

## 譯者序

自從上帝藉着馬丁路德博士改良教會以來，有人將聖經各條道理予以編列，稱之為系統神學。在新約時代，基督教改良運動之前，上帝的靈也將特殊的知識賜給若干人，他們將聖經的道理逐條編纂，使後世易於學習並相信上帝所親自啓示的道理。

據稱，路德博士並未著作一部現代體系的系統神學道理書(Systematic Theology or Dogmatics)。但是實際上他曾撰多部純正合乎聖經道理的著作，有系統的論述基督教的主要道理，如：施馬加登信條，要理問答書(路德大小問答)等。此外，路德在其釋經書，講題書，改良教會和辯證道理的論文內，完全以聖經為經緯，不偏不倚。既不使人的理性以人所創的哲學作為信仰的根基，亦不許教皇制度按其遺傳或羅馬教議會之決定作道理的根源。本福音道路德會有甚多著名的教義學家，屬於德國路德會者，計有墨蘭頓(Melanchthon, 1497~1560)；成尼慈(Chemnitz, 1522~1586)；革哈德(Johann Gerhard, 1582~1637)；卡羅夫(Abraham Calov, 1643~1686)；昆斯德(Johann Andreas Quenstedt, 1617~1685)；何拉斯(David Hallaz, 1648~1713)；拜爾(Johann Wilhelm Baier, 1647~1697)等；屬於美國路德會的教義學家為：克勞特(Charles Porterfield Krauth, 1823~1837, *The Conservative Reformation and its Theology*)；亨利雅各(Henry Eyster Jacobs, 1844~1932, 著有基督教信仰摘要，體裁採一問一答式，已有中文譯本)；威斯康辛議會赫尼克(Dr. Adolf Hoenecke, 1835~1908, 著有德文教義學Dogmatik)。

復活升天的主耶穌於十九世紀中葉賜予本福音道路德會一位卓越的教義學家即本書之原著者皮柏爾博士(Dr. Francis Pieper, 1852~1931)。皮柏爾博士曾在美國聖路易協同神學院執教，講授教義論。數年後，將其所著之三本教義論Christliche Dogmatik以德文出版。現今三本教義論均有英文譯本，全書名為Christian Dogmatics。本書是其中之摘要，係由米勒約翰博士(Dr. John T.

Mueller) 編譯成英文。感謝上帝的恩典,使譯者終能將此書譯成中文。譯者初譯本書時,執教於協同神學院,教授教義學,因此於翻譯後,由王彼得牧師稍作更正,即行油印,分發予神學生作教材用。嗣後,本會港台三地之宣教師於召開聯合會議時,曾決定將此書正式出版。由於譯者係外籍人士,雖在華三十餘年,但在中文方面之造詣尚淺,因此在譯文方面多有詞不達意之處。為免意義有誤起見,譯就後,請李瑛女士比照英文原文再次校對,文字力求通俗易解。然而,為求譯文完全符合原文,忠於原著,枯澀之處在所難免,尚祈讀者鑒原。譯者唯一的希望是將上帝的聖潔恩愛旨意,有系統的提供給中國人民。

皮柏爾博士著寫其教義論時,並非使用路德博士著小問答時所用之體裁——僅將聖經內之純正道理以問答方式提出,他實踐了主耶穌吩咐的話:「你們要防備假先知,他們到你們這裏來,外面披着羊皮,裏面却是殘暴的狼」(太七15)。因之有力地駁斥異端邪說。他以為若無人指出何者為假先知以及他們所擁護的假道,必會使有些傳道人誤入歧途,墮落淪喪。讀者若覺本書內所作之批評及責難不公,有不盡屬實之處,請通知本會牧師或譯者,可就該問題加以討論,以求我們「說一樣的話」(林前一10),「用和平彼此聯絡,竭力保守聖靈所賜合而為一的心」(弗四3)。主耶穌曾祈求天父說:「聖父啊!求祢因祢所賜給我的名保守他們,叫他們合而為一像我們一樣」(約十七11)。基督徒在道理上之不能合一,究其原因乃是自傲心作祟,妄想以自己的理性去判斷並糾正神聖的道理,不願「像小孩子……進上帝的國」,虔誠相信聖經「都是上帝所默示的」(提後三15~17;約十七20;弗二20)。

因此,謹請讀者一同誦讀詩篇一一九105,說:「祢的話是我腳前的燈,路上的光。」絕不因本書勸勉我們應防備假先知而將之棄諸高閣。唯願此保守式的教義陳述,能使我們「末期」的信徒真正的合而為一。

本教義原於一九三四年著成,距今三十餘年。斯時,有人倡導社會福音,主張:人只當堅信「上帝之天父性,衆人為弟兄」的現代社會主義,使人企圖倚靠自己的不完全善行,效法基督治病,周濟貧窮,以求賺取與上帝和好、罪的赦免和永生。是時亦有羅馬天主教自詡為真正救人的教會以假道惑衆,如提出:馬利亞可能肉身升天;信徒須靠自己善行得救;去世後靈魂下煉獄,須以金錢請神父作彌撒方能得救升天等。由於當時的情形如此,以致辯證道理,駁斥假道乃極需之事。近來出現另一種偽道,即所謂革新神學或新正教運動(Neorthodox movement)。該運動由德國哲學家巴爾特(Karl Barth, 生於1886年),和白冉爾(Emil Brunner, 1889~1966)所創導。前者曾以自己所創之哲學神學,斥責教會和世界,其神學與哲學為信奉一位「全然不同者」(Wholly other指上帝),認為地上萬物在根本上有問題(Lutheran Cyclopedia, p. 1026)。他否認「自然神學」(羅一18~20)。隨之而假設聖經歷史中所發生的某段事蹟,無非為記載該一時代而已,並非為一段史實,真正按所記載的發生過此事。而且每一時代對同一條經文的解釋亦各有不同。巴氏漸漸傾向於加爾文主義,不贊成聖經全部是上帝聖靈所默示的,僅承認並頌讚耶穌基督和祂的救贖工作。此種「似是而非的學問」影響了許多現代神學牧師,不再一味地傳講「社會的福音」——即行事為人以耶穌為楷模。但保守派的牧師和神學教授,包括本路德會聖路易神學院在內,

如今亦按此種「似是而非的學問」，即歷史批判的方式 ( Historical-critical method) 釋經，建議創世記前三章是用象徵性的說法。其所持藉口為現今已進入太空時代，人不應再相信創世記所載上帝創造及人類墮落等事為真實歷史。另一位哲學神學家布勒特曼 (Rudolf Bultmann, 1884生)，主張消除新舊約聖經的「神話」，如此則除耶穌為救主主義外，凡一切難於以理性瞭解的神蹟，均一律視為神話。布氏曾予神學家們有力的影響，致使許多素來持守聖經為上帝聖靈所默示的話者，如今成為屬智力主義的「探索聖經」者，有意擾亂上帝有形的教會，不記得聖靈所默示的聖經「是不能廢的」，為各時代的人在信仰和行為上的標準。凡動搖、更改上帝的聖言，不相信祂會行過超自然的神蹟作為的，乃是干犯上帝，領人疑惑。願主自己使一切假先知醒悟，像小孩子一般毫不懷疑地接受全部聖經，不按人的理性，乃是以聖經解釋聖經，如此方不會受到革新神學的影響，而在道理上同心合一。

本書對各種道理之概念解說甚為詳盡，且包括甚多在道理上的辯證。其原因乃是原著者鑒於基督教會內分門別派，使道理合一的唯一方法乃是勸勉各門派再次基於聖經討論彼此間之相異點。若本書能以激動遠東各教派召開會議，尋求真正合一的途徑，方能開始真正的普世運動，使上帝得榮耀。願上帝因主耶穌的緣故，聽允我們的祈求，祝福我們能早日合而為一。

本書按英文翻譯，原本內之希臘文和拉丁文，除照原詞抄錄外，並附加中文解釋，以免錯誤。書中所引用之話語大多出自路德會之協同書 (Book of Concord)。其中含有三普世信經即：

1. 使徒信經；2. 尼西亞信經；3. 亞他那修信經，以及路德會特別信條，即：
  1. 奧斯堡信條 (Augsburg Confession)。
  2. 奧斯堡信條辯護論 (Apology of the Augsburg Confession)
  3. 施馬加登信條 (Smalcald Articles)
  4. 路德小問答書 (Luther's Small Catechism)
  5. 路德大問答書 (Luther's Large Catechism)
  6. 協同式摘要 (Epitome of the Formula of Concord)
  7. 協同式全部 (Thorough Declaration of the Formula of Concord)

並請讀者注意本會習慣上稱普世路德教會為改良教會，稱其他各基督教會為改革派，稱天主教為羅馬教。

由於譯者文筆粗拙，讀來定有生澀之感，尚祈讀者原諒，並祈指教。唯願榮耀歸於聖父、聖子、聖靈，獨一的真上帝，直到永遠。阿們！

李天德於台灣省嘉義市，民國五十五年十月。

## 再版序

本書中文譯本出版後，本會協同神學院一直選用其為教本；正如原譯者李天德博士所預料的，好些教師和學生都表示，這本書讀起來相當吃力。為此，本部決定於其再版時先請曾森牧師予以檢校及修飾；曾牧師曾在本會任傳道聖工二十餘年，并曾於一九七〇年至一九七二年間兼任協同神學院講師，當其教授基督教教義學時，即以本書為教本，故有機會對本書作過較仔細的閱讀與查證。

這次再版，除盡可能將書中明顯錯誤的地方加以更正外；原譯本中所夾附的拉丁文、希臘文及希伯來文等原文，除少數仍予以附錄外，那些已被基督教會或本會一致公認的譯法，如：*lógos* 譯為「道」；*Sola Scriptura* 譯為「唯獨聖經」，*Sola gratia* 譯為「唯獨恩典」，*Sola fide* 譯為「唯獨信心」，*obedientia activa* 譯為「自動的順從」，*obedientia passiva* 譯為「被動的順從」等；均已不再保留其原文，免得篇幅過於冗贅、防碍視線。其中有些名詞或語法前後譯述互異的，也盡可能將它們改為一致。那些句子過於冗長的，則盡可能用頓號(、)分隔其形容詞、副詞或它們的子句。這樣，希望讀起來會較為順暢。當然，毛病不可能百分之百沒有，或由於校訂時的疏忽，或由於排版校對時的錯漏，不盡滿意之處，相信是在所難免的。至祈讀者見諒，并加指正；以便於下次再版時予以修正。

應該特別指出的是：本書對於闡明及持守聖經真道、指證假道異端，立場非常鮮明；而對於非正統的教會也從不假以辭色，更不會向他們伸出弟兄之手。因此，凡傾向於聯合主義、罔顧道理的眞假、存心與別會妥協、企圖在教會中尋求屬世榮耀的人，對本書或許感到不滿，從而以其翻譯不佳、編輯欠妥、文筆拙劣等為藉口而加以排斥。願主憐憫他們。

願主保守祂自己眞理的道，也保守這一本闡明及持守其眞道的著述，并光照引領一切研讀本書的人，使他們得着福氣。願一切榮耀頌讚歸與父、子、聖靈三位一體的獨一眞神，從今時直到永遠。阿們。



# 目 錄

譯者序	1
再版序	4
目錄	5
1. 神聖神學的緒言	
一、基督教神學家對於聖經的觀點	13
二、論一般宗教	15
三、論世界宗教類別	16
四、現存宗教的兩大泉源	21
五、基督教會分裂的原因	22
六、基督教是絕對的宗教	27
七、基督教宗教與基督教神學	29
八、基督教神學	30
九、神學被視為一種操練	32
十、視神學為道理	34
十一、神學道理的輕重之分	38
(1) 律法與福音	38
(2) 基本與非基本的道理	40
首要與次要的基本道理	42
非基本的道理	45
(3) 未決定的問題或神學的難題	45
十二、教會及其教義	47
十三、基督教神學的目的	49
十四、聖神學為完成拯救罪人目的所用外在媒介	50
十五、神學與科學	51

十六、神學與肯定的保證	53
十七、神學與道理的進展	54
十八、神學與學理的自由	56
十九、神學的系統	57
二十、神學的方法	60
廿一、神學操練的獲得	61
<b>2. 論聖經的道理</b>	
一、聖經為信仰的唯一根源和標準	64
二、聖經是上帝的道	69
三、聖經的默示	70
四、聖靈與聖作者的關係	74
五、對默示道理的異議	74
六、默示的道理和承認信條的路德會的教訓	79
七、否認默示道理的起因及其結果	80
八、聖經的特性	82
(1) 聖經的神聖權威	82
(2) 聖經的神聖效力	89
(3) 聖經神聖的完全或充足	91
(4) 聖經神聖的明晰	92
<b>3. 論上帝</b>	
一、論人對上帝的自然知識	95
二、論聖三位一體	98
三、論爭辯中的聖三位一體道理	99
四、論聖三位一體的道理及基督教會專有名詞	101
五、論舊約中所啓示的聖三位一體	104
六、論上帝的本質與特性	105
1. 一般的道理	105
2. 否定的特性	107
3. 肯定的特性	110
<b>4. 論神聖命定的道理</b>	115
<b>5. 論創造</b>	
一、創造的介說	117
二、創造的次序	117
三、六日內的創造	118
四、詳加討論六日內的創造	118
五、人種的合一	121
六、關於創造紀錄的特別問題	121
七、創造為上帝外面的作為	122
八、創造的最終目的	123

6. 論神聖天命	
一、神聖天命的定義	124
二、神聖天命的目的	125
三、神聖天命與次等本原的關係	125
四、善惡行為的神聖協力	125
五、神聖天命和自由意志	126
7. 論天使	
一、天使的存在	129
二、「天使」之名	129
三、天使的本性	130
四、天使的數目和等級	131
五、善天使和惡天使	131
六、善天使的聖潔服務	132
七、惡天使的惡行和永遠的刑罰	133
8. 論人	
壹 墮落以前的人	135
一、人是照着上帝的形像造的	135
二、「上帝形像」的界說	135
三、神聖形像與人性間的關係	136
四、神聖形像的直接結果	137
五、神聖形像和女人	137
六、在人裡面上帝形像的最後目的	138
貳 敗壞的地位	138
一、一般論罪	139
(1) 罪的界說	139
(2) 神聖律法和罪	139
(3) 如何能知道神聖的律法	140
(4) 罪的成因	141
(5) 罪的結果	141
二、原罪(遺傳罪)	142
(1) 原罪的界說	142
(2) 人的敗壞心思和意志	143
(3) 原罪的否定和肯定兩方面	145
(4) 原罪的普遍性	145
(5) 原罪的原因	146
(6) 原罪的結果	146
三、本身罪(現行罪)	147
(1) 本身罪的定義	147
(2) 本身罪的原因	147

(3) 絆倒人的道理	148
(4) 剛硬的道理	148
(5) 聖經所論受試探的道理	149
(6) 本身或現行罪的分類	149
9. 論自由意志	154
10. 上帝對墮落人類的恩典	158
一、神聖恩典的需要	158
二、神聖恩典的定義	159
三、稱義恩典的特性	161
四、論及神聖恩典旨意的神學名詞	164
11. 論基督	
壹、論基督位格的道理	167
一、引言	167
二、基督的真神性	168
三、基督的真人性	169
四、位格的聯合	172
五、兩性的交通（相交）	175
六、特性（屬性或本能）的歸與	177
第一類	178
第二類	179
特性歸與之第三種類	184
貳、論基督的兩種地位	185
一、基督卑微地位的定義	185
二、關於基督卑微地位的錯誤見解	187
三、基督卑微地位的步驟	189
四、基督高舉的地位	190
五、基督高舉地位的步驟	191
參、論基督職分的道理	194
一、基督的先知職分	195
(1) 在卑微的地位執行該職分	195
(2) 基督在高舉的地位執行先知的職分	196
二、基督的祭司職分	196
(1) 基督的代贖	198
(2) 客觀的及主觀的和好	199
(3) 關於基督代贖的錯誤教訓	200
(4) 基督屬祭司的代求	201
三、基督的君王職分	202
關於基督為君王職分的錯誤教訓	203
12. 論救贖的道理（即救世論）	205

13. 論救人信心的道理	
一、信心的需要	207
二、救人信心的性質	207
三、關於「知識」，「贊同」，與「信賴」等名詞	209
三、救人的信心為甚麼能使人稱義	210
五、視信心為被動的行動或被動的器具	211
五、關於「真信心」和「活潑信心」二詞	212
六、信心與救贖的保證	212
八、信者能否確知是有救人的信心	213
九、嬰孩的信心	214
十、「信心」一詞在聖經內的用法	214
14. 悔改或信心的賜與（可譯為「歸正或信心的賜與」）	
一、該道理的聖經基礎	216
二、聖經對悔改所下的定義	216
三、悔改行動的起點與終點	219
四、悔改的有效成因	219
五、悔改的媒介	222
六、人悔改的內部動作	224
七、悔改是瞬間的事	224
八、使人悔改之恩是可抗拒的	225
九、及物的和不及物的悔改	225
十、連續的悔改	226
十一、再次悔改	226
十二、對悔改中神恩獨作說的異議	227
十三、協力主義的有害性	230
十四、悔改一詞的同義語	231
15. 藉信稱義	
一、稱義的定義	234
二、唯一藉信稱義	235
三、稱義的道理是基督教的中心道理	236
四、基督教維護藉信稱義的道理反對異端所用的專門名詞	238
五、基於行為的稱義	241
六、稱義的結果	242
16. 論成聖與善行的道理	
一、成聖的定義	244
二、成聖的動因	245
三、成聖的內部動作	246
四、成全成聖所藉的媒介	247
五、成聖與善行的需要	248

六、基督徒的成聖在今生不完全	251
七、論善行的道理	254
(1) 善行的定義	255
(2) 外邦人的善行	258
(3) 基督徒在善行上的長進	260
八、善行的報酬	262
九、善行的偉大價值	263
十、善行道理的曲解	265
十一、成聖與基督徒的生活	267
(1) 基督徒的生活與十字架	267
(2) 基督徒的生活與禱告	270
(3) 基督徒生活與得永生的盼望	273
17. 保存信心的道理	275
18. 論施恩具的道理	
一、該名詞的定義	279
二、一般的論施恩具	280
三、關於施恩具的錯誤道理	283
四、施恩具道理的重要	288
五、赦罪形式的施恩具	289
六、舊約聖經內的施恩具	293
七、施恩具和禱告	294
19. 論律法與福音	
一、律法與福音的定義	296
二、律法與福音的共同特性	297
三、律法與福音為對立	298
四、律法與福音間的密切連結	300
五、分辨律法與福音的技巧	302
六、誰拋棄律法和福音的正當區分	304
20. 聖洗禮的道理	
一、洗禮的神聖設立	306
二、何事使洗禮成為聖禮	307
三、洗禮為真正的施恩具	309
四、洗禮的使用	312
五、教會當給何人施洗	312
六、誰當施洗	314
七、洗禮的需要	314
八、有關洗禮的規矩儀式	315
九、施洗約翰的洗禮	317
21. 論主晚餐的道理	

一、主設立的神聖晚餐	319
二、主的晚餐與其他施恩具的關係	320
三、聖經中所論主晚餐的道理	321
四、設立聖餐文與路德會的教義	327
五、設立聖餐文不同的記載	329
六、主晚餐中的物質元素	330
七、甚麼使主的晚餐成為聖禮	332
八、聖餐禮的目的	334
九、何人得蒙許可赴主的晚餐	337
十、主晚餐的需要	338
22. 論基督教會的道理	
壹、普世教會	339
一、名詞之定義	339
二、關於教會的錯誤道理	340
三、基督教會的特性	342
四、基督教會的榮耀	344
五、教會如何被建立及被保存	345
貳、地方教會	346
一、名詞的定義	346
二、地方教會的神聖設立	347
三、正統教會與非正統教會	348
四、非正統教會和真門徒	349
五、不可與非正統教會有屬靈交通	350
六、分離主義者或宗派分立論者	350
七、有代表的教會	351
23. 論公眾傳道職分（牧師職）	
一、名詞的定義	353
二、公眾執事（牧師職）與一切屬靈的祭司職	354
三、公眾傳道職（牧師職）是神聖的指定或制度	355
四、公眾傳道職（牧師職）是否需要	357
五、論傳道職分（牧師職）的召請	357
六、論受職禮	360
七、基督教執事非為屬靈的制度	361
八、公眾傳道職（牧師職）的權柄	362
九、基督教執事彼此間的關係	363
十、公眾傳道職（牧師職）為教會內至高職務	363
十一、論敵基督者	363
24. 論自永遠揀選的道理	
一、該詞的定義	367

二、信徒當如何看自己的揀選.....	369
三、永遠揀選的對象.....	372
四、信心與自永遠揀選的關係.....	375
五、自永遠揀選道理的目的.....	378
六、聖經未曾教導人被揀選受咒詛.....	380
七、爲何許多人棄絕論及自永遠揀選的聖經道理.....	383
<b>25. 末世論</b>	
一、今世的死亡.....	385
二、靈魂在死後與復活前的景況.....	387
三、基督第二次的降臨.....	389
四、論死人復活.....	392
五、最後的審判.....	395
六、世界的結局.....	396
七、永遠的咒詛.....	397
八、永生.....	401



# 神聖神學的緒言

## 一、基督教神學家對於聖經的觀點

今日神學家們對於神學存有不同的見解和傾向，所以基督教的神學家，要將自己的教義著述呈現於讀者之前，需要先清晰而正確地說明其論著的觀點。

現代主義神學家的觀點是：真理必須由人的理性，根據科學的研究而決定的。因此，自由主義的神學家不承認聖經是信仰的標準和根基，而以自己所制定的理性和哲學，代替了古代基督教教義所持守的標準。其教義方面的著述即由此種觀點而寫成，因為此種觀點反對聖經，並且也不是基督教的觀點，結果其全部神學成爲唯理主義和自然主義的神學，絕對違反上帝的道。

羅馬天主教神學家的觀點是：真理必須由聖經和教會「沒有錯誤的」傳統而決定，因為這些都是正式的記載在教皇的諭令和會議記錄裡面。於是他們除接受聖經外（對這一點他們歪曲的加上旁經在內）也接受一些外來的、甚至違反聖經的傳統，作爲信仰的標準和根基，而且當作與上帝之道有同等權威。由於以上的錯誤觀點，證明羅馬教神學的敵基督性質，因它也直接反對聖經。

近代唯理抗議派（Modern rationalizing Protestant）神學家的觀點是：聖經確是「啓示真理的神人記錄」，其中包含基督徒爲了得救必須相信的道理。然而這些得救的真理不是由於聖經內任何有權威性的記載來決定，而是由於基督徒「信仰上的知覺」、或是「重生和成聖的心智」、或是神學家所謂的「基督徒的經驗」來決定。根據他們的意見，不是由於聖經客觀的記載，而是由於「絕對主觀的成聖自覺」，爲決定何爲神聖真理最後分析的標準。所以，現代唯理主義的神學是一種遠離聖經，而由人自己制定信仰的標準和根基的一種運動。這種運動在程度上也許不同，但其性質却是一樣，是根本反對聖經的，而且是出於敗壞肉體的「不信」。因此，近代唯理主義神學家的觀點亦應同樣的被視爲非基督教及違反聖經，而予以拒絕。

本教義著述的觀點為：聖經為基督徒信仰和生活的唯一根源與準則，理由很簡單，因為聖經是神聖默示的上帝聖道，全部經文及每一單獨經句，都是絕對沒有錯誤的。因此，它所論到在道理或生活方面的經文，我們在這方面的事完全以此而決定的。這個觀點確認聖經就是上帝的道，並非只主張聖經包含上帝的道，而是它的全部、完全而絕對的、都是上帝的道。

此種觀點乃是唯一正確的觀點，這件事實已由基督和受祂默示的使徒們的著述和態度得以證明。我們神聖的救主不接受聖經以外的任何準則，祂始終不改變的拒絕法利賽人的遺傳，以及撒都該人的「理論」。當祂宣告祂的神聖道理而駁斥錯誤的時候，祂的教訓經常建立在上帝書寫的道、永不改變的根基上。因此，當開始祂傳道職分時，曾以堅決有力的話：「經上記着說」，來對付撒但的試探（太四4），並且祂在整個職務上，始終持守這個原則（參考約五39；太五17～19；約八31，32等）。

使徒也視聖經——包括他們自己口述和書寫的默示教訓在內——是信仰的唯一準則和根源（參看加一8；提後三15～17；多一9；林前十四37；彼後一19～21等）。在改教時期，聖經重新恢復為基督徒信仰唯一權威的合法地位，路德再次宣稱聖經是「一切智慧的泉源」（聖路易版I, 1289 ff.）。這位偉大的改教家宣告說：「你們必須相信上帝親自在聖經內說話，並且你們的態度必須和這種信心一致。」（Ⅲ, 21.）那些離開上帝的道，將觀點和道理建立在理性及哲學基礎上的經院學派的神學家，被路德斥為「怪物」。近代理性主義的神學家主張路德對於聖經之權威所持的態度是「比較自由」（rather free），此種說法已由路德自己清楚而有力的陳述，被證明是相反的。並且一切真基督教神學家都像路德一樣，始終堅持聖經是上帝默示的道，因此為基督徒信仰的唯一根源和標準——他們堅定地持守此真理，抵抗一切倡反調的人。

近代理性主義的神學家宣告，他們不能視聖經為上帝的道，或接受聖經為信仰的唯一標準。他們斷言他們的現實意識性不准許他們這樣做，却在聖經以外尋求其他的準則，例如以他們的「基督徒自覺」，「基督徒經驗」等作為準則。其實，這種主張只是證明他們是怎樣嚴重的自欺；因為神聖真理的知識，只有從上帝的道中才能獲得。所以基督徒的信仰唯獨依據上帝的道。我們神聖的主強調的說明我們若常遵守祂自己和祂所默示的先知及使徒們所宣講的道，就會曉得真理（約八31，32；十七20；弗二20）。

基督教教會的歷史，已充分表明基督所說的話是多麼真實；因為不論在那一個時期，那些拒絕聖經為信仰唯一標準的神學家，都常常否認基督教主要的道理；諸如基督的肉身代贖，本乎恩藉着信而稱義等等（參考皮拍爾博士所著之基督教教義，第一卷，第四頁下）。如此近代主觀神學（自我神學）之父何夫曼（Hofmann）否認基督的代贖，並且教授在救贖方面的異端神學，而不教授基督的救贖工作。再者，當人不理會或放棄聖經在宗教上的獨一權威這種原則之時，即有道理混亂之情形發生。當人接受與聖經不同的標準，作為基督教道理的基礎時，就必普遍發生道理混亂的現象；因為主觀的神學，決不能將真實而確定的信仰根基給與基督教會。假使沒有聖經作為信仰的唯一標準和根基，教會就沒甚麼可以作為建立信仰的基礎，必陷入互相矛盾的主觀觀點漩渦中，這一切都是基

督教信仰的致命傷。

## 二、論一般宗教

宗教一詞，至今仍為一爭辯的問題。路德會的教義家何拉斯 (Hollaz) 說：「有些人以為宗教 (religion) 一詞，源自拉丁文的 religare (Lactantius)，又有些人以為是源自 relegere (Cicero)。按照前者的字源，宗教是表示人對上帝正當敬拜的義務，或是使人擔負某些責任和義務。按照後者的字源，宗教是叫人懇勸的注意那些有關崇拜上帝的事。兩種字源之中，前者較為一般所接受。」(教義神學第廿一頁) 路德會教義學家昆斯德 (Quenstedt) 引證希臘文名詞 *θρησκεία* (雅一 26)；*εὐδέβεια* (提前四 8)；*λογική λατρεία* (羅十二 1)；將以上希臘名詞作為「宗教」一詞的同義字。然而，雖然這些字均表明和強調宗教的某一方面，但是，卻沒有一個字與宗教名詞是同義的。真的宗教是人藉着那倚靠耶穌基督的信心，與真上帝交通；這是最適當的界說。關於「宗教」一詞字源出處的爭辯，我們毋須為此困擾，因為按照最後的分析，一個字的意思，不在字的起源，乃在字的用法。

可是，我們若在宗教一詞的定義內，把基督教宗教和非基督教宗教都包括在內，則無法從宗教一詞的普通用法，得到一個滿意的定義。雖然基督徒和非基督徒都在使用宗教這個名詞，且每一團體都將自己特別的觀念和意義給予它，不過我們由下述本文而知道這些觀念和意義都是抵觸的。這事值得我們審慎的注意。

依據調查而證明，一切外邦人的宗教都是立於直接敵對基督教的地位。毫無例外的，他們都是屬律法的宗教。外邦人認為，宗教的意義，就是人熱切的努力，藉着自身的行為和功勞，例如崇拜、獻祭、道德行為、苦修等，與神和好。一切非基督教宗教，不論其各自細節是怎樣的不同，但在遵守律法這方面，却都是完全同意。我們對他們也不能有其他的期望；因為外邦人按照本性是不知道福音的 (林前二 6~10 說：「我們也講：……從前所隱藏的智慧……這智慧……世上有權有位的人沒有一個知道的」)，只知道刻在他們心裡的神聖律法。因此，他們一切宗教的思想是在律法範圍內活動。所以他們的宗教自始至終，實在是律法宗教。

相反的，基督徒相信真宗教，正是對立的。對基督徒來說，宗教的意義就是真正相信耶穌基督的福音，或相信耶穌在聖經裡所啓示的恩典信息，就是：由於世人的救主真神真人基督的代贖，使上帝與人得以完全和好。因此，宗教這個名詞的真意義，只可以歸於相信耶穌基督的信徒。這也是上帝的道在這一點上所正確教訓的。按照上帝的道，真宗教是藉信耶穌基督而與上帝交通。聖保羅這樣見證說：「既知人稱義，不是因行律法，乃是因信耶穌基督，連我們也信了耶穌基督，使我們因信基督稱義，不因行律法稱義。」(加二 16)

當神學家或是外表為基督教內的某宗派，否認本乎恩典、藉着信基督稱義的全部或一部分的主要教義，這些人或教會團體，就是採納外邦觀點，摒棄基督宗教的概念。他們是違背基督教信仰的叛徒，正如聖保羅所說：「你們這要靠律法稱義的是與基督隔絕，從恩典中墜落了。」(加五 4)。簡言之，藉信得救的道理與靠行為得救的道理是相反的，必然是互相排斥的，以致人若信靠因行為得救

的道理，事實上就不再承認基督教的宗教。

基督教與其他一切所謂宗教之間的根本相異點，已由牛津大學教授馬克斯穆勒爾（Prof. Max Mueller）適當的指明說：「我在牛津大學擔任梵文教授，已有四十年之久，像現代的人一樣，曾花費了大量時間研究東方經書，我曾經發現這一切的所謂聖書有一個情調，一個聲音，……可以說是一個歌尾的疊句，就是靠行為得救，他們都說，救贖必須付價購買，而唯一的代價，唯一的贖價，應該是我們的行為和功勞。但是，我們自己的聖經，就是我們東方的聖書，却始終反對這個道理。在我們東方聖書中確實命令我們要行善，不過，善行只是感恩之心的流露；是感恩祭、是我們信心的果子。決不是基督真門徒的贖價。我們不要鄙視在那些聖書中的優雅、真實及精確的記載；但我們要教訓印度教徒、佛教徒和回教徒，叫他們知道，當他們獨自行經幽暗未見的世界時，在那恐怖的一刻，只有一部東方的聖書能作他們偉大的倚靠。因為這聖書包含信實可靠的一句話，不但為我們基督徒應當接受的，也是值得一切男女老幼接受的，就是：『耶穌基督降世，為要拯救罪人。』」（參看皮拍耳，基督教教義，第一本十五頁以下）

### 三、論世界宗教類別

世界上宗教的類別，曾有各種不同的估計。通常說有四種不同的宗教，即基督教，猶太教，回教，和拜偶像的宗教。此種分類，可能用於一般說法，但是，我們不可忘記，所有的宗教在最後分析起來，必定縮減成為兩類：(一)律法的宗教，就是努力用律法的行為與上帝和好的宗教；(二)福音的宗教，就是聖靈藉着施恩具的神聖工作而發生的信仰，相信上帝已經與罪人和好，不需要罪人自己的任何善行，而是藉着基督耶穌的代贖，而且救恩是上帝白白的恩賜，罪人藉信基督耶穌，就能據為己有。

這樣把宗教類別為互相對立的兩個不同的集團，實在是以聖經為依據的。聖經認為真宗教只是教罪人藉信基督得救的。而且清楚的宣告基督教會的任務，是代替一切人為的宗教，而在普世建立耶穌基督救贖福音的宗教。我們主耶穌偉大的任命說：「你們往普天下去，傳福音給萬民聽；信而受洗的，必然得救，不信的必被定罪。」（可十六15～16）已經進入其榮耀的救主曾對聖保羅說：「我差你到他們〔外邦〕那裡去，要叫他們的眼睛得開，從黑暗中歸向光明，從撒但權下歸向上帝；又因信我得蒙赦罪，和一切成聖的人同得基業。」（徒廿六17～18）按照聖經內這種明白陳述，凡不信福音的人，都被拘禁在黑暗中和撒但的權勢下，惟有藉信成聖的人方能得着釋放。

如此上帝的道承認只有基督宗教是真的，且能將救恩帶給人，唯有基督教配稱為宗教，因為只有基督教使罪人與上帝和好。假使人為的敬拜方式得稱為宗教，就是以不適當的意義使用了這個名詞，正如偶像雖然實在不是神，而被稱為「神」。因為這是實例，若想找到一個共同的宗教概念或定義，將所有存在世上的真宗教和假宗教歸納為一類，那是不可能的。然而，就基督教的起源來說，她絕對不屬於人為宗教的一類。

凡否認這話，而堅持能以建立一個共同的宗教概念或定義者，就是忽視基督教與人所創立的宗教之間的主要區別。宗教的定義曾被認為是「人對上帝的

個人關係」。這個界說曾有人主張足以擴大到包括基督教與一切異教在內。但是，當我們開始分析「人對上帝的關係」時，這個界說，顯然為不適當。因為一切的人都是罪人，按照本性，他們對上帝的關係只是懼怕和絕望，因而恨惡上帝。這種可悲的情況，已由聖經和經驗予以證明。依照上帝之道的清楚教訓，凡未藉信耶穌基督而重生的人，都是「與基督無關」，「沒有指望」，並且「活在世上沒有上帝」（弗二12）。不管他們怎樣的熱心努力，要用善行來與上帝和好，而他們仍然是常常在懼怕和絕望之中；因為他們是在神聖律法的咒詛和定罪之下。聖保羅斷言這事實，寫着說：「凡以行律法為本的，都是被咒詛的」（加三10）。這位使徒又說：「外邦人所獻的祭是祭鬼，不是祭上帝。」（林前十20）總之，若是一個人沒有在基督裡的信心，他個人對上帝的關係，就成為一種懼怕、失望及絕望，因而也就與上帝為敵（羅八7）。

但是，當一個人藉着信基督而成為上帝的兒女時，他個人對上帝的關係也就立即改變；因此他就獲得一個「無虧的良心」（彼前三21）、神聖恩典的保證、罪得赦免的信念、以及無法估計的永生盼望。「若有人在基督裡，他就是新造的人；舊事已過，都變成新的了。」（林後五17）。聖保羅以美麗的辭藻描寫這賜福的關係說：「我們既因信稱義，就藉着我們的主耶穌基督，得與上帝相和；我們又藉着祂，因信得進入現在所站的這恩典中，並且歡歡喜喜盼望上帝的榮耀。」（羅五1，2），又說：「不但如此，我們既藉着我主耶穌基督，得與上帝和好，也藉着祂，以上帝為樂。」（羅五11）。因此，信徒個人對上帝的關係，與非信徒對上帝的關係，正是相反；因為信徒與上帝間的關係是平安、喜樂與幸福。

再者，宗教的定義曾被認為是「敬拜上帝的方法」。這個界說，若指基督教而言，則頗為適當；不過，若作為一般宗教的定義，必是可悲的不適當，因為一切非基督教的宗教，一定不是「敬拜上帝的方法」。對上帝真正的敬拜，只能藉着相信基督，正如我們的主所強調的，祂對我們宣告說：「叫人都尊敬子如同尊敬父一樣。不尊敬子的，就是不尊敬差子來的父。」（約五23）。凡不憑着基督、而對「上帝敬拜」，就是不尊敬上帝；這樣，絕不是敬拜上帝；實在是褻瀆和反對上帝。這實在是崇拜魔鬼，如聖保羅所說：「外邦人所獻的祭，是祭鬼，不是祭上帝」（林前十20）。使徒在這些話中以確切的詞語肯定的說，外邦人不能敬拜真上帝。他們雖然盡心竭力要與他們的神和好，然而他們的敬拜乃是事奉魔鬼。

其理由甚為清晰。一切非基督教的宗教，關於所敬拜的對象以及敬拜的方法都是錯誤的。外邦人所敬拜的對象，不是神聖的，却將屬於上帝的榮耀歸於假神，將對上帝的稱讚歸給雕刻的偶像（賽四十二8）。此種褻瀆的敬拜，在上帝眼前是一件可憎惡的事，所以與真正的敬拜恰是相反的。非基督教的宗教，關於敬拜的方法也是錯誤的。因為外邦人不認識這位人類的神聖救主，也就不知道必須信靠祂得救，他們每逢良心發覺罪過的時候，便想以善行來與他們所敬拜的對象和好，藉以尋求良心的安寧。但依靠善行以求稱義，是觸犯上帝，且惹起祂發怒。「凡以行律法為本的，都是被咒詛的。」（加三10）。這是上帝的判詞，是祂自己對那些基於人的功勞去敬拜祂的人的咒詛。

總之，一般的宗教不能被下定義為「敬拜上帝的方法」；因為那個界說只能用於基督教，不能用於別的所謂宗教。這個事實，已由我們路德會的教義家

鄭重說明。何拉斯說：「按不適當的說法，宗教一詞為表明敬拜上帝虛假的方法；按適當的說法，宗教一詞為表明敬拜上帝真實的方法。」（Doctr. Theol., p. 22.）這區別又重要又正確。

宗教的定義在近年來也被認為是「人用較高的、超乎自然力量的幫助，努力而獲得安全、補足以及完美的個人生活和社會生活。」德國神學家克恩（Kirn）主張，這種努力是一切宗教所共有的，因此提供我們對宗教定義有一個一般性的概念。但是這定義只可以應用於律法的宗教，或是非基督教的宗教，這些都是藉着人的努力和行為來「穩定、充實、並完成其個人生活。」這是基督教以外的一切宗教所共有的概念；人必須靠着善行以救自己、這個錯誤的意見（屬律法的意見）按人的本性是與生俱來的。基督教却與這些錯誤的觀念根本不同。其實基督教始終反對「人必須靠着自己的努力，以求獲得、補充、完成個人的生活」的假道。基督教宗教完全拒絕這種藉行為稱義的道理，並設立其主要而根本的原則，就是罪人惟有藉着恩典稱義，無須律法的行為。基督的福音在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙（林前一23；二14），這就是基督教與靠行為稱義的宗教之間最大的分歧。人因罪而盲目，不願接受藉着相信一位神聖的救主、完全倚靠恩典的救法。

由於上述，基督教顯然是惟一的真宗教，就不可與人為的宗教處於同等地位。根本沒有一個一般性的宗教概念或界說，能包括基督教特殊的教義和人為的宗教；實際上基督教本身應為一類。惟獨她是真的宗教，其他一切的宗教都是假的；人為的宗教，不能證明是真的宗教，正如偽造的錢不是真的錢一樣。假若把宗教這個名詞使用在他們身上，是絕對不適當的。若一定稱他們為「宗教」就如同稱偽造的錢為「錢」，或在聖經中稱外邦的偶像為「神」一樣。在這種情形下，名稱的應用決不是意指所命名的對象、不是這名稱真實的表明。外邦人的偶像不是一些神〔或一些真上帝〕，其敬拜的方式，也不是宗教這名詞真實的意義。

昆斯德（Quenstedt）根據此點寫着說（I, 28）：「宗教一詞，不是予以不適當、錯誤（abusive）的使用，就是予以適當的使用。這個名詞用於虛假的宗教，亦即用於外教、回教、和猶太教，即是不適當而錯誤的使用。加里克斯都（Calixtus）在『神學資料』（Theological Apparatus）一書中，即以此觀念論及世上各種不同的宗教而未顧及一項事實，就是只有一個真宗教，即基督教。」路德會的教義家，為要持守這個道理，從不尋求一個包含基督教和非基督教宗教的一般性宗教概念或界說，而將基督教本身列為唯一的宗教一類，將一切虛假及不配稱為宗教的另列為一類。惟有這樣的分類是符合聖經的。

但在此處有人提出異議，謂：古代正統派的教義家對各種非基督教的宗教在心理學、哲學和歷史方面缺乏適當的了解，因此之故，就可以清楚的看出他們為何不能欣賞這些敬拜的方式。據說欣賞力的缺乏，已由現代宗教心理學、宗教哲學及宗教比較學、宗教歷史等研究工作，予以彌補。但是，我們必須知道，即使這些研究有結果，亦未駁斥古代宗教劃分為真假宗教的正確性。

近代宗教心理學竭力指出在基督教宗教和非基督教宗教中發現了「心理現象的類似點」。據說，這類似點為古代神學家所忽略，而且由於這個事實，他們沒有能力尋求一個共同的概念或界說，將基督教宗教及非基督教宗教均包括在內。

但是，我們能回答此種指責稱：基督教宗教和非基督教宗教的心理現象，畢竟是絕對不相似的；實在說來，基督教與非基督教確是彼此對立的。我們在非基督徒心內通常發現有犯罪意識的「心理現象」，是一種自訟自責的良心，懼怕刑罰，躲避上帝，而且內心恨惡上帝——與這些事俱來的，就是時常想以善行求與上帝和好。又因為善行不能使與上帝和好，於是再加上死亡的恐怖、無望和絕望等「心理現象」。這些「心理現象」已經很清楚的由聖經證明了，弗二12說：「沒有指望」；來二15說：「那些一生因怕死而為奴僕的人」。誠實而熱心的外邦思想家，曾率直承認聖經關於此點所教訓的；當他們默想人類罪惡與罪債的時候，都發出靈性絕望的悲慘音調的迴聲。

可是，我們發現在上帝兒女的心靈裡面，正是相反的「心理現象」，就是感覺到所負罪債已被移去，罪過得到赦免，與上帝和好（羅五1—3），對上帝懷有兒女的愛心，堅定不疑地信靠祂的恩典，勝過死亡，和有永生的確實盼望。這一切「心理現象」與獻身服事上帝的願望結合，想要以行為和誠實事奉上帝，衷心感謝祂賜下那不配得的恩典。加二20：「我如今在肉身活着，是因信上帝的兒子而活，他是愛我，為我捨己。」聖保羅肯定的說明他在悔改前後所經歷的「心理現象」的不同。他在林前十五9，10，說：「因為我從前逼迫上帝的教會；然而我今日成了何等人，是蒙了上帝的恩才成的。」再者，為要使他的讀者確信他們蒙召為基督徒而有的福氣，他繼續指導將他們的注意力引向「心理現象」的前後不同經歷，先前暗昧的外邦人，後來成為蒙光照的基督徒。弗二5說：「當我們死在過犯中的時候，便叫我們與基督一同活過來。」（參考弗二11～22；林前十二2，27，等）。

近代宗教心理學者強烈主張：「心理現象」只是形式的類似，不是本質的類似。因此，基督徒和外邦人都從事敬拜；但是他們的敬拜，在一切的本質上是多麼絕對的不同！基督徒禱告，外邦人也禱告；但是，基督徒的禱告和外邦人的禱告，又有多麼大的不同！因此，宗教心理學也不否認，基督教宗教和非基督教宗教在本質上存在不同點，而必須贊同宗教分為真假兩類是正確之說。

宗教歷史研究也是同樣的說法。宗教比較學說明這個事實，就是基督教以外的一切宗教都是「律法的宗教」，或是「行為的宗教」，他們的基本原理是主張人必須倚靠有價值的行為，為自己賺得救恩。另一方面，只有在聖經中才能發現本乎恩藉著信得救的喜樂信息，不是在任何其他所謂宗教的書中所能發現的。因此，宗教歷史的研究，除了路德會教義學家所制定的宗教分類外，也不能建立其他的宗教分類，路德會教義學家教訓本乎恩典得救的基督教列為第一類，而將那教訓以行為得救的一切人為宗教列為第二類。「行為的宗教」可能因風俗、心理和種族等因素在不重要的細節上有所不同，但是，他們在靠行為得救的共同基本原則上，却完全一致。

最後，宗教哲學的研究，或宗教哲學，也不能引導我們對宗教分別為真偽兩類以外的其他分類。當然，宗教哲學的學者只能運用關於上帝的自然知識、或是刻在人心裡的神聖律法。但是，當他按照純正的自然前提，而為宗教下定義時，就是當他完全不注意藉神聖的啟示來觀察宗教時，他的結論必然認為宗教本來是由人的努力，依據有功的品行，使與上帝和好。希臘的至大哲學家蘇格拉底（So-

crates)，雖以其高尚莊嚴的哲學宗教觀念，凌駕其他一切哲學家，然而仍要求人在他臨終的時候，要以一隻公雞向哀斯古拉皮阿斯（Aesculapius）獻祭。蘇格拉底感覺需要一位救主，這位救主大於人間可能有的任何救主；然而，由於他不知道真救主，所以不得不倚靠他的行為以求得救。一般公認為第一流的宗教哲學家、並仍為近代最大哲學家之一的以馬內利康德（Immanuel Kant）肯定的說明，從純正的哲學觀點來看，宗教的本質必須被視為「道德」，而且基督救贖的道理，在宗教任何理論的系統中均沒有地位。所以宗教哲學必須時常想到宗教為人倚靠行為賺得救恩的一種努力。過去幾世紀，由基督教神學家所制定的宗教二元劃分，至今仍須持守。

可是，還有一種宗教哲學的系統，依據聖經尋求建立其理性論調。這一型宗教哲學的擁護者，承認聖經所啓示的真理是超出於人的智力和理解之上。因此之故，必須首先相信並接受這些真理為真實的。但是，神學家仍不應以此單純相信的舉動為滿足。他必須藉着相信啓示的神聖真理，進展至理智上的瞭解。神學家必須明白普通信徒藉信心所知道的事。所以中世紀經院哲學之父坎特布里的安瑟倫（Anselm of Canterbury）宣告：「我相信，是為要明白。」安瑟倫的目的在某方面是可稱讚的。他尋求接觸並駁斥當時的懷疑論者，這些人首先認為啓示的真理是假的，因為它們是人的理性所不能理解的。安瑟倫要求為要使真理可以被辨證的表示及按理性的了解，人應該先相信啓示的真理。他的基本原則為「基督徒必須藉着信仰而增進理解，並不是藉着理解而增進信仰。」安瑟倫的門徒即為近代所謂「科學神學」的擁護者，這些人像他們中世紀的老師一樣，主張必須提高信仰達到知識地步，因為只有按照這種方法，基督教宗教方能被理解，並被證實為絕對的真理云云。

可是，這種使信仰與理性調和一致的努力，是不合乎聖經的。耶穌向我們保證，我們只有藉着信心常常遵守祂的道，才能曉得真理（約八31，32）。聖保羅以同樣的心意述說教會內凡不藉着純正的信仰，堅守耶穌基督真理的教師，就是「自高自大，一無所知，專好問難。」（提前六3，4）。於是基督和聖保羅都努力反對「科學的神學家」將信心提升為知識，將啓示的真理提升為人類科學。其原因甚明顯。基督教不能失去本身超自然的特性和內容，以求降低至人類理智所能理解的程度。歷史很明白的表示，這種為了知識而「高舉」信仰的努力，已由本身證明是何等的不幸。安瑟倫（Anselm）曾否認基督自動的順服，亞伯拉德（Abelard）否認基督的代贖，近代「科學神學」的擁護者否認聖經的神聖默示，及罪人本乎恩，藉着信，在基督裡得稱為義。如此，則基督教的形式和本質的原則，都被否認，整個基督教宗教，神聖啓示的內容之主要部分都被取去。這樣，哲學應用於神學的最後結果，即為現代主義或是不可知論。

附帶的說，這最後的考慮也證明了宗教分為真假兩類的正確性；因為基督教宗教的內容所屬的性質，若不是被人藉信心完全接受，就是被人完全拒絕。因為啓示真理的奧秘，按着人的理性不能認識其為真理。人敗壞的理性，只能認識屬律法的或屬行為的宗教為真實的，同時盡力反對屬信仰的宗教。在另一方面，聖經譴責一切行為的宗教都是假的，正如聖經宣告未重生之人的理性是盲目的，是死的，絕對不能領會上帝聖靈的事（林前二14）。



#### 四、魂存宗教的兩大泉源

我們已經知道，只有兩種根本不同的宗教，就是信仰的宗教（或稱福音的宗教）以及行爲的宗教（或稱律法的宗教）。因之，這兩種不同的宗教所取的根源，也只有兩種實際的根源（知識的泉源）。行爲的宗教起源於人，是人爲的宗教，開始於人的內心，上帝曾將祂的神聖律法刻在人心內，正如聖經所述，即使那些沒有上帝之道的外邦人（羅二14）也「知道上帝的判定」（羅一32），並且「顯出律法的功用刻在他們心裡」（羅二15）。依據刻在人心內的神聖律法，當人何時作惡，良心就必控告並定他的罪，因此，人就背負了良心的罪債，「他們是無可推諉」（羅一20），「他們的思念互相較量，或以爲是，或以爲非」（羅二15）。

這樣，人被自己的良心定罪之後，就尋求以各種「善行」如：敬拜、獻祭等來與上帝和好。奧斯堡信條辯護論（Apology）正確的說：「行爲在人之間成爲顯眼的。人的理性自然會敬佩這些事，且因人的理性只看到行爲，並不了解或注意信心，由此而夢想這些行爲配得罪的赦免和稱義。這種屬律法的見解，是人生來就存在心意之內；除非我們接受神聖的教訓，否則就不能消除這種見解。但是，必須除去此種屬肉體的意念，才有歸向上帝之道的意念。」（第三章，197段。）

辯護論在這裡所說的「律法的見解」，就是以爲靠行爲配得罪的赦免、並稱罪人爲義的錯誤觀念，聖保羅稱之爲「肉體的宗教」。所以他寫信給那些想以自己的功勞尋求稱義的加拉太人說：「你們既靠聖靈入門，如今還靠肉身成全麼，你們是這樣的無知麼？」（加三3）。路德正確的解釋這節經文如下：「在此所說的肉身，無非是肉體的義和智慧、以及理性的思想，努力以律法稱義。」（St. L. Ed., IX. 288 ff.）由此經節的上下文，很清楚的證明路德的解釋實爲肉體二字的真實意義。如此，這段經文所教導的真理爲：凡倚靠人的努力，以求獲得神聖恩典與罪的赦免的各種宗教都不是出於上帝，乃是屬於人。這類宗教起源於已經敗壞而未重生者的心。

相反的，福音的宗教，或稱爲信仰的宗教，不是出於人，乃是出於上帝，祂藉其所默示的先知和使徒在聖經中將福音啓示出來。在林前二6~10說：「然而在完全的人中，我們也講智慧；但不是這世上的智慧，……我們講的，乃是從前所隱藏、上帝奧秘的智慧，就是上帝在萬世以前，豫定使我們得榮耀的，這智慧世上有權有位的人沒有一個知道的……；如經上所記，上帝爲愛祂的人所豫備的，是眼睛未曾看見、耳朵未曾聽見、人心也未曾想到的，只有上帝藉着聖靈向我們顯明了。」等。

信仰的宗教嚴格來說就是「上帝的智慧」（林前一24），是「上帝所立」的宗教；它的唯一根源是上帝的書、即默示的聖經（約五39；羅十六25，26；弗二20；約壹一3，4）。昆斯德（Quenstedt）記着說（I，33）：「神學和基督教宗教的唯一正確、適當、而正常的根源，就是記在聖經內的神聖啓示；或可說，惟獨正典的聖經是神學的絕對根源，以致惟有出於聖經，才可以推定並證實信條。」他又說（I，36）：「神聖的啓示是神聖神學首先和末後的泉源，在基督徒間不敢在神聖啓示以外、從事神學的討論。」（教義神學，27頁下）我們必須堅持此聖經真理，用以抵制各類各式的理性主義，因爲歷代的假教師，都是藉着理性主義

以求曲解神聖的真理。理性的道理，伯拉糾主義 (Pelagianism)，半伯拉糾主義 (Semi-Pelagianism)，協力主義 (Synergism) 等，不是出於上帝，乃是屬於肉體、違反聖經並抗拒上帝的，根本為拜偶像主義，無論在何處接受它並任由它流行，就必會毀滅神聖的真理。昆斯德正確的記着：「屬人類或自然的理性，不為神學與超自然事物的根源。」(教義神學，28頁。)

遺傳亦非基督教信仰的泉源。卡羅夫 (Calov) 所說的完全符合聖經的記載，他說：「我們主張在上帝寫成的道之外，關於基督徒信仰和生活需要而未書寫的道理，出自使徒們藉着遺傳所傳留、不包含在聖經內、却由教會所保存的，也應當同等的尊重而接受；此種道理原為無有。」(教義神學28頁)這是真正路德會和聖經的道理。我們只應在上帝的書中尋找上帝的道，永不可在別處尋找，正如昆斯德強調說 (I, 44)：「初期教會或在主後最初幾世紀的教父們所贊同的，并非為基督教信仰的根源，不論是主要的、或是次要的，都不能產生神聖的信仰，只可產生一種屬於人的、或許可能的信仰。」(教義神學28頁。)

最後，我們也必須拒絕那些所謂個人的啓示、作為信仰的根源；因為何拉斯 (Hollaz) 正確的指明：「聖經正典完成之後，再沒有賜下新的和直接的神聖啓示作為道理的基本根源。」(林前四6；來一1,2)(教義神學，廿八頁)

固定啓示 (fixed revelation) 的道理，即神聖的啓示，只有在基督和祂的衆先知及使徒的道中，才能賜給我們，這種道理顯然是聖經的道理。弗二20說：「並且(你們)被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶穌自己為房角石。」因此之故，依據聖經，基督教神學能以承認真宗教只有一個標準和根源，就是上帝所默示的、沒有錯誤的、書寫的道或稱聖經。

信仰的宗教，溯源於舊約時代的開始，因為是自亞當和夏娃墮落之後直接向他們啓示的(創三15)。後來由聖先知們繼續不斷的傳揚，並為舊約時代衆聖徒真實相信。創十五6說：「亞伯蘭信耶和華，耶和華就以此為他的義。」在新約裡，基督和祂的使徒也時常指出在舊約裡所啓示的有關信仰應許。路廿四27說：「於是從摩西和衆先知起，凡經上所指着自已的話，都給他們講解明白了。」徒十43說：「衆先知也為祂作見證說，凡信祂的人，必因祂的名，得蒙赦罪。」羅三21說：「但如今上帝的義在律法以外已經顯明出來，有律法和先知為證。」羅四3說：「亞伯拉罕信上帝，這就算為他的義。」這些經文都為這真理作證，就是在舊約時代，人也惟有藉着相信基督的真宗教，才能得救。神聖的律法，絕對沒有拯救罪人的作用；律法的主要目的，是要使罪人知道他們的罪債。加三24說：「這樣，律法是我們訓蒙的師傅，引我們到基督那裡，使我們因信稱義。」(參看羅三20；七7)。

## 五、基督教會分裂的原因

因為一切非基督教宗教都是人為的宗教，以人為的努力，靠行為賺得罪的赦免作為其根源，因而出現許多不同的形式，自不足為奇。辯護論記着說：「因為沒有一種行為能安定人的良心，所以在上帝誠命以外，時常想出新的行為(假冒為善的人由於盲目的揣測，和不顧前後的放縱，仍然常接二連三地發明新工作新祭祀，這一切並無上帝的道和命令，僅憑着邪惡的良心行事，正如我們在教皇

制度中已經看到的)」（第三章，第87頁）辯證論將這種說法，首先應用於教皇主義者，但它也確實適用於一切屬行爲的宗教。因爲舊的行爲永遠不安定那因罪愆而不安的良心，而必須試行新的行爲醫治那爲罪困擾的良心；所以在一切人爲的宗教中，就有無窮盡的「善行」。

然而，人爲的宗教信徒中發生分裂是意料中事，這一派採取這種善行，而另一派採取那種善行，以致每一個教派，各有自己的敬拜方式，且有自己的敬拜的神。但在信仰的宗教信徒中，不應當有任何分裂，因爲這宗教只有一個道理的根源，就是聖經，人心藉其神聖恩典的信息、而得以滿足，並藉由將罪的赦免白白賜與一切相信基督的人，而使人的良心得着平靜與撫慰。換言之，基督徒有了惟一的上帝之道，以及持守在基督裡的惟一信仰，就不應該分派結黨。

此外，聖經很嚴厲地斥責一切的分裂，要求衆信徒應當「用和平彼此聯絡，竭力保守聖靈所賜合而爲一的心。」（弗四3）。聖保羅爲要十分清楚的述說這條命令的理由，又說：「身體只有一個，聖靈只有一個；正如你們蒙召，同有一個指望；一主、一信、一洗、一上帝，就是衆人的父，超乎衆人之上，貫乎衆人之中，也住在衆人之內。」（弗四4—6）在哥林多教會內曾有分派結黨的事，使保羅驚駭而責備說：「基督是分開的麼？」（林前一13）。一切在基督裡的信徒，在基督身體上爲同等的肢體，所以在基督教會內沒有可能分裂的任何原因。

然而，這種分裂自基督教信仰第一次宣告的時候，就已存在了，以致在看得見的教會內時常存有黨派。這些分裂的形成由於風俗或種族的的不同，而有不同的解釋，以不同地區的人民在宗教情緒上就受到不同的影響作爲藉口。然而，這一切的解釋，並沒有充分的理由，甚至是虛假的；由一種簡單的事實可以證明此種解釋的錯誤，即是在世界上到處可以發現在基督裡的真信徒，確實的用和平彼此聯絡，保守聖靈所賜合而爲一的心，不論人間可能存在任何風俗上或種族上的差異之處。

當然不！基督教會內分裂的起源和存在，是由於更大的原因。根據聖經所說，是由於假先知和假使徒而來的。他們不忠於上帝純正的道，奉基督教宗教的名，散播自己荒謬的思想，棄絕基督教特殊的信仰；最重要的是棄絕：人稱義本乎恩、藉着信、無需律法的行爲這個福音的基本道理。這類虛偽使徒，甚至攪擾保羅和他同工所建立的教會。羅十六17說：「弟兄們，那些離間你們，叫你們跌倒，背乎所學之道的人，我勸你們要留意躲避他們。」林前十四37說：「若有人以爲自己是先知，或是屬靈的，就該知道我所寫給你們的是主的命令。」加一6—8說：「我希奇你們這麼快離開那藉着基督之恩召你們的，去從別的福音，那並不是福音……不過有些人攪擾你們，要把基督的福音更改了。但無論是我們，是天上來的使者，若傳福音給你們，與我們所傳給你們的不同，他就應當被咒詛。」腓三18說：「因爲有許多人行事，是基督十字架的仇敵，我屢次告訴你們，現在又流淚的告訴你們。」這些假使徒的邪惡意圖，爲曲解基督的福音，特別是基督教的中心道理：即人得救唯獨本乎恩典、藉着相信神聖救主的代贖，這就說明了基督教會內時時有派系存在的原因。

當我們查看基督教會內所存在的較大分裂時，此種說法顯然更爲真實，羅馬派、改革派、路德會內的各派、以及現代理性的神學學派、並附帶他們無

數的支派。

羅馬教 (Roman Catholic church) 在原則上,雖然承認聖經的神聖權威,然而却堅持必須依照教會的決議來解釋聖經,根據最後的分析,這些決議就是教皇的議決,正如路德在施馬加登信條 (Smalcald Articles) 中 ( III 段, VIII 條, 4 ) 所指出的,教皇自稱在他的心龕內 (in scrinio pectoris) 存有一切的權利。按照「聖母教會」 (sancta mater ecclesia) 的意義,這樣解釋聖經的結果,不但棄絕基督教信仰主要條款:惟獨靠着恩典、藉信基督稱義的道理,而且明白的咒詛,致使那些依靠基督耶穌為獨一得救的盼望、而不依靠自己的行為及聖徒功勞的一切真基督徒,都被宣佈為受咒詛的。(天特議會,第六屆會議,11.12.20. )。如此羅馬教剝奪了基督教的特性和內容,而其整個神學,聖保羅稱之為「肉體的宗教」。羅馬教主義構成兩大基本錯誤,即為聖經所嚴厲斥責的:教皇在宗教方面有毫無錯誤的權威,以及人以善行得功勞。這兩種錯誤超過其他錯誤,更使羅馬教會成為一個敵基督的教派。

改革派 (指路德會及羅馬教會以外的一切基督教派) 在原則上也承認聖經的神聖權威。事實上,改革派教會針對路德會的定義而主張,改革派較路德會「更排外的屬於聖經」,據該教派稱路德會時常傾向於「歷史的」和「保守的」,而符合一項原則,就是當教會的遺傳和習俗能與上帝的道一致就可予以保留。但是,改革派與路德會神學的區別,並非以事實為根據。改革派神學並非「比路德會神學更排外的接受聖經」。相反的,當羅馬派神學要求按照「聖母教會」解釋聖經時;而改革派神學却堅持必須按照人的理性解釋聖經,或按照理性主義的原理解釋聖經。

因此,改革派神學由理性主義之原理所引導,首先拒絕施恩具的道理,就是上帝的道和聖禮都是神聖制定的媒介,聖靈藉此媒介直接動工使人重生、歸正、成聖。在聖經中很清楚的說明施恩具的道理 (羅一16; 多三5, 6; 徒二38等),但改革派神學反對此聖經真理,而主張理性主義的原理:「有效的恩典直接行動」。換言之,改革派神學將聖靈使人成聖的工作,和恩典的媒介分開,他們說:聖靈進入人的心裡,不要藉着任何傳達的媒介物 (慈運理的信之意義 Zwingli, Fidei Ratio; 加爾文的基本原則 Calvin, Inst., IV, 1.14, 17; 何基 Hodge 的系統神學,第二本 684 頁等)。此種一貫並全力的應用這種理性主義的原理,致使路德會和改革派之間起了分裂。路德必須針對羅馬教主義,而維護其真理,稱上帝的道必不可由「教會」在理性方面的觀點所曲解;他對慈運理須維護真理說:上帝的道不許由個別神學家藉理性方面的觀念來曲解。

再者,論到基督的位格和主的晚餐的道理,改革派神學又應用理性主義的原則,堅決的否認基督的身體在聖餐內真實的存在,而主張在聖禮中基督的存在只是屬靈的,就是信徒藉着信心而成就的存在。換句話說,基督在聖餐中的存在,只限於領聖餐的信徒藉着信心與祂聯合。這種否認真實的存在,顯然違反基督設立聖晚餐時所說的清楚話語:「你們拿着喫,這是我的身體。」改革派依據理性主義的原則,主張基督的身體為人的真身體,而人的身體,只能以看得見與屬地區的方式存在;基督的身體在地區上來說既已關閉在天堂裡,因此就不能真正的存在於聖餐內。那就是說,改革派神學由於人之理性的驅使,而否認基督身體的

存在並非為地區性的方式，在約二十 19 經文所教訓的：「門都關了，耶穌來站在當中；」及路廿四31：「忽然耶穌不見了，」等等，都說明了基督的存在並非為地區性的。

聖經將不受空間限制的存在歸基督的人性，祂是由於兩性交通和兩特性彼此歸與在一位格聯合的結果。然而，改革派神學基於理性，否認基督二性的交通和特性的歸與，主張「有限的不能為無限的」。從這種理性主義的原理，接踵而來的就是基督的身體不能無限制的存在，因此自基督升天以後，祂的身體就局限在天堂裡。慈運理主義和路德會的分裂，應該歸因於前者堅持及辯護這兩種理性主義原理。路德在馬爾堡 (Marburg)，不能伸手與慈運理行基督徒相交之禮 (一五二九年)，因為慈運理表示一種「不同的靈」，就是完全與基督化信仰相反之理性主義的靈。

最後，加爾文派神學否認神聖恩典的普遍性，並教訓說：上帝的恩典是特別的。就是說上帝的恩典不包括一切的人，只包括蒙揀選的人，同時，其他一切的人是永遠被預定沉淪。這個道理直接違反聖經，聖經始終斷言上帝的恩典是普遍性的，而且宣告罪人所受的咒詛，不是由於上帝方面不為人的救贖作準備 (約一 29; 三16下; 約壹二 2; 提前二 4-6; 等)。改革派神學根據甚麼理由否認神聖恩典的普遍性呢？它在此處又使用一種理性主義的原理作為假道理的前提。這個理性主義的原則是：「我們必須假定，結果乃是上帝旨意的解釋。」(何基系統神學Hodge, Syst. Theol., II. 323)。改革派神學這樣推論：「既然實際上不是一切的人都得救，所以我們必須假定上帝不欲拯救一切的人。」加爾文派神學以此方式棄絕聖經，而贊成由理性或理性主義的原理所得的論證；改革派建立在這種遠離上帝的話、而以理性為主的根基上。改革派神學的理性主義一旦終止，分裂亦必終止。

在改革派本身的範圍內，那嚴格的加爾文派對有關神聖恩典特殊性的道理，已由亞米紐斯派 (Arminian party) 堅決的否認。亞米紐斯派的神學，一方面否認加爾文派所說上帝自永遠已預定某些人定罪的錯誤道理；但在另一方面，亞米紐斯主義的神學，也犯了否認惟獨恩典拯救罪人的錯誤。亞米紐斯神學對於路德清楚的教導關於唯獨恩典的道理，曾立論說：人的歸正和得救，至少按某種限度，賴於人的合作和其自由意志的運用。加爾文主義否認恩典的普遍性，亞米紐斯主義否認惟獨因着恩典；如此，亞米紐斯主義也是違反聖經，因為聖經曾將人的悔改完全歸因於神恩的獨作 (弗一19; 腓一29; 林前一23; 二14)，亞米紐斯主義單單修飾了伊拉斯母 (Erasmus) 的錯誤；當伊拉斯母教導人按本性有能力專心於神聖的恩典，因而歸正在於人之合作時路德說，他「扼住他的咽喉。」

以上所論亞米紐斯主義，也涉及協力主義 (synergism) (在路德會內曾經有人所作的錯誤教導)。協力主義也否認惟獨恩典的道理，並違反聖經的主張說：人的悔改一部份是依靠自己的正當品行、自決、及較少的罪愆等。協力主義是由墨蘭頓 (Melancthon) 引入路德會的神學中，他主張有三個得救的原因：聖靈，上帝的道，和人同意的意志。這道理顯然是敵基督教的，而且人若實在相信它，就會阻得罪人的悔改，因為只在憂傷痛悔的心中，方能點燃得救的信心，相信惟有因神聖的恩典才能得救。協力派若是實在的得救，那只是因為他們在良心的恐

佈之下而感到痛苦時，放棄他們的假道理，唯獨依附上帝在基督裡的恩典。據說，墨蘭頓個人並不相信其假道理，因為當他像一個懊悔的罪人般求告上帝時，爲了得救唯獨懇求神聖的恩典。然而這位有影響力的教師，由於傳播神人協力主義的錯誤，致使在路德教會內產生分裂，造成無比的損害，迄今在許多方面仍攪擾教會。如是，在路德會內，由於有違反聖經之事，因而也產生分裂和使人跌倒的情況。

最後，我們要討論在基督教會內的分裂，是起源於近代「科學神學」，現代理性主義的神學起於士來馬赫（Schleiermacher）和立敕爾（Ritschl），否認基督教道理——聖經是上帝自己無錯誤的道，由此而棄絕聖經爲道理的唯一根源和標準。

現代理性主義的神學，棄絕了基督教會藉以保存其固有與基本聯合的惟一原則；因爲教會的聯合，不在乎外表的形式，乃在於道理的合一，如果拒絕聖經爲信仰的唯一標準，那麼，道理的一致就必終止。

現代神學提出「基督徒的經驗」，「基督徒的自覺」，「重生的心」等等作爲信仰的準則，但所提出的這一切「準則」，經最後分析，是符合肉體的理性，而肉體理性的本質即爲反對神聖的真理。凡採納上述「準則」的地方，到處可以看見，由於結果而證實此點。

於是現代理性主義的神學一致否認本乎恩、藉著信稱義的基本道理，而代之爲教導靠著善行得救的異教道理。此外，又否認聖經爲上帝所默示、是無錯誤的基督教基本道理。因此而棄絕基督教信仰的兩大顯著條款，致使教會分裂，和使人跌倒，違反基督和使徒的教訓。基督教會要求現代神學必須放棄反對聖經爲信仰的唯一根源和標準，以及承認基督代贖爲罪人稱義的惟一媒介。這也是基督自己的要求（約八31，32；彼前四11）。

所以，在這點上是很清楚的：基督教會內分裂的起始和存在，實應歸咎於違反聖經和其中神聖的道理。無論何處存在分裂，追溯其原因均爲對神聖真理曲解及棄絕，必須判定是撒但和假先知的惡毒工作而咒詛之。

承認信條的路德會本身，曾被非路德會的作者稱之爲基督教中的一個「教派」（sect），但是，沒有比這更不公平的指責了。這種指責，是由於完全誤解了改良教會運動。

路德會的改良運動，並非致力於在基督教會內創立一個新教派，或是分裂教會，乃是使腐敗的教會恢復使徒時代的純正道理和實施。所以承認信條的路德會，就是基督和祂使徒的古教會，從教皇制度的邪惡敗壞中得潔淨，並以聖經爲基礎而復原。其性質實在屬於普世教會；因爲路德會的道理，不是特殊的意見和教義、與使徒時代教會有所不同，而是以基督教的古代大公信經爲中心的道理。路德會的神學是屬聖經的，且是唯一屬聖經的；它的道理是上帝的神聖真理。因此，路德會是地上看得見的正統基督教會。這就是路德會的主張和光榮，而且她是對抗每個控訴她是屬教派的。

當然我們坦白承認，在路德會內，因在道理及實施方面，發生背離聖經和路德會信條，而也有分裂的事情。所以當我們使用路德會這一名詞時，並不包含那些分裂或派別，而專指那些在道理和實施上完全屬於聖經的路德會。換言之，路德會

乃是屹立在改教運動之原則上的教會。

有關基督教的合而為一，必須強調說明，這不是人的作為，乃是神聖恩典的作為（參看約十七11~15，20，21；詩八十六11等經文）。人的影響、智慧、和技巧，都不足以保守信仰或道理的合一。那寶貴的福澤乃是聖靈的恩賜，聖靈藉著上帝的道仁慈的賜下它並維護它。因此之故，所有的基督徒都必須為聖靈所賜合而為一的心懇懇禱告、熱誠的使用恩典的媒介，惟獨藉此才能保存合而為一。因為無論何處，輕視或拒絕上帝的道，便不能有信仰的真正合一。基督徒若是聯合一致堅守上帝純淨的道，就可保持信仰的合一。

## 六、基督教是絕對的宗教

基督教是絕對的宗教，因她是絕對的完全，就不需要、也不容許有所改進或進化。她是上帝所賜的，所以她能正確地恰如上帝所要的、達成拯救罪人的仁慈目的。

當我們說基督教是完美或絕對之時，並不是說它就是「合乎邏輯完全的整體」或是一個合乎邏輯的全備而完整的系統、其中思想不會脫節。使徒說，基督徒的知識，連使徒自己的知識包含在內，是不全而有限的，林前十三12說：「我如今所知道的有限」。基督教從啓示所得到的神聖智慧的知識，只是上帝不可測透的知識的一部分。

再者，基督宗教並非因它組成道德方面最高系統而成為完美而絕對的宗教。這話雖確是真的。聖經內有關道德的神學當然是完全的，因為聖經的中心和目標是對上帝和鄰舍完全的愛（太二十二37~40），聖經的要求和目標，是完全的愛，太五48：「所以你們要完全，像你們的天父完全一樣。」但是，這種完全的道德，並不能構成基督化宗教的本質；而是聖靈藉着施恩的媒介，種植在人心裡的基督徒信心所生的果效。簡而言之，道德不是基督教本體，乃是基督教的效果（約翰壹書四9~21，羅十二1）。

然而所謂基督宗教是絕對的，就是全然完全的、卓越無比的。對此說法有兩點理由。（第一）基督教不是教導人如何藉着善行與上帝和好的道德規則，而是藉神聖的信仰相信那令人驚異的事實，就是上帝藉着基督「叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上。」（林後五19），基督教按此意義是絕對而完全的，並且卓越無比；因為它藉着基督的福音，將那完全並無可比擬的和好供與有過犯的人類，藉着神聖救主、上帝的兒子為我們所成的代贖，替我們滿足神聖公義的要求（自動的順從），並償還罪債（被動的順從）（加四4，5；三13；賽五十三；林後五21）。每個相信此和好或罪得赦免的罪人，便藉着恩典稱義或被宣告為義，無須律法的行為（徒二十六18；路二十四46，47；羅十17；林前二4，5；羅三28；五1）。這是基督教白白供與每個罪人的榮耀禮物。基督教向失喪的人類宣告：上帝本乎恩，將基督完全的義歸於那本身不敬虔而被定罪的罪人，上帝藉着人的信，以聖子基督完全的義，來遮蓋悔罪信徒的不義。羅四5：「惟有不作工的，只信稱罪人為義的上帝，他的信就算為義。」約壹二2說：「祂〔基督〕為我們的罪作了挽回祭；不是單為我們的罪，也是為普天下人的罪。」這就是基督宗教奇妙絕對性或完全性，基督宗教供給完全

和好以及藉恩典、完全的赦免及出人意外的平安，總之，就是屬靈的生命和永遠的生命。這樣看來，基督教完全成就了宗教所應當成就的，就是叫罪人與聖潔的上帝再合而為一，恢復人因罪所喪失的一切。西二10~14說：「你們在祂裡面也得了豐盛」。

基督教宗教只要保存純正的道理，就是絕對而完全的；這就是說，若它的特性完全的固守着恩典和信仰的宗教，或是它的中心道理仍持守本乎恩、藉着信靠基督的代贖被稱為義的純正要道，則這基督教宗教就是絕對而完全的。假若基督教宗教的主要道理被曲解或除去，它就不配稱為基督教，而變為不能拯救罪人的非基督教的新異邦宗教。如此，那教訓稱義是藉「澆灌的恩典」、且靠着「善行」的羅馬主義（天特議會決議，第六屆，11，12，20條），使基督教在中心教義上變為異教，結果致使罪人得不着上帝的饒恕。此外並由於恩典地位的不確定，而擔當了咒詛，加五4：「你們這要靠律法稱義的，是與基督隔絕，從恩典中墜落了。」

同樣的、本乎恩藉信靠基督而稱義的道理，亦已為今日理性主義抗議派的神學家所敗壞，他們棄絕基督代贖的聖經道理，而以教訓自己錯誤的「贖罪論」代替之。由於他們人為的贖罪論，他們又否認人唯有藉着信心稱義這種福音中心的真理，致將基督教變為異邦教。（道德榜樣論，即The Moral Example Theory，基督的死應領人懊悔，革新，並改善自己的行為。統治論，即The Governmental Theory，基督受死純為要向有錯誤的人顯示出罪是上帝所不喜悅的，因為上帝治理世界時，需要這樣顯示出對罪過的忿怒。宣言理論，即The Declaratory Theory，基督受死，為要表明上帝是多麼的愛世人等等。）基督教的中心信條同樣的也被伯拉糾派、亞米紐斯派和協力派（Pelagians, Arminians, and synergists）所拒絕和曲解。他們堅持人的拯救，至少有一部份是倚靠其善良的品格和行為。基督教宗教若這樣被曲解，則基督教的本質必被剝削無遺，因此不再是絕對的或完全的，因為它變為異教的形式，自然不能拯救罪人。

（第二）基督教宗教是絕對的，亦即是完全而卓越無比的，因為基督教的根源和標準，不是那有過失之人的錯誤言語，而是沒有錯誤的上帝在聖經中所陳述的毫無錯誤之道（約十35；提後三15~17；彼前一10~12；弗二20）。聖經既是上帝所默示的，所以是絕對神聖的真理（約十七17）；並且由此絕對的真理而建立起來的基督教宗教，是唯一的真宗教，同時其他一切偽稱為宗教的，事實上根本不是宗教。現今必須十分強調這件事實；因為現今傾向於聯合和混合主義，甚至在基督徒的團體內，也有此種強烈的傾向，而且歡喜採納聖經以外以及反對聖經的準則。但聖經是信仰的獨一準則，惟有真正合乎聖經教訓的才是真宗教。

我們固守這真理，不但是反對那完全拒絕聖經的現代主義（Modernism），也是反對那在聖經以外設立「基督徒自覺」、「基督徒自決」、「基督徒經歷」等準則的現代理性主義的神學；更是反對宣稱遺傳為信仰的根源和標準的羅馬教。簡而言之，凡主張基督教宗教為絕對宗教的，就必須持守本著恩典、藉着相信基督的代贖而稱為義的道理，也必須持守上帝所默示的無錯誤之話語的聖經是信仰唯一的根源和標準這個道理。基督教宗教只要是像上帝親自在祂的道中賜給我們的那樣來陳述和教訓，它就是絕對的。



基督教宗教是在人類墜落之後立刻賜給罪人的，而且在當時和現在，都是唯一絕對的宗教，因為惟有基督教能供給人藉着相信神聖命定的救世主、脫離罪惡而得拯救（創三15；徒十43），在全部舊約內宣揚基督的福音並不少於新約（約五39；八56；徒十43），雖然在新約中所宣揚的福音比在舊約中更加清楚，更加完全。當聖經談到廢棄舊約和設立新約之時，並非與基督教的本質福音的傳揚有關，而是論到基督降臨以後被廢除的摩西律法的約（耶三十一31~34；來八6~13；加三17下；西二16）。如此，舊約時代的神聖啓示是步步進展的，意思就是說，那論及基督降臨及救贖信息的宣告、越來越清楚而告圓滿；同時上帝在亞當夏娃墜落後賜給他們的宗教，自始即為絕對的，就是說，它是完整而無錯誤的，因為它足能完成拯救罪人。主張舊約中含有根本不同的宗教，如：先祖的，摩西的，先知的等，這是毫無根據的，且與聖經中難以爭辯的記載相反（徒十五10，11；羅四3~6；來十一）。基督永遠是一切罪人唯一的救主，除非相信祂，否則從來沒有人能得救。徒四12：「除祂以外，別無拯救；因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠着得救。」

根據基督教宗教是唯一真宗教這項事實，若說基督教是「最高尚的宗教」，或「最完善的宗教」，或「一切宗教的頂峯」等，都是不對的說法。這種說法不過表達出在程度上的差異，其實基督教與其他一切的所謂宗教，是在種類上的不同。基督教是上帝制定的宗教；其他一切的宗教是人為的宗教。因此之故，若說基督教也是給人「最大的滿足」，就是可憎厭的。事實上，惟有基督教能給罪人滿足，因為只有基督教將上帝的恩典，罪的赦免和永生傳達給罪人，並且給他們保證。絕對的特性僅屬於耶穌基督的宗教。

關於構成舊約和新約間主要區別的問題，我們不必在宗教本身方面探索兩約的區別，只可在較為清楚較為完整的偶然特徵上探索兩約的區別。實際上兩約是相同的，其道理的內容毫無差異；因為我們發現兩者都有同樣的道德律，同樣的福音信息，就是罪人得救是單靠上帝在祂兒子我們救主裡的恩典。此點已由基督親自證明，祂不但說舊約是神聖的真理（約五45~47；十35；五39），而且斷然說明祂是舊約的基督（路廿四25~27）。我們神聖的主成了肉身，不是要傳講新的宗教，乃是要應驗舊約關於祂自己的預言，並藉著祂聖潔的受苦和死亡、成就先知所預言的救贖（太五17~19；羅三28~31；西二10~14）。衆使徒，特別是聖保羅像基督一樣的說明舊約聖經能使信徒因信基督耶穌有得救的智慧（提後三15~17）。聖保羅也照樣明白的教導本乎恩藉信的稱義道理，並不是新的道理，而是舊約先知所宣揚的、舊約信徒都相信的道理（羅三21~22；四章）。依據以上所說，很顯明的看出舊約的宗教本來就是基督教的宗教，按其本質來說，是完全的、卓越無比的宗教，或者說就是上帝絕對的宗教。

## 七、基督教宗教與基督教神學

有些神學家提出基督教的宗教與基督教的神學有下列的區別。他們說，基督教宗教按其主觀的意義，為每一位基督徒所具有的關於上帝的知識，同時基督教神學按其主觀的意義，是教會裡任職的教師所具有的關於上帝的知識。正確的了解以後，就可以接納這種區別；因為聖經上雖然教導一切信徒都具有關於上帝

的知識，但同時也強調教會內任職的教師須具有較高深的有關上帝的知識（約六45；林前十二29；提前三2；提後二1,2）。這些經文教訓我們，信徒雖然得到「上帝各樣的教訓」，但不「都是教師」，而監督或牧師必須「善於教導」，因此須有上帝道的道理，以一種能使他們「教導別人」的方式，交託給他們——雖然如此，亦必須堅持：宗教與神學間在本質上沒有區別。二者都有同一的原則或根源，就是聖經，都是以一樣的方式而接受的，就是藉着相信上帝的道。約八31, 32：「你們若常常遵守我的道，就真是我的門徒；你們必曉得真理。」

所以我們堅持宗教的知識與神學的知識根本是一樣的，都是以一樣的方法而獲得的，就是藉着篤信研讀上帝的道，並以虔誠的禱告默想上帝的道而得的。凡不出於聖經或在聖經以外的任何思想，既不是宗教，也不是神學，而是人的空論。「非出自聖經者亦非神學」。此真理必須持守，藉以反對那屬唯理主義的一切神學家，他們主張基督教的神學處在基督教的宗教以外，根本與基督教宗教不同；特別反對那主張基督教的神學家能以智力了解信仰的奧秘，而普通的基督徒們只能以信心接受它。此等見解對於宗教和神學均有損害，不需作進一步的憑證。事實上基督教的神學不是一種哲學推測系統，也不是人的理智所能領會的，乃是「上帝奧秘的智慧」（林前二7）。（保羅所說的意義甚為明顯：「我們說出上帝的智慧時，就是宣告奧秘。」）因此之故，基督教的神學家，和一般的信徒一樣都需要似小孩一般的相信上帝的道。一位神學家只有絕對地相信基督，以及無條件的接受祂的道，才是一位基督教的神學家。

## 八、基督教神學

就神學這名辭的字義而論，可以解釋為「關於上帝的話語」。按該詞的主觀意義，是指神學家所具有關於上帝的知識；按該辭的客觀意義，是指書中或論文內關於上帝的道理之陳述。（比照心理學、生理學、生物學、地質學等的意義。）多馬阿奎那（Thomas Aquinas）將神學的意義和作用概述如下：「神學是由上帝所教訓，論及上帝施教訓、並領人到上帝那裡。」然而，「上帝」的名字與「道」連接，常是指示對象，所以按神學的客觀意義，當是那些教導人認識上帝的道理。

神學一辭通常慣用的意義，聖經沒有記載。故此，它不是在聖經以內，而在聖經以外所用的名詞，但並未違反聖經。聖約翰的啓示錄標題「神學家約翰的啓示錄」，格哈德（Gerhard）曾正確地指出這樣寫法不是作者所選擇，乃是後來謄寫的人所加添的。此事實證明神學一辭已為最早的基督教作家廣泛的採用，而且在其特別意義上也被人普遍的了解。然而，神學一辭也為非基督教的作家所使用，我們不必為這件事實驚愕，因為神聖的律法刻在人心裡，所以人按著本性具有一些關於上帝的知識（羅一章，二章）。異邦的作家，將神學一詞應用於上帝本身的道理，由他們的詩人和哲學家的教導，有人稱這些詩人和哲學家為神學家。因此，亞里斯多德（Aristotle）稱他勒斯（Thales）和在他勒斯以前思考萬物根源的哲學家們，都是研究神學的。西色柔（Cicero）明白的說：「起初列舉三位猶皮得神稱為神學家的」（參看亞里斯多德的形而上學，一章3節；西色柔的「諸神本性」，三章廿一節）。

可是，神學這個名詞不常用於同一意義。對該詞的各種使用，我們無須有任何顧慮，因為這名詞未記在聖經中，只要它不陳述某些為上帝的道所禁止的事，便可按不同的意思在神聖神學中使用。這名詞所表達的各種概念必須符合聖經。茲將此名詞符合聖經並正確的用法說明如下：

- 一、指蒙召任公開傳道職分的人、所具有的關於上帝的特別知識；換言之，即是教會的牧師和教師所具有的特別知識（提前三 2）；
- 二、指那些蒙召教訓將來負基督教崇高職分的牧師和教師、所必須有的有關上帝的特別知識；或神學教授應有的特別知識（提後二 2）；
- 三、一切真信徒所有祈禱默想和承認基督實際的經驗，深切了解屬靈事的，特別是富有經驗的基督徒具有關於上帝的一般知識，使他們在其限定的範圍內具有教導別人的才能（彼前三 15；西三 16）；
- 四、基督教道理某方面的特別知識，尤其是關於基督神性和三位一體的道理。因此加斯拿先斯的貴鈞利（Gregory Nazianzen 死於主後三九〇年）被稱為「神學家」，因為他非常明顯地辯護基督即為上帝這種道理。巴西流（Basilus）將神學一詞應用於三位一體的道理。（參看皮拍爾，「基督教教義」一卷四十七面。）

由於該名詞被普遍地使用，按抽象或客觀的意義而言，若非指基督教的一切道理（普通用法），就是指關於上帝的特別道理（特別用法）。

若神學一詞，按照以上的意義被使用，便為合乎聖經，而且是正確的使用。但若應用於聖經以外的任何道理，或是應用於一個不純粹依據聖經，而是根據「基督徒的自覺」、「基督徒的經歷」、「基督教的遺傳」等的道理系統，便是誤用該名詞。

凡不出自聖經的任何教訓，就根本不是神學，是人的空想，除了錯誤和迷惑人外，根本無任何教訓（提前六 3，4：「一無所知」）。

在本論文中，我們使用神學名辭於主觀的或具體的兩方面，指明屬靈的才能，為要教導並維護上帝的道，總之，為要按照聖經真意執行基督教傳道職務（林後三 5，6）；又以客觀的或抽象的用法，指明基督教的道理，不論是全部或一部分，不論是口傳或筆錄所陳述的（提後一 13）。這兩種用法都合乎聖經。主觀或具體的神學是基督教教師屬靈的操練；客觀或抽象的神學為此種能力的產品或結果。所以我們主張此名詞的第一個意義是首先的，因為人的靈魂必須先發現神學，然後才能用言語或文字來加以教導和陳述。我們若稱固有才能的效果為神學，便是因果倒置以果代因。此種區別對基督教神學家而言，是最重要的，因為時常提醒他，研究神學不是簡單以理智了解很多事實，乃是自己心裡真正的重生、悔改、成聖，由此則必然流出傳道職務。

格累伯控爾博士（Dr. A. L. Graebner）在其教義神學綱要裡（第一頁），按主觀或具體的意義，規定神學的意義如下：「神學是人心實際的操練；包括對神聖真理的認識和領受，同時並以一種才能教訓別人得獲此種認識和領受，並保衛此真理，抵禦真理的仇敵。」他對神學一詞在客觀或抽象的意義方面所下的定義為（第二頁）：「一位神學家因着知識、領受並保守、以及實際應用真理和原則等等，而以口授或文字、顯示真理、道理及原則等等，他乃得稱為神學家。」

## 九、神學被視爲一種操練

聖經內描寫真基督教牧師的品性和資格一切經文，均指明真神學爲一種操練或才能，按聖經的意義，真基督教的牧師，按着聖經的意義是位真神學家，有才能去按照神聖指定的方式執行傳道的職務。所以依據聖經可以描寫神學的操練如下：

甲、神學操練是屬靈的操練，就是栽種在靈魂裡的才能，不是自然的恩賜，乃是由聖靈栽植其中的。神學爲操練乃預想神學家個人對基督代贖的信仰，因而也預想他的悔改與重生。沒有信仰的牧師或教師，不配稱爲神學家；雖然他們可能以理智領會上帝道理（的教訓），又能清楚而正確的陳述這道理，但按聖經的意義，不能稱爲神學家。換言之，沒有未重生之人的神學，因爲不悔改和不相信的人的靈魂，沒有聖靈住在他們心裡動工，在他們心裡的乃是「這世界的王」，就是撒旦。弗二2：「那時，你們在其中行事爲人隨從今世的風俗，順服空中掌權者的首領，就是現今在悖逆之子心中運行的邪靈。」聖經常常描寫基督的忠心牧師爲一悔改、有信心上帝兒女，他將自己任牧師職的能力和呼召，都歸於神聖的恩典。林後三5：「並不是我們憑自己能承擔甚麼事，我們所承擔的，乃是出於上帝，祂叫我們能承當這新約的執事。」提後二1：「你要在基督耶穌的恩典上剛強起來。」因此，基督的忠心牧師或神學家，就是一位成聖的信徒。提前三2下：「作監督的，……必須無可指責，……端正，……善於教導。」

沒有信心、尚未重生的牧師、所任的聖職，不是按上帝的旨意，而僅是祂的容忍。假使他們傳講上帝純正的道，且按基督的規定施行聖禮，他們個人雖是不信，而他們所傳的道和所舉行的聖禮不會成爲無效；但是假冒爲善的人，擔任並執行聖職，便是輕慢救主，得罪教會，且對聽衆的信仰和敬虔予以無盡的威脅。耶十四14~16：「那些先知託我的名說假預言，我並沒有打發他們，沒有吩咐他們。……那些先知必被刀劍饑荒滅絕，聽他們說預言的百姓，必因饑荒刀劍拋在耶路撒冷的街道上，無人葬埋。」（又參考耶二十三11~32；結十三3~9等）。

真神學家是誠實的信徒、這重要真理，激動了我們的教義學家描寫「神學」主要是聖靈藉着上帝的道、所賜下的屬靈或超自然的操練。拜爾（Baier, I, 69）記着：「神學按其本質而言，是一種超自然的操練，不是靠我們自己的任何力量，乃是因着恩典的大能，藉着聖靈所作的工而獲得的。」他又說，凡不是由聖靈作成的一切神學，無非按不適當的意思稱之爲神學。路德也記着說：「除非從天上來的聖靈，使你成爲聖經博士，人是不能使你成爲聖經博士，正如基督在約翰福音六章四十五節說：『他們都要蒙上帝的教訓。』」（聖路易版，第X本第339頁。）屬靈的神學操練，也含有相信聖經是神聖的默示、上帝無錯誤的話語，這信心也是聖靈的工作和恩賜。

乙、神學的操練，進而也包括抑制人類對上帝和神聖之事一切屬人的意見和思想的這種才能，由聖經吸取教訓，這樣除了上帝的話以外，絕不會教訓其他的事。約八31, 32：「你們若常常遵守我的道，就真是我的門徒。」聖保羅寫信給提摩太（提前六3, 4）時說：「若有人傳異教，不服從我們主耶穌基督純正的話，與那合乎敬虔的道理，他是自高自大，一無所知，專好問難，爭辯言詞。」

所謂「我們主耶穌基督的話」不單是指我們的教主寄居在世時親自所說的話，也是先知和使徒所寫在經上的一切默示的話，由下列經節可以證明（約十七20；彼前一10~12；弗二20；等）。由這些經節可以看出，教會裡那些棄絕聖經為信仰的唯一根源和準則的教師，是沒有資格的；他們由虛偽的根源吸取道理，如：「基督教的遺傳」、「重生的心」、「基督徒的自覺」、「個人的啓示」、「基督徒的經歷」等。路德解釋耶二十三16，正確的說：「看哪！凡不出於上帝的口而講道的先知，是迷惑人的，願上帝保護我們不聽他們的話。」（聖路易版，XIX，821頁。）

丙、神學的操練且包含將聖經所記上帝全部的道教導人的這種才能。聖保羅為要證明對他的牧師職的忠實，便對以弗所的長老們說：「上帝的旨意，我並沒有一樣避諱不傳給你們的。」（徒二十27）。基督教的牧師必須宣告上帝全部純正的道，做到「於衆人的血是潔淨的」，正如聖保羅為自身作見證說：「所以我今日向你們證明，你們中間無論何人死亡，罪不在我身上。」（徒二十26）。由於這個緣故，使徒懇切的勸戒提摩太：「你要謹慎自己和自己的教訓，要在這些事上恒心；因為這樣行，又能救自己，又能救聽你的人。」（提前四16）。所以，基督教的教師必須「謹慎教訓」，以最大的熱心和勤勉研究它，充分的傳講它，不攙入人的意見，這樣，由自身將上帝之道的一切道理陳述給聽衆而證明自己的忠心。太二十八20：「凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。」林前四2：「所求於管家的，是要他有忠心。」耶四十八10：「懶惰（傍注為疏忽）為耶和華行事的，必受咒詛。」然而，這樣的才能，不是出於人自己的力量，乃是出於上帝。

丁、神學的操練也含有駁倒爭辯之人的才能。多一9說：「堅守所教真實的道理，就能將純正的教訓勸化人，又能把爭辯的人駁倒了。」聖經從未禁止爭論，相反的却吩咐人要爭辯，因為若出於基督徒仁愛的精神來爭辯，不但沒有損害，而且對教會有很大的裨益。每一種辯論，若顯示出由一種肉體，分門別派的精神而起的，自然是濫用基督徒的辯證，而被禁止。多三9說：「要遠避無知的辯論、和家譜的空談、以及分爭、並因律法而起的爭競；因為這都是虛妄無益的。」林後十3：「因為我們雖然在血氣中行事，却不憑着血氣爭戰。」再者，真正的爭論，不但要駁斥假道，也要很清楚的陳明聖經的真道，使對方能順從神聖的真理；因為這本是一切真辯論的最終目的，就是排除假道，接受神聖的真理。在教會裡容忍假道，即為不忠於上帝的道，因此就是不忠於上帝本身，因為是祂將其真理交託其教會保守的（馬太二十八19，20）。

為此，基督及其使徒的職分也大半花費在辯論方面；當他們傳講真理的時候，總是作證打擊假道。太七15：「你們要防備假先知，他們到你們這裡來，外面披着羊皮，裡面却是殘暴的狼。」羅十六17：「弟兄們，那些離間你們，叫你們跌倒、背乎所學之道的人，我勸你們要留意躲避他們。」假道是有害的，是上帝所憎惡的，以致祂不但要求駁斥一切謬見，也要求將那證實自己為異端的荒謬者逐出教會。羅十六17：「躲避他們」。約貳10：「若有人到你們那裡，不是傳這教訓，不要接他到家裡，也不要問他的安。」聖經明白而斷然地拒絕各種混合主義或聯合主義。

誘惑人背離聖經，違反上帝的真道，使人分派，叫人跌倒，無論是甚麼動機

都必被定為屬肉體的與邪惡的罪。惹起教會內分裂，根本沒有「良好」的動機；都同樣是可斥責和不敬虔的。聖經對他們的描述是：服事自己的肚腹(羅十六18)；驕傲(提前六4)；放恣的尋求榮耀(約五44)；不肯因基督的緣故受苦(加六12)；嫉妒(太二七18)；背離正道(提前六4；約十六3；提前一13)；神學家本身的虛榮和惡意(提後三1~9)等。在「教會裡祇是由於教師間的恨惡而興起許多異端」(辯護論Ⅲ，121)。因此，教會裡的分裂不是上帝所喜悅的，也不是由於上帝的旨意而存在的，而是上帝公義的刑罰施給那些不愛真理的人。帖後二10~12：「因他們不領受愛真理的心，使他們得救，故此，上帝就給他們一個生發錯誤的心，叫他們信從虛謊，使一切不信真理、倒喜愛不義的人，都被定罪。」

戊、末了，神學的操練包含為基督和祂道的緣故受苦的才能。提後二3：「你要和我同受苦難，好像基督耶穌的精兵。」九節：「我為這福音受苦難，甚至被捆綁，像犯人一樣。然而上帝的道却不被捆綁。」眾基督徒所受的一般苦難和基督教教師所受的特別苦難，乃起因於世人憎惡並藐視上帝的道，林前一23：「我們却是傳釘十字架的基督，在猶太人為絆腳石，在外邦人為愚拙。」我們的救主描寫世人反對基督福音的結果說：「你們要為我的名被萬民恨惡」(太二四9)。不願意為福音的緣故受苦，導致與邪道妥協，否認上帝的真理，結果從神聖恩典中墜落。提後二12：「我們若能忍耐，也必和祂一同作王；我們不認祂，祂也必不認我們。」除非基督徒——尤其是基督教的神學家——都準備為基督的緣故拋棄安樂和友情，忍受喪失美名及財產的痛苦，甚至為神聖真理而捨命，否則他就不能夠按主所要求的樣式事奉祂。

因此，神學的操練，就是上帝所賜的才能，要人教導上帝純正的道，宣揚上帝全部救人的計劃，抵禦駁斥虛假的道理，又因基督的緣故，忍受因傳上帝之道而惹起的一切後果。

## 十、視神學為道理

由於神學在主觀意義方面，是真實而純全的教導在聖經中上帝之道的這種操練或才能，所以基督教神學按其客觀意義或構想、視之為道理，無非是將聖經道理純正的陳明。彼前四11：「若有講道的，要按着上帝的聖言講。」多二7~10：「在教訓上要正直、端莊、言語純全、無可指責……要顯為忠誠，以致凡事尊榮我們救主上帝的道。」除推獨宣講聖經的道理外，不教導別的道理，才能適當的被稱為基督教神學家。

然而這道理不是由人理性引伸而來，而是全部單取自聖經。因此，基督教神學家的職務，不過是將聖經內某一主題下數經節所教誨的各種教訓歸納在適當的題目之下，一段一段的，一章一章的分類起來，又以適當的標題予以表明。他若用綜合法和分析法，不過是將聖經各種道理正式的排列。就道理本身而論，不論它們是否適合理性和經驗均允許它們存在，既不增加，亦不刪減。基督教的神學家以此種方式而固守其「道理系統」或「教義神學」。

路德會神學家普斐爾(Pfeiffer 註釋學寶鑑，第五頁)，按此原則寫著說：「正確估計肯定的神學〔教義神學〕，就是聖經本身，有條理地排列在適當標題

之下；故此，應在道理的本體內，不可含有任何部份是不能由聖經所證明，即使一小部分也不可有。但必先按正當意義了解聖經。」（拜爾Baier I, 43, 76）路德很適當的稱一切真正神學家為「先知的學生及門徒，因為他們只是重述、傳講從先知和使徒處所聽和所學的道理。」（聖路易 III, 1890.）基督教神學家這種忠實重述先知和使徒的教訓，是路德甚為關心的事，所以他寫着說：「在教會裡除上帝純正的道即聖經以外，不可講也不可聽別的道理；否則施教者和受教者，都會被定罪。」（看皮拍爾基督教教義一卷 56 頁）「不屬於聖經的，就不屬於神學。」此格言也說明同一真理。

因此基督教的神學家須將一切屬於人的意見和空想，從其道理的系統中排除；除了在聖經中所顯示的上帝永不改變的真道以外，絕不教導別的。這就是上帝自己所要求的。西二 8 「你們要謹慎，恐怕有人用他的理學、和虛空的妄言，不照着基督、乃照人間的遺傳、和世上的小學，就把你們擄去。」這神聖的要求，不僅與主要的道理有關，人得救直接倚靠這道理，也與聖經內一切教訓有關，太二十八 20：「凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。」無論在任何事項內聖經均已明確言及基督教的神學家必須抑制自己的觀念、意見和幻想，毫不動搖的固守聖經所啓示的神聖真理。無論何事，均不容許他將自己的捏造及虛構注入神聖真理的本體內；無論何時，均不准許他的理性懷有疑惑、批評或否認真理的特權，當將所有的心意都順服基督（林後十 5）。這就是上帝親自向一切要作神學家來服事祂的人所要求的；他們必須凡事證明並傳講祂的道，而不是傳講自己的話。

教會中不肯如此行的教師，就不是基督教神學家，而是上帝警戒祂的聖徒所要防備其有害行動的假先知。耶二十三 16：「這些先知向你們說預言，你們不要聽他們的話。……所說的異象，是出於自己的心，不是出於耶和華的口。」在新約中也照樣反復強調這類的警語（提前六 4；約貳 8～11；羅十六 17 等）。路德極力要求人忠心教導上帝之道的主張，是衆所週知的。他寫着說：「人若要講道，對有關自己的話，當緘默勿言。」「在教會裡，除了講仁慈的主之道以外，不可講說任何話；否則就不是真教會。所以他必須說：『上帝如此說。』」

爲要強調教會內所教導的一切道理、都必須是神聖的道理、這項真理，本路德會的教義家主張一切由基督教神學家所宣講的神學，應該是「做造的神學」，或是推論的神學；那就是「原型神學」或固有神學的再版或翻印；因爲此類神學的本源是在上帝自己裡面。何拉斯解釋這些名詞如下：「原型神學就是將上帝論其自身所有的知識和在祂裡面的知識，作爲祂交給有理智之人的其他神學的模範。做造神學就是上帝按照祂自己神學的模式、交給有理智的受造之人的關於上帝和神聖的事物的知識。」（教義神學十六頁）

現代理性主義的神學，曾拒絕此種區別，以其爲無用及使人迷惑的；其實，却是最有益的，因爲它表達出聖經的真理，上帝的僕人只須講說上帝自己在祂的道中所教導的。而且此區別是合乎聖經的；因聖經很清楚的說明所有論到上帝的真知識，本來存在祂裡面，而且由於祂的神聖恩典，將人得救所需要的知識，藉祂的先知和使徒啓示出來。太十一 27：「除了父，沒有人知道子，除了子和子所願意啓示的，沒有人知道父。」人人知道有一位上帝的自然知識，是屬於做造神學，人所有的這種知識，若非由那刻在他心裡的律法，就是由那上帝創世的大作

爲而得來的（羅一19下；二14~15）。知道有一位上帝的自然知識，也信上帝對祂自己所作的啓示（徒十四17；十七26~27）。此種自然的認識上帝，雖然在其範圍中是真實而有用的，但不足以拯救罪人，因爲未包含上帝在基督耶穌裡恩典的福音。因此，只有構成基督教根源的做造神學是屬聖經的神學、或是所寫下的上帝之道。凡在聖經以外或違反聖經的，都不符合原型的神學，且被聖經斥爲虛浮的話。提前一6：「有人偏離這些，反去講虛浮的話。」

現代理性主義的神學家幾乎普遍廢棄了一項主要真理，就是教會內所教導的一切道理，必須是屬於聖經的道理。今日的「科學神學」，不再承認聖經爲基督教信仰的唯一根源和準則；相反的，他們以爲將基督教的神學與聖經的道理視爲同一的話、是「反常的事態」，且爲「恢復已廢棄的神學觀點」。尼赤司提反（Nitzsch-Stephan）說：「現今再沒有人按古時抗議派的方式，根據規則的總則（聖經），作爲他的教義的基礎。」（參看皮柏爾基督教教義學一卷65頁）現代理性主義神學接受人的理性所制定的，作爲信仰的原則和標準，如：以「基督徒的自覺」、「基督徒的經驗」、「基督徒的自信」等名詞作爲掩飾、以代替聖經；並公然指斥忠於上帝之道的人爲「聖經主義」、「唯知主義」等，說這只能生出一種「局限於理智的基督教」、一種「內中沒有熱情、沒有生氣的正統主義」等等。

可是，現代理性主義的神學爲其本身所需求的這些非聖經的標準，只是自欺，如對此事稍作審查必會顯明。舉例來說，基督徒的經驗不能作爲信仰的根源或標準，因爲真實基督徒的經驗，永不會在聖經之前，乃是倚賴、隨從、接受聖經；就是說，只有相信在聖經中所記載的上帝之道的人，才能在他心裏經歷過罪惡的恐怖及恩典的安慰。當人研究並接受神聖律法的時候，始承認他是罪人；當他研究並接受福音的時候，始相信他藉信基督而得罪的赦免。總之，沒有恩典的媒介或上帝的道，就沒有罪與恩典的基督化真正經歷，這就是基督鄭重的囑咐，必須奉祂的名將悔改赦罪的道傳到萬邦的實在原因（路二十四47，又參考徒二十六20）。

這樣，基督徒的經驗，唯有藉上帝之道的傳講和領受才能成爲真實的；或說：上帝的道乃是聖靈作成基督徒悔改和信仰的經驗所藉的唯一媒介（羅七7；一16，17）。另一方面，不傳講上帝之道的地方，那裡就沒有基督化的經驗。此真理已由擁護基督化經驗爲信仰標準的人、給予證明。例如，士來馬赫（Schleiermacher）堅持以基督化的經驗爲信仰的標準，否認基督的代贖，拒絕基督教的中心道理，因而亦否認本乎恩藉着信而得稱義的道理。士來馬赫的經驗，終於激動他去依賴自己的善行得救。很顯明的，這樣的經驗不是基督化的，乃是屬肉體的、理性主義的、異教的經驗；簡言之，正是反對基督教的。

所以「基督徒的信仰」或「基督徒的自覺」絕不能作爲基督教神學的根源和標準；因爲「基督徒的信仰」或「基督徒的自覺」，像「基督徒的經歷」一樣是由於忠實的接受聖經而來。「基督徒的信仰」是聖經的果實，決不能作爲基督教神學的根源和標準，正如生長在樹上的蘋果不能自作其本原一樣。蘋果是由樹上產生的，照樣基督徒的信仰是由聖經產生的，只有在固守並相信聖經的地方才能尋得信仰。羅十17：「信道是從聽道來的」。約十七20：「因他們的話信我的人」。故此，每一「基督徒的信仰」或每一「基督徒的自覺」，凡不以上帝的道爲根基，



反而大膽的論斷上帝之道的，都不是屬基督教的，而是屬肉體的，且是敵基督教的（提前六3～5）。

路德對這一點所寫的，確是對的，且值得人縝密的思考。他說：「信仰、教導、並持守真理；因為信仰是依附既不說謊，也不欺騙的聖經。凡不出於聖經的信仰，定必來自魔鬼。」凡要使「基督徒的信仰」或「基督徒的自覺」作為信仰標準的人，應當注意這嚴厲而正確的判語。我們的教主宣告：「你們若常常遵守我的道，就真是我的門徒。」像這些說法，就基督教神學家而論，可解決問題；他所具有的基督徒身分以及他的神學只基於上帝的道；不基於其他的事物。凡不是由上帝之道引伸出來的神學，就是反對福音，並破壞基督教的信仰，正如理性主義的一切主觀神學或「自我神學家」所證明者，從阿奎那、蘇格徒、和士來馬赫（Aquinas, Scotus, and Schleiermacher）起，直到今日的現代主義者為止。無論何處不接受真實純正的上帝之道，那裡就不能有真正基督教的神學。

「重生的心」或「重生的我」也不能作為基督徒信仰的根源或標準，因為人只要以樸實的信心相信聖經，才是真正的重生。可十六16：「不信的必被定罪」。現代理性主義的神學家，要設立為信仰之標準的「重生的心」，按最後的分析，無非屬於未重生之人的肉體和不信的心意，而反叛信仰的奧秘。此點由事實可以證明：凡實際接受「重生的心」為信仰標準的人，都否認聖經的默示和聖經是毫無錯誤的。但是真正重生的心，決不犯這樣的錯。

由此可見，凡拒絕聖經為信仰唯一的根源和標準的神學家，都是陷於最有害而自欺的錯誤中。他們堅持聖經以外的其他根源和標準，即證明不信的靈正有意或無意地統治他的意志。理性主義的神學要求上帝之道以外其他標準，正因其為理性主義，而不是屬基督教的。信仰上帝的兒女，應同着撒母耳說：「耶和華啊，請說，僕人敬聽。」（撒三9）。惟有盲目不信和背逆上帝的人，才敢擅自設立與上帝所啓示的神聖真理相背的道理、作為信仰的標準，來評論上帝的道。

現代理性主義的神學，為其對基督宗教「歷史特徵」的真正評價而自豪。但是正統神學從未否認過「歷史的特徵」；事實上，篤信的神學家常主張基督教的歷史性，因為他們堅信聖經。實在說來，他們反對與聖經相反的一切標準，正是因為他們相信基督宗教的「歷史特徵」。因為「歷史的基督教」，只能從聖經上、不能從其他的根源學習到。歷史的基督教遺傳不能將它啓示給我們，它也不能起源於人的理性，唯有基督和祂的聖使徒在聖經中告訴給我們的基督化的宗教，才是「歷史的基督教」。現在理性主義的神學家欲在聖經之外虛構「歷史的基督」，以及欲在聖經之外構造「歷史的基督教」，同樣是不屬歷史的，而且是虛偽的，因為是由於不信的心意所虛構的。真「歷史的基督教宗教」，必須單靠聖經（太二十八19，20；約八31，32；十七20；弗二20）。

總之，理性主義的神學是不信的結果，這本是虛假、不敬虔、不合聖經的。我們神聖的主始終如一的肯定說：「經上記着說」；而現代理性主義的神學家棄絕此定則，而代以他們自己的主觀意見：「我信」和「我想」。因之，他們是教導自己的話，不是教導上帝的話。現代理性主義的神學若想醫治其固有的虛偽，惟有回到聖經，接納路德的基本原則：「凡所信賴的若非建立在上帝之道上的，都是虛空的。上帝只藉祂的道，願意將祂的旨意和計劃向我們陳明，並非靠着我

們的幻想和猜測。」（聖路易版，IV，70；III，1417）

## 十一、神學道理的輕重之分

神學就客觀意義而論，乃是基督教的道理，或是聖經的道理，我們由前面已經看到，聖經各部份都是默示的，因此全部聖經中的所有教訓都是上帝所賜的、並對得救是有益的。然而，雖然全部聖經的範圍和目的就是要把拯救罪人脫離永遠的沉淪，但是應將聖經各種道理的特殊功用和重要性予以區別。於是我們要討論：①律法與福音；②基本的道理與非基本的道理；③神學的難題或未定的問題。

### 1. 律法與福音

律法與福音的區別，是聖經本身所制定的，因為律法一詞，有時用於上帝全部的道，或是聖經中所啓示的一切真理（詩一2；十九7；一一九97）。但是，該詞的本義和狹義方面有其特殊的意義，並不適用於上帝全部啓示的道。照樣，福音一詞，有時也適用於聖經的全部道理（可一1～15；腓四15）。然而此二名詞個別在嚴格的意義方面，都是指出一項明確的信息，該信息必須不與聖經全部內容相同。因此，正當而嚴格的說，律法不是福音，福音亦不是律法，乃是彼此不同的。此二詞的正確定義，將可證明此點。協同式對律法所下定義如下：「律法本是神聖的道理，指教我們甚麼是正當而為上帝所喜悅的事，並責備一切罪惡和反對上帝旨意的事。」這信條對福音所下的狹義如下：「福音本為指教未曾守律法，而因此被律法定罪的人，應相信基督已經補贖賠償一切的罪，為使人獲得罪的赦免，在上帝面前得着有效的義與永生，並不因人的功勞。」（摘要，V，二，四）這些定義是合乎聖經的，且是很適當的指明律法與福音間的根本不同。我們由聖經明白的將律法排除於得救的範圍以外的這件事實，而明顯的看出其間的區別是多麼重要。聖經宣告：「你們得救是本乎恩！……不是出於行為。」（弗二8～9）。「所以凡有血氣的，沒有一個因行律法、能在上帝面前稱義。」（羅三20）。「所以我們看定了，人稱義是因着信，不在乎遵行律法。」（28節）

聖經中如此明白教導律法與福音彼此的區別，基督教的神學家就必須忠誠的遵守，不要使律法定罪的威力變弱，也不要減少救贖福音予人的安慰。他必須無條件的宣告律法所顯示的罪債和咒詛。結三18：「我何時指着惡人說，他必要死，你若不警戒他，也不勸戒他，使他離開惡行，拯救他的性命，這惡人必死在罪孽之中，我却要向你討他喪命的罪。」基督教的神學家也必須充份而無條件的宣告福音的全部安慰及其無比的恩典、饒恕、和永生。太十一28：「凡勞苦擔重擔的人，可以到我這裏來，我就使你們得安息。」林前二2：「因為我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督，並祂釘十字架。」

若不將律法與福音二者的道理這樣的對立和相反的傳講（路德：「衝突到極處」），基督教便失去其特殊內容，引進靠行為的義得教的道理，成為邪教，因此而不能拯救罪人。為要使罪人知道自己的罪，以及上帝因他的罪而降到他身上的咒詛，所以他確實需要律法；但是，為要使他知道神聖恩典，藉着基督耶穌已經除去他的罪，並提供給他完全的赦免，所以他也確實需要福音。加三10：「凡不常照律法書上所託一切之事去行的，就被咒詛。」13節：「基督既為我們受了

咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛。」每當律法與律法的咒詛變弱，並且教訓罪人得救的事要倚賴律法的功勞（雖然只有一部分）時，那麼，福音也就敗壞了，因為一種變弱的律法也就使福音變弱。最後的結果，就是剝奪福音賜與罪人的救恩，因為惟獨全然信賴神聖的應許而投靠上帝憐憫的人，纔能領受福音所賜與的救恩，簡言之，就是那些堅決否認以行為得救的錯誤之人才能領受救恩。加五4：「你們這要靠律法稱義的，是與基督隔絕，從恩典中墜落了。」加三10：「凡以行律法為本的，都是被咒詛的。」律法必須永遠為「定罪的職事」，照樣福音必須永遠為「稱義的職事」（林後三9）。一個基督徒只以白白完全赦罪的應許來安慰自己，抵制良心的恐怖，「不在乎遵行律法」。

由於羅馬教及現代抗議派的宗派主義，都拋棄律法與福音根據經文的區別，且將二者彼此混合，所以今日必須強調此基本真理（參考皮柏爾，基督教教義學，一卷八十四頁）。其原因至為明顯，羅馬主義和現代的宗派主義，根本都是異教，都堅持以行為的義為得救的條件。若在某處一貫的教導行為的義，則律法與福音的區別必被消除，而使兩種道理失去其顯著的特性。惟獨那主張罪孽並不似聖經中所描寫的可憎，以及神聖的恩典並不似福音所宣講的榮耀的那一類神學，才給因功勞得救的道理留下地位。換言之，唯有不按其純正道理教訓律法和福音，才使異教靠善功得救的謬道，有存在的可能性。每一位誠實的神學家應加警惕，以防惡毒敗壞上帝的聖道。我們神聖的主說：「無論何人廢掉這誡命最小的一條，又教導人這樣作，他在天國要稱為最小的。」（太五19）。聖保羅寫着說：「但無論是我們，是天上來的使者，若傳福音給你們，與我們所傳給你們的不同，他就應當被咒詛。」（加一8）。——關於律法與福音的功用，我們必須忠誠的注意以下的區別。

甲、知罪必須由律法來教導；赦罪必須由福音來教導。羅三20：「所以凡有血氣的沒有一個因行律法，能在上帝面前稱義。」羅一16, 17：「我不以福音為恥；這福音本是上帝的大能，要救一切相信的……因為上帝的義，正在這福音上顯明出來；這義是本於信，以致於信；如經上所記：『義人必因信得生』」。所有教導倚靠律法或根據行為稱義而得赦罪的人，就不是基督教的神學家，而是假先知，加五12：「恨不得那攪亂你們的人把自己割絕了。」律法既然叫人知罪，就必須向那不怕犯罪的罪人講，他們本是滿懷屬肉體的驕傲，不肯承認自己的罪孽。羅三19：「好塞住各人的口，叫普世的人都伏在上帝審判之下。」另一方面，福音必須宣講給那因律法而謙卑、不主張自己的任何功勞、樂意接受上帝白白賜與的救恩、以憂傷痛悔的心懊悔罪人。路四18：「他用膏膏我，叫我傳福音給貧窮人，差遣我醫好傷心的人。」律法與福音的宣講予以正當的分配，必須視牧養人的智慧而定，此點無庸多贅，況且基督的誠實僕人是福音的傳講人，所以他不必向聽眾隱諱福音予人的完備而豐富的安慰。

乙、基督教的神學家藉律法為媒介教導人知道何為善行；又藉福音為媒介產生真正的喜樂，及行善的熱心（太十五1～6；二二35～40；十九16～22；羅十二1；加五24～26；弗六5～10；林後八8, 9；等）。律法與福音不同的功用，由下列原理予以適當的說明：「律法發命令予人，福音將上帝之恩惠銘刻於人心內。」路德說：「律法的傳道人以恐嚇和刑罰勉強人；恩典的傳道人由顯示神聖

的慈愛和憐憫來呼喚、感動人。」（聖路易版Ⅺ卷 318頁）

丙、律法不過防止外表的罪，却增加內心的罪；而福音卻叫罪人悔改，而除滅人內心和外表的罪。羅七5：「因為我們屬肉體的時候，那因律法而生的惡慾，就在我們肢體中發動，以致結成死亡的果子。」第6節：「但我們既然在捆我們的律法上死了，現今就脫離了律法，叫我們服事主，要按着心靈的新樣，不按着儀文的舊樣。」羅六14：「罪必不能作你們的主，因你們不在律法之下，乃在恩典之下。」此重要真理由下列的原理加以陳明：「律法毀滅罪人，而不毀滅罪，福音毀滅罪，而不毀滅罪人。」路德說：「故此，凡熟識辨別律法和福音技巧的人，要叫他居首位，稱他為聖經的博士。」（聖路易版Ⅸ卷 802頁）

## 2. 基本與非基本的道理

聖經的道理，適當的分為基本與非基本的道理。此種區分之目的，並不是要廢棄上帝道中的某些道理、以其為實際上不重要或不需要的教訓。若是這樣、將直接的違反聖經本身。太二八20：「凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。」羅十五4：「從前所寫的聖經，都是為教訓我們寫的，叫我們因聖經所生的忍耐和安慰，可以得着盼望。」按照這些話，上帝要求基督教的神學家，要教導全部聖經的內容，不得加添也不得刪除。然而我們所說的區分，是完全合乎聖經，且有卓越的目的，是幫助基督教的神學家認識並辨別上帝的話中，那些道理是「必須知道的，若是不被人知道，則信仰根基不能被人領會和保存。」（Hollaz, 何拉斯）。換言之，基本的道理，乃是那些「不能否認的與信仰和救恩一致的道理，是基督教信仰的根基。」（昆斯德 Quenstedt）

我們為要明白這事，就必須牢記：聖經所教導的每一件事、並非都是稱義和得救之信的目標或根基。舉例來說，我們並不是相信大衛曾為猶大的王、或相信羅馬教皇是最大的敵基督者而得救的。但是，基督教的神學家並不因此緣故而否認這些事實，因為它們是在上帝無錯誤的道中所教導的。雖然神學家接受這些真理，但就救人的信心而言，這並非是基本的道理。得救的信心就是：相信藉着耶穌基督的代贖而得罪的赦免；或是信靠聖經所陳明的，上帝稱罪人為義，不在於該人是否遵行律法，乃因基督的緣故。這就是基督教的要素，基督徒的全部盼望，是建造在這根基上。這要素和根基不可有少許移動，免得毀滅整個基督宗教。無論何人否認這基本道理中的極小一部分，就立於基督教會的範圍之外。路德正確的說：「這道理，即因信稱義的道理，是房角的頭塊石頭，唯一能產生、餵養、建造、保存並護庇教會的；沒有這個道理，上帝的教會就不能片刻存在。」（聖路易版Ⅺ卷 186頁）又說：「世上否認這因信稱義之道理的，不是猶太人就是土耳其人；不是教皇派，就是傳異端者。」（聖路易版Ⅸ卷，二十四頁）因為這道理最為重要，所以本路德會的教義學家稱本乎恩、藉信基督的代贖而稱義的道理是「一切道理中最基本的道理」。

但是，本乎恩、藉信基督代贖的稱義之道，包含有其他基本的道理，如：

甲、罪及其結果的道理。凡否認聖經中論及罪的道理，就不能有得救的信心；因為得救的信心是絕對信靠上帝恩慈的赦罪。真基督徒相信他所有的原罪和本罪都因基督的緣故、完全得蒙赦免。換言之，他相信那定罪的神聖律法，也相信那

赦罪的神聖福音。論及罪和罪的赦免這兩種道理都是基本的道理。我們的救主確定這個真理說：「人要奉祂的名傳悔改赦罪的道，直到萬邦。」（路二四47）。按照基督的命令，傳講悔罪或痛悔的道，須在傳赦罪的道之前。我們神聖的救主又以法利賽人和稅吏的比喻而進一步說明這偉大的真理。法利賽人不信聖經論罪的道理，因此不以为自己為罪人，所以不能得稱為義；按他們自己的見解，不需要稱義和赦罪。另一方面，稅吏相信論罪的基本道理，直認自己的罪愆和失喪，因而信靠神聖的恩典，藉信而得赦免。總而言之，救人的信心只存在於痛悔的心中；就是存在於一個因罪而恐懼及悲傷的心中。賽六六2：「我所看顧的就是虛心痛悔，因我話而戰兢的人。」賽五七15：「我與心靈痛悔謙卑的人同居。」詩三四18：「耶和華靠近傷心的人，拯救靈性痛悔的人。」（參考詩五—16~17；路四18；太十一28）。因此，我們將論罪的道理正確的列在聖經的基本道理中。

乙、論基督位格的道理。基督位格的道理是基本的道理；因救人的信心，是信靠那為世人的罪而死的神人救贖主。為此，否認基督的真神性及其真人性，都不能作成救人的信心。我們神聖的主極不贊成那些以祂為施洗約翰、以利亞、耶利米或先知中的一位之人的意見，並要求祂的門徒相信祂是「基督，是永生上帝的兒子。」（太十六13~17；又參考約一1~4）。現代理性主義的神學家，否認基督是真上帝，只將神性的尊榮歸於祂（參考立敕爾，Ritschl 所述：「按我們的判斷，將上帝的價值歸於祂」）；這些神學家不是基督徒，乃是神體一位者（Unitarians），因此是處在基督教會以外；就是說，現代理性主義的神學所教誨關於上帝的道理，其本質是異教的，因為它棄絕聖經中的真上帝。真正相信神聖的基督，也必須包括相信三位一體的上帝，這是很明顯的事。換言之，真基督徒相信基督是上帝，也就相信真上帝是父、子、和聖靈獨一無二的上帝；因為不信父的就不能信子（太十六17；十一27）；再者，若不是被聖靈感動的，也沒有能說耶穌是主的（林前十二3；羅八15；約十六13~15）。因此，聖經論到三位一體的道理和論基督神性〔為上帝〕的道理都是基本的道理。——然而，那論基督真人性的道理，也是基本的道理；因為否認基督本質的人性（參考幻影派，Doce 的錯誤），就含有否認祂的實際受苦受死之意。救人的信心就是信靠真神真人的基督的代贖，約一14~17：「道成了肉身……從他豐滿的恩典裡我們都領受了，而且恩上加恩。……恩典和真理，都是由耶穌基督來的。」因此，我們將聖三位一體及基督為真神真人的道理，列於基督宗教的基本道理中。

丙、基督代贖的道理。救人的信心乃是相信耶穌基督不但是神聖律法的教師、道德上的模樣，或如現代主義的神學所主張的「最理想的人」，而也要相信基督為「上帝和人之間的中保」，捨命作多人的贖價，且是「除去世人罪孽的上帝羔羊」（提前二5~6；太二十28；弗一7；約一29）。凡不肯倚賴基督代贖的人（賽五三1~6），不得不倚賴自己的善行以求與上帝和好及赦免，如此而自外於基督藉着代死替人所獲得的上帝恩典（加五4）。凡遠離聖經中本乎恩藉着信而得稱為義的道理、並拒絕「惟獨恩典」與「惟獨信心」的人，都會如此。半伯拉糾派（Semi-Pelagianist）、亞米紐斯派（Arminian）、與協力派者（synergist），既是一致的持守他們的錯誤，就與神體一位者和現代主義者一樣被逐出教會之外。辯護論的警告是非常適當的：「我們的敵人所維護的大多錯誤乃

推倒信仰，他們指責論及罪得赦免的信條，在信條中我們主張罪的赦免是藉着信心而獲得的；同樣的、我們的敵人教導人：人在恩典之先，因愛上帝賺得罪的赦免。這是明顯而有害的錯誤。他們設立他們的善行、聖品、彌撒，來代替基督，正如猶太人、外邦人、和土耳其人想靠他們的行為得救一樣。」（第四條，22）即使在那些教導以行為稱義的異教道理的教會裡，有些人仍然是基督徒，這是歸因於上帝卓越無比的恩典，正如辯護論正確的提醒我們：「因此，雖然教皇或一些神學家和修道士，在教會裡教導人們倚靠自己的行為尋求罪的赦免、恩典、和稱義，而且發明新異的崇拜儀式，致使基督的職份模糊不清，不使祂成為挽回祭和使人稱義者，只使祂成爲一個律法家；然而基督的知識永遠屬於一些敬虔的人士。」（第三條，271。）

丁、論上帝之道的教義。上帝的道，即是基督吩咐聖使徒對萬民傳講的外表上的聖福音之道（太二八19~20；可十六15~16。）聖經中說明它是救人信心的對象和媒介。它是救人信心的對象，因爲救人信心就是信福音（可一15；羅一1~2）；它是救人信心的媒介，因爲救人信心唯有藉着福音才能產生（羅十17；一16；約十七20；雅一18）。凡不由上帝的道而產生的「信心」，就不是信心，乃是人心的虛構或幻想。路德正確的稱這樣的信心爲「空中的信心」。其實，救人的信心常是上帝造成的，不是人造成的，提前六3；林前二1~5：「叫你們的信不在乎人的智慧，只在乎上帝的大能。」因此之故，上帝之道的教義也是基本的道理。棄絕福音的刑罰就是永死（可十六15~16）。

戊、復活的道理。現代屬理性神學廢棄聖經中所論復活的道理，否認基督榮耀的復活，及所有死人在審判時的復活。他們以教導靈魂不死的道理代替死人復活的道理。然而聖經肯定的說明，凡否認死人復活，便是否認基督的全部福音（林前十五12~19）。聖經斷然判定否認復活的人，就在真道上如同船破壞了一般，而且偏離了真道（提前一19~20；提後二17~18）。許米乃和亞力山大否認復活的道理，就由聖保羅「交給撒但，使他們受責罰，不再謗瀆了。」所以，否認復活等於褻瀆基督。我們因此而將復活的道理列在基本道理之中。

當我們講及基督教的基本道理時，當然是指這些在聖經中所教訓的道理，而不是這些教訓所作出的教義形式，或是教會的教義。因爲教義可能有缺點，而聖經的教訓是絕無錯誤的。然而我們必須注意，當聖經的道理已被正確而有系統的說明時，那麼、人若拒絕這樣的教義或信經，就是拒絕聖經本身。因此現代主義者，棄絕使徒信經、或尼西亞信經、或亞他那修信經，正是棄絕上帝的真道，因爲這些信條內所說明、所辯護的道理，就是聖經的教訓。

### 首要與次要的基本道理

基督教的基本道理可分爲首要的與次要的兩種。這樣的區分不但是屬聖經的區分，也是實際而有益的，因爲可幫助基督教神學家正確的辯別基本的道理。因爲我們已經知道、基本的道理是構成基督徒信仰基礎的道理。而所有的基本道理不都是按同樣的方式構成此根基。何拉斯正確的陳述：「所有基本的道理都需要被人知道，但需要量的多寡是不同的。」（教義神學，九十九頁。）因此，首要的基本道理是絕對重要的，如被否認、則救人的信仰必沒有甚麼可靠的根基。在前

段「基本道理」的標題下所列舉的一切道理，皆當列為首要的基本道理；因為若背離這些道理，基督教就不能存在。

另一方面，次要的基本道理，雖也是作為信仰的根基，但並不是那麼重要和絕對。次要的基本道理的事例，就是論及聖洗禮和主的晚餐禮的道理。這兩種聖禮為基督所設立，在福音以外賜與我們，作為信仰的根基；因為同樣的恩典和赦免，由在上帝的道中賜給我們，同樣也由聖禮賜給我們，徒二38：「你們各人要悔改，奉耶穌基督的名受洗，叫你們的罪得赦。」太二十六28（路二十二19下）：「這是我立約的血，為多人流出來，使罪得赦。」基督徒的信心倚靠於基督在聖禮中所給與的恩惠赦罪，與他們倚靠主在聖道中所給與的赦罪一樣，並以同樣的等級倚靠它。因此之故，聖洗禮和聖餐禮的道理都是基本的道理；是基督徒信仰的根基。然而人若持守福音所賜給的赦罪應許，雖然可能不知道聖禮的道理，其或對此道理有所誤解，仍能得救，其理由至為顯然。由於基督由自身死在十字架上，為罪人獲得完全赦免的保證，藉着福音而持贈給信徒；因此，信徒若信賴福音的應許，就因信而獲得基督一切的功勞及屬靈的生命和永遠的拯救。這不是說聖禮的應許是多餘的。基督教會決不能廢棄聖禮，因為聖禮以特別親切和安慰的方式，將救主屬靈的恩賜給與人。聖禮是看得見的道，且是神聖恩典予以個別的應用。基督徒信賴福音給與萬民的神聖赦罪應許，已經握有救恩，聖禮並未提供任何新奇的事物；只是印證和確認福音中所宣告、所賜與的同一恩典和赦罪。在這意義上，聖禮不是絕對必要的；為此，我們稱聖洗禮和聖餐禮的道理為次要的基本道理。我們也不應拒絕這樣的區分；因為它指示給我們如何辨別基督徒與非基督徒。這樣，在改革派教會裡有信心的上帝兒女若誤解聖禮的本質和目的，我們須視此錯誤為危險而有害的。但他們若仍然信賴福音所供給他們的恩典，只要他們這樣作，我們就不得否認他們得救的信心。換句話說，雖然他們因不接受基督全部的道，而恒常危及他們恩典的地位，並且是軟弱而錯誤的基督徒，但我們須仍然承認他們為基督徒。以上指着改革派教會內上帝的兒女所說的話，也與在其他教派及羅馬教會內的信徒有關。只要信徒信賴基督藉着道所供給的恩典，即使未曾領受聖禮的福氣，仍可得救，就像十字架上的強盜一樣。何拉斯很正確的言及次要的基本道理說：「若只缺乏對次要基本的知識，無礙於得救，但若予以頑固的否認和攻擊，就會推翻信仰的根基。」（教義神學，九十八頁。）

何拉斯對這些次要的基本道理所作的言論，指引我們注意到最重要的真理。就是絕不可濫用首要的基本道理與次要的基本道理間的區別，而容忍虛假的道理。若頑固的否認、明顯的反對次要的基本道理，就與否認、反對聖經一切的道理一樣，終必推翻信仰的根基；因為這就含有抗拒聖靈的意思。我們要常常提醒一切相信錯道的人注意此點，即使不能否認他們恩典的地位，但也要常常提醒他們。惟願每位基督教的神學家牢記下列各點：

甲、基督命令他去教導上帝之道一切道理，不可忽視也不可否認其中一條。太二十八20：「凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。」

乙、按照上帝明白的陳述，一切違背上帝之道的事，就是叫人跌倒的，羅十六17：「那些……叫你們跌倒，背乎所學之道的人……要留意躲避他們。」沒有一位神學家能教導錯謬的事、而不叫人跌倒的；這是最嚴重的一件事。太十八7：

「那絆倒人的有禍了！」（又參考路十七1）。羅十四13：「也不給弟兄放下絆脚跌人之物。」林後六3：「我們凡事都不叫人有所妨礙，免得這職分被人毀謗。」

丙、凡在微小的一點上棄絕上帝之道的明白見證，就是棄絕以上帝全部的道作為信仰的惟一根源和標準；因為聖經不但是在其一般的應用上被人相信、教導，而是所有的部分（實在說來是每一個字），都必被接受為神聖的真理。路德正確的說：「聖靈〔聖經中發言者〕是不能被隔離或劃分的，因此，祂教導並要我們相信一種道理是真的，其他的都是假的。」（聖路易版 X X 卷，1781面）。上帝之道的一切教訓是如此互相密切的組合，若否認其中一點，其他一切的道理必由此而受影響；就是說：「一個錯誤導致另外的錯誤」，正如教義歷史上所證明的。此規則若有例外，必須只歸因於上帝奇妙保存的恩典。因上帝的恩典，錯誤的神學家有時由於一種「幸運的矛盾」，並不親身相信自己所正式教授的；再者在他自己的信心生活上，並不吸取由唯理主義拒絕神聖真理所提出的結論。因此很多協力主義者，雖然正式證實罪人的悔改需要罪人的合作，但他自身在上帝面前悔改時，却否認這有害錯誤，單倚賴上帝恩典。再者，那否認普世恩典的神學家，向一般人傳講福音的時候，却仍宣告上帝恩典與基督救贖的普遍性。他們將此種理論與實踐間的幸運區別，歸功於那切望罪人得救的上帝的慈愛。

然而我們也不可妄用此真理，以致對道理懷冷淡的心。我們雖承認有一「幸運的矛盾」，但亦必須記取有一「不幸的符合」，在一條上跌倒的神學家，由於不幸的符合，就在多條上（甚至在衆條上）跌倒。換言之，宣講一條錯誤的道理，一貫地導引、宣講其他有錯誤的道理，最後會否認全部聖經的真理。路德懇切的警告基督教的衆神學家，預防由否認上帝的道、縱容錯誤所發生的不幸結果，他說：「你不可說，我身為基督徒是故意犯錯。基督徒迷失正道只是由於無知。」（聖路易版 X I X 卷，1132面。）路德也承認有這樣異常的「基督徒迷失正道」；那就是說，甚至真基督徒也時時由於軟弱或不知而迷失正道。但是一旦人故意的順從邪惡，則此種「基督徒迷失正道」即變為「非基督徒的背離正道」。此種「非基督徒的背離正道」定必推翻信仰的根基，而危及救贖。那末，基督教的神學家是應當引以為戒的。對聖經道理採取漠不關心主義、和屬靈的聯合主義，結果都是絕對抗拒上帝的道，聖經宣告說：「分門結黨的人，警戒過一二次，就要棄絕他，因為知道這等人已經背道，犯了罪，自己明知不是，還是去作，」（多三10~11）。聖經從不以邪僻的道理為正當，反而嚴斥傳邪道為使人跌倒的罪。

丁、整個教會為要保存道理的純正，就必須經常謹防撒但藉以使人分離、使人跌倒的一切邪道。為達到此目的，即使是背離基督耶穌真理的極小錯誤，也必須不斷的加以斥責。加五9：「一點麵酵能使全團發起來。」整個基督教的神學常起因於一點假道的麵酵而完全的敗壞。現代主義堅拒所有為得救不可缺少的聖經真理；此不過是那些容納「一點麵酵」在他們教義系統中的神學家與教會漠不關心的結果。若讓異端者否認逐字默示的道理，則全部默示的道理就必失落。若讓「唯獨恩典」從整個道理中除去，基督的代贖就必隨之而遭拒絕。基督教的神學家不可在「小的事上」犯錯，免得遲早也在得救的「大事上」犯錯。這就是人容納邪道的「不幸的符合」。一切誠懇的基督徒，在聖經的亮光中研究基督教會的歷史，便知道「不幸的符合」是有多麼大的危害！



### 非基本的道理

聖經的非基本道理，是那些不能構成信仰基礎的道理，因為它不能給與罪人的赦免，使他們藉信基督而成爲上帝的兒女。這些道理不是得救信心的根基，乃是堅固已有的信心。何拉斯描寫非基本的道理爲「人可能不知道或疏忽而仍能得救的那些基督教的道理」（教義神學九十二頁）。例如那些論及天使和敵基督者等等的道理。我們知道，這些道理不能創造在基督裡的得救信心，乃是上帝爲要安慰或警戒已經信基督的人而賜下這類的道理。這並不是說，非基本的道理沒有用處；在許多方面，這些道理實在是很重要的，不能廢棄的。這樣，關於聖天使的道理是稱頌神聖的恩典並加強我們信賴上帝慈悲的眷顧。在質與量兩方面，該道理是構成基督教神學重要的一部份。這是基督教神學家絕不可忽視的事實。再者，關於敵基督者的道理，是指導我們要注意並警戒防禦曾在基督教會作惡犯罪的大騙子，這個道理若被棄置，則福音道的神學必受嚴重的損失。據此，非基本的道理也是必要的，必須懇切而鄭重地予以教導，提後三16：「聖經都是上帝所默示的，於教訓、督責、使人歸正、教導人學義、都是有益的。」然而非基本的道理，本不是救人信心的對象；因爲信心是依賴福音所說、藉信耶穌基督的救贖而得赦免的應許。唯有在這意義上，這類道理才是非基本的道理。在此意義上，凡人稱非基本道理的意思，若表示是可以廢棄的，便是否認聖經神聖的權威和完整性，如此也就否認基本的道理。在此應當注意拜爾（Baier）的警告，他說：「〔雖然我們承認有非基本的道理〕，同時我們在此點上必須小心，免得我們附和或承認假道、輕率的干犯上帝的啓示及上帝自己；特別免得因被別人說服而保持一些違反良心的事，藉此而使一條或衆條的基本信條的根基和真理被推翻。因爲這樣行，好像犯了必死的罪，可能、且是使信心和聖靈被驅逐無遺。」（教義神學，九十七頁）。這警告也適用於包含在聖經裡的歷史、考古學、與科學的事實和陳述。這些事實和陳述雖不是基本的，我們若否認其絕對的真實性，便是拒絕聖經的神聖權威；因爲有錯誤的聖經是沒有權威的。是的，聖經若有錯誤，根本就不足採信；因爲若其基本的論點是假的，則其基本的教訓如何能是真的呢？我們若不能信賴聖經教訓我們屬世的事，如何更能信賴聖經所講論屬天的事呢？故此，當基督教的神學家承認聖經中的非基本道理時，他就必相信並宣告全部聖經的每一部份、每一陳述、都是必須對人宣講的神聖真理。基督教的神學家對基本與非基本的道理間的區分，不過是要分別出在上帝的教訓中那些道理是使人稱義的信仰根基，那些不是稱義的信仰根基。

### 3. 未決定的問題或神學難題

未決定的問題不可解釋爲「人不能同意」的道理論點，也不可解釋爲「教會的信條內擱置未決」的道理論點，乃是以其爲聖經本身未作決定或未明白答覆的問題。對未決定問題所下的此種定義是很重要的；因爲在基督教會內須教導何事，不是由人的權威所決定，唯有聖經的權威才可決定，這就是說要教導全部聖經的內容（太二十八20）；不是某些神學家或某些教會所擬定的道理綱領。換一句話說，唯有聖經是人的屬靈導師，並不是教會，也不是教會內的神學家。漠不關心

主義與聯合主義對未決定問題的爭點常設立虛假的標準。某些神學家受到宗教上的容忍（這種有毒的理論）所引導，再三地看錯了這論點，高抬人的有限理性超過上帝默示的道，又按他們自己的意志判定何為「未決定」或「已決定」的問題。我們對此不合聖經的實施，必要堅持：未決定問題的存在只是由於聖經的緘默，不是因教會在道理上的任何決定，也不是各宗派對爭論中的道理所鼓吹的任何權宜方策。聖經的道理既是上帝的道，人就無權決定甚麼是所應教導的、甚麼是不應教導的，也不能斷定甚麼是已決定的問題，甚麼是未決定的問題。這是一件處於人的裁判權之外的事。

當我們研究聖經時，依照其範圍和目的，即可發見它並未解答人所希冀解答的一切問題。舉例來說，聖經並未解釋罪是如何發生或罪怎能發生，因為受造之物，在受造的時候本是「好的」。聖經也未解答嬰孩靈魂的生成，是由於創造，抑或由於遺傳的問題（靈魂受造論；靈魂遺傳論）。上帝的道沒有明言的問題，我們稱之為神學的難題，或是未決定的問題。對這些問題，我們還可加上那經常困擾專好問難的神學家內心的〔神學家的十字架〕：為甚麼有的人悔改而有的人不，雖然按着本性萬民都有同樣的罪債，唯一藉恩典得救？既然上帝的道沒有解答這些問題，神學家就不應該勉強解答。凡試行解答這些問題，一則違反聖經，因為神學家只可講說上帝的聖言（彼前四11），一則不合乎科學，因為誰若擅自解答這些問題，誰就擅自知道所不能知道的。神聖的真理只可藉着信心、或單藉着相信聖經的教訓而去了解（約八31~32）。因此，凡是由基督之道以外的其他根源所吸取的任何道理，就不是神學，不過是空論或是一無所知（提前六4）。

基督教神學家對於未決定問題或神學難題所取的正當態度，就是承認自己沒有解答的能力，因為其信仰的根源聖經，未曾給與解答的資料。銳西（Reusch）很適當的說：「知之無益；辯論徒然。」（*Annotationes in Baieri Comp.*, 1757面52段。）可是，這樣的辯論不僅無益，而且直接有害。關於此事，路德提醒我們說：「福音被阻擋，主要是因兩件事，（第一）教訓罪人倚靠他們自己的善行；（第二）提出無益的問題，其答案使基督教主要的道理被忽略。」（聖路易版 IX, 863以下）未決定問題的意義，當然不是說基督教的神學家可以讓自己的幻想、任意馳騁於上帝拒絕啓示的事上。他若任性推想，就當限制在信心、或在上帝明白啓示之道的範圍內。但是神學家根本不作任何空論，則更為安全而美好，這樣，就不致把他自己的觀點攙進他的神學系統內，而當作神聖啓示真理的一部來教訓人。基督教神學家應學習對聖經未曾清晰說明之處要坦白表示不知道，並要牢記上帝所啓示的真理、以及那些我們樂於知道而上帝未曾啓示的事實，就是上帝時刻想到我們的救贖（提後三15~17）。

關於這一方面，我們也要討論「甚麼是信條」這個重要問題。正如我們的教義家常確認：信條是以聖經為唯一的根源。就是說：基督教會只可接受並相信那些無錯誤的教訓在聖經內的道理。何拉斯描寫信條為「在上帝書寫的道中所啓示的有關上帝和聖事，以及向罪人提出為得救須相信的道理之一部分。」然而，有些信條包含人自然認識上帝以及上帝向人顯露出來的祂在自然界的作為，例如那些有關上帝存在的事，所以信條被分為混合的條款和純粹的條款，前者就是那由於自然的亮光所顯出的，後者就是那些只能由研習聖經而知道的（Baier 拜爾）。

可是混合條款也只是在它們被直接教訓於上帝的道中時，才算為信條，基督教的神學家不承認聖經以外的任何神聖真理的根源。

## 十二、教會及其教義

既然基督教的神學家只應教訓聖經所教訓的，不應教訓其他，則引起一項問題，即信經、教義、或信條是否在基督教會內應佔有地位？現代主義派和保守派的神學家均否認此問題。現代主義的神學，偏於無信經和教義的基督教。他們辯稱教會的作用乃是散播「社會的福音」，而不是傳播超自然的基督的福音，就是現今的進步時代，已不再贊成的。所以現代主義的神學是絕對屬現世的，不是屬來世的。所提出的神學是為今生的，不為來生的；是現在必須實行善事的神學，不是關於將來可能存在的安慰話語。因為現代主義的神學是如此構成，不但視信經、教義與信條為不需要者，且認其為有害的。他們說，信經妨礙教會及其活動的自由進步與發展。於是現代主義的神學必須反對教義。較為保守的現代神學家，為了某些不同的原因而反對信經。他們主張教會若要保留活潑的結構，不得不除去那阻止「神學進展」的教義與信條。實在說來，這類神學家堅持教會的道理應是永遠有活力的，有擴張的動力，不斷的改變，加入人所得到的更新奇、更完全、更深奧的啓示。故此，教會不必為信經的鎖鍊所捆綁，因為這些信經阻止道理的進步與發展。我們知道，按最後的分析，這兩類神學家的差別並不很大，只是程度上的差異，不是種類的差異，都是棄絕聖經為信仰的惟一法則和標準，而以理性或科學躍居聖經的王座。

由剛才所考慮的異論，很明顯的看出：現代自由主義和理性主義的神學，主要的並不是仇恨信經和教義的本身，而是仇恨聖經。理性主義者反對信經，因為他們反對神聖啓示的真理。他們那沒信經的神學，等於是沒有聖經的神學，他們順從自己的話，不順從上帝的道。

然而在贊成信經的教會內也發現此種憎惡聖經之事。例如，羅馬教的神學完全建立在固定的信經上。因為羅馬教接受古代真正基督教會的信條，所以我們仍視羅馬教會是在基督教會的領域內。但是羅馬教會局限在違反古基督教較遲的信經中，實際使古基督教所公認的信經成為無效。再者，此種特屬教皇的信經，直接的反對聖經，因為他們棄絕聖經為信仰的惟一準則，並斷然反對聖經的各種中心教義。他們堅稱教皇為教會的元首，是信仰沒有錯誤的標準、罪人靠行為稱義、那本乎恩藉信基督稱義的道理是可咒詛的、聖徒的功勞和代求有益於得救贖等等。這樣的信經，顯然不配在基督教會內佔有地位；因為不是基督教的信經，而是敵基督教的信經。但是在加爾文派的教會內也發現反對上帝純正之道的信經。特別是加爾文派的信經否認上帝恩典的普世性和基督普遍的救贖、施恩具的能效和在聖晚餐內主的身體真正的存在、基督位格裡二性的交通及由此交通而產生特性彼此有效的相互歸與等。在基督教會內不應容忍這樣的信經，因為他們不合乎聖經，並且是理性主義的。

基督教會信仰的惟一根源就是上帝無錯誤的道（弗二20），必須在任何情形下都不承認聖經中沒有明白教訓的道理、為正當合法的。可以說：基督教會的教義就是聖經的道理。凡上帝寫下的道所宣告和教訓的，不論其是否特別有系統的

陳說，就是教會的教義。問題並不是：這條道理或那條道理是否在信條內明白的陳述？乃是：這條道理或那條道理是否在上帝的道中明白的陳述？若這條道理是聖經中所陳述的，即使在教會的信條內對其一字未提，但也算為教會的教義。其理由是不難了解的。基督教會不是上帝道理的主人，乃是上帝道理的僕人。教會的至高目的不是創設新道理，而是傳講神聖的主所啓示的道理，太二十八20：「凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。」路德的格言在此可以全力應用，他說：「上帝的教會無權制定任何信條，正如教會從未制定任何信條，將來也不得制定任何信條。」昆斯德也正確的說（一，三十六）：「神聖的啓示是神聖神學自始至終的根源，基督徒之間作神學方面的討論時，決不敢越過此根源。」（教義神學第28面）這不是說，教會不應該有甚麼信條或表號，而是說，一切信條必須實際上是信仰的「宣告」，就是上帝在聖道中所交給教會的。所以基督徒普遍的接受古基督教會的信條，因為這些信條只承認和辯護聖經的道理。雖則這些信條內為說明上帝之道的道理、所用的專門神學名詞，如「三位一體」、「聖體同在」等，在聖經內無法找到，但上述說法仍是真實的。路德會的特定信條是在宗教改良時、以及路德博士死後而加進的，為要對抗羅馬主義、黨派主義和狂熱主義，並只護衛上帝的道。我們如此說，不是由於肉體上驕傲的心志，而是由於聖潔的信念，確信這些名詞對基督和祂的道忠心，這是基督對祂門徒所要求的。倘若教義（信經，信條）所教導的是上帝的道理而不是人的道理，它即在基督教會內佔有合法的地位。若是這些信條所述說的道理反對上帝的道，就必須否認而予以棄絕；因為基督的教會必須教訓其神聖的主之道，決不可教訓其他的道理。

以上對一般的教義和信經所說的，亦可同樣地應用於教會個別教師的神學論文方面。除非神學家承認並辯護在基督裏的真理，否則我們在教會內不要聽取該神學家所講授的，並且該教義論文，沒有重視的價值。教義學家若在聖經之外的任何根源獲得其教訓，就是對教會作了不可寬恕的欺詐，應該被逐出教會，像假先知一樣（羅十六17；約二書10~11；提前四16），上帝懇切而堅決的要求：「若有講道的，要按著上帝的聖言講。」（後前四11）。這句話適用於所有蒙召去教導一般基督徒的牧師和教師。基督教的牧師、教師和宣教師必須對他們的聽眾宣講上帝的道，不可宣講自己的話語，致使在整個的基督教會內，在教會的學校和學院內，在教堂和家庭內，所教訓的道理，沒有一條是不符合聖經的道理。

教會的教義和信經若是真正而絕對的根據聖經，對保存各種神學訓練內部的連接、以及堅固這些科目真正的神學特性，亦很有價值。我們通常談及神學將其分為教義的、歷史的、註釋的和實用的（四方面）神學。此種分法甚為實際而有用。它可以幫助神學生辨別每一類間的區分，由此而防止他在研究神聖神學時，對道理混淆不清。雖然如此，但按最後的分析，各種神學科目的目的是相同的；每科都是教導上帝的道以及其特殊的應用。教義神學家特別注重教導聖經上的幾種道理；註釋神學家向聽眾解釋聖經字句的意義時，也說明這同樣的道理；歷史神學家顯示出同樣的道理在歷史中反應在人身上；實用神學家將同樣道理應用於基督教區會的特別需要方面。雖然四種神學的科目按其特有的範圍是彼此有所分別，但其主要的目的都以傳講、解釋、辯護上帝的道為中心；並且教訓上帝之道這目的可以保存各科內部的連接，使神學全部課程一致。同時訓誨上帝之道的這

一個目的，也保存各科的真正神學特性。按神學名詞的真義來說，使歷史神學或註釋神學、或實用神學為按真意義的神學，就是此要素。歷史神學若逾越上帝的道，就不再屬於神學；這種判斷也同樣適用於教義、註釋、和實用神學。簡言之，這些分類，若是就聖經中所陳述的來教導並解釋上帝的道，才真是神學。神學家一旦提出自己的見解，就是教導哲學或空想；而不是教導神學；因為此種教導既不是上帝的道，也不是論及上帝的話語。

由於在今日的神學家間普遍的背信，所以需要不斷地強調上述的真理。現今困擾基督教會的危機，喚起人要重新忠於上帝的道。教會若想從百般疾病中得醫治，必要使用上帝為人的救贖而設立的古代良藥：就是上帝純正的道。基督的命令是：「傳福音」（可十六15）。這神聖的命令，使所有的基督徒，特別是所有的基督教教師，時時要肩負起傳講上帝之道的義務。「不屬聖經的，不是神學。」這是基督教會必須遵守與注意的格言；教會若不按此施行，就是背信的教會，羞辱我們的主，因主將祂的教會建造在先知和使徒的根基上，祂自己作主要的房角石。

### 十三、基督教神學的目的

基督教的神學家於執行神聖職務時，須時時忠誠的記着神學活動的真實目標。神聖神學的目的，就其論及失喪滅亡的人類方面，不是要擴展文化，也不是要在世上設立世俗的義，又不是追求人類智力的滿足，更不是增加人的豐富知識；而是要罪人永遠得救贖。換一句話說：神聖神學的目的不是理論的或推測的，而是非常絕對的實用；它要引領失喪的靈魂來到基督那裡，並藉着祂與真上帝有交通，現在時日是開始交通，以後在永遠裡將是完全的交通。聖經以不可反駁的辭語、明白的陳述出基督教神學的崇高目的。提前四16：「你要謹慎自己和自己的教訓，在這些事上要恒心。因為這樣行，又能救自己，又能救聽你的人。」可十六15～16：「你們往普天下去，傳福音給萬民聽；信而受洗的必然得救。」倘若現代理性主義的神學棄絕以永遠的救贖作為神聖神學主要的目的，就是因為這種虛偽神學的可憎樣式不合於聖經，而是屬肉體的；不是基督福音的神聖神學，而是人所製造的社會福音神學。路德會的教義學家麥設勒（Meisner）正確的宣稱：「人在全部研習的時間中若不時時追求、牢記此目的〔人的救贖〕，就不配稱為真神學家。」（道理與衛護雜誌，14年，76頁）。

路德會的神學家按照剛才所提出的原則，為神聖神學的目的所下的定義如下：「人既是罪人，需要恢復永遠的救贖，所以神聖神學從事對人的研究。」這種界說確是以聖經為根據。神聖神學的對象，不是一般的人，而是有罪的人，上帝為了他們的救贖已差遣其獨生子來到世間，「叫一切信祂的，不至滅亡，反得永生。」（約三16）當然，國家或公民的政府，也視人為罪人而處事，但是政府的目的不是要人得永遠救贖，是僅限於今生的幸福，特別是要保護人的生命和財產。所以政府所關心的僅屬於現在的生活，不是死後的生命。因此政府在人屬靈的和永生的範圍內沒有裁判權；政府的作用停止於人永遠生命的開始。然而，神聖神學的特殊正確的職務，由於神聖設立的恩典媒介，藉着相信基督耶穌，提供並賜與罪人來生的永福。神學告訴墮落的人類說：「信子的人有永生；不信子的人得

不着永生，上帝的震怒，常在他身上。」（約三36）

所以神聖神學最後的目的，是人的永遠救贖。主要的目的，可以被解釋為產生與保存在基督耶穌裡得永生的這種得救信仰，羅一5：「我們從祂受了恩惠並使徒的職分，在萬國之中叫人為祂的名信服真道。」（可引領萬國中的人以真信心順從基督）。所以基督教的神學家執行聖職，主要的、為要使罪人相信基督而藉祂得救。可是神聖神學不但能影響人的悔改，也能影響人的成聖與善行。基督教的神學家必須常常記住這個目標，以聖潔的熱忱激勵那些交付給他照顧的人，要熱心行善，多三8：「我也願你把這些事切切實實的講明，使那些已信上帝的人留心行善。」但是善行不是獲得永生救贖的工具，而是信心的結果，按照聖經的字義，善行是那些因信基督已經得救的人所行的事。羅三28：「人稱義是因着信，不在乎遵行律法；」六22：「但現今你們既從罪裡得了釋放，作了上帝的奴僕，就有成聖的果子。」弗二10：「我們原是祂的工作，在基督耶穌裡造成的，為要叫我們行善，就是上帝所預備叫我們行的。」由此可知，凡教導以善行作得救的條件或媒介的，都是被咒詛的（加三10）。另一方面，按着聖經、宣告只靠上帝的恩典得救的基督教牧師，正由於福音的傳講，真實的作成上帝所喜悅的以及使祂得榮耀的善行。多二14：「祂為我們捨了自己，要贖我們脫離一切的罪惡，又潔淨我們，特作自己的子民，熱心為善。」提前六18：「在好事上富足。」這並非說，基督教神學家忽視神聖的律法，神聖的律法正如福音一樣真實是上帝的話語。他在適當的地方使用律法，為要指示何為善行、及上帝對信徒所要求的是甚麼。但是他行善的願望和力量，乃是唯有藉着福音的傳揚才產生的。所以基督教的神學家須能正確的應用律法和福音。

#### 十四、聖神學為完成拯救罪人目的所用的外在媒介

基督教神學家對完成罪人的救贖所用的外在媒介，不是由人的智慧所提出的肉體武器，如外界的壓力、政府的權力、法定的條例、社會的服務、教會的完全組織，等等。神學家若被理性的原則所引導，就易於屈服在這些事下，正如教會歷史上所證明的。基督教會內迷路的神學家始終鼓吹以肉體為媒介，保持並擴張教會的權力。但是聖經禁用這些媒介，認定它們不但無益，而且絕對有害。因為這些媒介都是基於律法，律法雖能制止大罪的發生，並使罪人有外表的改良，但却不能由在其心裏產生對基督的真信心而改變其內心。那裡沒有對基督的真信仰，那裡也就沒有救贖。故此基督教神學家為完成拯救罪人進入永生這種神聖的目的、所用唯一媒介就是基督的福音。太二十八19~20：「所以你們要去，使萬民作我的門徒……給他們施洗；凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。」可十六15：「傳福音給萬民聽。」徒二十32：「我把你們交託上帝和他恩惠的道；這道能建立你們。」提後三15：「你是從小明白聖經；這聖經能使你因信基督耶穌有得救的智慧。」羅十17：「信道是從聽道來的，聽道是從基督的話來的。」基督教的神學家應將聖經的神聖禁令時常記在內心，以避免受到錯誤的引導、而倚賴由於肉體的心意所提出的任何媒介，這樣，就可專一使用那有全能而活潑的上帝之道。罪人只有藉上帝之道才能轉變為上帝的兒女，並藉着信心被管理、保守直至得到救恩。在基督教會內，正如基督教神學家的全部活動一樣，必須只由上帝的道來管

制。這是唯一有效的施恩具，因為惟有這種媒介是上帝所規定的。路德正確的宣告：「基督徒不能由上帝之道以外的任何媒介來支配；因為基督徒須由信仰來支配，不受外來的準則支配。然而信仰只可藉由上帝的道而來，不能藉着人的任何話語而來，如聖保羅在羅十17所教訓的：『信道是從聽道來的，聽道是從基督的話來的。』」（聖路易版 X, 406.）惟願基督教的神學家為了順利的施行聖職，只依靠上帝的道；因為惟有上帝的道為基督聖教會的永久不能廢掉的根基（參考林前三10~14）。

## 十五、神學與科學

科學一詞，可否應用於神聖的神學，此問題曾在神學家中間引起不少的爭辯。有些堅決的確言可以應用，有些堅決的拒絕應用。倘若科學一詞按同樣意義正確的使用並了解，此問題本身便不難答覆。科學一詞顯然的不能按其通常的意義應用於神學上。基督教的神學並不是科學，像地質學、心理學、生物學等科學一樣。神學和這些科學，不但在主題上不同，而且在根源、方法和目的上也是不同。神學的主題，是聖經所陳述神聖真理；其根源為聖經；其方法為信仰；其目的是罪人的救贖。所以聖神學不是從事人的知識或智慧、以人的勤學、默想或探索得來，像平常的科學、哲學和科學家所立的。基督教的神學家直接從聖經中獲得智慧，憑信心接受聖經真理。神聖神學的中心，是基督代贖的信息，這信息是來自天上啓示給人的；因為人按著本性，不能知道或明瞭它（林前二6~10）。按照本性，人只能知道上帝刻在他心裡的神聖律法（羅一18以下；二14~15）。他對上帝自然的認識，並藉着理性和經驗能發展這種對神聖事務的天生知識；深入而廣泛的默想和研究，可能增加此知識。但是基督教贖人的福音不在墜落之人的自然知識內。福音本是「奧秘」，完全由於上帝恩惠的啓示，並且人唯有藉着相信聖經，方能知道。由此而顯然看出，神聖神學不能按該詞的尋常意義被稱為科學。

再者，神聖神學不是越過普通基督徒所承認的單純宗教信仰，不為較高的基督徒知識的科學、並能以理智了解、能以邏輯表示，神聖神學不是基督教進步的樣式，不是宗教的哲學；而是專門討論神學家以信心而接受並領悟聖經所啓示的真理（約八31~32；羅一5，林前十三12）。基督教的神學家，惟有從上帝的道中得知神聖屬靈的事。他若比普通信徒知道更多有關上帝所啓示的神聖真理，他的知識亦不過比平信徒較為廣泛而已，並非是在強度上有所分別；就是說，只因他研讀聖經的時間多於平信徒研讀聖經的時間，所以他對聖經上所默示的道理，知道的範圍較廣。由此可知，神學家的知識與普通基督徒的知識，只在程度上有別，不是種類的差別。這就是說，並非神學家了解信仰的神聖奧秘，而平信徒只相信神聖奧秘；因為神學家也只知道他所相信的。換一句話說，基督教神學家的信心也就是知識，而知識就是信心。神學家所知道並運用的屬於哲學方面、語言學方面、以及歷史上的事實，和普通信徒所知道的有別。這些並不屬於基督教神學本質，不過是構成科學的外表器具或外表的媒介，藉以接近研讀聖經。這些媒介只不過是他的用具、或工具而已，絕非屬靈知識的根源，由這些媒介，只能吸取得到與上帝之道相背的意見和道理。現代理性主義神學試圖提高基督教的信仰作為一種科學，無非是自欺，按最後分析，這簡直等於棄絕聖經為基督徒知識惟一的原

則、或為信仰的惟一根源。

然而，我們也可以稱基督教神學為一種科學，只要我們由此名詞，而瞭解一種明確的知識，或正確可靠的資料，而不只是說平常的觀念、意見和假設。按此意義而可瞭解基督教神學是科學中的科學，或是在尋常科學以上的完全科學。我們對基督教神學堅持這樣的主張，是因為神學乃是上帝自己無錯誤的智慧，不是人類有錯誤的智慧。錯誤是由於人而來，上帝是不可能有的。約十七17：「祢的道就是真理。」約十35：「經上的話是不能廢的。」聖經每一部份都是沒有錯誤的，所以從聖經吸取而來的基督教神學，是最明確、最正確、和最可靠的；事實上聖經是世界上惟一明確的、惟一正確的、惟一可靠的科學。它是不能有錯誤的神聖科學。

這是每一位真基督教的神學家必須持守的基督徒信念。他若沒有此種信念，他若對自己向聽眾所宣告所傳講的有所懷疑，就不是真基督教的神學家，乃是風吹的蘆葦，根本不應該在基督教會裏教訓人或傳道。基督教的神學家必須深信他所傳講的真理，而能與保羅同聲說：「但無論是我們，是天上來的使者，若傳福音給你們，與我們所傳給你們的不同，他就應當被咒詛。」（加一8）。我們必須強調此真理，以對抗那現代不可知論的神學，該派神學否認認識真理的可能性，及主張神學家不可能主觀的保證具有真理。這種不可知論的謬論，將基督的明確應許置諸一旁，基督說：「你們若常常遵守我的道，就真是我的門徒；你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由。」（約八31~32）。這些話是基督親自的保證，說我們若以真信心接受祂的道，在聖經裏所啓示，並且也正是我們在基督教教義、信經、信條內所承認的，即是確信它是絕對的真理。信心時時為真理的保證，正如真理為聖經所啓示，在基督教神學或道理內所陳述供給的。此種保證，並非單純是由理性的證據而產生的個人信念，乃是由聖靈藉上帝的道，直接產生的一種神聖保證。林前二5：「叫你們的信不在乎人的智慧，只在乎上帝的大能。」約十六13：「聖靈來了，祂要引導你們明白一切的真理。」基督教的神學家藉着聖經外表的道，靠着聖靈的引導而進入一切的真理。因此他能確定地知道並教訓基督耶穌內的真理。林前二2：「我們所領受的……上帝來的靈，叫我們能知道上帝開恩賜給我們的事。」所以真基督教的神學不亞於聖經的確實，而且基督教的神學家必須有所教訓真道的保證，不亞於他為聖經客觀真理的保證。路德很恰當的說：「聖靈不是癡疑者，他未將疑惑或意見寫在我們心內，所書寫的，均是事實的陳述，比我們的生活本身及一切生活經驗更為確實。」（聖路易版 XV III, 1680）因為基督教神學是絕對真實而確定的知識，所以它可以正當地被稱為是一種科學。

然而，不管事實如何，最好仍不要將基督教神學主要的解釋為科學，因為科學一詞易於招致甚多的誤解及澈底地濫用。現代理性主義的神學常使用這名詞，指示神聖真理的科學證明，符合人理性的原則。基本說來，它認為神學只不過是較高形式的哲學，因此將通常用於證實哲學真理的方法和原則，應用於神學上。基督教的神學家必須反對這種程序的方式；因為基督教的神學及其啓示的奧秘不能容納理性的憑據或理智的證明。林前二14：「屬血氣的人，不領會上帝聖靈的事，……並且不能知道。」一個未悔改的人，無論多少理性的意念都不能使他接



受被啓示的神聖真理；其實，他越容許理性去推論、思想真理，越覺真理是愚拙而不合理；因此，哲學決不能引導人發生信仰，卻常引人遠離真信仰。正如現代理性主義的神學家的神學所證明的。既然人的理性，在智力上不能領會信心的神聖奧秘，所以基督坦白地命令祂的使徒傳講福音，不要以理性向人證明福音（可十六15~16）。他們要出去宣告真理，不要將賜與他們神聖的信息變為屬血氣之人所能接受的哲學系統。依此命令，聖保羅證明為遵行此種命令，為他在哥林多的職務作見證說：「我說的話、講的道，不是用智慧委婉的言語，乃是用聖靈和大能的明證。」（林前二4）

根據剛才所述說的真理，我們的教義學家說明神聖神學為顯示的操練 (*habitus exhibitivus*)，而不是指示的操練 (*habitus demonstrativus*)。意思是說，基督教的神學乃是顯示、或傳講福音的才能，而不是由人的理性或哲學的辯論，來證明福音是真實的。當基督教的神學家宣告真理時，他就能為基督得靈魂，但當他以人的理性原則，竭力證明信心的奧秘時，他就不能為基督得人。這也是格言「基督宗教最好的辯護，就是福音的宣揚」所含的意義。要使人得知福音，並且福音本身就必可證明出其神聖特性。因此基督教的辯護學只有一種作用；即指出不信是如何的不合理。它決不可由人「智慧委婉的言語」，去表現真理。其理由甚為顯然。不信是不合理性的，且是不真實的；不信發出理智的托辭，同時潛伏着惡毒的傾向，作邪惡的事。約三20：「凡作惡的便恨光，並不來就光，恐怕他的行為受責備。」基督教辯護所能作的，是要顯露出屬肉身心意的惡毒，和表示出不信者擁護邪惡主張的愚拙。基督教的辯護，決不能代替了忠實傳講上帝的道——關於此點，也可以說，沒有任何科學的理論能駁倒基督教的信仰。若有反對基督教信仰的事，其反對原因並不在於真科學，而是出於惡意不信。因此，不是根據正當理由棄絕所啓示的神聖真理；乃祇是人的敗壞理性否認在基督耶穌內的真理。

## 十六、神學與肯定的保證

在前章內，我們明白的指出基督教的神學家必須親自確信自己所教訓的真理。如何能獲得此肯定主觀的保證（知識理論的問題）保守派與自由派的團體中對此問題曾竭力討論。此問題，通常被認為是一項包括最嚴重困難的難題。但是只有在神學家放棄聖經的客觀真理時，這些困難才會出現。在他接受聖經為信仰的惟一根源和標準時，這問題確是最簡單的問題。我們神聖的主鄭重的教訓說，基督徒的個人保證是存在的，藉着信祂的道即可獲得此保證。約八31~32：「你們若常常遵行我的道，就必知道真理。」此種信心其本身是完全的保證，是由聖靈藉着上帝的道而作成的。林前二5：「叫你們的信，不在乎人的智慧，只在乎上帝的大能。」路德正確的說：「人當然是被動的，正如上帝的道確是自動的一樣。」按照路德自己的解釋：「上帝的道以真信仰進入人的內心，就使內心如信仰本身一樣的堅定、確信、穩固，於是內心對一切的試探、魔鬼、死亡等變成絕對的堅強；勇敢而高傲地鄙視並譏笑一切使人疑惑、戰慄、邪惡或惱怒的一切事，因為心中知道上帝的話是不能說謊的。」（聖路易版Ⅲ,1887.）此種說法確是以聖經為根據。個人的、或主觀的保證，是藉由上帝的道而確實地得到，而且如聖經

所見證的，惟有藉着上帝的道才能獲得。另一方面，不是藉着信心出於上帝之道的各種主觀保證，均為人自己所作成的保證，因此全為無知和自欺（提前六3～4）。

這是基督教神學家對現代理性神學的錯誤主張所予的回答，該項神學倡議個人的或主觀的保證為「自我的保證」，或是神學家靠自己重生的力量、自身所給的保證。這種錯誤，首先由士來馬赫提出，曾普遍的被人採用，甚至保守派的神學家也採用之。這項錯誤的見解棄絕聖經為信仰的惟一根源和標準；所以其擁護者倚賴他們自身的「基督徒自覺」、或「基督徒經驗」為他們信仰的標準。因此，他們的「基督教神學」，不是以聖經為唯一基礎，而是基於他們的「重生的心」或是他們「成聖的自我」；他們企圖由此而獲得關於神聖真理、個人確實的保證。但是由此種方式而得到的各種保證，必須以之為虛假的保證而棄絕之，因為它既不是基督教的，也不是科學的，根本就不是保證。由於它廢棄特殊的基督徒信仰根基，所以不是基督教的；由於它使人的心智成為血氣的人完全無知之事的權威，所以它不屬科學的；它根本不是保證，而是幻想，因為基督教的神學家，只能在繼續遵守上帝的道時，才能知道神聖的真理。現代理性主義的神學所具有的非基督教性質，斷然證明了想由聖經以外的其他根源獲得基督徒的信心，是絕對不可能的事；因為此類神學，不但拒絕基督宗教的特殊道理，而且設立了與聖經和基督教的信仰相背的教訓。於是現代理性主義的神學否認本乎恩、藉信稱義的聖經道理，而且教導憑行為的義得救的道理。所以這種「保證」是倚靠上帝之道所咒詛的根基上。

總而言之，人能夠知道神聖的真理，或者可以說，人的心智能有神聖真理的個人保證。但是只有在神學家固守聖經，並且以單純的信心，相信上帝在祂寫成的道理內所說的話時，此項保證才實際存在。上帝之道的獨一特徵乃是：它是絕對的真理，並且使信徒能絕對地確知它是真理。若否認這事，亦須同樣否認信心的可能性與實在性；因為個人的保證，不是別的，只是個人的信心而已。

## 十七、神學與道理的進展

現代理性主義神學的保守派如自由派一樣，要求神學的進展或教義的發展，要符合當代已經進展及經常進展的宗教時尚。該派神學主張基督教的神學不能停滯，要使其本身適合當時代多變化的觀點。關於此方面，則堅決的要求，應詆毀所有反對道理上求發展的基督教神學家，視他們為不忠於崇高的使命。現代理性主義範圍內，那些堅持聖經為信仰的唯一標準的忠實神學家，被稱為「復古的神學家」，這名詞隱含譴責和鄙視的意思。

然而，神學上的進展或道理上的發展，事實上是不可能的，必須將它視為背離基督教信仰的罪。其理由甚為明顯。按照聖經，基督教神學構成一個單元，其本身甚為完全，即不能有所增加，也不能有所刪減。太二十八20：「凡我所吩咐你們的，都教訓他們遵守。」帖後二15：「你們要站立得穩，凡所領受的教訓……都要堅守。」啓二十二18：「若有人在這預言上加添甚麼，上帝必將寫在這書上的災禍加在他身上。」所以基督教神學，或基督教道理是依據聖經所陳述的教訓，是神聖真理的固定本體，必須永不改變，決不可因人的添補而有所增加，

也不可因任何刪除有所減少。基督教的神學家必須承認並宣講「上帝的旨意」，參考徒二十：20~27：「凡與你們有益的，我沒有一樣避諱不說的，或在眾人面前，或在各人家裡，我都教導你們；又對猶太人和希利尼人，證明當向上帝悔改，信靠我主耶穌基督。因為上帝的旨意，我並沒有有一樣避諱不傳給你們的。」此外聖經又鄭重的斷言，基督的教會「被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶穌自己為房角石。」（弗二20）。「使徒和先知的根基」就是這些聖人藉着聖靈的默示寫在聖經內的固定道理。我們的主也宣告，凡要得救的人，必藉使徒所傳的道而得救（約十七20），再者，上帝的道深刻地警告一切的信徒，要抵禦那些藉着增刪道理，而歪曲明確聖道的一切不法之徒。徒廿29說：「我知道我去之後，必有兇暴的豺狼進入你們中間，不愛惜羊群。」提前四1說：「聖靈明說，在後來的時候，必有人離棄真道，聽從那引誘人的邪靈，和魔鬼的道理。」因此，基督和祂的使徒宣告：基督教的道理是全備默示真理的整體，必須予以純粹的、真正的保存。所以要排斥道理進展或發展的一切可能性。在道理或神學領域內的進化，如同自然界或創造領域內的進化一樣，都是荒謬而沒有聖經根據的。聖經肯定的斷言創造人的上帝，也賜給人神聖的道理，使他可以藉着得救。人無權管轄神聖的道理；它是上帝的聖所，有罪的人不可由增刪道理、或是用現代的委婉話語發展道理，來污損這聖所。

曾有人對此問題，提出異議說，歷代基督教會已由制定信經和信條，實際上發展了基督教的道理。但這樣的異議含有不可忍受的謬論。基督教會從未在信經內發展基督教的道理，不過是將聖經內所表達的道理，完全真實而純正的宣講出來，以抵禦異教徒與分離派的錯誤。如此，使徒信經，尼西亞信經，亞他那修信經等等不是宣告人為的新教訓，而正是基督及其使徒在聖經中所陳述的真道理。每逢有系統地擬訂信經之時必須創作些在聖經中未曾發現的名詞，這樣作，只是要以較亮的光表現聖經的道理，決不是在基督教會內插入人所設想、不根據聖經的教訓。路德會的特別信條，也只是為反對羅馬主義、加爾文主義以及狂熱派的錯誤，而根據聖經道理所作的特別宣告。路德很誠實的著述：「我們並非是製造新的教訓，而是保留、並持守上帝的舊道，正如古代教會所承認的；由此我們與古代的真教會一樣，教訓並相信同樣的上帝的道。為此之故，當教皇主義者稱我們為革新家和異教徒時，就是褻瀆基督自身、使徒和整個的基督教會。因為他們在我們身上，除了找到古教會的舊有道理以外，找不到甚麼別的。」（聖路易版XV II, 1324）

神學的進展或道理的發展，本來是不可能的，此點由事實而得到實驗上的證明，就是一切欲發展基督教道理的企圖，常導向曲解神聖的真理。現代理性主義神學擁護道理上的發展、為教會繼續存在的必要條件，該派神學完全的拋棄有關基督教興衰的真道理，如：默示的道理、基督的救贖、唯有靠恩藉信而稱義等道理。實際上，道理的發展已證明是教會的致命傷，毀壞基督教神學，而以拜偶像的異教原則和教訓代替了真神學的地位。其原由不難明瞭。一切道理發展的根基，就是由屬肉體的心而來的愚昧、邪惡、腐敗但的理性主義。此種心意不能承認上帝聖道的美好道理，因而決定教訓那些反對在基督耶穌裡救贖真理的道理。我們神聖的主譴責這種不信的屬理性心靈，而對法利賽人說：「你們是出於你們的父魔鬼，你

們父的私慾，你們偏要行。他從起初是殺人的，不守真理，因他心裡沒有真理。他說謊是出於自己；因為他本來是說謊的，也是說謊之人的父。」（約八44）。每位基督教神學家要記得基督教是絕對的宗教，其本身是如此地完全而純正，以致聖保羅能夠寫著：「無論是我們，是天上來的使者若傳福音給你們，與我們所講給你們的不同，他就應當被咒詛。」（加一8）若全部聖經的神學，必須冠以「復古神學」之名，依據古時神學的名稱，則基督教的神學家就以此名詞為榮。因為惟獨這種神學在基督教會內配得位置，惟獨這種神學是教會的元首及君王耶穌基督所承認的，且是真正神聖的神學。願上帝以祂的慈悲，保存「復古的神學家」在祂的教會內！因為他們是合祂心意的神學家，祂必使他們永遠得着尊貴，榮耀，而為祂的錫安城的真正建設者。

### 十八、神學與學理的自由

現代理性主義的神學要求在教會內擔任傳道和講師的正式教師，都應獲得在學理上的充分自由，就是說，應當容許他們發表其主觀的意見，不應有任何的限制；甚至不可強迫他們教導聖經為信仰唯一的根源和標準。古代基督教的規矩——在基督教內、必須惟一教訓上帝的道；被拒絕為「字的奴役」、「無價値學理上的強制」、「律法主義」等。但要求學理自由，是直接違反聖經；這是一種肉體與邪惡的自由，因為包括了批評、指責和棄絕上帝的道的自由。所以現代理性主義的神學為其自身所尋求的學理自由，必須被斥為敵基督的、無神論的；因為它堅持沒有上帝和基督的自由。

事實上，基督徒的真自由在於他已經擺脫了自己受罪惡捆綁的意志，成為耶穌基督的僕人。羅六22：「但現今你們既從罪裡得了釋放，作了上帝的奴僕。」因之基督徒真自由的本質是對主的道忠實、順從、和馴服。約八31~32：「你們若常常遵守我的道，就真是我的門徒；你們必曉得真理，真理必叫你們得以自由。」神學家一旦廢棄上帝的道為他的唯一根源和標準，就停止為基督的奴僕，而成為人的奴僕。如此，他根本未曾得到自由，只是將自己對基督的聖潔服事轉換為不聖潔的奴隸身份，服事人的意見、觀念和判斷；他現今不再服事神聖的主，代之為服事人的工頭，甚至這工頭只是他自己屬肉體的心。神學家要求自由，以自身主觀的觀念，代替上帝無錯誤的道去教訓人；當我們仔細考查聖經關於此事所教訓的，就可以知道這是何等的錯誤！

甲、上帝的道確切的說明，基督教會直到時間的終了只有一位夫子，就是上帝的兒子基督耶穌，太二十三8~10：「你們不要受拉比的稱呼；因為只有一位是你們的夫子（就是基督）；你們都是弟兄。」這位夫子或教師——基督曾命令祂的使徒將祂所吩咐的一切事教訓萬民（太二十八20）。基督自己所說的神聖言語，已由聖先知和使徒記述在聖經內。這是基督教當相信並且宣講的惟一救贖真理。加一8：「無論是我們，是天上來的使者，若傳福音給你們，與我們所傳給你們的不同，他就應當被咒詛。」弗二20：「並且被建造在使徒和先知的根基上」聖經中以同樣的方式肯定的說明在基督教會內的一切教訓，除了上帝之道的教訓以外，不應有其他教訓。反過來說，聖經譴責以人的見解代替上帝的道去教訓人，並且稱那些傳講基督在聖經中未曾教訓的道理的人們，為敵基督者。約壹二18：

「你們會聽見說，那敵基督的要來，現在已經有好些敵基督的出來了；」22節：「誰是說謊的呢？不是那不認耶穌為基督的麼？不認父與子的，這就是敵基督的」由此而知，現代理性主義的神學，要求須給予神學家有自由活動的範圍，陳述他自己的神學，這種要求是徹底地違反聖經。

乙、基督徒均曾領受到清晰而無錯誤的命令，只能聽從那些按照上帝之道的完全和純正去傳講的教師。凡不忠於「我們主耶穌基督話」的神學家，應當被斥為欺騙者、無知、和信仰的仇敵，且須躲避之。約式書10：「若有人到你們那裡，不是傳這教訓，不要接待他到家裡，也不要問他的安。」提前六3～4：「若有人傳異教，不服從我們主耶穌基督純正的話、與那合乎敬虔的道理，他是自高自大，一無所知，專好問難。」羅十六17：「那些離開你們，叫你們跌倒，背乎所學之道的人，我勸你們要留意躲避他們。」這些警語，不但適用於牧師，也適用於神學教授，因為他們已經蒙召去教導基督教會將來的教師和傳道人。他們所領受的基督教召請和職務，也要求他們要在教導職分上，絕對的忠於上帝之道（約八31～32）。

准許牧師及神學教授在學理上自由的悲慘結果，在流行此種自由的一切教會中很顯然地看出。我們在這些宗派中可以發現到不敬虔的自由所產生的結果：(1)在道理方面絕望的混亂，在神學難題方面作無限的辯論，從而使這些教會完全的分裂（例如：在現代主義者和基要主義者的宗派內從事無休止的爭辯）；(2)絕對否認聖經所教導的基督教基本真理，如：聖經的神聖默示，基督的代贖，本乎恩藉著信稱義，死人復活等。學理自由立即成為「進步主義的神學」，即是說，神學的自由是依照人的理性和現代科學的標準，終致完全反對聖經的。今日的現代主義為學理自由的直接結果，是全然背叛論及上帝之道的神聖神學，其本身為拒絕聖經的基督教。

基督教的真神學家因懷有聖經所供給的神聖真理，而欣喜不已，並藉此真理而免除各樣的迷惑和錯誤。他繼續不輟的努力，要使在罪惡中被捆綁的人，確信基督救贖釋放的真理、以及基督是失喪罪人的解放者。對他來說，忠誠、遵守並服從上帝的道，可構成崇高、榮耀、完全的自由，他必須堅守、衛護這種自由，抵禦一切的損害。約八36：「所以天父的兒子若叫你們自由，你們就真自由了。」為此，他就盡心竭力地否認那不信與不忠的神學家、為其自身所要求的學理上的自由。

## 十九、神學的系統

由基督教神學的特性而引起一項問題，即在神學範疇內討論神學系統是否適合。此問題的答案，當然要看系統一詞被使用的意義而決定，基督教神學或道理誠然是一個體系，因為它向學習者表達一個整體。既然神學是各部或各要素有次序的排列成為一整體、或是真理組織之體系，所以神學是有系統的。基督教神學唯一的作者，就是這一位真實而永生的上帝，祂在舊約中像在新約中一樣宣告神聖的真理，藉著摩西所傳的，不亞於藉著保羅所傳的，以致聖經所述說的不是摩西、以賽亞、彼得、保羅、約翰等人的主觀見解，而是上帝自己的聖道。聖經各部分的道理，都是一樣的神聖道理。

再者，聖經很清楚而無錯誤的陳述出：本乎恩、藉信基督而得稱義的條款，為這神聖道理的主要教訓；其他的信條不是此主要道理的前項，就是此主要道理的後項。林前二2：「因為我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並祂釘十字架。」徒二十27：「因為上帝的旨意，我並沒有一樣避諱不傳給你們的。」在聖保羅的所有教訓內，按照他自己的見證，「上帝的旨意」包括了救贖的計劃，基督為世人的罪而釘十字架，是他所傳的一切道理中的基本要點。

因為基督教各種道理，與其主要教訓，以及彼此之間均密切關聯，並且其關聯是如此地密切，以致若在一點上錯誤，就不得不在其他各點上亦產生錯誤，因此基督教神學當然可被稱為一個系統。我們應用這名詞，不但是要特別指出真理整體的絕對合一，也指出神學原理各部的完全聯貫。路德正確的說：「在哲學方面若開始有極小的錯誤，至最後時就形成嚴重的錯誤。照樣，在神學上若有些微的錯誤，必會毀壞全部的道理。道理如同數學的小數點，不可分開的，就是說，既不可減少也不可增加。因此，道理必須為一個確實而永存的金製圓環，上而沒有裂痕。倘若發生最小的裂痕，就不再是個完全的金環。」（聖路易版 IX, 644f.）舉例來說，若有人對聖三位一體的道理有了錯誤，他也必對關於基督神性的道理有誤斷；教導神人協力主義的人，就必不能按純正的樣式教導神聖恩典的道理。正因為基督教神學是有系統的，所以不容許有一條道理被曲解或不認；因為對構成道理的各部分予以誤解，就必敗壞整個的系統。

雖然如此，基督教神學不可按照所謂人的知識系統之意義而稱為一系統。科學和哲學的系統，是把原則與事實聯絡起來，合於理論邏輯的順序蒐集而排列之，為了表明任何部分真理的整個「範圍」。按照這種意義來說：神聖神學不是一種體系；因為神學系統不是由於人的理性、根據已有的基本原則所構成的。神學的作者不是人，而是上帝。在基督教神學中，理性的作用只是工具，而不是權威；尤其不是由所給與的前提或原則、而推論並證明出其真理。只是報導聖經中所陳述的真理，特別強調藉着恩典稱義的主要道理。換言之，神學家所應用的分析法和綜合法，決不可越過上帝的道。聖經在何處包括了脫漏或省略之處，基督教神學家的系統也照樣要包括脫漏或省略之處。真神學家只教訓聖經上所教訓的，絕不予以增減。他的系統只是對聖經道理的宣講和陳述。

此要點最為重要，神學家只要不斷的憑良心遵守這要點，就不會犯下將人的意見和道理，加在上帝之道上的嚴重錯誤，聖經懇切的警戒我們不可曲解基督教的道理。基督教的神學家要牢記，在基督教道理系統內的基本真理，雖然就基督教道理的範圍而論，也就是說，關於罪人的救贖方面，它是完全的，然而我們可能提及「脫節」的問題；即是說，它仍留存有聖經未曾解答的問題。例如，聖經很著重的陳述惟獨恩典和普世的恩典；就是罪人惟藉着恩典得救，而且神聖的恩典願意救贖所有的罪人。這是實情，因而發生問題：「為何萬民不是都得救呢？」有人提出其差別在於人的不同，因為有的人比別的人較好，這種解釋已被上帝的道有力的否認，上帝的道宣告萬民按着本性是有同樣的罪愆，羅三22-24說：「並沒有分別，因為世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀；如今却蒙上帝的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。」

聖經以同樣的著重語氣，也拒絕加爾文的解釋，加爾文以為上帝自永遠預定

一些人受咒詛。由此而清楚地看出聖經並未答覆為何有些人得蒙揀選，而有些人未蒙揀選的問題。這不是說，聖經對有關得救與咒詛的問題，未給我們甚麼信息。聖經明白的告訴我們：罪人若得救，惟獨是本乎恩，他們若失喪，是因自己的過失。雖然如此，當我們將大衛與掃羅、或彼得與猶大、兩個罪人個別比較起來的時候，就會問「為何一個人得救，另一個不能得救呢？」這個問題仍舊不能得到解答。基督教神學家竭盡心力以求解答這問題，是不當之舉，因為那時他必須利用人的理性，去決定本當為神聖啓示的事情。人企圖解決以上所提問題的某點，其結果不是成為否認普遍恩典的加爾文主義，就是成為否認唯獨因恩典得救的協力主義。但是基督教的神學家必須肯定地承認普世的恩典和唯獨因着恩典。因此，在基督教道理的系統中，必須承認有脫漏和脫節之處，正如聖保羅親自宣告：「我們現在所知道的有限，先知所講的也有限。」（林前十三9）。基督教的神學家只應知道並教導有限的，就是只教導在聖經中很清楚記述的神聖真理。關於此點，我們也應注意下列的真理：

甲、全部聖經，都是神聖的默示，是上帝無錯誤的話語，是祂用以教訓給人得救的唯一道路。基督教的神學家對這全備而完善的得救之路，不應有所加添或刪減，即使最微小的一點也不可（約十35；提後三16；彼後一21；約八31~32；啓二十二18~20）。對神聖之道有任何變更或曲解，就是使人跌倒，是得罪上帝，最後終於使上帝賜給人聖道、決心要使罪人得救之事，成為不可能。

乙、現代理性主義的神學否認基督教道理的根基，因為該主義不以上帝神聖默示的道，作為信仰的唯一根源和標準，要以「基督徒的自覺」、「基督徒的經驗」、「重生的理智」等為根基，構成其自身的統一教訓體系。換言之，要用虛假的道理標準來代替真知識原理，而將作為宗教唯一權威的聖經、從高貴的寶座推倒。對現代理性主義的神學來說，聖經無非是神聖啓示的「權威記錄」，其中不規則的混合了神聖的與屬人的成分，他那「被點燃的心智」須由這些成分來蒐集真理，構成他的「神學系統」。我們或者可以用不同的詞語來說，現代理性主義的神學不願認為上帝的道和聖經是一體，因為它認為聖經只是包含上帝的道。這些神學家堅持須由個人的主觀判斷力，來決定聖經內那些是上帝的話、或是神聖的真理。這樣進行的動作應判為：干犯上帝威嚴的罪，因為是觸犯神聖的主，背叛祂的神聖所立下的權威，並且完全棄絕祂神聖的道，必將導致不可言喻的混亂和敗壞。此點由事實而得以證明，即出於士來馬赫（Schleiermacher）的泛神主義系統，及立敕爾（Ritschl）的現代主義系統，都是建立在人理性的主觀權威上面，二者均等的棄絕基督的福音，並教導直接反對福音的道理。理性主義神學要求以「基督徒自覺」、「基督徒經驗」等，作為信仰系統的根基，不過是偽裝，以掩飾他們排斥聖經及其神聖道理、而教訓自己話語的邪惡企圖。

丙、基督教神學家，於執行教會教師任務時，必須時常牢記，聖經一切的陳述，都是不能推翻的無錯誤真理，因此他的神聖職責就是要完全按照聖經所陳述的、申述這些真理，不可有任何增刪之處。哲學或科學的系統是由人的理性，根據創立者自己所收集的事實或理論而構成的；而神聖神學是神聖的創作者——上帝親自告訴給人的一種完全科學，足以成就其神聖指定的目的。所以人要傳講上帝的道，不應以哲學推究上帝的道；他們要作傳道人，不是作真理的證明者。

基督教神學家若清楚而無錯誤的陳述上帝在聖經內所教訓的真理，便能圓滿的完成其工作。我們對他所要求的，即在於此，不再多加，但也不可減少。

丁、所以基督教神學家作系統的工作，只在於在適當的標題下申述聖經所給與的神聖真理。這些真理是從經文的證據——道座而得的，即是從那明白而無錯誤的經文得來的，這些經文陳述出某種特別的道理，而不是從「聖經的全部」或「聖經的整體」所得的。使神學有系統的目的，是申述「上帝的旨意」，或是講解上帝的道所教訓的每條道理。神學家所教訓的若不僅於此、而附加陳述自己個人的意見作為上帝的道，他就不再是基督教的神學家，而是假先知。

戊、時常有人控告路德，說他發展他自己的道理，尤其是藉恩稱義的道理。關於此點，他自己曾有所說明，予以駁斥。按他個人所承認的，這位偉人的改良家從未運用「聖經的整體」，只是運用非常明顯而無可錯誤的經文，他的道理是根據這些經文，猶如依賴牢不可破的磐石。為此之故，路德的神學是完全根據聖經的。他並未在上帝書寫的道以外，構成道理的系統，而是以純樸的信心，接受並教訓在聖經道座內所肯定陳述的神聖真理。他的全部道理系統是以上帝的道為基礎，並由上帝的道所管理。他寫著說：「凡不能正常的相信或渴慕一個單一條款的人，……就必不會以真正熱誠、和正當的信心，相信任何條款。凡有人放肆到否認上帝，或以一句話稱祂是說謊的，並且是故意這樣行，……他也必以上帝所有的話而否認上帝，並以所有的話稱祂是說謊的。所以必須真正的、完全的相信全部和一切的話，否則，就沒有可信的。聖靈不容許祂自己被分開或分裂，因此祂教訓我們，要我們相信一種道理是真實的，別的道理是虛假的。」（聖路易版XX,1781）

己、總之，可以說，理性主義神學的一切系統，雖沾沾自喜的誇耀其內部的融洽與完全，畢竟不是完全、圓滿的。該派系統不能不如此，因為人的理性不能以圓滿的方式，解答原屬於神聖啓示範圍內的首要問題。換言之，除非上帝為我們解答關於屬靈知識的偉大真理的問題，否則就永不能得到解答。因此，無錯誤的啓示神聖真理的聖靈，認為那一處的道理適於緘默不言，人的理性也必須照樣在該處保持緘默。神學家提議根據他們自己的理性、或主觀的神學，構成完全的神學系統，乃是犯下了不可寬恕的欺騙大罪，終必導致完全背離上帝的道，使屬靈的事不得確定，並招致無盡的混亂與矛盾。凡誤離聖經的，就是誤離普遍的真理；不合乎聖經的道理系統，也必不合乎理論的系統。教義學歷史對此供給了充分的證據。

## 二十、神學的方法

路德會神學家所提出的教義資料，大概使用了兩種方法：綜合法 (synthetic 推論) 和演繹法 (analytic 分析)。綜合法，是由原因而到結果，演繹法是相反的，是由結果而到原因。按照綜合法來排列教義的分類，首先要述說上帝為一切受造之物的原因和本質；其次，述說有罪並背逆的人類，得以轉回與上帝交通，所藉的媒介；最後，信徒所獲得的榮耀救贖。按照演繹法的排列，教義資料的分類如下：救贖為人最後的目的；其次再說到獲得救贖所藉的媒介；最後，上帝是救恩的神聖施與者和造成者。



路德會晚近的神學家採用演繹法，因為神學是實用的科目，首先應陳述出人的最後目標，作為基督教道理的重要觀念。然而，只要神學家承認聖經為信仰的唯一根源和標準，並且僅從聖經吸取其教訓，那麼道理資料的分類就沒有什麼重要。若從聖經以外任何別的根源取得道理，則無論採用甚麼方法都是不能滿足；神學家若始終忠於上帝的道，兩種方法都可得到同樣的良好結果。按最後的分析，陳述神學資料所採用的方法並非是良好的教義論文的首要條件；對聖經忠實，才是首要的條件。

路德會早期的教義學家通常使用綜合法，如：墨蘭頓（Melancthon），成尼慈（Chemnitz），胡特爾（Hutter），革哈德（Gerhard）。但好爾（Danhauer），肯尼格（Koenig），卡羅夫（Calov），昆斯德（Quenstedt），拜爾（Baier），何拉斯（Hollaz）及其他的教義學家却遵循演繹法。我們有時發現兩種方法混合使用。按照方法判斷教義論文的時代已成過去，但是變更綜合的式樣，在今時代而言，也許較佳。可是，基督教所要求於教義論文或教義書籍者，是清楚徹底而實際的呈現出聖經真理。在基督的教會內，唯一配佔一席之地的神學，是上帝親自在聖經內所賜與的神聖神學。基督教的神學家絕不敢離開神聖真理的珍貴寶物；倘若離開，就是不忠於交託給他的責任。在他的神學系統內，必須持守基督教信仰的兩大顯著原則：唯獨聖經和唯獨恩典。否則，他的全部神學，就成為理性主義的、拜偶像的、毀壞的神學，羞辱了基督的聖名並脅迫祂的教會。「不屬於聖經的，就不屬於神學」。凡教義不根據這個原理，就不配稱為基督教神學。

## 二十一、神學操練的獲得

本路德會教義學家會正當地強調一大真理，即：「神學家不是生成的，而是造成的。」他們藉由此原理而說：沒有一個人生來就是神學家，也沒有一個人能靠自己的理想或力量成為神學家。神學是上帝所賜的一種操練，因此聖靈自己必須使人成為神學家。聖靈如何完成這工作，路德在著名的格言內曾有優美的敘述：禱告，默想，試煉，作成神學家。這是對人所企求的神學方法學、最好的描述；因為它簡明而完全的說出，使人成為真神學家的一切要素。

此格言首先承認禱告的必要。路德對禱告為獲得神學本能所藉的一個媒介一事，曾說：「為此你應該對自己的智慧與理性失望，因為靠這些得不着甚麼，反會由於你的驕傲，把自己和別人丟在地獄的深淵裡，正如路西非爾（Lucifer 魔鬼）所行的一樣。你要在內室跪下，以真正的謙卑和誠懇，祈求上帝藉祂的愛子賜祂的聖靈給你為要使祂光照你、引導你、並賜給你真智慧。」（聖路易版XIV，434頁以下）誠懇恒久的禱告，是獲得神學本能不可缺少的原動力，此點不但由所有按照神聖之主的意、服事基督教會的真神學家予以證明，而且也由聖經本身予以證明。約十五7，8說：「你們若常在我裡面，我的話也常在你們裡面，凡你們所願意的，祈求就給你們成就。你們多結果子，我父就因此得榮耀；你們也就是我的門徒了。」約十六24說：「如今你們求，就必得着，叫你們的喜樂可以滿足。」雅一5：「你們中間若有缺少智慧的，應當求那厚賜與眾人、也不斥責人的上帝；主就必賜給他。」

在路德方法學中的另一必要條件是默想 (meditation) 或研究。論到這方面，路德說：「第二點，你不但要在心內默想、而且要口頭述說那明確記載在聖經內的話語，你要時常將這些話語思考、研讀再研讀，詳細審慎的思索和考察，為要得知聖靈所指示的意義。並要留意不可厭倦，若你已讀過、聽過、或背過一兩遍，並完全瞭解它，也不可認為你所讀的已足夠。若是這樣，就不能產生偉大的神學家，而那些不研究的人就好像是沒有成熟的果子，還在半熟以前就墜落了。故此，你在詩篇一一九篇內，可以知道大衛常以自己晝夜不停的講說、默想、宣告、歌唱、聆聽、誦讀上帝的道、和祂的誠命而自誇。因為上帝的意思是不在有形的道以外，將祂的靈賜給你。所以你當這樣來受引導。因祂不是徒然的命令你要記錄、傳講、誦讀、聆聽、歌唱、並宣告祂有形的道。」路德藉着默想，就知道聖經為上帝純正無錯誤的道，應經常不斷的研讀，聖靈藉着此道不但使罪人悔改、成聖，也賜與神學家才能，以敬畏上帝之心而作真基督教教師的工作。換一句話說，就是聖靈藉着聖道，賜給神學家本能或操練。顯然的，這樣恒久不輟的研讀上帝的道，也是聖經上所吩咐的。提前四13：「你要以宣讀、勸勉、教導為念，直等到我來。」第15節：「這些事你要殷勤去作，並要在此專心，使眾人看出你的長進來。」六20：「提摩太阿，你要保守所託付你的，躲避世俗的虛談，和那敵真道似是而非的學問。」

關於試煉 (temptation)，是聖靈用以造成或增加神學家操練的媒介，路德說：「第三點，試煉 tentatio，就是真正的試金石，不但教訓你知道並了解上帝的道，並且也教訓你體驗上帝的道是多麼正確、真實、甘甜、可愛、有力，使人安慰！因此，上帝的道是在一切智慧之上的智慧。這樣你就能明白，大衛在剛剛所提的詩篇中，如何控訴各種仇敵、惡王與暴君、假先知與黨派，他必須忍受這些仇敵，因為他時常默想，就是盡可能的以各種方式研討上帝的道。上帝的道一旦藉着你產生果效，魔鬼就要攪擾你，苦難就要臨到你，藉此教訓你尋求和愛慕上帝的道，使你成為真正的教師。因為我自己——若蒙許可說明我的卑賤意見——甚為感謝教皇主義者，因為藉着魔鬼的忿怒，加給我如此多的打擊、困苦與恐怖，而使我成為一個尚稱良好的神學家，若非如此，我決不能成為神學家。」

路德在此說，他的全部神學是出於試煉和苦難，這些試煉和苦難迫使他在聖經內尋求力量和安慰。路德所經歷的試煉，是由內外兩方面而來。首先他因內心的試煉而煩惱。在他尚未成為基督教神學家以前，由於他堅持行為的義是獲得赦免的工具，而使他飽受良心愁煩的痛苦。後來，他藉着對有福的福音所有的知識領悟，得以脫離恐怖和痛苦的境地，他由福音而實在得知上帝的道是多麼「正確、真實、甘甜、可愛並有力。」此後，當他開始宣傳基督純正和真理的福音時，就有試煉自外而來。他被誣為異端者和宗派分立論者，不但是羅馬主義者誣他，就是當時的狂熱派也誣他，因此，他再次受迫去「尋求、愛慕聖道」；於是他得以確信並站立在神聖的真理裏，以致他能說：「我站在這裡，而不用別的方法」因此，試煉使路德成為「相當好的神學家」，因為試煉，迫使他將自己的盼望寄托在上帝的道中。所以每一位熱望成為真神學家的基督徒，必須尋求、研究、依附聖經，直到他視聖經為「一切智慧以上的智慧。」

路德以他著名的原理結束其陳述說：「就是你若效法大衛在詩篇一百十九篇

內所顯示的法則，必發現教父的著作，對你看來是多麼的膚淺而無價值，你不但會輕視作者的書，也必越來越喜悅你自己的著述和教訓。你若達到這個地步，你就必可以希望開始作一個真的神學家，不但能教訓年幼和無知的人，也能教訓年長的和受過優良教育的基督徒。因為基督的教會內包含年幼的、年老的、軟弱的、患病的、健康的、強壯的、進取的，懈怠的、愚拙的、聰明的各種基督徒。可是你若視自己為有學問的，並自以為已經達到目標，而且以你的小書冊中的教訓和著述為榮，好像是你作了神奇的行為、或奇妙的傳講，你若是喜悅人在人面前稱讚你，你就必須要得稱讚，不然就必失望、感覺難過，——我的朋友啊！你若有這樣的心思，就應當抓住自己的耳朵，你抓得正確，必捉到一雙又大、又長、又粗的驢耳。然後，你當花費少許的錢，以金鈴裝飾自己，使你無論到那裡去，人能聽見你來了，並以手指驚奇的指着你說：『看呀！這就是那奇妙的人，他能寫這樣優美的書，能講如此卓越的道！』那末，你一定是『蒙福』的，是的，不僅有『福氣』，而以為是在天國裡——其實，却在那為魔鬼和他使者所預備的地獄之火的國裡！總之我們無論在何處都可求榮耀，傲慢，但是，唯獨在這本書內（指聖經而言），只是敘述上帝的榮耀；那狂傲的人，正在心裡妄想，就被祂趕散了，……祂賜恩給謙卑的人（路一51~52；彼前五5）……願榮耀歸與祂，世世無窮，阿們！』

路德強調真正的謙卑為真神學家的必須條件，這實在是適當的，因為聖靈以其成聖及保守的恩賜，唯獨存在於憂傷而謙卑的心中，上帝將真神學的恩惠僅賜給謙卑的人。



## 2 論聖經的道理

### 一、聖經為信仰的唯一根源和標準

基督教會的存在要比聖經久遠，就是說：遠在上帝將祂所寫成的道賜給人以前，教會即已存在；因為上帝曾以口頭的教訓、呼召並保存祂的教會，直到摩西的時代。基督教會是在人的墮落後立刻開始的，那時上帝曾向墮落的人類宣告，藉着相信那敗壞魔鬼作為的女人後裔而得拯救；亞當和夏娃就滿懷懊悔的相信這起初的福音（創三15）。這種以口頭宣佈祂的道的的方法，一直持續到祂召以色列人出埃及，使以色列人作為祂的選民、或祂的教會的時候（創四26；十三4；廿4；徒十43；出十七14；二十四4，7等）。

然而在上帝吩咐祂的先知將祂的道寫下來以後，祂的教會須受所寫成的道嚴格的約束，不允許在聖經中增加甚麼也不可刪減甚麼（申四2；十二32；書一7；廿三6）。先知所寫的聖經，構成舊約教會固定的正典，只有上帝自己有權在這正典上有所增加（約五39；路十六29）。在新約時代，上帝將使徒的神聖著作，加在已經存在並被承認的先知聖經之後，使與舊約聖經同樣的成為建立其教會的無錯誤根基（弗二20；彼前一10~12）。

加上基督及其聖使徒的啓示，現在聖經的正典是完全了，基督教會毋庸尋求從上帝而來的更多啓示（約十七20；弗二20；來一1~3）。路德適當的說：「我們可以如此行：倘若我們也是聖潔的，並領受了聖靈，就可自誇為先知的小學生，因為我們重複傳講由先知和使徒那裡所聽見和所學習的，並且確知先知所教訓的。在舊約中那些被稱為『先知門徒』的人，像先知一樣，不教導任何自己的或任何新的道理，乃教導由先知那裡所領受的道理。」（聖路易版Ⅲ，1890）

若有人問：新約的教會在何處可以準確發現使徒的話語？使徒們自己就會將他們的聖著作指示給我們，並告訴我們，他們在口頭上所傳揚的，和他們在聖經內所記載的完全一樣（約壹一3，4；帖後二15）。使徒們雖未記錄下他們口頭

教訓的一切，但是，凡為救贖所需要的一切，都豐富的記載在他們的著述中，因他們很勤奮的記載下上帝所訓示的、藉信基督耶穌得救贖的旨意（約廿一25；腓三1）。此外，聖使徒堅決主張他們所寫成的話、為信仰的唯一根源和標準，以抗拒當時一切的異端，並要求凡以自己為先知的，必須順從在他們著作中所記載的主的命令（林前十四37~38；帖後二2）。聖保羅特別親手在他所著的書信上簽字，為要使他的書信，和偽使徒的書信能以辨別（帖後三17）。因此，先知和使徒均證明聖經、或上帝書寫的道，是信仰和生活的唯一根源和標準、或是真知識的本源。

這基本的真理，曾被人用各種方法否認。聖經的原則、或聖經為信仰的唯一根源和標準這件事實，已因以其他的原則代替上帝的道，而被廢棄。

甲、人的理性代替聖經。我們所講人的理性，是指在聖經以外、人對上帝和聖事所知的一切事項，或是單指人對上帝的自然知識。但是自然認識上帝的知識，不能作為人的信仰根源；因為此知識只限於律法及其要求（羅一20~21；32；二15），並不包含基督的寶貴福音，或是由道成肉身的上帝兒子的代贖、使人與上帝和好、罪人唯有藉此才能得救、這件信息（林前二6下；羅一16）。凡以人的理性為信仰標準的人，就是犯了邏輯的謬誤，將自己排除於基督教會之外，因為他以自己不正確的智慧，代替神聖的真理。其智慧是棄絕上帝在福音內白白賜下的救贖，並以為愚拙（林前一21~25）。所以基督教會否認以人的理性、或人的科學作為信仰根源的各種主義，如：理性主義、神體一位主義及現代主義等，並咒詛這些主義的倡導人、是在教會範圍之外。

然而，我們談到人的理性時，也指明人用為理解和思想的媒介。就是所謂理性在服務方面的用處。這和它在統御上的用處，有很大分別。按照它在服務方面的意思，理性在神學中有合法和必要的地位，因為聖靈藉着人心所接受的上帝之道，種植並保存了得救的信心（羅十14，17；約五39；太廿四15；路二19）。研究聖經原文，也屬於理性在服務上的用處，特別是研究邏輯的與文法方面，因為聖靈將上帝的道賜給人，就樂於使祂自己適應於人的思想和話語的法則。路德說：「上帝在聖經中成為肉身」。本路德會的教義家以同樣的意義說：「神學必須合乎文法」。這就是說，神學家若欲了解聖經，即需要遵守那管制人的話語和表情的固定法則。路德極力陳述此真理，主張人若是在文法上錯誤，那麼，他的神學也就難免有錯誤。

本路德會的教義學家由辨明理性在服務上和在管理上的用處之間的區分，也決定了神聖神學和人的理性、或是基督教的真理和人類的哲學、是否實際彼此衝突的問題。他們爭論的是：既然真理總是同一的，那麼，只有在敗壞的理性、膽敢於其所管制的特定範圍以外作主宰時，這樣的衝突才會發生。關於信條方面，他們斷言信條不反對理性，只是超過了理性；它們若是似乎反對理性，只不過是反對那敗壞的理性、或是那為了虛假和仇視上帝而曲解的理性。

可是，基督教神學家必須預期神學和敗壞的理性、或偽稱為科學之間的爭戰，繼續下去，因為自從人墮落後按本性是與上帝為仇的（羅八7），並且視基督宗教的絕對本質、或耶穌基督的福音為愚拙（林前二14）。由於他生來恨惡上帝和神聖的事，結果時常表現驕傲，並狂妄地棄絕上帝的道，所以屬血氣的人，根據

自己想像的知識，永不止息地抗拒神聖的真理，以致不信的哲學家 and 無神論的科學家，永遠以虛假的教訓控告聖經的教訓是虛假的（無神論的進化論）。革哈德（Gerhard）很正確的說（II 371）：「我們必須將人在墜落以前和以後的理性辨清。前者總未反對神聖的啓示；後者由於敗壞的影響，常常反對神聖的啓示。」

乙、得蒙光照的理性。亦被稱為「基督徒自覺」、「基督徒經驗」、「基督徒的確信」、「基督徒的保證」等等，曾代替了上帝的道。每一位在基督裡的信徒有蒙光照的心，這是真的，但當他為一個基督徒時，從不堅持以光照的理性、作為信仰的標準；因為他所得的光照，全然是靠上帝聖道的活潑大能（羅一16）；並且他知道一旦離開基督光照的福音，他的理性就必立刻沉沒在屬靈的無知裏。所以，凡不以聖經為知識的準則，而立基督徒光照的心作為知識的準則，便是自欺，因為他們企圖高舉自己光照的理性作為信仰的審判主，這是出於他們未蒙光照的理性，或出於他們肉體的驕傲心意（提前六3～5）。理性若靠聖靈藉着道而蒙光照，就絕不敢判斷聖經，反而會在一切的事上忠實的固守上帝的道，並以神聖的教訓為榮耀（約八31～32；林後十4～5；林前一18，24）。路德很正確的說：「聖靈絕對不在聖道以外，或在聖道以前（指未曾講給人聽以前）動作，乃是同着道並藉着道而來，從不越過道的範圍。」（聖路易版XI, 1073）

丙、聖經的一般範圍（the whole of Scripture）。此學說的擁護者主張，基督教教條必不可取自論述個別道理的聖經經文，而應取自聖經一般範圍，或整個大意。士來馬赫（Schleiermacher）首先提出這個虛妄的意見，或稱之為「聖經的整體」（the whole of Scripture）。現代理性主義的神學家很快的贊成士來馬赫的提議；但是我們必須拒絕這種意見，以之為全然不可接受的提議，因為一件事物的整體，必須包含事物各部的成分；此提議是絕對沒有聖經的依據，因為基督及其使徒藉着指出明顯的經文，駁斥異端（太四4，7，10；羅一17；林前十7～10；加四22下）。士來馬赫主張：「在教義的論文中，引用經文是最不妥當的措施，況且其本身是極不完全的。」（Glaubenslehre, I, § 30）這無非是一種藉口，以裝飾所用的非依據聖經的方法、出於理性或「虔誠的自我意識」所獲得的神學真理。聖經論及每一位否認上帝之道內所說的神聖道理的神學家，說：「若有人傳異教，不服從我們主耶穌基督純正的話、與那合乎敬虔的道理，他是自高自大，一無所知，專好問難，爭辯言詞。」（提前六3～4）。

丁、許多人將教會，特別是教會議會、總議會（Synods）、教皇等的決議，代替聖經。按照聖經所載，基督教會除了教訓那記在先知和使徒著作中、神聖之主耶穌基督的話以外，無權教導其他甚麼道理（太二十三8，10；二十八20；約十七20；弗二20；彼前一10～12）。所以教會不能被視為信仰的裁判主；依照主的旨意，教會的作用僅為上帝之道的先鋒或使者，直到世界的末了（約八31，32）。倘若教會提出自己捏造的道理，就是否認聖經的原則，就伏在基督咒詛之下：「他們將人的吩咐，當作道理教訓人，所以拜我也是枉然。」（太十五9）「教會的一致」（consensus ecclesiae）並非基督教教師對道理的某點所想的一致，乃是他們基於聖經所宣告的神聖真理、與聖先知和使徒的見證一致。按照聖經所說，凡棄絕上帝聖道之教訓的，就是敵基督者（約壹書二22），在他們中間最邪惡的那一位是最大的敵基督者，「他是抵擋主、高抬自己、超過一切稱為神的、

和一切受人敬拜的；甚至坐在上帝的殿裡、自稱是上帝。」（帖後二 3-4）教皇的無錯誤宣告（1870），應視為不可容忍的褻瀆和背叛上帝的敵基督者。教皇主義的神學家引用太十六 18，證明教會——特別證明教皇——是不能有錯的，是徒然無益的。因基督向祂的教會應許說，惟有在教會忠實的教訓「凡我所吩咐你們的，……直到世界的末了。」（太廿八 20）這種條件下，祂的支持才存在。只要教會固守基督的道，就不能有錯誤；若一旦離棄了神聖的道，就不能沒有錯誤，因為在此情形之下，只是由於驕傲、敗壞的理性，並沒有別的根源。

關於基督教會的見證方面，必須避免兩種極端：一方面，不可將其估計過低，或認為沒有價值；另一方面，不可將其估計過高，好像教會的見證，就是知識的本源。關於此事，協同式（Formula of Concord）很正確的說明：「我們相信、教導並承認，評估一切信條和所有教師、所根據的唯一法則和標準，乃是新舊約先知和使徒的聖經，……至於古今教師的其他著作，無論具有甚麼名義，都不可被認為和聖經相等，而是其他一切著作必須伏在聖經之下，只可接受這些著作為見證，說明在使徒時代以後，先知和使徒的純正道理、是以何種方式並在何處、得以保存。」（Epitome, Triglot, p. 777；協同摘要，三文，第 777 頁。參考 norma normans, 規定某信條之規則，即聖經，和 norma normata, 被規定的規則，即教會的信條，其間的區別。）關於所謂「教父之同意」，昆斯德（Quenstedt）表示這樣的同意，是不會存在的；因為古教師們的許多著作，已經遺失了，「少數教父的同意，不能接受為整個教會的同意。」（〔某道理於何地、何時、被大眾相信〕，但此定義實際上並無價值）。

戊、個人的啓示（直接的啓示、新的啓示）。個人的啓示假定是上帝賜與各個人，用以解釋、改正、補充聖經的新道理。甚至在使徒時代興起的狂熱派，聲明他們領受了私下的啓示（林前十四 37；帖後二 2）；在二世紀和四世紀的孟他努派和多納徒派（Montanists and Donatists），也步他們的後塵。在路德改教時代，「天國的先知」（heavenly prophets）、重洗派（Anabaptists）與士文克斐特派（Schwenkfeldians）「拒絕有形的道」（指書寫下的聖經），重視「心內的道」（指心內的光，如理性），詆毀遵守聖經為「服事字句」（letter service）；基督教會現在必須抗拒似貴格會（Quakers）、瑞典堡派（Swedenborgians）、珥運教派（Irvingites）等類宗教組織的狂熱。除了要反對這些幻想以外，也要反對那些將聖靈的工作和聖經的道分開、並靠私下的啓示作為他們信仰標準的人，如：

1. 羅馬主義者在聖經以外將無錯誤教訓之神秘恩賜，歸與他們的教皇。路德在施馬加登信條（Smalcald Articles）內說：「教皇制度無他，只是絕對的狂熱（enthusiasm），教皇由於狂熱，而自誇全權都存在於他的心竈內，在他的教會內無論他作了甚麼決定、和下了甚麼命令，雖然它們與聖經和所講的道相背，但都是屬靈而有效，並且正確。」（第三章，第八條，第四段。）

2. 加爾文派，教訓聖靈救人的工作是直接發生的，就是在聖經以外，且與聖經脫離而發生的，（Hodge, 何基說：「有效的恩典直接行事。」）

3. 所有現代理性主義的神學家，否認聖經是上帝無錯誤的道，因此倡議從他們「虔誠的自覺」和「基督徒的經驗」等去取得基督教的教義，同時他們詆毀忠

於聖經的道理為「字句形式神學」(letter theology)、「智力主義」(intellectualism)、「聖經主義」(Biblicism)等。在宗教上狂熱的結果，無論是教皇派、加爾文派、或現代理性主義任何一派所實行的，永遠是有相同的結果，正如路德在施馬加登信條指出：「自世界的起頭(人墮落時開始)至世界的末了，在亞當及其兒女中所存的狂熱毒素，是由古蛇所種植並灌注在他們裡面，且是所有異端的創始，權柄(生命)和力量，特別是教皇制度和模罕默德等異端的由來。」(Ⅲ章，Ⅷ段，9節。)路德指着狂熱派虔誠的口實說：「他們說這些事，唯一是要引誘我們遠離聖經，使他們作為我們的主人，叫我們相信他們所幻想的教訓。」(聖路易版V, 334f.)

上帝是否俯允在聖經以外、離開聖經、啓示新的道理？這個問題，在祂的道中曾有明確的決定，祂的道限制所有基督徒，以聖經為信仰的唯一根源和標準(約十七20；弗二20)。一切神聖的啓示，在世界的光和世人的救主基督耶穌裏，達到了頂點，舊約的先知曾指明祂的降臨，使徒見證祂成為肉身、受難、復活、昇天、坐在上帝的右邊。自從基督的先知和祭司職分完成以後(約一18)，對救贖來說，人不再需要另外的啓示，因為對基督徒信仰和生活所需要的各樣道理，都豐富豐富的記在先知和使徒的著作中(羅十六17；提前六3下；路十六29~31)。路德會的教義學家曾對有關狂熱派的「新啓示」，作適當的說明：「若這些啓示包含了聖經所教訓的，那就是多餘的；若他們是陳述與聖經相背的教訓，那就是有損的，所以必須予以棄絕。」

己、歷史研究。拒絕新約歷史特徵的現代主義者，主張他們必須在聖經以外，證實誰真是「歷史上的基督」、及祂實際上教訓些甚麼。為達成此目的，他們按照比較宗教、去詳細調查傳福音之人的記錄〔四福音書〕。他們用這種研究方法所獲得的「歷史的基督」，被剝奪了一切超自然的本能和祂道理的一切超自然要素。

他們使祂僅為一個屬人的教師，祂的道理只不過較比倫理的規條稍多。正與此荒謬方式相反的，基督的真門徒反對這種荒謬的方法而宣佈：「歷史上對得救之道的啓示，只有在聖經中方可發見，」如路德正確的堅稱：「離開聖經，而在聖經以外，我們不曉得一點點有關基督的事，祂的教訓則更不必說了；任何『基督』若提出基督之道以外的意見，就是可憎的魔鬼，他將基督的聖名應用於自己身上，為要販賣地獄的毒液給我們。」(聖路易版 XVII, 2015)這種說明所含的真理，已由現代歷史批評神學派的實際結果而得以證明；因為當地獄的毒液猛烈的棄絕聖經所述說的一切神聖真理之時，即不能構成圓滿的道理系統、安慰靈性困苦的人。毒液的影響，已經表明只有毀壞，從不能造就人或幫助人。

其理由至為明顯。畢竟只能有兩個道理的根源：聖經與人的理性。任何棄絕聖經為真知識準則的人，就不得不從他敗壞的意志、或屬肉體的心吸取他的道理，充其量不過保存了那原刻在人心上的神聖律法的不完全知識，以致屬血氣的人，對有關真上帝及藉信基督得榮耀拯救的事一無所知，並受迫主張以善行得救，作為崇高的宗教箴言。最後，每一種棄絕上帝的道，其結果致成不可知論(agnosticism)或無神論(atheism)。誰若沒有神聖的道，在其自己也就沒有上帝，沒有指望(弗二12)。



## 二、聖經是上帝的道

若將聖經與世上一切的書比較，其區分乃是聖經是上帝的道。柏拉圖的著作只是柏拉圖的話，西色柔的著作是西色柔的話；照樣，新舊約聖經也是如此，它是先知和使徒由神聖的默示而寫成的，自始至終完全是上帝自己的話語。這不是「教義的構造」，如理性主義的神學家所主張的；而是上帝自己在聖經中所賜與的見證。所以基督徒不但要確定承認聖經包含上帝的道，而且要斷言它就是上帝的道；也就是說「聖經和上帝的道，是可以彼此交換的名詞。」

因此聖經是獨一無二的書；因為既不是人、又不是神人合作的「啓示得救事實」的紀錄，乃是上帝所親自默示而無錯誤的道。基督教作家所寫的書籍包含上帝的道，因為這些虔誠的作家所寫的書，是取材於聖經的。但是聖經不屬於這一類的著作，而是自成一類。這就是路德對聖經的態度，也就是每一位基督教真信徒對聖經的態度，他們欣然的贊成路德對這方面所寫的：「你必須按聖經的方式處理，就是你所想的，乃正如上帝親自所說的。」（聖路易版Ⅲ，21）路德肯定地作同樣的真理說：「聖經不是在地上長成的。」（聖路易版Ⅶ，2095）

甚至誠實的基督徒有時也會忘記這首要的真理，因為上帝在聖經中不但是用日常簡單的術語向我們說話，而且也講說關於我們在上世日常生活中極尋常的事。事實上，當基督在地上居留時，是「取了人的形像，成為人的樣式。」（腓二7～8），以致有人以為祂是「施洗的約翰，以利亞，耶利米，或先知裡的一位。」（太十六14），照樣，上帝的道也是如此，是以人間普通言辭記述在聖經內，並適合我們一般的屬世需要。路德警告衆信徒說：「我以至誠請求、勸告每個虔誠的基督徒，不可因在聖經中屢次發見簡易的話語和紀事而起厭惡之感；無論顯出怎樣的平易瑣細，總不要疑惑這些都是神聖、威嚴、全能、和智慧的言語、作為、判斷、和紀事。因為聖經使一切聰明通達的人成為愚拙，只向卑微無知的人顯明出來，正如基督親自在太十一25所說的。所以你要放棄驕傲狂妄的念頭，視聖經為至大至貴的聖所，永無枯竭的寶藏，為要使你們藉以獲得神聖的智慧，上帝在此部經書內不易簡單的提出，好消除我們的驕傲。」（聖路易版XIV，3f.）雖然它是那樣地簡單，而我們仍要將聖經與上帝的道視為同等的，並且宣稱聖經的自首至尾和每一部分都為上帝的道。我們如此行，就是服從上帝自己在聖經中所給與的指導；因為當我們研讀聖經時，就可以知道：

甲、在新約中直接而完全的引用舊約聖經，以之為上帝的道。我們看到太一22～23說：「這一切的事成就，是要應驗主藉先知（賽七14）所說的話，說：必有童女懷孕生子。」在太二15又說：「這是要應驗主藉先知所說的話（何十一1）說：我從埃及召出我的兒子來。」在徒四25，26，引證詩二1～2為「上帝曾藉祂僕人大衛的口說」；徒二十八25下引用賽六9～10的話為「聖靈藉先知以賽亞……所說的話。」來三7下引證詩九十五7，明白的說：「聖靈有話說」。最後，在羅三2直接稱那交託給舊約時代上帝教會的聖經，為「上帝的聖言」。其實，按照基督無錯誤的見證，舊約聖經絕對是上帝的道，所以祂論到聖經說：「經上的話是不能廢的」（約十35）。這個引證是由詩八十二6引用的，是非常重要的證據；因為在那經文內面，長官得稱為「神」。按照我們的救主在這裡的稱

呼，是不可誤解的，而且不能是誤解的，因為「聖經是不能廢的」。所以由此經文以及許多其他的經文中，我們得知聖經是逐字的默示，因此聖經內每一個字，都是上帝無錯誤的道。

稱舊約聖經的經文為「上帝的道」的一些經文，已由另一類經文予以證實，在這另一類經文中申述聖經是絕對的神聖，以致在其中所預言的各事，都必得以按着字句應驗；實在的，在這世界發生的每一件事，都是由上帝的旨意所指導的，正如聖經所啓示的。這樣，聖經並不屬於人類著作的一類，而屬於其本身的一類，為上帝自己的聖書。所以在約十七12，我們的救主曾提及猶大背信，和他的靈魂失喪的事，又說，這事成就，是要「應驗經上的話」。基督被賣和在客西馬尼園內被捕也是必須成就的事，為要「應驗經上的話」（太二十六54）；在路二十四44下，有同樣的話，說，基督必須受苦而死，而且復活，因為「摩西的律法、先知的書、和詩篇上（即全部舊約）所記的，凡指着我的話，都必須應驗。」烏勒斯好生（Olshausen）正確的指出新約引證舊約的話，不指着人著作的證據，而是指着神聖的著作的明確。舊約聖經實在是上帝自己的道，這件事實已由基督在祂命令中親自說明：「你們查考聖經，因你們以為內中有永生；給我作見證的就是這經。」（約五39）。

乙、事實上，新約聖經和舊約聖經一樣保有正典的地位，因此，他們按同一的式樣和程度，同為上帝的道，此事實已由數節明晰經文予以證實。彼前一10~12，使徒首先確定一項事實，就是舊約的先知能豫先見證基督的受苦難、後來得榮耀、是「藉着在他們心裡基督的靈說的」但他又接着說：「那靠着從天上差來的聖靈傳福音（論到基督的苦難和榮耀）給你們的人，現在將這事報給你們。」按此經文，使徒在新約內、傳講福音所藉的基督的靈，和在舊約先知書裡所藉的基督的靈，是同一的靈，所以他們的著作在意義和程度上，與先知的著作同樣為上帝的道。若有人提出異議說，此經文是指使徒們口述的話而言，我們則可以引用其他的經文，那些經文記載着使徒將他們書寫的話和他們口述的話置於同等的地位，而且要求對書寫的道給予同樣的尊重和順從（約壹一3~4；帖後二15；林前十四37；林後十三3）。在彼前一10~12和弗二20的經文內說明：新約中使徒的話，具有像舊約中先知的話一樣的神聖尊嚴和權威；因為兩約的話，均被認為是建造教會的根基。除此以外，基督特別的說明，基督徒必「因他們（使徒）的話」，而相信祂得救（約十七20），在此證明他們的話就是上帝自己的道；因為只有祂的道能救人的靈魂（羅一16；雅一21）。

### 三、聖經的默示

聖經不但證明它是上帝之道這件事實；也說明上帝將祂的道賜給人所用的特別方法。聖經很清楚的教訓出上帝的話是默示的，原文明說是上帝呼入至某些聖人裏面，上帝呼召他們為聖書的正式作者，以致「聖經都是上帝所默示（或呼入）的」（提後三16）。關於上帝聖書的作者，聖經強調宣告：「因為預言從來沒有出於人意的，乃是人被聖靈感動，說出上帝的話來。」（彼後一21）因為上帝的聖人被聖靈感動而說出話來，很明顯的他們不是記錄下自己的話，而是把上帝親自置於他們心裡的話記錄下來。這真理是聖保羅無錯誤的教訓；因為他寫着說：

「並且我們說這些事，不是用人智慧所指教的言語，乃是用聖靈所指教的言語，將屬靈的話解釋屬靈的事。」（林前二13）。這位使徒又宣告基督在他裡面說話（林後十三3）；他陳述他的著作是「主的命令」（林前十四37）。所以先知和使徒的著作，都是上帝的話；他們由於神聖的默示，而寫成我們聖經所包含的各書卷。

在述說默示道理的經文中，清晰的表達出下面的真理：

甲、聖經的默示不僅是「思想的默示」，也非「書寫者本身的默示」，乃是「字語的默示」，就是聖靈藉以呼出聖人所寫的每一正確的字語。提後三16說：「聖經都是上帝所默示〔呼入〕的」，就是說，聖經雖是由人寫的，實則來自上帝。彼後一21內，使徒明顯的宣告，由聖靈支持的聖人說出上帝所說的話。照樣聖保羅在林前二13說：「我們講說這些事……是用聖靈所指教的言語」。在這一一切的經文中，很清晰而肯定地都是聖經字語的默示；因為字句既是溝通思想的必要媒介，所以將正確的字句（words）供給作者，正是默示的特性。

凡否認聖經字句的默示，而代之以「個人的默示」或「思想的默示」，就是全然否認聖經默示的道理，而迫使他們僅以信徒所得的一般「光照」去教導人。結果而廢止聖經本身所定的區別，即是先知與使徒所著作的（規定標準的）和蒙光照的教義學者與教師所著的（被規定之標準）、其間的區別。換一句話說，否認字句的默示，聖經便成爲屬人的書，其權威並不大於任何基督教的書。但聖經由傳講本身爲信仰的神聖根源和標準、來表示出這類的事爲虛假的；一切信徒的救贖，都歸宗於這個根源（弗二20；約十七20；路十六29；約八31，32）；因此，我們要棄絕Hastings（赫斯汀）所說的：「默示適用於人，不適用於所寫的話語，」（*Encycl. of Rel. and Eth.*, II, 589）而要承認R. W. Hiley（海利）的說法：「聖靈奇妙的作爲〔神聖默示〕，不以作者本身爲目標——這些作者無非是祂的工具，不久就要過去；——默示的目標是聖書本身。」（*The Inspiration of Scripture*, 1885. p. 50.）拜爾（Baier）對默示所下的定義，完全與聖經在這方面所教訓的一致，他說：「神聖的默示是上帝用作超自然的交通工具，不但將所必須寫的正确概念給與作者的理智，也將字句本身的概念，並一切用爲說明這些概念的字句給與他們，祂也由此而激動他們的意志、從事寫作。」（*Doctr. Theol.* P. 39.）

乙、默示並非僅是神聖的輔助或指導，而且是實際授與組成聖經的一切字語。正如聖靈在五旬節恩慈的賜「口才」給使徒一樣（徒二4），所以當祂催促他們錄下上帝的道，將此道永久存在聖經內的時候，祂就「賜給他們言詞」。這真理在「上帝的默示」這一名詞內，很清楚的表明，這名詞宣告聖經不但爲上帝所指導的，也是祂所默示的。當然，聖靈也引領、指導、並管理先知和使徒，致使他們實際記錄下祂所提供的字語；但是若將這種神聖的輔助認作神聖默示的行動，便是違反聖經。若只藉神聖的引導或保守，免除錯誤，那麼聖經就必成爲無錯誤的屬人的書；若只有神聖的引導，不能使聖經成爲上帝無錯誤的書，或是上帝自己的道。聖經能成爲上帝的道，唯一是藉神聖的默示，或神聖的字語供給，聖經才能成爲上帝的道。

聖靈也將字語的概念和神聖的字語一同提示給作者，使他們的書寫動作，不

僅是機械的工作，乃是「自覺的、意志的、及理智的行動。」他們所寫的聖經同時是上帝的書（上帝為首要原因）和他們自己的書（工具的原因）。革哈德（Gerhard）正確的說（II, 26）：「寫聖經的工具原因，是上帝的聖人（彼後一21）；就是說，上帝是特別而直接地選召人，為要托付他們將神聖的啓示記錄下來。舊約的先知與新約的傳福音者和使徒便是這樣的人，我們應適當的稱他們為上帝的書記、基督的手、聖靈的文書或公證人，因為他們所說所寫的並不是由於他們自己的意志，只是由聖靈帶領而作成的，且是由聖靈引領、感動、默示、並管理。他們不是以人的身分而書寫，而是以『上帝之人』的身分來書寫，就是作為上帝的僕人及聖靈的特別器官來書寫。因此，當一本正典的書得稱為『摩西的書』、『大衛的詩篇』、『保羅的書信』等時，這不過是提到代行者，而不是論及主要的成因。」昆斯德（Quenstedt）論及聖經的有效或首要的成因說（I, 55）：「聖經的有效或首要的成因是三位一體的上帝（提後三16）（聖父，來一1下；聖子，約一18；聖靈，撒下二十三2；彼前一11；彼後一21）：(甲)由於原來的命令；(乙)由於隨後的默示；上帝的聖人或由指定須書寫、並由默示所應當書寫的。」（Doctr. Theol., p. 42.）

關於聖作者藉神聖默示寫作所用的方式，昆斯德說（I, 55）：「我們若要正確的說，只有上帝得稱為聖經的唯一作者；除了牽強的誤用以外，不得稱先知和使徒為作者。」又說（I, 52）：「這些神聖的書記員並非無知而不情願的書寫、超過他們的意志、與他們的意志相反；因為他們是愉快而心甘情願並有理智的寫下。據說他們是由聖靈所驅使、感動、催促、不像狂熱派裝假處於一種失去知覺的狀態，或像異教徒關於他們的星命家所稱的一種狂熱；又不是好像先知自己不明白他們自己所作的預言或自己所寫的事物，……但是他們應適當的被稱為書記，因為他們未寫下任何自己的話，乃是將聖靈的一切話默寫下來。」（Doctr. Theol., p. 43.）

丙、默示不僅是達到聖經的一部分，例如達到聖經的重要道理、或聖作者以前所不知道的事，而是也達到聖經的全部（全部默示）。此事實已由經文「聖經都是上帝所默示的」（提後三16）而得以證明。由於以上陳述，我們可以獲得一項原理：「聖經任何的一部分，都是由神聖的默示所賜給的。」所以默示是包含全部聖經，不論它是向作者特別啓示的、或是他們以前已知道的、或是他們由於研究和探索而知道的。因此聖經所包含的，舉凡歷史、地理、考古學和科學等事項均如首要道理一樣為真實被默示的。凡否認此道理而僭取默示的等級，就是毀滅默示的正確概念。

何拉斯（Hollaz）針對此點而寫着說：「聖經內包含有歷史的、年代學的、家譜的、天文學的、科學的、和政治的事項，雖然這些知識，對救贖方面並無實際的需要，然而却被神聖的啓示，因為熟悉這些材料，對於解釋聖經和表明聖經上的道理與道德教訓，有不少的幫助。假使只有聖經所包含信心的奧秘是出於神聖的默示，而其他一切可能由自然的亮光而得知的部分、只是倚靠神聖的指導，則並非聖經的全部都是神聖的默示。但是保羅宣告，全部聖經都是神聖的默示。所以不但信心的奧秘是由於默示的，而且那由自然的亮光而得知的、聖經所啓示的其他真理，也都是神聖的提議和默示。」（Doctr. Theol., p. 46.）

路德會的加里斯都 (George Calixtus 死於1656) 倡導說：惟有主要的這條是默示的，至於不甚重要的事項、或作者在受默示書寫以前已經知道的事件，只是由於神聖的指導和引領而寫下的，為要保存他們以免錯誤。但是此道理已為路德會的教義學家所棄絕，因為違反了全部聖經的默示 (theopneusty) 的道理。加里斯都的錯誤曾受到羅馬教派、加爾文派、與現代理性主義的路德會教義學家熱烈擁護。

丁、聖經既為上帝神聖默示的道，其每一部分和每一種陳述原本(a priori)原為確實完美而沒有錯誤的，因為聖經的神聖作者是絕無錯誤。所以，基督明白的確言聖經是絕對無錯誤的，祂宣告：「經上的話是不能廢的。」(約十35)祂在這實例中是引證一個單字——神(詩八十二6)，經上的話若不能廢去一個單字，那麼，全部聖經必是絕對的真實。同樣的，使徒們經常引證舊約的單字，以之為神聖所默示的，且能證明他們欲使讀者留有深刻印象的真理。參考加三16與創十七7所記：「上帝並不是說衆子孫，指着許多人，乃是說你那一子孫，指着一個人，就是基督。」又太二十二43, 44，與詩——○1記着：「主對我主說」；又約十35與詩八二6。這類參考不但證明字語是出於默示，連字句文法的樣式也是出於默示。與此點相符的，就是上帝禁止在祂的道上增加或減少一點一撇(申四2；十二32；箴三十5, 6；啓廿二18, 19)，基督也警告說：「無論何人廢掉這誡命中最小的一條……他在天國要稱為最小的。」(太五19)，因為「天地廢去，較比律法的一點一畫落空還容易。」(路十六17；太五18)。聖保羅因而承認：「我信合乎律法的，和先知書上一切所記載的。」(徒廿四14)所以，每一真正的基督徒也必須視全部聖經為神聖的默示，而且是絕對沒有錯誤的。路德說：「聖經永無錯誤」(聖路易版XV, 1481)，卡羅夫(Calov)說：「全部聖經中沒有任何的錯誤，即使不重要的事件也沒有錯誤，我們不可說寫作者有絲毫的殘缺，也不可說是虛假不實的。」(Doctr. Theol. p. 49)。何拉斯同樣的說：「聖靈藉着神聖的默示，直接提供給先知使徒關於他們所說的所寫的材料之主題和字語，保存他們在傳講並記錄神聖之道時不犯錯誤。」(同上)

戊、聖經的默示畢竟也包括神聖的感動與書寫的命令。書寫的感動由於聖作者曾受感動(彼後一21)的事實而得以證實；所以使徒又說：「預言從來沒有出於人意的。」換句話說：「聖經得以寫成，不是因為人的決定，而是因為上帝的旨意如此。所以何拉斯正確的說：「默示指明書寫者在有書寫意念以前所有的神聖激勵和獨特的衝動，以及聖書寫者的心蒙受完全的光照。」(Doctr. Theol., p. 43)昆斯德說：「所有新舊約的正典聖經，都是上帝寫的，祂特別的激動並催促聖作者從事此工作。」(Doctr. Theol., p. 44)為回答教皇派神學家所持的異議說，不可能每一次感動寫聖經時都是追循特別神聖的命令，革哈德(Gerhard)說(II, 30)：「外面的指令和內部的衝動，在上帝的聖人裡面，是同時發生；因為神聖的衝動無他，乃是內部與秘密的命令，在權威與分量方面，與外面明顯的命令豈不正是一樣呢？」(同上。)按照羅馬[天主]教道理是承認聖經的默示，然而，却否認書寫的衝動，這是自相矛盾的；因為上帝既是藉神聖的默示賜下聖經，那麼，祂也必定感動聖作者記載下祂的道。羅馬教神學為要高抬未曾書寫的遺傳在上帝書寫之道以上，而否認神聖的命令，正如現代理性主義的抗議派

神學家，爲要高抬他們的理性（他們「基督徒自覺」或「基督徒經驗」）在聖經以上，而否認書寫的衝動一樣。以上所提兩方面的否認，由於他們不聽從聖經神聖作者（上帝）的勸勉。

#### 四、聖靈與聖寫作者的關係

聖經全部經文都明白的描寫默示的聖靈和被默示的作者之間的關係，並告訴我們，主——或聖靈——「藉着先知」（太一22，二15）、或「藉着先知的口」（徒一16；四25）說話，而且就是以這種方式，使先知和使徒的言語，藉着這樣的行動、爲上帝的道（來三7，羅三2）。這些辭句宣告聖靈使用聖寫作者作爲祂的器官、工具，或以他們爲「聖靈的口」，以口述和書寫啓示祂的聖言，我們的教義學家和古代教父，爲要描寫聖作者身爲工具的特性，而稱他們爲「寫字員」、「書記」、「基督的手」、「聖靈的文書與錄事」等。只要嚴格的注意這些言辭的比較點，這些形容詞便是完全正確。這些名詞說明一項簡單的事實，就是聖寫作者是上帝的代理者，要寫下祂的口述和書寫的道。但是聖寫作者並非機械的工具，而是有知覺、有理智的工具，因之他們是「愉快、情願、而有理智的」書寫，這是很顯然的事（昆斯德）。因此，現代理性主義的神學家應該接受這些辭句確是根據聖經的，不應該嘲笑那些使用這些名詞的人。按照最後的分析，他們輕視所提示的這些名詞，乃是因爲他們輕視聖經本身，及其神聖默示的道理。

「藉着先知」的聖經片語，也就是在聖經中發現有各種不同體裁的原因。聖經內各卷書若是表示不同的記述體裁，就是因爲聖靈使用不同的人（君王，農人，漁夫，學者等）寫作祂的聖經。昆斯德在這點上述說（I，76）：「各神聖作者在筆法和說話樣式上，有顯著的不同，很顯然的、是由於聖靈使自身適應於人通常所用的說話樣式，而任由各人按自己的方法說出，但是，我們不可由此而否認聖靈對各人提出特別的字句。」（Doctr. Theol., p. 47f.）「舊約原文是否以母音點號寫成的？」「聖經的話語能以稱爲經典麼？」等等問題、以及與默示的道理有關所引起的其他問題、是純屬歷史的事，與默示的道理毫無關聯。因此，對它們沒有爭論的必要。我們可以自信的說，在所有外表的事上，聖靈使自己適應於當祂的道賜與世人的那個時代、所流行的特有情形。

#### 五、對默示道理的異議

早在十六與十七世紀時，教皇派、蘇西尼派、亞米紐斯派、與狂熱派，都以爲聖經含有某些錯誤點。甚至加爾文亦有時以爲寫福音書者引證舊約，通常是不準確和不對的。如以上所說，十七世紀在路德會內的加里斯都（George Calixtus）背離聖經中默示的道理，而教訓人說，凡不是必要的事、或聖作者已知的事、都不是默示的，不過是受指導、或保守免於錯誤。在十八世紀末和十九世紀初葉，當時所流行的理性主義，終於完全拋棄整個基督教道理包括聖經的神聖默示在內。如今現代主義（Modernism），簡直是愚昧之理性主義所遺下的贅瘤。現代的「積極派」或「保守派」的神學，棄絕前代愚昧的理性主義，但仍然沒有回到聖經的默示道理中，甚至現代在德國的「路德會」神學家、也棄絕聖經是逐字默示之說，或聖經原先（a priori）爲上帝之道的道理，並主張聖經的特性，須按歷史

而決定、或以後 (a posteriori) 藉着人的研究而決定。

他們「研究」的結果是聖經並非上帝的道，而是由人所記錄的神聖啓示（啓示文件），這些啓示文件雖然多少受到一些聖靈的影響，但不是毫無錯誤，因此須接受聖經學者的批判。這些神學家仍然論及「默示」；但是他們的意思不是說到聖經藉以成爲信仰的真正根源和標準、直到末日的真正默示（約十七20；弗二20），不過是一種強烈的散發、及基督化作者或多或少所發見的。

雖然美國神學家中的何基（Charles Hodge）、謝德（William Shedd）、和娃爾斐（Benjamin Warfield）維護聖經中字語和全部是默示的道理；而大多數美國神學家仍對默示的道理有同樣的錯誤觀念。現今在德國，幾乎沒有一位著名的大學教授仍然堅持字句和完全的默示的道理。這種普遍的否認默示，是基督教歷史中最悲慘的一頁；因爲每一位棄絕聖經的默示者是破壞基督教信仰的根基，必落在上帝咒詛之下（太十一25）。按最後的分析，對聖經默示之說的一切反對，都是出於肉體上不信的心（羅八7；林前二14）。

下列爲反對聖經默示的道理中，應注意的幾點：

甲、聖經各卷中有不同的筆法，或更正確的說，上帝若真是聖經的神聖作者，必在全部聖經中發現祂的獨特筆法。我們駁斥這樣的批評，我們的答覆是：一般說來，在全部聖經中實在可以看出上帝的獨特體裁，聖經的每一頁，都表現出不可塗抹的神聖作者的痕跡。在人類所寫的書中很難找到像聖經筆法的樸實、莊嚴和高尚；其實聖經的筆法如此的獨特，以致在世界上只有這一本聖經。我們可以應用聖經內論及我們救主所說的話：「從來沒有人像祂這樣說話的」（約七46）。若在普通的範圍內，聖經的各卷筆法和文體彼此稍有差異，我們就當記住聖靈將祂的聖道賜給人的時候，總是使祂自己適應於爲祂所使用的作者。卡羅夫（Calov）適當的說：「在聖經中，可以承認聖靈虛己，有時使自身適應於普通的說話方法，准許作者保守自己的說話方式。」此點應被正確的了解，是聖經內「屬人的一面」；然而、這樣的說法，必不可按照現代理性主義神學家的意思，他們將這樣的說法適用於聖經某些部分，而棄絕這些部分爲錯誤，並且「不是默示」的。

基督徒爲反對現代理性主義神學，堅決的持守「聖經中沒有一部分不是默示的」主要真理，而且全部聖經都是上帝無錯誤的道，藉着神聖的默示賜給世人。人們不應批評聖經內筆法的不同，而應承認上帝恩惠的俯就和奇妙的慈愛；祂藉着許多不同的作者將屬天的道理賜給我們，他們以許多不同的方法對我們說話，藉之使其高尚之道更能爲人類所明白和接受。上帝若以天上所用的言語向我們講說，世上就沒有一個人能瞭解祂的道；也不能由祂的道中得知救贖的道理（林後十二4）。

乙、聖經抄本各樣不同的讀法（按：即抄本的異文）。在先知和使徒所著作的抄本中，確實可以發現爲我們保存着各樣不同的讀法。可是，由於各樣不同的讀法，只在抄本中出現，所以並未供給我們任何反對聖經神聖默示的論證，因爲各樣不同讀法的起源，是來自謄寫的錯誤。然而，姑不論其各樣不同的讀法，在今日所有的經文都包含上帝聖道原文的純正和原文的整體。此方面我們首先 a priori) 從基督直接的應許中得以知曉（約十七20；八31，32；太二十八20；約十35；太二十四35；路二十一33；十六17），並且其後 (a posteriori) 由科

學研究而確知，雖有許多不同的讀法，却絲毫沒有使一點點上帝之道的教訓成爲可疑或不確定的。上帝將祂的道賜給我們，同時也以恩惠保存祂的道直到今日，並將一直保存它直到末日（神聖管理），我們由全部聖經中很多反覆論到的道理，可以察知上帝的命定。其結果必然是，即或其中有全書卷（有反駁的）、或全段落（可十六9~20）使人覺得有問題，我們仍可由那些被普遍承認爲確實可靠和無爭論經典的（Homologumena）其他書卷和經節，來證明神聖的道理。

**丙、聖作者的研究與探索。**聖作者確實是時時從事獨立的研究和歷史的探討；因爲他們親自告訴我們，不但因着提示而記錄下新的啓示，並且也寫下他們由一般的研究和特別的經驗而得知的事（加一17~24；路一1下）。然而、這樣的事實不能駁倒默示的道理，因爲聖靈爲要達到將上帝之道給與墮落者的恩慈目的，也使用聖作者的一般知識，正如祂使用他們的自然恩賜和才能一樣（經驗、風度、學養等）。默示不僅是啓示，而且也是神聖的激動，記錄下上帝期望人應知道祂親自供給的真理（撒下二十三2下）。有些真理是以直接的啓示賜給聖作者（林前十一23；十四37；二7~13）；有些真理是他們由經驗而知得的（徒十七28；加二11~14）；也有些真理是由於直接的研究和特別的探索而知得（路一1下）的。

處理神聖默示的道理，其問題並不是：「聖作者如何獲得所寫的真真理？」而是：「聖靈是否感動聖作者記下上帝要人知道的某些言語和思想？」這確是聖經中清晰教訓我們的事實（提後三16；彼後一21），因之默示的道理是不容駁斥的。使徒在五旬節向羣衆宣講，人得救是靠着那位爲世人的罪受苦受死而又復活的救主，他們所宣告的大半是由經驗而知得的事實（約二十20下；二十一12）；但聖經尚且論及他們所宣講的一切話是：「……按着聖靈所賜的口才，說出別國的話來。」（徒二4）。聖靈不但在五旬節的講題內、也在他們所記錄的一切文字中、「賜口才」給使徒們。

**丁、斷定聖經內有矛盾之處。**關於這一點，我們要將外部和內部的矛盾加以區分。外部的矛盾，就是聖經內似有與歷史不合之處。內部的矛盾，是關於道理方面。論到道理上真實的矛盾，我們首先（a priori）知道不可能有矛盾存在——雖然對人的理性來說，這是常見的事——因爲全部聖經都是無錯誤的上帝之道（提後三16；彼後一21）。即使聖經內有兩種道理彼此似是互相矛盾（例如，普遍的恩典和特別的揀選），但基督教神學家從不承認真有矛盾存在（林後一18~20），僅承認有局部啓示（林前十三9），將來在榮耀裡，方得完全（林前十三10，12）。因此之故，基督徒按道理的純正、教訓兩種道理，相並而行，在他自己這一方面，不硬將兩種道理搭在一起，或試行解決似是而非的矛盾（啓二十二18，19）。

聖經內似乎有歷史上的矛盾（外面的矛盾），特別是在引證舊約的經文內（林前十8與民二十五9）。各種不同讀法的抄本，由於錯誤的謄寫，增加了這些看來矛盾的地方。但是值得奇異的事，並不是聖經中會有這樣看來矛盾的地方存在——我們不可忘記謄寫者是易於犯錯誤的人，他們謄寫聖經可能有些錯誤——相對的說，正因爲這個緣故，極少的矛盾，而是應該奇怪其矛盾之處是如此的稀少，並且大多均能予以圓滿的調整。



縱使基督教的神學家不能調整外表上的歷史矛盾、達到完全的滿意，他也決不會論斷聖經為錯誤，反而作為未決事項並牢記基督的宣告：「經上的話是不能廢的」（約十35）。關於此特別論題，屬於基督教的聖經緒論學研究的範圍，他們會詳細予以研討；但就此事而論，教義學家的任務是要指出正確的原則，而引導聖經學者、珍視聖經為上帝默示的道。其中的首要原則乃是一項基本真理，即基督教神學家不配批評上帝無錯誤的道；因為他的職務是宣講福音（可十六15～16；太二十八20），而不是以他自己的錯誤見解和判斷、反對無錯誤的道（提前六，3～5）。（參考路德關於聖經中歷史的可靠性，聖路易版 XIV, 490. ff.）。我們也可順便說及，聖經中看來似有歷史上的矛盾，但決不影響聖經所教導我們的有關得救的道理。

戊、新約中有不正確的引證。有人斷言不能以聖經作為上帝默示的道，因為新約屢次「不正確」的、甚至「錯誤」的引用舊約。爭論點乃是：假使聖經是上帝無錯誤的道，那麼、在新約中所引用的舊約應該永遠是正確的；或是一字不易的引用。然而事實並非如此。有時使徒們一字不易的引用舊約；有時他們引錄七十譯本，却按希伯來的原文予以修正；最後，他們有時既不模倣希伯來經文，又不按照七十譯本，只以他們自己的話語道出該經文的一般範圍。然而，這種引用舊約的分歧方法，並不能反駁聖經為神聖默示的這項事實；相反的，更足以證明默示事實的正確，因為很明顯的，全部聖經的神聖原作者，按照上帝所喜悅的引用祂的聖言。新約的作者若是騙子，他們必不得不每次都一字不易的引用舊約，為要對他們的讀者有效的證明他們是熟諳舊約，且所引用的與舊約完全符合。事情乃是這樣：聖靈藉着他們說話，指導他們按着時機所需要的，引用並應用上帝的道，並使上帝的神聖目的得以順利達成（加四21～31）。任何作者均有權按他所認為合宜的引用自己的著述；對聖靈來說，必不否認此種特權。

己、聖經中的瑣細事件。聖經的默示再被否認的原因，是為了內中含有「瑣細的事件」，此外，還含有劣等的文法、拙劣的修辭、鄙俗的語句、違反語法等等。在經上所宣佈的瑣細事例，如詳細述說先祖的家庭事務；他們的各種罪惡和缺點，為提摩太規定飲食，規定他為了開胃應該用一點酒（提前五23），保羅請求人將他的外衣、書籍和皮卷帶給他（提後四13）等等。據說，這些瑣細的事，不配稱為聖靈的默示，祂若真正是聖經的作者，就不會提及這些事。

然而，這樣的議論是不合宜的；上帝若造成葡萄樹，祂豈不也規定它正當的用處呢？祂既是喜悅設立家庭，難道不應該在聖經內描寫一些家庭的情景，作為我們的教訓、警戒、和安慰呢（提後三16）？倘若我們的頭髮也都被數過了（太十30），難道聖徒生活中的「瑣細事件」，不應視為與祂有關的大事一樣呢？在聖經所教訓的「瑣細事件」上附着信仰和虔誠的一些最重要的教訓（正當的使用神聖規定的媒介；使徒雖是貧窮，仍然熱心的宣傳福音；使徒的勤奮，激勵他即使在監內的時候，仍索求書籍來讀）。規定上帝應當寫作那一樣的聖經，或由祂所寫作的聖經尋找缺點，不是神學家的事，但要以聖潔的恭敬，和虔誠的順服，教訓救贖的全部道理，這道理是上帝因着無窮的恩典，樂于給予失喪的人類，作為他們信仰的根源及生活的準則（徒二十17～28）。

反對聖經為默示的議論，是基於所謂鄙俗的語句、和違反的語法、文法的錯

誤等，這種議論必須棄絕，因為它沒顧及一項公認事實，即是新約由當時一般的通俗言語寫成，而與古典的希臘文大不相同，實際上是羅馬帝國的各民各族所通曉的語文。聖靈選擇這種言語，是因為祂要使一般平民都能了解祂的聖寫作者所記錄的（西四16；帖前五27），最初的基督教會，大都是由平民階級組成的（羅十六3～15）。

新約的希臘文不是「粗俗的」或「低劣的」希臘文；而是平民普通言語，當時基督教正向外邦擴展，聖經已被寫成。在新約時代的希伯來語法並不是異常的，在受猶太人影響的一般希臘文著作中常能見到。

庚、據說，特殊的經文否認默示。凡否認聖經神聖默示的人，也指出某些被斷定是反對默示事實的經文。其中最首要的是林前七12：「我對其餘的人說，不是主說。」而與林前七10：「至於那已經嫁娶的，我吩咐他們，其實不是我吩咐，乃是主吩咐。」所說是顯然的對比。路德解釋此經文說，使徒在此並非教訓神聖的命令，不過是在關於哥林多基督徒生活的事上予以勸告。「他將自己的話與主的話予以這樣的區分，即主的話應為一項命令，而他的話為一項勸告。」（聖路易版Ⅷ，1058。）

林前七章25節支持這樣的解釋。兩種陳述當然都是默示的；但該章第二節是給與原則，第十二節是使徒對偶然事件的勸告。決不可忽略的是，聖保羅寫這全本書信是「奉上帝旨意，蒙召作耶穌基督使徒，」（林前一1），因之他「所寫（給你們）的，是主的命令，」（林前十四37）。更有人提出解釋說，既是保羅慣於引證舊約，或引證耶穌的教訓來支持自己的論述，他不過希望指出在這件事上沒有主所給他的明確命令，以指示他的讀者；而乃是以一位被感動的使徒身分，說明以前未經解釋的真理。這樣的解釋極為合理，因在林前七10證實他暗示太一九6，9的陳述。這節經文的確沒有給我們任何權利否認聖經的神聖默示，因默示的道理，在許多清楚的經文中已被證實，特別是因為使徒親自表示不贊成這樣的結論（林前十四37）。

辛、提出默示道理的惡果。現代神學的代表者很普遍的樂於採用這種爭辯。主張「基督徒的自覺」、或「基督徒的經驗」、或人的理性視為知識的原則(*principium cognoscendi*)，並為了受神聖的縛束而動怒（彼前四11），他們主張說相信聖經的神聖默示，其結果便成為「理智主義」、「聖經主義」、「崇拜字句」、「壓制自由研究的精神」、「無法發現新的宗教真理」、「神學家不能使自己適應今日的宗教思想」、「宗派主義」等等。

這一切的反對論調，可以追溯至同一的根源，就是理性主義和自然主義的神學家，不欲受到聖經正典內所明確限定的神聖真理的約束。事實上，聖經若是上帝的聖書、給人作為信仰和生活的唯一根源和標準，直到末日；那麼，與聖經相背的任何道理本身，是要被定罪並被棄絕的。理性主義否認神聖默示的道理，為要散播自己虛假的教訓和邪惡的異端。但正因此緣故，上帝的道是如此的着重於咒詛每一件背離聖經中所啓示的上帝神聖真理的事（羅十六17；約式9～11；提前一3；六3下），並教導人恆久固守聖經（太五18～19；啓二十二18～19）。按最後的分析，棄絕聖經內神聖默示道理的原因只有一個，就是不信，或是背叛上帝及祂所設立的道。

## 六、默示的道理和承認信條的路德會的教訓

有人主張：默示的道理是路德會晚近教義學家的「教義的構造」。我們願指出一項事實作為此項主張的答覆，即是路德會已在其信條內堅持聖經為完全默示的，雖然此道理在該時並沒有被爭辯，以致不急於需要詳細的申述。由我們信條中引錄少許句子，即可表示出作者是多麼重視聖經。信條內記着說：「主教從那裏得了權柄，把這些遺傳強行加於教會，使人的良心陷入網羅呢？彼得禁止把軛放在門徒的頸項上（徒十五10）；保羅說，這權柄賜給他原為造就人、不是敗壞人（林後十三10）。這樣，他們為甚麼用這些遺傳增加罪惡呢？聖靈的儆戒豈是徒然的麼？」（奧斯堡信條第二十八條）又說：「所以讀者，你有了我們的辯護論，從此不但了解敵方所判斷的……而且也了解他們曾斥責數項條款，是反對聖靈所啓示的聖經。」（Apol. 9. Triglot p. 101.）再說：「這樣，新舊約聖經與一切其他著作間的區分由此而得以保存，惟有聖經仍舊是獨一的審判官、規則和標準，作為獨一的試金石，一切教義必須而且應該按照聖經加以鑑別，判斷其善、惡、正、誤。」（Formula of Concord, Epitome, 7; Triglot.p. 779. 協同書簡單式，第七條。）

從上面這些陳述和信條內的其他陳述，顯然的看出，信條的寫作者都視聖經為上帝所默示而無錯誤的道；故此、主張逐字和完全默示的道理、是「較後教義學家虛構的理論」的這種說法，是毫無根據的。較後的路德會教義學家關於聖經方面的教導、與路德會信條所固守及維護的道理並無不同。

與上述主張有密切關係的另一主張，說路德自己並未視聖經為逐字及完全的默示，而在此點採取「自由的態度」。但是，路德對聖經所取的立場或態度，正與「自由」相反；他屢次承認自己確信上帝的道是記載在聖經中，此點由以下的陳述清楚的表明，他說：「聖經藉着聖靈說話」（聖路易版Ⅲ, 1895.），又說：「聖經是上帝給人的信件」（Ⅰ, 1055），又說：「聖經不是生長在地上」（Ⅶ, 2095）等等。當路德最大的敵對者——教皇主義者，堅持以遺傳、教會議會之決議、和教皇的命令作為信仰的根源時，路德却只承認信仰的唯一標準，——上帝的書，聖經。在聖經中「聖靈對我們說話」，甚至其中所含「瑣細的事」也是「至高神聖權威」的教訓（聖路易版Ⅳ, 2 ff.）。「聖靈絕對聖潔的口」連猶大和他瑪的「罪惡猥褻」的事，也啓示在聖經內（創三十八）作為我們的安慰（聖路易版Ⅱ, 1200ff.）。就是對那些記在聖經中有關歷史和科學的事件，我們也須要「尊重聖靈，並承認祂比我們知道的更多。」（聖路易版Ⅲ, 21; XV, 1481.）甚至聖經中的年代表，聖靈也沒有犯甚麼差錯（聖路易版Ⅰ, 713 ff.）。現代理性主義的神學家以為「默示有等級」，這種見解實際上是否認聖經為完全的默示。路德相反的將「全部聖經歸因於聖靈。」（聖路易版Ⅲ, 1890）他指詩一二七3說不但字語（vocalia）是神聖的，連片語的真正樣式（phrasis），也是神聖的（聖路易版Ⅳ, 1960）

由路德這明確的宣告而論，企圖在他的著作中提出關於他的「自由立場」的證據，從開始就沒有意義。人家以為路德所教導的是聖經含有「乾草、稻草和草根在內」；換一句話說，就是說聖經含有真理和異端。此項引證是不對的；當路德使用那些

字的時候，不是指着聖經的作者而說，乃是指着聖經的註釋家而說（Kawerau, Theol. Lit-Ztg., 1895, p. 216. 並且參考基督教教義，I, p. 346, ff.）。路德在此對古代釋經家所說的話（St. L., XIV, 150.），也適用於近代所有的釋經家；因為他們對聖經經文的解釋，有時是錯誤的。

再者，據說路德曾教訓說，聖經內某些經文是「不適當的」，特別是關於加四21下，路德注意到保羅在這經文上與猶太人爭辯，因猶太人不承認保羅的使徒職權，在爭辯上它的效力不及別的經文；或是按照一些德文的翻譯，它是不能說服人的。然而，路德並非用這說法來否認默示的道理，只是想指明保羅在此經文中所用的譬喻，不能說服那些不承認使徒職權、而且不信的猶太人。這確是真的，特別因為保羅在他的解釋內，未解釋字句的意義，而是指示出譬喻的意義，正如路德正確的指出一樣（聖路易版 I.1150）

再者，有人以為路德對於聖經所取的「自由立場」，由他準確的將新約中的無爭論經典、和有爭論經典加以區分而清楚地顯示出來。我們承認路德作過這樣的區分（例如他稱雅各書，與保羅的書信相較，就是「乾草的書信」（聖路易版 XIV, 91.）；但同時他視所有先知和使徒的聖經都是上帝神聖所默示的道，正如我們今日所行的一樣，我們也承認無爭論經典和有爭論經典之間的區分。尤有進者，據說路德承認「正典中的正典」，因為他將聖經的神聖權威限定給那些以「宣講基督」為宗旨的書。此項爭論所根據的經節在聖路易版本內可以找到（XIV, 129; XIX, 1441），記載說：「凡不以宣講基督為宗旨的，就不是使徒的著作；即使是聖彼得、或聖保羅所教訓的，也不算是屬使徒的。反過來說，凡是傳講基督的經典，便是使徒的著作，雖是猶大、亞拿、彼拉多、或希律王所講的，仍可稱為屬使徒的著作。」又說：「我們的敵對者若持守聖經，我們便持守基督、反對聖經。」我們要注意路德寫這句話時的上下文，即可知路德並非反對聖經（譯者註）。這些陳述，若不與原著內的上下文一同讀，看來似乎有些奇怪，若與上下文一同考慮，其含意便非常清楚。路德在此提及聖經，不是指着聖經本身，而是指由教皇主義者已作虛妄解釋的聖經。這便完全說明了第二個引證。第一個引證由事實而予以說明；即路德在此設想一件實際上不能發生的事件，因為聖保羅或聖彼得若不以「宣講基督」為宗旨，都不能教訓甚麼；不論亞拿、彼拉多、或希律王膽敢教訓些甚麼，也不會「宣講基督」。在此，路德極力主張，基督的神聖權威，聖經自始至終都教訓我們祂是教會唯一的主（路二十四25~27；徒十43。）

為要證明路德對於聖經的「自由立場」，而提出的其他議論，乃屬於以上引用相同的一類。現代的神學家為了有利於他們的惡毒計謀起見，不是錯誤引用路德的解釋，就是濫用他的陳述。雖然如此，他們却不能反駁路德的話語，路德清晰的說明他專心而忠誠的承認聖經為上帝自己默示的書。

## 七、否認默示道理的起因及其結果

現代抗議派（Modern Protestant）的神學家很奇怪的背離默示的聖經道理，此事明顯地敘述在赫斯汀百科全書中（Hasting's Encyclopedia），書內記着說：「現今抗議派的學者因受科學思想的灌輸，關於聖經的默示沒有一個先

前的 (apriori) 理論……他們感覺不必以為新舊約任何一卷的教訓是神聖的、有權威的。除了他們認為不可反對的事實的邏輯外，甚麼都不贊成……最後若他們構造一條道理說：「聖經是由神聖的影響所寫成的，這是由於特性的推想，在自由的、公平的審察此特性以後，他們被迫而認識的。」又說：「總括來說，論及舊約每一部分是均等而無錯誤的默示的這種舊道理……現今在抗議派教會中很快的消失了。實際上，在聖經中甚麼地方是有價值的、甚麼地方是無價值的，並沒有明顯的界限。」(VII, 346。 ) 故迦弗坦氏 (Theodor Kaftan) 以同樣的意見說：「我們是實在論者」(realists, Wirklichkeitsmenschen)。他解釋說：「我們不認為聖經論及本身的教訓為有權威可信的，我們不過按照聖經所給予我們的印象，承認它為神聖的真理。」(舊信仰之現代神學 *moberne Theologie des alten Glaubens*, 2, 108. 113。 )

故不論聖經本身已提出明確的見證，而仍有否認聖經的神聖默示的事；按最後的分析，這些事都是由不信、或由於人的理性不肯接受上帝之道的真理。當基督居住在世上的時候也是如此，我們的主曾斥責不信的猶太人說：「我將真理告訴你們，為甚麼不信我呢？出於上帝的，必聽上帝的話；你們不聽，因為你們不是出於上帝。」(約八45~47)；時至今日，仍是如此。基督在批評不信的法利賽人時，以很嚴厲的態度譴責他們說：「你們是出於你們的父魔鬼，你們父的私慾，你們偏要行，他從起初是殺人的，不守真理；因他心裡沒有真理；他說謊是出於自己，因他本來是說謊的，也是說謊之人的父。」(約八44)。這是批評那些棄絕上帝的道而屬肉體的人，這批評也適用於今日，應以同樣的威力強調之。今日理性主義的神學家控告「近代路德會的教義學家」發明「虛假的理論」，教訓聖經為逐字和完全的默示；他們因此而犯了歷史上欺騙的罪。此外，他們憑藉屬邏輯的似是而非的推論，作為棄絕上帝之道的後盾，主張默示的道理已由各個作者不同的筆法，和他們私人的研究與探索，以及抄本不同的讀法等，而證明為偽。但是每一種否認默示道理的真實原因乃是不信。

否認聖經默示的結果，其影響實在深遠。事實上，此乃基督教建立或傾覆的關鍵所在；如果沒有默示的聖經，就不可能有神聖的道理。特別是，凡否認聖經的神聖默示的人，就沒有得知神聖真理的可能，直到他們停止否認的時候；因為人唯有「常常遵守基督的道」(約八：31, 32)才能得知神聖的真理(提前六3, 4)。尤有進者，在基督徒的意義上，他們是放棄了信仰，因為信仰只藉聆聽上帝的道而來(羅十17；雅一18；徒前一23)。照樣，他們也放棄基督徒的禱告及所有今生來生的福祉；因為這些事是以忠實遵守基督的話為先決條件，正如祂親自教訓說：「你們若常在我裡面，我的話也常在你們裡面，凡你們所願意的，祈求就給你們成就，」(約十五7)。再者，他們放棄勝過死亡的可能性；因為只有遵守基督之道的，才「永遠不見死」(約八51)。他們也放棄了基督教會在地上得以建立的媒介，就是基督寶貴的福音(可十六15, 16；太二十八19~20；約貳9, 10)。他們也放棄了保存基督教會信仰真正合一所藉的唯一媒介(弗四3~6)，正如路德正確的說：「寫成的道與道理必使基督教的信仰合一與共享交通」(聖路易版IX, 831.)。此外，他們放棄與上帝的一切交通，因為我們惟有在祂的道中，方能尋見我們尊貴的主(約六67~69；十七17；路十一28；

約五24)。最後，他們曲解「從上頭來的智慧」或「上帝奧秘的智慧，就是上帝在萬世以前，預定我們得榮耀的。」但是這智慧是「人心也未曾想到的」（雅三17；林前二7～9）；而使它成為人的道理，或成為「不是從上頭來的，乃是屬地的、屬情慾的、屬魔鬼的。」（雅三15）因為否認聖經的神聖默示，總是與否認基督救贖的福音和外邦人靠行為稱義的教訓連結在一起，若不是藉着「幸運的矛盾」以上帝的恩典防止這種毀壞性的進行，使他們在實行上沒有遵循他們理論上所堅持的前題；則理性主義以否認默示的道理為起點，必以拒絕聖經一切神聖道理為終點。保羅曾懇切的警戒：「不要自欺，上帝是輕慢不得的。人種的是甚麼，收的也是甚麼。」（加六7）若這句話可適用於任何場合，則特別適用於人對神聖默示的聖經道理所取的態度方面。

## 八、聖經的特性

因為聖經是上帝的道，所以具有顯明的神聖特性或特質。這些特性就是：神聖的權威，神聖的效力，神聖的完全，神聖的明晰。若棄絕神聖的默示，就必否認聖經具有這些特性，這是很顯明的事，因為這些特性是出於：聖經是上帝親自所默示、無可錯誤之道的這項事實而來。

### 1. 聖經的神聖權威

我們所提及的聖經神聖的權威，乃是指全部聖經的特殊性質而說，按照此種性質，要求萬人相信並聽從它為上帝的真道，且是永存為信仰和生活的唯一根源和標準。我們的救主親自承認並宣佈聖經的神聖權威，在種種爭辯情形下，引用聖經作為真理的唯一標準（約十35；太四4～10；廿六54；路二十四25～27等）。聖使徒主張神聖權威不但屬於舊約的聖經，也屬於他們自己被默示所寫的著作（林前十四37～38；林後十三3；加一8；帖後三6，14；二15）。所以，誰若棄絕聖經或使它遭受人類的審查和批評，就成為觸犯上帝的罪魁；因為聖經具有神聖的權威，不是由於寫作聖經的聖人，也不是由於尊重並傳講聖經的教會，而是由於默示給聖人寫作聖經的永生上帝。換句話說，聖經有神聖的權威，是因為聖經的全部都是永生上帝無錯誤的道。正因為聖經是上帝所呼出的，所以是有權威的；因之必須為人所相信，並且聽從。我們相信聖經在其本身是具有權威的，因為聖經是上帝獨特的書，掌管王權的主在其中對我們說話。我們斷然的說明聖經的神聖權威是絕對的這件事實，或是說明其存在和確實決不依靠任何其他的事實。

聖經神聖的權威可分為成因的權威和標準的權威兩種。聖經所具成因的權威，就是它藉其正確話語在本身的教訓中，產生並保存信仰（羅十17）。聖經的標準或正典的權威，就是藉以作為信仰的唯一標準和法則，或是作為真理和虛偽之間所設立的判斷者（約五39；路十六29；加一8）。

若問聖經怎樣實行成因權威，或問我們怎樣能確信聖經的神聖真理；我們就必須區分神聖的保證與人的保證。神聖的保證（信仰的保證、屬靈的保證、基督徒的保證）是由聖靈藉着聖道直接造成的。換句話說，聖經證明本身是神聖的真理（約八31，32）。關於此事，昆斯德（Quenstedt, I, 97）說：「我們倚靠並藉着主要的理論，得蒙引導，以一種神聖及堅定的信仰，相信上帝的道是上帝的道，

且是該道本身的固有權能和效力，或是聖靈的見證和印證，祂藉着聖經並且在聖經內說話，因為信仰的賜與……是出自聖靈的工作（Doctr. Theol., p. 55）。關於藉着聖靈的內部見證，產生相信聖經的信心，這一方面，何拉斯這樣說：「由聖靈的內部見證，在此得以了解聖靈超自然的舉動、是藉着人留心閱讀或傾聽上帝的道……祂以此道感動、啓迪及光照人的心，並激勵人心忠實的服從。」（同上。）

聖靈藉着先知和使徒賜給我們上帝之道，實在具有成因的權威，不憑藉任何外界的證據（人的保證），而證實其本身為神聖真理的能力，此點聖經中曾明白的教訓。保羅寫給哥林多人的書信說，他的「話與講的道是用聖靈和大能的明證」（林前二4～5）；那就是說，使徒的訓誨具有作成聽眾信心及使聽眾順服的屬靈效力。這位使徒寫給帖撒羅尼迦人的書信說，他們領受他所傳的上帝之道，不足以之為人的道，乃是以之為上帝的道而領受的，這道實在是上帝的道，因為神聖的道「運行在你們信主的人心中」（帖前二13, 14）。聖保羅又寫信給哥林多人說，他的福音臨到他們那裡，不但是以言語，而且也帶有聖靈和大能以及許多的明證，致使他們成為主的門徒（林前一一5～6）。保羅在這些經節內將成因的權威歸於神聖的道，這也就是基督所斷言的，祂說：「人若立志遵着祂的旨意行，就必曉得這教訓是出於上帝，或是我憑着自己說的。」（約七17）我們從約六40得知「遵守祂的旨意」的意思，就是要傾聽而且相信神聖的道，這樣祂將神聖保證的工作歸於聖道本身。那麼，按此方式，而且惟有按此方式，我們才可以領受上帝聖道的真理之神聖保證：聖經藉着聖靈的能力而證明本身為上帝的道，因為聖靈藉着神聖的道而工作。這真理是非常切合實際而重要的真理；基督徒心裡何時對於神聖的道發生疑惑，消除疑惑的唯一方法即是「查考聖經」（約五39），因為聖經是聖靈光照並堅固他所藉的神聖媒介（約壹五9, 10；約三33；林後一20～22；弗一13）。

對羅馬教神學家所控告路德會神學在此是用循環論法，我們的答辯是：若不能倚靠聖經對其本身所作的見證，也就不能倚靠聖經所教訓的任何其他教訓。況且，路德會關於聖經成因的權威方面所作的論證，並不是循環論證，而是由結果推至原因的論證，凡否認這論證的效力者，即是不可知論和無神論。昆斯德很正確的（I, 101）說：「當我們由聖靈的見證證明聖經，並由聖經證明聖靈的見證時，教皇主義派誤控我們是以循環論法作為論證。若是這樣，當摩西及先知為基督作見證，並基督為摩西及先知作見證時，也就是以循環論法作為論證了。」（Doctr. Theol., p. 56.）

神聖的保證，或稱屬靈的保證，是聖靈藉着道所給與的恩賜（聖靈藉着道產生信仰），但人的保證，或稱屬人的保證，是基於理論的論證或程序。這些辯論，不是內部的就是外面的。對聖經的神聖權威的內部證明，是與聖經奇妙的筆法、各部的諧和、論題的崇高莊嚴、未來事物的奇妙預言、及其顯著的應驗、神蹟的高尚等等有關。外面的證據有關聖經在傳揚之處作成驚人的效果，例如：陷於屬靈的無知及邪惡之人的悔改，殉道者的英雄式信心，福音促進道德與社會的改進等等。正因以理性研究自然界，指出神聖的創造主，照樣，以理性研究被啓示的書，也提出聖經是位神聖著作者的工作；因此相信這本書的主張，比不相信它更要

為合理（聖經有神聖權威的科學化證據）。

所有這些辯論，基督教護教學（Apologetics）應用這些辯論，以證明不信者及其無神論的主張是無益的。但是理性一切的辯論，不能產生「神聖的信仰，只能產生屬人的信仰；不能產生堅定的確信，只不過產生一種可信或可能的意見。」（昆斯德）。因此，對這些辯論的價值不必過於重視，因為辯論不能使一個人成為相信上帝的兒女。但這些辯論也不可輕視，因為在駁斥那些不信的人對我們所作輕率無理的控告，以及堅固基督徒抵禦那時常在他們自己心裡所發生的疑惑方面，有很大的價值（參考林前十五12~19；徒十七28）。雖然如此，這些辯論不論是怎樣合理，却永遠不能產生悔改和信心，因為罪人的悔改唯有藉着上帝聖道的宣講方能產生，律法、使人痛悔（羅三19~20）和福音、使人相信基督（太二十八19~20；徒二37~39；可十六15~16）。

基督教神學家在他的職務上，使用理性的辯論，主要是激勵未悔改的人們閱讀和聆聽上帝的道，我們可以說，他只是將理性的辯論，當作是教堂的鐘，邀請人來聽神聖真理的宣告。然而，他絕不使用它們代替律法和福音，或代替上帝的道（路十六29~31；二十四47~48）。

若問人如何能確知他所有的保證是神聖的保證還是人的保證，便當注意以下各點。聖靈的見證從不會發生於下列情形之下：(甲)在聖經之外，或和聖經相反（狂熱派），所以凡棄絕聖經為上帝聖道的人所有的「基督徒保證」或「基督徒經驗」，無非是自欺而已；(乙)只靠理性的辯論或根據人的權威，「我信聖經，因為教會教訓聖經」；(丙)並共同否認基督的代贖，故此現代主義者（Ritschl, 立教爾, Harnack, 哈那克）所主張的神聖恩典的保證完全是虛構的。反過來說，聖靈的見證，乃是發生在一切接受聖經為上帝之道的真信徒身上，並且基於聖經本身的見證而發生聖靈的憑證，因為這種相信聖經的信心正是聖靈的見證。一切真基督徒必須堅持此真理，特別是在受試煉、使他們不感覺聖靈的見證在他們裡面所產生的喜樂效果時（約壹五9~10）。他們得為信徒的這件事實，證明出聖靈在他們心中有效的存在，因為心中沒有聖靈，就不能有得救的信心（林前十二3；徒十六14）。

關於聖靈在信徒裡面作見證的效果，協同式（Formula of Concord）曾正確的論及說，不可由感覺來判斷其效果，因為只要信徒固守上帝的道，聖靈就在他心中動工，不論他是否感覺到祂的工作。感覺聖靈在動工的這種恩賜，是屬於相信福音真理的結果，如此是屬於聖靈外面的見證；同時祂的內部見證與得救的信心、或確信聖道的神聖應許是相同的。路德以同樣的語調記着說：「我們不可辨別聖靈的見證與信心，尤其不是和信心相反；因為祂自己是聖道的保證，祂使我們確信上帝的道，以致使我們毫不疑惑，反而堅定不移的相信：事實即是如此，在每一方面都沒有與上帝在祂的道中所宣告、所告訴我們的不同。」（Erl. Ed., 58, 153f.）

由於聖經具有標準和正典方面的權威，所以它是信仰和生活唯一標準，而且也是一切神學爭辯的唯一審判者。聖經即為信仰的唯一法則，而能實行指導和糾正的職權，因為一方面，聖經指導人心的思想，使之停留在真理的領域內；另一方面聖經糾正錯誤，因它是真與假的唯一標準（何拉斯）。卡羅夫（Calov）正



確的說 ( I, 474 ) : 「聖經是法則，應該並且能夠按照此法則來決定：教會內一切有關信仰或生活的辯論 ( 詩十九 7 ; 加六 16 ; 腓三 16 ) ; 並且聖經不是局部的作為標準，而是完全的整個的標準，因為在信仰和生活上，除聖經以外，沒有賜給我們其他毫無錯誤的法則。上帝之道以外的一切其他法則都是會有錯誤的；因此我們便認定聖經是唯一的法則 ( 申四 2 ; 十二 28 ; 書二十三 6 ; 賽八 20 , 路十六 29 ; 彼後一 19 ) , 基督及使徒只提及聖經為法則 ( 太四 4 下 ; 太二十二 29 , 31 ; 可九 12 ; 約五 45 ; 徒三 20 ; 十八 28 ; 二十六 22 。 ) 」 ( Doctr. Theol., 61. )

關於聖經用為信仰標準這一方面，必須堅持的是，不但神學家應該如此來使用上帝的道 ( 提後二 2 ) ，就是一般基督徒也應該如此來使用上帝的道 ( 徒十七 11 ) ，因為基督徒的本分是要監督他們的教師所行的職務 ( 西四 17 ) 、防備假先知 ( 羅十六 17 ; 太七 15 ) 、並以個人佈道來傳播耶穌基督全備的福音 ( 西三 16 ; 彼前二 9 ) 。聖經以特別的話語將判斷信仰與道理一切事情的屬靈才幹，給與所有的信徒 ( 約六 45 ; 約十 4 ~ 5 , 27 ) 。因此凡否認所有基督徒有判斷基督教道理或生活方面各問題的才能和權威者，就是反對基督，顯出自己是敵基督者。路德在這點懇切地說：「知道和判斷有關道理的事情，是屬於每一信徒的特權，凡對此特權有少許的侵犯，都是可咒詛的。因為在許多無須爭論的經文上，基督將此特權給與祂的門徒，舉例來說，太七 15 : 「你們要防備假先知……」命令他們要防備一切的假先知，這警戒是祂向百姓所說的，不是向他們的教師們講。但是若不認識他們 ( 指假先知 ) ，怎能躲避他們呢？若沒有判斷他們道理的權力，怎能認識他們的道理呢？基督不但給與他們權力，也給與他們命令要去判斷道理，因此這一經節足以反對所有的教皇、教父、教會會議與學校的意見；他們將裁決 [ 歸於教會眾教師 ] 的權利單單歸於主教和神父，以最邪惡褻瀆上帝的方式劫奪百姓或教會女王。」 ( 聖路易版 XIX, 341 )

然而，在另一方面，必須指出：基督徒不應按自己的思想來判斷道理的事情，僅可按照聖經來判斷 ( 彼前四 11 ) ，因為在一切道理的事情上，唯有聖經是辯論的裁判者。教皇派所提的異議是以聖經為「啞口無言之書」，不能決定任何事情，這不但與聖經本身相左，因為聖經要求自身有絕對的權威 ( 太四 4 下 ; 羅三 19 ; 約七 51 ) ，而且也反對理性，因為人受理性的驅使，使用權威性的記載，去解決有爭論的問題 ( 參考最高法院的判例 ) 。凡有理性的人都很清楚的了解「法律決定」或「聖經決定」這些成語的意義。聖經當然比教皇的命令，更有能力解決爭論的問題，而教皇派在決定應教訓甚麼的時候，即倚賴教皇的教令而決定。我們路德會的教義學家宣告：除在教皇制度下禁止聖經發言外，聖經從來不是默默無言的，這種說法甚為正確。

有爭論的問題應以何種方式使用聖經來決定，可以簡略的說明如下：首先要決定爭辯點，然後根據聖經內討論與此有關的一切清晰經文來瞭解此爭論點。按此方式，聖經得有行使其裁判作用的機會，並非由外面的強迫，而是由內部的說服。基督就是這樣使用聖經作為爭辯時的判斷者，祂對法利賽人說：「有一位告你們的，就是你們所仰賴的摩西。」 ( 約五 45 ) 在此祂指着摩西為在聖經中說話者。基督在地上的看得見的真教會，由持守聖經為信仰的唯一根源和標準，而證明其正統的特性；換句話說，唯有在一切關乎信仰和生活的問題上，依從並遵守聖

經之所在，才能看到基督在世上的正統教會。因此，路德懇切地強調唯獨聖經的道理，是改良教會的正式原則，而且今日承認信條的路德會應以同樣的決心堅持此道理。一旦教會在理論上、或實行上棄絕聖經的權威（以聖經為原則），就不再為正統教會，成為異教，亦即成爲一個迷失的教會或宗派。

關於聖經標準的權威方面，必須強調的是屬人的理性在統御上的用法，絕不可佔有與聖經同等的地位。換句話說，人對上帝的自然認識，即使是正確地保留在人的敗壞理智以內，也絕不可與上帝的道相提並論，永遠是附屬於上帝的道。若不是這樣，便不容許聖經為信仰的唯一審判者。但是人的理性按其在服務上或工具的意義，為「接受的主要部門或為思考的器皿」（何拉斯）。當聖經被用作信仰的標準之時，就應使用理性；「因為我們沒有眼睛就不能看見，沒有耳朵就不能聽見，照樣我們沒有理性就不能明白」（何拉斯）。所謂理性的工具功用，包含有人類言辭（文法），因為上帝將祂的道賜給人時，使祂自己適應於人的言辭和思想的標準。當我們提及墨蘭頓（Melancthon）的宣言以及路德的陳述時，就已經注意此真理，墨蘭頓說：神學必須是合文法的；路德陳述出：凡在文法上犯錯誤的，在道理上也必犯錯誤。

然而，人的推理亦如一般理性一樣，對神學家的作用特別只是作為一種形式上的訓練（正確而精密思考的科學），並非用作為一種哲學或形而上學的系統，推理（邏輯）一詞的意義有時用為哲學的體系。此外，即使在邏輯被用作形式上的訓練（理論的科學）的意義時，也必須將其限定在其正當的範疇內。換一句話說：神學家要常防備虛偽，或防備由妄用邏輯而得來的假道。舉例來說，世上每一個人都可能由於聖經上的一般真理：「上帝愛世人」這句話而辯論說：「上帝愛我」，因為「世人」這個概念包括每一個人。換一句話說：所得的結論，往往必須是在前題內已經包含的真理，或是在聖經的陳述內所包含的真理，因為按着原理：「凡從聖經的陳述而得到的推論（合法的推論），必須要證明出它是聖經的話語直接說明的。」

在另一方面，當使用推理提出聖經未曾陳述過的新道理時，則必會消除了聖經的權威，使邏輯成為假道理的教師。茲將濫用推理的例子列舉於下：「上帝既未揀選一切的人，所以祂不願拯救一切的人。」或：「既是彼得得救，而猶大失喪，所以在彼得身上必定有一些得救的原因。」或：「由於每個身體是在某一個地區的空間內，所以基督的身體不能真正存在於主的聖晚餐內。」或：「既是有限的不能包容無限的，所以在神人的位格裏面不能有特性的歸與。」或：「有多少位格，就有多少本質；所以在三位一體的上帝裡面必定有三個本質。」妄用推理已經證明是神學中許多錯誤的根源，因此革哈德（Gerhard）的警告是值得記取的，（II, 371）他說：「信仰的根源是神聖的啓示，不是人的理性；我們也不能按照理性的指揮去判斷信條；否則，我們就會沒有信條，只有理性的決定。理性的思慮與言詞應受限制並約束在受理性性決定的那些事件的範圍內，不應擴展到那些完全超過理性瞭解的事件的範圍之上。」（Doctr. Theol., p. 32f）

關於使用聖經作為信仰的唯一根源和標準方面，我們路德會的教義學家正確的說，聖經是上帝為萬民所準備的書（路十六29~31；約五39；徒十七11）；也是為孩童準備的（提後三15；約壹二13）。因此之故，那禁止眾人閱讀聖經的教

皇，就是敵基督者，人人都應使用聖經而獲得救贖（提後三15），不僅是爲了使他們的一般知識得以增進，也爲了使他們的風度得以改善。由此可以明白聖經當譯成各種不同的語言，在世上使用，也是上帝的旨意；將聖經譯成外國語言的責任，包括在基督關乎教訓萬民的命令之內（太二八20）。

聖經雖是信仰絕對的標準，但路德會同時也承認其正式接受的信條爲次要的標準，或承認信條爲聖經道理真正的宣告；這是全路德會神學家必須承認並教訓的。爲此緣故，承認信條的路德會，要求一切公開爲教師和牧師者誠意簽署承認信條爲上帝聖道的純正無僞宣告。換一句話說，除非牧師親自宣告相信路德會的信條是說明上帝純正的道，否則不准他執行公眾傳道的聖職。

雖然以聖經作爲決定道理的標準，是絕對的需要，但是相對的也需要以信條作爲教會的分辨標準。前者決定道理的眞假；後者決定某人是否明瞭聖經的眞道理。

聖經雖在信徒心中，充分證明其自身是神聖的眞理，然而上帝以祂無窮的智慧，準備聖經也應該在歷史上得以證明，就是說，我們藉着歷史的正確查考，完全得知那些書是聖作者（先知與使徒）寫的，上帝願藉着誰將祂的道賜給世人。這種歷史的考證很有價值，一方面反對教皇主義者，他們藉着敵基督者的教令，將人的書提高到神聖聖經的地位；另一方面反對那些不信的高級批評家，他們將聖經降低與人的著作同等。此外，對信徒來說，證明聖經的正確性與完整性方面的歷史證據，也是具有價值的，因爲聖靈在他們心內所作的見證有時可能軟弱，或因疑惑而被壓制。

對舊約的神聖權威方面，我們有明確的見證，不但猶太教會承認聖經的權威，就是我們無所不知的教主也曾無條件的承認，當祂肉身在世的時候所使用的聖經，是正典（路十六29；二十四44；約五39；十35；太五17）。倘若猶太教會在其次典上犯有錯誤，那麼我們神聖的主即不會稱其爲「聖經」（約五39）。猶太教會和基督教均不接受舊約的僞經（apocrypha）爲正典。羅馬天主教仍然將僞經提升到正典的地位，就是羅馬天主教具有敵基督性格的最好證明。對新約聖經，我們有了基督直接的陳述和應許，就是我們必須要保存祂自己及使徒們的話語，並且以其爲信仰的無錯誤標準，直到末日（太二十四35；約十七20；弗二20）。若不這樣的承認神聖的道，其錯不在聖經，乃是由於那些不肯相信上帝之道的盲目而剛愎自用者的錯。

古教會已經充分的供給我們、新約正典的歷史見證。古教會承認四福音書、使徒行傳、保羅的十三封書信、約翰壹書、彼得前書、是無異議和無爭論的經典（Homologumena）。關於希伯來書，彼得後書，約翰二書與三書，雅各書，與啓示錄等書，由於存有懷疑，而列爲有爭論經典之類（Antilegomena）（Cf. Eusebius Church History, Bk. III.）。雖然有爭論經典的正典性，被某些人懷疑，但每一卷書仍獲得足夠的見證，得列於正典的地位；而一切僞造的使徒著作（pseudepigraphs）均已從正典中嚴格的排除。倘若有爭論之經典作爲信仰根源和標準的權威現在應該否認（參考路德對雅各書所下的評語），但它裡面所陳述的道理與無爭論經典中所載的相同、並能由無爭論經典中得到足夠的證明，因爲有爭論經典並沒有包括一條道理、是無爭論經典中所沒有教訓的。

以後的基督教會是否也有權力宣告某些書為正典的這個問題，必須要竭力的否認。當古教會區分無爭論經典和有爭論經典時，純粹是歷史上的程序，其所包含的問題僅是某些書是否為基督的某位使徒所寫的這個問題；但是，當十六世紀天特會議時（Council of Trent），反對初期教會按照歷史的判斷，宣告偽經也必須列為正典，任意的將那些既不為基督、也不為祂聖使徒所接受為正典的著作，加在固定的正典內。後期的基督教會不可變更或增加已制定的正典，因為教會的立場並不是提供出宣佈一部書是否正典所需要的歷史上證據。路德會的教義學家成尼慈（Chemnitz）很正確的稱那企圖消除古教會所制定的無爭論經典與有爭論經典的區別者為敵基督者。

關於初期教會從事確定聖經正典所取的方式，成尼慈說（Ex. Trid., I, 87）：「在使徒時代初期教會對使徒的真正著作的見證，為相繼而來的各個世代予以恒久而忠實的保存，因此，當以後有人提出許多其他著作，而主張是使徒們所寫者的時候，就被判定為虛假不實並予以棄絕，（第一）因為不能由原始教會的見證表示或證明這是使徒所寫的、或是由活着的使徒所承認的、並由使徒們傳遞及交託與早期教會的；（第二）因為他們提出奇異的道理，與教會從使徒所領受的道理不符，以及與當時仍然保存在大眾記憶中的道理不符。」（Doctr. Theol., p. 85）

關於馬可與路加的福音書以及使徒行傳，可以說是古教會所同意的，毫無條件的列於無爭論經典之中，雖然這幾卷書並不是使徒寫的。這事的原因基於一項事實，即：此二福音書是在聖彼得、聖保羅監督下寫成的，同樣的使徒行傳由於聖保羅的充分贊同，而被接受為聖經正典。古教會既然將這些著作列於無爭論經典之內，那麼關於這些著作被列入正典的問題，就不應在今日產生任何爭論；充其量不過是學術上的興趣問題罷了。

我們首先即可假定新約的完整性，因為基督向我們保證，在聖使徒的著作或聖經中所記祂的道（約十七20；弗二20；約八31~32），必不能廢去（太二十四35）。舊約的完整性，是由基督所作的直接明顯見證而得以保證（約五39）。

關於聖經不同的譯本方面，我們正確的堅持，不但希伯來原文和希臘文原文實在是上帝的道，而且這些經文的譯文若與原文完全符合也就是上帝的道。另一方面，譯文若與原文不同，並教訓一些反對原文的話，就必須看為不是上帝的道而棄絕之。因為譯者絕不是憑聖靈的默示來書寫，而是依從一般人類的缺點，因此，須要審慎的將聖經的一切譯本和原文核對，以便證實譯文是否正確；因此，神學家應對希伯來文與希臘文具有足夠的知識。

然而，原文和譯文間的空隙，不應予以誇張，致使人對原文與譯文的權威存疑惑之心；因為聖經的語言一般是簡明的，使忠實從事工作的譯者，由於聖經內簡明語言的驅使，復寫出原文的意義。甚至武加大譯本（Vulgate）雖然從頭至尾充滿了錯誤，但仍以足夠明晰的思想述說基督教信仰的主要真理。可是羅馬天主教任意公佈武加大譯本為唯一有權威的聖經，這種行動全然違反了基督及使徒的精神，提供了更多的證據以證明羅馬教會為敵基督教會。

路德勸告牧師在教訓小問答時，「務要留心防備各種不同的十條誡、信經、主禱文和聖禮等文的語句和樣式，乃要用一定的樣式，時時按着這樣式教訓人，年年

如是；因為教訓幼年和無知識的人必須用一種固定的語句和樣式，若是現今這樣教訓，過一年又那樣教訓，好像有改良的意思，他們就容易混亂，這樣你們一切的辛苦和工作都是枉用了。」此項忠告也可適用於講台上所使用的聖經譯文、或在其他各處基督教牧師或傳道人對一般人所施的教訓方面。

## 2. 聖經的神聖效力

因為聖經是上帝所默示的道，不但有神聖的權威，也有神聖的效力；就是說，它有創造的能力，在按着本性靈性已死的人心內，作成得救的信心與真實的成聖（羅十17；信心；彼前一23；重生；約十七20；信心與成聖）。上帝的道不但將救贖的道教訓給人，並向人指示出可以獲得救贖所藉的媒介；且由聖經的真正神聖能力，真實的使人悔改、重生並更新。這獨一無二的效力，不是世界上其他的書和任何論文所具有的，除非這些書和論文重述聖經內所記上帝的道；因為聖經的神聖效力不是別的，乃是上帝在道裏的大能（羅一16）。路德正確的說（Smalcald Art., VIII, 3）：「我們必須堅持：除非藉着或同着那先行外面的道（福音），否則上帝決不將祂的聖靈和恩典賜給人。」又說（Large Cat., 101）：「當人誠懇的默想、聆聽、使用聖道，就不會不結果子，總是喚起新的了解、喜樂和虔誠，並且產生一顆清潔的心和意念。這就是道的效力。因為這些話不是無效的或無生氣的話，而是有創造力的、活潑的話。」

這方面的一切錯誤道理，或是完全否認聖經神聖的效力、只將它歸屬於道德的指導和教訓（如：神體一位論，伯拉糾主義），或是將神聖的能力與聖道分離（如：狂熱派，加爾文主義）。為反對這些錯誤，我們將神聖的效力作進一步的描述如下：

甲、聖經中所敘述的上帝之道，不是按自然的方式行事，譬如既不藉着推理方面的證明、求助於理性，也不藉着修辭方面的辯論、求助於情感；而是以一種超自然的方式。因為聖靈與道連合一起是不可分離的，聖靈使人心藉着由於所默想的道，信服神聖的真理。此點已由聖保羅予以證實，他說：「我說的話，講的道……是用聖靈和人能的明證。」（林前二4）。昆斯德正確的說：「上帝的道時常使人信服真理，這原是上帝聖道本有的力量和傾向。」上帝的道藉物質之上的接觸而行動。

乙、聖經中神聖的道具有無限、全能的力量，因為在上帝裡面本質原有的全能，由交接的方式（communicative）在祂的道內。此項真理在下列的經文內被提出：羅一16~17說「這福音本是上帝的大能，要救一切相信的。」弗一19~20說「他向我們這信的人所顯的能力是何等浩大。」林後四6說「那吩咐光從黑暗裡照出來的上帝，已經照在我們心裡（即藉福音），叫我們得知上帝榮耀的光，顯在耶穌基督的面上。」拜爾（Baier）對這些經文完全同意的說：「在上帝裡面的原有獨特力量，以及祂藉以光照人，使人悔改的無限力量（per se，因其自己），是授與聖道。」（Doctr. Theol., p. 505）

丙、在道中固有的神聖能力，不是不能抗拒的，而是可以抗拒的；就是說，雖然道的本身是無所不能，但是道的救人效力可能為人所反對（太二十三37；林後四3~4）。對神聖的道可被抵抗的性格，昆斯德說：「道可能偶然會無效，但

不是由於其能力不足，而是由於人因剛愎自用，阻擋道的工作，致使道的效力不能發揮。」此項事實在徒七51得以證實，在該處記着司提反對剛硬的猶太人說：「你們這硬着頸項、心與耳未受割禮的人，時常抗拒聖靈；你們的祖宗怎樣，你們也怎樣。」上帝全能的道如何能被無能的人抗拒，這真是人的理性所不明白的；我們在自然界範疇內對這一方面有類似的比論，自然生命，雖則其生命的本源和存在都是由於上帝的全能，但很可能被軟弱者的手所毀滅。路德對此事的判斷標準是正確的，他說：「當上帝藉着媒介作工時，能遭受抗拒的；但當祂不用媒介作工，顯明祂的榮耀時（不用媒介，乃按着威嚴）是不能受到抗拒的。」如此，藉着施恩具而作成的靈性復活（弗二1；西二12），是能受到抗拒的（林前一23；林後二16），然而藉着上帝威嚴命令而成就的肉體復活，是不能受到抗拒的（太廿五31，32；約十一24）。

丁、神聖的能力必不可與聖經的話分離；亦即聖靈不在聖經以外、或沒有聖經動工（狂熱派，加爾文主義，路德會內的那特滿主義 *Rathmannism*），總是在道裏面藉着道作工（羅十17；彼前一23；約六63）。路德會的神學家時常堅持這項重要的聖經真理，來打擊改革派（慈運理說：「聖靈不需要引導者或運送物」〔即運物如車等〕；何基說：「有效力的恩典直接行動」），若將神聖的能力與聖經中神聖的道分離、所產生的實際結果，就是棄絕聖經為信仰的唯一根源和標準。此點已由狂熱派的主張而得以證明，狂熱派時常將「〔人〕內面的話語」或「心靈」置於聖經之上，指定聖經在神聖啓示的領域內居次等的地位。對狂熱派來說，聖經只是附屬於「〔人〕內面的話語」的信仰規則；就是，附屬於他們自己理性的幻想和虛構。另一方面，人若接受聖經中關於聖靈與聖道聯合、是不可分離的、這項道理，事實上的結果就是他所有的思想，絕對的順從聖經內所記載的道（林後十5）。在這種情形下，每一條與聖經相悖的道理，就應棄絕為虛假的，不論它是屬於怎樣的根源，是「心靈」、「〔人〕內面的話語」、還是「裡面的亮光」、「理性」、「科學」、「教會」、「教皇」等。除非我們完全接受聖靈與聖經的道、是聯合不可分離的這條聖經道理，否則就不能視上帝的寶貴聖經為信仰的唯一根源和標準。我們路德會的神學家竭力維護聖道和聖靈密不可分的聯合道理，就是這個緣故。例如，何拉斯說：「神聖道的效力，不但是客觀的或示意的、像麥邱立（Mercury）神像一樣，指示出路徑，却不能供給旅客在此路上行走的能力和力量；而且神聖的道也是有效力的，因為它不但指示得救的道路，且能拯救靈魂。」（*Doctr. Theol.*, p. 504）

當我們在基督徒的禱告中，祈求上帝「將祂的聖靈和能力給與聖道」並非含有聖靈及祂的神聖有效的能力、有時不與聖道聯合的意思，我們乃是由這些話承認我們自己以人的力量或技巧應用上帝的道、是沒有甚麼效果的（林前三6）。路德解釋詩篇八3說：「我們必須放棄相信自己能藉着聖道、在聽衆心中作成甚麼效果、這種愚頑的自信；我們應當懇懇不斷的禱告，祈求上帝，不要在乎我們，惟在乎祂自己，祂藉着牧師所宣講的聖道，在聽衆心中作成有力的工作。」（聖路易版IV, 626）

路德會神學家與狂熱派（改革派）爭辯時，即斷言聖經在未被使用時也有效力。在這方面，他們的意思是說，聖靈不斷的與聖經聯合，因此聖經即使在未被使用

之時，仍然保持其能力。此項真理也必須予以維護，以對抗路德會那位神學家那特滿（Rathmann）的主張，他以為「神聖的效力是在聖道以外」。為反對這樣的錯誤，必須堅持聖道在未被使用時仍保有效力，免使上帝的道降低，而與人的話居於同等地位（參考Doctr. Theol., p. 507）。關於上帝的道在未使用時仍有效力的這種陳述，乃是用以強調聖經的真理，即上帝之道其本身永遠是「上帝的大能，要救一切相信的。」（羅一16）

聖靈雖然經常是藉着道作工，但我們不應由感覺判斷祂的動作。協同式（Formula of Concord）解釋此點說：「關於聖靈的存在、工作與恩賜方面，我們不應該也不能經常由感覺來判斷、何時內心中如何經驗過這些事；但由於人在最軟弱的時候，常發現聖靈的存在，所以我們應當依照上帝之道的應許，確知所傳的和所聽的道，真為聖靈的職務和工作，祂藉這職務和工作，確是有效力的在我們內心作工（林後二14下；三5以下）」。（Thor. Decl., 協同式全，II, 56）

雖然我們將神聖的效力，歸於聖經內所記上帝的全部聖道，但是我們仍然正確的區分律法和福音所固有的效力。神聖的律法有能力「叫普世的人都伏在上帝審判之下」（羅三19），「因為律法本是叫人知罪」（羅三20），律法不能行其範圍以外的事；其範圍是使人因罪而生痛悔之心（悔恨，良心因所犯的罪覺恐怖）。另一方面，福音作成信心、使人重生、改變（羅十17；五1），但是福音正以這樣的工作將神聖律法刻在人心內（耶三十一31下）；就是說，福音使人甘心願意順從律法（詩一百一十三3；羅十二1；加二20）（律法發命令，福音銘記）。尤有進者，福音藉此工作，也使人脫離死亡的懼怕，賜給人力量，勝過最後的仇敵（林前十五55）。罪人按着本性是應當死的（來二15），在世上沒有指望（弗二12），但是藉着福音的大能得以進入基督的恩典國（約三16~18），最後進入祂的榮耀國（腓一3~6；弗一16~19；彼前一3~5）。

### 3. 聖經神聖的完全或充足

聖經的神聖完全或充足，乃是藉以教導為得救贖所需要的一切事的特性。革哈德（Gerhard）解說聖經的這種特性（II 286）：「聖經充足而完全的教導我們有關得救所需要的一切事」提後三15~17；約十七20；約壹一3，4 很清楚的說出聖經對此道理的證明。聖經既是充足而完全的，則不需要甚麼遺傳（教皇主義者）、或新的啓示（狂熱派）、或道理上的進步與發展（現代理性主義的神學家）來作補充。聖經內所教訓的救贖道理是絕對的完全（太二十八20；可十六15, 16）。革哈德駁斥羅馬主義者說：「我們要放棄遺傳，唯獨持守聖經。」

當我們討論聖經的神聖充足時，應當注意以下各點：

甲、聖經並不包含人所能知道的一切事；因為關於世俗的事它所給與的教訓很少（聖經不是「科學課本」）。在屬世的事方面，聖經只是論述與神聖的救贖計劃（創造世界等）有關的事。

乙、聖經未曾啓示人可能欲知的一切神聖的事；因在屬靈的範圍內，聖經的特殊目的就是拯救罪人（提後三15~17；林前十三12；羅十一33）。

丙、雖然如此，聖經包含「基督徒的信仰和生活所需要知道的一切事，因此也包含使人得獲永遠救贖的一切事」（昆斯德）。凡否認此真理的人，就是棄絕

聖經的原則、或棄絕以聖經為信仰的唯一根源和準則的基本基督教道理。教皇派使聖經為有限的標準，他們認為只在教會或教皇補充聖經教訓的時候，聖經才是充足的。於是教皇主義者貶低聖經為有限的準則。

聖經若非按照明白的話說明道理，就是按照意義說明道理。對前者，我們可以提出本於恩典、藉着信靠基督得救的明顯教訓（約三16；羅三24~28）；對後者，有聖三位一體的道理（太二十八20）。但是，聖經從未陳述「一般的原則」，使基督教的神學家或基督教會須由此而「發展」道理；因為聖經不是「一般原則」的書，而是道理的書。神學家為要避免教訓假道，必須時常記住他所教訓的，是聖經本身以清楚的話所教訓的道理。這就是路德的意思，他說：「按照基督教的道理，我們不應當提及甚麼聖經未包含的教訓。」（聖路易版 XIX, 592）又說：「基督教一切信條的性質，非僅基督徒自己必須對其確信，而且也由顯明而清楚的經文予以明證，使他們能堵住一切〔敵對者〕的口、不能說出甚麼反對聖經的話。」（聖路易版 XVIII, 1747）

#### 4. 聖經神聖的明晰

當我們講說聖經是明晰的，或是說它是清楚的時候，就是說聖經陳述救贖的道，是用如此簡明的話語，使凡有普通知識的人，都能了解。路德會教義學家拜爾（Baier）說明此意如下：「任何熟於語言、賦有一般的判斷力、而相當注意聖經語句的人，都能知道語句的真義，且能領悟基本的道理。」聖經的經文清晰地教訓出聖經的明確，如詩一一九105, 130；十九7, 8；彼後一19；提後三15。此外，在那些勸勉人查考聖經而獲救贖的一切經文內，也預先有聖經語句的明晰，如約五39；路十六29；徒十七11；帖後二15；賽三十四16；約壹二13~14。因此，凡否認聖經語句明確的人（教皇主義者、狂熱派、現代理性主義的神學家），也必棄絕以聖經為知識的唯一原則之基本真理，因此而勉強基督徒，將其信仰基於人為的解釋，這些解釋或是出於教會，或是出於聖經學者的個別解釋。

基督教的註釋家要牢記於心的是：聖經是一本明確的書，所以須小心翼翼的抑制自己、不將個人的主觀見解插入聖經的經文中，並且視表明上帝明確之道的真義、為自己的唯一任務（按：將聖經的意義引出來）；換一句話說：他須讓聖經解釋聖經（聖經發出它的光）。基督教註釋家的任務，在消極方面，可以說是以適當的文法教訓，消除一切經文上的疑難、並除去一切由錯誤的註釋家所作的一切誤解；積極的任務，為根據經文上下文和相等經文，釋明經文的真義，好似以手引出聖文的明白意義。

所以真基督教的註釋家須具有下列資格：

- 甲、他必須視全部聖經為上帝無錯誤的道；
- 乙、他必須以聖經為一部本身即非常明白的書；
- 丙、他須忠實的指出經文的真實意義；
- 丁、他必須能駁倒那些由假教師，或遭受錯誤引導的正統派神學家所插入經文的人為錯誤見解。

關於聖經的語句明晰方面，我們亦可注意以下幾點：

- 甲、聖經極度清晰地論及救贖所需要的事。我們欣然的贊成聖經多少含有一



些經文、不但是平信徒不甚明瞭，就是基督教的神學家也不甚明瞭。可是，這項事實並不能反證聖經語句的明晰道理。那本身隱晦的經文，並未陳述基督教信仰的基本信條，正如本會教義學家所說，通常是關於「名稱，年代學，地形學，譬喻，預表或預言的事」的隱晦未明（Quenstedt 昆斯德）。關於有些經文所表達的道理比其他經文稍欠清楚一節，正如革哈德（Gerhard）所說：「在這一節經文中未曾清楚陳述的事，會在另一節經文中有更清楚的說明。」在這樣的情形下，就應當根據較清楚的經文道理（道座），解釋欠清楚的經文。但這事實也不可反證聖經語句明確的道理。路德解釋詩篇三十七篇，很恰當的說：「倘若他們（教皇主義者）中間的任何一位擾亂你、而且說：『聖經既然是隱晦的，所以你必須採納教父的解釋。』那麼你就要回答：『這是不對的，世界上沒有一部比聖經更明瞭的書，若以聖經與其他一切的書相較，就像太陽與一切其他光體的關係一樣。』他們說這樣的話，只因他們要引領我們離開聖經，並抬舉自己，作我們的夫子，以便使我們相信他們虛妄的講題。……因為這樣的話果然是真的：聖經中有些經文是隱晦不明的，但在這些經文中你不能發現甚麼，只是看到在別處清楚而明白的經文內所發現的道理。以後異教徒來按他們自己的推論，解釋隱晦的經文，而以這些經文來攻擊明確的經文和信仰的根基。所以教父們以明晰的經文駁斥他們，以清楚的經文闡明隱晦的經文，以此種方式來證明在某些經文內隱晦述說的道理、在其他經文內清楚的提及。無論他們（教皇主義者）如何盡力的〔誘惑〕你們，不要讓自己被牽引離開聖經。因為你若離開聖經，你就是迷失的人；他們就按着他們的意思來牽引你。你若持守聖經，便會得勝，而要注視他們的爭鬧，正如海的尖端在狂濤巨浪中微笑一樣。他們所有的著作無他，不過是翻騰不定的波浪。你要確信，沒有比太陽更明亮的，我的意思是指着聖經而言。一朵雲彩飄浮在太陽前面，而在雲彩後面仍是明亮的太陽。你若在聖經中發現一節隱晦的經文，不必驚慌，因為它所陳述的真理已在別節經文中平易的教訓出來。所以你若不能明白隱晦的經文，就應持守清楚的經文。」（聖路易版V, 334 ff.）路德這些挑戰性的陳述，反映聖經本身對於語句的明確方面所教訓的清楚真理（詩一一九105；彼後一19下。）（參考路德在他有名的著作，論及服務的意志一書中：De Servo Arbitrio, 聖路易版XVIII, 1681 ff., 對聖經語句的明確所作的辯護。）

乙、所以聖經語句的明晰，不可認為與了解信仰的奧秘是同一的。我們為得救所必須相信的道理，例如，基督成了肉身、聖三位一體、在基督裡神人兩性的連合、藉着基督受苦受死作成代贖等，永遠是人的理性所不能瞭解的。但這些不可理解的信仰奧秘，是用易於瞭解的言語說明的，使每位懂得人類的話語、具有普通知識的人，都能領受這些話語，進入他的內心；並藉着聖靈超自然的工作，也能按照屬靈的方法領會這些話（屬靈或實用的方法領會）。故此，本路德會的教義學家，曾稱聖經的語句明晰為外表明晰或文法明晰等。在此點上，革哈德引用路德（I, 26）的話說：「你若提到內部的明晰，除非人有上帝的聖靈，否則沒有一個人能由心智的自然力量來了解一點點聖經；因為人人〔按本性〕都有暗昧的心。需要聖靈使他了解聖經全部和各段。你若提及聖經外表的明晰，就沒有甚麼含糊不清之處，一切事在聖道的照耀下都是非常清楚的。」（Doctr. Theol., p. 73.）關於聖經的明晰性，可總結全部道理如下：對心意健全的人而言，聖經

在外表上是明晰的（語句的明晰）；言其內部僅對信徒是明晰的（屬靈的明晰）；但唯有天上的聖徒才能了解其本質的明晰「信心與秘的領悟」（林前十三12）。

由於上述這些，即可顯然看出，聖經對下列各類人，必定仍為隱晦的書，他們就是：

甲、既不明瞭人的普通話語，又不明白特殊的聖經話語的人；

乙、充滿偏見、不肯誠實查考聖經的人；

丙、藉無知的理性、愚昧地想要了解神聖奧秘的人；

丁、對聖經所教訓的神聖真理、充滿敵視之心的人（詩十八26；約八43~47；林後四3，4）。這就說明了為甚麼有許多傳異端的人妄自尊大的拒絕聖經，以之為隱晦的書，「盲目的不信，一定犯錯；細察祂（上帝）的作為，也是徒然」（Cowper）

「盲目的不信」也使人聯想起那些曾提出反對聖經語句明晰性的異議。我們可以注意下列各項異議：

甲、牧師聖職的設立。答：基督確實設立公共牧師職，然而，並不是為使聖經明晰，而是為了傳揚聖經中清楚陳述的福音（可十六15，16；太二十八19，20），並且要藉着福音之媒介引人進入天堂（來十三17；結三18）。

乙、在看得見的基督教會內的紛爭與結黨。答：唉！可惜的是這些紛爭與結黨真的存在，其唯一的原因，是由於人們堅持棄絕聖經中明晰記載的道理（約八31~32；提前六3下）。

丙、在聖經內發現隱晦經文的存在。答：這樣的經文並未反駁聖經語句的明確性，因為聖經很明白的教訓救贖的道理。聖奧古斯丁（St. Augustine）正確的說：「在聖經的明晰經文中，包含着信仰和生活所需要的一切道理。」

丁、關於不能了解的信仰奧秘方面。答：這些奧秘誠然是人的理性所不能了解的，但是聖經用很明白的話語教訓這些奧秘，即使是一般的孩童也能明白。

戊、聖經特殊的經文承認它的隱晦。否認聖經語句的明晰性者所指出的這一類經文，如彼後三16和林前十三12。答：聖彼得曾說明聖保羅在他的書信內所記的事項中，有些是難以明白的。我們承認聖經確實包含很多「難以明白的」事。但這並不是反證聖經的語句明晰性；因為聖經內無論何處教訓的救贖道理，都是非常明白的。

聖保羅在林前十三12不是說到聖經，而是述說我們對上帝的認識和神聖的真理，現今它們是間接而不完全的，但在天堂裡它們就是直接而完全的。故此這節經文也沒有反駁聖經語句的明晰性。

聖經的語句明晰性，為教皇主義者（「聖經本身是不清楚以及不可理解的，甚至在最重要的事上也是如此。」見紅衣主教季本斯所著教父的信仰，Cardinal Gibbons, *The Faith of Our Fathers*, p. 111）及狂熱派所否認。教皇主義者主張聖經必須由教會或教皇解釋，同時狂熱派斷言聖經必須以「人內部的亮光」作為工具來解釋。按照最後的分析，教皇主義者和狂熱派，都是憑藉人的理性而解釋聖經，正如現代理性主義者所行的，他們倡言必須藉着現代理智的亮光解釋聖經。以上三種攻擊上帝救贖的神聖明晰的書，乃由於故意反對基督可稱頌的福音而興起的（林前一22~23）

# 3 論上帝

## 一、論人對上帝的自然知識

人對上帝所知道的一切事，乃由於上帝自己的啓示，也許是藉其在自然界內的啓示，也許是在恩典國內的啓示；換言之，人對上帝的知識若非藉着上帝創造的工作和安排，就是藉着祂的聖經而來。故此我們可以正確的述及自然認識上帝，以及超自然認識上帝、或由啓示的（基督化的）知識論到上帝。上帝若不將自己啓示出來，人就永遠不會認識祂，因為上帝是絕對的、完全的位格，「住在人不能靠近的光裡」（提前六16）。

人藉着對上帝的自然認識，知道有一位位格、永在的、全能的、神聖的上帝，祂創造世界，而且還保存和管理萬有；祂是聖潔的、公義的、要求人善良、並刑罰罪惡。這論及上帝的自然知識是藉由下列交與人的——

甲、藉由上帝創造的工作。受造之物本身即為全能的創造主作見證。在羅一20聖保羅證明說，上帝自己雖是人眼所不能見的，但人仍可知道祂，特別「藉着所造之物」知道祂的位格、祂的永遠、祂的全能和祂的尊嚴。這正是許多外邦不信真上帝的哲學家之見證所證明的，例如由亞理斯多德和西色柔（Aristotle and Cicero）所作的見證。西色柔說（*Tuscul. Disput.*, I, 28）：「你雖不能看見上帝；但是由於祂的工作可以知道上帝。」人對上帝所有的自然知識是很正確的，所以使徒論及一切否認祂的神聖存在和命令之不可知論者及無神論者，說：「他們無可推諉」（上帝存在的宇宙證據）。

乙、藉着上帝在自然界和人類歷史中繼續工作。在徒十四15~17，聖保羅斷言上帝「為自己未嘗不顯出證據來，就如常施恩惠，從天降雨，賞賜豐年，叫你們飲食飽足，滿心喜樂。」人從上帝在人類歷史中繼續的顯明祂自己所獲得的知識，已經被使徒在徒十七26~28描寫得很清楚，他在該處宣告上帝要按照這種方式創造管理萬民，就是「要叫他們尋求上帝，並且我們生活、動作、存留、都在

乎祂。」甚至不信上帝的詩人也承認說：「我們也是祂所生的」（上帝存在的歷史證據）。

丙、藉着刻在人心內的神聖律法。藉着該律法，人「知道上帝〔的〕判定」（羅一32），不需要啓示的律法，就「順着本性行律法上的事」〔他們是非之心，同作見證，並且他們的思念互相較量，或以爲是，或以爲非。〕（羅二14~15）（上帝存在的道德證據）。

依照這些事實的判斷，人所堅持的泛神論，不是正確理論的結果，而是人邪惡的結果，故意壓抑人對上帝所有的自然知識；這知識是上帝栽種在人心內的（羅一18）。這些理論並不代表人類宗教思想的進展，反而是屬靈的和道德的衰微。

無神論 (atheism) 否認上帝的存在，雖然人生來賦有論及上帝的各別知識（羅一19；詩十四1）。多神論 (polytheism) 將上帝分爲許多神聖的實體，雖則人按着本性對上帝的認識是上帝只是一位（羅一20：「上帝的永能」）。物活論 (hylozoism) 賦予生命物質，否認上帝是物質界以外和天上的主宰及人的審判主，雖然人按着本性知道「上帝的判定」（羅一32）。唯物論 (materialism) 否認靈性的實體，不顧物質與心靈的區別，所以在唯物論中沒有上帝，沒有人的靈魂，和靈魂不死的道理，祇有物質與物力的永存。泛神論 (pantheism) 的道理以爲上帝就是萬有，萬有就是上帝，以致除了上帝以外就沒有甚麼存在。自然神論 (deism) 承認有一位格的上帝，祂創造世界，將統治世界的定律刻印在世界上；但是他們教訓，此後上帝就退出世界，任憑世界由自然律來統治。悲觀論 (pessimism) 認爲世界和生命本來是惡的，堅持主張世界即或不可能是最壞的，至少是足夠的過惡，沒有甚麼比世界更壞。無神派的進化論 (atheistic evolution) 否認上帝的存在，斷言物質和物力的永存，並將宇宙的進展完全歸於自然力 (克斯爾 Keyser)。有神派的進化論 (theistic evolution) 堅持上帝創造原始物質，進化爲祂的工作方式，而使物質發展至今日的狀態。不可知論 (agnosticism) 主張我們不能知道是否有一位上帝。實證論 (positivism) 教訓說，只能知道現象，而不能知道實體或萬物的本質；因此關於上帝，靈魂，或萬物的實質的說法都是屬於不可知論。

以上一切敵聖經的理論，違反了人對上帝所有的自然知識，就是聖經非常明晰而強調的歸於人的知識（羅一19~20，32；二14~15）。

人對上帝的所有自然知識，就其目前範圍而論，是真實的（羅一18），因爲此知識所教訓的論及上帝的位格、永在、全能、威嚴、聖潔和公義等，都與啓示的宗教相符。雖然人對上帝所有的自然知識是與生俱來的（羅二14~15：「自己就是自己的律法」；「律法的功用刻在他們心裡」），然而這知識能藉着默想上帝在自然界和歷史中的作爲和手段，加以擴張以及進一步得到證實（徒十七27，28），只不過由於那存在人裡面道德的敗壞，這知識也能敗壞而變爲錯誤的（反對有神論的理論）（羅一18）。

人對上帝所有的自然知識於人大有裨益，因爲這是世俗之義的基石（羅二14；徒十七27），又爲基督教傳道人宣傳啓示的律法的起點。路德正確的宣告，上帝若未將律法刻在人心裡，我們就必須宣講很長時間的道理，才能感動人的良心 (St. L., III, 1053)。當聖保羅對雅典城的哲學家傳講上帝的道時，他就是由陳說

人對上帝所有的自然知識來開始（徒十七23~29）。

論及人對上帝所有的自然知識，也有很大的價值，因為人基於這樣的知識，構成所謂理性的證據證明了上帝的存在而與不信者爭鬪。本體論的憑據（ontological proof）由此而從人心內所有關於上帝存在的觀念，而論到上帝存在的真實性。宇宙論的證據（cosmological proof）推斷世界須有一位上帝（首要的原因）是自然界內運行一切次要原因的背景。目的論的證據（teleological proof）由自然界內所顯明的計劃與目的來論及此知識。道德的證據（moral proof）由道德構成的存在，而論到至上的道德家（上帝）的存在。歷史的證據（historical proof）由人類歷史而獲得一項結論，即有一位神聖的統治者（上帝）掌管世界一切事務，直到祂所定這世界的終了。神學的證據（theological proof）由人不需要將上帝的觀念解釋給人、這項事實，而論到上帝的存在，因為世上萬民都知道這名詞的意義。故此不應將人對上帝所有的自然知識估計過低，因為上帝將此知識賜給人，為要在祂的權柄國中統治人，上帝使人對此知識的態度負責（羅一18~32），並以今世的福氣、酬報人們對自然知識的尊重及順從（出一20~21）。

然而，不管怎樣，這一切人所有論及上帝的自然知識，都不能使人獲得救贖。昆斯德在此點上說（I, 261）：「人所有論及上帝的自然知識，不足保證獲得永生；單靠自然知識，不能救贖必死的人，而且永不能救贖任何人。」（徒四12；羅十17；可十六15~16；加三11；弗四18；二12；加四8）（Doctr. Theol. p. 110）。因為人對上帝所有自然知識不包含福音（林前二7-10），只包含律法（羅二14~15），其實際的效果，無非是罪的自覺（羅一20；二15），懼怕死亡（來二15），宣判定罪的情況（加三10），和完全失望（弗二12）。人按着本性知道有一位公義聖潔的上帝（羅一21），但不知道上帝完全公義的永遠要求，已由基督的代贖而得補贖（林前一21）。此外，雖然人按着本性知道有一位上帝，但他却不知道誰是真上帝（林前一21；徒十七24~25；太二十八19~20）。

人所有關於上帝的自然知識，雖在某些要點上，和那超自然的、或啓示的有關上帝的知識相符合，但基督教的神學家以聖經為其所教訓的一切有關上帝的道理的唯一基礎，因為這是唯一神聖所制定的信仰根源和標準。唯有聖經教導上帝的寶貴福音真理，人藉此而得拯救（純潔條款）。路德會的教義學家成尼慈（Chemnitz）這樣記着（Loci Theol., I, 22）：「我們由於獲得永生所藉的上帝救贖知識，是藉着上帝的道所啓示的，上帝使人在其中認識祂自己和祂的旨意。上帝以此啓示約束祂的教會，教會只因祂在道中親自啓示出自己而承認、敬拜、榮耀上帝，使上帝唯一真正的教會，能由此方式而與一切外邦宗教分別出來。」（Doctr. Theol., p. 111）

我們所具有的論及上帝的基督教知識，是由聖經而獲得，並不是由別的根源；這種知識不但是屬於有神論的，也是屬三位一體論的；就是說：基督徒知道並敬拜獨一的上帝是聖三位一體（Holy Trinity），父、子、和聖靈、三位不同的位格，在一個不可分離的本體內。基督徒認識上帝的知識，並非是人所有論及上帝的自然知識的補充，而是完全的新啓示，人藉着此啓示能以真正而充分的知道上帝（太二十八19~20；林前八4~6），並以真信心敬拜祂為其救主（賽四十

一14；四十二5～8；四十三1～3，10～12；四十四1～8；四十五20～25）。

爲此之故，凡對於上帝的基督教化描述，必須也將聖三位一體一併敘述；就是說，每逢基督教神學家描寫上帝時，必須描寫祂是父、子、聖靈的三位一體上帝。卡羅夫（Calov）正確的說（II，282）：「在敘述上帝的時候，凡不包含三個位格的說明，是不按純正、或完全的方式表明此道理，因爲不提及三位一體，就不能顯出誰爲真上帝。」（Doctr. Theol., p. 117）

## 二、論聖三位一體

按照聖經，上帝本體原是一個，但在這一個本體內有父、子、聖靈三個不同的位格。這是基督教論及上帝的道理。路德：「聖經教訓只有一個上帝含三個真正的位格」（St.L., X, 176f.）。基督教會以「三位一體」（Trinity）的名詞說明聖經的此條道理。

這位上帝在本體上是一個，在位格上是有三位，這是聖經明顯的教訓；新舊約論及上帝的道理是獨特的一神論（monotheistic）。按照聖經記載，上帝是獨一的，除此一位上帝以外沒有上帝。（申六4：「以色列阿，你要聽；耶和華我們上帝，是獨一的主。」；林前八4：「神只有一位，再沒有別的神。」）聖經指出外邦的一切偶像都「不算爲神」（耶二11）；「虛無的神」（利十九4）；或是一些完全沒有真實存在的事物（參考賽四十四6～20；耶二26～28；詩一一五1～9；一三五15～17內對偶像的描寫）。在新約內，聖保羅同樣的加重語氣說：「偶像在世界上算不得甚麼」（林前八4），並且由此而引申基督教的基本道理：「然而我們只有一位神」（林前八6）。

聖經所要求的神聖崇拜，必須直接與上帝存在的主要真理相關聯。這位在祂的道內將自己啓示出來的真上帝，應爲萬民所敬拜所服事的（出二十3：「除了我以外，你不可有別的神」；可十二29～30：「耶穌回答說，第一要緊的，就是說：以色列阿，你要聽：主我們上帝是獨一的主。你要盡心，盡性，盡意；盡力，愛主你的上帝。」）多神論拋棄論及上帝的正確概念，因之也毀滅真正的崇拜。因此，異教徒若欲敬拜上帝，應該離棄他們的偶像歸向真神上帝（徒十四15：「叫你們離棄這些虛妄，歸向那創造天、地、海、和其中萬物的永生上帝。」）

然而，聖經懇勸教導上帝唯一的道理，同時又教導獨一的上帝是三位一體的上帝。當基督差遣祂的門徒去教訓萬民時，祂明白的命令他們「奉父、子、聖靈的名，給他們施洗。」（太二十八19）而「父、子、與聖靈」是指着三個位格（persons）而言；所以基督教會基於聖經而教導說：「上帝是一位，而且在神聖合一的本體內，有三個不同的位格。」（「父、子、與聖靈，三個不同的位格在一神聖的本體和本質內，是獨一無二的上帝，祂創造天和地。」斯馬卡登信條，第一段。）聖經如何將那論及上帝是唯一的道理與人必須崇拜這一位上帝的命令相連接，照樣聖經也命令人敬拜那一位真上帝爲聖三位一體的上帝。換句話說，不應敬拜上帝的一個位格，而是要敬拜三位格（約壹二23：「凡不認子的，就沒有父」；五12：「沒有上帝的兒子，就沒有生命」；約五23：「叫人都尊敬子如同尊敬父一樣；不尊敬子的，就是不尊敬差子來的父。」）依據聖經此種明晰的道理，奧斯堡信條之辯護論斷言（第一條）：「我們宣告：我們相信並教導

有一神聖的本體，是不可分開的等，且有三個不同的位格屬於同一的神聖本體，永遠同在的父子和聖靈。這是我們經常教導並辯護的信條，並相信它在聖經中有不能推翻的確實而堅固的證據。我們要恆久不變的陳明：那些與此不同的意念，是在基督教會之外，是拜偶像者而且是得罪上帝的。」

我們為要堅持關於聖三位一體的純正聖經道理，就必須根據聖經而主張在上帝裡面的每一位格都是完全的上帝；或是主張每一位格有整個神聖的本體，不可分開也不可增加的。路德說：「這些位格中的每個位格是完整的上帝，除祂以外沒有別的上帝。」所謂不可分開的，我們的意思是說，神聖的本體及其特性不是分開在三個位格內的，以致使父佔有三分之一，子佔有三分之一，聖靈又佔有三分之一；而是每一位格有〔那唯一〕完整不可分的神聖的本體。這不是「教義的構造」，而是聖經的道理。西二3：「所積蓄的一切智慧知識，都在祂〔基督〕裡面藏著。」二9：「上帝本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裡面。」由於不可增加，故我們宣告神聖的特性沒有分三個不同的部分，或是連續的三分，以致父是一部分、子是一部分、聖靈是第三部分，而是一個同樣的本體，以及其所具有的一切特性，是按照數目、並非僅按照種類、屬於父、子、聖靈。就人來說，有多少人就有多少本體，但就上帝來說，聖經證明上帝的三個位格，在數目上有一個同樣的本體及其全備的特性。聖經在以下的經文中曾教導此項崇高的真理，約十30：「我與父原為一」；約五17：「我父作事直到如今，我也作事」；約五19：「子憑着自己不能作甚麼，惟有看見父所作的，子才能作。」約十37：「我若不行我父的事，你們就不必信我。」亞他那修信經所承認的真理如下：「我等敬拜一體三位、而三位一體的上帝；其位不紊，其體不分。父一位，子一位，聖靈亦一位。父子聖靈同一神性，同一榮耀，亦同一永遠的尊嚴。父如何，子如何，聖靈亦如何……如是父全能，子亦全能，聖靈亦全能。然而非三全能者，乃一全能者。如是父是上帝，子是上帝，聖靈亦是上帝。非三位上帝乃一位上帝……此三位無分先後，無別尊卑，乃永遠同等完整的三位。由是，如前所言，我等當敬拜一體三位、而三位一體的上帝。」（公禱文，中華聖公會港澳教區印，主後一九三八年九月編訂。Triglot, p. 33.）

聖經中所論及的聖三位一體道理，絕對不是人心所能理解的；因為依據聖經，我們承認一位沒有分開且不能分開的上帝，所以每一位格是完整的上帝，而有三個實際不同的位格；因此當聖子成了肉身時，只有祂成為人，而父或聖靈並未成為人，當聖子受苦而死時，只有祂受苦而死，聖父與聖靈並未受苦而死。這是理性所不能了解的真理，因為按照理性來說，合一廢止三位一體，三位一體廢止合一。換一句話說，人的理性不是想到一位上帝就是想到三位上帝。理性不能將合一（Unity）與三位一體（Trinity）調和一致，也不能將三位一體與合一調和一致。結果，在此點上的一切錯誤者不是否認合一，就是否認三位一體。

### 三、論爭辯中的聖三位一體道理

關於基督教聖三位一體的道理，曾經引起激烈的爭辯，一方面倡異端者否認三個位格（神格唯一論派Monarchians，神體一位派Unitarians，反三位一體派Antitrinitarians），另一方面倡異端者否認一位本體（三神論派Tritheites）。

神格唯一論派可分為兩類：(一)形相論的神格唯一論派 (Modalistic Monarchians)、或聖父受苦說派 (Patripassians), 在東方稱為撒伯流派 (Sabellians), 他們主張三位一體的三個位格只是同一神聖位格內的三個不同動力或樣式, 因此聖子與聖靈不過是聖父的不同顯現；(二)動力論的神格唯一論派 (Dynamic Monarchians)、或嗣子派 (Adoptionists), 他們主張聖子不過是個人、聖靈是聖父在受造之物中的神聖動力 (撒摩撒他的保羅 Paul of Samosata, 阜丟斯派 Photinians, 亞流派 Arians, 蘇西尼派 Socinians, 神體一位派 Unitarians, 現代主義者 Modernists)。基督教反對那否認三個不同位格的神格唯一論, 而堅持主張父、子、和聖靈不是一個位格的三種樣式或三種動力, 乃是三個各自不同的位格。這真理由下列各點而得以證明：(甲)父、子與聖靈的絕對名詞, 從未指定在一個位格內存在的三種特質或動力, 而總是指一位本身的存在 (奧斯堡信條, 第一條：「他們使用位格這名詞如同教父所使用的, 表明不是一個部分或本質包含在其他一個位格內, 而是各自存在。」) (乙)每個位格的個別工作, 如說話、願望、責備、等工作, 聖經不但將這些工作歸與父, 也歸與子和聖靈。(行動常為理智所定……工作為位格所有)。聖經將知道的行動 (太十一27)、宣告的行動 (約一18)、願望的行動 (約十七24) 歸與子；將說話的行動 (徒二十八25)、指教的行動 (約十四26)、以及責備的行動 (約十六8) 歸與聖靈。這真理更可由下事得到進一步的證明。(丙)在顯明的經文內, 其中稱父為子以外的另一位 (約五32, 37), 或稱聖靈為子以外的另一位 (約十四16)。

神格唯一派否認上帝的三個位格, 其他的倡異端者否認上帝的合一, 並教訓有三個不同的本體, 代替一個未曾分開而不可分開的神聖本體。這些異端者中, 三神論派 (Tritheites) 倡論三本體同等；置於次位派 (Subordinationists) 將聖子與聖靈置於次等, 而將本體的首位歸於聖父。所有置於次位派者否認有一位真神上帝, 教導多神論；他們斷言子與聖靈是比父「等級較低的上帝」, 他們推斷有三個不同的神聖本體, 或三個神, 其中一位是至高的主, 其他二位是次等的神。為要反對這樣的異端, 基督教會教導說, 在一位上帝內的三個位格是完全平等的, 就是說：這三位格按同一的樣式和等級同是上帝, 因為神聖的本體在數目上本是一個, 是完全而沒有分開的屬於每一位格, 這個道理是根據聖經中清楚而確定的經文。在太二十八19, 敘述三個不同而全然平等的位格, 有同一的〔單數〕名稱。再者, 歸與子和聖靈的神聖名稱：(甲)與歸與父的一樣, ……(歸與聖子：耶二十三6；約一1；歸與聖靈：撒下二十三2；徒五3, 4)；(乙)他們有同樣神聖的特性, 如永遠、全能、全知、全在、慈愛、憐憫等 (歸與聖子：西一17；約十28；約二十一19；太二十八20；林後十三14；歸與聖靈：來九14；賽十一2；林前二10-12；詩一百三十九7)；(丙)有同樣神聖的工作, 如創造、保存、神蹟等 (歸與聖子：約一1-3；西一16；約五17；六39；歸與聖靈：詩三十三6；伯三十三4；徒十38)；(丁)神聖的尊敬和崇拜 (歸與聖子：約五23；腓二10；歸與聖靈：賽六3；林後十三14；民六26)。如此可知聖經中有力的說明聖子與聖靈的真神性。

所以, 當聖父稱為上帝的第一位格、聖子稱為上帝的第二位格、聖靈稱為上帝的第三位格時, 並非表示甚麼等級關係, 或關於時間或尊榮方面有何不平等之



處，只是指明聖經的真理，即：子是由父而生（約一14），聖靈是從父與子而出（太120；加四6）。或者我們可以說，數目的次序、是指出上帝內三個位格存在的神聖方式。子由父所生，並不使祂低於父；聖靈的被呼出也不使祂低於父與子；因為神聖的生出與呼出是自永遠之行動，或可說是無時間性的進展；藉此行動，子、聖靈與父聯合，具有同一的神聖本質和威嚴。亞他那修信經宣稱：「在三位一體內的位格無先後之分；無大小之別；而是完整的三個位格永遠在一起而且同等；於是，如以前所言，在凡事上當敬拜三位一體內的合一與合一的三位一體。」當基督論到祂自己說：「父是比我大的」（約十四28），這是指祂自己按着人性、在卑微的地位而說的。亞他那修說：「按着神性等於父，按照人性非等於父。父比子『大』的事實、是按後者的卑微地位；在基督高舉時，此情形便告終止。」（約十四28；弗一20~23；腓二9~11）。

再者，聖經說，上帝藉着聖子創造世界（來一2；約一3），決不是教訓說，子的任何等級低於父，而是教訓說對外工作的神聖方式。因為子是由父而生，所以祂的工作也是由父而來；同時，聖靈的工作是由父和子而來。雖然如此，神聖的工作按着數目是存為一個，完全屬於每一位格，並不是分與三個位格。因此聖經有時將創造的全部工作歸於單一的位格，而不提及其他的位格（創造歸於子，約一1~3；來一10）。革哈德說（IV, 4）：「父、子、聖靈是一位真上帝；因此，在聖經內將創造的工作，歸於父、子和聖靈。林前八6論及父的創造；約一3和西一16論及子的創造；伯二十六13；三十三4；詩一〇四30論及聖靈的創造。所以我們斷定創造的工作為不可分開的行動，是一真上帝的行動，就是父、子與聖靈的行動。」（Doctr. Theol., p. 162）。何拉斯說：「聖經與使徒信經將創造的工作按特有的方式歸於父上帝，(甲)因工作的次序：原因是父自己所必須作而創造的，子與聖靈由於父而有；(乙)因着天父上帝在創造的工作上，藉其所吩咐最有效力的話，顯明祂自己的全能（創一3）；(丙)由於創造為對外的首次工作，因此以據為已有的方法，被確認為是上帝第一位格的工作。」（同上）

#### 四、論聖三位一體的道理及基督教會專有名詞

當提出或教導一項基督教的道理時，可否使用聖經內未曾發現的名詞（例如聖三位一體的道理），此問題曾經引起辯論。我們對此問題答覆說：在聖經內所啓示的、清晰表達出上帝道理的一切名詞，均應毫無畏懼地使用，特別是基督教會用以維護神聖真理、抗拒異端的那些詞語。再者，必須肯定地說明：凡如教會一樣相信的，所說的話也應如教會所說的一樣。那些不需要或輕浮的發明新奇名詞的人，不但以新奇而不慣用的語法擾亂教會，而且顯露出自己有尋求自身榮耀，並努力介紹新奇錯誤之道的嫌疑。故此在講論聖三位一體的道理時，須停止新奇名詞的使用。

基督教會一方面為反對神格唯一論（Monarchianism），一方面為反對三神論（Tritheism），而教訓一個本體內有三個位格。尼亞西會議特別反對亞流主義（Arianism），由於它主張「道」是上帝所造的，因之而宣告子與父屬於「同一的本質」。這些名詞的意義，不是說子與父有相似的本質，而是說在上帝裏只一次存在的唯一相同本質與父的本質和子的本質相似，所以子是「出於上帝而為

上帝」、「出於真神而為真神」這道理確是根據聖經（約十30）。

本質 (essence) 這一詞用於上帝，是表明神性及其所具的一切特性，本質只一次存在 (singularis) 於三個位格內。「本質一詞，其意是指神性本身及神性的全部並其所有特質說的，且是最單純的一個單數，所以三個位格的本質只是一個本質。」（拜爾Baier）因此，本質一詞，是按特殊的意義應用於上帝。當我們將該詞應用於人時，就是指出對一切人所共有的一些普通事件；此詞作普通的名詞、或作抽象名詞使用，即表示一些沒有具體存在、只不過是出自具體存在的人類所想象的事物（例如思想、或意志是人的本質）。然而，當我們論及父、子、與聖靈所共有的神聖本質時，本質一詞既不是普通名詞，也不是抽象名詞，而是具體的表示出實際而具體存在的事物，並屬於三個神聖的位格，而為一個本質。換句話說：本質一詞表明上帝自己，祂在三位中的為一的神聖存在。「上帝的本質，就是上帝屬靈的、獨立的神性，是三個神聖位格所共有的。」（何拉斯）

位格 (person) 一詞，按我們人類思想領域內所瞭解的，是個別而有理性、靠自身單獨存在者（有理性之存在者）。因此所有的人和天使都是位格 (persons)。但是這名詞，若用在上帝方面，也是按其獨特的意義而應用；當我們述說父、子和聖靈是三個位格時，我們一方面拒絕那三個特質或動力的謬見，而斷言有三個有理性的個別位格；而另一方面，我們否認三個位格是三個不同的本質、或是三個不同的上帝，而斷言是三個有理性的個別位格，以致父不是子，子不是聖靈，但是三個位格在數目上來說，只有一個同樣的神聖本質，對外只用一個同樣的權力。所以，三個位格不但是在觀念方面，也是實在的，彼此有所區分；但祂們的本質以數目來說是一位。我們論到人時，所應用的原理是：有多少位格，就有多少本質；但當我們論到上帝時，不能應用此原理，因為有三個不同的神聖位格，却只有一個神聖的本質、或上帝。

關於三位一體的名詞，路德認承：「這樣稱呼上帝是很不適當的」；但是他又附加上說，因為論及聖三位一體的信條，遠超過人的心思和言語。若是我們盡力的論及三位一體的道理，雖是口吃講不完全，只要我們的信仰純正而正確，上帝定必饒恕我們，因為三位一體這個名詞只是說明上帝的位格有三，神性惟一的這項真理。由此可清楚地看出，三位一體名詞的使用，正如用於解釋上帝道理的其他名詞一樣，不是為要滿足理性而新造的，只是為要說明聖經內關於真上帝的道理。當人的理性判斷論及上帝的基督教道理時，就必會在神體一位論或三神論之中選擇一個；換一句話說，理性不是否認三位神聖位格 (Monarchianism 神格唯一論) 就是否認唯一神聖本質 (Tritheism 三神論, Subordinationism 置於次位論)。因此基督教的神學家必須首先遏止為使理性易於了解而以此種方式陳述聖三位一體的道理。每一種這樣的企圖，若不是屬於自欺、推測那些所不能解釋的事情，就是廢棄關於上帝的基督教道理。雖然如此，縱是聖三位一體的道理超過人的理性，然而却不是反對理性或自相矛盾，因為我們論到上帝的唯一 (Unity)，不是按着三位一體同樣的關係而敘述的。基督教的道理若斷言說：「有一個本質，又有三個本質；有一個位格，又有三個位格」，才有實在的矛盾存在。但基督教論到上帝的道理乃是：「有一個神聖的本質，並有三個神聖的位格。」

關於三個位格的互相關係，基督教會教訓如下：位格的實際區分（實在的區

別，非觀念的）是基於下列事實：即父自永遠而生子（約一14）；同時聖靈由父與子自永遠而出（約十四26；十五26）。

這些生與呼出的神聖行動，稱為位格的行動，因為這些行動不是三個位格共同的行動，而是屬於上帝裏的個別位格。聖經將生的行動歸於父（約一14），藉此祂將「本性一切的豐盛」、或完全的本質（西二3，9）交給子。因此父所具有的神聖本質，不是因生而有的，然而子所具有的神聖本質，是因生而有的。

並且聖經斷言父與子呼出聖靈（太十20；加四6）；正因第二位格稱為父的子，所以第三位格稱為父與子的靈。聖靈藉着呼出領受完全的神聖本質（太二十八19；徒五3，4），所以祂與父及子自永遠同是真上帝。

基於位格的行動（personal acts）（生與呼），我們來區分一下三位格的行動概念：即父的非生而有性，子的生而有性，和聖靈的呼出而有性；而且也區分位格的特性：父有父的威權，子有子的職位，聖靈有聖靈的進行。我們以位格的特性一詞（personal properties），意指上帝的一個位格與其他一個位格或兩個位格的關係上、所具有的特性。我們以位格的記號（personal notations），意指一個位格能被認為與其他位格有所不同的一般記號。這些名詞不可視為不重要的；我們須用這些名詞而區分神聖的位格，正如聖經本身所行的。

與聖靈的呼出（spiration）有連帶關係的，我們也須想到「和子」這個問題，或者考慮聖靈是否也由子所呼出。東方教會否認「和子」，西方教會基於聖經確信是「和子」，因為聖經中歸給聖靈與子的關係與聖靈和父之間的關係一樣。因為聖靈被稱為父的靈（太十20），所以也得稱為子的靈（加四6）；祂是被父所差來的（約十四26），所以也是被子差來的（約十五26）。因為聖靈也是由子而出，所以基督能將聖靈呼出，賜給祂的門徒（約二十22）。

位格的行動（actus personales）亦稱內面行動（opera ad intra），因為是在神體內發生的，並且是自一個位格達到其他位格（生和呼）。我們應由內面的行動而區別外面的行動（outward operations, opera ad extra），或上帝內的三位合作、或協力的工作（創造、救贖、成聖等）。論及內面的行動應堅持下面的原理：「內面的行動是分開的」；論及外面的行動應堅持的原理：「外面的行動是未分開的」。這些原理所說明的聖經真理，就是內面的行動是由個別的位格執行，而外面的行動是由三個位格共同或聯合執行。倘若聖經有時將創造的工作歸於父，救贖的工作歸於子，成聖的工作歸於聖靈，這是位格的專有（appropriation）行動，却不是排斥其他位格的神聖工作。父與聖靈未曾直接協力的外面工作，就是救贖的工作（基督成肉身、受苦、受死、復活、及高舉）；雖然子由父差遣，及由父支持祂的救贖工作，這是真實的事；雖然子被聖靈所膏抹（詩四十五7；來一9；徒十38），來施行祂的工作這件事，也同樣是真實的；但聖經却將救贖的工作單歸於基督（弗二13；西一20；約壹一7）。教義學家為要說明基督救贖工作的獨特性，而稱它為混合作，或基督獨自完成的一種工作，但祂在施行救贖的工作時不是沒有父與聖靈。（關於位格的行動，actus personales，可參考路德對三種信經的解釋）（St. L., X, 993 ff）

父的名稱，有時在本質上是用以指明各個同等的神聖位格（雅一17；林後六17~18；路十二32），而有時在位格上則指上帝的第一位格（約十30；十四9；

約壹二23)。照樣聖靈的名稱在本質上也是用以指明各個同等的神聖的位格(約四24)；有時在位格上，則指上帝的第三位格(太十二31，可--10)。

*περιχώρηδus* (immanentia, immanatio, circumincessio)一詞的意思就是相互而最密切的依附(inexistentia mutua et singularissima)，某一位格因為神聖本質的合一，由於相互依附，而在另一位格內(約十四11；十七21)。基督教會以此名詞預防那認為三位格為彼此個別相併存在的異端。基督教神學以同等性(equality)一詞，說明的事實為：一位神聖位格其本身並不大於其他的位格；同樣性(sameness)一詞，是說明三個位格有同一性質，結果也在同一的對外工作上合作(約五19，17)。

何拉斯基於聖經而為三位格下定義如下：「(甲)父上帝是上帝的第一位格，既不是被生、也不是依次而出的，是按自己本質的形像自永遠而生子；父同着子自永遠而呼出聖靈，創造、保存、管理萬有；父差祂的兒子為人類的救贖主，差聖靈為人類的成聖主。(乙)上帝的兒子為上帝的第二位格，由父自永遠而生，與父有同一的本質和威嚴，並與父自永遠呼出聖靈；及至時候滿足，在祂自己的位格裡取了人性，為要贖回並拯救人類。(丙)聖靈為上帝的第三位格，與父和子同一本質，祂是自永遠由父和子而出，並在所定的時間由父和子所差遣，為要使那些得救者的內心得以潔聖。」(Doctr. Theol., p. 134。)

關於教會在上帝的道理方面所採用的詞彙問題，我們可以注意到在辯論中的問題：即是應否給上帝訂下合乎邏輯的定義。我們的教義學家在答覆此問題時，清楚地區分出「一個確實合乎邏輯正規法則的完善定義，和一個由聖經引伸出來的一般描述。」(革哈德)有人主張關於上帝的定義，不可按嚴格的意義，這大概是因為：(甲)由於類屬的缺乏，因為上帝沒有真實、和邏輯的類屬；(乙)由於上帝神聖的完全，因祂是至高的存在者，因此甚麼都不能在祂之上(革哈德)。既然不能對上帝作合乎理論的定義、如對受造之物所作的定義一樣，因為祂屬於一個單獨的等級，所以自聖經引伸出來的關於上帝的一般描寫，便足夠為得救贖而必需有的論及上帝的知識。因此上帝被描寫為「首先的存在者，祂由於自己存在，而為其他萬物的本原。」墨蘭頓更完全的描述說：「上帝是個屬靈的本質，有理智的、永遠的、信實的、良善的、純潔的、公義的、慈悲的、最自由的、有大權柄和智慧——永在的父，按着祂自己的形像自永遠生子，子有父自永遠的形像；聖靈是由父和子而出。」(Loci Theol., I, 13)

## 五、論舊約中所啟示的聖三位一體

新約中清楚教導的聖三位一體的道理，是一切基督徒欣然承認的事實。甚至把否認新約中三位一體道理的證據之神體一位派(Unitarians)，排出基督教會範圍之外。聖三位一體被啟示於：(甲)基督所賜的莊嚴洗禮儀式中(太二十八19)，在此儀式中述說神體中三個位格的權威、尊榮和本質是平等的；(乙)基督受洗時，上帝奇妙的顯現(太三16~17)，在該處神體中的三個位格各別的出現；(丙)聖保羅因受感動而說的祝福詞中(林後十三14)，在該處很明白的提出三個位格的屬靈祝福。約壹五7很難用作聖三位一體道理的證據。居普良(Cyprian，主後二五八年)在「論教會合一」的著作中，引用「經上論父、子和聖靈記着說：三者

為一。」然而以完全不用此經句作為聖三位一體道理的證據，是最穩妥之策。

雖然所有基督徒都承認新約內有關三位一體的證據，但是有人主張舊約內雖包含聖三位一體的徵兆和踪跡，却不清楚的表明此道理、使人可以基於舊約經文相信並教導這個道理（加利斯都 Calixtus；現代神學家）。我們的教義學家對此控告的回答是（革哈德Gerhard, III, 218）：「我們並非說在舊約中關於三位一體的見證，有與新約同樣清楚明白的見證；但我們斷言能夠而且應當引用舊約的一些見證，以顯示三位一體的道理，因為上帝從起初就時常這樣的將祂自己顯示出來，使教會始終能以承認、敬拜、並頌讚祂……為在一個本質內的三個不同位格。」（Doctr. Theol., p. 157）。事實上，舊約不僅包含聖三位一體的徵兆，而且在清楚的經文中，正確的陳明此道理。這類的經文就是：(甲)上帝用多數說到自己（創一26）；(乙)主說到主（創十九24）；(丙)很清楚的說出上帝的兒子（詩二7）；(丁)很明白的列舉上帝三個位格（創一1, 2；撒下二十三2；詩三十三6；賽四十二1；四十八16~17；六十一1）；(戊)以同樣的關係三次述說耶和華或上帝的名（民六24~26；詩四十二1~2；賽三十三22；耶三十三2；但九19）；(己)天使稱頌三次「聖哉」（賽六9）；(庚)耶和華的使者與上帝並論（創四十八15, 16；出三1~7）；(辛)基督引證舊約，證明上帝的兒子是真神，且有神聖的位格（太二十二41~46，參詩一百一十1）。當然，絕沒有人不相信真上帝（三位一體的上帝）和世人的真救主（上帝的第二位格）、而能得救，因為聖經中很明白的陳述這真理（徒四12；約五23；約壹二23），尤其是新約中所教訓的救贖計劃，與舊約中所教訓的，並無不同之處（羅三21~24；四1~3）。所以我們正確的堅持聖三位一體的道理很清楚的記在舊約內，致使舊約的信徒最有保障的有了論到上帝的真知識，並有論及祂的愛子、所應許為救主的真知識。

## 六、論上帝的本質與特性

### 1. 一般的道理

聖經述說上帝為至高存在者，或為絕對完全的本質（申十17：「萬神之神，萬王之王」，提前六15~16：「可稱頌獨有權能的」），或單稱為絕對存在者，祂「在萬有之先，萬有也靠祂而立，」（西一17）。有時聖經將一神（god）或諸神（gods）的稱謂應用於受造物，這樣作的原因，也許是因為他們執行實在的神聖職務（約十35；詩八十二6）或是假想的神聖職務（申四28）；因此或正確的、或錯誤的賦予神聖的權威（林前八5，為比較起見，無論真假）。雖然聖經很清楚的區分出所謂的諸神和一位真實永生的活上帝（林前八5, 6；太十九17）掌權的人（詩八十二6）和偶像（申四28）確是被稱為神，但唯有耶和華是獨一的上帝。

聖經應用於真上帝的名稱，並不是虛空的頭銜，乃是按照上帝的神聖本質、特性和工作來描述上帝。此點對上帝的實質而難傳達的名稱「耶和華」尤為真實，祂自己解釋的「耶和華」之名為「我是自有永有的」（出三14~15），或永遠不改變的神聖上帝（路德：“lauter Ist”，就是純全的存在者）。這就說明這名

稱爲何永不適用於受造物的原因。

當我們描寫人類時，便將本性與特性都歸給他。聖經也是如此，爲使本身適應於人類思想和話語的法則，通常敘述上帝具有神聖的本質和神聖的特性。換句話說，聖經論及上帝的特性如全能、恩惠、慈愛等，爲屬於神聖本質的。可是，上帝的特性不是偶然的，正是祂的神聖本質，因爲上帝在神聖的存在體內是絕對單純的（出三14~15）。「上帝的本能或特性，正是祂的本質，不能說上帝有偶然性。」我們或可以說：我們既然不能想像絕對單純的存在者，所以上帝按着特性、很仁慈的對我們顯示出自己。

如此我們對上帝獲有足夠的觀念，此觀念雖然不完全，然而在本質上是正確的（林前十三9~12）。革哈德論及神聖的特性說（Ⅲ，84）：「在上帝裡面特性的存在，是不可分離的；因爲物體的本質與物體本身是不可能分開的，照樣上帝的特性與上帝也不能分開，因爲它們是上帝真正的本質。」（Doctr. Theol., p. 122）卡羅夫說（Ⅱ，222）：「特性若按偶然的方式與本質確實有所不同，即可說，上帝裡面有合成體。」（同上），所以我們的教義學家正確的說：「神聖的特性自神聖的本質上區分出來，不是實在有所區分的，只是按照我們想像的方式。」（同上）。（在上帝內的本質和特性不能實在的按我們所想像方法有所不同，而區分神聖本質，因我們的理解不夠完全。神聖的特性在上帝內不是分立的，而在我們的概念中是分立的。）既然聖經詳細的辨別上帝的各別特性，那麼、基督教的神學家也必須辨明它們，例如：辨別神聖的公義與恩典、神聖的忿怒與慈愛等。若不予以區分，全部神學便成爲虛假（比較：因爲福音，而否認律法）。

討論神性本質和特性的道理時，曾辯論的問題是：「以甚麼意義將本質與特性歸與上帝和受造之物呢？」回答是：(甲)不可按同一的意義，免致特性屬於上帝與受造物是按同一的意義；(乙)也不可按一樣平等的意義，因此而使特性用於上帝時，與用於受造之物時是迥然不同；(丙)而是類似的，使那歸與受造物的特性與上帝的特性相似、或類似；就是說，特性正確的屬於上帝和人兩方面，可是不按同樣的方式，也不按同樣的等級。當我們說：「上帝活着，而人也活着。」或說：「上帝愛着，人也愛着。」的時候，我們是將完全的、絕對的、並獨立的生命和愛歸給上帝；但却將不完全的、相關的、從屬的生命和愛歸於人。在上帝自己裡面所有的特性，與祂最完全神聖的本質相同。人由於上帝白白賜與而有這種本質；當然不是他自有的本質，而是偶然性的，可能會喪失的。西一17：「祂在萬有之先；萬有也靠祂而立。」；徒十七28：「我們生活、動作、存留、都在乎祂。」創造主和受造者間的根本區別，也決定了各自所具有的特性不同。由下列敘述可以看出適當決定此問題的重要性：我們若按同一意義將本質和特性歸與上帝和受造者（Duns Scotus，死於1308，敦司蘇格徒），便是否認了上帝和受造者本質間的區分，並且使受造者與上帝同等而成爲神（泛神論pantheism）。另一方面，我們若按兩種平等的意義將本質與特性歸與上帝和受造者（Peter Aureolus，死於1321；阿熱阿羅斯；佛蘭西斯修道者），我們就不可能認識上帝（不可知論agnosticism），因爲我們難以知道何爲上帝特性的實在意義（約壹四16稱上帝就是愛，是甚麼意義呢？）但是，我們若以類似的、或相似的意義，將本質與特性歸與上帝，那末，在我們默想上帝時，便由人性的不完全而

升成爲神聖的絕對完全（賽四十九15）。奧古斯丁說：「上帝降到我們的地位，而使我們升高。」

神聖的特性，曾分爲否定的和肯定的二種，或無作爲的和有作爲的，或絕對的和相關的，或內在的和暫時的等。但我們無論怎樣排列神聖的特性，必須經常單獨由聖經獲得論及他們的知識，決不可由理性或幻想來獲得這些知識。換一句話說，上帝定必親自曉諭我們，如何去了解神聖的全能、神聖的慈愛和恩典等。神學家努力以先天的（a priori）、或由理性來判定神性的特性，因而與起許多邪惡的異端。舉例來說，異端者根據神聖的慈愛，否認神聖的公義（基督代贖的需要、現代主義，神體一位論）和永刑的可能（耶和華見證主義、普遍論）。那論及神聖本質與特性的道理、也如聖三位一體的道理一樣處在我們理性之上，因上帝是絕對不能被罪人理解的；我們對上帝的特性所認識的，僅止於祂自己向我們所啓示的。

較近時代，教義學家按照上帝與世界的關係、或上帝與世界的無關，來詳細列出神聖的特性；或按上帝絕對的本質（永遠等）、絕對的至上權威（全能等）及其絕對的慈愛（愛等）、來列出上帝的神聖特性；或按上帝的神聖存在、知識和旨意等列出；雖然其中有些類別頗有助益而可稱道的，但現在一般的分類，就其實際的價值而論，並未改善古代教義學家的分類。一切神聖特性的分類或多或少的總不完全充分。

## 2. 否定的特性

我們觀察受造之物所有一切不完善的特性〔例如人與動物有老、病、死，草木、花、葉會凋謝或作藥治病等〕，是上帝所沒有的（因而稱此情形爲上帝否定的特性），因爲不能將任何的不完善歸與祂。這些特性又稱無作爲的，〔因爲沒有特別言及上帝的作爲〕或內在的特性，因爲它們絕對的說明本來的神聖神質。這些特性是：神聖合一、單純、不變、無限、無量、永遠、全在。

甲、神聖的合一，是上帝的神聖特性，藉此特性使神聖本質爲絕對單純的；祂不但是未分開的，也是不可分開的。合一歸與上帝：（一）是絕對的合一，就是神聖本質既未曾分開，亦爲不可分開的（約四24；出三14~15）；（二）是單獨的合一，因爲在上帝以外沒有上帝（申六4；四35）（Cp. Doctr. Theol., p. 118ff）。

乙、神聖的單純，是上帝的神聖特性，根據此特性，祂是真正實在沒有混合的（不是物質和形式、各部、實體和偶然、自然和生計的混合）。何拉斯說：「上帝被稱爲一位，非按種類，是按數目，由於祂是完全單獨的存在者，不但本身沒有分開的，也是不可分開的，因爲神聖實質完全的單純；且因爲上帝裡面沒有混合組織。」（出三14~15：「我是自有永有的。」）靈性的特性（約四24）包含於單純性內。

丙、神聖的不變，是上帝的神聖特性，按此特性沒有任何改變的可能，無論在存在方面（羅一23；提前一17；六16），或是關於偶然（雅一17）、或是關於旨意、目的方面（民二十三19；箴十九21；瑪三6）都沒有任何改變。聖經若將心意的改變，或地位的改變，歸與上帝（創六6；撒下十五11；創十一5），乃是爲要適合我們理解的方式，這些經文並未說明上帝像人一樣需要改變（撒上

十五29)，而是必須以適合於上帝的樣式了解之。革哈德（I，110）說：「聖經歸與上帝的情感，不能證明神聖本質有甚麼改變，因為那些提及神與人同情的說法，在意義上必須以適合於上帝的樣式去瞭解。」聖經以雙重方式，如此論及上帝：(甲)猶如祂在其自己不改變、而不朽壞的，永遠超越空間與時間（撒十五29；詩九十四）；(乙)猶如祂使自己適應我們對空間與時間的概念（撒十五11；創十一5）。況且，聖經無論在何處按神人同形同性論（anthropomorphically），或按神人同情論（anthropopathically）來描述上帝，這並非僅是一種說話方式，而是對於上帝的真實描寫，雖然是按於人所能理解的方式來描述。換一句話，當聖經言及永不改變的上帝對惡人發怒或妒忌（彼前五5）、或以恩慈對待悔改的罪人時（路一52~53），我們必須視祂正如這些辭句所描寫的，但是以一種與祂的神聖完善是一致的樣式（在上帝內不能改變）。

創造的工作或聖子的成爲肉身、是否改變了那不能改變的上帝、這個問題，革哈德回答如下（I，124）：「決不是的；因為祂在時間內所行的，是出於祂自永遠所命定不變的旨意。」其理由甚爲明顯。創造的工作不是在上帝內面發生的（泛神論pantheism），而是在上帝之外發生的事（基督教二元論），亦即創造以前未存在的萬物，爲上帝自永遠所決定的（創造命令）。聖子成爲人身，也未改變神聖的本質，而是道〔道〕的位格接受人性，爲上帝自永遠所決定的（救贖命令）。

丁、神聖的無限，上帝按此特性不受任何時間（永遠）或空間（無限）的限制。聖經將無限歸與上帝，(甲)關於祂的本質（詩一百四十五3），(乙)關於祂的特性（詩一百四十七5）。故此，我們正確的說，上帝不但自己（神聖本質）是無限的，祂的知識、權柄、智慧、恩惠、仁慈等，也是無限的。

戊、神聖的無量，上帝按此特性不能由任何區域範圍所能衡量、所能限制（耶二十三24；王上八27）。昆斯德解釋這種特性爲：「無止境的場所，上帝因之按祂自己的本質、不能不是無所不在。」或是「神聖本質絕對的無限」。上帝既不能被任何有限之事衡量、或局限在任何有限的物體內（賽四十五15~17），所以我們不應以自己的理性（神體一位論）判斷祂，却應按聖經所敘述的來認識祂（提前六16），以祂爲遠超乎一切受造之物的神聖存在者。

己、神聖的永遠，稱爲絕對的永遠（與「持久」是相反的）。按此特性，神聖的本質是無始無終，不易不變（詩一百零二27；九十2；創二十一33；賽四十五28；提前一17；啓一4；等）。聖經使用神聖特性的道理，一方面是爲了向我們警告，一方面是給我們安慰。我們反對上帝，就是反對那一位永不改變、無限、無量、永在的神聖存在者，祂的忿怒與刑罰是無窮盡的（帖後一9）；另一方面，當我們倚靠上帝，就是確信那位不變、無限、永在的神聖存在者，祂的慈愛和憐憫也是同樣無窮盡的（帖前四17；林後五1）。

關於上帝的神聖永遠，我們也可注意到其神聖自主的性質。上帝根據此種性質、是絕對的自主，除祂自己以外，不憑依任何事物（羅十一33~36）。（自主是上帝的特性，按此特性、上帝爲了自由的原因，須由大眾所承認，惟有祂自己爲萬物的創始者。）

庚、神聖的全在，是上帝的特性，按此特性上帝不受任何地區的限制，而是



本來就無所不在。昆斯德說：「上帝實在與祂千萬受造物同在」。關於上帝無所不在的特性，我們必須注意下列的事實：

1. 上帝全在，不但是關於祂的神聖作為全在，也是關於其本質是全在的（耶二十三24）；換一句話說：上帝從不離開工作場所（Calvinists, 加爾文派）而工作，因為祂無論在何處工作，祂就在何處（詩一百三十九7 ~10）。革哈德說（Ⅲ，122）：「上帝與萬物同在，不僅由其權力與效能、也不僅由其觀察和知識，而且也是以祂的全備而單獨的本質與萬物同在；因為祂不但在權柄和知識上是無限無量的，而且祂的本質也是如此。」（Doctr. Theol., p. 125）。

聖經將三種的存在，按照基督的人性歸與祂：一、地點的存在（*praesentia localis* 路二12）；二、非地點的存在，（*praesentia localis*，約廿19）；三、充分的存在（*praesentia repletiva* 弗一23；四10）。

2. 上帝充滿萬有，然而不是萬物中的一部，而是常存在宇宙之上、為超越萬有的上帝。上帝不是來自受造之物的本質、而成為受造物的一部分。所以上帝的存在，必須不要按照泛神論的內在論去了解。上帝與一切被造之物甚為密切的連結一起，以致他們的生活、動作、存留都在祂裏面（徒十七28；西一17）；但是上帝與受造物之間的區別，正如無限和有限之間的分別，是同樣的巨大（民二十三19；撒十五29）。革哈德說（Ⅲ，122）：「上帝普遍的存在，不是祂被萬有所包含，而是祂包含萬有。」（Doctr. Theol., p. 125）。又說：「經院哲學派（Scholastics）說，上帝是無所不在的，不是局部性的存在，也不是區域性的存在，更不是有限定的存在……而是充滿萬有；並且不須按粗枝大葉有形的方法去了解，而是要以神性的方法去了解，使上帝既然因祂的本質是無量的，而不受地區的限制，且還包含每一個地區。」（同上）。我們必須堅持：「上帝是無所不在而且充滿萬有」（路德Luther）以反對那主張：上帝不會存在於「不潔淨地方」的異議（伊拉斯母，Erasmus）。因此上帝是如此的無所不在（在萬物內並以其能力），這是聖經上明晰的道理（弗一20~23；四10）。

3. 上帝是全在的，但(甲)祂的本質沒有增加（多神論polytheism）；(乙)沒有擴大；(丙)沒有短縮；(丁)沒有分開；(戊)沒有混雜。換一句話說，我們不可按有形具體的方法想到上帝的全在，好像祂的存在是佔有空間，或受空間的支配（王上八27；賽六十六1；）。因為「上帝的存在(甲)不是局部的；(乙)不可分開的；(丙)我們理性所不能了解的；(丁)有效的動作，以及(戊)包含萬有在祂裡面」（革哈德）。上帝全在的真道對正確瞭解主的晚餐方面是特別重要的（實在的存在）。

與神聖全在的道理有關的一些問題，應予考慮：第一個問題：「宇宙是否無限？」或「在此宇宙之外有無空間？」根據聖經，必須否認這個問題，因為空間屬於創造，而一切被造物都在上帝裏面（西一17；徒十七28）。若將無限的空間歸於宇宙，就好像將宇宙作為上帝，但宇宙為受造之物是有限的。（上帝所賜的地區和地區所有之受造物，都是祂的）。第二問題：「在上帝神聖忿怒或恩典的顯現中，有無神聖本質特別的臨近？」由於上帝的無量，必須以否定的語句答覆此一問題，因為神聖的本質從不離開受造之物，而是永遠存在；而且按神人同情論（*anthropopathic*）的說法，像約十四23及創十一5所陳述的，不應被認為只是

一種說話的方式，而應認為是真理的斷言；根據適當了解，這些陳述是爲了我們得安慰或警戒而寫的。最後的問題是：「上帝在創造宇宙前，在本質上是否工作呢？」此問題應列入愚笨的問題內，是虛妄而無益的（多三9）。上帝既未啓示關於創世以前的甚麼創造工作，所以人在此方面所作的幻想是無用的。雖然如此，我們一方面不必認爲上帝本來是不工作的；另一方面，我們沒有聖經的根據，藉以推想在現今的世界被造以前，上帝曾創造一個宇宙。上帝的全在所給與我們的警戒，很清楚的記在耶二十三24；詩一三九7下；並且由詩二十三4；太二十八20很清晰地看出所給與我們的安慰。

### 3. 肯定的特性

肯定的特性，乃是我們按獨特的意義、將我們在其所造之物身上所發現的一切完善歸與上帝。這些特性就是：生命、知識、智慧、意志、聖潔、公義、真實、能力、良善、恩惠、憐憫、慈愛、恆忍等。

**甲、神聖的生命。**由此特性，祂常是活動的，且顯出祂自己是活動的。尤其是上帝爲生命：(一)本質的，因爲祂在自己有生命（約五26），就是按祂自己的本性和本質，祂是生命，這生命是在祂自己裡面，也是屬於祂自己；(二)有效的，因爲祂爲自己以外一切生命的原因和根源（徒十七28；申三十二39）。此特性消極方面以「不死性」（提前六16）和「不能朽壞性」（羅一23；提前一17）來表達之。上帝是「永生上帝」，與異邦的偶像不同（徒十四15），萬物因祂而存在（徒十七25）。可由來十31推定與此特性有關的警戒；可由提前三15；四10推定其予人的安慰。

**乙、神聖的知識。**按此特性，祂藉心意中單純而永遠的行動，而知道過去的、現在的、和將來必有的一切事；或說，祂甚至知道按着將來的情形可能有的一切事（撒二3；約壹三20；王上八39；詩七9；三十四15；一百三十九1；箴十五3）。上帝的知識高過人的知識，如：(甲)按知識範圍來說，因爲上帝知道萬事（約二十一17）及一切可能並限定的將來或可能有的一切事（撒二十三12；太十一23）；(乙)按祂知道的方式來說，因爲上帝藉心意單純而永遠的行動知曉一切事（上帝知道事情非按種類，乃由祂自己或祂的存在而知道的。人見物而知之，上帝參透萬事。）所以上帝知道人的心思（王上八39；徒十五8；約二25）。上帝完全知識的啓示，應該作爲我們的警戒（賽四十一22，23；詩一百三十九12）並作爲我們的安慰（賽六十六2；太六32）。我們的教義學家描寫上帝完全的知識，分爲(甲)自然知識，按此知識上帝全然知道自己；(乙)自由的知識，上帝按此知識知道祂身外的一切事；(丙)間接知識，上帝按此知識知道可能有和將來按情形可能有一切事。

在這方面，我們可以注意一個重要的問題：「上帝無錯誤的預知，如何與人的自由意志、並人的責任相符合呢？」這問題是重要的，因爲人基於上帝無錯誤的預知，曾否認自由的意志和人的責任（斯多亞主義Stoicism）；或基於人的責任，否認上帝無錯誤的預知或全知（無神論Atheism，不可知論Agnosticism）。這問題雖含有我們在此生不能解決的奧秘，然而經上教訓如下：(甲)上帝的預知包含萬事，且是無錯誤的（詩一百三十九1～4；啓三15）。(乙)上帝的預知不

是祂預視罪惡的實際原因。協同式 (Formula of Concord) 正確的教導：「上帝的預知無它，即上帝在萬事發生以前，便已知道一切，正如但二28所記。這種預知同樣也達到虔誠人和邪惡人，但預知不是罪惡的原因，就是說，它不是行錯事的原因（原是起於魔鬼以及人的邪惡背逆意志）；也不為人類敗壞（人的滅亡）的原因，因他們自己應為自己的行為負責；上帝預知不過要予以節制，並對其持續定一時限；這一切的目的，都是為服事祂的選民使他們得到救贖，即使行為的本身是邪惡的。」（Epitome, XI, 3.4. 協同書摘要）

我們的信條由此而將下列各事予以正確的區分：(甲)神聖的預知和罪惡的起源；(乙)一般的神聖預知和特別的神聖預知（摩三2；加四9；由感情和目標的預知）。上帝的聖徒將他們的揀選和救贖歸因於神聖的預知。羅八29，30：「祂預先所知道的人，祂預先定下。」雖有這些啓示，然而仍存有奧秘，是以協同式正確的勸勉衆信徒「不要以思想去推論、作結論，也不要以好奇心窺探這些事情；而要堅持祂所指示給我們的、祂所啓示的道。」（Thor. Decl., XI, 54-57.）

當有人問：「凡發生的一切事都是上帝所預知麼？」那末，就必須肯定的回答：是的。若問：「人的行為是由於勉強麼？」就必須予以否定的回答。猶大賣主是自願的罪惡行動（約十三26~30），正如彼得承認基督，是自願的良善行動一樣（約六65~71）。雖然前者在罪惡之下，後者在恩典之下，然而他們的行動都不是由於勉強。聖經有力的排斥一切皆由命運決定的幻想。

在上帝內面原無先後之分，萬物在祂面前永遠是顯然的（來四13）；但聖經論到上帝的預知，仍然適合我們貧弱的悟性，因為我們對持久不斷的「今日」或「現在」，根本沒有什麼概念（詩二7）。所以基督教的神學家描寫關於將來發生事件的神聖知識時，必須如此說。若問，可否將預知也歸與人、天使、和離世的靈魂呢？其答案必須是否定的（太二十四36；可十三32）。

丙、神聖的智慧。祂藉此特性以極妙的方式，配置並註定萬有，以達成祂的目的（伯十二13；二十八20；羅十一33）。上帝的智慧與祂的知識有密切的關聯；因之此二特性常是同時顯現（羅十一33；智慧和知識；林前十二8：智慧的言語，知識的言語）。聖經雖然沒有清楚的說明此二特性的區別，但我們可像區分理智與智慧的不同一樣，按所有實際上的用途將他們予以區分，於是智慧乃表示知識的實際應用。聖經特別在下列二領域內將智慧歸於上帝：(甲)在自然界內（詩一百零四24：創造與保存）及(乙)在恩典國內（林前二6下）。所以我們不可批評上帝的絕對智慧（提前一17；羅十六27），像現代主義者與無神派所行的，他們拒絕聖經為真理的唯一根源，並褻瀆創造萬有神聖的方法（摩西的創造報告）和救贖；但我們應當以聖潔的敬畏和尊重，讚美上帝的智慧（羅十一33）。

丁、神聖的旨意。我們的教義學家有時視此特性為個別的特性，有時視其為附加的特性、依附在智慧的特性上。這樣，他們由上帝的旨意推論出聖潔、公義、信實、良善等特性（拜爾）。只要所表達的道理是依據聖經，討論此主題的方式是無關緊要的。

正因聖經將智慧的心（羅十一34）歸與上帝，所以也照樣將旨意歸與祂（提前二4；約六40；帖前四3）。上帝的旨意就是神聖的本質本身，追求良善，反對邪惡。關於神聖旨意的成因，聖經描寫上帝為：(甲)在祂的至高威嚴中，除祂自

己以外，不依附任何東西，或在祂自己為絕對至上者（羅十一36）。據此而觀，上帝的動作絕不由任何別的來推動；而是由祂自身推動；或者我們可以說，在祂裡面的因和果是同時發生。在上帝裡面沒有形式的發動原因。可是聖經也說：(乙)從人的悟性觀點講論上帝；就是說：上帝按祂神聖本質是我們所不了解的，它引我們在祂裏面分別因果，視祂為因罪而發怒（耶二19）、因基督救贖而施恩（羅三24）。在上帝裏面原因與結果實際上即為結果。只有當我們依據聖經講解上帝時，才能適當的區分律法和福音。

雖然上帝只有一個與祂神聖本質相同的旨意（沒有相反的旨意），然而我們基於聖經可區分：

1. **首要的與次要的神聖旨意。**上帝的首要旨意是祂熱切願望所有的罪人得救（約三16~17）；次要的旨意是祂審判、刑罰那些棄絕祂在基督耶穌裡之恩典的人（約三18）。我們堅持這樣的區分，以反對加爾文主義的雙重揀選說，根據該說法，上帝自永遠揀選有些人得救，也揀選有些人受咒詛。

2. **不可抗拒的及可以抗拒的神聖旨意。**當上帝的旨意絕對的以全力行使時，或是當上帝以祂絕對的尊嚴與至上的權威去行動時（創造，末日審判，林後五10；太二十五31下），是不可抗拒的；每逢祂的旨意藉着媒介施行，就是可以抵擋的（在福音內所應許的恩典是人所能棄絕的，太二十三37）。但這種區分或上述的第一種區分都不可為協力主義（synergism）的緣故而濫用。

3. **絕對的與通常的神聖旨意。**上帝絕對的旨意不是藉媒介施行（約二1~11；路一15）；而通常的旨意却是藉媒介施行（悔改是藉着恩典的媒介，羅十17；多三5；彼前一23下；可十六15；太二十八19，20）。拒絕神聖指定的恩典媒介，就是狂熱主義的錯誤主張。

4. **恩惠並有條件的神聖旨意。**上帝恩惠的旨意致力於人類的救贖，因祂願意萬人本乎恩、藉着信、不須用律法的功勞或善行而得救（羅三28；弗二8，9；羅十一6；加三10下）；上帝有條件的旨意是要求一切靠律法得救的人要完全的順從（加三10，12）。人自從墮落以來，沒有一個能靠律法的行為得救；所以上帝在人墮落後的有條件旨意，就是嚴厲的斥責那企圖靠行為得救的愚行（路十28）。

5. **啓示的與隱藏的神聖旨意。**上帝的啓示旨意，包含聖經的全部啓示（林前二12~16）；上帝的隱藏旨意，包含在祂的道中未曾啓示出的萬事（羅十一33，34）。我們雖應當懇勸研究上帝在聖經內所啓示的旨意，但若要探索祂的隱藏旨意，就必被定為愚昧和狂妄的罪。

**戊、神聖的聖潔。**上帝因着此種特性，按祂自己的律法，熱望一切正直良善的事（申三十二4；詩九十二15；利十一44；彼前一15）。詳細說來，上帝(甲)在本質上是聖潔的，因為按祂的神聖本質，祂是萬物以上的最崇高的；按照此種意義，聖潔指明上帝至高的尊嚴並包含一切其他的特性（賽六3；約十二41）；(乙)在效力上，因為祂為一切聖潔的創始，並與罪孽直接對立（彼前一16；利十一44~45）。上帝的聖潔應推動我們以最大的敬意來到祂面前（創十八27；出三5），同時也以最大勇氣和堅決的信心親近祂，因為基督藉着代贖使聖潔的上帝與罪人和好（羅五1；五10；弗三11，12）。

**己、神聖的公義。**上帝藉此特性，在其神聖本質內是完全公義而正直的

(詩九十二15)：按此特性，合乎自己完全的公義本質，要求人行公義(何十四9；詩一5～6)。何拉斯適當的解釋上帝的公義如下：「公義是上帝的神聖特性，上帝因着此種特性，想望並行使一切合乎祂永遠律法的事(詩九十二15)，且為受造之物制定合宜的律法(詩十九7)，成全祂對人所作的應許(賽四十五23)，酬報良善的人(羅二5～7；帖後一6，7)，並刑罰邪惡的人(詩一百一十九137；羅一23；徒十七31；帖後一6；羅三8，19。)」上帝既是上帝即處於律法之上，不在律法之下，祂自己為公義的完全標準。上帝是公義的，因為祂的一切願望和施行是合乎祂的法律。

上帝的公義應用於人身上，是(甲)律法所啓示的神聖公義，(乙)福音所啓示的神聖公義、就是藉着基督的代贖為罪人所獲得的。律法的公義又可說明為，(甲)屬律法的，因律法是人間公義的標準(太二十二37下)；(乙)屬報酬的，因為它獎賞善人(提後四8)；(丙)屬報應的(報仇的)，因為它刑罰惡人(帖後一4～10)。福音中的義為基督教的本質，因人的救贖即基於此種本質。上帝是否按報應的公義適當地刑罰罪惡，這個問題的答案必須是肯定的。

庚、神聖的真實。上帝藉此特性，無錯誤的說出真理，並實踐祂的應許(民二十三19；來六18；申三十二4)。這特性的啓示，在上帝方面含有特別的謙虛，因為人因着不信，對律法的恐怖和福音的應許持懷疑態度(詩九十11；賽五十三1；約十二38)。正因人的不信，上帝恩慈的對我們啓示祂自己是「無謊言的」(多一2；約三33；來六18；太二十四35；約十35)，而人都是說謊者(詩一百十六11；羅三4)。由於上帝的信實，我們應當懼怕祂的忿怒(加六7)，信賴祂的應許(羅一11；多一2)。

辛、神聖的能力。上帝藉此特性完成了可能成就的一切事。而且與祂的本質并無含有任何矛盾之處。昆斯德說明上帝的能力(1, 293)是這樣：「能力原為上帝獨立自主地、藉其本質上永遠的動作，絕對能行一切不含矛盾的事。」(Doctr. Theol., p. 120)上帝完全的能力與人的不完全及相關的能力，在方式和範圍方面都有所不同；因為論及方式方面，上帝的能力是祂的旨意(創一3；詩一百一十五3)(上帝自願的創造)。同時關於範圍方面，祂的能力包含凡與其完全本質一致的一切事物(太十九26；路一37)。由於上帝有無限的能力，我們即不應該說祂在創造宇宙時，好像是用盡了能力(泛神論Pantheism)，也不應該由上帝的能力而推斷、按我們的估計、祂應該作的事。因此，理性主義神學家所斷定的，因為上帝是全能的，就不需要基督代贖的苦難與死亡來赦免人的罪；這種說法就是褻瀆。

上帝以兩種方法行使祂的能力，(甲)藉着媒介，及(乙)不藉着媒介。第一種是上帝通常的能力；第二種是祂絕對的能力(直接的)。兩種方法皆為行使同一的全能(詩三十三6～9)。當上帝絕對的作成那些通常是藉着媒介而完成的事時，我們就會看到神蹟(約二11；徒二43)。論到神蹟，我們必須依據聖經堅持：(甲)上帝能隨己意行使神蹟，因祂是自然界掌權的主宰和法則，自然界本身不是不改變(進化論者)，除了上帝自己神聖旨意應用於受造之物身上以外，便沒有什麼了；但是，(乙)我們應當使用神聖制定的媒介，應用它們在自然界和恩典國領域中，斷不可傲慢地要求神蹟(路十一16；太十二39)。英雄式的信心，以非

比尋常的信心相信上帝所行的神蹟，這種信心不應按照此規則來判斷；而要使竭力追求神蹟的人確知他的「信心」實在是英雄式的信心，不算為自大。

人因上帝不能說謊、搶奪、死亡、等，而否認上帝的全能，這等人須定為譎讒詭辯的罪。

**壬、神聖的良善。**按客觀的意思乃是：上帝按此特性、其神聖本質是與其神聖旨意或其絕對的完全全然一致的（太十九17）。上帝創造的萬物，既為祂的受造物，相對的也是良善的（創一31），甚至在墮落以後亦然（提前四4）。可是受造之物在本質上並不良善或完全，只因其為上帝的手段而為良善的。上帝與萬物的對比、乃是只有上帝是良善的，或說在祂自己裏面是良善的。革哈德以這樣的意義論及上帝的良善說：「上帝是真正的良善及唯一的善，且為所有良善的根源。」依據聖經的真理，只有上帝是絕對的良善，而且在祂自己裏面是良善的（本質的良善），而人不過是相關的、依附祂而良善；此種真理應當保守我們免除驕傲和嫉妒，也推動我們謙卑和感恩（林前四7；彼前二1）。革哈德說：「臨到我們和鄰舍身上的一切善事，都是由上帝那裡來的；人若嫉妒他的鄰舍，就是反對賜萬般恩賜的上帝自己，成為上帝的敵人。」

神聖的良善按客觀的意思，表明絕對的神聖完全、或神聖本質的善良；按其主觀的意思，乃是表明祂對自己所造之物所懷的恩慈性情及品格（詩一百四十五9；三十六6～7）。按照聖經，上帝是良善的：(甲)普遍善待萬物（詩一百三十六）；(乙)特別善待萬民（太五45）；(丙)更特別善待罪人（約三16）；(丁)按最特別的意思來說，是善待相信祂的聖徒（羅八28；林前二9；中三十三3；約十六27）。上帝以良善待我們，應時時激勵我們以感謝的心愛祂（約壹四19）。

在神聖良善的特性下，我們可以分類：(甲)神聖的恩典，為人不配得的良善（多三5；羅三24）；(乙)神聖的慈悲，對患難之人的良善（路一78,79）；(丙)神聖的仁愛，為願意與人交通的良善（約三16）；(丁)神聖的忍耐和寬容，為等待人悔改的良善（彼前三20；彼後三9）。這些特性值得在一切其他特性之前、首先予以注意。因為這是聖經的真正範圍，也是基督教傳道的中心主題（林前二2）。全部福音的信息可以歸納於神聖良善的特性內；它所宣告的無他，就是在我們的主基督耶穌裡，所顯現的神聖恩典、仁愛、慈悲、堅忍、友誼等（約壹四9）。若無上帝在基督裡的慈愛，則其他一切神聖特性的啓示，實在是成為可怕的了。但因上帝是良善的，所以凡藉信基督而成為祂親愛兒女的人，也會同樣的成為良善、有恩惠、有慈悲的人（路六36；太五44～45；弗四32，西三12）。

因為上帝的刑罰常甚嚴厲而且具有毀滅性，所以有人反對祂是良善的。聖經並不否認此事實（太二四21,22），且指明這偉大的真理，即是甚至上帝所施的可怕刑罰，也是由祂救人的愛所激動；因祂要藉這些行動呼召罪人悔改（路十三1～3）。可是，凡否認聖經為信仰的唯一根源、三位一體的上帝為唯一的真上帝、及基督為唯一救人脫離罪孽的教主的人們，就永不能盼望分享到上帝良善、恩典和仁愛的永福。

## 4 論神聖命定的道理

上帝的作為分爲兩種：內部的和外面的。後者若非直接的行動（非藉媒介執行），就是間接的行動（藉着媒介執行）。

上帝內部的作為又分爲二種：即位格的作為和本質的作為。上帝在位格上的內部作為限定在三位一體上帝裡面，是關於執行此作為的神聖各位格，且是按某一位格固有的特性而執行的（生和呼出）。上帝本質上的內部作為也限定在三位一體上帝內，但是三位一體的三位格協力合作。上帝在本質上的內部工作被稱爲上帝的永遠命定，此種命定有三：(甲)創造的命定；(乙)救贖的命定；(丙)預定（揀選）的命定。

甲、創造的命定爲三位一體上帝本質內部的作為，「藉此作為祂起初決定創造天地萬物，爲要顯明祂的智慧、良善和權能。」(革伯勒爾A. L. Graebner)。在伯廿八26, 27；徒十五18；創一26；徒十七26；詩一百三十六5～9教導出創造的命定。

乙、救贖的命定是三位一體上帝本質內部的作為，藉此作為，祂至有恩惠並智慧的決定，藉着上帝兒子耶穌基督成爲肉身的代贖，拯救墮落的人類，這樣爲全世界預備得救的道；祂曾預見人的墮落，但却未預定。在下列經文中清楚地教導出救贖的命定：徒二23：「祂就按着上帝的定旨先見，被交與人。」徒四28：「成就祢手和祢旨意所預定必有的事」；弗一7～10：「我們藉這愛子的血、得蒙救贖……乃是照祂豐富的恩典；這恩典是上帝用諸般智慧聰明充足充足賞給我們的……照祂自己所預定的美意。」彼前一20：「基督成肉身的上帝兒子、我們的救贖主，在創世以前，是預先被上帝知道的，却在這末世，才爲你們顯現。」加四4～5：「及至時候滿足，上帝就差遣祂的兒子爲女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人贖出來。」約三16：「上帝愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們。」等。

丙、預定的命定是三位一體上帝內部本質的作為，藉此作為，祂只因自己的

恩典和耶穌基督的救贖所驅使，自永遠決定、藉着福音與聖禮的施恩具，使所有最後進入永生的人，藉着信心而成聖得救。預定的命定記在弗一4：「上帝從創立世界以前，在基督裡揀選了我們。」帖後二13：「因為祂從起初揀選了你們……能以得救。」弗三11：「這是照上帝從萬世以前，在我們主基督耶穌裡所定的旨意。」提後一9：「上帝救了我們……是按祂的旨意和恩典，這恩典是萬古之先在基督耶穌裡賜給我們的。」羅十一5：「照着恩典的揀選還有所留的餘數。」徒十三48：「凡預定得永生的人都信了。」羅八29, 30：「他預先所知道的人，就預先定下效法祂兒子的模樣……預先所定下的人又召他們來；所召來的人，又稱他們為義；所稱為義的人，又叫他們得榮耀。」彼前一2：「就是照父上帝的先見被揀選，藉着聖靈得成聖潔，以致順服耶穌基督，又蒙祂血所灑的人。」太二十二14：「因為被召的人多，選上的人少。」可十三20, 22：「只是為主的選民，祂將那日子減少了……倘若能行，就把選民迷惑了。」

揀選的道理將在適當的標題下，予以更詳盡的論述。在此只因揀選屬於上帝永遠的命定而提及之。我們可以順便說，由於預定的永遠命定，必須排除協力主義的各樣形式（否認唯獨恩典）及加爾文主義各樣形式（否認普遍的恩典）。為此，我們斷言：(甲) 上帝未曾根據他們的信仰來揀選被選上的人；(乙) 上帝未曾預定任何人受咒詛，而是懇切的願望萬人得救。特別的揀選和普遍的恩典，由表面看來，其間似有矛盾；但我們認為這是奧秘，實為理性所難了解，我們不要批評，也不要試行解釋。試行將此二種道理協調的結果不是屬於協力主義（選民是因有較好的品行被揀選，這是違反羅三22, 23的記載），就是屬於加爾文主義（上帝不願救萬人，這是違反約三16；林後五19~20；彼後三9；徒十七30；提前四2的記載）。協同式正確的說：「然而，上帝既是保留此奧秘屬於祂的智慧，並且祂的道中亦未將有關此道理向我們啓示，尤其是沒有命令我們要思考研究此奧秘，而且懇切的阻止我們，不要思考此奧秘（羅十一33下），所以我們不應該以我們的思想下結論，也不該因好奇而探究這些事，我們只當默守祂所啓示所指示給我們的道。」（Thor. Decl., XI, 55）

革伯勒爾博士（Dr. A. L. Graebner）將預定的命定總結如下：「預定的命定是上帝自永遠的作為（弗一4；三11；提後一9；帖後二13），上帝為了祂的良善（提後一9；羅九11；十一5），並因預先所立定的全人類救贖主的功勞（弗一4；三11），決定藉着為全人類所指定的方法和媒介（弗一4~5；彼前一2），引領一定的人數（徒十三48；太二十16；二十二14；提後二19；約十三18），進入永生，並要獲得、實行及促進屬於他們最後的救贖的事（羅八30；弗一11；三10~11；可十三20, 22）」（Outlines of Doctrinal Theology, 51）。



# 5 論創造

## 一、創造的介說

聖經教訓說，三位一體的上帝從無創造出在其身外所存在的一切，如宇宙；此教訓與異教所說的泛神論及二元論迥然不同：泛神論以為宇宙是由上帝發射出來的或是上帝的顯現，使上帝與宇宙成為同一；二元論假定物質永遠存在，為某一位神所造，成為現今的世界。按「無」字的意思，並不是說已經存在的任何事物（肯定的無），而是未曾存在的情況（否定的無）。我們從創一1；來十一3，和羅四17得知在創造世界以前除上帝之外沒有甚麼存在。卡羅夫（Ⅲ，899）說：「創造世界不是在於上帝本質的發射，也不是產生、行動或自然的改變……而是在於外面的作為，藉着無限的能力，由此而從無造成萬物。」（Doctr. Theol., p. 164f.）。韋哈德（Ⅳ，7）說：「要拒絕斯多亞派的幻想，他們捏造兩個永遠的元質：精神（mind）及物質（matter）；他們幻想這兩個在永遠的年代中，是混沌不清的，終於一定的時候由精神成形。」（同上）。何拉斯反對古代與現代的泛神論說：「創造是自由的神聖作為，因為上帝創造宇宙並不是由於需要而如此作，好像祂需要受造之物的服事……乃是自由的，因祂可以創造，也可以不創造，可以在這件事或其他的事上，或早或遲地創造。」（同上）。上帝為何不早一點創造世界的問題，哈分勒非（Hafenreffer）說：「問這問題的人好像一個神經病的人，好奇的探究無益之事。」（同上）。

## 二、創造的次序

按照聖經，上帝不是「一剎那間造成萬物，却是逐漸的創造，注意及奇妙的次序。」創世記第一章說明，上帝創造萬物時，是由低級而至高級，直至祂最後造人作為祂創造工作的冠冕。一般說來，創造的工作包含三個步驟：(甲)第一天，製作天然的材料，「似乎這是整個宇宙的原始根源」（昆斯德）；路德說：這是

天地的分子；乙)頭三天是單純受造物的隔離與配置（第一日造光，第二日造天空；第三日隔離陸地和水）；丙)世界的裝飾和完成，再以三天使世界完美（第四日造天體；第五日造魚和飛鳥；第六日造陸地動物和人）。

我們由此而分辨出直接的與間接的創造；前者為天地間的分子，是由無而造出的；後者為先前所造材料的安排。

但創造的次序不可作為進化的過程來解釋；因為根據聖經，世界不是由物體本身所含的能力發展而來，而是由於上帝的創造性大能（創一1：「上帝創造」；第三節：「上帝說」）。受造之物是藉着那超過世界的創造主本身之全能命令、而得以存在。我們的教義學家曾表明此項真理說：「創造的有效成因是上帝，惟獨是祂。」（Calov 卡羅夫）。注重實驗的科學也不能否定此真理，因為它既不能證明由無機物至有機物間的發展，又不能證明由低級物成為高級物的發展。

甚至以理性的根據，也須棄絕進化論為不可持守的學說：甲)因為進化論不能辯明原始物質的存在；乙)因為進化論所根據的原理已被自然界證明為偽，就是同種的變形為異種的（種類的變形）。相反的，聖經在下列各點與理性相合：甲)一位全能的上帝創造萬有；乙)按照次序進行創造工作；丙)受造之物繁殖是各從其類（創一21）。所有受造之物得以存在，是藉上帝創造的命令，照樣受造之物是藉着全能神聖的旨意，得以保存並繁殖（徒十七28）。今日宇宙和宇宙中各種各類受造之物得以存在，是因上帝在完成其創造工作以後，宣告賜福給祂所造的一切之物（創一22；西一17）。

### 三、六日內的創造

聖經明白的教訓，整個宇宙是在每日二十四個小時的六日內創造完成。若更改六日僅為一刹那（亞他那修 Athanasius, 奧古斯丁 Augustine, 希拉流 Hilary）或延展六日為幾百萬年的時間，都是違反聖經的（創一31；二2；出廿9，11：「六日要勞碌……因為六日之內，耶和華造天地。」）由於摩西所記載的創造事蹟，為我們論及創造的神蹟、所有的惟一真實紀錄（創造世界時無人在場，也無人由現在存在的世界能以表明怎樣會一時發生），所以我們必須將每一種試圖更改或增補創世記的記錄，視為非科學的託辭。正式的進化論確是無神論的，也是非道德的；同時有神論的進化論既不符合聖經，又不符合正式進化論的基本原理。否認創世記一書的默示性，就是反對全知神聖的基督所作的見證，因為基督承認此書為正典（太十九4～6；約五39）。

### 四、詳加討論六日內的創造

第一日——「起初」意即「這個世界開始存在」，「關於第一日所造的物件，沒有創造的材料」（昆斯德）。自從在上帝之外的物件開始存在時起，才有一個起初。在此以前沒有「起初」，因為上帝沒有起初（詩九十1～2）；在祂以外沒有甚麼。所以時間與空間必是上帝創造萬有的全能命令所定的；時間和空間是由無限之上帝所造。創一1的「起初」一詞，與約一1內所記的同一詞「太初」前後呼應；惟有創世記記錄上帝所行之事，同時約翰福音告訴我們何者在起初即存在（父與子）。

「天和地」的說法乃是聖經對宇宙的名稱（或稱「萬有」），聖保羅在西一17和徒十七24曾提及：「宇宙和其中的萬有」。創世記的神聖記錄，既詳細描寫各種受造之物的創造、是出於原始的材料（間接創造），我們乃正確的了解「天和地」的語法，是表示天地根本的分子，或為未加整理的材料，這是「整個宇宙原始的根源」。上帝創造地時也創造了水，因為地為水所包圍着（創一2）。

「天」的意義不應取「至高的天」之意，不可假想它為純粹火焰的處所、上帝與天使並聖徒住在其中（教皇派，加爾文派）。昆斯德正確的稱這種假說僅為一種虛構。創一1的天和地的說法，正如剛才所提，是指造世界的材料，是借用現代教義學家的一個名詞。

Tohuvabohu 一詞，在我們公認的英文譯本內，譯為「空虛混沌」，在耶四23內表示荒涼之地。然而在創一2是表示一切受造之物、未被上帝創造的手分開與整齊排列以前的混沌情況。說創一1的記載乃是報告先前所造的世界復原（在惡天使墮落時被滅絕，庫爾茲Kurtz）的這種學說，必須棄絕為人為的無稽虛構。

上帝第一日所造的「光」是元素的光，第四天祂就在天空加上兩個大光體，「可分晝夜，作記號，定節令，日子，年歲。」（創一14）。依照聖經，光的存在是在光體之先。「上帝以大能的話造光，即元素的光，在黑暗中使光出現，並吩咐光從黑暗裡照出來（林後四6）。自世界第一日起，通常黑暗和光的重現為一日的時間，正如我們現今分一日為廿四小時一樣。」（Kretzmann, Pop., Com., 1, 2.）

第二日——在第二日，上帝創造「空氣」或說穹蒼，按此字的意思，不是地之上層空氣，而是可見的天空（路德）。按照創一6～8、「天空」是將天空以上的水和天空以下的水分開，使我們必須理解可見的天空以上的水。有關創造的各種紀錄，顯示出上帝全能的權力與威嚴，却不回答由人的好奇心所發出的問題。

第三日——在第三日，上帝使天空以下的泉水聚在一處，使旱地露出。「上帝在此完成在無生命的材料方面的創造工作，祂以全能的命令吩咐泉水從諸天以下，就是祂所造的天空以下聚在一處（為海）。在混沌的時候，固體和液體是完全混合的，沒有『旱地』的名稱。但現在固體與液體必被分開，使我們所認為的旱地，可以看見。」（Kretzmann, Pop. Com., 1, 2）上帝一旦使旱地現出，就以「青草和結種子的菜蔬，各從其類；並結果子的樹木，各從其類；果子都包着核。」為裝飾（創一12繁殖的定律）。按照聖經，植物在種子以前，因上帝創造「結核」成熟的植物。

第四日——在第四日，上帝創造日，月，衆星（創一14下）。聖經未提及創造天體是「用甚麼材料」；但是這位聖潔作者曾描寫天體之目的及其對人的祝福（創一14～18）。聖經雖不教訓天文學的系統，却仍着重以下的真理：(甲)地被造在太陽以前，正如光被造在太陽以前。(乙)地不服事太陽，太陽却服事地，太陽與地都服事人，人的被造就是為要服事上帝。基督教的神學家對天文學的觀念必須限制在此基本的真理內。一切所謂天文學的系統均為人根據沒有肯定證據的假設而提出的。所以對於科學家的天文學系統，基督教的神學家必須堅持：(甲)聖經是絕對沒有錯誤的，連在科學的事項上也是無錯誤的（約十35；提後三16）；

(乙)聖經使其本身適應人的觀念，却不適應人的錯誤，因為聖經始終是真理（約十七17）；(丙)關於天文學方面的事，我們知道很少，若人根據思考系統，對聖經有所增加、更正、或批評，就是愚笨、且不屬於科學的；(丁)基督徒不值得拋棄聖經中無錯誤的道而贊成科學所謂的「保證結果」（提前六20）。故當基督徒在此點上辯論時，必須堅持聖經的神聖威權。但不可認為用摩西所陳述的真理，就可以說服非信徒，使他悔改，因為悔改惟有藉着律法和福音的宣傳，方可完成。

**第五日**——在第五日上帝創造在水裡「滋生有生命的物」，並「飛在地面以上的雀鳥」（創一20~21）。前者所用的材料是水，後者的材料未曾直接說明。無論如何，創造這些及其他受造之物的材料決不是自成的（進化論evolution），材料是被動的基本；不與上帝合作而造成別的（*Materia est principium passivum; non concurrat cum Deo ad aliquid creandum.*）

**第六日**——在末一日，上帝創造「地上的獸類」並創造人作為祂創造工作的冠冕（創一24, 27）。在人墮落後，變成於人類有害的動植物，是否在該時被造成的這個問題，可以如此答覆：確是在這六日內造成的，但是這些動植物的作用全然與人的幸福相合。甚至今日「有害的東西」（含毒的植物和礦物）也可以被人有益的使用。可是，在墮落以前的自然界，尚未在罪孽的咒詛和敗壞之下，甚至這些受造之物也自願服事人。

人乃創造工作的冠冕的至上榮耀，在下列事實顯明出來：(甲)在造人之前，首先由神體內的三位神聖協議而同意合作（創一26）；(乙)雖然萬物的發生是藉着神聖全能的話，但上帝是用地上的塵土造成人的身體（創二7），並將生氣吹在他鼻孔裡，他就成了有靈的活人（創二7）；(丙)上帝使人成為一個有知識和理性的存在者，代替仁慈的創造主、管理那為祂所造的世界（創二7b; 一28）；(丁)上帝照自己的形像造人，使他像上帝一樣的聖潔、公義和智慧（弗四24；西三10）；(戊)上帝為亞當準備一個配偶，她也是照神聖的形像被造，並賦有理智和永遠不死的靈魂（創二22~24）。

論及人的二元分法，或三元分法的問題，須按描寫人本來部分的經文來作決定（太十28；十六26；創二7）。路德會的教義學家根據這些經文曾宣稱贊成二元分法。而贊同三元分法諸學者所引用的證據，為路一46, 47；帖前五23等；但這些經文不是三元論明顯的證據。我們由聖經內稱那些離世的人為靈（彼前三19）或靈魂（啓六9），而清楚看出聖經交疊地使用靈和靈魂的名詞。以二元分法來解釋人類存在的一般現象、所顯示的困難較少。

摩西對創造世界的記載，不應視為寓言或神話，必須視為確實發生的歷史事實。只有按字句解釋經文才是公平的。

按照聖經記載，世界的創造是三位一體上帝的自由行動，藉此行動祂在「起初，為了祂自己的榮耀，不用先前存在的材料，而創造看得見和看不見的整個宇宙」（斯特朗 Strong）。這道理與上帝的聖潔和慈愛有密切的關係（羅八20~23；林後四15~17），又與祂的智慧和自由意志也有密切的關係（詩一百零四24；一百三十六5）。凡否認聖經所教訓的關於創造的道理，最好也否認聖經所教訓的關於救贖的道理，因為對前者陳述的默示並不亞於後者記述的默示。「聖經都

是上帝所默示的」(提後三16)，而且基督的命令，是要人接受全部聖經為神聖的真理(約五39；十35)。

## 五、人種的合一

我們根據聖經堅持上帝在第六日所造的亞當，是萬人中的第一人，並是全世界全人類的祖先(林前十五45，47；創二5；徒十七26；羅五12)。所以我們拒絕以撒皮熱瑞(Isaac Peyrere 1655)的異端，他說：猶太人是亞當的後裔(創二7下)，外邦人是在亞當以前之人的後裔(創一26下)，以致他們推算猶太人祖先被造以前的年代。可是摩西的記載，既不承認在亞當以前有受造之人的假定，也不承認有人與亞當同時受造的假定；創世記特別強調教訓亞當為萬人的祖先(徒十七26)。傑出的人種學家根據神聖啓示以外的基礎，證實了人種合一，他們的結論也與此道理相符(亞力山大的洪播德Alexander von Humboldt)。

亞當是首先獨立的受造(創二18)，夏娃是憑依賴亞當而受造為一個完全有理性的個體，在靈魂和身體方面都取自男人(創二21~24)。上帝造成夏娃所用的肋骨，不應被認為僅是肋骨，而應認為是有生命、有活氣的本質，包含她主要所組成的一切(創二23；徒十七26)(參考路德的解釋St. L., I, 157.)。夏娃所享受的屬世與屬靈神聖福氣雖與亞當是一樣的，但她的社會地位是次於亞當的；因她是為亞當的緣故而被造的(創二18；林前十四34~36；提前二11~15)。

## 六、關於創造紀錄的特別問題

甲、聖經雖正確的告訴我們，人是怎樣及在何時被造成，然而關於天使的受造，聖經却沒有任何說明。雖然如此，天使也必是在六日之內造成的(創一1，2)。聖經既然將為得救所需的一切事啓示給我們，我們絕不可試圖將人的推論猜測附加在神聖的記載上。

乙、姑不論摩西是由直接的啓示而領受到所記下的歷史事實、還是藉着口頭的遺傳而領受到的，這都是無關緊要的事。創世記是屬於正典之一，便是由神聖的默示而寫下的(提後三16；約十35)，所以包含上帝自己論及世界及人類起源的記載。

丙、創世記的兩個創造歷史(第一與第二章)，不是矛盾的記錄(約翰亞斯突Jean Astruc, 死1766)，因為第二章是補足第一章的記錄。創世記第一章所給與我們的，是創世工作的一般說明，同時創世記第二章引出創造與舊約時上帝的教會歷史關係的說明。為此之故，創世記第二章為補充的、解釋的材料。所以，在第二章開始記載的創造主、上帝之教會的歷史，被敘述為上帝子民的永遠之主耶和華的教會。

丁、夏娃的靈魂由亞當繁殖而產生的，是以路德會的教義學家主張：小孩靈魂的產生是藉着繁殖，不是由直接的創造(靈魂傳殖論，不是創造論)。「第一個人的靈魂是由上帝直接創造的；但夏娃的靈魂是由繁殖構成的，其餘之人的靈魂不是日日造成的……而是因神聖祝福的力量、由他們的父母繁殖而來的。」(昆斯德)。傳殖論是由下列的事實而推論出的：(甲)由於上帝最初的祝福(創一28；九1)；(乙)由於上帝在第七日歇了一切的工而安息了(創二2)；(丙)夏

娃靈魂的構成（創二21～22）；(丁)由於對生殖的一般描寫（創五3）；(戊)由於詩五十一5等的記載。

戊、必須視創造的動作為上帝的自由動作，上帝並不是因為祂的神聖本質內部有甚麼需要、而被迫去創造世界（詩一百十五3）。若說創造的動作是必須的神聖動作，就會像泛神論一樣，廢棄一位至高上帝的概念。

己、聖經向我們保證，當宇宙出於上帝創造之手時，原是「甚好」（創一31）；但若由此而斷言上帝所創造的世界、為祂所能造的最好的世界，這便是愚笨的（來佈尼慈的「樂觀主義」the “optimism” of Leibnitz）。我們須按上帝自己的標準判斷這個世界，這些標準已在祂的道中告訴給我們。因此之故，我們說世界「甚好」的意思，乃是說這世界完全合乎上帝神聖的旨意，或說它正如上帝所願望的模式。

## 七、創造為上帝外面的作為

創造是外面的工作，是三位一體上帝的工作。因此，這工作歸與父（林前八6），歸與子（來一10；約一3；西一16），並歸與聖靈（創一2；詩三十三6）。雖然三位一體的三個位格在這件工作上協力合作，但是那使宇宙生成的創造大能或說全能，在數目上仍是一個。因此我們不可說有三位創造者，只可說到一位創造者（約五17）。「創造工作為一位上帝的動作……同時也唯一是上帝的動作，即不該歸與任何受造之物，也不能歸與任何受造物。」（成尼慈Chemnitz）。我們尤其不應該說一位神聖的能力分散在三個位格中，好像父創造三分之一，子創造三分之一，聖靈創造三分之一。聖經從未將神聖創造的行動分散在三個位格中，只有時將創造行動歸與一個特殊的位格（參考以上的證據）。

再者，聖經有時述說萬物是由父藉子或聖靈而造的（詩三十三6），「不可解釋為位格的不平等，如亞流派（Arians）毀謗上帝說：上帝的兒子是上帝在創造的工作上所用的工具，正如工人使用斧頭一樣。」（成尼慈）；這樣〔詩三十三6〕的說法，反而指出聖三位一體的奧秘；按此奧秘，子的神聖本質和神聖能力，是自永遠由父而來的，聖靈的神聖本質和神聖能力是自永遠由父和子而出的。

成尼慈正確的討論此點說（Loci Theol., I, 115）：「介系詞並未分開上帝的神性，但說明一個不混亂之神性的特性。」何拉斯也說：「上帝的三位格不是三種聯合的根源，不是三個創造者，而是一個根源，一個創造者，一位創造主。」弗拉秋（Flacius）說：「藉道造的，於此非表示藉器具，乃表示首先的原因。」路德說：「聖經說話的方式就是：世界是由父藉基督在聖靈裡創造的……聖經使用這種說法，證明父的神聖本質，不是出於子，而子所具有的神聖本質却是出於父，因為父是神體裡最初的和原始的位格。因之聖經未說基督藉父創造世界，乃說父藉子創造世界，所以父居第一位，萬物是本於祂，並藉着子而出現。正如約翰說（約一3）：『萬物是藉着祂造的』；西一16說：『萬有都是靠祂造的……又是為祂造的。』；羅十一36說：『因為萬有都是本於祂，倚靠祂，歸於祂。』（St. L., XII, 157 ff.）成尼慈又加以警告說（Loci Theol., I, 115）：「我們不應標新立異的辯論關於在創造工作上的三個不同位格，却應以啓示為滿足，知道

萬物是由父藉子創造，且有聖靈飛翔在他們上面（羅十一36）。（Doctr. Theol., p. 162 ff.）

### 八、創造的最終目的

按照聖經，創造的最終目的是上帝的榮耀；換一句話說，世界畢竟是爲了上帝自己的緣故而被造（箴十六4），或爲祂的榮耀而造（詩一百零四1下）。因此不但人要讚美上帝，一切受造之物也當讚美祂（詩一百四十八）。上帝藉着創造特別顯示出祂的(甲)慈愛（詩一百三十六）；(乙)權柄（詩一百一十五）；(丙)智慧（詩十九1下；一百零四24；一百三十六5）。有人對此表示異議，而謂：「以爲上帝創造萬有是爲了祂自己的榮耀的這種概念，是不合宜的。」這樣的異議乃是：(甲)反對聖經，因爲聖經正是教訓此真理（羅十一36）；(乙)不合理的，因爲按人的標準衡量上帝；(丙)無神論的，因爲篡奪上帝的寶座，以人代替祂；若世界不是主要爲上帝的緣故而創造，那麼人自己就是創造的最終目的。可是創造的最終目的是上帝的榮耀，創造的中間目的是爲人的利益（詩一百一十五15, 16）。昆斯德（I, 418）說：「上帝創造萬物是爲人的緣故。但是祂造人却是爲祂自己的緣故（詩一百一十五16；六十7~8）。」創造世界的目的是爲上帝的榮耀；世界的目的物是人。大的世界是爲小的世界(人)的利益而造成的。

# 6 論神聖天命

## 一、神聖天命的定義

上帝既然創造了世界，祂也保存世界，並時常照顧一切受造之物，特別是照顧人。我們所說的上帝天命，正是這個意思。奧古斯丁說：「上帝不像人間的工人，完成其工作後就離開，任由其所作的工留在該處。」革哈德說：「創造萬有的主上帝，從未離開祂所作的工，而是以祂的全能保存它，直到如今，並藉着祂的智慧統治管理其中所有一切。」

雖然人可能由注視自然界（羅一19~20；徒十四17）和由歷史（徒十七26~28）而知道神聖天命的事，然而由於人心的愚昧和剛愎（賽一2~3），聖經非常鄭重而詳細的教訓此道理（太六25~32）。革哈德（IV, 52）說：「在自然界的書中所得到的神聖天命知識，是微弱而不完全的，這不是自然界本身的錯誤，而是我們心意的錯誤；但是我們由聖經而得來的神聖天命知識，是更為正確而完全。」（Doctr. Theol., p. 174.）基督教的神學家也視聖經為此道理的唯一根源。

上帝的天命在下列各事上特別顯明：(甲)祂恩慈的保存一切受造之物；(乙)祂恩慈的與所發生的一切合作；(丙)祂恩慈的指導並管理整個宇宙。因此我們將神聖天命特別的舉動區分為：上帝的保存（詩三十六6）；上帝的協力（徒十七28）；和上帝的統治（耶十23；箴二十4）。由此而知，神聖天命的完全定義為：「神聖天命是整個三位一體的外部行動，上帝藉此行動，(甲)最有效力的扶持所創造的萬物，不論是整體的和單獨的，全類的和個別的；(乙)祂在他們的行動和結果上協力合作；(丙)自由而明智的管理萬有，使祂自己得榮耀，並使宇宙得幸福和安全，特別是虔誠的人。」

神聖天命的舉動，不但包含保存萬物的生存（徒十七28；西一17），也包含保存萬物的動作（太五45；徒十四17；詩一百零四10~30）。換句話說，受造物不但因上帝而存在，也藉着祂實行其作用。為此，我們的教義學家稱世界的保存



為繼續的創造。根據正確的了解，這種說法是依據聖經的。神聖天命是三位一體上帝的工作，是所有信徒特別的安慰，因聖經將世界的保存和統治，特別歸與我們的救主耶穌基督，上帝使祂為其教會的元首（來—3；西—17；弗—20~23）。

## 二、神聖天命的目的

按照聖經所說，神聖天命不但包含一般的宇宙（西—17），也包含一切個別的被造之物：(甲)植物（太六28~30）；(乙)動物（太六26）；(丙)人（徒十七26；詩三十三12~15）。按照聖經，神聖天命的特別目的是基督教會，萬物是為教會而存在，而且萬物必須為教會的福利，服事教會（羅八28；來一14；太十六18）。對聖經中所說，神聖天命包含萬有，連最小的事也包含在內（太十30；路二十一18；十二6），有甚多反對的異議，例如他們說，上帝若照顧萬物、或生活上的細節，將會負擔過重，在此種情況下，小事項將較比那重要的事情受到更多的重視。這些異議必被視為屬肉體的、不信的心所懷的歪曲意見，應予以拒絕，它毀滅了論及上帝的真正觀念；正因為上帝就是上帝，所以祂照顧萬物（徒十七28）。

## 三、神聖天命與次等本原的關係

上帝以祂的協力天命，使用次等本原或媒介，藉以保存並指揮祂所造的萬物，這就是我們所說神聖協力的意思。神聖天命對於這類次等媒介的關係，必須予以審慎的注意；因為神聖的協力行動，是上帝和媒介一同工作；可是，並不是媒介的工作配合上帝的工作，而是隸屬於上帝的工作；因此次等本原的工作，無非是在上帝藉其工作時，才得工作（詩一百二十七1）。本會的教義學家為強調此真理而說：神聖協力不是工作以前的行動，而是上帝的工作與媒介的工作按數目來說是一個。換一句話說，上帝是協助，但祂不先作；祂合作，却不「預先工作」。「協力不是先前即有的，乃是在行動本身產生之時所發生的。」（何拉斯）這樣，麵包養人，藥物治病，水止乾渴等，只因上帝不斷的影響受造之物。也就是因為此種緣故而稱上帝為第一本原，而受造之物得稱為次等本原；雖然上帝的行動和受造之物的行動是同時發生的。這就是聖經所論有關協力的神聖道理；這道理反對自然神論，也反對泛神論。

關於自然律，聖經教訓我們：自然律並非與神聖旨意分離，它只是上帝的旨意發揮在受造之物的存在和行動中，為要受造物在生存和工作上都得以保存。聖經認為在神聖旨意之外，沒有變更的自然律；軟弱無力的人也許視自然律為不可更改的，但是對全能的上帝來說，它不是不可變更的，因祂以全能的力量，按着祂的旨意管理萬有（詩一百十五3；一百三十五6）。

## 四、善惡行為的神聖協力

關於神聖協力在道德行為上的作用（人，天使），我們必須將善行和惡行作一區分。關於惡行（罪）方面，聖經教訓說(甲)完全聖潔的上帝，很堅定的反對一切惡行，所以祂絕對的禁止並咒詛每種惡行（藉十條誡）；(乙)上帝經常阻擋惡行的發生（創二十6）；(丙)祂偶爾容許惡行發生時，也必嚴加控制，使之必須適合祂的智慧而聖潔的目的（創五十20；羅八28）。然而仍留下一個問題：「上

帝與實際正發生的惡行如何協力？」一方面，我們不可說這些行爲是在上帝以外發生的，因爲這樣說，就必否認祂的神聖協力（無神論）；另一方面，就惡行而言，我們不可將這些行爲歸與上帝（泛神論）。換一句話說：神聖協力使上帝既不作惡行的創始者，也不作惡行的共犯。

我們若記住聖經對這事所提出的分界線，就能夠滿意的解決此難題；雖然上帝確實與惡行協力，但是祂與惡行協力的程度只達到行動的範圍（quoad materiale），並不達到邪惡的程度（quoad formale）。「上帝協力於產生『效果』而不是產生『惡果』。」前者（quoad materiale）以徒十七25~28爲根據；因爲人的生活、動作、存留都在乎上帝；他們從上帝領受生命、氣息和一切的事，不但在行善的時候領受，在作惡的時候也領受。後者（quoad formale）是以申三十二4；詩九十二15等節爲根據；因這些經文說明：「耶和華是正直的……在祂毫無不義。」上帝的作爲是完全的：「祂是誠實無僞的上帝；又公義、又正直。」

當然，這樣說，並未解釋神聖協力的全部奧秘，但是却向我們指出，在這件事上我們的思想所應限定的範圍。凡在此範圍以外的幻想，其結果不是自欺、就是否認聖經的真理（徒十七28；上帝的天命，申三十二4；祂的公義）。我們基於聖經和良心須竭力堅持：雖然上帝與惡行協力，但唯有人應爲自身的惡行負責的這項道理。泛神論所主張的，上帝須爲人的過犯負責的謬論，不但爲聖經所否認，也爲人自己的良心所否認（羅二15：「他們的思念互相較量，或以爲是，或以爲非」）。

聖經描寫上帝也在惡行上協力，爲許可的事（許可的天命）。所以當我們說：「上帝准許人行邪惡之事，或忍受惡行之發生」，乃是根據聖經的說法（詩八十一12；徒十四16；羅一28等）。何拉斯正確的指明，這樣的許可，(甲)不是仁慈的赦免，好像人所犯的罪並未得罪上帝似的；(乙)也不是減輕律法的刑罰，好像上帝准許人在某種環境下可以犯罪；(丙)也不是上帝軟弱，或缺乏知識的能力，好像祂對惡行不聞不問，或不能阻止它；(丁)也不是上帝對罪漠不關心，好像上帝是罪惡的冷淡見證者；上帝許可惡行發生乃是(戊)一種否定的動作，因爲上帝不將難以勝過的困難置於罪人的道路上，而准許他衝入罪孽（太二十六23）。「上帝確實許可〔惡行〕，却不願意祂所許可的惡行發生。」（昆斯德）上帝多次按祂最公義的審判，以罪刑罰罪（羅一24~28）。可是即使在這些情形下，祂不願意原來的惡行成就，也不喜悅再加上的罪惡。上帝決不是罪的本原或罪的教唆者（詩五4~6；羅一18下）。

關於上帝在善行上協力一事，我們必須辨明何爲(甲)在祂權柄國內所行的作爲，和(乙)在祂恩典國內所行的作爲。前者爲世俗的善行，後者爲屬靈的善行。上帝在未重生的人裡面造成世俗的善行，是藉着祂掌握萬有的全能，且以今世、屬世福氣作爲賞賜（出一20~21）。上帝藉着聖靈恩慈的工作在重生的人裡面，造成屬靈的善行，聖靈不但給與行善的能力，且又造成善行本體，恰如聖經所明白證實的（腓二13；林後三5；腓一29）。

## 五、神聖天命和自由意志

雖然人的生活、動作、存留、都在乎上帝，然而他們仍是自由的、自決的存

在者，並且每個人要為自己所行的一切，向上帝負責。這是聖經所教訓的真理（徒十七30），且受到人的經驗的支持。（羅一32：「他們雖知道上帝判定，行這樣事的人是當死的。」）

與此有關的，我們也可能考慮到這個問題：「一切事情是否必須正如它所發生的而發生呢（*necessitas immutabilitatis*無更改）？或是事情能否有別樣的發生嗎（*contingentia rerum*事情與它方有關）？我們依據聖經而堅持這兩種說法：*necessitas immutabilitatis* 和 *contingentia rerum*；因為前者，是出於神聖天命的觀點；後者，是出於人類責任的觀點。基督的被賣、定罪和死亡必須發生，因為上帝按祂的恩慈救贖計劃，自永遠命定這些事必發生（徒四27、28；太二十六54）。而且猶大、彼拉多均未經上帝強迫而犯下了將救主置於死地的罪（路二十二21~23；太二十六24；約一九12）。因此，我們的教義學家說：「上帝掌管萬有的天命，正確的說，萬事必須作成；就人而論，凡自由而必發生的事，是人自己負責任而行的。」若否認其必要性（*necessitas*），則不是無神論主義，就是享樂主義（「在上帝以外發生的事情」）；若否認事物能有別樣的發生（*contingentia*），則不是宿命論（*fatalism*），就是禁慾主義（*Stoicism*）（「人被強迫犯罪」）。

根據「關於人來說，凡事是自由的，並非必然的發生」這項事實，可以看出人在自然界內及在恩典國內，都受到上帝為其幸福所指定的媒介的束縛。身體患病，須使用藥品治療；靈魂上的疾病，須使用施恩具（道和聖禮）醫治，上帝藉此媒介造成並保存信心（羅十17）。人若拋棄神聖所指定的媒介而試圖預先（*a priori*）得知神聖的天命，就是愚拙而有罪的；因為我們若如此行，便是狂妄的盡力探究至高權威的上帝（路德：全然的威嚴）並試探祂（太四6，7）。

與上面剛討論過的真理相似的一個問題，就是關於人生命的終結問題。在這事上我們也應堅持必需要發生、和偶或有其他方式發生的這兩種說法，因為聖經一方面教訓我們，人的日子是限定的，以致決不能越過所定的界限（伯十四5）；這樣說法是關乎神聖天命的道理。另一方面，聖經教訓我們，上帝時常改變善人和惡人生命的自然極限。祂延長虔誠人的生命，作為他們順從的賞賜（出二十12；箴三1~2；四10），或是為了祂教會的共同益處（林後一10~11；腓一23~24）；有時祂為要保守他們脫離艱難和兇惡，就縮短他們的壽命（賽五十七1~2）。當上帝縮短惡人的生命時，我們應認為這是對他們行惡事的公義刑罰（創三十八7，10）。但這一切都是關乎人而說的，由於事情的偶或發生這個觀點而說的。

由於並非必然發生之事的觀點來看，我們必須說：人類生命的限度、並不是絕對而不可受變更的命定（賽三十八5）。本會教義學家為使人清晰瞭解起見，又說：人的死亡或是由於上帝的實施天命，或是由於上帝的許可天命；就是說，人若使用所指定的媒介（徒二十七33下：飲食；提前五23：藥品；弗六2~3：敬虔；王下二十一1~6：禱告；徒九25：避免危險，等），他們必會藉上帝的恩典，獲得上帝按着祂的實施天命所決定的生命限度；但是他們若棄絕所規定的媒介，違反神聖的律法，過罪惡的生活，他們的生命就會因着上帝的許可天命而被縮短（撒下十八14；十七23；創九6；出二十一12等）。凡描寫人生因偶然發生事故的經文，須視為上帝對我們微薄的知識所施的恩慈，為要使我們能以使用祂

爲我們今生和永遠的益處所啓示的神聖真理，作爲自身的勸勉和安慰。但是即使生命在縮短或延長之時，亦不可視爲祂的本質或命定是易變的，因爲生命的縮短或延長，都是祂自永遠所命定的。換一句話說：人的死亡時刻，正是上帝叫他死的時候（路十二20；二26；腓一23~24；士六23；詩九十3~10）。聖經既對此事立下了界限，我們的思緒絕不可越過此範圍。

# 7 論 天 使

## 一、天使的存在

有關天使的道理，必不可由理性而獲得；因為根據理性，充其量不過是可能有天使存在而已；只應由聖經來獲得此道理，聖經內自創世記至啓示錄，都教訓出天使的存在（創三24；三十二1～2；詩一百零四4；啓十二7）。換句話說：聖經乃是這個道理的唯一知識根源。現代理性主義的神學棄絕天使的道理（「沒有位格的魔鬼，甚至也不能證實有善天使存在」），正因理性主義的神學廢棄聖經為信仰的根源。

然而，聖經雖明晰的教訓出天使的存在，但是却沒有確定的提及天使受造的時間，當然他們也是在六日之內被造成的。天使的被造決不在世界之前，因為在創造以前，沒有任何受造之物存在（約一1～3；西一16）。他們也不是在創造的第六天以後被造成的，因為在那一天上帝停止了創造的工作（創二2，3）。聖經明確的告訴我們，在第六天「天地萬物都造齊了」（創二1）當然也包含天使在內。

## 二、「天使」之名

天使一詞，是聖經用以指定這種受造之物的種類，並非描寫他們的本質，而是說明天使的職務，表明是奉差遣的或使者。天使的本性以靈字表明出來。天使的名稱乃是指其職務而言，此點由聖經中所記載的事實而清楚看出，聖經描述他是：(甲)神聖之道的執事（瑪二7；太十一10）；(乙)是上帝的兒子，「非造成的使者」，為上帝的獨一至高的使者（瑪三1；約三17，34；賽六十三9；創四十八16，等）。重要的問題是：「當聖經提到耶和華的使者時，究竟是指着非受造的天使、或是基督呢？」我們的教義學家答覆於下：「當聖經將耶和華的名、神聖的作為、和崇拜、歸與那使者時，就必知道這位使者是指上帝的兒子而言。」

### 三、天使的本性

天使是靈，就是屬靈的存在者，是沒有任何形體。即使將空氣的形體歸給天使，正如古代與現代所行的，也是違反路二十四39與弗六12的記載，這些經文絕對否認靈是有形體的。天使多次向人顯現所用的形體（創十八2；十九1），不過是假裝的形體（偶然聯合）。我們不應視天使消耗食物（創十八8；十九3），為自然的吃喝，也不可視為這只是外表的樣式；而應視這種舉動、與他們暫時承受一個偶然的身體的行動，同樣是不能了解的。阿西安德（J. A. Oslander）說：「人是以吃喝消化食物，但天使是以能力消化食物。」天使暫時吃喝，像暫時承受身體一樣，為要向人顯現，使人相信他們的真正存在。雖然天使是個靈（來一14），上帝也是靈（約四24），但是天使和上帝的區別之大，就如有限的受造物與無限的創造主之間的巨大區別一樣。天使與人靈魂的對比乃是：人的靈魂是不完全的靈，因為靈魂被造為人本質的一部分，與軀體聯合；天使是完全的靈，因為天使為純全存在的靈。天使與上帝的對比為：上帝是無限的創造主，天使是有限的受造物。在這方面，天使像人一樣為真的位格，具有天賦的理智和意志（弗三10；來一14）。墮落的天使也可能有理智與意志（創三；太四），然而他們的心意是悖逆的、意志是敗壞的。根據聖經的記載，天使雖不是有形的生物，但仍能反應出人的身體（創十九16；太四5），正如人的靈魂能反應出人的身體一樣。因為天使既是有理智的生物，所以能相互認識，並能認識人（路一13，19）。不過天使所知道的事像受造之物一樣，不像上帝一樣，因此必須否認他們有全知和預知的能力。天使所有的知識是：(甲)由於固有的本性（撒下十四20：自然的知識）；(乙)由於神聖的啓示（彼前一12；路二9～12；啓示出來的知識）；(丙)由於享受有福的先見（太十八10；有福的知識）。

天使既是屬靈的生物，我們將下列的特性歸與他們：(甲)不可分開性，因為他們是無形無體的；(乙)不能看見性，由於他們靈性的結果；(丙)不改變性，因為他們不屬於物質的改變：既不生產，也不被生（太二十二30）；既不增多，也不減少；既不變老，也不腐壞；但是他們不像上帝一樣的絕對不改變，而只是按着與人的關係改變；(丁)不朽性；因為他們是不死的，但是上帝若願意就能消滅他們；(戊)無限的期間，因為他們有開始，而無終了（太十八10；猶6）；(己)無地區性，因為他們是無形體的活物，不佔空間，却在所限定的某地存在，但不像上帝充滿各處、無所不在的全在；(庚)敏捷或迅速性，因為他們能以高速改變他們存在的「處所」，而不用像物質的形體所需要的、作地點的移動。

天使是有理性的生物并具有意志的自由；且由他們被指定的職務而觀，是大有權力。天使的意志在內在與外在的活動方面都是自由的，(甲)內在的行動，如願意或拒絕（猶6）；(乙)外在的行動，如說話、頌讚上帝的動作等（路二9～15）。雖然惡天使自稱為上帝的仇敵，不得不反抗上帝，然而他們這樣作也是出於自己的自由意志（約八44）。天使的能力很大（詩一百零三20；帖後一7；王下十九35）；然而其能力仍屬有限，完全在上帝控制之下（伯一12）。他們的權力是在人以上（詩九十一11～12），或比人的權力更大（路十一21～22），但是他們不是全能的，必須服從那管理他們的上帝（但七10）。嚴格的說，惟獨上帝

能行奇事（詩七十二18），但聖經也教導我們善天使（王下十九35）、及先知（王下六5～6）、和使徒（徒三6～12）奉祂的名並藉祂神聖的大能（出十五23～25）宣行奇事。每逢魔鬼行事，而人以為是奇事時（奇妙或非常事），這些事、實際上是「虛假的奇事」和「極大的欺騙」，上帝允許他們以這些事誘惑那「不信真理，倒愛不義的人。」（帖後二9～12）。

至於天使曾一度藉着婚姻與人混合的這種主張（創六2），既愚拙，又違反聖經（太二十二30）。

#### 四、天使的數目和等級

按照聖經記載，天使的數目很多（但七10：「千千萬萬」；路二13：「一大隊天兵」；詩六十八17：「累萬盈千」）。這一切的辭語是象徵的數目，表示不勝枚舉。上帝的慈愛何其大，祂為人的益處，創造如此多的聖使者。

天使中間也有等級或職分之分，這是由於聖經很清楚的將特別的名稱給與他們（創三24：嚙嚙啞；賽六2：撒拉弗；西一16：有位，主治的，執政的，掌權的；帖前四16：天使長）。在惡天使中有較大與較小的靈（太二十五41：「魔鬼和他的使者」；路十一15，18～19：「鬼王別西卜」）。可是，我們既不能決定天使的數目，又不能詳述他們的等級或職分，因為聖經在這問題上未曾給我們足夠的知識；又末時常按同一體系提及天使的等級（參西一16與弗一21），致使我們不能知道何者為較高的，何者為較低的。拿先斯的貴鈎利（Gregory Nazianzen）說：「親自設立天使的，知道他們的等級或職分。」拜爾適當的說：天使在等級方面雖彼此不同，但在性質和種類上却沒有區分。我們由天使中間有等級和職分之分的指派，得見上帝的智慧，祂「不是叫人混亂的創造者」（林前十四33）。

#### 五、善天使和惡天使

關於衆天使的原先地位，他們被造時是有同等的公義，良善，和聖潔；因他們是要榮耀上帝，並向祂獻上聖潔的服事。這就是說，起初衆天使是絕對的良善，並非在道德上漠不關心，亦無沾染邪惡的傾向。由於上帝所作神聖的斷言「甚好」二字（創一31），可以明白此點。現在有善惡二種天使是因為有些天使不守本位，自甘墮落，遠離上帝，而陷在罪裡。於是他們由恩典的地位，轉入悲慘的地位。

善天使就是那些保有原先被造時的良善、公義、和聖潔的天使。上帝堅定他們在良善之中，作為他們順從的恩慈獎賞，所以他們能不再喪失良善、變為邪惡（不能犯罪）。因此善天使達到最初受造時的目標；他們永遠在聖潔的服事中得見上帝，由恩典地位進入榮耀地位。太十八10；六10；提前五21；路二十36；加一8，均教訓了此項真理。

由於聖經將善天使與「蒙揀選的天使」視為同一（提前五21），所以按照上帝的永遠揀選，他們固守在被造所得的公義和聖潔裏。可是，聖經中無論何處都未曾教訓出惡天使是由於永遠的預定要受咒詛、而陷在罪裡；反之，惡天使是出於自願而離開他們的居所（猶6）或犯罪。

我們所說的惡天使，就是那些沒有固守在被造時所給他們的智慧和公義，而

憑自己的自由意志背叛上帝，成爲上帝和人的永久仇敵，並且曾受神聖審判，判定要永遠痛苦（在罪惡中堅定）。在太廿五41；啓二十10；彼後二4；猶6告訴我們惡天使所受的永遠刑罰。聖經沒有明確的教訓出：惡天使是由於何種特別的動機而不順服；可能是他們不虔敬的驕傲，促使他們背叛上帝。至於惡天使首次犯罪的時間，不能作明確的決定；但是他們的背叛必發生於人的墮落以前，因爲人是由魔鬼的教唆而陷入罪中（創三1~14；約八44）。惡天使永不能恢復聖潔和福樂，也是他們已知道的一項事實（太八29），人不應否定此道理（普世論 Universalism），因爲聖經曾着重描寫那爲魔鬼及其使者所預備的火是永火（太二十五41）。善天使進入榮耀的地位時，已被證實是在永福裡（太十八10；二十五31），惡天使進入痛苦的情況時，在罪惡裏變爲剛硬，致使他們不斷的對上帝和聖事懷着惡念。何拉斯說：「惡天使認識上帝，但他們對神聖的知識至爲戰驚。」（雅二19）

對於「爲何惡天使不能恢復恩典的地位」的問題，革哈德回答說：「最好去傳講上帝的兒子對待墮落人類的奇妙慈愛和憐憫……不要過分的盤問上帝爲何按最公義的審判，將背離祂的天使加以拘鎖，丟在黑暗的地獄裡，等候末日的審判。」（Doctr. Theol., p. 215.）

## 六、善天使的聖潔服務

善天使在聖潔中是這麼堅定，得以常見上帝，永享祂的良善（太十八10）；上帝最純全的愛與這種賜福的情形是聯合不可分的；因爲他們在榮耀的地位上既不能犯罪，也不願意犯罪（林後十一14：「光明的天使」）。因善天使無罪而稱他們在榮耀地位上不再有道德的自由的這種異議，乃是基於道德自由的虛假觀念。天使是自由的道德行動者，但他們的意志只是導向聖潔的事（啓十四10：「在聖天使……面前」）。在這方面，天堂內的聖徒與聖天使是平等的（路二十36）。關於天使的揀選（提前五21），我們必須基於聖經堅持：(甲) 天使並非因基督的救贖而蒙揀選，因爲他們從未成爲犯罪者（來二16），(乙) 惡天使被棄絕不是由於絕對自永遠而有的絕對命定（教皇主義者，加爾文派），乃是因他們的悖逆，要等候永遠的審判（彼後二4）。

善天使爲與他們蒙福得見上帝、並享受上帝完全的愛的這種情形一致，而永久服事上帝（賽六3；路二13），並服事地上的聖徒（詩一百零四4；一百零三20，21；來一14）。就服事上帝而論，祂本不需要聖天使的服事，因爲祂不必要爲自己的幸福，要求這樣的服事；但祂決意使他們服事祂，是由於上帝自願的意志。聖天使特別服事兒童（太十八10）；但在衆信徒的工作和職分上也作服事（詩九十一11~12），並在他們臨終時作服事工作（路十六22）。至於每一位信徒，特別是每一位基督徒兒童，是否有一位特別保護的天使的這個問題，聖經沒有給予充分明晰的答覆（太十八10；徒十二15）。

按照聖經，聖天使雖也服事政治制度（但十13；賽三十七36），和服事家庭制度的義務（詩三十四7；太十八10），但是他們特別服事的對象却是基督教會；因爲(甲)他們崇敬並增進救贖的信息（路二13，彼前一12，弗三10）；(乙)他們喜歡罪人悔改（路十五10）；(丙)他們以上帝的道服事人（申三十三2，加三19，路二



10~12)；(j)他們保護上帝的聖徒(猶9)；(k)他們參與公共的禮拜(林前十一10, 提前五21)；(l)他們預告末日的審判(太二十五31；帖前四16)；(m)他們也協助施行審判(太二十四31；十三41；二十五31；十三42, 50；可十三27)。

由於這樣神聖的服事，我們應該特別敬重上帝的蒙福使者（現代理性主義的神學認為天使的道理為多餘的），並且喜歡他們的服事，以虔誠畏懼的心想着他們（提前五21），但不應該以神聖的崇拜、榮耀他們，因為他們只是受造之物，不應受人的敬拜（啓二十二8~9）。

拜爾說：「因着我們發現天使具有的這些完善，並且他們非常的愛護扶助我們，所以我們理當稱讚親愛他們，且要謹慎，免得我們的惡行得罪他們。但是，我們直接向天使禱告是不合宜的，因為那是不虔誠的且為拜偶像的舉動。」(Doctr. Theol., p. 213.)

## 七、惡天使的惡行和永遠的刑罰

惡天使是邪惡的，非因他們被造時便已如此，而是因為他們自甘墮落背叛上帝。我們不會說，上帝為何不為墮落的天使預備一位教主，像祂為墮落的人類所準備的一樣；但是昆斯德提出一個可能的原因：就是魔鬼是未受任何試探而犯罪（猶6），而夏娃却是受撒但的誘惑（創三1~7），亞當又是受他妻子的誘惑而犯罪；不過這樣的解釋決不可用以限制恩慈的上帝向人類所懷的憐憫。惡天使的墮落，影響他們的理智。聖經一方面描寫他們為最狡猾的（創三1下；林後十一3；弗六11），另一方面又描寫他們是難以言喻的愚蠢，因為他們使自己的目的失敗。故此，撒但所促成的基督的死（路二十二53），是撒但自己的失敗（約十二31）。

惡天使經常竭力表示他們與上帝為敵（啓十二7），並圖使人今生和永遠敗壞（創三1下；彼前五8）。所以他們盡力傷害人，(甲)傷害人的身體（路十三11, 16）；(乙)毀壞人的屬世財產（伯一12下；太八31, 32）；(丙)損害人的靈魂（約十三27；徒五3；弗二2~3）。不信、和受永遠咒詛的可怕刑罰（可十六16），是撒但在人心內所行邪惡工作的結果（弗二1~2；林後四4；太十三25）。凡不相信福音的，都是撒但所指使的；因他用他的權柄挾持他們（徒二十六18；西一13）。否認有魔鬼的存在，正是魔鬼在人心內工作的結果（林後十一14）。

根據聖經，我們可區分出靈性上附着惡魔和身體上附着惡魔的分別。前者按着廣義來說，適用於被撒但囚禁在屬靈黑暗中的一切非信徒（西一13）；但按着狹義，適用於那些內心受撒但以激烈的方法佔據、充滿並鼓動的惡人（像猶大，法利賽人）。教導靈性上附着惡魔的經文是：路二十二3；約十三2；徒五3；帖後二9~11；林後四4。靈性上附着惡魔並不能免除人的責任（太二十五41），因為這樣被鬼附着的人，乃是按自己的自由意志去犯罪（約八43~45）。身體上附着惡魔，就是魔鬼直接的住在人的身體內，管理並控制人的身體，使人依從他的意志（可五1~19；路八26~39）。身體上所附的惡魔帶來的患難，也能臨到真正有信心的基督徒身上，正如以上所引用的經文所表示的。人在身體為惡魔所附，他就失去了自己在理智上、情感上、和意志上的作用；只要身體被惡魔附着，

撒但就親自在該人心內存在，在他裏面並藉着他行動。因此，在一切身體受惡魔附着的情形中，人不能負責。（參看人身體上為惡魔附着的事例；當他們復原的時候，就為他們以前口中所發出的毀謗話語而悲嘆。）

惡天使的暴力特別指向基督的教會；(甲)他們不斷的以各樣的攻擊意圖毀滅教會（太十六18）；(乙)他們試圖阻止聽道者接受上帝的道（路八12）；(丙)他們散佈假道（太十三25；提前四1下）；(丁)他們激動人逼迫基督的國度（啓十二7）。尤其是，撒但藉着敵基督者的殘暴和道理上的曲解，將難以形容的傷害加諸於教會（帖後二）。因為魔鬼要毀壞教會，也擾亂政治制度（代上二十一1；王上二十二21, 22）和家庭制度（提前四1～3；林前七5；伯一11～19）。聖經也教訓我們，上帝使用惡天使刑罰那棄絕真理的惡人（帖後二11～12），並試驗忠心者（伯一7下；林後十二7）。

惡天使所受的刑罰，是地獄裡永遠的痛苦（太二十五41）。地獄的火是有形的真火還是無形的痛苦這個問題，我們不要下決定：一方面聖經提及地獄的火是用真火的名詞（可九43；啓十四10～11；二十一8）；另一方面聖經教訓：現今式樣的一切有形物體，在末日審判時都必停止（彼後三10～12）。無論如何，其痛苦之深是不可言喻的（路十六24；太二十五46；帖後一9；猶6～7）。凡否認魔鬼及其使者所受的刑罰是永久性的人，也必否認信徒的永遠救贖（太二十五46），因為 *αἰώνιος* 一詞是用以描寫天堂和地獄無窮盡的期間。

總之，我們要記得，聖經所啓示的關於惡天使的墮落、行爲和刑罰的一切事，都是為使我們有所警戒而寫下的，為要我們信靠那毀滅魔鬼作為的基督，得以避免上帝的公義審判（約壹三8）。

# 8 論 人

論及人的道理可分為兩部：(甲)完全的地位和 (乙)敗壞的地位。

## 壹、墮落以前的人

### 一、人是照着上帝的形像造的

人的原有情況本是處於完全的地位。人是按着智慧、聖潔、和公義的上帝形像造的。在聖經內下列各點可以證明這種完全的地位：(甲)上帝的總評語：「甚好」(創一31)；(乙)特別述說上帝照着祂自己的形像造人(創一26, 27)。為了一切實用的目的，可以將形像和樣式二字作為同義字。路德說：「一個與我們相同的形像」；拜爾說：「一個同樣的形像」。

人在原來的地位中，是與上帝相似，因為上帝本身是樣式、或原型，人是照此樣式造的。按照聖經所載，亞當是照三位一體上帝的樣式造的(創一26)，不是單照基督的樣式造的。

### 二、「上帝形像」的界說

神聖的形像不獨由人原本所賦有的理智和意志組合而成，使他與群獸有別，為一個有理性的活人；而且最重要的是由他的理智和意志之正當意向所組成，使他藉着未敗壞的理智力量，認識上帝和聖事，又藉着未敗壞的意志力量，只期望上帝所喜愛的事。他的願望完全合乎聖潔的神聖標準，以致人在完全的地位上，一切資質、能力、和特性，都是完全正直而沒有敗壞。卡羅夫說(IV, 389)：「稱為完全的地位，是因為人在此地位，其理智、意志、和身體的感情及資質上是正直而沒有敗壞的(傳七29)，並在一切的事上都是完全的。它也稱為無辜的地位，因為人是聖潔無辜的，沒有罪惡和玷污。」(Doctr. Theol., p. 220.) 人

的完全地位已經由亞當和夏娃與上帝的誠命完全一致而得以證明（創二19下；三2～3）。在新約中描寫上帝的形像為「知識」（西三10）和「真理的仁義和聖潔」（弗四24）。

按照進化論者的見解，人原是野獸，沒有說話的能力，又沒有道德的稟賦；這種理論是違反聖經。按照聖經所說，人並非被造為一個野獸，而是上帝創造他為其他一切受造之物的主（創一26～31；二16～23）。人除了具有完全道德的資質外，又蒙賜最大理智的資質，致使他對上帝有清晰而幸福的知識，也具有關於上帝所造之物的直覺知識（科學）；自人墮落以後，就沒有像亞當夏娃這樣的科學家（創二19～20，23～24）。路德適當的講論亞當為卓越的哲學家。

我們怎樣拒絕進化論的迷惑，也要照樣拒絕教皇主義所論、人原處在漠視道德的地位的這種錯誤；他們說，人在這種地位中，既沒有絕對的善，又沒有絕對的惡，在道德上是處於「中庸」地位、或漠不關心的地位。聖經為反對這種錯誤的意見而教訓：人的意志原與上帝的神聖旨意完全相符，而且賦有愛心、信上帝。人不但傾向於一切善事和上帝所喜悅的事，而且他自己也是積極的行善和聖潔。人在完全地位中靈性與道德的優越，總括來說，即是原始的被造時所具有的義。這樣的說法，描寫出人的完全地位、絕對符合神聖的聖潔，人的願望和嗜好是絕對的純潔。

### 三、神聖形像與人性間的關係

人的本來智慧、公義和聖潔在最初的地位上，不是上帝所施的「超自然」恩賜，不是上帝為使他本來的地位得以完全和圓滿而加給他的，而是被造時同時領受的恩賜，因為人就在創造的一瞬間，領受了上帝的形像（創一26，31）。因此人的本性在墮落以後，就不再如教皇主義者所教訓的，處於非敗壞的地位，乃是敗壞的地位。雖然上帝的形像並未構成人的人性，因為人即使在墮落以後，仍為〔有本性的〕真人，然而神聖的形像是屬於未敗壞人的本性，或屬於未敗壞的人性；人受造雖是為了上帝的榮耀，而且仍然知道上帝的存在和法則（羅一19），他却不親愛、敬拜創造的主，而敬拜受造之物，這就是人完全敗壞的確證。所以我們基於聖經而宣告，人因墮落就完全失去上帝的形像，即是失去在受造時所承受的智慧、公義和聖潔，致使他的理智現今被屬靈的黑暗遮蓋了（林前二14），而他的意志是反對上帝的（羅八7）。

根據此項事實而發生一個問題，即我們當怎樣了解創九6和雅三9的經文？路德和其他的教義學家（非立皮Phlippi，何夫曼Hofmann）解釋此經文為描述人原來的樣式，以及人藉信基督耶穌就必再成原來的形像（即藉着重生恢復神聖的形像）。墨蘭頓、拜爾、昆斯德等認為這些經文乃是以廣義教訓出神聖的形像，就是說，人即使在墮落以後，仍是有理智的、有自治力、有理性的生物，即使今日仍能微弱的管轄上帝所造之物。但是那些按廣義談到上帝形像的神學家，也承認神聖的形像，按着正當的意義，已經因人墮落而失去了（西三10；弗四24）。為了清晰和正確起見，最好採用路德對以上所引用經文的解釋。未重生者，決沒有神聖的形像，致使他們被認為是世上沒有指望，沒有上帝的人（弗二12），並且還認為他們向鬼獻祭，不是獻祭給上帝（林前十20）。

神聖形像的位置原不是身體，乃是人的靈魂；因為上帝的知識以及聖潔和公義，適當的屬於靈魂。雖然如此，但因為身體為靈魂的器官，所以身體也分享神聖的形像。故身體的不死，為人具有神聖形像的直接結果。死因為墮落的人而進入世界（創二17，羅五12；六23）。主張死亡是由組成身體的物質招致的這種見解，應視為邪教觀念。既是人原來無罪，也就無疾病和災害的痛苦（創三16下）。所以人原來的情況是最為幸福的；因為：(甲)他的靈魂是明智而聖潔的，(乙)他的身體沒有痛苦和死亡，(丙)他的生活情形是最有福的，(丁)他的居住場所是最可愛的，因為上帝將他安置在一個稱為伊甸園的樂園內，人在那裡居住，永遠享受祂的慈愛（創二.8～15）。

未敗壞的人和聖潔的上帝享有密切交往和有福的聯合，這是聖經本身所提，作為人有完全地位的證據（創二19下）；而且我們第一代的父母赤身露體，並不羞恥，也可證明他們原來是完全的這件事實（創二25）。（參考路德St. L., I, 170.）

#### 四、神聖形像的直接結果

按照聖經，人有神聖形像的直接結果為：(甲)不死；(乙)主權。

我們由創二17很清楚地知道亞當和夏娃被造時是不死的人（羅五12；六23）。他們若不犯罪，就永遠不會死。他們若不順從他們的創造主，就以死亡威脅他們。他們是否無止盡的住在樂園裡，或者上帝是否按照祂自己的時間接他們進入了天堂，聖經未作說明。關於不死性，我們可以正確的將它分為絕對的不死和相關的或有條件的不死。前者表明絕對免除死亡和死亡的毀滅力，例如：上帝，天使，人的靈魂，以及天堂聖徒的身體，和地獄中受苦的人。後者表明沒有自然的趨於死亡，但可能在某一不測之事中遭遇死亡；按此意義，人在完全地位中是不死的。不能死是一件事；可能不死又是一件事；不能不死更是另一件事。第一種說法是說到天上的聖徒；第二種說法是指亞當夏娃在完全地位時說的；第三種是對墮落以後的一切罪人說的（昆斯德）。

按着聖經來說，人具有掌管一切受造之物的主權，乃是具有神聖形像的直接結果。人的主權，必須被視為是實在的統治權，使得其他一切受造之物，自願的服事人。墮落以後的人，只有這絕對主權的淡薄形跡（似乎的主權、僅按名義的主權），因他必須用武力和機智來管理他想要統治的受造物。受造物背叛人，是人背叛上帝的直接結果，也是人失去創造時所領受的智慧、聖潔、和公義直接結果。此種情形應當不斷地提醒人想到罪孽的可憎以及其結果的可怖（詩三十九4～6）。

#### 五、神聖形像和女人

不但亞當一人有上帝的形像，夏娃也有這形像。這一點在下列聖經中清楚的記載着：(甲)創一27；(乙)西三10；將弗四24與加三28比較，因〔信徒〕照上帝的形像被造成為新人以後，本沒有男女之別；(丙)創一28記着上帝將治理權歸與女人也同樣歸與男人。雖然如此，女人與男人的關係，即使在墮落以前也是處在服從的地位；她不但是由男人身上取出來的，而且是被造為他的配偶（創二18

～22；林前十一7～9；提前二11～13）。

這種神聖的次序是不可顛倒的；因為上帝的旨意是女人不應管轄男人、篡奪男人的威權。但在另一方面，女人也不應受男人的虐待、作他的奴役，因為她雖非從亞當的頭上取下來的、為要管轄他，但她也非由他的腳取下來的、而任由他踐踏，路德說：「要尊敬女人；因為她是上帝的手工，她的受造，是要作她丈夫的配偶，生養兒女，以信仰和虔誠教育他們。」男人和女人應該在上帝創造他們時所給他們的身分和範圍內、盡自身的職分（弗五21～33；多二3～5；林前七20），若是取消神聖的制度，必招致人類社會的混亂與損害（箴一24～33）。（參考路德St. L., V, 1517; II, 540; II, 687; XVI, 2280.）

## 六、在人裡面上帝形像的最後目的

上帝因祂無限的恩典，將祂的形像賜與人，為要使他(甲)認識祂，服事祂，並享受與祂交通的完全喜樂；(乙)能作上帝統治世界的代理者（創一27～28）。正如墮落以後之人的救贖，是由於神聖大愛的推動（約三16），照樣，人在墮落以前照上帝的形像被造，也是由於神聖大愛的推動（詩一百零四23，24；一百三十六1～9）。人雖在完全的地位上很親切的認識上帝，但他却不知道上帝永遠救贖的命令，因這命令是在人墮落以後特別向他啓示的（創三15）。我們的第一代祖先是因為上帝自身而認識上帝是恩慈的，而不是根據基督的代贖而認識上帝是恩慈的。人在墮落並宣傳首先的福音以後，人類知識和崇拜的神聖目標因之而與前不同了；因為他現今只是因着救主的無價救贖而信賴並尊崇上帝是恩慈的（路一77）。聖經中所論的救恩概念，不能應用於人的完全地位，因為這種概念的前題是罪和贖罪（路十九10）。

## 貳、敗壞的地位

人由於墮落而失去被造時所有的公義與聖潔，致使現在處於一種敗壞的地位。昆斯德說明此地位（II 48）如下：「敗壞的地位是人自願將自己陷於悲慘的境地，遠離了至大的良善（指上帝），如此而變為邪惡和可憐的人。」（Doctr. Theol., p. 231.）所以人的墮落並不是他的高舉（諾斯底主義Gnosticism），也不是人類歷史上最幸福的事（席勒爾Schiller），更不是人類進化的發展之危急階段（現代進化論），尤其不是人類道德和理智進展的必要步驟（泛神論pantheism）；人的墮落，乃是背叛上帝（創三14～19）；因此，其性質及結果均為邪惡（創三22～24；羅五12）。所以墮落的人就是罪人，墮落的人也就是神聖神學的主題；神聖神學目的是要使人藉信基督耶穌，在祂裡面恢復上帝的形像（林後三5，6，18）。

因此之故，那論及罪的道理為構成基督教神學的基本部分（羅一18～32；二1～12）。

通常將那論及罪的道理，是列在三個標題之下：

- (甲)一般的罪；
- (乙)原罪或遺傳罪；
- (丙)本罪或現行罪（本身罪）。

## 一、一般論罪

### 1. 罪的界說

按照聖經，人應當完全符合神聖的旨意，因為這是神聖律法所啓示的旨意。每當違背神聖律法的準則，就是罪，不論是在狀態或習性上、或是實際的行為上（心內心外的行為）。就語源學而論，罪、第一爲一否定的概念，指明人不符合神聖的律法。所以聖經對罪的釋義爲：「違背律法就是罪」（約壹三4）。可是罪也是一種肯定的概念，指明反對律法、或違犯律法；所以肯定的罪，是違犯律法。聖經也解釋罪爲（約壹二4）「凡犯罪的，就是違背律法」；（太七23）「你們這些作惡的人」；其原因甚爲明顯。缺少公義的人，同時也常主動的違犯神聖的律法。換一句話說：墮落以後的人，即故意不願對上帝盡責（羅一18，32），而且時常違犯神聖的律法，因爲他體貼肉體而與上帝爲仇（羅八7）。所以我們根據聖經描寫罪：(甲)消極的罪，是缺少公義，或不依照神聖的旨意行事；(乙)積極的罪，是實際反對神聖的旨意（肉體的私慾或傾向罪惡）。

當我們爲罪下定義時，我們必須謹防教皇主義者與理性主義派的錯誤；他們只認爲那些明知故犯和有意去犯的邪惡行動是罪。辯護論爲反對此種有害的謬論而說：「他們教皇主義者從各學派完全不同的哲學觀念轉到這裡謂：我們因了私慾，既不爲善，又不爲惡；既不配得稱讚，又不應受責備。同樣，若不是自願的（若不全然同意自己裡面的私慾與思想即不真爲罪），就沒有罪。哲學家在關於公民的義務方面說出這種觀念，並不是關於上帝的審判方面。」（Art. II (I),

43.）按照聖經來說，即是不知不覺、未加考慮而行的（羅七19）惡行（撒下十二13），惡念和惡慾（雅一15；羅七17；太五28；提前一13）都是罪。真的，按照聖經說，甚至那仍舊依附在基督徒身上使他熱切悲歎、由遺傳而來的敗壞，嚴格的說，也是罪（弗二3；約三5，6；羅七19，24）。

### 2. 神聖律法和罪

罪既是違背律法，所以我們必須知道，聖經描寫罪爲「違背律法」時、所說的是甚麼樣的律法。神聖律法的道理，若由於人的加添或減少而被曲解，那麼，罪的道理也就必被曲解。所以我們必須給那違背了它會使人思想或行為有罪的那種律法，下一個定義。協同式按此種意義描述律法爲：「內中啓示出上帝公義而不變的旨意之神聖道理，人爲要能蒙上帝的喜悅，在自己的本性、思想、言行上應有的品質。」（協同式，全文第五條，十七段。）這種定義是根據聖經的；唯有上帝能爲人制定律法，因爲這是祂的神聖特權（雅四12）。唯有在上帝親自將制定律法的權威賜給人、如此而對人間的律法給予神聖的許可、這種情形下，人所制定的律法能約束人。論到一切公民政府的法律、和父母的命令也是如此（羅十三1；西三20），只要它們不違反神聖律法，就是合法的（徒五29）。但對於所謂「教會的律法」却不是這樣，因爲上帝未將制定律法的權威給與教會（太二十三10）。因此，教會內只應以上帝自己所制定的律法作爲自身的約束。

至於未經特殊神聖律法規定的事件，應由基督徒根據基督的愛，共同

協商而達成決議（林前十六14）。路德論及教皇、正確的說，他以撒但的順從充滿全世界，因為他教訓人要順從他自己的邪惡律法，而不要順從上帝的律法（St. L., I, 765）。當然，只有上帝不變的旨意，是構成約束萬民的神聖律法，但是全部神聖律法及其一切吩咐和禁止，必須由教會來教訓給萬民。因為教會沒有權威來制定自己的律法，所以照樣也沒有權威廢去上帝所制定的任何律法（太五17~19；可七6~13）。

舊約禮儀律既已藉着基督的降臨而被廢除（加四9~11；五1~4），禮儀律在新約時代就沒有效力（西二16），所以那現今約束萬民的上帝不變的旨意，必須視為與道德律相等（太二十二37~40；提前一5）。因此，我們通常解釋罪的意義為：違背神聖的道德律，不論此律法是否刻在人的心內，或是以肯定的命令交付給人。因為在舊約時代的猶太人，凡是違犯禮儀律或政治律就構成罪行；但在新約時代，這些律法已因上帝特別的旨意而廢棄了（西二16），若以為重立這類律法為必須之事，用以約束新約信徒的心，便算為罪（太十五9；加五1~4）。

上帝所制定的臨時律法，人不可宣佈為永久的律法。

### 3. 如何能知道神聖的律法

上帝在創造時栽種在人心內的關於上帝神聖旨意的絕對知識，曾由於人的墮落，變為非常軟弱而模糊不清。因此，人在墮落後，不再確知神聖旨意或律法，雖然他的良心（是非之心）仍有些微作用（羅二14~15）。況且，人在墮落以後，是非之心可能有錯誤，使人往往將上帝所許可的當作應禁止的（例如在某時吃某些食物，喝能醉人的酒等），或者相反的將上帝所禁止的當作許可的（敬偶像，靠人的行為得救）。照樣，是非之心也可能對某些行為是否適當，抱有懷疑不定的態度，或者它可能僅提出是對還是錯的可能性，致使人對應否遵循的路程，仍然不能確定。所以在墮落以後，是非之心不再是判斷何者為上帝要我們遵行、何者為上帝所禁止、所賴的穩固標準。惟有聖經才是人能以確定知道上帝不變旨意所憑藉唯一無錯誤的標準，它包含神聖律法完全的啓示（太十八18~19；加三23~24）；然而適當的來說，律法是為福音的緣故才賜給人的（羅三19~22）。

我們由聖經而確知：那些律法是上帝有意作為暫時性的，以及那些律法是萬民必須時時遵守的（西二16~17；加五1~2）。上帝不變的旨意就是道德律，約束萬民，使他們不得不服從（太二十二37~40；羅十三8~10）。雖然道德律按着所賜給猶太人的形式，概略的包含在十條誡內（出二十一~17），但並不完全契合道德律，因為其中含有禮儀律的色彩（出二十8~11；申五12~15）。只有按照新約的說法，可以視十條誡為道德律或等於上帝無改變的旨意（羅十三8~10；雅二8；提前一5）。（參考路德，St. L., XX, 146 ff.）

很明顯的，那賜與個別信徒的特別誡命（創二十二），不可解釋為適用於一般的人。摩西律法中關於血族與通婚的禁令（利十八），不但與猶太人有關係，也是與一般的人有關係，這是經文本身所指出的（利十八24~30）；雖然為弟的應娶亡兄之妻的命令是暫時性的，僅為以色列民的责任（申二十五5~10；其中第10節說：「在以色列中，他的名必稱為脫鞋之家。」）



#### 4. 罪的成因

在敗壞地位上墮落之人，總是將犯罪的責任，推卸給上帝或別的受造之物（創三12~13）；而聖經明白的教訓，上帝絕對不是人犯罪的原因。故此，人不可直接控告上帝有罪，說「上帝造人有邪惡的犯罪傾向」；也不可間接的控告上帝有罪，說「上帝在邪惡行動上與人協力，而為罪的木原。」

「上帝為何造人、使其易受試探？」或「祂為何仍然准許人受罪的試探？」這一類問題，是屬於「上帝的判斷何其難測，和祂的踪跡何其難尋」，都不是我們所能理解的（羅十一33~36）。我們既不能答覆這一類問題，也不應試圖答覆它們（伯四十1~5，四十二1~6）。敗壞的理性若非因罪的原因控告上帝（泛神論的決定論 determinism），就是否認罪的真實性（無神論atheism）。但是按照聖經，上帝既不是魔鬼有罪的成因（約八44），也非在人裡面的罪的成因（創一31）；祂更沒有在任何人身上許可犯罪或教唆罪（創二17；三8；四6~7；詩五4~5）。甚至在邪惡的行動上，上帝雖在實質上（指賜人身體力量）協力，但上帝的旨意並不願此種邪惡行為發生（比較約十九11與路二十二52~53）。上帝允許犯罪（徒十四16）、或以罪刑罰罪的事實（羅一26；帖後二11），也不可解釋為祂在某方面是罪惡的原因；因為祂在這一切情形之下，顯明祂刑罰人的公義。按照聖經說，罪的外在成因、而且也是最主要的原因就是撒但，他首先犯罪，以後更引誘人犯罪（約八44；林後十一3；啓十二9）；而罪惡直接有效的內在成因乃是人的敗壞意志、允許魔鬼的引誘而犯罪（創三6，17；約八44：「你們父的私慾，你們偏要行」）。奧斯堡信條說（19段）：「上帝雖創造和保存世界，但是罪的原因是惡人的意志，就是魔鬼和不信上帝之人的意志。」所以人應為自己的罪負責，或說，他是個罪人，雖然他是被引誘而犯罪，及被魔鬼俘虜在罪惡之中（弗二2）。但罪的存在地，或說罪的特別居所就是人的靈魂（理智和意志），然而身體在罪惡上仍是有分，因為身體是靈魂的器具。視靈魂為貞潔、視身體為玷污的，乃是異教徒的誤謬（諾斯底主義Gnosticism）。既是聖經判定眾人皆為罪人（羅三4~23），那麼，那論及馬利亞無罪成孕的教皇主義，須被棄絕為敵基督教的道理（帖後二9~10）。

#### 5. 罪的結果

因為罪就是違法，為上帝特別禁止，所以人因着罪在上帝面前為有罪債的罪人（羅三19，負債的情況），應受非常公義的刑罰（加三10，刑罰的情況）。有罪的人不可決定當如何刑罰罪（刑罰的方式與程度），這事已由上帝自己決定並且頒佈（申九5；羅六23；太二十五41）。

因我們第一代祖先的過犯，死亡隨之而來（創二17；羅五12）。有三種樣式的死：(甲)靈性的死，因為他們失去神聖的形像，遠離上帝，整個本性完全敗壞（創五3；約三5，6）；(乙)今世的死，因為他們由於各種附帶的疾病與苦難而致身體的死亡（創三16~19）；(丙)永死，因為他們現今在永刑的咒咀下（帖後一9；太二十五41）。然而死的宣判已因賜救主的應許而停止（創三15）。既是亞當的子孫一同分擔他的罪愆和敗壞（羅五12；詩五十一5），所以人都在律

法的咒詛和定罪之下，毫無例外（羅三19～23）。但由於他們與亞當的罪有分，所以也必在那向亞當所應許的救主之救贖上有分（羅五15～21）。

基督教神學家必須經常重視罪愆和刑罰，因為邪惡中的人，不肯相信神聖律法所教訓的有關罪及其結果的道理。雖然人的良心控告自己並定他的罪（羅一32；二15），但人否認罪的今世刑罰（疾病，死亡）、解釋為自然發生的事；並否認罪的永刑（太二十五41；帖後一9）。甚至信徒因他們肉體的緣故，拒絕相信上帝警告的嚴重性（詩九十11，12），因此基督便親自懇切的宣告罪的神聖刑罰是永刑（可九43～48）。

向惡人發出神聖的忿怒，當視為對罪的實在刑罰，但信徒今生的苦難（林前十一32），雖在樣式和狀況上與惡人所受的刑罰并無分別，實際上是一種慈父般的管教，不是出自忿怒，而是出自慈愛（詩九十四12；來十二6；啓三19）。路德正確的稱聖徒所受的管教為「恩慈愉快的處罰。」

## 二、原罪（遺傳罪）

### 1. 原罪的界說

原罪、或敗壞的情況，是隨着亞當的過犯而來的，並且現在傳給他的一切後裔，包括(甲)遺傳的罪愆，(乙)遺傳的敗壞。羅五18教訓我們：亞當的罪愆歸與他的一切後裔「因一次的過犯，衆人都被定罪；」並在19節說：「因一人的悖逆，衆人成爲罪人。」亞當一切後裔具有遺傳的敗壞，在詩五十一5曾有明白的教訓：「我是在罪孽裡生的，在我母親懷胎的時候，就有了罪；」約三6說：「從肉身生的，就是肉身。」由第五節即可證明肉身這兩個字是表示敗壞（敗壞的肉身），因爲那裏記着說：「人若不是從水和聖靈生的，就不能進上帝的國。」所以這個名詞在此處的用法，正如羅八7所說：「體貼肉體的」，是一樣的正確。按照聖經所記，上帝將亞當的罪愆歸與他的一切子孫（羅五12：「因爲衆人都犯了罪」）。

「原罪」一詞，雖然不是從聖經而來的名詞，而是由教會所定；但其所表明的意義，確是合乎聖經的。原罪一詞的由來有三：(甲)因爲它是由人類的根源與始祖亞當而來；(乙)因爲它與亞當子孫的起源相關聯；(丙)因爲它是一切現行罪（本身罪）的由來和根源（何拉斯）。聖經描寫原罪爲：(甲)是住在人裡面的罪（羅七17）；(乙)是肢體中的律（羅七23）；(丙)私慾（雅一14，15）。這一切說法都是按其性質或結果來描述原罪。

何拉斯這樣界定原罪：「原罪是人性澈底的敗壞，因之我們第一代父母的墮落已剝奪了原來的公義，且傾向於各種邪惡。」協同式宣告：「原罪並不是人性輕微的敗壞，而是嚴重的敗壞，因之使人的身體靈魂及其裡裡外外，沒有留下任何康健、或沒有敗壞之處。」（協同式摘要，第一條，第八段。）昆斯德更廣泛的解釋說（II，52）：「原罪是缺少原來的公義，由於亞當犯罪而來的，並且傳給那些以普通生產方式而生下來的人，包含有人性中可怕的敗壞與腐敗以及其一切能力，因此衆人若不藉着水和聖靈重生，或藉着基督獲得罪的赦免，就失去上帝的恩典和永生，且受今生來生的刑罰。」（Doctr. Theol. p. 242.）

所以伯拉糾派與現代理性主義的神學家，都是反對聖經所論原罪的道理、否

認外來的罪能無誤的歸與亞當的子孫。他們主張，人只能為自己所犯的惡行負責。可是，聖經教訓我們，亞當的罪愆歸與其後裔，就是以這樣的方式，若否認罪愆歸與亞當的後裔，也就否認基督的義歸與亞當的後裔。羅五18~19說：「因一次的過犯，衆人都被定罪；照樣，因一次的義行，衆人也就被稱義得生命了。因一人的悖逆，衆人成爲罪人；照樣，因一人的順從，衆人也成爲義了。」原罪的歸與，是非常堅定不變的事實，是聖經所教訓不可否認的真理。亞當的罪愆不能歸與他的子孫的異議，有人因爲結十八19所說「兒子必不擔當父親的罪孽」而提出，這是忽略了一項事實，即「上帝爲審判主，與祂至高的審判權威是一致的，懲罰干犯祂威嚴之人的罪惡，也懲罰他的後裔。」（昆斯德）——上帝是將亞當的罪愆歸與他的後裔，祂這樣作是公義的。但是這位上帝也照樣以祂的慈愛將基督的義歸與罪人，使他們能以得救。

原來的敗壞 (*corruptio hereditaria*)，是藉着一般的生產方式傳給衆人（詩五十一5；約三6）。基督既是藉着聖靈在童女馬利亞腹內成孕（路一35），所以祂的本性未曾因罪而敗壞（無罪成孕）。但是，不能主張祂母親馬利亞是無罪懷孕，因她是照平常生產的方式而生的（路一27），所以她自己也需要一位救主（路一47）。有人以爲敬虔的父母，因他們的罪已得了赦免，所以不能將罪傳給他們的兒女；對於這種異議，革哈德說：「肉體的生產不是按照恩典所生，而是按照血氣所生；」奧古斯丁說：「生產兒女時，他（父或母）並未賦與使他重生者，只是賦與使他產生者。」（*Doctr. Theol.*, p. 243）

人由於理性能以知道原來敗壞的一部分（和拉秀，Horace說：「所以沒有人能沒有私慾的產生」；西色柔（Cicero）說：「在衆人之中罪惡繼續存在，而人由邪惡引導，我們被過失管轄，如同由奶養者的奶中得到。」但斯馬加登信條正確的宣告：「遺傳罪，是如此嚴重而可畏的本性敗壞，致使人理性不能了解，必須由聖經的啓示，知道並相信它。」（Part III, Art. I, 3.）協同式說：「若再進一步詢問原罪是那一種偶然事件（*accidens*），這是另一問題，哲學家，教皇主義者，詭辯派，以及人的銳敏理性，都不能作正確的解釋，有關原罪的一切知識及各種解釋，必須只由聖經而獲得；聖經證明原罪是不可言喻的邪惡，是人性完全的敗壞，以致在人的本性內，以及其內外部的一切力量，沒有一點是純潔和良善，一切都是全然敗壞，所以人因原罪在上帝眼裏是真正的靈性死亡，或可說在善事上他的全部力量是死的。」（*Thor. Decl.*, I, 60.）

關於原來的敗壞方面，下列三點都是錯誤的：(甲) 凡完全否認原來的敗壞，主張小孩不是生來即敗壞的，而是因爲別人給予不良的榜樣而敗壞；(乙) 承認人性的敗壞，却否認敗壞是罪，因爲僅有自願犯罪才算爲罪；(丙) 輕視原來的敗壞（半伯拉糾派，協力主義者）。但是在何處輕視原來敗壞的道理，該處也必會曲解唯獨靠恩典得教的道理；因爲惟獨恩典的道理，永遠假定人的本性是完全敗壞的。

## 2. 人的敗壞心思和意志

聖經很明白的描寫出，原來的敗壞在人的理智和意志上所生的影響，論及理智，原罪含有完全缺乏屬靈亮光的意思，致使人按本性不能知道或了解關於他的悔改和救贖方面的上帝之道的真理。實在說來，他是如此的盲目，以致視福音爲

愚拙（林前二14），反將那定他有罪的律法視為救贖的道路（加三10~12；三1~3；弗四17，18）。這種深厚的屬靈黑暗，不是藉着教育或文化所能移去的（林前二6~9；西二8），只有由聖靈藉着福音才能消除（徒十六14；林後四6）。敗壞之人的理智不能知道福音，所以人在否定方面有錯，在肯定方面對屬靈的事物傾向於輕率和有錯誤的斷定（徒二13；十七18，32），並頑固的反對神聖的真理（徒七51）。

協同式說明屬血氣之人的可憐情況如下：「由於我們第一代父母的墮落，使人敗壞到、在自己悔改和靈魂得救的聖事上，成為瞎眼的，因此，當向他傳講上帝的道時，他既不按照去行，又不能瞭解這道，反以為愚拙；並且，他自己也不就近上帝，却與上帝為仇，一直到他藉着聖靈的能力和所聽的道悔改、成為信徒（施與信仰）、得以重生而更新的時候；這純粹是由於上帝的恩典，沒有他自己的任何合作。」（Thor. Decl., II, 5.）

再者：「雖然人的理性或天然理智，對有一位上帝的事確實仍有一絲知識，並且也認識一點律法的道理（羅一19下）；但是人由於過份無知、盲目和墮落，因此，甚至世界上最有才能、最有學識的人，閱讀或聽見上帝兒子的福音和永遠救贖的應許時，他們也不能靠自己的力量去領會、了解或相信，並承認這是真的；他們越是勤勉而懇切地想用自己的理性來了解這些屬靈的事，他們就越難明白或相信，並且在他們未蒙聖靈光照和教訓以前，視這一切僅是愚笨或虛構之事（林前二14；一21；弗四17下；太十三11下；路八18；羅三11~12）。因此聖經斷然的、稱屬血氣的人在屬靈的及神聖的事上『是暗昧無知的』（弗五8；徒二十六18；約一5）。聖經同樣也教訓說，在罪中的人，不但軟弱有病，而且是完全死了的（弗二1，5；西二13。）」（Thor. Decl., II, 9,10）

關於墮落之人的意志方面，聖經教訓我們，(甲)意志是實際而不斷的違反神聖的律法（弗二3；彼前四3，4）；(乙)因為意志已完全的敗壞，故不得不違反上帝的旨意。羅八7：「因為不服上帝的律法，也是不能服。」所以屬血氣之人的意志不斷的反對上帝，並依從撒但及他的邪惡旨意（羅八7；弗二1；約八44；羅六17，20；來二15）。即使屬血氣之人的外表善行，也不是從上帝的真愛流出（弗二12），充其量不過是出於自然的同情、或憐憫等類的原因，按一般的說法，這種「善行」的根源是虛榮和想靠行為稱義（太二十三25~28）。

奧斯堡信條正確的說（二段）：「自從亞當墮落，凡由天然方式而生下的人，生來有罪，即是，不敬畏上帝，不倚靠上帝，並有惡慾。」協同式說：「未重生者的理智、心思和意志，完全不能按着自己天生的能力去了解、相信、接納、思想、願欲、創建、實行、工作、或協力於任何屬靈和神聖的事；他們在一切的善事上，完全是死的、敗壞的，所以人自從墮落以來，在重生之前，本性內沒有任何能使他準備自身領受上帝恩典的屬靈力量，又不能為自己、由於自己的力量，協調執行工作；或為了自己扶助進行推動、或協力於某些悔改的事，無論是全部或一半、或在任何無關緊要的一小部分，都是不可能的，因他是罪的奴僕（約八34），他是由魔鬼驅策、為魔鬼的俘虜（弗二2；提後二26）。因此，自然的自由意志，按照它敗壞的特性和本性而言，只是在使上帝憎惡、及反對上帝這方面是堅強而活躍的。」（Thor. Decl., II, 7.）

正因屬血氣之人的意志反對上帝，所以他那被不正當的願望所激動的肉體私慾，就逼使他胡亂犯各種罪惡，雖然這些事是神聖律法所禁止的，但却好像是與他腐敗的感官相符（羅一32；—26下；十三13）。因此正如協同式所正確陳明的，原罪是「一切本身罪（現行罪）的根源。」（Thor. Decl., I, 5.）

就是因為原罪是恒久地違反神聖的旨意，且慣於傾向邪惡，而使原罪成為肯定的邪惡、或是罪這個字的完全意義，實在說來，為「罪之首」（一切罪的開始與首）。奧斯堡信條宣告（Art. II）：「這種疾病、或說是原來的罪惡，實在是罪，即使在現在也使那些未藉洗禮和聖靈重生的人被定罪，並且給他們帶來永死。我們教會禁止伯拉糾派等的教訓〔半伯拉糾主義，經院哲學派〕，因為他們否認原來的敗壞是罪，又遮蓋基督的功勞和利益，主張人能藉着自己的力量和理性在上帝面前稱義。」

### 3. 原罪的否定和肯定兩方面

前面已經指出，聖經描寫原罪為：(甲)缺陷，或缺乏人被造時的義；(乙)貪慾，即恒久性的、惡毒的傾向於作惡。羅七23說：「我覺得肢體中另有個律，和我心中的律交戰；」加五17：「情慾和聖靈相爭」；原罪為貪慾，是肯定的事。但是，罪不是按照它為一種物質這種意義來說是肯定的，物質是本身存在的；原罪不是物質，不是本身存在的實質，而是偶發事件，就是本身不是實質存在，而是屬於自身存在的本質上。所以我們必須分辨人性——世人墮落以後，仍是上帝的工作——和人性的敗壞或原罪，是魔鬼的工作。

協同式堅強的持守這項真理，反對各種形式的摩尼教主義（Manicheism），弗拉秋主義（Flacianism）。該主義倡言兩種存在的物質：一種本來是善的，另一種本來是惡的。協同式第一段，引用奧古斯丁的話：「原罪不是人性的本身，而是本性內惡毒的偶然事，就是本性偶然的缺陷或損害。」（Thor. Decl., I, 55.）

另一方面，我們的信條駁斥伯拉糾主義和協力主義而強調：偶然的原罪不是「一種輕微而不重要的瑕疵或污點、玷污或澆洒在人的本性上，或者僅在一些偶然的事上敗壞，與本性一同並在敗壞之下的本性連在屬靈的事上仍保存完全性和能力」（Thor. Decl., I, 21），而是「說不出的邪惡，和人性的完全敗壞，以致在本性裏面以及其內外部的一切能力上，沒有存留下絲毫純潔或良善，都是完全敗壞的，致使人因原罪、在上帝面前確實是死的。」（Thor. Decl., I, 60）因此，路德會的信條免除摩尼教的斯渠喇（Scylla），和伯拉糾主義的迦律比地斯（Charibdis）（按：上述二詞是希臘神話所說到的；意即左右為難，非左即右。）

### 4. 原罪的普遍性

聖經很強調的教訓說，亞當的子孫由於原罪（遺傳罪）都是敗壞的，致使在墮落以後，沒有一個人不是敗壞而沒有受到罪孽的感染和玷污（羅五12；三23；約三5～6），因此，我們的教義學家說，承受原罪的對象，就是按自然情勢生下來的眾人。基督沒有承受原罪，因為祂是藉着聖靈奇妙的工作而成孕（太一20；路一35）。教皇庇烏九世（主後一八五四年）違反聖經的教諭，為敬拜馬利亞，將無原罪成孕歸於基督的母親，可以證明教皇制度所具敵基督的性質。

原罪普遍性的道理，是對正確了解施恩具的〔上帝的道與聖禮，為使人悔改相信的媒介〕道理最重要的。尤其為聖洗禮道理的基礎；因為小孩是「肉身生的肉身」（約三6），而洗禮是神聖設立之重生的洗（多三5）；關於此點，基督曾吩咐「萬民」必須受洗（太二十八19）；顯而易見的，上帝願意藉着施恩具拯救小孩（太十九14~15），那麼小孩就應該領受聖洗禮。

主張基督徒父母所生的兒女未曾被罪污染的這種意見，是反對聖經明白的教訓（詩五十一5；約三6）。

## 5. 原罪的原因

上帝不是原罪的原因，祂以義怒判定原罪為罪，並予以懲罰（弗二3）；原罪的原因乃是：

(甲) 誘惑我們始祖的魔鬼（遠因）（創三1下；約八44；林後十一3）；

(乙) 讓自己被誘惑的我們始祖（原罪的近因）（羅五12；提前二14）。

何拉斯說：「我們的始祖是原來的污點的近因，由其不潔的性質，將原來的玷污流入我們的心內。一切事都是從其本性的本原而來。烏鴉不會拖出白鴿，兇猛的獅子也不會產生馴良的羔羊；而為罪所玷污的人，當然不能產生一個聖潔的嬰孩。」（Doctr. Theol., p. 239.）

## 6. 原罪的結果

原罪在人裡面的結果是：(甲) 死亡及今生和永遠的刑罰；(乙) 各種本身罪（現行罪），使每個生於罪中的人都是有罪的。

原罪首先招致靈性的死，或是罪人遠離聖潔的上帝（弗二1，5，12）。除非藉着悔改免除靈性的死，否則今生的死（詩九十七~9）（對人類首次過犯所施的直接刑罰，創二17）、永遠的死、和無窮盡的刑罰即接踵而來（太二十五41；帖後一9）。神聖的禁令所說：「因為你吃的日子必定死」（創二17）果然照字義所說的應驗了，靈性的死立刻隨過犯而來，而且我們的始祖立刻遭受今死和永死。

為何吃了樹上的禁果，能惹起這樣可怕的結果的問題，聖經本身已給了答案。第一次過犯的災害結果，不是因為那果子本身內的任何毒質，也不是因為那棵樹為魔鬼所佔有，乃是因亞當和夏娃吃了禁果，違犯神聖的誡命，而使禍患臨身（創二17）。若再問上帝為何不立其他的誡命，作為人是否順從的試驗？路德會的神學家布仁次（Brenz）回答說：「既然道德律已刻在人的心內，所以上帝願意，以人仍不知道的誡命，來試驗他的信仰。」不可忘却的是，按最後的分析，這些問題都屬於上帝難測的判斷，是人的理性不可了解的。

原罪是一切現行過犯（本身罪）的根源，所以一切本罪（現行罪）是由人裡面而來（可七21~23；詩五十一3~5）；泉源既污濁，所流出的水，同樣是不潔的。因為上帝不是罪的創始者，而且祂恨惡並譴責罪惡（詩十一5；五4，5），所以祂的忿怒與祂的公義刑罰，臨到有罪愆的人（羅三19）；其原因既為了人的原罪，也為了他的本身罪（現行罪）（弗二3；羅五18）。

### 三、本身罪（現行罪）

#### 1. 本身罪的定義

本身罪爲人所行所犯的一切不法之事。因此，此種罪與人藉其有罪的出生、從其父母承襲的不法，是不同的；並且他們因遺傳的原罪被咒詛爲罪人（亞當的罪歸與人；遺傳下來的敗壞），即使在他們未曾違犯個別的誡命，破壞神聖的律法之時（羅五19）。更簡要的說：「現行的過犯，不論是外部的或內部的都是一種真正與上帝的律法衝突的行動。」（胡特爾Hutter）路德很適當的稱原罪爲「人格罪」、「自然罪」、或「本質罪」，因爲它「不是所犯的罪」，而是「屬於人本性，本體與本質的罪，所以，雖然在敗壞之人的心內從沒有發出惡念、說出壞話、行出惡事，然而其本性由於原罪仍爲敗壞的。」（Formula of Concord, Epit., I, 21.）本身罪分爲作爲與不作爲的兩種罪，就是行律法所禁止的，不行律法所吩咐的。因此，何拉斯解釋本身罪爲：「本身罪或是由人的行爲〔犯誡命〕，或是由人的不行〔誡命所吩咐的善事〕而轉離神聖律法的規則，於是人要負罪愆的責任，當受刑罰。」（Doctr. Theol., p. 252.）

不行律法所要求的善，就是本身罪，因爲它是由人恨惡上帝的心而起；喜愛罪惡，故意疏忽應盡的義務，違背自己的良心（羅一32；路十二47~48）。與道理和生活有關的一切惡念和惡慾，都屬於本身罪（太五28；創二十9；太十五19；羅七7）。聖經稱本身罪爲「情慾的事」（加五19）；「暗昧無益」的事（弗五11）；「舊人的行爲」（西三9）；「死行」（來六1；九14）；「不法的事」（彼後二8）；所有這些辭句，都是說明這些罪的性質和根源方面。——本路德會的要道問答，適當的解釋本身罪爲「在慾望、意念、言語、行爲上違背上帝律法各樣的行動。」我們推崇此定義爲清晰、簡短、卓越實用的解釋。

#### 2. 本身罪的原因

本身罪是由於人裡面和外面的原因所激起的。

本身罪由人裡面激起的實在原因，正如聖經所宣告的，是人敗壞的本性（遺傳的敗壞）。羅七17說：「這不是我作的，乃是住在我裡頭的罪作的。」聖經特別提及本身罪的原因爲：(甲)屬靈的無知，起於遺傳的敗壞（提前一13；太二十六65, 66，比較徒三17）；(乙)罪惡的情緒和私慾，如恐懼（太十四30；可十四66下；加二12）、發怒（路九54, 55；四28, 29）；可是，人的無知及其罪惡私慾，都不可作爲人行惡事的藉口，也不能移去此種行爲的邪惡（提前一15；路二十二62）；(丙)慣於作惡的傾向、由於反復作惡而產生並堅定（耶十三23）；雖然傾向邪惡是人與生俱來，但也有一種獲得罪惡的傾向、或激烈的脾性，其根源在其罪惡的行動內。顯然地，人也要爲那些以不良的習慣、和不檢的行動爲根源的罪負責（羅一24~27），他也許在清醒反省時爲這些習慣憂愁。

聖經曾提及本身罪在人身外面的原因，乃是：(甲)魔鬼，他不僅鼓動未重生的人（弗二2；林前十20），也設法引誘重生的人犯罪（代上二十一1；路二十二31；太十六23）。撒但如何試探信徒犯本身罪，在他試探基督的事上很清楚的

說明了，雖然他並不能勝過基督（太四1下）；(乙)以假道理誘惑人犯罪的人（羅十六17, 18；提後二17），以邪惡或不道德的言語和著述（林前十五33），並以惡行（彼後二1～3）引人犯罪的人，也是本身罪的原因。

上帝雖然決不是本身罪或惡行的原因，然而祂是艱難痛苦這種災害意識的創始者（賽四十五7〔摩三6〕）。聖經陳述此真理，為要安慰在生活中受試驗和管教的衆信徒（徒十四22），使上帝得榮耀（林後十二9），並使他們得益處（羅八28）。

### 3. 絆倒人的道理

聖經描寫試探人行惡事這種罪，為叫人跌倒（羅十六17）。叫人跌倒的意義，就是以教訓或行為，使別人不信真道、或信異端、或引人過罪惡的生活，致使該人的信仰受到危害，甚至被毀滅。因此聖經很鄭重的警戒我們不可犯使人跌倒的罪（太十八6下；可九42下；路十七1～2）。

但是，按照聖經所載，不但作惡（假道理，罪惡生活）令人跌倒，而且不智的使用中間物（可行或不可行的事）也能叫人跌倒（羅十四：吃肉，喝酒）；因為這樣能使軟弱的弟兄，利用機會去行其良心視為錯誤的某些錯事。羅十四20：「有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了。」羅十四23：「若有疑心而吃的，就必有罪，因為他吃，不是出於信心。」論到中間物，基督徒不應該堅持錯誤的見解（羅十四14, 22）；雖然如此，他若是軟弱的基督徒，就沒有正確的知識（林前八7），但無論如何，決不可作他認為錯誤的事（羅十四15, 21, 23）。

由此可知，基督徒品行的一般規則就是：除非福音的真理在危險中，否則信徒應該時時情願放棄其基督徒的自由（加五1, 12）。但是，若有某人自稱在基督教的知識上是軟弱的，却要求我們承認他的異端為真理，並堅決要求散佈異端，他就不再為能令人寬容其軟弱的「軟弱弟兄」，而就是假先知，論斷並責備那些使用真正知識的真信徒（西二16；加五1～3）。倘若有一位承認信仰的基督徒由於其自身信仰而受迫使用其基督徒自由，致使他人絆倒，這位因為福音的緣故，而使用其自由的基督徒，不會有罪愆。那些強迫真基督徒堅持其自由的人，才更是有罪了（加二4～5；比較徒十六3）。

我們基於聖經，正確的區分絆倒人的和被絆倒的其間的不同。所謂被絆倒的，就是當一個靈性上瞎眼和敗壞的人，利用機會藉由那本為正當的言行去犯罪。正如猶太人因為自以為義，就因基督和祂的福音而跌倒（羅九32）；同時外邦人是因為他們肉體的驕傲，就因被釘十字架的基督而跌倒（林前一22, 23）。這種跌倒，必繼續存在，直至世界的末了（路二35；羅九33；彼前二8）。當基督徒因為承認基督而受苦難、棄絕祂的時候，就是因基督而跌倒（太二十四10；十三21）。因此，基督非常懇切的警告祂的門徒說：「凡不因我跌倒的，就有福了。」（太十一6）。

### 4. 剛硬的道理

當惡人越聽聖道的宣講越抗拒聖靈，因而跌倒的時候，他們便是心裡剛硬反對神聖的真理（出八15；詩九十五8；約十二40）。在剛硬的過程中，能以看出



其程度，所以不是每一種剛硬情形，都是不能復原的（徒三14，17）。既然上帝不是使人因祂的道而跌倒的原因，祂也就不是那些不肯相信的人、心地剛硬的原因（徒七51~54），雖然聖經也提及剛硬是上帝的一種行動（出七3；羅一24~26）。但剛硬的直接原因是：(甲) 魔鬼，他弄瞎人的心志，以邪惡填滿人心（林後四4；徒五3；弗二2）；(乙) 是人自己，自願棄絕神聖的恩典（太十三15；二十三37）。同時上帝使人剛硬，並不是偶然的，而是裁判並許可他們剛硬（羅一24，26；徒七42）。所以使人剛硬的神聖行動，可以說是上帝的制裁動作，藉此動作，祂因為人以前的、故犯的、固執的罪惡，而收回祂的聖靈，交該人在撒但的權勢內，公義的准許反抗的罪人剛硬自己（路二十二3）。

### 5. 聖經所論受試探的道理

按照聖經有：(甲)為善的試探和(乙)為惡的試探。前者出於上帝，為試煉信心和堅固信心而設（創二十二1~18；申十三1下；詩六十六10下），上帝將為善的試探加於其兒女身上，但決不會成為罪的創始者，因為(甲)祂按着其聖徒所能受的加給他們試煉（林前十13）；(乙)他們在受試探時，祂就恩慈地支持祂所愛之人在信心裏（路二十二31~32；林前十13）。所以，那抵抗並勝過試探的人，不是因他們自己有甚麼力量或價值，唯一是藉着上帝的恩典（羅十一20~22；林後十二9）。

為惡的試探，(甲)來自魔鬼（太四1下；彼前五8）；(乙)來自世界（約壹二15~17）；(丙)來自肉體（雅一14；參考帖前三5；林前七5；提前六9；可十四38）。基督親自受過試探，並應許門徒保護他們在試探中不失腳，這是眾信徒最大的安慰（來二18；四15；彼後二9）。

### 6. 本身或現行罪的分類

將本身罪分類的目的是：更正確的指出，並且更明白的說明，信徒能犯很多過犯（伯九2~3）。所以我們對於分類，完全是實用的，它激勵我們，要注意到撒但、世界、和自己的肉體決心要引誘我們陷入惡毒和羞辱、所用的各式各樣試探（太二十六41；林前十12），告訴我們要藉着日日悔改洗淨肉體與心靈一切污穢，得以完全聖潔，敬畏上帝（林後七1；來十二1~2）。因此，不應將本身罪的分類，視為不需要或無用之事，而須視為大有裨益的，特別因為聖經本身區分各樣的罪（約壹五16；雅四17；約十九11）。正因「聖經……於……使人歸正、教導人學義都是有益的。」（提後三16）所以聖經或以明白的言語（林前五9~11）、或以例證（撒下十一4，24；太二十六48下），很生動的描寫出威脅基督徒世上生活的不可勝數的過犯（詩十九12~13）。

甲、自願的和不自願的罪。我們基於聖經明白的陳述，區分出自願的和不自願的罪。前者是人反對良心的指揮，故意違犯神聖律法的這種犯罪行動（自願犯罪、邪惡、故意犯罪）（約十三26~27，30）。後者就是那些沒有確定知識而犯罪的惡行為（無知的罪，提前一13），或是意志上沒有決定犯罪（出自軟弱的罪、突然犯罪，路二十二55~62）。照此，無意所犯的罪分為無知的罪和軟弱的罪。但是，我們提及軟弱的罪，單指基督徒所犯的罪，因為一切不信的人是「死在罪

惡過犯之中」(弗二1)，並被魔鬼的權勢俘虜(弗二2；提後二26)，期望去犯魔鬼引誘他們去犯的罪(弗二3；約八44)。只有信徒是在基督裡新造的人(林後五17)，恨惡他所犯的罪(羅七15)，且熱切地願意行善(羅七19，22~24)。我們也須將邪惡的情緒，就是不正當的思想和慾望，視為軟弱的罪、或無意的罪，因為是偶然之間出於他們肉體的心所發動的，是在他們的意志以外，且違反他們的意志(加五17，24，Cp. Luther, St. L., IX, 1032.)。不可說，嬰孩犯故意的罪(申一39；拿四11)；但是不可宣告他們沒有本身罪，因為他們也是肉身生的肉身(約三6)，而且常反對神聖的旨意(加五17；創八21；詩五十一5)。另一方面，聖靈也在嬰孩裡面，藉着施恩具(洗禮，多三5)造成信心(太十八6)和信心的行為(詩八2)，使得他們在基督內為新造的人，能抵抗肉體的正惡情慾(太十八3~4)。

當討論自願的罪時，不但要考慮到意志方面，同時也要考慮到他的良心方面。因此，我們也將那些干犯良心的罪，視為是故意自願犯罪。人可能犯的罪有四種：(甲)干犯與神聖律法一致的正確良心(羅一32)；(乙)干犯有錯的良心；他在不理會錯誤的良心時(羅十四14；林前八7，10~12)、和順從與聖道相左之錯誤良心時，都犯罪。所以一個錯誤的良心，無論是順從它，或是不順從它都是犯罪(比較一個人受良心的約束去敬拜聖徒)；(丙)干犯一個不確知的良心；因在那種情形下，他若不是忽略了省察當怎樣行的責任(詩一百一十九9，11)，就是在疑惑中行事(羅十四23)；或(丁)干犯懷疑的良心；因他在這種情形下，根本不該作甚麼(羅十四23)。

乙、作為罪和不作為罪。作為的罪是肯定的行動，由此行動干犯了上帝否定〔所禁止〕的命令。不作為的罪為疏忽了上帝由肯定的命令所指定的行動(何拉斯)。照此說法，作為的罪是行上帝所禁止的(出二十13~17)；不作為罪就是不作上帝所命令的(雅四17)。不作為的罪，雖不是經常蓄意去犯的、或是由敗壞的意志特別有目的而犯的，但是每一次輕忽不行善事，就實在是罪，因為人受造，是為要時常藉着善行服事上帝，就是行祂所命令的善。若沒有遵行所命令的就是罪(太二十八20；結三十七24。)

丙、干犯上帝、干犯鄰舍、干犯自己的罪。干犯上帝的罪乃指違犯十條誡第一部而言(太二十二37~38；創三十九9)。干犯鄰舍的罪，特別指違犯第二部誡命的罪而言(太二十二39；利十九17)。干犯自己的罪，乃指淫亂和一般的不貞潔，玷污身體(林前六18)。但我們須牢記，干犯鄰舍或自己之所以算為罪，只是因為它首先干犯了上帝(詩五十一4；創三十九9)。換言之，所有的罪，都是干犯上帝。

丁、較重和較輕的罪。凡違犯神聖律法的就是背叛上帝(不法的事)，因此是可咒詛的(加三10)。我們不可由所能受的咒詛的觀點來談「較小」與「較大」的罪。聖經本身會對犯罪的程度予以區分(約十九11「罪更重了」)。未到解事年齡的小孩比成年的罪較少(申一39)。僕人知道主人的旨意，却不去行，必要多受責打(路十二47)，同時那些在不知不覺中得罪祂的人，必只受很輕的責打(48節)。由此可知：犯罪的程度既有等級之分，受咒詛之人所受永刑的程度也有等級之別。最大的罪是不信(約三18~19；十六9)。——罪分為心思上的罪、口

舌上的罪、與行為等罪，並不一定永遠為表示程度，因為心思的罪（不信，仇恨等）也許比言語或行為的罪更為嚴重（比較急迫的說出惱怒的話；出於一時刺激並無惡意的行出惡事）。當我們論斷一種罪是否比其他罪更為重大時，必須考慮：(甲)犯罪的人；(乙)不得不犯罪的原因；(丙)所含有的目的；(丁)所違犯的律法；(戊)罪的結果。雖然如此，每一次犯罪使人在上帝面前負有罪債（羅三19）。

戊、**必死罪和可恕的罪**。死罪就是使犯罪的人實際陷入忿怒、死亡、和咒詛狀態的一切罪，致使他在離世時若沒有悔改、就必受永死的刑罰（約八21，24；羅八13）。不信之人的一切罪，都是死罪，因為上帝只為基督的緣故才赦罪，而他們却故意棄絕基督（羅三24；弗一7；徒四12）。當我們提及「信徒」必死的罪，意思就是這種罪「叫聖靈擔憂」（弗四30），並毀滅了信心（大衛殺人、犯姦淫，詩三十二3，4）。「死罪就是重生之人，為肉體所勝，不再存留在重生的地位上，却按意志所決定的目的故意違反神聖律法，行事與良心的指揮相左，於是喪失得救的信心，棄絕聖靈恩慈的感動，並將自己投入忿怒、死亡和咒詛的狀態中。」（何拉斯）——可恕的罪是信徒無意所犯的罪；這些罪，雖是本身應受永死的刑罰，但因基督的緣故，得蒙赦免，因為信徒依靠基督並因着祂的力量，時常懊悔自己的罪（詩十九12~13；五十一9~12）。

在這一點上，教皇主義者犯有錯誤，他們教訓稱：某些罪的本身為死罪（驕傲、貪慾、浪費、忿怒、貪食、怨恨、懶惰）。然而有些罪的本身為可恕的，只應受今世的刑罰。加爾文派在這件事上所犯的錯誤，是教訓：蒙揀選的人永不失掉信心，或從恩典中墜落，即使犯重大的罪也不會墜落。

致死的罪可與所謂有統治力的罪視為一體；可恕之罪、可與所謂無統治力的罪相同。對非信徒來說，一切的罪都是有統治力的，因為他們死在過犯罪惡之中，並處在撒但權勢之下（弗二1~3）。惟獨在信徒身上才可以發見罪不再作主的這種蒙福情形（羅六12，14）。信徒若放棄與罪爭戰（加五16~17），以致罪惡再作他們的王，他們便從恩典中墜落，而失去信心（加五4；林前五11）。

己、**呼天的罪**。呼天的罪是呼籲上帝予以極度嚴厲的刑罰。聖經提及呼天之罪的例子如下：(甲)該隱殺他兄弟的罪（創四10）；(乙)所多瑪人的罪（創十八20）；(丙)埃及人壓迫以色列民（出三9）；(丁)壓迫寡婦孤兒（出二十二22~23）；(戊)扣壓僱工的工資（雅五4）；(己)逼迫基督徒（啓六9，10）。一般說來，我們可以將欺凌孤弱無依者（寡婦，孤兒，貧窮的人，被壓迫的人，等）的一切罪，描述為呼天的罪；上帝必親自為他們伸冤，並保護他們（出三7~9；二十二21~24；賽三13~15）。

（*Clamitat ad coelum, vox sanguinis et Sodomorum, vox oppressorum, viduae, pretium famulorum.* 被人殺害的人、為所多瑪人所苦待的人、被壓迫的人、寡婦、未得工錢的僕婢之聲音呼號，聲達於天。）

庚、**可赦的罪和不可赦的罪**。可赦的罪是一種可能悔改的罪；不可赦的罪是沒有悔改的可能。因為除了干犯聖靈的罪以外，一切的罪都可蒙赦免（太十二31~32；可三22~30；路十二10）；聖經記載：干犯聖靈的罪是惟一不蒙赦免的罪，所以這種罪需要特別的討論。然而剛剛所論的分類不可為了肉體的安全而濫用、因之不關心罪。因為只要罪人真正悔改，倚靠基督代贖，每一件罪都是可赦

的。罪的赦免，惟獨出於神聖的恩典，不是由於人的功勞（羅四5～8）。因為在上帝面前沒有「不使人負罪愆的罪」（羅三19；加三10）。

辛、干犯聖靈的罪。聖經描寫干犯聖靈的罪為「褻瀆聖靈」（可三28～29）。褻瀆聖靈與褻瀆基督不同（太十二32），我們的救主曾明白的教訓，褻瀆基督，是可赦的（路十二10），我們的教義學家也認為約壹五16與來六4～6；十26～27是干犯聖靈之罪的參證。

干犯聖靈的罪是不可赦的，因為這種罪不是干犯聖靈的神聖位格，而是干犯祂的神聖職務或祂在人心內的恩惠工作。這就是此種罪的本性或本質。然而，並非每一次抗拒聖靈的工作均屬於此種罪，否則世上的每個人都會犯這種不可恕的罪，因為按著本性，衆人是抗拒聖靈的（林前二14；羅八7）。

只有當聖靈已經清楚的向罪人啓示出神聖的真理，而罪人仍然說些褻瀆真理的話時，才是犯下干犯聖靈的罪。因此，這類的罪不可認為與(α)最後不肯悔改的罪視為一種；也不可與(β)由於屬靈的盲目而褻瀆神聖的真理視為一種（提前一13）；也不可把(γ)由於懼怕而否認神聖的真理（路二十二61～62）視為同樣的罪。干犯褻瀆神聖真理聖靈的罪，乃是人對真理已經有了足夠的認識，並接受了這真理為真理後，而倔強、固執的否認並棄絕神聖真理，並且這否認與自願而兇惡的褻瀆相聯。換一句話說：干犯聖靈的罪就是硬着心的罪人，惡意地、褻瀆地拒絕福音，他藉着聖靈恩惠的光照，已經完全信服這福音是真理的。何拉斯(Hollaz)說：「干犯聖靈的罪是：當神聖真理點燃人的內心時被良心所贊成，但被其邪惡所否認，而予以仇視、抵抗、可惡的褻瀆，並固執的不信一切要救他的方式，最終棄絕它。」

大多教義學家教訓：只有那些已重生的人才行出干犯聖靈的罪。然而其他的人（拜爾亦在其內Baier），却主張未悔改的人也犯這罪，亦即在聖靈要使他們悔改，並為要達成目的，指導他們知道神聖真理的那一瞬間也犯這罪。干犯聖靈的罪乃屬不可赦之罪的理由，是因為它惡意而固執的抗拒聖靈所作使人悔改並成聖的工作；而罪人却是唯獨藉這工作才能得救。

加爾文派錯誤教導稱：干犯聖靈的罪為不可赦者，是因為上帝自永遠預定要咒詛那些惡意抗拒神聖真理的人。對於這異端，我們可指出：基督曾懇切的願意救贖那棄絕祂的話語且犯干犯聖靈之罪的法利賽人（太十二22～32；廿三37）。

干犯聖靈的罪、如今是否仍然發生、這個問題，應予以肯定的答覆，因太十二31～32及其同類經句乃是一般的說明，適用於萬世萬代。由約壹五16，我們推論，在某種實例上能夠認出那些犯下干犯聖靈之罪的人；在這經文內，要求信徒不要為這等人代求（「我不說當為這罪祈求」）。同時我們不可輕率去怪那看來犯這罪的人有這種罪，却要繼續把握機會為真理作見證，警告犯錯誤行徑的人，要打擊這種可惡過犯；我們的救主曾有力的斥責過它，正如祂親自懇切的警告法利賽人一樣（太十二22～32）。

來六4～6和十26，27是否討論干犯聖靈的罪、乃為註釋上的問題，但有些學者以為這兩處經文是講論這種罪。在來十二17的「號哭切求」是指以撒而言，並非指以掃；經文的意思謂：以掃及其眼淚，不能說服他的父親改變心意、把給雅各的祝福轉給他（創廿七34～38）。

唯獨神聖的恩典能保存我們不犯褻瀆聖靈的罪。凡是受上帝之靈恩惠工作的人，若仍靠其自身，必犯這極惡的罪。那些因為懼怕自身已犯了這罪，而在心內大為痛苦的，當由下列事實而得安慰，即：唯獨那些以惡意的輕視和褻瀆、棄絕上帝在基督耶穌裡的恩典的，才算犯下了這種不可赦免的罪；而不是由那懊悔已罪、渴望福音所供給的赦免的人所犯的。對這樣的人當應用如下的經文：太十一28；九13；約六37；以安慰之。

壬、其他類別：(1)隱密和顯然的罪。隱密的罪為唯獨犯法者知道（詩卅二3～5），或是除他之外，只有少數的別人知道，而這些人也許是合理的（太十八15～16）或不合理的（利五1；箴廿九24）要隱藏這事。明顯的罪，即眾人皆知的罪（提前五20；林前五1）。為要合宜的施行懲戒，此項區分甚為重要（太十八15下）。

(2)個人自己的罪和我們有分其罪的他人之罪。個人的罪，即罪人自己所犯的（撒下十二13）；但是在他人的罪愆上有分的罪，就是別人因我們的知識、許可、合作、或幫助而犯的罪。我們若命令、計劃、允許、或佯為不知他們的惡行，或不反抗它們，也不使別人知道它們，以致我們在道德方面對此種罪負有責任（撒下十一15～21），便為有分於他人的罪。

聖經嚴厲警告我們不可參予別人的罪（弗五7，11；提前五22；約貳11；啓十八4）。信徒當特別預防假教師，免得在他們宣傳假道的過犯上有分（約貳11；林後六14～18；羅十六17～18）。可是我們若喜悅別人的罪，就也有了這種過犯（羅一32）。當我們聽到不道德或褻瀆的談話時（林前十五33；弗四29；提前六20；提後二16），或與一般作惡的人來往時（聯合主義，詩一1；弗五11；詩廿六4～5），尤其會激起此種喜悅他人犯罪的心。



## 9 論自由意志

在原罪的結果中，我們也須提出在屬靈的事上喪失意志自由之事。自由意志這一詞用於兩種意義，首先是指明意志力，人藉着它得與其他沒有理性的受造物有別。自由意志用於此方面的意義，也稱為形式的自由或無強制的自由。

當我們按這意義來使用這名詞時，我們是說未曾因墜落失去了他的自由意志；因為敗壞的人，雖已甚為邪惡，以致不能不犯罪，但他仍不是違犯自己的意志去犯罪，乃出於他自己的自由意志犯罪；換言之：他從不會受迫去犯罪，而是自己要犯罪（約八44）。胡特爾（Hutter）說：「有時意志（Will）或選擇（choice）一詞，用於指點靈魂的機能，實在是指明意志本身真正的實質，其作用簡單來說為願欲。這樣看來，幾乎沒有任何人否認人有自由意志。」革哈德（Gerhard）說：「問題並非意志歷經人始祖的墜落是否仍存留，因為我們強調堅持：人未曾喪失其意志，只失去意志的健全性。」（Doctr. Theol., p. 260.）

可是，「自由意志」一詞也曾用於「靈力」的意思，敗壞的人藉着它能期望屬靈的善事，準備自己領受神聖恩惠，由於對上帝的真愛成全神聖律法、接受並相信福音，或將自己完全悔改，或至少能與他悔改之舉動合作。神學家為將「自由意志」在這方面的意義、與它簡單的為意志力這種意義有所辨別起見，曾稱它為屬靈的自由（*libertas spiritualis*）或實體上的自由（*material freedom*）。

若將「自由意志（free will）用於這種意義，我們基於聖經斷然的否認：人在墜落後有「自由意志」。林前二14：「屬血氣的人，不領會上帝聖靈的事；反倒以為愚拙；並且不能知道；因為這些事惟有屬靈的人才能看透。」約六44：「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裡來的。」羅八7：「原來體貼肉體的，就是與上帝為仇；因為不服上帝的律法，也是不能服。」弗二1：「你們死在過犯罪惡之中，祂叫你們活過來。」

若是屬血氣的人，不能領會屬靈的事；反倒視它為愚拙；他若死於過犯罪惡中，並與上帝為仇；那麼，他當然沒有力量顯行那屬靈的善事，或準備自己領受上帝的恩典，並準備悔改或在他悔改之事上合作。革哈德說：「我們若了解，自由一詞為描寫亞當所具有的擇善棄惡的自由力量和機能，則我們堅持路德在這方面所說的是完全正確的：『自由意志是有名無實的；或是一件只具其名的事。』」

協同式同樣的說：「人在關於拯救靈魂的屬靈和神聖的事上，好像鹽柱，像羅得之妻，誠然，像個圓木和石頭，像沒有生命的石像，既不使用目和口，亦不使用感官和心。因為人不會看見，亦不會覺察上帝對罪和死所發出的可怕烈怒，而是知覺地、願意地繼續在其安全裡……一切的教訓和講道他都失落了，直到他由聖靈光照悔改、並重生的時候。」(Thor. Decl., II, 20, 21) 又說：「因這緣故，聖經否認屬血氣者的智力、心性和意志，能靠自己的一切傾向力、技能、吸收力、以及能力，在屬靈的事上能去思考、理解、能作、開始、願慾、承擔、實行、工作、或協力去作任何善良正確的事(林後三5；羅三12；約八37；一5；林前二14；羅八7；約十五5；腓二13。)」(Thor. Decl., II, 12~14.)

我們的信條雖教導說，人在屬靈的事上，沒有自由意志，但是它基於聖經而贊成屬血氣之人的意志在世俗的事上是自由的，甚至多少也能行些公民的義。奧斯堡信條辯護論肯定地說：「人的意志有自由選擇工作和理性本身所能了解的事情。人的意志能行公民的義，或行為的義達到某種範圍；它能論及上帝，以外表的行為，奉獻某種服事與上帝，順從長官和父母；在選擇外表行為之時，它能阻止自己，不殺人，不姦淫，不偷盜。既然在人的本性內對屬於意識、感覺方面的事仍留有理性和判斷力，所以能在這些事中間有所選擇，並有自由和力量行公民的義。」(Art. XVIII, 70.)

在這裡所說到的資格，就是：人在以上所提及的事項上，其所有的自由意志只達到某一程度，這是甚為重要的，因為人按本性是死在罪惡過犯之中，並處於撒但的權勢下(弗二2；西一13；提後二26；徒廿六18)，致使他的公民義非常不完全。所以辯護論有理的說：「私慾的力量甚大，使人屢屢順從邪惡傾向，而不順從健全之判斷。按保羅在弗二2所說，那在惡人身上有效力的魔鬼，不住的引誘人在軟弱的本性上犯各種的罪過。這就是公民的義(道德行為)在人間缺少的的原因，正如我們所看見的，連那看來一心要行這義的哲學家，也未嘗得着。」(Art. XVIII, 71.)

聖經的道理是：人在屬靈的事上，根本沒有自由意志，乃是完全盲目的、死了、並與上帝為仇，協力主義者與半伯拉糾派絕對的否認此道理。協同式指出協力主義的謬論如下：「人在屬靈方面的善事上，並不全然是毫無感覺，而是受了重傷和半死。因此，雖然自由意志過於軟弱、不能藉着自己的力量開始行事並改變自己歸屬上帝，以及從內心順服上帝的律法；然而，當聖靈開始工作，藉着福音呼召我們，並將祂的恩典賜與我們，賜我們罪的赦免和永遠的救恩，然後自由意志出於自身的自然力量，能遇見上帝，而在某種範圍內行出悔改的事，雖然是軟弱的，却能由此幫助並協力悔改，且能使自己有資格得恩典、理解它、接受它、並相信福音，而且也能以自己的力量和聖靈合作，繼續維持這工作。」(Thor. Decl., II, 77.)

協同式反對這異端，宣告說：「未重生之人的理智，心思和意志，在屬靈和神聖的事上，憑他自己的力量是全然地不能了解、相信、接受、思想、願欲、開始、成就、實行、工作或協力作甚麼事；他們對於屬靈的善事方面，是全然敗壞死亡的，以致人的本性，自從墮落以後、在重生之前，沒有留下一點小如火星般的屬靈力量，藉以準備自己得上帝的恩典，或接受祂所提供的恩典，也不能為自己而由於自己有才能得恩，或將自己從事得恩，或使自己與恩典相適應，或以己力使自己能幫助、行出並工作或協同作任何使自己悔改的事，不論是全然的悔改，或在任何最小而最不重要的部分上都不可以；他反而是罪的奴僕（約八34），魔鬼的俘虜，並受其推動（弗二2；提後二26）。於是人自然的自由意志照着它橫逆的性情和本性，只有在上帝不喜悅的事以及反對上帝的事上，是既有力又活潑的。」（Thor. Decl., II, 7.）

反對聖經所論人在屬靈事上、完全失落了自由意志的道理的議論中，被認為最重要的議論如下：

1. 屬血氣的人，在屬靈的事上，有自由的意志，這是真實的，因為聖保羅陳明：「外邦人若順着本性行律法上的事」（羅二14）。——答覆如下：聖保羅在這經文內，僅為描寫外邦人外表的順從，並不是出自相信親愛上帝的真順從；因為稱外邦人行律法上的事的這位使徒也陳明，他們在世上是沒有上帝，沒有盼望（弗二12），與上帝隔絕（西二21），與祂為仇（羅八7）。外邦人雖能在某種範圍內施行公民的義，但他們不能實行屬靈的義。人按本性是棄絕福音，但由於恩典相信福音。

2. 屬血氣的人，在屬靈的事上須有自由的意志，因為上帝命令他遵守律法並相信福音（太廿二37~39；徒十六31）。——其答覆如下：我們不可由神聖命令，推論到人有能力去依從神聖的命令。上帝要求人要順從律法（加三10）、和相信福音（可一15；徒十六31）的話、也教訓我們，屬血氣的人憑自己力量不能遵守律法（傳七20；詩一百四十三2；賽六十四6），也不能相信基督（約六44；林後三5）。並且律法的命令不是無用的（勸人的律法）（路十28），福音的勸勉也不是徒然的（太十一28）；因為聖靈藉着前者，在人心內造成論罪的知識（羅三20），藉着後者在人心內造成信仰（羅十17；林前十二3），以致上帝聖善洪恩的旨意，在罪人裡面實在的得以成全；使人藉着神聖道理的宣傳蒙召而悔改。

3. 屬血氣的人，須在屬靈的事上有自由意志，因人的悔改若沒有自己的合作，便隱含有上帝強制執行的意思。——回答：罪人的悔改，確是上帝全能的工作（弗一19）；但這能力並非為人所不能抗拒的能力，因為人能抵抗它（太廿三37）。可是，悔改的本質沒有強制的觀念；因為按其本質為上帝自己恩惠的吸引罪人（約六44），藉着施恩具得以成就（羅十17）。協同式說：「我們也棄絕使用下列的說法……即……賜聖靈給那有意地並固執抵抗祂的人，因為像奧古斯丁所說，在人悔改的舉動中，上帝將不願意者改變成為願意者，並居住在願意者裡面。」（Epit., II, 15.）

4. 屬血氣的人，在屬靈的事上必有自由意志，因為上帝僅作成相信的能力，却不造成信仰本身。——回答：這項議論是基於虛假的前題：「因為你們立志行事，都是上帝在你們心裡運行，為要成就祂的美意。」（腓二13；參考弗一19；



腓一29)。換言之：我們得救的信心是上帝白白的恩賜及祂在我們裡面的工作。

5. 屬血氣的人，在屬靈的事上必有自由意志；因為在人悔改的行動中、沒有人的協力，便是聖靈相信，而不是人相信。——回答：這項議論明顯的含有虛偽在內，我們當想到：今世生命雖是上帝的恩賜，並不用人的合作而給與人，然而賦有這樣生命的人，是自己活着，上帝並不替他活着。關於信仰，也是這樣，信仰實在是上帝的恩賜，但同時它也是信徒自己所有的恩賜，提後一12：「我知道我所信的是誰」。

6. 屬血氣的人，在屬靈的事上有自由意志，因他能讀聖經，聆聽上帝的道，在公民的義上行些善事等。——回答：這一切的行為，無非是外表的事，不是真正相信基督和真愛上帝的果實。自以為義的法利賽人雖然行了這一切而且比這更多的事，但仍是存着不悔改的心（路十八10~14）。

7. 屬血氣的人，在屬靈的事項上有自由意志；因為他若能藉着不信來咒詛自己，根據不可反駁的推理，他也能由努力相信來救自己。——回答：聖經非常正確的教導：後者並非由前者推理而來之真理（何十三9）。

這一切的議論以及反對神聖獨作說（monergism）的其他異議，乃是出自屬肉體的心；這心是既驕傲、又自以為義。主張以上議論的人，可分為三派：

甲、伯拉糾派：「教訓人由自己的力量、無需聖靈的恩惠、能轉向上帝，相信福音，從心裡順從上帝的律法，如是而賺得罪的赦免和永生。」（協同式摘要，Formula of Concord, Epit., II, 9 ff.）

乙、半伯拉糾派（阿米紐斯者）：「教訓人藉本身的力量能行初步的悔改，但是若無上帝的恩典，即不能完成。」（同上）

丙、協力派：其教訓為「聖靈若藉宣講聖道行初步工作，由此而供給祂的恩惠，那時人的意志由其自有的天然力量，能加添上一些力量，雖是微弱，但到底能幫助、合作、有資格、並準備自己能領受恩典，並且懷抱接納它，以及相信福音。」（同上）

墨蘭頓（Melancthon）的粗大協力主義教訓說：人能以自己的天然力量在其悔改事上合作。我們應將此種主義與後進的教義學家（拉特滿Latermann）所倡的狡猾協力主義加以分別；後者主張人能用聖靈所施與的力量、在其悔改的舉動中合作。以上兩種協力主義均將人悔改得救的原因，置於人自己這方面。可是人在自身悔改方面、既不以自然的力量，也不以屬靈的力量協力合作；因他按本性為上帝的仇敵，所以不藉自然力量合作；因為他一旦有了屬靈的力量，就是已經悔改了，所以他也沒有藉着賜給他的屬靈力量，來協力合作。

協同式對這一點的教訓為：「上帝藉着宣講和聆聽祂的道作為媒介，在我們心中動工，吸引人，以致藉着律法的宣講，使人得知自己的罪和上帝的烈怒，並在心內經驗到真正的恐懼、傷心、和憂愁；藉着立講和默想聖福音，那論及在基督裡恩惠得赦罪的信息，在他裡面點燃信仰的火；由這信仰而接受了因基督之故的赦免，並以福音的應許安慰自己；於是聖靈被差遣（祂行了這一切的事）進入人的心內（加四6）。」（Thor. Decl., II, 54.）

# 10 上帝對墮落人類的恩典

## 一、神聖恩典的需要

根據聖經明白的教訓，在人類墮落之後，沒有一個人能藉着律法的行爲、或善行，得稱爲義、並得救。羅三20：「凡有血氣的沒有一個，因行律法能在上帝面前稱義。」凡努力藉着律法的行爲獲得救贖的，都必不得稱義，反被定罪。加三10：「凡以行律法爲本的，都是被咒詛的。」其理由是在人類墮落之後，就沒有人能成就神聖的律法，或滿足神聖公義的要求。羅三10：「沒有義人，連一個也沒有。」羅三23：「因爲世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀。」因此，就神聖的律法而論，世人在墮落之後，都必永遠受咒詛和定罪（太十九26；羅八3~4）。

但照着聖經明白的教訓，上帝恩惠的旨意，就是世上沒有一個罪人沉淪（彼後三9；提前二4）。爲此，上帝曾大有慈愛的準備了一個救贖的方法，使每一個罪人由此而得救（約三16；太十八11）；換言之，就是恩典的方法，藉着信靠基督，而不用律法的行爲。羅三24：「如今蒙上帝的恩典，因基督耶穌裡的救贖，就白白的稱義。」弗二8，9：「你們得救，是本乎恩，也藉着信；這不是出於自己，乃是上帝所賜的；也不是出於行爲，免得有人自誇。」這種恩惠的救贖方法，在福音裡被啓示出來，因此，被稱爲「上帝恩惠的福音」（徒廿4）。這種因着恩、藉着信得救贖的道理，是基督教基本的信條，並且也是其特色；基督教藉着它，與一切人爲的宗教有顯著區別，成爲唯一神聖的宗教（可十六15~16；徒四12）；凡是人爲的宗教，均教訓人靠行爲得救贖的道理，但是基督教以宣講信基督耶穌得恩惠的赦免作爲中心而基本的信息（徒十43；廿六18）。

罪人既是唯有藉着恩典才得救，那麼，聖經所說，罪人藉着福音得救（羅一16），或藉着洗禮得救（彼前三21），或藉着信得救（路七50），都必須按他們與救恩的關係來瞭解。這些陳述特別描寫：賜人救恩所藉的媒介，無需罪人的任何功勞或善行。人藉着福音、洗禮、信仰等等得救，意思就是藉着恩典得救，無

需律法的行爲，是藉着神聖規定的媒介；唯獨藉着這些媒介，罪人才能獲得基督的功勞。

我們由墮落之人的觀點談到神聖恩典的必須，因為若沒有恩典，罪人便沒有得救的可能。可是，由上帝的觀點看來，必不視神聖恩典爲必須的，乃是自由的；因爲上帝沒被任何含在祂實質裡面的事物感動、救有罪愆的人類，乃唯獨因着祂的慈悲和憐憫（約三16；路一78）。認爲救贖世人，爲神聖實質必須的發展這種見解，須以之爲泛神論的迷惑而拒絕之。

## 二、神聖恩典的定義

推動上帝赦罪、並救贖墮落人類的救恩，乃是恩惠的性情，或慈愛的意向，祂藉着基督的代贖，在福音內向世人啓示出來，並向世人見證，爲使萬人能相信（羅三24，25；約廿31）。路德說：「這是上帝在自己裏面對我們所懷有的慈愛或喜悅」。（上帝的恩典是在祂裡面對我們所懷慈愛的感情，不是人內心的性質）。恩典一詞的同義字，按此種意義有：愛（約三16）、慈悲（提多三5）、憐憫（提多三4）；這一切詞彙都充足的描寫上帝慈愛的氣質，此種氣質激動祂不再咒詛墮落的人類，反而使他們藉着相信祂的愛子，而蒙救贖。

恩典一詞的意思，雖是適當地指着上帝在基督耶穌裡所賜、人所不配得的寵愛；但是聖經也用此名詞，來說明恩慈的上帝在衆信徒身上所作成的屬靈恩賜或美德，信徒藉這些恩賜開始遵守律法（照恩賜……彼此服事，彼前四10；受苦忍耐，彼前二19；憑着良心，實行傳道的職分，羅十五15～16；等）。這件事是按轉喻法（metonymy），以原因說明結果；或說，恩賜是按照其神聖根源而命名的。恩典的名詞藉轉喻法〔以果爲因〕、作爲上帝由於慈愛施於我們裡面的恩賜。

按照前段意思，恩典、決不可作爲赦罪並救贖的原因，因爲聖經明白的教訓，罪人稱義並得救是不用律法的行爲（羅三28；弗二8～9）。信徒的救贖並非歸於固有的或澆灌的恩典，或是那在他身上的恩賜，而應唯獨歸因於上帝裡面慈愛的意向，或說上帝恩惠的寵愛。換言之，當我們說，我們以恩典得救，不是指着在我們內面運行的神聖恩典，而是指着在我們身外，處在上帝裡面的恩典。在信心方面也是如此，我們若將信心作爲一種良好的特質，或善行，或爲上帝的恩賜，或爲在我們內面善行的根源，就不能使人藉信稱義和得拯救；唯有將它作爲接受工具。本身不聖潔的人，藉此絕對的信靠福音的應許將上帝的恩典和基督的功勞歸於自己所有。

簡單的說，信心使人稱義，唯一是它的對象是被釘十字架的耶穌基督（加二16；林前二2）。路德說：「信心使人稱義並非因爲它內面含有的甚麼美德，唯獨是因爲它與基督的關係。」當聖經描寫罪人稱義的方法時，將信心與行爲置於對立的地位，即很清楚地教訓出此項真理。羅四5：「唯有不作工的，只信稱罪人爲義的上帝，他的信就算爲義。」弗二8～9：「你們得救是本乎恩，也藉着信……不是出於行爲。」

以恩典作爲上帝〔對世人所懷〕不配得之厚意，及上帝所施予〔信徒〕的恩賜（屬靈恩賜）之間的尖銳區分，在稱義的信條上最爲重要；凡教訓人說上帝的恩典按澆灌恩典的意義（*gratia infusa*），是稱義的唯一原因、或附帶原因的人，

乃是教導以行為的救贖，且是從恩典中墮落了（加五4）。按實際說，他們雖保存基督教的名義，但却是教訓外邦人靠善行稱義的道理。

這種將恩典和恩賜惡毒的混和一起，是羅馬教的基本錯誤，他們在天特會議內決議（Sess. VI, Can. XI），咒詛「稱義的恩典的定義是上帝恩惠的意向和寵愛」；此種解釋必須竭力的排除澆灌的恩典。但是改革派者也不得不依靠澆灌的恩典稱義，因為他們否認上帝的恩典（普遍的恩典）是在福音和聖禮中懇切的賜與衆罪人。所以他們被迫爲了他們個人對稱義的保證，而倚靠一些在他們自己裡面的事，或倚靠自身的更新，或是他們的善行；簡而言之，就是倚靠那澆灌的恩典。對於一切狂熱派或稱神感主義者〔主張聖靈不需用聖經使人相信，乃是直接臨至人心〕也是如此，不論他們稱爲甚麼教派，他們以爲聖靈的啓示，並使人成聖的工作，並不藉着神聖規定的施恩具〔道和聖禮〕。慈運理在他的信仰之意義（Fidei Ratio）說：「聖靈不需用引導者或運輸的工具。」既然信徒不能倚靠上帝客觀的應許稱義和得救，他就必須倚靠在他心內的恩惠的感覺，或倚靠在他裡面運行神聖的恩典。

真的，當人以真信心接受上帝在基督裡的恩典時，善行就必隨之而來，而同時也必有神聖恩典安慰的感覺。但是信徒若倚靠他屬靈的更新，或倚靠恩典在他心內的存在，那麼，就是否認基督完全的救贖工作，或祂所成全的客觀的和好（林後五19）。那麼也就是否認稱義的本質，其本質是倚靠恩典客觀的神聖應許（羅四18，25）。按照最後的分析，則必定也會否認救贖的確定性；因爲人若將救贖基於善行，該人進天堂的盼望是絕對無效的。

改良派的教會重申稱義的恩典之真正定義爲上帝恩惠的寵愛，並拒絕澆灌恩典虛假的觀念；同時也糾正在這方面的錯誤，甚至改正奧古斯丁的錯誤立場，由此而回復使徒時代純正的基督教信仰。美國承認信條的路德會，步武這位偉大改良家的腳踪，在論稱義的信條內，尖銳的區分恩典和恩賜間的不同，或上帝所賜、人不配得的寵愛和那在信徒心中的恩賜之間的區別。爲此，路德會不但時時對羅馬教主義、慈運理主義、和狂熱主義作見證，也向協力主義（阿米紐斯主義）作見證；後者否認唯獨因恩典，並說人稱義的原因多少有些在乎人自身（在人內的某事）；於是引領人去靠神的恩典，又靠人的善良來得救。

協力主義者在稱義的信心中，包含了人的道德行為、或是人的自決、或是人對於恩典的正當態度；亞米紐斯派的人堅決主張稱義的信心也包含信徒的善行。根據他們的教訓，信徒若尋求自身得蒙救贖的保證，就須倚靠在他裡面的神聖恩典（*gratia infusa*），或他的成聖。

由以上所述而顯然看出，神學家維護聖經稱義的恩典對所下的定義、是如何的重要；他若沒有這界說，他就不能照福音內的啓示去教訓稱義的真道理；他也不能將以善行得救的道理從稱義之行動中除去，更不能適當的安慰一位尋求救贖保障的罪人。因此若曲解聖經所論稱義恩典的道理，則全基督教的道理就成了敗壞而爲屬外邦的。因此，路德和一切正統路德會的神學家，很懇切的斷然主張在教會內需教訓此種聖經道理，即：稱義的恩典是上帝在耶穌基督裡所賜、人不配得的寵愛。辯護論宣稱：「在基督教會中需要保存福音，就是：因基督的緣故，白白赦罪的應許。凡不教訓此種信仰的人……是全然廢止福音。」（Art. IV, II,

120. Triglotta, p. 155. ) 成尼慈 (Chemnitz) 說：「恩典在稱義的條款內，當解釋為上帝恩惠的寵愛。」基督教是否持守這稱義恩典的定義，乃其興衰的關鍵所在。

### 三、稱義恩典的特性

稱義恩典的特性如下：

甲、稱義的恩典就是在基督裡的恩典。稱義恩典不是絕對的恩典，也非藉着神聖威嚴旨意的命令賜給罪人的恩典；而是藉着基督居間調停的恩典，或說是為基督之故、在基督裡的恩典。換句話說，按照聖經所載，上帝對有罪惡應受咒詛的人類懷着恩典，只是因為上帝的兒子成為肉身，藉祂的代贖，贖買了罪人脫離律法的定罪和咒詛。羅三24：「如今却蒙上帝的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。」基督為背負罪債者所付的贖價，就是祂按着自己的自由意志，置自己於人曾違犯的律法之下，遵守律法（加四4～5，自動的順從），並且又處於神聖律法的咒詛和刑罰之下（加三13，被動的順從）。

所以神聖的恩典，並未排斥神聖的公義，乃是包含藉着基督的代替死亡補足律法的要求之意（羅八3，4）。因此，把神聖的恩典提供與萬人的福音（多二11），非為基督代死以外的恩典信息（現代主義者，理性派，哈拿克 (Harnack)：「上帝的兒子不應含在福音之內」），而是「和好的道理」（林後五19），就是那唯一的信息：「上帝藉着耶穌基督，叫我們與祂自己和好。」或說：「上帝在基督裡，叫世人與自己和好。」

因此，聖經對於那不用為罪人償還罪債的恩典，沒有留下絲毫餘地。上帝既不能不理會祂的公義而赦罪，也不接受無價值的贖價（善行），就是世人為滿足祂公義的要求、而向祂獻上的善行；賜給罪人的神聖恩典，只能藉着基督的代替順從、不可言喻的犧牲、才能成就（來七26～27；弗二13～16；西一20～22）。因此有句格言：「神聖恩典與人的功勞是彼此排斥的，但神聖恩典是包含在基督的神聖功勞之內。」

路德對此論題很適當的說：「我以前多次說過，單信有上帝是不夠的，因為也須付上代價。土耳其人和猶太人也信上帝，但是沒有媒介和代價。甚麼是代價呢？福音指出……基督在這裡教訓說：我們並不是失喪了，而是有永生；這就是說：上帝是如此的愛我們，祂甚至願意付上代價，使祂的獨生愛子蒙受到我們的痛苦、進入地獄和死亡裡，使祂喝盡了這苦杯。」（St. L., XI, 1085 ff.）又：「雖然恩典是毫無代價的送給我們，我們不必償還甚麼，但是却由另一位代替我們付上很高的代價；因為這恩典是藉着一種無價的珍寶而獲得，就是藉上帝的兒子本身來獲得。」（同上）

若有人問：「上帝豈不能因祂是至高的審判主，具有至高的權威，而不用基督的救贖來施恩與人呢？」或問：「上帝對罪人的恩典，必先藉着祂兒子完全的順從來購買，這種思想，對上帝而言豈不是不合宜嗎？」這些問題都是愚昧無益的；上帝對罪人懷恩惠，唯一是因基督的緣故，這事實在祂的道中已強調說明；假如人想要獲得神聖恩典和永生，就必須相信它（林後五18～20）。凡教訓說，上帝施恩與人，並不在乎基督之死（神體一位者，現代主義者），是拒絕基督教

的信仰、擁護異教道理，並處於基督教範圍之外，因為基督教會就是相信他們的罪藉基督的血已蒙恩惠赦免的信徒們一體的交通（加三26；弗一7）。成尼慈說：「基督之外不可也不能想到上帝對罪人的恩典和慈悲」（Harm. Ev., c. 28, p. 152.）因此那些否認基督代贖的人，也同樣否認上帝的恩典。

那些主張基督的代贖其自身不足為贖價，而是因為上帝的自願，宣告並接受它為救贖罪人免債代價的；這也是否認神聖的恩典(theory of acceptilation, 准免之理論；Scotists, 蘇格徒；Arminians亞米紐斯派)。根據最後分析，以此種理論將赦罪之事歸於上帝的最高意志，這樣就低貶基督代受苦難和死亡的價值。但是聖經不僅部分的將神聖恩典基於基督救贖的工作，而是全部的基於它，以致除了那在基督耶穌裡的恩典外，沒有其他恩典施給罪人（羅三24；徒四12）。按照聖經所說，「上帝恩惠的福音」（徒廿4）和「耶穌基督並祂釘十字架」（林前二2），這兩句的說法是同義語；因此若傳講前者的說法，也必要傳講後者。

奧斯堡信條強調這真理說：「我們教會又教導人：人在上帝面前不能憑自己的能力、功勞、或善行稱義，乃是因基督的緣故、藉着信、白白的得稱為義；就是相信因基督的緣故，得蒙恩寵，罪得赦免，祂藉着死，為我們的罪作了挽回祭，上帝在自己面前就算這信為義，羅三，四章」。（Art. IX. 參考路德 St. L., XII, 261 ff.）

乙、稱義的恩典是普世的。上帝在基督耶穌裡的恩惠和仁愛，不僅達到某一些人（蒙揀選者），而是達到萬人，一個也不例外。上帝救人的恩典，對墮落之人，乃是普遍的。聖經在下列各經文內教導這首要的真理：(甲)基督是全世界眾人的救主（約三16；一29；約壹二2；提前二4；多二11）；(乙)上帝熱切的盼望每一個人得救（彼後三9；結三十三11；十八23, 32）；(丙)甚至那些棄絕上帝恩典並因自己不信而沉淪的人，基督也為他們獲得救恩（太廿三37；徒七51；林前八11；彼後二1）。凡將神聖恩典的目的和效力只限於蒙揀選者的人，是否認神聖恩典的普遍性（特殊神恩說）。

倡導上述異端者可分為三派：(甲)人墮落以前派（Supralapsarians），主張上帝命定造一些人受咒詛；(乙)人墮落以後派（Infralapsarians），主張上帝命定將一些人留在受咒詛的情況下，他們是因自己的錯誤而墮落在這種情況中；(丙)亞米拉派（Amyraldists），主張上帝實在將恩典提供給所有人，但僅將信心施與蒙揀選的人。

每種形式的特殊主義（particularism），都是反對聖經，其錯謬的根基是：既然並非所有人都能實際得救，所以上帝並不願所有的人都得救贖。特殊主義者由於自己異端的迷惑，而主張世人一詞（約三16；一29）乃表明「蒙揀選的人」；他們又以顯明的旨意、代替上帝普世恩典的計劃（提前二4），此種顯明的旨意與上帝慈愛的旨意是對立的。就是說：按着上帝在聖經內所顯示的旨意（被啓示的旨意），祂實在願意拯救萬人；但按照祂未曾在聖經裡所啓示的祂隱密的旨意（祂目的的旨意），祂只願意救蒙揀選的人。

按照加爾文的道理，根據最後的分析，上帝就是一些人不能得救的主因；但聖經分明的教訓說，那些不能得救的人，是因自己的不信；或說，他們是因棄絕神聖恩典而沉淪（路七30；徒十三46；七51；太廿三37。何基 Charles Hodge,

長老會的教義家(1797至1878)說：「不可想像的是上帝想作成那永未能成就的事：祂有志去行祂不欲成全的事……倘若萬人不得救，那麼就是上帝從未打算他們的救贖，並且從未想出為達成救人目的的媒介，而且也未開始行動。我們必須假定：結果乃是上帝目的的最好解釋。」(Systematic Theol., II, 323)

多特會議(1618~1619年)為支持特殊主義，宣稱：每逢上帝懇切地將其恩典提供人的時候，世人是無法抗拒的。但是這種道理也是不合乎聖經，因為聖經斷言：聖靈藉着福音所作的工，是人所能抗拒的(徒七51；太廿三37)，雖然聖靈的工作本身是神聖的能力(弗一19~20)。當上帝藉着媒介在恩典的國度內工作時，能被人所抗拒，照樣人也能在自然界內抵抗祂；因為那唯一藉神聖全能而得創始、並保存的生命(徒十七28)，仍能由軟弱的人毀滅。當上帝以其至高威嚴與人共事時，果真是不能抗拒的(路德：純粹以威嚴，太廿五31下)；但當祂藉媒介就近人時，在人的方面可能常有抗拒的情形發生。

若有人提出反駁說：上帝乃是罪人受咒詛的原因，至少在祂使人心剛硬的時候是如此(參看使人剛硬的神聖審判)。我們便根據聖經回答說：上帝非常懇切的願意將祂的恩典也賜給那些硬着心的人(羅十21；出五1下)。使人剛硬的神聖判斷，永不是絕對的，或任意的；上帝只是使那些抗拒祂的道理和旨意、首先將自己的心剛硬的人剛硬(羅十一7，20)。

丙、稱義恩典是真誠而有效的。姑不論人能抵抗神聖恩典這件事實，我們必不可認為恩典是一種「空泛的期望」、或視為「不關心的指望」，上帝藉此不願成全或得着祂所喜悅的事。却應將它視為真誠而有效的。這就是說，上帝真誠地希望藉着足夠而有效的媒介成全萬人的救贖(羅二4；一16)。

此種真理可由下列各點得以證明：(甲)將福音傳給萬民聽(可十六16)及使萬民作門徒(太廿八19~20)，這些神聖的命令，實在不能解釋為上帝方面的戲弄；(乙)祂應許賜聖靈給聽祂道的人，為使祂可以在他們裡面造成得救的信心(亞十二10；徒二17，18；結十一19~20；卅六26~27；徒二38；七51)；(丙)祂安慰的保證說，祂不但在信徒裡面開始作善工，而且也必實踐並完成它(腓一6)；(丁)祂真誠地努力在一切抗拒聖靈的人裡面造成信心(太廿三37；徒七51)。因此，邪惡人若滅亡，惟一是因他們自己的不信(林後四3，4)。

反對聖經、否認神聖恩典的效力的教派如下：(甲)所有特殊主義者(加爾文派)，他們將上帝有效的渴望在人內面成全的救贖，僅限於歸與蒙揀選的人；(乙)所有協力主義者，他們教導人說：上帝僅僅在人內面造成相信的能力，並未造成信心本身，因為——他們說——信心端賴人自己的決定或是良好的品格、或是他不作惡毒的反抗；可是，按照聖經所說，上帝不僅賜人有能力去相信，也施予信心本身(腓一29)。伯拉糾主義和協力主義與聖經的教訓相反，因為聖經教訓說，凡信靠基督的人，惟一是因着神聖恩典而相信，並非藉着他們自己的力量或努力而信(唯獨因恩典)；對於加爾文主義，聖經斷言那些仍留在不信裡的人，他們這樣作，並不是因為神聖恩典在他們的情形上無效，乃是因為他們惡毒的抵抗聖靈。

實在的，當我們一方面堅持普世的和真誠的恩典、另一方面也堅持唯一因恩典的時候，便發生下面問題：「世人按本性既有同樣的罪債和屬靈的敗壞，那麼，為什麼有些人得救，而有些人却不能得救。」主張特殊恩典的(加爾文派)，以

否認普世的恩典來回答此問題；協力主義者以否認唯獨因恩典，作為此問題的解答。此兩種答案均不合乎聖經，因為聖經強調教訓此兩項道理：普遍的恩典和唯獨因恩典。正統的路德會對此問題根本不作任何解答，視之為不可解答的奧秘，是人理性所不應該探究的。關於人救贖的兩項真理，聖經清楚地啓示：(甲)得救的人，唯一是藉恩典得救，不需自己方面的任何功勞；(乙)那些沉淪滅亡的人，是因自己的錯誤而滅亡。任何基督教神學家絕不應該在這兩項被啓示的事實以外，再教訓甚麼其他道理。（參Formula of Concord，協同式，XI，54~59）

關於外邦人，我們也必須堅持普世恩典的道理，因為聖經將萬民都包括在那恩惠的救贖計劃中。若因許多外邦人未曾領受救人的福音，而否認聖經所論普世恩典清楚的教訓，便為干犯那豐富富帶給世人救贖真理的恩典（可十六15，16；太廿八19）。因此，雖有千千萬萬的外邦人因沒有福音而滅亡，但我們基於聖經而相信，上帝恩惠的旨意也必臨到外邦人。尤其是我們不可假想，外邦人是不用神聖所規定的施恩具而得救（弗二12），因為聖經教訓我們，施恩具（道和聖禮）是為眾罪人的救贖而預備的（可十六15，16；太廿八19~20）。認為外邦人能在死後得以悔改的這種意見，是反對聖經的（來九27）；彼前三18的經文不是討論死後得救恩的可能，而是討論那些當他們活在世上時、不肯接受上帝救人之道者所受的咒詛。

#### 四、論及神聖恩典旨意的神學名詞

上帝在基督耶穌裡向眾罪人所懷的恩惠和寵愛，也稱為上帝聖善鴻恩的旨意（提前二4）。基於聖經經文明白的描寫上帝對人的意向，我們就提到：神聖的旨意是配合的、有條件的、先前的、隨成的、啓示的和隱藏的等。我們當謹慎地對這些名詞予以正確的瞭解和適當的使用。

甲、上帝熱切願意萬人得救的神聖旨意，不是絕對的，乃是配合的，因為它基於基督代贖的順從，並在上帝方面包括施恩典的媒介（道和聖禮，施與的媒介；信心，接受的媒介）。換言之，上帝懇切的期望救萬人，但只是因基督的緣故，並藉着人的信心，這信心是祂自己藉着施恩具，在人心裡造成的（可十六15~16；羅十17）。恩典神聖的旨意，唯有在它完全排除人的功勞或價值的意義上，才可稱為絕對唯一的旨意；按着它憑依基督功勞的意義來說，它不是絕對的。

乙、條件的旨意的說法是含糊的（雙關意思的），可能有正誤兩方面的使用。若按照配合旨意的意思去使用，便算為正確的使用；就是說，當這名詞說明一項至上的真理，即：上帝願意單藉着基督、藉着施恩具、以及施恩具所點燃的信心來拯救罪人。若按着協力主義所應用的意義說：人的得救贖至少一部分憑賴於人在悔改上的合作；或說：人的得救贖乃以他的良好品行為條件；就是錯誤的使用。

若有人反駁說，聖經本身提出、人得救是以他的順從為條件。我們便須分辨在律法內所啓示的上帝的旨意和祂在福音內所啓示的旨意，神聖律法確實要求萬人要完全順從（太廿二37~40），並且附帶有應許說：「你這樣行，就必得永生。」（路十28）這種律法的應許常預先假定一種真實的條件：人若完全遵守律法，他便賺得永生。

然而，由於罪人已因墮落而敗壞，不能完全遵守神聖的律法，所以上帝按其



無限的恩典，將奇妙的福音應許給失喪的人類，應許每位罪人本乎恩、藉着信而得救，並不在乎律法的行爲（羅三28；加二16）。這就是上帝在福音所啓示出來的恩惠的旨意，白白地將救贖賜給萬人（弗二8～9）。因此，經文內所說罪人若信、就必得生，例如約六47；廿29；徒十三39；十六31等的條件句子，不可視爲真實的條件，只當視爲指示罪人得救的方法和樣式。基督說：「信的人有永生」（約六47），意思並不是說：「如果你成全了相信的條件，你便有了永生」，乃是說：「你藉着信有了永生」；信只是領受救贖的媒介，而不是救贖的功德原因（羅三28），赫爾白冉（Heerbrand）說：「信原不是條件，不是爲得救所需的條件，乃是它的方式，指明人應如何接受那因基督之故而有的利益和恩賜。例如：手不應被稱爲接受禮物的條件，應稱爲接受禮物的中間物和器具。」

丙、先前的旨意（或第一種旨意）和隨成的旨意（或第二種旨意）之間的區分，若按照約三16～18去瞭解，便算爲合乎聖經。上帝恩惠的旨意確實是要萬人相信基督、並藉信祂而得救（先前的旨意）。但是，罪人若棄絕上帝的恩典，並惡毒的不肯信靠基督，那麼、上帝的旨意就是要他們受咒詛（可十六15～16）。如此說來，先行的旨意可應用於萬人；同時、第二種旨意應用於凡因不信而滅亡的人。

革哈德正確地說明，雖然如此，這種區別也不能分開上帝旨意的本身，上帝的旨意是一個，是不可分開的，正如祂的實質也是惟一的一樣，却有兩種關係。革哈德解釋說：按照第一種旨意，上帝的行事猶如最恩惠的父親；按照第二種旨意，猶如一位最公義的審判官；先前和隨成的旨意的說法，如不常按同樣的意義被使用，結果就有很多困難。

上帝的旨意被稱爲先前的和隨成的；(甲)不是與時間有關，好像先前的旨意在時間方面是在隨成旨意之前，因爲上帝沒有時間的限制；(乙)也不是與神聖旨意的本身有關，猶如在上帝裡面，實際上有兩種不同的旨意；(丙)這樣的說法，乃是按照我們思想的形式，使我們能夠明白的知道，上帝期望救一切相信者，並咒詛一切不信者。因此，上帝先前的旨意可以正確的解釋爲祂的慈悲旨意，祂隨成的旨意可解釋爲祂公義的旨意。路德說：「上帝並不按着祂的威嚴對待我們，而是取了人的樣式，在全聖經內對我們說話，好像與人說話一樣。」（St. L., I, 1442.）

丁、上帝啓示的旨意和隱藏的旨意之間的區別是：前者是論及聖經內所啓示的神聖旨意（林前二10，16），而後者是指着人既不知道、也不能知道的神聖旨意（羅十一34）。上帝啓示的旨意包含律法和福音，祂藉律法要求萬人完全順從，並做或要懲罰一切犯祂誡命的人；根據福音，上帝願意以恩典拯救衆罪人，是藉着信，不用律法的行爲。此種啓示的旨意適於稱爲「表號的旨意」，因爲祂藉着其道的表號將旨意顯明給我們。隱藏的旨意包含上帝「難測的判斷和難尋的踪跡」（羅十一33～35），正如祂在各國和各個人的生活中所顯明的事（以掃和雅各，猶太人和外邦人，羅九——十一章）。

基督教的神學家不應試圖探索上帝難測的判斷；更不該由否認普世恩典（加爾文主義：上帝不願意救萬人）或否認惟一因恩典（協力主義，阿米紐斯主義，半伯拉糾主義：人得救不是單藉恩典），以解答爲何不是萬人都蒙揀選的難題。

加爾文主義和協力主義的愚笨，是他們作無益的努力，將上帝隱藏的旨意改變成爲啓示的旨意，或努力想要得知上帝在祂的聖道中未曾啓示的事，這種企圖必定是無用的，因爲如此得來的「啓示」不是從上帝而來，却是出自人無知愚昧的心意。

## II 論 基 督

上帝的恩典對衆罪人既然不是絕對的或任意的事，乃爲調解的（在基督耶穌裡的，羅三24），所以我們救主的救贖，即成爲上帝恩典不可少的基礎（林前三11）。

因此，那關乎基督的道理（基督論），在理論上、必然緊隨着論及神聖恩典的道理，並作爲基督教信仰的首要條款；教會的興衰均繫於此。這種說法通常應用於稱義的道理，這是合宜的，但我們必不可忘記：若無基督的代贖，便沒有本乎恩典藉信稱義的道理。這樣看來，正因我們主的救贖工作，爲神聖恩典道理的基礎，照樣，它也爲稱義道理的基礎。這是明顯的；當我們想到：信使人稱義，只有在它依賴基督爲神聖的救贖主、爲我們的罪死了（太十六13~17；提前二6），却不是信靠祂爲「倫理學的新老師」、或爲「完全的典範」、或爲將「上帝爲天父」或「偉大啓示者」等。由上述事實，那論及基督的道理的重要性，是顯然可見的。

關於基督的道理普通以三個標題來討論：(甲)論基督位格的道理；(乙)論基督地位的道理；(丙)論基督工作的道理。在這三個標題之下，可能集合了聖經內所啓示有關我們救主及其工作的一切真理，也能駁倒各種反對此道理的異端。

曾有人推測：即使人沒有陷於罪裡，上帝的兒子仍必成爲肉身。我們應該棄絕這種說法，以之爲無益有害的空想。我們說它是無益的，是因爲人的理性若沒有神聖的啓示、永不能發現；人若不因犯罪而毀滅自身幸福，上帝會作些甚麼。此種說法被認爲有害的，是因爲它不但包含泛神論的基本原質，也因爲它不理會聖經所提基督成爲肉身的唯一目的，即是爲着失喪被定罪之人的拯救（太十八11；提前一15；加四5）。奧古斯丁說：「人若不沉淪，人子即不降臨。」

### 壹、論基督位格的道理

#### 一、引言

聖經明白的稱基督爲眞上帝，將一切神聖的特性歸於祂；但是聖經也稱基督

爲真人，並將人所共有的一切特性歸與祂。於是基督就是真上帝也是真人，或說祂是神人。

因此我們必須視那否認或限制下列各事的道理、爲非聖經的道理：(甲)基督的真神性(上帝性)(神格唯一說Monarchianism, 神體一位論Unitarianism); (乙)祂的真人性(幻影派Docetae, 諾斯底派Gnostics, 重洗派Anabaptists); (丙)基督位格的聯合, 祂的二性聯合在一位格裡, 以及論及二性交通和特性的歸與的道理。路德會的人維護後兩項道理所作的爭辯, 不但直接打擊加爾文派, 而且也打擊教皇主義者。

## 二、基督的真神性

聖經證明基督是真上帝, 與父同一實質, 同一永遠, 毫無爭辯餘地。此道理的證據編列如下: 聖經歸於基督——

甲、上帝(約一1)和上帝的兒子(太十六16)之名; 這些名稱並非按不適當的意義, 如同它也應用於其他受造者身上一樣(說是被稱爲神, 林前八5; 約十35); 乃是按正當或自然之上的意思應用, 因此而說明基督不僅具有神聖的職務, 而且也有惟一神聖的實質, 約十30:「我與父原爲一」, 約一14:「正是父獨生子的榮光」。甚至將上帝本體、人不可言喻的名字「耶和華」也歸於基督(詩九十七1, 7; 參來一6; [耶二十三6等等])

乙、神聖特性; 如永遠性(約八58; 十七5; 一1), 全知(約二十一17), 全能(約十28~30)等。

丙、神聖工作; 如創造和保存(西一16~17; 約五17~19), 復活死人(約五21, 28~29), 以其權能行神蹟(約二11)等。

丁、神聖崇拜和頌讚(約二十28; 五23; 腓二9下)。聖經曾用各種方法描寫基督在神聖的威嚴、榮耀、和尊敬上是與上帝平等的(腓二6)。

現代置於次位派(Subordinationists)若提出異議稱: 基督只是在述語內、並不在主位上。我們則回答: (甲)這是不合實情的(參來一8; 約二十28); (乙)基督若在述語上被稱爲上帝, 便是比祂在主位上稱爲上帝, 更加着重說明祂的神性; 因爲述語的作用, 就是按照其實質描寫主語的真正作用(羅九5)。我們也能附加說, 當我們按正當的意義, 使用上帝一詞時, 該詞絕不是普通名詞, 而永遠是專有名詞, 因它常常指明唯一存在的神聖實質。

再者, 有人反駁說, 基督實在是真上帝, 只不過按此名詞的第二種意義(置於次位派)。我們則回答說: 這種敵聖經的觀點, 是根據三位異體論(Tritheistic)或多神論(polytheistic)的觀念來論及上帝, 好像聖三位一體中有一位爲最高的上帝, 另有二位是較低的上帝。基督實在曾說過, 父比他大(約十四28), 那是按照祂的人性, 在祂卑微的地位時而說的; 但是另一方面, 聖經也將完全神聖的實質及其所具的一切完全都歸與祂(西二3, 9), 以證明祂是上帝, 正如父是上帝一樣。

有人指控說: 如此說來, 基督就不可能是獨自受苦, 因爲在數目上爲一個的實質, 勢必使父也受苦難(聖父受苦說Patripassianism)。這一問題, 可以這樣來答覆: 我們根據聖經的權威, 接受這兩項道理(神聖實質的合一以及父不與

基督同受苦難和死亡)，以之爲基督奇妙成爲肉身的偉大奧秘之一部(提前三16) 對基督的眞神性和本質上爲上帝的每一種否認，並非基於缺少充足的聖經證據，而是基於肉體的心所有的屬理性傾向，對肉體的心而言，福音爲愚拙的和絆脚石(林前一23；二14)。倘基督不是眞上帝，只是人類的先知(太十六13下)，那麼，論及基督代贖的全部福音都被廢止了，伯拉糾派以行爲稱義的道理必須成立；因爲在那種情形下，墮落的人就沒有救主(林前十五3，4，17下)；因爲人不得不藉着善行得救贖。而且，此種謬論，高舉了未重生者的驕傲和自義的心。(參考路德，St. L., IX, 237下；376下；XVI, 1688下；VII, 1263下)

### 三、基督的眞人性

我們須對基督眞人性作詳細證明的原因，是因爲講異端的人不承認基督的眞人性：(甲)完全否認(幻影派Docetae：基督的身體是個幻影)；或是(乙)部分的否認，不承認祂有人的靈魂(亞流派Arians)，或否認祂屬人的靈性(亞波羅紐Apollonius)，或屬人的旨意(基督一志說Monothelism)，或祂眞的降世爲人(諾斯底Gnostics, 瓦倫提努Valentinus)。基督若沒有人性，就如祂沒有神性一樣，不能爲救世主。約壹一7：「祂兒子基督耶穌的血，洗淨我們一切的罪。」

照樣，聖經內強調說明基督眞人性，正如它強調將眞神性歸與祂一樣。聖經將屬乎人的事歸於基督，如(甲)屬人的名稱(提前二5；約八40)；(乙)屬人的肉體和血，與人類的血同質(來二14)；(丙)人的子孫(羅九5，太一1下，路三23下；創廿二18，比較加三16)；(丁)縱爲奇妙的成孕在馬利亞胎中，眞正是人(路一42)；(戊)祂組成人的兩部份(約二21；路廿四39；太廿六38；路廿三46；廿二42)；(己)屬人的情緒(可三5；十四34)；(庚)物質的需要(太四2；約十九28；路八23)；(辛)屬人的苦難和死亡(太廿七46；約十九30)。

因此「道」沒有將祂的身體由天上帶下來，而是在馬利亞體內承受人性(路一35)。凡否認基督的眞人性者，不是因聖經的證據不足，乃是因爲他們任由理性派(「有限者不能承擔無限者」)或伯拉糾派的思想(上帝的兒子不需要成爲人的代表和救贖主)的引誘。對於各種方式的伯拉糾主義，我們基於聖經而堅持：神聖的救贖主必須爲眞人，以便祂能實行救贖的偉大工作(賽五三7~11)，代替人遵守神聖的律法(加四4~5)，並爲人類的罪補贖(賽五十三1~6)。因此否認基督眞人性，即等於否認祂的代贖(來二14；約一14)。

基督，按照祂的神性，是與聖父同一實質；按照祂的人性，祂是與人同一實質，而且祂不是按數目爲二位，乃是二種「性」。

人子的稱呼爲我們救主通常用於自稱的說法，該名稱不是描寫耶穌爲「人之典範」，而是說祂爲人的獨特子孫(創三15；廿六4；廿八14；撒下七12)，上帝的兒子在祂裏面成了肉身(賽七14；九6)。這是耶穌對祂所採用的常用名稱親自所作的解釋，正如太十六13~17所顯示的(比較第十六節：「基督，永生上帝的兒子」)。故「人子」就是舊約中所預言的神人(但七13, 14)；祂來爲要毀滅魔鬼的作爲(約壹三8)，因此祂必須爲眞上帝(太九2, 4, 6；十二8；廿六63, 64；廿五31下)，且也必須同時爲眞人(太八20；十一19；十七12, 22, 23；廿18, 19)。

耶穌雖是真人，與其他世人有相同的本質；但祂的人性內却含有某種特性，是在其他人身上所找不到的。這些特殊點就是：

**基督由超自然方式而成孕。**基督並不是約瑟和馬利亞的兒子（反駁以便尼派 Ebionites，現代主義者），而是藉着聖靈在童女馬利亞腹中成孕（太一18；路一35）。使人子存在的有效原因，就是聖靈；基督得成爲人的物質，就是祂的童女母親（太一20。參考使徒信經所載：「因着聖靈成孕，從童女馬利亞所生。」）若有人提出異議說：似這種難以想像的神跡，將違背那「不可更改的自然律」，聖經對此曾給與充分的回答——即路一34~37。基督超自然的成孕是上帝全能和恩典的神蹟，我們應以感謝的心，承認這神跡（路一38）。

**基督完全無罪性。**其他一切的人都是在罪孽裏成孕並誕生的（詩五一5；約三6；五12~20），但人子却沒有罪（賽五十三9；約八46；路一35；林後五21；彼前一19；二22），並且祂既要做我們的救主就必須無罪（來七26，27；彼前一19）。聖經雖然也將罪歸與耶穌，却特別的說明是將別人的罪歸與祂（賽五十三6；林後五21）。

然而，聖經不僅證實耶穌無罪的事實和需要，而且也解釋何以祂的成孕和誕生是無罪的。其原因並不是：(甲)在以色列中保存並繁殖一棵神聖種子；直到救主降生（經院哲學神學家）；(乙)馬利亞由進化方式變爲聖人（現代理性神學家，烏勒斯好生 Olshausen）；(丙)馬利亞無原罪成胎說（由教皇皮烏 IX 於1854年十二月八日所宣佈）；乃是由於那驚人的事實：馬利亞藉着聖靈按着祂的人性成了耶穌的母親（太一18）。

基督因是超自然成孕就沒有原罪（遺傳罪），也沒有本身罪。我們由描寫耶穌絕對無罪的一切經文（來七26，27；約壹三5），以及那些斷言祂非按自然的次序成人身（路德：非由於肉身染污了並可怖的玷污），乃是藉着聖靈成了人（太一18；路一35）；而獲得此真理。耶穌既然並非由罪惡的種子誕生，祂就沒有遺傳的敗壞；也沒有從遺傳得來的罪債，就是那些歸與一切由罪惡肉身所生者的罪債（約三6；羅五16，19）。

雖然耶穌的人性沒有罪惡，但祂的人性仍是真正的人性，因爲罪原不屬於人的本質（罪是偶然事）。故此，基督確是真人，但是就祂的位格而言，祂不是在律法之下，而在律法之上（太十二8）。

耶穌的人性既被接納於「道」內，所以我們必須否認在祂裡面有犯罪的可能性（約八46；彼前一19）。聖潔的救主不能犯罪（聖潔的耶穌不能犯罪）；雖有這項事實，我們却不可視耶穌所受的試探爲虛偽的試探，而應視之爲祂爲我們的救贖所受的真實試探和痛苦（太四1下；來二18；四15）。

耶穌無罪的結果是——

甲、祂的不死性；因爲按着聖經說，死是罪的工價（創二17；三17~19；羅五12；六23）。基督的死是由於祂自己的意志，並按着祂爲世人救主的權柄而死（不是爲某種需要，而是由於自願）（約十18；林前十五3）。這一位無罪者，祂的本身是不死的，祂的死是贖價（太廿8；提前二6），祂由此贖價爲罪人購得了生命。基督之死乃爲那歸與祂的罪。

乙、卓越的自然才能；如智慧（路二52），因爲在祂身體內，沒有由罪而產

生的紛亂與敗壞的結果。(比較亞當在墜落前的自然才能，創二19, 20, 23。)

曾有許多著作，論到耶穌的外貌；但我們不須由詩四十五2而推論出祂身體華美非凡，也不當由賽五十三2推論祂醜陋不堪，因為前者經文是描寫耶穌為救主時的美麗，而後者經文描寫祂在最深度的卑微中。福音作者確是描繪出耶穌聖言的恩惠(路四22)，但是他們從不描繪位格(person)的華美。我們當謹記耶穌在祂卑微的地位上，是擔當我們罪的結果，以致祂時常表現為奴僕的形像，並為人的樣式(腓二7；羅八3)。所以祂身體的樣子，不像人墜落以前的樣式，却像那墜落有罪之人的樣式。這是因為耶穌接受了罪人的軟弱而現出的樣式。

關於耶穌所蒙受的屬人的軟弱，聖經指示出祂確是承受了人間的一般軟弱，如：飢餓、口渴、疲倦、憂愁等，但並不是嘗受個人的軟弱，像個人的疾病盲瞎，或任何個人的缺點等；因為聖經對這些事並沒有記載下任何的事例。

丙、基督的人性中無個人性。在耶穌人性的特徵中，我們也注意到祂無個人性，就是說：耶穌的人性沒有形成各別分立的位格。基督並非由兩位格組成，其中之一為神性、另一為人性；而是祂的神性和人性在祂裏面聯合，成為一個不可分以及不能分開的位格(提前二5)。基督的人性沒有單獨存在之位格。

此項事實乃由祂成肉身的特殊方式而來。因為當上帝的兒子成了肉身時，祂沒有承受人的位格，只是接受人性；換句話說：人性被接受納入「道」的位格裡(加四4, 5；約一14；來二14)。消極的說，基督的人性不具有其自身的人格；肯定地說，基督的人性存在於「道」內面(祂的人性存在於道的神性內)。

若有人反對此道理，提出異議，說：「人子」的名稱正如「上帝的兒子」的名稱一樣指定耶穌的位格，因此當視耶穌的人性為一個各別的分立位格。我們對此回答：為此種斷定，無據可憑，因為這些名詞並非指明兩個不同的位格，只是指明一個同一的位格，這位格同時是上帝和人(太十六13~17)。在基督的位格上有(人)性與(神)性的相通，而不是有格與格的區別(In the person of Christ, there are ἄλλο καὶ ἄλλο, but not ἄλλος καὶ ἄλλος.) 論及一切的人，有句格言說：「多少人性，多少人」，但此格言不能應用於基督，因為道將人性接入祂神聖的位格裡面(西二9)。

現代理性神學曾放棄聖經所論基督人性內無個人性的道理，因此也就必須放棄成肉身的道理，因為成肉身的事，主要是在於上帝的兒子接受人性在祂神性位格內，以致從祂的人性被造成的一瞬間(productio)，這人性也與道聯合(路一43)。

現代理性神學家否認成肉身的事，所以它也斷言基督的二性逐漸彼此長成，或互相混合，並以此方式而完成二性的聯合。可是，聖經未曾教導基督內的二性由混合而聯合，而是教導二性由成為肉身而聯合(約一14)；現代神學若反對這道理，以為上帝的兒子與胎兒的聯合，不可視之為與上帝的地位相符。我們的答覆是：這種對上帝不配的觀念，是明白地記在聖經裡面(路一35)。再者，若有反對說，親密的聯合，像耶穌的成肉身所假設的，是不可思議的；那麼，我們便回答：聖經本身描寫道成肉身之事為「敬虔的奧秘」，是「無人以為然的」(提前三16)。

我們的教義家，為要強調上帝的兒子誠然接受了人性，但未曾接受人的位格，

而說：上帝接受人性、或人類性；但不說：上帝接受人的位格。由於現代理性神學已將二性的道理，更改為兩位格的道理，所以這種區別甚為重要。——現代神學中更為走極端的一類認為基督只不過是個人，上帝在基督裏面對祂自身的啓示，比在普通人身上較多而已（立教爾Ritschl，現代主義）；換言之，基督和其他一切人的不同，僅是一種等級上的區分，並非為種類的區分。

#### 四、位格的聯合

上帝在本質上及行動上，是時時存在於受造之物內（耶廿三23，24；弗四10）；並且一切受造物由於與三位一體上帝的這種聯合，才得保存（徒十七28；西一16～18）。這種聯合可適當的稱為一般聯合；因為它包含了自然界內一切存在之物，無論是有生氣的，無生氣的，有理性和無理性的。聖經也教導我們在這種聯合以外有一種特別聯合（屬靈的聯合），即三位一體的上帝與信徒間最恩惠的聯合（奧秘的聯合），藉此聯合，聖徒一體，成為上帝屬靈的聖殿（約十四23；林前三16下；六17～19；弗一22～23）。第三，聖經教訓一種聖禮的聯合，耶穌的真身體和血藉由此種聯合真正的並本質的存在於主的聖晚餐中，在餅和酒內，同着餅和酒，藉着餅和酒，分遞並領受。

在這些聯合中，我們可以將位格的聯合分別出來，即基督的神性和人性，在神人的一個位格裡，最密切的聯合。何拉斯論位格的聯合說明如下：「位格的聯合，即神人二性聯合；二性存在於上帝兒子的一個位格內，產生二性相互間、不可分開的交通。」（Doctr. Theol., p. 296.）這位格的聯合是在道成肉身、接受人性在神聖的位格中時而成就的；於是在成為肉身的基督內、上帝和人永遠為一個不分開而且不可分開的位格。這就是那「敬虔的奧秘」，聖保羅證明它為「無人不以為然」（提前三16），或為萬世萬代的神蹟。

主耶穌位格的聯合，已由那位格的主題得以無可反駁的證實，即是說、有清晰的經文論及成為肉身的基督說：上帝是人並且人是上帝；太十六13～17：人子是永生上帝的兒子；路一31～32：馬利亞的兒子是至高者的兒子；耶廿三5～6：大衛的苗裔是主耶和華，我們的義；羅九5：那一位由列祖出來的，是永遠可稱頌的上帝；約一14：道成了肉身；羅一3，4：從大衛後裔生的，是我們的主等。這些位格的主題唯有根據下列事實方能得到解釋。即是：神性與人性密切而永久的在基督的位格裡聯合起來，以致祂同時是真上帝和真人。在基督裡兩性的位格聯合、是獨特的聯合；就是說：在全自然界和恩典國裡上帝與人之間的聯合，沒有一個像在基督內所存在的聯合一樣。它（人體內身體和靈魂聯合；鐵以火發光）或能稍微表現出來；但這些聯合與基督位格獨一的聯合僅為類似，並非相同。如是我們能夠說在基督裡面，上帝是人、而人是上帝，但我們不能說在人內面的靈魂是身體或那以火發光的鐵是火。

因此，那位格的主題，曾被稱為非凡的或獨一的，或稱為沒有相似的。然而，雖然這些位格的主題是獨特的；但它們仍是實在的，並非僅是字句而已；它們是正式的，不是隱喻的、或比喻的、或轉義的。就是說：兩性在基督裡面是真正的聯合，正如那位格的主題所斷言的一樣；所以說耶穌是神人，是按着這名詞最完全的意思而說的。



基督教雖然基於聖經教導：基督裡二性位格的聯合；同時也棄絕：(甲)優提克斯 (Eutychus) 的異端；他教訓說這聯合是藉着兩性彼此混合而成，或藉着混雜或改變二性，甲性成乙性、乙性成甲性，以致藉着此種混合或改變才成了第三種事項；(乙) 涅斯多留 (Nestorius) 的異端；他雖斷言二性的連結，但仍然視二性為分離的（協同式「猶如兩塊木板被膠貼連着」），於是否認位格的聯合，並特別否認二性的交通和特性彼此的歸與。

對這兩種異端，迦克墩 (Chalcedon) 議會 (主後 451 年) 聲明：「我們承認同一的一位耶穌基督，獨生子和主，有二性，並沒有混雜，沒有改變 [駁倒優提克斯]，沒有分開，無分離 [駁倒涅斯多留]。」涅氏的異端，其後有慈運理支持，他教訓說：聖經凡提到耶穌受苦的話時，你當念及唯獨是祂的人性受了苦。

為反駁優氏派與慈運理派 (涅氏) 的異端，我們的教義學家說：「基督裡兩性的聯合是：(甲) 無爭論餘地的 (神性未曾改變為肉身；反對優氏)；(乙) 無混亂的 (兩性沒有混雜成為第三種物體；反對優氏)；(丙) 無分離的，並且是不斷的聯合 (反對涅氏)；即是說：基督裡的兩性決不因時間或地點的任何間隔而告分離。基督二性的聯合，既不會因祂的死亡而解散 (時間)，而且道在成肉身以後，除了肉身之外，又不在任何處所存在 (地點)。上帝的兒子成了肉身以後，時時並在各處是：上帝肉身的兒子，道之外沒有肉身；肉身之外沒有道 (約一14；西二9；羅五10等)。

基督教為反對古往今來的一切異端者，承認耶穌位格的聯合——

甲、不是有名無實的聯合，好像人子僅在名稱上被稱為上帝。基督是真正的上帝 (約十30)，因此祂位格的聯合是實在的。雖然神體一位派 (Unitarians) 願意稱基督為上帝 (立敕爾 Ritschl 說：「基督為我們有作上帝的價值；故此，將神性歸與耶穌雖不是實在的判斷，然而却是價值的判斷」；哈那克 Harnack 說：「耶穌可稱為上帝的兒子，因祂向人宣傳上帝的天父性」)，但他們有力的否認祂事實上是上帝。

乙、不是自然的聯合，像人的身體和靈魂一般的聯合；人的這兩部份是互為彼此而被造成。耶穌位格的聯合，不是自然的聯合，因為它密切的、無分離的將創造之主和受造之人 (即上帝和人) 聯合起來，成為一個位格。

所以基督此種聯合，是人的理性所不能理解的 (提前三16)。為使此道理能叫人心意可以理會，曾有經院哲學家說：上帝的兒子藉靈魂為媒介而與人性聯合，因為唯有按此種方式，兩種非物質的存在者 (上帝和靈魂皆是靈) 才能連結起來。然而靈魂與身體一樣同為受造的，所以上帝如何能與受造者聯合、而成為一位人的這項問題，仍未解決。但是這種見解也不合乎聖經；因為耶穌在死時將祂的靈魂交給父 (太廿七50；可十五37；約十九30)。致使祂靈魂和身體自然聯合終止，而位格的聯合却未曾終止 (羅五10：耶穌的死是上帝兒子的死)。因此，耶穌位格的聯合，不可能是自然的聯合，或是靈魂的聯合 (mediante anima)。

丙、不是偶然的聯合，好像兩塊木板以膠黏貼成爲一塊，或像人的身體穿上衣裳一樣。偶然的聯合並非按位格的聯合將二性聯合成一個位格這種方式，將兩種東西聯合爲一。偶然聯合在一起的兩件東西，其中之一或會受損傷而另一件却不受損 (衣裳能被撕裂，同時身體仍保存無損)，但是基督的人性與神性的連結

是如此密切以致當人性受苦、流血、死亡之時，上帝的兒子同時也受苦、流血、死亡（約壹一7；林前二8；徒廿28）。

丁、不是僅以神聖存在而保持的聯合，上帝藉此而存在於萬物內並扶持保存它（西一17；徒十七28）。雖事實上、在基督受極大苦難時，神性曾扶持人性（太廿六42）；然而那位格聯合的實質，並不在於扶助之行動，乃是在於兩性最密切的聯結在基督的一個位格裡。受造物雖在上帝面前得到扶助，却從未取得上帝的神性；但是基督的人性藉着格位的聯合被接於上帝的兒子的位格裡。

戊、不是有關係的聯合；這種聯合實在是使兩件東西彼此間進入某種關係，但它們在本質上仍是各自分開。猶如兩位朋友由於相互間的愛而連繫在一起；不過他們仍是保留着二位有別的個人，甚至為空間所分離。但是基督內二性位格的聯合不是相關的（末水提亞的提阿多 Theodore of Mopsuestia，大約死於主後428年），因為神性一切的豐富都有形有體的居住在基督裡面（西二9）。基督裡的二性是不可分開的聯合在一起，並且由於它們的最密切而永久的聯合，才構成這一位不可分開的基督。藉友誼而成的聯合雖能停止，但是位格的聯合却永不會停止。

己、不是本質的或混雜的聯合，藉此聯合使兩性由位格的聯合，而成為一個性、或實質（憂提克斯主義）。

由於有人控告路德會，謂：「他們也是二性彼此混合起來（或以混亂，或使之為平等的改變）」，所以協同式明白的駁斥這種錯誤的控告，說（Thor. Decl. VIII, 62 f）：「我們決不維護或贊成將基督內二性和二性的特性改變、混亂、或使之混合為一新的本質。照樣，我們從來未理會『實在的歸與』或『實在被歸與』，就是任何實體的相交或本質的灌入、實際上所發生的歸與或交通，即本質的、自然的交通，藉此在實質上以及它們固有的特性上而相混合……但是我們只有以它們來對抗字句或字意上的交通。」

庚、不是由於嗣子的聯合（Adoptionism 嗣子主義；在第八世紀烏爾革的非利士 Felix of Urgel，土累多的以里判多士 Elipandus of Toledo 所倡導；為幾個會議所譴責792—799，特別受到亞勒昆的教唆 Alcuin，死於804），藉此種異端，耶穌按照祂的人性，被稱為上帝的養子。嗣子主義是涅斯多留主義的一種，並假設基督內的二位格，一個是神聖的，另一個是屬人的，後者為被神聖所嗣立的。為反駁這異端，我們路德會的教義學家教導：基督按其人性，是「上帝所生的兒子」，或是由祂的出生正是上帝的兒子（上帝產生的兒子，或由於自己產生）。道成肉身並不是上帝收養了一個人，而是在道的位格裡接受了人性。

憂提克斯主義和涅斯多留主義（慈運理主義）企圖將耶穌基督成肉身的奧秘成為人理性所能了解的道理。他們所取的方法，就是將二性混雜，或是將它們分開；但這兩種異端都同樣的消滅位格的聯合，而且在最後的分析時，便否認基督的代贖，因為罪人的救贖，唯獨靠這位神人方能成就。憂氏主義和涅氏主義，都引入到神體一位主義（現代主義），或領人相信基督只是個人。

虛己主義（Kenoticism）的錯誤可以說是一樣的，他們的道理是：上帝的兒子在祂成肉身時，將祂的神聖特性全盤傾空（腓二7），如：全能、全在、全知等（多馬修 Thomasius，德里慈 Delitzsch，迦尼斯 Kahnis，路特哈 Luthardt 等）

或是祂神聖的感覺和個性（韋斯Gess，何夫曼Hofmann，弗蘭克Frank）。上帝的兒子成為肉身的奧秘，確可藉着祂的此種「自我限制」、而得到解釋說明，但是這項解釋的最大損失，就是否認基督的真神性。若是上帝將祂神聖的特性擱置一旁，那麼就是將祂的神聖實質擱置一旁，因此便成為可改變的存在者，而不是真上帝了。

我們也當像棄絕虛己主義一樣來拒絕自位格主義（autohypostasism），根據此種主義，人子成為一個分離的位格（separate person），或是逐漸與道的神聖位格結合（多爾涅爾Dorner），或是完全保持分離（瑟伯爾革Seeberg，克恩Kirn，等）。此項道理若屬真實，則基督不過是一個人，上帝在祂裡面只不過以一種超乎尋常的程度工作而已。若接受自位格主義，則須放棄位格的聯合或基督二性的道理，而唯一的出路，必走向絕對否認基督神性的極端的現代主義。

人的理性永不能解釋道成肉身的奧秘；人必須完全相信這真道或是完全拒絕它，對於此點——正如對於神聖啓示的一切奧秘一樣——神學家乃是站立於一個十字路口，必須在基督教信仰之路、或異邦不信之路中有所選擇。

## 五、兩性的交通（相交）

特別討論基督兩性的交通，乃為必須之事，因為改革派（Reformed）和教皇派確是承認基督的人性與道的位格聯合，但是他們不承認二性彼此間直接實在的交通。他們雖承認位格的聯合，却拒絕二性的交通。他們反對在聖經中很明晰教訓的後者的道理，是根據屬理性的格言：「有限者不能接受無限者」。改革派神學家但內烏斯（Danaeus）說：「上帝所屬任何固有而屬本質的事，無論如何不能交給受造之物，如：基督所接受的人性。」（Pieper, Christl. Dogmatik, II, 135 ff.）加爾文派神學家極力堅持此項原理，以致他們控告那根據聖經、確信兩性交通（*communio naturarum*）的路德會、是教訓憂提克斯主義，或是教訓二性的混合。

可是，當改革派和教皇派否認二性的交通，同時他們也就否認他們自己論到位格聯合的道理。有限者若不能接受無限者，那麼，人性與道的位格的聯合，就實在是不可能的事，因為上帝兒子的位格與祂的神性一樣是無限的。換一句話說：難以有位格的聯合。那麼，也就必須否認上帝兒子完全成肉身的事，應視之為不可能；因為成肉身的事，主要是在於上帝與人的聯合。故此，改革派和教皇派方面的堅持已意必要求棄絕那完全敬虔的奧秘，即：「上帝在肉身顯現」（提前三16）。二性交通的道理，是直接出於位格聯合的道理。因此這兩個道理或是一同成立，或是一同瓦解。

而且改革派和教皇主義的異端也是直接反對聖經的。基督二性的交通，由下列各點可得以證明：(甲)由普通的經文，如：約一14；來二14，15等，明白的顯示出上帝兒子將自己與肉身連結，致使祂的神性與祂的人性享有真正的交通；(乙)由特別的經文，如：西二3，9：「上帝本性一切的豐盛，都有形有體的住在基督裡面。」我們由這些經文而特別的學習到：

甲、基督神性與人性進入真正實在的聯合，因為神性（神體）有形有體的住在基督裡面。何拉斯基於此經文和其他的經文說：「基督位格裡二性的交通，乃

為基督神性與人性的彼此互相共享，藉着這共享、道的神性同享人性，貫透、成全、居住於人性並收為己有；但是人性既成了同享神性者，便由於神性所貫透、成全，作神性的居所。」(Doctr. Theol. p. 316 ff.)

乙、在基督裡不僅是二性接近，而且兩性有了最深奧而密切的彼此貫通；因為神性滲入人性，正如人的靈魂滲入人的身體一樣；

丙、兩性雖有這種最密切的彼此貫通，但是二性却沒有甚麼混雜，混合，或更改，因為上帝本性一切的豐盛都住在人性裡面。正因聖三位一體的位格彼此貫通，而未曾混淆，或如：靈魂居住在人的身體內，而並沒有混雜一樣，照樣道也以一種不使兩性彼此混雜的方式貫通肉身；

丁、不可想像神性伸展至人性之外，因為神性的豐盛居住在身體裡面。換句話說：正如人的靈魂在活的身體以內，從不在它以外，所以道也在肉身以內，從不越過身體之外；

戊、基督內二性交通是不可分離的，因為二性永久的聯合，時時彼此互相存在。因此，路德會神學家所教導的基督兩性交通的道理，是真正合乎聖經的。

昆斯德(Quenstedt)陳述此道理說：「基督二性的交通，就是道的神性、和所接受的人性密切的共享和組合，藉着道以一種至密切和深奧的彼此貫通，這樣居於人性裡面，致使那與祂位格聯合的人性為己所有，甚至二性互相彼此交通，而表現為一個不可交與的主體，即一位格(person)。」(Doctr. Theol., p. 310) 昆斯德曾指責反對這道理的慈運理主義(涅斯多留主義)說：「〔我們棄絕〕加爾文派所具的正反兩種意見；他們有些人教導謂：只有道的位格，而不是同時也有祂的神性與人性聯合……如此他們捏造了直接和間接的雙重聯合，並且說二性不是直接的聯合，乃是藉着道的位格。」(Doctr. Theol., p. 316)

改革派神學家反對基督二性的交通，其原因是：在該種情形下，基督的人性必須被想作「甚大」，否則即不能同着神性在各處存在(地方的擴張)；實在說來，祂的人性根本不能算為真人性，因為是將人性所不能接受的特性歸與人性。我們對此種異議所給與的答案是：基督的人性並沒有藉着成為肉身而在形體上擴大，而是同着神性無所不在(太廿八20)，不是按地點的擴展，而是按非地點的方式存在(約廿19~26；路廿四31)；這存在的方式是人性所有在祂平常地點存在的方式之外(約四3~4)，是因位格的聯合。

改革派神學家若是進一步詢問：沒有人性的毀滅，這事如何可能呢？我們的答案是：聖經教訓這事，雖是偉大的奧秘(提前三16)，但為事實(約一14；太廿八18~20)，因之不可否認這道理，却當相信。再者，他們若斷言基督的人性領受了非常有限的恩賜，却不是真正神聖的恩賜；我們便須提醒他們要記着聖經中直接將神聖恩賜歸與人性的經文，如約壹一7；太九6；約五27；太廿八18，20。人性行出自然的行動(吃，喝，受苦，死等)，這是一切人共有的行動；但這人性也行出位格的行動(赦罪，施行審判，等)，這些行動、為與神性密切交通的直接結果。

位格的聯合、既已由「上帝是人」和「人是上帝」這些位格的主題而得以證實，照樣兩性的交通、亦可由此而得證實；因為這些主題述說在基督內二性實在的交通。慈運理派(涅斯多留派)反對這道理說，位格的主題，就二性的交通而

論，只不過是名義上的。我們的回答是：若果如此，則基督成爲肉身，位格的聯合，以及聖經中論及基督位格的全部道理，必被視爲有名無實或比譬之事；因爲若奧秘事的其中一部分爲實在的，則全奧秘也必是實在的。當然，我們若將聖經內被人盲目的理性所反對的一件事、爲名義上的或譬喻的；則在最後的分析，須否認信仰中每一條的道理。

協同式 (Art. VIII, 13 ff.) 對優提克斯主義和涅斯多留主義陳明：「二性聯合並非像兩塊木板黏合一樣，以致它們實際上彼此間完全沒有交通」（反對涅氏 Nestorius 和撒摩撒他 Samosatenus），也並不是「二性混雜或二性均等，如用蜂蜜和水作成蜂蜜水 (hydromel)；再不爲純粹的蜂蜜和水，却爲一種混合的飲料。」（反對優氏 Eutyches）；二性的交通乃如「靈魂和身體，火和鐵，彼此間有交通，並不是由說話的方式、或僅以字語來交通，而是真正並實際的交通。」

本會教義學家爲反對加爾文派（涅氏派）、教皇派、和優氏派，曾摘要地描述二性的彼此貫通性如下：

(甲)是密切和最完全的；(乙)互相的：神性透入人性並所接受的肉身，成爲完全地被神性所貫通；(丙)不分離的；(丁)無混雜、無混合或改變，並且基督的二性時時聯合，永不分開，彼此永遠相屬。

## 六、特性（屬性或本能）的歸與

位格的聯合若沒有特性的共享，即不能說是完全而貫通的（完全透澈）；因此基督二性特性的歸與、是位格的聯合所需要的結果。當上帝的兒子接受眞人性在其位格裡時，祂也接受了屬於人性的特性（作爲受造的人、被生、受苦而死、上升下降、走去等）。凡不承認特性歸與的人，必也否認位格的聯合、或道成肉身的至深奧秘。

何拉斯這樣描寫特性的歸與：「特性〔彼此〕的歸與爲眞正實在共享神性人性的特性，即那由於神人在基督內、位格之聯合所產生的，可由於神性或由於人性稱呼祂。」(Doctr. Theol., p. 321)

我們由此處按廣義所用的特性一詞（屬性、本能），不但了解自然的特性本身，而且了解其所行所受的事，特性藉着這些所行所受的舉動（創造——受造；施生命——捨生命）施行力量。

基督二性的特性是歸與二性之具體物（基督——神人），或歸與二性中其中之一的（上帝——人子）；但是不能由此而說，一性的特性成了另一性的特性（上帝不能死；人不是自永遠的）；因爲基督二性藉着位格的聯合，其本質並未改變，乃是各自保存主要的特性、或自然的特性 (Doctr. Theol., p. 313)。所以只能指着位格，無須進一步分別的提及某性的特性。此項眞理在後面將詳細提出討論。

當我們說到「神性的具體物」，是指着上帝、上帝兒子、道等名詞而言；當我們說到「人性的具體物」，是指着人、人子，馬利亞的兒子等名詞而言；當我們說到「位格或二性的具體物」，是指着如：基督、彌賽亞、以馬內利等名詞而言，該等名詞適當的表明由二性所組成的位格。

雖然在「特性的歸與」標題之下所講論的每項眞理，已包括於位格聯合的道

理內，但我們仍然將聖經中對此種道理的教訓，置於三個不同的標題之下來討論，以便使人更易於領會歸與的道理，能以更加有效地駁倒異端者的對立主題。下面我們要講到三種特性的歸與。

### 第一類

何拉斯描述第一類特性的歸與如下：「第一種類的特性歸與，就是：屬於神性或人性的固有特性、是真正而實在的歸與基督全位格，是由任何一性或二性所指定的。」（Doct. Theol., p. 314）林前二8：「他們……把榮耀的主釘在十字架上了」；徒三15：「你們殺了那生命的主」；來十三8：「耶穌基督，昨日，今日，一直到永遠是一樣的」；約八58：「還沒有亞伯拉罕，就有了我」等。在這一類的經文以及相似的經文中，均將某一性固有的特性歸與全位格。

第一類特性的歸與，由於下列事實而重要：各時代講異端者，對聖經中將人性或神性所具有的特性歸與基督全位格的經文，予以錯誤釋意。於是否認：人性的「誕生」、「受苦」、「受死」等特性，也可能適當的敘述上帝的兒子。涅斯多留反對基督教稱馬利亞為「上帝之母」的教訓。慈運理憑着辭令，不使上帝的兒子受到基督的苦難和死。照慈運理所說：「耶穌受了苦」的意思，就是「人性受了苦」；「我的肉真是可吃的」（約六55）的意思，就是「我的神性真是可吃的」。總之，涅氏與慈氏都否認「祂兒子、耶穌基督的血洗淨我們一切的罪。」（約壹一7）；或可說，他們不信基督的苦難和死亡，是上帝的苦難和死亡。

可是，聖經確定這件事實。上帝的兒子，為女子所生（加四4），並受苦而死（林前二8）。而且正是由於上帝替我們受苦而死這件事實，而使基督的血有洗淨罪過的能力（約壹一7）。如是聖經將兩種特性歸與基督全位格，一是神聖的特性，一是人性的特性；雖然，在這種情形中，聖經指定：是按照那一種性（神性或人性）、將某種特性歸與全位格，羅一3：「祂兒子、我主耶穌基督，按肉體說是從大衛後裔生的。」有時聖經述說特性屬於神性的具體物（上帝的兒子、榮耀的主、生命之君），有時述說特性屬於人性的具體物（大衛的兒子、人子），並有時聖經述說特性屬於兩性的具體物（基督、以馬內利、我們的主耶穌基督）；但是特性永遠被視為屬於整個的基督。

聖經按此方式將永遠性（約八58）和時間性歸與基督（路三23）；由父自永遠而生（約一14，18；羅八32）和在時候滿足時由馬利亞而生（加四4；路一35；二7）；無所不知性（約廿一17；二24~25）以及有限的知識（路二52；可十三32）；全能性（太廿八18；可四39）及有限的權柄（約十八12）；必要的和絕對的生命（約壹一2；約十18；五26）死亡與復活（太十六21；林前二8；徒三15）。神聖的特性和屬人性的特性這兩種特性是平等的，實在而真正的屬於基督，因為神性和人性這兩性都實在並真正的屬於祂。但是神聖的特性按照祂的神性屬於基督，同時人性的特性，按照祂的人性也屬於祂，這是聖經中以有區分的關係字，如羅一3〔按〕；九5〔按〕所清晰表明的。

當描寫基督救贖工作時，最好採用具體的說法：「上帝的兒子受苦而死」、代替抽象的說法：「神性受苦而死」，因為抽象的說法可能使人以為是有父上帝受苦主義（Theopassianism）的意思。然而這些名詞若予以正確的了解，可以

被認為適當。路德和第十六世紀的教義家多次按着「神性在肉身內」(參西二9：「上帝本性一切的豐盛」)的意義使用它們。——順便附帶的說：我們的教義家從未斷言稱上帝在祂本性裡能受苦而死。他們所教導的是：成肉身的上帝的兒子基督是眞上帝和眞人，是按照祂的人性受苦受死。

## 第二種類

特性歸與的第二種類，是上帝的兒子、由於位格的聯合，眞正而實在的將自己神性的特性，歸與祂所接受的人性，成爲共同所有、共同使用與指定(何拉斯)特性歸與第一種類如何需要由於位格的聯合，第二種類(威嚴的種類)一樣也是需要位格的聯合；因爲人性既被接受於道的位格裡，人性便與神性共享一切的榮耀和威嚴，而因此也享有了神性的神聖特性(約一14；五27；六51)。道成肉身既是實在的，那麼，神性的特性歸於人性也必是實在的，因爲藉着位格的聯合不但是位格、連那不能與位格分離的神性也進入了與人性的交通。

但是，聖經如此明白證實的重要眞理，仍被人頑強否認。尤其是有人主張，人性不能接受神聖的全能、全知和全在性，因爲有限的不能接受無限的特性(改革派，教皇派)。事實上，若按照異端者所主張的：若勉強人性去領受神性的特性，就會毀滅了人性。因而基督的人性由於位格的聯合，並未領受了全能性，只是領受了巨大的力量；並非領受到全知性，只領受到龐大的知識；不是領受到全在性，只領受高舉在上帝右邊的區域存在。總之，照着改革派的道理，基督的人性沒有領受到神聖的恩賜，只領受了卓越而有限的恩賜，這恩賜是一般人性所能接受的。可是，這樣否認神性的特性歸與人性，也是否認位格的聯合；因爲要是基督人性不能共享神性的特性，就不能被接受於道的位格內，以致不能有道成肉身的事。因此，實際上來說，改革派和教皇主義者由於棄絕特性歸與的道理，也就是不承認道成肉身的道理(位格的聯合)，雖然在理論上他們是堅持這點。

聖經的說明與改革派和教皇主義的異端恰好相反，它堅稱基督按着祂的人性，及時領受了神聖的全能(太廿八18：「天上地下所有的權柄，都賜給我了」；約五27：「行審判的權柄」；六51：「使人永遠活着的力量」；參太十六27；徒十七31)；神聖全知(西一19；二3，9)；神聖全在(在太十八20；廿八20；約三13；弗一23；四10)；神聖威嚴(太十一27；路一33；約六62；腓二6；來二7)；神聖的榮耀(太廿六64；可十四62；羅八34；弗一20；四10；來八1)。除了這些經文之外，在約一14也清楚的教導這威嚴的種類而明白的說，即使在基督卑微的地位時，我們也能看到祂人性所賦有的榮耀；又在西二9說：「上帝本性一切的豐盛，都有形有體的居住在基督裡面。」因此，全部的神聖實質實在是歸與基督的形體或人性。

所以我們根據聖經而堅持：基督的人性、藉着位格的聯合領受了道的一切神聖特性，實在不是按着本質、而是藉着歸與而領受的；這正是我們由第二類的特性歸與所要確定的。

爲要更詳細的解釋威嚴的種類，我們特別加上下列的意義：

甲、我們必須分辨神聖特性歸與人性據有和使用。就據有方面來說，神聖特性是在同一的時間歸與人性，即是在聯合成孕的那一瞬間，以致連嬰孩耶穌也據

有全備的神聖威嚴和榮耀（約一14；路一35）。基督在祂卑微地位時，不完全使用所歸與祂的威嚴，雖然祂仍時常表現出自己所具有的神聖全能、全知等特性（約十二28；太三17；約十四11；十一43下；太十七2下）。直至祂被高舉在上帝右邊的時候，才開始完全而恒久地使用所歸與的威嚴（弗一23；四10；腓二9下）。

乙、〔二性〕交互作用。此種作用實在是屬於第一類，在第二類的威嚴種類是沒有的；因為神性不能像人性所有的那樣，有卑微、虛己、或減少的事。神性是沒有更改的，因此不可有完成或減少、高舉或卑微等事。所以增進的事，乃屬於所接受的性，不屬於那接受者（昆斯德）。

故此，本路德會信條棄絕所謂第四種類的歸與，即是基督藉着祂的神性、在祂卑微的地位上擱下並放棄了「天上和地下所有的權柄」。（參協同式摘要，VIII, 39.）我們的信條適當的指出，由於這種「毀謗性的歪曲才為亞流派異端鋪路，最後就否認基督的永遠上帝性，因為這樣就必會使基督和祂成為我們的救贖完全喪失。」（參考虛己主義kenoticism的錯誤。）

丙、基督的人性，在其本質的特性以外，也具有更佳美而有限的恩賜，這恩賜比有罪必死的人所有的恩賜更為美好。這些恩賜得能歸與祂的人性，是因着人性的完全而無罪（路二47，52）。但是，此外也有「真正神聖的、非受造的、無限的、不可度量的恩賜」，或神性「一切神聖的特性」，按着祂的人性、並藉着位格的聯合、交給基督（西二3，9），為了在祂高舉之時並高舉之後，能以完全往外面實行（腓二9下）。

丁、神性既是將自己的特性歸與人性，所以我們按着祂的神性和人性將神性的特性歸與基督。但是我們將這些神性的特性、按本質歸於神性，或當作它是固有的屬於神性；同時我們藉着歸與的方法，將神性的特性歸與人性。聖經如此說：「上帝神性的一切豐盛，都有形有體的居住在基督裡面。」（西二9），於是我們要避免說，歸與的事是藉着「神性特性在本質上或自然的灌入人性內」而發生或成就的。我們的信條不接受這種異端而宣稱：「決不應堅持或贊同基督二性或二性本質的特性有改變、混亂、或二性均等。」（Formula of Concord, Art. VIII, 62 ff.）

因為在這件事上有很多辯論，必須對那些按着聖經所說、歸與人性的神聖特性，逐一詳加討論。

甲、全知。依照約三34所說，基督的人性所賦有的聖靈是沒有限量的。聖靈既是智慧和知識的靈（賽十一2；林前二10~11），所以基督按着祂的人性、領受了無限的神性智慧和知識。因此我們分辨在基督裡面有二種知識，即是神性藉着位格的聯合歸與人性的無限的神聖知識、和人性自然的和本質上所具有的知識。前者是無限的知識或全知，後者為有限的知識，能以增長的。寫福音者所說的是指後者的知識，路二52：「耶穌的智慧增長」。西二3是證明那歸與基督人性的無限神聖的知識。

馬可十三32的經文並非否認歸與人性的無限而神聖的知識，而是描寫成為肉身的基督，在祂卑微的地位時，祂不充分使用那交與祂的特性。基督按着祂的人性，只是為了祂救贖工作的需要，才使用那歸與祂神性的恩賜。但是救贖罪人的工作並不需要宣傳末日的審判在何時、或甚麼鐘點要來臨。假若改革派者反對說，



人想出神性的知識是部分的靜止（先行），並部分的行動（後行），這種交與是不可能的；我們便應提醒他們記起一件事實：人的智力不能瞭解那「敬虔的奧秘」（提前三16），無論是部分的，還是整個的。雖然如此，基督所使用和未使用的知識，彼此間的關係能夠藉着人的靈魂略為表示出來：在人睡覺的時候，靈魂是知道的，但也是不知道的。改革派以及教皇派否認神性的知識能交與基督的人性，我們必須認為他們在這一點上是錯誤的，因為他們說，人子即使在祂高舉的地位上，對於許多的事，仍是不曉得的。

乙、全能。基督按着祂的人性領受了神聖的全能，這是聖經明白教訓的真理（但七13~14；太廿八18；來二8）。即使在祂卑微的地位時，仍賦有全能（太十一27；約十三3；三35；賽九6下），以致祂能醫治病人（太四23；可一34；路四40）；趕鬼（路四41；十一14）；叫死人復活（約五21；十二1）；並且施行按照預言神聖彌賽亞必須成就的一切神蹟（賽五三4~6；六一1~2；路四17~21；太十一4~6）。

基督按照祂的人性也具有神聖的全能，這個道理特別由那些清楚說明在基督為人子之時、曾賦有神聖的本能的經文中得以證明（約五26~27；太十六27；路廿二69；但七13~14；西二9）。因此祂並非僅以代理人的身分、奉其父的名來實行神蹟，而是由祂自己的能力來實行，這是聖經特別指示的（約二11；六51~58）。

關於那些述及在時間到了的時候上帝賜給基督神聖特性的經文（約五26~27；十一3；太十一27；廿八18），古代基督教會的正典說：「基督在時間裡所領受的，是按着祂的人性而領受的，不是按着祂的神性而領受的。」換句話說：他們所提及的並不是永世，而是祂成為肉身。「不論聖經所說『道』〔在時間裡〕領受了甚麼……是因着祂的人性，而並不是因着祂的神性」而說。（亞他那修信經，Triglot, p. 1117）

基督除了按着人性所領受的無限神聖權柄以外，祂在卑微的地位中也具有有限的權柄；祂因為要使救贖的工作成為可能之事，所以不時常而且不完全使用那歸與其人性的神聖特權（林後八9；約十17~18；腓二6~8）。惟有以這種方法，祂才能夠「在智慧上增長」（路二52），並且受苦受死（腓二8）；但即使祂在卑微的地位上，也不常常隱藏祂神聖的能力（約十一40~44）。改革派的神學家極力反對聖經所論基督歸與的全能的道理，我們由何基（Hodge）的陳述、很明顯的看出他們的反對態度，他說：「基督的人性不會是全知或全能的，正如行神蹟者不會是全能的一樣。」（Syst. Theol., II, 417）

丙、全在。聖經將全知和全能歸與基督的人性，照樣它也將全在性歸與人性（太廿八18~20；弗一20~23；四10）。而在約一14與西二9也教訓出基督人性的全在性；因為這些經文說明道在成肉身以後，在任何處均存在，祂便作為道而存在（道之外無〔基督的〕肉身；〔祂〕肉身之外沒有道。）

我們的教義學家基於聖經、有力的棄絕所謂（extra illud Calvinisticum）那以外的加爾文主義；根據此種主義，道使自身與人性密切聯合，致使祂確實完全地居住在人性裏面，同時，因祂是偉大而無限量的，所以祂也完全在人性之外存在並工作。這不但是不合乎聖經，而且自相矛盾。

改革派視特性歸與的全部道理為不合理的，同時他們特別咒詛聖經所論：基督所歸與的全在性的真理、為極大的虛構，或為不虔誠的怪物（*impium monstrum*）（參Pieper, *Christliche Dogmatik*, II. 183 ff.）。他們否認基督人性位格的存在，而僅贊成人性的效力存在，並且控告他們的路德會對頭教導人性無所不在、或是人性區域的擴展、這些無意識的觀念。雖然路德會時時棄絕這些觀念，以之為幼稚的想像；因為路德會解釋基督人性的無所不在，並非按區域擴展的方式，而是由其非關地點、超自然的存在方式。

改革派反對基督全在的一切辯論，是基於基督昇天，坐在上帝右邊，祂的再次降臨等等；好像這些行動只假定是區域性的存在，賴於一種論及上帝和天上事情的幼稚概念。與此種辯論同屬無稽的另一辯論，為每個真身體必須時常包括在空間之內，因此、基督人性也必須被視為佔有了空間。宇宙當然是一個被造的物體，然而它不是在空間之內，而是在上帝裡面（徒十七28）。

正因基督的人性在位格聯合的最初一剎那便領受了神聖的全知和全能，所以也照樣領受了神聖的全在。意思並不是說，人性藉着位格的聯合，就失去了它的自然本能或特性，以致基督的身體停止在任何一特別的地點存在；因為祂人性的全在不是「有形的、散佈性的、整體的、地域的、肉體的、可分開的，却是神聖超自然的。我們的教義學家正確的分辨出基督單純的全在，和祂勝利的全在；後者常與神聖的主權相關聯。基督在卑微的地位中，具有前者的方式（約一14；西二9；約三13），因為在祂成為人以後，道絕不在肉身之外。基督自從升上高舉的地位之時起，即具有後者的方式（弗一20~23；四10）。

基督的人性，在祂卑微的地位裏，除了有藉着位格的聯合所歸與的神聖全在外，也具有區域存在的方式（路二12）。

我們的教義學家基於聖經，歸與基督的人性有三種存在方式：(甲)地域的存在，可描寫的存在；(乙)無地方的存在，不定地點的存在（約廿19）；(丙)充滿萬有的存在，超自然的存在（弗一23；四10）。（參Pieper, *Christl. Dogmatik*, II, 195 ff.）在這些存在方式以外，也應當加上另一種存在方式，就是聖禮內的存在，根據這種存在方式，基督的身體在聖晚餐裡是真實的存在（太廿六26）。

基督「坐在上帝的右邊」一事，不得解釋為一「限定的或有形體的地方」，因為如革哈德所說：「上帝的右邊不是有形體的、可描寫的、限定的、規定的地方，乃是上帝無限的權柄，和在天上地下最有效果的威嚴；或說是上帝保存管理萬有最有效力的主權。」（詩十八35；四十四3；一百零八6；六三8等。何拉斯也說：「坐上帝右邊的意思，就是憑着位格的聯合和其後的高舉，而以至大的能力、至大的效力、和至大的榮耀統治上帝所造的一切（林前十五25, 27；詩一百一十1, 2；來二7, 8）」（參Doctr. Theol., p. 403.）

丁、崇拜。聖經既按着基督的人性將神聖的威嚴和榮耀歸與基督（西二9），所以它也將神聖的崇拜歸於祂（約五20~23；腓二9~11；啓五9, 10）。改革派和教皇派基於賽四二8；耶十七5而否認崇拜基督人性的事，他們這樣作，證明他們不管自己的說法是反對自己所持守的涅斯多留的道理，將基督的二性分離，並否認道成肉身的奧秘（位格的聯合）。凡適當教導位格聯合的人，總不得視基督的人性是與其神性分離的，而是在一個不可分開的基督位格內與神性永遠聯

合，以致凡崇拜基督的神性，同時也是崇拜祂的人性，或是那成為肉身的基督。

對於第二種類的歸與，曾有人辯論一個問題：即是這些抽象說法，如：「基督人性使人活過來」，或「人性是全能的」等；是否應該由具體的說法，如：「基督叫人活過來」，或「人子是全能的」來代替。因為前者或會誘惑未蒙訓練的信徒、相信由位格的聯合而分開的人性、是賦有這樣的能力；或是相信人性賦有神聖的全能、是神性所具的全能之外的特別恩賜。

這種誤會當然需要改正；但是不該拒用這些說法，因為聖經本身也使用它（約六51；約壹一7）。此外，這些辭句著重的說明特性歸與的道理、或聖經的真理，如：在基督內二性及其所有的一切特性、是最密切聯合的，不僅是所謂動作的，如全能、全知；而且也是靜止的特性，如永在、無限、偉大無窮（西二9；約一14）等。

路德針對這一點說：「照著〔基督〕另一種屬今世和屬人的誕生，上帝也將永遠的權柄賜給祂；然而是在時間到了的時候，而不是出自永遠。因為基督的人性並不像祂的神性一樣從永遠存在；乃按着我們的計算而書寫：馬利亞的兒子耶穌，今年是1543歲。可是從神性與人性聯合在一個位格裡的那一瞬間起，那一位人——馬利亞的兒子，就是而且被稱為全能永在的上帝，藉着特性的歸與祂是有永遠的權能，並且創造和保存萬有藉着特性的歸與，因為祂與神性是一位格，而且也是真上帝。」（協同式，全，VIII, 85.）

但是，當注意：聖經雖然將「上帝神性一切的豐盛」歸與基督的人性（西二9），却從不直接述說靜止的特性歸於基督的人性（永遠性、偉大、無限）。只將動作的特性（全能、全在、全知等）歸於祂。其原因，我們的教義學家說明如下：雖然實在有位格的聯合，但那神聖的特性（屬性、本能）仍保留為神性的特性，永遠不會由灌注而成為人性本質的特性。但是要是這些特性在人性內和在基督的身體內一樣活動的時候（人性使人活過來、施行審判等），我們就說它屬於人性。故此，我們將神聖全能歸於基督的人性，並非以它作為本質的特性，乃是上帝的兒子在祂的人性內施行祂神聖的全能；這人性藉位格的聯合是與祂神性聯合的。另一方面，那些在神聖實質內存在靜止不動、並不盡力向外發揮的神聖特性，不能直接的說是人性所有的。

改革派的異議為：除非將一切的神聖特性歸於基督的人性，否則便不能將任何神聖特性歸與它。我們的回答是：

甲、對於此事我們也嚴格遵守聖經，聖經實在是將神聖的全能、全知和全在歸與基督的人性，但並未將永遠、無限、偉大、無窮等特性歸於祂。因此，對改革派的「不是這個，就是那個。」的說法，當視為反對聖經而予棄絕。

乙、但是這個屬理性的「若無這個，就無那個」也是不合理性的；正如一個人無意識的辯論說：「人的身體若藉着與靈魂聯合方有生命，那麼、這身體也須同樣成為非屬物質的。但身體既然不是非物質的，它便不是活着的。」現在，靈魂怎樣將生命交給身體（動作的特性），却不將非物質性（靜止的特性）歸給身體，所以正可說：根據聖經，基督的神性在人性內直接的實行祂工作的特性，但不實行祂靜止的特性。

而且基督靜止的特性，並不完全被祂神人的活動排除在外；因為這些特性是

藉着工作的特性往外實行。上帝在時間內，藉祂永遠並偉大的全能造成世界，照樣基督藉祂永遠神性的無限能力使拉撒路從死裏復活。

再者，聖經明晰的描寫那歸與人子的全為無限的。但七14：「〔祂〕得了權柄榮耀……祂的權柄是永遠的。」在這經文內明顯的述說基督的人性內自永遠有靜止的特性；因為人子所領受的榮耀是永遠的；照樣，基於約十七5，基督享有永遠的榮耀；正如祂自己說：祂的人性領受了以前所存在的〔道〕、領受了在世界以前所有的同一榮耀。（參協同式，VIII.48 ff）

### 特性歸與之第三種類

革哈德解釋特性歸與之第三種類為：「每性在其職務上實行特屬本身的事，但是另一性同時也共同合作。」（林前十五3；加一4；弗五2）。當我們想到基督能夠成全祂救贖人的工作，唯一是因為在祂內而人性神性聯合一起，由此而顯然看出這第三種類的重要。

成尼慈對這事適當的說：「彌賽亞為王和祭司的聯合，是為了解贖工作，並為我們得救恩的緣故而作的。救贖工作既是必須以受苦受死的方式完成，所以才有人性的需要。於是上帝喜悅為安慰我們之故，在基督為君王、祭司、和主宰的職分上，也使用我們所接受的人性，如此在兩性裏面，同着兩性、並藉着兩性完成基督職務上的行動。」（Doctr. Theol., p. 337）

由於改革派的反對論調而須對此種類加以特別的討論，他們教導：二性在救贖的工作上，獨自去行各自部分的工作，並且沒有參予另一性合作；他們同樣主張基督的人性對神蹟的貢獻，無非為被動的器具；他們又說，人性對於神蹟的貢獻，並不比那婦人所摸過的衣裳縵子對基督神跡的貢獻更多（太九20）；或不比使徒的人性所貢獻與神跡的更多（徒三6），或不比亞倫的杖對神跡所貢獻的更多（出八16）。加爾文直接稱基督的功勞為一個人的功勞，這樣排除了基督的神性，而是自動的替世人獲得救贖。此種論調與改革派的見解完全聯合；因為按照改革派的見解，基督職務上行動的歸與，不能作為特性的歸與。實際來說，必須將基督的人性從救主的一切作為、包括神聖全能、全在和全知的工作中排除。再者，他們述說，基督在祂教會內無所不在（弗一20~23；四10），不關乎祂的人性，而是專一的關乎祂的神性，以致基督的人性與教會同在，不比亞伯拉罕或保羅的人性在榮耀裡存在更實在。因此我們必須特別着重的討論第三種類的特性歸與。

我們由職務行為一詞而瞭解基督為萬人的救主、在祂卑微的地位上所從事的一切工作、以及祂在高舉的地位上仍然作的一切工作，如：替世人的罪受死，毀滅魔鬼的作為，與祂的教會同在，統治並保護教會等。述說這些職務工作的經文，可分列於下：(甲)以具體名詞描寫基督職務行為，如：救主、中保、先知、君王、大祭司等；(乙)描寫基督特殊職務工作，如背負世人的罪孽（約一29）；替世人的罪而死（林前十五3）；為我們的罪捨己（加一4）；為我們捨了自己，當作馨香的供物、和祭物獻與上帝（弗五2）；毀滅了魔鬼的作為（約壹三8）；打傷蛇的頭（創三15）。

若問基督為要救贖世人按照那一性成全祂職務上的工作，我們基於聖經回答

說：不論聖經內述說職務上作為的特殊經文，是描寫救主按着二性來完成（提前一15，基督耶穌）、還是僅按着一性，也許是神性（徒廿28：上帝）、也許是人性（太十八11：人子）來完成，祂職務上的工作常由於全位格、按兩性而完成的；每性貢獻其所有的功能，並與另一性交通而工作，或與另一性共享，參與另一性。

這就是聖經的真道，也是古教會所相信而承認的。亞他那修說：「上帝道與人聯合，行出神蹟，並不是與人性分離；相反的，祂反而喜悅藉着人性，在人性內，並且同着人性施行祂神聖的能力。」（*Catalog of Testimonies*, Triglot, p. 1141）；大利奧（Leo the Great）說：「每性與另一性相交，行出特屬於自己的工作，即道行出屬於道的工作〔上帝的兒子〕，而肉身從事屬於肉身的工作。」（同上；p. 1109）

真的，基督誠然是按着祂的人性受苦而死，而且，因着位格的聯合，祂的神性共享人性的苦難和死亡；人性時刻與神性聯合，而由於這聯合，我們救主的聖潔、代贖的苦難，才獲得它救贖世人的價值。革哈德說：「基督的受苦和流血的死亡，若神性沒有將無限的價值加在祂替我們所受的苦難和死亡上，就不會有救人的結果。」（*Doctr. Theol.*, p. 336）；成尼慈說：「拯救與補贖，若能單由神性、或單由人性成就，那麼道是徒然爲了我們的救贖、自天降下爲人成爲肉身。」（*Ibid.* 同上）

神學家革哈德論及約壹三8說：「上帝的兒子接受人性的目的，是爲了祂能在這人性內，同着人性，藉着人性，成全救贖及其所負中保職分的各種工作。」

由於上述所提的原因，必須堅持第三種類的屬聖經的純淨；因爲那與上帝和好的福音、向喪失墜落之人類所傳揚的全部安慰，都在乎它。那些不認清該種類的人，是奪取了基督徒所有的最甘甜的安慰，就是福音的真理：「祂兒子耶穌基督的血，洗淨我們一切的罪。」（約壹一7）。

可幸的是，反對（職務上之歸與）的人，並未吸取由他們虛假的前提所暗示的結論，反而以一種奇異、却爲幸運的前後矛盾，在實行上廢除他們在學理上所堅持的。比方何基寫着說：「一個全知的靈魂……不是屬人的靈魂。這道理若是真的，那麼，屬聖經和人心的基督就會失掉……；全知並非使一個受造者成爲器官的特性。」但在另一處他又說：「這種說法，如：〔上帝的死、苦和血〕曾得聖經的認可，教會也曾使用它們。由此可見，基督的補贖有着屬於永遠上帝的兒子順從和苦難的一切價值，而祂的義、無論是自動或被動的都有無窮功勞。」（*Syst. Theol.*, II, 416, 168）這就是路德會的人由〔職務的種類〕的道理所要注重的真理。

## 貳、論基督的兩種地位

### 一、基督卑微地位的定義

基督成肉身一事，主要在於上帝兒子至大神蹟，祂具有上帝本性一切的豐盛，與人性進入了不可分的位格聯合（約一14；西二9）。故自從基督成孕的一剎那時起（路一35），基督的人性，就具有了一切神聖的特性和一切神聖威嚴和榮耀（約一14；二11）。可是，祂爲要由至大至聖的順從來救贖我們（自動的，加四

4～5；被動的，賽五三4～6），便從祂成孕之時起，直到祂在墳墓復活，並不完全而且也不時常使用那交給祂的特性、威嚴和榮耀（腓二6下）。祂在世的一生，直到祂成全了救贖工作之時，都是以奴僕的形像，承担人性墜落後一切的軟弱和懦弱，並須盡神聖律法的義務（太三15；加四4）和在咒詛之下（加三13）。

基督這種自制的情形，我們指定為「基督卑微的地位」。基督的卑微本不在於肉身的行動，雖然成肉身可算是上帝兒子接受我們的人性最恩惠的謙遜卑下；因為雖然卑微的地位隨祂被埋葬而終止（腓二8下），但那由成為肉身而有的位格聯合却永不停止（弗一20～23；四10）。還有，上帝的兒子在成肉身時，雖然真正而實在與人性進入聯合，但是卑微的地位不屬於基督的神性，僅屬於祂的人性（反對現代虛己主義）。拜爾（Baier）解釋基督卑微的地位如下：「卑微地位，就是基督在某一段時間內拒絕——真正而實在的，而且是自由的——將神聖威嚴作完全的使用，以便祂能為世人的生命受苦而死。」（Doctr. Theol., p. 377）

路德會信條內所陳述基督卑微的道理，是實在合乎聖經的，聖經不但明白的確定基督兩種地位的道理（腓二6～11），而且，在祂有肉身活着時也將一切的神聖特性、威嚴和榮耀完全的歸與祂的人性所有（約一14；二11；五17；太十一27；西二3，9等）；同時聖經敘述這一位基督不使用祂神聖的特權時，祂雖富有一切，却也是窮苦的（太八20；林後八9）；祂是全能的上帝（約六68～69；賽九6），也曾是軟弱的（路廿二42～43）；這位創造萬物之主（約一1～4；太八27，29），也臣屬於人（路二51～52）；這一位生命之君（徒三15；啓一18），也曾被人捉拿，甚且被殺害（路廿二54，63；廿三33～37，46）。

這些看來互相矛盾的陳述，聖經的解釋是：人子不時常而完全使用祂為人時歸與祂的神聖特權（約十18；基督的死是因為祂沒有使用權柄去生存；腓二6～8；基督是因祂卑微虛己而死）。故此，基督卑微的地位，成為能夠而實在之事，因為基督自願不完全並且不受干擾地、使用那自從祂成孕的一霎那起、即有形有體的居在祂裡面的神性的豐盛。

我們救主不常使用歸與其豐盛神聖威嚴的原因，是因為照聖經所說，祂是藉着代替的補贖來成全救贖的工作（賽五十三1～6；林後五19～21）。祂若像在改變形像、並復活以後所行的（太十七1～8；約廿17，19），時刻並完全的使用祂神聖的威嚴（腓二6～8；賽五十三1～6），祂就不能代表我們完全的順從祂的天父（加四4～5；三13）。但祂既是自己卑微，不完全而且不時時使用其神聖的威嚴，接受奴僕的形像，現出人的樣式，並且這樣完全順從祂的天父（腓二6～8），所以祂才成為我們真正的救贖主（耶廿三6：「耶和華我們的義」），祂的窮苦是我們的富足（林後八9），祂的順從是我們的救贖（加四4～5），祂的死是我們的挽回祭（羅三24～25）。

誠然，當基督為救贖的工作而有所需要時，即使用賜與祂的威嚴和榮耀，祂不僅在大苦難之前行神蹟（約二11），或當祂實行先知的職分時使用威嚴（約一18），就是祂作我們的大祭司獻上自己替我們當作祭物時，也使用它（路廿三34）；因為祂的人性在祂受難之至大痛苦時，不僅將由那歸與祂的神聖特性所扶持（太廿六38～39；廿七46），並且也有神聖榮耀的光輝，往外照射，通過祂所受苦難的極度幽暗（約十九25～27；路廿三43）。

## 二、關於基督卑微地位的錯誤見解

甲、不可將基督的卑微與祂成肉身視為同一的事。因為按着這種說法，卑微也必屬於神性所有，因神性接受了人性；而且基督得榮耀的事，必須放棄人性。真的，基督成肉身可算為最奇妙的謙遜，有時、甚至在教會的團體內，也用「卑微」（教會所贊成的虛己意思）這個詞來表達出此真理；但是，當聖經按適當意義提及基督的卑微時（聖經所贊成的虛己意義），就是與高舉的地位正相對立；它的意義是：基督成了人、處於貧苦而悲慘的情況，或說祂接受了奴僕的形像，雖然祂本有上帝的形像，正如腓二 6，7 所證明的。斯特讓（Strong）說：「我們可以放棄那不值得注意的見解：卑微主要的是在〔道〕與人性的聯合；因為這聯合，在高舉地位時，人性是繼續存在。」（Syst. Theol., p. 701）

乙、基督的卑微也不是如下所言：上帝的兒子，為要成肉身的緣故，在某一段時間之內，放棄〔脫下或剝去〕祂工作的、或說有關係的特性，如：全能、全知、全在，以致祂的神性因成肉身的舉動、而告減縮或減少。這是現代虛己派（kenoticists：多馬修Thomasius，德里慈Delitsch，路他得Luthardt 等）的道理；極端的虛己主義者（革斯Gess，何夫曼Hofmann，夫蘭格Frank）甚至主張：上帝的兒子在祂成肉身時放棄了一切神聖的特性；或說：祂神聖的位格，由一個屬人的位格代替。

虛己主義為要解釋基督人性「真正屬人的進化」，所以將基督的神性奪取，這樣作、即反對聖經內一切經文所說；一方面，基督在祂卑微的地位上，按本質是與父為一（約十 30，38；十四 10），以致祂神聖存在的方式、並未因成肉身一事而有所改變（西二 3，9）；另一方面，祂與父一同做神聖的工作，以致在祂成肉身時，祂神聖工作的方式並沒有更改（約五 17~19）。所以虛己主義是屬理性並反對聖經的。

基督真正屬人的發展（路二 52），以及祂禱告得應允的事（路廿二 43；約十七 5），由聖經可得適當的解釋，聖經教導我們的救主不時常使用那歸與祂人性的神聖特性，人子既然不時常使用祂神聖的威嚴，所以像任何其他一樣祂能夠求父，並領受父的聽允（腓二 7）。

但是現代虛己主義除否認聖經中所記、關於成肉身的明白事實之外，也犯下了重大的錯誤，將不能敗壞的上帝變形（詩一〇二 26~27；提前六 16；瑪三 6），變成一位易改變的存在者，如此而破壞了論及上帝的正確觀念。然而即使如此，仍未能達到其目的；因為只要虛己主義者仍然贊成上帝和人之間的聯合，雖然想到上帝減少了一些特性，但成為肉身的奧秘仍是存在。成肉身的奧秘只能由棄絕整個的成肉身之事，或是基督僅是一個毫無神聖特性的人，才可以解除（現代主義）。

此項事實曾由其他樣式的理性神學家所認識（多爾涅爾Dorner 等），他們為要解釋基督成肉身的奧秘，所以將獨立位格的存在歸與基督的人性；但這種屬理性的代替者，像虛己主義一樣不能令人滿意；因它毀滅成肉身的真正觀念，或是毀滅人性被接入上帝兒子的位格裡的這種觀念。那麼、就沒有位格的聯合，至多只有嗣子論的聯合（Adoptionism）。

丙、基督的卑微不是僅為隱藏起那交與人性的神聖威嚴，乃是實在拒絕完全使用按人性所交與的威嚴。當杜平根（Tuebingen）神學家（阿西安得爾Oslander，尼可來Nicolai，屯謬斯Thummius）與吉生（Giessen）神學家（門特批爾Mentzer，非爾播爾Feuerborn）於1619~1627年作隱秘虛己的爭辯時，此事成爲一個爭論的問題。杜平根神學家，將基督坐在父右邊，甚至將祂在卑微之地位都歸與人性；這意思就是：我們的主即使在那時也完全使用祂神聖的威嚴，雖是以一種隱藏的方式去使用。所以我們稱他們爲隱秘者（Cryptists）。這種立場，根據聖經的經文來看，是難以成立的，因爲聖經將坐上帝右邊的事，歸與在高舉之位時基督的人性；但是杜平根神學家贊成基督在行使祂祭司的職分、或是當祂受苦而死的時候，拒絕對祂那歸與人性的神聖威嚴作完全的使用；相反的，吉生的神學家主張，基督的人性，在卑微的地位中，不與一切受造之物同在，並傾向於將保存和管理宇宙的事，從人性中排除。說基督曾經虛己（腓二7），根據祂的人性，傾出那麼多的神聖威嚴，因此他們被稱爲虛己主義派（Kenotists）。但是，他們却沒有和現在的虛己者一同主張基督按着祂的神性剝奪了祂神聖的特性。他們並沒有教導絕對的拒絕使用神聖威嚴，反而爽快的贊成在祂行奇事的時候使用。從約五17的記載、可知他們的立場是難以持守的。

關於教會中所用與基督卑微地位和高舉地位有關的名詞，我們可提及如下：

甲、協同式（Formula of Concord）將隱秘和不使用那歸與人性的基督的神聖威嚴中的「隱秘」與「不使用」二詞，視爲同義語（Thor. Decl., VIII, 26, 65：「這是在卑微之時〔按較大的部份〕被隱匿而抑制。」）這樣使用此二名詞是合乎聖經的；因爲基督的卑微包含真正的隱匿基督的神聖威嚴，祂是真正的上帝（西二9），然而顯現爲只不過是一個人（約十九5）；又一方面，基督的卑微也包含實在的拒絕；並不是拒絕祂神聖的特性，乃是拒絕祂所有上帝的形像，或說拒絕充分使用歸與祂〔人性〕的神聖特性；因爲祂積極的顯現爲奴僕的樣式。

乙、「仍舊在天的人子」（約三13）。這種說法和「坐在上帝的右邊」（可十六19），不是同義字；前者是論及基督在祂卑微的地位，後者是論及祂高舉得勝的行動。

丙、當描寫基督按照祂的人性無所不在時，我們的神學家會使用「內面存在」和「外面與萬有存在」兩種詞語。當後者爲坐在上帝的右邊的同義語時，就是使用得當。但若是以之爲基督在祂卑微的地位中、不與受造物存在這種意義時，便是否認位格的聯合。當前者的意思爲指明人子在高舉之前的存在、後者是指明祂在高舉之後榮耀的存在時，就是將該句的意義使用正確。

丁、據說，基督在祂高舉之前，在卑微的地位中，是在人性裏工作而且同着人性工作，但非時常藉着人性作事。這說法（不藉肉身）、若指着基督時常並得勝的使用那歸與人性的神聖威嚴完全的使用，或指着祂人性坐在上帝的右邊而言，便是合乎聖經。若使用這說法以否認聖經中所說：基督也在卑微的地位上藉着肉身、或在肉身內（約一14；西二3，9）行了祂的神跡，實行祂先知職分和祂保存並管理宇宙的工作（約五17；一18），便是不正確的。因爲基督在成肉身後所行的無論甚麼事，都不是在肉身之外行的，而是爲神人、或是成肉身的基督所行的（約壹一7；來九14；二8~9；約五26~27；路廿二69；腓二9等）。換句



話說，是在肉身裡面行爲，因而是藉着肉身行的。

### 三、基督卑微地位的步骤

基督的卑微包括祂在地上生活的一切事蹟，自受孕時開始直至埋葬之時，並且包括後者。基督下到地獄一事，必須不包括在祂卑微的地位上（彼前三19；西二15）。我們的主居在地上的時間，聖經稱爲「在肉身的時候」（來五7）。所以基督的卑微包含：

甲、祂的成孕與誕生。這兩個事件屬於基督的卑微地位，因爲祂成肉身——這事的本身並非卑微、而是最恩惠的謙遜——是發生在極卑賤的情況中；因爲藉着成肉身，上帝的兒子接受了墜落的人因罪所背負的完全窮苦與悲慘（林後八9；路九58；腓二6，7；太八17）。基督成孕並誕生爲救世主（路二11）；因爲祂藉着至聖的成孕和生產，爲我們的罪惡成孕與生產，施行了補贖工作（詩五一5；加四4～5）。我們的主由童女而生，是聖經所證明的一項事實（賽七14；太一23；路一34）。上帝的旨意就是：彌賽亞必爲一個童女的兒子（太一22～23；賽七14），雖是真人，但是無罪（來七26）。

路德說：「所以女人的後裔不能爲平凡的人；祂必須毀滅魔鬼的權柄、罪惡和死亡；而衆人既因罪和死是附於魔鬼之權下，所以祂（女人的後裔）必須的確爲無罪。可是自然的人性，並不如以上所說的、產生此種後裔或結果子，因爲他們都因自己的罪處於魔鬼之權柄下……所以完成所希望的目的之唯一方法就是：這後裔必須爲女人真正自然的兒子，但却不是由女人按自然的方式生產，乃以上帝的一種超自然舉動，以便使聖經所說：祂必須僅爲女人的後裔，而不是出於男人的後裔的話得以應驗；因爲經文〔創三15〕明明的說，祂將必爲女人的後裔。」（St. L., XX, 1796 f）

我們的救主是否由「關閉的子宮」所生，我們可以視爲是一件未解決的問題，因着特性的歸與，雖然這是一件可能的事（參考協同式全，XIII，24；Ⅵ，100）。唯理與現代主義否認我們的救主由童女誕生（迦弗坦Th. Kaftan：由宗教觀點而言，〔童女產生〕是無價值的），這是與聖經所作的清晰見證相反，且爲他們不信的結果和憑據。

馬利亞在她同約瑟結婚後是否還生了兒女這個問題，古教會和路德會的教義學家曾給予否定的答覆，雖然在近代有很多的解釋家在這事上不表同意。這純然是一個歸歷史方面的問題，而且可以留存爲未解決的問題，因爲聖經沒有以足夠明晰的經文給予解答（參太一25；路二7；太十二46下；十三55下；約二12；七3下；加一19）（參考皮柏爾，Christl. Dogmatik, II. 366 ff）。憂西比烏Eusebius, III, 11, 根據紇格西僕（Hegesippus）所言：「亞勒腓（革羅罷Cleophas）是約瑟的弟兄；約瑟在這弟兄去世之後，便領養了他的兒女，因此這些人（基督的表弟妹）按法律方面來說成了我們救主的弟兄姊妹。」根據這種見解，亞勒腓的兒子雅各與主的弟兄和使徒雅各（加一19；太十3）必是一個人。成尼慈（耶柔米）說「我們不相信，馬利亞在分娩後（太一25），由於與約瑟的婚姻關係再生養兒女，因爲我們在聖經上沒有讀到這種記載。」頭胎的兒子（路二7）這種說法、並不能證明馬利亞另外生了其他兒女。

乙、基督的割禮、教育與生活。猶太人的男嬰在生後第八天必須受割禮，基督雖是律法的主（太十二8；可二28），在第八日也照樣藉割禮服屬於神聖的律法之下（路二21）。因此、基督的割禮，乃被正當的視為祂救贖工作的一部分。

耶穌雖然沒有錯誤、使祂需要受教育來改正，反而是即使在祂做孩童時，也為人的道德典範（路二51~52），因為祂是「聖潔、無邪惡、無玷污」（來七26），但祂仍然藉實在的勤學而使智慧增長，這是按着祂人性自然的知識（第二種講法為自然的由經歷的知識），因為在卑微的地位上，祂沒有時常並完全的使用那歸與祂人性的神聖全知力（腓二6~7）。

基督以看得見的樣式居住在世上時，現出奴僕的形像和人的樣式，忍受一般人普通遭受的一切艱難危險、試探、譴責和困苦（太八20），祂也自願的臣服於當時的政府之下（太十七27），祂是平凡的表現出只不過是個人，以致人們視祂與其他人平等，或比其他他人更卑下（太九14；十六13~14）。

丙、基督的苦難、死亡和埋葬。基督的苦難、在祂以看得見的方式居住在世上時，一直延續存在（太二13；路二1下），但是祂在地上生活的最後兩天時，所受的大苦難，乃是苦難的最高潮。基督的人受難，乃是我們的救主、由客西馬尼園至各各他山、這一段時間內所受的極端痛苦，這苦痛、部分是屬靈魂的，部分是屬身體的，為要贖我們的罪，忍受了非常的苦痛和憂愁，直至最後的一刻（賽五十三4~6；林後五21）。

基督被上帝離棄的痛苦（太廿七46），乃是因為人類的罪在祂的靈魂裡、忍受神聖的忿怒，猶如祂自己犯了那歸與祂的罪過。或者我們可以說，祂忍受了地獄的痛苦；這痛苦原是由於與上帝分離而來的（太八12；廿五41；帖後一9）。

我們的教義學家合宜的描寫基督被上帝離棄的事、為上帝的烈怒因全人類的罪歸於基督。但是若將基督在極端憂傷時的失望歸於基督，便不合乎聖經，因為失望是邪惡的，因此與祂無罪的性格不合（詩廿二2，19；路廿三46；加四4）。

基督的死為真正的死，或祂的身體和靈魂彼此分離（太廿七50；可十五37；路廿三46；約十九30）。基督的死，不但是祂的靈魂、連祂的身體也仍然存留於神性的交通裡（位格聯合），致使祂的死實為上帝兒子的死（徒三15）。基督在這些情況下死亡的可能，乃是一項偉大的奧秘，所以祂自己曾解釋它（約十17~18）。祂能死，是因為祂並不時常而且不完全使用那歸與祂人性的神聖威嚴。

基督可尊敬的被埋葬以及祂身體在墳墓裡的不見朽壞，聖經記述為彌賽亞的一種特權（賽五十三9；詩十六10；徒二31；十三35~37），祂在完成救贖工作之後（賽五三10~12），就必得升為至高，超乎萬有（腓二9~11；弗一20~23）。

經院哲學派提出一項問題，即當基督的身體安息在墳墓內之時，可否稱為真人？昆斯德正確的指出，這問題是屬於好奇心的問題，是基於錯誤的解釋屬人的存在者（活着的存在者，有靈者）。聖經清楚的說明基督成為真人，為代替我們把自己捨了（提前二5~6），這便包含祂在死時也是真人。

#### 四、基督高舉的地位

基督高舉地位的開始，是由祂在墳墓活過來的時候，並且由下到地獄，顯示這高舉地位給在監獄裡的靈看，又藉祂榮耀的復活，顯示給世人看；藉着升天，

坐在父上帝右邊，將高舉的地位顯示於至高天上。

我們的教義學家解釋基督高舉的地位為：「神人基督在將肉體的軟弱脫下以後，按照祂的人性，領受、接取神聖威嚴充足的使用。」（拜爾Baier）

在腓二 9～11；弗一 20～23；四 10 等經文內，將基督高舉的道理明白的教訓給我們。協同式特別的棄絕基督是按照祂的神性被高舉，這種異端（虛己kenosis）。它聲稱：「若教導……說，在基督復活和升天的時候，按照祂的神性，天上地下的一切權柄都復歸於基督，好像基督祂在卑微的地位上按着祂的神性擱置、放棄了這權柄一樣。」〔我們棄絕咒詛這種異端〕。棄絕的原因是：「藉這道理不但將基督立約的話歪曲，而且也為亞流派預備了可咒詛之異端的路，以致若不以神聖道理的不可動搖的根基，和我們樸實的基督（公）教信仰堅定的駁倒這假道，最後，基督永遠的神性（deity）必被人否認，因此也必失落了基督和隨祂而來的救贖。」（Art. VIII, Epit. 39）

正因基督的卑微地位是為我們的救贖而成，照樣祂的高舉地位也是為此而成；因此那和好全備的福音包括在這二個地位的道理內（羅四 25；林後五 18～21）。我們基督教的信仰賴於被釘十字架上的基督和享受榮耀的基督（林前十五 1～23；羅四 25）。

## 五、基督高舉地位的步驟

基督下到地獄。基督下到地獄的道理記於彼前三 18～20；這段聖經詳細地描寫其性質與目的。西二 15 是為這道理附加上的見證。按照彼前三 18 所說，下到地獄，乃是復活過來的基督的榮耀舉動，祂藉由此行動（對教皇主義者，現代神學家），按照祂的人性、身體和靈魂（此點反對教皇派和現代神學家）下到監獄和那邪惡受咒詛的靈那裡，並向他們傳講。「傳講」這字的原文意思，並非為「報告救贖」，而是一個媒介家（vox media），表示宣傳律法和福音；這個字本身的意思除了宣傳、報告、公佈等媒介意義外，並無其他。在太三 1；徒十五 21；羅二 21；啓五 2；路十二 3 內用為宣講律法之義。在彼前三 19，由上下文而顯示出，這詞語明顯的是指着傳律法，因為基督在該處為一「傳報者」，要將祂的勝利、傳報給那些在地上曾聽過神聖的道、而却不願接受它的人。所以基督向他們顯現為神聖的審判主；是因為他們在地上曾經蔑視祂的威權。基督在地獄裡顯現的這種意思，已由這經文的宗旨而得以證明；因為在以上幾節經文中，彼得勸勉基督徒、在不信的人手下受苦、信靠這位公義的審判主基督，祂在第二次降臨時、必將刑罰分配給祂教會的仇敵。

基督下到地獄為惡人最後受審判的預兆，聖彼得為此緣故而在經文裏面論及基督下地獄的行動。

何拉斯說得有理：「基督下到地獄，不是為要受魔鬼任何兇惡的待遇（約十九 30；路廿四 26）；而是為要向魔鬼誇勝（啓一 18；西二 15），並為要說服受了咒詛的人、他們是被公義的關於牢獄內（彼前三 19）。基督在地獄的宣講不是屬福音的，乃是屬律法的、控告的、恐懼的，而且也是以言詞宣講，並且是實際宣講，祂藉言語指證他們應受永刑；實際的，使他們受到可怖恐懼的打擊。」（Doctr. Theol., p. 396）

對於種種異端者我們堅持：基督下到地獄，不是爲——

①講福音給惡靈及他們的俘虜聽（俄利根和一切教訓完全恢復的人，或 *apokatastasis*），或者至少是傳福音給與那些在地上生活時、沒有機會聽福音的人（教父，現代神學家）。在彼前四 6 所說：「就是死人也曾有福音傳給他們」，不是提及基督在地獄裡的傳講，而是提及傳福音給仍住在地上的人。此意義出自目的的字句：「要叫他們按着人的肉體受審判」。無論如何，這節經文並不教導人死後的緩刑。

②基督下到地獄，是爲要受地獄的苦痛（韃皮奴斯 *Aepinus*，弗拉秋 *Flacius*），或爲蒙救贖的靈魂向獄卒撒但付上贖價（俄利根 *Origen*）。因爲基督的下到地獄並非祂卑微地位的一部分（路廿三 43~46），也不是撒但有任何威權向人誇耀勝利，並使人爲俘虜（約壹三 8；來二 14~15）；徒二 24 不可解釋爲教訓基督在死後所受的任何苦難；因爲由上下文明顯的看出「死的痛苦即等於死的權柄」。

約翰巴西民紐氏（*John Parsimonius*）不以地獄爲屬地域性的，主張基督「下到地獄」的意義，僅是祂在世間受地獄的痛苦。我們的教義學家反駁此種意見而聲明說：聖經教訓我們相信，我們的救主是真正實在的下到地獄，但不是由任何地方的移動；因爲復活的基督不再以僕人的形像爲人，乃是以上帝的形像爲人，所以使時常使用那歸與祂人性的神聖威嚴。

改革派與約翰巴西民紐氏一樣也是否認基督實在的下了地獄；有的說，基督下地獄是指祂全部卑微地位而言（蘇紐士 *Sohnius*）；又有人說，基督下到地獄是指祂受埋葬而說（布賽珥 *Bucer*，伯撒 *Beza*）；更有人說，是指着祂在受大苦難時靈魂上所受的痛苦而言（加爾文 *Calvin*）。在路德會中，基督下到地獄的道理，按聖經的根基而予以明確的規定。贊同協同式第九條。何拉斯對基督下到地獄一事，說：「基督下到陰間，是一種真正而實在、超乎自然的行動；祂脫離了死鍊、回復生命後，按全位格下至較底之處，以便向惡靈和受了咒詛的人、顯示自己爲死的勝利者。」（*Doctr. Theol.*, p. 379）

乙、基督復活。何拉斯解釋基督的復活爲「基督榮耀的勝利，神人基督由此而以與父和聖靈同一的權柄，使祂的身體由墳墓裡出來，並使身體與靈魂聯合得榮耀，而且由種種證據將這身體活活的顯示給他的門徒看，爲了堅定我們的平安、交通、喜樂、和我們將來得復活的盼望。」（*Doctr. Theol.*, p. 380）這種解釋既完全又合乎聖經。

照聖經所說，基督的復活，一方面是父上帝的工作，祂是該事的有效原因（弗一 20；羅六 4）。這樣，我們救主的復活乃是全世人的實際赦免或稱義；因爲由人的神聖代表的復活或稱義，上帝宣佈衆罪人爲無罪（羅四 24~25；十 9）。由於此種原因，基督的復活、是使人稱義的信仰的目的物（林前十五 14, 17, 21），卡羅夫（*Calov*）說：「上帝既在基督裡刑罰我們的罪，因爲世人的罪曾被放在祂的身上，使祂作爲我們的代表，所以，上帝也照樣藉着使祂從死裏復活，而免除了所歸與祂的那些原屬於我們的罪，並因此在祂裡面也赦免了我們。」（*Biblia Illustr.*, ad Rom. 4, 25）

另一方面，聖經也描寫基督自己爲祂復活的有效原因（約二 19；十 17~18），因祂是真上帝，並具有與父和聖靈同一的神聖權柄（約五 19）。由此觀點看來，

基督的復活，是祂的神性和身為神聖救主身分最有力的憑據（約二18~21）。

與靈魂重合後，由墳墓出來的基督身體，是與上帝的兒子在馬利亞身體內所接受的身體、以及與祂苦難死亡的身體、是同一的身體（約廿27）。但是基督復活的身體具有了新的本能，成爲一個屬靈的身體（林前十五44），即是榮耀的身體（腓三21）。

基督的復活是在關閉的墳墓裡成就的，或說祂是從一個封閉了的墳墓裏出來（太廿八1~6）。改革派神學家否認這項真理，因為他們棄絕特性歸與的道理（約廿19）。

復活後的救主吃食物（路廿四43），不是因祂必需要吃，乃是出於祂的自由意志；不是爲滋養祂的身體，乃是爲堅固門徒的信心。

關於復活的目的，何拉斯正確的說，基督復活爲要顯示出祂所獲得的勝過死亡和魔鬼的凱旋（徒二24；來二14~15），並爲要將祂苦難死亡的結果賜贈並應用於萬人身上（羅四25；彼前一3~4；約十一25, 26；十四19；林後四14；帖前四14；羅六4；林後五15）。爲此之故，基督復活的道理，爲全基督教道理的基礎。

丙、基督復活與升天之間的四十天。聖經論及基督復活和昇天之間的四十日的記載，僅爲片斷的。我們的救主在祂戰勝死亡凱旋以後，再不像祂從前以肉身活在世上的時日一樣、與祂的門徒聯合（路廿四44），然而祂時常向他們顯現（徒一3；林前十五4~8），與他們同吃同談（路廿四41~43），並且使他們信服祂是上帝的兒子、基督（約廿19~31）。

丁、基督的升天。基督的昇天可以按廣義或狹義兩方面來看。如按廣義、包含祂坐在上帝的右邊（徒二33~34；弗四10）。按狹義、則只包含基督能見的上升（路廿四51；徒一9~11）。在本文中，我們按後者的意思使用該詞。

基督的升天與祂復活的不同點，就是：前者是在見證人之前作成（徒一9~14）。按本質說，是一種往上的移動，直到救主被雲彩接去（徒一9）。

基督所升上的天不僅是有福的聖徒所在的天堂（約十四2，享福者之天爲升天之正式終點站），同時也是上帝的右邊（威嚴天），上帝的右邊不是某一確定的地方，因爲祂全能的權柄是充滿天地的（太廿六64；出十五6；來一3；八1；十二2；詩一三九10；弗一20~23）。

基督升天的目的是：(甲)關於基督自己方面，祂公開的凱旋，證明自己爲救世主，或是祂按着人性莊嚴的坐在寶座上（約六60~62）；(乙)關於衆信徒方面，爲他們也必跟隨基督、進入天堂的一種最榮耀的保證（約十四2下；十七24）。

改革派視天爲創造的空間（space），基督的人性是關閉在其間（基督被包括而受限制），以致按照祂的人性，祂既不在主的晚餐內存在，也不在關閉祂人性的天上區域以外的任何地點存在。徒三21未證明改革派的異端〔爲真道〕。（參協同式，全。cf. Formula of Concord, Thor. Decl., VII, 119）

何拉斯（Hollaz）對基督升天一事給與下列豐富的解釋：「基督的升天，是其榮耀的舉動，祂由此種舉動在復活後，按着祂的人性，以真正實在的屬地點的行動，照着祂自願的決定，並以人所能見的方式，進入雲彩裡；然後以人不能見的方式，升上蒙福者共享的天，並登上上帝的寶座，使祂在勝過了祂的仇敵

後，能統治上帝的國度（徒三21），將關閉的樂園再度開放（啓三7），並為我們在天上預備永遠的家鄉（約十四2）。」（Doctr. Theol., p. 380）

戊、基督坐在上帝的右邊。由於在上帝的右邊是祂全在的權柄和工作（詩一一三九9～10；一一八15～16）；那麼，基督坐在父上帝的右邊，便為祂充分而且不斷的使用那歸與祂人性的神聖威嚴；為了普遍而最榮耀的統治權柄國、恩典國、和榮耀國（林前十五25, 27；詩一百一十1；來二7～8）。所以基督坐在上帝右邊，按祂人性來說，是祂高舉有了至高的主權，統治萬有（弗一20～23；四10；彼前三22；徒三21）。（cp. Formula of Concord, Thor. Decl., VIII, 27）

論及耶穌在卑微和高舉兩個不同的地位上、人性共享神性的全能工作方面，我們應注意：由於基督成肉身後，神聖威嚴時常存在於人性內（約一14；西二9），並且在改變形像時，藉着人性按特有的方法啓示出這威嚴（太十七1～8），所以，在成肉身之後、神性的全能工作也常存於人性裏面，而且在高舉於上帝的右邊後，將自己榮耀的啓示出來。

基督坐在上帝右邊可按其各方面解釋為：「基督至高的榮耀，是神人基督在此種榮耀裏、按着祂的人性、被高舉至神聖威嚴的寶座上；祂便大有能力，以直接的存在，在權柄、恩典和榮耀三國度裡統治萬有，為使祂的聖名得頌讚，並使受難的教會得安慰和保存。」（何拉斯，Doctr. Theol., p. 381）

信徒因基督凱旋的坐在上帝右邊、所獲得的特殊安慰，已由協同式用佳美的話說明（Thor. Decl., VII, 78 f.）：「我們堅持……基督也照着祂所接受的〔人〕性，祂能夠、而且也真是隨祂的意思存在，特別是祂在祂的教會和世上的區會裏為中保、元首、君王、和大祭司長，並不是按部分的、或只是祂的一半位格存在，而是以全位格存在；神人二性原屬於祂的位格；祂不但按照祂的神性存在，而且也照着並向着所接受的人性存在；他按着人性是我們的弟兄；我們是祂肉中之肉、骨中之骨，正如祂設立了祂的聖餐，為了保證並堅定此事，即祂照着祂為血為肉之性、必與我們同在，在我們裏面居住、工作、並且有效力。」

己、基督復臨。基督按人所能見、榮耀的復臨以作最後的審判的道理，將在末世論中討論，因基督復臨本屬於該標題內。

### 叁、論基督職分的道理

上帝的兒子成了肉身，為要使上帝自永遠所定救贖人類的工作能以成全（約十七4；三16；太十八11；路十九10；提前一15）。奧斯堡信條說（第三條）：「道、就是上帝的兒子，從聖童女馬利亞腹中取了人性，……為要使天父與我們復和，不獨為了人的原罪，也為人一切的本罪，做了挽回祭。」故此，基督在其卑微地位上，作為神人所行的任何事（路一30～31；太一21, 25；路二21），以及祂在其高舉地位上、為神人仍然所行的，皆屬於祂神聖的職務或工作。

昆斯德（Quenstedt）論到基督中保的職務說：「中保職分的工作，乃屬神人耶穌全位格的工作，且是屬於神人兩性的行動，藉這些工作，基督在二性之內，同着二性、並藉着二性，以取得與應用的方式完全的實行並且現在也實行——為我們的救贖所需要的一切事。」（Doctr. Theol., p. 338）簡略的說：基督為中保的工作，是包括祂為要成就救贖我們所作的一切事，以及祂為要使人能獲得救

贖仍然作的一切事。

人若問：基督自何時實行祂為中保的職分？我們的回答：(甲)不僅是從祂受洗時開始——受洗禮實在是引祂進入公共的中保職分，應該是(乙)從祂成為肉身的那一瞬間，因祂的成孕、誕生、割禮、為兒子的順從等，都是為罪惡失喪的人類完成救贖而作成的（加四4～5；約壹三8）。

那些妄自推測上帝的兒子成肉身的原因並非為救贖人類的人（如蘇西尼派、伯拉糾者、士來馬赫、現代神學家所說的：「基督來做第二亞當為要完成創造的工作」），是反對聖經；因為聖經明白教訓，基督來到世間的原因是要拯救罪人（約三16；提前一15；約壹四9～10）。

若有人問：為甚麼〔道〕等了四千年之久才成為肉身？我們只有說：上帝喜悅這樣行（加四4～5），此外在聖經內沒有其他的答覆。

基督為罪人的救主時，必須成全三種不同的工作：(甲)祂必須將救贖的道理教訓給人（路四18；約一18；來一1；太十七5；(乙)祂必須使世人與上帝和好（林後五18～19；太廿28；羅五10；約壹二2）；(丙)祂必須統治教會作其元首，並管理萬有，作宇宙至上的君王（路一33；弗一20～23；約十八33～37）。因此我們講到基督三種的職分：(甲)先知職，(乙)祭司職，(丙)君王職。在舊約中已描述彌賽亞作神聖的先知、祭司、君王（申十八15～19；詩一一零；二6～12）。

我們的先知、祭司和君王基督所行出的一切工作，都是神人的工作；換一句話說，為我們救贖所需要的一切事，都是基督按着二性執行的。

雖然三種職分在基督裡面從未分開、或離開，然而我們堅持前面所說的分類，為要較清楚的陳述基督的工作；但有些教義學家將先知職和祭司職綜合講述，如是則基督只有兩種職務。

## 一、基督的先知職分

### 1. 在卑微的地位執行該職分

基督在其卑微地位中，不像以色列人的先知那樣的教訓人，而是作為一位由上帝差遣的非常先知來教訓人（路七16；約四19；六14）。就是說：祂直接的並且憑着祂自己的權威去教訓人（約七46；一18）。我們的主沒有藉着神聖的默示、領受祂神聖的道理（彼後一21），而是作為一位全知的上帝兒子具有這道理（太廿三8，10；路廿四19；四32；太七29；約六63）。尤其是祂並非僅按神性而有神聖的知識；因為祂的人性、藉着位格的聯合（特性的歸與），也同享神性的全知（西二3，9）。所以在基督內，上帝自己施行先知職（來一2）。)奧古斯丁說：「基督是博士的博士，祂的學校在地上，祂的講台在天上。」

關於基督所宣講的信息，聖經明白的說祂宣告自己為世人的神聖救主，教他們脫離罪惡、死亡、和魔鬼的權柄（太四17；約六40；三14～15；太廿28；約六51～65）。保羅既以宣傳基督和祂釘在十字架、作為他的中心信息（林前二2；林後四5），我們神聖的救主更是將祂的整個講道，集中於傳講那藉着祂的代替死亡而成的使人驚奇的福音、救贖的真理（路十八31～34；太十六21～23；可八27～33）。再者，聖保羅怎樣宣講了因着恩典、藉信靠被釘死而後復活的基督

而有的救贖，基督更是親自宣佈以恩典、藉信靠祂而有的救人福音(太十一28; 約六29, 32~33, 35)。

我們的神聖救主確是上帝所興起、像摩西一樣的為先知(申十八15)，祂也曾宣佈神聖的律法(太五~七章)，但不是新律法(現代主義者)，乃是與上帝在舊約時代所宣佈的同一道德律(太廿二34~40)，「愛」成全這律法(羅十三10)。甚至登山寶訓(太五~七章)，也不是新律法，僅是道德律的正確解釋，以對抗文士所作的虛假註解。「愛」的誡命在舊約時代已經很明白的被教訓出(利十九18)，因此在基督時代的猶太人對它有充分的了解(路十27)。約十三34所謂「新誡命」只有在這誡命特殊的應用於基督的門徒方面、以及實行這誡命的動因方面，才可說是新的(路德：「是新的，藉着新的靈力」)；因為祂的門徒要效法他們所相信的神聖的夫子、去彼此相愛。

對於主張基督本為新頒發律法者的一切異端(伯拉糾者：Pelagians，亞米紐斯派：Arminians，半伯拉糾者：SemiPelagians，現代主義者，教皇者：基督宣傳了福音的勸告，如貞節、絕財、和順從)，教會基於聖經說：「基督雖傳講律法，但祂不是頒發新律法。」基督所宣講的神聖律法，是執行祂先知的職分所包含的；適當的說，祂是傳揚救人的福音，使人藉信其救贖的苦難死亡而享永福(約一17)。

## 2. 基督在高舉的地位執行先知的職分

基督在其高舉的地位不再直接宣傳福音，乃是間接的、藉着教會的服務工作傳福音(約廿21；太廿八19~20；可十六15~16；林後十三2~3；提後一9~11)。然而，在其高舉的地位中，祂仍存在於教會內作真先知和老師(西三16；弗四10~12)，因此，只應傳講祂的道給人聽(約八31~32；彼前四11；提前六3~5)。凡以傳講自己的智慧代替傳講上帝之道的人，就不是基督教的執事，而是假先知，信徒當預防他們(太十五7~9；七15；羅十六17~18；約壹二18)。斯特讓博士(Dr. A. Strong)正確的說：「現代一切真正的預言〔講道〕，無非是重講基督的消息，是宣傳並解釋那已經在聖經裏面所啓示的真理。」(Syst. Theol., p. 389.) 一切假先知中，羅馬教皇是最陰險而有害的，因他歪曲上帝的道，並反對基督先知的職分，而說他自己是高舉之主的代理者。因這緣故，他是敵基督者(帖後二3及以下)。

當舊約時代，上帝的兒子、或以先存在的〔道〕也是教會的真教師和先知；因祂與古代的聖徒談話，並向他們啓示救人的真理。聖經教訓此項重要的事實說：(甲)基督的靈，藉先知講說、書寫上帝默示的話；他們預言關於將要來的恩典的事(彼前一10~12)。(乙)上帝的兒子將上帝救人的真理啓示給以色列(約十二41；參賽六一下；林前十4)。路德說：「差不多在舊約內凡提及上帝之名的經節內，都將基督啓示給我們。」(St. L., II, 853.)

## 二、基督的祭司職分

基督為神聖先知所傳講的上帝的恩典，那是祂自己作為人類的祭司所獲得的。因此之故，那些否認或曲解聖經論及我們救主祭司職分的道理的人，必定也否認



血解祂獨先知的職分。各類唯理主義者棄絕基督代贖的道理，即不能視基督為恩惠赦罪的眞先知，反而須認爲祂不過是道德的教師、來到世界爲要勸導人藉自己的行爲和義獲得救贖。總之，基督若不是神聖的祭司，祂也就不是按聖經的意思所說的神聖先知。

祭司職分——基督在新舊約內，都被稱爲祭司（詩一一〇4；亞六13；來五6；八4；十21等）——即是神人基督使世人與上帝和好的工作（林後五19）。聖經描寫出成全這項恩惠工作所藉的方式（*modus reconciliationis*）和媒介（*medium reconciliationis*）。聖經一致的證明基督是將自己獻上，或捨棄自己的性命，作爲救贖世人之罪的贖價（約十七19；提前二6；約壹二2；約一29）。

基督的代禱也屬於祂的祭司職分內——此點將在以後討論。昆斯德曾對基督的祭司職給予完全的釋義，說：「基督屬祭司的職分包含兩部分：即補贖和代求。在第一部分，祂爲全世界的一切罪完成了絕對而完全的補贖，爲他們賺得了救恩。在第二部分，祂焦急的爲世人代求，並繼續的代求，作衆人的中保，爲要使他們應用所獲得的救贖。在賽五三12清楚說明彌賽亞必成全這些屬祭司的工作。」（*Doctr. Theol.*, p. 347.）

我們罪過的贖價，特別是基督在各他山上所流的血（約壹一7；來十29；十三20）。路德對此說：「我們主耶穌的肋旁所流出的血，是我們救贖的珍寶，是我們罪過的挽回祭。因爲藉着祂無辜的受苦和死亡，並藉着祂在十字架上流出來的聖寶血，我們親愛的主耶穌基督償還了我們因己罪而背負的死亡和咒詛的全債。基督的聖寶血，也在上帝面前替我們代求，並且不住的呼求上帝：恩惠！恩惠！免罪！免罪！寬容！寬容！父阿！父阿！如此而爲我們獲得神聖的恩典、罪的赦免、義和永福。我們唯一的中保和保惠師耶穌基督的血永遠不止的呼籲，以致天父上帝注意到祂愛了的呼籲與代求、而施恩予我們窮苦可憐的罪人（亞九11）。」（約十九34的解釋；*St. L.*, VIII, 965 f.）

在舊約時代祭司們爲百姓的罪獻上羔羊和山羊（來十4）；但是基督，這位大祭司長（來七26~27），却將自己獻上；祂在一位格裡，既是祭司又是祭物（來九12~14；弗五2）。這乃是全聖經的精華：藉着神聖犧牲者耶穌基督的寶血（徒十43；路廿四25~27）而有的令人驚奇的和好信息。

基督以完全順從其父來執行祂的祭司職；父本其純淨的愛將祂的獨生子獻出爲使世人得救贖（約三16；一29）。照樣聖經陳述基督的救人工作，爲向上帝順從。基督的代替順從含有：(甲)祂自動的順從，我們神聖的代表藉此將自己置於神聖律法之下，以祂完全聖潔的生活，替我們成全它（加四4~5；羅五19；太三15）；(乙)祂被動的順從，祂將自己置於律法咒詛之下，並爲世人的罪受苦而死（來九12；弗五2；賽五十三4~6）。這樣基督以其聖潔的生活與其無辜的死亡，爲我們獲得了神聖的功勞。這就是使我們在上帝面前獲得救贖的義（羅三22~25；林後五19~21）。由太廿28；林後五14裡的介系詞「爲」或「替」字清楚的說明了基督代替我們受苦而死的事實，或是證明祂爲我們的眞代表。路德正確的說：「基督受了死亡、咒詛和地獄，猶如祂自己曾犯了全律法，而應受律法所規定於囚犯的刑罰。」（*St. L.*, XII, 236.）

基督既以祂完全的順從償還了我們犯罪的罰金、並贖我們的罪債，那麼、祂

也釋放了我們脫離原罪和本罪帶給我們的可怕結果，如：(甲)死亡（提後一10）；(乙)魔鬼的權柄（來二14）；(丙)罪的統治（多二14）等。這一切無窮的屬靈福氣，都包含於「人類的救贖」這句話語裏面；何拉斯說明它是：「萬人屬靈的、裁判的、並極有價值的釋放，使人脫離罪惡的捆鎖、罪債、上帝的義怒與今生和永遠的刑罰，是神人基督藉着自動與被動的順從所成就的，公義的審判主上帝，恩惠的接受這服從作為最完全的贖價，致使人類被引入屬靈的自由，能同着上帝永遠活着。」（Doctr. Theol., p. 346.）

驕傲、自義、屬肉體的心常會對聖經中所記：「失喪的人類藉着基督完全的順從（自動和被動）而得救贖」的道理發出異議（林前一23）。有些批評家否認基督自動順從的需要和效力（「基督作為人，是為自己的益處，順從神聖的律法」；安瑟倫 Anselm，韋皮挪斯 Aepinus）；又有些人猛烈的攻擊祂被動順從的需要和效力（唯理主義，神體一位主義，現代主義）。他們為便於否認基督的代贖，所以主張：(甲)救贖這名詞僅為釋放的意思，而不是以相當的贖價贖買罪人的意思；(乙)補贖的觀念與白白赦罪的道理是衝突的；(丙)上帝不能將一個人的罪過轉給他人，並且也不能為了有罪債的人，刑罰一位無辜的代表，等。

這一切的異議都與聖經所教訓的明晰道理相抵觸，因為聖經說：(甲)基督的救贖、由於祂以其寶血為價值的償付，實在是有效的（林前六20；彼前一18~19；加三13；弗一7；多二14；來九12, 15；啓五9）；(乙)上帝在饒恕人罪方面的慈悲，確是白白的恩惠，不要我們補贖甚麼罪債；但這也不是絕對的無代價的，因為需要基督的補贖（羅三24；弗一7）；(丙)上帝確是將人的罪歸在基督身上，使祂替我們受刑罰（賽五十三4~6；約一29；加三13）。

革哈德對聖經中描寫基督為祭司的工作、特別是祂的代贖工作方面的經文，曾作詳盡的分析：(甲)基督是我們的中保（提前二5；來八6；九15；十二24）；(乙)基督是我們的救贖主（賽五十三4~6；路一68；羅三24；林前一30；弗一7；西一14；提前二6；來九12, 15）；(丙)基督是我們罪過的挽回祭（約壹二2；四10；羅三24, 25）；(丁)我們藉着祂，便與上帝和好（羅五10~11；林後五18~19；弗二16；西一20）；(戊)基督替我們捨了祂的生命，作為贖價（太廿8；可十45；多二14；彼前一18~19；來九15）；(己)基督替我們成了罪（林後五21；羅八3）；(庚)基督為我們受了咒詛（加三13）；(辛)基督擔當了我們的罪和罪的刑罰（賽五十三4~6；約一29；彼前一24）；(壬)基督為我們的罪流出祂的寶血（太廿六28；約壹一7；來九12）；(癸)基督塗抹了在律例上所寫的、攻擊我們、有礙於我們的字據（西二14）；(子)基督贖出我們脫離律法的咒詛（加三13；四5）；(丑)基督救我們脫離將來的忿怒（帖前一10）；(寅)基督救我們脫離永刑（帖前五9, 10）；(卯)在基督裡面，我們有義並蒙愛（林後五21）（Doctr. Theol., p. 357.）

因此，若有人不承認基督為神聖所指定的祭司長、替世人的罪所完成的代贖，便是否認聖經中救贖信息的中心。倘若將基督作挽回祭的工作從聖經中撤去，那麼就沒有贖下甚麼福音了。因此基督的祭司職構成基督教的核心。

## 1. 基督的代贖

聖經中論基督替萬人作成救贖的道理，在教會的術語中，被稱為祂的代替補

贖或代贖。聖經上所用該詞的同義字，為：挽回祭（約壹二·2）；施恩座（羅三·25）；和睦（羅五·10；林後五·18）；救贖（弗·7；西·14）；贖價（太廿·28）等。上述名詞均陳述出基督藉着為被擄的人付出足夠的代價而完成的救贖。

代贖一詞特別用於說明下列真理：(甲)上帝照祂完全的公義，要求萬人完全遵守祂的律法，並凡不遵守祂律法的人，是處於祂忿怒之下（加三·10）；(乙)基督藉祂完全的（自動與被動的）順從，曾代替人滿足了神聖的公義所要求的事（加四·4～5；三·13；彼前·3·18），由此而將上帝的忿怒轉變為恩典、或好意（羅五·10）；(丙)萬人藉着基督的補贖能得與上帝和好（林後五·18～21）；這就是說，上帝再不向罪人發怒，再不將他們的過犯歸與他們身上，反而恩惠的赦免他們一切的罪（羅五·10，18～19）。

協同式強調這安慰人的道理說：「既如上面所述是全位格的順從……所以它是為人類整個的補贖和贖罪；藉着它，上帝在律法內所啓示的、永遠而且無更改的公義，得以滿足；這樣才算是我們在上帝面前有效力的義，且是在福音內所啓示的；人在上帝面前以信心所倚靠的就是這義，上帝將義歸與信心，正如羅五·19；約壹一·7；哈二·4；羅一·17內所記載的。」(Thor. Decl., III, 57.)辯護論也說：「律法咒詛萬人；但基督因祂無罪而擔負罪的刑罰，替我們成了犧牲者，就除去了律法對那些相信祂的人的控告與咒詛權力，因為祂自己是他們的挽回祭，因祂的緣故，我們現在就算為義。雖然他們實際上〔自己〕並沒有完全遵守律法，但他們既已被算為義，所以律法便不能控告或咒詛他們。」(Art. III, 58.)

## 2. 客觀及主觀的和好

基督藉着祂代替我們受苦受死所成全的和好，可適當的稱為客觀的和好。這是一千九百多年前，當我們的神聖代表死在各各他山上時所完成的（林後五·18～19。羅五·10）。因為在那時、神聖公義的要求才充分的得以滿足，上帝的義怒變為恩典，而且將普世的饒恕傳揚給眾罪人（約十九·30；羅五·16，18～19）。這樣，就不需用罪人方面的任何行為或功勞，而獲得了和好（稱義），正如創造世界的工作不需人的合作而能成功一樣。所以客觀的和好不是藉着人的信心而成，而是因這和好已存在，人才能夠藉信得稱為義。

基督藉着死亡所成就的客觀和好，已經由上帝藉着基督的榮耀復活，公開的宣告並持贈給世人；因這是全世界實際的赦免或稱義（羅四·25）。全世界客觀的和好或稱義，又在福音裡報告給眾罪人；因此福音被稱為和好的道理（林後五·19）。路德說：「福音是宣告論及真上帝和真人基督，祂藉着死與復活，已經贖了萬人的罪，並勝過了死亡和魔鬼。」(St. L., XIV, 88.)

基督客觀的和好或說整個罪惡世界得赦免或稱義，已由各個信徒藉信福音中赦罪的應許而獲得，這樣、此種客觀的和好或稱義就成了主觀的和好（林後五·20）。這就是說，各個罪人藉信心、為自己獲得基督藉其受苦和死為萬人所賺得的赦免。救人的信心、或稱使人稱義的信心可解釋為：懊悔的罪人親自信靠那為全世界所成就的和好。救人的信仰並非因其本身使人與上帝和好而使人稱義，乃因為信仰掌握並獲得那已經存在、且在福音內白白持贈給眾罪人的和好。辯護論說：「心應正當地被稱為相信應許」(Art. IV, [II], 113.)。協同式說：「信心稱人

為義，並不是因為它是甚麼善事、或為最光明的德行，乃因它獲得並握有在福音應許內的基督功勞。」（Thor. Decl., III, 13.）

我們必須用心觀察客觀和好與主觀和好（稱義）這二者的分別；因為棄絕基督客觀的和好的人，就不能教導因着恩、藉着信、不須律法的行為的稱義。人一否認聖經的真理：「上帝在基督裡叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸與他們身上」（林後五19）；就必難避免教訓靠行為稱義得救贖的道理（亞米紐斯主義，半伯拉糾主義，現代主義）。因為那時罪人必須使自己藉着善行與上帝和好。罪人渴望救贖的完全安慰，自始至終賴於基督在各各他山上所作成的客觀和好。他們主觀的和好只不過是那令人驚奇的大愛行為、所有的可稱頌的結果。

### 3. 關於基督代贖的錯誤教訓

所有否認上帝可發義怒的人、均拋棄基督代贖的道理；因為上帝若不因人的罪發怒，即不需要我們救主替人贖罪而死（參考神體一位派Unitarians，現代主義Modernists，立牧爾Ritschl，哈那克Harnack等）。所有唯理派對救贖人福音的事實所作的反對意見：「上帝能夠不用基督之死而赦免人的罪，只要祂用祂獨立自主旨意的命令；」「若認為上帝因罪惡而大發忿怒，致基督必須替罪人死的這種概念，乃是對上帝太無價值的觀念；」「基督死亡，僅為要啓示出上帝對人的愛；」「上帝若使無罪的救主代替有罪的人受刑罰，便是上帝不公平的行動；」「上帝藉基督代贖而和好的思想，是不合道德的或過於屬法令的。」等。都已由聖經的證據所駁倒；那些反對者基於理性所否認的事，聖經均斷言為實在的真理（賽五十三4～6；林後五18～21）。茲將全部或部分棄絕基督代贖的錯誤列下：

甲、嘉納或接受的錯誤。說基督的代替補贖，其本身並不足夠，但是由上帝至高的意志接受它為補贖（以自由白白接受；教司蘇格徒Duns Scotus，加爾文Calvin，亞米紐斯者）（參考來九11～14；約壹一7；徒廿28；林後五18～21）。

乙、靠行為稱義的錯誤，由伯拉糾派、半伯拉糾派、亞米紐斯派、協力派及現代主義等以各種樣式各種等級所教導。——但人若能以其善行全部的或部分的獲得和好，便不需要上帝的兒子成為人並代替人受苦而死（參考加三10～13；羅八3～4等）。昆斯德說：「人若是留於無罪的地位，上帝的兒子就不必降世，也不必接受人性。」

丙、否認基督自動順從的錯誤。（安瑟倫Anselm，帕斯末牛士Parsimonius，現代神學家）。基督若沒有替我們成全律法，就要我們自己去成全它，由此而賺得救贖，至少是賺得部分的（參考加四4～5；羅五18）。

丁、基督藉受苦而死將贖價付給撒但的錯誤（俄利根）。照聖經所載，基督確實是犧牲自己作為祭牲，但祂是獻與上帝，為要滿足上帝完全的公義（上帝屬律法及懲罰的公義）（參考弗五2；林後五18～21）。

戊、基督只為蒙揀選者的罪行作成補贖的錯誤（加爾文派）（參考林後五18～21；約壹二2；提前二6）。

己、關於基督的死亡，唯理派以各種理論代替聖經中代贖的道理、其中所含的錯誤。(1)偶然論：基督的死為意外的事，像任何殉道者的死一樣，既無法預

知並且意想不到的（現代主義者）（參考太十六21；可九30-32；約十17-18等）；(2)殉道者論：基督像任何其他殉教烈士一樣（現代主義者），為真理原則捨了自己的性命（參考提前二6；約壹二2）；(3)道德典範論：（道德影響理論，道德力救贖觀點）。以為基督的死，對人類有改良道德的影響。祂苦難的榜樣軟化了人心，幫助人更改、懊悔而使他的情況較好（品質的改良，和拉丟佈士勒 Horace Bushnell）（參考羅五12-18；約壹一7）；(4)統治論：上帝以基督作了受苦榜樣，為要向人顯示、罪在上帝眼前是不蒙喜悅的事；或：上帝統治世界，使祂必須對罪惡顯示祂的怒氣（笏哥格柔丟 Hugo Grotius 新英倫神學 New England Theology）；(5)宣告論：基督死的原因是要向人證明上帝是多麼的愛人（立敕爾 Ritschl）；基督的死確實顯示上帝對失喪之人的大愛，但祂死的首要目的，是拯救失喪的人類（約三16；約壹四10）；(6)保證論：人類與上帝和好的事，不是基於基督為罪受苦而死，乃基於祂的保證能賺得門徒，並勝過他們的罪惡（士來馬赫，Schleiermacher；克恩，Kirn；何夫曼，Hofmann）。

這一切屬人的贖罪理論，否認了基督代替的補贖，並且是根據同一的主要思想而來；就是靠行為得救贖，或藉着個人成聖得救贖。

庚、回復的錯誤。基督也為墜落的天使受死，使他們也能回復到萬物成就時那樣的聖潔和完善（參太廿五41，46）。

辛、教皇主義的彌撒所含的錯誤：將彌撒作為「不流血的重演贖罪所需要的基督的祭祀」。我們拒絕彌撒的實施，以之為褻瀆的、不承認基督一次的整個而完全的救贖所產生的效力（來七26-27；九12；十14；約十九30）。

#### 4. 基督屬祭司的代求

基督祭司的職分包括二部：甲、補贖；乙、代求。

基督在祂卑微的地位上，已為人代求（在地上之代求）（約十四16；十七9；來五6-10）。這些代求，可由基督代求的性質，分為二種：(甲)普遍的代求（路廿三34），是為了一般人而行的；(乙)特別代求（約十七9下），是為信徒們所獻上的。

可是，基督在祂高舉之後，也仍在為祭司（來七24-25），並且祂在這地位上施行祭司的職分、不是藉着重行祂贖罪的工作來實施（羅六9-10；來九12-15；七26-27），乃是藉着為上帝的選民代求來執行此職分。高舉的基督所作的這種不斷的代求、並沒有贖罪的價值（基督在高舉地位時之代求非為補足），却有應用的價值（來七24-25；約壹二1；羅八34）；就是說：是與召集並保存教會或選民之救贖有關（羅八34；來七25；約壹二1）。

按照聖經所說，我們享受榮耀的中保、在天堂的代求是實在的代求，就是祂時時將祂為全世界的罪所流的聖血陳於父前（成尼慈：祂將為我們的救贖所受的釘傷指示與父上帝，來九12），並且祂也實際上替人禱告（來七25；羅八34；約壹二1），但這應以一種與那位坐在上帝右邊高舉之主相合的方式了解此事（難以瞭解之代求）。

高舉之基督的代求與聖靈的代求，是有分別的（羅八26-27）；基督的代求，乃神人的代求；是基於祂自己的功勞去代求；而聖靈的代求（羅八27）是「照

上帝的旨意，替聖徒祈求。」是基於基督的救贖（別者功勞）（加四4～6）。

高舉的救主在上帝右邊時刻的代求，賜給信徒最後必得救贖的最確定保證（羅八34～39）。神體一位派（現代主義者）否認基督的代表補贖，因此也就棄絕基督的代求；因為代求是基於祂的贖罪。按着神體一位派的見解，基督作為祭司的唯一作用，是以訓言和榜樣感動人去做他們自己的救主。教皇派以聖徒的代求與功勞補充基督的代求工作，於是否認聖經內所說：基督是上帝和人之間唯一的中保、這項真理（提前二5～6）。

### 三、基督的君王職分

基督的君王職分，曾在那些說明在時間上曾交與祂普世的統治權的一切經文內描述，如：弗一20～23；太十一27；廿八18；詩二6，8；八6；林前十五27等。聖經強調說明基督普世性的統治；因它很明白的教導，人子的國度達至(甲)萬民萬族（但七13～14）；(乙)地上、空中、海裡的萬物（詩八6～8）；(丙)甚至達到基督的仇敵（詩一一零2）。總之，除上帝自身之外，任何事物都在基督榮耀的統治之內（林前十五27）。所以基督君王的職分，曾被適當的解釋為：「基督神人的作用，藉此工作，祂按照神人二性（後者〔人性〕高舉至威嚴的右邊），以無限的威嚴和能力管理統治：在權柄、恩典和榮耀國內的一切受造物(昆斯德)。

基督在祂卑微地位中也是真王，不但是按照祂神性（按本質地）、同時也按祂的人性（藉着歸與）具有神聖的權柄而且使用它，正如前述、第二種類的特性歸與的一章內所表明的。聖經將統治（賽九6）、王位（約十八37）、神聖權柄（太廿八18）等，按絕對的程度歸與成了肉身的基督，正如歸與上帝本身的一樣。但是我們的救主在高舉坐在上帝右邊以前，並沒有完全而時刻的使用那歸與人性的神聖統治權（弗一20～23；四10；腓二9～11）。

我們的教義學家根據明晰的經句，說到基督的三種國度：即權柄、恩典、和榮耀國。可是這三種分法不可以為好似有三個不同的國度、由我們的主統治。實際上，基督的國度是一個，但祂的國度是按照那些受統治者的不同性質在不同的範疇內施行（拜爾：基督按着不同的方式，統治那些在祂的權下者。）於是基督以祂全能的力量管理一切不信的人、背叛的天使、和無理性的受造物（詩二9下；四五5；八6～8；九七7，10；提前六14～16，啓十七14）。

受造物，按一般的方式，因其為受造物，是屬於基督的權柄國內，因為權柄國在本質上是自然界。

凡以真信心接受基督使人與上帝和好的福音者（林前十五1），祂便很恩惠的藉着已被啓示的祂的話（恩典國）來統治（約八31～32）。惟有那因信稱義的人、或那些因信而是地上基督教會的真會員（爭戰的教會），是屬於恩典國（羅五1～2；徒五14）。雖然撒但在一切不信的人裡面工作（在「悖逆之子心中」工作；弗二2），然而基督在一切因着信承認祂為他們之主的人內面執行祂的恩慈統治（約十四23）。

一切真信徒，他們在這地上的生命中，是在基督恩典國裡附屬於祂，也必在祂榮耀國內永遠作祂的屬民，榮耀國是祂恩典國的完全無罪的繼續（徒七55～56；彼前五4；約壹三2），那時爭戰教會的會員（羅八17），必會成為得勝的教會

會員（羅五2；約十七24）。基督教傳道的真正主旨，是指出基督恩典國的無法估計的福氣、和祂榮耀國的說不出來的喜樂，其目的不僅是要使罪人享受永生，也要使他們熱烈的渴望天堂（林前一7；羅八23；多二13；彼後三13；腓三20）。

在這世界上，基督的權柄國是服事祂的恩典國（太廿八18；羅八28）；因為在這兩個國度內，有同一的一位主使用同樣的全能（弗一19；彼前一5），統治萬物，使祂得榮耀（弗一20～23），並為祂選民的緣故，常常維持今日世界（太廿四22；彼後三9），保護其爭戰的教會，對抗地獄的一切攻擊（太十六18）。

主耶穌基督的統治原為一，然而不可把祂的恩典國與祂的權柄國混為一談。基督也親自這樣將其恩典國和這世上的國度加以區分（約十八36）。恩典國（教會）雖然在這世上，但她却不屬這世界（約壹二5；約十七16）。這世界僅為恩典國的所在地（約十七11，15；提前二1～4），恩典國並非按照地上國度的樣式所建設而維持的（可十六15～16）。世上的國度是藉着公民政府神聖的設施而得以設立和保存（羅十三1～4），然而，恩典國是唯一藉着施恩具（道和聖禮）方得設立和維持（太廿八19～20）。

但我們不單要將恩典國和權柄國予以區分，而且聖經也將恩典國與榮耀國照樣予以區分（約壹三2；羅八24～25），雖然並不能正式的分開它們（約五24；三36；西三2～4；加四26）。它們同有一位主，並有同樣神聖恩惠的祝福，但是它們在下列二方面有別：(甲)在人領會神聖事情的方式方面；因為在恩典國裡，一切神聖知識是間接的，就是說，知識是藉着信道而獲得（由於媒介的知識）（約八31～32）；然而，在榮耀的國度裡，却是人直接的獲得知識，就是說，知識是藉着蒙福的觀察（因眼見而有的知識）（林前十三12）；(乙)關於兩國度子民外表上不同的情況方面；爭戰教會的情況是憂患而艱難的（徒十四22），得勝教會的情況是至為榮耀的（啓七17；廿一3～4）。

基督君王職的道理是一項信條；就是說：基於聖經，我們相信基督至為榮耀地管轄其權柄、恩典、和榮耀等國。在權柄國內，我們確是看見基督統治的目的，却不見基督統治的王位（來二8）；實在地，屢次看來好像是撒但管轄這世界而不是上帝統治。在基督的恩典國內，那管理我們的媒介，當然是可覺得到的，因為我們能聽到福音，看見外表的聖禮；然而恩典國的本身是我們所不能見的，因為它是在裡面的，或可說是在人的心裡（路十七20～21；彼前一5）。雖有惡魔的反對攻擊（太十六18），假先知的誘惑（提後二17～19），以及世界惡人的抵擋（約十六33），但我們仍相信基督教會，或說恩典國將存立在世上，直到末日（太二十八20）。那將在主所指定的時間內顯現的榮耀國（徒一7），乃為基督徒熱切盼望的目標（約壹三2；羅五2；八24～25），他們必繼續的等候，並熱切的祈求這榮耀的國降臨（腓三20）。

### 關於基督為君王職分的錯誤教訓

關於基督的君王職分，凡否認聖經中論及祂神聖的位格和神聖的工作的道理者，都是背離了神聖真理。在許多異端者之中，我們所欲提及者如下：

甲、教皇派和改革派，由否認基督特性歸與的道理，將基督的人性和神性分離，並僅按祂的神性而認基督為王（太廿八18；十一27；腓二9～11；等）。

乙、現代的虛己派，否認基督在卑微地位的神聖君王職，並主張基督成爲肉身時，完全拋棄其神聖特性，如全能、全知、全在等。這樣，基督即使按着祂的神性亦不能爲王（西二3，9；約一14）。

丙、置於次位派，否認基督按祂的神性是與父同一實質，而因此他們不以爲祂有永遠神聖的統治權；但是聖經將永久的國度歸給祂（路一33；弗一21）。——聖使徒保羅在林前十五27~28所講的主耶穌順服的狀態，是指着基督現時統治方式的改變，由間接隱藏的方法，改變爲直接的、啓示的統治方式，並且是基督與父和聖靈共同的統治。

丁、凡棄絕基督在祂教會裡統治的人，是將人的道理和制度代替基督的道理和聖禮（太廿三8；十五9），例如一切假先知（約壹二18），特別是教皇制度（帖後二4），或稱他爲敵基督者。

戊、將自然界的國度和恩典國度、或國家與教會混合（教皇者，改革派和其他的狂熱派）。

己、一切千禧年主義者，教導人說，基督必設立一個國度，既不是恩典國，也不是榮耀國，就是基督在地上有一千年之久的統治，這事或在祂第二次復臨以前或以後發生。我們棄絕千禧年的虛構，因它是與聖經相反，(甲)它將基督屬靈的國度改變成眼所能見的地上的國度；(乙)不將衆基督徒的盼望導引至天堂完全的榮耀（林前一7；腓三20~21；約十七24），反而領導他們指望地上的榮耀；這是聖經明白否認的（太廿四1~42）。

庚、否認基督代贖的現代主義者；因爲基督若不是大祭司長，祂也就不是天地的高舉之王。現代主義者的基督無非是個平常人；祂絕不能以在上帝右邊的能力施行統治。

辛、一切鼓吹以行爲的義得救贖者（教皇派，亞米紐斯派等。）；因爲凡努力以律法稱義的人，是從恩典中墜落了（加五4），所以不能承認基督爲他們的恩惠和榮耀的王。棄絕基督恩典國者，也必同樣棄絕其榮耀的國。路德說：「凡沒有基督爲他們的王，也沒有以祂的義爲裝飾的人，必永遠是處於魔鬼的國度裡，是在罪惡和死亡之中。」（St. L., V, 148.）



## 12 論救贖的道理(即救世論)

救世論的目的，是要說明聖靈如何將基督藉其代替的救贖為萬民所獲得的救恩、應用到各別罪人身上。該項論題可在後列各標題下討論之：人如何獲得救贖；聖靈的恩典歸與人；救恩之路；得教的程序等。

救世論這教義，包含以下的真理：基督以其代贖為萬人所獲得的救贖或罪的赦免（路一77；羅五10；林後五19），是在施恩具中提供與罪人；就是說，在福音和聖禮中提供予罪人（林後五19；路廿四47）。藉着這種最恩惠而有效力的赦罪供給，在罪人心裡作成信心（羅十17）；信心接受那在施恩具中所提供的基督的功勞，或將它據為己有。

因此，施恩具行使兩種作用：它們提供和交給罪的赦免，並且作成信心（工作的或有效力的媒介）。上帝方面，藉着施恩具在人心裡產生信心；在人方面，是藉着施恩具所交與的。

聖靈藉其全能的力量，在罪人心內創造信仰（林前二14；弗一19~20），而使人悔改，並使他稱義（徒十六31；羅五1下）。於是罪人不再逃避上帝，反而轉向上帝，以祂為和好而恩惠的主（徒十一21）。

一旦罪人藉着信接受了上帝的完全饒恕或是客觀的稱義，這饒恕即刻在他身上生效，使他個人被稱為義（主觀的稱義）。因他接受基督的義，就將這義成為自己的義，因此而在上帝面前得視為有義之人（羅四3；詩卅二1~2）。

如此說來，稱義（屬法庭赦免的動作，不是醫師醫治的動作）唯一是藉着恩典，不須靠行為（羅三28）。這稱義之學，使信徒具有由基督完全順從而得的一切功勞或福氣。得稱為義的罪人，便進入了恩典和平安的地位；在這位位上，他對現今與最後的救贖有了保證（羅五1~5），他最後的救贖是以上帝的恩惠和真理所保障的（羅五1~11；羅八38~39；林前一8~9）。稱義是恩惠的、是因基督〔而產生〕的、是只藉人的信心而為上帝所悅納（Apology, Art. III, 96）。

稱義成全了奧秘的聯合，聖三位一體、特別是聖靈，由此而居住在信徒裏面（加三2；弗三17；約十四23；林前三16；六19）。奧秘的聯合是一件特殊的居

住在人心內之事，和上帝與一切受造物的普通存在不同，因為上帝是按本質居住在信徒裡。然而並不是泛神論者所謂信徒的本質轉變為上帝的本質。此聯合是稱義的果子，不是稱義的原因（加三2；弗三17）。

稱義產生成聖（狹義的）。若教導由成聖產生稱義的，就是擁護教皇主義派所說以行為稱義的基本錯誤（羅七5～6；林後三6；加二20；三2～3；羅三28）。

稱義使罪人成為基督教會的一員（弗一17～23；徒四4；二41），並歸榮耀國度內的子民（路廿三43；約十一25）。

與此道理有關方面，聖經也教導說，我們是由於永遠恩惠的揀選，才享有這一切的福氣（弗一3下；羅八28～30；提後一9；徒十三48）。

關於獲得救贖的次序，必須對各種教義間彼此的關係，予以正當的注意。雖然罪人因信稱義的條款為基督宗教的中心首要條款，基督的代贖和上帝與世人和好的事，却是構成一切獲得救贖道理的根基。成聖隨稱義而來，是稱義的結果。聖經一切別的道理與唯獨藉信稱義的教義，是處於因果的關係。稱義是原因；其它的道理是結果。基督宗教和人為的一切宗教彼此間的主要不同，即在於此。基督教教訓成聖乃因着恩典藉信稱義的結果；人為的宗教是將其程序顛倒，而教訓靠行為稱義，或藉成聖而稱義。

路德說：「在我心內只有一條道理作主，就是信靠基督的一條；我日夜所思的一切神學都在於此，藉此道理並由此道理中，時時不停的流出來。」（Erl. Ed., I, 3. Cf. Christl. Dogmatik, II, 473—503；參考：Engelder, Dogmatical Notes.）

# 13 論救人信心的道理

## 一、信心的需要

基督藉着祂的代贖，已為負有罪債並被咒詛的人類、獲得了與上帝間完全的和好；祂代替人成全了神聖律法的要求，並為人的罪行補贖（自動被動的順從）。所以上帝在耶穌基督裡恩待眾罪人，並赦免他們一切的罪債。

上帝藉着所制定的施恩具（道理和聖禮），將這安慰人的事實宣告給世人，並且同時要求人要相信和好的消息（林後五19~21；徒二38；十六31；十42~43；十三39；廿六27~29）。上帝宣告祂的旨意是人人應該用信去獲得那由神聖指定的救主替他們所獲得的救恩（可一14~15；徒十六31）。那些不願意相信基督為他們所作成的和好的人，他們是失喪的人，雖然基督也是為他們獲得救贖（可十六15~16；約三16，18，36；彼後二1）。因此我們才斷言：人獲得救贖需用信心（需要信而隨着得救）。唯理派的見解謂：上帝不在乎基督代贖而施恩與罪人，並且人能藉其自己的行為或好品行（現代神學派）得救贖，這是聖經明顯否認的（加三10；五4）。聖經只記載一條得救的方法，就是因恩典、藉信靠基督的救贖（羅三22~25）。

所以我們的教義學家有理的說，救贖一事在上帝方面、就其獲得和意向而論是完全的，但是關於人方面的應用而獲得，不是完全的，因為這事必須藉着信心而成就。救贖確已為萬人成就，但是各別的罪人，必須藉信將之據為己有（可十六15~16）。人方面需要信心才能得救。

## 二、救人信心的性質

我們若是記住全人類的救贖，已藉基督的代贖而獲得，並且這救贖是藉施恩具（道、即福音；和聖禮、即洗禮和聖晚餐）供與眾人，這便可以明白甚麼構成救人的信心。

甲、救人的信仰，不是一般的相信上帝的存在，或相信上帝的神聖律法；因為

這種信仰也是外邦人所具有的（羅一19~20）。得救的信仰，尤其不僅是認識福音內的一般真理、或僅是贊成福音的普通真理，就是，基督是替世人活，替世人死；因為這信仰（歷史的信仰，普通的信仰）魔鬼也有（路四34；雅二19），不信的人也有（約八43，45）。照樣得救的信仰（稱義的信仰），不僅為認識或贊成聖經內的一般教訓（羅馬教者，亞米紐斯者，神體一位者），例如：律法不是救人信仰的目標，因為罪人稱義並不在乎律法的行為（羅三28；弗二8~9）。「聖經大概意義」也不是救人信仰的目標，雖然真信徒當然會接受全聖經為上帝的話；因為聖經本身證明罪人在上帝面前稱義，唯一是倚賴基督所完成的客觀贖罪（羅三24）。雖然實在來說，凡棄絕上帝默示的話的人，就不能得救，但是人稱義唯一是藉着他個人信賴福音的神聖應許，這也是真的。救人信仰（稱義信仰）需要說服人、使人靠着基督而獲得罪的赦免。

乙、所以救人的信仰、為對福音的奇妙信息的個人依賴，或心內的信賴，這信息是：上帝因基督的緣故，施恩給凡相信祂兒子在各各他山上為世人的罪所流贖罪的血的人（加二20；約壹一7）。因此唯獨在那承認下列的話的心中才有得救的信仰：「我信耶穌基督是我的主……祂救贖我這失喪被定罪的人，從諸般罪惡，死亡，和魔鬼的權柄中，贖買我，奪獲我；不是用金銀，乃是用祂的聖寶血，和無辜的苦難，死亡。」換句話說，救人信心的對象是基督藉完全的順從所獲得的赦罪，並且它現在仍提供給眾罪人（可十六15~16；路廿四47）。凡棄絕上帝因基督之故所供給赦免的人，雖然他們贊許神聖律法或「聖經大概意義」，也必在不信裏滅亡。路德說：「你必須時刻的倚靠基督為你的罪受死；這種信仰才使人稱義。」（St. L., VIII, 1376.）

為要更完善的描寫救人的信心，我們的教義學家說：(甲)救人的信心時常是特別的信心，一個人藉着它而相信其罪已因基督之故蒙了赦免。上帝在福音中一般應許的真正性質，是要求這種個別的應用（加二20；伯十九25）。羅馬教禁止這種應用，以之為無禮之事（Cf. Concil. Trid. Sess. VI, Can. 14.）；(乙)得救的信心常是真實的信心，或說是藉着理智和意志的行動獲得神聖的應許。真實的信心的同義字，可在聖經中找到，如：賽五五5~6；約六44；加二27；太十一12，28。經院哲學派的神學家說明信心為「懶散的習慣」，路德斥之為「無意職的言語怪物」。軟弱的心、以及渴望基督內的恩惠，也必須視為真信心；(丙)得救的信心常是直接的信心，或說是直接關心福音內所述神聖應許的信心；(丁)得救的信心並非經常為推理的信心、沉思的信心，使信徒由此而反映並感覺到他的信心。嬰孩的信心是真信心（太十八6），雖然是缺少推理的信心，但他們有特別的、真實的、直接的信心。（Cf. Dr. Engelder, Dogmatical Notes; Christl. Dogmatik, II, 508 ff.）

何拉斯將特別的信心和普通的信心、正確地區分如下：「普通的信心，即是人藉之相信在上帝的道理中所啓示的事，都是真實無訛的那種信心。但我們現在不討論這種信仰，因為我們現在視信心為得救的媒介……特別的信心是罪人將那與中保基督有關的一般應許，以及藉基督可以得着上帝的恩典、應用在他自己身上，他並且相信上帝因基督為他和萬人的罪所成的補贖，願意恩待他的罪。」（DoctrTheol., p. 419.）奧斯堡信條（XX, 23）說：「也應勸勉人，在此處所使

用的信仰一詞，並非僅表明歷史的知識(像不信的人和魔鬼所有的那種歷史知識)，而是表明一種不但相信歷史，而且也相信歷史的結果的信心；亦即……我們藉着基督有了恩典、義和罪的赦免。」辯護論 ( Art. XIII [VII], 21 ) 說：「我們在這裡說到特別的信心，它相信現存的應許，此信心不僅一般相信上帝是存在的，而且相信供給罪人的赦免。」

由於以上所述，清楚看出為甚麼必須不讓律法作救人信仰的對象。神聖律法沒有恩惠的應許與它連結，反而應許將生命和永福賜給一切完全遵守的人，作為個人功勞的賞賜 ( 路十28；加三12 )。若有人提出異議謂：信心本身在聖經上得稱為順從 ( 羅一5；徒六7 )；我們便回答說：信心確是順從，但不是順從律法，乃是順從福音 ( 羅十16 )。因為信心接受上帝在福音內所給與的應許，所以它是順從。可是順從福音和順從律法是對立的：前者要免除人的行為 ( 加二16 )，後者則要求人的行為 ( 加三12 )。因此，律法不能作信心的對象，那使律法作信心對象的人，或與此類似的人，將救人的信心解釋為順從神聖律法，是教導靠行為得救；如此就陷入外邦偶像主義之中。他們否認基督教的實質，即否認那以恩典得救的基本道理。

實在的，得救的信心將上帝在基督裡的恩典獲為己有，它在立時接受上帝的道、並時時順從律法之時便顯示出來；但是信心的這些顯示，並非為構成救人的原因。這些表現為人心內存有 ( 約八47；十三35 ) 真信心的結果和證明，它無須行為而使人稱義並得救 ( 羅三28；弗二8～9 )。

信心按本質為人心的倚賴，或為誠懇信賴上帝在福音內、因基督的緣故、提供與眾罪人的恩典；這是教皇派有力否認的。天特會議 ( Sess. VI, Can. 12. ) 說：「若有人說，稱義的信心無他，只是信靠那因基督之故赦罪的神聖憐憫，或者說我們是藉這種信靠而稱為義，願這人受咒詛。」

可是在這裡所咒詛的教導，即是救人信心本質上是專心信賴，乃是聖經清楚的教訓 ( 羅四3～5；十9 )。「相信某某或信靠某某」的說法 ( 約三16, 18, 36；加二16 )，不可含有其它的意義，只是說：「人信托」或「倚靠」聖子或基督。

因此辯護論正確的說 ( III, 183 )：「信心不僅為理智的知識，也是意志的信賴；即是盼望並領受在應許內所提供給我們的和好及罪的赦免。」還說 ( III, [II] 48 )：「稱義的信心，不單單為歷史的知識……乃是贊成〔接受倚賴〕上帝的應許；上帝應許因基督之故、無代價的給人類提供罪的赦免和稱義。」何處不承認聖經中所稱、信心主要為倚靠福音的這種道理，必會隨即有需要靠行為稱義的外邦道理。

### 三、關於「知識」、「贊同」、與「信賴」等名詞

既然信心被描述為知識、承認、和信賴或倚靠，所以需要對這些名詞加以解釋，並指明其彼此間的關係。茲說明如下：

甲、人若視知識與贊同為屬歷史的信仰，它們便不能作為得救信心的一部分；因為魔鬼與不信的人也有知識和贊同。路德論及屬歷史的信心、或一種僅知道並視基督的「歷史」為真實的這種信心說 ( XI, 126 )：「這是一種自然的行為，

沒有恩典在內。」在上帝的道——聖經內沒有提及此種「信心」，就是說聖經在討論救人信仰的時候，沒有提及過此信心。然而，歷史的信仰雖不是得救信心的一部分，但它仍為得救信心所需要的先行條件，因為聖靈只在那些知道並了解基督福音之人的心內，點燃這種信心（羅十17）。所謂教皇派的「盲信」，就是按照這種信仰（信實的），只相信「教會所教導的道」即可，雖然「信實的」自身並不知曉道理。這種實施是可笑的；因為若沒有知識，就不能有真信心。當基督差遣祂的使徒們、使萬民作祂的門徒時，祂明白的命令他們、要傳福音給萬民聽（可十六15~16；太廿八19~20）如此而指示出：得救的信心、必須以福音的知識為根基。路德會的教義學家謝爾扯爾（Scherzer）適當的說：「人若不知道教會所教導的是甚麼、而相信教會所教導的，他便是說謊。因為誰也不能相信他不知道的事。」

乙、然而，若將〔知識〕一詞，瞭解為在基督裡屬靈的知識，是聖靈藉着福音所造成的，並且將〔贊成〕一詞瞭解為屬靈的贊成福音的應許、也是聖靈藉福音而創造的；那麼，這兩個名詞便包含了內心倚靠的意思，或是心中真誠信賴那福音內所提供的上帝恩典。換句話說：在該情形中二詞是同義字。由聖經對這些名詞的使用，而顯然看出此事；因為在某一句經文中，是將救贖歸與知識（約十七3；林後四6；腓三8；路一77），但在另一經文中，却將信心歸於贊成（約壹五1，5；三23），而且也在另一處將救贖歸與信賴（約三16，18，36）；在這一切經文中，是將知識、贊成和信賴作為得救之信的同義詞，以致我們能使用一個名詞，不需同時用其它名詞來描寫拯救罪人的內心之信靠。路德會的教義學家，佈德烏斯（Buddeus）正確的說：「有知識而無贊同和有贊同而無信賴，就不是那構成稱義信心的知識和贊同。」路德說：「信心是活潑、勇敢的依賴上帝的恩典；這依賴甚為確定，能使人願為它受死千次。」（Trigl., p. 941.）

#### 四、救人的信心為什麼能使人稱義

救人的信心從不會沒有善行（加五6）。實在說來，信心本身就是最佳美的德行，上帝藉此而得到至高的榮耀、並為慈愛的主；因祂在基督耶穌裡，以恩典接待並赦免悔改的罪人（啓十四7）。不過，信心本身雖為寶貴的行爲，並且是時刻行善的無盡根源；但它救人、不是因它是善行、或因它是善行的根源；它只是得救的媒介，信徒藉此媒介領受到上帝在福音裡提供於他的恩典和基督的功勞。再者，信心雖為人的理智和意志的行動——因為不是聖靈倚靠上帝的慈悲，乃是信徒自己倚靠上帝的慈悲——然而信心使人稱義，不是因它是人的一種行動或工作。

為要了解基督教論藉信得救的道理，就當曉得以上所提的兩項真理。我們的教義學家曾在下列陳述內包含這些真理：「信心不是由本身而使人稱義，就是說，它是一種相信的行動或習慣；也不是藉着它所產生的善行，才使人稱義，乃是因信心的對象，即是因它接受由基督所獲得、在福音內所提供的恩典而使人稱義。」

何拉斯說：「稱義的信心是接受的器皿，又好似窮苦罪人的手，他藉此信心能掌握、具有那些在福音的應許中所提供的事物。至高的君王上帝、由天上伸出恩惠的手，這恩典是藉着基督的功勞所獲得的，並以這功勞提供救贖。在痛苦深

淵裡的罪人，好像乞丐一樣用他相信的手領受所提供與他的恩典。提供和領受是互相關聯的。因此，那領取所提供的珍寶歸於自己所有的相信之手，是與提供義和救贖的恩惠之手相對一致。」（Doctr. Theol., p. 420.）

協同式也說（Thor. Decl., III, 11, 38.）：「信心是上帝的恩賜，我們藉此而正確的瞭解在福音內所述明的我們的救贖主基督。」「唯獨信心是媒介和器具，藉此而將福音內所應許的上帝的恩典和基督的功勞，擁抱、領受、並應用於我們身上，其他甚麼都不可以作此媒介。」聖經內將得救的信心與人的行為置於對立地位的經文內，均教訓此項真理（羅三28；四5；弗二8～9）。

凡教導和相信：救人的信仰是因它本身為善行的根源而使人稱義的（教皇派，亞米紐斯派，唯理主義，現代主義），是已由恩典中墜落、並拒絕了基督教的信仰。路德說：「唯有基督稱我為義；且與我的惡行對立，不在乎我的善行。我若以這種方式來注視基督，便算是獲得了真正的基督。」（St. L., IX, 619.）

### 五、視信心為被動的行動或被動的器具

因為得救的信心本身並不造出罪人得救所需的義（恩惠、稱義、赦罪），而是接受基督藉着祂的順從為全世界所獲得、在福音內所提供萬人的功勞，所以我們的教義學家會稱信心為被動的行動或被動的器皿。阿西安德（J. A. Osiander）說：「領受別人的東西、不是自動的行動，乃是被動的舉動。」單好爾（Dannhauer）說：「信徒自己領受益處」。

這些說法是屬乎聖經的；人在悔改的時候，本身不能貢獻任何事，他只領受上帝所賜一切白白的恩典。然而，救人的信心可以稱為被動的行為或被動的器具，也是因為信心不是由人本身生出並得以保存，而是唯一藉着聖靈恩惠的工作（弗一19；腓二13）。換句話說：懊悔的罪人相信耶穌基督，不是藉他自己的理性或力量，唯一是因為聖靈以福音呼召了他，用祂的恩賜光照他，使他成聖。奧斯堡信條（Art. XVIII, 9.）說：「因為人的本性雖然能有一些外表的善〔如能制止自己偷竊、殺人〕，但不能使人產生內部的行動，如敬畏上帝、信賴上帝、貞潔、忍耐等事。」按此意義而稱信心為被動的行動、或被動的器具。

但不可將這些名詞了解為好像信心本身本質上不是信者的行動。若按此意義否認信心的活動，便是否認信心的本質；因為救人的信心，其性質為依賴、信靠的行動，信徒藉此將福音所提供的恩典據為己有。聖經本身描寫信心為「得（receiving）與上帝和好」（羅五11），或「接待（receiving）基督」（約一12）。

為要說明信心本質上為倚賴福音的一種行動，我們的教義學家會說，救人的信心是真實的信心或活潑的信賴。並且他們基於聖經的教導（羅九30；西二6；賽五十五5～6；二2～3；約六44；林後六1；加三27）而教訓：相信的意思就是「切望蒙恩典」、「尋求基督」、「向基督伸手」、「懷抱基督」、「來就基督」、「挨近基督」、「投奔基督」、「貼附基督」、「抓住基督」、「將自己與基督聯合」等。（Cf Christl. Dogmatik Vol. II, p. 518 f.）

凡不承認救人的信心、本為獲得的行動，並認為它僅是一種「不行動的性質」（閒着的性質），或僅是相信的才能，便是全然否認信心；因為若有一種不倚靠

基督的心，就根本不是信心，無非是一種空想。事實上，若說信心救人是因其具有良好性質，那麼、人的救贖就會基於善行，因為在該情形中、信心是作為人的德行而救人，〔這實在是不可能的〕。

路德很有力的斷言，獲得神聖恩典的行動、是聖靈所造成的真信心的卓越性質；而單憑頭腦中的信心（歷史的信心）或單憑認識救贖的事實，並不能把握到福音所提供給罪人的基督功勞。所以救人的信心雖是聖靈所造成的行動，也時時為信者的行動。路德說：「信心乃是人心內有道，而且不疑惑道〔道即上帝的話，聖經；特別是福音。〕」

## 六、關於「真信心」和「活的信心」二詞

這些名詞在普通神學語法中有頗多的混亂。真信心是個人倚靠或信賴上帝因基督之故仁慈地赦免了人的罪。因此，該名詞與盲信或贊成某教會的道理，是處於對立的地位，雖然人可能並不知道這些道理為何；同時與贊同歷史的信心或僅認識和贊成聖經普通的道理，也處於對立地位。但無論是盲信或是歷史上的信心，都不能使罪人稱義；因為救人的信心永遠是個人信賴福音的恩惠應許。關於活的信心一詞，我們必須記着、信心是活的唯一原因，乃是因它接受獲得那在施恩具內所提供的基督功勞。信心從未因那隨之而來的善行，而成為真正活的信心。所以我們可以說：每一真信心是活的信仰；尤其是每一真信心，以適當的果實顯出自身是活的。我們當仔細注意這些區分，免得有靠行為得救的假道、滲入使人稱義的信心裡（羅四4～5）。

## 七、信心與救贖的保證

得救的信心既是信徒倚賴基督以其代贖為萬人所獲得的完全的義——這義在人相信以前即已存在——就很明白的看出：從人倚靠基督的那一瞬間，即完全有了神聖的饒恕、生命、和救贖；因為在那瞬間，基督受苦受死的一切功勞都歸與他了（徒十六31）。因此，信徒也的確知道自己蒙了救贖；得救的信心在其性質上有至真至大的確實性。要是教皇派和傾向羅馬教的抗議派、否認信徒能的確知道他蒙了救贖，乃是因為他們教導（至少一部分）救贖是憑賴於信徒的善行；或說：因為他們將稱義與成聖相混。明顯的，凡棄絕唯一靠恩典得救，並使救贖賴於人的性質、義和善行者，也必會否認救贖的確實性。行為的義時常產生疑惑和不確定，然而個人倚靠基督的代贖和祂客觀的稱義，常會在信徒心中產生對救贖的歡樂保證。由此而立下一項規則，即：信徒若要確知他的救贖，就須毅然的堅持福音中的仁慈應許。信徒一旦離開這些應許，他必喪失在疑惑的大海裡。

藉着福音所產生的救贖的確實，不是天然的（屬人的信），乃是超自然的、屬靈的（神聖的信心），因為它是由聖靈藉施恩具在信徒心中造成的。人按本性都是想藉着行為追求救贖。

故此，那未重生的人自稱具有救贖，是基於他們對神聖律法的遵守（路十八11）。可是，這種肯定，必須視為有罪的自誇自大，應受咒詛，因為凡靠律法稱義的，是在咒詛之下（加三10）。另一方面，真正的確信，是倚靠神聖的恩典，不用行為，這是聖靈的恩賜（林前二4，5）。



## 八、信徒能否確知是有救人的信心

在那論及信仰的爭辯中，曾有人提出問題謂：基督徒能否確知自己有真信心？雖則聖經強有力的肯定此問題（提後一12；四7），羅馬教派與傾向於羅馬教的抗議派則強調否認此問題。

實在說來，一位信徒也許不會時常感覺到他的信心。得救的信心（直接實在的信仰）不需要時時為有知覺的信仰（所想到的信仰）、或為信徒所感覺得到的。成年的基督徒不論在睡覺或專心致力於日常工作時，確實有直接的信心；這信心真正獲得上帝在基督耶穌裡的恩典，然而不是反復思想和推論式的信心。這就是說，他們既不默想他們信心之行動，也不想他們信心的情況。他們的信心和它所包含的一切，像是從他們直接的知覺中暫時消失。甚至他們會處於昏睡的情形中，完全無法想到屬靈的事情；或者他們處於受試驗的情形中，而以為自己是沒有信心了，因為沒有了信心的知覺。在这一切情形中，信心實際是存在的，雖然信徒沒有感覺到它。即使在受過洗的嬰孩中，信心並非僅有相信的可能性或一種不活動的性質，乃是實在的信心或是實在的倚靠，並主動的獲得神聖恩典的事，正如基督直接所證明的（太十八6）。

然而，關於感覺的信心這教義，不可由於屬肉體的安全和漠不關心而予以濫用；因為上帝的旨意是要眾信徒確知他們信仰和恩典的地位（羅五1~2）。倘若基督徒對於他們自己的信心懷疑，這種疑惑應要除掉。為要作成這事，就必須宣講律法，以便指證出不信和疑惑是罪，是上帝所不喜悅的（約八46；太十四31）。但是特別需要的，就是福音的宣講（羅五20；八15~17）；唯獨福音能造成信心的確實性（約八31~32）並驅散一切的疑惑。

最好提醒那些懷疑而懼怕的基督徒，也要想到：即令基督徒只有藉着基督得救的慾望，他就已有了實在的、或直接的信心；因為在自然而未悔改的心內，絕不會有此種羨慕之情（林前二14），此種願望乃聖靈的恩賜（弗一19；羅八23）。協同式正確的說（Thor. Decl., II 14）：「凡虔誠的基督徒，在他們心內，感覺並經驗到恩典的小火花或渴求神聖恩典和永福，（腓二13）這一節寶貴的經文，對此等人而言賜給他們極大的安慰；因為他們知道：這是上帝在他們心內所發生的，並且祂也必進一步的幫助、堅固他們的至大軟弱，並保存他們在真信內直到末日。」（參太十七20）

因為一個信徒關於他恩典的地位所有的保障，不能按自然出現在人心內，乃是聖靈在人裡面產生的；所以可正當的說，這種確實性是基於聖靈的見證。聖靈的見證分為內面的和外面的。聖靈內面的或稱直接的見證，不是別的，乃是信心本身；這信心向信徒保證，他是上帝的兒女，在一切艱難與試探中安慰堅固他，並保存他常存永生的盼望（羅八15~16；約壹五10；腓一6）。聖靈內面的見證並不是在信心以外所存在的其他事物，而就是信心本身（約壹五10）。

因此，每位信基督的人，確知他所有的恩典和救贖的地位；因為聖靈藉着福音在他內心生發了信心，並藉該真信心向他保證，他是上帝的兒女和永生的後嗣（羅八15~17）。

聖靈外面的見證，乃是上帝藉着施恩具在信徒內面顯出信心的果實，諸如：

愛上帝和祂的道（約八47；帖前一3～6；帖後二13～15），並對鄰居懷愛心（約壹三14）；這些果實對他恩典的地位作證（加五22～24）。聖靈所作的這種外面的見證，只在真信徒內發生，必須將這見證與那未重生者靠外面的「善行」而生的屬肉體倚賴之心，加以區分；這屬肉體的「死的善功」證明他們是自以為義的，因此而不是上帝的兒女（路十八10～14）。

## 九、嬰孩的信心

救人的信心，不僅成年人才有，重生的嬰孩也有。此點由下面的經文得以證明：(甲)聖經直接將得救的信心歸與此種嬰孩（太十八6；約壹二13；詩八2）；(乙)聖經將救人信心的結果及效力歸與他們，如：永生（可十14）。施洗約翰（路一41～44）還在母腹時，便被聖靈充滿，這件事例證明小孩能在懂事年齡之前相信；雖然在約翰的事例上，沒有應用平常的施恩具（上帝的道和聖禮）。人若由這例外事件而推論說，我們在每一種情形中都不須對嬰兒應用施恩具；我們就可以回答說：上帝確是要我們必須使用這些媒介（可十六15～16；太二十八19～20），但是祂自己不被這些媒介約束。

我們雖無法詳細描繪嬰孩的信心，但我們必須堅持：他們的信心，仍然為活潑地信賴恩典神聖的應許，或是活潑的獲得基督的功勞（太十八6；詩七一6）。嬰孩的信心是實在的，並非僅為一種不活動的能力。革哈德正確的說：「我們並非顧念及信心的方式；乃是樸實地默認嬰孩實在也能相信這項事實。」（Doctr. Theol., p. 549.）

## 十、「信心」一詞在聖經內的用法

聖經並不常按同樣的意思使用信心一詞。在一些經句中，此詞表示忠實或可信賴之意，正如在上帝和人身上所發現的。在羅三3內曾按此意義將「信」字應用於上帝，並在加五22將「信」字應用於重生的人。信、按信實的意思來解釋，乃是信徒內有稱義信心的結果，是屬於成聖的教義，不是屬於稱義的教義。換一句話說：信心使人稱義並救人，並不是因它忠實、或值得信賴；就是說，信心救人，不是因為它是重生者的一種善行，乃因它是一種接受的媒介，信徒藉它領受到上帝的恩典和福音內所持贈給他的基督的功勞。信、按聖經的正當意思，被認為是信徒領受神聖恩惠所用的媒介；時時指明倚賴上帝在基督耶穌裡的慈悲應許（可十六15～16；一14～15；九23～24；來十一1）。我們也可以說，稱義的信心按這種意義永遠是被動的；它救人、非因其自身有德行的價值，而是因其對象，就是它藉所取得的上帝的恩典和基督的功勞。參考辯護論：「信心使人稱義而救人，不是因它本身是一種有價值的善行，惟一足因它領受所應許的慈悲。」（Trigl., p. 137.）

在某幾節聖經經文內，如：徒六7；加一23；猶3，20；等，信字是指明基督教的道理（所信的信仰），就是那藉信仰基督因着恩典得救贖的福音。信、按此種意義，被稱為客觀的信仰，與那被稱為主觀信心的稱義之信相對，因為它存在個別信徒心內。為要了解對信一詞的此種用法，我們必須牢記，個人倚賴上帝因基督之故的恩典，確是全基督宗教的中心條款，所以基督教的道理由其首要性

質而獲得其名稱。也可以這樣說：「信」平常是按照主觀的意義而用的，那是指着稱義或救人的信心，就是領受救贖的媒介；但有時是按照客觀的意義而用的，那是指着教義本身，就是人所必須相信的救贖道理。有些神學家說：「信」在新約中沒有按客觀的用法，只有按主觀的用法；以致「信」是時常指着稱義的信仰。

關於教會對這一方面的名詞，我們可以注意下列各點：

- (1) 盲從的信心，是指人贊成某些道理，雖然人可能不知道這些道理是甚麼，還是相信（教會所教訓的）。
  - (2) 明白的或直接信仰，為人贊成顯明知道的道理。
  - (3) 使人稱義或救人的信仰，乃為個人倚賴那因基督之故恩惠的赦罪。
  - (4) 直接的信仰，是據有上帝在耶穌基督內恩典的信心。稱義的信心常常是直接的。
  - (5) 知覺或沉思的信心，是重生的人由此而感覺自己是相信了。嬰孩和成年人在睡眠或失去知覺時，仍有直接的信心，只是沒有知覺的或沉思的信心。
  - (6) 普通信心，是贊成上帝的道啓示的一切真理。
  - (7) 特別的信心，是稱義的信心或是個人倚賴上帝因基督之故所賜的恩典。普通的信心的對象是全聖經；特別信心的對象是福音的應許，是關乎上帝的恩典並那藉着基督代贖而有的赦免。
  - (8) 虛假、徒然的或死信心，只是錯誤的稱為信心，因為它只是未懊悔的人所作的空口自誇，或大膽放縱於上帝的慈悲恩典之中（何拉斯）。
  - (9) 說信心為軟弱、或不堅固的，是在論到對基督的知識是軟弱的或信靠基督的心是薄弱的時候。
  - (10) 當對基督的知識或倚靠祂的心是強壯的那個時候，信心便是強壯的。
  - (11) 客觀的信心是指所信的道理。
  - (12) 主觀的信心是人所用為相信的信心。
  - (13) 屬歷史的信僅是論及基督的知識而沒有個人對祂的信賴。
  - (14) 普通的贊成，就是信心視福音的應許為真實的。
  - (15) 特別的贊成，是信徒個人視福音恩惠的應許可應用於他自己。
  - (16) 救人的信心，永遠為實際的信心，是信徒方面信賴上帝恩典的動作。
- 這一切名詞所說明的，是人應牢記救人的信心與有關的真理。可是，這些名詞中有的並不時常按同樣的意義去使用，以致各教義學家所下的定義也可能不盡相同。

# 14 悔改或信心的賜與

「悔改」一詞或譯為「歸正」

## 該道理的聖經基礎

按照聖經的明白教訓，失喪墜落之人，不能滿足神聖公義的要求、和以善行贖罪（詩四九7～8；太十六26）。相反的，凡欲以律法的行為，求上帝止息怒氣的人，仍在神聖律法的咒詛與定罪之下（加三10）。其實，人按本性、因為罪都盲目敗壞（林前二14；弗二1），致使他屬肉體的心與上帝為仇（羅八7），因此不能適當的親愛敬拜祂（林前十20，弗二12）。人按本性，無法救贖自己（羅三10～20）。

可是，人沒有能力去行的事，上帝以其無窮的慈悲已替他完成了（羅八3～4）。上帝藉着祂愛子的最完全順從（加四4，5；賽五十三4～6），使世人與自己和好（林後五19；約壹二2），既然塗抹了那在律例上所寫、攻擊罪人的字據（西二13～14），祂現今藉着施恩具（福音和聖禮），將基督的功勞提供於一切罪人，並且懇切的願望眾人都接受祂在基督耶穌內所提供的最恩惠的赦免（林後五20～21）。這乃是悔改的道理在聖經上的根基。換一句話：人得悔改唯一的可能，是因為基督藉祂的苦難死亡、替失喪的人類獲得了救贖（約一29），並因為上帝在其不可名狀的恩惠裡、將救贖贈與眾罪人，作為白白的恩賜（弗二8～9）。

## 二、聖經對悔改所下的定義

悔改一事，不是人嘗試為他的罪賠償〔補過〕、並以行為止息上帝的忿怒；也不僅是為罪憂傷、或嫌惡罪惡，更不是人鄭重決定、以善行改良他的生活；因為即使未悔改者也能行出這一切的事（太廿七3～4；撒廿四16～22）。但是悔改在本質上來說，乃是信心的賜予；罪人由神聖律法得知己罪因而憂愁、並藉福音相信那因基督之故賜救贖的神聖應許（可一14～15）。

這就是聖經對悔改所下的真定義，正如徒十一21所言：「信而歸主的人就

多了」，為數龐大的人得以歸向上帝、或悔改是藉着相信「傳講主耶穌」而成就的（20節）。這就是說，當宣講主耶穌時，有很多人相信基督的福音而轉向主。

按照此經文及以下經文：約一45～50；徒八34～38；十六30～34，路德對「悔改」作如下定義：「人將自己轉向上帝的意思就是：相信基督是我們的中保，我們藉着祂有了永生。」（Cp. St. L., XIII, 1101；V, 590. Pieper, Christl. Dogmatik, II, 545 ff.）我們的教義學家宣稱：悔改的事、成就在聖靈在懊悔的罪人心裡生發信心的那一瞬間。何拉斯描寫人悔改的事為恩典的行動，藉此行動「聖靈以律法的道理激醒罪人、誠懇的為罪憂傷，並藉着福音的道理生發真信心。」（Doctr. Theol., p. 466.）

簡而言之，一個人只有在他相信上帝因基督之故、恩慈地赦免了他的罪時，才是真正的悔改；或說：一個悔改的人，是真正相信神人基督乃唯一使人脫離罪惡的救主。因此，我們必須棄絕一切以悔改與僅「改變心意」或「生活道德方面的改良」等、具有同一意義的定義。正如古代和現代的理性主義者所給與的定義（伯拉糾派，神體一位派，現代主義者）。我們同意：一個沒有悔改的人也能改良他外表的行為和生活，他也許能壓制一些惡習，並培養一些道德（提前五8）；但是一個人若不懊悔的接受上帝在基督內所提供的恩典，雖在品行上有此種改變，但在屬靈方面他仍然是失喪的人（路十八10～14）。他外表的「善行」在今生必得酬報；但因他仍處於恩典國之外，所以他沒有上帝（弗二12），並且沒有得救的盼望（可十六15～16）。全聖經為這真理作見證。路德說：「人若不悔改，就是說，他若不全心相信上帝，上帝就不願意施恩與任何人，不論是猶太人，或是外邦人。」（St. L., III, 1697.）

因為聖經論及人悔改的道理是如此著重，所以必須衛護它以對抗一切異端。為此，基督教的神學家不僅要排除一切關於這一方面的不合聖經的道理，也必須注意自己所使用的名詞要符合聖經。所以盼望他們在開始時，能考慮以下的要點：

甲、任何教導若使悔改成為人所作成的有功勞的事（教皇主義；苦行penance；神體一位派；道德上的更改），或人力量的結果，無論是全部的或部分（伯拉糾主義，協力主義Pelagianism, synergism），都是除滅基督教的信仰，並使罪人的悔改與稱義無效。

乙、在悔改中的兩個基本要素，就是痛悔和信賴（可一15；徒十六30～31；耶三13～14）。然而，痛悔（良心上的恐怖）不算是悔改的開始，或悔改的一半，也不會使罪人心內產生較好的屬靈情形；受了恐怖的罪人，因他知道自己的罪，便使他更加恨惡上帝，而躲避祂。痛悔屬於悔改之行動，唯一是因為信心不能尋找途徑進入一個驕傲自安的心；懊悔是「悔改所不可缺的準備」，是宣傳律法的結果，其本身不能救一個罪人（加二16）（參考猶大的懊悔，太廿七3～5）。

丙、敬虔派與美以美派（Pietists and Methodists）要求罪人懊悔的固定程度；但所需要的就是：人不僅應懼怕其罪在今世的可怕結果，並且也當因其罪視自己為永遠沉淪的人（路十八13）。

丁、甚至在罪人心內點燃起信心火花，或切望上帝在基督內的恩惠，均可算為悔改。（參考協同式，全文，II，54, 14.）

戊、悔改的廣義包含成聖，是悔改在狹義上的必然結果。由人沒有將該詞的兩種用法分開，所以發生許多的錯誤和混淆。

己、聖經論及悔改的道理被曲解：

- (1). 教皇派（悔改就是人自願接受恩典及其恩賜，藉以使不義的人成為義人）；
- (2). 一切理性主義派（神體一位派，現代主義），他們解釋悔改為罪人「道德上的改良」；
- (3). 協力主義派，他們視信心為「道德行動」，作為赦免的條件；
- (4). 使恨罪和改良生活的目的、構成悔改因素的一切異端派，或（敬虔派，美以美派）主張，人愛上帝而為罪憂愁，激動上帝施恩與人的謬論。

庚、悔改之學是不按步驟或等級而成就的，乃是即時發生的；雖然悔改的準備（即主要為良心的恐怖藉律法而成）可能會延長一段時期，但是正當的悔改，或信心的點燃，却是在一瞬之間成全的事。實在沒有一種使人半死半活的中間地位（約三18）。協力主義主張有中間地位、進行的或是相繼的悔改，為要在某進行步驟上，引入人的合作。又一方面，一切狂熱派（虔誠派，美以美派）越過聖經、否認人真正的悔改，並不能規定他悔改的正確時間。

辛、悔改（repentance）一詞，有時用為懊悔和信心之意（轉向），有時祇用為說明懊悔。——在基督徒裡面，悔改的情形，一直繼續到臨終之時，因邪惡常纏擾他們（羅七21；來十二1）。所以信徒日日用懊悔的心，轉向赦罪的福音。完全主義（perfectionism）否認這種繼續的悔改（太十八3）。

壬、那些從恩典中墜落的信徒的悔改（大衛，彼得；耶三12；約三7；加四19）是與第一次的悔改同樣。加爾文派反對路八13；太十二43下；加五4；提前一20；林前九27；十12而教導說：真信徒永不能失掉信心；他們不贊成重新的悔改；所以他們想阻止重新的悔改。完全主義派也是屬這一類的。

癸、人悔改、不是本質上的改變，就是說：不是創造靈魂的新本質（夫拉修，達卑勒Flacius, Weigel），乃是靈魂完全的變化，或是在人內面創造新性質（林後五17；詩五一10）。如此教導人，不算是教導神秘主義（rationalists），而是確定聖經中論及悔改的真道。

子、悔改並不是機械的行動；因為上帝在使人悔改時，是在一位有理性的受造者內工作，而不是在「一塊石頭或木塊上工作」（協同式）（珥二12）。

丑、悔改不是藉着強制而成；就是說上帝不是違反人的意志而使他悔改（以不可反抗的恩典；加爾文主義）；悔改本是「上帝使不願意的人成為願意的人」（奧古斯丁；協同式，簡；II，15）。

寅、我們的信條正確的斥責下列說法為不合乎「純潔道理的說法」，如：「上帝吸引人，但是祂吸引那願意的人。」「在悔改的行動中，人的意志不是無用的，也成全了某些事。」又：「你只當願意，上帝必預料到你。」（協同式，全，II，86）。這信條按照聖經所載，敘述悔改神聖的行動為「聖靈的吸引」（協同式，全，II，88；約六44；十二32）。

卯、人在悔改的行動裡，僅為忍受的主體；就是說：「人不必做甚麼工作，只要忍受。」（協同式，全II，89,90）

辰、為反對協力主義，我們的信條基於聖經而聲明：人在悔改以前，只有兩

種有效力的原因，即聖靈和上帝的道；聖靈所用的工具，就是上帝的道，藉此祂作成悔改的事。」（協同式，簡，II，19）。

上述各點，有些將在以後在適當的標題下，作較深入的研討。我們在此將它們一併列入，為要表示是如何需要維護聖經中論悔改的道理，對抗異端，並且正確解釋悔改行動的道理，是何等的緊要。（參考基督教教義論II，542下；恩厄得博士，教義筆記。）

### 三、悔改行動的起點與終點

由於悔改的事、本質上為在基督裏信心的施與；所以顯然的、其起點為不信，同時其終點為真正信賴耶穌基督（徒廿六18：〔從黑暗轉向光明〕林後三14~16）。

一個罪人得以悔改，唯有當他除去心中的不信（這不信是每個人按本性在心內都有的，林前二14），轉而相信上帝因基督之故、賜恩惠的應許。人只要沒有信基督的心，他仍是未重生、或未曾悔改，不管他在人看來是個囚犯、或是聖徒、是無學問的、或聖賢。聖經對凡沒有基督的人所下判詞是：「他們在世上沒有指望，也沒有上帝，」（弗二12）。

然而，人若一旦相信基督，就完美地完成了他的悔改或轉向上帝之事，雖然他的信心只不過像火花那樣小。聖保羅論及一切信靠基督的人說：「你們從前遠離上帝的人，如今却在基督耶穌裡，靠着祂的血，已經得親近了。」（弗二13）照此經文、相信基督這件事，必將那些「遠離的人」或未重生的人，和那些「得親近的人」或重生的人，分別出來。換一句話說：照着使徒明白的教訓，悔改的事是藉着信靠基督的血而成。若不時時思索此項真理，就難免會將未悔改者視為悔改者，或將悔改者視為未悔改者。

實在說來：悔改的起點是不信，其終點是相信基督，其主要的特色是發生信心。但是，既然不信的事時常與屬靈的黑暗、撒但的管轄、拜偶像、犯罪的情況等相連結，所以這些因素，就可算為悔改的起點。另一方面，信心時常與屬靈的生活、與上帝的交通、遵守神聖的誡命等相聯，所以這些事可算為悔改的終點。因此，聖經本身提及悔改為由黑暗轉向光明、由魔鬼的權柄下歸向上帝（徒廿六18）、由拜偶像的事轉向敬拜永活的上帝（徒十四15；帖前一9）、由過犯的事轉向遵守神聖律法（結十八21等）。

在这一切經文中，對不信與信的描寫是照着它們外表的顯現或結果，因之我們能正確的說：凡處於屬靈黑暗之中、或在撒但的統治下、或在罪的權柄下、或在拜偶像的奴役下的人，都是未悔改的；同時那些有屬靈的生活、與上帝相交、有新的靈力去遵守上帝誡命的人，都是真正悔改了。但我們不可忘記，悔改按其適當的狹窄意義，時常意味着相信罪人的救主基督的福音（徒十一20~21；彼前二25）；同時屬靈的生命、與上帝交通、遵守神聖誡命等事，適當的說，乃是悔改的結果或果效。一個人唯有在他的意志藉着信靠基督、傾向或轉向上帝時，才能夠成全上帝的旨意；換一句話說，唯有在他已經悔改之後，才執行上帝旨意。

### 四、悔改的有效成因

關於使人悔改有效的成因，有三種不同的講法。第一、有人說，人自己是

悔改的原因（伯拉糾主義）。第二、又有人主張，上帝和人合作而成就人的悔改，或是由罪人開始這工作，而由上帝成全（半伯拉糾主義，亞米紐斯主義），或是由上帝開始工作，而那蒙光照醒悟的罪人自己來成全它（協力主義）。

關於半伯拉糾主義與協力主義，協同式（摘要Ⅱ，10, 11）說：「我們也棄絕那半伯拉糾主義；因他們教導人說，人能以自己的力量開始他悔改的工作，但若沒有聖靈的力量，就不能成全它；再者，教導說：人在重生以前，雖然因其自由意志過於軟弱不能開始悔改，而藉其自己的能力轉向上帝、從心內順從上帝；然而，若是聖靈藉宣傳聖道已經開始、並由此而供與祂的恩惠，那時人的意志出於自己的自然能力能夠加上些力量（協力主義）、縱是很少而柔弱，仍能幫助並合作使他有資格領受恩典並作準備，懷抱接受它、並相信福音。」路德會的信條，基於聖經，棄絕伯拉糾主義和協力主義，並對有關人悔改的問題，給與第三種答案，就是：唯獨上帝是人悔改的有效成因（神恩獨作說，divine monergism），而罪人只不過是純粹的被動。

協同式（全，Ⅱ，87）論到此事：「我們敗壞意志的悔改，不是別的，乃是白屬靈的死亡得着蘇醒，這獨一是上帝的工作，正如人身體在復活時的蘇醒，唯一是由於上帝一樣；這是以上所充分陳述、並以聖經的顯明確證所證明的。」在這裡所述及的悔改道理，是屬聖經的道理，它明白地教導：罪人若得悔改，不是因他自己的任何努力，乃唯一因神聖恩典有效力的工作（弗一19）。茲將聖經內對此項真理的證據陳述如下：

甲、聖經肯定的將人悔改的事——即在人心內點燃信心的事，專一的歸於上帝（約六44；羅一5～7；西一12～13）；特別是歸與祂的恩典（腓一29；弗二8～9）和祂全能的力量（弗一19；林後四6）。並且聖經將悔改之學，描繪為上帝所施行的新生（約一12～13；約壹五1），或為屬靈的復活（西二12～13）。這一切的經文說明人的悔改為神聖恩典的行動（monergism 神恩獨作說），並排除人的工作或合作。

乙、聖經明白的否認未悔改的人會有能力去知道或相信福音（林前二14；約六44），並控告他是抵抗上帝聖善洪恩的旨意——這旨意懇切的願欲人重生——直到他得悔改的那一瞬間（林前二14；羅八7）。因此，這些經文也說明人的悔改為神聖恩典的作為，並排除了人的工作或合作。是以聖經以肯定與否定的方法，主張神聖神恩獨作說（monergism），並反對各式的伯拉糾主義和協力主義。路德說：「我們若贊成自身得救、不是以自己的功勞，乃是全心倚賴祂的慈悲，就算是正確的尊敬上帝。」（St. L., XI, 2217）

惟有上帝是人得悔改的最有效的原因，此項道理也可由此悔改特質而清楚看出。依照以上所說，人悔改的事，本質上為：受了驚恐而懊悔的罪人相信基督，並且以這樣的信心，有力的棄絕一切行為的義，同時為他的救贖不倚靠任何別的、只倚靠基督的功勞。可是，此種在基督裏的信心，含有罪人的心和意念有完全的、絕對的改變。人按本性是沉迷於行為的義，並不期望任何其他的得救方法，只依賴他的善行。

若是這樣，在人心中、使其棄絕一切行為、只倚靠基督功勞的這一切改變，不能由人而來；因人按本性憎惡並反對福音得救的方法（林前二8，14；一23）。



因此，在人內心的改變，必須是由上帝而成，事實上也的確是這樣。

有人反對聖經所說：惟獨上帝成就人的悔改這種道理；而主張人按本性確實不能相信福音、不能停止對聖靈的反對、不會為得恩典準備自己、也不會對上帝使人成聖的呼召和工作持守適當的態度；但他們主張，一俟他領受了屬靈力量時，即能作這事。

對此反對意見，我們的回答是：一個人若能以聖靈所賜給他的能力行這些屬靈的事，那時他就已經是悔改了；因為他的心已整個的改變，意志是與上帝和神聖的事相合，心意再不視福音為愚拙，反而視之為神聖的智慧；而那位世界唯一屬靈的盼望、被釘十字架的救主，不再成為他的絆腳石。換一句話：那時他已顯出悔改之人、或信徒所有的各種德性。

論及未重生者或未悔改的人，協同式（全，II，7）曾正確的陳述：「人自然的自由意志，按照其敗壞的氣質和本性，僅在反抗上帝並使祂不喜悅的事上、是堅強有力而活動的。」論及悔改的事，它說（同上，83段）：「悔改是藉着聖靈的行動、在理智意志和人心內的一種改變，使人能藉着聖靈的這種工作、接受所提供給他的恩典。」我們的信條支持聖經的道理，說：賦與人屬靈的能力，乃是正式悔改的本質。

協同式第二條的適當範圍，就是指明上帝為悔改的有效原因。這信條正確的指出說：人對他自己的悔改，不是主動的，乃純粹是被動的，就是「他對自己悔改的事，甚麼都沒有作，僅接受上帝在他內面所作的。」（全，II，89）。換一句話說，人悔改的力量須為完全的被動。所以他屬靈的合作，只能在他悔改以後才開始。

我們的信條說（Thor. Decl., II，90）：「當歸正的，就是未重生之人的理智和意志，因為聖靈所成全的悔改和更新，就是在那屬靈死人的理智及意志上；人應悔改的意志對這悔改和更新的工作不能作甚麼，只是接受上帝在他內面所做的工作，直到他悔改；然後，他也同着聖靈在其他的善事上行出上帝所喜悅的事。

因此，悔改之事並非如墨蘭頓及其協力派門人所錯誤主張的有三種有效的原由，即：聖靈，聖道和人的贊同意志；而是只有兩種原因：聖靈和上帝的道。人在其悔改的行動上，好像木塊或石頭，其實，比它們更差，因他本着對上帝的自然仇恨（林前二11；羅八7），在悔改以前，一直是抵抗聖靈的。

協同式論到這事（Thor. Decl., II，59）說：「一塊石頭或木塊，不反抗那移動它的人，它也不明白或感覺到是用它作甚麼；但是人由自己的意志抵抗主上帝，直到悔改……他對於自己悔改一事，不能獻出任何力量……並且在這一方面，他比石頭木塊更惡；因他抵抗上帝的旨意和道，直到上帝將他由罪的死亡中喚醒，光照他，使他更新。」

真的，人內心若沒有完全的改變，就不會發生悔改的事，因為罪人經歷良心的恐怖，並藉着聖靈的工作，相信福音，這本是在他不信時所棄絕的。無論是律法在他心上所產生的效力，或他對福音應許所有的信心，均非因着他自己的力量；因為他對於律法和福音，純粹是被動的，他只享受「上帝在他內面所造成的」（同上，第89段）。「人由於自己、或由於他自然的力量，不能作任何事、或幫助自己得以悔改；並且……悔改的事，不但是部分的〔為上帝的工作〕，乃

是全然為聖靈的行事、恩賜、禮物、和工作；唯獨聖靈藉聖道、以祂的大能大力完成它。」（同上）

協同式以這種清楚無誤的話語、維護神恩獨作說，反對協力主義。這信條的道理就是：「人悔改、惟獨是聖靈的工作，祂藉着上帝之道為媒介行事。」

有人說：我們的信條，過分注重這悔改的道理，我們對這種控告的回答是：協同式的作者全然信服並知道路德會若不拒絕協力主義，便會完全毀滅改良教會的良好基礎，並引領那已經潔淨的教會回轉至伯拉糾主義（即教皇派的基本錯誤）。他們知道，一個協力主義的路德會，不能按着聖經的真理和純潔來教訓唯獨藉恩典得救。因這緣故，當他們防止協力主義的攻擊時，便要抵制那「扼住基督教喉嚨」的仇敵。

## 五、悔改的媒介

上帝雖為悔改唯一的原因，但却不是直接使人悔改，或以直接的工作使人悔改，而是藉着所定的媒介使人悔改。路德會信條堅持此項真理，反對各種狂熱主義（加爾文主義、重洗派等。）協同式說（全，II，4）：「再者，無論是古代或現代的狂熱派皆教導說：上帝使人悔改，並引導他們得着基督救人的知識，是藉着祂的聖靈，不用任何受造的媒介和器具；就是說，不需宣講和聆聽上帝之道。

協同式以這些話、指出聖靈在人心內造成悔改或重生所藉的媒介，即「外表的宣講並聆聽上帝的道」。正如以上所說，悔改的真正意義，乃是一個藉律法、因自己的罪而感覺恐懼的人，為要得救贖，便倚靠福音神聖的應許，成為在基督裡的信徒。因此福音為使人悔改的信心的對象。可是福音也為悔改的媒介。當上帝藉着這同一的媒介，將基督的功勞持贈與眾人時，祂也在人心內造成信心，使他倚靠所贈與他的恩惠。

此真理是聖經清楚的教訓，如：羅十17：「信道是從聽道來的；聽道是從基督的話來的。」雅一18：「祂按自己的旨意，用真道生了我們。」帖前一5：「我們的福音傳到你們那裡，不獨在乎言語，也在乎權能、和聖靈、並充足的信心。」帖後二13~14：「上帝……揀選了你們，叫你們因信真道又被聖靈感動成為聖潔，能以得救；上帝藉我們所傳的福音，召你們到這地步。」帖前二13：「你們聽見我們所傳上帝的道，就領受了，不以為是人的道，乃以為是上帝的道；這道實在是上帝的，並且運行在你們信主的人心中。」

這些經文證明福音不是「死的字句」、乃是活潑的見證，充滿活力（約六63）；因聖靈永遠是活潑有動力的，藉着這道將神聖的應許刻在人心內（加三1~5；羅一16；賽五十五11）。

路德針對此要點說：「道的效力是這樣，無論人在何時誠懇的默想它、聽它並使用它，就必不會不結果子，反而時常喚出新的瞭解、喜樂和虔誠，並產生潔淨的心和意念。因為這些話不是不工作的或死的，乃是能創造的、活潑的言語。」（大問答，第三條誡，第100段）。所以福音是為有效的媒介，聖靈藉着它，在人心內造成信心或悔改。

因為福音是與洗禮連結（徒二38），並與主的晚餐連結（太廿六26~28），所以〔此兩種〕聖禮也為有效力的媒介；聖靈藉着它們或者造成信心（洗禮·多

三 5 )，或堅固信心 ( 主的晚餐：林前十一-26 )；或說：聖靈藉着聖禮或使罪人悔改 ( 小孩 )，或在那已經悔改了的人心內堅固並保存信心 ( 成人洗禮；主的晚餐 )。

福音是聖靈在人心內造成信心或悔改所用的適當媒介，同時上帝使用神聖律法使罪人準備悔改。人若不先信服自己極有罪，並知道是處在上帝怒氣和咒詛之下的情況中，心中就不能存有得救的信心 ( 詩卅四18；五一17；賽六十六2；徒二37~41；十六27~31 )。

所以真正的悔改包括律法所造成的懊悔 ( 憂傷 )，和福音所造成的信心。故此，為要使罪人悔改，就必須在宣講福音以前、或同着福音一同宣講律法 ( 羅二19~20 )。或說：宣揚律法和福音必須同時並行，且要將二者適當的連結，並對其作用與目的予以正當的區分 ( 路廿四47 )。

協同式 ( 全，V，24~26 ) 說：「我們相信……這兩種道 [ 律法和福音 ]，應時時在上帝的教會裡、殷勤的教訓人……但應將我們所聽到的予以正當的區分；為要藉律法的宣講及其恐怖……能使不願悔改的人，因受驚嚇，認識他們的罪過而悔改；但是在講的時候，不要使他們灰心、失望……反要藉着宣講關於基督、我們的主的聖福音，使他們再次得安慰和堅固，就是使他們知道凡相信福音的人，上帝因基督的緣故，赦免了他們一切的罪，接待他們為兒女，這純粹是出於恩惠，不需用他們的任何功勞，就稱他們為義，並救贖他們。」

何拉斯以同樣的意思說：「悔改，按着狹義 [ 正式的悔改 ] 為 [ 上帝 ] 恩惠的動作；聖靈由此而藉着律法的道，在罪人裏面激起對罪而有的真正憂傷；並以福音的道，點燃真正相信基督的心，使他可以得着罪的赦免和永遠的救贖。」 ( Doctr. Theol., p. 466. )

傳講律法也由臨到人間的十架 [ 艱難，如逼迫等 ] 和痛苦以及上帝召罪人悔改所藉的各種屬世的福氣 ( 路十五14~18；徒十六26~30；詩一一九71；羅二4 ) 來支助和推進。上帝給人類特殊的對待曾被稱為律法行動的攪動；就是以行動宣傳律法。上帝義怒的顯現、或祂慈愛的顯現，皆不能代替神聖之道的傳講；唯獨上帝的道才是聖靈在人心內作成悔改的唯一媒介 ( 可十六15~16 )。

有人提出異議稱：神聖神恩獨作說 ( monergism )、在悔改的道理方面，使外表的媒介成為不需要的 ( 加爾文主義，狂熱派 )。我們的答覆是，神聖神恩獨作說，確為免除人的合作，却並非排除使用神聖所規定的媒介。

協同式 [ 全，II，41 ] 論這要點說：「論及有關我們天然自由意志的無能與邪惡，以及有關我們的悔改和重生的道理——即唯獨上帝的工作，不屬我們的能力——狂熱派和以彼古羅派 ( Enthusiasts and Epicureans ) 以非基督化的方式予以濫用，……因為它們說，既是他們不能由於自己的力量、使自己悔改歸向上帝，他們便時時努力用其所有的能力反抗上帝，或等到上帝以強迫的方法、反抗他們的意志使他們悔改；或者，既然他們在屬靈的事上、不能作甚麼，而且凡事唯獨是上帝聖靈的工作，所以他們不必留意聆聽、念讀甚麼道理或使用聖禮，只是等待上帝不需媒介、而將祂的恩賜由天上澆灌給他們，以致他們能實在的自己感覺到、並領會到上帝已使他們悔改了。」路德說：「上帝若不藉外表的 [ 道和聖禮 ]，就不賜給內面的 [ 恩賜 ]，若沒有聖道，聖靈便不被差遣。」

## 六、人悔改的內部動作

每當一個罪人轉向上帝，在他心中便會產生特殊的動作或行動，第一、他因自己的罪受驚惶；律法會使他知罪（羅三20），他經良心的恐怖，即內心的真正恐懼和痛苦（徒十六29～30）。良心的恐懼雖然需要，但其本身並未有何功勞（太廿七3～5）。受了驚嚇的人，雖已知道自己的罪和上帝的烈怒，他若未曾聽見福音，仍是未曾悔改。但是，當傳福音講給他聽時，聖靈便在他心內生發真信心，使他相信赦罪恩惠的應許，並且藉着這第二種動作，——即藉絕對的倚靠基督——他才真正的悔改（徒十六31～34）。

懊悔和信靠這兩種行動，可以在每位真正悔改的人身上發現（詩卅二1～5）。否則未曾有真實的悔改。

協同式（全，II，70）說：「真正的悔改乃是在人的理智、意志和內心中，造成一種改變、新的動作和行動；即是心內覺察到罪過，懼怕上帝的烈怒，轉離罪惡，領會並接納在基督內恩惠的應許，有良善屬靈的思想、基督化的目的和懇勤，並制止自己的私慾。因為若沒有這些行動發生或存在，也就沒有真正的悔改。」

若在心中有憂傷和信心的存在，雖該信徒對罪的認識、和他對神聖恩惠的依靠仍是軟弱的，但他實在是悔改了。聖經內任何經句均未要求痛悔或信心的特別程度，但是重生的人自當努力在知罪知恩的事上增長（西一9～11；彼後三18）。一個懊悔的罪人，因自己的罪、承認自己是永遠沉淪的人，在這種情形下便可說有真痛悔存在（徒十六30）。

真正愛上帝不是憂傷的一部分；愛是信的結果（加五22），或說是悔改的效果。懊悔的罪人一旦渴望、或期望基督耶穌內的神聖恩典，就是說，他一旦有了一點信心的火花，那時、在他心裡就有救人的信心存在，這是聖經所明白教訓的（賽四十二3；可九24）。協同式（全，II，14）說：「腓二13的話，對一切在心內感覺並經驗到一點渴望神聖恩惠和永遠救贖的基督徒而言，是他們最大的安慰；他們知道上帝在他們心內點燃了真正虔誠的開始，並且知道祂必繼續的堅固、幫助他們，在他們最軟弱之時，保存他們在真信裡，直到末了。」

## 七、悔改是瞬間的事

當討論悔改的論題，便要多加考慮到：悔改是相繼的事、抑或瞬間的事這個問題。悔改既是藉聖靈在人心內點燃信心而成，那便清楚看出，它是在瞬間發生的；就是說，在聖靈藉施恩具在懊悔的罪人裏面產生信心的那一瞬間發生的。故此，當悔改的罪人一旦迸出信心的火花或渴望信心，他就已經是完全悔改了（Calov，卡羅夫）。

唯有將悔改前的準備行動，視為悔改的一部分，在這種情形下，才可稱悔改之事是相繼的。以律法訓誨罪人，罪人自知有罪應受咒詛，並喚起良心的恐怖等等均屬悔改前的行動。但嚴格的說，聖靈這些作為，僅能準備罪人悔改，却不能使他悔改；因為只有在聖靈藉着福音將那受驚嚇失望的罪人、轉變為一位歡樂信靠基督的人的那一瞬間，才成全了悔改之事。

為此，我們就必不可說，在悔改和未悔改之間，有一種中間情況這種說法，

因這是不合乎聖經，且屬協力主義的。它不合乎聖經，是因為聖經承認兩類人：悔改者和未悔改者，也可以說就是信者與不信者（約三18，36；可十六16；彼前二25）。按照聖經來說，一個人是不可能處於中間情況的，即使是一瞬間也不可能，因為在信與不信、或在生命與死亡之間，決無中間地帶（路十一23）。

反對聖經、棄絕悔改瞬間而成的性質的神學家，將悔改解釋為一種延長的進程序，罪人在該程序內先得光照，繼得喚醒，最後被導引到決定接受基督；這些神學家如此行，通常是為了協力主義的益處；即：被喚醒的罪人按最後的分析，必須以聖靈所賜的屬靈力量，使自己悔改（拉特曼Latermann.）。

現代唯理神學家反對悔改的瞬間性，實際上並不是反對瞬間的悔改，乃反對唯獨藉恩典得救；因為協力派的唯理主義，視人悔改一事為神聖恩惠的作為、又為屬人功勞努力的行動。理性主義擁護「相繼的悔改」和「中間情況」的道理，因為按彼等錯誤的見解，上帝僅施給罪人去相信的潛心力或才幹，並未施給信心本身。他們主張：信心是人自己的自由、有知覺、慎重的自決、藉着上帝所賜屬靈的能力而成。由此而明白看出，根據最後分析，打擊聖經上所論瞬間悔改的道理，乃是直接反對悔改的神恩獨作說，或是反對唯獨恩典的道理。

在此所討論、關於協力主義的話，對亞米紐斯主義而言也是實在的。這兩種主義均堅決主張相繼的悔改，因為它們都堅持：人最後必須自己使自己悔改（人在悔改中的意志不是不作事的，是作了些甚麼）。協同式反對此種錯誤而證明說：（Thor. Decl., II, 62）：「沒有任何可行出屬靈善事的方法，能歸與悔改之前的人。」

## 八、使人悔改之恩是可抗拒的

人悔改的事，雖為上帝全能的工作（弗一19；林後四6），但使人悔改的恩惠，並非不可抗拒，如加爾文派所教訓的；乃是可抵抗的，正如聖經所說明的（太廿三37；徒七51）。其原因至為明顯。當上帝按祂至上的權柄對人行事時（太廿五31~32），是我們不能抗拒的；但當祂藉着媒介執行其權柄時（太十一28；廿三37），人便能抵抗祂。無論是在其權柄國、或其恩典國內，祂祝福人所藉的媒介，都能被人棄絕。就以上帝所賜給人在地上最大的恩賜——生命來說，雖是由神聖的全能創造並保存，但是仍能由人毀滅。同樣的、悔改，雖然藉着上帝全能的話提供屬靈的生命，但是人仍能藉着邪惡的抵抗，棄絕祂的恩賜。

承認信條的路德會堅持使人悔改的恩典、是可抵抗的；不承認加爾文主義及協力主義。前者，否認上帝普遍的恩典，而宣稱蒙揀選的人，是由於不可抵抗的恩典而得以重生；至於未蒙揀選的人僅有平凡的恩典施給他們。後者，因恩典是可抵抗的，就推論說：既然罪人能棄絕所提供與他們的神聖恩典，也就能在自己悔改的工作上與聖靈合作，他只當合宜的使用那施於他們的屬靈能力。兩種錯誤都與聖經的明白教訓相悖（提前二4；腓二13）。

## 九、及物和不及物的悔改

我們的教義學家基於聖經、說到及物和不及物的悔改。換一句話說：上帝使人悔改和人使自己悔改（耶卅一18；徒三19；耶廿四7）。可是在這兩者之間，沒

有甚麼實在的分別，因為人唯有在上帝使他悔改之時，才使自己悔改。所以兩種語法是描寫同一的作為，上帝是那唯一有效的原因。因此，這些說法必不可按協力主義的意思去瞭解，好似上帝開始悔改的工作，然後由人自己完成它。「及物悔改」的語法（人將自己悔改），是屬聖經的；但是不可遺忘，在人悔改的事上，「你們立志行事，都是上帝在你們心裡運行的。」（腓二13）。

拜爾（Baier）對這一點的論述是真正與聖經相合。他說：「悔改一詞在聖經上有雙重意義；有一次是說，上帝使人悔改，另一次是說，人使自己悔改；但就這事的本身而言，是同一的作為。」聖經充分證明惟獨上帝作成人的悔改（耶卅一18；約六44；弗一19；等）。這些經句完全拒絕協力主義的任何說法。

## 十、連續的悔改

我們的教義學家基於聖經也論到連續的悔改，即信徒畢生繼續不斷的悔改（太十八3）。連續悔改的需要，是基於重生者未曾完全成為聖潔，仍有老亞當存留（來十二1；羅七21，23），以致因他們肉體的罪惡、和各種由肉體所行出的現行罪，他們必須過「日日悔改的生活」（羅六3～6）。將「日日悔改」與連續的悔改，視為一體。

聖經清楚地區分那使未重生者成為基督徒的第一次的悔改和信徒延續終生（詩五十一1～2）的連續悔改（彼前二25〔也可以比較第十節〕）。當信徒領受上帝聖靈所賜的第一點信心的火花時，其第一次的悔改即已完全；但只要他活在世上一天，他的連續悔改決不能完成（羅七24）。在第一次悔改中，人純粹是被動的，但在第二種的悔改中，他按照「新人」與聖靈合作（弗四24）；這新人在第一次的悔改時，已栽種在他心裡（加五17，24；羅七22，25）。第二種的悔改，決不可與第一種的悔改混淆，正如一些協力派所行的、為要否認第一種悔改純粹是被動的，未重生者由此而成為信徒。（Cp. Pieper, *Christl. Dogmatik*, II, 559 ff.）

## 十一、再次悔改

信基督的人，可能由恩典中墜落、或喪失他們的信心，這是聖經中明晰的道理（路八13～14；提前一19）。此點亦可由大衛和彼得的劣行，得以證明。我們須強調此真理，對抗加爾文派；因他們斷言，當信徒犯大罪時，實在是喪失了信心的運用，而並非喪失信心的本身。

我們路德會的信條堅決地斥責加爾文的道理為不合聖經和有害的。斯馬加登信條Ⅲ，42說：「倘若某黨派興起……主張凡一次領受聖靈或罪的赦免、或成了信徒的人，即使他們以後犯罪仍保留着信心，該罪也不會損害他們……我曾親自見過這種狂妄的人；我怕在他們中間仍有魔鬼存在。」另一方面，我們必須堅持，那些失掉信心的人，能夠再悔改（反復的悔改）。我們也對古代的諾瓦特派（Novatians）及其現代的門人堅持這項真理（奧斯堡信條Ⅺ，9）。

當然，罪人若犯了干犯聖靈的罪，那時再次的悔改是不可能的（太十二31～32；約壹五16）。但由於人只能在極少的情形下，方能明確知道誰犯了干犯聖靈的罪，所以基督教會有責任，當有機會時、就要向人宣傳悔改和信心（結十八23～32；三16～21）。

關於路德會在十八世紀初葉所發生的對悔改期限的爭辯，敬虔派基於下列經文，如：太三7下；七21；廿1~16；彼後二20；來六4以下等維護「悔改期限論」，即：為一個罪人的悔改，是在一個有限的期間。但堅守聖經立場的人，基於路廿三40下；羅五20；賽六十五2，斷言：上帝願每一個人畢生得救，若縮短恩典的期限，也只因罪人自己剛硬、抗拒施恩具；剛才所提的規定已足夠用；只要人接納福音，領受恩典，教會不該予以限制，反當給予他福音的救恩（可十六15）。

## 十二、對悔改中神恩獨作主義的異議

對於聖經所述，唯有上帝使人悔改的道理，有人提出甚多異議。茲將特別應予注意者列下：

甲、上帝既在祂的話內命令人悔改或轉回（徒十六31；可一15），那麼人必定是有能力悔改，至少也能部分使自己悔改。我們對此異議的回答是：不可由於神聖的命令，而推論到人有順從上帝旨意的能力。由命令不能推論到可以遵守命令。反之，上帝的神聖命令和勸勉，乃是上帝作成祂所要求的所藉媒介。祂藉着律法的命令，在人內面造成對罪的真認識（路十28；羅三20）；同時祂藉着福音的勸勉，在人內面造成信心（太十一28）。關於類似的神聖工作方法，就是上帝藉其全能的話行其所欲行的，我們可提出拉撒路復活的神蹟（約十一43，44，也比較徒三6）和創造宇宙的工作（創一3下）。故此我們不可推究：「為甚麼命令人去行其全然所不能行的」？「為甚麼要求不能相信的人相信」？我們當視律法的勸勉和福音的勸勉兩者為有效力的媒介，上帝藉着它成全拯救罪人的慈善目的。協力主義辯論謂：由命令〔推論〕到能以遵行，是可堅持的。這不是聖經指導的（太十一28；比較約六44）。

關於羅十9的條件句子，可以說，它們所指出的，不是實在的條件，乃是上帝為成全救贖人所用的媒介；該句所說：「你若……心裡信……就必得救」，其意無非是：「你必藉着信心得救」。

乙、人除非在自己悔改的事上合作，否則他的悔改，便成了強迫的行動；換一句話說，就是人得以悔改，是藉着不可抗拒的恩典；但這種假設，聖經並不贊成。我們對此的答覆是：此異議忽略了悔改之舉的真正性質，其真正性質就是上帝藉着施恩具所施行的神聖作為，將不願意的人改變成願意的（約六44）。悔改的事不是上帝強迫罪人行其所不欲行的，或強迫他接受所不願接受的，乃是神聖慈愛的吸引（約六44），上帝藉此在該人裏面「立志行事」（腓二13）。路德正確的說：「上帝使人悔改，不像行刑者引帶囚犯到絞架前，而是藉着施恩具，使【他的心改變，柔和。】」（St. L., VII, 2287 ff.）

丙、上帝使人有相信的能力，但未作成信心的行動；或說：祂準備人悔改，却未完成悔改的舉動，因最後的決定在於人自身。我們對此的回答是：按照聖經，信心的行動，是上帝的工作和恩賜（腓二29；弗一19~20；腓二13）。我們當然贊成上帝在人裏面作成相信的能力，可是，一旦此能力施與罪人，該人就不再是靈性死了的人，乃是活在基督裡面，或者可以說，那時他已經是悔改了。在那種情形下，屬靈的死亡已被移去，代之為屬靈的生命栽種在他心內。

所以協同式瞭解協力派為他們自己的利益經常引用的著名陳述(Thor. Decl.,

II, 83)：「罪人的悔改是因聖靈的工作在人的理智、意志和心內的一種改變，使人藉着聖靈的這種工作，能以接受所提供的恩典。」按照協同式所說，一個人「能接受所賜予之恩典」，就是已經重生了；因協同式說（Thor. Decl., II, 85）：「未曾悔改的人，全然抵抗上帝，並完全是罪的奴僕（約八34；羅六16）。但是重生的人按着他裡面的人〔心內〕喜悅上帝的律法。」因之，我們的信條，不能被引用為贊同較後協力主義所更改的道理，協力派斷言，人若正當使用上帝所賜給他的新屬靈能力，即能使自己悔改（拉特曼Latermann，為加里斯都 Geo. Calixtus 的門徒，死於1662年）；或者可以說：上帝將信主的力量施與人後，該人即能使自己悔改。

丁、人除非在自己悔改的事上合作，否則便不是他自己相信，乃是聖靈在他裡面相信；換一句話說，那時，人不是信心的主體，而是聖靈為信心的主體。然而，這種辯論若為正確的，那麼也就能應用於人自然的生活中，「上帝將生命，氣息……給萬人。」（徒十七25）上帝雖為人類生命唯一的創造者和保存者（徒十七28），然而每位有理性的人仍贊成一項事實，即：人是自己（本身）生活、動作、工作、吃喝、哭泣、歡樂等；或說，人的生活、動作、行事是他自己的。

戊、人若能抵抗神聖恩典、阻擋他的救贖（太廿三37）；那麼，他也就能扶助神聖的恩典、使他的得救成為可能的事。這種辯論簡要的說，即是人若能咒詛自己，就也能拯救自己。我們對這種爭論答辯說，這種推論是不對的。因為聖經雖將毀滅的力量歸與人（何十三9；徒七51）；但聖經着重的否認人能救自己（林前二14；羅八7；腓二13）。因這個緣故，我們不可由「你們不願意」的陳述，推論重生者方面「你們願意」。凡在恩國裡為真實的事，在自然界內也為真實的。人能以自殺毀滅自己的生命，但却不能將所毀滅的生命，恢復過來。所以，在悔改的事上，並沒有願意的能力、相當於不願意的能力。

己、人若不能與他悔改之舉動合作，那麼、悔改不是「道德」的過程。為要答辯這議論，我們須記得：「道德」的說法是含糊不明的。我們贊成人悔改為屬道德的行動，因為上帝在悔改之舉中，祂對待人、不像對待無生命的受造物（一塊木頭或石頭），而是待他為一位有位格和道德的、有理性和意志的存在者。照這個意思，悔改的行動確可稱為屬道德的過程；因為在悔改中，聖靈光照人的理智，改變他的意志，並使他成聖。然而不能按協力主義的意思、說悔改是一種道德的過程，就是人可以與神聖恩典合作、以成全他的重生；因為聖經一方面否認人賦有任何能力將自己悔改（林前二14；約六44；弗二1，5）；另一方面聖經肯定的聲明：上帝是人悔改惟一的原因（弗一19~20；二10；林後四6；約一12~13）。因這個緣故，協同式正確的斷言（Thor. Decl., II, 87）：「我們敗壞意志的悔改，不是別的，乃是將這意志由屬靈的死亡中甦醒過來，這唯獨是上帝的工作，正如人身體在復活時甦醒、也只應歸因於上帝一樣。」

庚、悔改為人裡面「自由」的過程。我們對這個議論的回答是：若「自由」一詞，用於與「強制」一詞相對，則其應用於悔改方面是正當的，因為悔改之舉是上帝的作為，藉此使不願意者變成願意的。但不可按協力主義的意義應用「自由」一詞於悔改的事上，他們說，人在悔改之前是「中立的」，以致他能決定是承認恩典或是反對恩典。然而人與上帝其及國度的關係，是沒有中立的；因為人



不與基督聯合，就是與祂相敵（太十二30；路九50）。路德說：「在這事上沒有中間路線；我們必須不是在魔鬼手下作俘虜，就是要在救主基督的天國內……故此，人不是與基督同活而反對魔鬼，就是與魔鬼同活，反對基督。」（St. L., VII, 172.）

辛、人能在他悔改之事上合作，因為他有能力行世俗的義。我們對此議論的答辯為：人按本性確實能行出世俗的義，但他不能行出屬靈的義。他確能制止在外表上犯重大的罪，但是內心裡，却不能真正的愛上帝，或正當的遵守祂的誠命；乃因雖有一切外表的義，仍然不相信基督的福音，反而恨惡福音、抵抗它（林前二14）。法利賽人曾誇耀他們世俗的義；基督尚且判斷他們說：「稅吏和娼妓比你們先進上帝的國」（太廿一31）。「世上有權有位的人」雖有世俗的義，還是「把榮耀的主釘在十字架上了」（林前二8）。甚至最「善良」的猶太人，仍視釘十字架的耶穌為絆腳石；並且最良好的外邦人視耶穌為愚拙（林前一23），直到他們得着悔改（林前一24）。

壬、人能在表面上使用施恩具，即參加禮拜、讀聖經等，所以人能與他悔改的事情合作。我們承認，人按本性能在表面上使用施恩具，並且協同式也說明（Thor. Decl., II, 53）：「這道人能外表的聽聞、念讀，即使人仍未悔改轉回上帝而重生，也能在表面上聽讀這道；因為，人自從墜落以來即在這些外表的事上，有某種程度的自由意志，以致能參加禮拜、聽或不聽所講的道。」然而，在外表上使用施恩具，不能假定人有任何能力懊悔他們的罪、相信基督；因為他們在聽道的時候，「帕子還在他們心上」（林後三15）；但是這個帕子在耶穌內「已經廢去了」（第14節）。就是說，藉着聖靈使人相信基督才得廢去（第16~18節）。

癸、假使唯獨上帝在人心內作成悔改，那麼，即不能主張祂是在期望萬人得救；因為祂實際上並未使萬人悔改。我們對這議論的答辯：聖經教導唯獨恩典及普世恩典兩種道理；就是惟獨上帝使罪人悔改，並且懇切的要萬人得救（約三16；提前二4）。這兩種道理必須相併教導，且不可更改或限制其中一種。若這樣行，神學家則會遇到人的理性不能解決的難題，即：「那麼，為何不是萬人都得救呢？」「為何有些悔改，有些不？為何有些在別人之前？」加爾文主義由否認普世恩典來解答此奧秘；協力主義藉着否認唯獨恩典來解答此奧秘；而忠於聖經的神學家對此奧秘根本不試求任何解答，正如他也不努力去解決聖三位一體的道理、基督位格二性聯合的道理和基督實在存在於聖晚餐裡的道理等所包括的奧秘一樣。理性實在是這樣爭辯：既是萬人都在同一的罪債情況中，並且唯獨那懇切願欲拯救萬人的上帝能救罪人，所以，萬人的悔改乃是必然的結果。但是真實的神學家不承認理性為其信心的原則；乃是以聖經為信心唯一的根源和標準；不過聖經並未解釋這神學的難題。

聖經確實的說明上帝為人的悔改和救贖的唯一原因（腓二13；弗一19~20）；另一方面聖經也說明未重生者本人是其受咒詛的唯一原因（太二十三37；徒七51；何十三9）。但却未解釋有同樣罪債的兩個人（大衛、掃羅；彼得、猶大）為何一個得救，另外一個却不得救。為此，我們棄絕墨蘭頓所說：「既然應許是普遍的，並且在上帝內而沒有互相矛盾的旨意，所以其結論須為：在我們人裡面必含有某種有區分的原因；掃羅被棄絕、大衛蒙悅納的原因，就是在這兩個人中，有

了一種不同的行爲。」這種屬協力主義的解釋，確實可滿足人的理性，因為它說明了一個人得救，而另一人却沉淪的原因；但這解釋却否認唯獨恩典，因而否認聖經的中心道理。

協同式明白的指出神學家面對揀選和悔改的奧秘時、所應採取的真正立場，說：「如此，無可置疑的，上帝在創世以前，很正確的預知並且現在仍知道，在蒙召的人中，那些是會相信的，那些是不會相信的……可是，上帝既爲自己的智慧保留這奧秘，並在祂的道中，對此奧秘未作任何啓示，尤其未命令我們要以思想去研究這奧秘，反而懇切的阻止我們去研究它（羅十一33下），所以我們不應該在心內議論、推論、或以好奇心去調查這些事，反當依附於祂所啓示、所指示給我們的道……同樣的，當我們看到……一個剛硬、盲目、有邪惡心意的人，同時有另一個處於同樣的罪債下，却蒙了悔改的人，等等。——在這些問題和相似的問題上，保羅曾爲我們定了探討的某種限度，即是在這方面要認清上帝的審判（祂命令我們要在那些滅亡的人身上考慮到上帝的公義和罪的刑罰）。因這些刑罰是他們所應受的；上帝因百姓藐視祂的道，而刑罰某地某國，致使這刑罰也達到他們的後裔身上。」等。

### 十三、協力主義的有害性

明顯的協力主義者（墨蘭頓：人的贊同意志，爲人悔改的有效原因）和陰險的協力主義者（拉特曼，一般的現代福音新教主義：人的意志能藉着上帝所賜的新力量，決定自己得救）雖教導藉恩得救，但實際上他們否認聖經論及藉恩典得救的道理；並且教訓人是藉着行爲的義得救。明顯的與陰險的協力主義者，按最後的分析，是將人的救贖，部分的歸與他優良的品格，例如：他爲基督所作的決定、他的自決、不惡意的抵抗，等。故協力主義不按聖經和基督教的意義，承認論恩典的道理。協力主義反而轉回到半伯拉糾派羅馬主義的陣營內。路德和宗教改良者不住的、熱心的反對該主義。

協力主義既然否認神聖恩惠的神恩獨作說，所以它實際是提出罪人的悔改是不可能的事；因人得救唯獨是本乎恩、藉着信、不在乎律法的行爲（羅三24~28；弗二8~9）。其實，那些已經真正悔改並且只信靠基督成了上帝兒女的人，他們若擁護協力主義錯誤的教訓，必會由恩典中墜落，失掉他們的得救信心（加五3~4，9，11~12）。

畢竟，協力主義使其擁護者捲入無望的矛盾中，並在堅持其主張的教會中，造成無窮的混亂；該主義一方面斷言人在悔改時的合作，是以人自己的努力爲重生得救所必要的，一方面又強調救恩乃罪人的唯一盼望。所以，協力主義在同一時間內承認和否認，將恩典和自然（本性）混合。若將混合一致的實踐，勢必廢去「基督教唯一以恩典稱義的中心真理，同時也廢去恩惠的上帝和永遠救贖的保證——這是路德及全路德會神學最表關切的宗教事項。」

協力主義的道理，不是由於聖經的任何陳述、而是藉一種敵聖經和錯誤的推論所獲得的。該主義非常危險而有害，因為它將人的合作縮減至似乎無所損害的最低值，並飾以含糊不明的雙關語句和似乎虔誠有理的定則。該主義推論的系統是：「凡不悔改的或最後不得救的人，不應責怪上帝，而應責怪自己棄絕恩典；

照樣，那些悔改的人必須在得救的事上，起碼有一小部分的工作，就是說，他們對恩典所表現的態度優於那些沉淪的人。」然而這道理最後會推倒白白恩典的全部福音。因此之故，路德和一切屬信條的路德會神學家著重教導神聖恩典的獨作論。「回復聖使徒保羅所教導的這奇妙的真理，使路德成爲基督教的改良者。」

協力主義也以其現代陰險的樣式教導說，悔改的事部分爲人自然能力的結果；因未悔改的罪人，須適當的使用那因恩典施給他的新力量，而決定悔改，停止故意的抵抗等。協力主義以其最陰險的方式，使悔改之舉在乎人沒有故意的反抗，或依據人所有的本性良好態度和品行。

稱聖靈除去人自然的抵抗，但罪人本身須壓制一切故意的反抗，這種理論可說是純粹伯拉糾主義；該主義將屬靈的力量歸與未悔改者。真的，如草哈德，昆斯德，卡羅夫等教義學家也曾用非聖經的語法說，上帝揀選人的事，是因着預知而視人必有信心而成；但是他們棄絕按邏輯而附着在這語句中的屬協力概念，並教訓說：人不抵抗非爲人自己的工作，乃是上帝的，唯獨未悔改的人能抵抗這工作。

#### 十四、悔改一詞的同義語

爲要使那在上帝道內簡明陳述的道路、得以按聖經的純潔和真理呈現出來，神學家須了解悔改的舉動（改變或轉回）與重生、復活、光照、蒙召、懊悔等有何關係。這些名詞都是聖經所用爲描寫恩典的一種神聖行動，藉着這些行動，罪人得以釋放，脫離了（罪惡）黑暗的權柄，進入基督的國內（西一13）。實際來說，這一切名詞按照狹義是悔改歸正（參徒三19）的同義詞。所以，其間的區分，僅爲名義上、或邏輯上的，根本沒有實在的區分。這些名詞所表現的區別，僅在於它們描繪罪人轉向上帝所採的角度不同。

甲、重生。重生一詞按狹義、是說明新生（約三5～6），就是罪人在轉變中所經歷的新生，或說是藉相信基督而接受所施與的屬靈新生命。按照聖經所載，每位相信耶穌是基督的，是從上帝生的（約壹五1）。因此，該名詞按其適當的應用，應爲悔改一詞的同義語（徒十一21）。由此，我們可以說悔改了的罪人也就是重生了的，反之亦然，因這兩個名詞皆指着聖靈的同一作爲（約一12～13）。路德說：「凡相信基督的……就是重生的，或是新生的。」（St. L., VII, 1826.）

重生的媒介，即是上帝的道，特別是基督的福音（彼前一23），也是洗禮（多三5），後者爲水「包含在上帝的命令中，並與上帝的道聯合。」就是與罪得赦免的恩惠應許相聯合（徒二38）。

乙、復活。該名詞是指出罪人藉着信靠基督耶穌（西二11～13）得由靈性死亡的地位，進入屬靈生命的地位（弗二1～9）。所以這名詞也是悔改的同義詞。協同式聲明（Thor. Decl., II, 87）：「我們敗壞意志的改變，就是它由屬靈的死亡中復活過來。」

協力派和敬虔派會按非屬聖經的意義使用該詞，指出某種地位或情況，罪人在該情況中真正的被喚醒，知道他的罪債、並渴望那藉基督而有的救贖；但是他尚未改變過來，因他未曾決意要接受神聖的恩典（中間地位）。然而，按照聖經所說，凡真正蒙喚醒（活過來）的人，已經悔改了（弗二5～8）。

喚醒 (awakened) 一詞能夠被正確用於解說罪人因律法而驚慌，却尚未藉福音相信基督。按照該種意義，腓力斯 (徒廿四25)，和腓立比的禁卒 (徒十六30)，可以說是已被喚醒。若按此種方式使用該詞，則罪人的「喚醒」是屬於他改變的預備行爲，或屬於上帝的輔助恩惠，這恩典僅僅在外面反應於罪人身上，正如我們的教義學家所說的。

敬虔派和協力派所犯的大錯誤，乃是他們將喚醒一詞，應用於那些不但已經藉神聖律法受驚恐，並且也已開始有了信心的人；換一句話說：就是那些已經改變了的人。他們主張，喚醒者既非改變的，又非未改變的。但是聖經否認協力主義所說的中間地位，聖經說，每位開始有信心 (不論大小) 的懊悔的罪人，是真實悔改了的，正如協同式正確的教訓我們的 (Thor. Decl. II, 14.)

丙、光照。該詞指明人由屬靈黑暗的自然地位，轉入屬靈光照的新地位 (弗五8)。照亮或光照、按狹義爲改變的同義語；光照的舉動按本質來說，是上帝恩惠的作爲，藉此作爲祂「使我們的眼睛得開，從黑暗中歸向光明，從撒但權下歸向上帝，又因信我 (基督) 得蒙赦罪，和一切成聖的人同得基業。」(徒廿六18) 光照和悔改、都藉信基督的福音而成；兩者有相同的起點、即黑暗；也有同樣的終點、即信心。基督的話可證明此事：「我到世上來，乃是光，叫凡信我的，不住在黑暗裡。」(約十二46) 一個人若爲非信徒，便未蒙光照；反之亦然。

丁、蒙召。聖經內「被召」(vocation) 有時僅指福音的傳講而言，或指邀請罪人接受神聖救贖。照此意義，凡聽讀福音恩惠信息的人，都是蒙召的 (太二十16；二十二14)。可是該詞在聖經內很多的經文中，並非僅指明藉福音將救贖恩惠提供與人，且指明有效的召罪人歸向屬靈的生命，或他們實際上由撒但的國度進入基督的國度。按這意思，蒙召 (Vocation) 一詞與悔改爲同義詞。蒙召的人是那些悔改的人，即爲真信徒；他們因信將福音恩惠的應許歸與自己 (羅一5-6；八30；林前一2，26；提後一9等)。

戊、悔改 (Repentance)。悔改有狹義和廣義兩種用法。協同式 (Thor. Decl., V, 7, 8.) 記着說：「悔改一詞聖經內不是按同一意義使用。因爲在有些經句內使用該名詞作爲人全然的轉變 (conversion)，如路十三5；十五7。但是在可一15並其它的經文內提及悔改和信靠耶穌基督 (徒廿21) 及赦罪 (路廿四46-47) 爲有區別的；在這些經節中、悔改僅有承認罪過、爲罪憂愁、並停止犯罪的意思。」(乃因外表的動因，因畏懼刑罰停止它；比較猶大。)

於是此詞指明：(甲)懊悔，或由律法所造成的論罪的知識 (良心的恐怖)；這是該詞在一切區分悔改和赦罪二詞的經句中所含的意思 (路廿四47)；(乙)懊悔和信心，或人完全的悔改 (路十三5)。按後者的意思，悔改與歸正 (轉變) 同義。

神學家拜爾論及其區分 (III, 310) 說：「悔改雖有時按狹義被用爲說明罪人歸正時被稱爲懊悔的那一部分，但該詞常應用於全部歸正。」奧斯堡信條也是這樣的描寫悔改的行動 (Ⅺ條) 說：「悔改是由兩部分組成，一是憂傷，即良心上因知罪而起的恐怖；一是信，從福音或宣告赦罪而生，就是相信罪因基督的緣故而蒙赦免；這信也使良心得安慰，脫離恐怖。」

奧斯堡信條正確的附加說：隨着悔改而必有的善行，乃是悔改的結果。

對羅馬教派的錯誤，我們須堅持此項重要的真理，他們主張悔改的行動是：

懊悔、認罪和補贖。教皇主義主張為過犯而作的一切補贖，是悔改的必要部分。這種謬論是完全否認聖經有關悔改的道理（可一15），因為將罪的赦免基於懊悔者的善行。按照教皇派的教訓不但是口頭承認和以善行補贖，而且也必須將心內的痛悔視為罪人有功勞的行動。故此，按羅馬教的意義，悔改完全是人的工作。

這項事實即解釋出路德為甚麼極力反對教皇派悔改的概念，並且他基於聖經堅決的說：悔改實在是時時產生善行，但決不是罪得赦免所賴的基礎。參考辯護論，第Ⅷ條（V），16下：「下列的信條明明是虛假的，不僅不合乎聖經，而且也是教父所不承認的：(1)因着神聖的約，我們不是由恩典、而是以善行賺得恩典；(2)我們因恐懼刑罰而配得恩典；(3)人只當憎惡罪就足以塗抹罪；(4)我們是因着懊悔，而非藉信基督，獲得罪的赦免。」等。

羅馬教對懊悔的概念着重於認罪之人的善行，不僅將真正相信基督、或倚靠祂功勞的事，成為不可能；並且使真懊悔、或上帝藉着律法在人心裏所作成的良心之痛苦，也成為不可能的事。一個罪人若按羅馬教靠行為稱義的意義來悔改，他就不能相信基督而得救（加五4）。

# 15 藉信稱義

## 一、稱義的定義

懊悔的罪人，一旦相信上帝因基督的緣故，藉福音提供與他們恩惠的神聖應許；——或說，罪人一旦倚靠基督和祂藉完全的順從替世人的罪所作成的代贖；該人便得稱為義、或在上帝面前被宣佈為義（羅三23~24）。這就是主觀稱義（羅四6）；或說是人藉着信，應用基督由祂代贖、為萬民所獲得的功勞（客觀的稱義）（林後五19下）。

聖經非常坦白地描寫稱義的作為，按消極方面來說是「赦罪」或「遮蓋罪」、「不算為罪」（羅四6~8）；按積極方面來說，為「信心算為義」（羅四5；加三6；羅四3）。因此主觀的稱義可以解釋為：上帝的一種作為，祂藉此行動從信徒身上移去他因罪而背負的定罪的判詞、釋放他、並將基督的功勞歸與他。拜爾解釋稱義為：「罪人對罪債負責，並應受刑罰；却因相信基督，被審判的主上帝，宣告為義人。」（*Doctr. Theol.*, p. 424.）

所以主觀稱義「不是在人裡面存有的道德情形，或他所作成的道德上的改良；而是上帝對人的神聖判斷，人與上帝的關係，藉此判斷得以改觀。」（同上）。何拉斯正確的說：「稱義是司法的行動，同時也是恩惠的作為，上帝因基督補贖的原因，將和好賜與那信靠基督的罪人，並宣告他為無罪；雖有控告他的過犯，仍算他為義，並宣告他為有義。」（*Doctr. Theol.*, p. 428.）

當解釋藉信稱義的時候，我們必須牢記，藉信稱義，無須行為，是基於全世人已經稱義的事實，這義藉基督的代贖所獲得、並且在福音內提供給眾人（徒十43）。因為有了客觀的稱義（和好），所以主觀稱義的成就是白白的（羅三24），不需要罪人方面的甚麼工作去完成或補足。若否認基督的代表補贖，便不可能藉信稱義。另一方面，基督所完成的完全救贖，未曾給教皇派靠行為稱義的道理留下一絲餘地。福音包含有一切罪人的完全赦免，罪人一旦以信心接受饒恕，他便有主觀的稱義。

凡否認施恩只是給與罪的赦免的人（狂熱派、改革派、現代路德會神學家），及不以基督的救贖工作為信心的對象，乃視「基督的位格」、或祂「屬歷史的實在」為信心的對象的人，是教訓以行為稱義，不用信心。這就是說，他們稱義是靠着人內面的甚麼事，或靠着澆灌的恩典。但「信就算為義」（羅四5）的意思是：信使人稱義，其本身無功勞，乃因其所獲得的對象——福音的應許。

若說人必須以基督或祂的功勞為稱義信心的唯一對象，而不也以客觀的稱義作為信的對象，便不合乎聖經。——唯獨福音直接的應許，能將罪得赦免的完全保證賜給我們。藉行為稱義、由其真正性質來看，不能不生出疑惑（參考羅四16）。教皇派「屬於疑惑的神學」是與那些以行為稱義的神學併存（參考天特會議6次，13條。）

羅馬教是基督教會的最大敵人：因眾基督徒的生活、動作、存留都是在乎藉信稱義的道理。但是教皇主義不許他的信眾接受相信這道理，反而辱罵、咒詛聖經內藉信稱義的道理（參天特會議6，第9, 11, 12, 20條），並教訓它的信徒以行為尋求救贖。羅馬教會殺害了數萬人的身體，因為他們堅持藉信稱義的道理，並且藉着教導人倚靠行為稱義殺害了數百萬靈魂。

羅馬教自稱：現代抗議派教師大多數是擁護公教以行為稱義的道理，是有所依據的。那些否認基督的代贖，並教導藉「道德」或「倫理的行為」或「能力」得救的人，在抗議派內為數不少。不過藉信稱義不需要行為的道理，已為基督教一切真會員所相信，而且必為他們所相信，直至時間的末了（羅一16~17；三21~22；四3；啓七14）。

## 二、唯獨藉信稱義

根據聖經內明白的教訓，信徒唯獨藉信稱義，不需要律法的行為（羅三28；四5；腓三9）。聖經藉着將稱義的事直接歸與信心、肯定的斷言此真理（羅三21~24）；並且，消極地將人作為功勞原因的每一種行為，從稱義之舉動內排除（羅三27）。聖經着重的宣告，凡欲以行為稱義的，是處在咒詛之下（加三10），聖經且以例證表示此項事實，使人無可懷疑地、將屬人的行為自稱義之行動內排除（羅四1~3；路十八9~14）。

按照聖經說，人試圖藉自己的努力得稱為義，是「不……按着真知識的熱心」（羅十2），並說堅決以善行作為得救所必需之事為「靠肉身成全」（加三2~3。另一方面，屬於上帝的基督教本質的教訓，即：罪人在上帝面前得稱為義，唯一是藉着信，不在乎行為（加一8；五4~5）。故此，我們必須在稱義的動作中排除(甲)在上帝權柄國裡，上帝在人內面所運行的善行（羅二14~15）；(乙)凡由信心流露出來的一切屬靈善行（羅四2~3）；因為聖經清楚的說：「不在乎遵行律法」，「不作工」，「不出於行為」等（羅三28；四5；弗二8~9）；這是在稱義的作為內拒絕一切屬人行為的明確教訓。

協同式（Thor. Decl., III, 9）說：「關於在上帝面前藉信稱義的事，我們相信……貧乏的罪人在上帝面前被稱為義；就是說，他得赦免，並被宣告為脫離、免除他一切的罪和他應得的定罪……不在乎我們自己的任何價值或功勞，也不在乎過去、現在或以後的行為；純然是出於恩典，唯獨是因為我們的主基督完全

的順從、受苦、死而復活；祂的順從稱爲我們的義。」

再者，協同式指示出，爲何須將人的行爲由稱義之舉中排除，聖經也指出其原因，即：(甲)因爲上帝願將祂恩惠的榮耀顯示給不配蒙救贖的罪人（弗二 9；一 6～7）；(乙)因祂以無窮盡的恩典，爲一切失喪的人類準備了救贖；罪人基於祂恩惠的應許，絕對的確信此救贖（羅四 16）。

聖經又教訓人，稱義是藉着信、不在乎律法的行爲；以棄絕教皇的謬論，如：(甲)稱義是基於澆灌的恩典，或基於人內面的某良好特質；(乙)稱義是醫治的行動，罪人藉此成聖而爲義；(丙)稱義有等級，以致一位信徒能比其他的信徒更稱爲義；(丁)信徒不能確知他是蒙救贖（不確知之怪物）。

聖經藉着唯獨藉信的道理，積極地斷言：(甲)〔罪人〕稱義是根據上帝在基督耶穌內的恩惠意向，或基於在人外面「處於上帝自己內心」的神聖恩典，這恩典在福音內啓示出來並贈給罪人；(乙)稱義是司法的行動，上帝藉它宣告，信基督的罪人爲義；(丙)稱義是沒等級的，乃是瞬間而完成的；信徒一旦信靠基督，立即得稱爲義；(丁)信心使人爲義，不是因它是一項德行，或人裏面良善的特質，乃因它是器具或媒介，信者藉它接受神人救主完善的義；(戊)信徒能確知他是蒙了救贖，因爲救贖不基於他自己的價值、或配得，乃基於基督所歸與他的功勞。

在奧斯堡信條內所陳明有關稱義的道理，是屬於聖經的，它說：「人在上帝面前，不能憑自己的能力、功勞、或善行稱義，當他們相信因基督的緣故，得蒙恩寵，罪得赦免，祂藉着死爲我們的罪作了挽回祭；那時他們就因基督的緣故、藉着信、白白的稱義。上帝在自己面前就算這信爲義（羅三章和四章）。」羅馬教皇稱這安慰人的聖經道理爲可咒詛的，便證明它是敵基督的教會。

不在乎律法的行爲而藉信稱義的道理，所需要的先決條件：(甲)客觀的義，或基督藉其代贖爲全世界獲得的和好；(乙)普遍的恩典，或上帝懇切的願意萬人得救的道理；(丙)唯一本恩典得救贖，或罪人得救，不在乎任何先前、現在和以後所行的屬人行爲的道理；(丁)施恩具，或說，上帝的道和聖禮，是上帝所用的恩典媒介，藉這些媒介，上帝將基督以死所獲得的罪的赦免和義，持贈而歸與世人。

凡否認這些道理的（羅馬教派，加爾文派，協力派），便不能完全的教訓聖經論及藉信稱義的道理；棄絕了這些教訓，就必定引向以行爲稱義的教訓。

### 三、稱義的道理是基督教的中心道理

我們不須憑證即可指出因信稱義的信條是全基督教的中心道理；因爲這是聖經中最顯著的教訓，福音內一切聖潔的真理都集中於此。上帝的道，將基督成爲人身、受苦而死、復活等事所告訴我們的，爲這稱義首要道理的唯一基礎；基督成爲人身、受苦而死、復活等，爲要使那不能由自己的力量而得救的衆罪人，能藉着信靠祂的代贖，因恩典得稱爲義。故此，那些否認聖經中藉信稱義之道的人，就是否認整個基督教；他們不得不教訓拜偶像、藉行爲得救的方法；這樣基督的福音便被廢止了。

因此，聖經堅決而明確地宣講藉信基督得救贖（約三 16；羅三 23～28；林前二 2 下；加二 21；五 4；弗二 8～9；腓三 8～9，加一 8，9；三 1～3 等）。聖經內的全部辯證，在反駁一切曲解藉信稱義信條的異端上、達到頂點（約八 24；



徒十42~43；加一6~10；腓三2~9等）。聖經警戒勸勉信徒的話，都集中於要求他們繼續不斷的信靠主耶穌基督（提後三8；多二1~15；來四4~16；彼前四1~5；約壹五10下等）。聖經內的一切教訓，或是指點藉信稱義之道（路廿四25~27），或指點已信的事（啓五9，14）；這道理是舊約和新約的首要論題（賽五十三4~6；林後五19~21）。

簡言之，藉相信被釘十字架並復活的基督、使人稱義的道理，就是整個的福音。何處有人相信這道理，該處就有基督的教會、及聖徒的交通存在；何處無人相信此道理，該處就不能有基督的教會，因為，只有那些相信基督是為他們死而復活的人、為基督教會的會員（可十六15~16；林前十五3~4）。故此，基督教的牧師，必須努力履行他的職務，以致他能無錯誤的按其真實和純潔教導這道理，並顯露和棄絕與它相背的一切異端（徒廿六22~23；多一9）。

這就是路德會信條內對凡想要作基督福音執事的人、所作的明白要求。斯馬加登信條，（II, 4, 5, Smalcald Articles）說：「既然是人需要相信這道，而且人不能用其它方法，無論藉任何行為、律法、或功勞去獲得稱義，所以明確的看出，唯獨此信仰使我們稱義，正如聖保羅在羅三26，28所說。雖是天地萬物都要毀滅，關於這信條，是不能有所退讓或放棄（尤其是不能許可或贊成任何與這道理相反的事）。彼得說：『因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠着得救』（徒四12）。『因祂受的鞭傷，我們得醫治。』（賽五三5）。我們所教導所實行凡與教皇、魔鬼和〔全〕世界相反的道理，皆憑依於這一條道理。所以我們須確知此道理而不可有所懷疑；否則，凡事都要喪失，教皇、魔鬼和其它的一切就必得勝、並控告我們。」參考第II條，1：「論及這一條，決不可有所讓步，因為第一條款不許可如此。」

協同式以同樣的意思寫着說（第三條，6）：「正如辯護論所說的，這條論到藉信稱義的道理，是全基督教道理首要的一條；若無這一條，一個貧乏的良心怎能有堅定的安慰、或真正知道基督恩惠的富足呢？路德博士說：『若在戰場上只此一信條保存純正，則基督教會也就保存純正，同時有美好的合一，並無任何黨派之分；但若這條道理不能保存純潔，就不可能抵禦任何異端或盲信的靈。』」

本路德教會信條對藉信稱義的道理所持的堅穩立場，也為我們路德會教義學家所採用，例如，成尼慈（Chemnitz, Loc. Th. II: 216）說：「這一要點，主要的可將教會和一切外邦人及迷信分別出來，如奧古斯丁所說：『教會將義者和不義者分別出來，不是藉着行為的律，乃是信仰的律。』是的，該信條猶如基督教全部道理和宗教的城堡和首要的保障；假使該道理被遮蓋、攙雜、或曲解，就不能在其他的要點上、保存道理的純潔。但是若使該道理保存無損，那麼，一切拜偶像、迷信、和其它一切道理上的曲解，就必自取滅亡。」（Doctr. Theol., p. 440 f.）

實際說來，一切真基督徒，不論他們在其他道理方面，缺乏多少的基督教知識和辨別力，仍堅持藉信稱義的道理，因為「你們因信基督耶穌，都是上帝的兒子。」（加三26~28；參看三7）。那棄絕這一條道理的人，是處於教會之外（加三10），或者按路德所言：「不是猶太人，就是土耳其人；不是教皇派，就是異端者。」每位真基督徒與路德一同承認：「我信耶穌基督，真上帝……真人，

……是我的主，祂救贖我這失喪被定罪的人……」。這真理特別在許多基督教的詩歌裡而得到證明，這些詩歌是許多基督徒個人信仰的表現；這些基督徒雖生活在不同的時地，並且他們在外表上，屬於不同的教會宗派，他們仍反復唱出喜樂的副歌：「你得救是本乎恩、藉着信。」（弗二 8）

#### 四、基督教維護藉信稱義的道理反對異端所用的術語

甲、本乎恩典，因基督的緣故，藉信。這些名詞用於將人的一切行為，排除在稱義的信條以外，無論這行為是在過去、現在或將來的。協同式(Thor. Decl., III, 25)說：「稱義需要上帝的恩典、基督的功勞和信心。」

本乎恩典的說法，是將救贖單獨歸與上帝在基督裡的恩惠意向，且在稱義的道理內，排除教皇所謂「澆灌的恩典」作為功勞的原因。因基督的緣故、這句話的意思等於「因基督的代表補贖」，「因祂曾替我們向律法施行補贖，並為我們的罪施行償還。」（Formula of Concord, Thor. Decl., III, 14）

我們必須堅持因基督的緣故稱義，藉以(甲)反對教皇派將澆灌的恩典和愛心等，視為稱義的原因；(乙)反對一切狂熱派，他們不將稱義基於基督的功勞，反而以「在我們內面的基督、或祂在人心內居住及成聖的影響」，作為稱義的基礎（阿西安得Osiander）；(丙)反對一切現代唯理的神學家，他們棄絕稱義內所含法庭宣判的性質、為過於「司法化」，並說明稱義的事為一種屬道德的過程，或為人藉着聖靈使人成聖的影響而有的一種轉變。

藉信這名詞，是指信為接受的媒介而言，信徒藉此而為自己獲得那在施恩具內所贈與他的基督的功勞。這三個辭語都說明聖經的真理：「我們一切的義，皆當在我們自己 and 萬人的功勞、行為、德行、和價值以外去尋求，並且這義唯賴於主基督。」（協同式Thor. Decl., III, 55）

我們必須維護這個真理，反對一切異端者，他們將在罪人之外基督的客觀稱義，代以人內面的義，作為他稱義的基礎（教皇派，狂熱派等）。

乙、「稱義不是物質的或醫治的行動，乃是法庭的裁判行動。」這些語法的意義是：稱義並非主要在於罪人內面的變化、或他的成聖，乃在乎上帝神聖的作為，上帝因基督的緣故宜稱罪人為義。這是說：稱義按本質來說、不是使人成為義的一種改變；而是因人藉信將基督完全的義、獲為己有而被宣告為義的一種改變。那種隨稱義而來的改變是信心的果實，適當的應屬於成聖的道理，非屬於稱義的道理。

當我們討論稱義為屬法庭的或屬裁判的行動時，就必須注意到在公民法庭的宣判和上帝法庭的宣判詞中、有顯著的區別。公民法院判義人為義，並將惡人定罪。那些「定惡人為義的，定義人為惡的，這都為耶和華所憎惡。」（箴言十七 15）。可是，上帝在稱義的作為中，是稱惡人為義（羅四 5），並且這樣作有其正確的理由，因基督藉祂完全的順從，已償還了惡人的債（賽五三 5 ~ 6；林後 5:21）。

辯護論（第三條，185）宣告：「在羅五 1 所說的稱義，按照法庭的用法是指釋放有罪債的人，並宣告他為義；但這是由於別人的義、即是基督的義而成；他人的義是藉着信歸給我們。既然在這經文內是說我們的義是將別人的義歸與我

們，所以我們在此討論的義，必須和哲學與公民法庭內所討論的義不同，因在那兩方面我們是尋求人自己行爲的義。」

此種區分是重要的；因爲倘若上帝像公民法庭所作的一樣、僅稱義人爲義，並將不義的人定罪；那麼，便沒有一個罪人能得救（路十八14；加三16），因他們雖有許多道德上的努力成果，但在上帝面前，世人仍爲不義的人（賽六四6）。教皇派的道理說，上帝只能使那真正爲義的人稱義，也許他的義是全部的，也許是部分的；這教訓消除了福音內藉信稱義的全部信息。路德正確的稱這道理爲「撒但的毒物」和致命的惡疫（*pestilentissima pestis*; St. L., V. 517），因爲這道理剝奪罪人的一切真正安慰，並劫掠了上帝因基督的緣故白白赦免人的罪、爲恩惠的士所應得的榮耀（羅三28；弗二7～9）。

我們必須強調這項真理，因爲不僅偏於羅馬教道理的一切抗議派（安德烈阿西安德 Andrew Osiander，士文克斐特 Schwenkfeld，偉隔勒 Weigel），連阿米紐斯派和協力派也都否認稱義乃司法的行動。

動詞 *δικαιοῦν* 的意思是「宣告爲義」，而不是「使成爲義」，此點不僅由聖經內的一貫用法、而且也由那些在聖經內常與該動詞連結的專有介系詞（羅三23～28；五5～8）予以證明。這些介系詞指出稱義的動作，不是醫治或成聖的過程，使罪人能因此藉善行賺得救贖；它是一種法庭的行動，人自己雖是不配和不義的，但上帝藉此種行動因基督的緣故宣告他爲義了（羅四5）。

丙、「唯獨信心」。路德堅持唯獨藉信的教義，是有理由的。他的敵人教皇派願意贊成罪人是藉着信得救；但是他們不贊成罪人惟一藉信稱義。他們明白改教家的這種說法，意思不是在稱義之學中排除以上帝的恩典、基督的功勞、和施恩具作爲上帝將基督以代贖替世人所獲得的義交給世人所用的媒介。他們知道路德會由這個說法，意思是說，信心只爲接受之媒介，使罪人接受到福音所贈與的基督之義；他們堅決的反對這種解釋。當他們陳述罪人是「藉信得救」時，乃是說信心爲一種德行或良好的性質，是上帝將這良好性質栽種在他裡面，於是「藉信得救」的意思根本就是「藉行爲得救」。

路德所宣講的唯獨藉信，目的爲否認半伯拉糾派的異端。這唯獨藉信的道理，在積極方面來說是確認：信心救人、僅爲接受的工具；在消極方面來說就是：在稱義的信條上，我們不可視信心爲善行或善良的性質。

路德會的神學家充分有理的爭辯說：「他們既不承認那唯獨，也即否認信心。」換句話說：他們稱義的道理直接與聖經相對立（羅三28；四5），因爲聖經將人的一切行爲由稱義的作爲中排除。

因此、唯獨藉信就成了改良教會的鑑別口令（士十二6）；直至今日，唯獨藉信仍爲堅持信條的路德會所喊的口號，爲要向世人傳講其主要信條，即罪人在上帝面前白白稱義是本乎祂的恩典，不在乎律法的行爲（羅三21～28）。天主教的百科全書在「信」字下說：「在奧斯堡信條第四條，省去那討厭的〔唯獨〕，使這一條款可按公教〔天主教〕的意思註釋信。」（參考皮拍耳基督教教義，II，643 ff.）。

丁、「稱義的作爲不需要善行的存在」。此陳述必須按下述重要真理來瞭解，即：「信心永不單獨，但在使人稱義的行動上，却永遠是單獨的。」聖經內明晰

的教訓此真理。一方面，救人的信心時常有善行隨之而來（羅五 1～5；加五 6；雅二 20）；另一方面，信心從不因其產生善行而救人（羅三 28；四 5）。

協同式論這事（Thor. Decl., III, 41）說：「善行不在信心之前，特別成聖也不在稱義之前，聖靈藉我們所聽的福音、使我們悔改，在我們心中點燃起信心，這信心取得上帝在基督內的恩典，人便藉此而稱為義。當人稱義之時，也就因聖靈的更新而成聖，則善行的果實必緊隨着更新和成聖而來……這件事不可解釋為好像稱義和更新是分開的，致使真誠的信心能有一段時間繼續與罪惡存在。我們只是想按次序來說明道理，先說一件，再說另一件。路德所說的話是真實的，如：信心與善行甚為相合相適（是不分離的連結）；但是獲取祝福的，祇是信心，不在乎行為；而且信心永遠不是單獨的。」

「稱義需要善行」或「需用善行才可得救」的陳述須受棄絕，因為一方面這些陳述本身不對，並且論到人在悔改的事上合作，是偏於伯拉糾的道理。為反對這種有錯誤的陳述，路德會承認：「稱義不需要善行的存在」。

戊、「稱義沒有程度」。路德會的此種陳述是針對着教皇派和偏於羅馬教的基督教（或稱抗議派）而言，他們將特別成聖和稱義混合起來，假定稱義是連接的、或漸漸的，以為神聖恩典在人內面按程度漸進以至完全，使人的稱義實際上憑依於他成聖的進步。

路德會基於聖經反對這種錯誤，並教訓說：稱義是瞬間而成的，罪人一相信基督，立刻就完成了（羅四 7；路十八 24；羅五 1）。路德這樣說：「稱義不是一片一片分開而來，乃是整塊（成堆）的來到。」

信心方面有程度，這是真的，因為這一位基督徒的信心是強壯的，而另一位却是軟弱的；但是軟弱的心也像剛強的信心一樣使人稱義，因為即使軟弱的心也是倚靠基督的義。路德正確的說（St. L., XI 1840）：「所以我們藉着信，在基督裡都是一樣的。聖彼得也許比我有更堅強的信心，然而仍是同樣在基督內的信心……凡接受祂（基督）的便是接受整個的祂，不論是軟弱的或剛強的接受祂。」

己、「赦罪是完全的稱義，非僅為部份的稱義。」我們的信條，經常斷言此項真理。辯護論說（Art. IV, (II) 76）：「獲得罪的赦免，就是得稱為義，照詩卅二 1：『得赦免其過的……這人是幸福的』」。協同式（Epit. III, 〈簡〉, 7）說：「照聖經的用法，稱義這個字的意思是赦罪，就是宣告為無罪。」又說（Thor. Decl., 〈全〉 III, 30）「在上帝前，信心的義所單獨包含的，就是恩惠的和好或罪的赦免。」

這真理是聖保羅在羅四 5～8 所教訓的；他在這經文內描寫稱義的人為得遮蓋其過的、或蒙赦免其罪的人。那將稱義的作為，分作兩部份的本會教義學家，就是分為基督之義的歸與和罪的赦免兩部份；他們這樣行，是為了明晰的緣故。實際上，基督之義的歸與是赦罪的先決條件；換一句話說：上帝藉將基督完全的義歸與罪人，就赦免他的罪；在稱義的神聖判斷上，以上兩種行動實際上是同時發生的；或說，這兩種作為是一個作為，就是稱義。

聖經提及稱義的原因時，有時提及基督（羅三 22），有時提及基督的義（羅五 18），或基督的死與血（林前二 2），或祂由死裏復活（羅十 9），或祂的名

(約壹五13)等。但這一切的說法，着重同一的真理，即：罪人是因着基督代替受難死亡、得稱為義，這是上帝在福音內白白賜與萬人的。我們的教義學家為清晰起見，通常區分稱義的原因如下：神聖恩典乃內面的動因；基督的代贖是屬外面的動因或功勞；福音是上帝方面的工具的動因。這些區分幫助我們了解上帝的偉大真理，就是祂至恩惠的赦免了凡藉着信獲得施恩具內所贈與的基督的義的人們。並且這種赦免就是稱義。

## 五、基於行為的稱義

在某些經文內，聖經也教導一種基於行為的稱義，就是在人前稱義。當我們按這種意義討論稱義時，是按廣義使用該名詞。在上帝面前真正的稱義，使罪人成上帝的兒女，藉着信，不用律法的行為(羅三20~22)。但是，這樣的信心惟獨上帝知道，在人面前是看不到的；因此，上帝便使相信祂的聖徒，在人面前藉行為稱義；就是說：祂藉由他們的果實，證明他們的信心和稱義(路七47；約十三35；太十二37；廿五34~40)。照樣，衆基督徒也當藉着他們的果實、認識他們恩典的地位；這些果實是聖靈在他們心內造成的(約壹三14；二3~4；彼後一10；太六14)。

辯護論正確的說(Art. III. 154)：「基督常將赦罪的應許和善行連結在一起，這並非因為祂有將善行作為補贖的意義；因善行是隨着和好而來；而是由於兩個原因：(-)因為善果必隨之而來，所以祂使我們想起：若善果不隨〔稱義〕而來，〔人的〕悔改便為虛偽的。第二個原因：我們需要含有至大應許的外表記號，因為滿含恐懼的良心需要各種的安慰。正如洗禮和主的晚餐是勸勉、鼓舞、激動灰心的人更相信他們的罪已蒙了赦免的表號；照樣，在善行裡也記載並形容為要藉這行為、勸勉我們更加堅定相信。」所以基於行為的稱義，是與聖靈外面的見證相合，我們將此見證與聖靈內面的見證(或信心)加以區分。

但絕不可將藉信稱義和藉行為稱義混合一起(加三10)。罪人藉着前者獲得救贖；藉着後者他被證明為得救贖的後嗣。路德為要使此事明白起見，有時談到內面和外面的赦免。他的意思，前者是在上帝面前稱義；後者是在人前稱義。罪人藉着前者成為上帝的兒女；藉着後者被證明為上帝的兒女。羅馬主義的根本錯誤，即是將行為的稱義視為罪人稱義的基礎，如是而使救贖依靠善行。

我們若不遵守聖經關於律法和福音的區別，即不能純正教導藉信稱義的道理。不可將律法與稱義相混，因為上帝這一恩惠的作為，全然是屬於福音。但是若將稱義的恩賜完全的或部分的基於人裏面的一些自然的、或屬靈的德性；或教訓人信心為人的一種「良好的性質」，才稱人為義、或為成聖的根源，或為律法所要求的順從，或為基督徒新生活的開始，而使人稱義；這樣的情形總是將律法與稱義相混雜，當我們以為稱義是完全或部分的基於人的行為時(伯拉糾者，協力派，阿米紐斯派)，便是混雜律法和稱義。

律法和福音如此混合，自然會毀滅了上帝由藉信稱義的道理所施給人的可稱頌的安慰。藉信稱義的道理，賜給信徒對救贖有充分的保障；但藉行為稱義的道理，將這保證移去；因為以行為稱義是將救贖由上帝恩惠的手上取走，放在人自己有罪而無力的手上。令人注目的事實是：凡否認惟獨藉信的異端者，也就否認

信徒確信必然得救之保證的聖經真理。

在這些異端者中，爲首的是教皇；路德曾揭發他爲敵基督者；這不是因他沒有聖潔的行爲而指他爲敵基督者，主要是因他曲解聖經中本乎恩典、在基督裡藉信得救的道理。路德斷言教皇是帖後第二章所提的敵基督者是對的；因爲天特會議咒詛一切確認聖經論及藉信稱義道理的眞基督徒的決議案，是羅馬教至今所堅持的。

## 六、稱義的結果

一個人一旦藉信稱義，便有了基督藉其代贖爲世人所獲得的一切屬靈的福氣（林前三21；羅五1～5）。既藉信領受了兒子的名分（加四5；約一12），便爲上帝的後嗣，並與基督同作後嗣（羅八17），於是他不缺任何屬靈的恩賜（林前一4～7；弗一3～8）。稱義所施與人的屬靈福氣，我們特別提及如下：

甲、恩典的地位。稱了義的信徒不再處於上帝忿怒之下（弗二1～3），反處於那與上帝和好、可稱讚的地位上（羅五1），他藉着相信基督，不僅確知今生有神聖的恩惠，而且也確知在來世有永生（羅五2）。我們須堅持人藉信享有神聖恩惠和永生的確實性，以對抗半伯拉糾派（教皇派）和協力派，他們斷言信徒不能確知他的救贖。其實，凡堅持「不能確知的怪物」的人，就顯示出他們對聖經中論稱義的實在意思是茫然無知。

「不能確知的怪物」，是將稱義與成聖兩事混合的不幸結果；或說是由於那致命的錯誤稱救贖至少部份依賴人的行爲、而有的不幸結果。在外表的路德會內對於救贖的確實性也有人提出反對意見，這全然是沒有聖經的根據；反對者所引爲證據的經文，如：林前十12；羅十一20等，原不是要威嚇信徒，而是警告那些靠肉體的安全而心懷冷淡的人。故不可將那在救贖確知上的疑惑、看爲一種德行，必須棄絕它爲不信（羅四16；八17，37～39）。

乙、聖靈和三一上帝住在信徒裡面。稱義的基督徒藉信領受了聖靈；聖靈就居住在信徒心裡，好像居住在祂的聖殿裡（加三2；林前三16），爲的是堅固他們的信心，感動他們繼續禱告（加四6；羅八15～16）。

可是，按照聖經所載，不但聖靈居住於信徒裡面，聖三位一體上帝、按本質亦居住在他裡面（約十四23）。上帝如此奇妙的與信徒聯合，被稱爲屬靈的或奧秘的聯合（林前六17；弗五30～32）。藉着奧秘的聯合，基督徒的本質、雖然不是像各代神秘論者所斷言的變形爲上帝本質（偉隔勒Weigel，士文克斐特Schwenkfeld），然而我們仍然基於聖經堅持是上帝自己、而不僅是祂的恩賜（教皇派，加爾文派）居住在信徒裡面。

我們同時同樣的鄭重棄絕亞西安德（Andrew Osiander）的異端，他教訓人說，基督本質的居住，是信徒在上帝面前的義。因爲基督是我們的義、乃因祂藉着代贖拯救了我們，並非因祂以其本質的義、在我們內面存在。換一句話說，我們在上帝面前的義、是因基督完全的順從（自動被動的順從，他人的義），我們藉信將這義獲爲己有（羅三24；五18～19）。

丙、成聖，或更新。我們了解成聖或更新的事，乃是信徒藉聖靈而有的內部改變；信徒藉此從作罪的奴僕中被釋放、在新的生命中成爲服事上帝的人。

這些內部的、屬靈的改變，是在人藉信稱義的那一剎那間成就的；這些改變原是稱義的必然果實（羅六1～11）。人稱義以前，在他內面既無成聖又無善行（弗二1～3）；可是在他稱義後，便不斷地成聖並藉信基督受感動而行善（弗二10；加五6）。因此，成聖和善行可算為已經完成稱義的表記（帖前四9；約十四15），但是這些善行永不可作為稱義的原因（弗二8～9）。

丁、基督徒的自由。基督徒自由的意思，為信徒絕對脫離了在屬靈方面的各種人為的轄制（加五1～4）；換一句話說：稱義的信徒不再是人的奴僕（林前七23），去注重順從屬人的道理，他乃是上帝的僕人（羅六22）及基督的僕人（林前三23），基督的話是他信仰的唯一準則（約八31～32）。眾基督徒與上帝的關係是屬下的關係，因為他們都同樣的受祂的道所約束，並且服從祂的旨意（約壹五3；太廿二38～40）；但是信徒間彼此的關係，都是弟兄（太廿三8），他們同樣順從自己的神聖夫子（路十七10），且以愛彼此服事（加五13～14）。

因此，在基督教會內最主要的，唯獨是上帝的話，而不是人的話。基督徒的自由在於信徒脫離了人的道理（太十五9），並且他堅定的附着於基督、以及祂的話。

戊、在基督教會裡，作會員並持有教會的一切恩賜和祝福。基督教會是聖徒交通，即所有真實信基督的人的交通（林前一1～2；弗一1；二20；徒五14）。假冒為善者，或有名無實的基督徒，不是教會的會員，他們只在今世與可見的有形教會作外表的聯合。教會的權利和特權通常稱之為鑰匙職，就是教會施用施恩具、赦罪、留罪、傳講上帝純正的話、召請並授予牧師聖職等特權，都屬於眾信徒，並非僅屬於受職的牧師（太十六19；比較太十八18；廿八19～20；林前三21），正如本書以後將要指明出來的。



# 16 論成聖與善行的道理

## 一、成聖的定義

罪人稱義時，必立即有成聖或更新伴隨而來（羅五 1 ~ 5）。即是：稱了義的罪人，轉離罪，以善行服事上帝（羅十二 1 ~ 2；帖前四 3 ~ 7；五 23；彼前一 15；羅十三 13 ~ 14）。成聖一詞，如同很多其他神學名詞一樣，用於廣義和狹義二種意義。

成聖按廣義包含神聖恩惠的一切作為，聖靈藉此使人從罪惡轉向聖潔，從服事撒但轉而向上帝作聖潔、喜樂的服事（來十三 12；徒廿六 18）。或說，成聖按廣義來解釋、包含上帝所作將罪人從已失喪被咒詛的世界中分別出來，並使他歸向自己所有的每一種工作，諸如信心施與、稱義、狹義的成聖、或人成為聖潔內部的改變、保存信心直至終了、並他在審判日的最後榮耀等（帖後二 13；彼前一 2）。

依該詞之廣義，基督徒在聖經得稱聖徒（羅一 7；林前一 2），或說是上帝恩惠的施賜信心、得稱為義、並被移植於祂國裡的人；祂有旨意，藉信心保存他們，直到主耶穌基督的日子（腓一 3 ~ 6）。路德在其大問答內按照廣義使用成聖的名詞（Ⅲ條，40，41）說：「我信聖靈使我成聖，正如祂的名所包含的。但是祂用甚麼成全這事、或祂成全這事的方法和媒介是甚麼呢？其答案就是藉着教會（所宣講的福音），赦罪，肉身復活，和永生。」昆斯德也寫着：「成聖這名詞、有時按其廣義被使用，並包含稱義（弗五 26；來十 10）；然而，有時是按狹義被使用，而這樣便與更新的嚴格意義相符合（羅六 19，22；帖前四 3 ~ 4，7）。」

成聖按狹義，是指信徒裏面屬靈的變化，這變化乃隨稱義而來，並與稱義不可分離的連結起來（羅六 22；林後七 1）。協同式論及稱義與成聖間的次序，記着（全Ⅲ，40，41）：「應當堅持信心與善行間的次序，也當堅持稱義與更新或成聖之間的次序。因為善行不在信心之前；成聖也不在稱義之前。藉着聽福音，聖靈在悔改的舉動中，在我們裏面生發信心。這信心取得上帝在基督內的恩典，人藉之而得稱義。當人被稱為義時，他也蒙聖靈的更新而成聖，而善行的果實必



伴隨此更新與成聖而來。」

人若將這次序顛倒，而以狹義的成聖作為稱義的原因（教皇主義），便為放棄了基督教信仰的中心條款，並將救贖基於行為的義（加五4）。稱義與成聖確是不可分離的聯結着；但却不可將這兩件事混雜一起。稱義是成聖的根源，若將相反的道理教訓人，就是教訓以行為稱義的道理，如是而阻礙了稱義和成聖。

使人成為基督徒的信心之義（歸與的義），是在人之外的；因上帝是由於基督的緣故宣告罪人為義（羅四5）。然而成聖却在人內面成就，並且人藉成聖得以改變為聖潔的人（林後七1）。本有的義、或生活上的義，根本不是那歸與的義的一部分（腓三9），乃是隨稱義而來的（羅六14；多三7～8）。

按教會的術語，成聖和更新通常用為同義語。成聖是更新，因為信徒藉着它進入新生活；更新是成聖，因為信徒的新生命是聖潔的生命；我們的信條也多次區分成聖與善行的關係，猶如因與果一樣。在那種情形下，成聖被看為善行的本源，一切善行由它而來（加五25～26，22）。

但適當的說：信徒的善行與他的成聖一致，因為後者按具體觀察，是藉實行出個別善行的方式而成：信徒或是制止惡行，或是成全可稱讚的事。成聖，由具體來看，不是無所事事的情況，乃是繼續的作為，不斷的行事，因為聖靈時常在信徒心內工作（多二11；加五22～25）。

路德講到信心為成聖的直接原因的原則時，曾正確的說：「啊，我們所有的信心是活潑、忙碌、活動而有力的事，所以信心不能不時常的行善！信心並不問是否應當行善；因為在對該問題發問以前，信心已行了善，而且時常行……信心是活潑而勇敢的倚靠上帝的恩愛，這種信賴是如此的確定，以致人情願為它而死千次……因此使人甘心樂意，不用強制的向每人行善，服事各人，並且為了愛和頌讚施恩給他的上帝，忍受一切事，所以將信與行為分離是不可能的事；正如將熱氣與光，從火中分開是不可能的一樣。」（協同式，全IV，10下）

## 二、成聖的動因

上帝既藉其全能在人裏面生發信心（弗一19；約六29），祂也照樣在信徒內面作成成聖、作為信的果實（帖前五23～24；林前三16；六19；弗二10）。雖是這樣，在悔改與成聖之間仍有區別：在前者的動作中，人純粹是被動的，在後者的動作中，人是與聖靈合作。

可是，必須正確的瞭解這種合作，它不是與聖靈的工作相等，乃是附隨着聖靈。換句話說：人在成聖的事上合作是倚靠上帝。就是說，他工作行善，是因為聖靈在他裡面工作（羅八14；加五16～18）。因此信徒所有的每一次屬靈的衝動，以及他每一次所行的新善行，都是由聖靈恩惠的能力、在他內面鼓舞並作成的（腓一6；二13）。

協同式正確地論這事說（全II，56）：「聖靈一旦藉着道和聖禮在我們裏面開始祂重生並更新的工作時，我們必然能夠藉着聖靈的力量合作，不過這種合作仍然非常軟弱。此種合作並非出自我們的肉體、自然的能力，乃出自聖靈在我們悔改時、在我們裏面所開始的新能力和恩賜，正如聖保羅明白的勸勉我們，作為祂的同工者，即不可徒受上帝的恩典（林後六1）；可是絕不可按其他的

方法瞭解這事，只當知道，人行善的範圍是在乎上帝藉着祂的聖靈管理、引導、指揮他；上帝一旦收回他恩惠的手，他連一刻也不能堅持的順從上帝；倘若有人以為：悔改的人與聖靈合作，如同兩匹馬並轡拉車一樣，則不可贊同，免得對於神聖的真理有損。」

故此，不但悔改是倚靠上帝的恩典，成聖也完全憑依於上帝的恩典（林後五17~18；三5）。聖經內明晰的啟示給我們這偉大的真理，由此時時激動信徒，追求完全的成聖（羅六14；林後七1；來十二1~2）。

### 三、成聖的內部動作

信徒藉信基督而成爲新造的人（弗四24；西三10；林後四16；五17），他就同意上帝的意志（羅七22），並進入他屬靈新生命的更新裡，整個的向上帝而活（羅六1~11）。

但是，信徒雖按照在他悔改時栽植在他裏面的新人去服事上帝（弗四24；羅七22，25），然而在他裏面仍有舊人留存、或本性的敗壞（弗四22；林後四16；羅六6；七18），以致按照舊人而言，他是附從罪（羅七18~24），時刻與聖靈對抗並爭戰（加五17）。

所以成聖的工作是這樣在信徒裡面發生：按着裏面的新人、與肉體及其情慾爭戰（加五24），抵抗惡慾，防止其邪惡計劃，並實行上帝所喜悅的事，與他邪惡本性的激動相對。靈與肉體的這種爭戰，是聖經懇切的要求衆信徒要去行的。消極方面，他們要藉信時常脫下舊人；積極方面，他們要時常穿上新人，「這新人是照着上帝的形像造的，有真理的仁義和聖潔。」（弗四24；西三10）。

「舊人」是人敗壞的本性或心意，「新人」是符合上帝旨意的心意。信徒按其新人，是完全聖潔的（羅六1~11；弗四24；約壹三9），但是舊人仍保留完全的敗壞（羅七18）。成聖得以成就並非藉着改良舊人（羅八13；加五24），乃藉着將他釘十字架、並抑制他（太十八8~9）。

關於靈與肉體的爭戰方面，基督徒須注意下列各點：

甲、信徒裡面兩性彼此的不斷爭戰，並非像許多真基督徒在受試煉時所想的：證明他是從恩典中墜落了；相反的、正證明他們是在恩典地位中活着（羅七22~25）。惟有在停止與肉體的爭戰之時，才有屬靈的死亡（羅八13）。

乙、信徒內的舊人既然常存有敗壞，致使他們照着肉體而言，並不比那些未重生的非信徒好些（約三5~6）；所以，信徒不應當以自己肉體受試探、甚至犯重大的罪而驚奇（羅七18；帖前四3~7）。另一方面，這樣的事實當激勵他繼續抑制肉體的行爲，並將肉體的私慾釘十字架上（羅八13；加五24；西三5；林前九27；太十八8~9）。

丙、那與肉體本性的爭戰，是既艱難又困苦的，因為爭戰是打擊信徒自己的邪惡肉體（來十二1）。並且打信心美好的仗，須進行至死（提前六12；提後四7）。信徒所得的大安慰，爲聖經所記最偉大的聖徒亦無不時時與他們的肉體作戰（羅七24）。

丁、聖經保證信徒在與肉體的爭戰上終必得勝，只要他們堅持上帝的道，讓聖靈在他們心裡工作（約十五7~8；弗六17；羅八37；路十八26~27；林後十

二10；四8下；等）。這樣恒心使用上帝的道，同時也要不住而熱烈的禱告（太廿六41；弗六18）。

戊、在基督徒爭戰中的一項重要規則，常常以聖潔的激動和內面之人的慾望，代替邪惡的激動和肉體的私慾。換言之：當基督徒受試探、要向上帝發怨言時，他就當頌讚感謝上帝；當他被不貞潔的思想所煩擾時，就當更加追求貞潔，因這是我們聖潔的救主對其門徒所要求的。當他疲於行善時，就當更熱心的追求在他前面的良善目標，等。但是，為要成全這事，他須明白上帝的道，並像基督一樣以適當的經句，抵禦每一次的試探（太四1~11）。

總之，我們願附加上路德對此要點所講的話：「這種生命不算是義，而是義的長進；不是健康，乃是正在得醫治；不是存在，却是正在成就；不是歇息，乃為練習。我們仍未達到將來要有的形狀，而正往此目標前進；此種進行還未完畢，仍是向前邁進；並非是終點，而是中途；凡事尚未閃現榮耀，而是凡事正在得潔淨。」（Holman transl., Vol. III, P. 31）

#### 四、成全成聖所藉的媒介

治死舊人、堅固新人所藉的媒介是上帝的話；適當的說不是律法，乃是福音。律法確實顯明人的罪（羅三20），但是律法不能釋放罪人脫離罪惡的咒詛和轄制（羅七5~13）。然而，在成聖的過程中，信徒須殷勤的使用律法，為福音鋪路，指出罪的邪惡是何其大，也指出那些行為是上帝真正所喜悅的（林前六1~10）。這樣信徒使用律法作為一面鏡子（羅三20），「使他得以知道自己的罪」；作為門門（林前九27），「好似藉某一橫木，制止他肉體的心犯罪」；也作為「信徒規定並指揮自己過聖潔生活所遵循的標準。」（詩一一九9）

協同式（簡VI，4）合宜的說：「〔信徒〕雖是重生了而心志改換一新，不過在今生，這重生和更新仍不完全，僅是開始而已；信徒以其新的心志時時與肉體爭戰，就是與其敗壞的本性和意向爭戰。由於在人的悟性、意志和他一切的能力上仍受老亞當的影響，需要主的律法像鏡子般常常照在他面前，使他不至由於人的敬虔而設立放肆的、自選的崇拜（規則）；同樣，為要使老亞當不實行自己的意志、而反能被制服，不僅藉着律法的勸勉和恐嚇，也藉刑罰和打擊（門門），使他能跟從聖靈，並降服於聖靈（林前九27；羅六12；加六14；詩一一九1下；來十三21；來十二1）。」

律法雖顯露罪惡（鏡子），在外表上制止肉體犯罪（門門），並引導基督徒行善事（規則），但成全成聖及行善唯一是出自福音（羅十二1；約壹四10~11）。按照聖經，是福音將律法書寫在人心內，使信徒能遵守它（耶卅一31下）。雖然是人被引導懼怕上帝的忿怒和刑罰，藉着律法能在人當中產生外表上的善行（公民義）；但唯有福音產生屬靈的善行、或由於信基督和真愛上帝而有的行為（比較路德，St. L., XII, 318下）。

關於上帝對祂地上聖徒的管教，如：貧窮、疾病、憂傷等，我們可以說，這些管教本身雖不會使信徒成聖，但它却是上帝用為誘導他們默想祂的道所藉的方法，使他們藉着勤學律法、得知自己確實應受上帝管教的試煉，並藉着勤學福音、他們以天父常存的愛再次安慰自己（羅八35~39）。上帝所施與地上信徒的祝福，

也要引導他們悔改（羅二 4），就是感動他們查考聖經，在聖經內有神聖恩惠的榮耀，照耀在基督耶穌的面上，他們由這恩典，恒常地吸取到更大的信心和更聖潔的服事主的力量（詩一一九 9～16，105～112）。

### 五、成聖與善行的需要

在路德會中，曾對是否可說「善行是需要的」，有過非常熱烈的辯論（比較協同式第Ⅳ條）。那些否認這問題的人，是因為他們了解「需要」二字是與強制同意，所以，「善行是需要的」這句話，可以被他們解釋為「信徒被強迫行善」他們有理的認為這種宣告不合乎聖經，於是反對路德和純正路德派所着重要求的：「善行是需要的」。

雖則協同式承認：「信徒行善，不是出於強制，乃出於願作的心（藉信心得以成聖的心）」這件真理，然而它堅持「善行是需要的」是基於聖經的說法。因此這信條說（全，Ⅳ，3）：「有人極力主張善行是不需要的，乃是自願而行的（自由，而天然的），因為善行不是由律法的恐懼和刑罰所促成的，是由自願的靈和喜悅的心而行出。」

再者（Ⅳ，14，15）：「關於善行的需要或自願，很顯明的在奧斯堡信條與辯護論內，屢次重複的使用這樣的辭句說：善行是需要的；照樣又說，人需要行善，這些善行也需要隨伴着信心與和好而來；又說，我們需要而且必須行善。因為這是上帝所命令的，所以在聖經本身也使用必要（necessity）、需要（needful）、和必需（necessary）；同樣也使用應該（ought）與必須（must）論及我們因上帝的制度、命令和旨意，而不能不作的（如羅十三 5；林前九 9；徒五 29；約十五 12；約壹四 21）。因此所提的辭句或主題……曾經按這種基督化適當的意思，由一些人不公平的被非難棄絕；因為這些名詞被適宜使用，為要責備、棄絕那安於享樂主義的欺騙，許多人藉此而為自己捏造死的信仰或迷惑，沒有悔改與善行，好似在人心內能有真信心，同時有繼續犯罪的邪惡意向，但這是不可能的；或好像人實在能有而且保存真信、義、和救贖，雖然他是敗壞、不結實的樹、不能結甚麼好果子、甚至他堅持干犯良心而犯罪，或故意再行出這些罪，——這都是不合理、且虛假的。」

協同式一方面避免對需要、必須、應該等詞的一切可能誤解，另一方面基於聖經規定成聖和善行的真正需要。聖經論及成聖和善行所教訓的道理，可說明如下：

甲、成聖與善行對救贖是不需要的。聖經明確地教訓此真理（弗二 8～9；加二 16；羅四 6）；救贖全然是出自基督的神聖恩典，同時聖經藉着使用獨佔而排外的介系詞，如：「不是出於行為」；「不是因行律法」；「不是出於自己」等；排除了人的一切行為，無論是稱義以前的或是以後的行為（多三 3～7）。

羅馬天主教的神學家教訓善行對稱義與救贖的需要（天特會議，第Ⅷ次，24條）。天主教的耶穌會主張：人是唯獨藉着善行獲得救贖；其他有些會堅持：人是藉基督和善行得救。可是，兩派都是廢除了上帝的恩典，將罪人引到地獄裡；現代唯理的神學家也同樣教導在得救之事上，善行的功勞和需要；這錯誤是他們錯解了藉信稱義的必然結果。

協同式（全IV，22-24）正確的說：「我們對此須嚴加防備，以免將行為引入和混入稱義和救贖道理的條款中。故此我們當合理的棄絕所稱：僅徒行善為得救所必需的，以致若沒有善行，就沒有得救的可能。因為這主題直接反對聖經所教導的：人稱義是本乎恩、藉着信心在基督裡，不在乎律法的行為，不是出於人。就是說：他們的主題與聖保羅所說的話是相反的，聖保羅在稱義與救贖的條款中完全排除我們的行為，並且將一切都只歸與上帝的恩典和基督的功勞。再者這些主題……將福音的安慰從那受磨難困擾的良心奪去，使人有機會起疑惑，並按有危險的各種方法，使人加強臆斷靠自己的義，使人信賴自己的行為；此外這些主題被教皇派所接受，以利反對那唯一得救信心的純正道理。況且這些主題與純正話語的樣式相反，正如經上所記：『蒙上帝算為義的人是有福的』（羅四6）。」

我們的信條力斥馬約爾主義（Majorism）所說，善行對救贖、或對得救、是需要的這種謬論；同時也棄絕後代修正的馬約爾主義（馬約爾，每紐斯 Major, Menius）所說，善行對保存信心或救贖、是需要的。因為救贖不是因人行為的緣故而施與人的，照樣救贖也不是藉着人的行為被保存的，而是唯一由聖靈藉着福音和信心而保存的（腓一6；彼前一5；提後一12~14；帖後三3）。

協同式棄絕馬約爾的異端，因這異端的罪惡根源為墨蘭頓的協力主義（教義條款Loci, 1535年），他說：「善行是救贖之必須條件，故此，救贖需用善行」，路德很有力的斥責，同時要求麥蘭頓收回他的假道。參考本推博士（Dr. Bente）所著：（Historical Introduction to the Symbolical Books, Trigl., p. 112 ff.）「這正是伊拉斯母的神學，任何〔教訓〕對我們的道理的反對莫過於此；」又說：「若說永生是憑依新順從，那就是將基督和祂的血踐踏在我們腳下。」

惡行當然是毀滅信心（弗四30；五5；林前六9下；加五21；羅八13；西三5~6），但是若說善行保存信心，是不真實的。其實，若將行為、就是最好的行為，摻雜於稱義與救贖的條款中，也會滅絕信心，而且使救贖成為不可能（加三10；五4）。

真的，信徒的善行是他們信心與恩典地位的記號；但是善行非必須的條件，更不是救贖有效力的原因。那些教訓人說以善行保存信心的，是否認聖經和路德會的信條所教訓的稱義與救贖的首要道理；尤其是支持教皇派半伯拉糾主義的異端所說：信心因其以愛行事，所以是救人的。換一句話說：既是棄絕唯一藉信，所以他們將救贖基於行為的義。

論及來十二14的經句，馬約爾主義力圖以經文證明他的假道理，可以說：①此經句以信心為前題，因此也是以有救贖為前題（弗二8~9；約五24）；這些話是對有信心的基督徒講的，他們應該追求聖潔，因為他們已經蒙了救贖（來十二1~2；西三1下；林後七1~2）；②這經句的整個上下文所顯示的，是對人所懷肉體安全的一項警告，因之為神聖律法的一部分，當對那些由疏忽成聖而曲解信心的基督徒講論（來十二15~17）。因此，以上所提的經句，不屬於稱義和救贖的道理條款內；或說，不可使用此經句而將律法與福音混合；這是馬約爾主義不幸的至大錯誤。

但是甚至在新順從或成聖的範圍中，我們亦不可說：「善行為救贖所必需」。基督徒的新順從，本質上是成全律法（羅十三8~10）；但因我們不可說：「成全律

法為救贖所必需」，所以我們也不可說新順從（善行）為得救贖所必需。所以，馬約爾主義無論是以原來的或修正的樣式，應用於稱義和成聖的條款上時，都應該被棄絕。馬約爾所斷言的：「善行為救贖是必需的」，乃是真正的錯誤，並反對純正的道理。

安斯多弗（Amsdorf）反對馬約爾主義說：「善行有損於救贖」。

協同式贊成這種陳述的原來意義，是要說明倘若罪人倚靠善行，便是對於救贖有害、這項真理。照著這個意思，我們的信條贊成：善行對於救贖是有損害的。

協同式的宣言（全IV，37）說：「關於那善行對救贖是有害的這個主題，我們明白的解釋我們的意思如下：倘若人要將善行拖入稱義的條款之中，或靠善行得義，或靠行為而得救，藉行為獲得上帝的恩典，並得救；就這些事而言，不是我們所說，乃是聖保羅自己說的，並且三次重覆的說（腓三7下），行為對這等人不但無用和有阻礙，而且是有損害的。但這不是善行本身的錯，乃是因錯誤的信賴行為，違反上帝明白的道。」

另一方面，協同式基於三項理由斥責安斯多弗所主張的：

(1)因為在信徒內面，當他們因真正的原因和目的而行善的時候，善行是救贖的表徵（腓一28）；

(2)因為上帝的旨意和命令是叫信徒行善；聖靈在信徒裡面成全這些善行；

(3)因為上帝應許要在今生和來生給他們榮耀的賞賜。因這些緣故，我們不可輕率地斷言說：「對信徒而言，善行對其救贖有害；」而應說：「該主張為我們教會棄絕是因為若按它字面上的陳述，它是會令人絆倒的，由此可能會傷害到管教和規矩，並且引入和加強過一種野蠻放蕩、安心、好享樂的生活。」（同上）

乙、「成聖與善行是需要的」。這樣陳述是合乎聖經的，因此須被維護。聖經提及新順從為必要的事（羅十三5；徒五29）。基督徒「必須順服政府」，他們〔知道〕「順從上帝不順從人是應當的」。這些經文的語法絕不可由人變弱或更改，當按其完全的意義和能力教訓。當發生錯誤解釋時，便當予以改正；但神聖旨意的要求是不可由人更改的，尤其不該為要使人肉體的心喜悅而改變祂的話。信徒須追求成聖，他們必須行善，因為上帝要求這事（帖前四3；約壹三23）。

協同式很堅決的、諄諄說明成聖和善行的需要，如〔全，IV，31，32〕說：「虛假的以被古羅主義（epicurean）的迷惑，應受嚴厲的責罰並棄絕，有人猜想他們已經領有的信心、稱義和成聖，不會因犯罪或行惡而喪失，即使是故意犯罪也不會喪失，以為基督徒雖無權無恥的放縱惡慾、抵抗聖靈、並故意行違犯良心的罪，仍能保存信心、上帝的恩惠、義、和救贖。對於這種惡毒的迷惑，應當再三向那籍信稱義的基督徒說出下面真實的、不可改的神聖威脅和厲害刑罰的話，使他們有深刻印象：林前六9；加五21；弗五5；羅八13；西三6。」

協同式雖這樣重視善行的需要，但同時也着重一項事實，即是應該了解這種需要不是強制的需要，乃是基督的命令、旨意和我們責任上的需要，因為：「真正的善行，當由那些被上帝兒子釋放的人、自願由心靈而行的。」（詩一一零3；五四6；林後九7；羅六17）。協同式說（全IV，16，17）：「當使用需要這個名詞時，不該以強制的意思了解它，只可作上帝不改變旨意的宣告來了解。」

若問基督徒當因誰的緣故而行善，答案為：

- (1)因上帝的緣故，他們用聖潔的行爲服事祂（羅十二1～2）；
- (2)因自己的緣故，使他們對他們恩典的地位有真正的表徵（約壹三14；太六14～15；彼前二9），因爲信徒的新順從和善行，實爲聖靈外表的見證；
- (3)因世人的緣故，信徒當以聖潔的生活向他們證明福音的真理和能力，以誘導世人去聽上帝的道因而得救（彼前二12；三1～2；太五13～16）。

雖然律法爲信徒的鏡子、門門和標準（詩一2；一一九1；林前九27；羅七18～19；申十二8，28，32），然而這新順從，不是出自律法的強制（羅七22）——這事實我們當堅持以反擊各種反律法主義（約翰雅其科拉，John Agricola，大約生後1535年），——乃是由信基督之寶貴福音的信心而出，將律法刻在人心上（耶卅一31下），這樣使信徒自願的、熱心的行一切善事（詩一一〇3；林後九7；彼前五1～4）。但是願意和自由等名詞不可解釋爲：「〔信徒〕可以自選去行或不行〔善事〕，或說他們可以反對上帝的律法，而仍然保存信仰和上帝的喜悅和恩典。」（協同式，全IV，20。）

## 六、基督徒的成聖在今生不完全

信徒的稱義雖是完全的，沒有程度之分；但他們的成聖，因仍存有肉體的罪惡（羅七24），在今生絕不能充分或完全（腓三12～14）；而是漸漸的有變動的不斷增長（弗四15～16；西二19）。這真理，在聖經上是如此明顯地教導信徒，對正當了解基督徒的義務，是最重要的。

昆斯德關於基督徒今生成聖的不完全會說：「今生的成聖是部分而不完全的，是有程度的，因此從不會達到完全的頂點。這是因爲罪孽仍存於重生的人中，影響他們的自制，以致肉體與聖靈相爭；故此，我們的更新日日進行；且要終生繼續去行（林後四16）。更新之不能完全，不是因上帝無力使人更新，乃是由於領受神聖工作者的軟弱。」（Doct. Theol., p. 490.）

還有：「更新是由虔誠的行爲和經常的努力而增進。這些善行若中止或減少，更新便隨之而有減縮，以致一時有增加，另一時又有減少。聖經明白的說明，重生者的更新在今生當繼續的增長（弗四16）。」

這些引證、表示出本路德會的教義學家如何關切基督徒成聖的不完善，並說明信徒日日需要努力在聖潔的恩賜上有所進展；我們路德會的教師確實認爲重生者按照新人而言是屬靈的（林前二15；十四37；加六1），同時他們又斷言重生者也是屬肉體的（羅七14），就是關於他們的罪惡肉體而說的（羅七22～23）。

何拉斯對這方面注解如下：「當重生者被稱爲屬靈的人時，他所以得這種稱呼，是由於在他裏面佔優勢的部分，即由於得勝的靈（裏面的人或新人）；但是當稱一個重生者爲屬肉體的人時，其原因是由於那附屬的，即由於肉身，這肉身〔私慾〕確被壓制，但仍然叛逆、抵抗；使稱義之人在生命的道路上，仍須時時與這肉身爭戰。」（Doctr. Theol., p. 491）

基督徒不完全成聖的道理，是聖經清楚的教訓。聖經由於基督徒不完全的觀點，就勸勉信徒「凡事長進，連於元首基督」（弗四15）；「凡事常常充足，能多行各樣善事」（林後九8）；「常常竭力，多作主工」（林前十五58）；「漸漸的多知道上帝」（西二10）；「得以在各樣的力上加力，好叫你們凡事歡歡喜喜的

忍耐寬容」(西一11)；「叫你們彼此相愛的心，並愛眾人的心，都能增長充足」(帖前三12)；「在知識和各樣見識上，多而又多」(腓一9)；「可以討上帝的喜悅，就要照你們現在所行的，更加勉勵」(帖前四1)等。

這一切勸勉，指示基督徒，按照那仍在他裡面的舊人，他實在是很不完全的，並且他應畢生時刻努力去克服他自己罪惡的傾向，與罪惡爭鬥，成全那在上帝眼前看為善良的事。

**協同式適宜的說**(全II, 68)：「我們既然在今生只領受聖靈初熟的果子，而這更新是不完全、只是在我們裏面開始，所以在信徒裡面就有靈肉之爭；而在基督徒中間可以感覺到有很大的區別，不但是有人在靈性上軟弱，有的人却剛強；而且也是每位基督徒能自己經驗到自己有時心靈上覺得喜樂，又有時是恐懼與驚惶；他的愛心有時火熱、有堅強的信心與盼望，又有時是冷淡和軟弱的。」

為要銘記這要點，我們的教義學家曾說：「信心的義，或那歸與我們的義，是完全或充分的；今生的義，或我們固有的義，是不完全的、初步而不充分的。」(Baier拜爾)。

所以在信徒裡面時刻存有爭戰，就是他的新人和他的肉體的爭戰，正如聖保羅在羅七25明明表示出來的(比較路德, St. L., XV, 1552.)。

我們須維護基督徒成聖是不完全的這個道理、以及聖經上的全部真理，以反對完全主義的錯誤(教皇派，神體一位派，亞米紐斯派，狂熱派，美以美會者，奧伯林的腓尼等，Methodists, Finney of Oberlin 等)。

完全主義的錯誤，乃是按不同式樣教訓人，所以我們須仔細分辨此種迷惑的各種樣式(教皇派，美以美派，奧伯林等)，**協同式**按一般的方法很恰當地說明這假道(簡II, 12)說：「我們也棄絕異端所稱，人在重生後，能完全順從並充分的成全上帝的律法。」「真正重生的基督徒能由上帝的靈，在今生完全順從而成全上帝的律法。」(簡, III, 25)

一般說來，這乃是完全主義的本質，以非屬聖經的前題為基礎，以為惟有那些故意而有知覺所犯的過失、才可真正稱為罪。參考衛司利(Wesley John, Charles)所說：「我相信，人若充滿上帝的愛，仍易於不知不覺的犯下過犯。你若願意的話，可將這種過犯稱為罪；但是我却不稱它為罪。」(斯特讓Strong系統神學, Syst. Theol., 878)。

完全主義，按其結果而論，意思就是背離了藉信稱義的信條(唯獨藉信)，因為救人的信仰只能在懊悔的心內存在，這樣的心以日日的悔改(懊悔而相信)而持有基督的功勞，遮蓋其罪。換言之，真信徒從不否認他的罪惡性(原罪和本罪)，而時刻在上帝面前承認他的罪(詩卅二5；卅八1下；五一1下；九十八；一四三2等)。根據此種事實，須將完全主義斥之為一種自義主義(路十八11~12)，而自義是得罪上帝的，也是惡毒有害的。羅馬主義在這方面達於頂點，他們狂妄的自誇：有些聖徒極度的聖潔，並且有額外的(supererogatory)善行。就是說，他們的善行超過自己所需要的，因此可以將這些善行[或功勞]分配給缺乏完全的其他人。

聖經反對完全主義而證明：「我們若說自己無罪，便是自欺，真理不在我們心裡了。」「我們若說自己沒有犯過罪，便是以上帝為說謊的，祂的道也不在我



們心裡了。」（約壹一8，10）。當然，寫這些話的同一位使徒，也說過：「凡從上帝生的，就不犯罪；因上帝的道存在他的心裡；他也不能犯罪，因為他是由上帝生的」（約壹三9）。可是，在這經文內，他描寫信徒是照着新人（因為他是由上帝生的），不是按着他的敗壞本性，他悔改後的一切過犯都出自這敗壞性。信徒確實是「有罪」（約壹一8，10），只要他肯承認他的罪，他就蒙了赦免並洗淨他一切的不義（約壹一9）。他在基督內便是新造的人，不再在罪的統治下「順從身子的私慾」（羅六12，14）。真信徒犯罪，並不是他重生的我，或他內面的新人犯罪；乃是他的老亞當，或他敗壞的肉身犯罪。

聖約翰在以上引證的各經文中（約壹三9）是支持聖保羅所說：「既是這樣，這不是我作的，乃是住在我裡頭的罪作的」（羅七17）。他更進一步解釋說：「因為按着我裡面的意思〔原文作「裡面的人」〕，我是喜歡上帝的律；但我覺得肢體中另有個律，和我心中的律交戰，把我擄去，叫我附從那肢體中犯罪的律。」（羅七22～23）因此既不可應用約壹三9，又不可應用羅六14來證明完全主義。

我們順便的說，完全主義的錯誤，是由人類罪惡的肉體產生的，或說是人驕矜理性的果子；驕矜理性使人不肯在上帝面前自卑（路十八9；彼後二18～19；彼前五5～6）。

成聖在今生是漸漸進行、而不完全的這件事實，基督徒不可濫用，免得他不努力追求成聖。反而應當時時感動信徒，以敬畏上帝的心，追求聖潔。雖然完全的成聖在今生是不可能的，但完全成聖却當為基督徒的至高目標。

這是上帝的旨意（林前一30；帖後二13；來十二14；帖前四3～7等）。祂的要求就是：信徒「當潔淨自己，除去身體靈魂一切的污穢，敬畏上帝，得以成聖。」（林後七1），並且他「在一切所行的事上，也要聖潔。」（彼前一15）消極方面，信徒應該脫下每一樣罪；積極方面，他應當穿上每一種德行；因為唯獨完全聖潔的生命，方能使他在基督耶穌裡成為上帝的聖徒（西一10；腓四8；亦參考西三；弗五和六；羅十二～十五；等）。因此，聖經不僅多次勸信徒要聖潔，而且將完全的高尚標準樹立在信徒面前作為目標（太六24；路十四25～35；太七13～14；十八8～9等）。信心的生活即是絕對克己和自抑情慾的生活（林前九25，27）。

事實上，上帝在祂的聖道裡面，要求信徒達到完全的成聖程度，致使我們戰兢悔改的心發出問題說：「這樣，誰能得救呢？」（太十九25）。基督對這問題的答案是：「在人這是不能的；在上帝凡事都能。」（太十九26），這就證實了聖經內許多經句所教導的，上帝為基督徒所訂的完全標準極高，以致惟有祂的恩典能救我們（弗二8～9）。

由於這些事實，可顯然看出完全主義的難以形容的愚拙。這道理得以在教會內教導，是因為將律法和福音混合了；當基督徒背叛上帝的道、去依靠屬肉體的道理時，常發生此種混雜。教皇主義，亞米紐斯主義，神體一位主義等之所以教訓完全主義，因為一方面他們削弱神聖律法的嚴格要求。另一方面他們遮蔽上帝在基督耶穌內的完全榮耀。首先教訓藉行為的義得救贖；等到這種異邦的道理在他們教導系統內生根以後，隨即而有完全主義的以彼古羅的或享樂主義的妄想」（epicurean delusion）。首先是他們自負的理性說：「我們能行善事而獲得救

贖」；隨後它又妄自尊大的加上說：「我能行比為得救所需要更多的善行」。

我們不應該說：「倘若那論及無罪完全的道理是屬乎異端，那麼，那以帶着罪惡的不完全為滿足的道理，就為更大的異端。」（戈登 A. J. Gordon；比較基督教教義 III，40）；反而應當說：「兩者皆為不可容忍的異端，使救贖成為不可能的事。」

可是，按最後的分析，完全主義本身疏忽並拋棄基督徒的成聖，因為那自滿的完全主義者，否認他至極的罪惡，不願意遵循上帝在祂的話中為基督徒成聖所指定的道路。惟有當信徒以日日真誠的悔改，謙卑的求上帝因基督的緣故、赦免他各種的罪，然後以信心的能力，倚靠上帝的恩典，重新與罪孽爭戰，並獻身於聖潔，才能發生真正的成聖。成聖先需要勤學律法，以便時時獲得在罪和上帝的要求方面更大的知識；並要時時默想福音，以便對赦罪有更人的保證；並要時刻注意自己是客旅、在他往天堂（他真正的家）的路途上（腓三20-21）所必需達成的目標。真成聖的生活是藉着聖靈的能力、在基督內活着的生活，盼望永遠的榮耀，尋求那將來的城（來十三14）。

對於完全主義者所稱「上帝不命令不可能的事」（太五48）。我們應棄絕之，以之為虛偽，並宣告：不能由命令推論到能去行命令的事。論及完全主義者為支持他們的異端所引證的經句，我們可以大略說明如下：約壹三9，是按着新人描寫基督徒；腓三15，是討論基督徒如何追求完全；來五13，14是敘述成熟的完全；太五48是命令信徒當有像上帝那樣的愛，不是論及量，而是論及質；西二10是教導稱義的完全。

總之，我們願再次提醒讀者注意到這項重要事實，即成聖的道理能以保存純淨的唯一方法，就是按聖經上的純全道理教導稱義的道理。那些對稱義道理犯有錯誤的，也必對成聖有錯誤。

協同式使人注意這偉大真理（全，III，22）說：「當我們教導人，藉着聖靈的工作重生和稱義時，意思不是說：重生後、再無不義依附於重生而稱義者的生活中；乃是說：基督以祂完全的順從遮蓋了那在他們今生仍附於本性內的一切罪。我們重生了的人雖仍有罪，上帝因基督的順從之故，我們藉信在基督裡面，上帝就稱我們為義了。」

再者（同上，32）：「也可正確的說，那藉信，在基督裡已被稱為義的信徒，在今生中、先有了藉着信而歸與他們的義，其後也有了新順從或善行的開端的義。但是這兩種義，不可彼此混雜，或將二者同時注入於在上帝面前稱義的教義中。因為這起始的義或更新，在我們裡面因肉體之故，在今世生命中是不完全和不純粹的，所以人不能以這義、或藉這義、在上帝的審判台前立得住，唯獨是基督的順從、受苦而死的義，這義歸於信心，方能在上帝審判台前站立得住。因此，人唯有因這順從（甚至在他更新以後，當他已經行了許多善行，而以最良好的行為作人之時），方為上帝所悅納，得蒙接待成為兒子和永生的後嗣。」（比較 Christl. Dogmatik., III, p. 41 下；路德 St. L., XV, 1551, 1554.）

## 七、論善行的道理

我們要以下列三個標題討論善行的道理：(1)善行的定義；(2)外邦人的善行；

### (3) 基督徒在善行上的長進。

#### 1. 善行的定義

按照聖經所說，善行就是稱義之信的果實（約壹五4；加二20；五6；來十一4～39）。因此當我們按聖經的嚴格意義討論善行一詞時，包括信徒藉信基督耶穌而有的每一思想、欲望、言語和行爲。所以我們的神學家對善行下定義時，強調信心的要素。

何拉斯這樣爲善行下定義說：「善行是稱了義的人的自由動作，是藉着聖靈更新的恩惠，按照神聖律法的命令而實行的，先有信基督的心，使上帝得榮耀，人們得造就。」（Doctr. Theol., p. 493.）奧斯堡信條（XX條，28～30）說：「單藉着信才可以白白的得蒙赦免，而且既藉着信得了聖靈，我們的心就更新了，並有了新的感情；這樣，才能行出善事來。因爲安波羅修如此說：『信爲善念善行之母』」。所以信心在基督裡乃是真正善行的泉源。

何拉斯爲反對今日教皇主義神學對善行所作的錯誤定義，強調說，「由信心而流露出的內心感情和意志的動作」，也須視爲善行。他說：「此處所提的行爲，不僅是指着外表能見的動作（即由於手或舌而出），也是指着內心的感情和意志的行動，因此也指着重生者全然的順從和固有的義而言。所以當將內面和外面的善行加以區分。前者惟獨是上帝所能見的，包含人心內的意念、意志的動作、及心中純淨的感情（如愛、敬畏上帝、信託上帝、忍耐、謙卑）。後者不但爲上帝所能看見，人也能看見，是以外表的品行、言語和行爲顯明出來。」（Doctr. Theol., p. 493.）

每逢考慮到善行的道理時，就需要記憶此點；否則人對善行所下的定義可能會過於狹窄，將許多本應屬於善行道理範圍的要素排除在外。

本路德教會的神學家不得不說明並維護聖經內論到善行的道理，特別爲了反對教皇主義對此道理的曲解。因此，他們不得不首先規定基督徒善行的真準則。照聖經所載，善行的標準：(甲) 不是人自己的旨意（西二23：「用私意崇拜」；參考路德St. L., I, 866下）；(乙) 也不是別人的旨意（結卅18：「不要謹守他們的惡規」；西二16：「不可讓人論斷你們」）；(丙) 也不是教會的旨意（太十五9：「他們將人的吩咐當作道理教道人」）；(丁) 也不是人的「好意」（撒十五22；約十六2；徒廿六9）；(戊) 而惟獨是所啓示的道和上帝的旨意（申五32：「你們要照……上帝所吩咐的謹守遵行；太四10：「當拜主你的上帝，單要事奉祂」）。（*Bona opera sunt actiones, quae secundum Dei legem e fide proficiscuntur.*）若不專一的將上帝的道視作善行的標準，就是背叛上帝，而犯下拜偶像的大罪（撒十五22～23）。

路德正確的說：「不聽從上帝的道，行出反對上帝之道的事，聖經稱之爲最可惡的崇拜並服事偶像；這實在是最可怕的判詞，特別是當我們看到這種事在世上是如何的普遍以及如何的繁多。」（St. L., I. 866.）

這種判斷是真實的。凡以人的誠命代替上帝的道，作爲信仰的根源和準則的人，是使自身墮落，成爲「人的奴僕」（林前七23）；其實，他們以不合法的順從，實際上是尊敬人爲神。甚至基督徒的苦難（十字架），也惟有上帝可以加給

他們（彼前三17），不應由自己選擇（彼前四15~16，19）。

昆斯德正確的說：「指導人行善及判斷善行的標準，就是神聖的律法；這律法是公義和聖潔的絕對完全的準則，並規定當行與不當行之事。」（II，1387；比較 Christl. Dogmatik, III, 45.）「真正的善行，不是每人由於好意爲自己所籌謀的、或照人傳統所行的，乃是上帝自己所指定、所命令的。」（Triglöt, p. 939.）

羅馬教會由制訂「善行」的錯誤標準（人自己的敬虔、教會的命令、耶穌會（Jesuits）所立的道德方面醜惡的系統），而自證其爲敵基督的教會。路德正當地棄絕修道男女的虛假聖潔，並稱讚衆信徒在最卑微的職業上所行的真聖潔、爲藉着上帝的誠命而成聖的行爲（St. L., IX. 952下）。

剛才所提及的準則，並不因上帝在其聖道中命令子民要順從公民政府、並命令兒女要順從父母這件事實而減弱（弗六1下；西三20；羅十三1~7）；當然是以：政府與父母不命令任何與神聖誠命相反的事爲條件（徒五29）。政府和父母所下的一切合法的命令，原是上帝自己的命令，因爲祂自己已將統治權交給他們。此事也同樣應用於基督教的執事、牧師、教師身上；他們奉上帝的名，以聖道的威權、命令或勸勉其聽衆去行上帝所命令他們的事（來十三7；帖前五12~13；提前五17~18）。可是，在其它的情形上，基督徒不該將其他人的旨意或命令、作爲他們行爲的標準（太十五9；加二3，5，11~14）。有時、基督徒有義務棄絕屬人的標準，即是每逢這些標準與上帝的道有抵觸的時候（加五1~3）。

這樣看來，善行的標準，並非人們的旨意（太十五9）；不是人的良心（約十六2；徒廿六9下）；不是那頒賜給猶太人、只爲舊約時代所制訂的、包含禮義與政治要素的摩西律法（利十一；民十五32下，比較西二16~17）；也不是頒發給每個人的特別誠命（創廿二1下）；尤其不是教會（太廿三8；可七7）；唯獨是上帝的道德律，或祂「無更改的旨意」，這旨意是在舊約和新約的清晰經文內所啓示的（太廿二37~40；羅十三10）。人能有錯；良心也可能有誤；舊約時代的臨時律法已被廢止；特別的誠命限於個別的人；教會本身是附屬於上帝的道下；但是道德律，或說上帝無更改的旨意，却永遠爲基督徒生活的標準（約十二48）。

路德在其大問答內加強討論善行的標準：「因此我時常說，我們的全生命和工作，須照上帝的道所規定的去行，否則這生活和工作，不是聖潔、不爲上帝所喜悅。人若這樣行，這誠命〔第三條誠：『你當守安息日爲聖日』〕便爲有效並得以成全。反之，不根據上帝的道而行的任何習慣或善行，在上帝面前都爲不聖潔的，不論這習慣或善行是多麼的眩目；雖然佈滿聖徒遺物，像那虛偽的屬靈修道會所行的，他們不諳上帝的道，並在他們自己的行爲上求聖潔。」（Triglöt, p. 607 § 92, 93. 也參考路德論多二13的講題；St. L., IX, 952下。）

我們的教義學家常依據聖經指責羅馬主義者說：行善之人的「好意向」，從不能使任何行爲良好，也不能將惡行變成善行。

道德律或聖經內所啓示的上帝無更改的旨意，雖然是善行的標準，可是，它不是人行善的泉源；基督徒真正的善行不是「律法的行爲」，却是「聖靈的果子」。協同式正式的將這兩事區分如下（簡VI，5.6）：「照着律法所行的善事，稱爲律法的行爲，並且是屬律法的，這是以上帝烈怒的刑罰和威脅、逼人去行的。然

而聖靈的果子是那住在信徒裏面上帝的靈、藉着重生者所行的善事，並且也是信徒由於成爲重生者自然而自由所行的事，好似他們不知有何命令、恐嚇、或報酬；因爲上帝的兒女，以此種方式生活在律法裏面，照着上帝的律法行事爲人，聖保羅在他的書信內稱這律法爲基督的律法和內心的律（羅七25；八7；八2；加六2）。」

協同式在此處正確的教訓：重生者的一切善行，是出自願意的靈，或出於愛上帝的心。這是聖經內明晰記載的道理（詩一一零3；五四6；羅六18；七22下；林後九7）。實際上，凡不出自愛上帝的心所行的事，就是違犯上帝的律法；因爲「愛是完全了律法」（羅十三8~10）。路德就是因這緣故而有力的開始對十條誡命的解釋：「我們應當敬畏、親愛上帝」；他以這些話指出順從律法的真根源。

由此而清楚得知，只有真信徒才順從律法；因爲聖靈曾藉着信、賜靈力給他們（腓四13）。不信的人，只能去行外表的善行；這些善行也許是出自他們對所服事之人的自然愛心（父、母、兒女、國家等），也許是出自野心，或由於喜愛沽名釣譽，或者是由於想藉着善行賺得救贖。因爲重生者仍存有邪惡本性，所以他們也能夠受引誘、由於上述的動機而行善，可是凡隨從肉體所行的「善事」，在上帝面前均爲有罪而無價值的。「未重生者的善行在上帝面前是罪惡的」。

但是，基督徒按照裡面的人、或作爲基督裡新造的人去行善，是出自他對基督耶穌裡的天父所懷的愛心及感恩之心（約壹四19）。這種屬靈的行爲，不是爲獲得天堂而行的，乃是由他們在基督裡已經獲有天堂的這種喜樂保障所激勵而行的（羅十二1，參考路德，St. L., XII, 136.）。所以路德正確的說，人首先必須爲良善之人，才能行出善事；這就是說：人必須藉信基督成聖，然後他們的行爲才能使上帝喜悅。

辯護論也說（III，4）：「我們藉信稱義及重生以後，便開始敬畏上帝、愛祂、告求祂、並希望得着祂的幫助……我們也開始愛鄰舍，因爲我們的心已有了屬靈的聖潔情緒。除非我們已藉信稱義、重生並領受聖靈，否則即不能成就這些事。」這也就是下面這句神學格言的意義：「善行不僅須爲良善之事，而且也須按良好的方式而行出。」就是善行必須出於信心（來十一6）。

信徒的善行雖由信心而出，然而因爲他們被那仍附着於他們肉體的罪惡和敗壞所玷污，所以這些善行仍是不完全的（羅七14~19）。他們的善行或不完全按照神聖律法而行出（有其它的動機或考慮喚起其行動），或不完全出於自由自願的心而行出，他們是部份由於律法的恐嚇所激起的（羅七22~23）。因此、信徒的善行，按性質來說，是有缺點的，或是並非像上帝所期望的那樣完全（加六8）。

對以上所言，我們也須加上數量上的缺乏，因爲基督徒從未行出所應該行的那樣多善行（加六9~10；林後八7，10~11；林前十六1~2）。因此，重生者的善行從未達到「善」這個字的嚴格意義；或可說，他們的善行永不能達到神聖旨意的完美標準（羅七24~25）。上帝若悅納這些善行，無非是因了基督的完全的義，信徒藉信將這義歸與自己所有，遮蓋了自己的不完善。換句話說：上帝因基督的緣故、慈悲的赦免他們的缺欠（約壹二1~2）。

協同式說（全IV，8）：「至於信徒今生的肉體雖是不純潔而不完美的，但如何並爲何被上帝悅納這件事，沒有什麼爭辯，就是人藉着信心、因基督的緣故，

已爲上帝所接納。」又（全VI，22）：「信徒的善行，在今生中、因肉體的罪是不完全和不純潔的，但却如何和爲何仍被上帝悅納，這不是律法所教訓的；律法所要求的是：若要使上帝喜悅，就要一種全然完全而純潔的順從。幸虧福音教訓我們說：我們屬靈的祭，是藉着信、因基督的緣故，而被上帝悅納（彼前二5；來十一4下）。」

昆斯德也陳述說：「重生者的行爲，按其本身而論，並非完全良好，而是被罪所玷污；但是在基督裡，這些行爲是完全良好；按此意義，乃是善行中所未曾完全的事，已因基督的緣故，蒙了饒恕；善行在完全上所缺乏的事，乃因着基督的至善順從歸與信徒的緣故，就蒙悅納。」（Doctr. Theol., p. 493.）所以，上帝兒子耶穌基督的血，也洗淨我們在善行上的罪（約壹一7）。

## 2. 外邦人的善行

聖保羅既在羅馬書內主張外邦人「順着本性行律法上的事」（羅二14~15；也參考羅一19~20，32），所以需要考慮外邦人或未重生的人，究竟按照何種意義也能行善、這個問題。嚴格的說，當然只應稱那些出自信和愛上帝的心所行的爲善行（來十一6）；但我們還是可以把「良善」這個名詞、應用於未重生者按照那刻在他們心內的神聖律法的標準所行的事上（羅二15；一32），例如：使飢餓的人吃飽，使赤裸的人有衣，扶助受壓迫的人，勤於自己的職守等。路德有一回說：由外面看來，這些行爲每每超過信徒所行的善行；因爲「大亞力山大，該撒猶流和西皮阿（Alexander the Great, Julius Caesar, Scipio）的行動，比基督徒更爲成功。」（St. L., II, 461下。）

雖有這種事實，但路德及我們路德會的信條仍聲明說：信徒與非信徒的善行之間的區別，是屬於種類，不是屬於等級的；即是說：未重生者的善行，根本不屬於基督徒善行的種類，僅是外表上良善，不是裏面的良善。路德說：「凡不憑着愛〔在愛裡〕所行的事，皆爲可咒詛的。」（St. L., X, 407；也比較Ⅷ，1862。）

不信之人的好行爲，實在也是上帝所激動起來的，但却不是在祂的恩典國裡，聖靈在這國裡藉着施恩具造成屬靈的善行；而是在祂權柄國裡，上帝在這國內，爲了保存這個世界，藉其刻在人心內的神聖律法使人行出世俗的善行，或稱外表的善行；是藉其刻在人心內的神聖律法而行的。這些善行、爲人類社會的福利是需要的，所以上帝以祂權柄國內今世的福氣獎賞它們。按照這個意思，未重生者的行爲，能稱爲良善；這些行爲是照着神聖標準而行出的，並在屬地上生活的範圍中，成全許多今世的好處。

但是當這些行爲在屬靈善行的來源方面而論，就是說，在信心、重生的心、基督內的新生命等方面而論，我們決不能稱它們是良善的，而須咒詛它們全然屬罪惡性的。其原因甚爲明顯，聖經清楚教導，凡未悔改的人是「死在罪惡過犯之中」（弗二1）；是「與上帝所賜的生命隔絕了，都因自己無知。」（弗四18）；是「活在世上沒有指望，沒有上帝。」（弗二12）；是服事「啞吧偶像」（林前十二2），以致他們所獻的祭，「是祭鬼，不是祭上帝。」（林前十20）。

羅馬教和偏於羅馬教的基督教，視「有道德的外邦人」所行的行爲爲善良的、有功勞的、甚至是救人的。這可證明他們既不明白律法，又不明白福音。他們視

外邦人的行為是善良的，因為他們自己教導外邦靠行為稱義的道理，因此由恩典中墜落了。

所以，未悔改的人既然處於屬靈的無知和無望的情況，他當然是沒有能力出於屬靈的動機行善。況且，既然他們本身不討上帝喜悅（多一16；詩五三1～3），他們的行為也照樣不使祂喜悅，因為他們的行為是惡的（太十二33；路六43～44）。因此，關於未悔改者的善行方面，我們堅持這區別：在上帝權柄國的範疇中，或在世俗的事上，可以說外邦人的行為是好的；但在祂恩典國的範疇中，或在屬靈的事項上，未重生者的行為却是惡的（奧古斯丁：「癱爛的惡習」。

這就是我們信條明白的教訓。奧斯堡信條（XVIII條）宣稱：「因為人的本性雖然能行某種外表的善〔如能制止自己偷竊、殺人〕，但不能使人敬畏上帝、信賴上帝、貞潔、忍耐等內在的動作。」

辯護論（VI，〔II〕，33下）說：「體貼肉體的心若與上帝為仇，肉體當然不愛上帝；若是不能順從上帝的律法，就不能愛上帝。屬肉體的心，若與上帝為仇，甚至在我們去行外表的世俗之義時，肉體也是犯罪。倘若肉體不能服從上帝的律法，當它按着人的見解、行出佳美而值得稱頌的事時，它（肉體）也一定犯罪。反對者僅考慮到第二部的誡命，包含理性所能了解的世俗的義。他們以這事為滿足，並以為是成全了上帝的律法。同時他們沒有見到第一部的誡命，這部分誡命中命令我們愛上帝，要我們承認上帝必定因罪發怒，要我們真正敬畏上帝、親愛上帝。可是人的心沒有聖靈，或因着虛假的安全，便輕視上帝的判斷；或因懼怕刑罰，便逃避上帝；當上帝審判時，就恨惡祂。所以他不遵守第一部的誡命。因之，既是人對於上帝的恐嚇和應許懷着輕蔑和疑惑，是屬於人的本性，當人沒有聖靈而行出道德的行為時，也是真的犯了罪，因為按照羅十四23所說，他們是由一顆邪惡的心行出這些事。……因為這種人以輕蔑上帝的心、行出他們的善行。正如以彼古羅（享樂主義哲學家）不相信上帝顧念他、或他的祈求為上帝所聽允。這種輕蔑、損污了那似乎是道德的行為，因為上帝是鑑察人的心。」

協同式引錄路德的話（全II，43）說：「我〔路德〕這樣棄絕並斥責一切頌揚我們自由意志的教義為有錯誤並且一無可取的，是因它們直接抵觸我們教主耶穌基督的此種幫助和恩典。既然在基督之外只有死亡和罪作我們的主宰，並且以魔鬼作我們的神和王，我們就難有任何權柄或能力、智慧或領悟，使我們藉之能夠有資格得義和永生、或努力追求義和永生；我們便一定是盲目的人、罪的俘虜、屬魔鬼的人，所思所行盡為魔鬼所喜悅的事、反對上帝和祂的誡命。」

既然一切非出自信基督的心而行的行動，按屬靈的意義而言，在上帝面前是罪，就明顯的看出人按本性為何不能使自己有資格得恩典、或在自己悔改之工作上合作，並悔改之事為何唯一是上帝的工作（神恩獨作）。那些教導說人在悔改上合作的異端者（伯拉糾派，半伯拉糾派〔教皇者〕，亞米紐斯派，協力主義者），也否認聖經的真理所稱：未重生之人的善行，按屬靈的意義而論，在上帝面前是罪。天特會議（第VI會議，7條）甚至咒詛那些基於聖經斷言這種道理的人：「若有人說，在人稱義以前所行的一切善行，無論是任何原因，實在是罪或應受上帝憎惡——願他受咒詛。」

現代抗議派神學家中的何夫曼（Hofmann）說，外邦人在最後也必基於他們

的善行稱為義，就是他們符合自己的是非之心而行的善行(Schriftbeweis I, 470下)。我們棄絕這種非屬聖經的道理，以之為屬理性的無稽之談(弗二12)。神體一位者若將善行按這名詞嚴格的意義歸於未悔改的人，無非要迎合他們一般非屬聖經的信仰系統；他們自誇有善行，雖然這善行是處於教會之外，並且由此只能在上帝面前產生惡行(來十一6)。

### 3. 基督徒在善行上的長進

聖經明白的啓示：上帝的旨意，是要基督徒多多的行善(提前六18；林後八7；九8～11)。他們多多的行善，是他們在基督耶穌內已領受了豐富恩典的必然結果(林後八9)。聖經照樣描寫真基督徒為重生的人，他獻上自己，在耶穌基督裏聖潔地、感恩地服事上帝(羅十二1；賽六十6～9)。

路德對上述經文的解釋是恰當的。他說：「那裏有真基督徒，他們就獻上自己及一切所有的，服事基督和屬於祂的人。」(St. L., XII, 312.) 衆信徒按着裏面的新人，誠然具有了這種新的心意和性情(加二20；詩一一零3)。可是，他們的肉身，即使在悔改之後，仍是敗壞的，所以他們時刻處於濫用本乎恩典稱義的道理、疏忽行善的危機中。使徒時代的教會已有此種情形，如使徒保羅多次的勸勉所證明的(加五13；六6～10；多三14)。

當路德回復了使徒時代之純正福音時，他不得不公佈相似的勸勉(St. L, XI, 216下；X, 456下)。而教會今日的情況頗多相同之處。基督徒沒有豐富的善行，反而由自己邪惡肉身的驅使，通常不行上帝給他們機會去行的善事(疏忽教會內的工作、禱告、奉獻、個人為主耶穌在人前作見證佈道等)。

為此，聖經不僅強調基督徒善行的質，而且也著重於基督徒善事的量，且堅決要求要在這事的恩慈上時時增長、行上帝命令他們的善事(林後八7，20；九8，11)。按照聖經所說，信徒當「熱心為善」(多二14；林後八4)；「行善，不可喪志。」(加六9)；「有了機會，就當向衆人行善。」(加六10)；在行善的事上「要愛惜光陰」(弗五16)；「留心行善」(多三8)等。總之，聖經多方勸勉，並一而再、再而三的訓誡信徒應豐富的結出信心的果子來(參考聖保羅各書信末章)。

此外，聖經堅決要求基督教的執事〔牧師〕，當時常勉勵會員：「留心行善」(多三8，14)；「行善，在好事上富足，甘心施捨，樂意供給人為自己積成美好的根基，預備將來。」(提前六17～19)。因此，基督教的牧師是基督的看守人(彼前五1～4)，有本分藉着傳講神聖的道，產生出在質與量方面均為上帝所喜悅的善行。為此，他們當使用律法和福音；以律法指出何為善行(太廿二37～40)，以福音使人自願行善(羅十二1；來十三20～21)。

基督教的執事應不斷注意他們聖職上的這項重要工作。他們由愛基督的心所激動，也努力行這事，為要對他們的區會，獻出最大的神聖服事，盡聖職上的本分，使教友們熱心行善。不忠心的先知和牧師是「啞吧狗，不能叫喚；但知作夢、躺臥、貪睡。」(賽五六10)，但基督的真執事效法他們的救主和使徒的榜樣，不斷的尋求，使他們的會員，在一切事上留意上帝所喜悅他們去行的(林前十五10；提前四15；提後四2)，特別要他們在一切善事上結果子(多三8，14)。



路德提醒一切真作上帝和教會執事的 ( St. L., X, 5 ) 說：「所以你這作牧師和傳道的，應當注意自己的職分，現在比從前在教皇之下不同了；現在這職分成為切近而有益處的，因此，這職分多有勞苦和煩惱、危險和試驗，並且在世界上得不着多少賞賜和感謝。但若忠心作工，基督要親自作為我們的賞賜。」

所以基督教的執事須為自己的緣故勸勉信徒行善，以證明自己是「基督忠心的好管家」( 林前四 1 ~ 2 ; 林後六 3 ~ 10 )。他為了他區會的緣故，也須勸勉人行善，好叫那些交託在他照顧之下的信徒，能以值得稱讚的行為使上帝喜悅 ( 多二 11 ~ 14 )。他為要成全這事，不可柔弱的、膽怯的催促行善，而應當喜悅的、有果斷的、有力的催促它；也當牢記基督時時熱誠的親自勸勉聽祂講道的人、當在一切善事上結果子 ( 太五 13 ~ 16 )。為要達到這個目的，他也必須正確地區分稱義與成聖；因為若不能將稱義與成聖間的正當關係謹記在心，即不可能諄諄的教誨真正的成聖 ( 提後二 15 )。

若有人想堅持稱義的道理，却疏忽信徒成聖的事，這是一項極嚴重的錯誤。相反的，若不正常的、諄諄教訓稱義的道理，便不能有真實的成聖；因為稱義不但供給成聖的動機，也給與成聖的能力。故此，倘若基督教的執事想要推動聽眾行善，便須不斷的將上帝的恩典指示給他們，重生者藉這恩典，在基督裡面賦有天上的一切屬靈恩賜 ( 弗一 3 ~ 7 ; 羅十二 1 ; 林後八 9 )。

路德正確的說 ( St. L., XII, 318 下 )：「傳律法的講道人，是以恐嚇和刑罰來勉強人〔行善〕；傳〔上帝〕恩典的講道人，是以啓示給人的慈愛和憐憫來吸引感動人；上帝不願意有非出人自願的工作，也不願意接受人的任何不自願的服事；只願望人喜樂的、暢快的服事祂。誰若不願意享受慈悲和甘甜美之話的感動和吸引——這慈悲在基督內甚豐富的施與我們，以致基督徒喜樂的、親愛的行了這一切的〔善事〕，為使上帝得榮耀、鄰居得幸福——誰便不算甚麼，愛的工作為他是徒然的……那施給我們的慈悲不是屬於人的，乃是上帝的；聖保羅所以要我們考慮而催促感動我們因此去行善。」

論到上帝在舊約時代曾命令猶太人當奉獻十分之一 ( tithe ) 的事 ( 利廿七 30 )，我們須一面記得，這條規定原屬於禮儀律，已由基督廢止了的 ( 西二 16 ~ 17 )，因此它不再能約束新約的基督徒；但另一方面基督徒仍不可濫用這十一捐的廢除，作為疏忽慷慨奉獻的藉口，因上帝在新約時代也勸勉信徒，當經常豐富的樂捐 ( 林後九 6 ~ 7 )。

上帝在新約時代，要祂的兒女時常豐厚的奉獻施捨，正如祂在舊約時代所要求的一樣；但祂在新約時代完成祂的目的，不是藉着命令和威脅，而是藉着引起祂聖徒愛心的共鳴，這愛心是深深地植根於祂自己在基督裡所顯明的恩典和憐憫 ( 林後八 7 ~ 10 )。

路德喚起我們要注意舊約時代與新約時代的區別，他說 ( St. L., XII, 337 )：「在舊約時代，〔上帝〕曾命令〔猶太人〕在每年獻給利未人用的十分之一的奉獻外，還必須每三年為窮人、寡婦和孤兒等另外捐上十分之一的特別奉獻。可是這樣的施捨，新約中沒有直接的規定，也沒有任何特別的律法命令這樣行；因現今是恩典的時代，每位信徒應聽勸勉，自願行這些事，正如聖保羅說：「在道理上受教的，當把一切需用的供給施教的人。」( 加六 6 )

聖保羅自己說明這區別：「我們為孩童的時候，受管於世俗小學之下，也是如此。及至時候滿足，上帝就差遣祂的兒子，為女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人贖出來，叫我們得着兒子的名分。你們既為兒子，上帝就差祂兒子的靈，進入你們的心，呼叫阿爸，父。從此以後，不是奴僕，乃是兒子了，靠着上帝為後嗣。」（加四3～7）。在基督耶穌裡的信徒，是上帝的兒女，所以他們不再在禮儀律之下、受強迫被壓制行出上帝的旨意；但是他們既在恩典之下，便藉信、在基督徒自願服事的恩賜上增長（林後八9），愛祂，因為祂先愛了他們（約壹四19；加六6～10）。這不是說，不該以律法勸勉基督徒，或不應責備基督徒忽略捐獻的罪（加六7）；但意思是：牧師當訓誨基督徒要慷慨施捨時，就須不斷的提及上帝在我們主基督耶穌裡顯現的恩典，以便鼓舞基督徒施捨（多二11～15）。信徒惟獨在各各他山上染血的十字架前，方能學習到基督徒豐富捐獻的技能。

## 八、善行的報酬

聖經很明白的教導，罪人不是藉善行得稱為義（羅三23～28；四4～5；加二21；三10等）。所以善行「為得救是不需要的」。同時，善行也不是「保存信心所需要的」，因為信徒保存信心以致得救，是藉着上帝的能力（腓一6；彼前一5）。

故此，凡欲以行善為自己賺得救贖的人，是處於咒詛之下；他們是從恩典上墜落了（加三10～11；五4）。況且聖經斷言善行唯獨出於信心，或是由信徒所有得勝的保證，就是上帝因基督之故白白的將天堂賜給了他們；以致他們行善是出於願意及樂意的心，沒有任何強制，也沒有想到以行為賺得最小的恩典（加二20）。由於這些事實，談到甚麼基督徒善行的報酬，似乎是不適當的。

雖然如此，聖經在許多經文中，仍鄭重的向信徒保證：他們的善行、必得豐富的賞賜。「你們在天上的賞賜是大的」（太五12；路六23，35）；「各人要照自己的工夫得自己的賞賜」（林前三8）；「上帝並非不公義，竟忘記你們所作的工和我們為祂名所顯的愛心。」（來六10）聖經在這些和其他的經文內，清楚地討論信徒因他們所行的善工所得的賞賜，這賞賜既為今世所賜（提前四8），也為來生而賜（路十四14）。

我們當如何了解聖經這些陳述？這些陳述是否消除本乎恩典、藉信稱義的道理？為要免除人的自負理性在這一方面的錯誤，就須記着兩件事實：（第一）聖經雖曾提及基督徒善行的賞賜，但它教導這種賞賜是出於恩典，不是出於功勞（羅四4）。

路德在他對加三22的註釋內，正確的解釋這事說：既是世界對信徒的善行不給予報酬，反而因他們的善行、恨惡他們（徒五40；羅八36；林前四13），所以上帝非常仁慈的，特別應許賜恩惠的報酬歸與這些善行（參考 St. L., IX, 443.）。辯護論也說（III, 244）：「在傳講賞賜的時候，乃是陳述恩惠。」（當提及賞賜是顯示恩典）。

我們基於聖經堅持兩項道理：(甲)信基督的人，必因他自己的善行，領受豐盛的恩惠賞賜（太五12）；(乙)凡因自己的善行而要求賞賜的人，不僅喪失上帝恩惠的

賞賜，而且也必喪失救贖（加五4）。

這兩種道理，也在太十九27~30；廿1~16明白的說明，在該處基督一方面應許其有信心的使徒必有恩惠的賞賜；另一方面又聲明，若有人基於自己的功勞而要求報酬，就會「在先的必要在後」（太廿16）；即在先的、或自義的，必全然遭受棄絕。

（第三）上帝自願給與祂聖徒賞賜的應許，其最高目的，就是鼓勵信徒熱心行善（太五12；路六23，35）。辯護論指出這真理（Ⅲ，78）說：「信徒藉着這種稱讚善行的話語（太五10）、無疑的受感動行善。」

路德強調這一點說，聖經內一切提及信徒賞賜的句子（創十五1：「我……必大大的賞賜你」；羅二6~7等），乃是激動、安慰、鼓勵敬畏上帝的人繼續保持行善，並忍受不幸的事，不致灰心。」（St. L., XVIII, 1810. 下）

因此，聖經所提供信徒的有關賞賜的恩慈應許，就否定了藉行為或自己的功勞得救的道理，並證實藉上帝恩典得救贖。基督徒須時刻將這真理存在心內，特別是因為教皇派和現代理性主義的基督教、為了主張以行為稱義的道理，濫用聖經中論到上帝因基督徒善行必賜恩惠賞賜的道理。

路德很明白的陳述這事（St. L., VII, 677下）說：「要學習正確的回答那些討論〔信徒的〕功勞和賞賜的經句：我誠然聽聞基督說：『虛心的人有福了；因為天國是他們的。』又：『人若因我辱罵你們、逼迫你們，你們就有福了，因為你們在天上的賞賜是大的。』等。但是祂〔基督〕並非藉着這些話、教訓我當在甚麼基礎上，立我的救贖；祂是〔藉着這些話〕給我一個應許，〔指示我〕在受苦難並基督徒的生活上、所常有的安慰。這兩件事，你不可彼此混雜，或合在一起；尤其是不可將上帝在基督裡、藉洗禮和福音白白賜給我們的事，當作自己的功勞。因祂在這經文內並不是說，我可以賺得這些事、或我可以不再需用基督或洗禮；而是對那些祂的眞門徒講，他們因祂的緣故必須受許多的苦難，以致他們不知道如何得到安慰。世人既不容忍他們〔基督徒〕在世界上，所以他們必在天堂裡更加享有萬事。」（參考皮拍耳博士論這道理的最佳表述，Ⅲ，64下）

## 九、善行的偉大價值

關於一個罪人稱義，雖然善行是無價值的，因為得救不是藉行為，乃是本乎恩典（羅三28；弗二8~9）；但若說善行毫無價值，却也不對。若說，善行沒有任何價值，像路德時代的重洗派所主張的，也是違反聖經，因為聖經非常懇切的教導人行善（弗二10；太五13~16）；又是不合乎理性，因為人的是非之心基於那刻在人心內神聖的律法，鼓勵人行善（羅二14~15）。路德反對狂熱派、強調（St. L., 442以下）眞理說，在稱義之條款以外的善行，實不足稱道。（除稱義之外，誰〔也〕不能足夠的稱讚上帝所命令的聖善行為。）

路德反駁重洗派（St. L., XIV, 310 下）說：「請看他們是何其豪爽的教導有關善行的事，他們說，情願爲一個銅板（farthing）而出賣他們的善行！他們這樣作，是要做效我們的道理，因聽見我們教訓人說，善行不能使人虔誠，也不能塗抹罪惡，不能使我們與上帝和好。魔鬼在這方面加上他的補充而輕視善行，致使他情願爲一個銅板將它們都出賣了……我們教導說：使人與上帝和睦、虔誠、

塗抹罪過，實為高尚、偉大、榮耀的工作，以致唯獨上帝的兒子基督才能行；並且這實在是純粹、特別屬於惟一的真上帝及其恩惠的工作，我們的善行與祂的工作比較起來，根本不算甚麼，也不能行出甚麼。但若說：因這緣故，信徒的善行就不值甚麼，沒有價值，這種話除了出自魔鬼謊言連篇的口舌以外，誰會教導並聽講這樣的事呢？我決不委棄一篇講題、一次演講、一本著作、一次的主禱告文、甚至我曾行過而仍然行的最小的善行來換得世上一切的財物；是的，我視它〔這些善行中每一善行〕比自己的生命更為重大；生命對每一個人而言必是看得比全世界更可愛而更有價值的東西；因為每個善行是上帝藉着我、在我裡面所作的。但是，若是上帝行了這些善事，並它真為上帝的工作，那麼、和祂與祂的工作相較，全世界算得甚麼呢？我雖不能藉這些善行成為虔誠——因這事只能藉基督的血和義而成，不需用人的行為——然而這些善行可使上帝得榮耀，鄰居得益處，因此甚至其中的一件善行也無法用全世界去購買得到或與它相比。這自以為最完美的混雜集團（fine rabble）却願意為一個銅板而出賣它們！噢！撒但在此是以如何良好的方法來隱藏自己呀！誰也不能在這話內面查出他來呢？」

這種對基督徒善行價值的至高估計，與聖經內明白的教訓全然相合。基督徒的善行確實大有價值，其原因如下：

甲、基督徒的善行是照着上帝律法的標準而行出的。凡不合乎上帝旨意所行出的善行，是無價值，並為上帝所不喜悅；但那照着祂旨意而成的善事，在祂眼內視為無價之寶。

乙、基督徒的善行是祂自己在我們裏面的工作。因為祂是基督徒一切善行的有效原因（腓二13；林後三5；林前十二6～11；弗二10）。人為要賺得救贖所行的一切「善行」，聖經棄絕為「屬肉體的行為」（加三2～3，10）；但信徒所行的善行，却受到聖經的稱讚與光榮，稱之為「聖靈所結的果子」（加五22～23）；這些善行是上帝自己在他們裡面造成的，為使祂得榮耀（弗二10；西一5～6；提前六17～19；多二11～14等）。

丙、信徒的善行，是他們藉信基督處於恩典地位的表號和見證（聖靈外部的見證）（路七47；約壹三14）。信徒的善行為表號，與他們本身大有價值（啓二19），與所有其他的一切人也有價值（太五16）。

丁、信徒的善行是永久的、不滅的，要隨他們進入永生，在那裡他們將得到更恩慈的賞賜（啓十四13；太五12；十九29；十42；加六9），然而凡屬地上的行為，必在末日被火滅絕（太廿四35；林前七31；彼後三10）。

戊、因信徒的善行，延遲了末日的審判（太廿四14；彼前二9），信徒們所行的最大善行，乃是宣講福音（加六10；弗五16；西四5），而基督教的牧師應當時常教導信徒行善（多三8；提前六17下）。

己、基督徒在地上生活的真正目的就是行善。一個人一旦成為基督徒，即再不屬這個世界，而是屬於天國（腓三20；約五24）。可是上帝願意祂的聖徒以短時期居住在世上，好使他們能服事基督，宣傳祂的福音，並行出許多好行為，榮耀祂的名（太五13～16）。由這一切，即明顯看出，基督徒的善行（屬靈工作），果然有最高價值。路德說（St. L., I, 867）：「我們在自己的工作上，藉着信靠上帝的兒子所行的一切事，在上帝、聖天使、和全教會中發出光輝。」

## 十、善行道理的曲解

敵基督者的教會既然自稱是善行的真正發起者（季本斯Gibbons, 紅衣主教：天主教是使其會員成聖的團體），並咒詛改良教會為一個過度強調稱義的道理、疏忽成聖道理的教會；所以我們需要指明羅馬教會不是善行道理的推行，而是善行道理的曲解者。

在改良教會工作初期，羅馬教即已指控路德輕視善行（沃木斯的諭旨, 1521：「路德教導的，是一種無約束的、任性的生活，排除一切神聖的律法而全然是屬獸類的」）。這種不公平、不真實的控告，一直繼續至今，雖然他們以言行證明是因心懷惡意而說謊的事實。其實，路德正因他教導稱義的真道理，所以他也教導成聖的真道理，就是說他竭力不停地堅持主張行善為真信徒活潑信心的結果。

另一方面，教皇主義盡其所能的，使基督徒行善成為不可能之事，這是因它咒詛基督教信仰的基本教義，即以恩典稱義的道理，一切真正善行即自此道理而出。基督徒的真善行，是因信稱義的果子；因此，凡咒詛並廢除這道理之處，便沒有按基督及聖經意義的善行。羅馬教堅決要求行為，但是他們的行為不是「善行」，却是異教拜偶像的行為，因為他們是為賺得救贖而行（加三10；五4）。倘若在敵基督者的教會發生真正善行，唯一的原因就是因為個別信徒自己棄絕其神父所教導的以行為稱義的外邦道理，並相信因基督的緣故、不需用律法的行為、他們的罪已得恩惠的赦免（羅三28）。這種信仰使他們處於能行出真善事的地位。

我們斥責羅馬主義的「善行」，特別是因兩個原因：（第一）他們惡意的否認和棄絕基督救贖工作的足夠；並且要藉善行使自己在上帝面前有功勞而稱義。善行有這樣的目的，就是污辱上帝及戲弄上帝，因為上帝在祂的道裡，藉信將完全的義供給所有的罪人；這義是祂的受了藉着代贖為世人獲得的。這是聖經中明白的道理；聖保羅鄭重的說：「義若是藉着律法得的，基督就是徒然死了。」（加二21）。所以教皇派的「善行」是在「咒詛之下」（加三10）。當紅衣主教季本斯（The Faith of Our Fathers, p. 35）描寫天主教為「使其會員成聖的團體」時，他便正式的證明了天主教在原則上為敵基督的、外邦人的教派，像一切外邦人的敬拜一樣，將救贖基於善行。

路德正確地說（St. L., IX, 443）：「信心之外所作的行為，無論在其外表上是如何聖潔，仍是罪惡的及在咒詛之下。因這個緣故，那些想要由這些行為賺得恩典、義、和永生的人，不但不能得着〔這些福氣〕，反而是罪上加罪。教皇這樣做，就使他成為大罪人和沉淪之子，那些隨從他行善的人也是如此。由基督教信仰上墜落的一切自義者和異教者，也以此種方式行出他們的善行。」

在羅馬教派內成聖的全部程序是沿着非屬聖經、敵基督的路線進行；此點已由該教派曲解和咒詛基督的福音（天特會議，VI次開會11, 12, 20條）、逼迫信福音的基督徒（他們公然稱路德是「徒具人形的惡敵」、「貪食的野豬」、「強慾的獸」、「應當從基督徒的交通中塗抹他的名」）、違反基督明白的勸勉等，而得以證明（路十16；約十三20；腓二29）。因此教皇主義的「善行」當被咒詛為假裝神聖的欺騙，是敵基督者為要哄騙老實人所行的（帖後二9：「虛假的奇事」）。

(第二)我們棄絕羅馬教的善行，是因為它們不是照着神聖律法的準則而行的；換一句話說，他們的善行不是按着上帝所命令的意義而行的。相反的，他們的善行是由「人的誠命」而產生，因此是受我們主的咒詛：「他們將人的吩咐，當作道理教導人，所以拜我也是枉然」(太十五9)。教皇主義的成聖，根本不是基督徒的成聖，只不過是上帝命令祂兒女結信心果子的真正成聖的諷刺。

按照聖經所載，重生者藉信稱義，無論在教會內或教會外，在上帝呼召他們所從事的每種職業上愉快的、感恩的、服事上帝(羅十五16；林前七20下；西三23~24；弗六7；提前二15)。可是敵基督的教會，規定善行的新標準為福音的勸告，如順從〔全生〕、絕財〔窮乏〕、絕色〔貞節〕；另外又捏造新的、反對聖經和敵基督的善行目的，就是以賺得救贖為目的。

天主教平信徒所受的教訓，是要他們盡其所能，藉「第二部」媒介賺得救贖，即藉着告解(苦刑贖罪禮)；告解禮所包含的善行，就是心內的懺悔、口裡的承認和行為補足等。教皇主義內的高級「行善者」(即修道士，修女等。)除告解外仍須修習福音的勸勉，他們藉此不但能賺得足夠的功勞，且有餘功；這些多餘的功勞，教皇以一定的價格出售給「煉獄」中的「窮苦的靈魂」。(天特會議，第VI次會議，第30條)。每一個已經嘗了福音的甘甜，並知道聖經內論及藉信稱義道理的人，可以顯然看出教皇派教訓的邪惡。教皇派的稱義(藉着成聖)，既然直接與聖經的稱義相反，照樣它們的成聖，也與聖經的成聖相反；它們的成聖是屬於肉體的，或是體貼肉體的，不是屬於聖靈的(加三1~3)。

羅馬教所提出的以行為稱義的邪惡道理，以耶穌會〔Jesuits〕的曲解達到頂點，藉着這些誤解，連明顯的過犯也不再算罪，反成為優美的善事，只要這些事是由其修道院中的高級人員所命令而行的。

耶穌會的一本書(Index Generalis〔普通規則〕)清楚地聲明：「修道院長能使修道士因必須順從上司的緣故而去犯罪，倘若這樣作是有益的。」(參看Index generalis, Vol. II, sub Obedientiae ex Obedire;也參考Christl, Dogmatik, III, p. 80下。)這種褻瀆性的否認上帝的道並壓制人的良心，乃教皇不以上帝的道作為人信仰的唯一根源的必然結果，當它在敵基督者的全教會中實行時，可怕地奴役了人的良心。

教皇要求一切天主教徒在信仰的條款和生活方面、要絕對盲目的順從，因此每一教徒若在道理或生活方面基於自己的良心、或基於聖經、來作決定，便算是犯死罪。(參考天特會議，第六次開會；路德，St. L., XIX, 341下；IX, 1235下。)

聖經要求「將人所有的心意奪回；使他都順服基督」(林後十5)；但是教皇要求受他迷惑的會員應將所有的心意奪回、順服他自己歪曲的心意。路德由於這些可憎惡的曲解，而稱教皇主義為一切異端的總匯，並堅持羅馬的教皇主義是由魔鬼設立的。是的，一切異端者都教導不虔誠的道理；但是教皇不僅奉基督和基督教會的名粉飾他不虔誠的道理，而且又主張自己是基督在地上的代表、因而也是教訓神聖真理的無錯誤的老師。這正是敵基督者首要的性質。作一個真正的教皇派者，意思就是相信不虔誠的道理，並為得救的緣故，行出與上帝的道相反的惡行。

現代唯理的基督教和羅馬教會一樣，也照樣曲解善行的道理。敵基督者的教派被半伯拉糾主義的惡毒異端所支配；唯理的基督教是因着那同等惡毒的亞米紐斯主義的異端，而敗壞自身。兩種情形的結果是一樣的。

正如羅馬主義棄絕稱義的道理，這道理原為善行的必要條件，照樣唯理主義的基督教，不論是在路德會或是改革派的團體中，也是棄絕聖經中的此種中心道理。既然路德與路德會信條所教導的稱義概念，被視為過於屬「司法化」和在「倫理方面」不足，所以他們拒絕了這寶貴的聖道，並教導罪人，在其悔改的事上合作，因而倚靠自己的善行得救。結果，現代唯理主義的基督教，也教導人藉成聖的方法稱義，或說教導人以善行得救。因之，那誓有的墨蘭頓派所主張的「善行為得救所必需」，由此而再次成為教會的教義。這樣，靠行為稱義的道理就使現代唯理的基督教落於羅馬主義半伯拉糾派的陣營中，兩者皆為基督福音的仇敵。

## 十一、成聖與基督徒的生活

我們要在三個標題下討論這題目：(甲)基督徒的生活與十字架；(乙)基督徒的生活與禱告；(丙)基督徒的生活與永生的盼望。

### 甲. 基督徒的生活與十字架

在基督教教義中應以特別的一章，論及基督徒所受的十字架及磨難，因為聖經本身對這重要的問題甚為注意。因此，本路德會的一些教義學家（昆斯德與卡羅夫 Quenstedt and Calov）曾將此論題包括在描述基督徒生活方面；我們最好效法他們的榜樣。

這確是值得我們仔細考慮的論題。重生者藉着相信基督，確實是處於最有福的地位中。上帝是「幫助他們」〔is for them〕（羅八31）；他們是上帝兒女及永生的後嗣（約一12，13；加三26；羅八17）；聖天使服事他們（來一14）；他們在上帝的道中，對今生的每種苦難有着豐富的安慰，並且對有關救贖方面難解的問題獲得力量。然而，他們雖有了這一切，但他們在基督耶穌內的榮耀仍未顯示出來（約壹三2）。他們處世為人與基督自己在地上生活時同樣的性質，是謙遜、卑微和受難的（彼前四1）。聖經適當的稱這種憂傷艱難的生活，為基督徒的十字架，（太十21，38；十六24；路十四27）（參考路德 St. L., XII, 729下）。

1. 基督徒的十字架包含甚麼。聖經從未將「十字架」這一詞應用於不信上帝之人所受的磨難方面（詩卅二10；卅四21；十六4）。聖經只稱基督徒背着十字架，並且是他盡其蒙召為基督徒的義務。路德（St. L., XII, 544下。）說：「一位基督徒，在他盡基督徒本分內，應背負那聖潔的十字架，使他可以忍受別人所給予的痛苦，或魔鬼本身所給予的痛苦、逼迫、窮乏、疾病威脅他，或以惡毒的箭射入他的心房。」尤其是當基督徒忠實的為基督及祂福音作見證時，或當他們照上帝的道聖潔為人時，就必須時常期望受試煉、背負十字架（太十25）。故此，我們所提的十字架，就是基督徒因基督的緣故所受的苦難（太十16~22）。

實在說來，重生的基督徒仍然是罪人，因此他們不但應得今時的刑罰，也該受永遠的刑罰（羅七24）。可是他們既日日悔改，並憑信心經常領受一切罪的赦免；所以上帝按其慈父般的愛所加於他們的刑罰，嚴格的說，已不算為刑罰了；

因為它不是出自神聖的怒氣，而是一種恩典的管教；這些管教是為他們今生和永遠的好處而指定的（羅八28；來十二16；林前十一32；賽廿六16）。

撒但和罪惡的世界侵害重生者，並不是因為重生者的罪。路德很適當的說（St. L., XIII, 434下）：「惡敵和世界向基督徒發怒，並不是因他們是罪人及有時跌倒。實在不是的！魔鬼和世界喜悅地寬容這些事，甚且贊成它們；他們恨基督徒是因聖道和他們信心的緣故，即如：因他們在上帝兒子裡有盼望、以祂的死與復活安慰自己；敬畏上帝、願意按着祂的旨意而活，懇切的盼望藉着他們所承認的見證、也能使其他的人得有基督的知識和信心；這些事是魔鬼和世界所不能忍受的，因此它們就時時苦待基督徒。」

可是，基督徒的十字架不僅由魔鬼、世界及其兒女的攻擊而來的，也是從他們自己的肉體而來；肉體時刻與聖靈相爭，就時常試探攪擾他們。所以基督徒要背負自己的十字架，就包含有不住地與肉體爭戰（加六12；五17）；不斷的克己（太十六24）；拒絕一切妨碍他們跟隨基督的事（路十四33）；在屬靈的事上拋棄自己肉體的智慧（太十一25~26）；愉快的自願捨棄生活的安逸和寧靜（太十34；路十二51）；輕看世界的尊榮（太五11；路六22；彼前四14）；甚至願放棄父母、姊妹、弟兄的愛和友情（太十35~37；路十二52~53）；情願捨棄自己屬地上的財物（林前七30；太十九21~22）；恨惡自己的生命（路十四26）。因此，背負十字架的基督徒，必須不斷的爭戰，向自己的肉身打信心美好的仗（加五24；西三5；羅六6）。

2. 基督教與十字架之間的密切關係。背負十字架的事與基督徒的承認信仰有密切的關連，以致凡不願捨己背着自己十字架的人，不能視為真基督徒（太十38~39；可八34~35；路九23~24，57~62；羅八17；路十四25~35）。路德對這事的論述實為適當，他說（St. L., II, 467）：「凡不是背着十字架者，我可以這樣說，他也不是基督徒。就是說：不背其十字架的，不是基督徒，因為他不與他的夫子基督一樣。」

雖然如此，基督徒不能自己選擇及為自己加上十字架（彼前三17）或把十字架給別人（羅十三10；太廿二37~40）；因為基督徒不知道所選的十字架是否有益，或上帝是否要賜他能力背這樣的十字架（林前十13）。路德稱那些為自己選定十字架的人為「行為聖徒」並「魔鬼的殉道者」。他的意思就是說：他們既是想要藉其十字架賺得天堂，所以他們因魔鬼的嗾使而受苦（St. L., IX, 1130）。

3. 基督徒當如何看待他們的十字架。因為背十字架乃是重生者肉體所背的最痛苦的擔子，所以使他們時常有一種錯想，以為上帝使他們這樣受苦、是不公平的、是殘忍的對待，以致以為祂忘記了他們，或者甚致成了他們的仇敵（哀五20；詩十三1；伯卅21；賽四九14）。因這個緣故有些「遇見試煉」時，就失掉他的信心、遠離上帝（路八13）。所以聖經很明白的解釋基督徒背十字架的真正性質和目的（來十二6~11；林前十一32）。基督徒背十字架是聖靈的見證（聖靈外部的見證），證明上帝的聖者不屬於定罪的世界，而是屬於基督，並且只要他們忠心的同祂受苦，他們與基督是同作後嗣（羅八16~17；彼前四14；太五11~12）。他們的十字架時常指出那在他們裡面所要顯現的榮耀（羅八18；帖後一5~7；林後四7~8）。背十字架為正在向天堂前進的基督徒的特性（路德：Hoffarbe，



屬那一位王的徽章) (路德St. L., XII, 718下), 爲此, 他們應當對自己爲基督的緣故受苦、懷有真正的喜樂(太五12; 路六23), 知道他們是與祂一同受苦, 也必與祂一同得榮耀(彼前四13; 三14~15)。使徒們在耶路撒冷受逼迫之中, 就有這樣的喜樂(徒五41), 特別是聖保羅在他的苦難中心懷喜樂(徒十六25; 羅五3)。

基督徒在背十字架的時候, 能更加喜樂, 因爲他們知道上帝不但使他們的十字架合乎他們所能背負的力量, 而且也實際上幫助他們去背負它(林前十3; 林後十二9)。因此, 每一基督使徒所背的十字架絕不太重; 是上帝以憐憫的心分配給他們, 並合乎他們信心的程度(林後四17)。

4. 基督徒背十字架的益處。凡上帝分配與世上相信祂的聖徒的事, 皆有永遠的價值(羅八28)。所以信徒們所背的十字架, 對他們來說, 也有無法計算的益處, 這十字架使他們定睛仰望將來要進去的天堂的榮耀(徒十四22); 使他們在上帝面前懷謙卑的心(林後十二7); 教訓他們, 全然倚靠神聖的恩典(林後十二8~9); 堅固他們的信心(彼前一6~7); 感動他們禱告(詩十八6; 賽廿六16); 使他們的舊人釘在十字架, 並滅絕他們的罪身(羅六6; 彼前四1); 並使他們的視線由現今的必滅絕的世界, 轉向那永遠而不會毀滅的來生(林後四18)。信徒由自身忍耐而忠心的背十字架, 也可鼓勵別的信徒在他們的試煉中堅定, 繼續盼望永生上帝的榮耀應許(林後一6; 帖前一6~7)。基督榮耀十字架的功課, 唯有勝利地背起自己十字架的信徒能給予最佳的教導并安慰人(林後一4; 十二10)(參考路德St. L, IX, 1131)。

5. 背十字架的力量。即使是至真至善的信徒亦不能以自己的能力去背負那擱在他身上的十字架(林後十二7~9), 因此, 耐心的背十字架, 先須有且時時需要神聖的恩典(提後一8; 林後四7)。背負十字架的基督徒, 尤其是從他一切的罪得赦免的恩惠保證(羅五1~5); 由他對永生的確實盼望(羅八18); 由他與基督在上帝裡的新屬靈生命(西三3~4); 再由上帝所作關於在天堂裡得恩惠賞賜的榮耀應許(太五12)等等而領受到他背負十字架的力量。簡言之, 信徒是由於他對那位愛他並爲他捨己的神人基督懷有常存的、使人成聖的信心, 而領受到力量(加二20)。

路德正確的說, 人若不確知永生、不等候那可稱頌的盼望(多二13), 他就既不能服從, 也不能忍耐(St. L., IX, 956)。然而基督徒是天上的國民, 甚至在他們最大的苦難中, 仍有力量懷着喜樂的心。

路德論聖保羅說(St. L., XII, 717下): 「請看, 他〔聖保羅〕是怎樣遠離世界、仰望將來的啓示, 好像他絲毫不曾見到世上的艱難或困苦, 只有喜樂, 誠如他所說, 當我們將一切的痛苦比起將來要顯於我們的不可言喻的喜樂和榮耀時, 地上的痛苦, 算得甚麼呢?……聖保羅視塵世間一切的苦楚, 像一小滴水和一點小火, 但他却將信徒所仰望的榮耀, 視爲無垠之海洋和熊熊大火。他在稱它爲『將來要顯於我們的榮耀』時, 指出我們爲何這樣不願意受苦, 就是因爲我們的信心仍然是軟弱的, 以致我們不仰望那在今生中仍然隱藏、而將來必顯於我們的榮耀。這榮耀若是我們眼能見的, 當然我們就要作美好有忍耐的殉道者。」

路德以貼切的論述來結束這美好的一段話, 他說: 由於我們可憐肉身的盲目

無知，所以我們不能了解上帝將十字架擱在基督徒身上、呼召我們去享受的極大慈愛和恩典，故「聖靈必須在這事上作我們的老師，並將這種安慰放在我們心內。」每位背十字架的真正基督徒，必贊成這事，若不是聖靈施恩，使我們背負自己的十字架，無論它是怎樣的輕，我們也沒有足夠的力量去背負它。

6. 基督徒背負十字架和基督徒的罪。有人提出與此論題有關的問題，即：那仍然依附於基督徒身上的罪，是否可以算為他所必須忍受的十字架。這件詢問當以肯定來答覆；因為信徒每次犯罪時，他就行出自己所憎惡的事（羅七15）。真基督徒誠懇的悲嘆，他「是已經賣給罪了」（羅七14）；所以時常作出他所不願意的（羅七15）；他誠懇的祈求上帝救他「脫離這取死的身體」（羅七24）。因此我們的教義學家正確的說，賣給罪的邪惡肉身（羅七17~19），也屬於基督徒在這生活中必須背負的十字架（比較路德St. L., XII, 727, 728, 735.）。

## 乙. 基督徒的生活和禱告

1. 基督徒生活與禱告之間的密切關係（不可分離的連結）。只要一個人仍留存於其罪惡和該受刑罰的自然地位時，就懼怕上帝而因此逃避上帝（來二15；創三8）。可是，一旦他藉信入了新的、屬靈的生命，便開始與上帝交通（羅八15）。信徒與上帝之間的屬靈交通，我們稱之為禱告。

基督徒的禱告曾被適當的釋義為：「相信的心與上帝的交通，」（詩廿七8）口裡的話並非為「與上帝交通」的禱告所絕對需要的（賽六五24；羅八26~27），但也不可認為是多餘的（徒七59；十六25；詩十九14）。

由於基督徒的禱告為信徒相信自己的罪因基督之故得恩惠赦免的果子，所以是「不住的禱告」（帖前五17），因為重生的心，被聖靈引導，習慣於轉向上帝，因此也不斷的和上帝交通（羅八14~15）。

故此基督徒甚至在他們不感覺是禱告時，也是禱告，例如當他們全心作工、或受人磨難時，以為自己不能禱告，其實仍是在心裡禱告（參考路德St. L., IX, 922）。只要一個人的身體裡有生命，他的脈搏自然就不住的跳動，禱告也是如此，只要人有屬靈的生命，他的禱告脈搏也會不停地跳動。

路德正確的說（St. L., VIII, 363）「何處有一位基督徒，該處除不斷的禱告外，不作別的。基督徒雖然不動嘴唇或發語聲，但是他的心，正像他的脈搏和自然的心一樣，時常動作而跳動，用不停的嘆息，如：親愛的天父，願你的名得尊為聖；願你的國來臨；願你的旨意行在地上如同行在天上，等……。因此你不能尋見一位不常常禱告的基督徒，正如你不能尋見一位活着而無脈搏的人。人的脈搏從不停止活動，不論是在人睡覺或作別的事時都在跳動。以致使人不注意它。」

禱告簡單的分為祈求和感謝二種，可稱適當。因為那為各政府並為萬人（提前二1~3；耶廿九7）、為眾信徒（弗六18）、為不信的人和仇敵（太五44；路廿三34；徒七59）所作的代求，可屬於祈求的標題之下（參路德St. L., X, 2204）。

2. 基督徒的禱告以何事為前題。基督徒禱告的前題，不僅先須有一種「依賴上帝的絕對感覺」（士來馬赫Schleiermacher），或「對上帝一般的保祐的信心」（立敕爾Ritschl）。即使連外邦人也能理會到依賴一位至高的主宰，並且他們對神聖的保祐也有某種程度的信心（徒十七23, 26~28）；然而聖保羅說：「他

們所獻的祭，不是祭上帝，乃是祭鬼。」（林前十20）。

事實上，當基督徒禱告時，在那原是塵土的受造之人（創十八27）與至高威嚴的創造主之間，便有了最密切的交通（詩五1～7），並且罪人按本性原為上帝的仇敵（羅八7；五8）。為要使一個死在罪惡過犯中的罪人，得以合宜的與上帝交通，猶如親愛的兒女和他親愛的父親交通一樣，他就必須重生（約三5～6）。

所以基督徒的禱告永遠以虔誠信仰基督的心為前題，相信上帝因基督的緣故、恩惠的赦免他一切的罪。聖經中只將那些奉基督的名所作的禱告，描述為真禱告（約十六23；十四13～14）。禱告若是真禱告，就必定出自信基督的心（約六29；十四6）。沒有別的禱告能以真信賴向上帝陳述（羅五1～5），因為這是基督徒禱告的基本性質（雅一6～7；羅十四23）。路德所說的誠然有道理（St. L., VIII, 362 IX, 922下），他說：誰也不能不奉耶穌的名獻上禱告，同時，若是奉耶穌的名獻上的禱告，連每一個字都是有效的，是上帝所喜悅的。

實在的，外邦人和那棄絕基督代贖的徒具外形的教會，也用某種懇切和崇敬的樣式禱告；但是這一類屬宗教的情緒，是出自肉體而非出自真信。這種禱告的動因（有效力的原因），並不是聖靈，因為聖靈常在人心內工作，使他們榮耀基督（約十六14）；其動因乃是魔鬼，牠「在悖逆之子心中運行」（弗二2）。立教爾（Ritschl）咒詛他自己的唯理主義（否認基督的代贖）說：「信徒以上帝作為我們在基督耶穌裡的父而向祂禱告，使基督宗教與其他一切宗教有所區別。」

以上陳述的真理，已由比較宗教學而得以證明。只有基督教教導其會員奉天父神聖愛子的名祈求天父；祂的聖子藉代替的死亡為眾罪人獲得了和好。一切以人敗壞的肉體為根源的其他宗教，他們教導罪人根據自己的義或善行去禱告。因此凡不奉耶穌的名去禱告的人，既不知道當向誰禱告，也不知道怎樣才是正當的禱告；他們的禱告是空虛重複的話語，毫無信心，無信賴之心而講出的，並且是永不得聽允的（太六7）。

外邦人（佛教的祈禱輪）和叛教的基督徒（羅馬教的念珠）也是這樣的禱告。惟有真信徒奉基督的名禱告，就是說，他因基督的緣故完全的信賴神聖的恩典（但九16～19），並不信賴他自己的任何功勞或價值。

非基督徒和反基督教的秘密集會的一切禱告，因他們不承認聖三位一體和基督的神性與代贖，所以是屬外邦的和拜偶像的，他們的禱告在上帝面前為可憎的。基督徒若在這種秘密會內作會員，就是否認神聖的救世主及其代贖，並且使那承認信仰的基督徒跌倒。因這些原因，基督徒不能作秘密會的會員；若作會員，必會危及自己的靈魂。

路德說（St. L., VIII, 361下）：「何處有恩惠的靈，祂就會在該處使我們能夠放膽禱告，而且必須開始禱告……因為在我們未成基督徒並相信以前，我們不知道怎樣禱告或禱告甚麼。一個人雖懇切的禱告〔由外表看〕，然而〔在悔改以前〕恩惠的靈並不與他同在……所以那時沒有信靠因基督之故有神聖恩惠和憐憫的心，人心時常存有不確定，使他常疑惑自己的禱告是否蒙了聽允；它只是基於自己的聖潔和別人的聖潔來與上帝交通，並不基於基督，好似上帝應該在人的聖潔前卑微、並受迫、因我們的緣故施恩和幫助，如此成為我們的僕役和債戶。這樣做，不是獲得恩典，只配得義怒；這決不是禱告，而是輕慢上帝。」

3. 基督徒的禱告所作成的和施予的。既然上帝只為其聖徒的緣固才保存世界，特別是為了使他們可以宣傳福音，向萬民作見證（太二十四14）；而且真基督徒所作的禱告既然完全與上帝美善恩惠的旨意相合——這旨意保存並統治萬有（約壹五14）——，我們便能夠說，他們的禱告保存並統治全宇宙，這乃聖經明白的道理，向我們保證，凡在權柄國和恩典國裡所發生的一切事，是藉着基督徒的禱告間接而成的。

尤其是因為基督徒的禱告，「主的道理快快行開」（帖後三1）；所以上帝藉着禱告為他的僕人「開傳道的門，能以講基督的奧秘。」（西四2~4；弗六19~20）；傳道的衆執事，藉着禱告得以「脫離……不順從的人」（羅十五30~32）；世界的和平藉着禱告得以保存（耶廿九7）；結果，基督徒「可以敬虔端正，平安無事的度日。」（提前二1~3）；虔誠人藉着禱告得以不受惡人的侵害（詩五五24；彼後二7等）。凡以基督為動因所作成的任何事，是祂藉着基督徒的禱告為工具而作成的，正如祂自己所作的見證（徒一8；林前三9）。

路德對這點說（St. L., VIII, 350下）：「我們不應將頭與肢體分開，就是說不該將基督及所有的基督徒分開。每位基督徒正像主耶穌基督在世時那樣的一位，並且他成全甚大的事情，甚至他能在屬靈的事上管理世界，幫助人使每個人得益處，以及行出地上最大的工作。因為上帝視他比世界萬物都高，所以上帝因他的緣故，賜給並保存世界所有的一切；世上若沒有基督徒，沒有任何市鎮和任何國家享有太平；若沒有基督徒在世界上，地上萬物必在一日之內，由魔鬼所滅。他們應該為了田間長有五穀、人民昌盛、享有食糧、平安和保護等一切事，感謝我們基督徒。」雖然我們實在是貧窮的乞丐，正如聖保羅在林後六10所說的，然而我們仍叫許多人富足的；我們似乎一無所有，却是樣樣都有的。總之，實在說來，君王、公卿、主人和農夫，在這世界上所有的，不是因他們的金黃色頭髮，乃是因為基督和祂的門徒。所以，基督徒確是幫助者和救人的；他們是世界的主人和上帝的代表，正如上帝對摩西所說（出七1）：「我使你在法老面前代替上帝。」

4. 基督徒的禱告求甚麼。基督徒既然在奉耶穌的名禱告時，是照着上帝的旨意祈求，他們的禱告就包含了上帝所願欲的並應許給他們的一切事。因此，基督說：「你們禱告，無論求甚麼，只要信，就必得着。」（太廿一22；可十二24；約十四13~14；十六23；太七7~8）。「無論求甚麼」這話絕不可有所限制，反當按完全的意思去了解，因為信徒的意志常與上帝聖善洪恩的旨意一致。

信徒仍在肉體裡面時，就時常不願欲上帝所願欲的；可是因他們是基督裡新造的人，肉體的意念被壓制，而且他們向上帝的禱告是按照基督的規則：「不要照我的意思，只要照你的意思。」由於基督徒認為上帝的道是他們信仰的唯一根源和標準，所以他們也只認為上帝的旨意是他們祈求唯一的標準（約壹五14）。

由以上所述，隨即有一般的規則：當信徒祈求今生的福氣時，他們便是有條件的祈求（太廿六39）；但是他們若求屬靈的福氣，他們便是無條件的祈求，因為上帝曾應許，在各種情形下施恩給他們，赦免他們的罪，並賜生命和永福給他們（林後十二9）。

不帶條件的祈求屬世的福氣，乃屬於英雄式的信心。信徒除非完全保證是有英雄式的信心，就不該試行無條件的為世上的福氣祈求（參閱路德使墨蘭頓身體

復原的祈求)。

主禱文是所有禱告文中最美好的，因為是我們主耶穌基督賜給我們的，並且包含信徒一切屬靈與屬身體的需要。路德說：「世界上再沒有比主禱文更尊貴的禱告；這禱文有了上帝聽允〔它〕的榮耀應許；我們不應該為地上一切的福氣而交換它。」

向離世的聖徒所作的禱告是愚拙的（賽六十三16；王上八39；徒十25～26）；是犯拜偶像的罪（太四10）；是褻瀆的；實在是侮辱以基督的功勞所獲得的上帝圓滿的恩典（提前二5～6；約壹二1～2；羅八31～32，34）。

我們也不該向天使禱告（啓十九10；廿二8～9）。但基督為人子或基督照着祂的人性，應當因為位格的聯合，而受到神聖的敬拜（太十六16～17）。

信徒可能濫用順口而出的禱告，也可能濫用禱告冊內的禱文；由人的經驗可以證明後者有變為機械式誦讀的危險，前者易陷於空虛的重複。基督徒禱告的時候，當記得是站在聖潔至高的上帝面前（但九18）。

關於基督徒禱告的時候，當守的樣式和儀式方面，我們可以引用完全符合上帝聖道的、德路所作的指導。（St. L., VIII, 748）他說：「我們站立、跪下、或俯伏、都無關緊要；因為這一切外表的形式是不需要的，既沒有命令又沒有禁止，其他的禮節如抬頭、叉手、捶胸，也是不重要的。但是信徒却不該輕看這些事；因為聖經中以及基督自己稱讚他們（弗三14；提前二8；約十七1）。若有人在田裡捆禾稼或睡在床上時，單用心意默禱，也並不算有錯。」

### 丙. 基督徒生活與得永生的盼望

基督徒的生活是時常喜樂的盼望基督第二次的降臨（多二13）（參考路德論這經題的有名的講題，St. L., IX, 930下）。舊約的信徒時刻等候基督以肉身恩惠的降臨（路一67～69；二29～32），照樣、新約的信徒以真喜樂和忍耐等候祂榮耀的降臨、審判活人死人（路廿一28）。

這種愉快的、有希望的等候審判日，為真基督徒的一種特性（林前一7；多二13；腓三20）。按照聖經，基督徒一方面「求告主耶穌基督〔之〕名」（徒九14，21；林前一2；提後二22），又一方面，他們「等候我們的主耶穌基督顯現」（林前一7）。

基督徒盼望藉着他們的主榮耀的復臨、得最後完全的救贖，這種寶貴的盼望，推動他們的整個基督徒生活。這盼望使他們殷勤行善（太廿四45下；廿五14下；路十二15下）；熱心傳福音（太廿四14）；在今世自守、公義、敬虔度日（多二12～14）；謹防肉身的安逸（太廿四36下）；對自己寄居在世上作客旅的情形滿足（彼前二11；來十三14）；小心使用地上的萬物（林前七31）；對眾人懷謙讓的心（腓四5）；時常準備接待主的復臨（太廿五1下）；不顧念到地上短暫生活的艱苦（羅八18）；喜樂的背負十字架（羅八18；路六23；太五12；彼前二12～13）；並他們在臨終時得勝（帖前四13～18）。

簡言之，由他們的主榮耀再臨所激動的盼望，使他們時刻在基督裡行事為人與蒙召的恩相稱（弗四1下，西一10下；林前十六22；彼前四7；雅五8；腓四5）。基督徒也應當為着離世而虔誠為人（腓一21～23；詩九十12）；但最重要

的，基督徒生活所定的指標、應對着基督末後的降臨和祂榮耀永遠的救贖。

實在說來，信徒在盼望、等候他們的主榮耀的再臨、並爲此而活的時候，仍不是完全人；因此，他們應當日日追求完全。路德稱這事爲「基督徒的藝術和傑作」，甚爲合適：就是信徒不願這被造將要過去的世界，並堅持着盼望將來的生命，即那永存而爲他們應享的生命。

路德說：「這樣的教導是正確的，但却不容易學習；這是真正的宣講，却不易於相信；這樣可以正確的銘刻於人心內，却不容易遵守；這樣說起來容易，但行之維艱……這是我們一部份〔屬肉體〕的軟弱；我們時常懼怕死亡、悲傷，並在事情不順利的時候懷疑。這就證明了我們不是像所應該作的等候我們可稱頌的盼望。」

再者：「信徒的心若不定睛永生、準備自己接受那不能衰殘的生命，反倒附着於今生必毀壞的生命，他就不明白洗禮、福音、基督和信心的真義是甚麼。我們受洗不是歸入今生；我們的稱爲基督徒，不是因爲我們是公民、農夫、主人、僕役、使女、長官、或被管的、管家，我們是爲了歸入永生而受洗，爲此目標我們聽福音、相信基督，並且可以將一切的職業擱在一旁……背離這個世界，轉向永遠的存在和生命。在那裡不分主僕、婢女及主婦、女人或男人、我們在那裏都同樣平等的在基督耶穌裡（加三28）；這事，是在今生中藉信而開始，但在來生方能見到其完全……我們受洗是歸入永生；爲此，基督藉着祂的死亡流血「贖買了我們，並且我們爲此目的而領受福音。」

# 17 保存信心的道理

與基督徒生活有關的最重要問題之一，是關於信徒在信仰上保存到底的問題（比較路德，St. L., IX, 1807）。我們的救主親自催促我們考慮這問題，提醒我們要念及那偉大的真理：「惟有忍耐到底的，必然得救。」（太十22；廿四13）。這些經句所強調的是在於「忍耐」這個動詞，所以基督的話是非常懇切的勸勉祂的信徒要忍耐到底。

這種懇切的勸勉，暗含有許多信徒不在信心上忍耐的意義，而且再次提出的問題，信徒怎能在信心上忍耐到底呢？爲了答覆這問題，聖經強調兩件重要事實：(1)凡在信心上忍耐到底的，惟獨是因神聖恩典而成的；或說：基督徒保存信心一事，唯獨是上帝全能恩典的工作；(2)凡從信心上墜落的是因爲自己的錯失；換言之：背信的唯一原因，就是人故意棄絕上帝的話，和人惡意的反對聖靈藉神聖之道的的工作。我們必須堅持並維護這些真理，打擊加爾文主義和協力主義。

**甲、對加爾文主義。**加爾文主義堅持教導稱：凡有了信心的人不能再失去信心，即使是他們犯有重大的罪惡，還是不能失去信心。這主義的主張是：雖然信心的實行可能停止，但是信心本身永不停止。加爾文說：「我們了解選民的信心，雖然微小而且軟弱，但是，因了聖靈確實在他們內面的保證，並接受他們爲兒女的印記，以致這種珍貴的信心永不能停止。」（Inst., II, 2, 12.）

加爾文派教導信心不能失落的道理，是要消除每位改革派信徒由於不敢相信普恩的道理、對他恩典地位、所感覺的不確定。另一方面，路德是一面證實普恩，一面也堅持信心可能會失落的聖經道理（林前十12；路八13；賽一2）。奧斯堡信條（第十二條）教導：「我們教會棄絕重洗派，他們不認人既已稱義之後，可再失去上帝的聖靈。」路德安慰那些對自己的恩典地位有困擾的人，提及上帝在基督耶穌內恩惠的應許、由福音所啓示並持贈與衆罪人的（多二11）；不像加爾文派以「已往或現今經驗到基督的存在和居在心內」去安慰人。

唯獨路德的方法是屬聖經的；福音不僅真正的安慰一切因己罪而驚恐的罪人，

而且也為神聖的媒介，藉此媒介使那些由恩典上墜落的人，能以恢復在基督裡的心（羅十17）。

凡不認普恩的，亦不能以福音恩惠的應許安慰失望的罪人，這是無庸贅言的。他們既然將特別的恩典教導人，所以他們不可能向個別的罪人保證，上帝的恩典對他有深切的意義。但是加爾文派傳道人幸虧在言行方面不一致，因之他們的實踐常比他們的學理更為美好。

**乙、對協力主義。**協力主義論到信心保存的道理與加爾文的道理一樣，也是不合乎聖經的。加爾文派否認普世恩典，協力主義派否認唯一恩典。故此他們不得不鼓勵罪人為得救贖至少要有一部分倚靠他自己的價值，協同式所棄絕的「善行為保存信心所必需」，原是協力合作的實在表達。協力主義的道理就是：既是罪人必須盡其一分力量以成為信徒，照樣他也必須在保存信心方面盡一分力量。因此按最後的分析，協力主義與加爾文主義是同樣的、教訓說：基督徒的確信和保存是賴於自己心內的某些事，也許是基督居住在心中的經驗（加爾文主義），也許是他的善良品行或善工（協力主義）。因此之故，加爾文主義和協力主義兩派，都將保存信心直到末了的能力歸與人。

為反駁這錯誤，聖經斷言：信徒只應將信心的保存歸因於上帝的恩典和能力。換一句話：信徒被保存在信心裡、直到得救之事成全，是在乎神恩獨作（腓一6；彼前一5；約十28~30）。因此聖經將信徒的救贖，由信徒軟弱無助的手中取出，交與全能、信實的上帝手中（帖前五24；帖後三3）。

聖經雖則勸勉基督徒當以恐懼戰兢的心作成他們得救的工夫，但也向他們保證：「上帝在他們心裡運行，使他們立志行事，成就祂的美意。」（腓二12~13）。因此這經文不能為協力主義應用，因為第13節絕對排除一切屬協力主義的主張。

腓二12~13兩節間的銜接頗為清楚。在前節裡，使徒對那自安冷淡的人說話，他們怠慢成聖；在後節裡，他責備法利賽主義；他們藉着自欺的自信，使救贖憑依於以己力，使自己成聖。實際上，自恃或自義的心，是信徒暫時失掉其信心的真正原因，彼得就是這樣的失去了信心，他之所以發生背叛，是因為他以為能比他的同伴有更大的信心和忠心（可十四29）；甚至連主的嚴厲儆告也未能打破他的自信（可十四30）。所以彼得因着自己罪惡的自信而墜落；若不是因着神聖的恩典，他永不會重得信仰（路廿二32；約廿一15~17）。協力主義明白的將這種自信教導人，所以為最大的錯誤；若一致的遵守這錯誤，必會引人背信。路德維護神恩獨作論、反對協力主義說：堅忍並非憑賴人的意志，乃是憑賴於上帝保存的恩惠。

加爾文主義不能以救贖的真實保證安慰信徒，協力主義也照樣未準備足夠的基礎，使信徒對永生有確切盼望。這主義的安慰只是信徒自身無價值的功勞，但是倚賴這些事的人有禍了（林前四4）。事實上，凡倚靠自己行為得救的人是從恩典中墜落了（加五4），是處於上帝咒詛之下（加三10）。另一方面，聖經是指示我們因信蒙上帝能力保守的必然得着永生（彼前一5）；這項真理將長存的安慰賜與信徒，甚至賜給受最重大試煉的信徒；因信徒知道他的救贖永福在全能上帝的手中，是絕對的穩當。唯獨藉恩典得救這道理，不僅產生信心，同時也堅固保存真正基督徒的信心。



有些協力主義神學家主張：神聖的恩惠和能力，誠然保存信徒的信心，但只抵禦一切外面的仇敵，却不敵信徒自己的肉體（梅爾Meyer，非立皮Philippi）。可是這種主張缺少聖經的根基。當基督向祂的門徒保證說：「誰也不能從我手裡把他們奪去」的時候（約十28~29），這話包含體內和體外的仇敵。聖經內其他的應許，也視保存之事有其普遍的範圍（腓一6；彼前一3~5；五10；帖後三3）。故此，基督徒當受保證：上帝未曾疏忽有關他救贖的任何準備，照樣祂也不疏忽關於他最後獲得這救贖永福的任何事。換一句話說：神聖恩惠不但與稱義和成聖有關係，却也與信徒的恒忍（堅持信仰）、以致得永遠的救贖有關係。

只有當人將律法和福音混合的時候，才會對救贖發生疑惑；這就是說，當他們將聖經中作為警戒人屬肉體自安的經文（林前十12；羅十一20），應用於懊悔的罪人，這些罪人由於心中的痛苦，正呼求福音的安慰（羅七24）；或是當他們勸促失望的靈魂，以自己的善行得永福的保證。渴望安慰的懊悔罪人不該聽其他的傳言，只當聽上帝使人稱義、成聖並保存他們恩典的信息（太十一28；賽五五1~3）。

聖經內對於背信的警語（林前十12；羅十一20~21；來三12等），是因暫時信徒的例子而實行的（掃羅，底馬）；與可稱頌之福音的保證並無衝突，這保證即是上帝以恩典保存信徒的信心，直到末日（腓一6）；所以這些警語反而是支持這些保證。這些警告屬於律法，不可濫用於廢除福音之應許。聖保羅雖然知道自己有跌倒的可能（林前九27），但仍是全然相信自己所堅信的事（羅八38~39；提後四7）。上帝藉着律法警戒我們有關背信的事，為使我們謹防肉體的安全，因為肉體的安全能毀滅對救贖永福的確信；並且使我們堅守那施與並培養救贖保證的福音。

關於信徒確實得救贖的寶貴福音真理，不會產生屬靈的驕傲，反而會養成真正的謙卑並壓制肉體的安全。信徒對上帝的感謝和對行善的熱誠，隨其對得救確實性的增長而加增，感恩與善行，原為神聖的祝福，而失望與肉體的安全是會毀滅這些祝福。

由於上帝喜悅藉施恩具施恩與人，即可顯然看出，信徒只要忠心的使用神聖施恩具（聖道和聖禮），他便能固守信心；想要在信心上堅定不移、並確知自己得救恩的基督徒，必須時時不斷的在聖所的至聖所內居住，至聖所就是上帝的道（聖經）；在那裡上帝提供並分給他們永恆的恩典和力量，使他們以真信心與基督同住（羅一16；十17；約八31~32，51）。殷勤忠誠的使用上帝的道，同時也須有恒切不住的禱告（約十六23~24；太廿六41；弗六17~18；帖前五17），因為上帝曾經應許賜福給那些繼續不息地禱告的人（路十一13；雅一5~6；四2）。

論及「眾信徒為何不能持守信心」（為何有些恒忍守住信仰，有的不？）這個問題（神學家十字架），基督教的神學家除了以何西阿書十三9來答覆外，沒有其他答案。那些在信心上恒忍的，只是由於神聖恩惠才能如此；那些由信仰上墜落的，必須為他們的背信（不信；自義；惡毒的疏忽或棄絕施恩具）而自責，若把兩個不同的人作比較，如：掃羅與大衛，猶大和彼得，基督教的神學家在這一點上謙卑的承認：這是一件他所不能解釋的奧秘；因為聖經本身未答覆為何掃羅滅亡於不信，而大衛却得悔改；或為何猶大在失望中死亡，而彼得却從滅亡中得救

等等令人困惑的問題。

協同式對這事所給予的忠告是屬聖經的，而且是正確的（全 XI，57~63）：  
「論及所爭辯的這些事，若想的過多，會超過這些界限，我們應該與保羅一同將指頭按在自己的唇上，并記住羅九20的話『你這個人哪！你是誰、竟敢向上帝強嘴呢？』」

# 18 論施恩具的道理

## 一、該名詞的定義

上帝爲要將基督在十字架上以死亡所獲得的功勞賜與衆人（林後五21；羅五18），便使用一些外表可見的媒介，聖靈藉着這些媒介作成並保存信心，由此而成全罪人的救贖。

這是我們各信條內的明白教訓。協同式（XI，76）說：「聖父不會不藉媒介而吸引人歸自己，而是爲這目標設立了祂的道和聖禮，作爲平常的媒介或工具。」施馬加登條款（II部，VIII條3）說：「關於講述外表的道，我們須堅決主張，上帝除藉着或同着先前講述外表的道以外，不將祂的靈或恩典賜給任何人。」奧斯堡信條（V條，2）說：「我們教會棄絕重洗派（Anabaptists）和其他一類的異端，他們妄以聖靈賜下給人，非憑外表的道，乃是由於自己的預備和善行。」

我們的教義學家說明施恩具爲「藉着所設立的外表媒介，上帝將基督所獲的恩典賜給人，並且所領受的恩典在人裡面作成並保存信心。」他們認爲按照聖經所說，唯有道（福音）和聖禮（洗禮和主的晚餐），爲神聖所設立的施恩具，後二者被認爲是看得見的道。

按照聖經所述，這些神聖設立的媒介，有着雙重的作用或能力，(甲)顯示，提供或交與的能力；(乙)一種有效的或工作的能力。第一種作用，是聖靈藉着施恩具懇切的將上帝的恩典和基督的義供給那些聽讀上帝聖道的人；第二種作用，是祂藉着施恩具在人心內實際的作成、堅固並保存活潑的信心，相信自己的罪、蒙了恩惠的赦免，因此使他們悔改、稱義、成聖、最後得榮耀。因此，我們適當的稱施恩具爲上帝方面交與赦罪或稱義的媒介。

人驕傲的理性，曾以兩種方法錯解施恩具的道理。一方面它陳述：施恩具對人得救蒙恩是不需要的（慈運理主義：聖靈不需用車或運輸工具來實行祂神聖的工作）；另一方面：在基督所設立的兩種聖禮以外，又加上某些聖禮（羅馬主義：

告解，堅振，婚姻，神父受職，擦聖油等禮）。按最後的分析：對施恩具道理의各種曲解，都是爲了靠行爲稱義的道理而定的。

## 二、一般的論施恩具

若欲正確了解施恩具的道理，唯有根據基督救贖的工作、並按客觀稱義或和好來討論（林後五19，20）；這義或上帝的和好是基督藉着代替人順從而獲得的。這兩條道理若被錯解（加爾文主義否認普遍的恩典；協力主義否認唯一藉恩典），則聖經中論施恩具的道理就必被曲解。加爾文主義視施恩具爲不需要之物；協力派理性主義（亞米紐斯主義 Arminianism）視施恩具只不過是刺激人作道德的努力獲得救贖。若要使施恩具的道理保持完整，便應按照聖經的真理和純正來教導基督代贖的全部道理。因此，當我們詳細研討施恩具的道理時，便可顯明看出此點。

按着聖經的教訓，最卓越的施恩具乃是和好的道理（林後五19）、或稱爲基督的福音（羅一16）。神聖律法、或稱上帝絕不更改的旨意，雖然其本身也是上帝默示的道，並不亞於福音，但它却不是施恩具，因爲它所給予罪人的，祇是忿怒和咒詛（加三10），未給予罪的赦免。福音被稱爲「稱義的職事」（林後三9），與福音相對比，律法被稱爲「定罪的職事」（同上）。因此，不將律法包括在施恩具之中。

福音之所以爲施恩具，不僅是它將恩典贈與罪人，而且也因它實際上赦免人一切的罪。路德最正確的說：「福音是一般的解罪；因爲它是合乎上帝旨意和命令的應許，是一般人和各個人應該接受的應許。」（St. L., XXIb, 1849）

再者，福音以各種形式交給罪人，都是真正施恩具，不論是公開傳講（可十六15~16；路廿四47）或念讀（約廿31；約壹一3~4）；不論是公開或私下直接宣告、解罪（約廿23；林後二10：「你們赦免誰，我也赦免誰」）或是以表號說明（約三14~15；十字架），或是在心中思考（路二51；羅十8）等。簡言之，不論是如何將福音帶到人心裡，它永遠是真正的施恩具，藉着信仰基督耶穌將上帝的恩典歸與他們。

有些現代神學家辯論，福音僅在宣講的時候方爲有效（多耳巴得派 Dorpat school；弗勒克 Volck，等）；可是他們用以爭論所根據的經文（羅十17），並不能支持他們的主張，因爲「從聽道來的」這句話，並未排除領受神聖之道的其他方法（約廿31；約壹一4）。上帝的道在使用之時，總是有效力的，因爲它是靈和生命（約六63）。我們的教義學家正確的說，聖道賦有超自然的效力，就是說：它是活潑的、超自然的，並且有真正神聖的權柄力量，能產生超自然的效果，如：使人悔改、重生、並更新人的心意（Doctr. Theol., p. 501.）

屬人的每一個言辭，特別是有辯才之人的每一句講論，所含有的自然能力，不可與超自然的能力相比較；超自然能力、永遠是神聖之道所固有的，因爲聖靈是不可分離的與這道聯合。因此我們絕不可認爲神聖之道無神聖的效果、或其本身爲「無生命的工具」、是聖靈僅在自己喜悅的某種情形下才使用它。

反之，有神聖的道存在之處，即也有神聖的靈存在；人無論在甚麼時候以任何方式使用上帝的道，上帝便在其中以神聖的方法工作（林前二4）。因此，上

帝在閱讀聖經的人身上動工，並非「由遠方而來的工作」，乃是直接藉着神聖之道作為媒介所行的工作（羅十17）。基督親自命令我們，不僅要聽福音，也要查考聖經（約五39，46）。由此而指示我們：在人研讀聖道時，也是有效的。

關於神聖之道的效力，以聖靈及藉聖道工作的能力，昆斯德說（I, 183）：「不是聖靈自己獨作某一件事，和上帝的道又作出另外的事，乃是兩者以同一的行動產生出一個效果。」這是聖經的道理（羅一16；林前二4）。

上帝既將祂最恩惠的赦罪應許與洗禮及聖晚餐相連，所以這些聖禮也是真實有效的施恩具；亦即，因為那與聖禮相連的神聖應許，而使它成為施恩具。

聖經論及洗禮明白的教導我們說，是為「叫你們的罪得赦」（徒二38），並為「洗去你們一切的罪」（徒廿二16；弗五26；林前六11）。

在主的晚餐中，基督將那為罪的赦免所犧牲的身體和所流的血給與領聖餐者（路二十二19，20；太廿六26-28），因此在這聖禮中，我們也有上帝所賜給的恩惠饒恕，這是祂因為基督替罪人死、又流出寶血為贖價的緣故而賜下的。

由於洗禮及聖晚餐的聖事，與神聖的應許相連，而且為眼所能見，所以稱它們為「看得見的道」或「聖禮」。

辯護論對此正確的（第XIII〔VII〕，5）說：「這些禮有上帝的命令和祂恩惠的應許，特別是屬於新約時代。當我們受洗、喫主的身體、蒙赦免之時，我們的心即得到堅固的保證，知道上帝因基督之故真正赦免我們……，正如道進入我們的耳為要打動我們的心一樣，聖禮本身也照樣由人眼所見，以便感動人的心。聖道及聖禮有同一效力，正如奧古斯丁說說，聖禮是「能見的道」，因為人能以眼睛看見，它好似一幅聖道的圖畫，表明出與道所表明的同一事物。」

為使我們能正確了解聖禮的道理，我們必須牢記，一切施恩具均賦有同一的目的和效力；就是說：一方面，它們將上帝恩惠的赦免賜給人；另一方面，它們作成並堅固人的信心。

福音內所宣告的神聖饒恕，與那由洗禮或主晚餐禮所賜給和交付的一樣的，所以我們不是藉着福音獲得上帝三分之一的赦免，藉着洗禮獲得另一個三分之一，並且藉聖餐禮獲得最後的三分之一。聖經清晰的描寫上帝因基督的緣故定意賜給罪人的完全赦免，是藉福音（羅一16）或是藉洗禮（徒二38；廿二16），或是藉着主的晚餐作為媒介來供給的（太廿六28）。

總之，上帝不論用甚麼媒介將恩典賜與人，永遠是賜與整個完全的恩典，並非只賜與部分的恩典；因此，上帝所設立的每一種施恩具，是將祂完全的赦罪及生命和救贖交付給信徒。奧斯堡信條（第五條）說：「因為藉着道和聖禮，好比器皿一樣，聖靈得以賜給人；祂隨時隨地照上帝所喜悅的，在聽福音之人心裡生出信來。」因此，若按專有的意思，將特殊的作用歸與各別的施恩具，如將重生的作用只歸與洗禮，將培植復活的身體以及甚至將肉體益處的作用只歸與聖餐，這似乎不合乎聖經的道理；然而聖經確是將重生的能力歸與洗禮，因為它稱之為「重生的洗和聖靈的更新」（多三5）；此點是真的；但是，聖經也將同樣的重生歸與福音（彼前一23說：「你們蒙了重生……藉着上帝活潑常存的道」）。並且一樣的也歸與聖餐（太廿六28：「這是我立約的血，為多人流血來的，使罪得赦」）；因為它是赦罪恩惠的保證，所以可作成重生。奧斯堡信條（XIII條）因此教導人說：

「設立聖禮作為標記和見證，為激動並堅定領受聖禮之人的信而設。」正如福音本身所作的。（參考辯護論XIII〔VII〕，3～5）

凡否認聖禮供給罪人的恩典和饒恕，正如在福音內所供給人的那樣，就是曲解聖經內所論施恩具的道理，特別是曲解聖禮的道理。那些以較少或部分的恩典歸與聖禮的人、是為便利加爾文主義，貶抑聖禮的價值（「聖禮僅是表號或紀念物」）；同時那些將「物質上的工作」歸與它們的人，是因羅馬教的錯誤，他們以為這是無須信心的工作。

按照加爾文派的觀念，施恩具對人的救贖是不需要的；照着教皇派的觀點，聖禮在罪人方面不需要接受的媒介，因為恩典是被澆灌的，僅藉着肉體與聖體接觸即可被澆灌。這兩種錯誤同樣的曲解聖經的道理，就是曲解將基督由完全的順從為罪人所獲得的赦罪應用到罪人的神聖方法。加爾文以人所作的信心但無須媒介的人為方法（藉着直接神聖工作之信），代替屬聖經的方法（因信藉着媒介物）；同時羅馬主義是以人為的媒介、無須信心的人為道理，代替聖經道理。

以上兩種情形，將上帝賜赦罪與人的方法（藉施恩具和信），由人為的障礙而予以阻擋；前者將上帝賜恩典的媒介移去不用，後者將人領受的媒介（即信心）取去；以致兩者皆未能使罪人領受到上帝的赦免。

改革派與教皇派信徒，若仍能領受罪的赦免，其唯一原因是因為他們藉上帝的恩典，以屬聖經的實施，更正他們非屬聖經的學理。換句話說：改革派的信徒，雖領有加爾文的假教訓，仍是忠心的持守使用施恩具；同時教皇派的信徒，雖領了這有害的因功生效的道理，仍是信賴施恩具所交付給他的恩惠應許。（比較辯護論，XIII條〔VII〕，18～23）

當考慮到信心與施恩具間彼此的關係時，我們須注意：信心不是施恩具的一部分，施恩具的效力也不在乎信心，施恩具可稱頌之應許是永遠存在而有效，其能力永不減損，雖然有人不信；但施恩具與信心仍是有相互關係的，辯護論說（XIII條〔VII〕，20）：「除非以信心領受應許，否則應許便為無用。」我們須堅持這真理，反對改革派。（比較何基Hodge：「聖禮的效力，並非由於其中含有的能力，乃足以領受者的信心存在為條件。」Syst, Theol, III, 501）何基應當這樣說：「人若無信心，聖禮便無利益，因為信心是領受聖禮之應許和祝福的媒介。」

若問：「上帝為何設立這麼多的施恩具？一個媒介即足以將祂恩典和赦免歸與罪人。」我們可引用路德的回答，他說（施馬加登條款，IV）：「福音不只用一種方法賜我們計劃和幫助以抵禦罪；因為上帝的恩典是極端豐富的〔慷慨的〕。首先藉着所宣講的道〔祂命令〕，在全世界宣講罪的赦免，這乃是福音的特別職分。第二，藉着洗禮。第三，藉着聖餐禮。第四，藉着鑰匙職、並且也藉着信徒間彼此的談論和安慰（太十八20）。」

「上帝有豐富的恩典」這句聖經的解釋，當激動我們用感恩的心、去考慮並使用一切的施恩具，給予同等的尊敬，並使我們不要將一個聖禮與另一個聖禮對立、或否認某一聖禮或全部聖禮、以曲解施恩具的道理。人驕傲的理性由曲解施恩具的道理、顯露出其根深蒂固的盲瞎和悖逆。

神學家若持守聖經為信心的唯一準則，就不會對聖禮的數目有所爭辯。我們

若認定聖禮 (sacrament) 這名詞的意思，乃是神聖的舉動，其中有神聖的命令和應許與能見的表號或上帝所指定的原質 (水，餅和酒) 相聯合；那麼，便只有二個聖禮，即洗禮和主的晚餐。聖禮一詞當限於這兩個神聖的行動，否則必有混亂隨之而來。

羅馬教與東正教所附加的聖禮 (堅振，告解，神父受職，婚姻，臨終塗油禮)，不是聖經所命令的；按其曲解的樣式 (例如天主教的告解，不是聖經所教訓的悔改)，它們是「人的誠命」(太十五 9)，因此，為「徒然的敬拜」。婚禮也為「羅馬教的聖禮」，它雖是上帝所設立的，但只附有要繁殖後代的應許(創一28)，沒有赦罪的應許。

總括起來，我們可以說，聖禮的名詞，既為未記載於聖經的話，或只是一個教會的名詞；若正統派教師，堅持聖經的原則，偶或按廣義使用聖禮這名詞，不應責怪他們，如在辯護論(Ⅷ條〔Ⅶ〕，4下)說：「故此洗禮，主的晚餐，和解罪、即悔改之聖禮，真正是聖禮。」

聖禮一詞，按較廣的用法，「乃包含上帝所命令的，並加上有恩典應許的一切禮儀。」(同上，3)。或說：眼所能見的、神聖所指定的地上原素(水，餅與酒)，不得被視為一種聖禮的主要部分。解罪禮既有神聖的命令和應許，所以能按廣義稱之為聖禮。

可是，為免混亂起見，我們教義學家阻止按此意義使用聖禮這名詞，他們一致的只提及兩個聖禮，即洗禮和主的晚餐禮。所以我們的信條每逢按狹義使用該名詞時，也是這樣說。

### 三、關於施恩具的錯誤道理

羅馬教，加爾文派和協力主義的(亞米紐斯的)理性派等，曾將聖經論施恩具的道理嚴重地曲解，因為茲事體大，我們要詳細地考慮他們顯著的錯誤。

甲、羅馬主義的錯誤。羅馬主義誠然教導說：基督藉祂的死，為罪人獲得恩典。因此該教派極力棄絕一個罪人能以稱義得救「不用藉基督的神聖恩惠」這種道理(天特議會，第Ⅵ會議，1，2，3，10，22條)。按照教皇派的道理，這由基督所獲得的神聖恩典，是為萬人而預備的，所以天特會議無條件的否認加爾文主義所說的特殊恩典(第六次會議，十七條)。

由於這些事實，羅馬教應當擁護路德會論到本乎恩典、藉着信靠基督的代贖、得稱為義的道理；但是羅馬教却明白的咒詛基督教的這種主要道理。

為要了解其態度，我們必須記得羅馬教神學家對「神聖恩典」、「稱義恩典」等名詞的解釋。根據教皇派的道理所說，基督為世人的罪而死，以便使上帝能將許多恩典澆灌給罪人(由罪人自身的恒常合作)，致使罪人真正能賺得稱義與救贖(天特議會，第六次會議，第4，32條)，也許是藉由期望或追求良善，也許是藉着實際上已完成了的有功勞行為。換一句話說：照羅馬教的道理，基督已為罪人獲得太多的恩典，以致他們能藉着神聖恩典的幫助(神聖能力的澆灌)，自己賺得救贖。

由此可知，照羅馬教的道理，那神聖的施恩具、不是上帝將基督的完全順從賜給罪人所藉並交付給神聖所指定的媒介，乃為罪人藉着澆灌的恩典，使自己處於

一種憑自己的努力賺得救贖的情形所藉的媒介。這樣，論及施恩具的全部道理，爲了促進行爲的義而被破壞。

但是，倚靠行爲時常使罪人對於他恩典的地位、不甚確定（這種不確定的情形，羅馬教聲明爲基督徒的特別德行；天特會議，第六次會議，九章，十三條），所以「聖禮」的數目，曾被增加（堅振，告解，受職，婚姻，臨終塗油禮），使罪人能藉衆多「聖禮」領受大量的澆灌之恩，由此而增加得救的行爲（天特議會，七次會議，第三，四條）。

「告解禮」特別爲產生大量的善行而指定（參加十字軍，旅行聖地，買贖罪券免煉獄刑罰，作修道士等）。其實，羅馬教徒由勸勉使用「告解聖禮」所能行的善事是無限的。並且，他雖有這一切行爲，然而從不能確知是蒙了救贖，結果其基督徒的生活仍爲不斷的以善行追求救贖。甚至聖禮也不能安慰其罪過的困擾；雖說聖禮是澆灌恩典，並且是因功生效的，不需要領受者的好意向，但是聖禮不分給罪的赦免、生命和永福。故羅馬派論到聖禮的道理根本上曲解了聖經論施恩具的道理。

乙、加爾文主義的錯誤。加爾文主義既否認普遍的恩典，並堅決說，上帝在基督耶穌裡的恩典是特別的恩典，即特爲有限的人數而預備的（選民），所以該主義不得不教導稱：未蒙揀選者沒有真正施恩具。相反的，凡被上帝預定受永刑的人，施恩具就成爲使他們受咒詛的媒介，正如加爾文所斷言的：「普遍的選召，是藉着所宣講的外表的道，上帝以平等待人，要他們歸己，但祂也有意使其中一些作死的香氣和受嚴重的咒詛。」（Inst., III, 24, 8）

加爾文實在也將未被選上的人所受的咒詛，歸因與他們自己拒絕神聖的恩典；這恩典在上帝「普世的召請」中，藉着傳講外表的道供給他們。這乃是加爾文教贖論的許多矛盾之一。實際上，照着加爾文的觀點，非蒙揀選者原無神聖恩典；因此，他們也沒有可藐視或棄絕這神聖恩典的機會。他說：「惟獨選民經驗到聖靈在他們內面的能力，並且除領受外部表記之外也領受益處或聖禮之恩慈。」（Inst., III, 24, 15. Consens, Tigur., c. 16 章。）

簡言之，照加爾文的意思，未被揀選的人沒有救恩，雖然他有時控告那失喪者和不敬虔者拋棄了神聖恩典。在加爾文方面說這樣的話，無非爲無意義的重覆正統基督教的說法；正統基督教正確的提及被棄絕者與不虔誠者是棄絕神聖恩典，因爲正統基督教基於聖經而教導說：神聖恩典是普遍地及於萬民的，因此救贖人的神召在上帝方面是懇切的。但上帝的恩典惟獨在懇切地提供與衆人之時，才能爲人所棄絕，正如我們教義學家時常指明的。

然則，根據最後的分析，加爾文主義認爲甚至對選民而言亦無施恩具。加爾文顯明的勸信徒，不要按照福音普遍的呼召而判斷其揀選和救贖，這福音的召請，是藉着外表的道提供與人的；只應當照着特別的召請來判斷揀選和救贖，這召請即爲聖靈在內面的光照。由加爾文的嚴格觀點來說，這種說法甚爲適合，因爲連真信徒也不敢依靠聖道的呼召和應許作爲救贖的根基；按彼等所言，這聖道也賜給非選民作爲「死的香氣叫他死」（林後二16）。因此能誘騙他們。所以改革派之中的虔誠者與選民沒有其他的方法，斷定自己的揀選和救贖，只能按着聖靈內面的光照或說澆灌的恩典來斷定自己是否蒙了揀選。



可是，按着加爾文的見解，信徒內面的光照不是藉着宣講福音而成，乃是直接發生（「在重生的工作上，排除一切次位〔聖道〕的原因〔second causes〕。」——「靈魂得有新生命之澆灌，乃聖靈直接的工作。」——「真理〔福音〕是伴着重生的工作，但它不是成就重生的媒介。」何基Hodge, Syst. Theol., II, 684sq.）。

由此可知，加爾文主義不承認上帝對人所提供、所印證的救贖、並點燃信仰、造成重生所藉的施恩媒介。換言之，加爾文主義必須棄絕施恩具為「次位的原因」或是成就重生的媒介。這主義否認普遍的恩典，以致毀滅聖經論施恩具的道理，對罪人造成信心或堅固信心所藉的上帝恩惠旨意，未留任何記號和證據。

其實，加爾文也曾提及道和聖禮為神聖恩典的「記號、表徵」等（Conf. Helv., II, c. 19; Conf. Belgica, Art. 33）。但是只要該主義仍然主張神聖恩典是特別的，並主張能以同樣的記號為「救贖的記號」和「定罪之記號」，信徒即會對於自己恩典的地位永存疑惑，因他不能確定那記號或印證在他個人身上、是救贖抑或咒詛。因此他不得不將得救的盼望、寄望於內面的光照或心內的光照；而且這不是別的，就是澆灌的恩典。

但更嚴重的，是加爾文主義否認普遍的恩典、及聖經中論施恩具的道理，是同時毀滅聖經中論及救人信心和救人恩典的道理。信心若不是單倚靠福音恩惠的應許，就不是按聖經意義的信心，不過是幻想。按照聖經的明白教訓，救人的信仰是藉宣講福音而發生，主要是依靠福音的應許（羅1:17；可1:15；十六15~16）。其他各種的倚靠總是信賴人所立的根基，因此是虛假的信心。

加爾文主義和羅馬主義正是在這一點上，一同否認聖經中論救人信仰的道理。羅馬主義因其棄絕唯獨恩典，所以不得不倚靠被澆灌之恩典（成聖、善行）得救；加爾文主義，因為否認普遍的恩典，也同樣不得不倚靠成聖為救贖的保證（內面的光照）。羅馬主義的錯誤，是主張神聖恩典是有功生效而澆灌入罪人心內，在人方面不需要信心；加爾文主義犯下同等的重大錯誤，教導人：聖靈直接的作成重生或信仰，不用施恩具。兩派的道理顯然地與聖經背道而馳，若一致的堅持其立場，便會使得救之信成為不可能，因為它指定了虛假基礎，即上帝在我們內面的恩典、或成聖的心。

救人信心和救恩是息息相關的，凡曲解得救信心的人，也一定曲解救恩。由於羅馬主義和加爾文主義使信心賴於人內面的良好性質，曲解救人信仰的道理；照樣他們也曲解救恩的道理。兩派皆不將救恩視為上帝因基督之故對罪人的恩惠旨意，反視為上帝在人心內恩惠的成聖工作，前者稱之為澆灌之恩典（羅馬主義），後者稱之為內面的光照（加爾文主義）。

雖有許多改革派的神學家特別的說明，罪人倚靠的對象（目標）是上帝的恩惠，但是他們在理論上所教的，却在實行上撤回，特別是當他們需要安慰一個在其恩典地位受驚恐的信徒之時；他們既然否認普遍的恩典和全世界人類藉基督之死的客觀和睦，所以他們就必須向尋求救贖保證的罪人指出神聖的恩典如何在他心內工作，或指導他想到「現今所體驗的基督存在和同住，已由主動的服事和純潔的生活所證實」（斯特讓Strong）。他們為要附加上其他保證指出由想像而來的事實稱：聖靈一旦被施與信徒，永不會失掉。但是這兩種道理都是人為的，

所以由這些道理所獲得的救贖保證，也是人爲的，因此爲徒然無效的。

丙、協力主義的錯誤。我們對羅馬派的半伯拉糾主義所評論的，也可以用於協力主義（亞米紐斯主義Arminianism）。羅馬主義否認唯獨恩典；協力主義亦如是；兩派都是將救贖之事部分歸與人在道德方面的努力，即是自己將恩典應用於自己、或決意應用恩典。協力主義和亞米紐斯主義雖不將施恩具認爲是有功生效的行動，然而他們二派皆不以施恩具只爲上帝交付其恩典所用的媒介，祂藉此媒介恩惠的提供救贖，並生發及堅固信仰；乃是以它們爲動機，罪人藉此被勸勉、藉着所交給他的神聖力量，使自己悔改。

對此我們不能不說：信心若不排除一切、只依賴上帝因基督之故所賜的恩典，按着聖經的意思，便不是眞信心（加五4；三10），乃是與信心相反，即故意否認福音（羅四4～5）。於是最後的結果，協力主義也曲解施恩具的道理，使人的信仰成爲不可能之事。

丁、提及凡否認基督代贖的一切異端者、不能教導出聖經中所論施恩具的道理這件事，幾乎是多餘的。因他們既然不肯接受那藉基督代替死亡而獲得的和好，所以他們不得不由「試行遵守上帝的誠命」，而與上帝和好；如此，而未會留下絲毫餘地將任何神聖的施恩具，作爲赦罪或稱義的媒介（弗一7；加五4）。現代主義是偶像主義（Modernism is paganism），用基督教的名義作掩護，毀滅基督教的中心道理（即因着恩典、藉相信基督救贖之血得稱爲義的道理。羅三23～28）。

戊、論到現代主義的事實，對於狂熱派（enthusiasm）而言，也大部份是事實；狂熱派相信聖靈在神聖規定的施恩具之外工作，與施恩具分離而行。

此種異端是以多種樣式出現，其中之一就是慈運理主義（Zwinglianism），他們說：「聖靈不需用交通工具而進入人心工作；所以信心不是福音之果實，乃爲直接工作的聖靈所結的果實。」貴格會（Quakerism）是另一種更爲極端的狂熱樣式，他們主張：「上帝賜下祂的靈，不用其聖道作媒介，以致那些未曾聽見歷史上基督之事的人，也能得救。」這種狂熱主義的異端也被現代主義所擁護，他們教訓，信仰能藉「基督之位格」或祂「屬歷史的顯現」而發生，這是與論及基督代替死亡的福音信息相分離。救人的信心，的確倚靠屬歷史的基督，可是屬歷史的基督是福音書內的基督，祂在十字架上爲世人的罪流出祂的血（約壹一7；加三13；二20）。現代唯理主義神學棄絕這位罪人唯一的救主基督；祂的功勞在施恩具中熱切的提供給萬人。

現代的經驗主義也是狂熱主義。非由聖靈藉施恩具所產生的信心，不是眞信心，乃是自欺（提前六3～4）。狂熱主義有各樣不同的形式（閱次爾Muenzer, 慈運理Zwingli, 何基Hodge, 敬虔派Pietists, 現代經驗家modern experimentalists），但並非種類不同，只是在程度上的差異而已。當現代的經驗主義派說：「基督徒活着，不是藉着施恩具，乃是藉着在基督內個人所經驗的與上帝的交通。」（哈那克Harnack）；或：「那內面被耶穌位格制勝的人，便在這同一的內部事件上，經驗赦免他的罪。」（赫爾曼W. Hermann）。他們以這些明白的陳述，證明出是棄絕施恩具，正如其他一切狂熱派一樣的棄絕它。信心誠然是一種經驗；但是產生這種信仰或經驗的必須是福音（約八31～32；十七20）。

每當人在福音之外尋求上帝的恩典時，即推倒信心的真基礎。

各式的狂熱派試圖為維護他們推翻施恩具所作的辯論，我們可以注意下列各點：——

甲、施恩具乃多餘之物，因為聖靈不需要媒介（慈運理 Zwingli），平常在媒介之外，進入人心而工作。答：聖經清楚的教訓，聖靈照常規，不用媒介不與人交往（約十七20；羅十17；弗二20等）。

乙、重生既為上帝的全能，所以不須藉着媒介成就。答：聖經的教訓是：重生是上帝的全能藉媒介而作成的工作（弗一19；羅十17；多三5）。因此，何基不該說：「若是福音與聖禮是救人的，即不再是上帝救人。」（Syst. Theol., II, 638, 685。比較以下的反證論法：「假使是餅保存生命，就不再是上帝保存生命。」）

丙、若認為上帝與人交往時需要媒介，這樣關於上帝的觀念是不相稱的。答：既是上帝喜悅在自然界和恩典國內都使用媒介，若我們判斷祂便不合理。

丁、假使上帝真的藉媒介行事，那麼、凡有媒介應用於自己的人必會得救。答：這種辯駁無法成立，因為恩典藉媒介工作，是人能夠抗拒的（太廿三37；徒七51）。

戊、救人信仰既賴於基督，所以施恩具是多餘的。答：我們贊同救人的信心基於基督；可是除非信仰基於施恩具，否則便不是基於基督（約八31-32；十七20；提前六3下）。

己、許多人依靠他們已受洗禮這件事實，因此而陷入肉體的安全。答：雖有這事實，聖經仍教導洗禮的效力（徒二38；彼前三21）。

庚、聖經教訓：我們唯有藉信基督得救；故此洗禮不能使人重生（比較何基 Syst. Theol., III, 1600.）。答：聖經教導信心救人和洗禮救人，這兩種陳述並不彼此排斥，而是彼此包容。

辛、約二8的經句是反對施恩具的道理。答：這經句描寫聖靈工作的奧妙性質，却未言及聖靈不用媒介而工作（參考第5節；約六45；弗三6；彼前一23；約十七20）。

狂熱派這樣以其理性觀念對抗聖經上的明晰經文；他們想要規定何事是上帝可能作並應當作的，但在聖經內上帝已規定使用施恩具，作為祂恩典大能的工作（賽五五11；耶廿三29；徒二38；廿32；羅十17；彼前一23；三21等）（參考恩勒德博士教義備考。Cp. Dr. Engelder Dogmatical Notes.）

聖經中論施恩具的道理最為重要，以致眾基督徒應當省察自己，在這一要點上是否「有信心」（林後十三5）。基督徒若輕視施恩具（聽道，用聖禮），便有從信心上墜落、喪失救贖的危險（約八43-47）。眾基督徒也時常受到自以為義的威脅，因為屬律法的意見，自然而居住在他們的肉體內（加三1-3）。所以關於施恩具的道理，也當時常注意基督懇切的勸勉：「總要做醒禱告，免得入了迷惑。」（太廿六41）。

在路德會有敬虔派不用聖道和聖禮指導受驚嚇的罪人，反而指導他們在自己的禱告中與上帝角力、使他們能贏得進入恩典的地位。他們又教導信徒不要將其蒙恩的保證寄賴於福音的客觀應許，而是寄賴於他懊悔和信心的正式性質、并他

對恩典的感覺。他們在這兩件事上是教導改革派（狂熱派）的道理。并且因為他們將救贖基於澆灌的恩典，所以他們是擁護教皇主義的道理（參考路德St.L., XI, 453下；XIX, 943下）。

主觀主義者使施恩具所提供的神聖饒恕及其效力，憑賴於聽道者的主觀態度；當我們警告聽眾及面對此種主義時，必須堅持救贖的客觀性質，即是基督代贖的客觀性與實際性，不以人任何行為作為條件；也當堅持施恩具的客觀性，施恩具凡被使用之時，即直接提供給人罪得赦免，並實行其能力。窩爾特博士（Dr. Walther）對這點所說的，值得我們時刻殷謹注意。他說：「我們福音道路德會的特色，是在於它的客觀性，就是說：它一切的道理，藉着其特性，阻止人以自己的能力，渴慕、實行在自身裡面尋求救贖，並且規定和引領人在自身之外尋求救贖；但其他一切教會的特性乃是他們的主觀性，引導人以其自身建立救贖。」（比較L. u. W., 36, 19.）按着本性而言，人人皆為狂熱主義者，惟獨藉着殷勤使用施恩具，信徒才獲得力量克制「棄絕施恩具」的試探（參考路德St. L., XI, 455下；又參考恩勒德博士備考Engelder, Dogmatical Notes.）。

與此事有連帶關係的事是：我們也須警告聽道者，不應犯下將信心作為其自己的對象的錯誤；就是說：信徒絕不可將其信心基於其信心。信心須唯獨基於福音，從不基於人內面的任何事。路德很恰當的說：「人有信心和倚靠信心實為兩件不同之事。我們當然需要相信，但是其原因，只是為了藉着信心可接受福音的應許，絕不因為信心本身為一種善良性質、能與上帝和好。倘若要求人先要建立自己有信心這事實，其後允許他倚靠神聖的恩典，原為加爾文派的錯誤，不是路德會的行動。曾有人引用可十六15~16；徒十六31；羅十9等經句，支持證實改革派的錯誤，實際上這些經文乃是吩咐我們不可仰賴自己，應堅持福音內論及恩典和救贖的客觀應許。

#### 四、施恩具道理的重要

在改革派教會中，正如一般的屬理性主義集團一樣，通常視施恩具的道理無何重要。例如美國基要主義（Fundamentalism）注重下列道理：(甲)聖經是上帝的話；(乙)基督是神人，替世人的罪受死；(丙)罪人藉信靠基督的血而得救；(丁)基督必在自己所定的時間上榮耀的復臨；(戊)基督從死裡復活了；(己)最後一切死了的人都要復活。可是基要主義在其神學系統上，根本未予施恩具的道理留一席之地。

另一方面，現代神學家攻擊路德過於重視此道理，並在此事上過分仿效羅馬天主教的樣式。其實，偉大的改革家路德着重施恩具的真理，乃是真正離開了羅馬主義，而且至為堅決的棄絕它。他教導施恩具道理，不是因「他仍受經院學派的遺傳主義所束縛」，乃因聖經本身至為重要地討論記載此道理。按最後的分析，乃是路德對於聖經內唯獨恩典和唯獨藉信的道理的忠誠，感動他擁護聖經內論施恩具的道理，倘若沒有這道理，他即不能教導基督教信徒的中心條款，即是那被稱為宗教改良的重要原則，也就是本乎恩典藉信基督代贖得稱為義。

我們已經指明，唯獨藉信的道理與施恩具的道理乃是興衰與共的。羅馬教已經棄絕聖經施恩具的道理，也就棄絕了唯獨藉信；加爾文主義雖然在理論上承認唯獨藉信，然而在實用上仍是不承認它；因為加爾文主義否認普遍的恩典，便不

得不以「內面的光照」或成聖去安慰那些懷有驚恐和懷疑的信徒；所以在此情形下，曲解施恩具的道理，實際上也是否認唯獨藉信。狂熱派和理性主義一般說來也是如此，在每種情形中，一種異端與另一種異端是攜手並進的。若曲解施恩具的道理，常導致曲解基督教信仰的中心條款，即是不需行為、藉信稱義的道理。由此可明白看出施恩具的道理對保存真基督教信仰實在是極重要的。那些在言行上一致否認這道理的人，也必否認基督教宗教的中心道理。

聖經本身強調施恩具為基本的重要道理。（第一）、聖經特別的教導，重生或悔改是只有藉着施恩具，也就是藉着道（林前二4～5；彼前一23；羅十17）和聖禮（徒二38；太廿八19～20；彼前三21等）才會發生。（第二）、聖經明確的說明，凡棄絕施恩具的，就是拋棄救贖（路七30；約八47；林前十21～22；十一26～29）。（第三）、聖經明白的指出，輕蔑施恩具，並不是上帝所寬恕的小罪；乃是悖逆大有慈悲和恩典的主（林前一22～23），祂以永遠的咒詛刑罰這樣的罪（林前一18～21；26～29；可十六15～16）。

凡不願領受上帝在施恩具內提供給罪人的恩典者，根本得不着恩典，這是聖經內的明白道理（太十14～15；徒十三46，51）。因之改革派所說的：「沒有使用媒介的餘地」；「聖靈的願望和靈魂的重生之間，未有任何中間物介入。」（何基系統神學Hodge, *Systematic Theology* II, 417, 684, 685, 等）；「〔人〕內面的工作是聖靈直接施行的」（慈運理Zwingli, *De Providentia* 論命定或論上帝 opp. IV, 125）；「聖靈不需用引導的工具」（慈運理：*Fidei Ratio*, p. 24 信的理由）等陳述；須被認為實際上棄絕上帝在基督耶穌裡的恩典，這恩典是在施恩具內白白提供給罪人的。加爾文派仍然主張：「聖靈的感動是直接進入人的靈，並不是憑依聖道（謝得，教義神學，Shedd, *Dogm. Theol.*, II, 501）。」承認信條的路德會主義不應向他們伸出基督徒弟兄的手，並應視他們為曲解上帝救人之路的人。（比較Pieper, *Christliche Dogmatik*, III, 156～223.）

## 五、赦罪形式的施恩具

路德基於明晰的經文教導，全部福音不外是上帝因基督的緣故白白赦免眾罪人（林後五19～21；羅四25）。路德將解罪的全部道理，就是將福音赦罪的應許應用於個別的人，無論是私下認罪或公開認罪，都以此基本真理作為基礎。

路德會信條也按着路德的榜樣，非常注重教導此道理。施馬加登條款（第六條）說：「鑰匙職是基督給與教會的職務和權柄，為要赦罪和留罪。」辯護論（第XII條）說：「鑰匙職的權柄，藉赦罪、執行并呈現福音，它將和平宣告給人，并且是福音的真正呼聲。」（第XI條說）說：「我們當相信赦罪，并且認為上帝因基督之故將罪的赦免白白賜給我們，乃是確實可靠的。」（第VI條）說：我們也保留認罪禮，特別是因着解罪（即鑰匙職的權柄）按神聖威權、將上帝的話語宣告給每個人。」路德小問答也相似的說：「認罪禮包含二件：一、是認罪；二、是領受解罪者（即牧師）的解罪或赦免，好像領受上帝自己的一樣，斷不可疑惑，只要堅信我們的罪藉着這禮在上帝面前得蒙赦免。」

解罪禮曾被解釋為「以特別方式使用福音；教會的執事或任何別的基督徒按照此種方式赦免承認己罪的一位或多數人的罪。」（參考路德St. L., XVI, 1795；

X, 1235.) 路德說：「赦罪禮乃是將福音講給某個人，他便爲他所承認的罪獲得安慰。」故赦罪無非是將福音講給每個人，或應用於每個人（太九2；路七48），正如在聖禮中所行的一樣。福音所提供給萬人的事，在解罪禮內提供給每個人。

聖經中論解罪的道理，常常是那些棄絕施恩具真正道理之人的絆腳石。慈運理說：「我們的心向我們保證：我們是上帝的兒女，是從聖靈來的，不是由解罪者的話而來的。」敬虔派甚至斷言：「解罪者的座位是魔鬼的座位」。因爲他們沒有將聖經論解罪的道理和那曲解聖經道理的羅馬主義區分，所以他們指解罪的道理爲「敵基督者之命令」等。

可是，解罪的眞道是堅定的基於聖經。基督的話是清楚無誤的：「我實在告訴你們，凡你們在地上所捆綁的，在天上也要捆綁；凡你們在地上所釋放的，在天上也要釋放。」（太十八18），又：「你們赦免誰的罪，誰的罪就赦免了；你們留下誰的罪，誰的罪就留下了。」（約廿23；也比較太九8；林後二10。）

這些經文明顯指出：(甲)凡領受聖靈的人，也就是說一切眞信徒，要赦免人的罪；(乙)要赦免每一個有關係的人（「誰的罪」）；(丙)人如此赦免的一切罪，在天上的上帝面前也必蒙赦免（「誰的罪就赦免了」）。

我們必須深切瞭解，在解罪禮中，不僅是向人宣告或爲人呼求罪的赦免，乃是實際上將罪的赦免歸與並交給他們（約廿23），正如在一般福音內所行的（路廿四47）。再者，在解罪禮中，是上帝解去他們的罪。沒有兩種的解罪禮，一種由上帝所宣告，另一種由人所宣告；而是人所講出的解罪即是上帝的解罪，是由人替他宣告的（參考路德St. L., XIX, 945.）。因此奧斯堡信條正確的說（XXV）：「我們又教導人，應當重視宣赦的話，因爲這是上帝的聲音，由上帝的命令而宣告。」向牧師認罪雖是教會的設施，但對一切渴望解罪的人宣告赦罪却是上帝設立的。——親聽的告解乃是敵基督者所行可憎之事（參考路德，St. L., XI, 582下。）

羅馬教所執行的解罪是基督所設立解罪禮之諷刺。因此路德有理的責備它爲「全然屬伯拉糾派、狂熱派、與敵基督者。」（St. L., XIX, 943），因他們的解罪是以認罪者的憂傷、坦白認罪、及補贖作爲條件。此外，羅馬教的解罪禮是憑依神父的「意向」。——教皇解罪的另一無恥特色，是那稱爲「錯誤的鑰匙」，意爲神父的赦罪，對認罪者的罪在上帝面前是否蒙赦免，不給予甚麼保證。羅馬教的赦罪，全然沒有安慰和救贖的保證。然而，這正是羅馬教神學的願望：罪人不應該確知他的罪得赦免和他必得救贖。

慈運理爲反對路德會和聖經論解罪的道理，他引用他自己的想像語，以「聖靈」代替耶穌所說的「你們」，以致他們眞正的意思：「聖靈赦免誰的罪，誰的罪就赦免了。」慈運理主張，當教主說「你們赦免誰的罪」這話時是出自純粹的友情而說的。「基督雖然將捆綁和釋放的工作歸與門徒，但這唯一是行動中的聖靈的工作……故此，由於純粹神聖的友愛，將那唯獨屬於聖靈的工作，歸與使徒名下。」（參考基督教教義III, p. 225下）

慈運理的門徒一致贊成他的道理，并否認聖經論解罪的道理。其原因甚爲顯然，慈運理主義（加爾文主義）教訓特別恩典（「救人的恩典，祇爲選民」），以及聖靈直接的工作等錯誤道理；但是這兩種錯誤使按聖經意義的解罪成爲不可

能之事。照着加爾文主義，誰也不能赦免任何罪人的罪，因為一方面他不能知道這罪人是否選民；另一方面，這赦罪的事是唯獨聖靈自己的事。

在路德會中間，有敬虔派和協力派否認解罪的道理。敬虔主義誤解了神聖福音應許的真實意義（否認客觀的和好），協力主義由於堅持人在悔改的事上合作，將罪的赦免部分歸於人自己的好品行，因此使解罪者或領受解罪者，在任何情形中都不能知道該解罪禮是否有效。這兩派的路德會教師皆有錯誤，因為他們離開了聖經的道理和路德會的信條（棄絕了客觀的稱義和惟獨恩典）。

那些說路德會解罪的道理是「羅馬派的酵」者，是因不明白路德會所教導的聖經解罪道理、與敵基督教派的非聖經道理之間的根本區別。按照羅馬教的概念，只有神父能施給罪的赦免（在比較重大的情形時，就祇有主教或教皇才能赦罪），懊悔的人需付出足夠的補贖（心的憂傷；口之承認；補贖罪過），神父猶如審判官一樣決定其補贖是否夠用。那種赦罪，是憑賴於罪人自己的價值，藉着人所指定的補贖行為而獲得；這些補贖行為，是按照屬人的標準和價值來判斷。所以羅馬教論解罪的道理，按該詞最充分的意義，是「人的誠命」（太十五9），因此不能間接赦罪，反而將罪人留在咒詛之下（加三10；五4）。

另一方面，聖經教導人：(甲)鑰匙職的赦罪與留罪的特權，是屬於眾基督徒的（約廿23；太十八18；十六19），以致每位信徒能以解罪，與神父或主教所行的一樣；(乙)解罪禮既不基於痛悔（不論是真的是假的），也不基於罪人為其罪所行出的任何補贖（羅馬教道理），唯一基於基督由代替的順從為萬人所作成的和好，並上帝的命令，要奉祂的名在萬民中傳赦罪的道理（約廿21；路二十四47）。所以解罪就是個別應用因耶穌之故而有的神聖饒恕。故此，人不該疑惑它或棄絕它，而當以真信領受它，正如人必須要相信福音向眾罪人所宣告的上帝神聖的應許一樣。

由此我們也可明瞭為何每位基督徒皆能解罪的理由，正如路德所強調說明的。基督徒解罪的權力，與傳福音權力是一樣的確實（彼前二9）；事實上解罪祇是宣講恩惠與和好的福音的一種特別形式。

倘若羅馬派和偏於羅馬主義的基督教派說，基督教赦罪留罪的權柄只傳給傳道執事們（約廿22~23）；他們就是未曾注意到我們的主當時不但向十二個門徒說話，同時也是向別的門徒說話（參考約廿19, 24；路二十四33）。施背特 A. Spaeth 博士說：「主將這權柄交給使徒們之時，他們並非所有使徒均在場；當時在場的也並不都是使徒。約翰明白的區分十二位使徒（第24節）和門徒（第19節）；而路加也明白的告訴我們，在該晚有別的人同着門徒一同聚集（路廿四33）。所以路德有理的說：『這種權柄賜給所有基督徒。誰有了聖靈，即是說誰若是基督徒；誰就領受了這權柄。』（Annotations to the Gospel according to St. John；比較Christl. Dogmatik III, 227以下。）

雖然有人反對解罪道理說它是「羅馬派的酵」，但有的人反對它、是因為他們說解罪是上帝獨有的特權。因此緣故，他們認為將赦罪留罪的權柄歸與人，是褻瀆上帝。我們對此酷評的回答是：赦罪誠然是上帝的特權；但是祂不直接實行這特權，乃是間接的，藉着福音去實行，祂命令信祂的門徒傳福音給萬民聽（可十六15~16；太廿八19~20）。因此，上帝是藉着信徒奉祂的名所宣講的道去赦罪

(撒下十二13；路廿四47)。即當一個人讀神聖福音之應許，並將福音的解罪應用於自身之時，他便領受到罪的赦免，不是直接的（聖靈內面的光照），乃是間接的藉先知和使徒的話而領受到（弗二20）。

有人以為解罪的道理可能引人懷有肉體的安全和驕傲。對這種異議，我們的回答是：雖有人濫用某件事，但却不能因此而取消該事的正當用處。若是解罪禮因為易於被人濫用，而不教訓它，那麼我們同樣也不可普遍的傳揚福音，或特別的舉行聖禮，因為這些事也易於被人濫用；順便說及，惟獨人以曲解的樣式宣講解罪的道理〔羅馬主義〕，它才能產生肉體的安全或屬靈的驕傲，按聖經的意義，解罪永遠以痛悔和信心為前題。

對於有人反對說，牧師不能赦罪，因他不知道領受解罪的人是否「配得」。我們回答：解罪不在乎人內面的任何美德，乃在於上帝在基督耶穌裡的恩典；這恩典已顯明給萬人，因此也當向萬人宣講與提供，這事乃藉着普通傳講福音、並藉着以解罪的方式特別宣佈福音、而成就。那些向人宣告上帝在基督耶穌裡的恩典的人，永不會有錯；因為原本沒有〔錯誤的鑰匙〕。解罪的話永遠如福音本身一樣的真實；解罪僅為福音的特別應用。若有人不領受解罪禮內所宣告並提供的赦免，只是他自己的過錯，不是解罪禮的過錯，上帝因基督之故，恩惠的赦免了全世界人類的罪（林後五19~20），而解罪即是向個別的人宣告這恩典的赦免；凡相信這榮耀事實的人，實在有了完全的赦免。

因此，對聖經內解罪道理的每種異議，都是基於誤解赦罪的真實意義；而解罪之所以被人誤解，是因為人未曾了解基督藉其代贖所作成的客觀和好。再者，他們之所以未能明白這和好道理，是因為將罪人的救贖至少部分基於自己的價值，而不能獨一的基於上帝在施恩具中、作為白白的恩賜、提供與萬人的恩典和基督的代表順從（唯一因恩典，唯一藉信）。

信徒一旦明白解罪祇是應用福音內所提供、並交與他的一般饒恕，他也就立即明白洗禮與主的晚餐，為何須視為私下解罪禮的方式。在兩種聖禮中，上帝分別贈與基督藉死亡為普世人類所獲得的恩典（徒二38；太廿六26~28）；並且人藉信靠其恩惠的福音應許、即可領受到這恩典。不論按何種方式將福音應用於人，或由普通的傳揚，或藉洗禮，或以主的晚餐，或以解罪禮，罪人永遠能領受到解罪，即是罪得赦免；在這些方式的行動中，人都能同樣的聽見同一的喜樂而令人安慰的信息：「放心罷；你的罪赦了。」（太九2）。

由此而明顯看出，不該附有條件的宣告解罪，例如：「你若真正悔罪，並真正相信，你的罪便赦免了。」應時常不附條件的（「你的罪赦免了」）宣告解罪。真的，唯有藉着信心才能領受到赦罪，而真信心只在憂傷痛悔的心內存在。由此種觀點，路德正確的說：「每次的解罪，有信心的條件」；但他附加上說：「這是僅就信心領受解罪時而言，並對解罪說：阿們〔是的，是的，必要如此成就〕。」（St. L., XXIb, 1847下）。另一方面，路德有力的否認解罪是基於人的痛悔和信心，因視這些為善良而有功勞的行為。

倘若憂傷痛悔和信心是有功勞的行動，那麼，就實在需要有條件的宣告解罪。可是，既然赦免不賴於人的任何善行，祇依賴於上帝在基督耶穌裡對罪人的恩惠意向，所以就沒有附帶甚麼條件。上帝因基督的緣故，實在的赦免了每一個罪人



的過犯；我們當將這榮耀的真理，宣告給每一位罪人〔即報與萬人〕，而每個罪人當用信心倚靠這真理。正如洗禮和主的晚餐皆不附帶條件（「假使你真正相信，我就給你施洗」；「倘若你真實相信，便拿着吃，這是我的身體」），照樣解罪也不要求甚麼條件。上帝的赦免以每一種傳福音的樣式真正賜給每個罪人；人的不信絕不會使上帝的信成為無效（羅三3）。因此，在一切情形中，當無條件的宣告赦罪。

若照路德會的習慣，在宣告赦罪之前，先發出問題，如：「你們是否誠心懊悔自己的罪，信靠耶穌基督，並誠懇的定意，藉聖靈的幫助，改良你們罪惡的行為呢？」這並非使赦罪附有條件；無非是要警戒自負的人，並安慰懊悔相信的人。

顯然的，只有那些固守聖經中所論本乎恩典、藉信靠耶穌基督得稱為義之道的人，才能堅持聖經論解罪的道理。羅馬主義、協力主義、與加爾文主義論及解罪道理的錯誤，正因為他們否認唯一因恩典或普遍的恩典。何處否認這兩種道理，該處必將上帝的赦免以人所具備的條件為依據；但若將上帝的赦免基於罪人方面的「某些情形」，則使按聖經意義的解罪，成為不可能之事（參考皮拍爾基督教教義Ⅲ，223-248）。

## 六、舊約聖經內的施恩具

耶穌基督的福音，亦即藉由相信所應許的救主、得蒙赦罪的這項恩惠信息，也為全舊約時代的神聖施恩具（徒十五11）。這是聖經的明證，它說：「衆先知也為祂作見證，說：凡信祂的人，必因祂的名得蒙赦罪。」（徒十43）。亞伯拉罕信靠所應許的基督（約八56）。摩西記載下有關祂的事（約五46）。聖使徒保羅特別的向我們保證，一切新約的信徒是「亞伯拉罕的兒女」（加三7），和「亞伯拉罕的後裔」（加三29），因為他們像亞伯拉罕一樣的相信。

新約聖經特別的聲明：基督教所論本乎恩典、藉信心、不用律法的行為得稱為義的道理，乃是「有律法和先知為證」（羅三21）。羅馬書第四章全章乃是為了證明藉信稱義的道理、是從舊約中的道理而寫下的。甚至在藉摩西設立聖約以後，基督的福音作為施恩具，仍然有效（加三17）。

實在的，所應許的彌賽亞到了時候滿足而顯現時，猶太人仍不相信祂；但這不是因為缺少關於祂的足夠見證，乃因為他們輕視摩西的明晰見證（約五45~47）。所以門徒對於釘十字架而復活的救主的信心軟弱，也是因為他們不理會舊約明白的預言（路廿四25）。現代理性神學家，亦因同樣的原因，否認這不可反駁的事實，即：自從人墜落以來，基督的福音一直為真正的施恩具，罪人由於它藉着相信神聖的應許，成為上帝的兒女。現代理性神學棄絕那屬彌賽亞的預言中清楚說明的彌賽亞性質（創三15；四1等），其原因只為了這種神學不願相信先知的見證；更壞的是，不肯相信基督自己及其聖使徒的見證（路廿四25）。簡而言之，理性主義因為不相信那在新約聖經內明白記述的福音，所以他們在舊約聖經裡覓不到基督及其代贖。

割禮和逾越節也像基督的福音一樣，同是施恩具，提供並賜與罪的赦免。割禮附有神聖恩典的應許：「我也必作他們的上帝」（創十七8），就是出於純潔的愛和白白赦罪的恩慈上帝。此點由保羅在新約裡（羅四11），稱割禮的記號為

「因信稱義的印證」的事實，可以明顯看出。聖經論到逾越節，清楚的說是將恩惠交給以色列人；因為他們在瘟疫流行之時沒有受害，非因他們是猶太人，而是因着逾越節羔羊被殺、牠的血被洒在門框和門楣上（出十二21~27）。因此，上帝命令說：「這例你們要守着，作為你們和你們子孫永遠的定例」（出十二24）。由於割禮和逾越節禮附有神聖恩惠的應許，所以我們適當的說這兩禮是舊約的聖禮。

路德說：「人若相信新約的聖禮與舊約的聖禮，按照其效力和意義而言〔為神聖所制定的施恩具〕有所不同；便為錯誤。……我們的記號或聖禮和〔舊約〕教父的記號或聖禮，都有一句應許話與其相連；是要求〔人的〕信心；任何別的工作〔行為〕是不能成就它的。因此它們是稱義的記號或聖禮。」（St. L., XIX, 62下。）因此在舊約時代福音和聖禮（割禮和逾越節），也將神聖恩典和赦免提供並賜與信徒。換句話說，它們的作用、確與基督在新約時代所設立的施恩具完全一樣。

## 七、施恩具和禱告

曾有人討論一個與施恩具道理有關的問題，就是禱告是否亦列於施恩具之內。加爾文派肯定答覆這問題。何基Hodge說：「按照我們教會的標準，施恩具是道、聖禮、和禱告。」（System. Theol., III, 466; Cp. p. 708.）然而施恩具一詞是教會所用、非聖經所定，所以我們能按多方面意義使用之；但若以它在福音和聖禮上所應用的同一意義，而應用於禱告上，則會混亂。

路德說明道和聖禮為「上帝在我們身上的工作」，即上帝與我們交往的媒介；同時禱告乃為信徒與上帝交往的媒介。適當的說，禱告為基督徒信心的果子，不是產生信心的媒介。上帝藉着道和聖禮、向我們提供並交與祂的恩惠和赦免。我們藉着禱告、祈求今世和屬靈的福氣，或是為所領受的恩賜感謝上帝。

所以，當我們不加以進一步的限制，而稱禱告為施恩具之時，即會忽視聖道及聖禮和禱告之間的清晰區別，也將其各別的目的混亂。況且，假使將禱告視為施恩具，就必會生出藉着禱告或藉着人的善工，人能賺得赦罪和救贖、這種謬論。

那些視禱告為施恩具的人，實際上是聲明：上帝藉人的禱告與人和好了。所以他們催促尋求救贖保證的罪人去禱告；其實他們應當向罪人指出上帝在耶穌基督裡的恩典，這是在福音和聖禮內提供給萬人的，並當勸勉他們全然信賴上帝所應許的饒恕及平安。

人若提出反對稱：實際上基督自己將禱告作為施恩具，因為祂教訓我們禱告：「免我們的債」（路十一4）。我們對此點的回答是：信徒藉着禱告確實可以領受罪的赦免，與他藉着禱告領受到上帝所賜的其他一切福氣一樣；然而，却不是因為禱告正式的為施恩具，而是因為基督徒的禱告表達出相信神聖應許的信心。正確的說，不是說出來的禱告話語的本身獲得赦免，乃是禱告所表現的基督徒信心獲得赦免。故此，當真信徒禱告時，他並不以禱告為道和聖禮之外的另一種施恩具，他的禱告乃倚賴在施恩具內提供給他的神聖應許。他實際上所祈求的，就是願上帝施恩、因基督的緣故、赦免他的罪，正如祂在福音內所應許給人的。

當基督徒假定自己的禱告是有功勞的行為、因而獲得上帝赦罪之時，則他的

禱告不是奉耶穌的名所獻上的，乃是違反耶穌的指示而獻上的。他的禱告不是信心的顯現，而是無信心的顯現；在上帝眼前，全然不是善行，乃是可憎之事（加三10）。對這樣的禱告，可應用基督的話說：「你們禱告，不可像外邦人吊許多重複話；他們以為話多了、必蒙垂聽。」（太六7）

加爾文派視禱告為施恩具，此點由他們的觀點而可深切了解的。他們否認普世的恩典，所以他們不能以福音所提供的一般應許、安慰驚惶的罪人；照加爾文的道理所說，這些應許僅屬於選民的。因此，他們須在福音與聖禮之外尋求其他的媒介，藉此向那驚恐的罪人保證救贖；就是說藉着敬拜的行動（其中有禱告）、產生一種獲有恩惠的感覺。可是，我們在前面已經指出，這種保證，因為是依賴人的努力，無非是幻想，並非為基督徒的真保證。

除加爾文派外，協力派和亞米紐斯派也視禱告為施恩具，也催促那驚惶求救贖保證的罪人，藉着禱告尋求這種保證（改革派中的奮興者、路德會中的敬虔派）。這種非屬聖經的勸告，乃是否認唯一因恩典，同時也棄絕基督代贖所獲得的客觀和好、以及施恩具、為上帝將基督完全的義毫無代價的贈與萬人。由於這一切而明白的看出，人若將禱告視為施恩具，是何等不幸的錯誤。那些以為他們的祈求是賺取救恩的真正媒介、可藉以獲得恩典和救贖的人，實際上已經棄絕了基督的福音，是陷於拜偶像主義之中。

# 19 論律法與福音

本書在此以前所論述的道理，因需要時常提及並討論律法和福音；所以實際上，凡需要對這論題所說明的，都已經說明；雖然如此，以特別的標題，陳述聖經中有關律法和福音的教訓，亦不能算為多餘。現代理性主義、羅馬主義和慈運理主義（慈運理說過「律法即是福音」；參考協同書 161 頁下 *Concordia Triglotta* p. 161 ff.），實際上取消了律法和福音間的分別，致使這兩種教訓時時彼此混淆，完全遮蔽了聖經上的救人道路（否認唯獨藉信；藉行為的義得救）。

路德會却視「律法和福音間的區別為特殊的亮光，目的為使上帝的道能得以正確的分辨，聖先知和使徒的經書能得以合宜的解釋和瞭解。」協同式全，V, 1），因此在正統派教義論文內，常將此論題列於顯著的地位。然而反律法主義（*Antinomianism*）不顧此種事實，曲解聖經論律法和福音的道理，曾在路德會內引起混亂（約翰雅其科拉 *John Agricola*，墨蘭頓派 *Philippists*，頗阿赫 *Poach*，阿士 *Otto*，等）；故對此事給予充分的考慮，實屬必要之事。所以我們在此以特別標題更完全詳盡地討論這個題目。

## 一、律法與福音的定義

聖經本身將律法和福音清楚的予以區分，本路德會的信條亦如此。根據協同式所說（全，V, 17），律法按其嚴格或正確的意義，是「神聖道理，其中啓示出上帝的公義及不改變的旨意，告訴人在其性情、思想、言語和行為上、當有的品質，以便使上帝能喜悅接納他；同時律法也以上帝的忿怒、並今生和永遠的刑罰恐嚇一切干犯它的人。」協同式摘要（V, 3, 4.）更簡要的解釋神聖律法的適當意義為「神聖道理，教訓人何為正當並令上帝喜悅的事，並且斥責凡為罪惡、與上帝旨意相反的事。」所以「凡斥責罪的一切事，即屬於律法的傳講。」

另一方面，協同式解釋福音按其嚴格而適當的意義為「教訓那未遵守律法因此而受律法咒詛的人、應當相信甚麼，就是說要相信基督已〔替人〕贖罪，為一

切的罪〔魔鬼的罪除外〕作成完全的補贖，並替人獲得罪的赦免、及在上帝面前有效的義和永生，不需用人的任何功勞。」（協同式，摘要，V，5）

律法和福音的此種區別，是非常清晰而且是根據聖經的，因此我們可以將聖經內所記載的，凡要求人對上帝完全順從（加三12）、向一切不法之徒宣告祂的咒詛（加三10）、使全世界在上帝面前負有罪債（羅三19）、間接的叫人知罪（羅三20）等的一切話語，描述為神聖律法；我們也將那提供恩惠、平安和救贖給罪人的話語，描述為福音（羅一16~17；十15；徒廿24；弗六15；一13）。

實在來說，律法和福音兩詞在聖經內也按廣義使用，所以律法一詞是指上帝的話內所明示的全部啓示（詩一2；賽二3），福音一詞乃指全部神聖道理而言（可一1）。聖經行這事是以一部分代全體或以全體代一部分之法而成（Synecdoche舉隅法：即一部分代表全體，或以全體代表一部分之法），因此全部聖經按一部分而命名（革哈德Gerhard：由部分的稱呼被了解為全體的稱呼）。

福音一詞的這種特殊用法，也為我們路德會信條所承認；因為在協同式內記着說：（全V，3下）：「福音一詞的使用和了解不是常按同一的意思，在聖經中是按兩種意義……因為有時它之被使用，為使我們由它而了解我們主基督全部的道理。再者，福音一詞按其正當的意義被使用，僅包含宣講上帝的恩典。」

## 二、律法和福音的共同特性

我們若將這兩種道理互相比較，便會發覺他們具有數項共同要素。（第一）律法與福音都是上帝神聖默示的道。此點是屬本質上的。雖然律法的作用與福音全然不同，但它與福音一樣，同是上帝聖潔默示的道（太廿二37~40；羅三21）。（第二）律法與福音兩種道理，都是關乎萬人的，必須一同教導，直到世界的末日。所以，協同式這樣教訓人說：「自創世界之初，這兩種的宣告……曾時時在上帝的教會內一同教導，且是按正當的區分……我們深信，這兩種道理……在上帝的教會內，需時時被殷勤的教導，直到世界的末了。」（全，V，23,24。）

「律法和福音需要時時一同教導」的事實，必須維護，以反對反律法主義（Antinomianism）。該主義主張，須由福音傳講悔改（憂傷），否認應在新約時代教導律法。約翰亞其科拉（John Agricola）教導說：「十條誡屬於法庭，不屬於〔教會〕講台；」意思說：律法是政府的事，不是教會的事。頗阿赫Poach，阿土Otto等，鼓吹並維護反律法主義的修改樣式，說：「不可將律法教導重生的人」。另一方面，黑蘭頓派却主張：「當以福音斥責不信〔的罪〕」（參考協同書，歷史引論161頁下）。在協同式第五與第六條內對反律法主義給予充分的駁斥；清晰而令人信服的指出反律法主義既不符合聖經，又不合理。

路德正確的說明反律法主義根深蒂固的愚拙說：「他們要廢掉律法，然而却教導〔神聖〕忿怒，但神聖忿怒是唯有律法所須行的。故此，他們僅是廢棄律法（Law）兩個字，却堅信上帝的忿怒；這忿怒是由律法這個名詞所指明和了解的，而不提及他們如何不理那藉保羅所著的道理（Wring Paul's neck），並將之前後倒置。」（St. L., XX, 1618 ff.）

又說：「他（亞其科拉）不願在教導福音之前先教訓律法和不帶福音教訓律法，這不但盲目，且比盲目更劣。他是試圖去行不可能的事，人的罪未曾現出

〔即未由人知道〕之前，怎能講罪的赦免給他們聽呢？怎能在人未知死之前，先宣講生命給他們聽呢？恩典必須與律法和罪過爭戰，並在我們裏面得勝，不然我們就會失望。」（St. L., XX, 1659. 1656）

本推博士（協同書歷史概論 161 頁）說：「反律法主義為隱蔽的試圖再一次開路德會的門，通向曾被路德逐出的羅馬主義靠行為稱義的異端。」他又說：「當路德改良教會時，反對反律法主義之父亞其科拉；他如此作，是因為清楚知道耶穌基督的福音及其本乎恩、唯一藉信的道理，正處於危險之中，需加以維護。他說：『魔鬼藉着這些邪靈並非企圖奪取律法，乃是要奪取遵守律法的基督。』（St. L., XX, 1614）。」

其實，按最後的分析，反律法主義者將他們對恩惠赦罪的信心基於更新或成聖，特別是基於由福音的宣講所產生的真愛而有的悔改。他們以此種方式將稱義和成聖混在一起，並恢復了羅馬教論行為稱義的道理（藉着成聖稱義；*gratia infusa* 澆灌的恩典）。

### 三、律法和福音為對立

路德再次向世人宣告，律法和福音可能有極大的區別，彼此間有極大的距離，甚且對立（彼此大有區別，並且是相反而分離。）（St. L, IX, 447）。人不應該以為這話是過份並且「可能誤解的」陳述（多馬休 Thomasius 教義歷史，*Dogmengeschichte*, II, 425）；因為這是將聖經本身所教訓的真理重行說明。

當我們將那兩種道理按照內容作一比較時，便可發覺他們彼此間有絕大的矛盾。律法要求每個人處處要完全的順從，並咒詛一切不順從的人。但是福音却一無所求，而是因基督的緣故將恩典、生命和救贖白白賜與眾罪人。為律法所咒詛、指定應受永遠定罪的那些罪人，與福音因耶穌的緣故指定在天堂得享永遠榮耀的人，是同一的罪人（羅五 18~21），律法要求行為（路十 28）；福音宣佈罪人是「藉信稱義，不在乎遵行律法。」（羅三 28）。

聖使徒保羅使律法和福音有明顯的對照，他說：「並沒有分別；因為世人都犯了罪，虧缺了上帝的榮耀，如今却蒙上帝的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。」（羅二 22~24）根據這些話看來，律法是咒詛〔人〕；而福音是稱人為義（參考加三 10~14）。

律法和福音另有彼此不同之處，我們若想到其各自的應許，便顯然看出同樣有絕對矛盾的區別。律法的應許是有條件的；福音的應許是純粹恩典的應許。即是說：律法應許罪人若完全遵守律法，即將生命賜給人（加三 12；路十 28）；但福音應許將生命和救贖給罪人，是「不在乎遵行律法」（羅三 28）；也「不是出於行為」（弗二 9）；而是「白白的蒙上帝的恩典」（羅三 24）；致使罪人實在〔得〕稱義（羅四 5）。換句話說：律法稱那些自己有義的人為義（加三 21），同時福音稱那些本身不義的人為義（羅四 5）。

所謂命令式的福音（徒十六 31），乃是「集中的福音」。當聖使徒保羅命令腓立比的禁卒說：「當信主耶穌基督，你和你一家都必得救。」時，他是將信仰宣講入禁卒的心內。照樣約壹三 23 也不是屬律法的命令，乃最恩惠的邀請，以最有力的方式表達出來，邀請人接受福音所提供的赦免。福音所要求的信仰，在聖

經內所描寫的正與屬人的任何成就相反（弗二 8～9）。

由此而顯明律法的條件（路十 28），是實在的條件，要求人絕對履行所規定的義務（加三 12）；福音的條件（羅十 9：「你若口裡認耶穌為主，心裡信上帝叫祂從死裡復活，就必得救。」）僅僅指出上帝用以使罪人得生命和救贖所藉的媒介〔信〕。「你若相信，就必得救。」這句話的意義，只是：在你這一方面不須用任何善工或價值，唯一是藉信靠那因上帝的能力由死人中復活的主耶穌而得救（羅三 23～28）。

律法和福音既然按其內容和應許是絕對的矛盾，所以我們必須明白分辨兩者在救贖制度內所屬的範圍。這才是消除「不易克服的困難」的唯一正確方法，當我們按照聖經中對他們的記載，來觀察這兩件互相矛盾的道理時，會遭遇到此種「不易克服的困難」。

律法須按其原有的嚴厲和苛刻宣講給人，決不能取消其一絲一毫（太五 17～18；加三 10；羅一 18；三 9～19）；可是傳揚它的唯一目的，須是使罪人清楚知道自已的罪惡和咒詛，除此以外無其他目的（羅二 20）。這是律法正確的範圍，正如聖經所明白指示的（林後三 9）：「定罪的職事」。律法是忿怒的信息，是「我們訓蒙的師傅，引我們到基督那裡，使我們藉信稱義。」（加三 24）。

然而，當律法完成了其目的，並且憂傷的罪人呼喚說：「我當怎樣行，才可以得救呢？」（徒十六 30），那時便應停止律法的宣講，而開始宣講福音（徒十六 31）；因為律法的作用是威嚇自負的罪人，而福音的作用是以上帝在基督耶穌裡的恩典安慰憂愁的罪人（約三 16；羅十 4）。在聖經中常可看到律法和福音兩者範圍的這種尖銳的區分（撒下十二 13；徒二 37～39；林前五 1～5；林後二 6～8）。

路德說：「律法有其目標，〔規定〕應進行到何種程度，當成全多少事；亦可說其目標是引人『到基督那裡』，要以上帝的忿怒和憎惡去威嚇不懊悔的人。福音也以同樣方式從事其工作和作用，即是向良心痛苦的人宣講罪的赦免……當人是非之心被正確的喚醒，充分的感覺其罪過，並處於死亡的痛苦裡……就是該當知道如何分解律法和福音，並將每種道理各歸其位。」（St. L., IX, 798 下）

所以一般來說，律法屬於罪的範圍，福音屬於恩典的範圍；前者為痛悔的信息，後者為赦罪的信息（路廿四 47）。兩種道理必須皆按聖經的純粹和真理來教導；律法的嚴厲和苛刻必不可予以稍減，也不可更改福音的甘甜和可愛，因為惟有如此才能將罪和恩的神聖信息進入罪人的心，並改變它。

律法和福音在它們的知識原則，即人知道各別道理的方式上，亦有區別。律法是刻在人心內（羅二 14～15），囚之人即令沒有聖經所啓示的知識也能知道一部分；福音是上帝「隱藏的智慧」，由特殊的啓示使人知道（林前二 7～12；羅十六 25），以致若不將它啓示給人，沒有一個人能知道它（可十六 15；羅十 14～15，17）。此點由凡人為的宗教均為「律法的宗教或善行的宗教」這件事實、而得以證實；然而基督宗教，由於以聖經為根源，是「信仰的宗教」。再者凡信奉善行之自然宗教的人，棄絕信仰的宗教，以它為愚拙（林前一 23；二 14），直等到聖靈藉福音將那律法的意見，由他們心中移去（林後三 15～16）為止。

反律法主義者爭辯時，曾辯論一項問題，即：不信的罪是須由律法來斥責

(純正路德派的主張)，抑或是由福音來斥責(墨蘭頓的主張)。協同式內贊成並採納純正路德派的答辭(參考第V與第VI條)。墨蘭頓派也許受人錯誤的引導而考慮到神聖律法既不知道基督和對祂的信心，所以它不能斥責罪和不信。假使我們記得律法與福音的特殊範圍和作用，就會迅速解決此問題；律法時時有判斷、咒詛、斥責人罪的作用，可是福音按其正確的意義，從不判斷、咒詛、並斥責人，所以斥責的作用、違反福音的眞正性質。

「福音斥責罪」(墨蘭頓)的陳述，僅在福音按廣義(指基督的全部道理而言)使用的情形下方可維護。但是福音按其嚴格的意義，並不斥責不信者的罪或任何其他的罪，此點有明顯的事實爲證，即：倘若福音適當地爲斥責和咒詛的信息，則救贖即會是絕對不可能之事；在該種情形下，就沒有救人的信息、使那按本性皆爲不信者的罪人、能以依賴而得救。福音能以救人(羅一16)，正是因爲它只有救人的作用，而沒有斥責或咒詛的作用。墨蘭頓派並非故意的，但却是實際的，將福音改換爲律法，因爲他將斥責的職務歸與福音。

協同式許可福音(或福音的事實，如：基督的苦難死亡)確能使用於描寫上帝因人的罪而生的烈怒，正如基督自己曾如此使用一樣(路廿三31)。不過當福音按此種方式被使用時，它並非執行自己的正式職務，乃是實行局外的職務。我們的信條(全V, 12)說：「不錯，除宣講上帝因人之罪而生的忿怒外，還能有那些事比宣講祂愛子基督受苦而死更爲有力呢？但這一切是傳講上帝的忿怒，令人恐怖，仍不算爲福音或基督自己的宣講，乃是宣講摩西和對不懊悔者的律法。基督及祂的福音從未爲了恐嚇和咒詛人而設立的，乃是爲安慰、鼓舞那已受驚恐膽怯的人而設。」在此最後提及的眞理，基督徒絕不可忘記；因爲福音按其正當意義、從不指責罪或使罪人受驚恐，反而時常顯示出神聖的恩典並安慰受驚嚇的人。

於結束此一章時，請讀者注意，律法與福音僅爲上帝本身與罪人的關係上不同的式樣。律法指出上帝因罪人犯罪而定他的罪，福音描寫上帝因基督之故赦免罪人並稱他爲義。基督教的神學家於規定律法與福音的作用與範圍時，當時時記取此項事實。

#### 四、律法與福音間的密切連結

律法與福音就其內容而言，彼此根本不同；但在實際應用時，仍須將它們予以密切的連合。路德論這事說(St. L., IX, 454)：「這兩種〔道理〕雖然就其內容而論(事情本身)相距甚遠，但它們却同時在同一的心裡面，密切的連結。沒有任何事物能比恐懼和信心、律法和福音、罪與恩典、更快的連結在一起。它們是如此地連結，以致其中之一被另一個吞蝕。因此不能再有像這樣的正確連結。」

律法與福音的此種密切連結，當我們考慮罪人悔改的事時，更爲顯然。正如我們在前一章所指出，悔改的成就、是在懊悔的罪人個人依賴福音的恩惠應許的那一瞬間；或者我們可以簡要的說，悔改乃是藉福音而成。可是，爲使福音能成就其安慰救人的作用，必須先以律法指證他的罪和罪愆，恐嚇他，降服他，使他放棄努力自救的希望(羅三19~20, 23~24)。這樣，罪人的悔改須要律法與福音的宣講，並以此種宣講爲前題。律法須先指出罪人屬靈的死，爲要他喜樂的享受福音所賜屬靈的生命。律法須使他信服上帝公義的要求，以便他能甘心樂意



地、以信心接受福音的白白恩賜，律法必須宣告罪，為使福音能夠宣告恩典。

當論及神聖律法的第二種用法時，我們的教義學家正確的分辨其揭發和定罪的功效（羅三20）、及其作師傅的功效（加三24）、這兩種用法。然而當記得律法本身並不引人到基督那裏，僅引人陷於失望。但律法由指出罪人的需要，而服侍人來到基督而前（非直接的強制）。律法使罪人恐怖時，基督即在跟前向他宣講福音的安慰。律法本身不能在罪人心內產生任何道德上的改變和改進，也不能預先使他接受福音；這是林後三6b；羅七5，8，等經文所教導的。因此福音與律法須攜手並進，否則罪人不能悔改得救。

反律法主義派否認律法與福音之間的此種密切連結，試圖將律法逐出教會之外。但是按最後的分析，他們反對律法即為反對福音；因為路德正確的說（St. L., XX, 1646）：「人若除去律法，便無人能知道基督是誰，或知道祂在替我們成全律法之時曾作了何事。」這位偉大的改教家清楚知道「魔鬼藉着這種狂熱主義（Antinomianism反律法主義），意思並不是除去律法，而是有意除去成全律法的基督。」（XX, 1614）。

再者，當我們考慮信徒的成聖，也顯然看出律法與福音的密切連結。當然，信徒按着裏面的人（或新人），確實不需用律法（提前一9），因為作為基督裏新造的人，有律法寫在他心上（耶卅一33；結卅六26），使他喜樂而自願的遵守律法，正像亞當在墜落之前所行的（詩一一零3）。協同式正確的宣告說（全VI，17）：「當人由上帝的靈重生並脫離了律法的約束，即是脫離了這驅使者，而由基督的靈引導之時，他便按照律法內所包含的上帝無更改的旨意去行事為人；並且就他已經新生了來說，是出於自由喜樂的靈，行一切的事。」

然而，當我們按照那仍依附於信徒的舊人（肉體）來觀察信徒之時，情形又不同了（羅七14~24）。信徒按照舊人，既不澈底的知道律法，又不會甘願的遵守它（羅七15），反而是時常違犯律法並反對它（羅七18）。

路德說：（St. L., IX, 881）：「按照靈性來說，信徒是公義的，沒有任何罪，也不須用律法；但按着肉體說，他仍有罪……因為罪仍然〔在我們裡面〕存在，聖經便判斷我們為不義的，是罪人；所以照着肉體，我們須有律法，像非信徒須用律法一樣。」

協同式（全VI，18下）也照樣說：「信徒在世上既然不是完全更新，而是有老亞當附着於他們身上直到進入墳墓之時，所以在他們裡面也存有靈與肉體的爭戰。因此他們按照裏面的人誠然是喜悅上帝的律法，但是他們肢體中的律與他們心中的律相爭，所以他們永遠需要律法，但不是律法之下，是在律法裡面，生活行事在主的律法之中，從不因律法的強迫去行甚麼事。」（羅七22~23）。

所以信徒也應當和福音同時使用神聖的律法，即如：(甲)作為門門，將邪惡的肉體釘十字架（羅八7；林前九27）；(乙)作為鏡子，常顯出他的罪（羅七7，13；加五19~21）；(丙)作為準繩，基督徒按此準繩制定並指引他的全生活（加五22~25）。因此，重生者也須時時將福音與律法密切連結而使用之，以律法在外部壓制肉體，以福音在裡面毀滅肉體的私慾；律法是指指出何為善行，福音是賜他力量行出善行；律法向他指出他的罪，福音指示他如何能以洗淨罪孽。

當然，在提前一9所說「律法不是為義人設立的」，與那些按律法的全部用

途將它應用於基督徒身上的經文，如：羅七23~24；林前九27等，其間並無矛盾存在，在前者經文內，是按照新人來描寫基督徒；後者經文內，是按着他敗壞的舊人來描寫。路德正確的說：「基督徒若按肉體生活，便在律法之下；當他按心靈生活時，便在恩典之下。」（比較St. L., IX, 452, 880.）

所以，人的悔改和成聖乃是律法和福音合作的結果。單獨宣講律法的結果，乃是假冒為善或失望，單獨宣講福音，其結果為冷淡和自負（比較路德St. L., V, 988; 恩勒德博士教義備考）

為完整起見，我們附加說，我們教義家提及神聖律法的四種用途，每一用途也可應用於信徒。(甲)律法約束基督徒的肉體，強制它有外面的訓練；(乙)顯露出人的罪，並使他承認有罪；(丙)它是引導他到基督那裡去的訓蒙師傅；(丁)最後它又供給給他生活的可靠準則（太五17）。

## 五、分辨律法與福音的技巧

按着理論去分辨律法和福音比較容易，但是在實行上應用這區別却極端困難。路德很正確的說，在實行上，區分律法與福音的真正分別，是超過人的自然力量，只能藉着聖靈的工作才能完成。其理由可以在人自然的意向中發現；人固執的堅持律法的意見，就是堅持願望以行為的義拯救自己。信徒按照他肉體的意思，也犯有這種基本錯誤。因此，他時常受試探而錯誤的應用律法和福音；所以他必須不住的求上帝以祂的聖靈光照他（詩一四三10）。

然而牧師的工作更為困難，因為他正式受職為耶穌基督的執事，須正確的分解真理的道（提後二15）。路德說：「誰若知道善於分解律法和福音的技巧，就使他坐首位，稱他為聖經的博士。」牧師須時時一起教導律法和福音，同時須正當的注視這兩種道理的分別及其連結，使自負的人受恐怖；受恐怖的人得安慰；他決不可混雜這兩種道理，反而要按律法的全部嚴厲教導律法，並按福音的全部甘甜教導福音。

熱誠從事此巨大工作的牧師，將易於同意路德的說法，他說（St. L., IX, 798下）：「若沒有聖靈的啟迪和引領，便不能作成這種區分〔即律法與福音的分解〕。我由自己的經驗知道，並且也由別人身上感覺到區分律法和福音的道理是如何的困難，在此事上必須由聖靈作為夫子和牧長，否則世上沒有人能了解或教訓它。此技巧很容易教導給人；人能很快的說出律法與福音不同的話和道理；但是在實用上區分它們並應用此技巧乃是十分困難的事。」

雖然分辨律法和福音很困難，但却絕對需要；因為不適當的分解這兩種道理，即不能有救人的信仰，而因此也沒有真基督教。路德使我們注意這事實，他說（St. L., IX, 798下）：「若在此點上發生錯誤，就不能認清一個人是基督徒、外邦人、和猶太人；所以這種區分是極其重要的。」

路德下此判斷的原因不難瞭解。基督徒信仰的首要道理是本乎上帝的恩典、藉信得稱為義。為要教訓聖經這純正的道理，就必須從這道理中除去律法的一切要求，或每件善事。如路德所說，人稱義的事不可依靠虔誠的主禱文，否則就不能保存基督教道理的完整真理。若在此點上更改了神聖律法的威嚴，也就不能將基督裡的神聖恩典、按它在聖經內原有的甜美被陳述出來，則罪人必不能真正憂

傷痛悔，也不會為自己的救贖完全投靠上帝在基督耶穌裏的慈悲；總而言之，若不將福音與律法嚴格區分，即不可能教導藉信稱義的事。

由此而使我們進一步聯想到：假使律法與福音混合，也就不能以救贖的保證安慰罪人。換一句話說，若是在稱義的條款內將律法與福音混淆，致使人的救贖依賴於他成全上帝的公義要求，那麼，他必會永遠對他的恩典地位存有懷疑；因為那時救贖便由上帝全能的手中取去，放在自己無力的手中。所以，這樣混雜律法和福音，使人失去基督教提供給世人的最大福氣，這大福氣就是恩典與救贖的確證，藉依靠基督耶穌，上帝因基督的緣故，白白稱那虧缺上帝榮耀的罪人為義（羅三23-24）。

路德論及這事說（St. L., IX, 619）：「基督和律法一同居於人心內，是不可能的；不是基督要離去，就是律法要躲開。」路德的意思是說：人或是倚靠善行、或是倚靠基督得救贖；也可以說，人企圖或藉律法、或藉福音得救。此兩種道理之間沒有中間地帶。但是倚靠律法得救的罪人，是有禍了（加三10;五4）！因為他無力遵守律法，所以必永遠在咒詛之下。因此律法與福音相混，即會使罪人失去了真安慰，這種安慰就是藉信靠耶穌基督有了救贖的確實盼望，唯有它能在生活中支持人、在死亡時安慰人。

最後，若不適當的分別律法與福音，亦不能了解聖經。協同式指示我們要注意此點，稱律法與福音的分別為「特別的明燈，用作正確的分解上帝的道，並使聖先知與使徒的聖經能得以適當而明白的被解釋。」（全V，1）。我們信條的這種說法並非言過其實；因為一方面聖經明明的說：「他這樣行，就必得永生。」（路十28）一方面又說：「人藉信稱義，不在乎遵行律法。」（羅三28）這些陳述本身彼此矛盾，正如是與不是這兩個詞正相反一樣。為消除此種難處，反律法主義者努力將律法逐出於教會之外，使它歸於法庭，以致在教會內不教訓律法，唯獨教導福音。可是這樣處置是不合乎聖經的，因為上帝在祂的道中，曾明白地陳述其旨意，就是當無條件的、不更改的宣傳律法（道德律），直到時間的末了（太五18）。

現代理性神學家，曾試圖藉由改變福音為律法、以消除這兩種道理的矛盾；可是上帝的道對凡以此種方式將福音的榮耀內容倒空〔以為可以不需要〕的人，宣告神聖的咒詛（加一8；六14）。總之，不可由廢止這兩種道理的任何一種來消除其矛盾，反當正確的分辨其間的區別，並指定各自的適當範圍。倘若如此行，我們便易於了解聖經為何一方面說：「行這事的，就必因此活着。」（加三12），一方面又說：「人稱義，不是因行律法，乃是因信耶穌基督。」（加二16）；因為這樣我們才能記住律法賜給我們，使我們知道我們的罪（羅三20）；賜給我們福音，使我們能獲得罪的赦免。總之，我們若正當的區別律法與福音，聖經便是我們易於明瞭的書；否則聖經必永遠為黑暗而不能了解的書。

這種陳述的真實性，可以由羅馬派和基督教的協力主義者對於救贖的確證這個主要問題的態度而得以證明。這些錯誤教派是把律法和福音混亂了，因他們否認唯獨本乎恩典，並教訓直接或間接的藉行為得救贖。結果他們堅持：信徒不能確知他的救贖（不確知的異形怪物）。這乃是故意棄絕聖經的明白道理（羅八38-39）；而且他們試圖以聖經作為他們虛假主張的基礎，林前十12：「所以自己

以為站得穩的，須要謹慎，免得跌倒。」然而，他們却不分別律法和福音。他們由於這種基本錯誤的引導，忘記了林前十12；來十二14等經文本是律法，是爲了警戒和恐嚇那些自負和冷淡的基督徒而制定的；但是羅八38，39；約十27~29；三16~18等經文是福音，爲要安慰痛悔和悔改的信徒。按照舊人而言，信徒時常需要律法的警告，但按著新人，他們因寶貴福音所給與的確實救贖盼望而喜樂（羅五1~5）。故此普通信徒在私下判斷自己的恩典地位時，絕對需要明晰而敏銳的分辨律法和福音（提後二15），尤其是基督教的執事（minister 牧師pastor等），當他因其職務的緣故傳講神聖救贖的道路時，更當如此。

但是，唯有在上帝施恩典給我們、並保存我們在祂恩典之中的時候，才能成就這事。祂的聖靈必須教訓引導我們分辨律法和福音，並按正當的次序應用這兩種道理。若沒有聖靈的光照和引導，誰也不能由律法的咒詛轉向可稱頌的福音求援、而得到罪的赦免和生命救贖的應許、並依賴它。這原是聖靈在我們裡面的工作（弗一19~20；腓一29；西二12），正如時時藉福音的應許、在信仰上忍耐到底、是上帝在我們內面的工作（彼前一5）。再者，律法雖然控告咒詛人，然而律法主義（Nomism）——以成聖的方法使律法作爲救贖的媒介——在肉體內深深生根，以致他生來即爲律法主義者、依賴律法的行爲得救，而不願從律法上訴於福音；因福音對肉體而言、是絆腳石和愚拙（林前一23）。故此，上帝必須幫助並救贖我們，成全在我們內面立志行善的事（腓二13）。沒有祂的恩典，我們就是在正當區分律法與福音的事上也不能作甚麼〔約十五5〕（比較路德St. L., IV, 2077下；IX, 446下；XXII, 760下；V, 1171）

## 六、誰拋棄律法和福音的正當區分

拋棄律法與福音間的區分，因之而混雜律法和福音的人，乃是：——

甲、羅馬主義者，由他們教導以行爲稱義和救贖不確定的有害教訓，而混雜律法與福音。天特議會是特意咒詛「福音乃是關於永生的絕對而不帶條件的應許；不須以人先遵守律法爲條件。」（VI會議，20章）。

乙、加爾文派，他們否認普遍的恩典及聖靈藉着神聖規定的施恩具工作。因這些錯誤的結果，他們不向罪人宣傳福音恩典的應許，反教導罪人的救贖以其是否遵守所規定的條件來決定，上帝必因這些條件而悅納罪人。按照長老會教義學家何基（Charles Hodge）所說：「外表的宣召，就是這樣的一個應許：凡遵守這些條件的，就被接受；而福音是這樣的一個宣告，是上帝說明救罪人的條件及墜落之人對於這計劃之關係的表現。」（Syst. Theology, II, 642）因此，按最後的分析，加爾文派與羅馬派一樣，犯有同樣的重大錯誤。

丙、協力派，他們否認唯獨恩典，並使救贖憑依罪人自己歸向恩典的決定。按照協力主義所說：福音乃是上帝應許將恩典給與凡願意使自己準備接受恩典的人。所以協力主義轉回到羅馬主義、伯拉糾主義的門派下。

丁、一切現代主義，他們否認代贖，所以教導人以行爲得救，或罪人救贖自己的罪。

戊、一些現代神學家，他們斷言律法與福音之間較高的合一。按照他們的意見，律法與福音之間僅有程度之分，並非種類有別；因爲按照他們虛妄的主張，

兩種道理都是要求罪人要有道德上的行為。按最後的分析，在這種情形中福音無非是更改（變相）的律法，這種錯誤的觀點自然會整個的消除了這兩種道理的區別，是將福音改變成律法，使罪人的救贖憑依於自己的順從。

於結束本章時，請讀者注意一項事實，即：每逢將律法與福音彼此混雜時，其目的均為一樣，即是廢棄以被釘而又復活的救主作為人得救的獨一盼望的「愚拙宣講」，並要承認藉行為獲得救贖的錯誤教訓（*opinio legis*）。

按最後的分析，神學上一切錯誤的結果，就是排除了「背負世人罪孽的上帝羔羊」（約一29）。路德很正確的說（*St. L., XX, 873*）：「凡在一點或一條上否認、譏謗、或不尊敬基督的人，也不能在任何其他道理上正當的尊敬祂。」

凡削減律法嚴厲的人是以一種更狡猾的方法混雜律法和福音，他們教訓人說，人若盡其所能的順從律法，上帝便滿意了；又有人藉着將律法的元素注入福音內，而奪取福音的甘甜來混合律法與福音；也有人藉着將律法講給受恐怖的罪人，將福音講給那自負並在肉體上冷淡的人，混合律法和福音。律法與福音由此而在它們的性質、內容、作用、和所對待的人方面彼此混合。但是每逢將律法與福音彼此相混，便毀滅了藉恩典稱義的道理和救贖的確定性。事實上，凡不知道而且不實行律法與福音的區別的地方，就沒有人能成為基督徒或繼續作基督徒。所以路德的話值得慎重的考慮，他說：「律法與福音的區分，是基督教至高的藝術，凡以己身具有基督徒之名為榮的人，都能夠而且應該了解它。」（*St. L., IX, 798.*）

# 20 聖洗禮的道理

## 一、洗禮的神聖設立

洗禮不僅是教會的禮儀，而且是一種神聖的制度；這制度直至時間的末了仍是有效力的、而且是眾基督徒都必須遵守的（可十六15~16；太廿八19~20）。基督所賜要給萬民施洗的命令，與所賜下的傳福音的命令是同樣的強調，這也是使徒們所承認的（徒二38；十48）。這是基督教會當堅持的事，雖然聖保羅的特別任務是去傳福音給人聽，並不是給人施洗（林前一14~17）；然而在他的書信中他堅持洗禮的需要和效力（羅六3~4；加三27；多三4~7等）。故此，若貴格會、救世軍（Quakers, Salvation Army），和其他狂熱派棄絕洗禮為平常「禮節，對人的良心無約束的力量」，便為棄絕上帝自己的設立和制度。他們棄絕聖洗禮、只不過是他們否認施恩具一般道理的結果。

現代理性神學家（何扯曼Holtzmann）否認洗禮為神聖的設立，他們只承認洗禮在初期基督教會是普通的實施，但是他們一切的論證（保羅祇在特殊的時候施洗，林前一14；彼得自己沒有施洗，徒十48；耶穌未曾予人施洗，只教導人，約三22；四2），不能推翻太廿八19~20和可十六15~16的話語；在該兩節內無錯誤的教訓出聖洗禮的神聖設立。

偏向於較為保守的現代理性神學家贊成洗禮為神聖的設立，但他們反對所謂該制度的「屬律法性質」。我們對於這種模糊不清的議論、所予的回答是：教會施洗的責任並不比宣傳福音的義務更為「屬律法的」。人們若能不用洗禮而得救，其原因並非因為洗禮比宣講福音「更為屬乎律法」，乃是因為上帝以祂無窮的恩典，已藉着福音將其整個恩典及整個的饒恕持贈給罪人。可是這項事實並不使洗禮成為多餘的事；因為上帝「有極其豐富的恩典」，願意將「計劃和幫助賜給我們，不僅以一種方法來對付罪」（斯馬加登條款Smalcald Art., part III, art. IV）。我們的救主設立了洗禮，祂當然不願意我們輕視這神聖救人的聖禮（路七30）。

神聖施洗的命令，時時要求以水作為這聖禮中應該使用和可見的物質（約三23；徒八36），因此若使用任何其他的物質代替水，洗禮便為無效。凡不能給與可靠證據的洗禮，雖是已經受洗，仍須視為沒有受過洗（參考路德，St. L., X, 2128下）。

洗禮中使用水是必要的，但是應用水的方式，可隨意選擇，因為施洗這字的希臘文原文不僅含有浸入的意思，也有洗濯的意思（參路十一38；可七3）。故此，本路德會小問答內正確的堅持施洗就是「用水洗滌、澆灌、潑洒、或浸入的意思。」那些堅持洗禮必須藉着浸入水中，因為這才表明死和埋葬（羅六3～4）；我們的教義學家所給與的答辯是：洗禮不只表明埋葬，同時也表明洗滌罪污（徒廿二16），又表明聖靈的澆灌（多三5～6），和被基督的血潑洒（來十22，參看出廿四8；來九19；林前十二）。因此以任何一種方式來應用水，均表明洗禮的意義。

若有人說：浸入是必須的，因為整個的人必須藉洗禮得以潔淨。我們的回答：洗禮潔淨人的力量不在乎水的多少，乃在乎聖禮本身；凡按任何方式領洗的人，都是完全被洗淨（約十三9～10）。

我們順便提醒讀者：那些堅持全身浸入水中的，雖認為「洗禮表明埋葬歸入死」，却否認洗禮具有將受洗者歸入基督之死的真正效力；就是說，否認為他獲得基督代替死亡的益處。他們堅持洗禮的方式，但棄絕洗禮的主要部分。這正如保存果子的外殼，却拋棄了裡面的肉和核。

對聖洗禮的神聖設立的一切反對，是導源於人自負不信的理性，人的理性故意將聖經擱置一旁，不以它作為信仰的唯一根源，當人宣稱洗禮是多餘的——正如聲稱一切施恩具是多餘的——是因為唯獨「聖靈與火的洗禮是需要的」（貴格會Quakers），或以它是「猶太人的禮節」（救世軍Salvation Army）；或以它只不過是一種教會的禮儀而已（現代主義者Modernists；理性派神學家），或以它只是為初期的教會所設立的（蘇西尼派Socinians）；或是以為奉三位一體施洗的方式（太廿八19）是以後插入的，因為該經文明白地表明三一的概念，對初期教會是一種生疏的概念（現代主義神學家；比較林後十三14；多三4～7；彼前一10～12）；或以馬太的記載不屬歷史的，因為基督沒有由死裡復活；或以為根據林前一14；約三22；四2等經文，太廿八19的經文不能視為基督所頒發洗禮的命令。他們由此而自證是故意的抵擋聖經，並高抬自己盲目的理性、置於上帝聖經之上。

## 二、何事使洗禮成為聖禮

為要能有效力的（正常的）施行洗禮，必須應用水在各個人的身上；因為水及其應用是這神聖制度的要素，但是單獨有水並不能使洗禮成為聖禮，正如路德於其問答書內正確的說：「洗禮不但是尋常的水，乃是水包含在上帝的命令中，與上帝的道聯合。」聖奧古斯丁說明同樣的真理說：「道與媒介物聯合時的行動即成為聖禮」；就是說，當人照着基督設立的話去實行時，該行動即成為聖禮。應用水雖是重要，但實際上是基督的話與應用聯合，才使洗禮成為「重生的洗和聖靈的更新」（多三5）。

基督的話有雙重性質。(一)是命令(太廿八19 [按原文]:「所以要去,以施洗使萬民作門徒」)。使徒既然要出去,所以他們就要以施洗使人作門徒。因此施洗的命令是很清楚的。

(二)那與洗禮聯合的神聖之道,乃是應許的話(太廿八19:「奉父子聖靈的名」)。這些話所說明的意思,就是洗禮不是虛空的禮節,乃為有效力的施恩具,受洗者(自然是藉信,而不僅是[因所行的外表事情])與三位一體的上帝有交通。這些話為最恩惠的應許,而且正因為如此,便說明使徒為何能「由施洗使人成為門徒」。

洗禮的應許在可十六16說得更清楚:「信而受洗的必然得救」。在羅六4的經文內,更為明確地指定應許說:「我們藉着洗禮歸入死,和祂一同埋葬(即基督之死)。」聖保羅在加三27宣告說,那些受洗歸入基督耶穌裡的人,是披戴了基督,即是披戴了祂的義和功勞(稱義)。

所以洗禮的正確定義,是水包含在上帝的命令中,與上帝赦罪、賜生命和救恩的應許聯合。

有人曾指出(特士良Tertullian, De Bapt., 論洗禮, 5章),有些外邦宗教也有自己的洗禮;這是人所設立的,因此並無效力;但是全能、全知的主基督,曾藉着祂的神聖命令,設立了真正的洗禮(一種神聖施恩具),受洗者藉這聖禮與真上帝相交並和祂諸般恩惠赦免和屬靈的福氣相聯合(多三5下)。

基督既然囑咐祂的聖使徒,也囑咐全基督教會要「奉父子聖靈的名給人施洗」,所以基督教會每逢施行聖洗禮時,須使用這種施洗的儀式。聖經有時提及洗禮為「歸入基督」或「奉基督的名」去行,這並不是否認或取消以上所說,當奉父、子、聖靈的名施洗(徒二38;八16;十48;加三27;羅六3; )。

「奉基督的名」或「歸入基督的名」,與奉三位一體上帝的名的洗禮,不是對立的,因為一方面是基督設立了這聖禮;另一方面,那些受洗的人,惟有藉信基督始與三位一體的上帝相交。這兩種經文記載並未彼此抵觸,乃是彼此包容;就是說:受洗的人是奉基督的命令受洗,藉着基督歸入三位一體的上帝。換一句話說:我們絕不可將洗禮和基督分離;洗禮唯一是因為基督的吩咐而存在,並且惟一因為它基於基督的代贖而有效,基督藉其代贖,獲得了在洗禮裏面所提供的所有屬靈福氣。

這是聖保羅所說的明晰道理,他說:「基督愛教會,為教會捨己;要用水藉着道把教會洗淨,成為聖潔。」(弗五25~26)。因此洗禮藉着所聯合的道(福音)是潔淨成聖的水,在其中基督將祂所獲得的功勞,白白的賜與萬民,這功勞是祂為全世界的罪捨己受死而獲得的。因此,每一次的真正洗禮,總是與基督有關係,因此也與聖三位一體有關係。

策克勒爾(Zoekler)神學家在他對徒二38的註釋內,正確的說,當使徒們「奉基督的名」施洗時,無疑使用了太廿八19內所規定的樣式;他引錄 *Διδαχή* (使徒之教訓, 7, 2~3)。這完全符合他們時常堅持的,即是三位一體的上帝是獨一真實常活的上帝,並為一切靈性福氣的泉源和創始者(林後十三14;弗一2~14;彼前一2~4)。

牧師無論是用施洗儀式稱:「我奉父、子、聖靈的名給你施洗。」(路德會,



羅馬公教派)，或是使用希臘教的儀式稱：「這僕人受洗是奉父、子、聖靈的名。」是無關重要的。甚至連這樣的儀式，說：「我奉聖三位一體給你施洗」，也是正當有效的。但是我們當謹記，要常用一樣的話；當然最好是常照基督所說：我奉父、子、聖靈的名給你施洗，免得導致疑惑，或喚起爭辯。

對於那反對三一教義的教會所實行的「奉父、子、聖靈的名給人施洗」這種行動，我們應有何種看法，這個問題已由全基督教教師予以明白一致的答覆。聖奧古斯丁報告說，當他的時代，異端者屢次奉三位一體上帝的名施洗，但是教會不承認這種洗禮有效。

拒絕這種洗禮是以聖經為根據；雖然在這種洗禮內，確是使用聖三位一體的名，然而，這樣用上帝的名其實不過是輕慢毀謗，因為這些異端者並不相信予人施洗所奉之上帝的名。我們的教義學家因此而正確的主張，在奉三位一體的名施洗的一切情形中，缺少了上帝的道，所以是一個沒有上帝之道的「洗禮」，結果不是真洗禮。

但一個不信的牧師（假冒為善的）在一個基督教區會所施行的洗禮，就有所不同；在該情形中，他個人的不信，不會使洗禮無效，因為當他舉行洗禮時，他是代表基督教會來實行。

每次的洗禮當絕對的確實，以使受洗的信徒能以由聖洗禮內所立的恩約，真正的安慰自己；這是無庸贅言的。當我們不確知某人是否受了洗的情形下，就必須給他施洗。但是這次的洗禮，不當視為第二次的洗禮，或為重洗禮，因為不確實的洗禮，實際上不是洗禮。總之，我們可以說，我們接受凡在基督教區會裏和由這區會所施行的一切洗禮舉動為正當有效的。

### 三、洗禮為真正的施恩具

根據聖經所說，洗禮不僅是教會的禮儀，也是真正施恩具（水包含在神聖命令中，並由上帝的道所印證），上帝藉這施恩具將基督由代表補贖為世人所獲得的功勞賜與人（徒二38）。因此，路德在他的問答書中說：「洗禮使罪得赦，並救人脫離死亡和魔鬼，又賜永福給一切相信的人，正如上帝的道和應許所說明的。」（可十六15~16）。我們的教義學家非常適當的稱洗禮為「稱義的媒介」，是屬於福音，不屬於律法。這是說，洗禮救人，並非因它是我們向上帝所行的一件事（不是盡義務的一件事），而是上帝向我們所行並賜福給我們的事，「在這事上沒有我們所行的甚麼善工，乃是祂賜給我們的珍寶。」（路德，協同書：741頁）

洗禮所施與的，也是福音所賜的；洗禮使受洗者得着罪的赦免（徒二38），洗除罪過（徒廿二16），潔淨而成聖（弗五26），重生而得救（多三5；彼前三21等）。況且聖靈藉着福音發生並堅固信仰（羅一16；林前二4），祂也藉着洗禮行之（彼前一23；多三5）。其實，洗禮供給一切神聖屬靈的福氣，是因為水與賜恩典和救贖的福音應許聯合。這些神聖應許既是在每逢聽講或誦讀之時有效，因此當它們在洗禮中被應用時，也是有效。「藉着道，將此種能力交與洗禮，使洗禮成為重生的洗。」（路德，協同書，739頁）

洗禮與福音間的顯着區分，一般來說，乃是上帝在聖洗禮內，藉着水的應用

賜恩典給每一個人，成了能見的道。辯護論 ( XIII [VII] 條, 6 ) 正確的說：「正如真道入了耳，爲要感動我們的心，照樣這禮儀本身出現於人眼前，爲要感動人心。道和禮儀的效果是一樣的，奧古斯丁曾適當的說，聖禮是能見的道，因爲此儀式是人的眼睛能看見的，好似一幅聖道的圖畫，表明聖道同樣的事情，故此其效果是相同的。」

剛才所提及的真理，我們必須堅持以反對羅馬派與加爾文派。羅馬教實在也教導藉着洗禮將恩典〔恩賜行善〕施與受洗者（澆灌的恩典）；但他們主張說，這事的成就是因功生效，即受洗者這方面不需有信心。這種主張是錯誤的。辯護論反對這種錯誤 ( XIII [VII] , 18下 ) 說：「這絕對是猶太派的意見，主張人藉一種儀式稱義，不需用人心內的好意向，就是不在乎信心……我們教導在使用聖禮時，當加上信仰，此信仰使人相信這些應許，並領受聖禮內所應許的恩典。若不以信心領受，應許便爲無益。」

天特會 ( 第 VII , 第八條 ) 特別咒詛聖經道理 ( 羅四 11 ) 所說，聖禮內所提供的神聖恩典，唯有藉信方可領受。所以敵基督者的教派，使其門人不可能獲得恩典，因爲聖經教導：信心是人獲得罪的赦免、生命和救贖的唯一有效媒介 ( 可十六 15~16 ; 羅四 20~25 ) 。天主教所論洗禮的道理並非爲了交給恩惠而定，乃是爲使罪人得不到恩典而定；不是爲要安慰人，反而使人深深感覺到恩典的不確實。

羅馬教假冒爲基督教洗禮之真正維護者，但實際上是輕視它，使它無效。按照羅馬教的道理，洗禮能完全滅絕遺傳罪〔原罪〕，以致肉體中所剩餘的邪情惡慾不再爲罪；這是完全與聖經相反的道理 ( 羅七 17~20 ) 。羅馬教又加上另一錯誤說：那些因死罪由恩典上墜落的信徒，能歸回恩典中，但絕不是藉着相信洗禮的應許而歸回，乃是藉着告解禮、心裡的痛悔、親聽的告解及補贖。所以，羅馬教論洗禮的道理，由始至終是爲了支持他們以行爲得救的道理而定的。

一切偏於羅馬的基督教 ( Romanizing Protestants ) ，與羅馬教的見解一致，他們主張洗禮確實使人重生，但是不能實際上產生信心。他們認爲洗禮的恩賜被交給人，在人這一方面不需要接受的媒介。其實聖經很明白的教導稱：人若不相信基督所獲得的罪的赦免，就沒有重生的事 ( 約一 12~13 ; 三 5 , 14~15 ; 約壹 5 1 ) ，並且重生和赦免是藉着施恩具賜與人。另一方面路德會正確的教導：洗禮是重生的媒介，因爲它提供並贈與罪的赦免，並藉其所供給的恩惠福音，產生並加強信心；凡否認洗禮之藉信心在所提供的恩典裡，爲稱義的媒介；反倒使洗禮作爲特別成聖的媒介，不是藉信心，乃是藉行爲；這是混合律法和福音。

聖經中論及洗禮效力的道理，也由改革派全然棄絕。按慈運理的見解，洗禮不是媒介，僅爲罪得赦免和重生的表號，乃是聖靈直接工作，使人重生 ( 有效力的恩典直接行事 ) ；洗禮不提供恩典。 ( 慈運理，論信之道，Zwingli, Fidei Ratio Niemeyer, p. 25 )

按照加爾文派的道理，水不能單獨行出此種大事， ( 白列 Boehl ; 教義第 560 頁 ) 。路德承認這事實，他說：「水自然不能行這事」。但他隨即解釋說：「〔水自然不能行這事〕，乃是與水聯合的上帝之道 ( 那賜與的媒介 ) ，並那依靠在水裡而上帝道理的信心 ( 接受的媒介 ) 。因爲沒有上帝的道與水聯合，這水就是尋常的水，不是洗禮。若有上帝的道與水聯合，才是洗禮，這就是鴻恩生命

的水，和聖靈重生的洗，如聖保羅這提多書第三章所說的。」

按照路德的觀點，「洗禮使罪得赦，並救人脫離死亡和魔鬼，又賜永福給一切相信的人。」，這正是因為洗禮裏面上帝的話和應許是如此說明；或是因為「洗禮不但是尋常的水，乃是水包含在上帝的命令中，與上帝的道（應許）聯合。」

按路德的教導，洗禮的效力完全憑依於與水聯合的福音應許（太廿八19；可十六15～16；徒二38）；因為受洗者的信仰繫於這些應許。「信仰必須有所倚靠和根據」（路德，協同書，739頁）。

慈運理否認洗禮的效力，因他不肯相信上帝使祂的應許與這聖禮聯合。路德說，若上帝將洗禮中所賜的那種應許與檢拾一根草的行動連結，他就會喜樂感恩的去作這事（St, L., XVI, 2296）。但慈運理却固執的重述他屬理性的辯論說：

「水不能行這樣的大事」，並說他「從來沒有看過聖經說洗禮可提供並分配恩典」（Fidei Ratio, Niemeyer p. 24～25），雖然他確切知道像徒二38；廿二16；弗五26；多三5等明白的經句。路德為一真正神學家，忠於聖經；然而慈運理和他的門人（白列Boehl）等則以理性為根據、評論洗禮的效力。

改革派既然否認洗禮是重生的媒介，所以他們也否認洗禮是使人與基督屬靈的身體、即教會聯合所藉的一種媒介（林前十二13），並且藉此而使重生者成聖，即是舊人被釘十字架，新人復興（羅六1～11）。按照改革派的見解，這些事僅為洗禮的表號。因此慈運理主義（加爾文主義）正如以上所言，是全然的否認洗禮的效用。使聖經歸與此種聖禮的每一種祝福，根據理性的格言而一致的被否認：「水不能作成這樣的事；只有聖靈能成全之。」

由理性的觀點來看，改革派這樣棄絕洗禮的效力，是易於瞭解的。加爾文主義既不承認聖經所教導的任何施恩具（他們說：「有效力的恩典是直接的行事」；「在聖靈的意志和靈魂的重生之間，沒有甚麼事夾在其中。」），所以加爾文主義也棄絕此種特殊施恩具——聖洗禮。

對於已藉福音重生的成年人，洗禮也是赦罪和重生的媒介。我們的教義學家聲明這些「成年人藉着洗禮更加領受這些恩賜〔革哈德〕，因為他藉着福音之應許得以堅固保存信心。洗禮像福音本身一樣是重生的種子（彼前一23），不但在人悔改時產生信仰，並且是繼續不斷的產生它（羅十17）。

聖洗禮其他的一切祝福，如：成聖、或在洗禮內開始不斷的更新（多三5）、將舊人釘死十字架、復興新人（羅六3～6）等，都是洗禮作成的稱義和重生的結果。照樣，信徒藉洗禮歸入於基督的身體內（林前十二13），也與交給信仰和作成赦罪相伴而來。路德說：「因此，你若過悔改的生活，就在洗禮裡面行事為人，不但表明這樣的新生活，同時也產生並開始實行它。因為在這裡面賜下恩惠、聖靈、和壓制舊人的力量，使新人能以顯出來並得堅強。」（大問答，論洗禮，75頁）所以洗禮使我們能遵守我們在洗禮中的誓願。

關於洗禮方面，路德會的教義學家也曾討論過屬天上的原質、是否能在這聖禮中存在，如同在主的晚餐內有基督的身體和血存在一樣。對此問題，雖有神學家（革哈德Gerhard，卡羅夫Calov，昆斯德Quenstedt）予以肯定的斷言（說洗禮內的天上的原質為上帝的道、聖靈、基督的血、聖三位一體等），但其他的神學家（拜爾等）提議，最好不談到在洗禮內有天上的原質，特別是因為聖靈、

聖道、聖三位一體等，若不按其嚴格意義，只按其廣義而言，能稱為天上的原質（何拉斯 Hollaz）。這要點是可採取的；因為適當的說：在洗禮沒有天上的原質與聖晚餐內主的身體和血相當。

洗禮中的道和水之間原存有密切的聯合，以致我們不能區分內面和外面的洗禮。「只有一種洗禮和一種洗濯。」（Saxon Visitation Articles；Triglot, p. 1153——撒克遜巡視條款。協同書，1153頁。）也比較：「我們棄絕加爾文虛假錯誤的道理」洗禮是外面的洗濯，藉此「僅表明洗去內面罪過。」（協同書，p. 1155）

#### 四、洗禮的使用

信徒雖然應當常領受主的晚餐（林前十一26），但是聖經沒有一處是命令一個人當多次受洗。反之，洗禮一經使用，信徒就畢生得安慰（彼前三21；加三26～27；羅六3下）。因此，使徒們在新約內一再提醒基督徒關於他們的洗禮（林前一13；六11；十二13；羅六3下；弗四5；西二11，12；多三5～6；彼前三21等），並促使他們不但要注意洗禮中甜蜜的安慰，同時也當注意洗禮對成聖的莫大意義（大問答。論洗禮，65頁）。

基督徒日日的悔改（繼續的悔改），就是一個恒心悔改的人，時刻回到上帝在洗禮內所設立的恩約；或說是藉信心時時獲得這寶貴聖禮內賜與的罪得赦免、生命和救贖等恩惠的應許。所以，那些在基督教信仰上背信者，再次悔改時、也僅是回到他們的洗禮（歸回於洗禮），並非如羅馬教所說的依靠告解禮。基督教的執事須時常深刻的教導他的聽眾，特別是他有責任教導堅振禮的學道者。

堅振禮並不是「洗禮的確認或証實」，也不是「補足或完成洗禮而有的聖禮」，僅為公開的承認忠于真上帝，因為上帝在洗禮內與人設立了祂的恩約；堅振禮是信徒對洗禮的公開應答，或受洗者公然承認在洗禮內潔淨他的那位基督（弗五26；太十32）。當然堅振禮不是基督所設立的；但是我們仍保存它，並以它為可稱讚的、有益的基督化習俗（却不為聖禮），因為堅振禮是如此生動的提醒信徒要想起他的洗禮，和上帝在那無價之聖禮內所交與他的至高恩典。

#### 五、教會當給誰施洗

聖經教訓我們，成年人和小孩都應當受洗。關於成人，聖經明白的指出，只當給那些相信並承認基督的人施洗（徒二41；八36～38）。倘若兒童由其父母或有親權的人將他們帶來，為他們要求洗禮〔或許可他們受洗禮〕，就當給他們施洗（可十13～16）。路德會時常拒絕羅馬教不合乎聖經的習慣，他們在兒童父母不知道，或反對父母意志的情形下給兒女施洗（秘密洗禮）。我們僅給那些由有父母之權的人帶來求洗禮的兒童施洗。

嬰孩也應該受洗，這是聖經明白的道理（可十13～16，比較西二11～12）。我們能將聖經中對嬰孩洗禮的證明列舉如下：(甲)嬰孩是肉身生的肉身，是在罪惡裡沉淪的（詩五十一5；約三5～6）。(乙)上帝的旨意也要嬰孩重生得救（可十13～16），藉以帶他們到基督那裡（路十八15～17）。(丙)帶嬰孩到基督那裡所藉的媒介，就是洗禮（多三5～6；彼前三21；西二11～12）。故此嬰孩應當受洗。

聖經特別的記着，初期的基督教是「信徒全家」受洗（林前一16；徒十一14；十六15，33）。凡否認該經文內所提的「全家」包含嬰孩在內，就必須為他們所主張的提出證據。

對於所提出的異議稱聖經沒有提及嬰孩的洗禮，因此在使徒時代並不實行嬰孩洗禮。

我們的回答是：不可應用這種論證，因為嬰孩的洗禮，雖然可能未曾提及，但該事至為明顯，無須提及。

我們由於西二11~12便知道，新約時以洗禮代替割禮；割禮就是在男嬰孩誕生後第八天所施行的一種聖禮。唯有此種事實可為小孩洗禮的明證，特別是由於我們的主命令其使徒當給人施洗，使「萬民」作門徒；這句話通常也包含小孩在內。

簡言之，聖經直接和間接的教導嬰孩受洗的道理，因此基督教會在此一道理上不必因狂熱派的無根據反對而煩惱。他們反對小孩洗禮首要的根據，是假設嬰孩不能相信。

聖經明白的宣稱小孩能相信（太十八2~6；可十13~16；路十八15~17；約壹二13）。並且他們的信心並非僅為「可能的信心」，乃是真實的或直接的信心，真正獲得在洗禮中所應許的恩賜。

人若提出異議：我們感覺到嬰孩有直接的信仰，是不可能的事。我們的回答是：我們感覺到成人在睡覺或昏睡中（不省人事）有直接信心，也是不可能之事。然而，問題不是我們能否以理性了解信心的奧秘，乃是這些奧秘是否實際在聖經內所教導的。

關於嬰孩洗禮，由歷史已證明，當第二世紀時曾普遍的實行。俄利根 Origen（在其羅馬書，第五段說：教會接受了使徒所遺傳下來的，就給小孩施洗。）引證嬰孩洗禮為一般的習俗；同時特士良（Tertullian）雖然由於自己基於異教的原因，不贊成嬰孩洗禮，但是他證明它普遍的流行。

關於基督徒的嬰孩尚未受洗即行去世這件事，最好是將他們交托於上帝無窮的慈悲，祂有能力不用所設立的施恩具也能造成信心（路一44，比較路一15；亦參考舊約女嬰孩不受割禮的事）。論及非信徒和外邦人的嬰孩方面，我們不敢斷言他們得了救（弗二12）。在此方面，我們寧可面對上帝難測的判斷（羅十一33），協同式曾對這事給與警戒：「我們不該以自己的思想理論、推論，也不該以好奇心探究這些事。」（協同書，Trigl., p. 1081。）

對於給一切無生命之物，如：鐘，船，等施洗，乃是輕慢聖洗禮；凡誠懇的基督徒不應當贊成它。

不能由於林前十五29而辯稱，能夠為那些生前沒有機會受洗的死人舉行洗禮（摩門派）。在這章聖經中，保羅所要說明的，是死人復活的事，而非同意可以給死人施洗；保羅說：「那些為死人受洗的」「那些人」是指另外的一些人，不是保羅自己。在教會史中沒有記載古代基督教會曾用過這種洗禮的實例。所以我們拒絕此種實施，視之為非基督教的。義人必因他自己的信得生，不是藉別人的信心得生，這是聖經明白的道理（可十六16；約三15~18）；義人必藉其信得生的道理（羅一17；哈二4；加三11；來十38等），其本身即為駁倒此種異端實施的斷然確證。

## 六、誰當施洗

由於基督藉着自己代替死亡所獲得的一切屬靈福氣，直接的屬於眾信徒（林前三21~22）（即不需要牧師身分的中間人）；所以，洗禮的祝福也屬於眾信徒。爲此，關於誰當施行聖洗禮這個問題，就成爲最簡單、最易於答覆的問題。當被召而立的牧師不在場時，任何基督徒，不但有特權而且也有義務給人施洗（緊急洗禮，平信徒施洗）。在有組織的基督教會內，那被召而立的牧師因着他們的職分，奉那些召請他們之信徒的名施行洗禮。

加爾文派不贊成由平信徒施洗，尤其不贊成由婦人施洗，他們主張，祇有受職的人能正式的施行洗禮。這種立場是超越聖經，也是真正反對聖經（林前三21）他們採取這種立場的實在原因，是他們錯誤的以爲洗禮是不需要的，以爲人的救贖不在乎「使用水的洗禮」，乃在乎揀選的恩典和神聖的約（Alting, *Syllabus Controversiarum* etc., p. 263; 比較 Pieper, *Christl. Dogmatik*, III, p. 328.）他們對平信徒由施洗竟敢執行傳道職分一事所提的爭辯，僅爲一種托辭；實際上，他們反對平信徒施洗的動機，乃是他們拒絕施恩具。他們主張平信徒所行的洗禮沒有效力。但是按照他們的教義，他們實際上是棄絕施恩具，而且洗禮並非在任何情形中均爲有效，因爲他們主張洗禮不能成就重生，只表明重生而已。

## 七、洗禮的需要

洗禮不是可行不可行之事，乃是神聖的設立和制度；然而我們也不可因爲「凡沒有受洗的、沒有一人能獲得罪的赦免而得救」這種意思，而視它爲絕對需要之事。洗禮的需要，不是絕對的，其原因爲福音的傳講已經非常完全的提供神聖的赦罪、生命、和救贖，以致任何相信福音應許的人，就已經有了一切屬靈的祝福。

路德和路德會的一切教義學家，一致堅持此真理，以反對教皇派神學家；他們竭力證明洗禮的絕對需要。但他們稍微修改了他們的道理，教訓說沒有受洗而死去的嬰孩僅是消極的受苦（他們不能朝見上帝）；不是積極的受刑罰（他們不受被定罪者所受的地獄之苦）。何基說：路德會的神學家也教導洗禮是絕對的需要；但他却忽略了一項事實，即路德會的道理爲：「不是缺乏洗禮者就被定罪，唯有輕蔑洗禮者才受咒詛。」

屬於信條的路德會雖時常強調人相信因基督之故罪得赦免（唯獨藉信）的絕對需要；却從未教導過洗禮的絕對需要。我們對那些試圖由約三5證明洗禮是絕對需要的人所予的回答是：基督在這經文中斥責法利賽人輕視洗禮的罪；聖經特別告訴我們，「法利賽人和律法師沒有受過約翰的洗，竟爲自己廢棄了上帝的旨意。」；同時「眾百姓和稅吏既受過約翰的洗，聽了這話，就以上帝爲義。」（贊成上帝救人的計劃）（路七29~30）。所以我們也當如基督所行的一樣，堅持洗禮的需要，以對抗輕視這聖禮的人，當重述我們的主所說的話：「人若不是從水和聖靈生的，就不能進上帝的國。」

當牧師與那輕蔑洗禮的人交往時，須加重宣講神聖律法，在任何情形中均不可削弱律法。

## 八、有關洗禮的規矩儀式

凡奉三位一體上帝的名應用水在人身上的洗禮行動，均為有效的聖事；然而在時間的進展上，有許多規矩和禮節連結於這重要的聖禮。革哈德（Locus de Baptismo, 258-269段）分這些禮儀為三等，即：(甲)基於神聖命令的禮節；(乙)使徒們所設立的禮節；(丙)後來加上的禮節。

但是，當我們提到洗禮的儀式時，不應把上帝所命令的動作（奉聖三位一體上帝的名應用水），包含在其中，因這不是儀式，乃是道；只考慮到那些在教會裡以後所添加的動作。上帝由神聖命令所設立的事，不可與人所加上的禮節置於同一地位。

按照窩勒特爾博士（Dr. C. F. W. Walther, Pastoral 牧師學，p. 130 下）的意見，我們所承認的洗禮規矩和儀式如下：(1)提及遺傳罪；(2)起名；(3)所謂「小驅邪詞」；(4)畫十字架記號；(5)禱告與祝福；(6)「大驅邪詞」；(7)誦讀可十13-16；(8)接手；(9)主禱文；(10)拒絕魔鬼並承認使徒信經；(11)使用代父母或見證人；(12)以施洗衫遮蓋嬰孩；(13)最後祝福。這一切規矩本身只是可有可無之事，教會牧師可以使用或省略，對聖禮無所損害。況且，協同式適當的說（Epit. X, 5）：「在此事上，當免除一切輕浮和領人絆倒的事，也當特別謹慎，向信心弱軟的人存忍耐的心（林前八9；羅十四13）」。

提及遺傳罪是重要的；因為引領人注意此種罪，即指出聖洗禮的需要。賜予名字的事又可賜下安慰又可勸勉人；因為它一方面提醒受洗者，既是上帝與那被命名的個人立了約，因此他在想起自己的罪時，便能以洗禮的恩惠時常安慰自己；另一方面，提醒他須時時以新生的樣式行事為人，就是由水之洗禮所表明的（羅六4）。驅逐魔鬼之禮已普遍被廢棄；仍保存此種禮俗的區會，須仔細表明它不是論及任何屬身體的煩惱着魔，乃指着撒但對衆罪人按自然的本性所施的屬靈奴役而言（弗二2, 3）。

由於嬰孩受洗設立代父母的事，常為基督教的牧師招致困難，所以他最好趁早對此一方面給與清楚的教訓。惟獨信徒同道方能被邀請負代父母的神聖責任，這一點是不言而喻的（例如：當兒童父母離世的時候給予兒童受基督教的訓練），因此在路德會的區會內，只有路德會同道，才能負代父母的義務。受洗者的異教朋友，只能作洗禮神聖行動的見證人。若此類異教徒，自認為真信仰的仇敵，就連作見證人都不可以；因為他們以後可能會阻擋受洗者的基督教信仰（林前十五33）。若被請作代父母的人當中，沒有一個有資格作代父母的，牧師便當請他們只作見證人，不可請他們負基督徒真正代父母的義務。羅馬教的道理所說，代父母與受洗者進入了屬靈的親族關係，其道理不是基於聖經，而是依據敵對聖經的遺傳。

拒絕撒但之詞，與使徒信經相連，指出洗禮的效力；因為受洗者藉着此種施恩具，得以由撒但的國遷進我們主耶穌基督的國裡（約三5）。在這事上所問的話，雖然是由代父母代替受洗者的名來答覆；但其問題是對小孩子說的，不是對代父母說；因為凡受洗者（包括小嬰孩），都是基於自己的信仰受洗，不是基於代父母、或基於一種將來可能有之信心受洗。

洗禮本身生發這種信心，作為重生的媒介（多三5），是藉着與洗禮聯合的福音而成的（羅一16~17；可十六15~16）；因為無論在何處宣傳福音，該處就有聖靈存在，作成信仰與重生（林前二4~5；羅十17；雅一18；彼前一2~5）。

聖經非常明白的教導稱：上帝在交與的媒介內所提供的恩典，唯有藉着信心作為接受的媒介，才能獲得，所以我們就必須棄絕洗禮是因行出之事有功而生效，不在乎人的信（徒十六31；羅一16~17）這種錯誤教訓。

由耶穌自己的話清楚的知道：嬰孩也能相信（太十八6；路十八15及以下；提後三15）。

路德論及嬰孩的一般洗禮、正確的說（St. L., XI, 497）：「嬰孩的洗禮以及我們從它所得的安慰，是基於聖經中所記載的這句話：『讓小孩子到我這裡來，不要禁止他們，因為在上帝國的，正是這樣的人。』」祂〔耶穌〕曾說了這話，而且祂從不說謊。故此〔父母〕將小孩帶到祂那裡，乃基督徒的正當行動，沒有比藉着洗禮更好的方法來作成這事。為此，我們確知祂必祝福他們，並且將天國賜給那些按照這種方式來到祂那裡的人；祂又接着說：『因為在上帝國的，正是這樣的人。』」

論及嬰孩的信心，路德說：我們對於嬰孩的信心，比成人的信心，更能確定，因為後者可能故意抵拒信心；小孩不會有故意抵抗的罪（St. L., XI, 496下）。

人若提出反對，問及嬰孩承認信心，而由代父母回答，豈非有些奇怪。我們便應回答：這是我們公開的承認，我們真誠的相信嬰孩實在有信心，雖然他自己未能公開的承認其信仰。承認信心是需要的，因為有許多人自稱是相信的基督徒，却否認嬰孩能有真信心（太十八6）（加爾文派）。

有人說，洗禮中「你是否相信父、子、聖靈上帝呢？」這句問話只應使用於成人，不應使用於嬰孩。我們對此意見的回答是：教會中並沒有兩種洗禮（有的教派主張：兒童行「潑酒」禮，成人行「洗禮」即浸洗），而是正如聖保羅所宣告的只有一種洗禮（弗四5：「一主，一信，一洗。」）（參考St. L., XI, 490）。

「在舉行洗禮之時，小孩的信心，是何時產生呢？」我們對此問題不必多加關切，路德就是這樣來處理這問題。他的主張就是我們奉主的命令，帶小孩子來受洗，不論他們是在「洗禮之前或在洗禮之後」相信（St. L., XI, 489）。既然已經賜下這神聖的命令（可十13~16；路十八15~17），所以我們必須帶自己的小孩到耶穌那裡，並信託祂必按祂的旨意和時間祝福他們（St. L., XI, 495）。

可是，既然任何屬人的儀式不是洗禮的一部分，而因此沒有神聖的應許與這些儀式聯結，所以可以正確的說，當奉三位一體上帝的名應用水給嬰孩施洗時，便在那一霎那間產生信心。倘若在這嚴肅的行動舉行以前問小孩子：「你信父，子，聖靈上帝的嗎？」這樣作乃是以預料的方式，着重聖經的真理和基督教所承認的：洗禮確是稱義的媒介，或重生的媒介，藉着它產生信仰。

我們可以總結來說：聖經論到嬰孩信心的道理，本為試驗人對於上帝之道的信心。我們若在這件事上與自己的理性磋商，就必定會否認小孩能相信，而且像那有錯誤的門徒一樣、斥責那些帶小孩子到耶穌那裡受洗的人（路十八15）。那時，耶穌也必「惱怒」我們（可十14），且以帶有責備的語氣命令我們說：「讓小孩子到我這裡來，不要禁止他們；因為在上帝國的，正是這樣的人。」誠然，祂也警



戒我們：「若不像小孩子接受上帝的國，就不能進去。」（可十15）。基督對於重生嬰孩的信心方面，也勸勉我們說：「不要疑惑，總要信……那沒有看見就信的，有福了。」（約廿27~29）。

### 九、施洗約翰的洗禮

本路德會的神學家（成尼慈，革哈德，厄革丟斯·亨尼斯Chemnitz, Gerhard, Aegidius Hunnius 等），常將約翰的洗禮與基督教的洗禮就其目的和功效方面，視為同一。現代的神學家會譴責約翰的洗禮和基督教的洗禮「本質上，整個的」同一（Thomasius, Dogmatik, IV, 10）。然而我們的教義學家，是將他們的教訓建立於聖經的穩固基礎上；因為按照聖經所說，約翰的洗禮為真正施恩具，具有基督教洗禮的給與和效力的能力。

聖福音的作者明白地告訴我們：約翰傳「悔改的洗禮，使罪得赦。」（可一4；路三3），正如彼得在五旬節，順從我們主的指導，也傳了洗禮「叫你們的罪得赦」（徒二38）。因此之故，我們應當將約翰的洗禮與基督以後所設立的洗禮視為一致，正如我們早期的教義學家所正確斷言的。

因為施洗約翰為耶穌的先鋒，而且奉主的名顯明在人前（路一76~79），所以他的洗禮並不亞於他的宣講，同是奉神聖的命令（約一32~36；五33~35）。故此，約翰的洗禮也是「水包含在上帝的命令中，與上帝的道聯合。」而為真正施恩具。

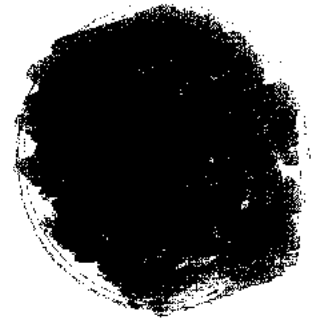
當然，這個問題在現今已沒有實際的重要性，因為約翰的洗禮已不再使用。但是早期的基督教會必須慎重考慮此事，聖經曾這樣記載：「保羅遇見幾個門徒」他們已經受了「約翰的洗」，但他們按照聖使徒保羅的指導，「奉主耶穌的名受洗」（徒十九1~6）。這樣作的原因甚為明顯。約翰的洗禮雖是真聖禮，但它僅在預備的時候有效；那就是說，在耶穌顯現並完成其工作之前有效力。到五旬節以後，約翰的洗禮就已失却時效；正如舊約的割禮，雖仍有猶太基督徒實行它，但它僅為一種禮節而已（Kretzmann, Popular Commentary, Vol. I, 630）。

並且，我們若推想那在以弗所的「幾個門徒」，沒有受過約翰親自施洗，而是受了約翰門徒的洗，約翰門徒並不遵從他們夫子的命令以耶穌為「上帝的羔羊」（約一35~37；太九14~15；路五33）。這種推想可能沒有錯誤。「約翰的門徒」既不願意接待耶穌為所應許的救主，便失落而成為猶太黨派，所以適當的說，他們的洗禮就不再是「約翰的洗禮」，乃是邪惡的「對頭之洗禮」。（徒十九2：「〔我們〕未曾聽見有聖靈賜下來」；參看約一33：「誰就是用聖靈施洗的」。）顯然的，他們不再知道約翰對基督所作的見證。

此外仍有另一方法解釋這節經文，根據這種解釋，保羅根本沒有給這「幾個門徒」施洗，他只給他們按手，他們便領了聖靈。根據此種解釋第五節的話是保羅所說的話，不是路加的話；如此保羅在這話裡面，是提到百姓在聽見施洗約翰催促他們相信基督耶穌時，所作的事。換一句話說：當百姓聽見施洗約翰傳講耶穌之時，他們就奉主耶穌的名受了洗；保羅在此經文內引用這事實，為要證實約翰的洗禮。這樣單純的解釋頗有可取之處，但現代的註釋家却棄絕它。

為完全起見，我們可以附加上說：我們較早的教義學家仔細區分：水洗、火

洗、血洗及殉道洗；水洗是耶穌所設立的（太二十八19；可十六15，16）；火洗（徒一5）或稱聖靈恩賜的澆灌；血洗及殉道洗（太二十22）是為耶穌而犧牲。但我們要注意，唯有水洗是真實的聖洗禮，其餘的只是把洗禮一詞按廣義應用、或是借喻而已。



## 21 論主晚餐的道理

### 一、主設立的神聖晚餐

主的晚餐正如洗禮（太廿八19）和宣傳福音一樣（可十六15，16），同是神聖的設立和制度。我們的主在祂被賣的那一夜所設立的聖晚餐，是要由信徒繼續實行，直到時間的末了（路廿二19：「你們應當如此行，為的是記念我。」；林前十一25：「你們每逢喝的時候，要如此行，為的是記念我。」）聖使徒們和起初的基督教會瞭解這神聖的命令（林前十16～22；十一17～34），並按此命令舉行聖共領禮（Holy Communion 即聖餐禮）。

主晚餐的神聖設立需要重視，因為現今有些狂熱派（貴格會Quakers，救世軍Salvation Army）棄絕聖晚餐，『視它僅為主未曾命令的禮節』。這些狂熱派在這一方面所行的，是全然一致的。不一致的狂熱派（加爾文派）只棄絕聖晚餐裡用肉身的口領受基督的身體和血，他們根據的理由是：「肉體是無益的」（錯誤的應用約六63）。貴格會是完全棄絕這聖禮，說「上帝的國不在乎吃喝」（錯誤的應用羅十四17）。並說，任何人不可「在飲食上」論斷基督徒（錯誤的應用西二16）。

按照貴格會的道理，主的真正晚餐是在心內吃喝的（是錯誤的應用啓三20）。況且，貴格會教導稱：基督舉行第一次的晚餐，只是使祂「軟弱的門徒」得益處，因此這禮與「洗脚」（約十三5），或「用油抹」病人（雅五14～15），或「禁止……血和勒死的牲畜」（徒十五29）等實施一樣，不是為了永遠實行的。在這方面貴格會不是唯一的犯罪者。

現代理性神學家（威斯B. Weiss, 西利克Juelicher, 士皮塔Spitta）曾努力反證主晚餐的神聖設立，他們的辯論並不比貴格會所使用的辯論有效（惟有保羅和路加引用那些話說：「你們應當如此行，為的是記念我」，等）。相反的，克利免（Cremer）却正確的說，新約中除了所記載的聖晚餐神聖制度外，再沒有

其他事實得到更多的見證 ( RE<sup>3</sup> I, 33 )。

主的晚餐與聖洗禮的分別——洗禮是產生信心的聖禮——主的晚餐是加強信心的聖禮。革哈德說：「我們藉着洗禮被接待與上帝聯合；藉着使用聖餐我們得以在祂裡面保存。信和聖靈的恩賜藉着洗禮在我們內面點燃；我們藉着使用聖餐，使這些恩賜得以增加堅振。」

因此應在領聖餐之前先領受洗禮。當五旬節時，聖使徒彼得催促懊悔的猶太人受洗，並不是催促他們領受主的晚餐 ( 徒二 )。此項事實，在實行上是非常重要的；因為那些希望領受聖餐禮的人，應當先受洗，才得以准許赴主的筵席 ( 參考西二11~12：洗禮在新約時代是代替割禮；並且在舊約時代惟獨受割禮的人才得許可吃逾越節羔羊，出十二48 )。

這聖禮所使用的名稱，也許是在聖經裡面直接提及的 ( 擘餅，徒二42；主的晚餐，林前十一20；主的筵席，林前十21 )；也許是聖經所暗示的 ( 祝謝餐，可十四23；共領禮，林前十16；晚餐或夜餐，林前十一23 )。在教父著作中，這種聖禮也稱為「宗教禮拜」，「愛筵」，「禮儀」，「祭祀」，「供物」，「奧秘」，「祝謝」等；又有拉丁教父稱此種聖禮為「彌撒mass」( missa )，「主的餐」，「壇上聖禮」。

關於聖餐禮所用的名詞，如無什麼不合聖經的教義，我們就不必為此爭辯。路德雖然有時使用彌撒 ( mass ) 這個名詞，但他同時說明：羅馬教所用之彌撒的意義是不合乎聖經的。

## 二、主的晚餐與其他施恩具的關係

福音按其正當的意義，與聖洗禮同為稱義和赦罪的媒介，主的晚餐亦是恩具。這就是說，主的晚餐不是律法、或人為上帝所行的善工，乃是純粹的福音，或基督所行最恩惠的工作。基督藉這聖禮與人交往，將祂藉其在十字架的死亡、替世人所獲得的恩典和功勞，提供給一切領受聖餐的人。故此主的晚餐真正是施恩具，聖靈藉着這聖禮向所有領受者保證，有一位施恩的上帝，因基督之故白白赦免他們的罪。

這項真理是在設立聖餐文內所教導的：「你們拿着吃；這是我的身體，為你們捨的。」「你們都喝這個，這杯是我的血，為你們流出來的。」這些話明顯的說明恩惠的福音信息，就是說我們不需要為我們的罪補贖，因為基督親自在十字架上流出祂的血，替我們補贖了，我們藉着真信接受了祂在聖餐禮內賜與可稱頌的福音，即能完全的獲有這些天上屬靈的恩賜。

路德說的好 ( St. L., XIX, 346 )：「彌撒 [ 主的晚餐 ] 不是善行或祭祀 ( 人必須供奉的 )，乃是神聖恩惠的道或記號，上帝因我們的緣故使用它，為建立並加強我們對祂的信心。」辯護論也是這樣宣稱 ( XXIV [ XII ] )：「該聖禮被設立的目的，為要作為白白赦罪的見證和印信；因此，它應能勸勉受驚嚇的良心、真正信賴並相信他們的罪已白白得了赦免。」斯馬加登信條同樣將主的晚餐列於施恩具內，「藉其宣講赦罪」( Ⅲ部，Ⅳ條 )。

主的晚餐與聖洗禮和私認罪禮一樣，同是提供罪的赦免、生命和永福給每一個罪人；所以將福音向罪人所宣告的同一恩典，分別贈與每一個赴主之筵席的人。

但是主的晚餐賦有任何其他施恩具所沒有的特性。在這聖禮內，基督藉着交下祂自己的身體和血，領聖餐者在餅和酒之內，同着餅和酒、藉着餅和酒領受了祂的聖體聖血，由此而堅定並印證祂施給人恩惠的赦罪（林前十16；十一27-29）。主的晚餐含有真正天上的原質（基督的身體和血），這是洗禮所沒有的；基督藉着這「天上原質」向領受者保證他的罪已蒙恩惠的赦免。

所以主的晚餐是大有益處的聖禮，該為每位信徒所樂於領受的。但可惜這寶貴的聖禮曾被人曲解了；這些人自負的理性、高踞於上帝的道之上。羅馬派不但毀損它，且使它變為反對聖經的無血的祭，以致不為有效力的施恩具（單體聖餐禮、變體說），這是羅馬教用聖餐為活人死人的罪而獻的無血的祭。

另一方面，加爾文派（慈運理派）否認耶穌的身體和血在聖餐禮中真實的存在，及侮慢的控告路德會堅持聖經真實存在的道理為食人的惡俗。

其他有些曲解也是遠離聖經，將「物質的」或「自然的」工作歸與主的晚餐，這樣叫基督徒不注意聖晚餐的實在目的和作用。為駁倒這些異端，需要很詳細的討論聖餐禮的道理。

### 三、聖經中所論主晚餐的道理

在基督教內，關於主的晚餐曾有下列三種不同的教訓：

甲、在聖晚餐裡祇有我們主耶穌基督的身體和血存在，就是說，在祝謝後的餅和酒是改變成為我們主的身體和血（變質說；1215年拉特蘭議會設立，作為羅馬教之教義，並由天特議會確定之，XIII次開會，第二條）。

乙、在聖晚餐內的餅酒僅為不存在之基督身體和血的表徵或記號。有些改革派的神學家說路德會關於聖餐禮的道理，是不合理的。

丙、聖晚餐中，基於基督之設立、發生特有的聯合（聖禮的聯合），一方面是餅與酒，一方面是基督的身體和血，兩方聯合，因着這種聯合，一切領聖餐者，在餅酒之內，同着餅酒、藉着餅酒，以一種超自然的測不透的方法，領受到基督的真身體和血（*manducatio oralis*），作為他們得恩惠赦罪的保證。

這種聯合不是像基督二性聯合一般的位格聯合，也不是像基督與信徒間聯合那樣的奧秘聯合，乃是屬聖禮的聯合；就是說，惟獨在聖晚餐裏面才發生這種聖禮的聯合。這種聯合不是自然的或屬地區性的，而是非地區性的、超自然的、測不透的，但却是實在的聯合。

承認信條的路德會曾時時堅持此道理，以之為聖經的真道理。路德小問答內陳述說：「聖餐禮是我們主耶穌基督的真身體和血，藉着餅與酒、賜給我們基督徒吃喝，為基督親自設立的；」奧斯堡信條（X條）說：「論到聖餐，我們教會教導人：基督的身體和血是真實的存在，分給一切領受聖餐的人。我們教會拒絕與此相反的道理」協同式，簡，VII，6，7說：「我們相信……在聖晚餐中，基督的身體和血是真正的並按本質的存在。我們相信……基督立約的話，不可按其字句讀法以外的方法去了解，因此餅並非表明那不存在的基督身體，酒不是表明基督不存在的血，而是因聖禮的聯合，它們〔餅酒〕真是基督的身體和血。」

我們若將以上所提三種教義與聖經相比較，便知道惟有路德會的道理能被證明是屬聖經的道理。聖保羅在林前十一27，十16指出聖晚餐中並沒有變質的發生，

他宣稱屬地上的原質〔餅與酒〕，即使在分別為聖之後，仍然是餅和酒。羅馬派主張只存有屬地上原質的「外表形像和滋味」，原質的本質已消失了；這種主張純屬強詞狡辯。在林前十一16與林前十一28，聖使徒保羅陳述正正相反的道理為真理；他提及分別為聖的餅酒仍然是餅酒。

路德說的實在有理，他說（斯馬加登信條，三段六條）：「至於變質的說法，我們不必注意那強詞巧言的狡辯，他們藉此教訓人說：餅與酒離開或喪失了它們原有的本質，只留下餅的形狀與顏色，不是真餅存在。可是我們說餅還是餅，這是完全符合聖經的，如保羅在林前十16說：『我們所擘開的餅』；又十一28：『然後吃這餅。』」

與此變質說的邪惡道理有密切關係的、是羅馬教所教導的「彌撒祭祀」的謬誤，藉此種祭禮，基督的身體，「以非流血的方式，為活人死人的罪，時時不斷的被獻上。」且又「崇拜聖餅」（基督身體節；祝謝大會），並有單體聖餐禮，即禁止平信徒喝聖餐的杯（參考其所教導的聖禮互在的道理：領聖餐者隨着分別為聖的餅「主的聖身體」一同領受到主的身體和血）。這三種屬羅馬教的謬誤教訓，在聖經中找不到絲毫的證據；聖經當然嚴格的反對這些謬誤（來十10~14；太廿六27；林前十一24~26）。

改革派的道理（「身體和血不在主的晚餐裡存在，乃是按屬靈的方法，或藉信領受的」），由基督設立聖餐的話而證明是假道理，基督很明白的說：「拿着喫，這是我的身體；拿着喝，這是我的血。」換言之，我們的主明白說到所吃的餅，就是他的身體；所喝的酒，就是祂的血。成尼慈（Chemnitz）正確的斷言，當基督說：「吃、喝的時候，祂便直接規定了領受的方法，因此我們確實以口領受到祂的身體和血。」

成尼慈當然不是擁護「迦伯農式」的、或自然的吃喝主的身體和血；因為他明確的教導說：餅酒雖是按自然的方式領受，我們主的身體和血却是按超自然的方式領受。照着設立的話，信徒是確實真正用口領受了基督的身體和血。

真的，設立聖餐的話也要求屬靈的吃喝，或相信「為赦免你們的罪流出來的」這句話，此點已由基督的命令得以證明，祂說：「你們應當如此行，為的是記念我。」可是設立的話所特別說明的，就是：「在餅酒內，同着餅酒、藉着餅酒，基督將祂的真身體和血賜給我們，是要我們真實而按本質吃喝。」換一句話說，設立的話說：「我所提供與你們的，你們要領受而吃，並非只是餅，也是我的身體。我所提供與你們的，你們所領受而喝的，並非只是酒，也是我的血。」

羅馬教的道理使餅成為「假的餅」，他們的教訓是餅變質為基督的身體；同時改革派使基督的身體成為「假的身體」，主張餅僅為不在場之基督身體的象徵。相反的，路德會的道理却是斷言：餅甚至在分別為聖之後仍是餅，並且由於聖禮的聯合，基督的真身體按本質的在餅之內，同着餅、藉着餅存在。這就是說，路德會主張照着所讀的字句接受設立的話；或說：是按照字面的意思接受它。路德會主張設立晚餐時，我們的主使用易於了解的談話方式，按此話語，只是提醒讀者當注意於已指明的對象（synecdoche 部分互換的說法）。

我們的救主說：「這〔餅〕是我的身體；這〔酒〕是我的血；」這話不是叫門徒注意所能見的餅與酒，而是要注意「那藉着餅酒為媒介所顯示的身體和血。」此

點出祂所附加上的話「為你們捨的，為你們流出來的，」也得以證明；因為這些話表示出基督設立聖晚餐時，是想到祂實在的身體和祂實在的血。

何拉斯說：「在前者的陳述中（『這是我的身體』），指示代名詞『這』是指明全聖禮的集合體，即是由餅和基督之身體所組成的；在後者的陳述中（『這是我的血』），也是指明全集合體即是由酒與基督的血奧秘的聯合所組成的。因為代名詞『這』是用於論及餅與身體兩方面，所以羅馬教的變質論道理應被排除。實質動詞『是』字，是將述語與主格連結，並指出在聖晚餐內所提供的，實際上不僅是餅；而且也是基督的身體。」（Doctr. Theol. p. 539. 也比較路德St. L., X X, 1034下）

改革派（何基Hodge, Syst. Theol., III, 662）稱：「假使餅按字面的意思是基督的身體，那麼，它〔餅〕就不再是餅；誰也不能斷言、同樣的物體能在同一時間內既作餅又作肉〔或肉體〕。」我們對此異議的回答是：這樣的邏輯，連加爾文派也不贊成。聖經雖然將同樣的說法應用於基督（路一35：「聖靈要臨到你身上，至高者的能力要蔭庇你，因此所要生的聖者，必稱為上帝的兒子。」），但他們仍然承認基督不但是真上帝，同時也是真人（可比較太十六16）。因此，他們所辯稱的「假使基督的話是按字面來解釋，就是教導我們變質論。」（何基），是難以擁護的。路一35的說法，既未曾除去基督的真人性，照樣太廿六26-28所說的話，也不能排除主晚餐內真餅酒的存在。

曾有人指出：「改革派者對此事彼此不一致」（何基），這位著名的改革派神學家說（Syst. Theol., III, 626）：「在他們中間有三種不同的道理：慈運理的、加爾文的、和中間的樣式；但最後仍以象徵式的說法，被採用為改革派教會權威的標準。」可是，另一位加爾文派神學家謝得却贊成（Dogm. Theol., II, 569）：「慈運理與加爾文對聖禮方面觀點之差異，曾被人過分誇張。」根據最後的分析，所有改革派神學家關於「聖禮的各要點」，完全一致。他們的區別是在於辭句，而不是關於道理；他們都主張基督的身體只有一種地區性與能見的存在方式，因為現在祂的身體按地域來說是局限在天堂裡，所以不能實際存在於聖晚餐內。

協同式（全，VIII，2）說：「路德博士……根據設立聖餐的話，提出穩固的理由，堅持：基督的身體和血是真實實質的存在於晚餐內；那時慈運理派就急迫的反對他，稱：倘若基督的身體，能在同一時間在天堂和世上聖晚餐裡存在，那麼祂的身體就不能為真正實在的人身；因為這種威嚴，只是特屬於上帝，是基督的身體所不能勝任的。」

加爾文像慈運理一樣，對路德會教師所論基督真實的存在，予以有力的否認；何基也如此承認。協同式對此說明如下（全，VII，5）：「以後，當他們因基督的話而不能不承認祂的身體在晚餐裡存在之時，他們仍是按屬靈的方法去了解並陳述它；就是說，藉信心分享到祂的能力、功效、和利益；因為他們說，藉着基督無所不在的靈，使聖靈在地上所居住的我們的身體，與基督在天堂的身體聯合。」

加爾文將就路德會的名詞，主要的是為了促成眾抗議派的聯合，即改革派與路德會的聯合，本推博士（Dr. F. Bente）正確的說：「加爾文的道理無非是將慈運理的粗魯教訓變成文雅的樣式，盡他所能的，使與路德會的名詞相近。」（協同書，歷史緒言，XVIII, 174頁及以下）

可是各改革派雖同意基督身體不在聖晚餐裡的道理，因此有信心的領受者僅按屬靈的方法去領受祂的身體。但他們却對設立聖餐文的解釋有不同的意見。迦斯達（Carlstadt）說：「這字並非指餅而言，乃指基督存在的身體，基督在說出設立文之時，是在「指着祂自己的身體」（「我常這樣解釋：當基督說：『這是我的身體』之時，是指着祂的身體。St. L., XX, 3325.）」

另一方面，慈運理解釋基督設立聖餐的話，將動詞「是」字解為表明之義，因此其意義為：「這表明或代表我的身體。」

加爾文（愛科蘭巴丟Oecolampadius）又在「我的身體」四字裡尋求比喻式修辭，而解釋為：「我所賜給你們的，是我身體的表記。」迦勒斯夫對設立文的解釋被改革派學者（沈克Schenkel）迅速的棄絕視為無意識之談；但慈運理和加爾文的解釋，雖是一樣的憑私意濫解，却一般地被接受。

對於慈運理所主張的，動詞「是」的意思等於表明之義，克勞特（Krauth, Cons. Ref., p. 619）正確的說明：「話語本身若能忍受存在動詞「是」不應說明實質，而只解作象徵，那麼、文字的本身便是自殺了。」對這一點，也當比較路德，St. L., XX, 909下；亦比較梅耳（Meyer）對林前十16的解釋，他個人雖偏愛改革派的解釋，然而却說明「是」從沒有「是」以外的意思；也從沒有表明的意思；這個「是」字是連繫辭，時常說明真存在。

慈運理為證明他的道理所引用的經句（約十9；十五5；林前十4；路八11；太十三38；十一14；加四24），對他的主張並沒有幫助。例如若說「基督是門」，動詞「是」並沒有「表明」的意思，乃為是的意思，因為基督在屬天事物範圍中，實際上正是唯一進去的門。換言之：門怎樣使人能進入房屋，照樣基督能使人進入天堂。所以在所引用的經句內的比喻式修辭（tropus），不應在「是」動詞中尋求，應當在述語名詞（門，磐石，葡萄樹等）中尋找。路德說，誰也無法證實「是」字在一句經文中，或在世界所有的話語中，為表明之義（St. L., XX, 905下。）

克勞特（Krauth）博士甚為正確的說（Cons. Ref., 618及以下）：「在註解上擅將該是字解作表明、象徵的意思，所產生更為危險的虛假，是難於想像的。因為上帝每條的道理必須按此解釋法被分解，那時『道就是上帝』的意思就會是：『道表明上帝，或為上帝的表徵。』『上帝是個靈』的意思就會是：『上帝是靈的表徵』，當聖經論及耶穌基督說：『這是真神』其意思就會變成祂乃真神的表徵或形像。按這種解釋，基督就不再為道路、真理和生命，僅為這些事的表徵……創造、救贖、成聖都必在這種解釋的鍋爐內溶化淨盡。這樣的解釋必將我們的聖經奪走……」

在改革派神學家中棄絕慈運理解釋的，我們可以提及克格爾曼（Keckermann, 死於1609年）和皮斯卡都約翰（John Piscator, 死於1625年）。皮氏說：「在連繫動辭『是』內，不可能有比喻式修辭。」

那麼，我們豈不是不應接受加爾文的解釋麼？正如以上所說，他曾解釋設立文為：「這是我身體的表記」。換言之，他是斷言「我的身體我的血」這句話，須用比喻來解釋。路德會反對這種主張，並說明：這些言語不許用比喻的解釋；因為基督在這經文中，是提及那犧牲死亡的身體和那為赦罪而流出來的血（路德



St. L., XX, 1046 及以下)

何拉斯說：「人易於推定祝謝餐及分別為聖的餅賜給我們吃，並不是代表性的身體、或象徵性的身體，像逾越節羔羊的身體是基督身體的預表和影兒一樣；也不是奧秘的身體；奧秘的身體乃是教會（弗一23）；又不是身體的記號，因為它沒有為我們被釘十字架；乃是基督個人的真身體，屬於上帝的兒子所有。」（Doctr.Theol.,p. 561.）

甚至那顯著的加爾文派（伯撒 Beza）也斷言：身體二字在此不可解釋為身體的記號，因為基督描寫所捨的身體和所流出的血為屬物質的。因此身體一詞須認為是指基督真正、實在、本質的身體。

伯撒也棄絕設立聖餐文內的身體和血乃指着基督之死與果效；但這可惡的教義却為何基所接受（在聖禮內領受所提供之身體與血……乃為領受基督十架死亡供獻的權力或效能。（Syst.Theol., III, 646）

伯撒（Beza）論及這種註解說：「假使將身體和血解釋為基督死亡的結果和效力，當然是荒誕的事。」（Epist. 5 ad Alemannum, p. 57, ed. Geneva）。伯撒自己否認路德會所教導的基督真實存在於聖晚餐內的道理，但他也棄絕加爾文的解釋為無意識和不可能的事。（參考 Christl. Dogm., III, 368ff.）

加爾文的錯誤，可以完全由聖保羅的教訓而駁倒；保羅教導（不是將身體一詞解釋為身體的記號）：所領的餅是同領基督的身體，而杯（酒）是同領基督的血（林前十16），以致「無論何人，不按理吃主的餅，喝主的杯，就是干犯主的身主的血了。」（林前十一27）；又說：「人吃喝，若不分辨是主的身體，就是吃喝自己的罪了。」（林前十一29）。神聖默示所給與的這種解釋，一次就解決了永遠的事，並建立聖禮的聯合、人〔信徒〕以口領受的真理。

有些改革派神學家（克格爾曼 Keckermann, 山起 Zanchi, 布迦挪斯 Bucanus 等）假定說：「不應當在設立文內的特別詞句上尋求比喻式修辭，而應在全部陳述中（「這是我的身體」；「這是我的血」）去尋求。可是，按最後的分析，他們的解釋與加爾文的解釋是同樣的（「餅是基督之身體的表號或記號」）。

倘若全部陳述須以比喻而解釋，那麼，一切的字語，都當按比喻來解釋，不僅是在個別的幾個字上如此解釋，這是不言而喻的。克勞特（Krauth）要我們注意此事，他說（Cons. Ref., p. 608 下）：「吃」這個字他們（改革派）曾按字義解釋；然則他們對於為何不以象徵性的或心理上的「吃」、以便與象徵性或心理上的身體相合，這一層却不能說明。當然有許多例證將「吃」字用於比喻式的用法，但却沒有一次以這樣的用法用於是字。貴格派在這事上較為一致。

總之，顯而易見的，改革派將設立聖餐文作比喻性的解釋，是沒有聖經根據的。他們的道理只是基於那理性的格言（如路德所說）「基督的身體須有形有體的，且是可觸知的在一個地方，像農人在衣褲內一樣。」（St. L., XX, 950, 953, 1776），因為它祇能有地區和能見的存在。

加爾文明白的稱路德會論及基督的人性不受地區限制存在（無所不在的）的道理（約二十19；弗一20~23；四10）為可笑的思想，因為那樣，基督的人性必被毀滅。他在 Inst., IV, 17. 29 說：「對真實身體來說，最主要的是要有特殊的形像和尺寸，並要包含在某一空間內。惟願我們再不要聽到那種將人的心意和基

督本身連繫於餅上的可笑觀念。」

在這一點上，加爾文派是以理性來辯論，正如他們根據實際上並非萬人均得救這一點、而否認普世恩典一樣，或像他們根據有限者不能承受無限者，而否認基督內兩性的真交通。（參看愛科蘭巴丟 Oecolampadius 反對路德說：「我們的理由是因基督的身體在天堂，這是的確、而不會錯誤的。」）（St.L., XX, 591下）

加爾文一貫地使用此種屬理性的聖經釋義。按照加爾文的解釋，基督未曾通過關閉的門顯現於祂的門徒之前（約廿19），而是開了門、十分自然地進到他們那裡去。再者，基督未曾在兩個往以馬忤斯的門徒面前忽然不見（路廿四31）只不過是將他們的眼睛閉上，使他們不能看見祂而已。而上帝的右邊並非正如聖經所明白教導的，是上帝的威嚴和全能（賽四八13；詩八九13~14；一一八15~16；廿6；出十五6, 12），乃是某一定的地方，基督被關閉在該處，直到世界的末了。基督的全在，曾在太廿八20中非常有力的予以證明，但加爾文却述說為：這僅是論及基督的神性而言。

加爾文既為根深蒂固的屬理性主義者，也辯論說：若將全在性〔實在的存在〕歸與基督的人性，則其人性必按地點擴展，或成為無限的。故此，加爾文說，除了無罪性外，關於基督的人性能斷定的屬性，就是與平常的人性可斷定的一樣。因此加爾文主義在這一點上、像神體一位主義一樣，是屬理性的；兩者之間的唯一不同、是神體一位主義不幸地一致否認聖經的全部超自然內容，而加爾文派幸虧是不一致的，並且沒有推論出其屬理性的前題所要求的全部結論。

加爾文派控告路德會教導基督身體的地區擴展，但是我們的教義學家對他們聲明說：「我們誠然承認所交與基督人性的全在性，但是沒有地區上的擴展之說。那論及（地點）的全在，是加爾文派歸給路德會的道理，是加爾文派的虛構，他們捏造它為要譏笑並否定路德會論到〔基督身體與血〕實際存在於聖餐裡的道理。

加爾文派既不能由設立聖餐文來證明他們所堅持的錯誤道理，即是他們反對基督的身體和血實在的存在，於是他們便以約六53—56的經句作為證據。他們的辯論是：既是吃基督的肉並喝基督之血的話，在此經文中須按屬靈的意思來了解，或按信仰的意思解釋，那麼，對設立晚餐的話，也應當作這樣的解釋。但是這兩處經句不是相同類，而且不是討論同一的事件，此點可由下述事實而明顯看出，即基督在約六53—56保證將永生賜給一切「吃祂肉，喝祂血」的人，同時在聖晚餐裡人喫基督的身體可能吃到自己的罪（或自己的咒詛）（林前十一29）。

所以路德會的教義學家教導：在約六53~56基督確實是講到信心（此點是反對羅馬派的，他們使用此經文支持他們的變質說），可是在太廿六26~28，以及一切相同的經文內，祂却是討論真正屬聖禮的吃喝（這是反駁改革派的）。（參考 Christl. Dogmatik, III, 384下）

有人主張：設立文引致過多的爭辯，所以該文不得視為足以規定主晚餐的道理，我們對此說法的回答是：按最後之分析，此種主張會使全聖經的使用成為不可能，因為全聖經內總免不了有爭辯之處。所以此種爭論是無根據的。對於有人反對說，設立的話太難，不能作為道座（道理之主要經文）；我們應回答，只有在人不願相信其所說明的時候，這些話是艱深難懂的。我們的教義家時時強調稱：設立的話本身是明白的，只是不信之人的自負理性，使這些話成為不易明白的。

加爾文派雖然強烈的反對路德會，仍不能確知自己的道理立場有無根基，此事由他們聯合主義的精神可以證實。加爾文一方面咒詛路德會的道理為「撒但的唸咒」，但是他也像慈運理一樣，要求路德會視他們為弟兄，和他們保有基督徒的交通。墨蘭頓論這事說：「他們很迫切的要我們稱他們為弟兄，但是請看他們是何等的愚頑！他們雖然咒詛我們（是假教師）卻盼望我們認他們為弟兄。」（St. L., XVII, 1956.）這種聯合主義狂妄的拋棄上帝的道，提議設立合乎理性但為聖經所咒詛的協議（羅十六17；多三10）。所以聯合主義者的提議正如屬理性主義一樣，是棄絕聖經所論基督的身體與血實在的存在於聖晚餐裡的道理。

對改革派關於路德會所論聖禮聯合之道理的誤解，我們的教義學家（哈分勒非 Hafenreffer）曾說：「聖禮聯合：(甲)不是餅變質為主的身體；(乙)不是相伴物，或兩種本質的混合物，乃是在餅和酒之中有基督的身體和血兩種實質存在，但却未混合；(丙)不是屬地點或持久的黏貼在一起，或餅酒在晚餐的使用以外的連結；(丁)不是包含在麵包內，即包含些小微粒子藏匿在餅內；(戊)最後，也不是餅與基督之身體的一種位格聯合，像上帝的兒子和所接受人性之間所存在的聯合。」（Doctr. Theol., p. 571）

昆斯德（Quenstedt）加上另一思想，為要說明聖經中論到聖禮聯合的道理。他說：「我們說，僅有基督的身體與餅聯合，或僅有血與酒聯合，而且（兩種）都是按聖禮的領受方法由人身之口所領受的。可是完全整個的基督却是以信心的口、按屬靈的方法而領受的。」（Doctr. Theol., p. 570.）

#### 四、設立聖餐文與路德會的教義

有人說關於主晚餐的各種不同道理，只不過是由於對設立的話語有不同「解釋」的結果。但適當的說，路德會的道理不是對設立文的一種「解釋」，乃僅為簡單明白地述出在這些話內所說所申明的聖經道理。

羅馬教確實需要許多「解釋」，以顯明餅是變質成為肉身，並表明不該將杯分與平信徒（相伴同身體領血），又顯示必須將全聖禮當作是活人死人的罪所行的不流血祭祀。他們當然需用很多錯誤的解釋，以證明這些曲解是出自聖經經文，其實這些經文所教導的與他們所說的正為相反（林前十16；路廿二19~20；來九11~15）。

改革派同樣的由其許多分歧的見解而證明出他們根據聖經來制定其錯誤的見解，實在是「苦惱愁煩」。他們必須以很多的「解釋」去證明「這是我的身體，為你們捨的；這是我的血，為你們流出來的」這句話沒有其本身所說的意思，而是含有疑惑的慈運理派的悖逆理性要他們說的意思，就是信徒的信仰必將自行升至天堂，在那裏按屬靈的方式與基督聯合；他們說基督的人性關閉在天堂。

尤其，他們須將林前十16和十一27~29的話置於一旁，不予解釋。他們須進一步的解釋在設立聖餐文內基督為何沒有說出按他們的見解所應該說出的話。此後，他們還須解釋主的晚餐為何是必需之事，因為他們以為它不過是信心聯合的象徵而已，就是在聖禮之外也有。總之，他們遭遇到不可能的工作，以證明基督身體的未到場；但聖經着重的教導並證明其身體是實際的存在。

相反的，路德會按設立聖餐文的單純意義，正如其所讀的、來接受該文，並

且信賴：賜給應許的基督也能夠成全祂的應許。路德會如此行，乃追隨自古以來被尊重的釋經原理：不可拋棄經文的字句意義，除非經文本身迫使我們不得不如此〔而以比喻解釋它〕。因此路德會的道理是以聖經為依據，不僅是與設立的話符合一致，而且也與討論聖晚餐的各處經文一致。

對於路德會所主張的，其道理是依據設立文的字句意義；改革派者（包括何基，Syst.Theol., III, 662）曾反駁說：路德會也曾「放棄了那設立文字句的意義」。這項控告所根據的事實是路德會承認：「杯是按換喻法，用於指杯內之酒」。我們回答：我們確實承認此種換喻法，容器（「這杯」）乃指該容器內所包含之物；因為聖經本身說：「他們都喝了」（可十四23）。門徒所喝的不是杯，乃是杯內的酒。換一句話說：聖經本身在這件事上設立了換喻語。但是這一點是在問題的範圍之外，因為路德會所堅持的按字文直接解釋，並不應用於杯這個字，乃應用於「這是我的身體」；「這是我的血」這兩句話。餅果然是祂的身體，酒果真是祂的血，但却不是如羅馬教所教導的——是因變質而成；而是由於聖禮的聯合。

再者，改革派為求證實其向路德會的指控「他們〔指路德會〕放棄了字義」而提出路德會的解釋「在……內，同着……藉着……」。可是，我們使用這種語法並未含有離開設立文字句的意義，不過是擴大那語句的意義，只是設立文的詳說。何基也是如此，將「在父懷裡的獨生子」（約一18）這個語句擴大為：「祂現在是，過去是而且永遠是在父的懷裡。」何基在此處所寫的甚為正確，無論是改革派或路德會神學家在此一方面不得指責他是使用「比喻式語法」，「在……內，……同着……並藉着……」等片語，適足以棄絕羅馬教的變質說，並且為反對改革派的錯誤，明確說明聖經中論聖禮聯合的道理。

但是，何基也基於另外一點來指控。他說：「基督的話語，若按字面上的意思來解釋，便是教導變質的道理……倘若餅實際是基督的身體，便再不是餅；因沒有人能斷言說：一件東西能同時作餅又作肉（更不可作基督的身體）」。他們這種理論，我們在前面已討論過，就是路一35（基督同時是真神真人）。可是何基所稱：「餅若是基督的身體，便不再是餅，只是個身體。」乃是一個錯誤的推論，因為聖保羅藉神聖的默示，向我們保證，就是分別為聖之後，餅仍然是餅（林前十16）。所以何基的辯論，不是針對着路德而發，乃是對聖經而發的。有人控告說：人若說「餅是基督的身體」，就是一種褻瀆的話；我們對此的回答是：這是基督親自說的。因此這件事的決定在於祂。聖經從不褻瀆上帝，反而時時榮耀上帝。

對路德會的一般指控，就是說，路德會論及基督的身體和血實在存在的道理，不是依據設立文，而是依據於論基督位格的道理。這種指控是荒誕無意義的，因為正表明其反面是真的。路德會信徒若不是因他們的反對者強迫他們去證實基督的身體能實際在主的晚餐內存在，他們絕不會將基督位格的道理牽引至聖晚餐的辯論中。

因為改革派論到基督的身體，只有地點和看得見的存在，所以路德會不得不指出。聖經不但歸與祂地區的存在，同時也將非地區性的存在，以及一種特別固有的神聖存在歸與祂。第一種存在記在約四4；第二種存在記於約廿19；第三種記在弗四10。所以當路德會教友讀到太廿八20時，他們不但想到基督按神性的存

在（像加爾文所行的），而且也想到那由於歸與祂人性的無地區性的存在，因為神性是將非佔空間的、不能看見的、屬神的充滿萬有的屬性分給於人性。基督整個的人神二性直到時間的末了，仍與其教會同在。

## 五、設立聖餐文不同之記載

每位研究聖經的學者都知道，由聖經的全體作者並非拘泥於同一的樣式、引用設立聖餐文。因此，現代註釋家曾耗費心力以求確定何者為基督在設立聖餐時所使用的原文。但克利免（Cremer）正確的說（RE.3 I, 35）：「何者為原文，人不能決定。」然而我們不可由於不同的記載而斷定聖經不是按字語被默示的；聖靈給寫聖經的人所記載的、耶穌設立聖餐的話，實在是耶穌說的；四次的記載，實際上彼此相同，在聖禮的精義上、論到有基督的身體存在，毫無分別。論到寶血的話雖有不同，但並不相衝突。

所以關於設立文內所教訓的道理，在各種的記載中根本沒有實際上的區別。論及餅的話語時，是同心一意地斷言同一的真理：「這是我的身體」（太廿六26；可十四22；路廿二19；林前十一24）。論及杯的話語表現出有較大的不同，雖則各種說法也是說明同一的道理。馬太與馬可直接指明血為聖禮的恩賜（太廿六28：「這是我立約的血，為多人流出來的，使罪得赦；」可十四24：「這是我立約的血，為多人流出來的。」在另一方面，路加和保羅的話，直接指明聖晚餐的對象（finis）為施恩具，就是「新約」或「赦罪」（路廿二20：「這杯是用我血所立的新約，是為你們流出來的；」林前十一25：「這杯是用我的血所立的新約」）。

由聖經直接的證據可清楚地知道，「新約」在本質上原為上帝恩惠的赦罪（參考耶卅一31~34與羅十一27：「我要另立新約……赦免他們的罪孽」；又比較來八8~12；十16~17）。舊約原是律法的約，是將罪歸與人並宣告他們受咒詛（林後三9：「定罪的職事」）；可是新約是福音的約，是赦罪並藉着基督的血宣告救贖（林後三9：「稱義的職事」）。「義」在此處是指歸與人的義，或指因基督的緣故赦罪；因為這義與「定罪」是對立的。路德論及這一點說（St.L., X X, 278 ff）：「新約就是罪得赦免，是基督替我們獲得並在聖禮內提供給我們的；除此以外，它還會是甚麼呢？」「我的血所立的新約」（路加，保羅）指出杯為何就是新約或罪的赦免的理由；因為在杯之內提供了基督的血，所以它就是新約。

若有人提出反對說：「這杯憑着我的血，是新約。」這個句子內的「是」字，須按「表明」的意思解釋，我們便請讀者注意以下的經文，如：約十一25：「我是復活〔原文〕；我是生命；」和六63：「我的話就是靈，就是生命。」按照頭一節經文，基督並非只是表明復活與生命，而實際上就是復活和生命，因為這些天上的恩賜在祂裡面是祂所有的，並由祂提供與我們。按照第二節經文，基督的話不僅表明靈和生命，而實際上是靈和生命，因為這些話有這些天上的恩賜，並藉着這些話把恩賜供給我們。按照同樣的方式，杯不僅表明新約，實際上就是新約、或赦罪；因為在杯裡所包含的基督所流的血，真正的提供了基督藉着死替我們在十字架上所獲得的赦免。（比較 Christl. Dogmatik, III, 410ff.）

這便是聖經在設立文中所教導的明晰道理，不拘任何人對此點以他的理性來反對，路德會仍是按照此種道理教訓並且承認。按照路德會的道理來說，不論如

何引錄設立聖餐文，都說明同一的高尚真理，即是在餅酒之內，同着餅酒、藉着餅酒，正如藉着真的工具和聯合的媒介一樣，使領聖餐者領受到基督真正的身體和血，而獲得罪的赦免。

## 六、主晚餐中的物質元素

路德會與古代基督教同承認，「按照愛任紐 (Irenaeus) 的話，在此聖禮內有兩件事：屬天上的與屬地上的事。」（協同式全，Ⅶ，14）。天上的元素，就是基督的真身體和血。協同式這樣說：「基督的身體和血同着餅酒是真實而本質的存在，提供並由人領受。」屬地上的元素，在這聖晚餐神聖設立的行動中，是真的餅和酒。在洗禮中，我們不敢使用水之外的任何元素，照樣在聖餐內，我們不敢遠離基督明確規定的元素。由設立文而明白地說出基督使用餅（太廿六26）；由「這葡萄汁」的字語，而證明祂用了酒（太廿六29）。

雖然在古代教會的異教徒經常使用代用品代替酒（禁戒派 Encratites：奶，蜂蜜，未發酵的葡萄汁），但基督教會不許可使用此種代用物。有人辯論稱：「葡萄汁」是種類名詞，包含葡萄樹上的一切產物；這種辯論不能成立，因為基督以這名詞作為酒的特殊名詞，猶太人常在他們過聖節的時期使用該詞。

假使狂熱主義不聲稱反對使用酒，則絕不會有人對聖晚餐內使用酒之舉提出異議；但這種異議與聖經上的明晰話語相抵觸（提前五23；傳九7；詩一零四15）。

關於路德會所使用的無酵餅，牧師須仔細教導信徒，這些餅是按該字的真意是餅，但其本身不比尋常的餅較好些。

實際上分發物質的元素，並由領聖餐者接受，對聖禮的聯合是必需之事。因為聖禮的聯合僅在舉行聖禮時發生，不在舉行之外成就（若不在分遞中，便無聖禮的聯合）。故此，羅馬派用以敬拜的「分別為聖的餅片」，並非為基督的真身體，不過是一塊麵包；敬拜它等於是拜偶像（在基督設立之外所用的餅，不是基督的身體）。

古代基督教及路德會的格言是：「凡聖禮不使用基督所設立的話，即沒有聖禮的性質。」這句格言是直接根據設立的話（「吃」，「喝」），因之是屬於聖經的（參考協同式全，Ⅶ，85）。

當牧師分發餅的時候，是信徒直接用口接受抑或先用自己的手去接，這都是不重要的事（可行可不行之事）；有些改革派者認為唯有把餅遞給人手，才是正確的方法；這是錯誤的。

用手「擘餅」亦須視為可行可不行之事，雖然有些改革派神學家堅持此種舉動；按照他們的見解，擘的動作表明基督在十字架上的死（但是祂的骨頭未被打斷，約十九33，36）。當基督舉行頭一次的聖餐時，「擘餅」是偶然的事；擘開餅只是為了便於分遞（路廿四30；林前十一16）。

由於基督所用的屬物質元素不應改變，同樣地、天上的元素也必原樣保留。乃是說，除了基督的身體和血以外，我們不可指定任何其他什麼天上的原質。我們尤其不可視下列各事為屬天上的原質：——

甲、「全基督」，或「基督全位格」（加爾文派，羅馬派，某些路德會現代神學家），因為基督特別的將祂的身體和血供給我們吃喝，我們不敢在設立的言

語（「這是我的身體；這是我的血」）以外，爭辯有關基督在聖禮存在之事。「惟有祂的身體和血與元素聯合，以人的口去領受。」羅馬教所論「相伴」的道理，（同着身體、信徒也領受血），與變質的道理一樣，是不屬乎聖經的。

乙、我們也不可將基督的恩澤（benefits）、或祂身體和血的效力、或祂的功勞等，代替基督的身體和血作為屬天的元素（改革派與現代神學家）。實在的，我們是藉信領受了基督一切的祝福，但是這些祝福並非替我們「捨並流出來的」，以致在主的晚餐內，我們並未藉自己的口領受它們。

丙、再者，天上的原質，不是聖靈或祂超自然的工作（加爾文）。即使伯撒（Beza）也說明：若將聖靈及其神聖工作代替聖禮內基督的身體和血，乃是荒誕無稽之談，因為聖靈和祂的工作，並沒有為我們獻上以至於死。

丁、再者，天上的原質不是與基督的屬靈交通以及接待信徒進入祂的身體——教會，屬靈的交通果真是聖禮的效果，一切相信神聖應許的人都能得着，但由於以上所提的原因，却不是天上的原質。

戊、最後再提到基督榮耀的身體，或說是榮耀的基督，也並非像加爾文和一些現代神學家所主張的、是天上原質；因為我們的主曾指定惟獨祂所捨的身體和所流的血，才是天上原質。基督的榮耀對祂在聖餐內真正存在一事，無能為力。這存在完全基於（子）祂神聖的應許：「拿着吃；這是我的身體。」以及（丑）位格聯合的事實，藉此種聯合，基督的人性領受了真正神聖的特性（全在），以致祂的身體能實在的在聖晚餐內存在。換一句話說：真正的存在乃是基於基督的身體是上帝兒子的身體這項事實。

總之，我們不可將基督在設立的話中未曾提出的任何事，代替基督的身體和血，作為天上原質。就是，因為這樣必會反對聖經，同時必招致混亂。聖禮的聯合祇為餅與身體的聯合，酒與血的聯合。

羅馬教棄絕聖禮整個聯合的聖經道理，並以變質說代替之。另一方面，加爾文派却承認教導聖禮的聯合；但他們由這個名詞所瞭解的無非是信徒藉信與那不在場的基督聯合，因此實際上說，他們的聖禮聯合只是表明性的、代表性的、或象徵性的聯合。

所以，他們的聖禮聯合，並不比向基督被釘十字架或基督的像瞥上一眼而產生的聯合、更為真實；這些事可喚起我們對基督的記憶，使祂在我們的心內存在。加爾文派也屢次提及聖禮的聯合為真正、實際、本質的聯合等；但是，雖有這些事實，他們仍否認基督的身體、在聖禮中本質的存在；因此，他們根本沒有教導聖禮的聯合。

相反的，路德會的信徒却以餅與身體、酒與血在聖禮中彼此聯合為非常實在而密切的；信徒在舉行聖禮時，在餅酒之內，同着餅酒，（以口吃喝之）領受到基督的真身體和血；餅和酒誠然是按自然的方式領受，但是身體和血是按超自然、測不透的方法而領受的。

路德會信徒有力的拒絕有人指控實在的存在，隱含一種佔空間的存在、或相伴、或同質的意思。協同式（全，Ⅶ，64）說：「這命令語〔吃，喝〕不能以其他的方法去了解，只能瞭解為指口裡的吃喝而言；可是，不是以一種粗率的、屬肉體的迦伯農的方式去吃喝；乃按超自然、測不透的方式吃喝。」

改革派和改革派以外的神學家（哈那克 Harnack，弗蘭克 Frank 等）指控路德會是教導自然的、迦伯農式的吃喝。（參考基督教教義 Christliche Dogmatik, III, 423 ff.）但是，不僅是路德與路德會信條（St.L., XX, 811:協同式全，VII, 16）否認這錯誤的道理，而且路德會歷代的教義學家也以明晰無訛的話語否認它。

## 七、甚麼使主的晚餐成爲聖禮

因爲主的晚餐是一種直到末日應該常常舉行的聖禮（林前十一-26），所以我們亦須討論一個重要的問題，即：甚麼使基督的身體和血在聖晚餐裡真實的存在？根據改革派的觀點，領聖餐者若沒有信心，則不可能有真的聖禮。換句話說：是信徒的信仰使吃喝成爲真聖禮。

協同式駁斥這種錯誤（全，VII, 74）說：「任何人的話或行爲，都不能使基督身體和血在聖晚餐中真正存在，無論是執事的功勞或誦讀、或是領受者的吃喝式信仰都不能產生此事；這一切事〔使基督身體和血存在的大事〕只應當歸於全能上帝的大能和我們主基督的話語、設立和命令」。

協同式在此處亦引錄路德所聲明的話：「祂〔基督〕的命令和設立賦有這種能力和效果，致使我們不是只遞給並領受餅和酒，而且也遞給並領受祂的身體和血，正如祂的話內所說明的：『這是我的身體』；『這是我的血』；因此並不是我們的行爲或言語、乃是基督的命令和設立，才能使餅是身體，酒是血。這事自第一次聖晚餐開始，直到世界的末了均是如此。」（同上，77）

又說：「我雖然指着一切餅宣告說：『這是基督的身體』，然而當然不會由此產生甚麼結果；但是，當我們在聖晚餐裡，照着祂〔基督〕的設立和命令說：『這是我的身體』，便是祂的身體；不是因爲我們所說的話、或所發出的言語，乃是因祂的命令，祂曾命令我們這樣行事說話；祂曾將祂的命令和舉動與我們的話語聯合。」（同上，78。）

此種道理是屬於聖經的；不是人的信心（改革派）、或神父的能力（羅馬派），也不是所說話語的奇幻魔力，使吃喝成爲主的晚餐或聖禮，只是因爲基督的設立和命令說：「你們應當如此行。」

協同式根據聖經的穩固基礎，宣告說：「耶穌基督在設立聖餐時所講的真實全能的話語，不但在第一次晚餐時有效，而且是永遠持續行使工作，繼續有效……所以凡按照基督的設立，使用祂的話而舉行聖晚餐的地方，基督的身體和血是真實的存在、分遞並由人領受，這是由於基督在第一次聖晚餐時、所說的話的權能和效力。……屈梭多模（Chrysostom）在他論到〔基督〕苦難的講題內說：『基督親自預備這桌並且祝福它；沒有任何人能使那擺在我們面前的餅酒爲基督的身體和血，惟有替我們被釘十字架的基督能作這事……正如創一28所宣告的：『要生養衆多，遍滿地面。』，這句話只說出一，在自然界中就永遠有效，以致自然界中生養衆多；照樣，這聖餐的宣告〔這是我的身體；這是我的血〕也祇一次說出；但自始至今並且直到祂的復臨，這話一直有效而且行動，所以在教會的聖晚餐裡，祂的真身體和血是真實存在。』」（同上，75~76）

由此看來，加爾文派指控路德會信徒像羅馬教會一樣，將主晚餐內的實在存



在歸因於人的話語和威權，這種指控是絕對虛假的。

正因為路德會教導說，基督的身體和血在聖晚餐裡真實存在，是賴於基督的設立和命令，所以他們〔路德會〕為與古教會一致（林前十16），仍保存以設立的話，將物質的元素分別為聖。加爾文所說祝聖乃是「魔鬼的詛咒」，因之加重否認分別為聖的必要性，以為它與聖禮的舉行毫無關係。

為反對這種非屬聖經的觀念（比較林前十16），協同式（Ⅶ，79~82）堅持由於下列三點原因而必須誦讀設立聖晚餐文：(甲)「為要遵從基督的命令」；(乙)「使聽道者對這聖禮的性質和結果所具的信心，能得以激勵、加強、並堅定」；(丙)「使餅酒元素能得分別為聖或被祝謝為這神聖之用」。

甚至連何基 Hodge (Syst. Theol., III, 618) 也聲稱：「祝福餅與杯，以便能作為祂身體與血的象徵。」可是按照林前十16，他應當說：「以便使餅能同領基督的身體；酒能同領血。」何基至少贊成祝謝（分別為聖）是與聖禮的舉動有關，並非像加爾文所教的僅與人有關。

路德會正確的堅持在聖晚餐內使用設立的話，正如在聖洗禮中誦讀設立聖洗禮的話一樣，他們從不以為在祝聖時偶然省略一字或誤讀一個字音、或無意的錯誤能使人絆倒，使全聖禮無效，同時他們要求「設立的話應明晰的公開念讀或吟咏，決不可省略。」（協同式，全Ⅶ，79）

舉行聖餐者，若僅有良好的意向，是否即足以將物質元素分別為聖，這個問題難以嚴正的討論。它屬於那好奇的問題，我們最好的答覆就是不予注意。

主的晚餐既然不是由於人的功勞或信仰而為聖禮，只是藉着主之設立與命令為聖禮，因此不配領聖餐的人，或不信的同領者，也領受了基督的真身體和血（普通吃喝）。聖經在林前十一27，29，特別的提及這真理。因此否認不合理的吃喝的改革派、就是否認聖經明白的教訓。但是正因他們棄絕不按理的吃喝，他們照樣也棄絕按理的吃喝，就是信徒用口領受基督的身體和血。

按照改革派的教訓，基督的身體根本沒有在聖晚餐內存在，因此配領者或不配領者都沒有以口領受基督的身體和血。慈運理 (Zwingli) 說：「在聖禮內除了記念〔耶穌的事〕，沒有甚麼別的。信心越大越聖潔，屬靈的吃喝也便有更大的容量。」路德在威登堡之協同式（1536）內明白地堅稱，聖禮的反對者應當贊成不配領者之吃喝；因為由此種試驗，他能確定他們是否贊同真實存在的道理。

主晚餐得以成為聖禮、施恩具，惟一是由於基督的設立和命令，所以無論是羅馬教或加爾文派，都沒有我們救主所設立的真正聖餐。他們的「晚餐」，完全是在我們的主所設立的以外；既不基於設立的話，也不與這話符合一致。

關於羅馬派所施行的彌撒，協同式（全，Ⅶ，86~87）說：「假使不按基督所指定的遵守祂所設立的事，便沒有聖餐……而且在此處所說的使用、或舉行，並不是主要的指信仰、或只是由口領受而言，乃是基督所設立的聖晚餐的外面可見之全部動作，如：祝聖、或設立文；分遞與領受、或用口共領到祝福的餅酒，〔同樣也領受〕基督的身體和血。除此種用法之外，羅馬教所行的彌撒內不分遞餅，而是將餅獻上，或攜帶遊行，或陳列敬拜，我們不可將它視為聖禮。」

路德相似的論到個人彌撒 (St. L., XIX, 1265) 說：「在個人彌撒中，我們不僅發覺神父所行沒有價值的行動和領受這樣的濫用和犯罪；而且即令神父是聖潔合格

的，但是已將基督設立的話除去並造自己的制度……故此誰也不能而且也不該相信彌撒中有基督的身體和血，因為祂的設立不在那裡。」

關於改革派的「晚餐」，有些路德會教義學家（費赫特 Fecht, 單浩爾 Dannhauer 等）判斷稱：他們有了基督所設立的真正聖餐，因此他們每逢同領時，便領受到基督的身體和血。這種辯論所根據的事實是加爾文派保留了設立的話。但是加爾文派的「晚餐」，不賴於基督的設立，因為他們公然棄絕設立文，聲稱「實在存在」的道理為「可憎惡之事」，並且他們聚集不是為去行這種絆倒人的事，而是為守「記念性筵席」，記念耶穌之死。慈運理說：「我們豈可為食人者乎？」由此可見，改革派的「晚餐」，是沒有基督的道和應許的，以致不能作為主的真晚餐。

路德對這一點的判斷甚為有力。他說：「我們的敵對者只有餅和酒；因為他們沒有上帝的道及所制定的制度，而是按照他們自己所想像的觀念曲解，並改變這些話和制度。」（協同式，全，Ⅶ，32）

我們正當的棄絕改革派的「晚餐」，視為完全不是主的晚餐；然而我們承認他們的洗禮是有效的，因為他們對這聖禮的謬見，並非是關乎其真實，只是關乎它的結果和效力（比較窩爾特，牧師學，181頁）。

關於聖禮的聯合、是否在經過祝謝、尚未分遞與領受的時候立即發生的這個問題，協同式正確的判斷說（全，Ⅶ，83～84）：「若不遵守基督所設立的聖晚餐的全部行動，只有這種祝福或僅念讀基督設立的話，並不成全聖禮……乃是必須毫不分割、不可忽略地遵奉基督的命令『你們要如此行』（即包括舉行聖禮之全行動……），正如聖保羅也將擘餅或分遞餅以及人領受餅的全部行動置於我們眼前（林前16）。」

這種決斷在實用上是非常重要的；惟獨分別為聖之禮與實際的分遞及領受相聯結，才能向我們保證在主晚餐內、有基督身體和血實在的存在，正如基督所指定的。若是僅僅將物質分別為聖，而不分遞領受它，便無主的晚餐。

昆斯德（Quenstedt）很機智的辯護此種真理，反對伯喇爾明（Bellarmin）所主張的：基督的身體由於分別為聖之禮而存在，即使無分遞的舉動，仍必存在，因為基督說：「這是我的身體」。昆斯德反駁他說：「基督說，這是我的身體，」但祂先說了：「拿着吃」（Ⅱ，1268）。故此，基督的身體和血，與那分別為聖的地上物質，唯有在我們吃喝這些物質時，才是真實的存在。所以聖禮的聯合，不是單藉着祝謝而成就的，同時必須分遞與吃喝；否則只是餅和酒而已。（協同式，全，Ⅶ，86。）

## 八、聖餐禮的目的

路德在其小問答內，曾概要地說明聖餐的目的，他提問：這樣的吃喝有甚麼益處呢？答：「『為你們捨的，為你們流出來的，使罪得赦。』的話，便指示我們了；就是在聖禮中，藉着這些話，賜給我們罪的赦免、生命和永福。因為那裡有了罪的赦免，那裡也就有了生命和永福。」這位偉大的神學家在這裡指出，基督的解釋「為你們捨的」並「為你們流出來的」（路廿二19，20）加在「這是我的身體；這是我的血」的話內，為要表明吃喝或聖晚餐的益處或目的。

真的，這些話也描寫基督的身體和血是祂真實的身體和血。然而，這些話也同時顯示出吃喝的目的；身體如何歸與死，血如何為使我們的罪得赦免而流出來，照樣在聖晚餐裡也將身體和血提供並賜予領受的人，為要赦免他的罪。由於此種事實，因此有些聖作者（路加和聖保羅）直接說：「這杯是我血所立的新約」（路二十二20；林前十一25）；這些話所含的意思是「同着這身體和血，我將新約、或將恩惠的赦免賜給你們。」所以正如路德所說，主晚餐內特有的恩賜，就是罪的赦免、生命和救贖；或說，正與福音一般性地以及洗禮個別地所交與的福氣一般無二。洗禮藉着應用水，提供這種恩賜；在主的晚餐內，是藉着同領者在餅酒之內，同着餅酒、藉着餅酒，領受基督的身體和血，而提供這種恩賜。

與此有關的事，我們可以指出改革派和現代神學家（哈那克 Harnack）指控路德過於着重實在的存在，以致忽略了主晚餐的最後目的——即藉信獲得基督的功勞。可是這是一種顯然的錯誤陳述，學者在教會史內必能尋見許多這一類的事。實在地，路德是強調實在存在的道理，其原因至為單純，乃是因為真實的存在，在當時是他與聖禮派者（Sacramentarians）衝突時首要的爭辯之點。其實，路德祇以真實的存在，作為達到目標的手段。他堅持基督的身體與血在聖禮內真實的存在，為要更加明白的、而有保證的宣講其予人的安慰，並宣佈其益處，就是罪孽被恩惠的赦免。

路德未曾像哈那克所主張的以真實的存在代替唯獨藉信，他反而教導：唯獨藉信、為人獲得主晚餐內所提供的上帝恩惠的赦免、所藉的唯一媒介。他在小問答內說：「凡相信〔為你捨，為你流，使罪得赦〕的話，便得着這些話所說所申明的，就是罪的赦免。」路德進一步又強調聖經的道理說：用口領受基督的身體和血，若沒有信心，便沒有用處，而且有害（林前十一29）。他在小問答內說：「但不信、或疑惑這話的，便是不配領受和未預備的；因為這『為你們』三字，是要人一心相信。」

路德自始至終說明這種道理，協同式陳述（全，Ⅶ，53）說：「無疑的，路加和保羅所說的這些話：『這杯是我立新約的血』，除了馬太和馬可所給與的意思以外，不可能有其他意義，馬太和馬可說：『這』（即你們用口從杯所喝的）『是我立新約的血』，我藉此而設立、印證並堅定了與你們人類所立的新約，就是：罪的赦免。」路德在他論此問題的一切討論上，從未忽略聖餐中所提供並交與的恩惠赦罪。對他而言，主晚餐是「一種極寶貴並賜福的聖晚餐」，正因基督將祂的身體和血與那恩惠的應許「為你們捨的；為你們流出來的」相聯。（St. L., XIX, 1292.）

關於這一點，我們也可以討論領聖餐者信心的特殊目標這個問題。領聖餐者自然需要相信真神真人耶穌基督是為他的罪而死。況且，他須相信這一位基督在聖餐內，將祂的真身體和血交予他；凡不願意相信這道的人，就是不配領受的，並且是吃喝自己的罪，「因他不分辨是主的身體」（林前十一29）。但是相信真實的存在這種信心，仍不為救人的信仰。路德有力的指出：配領者相信基督所說的「為你捨、為你流」這句話。這就是說：若有人希望作配領者，他就必須相信他是藉着領受基督為他捨去的身體和流出的血，個人領受到罪的赦免、生命和永福。

這是主晚餐全部道理的要點。路德為辯論此要點而問誰配領受這聖禮？他

在小問答內說：「惟有相信『爲你們捨的，爲你們流出來的，使罪得赦。』這話的，才是預備妥善和眞配領受的。」正如路德指出，這些話是向每一位同領聖餐者直接的應許赦罪；凡願作配領聖餐的人、須信賴這種神聖的應許。換句話說：他們必須相信聖經關於聖餐本質和目的所說的。

羅馬教反對基督在聖晚餐內提供罪的赦免給領聖餐者這種道理。天特議會直接咒詛那些將恩惠的赦罪、指定爲主晚餐的首要目的的人（Trid. De Sacrosancto Eucharistiae Sacramento, Can. 5）。迦斯達（Carlstadt）同樣的視我們基督徒在聖禮內「尋求罪的赦免爲可憎惡的損害」（St. L., XX, 94.）。慈運理與加爾文同樣的發出警告：「不要堅持藉着聖餐禮能見的表號、可以得着上帝的恩典。」（Consensus Tigurinus）。

由於加爾文主義的觀點，這種警語是甚易明瞭；按照改革派的見解，主的晚餐不能提供恩典給衆罪人，一方面，因爲神聖的恩典不是爲萬人所預備的（普遍的恩典）；另一方面，沒有任何施恩的媒介能將赦罪、生命和永福提供、印證並贈與人。（「在重生的工作上排除第二原因」「在聖靈的意志與靈魂的重生之間，甚麼都不介入。」「澆灌新生命於靈魂中，爲聖靈直接的工作。」）

然而，由於此種事實，加爾文派無權提及聖晚餐爲藉耶穌基督的神聖恩典所獲得的記號、印證和保證，因爲照他們的見解，聖餐僅爲「記念筵席」，爲記念耶穌的死而舉行的。

罪的恩惠赦免，與生命和救恩爲聖晚餐最大的恩賜；其中所提供的其他一切祝福，僅爲相伴物。這些祝福之中，可提出此種聖禮的恩惠結果，如：堅固信心，與基督的靈體——教會聯合，成聖中增長，對上帝和鄰居的愛心擴大，增加忍耐，並得永生的盼望，承認基督更加喜樂（林前十一-26）等。附帶的說，主的晚餐也有將基督徒和異教及不信的人分別出來的目的。

這一切賜福的效果，得以施給信徒，乃是由於主的晚餐是稱義的媒介，或說是我們領受罪的赦免的媒介；信徒的信心得以堅固，愛心得以增長，永生盼望得以堅定，其程度，是按照他對罪的赦免的確信程度。他在基督耶穌內爲上帝的兒女，所以他也與罪孽爭戰，而且向着爲他死而復活的主活着。一言以蔽之，他愛上帝，因爲上帝先愛他（約壹四19）。

凡否認主的晚餐爲稱義的媒介、或爲赦罪媒介的人（羅馬派，加爾文派等），實際上是使聖晚餐的這些恩惠效果成爲不可能，他們將這有益的「上帝在我們身上的工作」，改變成爲「人替上帝作的工作」，或是與這相等的事；將聖餐的福音信息，改變成爲屬律法和善行的事；這樣使領聖餐者處於咒詛之下（加三10）；他們實在爲不配領的人，是依靠他們自己的義，所以是吃喝自己的罪（林前十一-29）。

羅馬派是徹底曲解主晚餐的目的，因爲他們說：「若有人說，此禮的主要目的是罪的赦免，他便受咒詛。」「人若教導，彌撒的祭祀不是救贖，不必爲罪、刑罰、代表補足及其他需要而獻上，願他受咒詛。」（天特議會第二十二次會議議決案第一及第三條）並且，羅馬派雖是如此的重視彌撒的祭祀，但其要理問答內（II, C. IV, Qu. 41）仍說明祝謝餐（Eucharist）僅能赦免輕微、可以原諒的罪。

加爾文派也如羅馬派一樣否認在主的晚餐內，基督提供並交與罪的赦免。慈運理 (Zwingli) 說：「主的晚餐是〔主之〕死的記念，不是罪的赦免。」司特讓 (Strong) 說：「它〔聖餐〕是基督為我們的罪而死的象徵」，「洗禮和主的晚餐是傳揚救贖的故事」 (Watchman-Examiner.)。

### 九、何人得蒙許可赴主的晚餐

基督教會的牧師僅為「管家」，不是上帝奧秘事的主人 (林前四 1)。為此，他們須執行施恩具 (福音和聖禮)，正因為基督曾設立了它 (林前四 2; 太廿八 20)。區會的執事若不按基督所設立的話，去執行聖晚餐，就是拋棄祂的威權，反抗祂的旨意，妄用寶貴的聖禮，因此是「聚會吃喝自己的罪」 (林前十一 29~34)——聖經論及主的晚餐的正當舉行，教導如下真理：——

甲、基督教不該公開的 (open) (隨便對任何人) 施發聖餐，却應當有限制的 (不公開) (close) 實行，因為上帝的旨意是只有信徒才可赴主的桌 (林前十一 26~28)。雖然應當將福音同樣的宣講給相信的與不相信的 (可十六 15~16)，但是主的晚餐被指定只為重生者所設立，此點由基督設立的話和使徒常規的實行可證明 (林前十一 16; 十一 26~34)。

路德對這一點 (St. L., XI, 615) 寫着說：「基督是這樣行的；祂准許將福音的宣講達到人類大眾，如使徒們從來所行的，使大家都能聽見福音，無論是信的人，或不信的人……我們也當這樣行。但是我們不可將聖餐發給人類大眾。我若講福音，並不知道福音會落到誰的心內；可是對於聖餐禮我必須確定地知道它已臨到那赴聖禮的人。所以我不須懷疑，而確知由我手中領受聖餐禮的人已明白福音並且正確的相信它。」

不僅對改革門派須堅持不公開的聖餐的道理，就是對於路德會內的錯誤者也須堅持此道理 (Cp. Geschichte der Luth. Kirche, by A. L. Graebner, sub Abendmahl; Lehre und Wehre, 1888, pp. 257 ff. 302 ff.)。

乙、基督徒當中，得蒙許可赴主聖餐者如下：

1. 已受洗者；
2. 能省察自己者 (林前十一 28)；但應除去小孩、失去知覺的人、昏睡不醒者，以及精神錯亂者；
3. 相信我們在聖禮中在餅酒之內，同着餅酒、藉着餅酒，領受基督的身體和血，而獲得罪的恩惠赦免者 (太廿六 26~28)。在此方面應除去一切改革派者、唯理主義者等；他們否認真實的存在；同時也應除去一切羅馬主義者及偏於羅馬主義的路德會者，他們教導聖禮行事，是有功生效 (因所行的行動、不在乎人的信心)，所以他們否認信心是領受赦罪的媒介。
4. 凡能以領聖餐而不令他人跌倒者 (林後六 3; 太十八 7)。在此方面應除去
  - ① 犯重大罪過者 (林前五 11)；
  - ② 不願意饒恕人、與人和好者 (太十八 15~17, 35; 五 23~24)；
  - ③ 犯有聯合主義或混合主義之錯誤的人 (羅十六 17; 約貳 10~11)。此聖禮不應給予那些與傳異端的教會和非基督教並敵基督教的崇拜有所聯絡的人 (弗四 1~6; 五 7~11; 林後六 14~18)。

由於秘密集會 (Lodgery) 是拜偶像的禮儀，以行為的義為基礎，並且他們

不承認聖餐的目的；就是說不承認藉信基督交給罪的赦免（唯一因信），因此，顯而易見的、秘密集會的交通跟基督教信仰的真承認是不符合的。所以秘密會的會員不該同領聖餐，而應當排除他們，因為：(甲)他們是敵基督的崇拜團體，否認基督宗教的特殊教訓（三位一體，基督的神性，祂的代贖，本乎恩典得救等）。(乙)因為他們在持有敵基督社團之會員身份時去領聖餐，會使那承認基督的信眾絆倒（太十32~39）。

因為聖晚餐能使人領受時吃喝自己的罪（林前十一29），所以基督教的牧師們不但需要催促一切同領者、勤勉地省察自己（林前十一28），也當在他們省察自身的事上給予幫助。為達到此目的，他應當舉行認罪禮拜和路德會的慣例「報名領聖餐」，為使牧師有機會分別的勸勉那想要赴主之桌的人。

牧師雖不應准許任何不配領的人領受聖餐，他也須謹慎不可禁止任何合格的人。一般說來，凡受過洗的基督徒，誠心懊悔其罪，真信耶穌基督，並視聖餐為基督所設立的，對於基督教的每項道理和生活喜歡接受教訓，能省察自己，過基督化的生活，並且定意靠聖靈的力量，改正他們的行為；這樣的人當蒙准許赴主的筵席。

由於聖禮的價值、本來在乎真信心，聖禮會堅固並增加這信心，所以那信心軟弱的人，也當得蒙許可領受這聖禮（太十一28；約六37）；其實應當促請這等人來赴主的筵席。

在各種情形內，牧師不但對區會、而且對上帝也負有忠心執行其職務的責任（林前四1~2）；他若不願在某個人的罪上有分（提前五22），即不該接受該人為主的座上客，他有義務停發這人的聖餐（例如：當一個人不願意與他弟兄和睦，太五23~25；十八28及以下；路十七3）。

停發聖餐並非等於正式將一罪人逐出教會（林前五13），乃是牧師鄭重的申明某會員暫時不配領聖餐。被停止領聖餐的會員、自然能夠將牧師的判斷上訴於區會，以求判斷；但區會若有錯誤的決議，反對牧師的判斷；那時牧師應該寧可忍受職務被解除，而不應卸下照着上帝的道、他所負的停發聖餐的責任。

認罪禮〔或公開認罪或私認罪〕雖不是神聖的設立，但是我們當保存它，特別是由於其中宣告解罪的話（參考路德：St. L., X, 1655；XI, 585—590.）。有關此論題的其他一切問題乃屬於牧師神學的範圍。

## 十、主晚餐的需要

基督徒當常常按照聖經所規定的樣式赴主的筵席（林前十一26~29），但我們不能說主晚餐是絕對的需要。按屬靈的方式吃喝基督的身體（約六53）、或相信基督（唯獨藉信），對救贖方面確實是絕對需要；但是按聖禮的方式吃喝祂的身體，不是絕對的需要。在此也可應用奧古斯丁的話：「不是缺乏聖禮的人被定罪，乃是輕視聖禮的人才被定罪。」

願基督教的執事忠誠地提醒教區內的信眾，若對聖餐懷冷淡或疏忽的心，含有輕視聖禮的意思，並且輕視主的設立，就是等於背信。（參考路德大問答，「壇上聖禮」42下：「那些長久不領聖禮並退出聖席的人，就不得視為基督徒。」

# 22 論基督教會的道理

我們由下列兩標題討論此論題：(壹)普世教會；(貳)地方教會。

## 壹、普世教會

### 一、名詞的定義

聖靈藉着有效力的施恩具（賽五五10~11；羅十17），不斷地將基督徒聚集在天國裡；就是聚集那些真正相信；他們唯一是藉世人的救主神人基督的代贖、才得救的人在天國之內（徒二44~47；五42；十一21；十三48）。聖靈藉福音所召集的聖徒一體，我們稱之為教會（弗五24~27）。因此基督的教會、是由真正相信福音的人所組成，即是由那些相信上帝恩惠的信息；因基督代贖的緣故、他們白白得着罪的赦免、生命和永福的人組成；或者更簡要的說：就是那相信基督是上帝的羔羊、除去世人罪孽的人（約一29）。

教會一詞的定義，由於有人對此點堅持許多錯誤的教訓，因而甚為重要。照着聖經的教訓，惟獨相信基督（信心的倚賴）替世人的罪孽而死，方能使人成為教會的會員；並不是外表上參加地方的教會或外表使用施恩具，也不是外表承認基督教的信仰和執行基督教會的職務，更不是由外表跟隨基督、努力效法祂的榜樣等事，使人成為教會的一員（徒五14）。故此，我們教義學家所陳述的實在是聖經真理，他們說：「信基督的人是教會的會員；基督徒是教會。因為惟獨真信基督的人，才是祂聖教會的肢體（徒十六31）。」

真的，一個人一旦相信了基督，他便開始成聖或更新、作為稱義的必然效果（林後五17~18）。因此，聖經時常按着他們成聖的性質（林前六15~20；彼前二5），或按他們因信而行的聖潔行為（彼前二9~25），描寫教會的真肢體。但是重生的人得為教會的會員，不是因為他們藉聖靈成聖，或因他們藉聖靈的能力結出信心的果實（約十五4~5），乃惟獨因他們倚賴基督得救贖，不用行為

得救（羅三28；四3～5）。換句話說，由於我們稱義是唯獨藉信，所以我們也唯獨藉信而成爲基督教會的肢體。路德論到藉信稱義方面，正確的說，惟獨此條款能產生、培育、建立、保存、維護上帝的教會，而且上帝的教會若缺少這一條道理，就不能片刻存在（St.L., XIV, 168）。

由此可知，一切非信徒和外表屬於那能看見的有形教會的假冒爲善者，當然是在基督教會之外。雖然他們在外表上持有地方教會會員的身分，他們從不能成爲教會的一分子。教會的真會員，就是藉着他們內面與三位一體上帝有信心屬靈的交通而連結於教會的人；因此，他們是上帝的家（提前一3，15）；上帝的殿（林前三9；林後六16）；聖靈的殿（林前六19）；基督的身體（弗一23）；上帝的兒女（約十一52；加三26～29）等。反之，不信的人、按照聖經所說，不是上帝的家、或殿，乃是撒但的工場，撒但在他們「悖逆的心中運行」（弗二1～3）。關於「教會是選民的交通」這種釋義爲胡斯（Huss）所使用，並由路德所推薦（St.L., V, 1234 ff.）；我們接受這定義爲真正合乎聖經（彼前二9），因爲基督裏的真信徒乃是上帝所揀選的。

本路德會信條堅定維護：基督教會只由基督裏的真正信徒所組成，並以此反對羅馬教的錯誤教義所稱：「教會是神聖的國，惟一的真救贖基礎，是由基督在地上所建立的、即至高祭司教皇藉着主教照着教典所管理的。」

奧斯堡信條（第八條）說：「教會本是聖徒和真實相信者的結合。」辯護論（VII [VIII]，5）說：「教會不但像其他的政治組織一樣，爲外表事物和禮儀的交通，而且原本也是一種信仰的交通，和聖靈在人心內的交通。」又說（同上16段）：「教會實在是基督的國，完全是聖徒的集會。因爲惡人由魔鬼所統治、作魔鬼的俘虜；不受基督的靈管理。」按照辯護論所說（同上17～19段）「基督的國仍未顯現，因此惡人能混雜在教會中，並佔有職位；但惡人不是基督國度的一分子；因基督的國乃是永遠被聖靈光照的國。」

因此路德會承認聖經上所說：一切真信徒是教會的肢體，不信的人雖然外表上作看得見之教會的會員，但並非教會的肢體。路德會真誠的相信並承認她本身是能見的真教會，同時也堅持在非正統之教派內的一切真信徒，也是基督教會的真肢體（無形而看不見的教會）。照着路德會的道理，信心絕對的是一個人與教會連結所藉的媒介。因此若一個人被趕出教會、是不按理的，這是不能取消其基督教會內的會員資格的。

相信耶穌基督、却未受過洗的成年人，不用說當然是教會的真會員，因爲洗禮不是絕對的需要，正如在前一章所指明的。另一方面，一位真誠的信徒，絕不會藐視基督的命令和吩咐（路七29～30），這也是實在的。因此教會的真會員不應疏忽洗禮，也不應疏忽主的晚餐禮。

## 二、關於教會的錯誤道理

顯而易見的，凡對基督宗教的基本道理有錯誤的人，也在有關教會的道理上犯有錯誤。論及教會的錯誤道理，最主要的是將教會作爲「善人惡人的外表組織」（辯護論，VII [VIII]，13下），人藉其外表的會員身分與教會連結。

與此錯誤有密切關聯的，屬於教會本質方面的錯誤，就是目的方面的錯誤，



說：教會是「為其會員成聖的團體」，或稱：教會是以藉善行救靈魂為目的的組織。這等基本的錯誤，並不是偶然的錯誤，而是棄絕基督教論到本乎恩典、藉信稱義這中心教義的結果。

其實，凡否認代贖、施恩具的效力、並唯獨信心，就必會視教會為一種感化院，人在那裡學習作個好人賺得救贖。另一面，聖經中論及教會的道理是建立在本乎恩典、藉信稱義的中心道理上，所以教會的興衰以此道理為依據。論教會的道理特別以下列各道理為依據：——

甲、基督代贖道理；按照聖經所說，教會是由相信那位為世人罪孽而死的基督的一切人所組成。凡不願相信此事的人是在教會之外（彼前二8）。此道理被一切理性派（阜丟斯 Photinians, 蘇西尼者 Socinians, 神體一位派 Unitarians, 現代主義 Modernists, 等）所反對，他們棄絕藉信仰基督的血得救恩的道理（約壹一7），並稱之為「可憎的血神學」（obnoxious blood-theology），他們視釘十字架的基督福音為愚拙和絆腳石（林前一23）。故此他們沒有別的方法解釋教會——他們若關心教會——不得不稱教會為：「有理性的人類所組成的一個自由社團，為要享受地上天上的福氣，以人在宗教上的啓迪和道德為條件。」（熱爾斯Roehrs）。

按照一切理性神學家對教會一詞所下的比較簡要的定義為：「一個屬人的社團，這些人期望以宗教的默禱和其他的善行，在今世和來生獲得福氣。」按他們的估計，教會僅為「道德或倫理的社團」，其所包含的會員，都自願盡該社團所規定的義務。

屬理性的羅馬教者也像一般理性主義者一樣，特別視教會為虔誠人的一個社團，以善行使自己成聖。按照羅馬教的道理，人不能藉信仰基督成為教會的會員，而是藉其所承認的自願順從上帝和教會的教導（天特議會，VI，20條），或藉實行教會所指定的善行（VI會議，32條）。這種基本的錯誤實在是將羅馬教置於教會之外；因為聖經證明凡靠行律法得救的，是從恩典中墜落了（加五4），並處於咒詛之下（加三10）。

羅馬教敵基督的態度，更可由他們宣告咒詛真基督教會一事得以證明，他們咒詛凡相信唯有本乎恩、藉着信基督而得稱義的人（天特議會，VI，11，12），同時對「真教會」所下的定義為：「教會是那些在合法被召的牧師管理之下的集會，並特別由基督在世上的代表、羅馬大祭司（即教皇）管理之下的團體。」羅馬教由此而正式地使其會員不可能作基督聖教會的會員。

倘若天主教徒雖有他們教會惡毒的理性主義，却仍為基督教會的會員；其原因乃是他們在良心恐懼之時，拒絕自己教會靠行為稱義的道理、並反對他們教會的旨意和命令，只相信唯獨藉信得救的教義。我們所以承認羅馬教為基督教，不是因它在公訂的神學內棄絕基督教的道理（天特議會的決議和教令），而是因為他承認使徒信經；這信經在個別的羅馬教徒心內，有更正信仰的作用；雖然這樣的承認，與他們的普通神學系統甚為矛盾。正式說來，羅馬教不屬於基督教，乃是屬於異教，因為它承認靠行為得救為首要的教義。

因為許多現代「積極的」神學家（何夫曼Hofmann，克恩Kirn）否認代贖的教義，所以他們也在論教會的定義上犯有錯誤。根據克恩的意見說，教會是

宗教與道德生活的交通，是由基督的靈所規定。」（*Ev. Dogmatik*, p. 118）；就是說：凡在基督的靈內過道德生活之人的交通，按最後的分析，這定義、將教會縮減成爲「倫理的團體」。

因爲加爾文派否認普遍的恩典，並且否認施恩具的效力爲稱義的媒介，所以他們也不能正確的將教會一詞釋義爲基督內一切眞信徒的交通，反而須在理論上認爲教會是「選民的交通」，並在實行上認爲它是一切具有澆灌的恩典者的交通，或在內心有聖靈直接工作和居住的人的交通。在加爾文教派內的眞教會會員是否認特別恩典的教訓，並在他們屬靈的苦難中、持守上帝在福音內提供與衆罪人的恩惠應許，就是由於這項事實，使他們是基督教會的肢體。

乙、施恩具的道理。我們的意思就是若無施恩具便無教會。按照聖經明白的教訓，一個人得以成爲基督教會員，唯一是藉着將基督的功勞歸爲自己所有（羅四3；徒十43~48）。可是，若上帝不藉着其交與的媒介（道和聖禮），將基督的功勞持贈給罪人，人就根本不能將基督的功勞歸屬自己。改革派所堅持的錯誤教義：「直接的恩典」，須棄絕爲不合聖經的謬論（羅十13~17；徒二38）。加爾文派否認施恩具，這樣使信心和稱義成爲不可能的事，結果也就使教會的存在成爲不可能的事。

一些現代「積極的」神學家將「基督徒的經驗」代替施恩具；但是聖經不承認基督徒的經驗爲施恩具，反而以它爲信心的結果。故此人只有一條路、能成爲基督教會的會員，就是相信在福音和聖禮中所提供的施恩的神聖應許（林後五19~21）。

丙、信心爲接受的媒介。此事甚爲顯然，因爲唯獨那相信基督者才是教會的會員（可十六15~16；徒十六31）。凡否認信心爲領受上帝所提供之恩典的媒介者，就不能按聖經的意思、解釋教會的定義爲眞信徒之交通。那些視聖禮爲因其實行而有功效的（羅馬派，偏於羅馬派之抗議派），不能不解釋教會爲那些藉由聖靈的幫助、努力過道德生活的人的交通；因爲他們棄絕唯獨藉信稱義，便僅剩下善行作爲稱義的媒介了。

丁、唯獨藉信。這一點是根據前面所說過的，教會是眞信徒的結合；而眞信徒只是那些期望藉着信本乎上帝的恩典而得救、不用自己的行爲的人（羅三28；四3~5）。爲此，一切伯拉糾派，亞米紐斯派和協力派（*Pelagians, Arminians and synergists*）就只能或者放棄他們論到行爲稱義的道理，或者放棄聖經對教會的釋義。由基督教教義的歷史，證明他們一貫地放棄後者，這樣而視教會爲一切以行爲尋求救贖者的集團（比較 *Christl. Dogmatik*, III, 464 ff.）他們採取這種不幸的步驟，甚合邏輯；因爲唯獨固守聖經藉信稱義之道的人，才能適當的將教會釋義爲信徒的交通。

### 三、基督教會的特性

正因爲基督教會是一切眞信徒間的交通，所以它賦有好些不容否認的性質。我們可以將這些性質分類如下：——

甲、教會是眼所不能見的。這道理是由於那使人成爲、並保留爲教會會員所藉的媒介——救人信心——是人所不能看見的（王上八39；卅九18；羅十一3~

5；徒一24）。教會的這種不可見性質，僅是對人而言，並非對上帝而言。基督在路十七20～21的話是論及人的方面，保羅在提後二19所說的是應用於上帝方面（參考約十14，27～28）。

凡斷言教會是完全可見（羅馬教）、或部份可見（現代路德會神學家）的說法，是毀滅聖經論到教會的概念，將她由一個信徒交通，改變為「善人惡人的外表組合」，信徒在其中只或多或少地處於重要的地位。

有時，現代路德會神學家談到教會的兩方面，即（一）眼所能見方面：道和聖禮；（二）眼所不能見方面：教會的真會友；可是，以教會的標誌、為教會的要素，在邏輯上是不對的。實在說來：福音和聖禮確實是教會的真標誌；因為何處不使用福音和聖禮，該處就絕不會發現有教會。況且福音和聖禮也是媒介，教會藉此媒介得以設立和保存；假使無施恩的媒介，即不能有信徒（賽五十五10下；羅十17；太廿八19～20；可十六15～16）。但是若稱施恩具是教會本身或是教會的一部分，就是荒謬無稽之談。

教會是信徒一體（交通），既是個人的信仰為人的眼所不能見的，所以我們正確的說：教會是人所不能見的。照此說來，我們須視每一位承認基督教信仰、並以基督徒的生活或行為表現出這種承認的人，便是教會的真肢體。超越過此種說法，並努力以其他方法探查某個人是否有信心，乃是聖經所明白禁止的（林前四5）；因為知道誰是屬於上帝的、乃上帝的特權（提後二19；西三3；林後五4～5）。即或我們能實際上認出教會中活着的會員，但整個教會的聖徒一體仍是我們看不見的；因為要在末日的審判時，才與基督一同顯在祂榮耀裡（太廿五34；西三4；約壹三2）。

羅馬教主張教會是「能清晰可見、可觸摸的人類集團，就像羅馬人或高盧王朝（Gaul），或威尼斯共和國一樣。」（伯拉爾明 Bellarmine）；至於由真信徒組成的眼所不能見的教會，只不過為「柏拉圖式的觀念」或「心意的虛構」而已。我們對羅馬派的謬論回答說：這種聖徒交通是非常真實的，以致上帝認識並承認其一切肢體均屬於祂（提後二19；約十27～28），祂也打擊陰間的權柄，保存此教會（太十六18），使教會成為祂的神聖命定中最關心的事（羅八28；太廿四22～24）；最後必接她到永遠的榮耀裡（路十二32）。

另一方面，羅馬教會根本不是基督的教會，只是一種屬人的組織，建立於人的誠命之上（太十五9），由一個騙子來統治，聖經稱該人為敵基督者與沉淪之子（帖後二3～4）；因之，她實在是真教會之外，不論是今世的（加五4；三10），還是來世的（加四30）。

乙、教會只有一個。基督明白地教導基督教會的合一（約十16）；這合一一是基於全教會的信仰合一，相信一位救主（弗四3～6）；因為既然教會是信徒的交通，所以她只是由那些相信自己為失喪受咒詛的（羅三23～24）、惟有本乎恩典、藉信基督替他們贖罪而得救（羅三28）的人所組成。凡不承認此種基督教信仰的，就不是教會的肢體，而是處於教會之外（約壹二23；五12；加五4；三10）。聖保羅對教會的真會員說：「你們在基督耶穌裡，都成為一了。」（加三28）。所以我們教義學家所述：「眾基督徒由於福音而合一」確是真實的。

丙、教會是聖潔的。這是實在的：（1）因為信徒藉着信有了基督完全的義

(腓三8~9)；(2) 因為藉着信而產生聖潔的行爲(羅六14)。信徒按照那歸與他們的義，在上帝眼中是完全的；按照他們生活的義，他們畢生仍是不完全的(腓三12~16)。

丁、**教會是普遍的，或公衆的。**這是真的；因為教會包括了每一時代每一地區的真信徒(徒十43；約八56；羅四；加三6下)。甚至舊約時代的上帝聖徒也是聖徒，只因他們也相信所應許的世人救主基督耶穌(羅三21~22；四3下)。

戊、**教會是使徒的。**這也是真實的；因為教會的全體會員，直到世界之末了，是藉着使徒的話相信基督(約十七20；徒二42；弗二20；羅十六17下)。教會稱爲使徒的，因為她有使徒完全純正道理的信仰。羅馬派與主教派(聖公會)以教會是使徒的，是根據「使徒統緒」；可是「使徒統緒」的道理、顯然是與聖經相反，因為聖經沒有劃分出監督、長老、或執事間的不同(徒二十17, 28；多一5~7)。此外，聖經勸促衆基督徒，當遠避那些與使徒教訓不同的人(羅十六17；加一6~8)，他們雖自稱賦有使徒的威權，〔但所傳的却不屬真理〕(林後十一12~14；加二4下；彼後二1~2)。

己、**教會之外無拯救。**凡希望得救的人，必須爲基督教會的肢體。羅馬教將這句格言錯誤的應用於那大敵基督者的教會上；論及這種教會，我們寧可說「教會內無救贖」(Intra ecclesiam nulla salus)，即是該教會的會員爲相信敵基督者所教訓的便不能得救(啓十三1~9；十四8~12；廿10)。「教會之外無拯救」這句格言對於基督的教會而言，是千真萬確的，因為唯有那些相信基督福音的人，才有生命和永福，並且藉此信心而爲教會的肢體(約三16~18, 36)。相反的，敵基督者的教會，他們主張救贖是憑賴於遵守律法(天特議會，第VI，第20條)，這樣而將他們的會員置於神聖咒詛之下(加三10)。

#### 四、基督教會的榮耀

基督教會的肢體享有至高的特權，唯一屬於神聖的主和夫子、基督(林前三23；太二十三8)並不屬於世人中的任何教師(林前七23；太十五9)。羅馬城的教皇是敵基督者，其原因是他坐在上帝的殿裡，高抬自己超過一切稱爲神的(帖後二3~4)，他將自己的話、作爲信仰與行爲的規則和標準。不錯，上帝是在各時代都曾施下特別的恩賜給教會中的一些肢體，並召請他們爲其他信徒的教師(弗四11~13)；但是這些教師，只應當教導上帝的道(彼前四11；耶廿三16, 18)，不可教導自己的話。

按照聖經所說，凡是教導自己的話和道理的教師都是「自高自大，一無所知」或「自負的愚人」，教會應當棄絕並遠避這些人，視之爲曲解者和敗壞者(提前六3~5)；實在的，應視他們爲誘惑人的靈，教導魔鬼的道理(提前四1~3；西二18~23)。即使是聖使徒也未會命令人要順從他們，因為他們是屬於人類(林前三21~23)；人必須聽從他們的話的唯一原因，就是他們是說上帝的道，是藉着神聖默示賜給他們的(林前四1；二12~13)。

基督教的執事(牧師)並非上帝和信徒間的中保(神父、祭司)，因為所有基督徒已經藉着所信靠的惟一中保基督，直接來到上帝的寶座前(羅五1~2；弗三12；來四16)。事實上，一切信徒是直接擁有了基督爲其教會所獲得的各種

恩賜和祝福：如：施恩具及天國的鑰匙（太十六19；十八18；約廿23；林前五 3～5，13）。惟有他們有特權宣揚福音，施行聖禮；簡言之，他們有特權執行全部鑰匙職。因此，被召立受職的牧師僅可奉那召請他的教會的名，去行傳道職務的事。羅馬派稱：在太十六18中基督是將祂的教會建立在彼得身上。路德對此種謬論，正確的回答說：「每位基督徒是一個彼得，因為他們承認彼得在這裡所承認的；這種承認就是磐石，彼得和衆彼得都建在其上。」主在以下所提的話，不是涉及彼得個人為首要的使徒、或使徒的代表；因為由該經文的上下文而顯示出：彼得在那時根本沒有使徒的行動，僅是一位有信心的基督徒；基督的意思，不是彼得自己為那建立教會的磐石，而是他的基督徒式的承認是磐石，這是經文的話所正確指明的。路德說，在這句經文內，基督清清楚楚的區分彼得和他的承認；祂若有意使彼得作教會的磐石，祂便應該說：「你是彼得，我必在你身上建立我的教會。」（參考路德 St. L., XX, 282；XVIII, 1375下）

現代抗議派的註釋家中（例如梅耳 Meyer）有人以為名詞 *πέτρα* 是論及彼得的人格（person of Peter），好像是以彼得為使徒之首；但是他們却否認羅馬教從此所推出的結論。其他的現代註釋家，正確的以為建立教會的話、是提及彼得的承認（朗格 Lange，依瓦德 Ewald，威色勒 Wieseler）。

一詞不論是指着基督自己，或是指着對基督的承認，都是無關緊要的事，因為那建造在對基督承認上的教會就是建立在基督本身上。

信徒既然享有上帝在基督耶穌裡的一切屬靈恩賜和祝福，所以也享有一切屬世的恩賜和福氣，甚至現在並將來的一切事，都是他們的（林前三21～23）；他們是上帝的兒女，與基督同作後嗣（羅八14～17）。

## 五、教會如何被建立及被保存

既然使人成為教會肢體的救人信心，惟獨是上帝的工作（弗一19～20；彼前一5；約一13），教會也完全是因着神聖的恩典，才得建立和保存（詩一百3；彼前二9～10）。

協力主義使人的信心，部份賴於自己的努力、功勞，因此該主義顛覆了教會的真基礎。

上帝聚集並保存其教會所藉的媒介，乃是福音按其一切不同的應用方式（道與聖禮），聖靈藉着這些媒介，產生並保存信心（羅十13～17；彼前一23～25）。（參考路德 St. L., V, 990 ff；VI, 21 ff.）

加爾文主義否認施恩具的效力，並教導信仰的造成是聖靈直接的工作，所以移去了教會所倚賴的真正基礎。所幸加爾文在實行上比他們的理論較為合乎聖經；他們不像那言行一致的貴格派，因為他們使用並應用施恩具；就是說：他們雖然不按照聖經純潔的教訓，但他們却傳講福音並保存聖禮。

信徒是教會的工具成因，因為他們宣傳福音，施行聖禮（賽四十九；可十六15～16；太廿八20）。

按照此種意義，地上能見的教會是衆信徒之母，信徒像以撒一樣是應許的兒女（加四26～28）。路德這樣宣告說（St. L., IX, 573 ff. 特別看575 ff.）：「撒拉、或耶路撒冷，是我們的自由之母；即是說教會是基督的新婦，我們藉她而生。她

藉道的職務，就是藉教導並傳揚福音、繼續不斷的生兒女，直到世界的末了；這就是生產所含的意思。教會不應該作別的事，只當按福音的純正教導它，因此而產生兒女。」

由此得知：國家（政府）不是一種使女、須在為基督得人的神聖工作上、扶助教會。羅馬教和加爾文派在理論及實行上，將教會與政府混合；但是路德根據聖經，反對混合這兩個團體的各種企圖。按照路德會的道理，把教會與政府混合，只能產生損害，總不會有任何好處（參考歐洲各國國教的情形）。教會不依賴政府，並不失去她的尊嚴或權柄。反之，公民法律不限制教會的自由，使她能更加有效的盡其宣傳上帝之道的的神聖義務。

但是另一方面，不可將教會的獨立自主組織，解釋為一種施恩具，好像其本身在救靈魂方面更有效力。須知教會的成功，完全在乎福音按其真實所作的見證，以及照着基督的設立施行聖禮，這就是教會的特權和能力。

關於政府存在的形式（專制；立憲；君主國；共和；慈運理贊成共和政體；加爾文偏愛於寡頭政府。），奧斯堡信條，（XVI條）正確的說：「福音教導屬於心靈之永遠的義。但福音並不摧毀政府與家庭，反倒切切要求我們要保存、維持他們，當作上帝自己的律例，並在這些律例上以愛來實行。所以除了吩咐我們去犯罪之外，基督徒必須順從他們的長官和法律；因為若吩咐我們犯罪，就當順從上帝過於順從人（徒五29）。」奧斯堡信條並未提出贊成那一種政體，只教導稱：基督徒須贊成並順從凡「在上有權柄的」（羅十三1～7；太廿二21；彼前二13，17；提前二1～3；耶廿九7）。

基督徒若被選在政府中擔任公職，不應隱藏或否認他們的信仰，反而應該作一個忠誠的基督徒，一有機會就更加忠心地見證福音真理（徒十七34；羅十六23）；同時他們必須仔細分辨教會的地位和政府與教會的各自範圍，一方面須謹記，政府不能由上帝的道或「基督化的原則」來統治，只能由理性和一般常識統治人民；另一方面須知道基督教會唯一是藉着上帝的道來統治，不由任何理性的命令、或外表屬律法的強制所管理。換一句話說：基督徒雖應當將自己因生活地位高所能有的影響，來服事基督，如同用自己的錢及其他的才能來服事主一樣，但是不可爲了任何一方的利益，便將教會與國家混合起來。

當改教運動時期所流行的情形，阻止路德實行其對教會和國家彼此分隔的原則；但是他却從不止息地宣告這種原則爲唯一正確、合乎聖經的原則（參考Christl. Dogmatik, III, 481 f.）

## 貳、地方教會（又稱區會）

### 一、名詞的定義

以上所述的，乃是論及普世教會或是按教會的主要意義來論述，即「一群」（約十16）或信徒交通（太十六18）；這是聖靈藉着傳福音繼續不斷地聚合的（羅十一2～5）。然而，聖經也將教會一詞應用於地方區會（林前十六19；一2；十16；徒八1；羅十六16），所以，這些區會也稱爲地方教會；此種地方教會是信徒的集合，或基督徒在一處聚集起來，爲要宣傳福音，並施行聖禮；

簡言之，就是要執行鑰匙職（徒二十28；十四23，27；提前三5；太十八17；林前十四23）。

關於普世教會和各地方教會間的關係，聖經明白教導：這兩者不是兩種不同的教會，普世教會是由各地方教會內之所有真信徒組成。上帝的旨意是要眾信徒參加各處的地方教會，所以若有某個別的信徒，因特殊情形，暫時不為某區會的會員時，這樣情形須視為例外的事，在此處不需要考慮。所以，地方教會一切真信徒或普世教會的真會員、在看得見的教會中聯合在一起，為要執行基督賜給祂在地上之教會的鑰匙職、或教會特權。這一點，我們當清楚的瞭解；因為地方教會、按該詞的正常意義、只是由真信徒所組成。

一切假冒為善者不是普世教會的會員，同樣的也就不是地方教會的真會員（太十三24下；二十二12~14，廿10~16；十三47~48等）。他們與地方教會或區會的連繫，無非是外表上偶然的事。是以，當聖保羅寫信給哥林多教會時（「在哥林多的上帝教會」），他便稱其會員為「在基督耶穌裡成聖蒙召作聖徒的，以及所有在各處求告我主耶穌基督的人。」（林前一一2）。這種描寫當然不包括外表上參加教會（照外表參加教會的）的假冒為善者在內。

再者，當假冒為善者顯露其偽善之時，按基督的清晰命令，應當革除他們的教籍（太十八15~18）；他們既不是教會的會員，便不該由他們的存在而使地方教會受辱或損害（林前五6~13）。

最後，上帝給予地方教會的責任，含有凡克盡職責的人就是真信徒的意思；因為祇有真正重生的人才能正式的成全這些基督徒的責任，例如：彼此的教導和勸勉（西三16，17）；教會的管教（太十八15~18；林前五1~13）；保存真理和在屬靈方面衛護傳教師（羅十六17；西四17）；宣傳福音（彼前二9）；因敬畏上帝而有的基督化的品行（彼前三8~17）等。假冒為善者在使本身成為地方教會會員之前，須先「悔改歸正」（徒三19）。

因此，我們正確的解釋地方教會為真信徒的聚合，他們在某一定的地區聚集，為要宣講福音並施行聖禮。倘若我們按一般的方式，也將該詞應用於非正統的教會，或者甚至應用於敵基督者的宗派，是按廣義使用該詞，也許是按互換法（synecdoche）來說；因為在非正統的地方教會內，也可能有普世教會的會員；這樣使用該詞原不合理，只不過是照平常人的說法而已。

## 二、地方教會的神聖設立

地方教會是否由於神聖的設立、或命令而得以存在的這個問題，是非常重要的；因為居住在某一處的信徒，若該處無地方教會，就必須組織這種教會，若有地方教會即須參加。

那些否認這一點的人，以為信徒作普世教會的會員即足以獲得救贖，並且基督未曾直接的命令其門徒要設立或參加地方教會，因此地方教會是自由的組織，是信徒按照他們在這世界上的實際需要而設立的。我們對此種異議的回答是，地方教會確是合乎上帝的旨意和指定：

甲、居住在一處的信徒應在他們中間設立公共的傳道（牧師）職分，他們當懇勤使用這職分；當神聖召請的牧師宣講上帝的道時，他們應當聆聽學習（弗四

3~6；徒二42~47；十四23；廿28；林前十二28；彼前五2~3；多一5）。

乙、使他們〔信徒〕能聯合舉行聖晚餐（林前十一26；十17）；並實行基督徒交通和愛心的責任（林前十一33；一10；徒六1~6；西三15~16）。

丙、他們不但要私下勸誡犯罪的弟兄（太十八15~16），同時也為教會或區會方面斥責並管教不悔改的罪人（太十八17；林前五13）。

由於這一切，可知上帝的旨意和制度、確是要基督徒設立並維持地方教會或區會，若沒有地方教會，即不能盡到為基督徒明確規定的這些義務。

這種原則與使徒及其門徒所實行的完全符合；他們一致的將信徒聚集於地方教會內，並且在他們所寫的書信內向這些地方教會給予教導、勸勉和安慰（林前一一2；羅一7；加一2；弗一1；腓一1；徒廿28；十四23；林前五13；林後二6~8；多一5；啓一至三章）。

因此，我們正確地堅決要求，將不悔改的會員逐出教會或革除教籍的事（太十八17；林前五13），當由地方教會來宣告，不應由地方教會以外之基督徒集團來宣告。此類團體之中，我們可以列出所有的牧師會議、議會等類的集會，這些集會是為促進基督之國度及其目的而設立的。然而，即使在教會議會、牧師會等類組織方面，基督徒也必須時時由基督徒愛心的準則來引導行事（林後十三11；林前十六14；羅十三10）。

### 三、正統教會與非正統教會

上帝的旨意和命令是眾信徒只當聽從、學習並宣傳祂在聖經內所賜給他們的純正之道（耶廿三30~32；提前六3~5）。凡曲解上帝的道、並教導自己的道理、以代替上帝所啓示的真理的人（太十五9），聖經咒詛他們為假先知（太七15）、為教導「荒渺無憑的話語」的教師（提前一3~7；彼後二1）、為「不虔誠的」（猶3~4）、為「心地壞了，在真道上是可廢棄的」（提後三1~8）、為「迷惑人和敵基督的」（約貳7）、是眾基督徒須「躲避的」（羅十六17；約貳10）、為「自高自大，一無所知」的（提前六3~5）、為處於上帝「咒詛」之下的（加一8）等。由於聖經上咒詛一切犯罪的行為（林前五9~11；啓廿一8；廿二15），所以它也照樣拒絕一切曲解基督徒之信心的教義，正如上帝的道在這事上所說明的（加三10；五10~12；啓廿二18~19；太十八6~7；五19）。

凡寬容並順從這種曲解神聖真理的教會，就被認為是非正統教會。但是，凡按着純正和真實教導上帝的道，並按照基督的設立舉行聖禮的教會就是正統教會，或稱為純正的教會。

真誠的基督徒均須仔細注意此種區分，特別是在這末世，因為淡漠的精神很普遍地散播在許多教會中，並且顯然的有拋棄基督教道理的傾向（廢止信經），有些是以「社會服務的廣泛基礎」重新改組其教會（應用的基督教；社會服務的福音）。今日現代主義的計劃，要求廢除各種承認信仰的根基，因此與基督直接賜給其教會的命令大相逕庭（可十六15；太廿八20；十32~39）。

為使信徒正確的分辨正統教會與非正統教會彼此間之不同，須注意下列各點：

第一、一個教會屬於正統的或純正的教會，不僅在於她藉着與聖經相合的信條、承認一般的神聖真理，乃是她毫無條件的實行教導神聖的真理，並預防或制



止一切的錯誤。換一句話說：一個教會必須為純正或正統的，不祇在理論上，同時在實行上也當如此，因此她可以熱誠的斥責並管教講論假道的人。不但如此，一個教會若期望作真正的正統教會，不僅要依據聖經去教訓人，並且也要堅決要求人認真實行上帝之道所教導的一切（作教會會員的條件，如何赴聖餐禮，會員過基督化生活的規則，反對宗教冷淡主義和聯合主義等）。一個教會若僅在理論上屬於正統，但在實用上並非正統，不能算為真正的正統教會，因為她不理會聖經所堅決要求的應將神聖真理適當的應用於生活中（林前五13；十一20~22；六1~6；十四34~40）。

第二、一個正統教會不會由於偶然入了區會的假道而成為非正統教會；因為唯有容忍假道理和非聖經的實施，才使一個教會成為非正統的教會。就是在使徒們所設立的教會中，也發現過假道，且它們在傳播上甚有成就（徒廿30；加一6~9；林前五1~19）；但是這些教會曾受訓戒和斥責。

故此，一個教會只有當其停止應用上帝在羅十六17；約貳10~11；太十八17等所給與的訓示，並准許假道和不敬虔之事與真理一同存在、甚或勝過真理，方為一不純正的非正統教會。

非正統教會是教派；因為他們堅持假道，使他們與教會分離。「教會因含有不純正〔的道理〕，而不是教會。」他們若仍被稱為教會，是因他們仍堅持基督教的一些真理，並由此與教會聯合，當然也要他們的錯誤並未否認基督教信仰的基本道理，他們若否認基本的道理，便不再為非正統的教會，而成了敵基督的一派（比較加爾文主義與神體一位主義就大有不同；提前六20~21；提後二16~18。）

非正統教會，雖按其名詞的通常意義，仍然持守基督教的基本信仰，在他們當中仍會有真信徒；然而凡認清其錯誤的基督徒，就應有脫離此種教會的責任，一方面是因為一種錯誤必會導致其他的錯誤（加五9），另一方面，明知其為錯誤而予以容忍，便等於不承認神聖真理（太十32~36），這是與真基督教信條不相符合的（羅十六17；林後六14~18）。

#### 四、非正統教會和真門徒

非正統教會的存在，不是本乎上帝的旨意（太廿八20），乃是與祂的旨意相反的（耶廿三29~40；林前三15~17）。上帝准許其存在的原因，一方面為要試驗其真門徒的信心（林前十一19），另一方面為刑罰不虔誠人的冷淡、忘恩負義和不忠心（帖後二11~12）。

故此，基督徒不應當以漠視的態度來看非正統教會的存在，却當出以憎惡之心，因為每一種錯誤都可令人絆倒，不但惹起上帝發怒（申卅二5~6；廿八15~68），並且也使一切接觸此錯誤的信徒在救贖上蒙受危險（林前十五33；提後二16~17）。

雖然如此，但即使在非正統的教會內也能有真信徒存在，其原因並非由於這教會是屬非正統的——假道時常反對救人的信仰——乃是本乎上帝的恩典，他們存有福音的基本道理。

我們的救主曾親自責備撒馬利亞人的宗教和敬拜（約四22），但仍然承認個別有信心的撒馬利亞人為真門徒（路十七16；十33）。路德也是如此去行；他雖

拒絕教皇派，斥之為魔鬼所設立的，但仍然承認在此敗壞的教會裡也有真信徒（受過洗的兒童；反對教皇的教訓，堅持唯獨因恩典的成人）。路德也同樣主張：在慈運理和加爾文的教會裡面也有真信徒，因為他們是無知的順從其創教者（St. L., IX, 44）。

承認信條的路德會，雖堅持本身為正統的真教會，但從未將自己視為唯一的聖教會，反而時常教導稱：普世教會乃是信徒的一體交通，他們將救贖的盼望唯一基於基督的代贖。（比較窩爾特 Walther: Kirche und Amt, 教會與職務, 95~113; 160ff.）窩爾特博士說：「人若以為得救是在乎作一個看得見的教會的肢體，便是廢除唯獨靠恩典藉信稱義的信條。」

### 五、不可與非正統教會有屬靈交通

上面所述、不應引導人以為宗教聯合主義為可容許的事，尤其不可稱讚該主義。「普愛萬人」這句話對一切人均適用，因為基督徒領受主的命令應當愛眾人（太廿二39；五44；約壹三17~18）；但是這些話的意思，不是要他們贊助假先知及其異端（太七15；加一8~9）。關於這一點，聖經的指示是非常明瞭而又強調的（羅十六17；加五9；約貳10, 11；多三9~11；提前一3~7；林後六14~18）。

有人提出異議說，宗教聯合主義之所以被人維護，乃由於以下兩點原因：（一）基督教慈愛的原則（羅十三10；林前十三7），（二）因基督懇切的禱告，要使衆信徒合而為一（約十七20~21）。我們對此異議的回答如下：——

甲、我們若讓任何人在屬靈的黑暗中摸索，任憑他靈魂的救贖受危險，實在是對基督徒愛心的一種諷刺（林後五13~15；林前九22~23；林後六3~10）；因此，在宗教方面的聯合主義，按最後的分析，就是肉體的冷淡主義，實際上是不理基督徒對上帝的真愛（忠於祂的道）、或對鄰居的愛（憑良心願他們認識上帝的神聖真理）；

乙、聖靈藉着道親自所造成的合一，是信心的合一（約十七17, 20~21, 25~26；弗四3~6；林前一10），基督徒須常為真理作見證，以助成此種合一。

真正的信仰合一，確是上帝所命令的（林前一10），因此基督教所有的信徒，當盡一切所能，成全這樣的合一。但此種出於聖靈的合一，不是藉着屬肉體的冷淡和容忍錯誤、而被建立和促進的（林後六14~18；王上十八21~22, 40）。

宗教聯合主義內所隱伏的危險，乃是由於不幸的一致承認假道，以致常由一條假道而產生其它假道。因此肉體上對於一條假道的冷淡，即產生對其他道理的冷淡。路德說（St. L., XVII, 1180）：「誰若認為自己的道理、信仰和承認為實在、合理而正確的，就不會與那些教導或偏愛假道的人併立。」（比較 XVIII, 1996）

現代唯理派神學家辯論所稱：神學的各種傾向（分宗別派的事）都是合乎上帝的意思。這種說法不屬於聖經，而且也不合乎理性。

### 六、分離主義者或宗派分立論者

分離主義或宗派分立主義這名詞，是指着宗教團體根據非屬聖經的基礎、由現存的教會分離，自立門派；其分離原因或為教會的某項規矩、儀式、習慣等

(多納徒主義, Donatism)。因此,宗派分立的事、違反上帝的道,並且是有罪的。爲實用的原因,我們應區分惡意的分離主義和非惡意的分離主義。前者起因,是出於惡意和沒有愛心;後者爲無知或偏見的結果,並非是故意不理會弟兄相愛的原則。

若將分離者與宗派分立者名詞,應用於那些由於其所屬教會傳講不純正的道理、或實行非屬聖經的實施、而脫離其教會的人,即爲不公平的事。

關於教會的道理的正當用法,我們的教義問答書曾給與下列重要的指導。我們當在下列情形中,適當的使用教會的道理,(甲)應時常注意藉着真誠的信心,在救贖主裡面,作看不見的教會的肢體(林後十三5;約八31~32);(乙)堅守不離傳揚上帝純全教訓的教會,並避免一切假教會及其他承認假宗教的組織(太七15;約壹四1;羅十六17;林後六14~18);並(丙)盡力用禱告、服務及捐獻以維持增長這教會(林前九14;加六6~7;提前五17~18;帖前五12~13;可十六15~16;太廿八19~20)。每位基督徒應該時刻考慮上述各點,牧師也當在公開的禮拜和私下教訓時,殷勤的教導這些道理。

## 七、有代表的教會

我們的主未曾制定個別的人(教皇,君王,總統)或集會(教會議會 councils, 總會議 synods, 牧師會 Pastoral Conferences, 國會 Parliaments, 宗教法院 consistories)能決定信仰或教會制度等問題。聖經乃是道理方面一切問題的唯一根源和標準(彼前四11)。有關教會的外部管理問題,是未曾命定也未曾禁止的事(徒四32;十五22~29;一15~26),當以弟兄的愛,按着基督教的原則和便利去處理(林前十四40)。

教皇自稱他是基督在地上的代表,他對道理和行爲所作的決議,正約束衆基督徒的良心(Papa habet omnia iura in scrinio pectoris),由此而證明他是敵基督者(帖後二3~4)。凡存有野心要把持教會的世上首長(Caesaropapism 君王教皇主義),都是一律應受咒詛的。

可是,基督徒若在某些教會事項上,正式推選人作他們的代表,並不是反對聖經之舉。因之,長老可代表地方區會,特別的代表在總會或會議時能代表地方教會的整個團體。但是,這種代表性的教會所具有的權威,僅限於他們所代表的地方教會所明白宣告而交給他們的。這些代表本身無制定法律權,祇有諮詢權;意思說:代表性的教會所決議的事,須與它所代表的各教會的意志一致,並須時時經由那些地方教會批准通過。

米蘇里總議會的規程,依據此原則說明議會與各地方教會的關係如下(IV章):「關於各地方性區會的自治權,本議會僅爲一諮詢團體。」此說明乃基於聖經正確的原則,即地方教會由上帝指定,不僅賦有鑰匙職,而是具有至高權威、指導關於教會體制的一切事項(太十八15~18;林前五11~13;十四33~36)(參考路德 St. L., IX, 1253 f; X, 1540 ff.; XIX, 958 ff; Christl. Dogmatik, III, 492~501)。

因此,教會的代表的意義,並不是說牧師(clergy)或教會總議會(councils)、或總會議(synods)、或大會(conventions)有權去「決定信仰上的爭辯

和關於良心的事件；在公共敬拜上帝的事，和管理祂的教會方面立下規則與指導……這些教令和決議，若與上帝的道相合，就當恭敬而謙順的接受，不但是因為它們與聖道相合，而且也是為了成就這些事的權柄，將它們作為上帝在祂道理中所指定的制度。」（長老會信仰的承認，XXXI）

議會與總議會若霸佔此種權威、即是效法教皇派的實施，將地方教會的特權和權利置諸一旁；地方教會誠為「上帝的制度，在祂的道中所指定的。」

可是，我們要重述一遍：地方教會既無權將上帝的道棄置一旁，也無權侵犯基督徒的愛。在一切關於道理和行為的事項上，他應受聖經的約束，在一切教會管理或教會體制的事項上，他們最關切的事須是教會的福利；在一切爭辯或意見分歧之處，他們當以基督徒之愛作為決定的原動力。

議會與總議會（長老會，美以美會，聖公會）並不是一種超等的教會，最高等的乃是地方教會，因她是基督所設立的。在此點上的其他問題屬於牧師學範圍內，不再多贅。

## 23 論公衆傳道職分(牧師職)

### 一、名詞的定義

傳道職分(牧師職)一詞，在聖經與教會內有廣義和狹義兩種用法，該名詞的一般意義，乃指以各種方式宣揚福音或施行聖禮，不論是由一般基督徒去行的——按神聖的方法將施恩具交托給他們——或是由那奉基督教區會的名、受召而立的傳道執事所行的。

我們據此而談到基督徒傳道職分，在抽象方面的意思，即在於所執行的人有別；在具體方面的意思(in concreto)，即這職分如何交與被召而立的牧師，牧師奉地方教會的名，盡其職責。我們在此討論，按照狹義來使用傳道職分一詞。

基督教的傳道職分按狹義來說，以地方教會的存在為前題；因為僅能在有此種區會存在之處、設立該職分。施馬加登條款(論教皇權及其首位)合宜的說：

「教會所在之處即有權(命令)宣揚福音，故此為教會(各區會)保存召請、揀選、按立傳道職事等權威，乃必要之舉。何處有真教會，該處即必須存有揀選及按立傳道職事之權。」

施馬加登條款說明聖經在此點上的清楚道理。當保羅在革哩底海島設立基督教會時，曾命令提多(多一5)要在有地方教會的每一市鎮設立長老，在第七節中他稱這些長老為監督。再者，聖保羅和巴拿巴作第一次傳道旅行，在小亞細亞設立地方教會以後，他們在歸途中，「在各教會中選立了長老……把他們交托所信的主」(徒十四23)。如此而設立的長老清楚的接到了命令要「管理上帝的教會」(提前三5)；要「為全群謹慎，牧養上帝的教會」(徒廿28)；「要晝夜警醒的勸戒各人」(31節)；要「作群羊的榜樣」(彼前五3)等。總之，他們當在他們區會中間克盡神聖所指定的牧師任務。

故此我們正確的說，基督教執事的職務，是出於神聖的指定和命令。辯護論也是這樣說(第XIII條，11節)：「傳道的職事有上帝的命令和榮耀的應許」。

革哈德說：「教會的執事是藉着神聖指定而立的聖潔的公眾職務」( XIII, 224. )。胡特爾說( Hutter )：「教會的職事由上帝親自設立」( Loc. Th. 186 ) ( 參考 Doctr. Theol., p. 606 ff. )。

基督教的執事稱為「公眾的」，不是由於實行其職務之所在地，乃是由於奉區會之名和權威執行其職分；因之，即使是牧師私下所行的執事職務( 病人領聖餐；對於個別施勸勉；對個別人赦罪 ) 也屬於公眾職分。所以有此神聖的規則：在某一區若有真信徒，他們必須組織並維持地方教會。某區若有地方教會，他們也須遵照上帝的旨意召請牧師和執事，使他們奉教會的名傳福音、施行聖禮，或奉教會的名執行鑰匙職( 參考路德 St. L., III, 723. )。

## 二、公眾執事( 牧師職 ) 與一切屬靈的祭司職

牧師職顯然不與眾信徒的一般祭司職相對立，眾信徒既為屬靈的祭司、有義務在全世界宣揚福音( 彼前二 9 )。牧師職以眾信徒屬靈祭司職為前題；因為一方面，被召請的牧師必須自己為屬靈的祭司、或真信徒( 提前三 2 ~ 7；多一 5 ~ 9 )；另一方面，他公開的奉那些召請他的信徒之名，執行一切基督徒身為屬靈祭司而有的義務和特權。

因此，牧師職與眾信徒屬靈祭司職的關係，甚為明顯。這兩種職分並不是相同，因為聖經尖銳的區分屬於一般信徒的職分和信徒的領導者——牧人、監督、或長老( 執事 ) 的職分。如是——

甲、一切信徒當知道並承認神聖真理( 約六 45；七 38 ~ 39；林前二 15 ~ 16；約壹二 27；彼前二 9；西三 16 )；但是教會內的正式教師，須對神聖真理有卓越的知識，並有特殊的才能教導人( 提前三 1 ~ 7；五 22；多一 5 ~ 11 )。

乙、聖經中雖教導稱：眾信徒均負有責任，並享受鑰匙職的特權( 太十八 17；林前三 20 ~ 22；林前五 13 )；但是聖經一方面明白的宣稱，上帝將使徒、先知、傳福音的、牧師和教師賜給教會，為要成全傳道職( 弗四 11 ~ 12；林前十二 28；徒廿 28 )；另一方面又說：眾信徒不是使徒、先知、教師( 林前十二 29；雅三 1 )。

丙、聖經雖宣告說：「聖靈顯在各人身上，是叫人得益處」( 林前十二 4 ~ 12 )。因此基督身體一切的肢體，當享受豐富的尊榮( 林前十二 23 ~ 25 )；同時聖經要求教會受職的教師，當享受特別的尊榮，特別是那講上帝之道的人( 來十三 7 )；「傳福音的當靠着福音養生」( 林前九 14 )；「在道理上受教的，當把一切需用的，供給施教的人。」( 加六 6 ~ 7 )；「那善於管理教會的長老，當以為配受加倍的敬奉；那勞苦傳道教導人的更當如此。」( 提前五 17 ~ 18 )；「信徒當敬重那在他們中間勞苦的人，就是在主裡面治理他們，勸戒他們的。」( 帖前五 12 ~ 13 )；「基督徒當依從那些引導他們的，且要順服，因他們為你們的靈魂時刻儆醒，好像那將來交賬的人。」( 來十三 17 )

丁、最後，聖使徒保羅寫給哥林多人的信，說：「人應當以我們為基督的執事，為上帝奧秘事的管家。」( 林前四 1 )，他不僅是提及他自己，而且也指着亞波羅( 林前四 6 )，以及在傳道上的其他同工( 林前三 21 )。

所以我們當正確的區別屬靈祭司的信徒、與那奉召為基督的執事和上帝奧秘事管家的信徒。

沒有人能比路德將衆信徒的屬靈祭司和公衆傳道職分區別得更清楚。他一方面說（St. L., V, 1038）：「我們一旦藉着這位大祭司〔基督〕和祂的祭司職或爲基督徒，並在洗禮內藉着信心被接在祂裡面，我們便有權利和威權去教導、並在衆人面前、按其職業和地位承認由祂所得來的道。雖然我們並非都有牧師職，但每位基督徒仍應在人需要上帝之道時，隨時隨地以上帝之道教訓、指導、勸勉、安慰並責備人。正如父母與其兒女、僕人、弟兄、鄰居、同胞和農人等彼此間所應行的。一位基督徒能教訓和勸勉那對十條戒、信經、主禱文等一無所知或知而不詳的人；凡聽見這教訓的，便有義務接受它爲上帝的道而且要公開的承認」（比較X, 1590.）

可是，另一方面路德也寫着說（St. L., V, 1037）：「我們雖然都爲祭司，不過我們既不能、也不應該由於此種原因而講道、教導、或管理〔區會〕。但是我們須由全群中選擇一些人，托付他們負此職務；執行這職務的人，不是因其職務而爲祭司（他們都是祭司），乃是衆人的僕人。他若再不能傳道或服務，或他再不願服事大衆〔信徒〕，他便再次回到一般群眾內，將自己職務交托於別人，作一個普通的基督徒。因此你當將傳道職務、與受過洗的一切基督徒所有的普通祭司職區分清楚。因爲這種（傳道）職務是一種公衆服務，是由地方教會交托於某一位的；而地方教會的每位會員在同一時間內都是祭司。」（比較X, 1589.）

### 三、公衆傳道職分（牧師職）神聖的指定或制度

牧師職乃是神聖的指定或上帝的制度，此點由下列經文可以證實：——

甲、由於聖使徒的實行（徒十四23），並由於他們吩咐其繼任者要設立長老或監督（多一5），所以在已設立地方區會之處，均應按照常規召立執事或牧師（徒廿17-18；多一5）；

乙、由於對公衆傳道執事的個人資格的描寫（彼前五3；提前三2-7）；

丙、由於對他們的職務和工作的描寫（多一9-11；提前三5；徒11-21, 28；彼前五1下；來十三17等）；

丁、由於聖經對長老或監督及其他衆信徒彼此間的區別、所作的描述（林前十二28-29）；

戊、由於凡有教訓聖道職分之人所有的榮耀和尊貴（來十三7；林前四1）。

我們因重視此種道理，所以重提此事，因這道理在聖經內甚爲清晰的教導，並由於我們路德會教義學家對此道理強調陳述，却被那些表面的路德會否認了它。

何夫令（Hoefling）等人主張稱：傳道職、是屬於人的根源，或僅爲「歷史的發展」。他們爭辯在教會內指派長老（徒十四23；多一5下），祇具有暫時的或地方性的意義，因爲是早期所流行的特別情形、需要監督或長老。

對此爭論，我們回答：這種限定使徒指定執事的事，在經文內從未有所暗示。相反的，在各處的教會內規定有長老或監督，是因爲上帝指定該處當有長老或監督（執事、牧師），他們「當謹慎牧養上帝的教會」（徒廿8-31）；他們也要作「善於管理教會的長老，勞苦傳道教導人的。」（提前五17）；「在你們中間勞苦的人，就是在主裡而治理你們，勸戒你們的。」（帖前五12-13）；他們「爲你們的靈魂時刻儆醒，好像將來交賬的人。」（來十三17）等。

因此，信徒組織地方教會，在他們中間設立公衆傳道的牧師職務，並不是隨意的事，乃是必須要實行的，因為是基督的設立和制度。窩特爾 Walther 博士也是這樣教導說：「執事或牧師職務、不是人的設制，乃是上帝親自所設立的。」（Kirche und Amt, 教會與職務, 193, 211.）辯護論完全符合聖經說：「傳道的職分有了上帝的命令。」

實在說來，何夫令及其同僚贊成公衆傳道職分是上帝所設立的制度，因他們的意思是凡「合乎理性」與「道德上所需要的」，皆能稱為神聖制度（林前十四40）。但是他們否認公衆職事有神聖命令或指定（參考 Grundsätze ev. luth. Kirchenverfassung, Erlangen, 3d ed., 1853），因為這事僅由於「內面的需要」而成。因此他也否認我們路德會教義學家由徒十四23；多一5，等經文所下的正確結論。

可是，何夫令的辯論並非基於聖經的任何證據，而是基於不可能的推理，即是若有人認為公衆傳道職事出於神聖的命令，便是將屬於律法或禮儀的元素、由舊約轉到新約。但該職分却不是命令或律法的約，乃出於基督徒的自由（加五1~7），不可能含有屬律法的元素。

但這些辯論由於有過多的證明，而使自身不能成立；人若一致的應用這些辯論，則必廢除新約的一切神聖設立和制度，致使基督徒不會得到命令去施洗、施行聖餐、傳福音、追求成聖等。在那種情形下，新約的教會，終於不能不接受反律法主義、為其在二者之間唯一可取的事。

何夫令及其門徒所發生的錯誤，導源於他們反對傾向羅馬主義的路德會（門克梅爾 Muenchmeyer，雷赫 Loehe，克理孚特 Kliefoth，威馬爾 Vilmar 等），這種主義的路德會主張公衆傳道職分，其所以被認為神聖所設立的，是因這種職分曾由使徒藉着授職禮直接的傳給其繼承人，作為一種執事制度。

因此，何夫令的反對者，將他們對路德會論及公衆傳道職事神聖設立的道理所作的諷刺，作為路德會的道理。此外，他們好像說施恩具唯有由那些藉着受職禮直接由聖使徒領受職務的人去應用、方真正有效。（參考羅馬主義及主教主義的使徒統緒）。

何夫令棄絕此種傾向羅馬主義的道理是對的，但他另一方面却否認公衆傳道職分的神聖命令。他為要否認雷赫所說的神聖直接設立公衆職事，便以為也必須否認神聖間接設立公開職事，或否認：傳道職分是上帝的設立和制度，基督教信徒當將公然執行鑰匙職的權柄歸與所召立的執事。

當時的爭辯中，像斯特熱白（Stroebel）這樣的人正確地指出（Zeitschr. f. luth. Th. und K., 1852, p. 699）：每位受過洗的基督徒確實有神聖的權利〔在某些情形中且有不可避免的義務〕為屬靈的祭司，向鄰居見証上帝的道、施行聖禮、赦免罪過、按手等；但是他僅當在必要時執行這權力，因為這是上帝所設立的體系，而且上帝甚為喜悅此種體系；否則，他當使用基督藉地方教會正式召請的牧師。基督徒應知道不可廢止由基督所設立的屬靈職務（牧師職），也不可由一群愚人或教會、或世上的暴徒、竊據此職分，而是他們要時常將這職分交與有才能、忠心、虔誠的人，直等到主第二次的降臨……若說：「凡沒有直接從主領受，而是間接藉區會由人領受到屬靈職務（牧師職）的人，他們只是人的僕人。」



這是不合邏輯的結論。(參考基督教義 *Christl. Dogm.*, Ⅱ, 508-512; 並 *Lehre und Wehre*, 1870, p. 161 ff, 174; 1855, p. 1 ff.)

#### 四、公衆傳道職(牧師職)是否需要

藉着區會間接交給牧師們的公衆傳道職分(牧師職)，雖然是神聖的設置，但却不是絕對的需要；因為衆信徒是屬靈的祭司，有神聖的命令要他們傳講福音(彼前二9)，並用詩章、頌詞、靈歌彼此教導，互相勸勉(西三16)。路德曾喚起人注意下述事實：「世人可能完全成爲以彼古羅者(享樂派的人)，以致全世界根本沒有公然傳道職分，但是福音將仍然可以單獨在基督徒家庭、藉着基督徒父老們得以保存。」(St. L., VI, 938)。基督的教會也藉着個別信徒勤讀聖經得以保存並在世上擴展。

因此，窩爾特博士正確的(*Kirche und Amt*, p. 195)說：不可將牧師職分視爲人得救所絕對必需的一種施恩具，以爲若沒有受召而立的牧師的服事，便不能生發信心、領受赦罪。絕對需要的說法僅能應用於上帝的道，特別是應用於基督的福音，因爲若沒有福音，任何人不能得救。

狂熱派否認傳福音的需要；他們主張是「內面的道」救人，棄絕聖經中關於施恩具的明白教訓，並且以自己的空想作爲他們道理的基礎。路德說：「我們必須堅持：若不藉着前行的外表的道，上帝就不將祂的靈或恩典賜給任何人，以便我們得到保護，不受狂熱派的侵犯。狂熱派者就是那些誇口說他們不需用(上帝的)道，並在聽道之前即有了聖靈的人。」(*Smalcald Art.*, part 111, Art. VI11, 3. Triglot, p. 495.)

牧師職雖然不是絕對的需要，但是却不可受人輕視。下列情形即爲輕視公衆職事：(甲)基督徒不肯參加禮拜，自稱在家裡查看聖經即可(路十16；來十23-25)(參考路德，St. L., Ⅲ, 1736)；(乙)被召受職的傳道執事疏忽他們的聖職，以他們的羊群是屬靈的祭司不需用餵養、能照顧自己作爲藉口(參考結三17下；提後四2下；提前四13下；腓二21；也參考路德，St. L., X, 5)；(丙)教會拒絕維持牧師或教師受聖職訓練的學校(St. L., X, 417, 458 ff)。輕視公衆傳道執事的通常動機，就是輕視基督和祂可稱頌的福音(太十22；廿四9；約十七14)。

#### 五、論傳道職分(牧師職)的召請

關於執事召請的需要，奧斯堡信條曾說(XIV條)：「論到教會的職分，我們教會教導人：若不按理受召，無論何人不能在教會大眾之前宣講或施行聖禮。何拉斯解釋牧師召請的意義如下：「在此當了解牧師召請的意義爲指定某一位適當的人作爲教會的傳道職事，賦與他公然教導人、施行聖禮、執行教會懲罰等權柄；此召請唯一由上帝施行，或由居間之人的扶助而行。」(*Doctr. Theol.*, p. 607.)

我們的教義學家將直接和間接的召請、予以正確地區分。這區別是屬於聖經的，路德也是如此教訓(St. L., XI 1910 ff.)，聖經指明甚至先知使徒(包含聖保羅)也從沒有不帶有上帝的召請傳道(出三10；賽六8，9；四十六9-10；耶一2-10；可十六15；太廿八19-20；約廿二十一-二十三；徒廿二-二十三；加一1；弗一1；

西·1等。)

直接的召請即「不用任何居間者之裁決的扶助」(拜爾Baier)。何拉斯說得對：「在今日的教會內，直接的召請是不可期望的。」

間接的召請並不亞於直接的召請，同樣為神聖之事。兩種召請不同之處，正如卓哈德所解明的：間接的召請是「藉着平凡的媒介而成」(藉着教會的召請)，這些媒介是為此目的而被神聖指定的；然而直接的召請是直接由上帝而來。

革哈德由下列的事實制定間接召請的神聖性：(甲)指定上帝為創始者(林前十二28；弗四11)；(乙)基於使徒權威(徒十四23；廿28；提前四14；三1~2；五21；提後一6；二2；西四17)；(丙)由上帝恩惠的應許所確定(提前四16；林後三6；弗四11~12)。

聖經對於間接被召請為長老或監督者所說的話「聖靈立你們作全群的監督」(徒廿28)，可充分的證明間接召請的神聖性。

間接的召請是真正神聖的，此點對於牧師本身和對於他們所服事的人，都至為重要(林前四1；路十16；彼前五2~3；耶廿三21；來五4；雅三1)。

間接的召請既藉着人(教會)而發出，所以我們也需考慮到誰可以代表上帝合法召請傳道執事這個問題。羅馬派主張惟獨教皇有權封立主教和其助手。主教派(聖公會)教導人說：主教的授職是授與至高的聖職階級。傾向於羅馬主義的路德會派堅稱，基督教的職事將其牧師的權威歸因於『職事的制度』(屬靈的地位)，這地位是自己繁衍。

可是，聖經將召請的權柄歸與一切真信徒，因為基督曾將鑰匙職交給他們(太十八17；林前五4，13；三21)。基督的偉大任命(太廿八19~20)，不但是對使徒們說，也是對眾基督徒說的；祂明白的說：「我常與你們同在，直到世界末了。」一切信徒憑着他們屬靈的祭司職，「直到世界的末了」具有傳講福音、施行聖禮的權柄。施恩具既已交託給基督徒，他們便賦有權力召請牧師或執事，牧師或執事便奉他們的名公開的應用施恩具。

普世的教會雖是信徒一體所組成的，但是基督並未將召請和按立牧師的權柄賜給普世的教會，而是賜給地方教會〔區會〕，正如太十八17~20；林前五13；等所證明的。施馬加登條款正確的說(論及教皇權及首位，第67~69段)：「那裏有真教會存在，那裏必有選舉執事並為執事授職的權柄存在。」(參考路德 St. L., XVII, 1074 ff.)

個別的人或代表性的團體能以合法的代替其他人召請執事，但必須是他們直接的或藉着許可(無言的同意)、從那些本有權召請牧師的人(地方教會)領受到這樣作的權利。

有關地方教會有權召請其牧師一事，曾引起各種異議，茲將其中數種提及如下：——

甲、並非地方教會，乃是使徒(保羅、巴拿巴、提多)「在各教會中選立了長老」(徒十四23；多一5)。路德對此異議回答說(St. L., XIX, 347)：「保羅雖然命令提多『在各城設立長老』(多一5)，這並不是說提多以任意方式行這事；他乃是按使徒的榜樣，在會員中選了他們之後，指定他們為長老；否則保羅的命令必會與使徒的一般規矩有所衝突。」

路德的這項解釋之得以被人相信並接受，實有其重大理由：（第一）、經文（徒十四23）本身暗示是以普通的選舉法召請長老（以舉手而選），不是任命，乃是以選舉權選舉；就是說：用舉手選舉他們。（第二）選舉長老是使徒們的一般習慣（徒六2～6），「人衆都喜悅」按普通方法選舉教會執事（司提反、腓力等，徒六5）。因這緣故，我們正確的推論，動詞 χειροτονέω「伸手，舉手選擇」、在徒十四23與林後八19內含有特殊的意義（「一位弟兄由教會所選。」）因之，使徒們設立了長老，不是因使徒權威任意而行的（雷赫Loehe），乃是由於直接許可並由地方教會的主動合作而設立的。

乙、不是地方教會領受了鑰匙職，乃是彼得領受（太十六18～19）。這種異議無法成立，因為在那時彼得未被視為使徒，或為使徒們的領袖，僅被認為是一位承認神聖真理的、有信心的基督門徒而已（參考太十六17）。基督建立祂的教會在磐石上，那個磐石（πέτρα）並不是彼得這個人，乃是身為基督裡的信徒彼得在此處所承認的信仰。

所以路德寫着說：「因為彼得在此處所作見證的緣故，全體的基督徒都算是彼得；這見證為彼得和衆基督徒被建立的磐石。」（太十六18）。「天國的鑰匙」即施恩具，特別是指基督託付與衆信徒的福音（彼前二9）。成尼慈說（Examen, 1667 p. 223：天特議會考察）：「路德由上帝的道而教訓說：基督賜下並交託鑰匙給全教會，即是將聖道職和聖禮交與全教會。」由於施恩具已交託與一切信徒，所以他們具有天國的鑰匙。

丙、路德會信條教導稱公衆傳道職分是直接從使徒的職務而來。對於這問題，我們回答：按正當的了解，這種說法可謂正確；因為基督教的執事、雖然按着以前所選的十二位使徒（和聖保羅）的意義來說，不可算是使徒，因那十二位使徒藉神聖的默示為教訓上帝之道的無錯誤教師，無論是作傳道人、和著作新約正典方面；但是基督教執事的職務就其內容和效力而言，與使徒的職分是一樣的。換一句話說：今日基督教執事們所傳的上帝之道與使徒當年所傳的一樣，並且執行同樣的聖禮；同時他們所使用的這些施恩具，在今日的效力、與十二使徒所使用時所產生的效力相同。

這並不是「教義上的構造」，乃是聖經明白的教訓；因為在基督命令其門徒傳福音、施行聖禮之時（太廿八20；可十六15～16），祂特別的規定傳道職事必須繼續去行「直到世界末了」。按正確的了解，就是排除了羅馬派和主教派（聖公會）在此點上的一切錯誤（使徒統緒）、及傾向於羅馬派的路德會的謬誤見解（雷赫Loehe，威馬爾Vilmar，門赫梅爾Muenchmeyer，等）。所以我們可以說：今日的公衆傳道職為使徒職分的延續。

在此，我們可附加說：使徒們自身為那些非為使徒的執事同工，即與他們一同服務於各教會的長老和監督們、在職務和等級上與自己平等（林前四1下；彼前五1下）（按字句的意思）：「你們中間作長老的與我同作長老的，勸勉他們」

這雖是真實的，然而我們的信條按着聖經（太十八17～20；林前五13；羅十六17；彼前二9），明白的教導、鑰匙職屬全教會，因此基督教執事是憑着其教會的召請而盡其職務，這也是真實的事。施馬加登條款（論教皇之權威及其高位，第67～69段）說：「因為教會在那裡，那裡就有施行福音的職權〔命令〕，因此

教會必須保留召請、揀選執事、為執事行授職禮等職權。但這職權實際上是賜與全教會的恩賜、是任何屬人的權威所不能掠取的……故此，何處有真教會，何處就必須存有揀選和按立牧師的權利……在此，有基督的陳述可證明，天國鑰匙已經賜給教會而不是僅賜給某些人們（太十八20）。末了，彼得的陳述也證實此事（彼前二9）。這些話是論及真教會，教會當然有權利去揀選並按立教牧，因為唯獨她（教會）享有祭司職。」一切合法被召請的基督教執事，雖是與有福的使徒們「同作長老」（約貳1；約叁1；林前三5～9），然而他們得為長老和監督（執事與牧師），不是藉着任何「使徒統緒」，也不是藉着任何「執事制度本身的繁衍」，唯一是由於他們自教會所領受的召請。換一句話說：他們得與使徒「同作長老」，唯一是藉着地方教會間接交給他們的神聖召請。

## 六、論受職禮

為所召請的傳道執事所行的授職禮，不是上帝的神聖設立或制度，只是教會的一種禮節；雖然在徒十四23內曾提及這禮，但在聖經上卻不是命令。因此我們正確的將授職禮列為可行可不行的事項中，並且斷言：使人成為傳道執事（牧師），並非由於授職禮，而是由於召請。

路德說（St. L., XVII, 114）：「按手〔授職禮〕是祝福、堅振、並證明這事〔召請盡職〕，正如公證人和見證人證明世俗的事，並如同牧師祝福新郎新娘、堅振或證明他們的婚姻，就是他們以前彼此接受，並公開報告的事。

施馬加登條款也同樣的說明授職禮只不過是將召請作公開的批准。該信條內（論主教之權威及裁判權，70段）說：「百姓首先揀選牧師與主教。其後，就來一位主教，他也許是本會的，也許是鄰近教會的主教，以按手禮證實那被平信徒所揀選的人；授職禮祇是這樣的一種批准。」

因這緣故，承認信條的路德會不實行所謂的絕對授職禮，就是給一個尚未接到召請的人行授職禮，因為這樣作會使人產生錯誤的印象，好似授職的人被接入一種「屬靈的地位」、或奉為神聖的祭司，祇因為在授職禮中所交予他的特別效力，即有資格領受區會的召請（參考窩爾特所著牧師神學，65頁）。

地方教會本來也賦有授職禮的權柄，這是無庸贅言的，因斯馬加登信條內宣言：「那裡有真教會，那裡就必然存有揀選並為傳道執事舉行授職禮的權柄。」

按照羅馬教的道理，惟有那些藉教皇所封立的主教授職的人，才是基督的執事（神父、祭司）；同時基督教區會〔地方教會〕所召請並授職的人，算為強奪者和謀殺者（天特議會，第XX111會議，第四條）。由教皇制的觀念，這種敵基督的道理頗易明瞭；按照教皇制的教訓，授職「聖禮」是有功生效（由於所行的事，而不在乎信或基督的應許）而將聖靈交給受職者，並給該人一種「不可消滅的性質」，使他永遠作祭司，即使他犯了重大的罪，也不會使他不配負這職分。

但按照羅馬教的道理，還有一項，就是神父藉着授職禮也領受了超自然的權柄，將聖晚餐禮的餅和酒化質變成基督的身體和血，作為一種獻祭，為活人死人的罪獻上（天特議會；論聖禮1至8條）。這是一個非常大的權柄，甚至連聖天使或偉大的聖徒也沒有這樣的權柄。實在的，這種權柄甚至高過於基督的人性，因按他們所主張的，基督的人性必須順從祭司的命令、顯現在地上、為活人死人

獻上。所以，教皇制論授職和彌撒的道理對基督及其聖道，含有說不出的毀謗和褻瀆。

聖公會（英國教會）不承認教皇為基督在地上的代表，然而他們却教導說：授職禮足將使徒的統緒及真職事交給人所藉的唯一方式。

最後，那傾向羅馬主義的路德會中有些人也認為職事為一種「特別屬靈的地位」，是自身繁衍的；他們將教會的禮節改變成神聖的設立或制度。這些傾向羅馬主義的路德會者，鄭重的否認基督教的執事是藉着地方教會的召請而領受其職務，雖然這道理在聖經上明白的教導出，但他們仍是否認它。

### 七、基督教執事非為屬靈的制度

可能有人指出：路德為適應話語的習慣，有時說到那「在教會職務上服事的」執事（*St. L.*, X, 423 ff.）為「祭司」、「屬靈的」、一種「屬靈的職位」等。但他申明說：這些名詞的用法，不僅是沒有聖經的根基，而且也會給人錯誤的引導，因為按照聖經來說：衆信徒是「受了恩膏」（約壹二27）；是「屬靈的人」（加六1）；也是「靈宮」和「君尊的祭司」（彼前二5，9）。「衆基督徒實在是站在屬靈的地位，他們中間沒有分別，只在職務上有所分別。」（*Cf. Hutterus Redivivus*, p. 270.）

路德又進一步申明：聖靈在新約中謹慎的避免將祭司這個名稱、應用於使徒或其助手身上，然而他却將該名稱明白地應用於受了洗的衆基督徒身上。他說（*St. L.*, XIX, 1260）：「我們在洗禮中不是重生為使徒、教師、傳道人、牧師，乃是重生作祭司。然後教會由這些重生的祭司中選取一位，召請並揀選他負起衆信徒由於他們的祭司職分所當執行的職務。」如此路德就棄絕了有人以為執事或牧師構成「屬靈〔特別的〕地位」的這種錯誤意見。

路德的立場嚴正地符合了聖經的教訓；聖經未曾描寫長老和監督比他人更有「屬靈」的地位，而是述說他們為信徒的執事（僕役，林後四5）。當然，所有的牧師也是基督和上帝的僕人（林前四1；多一7；提後二24；路十二42）；但是他們得為上帝的執事，僅是因作教會的執事，或因教會召他們作「基督的執事並上帝與密事的管家」。

路德論這一點（*St. L.*, X, 1590）說：「保羅稱自己為僕役，並且不只一次的說：我在福音內服務。他如此行，不是為要設立一種制度或特別的等級、一種特權或一種尊嚴〔的地位〕，像現今的人所作的，他惟一是要稱讚〔傳道〕職分和工作，並為要保存地方教會內祭司職的特權和尊嚴。」

窩爾特博士也同樣的說（*Kirche und Amt*, p. 221）：「公衆傳道職事，不是特別的制度，其存在並非為與基督徒的普通地位來對比、或是更為聖潔，祇是服務的職事而已。」

因此，各教會（地方教會，區會）也賦有特權和義務，若他們的牧師和教師（西四17）不按聖經的真理和純正傳講上帝的道及以聖潔的行為作裝飾，便應解除其職分（西四17；約十5；太七15；羅十六17~18）（參考路德，*St. L.*, X, 1591）

當然，傳道執事盡其職分，僅在他們接受召請從事公衆傳道職事的工作時。

我們的教義學家在描述執事從區會領受他們的神聖職務時，曾用「授與」這個動詞。他們說：「基督教區會藉着召請將公眾傳道職事交給有資格的人」。

「授與」二字，我們不應認為是可反對的；因為該名詞說明了地方教會〔區會〕得為「教會全權的泉源」，是按照聖經的真理，即是因着基督施給教會的鑰匙職，並且牧師們唯有奉區會的名和權威才能執行公眾傳道職分。那些反對這名詞的，就應該先省察自己是否完全同意聖經論鑰匙職的道理（比較Christl. Dogmatik, III 522 ff.）

關於基督教牧師們憑其召請而賦有的權柄，我們的教義學家正確的說：他們身為執事而有的一切權柄，是由區會交給他們或授與他們的，因此他們的裁判權受限於召請。

傳道職事的權柄，包括(甲)傳福音與施行聖禮的權柄(所指定的權柄)；(乙)赦罪和留罪的權柄(鑰匙權，裁判權)。

牧師絕不可不聯合區會而施行革除教籍的權柄，普通稱之為逐出教會(太十八17~18；林前五13)。牧師的正當工作，乃是合宜的指導區會判斷每一件逐出教會的事，若是受管教的罪人，仍不肯悔改，牧師便當為教會的僕人，公開的聲明區會所議決的事(林前五1.~7, 13)。

再者，罪人若是悔改，牧師便有義務促請區會赦免該人(林後二6~11)，然後就公佈或公開的宣告區會的赦免。傳道執事若違反上帝的道理，並且不與區會合作，而自行將某人逐出教會，路德稱之為虛誑的驅逐(參考St. L., XIX, 950 ff.)

## 八、公眾傳道職(牧師職)的權柄

牧師職務原為神聖道理的職事，所以眾信徒有義務順從他們的牧師，正如順從上帝自己一樣(來十三17；路十16)。因此，牧師只要是神聖道理的真正執事，他們的權威便像神聖道理一樣的偉大。可是，一旦他們越過上帝的道、教導人的誠命時，他們便根本沒有權威，聽他們講道的會員，必須因良心的緣故不順從他們(太廿三8；羅十六17)。

可行可不行的事，就是說那些未經上帝的道命令、也未曾受上帝之道禁止的事，不應該經由傳道執事判斷，應由全區會按公眾的許可而判斷。

對於羅馬教主張平信徒須在一切事上順從他們的神父一事，辯護論正確的說明(Art. XXVIII, 19, 20)：「聽從你們的，就是聽從我」(路十16)這話，不能瞭解為是指着〔任何教會的〕傳統道理。因為基督要求他們這樣教導(口傳)，以致祂自己的話被人聽見，因為祂說：『聽從我』。祂願望人聽見祂自己的聲音、祂自己的話語，而不是聽從人的傳說。如是，這樣一句對我們有益、並包含至重要的安慰和道理的話語，愚頑人却曲解為微不足道的事項，如：分辨飲食、衣服等等。他們是引錄來十三17所說：『你們要順從那些引導你們的。』殊不知這句經文是要求信徒聽從福音。因為它沒有為主教在福音之外設立統治權。主教也不該設立傳統、反對福音，或以反對福音的方式，解釋傳統。他們若這樣作，聖經禁止我們去順從，加一9：「若有人傳福音給你們，與你們所領受的不同，他就應當被咒詛。』」

所以，執事〔牧師與教師〕，除了他的召請和職務所給他的權力以外，便沒有任何裁判權，他的權威限於鑰匙職。

### 九、基督教執事彼此間的關係

由於羅馬教所創制的各種等級和修道會（羅馬公教階級制度）違反上帝的道，所以我們必須強調：聖經所說基督教所有執事的階級和尊嚴是平等的、這項真理（太廿三 8；彼前五 1）。基督教的牧師除了上帝所給與他作為傳道執事的權柄之外，沒有權柄管理他們的區會，所以按着神聖的權力，他們沒有任何管轄他們同工執事的權柄。教會內所有的一切等級，僅是由於人所交與的權力。

路德針對這一點說：「照神聖權力而言，教皇既不比主教高，主教也不比衆長老高。」這是聖經的眞道。

主教派（聖公會）和其他傾向羅馬主義的基督教也如羅馬教派一樣曲解聖經內論及基督教執事平等的道理。

關於長老和主教或監督兩名詞，聖經內未曾予以甚麼區分，反而使用這兩個名詞指着同一的人（徒廿 17, 28；多一 5, 7）。

聖保羅禁止基督徒作人的奴僕（林前七 23）；這項禁令也應用於一切企圖藉着教階制度在教會內建立屬於人的權威之事（參考 Christl. Dogmatik, III, 524 ff.）

### 十、公衆傳道職（牧師職）爲教會內至高職務

牧師職爲教會內至高的職務，這是路德在其著作中，常提及的思想。同時他也指示基督教牧師職爲何須被視爲至高職務；這是因爲這職務所教導並應用的是上帝的道。路德說（St. L., X, 1592）：「傳道職若被交與某人，那麼，教會內其它一切藉着道所施行的職務，就都交給他，如：施洗、祝福並〔舉行聖餐〕、捆綁與釋放、禱告、判斷與決定等權。傳福音的職務確是至高的職務，因是眞正屬使徒的職務，爲其它一切職務的根基；其他的職務須建基於此，如：教師，先知，管理者及那些賦有醫病恩賜的人。」（亦參考 X, 1547.）

論及監督，根據提前三 5 所記，須照顧上帝的教會，路德說（St. L., XII, 338）：「這就是照顧其它一切職務的人，使教師從事自己的職務而不怠慢，使執事們（deacons）能正當的分發救濟品而不懶惰。」

他又說（X, 1548）：「誰若〔由教會交與〕領受了傳道的執事職分，誰就有了基督教至高的職務；因之，他能施洗、舉行聖餐禮、並從事牧師的一切職責。但是他若不願意盡這些義務，可以專門從事傳道，而將其它次等的職務留給別人去作，正如基督、保羅和衆使徒以前所作的（徒 6）。」

承認信條的路德會，也像路德一樣教導公衆傳道職（牧師職）是教會內的至高職務，因它處理上帝的道，是基督賜給教會的至高恩賜。（參考窩爾特博士論「傳道職爲教會內的最高職分，其它一切職務均由該職務而出。」

Kirche und Amt, p. 342 ff.）

### 十一、論敵基督者

聖經內曾按廣義和狹義二方面使用敵基督者這個名詞。按廣義的意思，是指

以人的道理取代上帝之道的一切教師（約壹二18）。凡是假教師均須被視為敵基督者，因為我們的主堅持不願在教會內傳講聖經以外的其他道理（太廿八20；約八31，32；十七20；五39；羅十六17；彼前四11；提前六3下；提後三15~17；約貳10；啓廿二18~19）。凡違背這神聖命令的人，就是上帝的叛徒和敵人（路十一23）。

敵基督者一詞，按着狹義說，是指着那大敵基督者，祂的來臨在帖後二3~12內早有預言。在約壹二18將這正式的敵基督者，由「許多敵基督者」中間仔細分別出來；他的顯現比擬為末時來到的一個表記。敵基督主義在他們身上已臻於極點（帖後二7下）。

聖經既然描寫敵基督者為不法的人，衆信徒就必須防範他，所以要認識他（帖後二8），我們須仔細思考神聖的預言對他所定的特徵標記。現根據帖後二3~12所記，將這些沒有錯誤的標記分列如下：——

甲、「離道反教的事」。這「離道反教的事」不可按着有些人的錯誤見解、以政治的意義來了解（共產主義，無政府主義，君主專制的出現），而是按帖後二10~12所明白指示的、屬靈的或宗教的意義去了解。反教是由「他們不領受愛真理的心」而引起的，其結果是人信從謊言。由於背信、而被定罪。因此，「離道反教」的事，就是叛離基督和祂的真道（帖後二4）。

乙、「坐在上帝的殿裡」（帖後二4）。背叛基督和福音不在教會之外發生，是在教會之內發生；因為「上帝的殿」就是教會（林前三16以下；提前三15；提後二20）。因此敵基督者所引起的大叛教的事，不是外邦拜偶像主義或反基督的禮儀的擴張，却是表面的教會內裡的墜落。因此，這種墜落也稱為「不法的隱意」（帖後二7），即是以虔誠的話語和儀式、隱藏自己不法的事。這不法的事並不只是暫時的，而是持久的；因為敵基督者必繼續坐在上帝的殿裡，直至主第二次降臨（帖後二8）。

丙、抵擋主，高擡自己超過一切稱為神的。敵基督者，坐在上帝的殿裡，持續不斷地反對上帝和祂的道，自稱在宗教上有至高的權威（「自稱是上帝，帖後二4」）。教會在敵基督者統治下既不順從基督，也不順從祂的福音，祇是去行敵基督者藉其自以為是的神聖權威所要求的事。凡在他管理之下的人都必須服從他，而不服從上帝。

丁、敵基督者屬乎撒但的運動。敵基督者不是撒但本身，但他的來臨是照「撒但的運動」（帖後二9）；即是說，他以撒但的誘惑、狡猾、邪惡的運動顯現，並以撒但的權柄在教會內支持自己；他由撒但的幫助「行各樣的異能神蹟和一切虛假的奇事」（帖後二9）。虛假這形容詞在我們的譯本中，乃形容三個名詞：異能、神蹟、奇事。由於敵基督者教導虛謊的道理，照樣他也行出虛假的事情。因此，他的管理是基於撒但造給他的能力，以各種謊言欺騙人。

戊、敵基督者是藉主口中的氣被顯露出來並被滅絕（帖後二8）。必有很多人仍不認識敵基督者（「不法的隱意」帖後二7）；但是，在他的時間到了，就必顯露出來，而由主口中的氣、就是上帝的話所滅絕（賽十一4；四九2；啓一16）。所以敵基督者必由上帝道的傳講而顯露出來並被滅絕。可是，這不是說他邪惡的統治的結束；因為主必親自「滅」他（取消、廢止他），「用祂降臨的



榮光廢掉他」(帖後二8)；這乃是說，敵基督者必延緩到末日的審判。

已、敵基督者的來到和統治是顯明上帝的義怒、降於凡「不領受愛真理的心使他們得救」的人(帖後二10)。所以他的顯現引許多人被定罪(十二節)，並且是上帝在審判日發出定人罪的怒氣的影兒(第三節)。

敵基督者的這一切標記，我們在個別的欺騙者身上未曾見過(亞流Arius，穆罕默德Mohammed)；在個別的暴君身上也未見過(尼羅Nero，拿破倫Napoleon)，只有在教皇制度中發現它。在這表面上是基督教會的內部有極爲背信的事，就是棄絕聖經爲信仰和基督教中心道理的惟一根源和標準，就是棄絕惟獨藉信，「只有惟獨藉信的道理能產生、養育、建立、保存並衛護教會。若沒有這種道理，上帝的教會片刻都不能存在。」(路德；St. L., XIV, 168)

在敵基督的教會內，咒詛本乎恩、藉信稱義的道理，並詆毀基督教護道者爲異教徒和敵基督者(天特議會，第VI次開會，第11, 12, 20條)。

再者，那些不虔誠、反對基督的仇敵，是實行虛假的工作、神蹟和奇事，且行「各樣出於不義的詭詐」，也用「錯誤的心」引誘無數的靈魂被定罪(加三10；五4)。

在此，我們也發現最大的背信，隱藏在外表的敬虔中；又看出完全的假冒爲善，身穿門徒的外袍，隱藏真相；以及懷着最惡毒的恨惡之心、反對基督和祂可稱頌的福音，以基督之代理人、與基督之總督等虛名作爲掩飾。

在基督教會內，我們也可以發現到極粗率的異教主義(敬拜聖徒和彫像，靠行爲的義)和千萬殉道者由於真基督教的真信仰和熱心、反對敵基督教的異端，而流出的無辜赤血。

在此，我們也看出敵基督者已藉主口中的氣顯示出來並被除滅，就是說，路德會的改良教會已標示教皇爲敵基督者。

最後我們發現這傲慢自大的黨派，反對現存的一切政府，這是敵基督者的真正性質；他是「那大罪人」、是「沉淪之子」，他「高抬自己超過一切稱爲神的」

所以，本路德會信條正確的宣稱羅馬城的教皇就是那敵基督者，「而且敵基督者的標記〔一切的惡習〕明顯的與教皇的教廷以及他的黨徒符合。因爲保羅曾在帖後二4向帖撒羅尼迦人描寫敵基督者的情形稱他是『抵擋主，高抬自己，超過一切稱爲神的』……所以他是談論一位在教會掌權的人，不是談論外邦的君主；並且他稱這一位爲基督的仇敵，因他必捏造與福音相反的道理，並擅取神聖的威權。」(施馬加登信條；Triglotta, P. 515, 39段)。

又說(P. 517, 41段)：「既是這樣，衆基督徒就當謹慎，不與教皇邪惡的道理、褻瀆與不公的殘暴有分。他們當離棄並憎嫌教皇及其黨徒，以他爲敵基督之國，正如基督在太七15曾吩咐說：『你們要防備假先知』。保羅也吩咐，當免除並排斥那邪惡的教師，視之爲可咒詛的(加一8；多三10)，他又在林後六14說：『你們和不信的原不相配，不要同負一軛，光明和黑暗有甚麼相通呢？』」(比較路德，St. L., XVII, 2191；XVIII, 1529下。)

本會信條所稱的「教皇是真正敵基督者」(施馬加登條款，Triglotta p. 474, § 10)，曾有人予以否認，其理由是，帖後二3~12是使徒討論一位個別的騙子，並非討論教導的體系。可是這種反對不能成立，因爲保羅在這裡所描寫

的「不法的隱意」在他生存的時期已經開始活動行事，並且要繼續至時間的末了（7～8節）。

現代抗議派神學家若不認羅馬的教皇為敵基督者，其原因是他們自己不明瞭，不以上帝的道作為信仰惟一的根源和標準，以及咒詛藉信稱義的道理、是何等可憎惡的事。既然教皇主義毀滅基督教信仰的中心條款，那麼，它在外表上附從使徒信經、無非是它衆多謊騙之一，藉以誘惑不謹慎的人。它所誇耀的「善事」也屬於這些謊言。路德正確的說（St. L., XVIII, 1530）：「教皇制度是毀滅信仰和福音的國度。」

關於每一個教皇能否是基督內的真信徒這個問題，難於給予肯定的答覆，因為教皇是敵基督教宗派之首，該宗派正式並永久的咒詛藉信稱義的道理。連「虔誠的教皇」也屬於那些「虛假的奇事」，撒但是藉着這些事誘惑那些不愛真理的人。

這論敵基督者的道理、不是聖經的基本道理，因為沒有人是由於認識敵基督者而得救，但我們却不可視此道理無關重要；上帝將這真理交給我們是為了「教訓、督責」（提後三16）。聖保羅曾警告信徒要防備敵基督者，所以今日基督教的執事也應該照樣指導並警告信徒要多加防備（帖後二3，5）。故此，一位牧師若自稱不能認出敵基督者，便表示出他的軟弱和遲鈍，沒有基督徒的識別力，這軟弱使他無可誇口（帖後二13～15）。

有識別力的信徒，既然能在改良教會以前，即認出教皇為敵基督者（薩沃那柔拉 Savonarola 胡司Huss，威克里夫 Wyclif），我們就更能如此，因為上帝已藉着其改良教會的工作，顯出「那不法的人」（帖後二8），上帝藉這工作回復了祂的教會，以聖經作為信仰的唯一根源（改良工作在形式上的原則），並以本乎恩典藉信稱義的道理作為罪人得救的唯一的盼望（改良工作在實質上的原則）。路德說：「願上帝叫你們滿心恨惡教皇！」

## 24 論自永遠揀選的道理

我們的教義學家，在其教義論文內多處論及上帝自永遠揀選的道理（將它與神聖恩典的道理相聯，昆斯德Quenstedt；何拉斯Hollaz；或與基督救贖的道理相聯繫）。倘若我們按照聖經的真理去教導揀選的道理，則在教義論文的任何地方都可以申述。

雖然如此，但因為揀選的道理並不是基督徒信仰的中心道理，主要的是為安慰信徒而賜給他們，同時按照協同式（摘要，XI，11）所陳述的，我們當「按着聖使徒保羅在羅馬書所觀察的次序；先指點人悔改知罪，並相信基督，神聖的順從，然後才討論上帝自永遠揀選的奧秘。」來研究上帝的預定道理。所以我們在討論罪和恩典，悔改和信仰之後，才論到這道理，使學習者在內心能切實記住福音所有的安慰、應許和事實。

### 一、該詞的定義

聖經的中心教訓，就是論到上帝在基督耶穌裡對墜落失喪的人類所施的恩典、這具有安慰性的道理（羅三23~24；弗二8~9）。基督徒的悔改、稱義、成聖與信心的保存，都因這神聖的恩典而成就（提後一9；多三7；林前十五10）。這就是惟獨本乎恩得救的道理，是聖經非常清楚並為安慰人而教導的道理。

對於這些道理，聖經附加上安慰性的真理說：凡上帝在今時所施下的任何屬靈福氣，都是祂因無窮的恩惠、自永遠即已規定施給他們的。據此而論，我們在聖經上也發現了自永遠揀選〔人〕的道理。

揀選的道理可概括述說如下：揀選是上帝對一切得救的人所採的永遠舉動，是出於祂純全的恩惠並因基督之故而行的（上帝預定人得救是由於白白的恩典），祂藉着此種舉動有意在某時間將悔改、稱義、成聖以及保存至永生等事，賜給他們（得救的人）。此種定義包括在聖經所提、與永遠揀選道理有關的一切神聖真理內。

揀選的道理集中於安慰的信息上，就是上帝的聖徒在今時所領受的一切屬靈福氣，都是祂恩惠的、自永遠為他所規定的（提後一 9；徒十三48；帖後二13~14；弗一 3~6；羅八28~30）。

所以聖經描寫信徒的天職或被召歸主的事，歸於上帝恩惠的自永遠的揀選、或祂恩惠的旨意，毫不考慮到他們的善行（提後一 9）。聖經將他們的信心歸因於上帝恩惠的揀選（徒十三48：「凡預定得永生的人都信了」）。聖經將他們「得着我們主耶穌基督的榮光」的事，歸因於上帝恩惠的揀選（帖後二13~14：「因為祂從起初揀選了你們」）。聖經將天上「各樣屬靈的福氣」，即上帝在今時賜給信徒的福氣，都歸因於上帝的揀選（就如上帝從創立世界以前，在基督裡揀選了我們，弗一 3~6）。聖經將「萬事都互相効力，叫愛上帝的人得益處」這項安慰的事實，歸因於上帝恩惠的揀選；因他們蒙召稱義、並得榮耀，都是祂所預定的（羅八28~30）。

因此，聖經將悔改、稱義、成聖與保存這一切的屬靈福氣，都追溯到上帝在基督耶穌裡的永遠恩惠揀選。信徒在今生和來生所領受的一切，皆為上帝於創造世界以前所命定，要在祂愛子裡賜給他們的。以色列民中因有信心而「存留的餘數」，是「照着恩典的揀選」而餘下的（羅十一 5）。

為使任何人均不疑惑這揀選是全然的出於恩典，決不由於行為，所以使徒接着說：「既是出於恩典，就不在乎行為，不然恩典就不是恩典了。」（羅十一 6）。他指出那以行為尋求救贖的以色列人，却未曾得着救贖；他說：「以色列人所求的，他們沒有得着；惟有蒙揀選的人得着了，其餘的就成了頑梗不化的。」（羅十一 7）。

信徒的行為不是他們蒙恩惠揀選的有效原因；因為使徒明白的說明：「雙子還沒有生下來，善惡還沒有作出來，只因要顯明上帝揀選人的旨意，不在乎人的行為，乃在乎召人的主；上帝就對利伯加說：將來大的要服事小的。」（羅九11~12）。

聖經中明確無誤的將信徒所有一切屬靈的天上福氣，歸因於上帝在基督內、自永遠的揀選，所以對此真理絕無懷疑的餘地。

協同式在其完全合乎聖經的內容中贊成這件事實（摘要，XI，5），它說：「上帝的預定或說祂自永遠的揀選，只是給與上帝親愛虔誠的兒女，並且是他們蒙救贖的原因；這救贖也是祂所準備的，並將屬於這救贖的一切事都分給蒙揀選者。我們的救贖即是堅穩的建基於此〔上帝的預定〕，致使地獄的權勢不能勝過它（約十28；太十六18）。」

所以在考慮自永遠被恩典的揀選時，當牢記下述兩項基本真理：

甲、上帝自永遠的恩惠揀選，並不是因為上帝預先觀看到最後的信心而成就的，乃是將此種信心與救贖的全部方法，如悔改、稱義、成聖與最後的保存等一起包括在內。故此信徒蒙揀選，不是因為預先見到的信心；相反的、他在此時得以成為信徒，是因為他自永遠蒙揀選得到永福的救贖。換一句話說：一個人在今時得以享有得教的信心，只是因上帝自永遠已經恩惠的揀選他得救（徒十三48；弗一 3~6；羅八28~30）。

協同式也如此作證（全，XI，8）說：「可是，上帝自永遠的揀選，不僅是

預見和預知蒙揀選者的救贖，而且也由於上帝在耶穌基督內的恩惠和喜悅，成為獲得、成全、扶助、促進我們救贖及其所屬一切事的原因。」

協同式對「獲得、成全、扶助、促進我們的救贖及其所屬的一切事的原因」這句話，作更進一步的解釋（同上，14）說：「上帝的目的、計劃、旨意和指定關於我們救贖、呼召、稱義和拯救等方面的全部道理，應當在一起講解。」

再者，這話的意思，根據協同式所指示，乃是：「上帝的目的和計劃曾指定：(1)人類藉着基督、實在是蒙了救贖並與上帝和好……；(2)基督的這種功勞和益處，將藉着祂的道和聖禮，提供並分遞給我們；(3)祂必由祂的聖靈，藉着道……在我們內面有效的工作，將人的心靈轉為真悔改，並保守他們在真信裏……；(4)祂必使那些真正悔改、以真信接受基督的人稱義……；(5)祂也必以愛心使那些如此而稱義的人得以成聖……；(6)祂也必在他們的大軟弱中、護庇他們……〔為永生〕保存他們；(7)他們若能堅守上帝的道，懇動的禱告，長存於上帝的慈愛〔恩典〕中，忠心的使用所領受的恩賜，祂也必堅固、增加並支持祂在他們裏面所動了的善工；(8)最後，祂必在永生裡永久的救贖和榮耀祂所揀選、呼召並稱義的人。」（同上，14~22）。

如此上帝自永遠的恩惠揀選，包含救贖的全部次序，罪人藉此得以產生信心，並被保存在信心內直至末日（羅八28~30）。

乙、那些棄絕唯獨恩典的人，對揀選的道理有錯誤的見解，他們教導人說：罪人並非只是靠着恩典得救（蒙揀選與悔改），同時也需要人內面的某些良好性質或美德，這些美德是上帝預先看見的，因此而揀選他（synergism協力主義）。同樣地，凡教訓上帝恩典的揀選只不過在乎指定施恩具，這樣的人，對此道理也犯有錯誤（按廣義解釋揀選一詞，為異端者所用的說法）。

協同式雖明白的陳述：上帝恩惠的自永遠揀選，包括救贖的方法在內。但這信條同時也着重的陳述：自永遠的恩典揀選，不僅為預定救贖的媒介，並且也是預定「將必藉着基督蒙救贖的每位選民」。

我們的信條（同上，23）說：「上帝按着此種計劃，意旨與規定，不僅是普通的預備了救贖，而且也在恩典內考慮並選擇藉着基督得救的每一位蒙揀選的人得救贖；祂也規定必按剛才所提的方法，因着祂的恩惠、恩賜與效力使他們享有這一切。」所以我們正確的說，上帝自永遠恩惠的揀選，適當的說，為預定人們經由施恩具、藉信得救（弗一4；彼前一1）。

我們將一切被認為應置於「該詞的定義」標題之下的要點，作一總結說：恩惠的揀選是屬於人的揀選，不是救贖媒介的揀選；也不是救贖程序的指定；更不是神聖的命定凡在信心裡忍耐到底的必要得救（弗一4；帖後二13；太廿四24）。揀選之舉不是普通的事（胡伯爾Huber的錯誤），乃是特殊的選擇（弗一4；太二十一16）。這是人個別的蒙揀選，我們應支持此點，反對那些教導：揀選不是指着個別的人們、乃是指着一般的教會這種說法（弗一4）。揀選之舉不包括暫時的信徒，僅包括那些實際獲得永遠救贖的人（太廿四24；羅八28~30）。

## 二、信徒當如何看自己的揀選

協同式非常懇切的促請眾信徒「當正確而有益的思想並述說自永遠揀選的道

理，或是說上帝的兒女自永遠即預定和規定得永生之事。」(同上，13)；若有人陳述關於上帝恩惠揀選道理所採的方法，使煩悶的基督徒不會從它獲得安慰，却激起失望；或使未悔改的人，安於他們的放蕩生活。那麼、無疑的，這實在不是按上帝的道和旨意來教導這種道理，乃是照人理性〔盲目的判斷〕和魔鬼的煽動去教導。」(同上，91)

由於撒但也藉着妄用上帝恩惠揀選的道理，意欲引誘人的靈魂陷入失望或肉體的安全裡，所以協同式曾勸告衆信徒稱：「我們不當使自己習慣於對樸實的、秘密的、隱藏的、不能測度的上帝的預知，妄作推測；反當慣於沉思、默想上帝在眞生命冊的基督內、所定的計劃、旨意和預定，是如何的藉着聖道啓示給我們。」(同上，13，14)。

甚至路德也訴苦說，當他不正確而無益處的想着自永遠蒙揀選的道理時，他也感覺滿懷恐懼 (St. L., II, 182)。然而，當他後來學習明白上帝在基督耶穌裡白白恩典的福音時，這揀選的道理給了他永久的安慰。

那麼，信徒當以何種見解看自己的揀選呢？由詳細研究與此有關的一切經句，就明白聖使徒們都一致的清使用揀選的道理，爲要安慰信徒。所以他們陳述這道理時所用的方式，從不是使人受恐怖，而是時時鼓舞並安慰信徒。

眞的，他們使用自永遠蒙揀選的道理，是要使聽衆內心湧起無上的喜樂和誠懇的對上帝興起感謝的心 (弗一 3：「願頌讚歸與我們主耶穌基督的父上帝。」羅八 28~30：「萬事都互相効力，叫愛上帝的人得益處，就是按祂旨意被召的人。」彼前一 2~3：「照父上帝的先見被揀選……願恩惠平安多多的加給你們。願頌讚歸與我們主耶穌基督的父上帝」等。)

實在的，我們神聖的救主也使用揀選的道理作爲一種警告；但是在祂所使用的兩次事例中，祂不是想到眞信徒，而是想到自以爲義的人，他們或是要求以救贖作爲其行爲所應得的賞賜 (太廿 1~16)，或是棄絕祂的義，未穿禮服而赴王娶親的筵席 (太廿二 2~14)。

所以基督所說：「被召的人多，選上的人少。」這項警告，乃爲最懇切的要求，要人接受白白之恩的救贖，這是上帝在基督裏面爲罪人所準備的。或說：這經文爲懇切的勸告人以眞心接受基督的功勞，就是祂在福音與聖禮的施恩具中，白白提供與萬人的功勞。

基督的話就是以此種方式被正當的應用着，因爲上帝自永遠的恩惠揀選、包括了施恩具，每位蒙揀選的人藉施恩具而得救。故此，我們若想確知我們的揀選和救贖，就必須倚靠上帝在福音內所提供予萬人的恩典，而萬不可倚靠自己的行爲或功勞。

我們由此便得知，當如何合宜的並爲了自身的安慰來考慮我們的揀選。聖經明白的說，上帝在「耶穌基督裡」揀選了我們 (弗一 3~6)，「被揀選，藉着聖靈得成聖潔〔或得救贖〕，以致順服耶穌基督，又蒙祂血所灑的人」(彼前一 2等)。

換句話說，正如協同式正確所說，我們不該對那樸實、秘密、隱藏而難測透的上帝預知，妄加推測，只當思及我們在基督耶穌裡的揀選；祂是眞正的生命冊。「這位基督呼召衆罪人就近祂，並應許他們得安息；祂也懇切的〔誠懇的願意〕

萬人來就近祂，獲得幫助；祂在祂的聖道中將自己供給他們，期望他們聽祂的道，不要掩耳不聽或輕視祂的道。尤有進者，祂應許賜下聖靈的權柄、工作和神聖的扶助，【使他們能存恆久的信心而得永遠的救贖】。（摘要，XI，8）

協同式在此指出信徒對他們的揀選的看法所應取的真正方式如下：

第一、他們當相信基督榮耀的福音邀請他們來就祂，並且得救（太十一28；約六35-37；十27-29）。換句話說，他們當託靠基督，誠懇的相信祂必因祂在各各他所流的血，赦免他們一切的罪，接待他們進入永生（加二20；提前二4-6；提後四18；一12）。

第二、基督徒當從各各他的十字架，而注意到上帝自永遠的恩典，因十字架的道理，保證將永久的救贖給每位在基督裡的信徒；上帝在創立世界以前，即計劃全人類的救贖，這樣在救主內為每個失喪定罪的人準備了最穩靠的救贖（普遍的恩典）（弗一3-6；提前二4；羅八28-30；帖後二13；彼前一2-5）。

因此，由於基督徒堅信他們藉基督蒙了救贖，所以他們也相信他們是上帝在基督耶穌裡所揀選的人；聖經一貫的說：「上帝揀選了你們得救。」（帖後二13）；「祂在祂〔基督〕裡面揀選了我們」（弗一4）等。

所以基督徒應當確信，他們是上帝在基督耶穌裡所揀選的聖徒。

這也正是協同式所說的意思（摘，XI，7），它說：「但是上帝的道引導我們到基督那裡，祂是生命冊，凡永遠得救的人，都已記載在祂裏面而且蒙揀選。」信徒若這樣看他們在基督耶穌裡的揀選，則揀選之事必成為他們至大喜樂和真正安慰的來源。

相反的，基督徒若以理性觀看他們的揀選，或由上帝隱藏、難以測度的旨意來觀看他們的揀選，他們必受誘惑，陷於絕望，或是過一種以彼古羅〔epicurean〕的生活。協同式論到這事（摘要，XI，9）說：「因此，我們既不該由於理性、也不該由上帝的律法來斷定我們得永生揀選的事；這些事不是引我們進入一種冒險的、放蕩的依壁鳩魯式的生活，就是引我們失望，並在心中激起邪惡的念頭；因為他們只要順從他們的理性時，即不能不想到：倘若上帝已揀選了我得救，那麼、不論我作了甚麼事都不會受咒詛；又想：倘若我沒有蒙揀選得永生，我所行的善，都是無益的，並且也都是徒然的。」

協同式指責由理性來判斷揀選的方法，但同時它也指責那所謂「探測上帝隱秘預定的深奧」的方法（全，XI，33）。基督徒試圖探測上帝隱秘預定的深奧，他們的意圖在他們問那些不恰當的話內表示出來，說：「倘若上帝揀選了我得救，或祂若揀選了一些人，祂為何沒有揀選所有的人呢？」基督的一位門徒也以同樣的問題問祂，說：「主啊！得救的人少麼？」這些都是失禮的問題，甚至信徒有時也因愚昧無知而質問這樣的一些問題（徒一6-7），這可以由基督對那位好問的門徒所作的回答而看出，祂說：「你們要努力進窄門；我告訴你們，將來有許多人想要進去，却是不能。」（路十三23-24）

為要了解基督的這種譴責，我們就須記得聖經的正當範圍是罪人的救贖。所以聖經將其教訓限於人所必須知道的事，以便他們可以得救（約五39；提後三15）。基督徒應避免一切為滿足自己的好奇理性而有的問題，因為這些問題是與上帝的至上威嚴和他們自己的救贖有衝突（羅九19-20；十一33-36；提後二15-16；

提前六 3 ~ 5 )。

協同式正確的宣告 ( 全, XI, 33 ) : 「我們應當關切上帝所啓示的旨意, 並應當順從和懇勸的去遵行它, 因為聖靈藉着上帝呼召我們所用的聖道, 施下恩典、權柄和能力, 使我們去行這事; 我們不應該 [ 試圖 ] 探測上帝隱秘預定的深奧, 正如路十三 23 ~ 24 那位門徒所問的: 『主阿! 得救的人少麼?』 基督回答說: 『你們要努力進窄門。』」

本路德會的信條 ( Confessions ) 棄絕加爾文所說「絕對的揀選」的錯誤, 並斷言: 我們是在基督內蒙揀選 ( 弗一 4 ; 帖後二 13 )。這乃是說: 我們的揀選是基於基督的功勞; 它同着聖靈的成聖和信心、與自永遠揀選的舉動交織在一起, 致使施恩具的用處及效果均成為該事的一部分。

因此, 我們不可「以簡單的方式」 ( nude ) 看我們的揀選, 反當視它為「上帝在基督耶穌裡的計劃、目的和定規; 基督是真生命冊, 藉聖道啓示給我們。」 ( 同上, 13, 14 )。

「那按照旨意預定承受產業的人, 是聆聽福音, 相信基督, 禱告, 感謝。」等, 而且有聖靈親自見證「他們是上帝的兒女」( 同上, 30, 31)。

協同式第十一條誠然是討論上帝救贖的計劃, 特別是在稱為八要點上 ( 13 ~ 23 )。可是它並非以此種方法教導廣義的揀選。它藉此所要教導的却是: 不要將揀選一事認為是顯露的 ( 只看這條道理而已 ), 應當思考到那「與我們的救贖、蒙召、稱義、和永福」有關的上帝的全部計劃 ( 14 節 )。』 ( Dr. Engelder, Dogmatical Notes. )

### 三、永遠揀選的對象

根據聖經所載, 上帝未曾揀選了萬人, 也不是將恒心的信徒與暫時的信徒在一起揀選, 而是祇揀選那實際上得救的。

此種道理乃出自聖經明白的教訓: 一切蒙揀選的人將必得救 ( 太廿四 24 ; 羅八 28 ~ 30 )。協同式 ( 全, XI 23 ) 說: 「上帝因着恩典、考慮並揀選每位必得救的選民得到救贖。」

否認揀選的不變性與無謬性的人, 教導說, 選民可能會失喪; 這是將預定僅當作為預知 ( praescientia ), 由人在今時的品行作為條件而決定的。他們因此是否認聖經內整個的揀選道理。

因此之故, 聖經中並未按有些人的錯誤主張, 將該詞按照最廣汎的意義來應用 ( 萬人被揀選 ), 和按較廣汎意義應用 ( 那些必得救的和暫時的信徒 ), 以及按狹義應用 ( 必然得救的 ); 聖經只按照一種意義來使用揀選一詞, 即是: 「上帝的預定或自永遠的揀選惟獨賜給那些虔誠的、上帝所愛的兒女, 而且是他們救贖的原因。」 ( 摘要, XI, 5 )

那些按廣義或一般的意義使用揀選一詞的人, 是錯誤的將上帝自永遠救人的計劃與祂自永遠恩惠的揀選彼此混合。

上帝普遍恩惠的計劃, 實在包括一切罪人 ( 提前二 4 ); 可是祂自永遠的恩惠揀選、惟獨包括那些必然得救的人 ( 太廿 16 ; 廿二 14 )。

有人主張協同式也按廣義來教導揀選的道理。這是基於對有些段落 ( 全, XI,



15~22) 有所誤解，這些段內是描寫 (ordo salutis) 救人規條包括在上帝自永遠的揀選內 (預定不是絕對的，乃是排定而有次序的，即基於基督。)

有些教義學家於決定自永遠揀選的對象時，錯誤地主張上帝自永遠的預定在於一般性的原則或命令：「忍耐到底的，必然得救。」(太廿四13)。雖然這項一般性的原則或命令，是聖經非常著重的真理(約三18, 36)，但絕不可將這命令與神聖揀選的命令相混，因為按聖經所說：不是一般的原則被揀選，乃是人們蒙揀選得救恩(帖後二13：「你們」；弗一4：「我們」)。

因此之故，我們也棄絕下列的主張：(甲)上帝自永遠的揀選就是施恩具的指定(有稱廣義的揀選)；(乙)上帝恩惠揀選的對象是一般教會(何夫曼Hofmann, 路特哈Luthardt, 威馬爾Vilmar, 湯馬修Thomasius)。後者的主張含有矛盾，因為教會本是「聖徒一體」，由個別的人所組成。

聖經無條件的描寫一切真信徒為蒙上帝揀選的聖徒(弗一4；帖後二13；帖前一4；彼前一2)。因此，一切誠實的基督徒都當以自己為藉信在基督耶穌裡是上帝所揀選的選民(羅八33~34)。凡主張人不能知道自己是否已蒙揀選，或疑惑其自身揀選的人，當省察自己，是否已實際信靠基督為其真正唯一的救主(林後十三5)。

真的，倘若基督徒由上帝簡單的預知的觀點來思想這問題，他便永遠不能確知他的揀選和救贖；這是因為誰也不能確知上帝在他內面所預知或預見的是什麼事。主張上帝因預先見到他們最後的信心而揀選的意見，既不屬於聖經，且不能給人安慰。它沒有絲毫屬聖經的憑據，所以不屬於聖經。它之所以不能給人安慰，是因為這意見使信徒去探索上帝隱藏而令人無法測透的旨意。對一切實用的用途而言，它是一種不可能的道理，實際上是屬於不可知的範圍內。

協同式關於觀看人最後的信心一事(全，XI，54，55)正確地辯稱：「無疑的，上帝在創世以前很正確並確實的預見在那些被召的人中，誰是相信或不相信的，而且祂在今日仍然知道；祂也知道悔改的人當中那些是一定有恒心〔相信〕、那些是一定沒有恒心的〔相信〕，……可是，上帝既然保留祂智慧的奧秘，而且在祂的聖道中對這事未曾啓示甚麼，尤其是沒有命令我們要以自己的思想去調查；相反的祂懇切的阻止我們去研究調查它(羅十一33下)，所以我們不該在思想中去推敲，而後作出結論，或好奇的探究這些事項；却當堅守祂所啓示並指點我們的聖道。」

這勸告是非常的適當；因為我們惟獨在真信心裏依靠基督的時候，才能確知是蒙了揀選和救贖，祂已經應許要接待衆罪人，並使他們得安息(太十一28)。我們唯有藉着信仰基督，才能確知我們的揀選和救贖。」

再者，信徒只要仍然疑惑或限制普遍的恩典，便不能確知其是否已蒙揀選和救贖。協同式正確的說(全，XI，28)：「我們若要有益的去考慮那揀選我們得救的道理，就應堅持主張：由於傳悔改的道理是普世的，所以福音的應許也照樣是普世的，就是說是關乎萬人的(路廿四47)。」

凡否認普恩的人(加爾文派Calvinists)，他們的信心就沒有可資倚靠的基礎；若是福音的應許僅限於少數人(選民)，我們如何能知道自己是否屬於那少數選民之內？

但不僅加爾文派限制普遍的恩典，協力派也是如此，雖然在理論上他們是贊成神聖恩典的普遍性，然而實際上協力者却是限定將上帝救人的恩典給與那些並非惡毒地抗拒聖靈的人、或那些與自己的悔改合作的人。因此，不論是加爾文派或協力派，都不能使任何人確知他自己的揀選和救贖。

最後，信徒只要仍然計算一個人得救、另一個人不能得救的不同之處是由於「人的行為或態度有分別」，該信徒即不能確知他的揀選和救贖。

這乃是墨蘭頓的錯誤；他教導（*Loci*, 1548）說：「應許既是普世的，而且在上帝裏面沒有矛盾的旨意，所以其有所區別的原因是在於我們，這也是為何掃羅被棄絕、大衛蒙接納的原因；即是說：在這兩人之間必有些不同的行為。」費風革Pfeffinger（*Quaestiones Quinque*, 23）說：「我們蒙揀選、被接納，是因為我們相信聖子。」請比較協力派的一般辯論：「因為人輕蔑上帝的道，為他被棄絕的原因；那麼，人接受上帝的恩惠，就須視為他蒙揀選的原因。」（參考Dr. Bente “*Historical Introductions to the Symbolical Books*”, *Concordia Triglotta*, p. 195 ff.）協力派對揀選道理的這種觀念，使預定成為因人功勞的揀選，不再是恩典的揀選（羅十：5～7）。

協同式論及協力派的錯誤記着說（全，XI，88）：「故此，人若教導：不獨上帝的慈悲及基督至聖的功勞為上帝揀選人得永生原因，而且在我們裡面也有上帝揀選我們的原因，上帝因我們裡面的原因便揀選了我們得永生；這樣的教訓為虛偽而錯誤的〔與上帝的道有衝突〕。因為上帝不但在我們還沒有行出任何善事以前，而且在我們出生以前，對了，甚至在創造世界以前，就已經在基督裡面揀選了我們。」

可是加爾文主義（否認普遍的恩典）和協力主義（否認惟獨恩典）都不能使人確知自己是否得了揀選和救贖；這種確信是由相信白白賜恩典的普世福音應許而充分獲得的；因為這些至為恩惠的應許、是因基督的緣故最懇切而有效的、將赦罪、生命和永福提供萬人；基督原為世人的罪孽流出祂的血（約壹二：2；四：10）。換一句話說，每位基督徒當基於聖經、確信耶穌基督已救贖了他這個失喪被定罪的人，從諸般的罪惡、死亡、和魔鬼的權柄中贖買他、奪獲他；為要使他屬於祂，在祂的國度管理之下活着，並永遠的在公義無罪和幸福內服事祂。關於上帝在基督耶穌內的恩惠應許（約三：16～18），他應該以真信心說：「這是實實在在的！」並且因自己得蒙揀選和救贖而滿懷喜樂。

這乃是聖保羅所使用的辯論法，他在羅八：32，33說：「上帝既不愛惜自己的兒子為我們眾人捨了，豈不也把萬物和祂一同白白的賜給我們麼？誰能控告上帝所揀選的人呢？有上帝稱他們為義了。」

按照使徒的辯論法，每一信徒當確實指認：「上帝若因恩典賜祂的獨生子、作我的救主，又以祂的聖靈藉着信心更新我的心，饒恕了我的罪，以祂的恩典稱我為義，誰敢控告我不是祂所揀選的呢？上帝既在基督耶穌裡稱我為義，我就全心相信祂已經在基督耶穌裡揀選了我。」

信徒由於此種信靠神聖的應許，而對揀選和救贖產生確信；這確信非依靠聖靈一種直接或無媒介的啓示的意義，若這樣、當然不是絕對的確實；但信心是確實的，且是毫無疑問的確信，因為是聖靈藉着福音所造成的最肯定的保證。

聖保羅以下述值得回憶的話、描寫這神聖的確實性說：「我深信：無論是死、是生、是天使、是掌權的、是有能的、是現在的事、是將來的事、是高處的、是低處的、是別的受造之物，都不能叫我們與上帝的愛隔絕；這愛是在我們的主基督耶穌裡的。」（羅八38~39）。真信徒深信自己是已蒙揀選和救贖，因為聖靈自己藉着福音以信心說服他（提後一12）。

聖經也多次警告信徒不可背信，我們須謹記，它作此種警告、唯一是因爲基督徒仍然是有肉身存在的緣故。故此，這些警告和勸勉是屬於律法的宣講，律法也使信徒知罪（羅三20）。但是這種勸告不是指着在基督內新造的人（林後五17）和那些「向着標竿直跑，要得上帝在基督耶穌裡從上面召我來得的獎賞」的人（腓三12~14）。

基督徒既爲基督內的新人，渴望永生（腓三20~21），就必須完全忘記神聖律法的威脅（提前一9），並以福音的恩惠應許安慰自己（羅十4；加二13；二19；羅六14）。律法的警告能以應用於新人，唯一是因爲罪仍然附着於他身上（羅七18~25；林前十12），或是因爲他將永遠的救贖和永福置於一旁，仍然傾向於喜愛現今的世界（林前十1~6；約壹二14~17）。

我們須注意聖經亦多次對暫時的信徒提及律法的警戒（路八13；何六4；提後四10）。暫時信徒因不相信聖靈產生並保存人信心所藉的福音，所以從恩典中墜落（彼前一5）。故此，他們受咒詛，不是上帝的錯，乃是他們自己的錯（提後一13~14；帖後三3）。上帝賜衆信徒的無條件應許是：「凡信祂的人，必不至於羞愧。」（羅十11）

因此之故，基督徒絕不應對他們所得的揀選和救贖有所疑惑，要藉着懇勤使用施恩具，堅守在基督耶穌裡得永生的盼望（約十27~28）。

#### 四、信心與自永遠揀選的關係

「信心與揀選有何關係？」這個重要問題，自十六世紀起即爭辯不已，我們對這問題，當牢記在心：聖經既未說信心在揀選之前或在揀選之後。

十六世紀以後曾有路德會神學家將信心置於揀選之前，他們教導說，上帝揀選那些必蒙救贖的人，是因爲祂預先看見他們必有信心。

加爾文派將信心置於揀選之後，教導說：信心與基督的救贖一樣，只不過是執行上帝永遠的、絕對的（任意）預定命令。

事實上，信心與自永遠揀選的正確關係乃是：藉聖靈所造成的救人信心，原屬於揀選內爲揀選的對象得以成全所藉的媒介。換一句話說，上帝在祂自永遠的恩惠計劃中，曾決定藉信仰基督耶穌拯救祂的選民（弗一3~8；彼前一2）；或說：祂自永遠恩惠的施信心給予所揀選的人，如此而將他們從失喪的世界中分別出來。

協同式論這事（全，XI，44）說：「上帝在未有世界以前所定的計劃裡，曾決意並命定祂自己必藉聖靈的力量、在我們裡面藉着道產生和作成一切關於我們悔改〔得救〕的事。」窩爾特博士也這樣聲明：「我們教導人說：上帝怎樣到了時候藉着信拯救我們，祂也照樣自永遠命定藉信拯救選民；根據聖經、我們的信條（Confessions）和我們的道理，這就是自永遠預定之宣告……我們根據聖

經和我們的信條而相信、教導並承認：上帝藉着信揀選了我們得救。」( Christl. Dogmatik, III, 548ff. )

上帝既已揀選了選民相信基督，則我們須視選民到了時候所領受的信心、正如他們由於此種信心而有的完全恩典的地位一樣，也為揀選的效力或結果（提後一9：「上帝以聖召召我們……是按祂的旨意和恩惠」；徒十三48：「凡預定得永生的都信了」）。因此，按照聖經所載，信心可正確地被視為揀選的效果(effect)，並為達成其目的所藉的媒介。成尼慈 ( Chemnitz ) 說 ( Enchiridion, p. 109 )：「上帝的揀選並非隨我們的信心和義而來，乃是在信心之前，並且是這些事的原因。」協同式 ( 全，XI，8 ) 說：「上帝自永遠的揀選……由於上帝在基督耶穌裏的恩惠旨意和喜悅——也是獲得、行出、幫助、促進我們的救贖及其所屬一切事的原因。」

近代的路德會教義學家（起自亨尼斯Hunnius，他死於一六〇三年）背離這聖經和路德會信條內的此種道理，教導人說：上帝揀選了那些得救的人，是因祂預見他們最後的信心。他們尋求將預知這個動詞（「預先所知道的」，羅八29）作為以先知道或前見的意義（僅為知道的意思）以證明此種意見為正當。

他們根據此點而解釋聖保羅在羅八29的話為：「祂預知那些最後有信心的人，祂也就預定了他們」。此解釋曾被一些現代註釋家（菲立皮Philippi）所接受，他們接受「預見信心」這理論的原因，或是根據協力主義，或是因其假定該理論更為明瞭和適合。

可是，若將「預知和預見人的最後信心」代替使徒清楚所說「祂預先所知道的人」，乃是損害了經文，將經文內未曾說明的意思，強迫插入在使徒的陳述中。聖使徒保羅未曾說：「上帝預知他們最後的信心」，乃是說：「祂預先所知道的人」；「祂預先所知道的對象」不是信心，乃是某一定數目的人；使徒稱他們為「按祂旨意被召的人」（羅八28）。

此外，預見信心的理論，是直接違反聖經，因為聖經明白的教訓：選民到了時候所領受的信心，不是蒙揀選的原因，却是蒙揀選的結果（徒十三48；太廿四21-24）。

又有些釋經家解釋這節經文時以善行代替「最後的信心」（安波羅修Ambr-ose），或以愛代替（威斯Weiss，厄伯拉德Ebrard），或以善良的品行或態度代替之（墨蘭頓Melanchthon：準備自己領受恩典，沒有反抗的意志，並且是允許的）。總之，是用選民的某些良好品質，來解說為何一些人得揀選，而別的人未被揀選的理由。

路德和協同式反對協力派的解釋，認為知道或預知這兩個動詞，是按特別意義的用法，即聖經內常使用的（路德說：預先決定；協同式說：恩慈地思考，恩慈地預知；路哈特 ( Luthardt ) 說：一種使人歸屬自己的認識；其他說法：使某人歸己所有；使人與自己聯合。 )。

γνώσκω 的這種意義，是依據希伯來文 יָדָע 而來（中七6比較摩三2），在加四9內用為：「現在你們既然認識上帝，更可說是被上帝所認識。」在羅十一2內為：「上帝並沒有棄絕祂預先所知道的百姓」；林前八3內為：「若有人愛上帝，這人乃是上帝所知道的。」

在這些以及許多其他的經文內，知道或預知的動詞並非僅指着知識而已，乃指與愛連結的知識（以愛與效力知道）；因此，如此而被上帝所知道的人，乃是成為祂所有的人，並為祂承認屬於祂自己所有。我們採用這種意思來解釋羅八29內之動詞 *προέγνω*，因為一方面，預知的直接受詞，是關係代名詞 *whom*，是指着人們而言，並非論及祂預先看到「人的信心」或「較良好的品行」等意思；並且另一方面，*whom*（祂所預知的人），在文法上的前置詞為上帝聖徒的確定數目，即：「按祂旨意被召的人」（羅八28）。

所以羅八29節的意思為：「祂恩惠的按照祂的旨意所預先決定的人，祂也預定了他們。」

對於那些提出異議的人所稱，這樣的解釋、構成不可原諒的重覆話語（*tautology*，亨尼斯，菲立皮 *Hunnus, Philippi*）；我們的回答是：這種結論並非由此而來。

即或我們以 *προγνώσκειν* 作為 *προορίζειν* 的同義字，這句話仍不會是重覆語，只不過是思想的進展而已；因為如此則其意義為：「上帝以先所揀選的，祂也實際上預定了他們，」即「效法祂兒子的模樣」（29節）。

換言之，若此種思想果真是重覆的，但也並非是無益的重覆，而是將它與甚為重要的新真理：「效法祂兒子的模樣」相聯結。

但是我們能將 *προγνώσκειν* 和 *προορίζειν* 兩動詞的意義以下述方式予以區分：第一個動詞表明以愛心將選民歸為己有；第二動詞表明他們被預定效法祂兒子的模樣。

如此，我們在上帝自永遠的命令中，按邏輯分辨出含有兩種恩惠的行動，其一為以愛心將選民歸為己有；其二為選民實際上的預定；這雖然是兩件事，但實際上（按事項）却是同時發生的。

因上帝預見人必有信心而揀選他、這道理（「即所謂第二種解釋的方式」），完全沒有聖經的根基，因為聖經直接教導除了上帝在基督耶穌裡無窮的恩典外，沒有甚麼事能激動祂揀選其聖徒獲得救贖。將「第二種解釋方式」引入教會神學中的原因，乃是人以為這是說明為何有些人蒙揀選，又有些人不蒙揀選的理由時所需要的解釋。

擁護這種解釋的人決定移去難題，如：倘若神聖恩典是普遍的，而且萬人照本性一律的均負有罪債，唯獨投靠神聖恩典才能得救（惟獨本乎恩典）的話，那麼則不能解釋為何有些人蒙預定歸永生，別的人却不蒙預定歸永生。

故此，上帝預見誰必持守信心到底的學理，惟獨按協力派的意義去解釋方合乎理智；即是說，若按協力派的意義去瞭解，人按本性並非都處於同樣的罪債裡，因為並非惟一一本於恩典得救贖。

這誠然是對揀選的奧秘的一種解釋，但却是一種反對聖經的解釋，是否認基督教信仰的基本條款、論及惟一因恩典的解釋。路德寫信給伊拉斯母 (*Erasmus*) 說：「你抓住我的氣管」，是由於此種解釋同樣的反對聖經。

實在說來，並非所有教導「上帝預見誰必持守信心到底」這道理的教義家都是協力派；但是這種理論最易於維護協力主義，因此那些無意作協力派者，不應該使用此種理論的道理或名詞。

## 五、自永遠揀選道理的目的

照聖經說：揀選道理的目的，並非不承認或限制普遍的恩典，而是要教導唯獨恩典。換句話說：揀選的道理當激動基督徒，當他們將自己與不信者比較之時，不應該將自己所處的恩典地位歸於自己「配得」稱讚的行爲（協力主義，伯拉糾主義），應當唯獨歸因於在基督耶穌內的神聖恩惠（神恩獨作說）。這樣強調唯獨因恩典，誠然是至爲需要；基督徒若將己身的救贖歸因於自己的善行或自己的價值（即使是一小部分），他們便從恩典中墜落了，處於神聖咒詛之下（路十八9下；加三10）。

「自永遠揀選」這道理的此種目的，已由以色列民被揀選作舊約教會的百姓這件事實，而表現出來。他們的被揀選是上帝自永遠恩惠揀選之表徵。當上帝引領祂的百姓到應許之地時，祂便明白的說明：你進去，得他們〔外邦國民〕的地，並不是因你的義，也不是因你心裡正直……你當知道，耶和華你的上帝將這美地賜你爲業，並不是因你的義，你本是硬着頸項的百姓。」（申九5～6）

「不因你的義」這樣的思想，也就是新約時代的信徒對揀選的道理所銘刻於心的思想（提後一9：「上帝救了我們……不是按我們的行爲，乃是按祂旨意和恩典。」；弗一5～6：「預定我們藉耶穌基督得兒子的名分，使祂榮耀的恩典得着稱讚。」；羅十一6：「既是出於恩典，就不在乎行爲。」）

只有當我們內心保存這項重要的真理，我們才能正確了解聖保羅在羅馬人書第9～11章所說的話。在這幾章內，他確實斷言上帝普遍的恩典（羅十21；十一32），而棄絕自義者的妄自尊大和驕橫；他們將自己與失喪的人比較時，認爲自己比他人較好，因此將他們的救贖歸因於他們所配得的（羅九30～33；十一18下）。

協同式與聖經的這些陳述正相符合（全，XI，87，88），它說：「我們藉着論及自永遠揀選〔預定〕人作爲上帝選民的道理和解釋，將上帝自己的榮耀完全充足的歸與上帝，祂在基督內照着祂旨意的目的，純粹〔白白的〕出於慈悲，不需我們任何功勞或善行，拯救了我們……所以若有人教導說：不僅上帝的慈悲和基督的至聖功勞爲祂揀選我們得永生的原因，同時在我們裡面也有原因；這種說法乃爲虛假、而且有錯誤的〔與上帝之道有衝突〕。」

我們的主曾在太廿1～16與太廿二1～14內警戒人不要自以爲義，在該經文內祂叱責那些倚靠自己的義，並棄絕唯一因恩典和基督的功勞爲他們永遠盼望唯一基礎的人們。

所以，上帝自永遠在基督耶穌內揀選的道理，是對基督徒所說的非常誠懇的警語，因爲他們的肉體仍傾向於自以爲義；同時這道理也可警戒他們自以爲安穩和冷淡的心，不要輕視施恩具，上帝在基督耶穌內的恩典是藉施恩具（福音和聖禮）提供與衆罪人的（太廿二1～14：「他們却不肯來」）。

論到這一點，協同式很正確的說（全，XI，51）：「從這項條款也可獲得有力的勸勉和警戒，路七30：『他們自己廢棄了上帝的旨意』；路十四24：『我告訴你們，先前所請的人，沒有一個得嘗我的筵席。』；太廿16：『被召的人多，選上的人少。』；也有路八8，18：『有耳可聽的，就應當聽。』及『你們應當小心怎樣聽。』」

又說（全頁，41，42）：「領受道並聽從它的人少；大多數的人都輕視道，不願來赴席（太廿二3下）。這樣輕蔑聖福音的原因，並不是上帝的預知（或預定），乃是人悖逆的意志，棄絕或曲解上帝藉聖召提供給他的聖靈的媒介和器具，並抗拒那期望藉這有效工作的聖靈，如基督所說：『我多次願意聚集你的兒女……只是你們不願意。』（太廿三37）。許多人『歡喜領受〔道〕，但心中沒有根……就退後了。』（路八13）。但是其原因並非好像上帝不願施恩保存那些祂已經在他們心裡開始了善工的人；因為這樣便與聖保羅在腓一6所說的正相反；其原因乃是他們故意再次離棄〔上帝的〕誠命，叫聖靈擔憂，再一次使自己被世上的污穢纏住，並且修飾內心作為魔鬼的居所，他們末後的景況就比先前更不好了（彼後二10，20；弗四30；來十26；路十一25）。」

我們對使徒們所說的勸告、應如太二十一～16和廿二1～14一樣視為一種最誠懇的警戒，為要使我們「殷勤，使我們所蒙的恩召和揀選堅定不移」（彼後一10）。使徒在此所教導的乃是：基督徒當殷勤的使用施恩具，藉相信基督、行事為人順從上帝；這樣因聖靈的見證、主觀的對他們恩典的地位和揀選堅信不移（加五22～25）。

可是，自永遠揀選的道理的顯然目的，雖然是要警戒並勸勉基督徒堅持唯獨藉恩典，不可輕視施恩具（講律法給基督徒聽是因着他們的老亞當·弗四22～24）。然而，這道理的正當範圍，是要以真安慰和永久的慰藉祝福基督徒。聖經以此種方式、卓越的使用揀選的道理（弗一3～6；羅八28～30；彼前一2～6）；因為傳揚唯獨因恩典與唯獨藉信，按其本質乃是最甜美、最能予人安慰的福音真理（約三16～18）。

上帝自永遠在基督耶穌裡揀選的道理，特別以兩種方法安慰基督徒……它指出：(甲)上帝如何懇切的願望每位基督徒得永福；(乙)上帝時時保存祂在地上的教會抵禦撒但的狂暴、罪惡世界的攻擊、以及信徒自己敗壞肉體的欺騙。

協同式非常適當的提及這種寶貴的安慰（全·XI·45，46）說：「如此，這項道理也給與我們優美而榮耀的安慰，知道上帝非常關切每位基督徒的悔改、稱義、和救贖等事，且十分信實的決定它；甚至在創立世界之前，祂就已經對此事深思熟慮，並在祂〔秘密的〕旨意中，規定如何使我得救〔召我並引導我得永福〕、和保存我在這大恩典中；而且祂非常確實的願望我獲得救贖。但因為我們肉體軟弱和罪惡的緣故，這救贖很易於由我們手裡失去，或因魔鬼和世界的奸猾和能力而被奪去，所以祂在自永遠的旨意裡規定了選民的救贖，這是不能失敗或被推倒的；同時祂又為了保存它，把它放在我們救主耶穌基督全能的手裡；誰也不能將我們從祂手中奪去（約十28）。」

又說（同上48，49）：「況且，當信徒在十字架下和試探中，這道理能給與榮耀的安慰，即是，上帝按着祂的計劃，在創造世界之前，即規定並命令、祂必在我們一切憂患〔焦急與困惑〕中幫助我們，施忍耐〔在十架下〕，賜安慰，鼓勵〔滋養並鼓舞〕盼望，並產生有利於我們得救贖的結果。又如保羅以最能予人安慰的方式討論這事（羅八28～29，35～39），他說上帝按祂的旨意，在創世之前即規定祂要以何種十字架和苦難、使其每位選民與其兒子的模樣相合，並使每位十字架互相効力，使信徒得益處，因為他們蒙召是照着〔上帝的旨意〕，保羅

由此而推斷無論是患難、是困苦、是死是生、等等，都不能叫我們與上帝在主基督耶穌裡的愛隔絕，這是確定無疑的事。」

最後說（同上，50）：「這條道理也給與榮耀的見證，知道上帝的教會必然永存，繼續反抗地獄的一切權勢，並且教導我們知道何為上帝的真教會，免得我們因假教會的極大威權〔和威嚴的現象〕而跌倒（羅九24~25）。」

雖然協同式這樣指出自永遠揀選得生命之真理的安慰性質，但同時它也指出：「當這種安慰和盼望減弱，或因聖經的錯誤解釋〔聖經虛假的解釋，例如加爾文主義和協力主義的解釋〕而被移去，那時當然會按照與聖靈的旨意相反的意義去瞭解並解釋。」（同上，92），以致「若有人陳述上帝恩惠揀選的道理所用的樣式，使煩惱的基督徒不但不能得安慰，反而導致失望，或者使不懊悔的人更堅定了他們的放蕩，那時可以無疑的確知這種道理不是按着上帝的道和旨意來教導的，而是按着〔人盲目的判斷〕理性和魔鬼的煽動所教導的。」（同上，91）

對有信心的基督徒來說，他們因各各他染有鮮血的十字架所予人的安慰而喜樂，他們在這十字架所放射的光芒和榮耀裏，觀察自己的確得了揀選和救贖，所以「這道理既不會使信徒心懷失望，也不會有無恥放蕩的生活。」（同上，89）

## 六、聖經未曾教導人被揀選受咒詛

加爾文主義非常認真的辯稱：上帝既然揀選一些人得永生，祂也必揀選另一些人受永刑。換言之：必定有一種出自祂忿怒的揀選、與祂恩典的揀選相對。

路德會否認自永遠棄絕人、使受咒詛的道理。加爾文曾以最難聽的話斥責路德會，指這是非常可笑而且幼稚和愚頑的說法。

加爾文的門人也同樣地指協同式在預定論方面所採之合乎聖經的立場為「難以持守的基礎」（何基Hodge Syst. Theol., II, 325）。謝德（Shedd）完全不理會路德會的立場，並將基督徒分為加爾文派（否認普遍恩典）和亞米紐斯者（否認唯一因恩典）；在其神學系統內面，不和路德會一樣承認自永遠揀選的聖經道理，該道理沒有在其系統內佔一絲地位（Dogm. Theol., I, 448）。

可是，聖經不承認有所謂上帝因恩惠自永遠揀選的「反面」；雖然聖經在許多經句內明白教導自永遠揀選、使人得救的道理，但却明白的否認另一種自永遠揀選人受咒詛的道理。例如在徒十三48確實是對我們說：「凡預定得永生的人，都信了。」但這節經句並沒有加上：「凡預定受永刑的人，都不信了。」相反的，這節經文提及其他的人不相信的真正原因是：「他們故意的、剛愎的棄絕所提供的恩典（第46節：「只因你們棄絕這道，斷定自己不配得永生，我們就轉向外邦人去。」）有些人不相信的原因，基督說的很明白，祂說：「你們不願意」（太廿三37~38）。

路德會照着聖經的判斷，教導說：凡得救的人，是因恩典得救；凡失喪靈魂的，是因着他們自己剛愎的抗拒聖靈而失喪（何十三9）。加爾文主義實在是聲明上帝也提供某一種的恩典（普通或平凡的恩典）、給那些自永遠被祂棄絕受咒詛的人，但祂對其選民所提供的是「不可抵抗的恩典」；可是這只不過為一種新錯誤，為證實那自永遠棄絕人的錯誤而制定的。因此加爾文主義所教導的，是抵觸上帝的旨意；因為祂藉着那提供與非選民的外部聖召，願意他們的救贖得以成



就，然而按着祂自永遠棄絕人的預定（可怕的命令），祂棄絕那些非選民，使他們下地獄，不願意他們得救。但是相反的、聖經却明白教導：就是那些棄絕所提供的神聖恩典的人，也蒙到祂懇切的呼召（徒十三38~41；太廿三37~38）。

況且，上帝使那些自己先剛硬的人心裏剛硬（出十1；五1~23）的事實，不能證實自永遠被棄絕受咒詛的道理；因為聖經明白的告訴我們：使人剛硬的神聖行動，是祂烈怒和刑罰的一種，是他們反抗並棄絕神聖的恩典而有的「報應」（羅十一9）。人的剛硬常為自己先使自己剛硬的結果。

真的，基督徒照着本性與其他一切的人一樣，處於同樣的罪愆之下（羅三22~23），所以他們若將自己與那些失喪的人比較，乃是「正像失喪的人一樣，沒有一絲較好之處」（詩五十一5；約三5~6；弗二3）。所以他們沒有理由誇耀自己的良善，也不能將自己的信心與救贖歸因於自己所配得的（林前四7），却須稱讚並榮耀那無法描述的上帝慈悲，祂出於純粹的恩典賜給他們屬靈的生命（協同式，全，XI，60）。

雖然如此，聖經仍向我們保證：上帝非常懇切的也將其恩典提供給那些抵抗祂聖靈的人（徒十三46）、和那反對祂神聖的道、內心剛硬的人們（徒七51）；甚至祂以最大的忍耐對待那些可怒的器皿，就是那些使自己的心剛硬預備遭毀滅的人（羅九22~23），目的是願望他們也能悔改得救（彼後三9；羅二4）。

因此，聖經在每一處都頌讚上帝說不盡的慈悲憐憫，祂也將恩典和救贖提供給那些沉淪的人，沒有給自永遠定罪的道理留下絲毫餘地。

關於聖保羅所說：「上帝多多忍耐寬容那可怒預備遭毀滅的器皿」（羅九22），協同式正確的說（全，XI，80）：「使徒在此經文內乃是清楚地說明，上帝多麼忍耐寬容那可怒的器皿，但並沒有說，祂造成他們為可怒的器皿；因為祂若有意這樣作，就不需要對此事用那麼大的忍耐。可是，他們預備遭毀滅的過錯，是出於魔鬼和人們自己本身，並非是由於上帝。」

上帝實在「預備」了那「蒙憐憫」的器皿得榮耀（羅九23），而不是那可怒的器皿得榮耀；因為按使徒明晰的陳述、這些可怒的器皿是「預備遭毀滅」，即是由於他們自己的悖逆。按聖經所說，上帝懇切的期望萬人得救（約一29；三16；彼後二1）。「原來地獄不是為人所預備。」若有人下地獄，是因為他們個人邪惡的棄絕神聖的恩典（比較太廿五34：「你們這蒙我父賜福的，可來承受那創世以來為你們所預備的國。」第41節：「你們這被咒詛的人，離開我，進入那為魔鬼及其使者所預備的永火裡去。」）

上帝用以判斷並將凡不相信福音的人定罪所依據的隨成的旨意（*Voluntas Consequens*）（可十六16；約三16~18，36），不能解釋為自永遠而有的咒詛命令，因為按其首先的旨意（*Voluntas antecedens*），上帝要眾罪人得救贖（彼後三9；太十八11；提前二4）。

倘若有人反對說，我們不可提及上帝內面有首先的旨意和隨成的旨意，因為在祂裡面無先後之別。我們的答覆是：上帝誠然是永遠不改變的主，在祂裡面永無更改，沒有先後（瑪三6；撒十五29）。可是，上帝為要適應我們膚淺的理解力，曾將自己啟示給我們，使我們知道祂是恩愛的主，願意萬人得救（約三16~17），又啟示出祂自己是公義的主，必永遠刑罰那些不相信祂的人（約三18，

36)；所以，我們須像聖經一樣論及此事，並述說祂既有救人的旨意，也有懲罰人的旨意。然而，懲罰人的旨意並不是祂恩愛揀選人得生命的「反面」，乃是祂給與凡輕視祂首先的旨意、不肯聽祂聖道之人的公義刑罰（羅十21）。

我們既不可由聖經中的話而辯稱：「有一種自永遠使人定罪的命令」，也不可由歷史來辯護這項錯誤。這實在是加爾文主義的錯誤，該主義推論稱：「結果是上帝目的的釋義」（比較Calvin, Inst, III, 24. 12）。加爾文主義由於並非人人都得救，或並非萬國都享受福音祝福這件事實，從而推論說：上帝不願意救他們。但是這種立場也是與聖經相背；因為聖經命令我們：不可由上帝難測的判斷去推出結論，反當以敬畏的心遵奉祂的判斷（羅十一33-36）。

協同式論及上帝深不可測的判斷（全，XI, 57-63）說：「當我們注意到上帝將祂的道賜給某一處，却不賜給另一處；從這一處移走祂的道，但却准它存留於另一處；還有，當這一個人心裏剛硬、盲目、有一個遭棄絕的心，但另一個人雖然實在也是處於同樣的罪愆，却是蒙了悔改，等——在這些及相似的問題上，保羅（羅十一22下）為我們規定了一定的界限，不可越過，即是說：在這一點上，我們該認清上帝的判斷〔因為祂命令我們要思考那些沉淪的人、是顯明上帝公義的判斷和罪惡的刑罰〕。因為這些刑罰是他們所應當受的，正如上帝刑罰某地或某些國民，因為他們輕視祂的道，而且刑罰也臨到他們的後裔，像我們看到猶太人所受的……可是，關於在此處所爭辯的這些事，過於高深，超越了這些界限，我們應當與保羅一同以指頭按在嘴上說：（羅九20）「你這個人哪！你是誰，竟敢向上帝強嘴呢？」

故此，我們不可像加爾文派一樣推論說：「上帝既然不是救萬人，他就是不願意萬人得救。」這樣去試圖探求上帝隱秘的旨意；我們須固守上帝在聖經中所顯示祂啓示的旨意，有許多經句見證「上帝願意萬人得救，明白真道。」（提前二4）

加爾文主義以羅九18所說：「上帝要憐憫誰，就憐憫誰，要叫誰剛硬，就叫誰剛硬。」作為他們所說「自永遠被棄絕受咒詛」的證據。但這經文並非教導自永遠揀選人定罪，只不過是啓示上帝至高的權威，根據這權威，祂不在人的批評之下。

我們由聖保羅在羅十21與十一32的教訓，而清楚地看出這些話不是為否認普遍的恩典而說的。換言之，那一位要憐憫誰、「整天伸手，招呼那悖逆頂嘴的百姓。」和「將衆人都圈在不順服中〔宣告衆人在不信裏喪失〕，特意要憐憫衆人」的、是同一位上帝。因這緣故，羅九18的經文並非反對普遍的恩典，而是反對人裡面自以為義的驕傲心志（羅九16）。

協同式正確的解釋這節經文（全，XI, 61）說：「那些受刑罰並獲得罪的工價的人，不是受到不公平的待遇；但在其餘的人裡，上帝向他們賜下並保存祂的道，使他們藉以得到光照、悔改、保存，這純粹是出於祂的〔偉大〕恩典和慈悲，並不用人的功勞。」

總而言之，我們可以說，由於我們不是由否認唯一因恩典（協力主義）、來解決揀選的奧秘，照樣我們也不可由否認普遍的恩典而解決揀選的奧秘；並且不應該反對聖經，而將自永遠棄絕人的命令歸因於上帝。這兩種「解決」方法同屬

於理性主義，並且是直接抵觸上帝的道。

### 七、為何許多人棄絕論及自永遠揀選的聖經道理

聖經所論永遠揀選的道理，是信徒信心的最後考驗：「論到恩典的揀選，為人寫下其神學上的最後考試。」（Christl. Dogmatik, Ⅱ, 568）。聖經所教訓的自永遠揀選的道理，甚至不容許有一絲伯拉糾主義或唯理主義的痕跡存在。它更要求人無條件的接受聖經為信心惟一的根源和標準（唯獨聖經），無條件的信賴基督的代贖為罪人得救的唯一盼望（唯獨藉信），並無條件的認清福音內神聖應許的普遍性（普遍的恩典）。

本推博士在其「表號書的歷史緒言」（Concordia Triglotta, p. 205）這本卓越的著作內說：「按照協同式所說，衆信徒以及神學家只當由聖經獲取他們的全部道理；有關信仰的事，唯有基於聖經清楚的語句來決定；屬人的理性，不應該在任何一點上去批評並凌駕那無錯誤的聖經；人的理性當附屬於基督的順從，不應阻止信心去相信神聖的證據，即使這些證據中似乎彼此矛盾，亦應相信。」

協同式說：「我們未曾受命去使聖經的教訓諸調一致，而是要相信、承認、辯護、並忠誠的持守它（1078, 52ff.）。

「所以路德會在悔改和救贖（揀選）的道理上，承認唯一因恩典和普遍的恩典；因為他們確信這兩個教訓，是聖經內清楚的教訓，並且若棄絕或更改其中之一個，便等於批評上帝的道，因此也就等於批評上帝本身。」

「協力派與路德會信徒的區別，不在於保存普遍的恩典（他們實際上否認普遍恩典的意圖和範圍，因為他們敗壞聖經內關乎恩典的內容，將恩典憑賴於人的行為，由此而限制其範圍僅達於符合其條件者。），而是在於否認唯獨恩典，並藉着教導；人的意志與恩典同為悔改行動的原動力。」

「加爾文派與路德會信徒的不同，不是在於前者維護唯獨恩典，乃是在於他們否認普遍的恩典。」

基督徒若基於聖經堅持普遍的恩典和唯獨因恩典，那麼，為何一些人蒙揀選，別的人沒有蒙揀選，這個問題，實在仍為一項奧秘。基督徒並不試圖解決這奧秘，因為這是屬於上帝難測的判斷及其難尋的踪跡（羅十一33~36）。他將全部的思想集中於聖經內對永遠的揀選、悔改和救贖等道理所啓示的教訓：得救的人，唯一是以恩典得救；沉淪的人，是因着自己的不信而沉淪（何十三9）。他必更加制止自身不去試行解決自永遠揀選所包含的奧秘，因為上帝的話告訴他，他現今所知道的有限，但是在天上他就全知道，如同主知道他一樣（林前十三12）。

總括來說，為何許多人棄絕聖經所論自永遠揀選的道理，這是明顯的；其原因很簡單，即是他們希望「去協調似乎彼此矛盾的神聖的證據（普遍的恩典；唯一因恩典）。協力主義以否認唯一因恩典來協調神聖的證據；加爾文主義以否認普遍的恩典來協調神聖的見證。照本推博士所言，這兩種情形都是：「人的理性批評上帝無錯誤的道，並且擅作主張。」

揀選的道理內實在有奧秘存在，因為聖經未證明為甚麼「有的人受神聖律法的擊打，有的人却不受擊打，以致前者領受所提供的恩典，後者却棄絕這恩典。」（路德St. L., XVIII, 1794ff. 1965f.）協同式正確的說：「上帝將這奧秘保存在

其智慧之內，在祂的道中對此種奧秘沒有甚麼啓示。」（全，XI，54f.）。有些路德會的神學家以所謂「心理學的奧秘」代替這實在的奧秘。就是說：「在上帝藉祂的道、使一個人能置身於實在真正悔改的地位時，該人怎能抵抗神聖的恩典；這件事是我們所不能了解的。」那些以心理學的奧秘解決揀選道理的真正奧秘，是照古代協力派的方式去行；因為他們不僅採取一種中間地位，在此地位中，一個未悔改的人能藉上帝所施與的力量使自己悔改；而且他們也按着協力派的方法去解釋為何一個人得悔改，而別的人却不能悔改這個問題：人的悔改得以成就，是因他對神聖的恩典有較好的態度。爲此原因，我們棄絕「心理學的奧秘」，以之爲協力派的意見和虛構。唯有那些全然棄絕每一種伯拉糾主義和理性主義的人，才能按聖經中論及揀選的真實純正道理來接受它。

由於理性主義曲解聖經所論自永遠揀選的道理，而在基督教會內招致無盡的混亂，所以我們應以誠懇的禱告來結束本章，協同式結束預定論的論文時曾使用該禱文（摘XI，23）：「願全能的上帝、我們主耶穌的父，將祂聖靈的恩賜賜給我們，使我們都能在祂裡面合而爲一，並且常存在祂所喜悅的這種基督徒的合一裏面！阿們。」

## 25 末世論

末世論這個名稱，是因為它討論「末後」的事情而來；就是說「現存的世界就要終結了」（斯美德Schmid）。拜爾（Baier）論及末世的事說：「它們被稱為末後的事，乃因有些是關於個別人的末後事，有些是關於人的集體和全世界的最後情況。屬於前一類的有死和死後靈魂的情形；屬於後一類的有死人復活及活人的改變、最後的審判、與世界的大火等。」（Doctr. Theol., p. 625）

我們將以下列各標題討論末世論：(1)今世的死亡；(2)靈魂在死後與復活之間的景況；(3)基督第二次降臨；(4)死人復活；(5)最後的審判；(6)世界的結局；(7)永遠的定罪；(8)永遠的救贖。

### 一、今世的死亡

甲、何為今世的死亡？今世的死亡或說身體的死亡，不是指人的全部滅絕（如羅瑟立主義Russellism，即現今的耶和華見證人派，又名守望台Jehovah's Witnesses；無神論atheism），乃是現在的自然生命、因靈魂和身體的分離而喪失（拜爾Baier）。今世的死亡不是靈魂滅絕，這是太十28的明白教訓；由約五28~29知道，今世的死亡也不是身體被毀滅，基督告訴我們，人死了，身體雖變化為塵土，但仍在他們的墳墓內等候復活之日（也參考但十二2）。論到死亡，正當的說法乃是靈魂與身體分離，這是路十二20明白的教訓：「今夜必要你的靈魂」；又在太廿七50（約十九30）描寫我們的主死在十字架上是：「氣就斷了，將靈魂交付上帝了。」

昆斯德（Quenstedt）適當地引我們注意到在聖經中用「甜美的名詞」來描寫基督徒的死亡，如：「歸到他列祖那裡」（創廿五8，17）；「安然去世」（路二29）；「免了禍患」（賽五七1）；「睡着了」（太九24；帖前四13）等。「死成了永生的門」。

另一方面，聖經上描寫惡人的死，却用那些本身含有痛苦和懼怕意義的名詞，

如：「往自己的地方去了」（徒一25）；「耶和華就叫他死了」（創卅八7）等。

乙、今世死亡的原因。今世死亡的原因，不是因為人被造原是必要死的、或是至少在被造時有歸於死的傾向（創二17）、或是組織身體的物質、按其本性是可腐朽的（辛尼加Seneca:Morieris，死是屬人的本性，不是刑罰；也當參考伯拉糾，Pelagians 和神體一位者，Unitarians 相似的觀念）；乃是人類墜落於罪惡中（創二17；三17ff.；羅五12；六23）。路德說：「死不能除去罪孽，因為死本身是被咒詛的、為上帝的忿怒和永遠的刑罰。」

有些現代神學家（克恩Kirn）認為：死在罪前已存在，但是藉着罪成為刑罰；這種說法不合乎聖經，照聖經所說的、罪未入世界之時，死亡並不存在（詩九十七～8）。所以死為直接的刑罰（罪的刑罰），是上帝按着祂的公義，加於有罪者身上的。

聖經所提死亡的其他原因，須時常與人的墜落和隨之而來的過犯相聯來觀察。如此撒但就成為死亡的原因，因他「從起初是殺人的」（約八44）；同時亞當是他一切子孫死亡的原因（羅五12），因為他的罪債歸於他一切子孫（遺傳罪債）。

一切的災難，如瘟疫、暴風雨、饑荒、水災、戰爭等（羅八35～36），可適當地被稱為死的「工具原因」，因為它們直接的毀滅生命；但是它們成為死的工具原因，唯一是因為死的主要與首先的原因——罪「進入了世界」（羅五12下）。故此，我們不可將死亡視為「自然界除掉不適應者的方法」（現代主義），死乃絕對的而且唯一的為「罪的工價」（羅六23）。基督徒當時時將這真理銘記於心；因為他若不將死亡認為是罪的刑罰，他便不能正當的了解、或合宜的尊重基督在十字架上的贖罪死亡。其實，那些否認罪債為死的唯一原因（理性派）者，也一致的否認了基督的代贖。

丙、誰當死呢？聖經明白的教導：亞當的衆子孫是伏於死亡之下（羅五12：「死就臨到衆人，因為衆人都犯了罪」）；而且這項事實已由人的經驗所證實。故此尋求治療死亡的一切企圖，根本是無效的。罪人得以脫離死亡的唯一方法是藉着相信基督，「祂已經把死廢去……將不能壞的生命彰顯出來」（提後一10）；雖然基督徒也必經過今世的死，但是他們並不「嘗死味」（約八52；十一25～26）。

若有人問，為何基督徒也須死亡呢？聖經答覆說：(甲)他們按着肉體也是罪人，因此他們的死也是罪的工價（羅六23；七24）；但是(乙)他們的死並不與神聖的忿怒相聯結，或與「死的毒鈎」相聯（林前十五55～57），以致對他們而言，死亡不再是按該字的原有意義，乃是在耶穌裏一種蒙福的睡眠（帖前四13～14；路廿三43；腓一23）。

辯護論（VI段，56節）說：「死本身的作用，乃是為消除罪惡的肉體，使我們能絕對的以新樣式復活。現今在信徒的死中，沒有毒鈎和忿怒的感覺，如保羅在林前十五56所提及的，因他藉着信心已勝過死亡的恐怖。罪的權勢（即忿怒的感覺）只要存在之時，就為真正的刑罰；若無這種忿怒的感覺，死亡便不能正當地稱為刑罰。」

基督徒藉着信心反而經驗到神聖恩典的感覺，沒有神聖忿怒的感覺，以致當死亡臨近時，他喜樂的將靈魂交與他的救贖主，而安然去世（路二29～30；徒七

59。比較路德 St. L., I, 1512)。

再者，基督徒藉信知道，他已脫離了「第二次的死」(啓廿14)、或稱永遠的咒詛(約三16~18; 五24; 約壹三14; 參考路德 St. L., I, 1514)，所以今世的死亡，對他來說並無恐怖可言(啓十四13)。

最後，基督徒也因聖經給與上帝聖徒死亡的「甜美名詞」而大感安慰。(參考路德 St. L., XIII, 1328ff. ; VIII, 1230) 這些甜美名詞不是虛空的名稱，乃為保證上帝恩典慈愛的真正賜福的福音，給去世的信徒說不盡的安慰。

## 二、靈魂在死後與復活前的景況

聖經描寫人死後靈魂情形的經句比較少，因為聖經主要的使基督徒關心審判的日子和隨之而來的永遠救贖，而不是使信徒關心死後立刻所享受的福氣(林前一7; 腓三20, 21; 西三4; 帖前四13以下; 提後四7~8; 多二13)。所以基督徒忍耐的「等候」主耶穌基督降臨，並因在救贖的日子所應許給他的榮耀救贖而大有喜樂(太廿四44~46; 路廿一31)。聖經主要的以基督第二次降臨的事安慰信徒，照樣，聖經也主要的以提醒有關最後審判的確實性、警告非信徒(帖後一9, 10; 來十27; 彼後二3~6; 猶6, 7)，而不直接的述及他死後的刑罰; 當然，聖經對提及死後刑罰的經句並非完全沒有(來九27; 路十六22~23)。

因此，那屬上帝的人，當因基督的復臨而時常喜樂(太廿五34)，同時不信者和不屬上帝的惡人須時時畏懼祂公義的審判，以之為不可逃避的最大而永遠的刑罰(太廿五41, 46)。

雖然如此，聖經也講到靈魂死後的情形。它告訴我們不信者的靈魂是在監獄裡(彼前三19)，並說他們要遭受難以忍耐的無止境的苦痛(路十六23~31)，所以死亡引導他們進入永遠的痛苦和憂患中(詩一百零六16~18)。

另一方面，聖經向我們保證說，信徒的靈魂是在上帝手裡(徒七59~60; 路廿三46)，與基督同在樂園裡(腓一23; 路廿三43)，他們也是最快樂的(啓十四13)，在天上有新的生命(詩十六11; 約十七24; 羅八18)。事實上，他們完全脫離了地上的艱難和憂愁，以致完全不知道那些住在地上的人(賽六三16)，而且地上的人也不再需要關切他們(賽五七1~2)。

因此，我們推斷、信徒的靈魂是處於完全蒙福的景況中，且不斷的在享受上帝的尊榮裡，雖然我們不能描繪出這奇妙的天上福氣是以何種方式而實現。所以我們棄絕那些靈魂睡眠的說法(psychopannychism 靈魂睡眠論)，這種說法排除離世信徒享有與上帝同在的福氣(腓一23; 路廿三43)。

聖經所陳述的「睡了的人」(林前十五18)、或「死人不稱謝上帝」(詩六5)、或「信的人得以進入那安息」(來四3)等，並不是證明人死後的靈魂沒有感覺性，而是比喻(figurative)的語法，按聖經所說明的意義而使用的。

由靈魂的性質而推斷出關於人死後靈魂的景況(「靈魂總不停止行動，」等)是不許可的，因為如此而獲得的結論是非常不確定的；特別是因為聖經是人信仰的唯一準則，不可將人的空想附加在它的教訓中。

有一種不排除靈魂是真正享受天上福樂的說法(路德)，不可以棄之為錯誤的，因為它不抵觸聖經。路德(St. L., I, 1758ff. ; II, 215ff. )說：「亞伯拉罕

〔死後〕與上帝同活、服事祂，並與祂一同施行統治，這是神聖的真理。但這是怎麼樣的生活，是睡着或醒着，乃不同的問題。我們不知道靈魂如何能安息；但是我們能確知他是活着。〕

關於靈魂的居所方面（樂園、監獄），革哈德（Gerhard）說：「聖經以普通的名稱提及一個地方（約十四2；路十六28；徒一25），不是因它為一個有形的、屬物質的地方、而正當地應如此去稱呼；乃因為它是靈魂與身體分離時所去的處所。聖經僅列舉出兩處此種靈魂的居處，一種是為信徒的靈魂預備的，通常稱為天、天堂；第二種是為非信徒的靈魂所規定的，稱為地獄。〕〔參看太廿五41：「為魔鬼和他的使者所預備的。」〕（Doctr. Theol., p. 632）。

所謂煉獄，按照羅馬教的道理，就是信徒的靈魂為他們的罪補贖今世刑罰的所在；這無非是一種理性的虛構；聖經教導我們，衆信徒藉信仰（不是獲得煉獄）乃是獲得永生（約五24；三36）。而且聖經明明的教導，不祇聖徒、如聖保羅和司提反的靈魂進入了樂園（腓一23；徒七59），並且那些在最後一剎那間得以悔改的大罪人、如十字架上的盜賊，也同着基督進入了樂園（路廿三43；參考路德：論煉獄，St. L., II, 2067 ff.）。

在現代抗議派神學家中，有迦尼斯（Kahnis）主張煉獄的道理。他說：「在煉獄的觀念中，無疑也有一些真理存在，因為有許多基督徒仍需要潔淨，他們仍然不能說基督是他們的生命。但是他們却蒙吸引到祂那裡，並承認他們以虔誠、無私慾的心、忠誠的行為認識了祂。致使許多言多於行的基督徒感到羞愧。」（Pieper, Christl. Dogmatik, III, 576.）

但是抗議派的這種煉獄觀念，與羅馬教的煉獄論同樣沒有聖經的根據；因為基督應許了將永生給凡信祂的人（約五24；三36）。此外，聖經教導說，只有基督的血洗淨罪（約壹一7），不是人的善工或苦難洗淨罪（加三10）。甚至連信仰也不能洗滌罪，因為它是屬於人的工作（羅四3～5）；信仰能以救人，唯一因它是接受的媒介，它緊握住基督的義，如此而使人的心重生，並使信徒脫離咒詛和罪的管轄（羅六2，14）。凡附從羅馬教的煉獄的抗議派神學家，（在其本身）是棄絕唯獨藉信，並擁護因善工稱義的道理。

我們由聖經給與基督徒的許多應許、可以清楚知道，基督徒的靈魂在死亡時是完全的被洗淨、脫離一切原罪和本身罪（遺傳罪和本身罪）；因為他們的靈魂那時在「樂園裡」，即上帝為聖徒所預備的完善而聖潔的所在（腓一23；路廿三43）。〔比較路德St. L., X, 2119 ff.〕路德很適當的稱死亡為基督徒「最後的煉獄」，意思是說，信徒的靈魂，離世與基督同在，是完全的脫離了罪。

有關煉獄，哈分勒非（Hafenreffer）說：「不論是歸與煉獄補贖或是歸與聖徒代求補贖所作的每一件事，是奪取了唯一能洗淨我們罪惡的基督的功勞。」（Doctr. Theol., p. 636.）路德會因此而棄絕煉獄的道理，把它視作與唯獨藉信稱義的道理相衝突的道理。

在現代抗議派神學家中有士來馬克（Schleiermacher）教導稱：靈魂在死後與復活之間，須有一種屬暫時的身體，不然就難以存在（馬克非生Macpherson：「每一個人所披戴的身體，與他當時的情形相配合。」）可是，聖經完全不承認這種暫時的身體。基督徒可得保證：上帝既如此奇妙的為身體創造了靈魂，



祂必也能當它處於身體之外的時候，照護它（林後五1-9）。

死人的靈魂不能到世上來，「撒母耳」的顯現（撒廿八），最好的解釋為撒但的迷惑。那些堅稱上帝在這一件事上實際是許可撒母耳顯現的人，就需要將撒母耳的顯現認為是上帝定命的例外事件，同時他們也須根據聖經、堅持巫術（Spiritism）是撒但的工作和欺騙（申十八10-12）。

論到已離世的靈魂方面，我們總括聖經的教訓如下：(甲)離世的靈魂不再轉回地上（路十六27-31）；摩西和以利亞在基督改變形像時的顯現（太十七3），不是這項規定的例外之事，因為這些聖徒可被列於復活者之中（申卅四6；王下二11）。(乙)離世的靈魂不理會住在地上的人，以及他們的事情（賽六三16）。(丙)敬拜已離世的聖徒，不僅是不合理的，也是敬拜偶像（太四10）。(丁)聖經着重否認理性派神學家的錯誤見解，他們主張甚至在人死後仍有悔改的可能（來九27）。

彼前二18-19，聖彼得並非說到宣講福音，而是向那些終生藐視上帝救人之道的人，宣告神聖的審判。祂傳道、是指着傳律法，不是指着傳講福音，這是由上下文可以知道的。

### 三、基督第二次的降臨

聖經明顯地教導：真神和真人的基督（太廿五31），必在祂所定的時間內（徒一7；約五28-29），按照人所能見的方式向萬人顯現（徒一9, 11；太廿四27, 30；帖前五2），同時有神聖的榮耀並有祂的天使簇擁着祂（太廿五31；帖前四16；太十三41-42），為要審判「地上萬民」（太廿五31），包括活人和死人——死者要先復活（林前十五51；但十二2；約五28-29），並將惡人丟到永遠地獄之火裡（太廿五46），帶領祂的聖徒進入永遠的榮耀裡（來九28），從此使爭戰的教會直到永遠為得勝的教會（比較路德，St. L., IX, 951 f.）

聖經所論基督榮耀再臨的道理，必須加以強調，以對抗不虔誠人的誘惑（彼後三3-4），並克制基督徒的健忘，他們因肉體軟弱的緣故，易於忽略他們榮耀的盼望（可十三23）。

論到基督復臨的正確時間，聖經教導說：這是人所不知道的（太廿四36；可十三32），且是人所不可能知道的事（帖前五2, 3；太廿四44；可十三33-36）。設若連信主的神學家亦不願基督的警戒（本革勒Bengel說：主後一八三六年是主復臨的大日），而試行計算祂第二次降臨的時間，即可證明出罪惡的好奇心（徒一6）是如何的深入人心。

基督徒雖不該試行計算主復臨的時間（對耶和華見證主義，安息日主義等而言），但他們應當仔細注意時間的預兆，這是上帝已經指定的、為喚醒祂的聖徒更加做醒和準備（太廿四32, 33；路廿一29-31；帖後二3以下）。關於時間的預兆，路德正確的說：「受造的萬物藉預兆服事這日」（St. L., XI, 59）。

在時間的預兆內，聖經列出以下反常的情形：(甲)在人的活動和生活上（戰爭、恨惡教會、瘟疫、普遍困苦、罪大惡極、太廿四5-14, 37-39）；(乙)在自然界內（地震、水災、宇宙間星體行動的變移、路廿一25-26）；(丙)在教會的範圍內（興起假教師、離道叛教、愛心冷淡、信心失落、敵基督者的顯現、路廿一8, 16-17；帖後二3-4）；等。由於疾病乃是一個人即將死亡的預兆（小天地）：

照樣世界內的動搖，也預告其最後的毀滅（比較路德，St. L., VII, 1480 ff.）。

人不認為這些預兆是預兆，就證明罪已在人心內作成驚人的麻木（路德，St. L., I, 254ff.）。正如路德所說，人墜落以後，生活於真正「埃及的黑暗中」（St. L., I, 255）。

人逼迫基督及其福音、特別為將來審判的確實預兆；這是罪中的大罪，包含人這一方面最卑賤的忘恩負義。基督以受苦受死救贖了全世界以後，萬人應當喜樂的敬拜祂，參加並維持祂的教會；但是他們却反而逼迫那些愛基督、服事祂的人（太廿四9；約十六2；太十17；羅八36；徒十四5～6，19；十六22以下）。

雖然人是這樣的忘恩負義（現代主義、敵基督者），基督仍以無窮的恩惠在世上保存祂的道，使人在全世界宣講它，對萬民作見證（太廿四14）。同時這事為時間上的顯著預兆（太廿四14：「然後，末期才來到。」）

關於預示耶路撒冷毀滅的預兆，同時也是世界被毀的預兆（太廿四2～14，15～31，32～51；十六27～28）。（Stoeckhardt）斯德哈博士正確的說明耶路撒冷的毀滅為「審判日的預兆，並為最後審判開始的預兆」（Bibl. Gesch. d. N. T., p. 256）。神聖預言的簡略性，一般地也解釋特殊的預告；因為在一個不可分的預言異象中，救主既觀察眼前的事，也看到那在將來必發生的事；就是說既看到耶路撒冷的毀滅，也看到世界的毀滅。

論到這些時間的預兆、是否已經成就的問題，路德聲明說：「這些預兆大部分已經臨到；所以我們不能等候更多其他的預兆。」（St. L., XI, 50f.）但是我們須附加上說：上帝故意如此安排預兆，使任何人不能計算主第二次降臨正確的日子或鐘點。甚至在使徒時代也已可以這樣說，例如關於基督所給與的預兆（太廿四14），基督教的信仰「傳遍天下」（羅一8；十18；帖前一8；徒十九10；提前三16）。

預兆的目的不是引領基督徒決定主來臨的時刻，乃是要激勵他們時常儆醒（太廿四42）。世界的毀滅和個別基督徒的死亡、兩者之間有某種類似之處；沒有人能知道自己去世的正確日期，同時每個人當時刻準備，在上帝所規定死期臨到之時，迎見上帝（摩四12；林後五9）。

路德會基於聖經、棄絕千禧年的道理，視之為人心的虛構。奧斯堡信條（XVII條）申明不同意千禧年主義，說：「又棄絕那些散佈猶太人意見的，說死人復活之先、敬虔的人將要得一世界的國、並要消滅一切不敬虔的人。」

這種「猶太人的意見」（徒一6），在基督教會內很早即已出現，且被稱為千禧年主義（基督在地上——一千年統治）。有人以多種形式教導並辯護此種假道（chiliasmus crassissimus, crassus, subtilis最愚魯的、愚魯的、與狡猾的）。這種分類并不十分正確，但却有助於分辨各種形式的千禧年主義。

最愚魯的千禧年派（crassissimi）是企望一種屬靈並有今世福氣的偉大時期；在那段時期內，罪對人與世界的權勢將完全被除去。

愚魯的千禧年派（crassi）是期望敵基督者被滅絕並且猶太人的普遍悔改，以致在一千年期間內基督教享受到偉大的和平與昌隆。此類千禧年主義是教導基督有兩次能見的復臨，並兩種死人復活的事，而且或包含或不包含耶穌在耶路撒冷和聖地（巴勒斯坦）的屬世統治。

千禧年主義的理論和主張從不一致，常是互相矛盾的；以致研究此道理的學員不易明白他們所主張的究竟是怎樣。

狡猾的千禧年派（subtles）棄絕基督兩次復臨與復活，但希望在世界完全被毀以前，有一段時期，基督教有不尋常的增長昌隆（施本爾 Spener）。

千禧年主義（millenarianism）無論如何沒有任何聖經的基礎，他們爲了自身的益處、所常引用的經文（賽二 2～4；十一 6～9；亞九 9～10；珥三 2下；彌四 1～4；啓廿 1～10）根本未預言有一千年的統治，而是描寫新約教會屬靈的榮耀，這是藉着彌賽亞的來臨和在全世界傳講福音而有的（路二 13～14；一 76～79；一 46～55）。

千禧年不僅不合乎聖經，並且是敵對聖經。該主義顯然的抵觸聖經，因爲聖經明明的教導：(甲)新約時代，特別是基督復臨以前的時期，對愛主基督耶穌的人而言，是大受逼迫和受苦的時期（約十六 33，太廿四 9～13，21～27；路廿一 16～17）；(乙)基督的國度不是屬地上和外表的國度，乃是屬靈的和內部的（約十四 27；十六 33；羅五 1～5；路十七 20～21；可一 14～15；路十 9～11；羅十四 17～19）。況且，千禧年主義將基督徒的盼望、錯誤的引向基督屬世的統治，因此毀滅了基督徒的真盼望；基督徒是常常定睛仰望天上奇妙的榮耀的（腓三 20～21；林前一 6～8），爭戰的教會必在耶穌第二次降臨時，要成爲榮耀的教會（太廿五 34；五 3，10～12）。

對於千禧年派所說，我們現在所見的地上教會太小，當然不足以代表主榮耀的教會；我們的回答是：我們的救主故意預告並描寫祂地上教會爲『小羣』（路十二 32；太廿 16），並提到教會的痛苦和艱難（徒十四 22），以及表面上的失敗（太廿四 37～38），爲要使祂的門徒得保護，不受一切千禧年謬見的欺騙（太廿四 42～51）。

再者，千禧年主義也反對聖經所定的其他真理；因爲它斷言：(甲)人能見基督有兩次復臨，這與來九 28 的明白教訓相反；(乙)兩種復活；這是反對約六 40。

倘若千禧年者主張：千禧年主義至少爲一種美麗的盼望，不該使它在那堅持這道理的人中被撲滅；我們便回答：凡與聖經相左的任何事情、都不是良好或美麗的。因爲夏娃也曾看那禁止吃的樹上菓子爲美麗的（創三 6）；但是想吃這樹上果子的美麗思想、乃是撒但的誘惑（提前二 14），結果她犯下過犯，並將那不可形容的禍患臨到自身及其一切子孫。

同樣地、有許多人以爲：懷有基督的代表在地上統治教會的思想、是最美麗的（帖後二 9～12）；但是其結果，乃是敵基督者、撒但的僕役（帖後二 3～4），他藉着外表的虔誠，引誘千萬人誤入永遠的咒詛裡（帖後二 12）。

千禧年主義是撒但所施的最狡猾方法，引誘信徒將釘十字架的基督視爲絆腳石和愚拙（林前一 23）；因爲他們千禧年的夢想，實際上是他們內心對基督在地上教會的卑微、深感不滿。

有人說：至少啓廿 2 是教導千禧年的道理；我們對此異議答復如下：(甲)這節經文根本不是教導千禧年，因爲那些「與基督同作王一千年的人」，明白的被描寫爲那「因爲給耶穌作見證、並爲上帝之道被斬者的靈魂」（啓廿 4）；所以這異象所描繪的事，不是屬地上的事，乃是天上的景象；(乙)啓廿 1～10 全段經文，是很

隱晦的，以致不能作為千禧年的基本道理 ( *sedes doctrinae* )，特別為幾乎沒有兩位解釋家對此有同樣的解釋；(丙)「暫時」(啓廿3)是指新約時代中的一段時間，「一千年」(啓廿2)是包含新約的全部時間(路德)，因為這「暫時」以後，末後的審判必立即隨之而來(啓廿10)；(丁)啓示錄既為預言書，「滿有隱晦的異兆以及譬喻式和似為謎語的話語式樣，極難瞭解，應當按照信仰的類同解釋，或以明瞭的經文去解釋。」(何拉斯Hollaz)，即以清晰無誤的話語，預言末世必發生的事。

「猶太人普遍歸正」的道理與千禧年的道理一樣，同是人理性的虛構。擁護這錯謬者以羅十一26為其道理的根基：「於是以色列全家都要得救」。可是，這節經文不是教導猶太人普遍的歸正，此點由下列兩點可顯然看出：(甲)由上下文而顯示出使徒了解「全以色列」的說法，為指着「蒙揀選之以色列」說的(羅十一28「他們……是蒙愛的」)；(乙)由於他在別的經文中明白的提及不是一切猶太人都必得救，只有蒙揀選者才得救(羅十一5：「照着恩典的揀選，還有所留的餘數；」第7節：「惟有蒙揀選的人得着了，其餘的就成了頑梗不化的。」)

聖保羅由此而明白的區分必蒙救贖的屬靈以色列和必受咒詛的肉體的以色列其間的不同。參考羅九6：「從以色列生的，不都是以色列人。」第7節：「也不因為是亞伯拉罕的後裔，就都作他的兒女；惟獨從以撒生的，才要稱為你的後裔。」第8節：「肉身所生的兒女，不是上帝的兒女；惟獨那應許的兒女才算是後裔。」第27節：「以色列人雖多如海沙，得救的不過是剩下的餘數。」第31節：「以色列人追求律法的義，反得不着律法的義。」

由此我們可以推論說：羅十一26所記「以色列全家都要得救」的話，是指着屬靈的以色列(以色列中蒙揀選的)，正如「外邦人的數目添滿了」的語法(羅十一25)是指上帝在外邦人中的選民。指定時間的「直到」(羅十一25「直到外邦的數目添滿了」)，是強調一項真理，即是外邦人中只要還有悔改得救之人，以色列中的選民也必蒙帶來〔進入天國〕，直到世界的末了(太廿四14)。羅十一26內的「於是」二字是描寫「以色列全家都要得救」的方式，就是說藉着福音向以色列的選民發出神聖的呼召；「外邦人的添滿數目」也是藉着福音的傳揚而被召(羅十13~18)。

使徒們按照這項原則傳講福音於猶太人和外邦人(徒十三14~52)。當新約的恩典時期，「以色列全家」和「外邦人添滿了數目」便能進來得救(羅十1~4)。基督教會正要這樣的傳講救贖的福音給萬民聽，並使萬民作主的們徒至世界的末了(可十六15~16；太廿八20)；因為猶太人和外邦人中的選民，必藉那可稱頌之福音的宣講而得救(徒十三43~49)。(參考Christl. Dogmatik, III, 584ff.)

猶太人歸回巴勒斯坦，通常與猶太人的一般歸正相提並論，這是基於解釋舊約預言時按字義的空洞解釋(賽十一11~12；摩九11~15；結四十至四十八章；亞六12；等)。這種解釋非常不合乎聖經，且甚為可笑(比較St. L., XIV, 53.)。這些經文自然用舊約的語法，預告並描寫新約教會的建設。

#### 四、論死人復活

死人復活的道理被不信上帝的人所疑惑(林前十五35)和譏謗(徒十七32)。

這與他們對上帝應有的自然知識、知道上帝為宇宙全能的創造者和王，正相違背（羅一19~20），以致他們的不信是無可推諉的（林前十五35下）。然而這道理對於相信的基督徒而言，却為至高的高樂和甘美安慰的根源（林前十五20~22）（使徒信經第三段：「我信肉身〔死人〕復活」）。

復活的道理，不僅在新約內教導，而且在舊約內也教導該道理（伯十九25~26；賽廿六19；但十二2）。撒都該人否認死人復活的事，被耶穌斥責為「不明白聖經」的異端者（太廿二29）。同時基督向他們指出舊約內有很多證明死人復活的經句，祂說：「論到死人復活，上帝在經上向你們說的，你們沒有念過麼？祂說：『我是亞伯拉罕的上帝、以撒的上帝、雅各的上帝。』上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝。」（太廿二31~32）。因此，我們無論在舊約何處，讀到那恩惠的應許說：「我是你的上帝」，我們便有了教訓死人復活的經句，因為「上帝不是死人的上帝、乃是活人的上帝。」（創十七7；廿六24；廿八13；結卅七27等）。

因此，路德所說，創三15也是教訓廢除死亡和復活的道理，因為死是罪的工價，這種說法全然正確。他說（St. L., I, 240）：「這經文包括脫離律法、罪、死亡、得救贖，並指出在這事以後生命中對復活和更新的确切盼望。若是蛇的頭受傷，那麼、死也必被滅絕並廢除了。」

我們所以堅持：基督教論及死人復活，乃是與宣傳福音一樣的歷史悠久；現代神學家主張復活的道理僅為在信徒中間漸進發展的道理，這是錯誤的（路哈特Luthardt 教義論 412頁；弗革特Voigt：「復活的道理僅在舊約中較後的書卷內發現」Biblical Dogmatics, p. 239）。

我們反對此種說法，主張復活的道理，不但在但十二2；詩十七15；何十三14；賽廿六19；結卅七1~10；伯十九25~27等處記載，同時也在上帝啓示祂自己是百姓個別的或團體的上帝的一切經文內記載着，如：出三6，13；四5等。何夫曼（Hofmann）正確的說：「再沒有比以為復活道理是以後的觀念這種意見更有錯誤的意見，這是出於人的空想……沒有復活的盼望，根本不能孕育信心。」

復活的道理既然屬於首要的基本條款，若沒有這道理，基督教的信仰就不能存在（提後二17~18；提前一19~20）。所以何夫曼所陳述的：「不可想像不帶有這種盼望而能有信心」這句話，確是合乎聖經的。舊約的信徒若不相信復活的道理，「就在真道上如同船破了一般」（提前一19）。

況且，關於復活道理的充分而完全的啓示，都是與基督和祂福音的傳揚、一同提及（約五28~29；六39~40；帖前四16；林前十五等）。

按照聖經說：死人復活的事，正式的分為：(甲)那因死亡而毀滅的身體，必由其已分散的元質或分子（atoms, particles）而恢復為原來的身體（伯十九25~27；林前十五42~49）；(乙)身體靈魂再次聯合（帖前四14~17）。因此死人復活的事，超出於人的了解；是上帝全能的奇妙作為，正如創造宇宙的神蹟一樣（林後一9；羅四17）。

因為神聖權柄正如神聖實質一樣，屬於神體（Godhead）的三位，不可分開或加添（實質唯一，權柄唯一），所以聖經有時將復活的工作歸於父，有時以同一樣式歸與子（約五21），並且將復活工作歸於子時，不僅按着祂的神性、也按

着祂的人性（約五22，27：「因為祂是人子」）。神人的救世主，也就是世界的神聖復活者和審判主（約五28：「凡在墳墓裡的，都要聽見祂〔人子〕的聲音，就出來。」）

成肉身的道，或說神人（Godman）乃是全能的主，必在末日祝福或咒詛人（徒十七31：「要藉着祂所設立的人」），這件事實是衆信徒的大安慰（約十一23~27；啓一5~6），同時對於一切非信徒來說，便為他們難以形容的恐懼的原因（約十九37；啓一7；六16~17）。

否認耶穌神聖的行動歸與祂人性，為最有害的錯誤（參考加爾文否認威嚴的種類），此點已由聖經中描寫死人復活及最後審判為人子工作的經句而有力地證實。

論到誰會由死裡復活這個問題，聖經很清楚的答覆稱：一切死人都必復活，無論是信徒（林前十五20~22；帖前四13~18），還是非信徒（約五28；徒廿四15）。神體一位論者（Unitarians）和其它敵基督的黨派，一致否認惡人的復活（蘇西尼Socinians，安息日會者Adventists，耶和華見證者Jehovah's Witnesses，等）；但是聖經以絕不錯誤的詞句，斷言惡人復活的事實。雖然基督的勸勉，要世人藉着相信祂神聖的應許靈性上復活（太十一28~30），是人所能抗拒的（太廿三37），因為祂現今是藉媒介工作；然而當祂在審判日發命令，要人的身體都由墳墓裡復活出來，却是人所不能抗拒的（太廿五31~32），因為在那日祂不是藉媒介執行神聖的權柄。

若問，人身體的那一部位由死中復活？聖經指定是：「以前死了的整個的人」（昆斯德；但十二2；約五28~29），特別是身體，按數目和實質，跟那生在現時生命的身體即那因死亡而絕滅的是一樣的身體（伯十九25~27；賽廿六19；羅八11；林前十五53；林後五4；腓三21）。

身體自必與靈魂聯合，這是復活所包含的真正概念；死亡既為身體與靈魂分離，照樣，復活為身體與靈魂的重合。復活的聲音，必使他們復活起來。故此，凡否認死人和復活的身體在數目上是一致的，本體上也是否認復活。復活的事與「改變」的事（林前十五51~52：「我們都要改變；就在一霎時，眨眼之間）都不會毀滅那些在審判日來到之時、活着的人的本身。我們最高的主嚴厲責備那些否認復活可能性的人，祂說：「你們錯了，因為不明白聖經，也不曉得上帝的大能。」（太廿二29）

可是，那必由墳墓裡興起來的同一身體，却有新的特質。信徒復活的身體是屬靈的（林前十五15，52），適於和上帝在榮耀裡同在的屬靈天上的生命。聖經描寫上帝聖徒屬靈的身體為不能朽壞的、榮耀的和有權柄的（林前十五42~45）；為「改變形狀和祂〔基督〕自己榮耀的身體相似」（腓三21）；最後「像天上的使者一樣」（路廿36；太廿二30）。然而，這些相似的事，却不可和天使的無身體無性別之事併論；因為人的身體，在天上時雖然不再實行它以前在地上的作用（參看摩門派的異端），但是信徒的身體在本質上、是與那在地上居住的身體是同一身體（林前十五47~49）。

路德這樣說（St. L., VIII, 1222）：「身體保留它的本來性質，但却沒它同樣的作用〔存着〕，（亦參考IX, 1242下）。他又描寫「血氣的身體」（林前十

五44) 爲「人整個的身體，具有他的五官生活在這世界上，並以吃喝維持自己，並維護家屋，妻室兒女」等；但是「屬靈的身體」爲榮耀的身體，適於天上的幸福。論到基督的聖徒，聖經特別的告訴我們：「那時義人在他們父的國裡，要發出光來，像太陽一樣。」(太十三43)

人的身體將按他死時同樣的身材復活(孩子、幼年、成年人等)，這是可能的事，因爲在啓示錄記着說：「我又看見死了的人，無論大小站在寶座前。」(啓廿12)。

義人的身體，必沒有甚麼身體的缺點，也沒有年齡或受苦的任何痕跡，這是不言而喻的，因爲這些事都是罪的結果。成尼慈(Chemnitz)說(De Duabis Naturis, p. 175)：「〔信徒〕身體是屬天上的，這不是關於本質(substance)方面，乃是關於特質方面而言，因爲他們必以天上的光和榮耀而發光，再沒有地上的軟弱，却以天上的光彩而顯揚，再沒有容貌殘缺、敗壞、不完全、殘廢、難看，而是最美麗、悅目、完美、優美、肢體完全等。擺在我們面前的這些特質的實例，就是基督的身體，祂從死中復活，坐在上帝的右邊；我們的身體，必和祂榮耀的身體相似。」(Doctr. Theol., p. 642f.)

由於不虔誠的人，仍留在他們的罪裡並處於神聖咒詛之下(約三18, 36)，所以他們的身體，必從墳墓裡出來「受羞辱，永遠被憎惡。」(但十二2)，以致在他們身上更加容易看出他們的一切缺點和罪的結果，他們必復生受永遠的恥辱。

成尼慈(Chemnitz)論這事說：「受咒詛的惡人身體雖然是不朽壞和不可死的，但是他們却不是不會受苦，而是要受永遠的痛苦，沒有尊榮，沒有榮耀，沒有權柄以及靈性的優雅作爲裝飾，而是以不斷的不潔和恥辱作標記，註定永遠失寵，被地獄的黑暗所壓制。他們是卑賤羞辱的器皿(羅九21；提後二20)。」(Doctr. Theol., p. 643)

義人將必藉基督的功勞由死人中復活(林前十五20~22)，然而不虔誠的人却是藉着那歸與基督人性的神聖能力而復活，祂的神性歸與人性是藉着位格的聯合並高舉到上帝的右邊；祂藉這能力保存、統治、並管理在祂一般的權柄國內天上地下的萬物(約五25~29)。正如革哈德(Gerhard)合宜的說：惡人復活是由於基督身爲審判主的作用，不是由於祂爲中保和救主的職務(Doctr. Theol., p. 643)。

有些現代神學家(迦尼斯Kahnis尼其Nitzsch, 馬天生Martensen, 等)的見解，以爲復活的種子在今生已被栽植於信徒裡面；這種子也許是發展也許是作爲榮耀身體的核心；這種說法是不合乎聖經的。聖經沒有教導人有這種復活的身體，也沒有教導復活身體的種子是藉着使用主的晚餐而栽植在信徒內面。

## 五、最後的審判

在基督第二次降臨、一切死人復活了并那些仍然生存在世上者改變了以後，隨即是最後的審判(太廿五31~32：「當人子在祂榮耀裡……降臨的時候，要坐在祂榮耀的寶座上；萬民都要聚集在祂面前。」)將基督第二次降臨、人一般的復活以及最後審判的事直接地連接起來，排除了千禧年主義的每一個可能性；因

為當聖經清楚的經文（道座）提及末後之事時，沒有為基督在地上的千禧年國度，留下一絲餘地。

萬人都必受審判，毫無例外，虔誠與不虔誠的都必受審判（林後五10；羅十四10），活人與死人（徒十42），以及惡天使也必受審判（彼後二4；猶6）。基督審判的基礎是祂所啓示的真理、上帝的道，正如聖經明白見證的（羅二16；約十二48；啓廿12）。審判的標準，是人的行為（林後五10；太廿五35～45）。可是義人僅按照他們的善行受審（太廿五34～40；啓十二11）；因為他們的惡行或罪已經被丟在深海裡（彌七19），或說，他們的罪已經蒙了赦免。

聖經一方面陳述萬人須受審判（林後五10；羅十四10：「我們」，就是信徒也包含在內）；另一方面又陳述說，信基督的人「必不至於定罪」（約五24），這種表面上的矛盾，乃是律法與福音彼此間的舊有矛盾。按照律法所說，萬人均須出現在基督的審判座前。按照福音所說，信徒們不至於定罪，所以信徒聚集在上帝的審判座前沒有定罪審判的性質，因為他們的罪已經藉着相信基督而蒙了赦免（太廿五34）。

革哈德正確的說到，基督論到末世的教訓，也有屬於律法和屬於福音兩種，而且在這種情形下，律法勸勉並警告衆基督徒，這是按着他們還是屬肉身之時而言（林後五10；羅十四10）；同時福音在他們恐懼和疑惑中，安慰他們（路廿一28）。路德說（St. L., VII, 1794下）：「牽涉信徒的審判是沒有的，正如審判也不牽涉聖天使一樣。衆信徒由現在的生活進入〔榮耀的〕天國是不受審判的，而且他們將成爲其他人的審判主。」這種說法是真的，因為基督明白的宣告，義人與不義的人必在審判未開始之前被分別出來（太廿五32～33）。

按照聖經所記，審判的事不是一種延續很久的事，乃是霎時間的事（太廿四27；路十七24）。這審判的執行，是在轉瞬之間，在一霎時內（林前十五51～52）。

義人必同着基督審判世界，這是聖經明白的道理（林前六2～4）。他們必審判世界和惡天使，因為他們同意基督的判斷並贊成祂的裁決（坐在旁邊而作輔助者）。基督將這樣偉大的尊榮歸與他們，純粹是出自祂的恩典；應該鼓勵他們在今世的生活，就已經正當地判斷他們弟兄中間的事項（林前六5）。

## 六、世界的結局

關於天地，或是上帝從起初所造的世界方面（創一1），聖經以毫無錯誤的辭語教導說：它們必會「廢去」（路廿一33）；「天地都要滅沒」（來一10～12）；「天地就都改變了」（詩一百零二26～28）。

廢去、滅沒、改變、等辭語的意思，可以由這些經文中，將那可廢去的「上帝的手所造的」與祂這位永遠不可廢去的創造主作一對比，可以清楚看出：祂必長存，它們却要滅沒；祂永遠不改變，祂的年數永無窮盡，但它們却「像衣服漸漸舊了」，要「捲起來」，要「改變」。「天地」（路廿一33）與「基督的話」作同樣的對比；基督的話決不廢去，然而天地必要廢去。

聖保羅在林前七31說：「這世界的樣子將要過去了」。「這世界的樣子」是指它現在的樣子而言，或說是「地上萬物現今的情形或景況」。聖約翰也同樣的說：「這世界……都要過去」（約壹二17）。基於這些經文，基督教的神學教導



說：世界現有的形狀必完全毀滅（彼後三10：「天必有火響聲廢去，有形質的都要被烈火銷化，地和其上的一切物都要燒盡了。」）

但是，我們的教義學家對於這事發生的方式，意見分歧。路德會的大部分神學家（革哈德Gerhard，昆斯德Quenstedt，卡羅夫Calov，等）是教導世界在物質方面，完全的毀滅（滅沒，成爲無有）；但其他的神學家（路德Luther，佈仁慈Brenz，等）却教導只是世界現在的形式必廢去；換一句話說：只是世界現今的樣子被毀滅。這種教訓也根據羅八21，使徒所說：「受造之物仍然指望脫離敗壞的轄制，得享上帝兒女自由的榮耀。」（「享」字原文作「入」）。

路德這樣說（St. L., XII, 729f.）：「太陽正等待另一個裝飾；它必有這裝飾，並與地和其它一切受造之物同享這裝飾；就是它們必脫離撒但和世界的濫用而成爲潔淨。」

昆斯德棄絕這道理說：「這種結局的樣式不僅爲性質上的改變、更換或重新，而是世界物質本身的消除和滅絕，終於成爲無有。」（Doctr. Theol., p. 656.）他以（詩一百零二26；彼後三10~13；啓廿11；賽卅四4；路廿一33；伯十四12），等經文，作爲這種道理的基礎。然而他却說不該維護這種信念作爲一項信條，雖然「它與那些描寫世界末期的經文更爲相符」。雖然如此，那些將世界被毀滅的事視爲改變或更新的人，「不該被控爲相信異端者。」（參考Christl. Dogmatik, III, 609f.）

由於這事不能基於聖經明白的證據作完全的決定，所以另有一些神學家（赫伯蘭Heerbrand，胡特爾Hutter，巴它撒Balthasar Meisner）提議神學家在這一點上也要閉口不言，不要教導任何確定的道理。並且我們可以附加上說：連那些將世界毀滅的事認爲是萬事復新的教義學家，也教導世界實在是要按其現在的樣式廢去（參看林前十五24：「最後，末期到了」）。路德也是這樣教導（St. L., VIII, 1222）說：「簡言之，凡屬於今時物質的東西，將必終止，或凡屬可滅的生活和事功也必終止。」因此，世界廢去、是在物質方面必完全被滅；或抑只是按照偶然之法，在樣式和外貌上改變形像，而被滅絕；這個問題仍是一項懸而未決的問題。

人若將那些討論新天新地的經文（賽六十五17；六十六22；彼後三13；啓廿一1）按字義去解釋，是不適當的，因爲「新天新地」是「天上居所和永生的象徵」。畢赫內爾（Buechner, Handkonkordanz）論及這些經文說：「這地現在怎樣供給人安樂舒適的居所（home家），照樣、上帝的兒女也必在天上居住於愉快的家庭內，享有各種的幸福。」（約十四1~4）

## 七、永遠的咒詛

當最後審判時，在不虔誠和虔誠人之間，必有永遠的分離，太廿五46：「這些人要往永刑裡去，那些義人要往永生裡去。」

將來必有永刑的事實，也可以由人對神聖事項的自然知識而推論出某種程度（羅一18~21）。論及上帝審判的知識，就是上帝寫在人心內的神聖律法的一部份（羅一32）。人的良心或說是非之心，基於律法定人罪惡的行爲爲過犯，他當在上帝面前爲自身罪過負責（羅二15；一20，32）。故此，我們在外邦人中間，

也發現到某些關於永遠報應的道理〔佛教所論的陰間痛苦〕，可是，他們當然是藉着許多空想而曲解了這件事。（參考Christl. Dagmatik, III, 611f.）

聖經清晰而明確的教導永遠咒詛的道理，以致唯有棄絕上帝的道神聖權威的人才能否認它。倘若有人擅敢棄絕永刑的道理，他也就必須棄絕永生，因為兩者相提併論，實在說來，是互相對照的（太廿五46；約三36）。

聖經雖然有時使用永遠一詞是按照弱意的解釋，意思是「長期」（出十二14，24；廿一6，等），然而聖經在一切描寫天上上帝聖徒所有的福氣、或地獄內受咒詛之痛苦的經文內，是按照其嚴格的意思使用該詞（無限）（帖後一9；太十八8；可三29）。

此外，受咒詛之人的無窮苦痛，也以毫無錯誤的辭語清楚地描寫出來（賽六六24；可九48：「在那裡他們的蟲是不死的，他們的火是不滅的。」啓十四11：「他〔們〕受痛苦的烟往上冒，直到永永遠遠；〔他們〕晝夜不得安寧。」啓廿十10：「他們必晝夜受痛苦，直到永永遠遠。」）

所以，奧斯堡信條有理的咒詛凡否認撒但，和跟隨它的人受永遠刑罰的人（XVII）說：「我們教會棄絕重洗派，他們認被定罪的惡人和魔鬼所受的磨折是有窮盡的。」辯護論也聲明（第XVII條，協同書，第335面）：「當世界完結時，基督必顯現，叫衆死人復活，將永生和永樂賜給虔誠的人，却將不虔誠的人定罪，與魔鬼一同受無窮的刑罰。」

若有人提出反對說：「永刑的觀念是如此地可怕，以致不可能是真實的。」我們對此的回答：這不是有限的人去規定悖逆上帝之人的刑罰，而是無限的上帝規定他們的刑罰（猶6～8）。

有人辯論稱：永刑的觀念與神聖大愛或與神聖公義，或與神聖「世界計劃」的合一（最後使地獄內的悔改者轉向上帝，並將不肯悔改的人滅絕）是不相稱的；這種辯論是基於屬人的空想，不是基於上帝的道，所以是無價值的，因為人柔弱的心意，不能判斷上帝（提前六16；羅十一33～36）。

在詩十六10及徒二27，31所提到的sheol 和Hades（陰間）可能是指着死的景況或墳墓而言，它們却正式的表明「惡人受苦的地方，並永遠遭受那最悲慘的情形和難測的苦待。」（革哈德Gerhard）（比較申卅二22；詩四九14；箴十五24；太十一23；路十15；十六23等。）

耶和華見證派主張說：無論是Sheol 或Hades那一個詞都未含有「受咒詛者的所在地」——地獄的意思。我們的回答是：我們並非單憑這些名詞去證實有地獄存在，因為永遠刑罰的道理，在其它的經文中也明晰的教導出（參看地獄的火，太五22；可九43～44；路十二5）。

欣嫩子谷（谷名；王下廿三10；尼十一30等）離耶路撒冷不遠，在那裡有不停燃燒着的火，燒掉城市倒出來的垃圾，這種景象實在是地獄永遠之火的一個適當象徵，在那裡「他們的蟲是不死的，火是不滅的。」最使人印象深刻的事，當然是：我們親愛的救主，祂本為愛（約壹四8），但却親自堅決而強調的教導受咒詛者的永遠刑罰（太五29～30；十28；十一23；路十六23）。受咒詛者所受的永遠刑罰，也可以由基督下到地獄的事實而得以證明（彼前三18～20）。

我們基於聖經的清晰經文而教導：永遠咒詛的形式或實質，乃是永遠的從神

聖的恩典和交通中逐出；或者是：受咒詛者將永遠與上帝的恩愛和慈悲分離（太廿五41；八12；帖後一7～9）。人被造原是為着與上帝交通，並且唯獨在這種交通中，他才獲得幸福（約十七20～23；詩十七15；太十一28下）。故此，人與上帝——那至高的善和「各樣美善恩賜和各樣全備賞賜」的泉源（雅一17）隔絕，其本身就是人在身體與心靈上最大的痛苦。

再者，聖經很仔細的描寫，受咒詛者那些難以形容的痛苦為「患難，困苦」（羅二9），「在這火焰裡，極其痛苦。」（路十六24），「落到地獄，入那不滅的火裡去，在那裡蟲是不死的，火是不滅的。」（可九43～44，48），「哀哭切齒」（太八12；十三50）等。總之，聖經使用最强烈的詞語去表示受咒詛者在身體和靈魂上所受的痛苦是不堪想像的。事實上，這些痛苦不是我們微弱的了解力所能了解的，它是永久繼續的，那火是無窮燃燒，永遠燒不盡（可三29）。

人的身體在地獄之火裡受到極端的痛苦，同時他們的靈魂也必時刻不斷的感受到上帝的忿怒及其永遠的咒詛（加三10），並且也因完全清醒的良心所懷的恐怖而受苦（路十六27～28）。何拉斯增加適當的意思，說：「受咒詛者的靈魂一離開身體，即受地獄的痛苦。」就是在人去世的時候（路十六23）。

我們的教義學家為要更正確的描寫受咒詛者的痛苦，所以把這些痛苦分為消極的和積極的兩種痛苦。消極的痛苦包含(甲)喪失見到上帝賜福的權利（太廿五41）；(乙)與蒙福之人的交通隔絕（路十六26）；(丙)由天上的光輝、安息與喜樂中排除（太八12）；(丁)完全不能領受到神聖與屬人的慈悲（路十六25，26）；(戊)完全缺乏能給他們安慰的一切事（啓六16～17）。

積極的痛苦包含內部的與外部的痛苦。內部的的是在靈魂方面有着難以形容的苦痛與悲傷（可九44）；外部的，乃是與一切惡魔聯合（太廿五41），他們永遠的被禁閉在一個不可名狀的憂傷地方（太廿五30；彼前三18～20）；他們不停的在燃燒的火中受煎熬，並且那火燒而不滅（路十六23～24；啓十四10～11；廿10，15）。

地獄的火不論是屬物質的（實際的火），或非物質的（說不出來的痛苦），均無關重要，因為即使按其比喻的意思，也是指着難以描述的憂傷與苦悶而言（賽六六24）。我們的教義學家正確的警告那些懷有好奇心，以為尋求逃避地獄的痛苦，比辯論地獄的火為那一種火，對人更為有益的人（革哈德Gerhard）。

皮拍爾博士適當的提出說：在地獄裡必沒有無神派的人，因為他們無窮盡受刑的痛苦，必會使他們信服他們有一位公義全能的審判主，祂的至高權威，必被承認為真實的（路十六27～28）。

在地獄裡受咒詛的人，是否仍繼續犯罪的問題，可以斷言為：是。意謂他們的全部道德情形（缺乏信仰、盼望和內心的順從）乃是不住的犯罪狀態。對這些我們可以附加上說：地獄的火不是潔淨人的（地獄不是煉獄），乃是刑罰人的，受咒詛者雖受地獄的苦，但却必不會因此而在道德方面有所改良。故此，若是他們承認上帝的威嚴，也必定是因為在無限的痛苦中受迫而承認的。

受咒詛的人會實際上毀謗上帝，是不可能的事（路十六27～28）。啓十六11的經文提及人們褻瀆上帝，毫無疑問、這是因現今生活的艱難而作出的。

地獄的刑罰，有不同的等級，是按照罪的性質與多寡而定，此點為聖經最

明白的教訓（太十一24；路十二47；太廿三15）。應受最嚴重刑罰的罪、為惡意地敵對基督的福音（太十一16~24）。

雖然我們基於聖經的明證，提及地獄為一個地方（路十六28；彼前三19），但却不可按物質的意義而去了解。我們尤其不該決定這地方在何處，因為聖經在這件事上沒有給與任何資料。可以說，地獄是上帝向被咒詛的人啓示其施行永遠刑罰的所在地，驅逐他們離開恩惠的領域（皮拍耳Pieper）。昆斯德在這一點上引錄屈梭多模（Chrysostom）的話說：「但願我們不尋求地獄的地點，只去尋求如何能逃避它。」

何拉斯以適當的說明總結這整個的事說：「的確，地獄是一個實際的地方（路十六28；彼前三19），遠離蒙福者的居住地（啓廿二15；路十六23）。可能這地方是在這有人居住的世界之外（彼後三10；太八12）；但是，這地方的確定地點，是人在現今生活中所不能知道的。」（Doctr. Theol., p. 658）

關於永遠咒詛的原因，很清楚地可以看出：每一種罪（遺傳罪，弗二3，與本身罪，結十八20）按它的本質而言，均為可咒詛的（林前五11；啓廿一8；加三10）；但是根據最後的分析，實際上咒詛人的罪，乃是不信（約三16~18, 36；可十六16）。基督藉其代贖，已為萬人獲得與上帝完全的和好；所以世上每一罪人在祂裏面都得到了罪的赦免（林後五19~21，客觀的稱義）。因這緣故，一個罪人受永刑，唯一是由於他不願藉信上帝接受恩惠的赦免。這種干犯上帝的罪是最重大的，致使犯這罪的人，應該在地獄裏受永遠咒詛的刑罰。

但是，倘若罪人不肯接受上帝在基督耶穌裡的恩惠饒恕，則他的遺傳罪和本身罪（原罪與本罪）也都咒詛他，因他永不能為這些罪施行補贖，所以必永遠背負這種罪債。因這緣故，聖經一方面將永遠的咒詛歸因於不信的罪（約三18），另一方面也歸與其它的一切罪（弗五6；加五19~21；林前六9~10；啓廿二15）。

我們若謹記剛才所給與的解釋，便不會輕視基督的代贖（而教導行為的義），也必不會將人的過犯所帶有的受咒詛性質視為小事（羅六1：「我們可以仍在罪中，叫恩典顯多麼？」）；却當更為倚靠我們神聖的救主耶穌基督，而以信的能力逃避並抵擋罪孽（羅六2，11~15）。

聖經將永遠咒詛的道理啓示給我們的目的，是要警告我們謹防不信（可十六16）和肉體的自以為安穩（太二十六41；林前十12），並要推動我們尋求基督在施恩具內提供萬人的恩惠救贖。永遠咒詛的道理，乃是一種最嚴厲的傳講律法，它的目的是要叫人為罪懊悔（太三7~12）。

然而，永遠刑罰的道理所包含的警告，不但是對不信之人而說，也是對信徒而說，因為他們仍是有肉體（太八11~12，對「本國的子民」所說的；太廿六24，是對猶大說的；廿四42~51，是對門徒說的）。

你的死亡，最後的審判，天上的榮耀，  
以及地獄的痛苦，你當〔時時〕默想。

地獄的道理，永不會使一個靈魂悔改，因為律法只能「惹動忿怒」（羅四15），然而它是「我們訓蒙的師傅，引我們到基督那裡，使我們藉信稱義。」（加三24）因此之故，凡否認惡人受永刑的，不是「慈悲的神學家」，反而是最殘忍的假先知；他們不預先警告罪人，防備那可怖的刑罰（結三17~19），而是盡其所能的

「叫人沉在敗壞和滅亡中」（提前六3～5）。基督和祂的聖使徒都會非常明瞭而著重的教訓過這永遠受報應的道理（可九43下；帖後二9），並且每位基督教的傳道人均須循着他們的榜樣去行，為的是要作基督忠心的執事，和上帝奧秘事的忠實管家（林前四1～2）。

永遠咒詛的道理，也說明上帝對一切犯法之人的公義審判（羅二5～6；三4）。但是上帝既然按其前行的旨意懇切的要求萬人得救（約三16），祂便只有藉着祂隨成的旨意（約三18，36），以顯出並榮耀祂的義怒和刑罰。

加爾文派所說：「自永遠拒絕〔人〕，叫人下地獄」，是不合聖經的。上帝總無意使人下地獄，只有意使他們進天堂（提前二4～6）。

萬物復元派（Restorationists）否認有永遠咒詛的道理，教導人說，將來的刑罰不是報應的，却是醫治的，而且其結局必定是萬人得救；亦有人主張惡天使也必得救（萬物歸還）；滅絕派者（Annihilationists）同樣的否認這永刑的道理，說惡人必全被消滅，或在審判之時，或在受審之後。此兩種錯誤均與聖經明白的陳述相反。

## 八、永生

甲、永遠救贖的享實。一切在基督耶穌裡的真正信徒在榮耀和幸福內、有永遠的生命，這是聖經中一切福音啓示的頂點（羅五1～2；弗二4～6）。第二段信經的解釋說：「我信耶穌基督救贖我……使我屬於祂，在祂的國度管理之下活着，並永遠在公義無罪和幸福內服事祂，正如祂從死裡復活，永遠活着掌權。」協同式（全，XI14～22）說：「上帝在祂〔恩惠〕的目的和計劃內，曾經指定祂最後必在永生裏永遠的施行拯救，並賜榮耀給祂所揀選、召呼、稱義的人。」

人藉信基督得永生這件可稱頌的道理，不能由理性去得知，因這道理屬於那「從前所隱藏、上帝奧秘的智慧，就是上帝在萬世以前所預定、使我們得榮耀的。」（林前二7～9）

所以，基督徒得永生的盼望（約十七3），不能與異教所論靈魂不死、和人死後靈魂繼續存在的道理相混；因為這些事實即使以人的理性也能沉思出來。關於靈魂不死的論證，我們可以注意下列各點：(甲)「由於靈魂是非物質而且單純的，所以它是不可分解的。」（柏拉圖Plato，來布尼慈Leibniz；形而上學的證據）；(乙)「靈魂賦有的豐富才能，不能在現今的生活中得到滿意的發展；所以其定數（destiny）必擴展至將來的生命中。」（西色柔Cicero，陸采Lotze；目的論的證據）；(丙)「人追求德行，如追求福樂一樣；可是今生在這兩方面都不能得到滿足。」（康德Kant，人倫學之論證）；(丁)「愛國唯一是由死後生命的應許所激起」（菲希特Fichte；裁判的論證）；(戊)「萬人按本性是相信靈魂不死」（荷馬Homer，維吉列Vergil，西色柔Cicero；人民同意論證）（參考：Doctr. Theol., p. 63ff.）

可是，外邦人（非信徒）的一切天堂是人所捏造的，是聖經所提及的天堂的諷刺，正如人所捏造的每個救主，也正是聖經所提及神聖救主的諷刺一樣。外邦人雖時時思索靈魂的不死，聖保羅仍然作見證說，他們雖有末世論的推測〔空想〕，仍然是「沒有指望，沒有上帝。」（弗二12）。哈瑟Karl Hase正確的陳述：「在

最貧苦的茅舍裡，比在最大哲學講堂內，更堅強地相信永生。」（比較Christl. Dogmatik, III, 619）

惟獨那真正相信基督耶穌是上帝的獨生子，以及相信祂為世人罪過代替死亡的人，才能實際上享有永遠生命的盼望（約三16；十一23~27）。甚至連那論到靈魂將來生命的「最甘美的思想」，若沒有包含相信基督，亦成為可懼怕的，因為這些思想永不能止息良心控告和譴責人的呼聲（羅二15，16）。

乙、永生是甚麼？按照聖經所說，那基督恩惠的施給其門徒的永生，乃是時時不斷的蒙福謁見上帝的面（伯十九25~27；徒七55；太五8；林後五1~6；林前十三12；約壹三2）。信徒在今世的生命中，僅能藉信、以其聖道為媒介得見上帝，彷彿影像一般模糊不清（林前十三12）；但是在天上時他們必不再藉着影像或帕子，乃是面對面的瞻望祂（直接看見上帝）。

這樣謁見上帝是蒙福的，與至高的幸福連結（詩篇十七15），以致蒙福的人永不渴望其他的福樂，只以看見上帝——至上的慈愛和一切完美快樂的泉源——為滿足。由此可知，他們永不會墜落、再離開祂，而是在天上的榮耀裡信心堅定（啓十四13；約十27~29；詩十六11；約十七24；啓七9~17）。再沒有任何屬靈的仇敵干擾他們的幸福（啓廿10）。

昆斯德（Quenstedt）描寫蒙福者的永遠喜樂，稱：「〔永生〕的樣式，一般說來，在於那難以言喻、最圓滿、且無窮盡的領受那測不透的祝福。永生的祝福也許為消極的也許為積極的。」

「消極的祝福為沒有罪和罪的一切成因，如肉體的煽動，魔鬼的挑撥，世界的誘惑與罪的刑罰及各種災難（賽廿五8；四九10；啓廿一4）；今時的死（何十三14；林前十五26，55~57；啓二7），並永遠的咒詛（啓二11；廿14）。而且也要除去身體的肉慾，例如：飢，渴，飲，食，婚姻等（啓七16~17；太廿二30）。」

「積極的祝福有些是內面的，也有些是外部的。內部的積極祝福內，其中最好的一種是蒙福的、直接的見上帝，這種內部的福氣是屬於整個的人，並且影於蒙福者的身體和靈魂。人任何一部分所有的內部福氣，不是屬於靈魂的就是屬於身體的。屬於靈魂的福氣為：(甲)理智完善的開化啓發（林前十三9~12）；(乙)意志及慾望整個的正直（詩十七15；弗五27）；(丙)對於無盡期的享有這種福樂有無上的安全（約十六22）。屬身體方面的祝福是：(甲)屬靈的身體（林前十五44，47；腓三21）；(乙)看不見的靈性（林前十五44）；(丙)不可察覺性（impalpability）（林前十五44，48）；(丁)無地域性（同上）；(戊)靈巧（subtility）；(同上）；(己)輕快（帖前四17）；(庚)沒有不好的感覺（啓七16；廿一4）；(辛)永遠不死，永不敗壞（林前十五42~48，53；林後五4）；(壬)康健有力（林前十五43）；(癸)顯赫（但十二3；太十三43；林前十五41，43）；(子)華美（林前十五43；腓三21）。」

「外部肯定的祝福為蒙福者在身外所深深經歷的福氣。這種福氣中，兩種最主要的是：(甲)最愉快的與上帝交通（路廿三43；約十二26；十四3；十七24；林後五8；腓一23；帖前四17；啓廿一3），與天使的交通（來十二22）；並與一切蒙福者互有交通（太八11；路十三29；來十二23），這包含了互相存在，彼此愉快的交談，互相尊敬，互相愛護；(乙)最美觀最莊嚴的居所。」（Doctr. Theol.,

p. 661f. )

關於聖徒得見上帝的大福氣，聖經教導說：這種福氣不僅藉心智默想的方式去達成，而是實際上以眼來看見（林前九12；伯十九25~27；約壹三2）。凡疑惑能見上帝而蒙福的可能性，便也會疑惑整個天堂的可能性，因為永生的全部道理、不是我們軟弱的理解力所能了解的。蒙福的人在天上不僅認識上帝，同時也彼此相識，這是聖經明白的教訓（太十七3~4；啓七13~14）。哈分勒非（Hafenreffer）說：「因為我們被造之時所具有的上帝形像，將必全部恢復，所以也必受有完善的智慧和知識，既然亞當在墜落以前便已認出夏娃是他體內的肋骨，那麼這一切的恩賜在來生裡必更完善，聖徒必有更大的智慧，彼此相認（路十六23；太十七1下）。」（Doctr. Theol., p. 662.）

蒙福的聖徒是否能夠認識地獄裡受咒詛的人，這一點是不能確定的，但却是十分可能的（路十六23下）。皮拍爾博士明智地提及以不答覆此類問題為佳。但若有這種認識，亦不妨礙聖徒的快樂。胡特爾（Hutter）解釋說：「蒙福者的意志應在一切事上均與上帝的旨意相合。像我們肉體上的情慾是在這世上生活中軟弱的記號，但在來生却完全停止；那時我們的愛必達於上帝所愛的人和祂永生的後嗣。但他們必也視那些受咒詛者為最高的讚歎並永遠的高舉上帝的公義。」（Doctr. Theol., p. 662）

丙、聖經如何描寫永生。革哈德正確的提及，人出道的啓示所能知道的永生，只是按一般的而且隱晦的樣式得知。事實上，雖然聖經在許多地方曾說到永生，但它對於永生性質，却不曾給與詳細的說明。聖經是有計劃的選擇了這種教訓方法；因我們在今生中，對於那超越時空的事情的性質，沒有足夠的概念。

雖然如此，上帝的道所供給的論及永生的描寫，却足以使我們領會到將來的榮耀（羅八18），並使我們渴慕天堂（腓一23）。聖經消極的描寫上帝的聖徒在天上的福氣、為完全脫離了今世生命一切的凶惡痛苦（提後四19；啓七16~18；廿一4）；積極的描寫為至高完善的福樂（彼前一8，9；詩十六11；約十七24）而且聖經以象徵方式描繪永生的完全喜樂，使我們預先嚐到天上完善榮耀的滋味（太廿五10；啓十九9：婚姻；路十三29；太八11：喜樂的筵席；路廿二30：坐在寶座上）。聖經清楚地指出，這些象徵，決不可按物質的或屬世的意義來解釋（路廿二24~30；太廿二30）。

可是，不僅靈魂必享受天上的永福，就是身體也必享受永福（林前十五44）；因為信徒的身體將必像基督榮耀的身體一樣（腓三21），並像太陽一樣發光（太十三43），脫離了罪過的一切結果（林前十五42~43）。

人在天堂所要用的語言並不是世上的，而是天上的語言，因此是地上的人所不會知道的（林後十二4：「隱秘的言語，是人不可說的。」）

在天堂沒有福樂的等級，因為基督的眾聖徒都得見上帝，因此皆完全蒙福，有圓滿的福樂；然而聖經亦教導稱，榮耀是有等級的，與基督徒在地上生活時的忠實和痛苦相稱（林後九6；林前十五41~42；但十二3）。（眾聖徒都享受圓滿的救贖福氣，但其榮耀却不一樣；參考路德，St. L., V III, 1223f.）。榮耀上的相異，自然不會使聖徒懷有嫉妒；因嫉妒是罪（加五20，21），而在天堂內必完全廢止罪（詩十七15；十六11）。

我們當然能想像天上是一確實的地方，在那裡蒙福者都得見上帝，並完善的享受至高上的榮耀（太五12；六20；彼前一4；可十六19）；但是我們不該以物質方面的意思了解這「一定的地方」。由於受咒詛之人的所在地、為上帝顯出其永遠施行公義的地方，照樣蒙福之人的所在地、也是上帝在顯露的榮耀裡啓示其永遠恩愛的地方。正如天上的使者即使是在服侍地上聖徒的時候、也是永遠在天堂裡（太十八10；路一19）。

丁、**聖徒在天上**。聖經描寫一切相信基督的人為上帝的聖徒，他們將必承受永生（約三16~18，36）。因此之故，若根據非信徒的自然的義或稱公民的義，而將永生也歸於他們，便是錯誤（慈運理Zwingli，何夫曼Hofmann；參考路德，St. L., XX, 176ff.，慈運理說，他希望在天堂能見到如Hercules 紇昔利，The-seus 特修斯，Socrates 蘇格拉底等外邦人）。基督明白的命令祂的門徒，當傳福音給萬民聽，並加上警告說，不信的必被定罪（可十六15，16；路廿四47；並參看徒廿六18）。

惟獨真信徒將必永遠得救、這道理，也可從其他許多經文中發現出來，(甲)論及基督教的牧師（執事）領受命令，當孜孜不倦的忠於其職務，免得有一個靈魂因不信而沉淪（結三18~19；提後四1~2；二23~26；提前四15~16）；(乙)經文中勸勉衆基督徒當教訓、督責、警告他們走錯路的弟兄，免得他們因着背信而失落靈魂的救贖（太十八15~17；林前五）；(丙)經文中勸勉衆基督徒，當過聖潔生活，免得他們因着否認基督教信仰和承認的罪過，在任何人定罪受咒詛的事上負有責任（太十八6~7）。

戊、**永遠救贖道理的目的**。由於永遠受咒詛的道理，是要警告那些不信和追求屬肉體安全的人；照樣，永生的道理，是要激動信徒有更大的信心，並要保存他們忠實的跟隨基督（太十22；廿四13；可十三13）。信徒若不時刻默想永生的確切盼望，便不能有真正基督徒生活的可能（腓三12~14；一23，24；太六19~21）。（參考路德St. L., IX, 930ff.）

基督徒在這屬世的生命中，得不着他們身為上帝兒女所配得的褒獎（約壹三2），正如他們的救主居留在地上時很少有人感佩祂一樣（賽五三1~3；約一10~11）。而且基督徒既然被衆人恨惡煩擾（太十22，25；二十四9），所以他們通常須遭受許多的艱難，才能進入上帝榮耀的國（徒十四22）。因此之故，他們就應時時注意他們在天堂裡的確實產業，使他們能勝過一切的凶惡，獲得永遠的勝利（太五12；林後四16~18）。各種的艱難，尤其是基督教的牧師們所遭遇的苦難都是在世上的事（提後二9；林後四7~11），因為世界憎惡基督的福音（林前一23），並且會一直憎恨到世界的末了（提後四10）。

但是基督徒，必會克服一切的艱難而得勝（羅八35~39），所以我們應當照使徒的榜樣（提後一12），繼續信主基督，並堅定持守聖靈所印證的永遠榮耀的盼望（約十六33；約壹五4~5；啓二7~11；十二11）。（比較路德，St. L., II, 1237.）

革哈德（Gerhard）以優美的詞句論到永生之道的實際用處，他說：「在聖經內所敘述的有關蒙福者的天堂、並永生的道理，不是為要使我們作理論家去，空虛地爭辯天堂的地點在何處，蒙福的看見上帝是何種情形，榮耀身體的特性是



什麼；而是要信徒作實際的人，每日、每小時、每一分鐘思想上帝所應許的永生喜樂，使我們能常常接近那引到該地方的道路，並小心的避免凡能延誤我們進入永生，或喚回我們以致不得進入永生的一切事。」

「在林後四18的經文內，使徒美好的描寫虔誠屬上帝的人為『不是顧念所看見的』，乃是『顧念所不見的』。有人問古時代的某一位學者，以什麼書作為他每日研讀之書，他回答說，每日讀一本含有三頁的書：一頁是紅色，一頁是黑色，一頁是白色；他由紅色的那一頁讀到我們的主所受的苦難〔流血〕；由黑色的一頁讀到沉淪者的痛苦，同時由白色的那一頁，使他注意到榮耀者的喜樂。他又說：他由這種研讀所獲得的利益，比從沉思哲學家的一切著作所得的利益要大得多。」  
(Doctr. Theol., p. 663)

「願基督管理我們的心靈，得以用真實的虔誠，  
並恢復教會虔誠和長久的協同！阿們。」  
願榮耀唯一歸與上帝！

李天德牧師譯

# 基督教教義學

---

著者：米勒爾博士

Dr. John T. Mueller

譯者：李天德博士

Dr. Erhardt Riedel

出版：香港路德會文字部

---

一九八六年三月再版