

基督教神学导论

An Exploration of Christian Theology

作者：唐索深

by Don Thorsen

译者：余亮

Translated by Liang Yu

《基督教神学导论》

[美] 唐索深 著，余亮 译

美国对华交流联合会资助并发行

2013 年 12 月

An Exploration of Christian Theology

© 2008 by Hendrickson Publishers, Inc.

P. O. Box 3473

Peabody, Massachusetts 01961-3473

ISBN 978-1-56563-236-3

本书英文原版由美国麻省 Hendrickson Publishers 于 2008 年出版，中译本获原书作者授权，并由美国对华学术交流联合会资助通过互联网免费发行。

This is a Chinese translation of Don Thorsen's *An Exploration of Christian Theology* (Peabody, Massachusetts: Hendrickson Publishers, Inc., 2008). The Chinese translation, permitted by the author and funded by China Academic Consortium of U. S., is published through the internet with free copyright.

作者简介：唐索深（Don Thorsen），美国德鲁大学哲学博士，现为南加州亚苏萨太平洋大学神学教授。已出版基督教神学、基督教灵性、基督教伦理学、基督教事工研究等方面的著作十余本。

About the Author: Don Thorsen, Ph.D. (Drew University), is Professor of Theology at Azusa Pacific University, located in southern California, U.S.A. He has published more than a dozen books in Theology, Ethics, Ministry, and Christian Spirituality.

译者简介：余亮，江西抚州人，武汉大学文学学士、哲学硕士，北京大学哲学博士。已发表译著《世界观的革命》（[美]安德鲁·霍菲克编辑，余亮译，北京：中国社会科学出版社 2010 年出版）。博士论文为对《圣经·传道书》的研究。

About the translator: Liang Yu, Ph. D. (Peking University), has translated *Revolutions of Worldviews: Understanding the Flow of Western Thoughts* (Andrew Hoffercker, ed., Philipsburg, New Jersey: P & R Publishing House, 2007) into Chinese. His Ph. D Dissertation is a study of the book of *Ecclesiastes* in the Old Testament.

献给我的女儿

Liesl, Heidi 和 Dana

她们的爱鼓舞我

她们的问题激发我

目 录

前言	1
----------	---

第一部分 基础

第一章 神学	6
第二章 启示	15
第三章 权柄	22
第四章 圣经	31

第二部分 神

第五章 神是谁?	43
第六章 三一论	56
第七章 认识神	62
第八章 神的工作	69

第三部分 创造

第九章 创造	75
第十章 神意与恶	82

第四部分 人

第十一章 神的形象	88
第十二章 人	93

第五部分 罪

第十三章 什么是罪?	100
第十四章 罪的性质	105

第六部分 耶稣基督

第十五章 耶稣基督是谁?	114
第十六章 道成肉身	127
第十七章 耶稣基督的工作	134

第七部分 圣灵

第十八章 圣灵是谁?	142
第十九章 圣灵的工作	151

第八部分 救赎

第二十章 神的恩典与人的选择	162
第二十一章 什么是救赎?	174
第二十二章 基督徒的生活	186
第二十三章 基督教灵性	197

第九部分 教会

第二十四章 教会	211
第二十五章 事工	222

第二十六章 恩典的途径	233
-------------------	-----

第十部分 未来

第二十七章 末世论	247
-----------------	-----

第二十八章 天堂与地狱	257
-------------------	-----

结语：从理论到实践	273
-----------------	-----

译后记	275
-----------	-----

前 言

各位，我邀请你来一起探索基督教神学，探索什么是基督徒所信所行的。这不是一件容易事。许多世纪以来，基督徒虽然彼此观念不一，却仍然有着家族成员的相似，并且这种相似性可以辨别、描述出来。

在探索基督教的整个传统的时候，我们会碰到许多家族成员。我们会碰到住得很远的叔叔、阿姨；会碰到一些我们以前从来不知道的亲戚。有的亲戚会很友好，有的会有些怪，还有的会让我们尴尬下不来台。幸运的是，有的亲戚我们很熟，还有的会让我们很舒服并且给我们教益。这些都是基督教大家庭里的重要成员。

对基督教的一般研究，以及对基督教神学的特殊研究，不同于对其它东西的研究。从基督教的观点来看，这里的研究有着至关的重要性。如果人是照着神的形象造的，那他们就必须既了解自己也知道神。这种了解对于此世中的个人幸福、社会幸福都是关键的。而这种了解对于永恒的、唯独神可以给予的人类幸福而言，同样是关键的。可以说，这里的研究关乎现在、将来的人类福祉。

一个寓言

在《路加福音》第 14 章第 15-24 节里面，耶稣讲了一个富人摆设大宴席的故事。客人已经请好，宴席也备好了，但客人一个个托辞不来。主人感到失望，便邀请家室外的人——不管是朋友还是生人，男的还是女的，穷的还是富的，宗教的还是非宗教的，都来享用备好的大宴席。

耶稣讲这个故事，可能是要激发人们问问自己是否真的愿意进入神的国。神已经邀请人进入他的国度，而人若是有意享受神国的幸福，就需要回应神的邀请。人需要做出选择。

当我们研究探讨基督教的信念、价值与实践时，就好象受邀参加一场大宴席。宴席之丰富，超乎我们的想象。但我们若是不加入其中，又如何能享受其中？我们如何赶赴宴席并不重要，重要的是我们对设宴人的邀请作出回应。

关于本书

本书邀请人探索过去的、现在的不同教会传统所理解的基督教神学。本书是导论性的，面对那些不熟悉教会历史上发展出来的信念、价值与实践的读者。本书想把神学简明地表达出来，但书中讨论的观念其实深刻地总结、概括了基督教。

本书试图对基督教神学做一个既简明又普世的介绍。说它是普世的，是因为本书试图公平对待基督教历史上出现的最主要的不同神学观。说它是简明的，是因为这本书不是要穷尽神学上的讨论，而只是想做一些推荐性的引介。

无疑会有读者认为这本书过于普世，又会有读者认为它不够普世；会有读者认为它过于简明，也会有读者认为它不够简明。我承认这本书有缺点，但我还是希望读者会因为这本书而对神学发生兴趣，并愿意继续反思自己对于神、对于和神有关的事情的理解。

和耶稣的大宴席故事中受邀进入神国的人一样，人们需要不仅接近而且进入书中的内容，才能受益。那些已经来的人，当他们离开时，会是满足的。

一个类比

美国青年足球联合会让我最欣赏的一个方面就是它的理念：它希望每个人，不管是孩子还是父母，都可以有一个“安全、公平、好玩”的足球经历。这个理念可以类比地说明我在这本书里想做的事。下面我就来解释一下。

首先，我希望用“安全”的方法来谈论基督教的信念与实践。你不必担心本书会有什么隐藏的神学目的，因为我会开诚布公我的目的、方法。的确，我像别人一样有自己的个人的、宗教的背景，这点我以后也会加以说明。而不管我们愿意与否，背景都在影响我们，影响我们如何谈论基督教，也影响我们如何耳闻基督教。我们处在这个所谓的后现代世界里，所能有的一个好处，就是意识到自己是有背景的，意识到我们所做的任何一个**普遍性**的判断，其实都受我们生活的**特殊性**的影响。但我们并不因为这个特殊性就不再**做普遍判断**，哪怕是关于神的

普遍判断。我们做判断的时候要有分寸，但我们需要做判断。不然的话，我们就不能说什么话了。所以，我将尽力在一个安全的语境里谈论基督教的基本信念、价值和实践。

其次，我想以“公平”的方式谈论基督教。这本书会谈到许多不同的教会传统。我主要谈的是历史上以及现今里对基督教的信念、价值与实践最有影响的那些传统。我谈到了罗马天主教传统、东正教传统，也谈到了新教内部的不同传统，而我们所说的基督教基本上就是由这些传统造就的。我也谈到了一些被人忽略的、尤其是新教内部的小传统。由于篇幅所限，我不可能谈到所有传统，在此我向那些我未谈到的传统致歉。就我个人而言，我希望此书可以让我们更包容地认识到，许多不同的源头造就了基督教传统的丰富性与多样性。

第三，我想以“好玩”的方式谈论基督教。我在大学里任教多年，深知学生常常认为学术与好玩风马牛不相及。我同情学生的处境，这本导论书也比一般的导论性教科书要多一些幽默。我希望书里的幽默不会让人误解我写这本书的严肃态度。我常常告诉学生，如果他们的论文只是在技术上准确的话，那还不够，我还希望他们的论文可以让我乐在其中。

有人以为，神学是理论性的，没有什么实际用途。但我认为神学是很实际的，因为人的观念包括宗教观念对生活的影响与作用是巨大的。我鼓励读者在读书、思考、信念与日常生活实践之间，建立起沟通和联系。

神学与圣经

这本书的重点是教会史上的基督徒如何看待种种宗教信念、价值与实践。神学处理基督徒对于上帝以及与上帝相关的事情的理解，而既然在基督徒那里，上帝和一切人、一切事都相关，所以神学的潜在范围就很广了。本书将讨论上帝、创造、人、罪、救赎、灵性与末世论等论题。

本书所谈的基督教观念都是以圣经为基础的。本书并不是圣经研究著作，无意逐章逐节地研读圣经。当本书引用圣经经节的时候，这些经节乃是代表性的或者说明性的。但这些圣经经节与其说是证明，不如说是说明。我们不可把圣经当作特定神学立场的事后证明。我们并不总是能够理解，为何特定的基督徒或者

教会传统会有那些立场，但我们要记住，他们是为自己的信念、价值与实践给出了圣经依据的，虽然其他人并不信服他们的圣经解读。

虽然圣经解释的问题对于神学讨论至关重要，但圣经解释的问题在本书里只会偶然涉及。在这样一本导论性的书里，这样的问题无法深入涉及。这一问题只是就其有助读者理解不同的基督教传统而言才会涉及。我们可以确定地说，不同的圣经观、不同的圣经解释法，极大地影响了神学的观念。

教会与宗派

本书将一再提到教会史，提到教会里的特定宗派。这本书并不是教会史书，所以并不会深入涉及宗派设立的背景问题。本书只是就教会史有助我们理解基督教的信念、价值与实践的多样性而言涉及它。

本书有时论到世界范围的基督教会，有时只是论到特定的教会派别。一般来说，本书避免只关注特定宗派，但有时是必须论到特定宗派的，这样才可以澄清神学性的差别所在。本书常常提到天主教会与东正教会，而很少论到更为具体特别的教会，例如罗马天主教会、某一特定的东正教会，因为这些更具体特别的教会并不能完全体现它们所属的更一般教会之全体。虽然如此，当我们论及天主教的时候，绝大多数情况下指的还是罗马天主教，因为它的确压倒性地是天主教的信念、价值与实践的首要例证。在罗马天主教与其它分支的天主教之间有着许多的类似性，就像在天主教传统与东正教传统之间也有许多的类似性一样。为着认可相似的教会传统所具有多样性，我们还是用天主教会、东正教会这样的一般性说法，而不用特定宗派的说法。

新教则是非常多样，以致很难用某个传统来代表所有的新教传统。人们常常比较新教和天主教，这是因为新教与天主教之间的互动对于理解西方的乃至世界范围的基督教都至关重要。如果有必要在新教内部的不同传统之间作区分、对比，以明晰某个神学观念的话，我就会这么做。当然我们得要保持平衡，避免牵涉太多的宗派或传统。本书希望既把基督教作为一个整体看待，又分清不同的教会传统与宗派之间的差别。

本书作者

我是亚苏萨太平洋大学（Azusa Pacific University）的神学教授，这所大学在南加州，是非宗派的基督教高等教育机构。我的学术背景较为多样：我在斯坦福大学（Stanford University）从事比较方法径路的宗教研究，在阿伯雷神学院（Asbury Theological Seminary）从事福音派的宗教研究，在普林斯顿神学院（Princeton Theological Seminary）从事改革宗的宗教研究，在德鲁大学（Drew University）从事卫理公会的宗教研究并获得博士学位。

我为自己是第三代加州人自豪。我从小起就去教会，一生中在美国各地去过各类教会。如今我在南加州的一个独立教会。

第一部分 基础

第一章 神学

有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔、敬畏的心回答各人。

（《彼得前书》第3章15节）

一、引言

圣经讲到，耶稣和门徒在凯撒利亚的腓立比境内行走，而这地盛行着异教崇拜。耶稣在路上问门徒说：“人说我是谁？”门徒回答说，有人认为他是施洗约翰，从死人中复活，有人认为他是古代的一个先知，就像以利亚，向以色列人显现。最后，耶稣问门徒认为他是谁。彼得说，耶稣是弥赛亚，是“受膏者”，是神所立的、带来救赎与解放的那一位（《马可福音》8章27-29节）。

彼得的宣告，在福音书的耶稣叙述里是一个转折点。这个宣告是一个关于耶稣的神学性宣告。彼得宣告了耶稣和神的关系，并指出这个关系将如何影响犹太民族乃至全人类。

在历史中，基督教对于耶稣之为弥赛亚的理解，有许多解释。有人问圣经中的人是如何理解、预期弥赛亚的；有人问到底是耶稣有意识地以自己为弥赛亚，还是后来的教会把弥赛亚的角色加给了耶稣；还有人则怀疑，耶稣的弥赛亚身份和现今时代是否相关。这些问题都是神学问题，因为它们在追问该如何理解耶稣与神的关系。可以说，任何一个和上帝相关的问题，都是神学问题。

当我们思考上帝或是和上帝相关的事情时，就已经在从事神学了。我们可能不是职业的神学家，就像我们并不是职业的医生或者管道工。但当我们在家里自己贴创可贴或是捣鼓水管的时候，就已经实际上在做医生或管道工了，同样，我们在思考上帝的时候，就已经在从事神学了。

二、什么是神学？

就其最简单的意义来说，神学就是对于上帝以及所有和上帝有关的事物（这就基本上包括了所有事物！）的研究。“神学”一词来自希腊文的词根“神”和“语言、论述、研究”。神学可以指任何对于神的研究。但本书里的神学只是特定地指基督教对于神的研究。

三、神学与圣经

我们可以说，圣经代表了神学，因为它叙述的是神以及和神相关的事。当然了，基督徒常常认为，圣经的教导有别于其它的宗教权威。基督徒认为圣经是来自神的特殊启示。圣经具体表现了犹太的、基督教的圣经作者们的不同的神学思想与方法。例如说，我们比较一下圣经里对于耶稣作描述的不同方法，就可以看出这一点。我们以新约四福音书中的《路加福音》和《约翰福音》为例。《路加福音》的开头是这样的：

提阿非罗大人哪，有好些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事，是照传道的人，从起初亲眼看见，又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你，使你知道所学之道都是确实的。（路 1：1-4）

路加的福音书是写给提奥非罗的，他是个显要的人物，所以路加称他为“大人”。路加在叙述中尽力要呈现耶稣生平故事的历史性原貌。路加引述了目击者的见证，也作了详细的查考，以便可以按照次序作叙述。路加尽量关注所有细节，以便写出那时最好的耶稣历史。

《约翰福音》写耶稣的方法则有所不同。它是这样开始的：

太初有道，道与神同在，道就是神。这道太初与神同在。万物是

借着他造的；凡被造的，没有一样不是借着他造的。生命在他里头，这生命就是人的光。（约 1：1-4）

约翰在叙述的一开始就远超仅只是历史性的事实，而指出耶稣具有神性、参与创造、带来光、救赎生命。约翰写的导言在方法上是神学性的。他从宇宙的、永恒的视角来看耶稣，这对于理解耶稣的本性与工作有着深远影响。

福音的这两种表达方式都为基督教的理解做出了重要贡献。它们各自突出了基督教的历史维度与神学维度，突出了继续提升这两个维度的需要。

本书将考察圣经的各个方面，包括耶稣生平与事工的历史事实。我将总结基督教的教导、总结基督教的“整体图景”。我将总结圣经的、基督教的教导是如何影响对神以及一切和神有关的事物的讨论。

任何叙述基督教的福音信息的努力，都有可能“在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙”（林前 1：18）。福音之所以成为犹太人的绊脚石，是因为耶稣声称自己成就了希伯来圣经，或者说基督教所说的《旧约》；它之所以成为外邦人的愚拙，是因为耶稣的故事，就如他的被钉、复活，看似无论在理性上、经验上或者文化上，都无法接受。但《新约》恰恰宣称，耶稣的故事在那些信的人，恰恰表现了神的**能力与智慧**（林前 1：24）

四、神学的意义

为了理解神学的意义，我们有必要分析当代神学家提出的几个定义。每个定义都有助于神学的整全理解。下面我将分析三个路径不同的定义，而讨论这些定义的时候，我们也就讨论了神学的任务与方法。

1. 第一个定义。托马斯·奥登（Thomas Oden, 1931-）是一个当代神学家，他给出了一个传统的神学定义：

神学是对于上帝的理性论述，这种论述或者来自理性反思，或者来自对上帝在历史中的自我揭示所作的回应。基督教神学就是基督教教义的有序阐述，它把在耶稣基督那里显现出来的对于上帝的理解阐

发出来，并试图连贯性地反思“在基督里”有生命的群体所理解的那个活生生的上帝。¹

奥登强调人之谈论上帝的逻辑方式。关于上帝的知识来自两种途径：一是因着单独使用理性，一是因着考察神的启示。

基督教神学以有序的方式呈现基督教会（也就是信仰群体）对于上帝以及和上帝有关的一切事情的教导。早期教会的神学要满足一项十分实际的需要，即总结基本的基督教教义。在今天，神学继续要像地图一样为基督教的教导给出一个纲要。

神学是**基督中心**的，也就是说，它聚焦于耶稣基督，以耶稣基督为神的首要启示。这一聚焦意味着以圣经为权威，通过圣经来获得关乎耶稣基督之信息，来考察耶稣。这样的话，基督教神学就是有赖于启示的，而启示又首要地以圣经为核心。

神学的目的在于建构一个连贯一致的世界观，以便在上帝、耶稣基督和人与世界整体之间，建立起一个恰当的关联。从事基督教神学的人特别是那些自己就是基督徒的人，那些生命是“在基督里”的人。虽然任何人都可以从事神学，但具有显然的基督教特质的神学是在信仰背景里造就出来的。

2. 第二个定义。法兰西斯·舒斯勒·费奥伦沙（Francis Schüssler Fiorenza, 1941-）是一个当代天主教神学家，他给出的神学定义虽然类似但有显著特点：

神学是一门脆弱的学科，它既是学院性的，又和信仰相关。作为学院性的学科，神学和其它学院性的学科有同样的学术目的：它要追求历史的精确、概念的严谨、系统的连贯、解释的清晰。就其和信仰相关而言，神学有着信仰本身有的脆弱性。它与其说是科学不如说是希望。它与其说是在坚固基地上建造的金字塔，不如说是在大海的波浪上起伏着的筏子。²

舒斯勒强调了神学的脆弱性，也就是说，强调了对超验上帝进行思考的人的人性。

¹ Thomas C. Oden, *The Living God* (vol. 1 of *Systematic Theology*; San Francisco: Harper & Row, 1987), 5.

² Francis Schussler Fiorenza, "Systematic Theology: Task and Methods," in *Systematic Theology: Roman Catholic Perspectives* (ed. Francis Schussler Fiorenza and John P. Galvin; 2vols.; Minneapolis: Fortress, 1991), 1:5.

超验者在定义上就是超出人的有限理解的。但人们仍然言说上帝，因为上帝已经向我们自我显现地启示了。

神学的脆弱也在于它的双重性。神学是学术性的学科，和其他的学科一样，要使用归纳、演绎等科学方法。神学也是信仰之事，需要对于上帝的信靠委身。这一信仰从人的角度来看是脆弱的，因为它是个人与上帝之间的交往关系，而上帝是理性、经验都不可分析的。但悖论性的是，基督徒相信，他们的信仰和神学研究，可以受益于历史的精确、概念的严谨、系统的连贯和解释的清晰。

神学的学术研究似乎并非总是有助信仰。显然是个人性的、非公共的信仰，与非个人的、公共性的神学学术研究，这两者之间看似有着不可调和的矛盾。但大多数基督徒都相信“所有真理都是神的真理”，相信神学的学术研究对于信仰不但无害而且有益。

舒斯勒认为神学与其说是科学不如说是希望。在教会历史上，基督徒曾经把神学作为科学。在中世纪，神学就是科学女王。但今天，人们更多认为，神学的信仰维度使其“与其说是在坚固基础上建造的金字塔，不如说是在大海的波浪上起伏着的筏子”。这并不意味着，神学具有的神圣基础不再坚固。它意味着，神学的任务就是不断努力以图在今天恰当地建立基督教信仰。

3. 第三个定义。保罗·蒂利希（Paul Tillich, 1886-1965）也是一个新教神学家，他的神学定义强调信念应当和人的当代处境相关：

神学作为基督教会的功能，应当服务于教会的需要。一个神学体系应该满足两个基本需要：宣示基督教信息的真理，为每一代新人解释这一真理。神学在两个对极之间来回运动：作为神学之基础的永恒真理，以及永恒真理之被接纳的当代处境。³

蒂利希强调神学应当以教会为中心。如果教会不对信众的急迫需要做回应，不对世界整体的需要做回应，那它就不是一个正常教会。

和教会史里的许多神学家一样，蒂利希弄出了一个庞大的神学体系。他的神学延伸到和人类处境相关的许多领域。

³ Paul Tillich, *Systematic Theology* (3vols, Chicago: University of Chicago Press, 1951), 1:3.

神学不是封闭的，它接纳对于基督教真理的新洞见，接纳每一代人对于这真理的新运用。就此而言，神学总是处在革新中，就如新教的改革者进行了革新一般。神学是人们对于神的理解的活生生表达，是对于神和人的关系、神和世界的关系的理解的活生生表达。

神学作为一个不断进展的事业，试图在人所相信的永恒真理，以及这一真理之被理解、被接纳与被运用的特定的有限人类处境这两者之间，做一整合。既要分辨出何者为真，又要将这真理整合起来，运用到具体处境里，这绝非易事。当今人的需要、社会的需要是什么？神学如何回应这些需要，带领我们恰当行动？永恒性真理与暂时性处境的这种互动，得神学成为与人相关的、令人兴奋的事业。

五、神学的分支

到此为止我们只是在一般性的意义上谈论神学，但神学其实是可以分成很多具体的分支的。

有的人认为神学包括了圣经的、历史的、哲学的与神学的研究。但严格来说，神学研究指着圣经神学、历史神学、系统神学、哲学神学与实践神学。圣经神学按照主要的圣经主题，将圣经里的神学教导组织起来。历史神学研究从圣经时代直到今天的历史中的神学发展。系统神学按照有序的、无所不包的方式，来组织基督教的信念、价值与实践。哲学神学则在建立神学的过程里与哲学互动。实践神学把基督教的信念用于教会和世界。

这些神学研究的分支都是互相重叠、互为支撑的。但本书的径路将主要是系统神学，涵盖的论题有启示、权威、圣经、上帝、创造、耶稣基督、圣灵、救赎、灵性、教会、圣礼和末世论。其中的一些论题本书会分好几章来阐述。

六、奥古斯丁：神学的经典样板

希波的奥古斯丁（Augustine of Hippo, 354-430）是教会史中最知名、最受尊敬的神学家。他的影响远远超出基督教之外，而遍及西方的哲学、历史学与文

学。他的神学观念至今仍有影响。所以，考察奥古斯丁是谁、他相信什么，对于我们今日从事神学而言，仍然具有样板的作用。

奥古斯丁认为，我们拥有感官经验知识，这种知识对于活在一个暂时的、变动的世界里而言，是够用了。但我们没有能力理解我们自身的、世界的以及上帝的永恒不变所在。唯有神的智慧可以理解这些事情。

神主要通过圣经来揭示智慧，圣经就是神对人的特殊启示。启示所给的东西，是单靠理性不能知道的。虽然理性知识的有效性也是神所确立的，但人们必须顺服神的启示的权威，才能有足够的理解。

人都依赖某种权威。我们顺从父母、教师或者政府等等权威。这种顺服是一种信仰的行为。奥古斯丁认为，信仰是一种带着赞同的思想，尤其是指赞同神和神的启示而言。奥古斯丁的名言就是：“理解是信仰的回报；所以，不要去寻求理解，以便可以认识，而是要去信仰，这样你就可以理解”。⁴我们的理解之所以可以通往信仰，是因为信仰不是非理性的。但是，信仰的经历才带来理智上、精神上的真正启蒙。

这一启蒙也许是瞬间的洞见或理解火花。奥古斯丁在皈依的时刻就经历了这样的启蒙。奥古斯丁所感到的与神合一经验，使有些人把他的经历理解成神秘主义。虽然奥古斯丁强调神的光照必不可少，但他认为理性和信仰是互补的。

多少世纪以来，奥古斯丁都被视为神学楷模。人们学习神学的理由可以有许多，但人们不应当为了可以信而寻求理解。我们已经看到，奥古斯丁认为，“要去信仰，这样你就可以理解”。这一径路的经典再现，就是后来的安瑟伦（Anselm, 约 1033-1109）。他是一个有影响的中世纪神学家，他说到：“我并不是寻求理解，以便我可以信仰；而是我相信，以便我可以理解。因为我相信这个：‘除非我相信，否则我不能理解’（赛 7：9）”。⁵

七、神学与护教

奥古斯丁神学的一个主要目的就是护教。护教就是以一种可理解的、和生

⁴ Augustine, *Tractates on the Gospel of John*, 28-54 (trans. John W. Rettig; Fathers of the Church 88; Washington: Catholic University of America Press, 1993), 29.6.

⁵ Anselm, “Proslogion,” in *Anselm of Canterbury: The Major Works* (ed. Brian Davies and G. R. Evans; Oxford World’s Classics; New York: Oxford University Press, 1998), 87.

活相关的方式，来辩护、说明基督教的信念、价值与实践。在古代教会，护教有时候是关乎生死的，因为基督徒常常为着自己的宗教委身而殉道。日益成长的教会面对批评者和迫害者，迫切需要辩护基督教。在奥古斯丁写作的时候，基督徒已经不再受逼迫，但却因罗马帝国遭遇的困难（例如 410 年罗马城的沦落）受指责。面对这样的指责，奥古斯丁写了《上帝之城》来回应。

每个时代都会有新问题，或是复兴一些老问题，所以，护教仍然是基督教神学的重要任务。本书的目的是做一简明的神学引介，但也将回应一些针对教会提出的问题，例如：

---上帝存在吗？

---我们如何可以知道上帝？

---基督徒凭着什么权威来决定自己的信念、价值、实践？

---圣经有多大的可靠性？

---上帝在何种程度上决定了发生的事，人又在何种程度上可以自由地做选择？

---上帝创造了一切吗？创造和进化是什么关系？

---如果上帝全能且仁慈，为何还有恶发生？

---人是如何得救的？那些从未听说过耶稣基督的人会如何呢？

基督徒应该回应那些针对基督教的信念、价值与实践提出的重大挑战。有的护教问题引发了纷争与分裂。但本书之处理护教问题，不是为了讨伐基督教的反对者，而是为了让人看到神学能够具有的广度、深度。讨论的气氛将是平和的而非论战的。

八、神学与普世教会

如何才能使神学不离正轨、不至堕落？理论上，没有什么东西可以确保神学就不会可悲地扭曲走样。我们当然可以想到，有许多的神学道路在你我看来是不合实际、不合圣经、不合教会史的。但我们该用什么样的“实际”来衡量神学？

评价神学的“实际”或者说标准，当然有很多种，就如宗教的、社会的、文化的、知识的，等等。

在历史上，教会相信圣灵为人护卫神的启示。基督徒也相信，上帝使用教会在神学上确定什么是应当相信的，什么是圣经所说的。毕竟神的启示是由信徒群体也就是教会所传承的。

但既然现在有这么多的教会，所以看来无法分辨什么是真，什么是正统。教会在历史中发展着，它的信念、价值与实践也都在发展。要说存在一个单一的、超越所有的立场而保留原样的基督教，看来很难令人信服。

所以，本书将探索考察基督教的各个传统而对其在历史中发展出来的信念、价值与实践做一具有遍及普世教会性质的描述。要具体地描述每个流派是不可能的，但我们将对教会史里最具影响力的那些神学发展做粗线条的描绘。本书的普世性努力不是要在不同的教会传统里做一个统一的综合，而是要包容东方与西方、古代与现代。

一方面，本书将聚焦于教会史中关乎信念与价值所达到的公论，另一方面，本书也将呈现观点的不一致所在。我希望这种路径既是公允的，又可以让我们充分意识到历史中的不同基督徒所贡献、造就的神学多样性。

第二章 启示

神既在古时藉着众先知，多次多方的晓谕列祖，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。

（《希伯来书》第1章1-2节）

一、导言

使徒彼得访问约帕城的时候，登上屋顶祷告（徒 10: 9-16）。他在祷告的时候进入出神状态，看见天上降下一块布，里面有许多犹太律法看为不洁的飞鸟走兽，又有声音叫彼得把这些东西宰了吃。彼得激烈反对，因为他相信犹太律法不准他吃那些俗物、不洁物。但那异象向彼得三次显现，然后突然消失了。

彼得为这异象大大困惑，不知道如何理解这异象。这异象悖于他所知道的希伯来圣经启示传统，而这样的宗教权威是不能轻忽的。但彼得看见异象之后发生的事件，让他改变了自己的信念。一个皈依基督教的外邦人哥尼流，看见天使显现要他去对彼得说话。彼得知道了哥尼流的真实皈依，也相信外邦人包括非犹太人都应当得到耶稣的救恩。这些经历让彼得明白神向他启示的异象有何意义。彼得现在不仅相信所有的食物都是洁净的，而且相信神已经无偏待地接纳了所有人。

启示的问题或者说启示之间互相冲突的问题，直到还是一个话题。彼得的困惑最终得到解决，虽然这一解决在以后也还在遭遇挑战。什么是我们的启示观？尤其地，神在何时、以何法，向我们启示关乎神、关乎救赎的特殊真理？

二、什么是启示？

启示指的是“揭示、显出、暴露”。启示可以是很宽泛意义上的，而指着关乎我们自身、关乎世界的任何一种知识的揭显。但从神学的观点来看，启示指的是关乎上帝，以及与上帝有关的真理的揭显。

圣经信息的一个核心部分就是启示。在圣经历史的开始，神就向人启示了

许多事情，包括关于神的知识。这些启示的发生有好几种方式。神对一些人直接说话（创 2-3 章）。神有时通过历史中的大事件，例如希伯来民族的出埃及，作非直接的启示（出 3：20；申 26：5-9）。

有时候，关乎神的知识是通过自然界得到的，例如《诗篇》第 19 首第 1 节说：“诸天诉说神的荣耀，穹苍传扬他的手段”。这类普遍启示对每个人都开放，但它不一定给我们关于神的特殊知识；所以，我们需要特殊的启示。

按照圣经的记载，多数情况下，神是通过非同寻常的途径和人沟通，这些途径有：投签（箴 16：33；徒 1：21-26）；神设的决断石头如乌陵、土明（出 28：30；撒上 28：6）；睡眠（伯 4：13；33：15）；梦（创 37：1-11；但 2：19；7：1；太 1：20；2：13）；异象（赛 1：1；但 8：1）；神显（赛 6：1-5；结 1：26，28；但 7：9，13，22；启 4：1-5：14）；天使（路 1：26-38；徒 7：39；加 3：19）。

在每种途径里，神都向一些人揭显知识，而这些人又将这知识传递给其他人尤其是宗教社群里的人。由于种种原因，启示可能被误解，甚至可能是假冒的，所以宗教社群需要分辨哪些启示是真的，正因为此，信仰群体需要自己担负因着接受神启而来的责任。

在新约里，耶稣体现了神对于人的最完全揭显（来 1：1-2）。藉着耶稣，人知道以前未曾揭显的关乎神、关乎救赎的信息。这就是为何神学主要地是基督中心的。耶稣基督成为衡量其他启示信息的标准。

多数基督徒认为圣经是最具权威的上帝启示来源。有人认为这是上帝启示的唯一来源，有人认为它是重要来源之一。圣经的权威性质，以及圣经的诠释，是基督教最重要、最受辩论的论题之一。

三、理解启示

1. 普遍启示和特殊启示。基督教在历史中神学性地区分了两类启示。第一类称为**普遍启示**，指的是在所有时间、所有地点对所有人都开放的知识。这类知识当然不只是宗教知识。但从神学上讲，普遍启示是指这样一类关乎世界的知识：它超出自己而指向上帝。

例如说，基督教长久以来就试图论证如何通过创造认识上帝。一些人论证说，通过观察物理世界、人类历史，就可以知道上帝的存在（参考诗 19：1-2）；还有些人认为，通过人的良心，或内在的神性意识，就可以知道上帝存在（参考罗 1：19-20）

普遍启示的问题引起很大争论，因为通过理性或经验方法而得到的关于上帝的知识还不够充分、不够确定。人的思考能力、探索能力，受制于许多不确定因素，由此得出的关于上帝以及与上帝相关的事情的知识，是含混的。

所以，我们需要从上帝那里来的特殊启示，来补充人的有限理解能力。在圣经里，神以各种方式直接和人沟通，而耶稣是神的最完全启示（来 1：1-4）。但关于上帝启示的性质与范围一直以来都受到拷问，人们关心如何可以分辨关于上帝、世界与自身的真理，为此提出了许多对于启示的理解。

2. 渐进启示。渐进启示是指神逐渐地向人启示真理。神并不一次性地就向人启示所有真理。神逐步地、渐渐地启示他的属性，启示他和人建立的契约关系。在圣经里，渐进启示尤其指后来的启示如何以以前的启示为基础。例如，藉着耶稣来的启示与救赎，在圣经里被称为新约，被视为更进一步地、更充分地启示了神的品性以及神对人的要求（林后 2：12-3：18；加 4：21-31）。

神的启示尤其是特殊启示的渐进性质有着重要意义。首先，基督徒要小心，应当如何理解作为一个整体而言的上帝启示。就何种意义而言，上帝仍然在向我们启示真理？启示中最可靠的部分是什么？其次，基督徒要小心，应当如何理解诠释圣经。在何种程度上，圣经的某些部分比另外一些部分更可靠？人们如何能决定，后来的启示补充了或者替代了以前的启示？

四、启示的样式

天主教神学家阿威·杜勒斯（Avery Dulles, 1918-）提出了“启示的样式”，来理解神的启示。⁶这些样式也许使问题简单化了，但对于初步性地了解启示来说还是很有帮助的。杜勒斯提出的样式有如下几种。

1. 作为教义的启示。对启示的最常见理解，就是把启示理解为教义。按照

⁶ Avery Dulles, *Models of Revelation* (Garden City, N.Y.: Doubleday, 1983; repr., Maryknoll, N.Y.: Orbis, 1992).

这种理解，圣经之言客观地、权威地传递了神的启示。教义是按照圣经中的命题形成的。圣经是神所激发的启示，所以圣经的信息足以决定基督教的所有信念、价值与实践。

在解释圣经、形成教义的时候需要格外小心。基督教的一些传统依赖教会来解释圣经、决定教义。无论是个人或者群体的解经，都被认为有赖圣灵相助，圣灵给与寻求理解圣经的人以光明。人们认为，正确的解经可以带来可靠的教义。

这种启示观念接纳普遍的或者自然的启示。但普遍启示被当作不如特殊启示重要，且不足于救赎。普遍启示只是让人良心不安，却不能给出救赎道路。神的特殊启示的目的在于，藉着人与圣经中的神圣真理的相遇，而引出得救的信心。耶稣是真理的最高体现，对耶稣的事工与生命作回应，是获得救赎的关键。

这种启示不是所有时间、所有地方的人都可以得到的。它只是启示给特定时间、特定地点里的特定人。有人将此称为“特殊性之悖”，因为这一观念肯定暂时的事件里有永恒真理，肯定并非所有人都可以得到永恒真理。这种启示观还肯定了，在神的旨意里，历史中的特定人物和特定事件，应该成为神的真理、救赎的真理之传播的手段。这样的真理以圣经为基础，以命题表达出来，例如早期作为基督教教义之总结的《尼西亚信经》。这样的真理一旦上升为教义，就是教会或者宗派里的所有成员必须接受的。

奥古斯丁就把启示看作教义。他发展了许多诠释原则来恰当诠释圣经。他当然寻求圣经的字面意义、历史意义，但也寻求寓意的、预表的意义。他相信精神的纯洁是恰当解经的条件。人和神的关系，人对圣灵带领的开放性，对于分辨何为神的启示，是必须的。

2. 作为内在经历的启示。在十九世纪，基督徒日益怀疑圣经的可靠性，怀疑教会传统的可靠性。把启示当作内在经历的观念出现了。内在经历的直观性成了最重要的东西，甚至被认为是个体拥有的唯一可靠知识。按照这种观念，神的自我揭显的启示，乃是神在人的内在精神或者思想之中的亲密同在。一个人可以无需感官、经验、理性，而直觉地认识神。启示的目的在于传达和神沟通的感觉，传达人自己的灵性意识。

圣经仍是重要的，因为它包含了神的话。但圣经里杂糅了人的因素，杂糅了神话与错误。人们可以批判地研究圣经以分辨其中的真理，但这种分辨取决于

个体经历到的个人性启蒙。真理首要地不是通过历史研究可以得到，因为历史只是对于人的持续存在的一种心灵反映罢了。辨别真理靠的是直觉而非其它的批判能力。

施莱尔马赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834）相信，所有人都有一种绝对依赖感，即依赖某种超出个人存在的东西。这种内心经历不只是一种感情或情绪。它代表着个人存在里的基本结构，揭显了与神有关的首要宗教真理。由教会经历的群体性救赎理解，乃是教义的基础。教义与其说是总结了圣经的教训，不如说是总结了教会对于神的内在经历。施莱尔马赫的这种方法之确立，源于对个人经验之外的启示日益地不信任。教义被视为第二位的概念，而宗教经历才是第一位的和原初的真理。

3. 作为辩证同在的启示。在二十世纪，基督徒日益不愿把圣经中的命题当作神的启示的基础。但他们也不再乐观地相信人类经历，不再把人类经历当作分辨神圣真理、与神真实相交的方法。于是兴起了更具活力的启示观念，这种观念认为，神的自我揭显出现在人与作为神之言的圣经相遇之时，而圣经是由圣灵所促成的启示。圣经中的内容并不**就是**神的话，但由着圣灵的启示工作，它可以**变成**神的话。上帝的同在是辩证的，因为神的自我揭显出现在人相遇圣经之时。圣经中的话本身并不体现神的话，但神使用圣经作为手段，来与人相遇。

圣经中的话首先是神所使用的那些人的话，神使用这些人，为的是揭显超越历史的真理。圣经启示的东西超出了历史，也超出了我们历史性地分辨真理的能力。我们唯有在神圣的相遇中，藉着信心，才可以认识神。但这里的相遇之发生是悖论性的，它之发生藉着我们与圣经相遇，特别是与圣经中的耶稣见证相遇。我们在信心中听到圣经、读到圣经，而在这些时刻里，圣经的话语由于圣灵的工作，就对我们变成了神的话，而正是圣灵促成我们的信心。教义是活动的而非静止的，因为它们是在我们与神、与圣经的相遇的回应中发展出来的。对于救赎而言，重要的事情不是不变的教义，而是我们与神的相遇。

卡尔·巴特（Karl Barth, 1886-1968）宣称，上帝无需人的什么作为，就启动和完成他的自我揭显。虽然有学者质问辩证神学的说法是否适用于巴特的神学，但他的神学还是反映出上帝启示的活动性那一面。启示既不是客观性地、教义性地研究据说是静止不变的圣经命题，也不是分析对于上帝的内心经验。启示

包括的是对圣经出自信心的反省的那一刻所发生的人神相遇。对于巴特来说，只有耶稣才代表了“神的言”（约 1：1），虽然圣经确实也在引申的意义上代表了神的言（可 7：13；路 8：11）。在我们与神的相遇中所启示出来的东西比圣经上所说的要多。圣经之言悖论性地可以达到这样的目的：超过圣经本身的历史内容而揭显存在的意义。

4. 作为新意识的启示。二十世纪出现对于启示的一种新理解，它认为启示是藉由个人超越的新意识，以及自我改变的能力的新意识，而得到辨明的。既然我们可以参与神的创造性，所以我们可以培养一种可以改变我们的感知乃至自我存在的更高级意识，来获得和支取这种创造性。这里的重点不在于神会做什么，而在于通过参与神圣存在，我们自己可以做什么。

把启示当作一种新意识，这种启示观念使得基督教的历史性质被尽量贬低，虽然它仍旧保存了一些有助个人超越、个人自我改变的圣经观念。圣经被视为人写作的材料，其历史性并不重要，因为真理是由理性或者神秘思辨而得辨明的。圣经的帮助在于培养人的神圣创造性。传统基督教教义必须经历再诠释，圣经可以用来提升个人的超越性和自我改变。

保罗·蒂利希试图在神学与世俗思想之间寻求共同性。他认为传统基督教有局限性，而寻求人之存在的更普遍化基础。他强调终极关怀，想要超越历史性的基督教的局限性。他认为，没有神学可以涵盖所有的神性，所以，神学必须不断革新，并认为这正是“新教原则”。神学的革新是按照“相关性方法”，也就是分析人所生活的存在处境，然后表明基督教的象征可以回答问题、解决问题。

5. 启示的历史性。在二十世纪下半叶，兴起了一种思想，将启示看作是历史的。这种观点否认圣经启示在历史上是不可靠的，认为圣经忠实记载了神在历史中的伟大行动，而就是这些行动揭示出神的救赎本性和范围。理性有助人对圣经做批判的、历史的研究。怀疑圣经可靠性的人，是把偏见带到了圣经里面，而不是真正地研究了文本。

启示和历史不可分割。上帝的自我揭显和历史的连续性与特殊性相关。历史尤其是圣经历史中的事件，使人寄望和相信作为历史之主的上帝。

潘能伯格（Wolfhart Pannenberg, 1928-）认为，信仰和知识都植根于历史。耶稣是一个历史人物，他的生平与事工都应当在历史背景里来理解。这样的话，

对历史的研究就应当摒弃现代预设，这个预设否认上帝进入历史中。然而，理解历史要有末世论的维度，也就是说，要从终点来看历史。潘能伯格主张一种普遍的历史概念，这样的话，过去的以及现在的宗教真理，都应当放在历史之朝向上帝这一末世论的背景里来理解。

五、启示与奥秘

虽然基督徒相信上帝已经通过普遍的方式、特殊的方式进行了启示，但还是有很多东西处在奥秘之中。基督徒不应当因为神学中充满悖论和奥秘而感到不安。圣经本身就谈到福音的奥秘，而奥秘在希腊文的词根里就是“隐藏的事”（弗 1: 9; 3: 3-5, 9; 6: 19）。神的旨意并不是现在就揭显所有的事（申 29: 29; 伯 11: 7; 但 12: 9; 林前 13: 12; 约一 3: 2）。圣经警告我们，在此世里不会有完全的启示。但所有和救赎相关的事情，所有和顺服神的生活有关的事情，都已经充分启示了出来。

神之所以不在此时启示一切的事，是有理由的。人是有限的。他们受制于罪、无知、苦难等束缚，这些都限制了他们的知识，使他们无论作为人或者作为基督徒的发展都受到阻碍。但神的恩典与各样启示，使基督徒可以有意义地谈论上帝，谈论和上帝有关的事。虽然生活和圣经充满奥秘，但基督徒可以谈论既真实又神圣的事情。

第三章 权柄

十一个门徒往加利利去、到了耶稣约定的山上。他们见了耶稣就拜他，然而还有人疑惑。耶稣进前来、对他们说：“天上地下所有的权柄都赐给我了。”

（《马太福音》第 28 章 16-18 节）

一、导言

早期教会以使徒彼得为领袖。耶稣将权柄给了他，耶稣的门徒和基督徒都顺服彼得的领导。但当彼得访问安提阿的基督徒时，出现了一个问题（加 2：11-14）。此前他认为，神并不分别犹太人、外邦人（徒 10：10-35）。但彼得在安提阿的时候，因为和皈依的外邦人一同坐席吃饭，而引起一群严守犹太律法的犹太基督徒的不满，以致他们迫使彼得不再和外邦人一同坐席吃饭。彼得的做法使其他犹太基督徒如巴拿巴也不再和皈依的外邦人一起吃饭。

彼得的行为让保罗吃惊，保罗因此公开斥责彼得。彼得早先不仅承认神并不分别犹太人外邦人，而且支持保罗的外邦人事工；但现在，他却屈从犹太派的压力。所以，尽管彼得是教会的领袖，保罗仍然公开挑战他的权柄。保罗相信，他是为了神启示的更高真理，而直面彼得，虽说彼得有着教会领袖的权柄。

二、什么是权柄？

权柄是与权利、力量有关的，这权利、力量可以命令人，使人顺从。神是所有权柄的最终源头，而在实际中，人活在多种权柄下。在此世，神允许许多人带着权柄说话、做事。权柄有时候和一些权利有关，有时候和行使力量有关。

耶稣的言行里有着独一的权柄。人们感到惊讶，因为耶稣的教训里有权柄，而不像文士、法利赛人须寻求外来权柄（太 7：29，可 1：27）。耶稣后来赐给门徒权柄与能力好治病赶鬼，传天国的福音，正如耶稣自己所行的（太 10：1；可 6：7；路 9：1；徒 1-2 章）。

在教会初期，存在好些彼此争竞的宗教权柄。耶稣的门徒无疑对于年轻的教会仍然有权柄。随着教会的扩展，权柄的问题逐渐具有争议。耶路撒冷教会、彼得以及耶稣门徒仍然有权柄。使徒保罗的权柄日益增长，且和彼得冲突。

三、宗教权柄的发展

1. 古代教会。在历史的发展中，教会的权柄逐渐从耶路撒冷转到罗马。罗马主教日益权重，被视为古代教会主教中的首席。基督教在君士坦丁大帝（Constantine, 280-337）治下成为合法宗教后，古代教会试图扩张巩固其宗教权柄。表现在神学上，最重要的发展就是召开了几次全帝国范围的大公会议，以确立基督教正统的标准。

《尼西亚信经》是四世纪大公会议的第一个成果。这一信经反驳阿里安派的教导，而阿里安派认为耶稣既没有完全的神性也没有完全的人性，只是半具神性的、像天使一样的存在。《尼西亚信经》既是为了反驳阿里安派，也是为了给出基督教的权威性总结。它肯定了耶稣的神性与人性。

后来的公会确立了圣经正典。古代教会的一些著作被认为是神启的、有权柄的，可以决定基督教的信念、价值与实践。虽然圣经被认为是有使徒权柄的，但圣经的被接纳是建立在教会的权柄之上。这里包含的张力，直到新教改革的年代才被挑战。当然在此之前，也有其它的张力，例如关乎权柄的冲突，导致了东方教会与西方教会在 1056 年分裂，这一分裂形成了我们今天说的东正教会与大公教会。

接下来我们看看，在历史中基督教是如何神学性地看待宗教权柄的性质与范围。

2. 中世纪教会。虽然大公教会与东正教会分裂，但它们对于宗教权柄的性质与范围的看法是类似的。宗教权柄首先出自教会，圣灵拣选了教会并给了教会能力，好使教会在世上作神的代表。虽然最终的权柄在神那里，但教会受神的委托而接受了权柄。

教会接受了“信仰宝库”，它是全部的启示与传统之体现。信仰宝库在圣经里的依据是《约翰福音》第 16 章 13 节。从使徒一直到主教的统绪都在传承信仰

宝库，他们的责任就是看护、界定由耶稣交托，又由圣灵保守的教训与命令。教诲权被交托给教会，以决定正确的信念、价值与实践。东西方教会分裂后，两边的教会都认为，唯有自己才承接保存了捍卫信仰宝库的使徒主教之统绪。

虽然书写下来的最高启示是圣经，但是接纳、保存和认可圣经之**正典**的乃是教会。教会仍旧是最高的权威，解释着圣经中的神圣传统。虽然圣经是由圣灵启示的，但它的源头和持续都要在教会的背景里理解，所以圣经的权威并不超过教会的权威。圣经和教会的权威可以说是共享互助的。在教导与实践体现出来的教会历史传统对于解决所有的基督教争议都是必须的。教会的宗教等级制度负责权柄、法律与治理等方面的事务。

大公教会与东正教会的分裂很大程度上与教会内部的宗教权柄问题有关。西方教会认为罗马主教也就是教皇是可见教会的最高首领。东方教会并不认可罗马教皇的这一地位，而认可地方主教也就是宗主教的权威，并认为君士坦丁的宗主教应当最受推崇。如今，天主教和东正教都仍然认为，在权威性地解决基督教的信仰与实践问题上，教会是关键。

3. 新教改革。新教改革出现于十六世纪的欧洲。马丁·路德（Martin Luther, 1483-1546）领军挑战罗马天主教会、教皇以及“教诲权”，提出圣经权威是无上的。路德相信，天主教会以及教皇已经滥用了权柄，背弃了圣经中的救恩等教导，所以他不仅要改革教会的腐化，而且要改革使这一腐化成为可能的权柄结构。

路德争辩说，“唯独圣经”为基督教的信念、价值与实践给出了足够的启示。基督徒无需依靠教会的权威宣告来诠释圣经。这类宣告即便有帮助，也只是一种历史性的权威。圣经之为神的启示，是由圣灵的持续见证所保证的。这样，所有人都有权利也有责任照着赐给他们的神圣光明为自己解释圣经。人既无需教会来解读圣经，也无需教会来得到救恩。当我们以信心回应神给的救恩时，我们其实只是单独因着神的恩典得救（罗 3：21-30；弗 2：8-9）。

加尔文（John Calvin, 1509-1564）是改教者中最为系统的神学家，他的著作一直以来都影响了许多新教徒。加尔文同意圣经的至高权威，认为唯独圣经才能决定基督教的信仰、价值与实践。加尔文和路德都没有忽略教会传统，但认为它们只是圣经的镜子。教父的著述、公会议的信经，诚然有助基督徒的解经，但基督徒应当自己阅读圣经来确立信仰。

路德和加尔文受益于文艺复兴和人文主义，而这两种思潮都要强调复兴古典的文本与价值，强调要超越中世纪以教会为中心的文化而开拓世界，而这就需要发挥无论是个体还是群体的人的作用。文艺复兴的人文主义者爱拉斯谟（Desiderius Erasmus，约 1469-1536）主张学术要“回到源头”，强调学习希腊罗马的古典文本，包括圣经。路德、加尔文等学者通过研读圣经原文而坚固自己的改革。在他们看来，圣经自己表明它是神的启示，是所有基督徒应当顺从的首要权威。这样，神学研究就应当始于圣经、终于圣经。

4. 英国国教。英国国教和欧洲大陆的宗教改革运动有所不同。英国国教既试图避免欧洲大陆的过激行为，又想与罗马天主教完全分开，所以，英国国教采取了某种“中间道路”。

就宗教权柄而言，走中间道路的英国国教在圣经的至高权柄与教会的历史传统之间做了一个折中。十七世纪的时候，理查德·胡克提出了英国国教的宗教权柄学说。因着改革宗（加尔文派）的影响，他拒绝了英国清教的主张。清教主张字面义地解读圣经，主张任何未明显地包括在圣经里的东西都属违法。胡克主张，教会法和民法都应当顺服于自然法，而自然法表达了上帝的至高理性。圣经、教会法、民法，都应当在理性之光里理解。理性使基督徒正确地分辨神的话语和由教会传承的历史传统。神圣启示的永恒性并不意味着某些信念就无需发展。这样的话，胡克的宗教权柄观念，就既肯定了圣经的优先权威，又肯定理性和传统都是真实的（虽然是第二位的）宗教权柄。

胡克对于理性的信心，反映的是当时欧洲对于理性日渐信任的态度，这种态度最终导致了启蒙运动和现代世界。启蒙运动此后日益质疑宗教或非宗教传统的信念、价值与实践，而信靠理性与科学方法来发现真理。法国哲学家笛卡尔（Rene Descartes，1596-1650）常被视为启蒙运动的建立者，他系统地怀疑所学的一切传统的、宗教的知识，代之以他自己发明的确定性之基础，也就是他自己的自我意识存在。他的名言是“我思想，所以我存在”；从这一确定性出发，他由演绎和直觉来推理上帝的存在，而在传统那里，关于上帝的观念是需要启示的。

5. 自然神论。自然神论受启蒙运动的影响而出现。自然神论相信，上帝创造了世界，以自然法则使世界运转。一个有名的类比就是把上帝所造的世界形容为技艺高超的钟表。上帝并不干预到造物之中。通过自然的、科学的观察，就

既可以理性地了解宇宙之钟的制造者上帝，也可以理性地获得正确的生活。

早期的自然神论出现于十七世纪的法国。英国的自然神论者切伯里的赫伯特（Herbert of Cherbury, 1583-1648）总结了自然神论的五原则，深刻地影响了英国国教。自然神论的观念，在美国通过本杰明·富兰克林（Benjamin Franklin, 1706-1790），托马斯·杰斐逊（Thomas Jefferson, 1743-1826），托马斯·潘恩（Thomas Paine, 1737-1809）而得到广传。英国的自然神论弘扬自然宗教，且首先质疑了圣经的可信度。自然神论认为，理性足以决定什么是基督徒生活的至善。

6. 福音运动复兴。十七、十八世纪兴起一股新教的宗教运动，试图在灵性上复兴教会。这一运动有时被称为福音运动复兴，因为该运动试图紧抓圣经的核心经验：好消息或者说“福音”。

在欧洲大陆兴起的虔敬派，试图在日益变得经院化、日益关注推理与教条的路德宗教会里注入灵性生命。菲利普·雅各布·斯本那（Philipp Jakob Spener）的一些举措复兴了路德宗教会的信仰活力，例如，他在自己家建立以祷告查经为目的的小组团契。斯本那的创举在世界范围内带来教会复兴。虔敬派的影响在今天仍然是世界性的，虽然已经不再是藉着虔敬派的名义。

约翰·卫斯理（John Wesley, 1703-1791）同样受到虔敬派的影响，而在英国兴起了循道宗。卫斯理强调基督教的圣洁性质，把经历、教会传统与理性，作为诠释圣经时的宗教权威。在他看来，圣经的权威在神学思考与教会事工里都是独特且首要的。但他认识到，基督教在实际操作中对于宗教权威的理解要复杂得多。他在日后形成的对于宗教权威的整合性理解，常被称作“卫斯理四边”。按照“卫斯理四边”的概念，圣经的权威虽然是首要的，但却和其它三者即教会史、批判思考以及经历之间有着内在的整合关系。

在美洲，乔纳丹·爱德华兹（Jonathan Edwards）是“大觉醒运动”的领导者之一，这一运动强调皈依的真实性在于外在可见经历。爱德华兹区分了健康的与不健康的宗教情感，为的是抑制过分泛滥的情感主义。

7. 新教自由主义。十九世纪初，施莱尔马赫以内在宗教情感，向那些在文化上鄙视基督教的人辩护基督教。我们已经在第二章里考察了他的内在经历的启示观。施莱尔马赫是针对启蒙主义而为基督教辩护，启蒙主义挑战传统观念，强调理性与科学方法的优先性。宗教尤其是基督教日益受到启蒙主义的质疑。所以，

施莱尔马赫求助经历的优先性，来辩护基督教。

施莱尔马赫的神学方法有时被称为“自下而上”的，因为它的基础是人的经历与理解，而非神启的理解。由于各样的怀疑都是针对教会的权威或者圣经的权威，所以，施莱尔马赫争辩说，人应当依从最可靠的来源也就是人自己的内在经验，来从事神学。圣经的研究应当反映和表现出科学的方法。在当今世界，继续坚持神的启示，坚持圣经的可靠无误，是不合理的。人应当摆脱预设让圣经自己来说话，这样才可以对圣经做批判的、历史的研究。

对于内在经历的优先权威之强调，产生了新教自由主义运动，而它的影响已经超出新教。新教自由主义认为应当接纳和开放教义革新，所以，一大批的新神学冒了出来。蒂利希是其中一个（参见第二章）。下面再介绍其它几个。

1)，过程神学。过程神学包含好些宗教运动，但都以怀特海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）的哲学为基础。怀特海认为世界处在持续的过程中，认为这种世界观才是最合乎科学的。此前的世界观把事物看成“存在”，而怀特海把事物看成“过程”。受怀特海影响的神学家用过程观念来重构基督教神学。他们认为，即便上帝也是处在过程之中，而不是可以用绝对的、抽象的概念所构想的永恒不变存在。

这种上帝观也被称为万有神在论。这种神学观念认为，神在所有的事物中，却又仍是一个单独存在。上帝和世界可以说是相互依存。上帝不是无限的，而是依赖人的存在，而人也依赖上帝来实现善、爱等圣经原则。过程神学据说可以更好地解释进化世界的本质，解释圣经所说的上帝在过程中与人交往的观念。

2)，解放神学。解放神学旨在回应人所经历的种种压迫。其代表人物古斯塔夫·古提内兹（Gustavo Gutierrez, 1928-）是一个天主教神父，他认为基督教应当更积极地为穷人参与社会的、政治的、经济的斗争。上帝的救赎是全面的，不只是在精神上的救赎，也包括社会政治经济这些斗争里的救赎。神学本身对于基督徒来说只是第二位的東西，而第一位的东西乃是实践，是参与、行动。对于解放神学来说，发展教义的唯一重要性在于发出神的这一呼唤：让被压迫者在精神上、物质上都得到解放。所有的神学都事实上受制于历史与文化，并不超出特殊境遇，所以，每个信仰群体都应当一起工作以发展起独特的神学观。

族群神学例如黑人神学关注族群的解放。詹姆斯·康（James Cone, 1938-）

提出，上帝要求终结族群歧视。这种解放的实现，是和上帝实现的全面救赎分不开的，而上帝的救赎是为了所有不管是在物质上、文化上或者族群上被压迫、被剥削的人。

女性神学关注性别上的解放，致力于解放女性遭受的被歧视乃至被边缘化的压迫。玛丽·达利（Mary Daly，1928-）和罗斯玛丽·拉德福·鲁瑟（1936-）分析了基督教乃至整个社会文化中的性别歧视。

不断兴起的还有其他的解放神学。例如反对压迫有色人种中的女性的神学。还例如反对压迫同性恋的神学。所有这些神学都以被压迫的经历为基础，其路径都是“自下而上”的，都是从人类经验与理解的特殊性质出发的。

8. 新正统主义。巴特拒绝新教自由主义，因为它肯定在圣经之外另有权威。他尤其拒绝自然神学的观念，这种观念是以内在于经验或者其它什么一般性启示为基础。巴特认为，我们必须谦卑地顺从上帝的启示，尤其是圣经揭显的启示。

巴特认识到，我们再也无法回到对圣经的前批判理解了。我们须得承认这样的现实：圣经是由人写出来的，我们不能以命题式的确定性宣称已经掌握其中的神圣启示。但我们可以承认圣经非命题的启示力量，也就是说，圣经与其说是揭显了命题式的真理，不如说是以个人化的亲密方式向我们揭显了上帝。悖论在于，恰恰在我们阅读和聆听圣经的时候，上帝自我显明了。读与听使我们恰恰遭遇创造万物的神。在我们与神的关系中，真正有意义的在于和神的个人性相遇，而非单纯的圣经话语。

无论是理性抑或经验，都不是基督教信仰与实践的真正权威。只有圣经才给出了可靠真理，但这是藉由悖论性的方式：圣经的话语对我们变成了神的话语。这种路径有时被称为“自上而下”的神学，因为我们在这里是谦卑地把圣经的话当作神的话来接受，并未由着世俗性的疑惑而对圣经的真理性顾虑犹疑。我们和改教者一样，是由着圣灵的内在见证接受圣经的可靠性。

9. 后现代神学。我们的时代常被称为后现代世界。什么是后现代？这个问题目前还没有一个公论的回答。从某些意义上说，“后现代神学”是一个用词错误，我们说“后现代的种种神学”可能更合适。我们现在就从宗教权威的角度来查考后现代的种种神学之间的相似处。首先，后现代拒绝现代主义，而现代主义乃是相信理性、客观真理以及普遍性的。所以，后现代从某种意义上说是只属于

西方的东西，因为它是针对启蒙而来的。

后现代主义更承认实践性的理性，而不是那种宣称掌握了普遍的客观真理的理性。现代主义乐观地认为，人在理性的、经验的知识中可以获得确定性。现代主义认为，要发现真理和幸福，需要的不是传统权威，而是科学与技术。处在现代主义里的基督教也类似地认为，一些根基性的东西，可以为宗教知识提供理性的、经验的基础。基督教的基础主义有多种表现。天主教相信，圣经、教阶、教义以及系统神学这四者相结合，就可以给出确定真理。新教也相信确定真理，认为圣经是无误的，认为圣经因着无误的真理性，就会得到任何一个理性之人的认同。另有一些新教基础主义还诉诸特殊经历的确定性，而不只是圣经。

和现代主义、基础主义都不同，后现代主义认为不存在可以理性地或者经验地被证明的确定性，认为真理只是相对于特定的文化背景和世界观而言的。真理都不是确定的而是主观的，有其背景相对性。世界观也不应被理解为是基础，不应排斥其它的世界观。从基督教的角度看来，神学的非基础性意味着，活着应当是“凭着信心，不是凭着眼见”（林后 5：7），也就是说，不是凭着由理性或经验获得的确定性；它还意味着，要正确地理解神，理解和神有关的事物，就需要圣灵在个体的生活、群体的生活里做工。这并不是说基督徒就不能为自己的信念做理性的争辩，也不是说基督徒的信念只是主观的东西。但基督徒不能独断地、简单化地期待，其他人会因为真理的无可辩驳基础，因为理性或者经验的确证，而不是因为信心，就被说服。

文化影响着人的判断，而当一个人自称掌握普遍真理，而歧视、忽视其他人的判断，则这里出现的就是所谓的文化施暴。后现代主义主张要倾听所有观点。由此，越来越强调的是倾听他人的故事或叙述，而不让某一个叙述自称是**元叙事**，自称具有普遍性和排他性。从某种意义上说，一个人如果个人性地相信某一特定的世界观或者宗教的话，则他不可能在说话的时候不具有元叙事。但人应当小心，在说话的时候要带着谦卑与爱，带着对他人观点的容忍。使用故事、图画、音乐，种种传统的以及现代的方法，或许可以帮助基督徒形成一个更广阔、更健康，而且，在基督教看来，也是更神圣的世界观。它也有助基督徒意识到基督教具有的群体性、共通性的那一面，而现代主义的典型路径都是个体主义的。

后现代主义为了对抗基督教与圣经的支配性观念，而极力解构教会史。解

构主义试图通过分析来克服圣经、圣经诠释以及教会史中的专断、操纵以及偏见，并把这类现象的出现归之于某些观点在社会上、文化上、政治上、经济上、宗教上以及性别上对于其他观点的压制和统治。这样，后现代主义就希望通过解放主义的或女性主义的解构分析，来评估上层的、受过教育的、男性中心的文化如何支配了基督教及其历史。

后现代主义神学多样不一。我们还不清楚，是否还有哪个当代神学可以被一直称为后现代的。有几个神学被称为是后现代的。詹姆斯·福勒 (James Fowler, 1940-)，一个当代新教神学家，提出了探讨后现代问题的四项策略。这就包括：解放神学与政治神学的径路，它们积极参与压迫问题、神义论问题的讨论；宇宙论的径路，它关注整合统一的宇宙论，将基督教教义建立在创造之上；诠释学的路径，它诉诸基督教古典文本的力量与深度，与其他时间、背景里的人对话；叙事-语言学方法，它拒绝一切普遍性，认为只是在特殊的、处境化的传统里才会有真理。⁷

⁷ James W. Fowler, *Faithful Change: The Personal and Public Challenges of Postmodern Life* (Nashville: Abingdon, 1996), 170-90.

第四章 圣经

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。
(《提摩太后书》第3章16-17节)

一、导言

圣经里有一封保罗写给年轻同工提摩太的勉励信。保罗分享了自己受逼迫的经历，勉励提摩太要记得自己的属神身份和从圣经里学到的教导，而圣经在当时就是指《旧约》。早期教会把旧约书卷理解为指向耶稣，指向藉着信靠耶稣、悔改以及洗礼而来的救恩。

保罗告诉提摩太，圣经的各个书卷都是神所启示的，对于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。圣经的目的在于使每个属神的人都成熟起来，预备好行各样的善事。

肯定圣经是神启示的，这是基督教的一个核心内容，因为这就意味着，神通过在圣经里记载保存的话，和我们有特别的沟通。当然，关于启示的范围和性质，是有不同理解、不同运用的。但无论在过去还是今天，圣经都是基督教的观念基础。

二、什么是圣经？

世界上的多数宗教都有圣典。“圣经”一词的拉丁文词根的意思就是“著述”。在宗教中，它指着神圣的著述。在基督教里，它指着圣经。

基督教圣经并未完整告诉我们圣经是什么。圣经其实是在好几百年间形成的，其作者有国王、先知、领袖，以及耶稣的门徒。我们先来看看圣经里对于神之话语的性质所做的描述，然后再看看圣经的发展历史。

1. 圣经的特质。圣经里已经谈到了“圣经”、“经”（太 22：29；路 24：27，45；约 2：22；5：39；7：42；10：35；徒 8：32；17：11），但关于圣经的性质

是在耶稣离世之后才谈到的。圣经谈到，圣经是由神启示的，是先知性的、神圣的，是信念、价值与实践的准则（徒 1: 16; 加 1: 18; 帖前 2: 13; 提后 3: 16-17; 彼后 1: 20-21）。

在耶稣之前，希伯来人是神所拣选、领受特殊启示、进入圣约的民族（启 17: 13; 出 19: 1-6; 申 7: 6; 诗 4: 3）。希伯来人谈到神以及他们与神的关系的时候，把神的话当作是神所赐的神圣永恒宝物（申 11: 18; 诗 19: 8; 119: 11; 赛 40: 8）。神的话语既是生命也是光，告诉人们如何可以得救，如何生活（申 8: 3; 诗 119: 105, 130; 箴 6: 23）。神的话语里有神的律法和命令，也有神的应许（诗 119: 47, 72, 82, 140; 箴 6: 23）。神的话语大有能力，可以创造、审判，可以给予生命（创 1 章，耶 5: 14; 23: 29; 结 37: 7）。

耶稣之后的著述仍然如此看待希伯来圣经。圣经被视为神启的、有权柄的、信实的，是为着传扬福音也就是耶稣基督的好消息。我们稍后还会再讨论到这些特点。

2. 圣经的结构。传统上，基督教圣经有两部分即《旧约》和《新约》。《旧约》是希伯来圣经，它既是基督教也是犹太教的圣经，主要由希伯来文写成，少部分是亚兰文。旧约有时也称为第一个约，以表明新约（第二个约）是以它为基础而非代替了它。罗马天主教承认《旧约》有四十六卷，而新教只承认三十九卷，造成这种差别之处，在于天主教接纳了所谓的“次经”，这些次经见于希腊文的七十子译本，但不见于希伯来原文。新教有时将这些次经称为“隐经”或者说“伪经”。希伯来文圣经和新教接纳的《旧约》在文本上完全一样，只是经卷的编排顺序有所不同。

至于《新约》部分，罗马天主教会和新教都认可同样的 27 卷书。

3. 圣经作为神的话语。基督徒常把圣经称为“神的话”。这样的说法在《旧约》里是有先例的。《旧约》多次提到神直接说话，或藉着先知说话（出 4: 10-16; 34: 27; 申 18: 18; 赛 8: 1; 30: 8-9; 耶 1: 9; 30: 1-2）。在《新约》里，保罗谈到犹太人长处，就是有“神的圣言交托他们”（罗 3: 2）。具体起来，保罗说，“为此，我们也不住的感谢神，因你们听见我们所传神的道，就领受了；不以为是人的道，乃以为是神的道。这道实在是神的，并且运行在你们信主的人心中”（帖前 2: 13）。显然，保罗所说的话，在这里被当作神的话，而一世纪的基

督徒也把保罗以及其他使徒的著述当作神的话（弗 6：17）。

一世纪的基督徒也把耶稣称作“神的话”。《约翰福音》一开篇就讲到，“太初有道，道就是神，道与神同在”（约 1：1；参考 1：14）。这里的“道”一词在希腊文里的字面义就是“话、言语”，这一用词以深刻的方式认可了耶稣的神性，认为耶稣就是参与创造与救赎的（诗 33：6；107：19-20）。以耶稣而不是圣经为神的话，这是最合适不过的。耶稣就是神活生生的言语，而圣经所说的一切最终都要归到神那里；所以，一些基督徒只是以耶稣而不是以圣经为神的话语。

但是，把圣经当作神的话语、言语，这无论在圣经本身以及历史之中都是有先例的。耶稣把他讲的寓言故事当作神的话（路 8：11），并且他给门徒权柄可以藉着圣灵代表他说话，这就使使徒们说的话因此也有了宗教权威（太 16：19；18：18；路 12：12；林前 2：13）。这样，圣经有力地代表了神的同在。我们只要记住圣经的源头所在，就仍可以说圣经是神的话。基督徒相信，虽然圣经体现或者说记载了神的话，但耶稣才是神的本真、永存、永活的话语。

三、正典

“正典”在希腊文原文里的意思是“规则、尺子”，被认定为正典的古代著述就是圣经。一世纪末的犹太拉比会议确定了希伯来正典，这个正典后来被基督教认可接纳，并且发展。基督教的正典包括《旧约》与《新约》两部分。除了罗马天主教在《旧约》里加入了次经书卷外，《旧约》和犹太正典在内容是一样的。

《新约》有 27 卷书，包括耶稣的福音故事，以及早期基督徒所写的历史书、预言书、信件。新约由希腊文写成，有小部分的转写成希腊文的希伯来文、亚兰文词汇。多数新约书卷写于一世纪。《新约》正典的完全确立是在四世纪末。

1. 正典化的历史。虽然基督教圣经的正典基本上没有变动，但它并不是突然从天而降的。圣经有其历史。书、信、诗等形式的文献在历史中被收集起来，而哪些书卷应当视为正典被包括在圣经里，这并不是全无争议的。一世纪的一些书卷信件就没有被算作正典纳入圣经。这种有意识的排斥，说明古代教会在确立正典时，是有甄别、有筛选的。

随着古代教会的发展，希伯来正典的抄本以及一世纪基督徒著述的抄本在

罗马帝国范围流行。在基督教圈子里出现了不同的正典书卷目录。好几个世纪里，关于应该根据哪些标准来断定哪些书卷是正典，还没有一个公论。有些标准无疑是被认可的，例如说著述应当是使徒所作，或者是使徒认可。此外还有一些标准，例如说，书卷里有尊崇基督的教导，书卷在历史中属灵地提升、促进了教会的生活与事工。很确定的是，《新约》的大多数书卷很早就已经被列在正典目录里。但只是在 397 年的迦太基教会会议里，才将正典的各个书卷汇编成确定的集子，这一汇编与其说是确立了正典，不如说是认可了一直以来就被接受承认的书卷。

正典是开放的还是闭合的？换言之，是否上帝还会启示其它真理，或者是否还能在正典里加上其它原先未被发现的古代著述？历史上，多数基督徒都认为正典是已经闭合了。圣经对于基督徒的救恩，对于他们的信念、价值与实践，都是足够了。但那些为圣经的开放性争辩的人认为，应当看到神是活生生的神，他和人之间的互动还在继续着。至少从理论上讲，圣经的正典应当视为开放的。但在实际中，很难再像历史上正典化圣经时做的那样，再召开普世教会范围的会议，来确定一部正典书卷。

2. 圣经的传播。《旧约》书卷最初可能是写在石头、粘土或是皮革上的，而《新约》书卷最初是写在蒲草纸上的。再后来，圣经被仔细地抄写在皮卷上，并有精美的动物皮毛做包装。1455 年，圣经在古滕堡第一次印刷。今天，圣经通过纸张、光盘、电脑等形式得到保存。

一代代地抄写圣经的过程对于基督教来说是一个重要问题，因为基督教有赖于圣经记录的可靠性。许多人争辩，抄写员为了确保圣经“每笔每画”都得以原样保存，而付出了多少的小心谨慎。犹太文士是负责抄写希伯来圣经的，为了确保复本的精准，他们须得遵守非常细节化的规条，而中世纪的基督教修士以及后来抄圣经的人也有类似规条。1947 年发现的死海古卷已经证明了古人抄写的精准性，这一古卷包含的现今最古老的抄本，是写于公元一世纪的。现存的古代手稿有数百种，学者们正在做仔细的对比研究，因为手稿之间的文本不一致有数百处。

教会史上出现了许多圣经译本。本书限于范围和篇幅，不能在此谈论译本之间的不同。显然，不同译本奉行不同的翻译原则，所以人们需要小心挑选所用的译本。另外，过去两个世纪发现了一些比以前译本（如 1611 年的英王钦定译

本)所用的手稿更古老的手稿。由于古代手稿之间存在差异,所以,手稿越古老,就被认为是越准确。

四、圣经的默示

圣经是神所默示的,这个观念首先见之于《提摩太后书》3章16节,这里讲到圣经都是神所默示的,而这里的“默示”字面义就是“神呼吸”;虽然这节经文无疑是指希伯来正典,但基督徒将这里的观念用于包括《新约》在内的这个基督教圣典。圣经被神默示的观念也见于其他经文,例如《彼得后书》1章20-21节:“第一要紧的,该知道经上所有的预言,没有可随私意解说的;因为预言从来没有出于人意的,乃是人被圣灵感动,说出神的话来。”这里所说的被圣灵感动所说的神的话,应该就包括了保罗的著述,因为该书在后面就肯定和认同了保罗的书信。

古代教会认为,神不只是在圣经的写作中感动和默示人。圣典被信仰群体接纳、保存和传播的过程,以及获得权威地位成为正典的过程,都是出于圣灵的动工与保守。此外,圣经的解释与运用,也有神的启发、引导工作在其中。

在启蒙运动之前,圣经的神圣默示基本上未受怀疑,而启蒙运动是挑战以前权威的。那些不再那么信靠传承下来的神学传统、教会传统的人,日益强调圣经的归纳性研究;他们日益相信自己的理性与科学方法。有的人把圣经当作完全是人的作品;而有的人会在圣经研究里自觉地考虑到,圣经自称是出于神圣默示的。关于神的默示之性质,也渐渐出现了种种观点。有的人更强调圣经默示里的人的维度,有的人则更强调其中的神圣维度。这些不同的观点很难归入非此即彼的阵营,它们更多是处在两个极端之间,有各自的侧重面。我们下面就来看一些代表性的观点。

1. 强调神圣维度的观点。最强调启示的神圣维度的默示论,乃是**口授论**。这种观点认为,神口授了圣经的每一个字,又由人一一记录下来。这种机械性的默示观认为人在默示中是被动的,因为圣经的作者其实只是神的忠实记录者而已。人的脆弱或者错误,在神的启示之传布的过程中被放置一边,所以圣经是无误的。这种默示观在圣经研究的径路上是演绎法的;它特别使用提后3:16为依

据来解释圣经写作过程中神之默示的性质与范围。它会使用三段论来证明自己的立场：既然神如圣经所说是完全的，而既然圣经又如它自己所说的是神所默示的，所以，圣经必定是完全的。

完全默示论或者说字句默示论主张全部圣经都是默示的，但它更强调圣经写作中人的作用。这一径路会更强调圣经作者写作时的文本背景、历史背景。即便如此，这一观点仍然认为，神完全掌握着整个写作过程，以致人的作者写出的话，恰恰就是神希望人写下来的话。这样，神的默示就遍及所写的每一个字，以致没有哪部分圣经可以说有来自人的错误。

既想肯定圣经里人的因素，又想肯定其中神的因素的启示观，被称为**同步默示论**。这种观点主张，在人被感动着写作的同时，神就启示了真理。这样，对圣经的研究可以采取一种可说是道成肉身的角度：圣经既是完全由神所默示的，又是完全由写作它的人所默示的。一方面，圣经是神所默示的文本；另一方面，圣经是人写的文本。这其中所引发的悖论，只能由信仰来解决。虽然这里是同等看待默示中神的因素和人的因素，但通常还是认为神的因素确保了圣经不致有明显的人的错误在其中。但其中人的因素所不能不有的有限性甚至罪性，是被承认和考量到了的。

2. 强调人的维度的论点。当基督徒日渐按照科学的方法使用归纳的路径来研究圣经的时候，就日益在圣经的历史、地理、科学等与文本相关的问题上会发现一些不一致的地方，这就让一些基督徒怀疑默示的神圣维度，而把圣经当作人写的文本。

为了解释圣经中的不一致，一些基督徒提出，只有部分圣经是神默示的。这个观点被称为部分的、变动的、有程度的默示论。它肯定，神默示了部分圣经，尤其是那些包括重要观念的部分，但人也有自由照着他们所处的特定时间空间的限度来写作。这样的话，当今的圣经诠释者就必须努力去寻找、发现圣经所启示的那个神圣真理之内核在哪里。这样的解经所关涉的，就不只是弄清文本的显然意思而已。我们必须使用种种的历史的、批判的方法，来找出圣经的价值与意义所在。这种圣经解释方法无疑会引出各种各样的解释，但如果真的要使用归纳的方法来研究圣经的话，这就是必须的。

另有一些基督徒认为，圣经的默示在其定位上是奥秘的，有着神圣光照的

成分。写作圣经的人和神有亲密沟通，以致他们平时具有的写作能力被提升；但并没有什么从神来的特别的话传给他们，他们仍须自己写作。他们的著述是在这个意义上是被默示的。

最后，有一些基督徒完全抛弃了神的默示观念，认为圣经只是有更高程度的直觉性的或者说自然性的宗教洞见而已。人人都得通过灵性的自觉意识来寻求神，而这意识的发展可以藉着也可以不藉着圣经的帮助。圣经的重要性在于它是一个具有历史性的重要参考。它的语言、意象、宗教故事或者说神话，都可以帮助人理解、开放自己的生活，使他们在和神、和人的关系中更新变化自己。

五、圣经的真实可靠

随着圣经解释里兴起历史批判法，圣经的真实性、可靠性越来越被质疑。当然，关于什么是真理总是有辩论的。真理到底是指判断与存在物的一致，还是指判断与某个知识整体之间的协调一致？换言之，真理到底是判断与可证实事实的一一对应，还是指对于事实所具有的最为协调一致的观念？这些问题当然已经超出了本书范围，但它们可以帮助我们认识圣经的真实性问题有多复杂。

圣经对于基督教而言如此核心，所以，关于圣经的真实性也就出现了许多观点。有的观点主张圣经无误，有的主张圣经谬误，还有的观点位于两者之间。而且，同样用来描述圣经真实性的术语，在不同的观点里其实有不同定义。在这个问题上所持的观点，无疑将极大地影响对于圣经地位的看法，影响基督教的信念、价值与实践的神学发展，并影响如何历史地、批判地解读圣经信息。

1. 圣经的无误。主张圣经无误的人极力强调神的默示，强调圣经事实上是真实可靠的。他们小心地解释或者协调圣经中看似与神的默示不一致的地方，辩护其完全的真实可靠性。罗马天主教会把圣经的无误性和教会的无谬误放在一起谈。新教保守派运用圣经的无误性来肯定圣经的默示和权威。最强硬的圣经无误论主张，圣经在任何方面，包括历史、地理与科学等方面，都是无误的。

主张圣经无误的人以各种方式处理圣经中出现的不一致。有的认为，圣经之神圣默示的证据如此充分，所以那些看似的不一致是无关紧要的，也无需解释。看似的不一致不过是看似如此而已，并非真正的矛盾或错误。

有的人则较严肃地看待不一致性的问题，他们提出，圣经应当放在古代人的背景与角度里阐释，不应当用现代人的真理观念来衡量圣经。这样的话，在考察古代圣经文本的时候，就应当认定、批判和清除那些现代偏见。这样的诠释路径据说是更合乎圣经作者的世界观。“关于圣经无误性的芝加哥声明”这样说到圣经的真实性：

我们认为，用外在于圣经的运用与目的的真理观来衡量圣经，是不恰当的。我们还认为，一些圣经现象并不能否定圣经的无误性，比如说：缺少现代的技术准确性，语法或用词上的不规整，对自然的观察描述，对错误的描述，使用夸张或者约数，用主题来安排材料，相似叙述里所用材料不一样，较自由化的引用，等等。⁸

为了解释圣经的真实性，在缺少材料的情况下，有时人们会提出一些假设。比如说，考古学怀疑圣经在历史与地理上的可靠性。但考古学的发现也同样极大地支持了圣经文本就历史和事实而言具有的可靠性。

一般而言，人们都是以神圣默示的原则来辩护看似的不一致，认为所有的不一致最终可以靠着神圣默示的源头得到解决。反过来，贬抑圣经的神圣默示，使诠释者不能说自己公允地对待了圣经表达神的自我启示时所具有的那种前后一致性。怀疑圣经的诠释者也许会指出文本中令人困惑的问题所在，但他们的怀疑论在试图理解原本是为了言说上帝的文本时，也产生了自己的问题。

对于无误性也有不同理解。有的人认为它指的就是完全、充分、绝对的无误性，并且在关乎历史、科学的事上也好，在关乎基督教的信念、价值与实践也好，都是如此。还有的人所持的观点可称为有限的无误性，他们认为无误性仅是关乎基督教神学的问题，尤其是关乎救恩而言的。按照这种理解的话，无误性就不关涉历史的、地理的或其它的科学领域。还有的人认为，无误性是指目的上的无误性，就是说，圣经就神原本希望它达到的目的而言是无误的。在这种观点看来，圣经也许会有一些错误，但这些错误并不影响上帝救赎人，也不影响上帝在生活中引导基督徒。

⁸ “The Chicago Statement on Biblical Inerrancy,” International Council on Biblical Inerrancy, 1978, published in Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority* (6 vols.; Waco, Tex.: Word, 1979), 4: 211-19.

2. 圣经的有误。有些人把圣经当作人的作品，而不觉得圣经的有限性是问题。这种观点也被称为有误论。在这种观点看来，圣经包含着神话、传说等种种口头传统，每一代人在接过这些传统的时候，都会照着他们的问题与处境，对这些传统进行挑选、编辑与保存。例如，《旧约》的早期书卷常被认为是对于古希伯来人的故事与著作进行编辑而形成的，而这一编辑的发生是在公元前五百年左右，也就是犹太人被征服流放之后。而所编辑的资料无论在科学、历史或者地理上都有许多错误，不可能得到协调与解决。当然，在还有些人看来，圣经不只是在历史、地理与科学方面有误，而且在灵性以及神学上也是有误的。

即便是成书相对较晚的《新约》，也有麻烦的不一致，这包括福音书里的出生与复活叙述，以及路加对早期教会历史的叙述，这种文本上的不一致使一些人断定圣经是有误的。在他们看来，我们应当现实地评判神给的圣典，然后在此基础上建构基督教。

有误论承认圣经中的不一致，但对于谬误的承认程度在很大程度上取决于一个人的启示观。如果启示乃是内在经历（施莱尔马赫），或新意识（蒂利希），或辩证同在（巴特），则历史的、地理的、科学的或者其他错误，就并不能左右一个人对于基督教的理解。神圣默示是通过人与神之间的亲密属灵接触而实现的，圣经的可靠程度并不影响一个人的信念、价值与实践。神在乎的并不是确立关于绝对真理的命题，而是确立与人的救赎性关系。人应当信靠神的持续工作，而不是圣经，才能认识神、得救赎。

3. 无谬误。长期以来，罗马天主教就将教会的可靠性、圣经的真实性称为“无谬误”。虽然这个词的意思就是没有错误，但它主要的意思还是指：从不误导，也从不被误导。这样的话，无论教会或者圣经在关乎神、关乎神学的问题上，都从不误导我们。新教那里的无谬误是专指圣经而言，而新教在历史上也已经质疑过教会与传统的权威。所以，这个词与其仅指没有错误，更多是指圣经能成就当初神希望它达到的目的。

就神当初希望圣经达到的目的而言，圣经中的不准确或者错误是可以容许的。由此，圣经的错误和神的默示观、圣经的权威性，并不冲突。圣经应当被视作真实可靠的，因为就关乎神、关乎救恩而言，它不误导人。

当然，就圣经的神圣性而言，圣经的不准确或者错误会导致张力。但既然

这是神给人的圣经，那它就必然足以达到神的目的。基督徒应当接受神所给的、有局限的圣经，就像他们也应当接受无论在过去还是现在都有局限的教会。基督徒不应当把圣经变成它本不是的东西，不应当以人的争辩来干扰圣灵藉着圣经所做的工作。

4. 教会无缺陷。天主教和东正教都主张教会无缺陷。就最广的意义而言，**无缺陷**就是没有缺陷。天主教和东正教在历史上都主张耶稣的教会从未消亡、一直存在。虽然不时有个人或者集团犯错、有罪，但教会一直存在。是教会而非圣经在护卫着神之真理在世界上的权威。这样，天主教会就主张，教会的无缺陷和圣经的无谬误是一样的，因为它们都代表了神。此外，恰当地诠释圣经是教会的责任。

新教里也有人辩护教会无缺陷。这里的辩护主要基于于圣灵的同在与权柄，而圣灵的工作主要是通过教会而非圣经，这样的话，圣经是否无误，就不但不是那么关键，甚至会误导人看不到真正的关键所在：只是因着教会的生命与同在，才能在这个世界上护卫神之话语的权威。圣经当然是教会之无缺陷的一部分，但神希望信徒在建立扩展基督教时所仰赖指望的，乃是教会而非圣经。

六、圣经的诠释

人们读圣经的理由各不相同。有的人是出于灵修，有的人是出于文学欣赏。基督徒会更愿意仔细研读、诠释圣经。研经一般都是在祷告中进行，但它也需要思考，需要运用一切可能有帮助的手段，来诠释、运用圣经。

理解圣经有两种，一是如新教改革者所主张的，从平常的、明显的意思来理解圣经，一是批判地诠释性地理解圣经。虽然多数人都满足于直接性的圣经阅读，但许多人需要批判性地读经。批判性的读经意味着分析圣经，而分析不只是以文本所说的为据，还要通过文本以外的其他知识来源，来分析圣经文本。

本书限于篇幅不能涉及圣经研究与诠释的历史与方法。但我们将简要回顾一下圣经诠释学的基本内容，看看理解圣经有哪些方法。

1. 圣经的四重意义。早期教会通过几种方法来诠释圣经。理解圣经的首要方式，是语法的、历史的解读。对圣经所做的字面性诠释，是所有圣经研究的基

本出发点。但接着就出现对文本的寓意或者说象征的诠释，尤其是当文本不容易理解时。寓意诠释试图寻求文本的字面平常义背后的意义，这就需要诠释者更多的思考。

在中世纪时，出现了四重意义的诠释法。首先，通过语法的历史的意义，得出经文的字面含义。接着探寻经文隐藏的意义，也就是寓意的含义。然后，通过经文的道德含义揭示人应当如何生活。最后，经文的类比含义揭示出属天的或者说未来的意义。

罗马天主教会认为教会是圣经的权威解释者，因为圣经的正典是由教会的历史传统得出来的。东正教认为，教会之外无圣经诠释；但他们同时认为，教会的权威来自圣经，而非圣经的权威来自教会。新教强调“唯独圣经”，并由此得出“以经解经”的诠释原则，认为圣经不是由任何教会或传统来解释的；所以，新教的主导圣经研究方法是归纳方法。

2. 诠释原则。圣经诠释的原则有许多，可以帮助教会内外的人诠释圣经。归纳法和演绎法在诠释过程中都是有用的，一般是以归纳法开始，再走向演绎性的结论。归纳法试图探索和理解经文有关的所有材料，而归纳法要运用到什么程度，是由个人和教会各自决定的。归纳法将拷问演绎性的证明或说明有多大的可靠性。

诠释圣经的时候，至少有三个另外的原则是很有帮助的。首先应当关注所研究经文的字面性的上下文。我们通过对于文法的、文字的研究，会得出什么样的洞见？其次，应当关注历史性的上下文。我们通过考察该节或该段经文的写作年代的历史，会得到什么洞见？第三，应该考察文体。我们通过划分圣经文本的不同文体，会得到什么洞见？这段文字究竟是历史记载，还是诗歌、信件、比喻、末世预言？文体的问题有可能对于圣经文本的诠释而言是最重要的因素。由上述三个方面，引出了圣经诠释的一系列方法。

3. 圣经诠释的方法。在过去数世纪里，发展了一系列的圣经研究方法。这些方法有助我们理解圣经文本的文体，以及其字面的、历史的上下文背景。历史批判法的关注就是寻找圣经文本背后的历史背景例如事件、文化等，下面我们就介绍几种历史批判法经常使用的诠释方法。

---文本批判。它收集、比较和评估数千计的圣经手稿，试图断定圣经文本的原始形式。

---语法批判。它使用语文学、语言学的方法，试图辨明圣经文本里的语词意义和句子结构。

---来源批判。它试图辨明圣经文本的文学发展历史，确定最终形式的文本是由哪些不同来源构成（比如说，它会拷问某卷书的作者是一人还是多人）。

---形式批判。它试图确定某段圣经文本的特定文学形式（例如某段文本是叙事还是比喻）。

---社会批判。它试图确定圣经文本的特定社会背景，关注圣经在其原初的社会背景中如何发挥功能。

---传统与形式批判。它试图确定一段文本背后的文学形式，特别是确定口头传统如何在该文本的形成中起作用。

---编修批判。它试图确定某一圣经作者的观点，以及成形作品是如何对口头传统做修正。

---正典批判。它试图在正典整体里确定文本的意义，认为意义既是由文本作者也是由正典化所确定的。

---文学批判。它把圣经文本当作一个最后的整体，讨论圣经作者使用的文学方法与艺术手段（例如词戏、修正、隐喻等等）。

圣经诠释还有其他方法，例如宗教比较批判、叙事批判、结构批判、文体批判、读者批判等等。所有这些诠释方法让我们看到，在今日有许多可资运用的途径来理解、运用圣经。

第二部分 神

第五章 神是谁？

神对摩西说：“我是自有永有的。”又说：“你要对以色列人这样说：‘那自有的打发我到你们这里来。’”神又对摩西说：“你要对以色列人这样说：‘耶和华你们祖宗的神，就是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神，打发我到你们这里来。耶和华是我的名，直到永远，这也是我的纪念，直到万代。’”

（《出埃及记》第3章14-15节）

一、导言

一日，当摩西正在何烈山放羊的时候，遇到奇异景象：他看见有火在荆棘中燃烧，荆棘却未烧着。摩西靠近观看，神就从荆棘中对他说话。神告诉摩西，他已经拣选摩西带领以色列人脱离埃及的奴役。摩西问，倘若以色列人问他，差他来的神是谁，他的名字是什么，他该如何回答。神说：“我是我所是。”（出3：14；译注：此处中文和合本译为：“我是自有永有的。”）

“我是我所是”，这个名字对于偶尔翻翻圣经的人来说，也许引发一种敬畏感，但它的具体含义还不甚明了。考察表明，这个名字本身的含义并不是那么清楚的，它可以翻译成“我是我所是”，也可以翻译成“我将是我所将是”，或者“他使成为、他成就”。⁹我们还不清楚，这个名字作为神的命名，其功用何在。它或许是指着神之存在的完美，或许是指着神在历史事件中的同在与行动；但今天的神学家主要是在后面一种意义上来理解这个名字，认为神不应当从完美的方面来理解，而是应当从过程的方面来理解，就如世界、人都还处在过程中。

但有一件事是确定的。摩西因这位在燃烧的荆棘中相遇的神而敬畏。摩西知道这位神就是他祖先的神，是亚伯拉罕的神、以撒的神、雅各的神。摩西也知

⁹ Bruce M. Metzger and Roland E. Murphy, eds., *The New Oxford Annotated Bible* (New Revised Standard Version; New York: Oxford University Press, 1991), 72-73.

道这位神是大能的，而且或许是无法测度的。至于摩西认为这位神是宇宙的独一神，还是许多神中的一位，则是还在争辩的问题。但这位神肯定是让摩西感到可敬可畏的。和神相遇之后的许多年，摩西还在为这位“我是我所是”的神感到敬畏。

二、神是什么样的？

神是至高的存在。基督教的有神论肯定神是大能的、有位格的，是创造了宇宙的。基督教在试图命名、界定上帝的同时，又提出神不是有限的人可以界定的。虽然如此，基督教仍然在表达自己对于上帝的理解，并且这一理解首要地来自圣经。

一个人的上帝观有着深远的影响。而在基督教看来，神对人的影响是及至日常生活的。但是，在理论与实践之间也有差距。一个人可以自称信仰上帝，而又在生活中感觉不到神的同在与参与；另一方面，一个人可能常常在生活里感到有神的同在与参与，只是不能表达这种感受。现在让我们首先来看看圣经里是怎么说的，然后从圣经开始来建构我们对于上帝的理解。

1. 神的名字。圣经中有许多神的名字。在《创世记》第1章，创世的工作被认为是“以罗欣”（希伯来文，和合本中译为“神”或“上帝”）所为。这个名字本身是复数的，但它在《旧约》里常常指以色列的独一神（创1:1，参诗42-83篇）。“以罗欣”之名常常和宇宙之源起者也就是上帝的创造能力相关联，它和“耶和华”或者“主”（参考创15:2，出4:10）是同义词。这些名字也许反映了对神的不同理解，但也许是反映了《创世记》中从创世到亚伯拉罕被召的上帝叙事出于不同的文本来源。

圣经里最知名的上帝之名是“耶和华”，它在希伯来文里由四个辅音字母组成，所以也被称为“四字名”。早期的希伯来文没有元音，所以我们只能揣测这个名字该如何发音。后来的犹太人不直接读这个名字，因为觉得它太神圣。耶和华这个名字常常在表达神与人的契约关系时使用，表明的是神的良善、慈爱与恩典。耶和华的名字在圣经里出现六千多次，包括前面所说的《出埃及记》3章14-15节里的“我是”宣称。

有的翻译将“耶和华”译为“雅威”。希伯来圣经文本里和“耶和华”相连接而构成的称呼有：

- “耶和华以勒”（“耶和华必预备”，参考创 22： 8， 14）
- “耶和华美可地示剑”（“耶和华使我们成圣”，参考创 31： 12-13；利 20： 8； 21： 8； 22： 32； 结 20： 12）
- “耶和华尼西”（“耶和华是我的旗帜”，参考出 17： 15）
- “耶和华拉阿”（“耶和华是我的牧者”，参考创 48： 15； 诗 23： 1）
- “耶和华拉法”（“耶和华医治”，参考出 15： 26； 赛 30： 26； 耶 3： 22； 30： 17）
- “耶和华沙龙”（“耶和华赐平安”，参考士 6： 24）
- “耶和华沙玛”（“耶和华在此”，参考结 48： 35）
- “耶和华齐克努”（“耶和华我们的义”，参考耶 23： 6； 33： 16）

圣经中出现的其它神的名还有：神至高者（申 32： 8； 撒下 22： 14； 但 4： 17）；永在的神（赛 9： 6； 40： 28）；全能者（伯 11： 7； 33： 4； 诗 91： 1）；全能的神（创 17： 1； 出 6： 3； 诗 89： 8）；耶和华全能的神（摩 5： 15； 启 4： 8； 19： 6）；大能者（创 49： 24； 诗 45： 3； 50： 1； 赛 60： 16； 太 26： 64）；耶和华神（出 2： 4， 7， 22； 3： 21， 23）；磐石（创 49： 24； 申 32： 4； 诗 19： 14； 92： 15； 赛 26： 4）。在《新约》里，神是相连于耶稣基督和圣灵，我们将在以后讨论。

接下来我们要讨论关于神的描述，这些描述出现在不同的文本与背景中，前后跨度达几百年之久。历史地、批判地考察这些描述，对于发展基督教的上帝论十分重要。

2. 关于神的描述。圣经里充满对于神的描述。历史中，基督徒曾经试图对圣经中出现的上帝属性做类别划分。也有人在这些属性之外，再加上他们照着个人的经验与思考得出的理解。以下列出圣经里最常见的上帝属性。

- 慈爱的（申 7： 7-8； 约 3： 16）

---怜悯的（神 30: 3; 志下 36: 15; 哀 3: 32）
---不变的（诗 102: 27; 玛 3: 6; 雅 1: 17）
---永恒的（创 21: 33; 诗 90: 2）
---全在的（申 4: 39; 诗 139: 8; 箴 15: 3; 赛 66: 1）
---信实的（民 23: 19; 诗 89: 2; 帖前 5: 24）
---自由的（诗 115: 3）
---温和的（诗 18: 35; 赛 40: 11; 42: 3; 林后 10: 1）
---真的（耶 10: 5-10; 约 17: 3）
---善的（出 33: 19; 诗 25: 8; 145: 9; 尼 1: 7）
---有恩典的（出 34: 6; 弗 1: 5-8; 多 2: 11）
---圣洁的（出 15: 11; 赛 6: 3; 彼前 1: 16）
---不偏待人（伯 34: 18-19; 太 5: 45; 徒 10: 34-35; 罗 10: 12）
---无限的（王上 8: 27; 诗 145: 3; 徒 17: 24）
---全知的（诗 139: 1-4; 147: 4-5; 太 11: 21）
---生命（出 3: 14; 耶 10: 10; 约 5: 26）
---光（诗 27: 1; 赛 60: 20; 约一 1: 5）
---爱（诗 103: 17; 弗 2: 4-5; 约一 4: 8, 10）
---怜恤的（出 34: 17; 诗 103: 13; 太 9: 36）
---独一的（申 6: 4; 林前 8: 6）
---忍耐的（尼 9: 30; 罗 2: 4; 3: 25）
---从不放弃的（诗 86: 15; 罗 2: 4; 9: 22）
---位格性的（出 3: 14; 创 3 章）
---全能的（诗 115: 3; 太 19: 26; 启 19: 6）
---同在的（诗 16: 8; 34: 18; 145: 18; 耶 23: 23-24; 徒 17: 27）
---公义的（诗 19: 7-9; 耶 9: 24）
---至高的（弗 1: 21）
---真理（撒上 15: 29; 约 14: 6; 17: 3, 17, 19; 来 6: 18; 多 1: 2）
---不可测度的（伯 5: 9; 11: 7; 传 3: 11; 赛 40: 28; 林前 2: 16）
---不可见的（出 33: 20; 约 5: 37; 西 1: 15; 提前 1: 17）

---智慧的（诗 104： 24； 箴 3： 19； 但 2： 20； 罗 11： 33）

上面的列表还可以轻易地继续，因为圣经实在是多多地谈论神。但这个表非常有助我们总结神的属性。

圣经中的另外一些神的属性让我们看到一幅虽然不同但是不可或缺的上帝画面。这些属性难以整合到神学里，但却是圣经里的描述：

---发怒的（出 4： 14； 申 9： 19-20； 士 2： 14）

---夸张的（伯 1： 8； 2： 3）

---降灾的（撒上 16： 14； 撒下 24： 15-16； 志上 21： 15； 赛 45： 7）

---改变的（撒下 24： 15-16； 志上 21： 15； 拿 3： 10）

---赌博的（伯 1： 8-12； 2： 3-6）

---妒忌的（出 20： 5； 34： 14； 申 4： 24； 书 24： 19）

---后悔的（创 6： 6-7； 出 32： 12， 14； 撒上 15： 11， 35； 耶 42： 10）

---试炼人的（创 3： 1-7； 22： 1； 申 8： 2； 伯 1： 8-12； 2： 3-6）

---报复的（申 32： 35； 诗 94： 1； 罗 12： 19）

---灭绝净尽的（民 31： 7； 申 7： 2； 13： 15； 20： 17； 书 12： 19-20； 撒上 15： 3）

如何看待这些不寻常的上帝属性？最糟的处理就是忽略。但我们考察这些属性的时候，不可忘记它们出现的个别文本的上下文背景，也不可忘记它们所处的整体圣经的文本背景。上述所引的经文提醒我们不可简单化地解读圣经，并由此来建立神学，更不可把自己的神学结论强加于圣经文本。我们应当谨慎，在多方查考圣经之后再得出一种上帝论。

三、上帝论

关于上帝的公论性描述最早出现于《尼西亚信经》，它一开始就是对于上帝的描述：

我们相信独一的上帝，掌管万有的父，一切有形无形之物的创造主。¹⁰

我们如何理解这一早期的上帝论？这是早期教会所作的神学宣称，因为他们相信神对人的特殊启示。《尼西亚信经》建立在圣经的教导之上，虽然我们也须牢记，此时圣经正典尚未由大公会议所确立。最重要的是，这里关于神的宣称，乃是建立在所谓的“信仰宝库”之上，也就是从使徒时代一直传承又由教会的权威所护佑的启示与传统之上。

我们还不清楚，古代教会是否认为神真的可以被界定。他们把上帝理解为超越的也就是超出人的理解的，而这对于他们发展神学而言成为一个问题。

我们在第二章已经讨论了几种辨明神之属性的方法。首要的方法就是通过神在圣经里给出的特殊启示。但古代教会也相信，可以通过普遍启示认识神的属性。例如，人们可以通过因果性的推理知道神，认为神就是所有存在物的第一因。这种方法在以后极为重要，被发展成辩护上帝存在的论证。

第二个推理的方法企图先验地得知上帝的属性，也就是，通过思考上帝的观念来演绎上帝的属性。这种理性主义的方法肯定，理性就可以单独地引导人认识到上帝存在。

第三个通过普遍启示来作推理的方法，乃是通过**否定**来认识神的属性。如果神超越了一切的有限性包括人的有限性，那么，神必定体现了所有不是有限的存在。这样的话，神就体现了世界以及人那里具有的种种有限性的反面。

最后一种推理的方法乃是拔高法或者说优异法。按照这种方法，神以最完美的方式体现了人所有的善的品质，神是世界的、人的一切美善的最完美体现。

由所有这些方法引出来的教义神学，在上帝的本性与品性之间做了区分。上帝的本性就是那些就上帝之为其所是而言的绝对的、不可沟通的属性。这些属性更多地相关于神的超越面，包括自存、广大、无限、永恒，等等。这些属性最终超出了人的理解，虽然它们对于基督教的上帝观而言有本质重要性。

上帝的品性则是相对而言较容易理解的，因为它相关的乃是那些人也可以拥有的属性。而实际上，神如果不是藉着和人类似的方面，又如何能和人沟通呢？

¹⁰ “Nicene Creed,” *Encyclopedia of Christianity* (ed. John Bowden; New York: Oxford University Press, 2005), 300.

但神是以人远不能达到的完美方式拥有这些属性，并且神有的这一类属性还和被罪玷污的人的属性往往看似相反。神的这一方面的属性有恩慈、怜悯、信实、良善、公义、真实，等等。

基督教在历史上对于神的属性有不同的划分和理解。但关于神是谁而言基本上还是有公论的。这并不意味着，关于神的本性和品性就没有什么辩论。我们下面来看看一些较为关键性的辩论。

四、上帝论中的张力

当人企图以有限的头脑来谈论宇宙的至高存在时，难免出现困难与麻烦。下面就列举一些当人思考上帝时所遭遇的最具内涵的张力。

当人试图用概念化的方式谈论上帝时，必然存在一定程度的神秘。我们不要希望甚至企图给下面的张力一个强求的解决。或许，上帝就是藉着这些张力，让人在思考中成熟。有的时候，让人受益的是思考的过程而非结论。

1. 超验和内在。一方面，神是超验的。超验性指着神超过人之思考或描述的有限能力。但如果神超过我们的思考能力、描述能力，则我们如何可以谈论上帝？上帝又如何是内在的？

索伦·克尔凯郭尔（Soren Kierkegaard, 1813-1855）为着上帝的超验性概念而挣扎。他并不认为人可以思考上帝的本质。克尔凯郭尔认为，人的理性弄不出一一种描述上帝的客观系统教义，神不是研究的对象。但我们可以和神建立主观性的关系，并且这要靠着信仰的激情而非理性的算计。克尔凯郭尔把信仰理解为跳跃，但这跳跃并非盲目的。在他看来，对于个体人而言的重要真理不是客观性真理，而是存在性真理，它表达的是以个人关系为内容的主观性。这种完全是主观性的与上帝之间的个人关系，使得这关系实际上无法和其他人、其他主体相沟通。

另一方面，也出现了不少强调上帝内在性的观念。内在性指着上帝之临近、在场、无所不在的那一面。在何种意义上神是无所不在的？上帝之与我们同在，是否如克尔凯郭尔所想的那样，是一个虽然在场当却是不同的他者的同在？还是说，神的在场是渗透遍及万物的同在，就如使徒保罗引用克里特先知爱皮门尼德（Epimenides）的话所说的：“我们生活，动作，存留，都在乎他”（徒 17：28）。

保罗当然不会赞同泛神论，不会认为上帝和宇宙同等。保罗也不会赞同万有神在论这样的观点：宇宙的万事万物都充满了神，而神在此之外还有他自己的存在。虽然如此，基督教仍然想知道，神在何种程度上是同在的。一些基督教神秘主义者就认为人不只是可以和神沟通而已，而是可以通过自己的个体性之消融于神的独一性而达到与神合一。

在基督教的历史里，主导性的方面还是强调神的超验性、他性。但对于他性的强调，还没有到克尔凯郭尔的程度。基督教毋宁是希望保存这样的张力：神是完全超验的，但又临近我们、卷入我们的事务。神当然在维系自己的创造，和它们沟通，但这沟通如何发生，是神的奥秘之一，而否认这里会有奥秘存在，就偏离了古典的上帝论了。

2. 不变与改变。在圣经里，神被视为恒常不变的：他过去、今日、将来都如此。这对于基督徒而言是极大的鼓舞，因为他们所交往的神是不改变的，不是不可捉摸的。

古代教会用“不变性”来形容神的恒常。改变、变动，被视为不完美和不适合神，它意味着神受制于有限性，就如人一样。但是，不变性在其希腊哲学的背景里面，意味着神是无动于衷的、漠然的，并不卷入人的生活与事件之中。在历史中，不变的神或者说无动于衷的神的概念，导致这样的观念：神不关心人的问题，也不为此行动。但这是不合乎圣经的上帝观的。我们发现，在圣经里，神关心人，神行动，并且神**愿意**改变，但这并不是说，神会改变他的本性。虽然如此，还是有些基督徒认为，神是自然神论的神，也就是说，神一旦创造了世界，就让它自己运行，而不会干预其中，因为神并不具有那种个人性的回应。

基督教也为神的恒常性观念挣扎：有的基督徒强调神的完美不变，有的强调神和人之间的活生生互动。古代以及中世纪教会的圣经诠释者努力想理解弄清这样一些圣经段落，例如，创 6：6-7；出 32：12，14；撒上 15：11 以及耶 42：10，它们都谈到神“后悔”；而他们的解释乃是，神以及神关乎人的计划，都未改变，这些文本只是在用拟人的手法，描述神如何与处在变化中的人互动交往。当神与处在变动中的、不可依靠的、有限的人打交道时，神保持他的恒常不变，这没有什么不完美。

近年来，过程神学家最为关注神的恒常性与变化性的问题。他们认为，基

督教的上帝不变性观念出自希腊哲学家如亚里士多德的概念，而这些概念会扭曲圣经的上帝观。过程神学认为，神对人的慈爱回应出自神那具有过程性的本性。如果在与神的关系里不是有真正的改变与进步的话，神如何会与人互动？上帝不变观念，使得上帝被扭曲成这样一个静态不动的东西：一个宇宙性的卫道士，无情地、无改变地控制世界，为的是维护现存秩序，而非让世界变得越来越好。过程神学尤其关注恶的存在的问题。他们认为，神不是因为缺乏爱所以容忍恶继续存在，恶的存在也不是因为上帝虽然全能却奥秘地允许恶存在，而是因为上帝本身也处在和恶斗争的过程中，就像人也处在和恶的斗争过程中一样。

五、关于上帝的语言

上帝论里的张力往往来自语言问题。人要谈论上帝是困难的，因为我们的语言似乎不能命名宇宙的至高存在。这不是一个新问题。圣经中已经谈到思考上帝的困难所在：“你考察，就能测透神吗？你岂能尽情测透全能者吗？”（伯 11: 7）。在历史上，基督教对于该如何使用语言、遣词造句是很谨慎的。

今天人们已经意识到，一方面，语言在澄清基督教的信念、价值与实践上极有力量贡献，另一方面，语言也可能误导人。所以，我们在这里花些时间来讨论语言尤其是宗教语言的性质，是值得的。

1. 宗教语言的性质。古代教会认识到，所有关于上帝的语言在性质上都是**类比的**或者说**象征的**。比如，圣经说到上帝是大能的、怜悯的；古代教会认识到，这里是在上帝和人的品性之间做一个类比，神被认为是卓越地拥有这些品性。我们并不知道神拥有这些品性至于何种完美程度，但是，由于我们和神之间的相似性，我们就得以多少知道上帝。

历史中的基督徒一直承认关于上帝的谈论是类比性的。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas，约 1224-1274）就区分了比例的类比和比例性的类比。比例的类比指的是在神与人之间有的类比，比如说：神卓越地拥有人拥有的品性如能力、怜悯。而比例性的类比指的是在关系上的类似，比如说：灵魂上的洞察就用来和身体上的视力做类比。在某种意义上，可以说，比例的类比是量的，而比例性的类比是质的。阿奎那认为，我们是用比例的类比来谈论上帝。

不接受类比法的人强调神的超验性、他性以及不可知的那一面。他们更愿意用**否定**的方法来谈论上帝，而强调人的语言不能对上帝进行概念化。既然如此，人就只能通过**否定的道路**来谈论上帝，人就只能谈论上帝不是什么。例如说，我们说上帝是全能的，而人的能力是有限的；在这里，“全能”与其说是描述上帝能力的范围，不如说是描述上帝的能力已经超出了人的理解与表达。同样地，像上帝的“全知”、“全在”这些词语的用法也是否定性的。虽然圣经的确有大量经节谈到神的全知、全能与全在，但“全知”、“全在”、“全能”这些术语不是圣经本身所使用的，而是借自希腊思想。这就提醒基督徒，在使用这些术语来教义性地论述上帝时，需要小心谨慎。

新教一般不使用存在的类比，而使用信仰的类比。信仰的类比认为，圣经的意义是诠释圣经中的模糊含混文本的基础。信仰的意义尤其在澄清上帝论上有帮助，因为它更多地强调神的超验性、他性以及不可知。巴特尤其认为，存在的类比以普遍启示的知识为基础，它不可能给基督教什么重要的东西，毋宁，基督教所有关于上帝的知识都是从上帝的特殊启示以及信仰的类比得出的。

2. 宗教语言的证实。20世纪，宗教语言尤其是关于上帝的宗教语言，受到逻辑实证主义的猛烈攻击。逻辑实证主义认为关于上帝的形上学判断都是无意义的，因为这些判断不可能得到经验证实。逻辑实证主义有一个证实原则，它要求一个判断只有当其至少在原则上来说可以被经验证实，才是有意义的。既然上帝不是像科学对象那样可以被研究的，所以宗教语言就是错误的、不相干的、应当被废除的。

逻辑实证主义的上述观点已经有人回应。有人提出，逻辑实证主义的证实原则本身就不能被经验性地证实，而宗教语言的意义毋宁说是已经超出了经验的或者逻辑的认知。这种观点把宗教语言的领域放到了经验科学和理性思考之外，对于基督教作一种神秘性的、精神性的理解。

还有人一方面接受逻辑实证主义的证实原则，一方面又指出，宗教语言的意义在于对于人的伦理、情感、幸福感方面产生的效果。这种宗教语言观认为，基督教对于人产生的实际果效较之其真理宣称更有意义。

多数人对证实原则的回应都是接受其前提，但是认为应当更广泛地来理解作为宗教语言之基础的逻辑或者经验。有人提出，宗教语言的类比性质，本身就

要求藉着经验现实来提出关于上帝的假设。各门学科的知识都使用类比推理以及假设推理，所以不应当禁止宗教语言去进行关于上帝的逻辑推论。

还有人提出，基督教宗教语言之所以具有意义，在于基督教是历史性的宗教。基督教的大多数宣称都和历史事件例如耶稣的复活相关。由于历史事件是可以被证伪的，所以它们也可以被证实。我们不能仅仅只是因为所有的宗教语言目前尚未全部得到证实，就否认它具有意义。

还有人通过尤其是使徒时代以来为基督的缘故献身的信徒的经验性委身，来辩护基督教的经验可证实性。基督徒的存在可能并未证明基督教是真的，但它意味着，基督教本身就是因着宗教语言而产生出来的一种实在现象，而这种实在性不是用某种逻辑的、经验的狭窄证实就可以取消的。

3. 关于上帝的男性语言与女性语言。基督徒越来越关注圣经里谈到上帝时使用的男性语言。圣经谈到上帝时绝大多数情况下用的是男性语言，比如说，上帝是王、是主、是父。基督徒想知道，这些关于上帝的男性语言是否也和今日的女性相关。很多人错误地以为，这类问题不过是现代问题，关心的只是“政治正确”，没有什么圣经的或者历史的可信度。但这种看法很可能不过是一种障眼法的辩护罢了。也许的确只是因着现代妇女运动的缘故，基督教才被迫地不得不重新审视自己对于圣经和教会史的理解。但这并不能否认这一问题本身就是合理的，是本身就可以成立的问题，尤其是在圣经以及教会历史里其实已经有了很多这方面的讨论。

圣经里有很多文本对于上帝的描述是女性的。这些描述并不就是次要的，它们存在着，并且应当成为我们的上帝观念之一部分。下面就列举其中一些：¹¹

---主母（诗 123 篇）

---发面的妇人（太 13: 33；路 13: 20-21）

---女裁缝（创 3: 21；伯 10: 10-12）

---接生婆（诗 22: 9）

---父和母（赛 42: 13-14；63: 15-16；耶 31: 20；申 32: 18；帖前 2: 7, 11-12）

¹¹ Virginia Ramey Mollenkott, *The Divine Feminine: The Biblical Imagery of God as Female* (New York: Crossroad, 1987).

- 安慰的母亲（赛 66： 12-13； 何 11： 1-4, 8-9； 路 13： 34； 启 21： 2-4）
- 生产的妇人（神 32： 18； 伯 38： 8, 28, 29； 赛 42： 14, 16； 约 3： 3-7； 16： 21-22； 徒 17： 26, 28； 罗 8： 22-23； 加 4： 19）
- 怀孕的（伯 38： 8-9, 8-29； 赛 46： 3-4）
- 喂养孩子的（民 11： 11-14； 诗 34： 8； 赛 49： 15； 彼前 2： 2-3）
- 丢崽子的母熊（箴 17： 12； 何 13： 6-8）
- 母鹰（出 19： 4； 申 32： 11-12； 伯 39： 27-30）

我们和这些隐喻、类比、描述有什么关系？很有可能，基督徒并未重视这些。但越来越多的人认识到，它们包含着关于神的重要圣经信息。

在历史上，纳西昂的格里高里（Gregory of Nazianzus，约 325-389 年）谈论过神的性别。他提出，神超越了性别差异。神是位格性的，但神的超验性已经超出了人的描述。此外，无论人如何设想神，男人和女人都是照着“神的形象”造的（创 1： 27）。

在中世纪，基督教的神秘主义者如诺维奇的朱利安（Julian of Norwich，1342-1416 年）谈到“基督为母”。¹²她以父亲、母亲、爱人、兄弟和救主的说法谈论上帝。虽然教会史上并不经常以女性的语言谈论上帝，但这种语言的确出现，并被看成对于基督教的上帝观的重要贡献。

今天，基督徒日益使用女性的意象，例如母亲，来谈论上帝。有些人甚至使用“女神”的语言来描述上帝，认为只有通过这样的说法才能正确认识到上帝的女性特征。这种做法当然有其危险，因为圣经并未使用也不接受这种女神语言。

有些人试图在谈到上帝的时候，不再使用具有性别区分的名词或代词，以此来避免男性语言。神就是神，不具有男性或女性的特殊性。但这样做也有危险，它可能使上帝不再具有位格性。而对于基督教而言，上帝的去位格化，可能较之对上帝的男性语言谈论，更为危险。

多数基督徒仍然使用男性的语言来谈论上帝。虽然他们也关心女性的需要和敏感，但他们相信，用神在圣经启示里选择使用的语言来谈论上帝是合适的。上帝已经选择在特殊的时间、特殊的地点里向特殊的人启示自己，也许，这里的

¹² Julian of Norwich, *Revelations of Divine Love* (trans. A. C. Spearing; new ed.; London: Penguin Classics, 1999), chs. 57-62.

特殊性不足以完全地显明神的永恒能力、神圣性质，但它至少说明，神是选择了这样来自我揭显的。特殊性的局限，让一些人觉得被冒犯，觉得神不是那么与每个人都相关，觉得神有着他的文化、民族与性别的局限。但基督教相信，普遍真理可以通过特殊的时间、地点、人物得以表达。男性语言并未否定基督教对于今天的人具有的普遍性。此外，男性语言是对于圣经语言的尊重，是对上帝之自我揭显的方式的尊重。

第六章 三一论

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。

（《马太福音》第 28 章 19 节）

一、导言

耶稣被卖的那夜和门徒一起用餐，这就是所谓“最后的晚餐”。那时，耶稣承诺他的门徒：他离开之后，父神会差派圣灵来做他们的保惠师，这个保惠师会在门徒的思想、言行上教导、帮助他们（约 14：25-26）。

我们还不清楚，就在耶稣说这些话的当时，门徒是否完全理解了他的话；但一般是认为他们没有。但此后不久，门徒在谈论上帝时，就表现出一种明显的矛盾。一方面，他们肯定古老的犹太一神论信仰（参考《申命记》6 章 4 节的“以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一的主”）；另一方面，他们渐渐地尊崇、敬拜耶稣，而对于犹太人而言，这样的行为只能是意味着以耶稣为神。例如，《马太福音》的结尾处耶稣对门徒说的话就成为洗礼时的套语，在门徒和早期教会那里都使用。早期教会是“奉父、子、圣灵的名”施洗的。

我们看到，《新约》提到上帝的时候，很多地方都是既同等又分开地以三重方式谈论神：父神、子神、圣灵神。《新约》从未想到这里会有神的统一性与多样性之间的看似矛盾，早期教会也自豪于拥有对于上帝的这种理解，并不讨论这种理解可能引发的种种后果。

二、什么是三一论？

三一论是早期教会最早的教义之一。它试图按照圣经启示的描述，来概括神的奥秘，尤其是想说清这一点：神是一个神，却有三个不同位格。三一论是指这样的信念：独一的神存在于三个既平等又不同的位格里。三一论并非要解释上帝，相反地，圣经的上帝是超越的，不是人的有限言语可以界定的。但圣经已经

启示出对于人的救恩而言足够的关乎上帝的知识。三一论与其说是展示了上帝是谁的奥秘，不如说是以恰当的方式保存了这一奥秘。

三一论既要保存神的统一性，又要表达神对人的三重自我揭显。尤其地，三一论谈到耶稣和圣灵既是独立不同的存在，又有属神的本性。圣经中把归于神的名、归于神的属性、归于神的工作和归于神的敬拜，都同等地归于耶稣、圣灵与父神。¹³在圣经里，父神、耶稣、圣灵是不同的，但这三者都被归于只属于神的名、属性、工作与敬拜。

下面列举了包括三一论的圣经段落，这个列举不是穷尽的，只是给出最清楚例子：

---耶稣受洗（太 3： 16； 参考可 1： 9-11； 路 3： 21-22； 约 1： 31-34）

---大使命的洗礼宣告（太 28： 19）

---最后晚餐的告别谈话（约 14： 26； 15： 26）

---保罗的使徒祝福（林后 13： 14）

---保罗论恩赐（林前 1： 4-6）

---保罗论基督的自我倾倒（腓 2： 5-11）

---约翰书信中论父、子、灵（约壹 3-5 章，尤其是 3： 23-4： 3）

---犹大的总结教训（犹 20， 21）

---约翰在《启示录》里的问安（启 1： 4-6）

这些段落不是对于三一论的证明，但早期教会就是因着殚精竭虑地思考这些段落，而得出了一种独特的上帝论。他们的结论来之不易，且多经论辩。我们下面就来看看这些论辩的要害之处。

三、三一论的发展

古代教会在成长发展的过程中，渐渐遭遇一些据信是异端的观念。最初，“异端”是指另外的“选择”或者说“观点”。但这些“另外的观点”，渐渐地被视为

¹³ Oden, *The Living God*, 195-201.

误导了甚至毒害了从使徒时代传下来的基督教信念。异端的观念来自部分圣经，但不是来自全部圣经。

界定神的三一本性并非易事。基督教在四世纪才刚刚在罗马帝国获得合法地位。三一论不仅难以理解，而且还要历经社会的、政治的，以及圣经的和教界的辩论。教会和正典这时都还未固定确立，许多事情还处在变数之中。就是在这样的背景里，三一论被逐渐接纳。

1. 阿里乌斯论争。基督教思想家阿里乌斯（Arius，约 256-336 年）第一个对古代教会的上帝论提出重大挑战。阿里乌斯的观点被称为从属论，它认为耶稣在本质上是隶属于神而非与神平等。阿里乌斯认为，圣经的整体教导并未将耶稣看为神，而是把他看成一个人，最多看成半神。阿里乌斯自认为在肯定基督教的一神论。

尼西亚会议（325 年）拒绝了阿里乌斯的观点。和阿里乌斯针锋相对，亚他那修（Athanasius，约 296-373 年）主张一种后来成为正统的三一论上帝观。亚他那修提出，耶稣和圣灵都是神圣的，和父神有“相同的本质”，但同时，他们又各自分开。由此，三一论就认为上帝“在分开的位格中不分开”。这样的神学观念并不好理解。但创造之神既然是超越的，我们岂能指望轻易地理解他？

阿塔纳修终其一生都在为三一论辩护。其他为正统三一论辩护的神学家有凯撒利亚的巴西尔（Basil of Caesarea，约 329-389 年）、尼撒的格利高里（Gregory of Nyssa，约 335-394 年）、纳西昂的格利高里（329-389 年），以及奥古斯丁。前三个神学家都来自小亚细亚的卡帕多西亚地区，所以他们被一起称为“卡帕多西亚教父”，他们在肯定神的统一性的同时，更强调圣三一之多样性的一面，且对于圣三一的理解是整体性的，在路径上更多是位格性和活动性的，而他们的三一论也主导了东方教会。相比之下，奥古斯丁的三一论主导了西方教会，他始于神的统一性一面，对圣三一的活动的理解更多是分析的、抽象的。教父的工作最终推翻了阿里乌斯的论点，并体现为 381 年君士坦丁会议通过的《尼西亚信经》。

《尼西亚信经》也没有直接使用“圣三一”的术语，但三一论的思想贯彻渗透着该信经。信经的三部分逻辑性地各自说明圣父、圣子和圣灵，这三者同等地领受圣名和属神品性，同等地行唯有神行的事。《尼西亚信经》是三一论的经典表达。

2. 非三一论的种种观点。非三一论的观点（异端）有许多种。前面我们已经讨论了阿里乌斯的从属论，现在我们再看看其它的异端论点。

神格唯一论试图强调神的唯一性一面，它一般又有两个路径。一是嗣子论，或称动态论的神格唯一论，它认为耶稣是一个人，神的能力进入耶稣，使耶稣可以完成神的目的，这样的话，耶稣以异常的方式表现了神，但他和神之间并没有本质性的合一。另一个路径是形态论的神格唯一论，它认为神是唯一的，虽然神的不同显现使得好像有多个神圣位格，但实际上只有一个神圣存在，只是神向人显现乃是藉着不同的方式或者说名义。

早期教会认为神格唯一论和阿里乌斯主义一样有缺陷，未能充分对待圣经启示的属神奥秘。神格唯一论未能很好地既坚持神的唯一性又坚持神的多样性。三一论并未消除关于神之多样性的所有困难，但它回应了圣经所描述的神之多样形象。

还有的观点把圣父、圣子和圣灵当作完全不同的三个位格，以致成了三神论，认为神性的三个位格是分离的。在早期教会里，这种观点并不常见，但它持续至今都不乏跟随者，尤其是那些认为所有人都是可以成为神的人，例如摩门教徒。摩门教认为《摩门经》已经超越了、取代了圣经，主张所有人可以逐级进步，乃至最后得到拯救，并且神化，成为类似圣父、圣子、圣灵那样各自独立分离的神体。

四、三一论的相关性

教会内外都有人反对三一论，其理由各式各样。首先，三一论难于理解，也难于表述。其次，三一论更多地像哲学而非神学，似乎更多地受希腊哲学而非圣经的影响；而著名的教会史家阿道夫·冯·哈纳克（Adolf von Harnack，1851-1930）就是这么批判三一论的。最后，还有人认为，三一论已经和当今的时代没有什么相关了，而施莱尔马赫就把三一论放在他的神学附录里。

虽然如此，三一论如今仍然是正统教会的信仰基石。我们下面就从两个方面，来看看三一论是如何既和古代教会也和当今教会相关。

1. 护教上的相关性。三一论之产生的背景是和阿里乌斯主义的争论。肯定

正统的三一论信仰的人认为，当今仍然需要辩驳和《尼西亚信经》以及其它公会议信经相敌对的观点，以维护圣经的上帝论。这样的话，三一论就具有护教作用。

反对公会议信经的不同上帝论一直都在出现，所以，今日也仍然需要护卫正统上帝论。就此而言，我们需要不断争辩，捍卫基督教的信念疆界。当然，三一论更重要的作用在于正面的、建设性的方面。

2. 建设的相关性。早期教会认为，三一论可以很好地理解圣经并设定基督教上帝论的标准。三一论使基督徒得以理解圣经中关于圣父、圣子、圣灵的困难段落，它显明了圣经蕴含的东西，总结了圣经的教训。

三一论也极大地有助教会的组织。大公会议最初之召开，就是为着捍卫三一论的上帝观，教会在这个过程中学会了如何发展交流手段、内部组织，以便可以做出应对，进行神学上的总结。从长远来看，三一论争辩使教会发展成熟。

最重要的在于，三一论确立了正统上帝论的标准。在公会议之前，关乎基督教的信念还没有一个公论。而在这之后，不仅有了行之有效的上帝论，而且有了信经，可以使基督徒表达自己的基本信念。信经尤其重要，因为当时多数基督徒还是不识字的。默诵信经就成了简单易行地教导、传播基督教信仰的方式。

三一论的上帝观当然和其它宗教的一神论不同。正如一神论是世界宗教史上的独特贡献，三一论的一神论也是世界宗教史上的独特贡献。三一论仍然是基督教和世界其它宗教相区别的主要因素。

三一论也是系统地组织基督教信念的方式。三一论里既有奥秘，也有神卷入人类事务的多样方式：创造之功属圣父，救赎之功属圣子，成圣之功属圣灵。

毫不奇怪，许多基督教神学都是以三一论的方式写的，将神学问题系统性地分归圣父、圣子、圣灵。这种架构可以很好地基督教神学的整体主义维度。圣父相关于创造、护理世界、颁布律法、审判、维护公义；圣子成为人的救赎者、主、先知、祭司、今日明日的王、兄、友；圣灵则成为人的安慰者、中保，给人力量、属灵的洞见、各样的恩赐。在所有这些工作里，都有着三个位格的全面参与。基督徒和教会应当意识到上帝显明的各种品性，而不是只关注神的某个位格、某项工作。

基督徒有时以其他方式来谈三一论里的三位格。例如，有人会谈到创世者、救赎者、圣化者的三位一体。这种另外地命名三位格的方式，尤其流行于那些不

想用男性语言来谈论三位格的人。其他的说法还有：创造者、救赎者、护养者；母亲、孩子、子宫；爱者、被爱者、爱。不过，这些说法的危险之处，在于可能使神不再是位格性的，另外，这些说法也不是圣经本身有的。

强调圣父之功的人，会侧重世界与社会的护理问题、公义问题；强调圣子之功的人，会侧重救恩、传福音、人与神的个人关系；强调圣灵之功的人，会侧重神的安慰与勉励、信徒的结果子和各样属灵恩赐。关注三一论的各个位格，有助人们意识到上帝和世界、大地、人相关时的整全性，有助人们意识到应当平衡地思考上帝和人的生活的相关性所在，并平衡地建立自己和神的关系。

五、当今的关注

在历史中，关于三一论有很多争论。令人惊讶的是，多数争论都是以前争论的变种而非新发明。宗教改革时期，索西努主义兴起，它主张神格唯一论，在后来被称为一位一体论。一位一体论主张神只有一个位格。

20 世纪的巴特在他的系统神学里聚焦于三一论。他担忧当代人因着对于“人格”的理解，会误解古达教会关于神有三个位格的说法，而以为这说的是三神论。巴特主张这样的理解：神就其位格性或者意识而言是一位，就其存在而言有三种方式。卡尔·拉纳（Karl Rahner, 1904-1984 年）的观点类似，认为神的“三”指的是三种不同的持存方式。

相比之下，有的基督徒认为三一论应当和一神论完全分开，因为一神论就内在地是神格唯一论的。荣根·莫尔特曼（Jurgen Moltmann, 1926-）就主张，神的“三”在西方基督教里已被忽略，所以应当更强调上帝行动的多样性。我们应当继续谈论神的三位格，因为神的合一性应当被理解为一个单一的存在，但这个存在乃是社会性的，神的位格性乃是由主体间的关系决定的。

另外的辩论是关乎三位格之间的关系的：这三者的关系是等级制的还是平等的？这个问题对于女性主义神学而言尤为重要，因为它关心男与女之间的关系，而男女都是照着神的形象造的。有的基督徒将三一理解为永恒的等级制，有的理解为永恒的平等关系。圣经里当然谈到三位格工作不同、关系有别，但就历史而言，教会的信经和三一论都是主张三位格的平等而非等级。

第七章 认识神

诸天述说神的荣耀，穹苍传扬他的手段。这日到那日发出言语，这夜到那夜传出知识。无言无语，也无声音可听。他的量带通遍天下，他的言语传到地极。

（《诗篇》第 19 篇 1-4 节）

一、导言

《诗篇》第 19 篇赞叹神的创造大能，把诸天看作神之荣耀的显明。诗人大卫因为神的能力与慈爱的彰显而欢呼雀跃地赞美神。神的伟大表现在他的神圣创造；人只要看看生活其中的世界，则神的存在似乎就无可否认。在另一首诗篇里，大卫说：“愚顽人心里说，‘没有神’”（诗 14：1）。对于大卫来说，观看美的有序世界，却又不信有神，这在逻辑上是不可设想的。

保罗在给罗马教会的书信里，同样说到神存在的自明：“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”（罗 1：20）。保罗似乎认为，所有人只要观察我们生活其中的世界，就能推论出上帝的存在；或者，他们藉着良心就可以直觉到神的存在（参考罗 2：14-16）。证明神的存在，并无必要。当然，那时尚未出现针对上帝存在提出的怀疑论。怀疑论是逐步推进的，而今日它似乎已经处在最高峰。

二、上帝存在吗？

圣经几乎不讨论神的存在问题。神的存在是被假定的，只有愚人才怀疑神的存在，所以，无需为神的存在提出证明或辩护。需要辩护的，乃是神在近东文化的诸神里是否超绝至上。那时的冲突在于一神崇拜与多神崇拜之间；十诫（出 20：1-17；申 5：6-21）就已经严令要单单崇拜耶和华、禁止偶像崇拜。

在新约时代，上帝存在仍未被质疑。即便在当时的希腊哲学中心即雅典，保罗也不觉得需要证明、辩护神的存在。他说他在雅典看到一座坛，上面写着“致

未知之神”（徒 17：16-34）。

基督教兴起之初，当然有很多东西需要辩护，而其重点就是复活，就是基督教的真理性恰恰在于其历史性（参考林前 15 章）。早期基督教护教士也针对以基督教为无神论的攻击进行辩驳，这类攻击大多是混淆不明基督教到底持何种有神论信念。最知名的上帝存在之证明，直到基督纪元一千年之后才出现。这些证明主要有赖普遍启示，也就是有赖所有人藉着理性思考、藉着观察世界，而可以得到的知识。一般说来，上帝存在的证明可以分为理性论证与经验论证。

三、理性论证

奥古斯丁之后对基督教神学最有影响的思想家之一就是安瑟伦。安瑟伦不像之前的神学家那样主要是以圣经或者教会等权威作为信念的基础，而是诉诸理性思考来求得关于神的知识。这样的知识被称为**先天的**知识，也就是说，是先于和独立于感官的知识。知识首要地是理性的而非经验的。安瑟伦和奥古斯丁一样，认为理性是信仰的前提。除非已经假定了思想过程的可靠性，否则人不会思考信仰。所以安瑟伦努力想在关乎上帝的问题上拓展人的思考能力界限。

安瑟伦系统地运用理性思想，其结果之一就是上帝存在的本体论证明。本体论证明主张，上帝的存在是由理性证明的，因为基督教的上帝观念必然地在逻辑上为真。安瑟伦认为，上帝的存在在理性就是自明的。理性并不否定我们需要特殊启示，而是补足上帝所启示的东西。安瑟伦希望理性可以跟随信仰，为此他试图辩护上帝存在的合理性。

本体论证明可以表达为如下的三段论：

第一个前提：上帝是那没有什么东西可以在设想中较之更伟大的。

第二个前提：那没有什么东西可以在设想中较之更伟大的，是存在的（否则的话，它就小于那没有什么东西可以在设想中较之更伟大的）。

结论：上帝是存在的（或者说：上帝存在）。

当然，安瑟伦的论证比这个概括要精细得多。但这个论证正是因着其简明性，才得以在历史里极有影响。

下面是对安瑟伦本体论证明的另一个概括，它更细致些，也更准确：

1. 我们相信，上帝是某种没有什么东西可以设想为比他更伟大的东西。
2. 当一个不信的人听到这点之后，他明白这一点，并且他所明白的也存在于他的思想里。
3. 但是既在思想里存在，又在现实里存在的，必定大于那只在思想里存在的。
4. 所以，那没有什么东西可以设想为比他更伟大的东西，是不能只在思想里存在的。
5. 所以，那没有什么东西可以设想为比他更伟大的东西，是必定既在思想里存在也在现实里存在的。
6. 所以，上帝必定在现实里存在。

按照安瑟伦的说法，这一论证表明了基督教的上帝存在信仰具有合理性。人若不信服这里的论证，乃是《诗篇》所说的“愚顽人”。

四、经验论证

阿奎那一样相信，上帝存在的信念是一个合乎理性的命题。但他不认为，上帝存在只能经由理性得到论证。阿奎那认为，人并不能理性地理解到上帝的本质，所以，我们不能真的明白，安瑟伦所说的上帝是没有什么东西可以设想为比他更伟大的东西，这到底是什么意思。但是，阿奎那认为，我们可以通过神的创造工作，来理解上帝。

阿奎那认为，人的知识首要地来自在世界中得到的经验证据。这种经验证据对于基督教信仰是一个补充。上帝的存在可以通过在自然世界揭显的知识，以五种方式得到证明。由于这些证明都是建立在感官经验之上，所以又被称为**后天的论证**。阿奎那的五个论证可以再分为两组，一组是宇宙论论证，来自对宇宙（被

造物)的观察, 一组是目的论证明, 来自对宇宙中的目的的观察。

1. 宇宙论证明。阿奎那对于宇宙的第一个观察关乎**运动**。从运动而来的证明注意到万物都在运动中。但运动都有一个“推动者”。阿奎那认为, 无限回溯的运动是不可能, 必定有一个“初始的推动者”, 这就是上帝, 上帝就是宇宙最初的推动者, 是不被推动的推动者。

第二个论证来自这样的观察: 万事都处于**因果性**中。发生的事物都有原因。但是, 因果性不能无限地回溯, 所以, 必定存在第一因, 这就是上帝, 上帝就是宇宙的第一因, 是不需原因的原因。

第三个论证来自这样的观察: 万物都是**偶然的**, 都需要依靠其他东西才能存在。世界中发生的事情显然都是可能的, 但并非必然的。但宇宙中必然有某种东西是必然存在的, 这就是上帝, 上帝就是唯一必然地存在的存在者。

第四个论证出自这样的观察: 世界中的万物有着**不同程度的存在**, 而形成等级制的系列。有些事物似乎更完满而有些事物似乎更少完满。所以, 必定存在最具完满性的存在者, 这就是上帝, 上帝就是最完满的存在者。

2. 目的论证明。阿奎那的最后一个证明出于这样的观察: 宇宙中可以感知到**设计**, 也就是秩序与目的。这种设计不可能由于机遇产生, 而必定要有智性的存在者才可以造成这种秩序与目的, 这就是上帝, 上帝就是宇宙的设计者。这个证明有时也被称为目的论证明, 因为这一论证的基础乃是宇宙中存在着**目的**。

后来的基督徒提出, 世界的运转犹如钟表。但一块钟表可否由机遇产生? 回答是否定的。必定要有一个钟表匠, 有一个智性的存在者, 才可以创造钟表, 使其具有秩序与目的。

在历史中, 提出了不同的目的论。每种目的论都试图以上帝的存在来解释世界的有序。例如, 有的人论证说, 从人类普遍存在的**道德良心**, 可以推出上帝的存在; 有的人论证说, 从人的**理性推理**本身具有的秩序, 可以推出智性创造者的存在; 还有人论证说, 从人的**宗教经历**中, 可以推出上帝存在。

施莱尔马赫主张, 我们的绝对依赖感生出对于上帝的内在经验、信仰的决断, 而这些都是用知性的宗教术语可以传达的。我们是由着圣经、传统, 而不是由着客观知识、命题真理, 得到上帝存在的神圣启示。我们并不能轻易界定神的本性或者人神相遇之经历的本性。是个人性的与神相遇, 而非某种命题式的启

示的权威，才确证了神的存在。

从目的论的角度来看，或许最好的总结性论证乃是**和谐性**的论证。和谐性论证主张，有神论才可以对物理的、心智的、道德的以及精神的这些割裂分离的种种存在做出最协调、最和谐的解释。这个论证以前面提到的所有论证为前提，认为这些论证中的每一个都有助于辩护上帝存在。和谐性的论证接受人类知识的或然性，但接着指出，有神论为四分五裂的生活碎片给出了最综合的解释。

五、对上帝存在的质疑

对于上帝存在的质疑一直都有。不然的话，也就不会产生这么多对于上帝存在的证明了。但启蒙时代对于上帝存在的质疑大大增加。大卫·休谟（David Hume, 1711-1776年）尤其反对流行的后天论证。休谟提出，在世界里找不到可以证明上帝存在的清楚论据。相反，现实世界里的事件只有一种或然性。我们依据经验证据永远也不能有关于上帝的确切知识。

休谟还说，即便证据可以指明上帝存在，那么，这是何种上帝呢？世界虽有秩序，但也充满了混乱、痛苦与不幸。如果最终为我们的世界所负责的乃是上帝，那么，上帝也必定非常不同于历史上的基督教所说的上帝——上帝很可能最初是混沌的甚至恶的，而非有序的、善的。

康德（Immanuel Kant, 1724-1804）系统地拒斥了以单纯理性范围内的宗教为基础的所有的上帝存在论证。康德说，上帝存在的目的论证明以及宇宙论证明都是建立在本体论证明之上的。也就是说，所有的上帝存在证明都已经假设了一个上帝定义，而这个关于上帝的定义，恰恰在描述超越了人类知识范围之外的现实。在安瑟伦那里，上帝是某种没有什么东西可以设想为比他更伟大的东西；而在阿奎那那里，上帝是不被推动的推动者，是第一因。这些论证所设定的定义在逻辑上也许是一致的，但在经验领域里找不到证实。

康德的确赞同上帝存在，但他之所以主张上帝存在，乃是因为这是人类道德良心的必要前设。康德提出上帝存在的**道德证明**，主张为了确保普遍的道德意识，上帝、自由意志以及不朽都是必须的前设。康德没有意识到，他的证明也是目的论证明的一种，因为它试图解释人类道德良心的有序性存在。

康德之后，出现了对于基督教有神论的无神论攻击。其中就有费尔巴哈（Ludwig Feuerbach, 1804-1872），他认为上帝是一个幻象，是人的最高愿望的投射，而这种虚幻的上帝信念，阻碍了人实现他的最高潜能。马克思（Karl Marx, 1818-1883）认为宗教是社会经济疾病的表征，上帝信念是虚幻的，其意义最多在于试图医治人的不幸。弗洛伊德（Sigmund Freud, 1856-1939）认为上帝是虚幻的，是人的无意识的投射；上帝信念其实就是一种无意识的努力，为的是医治人因为心理发展上的无能引起的恐惧与怨恨。

六、上帝信念的意志性辩护

在后启蒙世界里，批判的学界已经极少谈论上帝了。这种怀疑主义部分也是对于绝对权威的否定。所以基督徒日益转向宗教信仰的意志维度，来解释上帝的存在。有人主张，上帝存在的宗教信仰是意志决断之事，而非理性或经验之事。

克尔凯郭尔以最激情热忱的方式，肯定上帝的存在。在他看来，宗教信仰不能在经验中得到理性的或者说客观的证实。实际上，基督教的宣告对于处在尘世中的个体而言显为荒谬。人只能藉着信仰的跳跃接受上帝的存在。信仰与其是头脑的反思，不如说是个人生存的激情反映。信仰上帝对于头脑而言是巨大的悖谬。由于并不能在理性的或者客观的基础上确立宗教，所以，对于宗教的理解应该是生存性的理解，这种理解是主观的、个人化的。克尔凯郭尔对于宗教的这种生存主义理解，被称为信仰主义，因为它主张宗教真理的基础不是理性或经验，而是信仰。

巴特也与此类似，他狐疑以普遍启示来谈论上帝的任何企图，认为人对于神启的唯一回应就应当是信心，而神的启示藉着圣经就是神的自我揭显。我们之决定信仰上帝，不是以客观的、命题式的证据为基础而做的理性决定，而是一个生存性的决定。在神学里，这种信仰观应当先于、决定理性的运用。其他的所有各类知识都应当强化信仰的知识，而信仰的知识本身所基于的前设，不是可以用理性或者经验来证实的。

威廉·詹姆士（William James, 1842-1910）对于基督教的看法很不一样，但他的观点成为上帝信仰的又一个意志性的辩护。詹姆士提出了实证主义的世界

观，而它就包括了对于上帝存在的肯定。实证主义主张，真理就是对一个人的生活有实际价值的东西，一个观念的真理性在于它能够有效地、“管用地”促进个体的利益。詹姆士肯定上帝存在，因为这个观念在他的生活中产生了实际影响。他还认为，有神论对于社会整体是“管用”的。上帝存在的信念之所以是正当的，是值得辩护的，在于这一信念虽然就性质上来说尝试性的，但它的决定会给人带来实际的利益。

第八章 神的工作

耶和华啊，你已经鉴察我，认识我。我坐下，我起来，你都晓得，你从远处知道我的意念；我行路，我躺卧，你都细察，你也深知我一切所行的。耶和华啊，我舌头上的话，你没有一句不知道的。你在我前后环绕我，按手在我身上。这样的知识奇妙，是我不能测的。至高，是我不能及的。……我的肺腑是你所造的。我在母腹中，你已覆庇我。我要称谢你，因我受造奇妙可畏。你的作为奇妙，这是我心深知道的。

（《诗篇》第 139 篇第 1-6, 13-14 节）

一、导言

《诗篇》第 139 篇是大卫诗篇里最知名的之一。在其中，大卫这样迸发赞美：“我要称谢你，因我受造奇妙可畏。你的作为奇妙”。在诗篇里，在整本圣经里，神都因着他在世界、在人的生命里的各种奇妙工作，而受赞美。

《诗篇》第 139 篇首先是一首哀歌，即是说，它是面对敌人时的求救祈祷。大卫在诗里谈到神的几种工作。首先，神创造了世界。唯有神有能力创造世界，也唯有神有能力保护大卫免受仇敌伤害。上帝遍及所有造物，明察、了知所有造物、一切人，在他面前没有秘密。神的知识超越现在，在过去就已经预知我们的现在，又在现在已经预知我们的将来。大卫深信，神必将实现公义，审判恶人尤其是他的仇敌。大卫亦深信，神将引导他走义路。

神的工作值得赞美。一一数点神的工作会让人惊讶，原来神的工作竟如此丰富多样。神的这些工作，值得我们研究，因为它们反映了神的属性、神是谁，反映了神为人所作的是何等伟大、慈爱、美好。

二、什么是神的工作？

神的工作乃是神以各种方式参与物理的或者精神的活动，以达到特殊的目的。虽然神的工作和神的属性一样是不可探究的，我们仍然可以讨论神的工作，

正如我们可以讨论神的属性一样。通常，神的工作乃是神的属性的表达：神是什么，就会做什么。

神的工作可以分成几类，这种分类不是为了限制我们对神的理解，而是为了在一些最重要的方面特别地看清神是如何一直参与我们的生活。

神的工作可以分开来研究，但这一研究要有对于神之所是与神之所行的整体视角。我们永不可仅从圣三一中的一个来理解神。在研究的过程中，我们要在研究神的某个工作的同时，牢记神的全部工作，否则，我们得出的对于上帝的理解就会是狭隘的甚至有害的。我们下面先来看看神之作为创造者的工作，这是讨论神之所有工作的逻辑的和时间的起点。

三、创造者

圣经一开始就谈到神创造世界：“起初神创造天地”（创 1：1）。《尼西亚信经》一开始就说到神的创造之工：神是“天地并其中有形无形的万物的创造者”。¹⁴这句话为的是声明神的能力至高、威权至上。

神的王权是全能、全在的（出 15：18；志下 20：6；诗 24：10；提前 1：17；启 19：6）。圣经中谈到神是王，以神的宝座为神的王权象征（诗 45：6；103：19；赛 66：1；太 5：34；启 4：2；20：11）。神的王权统治每个人、每个民族。神不仅创造世界，而且掌管世界。

因着神的王权与威严，所以，他之创造不是为着满足什么需要，也不是为着补救什么缺陷。神的创造是自由的，出于爱，为的是被造物可以和神相交。所以，神对于被造物的王权，不只是显明为能力，也显明为爱与公义。

创造的神是所有存在的源头。神是一切有形无形之物的创造者。古代教会对于世界的看法并不像今日这般复杂。他们把宇宙中的一切维度，包括不可感官的、不可思想的，都理解为神的创造。古代教会把神的创造理解为“从虚无中创造”。这样的观点和当时的其它神创论形成了对比。首先，在希腊哲学家例如柏拉图那里，神是按照“理念”也就是可思想的形式来创造，把永恒的、完美的东西加到那暂时的、不完美的东西之上。这种近乎神话的观念向人们解释了宇宙的

¹⁴ “Nicene Creed”, *Encyclopedia of Christianity*, 300.

本性，但未能解释宇宙的来源。

古代教会认为他们的有神论并不是一元论。一元论主张宇宙的万物都来自并且等同于唯一的最终实在。由此引申的一个观念就是**流溢论**，它主张宇宙是从最终的单一实在里面必然地发散出来的。这个观点就是新柏拉图主义哲学，它对于古代教会的基督徒是有影响的。早期教会相信宇宙的所有事物都来自独一的最终实在即上帝，但上帝却是独立于、不同于宇宙的。神创造了宇宙万物，但不等同于宇宙万物；宇宙万物是神的造物，所以它们是实在的也是美善的，但它们依赖神。

基督教的神创论也不同于**二元论**。二元论认为宇宙有两个平等但不同的实在；从有神论的观点来看，这就等于主张存在两个至高者。而如果这两个至高者一个是善的另一个是恶的，两者彼此争竞地控制宇宙，这就成了**摩尼教**，它对于早期教会的基督徒也是有影响的。摩尼教的吸引力在于为宇宙中的恶给出了一个理性的解释：恶存在是因为两个至高存在者永恒争竞地要控制宇宙。

创造者神的创造之工显然是一个复杂问题。我们将在以后的章节里做更详细讨论。

四、护理者

神既创造世界也护理世界。神并不是一旦创造世界之后，就置之不理、任其自生自灭，而是继续地和被造世界有着互动关系。古代教会以“神意”一词，来指神如何照着他的旨意，维护、掌管、发展世界。这样，神的王权不仅在于创造，也在于养护、丰富他的造物。

神意遍及于可见世界、人类历史和个体生命。可见世界乃是因为神才是有序的、可知的（伯 5：10；诗 65：9-10；耶 10：13；太 6：26；徒 14：17）。人们也由此才得以研究自然、探索自然，并有了科学的、技术的、医疗的等各方面的益处。

神意看顾世界历史的发展，看顾所有国家、民族（伯 12：23-24；诗 22：28；耶 27：5-6；但 2：21；4：17；徒 4：27-28；17：25-27）。尤其地，神拣选以色列民来给人特殊启示，使人知道关于神、人、神人和好的一切事情。

神意也掌管每个人的生命。基督徒总是相信，神密切地卷入参与我们的日常生活。关于神意，我们在以后的章节里将有更细讨论。

五、法律的制定者和审判者

神是圣洁的、公义的（创 18：25；出 15：11；诗 99：9；启 15：4）。所以，神为人制定法律，叫他们遵守，其中最核心的是十诫（出 20：1-17；申 5：6-21）。神通过摩西颁布法律，以便规范神和以色列之间的契约关系（书 8：31-32；23：6；王下 23：25）。神做事为的是建立公义（诗 103：6；番 3：5；约 5：30），神也同样审判恶人（诗 96：13；传 3：17；来 12：23）

人们常常不愿意把审判当作神的主要工作，而更愿意谈论神的怜悯、慈爱。我们当今的启蒙世界把价值观包括宗教价值观归于人不能控制的基因和环境。无疑，这些因素在圣经时代是同样存在的，虽然今日的人可能对这些因素更有意识、更迷恋。但圣经仍然主张，神是圣洁的，神的审判没有偏狭，神在将来要惩罚拒不顺从神之旨意的人。神的审判表明他抗拒罪、抗拒恶。

理解神的审判，对于理解神的所是、所为，至关重要。没有审判就没有救赎，没有公义也就没有怜悯。为了护卫世界的道德秩序，神必须审判不义。如果神因为怜悯人、救赎人就可以不顾任何的公义标准，那公义的标准岂不就成了空话？但在神那里，公义的标准不是空话。

神知道人的言行思想，神要人为此交账。这不是说神不会怜悯被救赎的人，而是说，即便那些被救赎的人也应当谨慎言行，顺从神的心意。

另一方面，我们必须在上帝之为救赎者的视角里来谈论神之为审判者。神的这两方面工作是一体的两面。只关注神的审判工作，使神成为无怜悯的律法主义者；只关注神的怜悯，使神成为溺爱者，也使我们看不到神的所是，看不到神和我们的关系所在。

六、救赎者

基督教的核心信息是救赎，这救赎是完全的、白白的，是神给所有信靠耶

稣的赎罪的人的恩典。耶稣是我们的救赎者，他体现了神是如何积极地行动，好叫人的罪得赦并实现神人和好。救赎之工常常归于耶稣基督的位格与工作，也被理解为是神的工作，因为耶稣基督的工作就是三一神的工作（诗 27：1；37：39；赛 12：2；25：9；撒 3：17；提前 4：10）。

救赎不只是赦罪而已，还包括了神人关系的和好与更新。神要的不只是人认罪、为神人关系的破裂忧伤。神希望和人建立关系，以致人渴望爱神、爱人。

神的救恩预备是神启里的大主题，以致可以说，全部历史就是救恩史。神的爱与怜悯，神克服罪与恶的能力与权柄，都在历史里彰显。神逐步地更新变化人类和世界。神行动是为成就救恩计划。

神的完全救恩还未揭显。我们可以说，神的救恩已经开始，但尚未完成（来 2：8）。我们的时代处在两头之间：一方面，神已经践踏了罪与恶的权势，另一方面，神之国度还未完全实现。这就使得基督徒经历这样的张力：处于世却不属于世。在基督教那里，这样的张力正可以服务于神的救赎目的。

七、圣化者

神的圣化工作乃是圣灵在世界上所行的更新工作。耶稣的十架受死与复活，已经赎去人的罪。但圣三一此时、此地的工作，乃是圣灵所行的，圣灵使人有能力为着人的救赎、神的目的而在世行事为人（罗 15：16；彼前 1：2）。

圣化是圣灵在当下时候的满有活力的工作。神的圣化在于使信徒可以靠近、学像神的圣洁、公义（约 17：17；林前 1：30；提后 2：21）。神既成为人的救主，就愿意自己做他们生命的主（徒 2：36；林前 8：6；12：3）。圣灵的掌管使人有力量、有能力渐渐地在行事为人中反映神的圣洁、慈爱、公义。

神的圣化工作也被称为神的养护，所以神也被称为“养护者”。神养护世界，使其免于败坏，免于自我毁灭。养护也在于供给营养与支持，这就意味着，养护不只是为了保持现状，而且要使其成长，使其为神所用、达成神的目的。

圣灵的工作以各种方式显现。圣灵使信徒过圣洁的生活，养成自我反省的习惯，并使他们有力量传福音、为社会公义尽力。圣灵的工作常常是新而又新，超出人的想象。圣灵行事的目的是为着人的整全、世界的整全。人们都同意，神

所希望达到的历史目的，不是人可以设想和理解的。

虽然神的国度尚未在被造物里全然彰显，神仍然为着良善、完全而工作，这乃是出于神的圣洁。神是谁，神就做什么事。神所作的事不会违背他的本性。

第三部分 创造

第九章 创造

起初神创造天地，地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵运行在水面上。

（《创世记》第 1 章 1-2 节）

一、导言

《希伯来书》11 章 3 节说：“我们因着信，就知道诸世界是藉神的话造成的，这样，所看见的，并不是从显然之物造出来的”。基督徒一直相信，神造了世界和万物。但这个信念是一个信仰的宣称，因为人的有限能力是不能考察到宇宙的起源的。这样，信仰就是基督教创造论的本质因素。

历史上，很少有基督徒会质疑宇宙的神圣起源。虽然在世界的多数文化中都有世界起源故事，但基督教还是拒绝未能肯定宇宙之神圣起源的创世理论。虽然有基督徒（例如哥白尼和伽利略）提出对于宇宙的结构与秩序的另类看法，但他们很少有人怀疑宇宙的结构和秩序是神制定的。

十九世纪兴起了进化论，人们对于宇宙之本性与起源的看法有了巨大改变，以致 20 世纪里进化论已经成了主导的文化观点，是它在解释世界和生物的起源与发展。

基督徒是如何回应进化论的挑战？有些人完全拒绝科学发现，认为这些科学证据要么不具说服力，要么和圣经启示不相关。有些人认为，科学证据可以成为圣经的补充，并致力于协调这两者。的确，一些人之所以完全拒绝基督教，就是因为无法在头脑上、心灵上协调基督教与进化论这两者在世界与生命的起源问题上的冲突。但是，大多数人其实并不了解，历史上基督教就神圣创造的起源与性质这一问题而言，有着怎样既深刻又多样的不同观点。

二、什么是创造？

圣经从头至尾都在宣告：一切被造物的存在都是由上帝赋予的。虽然圣经直接谈创造的地方少之又少，但圣经的全部宗教世界观都来于此——神是一切存在物的创造者。《旧约》肯定上帝是创造者，亦肯定被造物反映了神圣秩序（尼 9：6；诗 24：2；102：25；104：5；赛 40：28；48：13）。《新约》作者同样宣告世界是神所造，但也宣告会有新创造，会有世界包括扭曲人性的被更新。保罗拟人地讲到了，被造之物渴望摆脱败坏的辖制（罗 8：19-23）

1. 起点：《创世记》。《创世记》第一章有基督教创造观的核心内容。这一章记载到上帝如何在言语中创造了宇宙，被造宇宙中的一切都有秩序、有目的，而人的被造是创造的高峰。

基督教学术圈区分了两个不同的创造叙事，分别是创 1：1-2：4a 和创 2：4b-25。历史上都把这两个叙事看作是互相补充而非冲突。有人认为第二个创世叙事是更早的，在这个叙事里面提到神的时候都称其为“耶和华”。这个叙事以民间文学的形式，告诉我们人如何被造、人对于神所造的世界应有的责任，以及人对于人应有的责任。

第一个叙事常被称为“祭司叙事”，因为它的形式反映的似乎是公元前六世纪左右写的一首诗歌。但人们认为，《创世记》第 1 章建立在远为古老的口头传统之上，和其它古代近东创世神话有类似之处。圣经的作者大概是吸收使用了其它创世神话的材料。按照圣经的创世故事，上帝的创世是完全自由的行为。创世不像其他古代神话里一样是神与其它神，神与初始的混沌之间的战争。这样的话，犹太信仰的一神论对于上帝的第一个叙述就是：上帝是创造者。

2. 其它的诠释。人们常常以为，只是在现代才对圣经提出了批判的、历史性的问题。还有人以为，在达尔文之前没有人质疑上帝六天创世的字面性圣经解释。但这些都非事实。早期教父已经讨论了《创世记》的历史性问题，以及前面说的两种创世叙事区别问题。

不少教父都讨论了《创世记》里的不一致之处。这些不一致的地方仅从字面解释的话，是没有什么意义的。例如创造的发生、亚当夏娃的故事、该隐亚伯的故事、挪亚与洪水等等叙述里面，有许多问题都是无法解答的。在这些例子里面，运用寓意的、属灵的和道德的解释，则可以读出很多意义来。基督教神学家

如奥利金（Origen, 185-251）、奥古斯丁对《创世记》进行寓意解释，认为这样做并不损害圣经的可信度；他们也不认为，寓意的、灵意的、道德的解释就是置字面的解释不顾。人们应当对于圣经的每卷、每章和每节都做仔细的研究诠释，但不应当为了在理性上、经验上站不住脚的结论，而丧失常识。

三、创造论的发展

《尼西亚信经》肯定掌管万有的神是天地并其间一切有形无形之物的创造者。古代教会肯定上帝掌管着一切存在，包括那些不可见的、尚且未知的存在，天上的和地上的存在，物质的和精神的存在，而即便天使也是神所造的，是神差派作为人的使者的。

1. 从无中造出万有。《尼西亚信经》区别了基督教的创造观与其它宗教文化的创造观。信经里的用语“从无中创造”就是为了突出这一区别：基督教的上帝不是从某种永恒的、先已存在的物质里头创造，以致神的创造受到限制。这样的话，基督教就已经拒绝了一元论、二元论和流溢论。

上帝从无中创造的观念是内在于圣经之中的。但圣经中最明显地说到从无中创世，却是在次经里面，例如《马加比二书》7章28节说到，神并不从先已存在的东西里造出天地。

古代教会区分了创造的两个阶段。第一个阶段是造出其它造物得以形成的初始物质或者说未成形物质（参考《创世记》1章1-2节）。第二个阶段是把形式赋予物质，使世界具有了天体的、地理的、植物的、动物的各种存在。

上帝从无中创世也意味着，神并不是为了满足某种需要，为了自我实现，才创造世界。创世是神的自由行动，发自他的良善、能力与意志。神创造世界的意思是仁慈，为的是人可以享受创造，与神相交。基督教不认为神是恶的，或者有限的。

按照《创世记》第1章，神每日完成创造之后，都看着所造之物是好的。由此我们可以说，万事万物包括我们自己都是好的。基督教不认为神的创造是虚幻的，或者说在本质上是恶的。造物物的确有赖于神，但这并不说明造物物就不是真实的或者说不是好的。

2. 时间与永恒。神创造了宇宙的空间维度，也创造了宇宙的时间维度。奥古斯丁区别了时间与永恒。他认为时间是延续的系列，由过去、现在与将来构成。时间和空间一样，属于有限的被造，在将来的一天，将和我们所知的被造整体来到终结。永恒属于神，神不被过去、现在和将来所限制。永恒超越了时间，和我们所知的的时间不只是在量上不同，而且在质上都是不一样的。

基督教传统上接受奥古斯丁的看法，认为时间是线性的，有开始，也有终结，而不认为时间是循环的或者轮回的。线性的时间观念使时间中的事件有了不是由理性或者神秘经验可以了知到的独特、重大意义。上帝只是藉着历史事件才揭显他的特殊启示。这样的话，历史研究和神学研究就是不可分的。

四、创造和进化

进化是指从简单到高级的逐渐变化。达尔文在历经许多经验调查后，提出了进化理论。他为有机生物体的发展变化提出了一个理论解释，为自己的理论假设找出许多科学证据。达尔文对今天的世界观有着巨大影响。在今天，主导性的科学宇宙观都接受了进化理论，认为它最好地解释了生命的发展。

为着应对进化论，基督教提出了不少观点，为的是在这个由进化论主宰的世界里，肯定创造的神圣性。在这里我们无法详尽介绍每种观点，只能给出一个概括。

广泛说来，基督教的所有回应论点都可以成称为“创造论”，因为它们都肯定神的创造，而非偶然因素里的进化。但人们常常把“创造论”狭隘地理解为就是六日创世。这种理解造成不幸，因为基督徒们其实是想协调创世信仰与科学发现的。创世论显然是主流的传统基督教观念，虽然在这个问题上并没有正式的正统说法。

1. 年轻地球的创造论。这种创造论主张，圣经准确地描述了神的创造，世界的历史不可能超过六千年。对《创世记》第 1 章的这种字面读法有很长的历史，可溯源到古代教会。按照这种字面读法，上帝就在六个 24 小时里以言语的命令（出 20：11），创造了整个宇宙。

这种观点和科学证据之间的冲突，有几种解决。一种解决就是说科学和信

仰没有什么干系。但这种解决使信仰和科学之间不再有对话的可能。另一种解决就是说神以成熟的方式造了世界，正如神造的亚当夏娃都不是婴孩而是成年人。如果宇宙看似已经有了亿万年，那是因为神希望我们以这种方式来看宇宙。最后一种方式被称为**创造科学**。创造科学试图用科学研究来表明，宇宙只是看似年老，实则年轻；这里的解释很大程度上需要依靠大气灾难或者地理灾难的理论。

灾难论是这样的科学观念：许多的地球地貌是由于过去的灾难活动如洪水、地震、火山或陨石造成的结果。和灾难论相对的观点是均变论，它认为地貌是由均速变化的过程产生的。从创造科学的角度来看，圣经中的洪水叙事就是证据，说明了为何被造世界貌似历史久远而实则不是。

智性设计论认为世界尤其是生物体的复杂程度只能藉着理智设计者的假设才能解释。生命有机体不是依靠偶然性可以解释的，生命有机体的结构的基因演变，用偶然变化来解释的话，在数学上是行不通的。而上帝信念、创造信念，在数学和科学上都行得通。

2. 古老地球的创造论。有的基督徒主张，世界的确年代久远古老，而这个信念和创造论并不冲突。主张古老地球的创造论的人并不觉得在圣经与进化论之间有什么内在的冲突，并致力于协调这两者。他们研究《创世记》第1章，为的是看看可否对它作出某种解释，使其合乎这样的科学论点：宇宙已经存在了亿万年。有一个解释是这样的：在《创世记》第1章的第1节里已经出现了时间上的巨大“跳跃”。在第一个24小时的创造发生之前，就已经过去了亿万年。另一个解释是这样的：希伯来语的“天”所指的可以不止24小时；这样的话，创世时的一天，可能就是指的百万、亿万年的时间。

这些观点都认为，宇宙可能的确是久远古老的，但并不认为进化论可以直接用在创造论里面。神的创造是井然有序、步步推进的，这在科学家那里却被误解成了宇宙的进化。古老地球的创造论更愿意和科学对话，愿意了解科学的进步，了解地理学与生物学里的新成果。

3. 有序推进的创造论。**有序推进的创造论**主张，神的创造就是更新，创造即是现存的生命形式发生超自然的转型变化。按照这种观点，神在不断地创造全新的各种植物、动物等等被造物（创1：11-25）。新的被造种类的生命形式并不是从原先存在的种类那里演化而来，而是完全独特、前所未有的。这就不同于宏

观进化论所说的各个种类的生物都是由进化而来，并且，这里的重点在于神的全新的创造性参与，而非进化的发展性质。

这样的话，人就是全新的造物种类。人照着神的形象被造出来，而不是从其它的造物那里进化而来。人的精神存在与身体存在，都代表了神的全新的独特创造。

有序推进的创造论和年轻地球创造论、古老地球创造论既有冲突的一面，也有不冲突的一面。重要的在于看到这一点：基督教的创造论本身就有多种论点。基督教在这个问题上的观点远较人们所以为的要复杂多样，并且其中有许多灰色地带。

4. 有神论的进化论。有神论的进化论认为进化是神创造的一部分。上帝最开始的创造行为可能是以更新的方式发生的，但此后就以进化的过程发生。并非所有的被造物元素都具备了最终形式，在被造秩序里还将有继续的发展变化。更新意义上的创造或许再也没有，但神通过进化来促成改变。按照这种观点，进化就不再是由偶然的机遇产生的，而是由着神直接或间接的创造力产生的。

有的基督徒不愿意称这种观点为有神论的进化论，因为他们实在不愿意在进化论和创造论之间有什么瓜葛。他们可能会把这种观点称作创造者的发展，而不会把它称为有神论的进化论，或者创造论的进化论、进化论的创造论。但无论如何，进化性的创造被视为从属于神的创造，而非代替了神的创造。人依旧是神创造的高峰。人是从以前的生物形式进化来的，但这个进化过程就有神对于人的计划。人之中的神之形象如何出现，仍然是上帝创造里的许多秘密之一。

有神论的进化论的一种变体可能就是自然神论，这种论点认为神创造了宇宙和宇宙法则，之后就让宇宙按照自己的法则运行，神并不干预其中，也不掌管其中。虽然神造了一切，但细节性的发展变化都是按照自然律产生的。这种创造论完全采纳科学。自然神论相信，神给了人理智和精神，使人可以照着自己所愿意的、神所愿意的来生活。这样的话，人应当自由地探讨自然里的规律法则，由此更深入地理解进化，理解地理的、生物的种种发展变化。

5. 创造论的去神话解释。去神话的解释认为，圣经首先是一部神话，圣经的目的在于存在性地针对我们的精神需要来说话，而不是提供详细的科学与历史信息。创造和我们的精神生活是最不相干的，而对于创造问题的关注，说明人已

经败坏偏离了真正中心的问题也就是人神关系的问题。

由于对神话性质的理解不一，所以很难泛泛地概述对创造所作的去神话解释。一般而言，进行这种去神话解释的人认为，人的理性不能分辨圣经的历史内核所在，人的理性也不能科学地决定宇宙的真正起源和生命的真正起源。这样的话，围绕着创世起源所作的辩论就是飘忽不定的，得不出什么结果。相反地，我们应该关注人的更直接、更精神性的需要，而这也恰恰是圣经的关注所在。

这种创造论没什么兴趣去辩护或者解释事物的神圣源起，而是更强调生活的直接处境。科学、地学、生物学是有趣的也是重要的，但其重要性比不上人的精神地位也就是人与神的关系。

五、创造与环境

创造论里的一些问题对于基督徒乃至所有人都日渐地有着重要性，其中一个问题就是环境问题。什么是基督教的环境观？基督徒应当如何照看这个神让人“治理”（创 1：28）的世界？

环境主义是一个相对现代的观念，它关注保持世界的生态平衡。但环境保护对于基督徒来说应当是应有之义，因为圣经和教会传统都把人的生活其中的世界看成神的创造之一部分。由于神创造的世界是好的，也由于神已经把世界交给人治理，所以，人应当担负照顾世界的责任。人应当细心地照顾物质世界，正如他们应当细心地照顾其他人、其它生物。

人们一般不会把环境问题作为个人或社会的首要事务。基督徒也是如此，更糟的是，他们因着那些不知尊重世界的神学而剥削世界，并不养护世界。即便世界从终末论的角度看来行将终结，我们也应当正面积极地肯定和养护上帝所造的好的世界。

基督教环境关切的基石所在，就是虽然世界存在罪恶，但神的创造是好的。对于环境生态的关注，不是出自意识形态的需要或者政治正确性的要求，而应当属于基督教的明确关切。虽然每个基督徒卷入环境保护的方式与程度大不相同，但我们都应当和神一样，关切和养护世界的生态平衡维护，这既是为着我们自己的利益，也是为着蒙神喜悦。

第十章 神意与恶

耶和华是我的牧者。我必不至缺乏。
他使我躺卧在青草地上，领我在可安歇的水边；
他使我的灵魂苏醒，为自己的名引导我走义路。
我虽然行过死荫的幽谷，也不怕遭害，因为你与我同在；你的杖，你
的竿，都安慰我。
在我敌人面前，你为我摆设筵席；你用油脂了我的头，使我的福杯满
溢。
我一生一世必有恩惠慈爱随着我，我且要住在耶和华的殿中，直到永
远。

（《诗篇》第 23 篇）

一、导言

《以赛亚书》第 64 章第 8 节说，神是慈爱的父，照着他的目的，将我们塑造成美妙的陶器：“耶和华啊，现在你仍是我们的父！我们是泥，你是窑匠。我们都是你手的工作。”这个比喻很好地让我们看到神对人的目的与养护。

人们常常赞叹陶匠是如何在转轮上将一捧泥土塑造为精美的作品，就如碗、碟、杯等。有些作品要费时费力更多。有时陶匠需要克服泥料的不利特性，但陶匠常常都能达到当初挑选泥料时想达到的目的。

神对世界的照管被称为神的护理。神的护理不只是对于创造物的养护，还及于被造物之存在的各个方面：它的被造、它的目的性成全以及它的生产结果。这些方面都和神的护理相关。

二、什么是神意？

神意一般是指神对于创造物的统治性看顾，这一看顾既包括神的创造（《创世记》第 1 章），也包括神持续地照管、引导被造物。神意性的护理包括了“预

先看见”和“预先照管”，因为神在创造以先，就已经知道就要发生的事（创 45: 8; 50: 20; 伯 14: 5; 诗 139: 16; 太 10: 29-31; 罗 8: 28），并且安排了自然与历史，使神对于被造物的最终旨意得以成就（伯 12: 23-24; 诗 22: 28; 耶 27: 5-6; 但 2: 21; 4: 17; 徒 4: 27-28; 17: 25-27）。

神不仅创造宇宙，而且养护、维系着宇宙（诗 65: 9-10; 147: 8-9; 太 6: 26; 徒 14: 17）。凡神允许发生的事件，都有神的最终旨意在其中。神创造，但也和造物互动。神的合作之性质与范围，引起了一系列问题。我们将在下面来进行讨论。

1. 神意与创造。虽然自然是神创造的一部分，并且依靠神，但神在什么程度上统治着自然？自然在什么程度上独立于神？有的基督徒提出，因为神是创造宇宙的至高者，所以自然里的一切事件都有神的直接意志。但这种看法未能体现被造物的独立性一面。上帝创造了世界，使其依照自然法则运行。这些法则体现了神之普遍性的神意护理，使宇宙可以独立有序地运行。自然律是神的创造，藉着科学研究可以发现到。

在宇宙内，自然规律具有某种必然性。事物按照自然规律运行。例如说，你要是丢开一件东西，那它是会往下而不是往上掉的。通过科学研究，我们可以多多地知道自己所生活的世界。我们所知道的，可以在科学、技术、医疗等方面帮助我们，甚至可以在宗教上帮助我们照管世界、他人、自己。

但自然事件也有随机性。正如某些事件的发生有其必然性，某些事件的发生则是随机的。随机性也是被造宇宙之秩序的一部分。有的人认为，随机性是由于人堕落带来的结果，它不是神最初美好创造里的一部分。这样的看法其实没有什么实际意义，因为人还得在现在的世界里生活。就我们在实际所处的世界看到的，世界的运行既有必然性也有随机性，而这两者都无碍神对自然的治理。当我们抛一枚硬币的时候，我们并不能精准预测硬币会正面还是反面朝上，因为这里的结果乃是随机的。

神在管治自然的时候，是有可能以一种看似违背我们所知的自然律的方式，来干预自然。这些特殊的神意护理，包括了异象、神迹、复活等等。例如，神迹之所以引人注目，就是因为它不是可以用已知的自然律来解释的。

在后启蒙时代里，基督徒以及非基督徒都越来越狐疑特殊的神意护理如神

迹的真实性。这既包括圣经记载的神迹也包括当今据说发生的神迹。既然人们认为神迹是不会再有的，所以许多人也认为圣经里的神迹乃是神话或传说。但教会史里的公论乃是，圣经里的神迹以及其他的特殊神意护理行为，是历史而非神话传说。尤其是耶稣的复活，乃是使徒时代的教会所传布的、可以证明基督教之真理性的历史事实。

但我们也应当看到，特殊启示即便在圣经里也不常见。考虑到圣经记载的历史有数千年，那么，其中记载到的异象、神迹或复活事件，就是很少的。而这些事件常常发生在历史上具有重大宗教意义的短暂时刻。圣经记载的神迹绝大多数发生在出埃及、征服迦南、以利亚和以利沙，以及耶稣及其门徒的时代。也就是在这些时代里，神揭显他的救赎目的。刘易斯（C. S. Lewis, 1898-1963）就警告说，当我们避免启蒙主义的怀疑论的时候，切不可冒失地期待神迹如同家常便饭一般发生。毕竟，自然律的设置已经有神的目的在其中，神并不轻易地施行特殊的神意护理，除非是为了揭显神对于人的救赎目的。

2. 神意护理与人。人依赖神，因为神创造了人，维护着他们的存在。神对于人有他的目的，虽然我们并不总是知道这些目的，但我们相信神对每个人都有奇妙的计划。

神和人合作，以完成神自己的目的。人依赖神，但又有独立性。人的独立性来自神给的自由，来自因为照着自然律而活在世界上得到的自由。这一自由为人的成就、为人与神的关系，打开了不可思议的空间。但这里也引起了张力与问题，我们下面就来看看。

1)，神意护理与命运。所谓命运指的是事件都是由人不可控制的力量所决定的。有人认为控制命运的是星座，有人认为是心理要素。通常，人们认为命运的存在是由于某个神或某些神控制、预定了事件的发生。

从基督教的观点来看，神预知所发生的一切，并且在终极的意义上讲，神掌管世界和历史。但如果神是所有发生事件的首要原因，则我们还应当考虑到无数的次要原因。我们已经讨论了自然界里的必然性和随机性。随机事件的发生可能是并未违背自然律，而又和神的作用没有直接关系。神可能预知了这些事件，但没有预先进行干预和阻止。并非神的永恒神意就此受挫，而是神希望事件的发生是由着我们经历的机遇与偶然。人的生活里的随机性和神意护理并不冲突。

2), 罪。神意护理和人的自由、罪不冲突。人虽然有赖神的创造和保守, 但神希望人拥有神造人时给人的自由。因为人是自由的存在, 是可以在某种程度上自我决定、自我控制、自我调节和自我定位的。自由意味着人应当出于自己的意志做出选择。

自由是神所赐的宝贵礼物, 但它也意味着担当责任, 并且有可能引发灾难。如果人的自由选择无论如何都不会带来灾难的话, 那人的选择就不是真正自由的。人的选择, 比如说, 可能会带来罪。人可能会选择上帝所禁止所不许可的事。而由于人有自由做选择且选择了罪的方式, 所以人的行动可能对他人造成伤害。最终而言, 所有的罪与不幸都是出于恶, 但恶的观念如何能被整合到基督教的神意护理观念里面?

三、恶

教会在历史上对于恶的理解有好几种。简单说来, 恶就是那坏的、有害的东西。在圣经里, 恶有时被人格化为撒但也就是魔鬼。撒但是一个天使, 但它显然背叛了神, 带头抵挡神对于世界的目的。

教会史上最通常的对于恶的理解是由奥古斯丁提出来的。奥古斯丁并不把恶看成人格化的存在, 也不认为恶是一个实体或原则。他认为恶是“善的缺乏”。无论撒但或者人就其本质而言都不是恶的, 因为神造了他们, 而神不创造恶。但当任何造物以自由意志来抵挡神的目的时, 他们就在行恶。所以, 恶并不是一个永恒的现实, 而是对于原本是善的存在的一种扭曲。

再后来, 基督教区分了两种恶, 即道德恶与自然恶(物理恶)。道德恶是和自由意志选择相关的, 根据神的公义和神颁布的道德命令来看, 它是恶的; 自然恶和有害的物理事件相关, 例如说地震、饥荒等自然灾害。无论人们如何理解恶的范围与性质, 恶的存在都似乎在挑战神意护理观念。

1. 恶的问题。在基督教产生之前, 就已经有了对恶的问题所作的古典思考。伊壁鸠鲁(公元前 341-270 年)已经提出了由恶的问题引起的悖论。简单说来, 这一悖论可以表达为三个不能协调的命题: 神是全能的; 神是全爱的; 恶存在。现在: 如果神既有能力又有意愿阻止恶, 那么, 为什么恶还存在? 这样的话, 或

者上帝不是全能的，不能阻止恶，或者上帝不是全善全爱的，不愿阻止恶。但基督教既不想否认神的全能，也不想否认神的全善，而既然恶的存在是不可否认的经验，那就需要对这一问题做出解释。

2. 神义论。神义论就是面对恶的存在辩护神的全能和全善。近来的一些辩护试图否定恶的古典问题中的三个命题。有人否定了神的全能，这样，恶之所以存在是因为神没有能力阻止恶的发生。过程神学就主张，神的力量不是强制性的而是劝说性的，所以神并不能强行阻止恶，而只能劝说人和神一起抵挡恶。解放神学和女性神学并未否定神的全能，却对神的全能做了重新定义，认为神的能力指的是神的怜悯和赐人力量。

有的神学家则否定了神的全善，抗议神竟然允许诸如奥斯威辛大屠杀这样的事件发生。较温和的观点则不是否定神的全善，而是重新定义神的全善，认为大屠杀这类事件是一种试炼甚至惩罚，而神之愿意藉着耶稣基督的人性参与担当人的苦难，就已经辨明了神的全善。

辩护神之全能全善的最常见观念都是在古代提出来的。早期教父爱任纽（Irenaeus，约 130-202）以及奥古斯丁都认为，恶的古典问题并未恰当地思考恶。他们认为，应当把恶的问题放到神在人的生命中做工这一更广泛背景里思考。爱任纽提出，神之所以允许恶发生，是为了“铸造灵魂”。倘若人不论做什么事情，都不会带来什么负面结果的话，人是不会有什么成长的。所以，上帝有意为我们创造了这样的生活环境，在其中恶确实会发生，只有这样，人才能真正地运用自由并在这个过程中成长。

奥古斯丁的辩护是，恶是由人的自由选择带来的，神不是直接意愿和命令了恶的发生，只是允许了恶发生。奥古斯丁认为，人的幸福在于，因着他犯罪而在后来有了神的救恩，这比倘若当初他不犯罪就得不到这些结果，是还要好的。比起天国里的永生偿报，这个世界里经历的任何罪恶、痛苦都是微不足道的。

四、神对人的关爱

神义论也许可以安慰人的头脑，但不能安慰人的苦难经历。再有洞见的神学，也不能移走人的受伤、痛苦和迷惑。

托马斯·奥登为那些由于世界的罪恶与苦难而受伤的人给出鼓励。他提出，神人的关系就像慈爱的父母给我们自由陷入麻烦，但也会为我们除去、避免过分的麻烦。奥登以古典解经为依据，从四个方面概括了上帝对经历苦难的人有的父母般关爱：一，神**允许**我们有自由照着自己的意愿行动选择；二，神**阻碍**我们那些动机不纯的行动；三，神**否决**我们那些完全出轨的行动；四，神**预先排除**那些会轻易诱惑、俘虏我们的力量。¹⁵

¹⁵ Oden, *The Living God*, 300-302.

第四部分 人

第十一章 神的形象

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。”

（《创世记》第 1 章 27-28 节）

一、导言

基督教的人论基础是《创世记》，这里讲到人照着神的形象被造（创 1: 27-28; 5: 3; 9: 6）。人在性别上不一样：有男有女。但男人女人都有这样的责任：生养众多、统治全地。

创世叙事之后接着就是堕落叙事（《创世记》第 3 章）。这种叙事上的紧凑，让我们在神学上很难分清人照着神的形象被造，以及人被罪扭曲这两个观念。在这一章我们看看神希望人原本有的样子，在下一章我们看看被罪扭曲的人的样子。

当耶稣诞生的时候，他被看作是真正地体现了神希望人所是的样子。虽然从耶稣那里我们关乎什么是人所得到的答案可能和由此引起的问题一样多，但耶稣仍然给我们极有价值的洞见，使我们知道神希望人是什么样子。

圣经把耶稣当作榜样，值得人在思想、言论和行为上效法（约 13: 15; 罗 15: 5; 林后 10: 1; 腓 2: 5; 西 3: 13）。耶稣使人知道什么是人被造时赋予的神之形象，让人知道什么样的生活是神喜悦的。

圣经的人论常常受到挑战。这一方面是因为关于什么是人已经有了如此多的著述和思想，另一方面也是因为我们常常因着自己的经历，而能够考量评估某种人论。

二、什么是人？

圣经以几种方式谈到人。圣经说到人是照着神的形象被造的，也说到神造的人是好的。我们的讨论是以圣经为基础的，但也会补充圣经之外的其它观念。总的来说，我们是可以得到关于个体人或者群体人的最重要的洞见。

1. 人的起源。人是如何被造的，这是个仍有争论的问题。如何看待这个问题在很大程度上取决于如何看待创造（参看第9章）。如果人相信神如《创世记》第1章所说的那样造了人，就也会相信人是因着亚当和夏娃的被造而存在，并认为要知道人是什么，就需要系统查考圣经。而如果人相信神是以逐步推进的或者说演进的方式造了人的话，就会认为需要通过更精细的研究才能知道人是什么，虽然这研究也是以圣经为基础的。但上面两种观点都可以由圣经之外的观念来补充，由此得出一种基督教的人论。

2. 人的属性。关于人的属性，圣经的最重要描述就是：人是以神的形象被造的（创1：26）。圣经本身并未说“神的形象”是什么，我们需要查考圣经来探究这一问题。

《创世记》已经谈到神的形象的一些重要方面。它谈到人的复杂性：内在的（人格的）复杂性，和他人之关系的社会复杂性，和整体被造秩序之关系的复杂性。¹⁶这些复杂性出现在物质世界里面，却有精神性的背景。神给人好些任务，例如管理世界，而这些任务对于人确立自己的身份性极为重要。

圣经谈到人有许多属性。人具有身体的、理性的、精神的、道德的以及社会的维度。这些属性在《创世记》第一章以及圣经其它各处都可以找到。首先，人是有物质性身体的，正如他们所生活的世界也是物质性的。其次，人有一个精神性的维度，这个维度又被称为“灵魂”。第三，人有远超动物的理性能力。第四，人在和神的关系里，在和其他被造物的关系里，都有道德义务。第五，人是社会性的，因为神不是造一个人而是造了众人。这五个方面使人显然不同于神的其他造物。

基督教人论是对这些维度的进一步思考。下面我们就来看看人之按照神的形象被造，这一点具有哪些最主要的神学含义。

¹⁶ Charles Sherlock, *The Doctrine of Humanity* (Downers Grove, Ill.: InterVarsity, 1996), 29-48.

三、基督教人论

公会议信经的主要关注所在不是人论问题，而是神的本性、耶稣、圣灵等问题。所以，古代教会关于人论的一致意见是不多的。

但信经的确谈到了身体的复活。我们在以后还会再讨论复活问题，在这里我们集中于这一事实：人是有身体的。我们知道，身体是有限的，最终需要复活。人有着具体的、身体的维度，这一点极为重要，因为许多古代宗教、当代宗教都恰恰是鄙弃人的这一面的。但我们的身体是人的维度之一，基督徒应当充分认识它的重要性。耶稣也肯定了人身体上的健康与舒适的重要性。基督徒不要认为身体的维度就低于人性的其它维度。由于身体的复活，人的身体和人性的其它维度无论就暂时还是就永恒来说，都是不可分地结合在一起的。

有的基督徒鄙弃人身体的重要性。例如禁欲主义就试图控制身体。禁欲主义之所以有时受到鼓励，就是因为身体被当作了人性里的低劣成分。但禁欲主义的一些极端做法，已经否定了人的身体和物质生活的内在美好。自我节制当然是好的，但不应当由此损害了身体的健康。如果我们对于身体有一种更神圣、健康的观念，我们是会更好照管自己的身体性的一面。

仅只是考虑圣经上说了什么，教会传统上说了什么，我们是不能了解什么是人。我们还应当考虑到人的生理性构成，考虑人的心理学的、社会学的、政治学的等等方面。对人的神学考察不应当不顾这些方面的考量。下一章我们会更多考察人性的复杂存在。接下来我们先看看圣经及教会史对于人性的洞见。

四、神的形象

基督教神学在试图理解人的时候，其首要重点是弄清人照着**神的形象**被造，这一点是什么意思。通常都是把神之形象理解为非物质性的、使人具有独特性的东西，但在少有的情况下，神的形象也被理解为身体的或者物质的东西。

一方面，人之按照神的形象被造，这种独特性可以做整体性的理解。人反映了神的理性的、精神的、道德的属性，只是这种反映是有限的、局部的。另一

方面，人的独特结构、功能与关系，可以成为所谓照着神的形象被造的实质内容所在。教会在历史上曾经几次想要概括人具有的神之形象的本质所在，而又未能得出公论。但其中的每一个观点，都丰富了我们对于神之形象的理解。

1. 结构性观点。结构性观点主张，特定的人之属性构成了神之形象的实质内容。这些属性包括心理的、理性的、意志的以及精神的方面。人因着这些方面，就总是反映了神的形象。即便人犯罪了，他们仍然具有和神的本质性肖似。

例如说，阿奎那就认为，理性是最能反映神之形象的。理性也使人 and 动物有别。由人的理性就引出了人的意志。人的选择自由使人可以社会地、道德地行动。因着提高德性，人可以越来越像神。

结构性观点里的另一类看法认为，人有精神性的一面。人是有灵魂的。虽然对于何为灵魂，人们看法不一，但都把灵魂看作人和神的本质性肖似所在。

2. 功能性观点。功能性观点认为人和神肖似乃是因着人的行为，而不是因着人的结构性所是。例如说，就人之道德地、公义地行事而言，人和神是肖似的。这一观点的前设就是：神造人为的是人可以顺服神。当人悖逆时，他就不再反映神的形象。神的形象也许并未完全失掉，但和神的肖似已被扭曲。当人顺服神时，就恰当地反映了与神的肖似。

功能性观点里的另一类看法认为，神的形象指着人对于被造物的治理。《创世记》1章26、28节说神造人且要他们“治理这地”。由于圣经里神的这一命令是和人照着神的形象被造一同出现的，所以，有基督徒就认为，当我们行使对于世界的治理时，就反映了神的形象。这里的治理不是一种威权性的管治，而是对于世界负责的关注与付出。

3. 关系性的观点。关系性观点认为人之为人的最重要之处，在于神创造人为的是使人可以彼此有关系。人之为人在于他的社会性。这也意味着，人要担负对于社会的道德责任。我们在人与人的关系中的社会身份，和我们的个体身份一样重要。

最重要的关系当然是人与神的关系。如果我们缺乏和神之间的正当关系，我们就不再反映神的形象。只是当我们和神有恰当关系时，才能真实地反映和神的类似。

五、人的自由

所有这些关于神之形象的观点，都预设人被造时被赋予自由的。神创造人，给人自我决定的自由。人做决定时会受到外在因素的影响，但最终是人自己对他的决定负责。外在因素并不能决定人的思想、行动和言论。

有的人认为，自由是神之形象里的最本质因素。上述三种关于神之形象的论点，都可以说包括了人的自由。这些论点结构性地、功能性地、关系性地涉及意志决断。当然，我们其实也可以说，它们也都涉及理性的以及精神的层面。上帝显然是自由的。这样的话，即便神之形象还有其它方面，则至少人的自由乃是其中的一个本质性方面。

我们考察罪的问题时，人的自由问题就复杂起来。虽然基督徒都会承认人被造时被赋予选择的自由，但在罪的影响下人的自由其性质、范围如何，则是很有争议的；关于这个问题，我们以后还会再来讨论。

六、最初的义

当罪影响人之前，人据说是“最初的义”，他们在道德上正直，或者说至少是无辜清白（《创世记》第2章）。奥古斯丁认为，人被造时被赋予了公义，这乃是人性的一部分。这样，人就其倾向而言，是要满足内在的公义秉性而行事。但这也只是倾向而已，并不保证人总能行事公义，而一旦人犯罪，则原初的公义就将失去。

阿奎那认为，公义是在人已经被造后给人的恩赐，而不是人本性中就内在拥有的。一旦人犯罪，这样的义就会失去、扭曲。爱任纽认为，人被造时既可能行善也可能行恶，可以说在道德上是中立的。人拥有最初的义并不是必然的，人必然拥有的东西只是在义中成长的潜力。但如果人有潜力在义中成长的话，那人也有潜力犯罪且在罪里越陷越深。贝拉纠（Pelagius，约354-418）推进了爱任纽的观点，说人并不拥有最初的义，而只是拥有自由。我们不应该谈论公义本性或者罪性，而是应该强调人有自由和潜力，可以在善恶之间做选择。

第十二章 人

人算什么，你竟顾念他？世人算什么，你竟眷顾他？

你叫他比天使微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕。

你派他管理你手所造的，使万物，就是一切的牛羊、田野的兽、空中的鸟、海里的鱼，凡经行海道的，都服在他的脚下。

（《诗篇》第8篇第4-6节）

一、导言

《诗篇》第8篇第4-6节颂赞神的荣耀，颂赞神给人的尊贵。这首诗的作者显然充分肯定了人的价值。人不仅是被神所造的，而且人被造出来是为着分有神的美善。荣耀和尊贵属于人，人要管治一切创造。

虽然也有人认为这首诗反映了人之傲慢、自以为是的极致，但圣经的一致教导乃是，人在神的创造里有特殊地位。就在神给予人的本性、权利与殊荣里，有神对于世界的计划。由这些权利与殊荣而来的是责任。为了达到神所希望的目的，人应当清楚自己是谁、神希望他们是谁。

在柏拉图的《申辩》篇里，苏格拉底说到：“未经检验的生活是不值得过的”。¹⁷基督徒应当清楚自己是谁。人的自我审视可以从行为科学、自然科学那里受益良多，但基督徒还相信，必须有对于人的精神维度的洞见。没有这样的洞见，无人可以充分实现自己。

二、人的构成

人的首要属性是什么？我们如何分析自己？什么是人之为人的最重要因素？这些问题可能只是在西方文化的背景里有意义，因为西方文化就是要分析事物，要把事物解析成各个基本组成部分。但圣经并不是把人看成由部分构成的整体，而是把人看成站在上帝面前的整全个体，这整全个体当然有复杂构成，但在

¹⁷ Plato, *Apology*, in *Classics of Western Philosophy* (ed. Steven M. Cahn; 3rd ed.; Indianapolis: Hackett, 1990), 54.

本性上并不是分裂四散的。

圣经有时候说到人有双重本性，由身体和灵魂构成。圣经有时候又说到，人是由身体、灵魂和精神构成的。这些区分反映出教会历史中做出的重要神学区分。下面我们就来查考一些主要的不同观点。

1. 两分法。两分法主要把人分为身体和灵魂。圣经有时候认为这两部分就构成了人之整体（太 10：28；林前 5：3；约叁 2）。圣经在一些地方区分了人的物质的（身体的）维度以及非物质的（精神的）维度（创 2：7）。灵魂与精神之间的区分则不是那么明显，这两者的用语有时候是可以互换的（太 20：28；27：50；约 12：27；13：21）。

有人认为这种方法说明了人最显然、简单的构成。我们的经验本身可以轻易地区分出精神的与物质的这两个维度。但天主教会反对在身体与灵魂之间做严格的两重划分。这种两元性思想在历史上起源于希腊哲学，它偏重灵魂而鄙弃身体。这种二元的分裂，被视为有违圣经，它否定了人性的整全，否定了人身体维度的价值。

2. 三分法。三分法区分了人的身体、灵魂与精神。在这里，身体是指人的物质方面，灵魂是指人的生命中自然的但又是非物质的方面，例如理智与意志，而精神则指人的生命中非物质的、但又不同于灵魂的另一种生命原则。圣经有时候谈到人时区分了身体、灵魂与精神，例如可 12：30；林前 2：14；3：3；帖前 5：23。《希伯来书》4章12节表明，灵魂与精神是可以区分的。

这种划分法对于人的非物质方面有着更精细的看法，区分了人的非物质方面里的自然性的东西与精神性的东西。

3. 多样与合一。有基督徒提出，人比圣经的古代范畴所说的要复杂得多。两分法、三分法带来的混乱也说明，人比这两种分法所说的要复杂。而圣经事实上以许多方式描述人。圣经谈到人的心理的、社会的、政治的、经济的等等方面。当我们思考人是什么、人应当如何担当对于自己、他人和上帝的责任时，上面这些因素都应当考虑到。

这里的多样性应当被视为一个合一的整体。事实上，圣经并未明确区分人的各个组成部分，我们最好把人当作一个整体看待。如此看来，人应当视为一个整体，可以从两方面、三方面或者多方面来看待，但人不应当被视为分裂的两个、

三个或者多个部分。

三、人的灵魂

对于人性之构成部分的讨论，使我们继续考察人的生命原则即灵魂（创 2:7）。在希伯来思想里面，灵魂是对人所作的统括性描述。灵魂的观念有很长的历史，横跨了许多宗教与哲学思想。在古代希腊，灵魂被看作无身体的精神实体，它可以驱动、引导身体，是不朽的，可以轮回、再生。

在基督教神学中，灵魂有时和人的精神相关，有时又不相关。但无论如何，灵魂都被看做人生命的本质构成。灵魂一般和身体是相区分的，因为它是非物质性的。但有的时候，灵魂又用来指着整个人。与其说人拥有一个灵魂，不如说人就是一个灵魂；这样的话，人的灵魂就既可以包括生命的物质层面、身体层面，也可以包括生命的非物质层面、精神层面。可以说圣经的复活盼望，是支持这种整体主义的灵魂观，因为复活就包括了身体（太 2:20；路 21:19）。

1. 灵魂的起源。灵魂起源的最常见观念是上帝创造了每个灵魂。这个观点反映了创造论：上帝在世界里不断创造新生命。每个出生的人都是一个真正的新人、新灵魂。一般认为上帝在成孕时创造了新灵魂。虽然人是通过身体来产生后代，但只有上帝才使灵魂存在。

和创造论的观点相反，遗传论认为灵魂是由父母传给孩子的。灵魂论主张身体和灵魂都是由父母的繁衍而来的，灵魂并不是由上帝单独创造而来的。这个观点也被称为生成论。这个观点更好地解释了罪是如何由父母传给孩子的。今天有越来越多的基督徒接受遗传论，认为它避免了对人的生殖过程做过分精神化的解释，也避免了在解释个体起源时带来不必要的混乱。

灵魂的起源并不是一个辩论激烈的问题。当今关于这一问题的辩论主要和堕胎、安乐死的问题有关。在一些人看来，灵魂起源问题和堕胎、安乐死的道德性质问题是有关系的。比如说，按照创造论，上帝将活的灵魂注入胎儿，那么，这个注入到底是在哪一具体时刻发生的，就很重要了：是发生在受孕时，发生在胚胎发育的某个阶段，还是发生在出生时，或是生下来后的某一个时刻？

2. 灵魂的不朽。天主教认为灵魂是不朽的，死亡不能触动灵魂。这个观点

来自圣经所谈的灵魂不朽（传 12：7；太 10：28）。此外，圣经中也谈到永生和永罚，这也暗示了人的灵魂不朽。按照天主教的立场，灵魂是精神的、非物质的，而复活是有身体的、物质的维度。除了圣经支持外，也有人提出了灵魂不朽的理性证明。例如，世界上的人都有某种道德良心、终极责任心，而这种道德自觉之所以出现，只是因为人对于正确、错误有一种永恒性意识，认为它能影响到人的死后生命。

多数新教徒都肯定灵魂不朽。但有的人认为灵魂不朽是有条件的。神或许复活人的灵魂，但人的灵魂并不是自然而然就不朽的。灵魂不朽是有条件的，有赖于复活，而人的精神维度与身体维度之间也没有什么分裂。圣经把永生当作神的恩赐，这是因为一个人的灵魂若不是有永生之赐予的话，是不会在死后还能历经生命的（约 3：16；17：3；参考弗 2：8）。

在历史上，有的基督徒并不主张灵魂不朽。当人死的时候，人的各个部分包括灵魂，都不再存在。这种观点有时被称为“灵魂睡眠说”，但它被称为“灵魂消灭说”其实更合适（诗 13：3；太 9：24；林前 15：51）。上帝可以复活一个灵魂使其有永生，上帝也可以复活一个灵魂使其受责罚，虽然并非一定是永罚。基督再临论就相信，责罚不是永恒的。虽然人会被神责罚，但所受的惩罚是有条件的，和他们犯罪的轻重相对应。拒绝神的人，其最终的结果就是消亡，也就是存在的湮灭。

四、男与女

圣经谈到男和女都是照着神的形象被造的（创 1：27）。神给人的命令是生养众多、遍满全地、治理全地，这就需要男女共同承担来履行这命令。

但在圣经多处，在教会史的大部分时间，男女关系里都有一种父权制的结构。无论是在家庭、教会还是社会中，男性都被认为有更大的权柄、更重的责任、更多的权益。

这种父权制观念受到平等主义观念的极大挑战，在平等主义观念看来，圣经的主张是男女平等。下面我们就来看看这两种观念。

1. 父权制观念。圣经以及教会史里都有父权制结构。在家庭、教会和社会

里，男性被视为女性的头，并且父权制的表现有时候就是命令与服从关系。

父权制被视为创造的秩序。既然神是先创造亚当，后从亚当的肋骨里造出夏娃，那么，男性就有了对于女性的优先权（创 2：4-25）。这种等级制在圣经里被一再重复，包括论到男性应当如何带领，女性应当如何顺服，这一关系既存在于家庭（弗 5：22；西 3：18；彼前 3：1-6）、教会（林前 14：34），也存在于社会（斯 1：20；提 2：3-5）。

今天，仍旧主张父权制的人试图软化过去父权制里的那种严厉。他们说，圣经里逐步推进地主张男性应当给女性更多的理解和尊荣。例如，耶稣就藐视一世纪的严厉父权制，正面积极地评价女性（太 27：55-56；可 7：24-30）、孩童（太 19：13-15）。毕竟，圣经里谈男性对于女性的责任，不比谈女性对于男性的责任少。主张父权制的人由此提出，在这样一种充分尊重女性的前提与背景下，女性因着在家庭、教会和社会里的顺服，会更充分地经历神想要女人得到的满足与成就。

2. 平等主义观念。平等主义观念主张男与女是平等的。上帝以神的形象造男造女，男女都同样享有权利与殊荣，同样担负在神面前的责任。

平等主义观念有多个径路。有的径路是解经的，它重读过去被忽略或误读的圣经段落。这一径路提出了如下解经证据：

---圣经提到有的女性如何作领袖，有权柄与能力，例如底波拉（士 4-5 章）、以斯帖（斯 1-10 章）、百基拉（徒 18：2-3；罗 16：3-4），以及说预言的四姐妹（徒 21：9）。

---圣经并不是处处主张父权制，例如，保罗虽然讲到女人在教会里要安静（林前 14：33-35），但也讲到女人该如何恰当参与教会的祷告讲道（林前 11：4-5，16）。

---圣经说男人是“头”时，更多是指作为生命的泉源而言，而不是指父权制里的“权柄”而言（弗 5：23；林前 11：3）。

---女人的顺服是罪的结果（创 3：16），而既然我们应当克服罪带来的结果，例如产难的痛苦、劳作的艰辛、死亡（创 3：16-19），那么，我们也要克服女性的顺服。

---圣经在原则上倡导平等（创 1：27-28；加 3：28），拒绝压迫（彼前

2: 13-14, 18; 3: 1)。基督徒在历史上寻求犹太人与非犹太人、奴隶与自由民的平等，所以，他们也应当寻求男与女的平等。

上述经文就其自身而言，并不能推翻那些看来显然主张父权制的经文。而且这些经文之间似乎也是存在冲突的。但总体而言，它们为平等主义观念给出了圣经依据。

平等主义观念的另一径路是重构主义，其结果是对圣经在神学上、解经上都另起炉灶地做彻底重构。这一径路提出，圣经以及以后的正典化和解经，都深深地被父权制的意识形态所支配，以致不再能公平地看待女性。所以，必须以性别解放的方式重构圣经，使女性脱离父权制的奴役。

五、个体与群体

我们通常是个体性地来理解人，而未考量到人与人之间的关系与互动，人的家庭、社群、组织、文化、民族的背景。但人是社会性的，仅从个体的角度理解人是不够的，我们也应当从群体的角度来理解人。

人的社会本性反映了圣三一的社会本性。人以神的形象被造，而圣三一是社会性的。神的三一性，可以让我们越来越认识到，人的社会关系、群体性，和人的个体性同样重要地规定了人之为人所在。人们早就已经认识到，自我发现的不可替代的途径之一，就是考察自己和父母、朋友、家人、学校、工作单位、教会等等之间的关系。

1. 个体主义之源起。西方文化之强调个体是缘于启蒙时代的。在此之前，宗教改革强调个人与神之间的关系，而这种关系是独立于教会群体的；启蒙时代更强调个人要独立于任何种类的外在权威、外在影响。这样的话，考察人之为人角度就是个体性而非关系性。

东方文化，包括东方基督教文化，更强调人之为人里的关系性、社会性的动力。在西方文化的角度来看，这种强调似乎太过。但是，难道我们不是应该在人的个体性与群体性之间有一个平衡吗？

2. 一与多。人不是孤岛，这无论是从精神上、宗教上来讲，还是从身体上、文化上来讲，都是如此。基督徒应当在神学上、在自我意识里，都反映他们的群

体性。当人只是从个体性来看他人，包括自己的配偶、孩子、父母的时候，就可能轻忽他们，并且也可能缺乏社会意识，缺乏对于文化与国家的群体责任感。群体性的缺失，很容易就导致人际关系的麻木、他人的边缘化，并由此带来不正义、迫害、暴力。这听起来似乎骇人，但其实在教会史乃至世界史中都不乏例证。圣经既强调公义也强调爱，两者是一体两面、双腿并行的。忽略基督教的社会性、群体性和文化性，会弄残福音见证。

这种关系性不只是就人与人之间而言，也包括人与组织、社团的关系，包括与教会、学校、企业、俱乐部、慈善机构、政府等等国内国际机构的关系。与这些机构的关系可以看出我们是如何理解法律、政治、权力、时间、金钱等等有益资源。基督徒不应当忽视这些东西的重要性。公义与爱、责任与同情、审判与怜悯，这些在人和机构的关系中犹如在人与人的关系中一样重要。在基督教的人论、伦理学乃至教义中忽略这些因素既是无知的，也是危险的。

第五部分 罪

第十三章 什么是罪？

耶和華神所造的，惟有蛇比田野一切的活物更狡猾。蛇對女人說：“神豈是真說不許你們吃園中所有樹上的果子嗎？”女人對蛇說，園中樹上的果子，我們可以吃；惟有園當中那棵樹上的果子，神曾說：‘你們不可吃，也不可摸，免得你們死。’”蛇對女人說：“你們不一定死，因為神知道，你們吃的日子眼睛就明亮了，你們便如神能知道善惡。”

（《創世記》第3章1-5節）

一、導言

我們都知道亞當夏娃的故事，知道蛇誘惑他們違背神的命令吃了禁果（創2：5-3：24）。神造了亞當夏娃，讓他們住在伊甸園，園中一切果子他們都可以享有，唯有善惡知識樹的果子不可以吃。但蛇誘惑夏娃吃了禁果，夏娃又把禁果給了亞當吃。神審判了亞當、夏娃和蛇，將亞當夏娃趕出了伊甸園。

人之墮落的故事，是一個關於愛、背叛與悲劇的經典故事。神創造了亞當、夏娃，神愛亞當、夏娃。亞當夏娃在伊甸園的生活顯然是幸福的。除了善惡知識樹之外，神對他們的生活沒有什麼約束。

一條蛇出現，並且質疑神的動機。我們尚不清楚蛇從哪裏來，但人們一般認為蛇是聰明狡猾的。蛇的出現暗示了在神的被造物里有一種超自然的惡勢力。無論如何，蛇欺騙了夏娃，夏娃又讓亞當吃了禁果。

罪產生了可怕後果。神咒詛蛇貼肚爬行，與人為敵（創3：14-15）；又咒詛夏娃也就是所有女人要歷經難產的痛苦、受制於男人（創3：16）。神也咒詛亞當，並且對亞當的咒詛同時也是對所有人、對地的咒詛。從此以後，人要在地上艱辛勞作才能果腹，並且人將要死。神最後的懲罰是將亞當夏娃都逐出伊甸園（創3：23-24）。

亚当夏娃堕落的故事历来让人着迷。这个故事一直在影响基督教对于罪的看法。基督徒无论对于人之堕落有什么不同解释，但都是回到亚当夏娃的故事来确立一种关于罪的学说。

二、对罪的理解

基本说来，罪就是对神的冒犯。圣经对罪的理解有好几种。罪是对神的悖逆（创 3：6），是违背神的律法（约壹 3：4），是任何的不义（约壹 5：17）。我们可能在言语上犯罪（箴 10：19）。而在耶稣那里，我们的思想意念和外在的言行是一样的有罪（太 5：22，28）。甚至地，不信就已经是罪（罗 14：23）。

有的时候，罪不在于做了什么，而在于还未做什么。不行善就可以被看做是罪（雅 4：17）。可以说，在思想和言语里无视善的存在，就等同犯罪。

还有的时候，罪是出于无知。人可能是照着律法的字面来讲是犯罪的，虽然他行事的时候没有恶意。在这些情况下，圣经虽然仍认为这些行为是有罪的，但是会给出酌情的宽大处理（民 35：9-34；书 20 章）。

总而言之，罪就是冒犯神的公义或者意愿的任何思想、言语和行为。我们生命中的罪甚至可以包括态度与倾向。可以说，我们生命的每个部分都在罪的影响之下。

《新约》里指着罪的主要词语的原初意义是“没有中靶”、“未达目标”。罪就是偏离了神的意愿，是人未能实现神对于人的心愿。

1. 罪的普遍性。圣经肯定罪是普遍的。所有人都犯了罪，亏缺了神的公义和荣耀（创 6：5；赛 53：6；罗 3：23；5：12-14，18-19）。无人可以说自己是清白无辜的（王上 8：46；箴 20：9；约壹 1：8-10）。

罪常常被理解为是个体性的，但罪的范围远超过由个人负责的事情。圣经常常谈到群体性的犯罪（创 19：13；出 32-33 章；利 4：13-21；25：28；太 11：20-24）。希伯来民族就常常作为一个群体因着群体性的犯罪而被神责备。涉及穷人、弱势群体的公义与怜悯问题，一直是圣经的关注所在。没有只是个人性的罪，所以也需要有对于罪责的群体性回应。

2. 罪的后果。罪引起了一系列后果。如前所述，亚当夏娃被神咒诅。除了

身体死亡外，神人关系疏离，人与自己、与他人的关系疏离。由此而来的是属灵的瞎眼、心灵的刚硬、放荡、社会不公、暴力。人反叛神，这种反叛不只是指在行动上违背神的心意，也指对于神的心意漠然不在乎，这种不在乎可以说是消极怠惰的背叛。人之最终结局的死亡，既是指身体而言，也是指精神而言。

所有人都犯了罪，这罪使人在神面前的地位被改变。人与神的关系，人与自己的关系，人与他人的关系，都破裂了，由此而来的病态侵入人之存在的各个方面。人受制于罪，成为罪的奴隶（约 8：24；罗 7：25）。

3. 罪的教义。古代教会关心如何恰当理解罪。毕竟，人神之间的最大隔离就是罪。除了人人都有罪这一点外，基督教关于罪的理解还有其他方面，而主要的辩论又是围绕罪如何源起、如何传播的问题。在这一章我们主要讨论罪是如何源起，在下一章我们再讨论教会史上如何理解罪的性质与范围。这两个问题显然是彼此瓜葛的。

三、罪的起源

罪如何源起？也就是说，罪的源头是什么、罪的原因是什么？为罪负责的是人，还是某种鬼魔力量，还是上帝？这些问题一直困惑着基督徒。

每个人生来都有自己的原罪吗？每个罪都是新的吗？这些问题都没有什么定论。

1. 意志论。最通常的看法是罪起源于人自由地选择反抗神。按照这种观点，在罪发生之前人是义的，或者至少是道德中立的。当人运用意志选择了恶，罪就出现了。罪的选择之发生也许有多种原因，其表现也可能是多样的，例如它可能是焦虑，可能是背叛上帝、自己和他人，可能是偏离义或轻忽义，可能由着贪婪、忘恩、狂傲、自私而离弃神，但无论何种情况，罪都是由自由选择而来的思想、言语或行动。

古代教会里意志主义观念的最重要主张者是奥古斯丁。他认为罪出于个体的傲慢、自我中心。按照奥古斯丁的说法，罪并不是就其自身而言就存在。罪是由错误的选择组成的。人们都选择按照自己的意愿，而不是按照神的意愿，来思想、言行。

从意志主义的观点来看，神允许人犯罪。神的直接意愿不是要人犯罪，但神允许他们做自由选择。虽然神预先就知道罪会出现，但神的首要意愿不是让罪出现。神已经准备好，以救赎的方式回应人的罪。

在亚当夏娃犯罪的故事里，蛇的出现并不取消人的责任。人最终仍要为自己的选择负责，即便这选择是受外在诱惑的影响。即便说存在着一种与神敌对的恶势力，蛇就是这恶势力的体现，罪的起源问题最终仍然要归结为人滥用自由的问题。

撒但和魔鬼那里的罪或者说恶，也需要在自由意志之滥用的范畴里来理解；如果罪在撒但那里不是作为恶的选择而出现的，则撒但就成了恶的永恒体现，而上帝之为善的永恒体现相并列。但这样一种二元论在教会史上是不可接受的。所以，无论罪的起源是藉着亚当夏娃还是藉着撒但，它都是来自一个恶的选择。

2. 无知论。奥古斯丁的意志论观念很大程度上是为着反驳贝拉纠的观念。在奥古斯丁看来，贝拉纠并不清楚罪的严重性。贝拉纠认为，罪不是出于道德堕落的决定，而是出于无知。耶稣在十字架上赦免钉他十字架的人，说：“父啊，赦免他们！因为他们所作的，他们不晓得”（路 23：34；参考徒 7：60）。人人生来都既有行义也有行不义的潜能。

从无知的角度来理解人的罪况的人，大多强调教育的重要性。为了让人行公义，就需要对人进行恰当的教育，这既包括道德的也包括属灵的训练。

在当今，有一些基督徒认为，罪出于人的自然本性。人由着他的生存本能，而自然地在生存斗争中选择了恶。当人在物质上、文化上都得到进化时，他们也需要在道德上、精神上进化。这种进步主义的观点，据说是人的最大希望。

另外一些基督徒主要从社会的而非个人的角度来理解罪。这种理解并不是无视个人犯下的罪行的恶果，而是要把问题的核心放在社会而非个体一边。他们用社会性的原因，来解释原罪的根本以及罪之得以持续的根本。这样的话，所有的罪都是社会性的。为了克服罪，需要个体的努力，也需要社会性的措施。

3. 灵魂造就论。古代教会的一些基督徒认为，上帝之所以创造人，为的是人可以在成长的过程中越来越像具有神的形象而肖似神。爱任纽认为，人生来有潜力过公义的或者不公义的生活。不幸的是，所有人都选择了恶，都犯了罪。但人的罪其实是神对人的计划之一部分。直接而言，神希望无论在过去还是现在，

人所生活的环境里罪的发生都是不可避免的。只是在自由的环境里，在对的选择与错的选择、爱与背叛，都同样可能发生的环境里，人才能学习责任，学习与他人相处、与上帝相处，学习运用自己的意志。

这种灵魂造就论的罪之起源观念，和前面说的意志论之间的主要差别，在于灵魂造就论使上帝更为直接地为罪的源起负责。虽然人犯罪是由着自由选择，但上帝的创造使得罪最终发生。这种论点当然使得神似乎严厉：为了历练人，为了使人肖似神，神竟然会如此行。但这种论点也意图更清楚地说明，在这个神造其为美好的世界，罪恶的发生乃是处于上帝有意为之的掌控里面。神犹如父母一般，让人历经挑战与磨练，为的是使人可以学到如何自由地爱神。人历经诱惑、痛苦，后又被救赎，这远要好过从未历经挑战试炼。

在一些人看来，爱任纽的神义论更融洽地解释了罪如何与神对于人和世界的总体美善计划并不冲突。神知道人要经历艰难时日，但已经为他们预备了更美的福分，而这福分只有经历罪恶、痛苦，才能得到。

4. 存在主义观念。存在主义观念认为，人在其有限存在中经历试炼、诱惑与焦虑，而做出非本真的回应时，他们与神的关系就破裂了，这就是罪的源起。人在世界中会经历巨大的焦虑，这焦虑是有限性的焦虑，因为人无论就个人性、社会性以及精神性而言都是有限的。

在这个从理性的观点看来显为荒谬的世界，人常常有一种被异化、被疏离的感觉，对这种由有限性而来的异化感所作的非本真回应乃是建构安全感，而这种建构的代价常常是罔顾他人、罔顾上帝，这种罔顾常常是背叛也就是罪。

按照这种理解，罪是关系性的背叛，而不是破坏法则。在这种理解里，人神之间的那种个人化关系，至关重要地决定了人的本真生存。人生命最重要的东西，不是抽象的规则或法律，而是一种关系性存在。

第十四章 罪的性质

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。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。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，但藉着所造之物，就可以晓得，叫人无可推诿。

（《罗马书》第1章18-20节）

一、导言

耶利米谈到人心时说：“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？”（耶17：9）。在耶利米那里，罪的性质与范围超出了人的理解，是只有神才能理解、才能审判的。

保罗的观点也类似。他从自己的亲身经历，说到罪在人的生命里有何等力量，人为此要经历何等挣扎：

我也知道，在我里头，就是我肉体之中，没有良善。因为立志为善由得我，只是行出来由不得我。故此，我所愿意的善，我反不作；我所不愿意的恶，我倒去作。若我去作所不愿意作的，就不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。（《罗马书》7：18-20）

罪里的挣扎带来悲剧性后果，它影响着我们和他人、和神之间的关系，影响着我们的未来生活：罪的后果与“工价”就是死，死的后果是永恒的咒诅（罗6：23）。

罪的后果、神对于罪的审判，都是让人难以理解、难以接受的基督教观念。对比之下，我们当今的文化相信进步，对人的内在邪恶视而不见，并开脱人的道德责任。当我们考虑基因的遗传、社会环境的影响、人所受的不公待遇时，如何还能要求人为自己的思想言行负责呢？我们的社会如今是越来越轻忽罪的概念，而用社会的、政治的、心理的以及经济的因素来解释恶行的存在。

尽管如此，基督教仍然宣称，人的核心问题是圣经所说的罪。罪也许不是所有问题的直接原因，但每一个问题的背后，都有罪在煽风点火。此外，人或者是不愿或者是无力对付罪，这就会带来永久性的后果。所以，为了处理与罪相关的问题，我们将在此进一步考察基督教对于罪的性质与范围而有的理解。

二、对于罪的几种看法

罪的本性或者说最本质的特点是什么？上一章我们在讨论罪的起源时，已经发现在罪的核心里有：意志上背叛上帝、他人与自己；不知何为公义；在人际关系中的背叛。然而，圣经里已经谈到罪的这么多方面，以致要指出哪一个方面是最本质之处，似乎是不可能的。但至少是为了宣教的方便，基督教还是试图认定罪的最主要方面所在。

下面的总结列出了历史上基督教是如何理解罪的本质方面，无论这罪行是有意还是无意。最主要的那些恶行都不是彼此孤立的，而是互相关联、激发的。

---焦虑：路 12： 25-26； 腓 4： 6

---贪婪：出 20： 17； 弥 2： 2； 来 13： 5

---背叛：太 10： 21； 24： 10-13； 路 22： 22； 约 13： 21

---欺骗：罗 7： 11； 提后 3： 13； 多 3： 3； 来 13： 3

---悖逆：撒上 12： 15； 弗 5： 6； 帖后 1： 8

---偶像崇拜：出 20： 4； 利 26： 1； 申 11： 16； 约壹 5： 21

---无知：利 5： 17； 徒 3： 17； 提前 1： 13

---忘恩：申 32： 6； 罗 1： 21

---怠惰：尼 9： 35； 太 7： 26； 雅 4： 17

---虚荣：箴 16： 18； 21： 4； 约壹 2： 16

---叛逆：申 9： 24； 撒上 15： 23； 赛 30： 1； 结 2： 3

---自私：太 25： 31-46； 林前 10： 24； 腓 2： 4

---沉溺：箴 6： 23-26； 太 5： 28； 西 3： 5

在西方基督教世界，这些对于罪的理解都是基于法理学的角度。罪人是一个罪犯，违背了神的律法。所以，按照这种法理学的角度，被控告的人带到法庭，站在审判者上帝的面前接受审判，而宣判结果可能是咒诅或者赦免。

东方基督教世界更倾向于将罪看作是孩童的不成熟，或者病人的疾病。这样的话，神就被视作一个医治者，治疗所有人。救恩作为赎罪与和好，被理解为一种医治和康复。

教会史中发展出一些对于罪的区分，我们下面就来看看。

1. 死罪与轻罪。天主教区分了死罪与轻罪。死罪的结果是精神的死亡，而轻罪只是使人的精神幸福受损。死罪是对于上帝的有意抵挡，犯罪的人在自由选择抵挡神和神的律法的同时，完全知道这一罪行的后果（太 23: 33；林前 6: 9-10；加 5: 19-21；约壹 5: 16；参考太 6: 12；路 11: 4；约壹 1: 8-9）。

中世纪以来有“七死罪”的说法，包括：虚荣、贪婪、淫欲、贪吃、恼怒、嫉妒、懒惰。虽然这七宗罪更多地是罪的倾向而非罪行，但它们反映的是有意为之的抵挡神。例如说，因着虚荣或贪婪而偷窃极贵重物品就是死罪，而只是为了养家糊口偷窃小物件，就不是死罪；前一种罪行有更严重的、精神上的后果，也就是精神上的死亡、与神的恩典隔绝。

轻罪也是对于神和神的律法的触犯，但它不是直接抵挡神的爱与意志的，且有环境因素的缓冲在内。例如说，一个人可能是因着无知或者意志上的某种不得已而犯罪。死罪与轻罪之间的界限并非总是那么清楚，但重点之处在于当事者的企图。如果某行为反映的是一种有意为之的背叛神，那就是死罪；如果某行为并不反映出有意为之的背叛，而只是反映出知识上的不完满、意志上的软弱，那就是轻罪。轻罪会损害人的精神福利，但神不会为此而施永罚。

新教一般不区分死罪与轻罪。新教虽然承认罪有不同程度，但避免区分死罪与轻罪，免得有人自满，认为自己的罪只是轻罪而非死罪。而卫斯理认为，皈依之后，信徒生命中的罪的洁净，首先乃是洁净那种有意干犯神之律法的罪。

2. 可赦免的和不可赦免的罪。今生所犯的罪都是可以神赦免的。人无论怎样堕落迷失，神都可以转身赦免他。圣经一再谈到神的忍耐和怜悯，谈到神不愿一人沉沦灭亡（赛 48: 9；罗 9: 22；彼前 3: 9）。阻扰神人和好的是人而不是神。

但教会史中有人提出，有些罪是太过可怕，太过悖逆圣灵，而可以说是不可赦免的。这种说法有圣经的依据。圣经谈到干犯圣灵的罪永不得赦免（太 12: 31-32；可 3: 28-29；路 12: 10）。但这几处圣经段落所指的，似乎是有意识地、不住地抵挡圣灵给予的救恩。这种终生不止的不悔改，因着其意志上的拒绝转离罪，会导致和神的永恒隔绝。持续的背叛导致心硬，使人不再能够认识罪、悔改罪（箴 28: 14；罗 2: 5；来 13: 3）。

3. 罪的主观方面与客观方面。基督教罪论区分了罪之客观的、律法的一面，以及罪之主观的、个人化的一面。加尔文主张从客观性方面来理解罪，认为罪首先是指违背神客观性地确立的道德律。他不但认为违背神法是罪，而且认为凡圣经未明确许可的事都要禁止。加尔文不是律法主义者，他不认为靠着善功无需神恩就可赚得救恩，相反地，他强烈主张救恩只是由着恩典、藉着信心而来的。但他倾向于非位格性地看待罪，突出了他神学中的刑罚倾向。

更为理性化的观念可见于康德的宗教观。康德认为人应当按照道德命令来生活。道德命令主张，人应当理性地按照可以被普遍理解的、具有普遍约束力的方式来行动。理性告诉人在每种处境下应当如何做，否则人就会犯罪。

上述这些观念都倾向于使罪客观化，通过法律或者命令来确定什么是罪。与此相反，有的观念所主张的罪论更具主观性和个人性。按照这种观念，罪不只是违背了神的律法与命令，而是关系性的对于神的背叛。克尔凯郭尔就认为，罪与其说是违背法律，不如说是背叛关系。背叛就性质上来说更具主观性。但这种主观性使罪的概念可能就变得相对化了。

我们对于罪的理解最好应该避免极端化。虽然在做决定的时候，必然地有着个人性的从而是主观性的因素，但神向人启示的公义有着不可忽视的客观性的一面。罪的观念应该结合主观的与客观的这两方面因素。

4. 个人性的罪与社会性的罪。虽然圣经一直关注压迫与不公等问题，但教会史上却主要是以个人性而非社会性的角度来看待罪。随着社会意识的增长，基督徒开始日益认识到，机构或者群体和个人一样能够犯罪。这种罪行包括集体性的观点、言论、行为、政策，以及社会性结构，它们不公地、伤害地，也就是有罪地，对待某些个人和群体。

美国神学家尼布尔（Reinhold Niebuhr, 1892-1971）主张，社会组织不能像

个人那样道德地行动。例如说，人不负责地行动，之后又指责机构或者组织官僚式地作出群体性的决定，而他们自己作为个体无法改变现状。这种非道德性在教会里也一样存在。教会作为一种组织，难以像个人那样道德地行动。

有基督徒主张，应当首先从社会性的角度来看待罪。不公平、不公正等等罪是祸害人的基本恶，它们已经渗透了人生活中的各个方面。没有哪件罪行是孤立的，万事都在关联之中。干犯神、干犯他人的罪，影响着我们的个人生活，个人性的罪也影响着社会。而如果应当首先从社会性的角度来看待罪的话，则解决罪也应当从社会入手。将罪的概念只是聚焦在个人身上不过是既幼稚又自我中心，它掩盖了罪的社会性，对罪的理解是残缺不全的。

社会性地来看，罪乃是滥用权力。权力滥用的方式有许多种，可以针对个人或群体，可以出现在生活的各个领域：种族、性别、文化、语言、宗教等等。权力的滥用包括任何类型的暴力：语言的、情感的、身体的、经济的、政治的等等。暴力的方式也有许多种，包括了偏见、歧视、侮辱、迫害等等。当今的社会和基督徒已经日益认识到，各种类型方式的暴力可以遍及各个领域，例如婚姻、家庭、政治、机构、国际关系等等。如果把罪理解为不公地对待他人的话，则我们很容易看到罪的存在。圣经当然是深切地关注如何克服不公正、推行公正（赛 56：8；耶 22：13；何 10：13）。但历史上，教会常常未能站在由权力滥用导致的苦难之遭受者的角度来认识罪，就此而言，教会未能全面性地挑战罪恶。

三、罪的范围

我们已经讨论了罪的普遍性，讨论了罪对于人的影响。罪不仅影响了人神关系，也影响了人本身的存在，影响了人的思想、言论与行动。罪在个人的以及社会的层面都腐蚀了人与人之间的关系。罪甚至腐蚀了我们所处的物质世界。

在这种背景下，我们日益关注的一个问题，就是某一代人的罪和下一代人之间的关系。基督教关注原罪如何影响了以后的人，如何从一代传到下一代。

1. 预表观。古代教会把亚当和夏娃当作真实人物。《新约》还把亚当看作预表，也就是说，是一个象征某些真理的历史人物。亚当被看作是所有罪人的预像（罗 5：12-19）。人人都将如亚当那样个人性地犯下他自己的罪（赛 43：27-28；

林前 15: 21)。亚当的原罪或者说始罪，并不必然地为后来的世代带来罪。亚当作为第一个犯罪的人，只是象征了这样的事实：所有人都犯了罪，不能自己脱离罪的后果。

这种预表观的罪论并不认为罪是从某个人传到另一个人，比如说，从父母传到孩子。但是，祖先的罪对我们有着不可逆转的、实在的后果，并且不止是坏榜样那般简单。祖先的罪既扭曲了我们的人格，也扭曲了我们所生活的世界。以前世代的道德罪和精神罪，以及由此而来的神谴，不可能不给后来的世代带来巨大灾难。这样的话，人发现自己是深处逆境、无力行义的。但我们不可说，在人与人之间发生了直接性的罪之传输。既然圣经未明确交代，我们的亲身经历也未明显告知，罪是如何就从上一辈传给了下一代，则为何所有人都犯罪，就成了我们不能洞穿的奥秘。我们只需承认，罪是普遍的，人人都当为自己的罪负责，这就够了。

当一些人质疑亚当和夏娃的历史性时，他们仍能承认预表论的合理性。亚当和夏娃只是象征了这样的事实：人人都在罪里面，都该当承受自己的罪带来的后果。预表论无需清楚解释罪如何从上一辈传到下一代，就可以承认罪的普遍性和罪的后果。

2. 贝拉纠主义。贝拉纠主义认为，亚当对于后世的唯一影响就是立了一个坏榜样。不管亚当是否实有其人，他对后来人的罪都没有实在性的影响。人出生的时候是清白的，并不带着以前的罪。每个人都能选择属于自己的公义或不义生活。每个人都应当学会负责地生活，避免在思想、言论和行动上落入亚当等不良祖先的坏影响。

贝拉纠主义并不认为过一个道德生活是容易的。相反地，它要求人有审慎、勇气和毅力。但贝拉纠主义显然还是乐观派的，认为神在创造中给了人过公义圣洁生活的潜力。

在贝拉纠主义看来，不断强调人如何在道德上、精神上堕落，可能带来负面影响，它不但不会使人由此悔改，而且会使人泄气，不再有勇气和毅力过蒙神喜悦、蒙人喜悦的公义生活。

奥古斯丁反对贝拉纠而主张原罪论。奥古斯丁主张，因着亚当的原罪，人继承了罪性，这使他们和亚当一样成了罪人；人如今不再有自身的内在能力来救

自己脱离罪，更没有能力来过公义生活。在这里，罪被视为归算的，也就是，人生下来就有了罪性，这罪性是从祖先那里继承的。奥古斯丁甚至猜想，这种罪性之遗传，乃是由于父母是因着情欲而性交产下后代。虽然他的这个猜想未被接纳，但他的罪之遗传观念影响了后来的罪论。

1)，意志的被缚、全然的堕落。天主教肯定，原罪是亚当夏娃之堕落的结果。所有的人生来都带着原罪，都遭受原罪的后果，这后果就包括死，还包括情欲。情欲是这样的罪性取向：人性中感官的、较低的部分推翻了理性的、意志的部分，而理性的、意志的部分本身因着堕落也已经是扭曲了的。情欲还不是原罪，而是原罪引起的人之欲求被扭曲。情欲生出了狂傲、忘恩、悖逆、不信。

路德谈到了**意志的被缚**，这指的是人出生时就继承的那种被罪性奴役控制的状态。罪作为一种作用于人的力量，控制了人的整个存在和性情。无人免于原罪造成的罪性。可以说，人现在能做的除了犯罪再无其他。当然，在人里面还可以发现一些善的冲动，但人整体的思想、言论与行为缺乏善意。

罪的果效遍及人的全部存在，这种状态被加尔文称为**全然的堕落**。全然的堕落包括了人的身体的、心理的、理性的、社会的、道德的与精神的各个方面。人的生命中没有什么东西可以逆转原罪的侵吞腐蚀。

2)，原罪的传播。由于罪是从祖先那里继承的，所以，随之而来的问题就是这种从上一辈到下一代的继承到底是如何发生。对于那些主张原罪论的人来说，这个问题尤其重要。

原罪论至少有两个途径来解释罪的传播。一个途径是一体论，即是说，罪之所以归给人，是因为人实际上是亚当夏娃的后裔。亚当夏娃的原罪因着一代代的生育传了下去。另一个途径是联盟之首论，即是说，亚当是所有人的代表，罪之所以归给人，是因为亚当的原罪。

四、无辜之人的罪

另一个有关的问题就是无辜之人的罪，无辜之人就是指死去的婴儿。是否他们也生来就继承了原罪，也被咒诅了？他们是否也将历经永恒的咒诅，历经最终的死亡，不再有机会为自己作出道德的、精神的决定？对于那些肯定原罪论的

人而言，这个问题关乎原罪信念。但这一问题对于持其他观点的人而言同样重要，因为这些人相信，人犯罪是因为他出生后历经恶劣的处境。

这个问题现在还没有满意答案，至少是没有让那些死去婴孩的父母满意的答案。已有的答案多种多样。天主教认为，婴儿洗除去了原罪；这里的除去指的不是改变婴儿的罪性，而是指得到赦免，不再处在永恒震怒之下。

施行婴儿洗的新教徒也有类似看法，认为洗礼使婴孩得到圣礼的属灵护卫。但随着新教徒日益不再施行婴儿洗，随之也有了对于婴孩的原罪与罪责的不同看法。有的新教徒主张一种严格的预定论，认为人的得救在出生前就已经被决定，所以，未到期而死不能阻拦一个预定得救之婴孩的得救。其他新教徒求助某些圣经段落，主张对于无辜婴孩的救恩要给予特殊考虑（太 18：14；19：14；可 10：14-16；路 18：16）。例如，大卫的婴孩死后，大卫说孩子不会回到他身边，但他有一天要回到孩子那里（撒下 12：22-23）；在这段经文里，可能大卫不过在说他自己终有一死而已，但这段经文也被人理解为：神对婴孩有特别的怜悯。

当然，无辜之人可能不止包括婴孩。它还可以包括尚未达到负责年龄的儿童。天主教把这个负责年龄称为理性年龄，也就是一个孩子可以分辨善恶好坏，可以对道德决定负责，可以履行宗教义务的年龄。

有的人不认为所有人都平等一样地为罪负责。那些在心智上、情感上伤残或者没有能力的人，就不像那些具有成熟的心智、意志能力的人同等一样地为罪负责。这个原则类似于前面提到的死罪与轻罪的区分：前者比后者更具有明知故犯、有为之的性质。虽说这样的让步引入了其他的主观因素来确定罪的性质与范围，但人们相信这种引入是必要的，它反映了神的恩典与怜悯。

五、罪、无知、苦难与束缚

一般认为，罪是人在生命中面对的最主要危险。罪以及罪的后果有着自然的、超自然的多个维度。但罪并不是人生在世的唯一险情。人因着无知、苦难与束缚而经历许多困难与问题。当然了，人们可以理论说，无知、苦难和束缚都是由罪或直接或间接造成的，或者反过来，它们直接间接地造成了罪。尽管如此，无知、苦难与束缚这些广泛存在的问题值得和罪的问题并列地分开讨论。

并不是所有无知都出于罪；人之所以无知是因为他们的有限性。也并非所有苦难都出于罪；人们也因为偶然性的事故、疾病和不幸而遭受苦难。也并非所有束缚都出于罪；束缚可能是来自魔鬼式的压迫。

基督徒考察人所面对的问题时认识到，并非所有问题都可以追溯到罪。人际关系中的问题可能是由于缺乏充分交流，而非由于某一方的罪。人有时未能尽到义务，可能是由于不幸的疾病、痛苦而非罪。而有些上瘾沉溺问题，可能是由于基因或者童年习惯，而不是由于罪。

第六部分 耶稣基督

第十五章 耶稣基督是谁？

耶稣自己祷告的时候，门徒也同他在那里。耶稣问他们说：“众人说我是谁？”他们说：“有人说是施洗的约翰，有人说是以利亚，还有人说是古时的一个先知又活了。”耶稣说：“你们说我是谁？”彼得回答说：“是神所立的基督。”耶稣切切地嘱咐他们，不可将这事告诉人。

（《路加福音》第9章18-20节）

一、导言

对观福音书（《马太福音》、《马可福音》、《路加福音》）讲到耶稣和门徒过加利利海（太8：18，23-27；可4：35-41；路8：22-25）。当船在航行时，起了大风浪，以致门徒惊恐。耶稣却在沉睡，慌张的门徒将他唤醒，要他救命。耶稣发了话，风浪立时就平静。耶稣问门徒：为什么要胆怯呢？为什么要小信呢？门徒稀奇自问：“这是怎样的人？”耶稣曾以属灵的教导让他们稀奇，如今又以行神迹的能力、掌控宇宙的权柄，让他们稀奇。

福音书记载了门徒和众人是如何一直想弄清楚耶稣是谁。人们对于耶稣是谁有了纷争。门徒渐渐得出这样的结论：耶稣就是基督，也就是弥赛亚、受膏者，是神拣选来救赎世界的（太16：16；可8：29；路9：20；参考约6：69）。但即便是门徒的这个宣告，也是摇摆不定的，门徒心里还在思量耶稣到底是谁。

在教会史上，人们也在心里思量耶稣到底是谁。古代教会终于达成一致，在信经中对耶稣的身份作出认定。但即便如此，关于耶稣是谁的询问还在继续，一直至今。

在这一章，我们要查考耶稣其人，查考基督教最核心的人。我们特别是依照《新约》来查考历史背景中的耶稣。但能否重构一个真实的、历史性的耶稣原貌，这一点是备受争议的。此处我们不可能论及和耶稣其人之解经研究相关的所

有历史批判问题，而只将总括古代以及今日提出的问题要点。我们来看看圣经如何叙述耶稣的生、死、复活。

二、谁是耶稣？

这个问题不是那么容易回答的。教会史上有许多答案，而特别是最近两个世纪，围绕这个问题的辩论和观点尤其多，这些争论里就有这样一个方法论的张力：所谓“关于基督的研究”，也就是基督论，其基础是对圣经的归纳性研究还是演绎性研究？

当然，理解圣经都是从归纳性研究开始的。归纳性地研究了全部圣经之后，人们会开始提炼一般性的结论，以便解释圣经里不是太清楚明了的部分。所以，所有的圣经研究其实都在同时使用归纳的和演绎的方法。问题所在并不是人们在研究耶稣其人时能否做到全然客观，而在于人们在研究时带来的是何种预设。人的诠释前设常常可以告知我们其解经能得出什么样的结论。

人们在研究圣经时都带着某些前设。多数人都声称要让圣经自己说话。但人们在圣经里解读出来的意思是如此纷纭，我们由此就知道，诠释者是各有前设的。比如说，那些认为圣经是神启的人，就预期圣经对于耶稣的生平与身份有相当准确的叙述；而那些认为圣经是人手作品的人，就不期待那样的准确性。有些当今的解经家认为，圣经体现的是早期教会的教义与关切，所以几乎没有对于耶稣的真实历史叙述。

另一个张力在于，我们对于耶稣之身份的理解，是应当基于人对于耶稣所作的判断，还是应当基于耶稣自己的所行。福音书关于耶稣身份所说的，有可能是受到早期教会之观念的影响，而未必能够真实反映耶稣的自我认同。但另一方面，倘若不是藉着耶稣之叙述者的描述，则人们即便调查耶稣的所行，也未必可以充分揭示耶稣的身份所在。

这就是关乎圣经中的耶稣叙述之历史可靠性的争论，以及对于这叙述该如何作诠释的争论。本章我们将考察关乎耶稣之生平、身份性已有的各种经典判断。作为导论，本书无法对和耶稣相关的圣经诠释史作深度研究。我们将只是考察一下基督教历史上对于耶稣生平之神学意义的最常见观点。

三、耶稣的诞生

传统认为耶稣生于伯利恒。我们都知道圣诞故事：耶稣卧在马槽里，天使宣告他的诞生，邻近的牧羊人、东方的博士见证他的诞生。

圣诞的重要之处在于，耶稣的出生不是一个自然事件。圣经说耶稣是由童贞女马利亚所生。天使昭告马利亚，她要因着圣灵感孕，生下一个孩子，孩子要起名为“耶稣”，意思就是“耶和華拯救”。

1. 童女生子。基督教认为耶稣的童女诞生有重大的神学意义。它使耶稣和所有人都不同，并且这是为着耶稣可以完成他的独特使命。它尤其表明了耶稣的道成肉身：耶稣有完全的人性，也有完全的神性。耶稣道成肉身的奥秘，是大公会议信经的基本宣告。我们下章再讨论道成肉身的神学意义。耶稣的成胎、诞生与童年，记载在《马太福音》和《路加福音》里面（太 1：18-25；路 1：26-38；2：1-7）；两部福音书的记载虽然细节上不同，但是彼此补充，为我们描画了耶稣的早年生平。

耶稣的童女诞生和原罪问题相关。既然人人都继承了原罪，而耶稣虽然是由圣灵感孕出生，但他的母亲毕竟也是一个凡人，那么，耶稣是如何免于原罪的影响呢？历史上，基督教相信耶稣并未受染于原罪，而这是由着这一事实：耶稣的成孕是一个神迹，这神迹使他免于原罪的影响。但这种观点使得耶稣似乎不再经历原罪的挣扎，而这种挣扎是其他人都要经历的。于是有人提出来，耶稣诞生时是带着原罪的，只是他没有像其他人那样受原罪的影响罢了，但这种观点就使得原罪显得轻飘了，就不能解释为何原罪在其他人那里有四处弥漫的毁灭性。

近来的圣经诠释严重怀疑童女生子的历史真实性。由于童女生子在圣经和早期教会传统里不是那么突出、清楚，所以有人怀疑这个它只是一种神话性的添加。另外，童女生子对现代人而言显得唐突，成为信仰的绊脚石。

基督徒对这些疑问的回答各不相同。有人坚定不移地坚持童女生子的历史真实性，认为它是道成肉身的本质内容。还有人认为，道成肉身并非一定要求童女生子，虽然童女生子确有其事。另有人以为，童女生子是可能的，但在神学上不是必须的，因为它并未对圣经的救赎目的贡献什么东西。

2. 马利亚学说。天主教对于这个问题的解决是主张马利亚本人就是无罪受

孕出生的，正因为此，罪以后就未能传给耶稣。马利亚是神创造的完全人，她完全顺服地合作，成就人的救赎，是“上帝之母”。天主教还相信马利亚的永久童女身份，因为耶稣是从她的子宫里穿壁而出的，不是像寻常人那样历经产道。这种不同寻常的生产方式助成了马利亚精神的、肉体的纯洁。天主教还相信，马利亚未经死亡，也就是说马利亚的灵魂与肉体都被提升天，在天国里作女王。

天主教的马利亚学说内容广泛。教会以各样的节日、礼仪和尊名，尊崇马利亚，但不是崇拜她。无人像马利亚那样，在诗文、颂歌、雕塑、绘画与文学里，备享尊荣。

新教并不像天主教那样推崇马利亚。新教只谈到马利亚是童女受孕了耶稣，但并不认为马利亚是永久贞洁的。按照新教的说法，马利亚以自然的方式生下耶稣，之后就与约瑟完婚，生下其他孩子。神拣选马利亚作耶稣的母亲，这既是她也是女性在救赎史上的极大荣耀，但这里的荣耀仅只在于她信靠地顺服神的救赎计划，此外再无其它。

四、耶稣的童年

耶稣在婴孩的时候按照犹太律法行了割礼（路 2：21），为了逃避希律王的迫害在埃及生活了一段时间（太 2：13-15），后来返回巴勒斯坦，住在加利利境内的一个小城拿撒勒（太 2：19-23；参考路 2：39）。

十二岁那年，耶稣离开父母七天（路 2：41-52）。那一次，约瑟和马利亚从加利利前往耶路撒冷圣殿敬拜，回家的时候，发现耶稣不在身边，于是去找他，后来在圣殿里看到他在那里和教师问答。

五、耶稣的成年

我们对于耶稣的童年所知甚少，而对于他的成年了解更多。耶稣是一个教师和医生，有许多人跟随。三十岁的时候，他聚集一群门徒，在巴勒斯坦游走，向人们宣传天国近了、要悔改、要信神的拯救、要受洗、要跟随他爱神爱人（太 4：12-17；可 1：14-15；路 4：14-15）。耶稣生活简单，随处施教，常常使用比

喻，让一些听众困惑不解（太 7：9；13；18；22；25；可 2：4；12；13；路 5：6；8；10-21）。但人们喜闻乐见他如何使人痊愈、赶出魔鬼、行各样神迹（太 8：1-9；8；可 1：21-34；路 4：31-33；约 2：1-12；4：43-45）。

我们在此无法面面俱到地讨论耶稣的生平事工，而只能集中于其中的某些具有重要神学意义的事件与方面。我们也会讨论耶稣生平中的哪些方面是非常具有人性，却又表明他不只是一个人而已。

1. 耶稣受洗。在事工的早期，耶稣去他的堂兄弟施洗约翰那里受洗（太 13：3；可 1：9；路 3：21）。起初约翰拒绝为耶稣施洗，认为自己应当受耶稣的洗才是。但耶稣肯定了约翰的精神领袖身份，想和那些响应约翰的呼召悔改的人成为同道。

按照福音书的叙述，耶稣受洗之后，神的圣灵降在他身上，如同鸽子，并且有声音从天上说：“你是我的爱子，我喜悦你”（可 1：11）。这件事情表明了，耶稣意识到自己要去成就一个神圣的目的，并愿意为此顺服。

2. 耶稣受试探。在事工的早期，耶稣经历了试探。试探就是恶或者罪的引诱。试探有时候可以显明一个人的本性，例如在约伯那里（伯 1-2），但试探也会诱使人越界、背叛。耶稣抵挡的试探迎合耶稣却阻挠他成就使命。

耶稣面对面抵挡了撒但（太 4：1-11；可 1：12-13；路 4：1-13）。耶稣引用圣经，抵挡了诱惑，没有屈从罪。圣经告诉我们，诱惑是真实的，抵挡不是容易的，但未详细说这诱惑是什么样的性质。有的解经家疑问耶稣如何也会面对诱惑。但圣经告诉我们，挣扎是真实的。很有可能，耶稣面临的诱惑超过常人，因为他一直要抵挡诱惑，而其他人不是这样。

3. 耶稣的无罪。耶稣有罪吗？基督徒、非基督徒都常常问这个问题。圣经说，神体恤我们的软弱，体恤我们常被诱惑胜过，又说耶稣“也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪”（来 4：15）。但宣告耶稣的无罪并未解决一切问题。有的人说，耶稣是神，所以他不可能犯罪。还有人说，耶稣的无罪，不在于他**不能**犯罪，而在于他**并未**犯罪。也有人说，耶稣的无罪，只在于没有犯那些昭彰的过失，而不是说耶稣既没有焦虑，也没有从人的堕落性来的罪性表达。

这个争论也许无法解决。但圣经似乎是要说，耶稣的无罪是出自道德上的必然，也就是说，出自他的自由选择，而不是因为外在的神性压倒人性。无论

如何，耶稣的无罪来自他对于圣经教导的顺从，来自他在抵挡诱惑的时候顺从圣灵。耶稣的生活是圣灵引导的生活，而正是圣灵引导耶稣进入旷野受撒但的试探（太 4：1，11；可 1：12；路 4：1，14），也正是圣灵帮助了耶稣。

4. 耶稣的事工。耶稣并未接受祭司的职业训练，但他通晓希伯来圣经，在道德的、属灵的事情上有智慧，讲道和教训都富有果效。耶稣挑选的门徒也不是受祭司训练的。所以，耶稣的事工基本上是犹太宗教体制外的大众草根运动。

耶稣尽量不让自己引人注目，但随着他渐渐名声远扬，他不能不成为被关注的对象（太 4：23-25；可 1：32-34；路 12：1）。许多人来找耶稣，要听他的教训，要求他的医治。耶稣这样向施洗约翰概括自己的工作：“瞎子看见，瘸子行走，长大麻风的洁净，聋子听见，死人复活，穷人有福音传给他们”（太 11：5）。

口口相传，再加上添油加醋的夸张，让耶稣本来已经很神迹式的工作，不可避免地招来注意。越来越多的人来听耶稣说话、和耶稣说话，其中不乏当权者。耶稣和这些领袖之间起了冲突，而这些领袖的职责就是要护卫宗教崇拜、神学正统与政治权威，以及罗马的统治。耶稣最终被判定为对巴勒斯坦的当时体制有害，这最终导致了耶稣的死。

5. 耶稣的教导。耶稣教导了很多事情，而要对他讲的所有事情做一个总结并不容易。他的教导主要集中于神的国、神在世界上的统治（太 6：33；路 6：20；参考太 3：2；4：17；5：3）。有时候，耶稣说神的国已经临到（路 10：9；17：21），但神的国度还未**完全地**临到（路 13：29；22：18）。这种“已经开始-尚未完成”的教导使人更深地感觉到，人的生命是线性的——人就活在天与地、现在与将来、信心与确据的“两头之间”。这种线性感因着耶稣寓言的教导而更为强烈，因为耶稣的寓言为的就是使神统治我们的生活。

耶稣教导中最深刻也最令人困惑的东西都表现在他的寓言里面。寓言是故事，传达了精神的、道德的或者常识的道理。寓言可能包括了箴言、谜语、类比、比喻、暗喻或者叙事。寓言不是自明的，需要耶稣的诠释（太 13：10-23；可 4：10-20；路 8：9）。耶稣的寓言既教导救恩和伦理的道理，也挑战人反思自己的生活，反思自己和神的关系。耶稣的多数寓言都和神的国、神的统治有关，告诉人们神的国是怎样的，神国里的生活是怎样的。虽然神的国尚未完全实现，但人们

可以现在就照着神国的法度和原则来生活。

耶稣的属灵真理教导常常是非直接的，而他的救恩教导都很直接。耶稣一再宣告这样的福音：因着信心、悔改、跟随耶稣，人就获得救恩、与神和好。耶稣也同样警告人们有审判、咒诅与地狱。他尤其批判宗教领袖在公共职业与私人生活里的伪善。相比之下，耶稣特别欢迎谦卑受教的人。没有什么人是太过低贱或贫穷，不值得耶稣援手施救、言语鼓励的。

6. 耶稣的局限。耶稣也和其他人一样经验到有限性。耶稣经历从童年到成年的成长。他会疲倦、饥饿、口渴、睡觉。让一些人困惑的是，耶稣有时候显得并非全知。耶稣承认有的事情他并不知道，例如说他“带着荣耀与权能”再临的末日是何时（可 13：26；路 8：45）；耶稣说，“但那日子，那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟有父知道”（可 13：32）。

耶稣熟知痛苦、悲伤、流泪、压抑和烦乱这些情绪。在被卖的那夜，他在客西马尼园祷告，极其忧痛（太 26：30-46；可 14：32-42；路 22：39-46；参考太 26：37；27：46；可 5：30；路 2：40；4：2；8：8，23；9：58；24：39；约 7：27；12：44）。《路加福音》22章44节说，“耶稣极其伤痛，祷告更加恳切。汗珠如大血点，滴在地上”。这段经文凸显了耶稣人性的真实受限，在这里他真正地在经历人性的局限，经历死亡。

7. 耶稣的神迹。耶稣行了许多著名的神迹。耶稣把水变成了酒（约 2：1-11），在水面上行走（太 14：22-33；可 6：45-52；约 6：15-21），用五饼二鱼喂饱五千人（太 15：32-39；可 6：30-44；路 9：10-17；约 6：1-13）。他赶鬼（太 8：28；9：32；12：22；可 1：26；5：1；路 4：35；8：26；11：14）、治病（太 8：3；9：2；12：10；17：14；20：30；可 1：31；2：3；3：1；5：25；7：23；9：26；路 4：38；5：13；6：6；7：2；8：43；9：37；13：11；14：2；17：12；22：51；约 4：46；5：5；9：1），使人复活（太 9：18；可 5：42；路 7：11；8：41；约 5：5）。这些神迹奇事吸引了许多人前来跟随耶稣，让他难以脱身众人（太 4：23-25；路 4：42-44）。面对诋毁者，耶稣有时会用神迹来辩白自己的先知使命（太 11：4；约 10：25，38）。

人们已经讨论了耶稣的神迹以及圣经记载的其他神迹，并提出了种种理论。一般说来，神迹超出自然界的作用，见证了自然界之上的某种神圣力量。神迹并

不是必然地和自然相反的，我们可能还未足够明白自然是如何运行。但神迹表明了，上帝以一种可见的方式干预自然。耶稣依赖神的能力行神迹，因为他完全顺服在他里面的、藉着他工作的圣灵（太 12：28；路 4：14；参考徒 10：38）。

耶稣行神迹但并不夸耀神迹，而且不让人们传播神迹的事（可 1：35-45；路 5：12-16）。神迹并不是耶稣福音里的最重要东西。耶稣常常斥责那些求神迹的人。他说，“一个邪恶淫乱的世代求看神迹。除了先知约拿的神迹以外，再没有神迹给他们看”（太 12：39，41；参考太 16：1；24：3；可 8：11）。耶稣认为，重要的是以悔改和信心来回应他，而不是寻求神迹奇事。

历史上，基督徒自豪地叙述圣经里的神迹、身边的神迹。但他们也认识到，不可把注意力中心放在神迹上面。基督徒意识到耶稣本身就并不以神迹为中心。他们也意识到，有的奇异事件不是出于神，而是出于魔鬼或一些暗黑力量（出 7：11，22；8：7；太 7：22；24：24；帖后 2：9）。

自启蒙运动以来，有的基督徒试图以理性和科学的证据来表明神迹是自然性地可理解的。还有些人则完全去神话地看待神迹。大多数基督徒相信神迹，但对于神迹的程度和重要性，则彼此认识不一。如果基督徒的信心只是一种幼稚的盲从的话，这对于他们和别人来说，都是危险有害的。毕竟，奇异事件，以及那些自称可以行奇事的人，可能是在欺骗人、控制人，可能是出自魔鬼。所以，面对奇异事件，基督徒应当有成熟和辩查。在神迹奇事的问题上，我们不可轻狂，也不可过分狐疑。

8. 耶稣的属灵征战。 圣经几次谈到耶稣面对撒但，赶鬼，斥责鬼。圣经把这些事情当作确有其事来记载，而它们也的确有重大的神学意义（太 4：10；8：28-34；可 5：1-20；路 8：26-39；10：18）。耶稣和撒但、魔鬼的相遇，又被称为**属灵征战**，它包括为超自然界里的战争祈祷，或许还有驱魔。今天的信徒应当继续这一属灵征战。

基督徒应当在多大程度上参与属灵征战，这是一个有争议的问题。显然，一个人有多深地相信魔鬼存在着并且在世界上活动着，那他就会有深地参与属灵征战。一方面，有的基督徒相信天使和魔鬼正在进行灵界的征战，而恒切地为属神一方祷告；另一方面，有的基督徒相信，天使和魔鬼在我们日常生活中的作用不是那么显然，所以，他们虽然也恒切祷告，但却不是为着灵界里的战争，而

是为着我们生活中遭遇的个人力量和社会力量。不管他们的观点如何，神的恩典和属灵保护是够用的，足以胜过我们生命中要经历的任何属灵征战（约壹 3: 8；参考弗 6: 10-17）。

六、耶稣的受难与受死

正如耶稣经历了真实的有限与诱惑，耶稣也经历了真实的苦难与死亡。耶稣的受难是真实的，也是为着神的计划。耶稣一再宣告，神要他为了人的缘故舍命。耶稣出于对神的顺服与爱，为着人的缘故，而自愿受死。并非他应当受死，因为他乃是无辜的、未沾染罪的，是不当死的。但神允可耶稣经历受辱、受难与受死，为的是成就神的目的与计划。

基督教认为，耶稣的受死表明神最终感同身受地承当了人的这一悲惨处境：人都是要死的。耶稣的被钉十字架提醒我们，耶稣是在屈辱与痛苦中死去的。但基督教相信，耶稣之死并不是故事的结局，它毋宁是更大的新故事的开始；曾经预兆不祥之死的十字架，现在象征希望。

七、耶稣的复活

历史上，基督教的核心信仰是以耶稣的真实复活为基础的。虽然一直有人怀疑复活的历史真实性，但基督教一直坚定相信耶稣的确复活、的确被提、的确升天。耶稣的行动和影响并不因为死亡终结，反而因为死亡递增。

无论在历史上还是神学上，耶稣的复活都属基督教信念、价值与实践的核心。保罗说，“因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督，并他钉十字架”（林前 2: 2）。这番话表明，耶稣的受死与复活，属于早期教会宣讲的核心信息，这在今天的教会里同样如此。

1. 耶稣复活的真实性。从一开始，基督徒就意识到耶稣的复活是悖谬。保罗清楚这一点，他说：“我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙”（林前 1: 23）。在其他地方，保罗甚至明白断言，说基督教所有的信念、价值与实践都决定性地有赖耶稣之历史性地真实复活。保罗对那些怀疑耶

稣复活的人这样说：

基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里，就是在基督里睡了的人也灭亡了。我们若靠基督，只在今生有指望，就算比众人更可怜。（林前 15：17-19）

从一世纪开始，基督徒就意识到耶稣之复活不能只是一种迷信、一种夸张、一种一厢情愿。耶稣还在受死之前就已经知道，需要辨清这一点：复活是可能的。在和撒都该人辩论复活的时候，耶稣说：

你们错了，因为不明白圣经，也不晓得神的大能。……论到死人复活，神在经上向你们所说的，你们没有念过吗？他说，‘我是亚伯拉罕的神，以撒的神，雅各的神。’神不是死人的神，乃是活人的神。（太 22：29，31-32）

所以，福音书的耶稣叙事里已经有许多关于耶稣之死亡与复活的证明。福音书讲到耶稣如何死在十字架上，如何兵丁确证他死了，如何他被抹膏、被安葬，又被罗马兵丁看守了三天（太 27：57-66；可 15：42-47；路 23：50-56；约 19：31-42）。

虽然如此，人们可能还是不信复活是事实。但基督徒争辩说，相信耶稣复活，这和相信随便一件什么历史事件并不相同。例如，人们是否相信乔治·华盛顿童年时砍过一棵樱桃树，这并不要紧；但人们是否相信耶稣复活了，并由此是否相信自己会复活，却是十分要紧。人们需要对于复活的历史真实性做一个信念性的决断。¹⁸

2. 耶稣的被提升天与治权。按照圣经叙述，耶稣复活后和门徒等人呆了一段时间，之后众人看见他被提升天。升天表明了永恒生活具有超越性。耶稣身体性的升天离开，解释了他为何虽然复活却不再在这个世上（可 16：19；路 24：51）。耶稣升天之后，有两个天使显现，对众人说：“这离开你们被接升天的耶稣，

¹⁸ Josh McDowell, *Evidence That Demands a Verdict: Historical Evidences for the Christian Faith* (2 vols.; Nashville: Thomas Nelson, 1999).

你们见他怎样往天上去，他还要怎样来”（徒 1：11，参考太 24：27-39）。耶稣再临的盼望一直是教会信念的主题之一。

基督徒相信，耶稣升天之后在天上施行统治，圣经将这统治表述为坐在神的右边，也就是说他和神同等（可 16：19；路 22：69）。因着他的神圣统治，耶稣如今更加掌管人的生命。虽然耶稣的统治还未完全实现，但这统治对于人的救赎而言已经足够。

八、寻求历史中的耶稣

在教会史上，基督徒试图找到最具历史真实性的圣经诠释。早期关于福音故事之真实性的辩论发生在亚历山大学派和安提阿学派之间。这时圣经正典还未确立。亚历山大学派常常使用寓意法或者奥秘法解经，而安提阿学派使用更为字面的、历史的方法。除了这两种方法，中世纪还使用道德法和类比法解经。

新教改革侧重使用字面的、历史的解经法，但渐渐地，新教对于自己的历史性诠释持批判态度。因着启蒙运动的影响，诠释者日益质疑圣经的历史准确性，质疑圣经是否出于神启。所谓高等批判考察圣经的文学结构，各书卷的作者与写作日期。传统批判考察圣经所基于的口头传统。形式批判考察圣经文本的各种文学形式。这些考察又相关于圣经的“生活处境”，而考察圣经在什么样的处境里被传讲、被记忆、被写作，又被编辑。圣经的历史批判法诠释使越来越多人质疑圣经的准确性。虽然诠释者接受圣经中的张力，但他们不再认为圣经是准确的。

十八世纪的英国自然神论认为圣经应当首先当作人的作品来看待，为此人类理性就足够诠释圣经。这种主张导致了十九世纪兴起的圣经历史批判法。雷马乌斯（H. S. Reimarus, 1694-1768）第一个严肃地质疑了福音书的耶稣叙述的历史真实性。大卫·斯特劳斯（David Strauss, 1808-1874）主张，我们只有意识到福音书的耶稣叙述出于门徒的夸大，才能理解耶稣。阿道夫·冯·哈纳克主张，诠释者应当摒弃教会弄出来的教义（诸如三位一体、道成肉身），挖掘圣经的“历史内核”。马丁·卡勒（Martin Kahler, 1835-1912）区分了科学性的历史和被神学诠释的历史，主张要区分什么是真实发生的东西，什么是耶稣的门徒夸大想象的东西。

1. 对于耶稣之历史寻求的批判。20 世纪初，阿伯特·史怀泽（Albert Schweitzer, 1875-1965）叙述了圣经的历史批判法之兴起过程。¹⁹他主张，所谓圣经的“历史内核”反映的与其是有确据的历史调查结论，不如说是现代诠释者的偏见。例如，当诠释者质疑圣经中的神迹的真实性的时候，这到底是基于圣经的证据，还是基于神迹不存在这一现代预设？换言之，在何种程度上，诠释者的偏见影响了自己的圣经诠释？

诠释者是否有可能得出对于圣经历史性问题的解决？对于这一问题的争论在 20 世纪乃至 21 世纪都在继续。但有人怀疑，这种争论对于基督教而言是否有意义。

2. 去神话化。20 世纪的布尔特曼（Rudolf Bultmann, 1884-1976）主张，辩论历史细节既无止境也属误导。他相信，基督教的信仰应当和历史性问题清楚地分开。我们应当存在主义地，而非历史性地，解读圣经中的故事、神话与象征，这样才能在阅读圣经的时候与神相遇。早期教会的福音传布，圣经的宣讲，就是使神得以被启示、使救赎得以发生的历史事件。

布尔特曼主张应当对圣经进行去神话，也就是剔除其中貌似的历史性成分，而突出其存在性的成分，这样就可以彰显基督教的人格化维度。例如，布尔特曼把圣经里的世界观，例如天堂地狱、天使魔鬼观念都作为神话性因素剔除，认为只有把圣经中的故事应当寓言来读，才可以使人理解自己的存在性处境，理解人与自身、他人、上帝之间的关系。

在一些人看来，当今的解构主义运动就是去神话的继续。解构主义主张，语言并不具有超越的意义。人因着知识的有限性，既不能知道也不能有意义地表述形而上学的实在或者说超越性的实在。对于上帝的表述尤其如此。这样的话，谈论上帝的宗教语言是无意义的。我们在写作圣经、诠释圣经的时候，是任意的、偏见的。在解构主义的神学看来，传统的上帝论述已经死亡；这样的话，我们需要一种更极端的信仰，才可以面对那既超出言语又要求我们作回应的存在。在宗教上有意义的是我们的回应本身，而不是我们作回应时说了什么。

3. 诠释学循环。关于圣经之历史真实性的辩论摇摆于乐观主义与悲观主义之间。恩斯特·卡斯曼（Ernst Kasemann, 1906-1997）提出，我们并未充分尊重

¹⁹ Albert Schweitzer, *The Quest of the Historic Jesus: A Critical Study of Its Progress from Reimarus to Wrede* (trans. W. Montgomery; 1910; repr., New York: Macmillan, 1968).

圣经作者在写作耶稣以及神迹时的宗教成熟与诚实。而另一些人则不断挑战和质疑圣经的历史可靠性。毕竟，多数学者都承认，福音书是在耶稣离世后几十年才写出来的，而福音书使用的希腊语是翻译用语，并不是耶稣本人使用的亚兰文。

基督徒以圣经研究为宝贵事，想尽力做好圣经诠释。而圣经研究得出的一个最富启发的洞见，就在于看到诠释者要清楚自己是带着前设的。这种意识也被称为诠释学循环，也就是说，诠释者在诠释圣经的时候也在诠释自己的文化背景、宗教预设。如果人们对于自己的历史批判有一种批判意识的话，那我们是希望可以希望，这一研究会越来越准确，越来越有果效。

第十六章 道成肉身

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。

（《约翰福音》第1章1-4节）

一、导言

耶稣的门徒并不能轻易判定耶稣到底是谁。使徒彼得曾宣告耶稣是弥赛亚，是神的受膏者，而这个宣告也是福音书耶稣叙事的转折点（太16:13-23；参考可8:27-33；路9:18-22）。耶稣的门徒清楚耶稣不只是一个先知而已，但他们要完全说清耶稣到底是谁并不容易。在对观福音书里，门徒一般直接称呼耶稣其名“耶稣”，只在少数地方才称他为“弥赛亚”，或者，按希腊文的拼法，“基督”。

耶稣离世后不久，保罗就成了基督徒。保罗说他在皈依的那刻和耶稣有个人化的、戏剧性的相遇，而他对耶稣的了解也是从那之后开始的。保罗对于耶稣的称呼有更为高举的意味，因为他常常称耶稣为“基督”，或者“基督耶稣”，而不像门徒那样更多地称耶稣为“耶稣”或者“耶稣基督”。保罗似乎更接受耶稣神性的一面，而门徒更接受耶稣人性的一面。

一般认为《约翰福音》的写作在其它福音书之后，而该书更多地是神学性而非历史性地展示耶稣。该书关心的不是耶稣的生平编年，而是耶稣的身份：耶稣是基督。该书一开始就这样写到：

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）

在这里，使徒约翰很清楚地表明了，他认为耶稣就是道，就是神。耶稣的确就是

“以马内利”，也就是“神与我们同在”（太 1：23）。作为一个犹太人，约翰身处一神教的、禁绝偶像崇拜的传统，他如何会认为耶稣是神圣的？这无论对约翰还是对最初的基督徒而言，都不是简单的事情。它使后来的基督徒努力想弄清耶稣之为“道就是神”的意义所在，弄清“道成了肉身，住在我们中间”的意义所在。耶稣的本性渐渐成为基督教的辩论焦点，为此也提出了许多论点。虽然辩论从未停过，但道成肉身的教义已经成了耶稣之本性为何这一问题的正统公论。

二、什么是道成肉身？

一般说来，道成肉身即指着在血肉之身里的体现。早期基督教最终形成这样的信念：耶稣就是神的道成肉身，是完全的神也是完全的人。这个信念的形成历经许多辩论，并且辩论一度造成早期教会的分裂。

在最终的意义上，耶稣的道成肉身是一个奥秘。这一点照说不应该令人惊讶，毕竟在这里我们是想理解神的本性，而神是超出人的理解能力、表述能力的。神是逐渐清晰地给我们启示的，由着这一信念，我们就相信耶稣是目前为止神给我们的最明显启示。《约翰福音》说到，“从来没有人见过神，只有父怀里的独生子将他表明出来”（1章18节），“人看见了我，就是看见父”（14章9节）。耶稣一再告诉门徒他体现了神的最明显启示，但这个启示也不是没有奥秘的。

古代教会的一些人难以接受耶稣是完全的神，而另一些人又难以接受耶稣是完全的人。即便在两千年之后，许多基督徒也还是难以做到这里的平衡。古代教会在尝试解决道成肉身之奥秘难题的过程中，小心翼翼地保持着其中的张力与平衡，虽然这种小心使得辩护信仰、传播信仰都非易事。

许多基督徒用“悖论”一词来描述道成肉身的奥秘。要说耶稣既是完全的神又是完全的人，这并不合乎逻辑，但要用任何一种其他方式来描述耶稣，却又错失了他的全体。毕竟，道成肉身之所以成为教义，并不是出自纯粹的神学思辨，也不是出于希腊哲学之强行用于基督教，而是出于古代教会试图让人理解圣经教导。圣经的正典化是在四世纪末，而正好地主要是在四世纪，才发生了关于道成肉身的那些辩论，形成了最初的大公教会信经。

三、教义的发展

四世纪时，罗马帝国最终接受了基督教。不久基督徒就开始公开地讨论和发展自己的信仰，而这在以前是被禁止的。虽然关乎基督教的公论性看法一天天地多起来，但新自由使不同观念冒了出来。这些观念被叫做异端，而它最初的含义不过就是：不同的看法。渐渐地，这些看法被视作对教会公论的威胁。

阿里乌斯派（参看第六章的讨论）最先重大地挑战、质疑了教会公论。阿里乌斯派相信，耶稣不是神，他不具有和神相同的本体或者本性。耶稣也许是神的造物里面最高的，高过天使，但他是人不是神。这种解释在许多人看来是说得通的，阿里乌斯派渐渐流行。因着这种流行带来的一系列问题，君士坦丁大帝召开了教会普世公会议，邀请主要的教会领袖讨论一系列的宗教问题。公元 325 年的尼西亚会议拒绝了阿里乌斯的观点，通过《尼西亚信经》表达了基督教的公论。阿里乌斯的观念看似合乎理性，却未能合乎圣经，它未能既肯定耶稣的神性也肯定耶稣的人性。

关于耶稣本性的争论在古代教会里一直在继续。道成肉身的教义在 450 年的查尔西顿会议上正式形成。《查尔西顿信经》肯定耶稣是“真正的神和真正的人”，他和神、和人都是本体相同或者说本性相同²⁰。耶稣和神并不是“本体相似”，而是“本体相同”。简言之，查尔西顿的定义并不是解决道成肉身的奥秘，而是要设定讨论的边界。

肯定道成肉身教义的同时也就排斥了其他观念，诸如：伊便尼派、幻影论、阿波利那里主义、涅斯托留主义、欧迪奇主义。对这些异端观念的排斥，只是说明了基督徒现在更清楚哪些观念应当被拒绝，但并不意味他们对于自己所应当相信的东西就比以前更清晰，因为道成肉身本质上仍然是奥秘。

有意思的是，多数异端观念在贬低或者排斥耶稣具有的人性。不过伊便尼派是拒绝耶稣的神性。历史中一再提出不少对于耶稣的看法，而按照大公信经，它们都有问题，都在威胁圣经的宣告。

基本而言，这些观念都要么强调耶稣的神性，要么强调耶稣的人性。过去数世纪里的趋势是强调耶稣的人性而贬抑他的神性。这种对耶稣的人性化看法，

²⁰ Henry Bettenson and Chris Maunder, eds., *Documents of the Christian Church* (3rd ed.; Oxford: Oxford University Press, 1999), 56.

在教会内外都有人欢迎。要人理解耶稣的人性，较之要人理解他的神性，似乎是更容易些的。毕竟，我们更容易接受耶稣是个伟大的道德导师，而不是以他为神。但这些非正统的观念，都失去了古代教会正统所保持的、以之为本质的这一张力：耶稣既是完全的神也是完全的人。虽然这一张力使耶稣令人折磨地具有悖论性，但基督徒相信，为着真理的缘故，我们与其按照逻辑得出一个更简单化的耶稣概念，不如更忠实于圣经本身的所说。只是因着道成肉身概念给我们的张力挑战，我们才会谦卑，才会明白神藉着耶稣要做的事。

四、神为何变成人？

神为何变成人？神的道成肉身出于何种目的？十一世纪的神学家安瑟伦对这个问题极有兴趣，并且写了《神为何成为人？》一书来回答这个问题。人们常常以为，神之藉着耶稣成为人乃是为着救赎。这当然是对的，但并不是全部。以下都可以说是神之所以成为人的原因所在。²¹

1. 向人显明神。耶稣是神给人的最清楚启示，因为神在耶稣里道成肉身。耶稣说他将神显明出来（约 1: 18）；说如果你看见了他，就是看见了神（约 14: 7-11）。基督徒相信，耶稣最清楚明白地显明了神的工作与位格，但是，我们不能说耶稣全部地或完全地显明了神，说神的全体已经被显示出来。神超出了人的有限理解与表达。但基督徒对于神的思考却不能离开在耶稣里的关键启示。

2. 给人一个体恤的大祭司。《希伯来书》讲到耶稣如何担当大祭司。对某些人来说，大祭司的形象遥不可及、令人生畏，尤其是在当今文化里。但相反，《希伯来书》说我们应该由此得安慰、受激励，大胆靠近神，因为为我们代求的耶稣自己就生而为人，可以体恤我们的软弱（来 4: 14-16）。虽然耶稣作为人并未跌倒犯罪，但他因着感同身受而理解我们、怜悯我们。凡信靠的人，在犯罪时会得到怜悯，在需要时会得到恩助。

3. 为人立下完全的榜样。基督徒相信，当今人的处境已经被罪玷污（参考第 13-14 章）。当神道成肉身为耶稣，我们可以看见未受罪玷污的人是什么模样（彼前 2: 21）。这样，耶稣成为我们效法的榜样，我们因他有了盼望，知道自

²¹ Thomas Oden, *The Word of Life* (vol. 2 of *Systematic Theology*; San Francisco: Harper & Row, 1989), 102-5.

己的生命可以更好（约壹 2：6）。我们要牢记，耶稣因着道成肉身，所以就并不有什么特别的优越力量：耶稣乃是靠着神的圣灵生活，而不是靠着他自己内在的神圣力量（徒 10：38）。在他的生命中，耶稣谦卑自己，倒空自己的属神权柄，为的是成就我们救赎的各个方面（腓 2：5-11）。这种“倒空”可以关键性地表明耶稣人性的真实性。所以，基督徒可以把耶稣当作真正的典范来效仿，让神在我们之内工作、藉着我们工作。

4. 给出代赎。多数人都认为，神道成肉身的原因在于为罪人给出代赎或赎罪祭，而对罪人的公义审判乃是死。的确，因着耶稣的出生、死、复活，人现在可以与神和好。在十字架上，耶稣代替性地代表了全人类，为我们的罪献上了死的买赎（可 10：45；林后 5：21；彼前 2：24）。耶稣自己本不该受死的刑罚，但他为了赎去所有人的罪而献上了足够有余的祭（来 10：1-10）。

5. 捆绑鬼魔的力量。神道成肉身成为耶稣，为的是可以捆绑、毁灭在世界上活动的鬼魔力量（约壹 3：8）。神的最终胜利还未来到。但基督徒相信，耶稣的生、死、复活，已经胜过了撒但、鬼魔等一切与信徒为敌的力量。虽然基督徒就魔鬼力量在世界上活跃的程度有不同看法，但他们都相信，信徒不再受制于这类邪恶力量。基督徒看到属灵征战的实际存在，并且，除非末日来临，他们也会遭受属灵的攻击，但他们相信，自己无需害怕被魔鬼的力量压制，无论这力量体现为社会化的、体制性的恶，还是体现为个人性的恶（罗 8：38；弗 6：12）。

6. 作公义的最后审判。人们常常畏惧审判。基督徒相信，神道成肉身为人类，为的是耶稣可以成为公义的、体恤的审判者（约 5：22-27）。这不是说信徒要惧怕神的审判。基督徒应该认识到，他们的救赎取决于神在耶稣那里已经为我们所做的，而不是取决于他们为自己所做的和所未做的。耶稣说，信他的人是已经“出死入生”（约 5：24）。他们在地上还会死亡，但因着耶稣的代赎，永生已经给了他们。这样，基督徒无需恐惧最后审判，因为那时他们将得到完全的救恩。

五、当代的基督论关切

关于耶稣之身位与工作的辩论持续至今。但当今的辩论与古时已经不同了。古代教会的辩论特别针对他的人性：多数人想强调他的神性，贬抑他的人性，而

教会的公会议不得不努力高举耶稣的人性。

但在过去两个世纪，辩论却更多地针对耶稣的神性。越来越多的解经者把圣经当作人写的作品，而非神启的书卷，耶稣的人性特别是有限性成了辩论的问题。如果我们关注耶稣的人性，不再询问他的神性的一面，则耶稣作为人而有的生命与工作，就会呈现极不同的面貌。这一面貌里的耶稣是极为人性化的，他在诱惑、失败中经历的挣扎超过我们的预想，并且，我们也要问，耶稣是否真的就是那么自信他是谁，自信神在呼召他做什么。有人认为，耶稣的这种软弱性，对于今天的人极有激励；但这种观念，无疑和正统教义相距甚远。

1. 解放神学的关切。解放神学的关切是解放问题，它关注今天的人们所面临的社会、经济、政治问题，而它看到的是一个更为人性化的耶稣。一个更人性化的耶稣，似乎更能激励因着贫穷、种族、国别与文化而遭受边缘化与压迫的人。解放神学视域里的耶稣让我们看到耶稣常被忽视的方面：他推倒圣殿里的买卖桌子（太 21：12-17；可 11：15-19；路 19：45-46；约 2：13-17），斥责当时的宗教领袖（太 23：13-36；路 11：37-12：1），挑战当时的犹太罗马政治领袖（路 23：1-12）。

2. 女性神学的关切。女性神学质问，一个男性的拯救者如何可以既救男人也救女人。一个男人能完全明白女人的需要，好让她们从女性所经历的偏见、不公与暴力中解救出来吗？保守派的回应是，这里我们遭遇的是特殊性的悖论：耶稣在特殊的时间、特殊的地点里生于一个特殊的性别。耶稣并不因为是一个一世纪的犹太人，所以就与二十世纪的非犹太人无关。还有人说，神在救赎计划中既荣耀了男人也荣耀了女人，因为道成肉身是由一个女性即马利亚和一个男性即耶稣一起造成的。这种回应可以说服尊崇马利亚的人，例如天主教徒。尽管如此，不那么保守的人依旧质疑男性救赎者和当代女性有什么相干。他们认为，要想避开传统道成肉身观念的性别歧视，就必须重构耶稣的形象，并由此重构上帝观、重构三一论。既然圣经也使用了女性的形象，那我们就有必要同等地关注上帝以及基督教信念、价值与实践中的男性方面与女性方面。

3. 耶稣的独特性。人们日益意识到世界范围内的宗教、文化差异，而当人们尤其是在这种差异意识里来拷问耶稣的神性的话，人们可能最终就会拷问他的独特性何在。或许，基督徒不该这般排他性地说，唯有耶稣才是道路、真理、生

命（约 14：6）。事实上，就有一部分基督徒提出来，在救恩论上不该一味排他，而应该努力去理解甚至欣赏其他宗教的经验，而不是只知道对它们宣教。宗教中的排他性常常会使用没有爱的、暴力导向的修辞。基督徒在与非基督教的、非正统的观点互动时，要有谦卑的、包容的精神；而主张耶稣的独特性，主张耶稣就是道路、真理、生命的人，尤其要注意自己的互动方式。

第十七章 耶稣基督的工作

我若不行我父的事，你们就不必信我；我若行了，你们纵然不信我，也当信这些事，叫你们又知道又明白父在我里面，我也在父里面。

（《约翰福音》第 10 章 37-38 节）

一、导言

使徒约翰讲到，有一次耶稣和门徒遇到一个生来瞎眼的人，门徒问耶稣：“拉比，这人生来是瞎眼的，是谁犯了罪？是这人呢？是他父母呢？”（约 9：2）。耶稣的回答将问题从瞎眼的原因转移，说既不是这人也不是这人的父母造成了他的瞎眼，更进一步地，他的瞎眼不是罪造成的。耶稣的关注是这人的瞎眼如何可以成为神做工的机会。他说，“趁着时日，我们必须作那差我来者的工”（约 9：4）。耶稣用自己的唾液和泥，涂在盲人的眼睛上，叫他去附近的池子洗，于是，他的瞎眼看见了。

耶稣对门徒清楚说过，神有许多工作要他去做。同样地，神也有许多工作要门徒去做。神希望以耶稣为“世上的光”（约 9：5），在他们的生命里面和通过他们的生命来工作。

耶稣行了许多神迹。他曾经以这些神迹的工作来辨明自己是神所差派的：“我若不行我父的事，你们就不必信我；我若行了，你们纵然不信我，也当信这些事。叫你们又知道又明白父在我里面，我也在父里面。”（约 10：37-38）。

约翰在他的福音记述之结尾的地方说，“耶稣所行的事还有许多；若是一一地都写出来，我想，所写的书就是世界也容不下了”（约 21：25）。

耶稣治好的那个瞎眼，后来怎样了？耶稣治好那个瞎眼之后，就消失在人群中，所以，瞎眼得医治，但没能找到耶稣。当法利赛人发现他时，问他和他的父母，为何他竟然在安息日眼睛得了医治。他们原本想借此诋毁耶稣，但得医治的人不愿违背实情另讲一套，他指出神的工作比任何宗教传统更重要。于是，法利赛人谴责他，把他赶了出去。

耶稣找到他，鼓励他，并要他信他（约 9：35-41）。这个人以属灵的看见回

应耶稣：他崇拜了耶稣。法利赛人和这个曾经的盲人形成了鲜明对比：他们的瞎眼看不见耶稣的工作、耶稣的身份。耶稣告诉法利赛人，因着他们的心硬不认耶稣，因着他们属灵的瞎眼，所以他们还在罪的捆绑里。

二、耶稣的名、耶稣的号

耶稣的名与号有许多。有些名号表明了耶稣的人性，例如，他的名字是耶稣（太 1：21），他被称为“人子”（太 8：20；11：18），被称为亚伯拉罕的子孙（太 1：1）。耶稣常常被看成人（约 1：30；4：9；10：38），但另一方面，有些名号又表明了耶稣的神性。他被称为以马内利（太 1：22），主（太 7：21；路 1：43），神（约 1：1；彼后 1：1），“我是”（约 8：58，这个名字指着《出埃及记》3：14 里神的自我称呼；这里的用名还表明了耶稣的预先存在、与神同等，参考约 10：30-33），始与终、阿拉法与俄梅戛（启 22：13）。这些名号本身倒并未清楚地指出耶稣的工作与身份：耶稣是所预言的那位基督、弥赛亚。

道成肉身是教会对于耶稣之身份与工作的总结，它并非为了清楚说明问题，而是为了设立基督教信念之奥秘的边界。一旦公会议关乎耶稣的身份与工作设立了表述边界，就可以更清楚地理解圣经关于耶稣之事工、救赎的叙述。

虽然总是会有人质疑正统的道成肉身观念，但这一观念在历史上无疑仍然是被绝大多数基督徒接受的。在总结耶稣的工作时，人们有时区分了他的轨迹和他的职分。耶稣的轨迹指着耶稣在降卑中道成肉身，又被神高举，而得复活、升天、坐在天上统治。耶稣的职分则指着耶稣以哪些方式在地上完成神指定的工作。这些术语并不是人人熟知的，但用它们来概括耶稣的工作还是很方便的。

三、耶稣的轨迹

耶稣的轨迹是指他的“降卑”与“高举”的过程，这个过程可以概括圣经所叙述的耶稣工作，这一概括可见之于《腓立比书》2 章 5-11 节（参考来 2：5-18）。耶稣的降卑在于他虽有神性，却出生、成人、受难、受死。当然，人人都经历这些过程，但这些经历在耶稣那里被视为降卑，因为他是神，而神本可以不必经历

这些过程。我们只有清楚耶稣是神人二性之结合，才能理解圣经为何说神在耶稣里面降卑。

使徒保罗这样谈到耶稣取了奴隶的、仆人的样子：

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。（腓 2：5-8）

我们可以说，耶稣“倒空”了他本有的神的优异和权柄，取了奴隶或者说仆人的样子。这一下降的过程是为了救赎的目的。神，而不是人，为着神人之间可以重建和好，做了必须的自我牺牲。

神因着耶稣的降卑高举了他。这里的“高举”或者说上升显明了他本有的神的优异与权柄，表明了神的救赎计划之完成、神的国度降临之实现。十字架之死的意象，永远也不能完全包容神和世界的全部关系。神藉着耶稣最终胜过世界（约 16：33）。

倒空的观念凸显了耶稣的人性。然而，许多人会问耶稣所倒空的到底是什么。耶稣倒空的是他的所有神性，还是部分神性，还是神性的自我意识？还是说，神性还在耶稣的身上，只是他选择不去使用？虽然基督徒一直在询问倒空的确切意义为何，但历史上，人们的回答都避免过于确定化，因为这里涉及的是耶稣之神人二性合于一身一体的奥秘。

四、耶稣基督的职分

耶稣为着人的缘故，代表神做了许多工作。要给他的工作做一分类，并不容易。出于简便计，基督徒常常这样谈论耶稣的工作：他如先知一般揭显了神的心意，如祭司一般在神人间做中保，如君王一般体现了、宣告了神对世界的统治。下面，我们就来考察耶稣之为先知、祭司、君王的职分。

1. 先知。先知的角色对于犹太教有深刻影响。《旧约》先知对希伯来人宣讲

神的话语。先知处在神与百姓之间，挑动百姓回应神对于真理、公义的关切。有时候先知是希伯来人的良心；有时候先知而且也只有先知才预言将来事件。

耶稣在他的生命与事工里担负了先知职分。人们承认，他说话像先知（太 21: 11, 46; 可 6: 15; 路 7: 16; 24: 19; 约 6: 14; 7: 40）。耶稣宣告福音，斥责人的心硬不悔改，尤其是斥责宗教领袖的伪善。耶稣承认自己是先知（路 4: 16-30; 24: 13-35; 参考太 13: 57-58; 17: 12），并且是先知中最大的，因为他就是神自己在说话，正如《希伯来书》1章1-3节说的：“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；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。”

先知和预言在教会史里也同样是重要传统。先知式的发言常常批判现实。例如，阿西西的法兰西斯（Francis of Assisi, 1182-1226）斥责当时的教会追逐物质、灵魂已死；马丁·路德斥责当时的罗马教会滥用教权；马丁·路德·金（Martin Luther King Jr., 1929-1968）斥责当时不公不义的种族主义。

2. 祭司。耶稣的祭司职分不同于先知职分。先知常常游离在宗教体制外，而祭司需要在宗教体制内发挥作用，督促形式化的崇拜，在圣殿、会堂里约束会众。虽然耶稣并不是犹太宗教的官方代表，但他的确在许多方面承担祭司的功能。

《希伯来书》对于耶稣的祭司职分有许多论述。耶稣作为大祭司远胜从前希伯来利未家族传承的所有大祭司（来 4: 14-7: 28）。耶稣是神人之间的中保（来 2: 17）。耶稣胜过利未人，因为他完全处在人的生存处境中，感同身受人的软弱，却又是无罪的（来 4: 14-15; 5: 5; 7: 26; 8: 1）。《希伯来书》使用了耶稣按照麦基洗德的等次做祭司的类比，而麦基洗德被看作代表永恒的祭司职分，不像利未人的祭司职分是暂时权且的。耶稣作为我们的大祭司，一直在为我们的罪、无知、不幸，向神代求。

基督徒不再有像圣经记载的那种大祭司。但教会里仍有担负祭司功能的人员。有的教会里的神职人员是高度等级制的，而有的教会认为所有信众都是祭司，每个信徒都在某种程度上担负祭司职分。不过，今天的祭司职分已经不再需要像利未人那样为着人的罪而献祭，因为，因着大祭司在十字架上的一次性献祭，现在人与神已经处在新的约、新的关系里面。

3. 国王。《旧约》一直预言，从大卫的血脉里会有一个弥赛亚、一个救世主，来建立公义、和平、有序的治理（赛 9：7；32：1；耶 23：5）。耶稣时代的一些犹太人期盼一个政治上的弥赛亚。而耶稣的一些门徒可能也是这样期盼。但耶稣建立的国度乃是要到末日才能完全。

耶稣在世的时候，有人以他为“以色列的王”（约 1：49；参考太 2：2；21：5）。的确，耶稣行神迹、治病、赶鬼、赦罪，这都显明了他的能力与权柄。除非神许可，没有什么力量可以对祂有权柄。耶稣是自己选择了像别人那样承受苦难。祂的受苦乃是为了一个神圣的、救赎的目的。

罗马总督彼拉多命令人在耶稣被钉的十字架上用牌子写了这样的名号“犹太人的王，拿撒勒人耶稣”（约 19：19）。耶稣在复活后不久，即被称作“那可称颂、独有权能的万王之王、万主之主”（提前 6：15，参考启 1：5；17：14；19：16）。虽然耶稣的国还未实现，但他已经在人的生命里以恩典和能力掌权（林前 15：24-25）。

圣经的王权形象在历史中历经起落。在当今世界，国王的作用更多是仪式性的而非实质性的，国王日渐像是远去的神话式存在，而耶稣之为王的形象，也由此日渐疏远。在这个关切性别平等的世界，男性王者的形象也不是人人都愿意接受的。然而，耶稣作王统治宇宙、耶稣是最高主宰，这仍然是教会最基本最核心的宣告（腓 2：9-11；西 2：9-10）。

五、救赎

救赎的教义是指神尤其通过耶稣基督的工作救赎了人。我们已经讨论了神为何成为人的数种理由，而最显然的理由乃是，神成为人为的是可以救赎人。但神藉着耶稣的生、死、复活，到底完成了什么呢？这是一个被辩论了好几个世纪的问题。比如说，在何种程度上，耶稣的身体上的死与复活，为我们的救赎给出了客观性条件？这一问题强调的是神为我们作的事。但在何种程度上，人的救恩需要主观性的信心或者悔罪的回应？而这一问题强调的是人回应神所作的事。

教会史上关于救赎提出了一系列观点，又可以分成好几类。托马斯·奥登的分类是通过核心主题把救赎的观点划分为四种：胜利或者戏剧主题，交换或者

满足主题，榜样或者道德影响主题，领导或者道德统治主题。²²

应当如何理解人之领受救恩，对此教会史上并无公论。但这个问题如此重要，所以基督徒一直在思考这个问题，而种种的不同观点，来自圣经中关于救赎的不同表达与说法。历史上的基督徒处在自己的文化背景里诠释圣经，得出了丰富思想，而每种观点都试图以自己的方式最好地理解救赎。

1. 胜利或者戏剧主题。这个主题强调人是完全受缚的，无法从罪里面自我解脱；人之受缚犹如在灵性上坐监，唯有耶稣可以在胜利中解救人，而耶稣的胜利乃是因着舍命作了买赎，好叫人得自由（可 10：45）。人乃是“重价买的”，这重价只有神付得起，这重价的交付就是藉着耶稣的受难、受死（林前 6：20）。只有十字架上的戏剧牺牲，才可以把人从束缚中解脱。

历史上，基督教以不同方式理解这一比喻。他们认为，人的头等束缚乃是意志上的被缚。人被魔鬼俘虏，重价也是付给魔鬼。还有人认为，人是受缚于罪的咒诅，所以重价可以说是付给神的。今天人仍然受缚于许多事情：金钱、权力、毒品、性、赌博、食物、疾病、贫穷、歧视、非人化、逼迫、武力，等等。看来，今天的束缚力量较之从前是更复杂、更摧残的。但或许，正是因着我们对于束缚的意识，这些束缚的压迫性就愈为明显了。

教会史上，爱任纽和卡帕多西亚三教父（凯撒利亚的巴西尔、尼撒的格利高里、纳西昂的格利高里）主张，耶稣胜过了捆绑人的束缚。基督徒以耶稣为胜利者：耶稣赢了。路德派神学家古斯塔夫·奥伦（Gustaf Aulen, 1879-1978）的救赎理论强调这里的胜利是宇宙性的，它胜过了罪与恶的力量。²³

2. 交换或者满足主题。这个主题强调了律法的重要性，以及律法是如何被遵守、被成就。人犯罪乃是由于干犯神的意志，尤其是神在诫命与律法中显明出来的意志。所有人都犯了罪，在神的审判里，这罪的结局就是死（创 3：19；罗 3：23；6：23）。耶稣对于这僵局的破解是完全地遵行和成就神的律法，为人做了人不能做的事。使徒保罗说，“因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。”（罗 5：19）。因着死在十字架上，耶稣把罪的刑罚都归到他自己身上，满足了救赎的所有要求，换了人来。《新约》把这种替代性的救赎称为献祭（加 3：13；弗 5：2；来 2：9；彼前 3：18），这祭因为有替代

²² Oden, *The Word of Life*, 344-428.

²³ Gustav Aulen, *Christus Victor* (trans. A. G. Herber, Eugene, Ore.: Wipf & Stock, 2003).

的功效，就把我们从罪的束缚里解放出来（罗 3：25；约壹 2：2；4：10）。耶稣代替性的救赎使人得救。

人的头等问题是罪。因着人有意背叛神、漠然不理神，人就犯了罪，和神的关系破裂了。但人自己不能重建这关系，不能靠自己免于罪的刑罚。只有神才能为人给出解救法。耶稣是心甘情愿、清白无辜地牺牲，他代替人受苦，好叫人本乎恩也因着信，就白白地得到救赎。

安瑟伦说到，人的罪干犯了神的荣耀，而耶稣满足了神的荣耀。中世纪时代的安瑟伦在封建制的背景里解读圣经。耶稣以受罚的献祭，满足了神。新教改革时期的加尔文将重点从满足神的荣耀转到满足神的忿怒，强调神的公义要求必须为着神给罪人的刑罚给出一个替代。有人以为，神的忿怒和神的慈爱似乎相冲突，但既然神既是怜悯慈爱的，也是圣洁公义的，那么，神的愤怒应该是可以理解的。无论如何，最终是神自己而非人，满足了代赎的要求。

3. 榜样或者道德影响主题。这一主题强调，耶稣为人立下了跟随的榜样。耶稣常常对门徒说，若有人要跟从他，“就当舍己，背起他的十字架，来跟从我”（太 16：24）。神最终“要照各人的行为报应各人”（太 16：27）。所以，人在顺服中回应耶稣的言与行，这不仅关乎人的救赎，也关乎人的每日生活。耶稣说：“我给你们作了榜样，叫你们照着我向你们所作的去作……你们既知道这事，若是去行就有福了”（约 13：15，17；参考彼前 2：21）。这里的福分是肖似基督，它关乎救赎。

在这种观点看来，人的头等问题是无知。由于人的有限性，人需要耶稣的光，来指引他们照着神的真理得到救赎。基督徒的身份和训导，可以帮助他们克服在心思意念、灵魂精神上的有限性。人照着神的形象被造，而这世界的罪恶已经扭曲了这形象。但耶稣帮助人运用全部潜能来爱神爱人。这样，这一观点可以说是乐观主义的：神启发人实现自己的个人与社会潜能。道德影响主题的观念强调人应当对于耶稣的身份与工作作出主观回应。神差遣耶稣，这就显明了神的爱，神也因此要我们在爱里面回应神、回应他人。

中世纪的法国神学家阿伯拉尔（Peter Abelard，1079-1142）不赞成当时大公教会对于人性的悲观论点，认为没有什么原罪可以毁掉人心中的神的形象，所以，人应当对实现自己的潜能有信心。阿伯拉尔的观念和贝拉纠有几分类似，因为贝

拉纠也认为人有足够的潜能，可以为自己的救赎负责。当然这种说法把贝拉纠、阿伯拉尔的观点简单化了，最终而言，乃是上帝给出了过属神生活所必须的东西。施莱尔马赫强调耶稣的道德模范与影响，并且也反对原罪观念，认为原罪观念使人不再努力实现神赋予的潜能，去效法耶稣生活。人们应当学会担负责任，在爱和道德里面对待他人、对待上帝。

4. 领袖或者道德治理主题。这个主题强调为了克服人的不幸与罪，神如何藉着执行性的宽容，给了人救恩。为了救赎人，神不需要惩罚性的死；慈爱的神可以在任何时候无需血祭就赦免人（来 10：4-10）。但神并不愿意只是赦免人，而废去神的律法和道德里的正直、公义。所以，为了维护神的道德国度，耶稣在十字架上受苦，好叫人晓得神的恩典不是廉价的。耶稣情愿为人受刑罚，但这受罚不是为了做替代。耶稣的死是为着表明，神的律法仍旧是有效的，虽然神可以无需十字架而救赎人。圣经从来没有说，耶稣在十字架上受罚，但却一再说，他是为了我们的缘故而受苦（路 9：22；徒 3：18；26：23；彼前 1：11；3：18）。耶稣的死告诉我们，虽然我们是由着神的宽容怜悯得救的，但神仍然希望我们明白道德律法的不可或缺，按照道德律法来生活（彼前 2：21；4：1）。

格劳修斯（Hugo Grotius, 1583-1645）认为，神是宇宙道德秩序的治理者，神的治理乃是公义的。他并不强调神需要得到满足，而是强调神需要维护道德与公义。所以，耶稣为人受苦乃是为了给出足够的代替，由此肯定神之治理的公义性质。信徒应当在道德公义的事情上担负责任。这种对于负责的基督徒生活的强调，是阿明念主义教会、卫斯理教会所接纳的。

近来的解放神学也主张神的关切所在是道德与公义。拉美的解放神学关注到，穷人因着社会、政治、经济的不公，以及属灵上的被罪捆绑，而处境悲惨。种族解放神学例如黑人神学关注人因着种族主义而遭受的悲惨，女性神学关注性别歧视造成的悲惨。这些神学都强调，基督教应当既个人性又公众性地、既社会性又精神性地表达神的圣洁与爱。

5. 以上主题的总结。救赎理论不止上述这些。由于教会在这一理论上并无历史公论，所以，我们最好把这些不同的理论当作一幅拼接画，共同为基督徒给出一种概念，来理解耶稣为人所做的事。没有哪个理论可以单独地完全说清，耶稣在十字架上如何给了人救恩、给了人效法基督的生活。

第七部分 圣灵

第十八章 圣灵是谁？

我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的。因为不见他，也不认识他；你们却认识他，因他常与你们同在，也要在你们里面。

（《约翰福音》第 14 章 16-17 节）

一、导言

耶稣在他的事工过程中，知道宗教领袖在谋算杀他。耶稣知道自己并不能永远和门徒同在，所以他越来越花时间单独和门徒在一起。约翰记述了那个耶稣与门徒敞露心怀、亲密同在的时刻：他鼓励门徒做好预备，面临就要来到的艰难处境，告诉他们当如何与他相交、彼此相交、与世界相交。耶稣这样开始他与门徒最亲密的交通：

你们心里不要忧愁，你们信神，也当信我。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。（约 14：1-2；参考约 14-17 章）

耶稣强调，他并不会和门徒一直有身体上的同在。他教导他们该如何信靠、盼望、爱。他们应当从耶稣的品性、言语与行动那里学到神。但这些还不够。耶稣向门徒立下保证，他会常与他们同在，不撇下他们为孤儿。耶稣会留下某一位和门徒同在，这种同在较之耶稣身体上的同在还要亲密。耶稣说的这个某一位，就是保惠师、安慰者、帮助者、鼓励者、咨询人。这位保惠师会与门徒永远地亲密同在。耶稣接着这样谈到圣灵：

我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师，叫他永远与你们同在，就是真理的圣灵，乃世人不能接受的。因为不见他，也不认识他；你们却认识他，因他常与你们同在，也要在你们里面。（约 14：16-17）

这位保惠师是谁？他如何可以既与人同在，又在人里面？耶稣说这位保惠师就是圣灵，是父以耶稣的名差来的。圣灵会“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”（约 14：26）。

圣灵的身份与工作，对于理解基督教、理解基督教之当今的相关性，至为关键。在今日，正是圣灵代表了“神与我们同在”。正是圣灵藉着人的生命工作、在人的生命里工作。如果我们要认识神，就要藉着圣灵的身份与工作。圣灵显然是基督教的另一个奥秘但却本质的方面。如果我们要想知道神，就必须知道圣三一的第三个位格：圣灵。

二、圣灵之为灵

圣灵是圣三一的第三个位格，是完全神圣、完全位格性的。虽然圣经已经在许多地方谈到圣灵，但对圣灵的考察仍然需要神学的想象力。我们之所以需要想象力，是因为圣灵是一个灵，而人是难以理解、难以察知灵的。神是个灵（约 4：24），所以，毫不奇怪，圣灵是个灵。

基督徒和非基督徒都为人生命中的灵性维度着迷。有人狂热地寻求灵，有人同样狂热地避开灵。不幸的是，多数人忽视灵。对于灵性的着迷似乎是神秘的，因为即便是我们自己内在的灵性，也不是那么容易理解、表达的。所以，毫不奇怪，我们对于圣灵的讨论是更加地被神秘笼罩。

迈克尔·格林（Michael Green, 1930-）是一个当代五旬节派，他警告我们不要陷入对圣灵的种种误解。²⁴首先，我们不可以为圣灵是全然不可知的，否则，我们只会对圣灵一味恐惧，既不能谈论也不能学习圣三一中的第三位。其次，我们不要试图驾驭控制圣灵，把圣灵与我们的关系限制在人可掌控的制度或形式里面。比如说，我们不可以为，圣灵只是在圣礼或者神魅力量里才有。第三，我们

²⁴ Michael Green, *I Believe in the Holy Spirit* (rev. ed.; Grand Rapids: Eerdmans, 1989), 11-15.

不能只强调圣灵的经历而抛弃批判性思考。人可能会越来越只关注属灵恩赐，以致再也看不到圣灵的全部工作。因着上述这些缘故，我们有必要通过圣经和教会传统，来查考圣灵。

三、圣经中的圣灵

《旧约》中有“神的灵”的说法。希伯来文的“灵”一词，按照其所处的上下文，常常可翻译为“呼吸”、“风”或者“灵”。《旧约》里谈及“神的灵”的场合乃是指着神的在场与工作。但除了把神的灵当作指着唯一真神，《旧约》并未清楚区分神的灵。《旧约》的某些段落会把神的灵当作不同于耶和华的作用者，但我们不能说这就意味着三一论。只是立足于《新约》的角度，才会在《旧约》里读出圣灵的身份与工作，例如，在创世之工里（创 1: 26），在说预言的感动里（彼后 1: 21）。只是《新约》才清楚地把圣灵作为个体区分开来。

《新约》对于圣灵的身份与工作的启示是渐进的。第一次提到圣灵似乎是在施洗约翰说的话里。约翰用水施洗，但他说，“那在我以后来的，能力比我更大，我就是给他提鞋也不配，他要用圣灵与火给你们施洗”（太 3: 11）。约翰在约旦河里为耶稣施洗后，圣灵如同鸽子降在耶稣身上，天上则有父神的声音说耶稣是他喜悦的爱子（太 3: 16；参考太 3: 11-17；可 1: 9-11；路 3: 21-22；约 1: 31-34）。这一场景最显然不过地表明了圣三一，也表明了圣灵的个体性。

耶稣受洗后，圣灵引导耶稣、帮助耶稣。圣灵膏抹耶稣（徒 10: 38），带领、引导耶稣（太 4: 1；路 2: 27），又以能力充满耶稣（太 12: 28；路 4: 14）。圣经说耶稣“被圣灵充满”（路 4: 1）。这样，在耶稣的生命与事工里都有圣灵的积极同在。

圣经谈到圣灵的许多名字，可以反映出圣灵多方面的特性与工作：

---圣灵（路 11: 13；约 20: 22）

---保惠师（安慰者、帮助者，约 14: 16, 26）

---真理的灵（约 14: 17）

---圣洁的灵（罗 1: 4）

- 生命的灵（罗 8： 2）
- 神的灵（林前 2： 11）
- 从神来的灵（林前 2： 12）
- 主的灵（林后 3： 18）
- 永远的灵（来 9： 14）
- 施恩的圣灵（来 10： 29）
- 圣者（约壹 2： 20）

上面这些名字尚未直接显明圣灵的位格性特征。今天的人们常常以为，灵或者说精神是非物质的，也是非位格性的。但耶稣谈到圣灵时是以圣灵为一个位格存在。虽然圣经希腊文是用中性名词“普纽玛”一词指灵，但也使用了阳性的代词来指灵（约 14： 26； 15： 26； 16： 7， 8）。历史上，基督教以阳性的名词、代词来指圣灵，虽然神最终是超越了男女的性别区分。总而言之，基督教认为保存圣灵的人格化特征十分重要，认为不能把圣三一中的第三位看成非人格的、内在性的宗教力量。无论如何，圣灵代表着耶稣的同在，而耶稣是一个人、一个位格（约 16： 13-15）。圣灵就是在信徒的生命里工作着的基督的灵。所以，对圣灵的理解和对基督的理解不可分。

四、圣灵论的历史发展

1. 早期教会。早期教会并未特别发展圣灵教义。早期教会发展教义常常是为着应对浮出水面的异端观念，以捍卫圣经的教训和教会的信仰。最终，早期教会发展出“信仰准则”与信经，以回应那些危险异端。这些最早的信经主要是与耶稣的位格与工作有关，但由此地，这也需要确定耶稣与圣父、圣灵之间的关系。由此，《尼西亚信经》就包含了三个部分，分别处理圣父、圣子与圣灵。

A)，《尼西亚信经》。《尼西亚信经》阐明了圣灵的位格与工作。实际上，它关于圣灵所说的，多过关于圣父所说的。它这样谈到圣灵：

我信圣灵，赐生命的主，从父出来，与父子同受敬拜，同受尊荣，

他曾借众先知说话。²⁵

在这里，圣灵的关键工作是显然的。首先，早期教会信圣灵，以圣灵为与父神、子神并列的圣三一中的第三位。这样的话，圣灵的工作就是神的工作。

其次，圣灵是位格性的——圣灵是主，圣灵的一个工作就是和人之间的位格性关系。圣灵不是一种单纯的力量，或者某种非人格性的“它”。用非人格性的“它”来叙述圣灵，表面看来似乎超越了男性语言而更具包容性，却有这样的危险：使圣灵不再具有位格。

第三，圣灵最直接地代表了神在我们生命里的同在与能力。圣灵的统治表现为他是赐生命的。无疑，这里的生命首先是指永恒的生命，但基督徒也将生命理解为创造之时神的同在、圣灵的同在，理解为救赎史上种种重大时刻里神的同在、圣灵的同在。

第四，说圣灵是出于父和子，表明了古代教会这样的信念：圣灵不是像天使或者人那样是被造的。圣灵是出于圣父而不是由圣父所造，这正如圣子是由圣父所生而不是由圣父所造。这里的“出于”不是一种流溢论哲学，流溢论哲学认为所有的现实都必然地从某个完美存在的核心原则那里流溢出来。早期教会使用“出于”的说法，为的是肯定圣灵在本质上和神同等，但又不失位格上的区分。

第五，圣灵和圣父、圣子同受尊崇、同得荣耀。圣灵和圣父、圣子是同等地神圣，所以，圣灵感动人崇拜他，也配受人崇拜他。

第六，圣灵藉着先知说话，也就是说，以往代表神说话的先知是通过圣灵说话的。可以说，圣经上的话首先是由圣灵做工感动人写下来的。《彼得后书》1章20-21节说：“第一要紧的，该知道经上所有的预言没有可随私意解说的；因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来。”

总结起来，《尼西亚信经》很好地开启了对于圣灵之位格与工作的理解。古代信经并未穷尽教会的圣灵观念，但是为更深的探询给出了可靠出发点。

B)，《使徒信经》。多数基督徒更熟悉《使徒信经》而非《尼西亚信经》。《使徒信经》篇幅更长，在教会里使用也更广。《使徒信经》的基础是最原初的使徒教导，但它被教会正式采纳是在八世纪。《使徒信经》关于圣灵说的很少，它只

²⁵ “Nicene Creed,” *Encyclopedia of Christianity*, 300.

是说到：“我信圣灵”，²⁶仅此而已。这就可以反映出，从四世纪到八世纪，教会对于圣灵之位格与工作的关注，已经减少了。

C)，孟他奴主义。早期教会的异端孟他奴（Montanus，约二世纪中叶）主张圣灵的特别浇灌可以促成“天上的耶路撒冷”降到尘世，为此，人需要经历狂喜、出神、异象，以及禁欲。德尔图良（Tertullian，约 155-230）采纳了孟他奴的观念，主张一种圣灵充满的基督徒生活，反对当时体制化的基督徒生活。

教会的会议以及罗马主教谴责了孟他奴的观念。实际上，孟他奴主义也是最早被教会斥为异端的观念之一。从此以后，基督徒更节制性地理解圣灵之工，认为圣灵的工作乃是培养德性、建立属灵纪律。

2. 中世纪教会。《尼西亚信经》关于圣灵的条文成了东西方教会的争论焦点。西方教会在罗马主教的带领下，未经东方教会同意，在信经关于圣灵的条文里加上了一个“和子”的限定，使其成为这样：“我信圣灵，赐生命的主，从父和子出来……”。²⁷这里的“和子”限定，为的是凸显父、子、灵的完全平等——据认为，如果圣灵只是出于圣父的话，则似乎显得高扬了父而贬抑了子。虽然西方教会的这种修改有神学上的理由，但这种做法本身未经普世教会会议的许可。“和子”限定的修改，是东西方教会在 1054 年分裂的原因之一。

圣灵的位格对于东西方教会都是重要的。圣灵无论在神职人员或者普通信众的灵性生活都有重要地位。正是圣灵使信徒有能力回应神的呼召，活出美德。

3. 新教教会。新教改革者并不怀疑圣灵的位格存在，他们接受古代教会关于圣灵的信经条文。新教改革者认为圣灵在做工，并且认为圣灵的工作主要是保证圣经的神启性质和权威。圣灵启示了圣经，内在地见证了圣经教导是如何地可信、如何地对着今天的人说话。

启蒙时代对于圣灵的关注越来越强。基督徒并不怀疑圣灵的位格存在，但会探询圣灵的特殊工作，并提出了许多理论。但是，历史上关于圣灵形成的许多公论基本保留未动。

启蒙运动的发展，使一些基督徒日渐怀疑人如何能认识上帝。新教改革者怀疑教会的权威，但一些基督徒也怀疑圣经是否可信。哲学家如康德严重怀疑理性反思宗教的能力，使许多人不知该求助于何种权威。施莱尔马赫诉诸经验来决

²⁶ “Apostles’ Creed,” *Encyclopedia of Christianity*, 300.

²⁷ “Nicene Creed,” *Encyclopedia of Christianity*, 300.

定基督教的信念、价值与实践；他虽然未取消基督教的传统，却认为它需要改变，他认为应该除去圣三一的信念，因为它既不合乎理性也不合乎经验。他认为，圣灵指的是上帝灵性的工作与同在。

4. 宗教改革之后的教会。新教发展出一系列圣灵理论。例如说，乔治·福克斯（George Fox, 1624-1691）强调，圣灵是通过“内在之光”同在、工作的。每个人都有内在之光，它是“内在于每个人的上帝之光”。福克斯认为，信徒应当敏感于圣灵的同在，因为圣灵会指教他们何为神的真理与旨意，指教他们如何与他人相处。内在之光给人内在的知识，也给人救赎确据。福克斯十分熟悉圣经，他不觉得这些观念和圣经冲突。贵格会虽然以福克斯为领袖，却把福克斯的观念向着神秘主义方向发展，这却不是福克斯本人所预料到的。

德国路德派神学家斯本那（Philipp Jakob Spener, 1635-1705）所领导的虔敬派运动同样强调在圣灵里的上帝之经验性同在。斯本那对于基督教的理解是非常个人化和内在化的，并且他也鼓励别人这样经历基督教。他布道、教导，组织虔敬小团体，为的是使基督教打动人的心。虔敬派的影响十分广泛，英国的循道宗就深受虔敬派影响。

卫斯理建立了循道宗，这个宗派强调传福音、关怀社会、过圣洁生活。卫斯理赞赏虔敬派建立虔敬小团体的做法，并且他更加强调灵性上的责任。卫斯理相信，圣灵会促成个人和社会的改变。圣灵藉着人的良心等种种施恩手段，在人的生命里动工。卫斯理认为，信徒在皈依之后会经历第二次的恩典做工，它会使人成圣。成圣是圣灵的特别工作，也被称为“圣灵的洗”。

施莱尔马赫挑战历史上的圣灵观念，认为圣灵不是所谓圣三一里的一个位格，不是神，而是信仰群体的精神。他认为，圣灵是教会里的“上帝存在”，也就是说，圣灵就是教会信众反思到他们对于神的绝对依赖感。施莱尔马赫的上帝观念是一位一体论的，既贬抑耶稣的神性，也贬抑圣灵的位格存在与工作。

5. 当代教会。20世纪因着五旬节运动而关注圣灵。五旬节运动强调：圣灵的洗使信徒被圣灵充满、大有能力；圣灵的洗就是恩典的浇灌，随着悔改而来，给了信众圣灵的诸般恩赐。圣灵的洗的外在凭据一般认为就是说方言，而圣灵的诸般恩赐是用在教会事奉里。五旬节运动的早期代表有伯涵（Charles Fox Parham, 1873-1929）和西摩（William J. Seymour, 1870-1922）。西摩领导了“亚

苏萨街复兴”，激发了世界各地的五旬节运动展开。除了说方言，五旬节运动也强调神迹、医治和属灵征战。五旬节教会与宗派开始出现，因为已有的宗派并不接受五旬节运动，所以他们只好独立建立宗派。

20世纪60年代，许多已有宗派的基督徒表现出一种包括说方言在内的圣灵诸恩赐现象。例如，英国圣公会的本内特（Dennis Bennett，1917-1999）和天主教的伯斯（David Du Plessis，1905-1987）都说方言，但都仍旧留在本宗派里。这时不再需要脱离原有宗派来表明拥有圣灵的各样恩赐，而是日益强调圣灵的诸般恩赐是给所有信徒的，这种现象又被称为“灵恩运动”。灵恩运动强调圣灵的所有恩赐，而说方言只是其中一种。这种新的圣灵观念渐渐影响了世界范围的基督教。有人甚至认为，到二十一世纪初的时候，半数基督徒不是属于五旬节运动就是属于灵恩派运动。

基督徒开始重新思考圣灵的位格与工作。不管这是否由于五旬节运动的影响造成，关于圣灵的讨论与理论是越来越多了。

五、当今的关切

圣三一仍旧是当今辩论的主题，而对于圣灵的新兴趣使这讨论更深入。越来越多的路径只是将圣灵当作“能力”或“关系”，而不是圣三一里具有个体性的位格。例如，一种观点把圣灵当作使圣父与圣子，或者使神与人相连的力量或爱，这就使圣灵失去了他的位格性与个体性。这种观点也许会解决三一论里的一些理论性问题，而把圣灵只当作神的灵，而不是一个独立的意识中心，似乎也是更能被人理解的。但这种观点有简单化之嫌疑。虽然教会史上并没有非常重视圣灵论，但圣灵一直是被视为一个位格，是圣三一中的第三位。改变对于圣灵的这种看法，也会随之改变对于圣三一的看法，而圣三一是基督教最独特也最核心的信念。

女性主义神学对于圣灵有另一个问题：以阳性的代词来指圣灵，这是否合适？为什么圣经用“他”来代指圣灵，而希伯来文里指灵的词（“路阿赫”）是阴性的，希腊文里指灵的词（“普纽玛”）又是中性的？为什么我们不用“她”或者至少是“它”来指圣灵？难道，圣经的、神学的、教会的圣灵称呼法，不是反映

了一种男性中心的诠释吗，不是在边缘化女性吗？作为回应，有的基督徒使用了一种具包容性的语言，而非男性的语言。但这种回应也需要付出特别的努力来保持圣灵的位格性。

另一个争论就是，圣灵以及耶稣在圣三一里面和父神的关系是否从属性的。主张从属论的人尤其提出来，等级制的关系遍及整个宇宙与创造，这种关系反映了圣三一的内在性质。例如，耶稣在世的时候一再强调，他尊崇顺服父神。而圣灵不是也类似地从属于父神吗？在第六章我们已经看到这种争论遍及教会史。虽然如此，教会的公论仍然是，圣三一的三位格之间的关系是互相依存，而非等级从属。神的创造里面的确有等级制，但等级制并不是遍及一切。

第十九章 圣灵的工作

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。

（《哥林多前书》第12章7-11节）

一、导言

按照路加的记载，耶稣被提升天之后，门徒聚在耶路撒冷，在五旬节那天，以奇异的方式经历了所应许的圣灵降临。在犹太传统里，五旬节是在逾越节的七个星期之后，为的是纪念神赐予律法。但路加给了五旬节崭新的意义：

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。（徒2：1-4）

门徒说起方言来，使听的人惊讶，而听众是有着不同的种族、文化与国家背景，来自帕提亚、玛代、以拦、美索不达米亚、犹太、加帕多家、本都、亚细亚、弗吕家、旁非利亚、埃及、利比亚、古利奈、罗马、克里特、阿拉伯等等地方。但也有听的人以为耶稣的门徒是喝醉了酒。

这时彼得站了起来，向众人传讲救赎在于耶稣、传讲圣灵。他说，众人经历的这一圣灵奇异工作，是《旧约》预言的实现。彼得引用《约珥书》说：

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

年人要作异梦。……’（徒 2：16-17，这里引用的经文出于珥 2：28。）

彼得接着说到耶稣如何出生、受死、复活。他又说：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵”（徒 2：38）。路加记载到，那一天有三千人悔改，“都恒心遵守使徒的教训，彼此交接，掰饼，祈祷”（徒 2：42）。

那个五旬节发生了什么？我们如何理解路加记载的事，例如有大风吹过、出现，有火焰显现，彼得讲道？如何理解种种圣灵现象，例如圣灵的洗、大胆讲道、几千人归信？圣经注释家对这里的圣经文本所作的解释是不同的。但这里发生的事情，无论就神学或者历史而言，对于教会都极重要。我们下面来看看圣灵的工作，以弄清神在这个世界上是如何工作的。

二、圣经背景

在前一章我们已经讨论了圣经里出现的圣灵名字。圣灵的名字可以反映圣灵的各种属性、工作。虽然我们尚不清楚《旧约》是否明白地把圣灵当作独立的个体，但《新约》是认为圣灵在历史里一直在做工。例如，圣灵在创造、护佑以及救赎里都做工。《旧约》谈到神的灵膏抹人、给人能力，这已经反映了圣灵的位格与工作。《新约》提出，在耶稣来临之前，圣灵就感动、启示了众先知，以及那些写下圣经的人。

《新约》用了各种类型与象征来谈论圣灵的工作。例如说圣灵像降下的鸽子，像洁净的火，像不可见的风，像洁净的水（太 3：16；路 3：15-18；约 3：5-8；约壹 5：6-8）。在五旬节之前，圣灵似乎只是间断地在人的生活中出现、活动。但圣灵似乎总是与耶稣同在的。只是在五旬节之后，圣灵才与众人同在。

圣经谈到，圣灵的活动有许多方面，例如：

- 显明神与耶稣（约 14：26；16：13；弗 3：2-6；提前 3：16；4：1）
- 呼召人得救（约 14：26；16：13；弗 3：2-6；提前 4：1）
- 赐人生命（约 6：63；罗 8：11；林后 3：6；彼前 3：18）

- 使人与神和好（约 3: 5-8; 罗 6: 3-11; 7: 4-6; 8: 9-11; 林前 6: 17-19; 12: 12-13; 加 3: 14, 26-29; 弗 2: 1-10; 4: 3-16; 多 3: 4-7）
- 使人重生（约 3: 3-8; 6: 63; 多 3: 5）
- 内住（约 14: 17; 罗 8: 9, 11; 林前 12: 13）
- 充满信徒（弗 5: 18; 徒 4: 8, 31; 6: 3; 9: 17; 11: 24; 13: 9）
- 给人能力（罗 8: 13; 加 5: 17-18; 22-23）
- 施洗（太 3: 11; 可 1: 8; 路 3: 16; 林前 12: 13）
- 给人得救的确据（罗 8: 12-17; 林后 1: 22; 加 4: 6; 弗 1: 13; 4: 30; 约壹 3: 24; 4: 13; 5: 7）
- 教导（约 14: 26; 16: 13; 约壹 2: 20, 27）
- 带领（约 14: 17; 16: 13; 加 5: 16, 25; 参徒 8: 29; 13: 2; 15: 7-9; 16: 6; 罗 8: 14）
- 使人成圣（林后 3: 18; 加 5: 16-25; 犹 20-21）
- 祈祷（罗 8: 26-27）
- 结果子（加 5: 22-23）
- 给人恩赐（罗 12: 3-13; 林前 12; 弗 4: 7-16; 彼前 4: 10-11）

圣灵尤其是在教会内和藉着教会，为着众人的、个人的益处工作。圣灵感动教会、服务教会的方式也有很多种，例如：

- 感动启示先知（尼 9: 30; 彼后 1: 20-21）
- 启示圣经（徒 1: 16; 彼后 1: 20-21; 启 14: 13）
- 造就群体、达成合一（罗 5: 5; 8: 23; 林后 5: 5; 弗 1: 14; 2: 18; 4: 30; 约壹 1: 3; 3: 1-10, 24）
- 帮助教会做决定（徒 15: 28）
- 呼召人参与事奉（徒 8: 29; 13: 2; 16: 6-10）

上述列举并非穷尽，但我们由此可以见到，圣灵对于理解神与人之活生生更新变化的同在关系，是多么重要。可以说，圣灵体现了耶稣在我们的生命中、

在世界中的持续同在。耶稣从未离开我们，而且，因着在所有时间、所有地方都同在的圣灵，耶稣如今和我们有了更为密切的同在。

三、圣灵的工作

圣灵当然在个人身上做工，呼召人得救，赐给他们能力。但圣灵也在群体的教会生活里做工，使信众可以过基督徒的生活、参与教会事奉。圣灵的工作可以说是遍及整个世界的。按着神意，圣灵处处与人同在，护佑个体与群体，在教会内外工作。圣灵的工作和父神的工作、耶稣的工作息息相关，互为支撑。这一互为支撑表明了神的“经世”也就是圣三一的三位格之间的互联互渗，表明了圣三一如何相互合作而全面地在人的生命里工作、藉着人的生命工作。

1. 圣灵和圣经。圣经说到，先知的言语是受圣灵的感动而来：“第一要紧的，该知道经上所有的预言，没有可随私意解说的；因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来”（彼后 1：20-21）。圣灵不仅是感动先知说话而已，而且还直接默示了或者说犹如吹气一般地赐下了圣经的话语（提后 3：16，“圣经都是神所默示的”），这一点已经得到了《尼西亚信经》的肯定。

说预言常常是列在圣灵所赐的诸般恩赐里的。这里的重要性在于，基督教依赖神的话语。预言是直接告知或者预先告知神的话，是神的自我揭示。圣灵不仅启示了圣经，而且还帮助人理解圣经。圣灵帮助人理解一切属真理的事（约 14：26；16：13；林前 2：13）。圣灵帮助人分辨一切的诸灵（林前 2：14；12：10；约壹 4：1-3）祈祷是人与圣灵沟通的头等方式。

信徒借助祈祷，也借助圣经，来辨别自己的信念、价值与实践。教会传统也可以帮助信徒在个人的、教会的事情上做出决定。在运用教会传统的时候我们当然需要谨慎，但这一传统毕竟是有宝贵智慧的。

理性思考也有助人的分辨。神给人的思考能力，可以帮助人逻辑地、彻底地思想，从而作出决策。人的经历、科学研究的洞见，都有助于诠释圣经、反思个人生活。最后，当下的环境也可以帮助人们分辨神的旨意。

2. 圣灵与五旬节。五旬节是教会历史上的关键转折点。有人认为它意味着教会的诞生。耶稣升天之后，门徒得到应许，就是圣灵不久将临到他们。一天，

耶稣的门徒以奇异的方式经历了圣灵。按照《使徒行传》2章1-4节，来自许多国家和地方的人们，听到耶稣的门徒用各地的方言说话，就大为惊讶。路加记载到，那天有数千人归信，这就成了教会的来源。当人因着福音信息而悔改，“就必领受所赐的圣灵。因为这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的”（徒2：38-39）。这里的圣灵恩赐会带来耶稣里的新生活。从一开始，得救的呼召就是普遍性的。五旬节奇异地开启了教会的成长。

但五旬节只是开启了教会吗？它是否也是今人经历圣灵的模式？我们将如何理解五旬节的说方言事件？

有人认为，五旬节神迹只是一次性发生的事件，为的是开启圣灵的普遍同在、开启教会，所以，说方言并不是所有信徒都必得经历的普遍事件，并且，说方言和说预言的恩赐，其实在一世纪之后就停止了（林前13：8）。这种观点还认为，说方言、翻译方言等等“神迹奇事”，是神的灵在过去的行动方式，如今圣灵的工作已经不同而主要是圣经教导。

另外一些人认为，当时让人们惊讶的地方不在于耶稣门徒说的是外国话，他们其实都是说当时的国际语言希腊话。由于当时来的人是来自世界各地的，他们原本并未期待当地人会说国际语言，所以才感到惊讶。还有人认为，门徒说的是一种天上的语言，这语言不是人可以懂得的。

说方言既可以指说当时已知的外方语言，以便外方人可以听明白；也可以指说天使的语言，而这只有那些也被圣灵充满的人才可以听懂、翻译。说方言和其它的圣灵恩赐一样，遍及《新约》。这些恩赐，因着本世纪兴起的五旬节运动、灵恩运动，而备受关注。

既然当时耶稣的所有门徒都说了方言，这是否就意味着说方言应该是所有真信徒的权利？是否所有信徒都应该说方言，或者是具备一两样明显的圣灵恩赐标记？为什么有人会认为这些奇异恩赐是已经停止了？这些现象是否心理性的误解，甚至鬼魔作为？我们下面就来考察这些问题。

四、圣灵与基督徒的生活

耶稣说到圣灵是“保惠师”，这个词在希腊文里的意思是“辩护人”、“说情

人”，它的希腊文词根有“受召站在某人一方”的含义。圣灵亲密地、时刻地与我们同在，安慰、鼓励我们，为我们代求、说情，带我们进入真理，用恩典和能力充满我们。

要在这里详尽地讨论圣灵在信徒、教会与世界中工作的各个方面是不可能的。但有些方面值得我们特别注意，例如圣灵的果子、圣灵的各种恩赐。

1. 圣灵的果子。基督徒不仅得到圣灵的恩赐，也得到圣灵的果子。在这里，圣灵的恩赐就是救恩（徒 2：38；弗 2：8-9），而圣灵的果子是指各种属神的品性与美德。

保罗谈到了圣灵的各样果子。他列的单子并不是穷尽的。希腊罗马世界常常讨论德性，而保罗是把德性作为基督徒因着救恩而来的自由，这种自由是事奉神、以神为喜乐的自由，是有节制的自由（加 5：13-18）。要得到这一自由，需要历经挣扎，并且要有神的不断恩助，但保罗相信，顺着圣灵而行的基督徒能够避开恶行（加 5：16），结出圣灵的各样果子，就是“仁爱、喜乐、和平、忍耐、恩慈、良善、信实、温柔、节制”（加 5：22-23）。

2. 圣灵的祝福。自一世纪以来，基督徒常常谈到了圣灵所给的各种“恩典的赐予”。这里的恩典的赐予又可以区分出两个方面，一个是就圣灵的具有特殊性的恩赐而言（参考林前 12：4-11，14-15），另一个是就神在信徒的生命里的具有普遍性的各种恩典的工作而言。下一节我们会谈到圣灵的特殊性的恩赐，而这里我们先来看看具有普遍性的恩赐。

天主教和圣公会传统都会谈到信徒在生命中表现出来的恩典的诸多赐予。信徒一方面领受了作为救赎的圣灵恩赐；另一方面，也领受了用于建造基督身体的圣灵的诸般恩赐，这些恩赐可以很不一样，但所有信徒的言行都因着恩典而可以彼此连结地服务。有人特别适合于做讲道人、管理者、安慰者或属灵督导。这些在爱里的服侍是信徒为着彼此的益处而有的恩赐。

爱可以说是最大的德性（林前 13：13），成就了基督最大的律法：爱神爱人。圣灵的恩赐，总是为着信徒可以爱神、爱人。在讨论圣灵的果子与各种恩赐时，爱总是居先的。

五、圣灵的各种恩赐

圣灵的各种恩赐是能力与品质，它使信徒有能力建造教会，服侍他人。圣灵的各种恩赐是为着荣耀神（彼前 4：11）、建造教会肢体（林前 12：7）、使人有事奉的能力（林后 10：3-4）。圣经中并未对于圣灵的各种恩赐做系统论述，而对于圣灵各种恩赐的性质与功用也有着不同观点。

圣灵的各种恩赐（复数）和圣灵的恩赐（单数）要区分开来。圣灵的恩赐（单数）就是指救恩。圣灵的各种恩赐也要和圣灵的果子（加 5：22-23）相区分。圣灵的各种恩赐也不可被看成是人的才能与本领。我们应该把属灵的种种恩赐与人的种种才能区分开。

有的人认为，并不存在由圣灵特别赐予的各种恩赐，圣经列举的各种恩赐说的不是各种特殊才能，而是信徒服侍的不同方式。在这种观点看来，圣灵的各种恩赐说的是神在信徒的生命当中工作的不同方式，它更多地和设立的各种职分有关，而不是和由圣灵所赐予的不同能力、品质、特长有关。

自从五旬节运动兴起以来，基督徒越来越关注圣灵的各种恩赐。既然各样的恩赐是特别地给了信徒的，所以发现并使用自己的恩赐就非常重要了。这里的各种恩赐是来自神的赐予，而不是人的开发，所以人不可说这些恩赐是属于自己的。神会呼召人担负不同的责任，来回应神给予的不同恩赐。

1. 属灵恩赐的种类。早期教会没有特别定下到底有多少种的不同恩赐。奥古斯丁认为，属灵的恩赐可能有无数种。任何由圣灵而来的能力充满都可以看作一种属灵恩赐。

阿奎那把属灵的种种恩赐分为知识、讲论与神迹三类。有的人则把它们分为普通的、与日常生活相关的恩赐，和超常的、与神迹有关的恩赐。更多人是依据《哥林多前书》12章4-11节为依据，将各种恩赐分为九种。还有人把各种恩赐分为言说类的（说方言、翻译方言、说预言）、行动类的（医治、行神迹、信心）和知识类的（知识、智慧与分辨）。²⁸还有其他的一些分类法，例如把各种恩赐分为见证、沟通与服侍，或者分为普通恩赐（服侍）或超常恩赐（行神迹、说方言），等等。

圣经有四段经文特别谈到了不同的属灵恩赐：罗 12：6-8；林前 12：4-11；林前 12：28 以及弗 4：11。²⁹这几段经文所例举的各种恩赐，有的人是有删减，

²⁸ Green, *I Believe*, 195-248.

²⁹ Kenneth C. Kinghorn, *Gifts of the Spirit* (Nashville: Abingdon, 1976), 38.

有的人又是有增添的。增添的人会再加上驱魔（参考徒 5：16；8：6-7）和诗班献唱。

2. 超常的属灵恩赐。有的属灵恩赐是更罕有稀奇的，可称为超常的属灵恩赐，也被称为神迹恩赐。对于教会来说这些恩赐并不就是更好的或者更重要的。保罗实际上常常强调，恩赐都是相对的，需要彼此合作搭配，才能发挥作用服务全体（林前 12：4-11）。

我们这里讨论两组密切相关的属灵恩赐。首先，说预言是神对人启示的开端，分辨何为神的话语十分重要。其次，圣灵的各种恩赐里头最引人注目的现象就是说方言，随着说方言而来的就是翻译方言。

A)，预言与分辨。在圣经里，神是通过先知向人们启示，先知就是神拣选出来为神说话的人。预言就是为神所说的话，它为特定时间、特定地点的人揭示出神的心意和关于神的知识。虽然大多数人更感兴趣的是预测未来，但预言主要而言其实是神不仅希望人知道，并且希望人可以据此而行动的知识。

发预言是出于圣灵的感动（彼后 1：20-21）。预言的发生会藉着非同寻常的手段，例如异象与梦。预言也是圣灵的一种恩赐（罗 12：6；林前 12：10；14：22）。圣经上教导不可藐视先知的讲论（帖前 5：20-21），要分辨诸灵，分辨所谓的预言是否出于神，所以，分辨也是很重要的恩赐（林前 12：10）。信徒既有权利也有责任分辨预言和诸灵，否则会被误导走上歧途。所有信徒都应当在分辨上成熟起来，虽说有些信徒可能是特别有恩赐来分辨属神的真理、公义与爱。同样地，信徒也应当表现许多的恩赐，虽然可能各自会有一些特殊的恩赐。凡是基督徒都应当要有信心，都应当有事奉的心，都应当分辨。而如果有人个别地领受神的特别恩赐，就当为这恩赐担负责任。

圣经中所说的分辨责任既是针对个体而言也是针对群体而言。对于教会而言尤其如此。教会需要先知的讲论，也需要分辨的智慧。教会不应当退缩，以为只有个人才可以亲近神和认识神。教会有权利也有责任分辨先知之讲论出于哪个灵、是否为真理，否则，教会和个人一样会迷失。

今日的人们大多认为，教师个人和布道者个人是有预言恩赐的，并且预言的论题大多为劝人悔改。说预言的人大都强调所讲论的东西乃是出于神，是神的意愿。在历史上，基督徒曾经为着公义的缘故而先知地讲论，斥责例如奴隶制、

种族主义、压迫穷人、边缘化弱势群体等等的的不公义。当然，基督徒也曾经藉着先知讲论或者圣经的名义，助长了这些不公义。正因为此，对于所谓的先知讲论，不可以不分辨，以免神的权威被滥用。

B)，方言与翻译。五旬节运动兴起之后，世界范围内的各教会各宗派无不流行说方言。让人惊讶的是它在 20 世纪竟如此兴盛，而同样让人惊讶的是它在 20 世纪之前又如此罕有。

至少有四种方式可以定义说方言。首先，说方言可以说是说某种已知的、人类的语言，这种语言是有人懂得、熟悉的。按照这种定义，我们就可以理解，在《使徒行传》2 章 4-13 节关于五旬节的记载里面，来自许多国别与地方的人，会诧异地发现耶稣的门徒竟然懂得自己地方的方言。其次，说方言可以说是说某种未知的、天使的语言，而这种语言的翻译就同样需要恩赐。按照这种定义，我们就可以理解为何保罗说有“天使的话语”（林前 13：1）。再次，说方言可以被理解为是附鬼的行为，而不是出于圣灵之感动的行为。这就是为何有人主张，在一世纪使徒时代之后，就再也没有圣灵的各种恩赐存在。这种观念非常怀疑任何的说方言行为，认为这里有属灵征战。最后，说方言可以是一种个人性的心理暗示行为，而非出于圣灵的恩赐。当然，人们可以把说方言间接地而非直接地归之于圣灵作为，但如果人们把说方言当作人的行为而非神的行动的话，那就不存在什么属灵恩赐的问题了。

五旬节运动最初认为，说方言不只是圣灵的一种恩赐而已，而是圣灵之洗的外在确据，是悔改归信之后的一种震撼体验，信徒由此就得到了圣灵的完全充满。有的人认为，说方言是圣灵的第三步工作，前两步分别是悔改归信、洁净成圣。但也有人认为，说方言是圣灵的第二步工作，且是第二步工作里的内容之一：第一步的工作是悔改归信，第二步的工作是给信徒各种属灵能力，但第二步的工作并不必然就使人成圣。

悔改归信之后的这种经历被称作圣灵的洗。五旬节运动认为，圣灵的洗使信徒活出更丰盛的生命，并从事更有力的事奉。有的五旬节派人士认为说方言是圣灵的洗的最重要外在凭据，而有的认为它只是凭据之一。

说方言的人是出于神、对着人讲论吗？倘若此，方言就需要翻译，要么是说的人自己翻，要么就别的人翻。还是说，说方言的人是出于人、对着神祈祷？

倘如此，这方言翻译出来就不可能是先知式的讲论。

公共场合里说方言既可以是教会崇拜的一部分，却也会带来恐惧和分裂，这既可能是因为有人不了解说方言现象，也可能是因为有人对于说方言有不同看法。所以，大多数承认或者鼓励说方言的教会，都为说方言设立了界限，规定了说方言的人、方式与时间。不承认不鼓励说方言的教会，同样也为说方言设立界限。教会领袖应当澄清、说明这类界限，才可以积极应对公共性的说方言事件。

《哥林多前书》第 14 章论到了公开说方言，但人们对这一章的解释是不一样的。林前 14: 40 说，“凡事都要规规矩矩地按着次序行”。但一个教会以为是规矩次序的，可能在另一个教会里就成了混乱无序。一个教会或者宗派，必须做出决定，来理解或者管理说方言现象。

有的基督徒认为，说方言更多是一种个人祈祷，而非公开崇拜。当然也有人认为这两者都是。作为个人祈祷，既应该用灵祷告，也应该用悟性祷告（林前 14: 15）。有的人依据《哥林多前书》第 14 章，认为说方言是在灵性上和神沟通的主要方式之一。值得注意的是，保罗说“我感谢神，我说方言比你们众人还多”（林前 14: 18）。

六、圣灵的洗

洗礼一般而言是一种入会礼仪，通常用水进行。圣灵的洗是指施洗约翰所说的耶稣将要给人施的洗（太 3: 11；可 1: 8；路 3: 16）。圣灵的洗发生在什么时候？至少，它发生在了五旬节。路加把五旬节的事件理解为《约珥书》2 章 28-32 节预言的实现（参看徒 2: 16-21）。但圣灵的洗是仅此一次、不会再有的事件，还是以后会在信徒的生活中继续发生的事件？

历史上，人们并不把救赎当作一次性的事件。悔改归信可能发生在某一特定时刻，但救赎却要复杂得多，它始于神恩典中的开始动工，之后在信徒一生的经历中一直持续，最后止于天堂里的荣耀。但是，在此生中，圣灵在信徒的生活中做工的方式有哪些呢？

1. 一个阶段还是两个阶段？把救赎分成一个或者两个阶段，是有些任意的。显然，基督徒认为，神在他们的生命中动工的方式是如此的丰富多样，不是可以

简单化地归类的。但似乎，我们还是可以找到一些概念，来帮助我们分析。历史上，基督徒有时会把得救分成起始与确认两个阶段。例如，天主教就谈到洗礼与坚信礼的分别，并且也谈到，在那些完全成圣的信徒那里，有三个逐渐上升的阶段：道德的阶段、事奉的阶段、神秘合一的阶段。新教虽然也有类似的观念，重点却在于强调救恩的即刻性，而这是由于因信称义具有意志决断的性质；这样的话，圣灵的洗只是与悔改归信有关，而不是指在灵性上逐步上升追求。

有的新教徒谈到悔改归信以后的圣灵第二次做工。卫斯理就谈到圣灵给予信徒能力，使他们可以因着信心和悔改，而不断地被洁净。完全的成圣发生在悔改归信之后，信徒将自己的生命完全奉献给神。因着圣灵的恩典，他们有能力可以尽心尽意尽力爱神，并爱邻如己。虽然卫斯理并不把完全成圣看作圣灵的洗，但他认可别人把悔改归信之后发生的圣灵经历当作圣灵的洗（徒 8：14-17）。

卫斯理强调悔改归信之后的圣灵之工，五旬节运动就是受他的影响产生的。当信徒说方言时，据认为这种经历就可以代表圣灵之火的工作，也就是神的第三步工作。渐渐地，完全的成圣、有恩赐的能力，被看成圣灵的洗。但有的五旬节派人士又区分了由圣灵施的洗，和在圣灵里的洗，前者指着救恩的起始，而后者指着圣灵的充满和赐下能力。《使徒行传》里头谈到的圣灵工作，表明它作为在信徒生命中的行动而言，不同于使人悔改归信。常常的，这种行动伴随着说方言，以及种种的洁净（徒 10：44-48；19：5-6；参 2：1-4）。这样看来，在完全归圣的信徒那里，至少有两个阶段的圣灵工作。

2. 圣灵的充满。 圣恩之第二个阶段也被称为圣灵的充满，指着圣灵完全地同在并且控制着一个信徒的生命。圣经里有几处谈到信徒被圣灵完全充满。被圣灵完全充满可以指圣灵控制了信徒的心思意念（路 4：1；徒 7：55），也可以指突然的感动（路 1：41，67）。

圣经没有特别谈论圣灵的充满，所以我们也要小心这里的谈论。有的信徒自称有圣灵的充满时，带着一种属灵的优越感，以为可以判断那些没有类似经历的人。这种属灵优越感当然不是什么新东西，它在教会历史的各个阶段都出现过，且作用常常是负面的、毁灭的。圣灵的充满应当是带来鼓励和激发，而不是带来论断。

第八部分 救赎

第二十章 神的恩典与人的选择

我又听见主的声音说：“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”我说：“我在这里，请差遣我！”他说：“你去告诉这百姓说：你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得。要使这百姓心蒙脂油，耳朵发沉，眼睛昏迷；恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，便得医治。”

（《以赛亚书》第6章8-10节）

一、导言

《以赛亚书》谈到先知以赛亚回应神的呼召，愿意对行将破亡被掳的祖国发出神的警告。以赛亚的先知信息关乎以色列的社会、政治与精神生活的各方面，他带给百姓的上帝应许指着远在被掳亡国之后的未来事件：将有一个弥赛亚、一个受膏者，带来神的救赎；同时，以赛亚奉劝以色列民要听警告，为将临的事做预备。

当神问到，“我可以差遣谁呢？谁肯为我们去呢？”，以赛亚立即回应：“我在这里，请差遣我！”（赛6：8）。以赛亚的积极，和摩西、耶利米、约拿形成对比，因为他们都消极地对待神的呼召（出3：11；耶1：6；拿1：3）。但神接下来要以赛亚发出的先知预言却让人困惑：这些预言不是为了让人可以明白、回转、得医治，而是为了让人心硬、耳昏、眼花（赛6：9-10）。这里的先知预言，自一世纪以来，就在基督徒中间引发了争辩，它们不只是关涉到以赛亚时代的人，也关涉到新约时代的人。

《新约》中五次提到了上述《以赛亚》书中的预言。但新约作者对于这些预言的理解是不一样的。作者们都承认，上帝的恩典在人的生命里做工，给人救赎。有的人更强调神在人的生命里所行的事，还有的人更强调人在自己的救赎里所要担负的责任。前者的强调关乎神为着人的救赎所预先定下的事情，后者的强

调关乎人要对于或接受或拒绝神预先定下的救赎负责任。

例如，《马可福音》和《路加福音》就更强调神在人的生命里所成就的事情（可 4: 10-12；路 8: 9-10）。这两处经文都用以赛亚的预言来指耶稣所教导的寓言：寓言对耶稣门徒之外的“别人”是隐藏而不是显明了真理，就像当初神要以赛亚对以色列人说的预言是隐藏而非显明了真理一样。

《约翰福音》在 12 章 37-43 节里也引用上述的以赛亚预言，并且它的态度似乎是居于这两者之间：一边是神主动性地启动了救赎，一边是人对于神的启动或拒绝或接受。约翰谈到，人之不信耶稣所行的神迹，乃是应验了《以赛亚书》6 章 10 节的预言：“他们所以不能信，因为以赛亚又说：‘主叫他们瞎了眼，硬了心，免得他们眼睛看见，心里明白，回转过来，我就医治他们’”（约 12: 39-40）。约翰也说到，有的人虽然愿意信耶稣，却不公开承认，“恐怕会被赶出会堂”（约 12: 42）。这里似乎是主要用个人的责任，来解释为何人会心硬。

《马太福音》和《使徒行传》则更明白地强调人的责任，强调人应当为自己未能回应神的恩典救赎而负责。马太也谈到耶稣之使用寓言，并且他在这里对于以赛亚预言的理解和马可、路加都不同。马太这样写到：

在他们身上，正应了以赛亚的预言，说：“你们听是要听见，却不明白；看是要看见，却不晓得。因为这百姓油蒙了心，耳朵发沉，眼睛闭着；恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，我就医治他们。”（《马太福音》13 章 14-15 节）

《使徒行传》28 章 25-27 节的解释和《马太福音》类似。《使徒行传》谈到保罗这样解释以色列人的不信：“因为这百姓油蒙了心，耳朵发沉，眼睛闭着；恐怕眼睛看见，耳朵听见，心里明白，回转过来，我就医治他们”（徒 28: 27）。

我们该如何理解这些段落？教会史上对于神在救赎里的主动性，与人在救赎里的主动性，这两者之间的关系，有着种种不同理解。这并不是说圣经在这个问题上前后不一甚至自相矛盾，而是说圣经对于神与人在救赎里的作用关系，其看法是复杂得多，甚至有着奥秘的，但许多基督教学者、牧师和信众都不承认这一点。无论如何，圣经有足够的信息，可以帮助寻求救赎的人对这里的张力有成

熟理解，并且这一理解不只是对于救赎是重要的，对于我们的日常生活也是同样重要的。

二、圣经背景

当我们谈论神和人在救赎里的作用时，我们要牢记，最终而言只有神才知道救赎是如何在人的生命里实现的。既然我们谈论的是超验的上帝如何在有限的人里做工，所以，在这里是难免存在奥秘的。这对于神之预定与人的自由问题而言尤其如此，而我们就是在这个问题里讨论神和人在救赎里的作用。人直觉地经验到一种责任感，但也知道自己的自由受到许多限制。人到底有多自由？人应该负多少责任？神在救赎之启动、进展与完成的过程中，起着什么作用？

同样的经文会被用来支持不同的信念、价值与实践。在关乎神的恩典、预定与人的自由的问题上，有许多经文可以引用。我们首先可以列举那些指明神的主权与预定的经文，这些经文强调神掌管了人的生命与救赎。按照这种角度，神无微不至地命定了一切发生的事情，例如：³⁰

---耶和華說：我知道我向你們所懷的意念，是賜平安的意念，不是降災禍的意念，要叫你們末后有指望。（耶 29： 11）

---不是你們揀選了我，是我揀選了你們；並且分派你們去結果子，叫你們的果子常存，使你們奉我的名，無論向父求什麼，他就賜給你們。（約 15： 16）

---因為他預先所知道的人，就預先定下效法他兒子的模樣，使他兒子在許多弟兄中作長子。（羅 8： 29）

---願頌贊歸與我們主耶穌基督的父神，他在基督里，曾賜給我們天上各樣屬靈的福氣。就如神從創立世界以前，在基督里揀選了我們，使我們在他面前成為聖潔，無有瑕疵。（弗 1： 3-4）

另一方面，不少圣经段落谈到神的主权时，并未否定人的自由。从这种角

³⁰ 此外，还可参考志下 20： 6；赛 14： 26-27； 43： 12-13；约 6： 37；徒 7： 51 以及罗 9： 1-12： 16 等处。

度看来，神是至高掌权的，但神在他的至高权柄里给了人一定程度的自由，人可以选择或接受或拒绝神给的恩典救赎。例子有：³¹

---若是你们以事奉耶和華為不好，今日就可以选择所要事奉的，是你们列祖在大河那边所事奉的神呢？是你们所住这地的亚摩利人的神呢？至于我和我家，我们必定事奉耶和華。（书 24：15）

---神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。（约 3：16）

---因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样，使他儿子在许多弟兄中作长子。（罗 8：29）

---基督释放了我们，叫我们得以自由，所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制。（加 5：1）

值得注意的是，至少有一处经文在两边列表里都出现，这是因为对这处经文（罗 8：29）的诠释就是不同的，而我们应当探讨为何会出现这种诠释的不同。

1. 关键词。为了讨论神的救恩施予和人的回应这两者之间的关系，我们需要尤其查考一下恩典、预定与人类自由这几个词的定义。**恩典**指着神以人所不配的方式对待人，指着神以良善和爱对待人。但恩典不仅仅指神给人的恩宠，还包括神赐给人力量来行出神的意愿。

预定指着神选择一些人得救，选择另一些人被咒诅。神的预定当然不只限于决定人的永恒命运，不过，本章的关注重点乃是神在人的救赎中起的作用。**拣选**是指神选择人得救、选择人事奉神，而**责罚**是指神选择人受咒诅。

人类自由指着人在相当的程度上可以自由地决定自己的行为，人的行动不能够完全用外来的因素解释。当然，每个人拥有的自由度是不一样的。不难理解，人的选择受到精神的与身体的、情感的与理智的等许多因素的影响。值得注意的是，我们这里用的词是**人类自由**而非**自由意志**，这是因为自由意志一词在许多基督徒看来常常意味着一种人本立场，一种纯粹关注人的潜力而非关注神的哲学。但在本书里面，人类自由和自由意志其实并非互相冲突，因为在这两个用词里面，

³¹ 此外还可参考结 33：11；可 1：15；路 7：28-30；徒 7：51；弗 1：4；提前 2：3-4 以及彼前 1：1-2 等处。

自由都是出自神的给予而不是出自人的潜能。

2. 恩典与承当。基督徒同意，救恩是神的礼物，不是人赚得的（弗 2: 8-9）。救恩因着神的启动而来。同样，基督徒也同意，救赎需要一种回应，需要人的承当。基督徒都期待人在神的救赎里发挥作用，并且想弄清在这个问题上神人之间的关系所在。这个问题的重要性在于它直接影响着基督徒的日常生活态度。

作为恩典的救恩与作为承当的救恩，这两者之间的关系有其奥秘。强调救恩之为恩典的人，意在防止人们以为救恩是可以赚来的，是人的美德报酬；而强调救恩之为承当的人，意在防止人们以为人的思想言行和救恩无关。从我们已然引用的经文来看，或许在这个问题上神从未想要给一个确切答案。或许神就像慈爱的父母那样，希望我们藉着思考这个问题而成长。神在此挑战人思考信仰、希望、爱的多种维度与张力。虽然强调的方面各不相同，但基督徒都同意，救恩既是神也是人的责任，既是恩典也是承当。

3. 其它用词。前定是指神在一件事情实际发生之前就已经定好了它。神的前定有时又被称为“神的旨意”，而这是不可更改的。强调上帝至高治权的人认为，神的旨意、神的恩典都是不可抗拒的。保罗说：

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。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。（《罗马书》8 章 29-30 节）

这段经文可以表明，神事先定下了所发生的一切事情，因此神也预知未来。

另一个关键词汇就是**预知**。说神是预知的，这本身就包含了困难，因为神被看成不受时间限制而处在永恒中。大致来说，预知是神对于未来事件的预先知识、预先看见。许多基督徒都认为，神因着他的预知而作出预定，可以说神是因着预先已经知道人的选择而作出救赎的预定，而不是只根据神自己的内在因素来作出救赎的预定。

三、历史发展

奥古斯丁和贝拉纠关于救赎的论争里面，最重要的就是关于神的预定与人的自由之关系的问题。我们很难确定贝拉纠本人的观点，因为他的著作并没有存留下来。我们只是从奥古斯丁的论述里才知道贝拉纠的观点。

1. 贝拉纠主义。贝拉纠主张，人生下来本质上是良善的。由于人是照着神的形象造的，是神的美好创造之一部分，所以，人可以自由地行出救赎所要求的东西。神的恩典建立人的内在良善，使人可以过神所喜悦的生活。人之所以选择错误不是因为罪而是因为无知。所以，教会应该教育培养基督徒，教会首先就有责任帮助人实现神给予的潜力。

十八世纪的自然神论在人与神的关系问题上有类似主张，并认为理性是神最希望人有的东西。启蒙运动无疑赞同自然神论的观念，乐观地认为神给人的力量足以解决个人的、社会的问题。美国的建立者如托马斯·杰斐逊、本杰明·富兰克林，都是自然神论者；《独立宣言》里的上帝是“自然界的上帝”，是不再具有神秘性的创造者。神如钟表制造者一样创造世界，然后听任世界自己运行，这样的话，人的责任就是运用自己的理智等种种神赐潜能，并且，在宗教事务里，最好的方式不是祈祷而是思考。

2. 半贝拉纠主义。贝拉纠主义的一种温和变种就是半贝拉纠主义。按照半贝拉纠主义的观念，神的恩典与人的自由共同实现了救赎。神把救赎带给人，但人需要主动接受这救赎。救恩需要神的恩典，但人可以为着救赎而接近神。但在奥古斯丁看来，救赎不是这种神人合作办成的事，救赎乃是完全由神的恩典完成的，救赎只给了被拣选的人。

教会史上，卡西安（John Cassian，约 365-433 年）和阿伯拉尔被认为是半贝拉纠主义的。而贝拉纠主义在早期教会那里已被判为异端。实际上，在教会史上，几乎任何强调救赎中人之责任的观念，都会被戴上贝拉纠主义的帽子。

可以说，世界上的其他宗教传统都可以称为半贝拉纠主义，因为这些传统都强调人应当为自己的救赎、启蒙和自我实现负责。而有的基督徒也实际上把这里的区分当作基督教与其他宗教之间的区分。虽然许多宗教都谈论救赎，但都认为救赎始于人的努力。而基督教则把救赎的责任归于神，认为最终而言，只是因

着神的恩典，而非因着人的努力与德性，才可以得到永生。

3. 奥古斯丁主义。和贝拉纠主义及其变种不同，奥古斯丁主义主张，因着原罪人已经完全丧失了为救赎而努力的能力。人是全然堕落的，被罪捆绑，所以，救赎完全是因着神的恩典。人从罪里面得救赎，完全不是因为他们自己做了什么。奥古斯丁并不认为人对于救赎的态度是完全消极的，但他认为，人并不能为救赎贡献什么有价值的东西。人应当有信、望、爱，但只是由着神的恩典而不是由着人的努力产生的信望爱，才是真的。

奥古斯丁相信人是自由的。他认为罪是由于滥用了神最初给人的自由而导致的（参考《创世记》第三章）。恶本身缺乏实在，因为神并未创造恶。恶是因着人的堕落选择而来的。此后，人就再也不能行出什么善，而不得不依赖神获得救赎。因着神的恩典，将有人获得永生。

在奥古斯丁看来，神预先知道未来，因为神预定了未来。神的旨意命令、神的知识与实际发生的事情，这三者之间没有时间上的先后区分。这是因为神是全能的也是全知的，神既计划又实施，以成全他对于世界、对于人的救赎意愿。

1)，改革宗神学。许多人追随奥古斯丁，认为救恩是礼物，是恩典，贬抑人的作用，以免惹上因善功得救赎的痕迹。新教改革家如路德和加尔文尤其支持奥古斯丁的观念。加尔文如此强调预定，以致发展出了双重预定的观念。按照这个观念，神在创世以先就一方面决定了哪些人会被拣选获救，一方面决定了哪些人会被责罚受咒诅；神的预定丝毫不取决于人身上的优缺点，而神为何决定一些人得救另一些人不得救，这是人无法知道而只能接受的奥秘。只是当人遇见神的时候，才会全然明白、赞叹神的慈爱与公义。

奥古斯丁并未使用双重预定的说法，但这个观念是在奥古斯丁那里得到确定的。奥古斯丁肯定，神有着至高主权，所以人的生与死、救赎与咒诅，都取决于神的旨意命令。路德也未使用双重预定的说法，而有的人就提出来，说路德主张的不是双重预定而是单方预定，也就是神已经预定了哪些人会得救，但原罪的起源以及人的永恒责罚，仍然是一个奥秘。无论如何，路德和奥古斯丁都肯定，神是至高主宰，全然地掌管一切发生的事情。加尔文认为，双重预定说是圣经的上帝全能观念的逻辑结论。

2)，可共存的自由。加尔文并未否认人的自由，并且认为圣经谈到了人的

责任。但加尔文的自由观是一种可共存的自由。只是当人的思想言行和神的创造、神的旨意可共存的时候，人才是自由。这种自由观意味着一种细节预定论，也就是说，所有的事情无分巨细都是照着神的直接意志发生的。虽然神的允许可性意志容许那些不是上帝直接命定的自由，但上帝对于世界、对于人的完美意愿，是不可拦阻的。

奥古斯丁的观念在哲学上也被称为决定论，因为凡事的发生看来都是由上帝决定的。哲学术语其实常常让神学讨论更含混而非更清晰，因为哲学的很多关切和圣经或者教会史并不相通。但在有的神学探讨中，哲学术语恐怕是必须的。

虽然有人会以决定论来称谓自己的信念，但他们的决定论绝非指人就是没有丝毫自由的自动机器。同样，没有哪个基督徒关于人类自由的观念是非决定论的或者说意志论的，也就是说，没有哪个基督徒认为人有完全彻底的自由，可以决定自己的生活与处境。我们可以说，其实所有的基督徒都采取了某种程度的合作说，也就是说，决定的作出乃是由着神、人以及其它潜在因素的共同合作。这就是说，基督徒对于自由的理解里面既有恩典也有担当。奥古斯丁当然不会认为自己的观点是合作论，因为他认为合作论贬损了神的无上治权。救赎只是出于神！但当奥古斯丁既承认神的预定，又承认人的自由时，就已经在承认某种合作说了，即便这里的合作是人不能理解的奥秘。奥古斯丁无论怎样强调神发动了、开始了救赎，也未完全否认人应当回应和承当。这样的话，可共存的自由观念就承认人在自己的救赎中要发挥作用，虽然至高地掌管一切发生的事情的乃是神。

4. 半奥古斯丁主义。这种观念认为，神将恩典给了所有人，使所有人都有能力自由地接受或拒绝神的救赎。在人做决定之前，神的恩典就已经在人的生命里动工了，这一恩典被称为在先恩典。可以说，神的恩典使人可以作出决定，由此结出救赎的果子。神启动、开始了人之朝向救赎的过程，所以，无人是赚得了、做成了恩典的；但神希望人自由地接受救赎。人的信心里就有人的回应，虽说这其中的过程是无法解释而有着奥秘，正如神人关系的其他方面同样有其奥秘。

许多人不知道还有半奥古斯丁主义，这是因为基督教历史上把所有这一问题的讨论都要么归于奥古斯丁主义要么归于贝拉纠主义。但正如半贝拉纠主义是贝拉纠主义的温和版本，半奥古斯丁主义也是奥古斯丁主义的温和版本。其实，我们可以说，半奥古斯丁主义是教会史上关于上帝预定与人类自由问题的最流行

观点。

1), 半奥古斯丁主义的发展。古代教会受益于奥古斯丁的绝大多数论点, 但例外之处就是奥古斯丁关于预定与人类自由的观点。奥古斯丁在这个问题上的影响当然还在, 但多数基督徒仍然关注如何可以承当起人在救赎中的责任, 如何可以过好基督徒的生活。随着贝拉纠主义、半贝拉纠主义在教会公会议里被谴责, 凯撒里乌斯 (Caesarius of Arles, 470-543)、大格利高里 (Gregory the Great, 540-604) 等人提出了一种半奥古斯丁主义的观念, 按照这种观念, 神开始了、启动了救赎的过程, 而人对神给的救赎或接纳或拒绝。这种妥协似乎避免了奥古斯丁的那种细节预定论或者说绝对预定论。半奥古斯丁主义在中世纪和宗教改革的时候影响了包括西方拉丁教会和东正教的教会。

半奥古斯丁主义主张, 上帝限制自己对人的控制, 为的是人可以得到真正的自由。上帝尤其让人有自由去拒绝或者接受救赎的恩典。神这样限制自己的力量, 并未有损他的至高治权。神希望人可以自由地回应, 而不是不情愿地、不得不地回应。世界也并不由此陷入混乱, 神仍旧在掌管。神并不限制自己对于未来的知识。神预先知道了人将要作出的决定, 然后与此一致地作出决定, 以便达成他对于人的目的与应许。

阿奎那肯定了在预定与人类自由上的半奥古斯丁主义, 为当时的教会坚固了这一观念。阿奎那强调, 若没有人的自由, 我们就无法理解圣经为何会有关于人的救赎、关于基督徒的生活的种种命令。阿奎那拒绝贝拉纠主义和半贝拉纠主义, 但他认为无论就圣经还是神学而言, 都必须肯定神希望人负责地与神的恩典合作。

2), 阿民念主义。在新教改革时期, 路德和爱拉斯谟激烈地就有关预定与人类自由的问题辩论。路德、加尔文认为当时教会的观念是贝拉纠主义或者半贝拉纠主义, 它已经扭曲了圣经而教导在救赎里存在着不是由上帝的决定而来的人类自由。他们认为, 只有奥古斯丁主义才避免了任何以善功称义的痕迹, 才合乎圣经, 合乎新教“唯独恩典”、“唯独信心”的原则。

但不少人日渐怀疑, 路德和加尔文在拒绝天主教教义的时候, 是不是走的太远了。宗教改革者拒绝了一个极端而走向了另一个极端, 由此强调在救赎的问题上唯独神是负责的。在改革宗传统里, 有些人希望回到一种不是那么严厉的立

场上去，希望可以有一种更平衡一些、也更合乎圣经的立场。阿民念就是这样的人，并且他认为自己的半奥古斯丁立场既合乎圣经也合乎加尔文。阿民念的立场后来被称为阿民念主义，并且在 1618 年的多特会议上被判为异端。

四、加尔文主义和阿民念主义

关于预定论与人类自由的辩论在基督教内已经持续了十多个世纪，但最主要的理论分别都在加尔文主义与阿民念主义的辩论里得以总结性地呈现。这里的总结其实也很好地呈现了奥古斯丁主义与半奥古斯丁主义的分别。³²

1. 多特会议。在多特会议上，对加尔文主义给出了五点陈述，史称“加尔文主义五点”。这五个要点的首字母组合起来就是“郁金香”(TULIP)。我们下面就来看看这五点，并且在每一点上都看看阿民念主义的相应立场是怎样的。

第一点，加尔文主义(奥古斯丁主义)主张“完全的堕落”，也就是说，人的生命所有方面都已经被罪腐化。阿民念主义(半奥古斯丁主义)主张普遍的堕落，也就是说人性是堕落的，除非有神赐的重生能力，否则不能行善，也不能有信心。

第二点，加尔文主义(奥古斯丁主义)主张“无条件的拣选”，也就是说，神之所以选择一些人得救，不是因为已经预见到他们会有美德或信心。阿民念主义(半奥古斯丁主义)主张有条件的拣选，也就是说，神之所以选择一些人得救是因为神已经预见到这些人是有信心的，换言之，神的预定以预知为基础。

第三点，加尔文主义(奥古斯丁主义)主张“有限的救赎”，也就是说，耶稣的代赎之死只是为了被拣选的人。阿民念主义(半奥古斯丁主义)主张无限的救赎，也就是说，耶稣的代赎之死是为所有人，但只是有信心的人才受惠于他的赦免。

第四点，加尔文主义(奥古斯丁主义)主张“不可抗拒的恩典”，也就是说，神拣选的人必然会有信心、得救赎。阿民念主义(半奥古斯丁主义)主张人是可以抗拒恩典的。

第五点，加尔文主义(奥古斯丁主义)主张“圣徒的保守”，也就是说，真

³² Millard J. Erickson, *Concise Dictionary of Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1986).

信徒会一直保持信心直到最后。阿民念主义（半奥古斯丁主义）主张，圣经并未清楚说，人不会从恩典中离开。

2. 比较。加尔文主义强调神的至高治权。从这一角度来看，神的无上卓越性质对于理解预定与人类自由至关重要。人因着罪而完全依靠神得救，而神选择救赎一部分人。人不能抗拒神的命令。那些被拣选的人确信神会拯救他们，而不管他们的生活是否完美。对加尔文主义的一个常见误解就是：“一朝得救，永远得救”。但加尔文主义其实主张圣徒的保守，也就是说，神所拣选的人会因着神的恩典而一直在信心上被保守，直到最后的日子。加尔文主义者的极大安慰在于，他们相信自己无需靠着做什么来赢得救恩。那些信靠的人可以一直有确据他们的信心是出于神的，因为是神拣选人信他、得救赎。

阿民念主义肯定神的至高治权，但不认为这就意味着神不会给人自由空间来拒绝或选择神的救赎恩典。人都是有罪的，不能自救，但“完全的堕落”这一说法可能误导人，使人不能认清罪的本性与范围。神之选择一些人得救，是以他的预知为基础的，神已经预知到谁将接受神的救赎。从这一点来看，耶稣是为所有人死的，而不是只为被拣选的人死。当然，人可能拒绝神，但这一拒绝是人的选择而非神的选择。阿民念强调人的自由，这就意味着可能存在这种情况：有人先是选择救恩，但后来又拒绝救恩。但基督徒不可能只是出于偶然的缘故就失掉救恩，就像掉了一个钱包一样。只是因为人时常的、有意的拒绝神，神才会允许这个人拒绝神的救赎。

阿民念的观念虽然在荷兰遭到谴责，却在全欧洲流传开来，影响了圣公会和循道宗。卫斯理把一份杂志命名为《阿明念人》，为的是在预定与人类自由的问题上把循道宗和路德宗、加尔文宗区分开来。阿民念主义可以说是温和版的新教神学。此外，我们似乎可以说，既在理论上也在实践上都贯彻奥古斯丁主义是很难的。人们常常在理论上拥护奥古斯丁主义，却在生活里认为他们的选择会影响今生来世。考虑到阿民念的观念在新教中是多么流行，再考虑到这种类似观念又存在于天主教、东正教和圣公会里，那我们可以说，半奥古斯丁主义观念过去和现在都是基督教世界里最盛行的观念。

五、开放神论

半奥古斯丁主义的最新版本被称为开放神论或者开放神学，它主张神自己限制了对人的掌控，以便人可以有一定程度的真正自由来或接受或拒绝神的救赎恩典。有的开放神学认为，神不仅限制了自己的力量，也限制了自己的预知；还有的则认为，未来本来就是不可知的，所以并不构成对于神之至高治权的真限制。开放神学提出，倘若未来真的是神所预知的话，那么，人就不可能有真正的自由和选择，我们和神的关系就不是真正的互动。比如说，倘若神早已知道我们的选择的话，那祈祷就是无用的、无意义的。当然，奥古斯丁主义的祈祷，在开放神学看来尤其无益，因为在奥古斯丁主义看来，这种祈祷也是神在创世之先就预定好了的。在开放神学看来，只有当我们将神和人都理解为向着未来开放的，才可以理解圣经为何要谈论祈祷、要谈论神人之间的互动，我们也才能理解预定与人类自由的关系。

在奥古斯丁主义看来，开放神学是贬抑了神的至高治权，高抬了人、降低了神。但在圣经里，上帝不仅并未实际掌控世界，甚至也不知道将来；神对于将来的计划是一般性的而非具体特殊的，圣经对于未来的预言也不是具体特殊的。此外，半奥古斯丁主义还会说，开放神学为了留住人神之间的互动，而未免走得太远。从半奥古斯丁主义的立场来看，预定并非一定出于预知。人无需通过否认神的预知来保留人的自由。

我们有必要把开放神学与过程神学区分开。过程神学的哲学基础是怀特海（Alfred North Whitehead, 1861-1947）的哲学，这种哲学认为世界和生命都是持续过程中的一部分。如果说，人们曾经认为事物就是存在的话，那么，在过程哲学看来，事物就是过程。按照这种观点，即便上帝也是有限的，和人一样处在过程中。但开放神学却与此相反，开放神学并不认为神是有限的。开放神学认为神如圣经和古代教会所说的那样是全能的，是天地的创造者，只是这个神有意地限制了自己的力量与知识。

第二十一章 什么是救赎？

神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生。因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪，乃是要叫世人因他得救。

（《约翰福音》第 3 章 16-17 节）

一、导言

《约翰福音》第 3 章谈到一个叫尼哥底母的人，晚上来见耶稣。尼哥底母是犹太人的长官，可能就是犹太最高议会里的一员。约翰并未说为什么尼哥底母要在晚上来见耶稣，而解经家们作了种种猜测。他是怕别人看见他去见耶稣吗？毕竟，在当时去见耶稣是一件冒风险的事，尼哥底母还是犹太人的领袖。还是，他是因为白天过于忙碌，只在晚上有空？或者，这只不过是偶然的临时决定而已？我们可能永远无法知道答案，而且，这个问题有那么重要吗？最重要的在于，无论如何，尼哥底母去见耶稣了。耶稣当然欢迎他，也挑战了他。耶稣和尼哥底母的谈话里有一些我们最熟悉的话，直到今天也极有教益。

尼哥底母一开始就称颂耶稣的教训出于神。耶稣回答说，“我实实在在告诉你：人若不重生，就不能见神的国”（约 3：3）。耶稣的话让尼哥底母诧异，他不能理解人如何还能再出生一次。耶稣这样回答：

我实实在在地告诉你：人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。从肉身生的，就是肉身；从灵生的，就是灵。我说，‘你们必须重生’，你不要以为希奇。风随着意思吹，你听见风的响声，却不晓得从哪里来，往哪里去。凡从圣灵生的，也是如此。（约 3：5-8）

在这里耶稣谈到救赎既出自洗礼也出自圣灵。耶稣谈论属灵的事，让尼哥底母既感到难以理解，又印象深刻。圣经并未记载耶稣和尼哥底母的谈话结果如何，但当后来祭司长、法利赛人议论耶稣的时候，尼哥底母勇敢地出来为耶稣辩

护（约 7：50-51）。

紧接着耶稣与尼哥底母的谈话，约翰写下了这句话：“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不至灭亡，反得永生”（约 3：16）。这节经文体现了由耶稣的生命与事工带来的福音：这是救赎之道、永生之道。

二、救赎顺序

圣经里听福音归信的人基本是成年人。按照圣经的记载，使徒教会时代的多数归信都是即刻而非渐进的。但我们应当谨慎，不可把一世纪的皈依经验当作所有时代的标准。圣经未给出一种“救赎顺序”，而是描述了不同的救赎经历，这些经历各自不同，表明了神如何在个人和群体里以种种方式做救赎的工作。

1. 圣经背景。耶稣升天后发生的第一次布道，最好地总结了人们是如何归信基督的。在五旬节那天，彼得因着圣灵的感动与同在，就代表门徒向许多人传讲耶稣。听罢彼得的布道，众人“觉得扎心”，问到：“弟兄们，我们当怎样行？”（徒 2：37）。彼得回答说：

“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必须领受所赐的圣灵。”（徒 2：38）

彼得在这里给出了一种救赎顺序：先是悔改，然后受洗，再然后受圣灵。这就告诉了我们，首先，悔改和洗礼对于赦罪是重要的。这对我们整全地理解圣经的救赎观十分重要。其次，这里谈到了救赎意味着领受所赐的圣灵。此处经文谈到圣灵之赐下是在洗礼之后，但在《使徒行传》其他地方却记载了不同的次序（参考徒 8：16；10：44；18：26；19：5-6），这就提醒我们不可僵化地看待这里所说的救赎顺序。最后，彼得这里说的救赎顺序里没有提到信心，而在圣经的其它地方，信心是最重要的。彼得的意思当然是不可能不包含信心的，这就提醒我们不可教条化地、狭隘地看待神的救赎方式。

2. 即刻的归信。圣经记载的多数归信似乎是即刻的，如五旬节那天就有三千人悔改受洗（徒 2：41）。保罗在大马士革的路上也因着看见耶稣而立即归信，

并且后来受洗（徒 9：1-19）。但圣经中已有证据表明，人的归信方式是多样的，例如，有的人归信之后就立即受洗而有的不是，有的人归信之后就很快说方言而有的不是。

3. 渐进的归信。我们现在还不是很清楚，门徒到底应该算是什么时候归信基督的。这是在他们第一次决定跟随耶稣做他的门徒的时候吗（太 4：18-22；可 2：13-14）？还是在他们四处去传天国的福音、治病、赶鬼的时候（路 10：1-20）？还是在彼得第一次宣告耶稣“是基督，是永生神的儿子”的时候（太 16：16；可 8：29）？还是在耶稣“向他们吹一口气，说：‘你们受圣灵’”的时候（约 20：22）？还是在门徒经历五旬节圣灵降临的时候（徒 2：4）？似乎，门徒的归信不是戏剧化地一蹴而就的，相反，他们和耶稣的关系是渐渐地深入推进，直到最后认识到他就是基督、弥赛亚。无论门徒是何时归信的，他们都是真正地归信的，是真信徒。

在早期教会，礼仪渐渐成为基督教的一部分。许多礼仪都和新信徒的归信、成长有关。圣经和教会的种种传统，一起将人数日益增长的信众带入救赎。

渐进的归信和即刻的归信是同样有效的。虽然人们常常是抬高一种归信而贬抑另一种，但救赎的有效性并不取决于救赎的发生有多快或多慢。

三、教会的发展

在宗教改革之前，基督教并不关注所谓的救赎顺序问题。人们都公认了救赎是怎样发生的。只是到了新教改革的时候，才有了关乎救赎顺序问题的重大区别。这里的最重要分别其实发生在新教内部。我们下面就来讨论这个问题。

1. 天主教会与东正教会。当君士坦丁成为公元四世纪罗马帝国的皇帝时，基督教就不再是被迫害的少数派了。再过数十年，基督教又成了帝国的官方宗教。在这激烈变化的形势中，出现了大批大批人皈依教会的情况，然而这些皈依并不总是因着真正地以耶稣为救主而来的。许多皈依的发生是文化性的，更多是为了自我提高、自我保存，而不是为了基督教的信念与价值。无论如何，教会现在可以反思过去数世纪的生存实际，而确立正典，发展种种教义，包括救赎论。

天主教会和东正教会有一种圣礼论的救赎观念，认为神设立了教会作为恩

典的手段，好使人可以因着教会得救、成长。救赎需要信心，但神也以教会为恩典的管道，尤其是以教会的七项圣礼为施恩管道。

天主教会认定有七项圣礼，认为这七项圣礼都是耶稣自己设立为神之施恩管道的。多数圣礼都和人的救赎与成长有关，例如洗礼、坚信礼、圣餐、忏悔礼、膏油礼。天主教还相信，婚礼与圣职礼也是圣礼。据信，这些圣礼所传递的恩典是不可替代的。这样，当人包括婴儿领受洗礼的时候，就领受了救赎恩典。当人领受了坚信礼的时候，就可以得到圣灵的额外恩典。当人参与圣餐的时候，就有份于基督的血和身体，这样的恩典可以安慰、鼓励、坚强信徒。当人参与忏悔礼，就领受了恩典，可以照着新决心来生活。当人领受膏油礼时，就可以得到额外的医治恩典，可以医治精神和身体上的咒诅。关于这些圣礼，我们在以后的章节里还会谈到。

当人想成为基督徒时，就需要去教会找可以为他们施洗的人。这种想成为基督徒的愿望，不是出于人自己，而是出于神的在先恩典，正是神的在先恩典才使信心发生。要想受洗礼需要和神职人员交通；但这并不是必然的，因为大多数人其实是因为生在教会而加入了教会，也就是说，大多数人其实在婴儿时就领洗了。从天主教会的观点来看，无论是在婴儿还是成人那里，多数归信都是渐进的。人只是因着教会才能得救。天主教的教义问答引用迦太基的辛普里安（Cyprian of Carthage，卒于 258 年）说到：“人若无教会为母，就不可能有上帝为父”。³³

2. 新教。新教改革者不同意天主教的看法。在他们看来，天主教扭曲了“唯独恩典”、“唯独信心”、“唯独圣经”的圣经原则。唯独恩典意味着，唯独神可以给出救恩，无人需要教会作中介。唯独信心意味着，真基督徒的最重要标准只在于个人对于上帝的信靠。唯独圣经意味着，最可靠地见证上帝的乃是圣经，而不是教会或传统。圣礼中只有洗礼和圣餐是有价值的。但圣礼本身并不保证恩典，相反地，要相配地参与圣礼、获益圣礼的话，人首先要有信心。

新教的个体主义很快就发展出一系列不同传统，这些传统有着不同的救赎观。人们渐渐感到，需要通过区分不同的救赎顺序来区分不同的教会传统。例如说，在路德宗那里，信心和悔罪是先于重生的，而在加尔文宗那里，先是有重生，然后才有信心和悔罪。下面我们列一下路德宗、加尔文宗、阿民念派和卫斯理派

³³ Cyprian of Carthage, *De Unitate Ecclesiae*, 6: *Patrologiae Latinae* 4, 519, quoted by U. S. Catholic Church, *The Catechism of the Catholic Church* (2d ed.; New York: Doubleday, 2005), no. 181.

的救赎顺序。³⁴

---路德宗：呼召-光照-归信（信心、悔罪）-重生-称义-成圣-与基督合一-得荣耀

---加尔文宗：拣选-预定-与基督合一-呼召-重生-信心-悔罪-称义-成圣-得荣耀

---阿民念派：呼召-信心-悔罪-重生-称义-保守-得荣耀

---卫斯理派：呼召-归信（信心、悔罪）-重生-称义-确据-悔罪-完全的成圣-得荣耀

无论是路德宗、加尔文宗、阿民念派和卫斯理派，都把和神在天堂同得荣耀（永生）作为救赎顺序里的最终目标。它们之间的最大不同处，在于如何看待预定与人类自由。加尔文宗强调神的预定，其渊源乃是奥古斯丁；在加尔文宗那里，救赎顺序始于拣选。路德宗虽然也强调神的预定拣选，但拣选并未清楚地出现在救赎顺序里面。阿民念派和卫斯理派在预定和人类自由的问题上都是半奥古斯丁主义的，强调人之或拒绝或接受神恩的责任。

本章接下来就讨论上面说到的救赎顺序里的某些方面。可以说，救赎不是单纯的，而是由许多部分构成的综合体。我们常常以为救赎就等于信心、重生或称义，但救赎其实还包含更多东西。救赎既有关系性一面，也有法理性一面，也就是说，救赎既有罪的赦免，也有神人关系的重建。救赎的关系性与实体性这两方面的张力，对于我们整全地理解救赎十分关键。

四、恩典、呼召与光照

上一章我们已经讨论了恩典。恩典是神给予人而人并不配得的宠爱与能力，它使人获得救赎，可以过基督徒的生活。从奥古斯丁主义的预定观与人类自由观来看，神的恩典掌控了获救的人。加尔文就认为，神的救赎呼召是不可抗拒的。

³⁴ Walter A. Elwell, ed., *Evangelical Dictionary of Theology* (Grand Rapids: Baker, 1984); Millard J. Erickson, *Concise Dictionary of Christian Theology* (Grand Rapids: Baker, 1986); Herald Lindstrom, *Wesley and Sanctification: A Study in the Doctrine of Salvation* (Stockholm: Nya Bokforlas Aktiebolaget; repr., Wilmore, Ky.: Francis Asbury Press, 1946); and Robert C. Walton, *Chronological and Background Charts of Church History* (Grand Rapids: Zondervan, 1986).

呼召就是指神的救赎呼召。神的救赎呼召以神的预定为根据，而神的预定在创世以先就已经发生。加尔文认为，人因着被神拣选，就获得与神的联合，获得因着耶稣的代赎而来的神的义。救赎完全是神为被拣选的人做成的，不是出于人自己，因为人自己乃是已经死在罪里面，完全不能为自己的得救贡献丝毫。

从半奥古斯丁主义的观点看来，神已经给了人在先恩典，这恩典使人可以对神的救赎恩典与呼召作回应。人由此就可以做出选择，决定是否要与神的恩典合作获得救赎。天主教肯定了在先恩典。新教的卫斯理也肯定了在先恩典。卫斯理谈论“自由恩典”而非“自由意志”，为的是叫人不要以为可以自己赚得或者配得神的呼召和救赎。

路德谈到，人若是回应神的呼召，就获得光照。光照意味着圣灵的同在与动工，它使人可以分清关于神与救赎的道理。路德强调，神既希望人在意志上也希望人在理智上回应神的呼召。基督教所要求的并不是盲目的信仰跳跃；神希望基督徒能够理解、熟悉属灵真理。

五、归信

归信即是转离罪并转向神。凡人归信，就是入了教、得了救（提前 3：6）。归信同时包括信心与悔罪。归信带来新生命，带来和神的新关系。但有的人并不认为归信就意味着救赎，认为救赎除了信心和悔罪，还包括重生与称义。

信心与悔罪哪个是先发生的呢？有人认为这里的先后顺序是重要的，因为，倘若是悔罪先于信心的话，就会显得像是由人而非神启动了救赎。总体而言，多数人认为，信心在神学逻辑上是先于悔罪的，而这两者在时间上可以是同时发生的。这两者其实是不可分割的：救赎性的信心包括了悔罪，救赎性的悔罪也包括了信心。基督徒一般都会认为，信心和悔罪对于归信而言同等本质、同等重要，所以，他们在传福音时，既会讲信心也会讲悔罪。只讲悔罪不讲信心会陷入律法主义，而只讲信心不讲悔罪，会落入朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer, 1906-1945）所说的“廉价恩典”。³⁵

奥古斯丁的《忏悔录》是著名的归信例证。这本书一开始就有这样的名言：

³⁵ Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship* (trans. R. H. Fuller and Irmgard Booth; 1st Touchstone ed.; New York: Simon & Schuster, 1995), 43-56.

“主啊，我们的心永远不安，直到在你里面找到安息”。³⁶奥古斯丁的归信例证，以及教会史上的无数其他归信例证，既向人见证了信仰，也鼓舞了人归信。

我们前面已经讨论了归信的发生到底是即刻的还是渐进的。我们看到，教会史上这两种归信都出现。19世纪的威廉·詹姆士（William James, 1842-1910）用行为科学来研究宗教。在对种种宗教经历的研究里，他论到有两种归信。³⁷第一类是“心态健康的宗教”，归信这种宗教的人常常是内心平衡、乐观向上的人；第二类是“病态灵魂的宗教”，归信这种宗教的人常常是悲观焦虑、内心分裂的人。那些有病态灵魂的人，就必须经历“两次出生”，以便可以更新组合自己的分裂自我，这样的话，就会出现一种更具戏剧性的、即刻的归信经历。而那些心态健康的人，只需要“一次出生”地渐渐进入基督教的道理。詹姆士倒没有歧视那些“病态灵魂”的人，因为灵魂的建构是由于个人的、社会的、政治的、经济的等等许多因素的。詹姆士认为，大多数人都是“病态灵魂”的，需要一种“两次出生”的归信。在他看来，这种个性差异可以解释为何有人的归信是即刻的，而有人的归信又是渐进的。

六、信心

信心是指对于某物或某人的信念与委身。基督教的信心与人神关系相关。圣经中提到信心的著名经文是《希伯来书》11章1节：“信就是所望之事的实底，是未见之事的的确据”。这节经文指出在信心背后有一个精神实在。圣经鼓励人要有信心（林后 20：20；约 6：28-29；弗 6：16）。归信基督教的发生是因着信，在圣经里常被称为因信称义（来 2：4；罗 5：1；加 3：6）。人因着信心有永生（约 3：15，16；5：24；11：25；12：46；20：31；罗 10：9）。

圣经警告人，信心会受到试探（太 9：28；可 7：27；来 11：8，17，36；雅 1：3；彼前 1：7）。人在试探中，当有“大的信心”（太 8：2，10；9：18，28；14：36；15：28；可 5：28）。人因着他的信受神的祝福（太 8：13；9：29-30；

³⁶ Augustine, *The Confessions of Saint Augustine* (trans. Edward B. Pusey; New York: Collier Books for Macmillan, 1961), 11; Augustine, *Confessions* (trans. R. S. Pine-Coffin; Penguin Classics; New York: Penguin, 1961), 21.

³⁷ William James, *The Varieties of Religious Experience: A Study in Human Nature, Being the Gifford Lectures on Natural Religion Delivered at Edinburg in 1901-1902* (New York: Mentor Book from New American Library, 1958), 76-139.

17: 20; 可 9: 23)。相比之下,“小信”是受责备的(太 6: 30; 8: 26; 14: 31; 16: 8)。

基督徒就是“信徒”,也就是是对神有信心的人。在基督徒的生活里,祈祷的关键就是有信心(雅 1: 5-6)。圣经是信心的帮助(出 4: 5; 赛 41: 20; 43: 10; 约 1: 7; 11: 15; 13: 19; 14: 29; 17: 21; 19: 35; 20: 31)。

1. 信心的本质。在某种程度上,人人都是靠信念生活的,因为生活的许多方面其实都是未经解释,更未经证明的。当然,为免于显得过于宗教性,人们常常不使用信念的说法,但他们在生活中却需要借助种种的假设与前提。数学与科学的许多公理也是不能得到经验或逻辑证明的,就此而言,同样依靠信念。所以,无论人们承认与否,人都是生活在信念中。

基督徒并不因为自己依靠信念生活,“凭着信心,不是凭着眼见”(林后 5: 7),而感到羞愧。在基督徒看来,信心是合理的,但不是确定的,否则信心就不是信心了。信心里面总是会有怀疑的因素。基督徒不应当怀疑上帝,但基督徒的信心里面总是会有某种不确定性因素。当然,基督徒并不认为,人必须一直靠信心生活:当人面见上帝时,就会知道一切,正如保罗说的:“我们如今仿佛对着镜子观看,模糊不清,到那时,就要面对面了。我如今所知道的有限,到那时就全知道,如同主知道我一样”(林前 13: 12)。

2. 救赎的信心。教会历史上对于信心做过很多划分:历史的信心、暂时的信心、神迹的信心、救赎的信心、律法的信心、传道的信心,等等。信心也可以和其它的神学美德并排,例如信、望、爱。但救赎的信心是关键的基督教信念,它指着一个基督徒的真信心。我们可以通过三个方面来分析救赎的信心:知识、赞同与信靠。

首先,信心包括圣经中所说的关于神、耶稣的福音信息。信心并不是与理性相悖的。当然信心里面有着理性之外的因素,因为信心既有理智的方面,也有意志的方面。但信心首先就包含了那有待人们赞同或否定的历史性内容。

其次,信心意味着赞同关于神、耶稣的福音信息,虽然人们可能并不会运用这些知识来达成自己的救赎。这里需要人做出一个决定,而这个决定并不是理智性的决定。据说,魔鬼也知道神,有知识意义上的信,但却是战惊(雅 2: 19),因为魔鬼并不运用关于神和耶稣的知识为自己达成救赎。

最后，信心包括将自己的全部生命都交给神、耶稣和福音，也就是信靠。虽然救赎是神赐的礼物，但人也应当选择接受救赎。信心不只是理智，也不只是意志，它还包括了建立或者不如说重建和神的关系。这就是为何救赎常被称为与神和好。

3. 信心的增长。基督徒很少谈论信心的增长或者进步。因为，基督徒难道不是因信称义，而芥菜种大小的信心不是已经可以移山吗（太 17：20）？人们有时把信心看成一种要么有要么无的东西：人要么是有信心的，要么是没有信心的。基督徒的确谈论属灵的进步、越来越像基督，却很少谈论信心的进步。但是，在圣经里神似乎仍然在乎人的信心增长。

基督徒如今越来越关注信心增长的问题。例如，福勒（James Fowler）运用行为科学来研究人的信心增长经历。他谈到了六个阶段的信心，每个阶段都有不同模式的意识、认知与评价。³⁸换言之，我们可以根据人的行动模式来判断他所处的信心阶段。这种分析或许可以帮助基督徒在神学上、精神上获得自我理解和进步。信心增长的问题也是基督教灵性的问题，我们在以后还会再讨论到。

七、悔罪

悔罪包括为罪忧伤、承认罪、决心转离罪。希腊文里“悔罪”的字面义就是转离、转向。这是转离罪而转向神。圣经呼唤人要悔罪。所有转向神的人都要悔罪（结 18：31；何 14：2；太 3：2；徒 3：19；8：22）。悔罪的人祈祷被听见（林后 7：14）、罪被赦免（赛 55：7）、得永生（结 18：21）、被安慰（太 5：4），领受所赐的圣灵（徒 2：38），等等。

悔罪不只是认罪而已。只是认罪还不会产生心灵的转变。真信徒应该不只是认罪，还应该渴望与神和好。真正悔罪的人应当决心不再跟从罪，决心从此以后按照神的意志来生活。信心若没有这种悔罪，就会使神的恩典成为廉价。这是耶稣所说的“窄门”（太 7：14），但它通往丰盛的生命（约 10：10）。

1. 不同的悔罪观。天主教强调通过补赎礼来悔罪。补赎既是圣礼也是美德。告解“于灵魂有益”，补赎事关公义。对天主教徒的要求是只要可能，就当尽量

³⁸ Fowler, *Faithful Change*, 56; cf. James W. Fowler, *Stages of Faith: The Psychology of Human Development and the Quest for meaning* (New York: Harper & Row, 1981).

纠正错误。有的时候，纠偏是发生在人与神之间的，有的时候，纠偏针对的是过去的¹不公义。撒该就是圣经里的经典例子：他既跟随了耶稣，就答应补偿自己曾经欺骗压榨的人（路 19：1-10）。

新教也强调要悔罪，但侧重点不同。有的新教传统里，忏悔更多是群体性而非个体性的。公众崇拜中的程序里就有会众齐诵认罪，之后由牧者宣告，因着神的救赎恩典，会众的罪已被赦免。还有的新教传统更强调个体性的悔罪。奋兴运动常常强调个人悔罪，个人可以响应呼召而在圣台前跪下认罪。圣台呼召既可以是归信，也可以是归信之后的悔罪。

无论如何，所有的基督徒都强调不可使恩典变得廉价。救赎是上帝的礼物，但这礼物来之不易。基督徒当为神赐的礼物而感恩、赞美，并且担负责任，过神喜悦的生活。

除了个体的和群体的悔罪之外，各个教会以及基督徒团体也会做一种联合性的认罪。例如，基督徒团体可能因为过去的体制化决定，而犯下如今看来是不公义的罪行。联合性的认罪有时针对过去历史上的罪行，比如南北战争前教会对于奴隶制的支持，比如教会里发生的种族歧视、妇女歧视。

2. 悔罪与赦免。如果基督徒已经蒙神赦罪，那他们也应该赦免别人。神呼召信徒彼此赦免，正如神已经赦免了他们。赦免是原谅或者宽恕别人的过错或罪行。从基督教²的观点来看，神已经原谅、宽恕了人，因为基督已经为他们付出代赎，而在人悔改之前，神就已经怜悯了他们、赦免了他们、与他们和好了。所以保罗说，“倘若这人与那人³有嫌隙，总要彼此包容，彼此饶恕；主怎样饶恕了你们，你们也要怎样饶恕人”（西 3：13）。饶恕人是必须的，以致耶稣说我们必须饶恕人“七十个七次”（太 18：22）。

人原本不配神的原谅，所以，人也应当在别人哪怕还未悔改的时候就原谅他们。这很难，但圣经劝诫人如此行，既是为了与他人和好，也是为了人自己灵魂的益处。从神的观点来看，在赦免中得益更多的是赦免者而非被赦免者。

八、重生

基督徒都会谈论在基督里的重生、新生。这重生是心灵与意志上的改变、

更新，那些因着信心与悔改而得了在基督里的圣灵恩赐的人，就会重生（多 3：5）。圣灵从救赎之工的一开始就在更新、改变信徒。信徒是“重生”的（约 3：3），是“新造”的（林后 5：17）。重生的同时就是更新。人在归信之后，就不再像原先那般来看事物、想事物了。救赎从此就开始了、发生了，但它的完成还有待将来。神在人归信的那一刻开始的善工，会藉着圣灵的同在和工作一直进行下去。

重生有某种奥秘。重生意味着发生了某种超越性的事情，某种不是可以用人的方式来理解的事情。重生意味着，信徒已经在属灵的实在上发生了改变，但这改变不是可以用肉眼看到的。这改变可以被别人感觉到，但也有可能不被感觉到。这不是说改变不是真实的，而是说这改变的发生是出于神，而唯有神才会让我们感到这里的真实性。

天主教认为重生就在洗礼的那一刻。洗礼在古代教会看为奥秘，神选择通过洗礼在信徒的生命中恩典地动工。在洗礼中，神的更新恩典把信徒从原罪里洗干净，又让信徒稳固进入永生（林前 6：9-11；罗 8：15-17；加 5：21-25）。我们不清楚神为何要藉洗礼使人重生。但人之接受救赎的恩赐，就是藉着洗礼。这种对重生的理解，也被称为洗礼重生。

新教历来强调的是称义。但一般而言，神学上是把称义放在重生之后的。在新教的路德宗、加尔文宗、阿民念派和卫斯理派的救赎顺序那里，都是先有重生后有称义的。当然，就时间的发生而言，重生和称义可以是同时进行，但这里的重点是神重生人的工作，而不是神将义归给人的工作。重生强调了，神在基督徒的生命里进行着修复治疗的工作，这一重生、再造，在归信那刻发生，又在信徒的一生里持续。

九、称义

称义是指信徒已经被神重新恢复到义的状态。《旧约》、《新约》都肯定了因信称义。《创世记》说，“亚伯兰信耶和华，耶和华就以此为他的义”（创 15：6；参考哈 2：4）。使徒保罗说，“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），又说，“这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那

里，使我们因信称义”（加 3：24；参考林前 6：11；腓 3：9；来 10：38；11：4）。

照圣经的说法，耶稣在律法上代替了信徒，耶稣的义也归给了信徒。神如今把信徒看成“就像是”义人，而信徒如今在神面前也已经有了义人的地位。人被神看为义人，这不是出于人自己的功绩，相反，救赎完全来自神在耶稣基督里的恩典工作（弗 2：8-9）。路德把这一恩典称为“外来的义”，因为神把属于耶稣的义归到信徒身上的，信徒“既是得救的人又是罪人”。从法律的角度来看，站在神的审判台前的基督徒已经是清白无罪的了。

新教改革者强调，称义是人得救的最主要方面。路德强调人是本于恩、因着信的称义原则。改教者喜欢使用法律性的称义语言，因为他们认为在救赎这件事上人是完全无能无力的。人为着自己的救赎唯一能做的就是感恩地接受唯有神才能做成的救赎恩典。

天主教也强调了称义，认为信心即意味着人回应神的救赎恩典而开始了救赎过程。天主教还认为，人藉着信心被恩典救赎，但人领受恩典是藉着教会，尤其是藉着凭信心参与教会圣礼。圣礼和救赎一样是神的恩赐。人虽然不能以善功为自己赢得恩典，但神希望人可以顺服地回应神的诫命、神所命的恩典手段。信心是称义的基础（罗 1：16-17），但信心也包括好行为（各 2：14-17，24-26）。在天主教看来，圣经从未明白说称义是只凭信心的，相反地，路德想从正典里除去的《雅各书》这样说：“人称义是因着行为，不是单因着信”（各 2：24）。虽然天主教承认人是藉着信、因着恩得救，但他们也强调，圣经对于信心的理解更复杂、更有张力，不像新教以为的那样简单。

第二十二章 基督徒的生活

所以弟兄们，我以神的慈悲劝你们，将身体献上，当作活祭，是圣洁的，是神所喜悦的。你们如此侍奉，乃是理所当然的。不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。

（《罗马书》第12章1-2节）

一、导言

登山宝训是圣经里最著名的段落之一（参考《马太福音》5-7章）。在其中，耶稣谈到了八福，向照着神国法则生活的人宣告福音（太5：3-12）；他也谈到福音与律法的关系，谈到如何实践敬虔，如何祷告。

耶稣反对炫耀、啰嗦的公开祈祷，鼓励人们私下向神祷告。神总是会亲密地与我们有个人同在，在我们祈祷之先就知道我们的需要。耶稣教导人应当这样祷告：

我们在天上的父，愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临。愿你的旨意行在地上，如同行在天上。我们日用的饮食，今日赐给我们。免我们的债，如同我们免了人的债。不叫我们遇见试探，救我们脱离凶恶。因为国度、权柄、荣耀，全是你的，直到永远。阿们。（太6：9-13）

这里的祈祷三次地请求荣耀神的名，三次地祈求神看顾人的需要。这祷告成为基督徒祷告的标准。

登山宝训劝诫人不要忧虑、小信（太6：30）。耶稣列举许多实际例子，告诉人们该如何持守信心。他宣告了“爱人如己”的黄金法则，说：“所以，无论何事，你们愿意人怎样待你们，你们也要怎样待人，因为这就是律法和先知的道理”（太7：12；参考路6：31）。

宝训振聋发聩地告诫我们：“你们要完全，像你们的天父完全一样”（太5：48）。这是什么意思？人如何能像父神那般完全？人不是有罪的吗，不是有限的

吗？有人认为，这里耶稣的意思是我们要爱所有人（太 7：12；西 3：14；约壹 4：19）。但我们真的能完全地爱他人吗？还有人认为，这里耶稣的意思我们应当以完全为目的，追求完全。使徒保罗就说到，基督徒的生活就像赛跑，比赛已经开始，他在向着标杆直跑，但是还未得着（腓 3：13）。无论耶稣的意思如何，耶稣都已经在挑战我们反思自己的人生，反思应当如何追随耶稣。

二、救赎顺序

做基督徒不是一成不变的，并不是一旦得到天国门票，就不用再操心和神的关系、和他人的关系。相反地，基督徒的生活是富有动力的、成长的。

前一章我们已经讨论过救赎顺序，表明了救赎并不因着归信就完成。救赎是一个虽然整体但是复杂的事件，它既包含了人在永生里和上帝的关系，也包含了人这一生和上帝的关系。如果我们以为救赎的内容只有归信、重生和称义，那我们的看法是不完全的。救赎也包含了在接受神所赐的永生之后我们和上帝之关系的各个方面。

前一章已经讨论了救赎顺序中的前几个组成部分。在这一章，我们将分析救赎顺序中的后几个组成部分，尤其是确据、与基督合一、成圣与得荣耀。

三、确据

确据就是神给基督徒的自信，由此他们相信自己已经得救，已经是神的儿女。圣经把基督徒称为神收养的儿女，和耶稣一样同得神的基业（约 1：12；罗 8：16-17；林后 6：18；加 4：4-7）。我们当如何理解这里的确据？

有的基督徒从未怀疑自己的得救。有的基督徒则在自己和神的关系问题上充分地挣扎。对于这些挣扎，基督徒们已经有了反思，表现在神的预定与人的自由、内在与外在的明证、救赎的永固性等等观念里面。

1. 确据的来源。虽然神是救赎的唯一可靠来源，但基督徒并不总是直接感到神的同在，感到神向他们肯定救恩。圣灵的见证是最直接的救赎确据。保罗说，人一旦成为基督徒，所受的就不再是“奴仆的心”，仍然在罪和恐惧里面，而是

受了“儿子的心”，从此“圣灵与我们的心同证我们是神的儿女”（罗 8：15-16，参考约壹 5：6）。人因着成为基督徒，就会感到救赎的确据，虽然这种感觉本身并不是救赎的条件。无论基督徒是否感觉到神的同在，他们都已经因为信心和恩典得救了。

经历是很容易被误解的，所以，基督徒还有其它的确据方式。天主教和东正教都相信圣礼是恩典的途径，可以让信徒有救赎的确据。当信徒参与洗礼、坚信礼、圣餐、忏悔、膏油礼的时候，就知道自己在不断领受神的恩典。无论基督徒作为个体而言和神有怎样的亲密关系，他们都可以在神所定的恩典途径也就是圣礼里，得到安慰鼓励。

新教并不强调圣礼是恩典的途径，所以发展出其它的救赎确据方式。最重要的莫过于圣经中关于救赎的教导。圣经的教导反映了圣灵的见证，因为圣灵启示了圣经。这样，当圣经说凡信的人都必得救，这时一个对神真有信心的人，哪怕他的信心只有“芥菜种”大小，就会领受圣经的应许，就会认定自己已经有了永生。圣经的许多经文都一再肯定信心带来得救，所以人无需害怕犹疑，而是有了确据（罗 10：13；弗 3：8-9；约壹 1：9；5：12-13）。在这里，救赎的确据不在于个人的主观感受，而在于圣经的应许。

救赎既是恩典，也是担当。基督徒既要有信心，也要有顺服。天主教会和东正教会强调要带着顺服的心参与圣礼，新教则强调要顺服圣经的话语；双方都强调并不是顺服就配得了救赎，但他们都认为，顺服和信心是交织不分的。至于信心和行为是如何关联，这是一个奥秘。圣经中虽然一再强调人不可靠行为称义，但圣经也从未说，信心无需担当。

所以，归信基督的人，应当从此就有不同的思想言行。他们将接受洗礼，呼求神的名，凡事顺服神的旨意，一生悔改、信靠。圣灵的果子（加 5：22-23）和基督徒的美德，将成为他们灵魂的见证，让他们感到救赎的确据。但这不是说，基督徒就是完美无瑕疵的，相反地，基督徒的成熟程度是各不相同的；我们接下来就讨论这一点。

在此生里，基督徒需要谨慎评估自己达到的成熟度。基督徒能够达到的成熟度取决于许多因素。仅只是归信并不能克服一个人家庭的、社会的、文化的背景等等影响人的因素。虽然如此，基督徒总是能够宣告，救赎不仅带来永生的益

处，也带来此生的益处。

2. 救赎的恒久。圣经应许没有什么可以让我们和神的爱隔绝：“无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的”（罗 8：38-39）。没有什么人、什么力量可以夺走神给的救赎。神的意志与力量给了基督徒安全，让他们有得救的确据。但问题在于，人是否可能拒绝救赎。毕竟基督徒有时候也做一些不光彩的事。某些自称基督徒的人会拒绝自己的救赎吗？即便神会保守人的救赎，但当人不再想保持和神的关系时，神还会强迫人依旧作基督徒吗？

天主教会和东正教会认为救赎是有条件的，取决于人对于神和教会的持续忠信。既然上帝是通过圣礼与教会来施予恩典，所以，人也应当在这两种方式里保持对神的忠信。当然，基督徒不可能仅仅只是因为偶然的、并非有意的原因，就失去恩典。基督徒也许会小信，甚至悖逆教会和圣经的一些教导，并因此在天国里被称为最小的，但他们不会因此就失去救赎（太 5：19-20）。神的恩典足够保持和成就人的信心。虽然如此，圣经却没有保证说，人不会拒绝救赎。那些归信之后一再地、有意地拒绝神的人，就是永远地偏离真道走向异教（来 6：1-8），这些人就是叛教者，他们已经全然拒绝了自己领洗的教会，拒绝了神。

新教在救赎的永久性问题上有所不同看法。路德认为，神在信徒的身上培育老练成熟的美德，这种美德有助他们稳固地持守救恩。但人会拒绝自己的救赎。和天主教、东正教类似，路德认为救赎是人和神的关系，而神不会把这种关系强加给不愿接受耶稣为救主的人。许多经文表明，人会拒绝救赎（太 13：20-21；约 15：6；提前 1：19-20；提后 2：12；来 6：4-6；彼后 2：1，20-21）。阿民念和卫斯理则比路德还要强调人的自由，肯定人会拒绝救赎，并由此鼓励基督徒保持忠信。但他们从不认为，基督徒要担心自己会成为叛教者，或者是在不经意中就失去救赎。虽然基督徒会经历灵性的低谷，但神的恩典足够那些在试炼中的人使用，足够使他们保持忠信（林前 10：11-13）。

对比之下，加尔文强调神的主权以及神拣选的不可摇动。如果人是被神拣选的，那就不可能失去神的拣选，失去永生。在加尔文看来，指明被拣选的人是不可能拒绝救赎的经文比比皆是（约 6：37，39；10：28-29；罗 8：30，38-39；

腓 1: 6)。这样的话，如果人相信耶稣是救主的话，那他就是选民。他们当然会顺服神的旨意生活，以确保拣选的稳固，但他们要知道，神的恩典拣选是牢固可信的。加尔文所说的圣徒蒙神保守，不应混同与人们所说的“一朝得救永远得救”。加尔文虽然相信神的拣选恩典是不可抗拒的，但他认为，人可能错认了自己是否被拣选。如果一个人成为叛教者的话，那这就说明他原本就错以为自己是被拣选的：这个人不是失去了救赎，而是原本就没有得到过救赎。

四、与基督合一

“与基督合一”的说法有几种意思。在天主教和东正教传统里，它是指基督徒可能经历到的与神的神秘合一或相交，这种合一或相交是基督徒历经灵魂的洁净和光照之后，所达到的最高最完美的灵性状态。

在新教传统里，“与基督合一”是救赎顺序中的一个阶段。新教的不同传统对于它在救赎顺序中所处的阶段理解不一。路德把合一放在称义之后，并认为它在某种程度上和成圣是相同的。这种合一强调神人关系中的神之恩典的奥秘。与基督合一最初表现为神使信徒重生、与信徒恢复和好，由此基督的义被归给信徒，但这合一还会继续，神还会为着信徒的成圣而一直在他生命里动工、施恩。

加尔文更强调神的主权，强调神不可抗拒的拣选为选民预定了永生。加尔文把合一放在拣选与预定之后。合一使基督的义被归给信徒，使信徒成为神收养的儿女。这些观念都基于加尔文这样的信念：人是如此的被罪沾污、如此的全然堕落，所以，信徒生命里一切的更新与重生，都只能是单单出于神。在与基督的合一之后，选民就得到了事实上的呼召、重生与称义。

五、成圣

成圣是指神使信徒成为圣洁，也就是神使人的灵性状态、道德状态与称义的法律地位一致。信徒在被称为义的时候之被称为是圣洁的，靠的是所谓地位的圣洁，也就是基督的义被归给了他们（林前 1: 30；来 13: 12）。在这种称义之外，信徒还将历经重生，这重生意味着开始了成圣的过程。成圣的过程在基督徒

的此生就已经开始了。《旧约》和《新约》呼召信徒要成为圣洁，要有神的形象，这形象是基督所体现出来的。在《旧约》里，神说：“你们要归我为圣，因为我耶和华是圣的，并叫你们与万民有分别，使你们作我的民”（利 20：26；参考出 19：22；民 11：18；书 3：5；撒上 16：5；志下 19：5）。在《新约》里，保罗说：“亲爱的弟兄阿，我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏神，得以成圣。”（林后 7：1）。《希伯来书》同样说到：

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。（来 6：1-2）

耶稣劝诫信徒要做完全人，并用爱来概括什么是圣洁、完全（太 5：48）。最大的诫命就是爱神、爱人：

有一个文士来，听见他们辩论，晓得耶稣回答得好，就问他说：“诫命中哪是第一要紧的呢？”耶稣回答说：“第一要紧的，就是说，‘以色列啊，你要听，主我们神，是独一的主。你要尽心、尽性、尽意、尽力，爱主你的神。’其次就是说：‘要爱人如己。’再没有比这两条诫命更大的了。（可 12：28-31）

和救赎一样，成圣既有恩典也有担当。一方面，只有神的恩典才能使信徒在灵性和道德上都成长。神以真理，尤其是圣经的、耶稣的话语，使信徒成圣（约 17：17；罗 15：16）。另一方面，成圣也是神呼召信徒的担当。信徒在成圣的过程中，要顺服神、忠信于神（提后 2：21；彼前 1：2）。不同的人对于人在成圣的过程中到底应该有多大的担当有不同看法，但所有人都相信，神最终会在信徒的生命里带来灵性的、道德的成长。

在教会历史里，对于成圣的性质有不同理解。有人较为乐观，认为神的恩典会造就完满信徒，有人则较为悲观，认为人的罪性与有限性会影响人生命中神性的成长。但他们都同意，圣经教导人过去、现在和将来都应当成圣，并应许人

藉着圣灵的力量就可以战胜罪，而成圣的过程需要信徒努力表达自己对神的爱。

39

下面我们会特别地关注基督教不同传统里的成圣观念的差异所在。这些差异是重要的，直接影响了基督徒如何看待神的成圣呼召，影响了教会如何看待基督徒的生活。而事实上，教会的大部分事工和牧会就和成圣有关，和信徒的喂养有关，而不是和非信徒的归信与称义有关。

1. 天主教会与东正教会的观点。天主教和东正教认为，神不只是希望信徒算为是义的，也希望信徒真的是义的。神的恩典给出了多种途径，好使信徒在灵性和道德上成长。唯有神才使这些成长发生，但神也给了信徒担当，也就是要信徒顺服教会的教导、圣经的教导，而这些教导对于他们的成长是有益的。信徒之成长的途径之一，就是践行圣经所说的种种属灵操练。关于这些属灵操练，我们在后面论基督教灵性的章节里还要细谈。另一种途径就是参与教会的圣礼。在信心里参与圣礼，会使信徒领受神的恩典而得以成长，更像耶稣。天主教和东正教当然认识到人的罪性与有限性，但他们总体而言，更有信心神会使信徒成长而越来越有基督的形象。

天主教里面，那些据信经历了额外圣洁与德性的人被称为圣徒。圣徒有着德性的、自我奉献的生命，所以被教会尊敬，被当作他人的楷模。在灵性上突出的信徒会历经所谓的荣福直观，这种直观就是在世之人与神之间所可能有的最为亲密的合一与相交，它仅次于天堂里的与神同享荣耀。

东正教会呼召信徒神化。早期教会里，神化是指归信，因为信徒因着归信就分有了神、肖似神。神化从来都不是指信徒成了神。渐渐地，神化的意思就是信徒藉着在信心中践行属灵操练、参与圣礼，因着神的恩典，而在灵性上、道德上有的实际成长。

2. 新教的观点。新教也强调神通过属灵操练使信徒成圣。新教不把基督徒中的突出人物称为圣徒，但会称他们为灵性英雄。新教对于神将在信徒的生命里做工使他们称义、成圣，是有信心、有期望的。

在新教的改教家看来，人们对于人性太过乐观了，也太过强调圣礼在成圣中的作用了。改教家相信，圣经已经启示出人是如何的恶贯满盈，丝毫不能为自

³⁹ Melvin E. Dieter, et al., eds., introduction to *Five Views on Sanctification* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 7.

己的称义或者成圣作出贡献。在这样的灵性和道德光景里，人在基督徒生活的每一方面都需要完全依靠神。

1)，路德宗。路德极其强调人有赖神的至高治权。因着耶稣的代赎，人可以把外在的神的义归为自己义，从而在神的前面被称为义，经历和基督的合一。路德提出基督徒既是罪人又是义人。也就是说，神已经把基督徒算为义人了，但他们其实仍然是罪人。信徒虽然得救，却在思想言行里仍然犯罪，因为罪在人的生命里有根深蒂固的影响（罗 3：23；7：14-15；提前 1：15）。

信徒虽然一直犯罪，在此生里仍然会行善，仍然会为着神所赐的、不配得的永生感谢神、赞美神。这些善行见证了在信徒的生命里神满溢的爱，这爱来自神充满的同在与动工。这些善行并不是信徒的归信或基督徒身份的任何资本。事实上，路德这般地担忧因行为称义的诱惑，以致他要贬抑关于成圣的谈论，免得信徒以为凭自己属灵操练的努力、行善功的努力，就可以表明自己配得救赎、有灵性上的优异性。信徒与基督的合一既保证了他们的称义也保证了他们的成圣，他们只需接受这一事实——所有的生命包括永生都是神赐，都是恩典，而无需再作其它的费力挣扎。神希望信徒领受神的许多祝福，在平安中过活，明白生活全然有赖于神。

路德的跟随者基本上保持了路德的主张，而强调人完全依靠上帝得称义、成圣。人因为罪已经失去了选择的自由，所以，并无必要以效法耶稣来为自己赚得救赎。在路德宗那里，圣经律法的作用有两个。第一是教导性的，因着律法，人知道了自己是有罪的，需要神的恩典。第二是政治性的或者说民用性的，律法指明了应该如何有序地治理人民。有些路德派强调救赎应当有个人经历，这些人就被称为虔敬派。虔敬派在路德的生平与教导里发现许多灵性内容。

2)，加尔文派和改革宗。加尔文也强调人完全依赖神的恩典。加尔文事实上比路德更加强调神恩典的不可抗拒、神预定的不可抗拒。但加尔文认为，上帝希望信徒不只是认清此生、永生是神赐恩典而已，还希望信徒通过信实地遵守律法，来赞美神、感谢神。和路德不同的是，加尔文认为律法还有第三种用处，也就是督责的、道德的用处。圣经给出了行为标准，这个标准是基督徒应当持守的（路 9：23；腓 3：12；约壹 1：8-9）。他们之所以遵守律法，不是因为由此可以赢得救赎或者神恩，而是因为由此可以感谢神、赞美神。如果在他们的生命里有

了灵性的、道德的进步，那他们应该将功劳归于神而非自己。

加尔文和路德一样，认为信徒既是义人又是罪人，并且就像保罗在《罗马书》7章7-25节所说的，在和罪做挣扎的斗争。虽然这种斗争在基督徒的生活里是常态，但信徒已经藉着信心因着恩典而被救赎了，他们应当以顺服的生活来赞美感谢神。

改革宗运动超出了加尔文宗范围，但其神学仍旧是加尔文的。改革宗运动出现在苏格兰的长老宗运动以及英格兰的清教运动。这些运动都强调研读圣经、布道、神对人生活的预定安排、基督徒的顺服。

3)，虔敬派、寂静派、卫斯理派以及圣洁运动。十七、十八世纪西方新教兴起一系列运动，既强调信徒与神的经历性相遇，又强调信徒因着耶稣的代赎而有了和神的关系。在欧洲大陆路德宗内部兴起虔敬派，强调个人性的救赎宗教经历，以及信徒和神的持续更新关系。但路德宗本身是抵制虔敬派的，以致虔敬派有时成了贬义词，用来形容那些过于强调个人性的宗教经历与圣灵带领，却忽略了基督教的理智成分的人。虔敬派虽然未影响到多数路德派，却对整体的基督教世界有深刻影响。

十七世纪的英格兰在乔治·福克斯（George Fox）的带领下兴起了友谊会。福克斯认为每个基督徒都有神的“内在之光”，它既证明了神的同在，也指导着基督徒的行动与生活（约1:9；8:12；林后4:6）。福克斯很熟悉圣经，他相信神藉着圣灵同在，在基督徒的生活里继续做工，使他们称义、成圣。福克斯对于神在人的生命里做工所达到的完满程度是乐观的，认为神的工作可以震撼人，由此友谊会也被人戏称为“震撼派”。

虔敬派尤其是通过卫斯理和循道宗运动影响了英格兰。卫斯理强调，在归信那一刻开始的重生将贯穿信徒的一生；同样地，为着人可以成圣，使人归信的那种悔罪也要贯穿人的一生。虽然神可以在信徒归信的时候就赐予人完全的成圣，但多数人的成圣是在归信之后。如果说在归信的那一刻耶稣已经成了人的主，那么，在归信之后那人的余生里，耶稣将一直是他的主，这是神的旨意。卫斯理把这种完全献上归于神的时刻称为完全的成圣，或者说基督徒的完全（帖前5:23-24；参考太5:48）。信徒的完全献上会伴随神的恩典临到，这恩典就是“第二次的祝福”。卫斯理的这些术语或许会让人畏缩，但他认为自己是忠实于圣经

的教导与精神，而圣经是劝诫人要圣洁（林后 7：1；加 5：24）。耶稣命令基督徒要全心、全意、全力地爱神，又要爱人如己。卫斯理当然认为，创造的神、救赎的神、行异能奇事的神，会在基督徒的生活里做工，好使他们完全成圣。卫斯理并不认为信徒在此生会变得无罪完全。完全的成圣更多地是与信徒的意愿而非实际行动有关。无论如何，卫斯理是乐观的，相信神将在人的生命里注入圣洁。

虔敬派与循道宗渐渐影响到越来越多的教会，由此兴起所谓的圣洁运动。圣洁运动是跨宗派的，并且主要是通过奋兴、营会的形式扩展。圣洁运动的主要推动人物有查尔斯·芬尼（Charles Finney, 1792-1875 年）和福布·帕默（Phoebe Palmer, 1807-1874 年）等人，它强调人要有和神的个人的、经历性的关系，强调人需要藉着祈祷和践行而与神有不断更新的、互动的关系。虽然带来属灵成长的是神，但信徒对于圣洁的追求，却在于顺服神和配合神的恩典。

4)，五旬节运动和灵恩运动。二十世纪初，五旬节运动兴起，强调归信之后圣灵的洗，这圣灵的洗带给信徒圣灵的种种恩赐。据信，说方言就可以表明人已经受了圣灵的洗。早期的五旬节运动是出自圣洁运动的，它把说方言等能力，称为来自神的“第二次祝福”。有人认为说方言是圣灵的第三次工作，但多数人认为它是和完全的成圣相伴随的。总结起来，五旬节运动认为圣灵的洗是神使信徒成圣的重要内容之一。

灵恩运动基本上肯定了五旬节运动的主张，但它更强烈地影响了当今教会，包括天主教和新教。因着灵恩运动的影响，如今世界范围里的基督教会都越来越肯定圣灵在信徒生命里的工作，肯定神的恩典使人称义、成圣。

六、得荣耀

对于救赎顺序的种种不同理解都把得荣耀作为最后目的。得荣耀有两种含义。首先，得荣耀关乎荣耀神的伟大与美好（诗 22：23；启 19：5；22：3）。我们已有的一切都是依靠神，我们将领受的一切也是依靠神。而如果可以在天国里永远与神同在，永远尊崇神，那该有多大的赞美与敬拜！

其次，得荣耀关乎信徒如何参与、享有神的荣耀。既然信徒是神的儿女，是和耶稣同享基业的，所以，他们也将同享他的荣耀（罗 8：17；西 3：4）。在

此生，信徒要稍稍地历经苦难；圣经已经明说，信徒要和耶稣一样历经苦难。但保罗安慰说，“我想，现在的苦楚若比起将来要显于我们的荣耀，就不足介意了”（罗 8：18）。倘若信徒为着神的救恩所需的信望爱受苦，则他们在天国要承受的荣耀将是人不能设想的（提后 2：10；彼前 5：1）。他们将和耶稣一道，永永远远作王（启 22：5；参考但 7：18，27）。

第二十三章 基督教灵性

我是耶和华你们的神，所以你们要成为圣洁，因为我是圣洁的。

（《利未记》第 11 章 44 节）

你们要尝尝主恩的滋味，便知道他是美善，投靠他的人有福了！

（《诗篇》第 34 篇 8 节）

愿他以我的默念为甘甜，我要因耶和华欢喜。

（《诗篇》第 104 篇 34 节）

在神我们的父面前，那清洁没有玷污的虔诚，就是看顾在患难中的孤

儿寡妇，并且保守自己不沾染世俗。

（《雅各书》第 1 章 27 节）

一、导言

灵性在基督教里指基督徒的生命。这个词运用广泛，也常常被各种宗教使用。在本书里，灵性就特指基督教的灵性。对于基督教灵性的探讨，会让我们看到基督教的广度与活力，这恰恰是许多神学导论著作忽略的。

从基督教的观点来看，有灵性是什么意思？这个问题不是可以轻易回答的。基督教内部对于灵性的看法有种种观点，本章开头所引的四处经文就可以看出观点的不同。我们若要总结基督教灵性的本质的话，那也许就是：爱。圣经里的爱不是简单的东西。耶稣论到，最大的诫命就是尽心、尽性、尽意、尽力爱神，其次的诫命就是爱人如己。圣经中到处都讲到什么是爱，什么是怜悯。圣经中关于爱的论述最著名的莫过于“爱的篇章”，也就是《哥林多前书》的第 13 章：

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。我若有先知讲道之能，也明白各样的奥秘、各样的

知识，而且有全备的信，叫我能够移山，却没有爱，我就算不得什么。我若将所有的周济穷人，又舍己身叫人焚烧，却没有爱，仍然与我无益。爱是恒久忍耐，又有恩慈；爱是不嫉妒，爱是不自夸，不张狂，不作害羞的事，不求自己的益处，不轻易发怒，不计算人的恶，不喜欢不义，只喜欢真理；凡事包容，凡事相信，凡事盼望，凡事忍耐。爱是永不止息。……如今常存的有信，有望，有爱；这三样，其中最大的是爱。（林前 13：1-8，13）

但这段经文只是我们探讨的开始而非结束。从基督教的观点来看，“我们爱，因为神先爱我们”（约壹 4：19）。这样的话，爱就表达了神是怎样的神，表达了神和人有怎样的关系。当我们开始理解爱的时候，也就开始理解了基督教的灵性。不管人们如何理解基督教灵性，其中必不可少的内容乃是爱。

二、什么是基督教灵性？

基督教灵性是指人与神的关系的品质。圣经对于人与神的属灵关系有多种描述，包括认识神（耶 9：24；约 17：3）、安静（诗 46：10）、成为圣洁（利 11：45；林后 7：1）、有基督的心（罗 8：6；腓 2：5）、效法基督（林前 12：3；约 13：34-35）。灵性是整全的，包括各个方面。在灵性与物质之间并没有清晰的界限，因为在圣经里它们是彼此关联的。圣经里的灵性体现为各种礼仪与仪式，体现为祈祷与践行的有操练的生活。灵性虽然是和神之间的活生生经历，但它不离神学信念，也不离实际行动。

圣经处处强调了神是个灵（约 4：24；徒 17：24；林后 3：17），强调了人是有灵的（伯 32：8；箴 20：27；林前 2：11；各 2：26）。但尽管基督教对于灵性的强调由来已久，在二十世纪以前，基督教谈论灵性时使用的词语却是圣洁、属神、虔敬、完全、奥秘、奉献等等，而很少用到“灵性”这个词本身。⁴⁰

三、灵性的塑造与方向

⁴⁰ Walter Principe, "Toward Defining Spirituality," in *Exploring Christian Spirituality: An Ecumenical Reader* (ed. Kenneth J. Collins; Grand Rapids: Baker, 2000), 47.

灵性塑造关乎基督徒在灵性上如何成长。上一章我们已经谈到，神希望信徒在恩典里成长。信徒对于自己可以成圣到何种程度的期盼，直接影响着信徒如何追求灵性、追求与基督合一、追求属神。而基督徒也求助圣经之外的资源来进行灵性的塑造，例如灵修文学、行为科学、文化史。

有时信徒会求助灵性导师来获得灵性塑造的方向。一些教会传统也肯定，有些人可以特别地服侍、帮助他人获得更深、更自觉的人神关系。通常灵性指导都是一对一的，但它的方式可以多种多样。灵性指导有时候是在责任小组里，这些小组可能在也可能不在教会内，其领袖有时候是教牧人员，有时候是平信徒。责任小组的主要目的就是灵性塑造，帮助信徒稳固、进深与神的关系，这种灵性塑造正是教会的主要目标之一，它无论对于信徒个人或群体而言都十分有益。

四、灵性操练

基督徒通过灵性操练来规范约束自己的生活，获得灵性成长。圣经提到种种的灵性操练，其中最重要的是祈祷。当然，灵性成长不是信徒自己就可以造成的。信徒也不因为有了灵性操练就获得了被救赎的资本。但神的确给了一些方法和道路，藉此人可以表达自己对神的感恩与赞美，并顺服神。

灵性操练包括一系列为神奉献的宗教践行。达拉斯·威拉德(Dallas Willard, 1935-)把属灵操练分为禁欲的与参与的这两大类⁴¹，前者包括独处、静默、禁食、节俭、守独身、保守秘密、牺牲等，后者包括学习、敬拜、庆祝、侍奉、祈祷、团契、忏悔、顺服等。这两类操练可以帮助基督徒在深度、广度上更加亲近神、爱神、侍奉神，也更加亲近人、爱人、侍奉人。没有什么秘方可以确保属灵操练成功，但有些操练也许可以更有助灵性的塑造。

五、基督教德性

德性是一种习惯和品质，使人更倾向于做正确的、善的、神圣的事。从基

⁴¹ Dallas Willard, *The Spirit of the Disciples* (San Francisco: HarperSanFrancisco, 1988), 158.

督教的角度来看，德性代表了基督徒应当如何去思想言行。“德性”一词，在圣经里也被译成“德行”或“美德”（腓 4：8；彼后 1：5）。彼得说：

神的神能已将一切关乎生命和虔敬的事赐给我们，皆因我们认识那用自己荣耀和美德召我们的主。……正因这缘故，你们要分外地殷勤。有了信心，又要加上德行；有了德行，又要加上知识；有了知识，又要加上节制；有了节制，又要加上忍耐；有了忍耐，又要加上虔敬；有了虔敬，又要加上爱弟兄的心；有了爱弟兄的心，又要加上爱众人的心。你们若充充足足地有这几样，就必使你们在认识我们的主耶稣基督上不至于闲懒不结果子了。（《彼得后书》1章3节，5-8节）

这里的种种美德，描绘出了一种理想的基督徒品格与生命。接下来我们讨论如何发展这些美德。

天主教将德性分为两类。第一类是神学德性，是由神直接注入但信徒也要担负责任的美德，包括了信、望、爱，它们主要关乎信徒对神的了解、信徒与神的关系。第二类是基本德性，是主要应当由人担负责任的美德，这些美德之所以存在是因为人是按照神的形象被造的，包括了审慎、公义、忍耐、坚毅，它们主要关乎信徒对于他人的了解、信徒和他人的关系。基本德性有着亚里士多德哲学与希腊罗马文化的影响。据信，即便有着罪的影响，哪怕是基督徒也可以理解并且行出来基本德性，虽然这样的德性并不能换得救恩。

当基督徒一步步发展这些德性时，他们就和神、人乃至自己有更亲密的关系。基督徒就是在这些德性里面，获得思想言行上的灵性成长。所以，这些德性可以说是基督教灵性的最高表达。

在宗教改革时期，新教往往贬低这些德性的重要性，认为它们有以行为称义的嫌疑；虽然天主教已经强调了，这些德性是直接或间接地出于神的恩典，但新教徒还是想尽可能地避开想要赚得救恩的因行称义。但在宗教改革之后，新教却日渐肯定种种美德，但更多地是把它们称为虔敬、圣洁，而非德性。

六、各种基督教灵性

基督徒对于灵性的理解十分多样，这种多样性是出于神学的、教会的差异，也是出于性别、种族、文化的差异。我接下来试图概括这些理解的最主要方面。

可以说，不同的基督教灵性反映出不同的灵性操练。强调特定的灵性操练，会发展出特定的教会传统，并由此造就出基督徒的生活与品性。

下面的概括只是一个帮助而已。事实上并不存在一种纯粹模式的基督教灵性，每个教会与个人其实都有多种的灵性理解。虽然不同的教会与个体的侧重不同，但他们都是与种种的基督教灵性相协调、相呼应的。

1. 圣礼的灵性。基督教发端时，基督徒就经常参与圣礼。归信的人会受洗礼，之后和其他信众一起用圣餐（徒 2：43；20：7；林前 10：16；11：23）。一世纪的基督教把这些礼仪作为基督教灵性的主要方面。

无论是在天主教、新教还是东正教那里，都有基督徒认为，当他们参与圣礼的时候，可以最深刻密切地感受到神的能力与同在。从天主教与东正教的立场看来，神以圣礼为手段来施予恩典、赐下祝福。人尤其在圣餐里与神有了亲密相遇。饼与酒在祝圣后，就已经变体为耶稣的肉与血，这样，参与圣餐就是与神有真实的相交。而我们是可能再找到比圣餐礼更亲密的与神相遇。

圣礼还给出救赎的恩典、对信仰有确据的恩典，圣礼通过例如说悔罪礼、膏油礼所施予的恩典还让人在灵性上、道德上成长。据信，神已经应许，凡在信心里参与这些圣礼的人，就必得着从神来的能力。

1)，礼拜仪。礼拜仪是指人奉献给神的各种仪式。一年中的不同时候会有不同的礼拜仪。这些礼拜仪出现降临节、圣诞节、主显节、大斋节、受难周、复活节、五旬节，而这些节日之外的其它时间统称为天国节。不同的教会宗派庆祝的节日并不相同，但一般都包括圣诞节和复活节。每一节日的崇拜都有特定仪式。一般都会在崇拜中引用圣经经文。

礼拜仪中使用的祈祷书大量引用圣经。此外还有每日圣经读本，上面安排了一年之内每日诵读的经文，而三年一个周期的圣经选读可以把全部圣经读一遍；按照每日圣经选读本的经文排列，就可以定期地读到《旧约》、福音书、使徒书信的内容。

2)，新教与圣礼。有些新教宗派，但不是全部新教宗派，抵制圣礼与礼拜，认为圣礼与礼拜有以行为换救赎之嫌，也有宗教形式化之嫌，而和他们所理解的

那种个人化的上帝观、救赎观不同。虽然如此，几乎所有的基督教会都是通过圣礼、礼拜来运作的。

天主教、东正教和新教如今越来越强调崇拜对于教会生活、教会事工的重要性。梵蒂冈二次公会之后，天主教会致力于使教会崇拜更有意义，这包括以地方语言来做礼拜，在礼拜中考虑信众的文化背景要求。新教则一直适应人的当代要求而改革崇拜仪式。

2. 默观的灵性。默观是在祈祷中思想神，它既包含了理智也包含了意志的方面。默观和静思不同，静思主要是对于圣经、基督教教导的反身思考，而默观主要是指超越人之能力的、在直观中的和上帝的更深联系。

为达成默观的灵性，需要使用种种属灵操练。禁欲的属灵操练，包括独处、静默、禁食、节俭、守独身、保守秘密、牺牲等，尤其可以帮助信徒聚焦于神。灵性操练在许多方面都和默观的灵性相同，以致两者几乎成为同义词。

1)，默观的灵性之发展。早期的基督徒赞成默观的灵性。例如，早期的教会强调祈祷、禁食、施舍，还有基督徒为了神的缘故做了最终极的自我奉献也就是殉道。后来，出现了守独身的修道主义，并且在修道主义的背景里发展出了神秘主义的、修道的灵性，奥利金、亚略巴古的迪奥尼休斯（Dionysius the Areopagite，约 500 年）是其助推者。亚略巴古的迪奥尼休斯强调神秘灵性有三个阶段：净化、默想、与神合一。最后一个阶段是因着恩典的助力而得以和神相遇相交，这是此生中人能够有的最高的经历神。

天主教有许多默观灵性上的领袖人物。种种宗教会团的建立就是为了推动灵性的事工。例如，明谷的伯纳德（Bernard of Clairvaux，约 1090-1153）就为修道灵性定下了“本尼迪克规则”。再后来，阿维拉的特丽莎（Teresa of Avila，1515-1582）与十架约翰（John the Cross，1542-1591）再一次强调了神秘灵性。十架约翰谈到了信徒的精神旅程中会出现“灵魂的黑夜”。虽然默观的灵性是在修道传统里发展起来的，但它对于基督教的灵性有广泛影响。

其它宗教里当然也有默想。基督教所使用的灵性操练和其它宗教也有类似之处。祈祷、崇拜、为他人服务，并不是仅属于基督教的观念。基督教甚至可以从其他宗教的洞察里有所获益。这并不是说，基督教的祈祷、崇拜与服务没有自己的特性。基督徒践行属灵操练的显著不同，在于基督徒相信唯有神可以使人成

圣，唯有神可以使人有灵性。

2)，圣像灵性。东正教和天主教一样强调默观灵性，但东正教的独特处在于对圣像的强调。圣像是用来表现耶稣或者其他教会圣徒的肖像或图画，其目的是为了崇拜，或者使信徒更专注于神，专注于福音的永恒奥秘。通常圣像都是画在木板上，或者其他有厚度的平面上，有的时候会用来装饰教会。圣像有意识地被画成一种象征而非实际肖像，因为东正教希望人们不是关注画作而是关注灵性，他们也希望藉此可以避免偶像崇拜。大马士革的约翰（John of Damascus，约 674-749 年）拥护圣像，认为这可以更好地崇拜耶稣。圣像灵性帮助信徒追求圣化，也就是上升进入与神的相交奥秘。

东正教的教堂建筑富于宗教象征，据信是可以深化信徒的崇拜经历。在屏风或者说圣像间壁上放置了圣像，包括雕刻、有装饰的十字架等艺术品，为的是使信众聚焦于崇拜神。咏唱、焚香据信一样有助基督徒的灵性。

其它的基督教宗派可能并未使用圣像，但他们意识到，绘画、雕塑、建筑、音乐、献唱里的美，会使人默想凝望神。天主教的艺术是著名的，这既包括许多艺术珍品，也包括一座座精美的大教堂。这些艺术品都是奉献给神的，都有助于信徒的灵性塑造。新教在音乐崇拜上的贡献是突出的。一些艺术品和音乐作品，既有助人的灵性塑造，也彰显了神的荣耀。

3)，马利亚灵性。早期教会的一些信徒以耶稣之母马利亚为基督徒生活的典范，由此兴起了马利亚灵性。信徒认为，马利亚还活着并且与耶稣同在。马利亚也属“圣徒相通”中的一分子，而圣徒相通指着在死后立即得到天国永生荣耀的所有忠信基督徒。天主教和东正教都以马利亚为圣徒中的圣徒。据信圣徒可以为还在地上的人代求，所以，信徒可以要求圣徒为自己的需要在神面前代求。这不是说他们向马利亚或圣徒祈祷，他们只是向神祈祷。但正如人们常常要求亲人或朋友为自己祷告，天主教徒和东正教徒也会要求马利亚和其他圣徒为自己祷告。

马利亚之所以受崇拜的主要原因之一，在于她忠信地跟随神。女性尤其认可马利亚作为自己生活与灵修的楷模。但以马利亚为楷模的不只是女性，也不只是早期教会。天主教和东正教今天都仍然在尊崇马利亚，祈求马利亚的代祷，诵念玫瑰经。

3. 传道的灵性。传福音一直是基督教生活中的重要方面，而在有些人看来，它是基督教灵性的最高表达。《马太福音》第 28 章 19-20 节的大使命要求将耶稣的福音传给万民万邦，“使万民作我的门徒”，而践行这一使命，被无数基督徒视为最高、最好地表达了信、望、爱，表达了自己与神、与人的关系。

在一世纪的时候，传福音是迫切的，因为还很少有人知道耶稣的生死复活，知道耶稣对于人的生命与救赎的意义。基督教在罗马帝国成为法定宗教之后，传福音有了新重点。多米尼克团和法兰西斯团侧重向穷苦人传救赎的福音。哥伦布发现新大陆后才几十年，天主教就很快派出了传教士。其它重要的传福音时期包括十七、十八世纪的新教的传福音运动，如欧洲大陆的虔敬派运动，英国的循道宗运动，以及美洲的大觉醒运动。十九世纪的传福音运动主要发生在殖民地世界，而二十世纪的传福音运动主要是藉着电台、电视和网络的技术手段。教会为了用各个国家与民族的语言向人们传布圣经，不断地学习新语言。

1)，传福音与劝人改宗。有的传福音确切说来是劝人改宗，也就是让人从一个基督教传统改宗到另一个基督教传统。一世纪兴起的基督教其实也是从犹太教到基督教的改宗，而罗马帝国境内的基督教的传播也意味着人们从异教的神话与崇拜改宗到基督教。无论在今天还是过去，基督教在传福音的时候都应当注意，不可胁迫强求别人改宗，也不可把福音与传福音者本人的文化观念混同。

2)，传福音与福音派。自从宗教改革以来，越来越多的基督徒自称为“福音派”。路德强调，救赎是因着恩典、藉着信心的，而救赎的实现无需靠着教会的中介。加尔文和其他改教者跟随路德，在全欧传播改教者理解的福音。

福音派造就了世界各地的许多复兴运动，例如虔敬派、循道宗、圣洁运动、五旬节运动。在二十世纪，福音派在教会、跨教会的小组、普世性组织以及学术机构等各种形式里都出现。虽然我们难以准确地界定福音派，但福音派的最重要特点仍然在于以传福音为教会的最高属灵呼召。

4. 研究的灵性。有些人是在从事神学研究尤其是圣经研究，并且又将这些研究用于人类的需要、用于教导时，才最为亲密地感到神的同在，这些人践行研究的灵性。《新约》和《旧约》都肯定了智慧与知识。《箴言》就体现了非常实用性的智慧，它教导知识、分辨与伦理责任（箴 1：1-7）。《使徒行传》谈到，庇哩亚的人要贤于帖撒罗尼迦的人，因为他们“甘心领受这道，天天查考圣经，要晓

得这道是与不是”（徒 17：11）。耶稣也强调，人要“尽意”（也就是竭尽头脑）爱神，而这一点是《申命记》6章4-6里的“以色列啊，你要听！”的示玛劝诫里面所没有的。

早期教父的护教著作既荣耀神也推进教会的发展。爱任纽、亚历山大的克莱门特（Clement of Alexandria，约 150-215 年）和德尔图良辩护信仰准则，信仰准则以圣经为基础，和洗礼宣言、教义手册等，一起成为当时正统信仰的表达。教父们的理智成就辩护了教会的信仰，有着极高的价值。教父们的护教既有助于教导新信徒，也有助基督徒更深更广地理解信仰。

1)，天主教经院主义。经院主义兴起于中世纪，是一种高度理性化、逻辑化的方法，用于研究和教导基督教的学说。天主教经院主义致力于学术性地复兴古典的、基督教的文化遗产。对上帝和圣经的学院研究是研究灵性的深刻表达。

安瑟伦是最早的例子之一。但阿奎那的《神学大全》是罗马天主教经院主义的高峰。阿奎那利用希腊思想尤其是亚里士多德哲学，系统地组织了基督教的信念、价值与实践。阿奎那认为信仰与理性是协调的，理性可以极大地帮助基督徒理解、表达和运用圣经真理。

经院主义的弱点在于使基督徒变得理性化和教条化，它过于依赖逻辑、演绎与系统，失去了基督教之个人性的、经历性的方面。新教认为经院主义过分强调人的知识与行动，而不是神。

2)，新教的经院主义。宗教改革之后，新教曾有一段时间致力于维护创建者的神学，由此产生了路德经院主义、加尔文经院主义等等。新教得益于这些经院主义学者，他们不但强调圣经研究的重要性，而且在教会和大学里致力于教导圣经。新教里的长老宗特别擅长研究的灵性，推进了许多方面的学术研究，对教会有深远影响。

研究的灵性更多地是以群体而非个体为背景的。灵性原本就不是个人虔敬意义上的概念。灵性的表现更多是以教会、崇拜、传福音为背景，为的是让信徒明白，每个人都是上帝的宏伟计划中的一份子，处在上帝的神意护佑里面。正是在教会的背景里面，人才能最好地理解自己的救赎恩典，最好地感恩上帝、赞美上帝。

新教的经院主义有其弱点，并且也为此尤其受到虔敬派和圣洁运动的责难。

教义的规范、护教的热情、理性化地组织学说，这些都是新教经院主义带来的东西。二十世纪兴起的基要派反对日益高涨的现代主义运动，这一运动的表现是新教自由主义和世俗化释经。基要派抵制现代主义，有时干脆退出辩论，而诉诸圣经的无误性教义，认为圣经不仅关乎神学而且关乎科学与历史都是有权威的。灵性由此就表现为释经性的布道、演绎性的释经；忠信于基督教信仰的“基本点”，成为最大的灵性。

5. 圣洁的灵性。《旧约》和《新约》里都谈到了人应当怎样才能过圣洁的生活：人不应当效法这个世界，应当心意更新变化（罗 12：2），也就是要全然地将自己奉献给神。

教会历史中出来不乏渴求圣洁生活的典范人物。早期教会的基督徒努力效法耶稣，过顺从的、有德行的生活，有些人还会进入修院，为的是可以在神的恩典里更好地长进。

1)，天主教与东正教。天主教一直以来就强调各种方式参与的圣洁，这既包括践行神学的美德、基本的美德，也包括参与教会的圣礼。天主教的历史发展也都与追求圣洁有关。中世纪的修士团体如法兰西斯团和多米尼克团四处游走布道，致力于推行使徒式的生活方式、改善教会的牧养带领，以及教育穷人。平信徒的灵性活动包括尊崇圣徒、朝圣，以及日益增长的基督教文学如但丁的《神曲》。所谓的现代敬虔，注重灵性操练，对于平信徒和教界都适用。托马斯·肯培（Thomas Kempis, 1380-1471）强调藉着效法耶稣而作属灵操练，在平信徒中极大地推进了灵性参与。他的著作《效法基督》一直以来都是畅销书。

东正教强调以圣化来表达圣洁。所有的基督徒，而不只是教士，都可以因着参与基督的神性奥秘而更加肖似基督。因着不断的悔罪，不断的与神相交，信徒可以越来越相信神的能力会改变他们。奥利金、亚他那修以及亚历山大的西里尔（Cyril of Alexandria, 约 378-412）强调祈祷、礼仪性的崇拜、赞美诗和圣像，可以帮助人成为圣洁。这些人的观念不仅影响了东正教也影响了西方教会。

2)，新教。新教在改革之后渐渐走上经院主义的路子，这又反过来促使了一些复兴运动的发生，例如虔敬派、贵格派、循道宗、大复兴运动和圣洁运动。循道宗的建立者卫斯理强调，神不仅呼召人成圣，而且已经预备了充足的恩典使人完全成圣（帖前 5：23-24）。卫斯理并不认为人可以达到无罪的完全，但他认

为，神可以把义归给人，也可以使人成为义。卫斯理以爱来理解成圣，认为信徒是有可能如耶稣所命令的那样尽心、尽性、尽意、尽力地爱神，并且爱人如己。

许多基督徒追随卫斯理，寻求更高的生活。圣洁运动相信，神但愿耶稣不只是我们的救主而已，他还但愿耶稣也是我们生活的主。虽然在人归信的那一刻，耶稣就已经成为他的主，但多数基督徒是在经历一段时间的灵性成长和悔罪之后，才感到需要将自己的生活完全奉献给神。在完全奉献的那一刻，神就给人额外的恩典，使他的心思意念被纯净，可以真正地爱神爱人，这就是第二次的祝福。圣洁运动的一些成员有时会偏离爱神爱人的真目的，而变得律法主义和完美主义，希望实现一种高远的圣洁理想，但真正的圣洁更多不是目的本身，而毋宁是爱神爱人的手段。

6. 行动的灵性。基督教一直以来的传统，就是在行动中爱人，尤其是爱贫穷人，爱那些在政治上、社会上受到压迫的人。服务穷人是耶稣事工的核心部分。当他开始事工的时候，就这样引用《以赛亚书》来界定、谈论他带来的福音：“……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……”（路 4：18）。似乎，耶稣更愿意侍奉穷人。这并不是说他就忽略了其他人，但穷人在他的事工里的确有特殊位置。

这种对穷人的关注在天主教、东正教和新教那里都一样突出。基督教总是愿意为病人、饥饿的人、衣不蔽体的人、无家可归的人提供帮助。许多的医院、孤儿所、学术机构，以及其他慈善助人机构，都是由教会首先建立的。

1)，社会福音。社会福音运动不只是帮助穷人而已，而且还试图改变那些不公正的、压迫性的社会、政府与经济结构。这一运动是在十九世纪的新教里兴起的。沃尔特·饶申布什（Walter Rauschenbusch, 1861-1918）认为，基督徒既需要关心人的精神生活，也需要关注人的物质需要，恰如耶稣的事工也是如此一样。饶申布什尤其关注在日益工业化的社会里那些城市工人的悲惨处境。他强调，应该在日益基督化的世界里带来公义和希望，这既关乎人的精神福祉，也关乎人的物质需要。

社会福音运动在基督教的行动的灵性那里已经有其先声。十八世纪英国的废奴运动以及十九世纪美国的废奴运动，都有教会的支持。美国的禁酒运动也有教会的支持。在这些社会性的运动里，基督教的灵性都不是某种私人性的东西，

而是需要关注他人的灵魂，并且改变不公义的、压迫人的社会的、政府的、经济的结构。

2)，解放神学。二十世纪越来越多的基督徒关注世界范围里的不公义、压迫与暴力问题，认为这些事情有违神的旨意、圣经的教导。越来越多的基督徒积极地参与政治，表达基督教的价值观与道德观。为了达到目的，有些基督徒甚至参与抵抗运动，但他们往往使用被动性的抵抗策略。例如，马丁·路德·金牧师就领导了民权运动，反抗种族歧视。詹姆士·康（James Cone）后来发展了“黑人神学”，以更强硬的语气，主张把人从种族歧视里解放出来，这种歧视尤其典型地表现在作为少数族裔的黑人被边缘化和被压迫。人的灵性成长和物质上的需要是不能相割裂的。

世界范围内的基督徒关注最贫穷人的悲惨遭遇，而改变他们的命运，就需要社会的、政治的与经济的剧变。天主教神父如古斯塔夫·古铁雷兹（Gustavo Gutierrez）的“拉美解放神学”主张，人需要从社会的、政治的、经济的压迫中得到物质的解放，这和需要从罪的捆绑中得到精神的解放是一样的。这一神学也使用马克思主义理论来批判政府。革命是必须的。

解放神学的另一个领域就是女性歧视。基督教是推动妇女运动的力量之一。神学家如鲁瑟（Rosemary Radford Ruether）主张，圣经支持女性的平等。虽然人们在历史上曾经父权制地解读圣经，但圣经在妇女问题上是一直进步的，圣经给出了男女平等原则，这原则可以用来在社会上、教会里促进妇女的权益。

7. 五旬节的灵性。按照《使徒行传》2章4节的说法，耶稣的门徒“都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才，说起别国的话来”。接着，门徒大胆传道，以致几千人归信。在《使徒行传》和保罗书信里面一再地谈到圣灵的恩赐，并且表明圣灵的恩赐可以给人的生命和事奉带来能力，让使徒们行出“神迹、奇事、异能”（徒5：12；林后12：12；来2：4；参考可16：17-18），从而表明了他们和神有着属灵的关系。

教会史中不乏基督徒行出神迹、奇事、异能，也不乏种种的治病、异象、赶鬼的见证。这些被视为狂热的人，有时遭受着逼迫怀疑，有时又倍受欢迎赞誉，甚至被尊为圣徒。但大体而言，大多数基督徒对于那些自称可以行神迹、奇事、异能的人是怀疑的。

1), 五旬节运动。二十世纪初, 五旬节运动以复兴一世纪的基督教灵性为己任, 认为自己给了信众爱神、爱人的能力, 显明了圣灵充满活力的工作。五旬节运动使用了圣洁运动的“第二次祝福”的说法, 谈到信徒在归信之后, 就需要经历圣灵的洗, 而据信说方言就是圣灵的洗的外在证据。而圣灵的洗就是施洗约翰所说的, 因着耶稣的事工会带来的祝福(可 1: 8)。五旬节事件是《约珥书》2 章 28-32 节的预言实现, 并且它带来许多人归信(徒 2: 16-21)。人因着领受圣灵的洗, 就和神有了更为亲密的属灵关系, 也得着神所赐的能力, 可以行出人的血肉不能行出来的神迹奇事。

五旬节运动深刻地影响了世界范围的基督教。它传播迅速, 并且尤其吸引那些渴望神的能力与同在的人。教会最初抵制五旬节运动的狂热。五旬节运动由此不断兴起自己的教会, 追求因着圣灵的各种恩赐而来的属灵能力, 而圣灵的各种恩赐就有: 说预言、医治、行神迹、说方言、翻译方言、有智慧、有知识、有信心、有分辨(林前 12: 4-11)。虽然五旬节运动受到体制化的抵制, 但它对于圣灵各种恩赐的强调, 广泛地影响了基督徒, 使基督徒反思自己和神的属灵关系, 反思神会如何给他们超常的恩赐来事奉, 从而表明自己对于神的爱、对于他人的爱。五旬节运动也影响了教会的崇拜, 使教会鼓励在事奉中、在音乐崇拜中, 要有更多的个人自由。

2), 灵恩运动。到二十世纪中叶, 已有教会虽然也强调圣灵各种恩赐, 却并未因为这种强调而引起教会的分裂或排他。教会重新强调圣灵的各种恩赐对于基督徒的生活和事工都有本质性意义, 这一复兴被称作灵恩运动, 它影响到了世界范围的天主教与新教, 表现为说方言、行神迹奇事等。了解一个人自己领受的从圣灵来的恩赐所在, 就既可以使人藉着这一恩赐而和神、和人都建立起属灵的关系。

虽然说方言和五旬节运动、灵恩运动有着密切关系, 但灵性的表达并不一定需要说方言。说方言当然是福分, 但圣灵的洗可以通过其它方式表现出来。五旬节运动和灵恩运动中的一些人认为说方言是灵性的最高表达, 但说方言并不是灵性的本质必须部分。在许多方面, 圣灵的种种恩赐是和牧会而非灵性有关。

8. 其它的灵性。圣经和教会史上都有上述所说灵性之外的其他灵性。例如, 有的人就把普世主义作为灵性的方式, 而致力于基督徒之间的合一与团结, 认为

这样就可以在与神的、与人的属灵关系上有成长。还有的以亲情为灵性的方式，认为在人生的某些阶段里面，灵性的最高表现就是对于自己的配偶、孩子、父母等亲人的照顾。毕竟，人不是非要在修道院或者教会里面，才能成为属灵人。

上面的任何一种灵性都不应当成为排斥其他灵性的藉口。这些灵性彼此之间不是互相排斥的，而是互相补充，使人可以寻求与神的更亲密关系，更加爱神、爱人。虽然基督徒会发现自己的教会更加强调某一种或几种灵性，但他们不应以为自己不可以尝试其它方式的灵性。或许，神还希望人可以不断地找到经历灵性的新方式。

第九部分 教会

第二十四章 教会

照他在基督身上所运行的大能大力，使他从死里复活，叫他在天上坐在自己的右边，远超过一切执政的、掌权的、有能的、主治的和一切有名的，不但是今世的，连来世的也都超过了。又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首。教会是他的身体，是那充满万有者所充满的。

（《以弗所书》第1章20-23节）

一、导言

我们对青年时期的耶稣了解不多，但《路加福音》里有一处谈到耶稣十二岁时的事情（路2：41-52）。每年耶稣一家都会前往耶路撒冷过逾越节，而那年过完逾越节之后，马利亚和约瑟在回家路上发现耶稣并未与他们在一起，于是回耶路撒冷找他，结果发现他在圣殿里坐在教师中间边听边问，听耶稣问答的人都稀奇他的聪明与应对。

约瑟和马利亚问耶稣为何没有跟随的人一起回家，让他们担忧。耶稣回答说，“为什么找我呢？岂不知我应当以我父的事为念吗？”（路2：49）。在耶稣看来，没有比神的家更宝贵的地方，没有比神的事更重要的事。

耶稣在他后来的生命里依然对圣殿充满热情。他用鞭子把牛羊都赶出殿，推倒兑换银钱之人的桌子，因为正是这些人让圣殿不再成为“祷告的殿”了（太21：12-17；约2：13-22）。

《希伯来书》谈到耶稣对于教会的爱，人正是在教会里聚会敬拜、悔罪、彼此勉励激发爱心善行（来10：19-25）。这种定期的聚会，帮助人们建立与神的关系、彼此的关系。而停止聚会的话，人就不能得到耶稣应许的丰盛生命了。

二、什么是教会？

教会不是教堂建筑，而是在教堂建筑里、在任何地方聚集的这样一群人：他们相信耶稣是救主，彼此处在活生生的团契中。由于组成教会的是人而不是建筑物，所以，教会可能在任何时候出现在任何地方。当然，世界范围里的教会就其大小、结构、仪式、事工等方面而言，各不相同，极为多样。

圣经以多种方式谈论教会。圣经有时候谈到教会是本地性的信徒团体，有时候又谈到教会是普世性的信徒团体；有时候谈到教会是属神的机构，有时候又谈到教会是一群羊。圣经用种种象征来谈论教会：教会是基督的身体、基督的新妇、被拣选的族类、圣灵里的团契、神的殿、神的家、神的羊群、神的子民、有君尊的祭司、圣灵的宫殿。

《新约》常常使用基督身体的比喻。按照这个比喻，教会就是一个有机体，而不只是一个组织，它是由个别信徒组成的活生生身体，而不只是信徒的集合，耶稣基督是这个身体的头。耶稣基督爱教会并且为教会舍命（弗 5：25）。构成教会的各个部分施行不同功能，彼此服侍（林前 12：12-26），每个部分都应当理解尊重其他部分，因为所有部分都是为了神国的缘故而存在着工作着。

圣三一的三个位格，圣父、圣子、圣灵，都和教会相关。所以，当我们考察神在过去、现在、将来的教会里如何工作的时候，就需要考察所有三个位格。例如说，我们需要明白，使教会得以建立的不只是圣子耶稣基督的工作。

虽然教会有丰富的多样性，但教会之间还是有某种家族相似性的。人们久已注意到这些相似性并试图提炼出所有教会的共同点。早期教会的基督徒就已经试图说清是什么东西使教会成其为教会。

三、教会的标志

《尼西亚信经》从四个方面界定了教会：唯一、神圣、大公、使徒。这四个方面可以说是教会的标志，它可以界定耶稣基督的真教会。

1. 唯一。教会的唯一性说明了，最终而言只有一个教会，因为只有一个头、一个主，就是基督（弗 1：22；4：15；西 1：18；2：19）。耶稣建立了教会（太 16：18；弗 2：20；帖前 1：1；提前 3：15），所以，只有那些真正跟随耶稣的

人才组成了教会。虽然教会有不同的传统与宗派，但耶稣的教会只有一个。

随着教会的增长，不可避免地会出现不同传统。在使徒时代，使徒对于新出现的各个地方教会有着无可争议的权威。在使徒之后，教会因着地理位置上的间隔、沟通与交流的困难、语言与文化的差异，而越来越难以维持大一统局面。最终，基督教认可了教会内部在信念与传统上的差异性，但所有人都同意，最终而言只有一个教会。

教会的责任之一，应该就是作为信徒的统一体来行动（林前 1: 10；弗 4: 3；腓 1: 27）。但今天的世界范围的教会缺少的恰恰就是统一。教会历史上曾经寻求过统一，这种寻求今天仍在继续。我们稍后在讨论普世主义时将再次讨论这个问题。

2. 神圣。教会是神圣的，就是说，教会是为了神而分别出来的，神藉着耶稣基督的救赎工作使教会成为神圣的（林前 14: 33；彼前 2: 4, 9；启 11: 2）。教会的神圣性不在于它做了多少善功，而在于神圣的神使教会神圣（林前 1: 30；来 7: 26）。善功不能使某个人成为圣洁，也不能使教会成为圣洁；神将义归给人，也将义归给教会。

教会有责任成为神圣的（路 21: 19；各 1: 4；来 12: 1）。作为个人的基督徒领受了救赎的恩典，也就是神所归给的义，但他并不因此就不需要跟随耶稣、学像耶稣。作为群体的教会也是如此。

教会并不是神的国度，虽然教会在神的国度里有重要作用。教会和个人一样，有生长成熟的过程。但教会和个体的信徒都已经在此生此世就确实地预先尝到了神的同在与能力。

3. 大公。教会的大公性质说明了教会具有普世性，也就是说，教会的存在并不局限于种族、性别、语言、文化或国家。耶稣说，“这天国的福音要传遍天下，对万民作见证”（太 24: 14）。耶稣给门徒的大使命清楚地包括了使“万民”作门徒（太 28: 19）。虽然耶稣首先是向本民族犹太人传道，但他的言语行为适合任何凡愿意听的人。他所树立的包容榜样，是当时许多人不理解也不接受的，但这榜样使早期教会得到极大鼓励。

早期教会也不是自然而然就成为包容的。那些最初的基督徒，也就是从犹太教归信而来的基督徒，争论是否外邦人或者说非犹太人也和犹太人一样领受神

的救恩和祝福。保罗认为外邦人同样领受神的救贖，并且不受犹太传统的制约。最终，由使徒彼得主持的耶路撒冷会议，为非犹太人的基督徒打开了大门，确立了一种普世性的基督教概念（徒 10：1-48）。

4. 使徒的。教会的使徒性质在于，基督徒相信教会保存、继承了耶稣基督使徒的教导。使徒由耶稣亲自拣选，被圣灵充满，宣讲福音、建立教会（约 16：13；20：21；徒 1：8）。耶稣给使徒权柄将福音传到普天下（太 28：18；来 3：1）。教会群体在要来的神国里有重要地位（太 13；提后 1：1-14；来 12：22-28）。

无人可以重现一世纪教会的状况，而历代以来的教会都试图照自己的理解再现早期使徒的信念与实践。这种再现需要创造性，因为教会需要面对已经变化的处境来运用使徒的真理。无论如何，教会都力图保持和一世纪的使徒教会之间的连贯性。

中世纪的时候，教会的使徒性曾经受到挑战，而造成当时教会的分裂。以罗马为中心的西方教会相信它的使徒性源自彼得，相信罗马主教因着不间断的传承，就领受了教会的权柄。而以君士坦丁堡为中心的东方教会相信，使徒权柄的传承在东方正教教会里面。东西方教会因着辩论罗马主教是否有权修改《尼西亚信经》，而最终分裂。

四、新教教会

新教改革把宗教权威从教会移到圣经，宗教改革之后分裂的教会看来不再是唯一的或者使徒的。许多教会出现了，由于它们都是从罗马教会里分离出来的，所以，似乎不再有那种因着主教按手而来的使徒传承绪统了。但新教教会仍然肯定《尼西亚信经》所肯定的四个教会标志，只是对它们的理解不一样了。新教更为象征性地理解这四个标志。例如说，他们相信唯一的普世教会，但这并不排除这个教会有各种地方性的表现形式。他们也相信自己具有使徒性，甚至认为自己较罗马教会更具使徒性，因为他们深信自己的信念和做法更忠实于使徒。

为了强调对于圣经和使徒的忠实，新教提出了其他一些真教会标志。除了唯一、神圣、大公、使徒之外，真教会应当传播福音、施行圣礼、维持教纪。

1. 传播福音。新教从罗马教会分离出来，就是为了传播福音，也就是人藉

着信、因着恩就已经得到救赎的好消息。他们相信，教会应当广传这一圣经福音，才能对得起教会的呼召。新教认为，天主教已经淡化甚至扭曲了圣经的纯正教导，尤其是关乎救赎的性质与基督徒生活的性质问题更是如此。新教想恢复更为纯正的圣经教导。

新教强调以方言传福音的重要性。在天主教会，有的礼仪是用拉丁文来主持的，而平信徒并不懂拉丁文。新教则注重每个人都能理解、明白圣经中神的话语并自己做决定，这样的话，用人能懂的语言来传讲神的话语，就成为新教教会的主要工作之一。正是为着这个原因，新教教堂里的布道坛往往位于教堂中心。

2. 圣礼。新教认为天主教未能充分站在藉着信因着恩得救的立场上，而这尤其表现在天主教的圣礼观上。天主教认为，人是因着恩典得救的，但恩典的施予乃是藉着圣礼。神为着救赎的目的，以洗礼、坚信礼、圣餐礼、悔罪礼为手段施予恩典。但新教强调，救赎是因着恩典而单藉信心的。在新教那里，为了达成救赎，仅仅需要的就是恩典和信心，此外再无其他。所以，新教只赞同作为恩典之表征与记号的圣礼。

新教认为耶稣命令门徒所行的圣礼只有洗礼和圣餐。不过，对于洗礼和圣餐应该如何理解，新教内部也有不同看法。

3. 教会纪律。有的新教徒认为，教会纪律应当是教会的特征之一。这个观念的产生，部分地是由于新教认为自己被天主教错误地指责为不遵守教会纪律。新教从天主教中分离出来，就有了分裂和武断之嫌，而这两点都不能说是基督徒的美德。但新教相信，他们是在更纯正地回应圣经真理，认为天主教是错误地诠释了圣经并错误地逼迫了新教徒。

加尔文强烈主张，应当在教会里维护纪律。虽然神是藉着信心以恩典救人，但这不是说人不需要担负责任，不是说人可以就此放纵。教会有责任为了弟兄姊妹的缘故而监护守望他们，圣经也说到教会要有自己的纪律。加尔文相信，为了肢体之间的彼此相爱，教会需要公义的纪律。

1)，教会纪律与责任。教会需要规范平信徒和神职人员的行为。但人们常常将纪律与律法主义混为一谈，与惩罚混为一谈。纪律应该是教会对于全体信众所担负的责任。为了造就健康的、圣洁的基督徒生命，责任是必须的。

基督徒为着神已经赦免他们的罪，不照着他们所应得的审判他们，而感谢

神。神也要求基督徒赦免别人。但圣经并不是幼稚地只谈赦免，不谈公义和纠错。圣经很多地方谈到应该如何追究责任，尤其是在教会肢体之间追究责任。圣经列举了很多罪，基督徒既应该避免自己犯这些罪，也应该避免其他肢体犯这些罪。圣经要我们担负对他人的责任。

2)，责任的界限。圣经并未广泛论述责任的界限，但它给出的一些原则在今天也适用。这些原则包括，处理与罪有关的问题时，应该先寻求私下解决，然后才诉诸公开解决（太 18：15；路 17：3）。还有就是，要有两三个人作见证（申 19：15；太 18：16）。如果在私下里不能究责的话，就需要公开解决。但在诉诸公开解决时，尤其需要谨慎小心（太 18：17；提前 5：20；参考林前 5：5；罗 16：17-19）。我们要记住，教会纪律更多是为了恢复关系而不是为了惩罚。

教会在历史上很重视责任追究问题。首先，基督徒应当对神负责。十诫第一条就是，“除了我以外，你不可有别的神”（出 20：3）。所以，基督徒在和神的关系里要担负责任。其次，基督徒对于自己也要担负责任。如果基督徒不懂得如何爱自己的话，那他们也无法做到“爱邻如己”（利 19：18；太 19：19）。虽然有基督徒认为自爱是罪，但多数基督徒认为，对他人的圣洁而健康的爱，需要对自己的圣洁而健康的爱。第三，基督徒在教会里对于其他弟兄姊妹要担负责任。责任当然是相互的。基督徒彼此之间都要担负责任。最后，基督徒要对自己的邻人担负责任。基督徒应当愿意爱，也愿意被爱，愿意服侍人，也愿意受人服侍，愿意改正人，也愿意被人改正。

五、教会的种类

教会的种类可以有不同划分。一种划分方法是依据教会的历史称呼，将教会分为：基督的身体，选民的集体，圣徒的团契。首先，教会作为基督的身体，因着使徒传承的圣经教导而合一，专注于团契与圣礼。在这种教会里，礼仪性的崇拜有关键的重要性，天主教、东正教、圣公会都属此类型。其次，教会是选民的集体，其专注于传福音、做门徒、内心的跟随与悔改。这类教会强调基督教之复兴的、虔敬的一面。第三，教会是圣徒的团契，其专注于服侍他人。这类教会强调要行动，社会福音运动属于此类。

马克思·韦伯（Max Weber, 1864-1920）和恩斯特·特勒奇（Ernst Troeltsch）对基督教做了历史的、社会的与神学的研究。他们划分了两类教会组织，一类是教会，一类是宗派。教会是更具普遍性和包容性的，并且也更保守而更多存留历史性宗教的内容。宗派则更多由某种较为特殊性的关切而来，它较为排外，并且教为自由地更改过去的价值与实践。在韦伯看来，教会与宗派之间做区别的重要方式就是查考其成员资格。教会里的成员资格大多是天生的，也就是人生来就成了教会一员，而宗派的成员资格来自个人决定。特勒奇认为，教会最适宜保存历史性的基督教，而宗派最适合为基督教的进步带来活力与适应性。

美国神学家尼布尔（H. Richard Niebuhr, 1894-1962）在韦伯和尼布尔的基础上，谈到教派产生的社会文化根源，所谓教派乃是有自己的教义与治理的教会组织。尼布尔对于教派的分析更多是社会文化的，而非神学的。虽然教派之间的分裂有神学观念的原因，但社会文化原因也是一样重要的，而这种原因并不总是为人所承认。

对于教会的新分类不断出现。例如说，杜勒斯（Avery Dulles）就把教会分为：体制性的、神秘团契的、圣礼性的、先知性的、服务性的。他对每类教会的长处与弱点都做了评估，以便更好地理解每种教会的性质与活动。这一类分析是有助于教会的健康成长、有效运作的。

六、教会之间的差异

世界上有着极为不同的种种教会。我们该如何区分这些差异？基督徒中间应该出现这种不一致吗？圣经谈到基督徒的合一与团结，但这样的话，我们该如何理解世界范围里的教会的不同与多样？要回答这些问题并不容易。

首先要认清的是，说圣经没有提到教会之间会有纷争、差异，这是不对的。《新约》已经谈到教会内部的纷争与对抗，但它们最终都得到解决。例如，保罗和巴拿巴就不同意耶路撒冷的一些基督徒要求归信的外邦人受犹太割礼。在《使徒行传》第 15 章，耶路撒冷的教会领袖在雅各的带领下，讨论了应该如何对待归信的外邦人（徒 15: 19-21）。在第 11 章，归信的外邦人已经清楚地被视为真信徒，但即便如此，教会关于如何对待归信的外邦人也还是有纷争的。

《使徒行传》还谈到一处未解决的纷争，这是在使徒保罗与巴拿巴之间发生的。他们俩原本在地中海地区宣教（徒 13-14 章），但保罗和巴拿巴对于是否要把马可的约翰带在身边作同工有了不同看法（徒 15: 36-41）。这个年轻人此前曾经离开两人，所以保罗不同意再把他带在身边。圣经说，保罗和巴拿巴“二人起了争论，甚至彼此分开”（徒 15: 39）。从那以后，两人各自从事不同宣教，巴拿巴带着马可，保罗带着西拉。

基督徒之间有差异与不同，其原因是多样的。由人的自私、争权等罪性动机而来的差异当然有悖神的旨意。但有的差异和不同是必须的。例如加尔文就谈到，在宗教改革的时候，为着教义的缘故而从天主教分离出来是必须的，对耶稣的忠心、对神之道的忠心，高于任何教会的权威。还有其他因素在影响着教会的形成与发展，例如说地理位置、语言、国家与教会的关系、文化差异等等。

七、普世的合一

普世的合一是指基督徒之间的合一与合作。耶稣为门徒祷告，希望门徒能保持合一（约 17: 23）。《以弗所书》说到教会是“身体只有一个，圣灵只有一个，正如你们蒙召，同有一个指望。一主、一信、一洗”（弗 4: 4-5；参考 2: 11-22）。随着新教从天主教分离出来，乃至新教内部又不断分离，如今的基督教世界看起来无论如何都恰恰不是合一的。新教内部的各种大小宗派如今据统计已有上千种。在这种情况下，我们如何还能谈论教会的普世合一？

已经有人开始关注教会的分裂问题，并试图探索合一的道路。胡夫特（Willem Adolph Visser't Hooft, 1900-1985）谈到三种类型的普世合一：教会的、教义的、虔敬派的。⁴²教会的普世合一寻求把不同的教会与宗派都合并成一个大体制。二十世纪已经出现了一些教会之间的合并，但这个合并的过程往往较分离是难得多。

教义的普世合一是想在基督教的信念上达成一致。或许，有一些教义是每个基督徒都同意的。教会史上有不少的信经、信纲、信条等文件，表达教会之间在教义问题上的一致看法。但这些地方性的宣言往往影响范围有限，更谈不上普

⁴² Willem Adolph Visser't Hooft, quoted by Colin W. Williams, *John Wesley's Theology Today* (New York: Abingdon, 1960), 10.

世性的影响。最初的一些普世合一信条，却常常被人攻击为是偏狭的，是扭曲了圣经教导。实际上，教义信条的宣告文件，常常引来对于圣经诠释问题的细枝末节辩论，以致损害而不是助长了普世合一。

虔敬派的普世合一强调为着教会事工的缘故而进行教会之间的合作。既然教会之间无法事事达成一致，所以，他们可以就共同参与的事工达成一致。例如，世界基督教联合会、全国教会联合会等组织，会负责一些事工，这些事工乃是为着满足人们物质的、社会的等等现实需要；通过教会之间的合作，这些事工得以完成。再例如，世界福音团契、全国福音协会等组织，负责以人的属灵需要为宗旨的一些事工，通过教会之间的合作来完成这些事工。这一类的合作使基督徒们为着神国的缘故而普世合一地团结工作。

八、教会的治理

圣经谈到一世纪的教会如何做出教会治理方面的决定。但圣经并未谈到一种具有支配地位的治理模式。就历史而言，教会的治理有三种类型：主教制、会众制、长老制。这些类型的治理观都声称自己是圣经正统。但教会的治理类型并不是只由圣经决定的，常常地，教会之建立的时间与地点、语言文化背景、国家与教会的关系，都影响了教会采取何种治理方式。

主教制是一种集权的、等级的、延展至各个地方教会的治理方式。主教管理某一区域的教会，对于神学争论、当地的治理问题，有着决定权，并任命教会里的神职人员。圣经中，保罗与巴拿巴任命了地方教会的首领（徒 14：21-23）保罗也为自己所监督的教会委派领袖（提后 1：6；多 1：5）。主教治理制度可以非常庞大，例如，天主教就有神父、主教、大主教、红衣大主教，乃至作为教阶权威之顶的教皇。

会众制强调当地会众的重要性和自治。每个当地的聚会都是完全独立的，他们自己决定神学观点、治理方式并选择牧者。圣经里面，执事是由会众选举出来的（徒 6：3，5）。圣经还提到，地方聚会自己监督教会纪律（林后 2：6-7）、任命事务代表（林后 8：19）、持守使徒教义（犹 3）。虽然会众制看来历史久远，但只是到新教改革之后，这种制度才广泛流传。浸信会是最重要的会众制例子。

长老制的特点在于它有一个作为教会之代表的团体，如一些长老、会议团等。圣经里的地方聚会虽然是自治的，但都对区外的使徒或是教会领袖负责。例如，耶路撒冷的教会领袖（长老）对于安提阿教会是有权柄的（徒 15：1-29），并且也担负责任（徒 20：17，28；各 5：14）。在长老制里面，当地教会自己选择牧者，但这个牧者的任命却要由长老来批准。长老制显然是想折中主教制与会众制的优点。

九、教会与世界

教会一直以来面对的一个难题就是如何处理与世界的关系。教会应该如何影响世界、如何向世界传道？反过来，教会应该如何让世界影响自己、和世界应该有什么样的关联？耶稣在他的祷告中这样说：“他们不属世界，正如我不属世界一样”（约 17：16）；又说，“你怎样差我到世上，我也照样差他们到世上”（约 17：18）。这一“在世界”但“不属世界”的张力，一直困惑着基督徒。

理查德·尼布尔对于基督与文化或者说教会与世界之间的关系做了一个观念类型的划分。⁴³第一种是“反对文化的基督”：基督徒认为自己与文化相对立，与世界相对立。而反对世界的常见方式就是从世界抽身退却。这样的例子有修院和亚米什教派，他们为了保持自己的纯净，而与文化隔绝，与世界的诱惑隔绝。

第二种类型就是“属于文化的基督”：基督徒认为应该使自己的信念、价值与实践和当代世界的问题与焦点相适应。如果这意味着实际性地改变信念与实践的话，那就需要改变。基督徒应该随时准备重塑自己的宗教，才能和社会的、文化的与科学的发展同步。基督教的历史就是如此，宗教团体为了当代文化的缘故而放弃历史性的信念。尼布尔认为自由派新教就是这类，它们更多地使用现代心理学而非圣经教导来理解基督教。

第三种类型就是“高于文化的基督”：基督徒认为，在宗教与文化之间可以出现某种综合。基督徒可以从世界中学习并吸收其最好的东西，世界也可以从基督教那里学习并吸收其最好的东西。尼布尔认为阿奎那之运用亚里士多德就是这种类型的极好例子。而在实际中，许多基督徒都试图将自己的信念、价值与实践，

⁴³ H. Richard Niebuhr, *Christ and Culture* (New York: Harper & Row, 1951).

和音乐、媒体、计算机、商业管理、人口学等等文化领域相整合。在他们看来，教会与世界可以达到某种和谐。

第四种类型是“悖于文化的基督”。基督徒认为在基督与文化、教会与世界之间有着无可调和的悖论。基督徒虽然活在世界之中，却永不可与世界妥协。但基督徒不可因此退出世界，因为基督已经命令他们活在世界中。基督徒活在世界、卷入世界，就是为着恶的、毁灭的力量不致控制世界。路德提出，基督徒应当按照社会法则行事，这样做不是为了复兴而是为了自保。最终，唯有神才能改变世界。这种观点对教会在世界上起的作用看来有着悲观评价，但这种观点的支持者认为，这才是对世界的现实评价。除非基督再临，基督徒就必须忍耐地活在这个与教会充满冲突性张力的世界之中。

第五种类型是“驾驭文化的基督”。这种观点认为，基督徒的事工既是为着在灵魂上拯救人，也是为着在社会上、经济上、政治上拯救人。基督来是为了服务穷人、被压迫的人。所以，基督徒应该服务人的整全需要。他们应该乐观地认识到，上帝希望全面地卷入世界、事奉世界。社会福音派主张，基督徒既有能力服务人的属灵福祉，也有能力服务人的物质利益。而人如果不能全面地关注人们生活的每个方面的话，又如何能有果效地像基督那样地爱人呢？

第二十五章 事工

惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗、入奇妙光明者的美德。
(《彼得前书》第2章9节)

一、导言

当耶稣出来传道的时候，在家乡的会堂里读了这段经文：

“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；参考赛61：1-2；58：6）

这段经文定义了耶稣的事工：他把福音带给穷人，解放被压制的人，医治有病的人。值得注意的是，这里的事工处理的基本上都是普通人的日常问题。如果我们查考福音书的叙述，就会发现耶稣所花的时间大部分都不是只针对人的灵魂福祉。耶稣的事工针对着人的身体的、社会的、经济的甚至政治的需要，而这一点是如今很多教会所忽略的。

许多基督徒都以大使命来定义耶稣的事工。在升天前，耶稣嘱咐门徒：

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，我就常与你们同在，直到世界的末了。（《马太福音》28章19-20节）

这些话清楚说出了耶稣对门徒的最后嘱咐：使人作我门徒！虽然如此，这些最后嘱咐并非一定概括了耶稣的事工，因为对一个人事工的概括往往出现在他事工的开始而非结束时。耶稣的最后嘱咐之所以包含了传福音，是因为如果不传福音的话，人就当然不能成为耶稣的门徒，但耶稣的重点却更多在于做门徒、

施洗、教导和顺服等各个方面，这就更多地是培养护理的工作，而非只是使人归信而已。

二、什么是事工？

事工是指基督徒以可见有形的方式，照顾人们属灵的、心智的、情感的和身体的需要，以此表达他们的爱。有人认为事工是出于神的正式呼召或圣职，但多数基督徒都认为自己有责任以这种那种方式侍奉人。

在《旧约》里，较早的事工例子是利未人从事的祭司侍奉，他们的责任是作以色列人与神的中介，为此，他们需要主持一系列的宗教仪式，例如为以色列民献赎罪祭。

在《新约》里，耶稣是事工的楷模，他作为基督也是祭司。其他做事工的人还有耶稣差派的门徒，耶稣差他们去服务别人的需要（路 10：1-10；约 20：21）。还当耶稣在世的时候，就有并未跟从耶稣的人也在从事事工，而耶稣不但不阻止而且鼓励他们（路 9：49-50）。耶稣离世升天后，门徒有了自己的事工，建立了教会。随着外邦人加入教会，出现了宗教信念与实践方面的新问题，但由此引起的大多数争论都得到解决。例如，在耶路撒冷会议里，教会明白地欢迎外邦人基督徒成为团契的一份子。随着教会逐渐增长，进入种种文化与国家处境，种种其他圣经未曾提到的宗教事务与角色也出现了。可以说，教会历史上对于事工一直有种种不同理解。

圣经中的许多事工都和圣灵的种种恩赐相联系的。圣经似乎认为，圣灵的种种恩赐就是神所给的进行事工与事奉的能力。虽然存在许多不同的恩赐，但圣经对于这些恩赐的讨论是以信徒同为基督身体的一部分为前提的。身体的不同部分从事不同的事工，但所有事工都是为着整个身体的益处，也为着教会之外的其他人的益处。基督徒要理解、欣赏、尊重每个人的独特作用，不要以为自己才是重要的，才是中心（林前 12 章）。

圣经谈到了不同的事工，但教会历史上关于如何完成事工有不同看法。人们是照着恩赐和需要来事工的，而不是照着特别的呼召。女性和男性一样也照着自己有的恩赐来事奉，虽然对于女性会有一些限制（徒 21：9；罗 16：1-7，12，

15；林前 11：5；加 3：28）。渐渐地，古代教会对于事工发展出更明确的观点，我们下面就对这些观点做一考察。

三、事工的发展

一世纪的教会处在许多不同的地理位置和语言文化背景里面，由此产生了不同的教会传统。要概括教会事工历史的变化并不容易，我们将只总结那些对以后的教会历史有重要影响的方面。

多数教会都有一个祭司或者牧者带领教会。常常参加聚会的会众支持事工，但教会的权柄往往交给个别领袖，让他们来带领教会。《新约》对这些领袖最常见的称呼就是长老。

随着教会的扩展，出现了各种不同等级的领袖以帮助长老。教会生活越来越复杂，不是个别领袖可以单独带领的了。例如，出现了执事，他们负责崇拜礼仪、社会福利尤其是照管穷人。《使徒行传》6章 1-6 节记载了最初执事的设立。教会历史上执事一直从事着许多重要事奉。

主教（或称监督）也是帮助长老的，并且有时候这个称呼可以和长老互用（腓 1：1）。但不久，主教就有了某一地区的牧者或者监督之首领的意义（提后 1：6；多 1：5）。正如保罗对于地中海地区很大一片范围的教会都有权柄一样，主教渐渐权重，对于许多不同地方的教会都有监督管辖权。有些主教有特殊地位，例如罗马主教最终就成为教皇。

牧者的呼召是尽责地带领教会。圣经谈到了牧者应当有的品质，例如：

- 好客（提前 3：2；多 1：8）
- 能教导（提前 3：2；5：17；多 1：9）
- 温柔，不粗暴（提前 3：3；多 1：7）
- 不爱财（提前 3：3）
- 不争吵（提前 3：3）
- 不是新近入教（提前 3：6）
- 有自制力（提前 3：2；多 1：8）

- 在教外有好名声（提前 3： 7）
- 不盛气凌人（多 1： 7）
- 不急躁（多 1： 7）
- 好善（多 1： 8）
- 正直、圣洁（多 1： 8）
- 自持（多 1： 8）
- 无可指责（提前 3： 2, 9； 多 1： 6）
- 只做一个妇人的丈夫（提前 3： 2, 12； 多 1： 6）
- 不任性（提前 3： 2, 8； 多 1： 7）
- 受人尊敬（提前 3： 2, 8）
- 不醉酒（提前 3： 3, 8； 多 1： 7）
- 能管好家（提前 3： 4, 12； 多 1： 6）
- 儿女顺服（提前 3： 4-5, 12； 多 1： 6）
- 不贪不义之财（提前 3： 8； 多 1： 7）
- 固守真道（提前 3： 9； 多 1： 9）

这个列表还不是穷尽的。但从中我们已经看出，圣经是如何强调教会领袖需要具备牧会的品质。事奉的呼召是神圣的，牧者需要非常清楚自己的责任所在。

1. 天主教与东正教。随着罗马主教的影响与特殊性日益增长，最终罗马主教成了教皇。中世纪教皇格利高里七世（Gregory VII, 1073-1085）提出，教皇的权威不仅在教界而且在政界都是至高的。这个建议的背景是 1053 年东西方教会的分裂，由此形成了西方大公教会与东方正教会并存的局面。东正教会是由各个教会组成的联合体，而各个教会通常是由国别或者地理范围来区划的，例如希腊教会、塞浦路斯教会，以及后来的俄罗斯教会。这些教会或多或少是在君士坦丁牧首的领导下统一的，君士坦丁牧首在各个东正教会的牧首中居于首位。

对比之下，教皇对于大公教会有至高的裁决权。教皇独自或与教会公会议一道，决定教会的信仰与实践。1870 年的梵蒂冈第一次会议提出教皇无谬误，也就是说，教皇代表天主教公会议宣告教会教义时，有着神助而永无谬误。

2. 新教教会。新教改革者相信教皇已经滥用了教会领导权。改教家单独诉

诸圣经来决定信仰与实践。在事工问题上，路德主张信徒皆祭司，也就是说，人不需要以祭司为中介，就可以得到救赎。所有基督徒都可以用自己的恩赐事奉他人。路德强调所有人可以平等参与神国度的事奉。

天主教认为祭司、修士与修女都是特殊的圣职呼召，而新教认为所有工作，无论世俗的或宗教的工作，都是圣职呼召，每个人的工作都同等重要，对于基督的身体也就是教会有同等价值，并且各自有不同功用。人可以受召做牧师，也可以受召做医生、木匠、家庭主妇或是垃圾清理工。有些人可能会受召在教会里做全职事奉，领导各种教会事工。全职牧者不要因为自己在带领教会事工，就以为自己比别人更特殊或优越。会众当然应当尊敬领导教会的人，但他们应当意识到，自己对于教会的各样事工同等重要。

四、事工的种类

教会内外有很多种类的事工。基督徒都试图为神的国做事，而神的国正是耶稣教导里的一个大主题（太 6：33；可 1：15；路 6：20，等等）。神的国一般指着神在世界上的至高统治。耶稣有时候谈到，神的国已经降临（路 10：9；17：21）。有时候耶稣又谈到，神的国要在将来的某个时刻才会完全临到（路 13：29；22：18）。这一张力使得基督徒可以多样地理解神的国：有的认为神的国只是在过去或者现在，有的认为它只是在将来。但也许这里的真理恰恰在于张力本身。我们就是活在张力中的：当下与将来的张力、身体与灵魂的张力。上帝的国已经以真实的、有能力的方式发生了，尤其是就我们生活的属灵方面而言；但上帝之国的充分完成还有待发生。基督徒的盼望所在，就是上帝有一天会摆正我们生活中的所有事情，摆正这个世界所发生的所有事情。

虽然基督徒并不把教会看作就是神之国，但这两者至少不是矛盾的。事奉教会也就是事奉神之国，但事奉神之国并非只意味着事奉教会。神的国无所不包，所以，毫不奇怪地，在教会历史里出现了种种的事奉。所有这些事奉都是为着爱：爱邻如己（太 7：22；路 6：31）。而事奉的方式反映了基督徒如何理解灵性。

1. 传福音的事工。教会最初也最持久的事工之一，就是传讲耶稣基督的救赎福音。若不是信徒与他人分享自己的信仰并引人归信，教会就不可能增长。大

使命发出了传福音的呼召。早期教会的使徒保罗的事工，带来了归信人数的急剧增长。

在教会的各个历史时期，传福音、差派宣教士、建立教会，都是教会事工的内容。较高潮性的福音运动有十七、十八世纪在欧洲发生的虔敬派运动，在英国发生的循道宗运动，以及在北美发生的大觉醒运动。此外还有十九世纪的复兴运动和二十世纪的福音派运动。

天主教有悠久的宣教史，致力于建立地方教会、向外差传，在传福音的同时提供社会服务。如今的天主教会是世界上最大的基督教会。新教尤其自十八、十九世纪以来，也在进行热切宣教，如今的新教团体在世界各地都有蓬勃的事工计划。

2. 圣礼的事工。随着早期教会的成熟，教会越来越强调圣礼的重要性，认为圣礼是神的施恩手段。虽然不同教会传统对于圣礼有不同看法，但圣礼在教会的事工中总是重要的。如果神希望教会经常性地举行洗礼和圣餐等圣礼，那么，事工的重要内容就是恰当施行圣礼。

强调圣礼在事工中具有中心重要性的教会被称作圣礼的教会，因为它们认为神通过圣礼在人的生命里进行恩典的做工。天主教和东正教都有很强的圣礼事工，某些新教教会也是如此。圣礼的教会一般而言较尊重教会的悠久传统，并采用积淀了教会过去智慧的信经、信纲与礼仪，认为通过过去的传统就可以获得属灵祝福。在天主教会那里，例如圣水、十字架和玫瑰经，都是圣礼之物，都可以用在会众或个人的崇拜里面。

3. 默观的事工。默观的事工是指通过种种属灵操练以达到与神的更好相交、更好团契的事工。默观既是属灵操练的一种，也可以指种种可以达到与神的更亲密属灵关系的恩典手段。这种属灵的亲密关系，可以使信徒在思想言行上获得指导，使神透过信徒的生命做工。

要注意的是，属灵操练并不意味着就必须苦行禁欲。属灵操练也可以是查经、祷告、敬拜、赞美。当然，节制对所有这些操练都是有益的。一个默观的基督徒生活并不是消极被动的，相反，它以节制的、行动的方式，来主动积极地操练自己。

修道生活从社会中退出，所以被人看成是只盯着天国，对世人无益。但事

实上，许多修道团体都在积极地参与研究、崇拜、服务与祈祷，他们的所作所为让教会和社会都极大受益。在当今教会，仍然有很多人从事默观的事工。属灵操练有时是由属灵导师一对一地指导人完成的，而受指导的人进入事工后可以影响更广泛的人群。

4. 教导的事工。教导的事工包括研究圣经、思考基督教的观念与实践、从事教导。这种事工不是由哪个单独的教会传统体现出来的，而是由许多基督徒通过自己的各种研究活动体现出来的。天主教和新教的经院主义传统就是教导事工的明显例子。经院主义最初兴起于中世纪，其方法与思考方式涉及了各个学科，包括人文、科学、艺术与神学。经院主义试图运用逻辑、演绎和系统构架，来理性地研究基督教的信念与价值。

新教由于强调圣经的权威，而强调研究与教导的重要。新教的布道是以圣经为中心，教会的布置中心也是讲坛而非圣餐桌。新教的经院主义兴起于新教改革之后。新教极大地推动了对于圣经的研究，各种圣经研究的历史方法与批判方法都是由新教提出来的。

5. 圣洁的事工。基督徒一直以来就追求圣洁。默观的事工和圣洁的事工的相似之处在于都运用属灵操练。默观的事工追求和神的更亲密关系，而圣洁的事工追求道德的纯洁和属灵。圣洁事工诉诸属灵操练，藉此神使信徒更加肖似基督，而基督正是属神生活的典范。

早期基督徒为了追求圣洁而过禁欲生活。例如，修道团体就严守节制的操练，为的是洁净自己的生活。新教的圣洁传统里有循道宗，他们乐观地相信，神之恩典可以使人完全成圣。卫斯理认为，在归信之后，圣灵的恩典工作会使信徒有能力过肖似基督的生活。卫斯理并不认为人在此生可以达到完全，但他认为神有大能改变信徒。

6. 社会活动的事工。自从耶稣的时代以来，基督徒就一直关心着人的社会、政治与经济福祉。但社会行动并未成为教会事工的首要关注。虽然圣经里也有社会关怀和社会行动的原则，但在圣经里，教会还未产生一种意识，要去消除社会不公等社会问题。天主教有些修士团体致力于既满足人的精神需要也满足人的身体需要，为穷人提供衣食，建立医院，服务外乡人、囚犯以及其他一些被社会忽视遗弃的群体。教会也一再地关注公义问题。但直到十九世纪，才出现一种努力，

要把对于社会公义等社会问题的关注，作为教会的首要事情。

美国神学家饶申布什就是社会福音运动的首要代表人物。社会福音运动关注城市工人在日益工业化的社会中所遇到的社会、政治与经济问题。基督徒在关心人们的精神需求的同时，需要对这些问题与不公作出回应与纠正。社会福音运动主张全面地、整全地关心人的需求，主张在社会、政治与经济方面都从事基督教事工。

二十世纪罗马天主教日益关注世界范围内的尤其是发展中国家的贫困问题与社会不公问题。古斯塔夫·古铁雷兹的解放神学强调，在把人从精神奴役里解放出来之前，应当首先把人从政治的、经济的、社会的奴役里解放出来。解放神学常常使用出埃及的例子：在藉着立约最终地解放以色列民之前，神首先需要把以色列民从世界的奴役里解放出来（《出埃及记》第 1-15 章）。今天出现了各种各样的解放神学，例如黑人神学、女性神学。

7. 灵恩的事工。 圣灵的各种恩赐，也就是灵恩，在教会的发展中有不可替代的作用，所以，毫不奇怪，也存在灵恩的事工，这种事工使用各种圣灵的恩赐，包括说方言和翻译方言。但教会并不总是接受这种强调灵恩的事工。例如，孟他奴主义就主张，圣灵既在出神狂喜中浇灌下来，也在耶稣再临的预言中、在过禁欲苦行生活的预言中，浇灌下来。教会谴责了孟他奴，并且以后也对类似的灵恩现象保持警惕。新教同样保持了这种警惕，例如加尔文就主张，《新约》里出神狂喜的灵恩在一世纪末就停止了。同样地，神秘主义经历、出神狂喜经历，基本上都是在教会主流之外的。

虽然如此，灵恩现象在教会历史上还是不断出现。二十世纪初兴起的五旬节运动和灵恩运动是最为显著的灵恩复兴。不断有基督徒经历灵恩，并相信说方言证明了圣灵的洗，证明了在归信之后，神的恩典会做工使信徒有事工能力。目前世界各地都有五旬节教会。

五旬节运动和灵恩运动都强调属灵战争，强调在世界中正发生一种具有宇宙性意义的战斗。这种对于属灵征战的强调至少可以追溯到圣经中关于“血气”与“灵”彼此相争的说法（罗 8：38-39；加 5：13-26；弗 6：10-17）。属灵征战的说法指出，在和抵挡神与天使的撒但力量、魔鬼力量征战时需要祷告。基督徒对于魔鬼和天使的力量在多大程度上影响人的生活意见不一，但基督教一直承认

存在着灵界事物。

五、当今的关注问题

从教会的各样事工我们可以看出，教会回应教会内外变化的需要，由此也变化地解释圣经。毫不奇怪，事工的重点之变化，是为着回应环境与机会而更有效地事工。我们将在这里查考两个问题：宣道学与事工中的女性。宣道学日益引起人的注意，这是因为教会如今日益变得全球化，世界显得越来越小，由此也引起一系列问题。而教会中被按立的女性其作用所在，也一直是辩论的话题。

1. 宣道学。宣道学是指对于在世界范围内的基督教宣教、事工工作的研究，但它包括了对于某国之内的跨文化事工的研究。基督徒在耶稣离世升天之后，即开始了宣教工作，通过像使徒保罗等人的工作，将福音传遍了整个地中海地区。自那以后，教会的宣教工作一直都在继续。而在当今的世界，更是有许多教会都在开展宣教工作，其中的原因也在于出现了便捷的旅行方式、更新的交流方式。但为何宣教在今天就成了一个神学问题呢？部分原因就在于，因着教会的全球性扩展，而有了更敏感的文化意识。

虽然教会的扩展是全球性的，但多数宣教工作如今仍然是由西方教会开展。当传教士们去异族文化宣教的时候，就将许多西方文化也夹杂在福音里面。传教士对于社会、政治与经济的理解，与他们的宣教事业并不分离，这就产生了以西方文化为圣经福音的危险。这种危险在于它使宣教士忽视或者边缘化宣教地区的本土文化。但西方的乃至全球范围的越来越多人已经认识到，这种福音与文化的的分，可能导致对于本土文化的直接或间接的压迫甚至暴力。后现代的观念已经让人们意识到，宗教信仰是如何担当了元叙事的功能，而这就有可能贬抑或者否定他人的世界观，有人由此担心，那些参与宣教工作的人，还有那些福音派，可能在不公正地将自己的观念强加于人。

为了回应上述问题，教会正在调整自己的宣教路径。有人的选择是完全放弃宣教，但多数人的选择是在宣教事工中更加敏感，这既包括了天主教徒也包括了新教徒、保守派和自由派等等。当代宣教事工中的趋势乃是越来越警惕所传所讲的福音中可能存在文化强加现象，并致力于将福音与西方文化分开。有的宣教

更侧重照顾穷人、被压迫人的需要，有的侧重在各种宗教文化里对话性地、互动地显明信仰耶稣的活力所在，还有的侧重每个人都在关注的问题例如生态问题。如今大多数宣教团队都试图更多理解所在地区的本土文化，并试图以一种劝说的、建议的方式，而非以一种强迫的方式，将基督教的核心内容告诉人。

2. 事工中的女性。女性一直和男性一同事工，这无论在圣经还是教会史中都是如此。当圣职也需要按立的时候，人们认为，只有男性才适合从事全职的事工带领。许多世纪以来，天主教和新教教会只按立男性圣职，这一做法基本未受挑战。但在二十世纪，越来越多的基督徒质疑这种父权制取向，认为女性应当和男性一样有机会被按立圣职。这个问题如今在基督教世界里还是有争议的。即便有些教会按立了女性，女性是否可以成为教界的领袖也仍旧是个争论问题。我们下面来看看争论双方的论点所在。

就历史而言，许多教会在关于女性被按立为全职事奉人一事上，其设立的限制乃是女性不可处在领导男性的地位。这种父权制的观念，在圣经和教会史里都可找到许多佐证。例如，圣经说神的创世秩序也及于男女关系（创 1-2 章），而圣经的一些明显教导也肯定男性应该领导女性（林前 11：4-5，8；14：33b-35；提前 2：11-14）。正如耶稣是教会的头，男性在家庭、教会和社会中也是女性的头，这才是神的意思（弗 1：22-23；参考彼前 3：1-5）。但是，男性不可滥用自己对于女性的权柄，正如耶稣并不滥用自己对于教会的权柄。男性应当帮助女性认识到自己和男性之间的那种补充关系，好使女性因着恰当的顺服就可以实现为她们预备的所有潜能。

在二十世纪，基督徒对于传统的上述观念日益提出疑问，这既是因着对于圣经教导的理解，也是因着越来越多的女性感到自己受呼召进入圣职。对于妇女权益的关注部分地来自女权主义运动，但赞成男女的事工平等的人认为，圣经本身就有大量证据表明在早期教会已经有妇女参与事工。有的经文还可以表明妇女也受了按立。例如，圣经中的许多妇女形象都是正面的：底波拉（士 4-5 章），以斯帖，百基拉（徒 18：26）。圣经也并非从头到尾赞同父权制，例如在保罗的书信中就是如此（对比林前 11：4-5，16 和 14：33b-35）。或许，女性之顺从男性，这是堕落带来的结果，而非神的原本创造（创 3：16），而既然我们应当克服堕落带来的种种后果，我们也应当克服女性的从属地位。还有人主张，圣经的

原则是拥护男女平等（创 1：27-28；加 3：28）。既然圣经是赞同公正的、摆脱各种压迫的社会，那么，基督徒就应当致力实现男女的平等（彼前 2：13-14，18；3：1）。虽然圣经在很多地方谈到男女之间有等级制关系，但圣经的方向是要促进男女都有平等的机会来运用神赐的各种恩赐与才干。

第二十六章 恩典的途径

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，就掰开，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。”你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来。

（《哥林多前书》第 11 章 23-26 节）

一、导言

被卖的那夜，耶稣和门徒共进最后的晚餐。最后的晚餐不仅对于门徒而且对于以后的基督教都有非同寻常的意义。晚餐本身处于巨大的压力之下。那时，耶稣的许多门徒已经离开他，因为耶稣并不能提供他们想要的神迹、食物和政治变革。即便门徒也为耶稣的公开教导感到不安，因为耶稣越来越批判当时的宗教领袖与政治领袖。已经有人要捉拿他。此外，耶稣也越来越难以让他们理解。耶稣对已有的名声似乎毫不在乎，他不是让门徒预备好可以和他一起继续事工，而是有意让门徒预备好可以面对将临的挑战，但这不是门徒情愿的。

在晚餐中，耶稣说了许多话，永远地改变了门徒的世界观与生命。他教导门徒，为门徒祷告，好使他们在将临的危难中有平安有忠信。耶稣特别提醒他们，要将爱置于生命的中心，置于和他人之关系的中心。他为他们洗脚，告诉他们什么是谦卑，是彼此服侍。耶稣告诉门徒，他的道路他们也将经历。他也预告门徒会不认他。最后，耶稣说，十二个门徒中有一个要出卖他，他要被宗教政治当局钉十字架。

在最后的晚餐里，耶稣做了一件不寻常的事情。他拿起饼与酒，祝福了，将饼与酒分给门徒，然后说这是他的身体、他的血。按照《马可福音》的记载：

他们吃的时候，耶稣拿起饼来，祝了福，就擘开递给他们说：“你们拿着吃，这是我的身体。”又拿起杯来，祝谢了，递给他们，他们都

喝了。耶稣说：“这是我立约的血，为多人流出来的。”（可 14：22-24）

《马太福音》和《路加福音》里都有类似记载（太 16：17-29；路 22：7-20）。耶稣这里的言行是什么意思？它们对于教会生活有什么影响？对于基督徒个人有什么影响？

教会史上，有一些礼仪对于基督徒是极为重要的。上面提到的礼仪就是圣餐礼。早期基督教对于礼仪有自己的理解。有人认为礼仪是神施恩的途径，有人认为礼仪是为了纪念神之历史作为。无论做何理解，礼仪对于基督教的信念、价值与实践而言都是重要的。

二. 恩典的途径

什么是恩典？我们在讨论神的预定与人的自由问题时，已经讨论了恩典的性质问题。恩典是神所给的、人并不配得的恩宠。恩典是神的良善与丰富的流溢，恩典使人大有能力。

什么是恩典的途径？恩典的途径是神所设立，借以祝福人、使人有能力的手段。恩典的途径可以分成两类，一类是正式的、体制化的，或者说特定的恩典途径，一类是非正式化的、明辨的，或者说一般性的恩典途径。前者常常指着教会的圣礼，也将是本章要讨论的内容；但往往教会或者基督徒花费了最多时间和精力，乃是后者。所有的恩典手段都是由神的恩典做工所启动、持续和完成的，因为唯有神才带来永恒的结果。神为了我们的益处，在圣经里谈到了这些途径。如果我们希望有属灵的成长，希望活的更像一个基督徒，神就以这些途径使我们可以接受恩典，达成目标。神让我们在灵性上成长，但我们需要种下恩典的种子、浇灌恩典的种子（林前 3：6）。但神的恩典和人的责任如何可以相容，这是一个奥秘。不管基督徒如何看待恩典在信徒的生命里做工的方式，有些恩典的途径是基督徒都认可的。

非正式的或者说明辨的恩典途径包括属灵的操练。属灵的操练可以分为行动的以及禁欲的这两类。如果人们想在爱神爱人上面有属灵的成长，就需要向神祷告、研读圣经。他们也可以禁食，或是独坐、静默，思想神，思想圣经的话语。

人们相信，藉着这些途径，神就会做工，照着他自己的旨意，使人得安慰、得力量、得带领。其结果是人在人格上、灵性上都更成熟了，也更加爱神、爱人。

卫斯理谈到了体制化的以及明辨的恩典途径。谈到明辨的恩典途径，他认为，小范围的责任小组既是神帮助个人成长的最好方法，也是神使这个小组得力量事奉他人需要的最好方法。卫斯理按照许多不同的责任分层，来组织各种责任小组，这就使教会成员可以找到最适合自己的属灵需要的责任层级。他鼓励人不断追求基督徒的完满，使用各样的恩典途径，把自己全然奉献给神，好叫神以他的恩典来回应人的完全奉献，就使那人得以完全成圣。在他看来，离开“社会圣洁”，就不会有圣洁，换言之，没有教会群体、责任小组，来帮助个人学像基督的话，就不会有圣洁。灵性不是个体性的，而是只能在信徒群体里才实现的。

三、圣礼

我们前面已经谈到，圣礼是宗教性的礼仪、仪式，是正式性的恩典途径。圣礼被视为神设立的外在凭据，为的是传递内在的属灵恩典。奥古斯丁把圣礼看成属神事物的可见记号。圣礼常常是崇拜礼仪的一部分。

在古代希腊教会，圣礼被称为奥秘，这个说法很好地表达出神是如何藉着教会的礼仪而工作，达成人的救赎和灵性成长。神常常藉着物质性的现实来完成属灵的工作。物质世界虽然有罪，却仍是神的美好创造之一部分，神使用世界的、历史的事件来启示自己，在人的生命里做属灵工作。但基督徒常常低估了物质现实与属灵现实的互动，而更强调属灵的、内在的一面。

圣礼的拉丁文名字的字面意思里有“分开使之成圣，誓言，命令”的含义，这就表达出，基督徒应当忠信地参与圣礼。这就意味着，随着基督教进入罗马世界，作为奥秘的圣礼有了更神圣的意义。奥秘与命令相联结，使圣礼有了更丰富的意义，这种丰富性不是单纯的奥秘或者命令可以表达的。如果过于强调奥秘的一面，则圣礼的施行会显得可有可无，外在的仪式似乎无关紧要；而如果过于强调命令的一面，则圣礼的施行会显得程式化，失去了神之恩典做工的活力。

1. 天主教会。古代和中世纪教会发展出一种对于圣礼的精细理解，被称为圣礼主义。早期教会认为，圣礼的数量可能是没有限定的，但渐渐地限定了被正

式认可的圣礼。教会认为，神设定圣礼为的是可以施予恩典，并且，神设立圣礼不是依靠施行圣礼的人有德性。这样的话，当人在信心里接过祭司祝福的圣物时，他们领受的是从神来的恩典，而这种恩典不是藉着其他方式可以领受到的。无论如何，恩典是来自神，而不是来自人的举动或者美德。神的恩典的外在记号，应当由祭司来施行。这个祭司必须是得到教会的训练和任命的。

天主教相信，教会的祭司所施行的圣礼有七个。七圣礼的头五个都和人的救赎成圣相关。七圣礼就是：洗礼、坚信礼、圣餐礼、悔罪礼、膏油礼、婚礼、圣职礼。

洗礼是使基督徒得以进入天主教会的礼仪。洗礼使人（既包括成人也包括婴儿）脱离原罪的罪责而得重生，因为洗礼就代表人分享了基督的死与复活。并且，过长时间地推迟婴儿洗，在灵性上是危险的。

当婴儿受洗后，他们的父母就应当在孩童达到有分辨的年龄时，让他们参加坚信礼培训班。所谓有分辨的年龄，是指孩童被视为足够成熟，可以负责地行动，可以坚定地肯定他们因着受洗而有的信仰。一般是把青春期的年龄看作有分辨的年龄，在圣经时代这个年龄的人就被视为成人。“坚信”一词指着教义训导的时期，在今天的天主教会，这些训导的教义内容包括救赎、天主教会、基督徒生活等方面。这个词还指纪念这些训导被完成的礼仪。少年人在圣经、教会教义、基督徒生活等方面得到训练之后，就可以举行坚信礼，所以坚信礼也是基督徒的成年圣礼。受训的少年人又被称为入门人。如果是成年人相信耶稣并且希望受洗的话，就以成年人的身份接受教义训练。

圣餐礼在词源上来自希腊文的“美好恩典”，是指源自耶稣与门徒的最后晚餐的礼仪。天主教又将圣餐礼称为神圣献祭弥撒。圣餐礼是公众崇拜礼仪的最高潮，由会众在信心里参与。天主教会合法任命的祭司，在教会里将饼与酒摆出来。圣餐礼又被称为“内部团契”，因为唯有完成教义训练的人才可以参加圣餐礼。

悔罪礼（告解礼）是为着已经得救赎之后的罪可以被赦免。人成为基督徒后还会犯罪，当这样的罪行出现后，他们就应该忏悔，并且以实际的言行来表明自己的忏悔。悔罪礼包括向天主教会忏悔、为自己的罪行做补赎、定意以后改正生活不再犯罪。悔罪礼使基督徒有健康的灵性成长，表明基督徒对于罪和神的赦免都有顺服的回应。忏悔者表白了自己的悔痛，行了补赎之后，祭司就代表神宣

告他们的罪被赦。在古代教会，悔罪礼又被称为“第二次洗礼”，它呼召信徒再次地、内在地转向一种更加奉献给神的生活。

膏油礼（傅油礼）出自《圣经·雅各书》5章14-16节所说的，要为那些患病的甚至临死的人祷告、抹油。但膏油礼不止是为患病的、临死的人举行的，据信膏油礼对于身体和灵魂都有益处，所以膏油礼可以为着任何人身体的或者灵魂恶的福祉而在任何时候举行。膏油礼的举行常常是和悔罪礼一起的，好使灵魂和身体都因着神的恩典得医治。

婚礼是男女之间的神圣结合，作为圣礼的婚礼据信是神给男女的礼物（林前7：7）。虽然决定进入婚姻的是男女两人，但祝福婚姻长久稳固的乃是神。一般来说，婚礼的男女双方应当是受过洗的。婚姻的首要目的是生养、教育子女。但婚姻也达成了其他目的，可以使男女在身体、感情和社交上，都得益处。圣经既用婚姻来象征耶稣与教会之间的爱，也用耶稣与教会之间的爱作为婚姻的模范（林后11：2；启19：7）。

圣职礼是天主教神职人员的按立仪。神使成为祭司的人能力充满，可以恰当行使圣职的责任。一般认为圣职是神永远地设立的。传承接续了溯源至彼得的使徒统绪的人，施行按手礼。被按立的祭司将传承使徒的统绪和教导。罗马教皇接续了使徒彼得的领袖地位，所以在灵性上、教界权柄上，都指导着天主教会。

2. 东正教会。东正教会的圣礼观念和天主教会类似。东正教会对于同样圣礼的称呼有所不同。除了天主教的七圣礼外，东正教会也把禁食、施舍、修道等看成圣礼，这些都被认为是出自圣经，是从一世纪以来就接续不断的教会传统。

自1053年东西方教会分裂以来，双方都把对方视为分裂份子，双方都未正式认可对方使徒统绪的真实性和教界权柄的真实性，以及施行圣礼的权柄。东正教会发展出自己的典礼、仪式、教会组织、灵性传统。

在东正教会那里，葬礼和修道都属圣礼。东正教会为灵魂离开身体而亡故的人举行仪式，这仪式的目的是纪念而非为逝者祈祷。东正教会也尊崇那些受召过修道生活的人。男女修士在修院里祈祷、沉思，这既是为自己也是为世界。东正教会为这些受呼召做修士的人举行圣礼，好尊荣他们的“天使生活”。

3. 新教教会。路德和加尔文认为天主教会已经滥用了教界权柄。新教认为天主教过于侧重圣礼的形式，认为天主教实际上在相信是教会的礼仪救赎了人。

新教认为天主教更看重的是人为救赎所作的，而不是神为救赎所作的。新教想要强调圣礼的内容，也就是人是因着恩典藉着信心得救的。圣礼不是人得救的途径，人得救是因着信，因着将自己的生命交托给神的恩典。所以，我们需要革新圣礼观念，再次确立个人悔改、个人信心的重要性，依赖神的直接恩典，而非把教会当作神的救赎恩典中介。

新教对于圣礼的具体数目也有不同看法。天主教相信有七圣礼，相信七圣礼都是一世纪教会确立的。新教不否认这些礼仪具有属灵益处且传达了圣经真理，但认为耶稣只正式设立了两个圣礼即洗礼和圣餐。悔罪和濯足有时也被认为具有圣礼性质，但一般只是认可洗礼和圣餐为圣礼。

虽然新教徒都同意只有洗礼和圣餐是圣礼，但关于这两种圣礼的性质，以及应当如何施行，却又有不同看法。这种看法的不同，在宗教改革的初期就已经显现。根据对圣礼的不同看法，我们可以区别不同的教会传统。我们下面就先来看看新教对于圣礼性质的不同看法，然后再看看对于洗礼与圣餐的不同看法。

1)，记号与印迹。路德虽然拒斥天主教的圣礼主义，却对圣礼有尊敬的观念。路德认为圣礼是上帝恩典在信徒生命里的“记号与印迹”。作为记号来说，圣礼代表了耶稣为我们的救赎所作的工。但圣礼不只是某种超越性实在的记号而已，它还是印迹，是神的恩典在信徒的生命里工作的证明和痕迹。圣礼本身并不拯救人，但神使用圣礼来帮助我们理解全部的救恩、获得全部的救恩。圣礼给了人恩典的确据，让人在困苦中有安慰，在信心软弱时得刚强。

加尔文和改革宗传统对于圣礼的看法和路德类似，而强调圣礼是神之恩典的记号与印迹。加尔文认为，在施行圣礼的时候，会有一种属灵的同在，这种同在不是其他场合能发生的。加尔文和路德都肯定圣礼的奥秘性质，而这是早期教会就有的传统，按照这种传统，上帝透过日常可见生活的各个方面来做工。处在这一传统里的基督徒认为生活、言行都有圣礼性质。当基督徒以圣礼来理解生活的时候，就会认识到，日常生活的所有方面都可以反映和传达神的教导，成为他人的恩典途径。

2)，记号性的纪念。乌尔里希·兹温利（Ulrich Zwingli，1484-1531年）更彻底地坚持圣礼的象征性质。在他看来，圣礼为的是纪念神藉着耶稣的位格与工作而施行的救赎。圣礼是象征性的纪念，而非恩典的特殊途径。基督徒总是可以

从神那里得到恩典，而无需藉着举行某种特定仪式或典礼来获得恩典。基督徒之所以参与圣礼，为的是感谢神、赞美神，谦卑地顺服耶稣的教训。圣礼对于参与的人而言是特别的祝福，但这里的恩典并不能超过那种可以随时得到的恩典。兹温利和路德为了解决彼此的神学争论会面，但在圣礼问题上却不能达成一致。

再洗礼派比兹温利还要彻底地主张洗礼象征观念。再洗礼派比路德更严格地遵从新教的观念，也就是唯独恩典、唯独信心、唯独圣经。只有恩典能救赎人，圣礼只是对那些可以负责地有信心的人才有效。再洗礼派比路德和加尔文都严格地坚持唯独圣经原则。路德认为，再洗礼派过于极端化地、狭隘地、个人化地理解了宗教改革的原则。但是，再洗礼派关于洗礼之为象征的观念，对于新教有广泛影响。

3)，灵性化的观念。有的新教徒认为，圣礼是象征性的事物，而不是那种可以为信徒获得额外恩典的神秘事物。例如，路德的同辈人卡斯帕·史文克费德（Kaspar Schwenkfeld, 1490-1561年）就不赞同路德的圣礼观。他认为，圣礼只是象征性的，而施行圣礼本身就会带来这样的危险：让人以为人也可以有份于救赎的工作，救赎不是单靠神。灵性应当是信徒一生不断拥有的东西，而非只是在某些特定场合里才拥有。这样的话，史文克费德对于圣礼就有一种灵性化的观念。他甚至主张完全取消各种圣礼仪式，免得人受诱惑以善功称义，因为，既然人是单单因着恩典藉着信心得救的，所以像礼仪、仪式这些附加物就只会带来混乱而非帮助。

十七世纪英国的福克斯和友谊会对于圣礼也有这种类似的灵性化观念。福克斯认为，生命就是圣礼性的。圣灵的位格、同在与工作遍及生命的全部。没有哪些仪式或者典礼会比上帝做工的无数其它途径更特殊或更重要。神的恩典总已经与我们同在了，尤其是藉着圣灵的内在光明。福克斯之所以不看重圣礼，就是为了强调这一点：对那些以神为救主的人来说，神的恩典总已经在那里。

四、洗礼

洗礼是入会仪。通常而言，洗礼用水举行，并且是“奉父、子、圣灵的名”（太 28：29）。耶稣也曾受洗（太 3：13-17；可 1：9-11；路 3：21-22；约 1：

29-34)。施洗约翰常常给人施洗，也正是施洗约翰为耶稣施洗；虽然约翰认为自己该受耶稣的洗，但耶稣认为他受约翰的洗是应当的，可以表明他对神的顺服，成为他人的模范。正是在耶稣受洗的时候，父神宣告了耶稣的圣子身份，并且，也正是在耶稣受洗的时候，圣灵与耶稣的同在得以彰显。

耶稣为悔改并信靠他的人施洗（路 18：15-17）。他也叫门徒为他人施洗。耶稣在大使命里面，交托门徒要让万民作他的门徒，为他们施洗，并吩咐他们谨守他的教导（太 28：19-20）。门徒开始传扬福音、建立教会时，为人施洗就是主要的事工（徒 2：38-39）。保罗的宣教工作里施洗也是主要内容（罗 6：3-5；加 3：27-28；弗 4：4-6；多 3：5）。

希腊文的“洗礼”一词字面意思就是“浸在水中、洗、洁净”。《新约》谈到许多洗礼的例子，但背景都不相同。不同的教会传统对于洗礼的方式也有不同理解。我们下面就来看看这些理解的不同所在。

1. 洗礼的有效性。洗礼成就了什么？当然，洗礼使人进入教会。而教会历史上也认为洗礼是神之救赎计划的一部分。天主教徒相信，洗礼使人的原罪得洁净，使人因着神的恩典重生为基督徒，成为神的儿女、得永生基业的人。这种观点也被称为洗礼重生说，因为它主张神藉着洗礼将永生赐给人（约 3：5；多 3：5）。洗礼本身并不能救人，只有神能救人。但神的救赎之实行，乃是因着恩典藉着信心，乃是通过洗礼的。这样，天主教徒认为，为婴儿施洗是重要的，尤其是出现种种的婴儿难产状况时。洗礼就可以使婴儿重生，让他们有永恒生命。

有的新教徒也和天主教一样肯定洗礼的重生果效。路德就如此相信，虽然路德提出来救恩是唯独因着恩典凭着信心的新教原则。路德不认为，恩典与信心，和圣经的施洗命令，这两者之间有什么不可解的矛盾。在他看来，恩典、信心与洗礼是不可分的。没有洗礼就没有真信心，反过来也如此。路德这种观点肯定了婴儿洗的必要，因为神就是藉着洗礼施予救赎恩典。无疑地，这里同样有着神之主动性与人之回应之间的奥秘辩证。

但大多数新教宗派都认为，洗礼是恩典与信心的象征或者说记号，而不是恩典与信心的途径。新信徒之受洗礼乃是因为跟随耶稣和门徒的模范榜样而有的顺服。毕竟，圣经一再谈到新信徒应该受洗。从改革宗的立场来看，有理由期盼洗礼时会有额外的恩典加给信徒，但并不是重生的恩典。象征性的洗礼观把洗礼

看成公开性的见证，但人并不因此就可以得到额外恩典。洗礼的重要性在于人由此公开地与神站在一起，与某个教会或宗派站在一起。洗礼对于新信徒的属灵培养是重要的，它见证了归向上帝的决心，这样的见证可以给人救赎的确据，可以鼓励人在将来的日子里过学像基督的生活。无论如何，洗礼更多地是示范，而不是得到重生恩典的途径。

2. 洗礼的类型。洗礼应当何时举行？何人才可受洗？这个问题一般而言有两种答案。一是婴儿洗，一是信徒洗。两者的分别是教会史上一直辩论的话题。

1)，婴儿洗。婴儿洗是为婴儿施洗。它是新的信心之约的记号，正如旧约的记号是男婴割礼一样。《歌罗西书》2章11-12节明确地在割礼与洗礼之间做了类比。虽然《新约》没有明确谈到婴儿洗，但支持者认为，这是因为《新约》的关注点是第一代基督徒，还未能来得及谈到第二代基督徒。此外，《使徒行传》里几次谈到了一家之主带领全家人受洗（徒16：5，14-15，31-33；18：8；参考林前1：16）。虽然这几处例子都没有明确提到有婴儿受洗，但都谈到了全家人受洗。

在二世纪初，基督徒常常为婴儿施洗，并很快发展出一套为婴儿施洗的程式，此后这种做法不间断地持续了一千多年。天主教的婴儿洗尤为重要，因为他们相信婴儿在领洗时就得到了灵魂的重生，洗礼使婴儿进入了神的永恒教会与暂时教会。新教徒也为婴儿施洗，但他们对于婴儿洗的期盼是不一样的。有人和天主教徒一样肯定婴儿洗具有重生果效，认为婴儿洗就洗去了原罪并赐下了永生。虽然婴儿还没有有意识的信心，但他们父母的信心、教会的信心，使得这洗礼在婴儿的生命里产生了效果。父母和教会都期望，孩童长大后会有成熟的信心。虽然有些人并不认为婴儿洗具有重生果效，但他们认为洗礼还是可以给婴儿带来某种额外的独特恩典，就此而言，受婴儿洗的孩子比起未受婴儿洗的孩子来，还是会有某种有益灵性成长的优势。而那些对于洗礼持完全象征观念的新教徒虽然也会为婴儿施洗，却并不因此期盼孩子会得到额外恩典，而只是觉得这样做是在纪念神已在我们身上成就的救恩，并且盼望这一救恩也会成就在这个孩子身上。

2)，信徒洗。信徒洗出于这样的信念：唯有那些已经可靠地认可了信仰的人，才可以接受洗礼，这样的人可以是成人或孩童，但不能是婴儿。这种洗礼观看重的是真信徒回应神的救赎恩赐而来的信心，这就意味着，信徒在受洗的时候，

应该已经达到了可以负责任或者是有分辨的年龄。

主张信徒洗的理由是，《新约》里的洗礼都是发生在成年人那里。例如，和耶稣同钉十字架的贼就因着信心而得救（路 23：43）。在《使徒行传》里，凡悔改归信的人都受洗了，例如五旬节归信的三千人（徒 2：41），撒玛利亚归信的人（徒 8：12），埃塞俄比亚的太监（徒 8：38），保罗（徒 9：18）、吕底亚（徒 16：15）、狱卒（16：33）、哥林多人（徒 18：8）、以弗所人（徒 19：5）。主张信徒洗的人认为，信仰应该是建立在清楚的圣经教导之上，而不是全家信主受洗这类一般性的证据之上。

然而，主张信徒洗的教会里又发展出一种叫做婴儿奉献的传统。在婴儿奉献仪式上，牧师会为婴孩做特别祷告，奉献婴孩的父母会为新生儿感恩，在这个仪式里将孩子奉献给神，并且也奉献自己，为的是可以按照教会的传统与价值观来抚养孩子，使孩子长大后可以跟随耶稣。我们尚不清楚婴孩奉献传统是如何起源的，但它无疑和婴儿洗有类似功能。

3. 洗礼的方式。洗礼该如何举行？不同的教会传统以不同方式使用水来施洗。希腊文的洗礼一词字面义就是“浸、洗”，但这个词本身并不能说明应该在水中浸到何种程度。主张信徒洗的人一般主张全身浸礼。主张婴孩洗的人并不主张非得要全身浸礼，而是也使用点水礼或泼水礼。洗礼的清楚意象是死而复活（罗 6：3-5；多 3：5），对许多人来说，使用何种方式来用水施礼并不重要，重要的是洗礼的意义何在。

在过去几百年里，出现了许多种施洗方式。有的教会认可本教会传统之外的其它方式的洗礼，但有的教会不认可而坚持按照本会传统再次洗礼。例如，再洗礼派就不认可婴儿洗，要求信徒在确认自己对于神的救赎有信心后，再次施洗。

五、圣餐

圣餐是为了纪念耶稣的死与复活而举行的用饼用杯的圣礼。圣餐礼依据耶稣被卖前和门徒共进最后晚餐时的模式。圣餐礼是基督教会核心圣礼，因为它的信息就是耶稣的救赎福音。基督徒相信，耶稣设立了圣餐让后人遵守（路 22：19-20）。《新约》一直提到为纪念耶稣而掰饼、饮酒。

圣餐礼的希腊文字面义是“美好恩典”的意思，这个意思表明了，教会为着神所赐的恩典而感恩。圣餐也被称为“主的晚餐”，这个称呼强调了耶稣如何设立了圣餐礼，强调了他在最后晚餐的言行对于今天的基督徒有核心意义。圣餐礼的拉丁文字面义是“交流、沟通”，这个意思表明信徒在圣餐礼中有的沟通与团契，说明这个圣礼不是个人性的而是群体性的。

天主教的圣餐出现在弥撒礼的结束，也是整个崇拜礼仪的结束。圣餐成为教会崇拜礼仪的最高潮，没有这一圣礼崇拜礼仪就是不完全的。天主教用许多不同名字指圣餐，除了前面说的“美好恩典”、“沟通”，还有：最受祝福的圣礼、生命的粮、爱的圣礼、合一的圣礼，每个名字是对这圣礼的某个理解。

1. 圣餐的准备。圣餐的神圣性要求基督徒以相配的方式参与圣餐礼。圣经说到：

所以无论何人，不按理吃主的饼、喝主的杯，就是干犯主的身、主的血了。人应当自己省察，然后吃这饼、喝这杯。因为人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了。（林前 11：27-29）

教会史上对这段文字有种种解读。这里说的“不按理”是指什么意思？“吃喝自己的罪”又是什么意思？很显然，这里说到了，人在吃喝圣餐的时候，应当严肃地悔罪，并有信靠奉献的心。

多数基督徒都会藉着圣餐的机会，反省自己和神相处、和人相处的各个方面。圣餐之时也是祈祷之时、奉献之时。因着圣餐，人和神有更亲密的关系，并被激励着过更加肖似基督的生活。有的教会领袖会在圣餐时传讲福音。这样的话，圣餐礼不仅对那些已经和神有关系的人来说是更亲近神的机会，而且对于那些尚未归信基督的人来说是了解福音的机会。

2. 真实临在。耶稣是如何临在于圣餐礼的？从《希伯来书》9章 12-14节可以看出，圣餐用的饼和杯就是耶稣的身体和血。耶稣把饼和杯递给门徒的时候说，“你们拿着吃，这是我的身体……这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦”（太 26：26，28）。古代教会极认真地看待这里的话，认为信徒吃喝的就是耶稣的身体和血。但这又是如何可能的呢？而非基督徒就因此嘲讽、污蔑说基督

徒是食人族。这样的话，表达基督教的圣餐观就成了要紧事。教会史上出现了种种对于圣餐的理解，我们下面就来做一个概括。

1)，变质说。天主教的圣餐学说是变质说，也就是说，圣餐的面包与酒被上帝神秘地、但也是真实地转变成了耶稣的肉与血。当祭司藉着祈祷祝圣了饼与酒之后，饼与酒就转变成了耶稣的身体与血；虽然饼与酒的外观这个时候表面上看起来没有什么不同，但这些看似未发生改变的外观只是它们的次要方面，而它们的首要方面，也就是那不可见的本质，却已经成了耶稣的身体与血。这一已然发生了改变的饼和酒就成了上帝施恩的途径，使信徒在记念耶稣的生死、复活的同时，得到安慰、鼓励、力量。在人看来，信徒吃喝的东西是饼和酒，但在神看来，信徒吃喝的是耶稣的血肉。只是通过这种变质说，才能够严肃地、字面性地理解为何耶稣对门徒说要吃他的身体、饮他的血，否则的话，我们就只能轻忽地对待耶稣在这里说的话，而耶稣在这些话里要他的门徒常常这样行，以纪念他为人所成就的救恩。

2)，同质说。同质说认为，在圣餐礼进行的时候，耶稣灵性地同在着。耶稣当然是一直临在的，但在圣餐礼中，耶稣的临在会确保信徒有特殊恩典。同质说也把圣餐当作有奥秘的圣礼，并不解释这一圣礼是如何传递了不可替代的特殊恩典。这种观念认为，在圣餐礼中，耶稣的临在较之平常时候更为亲密，这时会有特殊恩典，使参与圣餐的人得到安慰、鼓励、引导与能力。

路德的观点是同质说。他不同意天主教的变质说，认为它近乎法术了。在他看来，变质说过于强调人所做的而不是神所做的。路德把耶稣在圣餐礼中的临在看作灵性化的同在。他认为圣餐礼完全是神秘的，人在圣餐礼中领受了此外别无他法可得的恩典。对路德而言，恩典包围和托住圣餐中的一切：恩典临在于饼与酒的上方、下面和旁边。这样的话，基督徒就应该常常参加圣餐，这既是为了纪念耶稣的救恩，也是为了在圣餐中领受额外恩典。

3)，纪念性的用餐。还有人将圣餐看作纪念性的用餐，认为它只是耶稣之死与复活的记号。耶稣在整个圣餐礼中的确是真实地、灵性地同在的。这种纪念性用餐的观念并不认为耶稣在圣餐里就比其他的时间与场合里更为同在。这种观点虽然承认在圣餐中的确有某种特殊祝福，基督徒也的确应该常常领圣餐，但它并不认为这里有额外附加的恩典。

兹温利是这种圣餐观念的主要倡导者。他认为这种象征性的圣餐观念彰显而非贬抑了圣餐的重要性。当人们费心揣测圣餐中到底发生了什么时，就忘记了神在人的生命中明白做的工作。神明白地藉着耶稣基督给出了恩典，明白地藉着圣灵继续在人的生命里工作。人们应当颂赞这里的连续性。这样的话，圣餐所纪念的，就不只是某个特点时间里才有的特殊恩典，而是在任何时候都可以有的恩典。

3. 圣餐的样式。圣餐应当如何举行？这就取决于教会是侧重圣礼奥秘性的方面还是纪念性的方面。侧重奥秘性一面的教会被称为“高派的”，而侧重纪念性方面的被称为“低派的”。虽然高派教会和低派教会的说法是关乎教会的整个崇拜礼仪的，但其中的主要分野还是圣餐观。高派教会的崇拜礼仪里面，围绕着圣餐有更多更繁的仪式与程序，而低派教会的圣餐礼就简单和自由得多。高派教会使用流传很久的仪式与程序，而低派教会举行圣餐礼时没有固定的用语和程序。高派教会主要出现在天主教会、东正教会与圣公会，有些路德派等新教派别也属于高派教会。低派教会主要出现在各种新教派别里面。

至于间隔多久举行一次圣餐礼，高派教会的做法是经常举行圣餐礼，每个崇拜礼仪中都会用饼用杯。例如，天主教是每天可以领圣餐的，而无论平信徒抑或神职人员都会尽可能地领圣餐，因为他们相信圣餐是有益的。低派教会举行圣餐的频繁程度则相差很大，有的一周一次，有的一月一次，有的一季度一次，有的半年一次，甚至有的是一年一次。有的教会从不在传统的周日上午崇拜礼仪中举行圣餐，而是在周日晚上或周三晚上举行圣餐。有时候神职人员会为疾病中或不能出门的人举行圣餐，或是在特殊场合如婚礼中举行圣餐。

1)，不对外的与公开的圣餐。如果一个教会认为圣餐是神之特殊恩典的途径，将赐下此外别无他途的额外恩典的话，就会严格地督察圣餐的举行。常常地，这样的教会要求参与圣餐者应该是已经受洗的，或是在其他教会里已经领过圣餐的。这种做法称为不对外的圣餐，因为它并不由人自己来决定是否有资格领圣餐，我们前面也已经讨论过圣经如何警告那些不配而领圣餐的人（林前 11：27-28）。教会有责任决定谁是配受圣餐的。那些以圣餐为真的在吃喝基督血肉的教会，尤其感到自己要担负这一责任。

低派教会往往由个人自己来决定是否可以参加圣餐。由于低派教会强调圣

餐是象征性的，所以在圣餐之举行的细节上有较为自由的开放性。一般而言，公开的圣餐礼只要求每个人自己分辨省察，来决定自己是否配受圣餐。这类教会的圣餐礼对所有人都开放，只要是人们个人性地承认耶稣是他的救主。

3)，圣餐的饼与酒。虽然教会历史上一直是使用饼与酒的，但也有种种的变化。例如说，所用面包的种类就很不一样。有时候用的是一块面包，再由神职人员或平信徒从面包里撕下来一块块。有时候饮酒是同饮一个杯子的，而有的时候饮酒时又是各人用各人的杯。有时不是用发酵过的葡萄汁也就是葡萄酒，而是用葡萄汁，来象征耶稣的血。教会历史上最开始用的是葡萄汁而非葡萄酒，那时处理技术的进步使人可以保存葡萄汁。《新约》有的地方同时提到旧酒和“新酒”（参太 9：17；可 2：22 路 5：37-39；徒 2：13）。所以，看不出有什么必然的理由，在圣餐礼中只能用旧酒也就是发酵过的葡萄汁，而不能用新酒也就是葡萄酒。随着教会日益认识到酒精带来的社会问题与个人问题，教会就采用葡萄汁而非葡萄酒。在举行圣餐礼时，常常会说用饼、用杯，而不说用饼、用酒，为的就是避免因着使用葡萄汁而非葡萄酒带来的混乱。如今，低派教会往往是用葡萄汁的。教会传统约是接近低派，在圣餐礼的遵守上就越为自由。

常常地，先是给饼和用饼，然后接着给酒并用酒。有时候，平信徒只能用饼，而神职人员既用饼也用酒。还有的教会是同时用饼与酒的，做法就是把饼在同一个杯子里蘸一蘸，然后吃蘸过了酒的饼。在东正教会，祭司会用勺子从一个大杯里舀出酒来直接喂到领受人的口里。在当代，因着考虑卫生的缘故，共用一个杯时会慎重。

第十部分 未来

第二十七章 末世论

但那日子、那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟有父知道。你们要谨慎，儆醒祈祷，因为你们不晓得那日期几时来到。这事正如一个人离开本家，寄居外邦，把权柄交给仆人，分派各人当作的工，又吩咐看门的儆醒。所以你们要儆醒，因为你们不知道家主什么时候来，或晚上、或半夜、或鸡叫、或早晨。恐怕他忽然来到，看见你们睡着了。我对你们所说的话，也是对众人说：“要儆醒！”

《马可福音》第 13 章 32-37 节)

一、导言

有一天，耶稣和门徒一同来到耶路撒冷圣殿。有门徒让耶稣看圣殿的建筑宏伟。但耶稣告诉门徒，这殿将来没有一块石头不被拆毁。一世纪的人普遍都相信，世界会因着某种大灾难来到尽头。所以，耶稣的话让门徒感到气馁，因为他们原本期待耶稣会在地上建立天国。

再后来，在可以俯瞰圣殿的橄榄山，门徒暗暗地问耶稣末日的的事情。他们问，“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）。耶稣首先警告门徒一些免受迷惑的事，接着又谈到将会发生的灾难，就如战争、谣言、饥荒、地震。但这些事都是“产难的开始”（太 24：8）。

或许，耶稣警告门徒要免受迷惑的事，较之那些大灾难来讲，更为重要、更与我们相关，并且在这两千年来都是如此。耶稣说，“你们要谨慎，免得有人迷惑你们”（太 24：4）。耶稣希望门徒不要迷心于种种末日假说。而在历史上，人们恰恰醉心于种种末日预言。

其次，耶稣警告基督徒面临将来的逼迫，就如恨恶、折磨与杀害。因着这些逼迫，“那时，必有许多人跌倒，也要彼此陷害，彼此恨恶……许多人的爱心

才渐渐冷淡了。惟有忍耐到底的必然得救”（太 24：10，12-13）。在这里，耶稣更关心门徒与神与人的关系如何，而不是预测世界末日的情状。

最后，耶稣说到，“但那日子、那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟独父知道”（太 24：36）。耶稣虽然也谈到许多将来的事情，但他的重点是我们现今的预备，而非满足人的好奇。耶稣的确应许他会再临并建立他的国，但同时，人应当时时预备好，因为人并不知道耶稣会何时再临，世界的末日会何时临到。耶稣说，“所以，你们要预备，因为你们想不到的时候，人子就来了”（太 24：44）。

二、圣经背景

末世论是对末后事情的研究。《旧约》并没有过多地预测未来，但是完全相信上帝既掌管现在也掌管将来。《旧约》中也有经文预测将来的乃至末后的事件。

《但以理书》的后半部分，第 6-12 章，就被解读为指着末后的事件（参考太 24：15）。基本上，《旧约》的关注在于上帝的应许，以及信徒相信这些应许会在现在或者将来实现。

《新约》关于末后时日的教导有了显著发展。耶稣以应许的弥赛亚身份来到，更为清楚地教导天堂、地狱学说，并且耶稣的神国观念或者说天国观念是他的福音信息中的主要内容。耶稣有时候说天国还未来到，但有时候又说天国已经降临。天国到底来了没有？门徒弄不明白这事。但他们为之兴奋激动的，乃是耶稣有可能立即建立天国。

耶稣的出现，是道成肉身之上帝的“来临”。所以，当耶稣谈到他的返回世界时，指的是他的第二次来临。耶稣被提升天的时候，对他的门徒谈到他的再临。而《新约》在不同的地方都谈到了耶稣的第二次来临，如太 26：64；路 21：27；徒 1：11；来 9：28，等等；但最多的谈论无疑是在《启示录》（如启 3：11；16：15；22：20）。希腊文里面，“启示”一词的词根字面义就是“揭露、显现”，就此而言，《启示录》谈的是上帝对于整个人类、全部历史、整体创造而有的至高统治目的的完全揭显。

在教会史上，关于如何解读启示文学是有争议的。《启示录》里有许多戏剧

性的意象。这卷书里头无疑既有异象也有象征，只是我们不知道到底异象和象征的成分有多少，而历史的、字面的成分又有多少。每个诠释者都肯定其中的象征性，由此生出了不同口味的解读。更复杂的在于，希伯来人倾向于戏剧性地写作启示文学，而希腊人倾向于更字面性地理解启示文学。凡此种种，使得我们难以依据《启示录》做未来预测。

一些《启示录》的解经学者提出一些底线性的原则来发展末世论。按照薛利·古斯理（Shirley Guthrie Jr. 1927-2004），这样的原则有四个：⁴⁴

---不可期盼能够知道太多。

---圣经对于未来的谈论首先是象征性的。

---圣经对于未来的谈论并非完全一致，而是有着思想的发展。

---对上帝未来行动的最好洞见，出自观察上帝已然完成的行动。

首先，我们不要期盼可以知道太多。人们内在地想要了知、控制将来尤其是末日。但他们不该期盼可以知道的比神启更多。其次，启示文学的语言首先是象征性的。当然启示文学书卷也有历史的、字面的意义，并且也有对于未来的预测，但对于未来所做的最为历史的、字面的解读，也已经认识到圣经中存在大量象征。实际上，预测未来尤其是遥远的未来，本身就需要象征。第三，圣经是递进地启示出关于末日的信息。最后，我们是通过观察神已然的作为，才可以最好地洞察神将要的作为。我们没有能力准确预知未来，但我们对于神已经显明出来的慈爱、怜悯与恩典，有信心、有盼望。

要解读《启示录》当然不是容易的事。教会史上出现种种理论，试图弄清该书的含义，弄清《新约》其它书卷关于末日的论述。而不同的末世论，其区别恰在于在多大程度上把启示文学对将来的预测理解为字面的、历史的，抑或是象征的。为了可以简单说明这些理论，我们下面来考察一下三种千禧年观念。

三、历史发展

⁴⁴ Shirley C. Guthrie Jr., *Christian Doctrine* (Atlanta: John Knox, 1968), 384-88.

基本上，千禧年指的是《启示录》第 20 章提到的耶稣一千年统治。虽然这里所说的一千年耶稣统治只是圣经末世论的一部分，但它足以概括各种末日理论。我们将讨论三种千禧年观：无千禧年主义、后千禧年主义、前千禧年主义。

这些千禧年理论的出现与发展有着复杂过程。这些理论不是同时出现。圣经的、神学的考量在其中与文化的、意识形态的考量互相交织。虽然如此，我们还是可以大致概括这些理论的主要精髓。

1. 无千禧年主义。古代教会的《尼西亚信经》很清楚地论到了末世。它这样论到耶稣的再临：“耶稣基督……要在荣耀中再临，审判活人死人。他的国度没有穷尽”，“我们盼望死人复活，盼望来世的生命”⁴⁵。古代教会显然盼望耶稣肉身性地再临、审判并建立他的无穷国度，盼望复活与来生。

在这种背景下，奥古斯丁发展了一种广泛流传的末世论，这种末世论后来被称为无千禧年主义。这不是说奥古斯丁怀疑耶稣的再临和神国的最终确立。奥古斯丁和《尼西亚信经》一样盼望耶稣的肉身再临。圣经的见证确实地指向这样的希望。但奥古斯丁认为，解读启示文学的合适方法不是用严格的字面义或者历史义解经。

奥古斯丁认为，对于启示文学，尤其是《启示录》，恰当的解经法应该是象征或者寓意诠释。该书的许多内容看似在预言末日光景，但字面的或历史的解读不能充分解读出神的至高荣耀权柄和奥秘，不能解读出贯穿圣经的上帝应许是如何得到最终实现。人也可以为着精确预测未来去解读《启示录》，但这种解读在奥古斯丁看来既不合理，也没有信心。他认为，此书是为着显明神的荣耀，为着基督徒可以受激励而坚定盼望基督的再临和永生。他象征性地解读该书，解读其中的第 20 章所说的千禧年王国，而又并不因此取消末世盼望。奥古斯丁认为，基督徒不应当无谓地浪费想象，去预测什么未来，特别是基督已经明白说过，没有人知道终末何时降临。

教会史上出现过不同版本的无千禧年主义。这些观念基本上都主张，圣经所提及的末世不是指将来的事件，而是指过去的事件，或者一世纪的事件。这些观念被称作实现的末世论、已经开始的末世论、预言已经实现的末世论。这些观念都认为，《启示录》一书讲的是一世纪已经发生过的事。耶稣的生平与事工，

⁴⁵ “Nicene Creed,” *Encyclopedia of Christianity*, 300.

已经实际性地开启了神的国度。耶路撒冷的被毁，基督徒的受害，在信众心中点燃这样的盼望：神要全然掌管世界。神回应信众的盼望，赐下异象给约翰，好叫一世纪的教会忍耐直到末了。这样的话，这些异象原本就不是为了预测未来。

有一部分无千禧年主义者认为，应当去神话地解读圣经，才可以挖掘其中具有生存性价值的信息。按照这种看法，基督徒不应当期盼耶稣会再临。既然救赎是为着当今的、此地的人，那么，我们就应当注目于现在而非未来。这种观念试图除去圣经中的超验性、末世性成分。

奥古斯丁所理解的那种无千禧年观念，是教会史上主流性的末世论观念，是天主教、东正教以及大多数新教所持有的观念。这种观念期盼耶稣的再临，期盼耶稣最后建立他的国度。这种观念虽然并不期盼真的在地上有基督的一千年统治，但却期盼真的有全部创造的更新。而在耶稣再临之前，世界的状况可能越来越好，也可能越来越糟。这种观念既然是象征地、寓意地解读《启示录》等启示文学，所以并不浪费心力预测未来，而是要求人为着末日的来到预备自己，专心信实地爱人、爱神。

2. 后千禧年主义。后千禧年主义认为，当地上建立了耶稣的王国之后，耶稣就会回返、再临。当然，对于耶稣的王国会如何建立会有不同理解，但这些理解都强调耶稣的王国是在此时、此地的。

后千禧年主义是在新教改革之后才出现的。当然后千禧年主义的思想倾向早已有之，但它作为一种正式的末世论理论被提出是在新教改革之后。这种观念的出现是基于这样的信念：神是大能的神，在当今世界的各个方面都展开他施恩的工作。如果神是行奇事的神，是医治人、使人复活的神，那他也是以大能改变个人、社会的神。由此生出了这样的乐观主义：神将藉着地上教会的顺服，在此时此地建立他的王国。既然就事实而言，罪的果效是遍及世界的，所以这种期盼的态度不能不说是一种乐观主义，但后千禧年主义之所以期盼世界可以变得更好，其理由在于神的圣灵会赐下引导与能力。

有人认为，加尔文就可以算作一个后千禧年主义者，因为加尔文就想在日内瓦建立一个教会与政府合作共治的神权体制。教会领袖可以干预政府事务，政府领袖也可以干预教会事务。清教徒对于英国的圣公会也有同样期盼，并且清教徒也希望可以在美洲殖民大陆建立神权体制。

后千禧年主义随着启蒙运动一起发展。启蒙运动相信人的信心、进步，这使得后千禧年主义似乎更具说服力，但基督徒相信，他们的后千禧年主义末世论来自圣经。后千禧年主义试图改革文化，认为可以逐步地用福音改变个人、社会、世界。

后千禧年主义认为象征法和寓意法是解读启示文学的最好方法。例如，《启示录》表达的就是对于将来可以建立神国的期盼。后千禧年主义期盼耶稣的再临，但同时也会在这种期盼里面，信实努力地顺从于、服务于天国的价值观念。这一观念相信，因着顺服神的至高主权，就已经可以在此世、此地完成许多属于神国的事情。所谓的千禧年不应理解成字面意义的一千年统治，因为我们并不知道人在地上还要存留多久。但我们因着信靠《新约》，就期盼和等候耶稣的再临。

十九、二十世纪期间，后千禧年主义的观点有所发展。十九世纪的自由主义新教和社会福音运动乐观地相信，因着顺服的、学像基督的行动，个人和社会就可以得到更新改变。后千禧年主义认为，属灵的行动就是在凡有罪恶、捆绑、愚昧、悲惨的地方，做怜悯与同情的事奉；他们还致力于推动和影响公共政策，以便可以体制化地解决贫困、不公、迫害这些问题。在他们看来，基督徒生命与事工的这种整全性，是耶稣福音信息的核心。

二十世纪出现各种解放神学，它们同样乐观地相信，社会性的、个人性的罪可以得到解决。这些神学也可以说是希望神学。例如，詹姆士·康（James Cone）主张，黑人等各少数族裔都应得到平等权利；古铁雷兹主张，应当为世界上的穷人争取经济上的平等权益；罗斯玛丽主张性别上的公义与平等。所有这些都主张，为着活出爱人的福音信息，就应当不仅在灵性上也在政治上采取行动。神解救以色列出离埃及地的现实捆绑（《出埃及记》第 1-15 章），之后再以耶稣的死与复活解救人出离罪的灵性捆绑，同样，基督徒也应该整全地事奉这个世界。神要基督徒在世上作盐作光，影响他人、社会。

后千禧年主义对于将来抱审慎的乐观。人们曾经批评后千禧年主义未能现实地看待这个世界越来越多的问题。经验地来看，要想证明世界在变得越来越好，并不容易。实际上，人倒是可以容易地证明世界在变得越来越糟。人在学识、科技上的进步，似乎只是让人更能罪性地伤害他人。海量的知识并不必然带来更深的洞见。尽管如此，后千禧年主义认为，我们有理由希望而不是绝望，因为圣灵

是一直同在、工作的。既然神一开始就要人治理世界（创 1：28），我们就应当如此行，虽然环境或人的想法会让人绝望。

3. 前千禧年主义。今日最流行的末世论之一就是前千禧年主义。前千禧年主义认为，耶稣在地上建立千年王国之前就会再临。前千禧年主义认为，这一观念正是早期教父的观念，只是后来因着奥古斯丁的无千禧年主义流行，这一观念才湮没无闻。

虽然前千禧年主义的思想很早以前就存在，但它作为一种正式的末世论理论被提出是在十九世纪。前千禧年主义字面性地解读圣经，解读启示文学。在这种观念看来，虽然启示文学里面也有寓意和象征，但更多地还是对于过去、将来的事件所作的字面性、历史性描述。这样的话，启示文学尤其是《启示录》，即便不是对于未来的精确预测的话，也应当被理解为是对于未来的某种预备。

前千禧年主义备受争议的一个论点就是关于敌基督之身份的。敌基督在《启示录》里预示着末日来到。新教把罗马天主教皇视为敌基督。近来又有人把历史上的一些人物视为敌基督。当今的多数前千禧年主义者认为，敌基督的身份还有待分辨。

教会史上一直有人想要预测世界末日。即便在《新约》里，人们也哀叹，关于耶稣就要再临的预言未能实现，使徒彼得对此是这样回应：

第一要紧的，该知道在末世必有好讥诮的人，随从自己的私欲出来讥诮说：“主要降临的应许在哪里呢？因为从列祖睡了以来，万物与起初创造的时候仍是一样。”……亲爱的弟兄啊，有一件事你们不可忘记，就是主看一日如千年，千年如一日。主所应许的尚未成就，有人以为他是耽延，其实不是耽延，乃是宽容你们，不愿有一人沉沦，乃愿人人都悔改。（《彼得后书》3章3-4节，8-9节）

古代教会的一些基督徒曾经预言末日将于何时来到，并且因着末日就要来到而更热切地传福音、苦行、变卖所有财产等候耶稣。耶稣将要再临的信念，深刻地影响了这些人的生活。

一世纪的基督徒因为一再未能眼见耶稣再临而失望，他们为着这种失望而

挣扎。《新约》一再肯定神的国会来到，但也劝诫人，人既要预备神国的来到，也要有忍耐的心。

前千禧年主义相信，圣经里包含重要的线索，可以帮助我们辨别时代的迹象、耶稣再临的迹象。在《但以理书》的后半部，以及《启示录》里面，一个有洞察力的诠释者就能分辨神在末日的计划。

十九世纪早期，有一批人被称作基督再临派，他们的领头人是威廉·米勒（William Miller, 1742-1849）。米勒预测基督的再临是在 1843 年左右。虽然米勒不断修改基督再临的日期，但基督再临派仍然是紧迫地感到神的国就要来了、基督就要来了。

由于圣经提到末日会有战争、谣言、饥荒、地震，前千禧年主义者大都生活在一种紧张感里面，因着预期基督就要降临，而不再过常人的生活。侮辱、艰难、逼迫、灾难，这些事情的发生被视作出于神来的必然性，而不是应当由人面对的挑战。人不应操心此世的俗务，而应热心考察先知的预言和传播福音。

十九世纪中叶，约翰·尼尔森·达比（John Nelson Darby, 1800-1881）提出了时代论神学。时代论神学认为，圣经把从创造到审判的历史分成了好几个时代或者说阶段，在每个时代里面，神与人的关系都是不一样的。达比说，当今世界处在倒数第二个时代，而最后一个时代就是基督的千年王国时代。但在基督的千年王国时代来临之前，基督会暗暗地将基督徒带离世界，在那之后才会有七年大灾来临。由于被提离开世界是在大灾来临之前，所以这种末世论又被称作灾前被提的前千禧年主义。

这里说的“被提”出现在《帖撒罗尼迦前书》4 章 17 节，那里提到活着的基督徒“被提到云里”（参考太 24：21-30）。使徒保罗说：

我们现在照主的话告诉你们一件事：我们这活着还存留到主降临的人，断不能在那已经睡了的人之先，因为主必亲自从天降临，有呼叫的声音，和天使长的声音，又有神的号吹响，那在基督里死了的人必先复活。以后我们这活着还存留的人必和他们一同被提到云里，在空中与主相遇。这样，我们就要和主永远同在。（帖前 4：15-17）

这里的“被提”被认为是突然的、暗暗的事件。在基督徒被提后，还在地上的人将面对神的愤怒，面对大灾难。《但以理书》9章20-27节谈到了七年灾难，谈到在一段时间里面，“受膏者”（弥赛亚）“必被剪除”（参考但7：23-28；8：15。时代论将这里的七年理解为灾难期，在这七年过后，世界末日要来到，要有最后的多国争战，战斗地点就在以色列附近的米吉多山（启16：16）。耶路撒冷和圣殿都要被毁（太24：21-30）。然后耶稣会再临，作征服的王，基督徒也要和他一起作王，在地上建立为期一千年的王国（启20：1-7）。那千年王国之后，才会有最后审判，有神的永恒国度来到。

达比在英语国家极力地推行时代论神学。二十世纪的司可福串注圣经极大地使灾前被提的前千禧年主义流行起来。1948年的以色列复国更激发了关于末日的猜测。时代论者林赛（Hal Lindsey, 1929-）对于末日有着戏剧化的、灾前被提的描述。⁴⁶

随着前千禧年主义的末世论渐渐流行，也出现了这一观念的种种变体。人们尤其关注到底什么是被提，被提何时发生。传统的时代论认为，被提的发生是在大灾难之前。到时候会有这样的迹象：敌基督来到、有印记的兽来到、敌对神的人会得到名号与印记（启13：16-18）。但时代论的变种观念有的认为被提是在大灾难之后，有的认为被提是在大灾难之中。

灾后被提说认为，圣经并未教导基督再次来临之前还有一种秘密暗暗的被提。被提是发生在耶稣再临的时候，那时大灾难已经结束。在灾后被提说看来，帖前4章15-17节里的“在空中与主相遇”是公开事件，那时，“有呼叫的声音，和天使长的声音，又有神的号吹响”。耶稣自己也谈到，他的再临是公开事件：“闪电从东边发出，直照到西边。人子降临，也要这样。”（太24：27）。基督徒虽然免于神的愤怒，却也一样要经历七年大灾（启20：11-15）。所以，基督徒更应该预备好末日的来到，免得他们因着以为神会让他们免于灾难，就受了本无必要的引诱与试探。

灾中被提说认为，应该区分“大灾难”与“神的愤怒”，前者是出于人的罪与恶而来的灾祸，后者是神对不信者的审判与惩罚。灾中被提说认为神不会不公地惩罚信徒，神会使信徒免于神的愤怒。按照《但以理书》9章25-26节，我们

⁴⁶ Hal Lindsey, *Late Great Planet Earth* (Grand Rapids: Zondervan, 1970).

可以期盼，末日的患难可以分为大灾难与神的愤怒这两部分，而基督徒不需要遭受后一部分也就是神的愤怒、毁灭与荒凉（参考但 7：25；8：14；12：7，11-12）。基督徒会在患难中间，也就是大灾难结束而神的愤怒还未开始的时候被提。基督徒只需为着大灾难做预备，而不会遭受神的愤怒和惩罚。

赞同灾前被提说的人期盼立刻被提，而赞同灾后被提说或灾中被提说的人期盼在耶稣再临之前要经历灾难。所以，赞同灾前被提说的人并不操心为此世的灾害做预备，认为当灾难真的到了无可收拾的地步时，信徒自然会被提。而赞同灾后被提或者灾中被提的人会为灾害做预备，因为他们认为，在末日来临以前，自己和所有人一样要经历许多灾难。

第二十八章 天堂与地狱

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。”

（《启示录》第 21 章 1-4 节）

一、导言

耶稣与门徒同在的时候谈过很多事情。他谈过天也谈过地，谈过神的恩典与人的责任，谈过信与爱。三年半的相处，无疑使耶稣更加爱门徒、门徒更加爱耶稣。他们之间既是主人与仆人、老师与门徒的关系，也是朋友与朋友的关系。耶稣与门徒之间的关系亲密性不是我们可以轻易体会到的。

在耶稣被卖的那夜，他和门徒共进最后的晚餐。这一夜耶稣教导门徒、鼓励门徒，与门徒有着难忘的团契。这一夜所说的话、发生的事，永远改变了耶稣与门徒的关系，改变了教会，改变了历史。

《约翰福音》记载了耶稣和门徒的告别、耶稣为门徒作的祷告。耶稣的话必定激起了门徒内心的复杂情感，使他们既欣喜又忧愁。耶稣说：

你们心里不要忧愁，你们信神，也当信我。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。（《约翰福音》第 14 章 1-3 节）

耶稣大量谈到在此世此地作为一个基督徒应当如何思想言行，也谈到了所有信他的人都会永恒地住在天堂。这当然是耶稣的福音信息里最具祝福的希望。

耶稣虽然明白地指明他的教导有当下的意义，却也告诉了门徒他将来的荣耀、门徒可以如何分享那荣耀。作为人而言，我们的确不免怀疑，在此生结束之后是否真的有一个来生。但耶稣很明白地说，天堂不是口头的空洞馅饼，而是实在的。耶稣对门徒谈论天堂，为的是叫他们有勇气面对将临的试探与诱惑。

耶稣不仅告诉门徒存在天堂和永生，而且说正是他自己才使天堂和永生成可能。天堂不是某种神秘无定的处所，在天堂的人不是没有个别性的人格身份。相反，我们还有着从前的身份，在天堂和永生里被更新变化的我们，还将和神有关系、和人有关系。

本章将探讨死亡和死后生命，探讨天堂和地狱。虽然这一章的有些论题会让人不舒服，但圣经在这些问题上的整个基调乃是藉着耶稣基督而有的盼望、祝福与永生。

二、圣经背景

圣经无疑大量谈到了生命、死亡、复活、审判与永生。可以说，这些关乎永生的问题正是宗教要讨论的。在上一章，我们已经看到对于启示文学是如何有种种不同的解读。本章所涉及的圣经经文虽然不属于启示文学，但所谈论的仍然是超验的问题、未来的问题。因此，我们仍将看到，对这些经文如何有着种种不同解读。我们应当小心，不要试图预测来生的种种细节。这并不是说关心这类问题就是错的，只是我们不要太自信地以为自己可以知道这些。神并未向我们启示一切事，而基督徒相信，神这样做本身有着足够理由。正如孩子并不知道爱他的父母为他做事的理由，我们也有很多事情要在将来才能明白。

我们需要记住，圣经关于个人性末世论的很多谈论都是象征性的。这并不是说未来是象征性的或者说神秘的。圣经告诉我们，我们的未来有确切的保障，虽然具体细节还不得而知。基督徒相信天堂和地狱都存在，但许多基督徒都未意识到，他们谈论天堂和地狱所使用的象征与意象有多复杂。

当我们讨论圣经的天堂地狱观念时，需要小心谨慎。圣经并未一下子就启示一切事情，而是逐步地揭显，所以《新约》才会有未见于《旧约》的关于天堂与地狱的启示。我们还要注意，要在上下文本里阅读圣经，要认识圣经的历史、

文学与文化背景。只有这样地全面研究圣经后，才能得到这些问题上的一些清楚认识。

天堂与地狱是很难的课题，但是值得我们研究。神为我们所做的，都是为着我们的益处。神藉着耶利米的口说：“我知道我向你们所怀的意念，是赐平安的意念，不是降灾祸的意念，要叫你们末后有指望”（耶 29：11）。

三、人的未来

我们可以将人的未来这个话题分成几个方面：死亡、居间状态、复活、审判。将这几个方面综合起来看的时候，我们可以得到许多启发与亮光。

1. 死亡。人的未来的一个不可否认的现实方面就是死亡。基本而言，死亡就是人在此世生命的停止。医学有对于死亡的定义，也可以让人明白死亡事件的技术性、生理性方面。但基督教的观念更关注的乃是死亡的本性与含义。

按照圣经的说法，死亡是罪的结果（创 2：16-17；3：19）。人因着破坏了和神之间的关系，受到了神的诅咒，这诅咒中的一部分就是死亡。保罗将罪和死的诅咒归到亚当夏娃那里（罗 5：12-21）。关于灵性死亡与身体死亡之间的联系何在，迄今并无公论，但一般都认为，死亡不只是身体生命的终结那么简单，而是也涉及到精神的、灵性的层面。

因着与罪的关联，死亡不是某种就自身而言值得肯定的东西。相反，人因为死亡而害怕，因为死后生命的不确定性而害怕，而这是应该的。人在死亡里承受罪带来的咒诅。基督徒相信永生，但这并不意味着他们不会经历死亡带来的损失感和悲痛感。当拉撒路死的时候，耶稣为他的朋友哭泣（约 11：35）。福音书还记载了，在被卖的那夜，耶稣在客西马尼园极其伤痛，祈求父将受难的“杯”移走，祈求可以不经历死亡（太 26：39）。但耶稣也祈求只要成全父的旨意。

从人的观点来看，若没有神的启示，则来生是不可理解的奥秘。但因着神的启示，我们发现的问题可能要多于得到的答案。启示告诉我们，还有比身体的死亡更可怕的死亡，也就是第二次的死，或者说灵魂的死（启 2：11；20：6，14；21：8）。这第二次的死是指人最终地、永恒地与神赐的救赎恩典隔绝。耶稣说，“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们；惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里

的，正要怕他”（太 10：28）。死亡的灵性方面让我们有必要察考来世生命。

为了救赎人，耶稣不仅需要生，也需要死。圣经说，因着耶稣的死而复活，死的毒钩被拔去。保罗说：

这必朽坏的既变成不朽坏的，这必死的既变成不死的，那时经上所记“死被得胜吞灭”的话就应验了。死啊，你得胜的权势在哪里？死啊，你的毒钩在哪里？死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法。感谢神，使我们藉着我们的主耶稣基督得胜。（林前 15：54-57）

对基督徒而言，死不是最后结局。基督徒得救后，就已经向着罪死了（罗 6：10；各 1：15）。《希伯来书》2 章 14-15 节说，耶稣基督藉着死与复活，就“败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人”。死并不由此成了无足轻重的东西，它仍然是咒诅的一部分，仍然带着不安、痛苦与悲伤。所以，死亡应当仍然催促人悔改，信靠耶稣，过学像基督的生活。

由此看来，基督徒对于死亡有一种可算是健康的畏惧。基督徒既不回避死之为罪的咒诅，也不试图以死为夸耀。最终而言，死亡提醒我们可见世界并非全部实在，告诉那些以耶稣为救主的人，神对他们的将来有美好计划。

2. 居间状态。人死后会发生什么？他们是立即复活见神，还是处在其他状态里直到复活的日子？圣经表明，人死后还会有某种意识。但圣经在这个问题上也不是完全清楚和一致的。基督徒揣测，人死后可能会有一种居间状态存在。或许是因着死亡和葬礼带来的悲痛，人们自然会问人死后会发生什么。教会史上对这个问题有几种不同回答。

1)，炼狱说。天主教相信，人死后就立即知道自己是得救了还是受咒诅。那些得永生的人得到天堂的永生，而未得救的人就没有。但不是所有基督徒都立即可以得到完满的荣耀。并不是所有基督徒在地上的时候都过着可称赞的生活，而神也希望他们悔改。这些人最终还是去天堂的，但神希望在他们获得天堂的完全永生之前，他们生命里的那些未忏悔的罪过都得洁净。

这些人就会去到一个称为炼狱的地方，在那里，他们为着自己在世的时候尚未承担责任的罪做补赎。圣经里没有直接提到炼狱，但天主教所援用的圣经是

《马加比二书》12章39-46节等，这些经文提到了死后还有意识（例如路16:19-31），提到人的工作在死后被估量、被审判（参考林前3:10-15；太12:36-37；林后5:10）。天主教会在塔兰托公会议（1545-1563年）肯定了炼狱说。炼狱并不是第二次的救赎机会，因为只有已经得救的基督徒才可以去炼狱。神希望那些已经被恩典救赎的人可以配得恩典，于是在他们最后见神之前，在炼狱里洁净他们。一旦获得炼净，他们就去天堂。在最后审判之后，炼狱就再无必要。

出于上述原因，天主教徒崇拜圣徒，因为圣徒是无需经过炼狱就直接进入天堂的。天主教徒还可以要求圣徒为他们代求，就像人们要求自己的朋友为自己祷告一样。天主教徒相信，耶稣的母亲马利亚、其他已经在天堂的圣徒，可以为我们做代求的祷告——这就是所谓的天主教向马利亚、向圣徒祷告的意思所在，它所指的其实并不是崇拜马利亚、崇拜圣徒。

正如天堂里的人可以为还在地上的人代求，天主教徒也相信地上的人可以为还在炼狱的人代求。天主教相信，在天堂里的圣徒、在炼狱里的死者、在地上的基督徒，这三者之间有着精神上的连结。这种“圣徒相通”使得为地上、为炼狱里的灵魂做祈祷、代求，是有必要和有意义的。这样的话，即便基督徒已经死了，但他们仍然处在圣徒相通里面，这种相通可以让他们预先品尝要到天国的永生里才能完全实现的那种生命。

2)，灵魂沉睡说。路德拒绝天主教的炼狱说，拒绝天主教的圣徒相通观念。路德也拒绝以马利亚、圣徒为人神之间的代求者。路德强调的是基督徒直接地、无中介地与神之间的沟通。路德认为，炼狱说模糊、混乱了唯独因着恩典藉着信心人就得救的福音信息，这种得救的信心不容我们掺和任何善功，也使死后炼净毫无必要。耶稣为我们的罪所行的代赎之功已经足够。

路德相信，人死后就进入灵魂的沉睡。这一观念的基础，在于圣经有几处经文都提到死去的人像是睡的人（太6:9-10；9:24；约11:11；林前15:6；帖前4:15）。路德认为并不存在什么炼狱之所，这种炼狱之所只是由着善功神学的救赎论引起的焦虑忧愁才设想出来的。路德认为，死亡就是一种无意识的睡眠，哪怕身体是已经腐朽了。在这种灵魂睡眠里面，人是没有什么意识觉醒的，并且就这样一直到最后复活、最后审判的时候。

路德也拒绝天主教会的豁免观念，这种观念是指可以免去此世的或者炼狱

的人为着所犯的罪而原本要受的暂时惩罚。路德一生都认为，天主教会已经滥用了教会权柄，而让人们为自己或炼狱里的亲人购买赎罪券。在路德看来这种做法既没有圣经根据也不合公义。路德用他的灵魂沉睡说取代天主教的炼狱说、圣徒相通说和死后有意识存在说。

3)，无身体状态说。加尔文也不同意天主教的死后生命观念。但他也不像路德那样主张人的灵魂在死后是沉睡的。加尔文同意天主教的这一看法：人死后仍然是有意识的。他在圣经里找到证据，表明人死后还可以有意识活动（例如路16：19-31），表明死后的灵魂还是可以听明白福音布道（彼前3：19）。所以，加尔文主张，人的身体虽然死亡，但灵魂仍然是有意识的并可以作出回应。人在死后就处于一种无身体的状态，直到末日复活时。

这种无身体的有意识状态，对于我们这些活着的人来说当然是很难理解的奥秘。基督徒一般都不对这种无身体的有意识状态做猜测，也不揣测诸如鬼魂的存在。圣经并不鼓励人参与种种超自然现象，包括交鬼、巫术等活动（利19：31；20：6，27；赛8：19-20）。虽然死人还在无身体的状态中存在，但他们和活人之间不再存在有意义的交流。

4)，非居间的状态。死后生命的另一种观念认为不存在居间状态。人死之后，就立即地不再存在于我们所知的空间时间里，而是进入永恒活着。当他们再次拥有意识的时候，是已经复活、历经审判和面对了神，并且信徒是已经有了永生（林后5：6-9）。这样的话，就不存在什么居间等候、灵魂睡眠。

当耶稣在十字架上的时候，他旁边的一个盗贼悔罪并且求告耶稣在得国降临的时候纪念他，耶稣回答说：“我实在告诉你：‘今日你要同我在乐园里’”（路23：43）。乐园原本是指伊甸园，它也可以被理解成义人在复活之前所处的地方。圣经里乐园常常是指天堂（林后12：4；启2：7）。许多基督徒都认可这一观念，认为它免去了那些其实对现在的人并无帮助的无谓猜测，认为与其费力于玄想，不如专注圣经的明白教训。

3. 复活。基督教的主要教义之一就是肯定复活。在基督教背景里面，复活就是指在最后审判之前，所有的死人、活人都会复活。复活并不只是从死人中站起来。复活指着自我的被新造，而这是所有人都将经历的。复活包括了一个人的全体存在，既有身体方面的也有灵魂方面的。复活并不是指希腊哲学所说的灵魂

不朽。按照希腊哲学的精神化的不朽观念，在来世的生命里，只有灵魂存活，而在基督教的观念里，复活既有灵魂的一面也有身体的一面（林前 15 章），活在永恒里的人是整全的。

耶稣在经历受难与死亡之后经历了复活。耶稣向门徒显现，以超常的方式出现、消失（太 28：9-10；路 24：31，36-43；约 19：20-29）。显然地，耶稣复活后的身体已经不是现在的人有的那种身体。但复活后的耶稣并不是魂，而是有一个实实在在的身体。耶稣的门徒可以认出他来，耶稣的身体上仍有十字架受难的印记。耶稣说话，与门徒一同用餐。但他的身体显然已经是新的。使徒保罗说耶稣是第一个复活的人（林前 15：20）。耶稣的复活和睚鲁女儿的复活、拉撒路的复活都不同，因为睚鲁女儿和拉撒路最后还是要死亡的，就此而言，他们只是复苏了，而不是严格意义的复活了。耶稣经历的复活将是所有属基督的人要在永生里得到的（林前 15：23）。

《旧约》已经讨论了复活的问题，例如在伯 19：25-27；赛 26：19；但 12：12 等处。但不是所有以色列人都接受复活观念。例如，撒都该人就不相信复活，并且拿这个问题来试探耶稣（太 22：23-33）。耶稣引用《出埃及记》3 章 3 节的话，说以色列的先祖并不是死人，而是活着的，是从死人里复活的（路 20：37）。耶稣一再地教训说，神要给人永生的恩赐。耶稣的宣讲大部分都是救赎是如何相关于、针对于此世此地。保罗则谈到，复活的生命就是现在就顺服神的生命（腓 3：10）。

但复活的观念不是只有基督教才有。几乎所有宗教都有一种死后生命、来世的观念。当然，犹太教、基督教和伊斯兰教的死后复活观念有相似之处。而希腊哲学以及某些东方宗教则有着一元论的、轮回的来世观念。印度教、佛教等一元论认为，归根结底只有一个实在，这个实在是灵性的，而当下性的生活、此世此地的生活是虚幻的。这些宗教所理解的救赎就是获得洞察，以致看清了、透彻了当下此世生活之虚幻无定的本性，不再受欺骗，并且和那个无所不在、无分差别的、灵魂的或者说精神的“一”获得统一、同一。而除非我们获得这样的洞察与领悟，否则就会困陷于现在的存在里面，而这样的存在乃是生老病死又再生地循环的。人因着他过去的生活与行为，而以其他的不同形式再生或者说轮回。人过去生活的业力，决定着他下一遭的轮回。在人获得最终的透彻领悟跳出轮回之

前，业力决定了人的命运。

与此不同，基督教肯定人的身体和灵魂都同样可以不朽。身体和灵魂的统一体是被更新了，但仍然是有形可感的存在。基督教也肯定最终而言审判在神，肯定人要复活接受审判（约 5：28-29；徒 24：15）。复活受审判的人要受到惩罚或偿报，这里的惩罚或偿报是有形有体、可感可触的，不是飘渺的。

有的基督徒相信存在第一次和第二次的复活。前千禧年主义（参考第二十七章）对于圣经启示文学做更字面性的解读，认为《启示录》第 20 章就是在预言复活和千禧年，而这一章的第 5 节经文所说的复活就是第一次的复活，只有基督徒才有这里说的复活，第二次的复活则是非基督徒的复活。但其他的解读是把启示文学当作神之掌控一切的象征，而非对于未来事件的预测，按照这种理解，虽然复活是的确将有的，但复活将是包括所有人在内的普遍事件。

4. 审判。从基督教的观点来看，审判即是神的审判事件。神的审判表明他掌管统治义人与恶人、个人与国家（罗 2：1-11；林前 3：10-15）。人的良心和行为都要受神的审判（罗 2：12-16）。在此生，似乎有人谋财害命而逍遥法外，但圣经告诉我们，神是轻慢不得的，人种的是什么，收的也是什么（加 6：7）。圣经也说到，神的审判是基督的审判，因为基督既是公义的也是体恤的（帖前 5：2；腓 1：10；彼后 2：9）。圣洁与公义的神会审判所有人，好使世界有公义平等的结局。

基督徒无需惧怕神的审判，这是因为基督已经在十字架上成就了救赎，在神的审判台前以他的义替代我们的罪。神将基督的义归给一切凡信靠基督之名的人。这样的话，基督徒在审判日都将得到救赎的完全恩典，那日将是基督徒的喜乐日子。

1)，审判与责任。在神的审判台前，基督徒还有需要担负的责任吗？关于这个问题在教会史上没有一致答案。天主教相信炼狱存在，这就强调了，所有人包括基督徒都要为自己未曾忏悔补赎的罪作挽回与补救。虽然人因着神的怜悯与恩典得救，但神的圣洁与公义要求人担负责任，哪怕这种担负不是永久性的。在炼狱里面，基督徒要为自己“所说的闲话”承担责任（太 12：36）。

还有人相信，因着基督的救赎，神将不看信徒的罪，好像他们未曾犯过这些罪一样。《耶利米书》31 章 34 节说，“我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的

罪恶”；《诗篇》103篇12节说，“东离西有多远，他叫我们的过犯离我们也有多远”。这些经文可以表明，基督的代赎之血足够除去基督徒的所有罪责。这就像神行使了神圣的豁免，基督徒得到的只是救恩。如果神豁免了基督徒所有的罪，那神又是如何看基督徒的善行呢？既然没有人因善功得救，所以，基督徒的一切善行只是为了赞美与感恩，为了顺从神。就像《启示录》4章10-11节说的那样，基督徒将自己的成绩冠冕取下放在神的宝座前。

还有人相信，即便我们有稳固的救恩，神仍会数算我们的生命。神以他的恩典接纳信徒，但也会估量他们的生命，由此也会有表扬、有责备。人的救恩不是来自这里的估量结果，这里的估量只是要看看他们的信心结出了什么果子。圣经说了神是赦免的，所以真信徒定然会有永恒生命的回报。但圣经中也有经节谈到人在审判的时候要为自己的言行负责。信徒也许不会经历像天主教的炼狱那样的洁净过程，但会经历一种具有治疗性的救恩过程。

2)，审判与公义。神的公义审判和怜悯之爱哪个会成为主导？基督徒相信，最终而言，这只能由神自己来做决定。毕竟，神的道路非同人的道路（赛55：8）。但圣经不断强调，神是圣洁的、公义的、不偏待人（番3：5；约5：30；罗2：2）。神的这些属性和神的慈爱、怜悯、恩典与赦免并不冲突。

神容许我们此世的生命里发生灾难、崩乱与不公的事件。而在来生，神要求有一个最后的承担。当然，人要为自己的言行负责，神将公义无偏狭地施行审判。如果人拒绝神的救赎恩典，神不会强迫人的意志。神会容许他们一直悖逆，而这种悖逆、与神分离，可以说就是永恒的咒诅，有如地狱。而对那些接纳神的救赎恩典的人来说，因着与神同行而得到的祝福是永远的。

四、地狱

最后审判之后，神将那些因着罪和不信而当受惩罚的人送往地狱。按照圣经的描述，地狱之所是与神隔绝的哀恸之所。对地狱的描述给我们这样的图景：它是拒绝神的人遭受的不可想象的咒诅。

人应该谨慎，不可对地狱作无根由的想象与猜测。人的语言无法对地狱和天堂做概念化的完全把握。我们已经看到，人使用圣殿、城、王国、神的居所等

等意象来描述天堂。虽然如此，天堂应该超过了圣殿、城、王国、神的居所这些所有意象一起表达出来的东西。此外，这些语言都是象征性的，因为它们所表达的是一个超验实在，这个实在在此世的人类世界里没有确切的对应物。天堂要比圣经的语言所描述的更好更美、更广更大。人们会很乐意接受这一点：天堂比圣经所描述的还要好；但人们也会很震惊地难以接受这一点：地狱比圣经所描述的还要糟。

1. 地狱的景象。圣经并未直接描述地狱。人都会死。但死后生命是什么样的，这一点圣经里没有说的清楚明白、前后一致。关于死后生命的问题，圣经的启示是渐进的。《旧约》未说人死后就去天堂或地狱。《旧约》谈到死人要去的地方是“阴间”（伯 30: 23；传 8: 8）或“坟墓”（伯 17: 13；诗 49: 15；141: 7；传 9: 10；何 13: 14）。死亡有的时候也被称为“深坑”（伯 33: 18；诗 28: 1；30: 9；88: 4；143: 7；赛 14: 15；38: 17；结 26: 20；32: 18）。总体而言，《旧约》对于死亡、死后生命谈论不多。

《新约》对于死后生命的谈论更清楚，但也不是完全的，而关于地狱的描述也不是前后一致。耶稣用“地狱”一词指永恒的咒诅之所，而这个词在新约希腊文里的词根出自耶路撒冷旁边的欣嫩子谷的希伯来名称，在那个山谷里常年有不断的火焚烧垃圾（太 5: 22, 29-30；10: 28；可 9: 43, 45, 47；路 12: 5）。希腊文的“阴间”一词既可以指死人所在的地方，也可以指永恒的受罚处（太 11: 23；路 16: 23）。虽然圣经里的地狱观念不断地发展，但很清楚，耶稣的时代已经相信存在永恒的回报之所也就是天堂，以及永恒的受罚之所也就是地狱。

在圣经里，地狱之所的人与神的国无份，处在黑暗、哀哭、咬牙切齿里面（太 8: 11-12；参考犹 13）。圣经说地狱是火炉（太 13: 49-50），那里的火是不灭的（太 18: 8-9），那里的受罚没有穷尽（太 25: 46），“在那里，虫是不死的，火是不灭的”（可 9: 48）。地狱是苦痛与折磨之所，和乐园之间有着不可逾越的鸿沟，这鸿沟无人可越过（路 16: 22-26）。对于地狱的最可怕描述，或许就在《帖撒罗尼迦后书》1章8-9节，那里说神的愤怒“要报应那不认识神和那不听从我主耶稣福音的人。他们要受刑罚，就是永远沉沦，离开主的面和他权能的荣光”。地狱最可怕的方面不在于里面的硫磺与火，而在于那里将永远与神的同在隔绝。

在《启示录》里，地狱是一个无底的深渊（启 9: 1）。地狱也是火湖，在那

里没有安宁，在那里的人“必昼夜受痛苦，直到永永远远”（启 20：10；14：11）。但《启示录》又说到，末日会有新天新地（启 21：1-2），所以我们不知道，到時候的“昼夜”会是什么样子；而在天堂里是不再有黑夜的，在那里光是来自神而不是太阳。无论如何，地狱存在、地狱里有永恒的刑罚，这比关于地狱的枝末细节情况如何，更为重要。

在地狱里不只是人受刑罚。《启示录》说撒但也就是魔鬼也在地狱里受咒诅（启 20：10）。所有拒绝神的人都将在地狱受刑罚。而《启示录》对地狱的最终描述就是“第二次的死”（启 21：8）。

2. 地狱里的各种惩罚。地狱里是否有各种不同程度的惩罚？但丁的《神曲》讲到地狱是分不同层级的。⁴⁷人的罪孽越深，就越是被打入“地狱的深渊”，在那里受越重的刑罚。但丁的创造性艺术想象让人无法忘怀，比圣经的描述更能抓住人。圣经似乎没有明白告诉我们，是否地狱里的刑罚是分成不同程度、不同等级的。我们来看看在这个问题上基督教已有的不同观念。

天主教相信地狱是分不同层级的。正如罪也分为小罪与死罪，所以惩罚也分等次。虽然天主教相信，人是因着恩典藉着信心得救的，是以教会为中介的，但天主教也相信，对神的信心和对神的顺服，这两者是不可能分开的。圣经中有许多地方可以表明，地狱里的惩罚有不同等次（太 11：16-24；23：14；路 12：46-48）。

无疑地，在圣经里，有一些罪是被看作更严重的，而有些人也是受刑罚更重的。例如，耶稣就说到，《旧约》里所多玛、蛾摩拉的居民比那些公开拒绝他的福音的人所受的刑罚还要轻（太 10：15；参创 19 章）。耶稣还说到，推罗、西顿这些外邦城市若听到他的福音，便早已悔改和归信了，所以他们所犯的罪，要较以色列轻（太 11：21）。这里的原則似乎是，凡得到更多，就应当给的更多（路 12：47-48）。

另一方面，许多基督徒对于地狱的刑罚或者说天堂的福乐是否分成许多等次，并不感兴趣。虽然圣经中不少地方表明这种等次存在，但圣经的整体信息是或选择神得永生，或拒绝神遭永罚。圣经的福音信息基本而言是救赎出自神的行动。如果说救赎是藉着信心因着恩典，而不是靠人的功德，那就没有必要考虑天

⁴⁷ Dante Alighieri, *The Divine Comedy [Inferno, Purgatorio, Paradiso]* (ed. David N. Higgins; trans. C. H. Sisson; New York: Oxford University Press, 1998).

堂福乐或地狱刑罚的等级与程度，因为对这类问题的关注会使人忘记福音的本质，忘记人的救赎只在于神的恩典。

3. 地狱的公正。地狱的存在合乎公义吗？只是因为人在有限的一生里做了一个错误的决定，就让这个人 and 魔鬼一样受永恒的刑罚，这公平吗？有些人从未听说过耶稣，或是活在耶稣之前的年代里，他们也该受惩罚吗？还有些人虽然听到了福音，却未来得及充分理解福音的意义，他们也该受惩罚吗？而且，既然是上帝创造了每个人、限定了每个人，那难道不是应当由上帝来为每个人的最终命运负责吗？

基督徒在公义的范畴里谈论地狱，谈论上帝惩罚人的公正理由何在。既然是神给了人自由，人就应当照着自己的良心来作选择，哪怕他们还未听到耶稣的福音。神是否公平？从人的角度来看是很难理解为何在有限的短暂一生里做的决定，竟然会给人带来永恒咒诅。在这里诉诸奥秘是无法真正让人满意的，哪怕人们同意，在这个事情上我们不能完全知道神的心意。所以，我们必须诉诸某些类比，来理解神在这件事情上的公义所在。

圣经在许多地方都谈到神是公义的、不偏待人，“他愿意万人得救，明白真道”（提前 2：4）。但仅仅引用圣经，也许不能给人带来尤其是情感上的足够安慰。无辜软弱者的今生受难已经让人心寒，更何况这样的人还要承受永恒的受难。但人们仍然肯定，公义本身是好东西，哪怕惩罚本身看来比犯的罪还要重。此外，人们也肯定，有的人在今生所犯的罪恶，是无论在今生或来世都无法补正的。公义本身是严厉的，但无人因此认为公义是不需要的。既然在此世里公义常常不得施行，所以神确保公义在来世会实现。

地狱观念让我们感到难以接受的一个方面在于，地狱似乎总是意味着咒诅与折磨，而非恩典与怜悯。在这个问题上，C. S. 刘易斯（C. S. Lewis）对于天堂和地狱的问题有过许多讨论。⁴⁸他提出，神是出于恩典而为那些不愿意与神同在度过永恒的人创造地狱。神创造地狱出来好使这些人有处可居，而使得地狱成为地狱的，乃是在其中生活的人，而非创造了地狱的神。刘易斯说，地狱的门如果还有一把锁的话，那它一定是从里面锁上的，而不是从外头锁上的。他还认为，地狱里的人有完全足够的机会，得到所需的救赎。刘易斯认为，天堂的门总是向

⁴⁸ C. S. Lewis, *The Problem of Pain* (London: Centenary, 1940); *The Great Divorce: A Dream* (London: Geoffrey Bles, 1945); and *The Last Battle* (Chronicles of Narnia 7; London: Bodley Head, 1956).

还在地狱的人敞开，但他怀疑在地狱里的人是否愿意诉诸必要行动，好使自己从那里出来。

4. 其他的地狱观。虽然绝大多数基督徒都肯定地狱是存在的，但有些人却否认地狱存在。还有人认为，地狱的存在时间是有限的，地狱里的刑罚不是永恒的而是有限的，和个人所犯的罪相当。这种观点被称为有条件的不死说，或者湮灭论，因为按照这种观念，当人遭受了神的公义惩罚之后就不再存在、归于湮灭。这种观念认为，圣经说的“第二次的死”（启 21：8）指的就是湮灭。这种观念认为，有限惩罚的地狱观念更合乎神的公义与怜悯。

还有的观念强调地狱是个人性的概念，指的是与神分离的永恒悔恨，认为地狱的这种个人性内心维度要比地狱的客观性物质维度更重要。而有的地狱观念干脆完全否定地狱的客观性质，主张对于地狱做去神话的解读，并且拒绝猜测死后生命。这种观念认为地狱观念不过是一种尚未进化的、较为原始的宗教世界观，和现代人无关。这种观念从当下之信实顺服生活的紧迫必要性来理解末世论观念的存在主义合理性，而解构其中看来是神话性的末日预言成分。还有的观念断然否定地狱的存在，认为只有所有人得救，才合乎神的公义与怜悯，主张虽然圣经也谈论神的审判与咒诅，但圣经的主导观念是神的怜悯与赦免。

五、天堂

圣徒也就是那些真信徒得到神所赐的永生，他们的最终居所就是天堂（启 21；22；约 14），那里有福乐，有神的同在、圣徒的同在。基督教的救赎一方面总是有着当下的相关性，但另一方面，也总是超出当下的时间而有一个未来的、永恒的、天堂的承诺。我们的直接当下生活并非实在的全部，因为来生是存在的。天堂是神为愿意接受神恩赐的人预备的。

正如在地狱的问题上一样，人也需要小心，不可热衷于猜测天堂的情况如何。人若是过于热心天堂的事，就会忘记自己还活在当下。对天堂的渴望，是神放在我们内心的神圣感动。但我们不可执迷于这种渴望，以致忘了精神与灵魂原本就有着此时、此地的维度。

1. 天堂的景象。天堂最重要的方面在于，它代表了人与神最终的、完满的

和解。天堂是与神同行之所，神在天堂里将美善全无保留地赐给人。基督徒住在天堂里，就像住在自己父的家里（约 14：2），在这里他们“必得那永不衰残的荣耀冠冕”（彼前 5：4）。天主教把与神相遇称为“荣福直观”，在那种境界里，对神完全的爱和知，会浸透我们的全部存在。

天堂里不再有痛苦和受难。圣经说，在天堂里人都像天使，不娶也不嫁（路 20：35-36）。天堂里的人不饥也不渴，因为神会照管他们的一切需要（启 7：16-17）。天堂里不再有眼泪、哭泣（启 3：17；21：24）；不再有哀伤、痛苦，也不再有咒诅（启 21：4；22：3）。神与人同住，给予人一切所需：光、饮食、健康，因为天堂就像是一场大宴席（太 22：2；启 22：5）。显然地，圣经里的种种天堂描述，为的是告诉我们天堂是最美好地渡过永恒的地方。

我们要记住，流行的很多天堂观念是完全没有什么圣经根据的。比如说，有的画作描述的天堂图景里，人坐在云上弹着竖琴唱着赞美诗，胖墩墩的小天使扇着翅膀围在四周。这样的天堂图景，让大多数人感觉单调枯燥，厌倦无聊。难怪有人说，天堂不去也罢。

最终而言，天堂的图景不是人可以完全明白理解的。圣经的确给了我们一些宝贵线索，好让我们对天堂有一些观念。但即便是这些来自圣经的图景，也不可完全传达神为人所计划、预备的天堂的美好所在。例如说，圣经里谈的一些天堂图景，对于今天的人而言并不是熟知的。天堂里的人穿着白袍，拿着棕树枝，在圣殿里昼夜崇拜神（启 7：13-15；21：1）。圣经称天堂为神的居所（路 11：2；徒 7：49）、神的国（路 13：29）、以宝石为门的天城新耶路撒冷（启 21：15-21；22：14）。但我们仔细考察这些景象的话，就会面对一些问题。比如说，在天堂里就只能穿袍子吗？在天堂里除了敬拜神就再也没有其他事情可干吗？我们是否真的愿意住在一座边长约 1500 英里、墙高约 75 英尺的方城里面（启 21：15-17）？虽然城是黄金宝石的城，但我们难道不希望城里有一些河流湖泊、青草绿树，有一些可以溜达散步的空地？显然，圣经里的天堂图景并不是为了精确描述，而是为了激励鼓舞。我们不可费力纠结天堂的图景细节，以致忘记天堂是超验的存在，是神为我们预备的美好。《哥林多前书》2 章 9 节或许可以最好地提醒我们天堂同时具有的美好与超越：“神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的”。

2. 天堂的种种回报。天堂的回报是否也分许多等次？圣经有的经节说我们要“积攒财宝在天上”（太 6：20），似乎我们可以创造精神资本一样。保罗谈到有一个人（很可能指他自己）“被提到第三层天上去”（林后 12：2），这似乎就可以表明天堂是分成好几层的。并且，如果那些在地上过着非同一般的圣徒生活的人，却在来生未能得到非同一般的偿报，这公平吗？

天主教认为天堂里有不同等级的回报，这回报的根据是人在地上的时候如何顺服神。圣经好几处都谈到天堂的回报（太 25：14-30；林前 3：13-15；15：40-58；参考但 12：2）。有的信徒因着此世生活的美德、受难或殉道，而成为圣徒，在死后就立即进入天堂，成为圣徒相通的联合体之一员，与天使同在同行。他们在天堂里会为那些还在地上和炼狱里的信徒代求。他们在天堂里继续在知识上、德性上成长，每日更加享受与神同行，享受荣福直观。

新教的天堂观不是那么清楚明显。新教强调救赎是因着恩典而来，强调不可掺杂任何善功，所以更倾向于一种平等主义的天堂观念。新教的确也承认教会里有圣徒并且也尊敬圣徒，但对圣徒的尊敬是相关于此生而非来生的。在新教那里，人在地上做的善事不是配得恩典的善功，而只是对神的顺服与感恩。新教为此引用《启示录》4章10节的意象：二十四长老将自己的成绩冠冕脱下放在神的面前，将荣耀归于神。基督徒就应当这样将自己在地上成就的善事的荣耀归于神。此外，新教更强调天堂里的回报是平等的而非等级性的。既然唯独神救赎人，为什么要让那种善功越多回报越多的观念分散人的注意，以致人忘了福音？耶稣已经在葡萄园的比喻里说过的：后来的、干的最少的人，和那先来的、干的最多的人，得的工钱是一样的（太 20：1-16）。

在天堂里有成长进步吗？天堂里是有完全的平安与满足，还是也有新知识、新洞察、新挑战？天主教强调天堂里有活力与进步，因为在天堂里我们是与神同行、与圣徒同行，在这里是有无穷的创造的可能、爱的可能。人如何能知道神为天堂里的人预备的完全呢？新教相对而言不鼓励关注来世状况，所以他们的天堂观念不是那么强调活力与创造。但如果说人在天堂里还保持着意识，我们就有理由期盼，天堂不是那种自满不前的停滞之所。而人在天堂之被挑战、被激情点燃的方式，必定是既使人得完全，又使神得喜悦的。

3. 天堂的正义。人们可能奇怪，为什么还要讨论天堂的存在是否合乎正义。

想要永远地与神同行、永远地幸福，这有什么不对吗？我们很容易想到质问地狱的存在是否合乎正义，质问永恒咒诅的存在是否合乎正义。但当人知道其他人不能进天堂的时候，又如何能享受天堂的快乐呢？神既然知道有人不能进天堂，又如何能享受天堂的存在呢？毕竟，难道不是连保罗都说，为了别人得救，他情愿自己被咒诅、与基督分离（罗 9：3）？

刘易斯在天堂的问题上同样给我们极有帮助的洞见。刘易斯明白，有人把追求天堂斥为自私自利的自我中心的极致表现，从而也是罪的极致表现。如果说，人之所以追求天堂，为的是满足自己的愿望，从中得利，那这难道不是一种自私而已吗，这里面如何还有信、望、爱？刘易斯运用了一个类比。他问，如果一个人想要呼吸、饮食的话，这是否算自私。这当然不能算，因为人的存在本身就必须要呼吸与饮食。我们可以说，神把人造成呼吸与饮食的存在。同样，刘易斯认为，神也把人的存在造成原本应当在天堂中的存在：当人追求神、追求天堂的时候，人才是人。当然，并不是所有人都可以去天堂，这是十分令人痛心的事情，而我们要尽一切努力使更多人信福音得救。但刘易斯说，人之按照神的形象被造，就意味着人是自由的。人之所以去天堂或地狱都已经有了人的选择在其中。人不是被神强迫地送到天堂或地狱的。人的来生既不能离开神的救赎恩典，也不能离开人自己的选择。

4. 其它的天堂观念。在有的基督徒看来，圣经里的天堂描述不过是象征而已，和来生的真实状况没有什么相干。在他们看来，圣经的启示文学那里讲论的将来，在今天已经是过去的事件，而我们当今的人应当关注的是当下的现实生活，而不是将来。他们和撒都该人一样，否认将来有复活，并且说，在今日跟随神就意味着照顾他人的需要。

还有的基督徒认为，既然我们缺乏足够证据，所以关乎未来的事情我们最好三缄其口。天堂也许存在也许不存在，地狱也许存在也许不存在。但不管怎样，天堂与地狱都不应成为我们思想言行的中心。我们应当关注的乃是神在我们的当下生命里的工作，以及神藉着耶稣基督在我们生命里已经成就的救赎。基督教关心的应当是改造现今的、此地的个人、社会与世界。是否存在主义地、去神话地解读圣经也并不重要，重要的是专注于此地此时的世界，而非两眼望天、只想将来。或许，我们的所谓永生，不过就是神对我们的记念，和我们对神的顺服。

结语：从理论到实践

要把所信的与所行的连接起来，这不是容易的事，换言之，人常常面临理论与实践相分离的问题。理论一词在希腊文里的词源是“看”，它关乎我们如何理性化地思考、表达我们的基本信念与价值观。在基督教而言，这就是如何思考我们与神的关系，思考世界与神的关系，这正是所谓的神学。实践一词在希腊文里的词源是“行”，它关乎我们如何运用自己的信念与价值观。有人更擅长理论，而有人更擅长实践。本书的预设与前提则是，理论与实践这两者是彼此交织不可分离的。虽然本书的关注点是基督教的理论，也就是神学，但本书始终的关切也是这神学如何可以行出来。

要始终如一地活出我们所信的，这并不是容易的，而其中的原因多种多样。有人是因为缺少闲暇或训练来反思自己的信念、价值。并且，从基督教的观念来看，还有罪的原因：人的愚昧无知、在灵魂上物质上的被捆绑，以及种种的人间苦难，都使人不能充分地既可以反思自己的信念，又可以在实际中践行出来。

但即便我们并未意识到自己持有怎样的信念价值，它们仍旧深深地影响我们。无论我们是否意识到，观念都在有力地决定我们的思想言行。所以，我们极有必要弄清楚，到底是什么在内在驱使我们。用希腊哲学家苏格拉底的话说，“未经检验的生活是不值得过的”。⁴⁹

虽然在此世人可能是永远无法做到理论与实践之间的完全一致，但至少，我们可以在这两者之间建立沟通的桥梁。我们越是意识到自己的基本信念与价值，就越有可能成为更有行动力的践行者。而反过来，若是我们的实践要好过理论，则需要修正自己的理论。可以说，好的理论与好的实践是互相影响的。但这需要我们学习，学会如何融合而不是割离理论与实践。

在这本书里，我尝试让人们更能明白到、意识到基督教历史上对于神、对于神人关系有怎样的信念。当然，仅知道神学理论是不够的。人必须自己决定应当信什么。如果人只是复制传承自己的父母、朋友、教会或者文化里的观念的话，那他是不可能精神上、人格上有成长的，因为他的实践与生活缺乏反思。所以，本书鼓励人们审视、检验自己，过一个自己想要、神想要的生活。要记住，如果

⁴⁹ Socrates, in Plato, *Apology*, in *Classics of Western Philosophy* (ed. Steven M. Cahn; 3rd ed.; Indianapolis: Hackett, 1990); cf. 41-56.

你说你信神，这信心却不能改变你的价值或生活的话，这样的信心等于无有。

幸运之处在于，从基督教的观念来看，我们在调和理论与实践的挣扎过程中不是孤独的。神总是在我们身边，神总是为人的益处而在人的生命里做恩典的工作，而神的恩典既是为我们的此生也是为我们的永生。

译后记

摆在读者面前的是一本很好的基督教神学入门著作。这本著作的最大优点，在于它具有普世性角度。虽然该书的侧重点仍然是引介新教神学内部的种种理论分别，这一引介却是以罗马天主教、东正教以及新教这三大主要神学传统的分别为框架性背景的。

该书引介各个神学问题时，有意避开艰深的学术辩论，却又将不同神学立场之间的分歧足够充分地暴露出来，这就使那些已然处在某一神学传统中的读者，有机会反思自己的立场，激发他们进一步的探寻与拷问，而作者的目的或许原本就在于此。

译者自 2013 年 7 月刚刚获得博士学位，就受美国 Martha Chan 女士的委托翻译此书，历时半载，终得完成。译者感恩上帝赐予机会，服务使用汉语的教会与学界，引译此书。惟愿译者的辛劳，使有兴趣的读者受益。

凡对本书之翻译有疑问、赐教者，请电邮：lazarusyu@gmail.com。

余亮博士

2013 年 12 月 21 日

