尝过天恩滋味，又于圣灵有份，并尝过神善道滋味”。这适用于所有去教会的人，不管他们有没有归信。这些人可能参加过圣礼，也听过神的道——他们深度参与信仰生活的方方面面。因此，所谓“已经蒙了光照”的人完全有可能是指那些身在教会却从未真正归信的成员。

然而，我认为《希伯来书》的作者不仅仅指教会成员，更是指真正的信徒，因为任何真正悔改的人都是重生的人。确实存在虚假的悔改，比如旧约中以扫的悔改。但真正的悔改就必带来真正的更新，这是重生的结果。既然这封书信在这里说这些人不可能重新悔改，这就清楚地表明这些人曾经有过借悔改得更新的经验，由此表明这段经文指的是真信徒。

然而，我不认为这段经文否定了信徒蒙保守的教义。我们必须考虑为什么作者会发出这样严厉的警告。我们不知道是谁写了希伯来书，也不知道他为什么要写，但显然这封书信的受众面临一个严重的问题。学者们推测，他们所面对的问题可能是逼迫，因此有的信徒因受威胁就否认了信仰。这是一

256 种可能。此外，一世纪的教会还受到了犹太主义（Judaizers）异端的攻击，这使早期教会陷入分裂。保罗在写给加拉太信徒的书信中就谈到了这个问题，新约其他书卷也有阐述。犹太派坚持认为，外邦人归信基督必须接受旧约犹太教的教导，包括受割礼。保罗坚决反对这种说法，因此他在《加拉太书》中写道：

凡以行律法为本的，都是被咒诅的，因为经上记着：“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅。”没有一个人靠着律法在神面前称义，这是明显的，因为经上说：“义人必因信得生。”律法原不本乎信，只说：“行这些事的，就必因此活着。”基督既为我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅，因为经上记着：“凡挂在木头上都是被咒诅的。”这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵。（加 3:10-14）

使徒采用归谬法进行了有力的论证。换句话说，他从对方的假设推导出逻辑结论，从而表明这些假设只能导致荒谬的结果。如果《希伯来书》6章提到的是犹太教异端，那么《希伯来书》作者的写作方式应该类似于保罗写《加拉太书》的方式。他是在说，如果他的读者们想再回到受割礼，那他们实际上就是在否认基督已经成就的工作，如果他们否认基督所成就之工，又怎么可能得救呢？他们无法得救，因为他们退后拥抱旧的形式，就没有恢复的可能了。我认为，《希伯来书》的作者在这段经文中采用的正是这种**归谬法**论证，而且这也体现在第9节中：“亲爱的弟兄啊，**我们虽是这样说**，却深信你们的行为强过这些，而且近乎得救。”（来 6:9，强调部分由作者所加）作者在这里明确表示，他关于救恩的讨论只是一种说法。说到底，他相信这些人会更好，会有伴随着救恩的好行为，而伴随救恩的就是恒忍。

基督的保守

257 任何基督徒都有可能经历严重而彻底的跌倒。问题在于，一个真正的

信徒是否会完全彻底地跌倒呢？犹大曾经是使徒中的一个，是耶稣基督的门徒，但他却为了三十块银钱出卖了基督，后来去外面吊死了。耶稣说犹大从一开始就是个魔鬼（约 6:70）。他预言自己会被出卖：“我实实在在地告诉你们：你们中间有一个人要卖我了。”（约 13:21）接着他指出犹大就是那个卖他的人，并对后者说：“你所作的快作吧！”（27 节）同时，他还预言彼得会不认主，但彼得却极力否认。耶稣看着他说：“西门，西门！撒但想要得着你们，好筛你们像筛麦子一样。但我已经为你祈求，叫你不至于失了信心，你回头以后，要坚固你的弟兄。”（路 22:31 - 32）耶稣没有对西门彼得说“你**若**能回头”，而是说“你回头**以后**”。西门是属基督的，他虽然彻底跌倒，但基督的代求是如此有效，使西门没有失去信心。

基督在他身为大祭司的祷告中，不仅为他的门徒祈求，也为所有将来要相信他的人祈求——也包括我们——叫这些人不至于失丧（约 17:11、15、24）。我们对圣徒恒忍的信心不在于自己的能力。我们不应该像当初的彼得那样，太过相信自己的力量，坚称自己绝不会不认主。我们能够恒忍的唯一原因是神的保守。如果完全靠自己，我们随时可能跌倒，因为撒但要筛我们像筛麦子一样。在这关于救恩论的最后一章，我要提醒大家，我们对救恩的信心是建立在神的应许上：他所动的善工，他必成全！这信心也建立在我们大祭司的有效工作上，因他每天为我们代求。他必定会保守我们。

第七部分

教会论

教会论 (ecclesiology) 是系统神学的一个分支, 它关注的是教会的本质、功能和使命。我们可以通过“教会”一词的希腊语“*kyriakon*”来理解教会的这几个方面, 英文 *church* (教会) 一词就源自此。其他语言的“教会”一词——苏格兰语“*kirk*”、荷兰语“*kerk*”和德语“*kirche*”都源自同一个词根。教会指那些“主”(*kyrios*) 所支配或占有的人。

希腊语中还有一个词指“教会”, 即“*ekklēsia*”。它是由前缀“*ek-*”(意为“从”或“出自”)和动词“*kaleō*”(意为“招聚”)的一种形式构成。因此, “*ekklēsia*”的意思是“被呼召出来的人”。

然而, 教会并不总能反映出它名字所暗示的意思。如奥古斯丁所说, 这是因为教会是一个“混合体”(*corpus per mixtum*)。世上的教会中有麦子也有稗子。尽管教会蒙召要寻求纯洁, 但基督也警告说, 滥用教会纪律惩戒可能会在薅稗子时连麦子也拔出来(太 13:24-30)。

耶稣又说:“当那日, 必有许多人对我说:‘主啊, 主啊, 我们不是奉你的名传道, 奉你的名赶鬼, 奉你的名行许多异能吗?’我就明明地告诉他们说:‘我从来不认识你们, 你们这些作恶的人, 离开我去吧!’”(太 7:22-23)

因此, 奥古斯丁将教会分为“可见的教会”(*the visible church*) 和“不可见的教会”(*the invisible church*)。

262

不可见的教会

神学家们用**不可见的教会**一词指代那些组成耶稣基督的真教会的人, 即那些真正重生的人。相对而言, **可见的教会**是指所有声称处在恩典中并且认同教会之人的群体。之所以称为不可见的教会, 是因为根据圣经, 我们只能

基于外在表现来评估别人的信仰告白和对基督的承诺。如果有人告诉我他是基督徒，我必须假设他说的是真话。我无法看透他的内心，也无法洞悉他灵魂的真实状态。

然而，我们看不见的东西对神而言却是明明可见的。我们仅能看见人外在的表象，而神却能鉴察人心。对神来说，教会没有一件事是不可见的，万物在他面前都是赤裸敞开的。我们切勿认为不可见的教会和可见的教会是彼此孤立的存在。正如奥古斯丁所指出的，不可见的教会基本上就存在于可见的教会中。因此，不可见的教会就是由可见教会中的真信徒组成的。

奥古斯丁还指出，确实有些真信徒是不可见教会的一员，出于各种原因，在实体教会的成员名册上找不到他们的名字。有时，一位信徒可能因为神的护理而无法加入可见的教会，比如他们归信之后就死去了，没有机会加入教会。《路加福音》中那个与基督同钉十字架的强盗就是这样（23:32-43）。同样地，有些信徒可能因为与其他信徒相距甚远而无法去教会。

263 还有些人可能因为他们未能履行作为基督徒的责任而被教会排除在外。由于这样那样的原因，他们不愿意加入教会。许多基督徒，尤其是在我们今天的文化中，对制度化的教会感到失望，因此拒绝成为教会成员。然而，我认为，这种做法极大地得罪了主耶稣基督，因为他建立了可见的教会，赋予教会使命，并呼召我们成为其中的一分子。有些信仰尚不成熟的人并未意识到他们应该归属于一个可见的教会，委身其中是他们的责任。他们还不明白委身教会的重要性，因此不加入教会，但他们仍是信徒。然而，如果有人明知他应该委身教会却坚持不肯，那么我们就有理由怀疑这人是否是真基督徒。

有些基督徒不属于可见的教会，因为他们已被逐出教会。逐出教会就是将某人从教会团契中除名，这是教会纪律的最后一步。一旦对某人的惩戒达到了这一步，教会就应视他为不信的人。归根结底，只有一种罪可以导致一个人被逐出教会，那就是不悔改的罪。如果一个罪人在教会纪律惩戒的早期阶段就悔改，他可以继续在可见的教会中参与团契生活。而最后一步逐出教会只有在一个人拒绝悔改时才可以实施。从理论上说，真正的基督徒也有可

能陷入严重的罪，并在整个纪律惩戒的过程中不肯悔改，因此唯一能让他们醒悟过来的就是被逐出教会。事实上，这正是逐出教会的目的。

重要的是，不可见的教会，即神真正子民的群体，本质上是存在于可见的教会中，而我们这些属主的人有责任委身其中。

教会的起源

教会的起源可以追溯到伊甸园。亚当和夏娃直接敬拜造物主，他们就成了教会。有人将堕落后的教会追溯到亚伯。例如，二十世纪的罗马天主教神学家伊夫·孔加尔（Yves Congar）写了一篇名为“从亚伯开始的教会”（*Ecclesia ab Abel*）的文章。在这篇文章中，孔加尔认为教会并非始于新约时期；事实上，它很早就开始了，因为我们看到亚当和夏娃的儿子该隐和亚伯敬拜神（创4），而且《希伯来书》的作者指出，亚伯因着信献祭与神（来11:4）。

264

如果我来写这篇文章，我会将题目改为“从亚当开始的教会”，因为我认为，教会的概念可以追溯到该隐和亚伯的父母，他们直接与神相交，其中必然包括敬拜。在哪里有相信神藉耶稣基督的工作（或者对于旧约圣徒而言，是基督的应许）而得救的人，哪里就有教会。

教会是由神在基督里招聚在一起的人组成的。新约并不支持那种顽固的个人主义。当然，没有人可以靠别人的信心得救，因此从这方面来讲，信心是高度个人化的。然而，神拯救人是为了建立一个共同体。正如旧约中有一个共同体以色列人，新约中也有一个共同体，就是教会。

新约用了各种比喻来形容教会。其中之一是人身体的比喻，我们在学习圣灵的工作时简要探讨过。使徒保罗曾使用身体的比喻来描述基督可见教会的合一性和多样性。各人的恩赐和工作不同，这种多样性使整个教会健康运转。

新约还将教会描述为“神的子民”（*laos theou*）。“laity”（平信徒）一词就源自希腊语“*laos*”。

当耶稣及使徒们谈及教会的本质时，有时会用建筑物做比喻。教会不是一座建筑物，但她很**像**一座有地基、梁柱和墙壁的建筑物。绝大多数基督徒都认为，基督是教会的根基，但这种说法并不正确。基督是房角石。教会真正的根基是使徒和先知（弗 2:20）。而她的其余部分是由一块块石头组成的（弗 2:21-22；彼前 2:5）。凡属基督的信徒，既是可见教会的一分子，就都是神教会的一块石头。

266

教会也正式制定了描述自己的方式，这主要见于尼西亚大公会议（公元 325 年）制定的《尼西亚信经》（见附录）。此信经通过四个独特的属性来定义教会——合一（one）、圣洁（holy）、大公性（catholic）、使徒性（apostolic）。尽管这些术语今天很少使用，特别是在福音派新教教会中，但它们对教会的描述相当到位。在本章中，我们会考察前两个，即合一和圣洁。

教会的合一

近几十年来，所谓的教会合一运动（ecumenical movement）为了将不同的教派汇聚成一个全球性的基督教机构付出了极大的努力。这种努力源于对可见的、统一教会之分裂与瓦解的深切担忧。仅在美国，新教就存在超过两千个独立宗派。正因如此，许多人主张教会唯有联合起来、以合一姿态向世界发声，方能重获其属灵影响力。

合一运动从基督为教会的祷告中找到了额外的动力：“你所赐给我的荣耀，我已赐给他们，使他们合而为一，像我们合而为一。我在他们里面，你在我里面，使他们完完全全地合而为一，叫世人知道你差了我来，也知道你爱他们如同爱我一样。”（约 17:22-23）

今天，可见的教会缺乏合一的事实更加令人震惊，因为这似乎与教会的元首耶稣基督的愿望相悖。

然而，缺乏合一并不意味着真教会没有合一，也不意味着基督作为我们的中保失败了。如果我们认同奥古斯丁所阐述的不可见教会的概念，这一点是显而易见的。教会确实具有一种真正的合一，这合一超越了宗派的限制，存在于不可见的团契相交中，即圣徒相通（the communion of the saints）。所有的真基督徒都与基督联合，因此他们之间有一种不间断的相交，一种灵里的合一。

267 因此，基督的祷告就得了应允。所有基督徒都承担着合一的使命，我们有一主，一信，一洗（弗 4:4-5）。可见的教会中确实存在不合一，但这不重要，重要的是我们凭借在基督里的相交而享有合一的事实。

总有一些不满足的人想要脱离教会的身体另起炉灶。我们必须谨慎对待与其他认信的基督徒保持合一。当然，有时我们必须与某些群体或机构断交。但总体而言，我们应该尽可能地寻求与更多信基督的人保持合一。导致教会分裂的因素有很多，但往往都是些无关紧要的事，或者教会尽管在实质性问题上重大分歧却仍然保持联合。我们不能在福音的基本要素上妥协，但也不应为次要问题争论不休。

教会的圣洁

教会也是圣洁的，尽管从另一个角度说，它是世界上最败坏的机构。如果我们思考败坏的衡量标准，那么我们会理所应当认为教会是败坏的。圣经告诉我们：“多给谁，就向他多取；多托谁，就向谁多要。”（路 12:48）没有任何一个机构能像基督教会这样有如此多的恩赐，也没有任何机构被赋予了如此神圣的使命。如果我们不能履行这一使命，就是败坏。

“圣洁”一词的本义是“被分别”或“被献上”，它与“*ekklēsia*”（即“被呼召出来的人”）一词的意思直接相关。教会就是由神呼召出来、为了一个神圣任务而分别为圣的人组成的。教会是圣洁的，因为她有神圣的使命。

值得注意的是，教会是在世界历史上唯一一个神赐予绝对保障的机构，归根结底，她不会失败。世界上的大型组织兴也勃焉、亡也忽焉，但耶稣基督的教会却永远长存。耶稣提到教会时说：“阴间的门户必没有力量胜过她。”（太 16:18，吕振中译本）在古时，门是一种防御措施，因此，按照耶稣的说法，教会蒙召是去攻击撒但的营垒，而这些营垒无法抵挡神赐教会的力量。

268

教会是圣洁的，也因为她是由有圣灵内住的人组成的。教会是圣灵的居所。当然，圣灵也在许多其他机构中的人身上工作，但教会是圣灵工作的焦点。神施恩的管道并不仅限于可见的教会，但它们在教会中显得最为丰富。可见的以色列民并非所有人都能得救，正如保罗所说的：“因为从以色列生的不都是以色列人。”（罗 9:6）但他也说：“这样说来，犹太人有什么长处，割礼有什么益处呢？凡事大有好处，第一是神的圣言交托他们。”（罗 3:1-2）教会传讲神的道，施行圣礼，共同敬拜神，是基督徒聚集相交的地方。既然这是圣灵工作和圣徒聚集的主要场所，因此教会可以被称为“圣洁”。

几年前，我和妻子以及两位朋友一起到东欧旅行。我们的火车在进入罗马尼亚时被拦停。一个海关官员要检查我们的护照，我们就递给了他。当他注意到我们的行李中有一本圣经时，他说：“你们不是美国人！”我们有点困惑，因为我们的护照明确表明我们是美国公民。他要我们把圣经递给他，并打开读了《以弗所书》2章19节：“这样，你们不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人了。”他也是一位基督徒，所以他一发现他与我们之间的联系，就高兴地批准我们进入罗马尼亚。

教会的大公性

这件事让我们切实感受到了真教会第三个有血有肉的现实——教会的普世性或大公性。这是四世纪尼西亚会议提出的教会四项属性中的第三个。《尼西亚信经》（见附录）宣称，真教会是一个圣洁的、大公性的、使徒性的教会。我们在前一章已经考察过前两个属性，本章我们将考察教会的第三和第四个属性。

大公教会——普世教会——与“罗马天主教会”不同。在美国，“罗马天主教徒”（Roman Catholic）常被简称为“公教”（Catholic），因此当人们提到“大公教会”时，往往是指罗马天主教会。但严格来说，“catholic”一词不是指一个特定的组织，而是指包括各国、各族、各民在内的耶稣基督的教会。 270

许多新教教会都有国家和地域的限制，而罗马天主教会却没有，他的成员遍及全球各地，并统一接受罗马教皇的领导。由于新教徒的分裂，罗马教廷拒绝承认新教教会是真教会。然而，普世教会是不可见的教会。耶稣基督

的教会遍及世界各地，就像我在罗马尼亚边境遇到的那样。

教会的使徒性

真教会还具有使徒性。我们在前一章中说过，教会的根基是先知和使徒。当基督建立新约的圣约群体时，他首先赐下使徒的职分（弗 4:11）。早期基督教会的主要权威是使徒。“使徒”（Apostle）的称呼源自希腊语“*apostolos*”，意思是“奉差遣的人”。在古希腊文化中，使徒是君王或其他当权者差派的特使或代表。他带着君王授予的权力，是他所代表之人的代言人。

我们常常将**使徒**和**门徒**这两个词互换使用，但它们之间区别很大。除了使徒保罗之外，新约中的所有使徒起初都是门徒，但并非所有的门徒都能成为使徒。除了我们从福音书中知道的十二使徒外，耶稣还有其他许多门徒。在他服侍期间，他曾差遣七十名门徒出去执行一项特别的使命（路 10）。“门徒”一词的希腊语是“*mathētēs*”，意为“学生”或者“学徒”。福音书中的

271 “门徒”就是那些聚集在耶稣周围在他的拉比学校学习的人。他们称耶稣为“拉比”，跟随他四处教训人。然而，在基督地上事工快要结束之时，他从门徒中拣选了几个人成为使徒（太 10）。耶稣赐他们权柄说：“人接待你们，就是接待我；接待我，就是接待那差我来的。”（太 10:40）

早期教会曾出现过一些异端组织，试图取代使徒的权威。诺斯底派就是其中一个，他们声称自己拥有使徒的权威，同时又称效忠耶稣。但他们并非真正的使徒。

新约的第一位也是最重要的使徒就是耶稣自己。他是父差遣来的，有权柄代表父说话，正如他自己见证说“天上地下所有的权柄都赐给我了”（太 28:18），以及“因为我没有凭着自己讲，惟有差我来的父已经给我命令，叫我说什么，讲什么”（约 12:49）。当法利赛人试图否认耶稣的权柄时，耶稣对他们说：

我若荣耀自己，我的荣耀就算不得什么；荣耀我的乃是我的

父，就是你们所说是你们的神。你们未曾认识他，我却认识他；我若说不认识他，我就是说谎的，像你们一样；但我认识他，也遵守他的道。你们的祖宗亚伯拉罕欢欢喜喜地仰望我的日子，既看见了，就快乐。（约 8:54-56）

换句话说，一个人不可能爱父却恨恶子，而且子又将他的权柄赐给使徒。里昂的爱任纽是一位早期教会的护教家，他针对当时的异端也表达了同样的观点。他说，那些拒绝使徒的人其实是在拒绝那位差派使徒的基督。神将权柄赐给基督，基督再将这权柄赐给使徒。

在我们这个时代，使徒的权威遭到了更大的攻击。这些攻击主要来自那些反对保罗教导的女权主义者，以及那些声称效忠基督却否认圣经权威的高等批判家。 272

我认识一位牧师，一次他乘机飞回洛杉矶，途中加州发生了地震。因此一到家，他就去教会查看损失。当他看到那栋楼还在，里面的一切似乎毫发无损，甚至没有一扇窗户破裂时，他松了一口气。然而，不久之后，当专业人员前来评估损失时，却发现建筑物下面的地基发生了位移。因此，这所教堂被认定为不宜居住。从表面看，这座建筑似乎没问题，但事实却并非如此。地基已经移动了，所以建筑物不再稳定。

这个例子形象地说明了有关教会使徒性的问题。当人们声称教会有权威却否认圣经时，他们其实是在否认教会本身，因为他们拒绝接受教会的四个属性之一，即使徒性。倘若我们攻击使徒话语的权威，我们就是在攻击教会的核心和灵魂。正如《诗篇》作者所说的：“根基若毁坏，义人还能做什么呢？”（诗 11:3）

在过去的两个世纪里，自由派神学彻底抛弃了圣经的启示和权威，这对可见的教会产生了巨大影响，几乎摧毁了教会。有些国家的教堂几乎空无一人，只有不到 2% 的人参加主日敬拜。这主要是因为教会放弃了使徒权威的根基，转而关注社会问题，使教会与其他许多组织没什么区别。使徒的权威也就是圣经的权威，是教会的根基。

真教会的标志

273 在宗教改革时期，新教分裂成几个派别。瑞士、荷兰和苏格兰的改革宗教会、英国的圣公会、德国和斯堪的纳维亚有路德宗以及法国的胡格诺派（Huguenots）等等。与此同时，罗马天主教会声称自己才是真教会。从那时起，新教徒开始提到“真正的教会”而不是“唯一的真教会”。改教家们认为，就像一间特定的教会是麦子和稗子的混合体一样，没有一个教派是绝对正确的。所有宗派都有某种程度的错误和败坏。由此，改教家们随后确定了真教会的三个基本标志。

第一个标志是教会传扬福音。如果一间教会否认福音的基本要素，如基督的神性、赎罪或因信称义，那它就不再是教会。改教家们将罗马天主教会排除在真教会之外，是因为尽管他们接受基督的神性和赎罪，却拒绝唯独因信称义。

第二个标志是正确施行圣礼，即洗礼和主的晚餐（the Lord's Supper）。改教家们意识到，基督徒在主的晚餐中基督的临在方式以及洗礼方式存在分歧。但他们认为，定期施行圣礼是真教会的一个必要元素。有些人拒绝接受罗马天主教会圣礼的强调，他们试图建立没有圣礼的教会，但改教家们认为，圣礼是基督为造就神的子民而设立的，因此教会有责任确保正确施行圣礼。

真教会的第三个标志是教会纪律，这涉及某种形式的教会治理。教会有责任培育其成员的属灵生命，帮助他们在信仰上成长，且不断成圣。因此，为了防止教会沾染污秽和败坏，纪律惩戒是必要的。如果一间教会的同工始终否认基督的神性却没有受到教会的谴责或罢免，那么这间教会就不是一间真教会。

新约让我们得以一瞥天上至圣所的景象。在那里，我们听到四活物、众长老和天使颂赞神。使徒约翰这样描述这个场景：

“曾被杀的羔羊是配得权柄、丰富、智慧、能力、尊贵、荣耀、颂赞的。”

我又听见在天上、地上、地底下、沧海里和天地间一切所有被造之物都说：“但愿颂赞、尊贵、荣耀、权势都归给坐宝座的和羔羊，直到永永远远！”

四活物就说：“阿们！”众长老也俯伏敬拜。（启 5:12-14）

在这段经文中，我们看到了一些非同寻常的事，但这也是所有基督徒都应当能理解的，即纯粹的敬拜。我们是按神的形像所造的，我们受造的目的是敬拜造物主，但我们却因着罪性偏离了这个目的。然而，一旦神的灵使人活过来，赐给他属灵的生命，他就重新得着敬拜的能力。所有基督徒在心灵深处都渴望找到一种方式来表达对神的敬拜。

因此，教会的核心目的之一就是敬拜，这并非可有可无。当神的子民共聚一堂时，他们的目的就是敬拜神。人们去教会主要是为了彼此相交、接受基督教导和造就，但我们去教会的首要目的应该是与其他信徒一同敬拜主。 275

尊崇与崇拜

敬拜就是将神当得的价值或尊荣归给他。例如，《启示录》的颂歌将

价值归于基督的位格和他所成就的。我们将这种价值的回归称为“尊崇”（honor）。我们尊崇那些证明自己配受特别关注和肯定的人。我们认为，他们取得的成就很有价值。

相反，在《罗马书》1章中，保罗谈到了神对人类忿怒的启示。世人都在神的忿怒之下，因为即便神已向所有受造物显明了他的永能和神性，但人却拒绝尊神为神。我们在堕落的状态中拒绝敬拜神，没有将他当得的尊荣归给他。保罗说，世人不荣耀神，反而将神的真实变为虚谎，去敬拜侍奉受造之物，不敬拜那造物的主（罗 1:18-25）。我们喜欢得荣耀，也喜欢参加那些表彰人类杰出成就的庆祝活动。人们乐于将各种荣誉和荣耀加诸他人，但在人最当得之处——即那位有至高价值和尊贵的神面前，却往往犹豫不决。

我们用**高举**（exaltation）或**赞美**（praise）等词来描述敬拜的经历。我们谈论赞美诗和赞美祭，这些概念的根源可追溯至圣经历史中的旧约时代，那时敬拜的核心要素之一就是献祭。甚至在为罪献上动物祭之前，就已经存在单纯为尊荣神而献祭的做法。我们倾向于认为，既然旧约的献祭制度已经应验在基督身上了，那么献祭的时代就结束了。赎罪祭的时代确实已经结束了，因为基督一次永远地满足了这一要求。然而保罗吩咐我们要将身体献上，当作活祭献给神，这就是我们“理所当然的事奉”（罗 12:1，新译本圣经）。我们仍要献祭——以颂赞为祭献给神（来 13:15）——而这应当是用我们整个生命的实质献给他。

276 与赞美的概念密切相关的是**崇拜**（adoration），而在我们的时代这个词已经被贬低了。我们用它形容一个人时，意思是说这人讨人喜欢、有吸引力。在浪漫的爱情中，到恋人们说“崇拜”彼此也并非罕见。严格来说，崇拜的意思远不止于此。我爱我妻子是一回事，但我崇拜她则是另一回事，这是我绝不会做的。这种与崇拜概念有关的情感应该是唯独献给神的。

从圣经的角度来看，崇拜发生于我们灵魂的最深处，是一种难以精确定义的属灵品格，但我们经历时就能感知。我们意识到，我们人性的非物质方面与神本体的属性之间存在着一种属灵的连接，这种连接使我们口里心里赞美神时，我们的灵里也充满了对神的喜爱、钦佩、崇敬和敬畏之情。崇拜意

昧着将自己置于一个卑微的位置，从而使那位受尊崇的神得着高举。

用心灵和诚实

耶稣曾在叙加城外的井边与一位妇人交谈，他在谈话中提到了敬拜的话题。这个妇人是撒玛利亚人，撒玛利亚人是在基利心山上敬拜神，而犹太人的敬拜则集中在耶路撒冷的中央圣殿。耶稣对这个妇人说，他知道她曾有过五个丈夫，妇人就对他说：“先生，我看出你是先知。我们的祖宗在这山上礼拜，你们倒说，应当礼拜的地方是在耶路撒冷。”（约 4:19-20）耶稣回答说：

妇人，你当信我。时候将到，你们拜父也不在这山上，也不在耶路撒冷。你们所拜的，你们不知道；我们所拜的，我们知道，因为救恩是从犹太人出来的。时候将到，如今就是了，那真正拜父的，要用心灵和诚实拜他，因为父要这样的人拜他。神是个灵，所以拜他的，必须用心灵和诚实拜他。（4:21-24）

277

在这里，关于正确敬拜，就是神要他子民献上的那种敬拜，耶稣提到了两件事。他说，神所喜悦的敬拜是用心灵和诚实来敬拜。而正确敬拜的最后一个要素并不难理解。真实的敬拜杜绝一切形式的偶像崇拜，即用不是真神的东西代替神。虚假的敬拜也是假冒伪善的敬拜，并不诚实。

而耶稣所说的“用心灵”敬拜就有些难以理解了。圣经谈及“灵”时提到两种不同的对象。最常见的用法是指圣灵，但圣经还提到人的灵。对于后者我们很少关注。事实上，我们几乎放弃了这样一种观点，即一种叫“灵”或“灵魂”的东西是人性中不可或缺的一部分。在耶稣与叙加妇人的谈话中，我认为耶稣所说的是一种灵魂深处的敬拜，一种发自内心的敬拜。神渴望人们从人性深处敬拜他，这种敬拜是别人无法看见或衡量的，因为它对每个人来说是独特的。事实上，这正是我们所谓的“个性”的本质。没有人能否认作为人的这种非物质的层面；没有它，我们就会成为没有灵

魂的、粗暴的野兽。但正因为我们有人的个性，我们才能与神建立属灵的连接。

加尔文在十六世纪对宗教改革运动的全部热情都集中在敬拜上，因为他认识到，神的百姓属灵健康的最大敌人就是他们拜偶像的倾向。偶像崇拜潜入教会生活的方式可谓数不胜数，因此加尔文不得不提出向神献上单纯的敬拜，而这正是当今时代所缺少的。我们往往更热衷娱乐，而不是用心灵和诚实敬拜神。

旧约中的敬拜

278 当我们研究旧约中的敬拜模式时会发现，这些敬拜模式都是神亲自指导并授权的，从中我们可以知道讨神喜悦的一些基本原则。

旧约敬拜的一个主要特征是全人都参与了敬拜的行为。这绝对不是那种无意识的敬拜。事实上，人的头脑在其中发挥了重要作用。但敬拜神不仅是头脑的活动。在旧约的敬拜中，人的五官都要参与其中。

他们的眼睛会被会幕的设计和圣殿的美丽所吸引，殿中充满了各样美丽的器物，是神“为荣耀，为华美”亲自设计的（出 28:2、40）。圣所里的每一件东西，就连祭司所穿的衣服，都能使人感受到神超凡脱俗的美。

我们知道，听觉在敬拜仪式中也占据着重要的角色，因为音乐在旧约中处于核心的位置。《诗篇》基本上是由于敬拜的赞美诗。

嗅觉也是敬拜的一部分，这就是为什么要燃香的原因。令人愉悦的香气与神的同在联系在一起，带给人们一种愉悦的感官体验。我并不是提倡我们在今天的聚会中也必须燃香。关键在于，嗅觉也是敬拜者回应神的一种不可忽视的方式。

味觉也在敬拜中占有一席之地，就像逾越节的晚餐所表明的那样，在新约中这已转变为主的晚餐。此外，在旧约的一首赞美诗中，我们听到：“你们要尝尝主恩的滋味，便知道他是美善。”（诗 34:8）

最后是触觉的层面，即按手，祭司触摸敬拜者来表明神的祝福和恩典临到这人。在早期教会中，牧者会按手在每位成员身上，宣告神的祝福。今

天，牧师举手宣告祝福时就是在模仿这种做法。随着时间的推移，会众越来越多，牧者举起的手象征着赐下神祝福的触摸。

如果我们仔细研读旧约，就会发现动态敬拜的原则，它可以教导我们如何献上神所要求的尊荣、崇拜和赞美。

基督教神学中有一个领域引发了无休止的争议，而且基督徒之间鲜少达成一致，那就是圣礼。这种情况今天依然存在。正如圣礼（*sacrament*）一词本身所暗示的，它们是神圣的，但这正是争论如此激烈的根本原因。争议涉及施行圣礼的方式、谁可以参与圣礼、谁可以主持圣礼等。一个重大分歧在于圣礼的数量，罗马天主教会认为有七种圣礼，而绝大多数新教教会认为只有两种。

罗马天主教的观点

罗马教会认为所有圣礼都是神的施恩之法。托马斯·阿奎那说，罗马天主教的七种圣礼是预备领受者进入不同的人生阶段。因此，第一种圣礼是婴儿洗。当一个孩子受洗时，称义的恩典就被注入或倾倒在孩子的灵魂中。随后，如果孩子配合这恩典，就会进入一种义的状态，并被神宣称为义。

这恩典的运作方式是“因功生效”（*ex opere operato*），意思是“通过行为的工作”。这个原则也适用于罗马天主教会的所有圣礼，意思是只要接受者没有造成任何障碍，圣礼所传递的恩典会自动生效。

280

洗礼是一切的开始。受洗时，受洗者不仅接受了恩典的注入，他的灵魂还被烙上了不可磨灭的印记（*indelebilis*）。这种属灵的印记深深地刻在受洗孩子灵魂中。即使他后来失去了圣礼所赐的恩典，也不必重新受洗，因为起初的洗礼足以在他的灵魂中留下印记。

罗马天主教体系的第二个圣礼是坚振礼（*confirmation*），旨在确认洗礼时领受的恩典。这个圣礼发生在童年到成年的过渡时期。它反映了旧约时期以色列人“成年礼”（*bar mitzvah*）的概念，即一个男孩成年后就要承担起

遵守律法的责任。

还有忏悔圣事，天主教会将其定义为那些灵魂“遭遇失事”的人可以重新得称为义的“第二块救生板”。人若犯了死罪，那么他洗礼时领受的救恩可能会失去，但他可以通过忏悔或告解恢复到恩典的状态。这是称义之恩的第二个来源。基督的恩典被认为注入了罪人的灵魂，给人一个回到称义状态的机会。

天主教把婚礼（matrimony）也当作一种圣礼。当然，并不是所有教徒都会接受婚礼，因为不是所有人都会结婚。但是，当两个人步入神圣的婚姻时，他们的结合会得到教会的祝福，新的恩典也会透过圣礼赐予这对夫妇，为他们在婚姻结合中的生命成长提供必要的力量。

281 圣秩礼（holy orders）对应于其他教派中的按立仪式。当一位男性被提升为神父时，他会接受圣秩礼。通过这一圣礼，他便被赋予权柄，能借由这些相同的圣礼向他人施行恩典。人若没有接受过圣秩礼的恩典，就不能献上祝圣的祷告，而祝圣的祷告正是在罗马天主教弥撒中将饼和葡萄酒转变为基督的身体和血的祷告。

在罗马天主教中，还有病人圣油（the anointing of the sick）的圣礼，从前也被称为临终涂油或最后的涂抹，旨在向临终之人赐予恩典，预备他或她迎接神的审判。病人圣油礼起初源自《雅各书》中的教导：“你们中间有病了的呢，他就该请教会的长老来，他们可以奉主的名用油抹他，为他祷告。出于信心的祈祷要救那病人，主必叫他起来。”（雅 5:14-15）这最初是教会的一种医治仪式，但随着时间的推移，它逐渐演变成一种临终医治圣事，可以说是为离世之际的灵魂施行的终末医治。

罗马天主教会认为最重要的圣礼是圣体（Eucharist），又称“主的晚餐”或“主餐”，透过这一圣礼基督使人成圣的恩典和滋养力量再次传递给那些领受它的人。

新教的观点

宗教改革运动期间最具争议性的著作之一是马丁·路德的小册子《教会

被掳于巴比伦》(*The Babylonian Captivity of the Church*)。在书中,他强烈抨击了罗马的圣礼体系,称其为“祭司主义”(sacerdotalism),即相信救恩是通过神职人员传递的。他之所以如此强烈地反对,是因为罗马圣礼体系已经发展到开始篡夺神圣言的核心地位的程度。

相比之下,改教家们则试图在神的话语和圣礼之间重新构建一种恰当的平衡,他们认为两者必须有所区分却不可分割;也就是说,施行圣礼时绝不可没有圣道的宣讲。例如,在我所服侍的教会中,若没有宣讲神的道,我不会主领主餐。改教家们也关注那些试图完全废除圣礼的人。有些人强烈反对罗马教会的圣礼体系,认为圣道应当独立存在而无需圣礼。对此改教家们提醒说,基督亲自设立并授权了圣礼,因此绝不可将其忽略。

282

与罗马教会相反,改教家们只强调两种圣礼,即洗礼和主的晚餐。在他们看来,这两种仪式之所以被视为圣礼,是因为它们是由基督明确设立的。在马可楼上的房间里,耶稣明确地设立了主的晚餐(太 26:26-29);在大使命中,他又吩咐他的门徒为那些接受基督信仰的人施洗(28:19)。改教家们认为,罗马天主教的其他圣礼不过是罗马教会的特殊仪式,没有达到这一标准。

改教者们也反对“因功生效”的概念,代之以“因做工者之故”(ex opere operantis)的观点。二者拉丁语的细微区别在于圣礼的功效和益处;它们只对那些凭信心领受圣礼的人有效。例如,即使婴儿接受了洗礼,圣礼所应许的益处也不会自动产生。人单单受洗并不意味着他得救了——所有人都是因信称义的。当一个人有信心时,他就完全接受了借由洗礼的记号和印记所传递的一切。同样地,一个人若在没有信心的情况下领受主的晚餐,将面临基督的审判,对此保罗在《哥林多前书》11章27至32节中曾有过警告。对改教家们来说,问题不在于圣礼的有效性,而在于它的功效,这与真正的信心是密不可分的。

记号与印记

圣礼被视为记号和印记。从某种意义上说,圣礼的记号特征是神的道以戏剧化的方式呈现出来,在旧约中神常常这样做。神的先知不仅宣讲神的话

283 语，有时还会以戏剧化的方式表现出神的话，甚至是用一些奇怪的方式。此外，神还设立了一些具有象征意义的律例和仪式，如割礼和逾越节。这些都是可见的、外在的记号，指向神不可见的、超然的作为。这与人类的交流方式类似。我们不只是说话，还一面交流一面做手势，或者四处走动。我们用肢体动作来强化自己的语言。圣礼也是这样。神透过这些可见的记号（即圣礼），将他的话语戏剧化，与我们交流。

圣礼也是印记。在古代世界，印记被用来确保某人话语的真实性。如果一位国王颁布法令，他会用印章戒指压在诏书的蜡封上，证明这是出自他手。这样一来，他就传达了这法令背后的权威。同样地，圣礼代表着神对他救赎应许的印记。它们是神对所有信徒的可见保证，确保他们能得到在基督里赐给他们的全部益处。

洗礼显然是耶稣基督设立的一项圣礼。他吩咐门徒说：“所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”（太 28:19-20）

然而，在洗礼的问题上，基督徒之间存在明显的分歧。例如，许多基督徒团体在人们未成年且没有做出信仰告白之前不会为其施洗。而其他团体会在婴儿出生后不久就为他们施洗。鉴于这一点以及其他不同观点，我们该如何理解洗礼这个重要的基督教仪式呢？

约翰的洗

许多人认为，洗礼最初是由施洗约翰开始的，但约翰的洗礼和我们在基督教团体中举行的新约洗礼仪式不尽相同。约翰的洗是专门针对犹太民族的，而且是在旧约时期进行的。

几个世纪以来，神曾应许弥赛亚的降临，因此，当救主即将降临世界时，正如旧约所预言的那样，神差派了一位先知走出旷野，为救主预备道路。这位先知就是约翰，他来是要向那些还没有预备好的以色列民宣告弥赛亚的降临。

285

在两约之间的时期，犹太人中出现了一种所谓的“皈依者洗礼”（proselyte baptism）的做法，这是一种为外邦人举行的洁净礼，象征着对不洁之人的洁净仪式。如果一个外邦人想要成为犹太人，需要做三件事。首先，他必须宣称皈依犹太教。然后，如果他是男性，必须受割礼。最后，他必须接受皈依者洗礼的洁净仪式，因为从礼仪上说他被认为是不洁的。

施洗约翰宣称，**犹太人**也需要用同样的方式洁净自己时，这让许多人大

感震惊。不仅外邦人需要悔改预备等候弥赛亚的到来，犹太人同样需要预备自己。因此，约翰向犹太人呼喊说：“天国近了，你们应当悔改！”（太 3:2）但法利赛人却被约翰的信息大大激怒，因为他们的安全感是建立在旧约之上的。

而耶稣到来时，立了一个新的圣约和这约的记号。在旧约中，神用记号来确立他的约。神与挪亚立约的记号是彩虹，象征着他再也不会用洪水毁灭世界。当神与亚伯拉罕和他的后裔立约时，他以割礼作立约的记号。那一刻，割礼就成了神应许的记号。

但久而久之，许多人（包括法利赛人在内）开始把割礼当作得救的途径。保罗在《罗马书》中驳斥了这种观点：“因为外面作犹太人的，不是真犹太人；外面肉身的割礼，也不是真割礼。惟有里面作的，才是真犹太人；真割礼也是心里的，在乎灵，不在乎仪文。这人的称赞不是从人来的，乃是

从神来的。”（罗 2:28-29）

286 保罗又补充说，尽管割礼的记号不能使人得救，但它并不是毫无意义。割礼象征着神对所有信靠他之人立约的应许。它代表着神应许的有效性，但神的应许只有借着信心才能成就。

割礼不是新圣约的记号。这是保罗与犹太教信徒争论的焦点，后者坚持认为所有归信基督的人都必须受割礼。但保罗希望犹太教信徒明白，割礼不仅是圣约应许的记号，也是圣约咒诅的记号。所有未能履行旧约条款的人都要从神面前被剪除。然而，基督在十字架上担当了咒诅。因此，那些在新约时代仍然坚持行割礼的人是在退回到旧约的规条中。

耶稣的洗

因此，新约的记号并不是施洗约翰的洗礼，而是耶稣的洗礼。耶稣将这种洁净的仪式与新的约联系起来，而非以色列人。因此，洗礼取代了割礼，成为加入新约群体的外在标志。受洗的人不一定就得救，但他们有神的应许，只要他们信靠神，就可以享有基督里的一切恩惠。

马丁·路德也曾有过受魔鬼攻击的艰难时刻。面对这样的攻击，他大声

对撒但说：“走开！我受洗了！”换句话说，路德凭信心抓住了神透过这个约的记号传达给他子民的应许。这就是洗礼的意义所在：它是将神的圣言戏剧化，是神向所有信他之人的应许之言。保罗说：

你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学，就把你们掳去。因为神本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面，你们在他里面也得了丰盛。他是各样执政掌权者的元首。你们在他里面，也受了不是人手所行的割礼，乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼。你们既受洗与他一同埋葬，也就在此与他一同复活，都因信那叫他从死里复活神的功用。（西 2:8-12）

287

在这里，保罗谈到了一种“不是人手所行的割礼”。他看到了新约的洗礼和旧约的割礼之间直接相关。

洗礼是我们重生的标志，表明我们已经从灵性的死亡中复活，成了新造的人。洗礼本身并不实现这一点，它不过是指向真正成就这工的那一位——圣灵。正如我们用水施洗一样，神也许用圣灵为那些在基督里的人施洗。此外，洗礼表明我们与基督同钉死同复活。从真正的意义上说，我们已经与基督一同死在十字架上，因为他在那里担当了我们的罪。

保罗强调，我们蒙召要与基督一同受苦，不是为了积德，而是甘愿与主一同降卑，以效法他被钉十字架。这也是洗礼的象征意义。保罗写道，除非我们愿意与基督一同受苦，否则就不能与他一同得荣耀。基督预言他忠心的门徒要受逼迫（路 21:16-17）。神的子民蒙召也要这样受苦，但这些苦难比起神在天上为我们积蓄的荣耀，根本不值一提（罗 8:18）。因此，洗礼象征着我们与基督一同受死、复活、受苦、降卑和升高。

宝贵的应许

有些教会认为，只有明确做出信仰告白的成年人才可以受洗。然而，历

288 史上大多数人都认为，正如旧约的圣约应许是赐给亚伯拉罕和他的后裔的，新约的圣约应许则是赐给信徒及其后裔的；正如旧约的记号是赐给信徒和他的儿女一样，新约的记号也是赐给信徒和他们的儿女的。正如洗礼是信心的标志，割礼也曾经是信心的标志，我们不能主张信心的记号不可施于子女。关键在于，割礼和洗礼都不能给人信心。它们所传递的乃是神对信靠他之人的应许。

加尔文认为，圣礼的功效与何时施行无关。就像割礼的情况一样，救恩可能发生在圣礼施行之前、期间或之后。洗礼的有效性也不取决于受洗或施洗的人，而是取决于它所指向的那位应许者的属性。

当我们研究《使徒行传》和早期基督徒群体的生活时，我们发现他们非常重视共同领受主的晚餐。在整个教会历史中，主的晚餐都是核心的圣礼。它源于新约，但我们在旧约的逾越节条例中看到了它的预兆。

改变了的逾越节

耶稣受难前，最后一次要求门徒安排庆祝逾越节，于是他们在一个借来的地方，即一个楼上的房间里一同聚集。这时，耶稣告诉他们说，他很愿意和他们最后一次吃逾越节的筵席（路 22:7-15）。在那天晚上，耶稣更新了传统的圣礼用词，他告诉门徒，饼就是他的身体，要为他们擘开（19 节）。这样一来，他就赋予了旧约中逾越节全新的意义。接着，他又举起逾越节的杯，宣告这是他的血（20 节）。由此他开创了救赎历史的新纪元。在那个楼上房间里，新约诞生了。

我们一般认为，新约时代源于新约书卷的起头——即施洗约翰到来的宣告。但实际上，新约的历史时期其实开始于新圣约确立之时，即耶稣在那个楼上的房间中主领主的晚餐时。正如神曾经用旧约的逾越节提醒以色列民纪念他们从击杀埃及人长子的瘟疫中得救，基督也为教会设立了主的晚餐，提醒教会纪念他为救赎所做的牺牲。

290

主流观点

基督受死是基督教信仰的核心，因此持守主的晚餐至关重要。因此，它在整个教会历史上又成了另一个争议的焦点。十六世纪的改教家们无法就主

的晚餐的意义达成一致，这尤其令人遗憾。尽管加尔文和马丁·路德在神学上非常接近，但他们在主的晚餐的关键方面仍存在分歧。

临在方式

不管是当时还是现在，关于主的晚餐，争论的核心在于基督在圣礼中的临在方式。关于主的晚餐的本质，主流的观点包括罗马天主教、路德宗和加尔文主义者的观点。

罗马天主教的观点被称为“变体论”（transubstantiation）。简单地说，天主教会认为，当神父在弥撒中祝福饼和杯时，发生了一个神迹。普通的饼和杯就转变为耶稣基督真正的身体和宝血。这种学说是基于亚里士多德的哲学形成的。他在尝试定义实在时，将物体的本质属性（essential property）和偶然属性（accidental property）做了区分。我可以通过一支粉笔的颜色和柱体外形认出这是一支粉笔，但我却无法看到它内部最深处的本质。而根据亚里士多德的观点，粉笔的深层核心是它的实质，粉笔的外部特征不过是偶然属性，即它的物理属性。

291 罗马天主教运用这一理论框架解释主的晚餐，提出变体论的教义，认为饼和杯的内在本质变为基督的身体和血，尽管它们的偶然属性（如外观等）并未改变。因此，按照亚里士多德的术语体系，这里发生了双重神迹。因为任何物体的偶然属性都与其实质直接相关。粉笔之所以看起来像粉笔，是因为它具有粉笔的偶然属性。物体的实质与其外部特征之间总是存在着一种完美的关系。然而，在弥撒的神迹中，我们看到的是饼的偶然属性而非其实质，是耶稣身体的实质而非其偶然属性，这便是双重神迹。

但路德反对这种理论，他认为基督的临在并不是取代饼和杯的物质元素，而是以不可见的方式附加到这些东西上。换句话说，基督的身体真实地存在于、伴随于、并寓于主餐的要素之内。这种观点被称为“圣礼的联合”（sacramental union），有时也称为“同质说”（consubstantiation），表明耶稣的身体和血是如何伴随着饼和杯的物质元素存在的。因此，路德坚称，基督

的身体是真实存在于主的晚餐中，这一信念是基于耶稣设立主的晚餐时所说的话：“这是我的身体。”路德称，如果那饼不是基督的身体，那么耶稣绝不会这样说。

而加尔文则强调说，像耶稣这样的物质身体一次只能存在于一个地方，既然耶稣的身体在天上，那么他就不能以物理方式临在在主的晚餐中。然而，耶稣的神性可以同时存在于任何地方。因此，基督在主的晚餐中确实出现了，尽管是以灵的方式。

总之，罗马天主教、路德宗信徒和加尔文主义者都同意，基督在主的晚餐中确实是存在的，但争论的焦点在于他是以物理方式还是以灵的方式临在的。

时间因素

主的晚餐涉及三个时间因素。关于过去，它是纪念主为罪人而死。使徒保罗记述了耶稣在设立主的晚餐时所说的话：

我当日传给你们的，原是从主领受的，就是主耶稣被卖的那一夜，拿起饼来，祝谢了，就擘开，说：“这是我的身体，为你们舍的。你们应当如此行，为的是纪念我。”饭后，也照样拿起杯来，说：“这杯是用我的血所立的新约，你们每逢喝的时候，要如此行，为的是纪念我。”（林前 11:23-25）

292

耶稣在设立主的晚餐时还说：“我不再喝这葡萄汁，直等神的国来到。”（路 22:18）由此我们也看到，主的晚餐也使我们思想将来，那时我们将与主在天上同席，参加羔羊的婚筵。主的晚餐也指向将来。

同时，每当我们领受主的晚餐时，都在席间亲身遇见复活的基督，这也是一种当下的恩典。因此，主的晚餐既存在当下的现实，又包含着对过往事件的纪念，以及对神为他子民所应许之蒙福未来的期盼。

第八部分

末世论

从这一章开始，我们将学习系统神学中的一个分支——末世论。这个词源于希腊语“*eschaton*”，即所谓末后的事。末世论的第一个方面是关于来世以及将我们带进那里的可怕事件——死亡。

死亡是人类遇到的最大的问题。或许我们曾经在内心深处思考过死亡，但我们无法消除人必有一死的意识。我们知道，死亡的幽灵正在等着我们。

死亡的起源

使徒保罗写道：“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。没有律法之先，罪已经在世上；但没有律法，罪也不算罪。然而从亚当到摩西，死就作了王。”（罗 5:12-14）我们看到，在神借着摩西律法颁布之前，罪就已经存在了，这一点可以从在律法颁布之前死亡就已发生的事实中看出来。死亡的事实证明了罪的存在，而罪的事实又证明了律法的存在，这律法从起初就显明在人心里。因此，死进入世界是罪的直接后果。

296

世人将死亡视为是自然秩序的一部分，而基督徒则认为，死亡是堕落秩序的一部分，但它不是人类受造之初的状态。死亡是神对罪的审判。起初，一切的罪都是必死的罪。神对亚当和夏娃说：“园中各样树上的果子，你可以随意吃，只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死。”（创 2:16-17）神警告说，死亡不仅仅指灵性的死亡，也指肉体的死亡。在亚当和夏娃犯罪的当天，他们的肉体并没有死，因为神向他们施恩，让他们受审判之前在世上再活一段日子。然而，他们最终还是死了，归于尘土。

死亡中的盼望

世人都犯了罪，因此人人都有一死。我们都在等候受刑罚的那一天。然而，对于基督徒来说，基督已经担当了一切的刑罚。基督徒将死亡视为从今生进入来世的过渡时刻。保罗在狱中写道：

因为我知道，这事藉着你们的祈祷和耶稣基督之灵的帮助，终必叫我得救。照着我所切慕、所盼望的，没有一事叫我羞愧。只要凡事放胆，无论是生是死，总叫基督在我身上照常显大。因我活着就是基督，我死了就有益处。但我在肉身活着，若成就我工夫的果子，我就不知道该挑选什么。我正在两难之间，情愿离世与基督同在，因为这是好得无比的。然而，我在肉身活着，为你们更是要紧的。（腓 1:19-24）

我们中的许多人会对保罗在这段经文中说的话感到震惊。尽管我们因基督胜过了死亡而欢喜，却仍然惧怕死亡。而对我来说，我不怕死，但我往往惧怕死亡的过程。基督徒不一定会经历没有痛苦的死亡，但我们的保障是，在死时神会与我们同在，并且我们知道死后将会去往何处。因此，保罗写道：“因我活着就是基督，我死了就有益处。”他的一生非同寻常，他能忍受极大的患难是因为他对永生的真理充满信心！他甘愿冒死的风险，因为他生命的每一刻都是为基督而活。在保罗看来，活在世上是服侍基督的方式，而死则是与基督同在的方式。对基督徒来说，死是账户上的收益项。

随后保罗又进一步强调了他对生死的坚定信念：“我正在两难之间，情愿离世与基督同在，因为这是好得无比的。然而，我在肉身活着，为你们更是要紧的。”（腓 1:23-24）保罗渴望继续在地上的事工，但他心系天上。他爱所服侍的人，但他也渴望回天家，因为“离世与基督同在……是好得无比的”。

我们倾向于把生看作好，把死看作不好，但使徒保罗并不这样认为。

他认为二者的区别是好与更好的区别。活着很好。是的，生活充满苦难，有些人甚至因太过痛苦而渴望死；但大多数人尽管有痛苦、心碎和失望，还是愿意活着。生活中有喜乐，因此我们渴望活在世上。然而，对基督徒来说，死是更好的，因为我们会立即与基督同在，这盼望因着基督的复活得到证实。

圣经教导我们，信徒会死亡，但最终会复活。当我们背诵使徒信经说“我信身体的复活”时，是在表达我们对自己身体将要复活的信心。那日，我们的骸骨会复活，正如基督从坟墓中走出来时的身体与进入坟墓时的一样，尽管他的身体已经大大改变。他的身体已经得着荣耀，从必死的变成不朽坏的。保罗说：

但基督已经从死里复活，成为睡了之人初熟的果子。死既是因一人而来，死人复活也是因一人而来。在亚当里众人都死了，照样，在基督里众人也都要复活。但各人是按着自己的次序复活，初熟的果子是基督，以后在他来的时候，是那些属基督的。（林前 15:20-23）

298

我们不知道将来我们在天上会是什么样子，但那时我们肯定能认出彼此。我们将拥有可辨认的身体。将来最好的状态就是荣耀的身体。在地上活着固然好，但最好的还在后面。

从现在到那时之间

神学家们所说的“居间状态”（the intermediate state）是指死亡和最终复活之间的这段时间。基督徒死后，身体会被葬入坟墓，但灵魂会直接去天堂，立即与耶稣基督同在。在居间状态中，每个人都将是拥有灵魂却无身体的存在。但最完美的状态将出现在基督国度完全实现之时，那时我们的灵魂将获得不朽的、得荣耀的身体。

当死亡来临时，我们并不会如某些异端所教导的那样进入某种灵魂沉睡

状态，处于个人无意识的状态并与基督隔绝。圣经的观点是，我们将经历一种不间断的、个人意识的延续，以至于死亡临到的瞬间，我们就能主动处于基督和神的同在之中。我们通常意识不到身体发生的生理衰老，因为我们实际上活在自己的内心世界里——在我们的思想、灵性与灵魂之中。这种个人意识的连续性将持续存在，且将处于更崇高的境界，因为我们将活在基督的临在之中。

保罗的两难困境随着他在死亡中的得胜得以解决，那时他将回到天家，经历与基督同在的益处。

希腊语中表复活的词是“*anastasis*”，其字面意思是“再次站立”或“再次起来”。我们通常倾向于认为，我们将来的复活只是个人存在的延续，那时我们的灵魂将以有意识的状态继续在天上与神同在，而肉体则在坟墓中腐烂。但是，复活其实是指物质身体的复活，它在坟墓中腐朽后，将重新兴起，获得新的生命。

初熟的果子

从一世纪开始，教会就确认了身体复活的教义（*resurrectionis carnis*），这不仅包括基督的身体复活，也包括他子民的身体复活。这一真理在圣经中许多地方都有提及。保罗写道：

如果神的灵住在你们心里，你们就不属肉体，乃属圣灵了。人若没有基督的灵，就不是属基督的。基督若在你们心里，身体就因罪而死，心灵却因义而活。然而叫耶稣从死里复活者的灵，若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。（罗 8:9-11）

有人认为，这段经文仅指我们内在生命的更新或重生，即从灵性死亡的状态中复活，得着属灵的生命。保罗所指当然包含这种概念，但他又补充说，那叫耶稣必死的身体从死里复活的圣灵，也要使我们这必死的身体活过来。保罗曾反复教导这个原则，特别是在他将亚当和末后的亚当基督进行对比时。正如死是借着首先的亚当进入世界，同样地，胜过死亡是末后亚当服

300

侍的果效。保罗认为，基督的身体从死里复活并非一个孤立的事件，而是众多复活事件的开端。基督是许多从死里复活之人初熟的果子（林前 15:20）。

圣经记载了几个在基督复活之前复活的人，包括旧约中撒勒法寡妇的儿子（王上 17:17-24）和新约中拿因寡妇的儿子（路 7:11-15）、睚鲁的女儿（路 8:41-42、49-56）及拉撒路（约 11:1-44）。但这些复活的人后来又都死了。而耶稣的复活却与这些人的情况不同。基督的复活不仅仅是死而复生，他的身体还发生了显著的改变。他当初被葬入坟墓的身体和从坟墓里出来的身体之间存在着连续性，被埋葬的身体也是复活的身体。这一点在之前的复活事件中也同样成立。然而，耶稣的复活还存在着不连续的一面，即他的身体经历了极大的改变。他还是一样的身体，一样的位格，但他的身体已经得了荣耀。

一个关键的教义

在《哥林多前书》中，保罗对基督的复活进行了详细的解释和辩护。对那些对复活持怀疑态度的人，他使用了归谬法进行回应。正如我们之前提到的，这是一种逻辑技巧，即采用反方的前提推导出其逻辑结论，从而证明其荒谬性。在这封书信中，保罗从没有死人复活这一前提出发得出结论说，
301 若没有死人复活的事，基督也就没有复活了（林前 15:13）。因为在普遍否定的情况下，不可能存在个别的肯定。

接着保罗继续说，若基督没有复活，我们就仍在罪中（17 节）。因此，没有复活，就没有基督教信仰。复活的概念对于使徒的整个信仰至关重要。

但许多当代神学家却认为，即使没有基督教中与超自然相关的内容，比如基督的死亡和复活，基督教仍然可以充满活力。例如，鲁道夫·布特曼对《哥林多前书》15 章进行了精辟而深刻的诠释，他清晰地阐述了使徒保罗的观点，但随后却声称保罗搞错了。布特曼与当代教会中的许多人都断言，使徒关于复活核心意义的见证是错误的。

人们可以有一个不相信复活的宗教，甚至可以称之为基督教，但它与圣经中基督的信息和原初的基督教信仰毫无关系。保罗说，没有复活，就没有

基督教信仰；如果没有复活，那么基督徒就比众人更可怜，因为他们将希望寄托在虚假之事上（19节）。

尽管如此，但保罗并没有依据这些基督复活的否定推论来证明其真实性。他指出，基督复活的见证是多方面的——有使徒们的见证，他自己的见证以及五百多个在耶稣复活后看见过他的人的见证（3-8节）。

保罗接着说，基督复活并拥有了荣耀的身体，神成就在基督身上的事，他应许也会成就在所有基督徒身上：“在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活。但各人是按着自己的次序复活：初熟的果子是基督；以后，在他来的时候，是那些属基督的。再后，末期到了，那时基督既将一切执政的、掌权的、有能的都毁灭了，就把国交与父神。”（22-24节）

复活的身体

302

接下来，保罗阐述了我们复活身体的本质：“或有人问：‘死人怎样复活，带着什么身体来呢？’”（35节）换句话说，我们复活后的身体会是什么样子？会和我们死时的身体一样吗？保罗是这样回答的：“无知的人哪，你所种的若不死就不能生。并且你所种的不是那将来的形体，不过是子粒，即如麦子，或是别样的谷。但神随自己的意思给他一个形体，并叫各等子粒各有自己的形体。”（36-38节）保罗用自然界做类比，引用了柏拉图的一个论点：为了结出果实，必须种下种子，而在孕育生命之前，它必须先经历一定程度的腐烂。最终结出的果实看起来完全不像当初的种子。就复活而言，被葬入坟墓的身体就像种子；我们必须先死。但经过死亡，我们的身体会改变。复活的身体就像种子和果实之间那样，既有连续性，也有显著的不连续性——我们地上身体的“种子”和将来荣耀的身体之间虽然有关联，但也有显著的差异。

我们复活的身体仍会是人的身体，而且是可以辨认的。当耶稣复活以后向众人显现时，发生了一些不可思议的事。他并不总能被人立即认出来；例如，在前往以马忤斯的路上，那些遇见他的人起初并没有认出他（路24:13-31）。他们认不出耶稣究竟是因为耶稣的外貌改变了还是因为神隐藏了耶稣的

身份？我们不得而知。同样地，抹大拉的马利亚也没有认出耶稣，直到耶稣喊了她的名字（约 20:11-16）。但当他在马可楼上向门徒显现时，他们立刻认出了他。因此，复活的身体会发生一些变化，但我们不知道变化的程度。事实上，我们不知道耶稣在楼上的房间中显现的身体是他最终荣耀的状态，还是正在经历某些变化。他曾对马利亚说“不要摸我，因我还没有升上去见我的父”（约 20:17），有人认为这表明耶稣荣耀的身体仍在被重塑的过程中。但这只是一种推测。

303 关于复活的身体，我们可以假设，我们依然具备基本的人类能力；我们仍然有思想、意志和情感。主要的区别在于，新的身体不会死亡。我们播下这必死的身體，复活时却要变成不死的（林前 15:53），但这并不是因为我们的身体本身就有不朽的特质。希腊人认为灵魂是永恒的，因此无法灭亡。然而基督徒则相信灵魂是受造物，并非永恒的。我们将来要在天上永远活着，不是因为我们本身就是不可毁灭的存在，而是因为我们因神的旨意得着不朽坏的生命。神不会让我们灭亡。确保我们不朽坏的是神保守的恩典和爱。

保罗在关于复活的论述中，用自然界做类比：

凡肉体各有不同：人是一样，兽又是一样，鸟又是一样，鱼又是一样。有天上的形体，也有地上的形体。但天上形体的荣光是一样，地上形体的荣光又是一样。日有日的荣光，月有月的荣光，星有星的荣光；这星和那星的荣光也有分别。（39-41 节）

保罗告诉我们要环顾四周，观察生命的各种形态，这样我们或许会意识到，还有太多的事尚未发生：

死人复活也是这样：所种的是必朽坏的，复活的是不朽坏的；所种的是羞辱的，复活的是荣耀的；所种的是软弱的，复活的是强壮的；所种的是血气的身体，复活的是灵性的身体。若有血气的身体，也必有灵性的身体。经上也是这样记着说：“首先的人亚当成

了有灵的活人”；末后的亚当成了叫人活的灵。但属灵的不在先，属血气的在先，以后才有属灵的。头一个人是出于地，乃属土；第二个人是出于天。那属土的怎样，凡属土的也就怎样；属天的怎样，凡属天的也就怎样。（42-48 节）

304

最后，保罗提出了他的关键论点：“我们既有属土的形状，将来也必有属天的形状。”（49 节）这就是末日复活的盼望——那时我们都要像基督，因为他要将所得的复活荣耀赐予我们。

当耶稣的门徒求耶稣教导他们祷告时，他就给了他们一个祷告的范例，即主祷文（太 6:9-13）。在主祷文中，耶稣教导他们要向天父祈求说：“愿你的国降临。愿你的旨意行在地上，如同行在天上。”（太 6:10）耶稣在这里为神的子民确立了一个优先事项，即为神国的降临祷告。

问题在于，我们所祈求的神的国是已经显现还是尚未出现？这是基督徒群体中常有争议的问题，但它非常重要，因为国度的概念在圣经中可谓重中之重。旧约学者约翰·布莱特（John Bright）在他撰写的《神的国》（*The Kingdom of God*）一书中说，国度的主题将旧约和新约联系在一起。在旧约中，神很早就开始应许一个将来的国度，在那里他将永远做王，统管万有。然而，这个应许并不否认神现今就掌管着宇宙万有。从创世之初，神就一直在掌权。相反，这应许涉及一切受造物甘愿顺服神的主权。目前，这世上的国——神从创世之初就一直掌权的国度——从根本上说仍在抵挡他这位大君王。

因此，旧约中的应许是一个普世的永恒国度。它的普世性不是说所有人都会得救，而是说所有人都会顺服。有些人会心甘情愿地顺服，会虔诚地屈膝跪拜神。还有些人则是被迫顺服的。有一天，万国万民都将臣服于神所膏立的君王弥赛亚。

306

新约作者们既提到神的国，也提到天国。“天国”一词出现在《马太福音》中，而其他福音书作者，尤其是路加，则采用了“神的国”这一说法。存在这种差异的原因是，《马太福音》是马太以犹太人的身份写给犹太读者看的。犹太人对神的圣名非常敬畏，因此使用了迂回表达法（*periphrasis*），即用一种委婉的方式来转述。如前所述，旧约中的犹太人常用“*Adonai*”（主）的称呼作为对神的代称或委婉表达。同样地，马太提到神的国时也有这种考虑。“天”只是犹太人对“神”的代称。

已然与未然

当今许多自称福音派基督徒的人认为，神的国完全是将来的事，但这种观点没有圣经的依据。它无视教会有关神国的明确教导，而这些教导是新约已经明确阐述过的。事实上，新约一开始就记载了施洗约翰对神的国的宣告：“天国近了，你们应当悔改！”（太 3:2）旧约的先知们的确说到神的国要在将来的某个时刻降临，但到了施洗约翰的时代，神的国即将显现，它“近了”。如果我们仔细研究约翰的话，会发现他的宣告中带有迫切的警告意味，“现在斧子已经放在树根上”（太 3:10）及“他手里拿着簸箕”（路 3:17）。时间不多了，但人们还没有准备好。

不久之后，基督出现也传了同样的信息：“日期满了，神的国近了！你们当悔改，信福音。”（可 1:15）然而，施洗约翰和耶稣的行为却大有不同。
307 约翰生活得很清苦，过着一种完全舍己的生活。他吃蝗虫和野蜜，穿着打扮像旧约的先知。而耶稣却被指责为“贪食好酒的人”（太 11:19）。他去迦南参加婚宴，和税吏一同坐席，这让约翰的门徒中有几个问他说：“我们和法利赛人常常禁食，你的门徒倒不禁食，这是为什么呢？”（太 9:14）耶稣回答说：“新郎和陪伴之人同在的时候，陪伴之人岂能哀恸呢？但日子将到，新郎要离开他们，那时候他们就要禁食。”（15 节）

一次，法利赛人问耶稣神的国何时降临，耶稣回答说：“神的国就在你们心里。”（路 17:21）神的国就在他们中间，因为这国度的王就在那里。还有一次，他说：“我若靠着神的能力赶鬼，这就是神的国临到你们了。”（路 11:20）

因此，施洗约翰首先带来了神国近了的警告。随后耶稣到来，宣告神国已经降临。接着，耶稣的救赎工作在升天中达到高潮，那时他离地升到天上，去接受他荣耀的冠冕，在那里神宣告基督作王了！当耶稣在橄榄山上准备离开时，门徒问他说：“主啊，你复兴以色列国就在这时候吗？”（徒 1:6）他们一直在等待耶稣采取行动，赶走罗马人并建立王国，但耶稣对他们说：“父凭着自己的权柄所定的时候、日期，不是你们可以知道的。但圣灵降临在你们身上，你们就必得着能力；并要在耶路撒冷、犹太全地和撒玛利亚，

直到地极，作我的见证。”（7-8节）

在解答门徒关于神国的问题时，耶稣指出了教会的根本使命。人们会对他的王权视而不见，因此门徒受命要将他的君王身份显明出来！教会的根本使命就是为神的国做见证。我们的大君王现在正在掌权，因此，如果我们认为神的国完全是在未来，就忽略了新约中最重要的一点。我们的大君王已经来了，他开启了神的国，这国最终要在将来完全成就。

关于神国的比喻

308

耶稣常常用比喻来教导门徒，而这些比喻的主题就是神的国。很多比喻都是以“神的国就好像……”开始。它们清楚地表明，神的国具有渐进的特征。这国起初很小，但随着时间的推移它开始扩张，并不断增长，直到包罗万象。耶稣说，天国就像一粒芥菜种，在百种中是最小的（太 13:31-32；可 4:30-32；路 13:18-19）。他还把它比作面酵，放在面里，直到全团都发起来（太 13:33；路 13:20-21）。旧约预言说，天国是一块非人手凿出来的石头，最终将要变成一座大山（但 2:35）。

耶稣还明确指出，作为他的门徒，我们应该先求神的国。他说：“你们要先求他的国和他的义，这些东西都要加给你们了。”（太 6:33）根据耶稣的教导，基督徒生活的首要任务就是先求神的国。这里“先”的希腊语是 *prōtos*，它不仅仅是指顺序上的第一，更是指重要性上的第一。按照耶稣的说法，求神的国是基督徒生活中最重要的任务。

基督已作王

基督是配得承受神国的羔羊，他现在正在作王。神的国度已经开始了，并且在不断增长，但直到基督在人类历史的尽头降临，征服世上所有国度时，这国才会最终成就。到那时，现在看不见的国度将变得可见。但尽管神的国现在还是隐藏的，但它是真实存在的。在它将来最终成就时，现有的受造秩序会被完全更新，基督将在他完全的荣耀中建立他的国度，直到永远。

千禧年的概念由于其末世文学的特点，成为末世论中备受争议的一个话题。圣经中首次明确提到千禧年（即一段延续一千年的时期）的地方是《启示录》20章，并与撒但被捆绑的事件有关：

我又看见一位天使从天降下，手里拿着无底坑的钥匙和一条大链子。他捉住那龙，就是古蛇，又叫魔鬼，也叫撒但，把它捆绑一千年，扔在无底坑里，将无底坑关闭，用印封上，使它不得再迷惑列国。等到那一千年完了，以后必须暂时释放它。

我又看见几个宝座，也有坐在上面的，并有审判的权柄赐给他们。我又看见那些因为给耶稣作见证、并为神之道被斩者的灵魂，和那没有拜过兽与兽像，也没有在额上和手上受过他印记之人的灵魂，他们都复活了，与基督一同作王一千年。这是头一次的复活。其余的死人还没有复活，直等那一千年完了。在头一次复活有份的有福了、圣洁了！第二次的死在他们身上没有权柄。他们必作神和基督的祭司，并要与基督一同作王一千年。

310

那一千年完了，撒但必从监牢里被释放，出来要迷惑地上四方的列国，就是歌革和玛各，叫他们聚集争战。他们的人数多如海沙。（启 20:1-8）

解读末世文学

神学家们在探讨千禧年的问题时，关注的是千禧年的本质以及它与神

国最终成就的时间关系。对这些问题的回答决定了一个人是持“前千禧年论”（*premillennialism*）、“无千禧年论”（*amillennialism*）、“后千禧年论”（*postmillennialism*）还是其他末世论观点。这些观点的英文名称的前缀反映了其支持者对于千禧年何时到来的看法。

《启示录》20章是圣经中唯一提到千禧年的地方。这一事实丝毫不会降低它的重要性，但使其成为争论焦点的是，它出现在一卷具有高度象征性的书中。解释这种文学体裁必须采用与解释其他类型文学时不同的原则。

改教家们确立的释经基本原则是字义解经（*sensus literalis*），意思是负责任的释经家应该始终按照经文原初传达的意思来解经。诗歌文学应该按诗歌来解释，教义文学应当按照教义来解读，以此类推。动词就是动词，名词就是名词，明喻就是明喻，隐喻就是隐喻。

相反，所谓“字句主义”（*literalism*）的解经方式则采用了一种逐字逐句直译的解经方式，它并不适合解释诗歌文学。例如，当《诗篇》作者说“愿大水拍手”（诗 98:8）时，我们并不会理解为河流真的会伸出双手开始鼓掌。我们不会用过于强调字意的方式来解读这些充满诗意的意象。

在解释预言文学时，关键在于，其语言究竟是比喻性的还是普通的散文体，对此教会中存在极大的分歧。有些人认为，为了忠于圣经，我们必须按字面意思来解释圣经中关于未来的预言，但这可能会让我们陷入死循环。

有关千禧年的不同立场

让我们简要看一下不同千禧年立场的主要特点：^①

前千禧年论

前千禧年论教导说，在基督再来之后，将有一个字面意思的地上千年国度。“前”表明了这样一种信念，基督将在千禧年国度建立之前再来。如今，

① 更详细的阐述参见 R.C. Sproul, *The Last Days according to Jesus: When Did Jesus Say He Would Return?* (Grand Rapids, MI: Baker, 2000).

有两种流行的前千禧年论：时代论前千禧年论（dispensational premillennialism）和历史性前千禧年论（historic premillennialism）。

时代论神学是一个完整的教义体系。它最显著的特点是理解圣经预言的特定方式。时代论前千禧年论者认为，旧约中关于以色列国的预言将按字面意思应验在当代的犹太国家中。他们期待按照字面意思重建圣殿并恢复献祭制度。

时代论者的末世论立场是基于这样一种信念：神有两个不同的救赎计划，一个是针对以色列人，另一个是针对教会。传统的时代派前千禧年论教导说，基督将大卫的国赐给犹太人，但犹太人拒绝了，因此大卫的国（即一个犹太国家）的到来推迟到将来的某个时候。他们还认为，我们所知的教会处于所谓的“教会时代”，这是圣经历史的几个主要时期或时代中的一个。教会时代是基督第一次降世和将来国度降临之间的一段插曲。时代论前千禧年论者认为，教会最终会在世界上失去影响力，在教会时代的末期背道，直到基督再来时才会恢复。最后，基督将再来，在大灾难之前将圣徒提到天上。

312

基督这次再来接他的子民升天被认为是他两次再来中的第一次。他第一次再来时会接他的子民升天，拯救他们脱离大灾难的痛苦和逼迫。随后基督会再来建立他的国度。他将统治一个犹太政治王国，它的首都设在耶路撒冷，并且这国将持续一千年。在这期间，撒但将被捆绑，圣殿将被重建，旧约的献祭制度将被恢复。在这一千年将尽之时，撒但将被释放，基督和跟他的人将在耶路撒冷遭受攻击。这时，基督将从天上降下审判，灭尽他的仇敌，审判恶人，并启动最终的永恒秩序。

这种版本的时代论前千禧年论（即教会在大灾难之前被提）是福音派中最受欢迎的版本。还有其他一些版本认为被提的时间是在大灾难的其他阶段，但其他方面没有变化。然而，尽管灾前被提（the pretribulation rapture）的观点很受欢迎，因为它使基督徒有了逃避末后灾难的盼望，但我在圣经中找不到丝毫的证据可以支持它。

历史性前千禧年论则稍有不同。它教导说，教会是基督国度的初始阶段，就如旧约先知预言的那样。教会在历史上偶尔会得胜，但最终并没有达

成使命。随着教会时代的结束，全世界的邪恶与日俱增，教会终将失去影响力并陷入败坏。教会将经历一个全球性的、前所未有的艰难时期，即“大灾难”（the great tribulation），这将标志着我们所知的历史的终结。在大灾难结束时，基督将会再来提接他的教会，使死去的圣徒复活，为义人申冤，这一切都在转眼之间。随后，基督将与他荣耀的圣徒一同降临地上，展开哈米吉多顿大战（battle of Armageddon），捆绑撒但，并建立一个全球性政治王国，基督将在耶路撒冷作王一千年。在千禧年结束时，撒但将得释放，并掀起一场针对基督国度的大规模叛乱。最终，神要在烈火中施行审判，拯救耶稣和众圣徒，随后恶人要复活接受审判。

无千禧年论

无千禧年论在某些方面与前面所说的两种前千禧年论有共同之处，它认为教会时代就是旧约预言的国度时代。新约教会已成为神的以色列。无千禧年论者认为，撒但被捆绑发生在耶稣在地上侍奉期间；在福音传遍世界的过程中，撒但受到了制约，这种制约一直持续至今。由于基督现在就在信徒的心中掌权，他们对自己生活的文化中有一定的影响力，但他们不会改变文化。越是临近末期，邪恶就越会加速增长，导致大灾难和一个敌基督者的出现。基督要再次降临，终结整个人类的历史，复活并审判所有的人，建立永恒的秩序。在永恒中，得救者可能在天上，也可能在完全更新的地上。

后千禧年论

后千禧年论有几个显著的特征。首先，它认为基督的弥赛亚国度是他早期在地上的事工中建立的，应验了旧约的预言——教会就是以色列。其次，神的国本质上是救赎性的、属灵的，而不是政治的、物质的。第三，神的国将在历史上发挥变革性的影响力，有些人认为这是后千禧年派末世论最显著的特征。后千禧年论对耶稣基督的教会将对文化和世界产生积极、救赎性影响持乐观态度。尽管教会有时会软弱和堕落，但它最终会胜过这个世界的

邪恶，因此神的国会逐渐在地上扩张。这一切将借着基督作王得以实现，但他的肉身不会到世间来。最后，后千禧年论者相信大使命终将成功实现。后千禧年论者与无千禧年论者和前千禧年论者之间的区别在于，他们相信圣经教导的大使命在教会时代将会成功实现。

正如持其他观点的人一样，后千禧年论者之间也存在分歧。还有一种被称为前世主义（preterism）的观点也引发了不少争议，它分为“全前世主义”（full-preterist）和“部分前世主义”（partial-preterist）两种形式。

前世主义

部分前世主义者认为，许多关于将来的预言在一世纪就已应验了——主要是在公元七十年耶路撒冷被毁的事件中。大多数部分前世主义者认为，《启示录》的前二十章已经发生了，而最后两章尚未实现。部分前世主义者倾向于持后千禧年论的观点，认为千禧年（并非字面意思的一千年）始于基督的第一次降临。

相比之下，全前世主义者则教导说，**所有**有关基督降临的预言——包括千禧年和末后的审判——在一世纪就都已应验。全前世主义被认为是异端，因为它否认了圣经中的一个基本真理：君王的再来。

无论我们持何种末世论观点，都必须有谦卑的态度，因为我们并不知道将来的事。我们都可以回顾过去，但我们不知道神对将来的计划。我们必须谦卑地承认，我们的末世论观点可能并不准确。与此同时，新约中的许多教义教导都与将来的事有关，因此，我们如何理解神对将来的应许，对我们个人的信心和参与基督赋予教会的使命有着巨大的影响。

自 1948 年以色列建国之后，许多基督徒开始听从瑞士神学家卡尔·巴特的建议，一手拿着圣经，一手拿起报纸。犹太人的成功复国以及 1967 年犹太人收复了耶路撒冷引发了人们对末世以及耶稣再来的高度关注。原因是耶稣在橄榄山讲论中预言了圣殿和耶路撒冷城被毁。在那段讲论的结尾，耶稣这样说道：“耶路撒冷要被外邦人践踏，直到外邦人的日期满了。”（路 21:24）

圣经的教导

这段经文是四福音书中唯一出现“外邦人的日期”这个词的地方。然而，保罗在写给罗马人的书信中也有一个类似的词，激起了人们对将来之事的极大兴趣：“以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了。”（罗 11:25）这里保罗指的是那些拒绝弥赛亚的犹太人以及接到以色列这圣洁之根上的外邦人。他继续说，神不会永远丢弃犹太人，在“外邦人的数目添满了”之后，神要在以色列人中间成就一项未来的工作。

根据这两段经文，1948 年和 1967 年发生在中东的事件让许多人得出这样的结论：我们正处在救赎历史末期的起头，基督再来的日子近了。新千年的临近又加剧了这种猜测。那时人们对耶稣再来的期待达到了狂热的程度。直到今天，基督再来仍是一个备受关注的话题。

316

我们之前已经说过，新约中的许多教义都与神国的未来有关，而对神的子民来说，没有哪个预言比耶稣再来更重要。主所应许的再来是基督徒有福的盼望，但耶稣再来的时间和方式却一直是个备受争议的问题。

在《使徒行传》的开头，我们看到耶稣将要离开世界：

说了这话，他们正看的时候，他就被取上升。有一朵云彩把他接去，便看不见他了。当他往上去，他们定睛望天的时候，忽然有两个人身穿白衣，站在旁边，说：“加利利人哪，你们为什么站着望天呢？这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。”（徒 1:9-11）

新约中有很多关于耶稣再来的预言，并且这些预言都包含一些特别之处。首先，我们确信基督会亲自再来。其次，他的再来将是可见的。第三，他的再来将充满荣耀，届时将有庄严的角声响起。我们可以在《使徒行传》1章中看到这三点。第11节断言“这……耶稣”——就是使徒亲眼看见他离开的那一位——要“怎样再来”。换句话说，耶稣再来的方式将与他离开的方式类似。他的离开是可见的，他在荣耀中驾云升天；因此，他在世界的末了再来时同样是可见的、荣耀的。

关于基督再来的理论

然而，尽管有这些明确的预言，但基督个人的、可见的、荣耀的再来
317 仍然是一个有争议的话题，这主要是由于高等批判的影响。我在拙作《耶稣所说的末日》（*The Last Days according to Jesus*）中，总结了伴随新约文献可靠性和耶稣教导遭受空前攻击而出现的一些批判理论。^①例如，阿尔伯特·施韦泽（Albert Schweitzer）在他探索历史上的耶稣时声称，耶稣曾期待神的国在自己有生之年能最终成就，这就是他差遣七十个门徒出去传道的（路 10），但后来这一切没有发生，于是他很失望。按照施韦泽的说法，在耶稣的心目中，神国降临的关键时刻很可能是他进入耶路撒冷的那一刻，但当神的国没有到来时，耶稣甘愿被钉死在十字架上。他随后呼喊说“我的神，我的神，为什么离弃我？”（太 27:46），表明他的理想破灭了。

还有些学者认为，新约作者和耶稣自己都期待并教导说，耶稣会在第

^① R.C. Sproul, *The Last Days according to Jesus: When Did Jesus Say He Would Return?* (Grand Rapids, Mich.: Baker, 2000).

一代基督徒还活在世上时再来。但这并没有发生，于是他们说，我们大可放心地将新约文献视为不可靠而将其摒弃，并将耶稣仅仅理解为爱的典范。为了回应这种批判理论，陶德（C.H. Dodd）提出了“已实现的终末论”（realized eschatology），意思是新约中所有关于将来和基督再来的预言实际上在一世纪就已实现。至于耶稣的某些话，诸如“站在这里的，有人在没尝死味以前必看见人子降临在他的国里”（太 16:28），陶德认为，耶稣指的不是他将来的再来，而是指他在登山变像、复活和升天时的荣耀显现。

最有争议的一段经文是在耶稣的橄榄山讲论中，特别是《马太福音》中的描述，其中耶稣描述了将来的事件，包括圣殿和耶路撒冷的覆灭以及他的再来。耶稣的门徒问他说：“请告诉我们，什么时候有这些事？你降临和世界的末了有什么预兆呢？”（太 24:3）耶稣直接回应门徒的提问说：“我实在告诉你们，这世代还没有过去，这些事都要成就。”（34 节）基督似乎是在明确说这些事都将发生在一代人的时间内，在犹太人的俗语里，一代大约是四十年。如果基督被钉十字架发生在公元三十年左右，那么人们会期待这个预言将在公元七十年左右应验，而这恰好是圣殿被毁和耶路撒冷城被罗马人攻陷的日子。

318

批判家认为，尽管圣殿被毁，圣城沦陷，但耶稣并没有再来，这就显明他是个假先知。然而，没有什么比这些具体的预言更能清楚地证实耶稣基督的身份和诚实了。他所预言的事对犹太人来说完全不可想象，因为他们认为神的圣殿和圣城坚不可摧。然而，耶稣在这些事件发生之前就明确给出预言。具有讽刺意味的是，这段经文本可以作为基督和圣经文献可靠性的铁证，但批评家们却用它来否定新约的可靠性和耶稣的诚实。

关于这段经文，福音派人士认为，耶稣在橄榄山讲论中所说的**世代**并非指人的寿命或一个特定的时间周期，而是指某一类人。换句话说，这里的**世代**是指在耶稣时代生活在耶路撒冷的人，他们在所有这些事件发生时还活着。这是对经文的一种可能的解释，但可能性并不大，因为**世代**一词在四福音书中一直指特定的一群人。

还有些人则认为，《马太福音》24 章 34 节中的“这些事”仅指前面说到的两个事件，即圣殿和耶路撒冷被毁。全前世论认为，耶稣确实在公元七十

年回来了，所有关于基督再来的预言都在他对耶路撒冷施行审判时以一种不可见的方式应验了。全前世主义者认为，圣经预言经常采用灾难性的比喻。

319 例如，在旧约中，先知用月亮变为血（珥 2:31）这样的措辞来形容神对罪恶之城的审判，而新约也用同样的语言来描述耶稣的再来（太 24:2）。他们相信，耶稣在公元七十年就已经审判了犹太民族，这意味着犹太教的终结。这是末后的审判，但并非历史的终结，而是犹太时代的终结，同时也是外邦人时代的开始。

但全前世主义的问题在于，新约中还有其他经文表明，我们完全有理由盼望耶稣将来会亲自以可见的方式再来。然而，我认为必须认真考虑部分前世论的观点——公元七十年确实发生了一个重大事件。我深信，在橄榄山讲论中，耶稣实际上是在预言他的审判要临到以色列人，但我认为他所指的并不是他国度的最终成就。

说到底，没有人确切知道耶稣什么时候再来。然而，作为神的子民，我们拥有有福的盼望，并完全有理由相信耶稣话语的真实性。他的应许永不落空，我们期待着将来他亲自以可见的方式在荣耀中再来。

十九世纪的德国哲学家尼采宣布上帝已死。由此，知识界出现了一种前所未有的乐观精神，这对欧美文化产生了巨大影响。许多人相当认同尼采的宣告。这个消息标志着人文主义取得了重大胜利，他们认为，它使人类摆脱了对超自然神灵的依赖，转而依赖科技和教育。人们期待借此消除疾病、战争、愚昧以及所有困扰人类文明的苦难。

十九世纪的法国哲学家孔德（Auguste Comte）认为，人类历史可以分为三个阶段：婴儿期、青春期和成年期。他在描述西方文明发展史时说，在婴儿期，人们用宗教来定义自己的生活，但随着文明进入青春期，人们用形而上学的哲学取代了宗教。他说，直到科学时代来临，文明才真正迈入成熟期。而对科学所能取得成果的乐观估计激起了人们极大的喜悦。第一次世界大战被视为是这种进化乐观主义的巨大绊脚石，但即便是那些对战争爆发感到失望的人也坚持着他们以人为本的盼望，宣称这场冲突是“终结一切战争的战争”。当然，他们没有预料到第二次世界大战的浩劫，也没有预料到让－保罗·萨特以及阿尔贝·卡缪（Albert Camus）等人的作品中无神论存在主义的悲观哲学会出现。十九世纪乐观主义精神的核心其实是这样一个被认为是好消息的认知：既然没有神，就没必要害怕末后的审判；既然没有末后的审判，就不必承担道德责任。

一个轻看神的时代

当我们思考今天这个时代的悲观主义时，我们认识到，十九世纪的乐观主义已经发生了根本性的转变。如今，人类的出现被视为宇宙中的偶然事件，正不可逆转地走向虚无的深渊。今天虚无主义的存在主义者认为，如果

人最终不需要对自己的生活负责，只能意味着他的生命最终没有价值。昔日的乐观已化为苦涩的阴郁，于是文化转向毒品与其他逃避手段，以回避“人生不过是徒劳挣扎”这一可怖的观念。

与这一切形成对比的是新约和耶稣的明确教导，即我们的生命是有意义的，我们需要对自己的生活负责——这些真理是每个人无须哲学研究和反思就知道的。人们在内心深处都有一种对神的意识。创造主赐给每个人良心，让他们知道要对自己的生活方式负责。将来有一天，神要照着他神圣律法的要求审判男人女人。

当初使徒保罗在雅典时注意到一座祭坛，是为一位“未识之神”设立的。因此，他在那个时代的哲学家面前说：“你们所不认识而敬拜的，我现在告诉你们……世人蒙昧无知的时候，神并不监察，如今却吩咐各处的人都要悔改。”（徒 17:23、30）保罗的命令是针对所有人的。长久以来，神一直忍耐人的种种悖逆，但救赎历史的一个关键时刻已经到来，人们愈发需要迫切悔改。保罗继续说道：“因为他已经定了日子，要藉着他所设立的人按公义审判天下，并且叫他从死里复活，给万人作可信的凭据。”（31 节）

322 人们这样回应保罗的话：“众人听见从死里复活的话，就有讥诮他的，又有人说：‘我们再听你讲这个吧！’于是保罗从他们当中出去了。但有几个人贴近他，信了主，其中有亚略巴古的官丢尼修，并一个妇人，名叫大马哩，还有别人一同信从。”（32-34 节）

如今情况并没有改变。当我们告诉人们神已经定了日子，要按公义审判世人时，他们会一笑了之。在雅典，只有几个人认真听了保罗的话，今天也少有人信。

使徒见证的核心内容之一是宣告神已经定了审判的日子。这日子不是使徒设立的；事实上，它甚至不是耶稣设立的，尽管耶稣经常提到它。它深深根植于旧约，旧约曾警告人们，有一天那位审判天地的主将要鉴察万人。

一年前，我在某大学教授哲学时曾讲到康德（Immanuel Kant）对上帝存在的传统观点的批判以及他基于对“定言命令”（the categorical imperative）的理解而提出的替代观点。康德认为，每个人的良心中都有一种“应该”的意识，这种意识推动着道德伦理的发展。他提出了一个问题，

这种“应该”的意识是否毫无意义。如果这种道德意识没有根基，那么任何试图构建有意义的伦理的尝试都会失败。而缺乏有意义的伦理，文明就无以为继。康德说，为了使这种对错的意识有意义，必须有公平；换句话说，正义必须得到奖赏，而邪恶必须受到惩罚。然而，很明显，正义并不总是占上风，这促使康德提出了一个问题，为何恶人猖獗而义人受苦？他得出的结论是，既然正义在今生不会完全实现，那么人死后就必定有某种形式的存续形式，以便正义得以伸张。令我惊讶的是，后来我得知，班上的一位学生仅仅是听了康德关于最后审判的推测就归信了基督。

然而，对耶稣而言，末后的审判并非一种推测，而是神圣的宣告。他经常警告众人这个确定的事实，例如他曾说：“我又告诉你们：凡人所说的闲话，当审判的日子，必要句句供出来。”（太 12:36）这让人联想到先知以赛亚，当他面对神的圣洁时，立即深深地意识到自己的不配，以至无地自容，于是他说：“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中……”（赛 6:5）如果我们的闲话将来都要受审判，何况我们有意说的每一句话呢？ 323

多年后，我遇到了一位我教过的学生，他后来继续读了神经科学。在我们的交谈中，他回忆起我关于康德和最后审判的讲座。接着，他从科学的角度向我解释了大脑的功能。他解释说，我们所有的经历都会被记录在大脑里。事实上，他说，要保存人类大脑中记录的所有数据需要一台像一栋楼大小的计算机。然后，他将自己的科学理解与末后的审判联系起来说，说神在审判日那天神会重放每个人大脑中记录的所有经历——每一个想法、言语和行为——如此清晰的证据让人无可辩驳。我这位学生的比喻意在说明，无论我们是否存在有意识的大脑记录，神知道我们一切的所思所想、所作所为。

耶稣的教导

大多数讲道都有高潮部分，耶稣的登山宝训也是如此。在这段讲道的结尾，耶稣说：

324

你们要防备假先知，他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼。凭着他们的果子，就可以认出他们来。荆棘上岂能摘葡萄呢？蒺藜里岂能摘无花果呢？这样，凡好树都结好果子，惟独坏树结坏果子。好树不能结坏果子，坏树不能结好果子。凡不结好果子的树，就砍下来丢在火里。所以，凭着他们的果子，就可以认出他们来。（太 7:15-20）

许多福音派信徒并未重视耶稣曾说过末后的审判，但他确实谈到过，而且他说，各人要按照自己的行为受审判。我们十分强调圣经中唯独因信称义的教义，但有时候我们对因信得救而非因行为得救太过兴奋，以致误以为行为对神来说无关紧要。然而，在这里我们看到，审判是按照个人的行为进行的。在末后的审判中，神也是照着各人的行为奖赏各人。作为基督徒，我们因着奖赏将按着各人顺服的程度赐下而大得勉励。因此，行为极其重要，因为人一切的善行和恶行都要受审判。

耶稣接着说道：

凡称呼我“主啊，主啊”的人不能都进天国；惟独遵行我天父旨意的人，才能进去。当那日，必有许多人对我说：“主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？”我就明明地告诉他们说：“我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！”（21-23 节）

在末后审判的日子，很多人会声称认识耶稣，坚持称他为“主”。他们会说自己有好行为，参加过教会活动，然而耶稣却明确地说，他从来不认识他们。

在《马太福音》的后面，耶稣又讲了一个关于天国的比喻：

325

那时，天国好比十个童女拿着灯，出去迎接新郎。其中五个是愚拙的，五个是聪明的。愚拙的拿着灯，却不预备油；聪明的却

拿着灯，又预备油在器皿里。新郎迟延的时候，他们都打盹、睡着了。半夜有人喊着说：“新郎来了，你们出来迎接他！”那些童女就都起来收拾灯。愚拙的对聪明的说：“请分点油给我们，因为我们的灯要灭了。”聪明的回答说：“恐怕不够你我用的，不如你们自己到卖油的那里去买吧！”她们去买的时候，新郎到了；那预备好了的，同他进去坐席，门就关了。其余的童女随后也来了，说：“主啊，主啊，给我们开门！”他却回答说：“我实在告诉你们：我不认识你们。”所以，你们要警醒，因为那日子、那时辰，你们不知道。（太 25:1-13）

我们的主向我们和这个世界发出了严肃的警告。神已经定了日子，也设立了一位审判官，这审判官就是主自己！当我们站在审判台前，最好已经做好预备。

在前一章里，我们探讨了新约中末后审判的话题，这是耶稣自己的教导。末后的审判绝不是对人的随意评估，而是发生在天国法庭的背景下，在那里，审判全地的主必鉴察我们的一切行为。在审判结束时，将根据受审者是否披戴基督的义，最终宣判“有罪”或“无罪”。凡属基督的要得赏赐，而不属基督的要受刑罚。

末后的审判将由一位完全公义公平的审判官进行，因此绝不会有任何随意或不公之处。我们将要面对神的审判，这审判或是基于我们的行为，或是基于基督的作为。我们哪怕犯过一项罪，哪怕冒犯过一次神的圣洁——所有人必定都有过——就迫切需要基督。正如《诗篇》作者在很久以前的祷告：“主耶和華啊，你若究察罪孽，谁能站得住呢？”（诗 130:3）答案显而易见：没有人。但坏消息是，主耶和華确实要究察罪孽。而蒙福的人则是主不算为有罪的人。这正是福音的核心。

按照所领受的启示

既然末后的审判是完全公平的，圣经清楚地表明，这事必照我们所领受的启示之光来进行。那么，那些从未听过耶稣基督福音的无辜之人将面临怎样的结局呢？答案是，神绝不会惩罚无辜的人。无辜的人无须惧怕神的审判。然而，根据新约的教导，世上没有无辜之人。在神的审判台前，没有人可以说“我从没有得到任何启示”；这其实是《罗马书》1章的要义。在那里，保罗写道，神的忿怒倾倒在一切不虔不义的人身上，因为他们抵挡自然界中显明的关乎神的认识。他们偏离正道，拒绝尊神为神。因此，没人能在神的审判台前声称他不知道有神。

327

在末后的审判中，那些从未听说过耶稣的人不会因为拒绝耶稣而受刑罚。神按照每个人所得的启示之光施行审判。如果有人从未听说过耶稣，让他们为拒绝耶稣负责就是不公平的。然而，需要指出的是，耶稣来找寻的那些人已经被神定罪并处于审判之下——不是因为他们拒绝了他们不认识的耶稣，而是因为他们拒绝了通过自然启示而认识的父神。即便没有圣经，诸天也在述说神的荣耀（诗 19:1；罗 1:20）。事实上，我们的良心本身也见证了我们知道神是谁，也见证了我们违背了他的律法（罗 2:15）。

我们在末后审判中的结局是无法改变的。许多人希望死后还有第二次机会，哪怕是在一个神秘的炼狱中还清罪债，然后进入天堂也行。但圣经并不支持这种盼望。相反，圣经明确告诉我们：“按着定命，人人都有一死，死后且有审判。”（来 9:27）

地狱

328 关于末后的审判，最让我们感到不安的是有关地狱的教义。当我还在神学院读书时，有一位学生曾问约翰·格斯特纳（John Gerstner）教授说，如果我们进了天堂，却发现我们所爱的一些人在地狱里，我们如何还能欢喜快乐呢？格斯特纳博士回答说，我们不会因此感到悲伤，反而会欢喜，因为这将会彰显神的荣耀，证明他的圣洁是公义的。学生们听了都大吃一惊，但我反复思想他的话，明白了他的深意。当我们还在这必死的身體里时，尽管我们对基督有几分爱，但基本的情感仍是根植于这世界。我们更关心家人朋友的福祉，而不是神公义的彰显。但当我们在荣耀中进入天堂时，这情形将彻底改变。

我们可以想象一下，如果耶稣站在房间的一边，代表绝对的正义，而希特勒站在另一边，代表绝对的邪恶，我们会把一个我们认为正义的朋友放在哪个位置呢？我们不得不将我们的朋友安排在靠近希特勒的地方，尽可能远离基督。事实上，在这个例子中，房间必须是无限大的，因为耶稣是完全无罪的，所以基督与罪人之间的鸿沟是无法衡量的。在我们堕落的参照系中，我们可以认识到希特勒的邪恶，但耶稣完全的义却是我们难以想象的。因

此，我们很难想象神在施行公义时竟会将我们所爱的人送进地狱。

新约将地狱描绘为幽暗的硫磺火湖和禁闭灵魂的牢狱。例如：

他们上来遍满了全地，围住圣徒的营与蒙爱的城，就有火从天降下，烧灭了他们。那迷惑他们的魔鬼被扔在硫磺的火湖里，就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜受痛苦，直到永永远远。

我又看见一个白色的大宝座与坐在上面的，从他面前天地都逃避，再无可见之处了。我又看见死了的人，无论大小，都站在宝座前。案卷展开了，并且另有一卷展开，就是生命册。死了的人都凭着这些案卷所记载的，照他们所行的受审判。于是海交出其中的死人；死亡和阴间也交出其中的死人。他们都照各人所行的受审判。死亡和阴间也被扔在火湖里，这火湖就是第二次的死。若有人名字没记在生命册上，他就被扔在火湖里。（启 20:9-15）

329

我怀疑地狱是否真的是硫磺火湖，但无论它是什么，人们为了能离开那里宁愿倾尽所有。一个象征所指向的现实总是能超越象征本身，因此我们不能因为新约关于地狱的语言是象征性的就稍感安慰。如果它是象征性的表达，那么现实必定比象征更可怕。

我们常听人说：“我的生活就是人间地狱！”但这只是一种夸张的说法，因为一个人的生活无论多么糟糕，都远远比不上地狱的可怕。一个人即便处在极其深重的苦难中，也依然享受着全能神恩典的许多益处，而这些益处在地狱里则彻底被剥夺了。地狱在某种意义上是与神隔绝，但不是绝对意义的隔绝。它是与神的恩典、看顾和爱隔绝，但并非与神本身隔绝。对于那些在地狱里的人来说，最大的问题不是魔鬼，而是神。神在地狱里，主动刑罚恶人。因此，我们得救是从神的手中得蒙拯救，是从他的忿怒和刑罚中得蒙拯救。

新约还教导说，地狱里有不同程度的刑罚，就像天堂里有不同程度的奖赏一样。有人曾经说过，在天堂，每个人都福杯满溢，但各人杯的大小并不一样。耶稣常常将多得赏赐的人和少得赏赐的人区分开来。

330 当某个杀人犯被判处多次终身监禁时，我们会觉得这有点多余。毕竟，人只有一条命。然而，从法律的角度来看，每一项罪行都是一个独立的犯罪事实，因此应该分别受惩罚，这一原则在永恒中同样适用。我们或许无法对犯下七起谋杀案的罪犯施以七倍的惩罚，但神却可以；而杀害七人所受的刑罚将是杀害一人的七倍。神公义的惩罚与报应是完全的，使人所受的刑罚与罪相称，因此保罗警告我们，不要为自己积蓄忿怒，以致神震怒（罗 2:5）。耶稣呼召我们要积攒财宝在天上。相反，保罗说，那些不在天上积攒财宝的人是在地狱里积蓄刑罚，从而加重他们将要受到的审判。

近年来，在福音派圈子内，一种名为灵魂寂灭论（annihilationism）的异端教义悄然抬头。它认为，在末后的审判中，信徒要从死里复活并得到奖赏，而恶人仅仅会寂灭。换句话说，他们将不复存在，这就是对他们的刑罚——失去生命。从历史上看，基督徒相信，根据圣经的教导，地狱的刑罚是可以感知的，而且永无止境。地狱中的罪人甚至渴望灵魂寂灭，渴望不复存在，因为任何事都比每天面对神的惩罚要好得多。

归根结底，我们不知道地狱的细节。而且我们必须承认，我们并不想知道。但如果我们愿意认真对待耶稣和使徒的教导，就需要认真看待地狱的教义。如果我们确实相信圣经中关于地狱的见证，这不仅会改变我们的生活方式，也会改变我们实现教会使命的方式。

今天有许多人质疑死后是否有生命。他们嘲笑我们这些相信永生的人说，我们对天堂的盼望不过是自己欲望的投射。他们质疑我们为何会认定来生一定比今生更好。

身为基督徒，我们的回答是基于基督的见证，这包括他的复活和他的教导。耶稣说：“复活在我，生命也在我；信我的人，虽然死了，也必复活。”（约 11:25）在被卖那一晚，耶稣在楼上房间的讲论中说：“你们心里不要忧愁，你们信神，也当信我。”（约 14:1）他在这段话的开头用了一个命令句：“不要……”这意味着一种责任。我们受命不要为自己在天上的未来感到忧虑。耶稣还说：

在我父的家里有许多住处；若是没有，我就早已告诉你们了。
我去原是为你们预备地方去。我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去，我在哪里，叫你们也在那里。我往哪里去，你们知道；那条路，你们也知道。（约 14:2-4）

耶稣与门徒在一起，但他很快就要离开他们，于是门徒很忧愁。但耶稣安慰了他们，并向他们保证说：“我若去为你们预备了地方，就必再来接你们到我那里去，我在哪里，叫你们也在那里。”换句话说，如果天堂只是门徒所依靠的虚假盼望，那么耶稣必会纠正他们的错误。但这一切都是真的，耶稣去就是要为他们在天上预备地方。这是基督对他子民的应许：凡信靠基督的人，他在父家里已经为他们预备了地方。因此，我们有充分的理由相信，天堂是真实存在的。

应许的快乐

在《约翰一书》中，我们可以稍微了解到我们将来的状态是怎样的：

你看父赐给我们是何等的慈爱，使我们得称为神的儿女；我们也真是他的儿女。世人所以不认识我们，是因未曾认识他。亲爱的弟兄啊，我们现在是神的儿女，将来如何，还未显明；但我们知道，主若显现，我们必要像他，因为必得见他的真体。凡向他有这指望的，就洁净自己，像他洁净一样。（约壹 3:1-3）

这是新约中最重要的末世论经文之一，甚至可以说是最重要的。它向信徒应许说，我们将在天堂享有祝福的顶峰，即“荣福直观”（the beatific vision），其拉丁文为“*visio Dei*”。英文 beatific（至福）一词与 beatitude（八福）一词的词根相同。后者是耶稣在山上宝训中的用词，他在那里宣告了有福的神谕（太 5:3-12）。这些都是幸福的应许，是一种超越任何世俗快乐和幸福的极致喜乐。当神将祝福赐予人的灵魂时，那是一种至高的喜乐和满足。《约翰一书》提到的这种荣福直观指的正是这种祝福。这异象如此奇妙，以致它本身带来的祝福就能让人完全满足。

333 荣福直观就是直接看见神。约翰说，我们现在还不知道将来在天上我们会怎样，但有一件事我们是知道的，就是我们必要像他，因为我们必看见他的**真体**。我们不仅会看见神间接的显现——燃烧的荆棘或者云柱和火柱——还要看见神不加遮蔽的本体。神许可摩西略微瞥见他经过的荣耀，却不许他看见自己的面（出 34:5-7）。这世上的每个凡人都绝对禁止与神面对面的接触。我们蒙召要将自己献给一位我们从未见过的神。我们侍奉的是一位我们看不见的主，然而，神应许我们，我们终有一天会看见他。在八福中，神不是应许那些怜恤人的、虚心的或使人和睦的人得见神。相反，耶稣说：“清心的人有福了，因为他们必得见神。”（太 5:8）我们不能看见神的原因与我们的眼睛无关，而与我们的**心**有关。然而，当我们进入荣耀中，得以

完全成圣时，那阻挡我们直接看见神的障碍就除去了。

当我在电视上观看一场篮球比赛时，我看的真是篮球比赛吗？我没有在比赛现场，比赛在几英里之外举行。而我看的是电视转播，是比赛现场的再现。比赛和我之间有一个媒介，我可以通过这个媒介来了解比赛的进程。媒介好像一个中介；在这个例子中，它将某地的影像传到另一个地方。当我在电视上观看比赛时，我看到的只是比赛的影像。如果我真的在比赛现场，那么赛场的灯光会将这些画面传给我的眼睛。然而，即使我有完美的视力，但如果我被锁在一个没有光的房间里，我也看不到任何东西。我们要看见，就必须有光和影像。

甚至我们的视力也是通过媒介获得的。爱德华兹曾说过，在荣耀中，我们的灵魂能直接认识那位不可见的神。我们不知道这将如何发生，但透过神的话我们知道，我们在天上灵魂中的喜悦是因为看见了他的真体才有的。

天上的特点

334

使徒约翰在《启示录》里记录了他在拔摩海岛上所见的异象。在那异象中，基督将很多事情显给约翰看，包括新天新地：

我又看见一个新天新地，因为先前的天地已经过去了，海也不再有了。我又看见圣城新耶路撒冷由神那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。我听见有大声音从宝座出来说：“看哪，神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民。神要亲自与他们同在，作他们的神。神要擦去他们一切的眼泪，不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。”（启 21:1-4）

我们从这段经文知道，天上没有海洋，如果从字面意思来理解，这可能会让喜欢海滩的人感到失望。然而，对希伯来人来说，海洋是暴力的象征。以色列的海岸线多礁岩，地势崎岖不平且波涛汹涌。此外，海洋是外敌侵略

的入口，地中海附近还会有恶劣的天气。在所有的希伯来诗歌中，海洋是负面的象征，而河流、泉水和井是正面的形象。因此，我们认为，约翰的异象是指将不会再有剧烈的自然灾害。

天上也不会有眼泪。我们通常会将眼泪与哀伤和忧愁联系在一起。许多人会记得童年时，当我们伤心时，母亲来安慰我们，她会用围裙擦干我们的眼泪。但第二天我们可能又会哭泣，需要再次得到安慰。然而，当神为我们擦去眼泪时，我们就永远不会哭泣了，因为所有让我们哭泣的事都被除去了。那里再不会有死亡、忧伤或痛苦，因为以前的事都过去了。

335 随着约翰进一步的描述，我们又了解到一些关于天堂的惊人的情况，比如天上是什么样的以及它不会有什么（18-21节）。经文告诉我们那里会有什么、不会有什么。我们看到那里有精金铺就的道路，那金子纯净无瑕，好像透明的一样。我们看到那里有华美的珍珠城门和用贵重宝石修饰的城墙根基。启示文学是富于想象力的，因此我们认为这些都是对新天新地的象征性描绘，但我不认为神不会真的按照这里描述的样子建造一座城。

约翰还告诉我们：“我未见城内宫殿，因主神全能者和羔羊为城的殿。那城内又不用日月光照，因有神的荣耀光照，又有羔羊为城的灯。”（22-23节）那里将不会有神的殿，也不会有太阳和月亮。在地上，神的殿或教会是神同在的可见标志，但天上将不再需要圣殿，因为我们将直接处在神真实的同在中。那里也不再需要太阳、月亮或星辰这样受造的光源，因为神的荣耀和羔羊的光辉将照亮整座城。那里永远不再有黑夜，因为神那辉煌、灿烂、荣耀的光芒永不止息。天堂将闪耀着神那毫无保留、毫无遮蔽的荣耀光辉。

今天我们应该为什么活着？为了说明这个问题，爱德华兹讲了一个故事，一个人为了度假存钱多年。为了到达目的地，他必须上路。于是，第一天晚上他住在一家路边小客栈。然而，到了第二天，他却决定放弃旅行，留在这个小客栈里，不再继续前往从前他渴望的那个地方了。今天我们的生活就是这样。我们紧紧地抓住这世界的生活不放，因为我们没有真正相信父在天上为他的子民预备的荣耀。而我们所期待的一切盼望和喜乐——甚至更多——都将在那个美好的地方得以实现。我们最荣耀的时刻，就是当我们跨过那扇门，离开这个充满眼泪和悲伤的世界、这个死荫的幽谷，来到羔羊面前的时候。

附录：历代教会信经精选

使徒信经

我信上帝，全能的父，创造天地的主。

我信我主耶稣基督，上帝的独生子；因着圣灵感孕，从童贞女马利亚所生；在本丢彼拉多手下受难，被钉在十字架上，受死，埋葬；降在阴间；第三天从死里复活；他升天，坐在全能父上帝的右边；将来必从那里降临，审判活人、死人。

我信圣灵；我信圣而公之教会；我信圣徒相通；

我信罪得赦免，我信身体复活；我信永生。阿们！

尼西亚信经

我信独一上帝，全能的父，创造天地和有形无形万物的主。

我信独一主耶稣基督，上帝的独生子，在万世以前为父所生，出于神而为神，出于光而为光，出于真神而为真神，受生而非被造，与父一体，万物都是借着 he 造的；

为要拯救我们世人，从天降临，因着圣灵，并从童女马利亚成肉身，而为人；在本丢彼拉多手下，为我们钉于十字架上，受难，埋葬；照圣经第三天复活；并升天，坐在父的右边；将来必有荣耀再降临，审判活人死人；他的国度永无穷尽；

我信圣灵，赐生命的主，从父和子出来，与父子同受敬拜，同受尊荣，他曾借众先知说话。

我信独一神圣大公使徒的教会；我认使罪得赦的独一洗礼；我望死人复活；并来世生命。

迦克墩信经

我们跟随圣教父，同心合意教导人宣认同一位子，我们的主耶稣基督，有完全的神性，也有完全的人性；真是神，也真是人；有理性的灵魂，也有身体；按神性说，与父本体相同；按人性说，与我们本体相同，凡事与我们一样，只是没有罪；按神性说，在万世之先，为父所生；按人性说，在这末后的日子，为了拯救我们，由上帝之母，童女马利亚所生；这位基督，既是子，又是主，也是神的独生子；具有二性，不相混乱，不相交换；不能分开，不能离散；二性的区别不因联合而消失，各性的特点反而得以保存，会合于一个位格、一个实质之内，不是分离成为两个位格，而是同一位子，是神的独生子，是道，是上帝，是主耶稣基督；正如众先知一开始论到他时所讲的，也如主耶稣基督自己所教训我们的，又如诸圣教父的信经所传给我们的。

主题索引

(注: 条目中的数字为英文原书页码, 即本书中的边码)

- Aaron, 亚伦 116
- Abel, 亚伯 263-64
- Abraham, 亚伯拉罕 33, 68, 79, 115-17, 121, 130-31, 157
- absurdity, 荒谬 197-98, 256, 300-301
- accommodation theory, 适应理论 136
- activism, 激进主义 250
- Adam, 亚当 104-5, 108-9, 113-15, 118-19, 123-24, 161, 296, 300
- Adonai*, 阿多乃, 希伯来人对神采用的最高级别的称呼 141-42, 306
- adoption, 得着儿子名分 240, 242-46
- adoration, 崇拜 276
- adultery, 奸淫 105, 203
- advocate, 辩护者 184-85
- affections, 情感 102, 103, 328
- AIDS, 艾滋病 218
- alcohol, 酒 203
- alienation, 疏远 104-6
- already and not yet, 已然与未然 306-7
- ambiguity, 模棱两可 110
- amillennialism, 无千禧年论 313
- Amos, 阿摩司 22
- analogia entis*, 类比存在 101

- analogical speech, 类比语言 51
- analogy of being, 存在的类比 102-3
- analytical justification, 分析性称义 233, 236
- Ancient of Days, 亘古常在者 131, 142
- angels, 天使 93-98
- annihilationism, 灵魂寂灭论 330
- anomalies, 异常现象 9
- Anselm of Canterbury, 坎特伯雷的安瑟伦 154, 156
- anthropology, 人类学 3, 4
- anthropomorphism, 拟人化 48-49
- antichrist, 敌基督 107, 313
- antinomianism, 反律法主义 203, 237-38, 250-51
- anxiety, 忧虑 79
- Apocrypha, 旁经 39
- apostasy, 背道者 254-55, 312
- Apostles, 使徒 21-23, 37
- and the church, ~ 和教会 270-72
- succession of, ~ 统绪 42
- testimony of, ~ 的见证 131
- Apostles' Creed, 《使徒信经》144, 148, 153, 337
- archaeology, 考古学 9
- Arianism, 阿里乌主义 133
- Aristotle, 亚里士多德 234, 290-91
- Arminianism, 阿民念主义 226, 231
- ascension, 升天 147-48
- aseity, 自存 62-64, 79-81
- assensus, 赞同 238
- assurance, 确信 76
- atheism, 无神论 87

- atomism, 原子论 10, 17
- atonement, 赎罪 154–59
 - extent of, ~ 的范围 166–69
 - as substitution, 替代性 ~ 160–65
- Augustine, 奥古斯丁 11, 14–15, 30, 109, 112, 117, 222, 261–62, 266
- Authenticity, 真实性 37, 209–10
- authority 权威
 - of angels, 天使的 ~ 95–96
 - of Apostles, 使徒的 ~ 270–72
 - of Scripture, 圣经的 ~ 25–29, 40–44
- authorship, 原初作者 26–27

- Balaam, 巴兰 176
- Baptism, 洗礼 234, 273, 279–80, 282
 - of Holy Spirit, 圣灵的 ~ 188–93
 - of Jesus Christ, 耶稣基督的 ~ 286–87
 - of John the Baptist, 施洗约翰的 ~ 284–86
- Barth, Karl, 卡尔·巴特 29, 101, 102, 160, 315
- beatific vision, 荣福直观 332–33
- being, 本体、存在 58–59, 60
- Berkhouwer, G.C., 贝考韦尔 215
- biblical criticism, 圣经批判 12–13
- biblical theology, 圣经神学 10–11
- big bang theory, 大爆炸理论 88
- biology, 生物学 4
- blessing, 祝福 164, 332
- body
 - of Christ, 基督的 ~ 197
 - church as, 教会作为 ~ 265

- resurrection of, ~ 的复活 302-4
- bride price, 聘礼 155
- Bright, John, 约翰·布莱特 305
- Bultmann, Rudolph, 鲁道夫·布特曼 29, 301
- Caiaphas, 该亚法 29
- Cain, 该隐 263-64
- calling, 呼召 74, 230
- Calvinism, 加尔文主义 166, 226
- Calvin, John, 约翰·加尔文 11, 19, 28, 48, 73, 221-22, 232, 277, 288, 291
- Camus, Albert, 阿尔贝·卡缪 321
- canonicity, 正典性 35-39, 42-43
- carnal Christian, 属肉体的基督徒 248
- categorical imperative, 定言命令 322
- catholicity, 大公性 269-70
- causality, 因果律 63
- chance, 偶然 80, 89-90
- chaos, 混乱 174
- charisma*, 恩赐(希腊语) 175
- charismatic movement, 灵恩运动 188-90
- Christianity, 基督信仰 127
- Christology, 基督论 4, 127
- Christus victor*, 基督得胜论 156
- church
- as Apostolic, ~ 的使徒性 270-72
 - authority of, ~ 的权威 40, 43
 - as body of Christ, ~ 是基督的身体 196-98
 - as catholic, ~ 的大公性 269-70
 - as holy, ~ 的圣洁 267-68

- marks of, ~ 的标志 272-73
- mission of, ~ 的使命 307
- as one, ~ 的合一 266-67
- and state, ~ 和国家 152
- visibility of, ~ 的可见性 ~ 262-63
- worship in, ~ 中的敬拜 274-78
- circumcision, 割礼 256, 285-86
- civic virtue, 公民美德 110, 111
- civil magistrate, 民事执政者 152
- Clement of Rome, 罗马主教革利免 195
- comfort, 安慰 76, 81, 83
- Comforter, 安慰者 182-84
- common grace, 普遍恩典 329
- communicable attributes, 可传递的属性 66-70
- communion of saints, 圣徒相通 246
- comparative religion, 比较宗教学 242-43
- Comte, Auguste, 孔德 320
- concurrence, 协同 81-83
- condescension, 屈尊 48
- Confirmation, 坚振礼 280
- confusion, 混乱 110
- Congar, Yves, 伊夫·孔加尔 263
- congruous merit, 相称的功德 234
- conscience, 良心 15
- consistency, 一致性 6-7
- consubstantiation, 同质说 291
- contingency, 偶然性 90
- contradiction, 矛盾 57-58
- controversy, 争论 11, 54, 133

conversion, 归信 173, 191, 193, 239–41, 248, 252

cooperation, 合作 250

Cornelius, 哥尼流 191–92

corruption, 败坏 267, 273

cosmological argument, 宇宙论论证 63

cosmos, 宇宙 174

Council of Chalcedon (451), 迦克墩会议 132, 133–37

Council of Nicea (325), 尼西亚会议 132, 133, 266, 269

Council of Trent, 天特会议 40–41

covenant, 圣约 120–24, 163–64, 285

covenant of redemption, 救赎之约 122–23

creation, 创造 16, 79–80

as *ex nihilo*, 从无而出的 ~ 87–91

of man, 人的 ~ 99–103

creativity, 创造力 91

culture, 文化 313–14

curse, 咒诅 164

David, 大卫 152–53, 180

Day of Atonement, 赎罪日 151, 161

death, 死亡 162, 179–80, 227–28, 295–98

debt, 债务 157–58

decretive will, 谕旨的旨意 72–74

demons, 魔鬼 93–98, 207, 238

Descartes, René, 勒内·笛卡尔 5–6

destiny, 命运 221

Deus absconditus, 隐藏的神 71–72

Deus pro nobis, 神帮助我们 78

Deus revelatus, 启示的神 71–72

- dictation theory, 口述论 28
- Didache, 十二使徒遗训 36
- dignity, 尊严 99, 100, 105
- disciple, 门徒 270-71
- discipline, 教会纪律 263, 273
- dispensationalism, 时代论 311-12
- diversity, 多样性 196-97, 204
- Docetism, 幻影论 133-34
- doctrine, 教义 12
- Dodd, C.H., 陶德 317
- double predestination, 双重预定论 223, 228-30
- dreams, 异梦 21
- dualism, 二元论 97
- dual-source theory, 双重来源理论 41
- dynamis*, 能力 175

- ecclesiology, 教会论 261
- ecumenical movement, 教会合一运动 266
- edification, 造就 204
- Edwards, Jonathan, 乔纳森·爱德华兹 11, 108, 117, 333, 335
- effectual calling, 有效的呼召 226-31
- efficacy, 功效 282, 288
- Einstein, Albert, 阿尔伯特·爱因斯坦 9
- election, 拣选 168-69, 222, 253
- Elijah, 以利亚 23, 208
- Elisha, 以利沙 96
- empiricism, 经验主义 6
- Enlightenment, 启蒙运动 89
- envy, 嫉妒 105

- epistemology, 认识论 20-21
- equivocal speech, 歧义语言 50-51
- Esau, 以扫 224, 255
- eschatology, 末世论 4, 295, 309
- essence, 本质 58-59
- estrangement, 隔绝 104
- eternality, 永恒 52, 56, 64, 66
- eternal punishment, 永远的刑罚 326-30
- ethics, 道德伦理 322
- Eutyches, 欧迪奇 133-34
- Evangelicalism, 福音派 167
- evangelism, 传福音 218
- Eve, 夏娃 104-5, 108-9, 114, 123-24, 296
- evil, 邪恶的 106-7, 108
- evolution, 进化 99
- exaltation, 高举 146, 147-48
- excommunication, 逐出教会 263
- existence, 存在 59-60
- existentialism, 存在主义 5, 320-21
- ex nihilo*, 从无而出 91-92
- ex nihilo nihil fit*, 无中不能生有 88-91
- expiation, 除罪 162-63
- expiration, 呼出 27
- extraordinary, 超乎寻常 207-8, 210
- extreme unction, 临终涂油 281
- Ezekiel, 以西结 22, 115
- faith
- and inerrancy, ~ 和无误性 31
 - and regeneration, ~ 和重生 229

- as saving, 得救的 ~ 237-41
- false prophets, 假先知 22
- federalism, 联邦论 117-19
- fiducia*, 信靠 238-39
- final judgment, 末后的审判 320-25
- finitude, 有限 48
- firstfruits, 初熟的果子 299-300
- First Letter of Clement, 《革利免一书》36, 38
- flesh, 肉体 202-3
- foreknowledge, 预知 78, 230
- fortune tellers, 算命师 73
- fruits 果子
 - of conversion, 归信的果子 239-41
 - of the Spirit, 圣灵所结的果子 201-6
- fulfillment, 应验 23, 132

- Gabriel, 加百利 96, 174
- Gehenna, 欣嫩子谷 146
- gender, 性别 102
- general revelation, 普遍启示 14-19
- Gentiles, 外邦人 192-93, 315, 319
- gentleness, 温柔 205
- Gerstner, John, 约翰·格斯特纳 327-28
- Gideon, 基甸 21, 175
- gifts, 恩赐 74, 194-200
- glorification, 得荣耀 181, 230
- glory, 荣耀 145, 317, 335
- glossolalia* 说方言 参见 tongues, speaking in
- Gnosticism, 诺斯底派 36, 271

God 神、上帝

attributes of, ~ 的属性 61-70

authority of, ~ 的权威 26, 43

character of, ~ 的性情 3-4, 6-7

command of, ~ 的命令 91-92

as Father, 圣父 242-43

image of, ~ 的形象 100-101, 112

knowledge of, 对 ~ 的认识 47-51, 223

oneness of, 一位 ~ 52-57

presence of, ~ 的同在 335

separation from, 与 ~ 隔绝 329

sovereignty of, ~ 的至高主权 76-83

will of, ~ 的旨意 71-75

golden chain, 黄金链 230-31

goodness, 良善 67-68

good Samaritan, 好撒玛利亚人 217, 218

gospel, 福音 232-33, 273

Gospels, 四福音书 128-31

governmental theory, 治理论 156

grace, 恩典 68-69, 123-24

as common, 普遍恩典 216-18

definition of, 恩典的定义 216

Great Commission, 大使命 314

grief, 哀伤 334

Guest, John, 约翰·盖斯特 162

guilt, 罪责 118, 163, 235, 326

hamartiology, 罪论 4

Harnack, Adolf von, 阿道夫·冯·哈纳克 243

- hatred, 仇恨 105
- heaven, 天堂 331-35
- hell, 阴间 146, 167, 326-30
- hendiadys, 重言法 101
- heresy, 异端 37, 94, 133-34, 137, 250-51, 271, 314
- hierarchy, 等级制度 95-96
- higher criticism, 高等批判 30
- historical theology, 历史神学 11
- Hitler, Adolf, 阿道夫·希特勒 184, 328
- holiness, 圣洁 56, 66-67, 328
- holy orders, 圣秩礼 280-81
- Holy Spirit, 圣灵 27, 67, 141
 - baptism of, ~ 的洗 188-93
 - calling of, ~ 的呼召 231
 - and the church, ~ 和教会 268
 - divinity of, ~ 的神性 56
 - fruit of, ~ 的果子 201-6
 - gifts of, ~ 的恩赐 194-200
 - in the New Testament, 新约中的 ~ 178-81
 - in the Old Testament, 旧约中的 ~ 173-77
 - and original sin, ~ 和原罪 111
 - regeneration of, ~ 的重生 122
- honor, 尊崇 275
- hope, 盼望 296-98
- Humani Generis* (1950), 《人类通谕》41
- humanism, 人文主义 99, 320
- humiliation, 受辱 144-47
- humility, 谦卑 183-84
- hymns, 赞美诗 278

idolatry, 拜偶像 55-56, 277

imago Dei, 神的形象 100-101, 112

immediate revelation, 直接启示 18-19

immortality, 不朽坏 303

Immutability, 不可变 50, 62, 64, 134

impenitence, 不悔改 263

imputation, 归算 234-35

incarnation, 道成肉身 23-24, 144-47

incense, 燃香 278

incommunicable attributes, 不可传递的属性 61-65

incomprehensibility, 不可测透 47-48

independence, 不依赖 62

individualism, 个人主义 265

inerrancy, 无误性 30-34

infallibility, 无谬性 30-34

infinity, 无限性 66

infusion, 注入 234-35, 280

injustice, 不公正 68, 225

innocence, 无辜 327

Inspiration, 默示, 灵感所赐 27-29, 139, 181

instrumental cause, 工具性原因 233-34

intermediate state, 居间状态 295-98

invisible church, 不可见的教会 262-63

Irenaeus, 爱任纽 30, 271

Isaac, 以撒 79, 121

Isaiah, 以赛亚 22

Israel, 以色列 311, 313, 315, 319

- Jacob, 雅各 82, 121, 224
- Jeremiah, 耶利米 22, 150
- Jeremias, Joachim, 约阿希姆·耶雷米阿斯 243
- Jesus Christ 耶稣基督
 - and angels, ~ 和天使 94-95
 - baptism of, ~ 的洗礼 286-87
 - in the Gospels, 福音书中的 ~ 128-31
 - image of, ~ 的形象 103
 - names of, ~ 的名 138-42
 - nature of, ~ 的本性 133-37
 - offices of, ~ 的职分 149-53, 175
 - in the Old Testament, 旧约中的 ~ 132
 - return of, ~ 再来 315 - 19
 - on Scripture, ~ 对圣经的看法 28-29, 31-34
 - as second Adam ~ 是第二个亚当 124, 160 - 61, 300
 - sonship of, 子身份 243-44
 - states of, ~ 的状态 143-48
 - union with, 与 ~ 联合 242-46
- Jesus Seminar, 耶稣研讨会 133
- Joel, 约珥书 190-91
- John (Apostle), 使徒约翰 127-28, 242
- John the Baptist, 施洗约翰 129, 306-7
- Joseph, 约瑟 81-82
- Joseph of Arimathea, 亚利马太的约瑟 146
- joy, 喜乐 205-6, 332-33
- Judaism, 犹太教 32, 52, 192, 319
- Judaizers, 犹太主义 255-56, 286
- Judas Iscariot, 加略人犹大 83, 257
- Judgment, 审判 320-25

Julius Caesar, 凯撒大帝 78

justice, 公正 68-70, 124, 157, 216, 224-25, 322

justification, 称义 230, 232-36

Kant, Immanuel, 康德 322-23

Kempis, Thomas à, 托马斯·厄·肯培 249

kindness, 仁慈 183-84, 206

kingdom of God, 神的国 305-8, 324-25

kingship, 王权 152-53

knowledge, 认识 8, 17, 20-21

of God, 对神的 ~ 47-51

vs. wisdom, ~ 和智慧 70

labor, 劳动 105-6

Lamont, Robert J., 罗伯特·拉蒙特 247

last rites, 终末医治礼 281

law, 律法 75

Lazarus, 拉撒路 227

legalism, 律法主义 250

Levi, 利未人 116-17

liberalism, 自由主义 217-18, 272

life, 生命 178-80

limited atonement, 有限的赎罪 166, 169

limited inerrancy, 有限无误论 31

literalism, 字句主义 310-11

Locke, John, 约翰·洛克 5-6

logos, 道, 逻各斯 4, 6, 54-55, 56

lord, 主 139-42

Lord's Supper, 主的晚餐, 主餐 273, 281, 282, 289-92

- love, 爱 67, 204
 - of benevolence, 慈爱之 ~ 219
 - of complacency, 自我满足之 ~ 219
- Lucifer, 路西弗 参见 Satan
- Luke (evangelist), 路加 (福音书的作者) 37, 129
- Lutheranism, 路德宗 156
- Luther, Martin, 马丁·路德 11, 25–26, 71–72, 110, 197, 222, 232, 233, 235, 281, 286, 291

- magicians, 魔术师 211
- Marcion, 马吉安 37
- Mark (evangelist), 马可 (福音书的作者) 37, 129
- marriage, 婚姻 74, 121, 155, 280
- Marx, Karl, 马克思 105
- Mary (mother of Jesus), 马利亚 (耶稣的母亲) 41–42, 174
- Mary Magdalene, 抹大拉的马利亚 302
- Matthew (Apostle), 马太 (使徒) 128–29
- maturity, 成熟 13, 181, 201
- mediate revelation, 间接的启示 18–19
- mediators, 中保 149
- Melchizedek, 麦基洗德 115–17, 144, 151
- membership, 成员身份 262–63
- mercy, 怜悯 68–69, 224–25
- merit, 功德 216, 234
- messengers, 使者 96–97
- Messiah, 弥赛亚 138–39, 284–85
- Micah, 弥迦 70
- millennium, 千禧年 309–14
- Mill, John Stuart, 约翰·斯图亚特·米尔 63

- ministry, 服侍 95–96
- miracles, 神迹 23, 194, 207–11
- mistakes, 过错 110–11
- monergism, 神恩独作论 226–29
- Monophysites, 基督一性论 133–34
- monotheism, 一神论 52, 54
- moral debt, 道德债 157–58
- moral inability, 道德无能 109–12
- morality, 道德 102
- Mormonism, 摩门教 200
- Moses, 摩西 21, 23, 33, 114, 120, 121, 175–76, 190, 208, 209, 211
- motivation, 动机 110
- murder, 谋杀 105
- music, 音乐 278
- mutation, 变异 90
- mystery, 奥秘 136
- mythology, 神话 93–94, 114–15
-
- natural theology, 自然神学 16–17
- nature, 自然界 80
- negation, 否定 107, 134
- neoorthodoxy, 新正统主义 29, 101
- neo-Pentecostalism, 新五旬节派 189
- Nestorianism, 涅斯多留主义 134, 136
- neutrality, 中立 108–9
- New Age, 新纪元运动 243–44
- new covenant, 新的约 285–86
- Nicene Creed, 尼西亚信经 266, 269, 337–38
- Nicodemus, 尼哥底母 180, 208

Nietzsche, Friedrich, 尼采 183–84, 185, 320

nihilism, 虚无主义 321

Noah, 挪亚 121, 285

nonjustice, 非公正 68, 224

norm, 标尺、规范 35

nothingness, 虚无 89

notitia, 知识 238

novelty, 新奇 10

Old Testament, 旧约 132

Holy Spirit in, ~ 中的圣灵 173–77

worship in, ~ 中的敬拜 277–78

Olivet Discourse, 橄榄山讲论 317–18

omnipotence, 全能的 49, 50, 56, 62

omnipresence, 无所不在 66

omniscience, 无所不知, 33, 50, 56, 66, 136

optimism, 乐观主义 320–21

original sin, 原罪 108–12, 113

Ouija boards, 占卜板 73, 74

parables, 比喻 308

Paraclete, 保惠师 182–87

paradigm shift, 范式转移 8–9

paradox, 悖论 57–58

particularism, 特定救赎论 166–67

Passover, 逾越节 289–90

patience, 忍耐 183–84, 206

Paul 保罗

on the ascension, ~ 谈耶稣升天 147–48

- on the atonement, ~ 谈赎罪 157
- authority of, ~ 的权威 22-23, 27, 37
- on blessing, 谈祝福 164
- on the cross, ~ 谈十字架 29
- on grace, ~ 谈恩典 216
- and Hebrews, ~ 和《希伯来书》38-39
- on imitating God, 谈效法神 66, 67
- on knowledge of God, ~ 谈对神的认识 17-18
- on novelty, ~ 谈新奇的事物 10
- on providence, ~ 谈护理 77-78
- on the resurrection, ~ 谈复活 300-304
- on Scripture, ~ 谈圣经 12
- on sin, ~ 谈罪 106, 113-14
- on spiritual death, ~ 谈灵性的死亡, 179-80
- on spiritual gifts, ~ 谈属灵的恩赐 195-96, 197-98
- unity of, ~ 的一致性 10-11
- peace, 和平 240
- pecuniary debt, 经济债 157-58
- penance, 忏悔 234, 280
- Pentecost, 五旬节 177, 187, 189-91, 193, 194
- Pentecostalism, 五旬节派 188-90
- perfectionism, 完美主义 188, 248-49
- persecution, 逼迫 141, 182, 185, 312
- perseverance of the saints, 圣徒的恒忍 252-57
- person, 位格 58-59
- personality, 个性 277
- pessimism, 悲观主义 99, 320-21
- Peter (Apostle), 彼得 (使徒) 27, 37, 38, 42, 192, 257
- Philip, 腓力 24

philosophy, 哲学 4, 5-6, 57-58, 59-60, 88-89, 321-22

physics, 物理学 8-9

Pius XII (pope), 教皇庇护十二世 41

Plato, 柏拉图 59, 117, 302

pluralism, 多元主义 5

pneumatology, 圣灵论 4, 178, 202

polytheism, 多神论 52, 53, 54

Pontius Pilate, 彼拉多 29, 130, 146

pope, 主教、教宗 42

postmillennialism, 后千禧年论 313-14

power, 大能 49, 175-77, 208

praise, 赞美 65, 275-76

prayer, 祷告 199

preceptive will, 诫命的旨意 72-75

predestination, 预定 77, 220-23, 230-31

pre-existence, 先存性 117

preincarnation, 道成肉身之前的 143-44

premillennialism, 前千禧年论 311-13

prescience, 先见 223-24

preterism, 前世主义 314, 318-19

pride, 骄傲 203

priesthood, 祭司职分 116-17, 148, 150-51

priesthood of all believers, 信徒皆祭司 196-97

privation, 丧失 107

Procrustes, 普罗克汝斯忒斯 6

profession of faith, 信仰告白 248, 252

prolegomena, 绪论 44

prophecy, 作先知讲道 198-99

prophetic literature, 预言文学 310-11

- prophets, 先知 21-23, 149-50
- propitiation, 平息 162-63
- proselyte baptism, 皈依者洗礼 285
- Protestants, 新教徒 30, 39, 41
- on image of God, ~ 谈神的形象 101
- on justification, ~ 谈称义 233, 235
- on sacraments, ~ 谈圣礼 281-82
- providence, 护理 76-83, 168, 216
- punishment, 刑罚 115, 326-30
- purgatory, 炼狱 327
- purpose, 目的 5
-
- quietism, 安静主义 250
-
- ransom theory, 赎金理论 155
- rapture, 被提 312
- rationalism, 理性主义 5
- rationality, 理性 102
- realism, 实在论 115-17
- realized eschatology, 已实现的终末论 317
- recognition, 辨认 302
- reconciliation, 和好 104, 112, 156, 241
- redemption, 救赎 20, 122, 123, 154-55
- regeneration, 重生 67, 122, 179, 228-30, 287
- relationship, 关系 102
- relativism, 相对主义 5
- religion, 宗教 3
- repentance, 悔改 239-40, 255
- representation, 代表 118

- reprobation, 弃绝 223
- reproof, 督责 12-13
- responsibility, 责任 78-79, 102-3
- resurrection, 复活 147, 211, 297, 299-304
- revelation, 启示 6-7, 75
- as general, 普遍 ~ 14-19
 - as special, 特殊 ~ 20-24
- reverence, 崇敬 276
- reward, 奖赏 324, 329
- righteousness, 公义 68-70, 157, 236
- Roman Catholics, 罗马天主教徒 39, 40-42, 210
- on image of God, ~ 谈神的形象 100
 - on justification, ~ 谈称义 233-34
 - on sacraments, ~ 谈圣礼 279-81, 290-91
- Russell, Bertrand, 伯特兰·罗素 63
- Sabbath, 安息日 56, 131
- sacerdotalism, 祭司主义 281
- sacraments, 圣礼 273, 279-83
- sacrifices, 献祭 151, 161-62, 275
- Sagan, Carl, 卡尔·萨根 174
- salvation, 救赎、救恩 215
- losing of, 失去 ~ 252-57
- Samson, 参孙 175
- sanctification, 成圣 67, 181, 188, 247-51
- Sartre, Jean-Paul, 让-保罗·萨特 99, 320-21
- sarx*, 肉体 202-3
- Satan, 撒但 93-98, 168, 239
- and baptism, ~ 和洗礼 286
 - and betrayal, ~ 和出卖 257

- and millennium, ~ 和千禧年 309-10, 312-13
- and miracles, ~ 和神迹 207, 211
- and ransom theory, ~ 和赎金理论 155
- satisfaction theory, 满足说 156-59
- Saul, 扫罗 176
- saving faith, 得救的信心 237-41
- scapegoat, 替罪羊 161, 162
- Schaeffer, Francis, 薛华 218
- scholasticism, 经院主义 30
- Schweitzer, Albert, 阿尔伯特·施韦泽 317
- science, and theology, 科学和神学 8-10
- Scripture 圣经
 - authority of, ~ 的权威 25-26, 40-44
 - as incarnate, ~ 成了肉身 23-24
 - infallibility and inerrancy of, ~ 的无谬性与无误性 30-34
 - inspiration of, ~ 的默示 27-29
 - unity of, ~ 的一致性 6, 10-11
- sea, 海洋 334
- seals, 印记 282-83
- secularism, 世俗主义 87
- seekers, 慕道友 112
- self-creation, 自我创造 64, 88-90
- self-esteem, 自尊 105
- semi-Pelagianism, 半伯拉纠主义 226, 228, 253
- sensitivity, 敏感 205
- sensus divinitatis*, 对神的意识 19
- separation, 隔绝 329
- Sermon on the Mount, 登山宝训 323-24, 332
- servants, 仆人 140

- Shema, 示玛 52-53
- Shepherd of Hermas, 《黑马牧人书》 36
- signs, 兆头、神迹 208, 209, 211, 282-83
- Simeon, 西面 129
- simplicity, 单纯性 62
- simul iustus et peccator*, 同时是义人和罪人 233
- sin, 罪 13, 69, 81, 103
- and death, ~ 和死 295-96
 - nature of, ~ 的本质 104-7
 - as original, 原 ~ 108-12, 113
 - removal of, ~ 的除去 161-62
 - transmission of, ~ 的传承 113-19
- slander, 毁谤 105
- slavery, 奴仆 155
- sociology, 社会学 3
- sola fide*, 唯独信心 232
- sola Scriptura*, 唯独圣经 26, 42
- solipsism, 唯我论 88
- Son of Man, 人子 131, 142
- sorrow, 哀伤 334
- soteriology, 救赎论 215
- soul sleep, 灵魂沉睡 298
- special revelation, 特殊启示 16, 20-24
- speech, 语言表达形式 50-51
- spiritual death, 属灵的死亡 179-80, 227-28, 300
- spirituality, 灵性 201-2
- spontaneous generation, 自发生成论 89
- stewardship, 管家 217
- strength, 力量 185, 205

- subsistence, 存在形态 59-60
- substance, 实质 58-59
- suffering, 苦难 81, 287, 297
- sufficiency, 足够 166-67
- sui generis*, 独一无二 136
- supernaturalism, 超自然 218, 301
- symbolism, 象征 310, 329
- synergism, 合作 226, 229, 250
- systematic theology, 系统神学 5-7, 11-12, 44, 47
- systems, 系统 4-5
- tabernacle, 会幕 278
- talent, 才能 74
- tarot cards, 塔罗牌 73
- temptation, 试探 97, 124
- Tertullian, 特土良 30, 59
- theft, 偷窃 105
- theology 神学
- assumptions of, ~ 假设 6-7
 - definition of, ~ 的定义 4-5
 - and science, ~ 和科学 8-10
 - sources of, ~ 的来源 10-12
 - value of, ~ 的价值 12-13
- theophany, 神显 21, 144
- Thomas (Apostle), 多马(使徒) 55-56, 130
- Thomas Aquinas, 托马斯·阿奎那 11-12, 14-15, 136, 226-27, 279
- tithe, 十一奉献 116-17
- tongues, speaking in, 说方言 188, 189, 194-95, 197-98, 199-200
- tradition, 传统 40-41
- transcendence, 超越 66, 90-91, 101

- transfiguration, 变像 145-46, 317
- transgression, 过犯 106
- transmission, 传递 113-19
- transubstantiation, 290-91
- tribulation, 变体论 312
- Trinity, 三位一体 54-56, 57-60, 122-23, 173, 179
- tritheism, 三神论 54
- trustworthiness, 可信性 318
- truth, 真理 3-4, 5, 15, 21, 34
- TULIP, 郁金香五条 166, 169

- unconditional election, 无条件的拣选 169
- ungodliness, , 不虔 107
- union with Christ, 与基督联合 242-46
- uniqueness, 独一性 52-53
- unity, 统一性 6, 52-53, 266-67
- universalism, 普救论 166-67
- univocal speech, 单义语言 50
- unrighteousness, 不义 107
- Upper Room Discourse, 楼上讲章 186, 331-32

- verbum Dei*, 神的话语 26
- via affirmationis*, 肯定法 50
- via eminentiae*, 卓越法 50
- via negationis*, 否定法 49-50
- visible church, 可见的教会 262-63
- visio Dei*, 荣福直观 332
- vocation, 工作 105-6
- volition, 意志 102, 103

vox Dei, 神的声音 26

Warfield, B.B., 华腓德 27

Westminster Shorter Catechism, 威斯敏斯特小要理问答 106

wisdom, 智慧 70

wonders, 奇事、神迹 208, 211

works, 行为 237, 247–51, 279–80, 324

worldview, 世界观 77

worship, 敬拜 65, 264, 274–78

wrath, 忿怒 124

Yahweh, 雅威, 耶和華 141

经文索引

(注：条目中的数字为英文原书页码，即本书中的边码)

创世记

1	174
1:1	87
1:1-2	174
1:2	122, 174
1:26	100, 101
1:26-28	100
2:7	178
2:16-17	296
3	114
3:15	156
4	264
6:5	111
14	115
14:18-20	144
18:25	68, 157
22:7	79
22:8	79
45:4-8	82
50:19-20	82

出埃及记

2:20	22
3:14	21
4:1	209

20:3	53, 72
28:2	278
28:3	177
28:40	278
34:5-7	333

利未记

11:44	66
-------------	----

民数记

11:5	176
11:14-15	176
11:16-17	176
11:24-25	190
11:29	176
11:29	190

申命记

6:4-5	53
6:6-9	53
28:3-6	164
28:15-19	164
29:29	71, 72, 75

约书亚记

5:13-15	143
---------------	-----

列王纪上	
17:17-24	300
列王纪下	
6:17	96
诗篇	
1:1-2	74
1:4	74
8	141
8:1	141
11:3	272
19:1	15, 327
34:8	278
50:10	48
98:8	310
103:12	162
110	115, 151, 153
110:1	151
110:1-4	151
119:105	75
130:3	232, 326
箴言	
3:5-6	73
9:10	70
以赛亚书	
6:1-3	95
6:5	323
53:5	163
53	146
53	147
53:8-9	146
66:1	48
耶利米书	
23:28	150

以西结书	
18:2	115
但以理书	
2:35	308
7:13	131
7:13-14	142
约珥书	
2:23	195
2:31	319
阿摩司书	
9:11	152
弥迦书	
6:8	70
马太福音	
2:1-11	145
3:2	285, 306
3:10	306
3:16	145
3:17	244
4:6	96
4:11	96
5:3-12	332
5:8	333
5:18	29, 32
5:45	216
6:9-13	305
6:10	305
6:25	79
6:33	202, 308
7:15-20	324
7:17-18	69
7:20	204
7:21-23	141, 324

7:22-23	262
9:6	131
9:14	307
9:15	307
10	271
10:40	22, 271
11:19	307
12:32	56
12:36	323
13:3-8	253
13:24-30	255, 261
13:31-32	308
15:8	140
16:18	42, 268
16:28	317
17:2-8	146
17:5	244
22:37	53
22:37-39	110
24:2	319
24:3	135, 317
24:34	318
24:36	33, 135
25:1-13	325
25:34-36	217
26:26-29	282
26:53	96
27:46	165, 317
27:54	130
28:18	271
28:18-20	56
28:19	282
28:19-20	284

马可福音

1:15	306
------------	-----

1:22	244
2:7	56
2:10	56, 131
2:28	131
4:30-32	308
8:38	96
10:17-18	67
10:18	111

路加福音

1:34	174
1:35	174
2:1	220
2:8-14	145
2:8-20	129
2:14	96
2:25	184
2:29-31	129
2:41-52	129
3:17	306
4:5	139
4:6	139
4:18-19	139
4:21	139
5:24	131
7:11-15	300
8:41-42	300
8:49-56	300
10	270, 317
10:25-37	217
11:20	307
12:48	267
13:18-19	308
17:21	307
21:16-17	287
21:24	315

22:7-15	289	6:63	111
22:18	292	6:64	167
22:19	289	6:65	111
22:20	289	6:70	257
22:31	97	8:3-11	205
22:31-32	257	8:46	130
22:42	123	8:54-56	271
23:4	130	8:56	131
23:32-43	262	8:58	131, 143
24:13-31	302	10:9	130
约翰福音		10:10	179
1:1	143, 150	10:14	130
1:1-2	150	10:35	32
1:1-5	54	11:1-44	300
1:3	122	11:25	331
1:10-13	244	11:43	227
1:12	244	12:28	244
1:14	143, 146	12:49	42, 130, 150, 271
1:29	129	13:21	257
2:11	208	13:27	257
3:1-5	229	14-17	186
3:2	129, 180, 208	14:1	331
3:3	111, 180	14:2-4	331
3:6	202	14:6	130
3:10	180	14:8-10	24
3:12	33	14:11	209
4:19	129, 150	14:16	182
4:19-20	276	14:25-27	186
4:21-24	276-77	14:26	56
4:24	49	15:5	130
4:29	150	15:18-19	182
5:18	131	15:24-16:4	183
6:37	168	16:12-15	186
6:44	227	17:5	143
6:48-50	130	17:11	257
		17:15	257

17:17	32	1:16-17	233
17:22-23	266	1:18	17, 101
17:24	257	1:18-25	275
18:36	153	1:19	18
19:5	130	1:20	18, 327
19:30	155	1:21	18
20:11-16	302	2:15	19, 327
20:17	302	2:28-29	285
20:25	55	2:5	330
20:28	55, 130	3:1-2	268
使徒行传		3:10	67, 111
1:6	307	3:10-12	112
1:7-8	307	3:23	106
1:8	193	3:26	157
1:9-11	316	5:1	240
1:11	316	5:2	241
2	177, 198	5:12-14	295
2:1-4	189	5:12-18	114
2:12	189	8-9	224
2:13-18	190	8:9-11	299
2:34-36	148	8:12-17	244-45
8	191	8:18	81, 287
8:14-17	191	8:22	103
10	191	8:22-23	104
10:44-46	191	8:28	76, 77, 83
10:46-48	192	8:28-30	230
17:16-34	10	8:29-30	77
17:23	321	8:31	77
17:28	62, 80	8:31-37	78
17:30	321	8:37	185
17:31	211, 321	9	219
17:32-34	322	9:6	268
19	192	9:10-13	224
罗马书		9:13	219
1	17, 275, 327	9:14	224
		9:15	216, 224

9:16	225
11:25	315
12:1	275
15:18-19	56
哥林多前书	
2	17
2:11	181
2:14	17
6:19-20	155
6:20	140
7:23	140
9:27	254
11:23-25	292
11:27-32	282
12-14	194, 195
12:1	195
12:2-3	195
12:3	140
12:4-11	196
12:12-13	196
12:13	193
12:14-19	197
12:27-28	198
12:29	198
12:29-30	198
12:31	198
13	195
13:1	195, 198
13:8-10	198
14:1	198-99
14:2-6	199
14:5	198
14:33	174
15	301
15:3-8	301

15:13	301
15:17	301
15:19	301
15:20	300
15:20-23	298
15:22-24	301
15:35	302
15:36-38	302
15:39-41	303
15:42-45	147
15:42-48	303-4
15:45	178
15:49	304
15:53	303

哥林多后书

5:16	202
11:14	98
13:14	56

加拉太书

2:16	232
3:8	164
3:9-13	165
3:10-14	256
5	203
5:16	201
5:16-18	202
5:19-21	203
5:22-26	203-4

以弗所书

1	222
1:3-6	221
1:5	223
2	180
2:1-3	179, 226

2:4-7	227-28
2:8-10	228
2:19	269
2:20	266
2:21-22	266
4:4-5	267
4:9-10	147-48
4:11	270
4:11-12	11
5:1-2	66
5:2	67

腓立比书

1:3-6	253
1:19-24	296
2:5-11	141
2:12-13	249
4:4	205
4:7	184

歌罗西书

2:8-12	287
--------------	-----

帖撒罗尼迦前书

4:3	73, 201
-----------	---------

提摩太前书

2:5	149
5:8	78

提摩太后书

3:16	26, 27
3:16-17	12

希伯来书

1:1-2	24
1:1-3	20
1:1-6	95

1:3	103, 131
1:13-14	95
2:1-4	209
5:5-6	148
6	38
6:1-6	254
6:9	256
7	115
7:2	116
7:3	116
7:6-10	117
7:7	116
8:3-6	120
9:14	56
9:27	327
10:1-4	162
10:4	151
11:4	264
12:2	254
13:2	96
13:8	7
13:15	275

雅各书

1:5	70
1:27	217
2:14	238
2:17	238
2:19	238
3:1	33
4:7	97
5:14-15	281

彼得前书

1:16	66
2:5	266
5:8	97

彼得后书

1:16-18 146
3:16 27
3:16 38

约翰一书

1:8 67
2:1 185
2:2 168
2:19 252
3:1-2 242
3:1-3 332
4:4 97
4:16 67

启示录

5:1-3 127
5:4-7 127
5:12 127
5:12-14 274
20 309, 310
20:1-8 309-10
20:9-15 328-29
21:1-4 334
21:18-21 335
21:22-23 335



林格尼尔福音事工

林格尼尔福音事工是史普罗博士于1971年发起并成立的国际基督教门训机构，其宗旨是努力向更多人完整地宣扬、教导并捍卫上帝的圣洁。

在大使命的激励下，林格尼尔福音事工在全球以书面和电子产品形式分享门徒训练的资源。我们正努力将一系列值得信赖的书籍、文章和教学视频，翻译成四十多种语言文字并配音。我们渴望帮助基督徒明白自己所信的是什么，为何要信，如何活出信仰以及如何分享信仰，借此支持耶稣基督的教会。

谁想成为神学家？

许多人对“神学”这个词很反感，认为它涉及关于教义细枝末节的枯燥无益的争论。他们更倾向于关注圣经的基要真理，甚至宣称“不要信经，只要基督”。

但正如史普罗所说的，人人都是神学家。这是因为每当我们思考圣经的教导并试图去理解它们时，就是在从事神学研究。因此，重要的是，我们要用经过时间考验的正确解经方法，将圣经的不同教导系统化地整合起来，从而建立一套基于真理且前后一致的神学体系。

这正是史普罗博士在《人人都是神学家》中所做的研究工作。这本书绝非关于教义细节的枯燥讨论。相反，史普罗博士再次展现了他化繁为简的标志性能力，系统概述了基督教信仰的基本真理，向我们重新阐明了神的本质属性，以及他为他的子民在今生和来世所成就的一切。

史普罗博士是林格尼尔福音事工的创办人和主席。该国际基督教教育机构总部位于佛罗里达州奥兰多市附近。他同时担任佛罗里达州桑福德市圣安德烈教堂的副牧师，并兼任改革宗圣经学院的校长。他的教导可通过每日广播节目《心意更新》（*Renewing Your Mind*）收听。

史普罗在其杰出的学术生涯中，曾于多所神学院担任教授，致力于培养教牧人才。他著有九十余部作品，包括《上帝的圣洁》（*The Holiness of God*）《蒙上帝拣选》（*Chosen by God*）《看不见的手》（*The Invisible Hand*）《唯独信心》（*Faith Alone*）《我们所认信的真理》（*Truths We Confess*）《十字架的真理》（*The Truth of the Cross*）《主的祷告》（*The Prayer of the Lord*）等。



林格尼尔图书馆



www.rtf-usa.com
rtfdirector@gmail.com