

B. B. WARFIELD ON THE GRACE

恩典神学
华腓德论文选
十

华腓德
(BENJAMIN B. WARFIELD) 著

清教徒文献翻译社

恩典神学

华腓德论文选

B. B. Warfield on the Grace

华腓德 (Benjamin B. Warfield)

(美) 沈熙 译

清教徒文献翻译社

PTF

恩典神学：华腓德论文选

作者：华腓德

译者：沈熙（美）

出版：清教徒文献翻译社

电邮：PuritanTF@hotmail.com

字数：65 千字

版次：二〇二三年七月 初版（简体）

版权所有 请勿商用

B. B. Warfield on the Grace

Author: Benjamin B. Warfield

Translator: SHEN, XI

Published by: Puritanism Translation Fellowship

E-Mail: PuritanTF@hotmail.com

Copyright ©2023 Puritanism Translation Fellowship

Chinese Translation Copyright ©2023 by SHEN, XI

1st edition, July 2023

All Rights Reserved.



本杰明·B·华腓德教授

(Benjamin Breckinridge Warfield, 1851–1921)

目录

恩典神学: 华腓德论文选	I
论奥古斯丁恩典神学.....	4
奥古斯丁的恩典神学.....	6
再思拣选.....	16
再思预定论.....	30
《九十五條论纲》及其在神學上之重要性.....	37
宗教改革的神学.....	61
耶稣超自然的出生.....	78
华腓德论基督教的本质.....	83
“老”普林斯顿的雄狮.....	85

你们得救是本乎恩。

——《以弗所书》2章8节

论奥古斯丁恩典神学

按：本篇选自：「*Augustine and The Pelagian Controversy – The Doctrines and Theology of Pelagius in The Early Christian Church, by Benjamin B. Warfield; published by Pantianos Classics, first Published in 1897*」, 这部著作包括四个部分, 前面三部分分别为：“伯拉纠主义的起源和本质”（*The Origin & Nature of Pelegianism*）, “与伯拉纠争论的历史”（*The External History of the Pelagian Controversy*）, “奥古斯丁在争论中的角色”（*Augustine’s Part in the Controversy*）；这三个部分对伯拉纠和伯拉纠主义之来龙去脉作了很详细的介绍, 特别介绍了圣奥古斯丁如何介入了这场争论并捍卫了基督教纯正信仰。周伟驰教授在他为商务出版的《论原罪与恩典》¹之《中译本导言》中, 参照这三部分的内容, 在“奥古斯丁——佩拉纠派论战始末”这一标题下作了很详细的说明。周教授的这篇《导言》, 内容详尽, 论述清晰, 非常值得一读, 强烈推荐给有兴趣的读者们。

与我在此所翻译的华腓德这部著作的第四部分有关, 周教授专门论到“恩典论的问题”和“自由论的问题”。我在此摘录几段, 以帮助读者更好地理解下面的译文。

1. 时代氛围中的恩典观：奥古斯丁的恩典论战胜佩拉纠的自由意志论, 常常被赋予许多文化意义, 被认为代表着西方思想史上的一个重大转折。
2. 恩典是预定的实现：上帝的“预定”和“恩典”, 是三位一体集体的工作。其中, 圣灵深入到人的内心深处, 打动它, 使它接受恩典, 从而实现预定。

¹ 商务印书馆, 北京, 2012

3. 内在恩典与外在恩典：在奥古斯丁与佩拉纠的争论中，核心分歧在于双方对“恩典”的理解不同。奥古斯丁主张的是“内在恩典”，即上帝（主要是圣灵）在人的心中作工，人的每一个善念和善行里，都有上帝的工作；佩拉纠派主张的则是“外在恩典”，在他们看来，所谓“恩典”就是上帝赋予了人自由意志、律法、《圣经》、教训和基督这个学习的“榜样”。对于这个差异，奥古斯丁是非常清楚的。……奥古斯丁清楚地指出，佩拉纠派的实质，就是以个人的自由意志、人的完善的本性等等外在的恩典，来否定上帝内在的恩典，否定人唯有靠上帝恩典方能得救的必要性。²

奥古斯丁认为，人凭着自己的知识和能力是不可能具有美德的，一个人要过上美德生活，是有下面几个必要条件的：

- 一、上帝预先的作工，使得一个人意愿好的和有德的事 (*prevenient grace*)；
- 二、上帝给予这个人力量，让他有力量做出他所愿意做的好事 (*helping grace*)；
- 三、上帝在这个人没有做成这件好事时，宽恕他 (*forgiving grace*)³。

前面的两种恩典，即相当于神学家华腓德所说的“内在恩典”。“内在恩典”是圣灵对人心的发动和赋能，使人产生对善事的爱与自愿的行动，而“自愿”在奥古斯丁那里就意味着“自由”。圣灵使人心自愿地去意愿行善，就是人得到“真正的自由”。而没有得到圣灵的人也是自愿地去作恶，也是自由的，但这种自由是“虚假的自由”。

4. 自由论的问题——“自由”的几种含义：“自由”可分为“堕落前的自由 (*prelapsarian liberty*)”和“堕落后的自由 (*postlapsarian*

² 《论原罪与恩典》，商务印书馆，2012版，xxxiv页；

³ *ibid*, xxxvi页；

liberty)”。墮落前, 亞當接受了上帝賦予的“可以不犯罪”(posse non peccare) 的能力, 這是“原初的自由”(prima libertas), 但此時亞當還沒有得到“不能夠犯罪”(non posse peccare) 的恩典, 因此他仍有可能犯罪, 而實際上他還是犯了罪。這樣他就喪失了“原初的自由”, 造成整個秩序的顛倒, 從此只有“墮落後的自由”。……但這“自由”是顛倒了的, 是只能作惡的自由, ……是虛無的自由(manca libertas)、無益的自由(fugitiva libertas)、空洞的自由(vana libertas), 是被罪所奴役中的自由(servilis libertas)。⁴

奧古斯丁的恩典神學

在他反對伯拉糾(Pelagian)的著作中, 針對伯拉糾主義錯誤的神學, 奧古斯丁(Augustine)的神學簡單講, 就是恩典神學。它的根基很深地植根於他自己個人的經驗和聖經的教導, 特別是那位使徒, 他很高興地稱之為“恩典的偉大傳道人”⁵, 而且, 就他自己講, 追隨這位使徒是他最大的願望。神在耶穌基督里的恩典, 由聖靈傳達給我們, 並且藉著祂傾注於我們心中的愛為證, 是奧古斯丁整個神學系統各个方面環繞的中心, 也是它成長的胚芽⁶。因為這個救恩的觀念與他的神學一般原則和諧, 他更有能力使其成為核心, 而他的神學是以神為中心的(theocentric), 並且圍繞著他對神的概念, 即神是內在和生機勃勃的靈, 一切都在祂里面存活, 行動並獲得其實存。同樣, 神也是絕對的善, 所有的

⁴ ibid, xxxvii 頁

⁵ 譯注: 指使徒保羅 (本篇注解, 若無說明, 均為原注)

⁶ 這是一個必要的限制, 因為奧古斯丁的神學還有另一個方面——即教會論的一面, 它只是與他的恩典神學放在一起, 人為地結合起來。這是他在教導中的傳統要素, 但遠非決定性或形成性要素。正如托馬修(Thomasius)正確指出的那樣(Dogmengeschichte, i. 495), 他的經歷和聖經的立場都超越了傳統。

善或者是祂自己或者由祂而出；只有当神使得我们为善时，我们才能行出任何善来。

恩典之于人为必须，奥古斯丁是从人类有分与亚当之罪这个前提出发来论证的。神造人本为正直，赐予他人的各种官能，包括自由意志（free will）⁷；并且白白地给予他恩典使他能够保持他的正直⁸。这样神将亚当置于试验期（probation⁹），只要他如此选择的话，神就可帮助他站立。然而亚当利用了他的自由选择，犯罪了，并使得整个人类都卷入了他的堕落¹⁰。正是因着这个罪，他在身体上和灵性上都死了，而且这个双重死亡（double death）也从他而传递到我们¹¹。所有他的后代按照一般的代代相承都有份于亚当之罪和刑罚。奥古斯丁根据圣经的教导对此很肯定；而且这就是原罪（original sin）这一事实，据此，没有一个从亚当生出的人是自由的，而且若非在基督里的重生，也没有一个人得到释放¹²。但是我们怎么与此有份，在这一点上他不是那么很确定：有时他谈到也许是出于某种人类同一性的奥秘，所以我们都曾亲身存在于亚当个体之中¹³；有时他又在现代现实主义的意义谈论，好像亚当的罪败坏了自然，而自然则败坏了与其沟通者¹⁴；有时他谈论这一点时，又好像只是由于简单的遗传¹⁵；还有些时候，好像这依赖于生殖行为中可耻的色欲的表现，所以罪的传播借着色欲的手段传到后代¹⁶。不论其如何传递，罪的传播是不争的事实，所有的人类都在亚当里面成为罪人。其结果就是我们已经失去了神神圣的形象，尽管不是在似乎没有一丝那种（神形象的）特征还存留给我们那个意义上¹⁷；有罪的灵魂使得肉体

⁷ On Rebuke and Grace, 27, 28.

⁸ On Rebuke and Grace, 29, 31 sq.

⁹ On Rebuke and Grace, 28.

¹⁰ On Rebuke and Grace, 28.

¹¹ On the City of God, xiii. 2, 12, 14; On the Trinity, iv. 13.

¹² On the Merits and Remission of Sins, i. 15, and often

¹³ Against Two Letters of the Pelagians, iv. 7; On the Merits and Forgiveness of Sins, iii. 14, 15.

¹⁴ On Marriage and Concupiscence, ii. 57; On the City of God, xiv. 1.

¹⁵ Against Two Letters of the Pelagians, iv. 7.

¹⁶ 译注：On Original Sin, 另请参阅上述《中译本导言》中关于原罪论的部分。

¹⁷ Retractations, ii. 24.

败坏，我们整个本性是败坏的，我们无能靠自己行出任何真正的善来¹⁸。这当然包括了对我们的意志的损害。

奥古斯丁是为了大众而写，因此用大众的语言来处理这个题目。但是很清楚，在他的思想里，他把作为一种官能的意志与在更广意义上的意志加以区分。作为仅仅是一种官能，意志也总是中性的¹⁹——堕落之后，如同之前，继续保持其中性，并且就像风向标一样时时准备着随着从心中发出的微风而转。而“意志”在其更广义上讲，可以是直接的²⁰。它不是意愿的官能，而是人使用那个官能，而那官能却是受到堕落的影响。

在乐园，人具备全部能力：他具有 *posse non peccare* (不犯罪的能力)，但却不具备 *non posse peccare* (不能犯罪的能力)²¹；即是说，他被赋予行出或此或彼的能力，并且拥有神的恩典，因此如果他选择，他可以坚持，但是他也具有自由意志的权能，因此如果他愿，他会堕落。因着这个堕落，他的遭遇改变，即败坏了，并落在撒旦的权势之下；他的意志（广义上的）现在受到伤害，被击伤，生了病，被奴役——尽管意志的官能（在较窄的意义上的）仍旧保持中性²²。奥古斯丁对伯拉纠将“能力（*possibilitas, potestas*）”，“意志（*voluntas, velle*）”，和“行为（*actio, esse*）”加以区分的批判，并不针对这种区分本身，而是在于他把权能，能力说成仅仅是潜能或可能性，而非在于活生生的行为者的“意志”和“行动”。他自己也利用了本质上相似的分布，只有这一点修正；因此而保持意志的官能不变，但是将使用它的权能放在活的行动者，即人中间。于是据此，于此人之品性而言，意志即使用其自由意志。若此人是圣洁的，他将在圣洁上使用，而若他是败坏的，他将用其于罪：如果他在本质上是圣洁的，他不能（如神自己）使用其意志于罪；而若他被罪奴役，则他不能将其用于善。而最后一点即人类本

¹⁸ Against Julian, iv. 3, 25, 26. Compare Thomasius' Dogmengeschichte, i. 501 and 507.

¹⁹ On the Spirit and the Letter, 58.

²⁰ On the Merits and Forgiveness of Sins, ii. 30

²¹ On Rebuke and Grace, 11

²² On the Spirit and the Letter, 58.

性现今所处的状态。他们有自由意志²³；他们借以行动的官能仍然保持不变，他们也得到允许按他们所选择的公正地去使用它；但是如此行却是他们不愿的，因此他们除了选择罪之外不能选择其他²⁴；而且因此他们的选择，并且也因此他们的意志，就总是邪恶而从来不会是善。他们因此而成为罪的奴仆，他们顺服它，尽管他们的自由意志有助于他们犯罪，却无助于他们行出任何善来，除非藉着神的恩典他们先得到释放。无可否认的是，这种观点与现代的心理学一致：让我们想象“意志”作为只是全人在意愿上的取向，那么马上就很清楚，无论这个“意志”的自由是如何抽象，藉着这个意愿的行动者的品性，他所有的行动都取决于并服从于此意志；在意志的行动中，一个歹徒不会停止作个歹徒，而一个好人甚至在他有所选择时仍然是个好人。

就其本质来说，恩典是助手，是从神而来的帮助；而所有神圣的援助都可归结于这个用语——即如可以称之为自然的，亦可称之为属灵的援助²⁵，属灵的恩典，无疑，包括了所有神为着实现祂的救恩而给予人的外在的帮助，诸如律法，传讲福音，基督的榜样——通过祂我们可以学到正确的途径；它也包括了对罪赦免——通过它我们从已经发生的罪愆中得到释放；但最重要的是，它包括了神藉着圣灵所给与的在里面，而不是在外面的帮助和工作，藉着它，人有能力选择并或者藉着律法的教导，或者藉着福音，或藉着自然之良心，行出他看为正的事²⁶。在这个帮助之内，包括了所有属灵的实践，我们称之为重生 (*regeneration*)，称义 (*justification*)，恒忍 (*perseverance*)——一句话，所有神的助力，藉着它而成为基督徒，我们因之而与其他人不同。奥古斯丁很喜欢将这个恩典表达为在本质上是神将祂的律法（或神的旨意）写在我们的心版上，以至从此以后它就作为我们自己的意愿和希望出现；而更为普遍地是圣灵将在基督耶稣里赐给我们的爱浇灌在我们心里（参罗 5: 5）；因此，通过性情改变我们得以爱并与神的帮助合作，自由选择那些我们迄今在罪的捆绑下无能选择之事。因此，恩典并不产生空洞的

²³ Against Two Letters of the Pelagians, i. 5. Epistle 215, 4 and often.

²⁴ Against Two Letters of the Pelagians, i. 7. Compare i. 5, 6.

²⁵ Sermon 26.

²⁶ On Nature and Grace, 62. On the Grace of Christ, 13. On Rebuke and Grace, 2 sq.

意志²⁷；它通过自由意志而行动，并且只是藉着从罪的释放，即释放那应用自由意志之中介才做工，以至他不再被肉体的情欲所奴役，并且使得他能够应用其自由意志而选择善；因此只是靠着恩典，自由意志才能够发挥出善的作用。但是只是因为恩典改变了性情，并且给与迄今被罪奴役之人有能力第一次愿意并应用其自由意志行善，在这种情况下它本质上是先行 (*prevenient*) 的²⁸。而且，正如这个名称的含义所示，它必然是无偿的 (*gratuitous*)²⁹；因为直到得到恩典，人一直都被罪奴役，因此所有之前他可能有的功德都是坏功德，应当得到的是刑罚，而非恩惠的礼物。

于是，当被问到，那么根据什么才赐下恩典，那就只能这么回答，“根据神无限的怜悯和不配得的恩惠”³⁰。在人，他没有任何功德可以配得，只有恩典才首次将善功给人。所有的人都只配得死亡，至于说到所有被赐予他们的祝福那必然是神自由给予他们的本不配得的恩惠。对于所有的恩典这也是同样真实的。非常清楚，给与信心的恩典，即所有其他恩典之根源，是神所赐的，并非出于善意或者向着他刚刚冒头的功德，而是按照神全权的意旨所喜悦的³¹。而且与信心相同，所有其他一切神的恩赐也都如此：我们也许的确可以谈到“善意”承继了信心；但是正如所有这些功德都在信心中找到根源，它们不过就是“恩上加恩”，而人总是需要神的怜悯，不仅终其一生，甚至在审判那日，那时，若他们被审判而无怜悯，他们一定被定罪³²。

如果我们问，那么，神为什么赐予恩典，我们只能这么回答，这是出于祂无法言说的怜悯；而如果我们问，为什么祂将恩典给与这人而不是那人，那么，除了说这是祂的旨意之外，我们能说什么呢？恩典的主权源自于它自身的无偿性³³：没有任何人配得，它能够被赐下只是由于那伟大的赐予者主权的意旨所喜悦

²⁷ On the Spirit and Letter, 52; On Grace and Free Will, 1 sq.

²⁸ On the Spirit and Letter, 60, and often.

²⁹ On Nature and Grace, 4, and often.

³⁰ On the Grace of Christ, 27, and often.

³¹ On the Grace of Christ, 34, and often.

³² On Grace and Free Will, 21.

³³ On Grace and Free Will, 30, and often.

的，——而这必然是不可测度的，但也不能是不公义的。我们的确可以隐约看到为什么神可能不应当选择将祂救恩的恩典给予所有人³⁴，甚或是大多数人的某些理由³⁵；但是我们不能理解祂为什么选择把它赐予祂所赐予的那些个人，却拒绝将其给与祂不曾给与的那些人。在此，我们不得不和使徒一起喊出，“**深哉，神丰富的智慧和知识！**”（罗 11：33）。

恩典的果效是根据它的本性。总体来讲，这是神发出的再创性的原则，为着人类从罪的奴役中得到复兴，并且在神的形象中得到更新。思想它被赐下的时间，既是运作也是合作的恩典，即，既是首先使得意志能够选择善的恩典，也是与已经有能力行善的意志合作的恩典；所以，它也被称为先行的恩典（*prevenient grace*）或后随的恩典（*subsequent grace*）³⁶。不要把它看为神的一系列互不相关的恩赐，而是从神而来持续不断的涌流；但是我们可以在它在人中间运行的不同阶段来仰望它，即赦免罪，信心，这是一切善的开始，爱神，不断进步地行善，并且至终恒忍³⁷。无论如何，并在其所有的相似的运行中，只是因为它是从上而来的力量并且是一个新的和再创的人生的活泉，它就是不可抗拒和立于不败之地³⁸。

那些主赐予在里面而非在外面做工之信心恩赐之人，当然会有信心，而且不由他不信。那些被赐予了恒忍到底之人亦一定会恒忍到底。对此并无异议，即使许多人看起来开始得很好却没有忍耐到底：这也是出于神，在这种情形下，他们的确曾被赐予了极大的祝福，但却没有被赐予恒忍到底的祝福。不论人有何善，那是神所赐；而他们所无者，当然也是由于神没有赐予。也不能就此提出异议，说这导致一切都是未定之数：这只对我们是未知，而且这也并非是不确定；我们不能知道我们会得到哪些神以祂的主权给与的恩赐，直到我们得到它，所以我们也不能知道我们具备了恒忍到底，直到我们实际上恒忍到底了；但是有谁可以称神的作为，并且知道祂将要行的为不确定，而人要行的为确定？也不可以因此而

³⁴ On the Gift of Perseverance, 16; Against Two Letters of the Pelagians, ii. 15.

³⁵ Epistle to Optatus, 190.

³⁶ On Grace and Free Will, 17; On the Proceedings of Pelagius, 34, and often.

³⁷ Compare Thomasius' Dogmengeschichte, i. 510.

³⁸ On Rebuke and Grace, 40, 45; On the Predestination of the Saints, 13.

说，那么没有任何事情要留给我们来做了：无疑，一切都在神的手中，为此我们应当赞美祂，但我们必须与祂合作；只是因为正是祂在我们里面，在我们的意志和行事上做工，以至我们能够恐惧战兢做成我们得救的工夫（参腓 2：12-13）。神并没有决定了终局，却没有决定达到此一目的的手段³⁹。

奥古斯丁论证说，既是恩典则自然是无偿的，并且在赐下之前并无功德可言——先行的和一切美善的前提，——因此，神的主权赐予那些神拣选要接受的人；我们当然一定要相信永恒的神从一开始就预知这一切。如果神并没有预知祂将愿意赐予这一先行的，无偿的和主权的恩典于某些人，而且同样，如果祂不确切地预知祂愿意赐予恩典的人，那么祂就不是完全的神。预知就是事先有所安排。而这就是预定（*predestination*）⁴⁰。奥古斯丁论证说，就其本身而言，任何相信神的人在思想中都必定不可能反对预定：人所反对的是无偿和主权的恩典，然而通过在预定上加上预知和预备或来自永恒中这样一个必要假设，就解决了这个困难。

但是，预定并非出于对善行或信心的预知，只是源于恩典的预知和预备，而这个观念本身就是无偿的——并不依据任何功德，主权的——只根据神的目的，先行的——为着信心和行善。正是恩典的主权，而非其预知或对它的预备，将人置于神的手中，并且将救恩绝对地靠在祂不靠功德的怜悯之上。但是只是因为神是神，当然，没有人会接受恩典而不是被预知的和先行被拣选要得到这个恩赐；而且，当然了，也没有一个被预知和被先行拣选的人会没有接受到这个恩赐。所以，预定的数目是一定的，而且由神来定⁴¹。这是命吗？人要是愿意可以把神的恩典叫做命，但这不是命，而是不配得的爱和温柔的怜悯，没有它就无人可以得救。它是否使人的努力全成泡影？只对那些人，他们不愿奋力顺服神，因为顺服也是祂的恩赐。这是否不公正？完全不是：神难道不能藉着祂不配得的恩惠按祂的意愿行事吗？这不是别的，完全是神，祂在祂的儿子中拣选了我们，从亘古就预见并提供了无偿的怜悯，并以其主权落实下来。

³⁹ On the Gift of Perseverance, 56.

⁴⁰ On the Predestination of the Saints, 36 sq.

⁴¹ On Rebuke and Grace, 39. Compare 14.

当奥古斯丁谈到蒙恩之道，即它通过什么渠道和形式传递给人，他是在他的神学上两个非常不同的主流之交汇点上来处理——他的恩典教义和教会教义——遗憾的是，这种异化影响使他偏离了他的神学的自然进程。事实上，他没有把恩典的授予与手段绑定在一起，即在这种意义上，那就是恩典必须在应用手段时那个确切的时间点上才能赐予。他并没有否认，“神有能力即使在人没有受到责备的情况下，也能纠正祂愿意纠正的人，并且藉着祂的良药的最隐秘和最强大的力量，带领这个人完全认罪悔改。”⁴²尽管为着此人能得救，他必须知道福音⁴³（没有传道的，人怎能信祂呢？），但传道人什么都不是，讲道也什么都不是，“只在那叫他生长的神”（林前 3：7）。⁴⁴

奥古斯丁甚至有某种好像远远瞥见了之后被称为*可见（有形）*与*不可见（无形）*教会之区别的东西——在谈到尚未出生的人也在那些“按祂旨意被召”的人中间，所以，也是得救的，他们就形成了教会——他断言那些被称为得救之人，甚至在他们相信之前，就“已经是神的儿女，藉着不可更改的担保登记在他们祖先的纪念册中了”⁴⁵，而同时，却容许许多已经在可见教会中的人不属于它，因而可以离去。但是，他教导说，那些因此而从可见教会失落的人也从此沦丧了，因为或是在他们的洗礼中存在着致命的缺陷，或是由于受洗之后的罪；而那些“按祂旨意被召”的人，则被预定不仅得到救恩，而且靠着洗礼而得救。恩典与手段并不捆绑在一起是在这个意义上，即手段不授予得救；但是得救又与手段不可分，即得救的授予又不能不靠着手段。举例来说，洗礼对于得救是绝对必须：不允许有例外，除了诸如在原则上——血的洗礼（殉道）⁴⁶，以及勉强强，所谓意向的洗礼（愿洗）。而且，如果以合宜的方式接受了洗礼，那它就是绝对有效的：“如果一个人在受洗之后立即死去了，没有任何东西会要追究他使他仍然要受刑罚。”⁴⁷换句话说，尽管有许多人受洗了却没有得救，却没有一个得救了

⁴² On Rebuke and Grace, 1.

⁴³ On the Predestination of the Saints, 17, 18; if the gospel is not preached at any given place,

⁴⁴ On the Merits and Forgiveness of Sins, etc., ii. 37

⁴⁵ Do., 20.

⁴⁶ On the Soul and its Origin, i. 11; ii. 17.

⁴⁷ On the Merits and Forgiveness of Sins, etc., ii. 46.

的人没有受洗；拯救是神的恩典，但洗礼是恩典的渠道，没有它则没有人能够接受这个恩典。⁴⁸

从这一教义中得出的最可悲的推论是，奥古斯丁被迫断言所有没有受洗而死去的人，包括婴儿在内，最终都会沦丧并进入永恒的刑罚。尽管他让那些除了原罪之外并没有犯过别的罪疚，但没有在“重生的洗礼盆”中将这罪洗净而离开此生的人在地狱中接受最轻的惩罚，他却并没有从这个推论中退缩。这是他的救赎论阴暗的一面；但是应当记得，这并非源于他的恩典神学，而是必须通过洗礼罪才得赦免这一普遍且传统的信仰，这是他与他那个时代共同继承，并且强加于他的信仰。恩典神学注定要掌握在奥古斯丁的继承者手中，他们高兴地承认他们接受了他的教导，并且从基督教的教义中挪去了这块绊脚石；即使不是奥古斯丁，也是奥古斯丁的神学使得基督教世界从如此可怕和难以置信的信条中得到解放。

除了婴儿诅咒的教义，另一个绊脚石也消失了，与其说是奥古斯丁的，不如说是教会神学的。这不是由于他的恩典神学，或他的拣选的教义，而是由于奥古斯丁教导说，相对来讲，人类中只有少数人能够得救。这又是因为他相信洗礼和加入可见教会是得救的必要条件。正是由于奥古斯丁的恩典神学，将人置于一位仁慈的救主手中，而不是置于人类机构的控制之下，人们才能看到，在所有死于婴儿期的人的救赎中，神的不可见教会抱包了绝大多数人类——不是单靠教会所掌管的用水施洗，而是靠着在神的一般施恩渠道之外，神亲自掌管的基督的宝血而得救。我们的确在罪中出生，那些在婴儿期就死去的，是在亚当里，与其他人一样都是可怒之子；但是神的手臂不会因祂在地上的教会的局限而缩短，以至祂不能拯救。在基督耶稣里，所有的灵魂都属于主，只有犯罪的才会死亡（参结 18：1-4）；人将受到惩罚的唯一审判的原则是，“**凡没有律法犯了罪的，也必不按律法灭亡；凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受审判。**”（罗 2：12）

⁴⁸ On Augustin' s teaching as to baptism, see Rev. James Field Spalding' s *The Teaching and Influence of Augustin*, pp. 39 sq

因此，尽管奥古斯丁的神学中有非常强烈的教会性的元素，但在反对伯拉纠主义的争论中所呈现出来的，显然是反教会的。它的中心思想是个人绝对依赖于神在耶稣基督里的恩典。它使得一切有关救恩之事都是出于神，并且一切美善都溯源于祂。在这恩典神学的一侧铭刻着，“**因为离了我，你们就不能做什么**”（约 15：5）；而在另一侧则写着，“**万有全是你们的**”（林前 3：21）。奥古斯丁认为，在人的基础上建造之人是建在沙土上，而他将他所有的希望寄托在磐石上；并且他也在这之上建立了他的教义：正如在救恩一事上他不信任人，他也因此在神学形式上不信任人。没有其他教父如此认真地从启示的道中发展出他的神学。他们中也没有其他人如此严厉地排除任何由人添加的东西。奥古斯丁宣称，神学所处理的主题是“除非我们根据圣经的见证相信它们，否则我们根本不会认识”。他说：“在圣经没有给出明确的见证的地方，人的假设必须注意到它如何做出有利于任何一方的决定。”⁴⁹他坚持说，“我们必须首先降服于圣经的权威，以便我们可以通过信仰获得知识和理解。”⁵⁰这不仅是他的理论，也是他的实践。⁵¹从来没有任何神学曾经如此广泛地断言，如此认真地从圣经中发展出来。他的神学没有错误吗？不；但是他的错误是表面上的，而非本质上的。它通向神，来自于神，在经历了这么多时代的争议中，它显示自己是一座大厦，其坚固的核心是用“永不动摇的物质”所建造的（参诗 125：1）。⁵²

2023 年二月九日 译毕

⁴⁹ On the Merits and Forgiveness of Sins, etc., ii. 59.

⁵⁰ On the Merits and Forgiveness of Sins, i. 29.

⁵¹ Compare On the Spirit and the Letter, 63.

⁵²关于这整节的主题，与 Reuter 的《奥古斯丁研究》比较，它只是在整体文稿完成才出现，但在所有根本问题上——例如奥古斯丁神学的形成原则、来源和主要轮廓——都与这里所说的基本一致。

再思拣选

按：本篇与下一篇《再思预定论》均选自 *Solid Ground Christian Books*, 2018 出版的一本小册子：*Some Thoughts On Predestination and Election*；本篇发表于 *The Presbyterian Board of Publication*, 1918；《再思预定论》(*On Predestination*) 发表于 *Christian Workers Magazing*, Dec. 1916。译者在此感谢 Solid Ground Christian Books 给与中文翻译之允许。关于华腓德的这两篇文章，在此摘录几位作者的评价：

每当学生问威斯敏斯特神学院的约翰·慕里 (John Murray) 教授他们应该读谁的著作时，他只有一个词的回答：“WARFIELD (华腓德)”。随着岁月流逝，我越来越欣赏慕里教授的忠告，我一次又一次地回头去阅读华腓德有关几十个主题所写的文章。这本新小册子里的两篇文章是我最爱。华腓德在阐述尊崇神的真理时，他的雄辩真是无出其右者，而没有比预定论和拣选的真理更能尊崇神了。一旦你坐下来阅读这两篇文章，你永远不会再对这些真理抱陈旧的看法。这是真正改变生命的真理！导致献身的教义。拿起来读吧，你将不再与从前一样！

- 迈克·盖多士 (Michael Gaydosh, Solid Ground Christian Books)

在他的“再思预定论和拣选”中，华腓德引导我们穿越神拣选之恩惠的奇妙景观。在这简明扼要的论述中，他探讨了拣选和预定的奥秘——“神恩典的首动”，“神所有恩惠之首”。华腓德在读者面前描绘了神拣选之爱，这爱为基督徒的信心奠定了永久的基础。不仅如此，他呼吁以真诚和全心全意的信心和顺服来回应。他对这一教义的平衡处理消除了一切人类的自我吹嘘以及不符合圣经的宿命论。华腓德让读者明白神的拣选之爱如何不仅应许，而且保证了基督徒的圣洁！

- 约翰·斯奈德 (John Snyder, Pastor of Christ Church, New Albany, MS,)

密西西比州新奥尔巴尼基督教会牧师

无论一个人喜欢与否，预定论和拣选的教义都能在圣经中明确无误地找到。对这些教义怎么办？有些人因它们而欢欣鼓舞，有些人憎恨它们，还有一些人歪曲它们清晰的圣经含义，最糟糕的是，许多人干脆忽略了它们。华腓德不会允许我们轻易地溜走。他对这些真理的清晰、简单而深刻的阐述将挑战读者，坚固教会，给基督徒加添力量，并激发在世界范围内传播耶稣基督福音的异象。读，且欢欣鼓舞！

-厄尔·布莱克本 (Earl M. Blackburn, Senior Pastor, Heritage Baptist Church,
Shreveport, Louisiana)

路易斯安那州什里夫波特传承浸信会主任牧师

很少有人比华腓德更牢固地掌握这些学说，也很少有人能更清晰、更简单地教导它们。丰富、虔诚、朴素、准确、渊博。

-弗雷德·扎斯佩尔 (Fred G. Zaspel, author of "The Theology of B.B.
Warfield" and "Warfield on the Christian Life")

《华腓德神学》和《华腓德论基督徒的人生智慧》的作者

“你们得救是本乎恩。”（弗 2：5、8）保罗对以弗所人这么说；而且这对于他来讲是如此重要，以至他觉得他的书信的读者应当懂得并牢记在心，因此他在短短四节文字中就把它重复了两次。而且，他这么说时的方式，就是要特别强调“恩”这个词，并强调因此他们得救，以与仅仅得救本身加以区分。他不是要让以弗所人确信他们已经得救了。他们对此确知并因着这来到他们中间之得救而喜悦。他非常迫切地向他们重述，愿意他们牢记于心，没有一刻忘记的是，仅仅是因着“恩”他们才得救。

他用这样的文笔来提醒他的读者们，他们的得救是何等伟大的一件事。他们曾死在他们的过犯和罪恶中，本为可怒之子，和别人一样。但是神有丰富的怜悯，有着爱他们的大爱。正因着祂对他们的这大爱，祂来就近他们，在他们的罪中无助地死去，因而使他们在基督中活过来。在此使徒打断自己，首次高声说：**“你们得救是本乎恩。”**神又叫他们与基督一同复活，一同坐在天上，不是为了任何其他原因，只是为了要将祂极丰富的恩典，就是祂在基督耶稣里向他们所施的恩慈，显明给后来的世代看，因为——使徒在此又重复强调——**“你们得救是本乎恩。”**

我们看到，使徒非常热切地要把这一事实让他的读者们牢牢铭记于心，说了又说，讲了又讲，他们要完全把这一件事记在心中，就是他们得救是本乎恩：只是本乎恩，除了恩典，没有任何其他可以使他们得救。在这个反复重复的句子中，我们实际上得到了他的福音的中心的中心，要是我们想要知道什么是福音，知道这一点是最为必要的。整个福音在这个枢纽上旋转，就是得救靠得是纯粹的恩典。

“恩典”这个词特别传递了三个观念，要是我们想要理解使徒这么诚挚地要让以弗所人牢记的是是什么，那么这三个方面都必须完全有效。

第一个就是能力的观念。**恩典是能力。**只是因为恩典是能力，所以它才能拯救，拯救死了的人，在过犯与罪恶中死去的人。如果人没有死去，也许他们可以被其他什么东西，而不是恩典所拯救。比如说，一个好的忠告；给他们指出去做某些事情，好的事情，这样也许他们可以承受永生。那正是律法所做的事情。那

也正是为什么律法不能拯救，也就是说，不能拯救已死之人。律法告诉我们我们必须做什么。因为律法是神的律法，完美，圣洁，公义和良善，它就完美地告诉我们应当如何行。但是对于已死之人当如何行，它却无能为力。死人不能做任何事。他们不需要指教，只需要生命；不需要忠告，只需要能力。那就是为什么保罗向罗马人保证，那在他们中间已经发生的救赎，必定要成就，这只是因为一件事，就是他们不是在律法以下，而是在恩典以下。他应许他们——而这是何等伟大的应许——“**罪必不能做你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下。**”

（罗 6：14）如果他们在律法之下，罪当然就要统治他们。律法除了告诉我们何为对，何为错之外，不能做任何事，而且在告诉了我们这些之后，它就束手无策了。尽管它让我们知道了对错，它却无法使我们能够去做对的事并拒绝错的事。但是恩典是能力。它不是指教，它激发活力；而一个已死之人所需要的就是活力，使死人复活的活力。只有神的恩典，那浩大的能力，才能做到。保罗这么说，这同样的能力，即“**向我们这信的人所显的能力是何等浩大，就是照他在基督身上所运行的大能大力，使他从死里复活**”（弗 1:19、20）。当使徒告诉我们，我们得救是因着恩典时，这就是“恩典”这个词向我们传递的第一个观念。恩典是能力，而因为这是神的恩典，所以它是浩大的能力。

恩典所传递的第二个观念就是**爱**。恩典是能力。但它不仅仅只是能力而已，或所谓“野性的力量”，席卷而来，没有方向，随心所欲。这个能力是在爱的指引之下。这是“恩典”这个词的最基本的意思——善意，爱，内心的渴望。在新约里面，当说到神的时候，恩典总是具有这个意思。它总是表达美善的意旨，恩慈，善意，爱。如就能力本身来思考，它可以是暴怒，也可以是祝福。而恩典的能力总是祝福，因为恩典是爱。神的恩典是神的能力，在恩慈中施行；这是神的爱在运作，本着祂的本性而祝福。因此，我们记得在《以弗所书》引述的语句中（弗 2：1~10），保罗告诉他的读者，正是因为神“**丰富的怜悯**”和“**他爱我们的大爱**”，我们才可以得救；保罗得到引导，突然加进这句话来解释一切，“**你们得救是本乎恩。**”在神丰富的怜悯中得救是因为祂的何等浩大的爱——这就是靠恩典得救。同样原因，当保罗稍后进一步说到神在我们的救赎中所彰显的无比丰富的恩典时，那是“**在基督耶稣里向我们所施的恩慈**”。恩典在恩慈中彰显：以

恩慈待我们就是以慈爱待我们。当使徒告诉我们，我们得救是本乎恩时，“恩典”这个词给我们传递的第二个观念就是，我们得救全然是靠着神的爱。恩典就是爱；因为是靠着神的恩典，我们才得救，因此我们的得救就纯粹是神的爱产物。

“恩典”这个词传递的第三个观念就是“**恩赐**” (*Gratuitousness*)。恩典是恩赐，就是因为它是爱，即是说，因为它是“仁爱” (*love of benevolence*)，就如我们所说，这爱是美善的意旨，恩慈，善意。而美善的意旨，恩慈，善意就是这爱的本质，这也就是恩赐。我们也许会做某些事，对我们自己有吸引力，得到安全感，值得“自爱 (*love of complacency*)”，就是说，是那种爱，它试图寻找在其对象中满足自我，而不是只是要对其对象有益的意图；那是试图在其对象中使自己愉悦，而不是纯粹为了那个对象的好处。但那不是恩典的爱。恩典的爱是美善的意旨，恩慈，善意，而美善的意旨，恩慈，善意就是这恩赐的爱的本质。总之，当讲到神的恩典时，这就是圣经所说的。譬如，保罗竭尽全力要讲清楚，神的恩典不是我们挣得的，而是赐予我们的，完全是恩赐。他告诉我们，什么是恩典，恩典究其实就绝不能是行为；如果它要是以任何方式，哪怕在最细微末节上是我们挣得的，那恩典就不再是恩典了（参罗 11：6）。事实上，他把这个观念提升到极致。对他来说，恩典不仅仅是纯粹恩慈，不是挣得的恩慈（要是它是挣得的，那它就不再是恩慈了），而且本不配得的恩慈在正面意义上是不当得的

(*ill-deserving*)恩慈。恩典是对不当得的非常特殊和决然的爱。当使徒告诉我们，我们得救是本乎恩时，这是“恩典”这个词所传递的第三个观念。我们的得救是神单纯的赐予。我们没有挣得它；我们也无从保证它；我们更没有靠自己得到它。是神以祂的大怜悯並祂的浩大无边的爱加给我们的，以祂的无比丰富的恩典将祂在基督耶稣里纯粹的恩慈倾倒给我们。

保罗反复强调要告诉我们的就是这个意思，“**本乎恩**”，除了恩典並無其他我们可以靠着得救。他的意思是，我们並沒有救自己。是神拯救了我们，是神且惟独神。如果我们救了自己或者我们在我们的救赎中提供了一些什么，不论是什么我们得以靠其买赎，那我们就绝非完全靠着恩典得救了；而保罗所强调又强调的断言，“**本乎恩**”，恩典之外绝无其他我们可以靠着得救就全错了。我们事实上是

在过犯和罪恶中死了，因此绝无任何可能可以靠动一动我们手指或脚趾来找到救赎。我们是既无助也无望地丧失了。我们的得救全是归于神的恩慈，归于祂对我们本不配得的爱，归于祂的“恩典”。全都是来自于祂，起头，中间和末了，都归于祂。正如拉撒路被呼叫走出坟墓全是靠着神的使人复活的大能一样，我们被呼叫走出我们在过犯罪恶中的死亡也是完全靠着神的恩典，这恩典是神的大能，在祂的难以言喻的爱的谕旨下行出来，在恩赐的恩慈中向着本不配得的罪人倾倒出来。直到我们学到，並以其为我们思想的中心，这个伟大的现实，即这是靠着神纯粹的恩典，靠着它並且唯独靠着它，我们才得救，除非如此认识神的救赎，我们才算是迈出了第一步。那，如我们所说，就是福音的中心之中心。

神，祂以其浩大的恩典救赎我们，以其超乎一切的伟大的能力，按照祂从死里使基督复活的大能大力，使我们得救，当然不会有人会想象，这样一位神会漫不经心，本来没有想到却这么做了。祂当然是要拯救我们，正如祂确实单纯地以祂的恩典拯救了我们那样，而且一直以来就是要救我们的。在祂确实拯救我们之前，祂已经有以祂的恩典拯救我们的意愿，我们称之为“拣选”。我们看到，拣选就是关乎我们得救神的恩典的第一步运作；因此保罗称之为“**拣选的恩典**”（罗 11：5）。就是说，拣选源自于神对我们的恩典，恩典在其之前，在拣选中恰恰彰显了恩典。在祂准备要以祂的恩典救我们时，这是神的爱的第一步，将祂的爱加诸于我们，在合适的时间，以合适的方法，这意旨将要在我们身上並我们里面行出来。换句话说，这其实不是别的，就是神要拯救我们的目的，自然在祂拯救我们之前就一定要有这个目的，而且自然，这个目的要在祂拯救我们中达成。神既有目的，祂当然要施行，祂不会有什么空洞或无效的目的。因此，这个祂要施行拯救的目的，就成为我们实际上得救的确定的开始和应允，並因此而引发在我们得救中一系列其他的果效。

要是读《罗马书》8章第29，30节，就会看到“金链”，那正如早先一位老神学家，约翰·阿罗史密斯（John Arrowsmith¹）说的，“神从天上放下它，以便

¹ 约翰·阿罗史密斯（John Arrowsmith, 1602-1659），清教徒神学家。

把祂所拣选的拉上来。” **“预先所知道的人”**——这就是拣选，在这里用“知道”这个意味深长的词来表述对属祂的人的不同寻常的关注与爱，这个词的用法就如在《阿摩司书》3章2节所说的，**“在地上万族中我只认识你们”**，——**“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样”**——这是给我们预备的最高的命定！——**“使他儿子在许多弟兄中做长子；预先所定下的人又召他们来，所召来的人又称他们为义，所称为义的人又叫他们得荣耀。”** 数算这五个金链环，全部都是神自己的作为，做成我们的救赎，注意它们是如何焊接在一起，成为不可断裂的链条，以至所有在神恩慈的专注目光中的人都被祂的恩典保守，一步一步，直到得着那完美的荣耀，亦即效法神儿子的模样的应许得以实现。你看，这就是“拣选”，它成就一切；从**“他预先所知道……又叫他们得荣耀”**。我们刚才提到的那位老神学家还进一步说到，“拣选，一旦锁定了一个人，就把他找出来，並召唤他回家，无论他身在何处。出于被咒诅的耶利哥的撒该；出于拜偶像的迦勒底吾珥的亚伯兰；出于基督的仇敌，法利赛人一伙中的尼哥底母和保罗；出于迷信的雅典，亚略巴古的丢尼修和一个妇人名叫大马哩。神的珠宝不论藏在哪里的粪堆中，拣选都会在那里找到他们，並把他们从那里提拔出来。”我们的救主曾高声对他的门徒们说，**“要因你们的名记录在天上欢喜”**（路10：20）。那也就是说，在羔羊的生命册上（参启21：27），那同一位老人，好神学家也给我们忠告，永远要牢记，那生命册是**“爱的书——把我们的名字写在上面的是所有神所喜爱者中首生的。”**

神只将祂的拣选的恩典加诸於我们身上，我们一定不要只把它看成是一个令人肃然起敬的奇迹。它当然是奇迹，我们自己实在没有任何东西，不论是本质或作为，值得让祂对我们有好感，更不要说祂会对我们另眼看待，更何况神並不偏袒人。我们已经死了，死在过犯罪恶中，与他人一样，本为可怒之子（参弗2：1~3）。**“原来，神的愤怒从地上显明在一切不虔不义的人身上”**（罗1：18）；无疑我们里面确有足够多的不虔不义。神在我们周围一切人中间只拣选了我们从祂的忿怒中得救（参帖前5：9），这是无法解释的。我们只能说，**“父啊，是的，因为你的美意本是如此”**（太11：26）。这一切全都在于祂的美意，而祂给予我们这无法言说的福份，並無其他理由，只是因为祂的选择是根据祂自己无可测度的

恩慈之意旨的奥秘。因为，正如我们那位好人，老神学家提醒我们的，我们“被预定是根据祂自己意旨的计划，并非是我们有什么向善的倾向。”我们的意志没有任何向善的倾向；人死在过犯罪恶中，没有任何善的倾向。我们中的善，包括我们意志中善的倾向和我们生活中的善行，都是来自于祂，是祂拣选恩典的结果，而非其原因。只是因为神以祂无法解释的爱环绕我们，并预定我们要效法祂儿子的模样，而那，通过祂的呼召，称义，和成圣的恩典——都是祂的恩慈的拣选的运作——就有善在我们里面。不是靠着“行为”，保罗这么说（弗 2：9、10），使得我们可以得救，而是得救使我们可以“行善”；他又加上，为了我们可以行善，我们必须变成新人，并因着这样一个革命性的转变，使得我们可以看上去是一个新造的人——“**我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善**”，因为行善是神本来预备要我们行的，我们应该如此行。

神在祂拣选的恩典中为我们预备了善行要我们去行，而我们应当去行。我们并非因着自己的善而被拣选，我们被拣选是因为我们因此可以行善。那正是我们被拣选的原因——为了良善，圣洁。那也就是宣告我们被预先定下效法神儿子的模样的意思：若我们成为圣洁，我们就能变成他的样子。据此，（保罗）以丰富完备的表述告诉我们，神是“**从创立世界以前在基督里拣选了我们，使我们在祂面前成为圣洁，无有瑕疵……又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定我们借着耶稣基督得儿子的名分，使他荣耀的恩典得着称赞**”（弗 1：4~6）。全部都在这里了——我们良善的根基在于神拣选的旨意，而神旨意的根基只是在于祂的喜悦。所有其他一切都靠着拣选，而拣选本身唯独靠着神。但是在此特别强调的是在祂的旨意中，神拣选我们是为要我们成为圣洁。

因此，随之而来的就是，凡神在其拣选的恩典中蒙了拣选之人当然应当圣洁。这是为什么祂拣选了他们——即他们应当成为圣洁。而且，既然为了他们成为圣洁而拣选他们，祂也就不会丢弃他们不顾，而是在祂无限的恩典中，牵着他们的手，使他们成为圣洁。这也就是为什么祂预先定下他们要效法祂儿子的模样，并在追求这个目标之中，呼召他们，使他们称义并成圣，是的，并使他们得荣耀。这些是一些过程，通过这些过程，神塑造他们成为圣洁，为此祂拣选了他们。它

们不是什么浮浅的过程，只是在表面上走过场，并且依靠我们独立的合作来产生效果，因此会由于我们自己的软弱和罪性而导致失败。在这些过程中，神重新塑造我们，因此当我们从祂的工作中走出来，就被造成要行善，而那是祂“**所预备叫我们行的。**”我们在基督耶稣里全是由于神（林前 1：30；林后 5：18）；而在基督耶稣里，我们就成为新造的人（林后 5：17），“**旧事已过，都变成新的了。**”如此，我们被神手所塑造，我们“**心意更新而变化**”（罗 12：2），并且越来越多地脱下旧人，“**穿上新人，这新人是照着神的形象造的，有真理的仁义和圣洁**”（弗 4：24）。我们怀着战兢而喜乐，因为我们的确看到主就在这里。我们因着看到神的手在我们身上，在我们的意志和行为上做工而充满了喜乐，我们也“**恐惧战兢，做成你们得救的工夫**”（腓 2：12）——那就是说，没有迟疑和疑虑，好像这并非真实，而是心中充满了敬畏，因为这必定如此，神必定是我们一切意志和行为的推动力。

我们正是为此得着神的救恩。因为我们被拣选得着救恩在此就包括了：我们应当是神的工作，为了行善而被造，而那原是“**神所预备叫我们行的**”；我们应当圣洁；我们应当效法神儿子的模样。我们如果像基督，我们当然就是得救的人。我们自然尚未看到所有包含在此的崇高的结局。但是我们已经知道，当祂显现的时候，“**我们必要像他**”（约一 3：2）。在我们里面有着这个盼望，我们就洁净自己，“**像他洁净一样**”（约一 3：3），我们的眼目紧盯着那目标；我们坚定不移地奔跑那摆在我们前面的路程，“**仰望为我们信心创始成终的耶稣**”（来 12：2），仰望祂，祂不仅在我们里面建构了信心，我们靠这信心活在祂里面，祂且将使这信心最终得完全，而且祂是我们的榜样，我们要效法祂。我们在这救恩中要达成的，绝不亚于“**我们主耶稣基督的荣耀**”。祂所拥有的荣耀将变成我们的。而我们能够得着这荣耀的途径就是“**信真道，又被圣灵感动成为圣洁**”，保罗说，正是为此神从起初拣选了我们——“**因信真道，又被圣灵感动成为圣洁，能以得救**”（帖后 2：13）。他又接着说，为此，神也呼召我们“**好得着我们主耶稣基督的荣光。**”所有这一切都包括在基督所拥有的荣耀中，我们也将基督里得到它，有何人能预测呢？无疑，我们必须把我们的眼光注视那将要到来的世界才能看到这一切。当祂显现，“**我们必要像他。**”但是就是我们得到这一切，这仍然是神从

起初就拣选我们的救恩，“**因信真道，又被圣灵感动成为圣洁。**”这些就是通到那里的途径。

很清楚，神拣选我们不是让我们闲懒。祂拣选我们得到的救恩是“**因信真道，又被圣灵感动成为圣洁**”的得救。我们不曾被拣选到任何别的救恩，是无需靠着圣灵和对真理的信心而成为圣洁的。如果我们不相信真理，如果我们不被圣灵成圣，我们就没有被拣选到得救。我们被拣选就是要我们圣洁而且在神面前没有任何瑕疵。我们若没有成为圣洁并且在神面前无瑕疵，那我们就不能说是被拣选了。一个“**被拣选的族类**”，却不是一个“**圣洁的国度**”，那是不可能的——那必定是一个圣洁的国度，是祂召我们“**出黑暗、入奇妙光明**”以彰显出祂的美德（彼前 2: 9）。既然预定是要效法神儿子的模样，那么除非我们是在效法神儿子的模样，那么我们就没有被预定。除非我们像基督，我们就不能分享祂的荣耀。因此，觉得既被拣选得了福分，我们就可以无视行善，那是褻渎的空想。神为祂所拣选的预备了的就恰恰是要他们行善，而他们应当如此行，也正是为此，在祂的恩典中，祂创造了他们。神所要求於那些信靠祂的恩慈的确据的，也就正是要他们“**留心行善**”；因此他们可以在世界面前无可指摘（多 3: 8）。信心和善行是神拣选之人的品格，哪里没有信心和善行，那里就没有拣选。

没有拣选，那也就没有荣耀的奖赏，后者並不包含於己，作为必不可少的到达终点的途径的，就是拣选以至恩典的善行。我们被拣选并非是要免去我们行善的需要。我们被拣选是为了让我们可以行善，是的，倒不如说是为了确定我们将会行善，不是脱离而是通过我们自己的努力。我们被拣选不是让我们或许可以不要去打那美好的仗，而是要确保我们将会战斗到最后，大获全胜，並跑完那当跑的路；不是说不要求我们保持着信心，而是要我们可以，或曰我们将得胜有余地坚守並获得那冠冕。拣选並沒有消除我们的责任、争扎和冲突，更不是摆脱试炼和苦难，或生命；我们被拣选是要我们在这一切中都坚忍，並安全地度过这一切。另外一位老神学家，约翰·达文南特（John Davenant²）因此很有智慧地劝

² John Davenant (c. 1576-1641)，曾作为英国国教会的代表之一参与多特总会（the Synod of Dort, 1618）

诫我们“无论是谁如果正确地理解了这个教义，並且也理解他被拣选不是要把他放在羽绒床上直接就送到天堂，而是要变得与被拣选之人的元首耶稣基督一样，既有十字架，也有冠冕，首先有十字架，然后有冠冕。。”是的，他又说，“所以困苦不仅不会让被拣选者失去忍耐，反而在他们里面产生奥秘的灵里的喜乐。因为，遭受困苦，他们反而喜乐，而且如路德所说，‘拥抱他们的苦难犹如拥抱被基督触摸因而成为圣洁的祭物。’”

彼得也这样劝诫我们，要使我们“**所蒙的恩召和拣选坚定不移**”(彼后 1:10)，恰恰是要在善行上分外地殷勤。他不是说靠着善行我们可以得着保证神为着我们而发出祂拣选的旨意。他的意思是让我们从神那里得到的属灵的生命从嫩芽壮大，开花结果，以至“**作成**”我们得救的功夫(腓 2:12)，这当然不在基督之外，而是在基督里面，如此我们可以确保我们已经获得了我们所要得的拣选。神的救恩，既是“**被圣灵感动成为圣洁**”，当行出来时，就应当彰显它自己有这样式，即信心，德行，知识，节制，忍耐，虔敬，爱弟兄和爱众人。我们既得救，做成得救的功夫就是一曲善行的交响乐，我们要确保这正是神拣选属祂的人的得救。善行就因此成为拣选的标志和试金石，而且如果在一个整全的意义上思考彼得在此的思想，它们是拣选的唯一标志和试金石。除非我们在我们的生命中彰显了拣选的果实，我们永不会知道我们是被神所拣选得到永生的人，即信心，德行，知识，节制，忍耐，虔敬，爱弟兄和对爱的对象没有设任何界限的本质之爱。凡在其生命中殷勤地收获这些果实的人将不会在天路上跌倒，因为拥有了这些，他们将进入我们的主和救主那永恒的国度。在生命的圣洁之外寻找拣选的确据是无益的。神在创世以前就拣选了属祂的人正是为了他们应当是圣洁的。圣洁，因为它是必需的果实，因此是拣选的确定的记号。所有圣洁的人都是被神拣选且定有永生。

所以，设想有一位真诚地爱耶稣基督的人，他信靠祂为自己的救主且在爱中以祂为主来顺服祂，却可能没有被神拣选，这是十足的胡说八道。只是因为他是神所拣选的，所以他可以信基督是他灵魂的救主並且在他的生命中跟随基督。这正是拣选所带来的——不可能无效的归向基督的呼召，将我们从罪中释放的称

义，使我们效法基督的成圣，它意味着这一切。它标识出那些在神爱的先见中的人，他们将靠着神浩大的恩典从罪的死亡中活过来，得着新生命的力量，以至他们靠着並唯独靠着它，接受耶稣基督作为他们的完全充分的救主，並且在祂里面並为祂而活。一个人信基督却没有被拣选是不可能之事，因为唯独由于神的拣选，一个人才能信基督。拣选不是任何别的，就是为恩典预备，而恩典不是任何别的，只是神做成救赎。无论何地，只要有救赎，那就一定当然有恩典，因为唯独恩典能够救赎，而且，无论何地，只要有恩典，那就当然有拣选，因为恩典在乎拣选。我们无需，也一定不要，在任何其他地方寻求我们被拣选的证据：如果我们相信基督並且顺服祂，我们就是祂所拣选的孩子。

无疑，同样真确的是，任何地方若无拣选，也就没有救赎。因为只要是存在救赎，就是出于恩典，而恩典出于拣选，所以如果没有拣选自然就没有救赎。但是这並不意味着拣选把救赎排除在外。拣选所做，拣选所做的一切，就是带入救赎。不是由于拣选在那里，只是由于它不在那里，救赎就失败了。无论它在哪里，救赎即在那里——确定的，无疑的，完全的救赎。拣选唯一要做的工作就是救赎。当基督站在拉撒路坟墓前，大声呼叫，“**拉撒路出来！**”时，那一天在巴勒斯坦，或者全世界，所有躺在黑暗的坟墓中的人里面，只有拉撒路听到了祂那伟大的，使死人复活的声音，並且走了出来。我们不是可以说，对拉撒路，呼召他从坟墓中走出的拣选，不也是对那无数死在毫无希望，肉体败坏中的人的吗？这让他们这些被死亡抓住的人毫无疑惑，即他们可以从这死亡中走出来。但并非此事把死亡加给他们，也非此事使他们在死亡权势之下。在他们的过犯和罪恶中死了的人类，有些在这里，有些在那里，有些散布各处，神向他们呼召，神以祂浩大的恩典将那无数的，不可胜数，死在罪中之人从死里复活，把他们带入荣耀，祂的拣选的恩典在这有效的救赎大工中得到荣耀。这与罪人之死毫无关系，只是与恩典所呼召的罪人得到生命，又活过来有关。拣选的唯一工作就是救赎。

无疑，我们也许要问，神为什么不把这救赎的恩典施予全体人类；而且，如果祂把这恩典只给予某些人，为什么只是给予这些人，而不是那些人呢？这些问题问得並不聪明。我们也许可以问，为什么在那一天，在巴勒斯坦或甚至全世界

所有死了的人中间，只让拉撒路一个人复活了。无疑，可以有些理由来解释祂让拉撒路复活的原因。但是为什么只是拉撒路？如果我们任由想象驰骋的话，我们也许可以发现足够的理由，祂本也可以让某些人和拉撒路，或者更多其他的人，甚至全世界死了的人一起复活的。毫无疑问，祂有祂的道理，在那伟大的一日做了祂已做了的事。毫无疑问，神也自有祂的理由，仅只做祂的拣选的恩典所做的事。我们也许可以预测到一些。无疑，也有其他的是我们不能预测的。最好就是把这些都留给祂，面对我们自己无知的深渊和被罪玷污而缺乏理解力，我们只能就此止步，这些就是巨大的现实，就像保罗的 *O altitudo*³ “**深哉，神丰富的智慧和知识！他的判断何其难测，他的踪迹何其难寻！**”（罗 11：33）我们或许连发出那样一种伟大的赞同之声都做不到，基督是这么教导我们的，“**父啊，是的，因为你的美意本是如此**”（太 11：26）。归根结底，人是罪人，恩典是奇妙的。惊叹中最大的惊叹就是，神在祂无限的爱中，没有拣选这整个有罪的族类得救，而是祂却拣选了某些。真正需要解释的就是——尽管作此解释已经超过了我们最异想天开的能力——这位圣洁的神怎么能在祂的本性中同意要拯救**任何**一个罪人。如果我们知道何为罪，而且也知道何为圣洁，并且知道什么叫做从罪中得救进入圣洁，我们的感受就正应如此。

这就是为什么思想我们在永恒中的拣选会在我们的心灵和生命中产生如此福乐的果实的原因。神以祂的奇妙的恩典，拯救了我，甚至像我这样在罪和悲惨中沉沦的人，这只能让我充满了感恩的赞美。祂在永恒中定意要拯救我，我这样一个在愁苦中的罪人——每当我念及於此，我怎能表达那充满我心之神圣的喜乐！这是我所有安慰的泉源，我盼望的所有确据。约翰·阿罗史密斯深有感动地说：

“是的，是的，我就是那一位，我们的有福的救主曾经对祂的门徒们说，‘**要因你们的名记录在天上欢喜**’；在他能够有确据就是他的名字被写在天上，並在他经历了属天的呼召和属天的归正之后，除了坚定地相信对他在永恒中的个人的

³ 拉丁文：深哉！

拣选之外，没有任何别的东西可以让一个基督徒的爱更加火热。当神的灵将生命的律写在一个基督徒的心版上，並因此使他能够确实地知道他的名字已被记在生命册上，他一定会熔于神圣的爱中，就如伯纳德（Bernard）所强调的——‘神值得被爱，在万世之前祂爱了那不值得被爱之人’；而且，‘他对神的爱是永无止境的，因他知道，神对他的爱是没有起头的。’”

这就是这整件事的起头，中间和结尾：神的拣选就是神对失丧的罪人之爱的彰显，这是起头；这个起头必须在其他祂彰显祂的爱之前，因为目的必须在施行之前，而它将其他的彰显与其一起施行出来，因为神从来不会为祂的目的懊悔，只会贯彻施行它们。

再思预定论

上一世纪有一位伟大的人物就这个题目写了一本很出色的书，在其“自序”里面曾用这样的话开头：“如果基督教的牧者们和基督徒们都对作为门徒和学生感到满足，那么基督的教会和全世界都会感到高兴。”他的意思是暗示给我们，只要我们都愿意别无所求，只是坐在受到默示的作者们的脚前，并且接受他们的教导的话，我们应该对接受预定论没有什么阻碍。我们之所以对预定论感到困难，并非来自于神的话语。神的话里面充满了这个教导，因为这里面满满地有神，而且当我们谈到神并且确实在说到神的时候——神作为神並充满万有——我们就在谈到预定论。

我们对预定论的困难在于，无疑这是很自然的，就是不愿意承认我们自己是完全被掌握在他人手中。我们想要自己支配自己。我们想要“只属于自己”，而且我们对于从属于他人，特别是绝对地从属于他人十分反感，哪怕这个什么他人是神。我们和圣诗的歌唱家在刚开头时的情绪一样，“我是一只到处游荡的羊，”他这么称呼自己，“我可不要被人掌管。”我们不要被掌管。或者，更确切地说，我们不要承认我们是被掌管的。我这么说，更确切地讲，就是我们不愿意承认我们是被掌管的。因为不管我们是否愿意承认，我们实在是被掌管的。想象着我们是不受掌管的，就是想象没有神。

当我们说到神的时候，我们就说到**掌管**。如果有那么一个神所创造的被造物脱离了神的掌管的话，就在他脱离神的掌管的那一刻，他就废掉了神。一位神，如果祂能够或愿意造出一个被造物是祂不能或不愿控制的，那祂就不是神。在祂造出这么一个被造物的那一刻，自然，祂也就放弃了祂的宝座。祂所创造的宇宙就不再是祂的宇宙；或者，倒不如说这宇宙就不复存在了——因为这宇宙之所以被保有只是因为神在掌管。

实际上，比宇宙解体更糟糕的事会发生。更甚于神不再是这世界的主和掌权者，神会在一个更深的意义上不再是神。神将不再是一个**道德的实存**。造出一个

我们不能或不愿掌管之物是一个不道德的行为。创造一个事物的唯一合理的理由是我们愿意而且愿意控制它。如果一个人在一个孤儿院的走廊裡制造一定数量的不稳定的烈性爆炸物，当这东西引爆之后，他借口说他无能力控制，没有一个人会接受他这样的托词。我们会说，要是他不能控制这东西，那他有什么权力在那里制造这个东西？用他没有能力来控制他制造的东西作说词并不能让他对他造成的惨祸不负责任。

假设神创造了宇宙——或哪怕是一个被造物，但祂却放弃了对祂的掌管的话，就是控告祂相类似的无道德。如果祂不能或不愿掌管，那么祂有什么权力创造？制造无序状态不是一个有道德的行为。这样一来，我们不仅拿掉了神的王冠而且让神成为道德败坏。

当然，没有一个人会这么想，会作这种无意义的想象。我们躲藏在某种似是而非的反律主义里面。我们空想着，神掌管宇宙是恰到好处，而且祂不管控宇宙也是恰到好处。当然了，神掌管宇宙，我们也许会泛泛地这么说；但是，祂当然也不会要掌管宇宙中的每一件具体事。

也许不会有人会用这种明显的两边讨好的含混其词来欺骗自己。如果这是神的宇宙，如果祂创造了，并为祂自己造了这个宇宙，那么祂当然对发生在这其中的每一事物都负责。祂一定应该是按照祂愿意的样子造出了每一事物，要不然的话，我们也许要说，神不能按祂所希望造出这个世界，而是只能将就，勉强尽其可能地好？

祂一定是完全按照祂所希望的那个样子创造了，不仅是在静态，也在动态上，即是说，在一切可能性上並在一切发展上直至穷尽。也就是说，祂一定是精确地按照最适合於祂的那样子创造了，不仅在空间的广度上，也在时间的长度上。如果任何一事物在照着时间的预计上——正如照着空间的广度上——没有恰恰按照祂原来所预想的那个样子，那么我们就不得不承认，祂不能创造一个祂本意所愿的宇宙并且只能将就，勉为其难了。要是那样，祂就不是神。一个不能按祂自

己的意愿造出宇宙的实存就不是神。一个不得不将就地造出一个本非祂所喜悦的宇宙的实存就一定不是神。

但是尽管这个实存显然不是神，他却仍然不能逃脱对他实际上造出来的宇宙的责任——不论其在空间或时间的广延上——或是在其具体之事物上面。当那一刻，这位神祇（现在已经不是神了）应允不得不接受这个实际的宇宙——不论是在其空间或时间的广延上——或包括任何无一例外的具体事物上，因为这是他所能做到的最好，那这就成为他的宇宙。他就认领了这个宇宙作为他自己的宇宙，尽管那些具体事物对他而言，他本希望它们是另外一种样子。这些具体事物，正如其他一切，本身会令他更为喜悦，但他已经定规这些不仅是可以被接受的，而且是实际上已经存在於宇宙之中，而此宇宙由于他的行为已经实际存在了。

这就是说，它们是由他而预定的，而且正是由于他的预定，它们实际上出现在被造出的宇宙中。我们虽然实际上甩掉了神；但是我们却仍然没有甩掉预定，而我们本是为了要甩掉预定才把我们的神降格为某个神祇的。

我们已经不知不觉地经过掌管这个观念而来到了预定这个观念。那是因为归根结底，在这两个观念之间并无真正的不同。要是神掌管一切，那么当然在祂掌管之前祂就已经定意了要掌管。祂所施行的掌管，当然就一定是祂一直以来就已经定意要加以施行的。

没有人能够设想一位如此漫不经心的神，好像有话说得那样，行事总是凭着一时的心血来潮，一点儿也没有什么事先决定祂的行动的意图。护理（*providence*，或译眷顾，天命）和预定是两个互相关联的观念。护理不过是预定的实施；预定不过是护理的意图。我们说到一个，也就是说到另一个，而赋予这两者的内涵的共同观念就是掌管。

当人们说他们拒绝预定时，其实单单是这个掌管的概念才是他们要拒绝的，并非什么预先这个观念，而单纯是掌管这个观念。哪怕就是事先并无任何意图地施行掌管，他们也会同样地加以拒绝。

他们本应拒绝了更多。因为若是施行某种控制却没有事先的意图那就是盲目的控制，看不到其结局以至可以证明它是合理的；也因此毫无意义；干脆就是非理性，不道德，发疯。我们管这个叫做命运（*Fate*）。不过，当说到意图，我们就说到位格（*person*）；而当我们说到位格，我们就说到目的。于是，控制或施行掌管就被赋予了意义；而结果就立于面前。

如果实施掌管的位格是一智慧的位格，那么结果就是一智慧的结果；要是祂是一道德性的位格，那么结果就是良善。如果祂是无限的智慧和圣洁，公义和良善，那么结果就是无限的智慧，圣洁，公义和良善，而造成这结果的手段本身必也是智慧，圣洁，公义和良善的。

谈到预定，就是谈到所有这一切。这就是将秩序带进宇宙。这就是给予它一个结果且是有价值的结果。这就使得我们可以谈论一个遥远的神圣的事件，而所有的被造都朝向那个事件。这就使得我们得以看见此一被造之宇宙是有目的的，因此，无论何事发生，或大或小，都有其其中的位置，因而也就被赋予了意义，並使其合理化。所以，谈到预定论，就不仅是谈到神，而且也就谈到神义论（*Theodicy*）。

在我们感到困惑的那个瞬间，就如我们在面对生命的难题时——卑微的小事的难题，苦难的难题，罪的难题——不论我们对预定怎么说，可以说在我们心底深处我们是相信它的。要是我们信神，那我们就不得不相信它；而那，若扩展至极致，就是与我们有关，发生在我们身上的一切都是其运作。

就拿那些发生的事情来说，不论大小——一个帝国的倾覆或一只燕子掉下来，我们的主曾亲自告诉我们，“**若天父不许**”，这些都不会发生。当然不能想象神对于所发生的事一无所知——不，哪怕好像一个别针掉落那么细小的事，都不会发生。

神对于在祂的宇宙中发生的每一件事肯定是一清二楚。不存在祂洞察一切的眼目不能看透的所谓黑暗角落。没有什么事能够发生而躲开祂对宇宙的一瞥。当

然也不能想象在祂的宇宙中发生的任何事会让祂大吃一惊。神肯定都预期到每一件要发生的事，而事情的发生不过就是证实祂的预期的正确而已。

而且也不能想象神对于所发生的一切无动于衷。就好像，祂虽然预见到某事会发生，但祂却对其是否会发生完全无所谓。我们的神不是那样的神。祂是神，祂无限地关切，关切哪怕是最小之事。难道我们的救主不是用天空的麻雀和我们头上的一根头发来如此教导我们吗？

那么，好，能不能想象，虽然神是无限地关切，但神却面对在祂的宇宙中发生的事无能为力，无法防止它们的发生？祂是不是应该在永恒之中观看要发生的事，而那是祂不希望发生的，但是却要发生，将要发生，一直在蠢蠢欲动，直到最后确实发生了一一神却无力阻止它们发生？

那么，既然祂无力阻止将要发生的事，那么祂本来并不需要创造这个宇宙，或者，祂本可以把这个宇宙造成另外一个样子。没有任何东西要求祂创造这个宇宙一一或任何宇宙一一除了祂自己的喜悦；而且也没有任何东西强迫祂要允许任何祂本不希望发生之事在这个宇宙中出现，而这个宇宙是祂为了祂自己喜悦而造的。

非常清楚，没有任何不讨神喜悦的事物能够在祂的宇宙中出现。当这些事物违背祂的意愿发生时，祂没有束手无策地靠边站着。不论何事发生，祂都在永恒之中就已经预见到了，而这些事物之所以成功地出现，只是因为它们的出现符合祂的愿望。

对于我们而言，这事物符合了神什么意愿也许并不是很明显：它在这整体格局之中是个什么地位，而神以其喜悦使其成为现实；在神的包罗万象的计划中，此一事物发挥了什么作用。但是我们却知道，除非它有这样一种作用要发挥，这样一个位置要填充，在神的全面计划中有它的角色，否则它是不会发生的。

知道了这个，我们就当满足了。的确，除非我们不能信任神和祂自己的计划，而觉得我们必须要坚持让祂把祂的计划，直至最后的细微末节，都提交给我们，並在祂实施这计划之前要获得我们的批准。

一位笃信宗教的人士最不会怀疑神宇宙性的预定。为什么呢？他之所以是一位宗教人士，除了其他方面之外，就是他在万有中见到神。

在我们面前有一扇玻璃窗。我们抬眼望去，看到玻璃；我们注意到它的品质，並观察到它的缺陷，我们就在猜想它构成的成分。或者，我们直接就透过这窗子望出去，看到广阔的大地，海洋和远处的天际。如此，有两种观察世界的方式。我们可以观看世界，让我们自己融入这自然之奇妙；这是科学的途径。或者，我们可以直接透过这世界看过去，在这世界背后看到神。这是宗教的途径。

以科学的途径看世界，就像玻璃制造商观察这窗子一样，并无不妥。这种观察事物的方式有它的重要性。不过，窗子放在那里不是为了让人察看的，而是为了让人通过它而看出去。这个世界已经在它存在的目的上失败了，除非也是为了通过它来看出去，人的眼睛因而不是停留在其上，而是在神之上。是的，正是神；因为这正是用宗教的眼光看待一切事物的根本，在一切事上，在一切所发生的事上，都看到神。宇宙是属于祂的，在宇宙中运行的一切都诉说到祂，因为这个宇宙只是按祂的旨意运行。

如果你要想理解一位宗教人士对于神与祂的世界的关系的看法，就来观察他双膝跪在那里。因为祷告是宗教最纯真的表现，而在祷告中我们看到恰如其分的宗教。

有没有一个人曾经这么祷告：“哦，神啊，您知道我能够做我选择要做的事，而您是不能阻止我的；您知道我们大家，就像我一样，超越了您的掌管。您也知道大自然是在自我运行，而您只是束手无策地站在一边，看着它自择其路”？

不，一个在祷告中的灵魂，其心态是它完全依靠神，並对神无所不包的掌管有完全的信赖。我们求祂恩慈地管理我们的灵命，掌管我们人类的行动，並按照

祂的圣洁和仁慈的旨意来指引这整个世界。唯有如此，当我们从跪着的双膝上站立起来时，在看待神与祂的世界的关系上，我们应当尽力地保持这样一个观念；并且让这个观念成为控制我们整个生命的力量。

我知道，是的，某位自命不凡的神学家也许会对此摇头。他会说，神不能控制一个行动自由的人，而且要求祂这么做是愚蠢的。要是我们和一个生手去射击场，他说不定会笨拙地打到我们；求神保护我们是毫无用处的；祂就是做不到。要是我们站在一个同伴旁边，看着他漫不经心地操作一台危险的机器，他说不定会在任何一刻毁灭我们大家；求神避祸是无用的，祂做不到。

如果事情是这样的话，我们自然就落在一个危险的境地。或者，这个世界也早就四分五裂，分崩离析了。

每一个有信仰的人士都知道并非如此。每一个有信仰的人都知道神能够而且愿意并实际上掌管祂所创造的一切事物及其运行，因此，尽管到处都是看起来很负面，世界还是完好。

世界还是完好，它在已经建立的轨道上稳定地向前运行；对我们信靠神的人，也都完好。难道不是祂亲自告诉我们，万事——请记住是万事——都互相效力，叫爱祂的人得益处吗？那么，就在祷告中纪念吧，若不是万事在其运行中都是按照祂的吩咐，那怎么可能呢？

- 2020年11月 译于宾州家中

《九十五條论纲》及其在神學上之重要性

按：本篇（*The Ninety-Five Theses In Their Theological Significance*）与下一篇，《宗教改革的神学（*The Theology of the Reformation*）》均为华腓德教授为纪念宗教改革 400 周年（1917）而作，分别发表于 *The Princeton Theological Review*，和 *Biblical Review*。2017 年由 *Solid Ground Christian Books* 重印出版；译者在此感谢 Solid Ground Christian Books 给与中文翻译之允许。

关于本篇，周毕克博士（Dr. Joel R. Beeke, President, Puritan Reformed Theological Seminary, Grand Rapids, USA）如此写道：

“基础性的文件常常若不是被作为图腾来崇拜，就是被作为稻草人来攻击，而不是就其本身来阅读，研究和正确地理解。华腓德表明，路德著名的《九十五条论纲》正是处于这种情况。他着手说明，路德的论纲远非只是针对当时一种令人反感的做法而已，而是质疑‘教会作为灵魂得救的机构这种广为流行的理论’，即宗教改革前教会所宣扬的福音或救赎方式。他接着表明，那些贬低这个论纲，不把它看为是一个神学陈述的人与真相的差距何止十万八千里，甚至可以说他们根本没有读过这个文件。和往常一样，华腓德依赖于他的博学，清晰的思考和优雅而有力的风格。对于那些想要知道宗教改革在一开始的真相的人，这应当是‘必读’之作”。

“一个贫穷的农民的孩子，后来是一位勤奋的学生，谦卑的修士，最后，成了一位谦逊而勤勉的学者，马丁路德已经走过了他的人生路途的一半，那个时候，他决定在一个学术性的争论中对一些宗教观念加以检验，这些观念是当时流行的赎罪券的基础。他在这样做时，自然不乏他的那种当机立断的个性特点，但也因着他的生活中的地位和他的行动在当时的目的，使他不得不有些保留。”¹ 保罗·卡尔喀夫（Paul Kalkoff）这个格外全面也格外确切的陈述值得在此引用，因为它马上就使我们对那个《九十五条论纲》² 有了一个正确的看法，路德为了这个目的把这《论纲》³ 钉在威滕堡城堡教堂的大门上，那是1517年的10月31日，一个决定未来的日子。这位钉上他的《论纲》的路德的形象就鲜明地站在我们面前，如他在这论纲开头这么称呼他自己：“文学与神学硕士，威滕堡大学被授予圣职之神学教授”。路德在文件的开头自己也清楚地给我们指出他所公布的文件的性质，即它由要加以讨论的一系列命题（*propositions*）所组成，为了阐明与它要处理的主题有关的真理——简言之，我们在此要处理的是一篇学术性的文件，是为学院中的教师预备的，主要是为了学术的目的。《论纲》后来变得超过了它本来的样子，但仍然是基于这个基本事实。当然，我们要领会到这位神学教授之风范；他对于大学在社会机体中的作用的看法；以及在他心中燃烧的对真理的热心。但是在这麽做的同时，我们也不要看不到，作为一位勤奋工作的神学教授，在这《论纲》中，他是在从事与他合宜的学术工作。而更重要的是，我们也一定不要忘记，这个《论纲》所要讨论的事；正如卡尔喀夫正确地描述的那样，这些宗教观念构成了赎罪券⁴交易的基础。要是在心目中沒有完全把握這些就會引起許多混淆。这也许就是造成阿尔弗莱德·柏鲁默（A. Plummer）的荒谬的观点的原因，他说，“路德开始只是要抗议由名声不好的人来出售赎罪券。”⁵ 只要稍稍浏览一下这个文件，就可以知道这种推论是不可能的；不过，这个推论并不比菲利普·沙夫（Philip Schaff）的推论更荒谬，后者认为这个文件其实并不是反

¹ P. Kalkoff, “Luther und die Entscheidungsjahre der Reformation,” 1917, p. 9.

² 《九十五条论纲》，中译本采用 <http://www.godoor.com/article/list.asp?id=1057>；中英对照版本可参阅：<https://wenku.baidu.com/view/69f194425f0e7cd185253633.html>；本文中简称之为《论纲》。—译注

³ 《论纲》原文可参阅任何标准版的路德著作。

⁴ *Indulgence*，中文一般译为“赎罪券”，虽然事实上天主教并无此名目；在中译《九十五条论纲》中译为赎罪票；本文基本上采“赎罪券”与“赎罪票”通用。—译注

⁵ Alfred Plummer, “The Continental Reformation”, 1912, p. 98.

对赎罪券，而只是“反对对它的滥用。”⁶——对此，柏鲁默作了如下阐述，“路德并没有谴责整个赎罪券的体系，他从来没有对教会有权在这世上以告解这个形式实施免除惩罚有何异议。”⁷把整个赎罪券的系统看成是放宽对自古以来按照正当理由强行告解的习俗的滥用——如当时所宣称的那样，是对整个系统抨击得太过激烈了。

对于这个《论纲》在解读上普遍地缺乏鉴别力实在令人咋舌。例如，不太容易理解是什么使得托马斯·马丁·林赛（Thomas Martin Lindsay）⁸说，它们“简直很不像是对一个神学教授能期待的那样。”他告诉我们，“它们缺乏神学上的定义，而且包含了太多的，本可很容易避免的重复。”他把它们说成是一个简单而无头绪的大锤子，直接对着教会的弊端就砸了过去，就好像一个和老百姓关系密切的人，他听到关于那些售卖赎罪券的人所说的话的报告，感到震惊，想要和为那些家伙辩护的说法对着干，因此就出来说了一大堆话。没有人知道林赛对于一位神学教授应该写什么有何种预期。不过显然，他认为这些《论纲》既缺乏神学见解的深度，也没有在发展其主题上有什么严谨的逻辑。但实际上，它们构成一个最具重要性的神学文件，建立了一个完整和组织严密的论证，不仅仅是反对赎罪券交易的滥用，甚至也不是仅仅针对赎罪券的理论，而是针对整个救赎过程的司祭性（sacerdotal）的观念——赎罪券就是由此产生并付诸实施的。对这件事的一般性的议论是保留至该文件的最后，并且在那里呈现时，并非为其本身，而是作为对神学性结论的目的的辅助论证。埃德沃·柏瑞特克（Eduard Bratke）是对的，他力主这个《论纲》有其独特的神学上的特征。他很正确地说，它们是“神学检视上的一个科学的尝试。”路德发表它们的目的是很清楚是正面的。柏瑞特克正确地指出，“并非弊端，亦非忏悔之教义，而是获得救赎之教义，并且正是为此，路德为了他自己的利益，也为基督信仰的利益，抓起了武器。”⁹

⁶ “History of the Christian Church”, vi. 1888, p. 157.

⁷ *Op. cit.*, p. 98.

⁸ “A History of the Reformation”, ed.2, i. 1912, p. 228.

⁹ E. Bratke, “Luther’s 95 Thesen”, 1884, pp. 275 and 279; cf. p. 273.

不过，也许伯恩哈德·拜斯（Bernhard Bess）¹⁰ 给我们提供了一个在处理这个《论纲》时，不应该做什么的更加典型的例证。他希望能够证明它们在宗教改革上的重要性，但他却很难发现这一点。他说，乍看起来，它们似乎并不是很重要。每一个第一次读它们的人都会感到很失望。即使是那些对那个时代的神学语言很熟悉的神学家们也会感到很难对它们形成一个很清楚的想法——它们否认什么，它们又肯定什么。这个文件里到处都是些试探性的问题，欲言又止的推论，句子听起来更像耍小聪明的谈吐（*bon mots*），而非一位学术界的教授应有的仔细掂量过的词语，那些引述不过就是些冗词赘句，等等；而那不多的对于基督徒的真正的忏悔和罪得赦免的清楚和鲜明的主张，都埋在上述那一大堆东西下面。你可以找到所有七七八八的东西，就是没有一个很清晰，深思熟虑和坚实的宣称，即一个人他深知他在做什么。很自然，在这些情况下，别人很难领会路德在心里想得是什么，要在此说些什么。一个普通人在第一次读这些命题时，除了对于在这里对宣讲赎罪券有关的弊端定罪之外很难看到别的。而有一些有学识的神学家们，他们因为实在看不出这里有些什么东西，只好觉得不得不在此之外寻找路德发表这些东西的动机。天主教的人士就觉得这是一个奥古斯丁派的修士对道明派修士特策尔（Tetzel）的嫉妒造成的¹¹。或者，特策尔所提供的赎罪券使人不再对保存在维滕堡城堡教会的那些圣物表示尊重了。而抗罗宗人士则被逼得退回到那样一个说法，就是路德只是在攻击特策尔宣传上的巨大的滥用职权——不过，更好地检验一下就说明这些所谓滥权并不存在：特策尔其实并没有超越他的职权。奥古斯特·威廉·迪耶考夫（A.W. Dieckhoff）不得不越过特策尔，他发觉路德对赎罪券的攻击的基础在于不完善痛悔（*attrition*）的理论渐渐甚嚣尘上，这样一来，所有诚恳的悔改被破坏，而且罪和救赎就被轻看以致道德上的严肃性就在全地枯萎消亡。其他一些人，拜斯是其中之一，则更要注意到对一般的赎罪券和圣年大赦（*the Jubilee indulgences*）之间的区别；而路德自己受到圣年大赦的很大吸引。如坡耳兹的约翰（John of Paltz）所说，圣年大赦已经变成一个新的圣礼，而且

¹⁰ “Die 95 thesen Luther’ s und der Anfang der Reformation”, in *Protestantische Monatshefte*, v. 1901, pp 434ff.

¹¹ 路德原是奥古斯丁修道院之修士，而特策尔属于道明派（*Dominican*）。- 译注

是如此有力的圣礼，以至要威胁到把整个教会的救赎功能都吞进去了，并且要以它来代替福音，代替十字架。无疑，我们在此是沿着一条正确的却是很窄的路径在行进，而且我们走得不够远。我们一定要区别路德在提出抗议时当时的情况和它真正的动机和主旨。无疑，当时的情况是在路德的周围，特策尔对圣年大赦的宣传。但是路德被呼召要做的，不仅是与这个宣传圣年大赦的特殊的事件有关的弊端，或者只是与其宣传有关，或者只是在一切赎罪券中的特别的圣年大赦，或甚至只是赎罪券的整个理论；而是在当时普遍流行的对于教会作为救赎之机构与灵魂得救之间的关系的理论。因此，《论纲》就不仅是一个反对赎罪券的宣告，而是反对司祭制度的宣告。也因此成为宗教改革的一个重要的行动。路德也许可以压制随着宣传赎罪券而产生的弊端却仍然保持其忠诚的教皇分子的身份。他也许可以完全拒绝圣年大赦，*in toto* (全部)，和事实上从十三世纪以来在教会中发展起来的赎罪券的全部理论，但仍然是一位忠实的天主教徒。但他的斧头劈下去的那条线却远不止于此。他作为一位福音派，站出来质疑并反对整个天主教体系的基础。

是的，这一系列命题可以是因着反对宣传圣年大赦而产生的，部分原因也可以是这些赎罪券的特殊性导致的。它们中间包括了忏悔的圣礼，而反对它则不仅在于当时的情况，更是在原则上，其中包括拒绝了那种救赎之观念，悔改之圣礼就是这种观念的重中之重。路德在第 36 和 37 条中确定了这整个《论纲》的最终之命题：“(36) 每一个真悔改的基督徒，即令没有赎罪票，也完全脱离了惩罚和罪债。(37) 任何活着或死了的真基督徒，即令没有赎罪票，也都分享基督和教会的一切恩惠，这些恩惠是上帝所赐的。”——直接地宣布包括在这些“赎罪票”之中的整个救赎的司祭功能全无必要；路德断言，与此体系分开的得救才是正常的得救。因着把教会在得救中的功用减至一个纯粹牧养和宣告的职能，他就将有罪的灵魂直接与神面对面，而且将其之救赎归于祂的白白怜悯。

因此在这里呈现出《论纲》作为宗教改革之行动：它们是大胆的，令人震惊的大胆，并且是有力的，令人震惊的有力；对救赎的福音教义的断言，它体现在一个探究的，简洁的，并且严密编排好的对司祭制观念的驳斥里面，在司祭制观

念这个基础之上就建立了赎罪券交易的大厦。当沃尔特·考勒（Walther Köhler）宣称我们必须认识到，正是这一点是路德《论纲》的基本观念，这也正是他所指：“信徒从教会组织的监护下得到解脱”；他还说，“因此就他而言，神进到了最前面；只有祂自己才是死亡与生命之主；而教会降低到只是一个神在这世上的有限的代理人的职能——只是在那里，并不在任何别的地方。”他继续说到，“最影响深远的后果就是路德击打了教皇的王冠并涂抹了他关乎到灵魂在此世与来世得救的高傲的自负，并且取而代之，神与灵魂享有个人的交通，在这完全相交之中就打上了内心与灵性的印记。”朱莉叶斯·考斯琳（Julius Köstlin）以其惯有的清晰与平衡论到这整件事——虽然在谈到这时比《论纲》本身稍微更宽了一些——当他描述以赎罪券的争议为标志，路德的见证之发展时，他这么说：“迄今为止，他一直宣告在基督里因信得救，反对所有人的功德，而到了这时，他也宣告反对一个外部的人为的教会中心主义和僧侣制度，他们的行动代表了传布救赎本身之条件，而且在他们自己并通过他们，甚至并不需要信心，就可以使他们所代表的那些人得救。”¹²

在这些情况之下，沙夫教授怎么能够说，这《论纲》，“更是天主教的而非更正教的，”¹³ 这简直匪夷所思。不错，他的确在下一页加了一句，“虽然体裁是罗马性的，但其精神和目标是更正教的”；但是那并非恰当的更正。《论纲》绝不亚于是一个，从负面意义上说，反对司祭制度，从正面意义上，则是福音的宣言。当然，其中还有一些“从罗马主义残留”的东西，因为路德尚未从他的思想体系的表层更深入下去。他在若干年后谈到自己时说，在那个时候，这些“罗马主义的残余”使他仍然被裹挟在罗马专制的巨大的迷信之中（1520），而且作为一个狂热的教皇分子，在有关教皇的教条中陷得如此之深，以至他甚至可以谋杀任何一个对教皇不顺从的人（1545）。但是这些强烈的表述毋宁说更是他见证了一个教皇主义分子如何看待一切之可怕，而不是对他在发展他的更正教主义的过程中在1517年所达到的阶段的公正的评述。毕竟，包括在《论纲》中的“罗马主义

¹² “The Theology of Luther”, i. 1897, p. 218 (Hay’s translation, from the second German edition).

¹³ *Op. cit.*, p. 157.

的残余”非常之少也很淡薄。路德还没有准备好在一切方面拒绝赎罪券。他仍然相信炼狱。他仍然对建制的教会有着极大的尊崇；他对神甫的功能评价仍然很高；并且尊重教皇作为教会圣统之首脑。的确，甚至可以从《论纲》中引用某些句子，如果孤立地看，令人吃惊地酷似罗马教的东西。在此，我们就想到，例如，就如第 69, 71 和 73 条。而我们要看到这些是相连续的单数。那是因为它们不过是条件从句，为了链接的结论句扫清道路，而断言之要旨是在结论句中。

路德的论辩在此进入一个阶段，他看到对于宣传赎罪券的弊端的控诉。他确实地宣告，“(69) 主教和神甫必须礼恭必敬地接纳教皇赎罪票的代理人。”但是那只是让他更有力地加上，“(70) 但是他们更必须运用耳目，好叫代理人不至于宣讲自己的幻梦，而不宣讲教皇的使命。”的确，他宣称，“(71) 若有人否认教皇赎罪票的效力，他应该受咒诅。”但是这只是让他对相反的一面更有热情：“(72) 但那反对赎罪票贩子的胡乱宣讲的人，乃是有福的。”如果他同意，“(73) 教皇对那些用图谋破坏赎罪票交易的人加以威胁，乃是适当的。”那么，他更要补充：“(74) 但他对那些藉赎罪票为口实图谋破坏神圣之爱和真理的人，更要加以威胁。”如果在这些论述中路德显得赞同赎罪券的有效，那更要怪罪於他的对立性论辩的修辞手法，而非他的教义。这些条件从句实在是修辞上的让步策略，只是为了把他在结论句中的相反的断言如锤子般砸下去。路德已经把赎罪券之功效减低到只是纾解教会告解礼，而且把教皇赦免罪的权力变成只是纯粹的宣告功能。“(5) 教皇除凭自己的权柄或凭教条所科的惩罚以外，既无意也无权免除任何惩罚。(6) 教皇不能赦免任何罪债，而只能宣布并肯定罪债已经得了上帝的赦免。那留下归他审判的，他当然可以赦免。他若越过此雷池，罪债便仍然存在。”这第 5, 6 两条把司祭主义连根砍断。

我们也要小心，否则会被路德有些随意地使用他的术语所误导。他坚持使用的“赎罪”，“宽恕”等，并不是指他所生活的世界上实际存在的赎罪券——他认为那是极大地败坏了真正的赎罪——而是指他愿意接受的有效的赎罪，即疏解教会强制的告解；而且他反复地说，就好像起码出于善意的判断，那才是教宗的意愿似的；或者，应该这么假定——也就是说那才是教宗所授权的赎罪券。更进一

步来讲，他一直在讲的“教皇”，并非那实际的教皇，而是那应该如此的教皇；也就是说，是一位代表着并特别与教会的信条（*Canons*）合一之“公众人物”。因此，当他在第 42 条里宣告“基督徒须知，教皇并无意将购买赎罪票一事与慈善的行为相比”时，他后来在《解答》（1518）一文中解释说，他的本意其实是信条其实并没有把这二者相提并论。他说，“我理解教皇作为一位公众人物，就是说，他通过信条讲话：没有一个信条曾宣告过赎罪券的价值与慈善之行为相等。”¹⁴ 在稍微前面一点，他曾特别明显地就第 26 条这么说，“我对于什么让教宗高兴或不高兴一点儿也不在乎。他和他人一样不过就是一个人；有许多教宗，他们不仅很喜欢错误和恶行，甚至那些滔天罪恶。我倾听教皇是他作为教皇；也就是说，当他就信条并根据信条讲话时，或者，当他根据大公会议来做决定时，而不是当他按着他自己的想法讲话时——因为我不想被迫地，和某些对基督的认知有缺陷的人一样地说，朱利安二世¹⁵对基督徒所犯的血腥的罪行就好像一个敬虔的牧者对基督的群羊的善行似的。”¹⁶所以，对于路德来说，教皇不过就是一个行政长官，并非什么我们可以称之为的一个称职的统治者，倒不如说可以称为是很有限的执行长。他划清这个界限，不是在教皇以其职权，*ex cathedra*，与以其私人身份讲话之间；倒不如说是在教皇自己和他根据给他的授权而讲话之间。只有当教皇根据给他的授权讲话时，他才是教皇，而路德在他的《论纲》中反复提到的“教皇”，是他从信条中找到的“教皇”，他所拒绝的是这实际生活中的“教皇”，因为他的作为并不符合信条。对于他来讲，教皇并不是什么权柄，倒是权柄才是“教皇”。

路德发觉，要把自己和大公教会系统分开，对他最难的是神甫之护理的权柄，而神甫是代表神对软弱和颤抖的灵魂的护理。此《论纲》清楚地宣称灵魂得救全然单单依靠神的恩典，这最具决定性地呈现出它的福音主义的力量和单纯。但是路德却无法摆脱那种情感，就是在某种程度上，神甫在实施这个救恩中发挥着中间人的作用。这种感受特别在第 7 条中表达出来：“上帝赦免人的罪债，未有不使那人在祂的代表神甫面前凡事自卑的。”在他的《解答》一文中，他进

¹⁴ “Luthers Werke”, Weimar edition, i. 1883, p. 599.

¹⁵ 教皇 Julius II, 1503 - 1513, 当时最有权势之统治者之一。 -译注

¹⁶ p. 582.

一步阐述这一条时，对于神甫在救赎中所扮演的角色，并没有发觉有什么更基本的东西要说。当尘埃落定之后，他只说了这么一句：“因此，神的饶恕行出恩典；而神甫的饶恕，平安而已。”¹⁷我们可以没有神甫而得救，但是我们需要他的看顾从而知道我们得救了。灵魂觉醒的罪人，即使是单靠他觉醒这个事实，亦不足以使他相信他——甚至他——也被赦免，他需要神的代表，神甫，作为中间人来使他得到确信。此处的麻烦在于，路德仍倾向于，如果不是混淆了的话，把这两件事放到一起，因此他觉得，得救本身尚未完成，直到它不仅在天庭 (*foro coeli*) 也在良心的法庭上 (*foro conscientiae*) 得到确据。他说：“罪得赦免和恩典的赐予还不足够，还必须相信已经得到了赦免。”¹⁸他说，你说神甫是赦免罪的必不可少 (*sine qua non*) 的，或其他什么宽恕罪的原因，对他而言并无不同：要紧的是，不论如何，在考虑到罪和罪疚的赦免时，要有神甫的宽赦。

不过，他并无所谓圣事的“客观效力” (*opus operatum*)；尽管他把救赎中的神甫宽赦的作用扩大了，他还是把神甫牢牢地放到一个仅仅是护理的位置上。总而言之，不是神甫，不管他拥有何等的权柄，而是人自己在宽赦中获得信心才能带给他赦免。他宣称，“你能获得的平安的多少，取决于你对祂所应许的话语的信心，‘凡为我和福音失掉的，……’因为我们的平安是基督，只在乎信心。要是有人不信这话，他也许能被教宗亲自宽恕百万次，而且向着全世界忏悔，他也仍然永远没有平安。”¹⁹ “赦免不在乎神甫，而只在乎基督的话；神甫也许会为了得到好处或荣誉而做什么——你是不是没有虚假地寻求赦免并且相信基督，祂给予你祂的应许，虽然祂赦免你不过是举手之劳，但是你仍然要以信心接受赦免……你的信心全盘接受这赦免。基督的话语，以及对此的信心是何等伟大。”²⁰ “据此，正是通过信心我们被称义，也正是通过信心我们被带入平安——不是因着行为，补赎或忏悔。”²¹因此，在这里并不缺乏对于得救是本於纯粹的恩典，并因着信心的信息。在此他只是努力把得救的实际经验与教会的事工以某种方式联

¹⁷ p. 542.

¹⁸ p. 543.

¹⁹ p. 541.

²⁰ p. 543 f.

²¹ p. 544.

系起来。不过在此潜藏着一个倾向，就是把救赎本身和得救的确据混淆了。这两种观念仍然存在于路德宗的教会中。

和我们刚才所评论的思想一致，对于路德关于福音性的悔改之观念这个部分不应该一带而过。这个观念在某种程度上是《论纲》的占主导地位的思想。根据路德，基督徒是一个悔改的罪人，而且就其本性来说，既然是一个悔改的罪人就一定会继续在悔改的剧痛中受苦。这些剧痛逼使他更要治死肉体并变得更加渴求受苦，他体认到那是与他合宜的生命之要素。路德把受苦作为一个基督徒生命的标记，他如此强调这一点，以至于的确有些时候把他说得好像在追随神秘主义者的风尚，让人觉得受苦本身就是好事。例如，沃尔特·考勒就大叫，“生命之全部就是赎罪！不是仅仅要按教会所要求的那样常常忏悔，不，基督徒的全部生命就是一个巨大的死亡过程，‘治死肉体’——直到灵魂在死亡中离开那肉身的栖息之所……在这个彻头彻尾的个人宗教信仰中，偏向于神秘主义是显而易见的。”²²不过这是一个误解。路德并不是在谈论人作为人及其本性；他是在谈论罪人觉醒到他们的罪，以及他们在觉悟到罪恶和污秽的重负之后那必有的经验。他给我们的不是一个抽象的关于生命的哲学，而是他对于基督徒生命的特殊的理念。他说，这必定应是一个在赎罪的痛苦中的生命。在《论纲》的奠基性的开场白中，他就已经指出，受苦，悲伤痛悔之苦，必当属于每一个罪人，只要他还是一个罪人——只要他还是一个悔改的罪人。若没有这种负疚感，就不会有赦罪（第 36 条）。有了它，这个受苦的人生就没有休止。正是这个得救的过程带来痛苦：没有一个人，在他得到生命之时，除了“十字架，死亡和地狱”之外，还能够期望他外面的人能有什么别的（第 58 条）；他也不期望逃离这些，反而迎接它们以至成为他的平安（第 40，29 条）。于是，在宣讲“十字架的虔敬”时（第 68 条），路德最终来到《论纲》中那些奇妙的结束性的条款，在那里，他对那些叫喊“平安，平安”而实际上并没有平安的人发出了一个咒诅，而对那些呼喊“十字架，十字架”之人则宣布了祝福——尽管对神的儿女们这并非真正的十字架——他宣称，基督徒必须奋力追随他们的元首基督，经历痛苦，死亡，和地狱，而且只

²² See “Martin Luther und die deutsche Reformation”, ed. 2, 1917, p. 35.

有经历如许的苦难才能够进入天国——他补充道，而非扑向赎罪券以“确保平安”。虽然这里有一种效法基督（*imitatio Christi*）的意思在内，但不是在其神秘主义的意义上。毋宁说是在一种更深的信念的意义上，就是基督徒的生命是一场战斗，一场斗争，一个艰苦的工作；并且是向着那赎罪券制度的整个潮流愤怒地厉声呼喊，那个潮流使人心涣散，放弃斗争，意志麻痹，落入致命的酣睡之中。路德并非在此幻想着用人的苦难或工作来换取天堂。他心里有一个基督徒。他在谈到此人要走过的路径，这个人在他的新生命中将要一直走完他的旅程直到最后的福分。很显然，他绝无意要在救赎了他的恩典上“躺倒”。在他眼中，基督徒的生命是付出艰辛的道德努力的生命。他标榜的那种“被动”的救赎却全是主动之行动。

对于一个诚挚的心灵来讲，赎罪券制度最重大的冒犯就是它缺乏道德的诚恳。在一个靠行为得救的制度里面，它演变成一个权宜之计，于是可以逃避行为但却无论如何地保有救赎。当然，“行为”不可能完全被逃避：一定要有个什么东西来替代它们的位置并代表它们。靠行为得救的制度所要求的就是那么多。那个什么东西就是钱。年轻的弗雷德里克·麦克姆（Friedrich Mecum，他的另一个名字麦克尼乌斯“*Myconius*”则更为人所知）的经验在此能给我们很好的启发。作为一个18岁的年青人，他听到特策尔宣讲赎罪券，那是1510年在安娜堡（Annaberg）。他非常受到感动，愿意拯救他的灵魂。可他没有钱，要是他不曾读到张贴在教堂大门上的告示，其上宣布从今以后，教宗的意愿是赎罪券应该以更低的价格出售，甚至实际上作为恩宠无偿地给予那些无力购买之人，那会怎么样呢？他去到特策尔的住地向他请求。他见不到那位高级特使本人，但在前厅的教士和听告解司铎向他指出，赎罪券是不能白给的，而且即使给了他，也不会有效。它们只对那些伸出祈援之手的人才有效。他可以出去向那些虔诚的人乞讨，哪怕只是一个铜币或六个芬尼——他可以起码买一张赎罪券。这不仅仅是骨子里的冷酷无情。这个制度的内在本质就是如此。赎罪券是放宽了的补赎，而补赎是偿付：也许可以少付但不能完全都不付。在这一切之下就是这样一个基本主张，得救必须要有付出；问题只在于价格。赎罪券因此冒了出来成了规避一个人的灵性和道德欠债并以最便宜的价钱保证永恒的福祉的伎俩。

我们无需在此坚持聖年大赦的特殊性，路德对此最关注，而且它的特征包含了其本身就是忏悔圣礼。所有的赎罪券在它们发展起来的的形式上都成为僧侣制度的一部分并且掺入忏悔圣礼。它们不是提供给异教徒的，而是提供给基督徒的，给那些已经受过洗礼并且能够得到通常的圣灵的保守之人。包含在它们之中的基本观点——它们事实上是这观点的最终表现——就是教会的职能也许要被请来不仅作为补充而且要占据个人宗教和一般道德之责的位置；因此他们把房角石放在僧侣之宗教虔诚之上。这么说也许稍嫌不雅，即是说在这个制度里一个人也许可以花钱买通上天的路，他可以买到罪的豁免，他甚至可以讨价还价，得到犯罪的许可。但是不论怎么耍手腕都要避免直话直说，在理论上和在实践上它就是那么一回事。洗礼，忏悔，赎罪券——这三者在一起就给人提供了一个方法，可以通过教会的职事而逃避他的任何罪——不论这罪是与生俱来的还是自做的——所带来之罪恶的后果；而且只需要在礼仪上走个过场并且花上些小钱即可保证他自己得到无需功德的救赎。凡接受过洗礼的人就被带到恩典的状态并且通过忏悔而保持在恩典中——而且立即生效，为了让软弱的灵魂得到安慰并且为了教会之权能，忏悔的功效被高举，哪怕这是有瑕疵的悔罪，而且用简单的不完善痛悔来代替之。于是不仅对他们的罪的永远的惩罚的职能被缓解了，而且赎罪券现在就进来解除对人的暂时的惩罚。一旦永远和暂时的惩罚都没有了，就无必要有什么罪疚感，地狱和炼狱也都被废除掉，罪疚一事自会迎刃而解。因此，一个受过洗礼之人——所有在教会权势范围之内之人都是受过洗礼的——只要忏悔以求赎罪，譬如，在每一个复活节买上一两张赎罪券，就可安稳无事。教会会料理其余的一切，除了每年忏悔一次并且让几个小钱在钱箱子里面叮当一响，他实在无需付出什么。阿道夫·汉纳客（Adolf Harnack）把这事如此加以概括：“每一个服从于天主教会之人……可以保证从永远和暂时的惩罚中得救——只要他行事精明并找到一个圆滑娴熟的神甫。”

这正是特策尔兜售赎罪券吸引人的地方，它给了购买者为他自己忏悔的权利和让这个忏悔者自己宽恕自己。因此他们就使他从所有的惩罚中确定得到豁免。

说起来是何等奇妙，赎罪券的卖家不仅仅满足于售卖天上的公义，他们还要售卖地上的公义。的确，路德在他的《解答》一文中有这么一段²³，否定了“教宗可赦免根据民法所施行的民事或甚至刑事犯罪”，但他加上一句，“教宗之特使其实在他个人在场的情况下确实这么做了。”在另外一处他表露了他为什么不认为教宗应当为这个罪行负责，他说，不应该假设“教宗”有赦免民事责罚的权力，因为假若那样的话“赎罪票就会在全世界废除了绞刑架和刑具台”——即是说，废掉所有对犯罪的惩罚。实际上，事实与路德所想很不一样，教宗的确颁布了赎罪券，恰恰包含了这样的规定，特策尔所兜售的赎罪券里就包括这一种。亨利·查尔斯·李（Henry Charle Lea²⁴）对此事是这么说的，因此规避所有俗世的法庭的权利“就委托给了赎罪券的私家卖主，他们把对犯罪的豁免带到每个人的家门口。特策尔和他的同伙们售卖的圣彼得赎罪券就属于这一类，买主不仅被从所有的属灵性的惩罚中得到释放，而且免除了一切俗世的或刑事的惩罚……幸亏宗教改革来了，防止了教皇把一切正义，不管是人类的还是属天的，都变成在市场上公开出售的商品。”²⁵。

把赎罪券所使用的语言和福音派所宣称的加以比较是很有教益的，你可观察到它们在表面上十分相似。两者都提供救赎，这是接受者无需以他的善行来获取的，而是从神的无比的怜悯而得。“我们在罪中怀胎……”考斯琳这么概括特策尔的宣讲，“而且被罪捆绑。没有神的帮助，我们很难——是的，不可能——得救。不是靠我们所行的义的善工，而是靠神的怜悯，神拯救我们。因此，……要穿戴上神的军装。”²⁶赎罪券吸引人的地方就在此——它们让人从对可预见的惩罚的恐惧中得到释放，并接受祝福；在一般教会体系中，这些是要牵涉到“义的善工”或“行功德”的，而赎罪券就免去了这些重担。从表面上看起来，这和路德的因信称义的教义似乎很相似。两者都指向神对丧失和无助的罪人的纯粹怜悯是

²³ “Luthers Werke”, Weimar edition, i. 1883, p. 536.

²⁴ 亨利·查尔斯·李（Henry Charle Lea, 1825 - 1909）美国宾州出版商，慈善家和历史学家。—译注

²⁵ “The Cambridge Modern History”, i. 1902, p. 662.

²⁶ “The Theology of Luther”, i. 1897, p. 223 (Hay’s translation, from the second German edition).

得救的源泉。两者都指向基督的功德作为罪人可以得到接纳的基础。的确，罗马教主义者还于此包括了他们的“宝藏”，即圣徒之功德，路德因此在第 58 条里坚持二者并列，尽管后来在他的《解答》中，他告诉我们，圣徒并无任何功德可言，而且即使他们有，也与我们无益。它没有足够深入地说，这两者之间的差别就在于此——路德所要的是唯独信心的白白救恩，而特策尔的建议是用钱交换得救——用大主教博济雅（Borgia）的话来说，神并不愿意罪人死亡，而更愿意他们付钱而活着。这两个教义之间的基本分歧就是福音主义和司祭主义之间的根本分歧。福音主义让人回到神并且只在神那里；要求于他的信心就是对神唯独在基督里的救赎恩典的信心。司祭主义把人扔到教会的手里并要求他相信教会——或在赎罪券这事上，特别地要相信教皇。罪人的得救要取决于教皇能做什么——或是直接靠他的力量，或是以投票的方法——把基督和祂的圣徒的功德转移到他的账下。这个分歧和另外一个更深刻的分歧相关，那就是赎罪券给与的是从惩罚中解脱，而福音主义所特意寻求的是从罪中得释放。换用更正面的说法，那就意味着，在一种情况，心里所愿的是安慰和幸福；而在另一种情况，心里所渴求的是圣洁。一种是非伦理的，必定因此而结出它的果子。而另一种，伦理主义一直刺痛到指尖。思想从令人疲惫的对受苦的惧怕中得着自由而热情奔放，因着要取悦于神的伟大志向而激发出无穷的努力。将路德和赎罪券的宣称分开以及促使他出来站在对立面那鸿沟因此是根本性的，并且一直深到互相对立的教义系统的根基。尽管令他大为震惊，却并非是与此宣称带来的弊端使他激动。事实上也不是赎罪券本身，而是在此背后的和在此之下的那些东西。在谈到这个交易的弊端时，约翰内斯·詹森（Johannes Jansen）所说是非常正确的，他写道：“不过，不是，而且特别不是那些弊端惹得路德采取反对赎罪券的行动，而是赎罪券自身的教义，特别是教会关于善工的教义，那和路德自己关于称义和人的被捆绑的意志的观念是格格不入的。”²⁷

²⁷ J. Janssen, “Geschichte des deutschen Volkes”, ii. 1886, p. 75.

罗马教廷可毫无困难就准确地看到了路德的打击之落点。当然，轻装部队就急忙冲上去包围外围的那些东西：教宗的权威，赎罪券的合法性，结果则是，按路德在《教会被掳于巴比伦》一文开头所说，他们对他起到了教师的作用，使他睁开眼睛，看到了他过去自己还不很完全知道的事情。他仍旧对教宗作为教会的首脑抱有尊重，他们教导他要视其为敌基督（*Antichrist*）。他还不曾完全拒绝赎罪券。“因着西耳维斯特和修士们慷慨地帮助，”他现在学到了赎罪票可以被合宜地描述为“完全是罗马谄媚者的欺骗，是他们利用来蹂躏人们的信仰和幸福的。”²⁸ 同一年，1520年，在回答教皇利奥对他的《论纲》的咒诅时，他带着嘲弄的谦卑语气撤回了他的陈述，不再同意那个说法，其大意是赎罪券是信徒们的虔诚的欺诈——这个说法显然是从美因茨的阿尔伯特（*Albert of Mainz*）那里借用的，他叫它们虔诚的欺诈，是教会用它来引诱信徒去做善工——而现在，他断言它们非但是不恭不敬的欺诈而且是出于邪恶的教皇的诈骗²⁹。但是教廷却立即采取了行动，比这些走得更深远。当路德在1518年出现在红衣主教迦耶坦（*Cajetan*）前时，这位教皇使者的手指只是指着两个条款，要求他要公开宣布绝对放弃。这就是在第58条所陈述的断言，即基督的功德，无需教皇相助，就有功效，因此不能是从赎罪券支取的所谓“宝藏”——“(58)它们也不是基督和圣徒的功德，因为这种功德，虽没有教皇相助，也使人内心得恩典，并将肉体钉在十字架上，使它死灭”；以及在《解答》一文中就第7条所作的断言，意思是除非以信心接受，圣礼是无功效的。很显然，这两个主张就包含了福音主义的基础：救赎是基督直接的恩赐；信心而且唯独信心才是接受恩典的唯一中介。

迦耶坦在对付路德的全部时间里坚持要求他撤回这两个主张。路德描述了一个令人发笑的很不庄重的场景，迦耶坦一直在迫使他撤回第五十八条，他的根据是教皇克莱门六世的圣谕（*Extravagant*）。他根本不要听任何解释，只是直接地，不断地，指着那圣谕，问“你相不相信？你信还是不信？”路德说，最后，这位使节想要把他驳倒，就滔滔不绝地，援引圣多马（阿奎那）的“寓言”，长篇大

²⁸ “*Luthers Werke*”, ed. Weimar, vi. 1888, p. 497. Cf. “*Works*”, Philadelphia, ii. 1916, p. 170.

²⁹ “*Werke*”, vii. 1897, p. 125.

论一番，路德自己多次想要打断他，但终究无效。“最后”，路德继续他的描述，“我也开始尖声喊叫起来，我说，‘要是能够证明这个圣谕曾教导说基督的功德是赎罪券的宝藏，我就按你的意思撤销。’伟大的主啊！他现在显出何等得胜的姿态并爆发了何等轻蔑的大笑啊！他突然抓起了那本书，一边疯狂地翻阅一边低声咆哮，直到他读到一处，那里说基督以祂的受苦买得了宝藏，等等。于此我说，‘听着，尊敬的主教大人，请注意这些词语——“他买得”。如果基督以祂的功德买得了这宝藏，那就是说，这宝藏并非功德，而是靠功德所买的——那就是教会的关键。因此我的论点是对的。’在这里他突然变得很迷茫，但因为不想显出很困惑的样子，他大发雷霆地跳到另一个题目上而想忘掉这件事。但是我（我要坦白，不是很尊重地）被激怒了，爆发出来，‘可敬的主教大人，你一定不要觉得德国人对语法一窍不通；“是宝藏”和“买得”是两回事。’”³⁰

我们必须坦承，路德侥幸逃脱，真是九死一生。幸运的是，他比那些克莱门和西克斯图斯们有了更好的理由来为了圣经并没有教导这个有争议的教义而斗争。在他写给迦耶坦的回答中，他更严肃地处理这件事。不过，他就是在那里争辩时，也体会到他所做的就是要说明，他的《论纲》并不与教宗的教导相违；他不很甘心答应把教宗所宣布的，只要是对的，就接受为他自己的；但两年之后，他就不再能重复这个应允了。不过，在《论纲》的福音性的核心——即基督的功德造成的恩典独立于教皇——以及他被要求撤回的第二条论述——即若无信心则圣礼无效——在这上面，他绝不低头。不仅如此，他还把关于信心的断言与（得救的）确据结合起来，使它涵盖了确据——在《论纲》里面有那么一两句话，而且在给美因茨的阿尔伯特的信里也引用了它们，人们也许会对它们感兴趣。如果没有很注意地读，也许会觉得他否认确据的可能性，但是实际上，他真正的意思是否认可以从唯独基督以外的任何来源获得确据。他向迦耶坦宣称的“绝对正确”的是“除非唯独信心，没有一个人可以在神面前称义”；因此，他又加上，“必要的就是，人需确定他被称义并且对他领受恩典没有疑惑。因为要是他对此有疑惑，

³⁰ From his letter to George Spalatin, written at Augsburg, October 14, 1518: E. L. Enders, “M. Luther’s Briefwechsel”, i. 1884, pp. 246 – 247.

而且不是很确定，”他争辩说，“那么，他没被称义而是反对恩典且把它丢到一边了。”³¹

路德热心地要做的事，就是不要让人对他们的得救不确定，而是要保护他们，使他们唯独信靠基督——当然不要信靠赎罪票（第 32 条：那些因持有赎罪票而自信得了救的人，将和他们的师傅永远一同被定罪。），或者从其他什么人得确据，不论那人假装他在属灵上多么有权柄（第 52 条：靠赎罪票得救，乃是虚空的，即令教皇的代表，甚或教皇本身，用灵魂来作担保，也是如此。）。同样，当然也不要信靠他们自己的痛悔（第 30 条：无人能确知自己的痛悔是诚实的；更无人能确知自己得了完全的赦免。）——这一条，路德后来在他的《解答》中宣称，“对于他来讲并非正确，只是对于他的对手来讲是如此。”在《解答》中谈到第 52 条时，他大声疾呼地说：“惟愿所有这些教导都能使人信服，保障和信靠（*securitatem et fiduciam*）只有并通过神的怜悯，即基督，才能得到确据。”³²当他谈到第 36 条（每一个真悔改的基督徒，即令没有赎罪票，也完全脱离了惩罚和罪债。）时，他说：“要警惕信靠你自己的悔改，”——这样一个解说是有必要的，否则某些不小心的人会误以为这一条就是这么教导的——“或者把罪得宽恕归结于你的伤痛。神并不因此而更对你有恩宠，而是因为你相信祂的威吓和应许，并且你的信心因此而造成了如此的伤痛。”他在谈到第 38 条（然而教皇的赦免是不可蔑视的，因为正如我所说的，它宣布上帝的赦免。）时，他又说到，“守住自己，因此，无论如何都不要信靠你自己的痛悔，而是只单单信靠那最美和最信实的救主，耶稣基督的话语：你的心会蒙骗你，而祂不会欺骗你——无论你是否拥有祂或切望祂。”³³

第 36 和 37 条是最重要的中心命题，只要稍稍阅读对于这几条的正面评价，即可看出在这里表述的福音主义有多么纯真。“没有基督的基督徒是不可能的；但是如果任何人有了基督，他就有了基督的一切。因为神圣的使徒是这么说的——

³¹ “Luthers samtliche Schriften”, Walch edition, xv. 1899, col. 578; cf. “Werke”, Weimar edition, ii. 1884, p. 13.

³² “Werke”, ed. Weimar, i. 1883, p. 604.

³³ p. 596.

—《罗马书》8章32节：**‘神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗？’**”“因这就是基督徒的确信，和我们良心的喜乐，因着信，我们的罪就不再是我们的，而是基督的了，神将我们的罪归在祂身上，而祂担当了我们的罪——祂，神的羔羊，挪去世人的罪。再者，基督全部的义都是我们的。因祂接手在我们身上，而这就使我们得益；祂并且将祂的义袍展开并遮盖我们——永远可称颂的救主，阿门！”“但是若不是信心，这最甜蜜的股份和喜悦的交换就不能发生——而人既不能给予也不能拿走这信心——因此我想这足够清楚了，就是这股份并非来自于钥匙的权能，或者靠着赎罪票的好处，而是在这之前，与此无关，独由神赐予的；作为宽恕之前的宽恕，赦免之前的赦免，分享之前的分享。在祂的分享中，教皇给了什么分享？我的答案：如果他们一定要说，就如在上面第6条关于宽恕与分享所说的，那他只能加以宣告。他们怎能说些别的，我坦承我无法理解。”³⁴“那么他们为什么因着钥匙夸耀教宗并想象他是一个可畏的角色？这钥匙并非属于他的，而是我的，赐予我是为了我的得救，为了我得安慰，为了我的平安和宁静。在教宗的钥匙里面是我的仆人和牧者；作为教宗他并不需要它们，我才需要。”³⁵这一切都是为了宣扬信心。“你信多少就有多少。”³⁶圣礼之所以有效不是由于它们的施行，而是因为相信它们。宽恕之所以有效，不是由于它被给与，而是因为相信它。只是——悔改的信徒需要有权柄的僧侣的话语以至他可以相信他——甚至他——也可以真正与这些伟大的事情有份。“所以既不是圣礼也不是僧侣，而只是对基督话语的信心，通过僧侣和他的职能，才使你称义。如果你听到了祂的话，而且你的希望建立於上，你的信心依靠于它，那么即使神通过一个傻瓜或一个笨蛋向你讲话，对你又有什么区别吗？”³⁷

不过，通篇《论纲》并不是只是这里一句那里一句地奏出福音的音符。必须指出的是，它们组成一个紧凑而井井有条的整体，呈现出相对于司祭主义的福音

³⁴ p. 593.

³⁵ p. 596.

³⁶ p. 595.

³⁷ p. 595.

之立场。这篇论述都是由于宣传赎罪券而引起的而且它的形式也主要是针对它们的。但是它攻击的特别的对象是赎罪券的司祭性的根基，而与之对立，它所建立的就是纯粹福音性的原则。一定不要以为这些命题是在匆忙之中凑出来的，仅仅是为了应付特策尔在犹特博格（Jüterbog）的宣传的紧急突发事件。路德在前一年的同一天，10月31日，而且在此之前的仲夏（7月27日）都曾经就赎罪券讲过道。而且——特别要注意这一点——《论纲》实际上重复了这些讲道的思想和语言。因此它们是经过长期沉思默想之后精心的表述，是完全成熟的思想；在其内容和语言上，它们在他的脑海中盘桓了一年多之久。在此一年后发表的《解答》——它对《论纲》加以阐明，而且并没有表现出在观点上有什么发展——显示了路德对于这整个主题胸有成竹，而且在文字上驾轻就熟。他选择10月31日，万圣节的前一晚，公布他的《论纲》也有着特殊的意义。他选择这一天，不仅是为了在这一天可以获得更多的公众的注意。万圣节不仅仅是教会祝圣的周年纪念，成千上万的人会参加教会精心组织的庆典。而且选帝侯长期积攒的各种圣物也要在这一天公开展览；对这些圣物的崇拜和参加这天的教会活动，又加上了特别的赎罪券。一句话，在维滕堡这一天就是赎罪券日。这就吸引了很多人聚集到那里。我们刚刚指出，路德在一年前的10月31日曾经讲过一篇反对赎罪券的道。在这个10月31日，他公布了他的《论纲》。这绝非巧合。《论纲》不是起头，而是他对赎罪券的攻击的中间阶段，而且要看到，他攻击的不仅仅是特策尔和他的禧年赎罪券，而是这整个体制。在德国宣传禧年赎罪券是促使路德站出来反对赎罪券的契机，他自己这么告诉我们。在写给他的教会上司的信中，他比较客观地解释他是如何被卷入进来的：“许多陌生人，也有许多朋友们，通过信件也在口头上，都问到我对于这些新的，更不要说是放荡的教导的意见；在一段时间内我保持沉默——但是最终他们的抱怨变得十分厉害，以致会伤害到对教皇的尊崇。”³⁸同样，在《解答》里，他也说：“我不得不放弃所有这些立场，因为我看到有些是被错误的观念所侵蚀，其他一些成为小酒馆里的笑料并把神圣的僧侣变成公开嘲弄的对象，都是因为宣传赎罪券所带来的放荡。”不过，这并不是说在回应对他的呼召时，路德没有被埋藏更深的动机所感动，没有想要挖到此事之根。

³⁸ To Jerome Scultetus, Bishop of Brandenburg: Enders, "Briefwechsel", i. 1884, p. 148.

在他给与他有私交的朋友们写信时，早在 1518 年的二月中，他就毫不犹豫地说：“赎罪券现在在我看来，就是灵魂的网罗，除了对那些在基督的道路上昏睡和无所事事之人外，绝对一文不值。”在解释他为什么要站出来反对它们，他说：“为了反对这个弊端，为了对真理的热爱，我走进了这个危险的争议的迷宫。”³⁹

此外，路德对这个文件做了精心的准备，而其深刻的目的是作为反司祭主义的宣言，对此，这文件本身就是最好的证据。没有任何粗枝大叶的痕迹，实际上其中所争论的问题都是本着基本原则上的看法。路德一开始先就基督教关于悔改的教义打下坚实的基础。他说，自然，只有一个要悔改的罪人才会悔改；而且，他永不会停止悔改，只要他是，而作为一个基督徒，他一定是——一个悔改的罪人。（（1）当我们的主耶稣基督说“**你们应当悔改**”的时候，祂是说信徒一生应当悔改。）他的悔改不仅仅在其本质上是一个内心的事实：而且，如果这是真实的，它就一定会在外在上表现出各种的“刻苦”；（（3）这句话不是仅仅指内心的悔改而言，因为内心的悔改若不产生肉体外表各种的刻苦，便是虚空的。）于是，这在其本质上就是一个基督徒：正是由于他是一个与那不悔改的罪人不同的痛悔者，因此这刑罚正构成了他的痛悔的内容和表现，那么，在他所受的刑罚之上，教皇能做什么呢？路德的回答是：什么都不能做。谈到活着的人，他宣布，教皇只能赦免他自己所加诸于一个人的刑罚；而至于神所加诸的刑罚，教皇不过就是起一个宣告的作用而已。在论到临死之人时，他谈到为什么只是由于临死之事实他们可以脱离教皇之手。当然是有炼狱。但是炼狱并非是为了补偿原来的欠债之所，而是使本不完美之灵魂趋于圣洁之地；而教皇当然不能也不能期望能够中断他们成圣的过程。于是，很清楚，依靠赎罪券是一场虚空。它们做不了任何事。它们不能让我们从做一个基督徒所必需之事上解脱；而我们若是基督徒，我们则对它们毫无所需。在确立了这点之后，路德就结束了这个文件的首先也是原则性的部分——这部分占了大约三分之一的篇幅——他以这样一个福音性的宣告来结束：“（36）每一个真悔改的基督徒，即令没有赎罪票，也完全脱离了惩罚

³⁹ To Spalatin, February 15, 1518: Enders, “Briefwechsel”, i. 1884, p. 155.

和罪债。(37)任何活着或死了的真基督徒，即令没有赎罪票，也都分享基督和教会的一切恩惠，这些恩惠是上帝所赐的。”

在这样建立了一般性的原则之后，路德现在重新开始，指出和宣传赎罪券相关的危险。一个危险就是把购买赎罪券看得比慈善的行为更为重要，或甚至过于赡养我们的家人。另一个危险就是教会的头看起来更愿意得到人的钱而不是人的祷告代求。再有一个危险就是宣传赎罪券使得在教会内部侵占或甚至取代了宣讲福音。归根到底，宣讲福音才是最主要的事。这才是教会真正的宝藏；事实上，这是教会可以支取的唯一宝藏。这个部分以若干反论加以结束，把赎罪券与福音对比：赎罪券是本末倒置，追逐人的财富，而福音则使在前的成为在后的，并寻求那些真正富足之人：无疑赎罪券是得益之物，但是十字架的恩典和虔敬——那才属于福音。（(68)实则它们若与上帝的恩典和人对十字架的虔敬相比，就微不足道了。）

现在开始了第三部分，路德对饶恕的宣讲者和他们那些无边际的胡说（*licentiosa praedicatio*）提出尖锐的指控。当然，从主教和神甫那里并不排除使徒传承性饶恕的代理人：他们带着教宗的委任而教宗是教会的头。但是主教和神甫有责任留心他们那些放肆的宣讲是被限制在委派给他们的正当范围之内。实际上，他们在世界各处胡言乱语，以致很难在人们提出尖锐的问题时为教宗辩护。路德列举了八个（82 - 89）这样的问题作为样本：它们从一般常识的实践观点出发，形成非常严重的对整个赎罪券交易的控诉，而且因为是从普通人的嘴里反复提出的就显得更为有力。它们是这一类的问题：如果教皇有能力将灵魂从炼狱中释放，为什么他不能单凭他的仁慈把他们一整批都释放，而不是为了钱而一个一个地释放他们呢？如果赎罪券可以把灵魂从炼狱中释放，为什么教皇依然保留为这些相同的，已经得到释放的灵魂的安灵弥撒设立的基金呢？为什么一个邪恶的人的钱比一个灵魂自己的深深的需要更能让教皇感动，从而从炼狱中释放一个灵魂呢？为什么教皇对待那些已经无效的惩罚条款好像它们还是仍然有效的，并且要收取钱财才能免除之呢？为什么富裕的教皇不用自己的额外财富来建造圣彼得教堂反而要榨取穷人的钱财呢？归根结底，对那些已经完全痛悔并得赦免的人，

教皇能够做什么呢？积攒赎罪券得到的功效是什么呢？如果教皇是为了灵魂得救而不是为了钱，那么为什么他要搁置那些旧的赎罪票，而售卖新的呢？诸如此类锐利的论点使得路德很公正地说，这是不能靠力量压服的，而必须给与正面回答（(90)对平信徒的这些论点和疑问仅用教皇权来压服，而不用理智来解答，乃是使教会和教皇受敌人耻笑，并使基督徒不愉快。）。

然后，他用非常热烈的词语弃绝那些赎罪券所提供的，轻易的喊叫“平安啊，平安啊”的所谓福音，并以此来结束这整个文件。他宣告那艰难的，十字架的福音：“(94)基督徒应当听劝，努力跟从他们的头基督，经历痛苦，死亡，和地狱。(95)所以他们进入天堂，要靠经历许多艰难，而不靠人平安的保证。”

这结语属于整个文件的总体结构——一起始于赎罪券交易的基础原则，经过与之相随的危险，到它实际上的弊端，最终发挥至此——它的语调越来越尖锐，而且随着它的逐渐发展，其攻击越来越直接。无疑，路德论辩性的目的和他的修辞的本能综合在一起产生出了这部作品。它适合他设想的目的，就是要呈现出赎罪券不过只是一个更广的类别中的一种。但同时这也与他在修辞的意义上合拍，以至他得以将他的材料加以安排，使它们在力度上逐渐加强，在观点之确凿上越来越直接了当，直到终结，以堪称为一篇演说似的热烈的结尾来结束。从第一部分那平稳，似乎置身事外的命题性论述转入第二部分，变成一系列语义上的重复论述，到了第三部分，就让位给了扎人心肺的对比性论述。尽管如此，这文件的真正分量还是在第一部分，而且正是因着在那里建立的那些观点使得它值得占据那伟大的宗教改革的首要之行动的位置，而且它被公布之日就被很正确地看为是宗教改革的诞生之日。

这些论纲的公布并不表示路德已经获得福音派的信念。路德有这些看法已经很长时间了——虽然我们很难知道到底有多长时间，但我们应当知足，就如沃尔特·考勒（Walther Köhler）所说的，路德也许是在1509至1515年之间产生了这些想法。这些论纲的公布也不标志着福音宣讲的开始。起码从1515年起，路德就已经很勤勉地在他的教会讲坛上和在课堂上开始传扬他的福音主义，而且已经使他四周的社区归正了。他已经能够在大学里和他所掌握的城市里夸耀“我

们的神学”之得胜了。这些论纲所标志的是宗教改革从维滕堡大学的狭窄的圈子的束缚下走了出来，并且开始成为一个世界性的运动。它们的公布给了宗教改革翅膀。这翅膀主要是将长久以来所积蓄的反对教会的严重弊端的愤怒之情鼓动起来，给了它推动之力。不过，若没有这个文件，则这股力量不会走得很远，而在这个被传布到国外的文件里就有着新生命的影响力。

“这《论纲》划时代的意义” 埃德沃·柏瑞特克写道，“就是它们是第一份公开的宣告，路德于此以完全的自觉将称义的信心作为救赎之传播唯一的原则，这是神学争议的主题，而因此在教会面前放置了一个要进一步研究的课题，并在此之后，变成基督教会的一个新的运动，不仅如此，且在普遍意义上成为一个新的文明的动机和原则。”⁴⁰ 柏瑞特克在这里想要说的是正确的，不仅正确且十分重要。但他没有表述得很好。在此之前，路德已经常常满腔热情地，向着凡能够听到他的声音的公众宣讲称义之信心的原则。但在《论纲》中，既没有提到信心也没有提到称义。不是在《论纲》中，而是在 1515-1516 年间的《罗马书》讲座中，他阐述了那划时代的因信称义。尽管如此，的确，《论纲》是路德的新的“生命之原则”的直接结果，并以其为它的基本目的，反对“人为的教会形式主义和司祭主义”。的确，因信称义这个主张贯穿于《论纲》，只是没有明显地在其中表达出来而已，因为当时特定的情况并没有要求这么做：路德无法不花上许多篇幅来阐述之，就如在《解答》中做的那样。不过，如果说路德在此以福音性的原则直截了当针对司祭主义的话，对这件事的表述就会更好些。他在此攻击的正是那最体现了它的妄自尊大之一的司祭主义的原则——它教导说，为了他们灵魂的所有福祉，人要依赖教会作为得救之途径而且要从教会得到所有他们活着和死去时的确信。他用来反对这个司祭主义的就是福音的原则，即人的得救全仰赖于神，且唯有神——直接在于神，与一切人为的媒介无关——而且依赖神并直接从神得到那所有与他的灵魂的益处。这些论述把路德从他迄今为止一直游弋其间的学术圈子里公开发表出来，把他投入广阔的世界性的冲突的战场，并在吸引并抓住了人们的注意力的情况下，他的新近发现的福音之原则被抛出来，与建制的司祭主

⁴⁰ *Op. cit.*, p. 315.

义成为鲜明对比。而正因此，使得公布这一《论纲》成为宗教改革的首倡义举，并使十月三十一日自然地成为宗教改革的诞辰。

——2020年10月5日 译於美国宾州家中

宗教改革的神学

按：此篇是 *Solid Ground Christian Books* 为纪念宗教改革所出的系列之一。在这里，华腓德提出了宗教改革的真正核心，而这只有他才能做到。华腓德反对他那个时代的许多人试图在神学以外的其他东西中找到宗教改革的灵感和起源。下面摘引两位作者对这篇文章的推荐：

与他在“老普林斯顿”的年轻同事梅钦（J. Gresham Machen）一样，华腓德相信基督信仰有能力进行学术上的辩护。在这项研究中，华腓德抨击了二十世纪初期最著名的历史学家查尔斯·比尔德（Charles Beard）对宗教改革所提出的错误和轻蔑的观点。华腓德揭示了宗教改革的核心是什么，单是它的教义就如何解释了它惊人的力量，以及它作为一个历史性的运动所产生的多方面的影响。他这么做完全是用有力的论据和实质性的证据装备起来，其风格不仅是理智和清晰的，并且夹杂着机敏幽默的闪光。特向所有改革宗的基督徒们推荐。

-周毕克博士（Dr. Joel R. Beeke, President, Puritan Reformed Theological Seminary, Grand Rapids, Michigan, USA）

华腓德是一位杰出的基督教作家，在教会史和系统神学与圣经研究方面都驾轻就熟。今天，人们纪念到他主要是因为他在圣经无误上面坚强有力的神学，然而有许多别的理由要纪念到他。特别是值此宗教改革 500 周年之际，华腓德对宗教改革的意义令人信服的回顾是值得阅读的重要文献。非常高兴这些文字能够重新面世！

-迈克·海金博士（Dr. Michael Haykin, Professor of Church History, The Southern Baptist Theological Seminary, Louisville, KY, USA）

查尔斯·比尔德¹在他的 *Hibbert* (希伯特) 讲座论到宗教改革时是这么说的, “如果把十六世纪的宗教改革看成不过就是用一套神学教义来代替另一套神学教义, 或者只是对声名狼藉的教会弊端和腐败进行清理, 或甚至只是让基督信仰回到某种其早期的纯朴和单纯——这样一种对其本质和重要性的认识其实很不恰当。” 他希望我们注意到, 我们称之为的宗教改革, 它对于人类生活所产生的深远改变, 要看到它至少影响到了众多不同的行为层面, 然后要探究与造成它的广泛影响同样广泛的原因, 他自认为, 可以在“人类理智普遍的觉醒”中找到这个原因; 这个觉醒开始于十四世纪并“在十五世纪不可遏制地逐渐加速”。按照他的观点, 宗教改革只是我们所说的文艺复兴在宗教方面的表现。他肯定地说, “文艺复兴的生命在严肃和诚挚的条顿民族的影响之下注入了宗教领域。” 他甚至觉得, 依他的观点可以蛮有把握地说, 宗教改革“基本上不是一个神学的, 宗教的, 和教会性的运动。”

这样一个表述很显然显得言过其实。而且也很清楚这个不实的夸张是由于在分析上的欠缺。这个分析上的欠缺, 究其根源很可能是不完善的价值观。仅只给我们指出在十五世纪发生的人类理智的觉醒并没有揭示宗教改革发生的原因; 它只是描述了一个状况。它只是提醒我们, 作为人类理智的觉醒的结果, 一直存在着对于需要改革的强烈的愿望, 而且不断反复地有不成功的要实行改革的尝试; 腐败的行为和道德充斥于世, 到处都有人完全清醒地看到这些, 但却对于改变它无能为力。这样一个结果并没有对我们找出在这普遍的状况之下为何发生了宗教改革的原因有何助益, 而多年以来, 这样一种状况并没有引发改革。亟待解决的问题是: 成就了这样的改革效力的能力是从哪里来的? 这样的效力很显然远远超过了在表面上取得效果的那些力量。

没有必要掩盖在那贬抑的陈述形式之下的事实。当然可以很轻蔑地谈论什么“用一套神学教义来代替另一套神学教义”, 就好像轻易地以轻蔑的态度来谈论

¹ Charles Beard, (1874 - 1948), 美国著名历史学家, 最著名的著作是《美国宪法的经济解释》(*An Economic Interpretation of the Constitution of the United States*)。作者在此引用的是他在 1883 年在英国牛津和伦敦作的关于宗教改革的演讲。(本篇中若无特别标出, 均为译注)

用一套政治教条或卫生教条来代替另外一套似的。这种错谬说法的力量在于把事情保持在抽象的层面。要想知道布丁的味道就要尝一尝。毫无疑问，你可以用事不关己的态度来谈论数码锁的各种排列，并不在乎其实重要的是一种这样的排列和所有其他排列都是不同的——而只有这个排列才能开锁。在宗教改革时，发生了一套神学教义替代了另一套这件事，而这是一套在其中有着应许和生命之力的教义替代了另外一套其结局是死亡的教义。在宗教改革时所发生的，就是以这样的方式，生命的活力开始通过激昂的，奋勇的大众做工，从而使得生气勃勃的基督信仰得到复兴。而这是所有在生命的各个方面出自于那伟大的革命的一切的真正原因，*vera causa*（真正的原因）。人，无疑，是一直在期盼和寻找“回到其早期的纯朴和单纯的基督信仰。”这恰像伊拉斯谟，基于当时的需要而为自己所描绘的图像。困难在于，与其说他们是受到纯真的初期基督信仰的吸引，不如说他们更是受到他们所知的基督信仰的压制——他们并不真正知道那初期纯真信仰的本质是什么，他们只是在黑暗中摸索。路德所做的就是重新发现了基督信仰的活力所在并把它重新展现给了世界。他这么做就好像一点火星启动了整列列车，我们至今仍感受到那爆裂的力量。

我们坚持认为，宗教改革确实是一系列神学教义替代了另外一个系列。对于路德是如此，通过路德，对于整个基督教世界亦是如此。路德所做是为自己所做——为了平静他的被唤醒的良心和医治他内心深处的罪恶感——以至他重新发现了那伟大的事实，那是一个罪人所能够知道的所有一切伟大的事实中最伟大的事实，那就是得救是唯独靠着神的纯粹的恩典。哦，你可能会说，但是那是从路德的宗教经验中得来的。不，我们回答说，那是路德在教义上最主要的发现——在发现这个教义之外，和在发现这个教义之前，路德从来没有也不可能有任何他的宗教经验。教给他的是另外一个教义，那教义是被包裹在一个在他那个时代广被接受的座右铭之中：尽量做好，神就会看顾。他一直试图按那个教义生活，但做不到。他简直无法承受。他曾告诉我们他是何等绝望，他也告诉我们，这绝望是如何与日俱增，直到他发现了他的新的教义，正是因此他才得到解脱。那就是，惟有神，并且只有神，在祂无限的恩典中救赎我们，而且祂成就了一切，除了作为得救的罪人和因之从我们的感恩之心发出对我们唯一和独一的救主的赞

美之外，我们没有任何贡献。这和原来的那个教义是根本不同的教义，而它对路德产生的作用也是根本不同；一个修士的路德和一个改教家的路德判若两人。而它也对整个世界产生了根本不同的影响；中世纪的世界和现代世界是两个完全不同的世界。把它们分开的就是这新的教义，路德在维滕堡的修道院里所发现的教义——哦，或者他已经在艾弗特了？——在那里细心研读《罗马书》第一章那伟大的宣告：“**义人必因信得生**”。埃米勒·杜梅格（Emile Doumergue²）把这整个故事用一句话总结：“两个根本不同的宗教孕育了两个根本不同的文明。”

路德自己完全清楚他为自己做的，以及他不得不为世人所做的，就是用一个新的教义来代替那陈腐的，无论是他或是世人都无法从其中找到生命的教义。因此，他以一个教师，一个教导教义的教师，一个在其教义的教导中得到荣誉的教师的身份，挺身而出。他不是仅仅在寻求真理；他已把握了真理。他不是仅为这个世界提出一个实验性的建议供它考虑；他所做的——像他喜欢这么称呼的——是“断言（assertion）”。这样一种做事的方式，对于一个有着高雅文化背景的人来说是大大的冒犯。这样的人，譬如说伊拉斯谟³，他们所习惯的是人们可以舒适地围坐桌旁，以一种开放的心态，愉悦地讨论问题。伊拉斯谟直接针对路德说，“对于所谓‘断言’，我实在是完全没有胃口，以致我轻易就可转向一个怀疑论者的立场，”他自鸣得意地接着说，“只要，无论何处，那不可违背的圣经和教会的谕令允许；而我对此，不论我是否同意，都是随时随地顺从的。”在此，强中更有强中手，他无疑在路德那里遇到真正的对手。伊拉斯谟的这话，就让路德觉得有必要就教义在基督信仰中的地位给他一个他迫切需要的棒喝。路德说，你说你不喜欢“断言”，那归根结底就是说你并非一个基督徒。你把“断言”挪走，你就拿掉了基督信仰。除掉了“断言”，没有一个基督徒能够坚持下去，因为那其实就是直接否定了一切宗教和敬虔，或者就是宣布，宗教，敬虔和每一项教义

² 埃米勒·杜梅格（Emile Doumergue, 1844-1937）：改革宗神学家，曾任教于 the Free Theological Faculty of Montauban。

³ 德西德里乌斯·伊拉斯谟（德语：Erasmus (Desiderius) von Rotterdam，又译埃拉斯默斯，史学界俗称鹿特丹的伊拉斯谟，1466 — 1536），是中世纪尼德兰（今荷兰和比利时）著名的人文主义思想家和神学家。伊拉斯谟是一个用“纯正”拉丁语写作的古典学者。在宗教改革历史上，人称“伊拉斯谟孵的蛋，路德把它生出来”。

全是虚无。基督信仰的教义不能和人的观点在一个水平上。基督信仰的教义是圣经赐给我们的，形成基督徒生命存活的形态。

现在摆在我们面前的就是所谓宗教改革的*形式原则*⁴。它的基本意思就是宗教改革从根本上，像其他一切伟大的革命一样，是思想领域的革命。难道不是有一位先贤很早以前就敦促我们要特别殷勤地保守我们的心（心在圣经里是指我们认知的器官），不正是因为从心发出的就是生命的果效？宗教改革的战斗就是在高举着一面大旗下进行的，这面旗帜上篆刻着“唯独圣经的权威”这几个大字。但是唯独圣经的权威对于宗教改革并非一个抽象的原则。它所感兴趣的是圣经的教导；而唯独圣经的权威就是意味着圣经是一切教导的权威。这自然就是教义；宗教改革人士所发现的在圣经里所教导的，在一切其他教义之上，而且是远高于其他一切教义的，将圣经的教导加以总结的教义，就是在救恩中唯独神的功效。这就是我们称之为宗教改革的*质料*（内容）原则。虽然在一开始时，它还没有以唯独因信称义这个名字为人所知，但是却从最初就被热情地接受，摒弃了所有人的善工，并且在救赎中唯独依赖于神的恩典。于此，宗教改革活着，运动着，并成为它所成为的；在更高的意义上，它就是宗教改革。

把对不论是教会或是全社会生活之弊端的改进与宗教改革混为一谈，这样一种混淆若不是更可悲的，就是更可笑的。路德从一开始就很清楚地知道他的改革的中心点在哪里，并且从来没有一刻把它的附带的作用与其混淆。事实上，就是在这一点上，把他和同时代的其他改革者们区分开来——其他那些是不能改革的改革者。譬如，伊拉斯谟，他和路德一样，看得不能更清楚了，也和路德一样大声疾呼地指责那个时代亟需纠正的弊端。但是他所设想的改革的任务纯粹是一个负面的。他的改革的基调是质朴；他希望回到那“纯朴的基督徒生活”去，而且作为达到那个目标的手段，就是“纯朴的教义”。只要有一个搓去外壳的过程，他就感到很满意了；他期盼着通过这个过程彻底地把那些当时裹在外面的壳子除去，露出真正的基督信仰的内核，而那些外壳把这内核掩盖和遮蔽了。他的预设

⁴ 此处作者借用亚里士多德的“四因说”，即形式因，质料因，动力因及目的因。形式因规定了一个事物是什么；质料因规定了一个事物由什么构成。

就是真正的基督信仰躺在当时的败坏之下或藏在背后，并不需要任何更新，只需要将其剥离。然而，事实上，当他开始他的剥离的工作时，伊拉斯谟发觉却没有止境。他不仅剥到了骨头，甚至剔到了骨头里面，结果，除了一个所谓“基督教哲学”之外，他的手里空无一物。而那个东西无非只剩下了一个道德主义而已。彼得·卡尼修斯⁵（Peter Canisius）一本正经地对其研究了一番之后，不无正确地称之为“皮鲁斯⁶神学：得不偿失”。路德则从质料之立场对其加以批评，说伊拉斯谟造出了一个“伯拉纠福音”。因此，总而言之，伊拉斯谟当即就显示出，在中世纪的基督教那极其厚重的棉被下躺着的那旷日持久的躯壳无非就是一个光秃秃的道德主义；把这个道德主义拉出来，并冠以“纯朴的基督信仰”就让他自己成了我们当今那帮子人之鼻祖，他们都大声喊叫：回到基督！而他们只是把基督信仰缩减为一个简单的教训：行善，你就可无虑。

与这负面的改革者们形成尖锐对比，路德站了出来，在他手中握着正面的福音；那时他的敌对者们称之为“一个新宗教”，就如现今那些人的后代也这么叫，他们这么叫是完全正确的。他对于纠正弊端并没有那么大的兴趣，尽管如果它们阻碍他的道路，他会坚决地向它们砍杀过去。实话实说，这种不得不做的工作让他略感无聊。把它们挪开，并没有什么纯正的福音可以从下面发掘或释放出来。他知道，他的新的福音，一旦发动，自身即具备能力来消灭它们。在他心里燃烧的就是启动他的新的福音的愿望；用恩典的福音来代替那个功德的福音，人一直在被那个福音喂养。这样一个替换就构成了他的整全的改革。

1520年教皇颁布了将路德驱逐出教会的诏令，内中从他的写作中抽出四十二条加以定罪。路德为此写了一个很详细的答辩，在其中他很清楚地表明，对于他来说，争执的中心是什么。这就是他断言在救赎中唯独神的恩典的功德的那个条文。当然，他诉诸于圣经，但他也没有忽略指出奥古斯丁和他自己的切身经验对他的影响。他嘲笑他的对手们故意做作地要把他们自己和伯拉纠主义分开，因而牵强附会地区分什么合宜（*confruity*）善行和配得（*condignit*）善行。他说，如果我

⁵ 彼得·卡尼修斯（Peter Canisius, 1521 - 1597）：耶稣会教士，反对宗教改革，拥护天主教教义者；

⁶ Pyrrhic（皮鲁斯），古希腊伊皮鲁斯国王，古谚云“皮鲁斯之胜”，指付出很大代价而得到的胜利。

们可以靠着行为得到恩典，那么小心地把这些行为叫做合宜的，而加以约束不称为是配得的，其实毫无意义。他大声说，“如果你否认恩典是源自我们的善行但又教导说恩典是通过我们的善行，这中间有什么不同呢？所得到的恩典不是白白赐予而是靠着我们的善行，这种不敬虔的意思仍旧存留其中。因为伯拉纠主义者也没有教导或靠什么别的善行以至他们可以得到恩典，好像和你们所教导和做的不一样似的。它们是出于同样的自由意志和同样的官能的善行，尽管你们和他们给了它们不同的名称。它们是同样的禁食和祷告，同样的施舍——只不过你们叫它们是与恩典合宜的善行，而他们称之为与恩典配得的善行。在这两种情形之下，同一个伯拉纠主义者仍旧得胜回营。”

我们将会看到，路德为之而大发热心的就是把行为从得救中绝对排除，把灵魂完全投在神的恩典之上。在他快要结束他的论辩时，他充分发挥了他的辩才，让他的对手们无所措手足。“因为当他们不能否认我们得救一定是靠神的恩典时，”他如此宣告，“并且无法躲避这个真理时，于是不虔不敬就要另找出路——假装摆出一副，尽管我们不能靠自己得救，我们却仍然还是可以准备好自己来得到神的救赎的恩典。我要问，如果我们能够靠努力而获取神救赎的恩典，神的荣耀还在吗？难道这是什么小事一桩吗——一个本没有恩典之人却在他愿意的时候有足够的力量获得恩典？因为你把神的恩典放在人的意志之力量之中，这与伯拉纠主义者所说的我们得救并无需恩典有什么不同吗？在我看来，你比伯拉纠主义者更不如，因为你把神必需的恩典放在人的力量之中，而伯拉纠主义者只是简单地否认了这个必需而已。我要说，看起来，完全否认恩典要比靠着我们的热心和努力来取得恩典在虔敬上还要稍好一些，因为后者是把恩典放在我们的力量中。”

这个剧烈的猛攻就为下一个引人注目的宣告做了准备，在那里路德非常清楚地显示对于他自己作为改革者的工作，以及他对于这个论战中附带谈到的一些问题的重要性，他是怎么看的。罗马的教导，不论如何巧言善辩，都是靠行为得救；而他只知道，并且是除此之外不知其他，就是得救是本乎恩典，或者，如他在此所表述的，除了基督和他被钉十字架，别无一物。罗马给他定罪的恰是这十字架，因为他所信靠的正是并唯独是这十字架。关于其他四十一条将他定罪的诏令中的

条款，他说到“在所有其他各条中，讲到了教皇，大公会议，完全赦罪状⁷，和其他那些无足轻重的琐事（*nugae!*），”——他是这么历数它们的——“教皇和他的追随者们的卑鄙和愚蠢也许可以忍耐。但是在这条中，”——即指关于自由意志和恩典——“那是所有一切中最首当其冲，也概括了事情的实质，我们一定要为那些落在悲惨之中的人的丧失理智而伤心和哭泣。”对他而言，正是这一条才是这整个冲突围绕着旋转的枢纽。他希望可以就此有更多更广的发挥。在三百多年里，没有，或几乎没有任何赞许恩典的著作问世；而没有任何一个主题有如此巨大的需要值得加以论述。“我常常想要，”他又补充了一句，“绕过这些无聊的有关教皇的琐碎小事和争吵（*nugis et negotiis*），那些都是不仅与教会无益反而会摧毁她的——只来论述这一条。”

四年之后（1524），他这么做的机会来了。伊拉斯谟，在他的那些赞助者们和朋友们的怂恿下，发表了他的文字优雅的著作，《论自由的意志》，从而启动了这场论战。这部书是这位伟大的人文主义者所写的最伟大的著作，文采斐然，语调谦和，论述细腻，引人入胜；而且以圆润的技巧阐述了罗马的教导，反对路德投身其中的教义。一方面，他很坚决地，如果不是从根本上，把自己和伯拉纠与司各脱⁸脱钩；在一处地方，他用很不屑的语气谈到“司各脱这个怒气冲冲，出言不逊的家伙”——而在另一方面，他也和改教家们分庭抗礼——他尤其念念不忘卡尔施塔特（*Carlstadt*⁹）和路德。伊拉斯谟把自己和按照当时所公认的，他称之为的奥古斯丁主义的教义结合起来；即是那种经院主义的（神人）合作说（*synergism*），也许与此最接近的形式就是黑尔斯的亚历山大（*Alexander of Hales*¹⁰）所教导的，总而言之，很快它就在天特会议（*The Council of Trent*）上变成了教会的权威性的教义。对这个微妙的教义，伊拉斯谟给与了最吸引人的论述并用他优雅的文笔之美把它编织起来。路德并没有对这部书文字的优美置若罔

⁷ 一般中译都是“赎罪券”，但天主教本无此一说。

⁸ *John Duns Scotus*，约1265年—1308年，史称邓斯·司各脱（也译作司各特，或思高），方济各会会士（*Franciscan*），苏格兰中世纪时期的经院哲学家、神学家、唯实论者。

⁹ 安德烈亚斯·鲁道夫·博登斯坦·冯·卡尔施塔特（*Andreas Carlstadt Karlostadt*, 1486 - 1541），德国新教神学家，维滕堡大学校长，与马丁·路德同时代，是德国早期宗教改革者。

¹⁰ *Alexander of Hales*，中世纪著名经院哲学家。

闻。他说，在这部书里伊拉斯谟的声音对他犹如夜莺在歌唱。但是他要寻找的是它的实在的内容，而不是形式，因此他感到不得不承认，他阅读此书的体验就好像童话故事里的那头狼，夜莺的歌声让它心神恍惚，直到它抓到了那只鸟并将其吞咽，它是片刻不得安宁——此后他只厌恶地加了一句评语：“*Vox, et praeterea nihil.*”（空话连篇，言之无物）。

伊拉斯谟的精妙在路德那里没有起一丝作用。他的愿望——没有任何其他东西可以让他满足——就是清楚和肯定地承认，救赎之工只是唯独神的恩典，而人对此根本乏善可陈。伊拉斯谟不能承认这一点。他的著作的目的实际上就是要证明人在他的救赎之上是有作用的，而且是决定性的作用。他也许可以用最高超的词语来夸耀神的恩典。他也许会抗辩说，他也坚持若没有神的恩典，人不能行出任何善，所以恩典是救赎的起头，是中间，也是结尾。但是当他被逼到墙角时，他就不得不承认，在这“中间”某处，人的行动加入进来，而且在决定他的得救上，人的那个行动是具有决定性的。他也许会把人的那个行动贬至最低。他也许会指出，他保留给人的能力是非常，非常小的一点儿——只是，好像有人说的那样，人必须按那个键，恩典就可以开动了。路德可是不吃这一套。没有任何其他东西可以令他满意，除非全部救赎——每一丝每一毫——都要归功于唯独神的恩典。

路德甚至迫使伊拉斯谟不得不把人在救赎中的作用降到最低，尽管仍然把它维持在一个关键点上，于是给了他加以嘲弄的机会。他说，与其说是用这种权宜之计来逃脱伯拉纠主义，伊拉斯谟和他的那些经院哲学的同伙们实际上把自己更深地扔到伯拉纠主义的大染缸里，成了双料的伯拉纠主义。伯拉纠主义者起码是对己对人都是诚实的。他们没有耍两面派，用所谓合宜善行和配得善行之间空洞的区别来含糊其辞。他们称铲子就是铲子，很坦白地说功德就是功德。他们没有因着贬低我们在善行中的功德而贬低我们的救赎。从他们那里，我们从来没有听到过什么我们有功于得救的恩典是什么“非常小的，近乎没有。”他们认为救赎是很宝贵的；而且警告我们，若我们想要得到它，那只能是在付出了极高的代价后——“*tota, plena, perfecta, magna et multa studia et opera*”（完全，彻底，完

美，竭尽全力地学习和努力)。路德说，要是我们愿意在此事上落入这个错误里，那起码不要让我们把神的恩典廉价处理，好像什么卑微和可蔑视的东西。他的意思是，这种妥协的尝试，一方面在原则上维持伯拉纠主义，却在另一方面丢失了伯拉纠主义的高尚的道德标准。在恩典和善行之间寻求中间地带，并且自我标榜好像保有了双方，实际上仅仅是一屁股坐在两个板凳之间，什么也没有得到。它像伯拉纠主义一样真正依靠的是人的善行，但又把这善行减缩到一个几乎消失不见的程度。按路德的说法，这种做法就把救赎悬在“某些小事，甚至一无所有上面”，因此它就“否认了已经赎买我们的主基督，比之伯拉纠主义，或其他异端对主的否认更甚。”

路德把对伊拉斯谟的著作《论自由的意志》的回应，起了一个对应的名字，《论意志的捆绑》。自然，那位伟大的人文主义者的拉丁语言之清纯流畅和他的文体之灵动优雅在此是看不到的。但是这本书的拉丁文差强人意——简单而有力，并且相当直率。显然路德在这上面花了不寻常的心血，若是它缺乏文学上的优美的话，它的思想的丰富和语言的铿锵则远远过之。弗赖塔格（A. Freitag），此书最近的编辑，用一个词来概括之，即“成就（（英）*exploit*,（德）*Grosstat*）”。索德尔（Sodeur）毫不犹豫地率直地指出，这部著作是“辩证论战的经典”；它的词语都有手有脚。不过，它的真正的卓越之处是体现于比这些都要更高的层面上。它涵盖了路德对于改教的整个观念，是他所曾做过的最接近于一个系统性的论述。这是首次把对宗教改革的基本观念的阐述完整地表达出来，因此在其真正意义上是宗教改革的宣言。路德自己也是这么看的。并非他很得意地把它作为“纯文学”作品，以至他一直觉得这是他的一个成就；而是因为它包含了“福音教义之源”（*doctrinae evangelicae caput*）——福音教导的源头和原理。他在1537年写给（出版商）加比多（Capito）的信里说，他可以割舍他所写的所有的东西，让它们都消失，但除了这部《论意志的捆绑》和《教理问答》；它们是“对的”（*justum*）。在他的“桌边谈话”中，劳特巴赫（Lauterbach-Aurifaber）曾记载有一次路德谈到伊拉斯谟对他的著作的答辩。他不认为伊拉斯谟驳倒了他；他不认为伊拉斯谟甚至可以驳倒他，不，永远也不。“我知道得很清楚，”他说，“我看魔鬼和他的

一切诡计敢不敢来驳斥它。因为我知道这是神的永不改变的真理。”任何人摸到了这个教义，他又说，就是摸到了他眼中的瞳仁。

我们可以肯定路德是怀着极大的热情 (*con amore*) 来写这部书的。在他写作的时候情况并不乐观。那是 (德国) 农民起义的年头 (1525); 大家都知道, 那是一个令人焦虑和不安, 心思和灵魂都在受煎熬的年代。这也是他结婚的第一年, 他不是以他的可爱的坦率告诉我们, 在他结婚后的第一年, 凯蒂在他工作时, 总是坐在他的旁边, 老是要想出些问题来问东问西吗? 但是他在他的书里所写的, 并非是他边写边字斟句酌的东西。他是把他的福音的心脏以他的心倾泻在那些纸上, 而当他这么做的时候, 他满怀喜悦地坚信, 这不仅仅是他的福音, 更是神的福音。他感谢伊拉斯谟选择了这样一个攻击他的题目, 使他从那些不断地强加于他的令人厌倦的琐碎纷争中得到喘息, 从而给予他一个机会可以直奔主题。他在书的最后这么写道, “我异乎寻常地赞美和感谢你, 和其他所有的人相反, 只有你, 能以击中事情的本质, 即问题之颠 (*summam caussae*), 而不是用那些无谓的琐事, 诸如教皇, 炼狱, 赦罪证书等等此类一文不值的东西 (*nugae*) 让我昏倒——迄今为止, 所有的人都在徒劳无益地用这些东西来追着打我。你, 只有你才看到了一切事情的枢纽并且瞄准了咽喉; 为此我真是衷心感谢你。”

尽管如此, 不管多么乐意, 路德并非以一种轻松的态度来加入这个论战。在一段非常让人感动的文字里, 他写道, “我跟你讲, 我恳求你, 请你在心底深处牢记——在此, 我所追求的是对我来讲某种庄严、必要和永恒之事; 如此这般, 格外重大, 它必须以死亡的代价来加以宣告和捍卫, ——是的, 哪怕整个世界都不仅被卷入争执与骚乱, 而且甚至落入混沌和化为灰烬。因为, 靠着神的恩典, 我不是如此愚昧和发昏以至我会为了金钱 (我从来没有也从不愿拥有), 或荣耀 (在一个如此疯狂反对我的世界, 这是我就是想要也得不到的东西), 或肉身之生命 (非我所能定者), 来继续从事并坚持此事这么久, 以如此的坚韧和如此的不屈不挠 (你称之为固执), 经过这么多对我的生命造成的危险, 经过这么多仇恨, 经过这么多网罗——一言以蔽之, 经过了世人和魔鬼的愤怒。你难道觉得只有你才有一颗被这些喧闹搅乱的心吗? 我自己既不是石头造的, 也不是从马佩斯岩石

中蹦出来的。但是因为没有别的途径，我宁愿在这骚乱中忍受煎熬，在神的恩典中为了神的话语而喜乐，这是必须以不可战胜和不可败坏的勇气来捍卫的，而不会因着神的忿怒，在难以忍受的痛苦中，在永恒的动荡之中被碾的粉碎。”这就是路德在他的《论意志的捆绑》一书中坚持他的论点的精神。这就是“若不传福音，我便有祸了”（林前 9：16）的精神。他在他的手中握着福音，为着世人的救赎的福音，必须传扬这福音的重担就放在他的肩头。

路德所掌握的并在他的心里要宣扬的福音，简略言之就是唯独通过神的恩典的救赎的福音。围绕着这个福音有两个焦点：人在他的罪中的绝对无助；在救赎之中唯独恩典的有效。这两个互补的命题在神学上的表述就是罪人对善的无能和救恩的再创造的功效的教义。罪人对善的无能就是路德的短语，“被捆绑的意志”的意思。他和伊拉斯谟都对于意志的心理学全无特别的兴趣。或许我们附带地学到过，他持有的观点曾被称为哲学上的决定论或道德的必要性。但那只是附带的枝节。如果我们可以用这种方式表达的话，他和伊拉斯谟对于意志运作的机制也都无兴趣。他们的全副身心都投入这一个大问题，罪人向善的能力。伊拉斯谟的本意是要显示罪人有能力行善，并且是如此之善以至他们在神眼中可得到功德，而且人的得救依赖于他们行善。在路德的心里，他要显示罪人——并正是因为他的罪性，而且罪绝非仅是无足轻重的恶，而是摧毁了一切的善——因此罪人无能做任何在神的眼中看为善的事，所以罪人最终必唯独依赖神的恩典才能得救。那也就是说，路德决心要非常认真地对付罪，原罪，堕落，和与之俱来的人心的深深的败坏，这心的败坏造成对善的无能为力。他称那种教导说人可以救自己，或为他的得救做些什么，是一个可怕的谎言，而且“他把他的飞镖直接瞄准了这个谎言的头——教导原罪和人心的败坏。”

伊拉斯谟当然不会在路德论点之上缩手。他抱怨这些新教师们，说他们“极大地夸大了人的原罪，甚至把人性最高尚的能力都描述为如此败坏以致就其本性来说，除了无视和仇恨神之外简直一无所是，而且甚至没有一个被信心的恩典称义之人可以做什么不是罪的事；他们把我们的罪的倾向，这倾向是从我们的始祖传给我们的，说成本身就是罪，而且这个罪是如此不可避免，以致没有人可以遵

循任何神的律令，哪怕是一个已被信心称义的人也不行，但是所有神的律令没有别的目的，就是为了彰显神的荣耀，而那将赐下救恩，不论功德如何。”这使他义愤填膺，也使一切直到今日和他有同样感受之人愤慨，就如哈特门·格里萨（Hartmann Grisar¹¹）——他说，路德把所谓“私欲偏情”之恶如此夸大，以致完全漠视了人性本是按神的形像所造。路德感到不得不一次又一次地指出，他不是讨论人的本性和它的能力，而是在讨论罪和恩典。他说，我们并不需要等待伊拉斯谟来告诉我们，“一个人有眼睛和鼻子，还有耳朵，骨骼和手——也有头脑和意志以及理性，”他具有这些因他是一个人，若他没有这些他就不是一个人。若他没有这些，我们在谈论罪的时候也就不会谈到他，因他不是一个人，同样也就不会谈到恩典——难道不是有一句谚语说，“神没有为鹅造天堂”吗？让我们把人的本性和它的能力先放在一边；那些都是已知的。重要之点在于人现在是个罪人。而争论的焦点在于，一个罪人，能否，以其意志，而无罪；他能否做按本质来说是要求恩典所做之事。路德并没有轻视人的本性；反而是他的反对者们低估了罪的邪恶的力量，轻视了创造性之恩典运作的必须；因为他们轻视了罪和恩典，他们就期盼人以其自身之力去做唯独只有神——那全能者——才能做之事。

他用一个很长的平行类比来引出他的教义。“作为一个人，在他被造以先，为了成为人，他没有做任何事也没有任何努力要成为被造物；然后，在他被做出来和被创造之后，他也没有做任何事和付出任何努力要继续成为一个被造物；这两件事都是唯独出于全能和良善的神的旨意所做成，祂并无我们的帮助就创造并保守了我们——但祂并非在我们中间运行而没有我们的合作，因为祂正是为了这个目的而创造并护理我们，即祂可以在我们中间运行而且我们与祂合作，或者是在祂的国度之外，依据祂的普遍性的无所不能，或是在祂的国度之内，依靠圣灵的独一无二之能力：因此我们说，一个人在他被更新，成为属灵的国度之新造之前，没有做任何事也没有付出任何努力来为这个更新和国度准备自己；然后，在他被更新之后，他也没有做任何事和付出任何努力来继续在这个国度里；但是圣灵在我们中间做成这两件事，没有我们的帮助而重新创造了我们，一旦重造又保守我

¹¹ Hartmann Grisar, 1845 - 1932, 耶稣会教士，教会史家。

们，就如雅各所说，‘他按自己的旨意，用真道生了我们，叫我们在他所造的万物中好像初熟的果子。’（雅 1:18）（他在此是谈到更新的创造），但祂并没有离开我们而运行，因为祂正是为了这个目的而创造并保守我们，使祂能够运行在我们中间而且我们可以与祂合作。因此，通过我们，祂传道，施怜悯与贫穷人，安慰遭患难的。但是，那么自由意志的贡献在何处呢？或者，倒不如说，在一切无有之外还给它剩下了什么？实实在在，就是无有。”这个平行类比教导的就是，这整个救赎之工都是从神而来，无论是起头，中间还是末尾；从头至尾都是超自然之工。但是我们得救是为了我们可以活在神里面；而且，用我们的新生命的能力来在这个世界上行祂的旨意。这正是保罗神学，不是出于行为，但是为了行善，那正是神所预备，为了要我们活在其中的。

很显然，路德的基本神学全部的主旨都归结在罪和恩典的对立之上：罪既生出就绝对地无能为善；而恩典就是在实际上的绝对地再造。当然，他也教导了与这个罪与恩典的伟大教义一起的整体思想有密切关系和必要的其他一切。譬如，理所当然，他教导了“不可抗拒的恩典”的教义，并且，非常清晰和果断地教导了预定的教义——因为，若不是神主权和有效的礼物的话，在一切功德以外，救赎怎能是单纯的唯独恩典？在《论意志的捆绑》一书中，有很大的篇幅用来坚持和阐明绝对的预定论的教义，而且路德并没有畏缩把这个教义拔高到顶端，或惮于详细地解释其细节。不过，当前我们要坚持的要点，就是关于路德我们已经说到的，*mutatis mutandis*，（只需作必要修正），或许也可以这么说到每一位其他的伟大的改教家。路德关于罪和恩典的教义并非他独有，而是全体改教家的整体共同拥有的。茨温利和路德一样，还有马丁·布塞尔，和加尔文，都以同样的清晰和力度教导这个教义。甚至在那个较早和愉快的时期，那位“抗罗宗的伊拉斯谟”以及那位软弱和不可靠的梅兰希顿，都这么教导过。梅兰希顿侥幸没有在奥古斯堡背弃整个抗罗宗的事业，不是因着他自己的坚定，而只是因为天主教的昏庸，而他日后的确在其内心深处背叛了，退回到那个合作论去了，而路德却宣称那恰是教宗教导之精髓。简言之，这个唯独恩典之教义就是新教自己。新教所持守的其他一切与之相比都可退居第二位。

在亚历山大·施瓦泽（Alexander Schweizer¹²）的著作，《新教的中心教义》中，开头部分有些很有意思的段落，在那里他提到新教的一些口号，并且指出在这些口号和所谓新教的形式与质料原则之间的区别，那些原则事实上是对这些口号的更加深思熟虑的解说。他说，历史上的每一项改革运动，都有自己的口号，这些口号是用来作为一种标记，使其追随者们互相鼓励，并作为一面旗帜，将他们集合起来。这些口号深入到事情的真正本质，并提供大众化的，却也是精炼和生动的，对这个运动的走向之精确的关键点的表述。对于新教革命来说，“圣经而不是传统”，这个对立浮现出来成为口号，但是这并非最终的，它只是附属于另外一个口号，而那个口号表述了这场论战双方对立的焦点，那就是一个罪人如何能够得救？施瓦泽说，这个最终的口号是如此表述的：不是行为而是信心；不是我们的功德，而是神在基督里的恩典；不是靠我们自己的忏悔和补赎，而是唯独基督的功德。当我们听到这样的呼喊时，我们就听到宗教改革的脉搏在人群中有力地跳动。有了它们，我们就有了纯正的宗教改革。

其实，并无必要特别提到当我们面对宗教改革时，它其实就是奥古斯丁主义之复兴。奥古斯丁基要主义者关于罪和恩典的对立是整个宗教改革运动的灵魂。因此，如果我们想要用一句话来概括这个运动在神学方面的特征的话，宣称这就是奥古斯丁主义之复兴是很恰当的。当然，如果我们探究这个陈述的确切性，就有必要加上一些限定条件。但是这些限定并不变更此特征，只是提升它使其最终更为精确。我们需要牢记，在中世纪后期或它的那个时代，宗教改革并非是唯一的回归奥古斯丁主义的运动。那个时代的标志就是对处理和讨论神圣之事的现行方式存在着很深的的不同；离开占据统治地位的唯一论，甚至回归古代的奥古斯丁主义，或起码是阿奎那主义，在当时是很普遍和强而有力的。我们也应该牢记，如果不加明确阐明就应用到宗教改革的教义基础上，用奥古斯丁主义这个表述就太过泛泛了。就其完整的内涵来说，它不仅包括了趋势，也包括很明确的，改教家们所遵循的教导的要素，而且正因此，罗马教和抗罗宗都一样有权被称为奥古斯丁之子。所以，有人提议，比较合适的说法不过就是，宗教改革被看为是那个

¹² 亚历山大·施瓦泽（Alexander Schweizer，1808-1888）：瑞士改革宗神学家。

时代所孕育的一个运动，代表了对当时的腐败的普遍厌恶的一部分——大家全都在向后看着奥古斯丁，要从他那里得到指教和力量——而宗教改革，因着其动机与志向之独特的敬虔，就单纯地把握了奥古斯丁关于罪和恩典之教义，并且完全在这上面建立了对生命的重整。

我们也许可以满意这样的说明。十分真实的就是，对宗教改革，如果只是纯粹就其本身，就我们的观点来看是，按弗·卢福斯（Fr. Loofs）的话讲，“基督教作为宗教的再现。”同样十分真实的就是纯粹的奥古斯丁教义作为宗教改革是其宗教之观念，并非全部的奥古斯丁教义将其占有，而只是“奥古斯丁关于罪和恩典之教义”，所以，当我们说到宗教改革是作为奥古斯丁主义之复兴时，我们一定要在心里记住只是关于恩典之奥古斯丁主义。但是奥古斯丁主义关于恩典的教义在其真正的意义上却正代表了“真奥古斯丁主义”；当我们说奥古斯丁是“保罗之后的保罗，路德之前的路德”时，就其历史真实性来说并无不妥。我们这样一个说法只是表达了真正的传承关系。保罗，奥古斯丁，路德；就教义之实质来讲，他们三人是同一的，而在教义的方面，宗教改革被看成是将保罗神学交回给世界。

要认识到这是如何完全真实的，我们只需要查看路德在 1515 - 1516 年间所写的《罗马书讲义》即可。这部手稿直到 1903 年仍然躺在柏林图书馆的陈列柜里面，无人问津。路德自己，当然完全理解这一点。劳特巴赫记载说，他在 1538 年的“桌边谈话”中曾说过：“在福音运动初期，有这么一位罗马的大主教，他在策划各种反对我的事，据说他曾说过：‘我的主啊，听我的劝告，第一要务就是把保罗从使徒的行列中废黜；就是他给我们惹了这所有的麻烦。’”正是这位保罗，路德很自觉地要使他复苏，保罗一直在大声疾呼——如路德所说——“恩典！恩典！恩典！”路德出于他自己的特性接着说：“哪怕魔鬼横行”——“恩典，哪怕魔鬼横行”；或许，对我们来讲并非无意义的，就是要看到，路德全部的工作就是要在世上重建唯独靠恩典得救的教义，他很清楚地认识到，他是在魔鬼的牙缝里面做这个事。面对一切在天上执政的，掌权的和邪灵恶魔，他知道

他是与它们争战；他不依靠任何人的手臂获胜。他难道没有在他所写的伟大的圣诗中——异常卓越的宗教改革的圣诗——将其表达的非常清楚吗？

上主是我坚固保障……

纵使鬼魔盘踞世上。

—2020年8月 译於美国宾州家中

译后记：本文翻译过程中，在一个偶然机会看到国内的《教会》杂志曾翻译刊出了这篇论文的中译（《教会》杂志 2017 年十月宗教改革五百周年纪念特刊）。对比那篇译文之后，笔者决定继续完成本人之工作。特此说明。

耶稣超自然的出生

按：在这篇文章里，华腓德教授应《美国神学杂志（American Journal of Theology）》编辑之邀，为读者回答这个问题：耶稣超自然之生是否是基督教的根本教义（Is the doctrine of the supernatural birth of Jesus essential to Christianity）？弗雷德·扎斯佩尔博士（Dr. Fred G. Zaspel，《华腓德神学》一书作者）在其所著之《华腓德论基督徒的人生智慧》一书的《导言》中，开宗明义就指出，华腓德教授在他于普林斯顿神学院授课的课堂上，常常很乐意对他的学生说，“先生们，我喜欢超自然（supernatural）。”他陶醉于这一事实——并且热爱在他的讲课和写作中强调——基督信仰彻头彻尾是一个**超自然**的宗教。

笔者在此只截取这篇文章若干小段落，以飨感兴趣的读者。（段落标记是笔者加的。）

一、然而我最感困惑的是这个问题所用的含混的语言，什么叫做“耶稣超自然之生的教义”？这里所使用的主要的术语其意义指向什么？什么叫“超自然的出生”？以撒和施洗约翰的出生不是“超自然”的吗？或者参孙和撒母耳？耶利米或保罗，我们知道，主从母胎里就为着自己而拣选了他？的确，每一个神为了某些特殊的工作而预备的好人，他们的出生——当然从他们祖先的怀抱中的影响——不都是“超自然”的吗？不，没有一个人，若他相信神的护理（Providence），会怀疑每一个来到世上的人，他们的出生都具有超自然的因素。所以，不难看到，人可以很诚实地声称，耶稣“超自然的出生”对基督信仰是很基本的，但同时却可以断然拒绝这个出生的“超自然”只是在这个意义上，即其重要性只在所谓超自然性上。

二、很明显，如果我们要问，“耶稣超自然之生是否是基督教的根本教义”？我们在思想里一定先要很清楚地确定，我们在讨论的是什么“基督信仰”。如果

对此所思想的是许多人关于我们的“基督信仰”模模糊糊的想法的话，那么答案会是一回事；而如果我们在思想基督和祂的使徒们的基督信仰，记载在新约圣经并且是历代教会从新约里得出的话，那就是另外一回事。只有后者才是基督信仰，而我对它不是仅有历史性的兴趣而已。所以，我将自己限制于这个范围。为着同样的原因，我也将“耶稣超自然的出生”按照其最高的意义上，那就是，耶稣从一位童女的母亲，没有人的任何干预，那奇妙的出生。只在这个意义上，“耶稣超自然的出生”才是实际，而且只在这唯一的意义上，对此的讨论才有真实的，与纯粹学术性加以区别的兴趣。这样定义了我的术语后，这个我将要回答的具体问题就是，耶稣从童女母亲奇妙的出生，在马太和路加福音书开头几章所教导的，构成新约圣经的基督信仰的一个要素，是不是不可或缺的，即在这个意义上，没有它则基督信仰将是不完整的表述，并且留下一个有缺陷的重要的事件，从而即使没有受到公开的危险的攻击的话也会被曲解。

三、要是有人要我指出建构基督信仰的主要的三个柱石，如整部新约所教导的，特别靠其而立者，我会指出这三件事：超自然，道成肉身，救赎；我不知道我会比这个做得更好。在很重要的意义上，这三件事构成新约的基督信仰；从普遍而到特殊，它们自己总结了自己的本质。而目前我们感兴趣的是耶稣童女出生占有显著地位并且对每一项都有其重要的作用。若没有它，则每一项都会失去部分它的意义和价值，并将有不同的而且是消弱了的方面。

四、这一超自然的全部基督信仰建立其上的基本点，借由新约交托给我们的，是由道成肉身的教义所构成。超自然的救主，祂来到世上要作成超自然的救恩，是不能被这个世界所设想出来的。想象祂并没有在肉身中来到，或者祂以肉身降临却并非神的道，祂在太初就与神同在，祂就是神——父怀中的独生子——如果这就是要想“废止耶稣”的话，那么想象祂可以把祂的降临归于某些属世的原因或安排同样也是“废止耶稣”。祂可以并的确出生为人；但并非出于人，绝不——不论是实际上或只在表面上看起来。

五、没有人可以怀疑基于新约的基督信仰是彻头彻尾超自然的。无论是说到耶稣这个人或者是祂带给人类的救恩，这一基督信仰主要特征当然是超自然主义。

那位在地上行走的主，风和浪都要听从祂；坟墓不能禁锢祂，祂却挣脱了死亡的束缚，当着人的面升上高天：祂现在坐在神的右手边，并且通过祂的圣灵将救恩的礼物浇灌给祂所拣选的人——这个人不可能与普通人一样毫无二致地进入这个世界。一言以蔽之，祂的超自然的出生是应有之义，在祂的超自然的生命和超自然的工作中，并且构成祂所建立的超自然的宗教的不可或缺的元素。

六、的确，有一种很古怪的尝试要把我们主的先存（the pre-existence）的教义和超自然出生的教义两者对立起来，就好像它们互相排斥，或者起码是互相平行的，而非互补的概念。然而，在谈到如出生这样的事的时候，很明显当我们说到先存，我们已经在谈论超自然，而且只要一说到神性，我们就已经在谈论奇迹了。就目前看起来，要把其中一件拿走，把另外一件留下，这就要求苏西尼派来教导我们了——任何一个有理性的头脑都可以假设，某个非超自然的存有可以是超自然出生的产物；虽然，无疑，只有一位公开宣称的泛神论者才会如此混淆不同的事物，以至会想象为了将一个超自然的存有带入世界，那些造成此事的原因足够产生出仅仅是个普通人而已。可以相信，一般人都会继续判断，道成肉身恰恰意味着，这个进入人类的存有不能在任何意义上是由人类本身做工的力量所产生的，而是由外在和高于人类者所引进的，这正是超自然现象的本质，并且必然在其发生的形态上带有这个凭据。的确，在说到神性的位格在耶稣基督里道成肉身，进入一个新的存有阶段，而非理应首先成为存有，显然是不够的；尽管这种说法无疑是说到点子上了。我们若要对此公平起见，我们必须继续并肯定，当生命本身（亦即真理本身）进入人类存在的状态，它不能不按照其本性，创造性地将其自存之生命带来，而不是采取某种迂回的方式，以至看起来此刻才刚刚开始，藉着衍生才存在。当道成肉身住在人类中间时，人只有仰望祂的荣光——正是父独生子的荣光，充充满满地有恩典有真理。

七、然而，即使在道成肉身中也没有总结了基于新约的基督信仰。相反，道成肉身的出现，不是为其本身，而是作为一个更深远的目的的手段——救赎。而只有在与新约救赎的教义的关系中，耶稣由童女出生的必要性才得到充分彰显。因为这个基督信仰所提供的救赎是独特地从罪中得赎；而那位可以把人从罪中救

赎的救赎主本人绝对不能与罪有涉。的确，若一个人会公开宣称，那位唯一的圣洁者却在罪身中道成肉身，这件事并没有在他的思想中造成任何困扰，那么这个人可以说是一个勇敢的人。耶稣的无罪是在这个意义上，祂既在主观上没有任何败坏，也没有任何犯罪的行为，看起来似乎单纯和简单地只与道成肉身本身有关；事实上，有些人猜想，在原则上，神子所取的罪的肉身倾向于代表这个肉身的罪已经被洗净了，或者通过道成肉身本身或者通过神的圣灵全能的运行作为道成肉身的先决条件。但是，对于道成肉身所引致的救赎，除了这种主观意义上的无罪之外，还需要别的东西。可以肯定的是，没有一个在罪的咒诅下心安理得的人可以为他人赎罪；没有一个自己要受到律法最终极审判的人可以为他人付上赎价。毫无疑问，根据新约的基督信仰，每一个亚当族类的自然成员都在亚当之罪的咒诅下面，并且要受到悬于其上的惩罚。因此，如果神子来到这个世界——如基督信仰所断定的“这话是可信的”——特别是为了拯救罪人，那么祂应当道成肉身就是绝对必须的，而且这道成肉身一定要按照这种方式，即就祂自己的责任而言，祂要站在整个亚当的自然族类都卷入其中的致命的罪恶之外。说神子救赎之工要取决于祂的超自然出生，也就能够说到那么多了。

八、当然，我很清楚这种救赎的教义，以及它背后的罪的教义，如今在广泛的范围内受到关注。然而，我目前对此并不担心。我高兴地承认，对于一个对人类的罪和赎罪一无所知的所谓“基督教”，“救世主”超自然诞生的必要性，即使得到认可也必须基于其他也许不那么严格的理由。

九、因此可以肯定，唯一的耶稣，那位唯独信祂才能得救的耶稣，根据圣经，是由圣灵怀孕，并从童女玛利亚出生。同样可以肯定的是，信心的行为，藉着它才能领会祂的拯救，若其含义得到充分发展的话，都涉及到这些预设。但是我们的逻辑能力几乎不能成为我们救恩的条件。圣经并没有鼓励我们相信只有智者才能接受的呼召。圣经甚至仁慈地向我们保证，对圣子的亵渎本身也可以被赦免。如果智力的弱点比内心的邪恶更致命，那肯定是不幸的。总的来说，我们可以为自己感到庆幸，比起我们要完全理解，更为至关重要，做成救恩的耶稣知道祂理当是谁和祂当做什么来拯救我们。但是，另一方面，把无知或错误说成有利

于得救几乎是无济于事的。尽我们所能，用所赐给我们的理性来信靠耶稣当然是值得的。毫无疑问，经验一次又一次地证实，凡将自己投靠耶稣作为他的神圣的救赎主的人将发现，这位救赎主童女出生的事实不仅与他的信心相一致，对信心有帮助，而且是信心的先决条件，没有它，他会感到困惑和痛苦。

-译于 2022 年圣诞节

华腓德论基督教的本质

按：弗雷德·扎斯佩尔博士（《华腓德神学》一书作者）在其所著之《华腓德论基督徒的人生智慧》一书中专门有一章介绍华腓德教授“*悲惨罪人的基督信仰*”（*Miserabel-Sinner Christianity*）这一论点。他引用了华腓德的一段话：

「我们是罪人而且我们知道我们是罪人，在我们自身是失丧并无助。但是我们是得救的罪人；正是我们的救恩给予了我们人生的基调，一个喜乐的基调，而这一基调却正与我们对自己的不配的体认成正比；因为得到赦免多的，爱也就更多，而爱得更多的，喜乐也越发多。」

扎斯佩尔博士在这一章最后总结道，“这对正在争战中的圣徒们是何等大的鼓励。我们的罪，虽说是可耻和令人失望的，却向我们提醒基督。我们必须生活在福音的光中。我们仍然是悲惨的罪人，但尽管如此我们却永远安稳在基督中。

‘尽管我们对自己不能满意，我们却可以在基督中有完满的满足。’而且，‘保罗满足的基础不在于他自己而在于基督。而那就正是“悲惨的罪人之基督信仰”的意义所在。’”

下面这一短文再次强调了华腓德教授对一个真基督徒的人生的深刻和睿智的洞见。本篇不是本人翻译的，但我认为此短短的一段话对改革宗信仰作了最精辟的总结，也从而暴露了当今时代自称所谓“福音派”教会在教导上的缺失，故放在此处，供读者阅读思考。笔者感谢骆鸿铭长老允准并提供他的更新的译文及网址。

威斯敏斯特神学院历史神学教授卡尔·楚门(Carl Trueman)最近(2012年3月)作了一场关于华腓德生平和神学的演讲。在问题解答部分，有人问到华腓

德著作中的一段话。楚门说他不记得这段话，这让他有点难堪。而让他感到不那么难堪的是专门研究老普林斯顿的哈特教授（D. G. Hart）也不知道这段话。

楚门顺便提到哈特精彩的分析，说明当时的改革宗宗派（译按：PCUSA）为了要推动文化、撼动文化（to be a cultural mover-and-shaker），为了能站上台面、参与对话（for a place at the table or a voice in the conversation），就以牺牲改革宗信仰告白的独特性为代价，也因此摧毁了普林斯顿神学院。

楚门把华腓德所写的这段话找出来，贴在博客上。试译如下：

宗教改革所宣扬的基督教，其本质精义是，信徒会一直感觉到他生命所依靠的恩典，是他所不配得的。这种类型的基督教，其核心在于罪与恩典的对比；而其他一切都围绕着此中心而展开。这主要是因为宗教改革非常强调因信称义的意义。它坚信，无论我们在地上日子的哪个阶段，在我们里面，或者在我们所作的任何事上，都没有任何东西可以使我们得到神的接纳。我们自始至终都是因着基督的缘故得到神的接纳，没有一刻不是。这不只是从我们信神的那一刻开始，更持续在我们一生当中。我们对基督的需要，并不是在我们信主之后就停止了；我们与祂关系的本质，以及我们透过祂与神的关系的本质，也从来没有改变——无论我们在基督徒恩典上的进展或我们在基督徒行为上的成就如何。我们唯一能靠赖的，总是祂的“宝血和公义”。我们的本质，我们所拥有的，或我们所作的，永远无法取代基督的位置，或和祂相提并论。我们永远是不配的，而我们所拥有的，或我们所行的一切善行，都纯然出于恩典。虽然基督赐给我们天上各样属灵的恩赐，但我们本身仍然是“可怜的罪人”：我们确实是靠恩典得救的“可怜的罪人”，但仍然是“可怜的罪人”，我们所配得的，从来都只是神永恒的震怒。这就是改教家对信徒和基督之间的关系所采取的态度，也是新教世界从改教家那里学到的态度。

-骆鸿铭摘译

<https://www.reformation21.org/mos/postcards-from-palookaville/warfield-on-the-essence-of-christianity>

“老”普林斯顿的雄狮

—华腓德教授简介



本杰明·华腓德教授（Benjamin B. Warfield, 1851–1921），1871 年从原 *The College of New Jersey* (现在的普林斯顿大学) 毕业。他在苏格兰的爱丁堡和德国海德堡学习一段时间后，进入普林斯顿神学院，於 1876 年毕业。之后他到德国的莱比锡进修一年，随后回到美国，在巴尔的摩的一间教会有过短暂的服事，后被聘为位于匹茨堡的西部神学院（*Western Theological Seminary*）新约语言和文学讲师，一年后被选为教授。1886 年，他接受邀请，接替阿奇博尔德·亚历山大·贺智（Archibald Alexander Hodge），作普林斯顿神学院的系统神学教授。他在那个职位上做出了杰出的贡献，直到 1921 年去世为止。

华腓德教授出生于肯塔基州莱克星顿市附近的一个农场，他的双亲都属于比较上层的家庭，因为经济情况很好，所以他从小是在私人教师的教导下学习。他对数学和科学学科很有兴趣，经常在野外扑鸟，抓蝴蝶，等等，另外在家里也被要求背诵附有所有圣经经句的《威斯特敏斯特信条》。十七岁时进入大学学习。他一直是个不错的学生，当然也免不了有些年青人的胡闹，和人打过架之类。大

学毕业后他游历欧洲期间，受到呼召，决心进入事奉。据说当他告知家人他的这个决定时，大家都吃惊。

他在 1873 年进入普林斯顿神学院后，师从查理斯·贺智 (Charles Hodge) 和他的儿子，“老”卡斯帕尔·维斯特·贺智 (Caspar Wistar Hodge)。查理斯·贺智是那个时代美国最著名的改革宗神学家和神学教育家。在华腓德成为系统神学教授多年后，据说一直有人希望他自己写出一本系统神学的书来。但也许是出于对他的恩师的尊重，他一直没有写，随成为许多人的遗憾。直到 2010 年，弗雷德·扎斯佩尔教授 (Fred G. Zaspel) 教授以其多年心血研究，编辑出版了一大卷《华腓德神学——系统性的总结》(*The Theology of B. B. Warfield – A Systematic Summary*)，才补足了这个缺憾。此是后话了。

普林斯顿神学院在十九世纪一直是美国改革宗-长老派的重镇，出了一批杰出和敬虔的神学家，如阿奇博尔德·亚历山大 (Archibald Alexander)，撒母耳·米勒 (Samuel Miller)，以及查尔斯·贺智。这位老贺智的两个儿子也都在此执教。这些威名远播的神学家，特别是贺智父子对华腓德影响深远。但是华腓德本人却也绝不输於这些大家。曾经给他做过多年助理的查理斯·贺智的孙子就曾说过，他是“在英语世界里无出其右者”。

华腓德本人是个敬虔的人。他的友人曾评价说，“他是真正的谦谦君子的基督徒。”他的生活其实并不一帆风顺。“不为世人所熟知的是在 1876 年，25 岁的华腓德和安妮·金基德喜结婚，当他们在德国度蜜月时，安妮在暴风雨中遭雷击终身瘫痪。之后，华腓德呵护爱妻 39 年，直到 1913 年安妮离世。因为爱妻需要寸步不离的看护照料，华腓德在这近四十年间，很少每次出门超过两个小时。……

(这是一个男人对一个女人历经三十八年难以想象的耐心和忠诚，这三十八年是始料未及的，至少不是人所计划的。”(摘自派博 (John Piper) 的博文 - “华腓德的超凡忍耐力”))

「但是当华腓德在注释《罗马书》8:28 节时，他写道：

这节圣经的基本思想就是神普世的统治，所有发生在你身上的事都在神的掌控之下。第二层思想是神对爱神之人的眷爱。如果神掌管一切，只有使人得益处的事才会临到那些神愿意恩待的人..... 尽管我们非常软弱，无法自助，太过茫然，不会为我们的需要祈求，我们只会为没有头绪，说不出来的渴望叹惜。神在我们里面，是我们所有这些渴望的发起者..... 神治理万有，为要让我们从临到我们的一切事上单单得到益处。”（同上）

他的生命历程正是最好的注释。

华腓德爱他的学生们。他非常强烈地相信，所有的人在神的眼中都是平等的，因此他支持在学校消除基于种族和肤色的不平等，尽管当时仍有许多人不能接受取消奴隶制和种族歧视。华腓德和他的太太安妮记得並常常庆祝他的学生们的生日。他也积极地在教会讲道，並参与教会和社区的种种事工和活动。

1913年，他的妻子安妮过世。之后几年，他经常在病痛中度过，而且他正面对一个逐渐抛弃改革宗信仰而向自由主义、与世俗妥协的“普林斯顿神学院”。不过在神的眷顾下，神的荣耀继续与他同在，直到他生命的最后一息。他也给后世留下了巨大丰富的属灵遗产。

注：某些资料来源于网络，例如可参阅：

<https://www.placefortruth.org/blog/b-b-warfield-not-a-solitary-theologian>



恩典是什么？

恩典是能力。只是因为恩典是能力，所以它才能拯救，拯救死了的人，在过犯与罪恶中死去的人。

恩典是爱。在新约里面，当说到神的时候，恩典总是具有这个意思。

恩典是恩赐，就是因为它是爱，这爱是美善的意旨，恩慈，善意。而美善的意旨，恩慈，善意就是这爱的本质，这也就是恩赐。

当被问到，那么根据什么才赐下恩典，那就只能这么回答，“根据神无限的怜悯和不配得的恩惠”。在人，他没有任何功德可以配得，只有恩典才首次将善功给予人。所有的人都只配得死亡，至于说到所有被赐予他们的祝福那必然是神自由给予他们的本不配得的恩惠。

如果我们问，那么，神为什么赐予恩典，我们只能这么回答，这是出于祂无法言说的怜悯；而如果我们要问，为什么祂将恩典给与这人而不是那人，那么，除了说这是祂的意旨之外，我们能说什么呢？

—华腓德 (B. B. Warfield)

关于作者：

华腓德教授 (B. B. Warfield, 1851-1921)，1871 年从原 *The College of New Jersey* (现在的普林斯顿大学) 毕业。他在苏格兰的爱丁堡和德国海德堡学习一段时间后，进入普林斯顿神学院，於 1876 年毕业。之后他到德国的莱比锡进修一年，随后回到美国，在巴尔的摩的一间教会有过短暂的服事，后被聘为位于匹茨堡的西部神学院 (*Western Theological Seminary*) 新约语言和文学讲师，一年后被选为教授。1886 年，他接受邀请，接替阿奇博尔德·亚历山大·贺智 (Archibald Alexander Hodge)，作普林斯顿神学院的系统神学教授。他在那个职位上做出了杰出的贡献，直到 1921 年去世为止。

很少有人比华腓德更牢固地掌握这些学说，也很少有人能更清晰、更简单地教导它们。丰富、虔诚、朴素、准确、渊博。

—弗雷德·扎斯佩尔 (Fred G. Zaspel, author of "The Theology of B. B. Warfield" and "Warfield on the Christian Life")
