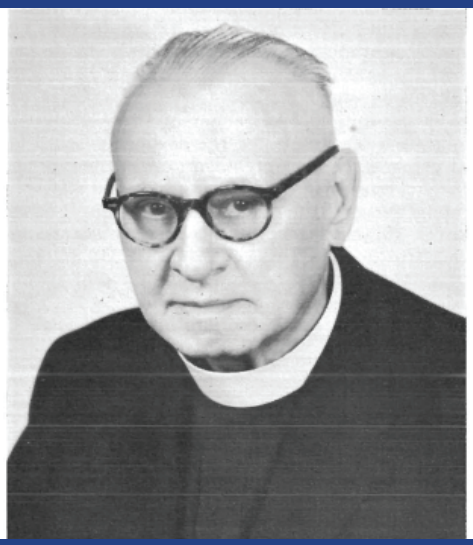
# 基督教教义学
# Christian Dogmatics

穆　勒　著
李天德　译

| 皮柏尔 | 穆勒 | 李天德 |
| --- | --- | --- |
|  |  |  |
| Franz Pieper | John Mueller | Erhardt Riedel |

路德宗出版社
刘富涛　修订第一版

# 基督教教义学

依照新旧约圣经道理的系统神学适合
牧师、教师与众信徒使用

**“基督徒站立在基督十字架底下，**
**好像人行在玫瑰花中，其心佳美”**
**（路德玫瑰印章刻文）**

约翰穆勒博士

于圣路易市
协同神学院任系统神学教授时编译

李天德博士翻译
εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ.
“若有讲道的，要按着上帝的圣言讲”（彼前 4:11）

刘富涛修订第一版
2026 年主显期

*Christian Dogmatics*, in Simplified Chinese, 1st Revised Edition
©路德宗出版社 2026

lutheranchina@gmail.com

Web: lutheranchina.org

# 基督教教義學

依照新舊約聖經道理的

## 系統神學

適合

牧師、教師與衆信徒使用




米勒爾約翰博士於聖路易市
協同神學院任系統神學教授時編輯
李天德博士譯

Εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ.

若有講道的，要按着上帝的聖言講

彼前4：11

台灣宣道社承印

# Christian Dogmatics

A Handbook of Doctrinal Theology

for

Pastors, Teachers, and Laymen

By

JOHN THEODORE MUELLER, TH. D.

Professor of Systematic Theology
Concordia Seminary, St. Louis, Mo.

Εἴ τις λαλεῖ, ὡς λόγια θεοῦ. — 1 Pet. 4, 11.



ST. LOUIS, MO.
CONCORDIA PUBLISHING HOUSE
1934

PRINTED IN U. S. A.

# 译者序

自从上帝藉着马丁路德博士改良教会以来，有人将圣经各条道理予以编列，称之为系统神学。在新约时代，基督教改良运动之前，上帝的灵也将特殊的知识赐给若干人，他们将圣经的道理逐条编纂，使后世易于学习并相信上帝亲自所启示的道理。

据称，路德博士并未著作一部现代体系的系统神学道理书（Systematic Theology or Dogmatics）。但是实际上他曾撰多部纯正合乎圣经道理的著作，有系统地阐述基督教的主要道理，如：施马加登信条，要理问答书（路德大小问答）等。此外，路德在其释经书，讲题书，改良教会和辩证道理的论文内，完全以圣经为经纬，不偏不倚。既不使人的理性以人所创的哲学作为信仰的根基，也不许教皇制度按其遗传或罗马教议会之决定作道理的根源。本福音道路德会有甚多著名的教义学家，属于德国路德会者有：墨兰顿（Melanchthon, 1497–1560）；成尼慈（Chemnitz, 1522–1586）；革哈德（Johann Gerhard, 1582-1637）；卡罗夫（Abraham Calov, 1643–1686）；昆斯德（Johann Andreas Quenstedt, 1617–1685）；何拉斯（David Hallaz,1648–1713）；拜尔（Johann Wilhelm Baier, 1647–1695）等；属于美国路德会的教义学家为：克若特（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，体裁是一问一答式，已有中文译本）；威斯康辛议会赫尼克（Dr. Adolf Hoenecke, 1835–1908，著有德文教义学 Dogmatik）。

复活升天的主耶稣于十九世纪中叶赐予本福音道路德会一位卓越的教义学家，即本书之原著者皮柏尔博士（Dr. Francis Pieper, 1852–1931）。皮柏尔博士曾在美国圣路易协同神学院执教,讲授教义论。数年后，将其所著之三本教义论 Christliche Dogmatik 以德文出版。现今三本教义论均有英文译本,全书名为 Christian Dogmatics. 本书是其中之摘要，系由约翰穆勒博士（Dr. John T. Mueller）编译成英文。感谢上帝的恩典，使译者终能将此书译成中文。译者初译本书时，执教于协同神学院（编者注：台湾），教授教义学，因此于翻译后，由王彼得牧师稍作更正，即行油印，分发予神学生，作教材用。嗣后，本会港台二地之宣教师于召开联合会议时，曾决定将此书正式出版。由于译者系外籍人士，虽在华州三十余年，但在中文方面之造诣尚浅，因此在译文方面多有词不达意之处。为免意义有误起见，译就后，请李瑛女士比照英文原文再次校对，文字力求通俗易解。然而，为求译文完全符合原文，忠于原著，苦涩之处在所难免，尚祈读者鉴原。译者唯一的希望是将上帝的圣洁恩爱旨意，有系统地提供给中国人民。

皮柏尔博士著写其教义论时，并非使用路德博士著小问答时所用之体裁-仅将圣经内之纯正道理以问答方式提出，他实践了主耶稣吩附的话说：“你们要防备假先知，他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼”（太七 15）。因此有力地驳斥异端邪说。他以为若无人指出何者为假先知以及他们所拥护的假道，必会使有些传道人误入歧途，堕落沦丧。读者若觉本书内所作之批评及责难不公，有不尽属实之处，请通知本会牧师或译者，可就该问题加以讨论，以求我们“说一样的话”（林前一 10），“用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心”（弗四 3）。主耶

稣曾祈求天父说："圣父啊！求你因你所赐给我的名保守他们，叫他们合而为一像我们一样"（约十七 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断并纠正神圣的道理，不愿"像小孩子……进上帝的国"，虔诚相信圣经"都是上帝所默示的"（提后三 15–17；约十七 20；弗二 20）。

因此，谨请读者一同诵读诗篇一一九 105，说："你的话是我脚前的灯，路上的光，"绝不因本书劝勉我们应防备假先知而将之弃诸高阁。唯愿此保守式的教义陈述，能使我们"末期"的信徒真正合而为一。

本教义原于一九三四年著成，距今三十余年。斯时，有人倡导社会福音，主张：人只当坚信"上帝之天父性，众人为弟兄"的现代社会主义，使人企图倚靠自己的不完全善行，效法基督治病，周济贫穷，以求赚取与上帝和睦，罪的赦免和永生。是时也有罗马天主教自诩为真正救人的教会以假道惑众，如提出：马里亚可能身体升天；信徒须靠自己善行得救；去世后灵魂下炼狱，须以金钱请神父作弥撒方能得救升天等。由于当时的情形如此，以致辩证道理，驳斥假道乃极需之事。近来出现另一种伪道，即所谓革新神学或新正教运动（Neo-orthodox movement）。该运动由德国哲学家巴尔特（Karl Barth，生于 1886 年）和白冉尔（Emil Brunner, 1889–1966）所创导。前者曾以自己所创之哲学神学，斥责教会和世界，其神学与哲学为信奉一位"全然不同者"（Wholly other 指上帝），认为地上万物在根本上有问题（Lutheran Cyclopedia, P.1026）。他否认"自然神学"，罗一 18–20。随之而假设圣经历史中所发生的某段事迹，无非为记载该一时代而已，并非为一段史实，真正按所记载的发生过此事。而且每一时代对同一条经文的解释也各有不同。巴氏渐渐倾向于加尔文主义，[且]不赞成圣经全部是上帝圣灵所默示的，仅承认并颂赞耶稣基督和祂的救赎工作。此种"似是而非的学问"影响了许多现代神学牧师，（因此他们）不再一味地传讲"社会的福音"-即行事为人以耶稣为楷模。但保守派的牧师和神学教授，包括本路德会圣路易神学院在内，如今也按此种"似是而非的学问"，即历史批判的方式（Historical-critical method）释经，建议创世记前三章是用象征性的说法。其所持藉口为：现今已进入太空时代，人不应再相信创世记所载上帝创造及人类堕落等事为真实历史。另一位哲学神学家布勒特曼（Rudolf Bultmann, 1884 生），主张消除新旧约圣经的"神话"，如此则除耶稣为救主主义外，凡一切难于以理性理解的神迹，均一律视为神话。布氏曾予神学家们有力的影响，致使许多素来持守圣经为上帝圣灵所默示的话者，如今成为属智力主义的"探索圣经"者，有意扰乱上帝有形的教会，不记得圣灵所默示的圣经"是不能废的"，为各时代的人在信仰和行为上的标准。凡动摇，更改上帝的圣言，不相信祂曾行过超自然的神迹作为的，乃是干犯上帝，领人疑惑。愿主自己使一切假先知醒悟，像小孩子一般毫不怀疑地接受全部圣经，不按人的理性，乃是以圣经解释圣经，如此方不会受到革新神学的影响，而在道理上同心合一。

本书对各种道理之概念解说甚为详尽，且包括甚多在道理上的辩证。其原因乃是原著者鉴于基督教会内分门别派，使道理合一的唯一方法乃是劝勉各门派再次基于圣经讨论彼此间之相异点。若本书能以激动远东各教派召开会议，寻求真正合一的途径，方能开始真正的普世运动，使上帝得荣耀。愿上帝因主耶稣的原故，听允我们的祈求，祝福我们能早日合而为一。

本书按英文翻译，原本内之希腊文和拉丁文，除照原词抄录外，并附加中文解释，以免错误。书中所引用之话语大多出自路德会之协同书（Book of Concord）。其中含有三普世信经即：

使徒信经；2.尼西亚信经；3.亚他那修信经，以及路德会特别信条，即：

奥斯堡信条（Augsburg Confession）。

奥斯堡信条辩护论（Apology of the Augsburg Confession）。

施马加登信条（Smalcald Articles）。

路德小问答（Luther’s Small Catechism）。

路德大问答（Luther’s Large Catechism）。

协同式摘要（Epitome of the Formula of Concord）。

协同式宣言全文（Thorough Declaration of the Formula of Concord）。

并请读者注意本会习惯上称普世路德教会为改良教会，称其他各基督教会为改革宗，称天主教为罗马教。

由于译者文笔粗拙，想必定有生涩之感，尚祈读者原谅，并祈指教。唯愿荣耀归于圣父，圣子，圣灵，独一的真上帝，直到永远。阿们！

李天德

于台湾省嘉义市

民国五十五年十月

——编者注：即主后 1966 年

# 编者序

穆勒（John T. Mueller，1885-1967）非常忠实地将皮柏尔（Pieper）的三卷巨著《基督教教义学》（Christian Dogmatics）缩略为一本系统神学教材，而且保留了大量的圣经原文引用和释经实例。李天德牧师（Erhardt Riedel，1889-1971）在翻译此缩略本的时候也同样保留了这些圣经原文术语。虽然这对一般读者来说有些艰难，甚至全文阅读没有那么流畅，但编者期望读者仍然可以从中窥见路德会教义学家对释经的热忱和圣经本身的忠实。

本书的修订和编辑比较粗糙，这不是谦虚的说法，而是事实。其中修订的主要工作是文本的可读性以及准确性，并没有逐字逐句对照英文原版，只是在中文晦涩难懂的时候才对照英文版重新翻译和编排，期间偶尔会参考 Pieper 皮柏尔的德文原著，以确保整体文本的准确性。由于时间和精力有限，许多细节方面的工作仍需进一步修订，譬如：一些未查出的错别字，希腊文和希伯来文单词拼写的重音以及元音符号（大部分省略了，没有打出），中英文标点符号的一致性，人名地名和神学术语的更新等等，若神许可，这些或许会体现在修订本的第二版当中。编者也特别期待读者的反馈，一起为着第二版的出版贡献力量，可以将反馈电邮至 PASTORLIUFT@GMAIL.COM。

其中，穆勒 Mueller 的英文版 Christian Dogmatics 电子书扫描版，以及皮柏尔 Pieper 的 Christliche Dogmatik 德文原版三卷电子书扫描版皆可在 Internet Archive 上面免费下载。李天德牧师的中文翻译原版扫描件可以在 LUTHERANCHINA.ORG 网站上下载。封面肖像图片来源是 Concordia Theologial Monthly（CTSFW）神学期刊以及白霈德牧师博客。

在此特别感谢编者服事的教会圣保罗路德会（St. Paul's Lutheran Church）的支持，允许编者花时间整理此书，另外也特别感谢路德宗翻译社义工组各位同工的帮助，荣耀归给至高上帝。

刘富涛修订第一版
2026 年主显期
印第安纳州

# 目录

基督教教义学.....1
译者序.....3
编者序.....6
目录.....7
第 1 章. 神学的特性和概念.....15
1.1 节. 基督教神学家对于圣经的观点.....16
1.2 节. 论一般宗教.....18
1.3 节. 论世界宗教类别.....20
1.4 节. 现存宗教的两大泉源.....25
1.5 节. 基督教会分裂的原因.....27
1.6 节. 基督教是绝对的宗教.....32
1.7 节. 基督教宗教与基督教神学.....35
1.8 节. 基督教神学.....36
1.9 节. 神学被视为一种操练.....38
1.10 节. 视神学为道理.....41
1.11 节. 神学道理的轻重之分.....45
1.11.1 小节. 律法与福音.....45
1.11.2 小节. 基本与非基本的道理.....47
1.11.3 小节. 未决定的问题或神学的难题.....52
1.12 节. 教会及其教义.....55
1.13 节. 基督教神学的目的.....58
1.14 节. 圣神学为完成拯救罪人目的所用外在媒介.....60
1.15 节. 神学与科学.....61
1.16 节. 神学与肯定的确据.....64
1.17 节. 神学与道理之进展.....65
1.18 节. 神学与学术自由.....67
1.19 节. 神学的系统.....69
1.20 节. 神学的方法.....73
1.21 节. 神学操练的获得.....74
第 2 章. 论圣经的道理.....76

2.1 节. 圣经为信仰的唯一根源和标准 ..... 77
2.2 节. 圣经是上帝的道 ..... 82
2.3 节. 圣经的默示 ..... 84
2.4 节. 圣灵与圣写作者的关系 ..... 88
2.5 节. 对默示道理的异议 ..... 89
2.6 节. 默示的道理和认信的路德宗主义 ..... 94
2.7 节. 否认默示道理的起因及其结果 ..... 96
2.8 节. 圣经的特性 ..... 98
2.8.1 小节. 圣经的神圣权威 ..... 98
2.8.2 小节. 圣经的神圣效力 ..... 105
2.8.3 小节. 圣经神圣之完全或充足 ..... 107
2.8.4 小节. 圣经神圣的明晰 ..... 108
第 3 章. 论上帝 ..... 111
3.1 节. 论及人对上帝的自然知识 ..... 112
3.2 节. 论圣三位一体 ..... 115
3.3 节. 论争辩中的圣三位一体道理 ..... 117
3.4 节. 论圣三位一体的道理及基督教会专有名词 ..... 119
3.5 节. 论旧约中所启示的圣三位一体 ..... 123
3.6 节. 论上帝的本质与特性 ..... 124
3.6.1 小节. 一般的道理 ..... 124
3.6.2 小节. 否定的特性 ..... 126
3.6.3 小节. 肯定的特性 ..... 128
第 4 章. 论神圣命定的道理 ..... 134
第 5 章. 论创造 ..... 136
5.1 节. 创造的定义 ..... 137
5.2 节. 创造的次序 ..... 138
5.3 节. 六日内的创造（Hexaemeron.） ..... 139
5.4 节. 详加讨论六日内的创造 ..... 140
5.5 节. 人类的合一 ..... 143
5.6 节. 关于创造纪录的特别问题 ..... 144
5.7 节. 创造为上帝外面的作为 ..... 145

5.8 节. 创造的最终目的 ..... 146
第 6 章. 论神圣天命 ..... 147
6.1 节. 神圣天命的定义 ..... 148
6.2 节. 神圣天命的目的 ..... 149
6.3 节. 神圣天命与次等因的关系 ..... 150
6.4 节. 善恶行为的神圣协力 ..... 151
6.5 节. 神圣天命和自由意志 ..... 153
第 7 章. 论天使 ..... 155
7.1 节. 天使的存在 ..... 156
7.2 节. “天使”之名 ..... 157
7.3 节. 天使的本性 ..... 158
7.4 节. 天使的数目和等级 ..... 160
7.5 节. 善天使和恶天使 ..... 161
7.6 节. 善天使的圣洁服务 ..... 162
7.7 节. 恶天使的恶行和永远的刑罚 ..... 163
第 8 章. 论人 ..... 165
8.1 节. 堕落以前的人 ..... 166
8.1.1 小节. 人是照着上帝的形像造的 ..... 166
8.1.2 小节. “上帝形像”的定义 ..... 166
8.1.3 小节. 神圣形像与人性间的关系 ..... 167
8.1.4 小节. 神圣形像的直接结果 ..... 167
8.1.5 小节. 神圣形像和女人 ..... 168
8.1.6 小节. 在人里面上帝形像的最后目的 ..... 168
8.2 节. 败坏的地位 ..... 170
8.2.1 小节. 一般论罪 ..... 170
8.2.2 小节. 原罪 ..... 173
8.2.3 小节. 本身罪 ..... 178
第 9 章. 论自由意志 ..... 186
第 10 章. 上帝对堕落人类的恩典 ..... 190
10.1 节. 神圣恩典的需要 ..... 191
10.2 节. 神圣恩典的定义 ..... 192

10.3 节. 称义恩典的特性 ..... 195
10.4 节. 论及神圣恩典旨意的神学名词 ..... 199
第 11 章. 论基督 ..... 201
11.1 节. 论基督位格的道理 ..... 202
11.1.1 小节. 引言 ..... 202
11.1.2 小节. 基督的真神性 ..... 202
11.1.3 小节. 基督的真人性 ..... 203
11.1.4 小节. 位格的联合 ..... 206
11.1.5 小节. 两性之交通（相交） ..... 210
11.1.6 小节. 特性（属性或本能）的归与 ..... 212
11.2 节. 论基督的两种地位 ..... 222
11.2.1 小节. 基督卑微地位的定义 ..... 222
11.2.2 小节. 关于基督卑微之地位的错误见解 ..... 223
11.2.3 小节. 基督卑微地位的阶段 ..... 225
11.2.4 小节. 基督高举的地位 ..... 227
11.2.5 小节. 基督高举地位的阶段 ..... 227
11.3 节. 论基督职分的道理 ..... 231
11.3.1 小节. 基督的先知职分 ..... 231
11.3.2 小节. 基督的祭司职分 ..... 233
11.3.3 小节. 基督的君王职分 ..... 239
第 12 章. 论救赎的道理 ..... 242
第 13 章. 论救人信心的道理 ..... 244
13.1 节. 信心的需要 ..... 245
13.2 节. 救人信心的性质 ..... 246
13.3 节. 关于“知识”，“赞同”，与“信赖”等名词 ..... 249
13.4 节. 救人的信心为什么能使人称义 ..... 250
13.5 节. 视信心为被动的行动或被动的器具 ..... 251
13.6 节. 关于“真信心”和“活泼信心”二词 ..... 252
13.7 节. 信心与救赎的保证 ..... 253
13.8 节. 信者能否确知是有救人的信心 ..... 254
13.9 节. 婴孩的信心 ..... 256

13.10 节. 圣经内对“信心”（Faith）一词的用法 ..... 257
第 14 章. 悔改，或信心的赐与 ..... 259
14.1 节. 该道理的圣经基础 ..... 260
14.2 节. 圣经对悔改所下的定义 ..... 261
14.3 节. 悔改行动的起点与终点 ..... 264
14.4 节. 悔改的有效成因 ..... 265
14.5 节. 悔改的媒介 ..... 268
14.6 节. 人悔改的内部动作 ..... 270
14.7 节. 悔改是瞬息之间的事 ..... 271
14.8 节. 人能抗拒使人悔改之恩典 ..... 272
14.9 节. 及物的悔改和不及物的悔改 ..... 273
14.10 节. 持续的悔改 ..... 274
14.11 节. 反复悔改 ..... 275
14.12 节. 对悔改中神恩独作立场的异议 ..... 276
14.13 节. 协力主义的有害性 ..... 280
14.14 节. 悔改一词的同义语 ..... 282
第 15 章. 藉信称义 ..... 285
15.1 节. 称义的定义 ..... 286
15.2 节. 唯一藉信称义 ..... 288
15.3 节. 称义的道理是基督教的中心道理 ..... 290
15.4 节. 基督教在反对异端并且维护藉信称义的道理时所用的术语 ..... 292
15.5 节. 基于行为的称义 ..... 296
15.6 节. 称义的结果 ..... 297
第 16 章. 论成圣与善行的道理 ..... 299
16.1 节. 成圣的定义 ..... 300
16.2 节. 成圣的有效原因 ..... 302
16.3 节. 成圣的内部举动 ..... 303
16.4 节. 成全成圣所藉的媒介 ..... 305
16.5 节. 成圣与善行的必要性 ..... 306
16.6 节. 基督徒在今生不完全成圣 ..... 310
16.7 节. 论善行的道理 ..... 314

16.7.1 小节. 善行的定义 ..... 314
16.7.2 小节. 外邦人的善行 ..... 317
16.7.3 小节. 基督徒在善行上的增长 ..... 319
16.8 节. 善行的报酬 ..... 322
16.9 节. 善行的伟大价值 ..... 324
16.10 节. 善行道理的曲解 ..... 326
16.11 节. 成圣与基督徒的生活 ..... 329
16.11.1 小节. 基督徒的生活与十字架 ..... 329
16.11.2 小节. 基督徒的生活和祷告 ..... 331
16.11.3 小节. 基督徒生活及永生的盼望 ..... 335
第 17 章. 保存信心的道理 ..... 337
第 18 章. 论施恩具的道理 ..... 340
18.1 节. 该名词的定义 ..... 341
18.2 节. 一般的论施恩具 ..... 342
18.3 节. 关于施恩具的错误道理 ..... 346
18.4 节. 施恩具道理的重要性 ..... 352
18.5 节. 赦罪形式的施恩具 ..... 354
18.6 节. 旧约圣经内的施恩具 ..... 358
18.7 节. 施恩具和祷告 ..... 359
第 19 章. 论律法与福音 ..... 361
19.1 节. 律法与福音的定义 ..... 362
19.2 节. 律法和福音的共同特性 ..... 363
19.3 节. 律法和福音为对立 ..... 364
19.4 节. 律法与福音间的密切连结 ..... 367
19.5 节. 分辨律法与福音的技巧 ..... 369
19.6 节. 谁抛弃律法和福音的恰当区分 ..... 372
第 20 章. 圣洗礼的道理 ..... 374
20.1 节. 洗礼的神圣设立 ..... 375
20.2 节. 何事使洗礼成为圣礼 ..... 377
20.3 节. 洗礼为真正的施恩具 ..... 379
20.4 节. 洗礼的使用 ..... 382

20.5 节. 教会当给何人施洗 ..... 383
20.6 节. 施行洗礼者 ..... 385
20.7 节. 洗礼的必要性 ..... 386
20.8 节. 有关洗礼的规矩 ..... 387
20.9 节. 施洗约翰的洗礼 ..... 390
第 21 章. 论主晚餐的道理 ..... 391
21.1 节. 主设立的神圣晚餐 ..... 392
21.2 节. 主的晚餐与其他施恩具的关系 ..... 394
21.3 节. 圣经中所论主晚餐的道理 ..... 396
21.4 节. 路德会的教义与设立圣餐文 ..... 403
21.5 节. 设立圣餐文不同之记载 ..... 405
21.6 节. 主晚餐中的物质元素 ..... 407
21.7 节. 什么使主的晚餐成为圣礼 ..... 410
21.8 节. 主晚餐的目的 ..... 413
21.9 节. 何人得蒙许可赴主的晚餐 ..... 416
21.10 节. 主晚餐的必要性 ..... 418
第 22 章. 论基督教会的道理（教会论） ..... 419
22.1 节. 普世教会 ..... 420
22.1.1 小节. 名词之定义 ..... 420
22.1.2 小节. 关于教会的错误道理 ..... 421
22.1.3 小节. 基督教会的特性 ..... 423
22.1.4 小节. 基督教会的荣耀 ..... 425
22.1.5 小节. 教会如何被建立而得保存 ..... 426
22.2 节. 论及地方教会 ..... 428
22.2.1 小节. 名词的定义 ..... 428
22.2.2 小节. 地方教会的神圣设立 ..... 429
22.2.3 小节. 正统教会与异端教会 ..... 429
22.2.4 小节. 非正统教会和真门徒 ..... 430
22.2.5 小节. 不可与异端教会有属灵交通 ..... 431
22.2.6 小节. 分离主义者或宗派分立论者 ..... 432
22.2.7 小节. 教会的代表 ..... 432

第 23 章. 论公众传道职份 ..... 434
23.1 节. 名词的定义 ..... 435
23.2 节. 公众执事（Public Ministry）与所有信徒属灵的祭司职 ..... 436
23.3 节. 公众传道职事是神圣的指定或制度 ..... 438
23.4 节. 公众传道职事是否必要 ..... 440
23.5 节. 论传道职分的召请 ..... 441
23.6 节. 论授职按立礼 ..... 444
23.7 节. 基督教执事（牧师）职非为属灵的制度 ..... 445
23.8 节. 公众传道职事的权柄 ..... 447
23.9 节. 基督教执事彼此间的关系 ..... 448
23.10 节. 公众传道职为教会内至高职务 ..... 449
23.11 节. 论敌基督者 ..... 450
第 24 章. 论自永恒拣选的道理 ..... 453
24.1 节. 该词的定义 ..... 454
24.2 节. 信徒当如何看自己的拣选 ..... 457
24.3 节. 永远拣选的对象 ..... 460
24.4 节. 信心与自永远拣选的关系 ..... 464
24.5 节. 自永远拣选道理的目的 ..... 467
24.6 节. 圣经未曾教导人被拣选受咒诅 ..... 470
24.7 节. 为何许多人弃绝论及自永远拣选的圣经道理 ..... 473
第 25 章. 论世界末了之事 ..... 475
25.1 节. 今时的死亡 ..... 476
25.2 节. 灵魂在死时与复活时之间的情形 ..... 478
25.3 节. 基督第二次的降临 ..... 481
25.4 节. 论死人复活 ..... 485
25.5 节. 最后的审判 ..... 488
25.6 节. 世界之末时 ..... 489
25.7 节. 永远的咒诅 ..... 491
25.8 节. 永福 ..... 495

# 第1章. 神学的特性和概念

**（De Natura et Constitutione Theologiae）**

**神圣神学的绪言**

（Prolegomena）

# 1.1节. 基督教神学家对于圣经的观点

今日神学家们对于神学存有不同的见解和倾向，所以基督教的神学家，要将自己的教义著述呈现于读者之前，需要先清晰而正确地说明其论著的观点。

现代现代主义神学家的观点是：真理必须由人的理性，根据科学的研究而决定的。因此，自由主义的神学家不承认圣经是信仰的标准和根基，而以自己所制定的理性和哲学，代替了古代基督教教义所持守的标准。其教义方面的著述即由此种观点而写成，因为此种观点反对圣经，并且也不是基督教的观点，结果其全部神学成为唯理主义和自然主义的神学，绝对违反上帝的道。

罗马公教（天主教）神学家的观点是：真理必须由圣经和教会“没有错误的”传统而决定，因为这些都是正式记地载在教皇的谕令和会议记录里面。于是他们除接受圣经外（对这一点他们歪曲地加上伪经在内），并且也接受一些外来的，甚至违反圣经的传统，作为信仰的标准和根基，而且当作与上帝之道有同等权威。由于以上的错误观点，证明教皇制神学的敌基督性质，因它也直接反对圣经。

近代唯理抗议派神学家的观点是：圣经确是“启示真理的神人记录”（divine-human record of revealed truths），其中包含基督徒为了得救必须相信的道理。然而这些得救的真理不是由于圣经内任何有权威性的记载来决定，而是由于基督徒“信仰上的知觉”，或是“重生和成圣的心智”，或是神学家所谓“基督徒的经验来决定（Christian faith-consciousness, the reborn ego, Christian experience）。根据他们的意见，不是由于圣经客观的记载，而是由于“绝对主观的成圣自觉”（the sanctified self-consciousness of the dogmatizing subject），为决定何为神圣真理最后分析的标准。所以，现代唯理主义的神学是一种远离圣经，而由人自己制定信仰的标准和根基的一种运动。这种运动在程度上也许不同，但其性质却是一样，是根本反对圣经的，而且是出于败坏肉体的“不信”。因此，近代唯理主义神学家的观点也应同样被视为非基督教及违反圣经，而予以拒绝。

本教义著述的观点为：圣经为基督教徒信仰和生活的唯一根源与准则，理由很简单，因为圣经是神圣默示的上帝圣道，全部经文及每一单独经句，都是绝对没有错误的。因此，它所论到在道理或生活方面的经文，我们在这方面的事完全以此而决定的（Scriptura locuta, res decisa est.）。这个观点确认圣经就是上帝的道；并非只主张圣经包含上帝的道，而是它的全部，完全而绝对的，都是上帝的道。

此种观点乃是唯一正确的观点，这件事实已由基督和受祂默示的使徒们的著述和态度得以证明。我们神圣的救主不接受圣经以外的任何准则，祂始终不改变地拒绝法利赛人的遗传，以及撒都该人的“理论”。当祂宣告祂的神圣道理并且驳斥错误的时候，祂的教训经常建立在上帝书写的道，永不改变的根基上。因此，当开始祂传道职份时，曾以坚决有力的话，太四 4“经上记着说”，来对付撒但的试探，并且祂在整个职务上，始终持守这个原则。参考约五 39；太五 17，19；约八 31，32 等。

使徒也视圣经——包括他们自己口述和书写的默示教训在内——是信仰的唯一准则和根源。参看加一 8；提后三 15–17；多一 9，林前十四 37，彼后一 19–21 等。在改教时期，圣经又恢复为基督徒信仰唯一权威的合法地位，路德再次宣称圣经是“一切智慧的泉源”。（St. Louis Ed., 1, 1289ff.）这位伟大的改教家宣告说：“你们必须相信上帝亲自在圣经内说话，并且你们的态度必须和这种信心一致。”（III, 21）。

那些离开上帝的道，将观点和道理建立在理性及哲学基础上的经院学派的神学家，被路德斥为“怪物”（“monsters,” portenta）。近代理性主义的神学家主张路德对于圣经之权威所持的态度是“比较自由”（"rather free”），此种说法已由路德自己清楚而有力的陈述，被证明是相反的。并且一切真基督教神学家都像路德一样，始终坚持圣经是上帝默示的道，因此为基督徒信仰的唯一根源和标准——他们坚定地持守此真理，抵抗一切倡反论调的人。

近代理性主义的神学家宣告，他们不能视圣经为上帝的道，或接受圣经为信仰的唯一标准。他们断言他们的现实意识性不准许他们这样做，却在圣经以外寻求其他的准则，例如以他们的“基督徒自觉”，“基督徒经验”等作为准则。其实，这种主张只是证明他们是怎样严重地自欺；因为神圣真理的知识，只有从上帝的道中才能获得。所以基督徒的信仰唯独是依据上帝的道。我们神圣的主强调说明我们若常遵守祂自己和祂受默示的先知及使徒们所宣讲的道，就会晓得真理。约八 31，32；十七 20；弗二 20。

由基督教教会的历史已充分表明出来，基督所说的话是多么的真实；因为不论在哪一个时期）那些拒绝圣经为信仰唯一标准的神学家，都常常否认基督教主要的道理：诸如基督的肉身代赎，本乎恩藉着信而称义等等。（参考皮柏尔博士所著之基督教教义，第一卷，第四页下 Cf. Dr. F. Pieper, Christliche Dogmatik, Vol.1, 4 ff.）如此近代主观神学（自我神学）之父，何夫曼（Hofmann）否认基督的代赎，并且教授在救赎方面的异端神学，而不教授基督的救赎工作。再者，当人不理会或放弃圣经在宗教上的独一权威这种原则之时，即有道理混乱之情形发生。当人接受与圣经不同的标准作为基督教道理的根基时，就必普遍发生道理混乱的现象；因为主观的神学决不能将真实而确定的信仰根基给与基督教会。假使没有圣经作为信仰的唯一标准和根基，教会就没什么可以作为建立信仰的基础，必陷入互相矛盾的主观观点漩涡中，这一切都是基督教信仰的致命伤。

# 1.2节. 论一般宗教

宗教一词，至今仍为一争辩的问题。路德教会的教义家何拉斯（Hollaz）说：“有些人以为宗教（religion）一词，源自拉丁文的 religare（Lactantius），又有些人以为是源自 relegere（Cicero）。按照前者的字源，宗教是表示人对上帝正当敬拜的义务，或是使人担负某些责任和义务。按照后者的字源，宗教是叫人殷勤地注意那些有关崇拜上帝的事。两种字源之中，前者较为普遍所接受。”（Doctr. Theol., p.21, 教义神学第二十一页）路德会教义学家坤斯得（Quenstedt）引证希腊文名词θρησκεία，雅一 26；ευσέβεια，提前四 8；λογικὴ λατρεία,将以上希腊名词作为“宗教”一词的同义字，罗十二 1。然而，虽然这些字均表明和强调宗教之某一方面，但是，却没有一个字与宗教名词是同义的。真的宗教是人藉着那倚靠耶稣基督的信心，与真上帝交通——这是最恰当的定义。关于“宗教”一词字源出处的争辩，我们没有困扰的必要，因为按照最后的分析，一个字的意思，不在字的起源，乃在字的用法（usus loquendi）。

可是，我们若在宗教一词的定义内把基督教宗教和非基督教宗教都包括在内，则无法从宗教一词的普通用法得到一个满意的定义。虽然基督徒和非基督徒都在使用宗教这个名词，且每一团体都将自己特别的观念和意义给予它，不过我们由下述而知道这些观念和意义都是互相抵触的。这事值得我们审慎地注意。

依据调查而证明，一切外邦人的宗教都是立于直接敌对基督教的地位。毫无例外的，他们都是属律法的宗教。外邦人认为，宗教的意义，就是人热切努力，藉着自身的行为和功劳，例如崇拜，献祭，道德行为，苦修等，与神和好。一切非基督教宗教，不论其各自细节是怎样的不同，但在遵守律法这方面，却都是完全同意。我们对他们也不能有其他的期望，因为外邦人按照本性是不知道福音的。（林前二 6-10 说：“我们也讲：……从前所隐藏的智慧……这智慧……世上有权有位的人没有一个知道的”），只知道刻在他们心里的神圣律法。因此，他们一切宗教的思想是在律法范围内活动。所以他们的宗教自始至终，实在是律法宗教。

相反的，基督徒相信真宗教是与此相对。对基督徒来说，宗教的意义就是真正相信耶稣基督的福音，或相信耶稣在圣经里所启示的恩典信息：由于世人的救主真神真人基督的代赎（satisfactio vicaria），使上帝与人得以完全和好。因此，宗教这个名词的真意义只可以归于相信耶稣基督的信徒。这也是上帝的道在这一点上正确所教训的。按照上帝之道，真宗教是藉信耶稣基督而与上帝交通。圣保罗这样见证说：“既知道人称义，不是因行律法，乃是因信耶稣基督，连我们也信了耶稣基督，使我们因信基督称义，不因行律法称义，”加二 16。

当神学家或是外表为基督教内某宗派，否认本乎恩典藉着信基督称义的全部或一部分的主要教义，这些人或教会团体，就是采纳外邦观点，摒弃基督宗教的概念。他们是违背基督教信仰的叛徒，正如圣保罗所说：“你们这要靠律法称义的是与基督隔绝，从恩典中堕落了。”加五 4。简言之，藉信得救的道理与靠行为得救的道理是相反的（opposita），必然是互相排斥的，以致人若信靠因行为得救的道理，事实上就不再承认基督教的宗教。

基督教与其他一切所谓宗教之间的根本相异点，已由牛津大学教授马克斯穆勒（Prof. Max Mueller）恰当地指明说：“我在牛津大学担任梵文教授，已有四十年之久，像现代的人一样，曾经花费了大量时间研究东方经书，我曾经发现这一切的所谓圣书有一个情调，一个声音……可以说是一个歌尾的叠句，就是靠行为得救，他们都说，救赎必须付价购买——而唯一的代价，唯一的赎价，应该是我们的行为和功劳。但是，我们自己的圣经，就是我们东方的圣书，却始终反对这个道理。在我们东方圣书中善行确实被命令给我们，不过，善行只是感恩之心的流露；是感恩祭，是我们信心的果子。决不是基督门徒的赎价。我们不要鄙视在那些圣书中的优雅、真实及精确的记载；但我们要教训印度教徒，佛教徒和回教徒，叫他们知道，当他们独自行经幽暗未见的世界时，在那恐怖的一刻，只有一部东方的圣书能作为他们的伟大的倚靠。因为这圣书包含信实可靠的一句话，不但为我们基督徒应当接受的，也是值得一切男女，老幼所接受的，就是：‘耶稣基督降世，为要拯救罪人。’”（Cf. Pieper, Christliche Dogmatik, I, 15 ff.皮柏尔，基督教教义，第一本十五页 ff）

# 1.3节. 论世界宗教类别

世界上宗教的类别，曾有各种不同的衡量。通常说有四种不同的宗教，即基督教，犹太教，回教，和拜偶像的宗教。此种分类，可能用于一般说法，但是，我们不可忘记，所有的宗教在最后分析起来，必定缩减成为两类：㈠律法的宗教，就是努力用律法的行为与上帝和好的宗教；㈡福音的宗教，就是圣灵藉着施恩典的神圣工作而发生的信仰，相信上帝已经与罪人和好，不需要罪人自己的任何善行，而是藉着基督耶稣的代赎，而且救恩是上帝白白的恩赐，罪人藉信基督耶稣，就能据为己有。

宗教分歧为互相对立的两个不同的集团，实在是以圣经为依据的。只有教训罪人藉信基督得救的宗教，圣经才承认为真宗教。而且清楚宣告基督教会的任务，是取代一切人为的宗教，而在普世建立耶稣基督救赎福音的宗教。我们主耶稣伟大的任命说：“你们往普天下去，传福音给万民听；信而受洗的，必然得救，不信的必被定罪，”可十六 15–16。已经进入其荣耀的救主曾对圣保罗说：“我差你到他们（外邦）那里去，要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒但权下归向上帝；又因信我得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业”，徒二十六 17–18，按照圣经内这种明白的陈述，凡不信福音的人，都被拘留在黑暗中和撒但的权势下，惟有藉信成圣的人方能得着释放。

如此上帝的道承认只有基督宗教是真的，且能将救恩带给人；唯有基督宗教配称为宗教，因为只有基督教使罪人与上帝重新和好。假使人为的敬拜方式得称为宗教，就是以不恰当的意义应用于这个名词，正如偶像虽然实在不是神，而被称为“神”一样。因为这是事实，若想找到一个共同的宗教概念或定义，将所有存在世上的真宗教和假宗教归纳为一类，那是不可能的。就基督教的起源来说，她绝对不属于人为宗教的一类。

凡否认这话，而坚持能建立一个共同的宗教概念或定义者，就是忽视基督的宗教与人所创始的宗教之间的主要区别。宗教的定义曾被认为是“人对上帝的个人关系”。这个定义曾有人主张足以扩大到包括基督宗教与一切异教在内。但是，当我们开始分析“人对上帝的关系”的时候，这个定义，显然为不适当。因为一切的人都是罪人，按照本性，他们对上帝的关系只是惧怕和绝望，因而恨恶上帝。这种可悲的情况，已由圣经和经验予以证明。依照上帝之道的清楚教训，凡未藉信耶稣基督而重生的人，都是“与基督无关”，“没有指望”，并且“活在世上没有上帝”，弗二 12。不管他们怎样热心努力，用善行来与上帝和好，他们仍然是常常在惧怕和绝望之中；因为他们是在神圣律法的咒诅和定罪之下。圣保罗断言这事实，写着说：“凡以行律法为本的，都是被咒诅的”，加三 10。这位使徒又说：“外邦人所献的祭是祭鬼，不是祭上帝，”林前十20。总之，若是一个人在基督里没有信心，他个人对上帝的关系，就成为一种惧怕，失望及绝望，因而也就与上帝为敌，罗八 7。

但是，当一个人藉着信基督而成为上帝的儿女时，他个人对上帝的关系也就立即改变；因此他就获得一个“无亏的良心”，彼前三 21，神圣恩典的保证，罪得赦免的信念，以及无法测量的永生盼望。“若有人在基督里，他就是新造的人；旧事已过；都变成新的了”，林后五 17。圣保罗以美丽的辞藻描写这赐福的关系说：“我们既因

信称义，就藉着我们的主耶稣基督，得与上帝相和，我们又藉着祂，因信得进入现在所站的这恩典中，并且欢欢喜喜盼望上帝的荣耀。”罗五 1-2，又说：“不但如此，我们既藉着我主耶稣基督，得与上帝和好，也就藉着他，以上帝为乐。”罗五11。因此，信徒个人对上帝的关系，与非信徒对上帝的关系，正是相反；因为信徒与上帝间的关系是和平，喜乐与幸福。

再者，宗教的定义曾被认为是“敬拜上帝的方法”。这个定义，若指基督教而言，即颇为适当，不过，若作为一般宗教的定义，必是可悲的不适当，因为一切非基督教的宗教，一定不是“敬拜上帝的方法”。对上帝真正的敬拜，只能藉着相信基督，正如我们的主所强调的，他对我们宣告说：“叫人都尊敬子如同尊敬父一样。不尊敬子的，就是不尊敬差子来的父”，约五 23。凡不凭着基督，而对“上帝敬拜”的人，就是不尊敬上帝；这样，绝不是敬拜上帝；实在是亵渎和反对上帝。这实在是崇拜魔鬼，如圣保罗所说：“外邦人所献的祭，是祭鬼，不是祭上帝”，林前十 20。使徒在这些话中以确切的词语肯定地说，外邦人不能敬拜真上帝。他们虽然尽心竭力要与他们的神和好，然而他们的敬拜乃是事奉魔鬼。

其理由甚为清晰，一切非基督教的宗教，关于所敬拜的对象以及敬拜的方法都是错误的。外邦人所敬拜的对象，不是神圣的，却将属于上帝的荣耀归于假神，将对上帝的称赞归给雕刻的偶像，赛四十二 8。此种亵渎的敬拜，在上帝眼前是一件可憎恶的事，所以与真正的敬拜恰是相反的。可是非基督教的宗教，关于敬拜的方法也是错误的。因为外邦人不认识这位人类的神圣救主，也就不知道必须信靠祂得救，他们每逢良心发觉罪过的时候，便想以善行来与他们所敬拜的对象和好，藉以寻求良心的安宁。但依靠善行以求称义，乃是触犯上帝，且惹起他发怒。“凡以行律法为本的，都是被咒诅的。”加三10。这是上帝的判词，是祂自己对那些基于人的功劳去敬拜祂的人的咒诅。

总之，一般的宗教不能被下定义为“敬拜上帝的方法”；因为那个定义只能用于基督的宗教，不能用于别的宗教。这个事实，已由我们路德会的教义家郑重说明。何拉斯 Hollaz 说：“按不恰当的说法，宗教一词表明的，是敬拜上帝的虚假方法；按恰当的说法，宗教一词为表明敬拜上帝真实的方法。”（Doctr. Theol., p.22.）这区别又重要又正确。

宗教的定义在近年来也被认为是“人藉着较高的，超乎自然力量的帮助，自己努力来保障、支撑以及完全个人生活和社会生活。”德国神学家克恩（Kirn）主张，这种努力是一切宗教所共有的，因此让我们对宗教定义有了一个一般性的概念。但是这定义只可以应用于律法的宗教，或是非基督教的宗教，这些都是藉着人的努力和行为来“保障，支撑，并完全其个人生活。”这是基督教以外的一切宗教所共有的概念（common denominator）；人必须靠着善行以救自己，这个错误的意见（即属律法的意见 opinio legis）按照众人的本性是与生俱来的。基督教却与这些错误的观念根本不同。其实基督教始终反对“人必须靠着自己的努力，以求保障，支撑，完全个人生活”的假道。基督教宗教完全拒绝这种因行为称义的道理，并设立其主要而根本的原则，就是罪人惟有藉着恩典称义，无需律法的行为。基督的福音在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙，林前一 23；二 14，这就是基督教与靠行为称义的宗教之间最大的分歧。人因罪而盲目，不愿接受藉着相信一位神圣的救主，完全倚靠恩典的救法。

由于上述，基督教显然是惟一的真宗教，就不可与人为的宗教处于同等地位。根本没有一个一般性的宗教概念或定义，能以包括基督教特殊的教义和人为的宗教；实际上基督教本身应为一类。惟独她是真的宗教，其他一切的宗教都是假的；人为的宗教，不能证明是真的宗教，正如伪造的钱不是真的钱一样。假若用宗教这个名词使用在他们身上，是绝对不恰当的。若一定称他们为“宗教”，就如同称伪造的钱为“钱”，或在圣经中称外邦的偶像为“神”一样。（“gods” אֱלֹהִים）。在这种情形下名称的应用决不是意指所命名的对象，不是这名称真实本质的意思。外邦人的偶像不是一些神（或一些真上帝），其敬拜的方式，也不是宗教这名词真实的意义。

坤斯得（Quenstedt）根据此点写着说（I, 28）：“宗教一词，要么予以不适当、错误（abusive）的使用，要么予以恰当的使用。这个名词用于虚假的宗教，也即用于异教、回教和犹太教，即是不适当且错误的使用，加里克斯都（Calixtus）在“神学领域调研”（Theological Apparatus）一书中，即以此观念论及世上各种不同的宗教而未顾及一项事实——只有一个真宗教，即基督教。路德教会的教义家，为要持守这个道理，从不寻求一个包含基督宗教和非基督教宗教的一般性宗教概念或定义，而将基督宗教本身列为唯一的宗教一类，将一切虚假及不配称为宗教的另列为一类。惟有这样的分类是符合圣经的。

但在此处有人提出异议，说：古代正统派的教义家对各种非基督教的宗教在心理学、哲学和历史方面缺乏恰当的理解，因此之故，就可以清楚看出他们为何不能欣赏这些敬拜的方式。据说欣赏力的缺乏，已由现代宗教心理学、宗教哲学及宗教比较学（Religionsgeschichte），宗教历史的研究工作，予以弥补。但是，我们必会知道，即使这些研究的结果，也未反对古代宗教划分为真假宗教的正确性。

近代宗教心理学竭力指出在基督教宗教和非基督教宗教中发现了“心理现象的类似点”，（die Gleichartigkeit der psychologischen Erscheinungen）。据说，这类似点为古代神学家所忽略，而且由于这个事实，他们没有能力寻求一个共同的概念或定义，从而将基督教宗教及非基督教宗教均包括在内。但是，我们能回答此种指责称：基督教宗教和非基相教宗教的心理现象，是绝对不相似的；实在说来，基督教与非基督教确是彼此对立的。我们在非基督徒心内通常发现有罪性意识的“心理现象”，是一种自讼自责的良心，惧怕刑罚，躲避上帝，而且内心恨恶上帝——与这些事俱来的，就是时常想以善行求与上帝和好。又因为善行不能使与上帝和好，于是再加上死亡的恐怖，无望和绝望等“心理现象”。这些“心理现象”已经很清楚由圣经证明了，弗二 12 说：“没有指望”；来二 15 说：“那些一生因怕死而为奴仆的人。”诚实而热心的非基督教思想家，也曾正直地承认此点。圣经关于此点所教训的；当他们默想人类罪恶与罪债的时候，都发出灵性绝望的悲惨音调的回声。

可是，我们发现在上帝儿女的心灵里面，正是相反的“心理现象”，就是感觉到所负罪债已被移去，罪过得到赦免，与上帝和好。（罗五 1–3），对上帝怀有身为儿女的爱心，坚定不疑地信靠祂的恩典，胜过死亡，和有永生的确实盼望。这一切“心理现象”与献身服事上帝的愿望结合，想要以行为和诚实事奉上帝，衷心感谢祂赐下那不配得的恩典。加二20：“我如今在肉身活着，是因信上帝的儿子而活，他是爱我，为我舍己。”圣保罗肯定地说明他在悔改前后所经历的“心理现象”的不同。他在林前十五 9，10，说：“因为我从前逼迫上帝的教会；然而我今日成了何等人，是蒙了上帝的恩才成的。”再者，为要使他的读者确信他们蒙召为基督徒而有的福气，

他继续指导将他们的注意力引向“心理现象”的前后不同经历——先前暗昧的外邦人，后来成为蒙光照的基督徒。弗二 5 说：“当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来”。参考弗二 11–22；林前十二 2，27 等。

近代宗教心理学者，强烈主张：“心理现象”只是形式类似，不是本质类似。因此，基督徒和外邦人都从事敬拜；但是他们的敬拜，在一切的本质上是多么绝对地不同！基督徒祷告，外邦人也祷告；但是，基督徒的祷告和外邦人的祷告，又有多么大的不同！因此，宗教心理学也不能否认，基督宗教和非基督教宗教在本质上的不同点，而必须赞同宗教分为真假两类是正确的。

宗教历史研究也是同样的说法。宗教比较学说明这个事实——基督教以外的一切宗教都是“律法的宗教”，或是“行为的宗教”，他们的基本原理是主张人必须倚靠有价值的行为，为自己赚得救恩。在另一方面，只有在圣经中才能发现，本乎恩藉着信得救的喜乐信息——这不是在任何其他所谓宗教的书中所能发现的。于是，宗教历史的研究，除了路德教教义学家所制定的宗教分类外，也不能建立其他的宗教分类。路德教教义学家教训本乎恩典得救的基督教列为第一类，而将那教训以行为得救的一切人为宗教列为第二类。“行为的宗教”可能因风土、心理和种族等因素在不重要的细节上有所不同，但是，他们在靠行为得救的共同基本原则上，却是完全一致的。

最后，宗教哲学的研究或宗教哲学，也不能引导我们走向宗教分类为真伪两种以外的其他分类方法。当然，宗教哲学的学者只能运用关于上帝的自然知识，或是刻在人心里的神圣律法。但是，当他按照纯粹的自然前提，而为宗教下定义时，就是当他完全不注意神圣的启示来观察宗教之时，他的结论必然认为宗教本来是由人的努力，依据有功德的品行，使自己与上帝和好。希腊的至大哲学家苏格拉底（Socrates），虽以其高尚庄严的哲学宗教观念，凌驾其他一切哲学家，然而仍要求在他临终的时候，要人以一只公鸡向哀斯古拉皮阿斯（Aesculapius）献祭。苏格拉底感觉需要一位救主，这位救主大于人间可能有的任何救主；然而，由于他不知道真救主，所以不得不倚靠他的行为以求得救。普遍公认为第一流的宗教哲学家并仍为近代最伟大的哲学家的以马内利康德（Immanuel Kant），曾肯定地说明：从纯粹哲学的观点来看，宗教的本质必须被视为“道德”，而且基督教救赎的道理，在宗教任何理论的系统中均没有地位。所以宗教哲学必须时常想到宗教为人倚靠行为赚得救恩的一种努力。过去几世纪，由基督教神学家所制定的宗教二元的划分，至今仍须保守。

可是，还有一种宗教哲学的系统，依据圣经寻求建立其理性论调。这一类宗教哲学的拥护者，承认圣经所启示的真理是超出于人的智力和理解之上。因此之故，必须先验性地（a priori）相信并接受这些真理为真实的。但是，神学家仍不应以此单纯相信的举动为满足。他必须藉着相信启示的神圣真理，进展至理智上的理解。普通信徒藉信心所知道的事，神学家必须弄明白。所以中古世纪经院哲学之父坎特布里的安瑟伦（Anselm of Canterbury）宣告：“Credo, ut intelligam：我相信，是为要明白。”安瑟伦的目的在某方面是可称赞的。他寻求接触并驳斥当时的怀疑论者——这些人先验性地（a priori）认为启示的真理是假的，因为它们是人的理性所不能理解的。安瑟伦要求，为要使真理可以被辨证地表示及按理性得以理解，人应该先相信启示的真理。他的基本原则为“基督徒必须藉着信仰而增进理解，并不是藉着理

解，而增进信仰。”“Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere.”安瑟伦的门徒即为近代所谓“科学神学”的拥护者，这些人像他们中世纪的老师一样，主张必须提高信仰达到知识的地步，因为只有按照这种方法，基督教宗教方能被理解，并被证实为绝对的真理。

可是，这种使信仰与理性调和一致的努力，是不合乎圣经的。耶稣向我们保证，我们只有藉着信心常常遵守祂的道，才能晓得真理，约八 31，32。圣保罗以同样的心意述说教会内凡不藉着纯正的信仰，坚守耶稣基督真理的教师，就是“自高自大，一无所知，专好问难。”提前六 3，4。于是基督和圣保罗都努力反对“科研的神学家”将信心升华为智识，将启示的真理升华为人类科学的努力尝试。其原因甚明显。基督教不能失去本身超自然的特性和内容，以求降低至人类理智所能理解的程度。历史很明白地表示，这种为了知识而“高举”信仰的努力，已由本身证明是何等的不幸。安瑟伦（Anselm）曾否认基督主动的顺服，亚伯拉德（Abelard）曾否认基督的代赎，近代“科研神学”的拥护者否认圣经的神圣默示，及罪人本乎恩且藉着信在基督里得称为义这一教导。如此，则基督教的形式和本质的原则，都被否认，整个基督教宗教，神圣启示的内容之主要部分都被取去。如此，哲学应用于神学的最后结果即为现代主义或是未知论。

附带说下，这最后的考虑也证明了宗教分为真假两类的正确性，因为基督教宗教内容的性质为：若不是被人藉信心完全接受，就是被人完全拒绝。因为启示真理的奥秘按着人的理性不能认识其为真理。人败坏的理性，只能认识属律法的或属行为的宗教为真实的，同时尽力反对属信仰的宗教。在另一方面，圣经谴责一切行为的宗教都是假的，正如圣经宣告未重生之人的理性是盲目的，是死的，绝对不能领会上帝圣灵的事，林前二 14。

# 1.4节. 现存宗教的两大泉源

（Principia Cognoscendi）

我们已经知道，只有两种根本不同的宗教，就是信仰的宗教，或称福音的宗教，以及行为的宗教，或称律法的宗教。因此，这两种不同的宗教所取的根源，也只有两种实际的根源（"principia cognoscendi, principles of knowledge"知识的泉源）。行为的宗教起源于人，是人为的宗教，开始于人的内心，上帝曾将祂的神圣律法刻在人心内，正如圣经所述，即使那些没有上帝之道的外邦人，罗二14，也“知道上帝的判定”，δικαίωμα ,（正直的标准，Rechtssatzung），罗一 32，并且“显出律法的功用刻在他们心里”，罗二15。依据刻在人心内的神圣律法，当人何时作恶，良心就必控告并定他的罪，因此，人就背负了良心的罪债，“他们是无可推诿”，罗一 20，“他们的思念互相较量，或以为是，或以为非”，罗二 15。

这样，人被自己的良心定罪之后，就寻求以各种“善行”如：敬拜，献祭等，努力与上帝和好。辩护论（Apology）正确地说：“行为在人之间成为显眼的。人的理性自然会敬佩这些事，且因人的理性只看到行为，并不理解或注意信心，由此而梦想这些行为配得罪的赦免和称义。这种属律法的见解（haec opinio legis），是人生来就存在心意之内的；除非我们接受神圣的教训，否则就不能消除这种见解。但是，必须除去此种属肉体的意念（revocanda mens est），才有归向上帝之道的意念。”（Art. Ⅲ，第三章，197 段。）

辩护论在这里所说的“律法的见解”，就是以为靠行为配得罪的赦免，并称罪人为义的错误观念，圣保罗称之为“肉体的宗教”。所以他写信给那些想以自己的功劳寻求称义的加拉太人说：“你们既靠圣灵入门，如今还靠肉身成全么，你们是这样的无知么？”加三 3。路德正确地解释这节经文，如下：“在此所说的肉身，无非是肉体的义和智慧，以及理性的思想，努力以律法称义。”（St. L. Ed., Ⅸ.288 ff.）由此经节的上下文，很清楚地证明路德的解释实为肉体二字的真实意义。如此，这段经文所教导的真理为：凡倚靠人的努力，以求获得神圣恩典与罪的赦免的各宗教，都不是出于上帝，乃是属于人。这类宗教起源于已经败坏、未重生之人的心。

相反的，福音的宗教，或称为信心的宗教，不是出于人的，乃是出于上帝，祂藉着受默示的先知和使徒在圣经中将福音启示出来。在林前二 6–10 说：“然而在完全的人中，我们也讲智慧；但不是这世上的智慧，……我们讲的，乃是从前所隐藏，上帝奥秘的智慧，就是上帝在万世以前，预定使我们得荣耀的，这智慧世上有权有位的人没有一个知道的；如经上所记，上帝为爱祂的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的，只有上帝藉着圣灵向我们显明了，”等。

信心的宗教严格来说就是“上帝的智慧”，林前一 24，是“上帝所为”的宗教；它的唯一根源是上帝的书，即默示的圣经，约五 39；罗十六 25，26；弗二 20；约壹一 3，4。坤斯德（Quenstedt）记着说（I，33）：“神学和基督宗教的唯一正确、适当且正常的根源，就是记在圣经内的神圣启示；或可说，惟独正典的圣经是神学的绝对根源，以致惟有圣经，才可以推定并证实信仰条款。”他又说（壹，36）：“神圣的启示是神圣神学首先和末后的泉源，在基督徒间不敢在神圣启示以外从事神学的讨论，”（Doctr. Theol., p.27 f.,教义神学，27 页）我们必须坚持此圣经真理，用以抵制各类各式的理性主义，因为历代的假教师，都是藉着理性主义以求曲解神圣的真

理。理性的道理、伯拉纠主义（Pelagianism）、半伯拉纠主义（Semi-Pelagianism）和协力主义（Synergism）等，都不是出于上帝，乃是属于肉体，违反圣经并抗拒上帝的，根本为拜偶像主义，无论何处接受它并任由它流行，就必会毁灭神圣的真理。坤斯德正确地记着说："属人类或自然的理性，不为神学与超自然事物的根源。"（Doctr. Theol., p.28, 教义神学，28 页）

遗传也非基督教信仰泉源。卡罗夫（Calov）所说的完全符合圣经的记载，他说："我们主张——在上帝写成的道之外，现今关于基督徒信仰和生活需要而未书写的道理，是出自使徒们藉着遗传所传留的，并不包含在圣经内，却由教会所保存的，也应当同等地尊重而接受——此种道理原为虚妄。"（Doctr. Theol., p.28.）这是真正路德教会和圣经的道理。我们只应在上帝的书中寻找上帝的道，永不可在别处寻找，正如坤斯德强调说（ｌ：44）："初期教会或在主后最初几世纪的教父们所赞同的，并非为基督教信仰的根源，不论是主要的，或是次要的，都不能产生神圣的信仰，只可产生一种属于人的或许可能的信仰。"（Doctr. Theol., p.28.）

最后，我们也必须拒绝那些所谓私人的启示（private revelation），作为信仰的根源；因为何拉斯（Hollaz）正确指明："圣经正典完成之后，再没有赐下新的和直接的神圣启示作为道理的基本根源，"林前四 6；来一 2，（Doctr. Theol., p.28.教义神学，二十八页）。

固定启示（fixed revelation）的道理，如神圣的启示，只有在基督和祂的众先知及使徒的道中，才赐给我们，这种道理显然是圣经的道理。弗二 20 说："并且（你们）被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石。"因此之故，依据圣经，基督教神学，能以承认真宗教只有一个标准和根源，就是上帝所默示的，没有错误的，书写的道或称圣经。

信心的宗教，溯源于旧约时代的开始，因为是自亚当和夏娃堕落之后直接向他们启示的，创三 15。后来由圣先知们继续不断传扬，并为旧约时代众圣徒真实相信，创十五 6 说："亚伯兰信耶和华，耶和华就以此为他的义。"在新约里，基督和他的使徒也时常指出在旧约里所启示的有关信仰的应许。路二十四 27 说："于是从摩西和众先知起，凡经上所指着自己的话，都给他们讲解明白了。"徒十 43 说："众先知也为祂作见证说，凡信祂的人，必因祂的名，得蒙赦罪。"罗三 21 说："但如今上帝的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证。"罗四 3 说："亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义"这些经文都为这真理作证，就是在旧约时代，人也惟有藉着相信基督的真宗教，才能得救。神圣的律法，绝对没有拯救罪人的作用；律法的主要目的，是要使罪人知道他们的罪债。加三 24 说："这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。"参看罗三 20；七 7。

# 1.5节. 基督教会分裂的原因

因为一切非基督教宗教都是人为的宗教，以人为的努力，靠行为赚得罪的赦免作为其根源，因而出现许多不同的形式，自不足为奇。辩护论记着说：“因为没有一种行为能安定人的良心，所以人就在上帝诫命以外，时常想出新的行为，（假冒为善的人由于盲目的揣测，和不顾前后的放纵，仍然常接二连三地发明新工作和新祭祀——这一切并无上帝的道和命令，仅凭着邪恶的良心行事，正如我们在教皇制度中已经看到的）（Art.Ⅲ, 187.）。辩护论（第三章，第 87 页）将这种说法，首先应用于教皇主义者，但也确实适用于一切属行为的宗教。因为旧的行为永远不能安慰那因罪债而不安的良心，而必须试行新的行为医治那为罪困扰的良心；所以在一切人为的宗教中，就有无穷尽的“善行”。

然而，人为的宗教信徒中发生分裂是可以料想得到的。这一派采取这种善行，而另一派采取那种善行，以致每一个异教的教派，各有自己的敬拜方式，且有自己所敬拜的神。但在信心的宗教信徒中，不应当有任何分裂，因为这宗教只有一个道理的根源，就是圣经，人心藉其神圣恩典的信息而得以满足，并藉由将罪的赦免白白赐与一切相信基督的人，而使人的良心得着平静与抚慰。换言之，基督徒有了惟一的上帝的道，以及持守在基督里的惟一信仰，就不应该分派结党。

此外，圣经很严厉地斥责一切的分裂，要求众信徒应当“用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心，”弗四 3。圣保罗为要十分清楚地述说这条命令的理由，又说：“身体只有一个，圣灵只有一个；正如你们蒙召，同有一个指望；一主、一信、一洗、一上帝，就是众人的父，超乎众人之上，贯乎众人之中，也住在众人之内。”（弗四 4–6）在哥林多教会内曾有分派的存在，保罗为此惊骇而记着说：“基督是分开的么？”林前一13。一切在基督里的信徒，在基督身体上为同等的肢体，所以在基督教会内没有可能分裂的任何原因。

然而，这种分裂自基督教信仰第一次宣告的时候，就已存在了，以致在看得见的教会内时常存有党派。这些分裂的形成由于风土或种族的不同而有不同的解释，以不同地区的人民在宗教情绪上受到不同的影响作为借口。然而，这一切的解释，并没有充分的理由，甚至是虚假的；由一种简单的事实可以证明此种解释的错误，即是在世界上到处可以发现在基督里的真信徒，确实用和平彼此联络，保守圣灵所赐合而为一的心，不论人间可能存在任何风土上或种族上的差异之处。

当然不是这样！基督教会内分裂的起源和存在，是由于更重大的原因。根据圣经所说，是由于假先知和假使徒而来的。他们不忠于上帝纯正的道，而是奉基督教宗教的名，散播自己荒谬的思想，弃绝基督教特殊的信仰，最关键的是弃绝人称义本乎恩、借着信且无需律法的行为这个福音的基本道理。这类虚伪的使徒，甚至搅扰保罗和他同工所建立的教会。罗十六 17 说：“弟兄们，那些离间你们，叫你们跌倒，背乎所学之道的人，我劝你们要留意躲避他们。”林前十四 37 说：“若有人以为自己是先和，或是属灵的，就该知道我所写给你们的是主的命令，”加一6–8说：“我希奇你们这么快离开那藉着基督之恩召你们的，去从别的福音，那并不是福音……不过有些人搅扰你们，要把基督的福音更改了。但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。”腓三 18 说：“因为有许多人行事，是基督十字架的仇敌，我屡次告诉你们，现在又流泪的告诉你们。”

这些假使徒的邪恶意图，乃为曲解基督的福音，特别是基督教的中心道理：即唯有本乎恩典得救——藉着相信神圣救主的代赎，这就说明了基督教会内时时有派系存在的原因。

当我们查看基督教会内所存在的较大分裂的时候，此种说法显然更为真实，譬如罗马派，改革宗，路德教会内的各派，以及现代理性的神学学派，并附带他们无数的支派。

罗马公教（Roman Catholic church）在原则上，虽然承认圣经的神圣权威，然而却坚持必须依照教会的决议来解释圣经，根据最后的分析，这些决议就是教皇的议决，正如路德在施马加登信条（Smalcald Articles）中（Ⅲ段，Ⅷ条，4）所指出的，教皇自称在他的心龛内（in scrinio pectoris）存有一切的权利。按照“圣母教会”（sancta mater ecclesia）的意义，这样解释圣经的结果，不但弃绝基督教信仰主要条款：惟独靠着恩典，藉信基督称义的道理，而且明白地咒它——致使那些倚靠基督耶稣为独一得救的盼望，而不依靠自己的行为及圣徒功劳的一切真基督徒，都被宣布为受咒诅的。（Council of Trent. Sess. VI, Cans.11.12.20.天特议会，第六届开会，11.12.20）。如此罗马教派剥夺了基督教的特性和内容，而其整个神学，圣保罗称之为“肉体的宗教”。罗马教主义构成两大基本错误，是为圣经所严厉斥责的：教皇在宗教方面有毫无错误的权威，以及人以善行得功劳。这两种错误超过其他错误，更使罗马教会成为一个敌基督的教派。

改革宗（即改革宗教派，并非指新教全体）在原则上也承认圣经的神圣权威。事实上，改革宗教会反对路德宗的教导，宣称改革宗较路德会“更绝对地属于圣经”。据该教派称，路德会时常倾向于“历史的”和“保守的”，而符合一项原则——就是当教会的遗传和习俗能与上帝的道一致时就可以予以保留。但是，改革宗与路德教神学的此所谓区别，并非以事实为根据。改革宗神学并非“比路德神学更绝对地接受圣经”。相反：当罗马神学要求按照“圣母教会”（sancta mater ecclesia）解释圣经时，改革宗神学却坚持必须按照人的理性解释圣经，或按照理性主义的原理解释圣经。

因此，改革宗神学由理性主义之原理所引导，首先拒绝施恩具的道理——上帝的道和圣礼都是神圣制定的媒介，圣灵藉此媒介直接动工使人重生、归正和成圣。圣经很清楚地述明施恩具的道理，罗一 16；多三 5，6；徒二 38 等。但改革宗神学反对此圣经真理，而主张理性主义的原理，“有效的恩典直接行动”。换言之，改革宗神学将圣灵使人成圣的工作，和恩典的媒介分开。他们说：圣灵进入人的心理，不要藉着任何传达的媒介物。慈运理的《信仰的理性》Zwingli, Fidei Ratio；加尔文的《基督教要义》Calvin, Inst., IV, 1.14, 17； Hodge，贺智的《系统神学》，第二本 684 页等。此种一贯并全力地应用这种理性主义的原理，致使路德教会和改革宗之间起了分裂。路德必须针对罗马教主义而维护其真理，称上帝的道必不可由“教会”在理性方面的观点所曲解，他面对慈运理，同样维护真理说：上帝的道不可由个别神学家在理性方面的观念所曲解。

再者，论到基督的位格和主的晚餐的道理，改革宗神学又应用理性主义的原则，坚决否认基督的身体在圣餐内真实的存在，而主张在圣礼中基督的存在只是属灵的——就是信徒藉着信心而成就的存在。换句话说，基督在圣餐中的存在，只限于领圣餐的信徒藉着信心与他联合。这种否认真实临在的立场，显然违反基督设立圣晚餐时所说的清楚话语：“你们拿着吃，这是我的身体。”改革宗依据理性主义的原则，

主张基督的身体为人的真身体——而人的身体只能看得见与属地区的方式存在（visibilis et localis praesentia），因此基督的身体在空间上来说既已局限在天堂里，因此就不能真正地存在于圣餐内。那就是说，改革宗神学由于人之理性的驱使，而否认这一圣经真理：基督身体的存在可以为非地区性的这一方式，在约二十 19 经文所教训的："门都关了，耶稣来站在当中；"及路二十四 3"："忽然耶稣不见了，"等等，都说明了基督的存在此时并非为地区性的。

圣经将不受空间限制的存在归于基督的人性，是由于两性交通和两特性彼此归与在一位格联合的结果。然而，改革宗神学基于理性，否认基督二性的交通和特性的归与，主张"有限的不能承载那无限的 the finite is not capable of the infinite"。从这种理性主义的原理，接踵而来的就是基督的身体不能没有限制的存在，因此自基督升天以后，祂的身体就局限在天堂里。慈运理主义和路德宗主义的分裂，应该归因于前者坚持及辩护这两种理性主义原理。路德在马尔堡（Marburg），不能伸手与慈运理行基督徒相交礼（一五二九年），因为慈运理彰显一种"不同的灵"，就是完全与基督信仰相反之理性主义的灵。

最后，加尔文派神学否认神圣恩典的普世性（gratia universalis），并教训说：上帝的恩典是特别的（gratia particularis），就是说上帝的恩典不包括一切的人，只包括蒙拣选的人，同时，其他一切的人是永远被预定沉沦。这个道理直接违反圣经，圣经始终断言上帝的恩典是普世性的，而且宣告罪人所受的咒诅，不是由于上帝不为人的救赎做准备，约一 29；三 16；约壹一 2；提前二 4–6 等。改革宗神学根据什么理由否认神圣恩典的普世性呢？它在此处又使用一种理性主义的原理作为假道理的前提。这个理性主义的原则是："我们必须假定，结果乃是上帝旨意的解释。"贺智的系统神学 Hodge, Syst. Theol., II, 323, II.323）。改革宗神学这样推论："既然实际上不是一切的人都得救，所以我们必须假定上帝不欲拯救一切的人。"加尔文派神学以此方式弃绝圣经，而赞成由理性或理性主义的原理所得的论证；改革宗建立在这种远离上帝的话而以理性为主的根基上。改革宗神学的理性主义一旦终止，也必终止此种分裂。

处于改革宗派本身的范围内，那严格的加尔文派对有关神圣恩典特殊性的道理，已由阿民念派（Arminian party）坚决否认。阿民念派的神学否认加尔文派所说上帝自永远已预定某些人定罪的错误道理。但在另一方，阿民念主义的神学也犯了否认惟独恩典（sola gratia）拯救罪人的错误。阿民念神学对于路德清楚的教导——关于唯独恩典的道理——曾立论说：人的归正和得救，至少按某种限度，赖于人的合作和其自由意志的运用。加尔文主义否认恩典的普世性（gratia universalis），阿民念主义否认惟独因着恩典（sola gratia），如此阿民念主义也是违反圣经，因为圣经曾将人的悔改完全归与神恩独作主义（monergism），弗一 19；腓一 29；林前一 3；二 14），阿民念主义单单修正伊拉斯母（Erasmus）的错误；当伊拉斯母教导人按本性有能力专心于神圣的恩典（facultas se applicandi ad gratiam），因而归正在于人之合作的时候，路德说，他"扼住了他的咽喉。"

以上所论阿民念主义，也涉及协力主义（synergism）（在路德教会内曾经有人所作的错误教导）。协力主义也否认惟独恩典的道理，并违反圣经的主张说，人的悔改一部分是依靠自己的正当品行，意志力，及较少的罪愆等。协力主义是由墨兰顿（Melanchthon）引入路德教的神学中。他曾主张有三个得救的原因：圣灵，上帝

的道和人的配合意志。这道理显然是敌基督教的，而且人若实在相信它，就会阻碍罪人的悔改，因为只在忧伤痛悔的心中，方能点燃得救的信心，相信惟有因神圣的恩典才能得救。协力派若是实在地得救了，那只是因为他们在良心的恐怖之下（terrores conscientize）而感到痛苦时，放弃了他们的假道理，唯独依附上帝在基督里的恩典。

据说，墨兰顿个人并不相信其假道理，因为当他像一个懊悔的罪人般求告上帝时，为了得救唯独恳求神圣的恩典。然而这位有影响力的教师，由于传播人神协作主义的错误，致使在路德教会内产生分裂，造成无比的损害，迄今在许多方面仍搅扰教会。如是，在路德会的基督教会内，因显示出违反圣经之事，因此也产生分裂和使人跌倒的事。

最后，我们要讨论在基督教会内的分裂，是起源于近代“科研神学”，近代理性主义的神学起于施莱马赫（Schleiermacher）和立敕尔（Ritschl），他们否认基督教道理——即圣经是上帝自己无错误的道，由此而弃绝圣经为道理的唯一根源和标准。近代理性主义的神学弃绝了基督教会藉以保存其固有与根本性联合的惟一原则；因为教会的联合，不在乎外表的形式，乃在于道理的合一，如果拒绝圣经为信仰唯一的标准，那么，道理的一致就必终止。

现代神学提出“基督徒的经验”，“基督徒的自觉”，“重生的心”等，作为信仰的准则，但所提出这一切的“准则”，经最后的分析，乃是顺从肉体的理性——而肉体理性的本质即为反对神圣的真理。凡采纳上述“准则”的地方，到处可以看见，其结果证实了此点。现代理性主义的神学一致否认本乎恩、借着信称义的基本道理，而将之替换为，靠着义行得救的异教道理。此外，又否认圣经为上帝所默示，是无错误的基本基督教道理。他们因此弃绝基督教信仰的两大显著条款，以致使教会分裂，和使人跌倒，违反基督和使徒的教训，基督教会要求现代神学必须放弃自己反对圣经为信仰的唯一根源和标准的错误行为，并且进而承认基督代赎为罪人称义惟一的媒介。这也是基督自己的要求，约八 31-32；彼前四 11。

所以，在这点上是很清楚的：基督教会内分裂的起始和存在实应归于违反圣经和其中神圣的道理。无论何处存在分裂，追溯其原因均为对神圣真理曲解及弃绝，必须判定是撒但和假先知的恶毒工作而咒诅之。

认信的路德会本身曾被非路德会的作者称之为基督教中的一个“教派”（“sect”），但是，没有比这更不公平的指责了。这种指责，是由于完全误解了改良教会的运动。路德宗的改良运动，并非致力于在基督教会内创立一个新教派，或是分裂，乃是使腐败的教会恢复使徒时代的纯正道理和实践（doctrine and practice）。所以认信的路德教会就是基督和祂使徒的古教会，从教皇制度的邪恶败坏中得以洁净，并以圣经为基础而恢复。其性质实在属于普世教会的；因为路德会的道理不是特殊的意见和教义，或与使徒时代教会有所不同，而是以基督教的古代大公信经为中心的道理。路德教会的神学就是圣经，且是唯一属圣经的；她的道理就是上帝道的神圣真理。因此，路德教会是地上看得见的正统基督教会，这就是路德会的主张和光荣，而且她驳斥任何指责她是属教派的分裂教会的控告。

当然我们坦白承认，在路德教会内，因在道理及实践方面背离圣经和路德教信条，而也有分裂的事情。所以当我们使用路德教会这一名词时，并不包含那些分裂

或派别，而专指那些在道理和实践上完全属于圣经的路德宗教会。换言之，路德宗教会乃是屹立在改教运动之原则上的教会。

有关基督教的合而为一，必须强调说明，这不是人的作为，乃是神圣恩典的作为，参看约十七 11–15，20，21；诗八十六 11 等经文。人的影响、智慧和技巧，都不足以保守信仰或道理的合一。那宝贵的福泽乃是圣灵的恩赐，圣灵借着上帝的道仁慈地赐下它并维护它。因此之故，所有的基督徒都必需为圣灵所赐合而为一的心殷勤祷告，热诚地使用恩典的媒介，惟独藉此才能保存合而为一。因为无论何处轻视或拒绝上帝的道，便不能有信仰的真正合一。基督徒若是联合一致坚守上帝纯净的道，就可保留信仰的合一。

# 1.6节. 基督教是绝对的宗教

基督教宗教是绝对的宗教，因她是绝对的完全，就不需要、也不容许有所改进或进化。她是上帝所赐的（θεόδοτος），也因此确如上帝所意愿的那样，为要达成拯救罪人的仁慈目的。当我们说基督教是完美或绝对之时，并不是说它就是"合乎逻辑完全的整体"（logically complete whole）或是一个合乎逻辑的全备而完整的系统，以至其中不存在思想的不连贯（missing links of thought）。使徒说，基督徒的知识，连使徒自己的知识包含在内，是不全而有限的，林前十三 12 说："我如今所知道的有限"。基督教由于启示所得到的神圣智慧的知识，只是上帝不可测透的知识的一部分。

再者，基督宗教并非因它组成道德方面最高系统，而成为完美而绝对的宗教（the most perfect morality）。这话虽然确实是真的。圣经内有关道德的神学当然是完全的，因为圣经的中心和目标是对上帝和邻舍完全的爱，太二十二 37–40，圣经的要求和目标，是完全的爱，太五 48："所以你们要完全，像你们的天父完全一样。"但是，这种完全的道德，并不能构成基督宗教的本质；而是圣灵藉着施恩的媒介，种植在人心里的基督徒信心所生的果效。简而言之，道德不是基督教的本体，乃是基督教的效果，约翰壹书四 9–21，罗十二 1。

然而，基督教宗教的确是绝对的，就是全然完全的、卓越无比的。对此说法有两点理由。第一，基督教不是教导人如何藉着善行与上帝和好的道德规则，而是一个神圣的信仰相信那令人惊异的事实——就是上帝藉着基督"叫世人与自己和好，不将他们的过犯归到他们身上。"林后五 19，基督教按此意义是绝对的，也就是完全的，并卓越无比的；因为它藉着基督的福音，将那完全并无可比拟的和好供给有过犯的人类，藉着神圣救主，上帝的儿子，为我们所成的代赎，替我们满足神圣公义的要求（主动的顺从 active obedience），并偿还罪债（被动的顺从 passive obedience），加四 4，5；三 13；赛五十三；林后五 21。每个相信此和好或罪得赦免的罪人，便藉着恩典称义或被宣告为义，无须律法的行为，徒二十六 18；路二十四 46，47；罗十 17；林前二 4，5；罗三 28；五 1。这是基督教白白给予每个罪人的荣耀恩赐。基督教向失丧的人类宣告：上帝本乎恩将基督完全的义归于那本身不敬虔而被定罪的罪人，上帝藉着人的信，以圣子基督完全的义，来遮盖悔罪信徒的不义。罗四 5："惟有不作工的，只信称罪人为义的上帝，他的信就算为义。"约壹二2说："他（基督）为我们的罪作了挽回祭；不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪"。这就是基督教宗教奇妙的绝对性或完全性，甚督教宗教供给完全和好以及藉恩典而来的完全的赦免及出人意外的平安，总之，就是属灵的生命和永远的生命。这样看来，基督教完全成就了宗教所应当成就的，就是叫有罪过的人类与圣洁的上帝再合而为一，恢复人因罪所丧失的一切。西二 10–14 说："你们在祂里面也得了丰盛"（完全，πεπληρωμένοι）等。

基督教宗教只要保存纯正的道理，就是绝对的或完全的，这就是说，若它的特性完全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、藉着信靠基督的代赎被称为义的纯正要道，那么这基督教宗教就是绝对而完全的。假若基督教宗教的主要道理被曲解或除去，则基督教就必变为非基督教的新异邦宗教，不配称为基督教，乃是不能拯救罪人的非基督教。如此，那教训称义是藉"灌输的恩典"

（gratia infusa, infused grace）且靠着“善行”的罗马主义（天特议会决议，第六届，11，12，20 条 Council of Trent, Sess. Ⅵ , Cans.11.12.20），使基督教在中心教义上变为异教，结果致使罪人得不着上帝的饶恕。此外并由于恩典地位的不确定，而担当了咒诅（monstrum incertitudinis 不确定的怪物），加五 4：“你们这要靠律法称义的，是与基督隔绝，从恩典中堕落了。”

同样的，本乎恩藉信靠基督而称义的道理，已为今日理性主义抗议派的神学家所败坏，他们弃绝基督代赎的圣经道理，而以教训自己错误的“赎罪论”代替之。由于他们人为的赎罪论，他们又否认人唯有藉着信心称义这种福音中心的真理，将基督教变为异邦教。（道德榜样论，The Moral Example Theory，基督的死应领人懊悔，革新并改善自己的行为。 统治论，即 The Governmental Theory, 基督受死纯为要向有错误的人显示出罪是上帝所不喜悦的，因为上帝治理世界时，需要这样显示出对罪过的忿怒。宣言理论，The Declaratory Theory,基督受死，为要表明上帝是多么的爱世人等等。）基督教的中心信仰条款同样也被伯拉纠派、阿民念派和协力派（Pelagians, Arminians, and synergists）所拒绝和曲解。他们坚持人的拯救，至少有一部分是倚靠其善良的品格和行为。基督教宗教若如此地被曲解，则基督教的本质必被剥削无遗，因此不再是绝对的或完全的，因为它变为异教的形式，自然不能拯救罪人。

第二，基督教宗教是绝对的，也即是完全而卓越无比的，因为基督教的根源和标准，不是那有过失之人的错误言语，而是没有错误之上帝在圣经中所陈述的毫无错误的言语，约十 15；提后三 15–17；彼前一 10–12；弗二 20。圣经既是上帝所默示的，所以是绝对神圣的真理，约十七 17；并且由此绝对的真理而引伸出来的基督教宗教，是唯一的真宗教，同时其他一切虚假称为宗教的，事实上根本不是宗教。现今必须十分强调这件事实，因为现今倾向于联合和混合主义，甚至在基督教徒的社团内，也行此种强烈的倾向，而且欢喜采纳圣经以外以及反对圣经的准则。但圣经是信仰的独一准则，惟有真正合乎圣经教训的才是真宗教。

我们固守这真理，不但是反对那完全拒绝圣经的现代主义，也是反对那在圣经以外设立“基督徒自觉”，“基督徒自决”，“基督徒经历”等准则的现代理性主义的神学；更是反对宣称遗传为信仰的根源和标准的罗马教。简而言之，凡主张基督教宗教为绝对宗教的，就必须持守本着恩典、藉着相信基督的代赎而称为义的道理，也必须持守上帝所默示的无错误之话语的圣经是信仰唯一的根源和标准这个道理。基督教宗教只要是像上帝亲自在他的道中赐给我们的那样来陈述和教训，它就是绝对的。

基督教宗教是在人类堕落之后立刻赐给罪人的，而且在当时和现在，都是唯一绝对的宗教，因为惟有基督教能供给人藉着相信神圣命定的救世主，脱离罪恶而得拯救，创三 15；徒十 43，在全部旧约内宣扬基督的福音并不少于新约，约五 39；八 56；徒十 43，虽然在新约中所宣扬的福音比在旧约中更加清楚，更加完全。当圣经谈到废弃旧约和设立新约之时，并非是与基督教的本质福音的传扬有关，而是论到基督降临以后被废除的摩西律法的约，耶三十一 31–34；来八 6–13；加三 17 下；来二 16，如此，旧约时代的神圣启示是步步进展的，意思就是说，那论及基督降临及救赎信息的宣告越来越清楚而告圆满；同时上帝在亚当夏娃堕落后赐给他们的宗教，自始即为绝对的，就是说，它是完整且完全的，因为它足够完成罪人得救的任务。

主张旧约中含有根本不同的宗教，如：先祖的、摩西的或先知的等，这是毫无根据的，且与圣经中难以争辩的记载相反，徒十五 10，11；罗四 3–6；来十一。基督永远是一切罪人唯一的救主，除非相信祂，否则从来没有一人能得救。徒四 12：“除祂以外，别无拯救；因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”

根据基督教宗教是唯一真宗教这项事实，若说基督教是“最高尚的宗教”，或“最完善的宗教”，或“一切宗教的顶峰”等，都是不对的说法。这种说法不过表达出在程度上的差异，其实基督教与其他一切所谓的宗教，是在种类本质上的不同。基督教是上帝制定的宗教；其他一切的宗教是人为的宗教。因此之故，若说基督教也是给人“最大的满足”，就是可憎厌的。事实上，惟有基督教能给罪人满足，因为只有基督教将上帝的恩典，罪的赦免和永生传达给罪人，并且给他们保证。绝对的特性仅属于耶稣基督的宗教。

关于构成旧约和新约间主要区别的问题，我们不必在宗教本身方面探索两约的区别，只可在较为清楚、较为完整的偶然特征上探索两约的区别。实际上，两约是相同的，其道理的内容毫无差异；因为我们发现两者都有同样的道德律，同样的福音信息——就是罪人得救是单靠上帝在祂儿子我们救主里的恩典。此点已由基督亲自证明，祂不但说旧约是神圣的真理，约五 45–47； 十 35；五 39，而且断然说明祂是旧约的基督，路二十四 25–27。我们神圣的主成了肉身，不是要传讲新的宗教，乃是要应验旧约关于祂自己的预言，并藉着祂圣洁的受苦和死亡成就先知所预言的救赎，太五 17–19；罗三 28-31；西二 10-14。众使徒，特别是圣保罗像基督一样，说明旧约圣经能使信徒因信基督耶稣有得救的智慧，提后三 15-17。圣保罗也照样明白地教导本乎恩、藉信的称义道理。这并不是新的道理，而是旧约先知所宣扬的，旧约信徒都相信的道理，罗三 21-22；罗四章。依据以上所说，很显明地能够看出旧约的宗教本来就是基督教的宗教，按其本质来说，是完全的、卓越无比的宗教，或者就是上帝绝对的宗教。

# 1.7节. 基督教宗教与基督教神学

有些神学家提出基督教的宗教与基督教的神学有下列的区别。他们说，基督教宗教按其主观的意义为每一位基督教信徒所具有的、关于上帝的知识，同时基督教神学按其主观的意义，是教会里任职的教师所具有的关于上帝的知识。若理解得正当，这种区别或许是可以接受的；因为圣经上虽然教导一切信徒都具有关于上帝的知识，但同时也强调教会内任职的教师须具有较深的、有关上帝的知识，约六 45；林前十二 29；提前三 2；提后二 2。这些经文教训我们，信徒虽然得到“上帝各样的教训”，但不“都是教师”，而监督或牧师必须“善于教导，”因此须有上帝道的道理，以一种能使他们“教导别人”的方式，交托给他们。虽然如此，我们也必须坚持，宗教与神学间在本质上没有区别。二者都有同一的原则（principium cognoscendi），或根源，就是圣经，都是以一样的方式而接受的，就是藉着相信上帝的道。约八 31，32：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒；你们必晓得真理。”

所以我们坚持宗教的知识与神学的知识根本是一样的，都是以一样的方法而获得的，就是藉着笃信研读上帝的道，并以虔诚的祷告默想上帝的道而得的。凡不出于圣经或在圣经以外的任何思想，既不是宗教，也不是神学，而是人的空论。（Quod non est biblicum, non est theologicum 非出自圣经者也非神学）。此真理必须持守，用以反对那属唯理主义的一切神学家，他们主张基督教的神学处在基督教的宗教以外，根本与基督教宗教不同，特别反对那主张基督教的神学家能以理性认识信仰的奥秘，而普通的基督教信徒们只能以信心接受它——此种见解对于宗教和神学均有损害，不需作进一步的凭证。事实上基督教的神学不是一种哲学推测系统，也不是人的理性所能领会的，乃是“上帝奥秘的智慧”，林前二 7。（保罗所说的意义甚为明显：“我们说出上帝的智慧时，就是宣告奥秘。”）因此之故，基督教的神学家和一般的信徒一样，都需要像小孩一样相信上帝的道。一位神学家只有绝对地相信基督，以及无条件地接受祂的道，才是一位基督教的神学家。

# 1.8节. 基督教神学

就神学名词的字义而论，可以解释为“关于上帝的话语”（λόγος περὶ θεοῦ）。按该词的主观意义，是指神学家所具有关于上帝的知识（Gottesgelahrtheit）；按该词的客观意义，是指书中或论文内关于上帝的道理之陈述。（比照心理学、生理学、生物学和地质学等的意义。）多马阿奎那（Thomas Aquinas）将神学的意义和作用概述如下：“神学是由上帝所教训、教导上帝的事，并领人到上帝那里。”（Theologia a Deo docetur, Deum docet et ad Deum ducit）。然而，当（上帝）这个名字与λόγος（“道，话语”）放在一起的时候，常指向它的客观对象，所以按神学的客观意义，当是那些教导人认识上帝的道理（Deum docet）。

神学一词通常惯用的意义（usus loquendi）圣经没有记载。故此是 vox non ἔγγραφος, sed ἄγραφος, quamvis non ἀντίγραφος，就是说，它不是在圣经以内，而在圣经以外所用的名词，但却并未违反圣经。圣约翰的启示录标题, Αποκάλυψις Ιωάννου του θεολόγου, 即神学家约翰的启示录，格哈德（Gerhard）曾正确地指出这样写法不是作者所选择，乃是后来誊写的人所加添的。此事实证明神学一词已为最早的基督教作家广泛采用，而且在它的特别意义方面也被人普遍理解。然而，神学一词也为非基督教的作家所使用，我们不必为这件事实惊愕，因为神圣的律法刻在人心里，所以人按着本性具有一些关于上帝的知识，罗一章、二章。异邦的作家，将神学一词应用于上帝本身的道理，由他们的诗人和哲学家所教导，有人称这些诗人和哲学家为神学家。因此，亚里士多德（Aristotle）称他勒斯（Thales）和在他勒斯以前思考万物根源的哲学家们，都是研究神学的（θεολογήσαντες）。西色柔（Cicero）明白地说：“起初那些被称作神学家的曾列举了三个朱庇特神”，“Principio Joves tres numerant, qui THEOLOGI nominantur.（In the first place, the so-called theologians enumerate three Jupiters.）”（参看亚里士多德的形而上学，一章 3 节；西色柔的“诸神本性”，三章二十一节）。

可是，神学这个名词不常用于同一意义。对该词的各种使用，我们不需有任何顾虑，因为这名词未记在圣经中，只要它不陈述某些为上帝的道所禁止的事，便可按不同的意思在神圣神学中使用。这名词所表达的各种概念必须要符合圣经。兹将此名词符合圣经并正确地用法说明如下：

一、指示出蒙召任公开传道职分的人，所具有的关于上帝的特别知识，换言之，即是教会的牧师和教师所具有的特别知识，提前三 2；

二、指出那些蒙召教训将来负基督教崇高职分的牧师和教师，所必需有的有关上帝的特别知识，或神学教授应有的特别知识，提后二 2；

三、一切真信徒所有祈祷默想和承认基督实际的经验，深切理解属灵事的，特别是富有经验的基督徒具有关于上帝的一般知识，使他们在其限定的范围内拥有教导别人的才能，彼前三 15；西三 16；

四、基督教道理某一方面的特别知识，尤其是关于基督神性和三位一体的道理。因此加斯拿先斯的贵格列 Gregory Nazianzen（死于主后三九〇年）被称为 ὁ θεόλογος（神学家），因为他非常明显地辩护基督即为上帝这种道理。巴西流（Basilius）将神学一词应用于三位一体的道理。（参看皮柏尔，“基督教教义”Pieper, Christliche Dogmatik，一卷四十七面。）

由于该名词被普遍地使用，按抽象或客观的意义而言，不是指示出基督教的一切道理（usus generalis 普通用法），就是指示出关于上帝的特别道理（usus specialis 特别法）。

设若神学一词，按照以上的意义被使用，便为合乎圣经，而且是正确的使用。但若应用于圣经以外的任何道理，或是应用于一个不纯粹依据圣经，而是根据“基督徒的自觉”，“基督徒的经历”，“基督教的遗传”等的道理系统，便是误用该名词。凡不出自圣经的任何教训，就根本不是神学，是人的空想，除了错误和迷惑人外，根本无任何真教训。提前六 3，4：“一无所知。”

在本论文中，我们使用神学名词的方式有两种：一种是主观的或具体的用法，代表属灵的才能（ἱκανότης, habitus），为要教导并维护上帝的道，总归是为要按照圣经真意执行基督教传道职务（林后三 5，6），另一种是客观的或抽象的用法，代表基督教的道理，不论是全部或一部分，不论是口传或笔录所陈述的（提后一 13）。这两种用法都合乎圣经。主观或具体的神学是基督教教师属灵的操练；客观或抽象的神学为此种能力的产品或结果。所以我们主张此名词的第一个意义是首先的，因为人的灵魂必须先发现神学，然后才能用言语或文字来教导和陈述出。我们若称固有才能的效果为神学，便是因果倒置，以果代因。此种区别对基督教神学家而言，是最重要的，因为时常提醒他，研究神学不是简单以理性去理解很多事实，乃是自己心里真正的重生、悔改和成圣，由此则必然流淌出传道职务。

格累伯捏尔博士（Dr.A. L. Graebner）在他的教义神学纲要里（第一页），按主观或具体的意义，规定神学的意义如下：“神学是人心实际的操练；包括对神圣真理的认识和领受，同时并以一种才能教训别人得获此种认识和领受，并保卫此真理，抵御真理的仇敌。他对神学一词在客观或抽象的意义方面所下的定义为（第二页）：“一位神学家因着知识，领受并保守以及实际应用真理和原则等等，而以口授或文字，显示真理，道理及原则等等，他乃得称为神学家”。

# 1.9节. 神学被视为一种操练

圣经内描写真基督教牧师的品性和资格一切金句，均指明真神学为一种操练或才能，按圣经的意义，真基督教的牧师，按着圣经的意义是位真神学家，有才能去按照神圣指定的方式执行传道的职务（ίκανότης, sufficiency）。所以依据圣经可以描写神学的操练如下：

甲、神学操练是属灵的操练（habitus spiritualis supernaturalis），就是栽种在灵魂里的才能，不是自然的恩赐，乃是由圣灵栽植其中的。神学操练是以神学家个人对基督代赎的信仰，因而也以他的悔改与重生为前提。没有信心的牧师或教师，不配称为神学家；虽然他们可能以理智领会上帝道理（的教训），又能清楚而正确地陈述这道理，但按圣经的意义，不能称为神学家。换言之，原来没有 Theologia irregenitorum，即未重生之人的神学，因为不悔改和不相信之人的灵魂，没有圣灵住在他们心里动工，在他们心里的乃是“这世界的王”，就是撒但。弗二 2：“那时，你们在其中行事为人随从今世的风俗，顺服空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。”圣经常常描写基督的忠心牧师为悔改的、有信心的上帝儿女，他将自己任牧师职的能力和呼召，都归于神圣的恩典。林后三 5：“并不是我们凭自己能承担什么事，我们所承担的，乃是出于上帝，他叫我们能承当这新约的执事”。提后二 1：“你要在基督耶稣的恩典上刚强起来”。因此，基督的忠心牧师或神学家，就是一位成圣的信徒。提前三 2 下：“作监督的……必须无可指责，……端正，善于教导。”

没有信心的、尚未重生的牧师，所任的圣职，不是按上帝的旨意，而仅是祂的容忍。假使他们传讲上帝纯正的道，且按基督的规定施行圣礼，他们个人虽是不信，而他们所传的道和所举行的圣礼不会因此成为无效；但是假冒为善的人，担任并执行圣职，便是轻慢救主，得罪教会，且对听众的信仰和敬虔造成无尽的威胁。耶十四 14-16：“那些先知托我的名说假预言，我并没有打发他们，没有吩咐他们。……那些先知必被刀剑饥荒灭绝，听他们说预言的百姓，必因饥荒刀剑抛在耶路撒冷的街道上，无人葬埋。”又参考耶二十三 11-32；结十三 3-9 等。

真神学家是诚实的信徒这件重要真理，激动了我们的教义学家描写神学，主要是指：圣灵藉着上帝的道，所赐下的属灵或超自然的操练 habitus spiritualis, vel supernaturalis，θεόσδοτος。拜尔（Baier，I，69）记着：“神学按其本质而言，是一种超自然的操练，不是靠我们自己的任何力量，乃是因着恩典的大能，藉着圣灵所作的工而获得的。”他又说，凡不是由圣灵作成的一切神学，无非按不恰当的意思谓之是神学。（Ita nonnisi aequivoce dicta Theologia est）。路德也记着说：“除非从天上来的圣灵，使你成为圣经博士，人是不能使你成为圣经博士，正如基督在约翰福音六章四十五节说：‘他们都要蒙上帝的教训。’”（St. L.,圣路易版，第 X 本第 339 页。）属灵的神学操练，也含有相信圣经是神圣的默示、上帝无错误的话语——这信心也是圣灵的工作和恩赐。

乙、神学的操练，进而也是这种才能：抑制出于人的、对上帝和神圣之事一切的意见和思想，唯独从圣经吸取全部教义——这样除了上帝的话以外，绝不会教训其他的事。约八 31，32：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒。”圣保罗写信给提摩太，提前六 3, 4：“若有人传异教，不服从我们主耶稣基督纯正的话，与那合

乎敬虔的道理，他是自高自大，一无所知，专好问难，争辩言词。”这里所谓“我们主耶稣基督的话”不单是指我们的救主寄居在世上的时候亲自所说的话语，也是先知和使徒写在经上的一切默示的话，此点可由下列经节可以证明，约十七 20；彼前一 10-12；弗二 20 等。由这些经节可以看出，教会里那些弃绝圣经为信仰的唯一根源和准则的教师是无资格的，因为他们由错误的根源吸取道理，如：“基督教的遗传，”“重生的心，”“基督徒的自觉，”“私人的启示，”“基督徒的经历”等。路德解释耶二十三 16，正确地说：“看哪！凡不出于上帝的口而讲道的先知，是迷惑人的，愿上帝保护我们不听他们的话。”（St. L.,圣路易，XIX，821 页）

丙、神学的操练包含将圣经中所记载上帝全部的道去教导人的这种才能。圣保罗为要证明自己对他的牧师职的忠实，便对以弗所的长老们说：“上帝的旨意，我并没有一样避讳不传给你们的。”徒二十 27。基督教的牧师必须宣告上帝全部纯正的道，为叫众人灭亡的“罪不在我身上”，正如圣保罗为自身作见证说：“所以我今日向你们证明，你们中间无论何人死亡，罪不在我身上，”徒二十 26。由于这个缘故，使徒恳切地劝戒提摩太：“你要谨慎自己和自己的教训，要在这些事上恒心；因为这样行，又能救自己，又能救听你的人，”提前四 16。所以，基督教的教师必须“谨慎教训”，以最大的热心和勤勉研究它，充分传讲它，不掺入人的意见。这样，藉着将上帝之道的一切道理陈述给听众而证明自己的忠心。太二十八 20：“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”林前四 2：“所求于管家的，是要他有忠心。”耶四十八 10：“懒惰（傍注为疏忽）为耶和华行事的，必受咒诅。”然而，这样的才能，不是出于人自己的力量，乃是出于上帝。

丁、神学的操练也含有驳倒争辩之人的才能。多一 9 说：“坚守所教真实的道理，就能将纯正的教训劝化人，又能把争辩的人驳倒了。”圣经从未禁止争论，相反，却吩咐人要争辩，因为若是以可称赞的基督徒仁爱精神来争辩，不但没有损害，而且对教会有很大的裨益。每一种辩论，若显示出是由一种出于肉体的、分门别派的精神而起的，自然是滥用基督徒的辩证而被禁止。多三 9 说：“要远避无知的辩论，和家谱的空谈，以及分争，并因律法而起的争竞；因为这都是虚妄无益的。”哥后十 3：“因为我们虽然在血气中行事，却不凭着血气争战。”再者，真正的争论，不但要驳斥假道，也要很清楚地陈明圣经的真道，使对方能顺从神圣的真理；因为这本是一切真辩论的最终目的，就是排除假道，接受神圣的真理。在教会里容忍假道，即为不忠于上帝的道，因此就是不忠于那将其真理交托祂教会保守的上帝，马太二十八 19，20。

为此，基督和祂的使徒的职份也大半花费在辩论方面；当他们传讲真理的时候，总是作证打击假道。太七 15：“你们要防备假先知，他们到你们这里来，外面披着羊皮，里面却是残暴的狼。”罗十六 17：“弟兄们，那些离间你们，叫你们跌倒，背乎所学之道的人，我劝你们要留意躲避他们。”假道是有害的，是上帝所憎恶的，以致祂不但要求驳斥一切谬见，也要求将那证实自己为异端的荒谬者逐出教会。罗十六 17：“躲避他们。”约二 10：“若有人到你们那里，不是传道教训，不要接他到家里，也不要问他的安。”圣经明白而断然地拒绝各种混合主义或联合主义。

诱惑人背离圣经，违反上帝的真道，使人分派，叫人跌倒，无论是什么动机都必被定为属肉体的与邪恶的罪。惹起教会内分裂，根本没有“良好”的动机，都同样是可斥责和不敬虔的。圣经对他们的描述是：服事自己的肚腹，罗十六 18；骄傲，

提前六 4；过度渴望人的尊敬，约五 44；不肯因基督的缘故受苦，加六 12；嫉妒，太二七 18；背离正道；提前六 4；约十六 3；提前一 13；神学家本身的虚荣和恶意，提后三 1-9 等。在“教会里只是由于教师间的恨恶而兴起许多异端。”（辩护论 III，121）。因此，教会里的分裂不是上帝所喜悦的，也不是由于上帝的旨意而存在的，而是上帝公义的刑罚施给那些不爱真理的人。帖后二 10-12：“因他们不领受爱真理的心，使他们得救，故此，上帝就给他们一个生发错误的心，叫他们信从虚谎，使一切不信真理，倒喜爱不义的人，都被定罪。”

戊、末了，神学的操练包含为基督和祂道的缘故受苦的才能。提后二 3：“你要和我同受苦难，好像基督耶稣的精兵。”九节：“我为这福音受苦难，甚至被捆绑，像犯人一样。然而上帝的道却不被捆绑。”基督徒所受的苦难，无论是普遍而论，还是特指神职人员所遭受的，都起因于世人憎恶并藐视上帝的道，林前一 23：“我们却是传钉十字架的基督，在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙。”我们的救主描写世人反对基督福音的结果说：“你们要为我的名被万民恨恶，”太二四 9。不情愿为福音的缘故受苦，导致与错谬道理妥协，否认上帝的真理，结果乃是从神圣恩典中坠落。提后二 12：“我们若能忍耐，也必和祂一同作王；我们不认祂，祂也必不认我们。”除非基督徒——尤其是基督教的神学家——都准备为基督的缘故抛弃安乐和友情，忍受丧失美名及财产的痛苦，甚至为神圣真理而舍命，否则他就不能够按主所要求的样式事奉祂。

因此神学的操练（habitus practicus θεόδοτος）就是上帝所赐的才能，要人教导上帝纯正的道，宣扬上帝全部救人的计划，抵御驳斥虚假的道理，又因基督的缘故，忍受因传上帝之道而惹起的一切后果。

# 1.10节. 视神学为道理

由于神学在主观意义方面，是这种操练或才能——真实而纯全地教导圣经中的上帝之道，所以基督教神学按其客观意义，或是以教义来定义它，无非是将圣经道理纯正的陈明。彼前四 11：“若有讲道的，要按着上帝的圣言讲。”多二 7-10：“在教训上要正直，端庄，言语纯全，无可指责……要显为忠诚，以致凡事尊荣我们救主上帝的道。”惟独除宣讲圣经的道理外，不教导别的道理，才能恰当地被称为基督教神学家。

然而这道理不是由人理性引伸而来，而是全部单单取自圣经。因此，基督教神学家的职务，不过是将圣经内某一主题下的经节所教诲的各种教训归纳在恰当的题目之下，一段一段地、一章一章地分类起来，又以恰当的标题予以表明。他若用综合法和分析法，不过是将圣经各种道理正式排列出来。就道理本身而论，不论它们是否适合理性和经验，均允许它们存立，既不增加，也不删减。基督教的神学家以此种方式而固守其“教义系统 system of doctrine”或“教义神学”。

路德会神学家普斐尔（Pfeiffer 注释学宝鉴，第五页），符合此原则写着说：“正确地评判来说，肯定的神学（Positive Theology 即教义神学），就是圣经本身进而有条理地排列在适当标题之下；故此，在教义体系内，不可含有任何这样的部分——即是不能由圣经所证明的，那怕小部分也不可有。但必先按正当意义理解圣经。”（拜尔 Baier I，43，76）。路德很恰当地称一切真正神学家为“先知的学生及门徒，因为他们只是重述以及传讲从先知和使徒处所听和所学的道理。”（圣路易 St. L., Ⅲ，1890）基督教神学家这种忠实重述（Nachsagen）先知和使徒的教训，是路德甚为关心的事，所以他写着说：“在教会里除上帝纯正的道，即圣经以外，不可讲也不可听别的道理；否则施教者和受教者，都会被定罪”。（看皮柏尔，基督教教义一卷五六面，Pieper, Christl. Dogmatik. I, p.56） Quod non est biblicum non est theologicum （“不屬于圣经的，就不屬于神学”），此公理也说明同一真理。

因此基督教的神学家须将一切属于人的意见和空想，从其教义的系统中排除；除了在圣经中所显示的上帝永不改变的真理和道理以外（doctrina divina；doctrinae e Scriptura Sacra hausta），绝不教导别的。这就是上帝自己所要求的。西二 8：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学，和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传，和世上的小学，就把你们掳去。”这神圣的要求，不仅与主要的道理有关，人得救直接倚靠这道理，也与圣经内一切教训有关，太二十八 20：“凡我们所吩咐你们的，都教训他们遵守。”无论在任何事项上圣经均已明确言及的，基督教的神学家必须抑制自己的观念、意见和幻想，毫不动摇地固守圣经所启示的神圣真理。无论何事，均不容许他将自己的捏造及虚构注入神圣真理的体系内；无论何时，均不准许他的理性怀有疑惑、批评或否认真理的特权，当将所有的心意都顺服基督，林后十 5。这就是上帝亲自向一切要作神学家来服事祂的人所要求的；他们必须凡事证明并传讲祂的道，而不是传讲自己的话。

教会中不肯如此去行的教师，就不是基督教神学家，而是上帝警戒祂的圣徒所要防备其有害行动的假先知。耶二十三 16：“这些先知向你们说预言，你们不要听他们的话。……所说的异象，是出于自己的心，不是出于耶和华的口。”在新约中也照样的反复强调这类的警语，提前六 4；约二 8-11；罗十六 17 等。路德极力要求人忠

心教导上帝之道的主张，是众所周知的。他写着说：“人若要讲道，对有关自己的话，当缄默“勿言”。“在教会里，除了讲仁慈的主之道以外，不可讲说任何话；否则就不是真教会。所以他必须说：‘上帝如此说’。”

为要强调教会内所教导的一切道理，都必须是神圣的道理这项真理，本路德会的教义家主张一切由基督教神学家所宣讲的神学，应该是“仿造的神学”，或是推论的神学（ectypal or derived theology, theologia, εκτυπος），那就是“原型神学”（theologia αρχέτυπος）或原初神学的再版或重印（reprint or reproduction），因为此类神学的本源是在上帝自己里面。何拉斯解释这些名词如下：“原型神学就是将上帝论及自身所有的知识和在祂里面的知识，作为祂交给有理智人的其他神学的模范。仿造神学就是上帝按照祂自己神学的模型，交给有理智的受造之人的关于上帝和神圣的事物的知识。”（教义神学十六页 Doctr. Theol., p.16）

现代理性主义的神学，曾拒绝此种区别，以其为无用且使人迷惑的；其实，它却是最有益的，因为它表达出圣经真理的上帝仆人只须讲说上帝自己在祂的道中所教导的。而且此区别是合乎圣经的；因圣经很清楚地说明所有论到上帝的真知识，本来存在祂里面，而且由于祂的神圣恩典，将人得救所需要的知识，向祂的先知和使徒启示出来。太十一27：“除了父，没有人知道子，除了子和子所愿意启示的，没有人知道父。”人人知道有一位上帝的自然知识这一事实，是属于仿造神学，因为人所有的这种知识，若不是由那刻在他心里的律法，就是由那上帝创世的大作为而得来的，罗 19；二 14-15。知道有一位上帝的自然知识，也倚上帝对祂自己所作的启示，徒十四 17；十七 26，27。此种自然的认识上帝，虽然在它范围中是真实而有用的，但不足以拯救罪人，因为未包含上帝在基督耶稣里恩典的福音。因此，只有构成基督教根源的仿造神学是属圣经的神学，或是所写下的上帝之道。凡在圣经以外或违反圣经的，都不符合原型的神学，且被圣经斥为虚浮的话（ματαιολογία）。提前一 6：“有人偏离这些，反去讲虚浮的话。”

现代理性主义的神学家几乎普遍废弃了一项主要真理——就是教会内所教导的一切道理，必须是属于圣经的道理。今日的“科研神学”不再承认圣经为基督教信仰的唯一根源和准则；相反的，它认为，将基督教的神学与圣经的道理等同的立场是“反常的事态”，且为“恢复已废弃的神学观点”。尼赤司提反（Nitzsch-Stephan）说：“现今再没有人按古时抗议派的方式，根据 norma normans（规则的总则），即圣经，作为他的教义基础。（Cp. Pieper, Christl. Dogmatik, I , 65 参看皮柏尔基督教教义学，六十五页）现代理性主义神学接受人的理性所制定的作为信仰的原则和标准，如：以“基督徒的自觉”，“基督徒的经验”，“基督徒的自信”名词作为掩饰来代替圣经。同时，公然宣告对上帝之道的真实忠诚为“圣经主义，“唯知主义”等，以为这忠诚只能生出一种“局限于理智的基督教”，一种“内中没有热情，没有生气的正统主义”，等等。

可是，现代理性主义的神学为要立足而要求这些非圣经的标准，只是自欺，正如对此事稍作审查必会显明的那样。举例来说，基督徒的经验不能作为信仰的根源或标准，因为真实基督徒的经验，永不会在圣经之前，乃是倚赖、随从和接受圣经；就是说，只有相信在圣经中所记载的上帝之道的人，才能在他心理经历——不仅罪愆的恐怖，更有恩典的安慰。当人学习并接受神圣律法的时候，他就知晓自己是罪人；当他学习并接受福音的时候，他就确信自己是藉信基督而得罪的赦免。总之，

没有恩典的媒介或上帝的道，就没有罪与恩典的基督化真正经历，这就是基督郑重嘱咐——必须奉祂的名将悔改赦罪的道传到万邦——的实在原因。路二十四 47，又参考徒二十六 20。

这样，基督徒的经验，唯有藉着上帝之道的传讲和领受才能成为真实的；或说：上帝的道乃是圣灵做成基督徒悔改和信仰的经验所使用的唯一媒介。罗七 7；一 16，17。另一方面，不传讲上帝之道的地方，那里就没有基督化的经验。此真理已由拥护基督化经验为信仰标准的人，给予证明。例如，施莱马赫（Schleiermacher）坚持以基督化的经验为信仰的标准，却否认基督的代赎，拒绝基督教的中心道理，因而也否认本乎恩藉着信而得称义的道理。施莱马赫的经验，终于激动他去依赖自己的善行得救。很显明，这样的经验不是基督化的，乃是属肉体的、理性主义的以及异教的经验，简言之，正是反对基督教的。

所以“基督徒的信心”或“基督徒的自觉”绝不能作为基督教神学的根源和标准；因为“基督化的信心”或“基督化的自觉”，像“基督化的经历”一样当是从忠实地接受圣经而来。“基督化的信心”是圣经的果实，决不能作为基督教神学的根源和标准，正如生长在树上的苹果不能自作其本原一样。苹果是由树上产生的，照样基督徒的信心是由圣经产生的，只有在固守并相信圣经的地方才能寻得信心。罗十 17：“信道是从听道来的。”约十七 20：“因他们的话信我的人”。故此，每一“基督化的信心”或每一“基督化的自觉”，凡不以上帝的道为根基，反而大胆地论断上帝的道的“基督化信心”，或“基督徒的自觉”，不是属基督教的，而是属肉体的，且是敌基督教的，提前六 3-5。

路德对这一点所写的确是对的，且值得人慎密地思考。他说：“信心教导并持守真理；因为信心是依附既不说谎、也不期骗的圣经。凡不出于圣经的信心，定必来自魔鬼。”凡要使“基督化的信心”或“基督化的自觉”作为信仰标准的人，应当注意这严厉而正确的判语。我们的救主宣告：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒。”像这些说法，就基督教神学家而论，可解决问题；他所具有的耶稣门徒的身份以及他的神学只基于上帝的道；不基于其他的事物。凡不是由上帝之道引伸出来的神学，就是反对福音，并破坏基督教的信心，正如理性主义的一切主观神学或“自我神学家”所证明者，从阿奎那，苏格徒，和施莱马赫（Aquinas, Scotus, and Schleiermacher）起，直到今日的现代主义者为止。哪里若不接受真实纯正的上帝之道，那里就不能有真正基督教的神学。“重生的心”或“重生的我”也不能作为基督徒信心的根源或标准，因为人只要以朴实的信心相信圣经，才是真正的重生。可十六 16：“不信的必被定罪”。近代理性主义的神学家，要设立为信仰之标准的“重生的心”，说到底，无非是属于未重生之人的肉体和不信的心意且反叛信仰的奥秘。此点由事实可以证明：凡实际接受“重生的心”为信仰标准的人，都否认圣经的默示和圣经是毫无错误的。但是真正重生的心，决不会犯这样的错。

由此可见，凡拒绝圣经为信仰唯一的根源和标准的神学家，都是陷于最有害而自欺的错误中。他们坚持圣经以外的其他根源和标准，即证明不信的灵正有意或无意地统治他的意志。理性主义的神学要求上帝之道以外的其他标准，正因其为理性主义，而不是属基督教的。信仰上帝的儿女，应同着撒母耳说：“耶和华啊，请说，仆人敬听。”撒上三 9。惟有盲目不信和邪恶的背逆上帝的人，才敢擅自设立与上帝所启示的神圣真理相背的道理作为信仰的标准，来评论上帝的道。

现代理性主义的神学骄傲地宣称自己对基督宗教的“历史特征”做出了真实的考究和对待（true evaluation）。正统神学从未否认过其“历史特征”，事实上，笃信敬虔的神学家一直主张基督教的历史性，因为他们坚信圣经。实在说来，他们反对那被提出的与圣经相反的一切标准，正是因为他们相信基督宗教的“历史特征”。“历史的基督教”，只能从圣经上，不能从其他的根源学习到。历史的基督教遗传不能将它启示给我们。它也不能起源于人的理性，唯有基督和祂的圣使徒在圣经中告诉给我们的基督化的宗教，才是“历史的基督教”。现代理性主义的神学家欲在圣经之外虚构“历史的基督”，以及欲在圣经之外构造“历史的基督教”，同样是不属历史的，而是虚伪的，因为此乃是由于不信的心意所虚构的。真“历史的基督教宗教”，必须单靠圣经，太二十八 19，20；约八 31，32；十七 20；弗二 20。

总之，理性主义的神学是不信的结果，这本是虚假、不敬虔且不合圣经的。我们神圣的主始终如一地肯定说：“经上记着说”；而现代理性主义的神学家藐视并弃绝此法则，而代之以他们自己的主观意见：“我信”和“我想”。因此，他们是教导自己的话，不是教导上帝的话。现代理性主义的神学若想更正固有的虚假，惟有回到圣经，接纳路德的基本原则：“任何不建立在上帝之道上面的信靠，都是虚空的。上帝只藉祂的道，愿意将祂的旨意和计划向我们陈明，并非靠着我们的幻想和猜测。”（St. L., Ⅳ，70； Ⅲ，1417）

# 1.11节. 神学道理的轻重之分

神学就客观意义而论，乃是基督教的道理，或是圣经的道理，我们前面已经看到，圣经各部分都是默示的，因此全部圣经中没有一点教训不是上帝所赐的或对得救有益的。虽然全部圣经的范围和目的就是要拯救罪人脱离永远的沉沦，但是应该将圣经各种道理的特殊功用和重要性予以区别。于是我们要讨论：①律法与福音；②基本的道理与非基本的道理；③神学的难题或未定的问题。

## 1.11.1小节. 律法与福音

律法与福音的区别，是圣经本身所制定的，因为律法一词，有时用于上帝全部的道，或是圣经中所启示的一切真理，（诗一 2；十九 7； 一一九 97），但是，该词的恰当和狭义（proper and narrow sense）方面有其特殊的意义，本不适用于上帝全部启示的道。照此，福音一词，有时也适用于圣经的全部道理，（可一 2-14；腓四 15）。然而此二名词各自在严格的意义方面都是指向一个具体的信息——该信息必须不等同与圣经全部内容。因此，恰当而严格来说，律法不是福音，福音也不是律法，乃是彼此相反的。此二词的正确定义，将可证明此点。协同式对律法所下定义如下："律法本是神圣的道理，指教我们什么是正当而为上帝所喜悦的事，并责备一切罪恶和反对上帝旨意的事。"这信条从狭义层面对福音所下的定义如下："福音本为指教未曾守律法而因此被律法定罪的人，应相信基督已经补赎赔偿一切的罪，为使人获得罪的赦免，在上帝面前得着有效的义与永生，并不因人的功劳。"（摘要，V，二，四；Epitome V, 2，4）这些定义是合乎圣经的，且是很恰当地指明律法与福音间的根本不同，圣经清楚地将律法排除于得救的范围以外，这足以证明律法与福音的区别是多么的必要。圣经宣告："你们得救是本乎恩！……不是出于行为。"弗二8，9。"所以凡有血气的，没有一个因行律法，能在上帝面前称义。"罗三20。"所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。"28 节。

圣经中如此明白教导律法与福音彼此的区别，基督教的神学家就必须忠诚地遵守，不要使律法定罪的威力变弱，也不要减少救赎福音予人的安慰。他必须无条件地宣告律法所显示的罪债和咒诅。结三18："我何时指着恶人说，他必要死，你若不警戒他，也不劝戒他，使他离开恶行，拯救他的性命，这恶人必死在罪孽之中，我却要向你讨他丧命的罪。"基督教的神学家也必须充分而无条件地宣告福音的全部安慰及其无比的恩典、饶恕和永生。太十一28："凡劳苦担重担的人，可以到我这里来，我就使你们得安息"。林前二2："因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督，并祂钉十字架。"

若没有按照两者的区分和对立去传讲律法与福音的信息（路德：plus quam contradictoria，"冲突到极处"），基督教便失去其特殊内容，引进靠行为的义得救的道理，成为异教，因此而不能拯救罪人。为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诅，所以他确实需要律法；但是，为要使他知道神圣恩典，藉着基督耶稣已经除去他的罪，并提供给他完全的赦免，所以他也确实需要福音。加三 10："凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅"，13 节："基督既为

我们受了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅。”每当律法与律法的咒诅变弱，并且教训罪人得救的事要倚赖律法的功劳（虽然只有一部分）时，福音也就败坏了，因为一种变弱的律法也就使福音变弱。最后的结果，就是剥夺福音赐与罪人的救恩，因为惟独全然信赖神圣的应许而投靠上帝怜悯的人，才能领受福音所赐与的救恩。简言之，就是那些坚决否认以行为得救的错误之人才能领受救恩。加五 4：“你们这要靠律法称义的，是与基督隔绝，从恩典中坠落了。”加三 10：“凡以行律法为本的，都是被咒诅的。”律法必须永远为“定罪的职事”，照样福音必须永远为“称义的职事”，林后三 9 一个基督徒只能以白白的完全赦罪的应许来安慰自己，抵制良心的恐怖，“不在乎遵行律法”。

由于罗马教及近代抗议派（近代新教）的宗派主义，都抛弃律法与福音根据圣经经文所拥有的区别，且将二者彼此混合，所以今日我们必须强调此基本真理。（参考皮柏尔，基督教教义学，一卷八十四面）。其原因至为明显，罗马主义和近代的宗派主义，根本都是异教，都坚持以行为的义为得救的条件。若在某处一贯的教导行为的义，则律法与福音的区别必被消除，而使两种道理失去其显著的特性。惟独这一类神学主张罪孽并不似圣经中所描写的可憎，以及神圣的恩典并不似福音所宣讲的有荣光，也因此给因功劳得救的道理留下余地。换言之，唯有不按其纯正道理教训律法和福音，才使异教靠善功得救的谬道，有存在的可能性。每一位诚实的神学家应加警惕，以防恶毒败坏上帝的圣道。我们神圣的主说：“无论何人废掉这诫命最小的一条，又教导人这样做，他在天国要称为最小的”。马五 19。圣保罗写着说：“但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。”加一 8。关于律法与福音的功用，我们必须忠诚地注意以下的区别：

甲、知罪必须由律法来教导；赦罪必须由福音来教导。罗三 20：“所以凡有血气的没有一个因行律法，能在上帝面前称义”。罗一 16，17：“我不以福音为耻；这福音本是上帝的大能，要救一切相信的……因为上帝的义，正在这福音上显明出来；这义是本于信，以致于信，如经上所说：‘义人必因信得生’”。所有教导倚靠律法或根据行为称义而得赦罪的人，就不是基督教的神学家，而是假先知，加五 12：“恨不得那搅乱你们的人把自己割绝了”。律法既然叫人知罪，就必须向那不怕犯罪的罪人讲，他们本是满怀属肉体的骄傲，不肯承认自己的罪孽。罗三：“好塞住各人的口，叫普世的人都伏在上帝审判之下”。另一方面，福音必须宣讲给那因律法而谦卑，不主张自己的任何功劳，乐意接受上帝白白赐与的救恩，且以忧伤痛悔的心懊悔的罪人。路四 18：“他用膏膏我，叫我传福音给贫穷人，差遣我医好伤心的人”。律法与福音信息宣讲的恰当分配（apportionment，编者注：即什么时候什么程度上传讲哪种信息），必须由牧者按着智慧斟酌，此点不用多说。然而真正的基督传道仆人必须首先是福音的传道者，因此必不能拒绝向他的听众传讲丰富且完备的福音安慰信息。

乙、基督教的神学家藉着律法的媒介教导人知道何为善行；但他是藉着福音的媒介带来真正的喜乐及行善的热心。太十五 1-6；二二 35-40；十九 16-22；罗十二 1；加五 24-26；弗六 5-10；林后八 8，9 等。律法与福音不同的功用，由下列原理予以恰当地说明：Lex praescribit；evangelium inscribit，“律法发命令予人，福音将上帝之

恩惠铭刻于人心内”。路德说：“律法的传道人以恐吓和刑罚勉强人；恩典的传道人藉着彰显神圣的慈爱和怜悯来呼唤和感动人”。（St.L., Ⅻ卷 318 面）

丙、律法不过防止外表的罪，却增加内心的罪；而福音使罪人重生，除灭人内心和外表的罪。罗七 5：“因为我们属肉体的时候，那因律法而生的恶欲，就在我们肢体中发动，以致结成死亡的果子”。第 6 节：“但我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离了律法，叫我们服事主，要按着心灵的新样，不按着仪文的旧样。”罗六 14：“罪必不能作你们的主，因你们不在律法之下，乃在恩典之下。”此重要真理由下列的原理加以陈明：Lex necat peccatorem, non peccatum；evangelium necat peccatum, non peccatorem：“律法毁灭罪人，而不毁灭罪，福音毁灭罪，而不毁灭罪人”。路德说：“故此，凡熟识辨别律法和福音技巧的人，要叫他居首位，称他为圣经的博士。”（St, L., IX 卷 802 面）

## 1.11.2小节. 基本与非基本的道理

圣经的道理，恰当地分为基本与非基本的道理。此种区分之目的，并不是要废弃上帝道中的某些道理，以其为实际上不重要或不需要的教训。这样的方法，将直接违反圣经本身。太二八 20：“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”罗十五 4：“从前所写的圣经，都是为教训我们写的，叫我们因圣经所生的忍耐和安慰，可以得着盼望。”按照这些话，上帝要求基督教的神学家，要教导全部圣经的内容，不得加添，也不得删除。然而我们所言及道理的区分，是完全合乎圣经且有卓越的目的，是帮助基督教的神学家认识并辨别上帝的话中的那些“必须知道的，若是不被人知道，则信仰根基不能被人领会和保存”的教训（Hollaz,何拉斯）。换言之，基本的道理，就是那些不可否认的——若否认就损害信仰和救恩的道理，是基督教信仰的根基”（昆斯得 Quenstedt）。

我们为要明白这事，就必须牢记圣经所教导的每一件事并非都是称义和得救信心的目标或根基。举例来说，我们并不是因相信大卫曾为犹大的王，或相信罗马教皇是最大的敌基督者而得救的。但是，基督教的神学家并不因此原故而否认这些事实，因为它们是在上帝无错误的道中所教导的。虽然神学家接受这些真理，但就救人的信心而言，这些并非是基本的道理。得救的信心就是：相信藉着耶稣基督的代赎而得罪的赦免，或是信靠圣经所陈明的道理——上帝称罪人为义，不在于该人是否遵行律法，乃因基督的原故。这就是基督教的要素，而且基督徒的全部盼望是建造在这根基上。这要素和根基不可有任何变更，免得毁灭整个基督宗教。无论何人否认这基本道理中的极小一部分，就立于基督教会的范围之外。路德正确地说：“这道理，如因信称义的道理，是房角的头块石头，唯有它能产生、喂养、建造、保存并护庇教会。若没有这个道理，上帝的教会就不能片刻存在。”（St. L., X Ⅳ卷 186 页）他又说：“世上否认这道理的——因信称义的道理，不是犹太人就是土耳其人，不是教皇派，就是传异端者。”（St. L., Ⅳ卷，二十四面）因为这道理最为重要，所以本路德会的教义学家说，本乎恩且藉信基督的代赎而称义的道理是“一切道理中最基本的道理”（articulus omnium fundamentalissimus.）。

但是，本乎恩，藉信基督代赎的称义道理，包含其他基本的道理并以它们为前提，如：

甲、罪及其后果的道理。凡否认圣经中论及罪的道理，就不能有得救的信心，因为得救的信心是绝对信靠上帝恩慈的赦罪。真基督徒相信，他所有的原罪和本罪，都因基督的缘故，完全蒙得赦免。换言之，他相信那定罪的神圣律法，也相信那赦罪的神圣福音。论及罪和罪的赦免的两种道理都是基本的道理。我们的救主确定这个真理说："人要奉祂的名传悔改赦罪的道，直到万邦。"路二四 47。按照基督的命令，传讲悔罪或痛悔的道，须在传赦罪的道之前。我们神圣的救主又以法利赛人和税吏的故事而进一步说明这伟大的真理。法利赛人不信圣经论罪的道理，因此不以自己为罪人，所以不能得称为义；按他自己的见解，不需要称义和赦罪。另一方面，税吏相信论罪的基本道理，承认自己的罪愆和失丧，因而信靠神圣的恩典，藉信而得赦免。总而言之，救人的信心只存在于痛悔的心中，就是存在于一个因为罪而恐惧及悲伤的心中。赛六六 2："我所看顾的就是虚心痛悔，因我话而战兢的人。"赛五七 15："我与心灵痛悔谦卑的人同居。"诗三四 18："耶和华靠近伤心的人，拯救灵性痛悔的人。"参考诗五一 16-17；路四 18；太十一 28。因此，我们将论罪的道理正确地列在圣经的基本道理中。

乙、论基督位格的道理。基督位格的道理是基本的道理，因救人的信心，是信靠那为世人的罪而死的神人救赎主。为此，否认基督的真神性和祂的真人性，都不能带来救人的信心。我们神圣的主极不赞成那些称祂为施洗约翰、以利亚、耶利米或先知中的一位之人的意见，并要求祂的门徒相信祂是"基督，是永生上帝的儿子。"太十六 13-17；又参考约一 1–4。现代理性主义的神学家否认基督是真上帝，只不过是荣誉性地将神性归于祂（honoris causa）（参考立敕尔，Ritschl 所述："按我们的判断，将上帝的价值归于基督"），这些神学家不是基督徒，乃是神体一位者（Unitarians）因此是处在基督教会以外（extra ecclesiam）；现代理性主义的神学所谆谆教诲的上帝之道，其本质是异教的，因为它弃绝圣经中的真上帝。真正相信就是神的基督，也必须包括相信三位一体的上帝，这是很明显的事。换言之，真基督徒相信基督是上帝，也就相信真上帝是父，子和圣灵独一的上帝；因为不信父的就不能信子，太十六 16-17；十一 27；再者，若不是被圣灵感动的，也没有能说耶稣是主的，林前十二 3；罗八 15；约十六 13-15。因此，圣经论到三位一体的道理和论基督神性（为上帝）的道理都是基本的道理。然而，那论基督真人性的道理，也是基本的道理；因为否认基督本质的人性（参考幻影派，Docetae 的错误），就含有否认祂的实际受苦受死之意。救人的信心就是信靠真神真人的基督（θεάνθρωπος）的代赎，约一 14-17："道成了肉身……从他丰满的恩典里我们都领受了，而且恩上加恩……恩典和真理，都是由耶稣基督来的。"因此，我们将圣三位一体及基督为真神真人的道理，列于基督宗教的基本道理中。

丙、基督代赎的道理。救人的信心乃是相信耶稣基督不但是神圣律法的教师，道德上的楷模，或如现代主义的神学所主张的"最理想的人"，而也要相信基督为"上帝和人之间的中保"，舍命作多人的赎价，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；约一 29。凡不肯倚赖基督代赎的人（赛五三 1-6），不得不倚赖自己的善行以求与上帝和好与赦免，如此而将自己从基督藉着代替人死亡所获得的上帝恩典之中排除了，加五 4。凡远离圣经中本乎恩藉着信而得称为义的道理，并拒绝"唯独恩典"（sola gratia）与"唯独信心"的人（sola fide），都会如此。半伯拉纠派（Semi-Pelagianist，阿民念（Arminian），与协力派者（synergist），若是

毫不含糊地持守他们的错误，就与神体一位者和现代主义家一样处在教会以外。辩护论的警告是非常恰当的：“我们的敌人所维护的大多错误乃是摧毁信仰，他们指责论及罪得赦免的信仰条款，因为我们在信条中主张罪的赦免是藉着信心而获得的。我们的敌人教导，人在恩典之先因爱上帝赚得罪的赦免，这也是明显而有害的错误。他们设立他们的善行、圣品、弥撒来代替基督，正如犹太人，外邦人，和土耳其人想靠他们的行为得救一样”（第四条，二十二）。即使在那些教导以行为称义的异教道理的教会里，有些人仍然是基督徒，这是出于上帝卓越无比的恩典，正如辩护论正确地提醒我们：“因此，虽然教皇或一些神学家和修道士，在教会里教导我们倚靠自己的行为寻求罪的赦免、恩典和称义，而且发明新异的崇拜仪式，致使基督的职份模糊不清，不使他成为挽回祭和使人称义者，使祂不过是一个律法家，但是基督的知识仍然存留在一些敬畏神的人士中间。”（第三条，271）

丁、论上帝之道的道理。上帝的道，即是基督吩咐圣使徒对万民传讲的外在的圣福音之道。（太二八 19，20；可十六 15，16）圣经中说明它是救人信心的目标和媒介。这是救人信心的目标，因为救人信心就是信福音，可一 15；罗一 1，2；它是救人信心的媒介，因为救人信心唯有藉着福音才能产生，罗十 17；一 16；约十七 20；雅一 18。凡不由上帝的道而产生的“信心”，就不是信心，乃是人心的虚构或幻想。路德正确地称这样的信心为“空气信心”。其实，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：“叫你们的信不在乎人的智慧，只在乎上帝的大能。”因此之故，上帝之道的道理也是基本的道理。弃绝福音将要面对的刑罚就是永死，可十六 15，16。

戊、复活道理。现代理性主义神学废弃圣经中所论复活的道理，否认基督荣耀的复活，及所有死人在审判时的复活。他们以教导灵魂不死的道理代替死人复活的道理。然而圣经肯定地说明，凡否认死人复活的，便是否认基督的全部福音，林前十五 12-19。圣经断然判定，否认复活的人，就在真道上如同船破坏了一般，而且偏离了真道，提前一 19，20；提后二 17，18。许米乃和亚力山大否认复活的道理，就由圣保罗“交给撒但，使他们受责罚，不再谤渎了”。所以，否认复活等于亵渎基督。我们因此而将复活的道理列在基督教的基本道理之中。

当我们言及基督教的基本道理时，当然是指这些在圣经中所提供的道理，而不是指这些教训的教义范式，或教会的教义。因为教义可能有缺点，而圣经所提供的教训是绝无错误的。然而我们必须注意，当圣经的道理被正确而有系统地说明时，人若拒绝这样的教义或信经，就是拒绝圣经本身。因此现代主义者弃绝使徒信经，或尼西亚信经，或亚他那修信经，正是弃绝上帝的真道，因为这些信条内所说明、所辩护的道理，就是圣经的教训。

## 首要与次要的基本道理

基督教的基本道理可分为首要的与次要的两种。这样的区分不但是属圣经的区分，也是实际而有益的，因为可帮助基督教神学家正确地辨别基本的道理。因为我们已经知道基本道理就是构成基督教信仰的基本道理；而所有的基本道理不都是按同样的方式构成此根基。何拉斯正确地陈述：“所有基本的信条都需被人知道，但这种必需的程度是不同的。”（教义神学，九十九页）因此，首要的基本信条是绝对重要的，若被否认，则救人的信仰必没有什么可靠的根基。在以上“基本信仰条款”的

标题下所列举的一切道理，皆当列为首要的基本信仰条款；因为若背离这些道理，基督教就不能存在。

另一方面，次要的基本道理，虽也是作为信仰的根基，但并不是首要和绝对地如此。次要的基本道理的事例，就是论及圣洗礼和主的晚餐礼的道理。这两种圣礼为基督所设立，连同福音赐与我们，作为信仰的根基；因为那同一个恩典和赦罪，在上帝的道中呈现并赐予我们，也在圣礼中供应给我们。徒二38：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦”太二六 28。（路二二 19 下）：“这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。”基督徒的信心倚靠基督在圣礼中的印证所给与恩惠的赦罪，与倚靠我们的主在圣道中所给与的赦罪一样，并以同样的等级倚靠它。因此之故，圣洗礼和圣餐礼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赐给的赦罪应许，虽然可能不知道圣礼的道理，甚或对此道理有所误解，仍能得救，其理由至为显然。由于基督藉着自身死在十字架上，为罪人获得完全赦免的保证，藉着福音而传达给信徒，因此，信徒若信赖福音的应许，就因信而获得基督一切的功劳及属灵的生命和永远的拯救。这不是说圣礼的应许是多余的，基督教会决不能废弃圣礼，因为圣礼以特别亲切和安慰的方式，将救主属灵的恩赐给与人。圣礼是看得见的道（Verbum visibile），且是神圣恩典针对个别人的应用（applicatio individualis）。已经握有救恩的基督教的信徒信赖福音给与万民神圣赦罪的应许。圣礼并未供予任何新奇的事物，只是印证和确认福音中所宣告、所赐与的同一恩典和赦罪。在此意义方面，圣礼不是绝对必要的。为此，我们称圣洗礼和圣餐礼的道理为次要的基本道理。我们也不应拒绝这样的区分，因为它指示给我们如何辨别基督徒与非基督徒。这样，虽然在改革宗教会里有信心的上帝儿女误解圣礼的本质和目的（我们须视此错误为危险而有害的），但他们仍然信赖福音所供给他们的恩典，只要他们这样做，我们就不能否认他们得救的信心。换句话说，虽然他们因不接受基督全部的道而常常危及他们恩典的地位，并且是软弱而错误的基督徒，但我们须仍然承认他们为基督徒。以上指着改革宗教会内上帝的儿女所说的话，也同样适用于在其他教派与罗马教会内的信徒。只要信徒信赖基督藉着道所供给的恩典，即使未曾领受圣礼的福气，仍可得救，就像十字架上的强盗一样。何拉斯很正确地言及次要的基本信仰条款说：“若只是缺乏对次要基本的知识，并无碍于得救，但若对之予以顽固的否认和攻击，就会推翻信仰的根基”（教义神学，九十八页）。

何拉斯对这些次要的基本道理所作的言论，指引我们注意到最重要的真理——就是绝不可滥用首要的基本道理与次要的基本道理间的区别，从而容忍虚假的道理。若顽固地否认、明显地反对次要的基本道理，就与否认、反对圣经一切的道理一样，终必推翻信仰的根基，因为这就有抗拒圣灵的意思。我们要常常提醒一切相信假道的人注意此点，即使不能否认他们恩典地位，但也要常常提醒他们。惟愿每位基督教的神学家牢记下列各点：

甲、基督命令他去教导上帝之道一切道理，不可忽视也不可否认其中一条。太二八 20：“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”

乙、按照上帝明白的陈述，一切违背上帝之道的事，就是叫人跌倒的（σκάνδάλον），罗十六 17：“那些……叫你们跌倒，背乎所学之道的人……要留意躲避他们。”没有一位神学家能教导错谬的事，而不叫人跌倒的；这是最严重的一件事。太一八 7：“那绊倒人的有祸了！”；又参考路十七 1。罗十四 13：“也不给弟兄

放下绊脚跌人之物。”林后六 3：“我们凡事都不叫人有妨碍，免得这职分被人毁谤。”

丙、凡在微小的一点上弃绝上帝之道的明白见证，就是弃绝以上帝全部的道作为信仰的惟一根源和标准；因为圣经不但是在其一般的应用上被人相信和教导，而是所有的部分，实在说来是每一个字，都必被接受为神圣的真理。路德正确地说：“圣灵（圣经中发言者）是不能被隔离或划分的，因此，祂要教导我们相信一种道理是真的，而且其他的道理都是假的。”（St. L., XX 卷，1781 面）上帝之道的一切教训是如此互相密切地组合，若否认其中一点，其他一切的道理必由此而受影响，就是说：“一个错误导致另外的错误”，正如教义历史所证明的。此规则若有例外，必须只归与上帝奇妙保守的恩典。因上帝的恩典，错误的神学家有时由于一种奇异的“幸好不一致 fortunate inconsistency”，并不亲身相信自己所正式教授的；再者在他自己的信心生活上，并不吸取由唯理主义——拒绝神圣真理——所提出的极有伤害的结论。因此很多协力主义者，虽然公开证实罪人的悔改归正需要罪人的合作，但他自身在上帝面前悔改时，却否认这有害的错误，单倚赖上帝的恩典。再者，那公然正式否认普世恩典的神学家，向一般人传讲福音的时候，却仍然宣告它——断言上帝恩典与基督救赎的普遍性。他们将此种理论与实践之间的幸运不一致，归功于那热切愿望罪人得救的上帝的不可言喻的慈爱。

然而我们也不可妄用此真理，以致对神圣道理怀冷淡的心。我们虽承认有一“幸运不一致”，但也必须记得也有“不幸的一致”。在一条道理上跌倒的神学家，由于不幸的一致，就在多条上甚至在众条上跌倒。换言之，若一贯地宣讲一条错误的道理，就会导致宣讲其他有错误的道理，最后会否认全部圣经的真理。路德恳切地警告众基督教的神学家，要防备因否认上帝的道而纵容错误所发生的不幸结果。Luther’s classical dictum on “the Christian error”: “You cannot say, I am going to err after the manner of a Christian; a Christian errs unwittingly” (St. L. XIX:1132，引述见于 Pieper 皮柏尔英文三卷)。他曾写到：“你不可说，我是以基督教的方式犯的错；基督徒会不小心犯错。”（St, L., XIX 卷，1132 面；编者注：Mueller 英文原著编译有误，这里更正了翻译。）路德也承认有这样异常的“基督徒迷失正道”；就是说，甚至真基督徒也时时由于软弱或无知而迷失正道。但是一旦人故意顺从邪恶，则此种“基督徒迷失正道”即变为“非基督徒的背离正道”。此种“非基督徒的背离正道”定必推翻信仰的根基，进而危及救恩。基督教的神学家是应当引以为戒的。对圣经道理采取漠不关心主义，和属灵的联合主义，结果都是绝对抗拒上帝的道，因为圣经宣告说：“分门结党的人，警戒过一二次，就要弃绝他，因为知道这等人已经背道，犯了罪，自己明知不是，还是去作，”多三 10，11。圣经从不以邪僻的道理为正当，反而严厉斥责传谬道为使人跌倒的罪 σκανδαλον）。

丁、整个教会为要保存道理的纯正，就必须经常谨防撒但藉以使人分离、使人跌倒的一切谬道。为达到此目的，即使是背离基督耶稣真理的极小错误，也必须不断地加以斥责。加五 9：“一点面酵能使全团发起来。”整个基督教的神学常起因于一点假道的面酵而最后完全败坏。现代主义坚决地拒绝所有为得救不可缺少的圣经真理，此不过是那些容纳“一点面酵”在他们教义系统中的神学家与教会所取的漠不关心主义的结果。若让异端者否认逐字默示的道理，则全部默示的道理就必失落。若让唯独恩典（sola gratia）从整个教义整体中（corpus doctrinae）除去，基督的代赎

就必随之而遭拒绝。基督教的神学家不可在“小的事上”犯错，免得最后也在得救的“大事上”犯错。这就是人容纳谬道的“不幸一致”。一切诚恳的基督徒，若以圣经的亮光研究基督教会的历史，便知道“不幸一致”是有多么大的危害！

**非基本的道理**

圣经的非基本道理，是那些不能构成信仰基础的道理，因为它不给与罪人的赦免，并使他们藉信基督而成为上帝的儿女。这些道理不是得救信心的根基，乃是为了坚固已有的信心。何拉斯描写非基本的道理为“人可能不知道或疏忽而仍能得救的那些基督教的道理”（教义神学九十二页）。例如那些论及天使和敌基督者等等的道理。我们知道，这些道理不能创造在基督里的得救信心，乃是上帝为要安慰或警戒已经信赖基督的人而赐下这类的道理。这并不是说，非基本的道理没有用处；在许多方面，这些道理实在是很重要、不能废弃的。关于圣天使的道理是称颂神圣的恩典，并加强我们对上帝慈悲眷顾的信赖。在质与量两方面，该道理是构成基督教神学重要的一部分。这是基督教神学家绝不可忽视的事实。再者，关于敌基督者的道理，是指导我们要注意并警戒防御曾在基督教会作恶犯罪的大骗子，这个道理若被撇除，则福音道的神学必受严重的损失。据此，非基本的道理也是必要的，必须恳切而郑重地教导该道理，提后三16：“圣经都是上帝所默示的，于教训，督责，使人归正，教导人学义，都是有益的。”然而非基本的道理，本不是救人信心仰望的对象；因为信心是依靠应许——即恩慈的福音所说的，藉信耶稣基督的救赎而得赦免的应许。唯有在此方面意义上，这类道理才是非基本的道理。若有人也称它们为非基本道理，但意思是说他们是可以废弃的，便是否认圣经神圣的权威和完整性，如此也就否认一条基本的道理。在此应当注意拜尔（Baier）对此事的警告。他记载说：“（虽然我们承认有非基本的道理），同时我们在此点上必须小心，免得我们顺从或承认谬道，轻率地干犯上帝的启示及上帝自己；特别为要免得因被别人说服而持守一些违反良心的事，藉此而使一条或众条的基本道理的根基和真理被推翻。因为这样行，好像犯了必死的罪，可能且会使信心和圣灵被驱逐无遗。”（教义神学，九十七页）。这警告也适用于包含在圣经里的历史、考古学与科学的事实和陈述。这些事实和陈述虽不是根本性的，我们若大胆地否认其绝对的真实性，便是邪恶地拒绝圣经的神圣权威，因为有错误的圣经是没有权威的。是的，有错误的圣经是根本不可信的；圣经若在非基本的道理上是假的，那么它的基本的道理如何能是真的呢？我们若不能信赖圣经教训我们属世的事，如何更能信赖圣经所讲论属天的事呢？故此，当基督教的神学家承认圣经中的非基本道理时，他就必然相信并宣告全部圣经的每一部分每一陈述都是必须对人宣讲的神圣真理。基督教的神学家对基本与非基本的道理间的区分，不过是要分别出在上帝的教训中，哪些道理是使人称义的信仰根基，哪些不是称义的信仰根基。

## 1.11.3小节. 未决定的问题或神学的难题

未决定的问题不可解释为“人不能同意的道理论点”，也不可解释为“教会的信条内搁置未决的道理论点”，乃是以其为圣经本身未作决定或未明白答复的问题。对未决定问题所下的此种定义是很重要的，因为在基督教会内所教导的，不是由人的权

威所决定，唯有圣经的权威才可决定，这就是说教会要教导全部圣经的内容，太二八 20，不是某些神学家或某些教会所拟定的道理纲领来决定的。换一句话说，唯有圣经是人的属灵导师，并不是教会，也不是教会内的神学家。漠不关心主义与联合主义对未决定问题的讨论常设立虚假的标准。某些神学家受到“宗教宽容”这种有毒的理论所引导，再三地出错，高抬人的有限理性超过上帝默示的道，又按他们自己的意志判定何为“未决定”的或“决定的问题”。面对此不合圣经的做法，我们必须坚持，未决定问题的存在只是由于圣经的缄默，不是因教会在道理上的任何决定，也不是各宗派对争论中的道理所鼓吹的任何权宜之策。圣经的道理既是上帝的道，人则无权决定什么是应教导的，或什么是不应教导的，也不能断定什么是已决定的问题，什么是未决定的问题。这是一件处于人的裁判权之外的事。

当我们研究圣经时，依照其范围和目的，即可发见它并未解答人所希冀解答的一切问题。举例来说，圣经并未解释罪是如何发生或罪怎能发生，因为受造之物，在受造的时候本是“好的”。圣经也未解答婴孩灵魂的生成是由于创造，抑或由于遗传的问题（灵魂受造论；灵魂遗传论）。上帝的道对之沉默的问题，我们称之为神学的难题，或是未决定的问题。对这些问题，我们也可能加入那经常困扰专好问难的神学家内心的 crux theologorum（神学家的十字架）：为什么有的人悔改而有的人不，虽然按着本性万民都有同样的罪债（eadem culpa），而且唯有藉恩典得救（sola gratia）？（Cur alii, alii non? Cur non omnes? Cur alii prae aliis?）既然上帝的道没有解答这些问题，神学家就不应该勉强解答。若有人试行解答这些问题，一则违反圣经，因为神学家只可讲说上帝的圣言，彼前四 11，一则不合乎科学，因为谁若擅自解答这些问题，谁就是自以为知道他所不能知道的。神圣的真理只可藉着信，或单藉着相信圣经的教训而去理解。约八 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，就不是神学，不过是空论或是一无所知，提前六 4。

基督教神学家对于未决定问题或神学难题所取的正当态度，就是承认自己没有解答的能力，因为其信仰的根源圣经，未曾给与解答的资料。锐西（Reusch）很恰当地说："Inutilis est eorum cognitio, et vanae sunt de eisdam diputationes."（“知之无益；辩论徒然”。）（Annotationes in BaieriComp., 1757 面 52 段。）可是，这样的辩论不仅无益，而且直接有害。关于此事，路德提醒我们说：“福音被阻挡，主要是因两件事，第一，教训罪人倚靠他们自己的善行；第二，提出无益的问题，其答案使基督教主要的道理被忽略。”（St. L., lX, 863 ff）。未决定问题的意义当然不是说基督教的神学家可以让自己的幻想任意驰骋于上帝明智地拒绝去启示的事上。他若任性推想，就当限制在信心，或在上帝明白启示之道的范围内。但是若神学家根本不作任何空论，则更为安全而美好，因为他自己的观点易于进入他的神学系统内，而被当作神圣启示真理的一部来教训予人。基督教神学家要学习对圣经内未曾清晰确切说明之处诚恳地表示不知道，并要牢记，无论上帝是启示真理，还是刻意隐藏那些我们想要知道的事，祂总是以我们的救赎为念，提后三 15-17。

关于这一方面，我们也要讨论“什么是信仰条款（article of faith）？”这个重要问题。正如我们的教义家常确认：信仰条款是以圣经为唯一的根源。就是说：基督教会仅接受并相信那些无错误地教训在圣经内的道理。何拉斯将信仰条款描述为：“在上帝书写的道中所启示的有关上帝和圣事，以及向罪人提出为得救须相信的道理之一部分。”然而，有些信仰条款包含人自然认识上帝以及上帝向人显露出来的祂在自

然界的作为，例如那些有关上帝存在的事，所以信仰条款被分为混合的条款和纯粹的条款（mixed articles and pure articles），前者就是那由于自然的亮光所显出的，后者就是那些只能由研习圣经而知道的（Baier 拜尔）。可是混合条款也只是在它们被直接教训于上帝的道中的时候，才算为信仰条款，基督教的真神学家不承认圣经以外的任何神圣真理的根源。

# 1.12节. 教会及其教义

既然基督教的神学家只应教训圣经所教训的，不应教训其他，则引起一项问题，如信经、教义或信条是否在基督教会内应占有地位？现代主义派和保守派的神学家均对此问题持否定态度。现代主义的神学，偏于无信经和教义的基督教。他们辩称教会的作用乃是散播“社会的福音”，而不是传播超自然的基督的福音，就是现今的进步时代，已不再“同情”的福音。所以现代主义的神学是绝对属现世的，不是属来世的。所提出的神学是为今生的、不为来生的神学，是现在必须实行善行的神学，不是关于将来可能存在的安慰话语。因为现代主义的神学是如此构成，所有它不但视信经、教义与信条为不必要的，且认其为是有害的。他们说，信经妨碍教会及其活动的自由进步与发展。于是现代主义的神学必须反对教义。较为保守的现代神学家，为了某些不同的原因而反对信经。他们主张教会若想要保留活泼的架构，就不得不除去那阻止“神学进展”的教义与信条。实在说来，这类神学家坚持教会的道理应是永远有活力、有扩张的动力去不断地改变，加入人所获得的更新奇、更完全且更深奥的启示。故此，教会不必为固定信经的锁链所捆绑，因为这些信经阻止道理的进步与发展。我们知道，说到底，这两类神学家的差别并不很大，只是程度上的差异，不是种类的差异，都是弃绝圣经为信仰的惟一法则和标准，而以理性或科学跃居圣经的王座。

由刚才所考虑的异论，我们可以很明显地看出现代自由主义和理性主义的神学，主要并不是仇恨信经和教义的本身，而是仇恨圣经。理性主义者反对信经，因为他们反对神圣启示的真理。他们那没信经的神学等于是没有圣经的神学，他们顺从自己的话，不顺从上帝的道。

然而在赞成信经的教会内也发现此种憎恶圣经之事。例如，罗马教的神学完全建立在固定的信经上。因为罗马教接受古代真正基督教会的信条，所以我们仍视罗马教会是在基督教会的领域内。但是罗马教会在古基督教信经中植入他们新的信经，而后者是敌基督教的，实际使古基督教所公认的信经成为无效。再者，此种特属教皇的信经，是直接反对圣经，因为他们弃绝圣经为信仰的唯一准则，并断然反对圣经的各种中心道理。他们坚称教皇为教会的元首，是信仰没有错误的标准，罪人靠行为称义，那本乎恩藉信基督称义的道理是可咒诅的，圣徒的功劳和代求有益于得救赎等等。这样的信经，很显然不配在基督教会内占有地位；因为不是基督教的信经，而是敌基督教的信经。但是在加尔文派的教会内也发现反对上帝纯正之道的信经。特别是加尔文派的信经否认上帝恩典的普世性和基督普遍的救赎，施恩具的功效和在圣晚餐内主的身体真正的临在，基督位格里二性的交通及由此交通而产生特性彼此有效的相互归与（共融相通）等。在基督教会内不应容忍这样的信经，因为他们不合乎圣经，并且是理性主义的。

基督教会信仰的唯一根源就是上帝无错误的道：（弗二 20）必须在任何情形下都不承认圣经中没有明白教训的道理为正当合法的，可以说：基督教会的教义就是圣经的道理。凡上帝写下的道所宣告和教训的，不论其是否特别有系统地陈说，它就是教会的教义。问题并不是：这条道理或那条道理是否在信条内明白地陈述了，问题乃是：这条道理或那条道理是否在上帝的道中明白地陈述了。若这条道理是圣经中所陈述的，即使在教会的信条内对其一字未提，但也算为教会的教义。其理由

是不难理解的。基督教会不是上帝道理的主人，乃是上帝道理的仆人。教会的至高目的不是创设新道理，而是传讲神圣的主所启示的道理，太二八 20：“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”路德的格言在此可以全力应用，他说：“上帝的教会无权制定任何信仰条款（article of faith），正因为教会从未制定任何信仰条款，将来也不得制定任何信仰条款。”昆斯得也正确地说：（一，三十六）：“神圣的启示是神圣神学自始至终的根源，基督徒之间作神学方面的讨论时，决不敢越过此根源。”（Doctr· Theol., p.28；道理神学第 28 面。）这不是说，教会不应该有什么信仰条款或信仰告白（confessions），而是说，一切信仰条款必须实际上是信仰的“宣告”，就是上帝在他的圣道中所交给教会的。于是基督徒普遍接受古基督教会的信仰告白，因为这些信仰条款只承认和辩护圣经的道理。虽则这些信仰条款内为说明上帝之道的道理，而用的专门神学名词，如：“三位一体 Trinity”，“同质性 consubstantial”等，在圣经内无法找到，但上述说法仍是真实的。路德会的特定信仰告白是在宗教改良时，以及路德博士死后而制定的，为要对抗罗马主义、党派主义和狂热主义，并只是为了护卫上帝的道。我们如此说，不是由于肉体上骄傲的心志，而是由于圣洁的信念，确信这些名词对基督和祂的道忠心，这是基督对祂门徒所要求的。倘若教义（信经，信仰告白）所教导的是上帝的道理而不是人的道理，它即在基督教会内占有合法的地位。若是这些信条所述说的道理反对上帝的道，就必须被否认而予以弃绝；因为基督教的教会必须教训其神圣之主的道，决不可教训其他的道理。

以上对一般的教义和信经所说的，也可同样地应用于教会个别教师的神学论文方面。除非神学家承认并辩护在基督里的真理，否则我们在教会内不要听取该神学家所讲授的，并且该教义论文没有什么值得看的价值。教义学家若在圣经之外的任何根源获得其教训，就是对教会作了不可宽恕的欺诈，应该被逐出教会，像假先知一样，罗十六 17；约二书 10，11；提前四 16，上帝恳切而坚持要求：“若有讲道的，要按着上帝的圣言讲，”彼前四 11。这句话适用于所有蒙召去教导一般基督徒的牧师和教师。基督教的牧师、教师和宣教师必须对他们的听众宣讲上帝的道，不可宣讲自己的话语，为要在整个的基督教会内，在教会的学校和学院内，在教堂和家庭内，所教训的道理，没有一条是不符合圣经道理的。

教会的教义和信经若是真正而绝对地依据圣经，对保存各种神学训练内部的不同科目的连接，以及坚固这些科目真正的神学特性，也很有价值。我们通常在谈及神学时，将其分为教义的、历史的、注释的和实用的（四方面）神学。此种分法甚为实际而有用。它可以帮助神学生辨别每一类之间的区分，由此而防止他在研究神圣神学时，对道理混淆不清。虽然如此，但说到底，各种神学科目的目的是相同的；每科都是教导上帝的道以及其特殊的应用。教义神学家特别注重教导圣经上的几种道理；注释神学家向听众解释圣经字句的意义时，也说明这同样的道理；历史神学家显示出同样的道理在历史中作用在人身上；实用神学家将同样道理应用于基督教教会的特别需要方面。虽然四种神学的科目按其特有的范围是彼此有所分别，但其主要的目的都以传讲，解释，辩护上帝的道为中心；并且教训上帝之道这目的可以保存各科目之间的连接，使神学全部课程一致。同时训诲上帝之道的这一个目的，也保存各科的真正神学特性。按神学名词的真义来说，使历史神学或注释神学，或实用神学为按其真意义上的神学的，就是此要点。历史神学若逾越上帝的道，就不再属于神学；这种判断也同样适用于教义、注释和实用神学。简言之，这些分类，

若是就圣经中所陈述的来教导并解释上帝的道，才真是神学。神学家一旦提出自己的见解，就是教导哲学或空想；而不是教导神学；因为此种教导既不是上帝的道，也不是论及上帝的话语。

由于今日的神学家中间存在普遍的背道，所以需要不断地强调上述的真理；现今困扰基督教会的危机，催促人要重新忠于上帝的道。教会若想从百般疾病中得医治，必要使用上帝为人的救赎而设立的古代良药：就是上帝纯正的道。基督的命令是：“传福音”，可十六 15。这神圣的命令，使所有的基督徒，特别是所有的基督教教师，时时要肩负起传讲上帝之道的义务。（Quod non est biblicum, non est thelogicum；非屬圣经的，非为神学。）这是基督教教会必须遵守与注意的格言；教会若不按此施行，就是背信的教会，羞辱我们的主，因主将祂的教会建造在先知和使徒的根基上, 祂自己作主要的房角石。

# 1.13节. 基督教神学的目的

基督教的神学家于执行神圣职务时，须时时忠诚的记着神学活动的真实目标。神圣神学的目的，就其论及失丧灭亡的人类方面，不是要扩展文化，也不是要在世上设立公民的义，又不是追求人类智力的满足，更不是增加人的丰富知识，而是要罪人永远得救赎（σωτησία, salus aeterna）。换一句话说：神圣神学的目的不是理论的或推测的，而是非常绝对的实用（habitus practicus）；它要引领灭亡的灵魂来到基督那里，并藉着祂与真上帝有交通，现在时日是开始交通，以后在永远里将是完全的交通。圣经以不可反驳的词语，明白地陈述出基督教神学的崇高目的。提前四16：“你要谨慎自己和自己的教训，在这些事上要恒心。因为这样行，又能救自己，又能救听你的人。”可十六 15–16：“你们往普天下去，传福音给万民听；信而受洗的必然得救。”倘若现代理性主义的神学弃绝以永远的救赎作为神圣神学主要而卓越的目的，就是因为这种虚伪神学的可憎样式不合于圣经，而是属肉体的；不是基督福音的神圣神学，而是人所制造的社会福音神学。路德会的教义学家麦设勒（Meisner）正确地宣称：“人在全部研习的时间中（Theorie）若不时时追求，牢记此目的（人的救赎），就不配称为真神学家。”（Lehre und Wehre, 14, 76.道理与卫护杂志，14 年，75 页）。

路德会的神学家按照刚才所提出的原则，为神圣神学的目的所下的定义如下：“人既是罪人，需要恢复永远的救赎，所以神圣神学从事对人的研究。”这种定义确是以圣经为根据。神圣神学的对象，不是一般的人，而是 homo peccator，即是有罪的人，上帝为了他们的救赎已差遣他的独生子来到世间，“叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生。”约三 16。当然了，国家或公民的政府，也视人为罪人而处事（homines peccatores），但是政府的目的不是要人得永远救赎，是仅限于今生现世的幸福，特别是要保护人的生命和财产。所以政府所关心的仅属于现在的生活，不是死后的生命。因此政府在人属灵的和永生的范围内没有裁判权；政府的作用停止于人永远生命的开始。然而，神圣神学的特殊正确的职务，基于神圣设立的恩典媒介，藉着相信基督耶稣，提供并赐与罪人来生的永福。神学告诉堕落的人类说：“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。”约三 36。

所以神圣神学最后的目的（finis ultimus），是人的永远救赎。主要的目的（finis intermedius），可以被解释为产生与保存在基督耶稣里得永生的这种得救信仰，罗一 5：“我们从祂受了恩惠并使徒的职分，在万国之中叫人为祂的名信服真道”（可引领万国中的人以真信心顺从基督）。于是基督教的神学家执行圣职，第一，要为罪人相信基督而藉祂得救。可是神圣神学不但能影响人的悔改，也能影响人的成圣与善行。基督教的神学家必须常常记住这个目标，以圣洁的热忱激励那些交付给他照顾的人，要热心行善，多三 8：“我也愿你把这些事切切实实地讲明，使那些已信上帝的人留心行善。”但是善行不是获得永生救赎的工具，而是信心的结果，按照圣经的字义，善行是那些因信基督已经得救的人所行的事——“爱上帝、爱人的善事”；罗三 28：“人称义是因着信，不在乎遵行律法；”六 22：“但现今你们既从罪里得了释放，作了上帝的奴仆，就有成圣的果子。”弗二 10：“我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是上帝所预备叫我们行的。”由此可知，凡教导以善行作得救的条件或媒介的，都是被咒诅的，加三 10。另一方面，按着圣经

宣告，只靠上帝的恩典得救的基督教牧师，正由于福音的传讲，真实的做成上帝所喜悦的以及使祂得荣耀的善行。多二14：“祂为我们舍了自己，要赎我们脱离一切的罪恶，又洁净我们，特作自己的子民，热心为善。”提前六 18：“在好事上富足。”这并非说基督教神学家忽视神圣的律法——神圣的律法正如福音一样真实是上帝的话语。他在恰当的方式使用律法，为要指示何为善行，及上帝对信徒所要求的是什么。但是他行善的愿望和力量，乃是唯有藉着福音的传扬才产生的。所以基督教的神学家须能正确地应用律法和福音。

# 1.14节. 圣神学为完成拯救罪人目的所用外在媒介

基督教神学家对完成罪人的救赎所用的外在媒介，不是由人的智慧所提出的肉体武器，如外界的压力，政府的权力，法定的条例，社会的服务，教会的完全组织，等等。神学家若被理性的原则所引导，就易于屈服在这样的事下，正如教会历史所证明的。基督教教会内有错误的神学家始终鼓吹以肉体为媒介，保持并扩张教会的权力。但是圣经禁用这些媒介，以为它们不但无益，而且绝对有害。因为这些媒介都是基于律法, 律法虽能制止大罪的发生，并使罪人有外表的改良，但却不能在其心里产生对基督的真信心从而改变其内心。何处不倚靠基督的真信仰，该处也就没有救赎。故此基督教神学家为完成拯救罪人进入永生这种卓越而神圣指定的目的，所用唯一媒介就是基督的福音。太二十八 19–20：“所以你们要去，使万民作我的门徒……给他们施洗；凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”可十六 15：“传福音给万民听。”徒二十 32：“我把你们交托上帝和他恩惠的道；这道能建立你们。”提后三 15： “你是从小时明白圣经；这圣经能使你因信基督耶稣有得救的智慧：”罗十 17：“信道是从听道来的，听道是从上帝的话来的。”基督教的神学家应将圣经的神圣禁令时常记在内心，以便避免受到错误的引导，倚赖由于肉体的心意所提出的任何媒介，这样，就可专一使用那有全能而活泼的上帝之道。罪人只有藉上帝之道凭信心得救，并因此得以重生（are transformed）为上帝的儿女，被管理，蒙保守。在基督教会内，正如基督教神学家的全部活动一样，必须只由上帝的道来管制。这是唯一有效的施恩具，因为惟有这种媒介是上帝所规定的。路德正确地宣告：“基督徒不能由上帝之道以外的任何媒介来支配；因为基督徒须由信仰来支配，不受外来的准则支配。然而信仰只可藉由上帝的道而来，不能藉着人的任何话语而来，如圣保罗在罗十17所教训的：“信道是从听道来的，听道是从上帝的话来的。”（St. L., X, 406.）惟愿基督教的神学家为了顺利施行圣职，只信靠上帝的道；因为惟有上帝的道为基督圣教会的永久不能废掉的根基。参考林前三 10–14。

# 1.15节. 神学与科学

科学一词，可否应用于神圣的神学，此问题曾在神学家中间引起不少的争辩。有的强烈确言可以应用，有的强烈拒绝应用。倘若科学一词按同样意义正确地使用并理解，此问题本身便不难答复。科学一词显然不能按其通常的意义应用于神学上。基督教的神学并不是科学，如：地质学，心理学，生物学等科学一样。神学和这些科学，不但在主题上不同，而且在根源、方法和目的上也是不同。神学的主题，是圣经所陈述神圣真理；其根源为圣经，其方法（medium cognoscendi）为信仰；其目的是罪人的救赎。所以圣神学不从事人的知识或智慧，以人的勤学、默想或探索得来，像平常的科学、哲学和科学家所立。基督教的神学家直接从圣经中获得智慧，凭信心接受圣经真理。神圣神学的中心，是基督代赎的信息，这信息是来自天上启示给人的；因为人按着本性，不能知道或明白它，林前二 6–10。按照本性，人只能知道上帝刻在他心里的神圣律法，罗一 18；二 14–15。

他对上帝自然的认识，并藉着理性和经验能发展这种对神圣事务的天生知识；强烈而广泛的默想和研究，可能增加此知识。但是基督救赎人的福音不在堕落之人的自然知识内。福音本是“奥秘”，完全由于上帝恩惠的启示，并且人唯有藉着相信圣经，方能知道。由此而显然地看出，神圣神学不能按该词的寻常意义被称为科学。

再者，神圣神学不是一门科学，好像它代表着高阶的基督信仰学识，越过普通基督徒所承认的单纯宗教信仰，同人类的科学一样能以理智理解，并且能够用逻辑来阐述。它不是基督教进步的样式，不是一种宗教哲学，而它只关乎神学家以信心接受并领悟的圣经所启示的真理。约八 31–32；罗一 5,林前十三 12。基督教的神学家，惟有从上帝的道中得知神圣属灵的事。他若比普通信徒知道更多有关上帝所启示的神圣真理，他的知识也不过比平常信徒较为广泛而已，并非是在强度上有所分别；就是说，只因他研读圣经的时间多于平常基督徒研读圣经的时间，所以他对圣经上所默示的道理，知道的范围较广。由此可知，神学家的知识与普通基督徒的知识，只是程度上有别，不是种类的差别。并非说神学家能够理解信仰的神圣奥秘，而基督教的教友却只相信神圣奥秘；因为神学家也只知道他所相信的。换一句话说，基督教神学家的信心也就是知识，而知识就是信心。神学家所知道并运用的属于哲学方面，语言学方面，以及历史性的事实，和普通信徒所知道的有别。这些并非隶属于基督教神学本质，不过是构成科学的外表器具或外表的媒介，藉以接近研读圣经。这些媒介只不过是他的用具，或工具而已，绝非属灵知识的根源；若只藉着这些媒介，所吸取到的乃是与上帝之道相背的意见和道理。现代理性主义神学试图提高基督教的信仰作为一种科学，无非是自欺，说到底，这简直等于弃绝圣经为基督徒知识惟一的原则，或为信仰的惟一根源（principium cognoscendi）。

然而，我们也可以称基督教神学为一种科学，只要我们将此名词理解为一种绝对的（definite）知识，或准确可靠（accurate and reliable）的资料，而不只是说平常的观念、意见和假设。按此意义而理解的基督教神学乃是科学中的科学，或是在寻常科学以上的完全科学（par excellence）。我们对基督教神学坚持这样的主张，是因为神学乃是上帝自己无错误的智慧，不是人类有错误的智慧。错误是由于人而来（errare humanum est；to err is human），但对上帝来说，是不可能有错的（errare in Deum non cadit）。约十七 17： “你的道就是真理。”约十 35：“经上的话是不能废

的。”圣经每一部分都是没有错误的，所以从圣经吸取而来的基督教神学，是最明确、最正确和最可靠的；事实上，圣经是世界上惟一明确的、惟一正确的、惟一可靠的科学。它是不能有错误的神圣科学。

这是每一位真基督教的神学家必须持守的基督徒信念。他若没有此种信念，他若对自己向听众所宣告所传讲的有所怀疑，就不是真基督教的神学家，乃是风吹的芦苇，根本不应该在基督教会里教训人或传道。基督教的神学家必须深信他所传讲的真理，而能与保罗同声说：“但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。”加一 8。我们必须强调此真理，以对抗那现代不可知论的神学，该派神学否认认识真理的可能性，及主张神学家不可能主观地保证自己是持有真理。这种不可知论的谬论，将基督的明确应许置诸一旁，基督说：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒；你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”约八 31–32。这些话是基督亲自的保证,说我们若以真信心接受祂的道,在圣经里所启示，并且也正是我们在基督教教义、信经、信条内所承认的，即是确信它是绝对的真理。信心总是确信真理，而真理正是圣经所启示，在基督教神学或道理内所陈述供给的。此种确信，并非单纯是由理性的证据而产生的个人信念（fides humana），而是由圣灵藉上帝的道，直接产生的一种神圣信靠（fides divina）。林前二 5：“叫你们的信不在乎人的智慧，只在乎上帝的大能。”约十六 13：“圣灵来了，祂要引导你们明白一切的真理。”基督教的神学家藉着圣经外表的道，靠着圣灵的引导而进入一切的真理。因此他能确定地知道并教训基督耶稣内的真理。林前二 2：“我们所领受的……上帝来的灵，叫我们能知道上帝开恩赐给我们的事。”所以真基督教的神学与圣经相比不应该在确实性上差什么，而且基督教的神学家必须对所教训的真道非常确信，正如上帝是圣经的客观真理那样牢靠。路德很恰当地说：“圣灵不是怀疑者，他未将疑惑或意见写在我们心内。所书写的，均是事实的陈述，比我们的生活本身及一切生活经验更为确实。”（St.L.,XVBI,1680）因为基督教神学是绝对真实且确定的知识，所以它可以正当地被称为是一种科学。

然而，不管事实如何，最好不要将基督教神学首要的解释为科学，因为科学一词易于招致甚多的误解及彻底地滥用。现代理性主义的神学常使用这名词，指示神圣真理的科学证明，符合人理性的原则。基本说来，它认为神学只不过是较高形式的哲学，因此将通常用于证实哲学真理的方法和原则，应用于神学上。基督教的神学家必须反对这种程序的方式；因为基督教的神学及其启示的奥秘不能容纳理性的凭据或理智的证明。林前二 14：“属血气的人，不领会上帝圣灵的事，并且不能知道。”一个未悔改的人，无论多少理性的意念都不能使他接受被启示的神圣真理；其实，他越容许理性去推论，思想真理，越觉真理是愚拙而不合理；因此，哲学决不能引导人发生信仰，而是常引导人远离真信仰，正如现代理性主义的神学家的神学所证明的。既然人的理性，在智力上不能领会信心的神圣奥秘，所以基督坦白地命令祂的使徒传讲福音，不要以理性向人证明福音，可十六 15–16。他们要出去宣告真理，不要将赐与他们神圣的信息变为属血气之人所能接受的哲学系统。依此命令，圣保罗证明为遵行此种命令，对他在哥林多的职务作见证说：“我说的话，讲的道，不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证。”林前二 4。

根据刚才所述说的真理，我们的教义学家说明神圣神学为显示的操练（habitus exhibitivus），而不是指示的操练（habitus demonstrativus）。意思是说，基督教的

神学乃是显示或传讲福音的才能，而不是由人的理性或哲学的辩论，来证明福音是真实的。当基督教的神学家宣告真理时，他就能为基督得灵魂，但当他以人的理性原则，竭力证明信心的奥秘时，他就不能为基督得人。这也是格言“基督宗教最好的辩护，就是福音的宣扬”所含的意义。要使人得福音，并且福音本身就必可证明出其神圣特性。因此基督教的辩护学只有一种作用，即指出不信是如何的不合理。它决不可由人“智慧委婉的言语”，去表现真理。其理由甚为显然。不信是不合理性的，且是不真实的；不信抛出理智的诡辩，同时潜伏着恶毒的倾向，作邪恶的事。约三20：“凡作恶的便恨光，并不来就光，恐怕他的行为受责备。”基督教辩护所能作的，是要显露出属肉身心意的恶毒，和表示出不信者拥护邪恶主张的愚拙。基督教的辩护，决不能代替忠实传讲上帝的道。关于此点，也可以说，没有任何科学的理论能驳倒基督教的信仰。若有反对甚督教信仰的事，其反对原因并不在于真科学，而是出于恶意不信。因此，人并没有正当理由的根据去弃绝上帝所启示的神圣真理；惟有人的败坏理性否认在基督耶稣内的真理。

# 1.16节. 神学与肯定的确据

在前章内，我们明白地指出基督教的神学家必须亲自确信自己所教训的真理。关于如何能保证此肯定的主观的确据（知识理论的问题），保守派与自由派的团体曾对此问题作有力的讨论。此问题，通常被认为是最严肃且困难的问题。但是只有在神学家放弃圣经的客观真理时，这些困难才会出现。在他接受圣经为信仰的惟一根源和标准时，这问题就是最简单的问题。我们神圣的主郑重地教训说，基督徒的个人确据是存在的，藉着信祂的道即可获得此种确据。约八 31–32：“你们若常常遵行我的道，就必知道真理，”此种信心本身是完全的确据，是由圣灵藉着上帝的道而作成的。林前二 5：“叫你们的信，不在乎人的智慧，只在乎上帝的大能。”路德正确地说：“人的确据是被动的，而上帝的话语的确据是主动的。”（Homo est certus passive, sicut Verbum Dei est certum active.）。按照路德自己的解释，就是说：“上帝的道以真信仰进入内心，就使内心如信仰本身一样坚定，确信稳固，于是内心面对一切的试探、魔鬼和死亡等，就变得绝对的坚强；勇敢而高傲地鄙视并讥笑那使人疑惑、战栗、邪恶或恼怒的一切事，因为心中知道上帝的话是不能说谎的。”（St. L., m, 1887.）此种说法确是以圣经为根据。个人的或主观的确据，是藉由上帝的道而确实地得到，而且如圣经所见证的，惟有藉着上帝的道才能获得。另一方面，若不是藉着信心、出于上帝之道的各种主观确据，均为人自己所作成的确据，因此全为无知和自欺，提前六 3–4。

这是基督教神学家对现代理性神学的错误主张所予的回答，该项神学倡议真实的个人或主观的确据为“自我的确据”（self-assurance），是神学家靠自己重生的力量所给自己的确据。这种错误，首先由施莱马赫提出，曾普遍被人采用，甚至保守派的神学家也采用了它。这项错误的见解弃绝圣经为信仰的惟一根源和标准；所以其拥护者倚赖他们自身的“基督徒自觉”，或“基督徒经验”为他们信仰的标准。因此，他们的“基督教神学”，不是以圣经为唯一基础，而是基于他们的“重生的心”，或是他们“成圣的自我”；他们以为由此能够获得关于神圣真理的个人确实的确据，但是由此种方式而得到的各种确据，必须以之为虚假的确据而弃绝之，因为它既不是基督教的，也不是科学的，根本就不是确据。由于它废弃特殊的基督徒信仰根基，所以不是基督教的；由于它把人的心智当作权威去判断真理，虽然人按着本性对此真理毫不在乎，所以它不属科学的；它根本不是确据，而是幻想，因为基督教的神学家，只能在继续遵守上帝的道时才能知道神圣的真理。现代理性主义的神学所具有的非基督教性质，断然证明了想由圣经以外的其他根源获得基督徒的信心，是绝对不可能的事；因为此类神学，不但拒绝基督宗教的特殊道理，而且设立了与圣经和基督教的信仰相背的教训。于是现代理性主义的神学否认本乎恩，藉信称义的圣经道理，而且教导以行为的义得救的道理。所以这种“保证”是倚靠上帝之道所咒诅的根基上。

总而言之，人能够知道神圣的真理，或者可以说，人的心智能有神圣真理的个人确据，但是只有在神学家固守圣经，并且以单纯的信心，相信上帝在祂写成的道理内所说的话时，此项确据才实际存在。上帝之道的独一特征乃是：它是绝对的真理，并且使信徒能绝对地确知它是真理。若否认这事，也须同样否认信心的可能性与实在性；因为个人（personal）的确据，不是别的，只是个人的信心而已。

# 1.17节. 神学与道理之进展

现代理性主义神学的保守派如自由派一样，要求神学的进展或教义的发展，要符合当代已经进展及经常进展的宗教时尚。该派神学主张基督教的神学不能停滞，要使其本身适合当下时代多变化的观点。关于此方面他们是如此强硬，以至于诋毁所有反对道理上求发展的基督教神学家，视他们为不忠于崇高的使命。在现代理性主义者的圈子里，那些坚持圣经为信仰的唯一标准的忠实神学家，被称为“复古的神学家”（repristinating theologians），这名词隐含有谴责和鄙视的意思。

然而，神学上的进展或道理上的发展，事实上是不可能的，必须将它视为背离基督教信仰的罪。其理由甚为明显。按照圣经，基督教神学构成一个单元，其本身甚为完全，即不能有所增加，也不能有所删减。太二八 20：“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”帖后二 15：“你们要站立得稳，凡所领受的教训……都要坚守。”启二二 18：“若有人在这预言上加添什么，上帝必将写在这书上的灾祸加在他身上。”所以基督教神学，或基督教道理是依据圣经所陈述的教训，是神圣真理的固定体系，必须永不改变，决不可因人的添补而有所增加，也不可因任何删除有所减少。基督教的神学家必须承认并宣讲“上帝的旨意”，参考徒二十：21-27：“凡与你们有益的，我没有一样避讳不说的，或在众人面前，或在各人家里，我都教导你们；又对犹太人和希利尼人，证明当向上帝悔改，信靠我主耶稣基督。因为上帝的旨意，我并没有一样避讳不传给你们的。”此外圣经又郑重断言，基督的教会“被建造在使徒和先知的根基上，有基督耶稣自己为房角石。”弗二 20。“使徒和先知的根基”就是这些圣徒藉着圣灵的默示写在圣经内的固定道理。我们的主也宣告，凡要得救的人，必藉使徒所传的道而得救，约十七 20，再者，上帝的道深刻地警告一切的信徒，要抵御那些藉着增删道理而歪曲明确圣道的一切不法之徒。徒二十 29 说：“我知道我去之后，必有凶暴的豺狼进入你们中间，不爱惜羊群。”提前四 1 说：“圣灵明说，在后来的时候，必有人离弃真道，听从那引诱人的邪灵，和魔鬼的道理。”因此，基督和他的使徒宣告；基督教的道理是全备默示真理的整体，必须予以纯粹、真正地保存。所以要排斥道理进展或发展的一切可能性。在道理或神学领域内的进化，如同自然界或创造领域内的进化一样，都是荒谬而没有圣经根据的。圣经肯定地断言创造人的上帝，也赐给人神圣的道理，使他可以藉着得救。人无权管辖神圣的道理；它是上帝的圣所，有罪的人不可藉着增删道理或是用现代的委婉话语发展道理，来污损这圣所。

曾有人对此问题，提出异议说，历代基督教会已由制定信经和信条，实际上发展了基督教的道理。但这样的异议含有不可忍受的谬论。基督教会从未在信经内发展基督教的道理，不过是将圣经内所表达的道理，完全真实而纯正地宣讲出来，以抵御异教徒与分离派的错误。如此，使徒信经，尼西亚信经，亚他那修信经等等不是宣告人为的新教训，而正是基督及其使徒在圣经中所陈述的真道理。每逢有系统地拟订信经之时，必须创造在圣经中未曾发现的新名词（ὁμοούσιος, θεοτόκος, mere passive, etc.同本质，上帝之母，仅被动）。这样做，只是要以更清楚的亮光显明圣经的道理，决不是在基督教会内插入人所设想、非依据圣经的教训。路德宗的特别信条，也只是为反对罗马主义，加尔文主义以及狂热派的错误，而根据圣经道理所作的特别宣告。路德很诚实地著述：“我们并非是制造新的教训，而是保留，并持守

上帝的旧道，正如古代教会所承认的；由此我们与古代的真教会一样，教训并相信同样的上帝的道。为此之故，当教皇主义者称我们为革新家和异教徒时，就是亵渎基督自身、使徒和整个的基督教会。因为他们在我们身上，除了找到古教会的旧有道理以外，找不到什么别的。”（St. L., XVII, 1324。）

神学的进展或道理的发展，本来是不可能的，此点由事实而得到经验上的证明，就是一切欲发展基督教道理的企图，常导向曲解神圣的真理。现代理性主义神学高举道理上的发展，并将之作为教会继续存在的必要条件。该派神学是完全抛弃有关基督教兴衰的真道理，如：默示的道理，基督的救赎，唯有靠恩藉信而称义等道理。实际上，道理的发展已证明是教会的致命伤，毁坏基督教神学，而以拜偶像的异教原则和教训代替了真神学的地位。其原由不难理解。一切道理发展的根基，就是肉体内心中愚昧、邪恶和属撒但的理性主义。此种心意不能忍受上帝圣道的美好道理，因而决定教训那些抵挡基督耶稣里救赎真理的道理。我们神圣的主谴责这种不信的属理性心灵，因为他而对法利赛人说：“你们是出于你们的父魔鬼，你们父的私欲，你们偏要行。他从起初是杀人的，不守真理，因他心里没有真理。他说谎是出于自己；因为他本来是说谎的，也是说谎之人的父。”约八 44。每位基督教神学家要记得基督教是绝对的宗教，其本身是如此地完全而纯正，以致圣保罗能够写着：“但无论是我们，是天上的使者若传福音给你们，与我们所讲给你们的不同，他就应当被咒诅。”加一 8。若全部圣经的神学，必须冠以“复古神学”之名，依据古时神学的名称，则基督教的神学家就以此名词为荣。因为惟独这种神学在基督教会内配得位置，惟独这种神学是教会的元首及君王耶稣基督所承认的，且是真正神圣的神学。愿上帝以祂的慈悲，保存“复古的神学家”在祂的教会内！因为他们是合祂心意的神学家，祂必使他们永远得着尊贵和荣耀，作为祂的锡安城的真正建设者。

# 1.18节. 神学与学术自由

现代理性主义的神学要求在教会内担任传道和讲师的正式教师，都应被授以学术上的充分自由，就是说，应当容许他们发表其主观的意见，不应有任何的限制；甚至不可强迫他们教导圣经为信仰唯一的根源和标准。古代基督教的规例——在基督教内，必须惟一教训上帝的道——被摒弃为“字据的奴役”，“不体面的学术强制”，“法律主义”等（servitude of the letter, unworthy academic coercion, legalism, etc.）。但是，要求学术自由乃是直接违反圣经；这是一种属肉体与邪恶的自由，因为它包括了批评，指责和弃绝上帝的道的自由。所以现代理性主义的神学为其自身所寻求的学术自由，必须被斥为敌基督的，无神论的；因为它坚持没有上帝和基督的自由。

事实上，基督徒的真自由在于他已经摆脱了自己受罪恶捆绑的意志，成为耶稣基督的仆人。罗六 22：“但现今你们既从罪里得了释放，作了上帝的奴仆。”因此，基督徒真自由的本质是对主的道忠实、顺从和驯服。约八：31-32：“你们若常常遵守我的道，就真是我的门徒；你们必晓得真理，真理必叫你们得以自由。”神学家一旦废弃上帝的道为他的唯一根源和标准，就停止为基督的奴仆（δούλος Χριστού），而成为人的奴仆。如此，他根本未曾得到自由，只是将自己对基督的圣洁服侍转换为不圣洁的奴隶身份，服事人的意见、观念和判断；他现今不再服事神圣的主，代之为服事人间的工头，虽然这工头只是他自己属肉体的心。神学家要求自由，以自身主观的观念，代替上帝无错误的道去教训人。当我们仔细考查圣经关于此事所教训的，就可以知道这是何等的错误！

甲、上帝的道确切地说明，基督教会直到时间的末了只有一位夫子，就是上帝的儿子基督耶稣，太二三 8-10：“但你们不要受拉比的称呼；因为只有一位是你们的夫子就是基督；你们都是弟兄。”这位夫子或教师，即基督曾命令祂的使徒将祂所吩咐的一切事教训万民，太二八 20。基督自己所说的神圣言语，已由圣先知和使徒记述在圣经内。这是基督教当相信并且宣讲的惟一救赎真理。加一 8：“但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所得给你们的不同，他就应当被咒诅。”弗二 20：“并且被建造在使徒和先知的根基上。”圣经中以同样的方式肯定地说明，在基督教会内的一切教训，除了上帝之道的教训以外，不应有其他教训。反过来说，圣经谴责以人的见解代替上帝的道去教训人，并且称那些传讲基督在圣经中未曾教训的道理的人们，为敌基督者。约壹二18：“你们曾听见说，那敌基督的要来，现在已经有好些敌基督的出来了”；22 节：“谁是说谎的呢？不是那不认耶稣为基督的么？不认父与子的，这就是敌基督的。”由此而知，现代理性主义的神学要求必须给予神学家有自由活动的空间，陈述他自己的神学——这种要求是彻底地违反圣经。

乙、基督徒均曾领受到清晰而无错误的命令，只能听从那些忠于上帝之道的、真实和纯正地去传讲上帝之道的教师。凡不忠于“我们主耶稣基督话”的神学家，应当被斥为骗子，无知，和信仰的仇敌，且须躲避之。约二书 10：“若有人到你们那里，不是传这教训，不要接待他到家里，也不要问他的安。”提前六 3-4：“若有人传异教，不服从我们主耶稣基督纯正的话，与那合乎敬虔的道理，他是自高自大，一无所知，专好问难。”罗十六 17：“那些离间，叫你们跌倒背乎所学之道的人，我劝你们要留意躲避他们。”这些警告，不但适用于牧师，也适用于神学教授，因为他们已经蒙召

去教导基督教会将来的教师和传道人。他们所领受的基督教召请和职务，也要求他们要在教导职份上，绝对地忠于上帝之道，约八 31-32。

准许牧师及神学教授在学术上自由的悲惨结果，在流行此种自由的一切教会中很显然地看出。我们在这些宗派中可以发现不敬虔的自由所产生的结果：1.在道理方面，绝望的混乱，在神学难题方面作无限的辩论，从而使这些教会完全分裂（例如：在现代主义者和基要主义者的宗派内从事无休止的争辩）；2.绝对否认在圣经中所教导的基督基本真理，如：圣经的神圣默示，基督的代赎，本乎恩藉着信称义，死人复活等。学术自由立即成为“进步主义的神学”，即是说，神学的自由是依照人的理性和现代科学的标准，终致完全反对圣经。现今的现代主义为学术自由的直接结果，是全然背叛属上帝之道的神圣神学，其本身是拒绝了属圣经的基督教。

基督教的真神学家因怀有圣经所供给的神圣真理而欣喜不已，并藉此真理而免除各样的迷惑和错误。他继续不懈地努力，要使在罪恶中捆绑沉沦的人，确信基督救赎释放的真理，以及基督是失丧罪人的神圣解放者。对他来说，忠诚遵守并服从上帝的道，可构成崇高的、荣耀的和完全的自由。他必须坚守，卫护这种自由，抵御一切的损害。约八 36：“所以天父的儿子若叫你们自由，你们就真自由了。”为此，他就尽心竭力地抵挡那不信与不忠的神学家为其自身所要求的学术上的自由。

# 1.19节. 神学的系统

由基督教神学的特性而引起一项问题，即在神学范畴内讨论神学系统是否适合。此问题的答案，当然要看系统一词被使用的意义而决定，基督教神学或道理诚然是一个体系，因为它向学习者表达一个整体。既然神学是各部或各要素有次序的排列成为一整体，或是真理组织之体系，所以神学是有系统的。基督教神学唯一的作者，就是这一位真实而永生的上帝，祂在旧约中像在新约中一样宣告神圣的真理，藉着摩西所传的，不亚于藉着保罗所传的，以致圣经所述说的不是摩西，以赛亚，彼得，保罗，约翰等人的主观见解，而是上帝自己的圣道。圣经各部分的道理，都是一样的神圣道理（doctrina divina）。

再者，圣经很清楚而无错误地陈述出，本乎恩藉信基督而得称义的条款，为这神圣道理的主要教训，其他的信仰条款若不是此主要道理的前项（articuli antecedentes），就是此主要道理的后项（articuli consequentes）。林前二2：“因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架。”徒二十27：“因为上帝的旨意我并没有一样避讳不传给你们的。”在圣保罗的所有教训内，按照他自己的证明，“上帝的旨意”包括了救赎的计划，基督为世人的罪而钉十字架，是他所传的一切道理中的基本要点。

因为基督教各种道理，与其主要教训，以及彼此之间均密切关联，并且其关联是如此地密切，以致若在一点上错误，就不得不在其他各点上也产生错误，因此基督教神学当然可被称为一个系统。我们应用这名词，不但是要特别指出真理整体的绝对合一，也指出神学原理各部的完全连贯。路德正确地说：“在哲学方面若开始有极小的错误，至最后时就形成严重的错误。照样，在神学上若有些微的错误，必会毁坏全部的道理。道理如同数学的小数点，不可分开的，就是说，既不可减少也不可增加。因此，道理必须为一个确实而永存的金制圆环，上面没有裂痕。倘若发生最小的裂痕，就不再是个完全的金环。”（St. L., IX, 644 f.）举例来说，若有人对圣三位一体的道理有了错误，他也必对关于基督神性的道理有误；教导神人协力主义的人，就必不能按纯正的样式教导神圣恩典的道理。正因为基督教神学是有系统的，所以不容许有一条道理被曲解或被否认；因为对构成道理的各部分予以误解，就必败坏整个的系统。

虽然如此，基督教神学不可按照所谓人的知识系统之意义而称为系统。科学和哲学的系统，是把原则与事实联络起来，合于理论逻辑的顺序搜集而排列之，为了将全局的真理在任何局部表达出来。按照这种意义来说：神圣神学不是一种体系；因为神学系统不是由于人的理性，根据已有的基本原则所构成的。神学的作者不是人，而是上帝。在基督教神学中，理性的作用只是工具，而不是权威（usus instrumentalis, non usus magisterialis）。尤其不是由所给与的前提或原则，而推论并证明出其真理，只是报导圣经中所陈述的真理，特别强调藉着恩典称义的主要道理。换言之，神学家所应用的分析法和综合法，决不可越过上帝的道。圣经在何处包括了脱漏 lacunae 或省略之处，基督教神学家的系统也照样要包括脱漏 lacunae 或省略之处。真神学家只教训圣经上所教训的，绝不予以增减。他的系统只是对圣经道理的宣讲和陈述。

此要点最为重要，神学家只要不断地凭良心遵守这要点，就不会犯下将人的意见和道理，加在上帝之道上的严重错误。圣经恳切警戒我们不可曲解基督教的道理。基督教的神学家要牢记，在基督教道理系统内的基本真理，虽然就基督教道理的范围而论，也就是说，关于罪人的救赎方面，它是完全的，然而我们可能提及“脱节”的问题；即是说，它仍留存有圣经未曾解答的问题。例如，圣经很着重地陈述 sola gratia（唯独恩典）和 universalis gratia（普世的恩典），就是罪人惟藉着恩典得救，而且神圣的恩典愿意救赎所有的罪人。这是实情，因而有人问题：“为何万民不是都得救呢？”有人提出其差别在于人的不同（aliquid discrimen in homine），因为有的人比别的人较好，这种解释已被上帝的道有力地否认，上帝的道宣告万民按着本性是有同样的罪愆（in eadem culpa），罗三 22-24 说：“并没有分别，因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀；如今却蒙上帝的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义。”

圣经以同样的着重语气，也拒绝加尔文的解释，加尔文以为上帝自永远预定一些人受咒诅。由此而清楚地看出圣经并未答复 cur alii, alii non（意即为何有些人得蒙拣选，而有些人未蒙拣选）的问题。这不是说，圣经对有关得救与咒诅的问题，未给我们什么信息。圣经明白地告诉我们：罪人若得救，惟独是本乎恩，他们若失丧，是因自己的过失。虽然如此，当我们将大卫与扫罗，或彼得与犹大，两个罪人个别比较起来的时候，就会问“为何一个人得救，另一个不能得救呢？”（cur alii prae aliis？为何有的得救在别人之前呢?），这个问题仍旧不能得到解答。基督教神学家竭尽心力以求解答这问题，是不当之举，因为那时他必然利用人的理性，去决定本为神圣启示的事情。人企图解决以上所提问题的某点，其结果若不是成为否认普世恩典的加尔文主义，就是成为否认唯因恩典得救的协力主义。但是基督教的神学家必须肯定地承认普世恩典（universalis gratia）和唯独恩典（sola gratia）。因此，在基督教道理的系统中，必须承认有脱漏（lacunae）和道理“脱节”（missing links）之处，正如圣保罗亲自宣告：“我们现在所知道的有限，先知所讲的也有限，”林前十三 9。基督教的神学家仅需知道并教导有限的，就是只教导在圣经中很清楚记述的神圣真理。关于此点，我们也应注意下列的真理：

甲、全部圣经，都是神圣的默示，是上帝无错误的话语，是祂用以教训给人得救的唯一道路。基督教的神学家对这全备而完善的得救之路，不应有所加添或删减，即使最微小的一点也不可，约十 35；提后三 16；提后一 21；约八 31-32；启二十二 18-20。对神圣之道有任何变更或曲解，就是使人跌倒，是得罪上帝，最后终于使上帝赐给人圣道为要使罪人得救之事，成为不可能。

乙、现代理性主义的神学否认基督教道理的根基，因为该主义不以上帝神圣默示的道，作为信仰的唯一根源和标准，要以“基督徒的自觉”，“基督徒的经验”，“重生的理智”等为根基，构成其自身的统一教训体系（a unified whole）。换言之，要用虚假的道理标准来代替真知识原理（principium cognoscendi），反将作为宗教唯一权威的圣经，从高贵的宝座上推倒。对现代理性主义的神学来说，圣经无非是神圣启示的“权威记录”，其中不规则地混合了神圣的与属人的成份，他那“被启蒙的心智”须从这些成份中搜集筛选真理，构成他的“神学系统”。我们或者可以用不同的话来说，现代理性主义的神学不愿承认上帝的道和圣经是等同的，因为它认为圣经只是包含上帝的道。这些神学家坚持须由个人的主观判断力，来决定圣经内哪些是上帝的话，或哪些是神圣的真理。这样进行的动作应判为 crimen laesae maiestatis （注：

干犯上帝威严的罪），因为是触犯神圣的主，背叛祂的神圣所立下的权威，并且完全弃绝祂神圣的道，必将导致不可言喻的混乱和败坏。此点由事实而得以证明，即施莱马赫（Schleiermacher）的泛神主义系统，及立敕尔（Ritschl）的现代主义系统，都是建立在人理性的主观权威上面，二者同样地弃绝基督的福音，并兜售直接抵挡福音的道理。理性主义神学要求以“基督徒自觉”，“基督徒经验”等，作为信仰系统的根基，不过是托词，只为要掩饰他们的邪恶企图——抛弃圣经及其神圣道理，而教训自己的话语。

丙、基督教神学家，于执行教会教师任务时，必须时常牢记，圣经一切的陈述，都是不能推翻的无错误真理，因此他的神圣职责就是要完全按照圣经所陈述的，重述这些真理，不可有任何增删之处。哲学或科学的系统是由人的理性，根据创造者亲自所收集的事实或理论而构成的；而神圣神学是神圣的创作者，即上帝，亲自告诉给人的一种完全的、科学的并且足以成就祂的神圣指定的目的。所以人要传讲上帝的道，不应以哲学推究上帝的道；他们要作传道人，不是作真理的证明者。基督教神学家若清楚而无错误地陈述上帝在圣经内所教训的真理，便能圆满地完成他的工作。我们对他所要求的，即在于此，不再多加，但也不可减少。

丁、所以基督教神学家作系统的工作，只在于在恰当的标题下重述圣经所给与的神圣真理。这些真理是从经文的证据（sedes doctrinae，教义底座）而得的，即是从那明白而无错误的经文得来的。这些经文陈述出某种特别的道理，而不是从所谓的“圣经的全部”或“圣经的整体”（“entirety of Scripture”或 “scope of Scripture"）所得的。使神学有系统的目的，乃是为了重述“上帝的旨意”，或是讲解上帝的道所教训的每条道理。神学家所教训的若不仅于此，附加陈述自己个人的意见作为上帝的道，他就不再是基督教的神学家，而是假先知。

戊、时常有人控告路德说他发展自己的道理，尤其是藉恩称义的道理。关于此点，他自己曾有所说明，予以驳斥。按他个人所承认的，这位伟大的改良家从未运用所谓“圣经的整体”，只是运用非常明显而无错误的经文；他的道理是根据这些经文，犹如依赖牢不可破的磐石。为此之故，路德的神学是完全根据圣经的。他并未在上帝书写的道以外，构成道理的系统，而是以纯朴的信心，接受并教训在圣经教义底座（sedes doctrinae）内所肯定陈述的神圣真理。他的全部道理系统是以上帝的道为基础，并由上帝的道所管理。他写着说：“凡不能正当地相信或渴慕某个单一信仰条款的人，……就必不会以真正热诚和正当的信心，相信任何其他条款。凡有人放肆到否认上帝，或指着任何一句话称他是说谎的，并且是故意这样行……他也必指着上帝所有的话否认上帝，并指着所有的话称祂是说谎的。所以必须真正、完全地相信全部和一切的话，否则，就没有可信的。圣灵不容许祂自己被分开或分裂，因此祂教训我们，要我们相信某一条道理是真实的，与之相别的道理是虚假的。”（St. L., XX, 1781。）

己、总之，可以说，理性主义神学的一切系统，虽沾沾自喜地夸耀其内部的融洽与完全，归根结底仍是有纰漏、有缺陷的。该派系统不能不如此，因为人的理性不能以满意的方式，解答原属于神圣启示范围内的首要问题。换言之，除非上帝为我们解答关于属灵知识的伟大真理的问题，否则就永不能得到解答。因此，无错误地启示神圣真理的圣灵，认为哪一处的道理应该缄默不言，人的理性也必须照样在该处保持缄默。神学家提议根据他们自己的理性，或主观的神学，构成完全的神学

系统，乃是犯下了不可宽恕的欺骗大罪，终必导致完全背离上帝的道，使属灵的事不得确定，并招致无尽的混乱与矛盾。凡偏离圣经的，就是全面地偏离真理；不合乎圣经的道理系统，也必不合乎理论的系统。教义学历史对此供给了充分的证据。

# 1.20节. 神学的方法

路德教会神学家所提出的教义资料，大概使用了两种方法：综合法（synthetic 推论）和演绎法（analytic 分析）。综合法，是由原因而到结果，演绎法是相反的，是由结果而到原因。按照综合法来排列教义的分类，首先要述说上帝为一切受造之物的原因和本质；其次，述说有罪并背逆的人类，得以转回与上帝交通，所藉的媒介；最后，信徒所获得的荣耀救赎。按照演绎法的排列，教义资料的分类如下：救赎为人最后的目的；其次再说到获得救赎所藉的媒介；最后，上帝是救恩的神圣施与者和造成者。

路德会后来的神学家采用演绎法，因为神学是实用的科目，首先应陈述出人的最后目标，作为基督教道理的重要观念。然而，只要神学家承认圣经为信仰的唯一根源和标准，并且仅从圣经吸取其教训，那么道理资料的分类就没有什么重要。若从圣经以外任何别的根源取得道理，则无论采用什么方法都是不能满足；神学家若始终忠于上帝的道，两种方法都可得到同样的良好结果。说到底，陈述神学资料所采用的方法并非是良好的教义论文的首要条件；对圣经忠实，才是首要的条件。

路德会早期的教义学家通常使用综合法，如：墨兰顿（Melanchthon），成尼慈（Chemnitz），胡特尔（Hutter），格哈特（Gerhard）。但好尔（Dannhauer），肯尼格（Koenig），卡罗夫（Calov），昆斯德（Quenstedt），拜尔（Baier），和拉斯（Hollaz）及其他的教义学家却遵循演绎法。我们有时发现两种方法被混合使用。按照方法判断教义论文的时代已成过去，但是变更综合法的式样，在当今时代而言，也许较佳。可是，基督教对教义论文或教义书作者提出的要求，乃是清楚彻底而实际地呈现出圣经真理。在基督的教会内，唯一配得占一席之地的神学，是上帝亲自在圣经内所赐与的神圣神学。基督教的神学家绝不敢离开神圣真理的珍贵宝物；倘若离开，就是不忠于交托给他的责任。在他的神学系统内，必须持守基督教信仰的两大显著原则，即：sola Scriptura （唯独圣经），和 sola gratia （唯独恩典）。否则，他的全部神学，就成为理性主义的、拜偶像的和毁坏的神学，羞辱了基督的圣名并胁迫祂的教会。 Quod non est biblicum, non est theologicum （不属于圣经，就不属于神学），凡教义不根据这个原理，就不配称为基督教神学。

# 1.21节. 神学操练的获得

本路德会教义学家曾正当地强调一大真理，即："神学家不是生成的，而是造成的。"（Theologus non nascitur, sed fit.）他们藉由此原理而说：没有一个人生来就是神学家，也没有一个人能靠自己的理想或力量成为神学家。神学是上帝所赐的一种操练（Theologia est habitus practicus θεόσδοτος）因此圣灵自己使一个人成为神学家，圣灵如何完成这工作？路德在著名的格言内曾有优美的叙述：Oratio, meditatio, tentatio faciunt theologum（祷告、默想和试炼，造成神学家）。这是对人所企求的神学方法学，最好的描述；因为它简明而完全地说出，使人成为真神学家的一切要素。

此格言首先承认祷告 prayer 的必要。路德对祷告为获得神学本能所藉的一个媒介一事，曾说："为此你应该对自己的智慧与理性失望，因为靠这些得不着什么，反会由于你的骄傲，把自己和别人丢在地狱的深渊里，正如路西法（Lucifer 魔鬼）所行的一样。你要在内室跪下，以真正的谦卑和诚恳，祈求上帝藉祂的爱子赐祂的圣灵给你，为要使祂光照你，引导你，并赐给你真智慧。"（St. L., XIV, 434ff.）诚恳恒久的祷告，是获得神学本能不可缺少的原动力，此点不但由所有按照神圣之主的意思服事基督教会的真神学家予以证明，而且也由圣经本身予以证明。约十五 7，8 说："你们若常在我里面，我的话也常在你们里面，凡你们所愿意的，祈求就给你们成就。你们多结果子，我父就因此得荣耀；你们也就是我的门徒了。"约十六 24 说："如今你们求，就必得着，叫你们的喜乐可以满足。"雅一 5："你们中间若有缺少智慧的，应当求那厚赐与众人，也不斥责人的上帝；主就必赐给他。"

在路德方法学中的另一必要条件是默想（meditation,）或研究。论到这方面，路德说："第二点，你不但要在心内，而且要藉着身体动作去默想那记载在圣经内的文字表达（expressed words）以及读出的圣道（oral Word），你要时常将这些话语思考，研读再研读，详细审慎地思索和考察，为要得知圣灵所指示的意义。并要留意不可厌倦。若你已读过，听过，或背过一两遍，并完全理解它，也不可认为你所读的已足够。若是这样，就不能产生伟大的神学家，而那些不研究的人就好像是没有成熟的果子，还在半熟以前就坠落了。故此，你在诗篇一一九篇内，可以知道大卫常以自己昼夜不停地讲说，默想，宣告，歌唱，聆听，诵读上帝的道，和祂的诫命而自夸。因为上帝的意思是，若不是藉着外显有形的道，祂就不将祂的灵赐给你。所以你当这样来受引导。因祂不是白白地命令你要记录，传讲，诵读，聆听，歌唱并宣告他外显有形的道。"路德藉着默想，就知道圣经为上帝纯正无错误的道，应经常不断地研读，圣灵藉着此道不但使罪人悔改，成圣，也赐与神学家才能，以敬畏上帝之心而作真基督教教师的工作。换一句话说，就是圣灵借着圣道，赐给神学家本能或操练。显然，这样恒久不辍地研读上帝的道，也是圣经上所吩咐的。提前四 13："你要以宣读，劝勉，教导为念，直等到我来。"第 15 节："这些事你要殷勤去作，并要在此专心，使众人看出你的长进来"；六 20："提摩太啊，你要保守所托付你的，躲避世俗的虚谈，和那敌真道似是而非的学问。"

关于 temptation 试炼，是圣灵用以造成或增加神学家操练的媒介，路德说："第三点，tentatio 试炼，就是真正的试金石，不但教训你知道并理解上帝的道，并且也教训你体验上帝的道是多么正确、真实、甘甜、可爱、有力，使人安慰！因此，上帝的道是在一切智慧之上的智慧。于是你就能明白，大卫在刚刚所提的诗篇中，如

何控诉各种仇敌，恶王与暴君，假先知与党派。他必须忍受这些仇敌，因为他时常默想，就是尽可能地以各种方式讨论上帝的道。上帝的道一旦藉着你产生果效，魔鬼就要搅扰你，使你成为真正的教师，并藉着苦难教训你寻求和爱慕上帝的道。因为我自己——若蒙许可说明我的卑贱意见——甚为感谢教皇主义者，因为藉着魔鬼的愤怒，加给我如此多的打击，困苦与恐怖，而使我成为一个尚称良好的神学家，若非如此，我决不能成为神学家。”

路德在此说，他的全部神学是出于试炼和苦难，这些试炼和苦难迫使他在圣经内寻求力量和安慰。路德所经历的试炼，是由内外两方面而来。首先他因内心的试炼而烦恼。在他尚未成为基督教神学家以前，由于他坚持行为的义是获得赦免的工具，而使他饱受良心愁烦的痛苦。最后，他藉着从祝福的福音所获得的知识和领悟得以脱离恐怖和痛苦的境地，他由福音而实在得知上帝的道是多么“正确、真实、甘甜、可爱并有力。”此后，当他开始宣传基督纯正和真理的福音时，就有试炼自外而来。他被污蔑为异端者和宗派分立论者，不但是罗马主义者污蔑他，就是当时的狂热派也污蔑他，因此，他再次受迫去“寻求，爱慕圣道”；于是他得以确信并站立在神圣的真理里，以致他能说：“我站在这里，而不用别的方法。”因此，试炼使路德成为“相当好的神学家”，因为试炼，迫使他将自己的盼望寄托在上帝的道中。所以每一位热望成为真神学家的基督徒，必须寻求，研究，依附圣经，直到他视圣经为“一切智慧以上的智慧。”

路德以他著名的原理总结陈述说：“就是你若效法大卫在诗篇一百十九篇内所显示的法则，必发现教父的著作，对你看来是多么的肤浅而无价值，你不但会轻视敌对者的著述，也必越来越不喜悦你自己的著述和教训。你若达到这个地步，你就必可以满怀希望地开始作一个真的神学家，不但能教训年幼和无知的人，也能教训年长的和受过优良教育的基督徒。因为基督的教会内包含年幼的、年老的、软弱的、患病的，健康的、强壮的、进取的，懈怠的、愚拙的、聪明的各种基督徒。可是你若视自己为有学问的，并自以为已经达到目标，而且以你的小书册中的教训和著述为荣，好像是你作了神奇的行为，或奇妙的传讲，你若是喜悦人在人面前称赞你，你就必须要得称赞，不然就必失望，感觉难过，——我的朋友啊！你若是有这样的心思，就应当抓住自己的耳朵，你抓得正确，必捉到一双又大、又长、又粗的驴耳。然后，你当花费少许的钱，以金铃装饰自己，使你无论到哪里去，人能听见你来了，并以手指惊奇地指着你说：“看呀！这就是那奇妙的人，他能写这样优美的书，能讲如此卓越的道！”那么，你一定是蒙福的，是的，不仅有福气，而以为是在天国里——其实，却在那为魔鬼和他使者所预备的地狱之火的国里！总之，我们无论在何处都可求荣耀和傲慢，但是唯独在这本书内（指圣经而言），只是叙述上帝的荣耀：“Deus superbis resistit, humilibus autem dat gratiam …… Cui est gloria in secula seculorum. Amen!”（那狂傲的人，正在心里妄想，就被祂赶散了……祂赐恩给谦卑的人（路一51、52；彼前五5……愿荣耀归与祂，世世无穷，阿门！）”

路德强调真正的谦卑为真神学家的必须条件，这实在是恰当的，因为圣灵以祂成圣及保守的恩赐，唯独存在于忧伤而谦卑的心中，上帝将真神学的恩惠仅赐给谦卑的人。

# 第2章. 论圣经的道理

（De Scriptura Sacra.）

# 2.1节. 圣经为信仰的唯一根源和标准

基督教会的存在比圣经要为久远，就是说：远在上帝将祂所写成的道赐给人以前，教会即行存在，因为上帝曾以口头的教训（viva voce）呼召并保存祂的教会，直到摩西的时代。基督教会是在人的堕落后立刻开始的，那时上帝曾向堕落的人类宣告，藉着相信败坏魔鬼及其作为的女人后裔而得拯救；亚当和夏娃就满怀懊悔地相信这起初的福音（Protoevangelium）（创三 15）。这种以口头宣布祂的道的方法，一直持续到祂召以色列人出埃及，使以色列人作为祂的选民，或祂的教会的时候，创四 26；十三 4；二十 4；徒十 43；出十七 14；二四 4，7 等。

然而在上帝吩咐祂的先知将祂的道写下来以后，祂的教会须受所写成的道严格的约束，不允许在圣经中增加什么，也不可删减什么，申四 2；十二 32；书一 7；二十三 6。先知所写的圣经，构成旧约教会固定的正典，只有上帝自己能以在这正典上有所增加，约五 39；路十六 29。在新约时代，上帝将使徒的神圣著作，加在已经存在并被承认的先知圣经之后，使与旧约圣经，同样地成为建立祂教会的无错误根基，弗二 20；彼前一,10-12。

加上基督和祂的圣使徒的启示，现在圣经的正典是完全了，基督教会毋庸寻求从上帝而来的更多启示，约十七 20；弗二 20；来一：1-3。路德适当地说：“我们可以如此行：倘若我们也是圣洁的，并领受了圣灵，就可自夸为先知的小学生，因为我们重复传讲由先知和使徒那里所听见和所学习的，并且确知先知所教训的。在旧约中那些被称为“先知门徒”的人，像先知一样，不教导任何自己的或任何新的道理，乃教导由先知那里所领受的道理。（St. L., Π, 1890。）

若有人问：新约的教会在何处可以准确发现使徒的话语？使徒们自己就会将他们的圣著作指示给我们，并告诉我们，他们在口头上所传扬的，和他们在圣经内所记载的完全一样，约壹三 4；帖后二 15。使徒们虽未记录下他们口头教训的一切，但是，凡为救赎所需要的一切，都丰富记载在他们的著述中，因他们很勤奋地记载下上帝所训示的——藉信基督耶稣得救赎的旨意，约二十一 25；腓三 1。此外，圣使徒坚持主张他们所写成的话，为信仰的唯一根源和标准，以抗拒当时一切的异端，并要求凡以自己为先知的，必须顺从在他们著作中所记载的主的命令，林前十四 37-38；帖后二 2。圣保罗特别亲手在他所著的书信上签字，为要使他的书信，和假使徒的书信能以辨别，帖后三 17。因此，先知和使徒均证明圣经，或上帝书写的道，是信仰和生活的唯一根源和标准，或是真知识的本源（principium cognoscendi）。

这基本的真理，曾被人用各种方法否认。圣经的原则，或圣经为信仰的唯一根源和标准这件事实，由于人以其他的原则代替上帝的道，而被废弃。

甲、人的理性代替圣经。我们所讲人的理性是指在圣经以外，人对上帝和圣事所知道的一切事项，或是单指人对上帝的自然知识。但是自然认识上帝的知识，不能作为人的信仰根源；因为此知识只限于律法的需要，罗一 20，21，32；二 15，并不包含基督的宝贵福音，或是这信息——即藉着道成肉身的上帝儿子的代赎，使人与上帝和好，罪人唯有藉此代赎才能得救，林前二 6 下；罗一 16。凡以人的理性为信仰标准的人，就是生发逻辑的谬论——μετάβασις εἰς ἄλλο γένος，而且将自己排除于基督教会之外，因为他以自己不正确的智慧，代替神圣的真理。其智慧是弃绝上帝在福音内白白赐下的救赎，并以为愚拙，林前一 21-25。所以基督教会否认以人的

理性，或人的科学作为信仰根源的各种主义，如：理性主义，神体一位主义及现代主义等，并咒诅这些主义的倡导人，是在教会范围之外（extra ecclesiam）。

然而，论到人的理性，我们也说它是人用以理解和思想的媒介。这就是所谓理性在服务方面的用处（usus rationis ministerialis, organicus），与它在统御上的用处（magisterial use, usus rationis magisterialis）有很大的差别。按照它在服务方面的意思，理性在神学中有合法和必要的地位：因为圣灵借着人心所接受的上帝之道，种植并保存了得救的信心，罗十 14 ,17；约五 39；太二十四 15；路二 19。研究圣经原来写成时所用的语言，也属于理性在服务上的用处，特别是研究逻辑与文法方面，因为圣灵将上帝的道赐给人，就乐于使祂自己适应于人的思想和话语的法则。路德说：上帝在圣经中成为肉身（Scriptura Sacra est Deus incarnatus）。本路德会的教义家以同样的意义说："神学必须合乎文法"（theologia debet esse grammatica），这就是说，神学家若欲理解圣经，即需要遵守那管制人的话语和表达的固定法则。路德极力陈述此真理，主张人若是在文法上错误，那么，他的神学也就难免有错误。

本路德会的教义学家藉着辨明理性在服务上和在统御上的用处并加以区分，就斩钉截铁地处理了神圣神学和人的理性，或是基督教的真理和人类的哲学是否实际彼此冲突的问题。他们辩论立场是：既然真理总是同一的，那么，只有在败坏的理性胆敢于其所管制的特定范围以外作主宰统御的时候，这样的冲突才会发生。关于信仰条款方面，他们断言信仰条款不反对理性，只是超越理性；它们若是看起来反对理性，只不过是反对那败坏的理性，或说反对那理性的乖僻——因其目的是生发谬误并抵挡上帝。

可是，基督教神学家必须料想到神学和败坏的理性或科学（错用的称呼）之间的争战，会继续下去，因为自从人堕落后按本性是与上帝为仇的，罗八 7，并且视基督宗教的绝对本质，或耶稣基督的福音为愚拙，林前二 14。由于他生来恨恶上帝和圣事，结果时常表现骄傲，并狂妄地弃绝上帝的道，所以属血气的人，根据自己想象的知识，永不止息地抗拒神圣的真理，以致不信的哲学家和无神论的科学家，永远以虚假的教训（无神论的进化论）指控圣经。革哈德（Gerhard）很正确地说（II, 371）："我们必须将人在堕落以前和以后的理性辨清。前者总未反对神圣的启示；后者由于败坏的影响，常常反对神圣的启示。

乙，启蒙的理性，也被称为"基督徒的自觉"，"基督徒的经验"，"基督徒的确信"，"基督徒的保证"等等，曾代替了上帝的道。实在地，每一位在基督里的信徒有蒙光照的心，但当他成为一个基督徒后，从不坚持以光照的理性，作为信仰的标准，因为他所得的光照，全然是靠上帝圣道的活泼大能，罗一 16；并且他知道一旦离开基督光照的福音，他的理性就必立刻沉没在属灵的无知里。所以，凡不以圣经为知识的原则（principium cognoscendi），而立基督徒光照的心作为知识的原则的人，便是自欺，因为他们企图抬举自己光照的理性作为信仰的审判主，这是出于他们未蒙光照的理性，或出于他们肉体的骄傲心意，提前六 3-5。理性若靠圣灵藉着道而蒙光照，就绝不敢判断圣经，反而会在一切的事上忠实地固守上帝的道，并以神圣的教训为荣耀，约八 31，32；林后十 4，5；林前一 18，24。路德很正确地说："圣灵绝对不在圣道以外，或在圣道以前（指未曾讲给人听以前）作工，乃是同着道并藉着道而来，从不越过道的范围。"（St.L., XI,1073。）

丙，圣经的全局（the whole of Scripture），此学说的拥护者主张，基督教信仰条款必不可取自论述个别道理的圣经经文（sedes doctrinae, dicta probantia），而应取自圣经全局，或整个大意。施莱马赫（Schleiermacher）首先提出这个虚妄的意见，称之为："das Schriftganze"或圣经的全局（the whole of Scripture）。现代理性主义的神学家，很快地赞成施莱马赫的提议；但是我们必须拒绝这种意见，以之为全然不可接受的提议，因为一件事物的整体，必须包含事物各部的成分；此提议是绝对没有圣经的依据，因为基督和祂使徒藉着指出特别显明的经文驳斥异端，太四 4，7，10； 罗一 17；林前十 7 一 10；加四 22 下。施莱马赫的主张为："在教义的论文中，引用经文是最不妥当的措施，况且其本身是极不完全的"（Glaubenslehre, I, §30）。这样的辩论无非是借口，要为他所用的非依据圣经的方法，出于理性或"虔诚的自我意识"所获得的神学真理来辩护。圣经论及每一位否认上帝之道内所说的神圣道理的神学家，说："若有人传异教，不服从我们主耶稣基督纯正的话，与那合乎敬虔的道理，他是自高自大，一无所知，专好问难，争辩言词。"提前六 3，4。

丁，许多人将教会，特别是教会议会，总议会（Synods），教皇等的决议，代替圣经。但是按照圣经所载，基督教会除了教训那记在先知和使徒著作中，神圣之主耶稣基督的话以外，没有权威教导其他什么道理，太二三 8，10；二十八 20；约十七 20；弗二 20；彼前一 10-12。所以教会不能被视为信仰的裁判主；依照主的旨意，教会的作用仅为上帝之道的先锋或使者，直到世界的末了，约八 31，32。倘若教会提出自己捏造的道理，就是否认圣经的原则，就伏在基督咒诅之下："他们将人的吩咐，当作道理教训人，所以拜我也是枉然，"太十五 9。"教会的一致"（consensus ecclesiae）并非是基督教教师对道理的某点所想的，乃是他们基于圣经，所宣告的神圣真理，与圣先知和使徒的见证一致。按照圣经所说，凡弃绝上帝之道教训的，就是敌基督者，约一书二 22，在他们中间最邪恶的那一位是最大的敌基督者，"他是抵挡主，高抬自己，超过一切称为神的，和一切受人敬拜的；甚至坐在上帝的殿里，自称是上帝。"帖后二 3，4。教皇无误论的宣告（1870 年），应被视为抵挡上帝的不可容忍的亵渎和敌基督式的背叛。教皇主义的神学家引用太十六 18 证明教会，特别是证明教皇，不会有错，这是多么的虚妄。惟有在教会忠实地教训"凡我所吩咐你们的，.....直到世界的末了，"太二十八 20，这种条件下，祂对教会的扶持并与之同在的应许才有效。只要教会固守基督的道，就不会有错误；若一旦离弃了神圣的道，就不会没有错误，因为在此情形之下，只剩下骄傲、败坏的理性，并没有别的根源可以从中汲取力量。

关于基督教会的见证方面，必须避免两种极端；一方面，不可将其估计过低，或认为没有价值；另一方面，不可将其估计过高，好似教会的见证本身就是知识的本源（principium cognoscendi）。关于此事，协同式（Formula of Concord）很正确地说明："我们相信，教导并承认，衡量和判断一切信仰条款和所有教师，所根据的唯一法则和标准，乃是新旧约先知和使徒的圣经，.....至于古今教师的其他著作，无论具有什么名义，都不可被认为和圣经相等，其他一切著作必须伏在圣经之下，只可接受这些著作为见证，说明在使徒时代以后，先知和使徒的纯正道理，是以何种方式并在何处，得以保存。"（Epitome, Triglot, p.777；协同式摘要，三排本，第 777 页。参考以下两者的不同：norma normans 定规一切的规则，即圣经，和 norma normata 被定规的规则，即教会的信条）。关于所谓"教父之同意"（consensus patrum），昆

斯德， Quenstedt 表示，这样的同意是不会存在的；因为古教师们的许多著作，已经遗失了，“少数教父的同意，不能接受为整个教会的同意。”（参考 Vincentius of Lerinum 对 consensus patrum,所下的定义："Quod ubique, quod semper, quod ab omnibus creditum est"：（任何地方、任何时候被所有人认信的东西），但此定义实际上并无价值）。

戊，私下的启示（revelationes immediatae, revelationes novae；直接的启示，新的启示）。私下的启示，即上帝赐与个人，用以解释，改正，补充圣经的所谓新道理。甚至在使徒时代兴起的狂热派，声明他们领受了私下的启示，林前十四 37； 帖后二 2；在二世纪和四世纪的孟他努派和多纳徒派（Montanists and Donatists）也步他们的后尘。在路德改教时代，“天国的先知”（“heavenly prophets”），重洗派（Anabaptists）与士文克斐特派（Schwekfeldians）“拒绝外在有形的道”，（指书写下的圣经），重视“心内的道”（指心内的光，如理性），诋毁遵守圣经为“服事字句”（letter service）；现代基督教会必须抗拒譬如贵格会（Quakers），瑞典堡派（Swedenborgians），珥运教派（Irvingites），这类宗教组织的狂热。除了要反对这些幻想以外，也要反对那些将圣灵的工作和圣经的道分开，并靠私下的启示作为他们信仰标准的人，如：

a、罗马主义者将圣经以外的无错误教训之神秘恩赐，归与他们的教皇。路德在施马加登信条（Smalcald Articles）内说：“教皇制度无他，只是绝对的狂热（enthusiasm），教皇由于狂热，而自夸全权都存在于他的心内，在他的教会内无论他作了什么决定，下了什么命令，虽然它们与圣经和所讲的道相背，但都是属灵而有效，并且正确。”（第三章，第八条，第四段。）

b、加尔文派，教训圣灵救人的工作是直接发生的，就是在圣经以外，且与圣经脱离而发生的，（Hodge,贺智，说：“有效的恩典直接行事。”）

c、所有现代理性主义的神学家，否认圣经是上帝无错误的道，因此倡议从他们“虔诚的自觉”，和“基督徒的经验”等源头中汲取基督教教义，同时他们诋毁忠于圣经的道理为“字句形式神学”，（"letter theology"），“智力主义”（"intellectualism"），“圣经主义”（"Biblicism”）等。无论是教皇派，加尔文派，或现代理性主义，所实践的宗教狂热永远还是带来相同的结果，正如路德在施马加登信条指出：“自世界的起头（人堕落时开始）至世界的末了，在亚当和他的儿女中所存的狂热毒素，是由古蛇所种植并灌注在他们里面，且是所有异端的创始、权位（生命）和力量，特别是教皇制度和穆罕默德等异端的由来。”（III 部，VIII 章，9 节。）路德指着狂热派貌似敬虔的外貌说：“他们说这些事，唯一是要引诱我们远离圣经，使他们作为我们的主人，叫我们相信他们所幻想的教训。”（St. L., V, 334 f.）

上帝是否俯就允准在圣经以外，并离开圣经，启示新的道理，这个问题在祂的道中曾有明确的决定——祂的道规范所有基督教信徒，以圣经为信仰的唯一根源和标准，约十七 20；弗二 20。一切神圣的启示，在世界的光和世人的救主基督耶稣里，达到了顶点——旧约的先知曾指明祂的降临，使徒见证祂成为肉身，受难，复活，升天，坐在上帝的右边。自从基督的先知和祭司职分完成以后（约一 18），对救赎来说，人不再需要另外的启示，因为对基督徒信仰和生活所需要的各样道理，都丰丰富富地记在先知和使徒的著作中，罗十六 17；提前六 3 下；路十六 29-31。路德教会的教义学家曾对有关狂热派的“新启示”，给出恰当的说明：“若这些启示包含了圣

经所教训的，那就是多余的；若他们是陈述与圣经相背的教训，那就是有损的，所以必须弃绝。”

己、历史研究。拒绝新约历史特征的现代主义者，主张他们必须在圣经以外，证实谁真是“历史上的基督”，及祂实际上教训些什么。为达成此目的，他们按照宗教比较学，去详细调查传福音之人的记录（四福音）。他们用这种研究方法所获得的“历史的基督”，被剥夺了一切超自然的本能和祂道理的一切超自然要素。他们使祂仅为一个属人的教师，祂的道理只不过较比伦理的规条稍多而已。相反，基督的真门徒反对这种荒缪的方法而宣布：“历史上对得救之道的启示，只有在圣经中方可发见，”如路德正确地坚称：“离开圣经，而在圣经以外，我们不晓得任何一点有关基督的事，祂的教训则更不必说了；任何‘基督’若提出基督之道以外的意见，就是可憎的魔鬼，他将基督的圣名应用于自己身上，为要贩卖地狱的毒液给我们。”（St. L.（XVII, 2015）。这种说明所含的真理已由现代历史批判神学派的实际结果而得以证明；因为当地狱的毒液猛烈地弃绝圣经所述说的一切神圣真理之时，它也不能创建一个圆满的教义系统去安慰灵性困苦的罪人。毒液的影响，已经表明只有毁坏，从不能造就人或帮助人。

其理由至为明显，毕竟只能有两个道理的根源：圣经或人的理性。任何弃绝圣经为真正知识原则（principium cognoscendi）的人，就不得不从他败坏的内心，或肉体的内心吸取他的道理，充其量不过保存了那原刻在人心上的神圣律法的不完全知识，以致属血气的人，对有关真上帝及藉信基督得荣耀拯救的事一无所知，必然会主张把律法的主意（opinio legis）或靠善行得救作为崇高的宗教箴言。最后，每一种弃绝上帝的道的路途，其终点就是无知论（agnosticism）或无神论（atheism）。谁若没有神圣的道，就是（eo ipso）自己没有上帝，没有指望，弗二 12。

# 2.2节. 圣经是上帝的道

若将圣经与世上一切的书加以对比，其区分乃是圣经是上帝的道。柏拉图的著作只是柏拉图的话，西色柔的著作是西色柔的话，照样，新旧约圣经是先知和使徒由神圣的默示而写成的，自始至终完全是上帝自己的话语。这不是“教义的构造”，好像理性主义的神学家所主张的，而是上帝自己在圣经中所赐与的见证。所以基督教的信徒，不但要确定承认圣经包含上帝的道，而且要断言它就是上帝的道，也就是说“圣经和上帝的道，是可以彼此交换的名词。”

圣经是独一无二的书，因为既不是人的，又不是神人合作论及“启示的得救事实”的纪录，乃是上帝亲自所默示而无错误的道。基督教作家所写的书籍包含上帝的道，因为这些虔诚的作家所写的书，是从圣经里汲取的。但是圣经不属于这一类的著作，而是自成一类。这就是路德对圣经的态度，也就是每一位基督教真信徒对圣经的态度，他们欣然赞成路德对这方面所写的：“你必须按圣经的方式处理，就是你所思想的必要如上帝亲自所说的。”（St. L., III，21）在另一处路德肯定同样的真理，说：“圣经不是在地上长成的。”（St. L.，VIII，2095）

甚至诚实的基督徒有时也会忘记这首要的真理，因为上帝在圣经中不但是用日常简单的术语向我们说话，而且也讲说关于我们在世上日常生活中极寻常的事。事实上，当基督在地上居住的时候，是“取了人的形像，成为人的样式，”腓二 7，8，以致有人以为祂是“施洗的约翰，以利亚，耶利米，或先知里的一位，”太十六 14，照样，上帝的道也是如此，是以人间普通言辞记述在圣经内，并适合我们一般的属世需要。路德警告众信徒说：“我以至诚请求，劝告每个虔诚的基督徒，不可因在圣经中屡次发现简易的话语和纪事而起厌恶之感；无论显得怎样平易琐细，总不要疑惑这些都是神圣、威严、全能和智慧的言语，作为，判断，和纪事。因为圣经使一切聪明通达的人成为愚拙，只向卑微无知的人显露出来，正如基督亲自在太十一 25 所说的。所以你要放弃骄傲狂妄的念头，视圣经为至大至贵的圣所，永无枯竭的矿藏，为要使你们获得神圣的智慧——上帝在此部经书内以平易简单的方式呈现，好消除我们的骄傲。”（St. L., XIV, 3f.）虽然它是那样的简单，而我们仍要将圣经与上帝的道视为同等的，并且宣称圣经的自首至尾和每一部分都为上帝的道。我们如此行，就是服从上帝自己在圣经中所给与的指导；因为当我们研读圣书时，就可以知道：

甲、在新约中直接而完全的引用旧约圣经，以之为上帝的道。我们看到太一 22，23 说：“这一切的事成就，是要应验主藉先知（赛七 14）所说的话，说：必有童女，怀孕生子。”在太二 15 又说：“这是要应验主藉先知所说的话，（何十一 1）说：我从埃及召出我的儿子来。”在徒四 25，26，引证诗二 1，2 为“上帝曾藉祂仆人大卫的口说。”徒二十八 25 下引用赛六 9，10 的话为“圣灵藉先知以赛亚……所说的话。”来三 7 下引证诗九五 7 明白地说：“圣灵有话说。”最后，在罗三 2 直接称那交托给旧约时代上帝教会的圣经，为“上帝的圣言”（τα λογια του θεου）。其实，按照基督无错误的见证，旧约圣经绝对是上帝的道，所以祂论到圣经说：“经上的话是不能废的，”约十 35。这个引证是由诗八二 6 引用的，是非常重要的证据；因为在那经文内面，长官得称为“神”（אלהים, θεοι）。按照我们的救主在这里的称呼，是不可误解的，而

且不能是误解的，因为“圣经是不能废的”。所以由此经文以及许多其他的经文中，我们得知圣经是逐字的默示，因此圣经内每一个字，都是上帝无错误的道。

称旧约圣经的经文为“上帝的道”的一些经文，已由另一类经文予以证实——这另一类经文申述圣经是绝对的神圣，以致在其中所预言的各事，都必得以按着字句应验；实在的，在这世界发生的每一件事，都是由上帝的旨意所指导的，正如圣经所启示的。这样，圣经并不属于人类著作的一类，而属于其本身的一类——为上帝自己的圣书。所以在约十七 12，我们的救主曾提及犹大背信，和他的灵魂失丧的事，又说，这事成就，是要“应验经上的话”。基督被卖和在客西马尼园内被捕也是必须成就的事，为要“应验经上的话”。太二十六 54，在路二十四 44 下，有同样的话说：基督必须受苦而死，而且复活，因为“摩西的律法，先知的书，和诗篇上（如全部旧约）所记的，凡指着我的话，都必须应验。”乌勒斯好生（Olshausen）正确地指出新约引证旧约的话，不是将其看为出于人的著作的论据，而是将之看作神圣著作的不可辩驳的见证。旧约圣经实在是上帝自己的道，这件事实已由基督在祂命令中亲自说明：“你们查考圣经，因你们以为内中有永生；给我作见证的就是这经，”约五 39。

乙、事实上，新约圣经和旧约圣经一样保有正典的地位，因此，他们按同一的样式和程度，同为上帝的道，此事实已由数节明晰经文予以证实。彼前一 10-12，使徒首先确定一项事实，就是旧约的先知能预先见证基督受苦难，后来得荣耀，是“藉着在他们心里基督的灵说的，”但他又接着说：“那靠着从天上差来的圣灵（ἐν πνεύματι ἁγίῳ）传福音（论到基督的苦难和荣耀）给你们的人，现在将这事报给你们。”按此经文，使徒在新约内，传讲福音所藉的基督的灵，和在旧约先知书里所藉的基督的灵是同一灵，所以他们的著作在意义和程度上，与先知的著作同样为上帝的道。若有人提出异议说，此经文是指使徒们口述的话而言，我们则可以引用其他的经文，那些经文记载着使徒将他们书写的话和他们口述的话置于同等的地位，而且要求对书写的道给予同样的尊重和顺从。约壹一 3-4；帖后二 15；林前十四 37；林后十三 3。在彼前一 10-12 和弗二 20 的经文内说明，新约中使徒的话，具有像旧约中先知的话一样的神圣尊严和权威；因为两约的话，均被认为是建造教会的根基。除此以外，基督特别地说明，基督徒必“因他们（使徒）的话，而相信祂得救，约十七 20，在此证明他们的话就是上帝自己的道；因为只有祂的道能救人的灵魂，罗一 16；雅一 21。

# 2.3节. 圣经的默示

圣经不但证明了它是上帝之道这件事实：也说明了上帝将祂的道赐给人所用的特别方法。圣经很清楚地教训上帝的话是默示的，原文明说是上帝呼入至某些圣人里面，上帝呼召他们为圣书的正式作者，以致“圣经都是上帝所默示（或呼入）的”（πᾶσα γραφὴ θεόπνευστος），提后三 16。关于上帝圣书的作者，圣经强调宣告：“因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动（φερόμενοι），说出上帝的话来，”彼后一21，因为上帝的圣人被圣灵感动而说出话来，很明显，他们不是记录下自己的话，而是把上帝亲自置于他们心里的话记录下来。这真理是圣保罗无错误的教训；因为他写着说：“并且我们说这些事，不是用人智慧所指教的言语，乃是用圣灵所指教的言语，将属灵的话解释属灵的事，”林前二13。这位使徒又宣告基督在他里面说话，林后是三 3；他陈述他的著作是“主的命令”，林前十四 37。所以先知和使徒的著作，都是上帝的话；他们由于神圣的默示，而写成我们圣经所包含的各书卷。

在述说默示道理的经文中，清晰的表达出下面的真理：

甲、圣经的默示不仅是“思想的默示”（suggestio realis），也不单是“人受的默示”（inspiration of persons, inspiratio personalis），乃是字语的默示”（suggestio verbalis, Verbal inspiration），就是圣灵藉以呼出圣人所写的每一正确的字语。提后三 16 说：“圣经都是上帝所默示（呼入）的”，（θεόπνευστος），就是说，圣经虽是由人写的，实则起源于上帝。彼后一 21 内，使徒明显地宣告，由圣灵支持（φερόμενοι）的圣人说出上帝所说的话（ελάλησαν）。照样圣保罗在林前二 13 说：“我们讲说这些事……是用圣灵所指教的言语”（λαλοῦμεν διδακτοῖς λόγοις πνεύματος）。在这一切的经文中，圣经字语的默示被清楚地证明，因为字句既是沟通思想的必要媒介，所以将字句（words）本身供给作者，正是默示的特性。

凡否认圣经字句的默示，而代之以“个人的默示”或“思想的默示”的，就是全然否认圣经默示的道理，而迫使自己仅以信徒所得的一般“光照”去教导人。结果便废止圣经本身所定的区别：即是先知与使徒著作的 norma normans（规定标准）和蒙光照的教义学者与其他教会教师所著的非默示之书的 norma normata （被规定之标准），其间的区别。换一句话说，否认字句的默示，圣经便成为属人的书，其权威并不大于任何基督教的书，但圣经宣告说其本身为信仰的神圣根源和标准，并且一切信徒的救赎都源于它，这就定义以上的说法为虚假的，弗二 20；约十七 20；路十六 29；约八 31，32。因此，我们要弃绝 Hastings （哈斯丁斯）所说的：“默示适用于人，不适用于所写的话语”，（Encycl. of Rel. and Eth., Π, 589）而要承认 R. W. Hiley （海利）的说法：“圣灵奇妙的作为（神圣默示），不以作者本身为目标——这些作者无非是祂的工具。不久就要过去；默示的目标是圣书本身。”（The Inspiration of Scripture, 1885. p.50.） Baier （拜尔）对默示所下的定义，完全与圣经在此一方面所教训的一致，他说：“神圣的默示是上帝用作超自然的交通工具，不但将所必须写的正确概念给与作者的理智，也将字句本身的概念，并一切用为说明这些概念的字句给与他们，祂也由此而激动他们的意志从事写作。”（Doctr. Theol. P.39.）

乙、默示并非仅是神圣的辅助或指导（assistentia, directio, gubernatio divina），而且是实际授与（suggestio verborum），组成圣经的一切字语。正如圣灵在五旬节

恩慈地赐“口才”给使徒一样，徒二 4，所以当祂催促他们录下上帝的道，将此道永久存在圣经内的时候，就“赐给他们言词”。这真理在“上帝的默示”（θεόπνευστος）这一名词内，很清楚表明，这名词宣告圣经不但为上帝所指导的，也是祂所默示的。当然，圣灵也引领、指导并管理先知和使徒，致使他们实际记录下祂所提供的字语；但是若将这种神圣的辅助认作神圣默示的行动本身，便是违反圣经。若只藉神圣的引导或保守，免除错误，那么圣经就必成为无错误的属人的书，只有神圣的引导，不能使圣经成为上帝无错误的书，或是上帝自己的道。圣经能成为上帝的道，唯一是藉神圣的默示，或神圣的 suggestio verborum 字语供给，圣经才能成为上帝的道。

圣灵也将字语的概念（suggestio realis）和神圣的字语一同提示给作者，使他们的书写动作，不仅是机械的工作，乃是自觉的、意志的及理智的行动。”他们所写的圣经同时是上帝的书（causa principalis, 上帝为首要原因）和他们自己的书（causae instrumentales）。革哈得（Gerhard）正确地说（II，26）：“写圣经的器皿因”（instrumental causes）是上帝的圣人，（彼后一 21），这就是说，上帝是特别而直接地选召人，为要托付他们将神圣的启示记录下来。旧约的先知与新约的传福音者和使徒便是这样的人，我们应适当地称他们为上帝的书记，基督的手，圣灵的文士或公证人，因为他们所说的、所写的并不是由于他们自己的意志，只是由圣灵带领而作成的（φερόμενοι ὑπὸ τοῦ πεύματος ἁγίου），且是由圣灵引领、感动、默示并管理。他们不是以人的身份而书写，而是以‘上帝之人’的身份来书写，就是作为上帝的仆人及圣灵的特别器官来书写。因此，当一本正典的书得称为‘摩西的书’，‘大卫的诗篇’，‘保罗的书信’等时，这不过是提到代行者，而不是论及主要的成因。”昆斯德（Quenstedt）论及圣经的有效或首要的成因说（I, 55）：“圣经的有效或首要的成因是三位一体的上帝，提后三 16（圣父，来一 1 下；圣子，约一 18；圣灵，撒下二十三 2；彼前一 11；彼后一 21）：（有两方面），甲，最初的晓谕；乙，随后的默示；或说，吩咐上帝的圣人书写，并默示所应当书写的内容。”（Doctr.Theol., p.42.）

关于圣作者藉神圣默示写作所用的方式，昆斯得说（I，55）： 我们若要正确地说，只有上帝得称为圣经的唯一作者；除了勉强使用（catachresis）以外，不得称先知和使徒为作者。又说（I，52）；“这些神圣的书记员并非是无知而不情愿地书写，或超过他们的意志，与他们的意志相反，因为他们是愉快而心甘情愿并有理智地写下。据说他们是由圣灵 φερόμενοι 所驱使、感动、催促，不像狂热派装假处于一种失去知觉的状态，或像异教徒关于他们的星命家所称的一种狂热 ενθουσιασμός；又不是好像先知自己不明白他们自己所作的预言或自己所写的事物……他们应恰当地被称为书记，因为他们未写下任何自己的话，乃是将圣灵的一切话默写下来（dictation）。（Doctr. Theol., p.43.）

丙，默示不仅是涉及圣经的一部分，例如包含圣经的重要道理，或圣作者以前所不知道的事，而是也涉及圣经的全部（plenary inspiration，全部默示）。此事实已由经文“圣经都是上帝所默示的，”提后三 16，而得以证明。由于以上的陈述，我们可以获得一项原理：“圣经任何的一部分，都是由神圣的默示所赐给的。”所以默示是包含全部圣经，不论它是向作者特别启示的，或是他们以前已知道的，或是他们由于研究和探索而知道的。因此圣经所包含的，凡历史、地理、考古学和科学等事

项均如首要道理一样为真实被默示的。凡否认此道理而提倡默示是分等级的，就是毁灭默示的正确概念。

何拉斯（Hollaz）针对此点而写着说："圣经内包含有历史的、年代学的、家谱的、天文学的、科学的和政治的事项，虽然这些知识，对救赎方面并无实际的必要性，然而却被神圣地启示了，因为熟悉这些材料，对于解释圣经和表明圣经上的道理与道德教训，有不少的帮助。假使只有圣经所包含信心的奥秘是出于神圣的默示，而其他一切可能由自然的亮光而得知的部分只是倚靠神圣的指导，则全部圣经并非都是神圣的默示。但是保罗宣告，全部圣经都是神圣的默示。所以不但信心的奥秘是由于默示的，而且那由自然的亮光而得知的，圣经所启示的其他真理，也都是神圣的提议和默示。"（Doctr. Theol., p.46。）

在路德宗教会的加里克斯都（George Calixtus 死于 1656）教导说：惟有主要的信条是默示的，至于不甚重要的事项，或作者在受默示书写以前，已经知道的事件，只是由于神圣的指导和引领而写下的，为要保存他们以免错误。但是此道理已为路德会的教义学家所弃绝，因为违反了全部圣经（πᾶσα γραφή）的默示（theopneusty）的道理。加里克斯都的错误曾受到罗马教派、加尔文派与现代理性主义的路德会教义学家热烈拥护。

丁，圣经既为上帝神圣默示的道，其每一部分和每一种陈述原本（a priori）即是确实完美而没有错误的，因为圣经的神圣作者是绝无错误的。无论从哪方面看，基督已明白地证实圣经是绝对无错误的，祂宣告："经上的话是不能废的。"约十 35。祂在这实例中是引证一个单字 θεοί, אלהים（即神，诗八十二 6——和合本 2010，我曾说："你们是诸神， 都是至高者的儿子。"），经上的话若不能废去一个单字，那么，全部圣经必是绝对的真实。同样，使徒们经常引证旧约的单字，以之为神圣所默示的，且能证明他们要让读者留有深刻印象的真理。参考加三 16 与创一七 7 所记："上帝并不是说众子孙，指着许多人，乃是说你那一个子孙，指着一个人，就是基督。"又太二二 43，44, 与诗一一〇1 记着："主对我主说；"又约一〇，35 与诗八二 6。这类参考不但证明字语是出于默示（suggestio verbalis），连字句文法的样式（suggestio literalis）也是出于默示。与此点相符的，就是上帝禁止在祂的道上增加或减少一点一撇，申四 2；十二 32；箴三十 5，6；启二十二 18，19，基督也警告说："无论何人废掉这诫命中最小的一条……他在天国要称为最小的，"太五 19，因为"天地废去，较比律法的一点一画落空还容易。"路十六 17；太五 18。圣保罗因而承认："我信合乎律法的，和先知书上一切所记载的，"徒二十四 14，所以，每一真正的基督徒也必须视全部圣经为神圣的默示，而且是绝对没有错误的。路德说："圣经永无错误"（St. L,, XV, 1481），加罗弗（Calov）说："全部圣经中没有任何的错误，即使不重要的事件也没有错误，我们不可说写作者有丝毫的残缺，也不可说是虚假不实的。"（Doctr. Theol.P·49）。阿拉斯同样说："圣灵藉着神圣的默示，直接提供给先知使徒关于他们所说的所写的材料之主题和字语，保存他们在传讲并记录神圣之道时不犯错误。"（同上。）

戊、圣经的默示毕竟也包括神圣的感动与书写的命令（impulsus et mandatum scribendi）。书写的感动（impulsus scribendi）由于圣作者曾受感动（φερόμενοι，彼后一 21）的事实而得以证实，所以使徒又说："预言从来没有出于人意的。"换句话说："圣经得以写成，不是因为人的决定，而是因为上帝的旨意如此。所以何拉斯正

确说地："默示指明书写者在有书写意念以前所有的神圣激励和独特的冲动，以及圣书写者的心蒙受完全的光照。"（.Doctr. Theol., p.43）昆斯得说："所有新旧约的正典圣经，都是上帝写的，祂特别地激动并催促圣作者从事此工作。"（Doctr. Theol., p.44）为回答教皇派神学家所持的异议——即不可能每一次感动写圣经时都是遵循特别神圣的命令，格哈德（Gerhard）说（II, 30）："外面的指令和内部的冲动，在上帝的圣人里面，是同时发生；因为神圣的冲动无它，乃是内部的与隐藏的命令，在权威与份量方面，与外面明显的命令岂不正是一样呢？"（同上。）罗马（天主）公教道理是承认圣经的默示，然而，却否认书写的冲动（impulsus scribendi）——这是自相矛盾的。上帝既是藉神圣的默示赐下圣经，那么，祂也必定感动圣作者记载下他的道。罗马公教神学为要高抬未曾书写的遗传在上帝书写之道以上，不惜否认神圣的命令（mandatum divinum），正如现代理性主义的抗议派神学家，为要高抬他们的理性（他们"基督徒自觉"或"基督徒经验"）在圣经以上，而否认书写的冲动一样。以上所提两方面的否认，由于他们不听从圣经神圣作者（上帝）的劝勉。

# 2.4节. 圣灵与圣写作者的关系

圣经全部经文都明白地描写默示的圣灵和被默示的作者之间的关系，并告诉我们，主或圣灵“藉着先知”（太一22，二15），或“藉着先知的口”（徒一16；四25）说话，而且就是以这种方式，使先知和使徒言语，正藉着这样的举动本身，他们的言语就是上帝的道（来三7，罗三2）。这些辞句宣告圣灵使用圣写作者作为祂的器官、工具，或以他们为“圣灵的口”，以口述和书写启示他的圣言，我们的教义学家和古代教父，为要描写圣作者身为工具的特性，而称他们为“写字员”（penmen），“书记”（amanuenses），“基督的手”，“圣灵的文士与书记”等。只要严格地留意这些象征性言辞的类比点（tertium comparationis），这些形容词便是完全正确。这些名词说明一项简单的事实，就是圣写作者是上帝的代理者，要写下他的口述和书写的道。但是圣写作者并非是机械的工具，而是有知觉、有理智的工具，因此他们是“愉快、情愿而有理智地”书写，这是很显然的事（昆斯得）。因此，现代理性主义的神学家应该接受这些辞句确是根据圣经的，不应该嘲笑那些使用这些名词的人。按照最后的分析，他们轻视所提示的这些名词，乃是因为他们轻视圣经本身，及其神圣默示的道理。

“藉着先知”的圣经词组，解释了为什么在圣经中会发现有各种不同体裁。圣经内各卷书若是表示不同的记述体裁，就是因为圣灵使用不同的人（君王、农人、渔夫、学者等）写作祂的圣经。昆斯得在这点上述说（I，76）：“各神圣作者在笔法和说话的样式上，有显著的不同，很显然，是由于圣灵使自身适应于人通常所用的说话样式，而任由各人按自己的方法说出。但是，我们不可由此而否认圣灵对各个人提供特别的字句。”（Doctr. Theol., p.47 f.）“旧约原文是否带着元音点号写成的？”“圣经的启示语言算得上是古典文法么？”等等问题，以及在过往曾被提出的与默示的道理有关的其他问题，是纯属历史的事，与默示的道理毫无关联。因此，对它们没有争论的必要。我们可以自信地说，在所有外表的事上，当祂的道赐与世人的时候，圣灵使自己俯就于那个时代所流行的特有情形。

# 2.5节. 对默示道理的异议

早在十六与十七世纪时，教皇派、苏西尼派、阿民念派与狂热派，都以为圣经含有某些错误点。甚至加尔文也有时以为，写福音书者引证旧约，通常是不准确和不对的。如以上说，十七世纪在路德会内的加里斯都（George Calixtus）背离圣经中默示的道理而教训人说，凡不是必要的事，或圣作者已知的事，都不是默示的，不过是受指导或保守而免于错误。在十八世纪末和十九世纪初叶，当时所流行的理性主义，终于完全抛弃整个基督教道理，包括圣经的神圣默示在内。如今现代主义（Modernism），简直是愚昧之理性主义所遗下的赘瘤。现代的"积极派"或"保守派的神学"，弃绝前代的愚昧的理性主义，但仍然没有回到圣经的默示道理，甚至现代在德国的"路德会"神学家，也弃绝圣经是逐字默示之说，或圣经先验性地（a priori）是上帝之道的道理，并主张圣经的特性须按历史而决定，或从人的经验出发（a posteriori），藉着人的研究而决定。

他们"研究"的结果是：圣经不是上帝的道，而是由人所记录的神圣启示（启示文件），并且这些启示文件虽然多少受到一些圣灵的影响，但不是毫无错误，因此须接受圣经学者的批判。这些神学家仍然论及"默示"，但是他们的意思不是说，圣经藉以成为信仰的真正根源和标准直到末日的真正默示（约十七 20；弗二 20），而是说其不过是一种强烈的光照，正如所有基督教作家或多或少能体现的。

虽然美国的这几个神学家贺智（Charles Hodge），谢德（William Shedd）和娃尔斐（Benjamin Warfield）一直维护圣经中字语和全部是默示的道理，但大多数美国神学家的错误观念跟上述一样。现今在德国，几乎没有一位著名的大学教授，仍然坚持字句和完全的默示的道理。这种普遍的否认默示，是基督教历史中最悲惨的一页；因为每一位弃绝圣经的默示的人都是破坏基督教信仰的根基，必落在上帝咒诅之下，太十一 25。说到底，对圣经默示之说的一切反对，都是出于肉体上不信的心，罗八 7；林前二 14。

下列为反对圣经默示的道理中，应行注意的几点：

甲，圣经各卷中有不同的笔法，或更准确地说，上帝若真是圣经的神圣作者，必能在全部圣经中发现祂的独特笔法。我们驳斥这样的批评，我们的答复是：一般说来，在全部圣经中实在可以看出上帝的独特体裁，圣经的每一页，都表现出不可涂抹神圣作者的痕迹。在人类所写的书中很难找到像圣经笔法的朴实、庄严和高尚；其实圣经的笔法如此独特，以致在世界上只有这一本圣经。我们可以应用圣经内论及我们救主所说的话："从来没有人像祂这样说话的，"约七 46。若在普通的范围内，圣经的各卷笔法和文体彼此稍有差异，我们就当记住圣灵将祂的圣道赐给人的时候，总是使祂自己适应于祂所使用的作者。卡罗夫（Calov）恰当地说："在圣经中，可以承认圣灵虚己，有时使自身适应于普通的说话方法，准许作者保守自己的说话方式。"此点应被正确地理解，是圣经内"属人的一面。"然而，这样的说法，必不可按照现代理性主义神学家的意思——他们将这样的说法适用于圣经某些部分，因为他们弃绝这些部分，以为这些是错误的，必然"不是默示"的。

基督教信徒反对现代理性主义神学，坚决地持守"圣经中没有任何一部分"不是默示的"主要真理，而且全部圣经都是上帝无错误的道，藉着神圣的默示赐给世人。人们不应批评圣经内笔法的不同，而应承认上帝恩惠的屈就和奇妙的慈爱；祂藉着

许多不同的作者将属天的道理赐给我们，他们以许多不同的方法对我们说话，藉之使其高尚之道更能为人类所理解和接受。上帝若以天上所用的言语向我们讲说，世上就没有一个人能理解祂的道，也不能由祂的道中得知救赎的道理，林后十二 4。

乙，圣经抄本各样不同的读法。在先知和使徒的著作的许多抄本中，确实可以发现为我们保存着各样不同的读法（variae lectiones）。可是，由于各样不同的读法，只在抄本中出现，所以并未供给我们任何反对圣经神圣默示的论证，因为各样不同读法的起源，是来自誊写的错误。然而，尽管有各样不同的读法，我们今日所拥有的经文都包含上帝圣道原文的纯正和原文的整体。此方面我们首先是不以经验为前提地（a priori）从基督直接的应许中得以知晓（约十七 20；八 31，32；太二十八 20；约十 35；太二十四 35；路二十一 33；十六 17），并且后来也基于经验（a posteriori），由科学研究而确知，虽有许多不同的读法（variae lectiones），却丝毫没有使一点点上帝之话语的道理成为可疑或不确定的。上帝将祂的道赐给我们，同时也以恩惠保存祂的道直到今日，并将一直保存它直到末日（gubernatio divina，神圣管理），我们由全部圣经中很多重复论到的道理，可以察知上帝的命定。其结果必然是，即或其中有全书卷（编者注：如雅各书，启示录）的权威曾被挑战（Antilegomena），或全段落（如可十六 9-12）被人怀疑，我们仍可由那些被普遍承认为确实可靠（authentic）和无争论经典的（Homologumena）其他书卷和经节，来证明神圣的道理。

丙，圣作者的研究与探索。圣作者有时确实是从事独立的查考和历史方面的研究，因为他们亲自告诉我们，不但因着默示而记录下新的启示，并且也写下他们由一般的研究和特别的经验而得知的事，加一 17-24；路一 1 下。然而，这样的事实不能驳倒默示的教义，因为圣灵为要达到将上帝之道给与堕落之人的恩慈目的，也利用圣作者的一般知识，正如祂利用他们的自然恩赐和才能一样（经验、风度、教化等）。默示不仅是启示，而且也是神圣的激动（impulsus scribendi），记录下上帝期望人应知道祂亲自供给的真理，撒下二十三 2 下。有些真理是以直接的启示赐给圣作者，林前十一 23；十四 37；二 7-13；有的真理是他们由经验而得知的，徒十七 28；加二 11-14；也有些真理是由于直接的研究和特别的探索而得知，路一 1 下。

处理神圣默示的道理，其问题并非是："圣作者如何获得所写的真理？"而是："圣灵是否感动圣作者记下上帝要人知道的某些言语和思想？"这确是圣经中清晰教训我们的事实，提后三 16；彼后一 21，因此，默示的道理是不容驳斥的。使徒在五旬节向群众宣讲，人得救是靠着那位为世人的罪受苦受死而又复活的救主，他们所宣告的大半是由经验而知道的事实，约二十 20 下；二十一 12；然而圣经论及他们所宣讲的一切话这样说："按着圣灵所赐的口才，说出别国的话来"徒二 4。圣灵不但在五旬节的议题内，也在他们所记录的一切文字中，"赐口才"给使徒们。

丁，断定圣经内有矛盾之处。关于这一点，我们要将外部和内部的矛盾加以区分。外部的矛盾，就是圣经内似有与历史不合之处。内部的矛盾，是关于道理方面。论到道理上真实的矛盾，我们先验性地（a priori）知道不可能有矛盾存在——虽然对人的理性来说，这是常见的事——因为全部圣经都是无错误的上帝之道，提后三 16；彼后一 21。即使圣经内有两种道理彼此貌似互相矛盾，（例如，普世的恩典 gratia universalis 和特别的拣选 electio particularis），但基督教神学家从不承认真有矛盾存在，林后一 18-20，仅承认启示是有限的，林前十三 9，将来在荣耀里，方得完

全，林前十三 10，12。因此之故，基督教的信徒按着教训的纯正去教导两种看似矛盾的道理，相并而行，不会自己努力随意硬将两种道理无缝衔接在一起，或试行调和似是而非的矛盾。启二十二 18，19。

圣经内似乎有历史上的矛盾（外面的矛盾），特别是在引证旧约的经文内，林前十 8 与民二十五 9。各种不同读法的抄本，由于错误的誊写，增加了这些看来矛盾的地方。但是值得惊奇的事，并不是圣经中会有这样看来矛盾的地方存在——我们不可忘记誊写者是易于犯错误的人，他们誊写圣经时可能产生一些错误；相反，我们应该看到，其矛盾之处是如此稀少，并且大多均能予以圆满地调整，这才是我们应该惊奇的事。（参 Cf. Dr. W. Arndt's Does the Bible Contradict Itself？）

纵使基督教的神学家不能调和外表上的历史矛盾以达到完全的满意，他也决不会论断圣经为错误，反而作为未决事项并牢记基督的宣告："经上的话是不能废的，"约十 35。关于此论题，特别属于基督教的圣经道论学研究（Isagogics）的范围，在这类学科内详细予以研讨；但是教义学家就此事而论，其任务是要指出正确的原则，而引导圣经学者，珍视圣经为上帝默示的道。其中的首要原则乃是一项基本真理，即基督教神学家不配批评上帝无错误的道；因为他的职务是教训福音，可十六 15 至 16；太二八 20，并非是以他自己的错误见解和判断，反对无错误的道，提前六 3-5。（参考路德关于圣经中历史的可靠性（St. L., XIV, 490. ff.）我们也可顺便说及，圣经中看似有历史性的矛盾，但这些决不影响圣经所教导我们的有关得救的道理。

戊、新约中有不正确的引证，有人断言不能以圣经作为上帝默示的道，因为新约屡次"不正确地"，甚至"错误"地引用旧约。争论点乃是：假使圣经是上帝无错误的道，那么，在新约中所引用的旧约应该永远是正确的，或者一字不改地被引用。然而事实并非如此。有时使徒们一字不改地引用旧约；有时他们引录七十士译本，却按希伯来的原文予以修正；最后，他们有时既不模仿希伯来经文，又不按照七十士译本，只以他们自己的话语道出该经文的大概意思。然而，这种引用旧约的分歧方法，并不能反驳圣经为神圣默示的这项事实；相反的，更足以证明默示事实的正确，因为很明显，全部圣经的神圣原作者，按照上帝所喜悦的方式引用祂的圣言。新约的作者若是骗子，他们必不得不每次都一字不改地引用旧约，为要对他们的读者有效地证明他们是熟谙旧约，且所引用的与旧约完全符合。事情乃是这样：圣灵藉着他们说话，指导他们按着时机所需要的，引用并应用上帝的道，并使上帝的神圣目的得以顺利达成，加四 21-31。任何作者均有权按他所认为合宜的方式引用自己的著述；对圣灵来说，必不否认此种特权。

己、圣经中的琐细事件。圣经的默示再被否认的原因，是基于内中含有"琐细的事件"（levicula），此外，还含有劣等的文法，拙劣的修辞，鄙俗的语句，违反语法等等。在经上所宣布的琐细事例，如详细述说先祖的家庭事务；他们的各种罪恶和缺点，为提摩太规定饮食，规定他为了开胃应该用一点酒，提前五 23，保罗请求人将他的外衣，书籍和皮卷带给他，提后四 13 等等。据说，这些琐细的事（levicula），不配称为圣灵的默示，祂若真正是圣经的作者，就不会提及这些事。

然而，这样的议论是不合宜的；上帝若造成葡萄树，祂岂不也规定它正当的用处呢？祂既是喜悦设立家庭，难道不应该在圣经内描写一些家庭的情景，作为我们的教训，警戒和安慰呢？提后三 16。倘若我们的头发也都被数过了，太十 30，难道圣徒生活中的"琐细事件"，不应视为与祂有关的大事一样呢？当然可以在圣经所教

训的“琐细事件”上附着信仰和虔诚的一些最重要的教训（正当地使用神圣规定的媒介；使徒虽是贫穷，仍然热心地宣传福音；使徒的勤奋，激励他即使在监内的时候，仍索求书籍来读）。规定上帝应当写作哪一样的圣经，或由祂所写作的圣经寻找缺点，不是神学家的事。相反，神学家要以圣洁的恭敬，和虔诚的顺服，教训，救赎的全部道理——这道理是上帝因着无穷的恩典乐于给予失丧的人类，作为他们信仰的根源及生活的准则，徒二十 17-28。

反对圣经为默示的议论，是基于所谓鄙俗的语句，和违反语法，文法的错误等，这种议论必须弃绝，因为它没顾及一项公认事实，即是新约由 κοινή，当时一般的通俗言语写成，而与古典的希腊文大不相同，实际上是罗马帝国的各民各族所通晓的语言。圣灵选择这种言语，是因为祂要使一般平民都能理解祂的圣写作者所记录的，西四 16；帖前五 27，最初的基督教教会，大都是由平民阶级组成的，罗一六 3-15。在基督教正向外邦扩展，圣经继续被书写之时，新约的希腊文不是“粗俗的”或“低劣的”希腊文，而是平民的普通言语（Volkssprache）。希伯来语的习惯出现在新约并非是异常的（anomalies），事实上，所有受犹太人影响的大众希腊文著作中都能见到这种现象。

庚、据说，一些特定的经文否认默示。凡否认圣经神圣默示的人，也指出某些被断定是反对默示事实的经文。其中最首要的是林前七 12：“我对其余的人说，不是主说，”与林前七 10：“至于那已经嫁娶的，我吩咐他们，其实不是我吩咐，乃是主吩咐，”之间的反差对照很明显。路德解释此经文说，使徒在此并非教训神圣的命令，不过是在关于哥林多基督徒生活的事上予以劝告。“他将自己的话与主的话予以这样的区分，即主的话应为一项命令，而他的话为一项劝告。”（St. L., VIII, 1058.）林前七章 25 节支持这样的解释。两种陈述当然都是默示的；但该章第二节是给与原则，第十二节是使徒对偶然事件的劝告。决不可忽略的是，圣保罗写这全本书信是“奉上帝旨意，蒙召作耶稣基督使徒，”林前一 1，因此，他“所写（给你们）的，是主的命令，”林前十四 37。更有人提出解释说，既便保罗惯于引证旧约，或引证耶稣的教训来支持自己的论述，他不过希望指出在这件事上没有主所给他的明确命令用以指示他的读者，而是被感动的使徒说明在此以前未经解释的真理。这样的解释极为合理，因在林前七 10，很明显他是指着太一九 6，9 为背景讲的。这节经文的确没有给我们任何权利否认圣经的神圣默示，因默示的道理，在许多清楚的经文中已被证实，特别是因为使徒亲自表示不赞成这样的结论，林前十四 37。

辛、所谓默示道理的恶果。现代神学的代表者很普遍地乐于采用这种争辩。主张“基督徒的自觉”，或“基督徒的经验”，或人的理性须被视为知识的原则 principium cognoscendi ，并因着受神圣的缚束而动怒，彼前四 11。他们主张说，相信圣经的神圣默示，其结果便成为“理智主义”，“圣经主义”，“崇拜字句”，“压制自由研究的精神”，“无法发现新的宗教真理”，“神学家不能使自己适应今日的宗教思想”，“宗派主义”等等。

这一切的反对论调，可以追溯至同一的根源，就是理性主义和自然主义的神学家，不愿意受到圣经正典内所明确限定的神圣真理的约束。事实上，圣经若是上帝的圣书，给人作为信仰和生活的唯一根源和标准，直到末日，那么，与圣经相背的任何道理在其本身来说（eo ipso）就必被定罪并被弃绝。理性主义否认神圣默示的道理，为要散播自己虚假的教训和邪恶的异端。但正因此缘故，上帝的道是如此地

着重于咒诅每一件背离圣经中所启示的上帝神圣真理的事，罗一六 17；约二 9-11；提前一 3；六 3 下，并教导人恒久固守圣经，太五 18-19；启二十二，18，19。说到底，弃绝圣经内神圣默示道理的原因只有一个，就是不信，或是背叛上帝及祂所设立的道。

# 2.6节. 默示的道理和认信的路德宗主义

有人指控说，默示的道理是“教义主义的构造”，最早是由路德会后来的教义学家发明，我们愿指出一项事实作为对此项主张的回应，即路德会已在其信仰告白（1580 年）内坚持圣经为完全默示的，虽然此道理在那时并没有被争辩，以致不急于需要详细地申述。由我们信条中所引录的少许句子，即可表示出作者是多么重视圣经。信条内记着说：“主教从哪里得了权柄，把这些遗传强行加于教会，使人的良心陷入网罗呢？彼得禁止把轭放在门徒的颈项上，徒十五 10；保罗说，这权柄赐给他原为造就人，不是败坏人，林后十三 10。这样，他们为什么用这些遗传增加罪恶呢？圣灵的警戒岂是徒然的么？（Augsburg Conf. Art. XXVIII.奥斯堡信条第二十八条）又说：“所以读者，你有了我们的辩护论，从此不但理解敌方所判断的……而且也理解到，他们曾斥责数项条款，是反对圣灵所启示的圣经。”（Apol.§9. Triglot p.101.）再说：“这样，新旧约圣经与一切其他著作间的区分由此而得以保存，惟有圣经仍旧是独一的审判官，规则和标准，作为独一的试金石，一切教义必须而且应该按照圣经加以鉴别，判断其是好的、是坏的、是正确的或是错误的。”（Formula of Concord, Epitome, §7；Triglot. p.779.协同书简式，第七条。）

从上面这些陈述和信条内的其他陈述，显然可以看出，写作信条的作者都视圣经为上帝所默示而无错误的道；故此，有人主张逐字和完全默示的道理是“后来的教义学家虚构的理论”的这种说法，是毫无根据的。较后的路德会教义学家，对于圣经方面并未教导与路德会信条所固守及维护的道理有任何区别的道理。

与刚才所述的主张有密切关系的另一主张，就是所谓路德自己并未视圣经为逐字及完全的默示，而在此点采取“自由的态度”。但是，路德对圣经所取的立场或态度，正与“自由”相反；他屡次承认自己确信上帝的道是记载在圣经中，此点由以下的陈述清楚地表明，他说：“圣经藉着圣灵说话”。（St. L, 1Π, 1895.）又说：“圣经是上帝给人的信件”。（I,1055）又说：“圣经不是生长在地上”。（VII, 2095）等等。当路德最大的敌对者——教皇主义者，坚持以遗传，教会议会之决议，和教皇的命令作为信仰的根源时，路德却只承认信仰的唯一标准——上帝的书，即圣经。在圣经中“圣灵对我们说话”，甚至其中所含“琐细的事”也是“至高神圣权威”的教训。（St. L„ XIX, 2, ff.）“圣灵以绝对圣洁的口”连犹大和他玛的“罪恶猥琐”的事，也启示在圣经内，（创三十八）作为我们的安慰。（St. L., II, 1200 ff.）就是对那些记在圣经中有关历史和科学的事件，我们也须要“尊重圣灵，并承认祂比我们知道的更多。”（St. L； III, 21. XV, 1481.）甚至圣经中的年代表，圣灵也没有犯什么差错。（St. L., I, 1713, ff.）现代理性主义的神学家以为“默示有等级”，这种见解实际上是否认圣经为完全的默示。相反，路德将“全部圣经归因于圣灵。”（St. L., III, 1890）他指着诗一二七 3 说，不但字语（vocabula）是神圣的，连短语的真正样式（phrasis），也是神圣的（divina），（St, L., IV, 1960。）

就路德这明白的宣告而论，从他的著作中提出关于他的“自由立场”的证据，从开始就没有意义。有人以为路德所教导的是圣经含有“干草、 稻草和草根（hay, straw, and stubble）在内，换一句话说，就是说圣经含有真理和异端。此项引证是不对的；当路德使用那些字的时候，不是指着圣经的作者而说，乃是指着圣经的注释家而说，（Kawerau, Theol. Lit-Ztg., 1895, p.216；并且请参考英文版 Pieper 的基督教

教义 Christliche Dogmatik，卷一, P.346, ff.）路德在此对古代释经家所说的话，（St. L., XIV, 150.）也适用于近代所有的释经家；因为他们解释圣经的经文，有时是错误的。

再者，据说路德曾教训说，圣经内某些经文是“不恰当的”，特别是关于加四 21 下，路德注意到保罗在这经文上与犹太人争辩（contra ludaeos），因犹太人不承认保罗的使徒职权，此经文在争辩的效力上不及别的经文（in acie minus valet）；或是按照一些德文的翻译，它是“Zum Stich zu schwach”，意即不能说服人。然而，路德并非用这说法来否认默示的道理，只是期望指明保罗在此经文中所用的寓意，不能说服那些不承认使徒职权而且不信的犹太人。这确是真的，特别是因为保罗在他的解释内，未解释字句直接的意义，而是指示出譬喻的意义，正如路德正确地指出的一样。（St. L., I, 1150）

还有，有人以为，路德对于圣经所取的“自由立场”，由他准确地将新约中的无争论经典 Homologumena 和有争论经典 Antilegomena 加以区分而清楚地显示出来。我们承认路德作过这样的区分，（例如他称雅各书，与保罗的书信相较，就是“干草的书信”，（St. L..XIV.91.）；但同时他视所有先知和使徒的圣经都是上帝神圣所默示的道，正如我们今日所行的一样，我们也承认无争论经典 Homologumena 和有争论经典 Antilegomena 之间的区分。更进一步，据说路德承认“正典中的正典”，因为他将圣经的神圣权威限制给那些以“宣讲基督”（Christum treiben）为宗旨的书。此项争论所根据的这些段落在圣路易版本内可以找到（XIV，129, XIX ，1441），其记载说：“凡不以宣讲基督为宗旨的，就不是使徒的著作；即使是圣彼得，或圣保罗所教训的，也不算是属使徒的。反过来说，凡是传讲基督的经典，便是使徒的著作，虽是犹太、亚拿、彼拉多或希律王所讲的，仍可称为属使徒的著作。”又说：“我们的敌对者若持守圣经，我们便持守基督，反对圣经。”（译者李天德注：我们要注意路德写这句话时的上下文，即可知路德并非反对圣经。）这些陈述，若不与原著内的上下文一同读，看来似乎有些奇怪，若与上下文一同考虑，其含意便非常清楚。路德在此提及圣经，不是指着圣经本身（per se），而是指由教皇主义者已作虚妄解释的圣经。这便完全说明了第二个引证。第一个引证由事实而予以说明：路德在此设想一件实际上不能发生的事件，因为圣保罗或圣彼得若不以“宣讲基督”为宗旨，都不能教训什么；不论亚拿、彼拉多或希律王胆敢教训些什么，也不会“宣讲基督”。在此，路德极力主张，基督的神圣权威，即圣经，自始至终都教训我们祂是教会唯一的主。路二十四 25-27；徒十 43。

为要证明路德对于圣经持有“自由立场”而提出的其它议论，乃属于以上所引用相同的一类。现代的神学家为了有利于他们的恶毒计谋起见，若不是错误引用路德的解释，就是滥用他的陈述。虽然如此，他们却不能反驳路德的话语，路德清晰地说明他专心而忠诚地承认圣经为上帝自己默示的书。

# 2.7节. 否认默示道理的起因及其结果

现代抗议派（或新教）的神学家（Protestant theologians）很奇怪地背离默示的圣经道理，此事很显著地叙述在赫斯汀百科全书中，（Hastings's Encyclopedia）。书内记着说："现今抗议派的学者因受科学思想的灌注，关于圣经的默示不再持守先验性的（a-priori）理论.....他们感觉不必以为新旧约任何一卷的教训是神圣的，有权威的。除了他们认为不可反对的事实的逻辑外，什么都不赞成.....若他们最后构造一条道理说：圣经是由神圣的影响所写成的，这是由于圣经自有的特性而推想来的，在自由的、公平的审察此特性以后，他们不得不在这个层面上承认。"又说："总括来说，论及旧约每一部分是均等而无错误的默示，这种旧道理现今在抗议派教会中很快地消失了。实际上，在圣经中什么地方是有价值的，什么地方是无价值的，并没有明显的界限。"（VII, 346。）迦弗坦氏（Theodor Kaftan）以同样的意见说："我们是实在论者"（realists, Wirklichkeits-menschen）。他这样解释："我们不认为圣经论及本身的教训为有权威可信的，我们不过按照圣经所给予我们的印象，承认它为神圣的真理。"（旧信仰之现代神学 moderne Theologie des alten Glaubens, 2, 108.113）

故此，虽然圣经本身已提出明晰而无错误的见证，但是仍有否认圣经的神圣默示的事，按最后的分析，这些事都是因为不信，或由于人的理性不肯接受上帝之道的真理。当基督居住在世上的时候也是如此，我们的主曾斥责不信的犹太人说："我将真理告诉你们，为什么不信我呢？出于上帝的，必听上帝的话；你们不听，因为你们不是出于上帝，"约八 45-47；时至今日，仍是如此。基督在批评不信的法利赛人时，以很严厉的态度谴责他们说："你们是出于你们的父魔鬼，你们父的私欲，你们偏要行，他从起初是杀人的，不守真理；因他心里没有真理；他说谎是出于自己，因他本来是说谎的，也是说谎之人的父。"约八 44。这是批评那些弃绝上帝的道而属肉体的人，这批评也适用于今日，应以同样的威力强调之。今日理性主义的神学家控告"后来的路德会教义学家"发明"虚假的理论"（eine kuenstliche Theorie），教训圣经为逐字和完全的默示；他们因此而犯了历史上欺骗的罪。此外，他们凭借属逻辑的似是而非的推论，作为弃绝上帝之道的后盾，主张默示的道理已由各个作者不同的笔法（variae lectiones），和他们私人的研究与探索，以及抄本不同的读法等，而证明为错误的。但是每一种否认默示道理的真实原因乃是不信。

否认圣经默示的结果，其影响所及实在深远。事实上，基督教建立或倾覆的关键在于此道理；如果没有默示的圣经，就不可能有神圣的道理。尤其是，凡否认圣经神圣默示的人，就没有得知神圣真理的可能，直到他们停止否认的时候；因为人唯有"常常遵守基督的道"约八：31，32，才能得知神圣的真理；提前六 3, 4。况且他们放弃了基督教意义上的信仰，因为信仰只藉聆听上帝的道而来，罗十 17；雅一 18；彼前一 23。照样，他们也放弃基督徒的祷告及所有今生和来生的福祉；因为这些事是以忠实遵守基督的话为先决条件，正如祂亲自教训说："你们若常在我里面，我的话也常在你们里面，凡你们所愿意的，祈求就就给你们成就，"约一五 7。再者，他们放弃胜过死亡的可能性；因为只有遵守基督之道的，才"永远不见死"，约八 51。他们也放弃了基督教会在地上得以建立的媒介，就是说基督宝贵的福音，可十六 15，16；太二八 19，20； 约二 9，10。他们也放弃了保存基督教会信仰真正合一所藉的唯一媒介，弗四 3-6，正如路德正确地说："写成的道与道理必使基督教的信仰合一

与共享交通”，（St. L,, IX, 831.）此外，他们放弃与上帝的一切交通，因为我们惟有在祂的道中，方能寻见我们尊贵的主，约六 67-69；十七 17；路十一 28；约五 24。最后，他们曲解“从上头来的智慧，”或“上帝奥秘的智慧，就是上帝在万世以前，预定我们得荣耀的。”但是这智慧是“人心也未曾想到的，”雅三 17；林前二 7-9，成为人的道理，或成为“不是从上头来的，乃是属地的，属情欲的，属魔鬼的，”雅三 15；因为否认圣经的神圣默示，总是与否认基督救赎的福音和外邦人靠行为称义道理的教训连结在一起。除非藉着一种“幸运的矛盾 fortunate inconsistency”，即靠赖上帝的恩典防止这种毁坏性的逻辑进程，不然，理性主义就会以否认默示的道理为起点，以拒绝圣经一切神圣道理为终点。我们也知道，实际操作起来的时候，理性主义所得的结论往往不是出于他们理论上所坚持的前提。保罗曾恳切地警戒：“不要自欺，上帝是轻慢不得的。人种的是什么，收的也是什么。”加六 7，若这句话，可适用于任何场合，则特别适用于人对神圣默示的圣经道理所取的态度方面。

# 2.8节. 圣经的特性

因为圣经是上帝的道，所以具有显明的神圣特性或特质（affectiones divinae）。这些特性就是：神圣的权威（auctoritas divina），神圣的效力（efficacia divina），神圣的完全（perfectio divina），神圣的明晰（perspicuitas divina）。若弃绝神圣的默示，就必否认圣经具有这些特性，这是很显明的事，因为这些特性是出于——圣经是上帝亲自所默示无可错误之道——这项事实。

## 2.8.1小节. 圣经的神圣权威

我们所提及的圣经神圣的权威，乃是指全部圣经的特殊性质而说，按照此种性质，要求万人相信并听从它为上帝的真道，且是永存为信仰和生活的唯一根源和标准。我们的救主亲自承认并宣布圣经的神圣权威，在种种争辩情形下，引用圣经作为真理的唯一标准，约十 35；太四 4-10；路二十四 25-27 等。圣使徒主张神圣权威不但属于旧约的圣经，也属于他们自己被默示所写的著作，林前十四 37，38；林后十三 3；加一 8；帖后三 6，14；二 15。所以，谁若弃绝圣经或使它遭受人类的审判和批评，就成为触犯上帝的罪魁；因为圣经具有神圣的权威，不是由于写作圣经的圣人，也不是由于尊重并传讲圣经的教会，而是由于默示给圣人写作圣经的永生上帝。换句话说，圣经有神圣的权威，是因为圣经的全部都是永生上帝无错误的道。正因为圣经是上帝所呼出的（γραφὴ θεόπνευστος），所以是有权威的（αὐτόπιστος），因此必须为人所相信，并且听从。我们因圣经所具的权威，而按其自身相信圣经，因为圣经是上帝独特的书，掌管王权的主在其中对我们说话。我们断然地说明圣经的神圣权威是绝对的这件事实，或是说明其存在和确实决不依靠任何其他的事实（auctoritas absoluta）。

圣经神圣的权威可分为成因的权威（auctoritas causativa）和标准的权威（auctoritas normativa）两种。圣经所具成因的权威，就是它藉其正确话语在本身的教训中，产生并保存信仰，罗十 17。圣经的标准或正典的权威就是藉以作为信仰的唯一标准和法则，或是作为真理和虚伪之间所设立的判断者，约五 39；路十六 29；加一 8 。

若问圣经怎样实行成因权威，或问我们怎样能以确信圣经的神圣真理，我们必须区分神圣的确信（fides divina）与人的确信（fides humana）。神圣的确信（信仰的确信，属灵的确信，基督徒的确信）是由圣灵藉着圣道直接造成的（testimonium Spiritus Sancti）。换句话说，圣经证明本身是神圣的真理，约八 31，32。关于此事，昆斯德（Quenstedt, I, 97）说：“我们倚靠并借着主要的理论，得蒙引导，以一种神圣及坚定的信仰相信上帝的道是上帝的道，且是该道本身的固有权能和效力，或是圣灵的见证和印证，祂藉着圣经并且在圣经内说话，因为信仰的赐与……是出自圣灵的工作。（Doctr. Theol., P.55）关于藉由圣灵的内部见证，产生相信圣经的信心，这一方面，何拉斯这样说：“由圣灵的内部见证，在此得以理解圣灵超自然的举动，是藉着人留心阅读或倾听上帝的道.....祂以此道感动，启迪及光照人的心，并激励人心忠实地服从。”（同上。）

圣灵藉着先知和使徒赐给我们的上帝之道，实在具有成因的权威，不凭借任何外界的证据（人的确信 fides humana），而证实本身为神圣真理的能力，此点圣经中

曾明白地教训。保罗写给哥林多人的书信说，他的“话与讲的道是用圣灵和大能的明证”，林前二 4-5，那就是说，使徒的训诲具有做成听众信心及使听众顺服的属灵效力。这位使徒写给帖撒罗尼迦人的书信说，他们领受他所传的上帝之道，不是以之为人的道，乃是以之为上帝的道而领受的，这道实在是上帝的道，因为神圣的道“运行在你们信主的人心中”，帖前二13，14。圣保罗又写信给哥林多人说，他的福音临到他们那里，不但是以言语，而且也带有圣灵和大能以及许多的明证，致使他们成为主的门徒，林前一 5，6。保罗在这些经节内将原因的权威归于神圣的道，这也就是基督徒所断言的，祂说：“人若立志遵守祂的旨意行，就必晓得这教训是出于上帝，或是我凭着自己说的。”约七 17。我们从约六 40，得知“遵守祂的旨意”的意思，就是要倾听而且相信神圣的道，于是祂将神圣确信的工作归于圣道本身。那么，按此方式，而且惟有按此方式，我们才可以领受上帝圣道的真理之神圣确信：圣经藉着圣灵的能力而证明本身为上帝的道，因为圣灵藉着神圣的道而工作。这真理是非常切合实际而重要的真理；基督徒心里何时对于神圣的道发生疑惑，消除疑惑的唯一方式即是“查考圣经，”约五 39, 因为圣经是圣灵光照并坚固他所使用的神圣媒介，约壹，五 9，10；约三 33；林后一 20-22；弗一 13。

我们对罗马公教神学家所指控路德宗神学在此是用循环论法（argumentum in circulo, idem peridem； to argue in a circle； the same thru the same）的答辩乃是：若不能倚靠圣经对其本身所作的见证，也就不能倚靠圣经所教训的任何其他教训。况且，路德宗关于圣经成因的权威方面所作的论证，并不是循环论证（argumentum in circulo）,而是由结果推至原因的论证（ab effectu ad causam），凡否认这论证的效力者，即是不可知论和无神论。昆斯德很正确地说（I，101）：“当我们由圣灵的见证证明圣经，并由圣经证明圣灵的见证时，教皇主义派错误控告我们是以循环论法作为论证。若是这样，当摩西及先知为基督作见证，并基督为摩西及先知作见证时，也就是以循环论法，作为论证。”（Doctr. Theol., p.36.）

神圣的确信（fides divina），或称属灵的确信，是圣灵藉着道所给与的恩赐（圣灵藉着道产生信心）；但人的确信（fides humana），或称属人的确信，是基于理论的论证或程序。这些辩论，不是内部的就是外面的。对圣经的神圣权威的内部证明，是与圣经奇妙的笔法，各部的谐调，论题的崇高庄严，未来事物的奇妙预言，及其显著的应验，神迹的高尚等等有关。外面的证据有关圣经在传扬之处做成惊人的效果，例如：陷于属灵的无知及邪恶之人的悔改，殉道者的英雄式信心，福音促进道德与社会的改进等等。正如，以理性研究自然界，会指出神圣的创造主，照样，以理性研究被启示的书，也能提出圣经是位神圣著作者的工作，因此相信这本书的主张，比不相信它要较为合理（圣经有神圣权威的科学化证据）。

关于所有这些辩论，基督教辩证学（Apologetics）应用这些辩论以证明不信者和其无神论的主张为虚妄。然而我们要知道，理性一切的辩论，不能产生“神圣的信仰，只能产生属人的信仰；不能产生坚定的确信，只不过产生一种可信或可能的意见”（昆斯德）。因此，对这些辩论的价值不必过于重视，因为辩论不能使一个人成为相信上帝的儿女。但这些辩论也不可轻视，因为在驳斥那些不信的人对我们所作轻率无理的控告，以及坚固基督徒抵御那时时在他们自己心里所发生的疑惑方面，有很大的价值。参考林前十五 12-19；徒十七 28。虽然如此，这些辩论不论是怎样合理，却永远不能产生悔改和信心，因为罪人的悔改唯有藉着上帝圣道的宣讲方能

产生，律法使人痛悔（terrores conscientiae 罗三 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。

基督教神学家在他的职务上，使用理性的辩论，主要是激励未悔改的人们阅读和聆听上帝的道，我们可以说，他只是将理性的辩论，当作是教堂的钟，邀请人来听神圣真理的宣告。然而，他绝不使用它们代替律法和福音，或代替上帝的道，路十六 29-31；二十四 24，47，48。

若有问及人何以能确知他所有的确信是神圣的确信（fides divina），还是人的确信（fides humana），便当注意以下各点。圣灵的见证从不会发生于下列情形之下：甲、在圣经之外，或和圣经相反（enthusiasm，狂热派），所以凡弃绝圣经为上帝圣道的人所有的“基督徒确信”或“基督徒经验”，无非是自欺而已；乙、只靠理性的辩论或根据人的权威，“我信圣经，因为教会教训圣经”；丙、并共同否认基督的代赎，故此现代主义者（Ritschl,立敕尔，Harnack,哈那克）所主张的神圣恩典的确信完全是虚构的。反过来说，圣灵的见证乃是发生在一切接受圣经为上帝之道的真信徒身上，并且基于圣经本身的见证而发生圣灵的凭证，因为这种相信圣经的信心正是testimonium Spiritus Sancti，圣灵的见证。一切真基督徒必须坚持此真理，特别是在受试炼，使他们不感觉圣灵的见证在他们里面所产生的喜乐效果的时侯，约壹五 9，10。他们得为信徒的这件事实，证明出圣灵在他们心中有效的存在，因为心中没有圣灵，就不能有得救的信心，林前十二 3；徒十六 14。

关于圣灵在信徒里面作见证的效果，协同式（Formula of Concord）曾正确地论及说，不可由 ex sensu，或感觉来判断其效果，因为只要信徒固守上帝的道，圣灵就在他心中动工，不论他是否感觉到祂的工作。感觉圣灵在动工的这种恩赐，是属于相信福音真理的结果，如此是属于圣灵外面的见证（testimonium Spiritus Sancti externum），同时他的内部见证（testimonium Spiritus Sancti internum）与得救的信心，或确信圣道的神圣应许是相同的。路德以同样的语调记着说：“我们不区分圣灵的见证与信心，因为圣灵的见证不会与信心相冲突；因为祂自己是圣道的确信，祂使我们确信上帝的道，以致我们毫不疑惑，反而坚定不疑地相信事实即是如此，在每一方面都没有与上帝在祂的道中所宣告，所告诉我们的不同。”（Erl. Ed., 58,153 f.）

由于圣经具有标准和正典方面的权威，所以它是信仰和生活的唯一标准，而且也是一切神学争辩的唯一审判者。圣经即为信仰的唯一法则，而能实行指导和纠正的职权，因为一方面，圣经指导人心的思想，使之停留在真理的领域内；另一方面圣经纠正错误，因他是真与假的唯一标准（何拉斯）。迦罗夫（Calov）正当地说（I，474）：“圣经是法则，应该并且能够按照此法则来决定，教会内一切有关信仰或生活的辩论，诗十九 7；加六 16；腓三 16；并且圣经不是局部地作为标准，而是完全整个的标准，因为在信仰和生活事上，除圣经以外，没有赐给我们其他毫无错误的法则。上帝之道以外的一切其他法则都是会有错误的；因此我们便认为圣经是唯一的法则，申四 2；十二 28；书二十三 6；赛八 20，路十六 29；彼后一 19，基督及使徒只提及圣经为法则，太四 4 下；太二十二 29，31；可九 12；约五 45；徒三 20；十八 28；二十六 22。”（Doctr. Theol., 61.）

关于圣经用为信仰标准这一方面（norma doctrinae, index controversiarum），必须坚持的是，不但神学家应该如此来使用上帝的道（提后二 2），就是一般基督徒也应该如此来使用上帝的道（徒十七 11，因为基督徒的本分是要监督他们的教师所

行的职务（西四 17），防备假先知（罗十六 17； 太七 15），并以个人布道来传播耶稣基督全备的福音（西三 16；彼前二 9）。圣经以特别的话语将判断信仰与道理一切事情的属灵才干，给与所有的信徒，约六 45；约十 4，5，27。因此凡否认所有基督徒有判断基督教道理或生活方面各问题的才能和权威者，就是反对基督，显出自己是敌基督者。路德在这点很恳切地记着说："知道和判断有关道理的事情，是属于每一信徒的特权，凡对此特权有少许的侵犯，都是可咒诅的。因为在许多无须争论的经文上，基督将此特权给与祂的门徒，举例来说，太七 15："你们要防备假先知云云。"命令他们要防备一切的假先知，这警戒是祂向百姓所说的，不是向他们的教师们讲。但是若不认识他们，怎能躲避他们呢？若没有判断他们道理的权力，怎能认识他们的道理呢？基督不但给与他们权力，也给与他们命令要去判断道理，因此这一经节足以反对所有的教皇，教父，教会会议与学校的意见，他们将裁决（归于教会的教师）的权利单单归于主教和神父，以最邪恶亵渎上帝的方式抢夺百姓或教会女王。"（St. L., XIX，341）

然而，在另一方面，必须要说明的是基督徒不应按自己的思想来判断道理方面的事情，仅可按照圣经来判断，彼前四 11，因为在一切道理的事情上唯有圣经是 index controversiarum，即辩论的判断官。教皇派所提的异议是以圣经为"哑口无言之书"，不能决定任何事情，这不但与圣经本身相左，因为圣经宣称自身有绝对的权威，太四 4 下；罗三 19；约七 51，而且也反对理性，因为人受理性的驱使，使用权威性的记载，去解决有争论的问题（参考最高法庭的决议）。每一有理性的人都很清楚理解"法律决定"或"圣经决定"这些成语的意义。圣经当然比教皇的命令更有能力解决有争论的问题，而教皇派在决定应教训什么的时候，即倚赖教皇的教令而决定。我们路德会的教义学家宣告：除在教皇制度下禁止圣经发言外，圣经从来不是默默无言的，（Scriptura Sacra non est muta nisi in papatu, ubi prohibitur loqui），这种说法甚为正确。

有争论的问题应以何种方式使用圣经来决定，可以简略说明如下：首先要决定争辩点（status controversiae），然后根据圣经内讨论有问题的某点的一切清晰经文（sedes doctrinae dicta probantia）来理解此争论点。按此方式，圣经得有行使他的裁判作用的机会，并非由外面的强迫（vi externa），而是由内部的说服（vi interna）。基督就是这样使用圣经作为争辩时的判断者，祂对法利赛人说："有一位告你们的，就是你们所仰赖的摩西，"约五 45；在此祂指着摩西为在圣经中说话的人。

基督在地上的看得见的真教会，由持守圣经为信仰的唯一根源和标准，而证明出教会的正统特性；换句话说，唯有在一切关乎信仰和生活的问题上依从并遵守圣经之所在，才能看到基督在世上的正统教会。因此，路德很恳切地强调圣经唯一（sola Scriptura）的道理是改良教会的正式原则，而且今日认信的路德会应以同样的决心坚持此道理。一旦教会在理论上，或实行上弃绝圣经的权威（Schriftprinzip 圣经为原则），就停止为正统教会，成为异教，也即成为一个迷失的教会或宗派。

关于圣经有标准的权威方面，必须强调的是，属人的理性在统御上的用法（usus magisterialis）绝不可占有与圣经同等的地位。换一句话说，人对上帝的自然认识，即使是正确地保留在人的败坏理智以内，也绝不可与上帝的道相提并论，却永远是附属于上帝的道。若不是这样，便不容许圣经为信仰的唯一审判者。但是人的理性按其在服务上或工具角色上的意义，为"接受的主体或为思考的器皿（何拉

斯）。当圣经被用作信仰的标准之时，就应使用理，“因为我们没有眼睛就不能看见，没有耳多就不能听见，照样我们没有理性就不能明白”（何拉斯）。所谓理性的工具功用（usus organicus，usus instrumentalis），包含有人类言辞（文法，因为上帝将祂的道赐给人时，使祂自己适应于人的言辞和思想的标准。当我们提及墨兰顿（Melanchthon）的宣言以及路德的陈述时，就已经注意此真理，墨兰顿说：Theologia debet esse grammatica, 神学必须是合文法的，路德陈述出：凡在文法上犯错误的，在道理上也必犯错误。

然而，人的推理也如一般理性一样，对神学家的作用特别只是作为一种形式上的训练（正确而精密思考的科学），并非用作为一种哲学或形而上学的系统——推理（逻辑）一词的意义有时用为哲学的体系。此外，即使在逻辑被用作形式上的训练（理论的科学）的意义时，也必须将其限定在其正当的范畴内。换一句话说：神学家要常防备虚伪，或防备妄用逻辑而得来的假道。举例来说，世上每一个人都可能由于圣经上的一般真理：“上帝爱世人”这句话而辩论说：“上帝爱我”，因为“世人”这个概念包括每一个人。换一句话说：所得的结论，往往必须是在前提内已经包含的真理，或是在圣经的陈述内所包含的真理，因为按着原理：“凡从圣经的陈述而得到的推论（Consequentiae legitima，合法的推论），必须要证明出它是圣经的话语直接说明的。”

在另一方面，当使用推理提出圣经未曾陈述过的新道理时，则必会消除圣经的权威（Schriftprinzip），使逻辑成为假道理的教师。兹将滥用推理的例子列举于下：“上帝既未拣选一切的人，所以祂不愿拯救一切的人。”或：“既是彼得得救，而犹大失丧，所以在彼得身上必定有一些得救的原因。”或：“由于每个身体是在某一个地区的空间内，所以基督的身体不能真正存在于主的圣晚餐内”。或：“既是有限的不能包容无限的，所以在神人的位格里面不能有特性的归与。”或：“有多少位格，就有多少本质；所以在三位一体的上帝里面必定有三个本质。”妄用推理已经证明出神学中许多错误的根源，因此革哈特（Gerhard）的警告是值得采取的，（II, 371）他说：“信仰的根源是神圣的启示，不是人的理性；我们也不能按照理性的指挥去判断信条；否则，我们就会没有信条，只有理性的决定。理性的思虑与言词应受限制并约束在受理性决定的那些事件的范围内，不应扩展到那些完全超过理性理解的事件的范围之上。”（Doctr, Theol, p.32。）

关于使用圣经作为信仰的唯一根源和标准方面，我们路德会的教义学家正确地说，圣经是上帝为万民所准备的书，路十六 29-31；约五 39；徒十七 11，也是为孩童所准备的，提后三 15；约壹二 13。（Finis cui Scripturae sunt omnes homines.）因此之故，那禁止普世之人阅读圣经的教皇，就是敌基督者，人人都应使用圣经而获得救赎，提后三 15，不仅是为了使他们的一般知识得以增进，也为了使他们的风度得以改善。（Finis cuius Scripturae Sacrae fides in Christum et salus aeterna est.）由此可以明白圣经当译成各种不同的语言，在世上使用，这也是上帝的旨意，（Versiones Scripturae Sacrae non solum utiles sed etiam necessariae sunt.）将圣经译成外国语言的责任，包括在基督关乎教训万民的命令之内，太二八 20。

圣经虽是信仰绝对的标准（norma normans, norma absoluta, norma primaria, norma decisionis），但路德会同时也承认其正式接受的信仰告白，或表号，为次要的标准（norma normata, norma secundum quid, norma secundaria, norma discretionis），或承

认信仰告白或表号为圣经道理真正的宣告，是全路德会神学家必须承认并教训的。为此原故，认信的路德会，要求一切公开为教师和牧师者诚意签署承认信仰告白为上帝圣道的纯正无伪宣告（quia, not quatenus）。换一句话说，除非牧师亲自宣告相信路德教会的信仰告白是说明上帝纯正的道，否则不准他执行公众传道的圣职。

虽然以圣经作为决定道理的标准（norma decisionis），是绝对的需要，但是相对地，也需要以信条作为教会的分辨标准（norma discretionis）。前者决定道理的真假；后者决定某人是否明了圣经的真道理（norma discretionis discernit orthodoxos ab heterodoxis）。

圣经虽在信徒心中充分证明自身是神圣的真理，然而上帝以祂无穷的智慧，准许圣经也应该在历史上得以证明，就是说，我们藉着历史的正确查考，完全得知那些书是圣作者（先知与使徒）所写的，上帝愿藉着他们将祂的道赐给世人。这种历史的考证很有价值，一方面反对教皇主义的，他们藉着敌基督者的教令，将人的书提高到神圣圣经的地位，另一方面反对那些不信的高级批评家，他们将圣经降低与人的著作同等。此外，对信徒来说，证明圣经的正确性与完整性方面的历史证据，也是具有价值的，因为圣灵在他们心内所作的见证有时可能软弱，或因疑惑而被压制。

对旧约的神圣权威方面，我们有明白的见证，不但犹太教会承认圣经的权威，就是我们无所不知的救主也曾无条件地承认，当祂肉身在世的时候所使用的圣经，是正典，路十六 29；二四 44；约五 39；十 35；太五 17。倘若犹太教会在其正典上犯有错误，那么我们神圣的主即不会称其为“圣经”，约五 39。犹太教会和基督教均不接受旧约的伪经（apocrypha）为正典。罗马天主教仍然将伪经提升到正典的地位，就是罗马天主教具有敌基督品格的最好证明。对新约圣经，我们有了基督直接的陈述和应许，就是我们必须要保存祂自己及使徒们的话语，并且承认为信仰的无错误标准，直到末日，太二十四 35；约十七 20；弗二 20。若不这样承认神圣的道，其错不在圣经，乃是由于那些不肯相信上帝之道的盲目而刚愎自用之人的错误。

古教会（ecclesia primitiva）已经充分地供给我们。新约正典的历史见证，古教会承认四福音，使徒行传，保罗的十三书信，约翰一书，彼得的前书，是无异议的，无争论经典（Homologumena）。关于希伯来书，彼得后书，约翰二书与三书，雅各布书，与启示录等书，由于存有怀疑，而列为有争论经典之类（Antilegomena）。（Cf. Eusebius Church History, Bk. III）虽然有争论经典的正典性，被某些人怀疑，但每一卷书仍获得足够的见证，得列于正典的地位，一切伪造的使徒著作（pseudepigraphs）均从正典中严格地排除。然而倘若现今应被挪去的有争论经典（Antilegomena），有作为信仰根源和标准的权威（参考路德对雅各书所下的评语），但它里面所陈述的道理与无争论经典中所载的相同，仍能由无争论经典中（Homologumena）得到足够的证明，因为有争论经典（antilegomena）并没有包括任何一条道理是无争论经典中（Homolo-gumena）所没有教训的。

以后的基督教会是否也有权力宣告某些书为正典的这个问题，必须要竭力否认。当古教会区分无争论经典（Homologumena）和有争论经典（Antilegomena）时，纯粹是历史上的判断程序，其所包含的问题仅是某些书是否为基督的某位使徒所写的这个问题；但是，当十六世纪天特会议（Council of Trent），反对初期教会按照历史的判断，宣告伪经也必须列为正典的时候，他们就是任意地将那些即不为基督，也

不为祂圣使徒所接受为正典的著作，加在固定的正典内。后期的基督教会不可变更或增加已制定的正典，因为教会的立场并不是提供宣布一部书是否正典所需要的历史证据。路德教会的教义学家，成尼慈（Chemnitz）很正确地称，那企图去消除古教会所制定的无争论经典（Homologumena）与有争论经典（Antilegomena）的区别之人，为敌基督者。

关于初期教会从事确定圣经正典所取的方式，成尼慈说（Ex. Trid., I, 87）：“在使徒时代初期教会对使徒的真正著作的见证，为相继而来的各个世代予以恒久而忠实的保存。因此，当以后有人提出许多其他著作并主张是使徒们所写的时候，就被判定为虚假不实并予以弃绝。第一，因为不能由原始教会的见证表示或证明这是使徒所写的，或是由活着的使徒所承认的，并由使徒们传递及交托与早期教会的；第二，因为他们提出奇异的道理，与教会从使徒所领受的道理不符，以及与当时仍然保存在大众记忆中的道理不符”（Doctr. Theol., p.85。）

关于马可与路加的福音以及使徒行传，可以说是古教会所同意的，毫无条件地列于无争论经典（Homologumena）之中，虽然这几卷书并不是使徒写的。这事的原因基于一项事实，即：此二福音是在圣彼得，圣保罗监督下写成的，同样，使徒行传由于圣保罗的充分赞同，而被接受为圣经正典。古教会既然将这些著作例于无争论经典之内，那么关于这些著作被列入正典的问题，就不应在今日产生任何争论；充其量不过是学术上的兴趣问题罢了。

我们首先即可假定新约的完整性，因为基督向我们保证，在圣使徒的著作或圣经中所记祂的道，约十七 20；弗二 20； 约八 31，32，必不能废去，太二十四 35。旧约的完整性，是由基督所作的直接显明见证而得以保证，约五 39。

关于圣经不同的译本方面，我们正确地坚持，不但希伯来原文和希腊文原文实在是上帝的道，而且这些经文的译文若与原文完全符合也就是上帝的道。另一方面，译文若与原文不同，并教训一些反对原文的话，就必须看为不是上帝的道而弃绝之。因为译者绝不是凭圣灵的默示来书写，而是依从一般人的缺点，因此，须要审慎地将圣经的一切译本和原文核对，以便证实译文是否正确；因此，神学家应对希伯来文与希腊文具有足够的知识。

然而，原文和译文间的空隙，不应予以扩大，致使人对原文与译文的权威存疑惑之心；因为圣经的语言大半是简明的，使忠实从事工作的译者，由于圣经内简明语言的驱使，复写出原文的意义。甚至武加大译本（Vulgate）虽然从头至尾充满了错误，但仍以足够明晰的思想述说基督教信仰的主要真理。可是罗马天主教任意宣布武加大译本为唯一有权威的圣经版本，这种行动全然违反了基督及使徒的灵，并且也提供了更多的证据以证明教皇教会为敌基督教会。

路德劝告牧师在教训小问答时，“务要留心防备各种不同的十条诫、信经、主祷文和圣礼等文的语句和样式，乃要用一定的样式，时时按着这样式教训人，年年如是；因为教训幼年和无知识的人必须用一种固定的语句和样式，若是现今这样教训，过一年又那样教训，好像有改良的意思，他们就容易混乱，这样你们一切的辛苦和工作都会废掉了。”此项忠告也可适用于讲台上所使用的圣经译文，或在其他各处基督教牧师或传道人对一般人所施的教训方面。

## 2.8.2小节. 圣经的神圣效力

（Divina Efficacia.）

因为圣经是上帝所默示的道，不但有神圣的权威，也有神圣的效力，就是说，它有创造的能力，在按着本性灵性已死的人心内，作成救人信心与真实的成圣，罗十 17：信心；彼前一 23：重生；约十七 20：信心与成圣。上帝的道不但将救赎的道教训给人，并向人指示出可以获得救赎所藉的媒介，并且藉着圣经的真正神圣能力（vis vere divina），真实地使人悔改、重生并更新。这独一无二的效力，不是世界上其他的书和任何论文所具有的，除非这些书和论文重述圣经内所记上帝的道，因为圣经的神圣效力不是别的，乃是上帝在道里的大能，罗一 16。路德正确地说（Smalcald Art., VIII, 3），“我们必须坚持：除非藉着或同着那先行外面的道（福音），否则上帝决不将祂的圣灵和恩典赐给人。”又说（Large Cat., 101）：“当人诚恳地默想、聆听、使用圣道，就不会不结果子，总是唤起新的理解、喜乐和虔诚，并且产生一颗清洁的心和清洁的意念。这就是道的效力。因为这些话不是无效的或无生气的话，而是有创造力的，活泼的话。”

关于这一方面的一切错误道理，或是完全否认圣经神圣的效力，只将它归属于道德的指导和教训（如：神体一位论，伯拉纠主义），或是将神圣的能力与圣道分离（如：狂热神感派，加尔文主义），为了抵挡这些错误，我们将神圣的效力作进一步的描述如下：

甲、圣经中所叙述的上帝的道不是按自然的方式行事，譬如既不藉着推理方面的证明，求助于理性，也不藉着修辞方面的辩论，求助于情感，而是以一种超自然的方式（efficientia vere divina），因为圣灵与道连合一起是不可分离的，圣灵使人心藉着由于所默想的道，信服神圣的真理。此点已由圣保罗予以证实，他说：“我说的话，讲的道……是用圣灵和大能的明证。”林前二 4。昆斯得正确地说：“上帝的道时常使人信服真理，这本是上帝圣道本有的力量和倾向。”（Verbum Dei virtutem exercet per contactum hyperphysicum）上帝的道藉超物质的接触而行动。

乙、圣经中神圣的道具有无限、全能的力量（vis infinita, potentia Dei, omnipotentia），因为，上帝里面本质原有的全能，由归与的方式（communicative）存在祂的道内。此项真理在下列的经文内被提出：罗一 16-17 说：“这福音本是上帝的大能，要救一切相信的”；弗一 19，20 说：“他向我们这信的人所显的能力是何等浩大。”林后四 6 说：“那吩咐光从黑暗里照出来的上帝，已经照在我们心里（即藉福音），叫我们得知上帝荣耀的光，显在耶稣基督的面上。”拜尔（Baier）对于这些经文完全同意地说：“在上帝里面的原有独特力量，以及祂藉以光照人，使人悔改的无限力量（perse，因其自己），是授与圣道。”（Doctr. Theol., p, 505）。

丙、在道中固有的神圣能力，不是不能抵抗的，而是可以抵抗的（efficacia resistibilis）。这就是说，虽然道的本身是无所不能，但是道的救人效力可能为人所反对，太二十三 37；林后四 3，4。昆斯得，对神圣的道可被抵抗的属性作下列描述说：“道可能偶然会无效，但不是由于其能力不足，而是由于人因刚愎自用，阻挡道的工作，以致使道的效力不能发挥。”此项事实在徒七 51 得以证实，在此处记着司提反对刚硬的犹太人说：“你们这硬着颈项，心与耳未受割礼的人，时常抗拒圣灵；你们的祖宗怎样，你们也怎样。”上帝全能的道如何能被无能的人抗拒，这真是人的

理性所不明白的；我们在自然界范畴内对这一方面有类似的比较：自然生命，虽然其生命的本源和存在都是由于上帝的全能，但很可能由软弱的人手毁灭。路德对此事的判断标准是正确的，他说："当上帝藉着媒介作工时，能遭受抗拒的；但当祂不用媒介作工，显明祂的荣耀时（in nuda, maiestate,不用媒介，乃按着威严）是不能受到抗拒的。"如此，藉着施恩具而作成的灵性复活，路二 34；弗二 1；西二 12，是能受到抗拒的，林前一 23；林后二 16，然而藉着上帝威严命令而成就的肉体复活，是不能受到抗拒的，太二十五 31，32；约十一 24。

丁、神圣的能力必不可与圣经的话分离，也即，圣灵不在圣经以外，或没有圣经的情况下动工（狂热派，加尔文主义，在路德会内的那特满主义，Rathmannism），而总是在道里面藉着道作工，罗十 7；彼前一 23；约六 36。路德会的神学家时常坚持这项重要的圣经真理，来抵挡改革宗（慈运理说："圣灵不需要引导者或运送物"（即运物如车等）（dux vel vehiculum）；贺智说："有效力的恩典直接行动。"若将神圣的能力与圣经中神圣的道分离，所产生的实际结果，就是弃绝圣经为信仰的唯一根源和标准（norma normans）。此点已由狂热派的主张而得以证明，狂热派时常将"（人）内面的话语"（verbum internum），或"心灵"置于圣经之上（verbum externum），指定圣经在神圣启示的领域内居次等的地位。对狂热派来说，圣经只是 norma normata 或是附属于"（人）内面的话语，"的信仰规则，就是，附属于他们自己理性的幻想和虚构。又一方面，人若接受圣经中关于圣灵与圣道联合，是不可分离的这项道理，事实上的结果就是，他所有的思想要绝对地顺从在圣经内所记载的上帝的道，林后十 5。在这种情形下，每一条与圣经反对的道理，就应弃绝为虚假的，不论它是属于怎样的根源，是"心灵，""（人）内面的话语，"还是"里面的亮光，""理性"，"科学"，"教会"或"教皇"等。除非我们完全接受圣灵与圣经的道是联合不可分离的这条圣经道理，否则就不能视上帝的宝贵圣经为信仰的唯一根源和标准。我们路德会的神学家竭力维护圣道和圣灵密不可分的联合道理，就是这个原故。例如，何拉斯说："神圣道的效力，不但是客观的或表象的（significative），好像墨丘利（Mercury）神像一样，指示出路径，却不能供给旅客在此路上行走的能力和力量；神圣的道也是有效力的，因为它不但指示出得救的道路，且能拯救灵魂。"（Doctr. Theol., p.504.）。

当我们在基督徒的祷告中，祈求上帝"将祂的圣灵和能力给与圣道"之时，我们并非是说，圣灵及祂的神圣有效的能力有时不与圣道联合，我们乃是由这些话承认，我们自己以人的力量或技巧应用上帝的道，是没有什么效果的。林前三 6。路德解释诗篇第八篇第三节说："我们必须放弃相信自己能够藉着圣道在听众心中作成什么效果这种愚顽的自信；我们应当殷勤不断地祷告，祈求上帝，不要在乎我们，惟有在乎祂自己，祂藉着牧师和教师所宣讲的圣道，在听众心中作成有力的工作。"（St. L., IV, 626）

路德会神学家与狂热派（改革宗）争辩时，即断言圣经在未被使用的时候（extra usum）也有效力。在这方面，他们的意思是说，圣灵不断地与圣经联合，因此圣经即使在未被使用之时，也仍然保持其能力。此项真理也必须予以维护，以对抗路德会神学家那特满（Rathmann）的主张，他以为"神圣的效力是在圣道以外。"为反对这样的错误，必须坚持圣道在未被使用时（extra usum）仍保有效力，以便不使上帝的道降低，变得与人的话居于同等地位（参考 Doctr. Theol., p.507）。关于上

帝的道在未使用时（extra usum）仍有效力的这种陈述，乃是用以强调圣经的真理，即上帝之道其本身永远是“上帝的大能，要救一切相信的。”罗一 16。

圣灵虽然经常是藉着道作工，但我们不应由感觉判断祂的动作（ex sensu）。协同式（Formula of Concord）解释此点说：“关于圣灵的存在、工作与恩赐方面，我们不应该也不能经常由知觉（ex sensu）来判断，何时内心中如何经验过这些事；由于人在最软弱的时候，圣灵临在的经验常常被淹没，所以我们应当依照上帝之道的应许，确知所传的和所听的道就是圣灵的职务和工作——祂藉这职务和工作，确实有效力地在我们内心作工，林后二 14 下；三 5 ff.”（Thor. Deci.,协同式全，II, 56）。

虽然我们将神圣的效力，归于圣经内所记上帝的全部圣道，但是我们仍然正确地区分律法和福音所固有的效力。神圣的律法有能力“叫普世的人都伏在上帝审判之下，”罗三 19，“因为律法本是叫人知罪，”罗三 20，律法不能行其范围以外的事；其范围是使人因罪而生悔悟之心（contritio terrores conscientiae 悔恨，良心因所犯的罪感到恐怖）。另一方面，福音作成信心，使人重生、改变，罗十 17； 五 1，但是福音正以这样的工作将神圣律法刻在人心内，耶三十一 31 下，就是说：福音使人甘心愿意顺从律法，诗一百一十 3 ；罗十二 1 ；加二 20。（Lex praescribit, evangelium inscribit，律法吩咐，福音篆刻。）尤其，福音藉此工作，也使人脱离死亡的惧怕，赐给人力量，胜过最后的仇敌，林前十五 55。罪人按着本性是应当死的，来二 15，在世上没有指望，弗二 12，但是藉着福音的大能得以进入基督的恩典国，约三 16-18，最后进入祂的荣耀国，腓一 3-6；弗一 16-19； 彼前一 3-5。

## 2.8.3小节. 圣经神圣之完全或充足

（Perfectio Scripturae Sacrae）

圣经的神圣完全或充足，乃是圣经教导为得救赎所需要的一切事的这一特性。革哈德（Gerhard）解说圣经的这种特性（II 286）：“圣经充足而完全地教导我们有关得救所需要的一切事。”提后三 15-17；约十七 20；约壹一 3，4 很清楚地说出圣经对此道理的证明。圣经既是充足而完全的，则不需要什么遗传（教皇主义者）或新的启示（狂热派），或道理上的进步与发展（现代理性主义的神学家）来作补充。圣经内所教训的救赎道理是绝对的完全（complete），太二八 20；可十六 15，16。革哈德驳斥罗马主义者说：“我们要放弃遗传，唯独持守圣经。”

当我们讨论圣经的神圣充足时，应当注意以下各点：

甲、圣经并不包含人所能知道的一切事；因为关于世俗的事它所给与的教训很少（圣经不是“科学课本”）。在属世的事方面，圣经只是论述与神圣的救赎计划（创造世界等）有关的事。

乙、圣经未曾启示人可能欲知的一切神圣的事；因在属灵的范围内，圣经的特殊目的就是拯救罪人。提后三 16-18；林前十三 12；罗十一 33。

丙、虽然如此，圣经包含“基督徒的信仰和生活所需要知道的一切事，因此也包含使人得获永远救赎的一切事”（昆斯得）。凡否认此真理的人，就是弃绝圣经的原则（Scripture principle），或弃绝以圣经信仰的唯一根源和准则的基本基督教道理。教皇派使圣经为有限的标准（norma remissiva），并教训 perfectio implicita Scripturae sacrae，就是他们认为只在教会或教皇补充圣经教训的时候，圣经才是充足的。于是教皇主义者贬低圣经为有限的准则（norma normata）。

圣经若不是按照明白的话说明道理（κατὰῥητόν），就是按照意义说明道理（κατὰδιάνοιαν）。对前者，我们可以提出本于恩典，藉着信靠基督得救的明显教训，约三 16；罗三 24-28；对后者有圣三位一体的道理，太二八 20。但是，圣经从未陈述“一般的原则”，使基督教的神学家或基督教会须由此而“发展”道理；因为圣经不是“一般原则”的书，而是道理的书。”神学家为要避免教训假道，必须时常记住他所教训应是圣经本身以清楚的话所教训的道理。这就是路德的意思，他说：“按照基督教道理，我们不应当提及什么圣经未包含的教训。”（St. L., XIX, 592）又说：“基督教一切信仰条款的性质非仅基督徒自己必须对其确信，而且也由显明而清楚的经文予以明证，使他们能堵住一切（敌对者］的口，不能说出什么反对圣经的话。”（St. L., XVIII, 1747）

## 2.8.4小节. 圣经神圣的明晰

（Perspicuitas, Claritas Scripturae Sacrae）

当我们讲说圣经是明晰的，或说它是清楚的时候，就是说圣经陈述救赎的道理是用如此简明的话语，使凡有普通知识的人，都能理解。路德会教义学家的拜尔（Baier）说明此意如下：“任何熟于语言，赋有一般的判断力，而相当注意圣经语句的人，都能知道语句的真义，且能领悟基本的道理。”圣经的经文清晰地教训出圣经的明晰性，如诗一一九 105，130；十九 7，8；彼后一 19；提后三 15。此外，在那些劝勉人查考圣经而获救赎的一切经文内，也预先有圣经语句的明晰性，如约五 39；路十六 29；徒十七 11；帖后二 15；赛三十四 16；约壹二 13，14。因此，凡弃绝圣经明确语句的人（教皇主义者，狂热派，现代理性主义的神学家）也必弃绝以圣经为知识的唯一原则之基本真理，因此进而勉强基督教信徒，将其信仰基于人为的解释，这些解释不是出于教会，就是出于圣经学者的个别解释。

基督教的注释家要牢记于心的是：圣经是部明确的书，所以须要小心翼翼地抑制自己不将个人的主观见解（eisegesis）插入圣经的经文中，并且将表明上帝明确之道的真义，作为自己的唯一任务（exegesis 注释：将圣经的意义引出来）；换一句话说：他须让圣经解释圣经。（Scriptura Scripturam interpretatur；Scriptura sua luce radiat.圣经发出它的光。）基督教注释家的任务，在消极方面可以说是以恰当的文法教训，除去一切经文上的疑难，并除去一切由错误的注释家所作的一切误解；积极的任务，为根据经文上下文和平行经文，释明经文的真意义（manuductio ad nudam Scripturam 手把手将人带到圣经的纯真意义。）

所以真基督教的注释家须具有下列资格：

甲、他必须视全部圣经为上帝无错误的道；

乙、他必须以圣经为一部本身即非常明白的书；

丙、他须忠实指出经文的真实意义；

丁、他必须能驳倒那些由假教师或遭受错误引领的正统派神学家所插入经文的人为错误见解。

关于圣经的语句明晰方面，我们也可注意以下几点：

甲、圣经极度清晰地论及救赎所需要的事。我们欣然赞成圣经多少含有一些经文——不但是平常的基督徒对之不甚明了，就是基督教的神学家也不甚明了。可是，这项事实并不能反证圣经语句的明晰性道理。那本身隐晦的经文，并未陈述基督教

信仰的基本信条，正如本会教义学家所说的，通常是关于“名称、年代学、地形学、比喻、预表或预言的事”的隐晦不明之处（Quenstedt昆斯得）。关于有些经文所表达的道理比其他经文稍欠清楚之事，正如革哈特（Gerhard）所说：“在这一节经文中未曾清楚陈述的事，会在另一节经文中有更清楚的说明”，在这样的情形下，就应当根据较清楚的经文道理（sedes doctrinae 教义底座，analogia fidei 信仰规范）解释欠清楚的经文。但这事实也不可反证圣经语句明晰性的道理。路德解释诗篇第三十七篇，很恰当地评论说：“倘若他们（教皇主义者）中间的任何一位扰乱你，而且说：“圣经既然是隐晦的，所以你必须采纳教父的解释’，那么你就要回答：‘这是不对的，世界上没有一部比圣经更明了的书，若以圣经与其他一切的书相较，就像太阳与一切其他光体的关系一样。他们说这样的话，只因他们要引领我们离开圣经，并抬举自己，作我们的夫子，以便使我们相信他们虚妄的论题.....因为这样的话是真的：圣经中有些经文是隐晦不明的，但在这些经文中你不能发现其他什么，只是看到在别处清楚而明白的经文内所发现的道理。后来异端者来按他们自己的推论解释隐晦的经文，进而以这些经文来攻击明确的经文和信仰的根基。所以教父们以明晰的经文驳斥他们，以清楚的经文阐明隐悔的经文，以此种方式来证明在某些经文内隐晦述说的道理，在其他经文内则清楚地提及。无论他们（教皇主义者）如何尽力地（诱惑）你们，不要让自己被牵引离开圣经。因为你若离开圣经，你就是迷失的人；他们就按着他们的意思来牵引你。你若持守圣经，便会得胜，且能够鄙视他们的争闹，正如海中的礁石嘲笑狂涛巨浪一样。他们所有的著作无他，不过是翻腾不定的波浪。你要确信，没有比太阳更明亮的，我的意思是指着圣经而言。一朵云彩飘浮在太阳前面，而在云彩后面仍是明亮的太阳。你若在圣经中发现一节隐晦的经文，不必惊慌，因为它所陈述的真理已在别节经文中平易地教训出来。所以你若不能明白隐晦的经文，就应持守清楚的经文。”（St. L., V , 334ff）路德这些挑战性的陈述，反映圣经本身对于语句的明确方面所教训的清楚真理，诗一百一十九 105；彼后一 19 下。（参考路德在他有名的著作，论及受捆绑的意志一书中：De Servo Arbitrio, St.L., XVIII, 1681 ff.，对圣经语句的明晰性所作的辩护。）

乙、所以圣经语句的明晰性，不可与信仰奥秘的可理解性同一视之（perspicuitas rerum）。我们为得救所必须相信的道理，例如，基督成了肉身，圣三位一体，在基督里神人两性的联合，藉着基督受苦受死作成代赎等，永远是人的理性所不能理解的（res inevidentes）。但这些不可理解的信仰奥秘，是用易于理解的言语说明的（psrspicuitas verborum），使每位懂得人类的话语，具有普通知识的人，都能领受这些话语，进入他的内心（apprehensio simplex），并藉着圣灵超自然的工作，也能按照属灵的方法领会这些话（apprehensio spiri- tualis sive practica，属灵或实用的方法领会）。故此，本路德会的教义学家，曾称圣经的语句明晰性为 claritas verborum, 或 claritas externa，外表明晰或 claritas grammatica ，文法明晰等。在此点上，革哈得引用路德（I, 26）的话说：“你若提到内部的明晰，除非人有上帝的圣灵，否则没有一个人能由心智的自然力量来理解任何一点圣经；因为人人（按本性）都有暗昧的心。需要圣灵使他理解圣经的全部和各段。你若提及圣经外表的明晰，就没有什么含糊不清之处，一切为在圣道的照耀下都是非常清楚的。”（Doctr. Theol., p.73.）关于圣经的明晰性，可总结全部道理如下：对心意健全的人而言，圣经在外表上是明晰的（Claritas verborum，语句的明晰），仅对信徒而言其内部是明晰的

（Claritas spiritualis，屬灵的明晰），但唯有天上的圣徒才能理解其本质的明晰（claritas rerum，信心奥秘的领悟），林前十三 12。

由于上述这些，即可显然看出，圣经对下列各类人，必定仍为隐晦的书，他们就是：

甲、既不明了人的普通话语，又不明白特殊的圣经话语的人；

乙、充满偏见，不肯诚实查考圣经的人；

丙、藉无知的理性和愚昧的思想要理解神圣奥秘的人；

丁、对圣经所教训的神圣真理，充满敌视之心的人，诗十八 26；约八 43-47；林后四 3，4。这就说明了为什么有许多传异端的人妄自尊大地拒绝圣经，以之为隐晦的书，“盲目的不信一定犯错，细察祂（上帝）的作为也是徒然。”（Cowper.）

“盲目的不信”也使人联想起那些曾提出反对圣经语句明晰性的异义。我们可以注意下列各项异议：

甲、牧师圣职的设立。答：基督确实设立公共牧师职，然而，并不是为使圣经明晰，而是为了传扬圣经中清楚陈述的福音，可十六 15，16；太二十八 19，20，并且要藉着福音之媒介引人进入天堂，来十三 17；结三 18。

乙、在看得见的基督教会内的纷争与结党。答：唉！可惜的是，这些纷争与结党真的存在，其唯一的原因是由于人们坚持弃绝圣经中明晰记载的道理，约八 31，32；提前六 3 下。

丙、在圣经内发现隐晦经文的存在。答：这样的经文并未反驳圣经语句的明晰性，因为圣经很明白地教训救赎的道理。圣奥古斯丁（St. Augustine）正确地说：“在圣经的明晰经文中，包含着信仰和生活所需要的一切道理”。

丁、关于不能理解的信仰奥秘方面。答：这些奥秘诚然是人的理性所不能理解的，但是圣经用很明白的话语教训这些奥秘，即使是平常的孩童也能明白。

戊、圣经特殊的经文承认它的隐晦。否认圣经语句的明晰性的人所指出的这一类经文，如彼后三 16 和林前十三 12。答：圣彼得曾说明圣保罗在他的书信内（ἐν αἷς）所记载的事项之中，有些是难以明白的（δυσνόητά）。我们承认圣经确实包含很多“难以明白的”事。但这并不是反证圣经的语句明晰性；因为圣经内无论何处教训的救赎道理，都是非常清楚的。

圣保罗在林前十三 12 不是说到圣经，而是述说我们对上帝的认识和神圣的真理，现今它们是间接而不完全的，但在天堂里它们就是直接而完全的。故此这节经文也没有反驳圣经语句的明晰性。

圣经的语句明晰性，为教皇主义者（“圣经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。”见红衣主教季本斯所著教父的信仰，Cardinal Gibbons, The Faith of Our Fathers, p.111）及狂热派所否认。教皇主义者主张圣经必须由教会或教皇解释，同时狂热派断言圣经必须以“人内部的亮光”作为工具来解释。按照最后的分析，教皇主义者和狂热派，都是凭借人的理性而解释圣经，正如现代理性主义者所行的，他们倡言必须藉着现代理智的亮光解释圣经。以上三种攻击上帝救赎的神圣明晰的书，乃由于故意反对基督可称颂的福音而兴起的，林前一 22，23。

# 第3章. 论上帝

（De Deo.）

# 3.1节. 论及人对上帝的自然知识

（Notitia Dei Naturalis.）

人对上帝所知道的一切事，乃由于上帝自己的启示，或者是藉着祂在自然界内的启示，或者是在恩典国内的启示，换言之，人对上帝的知识若不是藉着上帝创造的工作和安排，就是藉着祂的圣经而来。故此我们可以正确地述及自然认识上帝，以及超自然认识上帝，或由启示的（基督化的）知识论到上帝。上帝若不将自己启示出来，人就永远不会认识祂，因为上帝是绝对的、完全的位格，“住在人不能靠近的光里，”提前六 16。

人藉着对上帝的自然认识，知道有一位格永在的、全能的、神圣的上帝，祂创造世界，而且还保存和管理万有；祂是圣洁的、公义的，要求人善良，并刑罚罪恶。这论及上帝的自然知识是藉由下列事项交与人的：

甲、藉由上帝创造的工作（ποιήματα θεοῦ，creaturae Dei），受造之物的本身即为全能的创造主作见证。罗一 20 圣保罗证明说，上帝自己虽是人眼所不能见的，但人仍可知道祂，特别“藉着所造之物”知道祂的位格（personality），祂的永恒，祂的全能和祂的尊严。这正是许多外邦不信真上帝的哲学家之见证所证明的，例如由亚里士多德和西色柔（Aristotle and Cicero）所作的见证。西色柔说（Tuscul. Disput., I, 28）：“Deum non vides；tamen Deum agnoscis ex operibus eius.”（你虽不能看见上帝；但是由于祂的工作可以知道上帝。）人对上帝所有的自然知识是很正确的，所以使徒论及一切否认祂的神圣存在和命令之不可知论者及无神论者，说：“他们无可推诿。”（上帝存在的宇宙证据。）

乙、藉着上帝在自然界和人类历史中所继续的工作。在徒十四 15-17，圣保罗断言上帝“为自己未尝不显出证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐。”人从上帝在人类历史中继续显明祂自己中所获得的知识，已经被使徒在徒十七 26-28 中描写的很清楚。他在该处宣告上帝要按照这种方式创造管理万民，就是“要叫他们寻求上帝，并且我们生活，动作，存留，都在乎祂”，甚至不信上帝的诗人也承认说：“我们也是祂所生的。”（上帝存在的历史证据。）

丙、藉着刻在人心内的神圣律法。藉着该律法，人“知道上帝（的）判定”，罗一 32，不需要启示的律法，就“顺着本性行律法上的事，”“他们是非之心，同作见证，并且他们的思念互相较量，或以为是，或以为非，”罗二 14, 15。（上帝存在的道德证据。）

依照这些事实的判断，人所坚持的泛神论，不是正确理论的结果，而是人邪恶的结果，故意压抑人对上帝所有的自然知识——这知识是上帝栽种在人心内的，罗一 18-19。这些理论并不代表人类宗教思想的进展，反而是属灵的和道德的衰微。

无神论（atheism）否认上帝的存在，虽然人生来赋有论及上帝的显明知识，罗一 19；诗十四 1。多神论（polytheism）将上帝分为许多神圣的实体，即使人按着本性对上帝的认识是上帝只是独一的（罗一 20：“上帝的永能”）。物活论（hylozoism）将生命归给物质，否认上帝是物质界以外和天上的主宰及人的审判主——虽然人按着本性知道“上帝的判定”，罗一 32。唯物论（materialism）否认灵性的实体，不顾物质与心灵的区别，所以在唯物论中没有上帝，没有人的灵魂和灵魂不死的道理，只有物质与物力的永存。泛神论（pantheism）的道理以为上帝就是万有，万有就是

上帝，以致除了上帝以外就没有什么存在。自然神论（deism）承认有一位格的上帝，祂创造世界，将统治世界的定律刻印在世界上，但是他们教训，此后上帝就退出世界，任凭世界由自然律来统治。悲观论（pessimism）认为世界和生命本来是恶的，坚持主张世界即或不可能是最坏的，至少是足够邪恶，没有什么比世界更坏。无神派的进化论（atheistic evolution）否认上帝的存在，断言物质和物力的永存，并将宇宙的进展完全归于自然力（克斯尔 Keyser）。有神派的进化论（theistic evolution）坚持上帝创造原始物质，进化为祂的工作方式（modus operandi），而使物质发展至今日的状态。不可知论（agnosticism）主张我们不能知道是否有一位上帝。实证论（positivism）教训说，只能知道现象（phenomena），而不能知道实体（noumena）或万物的本质。因此关于上帝、灵魂或万物的实质的说法都是属于不可知论。

以上一切敌圣经的理论，违反了人对上帝所有的自然知识，就是圣经非常明晰而强调地归于人的知识，罗一 19，20，32；二 14，15。

人对上帝所有的自然知识，就其目前范围而论，是真实的，罗一 18-19，因为此知识所教训的论及上帝位格的永在、全能、威严、圣洁和公义等，都与启示的宗教相符。虽然人对上帝所有的自然知识是与生俱来的（notitia innata 罗二 14，15：“自己就是自己的律法”；“律法的功用刻在他们心里”），然而这知识能藉着默想上帝在自然界和历史中的作为和手段，加以扩张以及进一步得到证实（notitia acquisita），徒十七 27，28——虽然由于那存在人里面道德的败坏，这知识也能败坏而变为错误的（反对有神论的理论），罗一 18-19。

人对上帝所有的自然知识于人大有裨益，因为这是公民义的基石（iustitia civilis）罗二 14；徒十七 27，又为基督教传道人宣传启示的律法的起点。路德正确地宣告，上帝若未将律法刻在人心里，我们就必须宣讲很长时间的道理，才能感动人的良心。（St. L., lll , 1053）当圣保罗对雅典城的哲学家传讲上帝的道时，他就是从陈说人对上帝所有的自然知识来开始，徒十七 23-29。

论及人对上帝的所有自然知识，也有很大的价值，因为人基于这样的知识，构成所谓理性的证据，证明了上帝的存在，藉此抵挡不信者。本体论的凭据（ontological proof）由此从人心内所有关于上帝存在的观念，进而论到上帝存在的真实性。宇宙论的证据（cosmological proof）推断世界须有一位上帝（首要的因 First Cause）是自然界内运行一切次要因的背景。目的论的证据（teleological proof）由自然界内所显明的计划与目的来论及此知识。道德的证据（moral proof）由道德构成的存在，而论到至上的道德家（上帝）的存在（Supreme Moral Being）。历史的证据（historical proof）由人类历史而获得一项结论，即有一位神圣的统治者（上帝）掌管世界一切事务，直到祂所定这世界的终了。神学的证据（theological proof），由人不需要将上帝的观念解释给人这项事实而论到上帝的存在，因为世上万民都知道这名词的意义。故此不应将人对上帝所有的自然知识估计过低，因为上帝将此知识赐给人，为要在祂的权柄国中统治人（in regno potentiae），上帝使人对此知识的态度负责，罗一 18-32，并以今世的福气酬报他对自然知识的尊重及顺从，出一 20，21。

然而，不管这一切，人所有论及上帝的自然知识不足以使人获得救赎。昆斯得在此点上说（I，261）：“人所有论及上帝的自然知识，不足保证获得永生，单靠自然知识，不能救赎必死的人，而且永不能救赎任何一人”，徒四 12；罗十 17；可十

六 15，16；加三 11；弗四 18；二 12；加四 8（Doctr. Theol., p.110.），因为人对上帝所有的自然知识不包含福音，林前二 7-10，只包含律法，罗二 14，15——其实际的效果，无非是罪的自觉，罗一20；二15，惧怕死亡，来二15，宣判定罪的情况，加三 10，和完全失望，弗二 12。人按着本性知道有一位公义圣洁的上帝，罗一 21，但不知道上帝完全公义的永远要求已由基督的代赎而得补赎，林前一 21。此外，虽然人按着本性知道有一位上帝，但他却不知道谁是真上帝，林前一 21；徒十七 24，25；太二十八 19，20。

人所有关于上帝的自然知识虽在某些要点上，和那超自然的或启示的有关上帝的知识相符合（articuli mixti），但基督教的神学家以圣经为他所教训的一切有关上帝的道理的唯一根基，因为这是唯一神圣所制定的信仰根源和标准（principium cognoscendi）。唯有圣经教导上帝的宝贵福音真理，人藉此而得拯救（articuli puri 纯洁条款）。路德会的教义学家成尼慈（Chemnitz）这样记着（Loci Theol., I, 22）："我们获得永生所藉的上帝救赎知识，是藉着上帝的道所启示的，上帝使人在其中认识祂自己和祂的旨意。上帝以此启示并约束祂的教会，教会只因祂在道中亲自启示自己而承认、敬拜和荣耀上帝，使上帝唯一真正的教会能由此方式而与一切外邦宗教分别出来"。（Doctr. TheoL, p.111）

我们所具有的论及上帝的基督教教会知识，是由圣经而获得，并不是由别的根源。这种知识不但是属神论的（theistic），也是属三位一体论的（Trinitarian），就是说：基督教的信徒知道并敬拜独一上帝是圣三位一体（Holy Trinity）——父，子，和圣灵，三位不同的位格，在一个不可分离的本体内。基督徒认识上帝的知识，并非是人所有论及上帝的自然知识的补充，而是完全的新启示——人藉着此启示能以真正而充分地知道上帝，太二十八 19，20；林前八 4-6，并以真信心敬拜祂为他的救主，赛四十一 14；四十二 5-8；四十三 1-3； 10-12；四十四 1-8；四十五 20-25。

为此之故，所有关于上帝的基督教信仰描述，必须也将圣三位一体一并叙述；就是说，每逢基督教神学家描写上帝时，必须描写祂是父，子，圣灵的独一上帝。迦罗夫（Calov）正确地说（II 282）："在叙述上帝的时候，凡不包含三个位格的说明，是不按纯正或完全的方式表明此道理，因为不提及三位一体，就不能显出谁为真上帝。"（Doctr. Theol., p, 117）

# 3.2节. 论圣三位一体

按照圣经，上帝本体原是一位，但在这一个本体内却有父，子，圣灵三个不同的位格。这是基督教论及上帝的道理。（路德：“Scriptura Sancta docet esse Deum simplicissime unum et tres, ut vocant, personas verissime distinctas.”圣经教训只有独一上帝含三个真正的位格（St. L., X, 176f.）基督教会以“三位一体”（Trinity）的名词说明圣经的此条道理。

这独一上帝在本体上是一，在位格上是有三，这是圣经明显的教训；新旧约论及上帝的道理是独特的一神论（monotheistic）。按照圣经记载，上帝是独一的，除此一上帝以外没有上帝。（申六 4：“以色列阿，你要听；耶和华我们上帝，是独一的主”；林前八 4：“神只有一位，再没有别的神”。）圣经指出外邦的一切偶像都“不算为神”，耶二 11；“虚无的神”，אֱלִילִים，利十九 4，或是一些完全没有真实存在的事物。参考赛四十四 6-20；耶二 26-28；诗一百一十五 1-9； 一百三十五 15-17 内对偶像的描写。在新约内，圣保罗同样着重强调说：“偶像在世界上算不得什么”，林前八 4，并且由此而引申基督教的基本道理：“然而我们只有一位神”（But to us there is but one God）,林前八 6 。

圣经所要求的神圣崇拜，必须直接与上帝存在的主要真理相关联。这位在祂的道内将自己启示出来的真上帝，应为万民所敬拜所服事的。（出二十 3：“除了我以外，你不可有别的神”；可十二 29，30：“耶稣回答说，第一要紧的，就是说：以色列阿，你要听：主我们上帝是独一的主。你要尽心，尽性，尽意，尽力，爱主你的上帝。”）多神论排斥论及上帝的正确观念，因此也毁灭真正的崇拜。因此，异教徒若欲敬拜上帝，应该离弃他们的偶像归向真神上帝。（徒十四 15：“叫你们离弃这些虚妄，归向那创造天，地，海，和其中万物的永生上帝，άπό τ ο ύ τ ω ν τ ω ν μ α τ α ί ω ν , unto the living God.”）

圣经很殷勤教导上帝是独一的道理，同时又教导独一的上帝是三位一体的上帝。当基督差遣他的门徒去教训万民时，祂明白地命令他们“奉父，子，圣灵的名，给他们施洗，”太二十八 19。而“父，子，与圣灵”是指着三个位格（persons）而言；所以基督教会基于圣经而教导说：“上帝是一位，而且在神圣合一的本体内，有三个不同的位格。”（“父，子，与圣灵，三个不同的位格在一神圣的本体和本质内，是独一无二的上帝，祂创造天和地，”Smalcald Art., First Part.施马加登信条，第一段。）圣经怎样将那论及上帝是独一的道理连于人必须崇拜这一位上帝的命令，照样也命令人敬拜那独一真上帝为圣三位一体的上帝。换句话说，不应只是敬拜上帝的一位格，而是要敬拜三位格。（约壹二 23：“凡不认子的，就没有父”；五 12：“没有上帝的儿子，就没有生命”；约五 23：“叫人都尊敬子如同尊敬父一样；不尊敬子的，就是不尊敬差子来的父。”）依据圣经内此种明晰的道理，奥斯堡信条之辩护论断言（第一条）：“我们宣告我们相信并教导有一神圣的本体，是不可分开的等，且有三个不同的位格属于同一的神圣本体，永远同在的父、子和圣灵。这是我们经常教导并辩护的信条，并相信它在圣经中有不能推翻的确实而坚固的证据。我们要恒久不变地陈明：那些与此不同的观念，是在基督教会之外，是拜偶像者而且是得罪上帝的。”

我们为要坚持关于圣三位一体的纯正圣经道理，就必须根据圣经而主张在上帝里面的每一位格都是完全的上帝（totus Deus），或是主张每一位格有整个神圣的本

体，是不可分开的，也不可增加的（sine divisione et multiplicatione）。路德说：“这些位格中的每个位格是完整的上帝，除祂以外，没有别的上帝。”关于不可分开的这个说法，我们的意思是说，神圣的本体及其特性不是分开在三个位格内的，以致好像父占有三分之一，子占有三分之一，圣灵又占有三分之一；事实乃是每一位格有（那唯一）完整不可分的神圣的本体。这不是“教义的构造”，而是圣经的道理。西二 3：“所积蓄的一切智慧知识，都在祂（基督）里面藏着”；二 9：“上帝本性一切的丰盛，都有形有体地居住在基督里面。”因着不可增加性（sine multiplicatione），我们宣告神圣的特性没有分三个不同的部分，或是连续的三份，以至父是一部分，子是一部分，圣灵是第三部分，事实上乃是一个同样的本体，以及其所具有的一切特性，是按照数目（numero, secundum numerum），并非是仅按照种类，属于父，子，圣灵（kind, specie）。就人来说，有多少人就有多少本体（quot personae, tot essentiae），但就上帝来说，圣经证明上帝的三个位格，在数目上有一个同样的本体及其全备的特性。Tres personae, una essentia divina, individua, unus Deus.圣经在以下的经文中曾教导此项崇高的真理，约十 30：“我与父原为一（εν）”；约五 17：“我父作事直到如今，我也作事”；约五 19：“子凭着自己不能作什么，惟有看见父所作的，子才能作”；约十 37：“我若不行我父的事，你们就不必信我。”亚他那修信经所承认的真理如下：“我等敬拜一体三位，而三位一体的上帝；其位不紊，其体不分。父一位，子一位，圣灵也一位。父子圣灵同一神性；同一荣耀，也同一永远的尊严。父如何，子如何，圣灵也如何……如是父全能，子也全能，圣灵也全能。然而非三全能者，乃一全能者。如是父是上帝，子是上帝，圣灵也是上帝。非三位上帝，乃一位上帝……此三位无分先后；无别尊卑，乃永远同等完整的三位：由是，如前所言，我等当敬拜一体三位，而三位一体的上帝。”（公祷文，中华圣公会，港粤教区印，主后一九三八年九月编订。Triglot, p.33.）

圣经中所论及的圣三位一体道理，绝对不是人心所能理解的；因为依据圣经，我们承认一位没有分开且不能分开的上帝，所以每一位格是完整的上帝（totus Deus），但有三个实际不同的位格，因此当圣子成了肉身的时候，只有祂成为人，而父或圣灵并未成为人；当圣子受苦而死的时候，只有祂受苦而死，圣父与圣灵并未受苦而死。这是理性所不能理解的真理，因为按照理性来说，合一废止三位一体，三位一体废止合一。换一句话说，人的理性不是想到一位上帝就是想到三位上帝。理性不能将合一（Unity）与三位一体（Trinity）调和一致，也不能将三位一体与合一调和一致。结果，在此点上的一切错误者不是否认合一，就是否认三位一体。

# 3.3节. 论争辩中的圣三位一体道理

关于基督教圣三位一体的道理，曾经引起激烈的争辩，一方面异端者否认三个位格（神格唯一论派 Monarchians，神体一位派 Unitarians，反三位一体派 Antitrinitarians），另一方面异端者否认一本体（三神论派 Tritheites）。神格唯一论派可分为两类：一，形相论的神格唯一论派（Modalistic Monarchians），或圣父受苦说派（Patripassians），在东方称为撒伯流派（Sabellians），他们主张三位一体的三个位格只是同一神圣位格内的三个不同动力或样式，因此圣子与圣灵不过是圣父的不同显现（πρόσωπα）；二，动力论的神格唯一论派（Dynamic Monarchians），或嗣子派（Adoptionists），他们主张圣子不过是个人，圣灵是圣父在受造之物中的神圣动力（由撒摩撒他的保罗 Paul of Samosata，阜丢斯派 Photinians，亚流派 Arians，苏西尼派 Socinians，神体一位派 Unitarians，现代主义者 Modernists 主张）。基督教反对那否认三个不同位格的神格唯一论而坚持主张父、子和圣灵不是一个位格的三种样式或三种动力，乃是三个不同的位格或个体（individuals）。这真理由下列各点而得以证明：

甲、父，子与圣灵的绝对名词，从未指一个位格存在三种特质或动力，而总是指一位本身的存在。（奥斯堡信条，第一条：“他们使用位格这名词如同教父所使用的，表明不是一个部分或本质包含在其他一个位格内，而是各自存在。”）

乙、每个位格的个别工作，如说话，愿望，责备等工作，圣经不但将这些工作归与父，也归与子和圣灵。（Actiones semper sunt suppositorum intelligentium …… opera sunt personis propria.行动常为理智所定……工作为位格所有）。圣经将知道的行动，太十一 27，宣告的行动，约一 18，愿望的行动，约十七 24，归与子，将说话的行动，徒二十八 25，指教的行动，约十四 26，以及责备的行动，约十六 8，归与圣灵。这真理更可由下列之事得到进一步的证明，

丙、在显明的经文内，其中称父为子以外的另一位（αλλος），约五 32，37，或称圣灵为子以外的另一（αλλος），约十四 16。

由于神格唯一派否认上帝的三个位格，所以其他的异端者否认上帝的一，并教训有三个不同的本体，代替一个未曾分开且不可分开的神圣本体。这些异端者中，有三神论派（Tritheites）提倡三本体同等，同时置于次位派（Subordinationists）将圣子与圣灵置于次等，而将本体的首位归于圣父。所有置于次位派者否认有一位真神上帝，教导多神论；他们断言子与圣灵是比父“等级较低的上帝”，他们推断有三个不同的神圣本体，或三个神，其中一位是至高的主，其他二位是次等的神，为要反对这样的异端，基督教会教导说，在一位上帝内的三个位格是完全平等的，就是说：这三位格按同一的样式和等级同是上帝，因为神圣的本体在数目上本是一（una numero divina essentia），是完全而没有分开地属于每一位格，这个道理是以圣经中清楚而确定的经文为根基。在太二十八 19，叙述三个不同而全然平等的位格，有同一的（单数）名称（ονομα）；再者，归与子与圣灵的神圣名称：

甲，与归与父的一样，包含那 nomen essentiale et incommunicabile יהוה（归与圣子：耶二十三 6；约一 1；归与圣灵：撒下二十三 2；徒五 3，4）；

乙，他们有同样神圣的特性，如永远，全能，全知，全在，慈爱，怜悯等，（归与圣子：西一 17；约十 28；约二十一 19；太二十八 20；林后十三 14；归与圣灵；来九 14；赛十一 2；林前二 10-12；诗一百三十九 7）；

丙，有同样神圣的工作，如创造，保存，神迹等（归与圣子：约一 1-3；西一 16；约五 17；六 39；归与圣灵：诗三十三 6；伯三十三 4；徒十 38）；

丁，神圣的尊敬和崇拜（归与圣子：约五 23；腓二 10；归与圣灵：赛六 3；林后十三 14；民六 26）。如此可知圣经有力说地明了圣子与圣灵的真神性。

所以，当圣父称为上帝的第一位格，圣子称为上帝的第二位格，圣灵称为上帝的第三位格时，并非表示什么等级关系，或关于时间（tempore）或尊荣方面有何不平等之处（natura vel dignitate），只是指明圣经的真理，即：子是由父而生，约一 14，圣灵是从父与子而出，太十 20；加四 6。或者我们可以说，数目的次序，是指出上帝内三个位格存在的神圣方式（modus subsistendi）。子由父所生，并不使祂低于父，圣灵的被呼出也不使祂低于父与子，因为神圣的生出与呼出是自永远之行动，或可说是无时间性的进展——藉此行动，子，圣灵与父联合，具有同一的神圣本质和威严。亚他那修信经宣称："在三位一体内的位格无先后之分；无大小之别；而是完整的三个位格永远在一起而且同等：于是，如以前所言，在凡事上当敬拜三位一体内的合一和合一的三位一体。"当基督论到祂自己说："父是比我大的。"约十四 28，这是指祂自己按着人性，在卑微的地位而说的。亚他那修说：Aequalis Patri secundum divinitatem, minor Patre secundum humanitatem.按着神性等于父，按照人性非等于父。父比子"大"的事实是按后者的卑微地位，在基督高举时，此情形便告终止，约十四 28；弗一 20-23；腓二 9-11。

再者，圣经说，上帝藉着圣子创造世界，来一 2；约一 3，决不是教训说，子的任何等级低于父，而是教训说对外（ad extra）工作的神圣方式（modus operandi）。因为子是由父而出，所以祂的工作也是由父而来，同时，圣灵的工作是由父和子而来。虽然如此，神圣的工作按着数目是存为一（una numero potentia），并完全属于每一位格，因此并不是分与三个位格。因此圣经有时将创造的全部工作归于单一的位格，而不提及其他的位格。（创造归于子，约一 1-3；来一 10。）革哈得说（IV, 4）："父，子，圣灵是一位真上帝；因此，在圣经内将创造的工作，归于父，子和圣灵。圣经内，林前八 6 论及父的创造；约一 3 和西一 16 论及子的创造；伯二十六 13；三十三 4；诗一〇四 30 论及圣灵的创造。所以我们断定创造的工作为不可分开的行动，是一真上帝的行动，就是父，子与圣灵的行动。"（Doctr. Theol., p.162。）何拉斯说："圣经与使徒信经将创造的工作按特有的方式归于父上帝，

甲，因工作的次序：原因是父自己所必须作而创造的，子与圣灵由于父而有；

乙，因着天父上帝在创造的工作上，藉着他所吩咐最有效力的话，显明祂自己的全能，创一 3；

丙，因为创造为对外（ad extra）的首次工作，因此以默认归与（appropriation）的方法，被确认为是上帝第一位格的工作"。（同上。）

# 3.4节. 论圣三位一体的道理及基督教会专有名词

有人提出或教导一项基督的道理，例如圣三位一体的道理，可否使用圣经内未曾发现的名词这个问题，曾经引起辩论。我们对此问题答复说：在圣经内所启示的，清晰表达出上帝道理的一切名词，均应毫无畏惧地使用，特别是基督教会用以维护神圣真理，抗拒异端的那些词语。再者，必须肯定地说明，凡如教会一样相信的人，所说的话也应如教会所说的一样。那些不必要但却仍然轻浮地发明新奇名词的人，不但以新奇而不惯用的语法扰乱教会，而且显露出自己有寻求自身荣耀，并努力介绍新奇错误道理的嫌疑。故此在讲论圣三位一体的道理时，须停止新奇名词的使用。

基督教会一方面为反对神格唯一论（Monarchianism），一方面为反对三神论（Tritheism），而教训一个本体内有三个位格（tres personae in una essentia, τρεις υποστασεις και μία οὔσία）。尼西亚会议为了特别反对亚流主义（Arianism）——它主张“道”（λογος）是上帝所造的（creature, κτισις, ποίημα），因此宣告说子与父属于“同一的本质”"of one substance"（ὁμοούσιος, coessentialis, consubstantialis）。这些名词的意义不是说子与父有相似的本质（ὁμοιουσιος, unius essentiae specie），而是说在上帝里只一个存在的唯一相同本质与父的本质和子的本质同为一（unius essentiae numero），所以子是“出于上帝而为上帝”，“出于真神而为真神。”这道理确是根据圣经，约十 30。

本质（essence, ουσία, essentia），这一词用于上帝，是表明神性及其所具的一切特性（attributes），本质只为一且存在（singularis）于三个位格内（una numero essentia）。“本质（essence,或 ουσια）一词，其意是指着神性本身及神性的全部并其所有特质说的，且是最单纯的一个单数，所以三个位格的本质是同一个本质。”（拜尔 Baier）因此，本质（essence）一词，是按特殊的意义应用于上帝。当我们将该词应用于人时，就是指出对一切人所共有的一些普通事件，此词作普通的名词（generic term, nomen universale），或作抽象名词用（noun, nomen abstractum），即表示一些没有具体存在，只不过是出自具体存在的人类所想象的事物。（例如思想，或意志是人的本质。）然而，当我们论及父，子，与圣灵所共有的神圣本质时，本质（essence）一词既不是普通名词，也不是抽象名词，而是具体的（nomen concretum），表示出实际而具体存在的事物，属于三个神圣的位格，而为一本质。换一句话：本质（essence）一词表明上帝自己在三位中的为一的神圣存在。“上帝的本质就是上帝属灵的、独立的神性，是三个神圣位格所共有的。”（何拉斯）。

位格（person, persona, υπόστασίς）一词，按我们人类思想领域内所理解的，是个别而有理性靠自身单独存在者（suppositum intelligens 有理性之存在者）。因此所有的人和天使都是位格（persons）。但是这名词，若用在上帝方面，也是按其独特的意义而应用；当我们述说父，子和圣灵是三个位格时（personae, υπόστασίς, πρόσωπα），我们一方面拒绝那三个特质或动力（Potenzen）的谬见，断言有三个有理性的个别体；而另一方面，我们否认三个位格是三个不同的本质，或是三个不同的上帝，而断言说：尽管是有三个有理性的个别体，以致父不是子，子不是圣灵，但是三个位格在数目上来说，只有一个同样的神圣本质（una numero essentia），且对外只用一个同样的权力（ad extra, una numero potentia）。所以，三个位格不但是在观念方面（notionaliter），也是实在地（realiter）彼此有所区分，但他们的本质以

数目来说是一。我们论到人时，所应用的原理是：有多少位格，就有多少本质（Quot personae, tot essentiae）；但当我们论到上帝时，不能应用此原理，因为有三个不同的神圣位格，却只有一个神圣的本质，或上帝。

关于三位一体的名词，路德承认“这样称呼上帝是很不恰当的”，但是他又附加上说，因为论及圣三位一体的信仰条款，远超过人的心思和言语。若是我们尽力论及三位一体的道理，虽是口吃讲不完全，只要我们的信仰纯正且正确，上帝定必饶恕我们，因为三位一体这个名词只是说明上帝的位格有三，神性唯一的这项真理。由此可清楚地看出，三位一体名词的使用，正如用于解释上帝道理的其他名词一样，不是为要满足理性而新造的，只是为要说明圣经内关于真上帝的道理。当人的理性判断论及上帝的基督教道理时，就必会在神体一位论或三神论之中选择一个；换一句话说，理性若不是否认三位神圣位格（Monarchianism 神格唯一论的立场），就是否认唯一神圣本质（Tritheism 三神论，Subordinationism 置于次位论的立场）。因此基督教的神学家必须首先（a priori）遏止为使理性易于理解而以此种方式陈述圣三位一体的道理。每一种这样的企图若不是属于自欺——推测那些所不能解释的事情，就是废弃关于上帝的基督教道理。虽然如此，纵是圣三位一体的道理超过人的理性，然而却不是反对理性或自相矛盾，因为我们论到上帝的唯一性（Unity），不是按着三位一体同样的关系而叙述的。基督教的道理若断言说：“有一个本质，又有三个本质；有一个位格，又有三个位格”，这才有真正的矛盾存在。但是基督教论到上帝的道理就是：“有一个神圣的本质，并有三个神圣的位格。”

关于三个位格互相的关系，基督教会教训如下：位格的实际区分（realis distinctio, non tantum notionalis,实在的区别，非观念的）是基于下列事实：即父自永远而生子，约一14；同时圣灵由父与子自永远而出（spirated），约十四26；十五26。

这些生成与呼出的神圣行动，称为位格的行动（actus personales），因为这些行动不是三个位格共同的行动，而是属于上帝里的个别位格。圣经将生成的行动归于父，约一 14，藉此祂将“本性一切的丰盛”，或完全的本质，西二 3，9 交给子。因此父所具有的神圣本质，不是因生成而有的（αγεννηθως），然而子所具有的神圣本质，是因生成的（γεννηθως）；并且圣经断言父与子呼出圣灵，太十 20；加四 6；正因第二位格被称为父的子，所以第三位格被称为父与子的灵。圣灵藉着呼出（spirated）领受完全的神圣本质，太二十八 19；徒五 3，4，所以祂与父及子自永远同是真上帝。

基于位格的行动（Personal acts, or the opera ad intra 生与呼），我们来区分一下三位格的行动概念（notiones personales）：即父之 άγεννησΐα 或“非生而有”的特性（innascibilitas），子之 γεννησια，“生而有”的特性（nascibilitas），和圣灵的 εκπορευσις“呼出而有”的特性（processio, spiratio passiva），而且也区分位格的特性 proprietates personales：父有父的权威（paternitas），子有子的职位（filiatio）（圣灵有圣灵的进行（procession）。我们以位格的特性一词（Personal properties），意指上帝的一个位格与其他一位格或两个位格的关系上，所具有的特性。我们以位格的记号（personal notations）意指一个位格能被认为与其他位格有所不同的一般记号。这些名词不可视为不重要的——我们需用这些名词而区分神圣的位格，正如圣经本身所行的。

与圣灵的呼出（spiration）有连带关系的，我们也须想到“和子”（Filioque）这个问题，或者考虑圣灵是否也由子所呼出（spirated）。东方教会否认“和子”，西方

教会基于圣经确信是“和子”，因为圣经中归给圣灵与子的关系，与圣灵和父之间的关系一样。因为圣灵被称为父的灵，太十 20，所以也得称为子的灵，加四 6；祂是被父所差来的，约十四 26，所以也是被子差来的，约十五 26。因为圣灵也是由子而出，所以基督能将圣灵呼出，赐给祂的门徒，约二十 22。

位格的行动（actus personales）也称内面行动（opera ad intra），因为是在神性（Godhead）内发生的，并且是自一个位格达到其他位格（generation and spiration 生和呼）。我们应把内面的行动有别于外面的行动（outward operations, opera ad extra），或上帝内的三位合作，或协力的工作（创作，救赎，成圣，等）。论及内面的行动应坚持下面的原理：“内面的行动是分开的。”（Opera ad intra divisa sunt.）论及外面的行动应坚持的原理：“外面的行动是未分开的”（Opera ad extra sunt indivisa.）这些原理所说明的圣经真理，就是内面的行动是由个别的位格执行，同时外面的行动是由三个位格共同或联合执行。倘若圣经有时将创造的工作归于父，救赎的工作归于子，成圣的工作归于圣灵，这是位格的专有（appropriation）行动，却不是排斥其他位格的神圣工作。父与圣灵未曾直接协力的外面工作（opus ad extra），就是救赎的工作（基督成肉身，受苦，受死，复活，及高举）；虽然子由父差遣，及由父支持祂的救赎工作，这是真实的事，而且虽然子被圣灵所抹膏（诗四十五 7；来一 9，徒十 38）来施行祂的工作这件事也同样是真实的，但圣经却将救赎的工作单归于基督，弗二 13；西一 20；约壹一 7。教义学家为要说明基督救赎工作的独特性，而称它为混合工作（opus mixtum），或基督独自完成的一种工作，但祂在施行救赎的工作时不是没有父与圣灵。（关于位格的行动，actus personales，可参考路德对三大信经的解释（St, L.,X,993 ff）

父的名称有时在本质上（essentially ουσιωδως）是用以指明各个同等的神圣位格（雅一 17；林后六 17-18；路十二 32），而有时在位格上（personally υποστατικώς），则指上帝的第一位格，约十 30；十四 9；约壹二 23。照样圣灵的名称在本质上也是用以指明各个同等的神圣的位格，（essentially）约四 24，在位格上，则指上帝的第三位格，太十二 31，可一 10。

περιχώρησις（immanentia, immeatio, circumincessio）一词的意思就是相互而最密切的依附（inexistentia mutua et singularissima），一位格因为神圣本质的合一，由于相互依附，而存在另一位格内，约十四 11；十七 21。基督教会以此名词预防那认为三位格为彼此个别性地单独存在的异端。基督教神学以同等性（equality）一词，说明的事实为：一位神圣位格其本身并不大于其他的位格；同样性（sameness）一词是说明三个位格有同一性质，结果也在同一的对外工作上合作（Opera ad extra），约五 19 , 17。

何拉斯基于圣经而为三位格下定义如下：“甲、父上帝是神性（Godhead）的第一位格，既不是被生，也不是依次而出的，是按自己本质的形像自永远而生子；父同着子自永远而呼出圣灵，创造，保存，管理万有，父差祂的儿子为人类的救赎主，差圣灵为人类的成圣主。乙，上帝的儿子为神性的第二位，由父自永远而生，与父有同一的本质和威严，并与父自永远呼出圣灵，及至时候满足，在祂自己的位格里取了人性，为要赎回并拯救人类。丙，圣灵为神性的第三位格，与父和子同一本质，祂是自永远由父和子而出，并在所定的时间由父和子所差遣，为要使那些得救者的内心得以圣洁。”（Doctr. Theol., p.134。）

关于教会在上帝的道理方面所采用的词汇问题，我们可以注意到在辩论中的问题：即应否给上帝订下合乎逻辑的定义。我们的教义学家在答复此问题时，清楚地区分出“一个确实合乎逻辑正规法则的完善定义，和一个由圣经引伸出来的一般描述。”（革哈德）有人主张关于上帝的定义，不可按严格的意义，这大概是因为：甲、由于类属的缺乏，因为上帝没有真实和逻辑的类属；乙，由于上帝神圣的完全，因祂是至高的存在者，因此什么都不能在祂之上（革哈德）。虽然不能对上帝作合乎理论的定义，如对受造之物所作的定义一样，因为祂属于一个单独的等级，所以自圣经引伸出来的关于上帝的一般描写，便足够为得救赎而必需有的论及上帝的知识。因此上帝被描写为“首先的存在者，祂由于自己存在，而为其他万物的本原，”墨兰顿（Loci Theol., I, 13）更完全地描述说：“上帝是个属灵的本质，有理智，永远的，信实的，良善的，纯洁的，公义的，慈悲的，最自由的，有巨大的权柄和智慧——永在的父按着祂自己的形像自永远生子，子有父自永远的形像；圣灵是由父和子而出。”

# 3.5节. 论旧约中所启示的圣三位一体

新约中很清楚地教导圣三位一体的道理是一切基督徒欣然承认的事实。否认新约中三位一体道理的证据之神体一位派（Unitarians），是处于基督教会范围之外。圣三位一体被启示于：甲，基督所赐的庄严洗礼仪式中，太二十八 19，在此仪式中述说神体中三个位格的权威、尊荣和本质是同等的；乙，基督受洗时，上帝奇妙的显现，太三 16，17，在该处神体中的三个位格各别地出现；丙，圣保罗因受感动而说的祝词中，林后十三 14，在该处很明白地提出三个位格的属灵祝福。约壹五 7 很难用作圣三位一体道理的证据，但居普良（Cyprian，主后二五八年）在“论教会合一”，De Unitate Ecclesiae 的著作中，引用此处“经上论父、子和圣灵记着说：三者为一”。“Et iterum de Patre et Filio et Spiritu Sancto scriptum est：（Et tres unum est。）论父，子，和圣灵又记着：“三位为一。”然而我们认为完全不用此经句作为圣三位一体道理的证据才是最稳妥之策。

虽然所有基督徒都承认新约内有关三位一体的证据，但是有人主张旧约内虽包含圣三位一体的征兆和踪迹（indicia et vestigia），却不清楚地表明此道理，不足够使人基于旧约经文相信并教导这个道理（加利克斯都 Calixtus，现代主义神学家）。我们的教义学家对此控告的回答是（革哈德， Gerhard, III, 218）：“我们并非是说在旧约中关于三位一体的见证有与新约同样清楚明白的见证；但我们断言能够而且应当引用旧约的一些见证，显示三位一体的道理，因为上帝从起初就时常这样将祂自己显示出来，为要使教会始终能以承认，敬拜，并颂赞祂……是在一个本质内的三个不同位格。”（Doctr. Theol., p.157.）事实上，旧约不仅包含圣三位一体的征兆，而且在清楚的经文中，正确地陈明此道理。这类的经文就是：甲，上帝用多数说到自己，创一 26；乙，主说到主，创十九 24；丙，很清楚地说出上帝的儿子，诗二 7；丁，很明白地列举上帝三个位格，创一 1，2；撒下二十三 2；诗三十三 6；赛四十二 1；四十八 16-17；六十一 1；戊，以同样的关系三次述说耶和华或上帝的名，民六 24-26；诗四十二 1-2；赛三十三 22；耶三十三 2；但九 19；己，天使称颂三次（trisagion）“圣哉”赛六 9；庚，耶和华的使者（יהוה מַלְאַךְ）与上帝并论，创四十八 15，16；出三 1-7；辛，基督引证旧约，证明上帝的儿子是真神，且有神圣的位格，太二十二 41 至 46，参诗一百一十 1。人若不相信真上帝（三位一体的上帝）和世人的真救主（上帝的第二位格），绝对不能得救，因为圣经中很明白地陈述这真理，徒四 12；约五 23；约壹二 23，尤其是新约中所教训的救赎计划，与旧约中所教训的，并无有不同之处，罗三 21-24；四 1-3。所以我们正确地坚持圣三位一体的道理很清楚地记在旧约内，致使旧约的信徒最有保障地有了论到上帝的真知识，并有论及祂的爱子，所应许为救主的真知识。

# 3.6节. 论上帝的本质与特性

（De Essentia et Attributis Dei.）

## 3.6.1小节. 一般的道理

圣经述说上帝为至高存在者（ens omnium excellentissimum），或为绝对完全的本质（申十 17：“万神之神，万王之王”，提前六 15，16：“可称颂独有权能的”，μόνος δυνάστης），或单称为绝对存在者（ens primum），祂“在万有之先，万有也靠祂而立，”西一 17。有时圣经将一神（god）或诸神（gods）的称谓应用于受造物（dii nuncu pativi, λεγόμενοι θεοί, so called gods）。这样作的原因，也许是因为他们执行实在的神圣职务（约十 35；诗八十二 6）或是假想的神圣职务（申四 28），因此或正确地，或错误地赋以神圣的权威，林前八 5，propter analogiam quandam，vel veram，vel fictam；when for analogy, whether in truth or in fiction；为比较起见，无论真假）。虽然圣经很清楚地区分出所谓的诸神（dii nuncupativi）和一位真实永生的活上帝，林前八 5，6；太十九 17，掌权的人（诗八十二 6）和偶像（申四 28）确是被称为神（אֱלֹהִים θεοί），但唯有耶和华是独一的上帝（יְהוָה，nomen Dei essentiale et incommunicabile；上帝本质言语之名）。

圣经应用于真上帝的名称，并不是虚空的头衔，而是按照上帝的神圣本质、特性和工作来描述上帝。此点对上帝的实质而难传达的名称“耶和华”尤为真实，祂自己解释“耶和华”之名为“我是自有永有的”（出三 14,15），或永远不改变的神圣上帝（路德："lauter Ist”，就是纯全的存在者）。这就说明这名称为何永不适用于受造物的原因。（赛四十二 8：“我是耶和华，这是我的名。”）这四字神名 tetragrammaton 的正确发音也许是雅威 Yahweh（יְהוָה），然而“耶和华”的发音既为教会内所通用的名称，若是坚持所假想的“原始发音”，就是不可容忍的卖弄学问。

当我们描写人类时，便将本性与特性都归给他。圣经也是如此，为使本身适应于人类思想和话语的法则，通常叙述上帝具有神圣的本质和神圣的特性。换句话说，圣经论及上帝的特性如全能，恩惠，慈爱等，是属于神圣本质的。然而，上帝的特性不是偶然的（accidents, accidentia），就是祂的神圣本质，因为上帝在神圣的存在体内是绝对单纯的，出三14，15。“上帝的本能或特性，正是祂的本质，不能说上帝有偶然性。”我们或可以说：我们既然不能想象绝对单纯的存在者（ens simplex），所以上帝按着特性，很仁慈地对我们显示出自己。

如此我们对上帝获有足够的观念，此观念虽然不完全，然而在本质上是正确的，林前十三 9-12。革哈德论及神圣的特性说（Ⅲ，84）：“在上帝里面特性的存在，是不可分离的；因为物体的本质与物体本身是不可能分开的，照样上帝的特性与上帝也不能分开，因为它们是上帝真正的本质。”（Doctr. Theol., p.122。）卡罗夫说（Ⅱ，222）：“特性若按偶然的方式与本质确实有所不同，即可说，上帝里面有合成体。”（同上，）所以我们的教义学家正确地说：“神圣的特性与神圣的本质区分开来，不是实在有所区分，只是按照我们构思的方式”。（同上。）"Essentia et attributa in Deo non realiter，sed nostro concipiendi modo differunt； distinguuntur autem et ab essentia divina et inter se propter intellectus nostri imperfectionem. Attributa divina， quamvis in Deo non distincta，in nostris tamen conceptibus distinguenda sunt."（在上帝内的本质和

特性并非实在地按我们所构思的方法有所不同，然而之所以有这样的区分，是因我们的理解不够完全。神圣的特性在上帝内不是分开的，distincta，而在我们的概念中是分开的。）既然圣经详细地辨别上帝的各个特性，那么，基督教的神学家也必须辨明它们，例如：辨别神圣的公义与恩典，神圣的忿怒与慈爱等。若不予以区分，全部神学便成为虚假。（比如：因福音而废弃律法的错误。）

讨论神圣本质和特性的道理时，曾辩论的问题是："以什么意义将本质与特性归与上帝和受造之物呢？"回答是：甲，不可按同一的意义，（univocally, univoce），以致特性属于上帝与受造之物确是按同一的意义；乙，也不可按一样平等的意义，（equivocally, aequivoce），因此，特性用于上帝时，与用于受造之物时，乃是迥然不同；丙，而是类似地（analogically, analogice），使那归与受造物的特性与上帝的特性相似（analogy），或类似；就是说，特性正确地属于上帝和人两方面，可是不按同样的方式，也不按同样的等级。当我们说："上帝活着，而人也活着"或说："上帝爱着，人也爱着"的时候，我们是将完全的，绝对的，并独立的生命和爱归给上帝；但却将不完全的，相关的，从属的生命和爱归于人。在上帝自己里面所有的特性，与祂最完全神圣的本质相同。人由于上帝白白赐与而有这种本质；当然不是他自有的本质，而是偶然性的（accidents），可能会丧失。西一 17："祂在万有之先；万有也靠祂而立。"；徒十七 28："我们生活，动作，存留，都在乎祂。"创造主和受造者间的根本区别，也决定了各自所具有的特性的不同。由下列叙述可以看出适当决定此问题的重要性：我们若按同一意义将本质与特性归与上帝和受造者（Duns Scotus，死于 1308，敦司苏格徒），便是否认了上帝和受造者本质间的区分，并且使受造者与上帝同等而成为神（泛神论 pantheism）。另一方面，我们若按两种平等的意义将本质与特性归与上帝和受造者（Peter Aureolus，死于 1321，阿热阿罗斯；和佛兰西斯修道者），我们就不可能认识上帝（不可知论 agnosticism），因为我们难以知道何为上帝特性的实在意义。（约壹四 16 称，上帝就是爱，是什么意义呢？）但是，我们若以类似的，或相似的意义，将本质与特性归与上帝，那么，在我们默想上帝时，便由人性的不完全而上升为神圣的绝对完全。赛四十九 15。奥古斯丁说："上帝降到我们的地位，而使我们升高。""Condescendit nobis Deus, ut nos consurgamus."

神圣的特性，曾分为否定的和肯定的二种，或无作为的（quiescent）和有作为的（operative），或绝对的和相关的，或内在的（immanent）和暂时的（transient）等。但我们无论怎样排列神圣的特性，必须经常单独由圣经获得论及他们的知识，决不可由理性或幻想来获得这些知识。换一句话说，上帝定必亲自晓谕我们，如何去理解神圣的全能，神圣的慈爱和恩典等。神学家努力以先在的（a priori），或由理性来判定神性的特性，因而兴起许多邪恶的异端。举例来说，异端者根据神圣的慈爱，否认神圣的公义（基督代赎的需要，现代主义，神体一位论）和永刑之可能（耶和华见证主义，普救论）。那论及神圣本质与特性的道理也如圣三位一体的道理一样处在我们理性之上，因上帝是绝对不能被人所完全知晓的；我们对上帝的特性所认识的，只止于祂自己向我们所启示的。

较近时代，教义学家按照上帝与世界的关系，或上帝与世界的无关（Bezogenheit zur Welt，Abgezogenheit zur Welt）来详细列出神圣的特性；或按上帝绝对的本质（永远等），绝对的至上权威（全能等）和祂绝对的慈爱（爱等），来列出上帝的神圣特性，或按上帝的神圣存在，知识和旨意等列出。虽然其中有些类

别颇有帮助而可称道的，但现在一般的分类，就其实际的价值而论，并未改善古代教义学家的分类。一切神圣特性的分类或多或少是不完全充分的。

## 3.6.2小节. 否定的特性

（Attributa Negativa.）

我们观察受造之物所有一切不完善的特性（比喻人与动物会老并且害病而死，草木、花、菜凋谢或作药治病等），是上帝无有的（因而称此情形为上帝否定的特性），因为不能将任何的不完善归与祂。这些特性又称无作为的，（ανενεργητα），因为没有特别言及上帝的作为，或内在的（immanent, absoluta）特性，因为它们绝对地说明本来的神圣神质。这些特性是：神圣合一，单纯，不变，无限，无量，永远，全在。

甲，神圣的合一（unitas）是上帝的神圣特性，藉此特性使神圣本质为绝对单纯的；他不但是未分开的，也是不可分开的。合一归与上帝：一，是绝对的合一，就是神圣本质既未曾分开，也为不可分开的，约四 24；出三 14，15；二，是单独的合一，因为在上帝以外没有上帝，申六 4；四 35。（Cp. Doctr. Theol., p.118ff）

乙，神圣的单纯（simplicitas）是上帝的神圣特性，根据此特性，祂是真正实在没有混合的（不是物质和形式，各部，实体和偶然，本性和构成的混合）。何拉斯说：“上帝被称为一位，非按种类（specie），是按数目（numero），由于祂是完全单独的存在者，不但本身没有分开的，也是不可分开的，因为神圣本质是完全的单纯（simplicity）；且因为上帝里面没有混合组织（composition）。”（出三 14，15：“我是自有永有的。”）灵性的特性，约四 24 包含于单纯性内。

丙，神圣的不变（immutabilitas）是上帝的神圣特性，按此特性没有任何改变的可能，无论在存在方面（罗一 23；提前一 17；六 16）或是关于偶然（雅一 17），或是关于旨意、目的方面（民二十三 19；箴十九 21；玛三 6）都没有任何改变。圣经若将心意的改变，或地位的改变，归与上帝（创六 6；撒下十五 11；创十一 5），乃是为要适合我们理解的方式，这些经文并未说明上帝像人一样须要改变（撒上十五 29），而是必须以适合于上帝的样式理解之（θεοπρεπως）。革哈德（I，110）说：“圣经归与上帝的情感，不能证明神圣本质有什么改变，因为那些提及神与人同情的说法（ανθρωποπαθως），在意义上必须以适合于上帝的样式去理解（θεοπρεπως）。”圣经以双重方式，如此论及上帝：甲，犹如祂在其自己不改变，不朽坏，永远超越空间与时间，撒上十五 29；诗九十 4； 乙，犹如祂使自己适应我们对空间与时间的概念，撒上十五 11；创十一 5。况且，圣经无论在何处按神在人形中显现的方式（anthropomorphically），或按神有人的性情的方式（anthropopathically,）来描述上帝，这并非仅是一种 modus loquendi ,说话方式，而是对于上帝的真实描写——当然了，是按人所能理解的方式来描述。换一句话，当圣经言及永不改变的上帝对邪恶人发怒或妒忌（彼前五 5），或以恩慈对待悔改的罪人时（路一 52，53），我们必须视祂正如这些辞句所描写的，但是以一种与祂的神圣完善是一致的样式。In Deum nulla cadit mutatio，在上帝内不能改变。

创造的工作或圣子的化身，是否改变了那不能改变的上帝，这个问题，革哈德回答如下（I，124）：“决不是的；因为祂在时间内所行的，是出于祂自永远所命定不变的旨意。”其理由甚为明显。创造的工作不是在上帝内面发生的（泛神论

pantheism），而是在上帝之外发生的事（基督教二元论），也即创造以前未存在的万物，为上帝自永远所决定的（创造命令）。圣子成为人身，也未改变神圣的本质，而是道（λόγος）的位格接受人性，为上帝自永远所决定的（救赎命令）。

丁，神圣的无限（infinitas），上帝按此特性不受任何时间（永远）或空间（无限）的限制。圣经将无限归与上帝，甲，关于祂的本质，诗一百四十五 3，乙，关于祂的特性，诗一百四十七 5。故此，我们正确地说，上帝不但自己（神圣本质）是无限的，祂的知识，权柄，智慧，恩惠，仁爱等，也是无限的。

戊，神圣的无量（immensitas），上帝按此特性不能由任何区域范围衡量限制，耶二十三 24；王上八 27。昆斯得解释这种特性为："无止境的场所，上帝因此按祂自己的本质，不能不说是无所不在，"或说"神圣本质绝对的无限。"上帝既是不能被任何有限之事衡量或局限在任何有限的物体内，赛四十 15 至 17，所以我们不应以自己的理性（神体一位论）判断祂，却应按圣经所叙述的来认识祂，提前六 16，以祂为远超乎一切受造之物的神圣存在者。

己，神圣的永远（aeternitas），称为绝对的永远（与"持久"是相反的）。按此特性，神圣的本质是无始无终，不易不变，诗一百零二 27；九十 2；创二十一 33；赛四十 28；提前一 17；启一 4 等。圣经使用神圣特性的道理，一方面是为了向我们警告，一方面是给我们安慰。我们反对上帝，就是反对那一位永不改变，无限，无量，永在的神圣存在者，祂的忿怒与刑罚是无穷尽的，帖后一 9；另一方面，当我们倚靠上帝，就是确信那位不变，无限，永在的神圣存在者，祂的慈爱和怜悯也是同样无穷尽的，帖前四 17；林后五 1。

关于上帝的神圣永远，我们也可注意到祂的神圣自主的性质（aseity, aseitas, sovereignty）。上帝根据此种性质是绝对地自主，除祂自己以外，不凭依任何事物，罗十一 33-36。（Aseitas est attributum, quo Deus liberrima ipsius causa est et nemini quidquam debet, sed ipse solus est rerum omnium Auctor ,自主是上帝的特性，按此特性上帝是最自由的，祂是自己的因，并不亏欠于任何其他任何事物，惟有祂自己为万物的创始者。）

庚，神圣的全在（omnipraesentia）是上帝的特性，按此特性上帝不受任何地区的限制，而是本来就无所不在。昆斯得说："上帝实在与祂千万受造物同在。"关于上帝无所不在的特性，我们必须注意下列的事实：

1.上帝全在，不但是关于祂的神圣作为全在，也是关于祂的本质是全在的，耶二十三 24；换一句话说：上帝从不离开工作场所（in absentia, Calvinists,加尔文派）而工作，因为祂无论在何处工作，祂就在何处，诗一百三十九 7-10。革哈得说（Ⅲ，122）："上帝与万物同在，不仅由祂权力与效能，也不仅由祂的观察和知识，而且也是以祂的全备且个体的本质与万物同在；因为祂不但在权柄和知识上是无限无量的，而且祂的本质也是如此。"（Doctr. Theol., p.125。）

圣经将三种的存在，按照基督的人性归与祂：一、地点的存在（praesentia localis,路二 12）；二、非地点的存在，（praesentia illocalis,约二十 19）；三、充分的存在（praesentia repletiva.弗一 23；四 10）。

2.上帝充满万有，然而不是万物中的一部分，而是常存在宇宙之上，为超越万有的上帝。上帝不是来自受造之物的本质，以致成为受造之物的一部分（Deus nunquam in compositionem creaturarum venit）。所以上帝的全在，必需不能按照泛神

论的内在论去理解。上帝与一切被造之物甚为密切地连结一起，以致他们的生活，动作，存留都在祂里面，徒十七 28；西一 17，但是上帝与受造之物间的区别，正如无限和有限之间的分别，是同样的巨大，民二十三 19；撒上十五 29。革哈得说（Ⅲ，122）：“上帝普遍的存在，不是 συνεκτως，使祂被万有所包含，而是 συνεκτικως，使祂包含万有。”（Doctr. Theol. p.125。）又说：“经院学派（Scholastics）说，上帝是无所不在的，不是局部性的存在，也不是区域性的存在，更不是有限定的存在……而是充满万有；并且不须按粗枝大叶有形的方法去理解，而是要以神圣的方法去理解，上帝因祂的本质是无量的而不受地区的限制，但却包含每一个地区。”（同上。）我们必须坚持：“上帝是无所不在而且充满万有”：Deum esse ubique et replere omnia （路德 Luther）以反对那主张——上帝不会存在于“不洁净地方”的异义，（伊拉斯莫，Erasmus）。因此上帝是如此地无所不在，（enter et potenter ：在万物内并以其能力），这是圣经上明晰的道理，弗一 20-23；四 10。

3.上帝是全在的，但：甲，祂的本质没有增加（multiplicatio，即多神论 polytheism）；乙，没有扩大（extensio）；丙，没有短缩（rarefactio）；丁，没有分开（divisio）；戊，没有混杂（commixtio）。换一句话说，我们不可按有形具体的方法想到上帝的全在，好像祂的存在是占有空间，或受空间的支配（王上八 27；赛六十六 1；）。因为“上帝的存在：甲，不是局部的；乙，不可分开的；丙，我们理性所不能完全理解的；丁，有效的动作，以及戊，包含万有在祂里面”（革哈德）。上帝全在的真道对正确理解主的晚餐方面是特别重要的（真实的临在 Real Presence）。

与神圣全在的道理有关的一些问题，应予考虑：第一个问题：“宇宙是否无限？”或“在此宇宙之外有无空间？”根据圣经，必须否认这个问题，因为空间属于创造，而一切被造物都在上帝里面，西一 17；徒十七 28。若将无限的空间归于宇宙，就好像将宇宙作为上帝，但宇宙为受造之物是有限的。 Deus dat loco et rebus, quae sunt in loco, suum esse.（上帝所赐的空间和空间所有之受造物，都是祂的）。第二问题：“在上帝神圣忿怒或恩典的显现中，有无神圣本质特别的临近？（ specialis approximatio essentiae divinae）?由于上帝的无量，必须以否定的语句答复此一问题，因为神圣的本质从不离开受造之物，而是永远存在；而且按神有人的性情（anthropopathic）的说法，像圣经约十四 23；创十一 5 所陈述的，不应被认为只是一种说话的方式（modus loquendi） ,而应认为是真理的断言，根据恰当的理解（θεοπρεπως），这些陈述是为了我们得安慰或警戒而写的。最后的问题是：“上帝在创造宇宙前，在本质上是否工作呢？”此问题应列入愚笨的问题内，是虚妄而无益的，多三 9。上帝既未启示关于创世以前的什么创造工作，所以人在此方面所作的幻想是无用的。虽然如此，我们一方面不必认为上帝本来是不工作的；另一方面我们没有圣经的根基，可以推想在现今的世界被造以前，上帝曾创造一个宇宙。上帝的全在所给与我们的警戒，很清楚地记在耶二十三 24；诗一百三十九 7 下，并且由，诗二十三 4；太二十八 20，很清晰地看出所给与我们的安慰。

## 3.6.3小节. 肯定的特性

肯定的特性（attributa ἐνεργητικά, positiva, operativa, transeuntia, relativa）乃是我们按特殊独一的意义，将我们在祂受造之物身上所发现的一切完善归与上帝。这些

特性就是：生命，知识，智能，意志，圣洁，公义，真实，能力，良善（恩惠，怜悯，慈爱，恒忍，等）。

甲、神圣的生命（vita）。由此特性，祂常是活动的，且显出祂自己是活动的。尤其是上帝为生命，一，本质的，essentially, 因为祂在自己有生命，（αυτοζωος，ἐν ἑαυτῷ，约五 26，就是说，按祂自己的本性和本质，祂是生命，这生命是在祂自己里面，也是属于祂自己；二，有效的，effectively，因为祂为自己以外一切生命的原因和根源，徒十七 28；申三十二 39。此特性消极方面以“不灭性”，提前六 16，和“不能朽坏性”，罗一 23；提前一 17，来表达之。上帝是“永生上帝”，“living God”，与异邦的偶像不同，徒十四 15，万物因祂而存在，徒十七 25。可从经文，来十 31，推定与此特性有关的警戒；可由提前三 15；四 10 推定其给予人的安慰。

乙、神圣的知识（scientia）。按此特性，祂藉心意中单纯而永远的行动，而知道过去的，现在的，和将来必有的一切事，或说，祂甚至知道按着将来的情形可能有的一切事，撒上二 3；约壹三 20；王上八 39；诗七 9；三十四 15；一百三十九 1；箴十五 3。上帝的知识高过人的知识，如：甲、按知识范围来说，因为上帝知道万事（约二十一 17； omniscientia）及一切可能并限定的将来或可能有的一切事（撒上二十三 12；太十一 23； scientia de futuro conditionata scientia media）；乙、按祂知道的方式来说，因为上帝藉心意单纯而永远的行动知晓一切事。（上帝知道事情非按种类，乃由祂自己或祂的存在而知道的。人见物而知之，上帝参透万事。Deus res non per species intelligibiles, sed in se sive in esse proprio cognoscit. Homo res adspicit, Deus perspicit.）于是上帝知道人的心思，王上八 39；徒十五 8；约二 25。上帝完全知识的启示应该作为我们的警戒，赛四十一 22，23；诗一百三十九 12，并作为我们的安慰，赛六十六 2；太六 32。我们的教义学家描写上帝完全的知识，分为，甲、自然知识（scientia naturalis, essentialis），按此知识上帝全然知道自己；乙、自由的知识（scientia libera），上帝按此知识知道祂身外的一切事；丙、间接知识（scientia media），上帝按此知识知道可能有和将来按情形可能有的一切事。

在这方面，我们可以注意一个重要的问题：“上帝无错误的预知如何与人的自由意志，并人的责任相符合呢？”这问题是重要的，因为人基于上帝无错误的预知，曾否认自由的意志和人的责任（斯多亚主义 Stoicism），或基于人的责任，否认上帝无错误的预知或全知（无神论 Atheism,不可知论 Agnosticism）。这问题虽含有我们在此生命中所不能解决的奥秘，然而经上教训于下：甲、上帝的预知包含万事，且是无错误的，诗一百三十九 1-4；启三 15。乙、上帝的预知不是他所预见罪恶的实际原因。协同式（Formula of Concord）正确地教导：“上帝的预知无它，即上帝在万事发生以前，便已知道一切，正如但二 28 所记。这种预知同样也涉及虔诚人和邪恶人，但预知不是邪恶和罪孽的原因，就是说，它不是行错事的原因（原是起于魔鬼以及人的邪恶背逆意志）：也不为人类败坏（人的灭亡）的原因，因他们自己应为自己的行为负责；上帝预知不过要予以节制，并对其应持续的时间定一限度，这一切的目的，都是为服事祂的选民使他们得到救赎，虽然行为的本身是邪恶的。”（Epitome, XI, 3.4.协同式摘要。）

我们的信条由此而将下列各事予以正确区分，甲、神圣的预知和罪恶的起源，乙、一般的神圣预知和特别的神圣预知（摩三 2；加四 9： nosse cum affectu et effectu），有感情和目标的预知。上帝的圣徒将他们的拣选和救赎归因于神圣的预

知。罗八 29，30：“祂预先所知道的人，祂预先定下。”虽有这些启示，然而仍存有奥秘，于是协同式正确地劝勉众信徒“不要以思想去推论，作结论，也不要以好奇心窥探这些事情，而要坚持祂所指示给我们的，祂所启示的道。”（Thor. Decl., XI, 54-57.）

当有人问：“凡发生的一切事都是上帝所预知么？”那么，就必须肯定地回答：是真的。若问：“人的行为是由于勉强么？”就必须予以否定的回答。犹大卖主是自愿的罪恶行动，约十三 26-30，正如彼得承认基督，是自愿的良善行动一样，约六 65-71。虽然前者在罪恶之下，后者在恩典之下，然而他们的行动都不是出于勉强。圣经有力地排斥一切皆由命运决定的幻想。

在上帝内面原无先后（prius 或 aposterius）之分，万物在祂面前永远是显然的，来四 13，但圣经论到上帝的预知（praescientia）仍然适合我们贫弱的悟性，因为我们对恒常的“今日”或“现在”，根本没有什么概念，诗二 7。所以基督教的神学家描写关于将来发生事件的神圣知识时，必须如此说。若问，可否将预知也归与人，天使，和离世的灵魂呢？其答案必须是否定的，太二十四 36；可十三 32。

丙、神圣的智慧（sapientia）。祂藉此特性以极妙的方式，安排并预定万有，以达成祂的目的，伯十二 13；二十八 20；罗十一 33。上帝的智慧与祂的知识有密切的关联，因此，此二特性常是同时显现（罗十一 33：智慧的知识 σοφίας καί γνώσεως；林前十二 8：智慧的言语 λόγος σοφίας ,知识的言语 λόγος γνώσεως）。圣经虽然没有清楚地说明此二特性的区别，但我们可如同区分理智与智慧的不同一样，按所有实际上的用途将他们予以区分，于是智慧（σοφια）乃表示知识（γνώσις）的实际应用。圣经特别在下列二领域内将智慧归于上帝：甲、在自然界内（诗一百零四 24：创造与保存）及乙、在恩典国内（林前二 6 下）。所以我们不可批评上帝的绝对智慧，提前一 17；罗十六 27，好像现代主义者与无神派所行的——他们拒绝圣经为真理的唯一根源，并亵渎创造万有的神圣方法（摩西的创造记载）和救赎（satisfactio vicaria 代赎），但我们应当以圣洁的敬畏和尊重，赞美上帝的智慧，罗十一 33。

丁、神圣的旨意（voluntas）。我们的教义学家有时视此特性为单个的特性，有时视其为附加的特性，依附在智慧的特性上。在前者情况下，他们由上帝的旨意推论出圣洁，公义，信实，良善等特性（拜尔）。只要所表达的道理是依据圣经，讨论此主题的方式是无关紧要的。

正因圣经将智慧的心（罗十一 34：νους）归与上帝，所以也照样将旨意归与祂，提前二 4；约六 40；帖前四 3。上帝的旨意就是神圣的本质本身，追求良善，反对邪恶。关于神圣旨意的成因（causae voluntatis divinae），圣经描写上帝为：甲、在祂的至高威严中，除祂自己以外，不依附任何东西，或在祂自己为绝对至上者，罗十一 36。据此而观，上帝的动作绝不由任何别的来推动；而是由祂自身推动；或者我们可以说，在祂里面的因和果是同时发生。在上帝里面无形式的发动原因（Non sunt in Deo causae formaliter causantes）。可是圣经也说：乙、按着人悟性观点讲论上帝；就是说：上帝按祂神圣本质是我们所不完全理解的，引导我们在祂里面分别因果，并且视祂为因罪而发怒，耶二 19，并认为祂因基督救赎而施恩，罗三 24。（In Deo sunt causae virtualiter causantes：在上帝里面，因实际上即为导致结果的因。）只有当我们依据圣经讲解上帝时，才能适当地区分律法和福音。

虽然上帝只有一个与祂神圣本质相同的旨意（没有相反的旨意），然而我们基于圣经可区分：

1.首要的与次要的神圣旨意（voluntas prima, voluntas secunda； voluntas antecedens, voluntas consequens）。

上帝的首要旨意（voluntas antecedens）是祂热切愿望所有的罪人得救，约三 16，17；次要的旨意（voluntas consequens）是祂审判，刑罚那些弃绝祂在基督耶稣里之恩典的人，约三 18。我们坚持这样的区分，以反对加尔文主义的双重拣选说——根据该说法，上帝自永远拣选有些人得救，也拣选有些人受咒诅。

2.不可抗拒的及可以抗拒的神圣旨意（voluntas irresistibilis, voluntas resistibilis）。当上帝的旨意绝对地以全力行使时，或是当上帝以祂绝对尊严与至上权威去行动时（创造，末日审判，林后五 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，就是可以抵挡的（在福音内所应许的恩典是人所能弃绝的，太二十三 37）。但这种区分或上述的第一种区分都不应该被协力主义（synergism）滥用。

3.绝对的与通常的神圣旨意（voluntas absoluta, voluntas ordinata）。上帝绝对的旨意不是藉媒介施行，约二 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，罗十 17；多三 5；彼前一 23 下；可十六 15；太二十八 19，20）。拒绝神圣指定的恩典媒介，就是狂热主义的错误主张。

4.恩惠并有条件的神圣旨意（volunt as gratiae, voluntas conditionata）。上帝恩惠的旨意致力于人类的救赎，因祂愿意万人本乎恩，藉着信，不须用律法的功劳，或善行而得救，罗三 28；弗二 8，9；罗十一 6；加三 10 下；上帝有条件的旨意是要求一切靠律法得救的人要完全地顺从，加三 10，12。人自从堕落以来，没有一个能靠律法的行为得救；所以上帝在人堕落后的有条件旨意，就是严厉地斥责那企图靠行为得救的愚行，路十 28。

5.启示的与隐藏的神圣旨意（voluntas revelata, signi； voluutas abscondita beneplaciti）。上帝的启示旨意，包含圣经的全部启示，林前二 12-16；上帝的隐藏旨意，包含在祂的道中未曾启示出的万事，罗十一 33，34。我们虽应当殷勤研究上帝在圣经内所启示的旨意，但若要探索祂的隐藏旨意，就必被定为愚昧和狂妄的罪。

戊、神圣的圣洁（sanctitas, holiness）。上帝因着此种特性，按祂自己的律法，愿望一切正直良善的事，申三十二 4；诗九十二 15；利十一 44；彼前一 15。详细说来，上帝：甲、在本质上是圣洁的，因为按祂的神圣本质，祂是万物以上的最崇高的；按照此种意义，圣洁，指明上帝至高的尊严并包含一切其他的特性，赛六 3；约十二 41；乙、有效力的，因祂是一切圣洁的创始者，并与罪孽直接对立，彼前一 16；利十一 44，45。上帝的圣洁应推动我们以最大的敬意来到祂面前，创十八 27；出三 5，同时也让我们以最大勇气和坚决的信心亲近祂，因为基督藉着代赎使圣洁的上帝与罪人和好，罗五 1；五 10；弗三 11，12。

己、神圣的公义（iustitia）。上帝藉此特性，在祂的神圣本质内是完全公义而正直的，诗九十二 15；按此特性，合乎自己完全的公义本质，要求人行公义，何十四 9；诗一 5，6。何拉斯恰当地解释上帝的公义如下：“公义是上帝的神圣特性，上帝因着此种特性，愿望并行使一切合乎祂永远律法的事，诗九十二 15，且为受造之物制定合宜的律法，诗十九 7，成全祂对人所作的应许，赛四十五 23，酬报良善的人，罗二 5-7； 帖后一 6，7，并刑罚邪恶的人，诗一百十九 137；罗一 23；徒十七

31；贴后一 6；罗三 8，19。”上帝即处于律法之上，exlex，祂不在律法之下，祂自己为公义的完全标准。上帝是公义的，因为祂的一切愿望和施行是合乎祂的法律。（Deus iustus est, quia omnia suae legi conformiter vult aut facit.）

上帝的公义应用于人身上是：甲、律法所启示的神圣公义（iustitia legalis），和乙、福音所启示的神圣公义（iustitia evangelica），就是藉着基督的代赎为罪人所获得的。律法的公义（iustitia legalis）又可说明为，甲、属律法的，legislatoria，因律法是人间公义的标准，太二十二 37 下；乙、属报酬的（remuneratoria），因为它奖赏善人，提后四 8；丙、属报应的（vindicativa, punitiva,ultrix 报仇的），因为它刑罚恶人，帖后一 4-10。福音的公义（iustitia evangelica）为基督宗教的本质，因人的救赎即基于此种本质。上帝是否按报应的公义（iustitia vindicativa）恰当地刑罚罪恶，这个问题的答案必须是肯定的。

庚、神圣的真实（veracitas, veracity），上帝藉此特性，无错误地说出真理，并实践祂的应许，民二十三 19；来六 18； 申三十二 4。这特性的启示，在上帝方面含有特别的迁就，因为人因着不信，对律法的恐怖和福音的应许持怀疑态度，诗九十 11；赛五十三 1；约十二 38。正因人的不信，上帝恩慈地对我们启示祂自己是“无谎言的”，多一 2；约三 33；来六 18； 太二十四 35；约十 35，而人都是说谎者，诗一百一十六 11；罗三 4。由于上帝的信实，我们应当惧怕祂的忿怒，加六 7，信赖祂的应许，罗十 11；多一 2。

辛、神圣的能力（potentia）。上帝藉此特性完成了可能成就的一切事，而且与祂的本质没有含有任何矛盾之处。昆斯德说明上帝的能力（I，293）是这样：“能力原为上帝藉以独立自主之事，由于祂自己本质自永远的动作，绝对能行一切不含矛盾的事。”（Doctr. Theol., p.120.）上帝完全的能力与人的不完全及相对的能力，在方式和范围方面都有所不同；因为论及方式方面，上帝的能力是祂的旨意，创一 3；诗一百一十五 3（上帝自愿的创造 Deus producit volendo）。同时关于范围方面，祂的能力包含凡与祂的完全本质一致的一切事物，太十九 26；路一 37。由于上帝有无限的能力，我们即不应该说祂在创造宇宙时，好像是用尽了能力（泛神论 Pantheism），也不应该由上帝的能力而推断，按我们的估计，祂应该作的事。因此，理性主义神学家断定——因为上帝是全能的，就不需基督代赎的苦难与死亡来赦免人的罪，这种说法就是亵渎。

上帝以两种方法行使祂的能力，甲、藉着媒介（causae secundae）及乙、不藉着媒介。第一种是上帝通常的能力（potentia ordinata）；第二种是祂绝对的能力（potentia absoluta, immediata 直接的）。两种方法皆为行使同一的全能，诗三十三 6-9。当上帝以绝对的能力之方式作成那些通常是藉着媒介而完成的事时，我们就会看到神迹（约二 11：σημεια；徒二 43： τέρατακαίσημεία）。论到神迹，我们必须依据圣经坚持：甲、上帝能随己意行使神迹，因祂是自然界掌权的主宰和法则，自然界本身不是不改变的（进化论者），无非是祂自己神圣旨意应用于受造之物身上；但是，乙、我们应当使用神圣制定的媒介，应用他们在自然界和在恩典国领域中，断不可傲慢地要求神迹，路十一 16；太十二 39。英雄式的信心（fides heroica），是以非比寻常的信心依靠上帝，行出神迹，那么这种信心不应按照此规则来判断；而要使行神迹的人确知他的“信心”实在是英雄式的信心（fides heroica），不算为自大。

人因上帝不能说谎，抢夺，死亡等而否认上帝的全能，这等人须定为犯了谤渎诡辩的罪。（若事物的定义被摧毁，这就是辩术的虚假了,Sunt sophismata, quibus definitio rei tollitur.）

壬、神圣的良善（bonitas）。按客观的意思，乃是上帝按此特性，祂的神圣本质是与祂的神圣旨意或祂绝对的完全性全然一致的，太十九 17。上帝创造的万物，既为祂的受造物，相对地也是良善的，创一 31，甚至在堕落以后也然，提前四 4。可是受造之物在本质上并不良善或完全，只因其为上帝的作品而为良善的。上帝与万物的对比乃是只有上帝是良善的，或说在祂自己里面是良善的（τό αὔτοαγαθόν）。革哈德以这样的意义论及上帝的良善说："上帝是真正的良善及唯一的善，且为所有良善的根源。"（Deus est vere bonus et solus et omnis bonitatis causa.）依据圣经的真理，只有上帝是绝对的良善，而且在祂自己里面是良善的（本质的良善），而人不过是相对地，依附祂而良善，此种真理应当保守我们免得骄傲和嫉妒，也推动我们谦卑和感恩，林前四 7；彼前二 1。革哈德说："临到我们和邻舍身上的一切善事，都是由上帝那里来的；人若嫉妒他的邻舍，就是反对赐万般恩赐的上帝自己，确是上帝的敌人（θεόμαχος）。"

神圣的良善按客观的意思，表明绝对的神圣完全，或神圣本质的善良；按其主观的意思，乃是表明祂对自己所造之物所怀的恩慈性情及品格，诗一百四十五 9；三十六 6，7。按照圣经，上帝是良善的：甲、普遍善待万物，诗一百三十六；乙、特别善待万民，太五 45；丙、更特别善待罪人，约三 16； 丁、按最特别的意思来说，是善待相信祂的圣徒，罗八 28；林前二 9 ；申三十三 3；约十六 27。上帝以良善待我们，应时时激励我们以感谢的心爱祂，约壹四 19。

在神圣良善的特性下（bonitas relativa），我们可以分类：甲、神圣的恩典，为人不配得的良善，多三 5；罗三 24； 乙、神圣的慈悲，对患难之人的良善，路一 78、79；丙、神圣的仁爱，为愿意与人交通的良善，约三 16； 丁、神圣的忍耐和宽容，为等待人悔改的良善，彼前三 20；彼后三 9。这些特性值得在一切其他特性之前，首先予以注意。因为这是圣经的真正范围，也是基督教传道的中心主题，林前二 2。全部福音的信息可以归纳于神圣良善的特性内；它所宣告的无他，就是在我们的主基督耶稣里，所显现的神圣恩典，仁爱，慈悲，坚忍，友谊等，约壹四 9。若无上帝在基督里的慈爱，则其他一切神圣特性的启示，实在是成为可怕的了。但因上帝是良善的，所以凡藉信基督而成为祂亲爱儿女的人，也会同样成为良善，有恩惠，有慈悲的人，路六 36；太五 44，45；弗四 32 , 西三 12。

因为上帝的刑罚多次过于严重而且具有毁灭性的，所以有人反对祂是良善的。圣经并不否认此毁灭作为的事实，太二十四 21，22，但也指明这伟大的真理——甚至上帝所施的可怕刑罚，也是由祂救人的爱所激动，因祂要藉这些行动呼召罪人悔改，路十三 1-3。可是，凡否认圣经为信仰的唯一根源，三位一体的上帝为唯一的真上帝，及基督为唯一救人脱离罪孽的救主的人们，就永不能盼望分享到上帝良善，恩典和仁爱的永福。

# 第4章. 论神圣命定的道理

（De Decretis Divinis.）

上帝的作为分为两种：内部的（opera ad intra）和外面的（opera ad extra），后者若不是直接的行动（非藉工具执行），就是间接的行动（藉着工具执行）。

上帝内部的作为又分为二种：即位格的作为（personal）和本质的作为。上帝在位格上的内部作为限定在三位一体上帝里面，是关于执行此作为的神圣各位格，且按某一位格固有的特性而执行之（产生 generation 和呼出 spiration）。上帝本质上的内部作为也限定在神性（Godhead）内，是三位一体的三位格协力合作。上帝在本质上的内部工作被称为上帝的永远命定。此种命定有三：甲、创造的命定，乙、救赎的命定；丙、预定（拣选）的命定。

甲、创造的命定为三位一体上帝本质内部的作为，“藉此作为祂起初决定创造天地万物，为要显明祂的智慧，良善和权能”（革白勒尔 A. L. Graebner）。在伯二十八 26，27；徒十五 18； 创一 26；徒十七 26；诗一百三十六 5-9 教导出创造的命定。

乙、救赎的命定是三位一体之上帝本质内部的作为，藉此作为，祂至有恩惠并智慧的决定，藉着上帝儿子耶稣基督成为肉身的代赎，拯救堕落的人类，如是为全世界预备得救的道；祂曾预见人的堕落，但却未预定之。在下列经文中清楚地教导出救赎的命定：徒二 23：“祂就按着上帝的定旨先见，被交与人”：徒四 28：“成就你手和你旨意所预定必有的事”；弗一 7-10：“我们藉这爱子的血，得蒙救赎……乃是照祂丰富的恩典；这恩典是上帝用诸般智慧聪明充充足足赏给我们的……照祂自己所预定的美意”；彼前一 20：“基督成肉身的上帝儿子，我们的救赎主，在创世以前，是预先被上帝知道的，却在这末世，才为你们显现”；加四 4，5：“及至时候满足，上帝就差遣祂的儿子为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”；约三 16：“上帝爱世人，甚至将祂的独生子赐给他们，”等。

丙、预定的命定是三位一体上帝内部本质的作为，藉此作为，祂只因自己的恩典和耶稣基督的救赎所驱使，自永远决定，藉着福音与圣礼的施恩具，使所有最后进入永生的人，藉着信心而成圣得救。预定的命定记在弗一 4：“上帝从创立世界以前，在基督里拣选了我们。”帖后二 13：“因为祂从起初拣选了你们……能以得救。”弗三 11：“还是照上帝从万世以前，在我们主基督耶稣里所定的旨意。”提前一 9：“上帝救了我们……是按祂的旨意和恩典，这恩典是万古之先在基督耶稣里赐给我们的。”罗十一 5：“照着拣选的恩典还有所留的余数。”徒十三 48：“凡预定得永生的人都信了。”罗八 29，30：“他预先所知道的人，就预先定下效法祂儿子的模样……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。”彼前一 2：“就是照父上帝的先见被拣选，藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙祂血所洒的人。”太二十二 14：“因为被召的人多，选上的人少。”可十三 20, 22：“只是为主的选民，祂将那日子减少了……倘若能行，就把选民迷惑了。”

拣选的道理将在自己单独的标题下，予以更详尽的论述。在此只因拣选属于上帝永远的命定而提及之。我们可以顺便说，由于预定的永远命定，必须排除协力主义的各样形式（否认 sola gratia，唯独恩典）及加尔文主义（Calvinism）各样形式（gratia universalis，否认普世的恩典）。为此，我们断言：甲、上帝未曾根据他们

的信仰来拣选被选上的人（intuitu fidei）；乙、上帝未曾预定任何人受咒诅，而是恳切地愿望万人得救（vocatio seria）。特别的拣选（electio particularis）和普世的恩典（gratia universalis），由表面看来，其间似有矛盾，但我们认为这是奥秘，实为理性所难理解，因此我们不要批评，也不要试行解释。试行将此二种道理谐调的结果若不是属于协力主义（选民是因有较好的品行被拣选，这是违反罗三 22，23 的记载），就是属于加尔文主义（上帝不愿救万人，这是违反约三 16；林后五 19，20；彼后三 9；徒十七 30；提前四 2 的记载）。协同式正确地说："然而，上帝既是保留此奥秘属于祂的智慧，并且祂的道中也未将有关此道理向我们启示，尤其是没有命令我们要思考研究此奥秘，而且恳切地阻止我们，不要思考此奥秘，罗十一 33 下，所以我们不应该以我们的思想下结论，也不该因好奇而探究这些事，我们只当默守祂所启示所指示给我们的道。"（Thor. Decl., XI, 55。）

革伯勒尔博士（Dr.A. L. Graebner）将预定的命定总结如下："预定的命定是上帝自永远的作为（弗一 4；三 11；提后一 9；帖后二 13），上帝因着祂的良善（提后一 9；罗九 11；十一 5）并因预先所立定的全人类救赎主的功劳（弗一 4；三 11）决定藉着为全人类所指定的方法和媒介（弗一 4，5；彼前一 2），引领一定数目的（徒十三 48；太二十 16；二十二 14）、具体的人（提后二 19；约十三 18）进入永生，并要成就，实现，并促进属于他们最后的救赎的事（罗八 30；弗一 11；三 10，11；可十三 20，22）"（Outlines of Doctrinal Theology, §51.）

# 第5章. 论创造

（De Creatione.）

# 5.1节. 创造的定义

圣经教训说，三位一体的上帝从无创造出在祂身外所存在的一切，如宇宙，此教训与异教所说的泛神论及二元论迥然不同：泛神论以为宇宙是由上帝发射出来的或是上帝的显现，使上帝与宇宙成为同一；二元论假定物质永远存在（υλη αμορφος, το μη ον），为某一位神（νοῦς, τό ον）所造，成为现今的世界。按"无"字的意思，并非是说已经存在的任何事物（肯定的无：nihil positivum），而是未曾存在的情况（否定的无：nihil negativum）。我们从创一 1；来十一 3，和罗四 17 得知在创造世界以前除上帝之外没有什么存在。卡罗夫（Ⅲ，899）说："创造世界不是在于上帝本质的发射，也不是产生，行动或自然的改变……而是在于外面的作为，藉着无限的能力，由此而从无造成万物。"（Doctr. Theol., p.164f.）革哈德（Ⅳ,7）说："要拒绝斯多亚派的幻想，他们捏造两个永远的原理，'意'，或上帝，及物质：νους 和 υλη；他们幻想这两个在永恒的岁月中，是混乱不清的，终于一定的时候由'意'成形。"（同上）何拉斯反对古代与现代的泛神论说："创造是自由的神圣作为，因为上帝创造宇宙并不是由于需要而如此作，好像祂需要受造之物的服事……乃是自由的，因祂可以创造，也可以不创造，可以在这件事或其他的事上，或早或迟地创造。"（同上。）上帝为何不早一点创造世界的问题，哈分勒非（Hafenreffer）说："问这问题的好像一个神经病的人，好奇地探究无益之事。"（同上。）

# 5.2节. 创造的次序

按照圣经，上帝不是“一霎那间造成万物，却是逐渐地创造，依照奇妙的次序”（ordo creationis）。创世记第一章说明，上帝创造万物时，是由低级而至高级，直至祂最后造人作为祂创造工作的冠冕。一般说来，创造的工作包含三个步骤：甲、第一天，制作天然的材料，“似乎这是整个宇宙的原始根源”（昆斯得）；路德说：天地的分子（moles coeli et terrae）；乙、头三天是单纯受造物的分离与配置（第一日造光，第二日造天空；第三日隔离陆地和水）；丙、世界的装饰和完成，再以三天使世界完美；（第四日造天体；第五日造鱼和飞鸟；第六日造陆地动物和人）。

我们由此而分辨出直接地与间接地创造；前者为 moles coeli et terrae，天地间的分子，是由无而造出的；后者为先前所造材料的安排布置。

但创造的次序不可作为进化的过程来解释；因为根据圣经，世界不是由物体本身所含的能力发展而来，而是由于上帝的创造性大能。（创一 1：“上帝创造”；第三节：“上帝说。”）受造之物是藉着那超过世界的创造主本身之全能命令，而得以存在。我们的教义学家曾表明此项真理说：“创造的有效成因是上帝，惟独是祂”（Calov 卡罗夫）。注重实验的科学也不能否定此真理，因为它既不能证明由无机物至有机物（generatio aequivoca）间的发展，又不能证明由低级物成为高级物的发展（Deszendenz theorie； Transmutations hypothese，变形假想）。

甚至以理性为根据，也须弃绝进化论为不可持守的学说。甲、因为进化论不能解释原始材料的存在；乙、因为进化论所根据的原理已被自然界证明为伪——同种的变形为异种的（种类的变形）。相反，圣经在下列各点与理性相合：甲，一位全能的上帝创造万有；乙，按照次序进行创造工作；丙，受造之物繁殖是各从其类，创一 21。所有受造之物得以存在是藉上帝创造的命令，照样受造之物是藉着全能神圣的旨意，得以保存并繁殖，徒十七 28。今日宇宙和宇宙中各种各类受造之物得以存在，是因上帝在完成祂创造工作以后，宣告赐福给祂所造的一切之物，创一 22；西一 17。

# 5.3节. 六日内的创造（Hexaemeron.）

圣经明白地教训，整个宇宙是在每日二十四个小时的六日内创造完成（六日的hexaemeron）。若更改六日仅为一刹那（亚他那修 Athanasius,奥古斯丁 Augustine,希拉流 Hilary）或延展六日为几百万年的时间，都是违反圣经的。（创一31；二2；出二十 9, 11：“六日要劳碌……因为六日之内，耶和华造天地。”）摩西所记载的创造事迹，为我们论及创造的惟一真实纪录（创造世界时无人在场，也无人由现在存在的世界能以表明曾经怎样发生的），所以我们必须将每一种试图更改或增补创世记的记录视为伪科学的托辞。公认的进化论确是无神论的，也是非道德的，同时有神论的进化论（theistic evolution）既不符合圣经，又不符合公认进化论的基本原理。否认创世记一书的默示性，就是反对全知神圣的基督所作的见证，因为基督承认此书为正典，太十九 4-6；约五 39。

# 5.4节. 详加讨论六日内的创造

第一日。——“起初”（בְּרֵאשִׁית），意即“这个世界开始存在”，“关于第一日所造的物件，没有创造的材料”（materia ex qua，昆斯德）。自从在上帝之外的物件开始存在时起，才有一个起初。在此以前没有“起初，”因为上帝没有起初。诗九十 1，2，在祂以外没有什么。所以时间与空间必是上帝创造万有的全能命令所定的；于是时间和空间是由无限之上帝所造。创一 1：“起初”的辞句，与约一 1 内所记的同一词“太初”（εν αρχη）前后呼应；惟有创世记记录上帝所行之事，同时约翰福音告诉我们何者在起初即存在（父与子）。

“天和地”的说法乃是圣经对宇宙的名称（das Weltall）或“万有”（τα πάντα），圣保罗在西一 17 和徒十七 24 曾提及：“宇宙和其中的万有。”创世记的神圣记录，既详细描写各种受造之物的创造，是出于原始的材料（间接创造 mediate creation）。我们乃正确地理解“天和地”的语法是表示 rudis moles coeli et terrae,天地根本的分子，或为未加整理的材料，这是“整个宇宙原始的根源”。上帝创造地时也创造了水，因为地为水所包围着，创一 2。

“天”的意义不应取“至高之天”之意（火天 empyrean, coelum empyrium），一种假想为纯粹火焰的处所，上帝与天使并圣徒住在其中（教皇派，加尔文派）。昆斯德正确地称这种假说仅为一种虚构（merum figmentum）。创一 1 的天和地的说法，正如刚才所提，是指造世界的材料（Weltstoff），是借用现代教义学家的一个名词。

Tohuvabohu（תֹּהוּ וָבֹהוּ），一词，在我们公认的英文译本（Authorized Version）内，译为“空虚混沌”，在耶四 23 内表示荒凉之地。然而在创一 2 表示一切受造之物未被上帝创造的手分开与整齐排列以前的混沌情况。论及创一 1 的记载乃是报告先前所造的世界复原（在恶天使堕落时被灭绝，库尔兹 Kurtz）的这种学说，必须被弃绝为人为的无稽虚构。

上帝第一日所造的“光”是元素的光，第四天祂就在天空加上两个大光体，“可分昼夜，作记号，定节令，日子，年岁。”创一 14。依照圣经，光的存在是在光体之先。“上帝以大能的话造光，即元素的光，在黑暗中使光出现，并吩咐光从黑暗里照出来，林后四 6。自世界第一日起，通常黑暗和光的重现为一日的时间，正如我们现今分一日为二十四小时一样。”（Kretzmann, Pop. Com., 1, 2.）

第二日。——在第二日，上帝创造“空气”或说穹苍， firmament.（רָקִיעַ），按此字的意思，不是地之上一层空气，而是可见的天空（路德）。按照创一 6-8，“天空”是将天空以上的水和天空以下的水分开，使我们必须理解可见的天空以上的水。有关创造的各种纪录显示出上帝全能的权力与威严，却不回答由人的好奇心所发出的问题。

第三日。——在第三日，上帝使天空以下的泉水聚在一处，使旱地露出。“上帝在此完成在无生命的材料方面的创造工作，祂以全能的命令吩咐泉水从诸天以下，就是祂所造的天空以下聚在一处（为海）。在混沌的时候，固体和液体是完全混合的，没有‘旱地”的名称。但现在固体与液体必被分开，使我们所认为的旱地，可以看见。”（Kretzmann, Pop. Com., I, 2.）上帝一旦使旱地现出，就以“青草和结种子的

菜蔬，各从其类，并结果子的树木，各从其类，果子都包着核，”为装饰，创一 12（繁殖的定律。）按照圣经，植物在种子以前，因上帝创造“结核”成熟的植物。

第四日。——在第四日，上帝创造日，月，星，创一 14 下。圣经未提及创造天体是“用什么材料”（materia ex qua）；但是这位圣洁作者曾描写天体之目的（finis cuius）及其给人的祝福，创一 14-18。圣经虽不教训天文学的系统，却仍强调以下的真理：甲、地被造在太阳以前，正如光被造在太阳以前。乙、地不服事太阳，太阳却服事地，太阳与地都服事人，人的被造就是为要服事上帝。基督教的神学家对天文学的观念必须限制在此基本的真理内。一切所谓天文学的系统均为人根据没有肯定证据的假设而提出的。所以对于科学家的天文学系统，基督教的神学家必须坚持：甲、圣经是绝对没有错误的，连在科学的事项上也是无错误的，约十 35；提后三 16。乙、圣经使其本身适应人的观念，却不适应人的错误，因为圣经始终是真理，约十七 17。丙、关于天文学方面的事，我们知道很少，若人根据思考系统，对圣经有所增加，更正，或批评就是愚笨，且不属于科学的。丁、基督徒不值得去抛弃圣经中无错误的道而赞成科学所谓的“保证结果”，提前六 20。故当基督徒在此点上辩论时，必须坚持圣经的神圣权威。但不能认为，用摩西所陈述的创造记录，就可以说服非信徒，使他悔改，因为悔改惟有借着律法和福音的传讲，方可完成。

第五日。——在第五天上帝创造在水里“滋生有生命的物”，并“飞在地面以上的雀鸟”，创一 20，21。前者所用的材料（materia ex qua）是水，后者的材料未曾直接说明。无论如何，创造这些及其他受造之物的材料决不是自造的（进化论 evolution 的说法）。（材料是被动的基础；并未与上帝合作去造成别的，Materia est principium passivum； non concurrit cum Deo ad aliquid creandum.）

第六日。——在末一日，上帝创造“地上的兽类，”并创造人作为祂创造工作的冠冕，创一 24，27。在人堕落后，变成有害于人类的动植物，是否在该时被造成的这个问题，可以如此答复：确是在这六日内造成的，但是这些动植物的作用全然与人的幸福相合。甚至今日“有害的东西”（含毒的植物和矿物）也可以被人有益地使用。可是，在堕落以前的自然界，尚未在罪孽的咒诅和败坏之下，甚至这些受造之物也自愿服事人。

人作为上帝创造工作的冠冕的至上荣耀，在下列的事实中显明出来：甲、在造人之前，首先由神性内的三位格商议并旨意统一，创一 26。乙、虽然万物的发生是藉着神圣全能的话，但上帝是用地上的尘土造成人的身体，创二 7，并将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人，创二 7。丙、上帝使人成为一个有知识和理性的存在者，代替仁慈的创造主，管理那为他所造的世界，创二 7 下；一 28。丁、上帝照自己的形像造人，使他像上帝一样圣洁，公义和智慧，弗四 24；西三 10。戊、上帝为亚当准备一个配偶，她也是照神圣的形像被造，并赋有理智和永远不死的灵魂，创二 22-24。

论及人的二元分法，或三元分法（dichotomy or trichotomy）的问题，须按描写人本来部分的经文来作决定，太十 28；十六 26；创二 7。路德会的教义学家根据这些经文曾宣称赞成二元分法。而赞同三元分法诸学者所引用的证据为路一 46，47；帖前五 23 等；但这些经文不是三元论明显的证据。我们由圣经内称那些离世的人为灵（彼前三 19），或灵魂（启六 9），而清楚看出圣经交替地使用灵（πνεμα）和灵魂（ψυχη）的名词。以二元分法来解释人类存在的一般现象，所显示的困难较少。

摩西的创造记载，不应视为寓言或神话，必须视为确实发生的历史事实。只有按字句解释经文才是正当的。

按照圣经记载，世界的创造是三位一体上帝的自由行动，藉此行动他在“起初，为了祂自己的荣耀，不用先前存在的材料，而创造看得见的和看不见的整个宇宙”（斯特让 Strong）。这道理与上帝的圣洁和慈爱有密切的关系，罗八 20-23；林后四 15-17，又与祂的智慧和自由意志也有密切的关系，诗一百零四 24； 一百三十六 5。凡否认圣经所教训的关于创造的道理，最好也否认圣经所教训的关于救赎的道理，因为对前者陈述的默示并不亚于后者记述的默示。“圣经都是上帝所默示的”，提后三 16，而且基督的命令，是要人接受全部圣经为神圣的真理，约五 39；十 35。

# 5.5节. 人类的合一

我们根据圣经坚持上帝在第六日所造的亚当，是万人中的第一人，并是全世界全人类的祖先，林前十五 45，47；创二 5；徒十七 26；罗五 12。所以我们拒绝以撒皮热瑞（Isaac Peyrere 1655）异端，他说：犹太人是亚当的后裔，创二 7 下，外邦人是在亚当以前之人的后裔，创一 26 下，以致他们推算犹太人祖先被造以前的年代。可是摩西的记载既不承认在亚当以前有受造之人的假定，也不承认有人与亚当同时受造的假定；创世记特别强调教训亚当为万人的祖先，徒十七 26。杰出的人类学家根据神圣启示以外的证据证实了人类合一，他们的结论也与此道理相符。（亚力山大洪播德 Alexander von Humboldt）。

亚当是首先独立的受造，创二 18，夏娃是凭亚当而受造为一个完全有理性的个体（individual），在灵魂和身体方面都取自男人，创二 21-24。上帝造成（בנה）夏娃所用的肋骨，不应被认为仅是肋骨，而应认为是有生命，有活气的本质，包含她本质所构成的一切，创二 23；徒十七 26。（参考路德的解释 St. L., I,157）夏娃所享受的属世与属灵神圣福气虽与亚当是一样的，但她的社会地位(social status)是服从于亚当的（编者注：subordination 顺从的角色）；因她是为亚当的原故而被造的。创二 18；林前十四 34-36；提前二 11-15。

# 5.6节. 关于创造纪录的特别问题

甲、圣经虽正确地告诉我们，人是怎样及在何时被造成，然而关于天使的受造，圣经却没有任何说明。虽然如此，天使也必是在六日（hexaemeron）之内造成的，创一 1，2。圣经既然将为得救所需的一切事启示给我们，我们绝不可试图将人的猜测附加在神圣的记载上。

乙、不论摩西是由直接的启示而领受到所记下的历史事实，还是藉着口头的遗传而领受到的，这都是无关紧要的事。创世记是属于正典之一，是由神圣的默示而写下的，提后三 16；约十 35，所以含有上帝自己论及世界及人类起源的记载。

丙、创世记的两个创造历史（第一与第二章），不是矛盾的记录（约翰亚斯突 Jean Astruc,死 1766），因为第二章是补充第一章的记录。创世记第一章所给与我们的，是创造工作的一般说明，同时创世记第二章引出创造与旧约时上帝的教会历史关系的说明。为此之故，创世记第二章为补充的，解释的材料。（比较אלהים在第一章和יהוה אלהים在第二章内面。）所以，在第二章开始记载的，创造主（אלהים），即上帝之教会的历史，被叙述为上帝子民的永远之主耶和华（יהוה）的教会。

丁、夏娃的灵魂由亚当繁殖而产生的，于是路德会的教义学家主张：小孩灵魂的产生是藉着繁殖，不是由直接的创造（灵魂传殖论，不是创造论 traducianism, not creationism）。“第一个人的灵魂是由上帝直接创造的；但夏娃的灵魂是由繁殖构成的，其余之人的灵魂不是日日造成的……而是因神圣祝福的力量由他们的父母繁殖而来的，per traducem.”（昆斯德）。传殖论是由下列的事实而推论出的：甲、由于上帝最初的祝福，创一 28；九 1；乙、由于上帝在第七日歇了一切的工而安息了，创二2；丙、夏娃灵魂的构成，创二21，22；丁、由于对生殖的一般描写，创五3；戊、由于诗五十一 5，等的记载。

戊、必须视创造的动作为上帝的自由动作（actio libera）。上帝并不是因为祂的神圣本质内部有什么需要，而被迫去创造世界，诗一百十五 3。若说创造的动作是必需的神圣动作（actio necessaria），就会像泛神论一样，废弃一位至高上帝的概念。

己、圣经向我们保证，当宇宙出于上帝创造之手的时候，原是“甚好”（创一 31；תוב מאד），但若由此而断言上帝所制造的世界，为祂所能造的最好的世界，这便是愚笨的（来布尼慈的“乐观主义，the “optimism" of Leibnitz”）。我们须按上帝自己的标准判断这个世界，这些标准已在祂的道中告诉给我们。因此之故，我们说世界“甚好”的意思，乃是说这世界完全合乎上帝神圣的旨意，或说它正如上帝所愿望的样式。

# 5.7节. 创造为上帝外面的作为

（Opus ad Extra.）

创造是外面的工作，opus ad extra，是三位一体上帝的工作。因此，这工作归与父（林前八 6），归与子（来一 10； 约一 3；西一 16），并归与圣灵（创一 2；诗三十三 6）。虽然三位一体的三位格在这件工作上协力合作，但是那使宇宙生成的创造大能或说全能，在数目上仍是一个（una numero potentia）。因此我们不可说有三位创造者，只可说到一位创造者，约五 17。“创造工作为独一上帝的动作……同时也唯一是上帝的动作，即不该归与任何受造之物，也不能归与任何受造物。”（成尼慈，Chemnitz）我们尤其不应该说一个神圣的能力分散在三个位格中，好像父创造三分之一，子创造三分之一，圣灵创造三分之一。圣经从未将神圣创造的行动分散在三个位格中，但有时将创造行动归与一个特殊的位格（参考以上的证据）。

再者，圣经有时述说万物是由父藉子或圣灵而造的，诗三十三 6，“不可解释为位格的不平等，如亚流派（Arians）毁谤上帝说：上帝的儿子是上帝在创造的工作上所用的工具，正如工人使用斧头一样”（成尼慈论到）。这样（诗三十三 6）的说法，反而指出圣三位一体的奥秘；按此奥秘，子的神圣本质和神圣能力，是自永远由父而来的，圣灵的神圣本质和神圣能力是自永远由父和子而出的。

成尼慈正确地讨论此点说（Loci Theol., 1,115）：“介系词（απο, δια, εν）并未分开上帝的神性，但说明一个不混乱之神性的特性”（properties）。何拉斯也说：“上帝的三位格不是三种联合的根源，不是三个创造者，而是一个根源，一个创造者，一位创造主。”弗拉秋（Flacius）说：“藉道造的，于此非表示藉器具，乃表示首先的原因”：Vox autem PER non significat hie INSTRUMENTUM, SED PRIM ARIAM CAUSAM.”路德说：“圣经说话的方式就是：世界是由父藉基督在圣灵里创造的……圣经使用这种说法，证明父的神圣本质，不是出于子，而子所具有的神圣本质却是出于父，因为父是神性里最初的和原始的位格。因此圣经未说基督藉父创造世界，而说父藉子创造世界，所以父居第一位，万物是本于祂，并藉着子而出现。正如约翰说（约一 3）：‘万物是藉着祂造的’；西一 16 说：‘万有都是靠祂造的……又是为祂造的。’罗十一 36 说：‘因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。’”（St. L., XII, 157 ff）成尼慈又加以警告说（Loci Theol., Ⅰ,115）：“我们不应标新立异地辩论关于在创造工作上的三个不同位格的角色，却应以圣经启示为满足，知道万物是由父藉子创造，且有圣灵运行在他们上面。（罗十一 36。）”（Doctr. Theol., p.162 ff.）

# 5.8节. 创造的最终目的

按照圣经，创造的最终目的是上帝的荣耀；换一句话说，世界毕竟是为了上帝自己的原故而被造，箴十六 4，或为祂的荣耀而造，诗一百零四 1 下。因此不但人要赞美上帝，一切受造之物也当赞美祂，诗一百四十八。上帝藉着创造特别显示出祂的：甲、慈爱，诗一百三十六；乙、权柄，诗一百一十五；丙、智慧，诗十九 1 下；一百零四 24； 一百三十六 5。有人对此表示异议，而宣称：人以为上帝创造万有是为了祂自己的荣耀的这种概念，是不合宜的。这样的异议乃是，甲、反对圣经，因为圣经正是教训此真理，罗十一 36；乙、不合理性的，因为这是按人的标准衡量上帝；丙、无神论的，因为篡夺上帝的宝座，以人代替祂；若世界不是主要为上帝的缘故而创造，那么人自己就是创造的最终目的。可是最终创造的目的是上帝的荣耀，创造的中间目的是为人的益处，诗一百一十五 15，16。昆斯德（ I ,418）说：“上帝创造万物是为人的缘故。但是祂造人却是为祂自己的缘故，诗一百一十五 16；六十 7，8。”创造世界的目的是为上帝的荣耀；世界的目标物是人。大的世界是为小的世界（人）的益处而造成的。（Finis cuius creationis mundi gloria Dei； finis cui homo. Macrocosmus in gratiam microcosmi conditus est.）

# 第6章. 论神圣天命

（De Providentia Dei.）

# 6.1节. 神圣天命的定义

上帝既然创造了世界，祂也保存世界，并时常照顾一切受造之物，特别是照顾人。我们所说的上帝天命，正是这个意思（Providentia πρόνοια, διοίκησις）。奥古斯丁说："上帝不像人间的工人，完成他的工作后就离开，任由其所作的工留在该处。"革哈得说："创造万有的主上帝，从未离开祂所作的工，而是以祂的全能保存它，直到如今，并藉着祂的智慧统治并管理其中所有一切。"

虽然人可能由注视自然界，罗一 19，20；徒十四章十七章；由历史，徒十七 26-28 而知道神圣天命的事，然而由于人心的愚昧和刚愎，赛一 2，3，圣经非常郑重而详细地教训此道理，太六 25-32。革哈德（IV, 52）说："在自然界的书中所得到的神圣天命知识，是微弱而不完全的，这不是自然界本身的错误，而是我们心意的错误；但是我们由圣经而得来的神圣天命知识，是更为正确而完全。"（Doctr. Theol., p.174.）基督教的神学家也视圣经为此道理的唯一根源（principium cognoscendi）。

上帝的天命在下列各事上特别显明，甲、祂恩慈的保存（conservatio）一切受造之物；乙、祂恩慈地与所发生的一切合作（concursus）；丙、祂恩慈地指导并管理整个宇宙（gubernatio）。因此我们将神圣天命特别的举动区分为：上帝的保存，诗三十六 6；上帝的协力，徒十七 28；和上帝的统治，耶十 23；箴二十 24。由此而知，神圣天命的完全定义为："神圣天命是整个三位一体的外部行动（opus ad extra），上帝藉此行动，甲、最有效力地扶持所创造的万物，不论是整体的和单独的，全类的和个别的；乙、祂在他们的动作和结果上协力合作；丙、自由而明智地管理万有，使祂自己得荣耀，并使宇宙得幸福和安全，特别是虔诚的人。"

神圣天命的举动，不但包含保存万物的生存，徒十七 28； 西一 17,也包含保存万物的动作，太五 45；徒十四 17；诗一百零四 10-30。换句话说，受造物不但在上帝内面存在，也藉着祂实行其作用。为此，我们的教义学家称世界的保存（conservatio mundi）为继续的创造（creatio continuata）。根据正确的理解，这种说法是出自圣经的。神圣天命是三位一体上帝的工作，是所有信徒特别的安慰，因圣经将世界的保存和统治，特别归与我们的救主耶稣基督，上帝使祂为祂教会的元首，来一 3；西一 17；弗一 20-23。

# 6.2节. 神圣天命的目的

按照圣经所说，神圣天命不但包含一般的宇宙，西一 17，也包含一切个别的受造之物：甲、植物，太六 28-30；乙、动物，太六 26；丙、人，徒十七 26；诗三十三 12-15。按照圣经，神圣天命的特别目的是基督教会，万物是为了教会而存在，而且万物必须为教会的福祉，服事教会，罗八 28；来一 14；太十六 18。对圣经中所说，神圣天命包含万有，连最小的事也包含在内这一教导，太十 30；路二十一 18；十二 6，有甚多反对的异议：例如他们说，上帝若照顾万物，或生活上的细节，将会负担过重——在此种情况下，小事项将较比那重要的事情受到更多与之不匹配的重视。这些异议必当视为属肉体的，不信的心所怀的歪曲意见，当予以拒绝，它毁灭了论及上帝的真正观念；正因为上帝就是上帝，所以祂照顾万物，徒十七 28。

# 6.3节. 神圣天命与次等因的关系

（Causae Secundae）

上帝以祂的协力天命，使用次等因（secondary causes）或媒介，藉以保存并指挥祂所造的万物，这就是我们所说神圣协力的意思。神圣天命对于这类次等媒介的关系，必须予以审慎地注意，因为神圣的协力行动，是上帝和媒介一同工作（causa secunda）。可是，并不是媒介的工作配合上帝的工作，而是隶属于上帝的工作，因此次级因的工作，无非是在上帝藉其工作时，才得工作，诗一百二十七 1。本会的教义学家为强调此真理而说，神圣协力不是工作以前的行动（causa praevia），而是上帝的工作与媒介的工作按数目来说是一个（una numero actio）。换一句话说，上帝是协助，但祂不先作；祂合作，卻不“预先工作”。“协力不是先前即有的，乃是在行动本身产生之时所发生的。”（何拉斯。）这样，面包养人，药医病，水止渴等，只因上帝不断地影响受造之物（Dei continuus in creaturas influxus）。也就是因为此种原故而称上帝为第一因（causa prima），而受造之物得称为次等因（causa secunda），尽管上帝的行动和受造之物的行动是同时发生的。这就是圣经所论有关协力的神圣道理；这道理反对自然神论，也反对泛神论。

关于自然律，圣经教训我们：自然律并非与神圣旨意分离，它只是上帝的旨意发挥在受造之物的存在和行动中，为要受造物在生存和工作上都可得以保存。圣经认为在神圣旨意之外，没有不可变更的自然律；软弱无力的人也许视自然律为不可更改的，但是对全能的上帝来说，它不是不可变更的，因祂以全能的力量，按着祂的旨意管理万有，诗一百一十五 3；一百三十五 6。

# 6.4节. 善恶行为的神圣协力

关于神圣协力在道德行为上的作用（人，天使），我们必须要将善行和恶行作区分。关于恶行（罪）方面，圣经教训说，甲、完全圣洁的上帝，很坚定地反对一切恶行，所以祂绝对禁止并咒诅每种恶行（十条诫）；乙、上帝经常阻挡恶行的发生，创二十 6；丙、祂偶尔容许恶行发生时，也必严加控制，使之必须适合祂的智慧而圣洁的目的，创五十 20；罗八 28。然而仍留下一个问题："上帝与实际正发生的恶行如何协力？"一方面，我们不可说这些行为是在上帝以外发生的，因为这样说，就必否认祂的神圣协力（无神论）；另一方面，就恶行而言，我们不可将这些行为归于上帝（泛神论）。换一句话说：神圣协力使上帝即不是恶行的创始者，也不作恶行的共犯。

我们若记住圣经对这事所提出的分界线（dividing-line），就能够满意地解决此难题；虽然上帝确实与恶行协力，但是祂与恶行协力的程度只达到行动本身（quoad materiale），并不达到邪恶的性质（quoad formale）。"上帝协力于产生'效果'；而不是产生'恶果'。"前者（quoad materiale）以徒十七 25-28 为根据，因为人的生活，动作，存留都在乎上帝；他们从上帝领受生命，气息和一切的事，不但在行善的时候领受，在作恶的时候也领受。后者（quoad formale）是以申三十二 4；诗九十二 15 等节为根据，因这些经文说明："耶和华是正直的……在祂毫无不义。"上帝的作为是完全的；"祂是诚实无伪的上帝；又公义，又正直。"

当然，这样说，并未解释神圣协力的全部奥秘，但是却向我们指出，在这件事上我们的思想所应限定的范围。凡在此范围以外的幻想，其结果不是自欺，就是否认圣经的真理（徒十七 28：上帝的天命；申三十二 4：祂的公义）。我们基于圣经和良心须竭力坚持，虽然上帝与恶行协力，但唯有人应为自身的恶行负责的这项道理。泛神论所主张的，上帝须为人的过犯负责的谬论，不但为圣经所否认，也为人自己的良心所否认（罗二 15："他们的思念互相较量，或以为是，或以为非"）。

圣经描写上帝也在恶行上协力，为许可的事（许可的天命 permissive providence）。所以当我们说："上帝准许人行邪恶之事，或忍受恶行之发生"，乃是根据圣经的说法，诗八十一 12；使十四 16；罗一 28 等。何拉斯正确地指明，这样的许可，甲、不是仁慈的赦免，好像人所犯的罪并未得罪上帝似的；乙、也不是减轻律法的刑罚，好像上帝准许人在某种环境下可以犯罪；丙、也不是上帝软弱，或缺乏知识和能力，好像祂对恶行不闻不问，或不能阻止它；丁、也不是上帝对罪漠不关心，好像上帝是罪恶的冷淡见证者；上帝许可恶行发生乃是：戊、一种否定的动作，因为上帝不将难以胜过的障碍置于罪人的道路上，而准许他冲入罪孽，太二十六 23。"上帝确实许可（恶行），却并未愿意祂所许可的恶行发生"（昆斯德）。上帝多次按祂最公义的审判（iustitia vindicativa）,以罪刑罚罪，罗一 24-28。可是即使在这些情形下，祂并未愿意原来的恶行成就，也不喜悦再加上的罪恶。上帝决不是罪的因或罪的教唆者，诗五 4-6；罗一 18 下。

关于上帝在善行上协力一事，我们必须辨明何为甲、在祂权柄国内所行的作为（regnum potentiae），和乙、在祂恩典国内所行的作为（regnum gratiae）。前者为公民的善行（iustitia civilis），后者为属灵的善行（iustitia spiritualis）。上帝在未重生的人里面造成公民的善行（iustitia civilis），是藉着祂掌握万有的全能（regnum

potentiae），且以今世，属世福气作为赏赐，出一 20、21。上帝藉着圣灵恩慈的工作在重生的人里面，造成属灵的善行（iustitia spiritualis）。圣灵不但给与行善的能力（potentia agendi），且又造成善行本身（ipsum agendi actum），恰如圣经所明白证实的，腓二 13；林后三 5；腓一 29。

# 6.5节. 神圣天命和自由意志

（Libertas A Coactione.）

虽然人的生活，动作，存留，都在乎上帝，然而他们仍是自由的，自决的存在者，并且每个人要为自己所行的一切，向上帝负责（libertas a coactione, freedom from coercion）。这是圣经所教训的真理，徒十七 30，且受到人的经验的支持。（罗一 32：“他们虽知道上帝判定，行这样的人是当死的。”

与此有关的，我们也可能考虑到这个问题：“一切事情是否必须正如它所发生的而发生呢（necessitas immutabilitatis 不可更改的必然性）？或是事情能否有别样的发生吗（contingentia rerum,事情具有偶发性，在乎其他的因素）？我们依据圣经而坚持这两种说法：necessitas immutabilitatis 和 contingentia rerum ；因为前者，是出于神圣天命的观点；后者，是出于人类责任的观点。基督的被卖，定罪和死亡必须发生，因为上帝按祂的恩慈救赎计划，自永远命定这些事必发生，徒四 27、28；太二十六 54。而且犹大，彼拉多均未经上帝强迫而犯下了将救主置于死地的罪，路二十二 21-23；太二十六 24；约十九 12。因此，我们的教义学家说：Ratione providentiae Dei, quae omnia regit, necessario omnia fieri recte dicuntur ； respectu hominis libere et contingenter res fiunt et aguntur omnia in rebus humanis 。（上帝掌管万有的天命，正确地说，万事必须作成；就人而论，凡自由而必发生的事，是人自己负责任而行的。）若否认其必要性（necessitas），则不是无神论主义就是享乐主义（“在上帝以外发生的事情”）；若否认事物能有别样的发生（contingentia） ,结果就是宿命论（fatalism），或禁欲主义 Stoicism （“人被强迫犯罪”）。

根据“关于人来说，凡事是自由，并非必然的发生”（respectu hominis libere et contingenter res fiunt）这项事实可以看出，人在自然界内及在恩典国内，都受到上帝为他的幸福所指定的媒介的束缚。身体患病，须使用药品治疗；灵魂上的疾病，须使用施恩具（道和圣礼）医治，上帝藉此媒介造成并保存信心，罗十 17。人若抛弃神圣所指定的媒介而试图预先（a priori）得知神圣的天命，就是愚拙而有罪的；因为我们若如此行，便是狂妄地尽力探究至高权威的上帝，（路德：in nuda maiestate 全然的威严）并试探祂，太四 6，7。

与上面刚讨论过的真理相似的一个问题就是关于人生命的终结问题（terminus vitae）。在这事上我们也应坚持必需要发生和偶然有其他方式发生的这两种说法，因为圣经一方面教训我们，人的日子是限定的，以至决不能越过所定的界限，伯十四 5——这样说法是关乎神圣天命的道理（ratione providentiae）；另一方面，圣经教训我们，上帝时常改变善人和恶人生命的自然极限。祂延长虔诚人的生命，作为他们顺从的赏赐，出二十 12；箴三 1，2；四 10，或是为了祂教会的共同益处，林后一 10、11；腓一 23，24，有时祂为要保守他们脱离艰难和凶恶，就缩短他们的寿命，赛五十七 1，2。当上帝缩短恶人的生命时，我们应认为这是对他们行恶事的公义刑罚，创三十八 7，10。但这一切都是从人的角度（respectu hominis），由于事情的偶然发生这个观点而说的。

根据人的角度并非必然发生之事（respectu hominis）的观点来看，我们必须说人类生命的限度并不是绝对而不可被变更的命定，赛三十八 5。本会教义学家为使人清晰理解起见，又说，人的死亡或是由于上帝的实施天命，或是由于上帝的许可天命；就是说，人若使用所指定的媒介（徒二十七 33 下：饮食；提前五 23：药品；

弗六 2，3：敬虔；王下二十 1-16：祷告；徒九 25：避免危险，等），他们必会藉上帝的恩典，获得上帝按着祂的实施天命所决定的生命限度；但是他们若弃绝所规定的媒介，违反神圣的律法，过罪恶的生活，他们的生命就会因着上帝的许可天命而被缩短，撒下十八 14；十七 23；创九 6；出二十一 12 等。凡描写人生按情形变化发生终结（terminus vitae）的经文，须视为上帝对我们微薄的知识所施的恩慈和迁就，为要使我们能以使用祂为我们今生和永远的益处所启示的神圣真理，作为自身的劝勉和安慰。但是即使生命在缩短或延长之时，也不可视为祂的本质或命定是易变的，因为生命的缩短或延长，都是祂自永远所命定的。换一句话说：人的死亡时刻，正是上帝叫他死的时刻，路十二 20；二 26；腓一 23，24； 士六 23；诗九十 3-10。圣经既对此事立下了界限，我们的思绪绝不可越过此范围。

# 第7章. 论天使

（De Angelis.）

# 7.1节. 天使的存在

有关天使的道理，必不可由理性而获得，因为根据理性，充其量不过是可能有天使存在而已，只应由圣经来获得此道理，圣经内自创世纪至启示录，都教训出天使的存在，创三 23；三十二 1，2；诗一百零四 4；启十二 7。换句话说：圣经也是这个道理的唯一知识根源（principium cognoscendi）。现代理性主义的神学弃绝天使的道理（“没有位格的魔鬼，甚至也不能证实有善天使存在”），正因理性主义的神学废弃圣经为信仰的根源。

圣经虽明晰地教训出天使的存在，但是却没有确定地提及天使受造的时间，当然他们也是在六日之内被造成的。天使的被造决不在世界之前，因为在创造以前，没有任何受造之物存在，约一 1-3；西一 16。他们也不是在创造的第六天以后被造成的，因为在那一天上帝停止了创造的工作，创二 2，3 。圣经明确地告诉我们，在第六天“天地万物都造齐了”。创二 1 当然也包含天使在内。

# 7.2节.“天使”之名

天使一词（מלאך，ἄγγελος angel），是圣经用以指定这种受造之物的种类，并非是描写他们的本质，而是说明天使的职务（nomen officii），表明是奉差遣的或使者。天使的本性以灵字（πνεύμα）表明出来。天使的名称乃是指其职务而言，此点由圣经中所记载的事实而清楚看出，圣经描述他是：甲、神圣之道的执事，玛二 7；太十一 10，乙、是上帝的儿子，“非造成的使者”，为上帝的独一至高的使者，玛三 1；约三 17，34； 赛六十三 9；创四十八 16 等。重要的问题是：“圣经于何时所称耶和华的使者（מלאך יהוה）乃是指着非受造的天使（Angelus increatus）或基督而说的呢？”我们的教义学家答复于下：“当圣经将耶和华之名或神圣的作为和崇拜归与那使者时，就必知道这位使者是指上帝的儿子而言。”

# 7.3节. 天使的本性

天使是灵（πνεύματα），就是属灵的存在者，是没有任何形体。即使将空气的形体归给天使，正如古代与今时代所行的，也是违反路二十四 39 与弗六 12 的记载，这些经文绝对否认灵是有形体的。天使多次向人显现所用的形体，创十八 2；十九 1，不过是偶然的形体（unio accidentalis，偶然联合）。我们不应视天使消耗食物，创十八 8；十九 3，为自然的吃喝，也不可视为这只是外表的样式，而应视这种举动，与他们暂时承受一个偶然的身体的行动，同样是不能完全理解的。阿西安德（J. A. Osiander）说：“Homines edunt et bibunt ob egestatem, angeli autem instar flammae consumunt cibum ob potentiam”（人的吃喝为要消化，但天使吃喝是以能力消化食物）。天使暂时吃喝，像暂时承受身体一样，为要向人显现，使人相信他们的真正存在。虽然天使是个灵 πνεύματα，来一 14，上帝也是灵（πνεύμα），约四 24，但是天使和上帝彼此间区别的宏大，就如有限的受造物与无限的创造主之间的巨大区别一样。天使与人灵魂的对比乃是：人的灵魂是不完全的灵（spiritus incompletus），因为灵魂被造为人本质的一部分，与躯体联合；天使是完全的灵（spiritus completi），因为天使为纯全存在的灵。天使与上帝的对比为：上帝是无限的创造主，天使是有限的受造物。在这方面，天使像人一样为真的位格（ὑποστασεις），具有天赋之理智和意志，弗三 10；来一 14。堕落的天使也可能有理智与意志，创三；太四，然而他们的心意是悖逆的，意志是败坏的。根据圣经的记载，天使虽不是有形的生物，但仍能反应出人的身体，创十九 16；太四 5，正如人的灵魂能反应出人的身体一样。因为天使既是有理智的生物，所以能相互认识，并能认识人，路一 13，19。不过天使所知道的事像受造之物一样，不像上帝一样，因此必须否认他们有全知和预知的能力。天使所有的知识是：甲，由于固有本性（撒下十四 20：自然的知识）；乙，由于神圣的启示（彼前一 12；路二 9-12：启示出来的知识）；丙，由于享受有福的先见（太十八 10：有福的知识）。

天使既是属灵的个体，我们将下列的特性归与他们：甲，不可分开性，因为他们是无形无体；乙，不能看见性，由于他们灵性的结果；丙，不改变性，因为他们不属于物质的改变：即不生产，也不被生，太二十二 30；即不增多，也不减少；即不变老，也不腐坏；但是他们不像上帝那样绝对不改变，而只是相对于人来说是不改变的；丁，不朽性；因为他们是不死的，但是上帝若愿意就能消灭他们；戊，无限的时间，因为他们有开始，而无终了，太十八 10；犹 6；己，无地区性，因为他们是无形体的活物，不占空间，却在所限定的某地存在（in ubi definitivo），但不像上帝充满各处，无所不在的全在（repletively）；庚，敏捷或迅速性，因为他们能以极大速度改变他们存在的“处所”，而不用像物质的形体所需要的，作地点的移动。

天使是有理智的生物而且具有意志的自由，并且由他们被指定的职务来看，是大有权力。天使的意志在内在与外在的活动方面都是自由的，甲、内在的行动，如愿意或拒绝，犹 6； 乙、外在的行动，如说话，颂赞上帝的动作等，路二 9-15。虽然恶天使自称为上帝的仇敌，不得不反抗上帝，然而他们这样作也是出于自己的自由意志，约八 44。天使的能力很大，诗一百零三 20；帖后一 7；王下十九 35，然而其能力仍属有限，完全在上帝控制之下，伯一 12。他们的权力是在人以上，诗九十一 11，12，或比人的权力更大，路十一 21，22，但是他们不是全能的，必须服从那

管理他们的上帝，但七 10。严格地说，惟独上帝能行奇事（诗七十二 18），但圣经也教导我们善天使（王下十九 35），及先知（王下六 5，6），和使徒（徒三 6-12）奉祂的名并藉祂神圣的大能（出十五 23-25）实行奇事。每逢魔鬼行事，而人以为是奇事时（奇妙或非常事，mirabilia seu mira），这些实际上是“虚假的奇事”和“错误的心，”上帝允许他以这些事诱惑那“不信真理，倒爱不义的人，”帖后二 9-12。

至于天使曾一度藉着婚姻与人混合的这种主张，创六 2，既愚拙，又违反圣经，太二十二 30。

# 7.4节. 天使的数目和等级

按照圣经记载，天使的数目很多（但七 10：“千千万万”；路二 13：“一大队天兵”；诗六十八 17：“累万盈千”）。这一切的辞语是象征的数目，代表无法数计的千千万万，上帝的慈爱何其大，祂为人的益处，创造如此多的圣使者。

天使中间也有等级或职分之分，这是由于圣经很清楚地将特别的名称给与他们（创三 24：基路伯；赛六 2：撒拉弗；西一 16：有位的，主治的，执政的，掌权的；帖前四 16：天使长）。在恶天使中有较大与较小的灵（太二十五 41：“魔鬼和他的使者”；路十一章 15，18，19：“鬼王别西卜”）。可是，我们既不能决定天使的数目，又不能描述他们的等级或职分，因为圣经在这问题上未曾给与我们足够的知识；又未时常按同一体系提及天使的等级（参西一 16 与弗一 21），致使我们不能知道何者为较高的，何者为较低的。拿先斯的贵格利（Gregory Nazianzen）说：“亲自设立天使的，知道他们的等级或职分。 Ordo angelorum notus est ei, qui ipsos ordinavit）。拜尔恰当地说：天使在等级方面虽彼此不同，但在性质和种类上却没有区别（specie et essentia）。我们由天使中间有等级和职分之分的指派，得见上帝的智慧，祂“不是叫人混乱的创造者，”林前十四 33。

# 7.5节. 善天使和恶天使

关于众天使的原先地位（status originalis），他们被造时是有同等的公义，良善，和圣洁，因他们是要荣耀上帝，并且以圣洁服事祂——也是处在恩典的地位（status gratiae）。这就是说，起初众天使是绝对良善，并非在道德上漠不关心，也无沾染邪恶的倾向。由于上帝所作神圣的断言“甚好”两个字，创一 31，可以明白此点。现在有善恶二种天使是因为有些天使不守本位，自甘堕落，远离上帝，而陷在罪里。于是他们由恩典的地位（status gratiae），转入悲惨的地位（status miseriae）。

善天使就是那些保有原先被造时的良善，公义，和圣洁的天使。上帝坚定他们在良善之中（in bono confirmati），作为他们顺从的恩慈奖赏，所以他们能不再丧失良善，变为邪恶（non posse peccare 不能犯罪）。因此善天使达到最初受造时的目标，他们永远在圣洁的服事中得见上帝，由恩典地位进入荣耀地位（status gloriae）。太十八 10；六 10；提前五 21； 路二十 36；加一 8，均教训了此项真理。

由于圣经将善天使与“蒙拣选的天使”视为同一（提前五 21），所以按照上帝的永远拣选，他们固守在被造所得的公义和圣洁里。可是，圣经中无论何处都未曾教训出恶天使是由于自永远所预定要受咒诅，而陷在罪里；反之，恶天使是出于自愿而离开他们的位置，犹 6，或犯罪。

我们所说的恶天使，就是那些没有固守在被造时给他们的智慧和公义，而凭自己的自由意志背叛上帝，成为上帝和人的永久仇敌，并且曾受神圣审判，判定要永远痛苦（in malo confirmati 在罪恶中坚定）。在太二十五 41；启二十 10；彼后二 4；犹 6 告诉我们恶天使所受的永远刑罚。圣经没有明确地教训出，恶天使是由于何种特别的动机而不顺服，可能（ratio probabilis）是他们不虔敬的骄傲，促使他们背叛上帝。至于恶天使首次犯罪的时间，不能作明确的判断；但是他们的背叛必发生于人的堕落以前，因为人是由魔鬼的教唆而陷入罪中，创三 1-14；约八 44。恶天使永不能恢复圣洁和福乐，也是他们已知道的一项事实，太八 29，人不应否定此道理（普救论 Universalism 否认此点），因为圣经曾着重描写那为魔鬼和他的使者所预备的火是永火，太二十五 41。善天使进入荣耀的地位时，已被证实是在永福里，太十八 10；二十五 31，恶天使进入痛苦的情况时，在罪恶里变为刚硬，致使他们不断地对上帝和圣事怀着恶念。何拉斯说：“恶天使认识上帝，但他们对神圣的知识至为战惊，”雅二 19。

对于“为何恶天使不能恢复恩典的地位”的问题，革哈德回答说：“最好去传讲上帝的儿子对待堕落人类的奇妙慈爱和怜悯……不要过分盘问上帝为何按最公义的审判，将背离他的天使加以捆锁，丢在黑暗的地狱里，等候末日的审判。”（Doctr. Theol., p.215.）

# 7.6节. 善天使的圣洁服务

善天使在圣洁中是如此地坚定，以致得以常见上帝，永享祂的良善，太十八 10。上帝最纯全的爱与这种赐福的情形是联合不可分的；因为他们在荣耀的地位上既不能犯罪（impeccability），也不愿意犯罪（林后十一 14：“光明的天使”）。因善天使无罪而称他们在荣耀地位上不再有道德的自由的这种异议，乃是基于道德自由的虚假观念。天使是自由的道德行动者，但他们的意志只是导向圣洁的事（启十四 10：“在圣天使……面前”）。在这方面，天堂内的圣徒与圣天使是平等的，路二十 36。关于天使的拣选（提前五 21），我们必须基于圣经坚持：甲、天使并非因基督的救赎而蒙拣选，因为他们从未成为犯罪者，来二 16；乙、恶天使被弃绝不是由于绝对自永远而有的绝对命定（教皇主义者，加尔文派），乃是因他们的悖逆，要等候永远的审判，彼后二 4。

善天使按着他们蒙福得见上帝，并享受上帝完全的爱的这种情形，而永久服事上帝，赛六 3；路二 13，并服事地上的圣徒，诗一百零四 4； 一百零三 20，21；来一 14。就服事上帝而论，祂本不需要圣天使的服事，因为祂不必要为自己的幸福，要求这样的服事（non ex quadam Dei indigentia）；但是祂决意使他们服事他，乃是由于上帝自愿的意志（ex voluntate Dei libera）。圣天使特别服事儿童，太十八 10；但在众信徒的工作和职分上也作服事；诗九十一 11，12，并在他们临终时作服事工作。路十六 22。至于每一位信徒，特别是每一位基督徒儿童，是否有一位特别保护的天使的这个问题，圣经没有给予充分明晰的答复，太十八 10；徒十二 15。

按照圣经，圣天使虽然也有服事政治制度，但十 13；赛三十七 36，和服事家庭制度的义务，诗三十四 7；太十八 10，但是他们特别服事的对象却是基督教会，因为甲、他们崇敬并增进救赎的信息，路二 13；彼前一 12；弗三 10；乙、他们喜欢罪人悔改，路十五 10；丙、他们以上帝的道服事人，申三十三 2；加三 19；路二 10-12； 丁、他们保护上帝的圣徒，犹 9； 戊、他们参与公共的礼拜，林前十一 10；提前五 21 下；己，他们预告末日的审判，太二十五 31；帖前四 16；庚、他们也协助施行审判，太二十四 31；十三 41；二十五 31；十三 42，50；可十三 27。

由于这样神圣的服事，我们应该特别敬重上帝的蒙福天使（现代理性主义的神学认为天使的道理为多余的），且要欢喜他们的服事，以虔诚畏惧的心想着他们，提前五21，但不应该以神圣的崇拜（cultus religiosus）荣耀他们，因为他们只是受造之物，不应受人的敬拜，启二十二8，9。拜尔说：“因着我们发现天使具有的这些完善，并因他们非常爱护扶助我们，所以我们理当称赞亲爱他们，且要谨慎，免得我们的恶行得罪他们。但是，我们直接向天使祷告是不合宜的，因为那是不虔诚的且为拜偶像的举动。”（Doctr. Theol., p.213.）

# 7.7节. 恶天使的恶行和永远的刑罚

恶天使是邪恶的，不是因为他们被造时即是如此，而是因为他们自甘堕落背叛上帝（non ortu, sed lapsu）。我们不会说，上帝为何不为堕落的天使预备一位救主，像祂为堕落的人类所准备的一样；但是昆斯德提出一个可能的原因（probabilis ratio）：就是魔鬼是未受任何试探而犯罪的（犹 6），而夏娃却是受撒但的诱惑（创三 1-7），亚当又是受他妻子的诱惑而犯罪的，不过这样的解释决不可用以限制恩慈的上帝向人类所怀的怜悯。恶天使的堕落，影响他们的理智（vis intelligendi, intellectus）。圣经一方面描写他们为最狡猾的，创三 1 下；林后十一 3；弗六 11，另一方面又描写他们是言语难以形容的蠢笨，因为他们使自己的目的失败。如此，撒但所促成的基督的死，路二十二 53，是撒但自己的失败，约十二 31。

恶天使经常竭力表示他们与上帝为敌，启十二 7，并企图使人今时和永远地败坏，创三 1 下；彼前五 8。所以他们尽力伤害人，甲、伤害人的身体上，路十三 11，16；乙、毁坏人的属世财产，伯一 12 下；太八 31，32；丙、损害人的灵魂，约十三 27；徒五 3；弗二 2，3。不信（status incredulitatis），和受永远咒诅的可怕刑罚，可十六 16，是撒但在人心内所行邪恶工作的结果，弗二 1，2；林后四 4；太十三 25。凡不相信福音的，都是撒但所指使的；因他用他的权柄挟持他们，徒二十六 18；西一 13。否认有一位魔鬼本身的存在，正是魔鬼在人心内工作的结果，林后十一 14。

根据圣经，我们可区分出灵性上附着恶魔（obsessio spiritualis）和身体上附着恶魔（obsessio corporalis）之分别。前者按着广义来说，适用于由撒但囚禁在属灵黑暗中的一切非信徒，西一 13，但按着狭义，适用于那些内心中受撒但以激烈的方法占据，充满并鼓动的恶人（像犹大，法利赛人）。教导灵性上附着恶魔的经文是：路二十二 3；约十三 2；徒五 3；帖后二 9-11；林后四 4。灵性上附着恶魔并不能除去人的责任，太二十五 41，因为这样被鬼附着的人，乃是按自己的自由意志去犯罪，约八 43-45。身体上附着恶魔，就是魔鬼直接住在人的身体内，管理并控制人的身体，使人依从他的意志，可五 1-19；路八 26-39。身体上所附的恶魔带来的患难，也能临到真正有信心的基督徒身上，正如以上所引用的经文所表示的。人在身体为恶魔所附的一切情形上，他就失去了自己在理智上，情感上，和意志上的作用；只要身体被恶魔附着，撒但就亲自（καί ουσίαν）在该人心内存在，在他里面并藉着他行动。因此，在一切身体受恶魔附着的情形中，人不能负责。（参看人身体上为恶魔附着的事例；当他们复原的时候，就为他们以前口中所发出的毁谤话语而悲叹。）

恶天使的暴力特别指向基督的教会；甲、他们不断地以各样的攻击意图毁灭教会，太十六 18；乙、他们试图阻止听道者接受上帝的道，路八 12；丙、他们散布假道，太十三 25；提前四 1 下；丁、他们激动人逼迫基督的国度，启十二 7。尤其是，撒但藉着敌基督者的残暴和道理上的曲解，将难以明言的伤害加诸于教会，帖后二。魔鬼要毁坏教会，也扰乱政治制度（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）。圣经也教训我们，上帝使用恶天使刑罚那弃绝真理的恶人（帖后二 11，12），并且试验忠心者（伯一 7 下；林后十二 7）。

恶天使所受的刑罚，是地狱里永远的痛苦，太二十五 41。地狱的火是有形的真火还是无形的痛苦这个问题，我们不要下决定：一方面圣经提及地狱的火是用真火的名词，可九 43；启十四 10，11；二十一 8；另一方面圣经教训：现今样式的一切

有形物体，在末日审判时都必停止，彼后三 10-12。无论如何其痛苦之深是不可言喻的，路十六 24；太二十五 46；帖后一 9；犹 6，7。凡否认魔鬼及他的使者所受的刑罚是永久性的人，也必否认信徒的永远救赎，太二十五 46，因为 αἰωνιος 一词是用以描写天堂和地狱无穷尽的时间。

总之，我们要记得，圣经所启示的关于恶天使的堕落，行为和刑罚的一切事，都是为使我们有所警戒而写下的，为要我们相信毁灭魔鬼作为的基督，得以避免上帝的公义审判，约壹三 8。

# 第8章. 论人

（De Anthropologia.）

论及人的道理可分为两部：甲、完全的地位（status integritatis）和乙、败坏的地位（status corruptionis）。

# 8.1节. 堕落以前的人

（De Statu Hominis ante Lapsum.）

## 8.1.1小节. 人是照着上帝的形像造的

人的原有情况本是处于完全的地位。人是按着智慧，圣洁，和公义的上帝形像造的。在圣经内下列各点可以证明这种完全的地位：甲、上帝的总判词："甚好"，创一 31，乙、特别述说，上帝照着祂自己的形像造人，创一 26 , 27。为了一切实用的目的，可以将形像和样子צלם和דמות，二字作为同义字。路德："一个与我们相同的形像，ein Bild, das uns gleich sei "；拜尔说："一个同样的形像，imago simillima。"

人在原来的地位中，是与上帝相似，因为上帝本身是样子，或原型，人是照此样式造的。按照圣经所载，亚当是照三位一体上帝的样式造的，创一 26，不是单照基督的样式造的（阿西安德尔 Osiander 的错误）。

## 8.1.2小节. "上帝形像"的定义

神圣的形像不仅仅是指人原本所赋有的理智和意志之构成，使他与群兽有别，为一个有理性的活人；最重要的是，由他的理智和意志之正当意向所组成，使他藉着未败坏的理智力量，认识上帝和圣事，又藉着未败坏的意志力量，只期望上帝所喜爱的事。他的愿望（appetitus sensitivus）完全合乎圣洁的神圣标准，以致人在完全的地位上，一切品质，能力，和特性，都是完全正直而没有败坏。卡罗夫说Ⅳ.389）："称为完全的地位，是因为人在此地位，其理智，意志，和身体的感情和品质上是正直而没有败坏的，（传七 29），并在一切的事上都是完全的。它也称为无辜的地位，因为人是圣洁无辜的，没有罪恶和玷污。"（Doctr. Theol., p.220.）人的完全地位已经由亚当和夏娃与上帝的诫命完全一致而得以证明，创二 19 下；三 2，3。在新约中描写上帝的形像为"知识"，西三 10，和"真理的仁义和圣洁。"弗四 24。

按照进化论的见解，人原是野兽，没有说话的能力，又没有道德的禀赋，所以这种理论是违反圣经。按照圣经所说，人并非被造为一个野兽，而是上帝创造他为其他一切受造之物的主，创一 26-31；二 16-23。人除了具有完全道德的资质外，又蒙得最大理智的品格禀赋，致使他具有关于上帝的清晰而幸福的知识，也具有关于上帝受造物的直觉知识（科学），自人堕落以后，就没有像亚当夏娃无罪状态时所拥有的知识，创二19-20，23，24。路德恰当地讲论亚当为卓越的哲学家。（insignis philosophus.）

我们怎样拒绝进化论的迷惑，也要怎样拒绝教皇主义所论人原是处在漠视道德的地位（in statu purorum naturalium 全然纯洁的自然性）的这种错误；他们说，人在这种地位中，既没有绝对的善，又没有绝对的恶，在道德上是处于"中庸"地位，neutral，或漠不关心的地位。圣经为反对这种错误的意见而教训：人的意志原与上帝的神圣旨意完全相符，而且赋有爱心，信上帝，（sanctae Dei voluntati conformis et amore et fiducia Dei praeditus）。人不但倾向于一切善事和上帝所喜悦的事，而且他自己也是积极地行善和圣洁。人在完全地位中灵性与道德的优越，总括来说，即是原始的、被造时所具有的义（iustitia originalis concreata）。这样的说法，描写出人的完全地位绝对符合神圣的圣洁，人的愿望和嗜好是绝对的纯洁。

## 8.1.3小节. 神圣形像与人性间的关系

人的本来智慧，公义和圣洁在最初的地位上，不是上帝所施的“超自然”恩赐，不是上帝为使他本来的地位得以完全和圆满而加给他的（教皇主义者：donum supernaturale, donum superadditum），而是人被造时同时领受的恩赐（donum concreatum, iustitia originalis, iustitia concreata），因为人就在创造的一瞬间，领受了上帝的形像，创一 26，31。因此人的本性在堕落以后，就不再如教皇主义者所教训的，处于非败坏的地位（natura integra, in puris naturalibus），乃是败坏的地位（natura corrapta, natura sauciata）。虽然上帝的形像并未构成人的本性，因为人即使在堕落以后，仍为［有本性的］真人，然而神圣的形像是属于未败坏人的本性，或属于未败坏的人性。人受造虽是为了上帝的荣耀，而且仍然知道上帝的存在和法则（罗一 19），他却不亲爱，敬拜创造的主，而敬拜受造之物，这就是人完全败坏的确证。所以我们基于圣经而宣告，人因堕落就完全失去上帝的形像，即是失去在创造所承受的智慧，公义和圣洁，致使他的理智现今被属灵的黑暗遮盖了，林前二 14，而他的意志是反对上帝的，罗八 7。

根据此项事实而产生一个问题，即我们当怎样理解创九 6 和雅三 9 的经文？路德和其他的教义学家（非立皮 Phlippi，何夫曼 Hofmann）解释此经文为描述人原来的样式，以及人藉信基督耶稣就必再成原来的形像（即藉着重生恢复神圣的形像）。墨兰顿，拜尔，昆斯德等却认为这些经文乃是以广义教训出神圣的形像，就是说，人即使在堕落以后，仍是有理智的，有自治力，有理性的生物，即使今日仍能微弱地管辖上帝所造之物。但是那些按广义谈到上帝形像的神学家，也承认神圣的形像，按着恰当狭窄的意义，已经因人堕落而失去了，西三 10；弗四 24。为了清晰和正确起见，最好采用路德对以上所引用经文的形像狭义定义和解释。未重生人，决没有神圣的形像。他们是世上没有指望，没有上帝的人，弗二 12，并且圣经还说，他们是向鬼献祭，不是献祭给上帝，林前十 20。

神圣形像的位置原不是身体，乃是人的灵魂；因为上帝的知识以及圣洁和公义，恰当地属于灵魂。虽然如此，但因为身体为灵魂的器官，所以身体也分享神圣的形像。故身体的不死（immortalitas corporis）为人具有神圣形像的直接结果。死因为堕落的人而进入世界，创二 17，罗五 12；六 23。主张死亡是由组成身体的物质招致而来的这种见解，应视为邪教观念。所以人原来无罪，也就无疾病和灾害的痛苦，创三 16 下。所以人原来的情况是最为幸福的；因为：甲、他的灵魂是明智而圣洁的；乙、他的身体没有痛苦和死亡；丙、他的生活情形是最有福的；丁、他的居住场所是最可爱的，因为上帝将他安置在一个称为伊甸园的乐园内，人在那里居住，永远享受祂的慈爱，创二 8-15（פרדס, גן–בארן；παραδεισος）。

未败坏的人和圣洁的上帝享有密切交往，和平福分的联合，这是圣经本身所提，作为人有完全地位（status integritatis）的证据，创二 19 下；而且我们第一代的父母赤身露体，并不羞耻，也可证明他们原来是完全的这件事实，创二 25。（参考路德 St. L., I, 170.）

## 8.1.4小节. 神圣形像的直接结果

按照圣经，人有神圣形像的直接结果为：甲、不死；乙、主权。

我们由创二17很清楚地知道亚当和夏娃被造时是不死的人；罗五12；六23。他们若不犯罪，就永远不会死。他们若不顺从他们的创造主，就以死亡威胁他们。他们是否无止尽地住在乐园里，或者上帝是否按照祂自己的时间接他们进入天堂，圣经未作说明。关于不死性，我们可以正确地将它分为绝对的不死，相对的或有条件的不死。前者表明绝对免除死亡和死亡的毁灭力，例如：上帝，天使，人的灵魂，以及天堂圣徒的身体，和地狱中受苦的人。后者表明没有自然地趋于死亡，但可能在某一不测之事中遭遇死亡；按此意义，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。第一种说法是说到天上的圣徒；第二种说法是指亚当夏娃在完全地位时说的；第三种是对堕落以后的一切罪人说的（昆斯德）。

按着圣经来说，人具有掌管一切受造之物的主权，乃是具有神圣形像的直接结果（原来同时创造赋予人的公义 iustitia originalis concreata）。人的主权，必须被视为是实在的统治权，使得其他一切受造之物，自愿地服事人。堕落以后的人，只有这绝对主权的淡薄形迹（species dominii, nudus titulus dominii 似乎之主权，仅按名义的主权），因他必须用武力和机智来管理他想要统治的受造物。受造之物背叛人，是人背叛上帝的直接结果，也是人失去创造时所领受的智慧，圣洁，和公义的直接结果，此种情形应当不断地提醒人想到罪孽的可憎以及其结果的可怖，诗三十九 4-6。

## 8.1.5小节. 神圣形像和女人

不但亚当一人有上帝的形像，夏娃也有这形像。这一点在下列圣经中清楚地记载着，甲、创一 27；乙、西三 10；将弗四 24，与加三 28 比较；因［信徒］照上帝的形像被造成为新人以后，本没有男女之别；丙、创一 28 记着上帝将治理权归与女人也同样归与男人。虽然如此，女人与男人的关系，即使在堕落以前也是处在服从的地位；她不但是由男人身上取出来的，而且是被造为他的配偶，创二 18-22；林前十一 7-9；提前二 11-13。

这种神圣的次序是不可颠倒的；因为上帝的旨意是女人不应管辖男人，篡夺男人的权威。但在另一方面，女人也不应受男人的虐待，作他的奴役，因为她虽然不是从亚当的头上取下来的，为要管辖他，但是她也不是由他的脚取下来的，而任由他践踏，路德说：“要尊敬女人；因为她是上帝的手工作品，她的受造，是要作她丈夫的配偶，生养儿女，以信仰和虔诚教育他们。”男人和女人应该在上帝创造他们时，给予他们的身份和范围内尽自身的职份，弗五 21-33；多二 3-5；林前七 20，若是取消神圣的制度，必招致人类社会的混乱与损害，箴一 24-33（参考路德 St. L., V, 1517; II, 540；II, 687； XVI, 2280.）

## 8.1.6小节. 在人里面上帝形像的最后目的

上帝因祂无限的恩典，将祂的形像赐与人，为要使他甲、认识祂，服事祂，并享受与祂交通的完全喜乐；乙、能作上帝统治世界的代理者，创一 27，28，正因堕落以后之人的救赎，是由于神圣大爱的推动，约三 16，照样，人在堕落以前照上帝的形像被造，也是由于神圣大爱的推动，诗一百零四 23，24； 一百三十六 1-9。人虽在完全的地位上很亲切地认识上帝，但他却不知道上帝永远救赎的命令，因这命

令是在人堕落以后特别向他启示的，创三 15。我们的第一代祖先是因为上帝本身而认识上帝是恩慈的，而不是根据基督的代赎而认识上帝是恩慈。人在堕落后，并宣传原初的福音（protevangelium 创世纪 3:15）以后，人类知识和崇拜的神圣目标因此而与前不同了；因为他现今只是因着救主的无价救赎而信赖并尊崇上帝是恩慈的，路一 77。圣经中所论的救恩概念（σωτηρία, salus, salvation）不能应用于人的完全地位，因为这种概念的前提是罪和赎罪，路十九 10。

# 8.2节. 败坏的地位

（De Statu Peccati.）

人由于堕落（peccatum originans 罪之泉源）而失去被造时所有的公义与圣洁（iustitia originalis concreata）致使现在处于一种败坏的地位（in statu corruptionis）。昆斯德说明此地位（II 48）如下："败坏地位是人自愿将自己陷于悲惨的境地，远离了至大的良善（指上帝），如此而变为邪恶和可怜的人"。（Doctr. Theol., p.231.）所以人的堕落并不是他的高举（诺斯替主义 Gnosticism），也不是人类历史上最幸福的事（席勒尔 Schiller），更不是人类进化的发展之危急阶段（现代进化论），尤其不是人类道德和理智进展的必要步骤（泛神论 pantheism），人的堕落乃是背叛上帝，创三 14-19，因此，其性质及结果均为邪恶，创三 22-24；罗五 12。所以堕落的人就是罪人（homo peccator），堕落的人也就是神圣神学的主题（subiectum operationis theologiae），其目的是要使人藉信基督耶稣，在他里面恢复上帝的形像，林后三 5，6，18。因此之故，那论及罪的道理为基督教神学的基本主要部分，罗一 18-32；二 1-12。通常将那论及罪的道理，列在三个标题之下：甲、一般的罪（De peccato in genere）；乙、原罪或遗传罪（De peccato originali）；丙、本罪或现行罪（本身罪 De peccatis actualibus）。

## 8.2.1小节. 一般论罪

（De Peccato in Genere）

### 8.2.1.1题. 罪的定义

按照圣经，人应当完全符合神圣的旨意（conformitas cum voluntate Dei），因为这是神圣律法内所启示的旨意（νομος）。每当人违背神圣律法的准则，就是罪（ἀνομία），不论是在于状态或习性（status, habitus）上，或是实际的行为上（心内心外的行为 actiones internae et externae）。就语源学而论，罪，首先为否定的概念（ἀνομία），指明人不符合神圣的律法（carentia conformitatis cum lege. Lacking conformity with the Law）。所以圣经对罪的释义为（约壹三 4："违背律法就是罪"ἀνομία）。可是罪也是一种肯定的概念，指明反对律法，或违犯律法，所以肯定的罪，是违犯律法。圣经也解释罪为（约壹三 4："凡犯罪的，就是违背律法"，την ἀνομίαν ποιει；太七 23："你们这些作恶的人""ye that work lawlessness"（εργαζομενοι την ἀνομίαν）。其原因甚为明显，缺少公义的人，同时也常主动的违犯神圣的律法。换一句话说：堕落以后的人，是故意不愿对上帝尽责（罗一 18，32），而且时常违犯神圣的律法，因为他体贴肉体而与上帝为仇，罗八 7。所以我们根据圣经描写罪：甲、消极的罪，是缺少公义，或很少依照神圣的旨意行事（carentia conformitatis cum lege）；乙、积极的罪，是实际反对神圣的旨意（肉体的私欲或倾向罪恶，carnalis concupiscentia sive inclinatio ad malum）。

当我们为罪下定义时，我们必须谨防教皇主义者与理性主义派的错误；他们只认为那些明知故犯和有意去犯的邪恶行动是罪。辩护论为反对此种有害的谬论而说："他们教皇主义者从各学派完全不同的哲学观念转到这里讲论宣称：我们因了私欲，既不为善，又不为恶，既不配得称赞，又不应受责备。同样，若不是自愿的（若不

全然同意自己里面的私欲与思想，就不真为罪），就没有罪。哲学家在关于公民的义务方面说出这种观念并不是关于上帝的审判方面。”（Art· II （I），§43.）按照圣经来说，那怕是不知不觉，未加考虑而行的，罗七 19，恶行，撒下十二 13，恶念和恶欲，雅一 15；罗七 17；太五 28，都是罪，提前一 13。真的，按照圣经说，甚至那仍旧依附在基督徒身上使他热切悲叹，由遗传而来的败坏，按着绝对的意义来说，也是罪。弗二 3；约三 5，6；罗七 19，24。

## 8.2.1.2题. 神圣律法和罪

罪既是违背律法（“lawlessness”，ἀνομία），所以我们必须知道，圣经描写罪是“违背律法”时，它所说的是什么样的律法。神圣律法的道理，若由于人的加添或减少而被曲解，那么，罪的道理也需要被曲解。所以我们必须给那违背了就会使人思想或行为有罪的那种律法下一个定义。协同式按此种意义描述律法为：“内中启示出上帝公义而不变的旨意的神圣道理，人为要能蒙上帝的喜爱和悦纳，在自己的本性，思想，言语和行为上应有的品质。”（Thor. Decl., Art. V, 17.协同式，全文第五条，十七段。）这种定义是根据圣经的；惟有上帝能为人制定律法，因为这是他的神圣特权，雅四 12。唯有在上帝亲自将制定律法的权威赐给人，如此而对人间的律法给予神圣的许可，这种情形下，人所制定的律法才能约束人。论到一切公民政府的法律，和父母的命令也是如此，罗十三 1；西三 20，只要它们不违反神圣律法，就是合法的，徒五 29。但对于所谓“教会的律法”却不是这样，因为上帝未将制定律法的权威给与教会，太二十三 10。因此，教会内只应以上帝自己所制定的律法作为自身的约束。

至于未经特殊神圣律法规定的一切事件，应由基督徒根据基督徒的爱，共同协商而达成决议，林前十六 14。路德论及教皇，正确地说，他以属撒但的顺从充满全世界，因为他教训人要顺从他自己的邪恶律法，而不要顺从上帝的律法（St. L., I, 765）。当然，只有上帝不变的旨意，是构成约束万民的神圣律法，但是全部神圣律法及其一切吩咐和禁止，必须由教会来教训给万民。因为教会没有权威来制定自己的律法，所以照样也没有权威废去上帝所制定的任何律法，太五 5，17-19；可七 6-13。

旧约礼仪律既已藉着基督的降临而被废除，加四 9-11；五 1-4，礼仪律在新约时代就没有效力，西二 16，所以那现今约束万民的上帝不变的旨意，必须视为与道德律相等，太二十二 37-40；提前一 5。因此，我们通常解释罪的意义为：违背神圣的道德律，不论此律法是否刻在人的心内，或是以肯定的命令交付给人。因为在旧约时代的犹太人，凡是违犯礼仪律或政治律的就构成罪行；但在新约时代，这些律法已因上帝特别的旨意而废弃了，西二 16，若以为重立这类律法为必需之事，用以约束新约信徒的心，便算为罪，太十五 9；加五 1-4。上帝所制定的临时律法，人不可宣布为永久的律法。

## 8.2.1.3题. 如何能知道神圣的律法

上帝在创造时栽种在人心内的关于上帝神圣旨意的绝对知识，曾由于人的堕落，变为非常软弱而模糊不清。因此，人在堕落以后不再确定知道神圣旨意或律法，虽然他的良心（是非之心 συνείδησις，conscientia）仍有些微的作用，罗二 14，15。况

且，人在堕落以后，是非之心可能有错误（conscientia erronea），使得人往往将上帝所许可的当作应行禁止的（在某一时刻吃某些食物，喝能醉人的酒等），或者相反地将上帝所禁止的而当作许可的（拜偶像，靠人的行为得救）。照样，是非之心也可能对某些行为是否适当，抱有怀疑不定的态度（conscientia dubia），或者它可能仅提出是对还是错的可能性（conscientia probabilis），致使人对应行遵循的道路，仍然不能确定。所以在堕落以后，是非之心不再是判断何者为上帝要我们行的，何者为上帝所禁止，所赖的稳固标准。惟有圣经才是人能以确定知道上帝不变旨意所凭借唯一无错误的标准，它包含神圣律法完全的启示，太十八 18，19；加三 23，24；然而恰当地来说，律法是为福音的缘故才赐给人的，罗三 19-22。

我们由圣经而确定地知道哪些律法是上帝有意作为暂时性的，以及哪些律法是万民必须时时遵守的，西二 16，17；加五 1，2。上帝不变的旨意就是道德律，约束万民，使他们不得不服从，太二十二 37-40；罗十三 8-10。虽然道德律（Moral Law）按着所赐给犹太人的形式，总结性地包含在十条诫（Decalog）内，出二十 1-17，但并不契合道德律，因为其中含有礼仪律的色彩，出二十 8-11；申五 12-15。只有按照新约的范式版本，可以视十条诫与道德律或等于上帝无改变的旨意，罗十三 8-10；雅二 8；提前一 5。（参考路德，St.L., XX, 146 ff.）

很明显，那赐与个别信徒的诫命（特别诫命，mandata specialia），创二十二，不可解释为适用于一般的人。摩西的律法关于近亲（consanguinity）与通婚（affinity）的禁令，利十八，不但与犹太人有关系，也是与一般的人有关系，这是经文本身所指出的，利十八 24-30，为弟的应娶亡兄之妻的命令（levirate）仅是暂时性的，不过是以色列民的责任（申二十五 5-10；利十八第 10 节说：“在以色列中，他的名必称为脱鞋之家。”）

### 8.2.1.4题. 罪的成因

在败坏地位上的堕落之人，总是将犯罪的责任推卸给上帝或别的受造之物，创三 12-13，而圣经明白地教训，上帝绝对不是人犯罪的原因。故此，人不可直接控告上帝有罪（“上帝造人有邪恶的犯罪倾向”），也不可间接地控告上帝有罪（“上帝在邪恶行动上与人协力，而为罪的因。事实上，祂仅是 quoad materiale 行动本身层面上的因——编者注，即罪人乃是靠上帝行动——而非邪恶性质的罪因）。

“上帝为何造人，使其易受试探？”或“祂为何仍然准许人受罪的试探？”这一类问题，是属于“上帝的判断何其难测，和祂的踪迹何其难寻”，都不是我们所能理解的，罗十一 33-36。我们既不能答复这一类的问题，且不应试图答复它们，伯四十 1-5；四十二 1-6。败坏的理性若不是因罪的原因控告上帝（泛神论的宿命论 determinism），就是否认罪的真实性（无神论 atheism）。但是按照圣经，上帝既不是魔鬼有罪的成因，约八 44，也不是在人里面的罪的成因，创一 31；祂更没有在任何人的里面许可犯罪或教唆罪，创二 17；三 8；四 6，7；诗五 4，5。甚至在邪恶的行动上，上帝虽在实质上（指赐人身体力量）协力，但上帝的旨意并不愿此种邪恶行为发生（比较约十九 11 与路二十二 52，53）。上帝允许犯罪（徒十四 16）。或以罪刑罚罪的事实（罗一 21；帖后二 11），也不可解释为祂在某方面是罪恶的因；因为祂在这一切情形之下，显明祂刑罚人的公义（iustitia vindicativa）。按照圣经说，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，以后便引诱人犯罪，

约八 44；林后十一 3；启十二 9，同时罪的内部直接有效的成因乃是人的败坏意志，允许魔鬼的引诱而犯罪（创三 6，17；约八 44：“你们父的私欲，你们偏要行”）。奥斯堡信条说（19 段）：“上帝虽创造保存世界，但是罪的原因是恶人的意志，就是魔鬼和不信上帝之人的意志”。所以人应为自己的罪负责，或说，他是个罪人（subiectum quod peccati），虽然他是被引诱而犯罪，及为魔鬼俘虏在罪恶之中，弗二 2。但罪的存在地（subiectum quo），或说罪的特别居所就是人的灵魂（理智和意志）；然而身体在罪恶上仍是有分，因为身体是灵魂的器具。视灵魂为贞洁的而视身体为玷污的，乃是异教徒的误谬（诺斯底主义 Gnosticism）。圣经判定众人皆为罪人，罗三 4-23，因此，那论及马利亚无罪成孕（immaculate conception）的教皇主义，须被弃绝为敌基督化的道理，帖后二 9，10。

### 8.2.1.5题. 罪的结果

因为罪就是违法（不合法，违法 ἀνομία），为上帝特别禁止，所以人因着罪在上帝面前为有罪债的罪人，罗三 19（负债的情况 reatus culpae）应受非常公义的刑罚，加三 10（刑罚的情况 reatus poenae）。有罪的人不可决定当如何刑罚罪（刑罚的方式与程度），这事已由上帝自己决定并且颁告，申九 5；罗六 23；太二十五 41。

我们第一代祖先的过犯，死亡随之而来（创二 17；罗五 12），有三种样式的死：甲，灵性的死，因为他们失去神圣的形像，远离上帝，整个本性完全败坏，创五 3；约三 5，6；乙，今时的死，因为他们由于各种附带的疾病与苦难而致身体的死亡，创三 16-19；丙，永死，因为他们现今在永刑的咒诅下，帖后一 9；太二十五 41。但是，死的宣判已因赐给人类神圣救主的应许而停止，创三 15。就是说，亚当的子孙一同分担他的罪愆和败坏，罗五 12；诗五十一 5 因此人都在律法的咒诅和定罪之下，毫无例外，罗三 19-23。但由于他们与亚当的罪有分，所以也必在那向我们第一代父母所应许的救主之救赎上有分，罗五 15-21。

基督教神学家必须经常强调罪责和刑罚，因为邪恶中的人，不肯相信神圣律法所教训的有关罪及其结果的道理。虽然人的良心控告自己并定他的罪，罗一 32；二 15，但人否认罪的今世刑罚（疾病，死亡），解释为自然发生的事；并否认罪的永刑，太二十五 41；帖后一 9。甚至信徒因他们肉体的缘故，拒绝相信上帝恐吓的严重性，诗九十 11，12，因此基督便亲自恳切地宣告罪的神圣刑罚是永刑，可九 43-48。

向恶人发出神圣的忿怒，当视为对罪的实在刑罚（poena vindicativa），但信徒今生的苦难（林前十一 32），实际上是一种慈父般的管教（castigationes paternae），不是出自忿怒，而是出自慈爱（诗九十四 12；来十二 6；启三 19），虽然这些苦难的样式和状况与恶人所受的刑罚并无分别。路德正确地称上帝的圣徒所受的管教为“恩慈愉快的处罚。”

## 8.2.2小节. 原罪

（遗传罪 De Peccato Originali.）

### 8.2.2.1题. 原罪的定义

原罪（peccatum originale），或败坏的情况，是随着亚当的过犯而来的，并且现在传给他的一切后裔，包括甲，遗传的罪责（culpa hereditaria），乙，遗传的败坏（corruptio hereditaria），在罗五 18 教训我们亚当的罪愆归与他的一切后裔：“因一次的过犯，众人都被定罪”；并在 19 节说：“因一人的悖逆，众人成为罪人。”亚当一切后裔具有遗传的败坏，在诗五十一 5 曾有明白的教训：“我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候，就有了罪”；约三 6 说：“从肉身生的，就是肉身。”由第五节即可证明肉身（σαρξ）这两个字是表示败坏（败坏的肉身），因为那里记着说：“人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。”所以这个名词在此处的用法，正如罗八 7 所说：“体贴肉体的”，（το φρόνημα της σαρκος）是一样的正确。按照圣经所记，上帝将亚当的罪愆归与（חשב,λογιξεται）他的一切子孙（罗五 12：“因为 εφ’ ῳ，众人都犯了罪。”）。

“原罪”一词，虽然不是从圣经而来的名词（vox αγραφος）而是由教会所定，但其所表明的意义确是合乎圣经的。原罪一词的由来有三：甲，因为它是由人类的根源与始祖亚当而来；乙，因为它与亚当子孙的起源相关联；丙，因为它是一切现行罪（本身罪）的由来和根源（何拉斯）。圣经描写原罪为：甲，是住在人里面的罪，罗七 17；乙，是肢体中的律，罗七 23；丙，私欲（επιθυμια），雅一 14，15。这一切说法都是按其性质或结果来描述原罪。

何拉斯这样定义原罪：“原罪是人性彻底的败坏，因此我们第一代父母的堕落已剥夺了原来的公义，且倾向于各种邪恶。”协同式宣告：“原罪并不是人性轻微的败坏，而是严重的败坏，因此使人的身体灵魂，按着内外能力而论，没有留下任何康健，或说，没有任何未败坏之处。”（Epit., Art. I, 8.协同式摘要，第一条，第八段。）昆斯得更广泛地解释说（II，52）：“原罪是缺少原来的义，由于亚当犯罪而来的，并且传给那些以普通生产方式而生下来的人，包含有人性中可的怕败坏与腐败以及其一切能力，因此众人若不藉着水和圣灵重生，或藉着基督获得罪的赦免，就失去上帝的恩典和永生，且受今生来生的刑罚。”（Doctr. Theol., p.242.）

所以伯拉纠派与现代理性主义的神学家，都是反对圣经所论原罪的道理，否认外来的罪（peccatum alienum）能无误地归与亚当的子孙。他们主张，人只能为自己所犯的恶行负责。可是，圣经教训我们，亚当的罪愆归与他后裔就是以这样的方式，若否认罪愆归与他的后裔，也就否认基督的义归与亚当的后裔。罗五 18，19 说：“因一次的过犯，众人都被定罪，照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人，照样，因一人的顺从，众人也成为义了”。原罪的归与是非常坚定难移的事实，是属于圣经所教训不可否认的真理。亚当的罪愆不能归与他的子孙的异议，有人因为结十八 19 所说：“儿子必不担当父亲的罪孽”而提出，这是忽略了一项事实，即：“上帝为审判主，与祂至高的审判权威是一致的，惩罚干犯祂威严的那人，即亚当，也惩罚祂的后裔”（昆斯德）——上帝是将亚当的罪愆归与他的后裔，祂这样作是公义的。但是这位上帝也照样以祂的慈爱将基督的义归与罪人，使他们能以得救。

原来的败坏（corruptio hereditaria）是藉着一般生产的方式传给众人，诗五十一 5；约三 6。基督既是藉着圣灵在童女马利亚肚腹内成孕，路一 35，所以祂的本性未曾因罪而败坏（无罪成孕 immaculate conception）。但是，不能主张祂母亲马利亚是无罪成孕，因她是照平常生产的方式而生的，路一 27，所以她自己也需要一位救主，

路一 47。革哈德为回答有人所提——敬虔的父母，因为他们的罪已得了赦免，所以不能将罪传给他们的儿女——这种异议，而说："肉体的生产不是按照恩典所生，而是按照血气所生；"奥古斯丁说："生产儿女时，他（父亲或母亲）并不是赋与使他重生的，只是赋与使他产生的。"（Doctr. Theol., p.243）。

人由于理性能某种程度上知道原来的败坏（和拉秀，Horace 说："所以没有人能没有私欲地生下，Nam vitiis nemo sine nascitur "；西色柔，Cicero,说："在众人之中罪恶继续存在，而人由邪恶引导，我们被过失管辖，如同由奶养者的奶中得到。In omni continuo pravitate et in summa opiniorum perversitata versamur, ut paene cum lacte nutricis errorem suxisse videamur "），但施马加登信条正确地宣告："遗传罪是如此严重而可怕的本性败坏，致使人理性不能理解，必须由圣经的启示，知道并相信它。"（Part III, Art. l,3.）协同式说："若再进一步询问原罪是哪一种偶然事件，（accidens），这是另一问题，哲学家，教皇主义者，诡辩派，以及人的锐敏理性，都不能作正确的解释，有关原罪的一切知识及各种解释，必须只由圣经而获得；圣经证明原罪是不可明言的邪恶，是人性完全的败坏，以致在人的本性内，以及其内外部的一切力量，没有一点是纯洁和良善，一切都是全然败坏，所以人因原罪在上帝眼里是真正的灵性死亡，或可说在善事上他的全部力量是死的。"（Thor. Decl, I, 60.）

关于原来的败坏方面，下列三点都是错误的：甲，凡完全否认原来的败坏，主张小孩不是生来即败坏的（generatione）而是因为别人给予不良的榜样（exemplo）而败坏；乙，承认人性的败坏，却否认败坏是罪，认为仅有自愿犯罪才算为罪（peccatum voluntarium）；丙，轻视原来的败坏（半伯拉纠派，协力主义者）。但是在何处轻视原来败坏的道理，该处也必会曲解唯一靠恩典（sola gratia）得救的道理；因为唯独恩典（sola gratia），永远是假定人的本性完全败坏。（intima corruptio naturae humanae）。

### 8.2.2.2题. 人的败坏心思和意志

圣经很明白地描写出，原来的败坏在人的理智和意志上所生的影响。论及理智，原罪含有完全缺乏属灵亮光的意思，致使人按本性不能知道或理解关于他的悔改和救赎方面的上帝之道的真理。实在说来，他是如此的盲目，以致视福音为愚拙，林前二 14，同时将那定他有罪的律法视为救赎的道路，加三 10-12；三 1-3；弗四 17，18。这种深厚的属灵黑暗，不是藉着教育或文化所能移去的，林前二 6-9；西二 8，只有圣灵藉着福音才能消除，徒十六 14；林后四 6。败坏之人的理智不能知道福音，所以人在否定方面有错，在肯定方面对属灵的事物倾向于轻率和有错误的断定，徒二 13；十七 18，32，并顽固地反对神圣的真理，徒七 51。

协同式说明属血气之人的可怜情况如下："由于我们第一代父母的堕落，使人败坏到这种地步——对悔改和灵魂得救的圣事上是瞎眼的，因此，当向他传讲上帝的道时，他既不按照去行，又不能理解这道，反以为愚拙；并且，他自己也不就近上帝，却与上帝为仇，一直到他藉着圣灵的能力和所听的道悔改，成为信徒（施与信仰），得以重生而更新的时候，这纯粹是由于上帝的恩典，没有他自己的任何合作"。Thor. Decl., II 5.）

再者："虽然人的理性或天然理智，对有一位上帝的事确实仍有一丝知识，并且也认识一点律法的道理，罗一 19 下，但是人由于过份无知，盲目和堕落，因此，甚至世界上最有才能，最有学识的人，阅读或听见上帝儿子的福音和永远救赎的应许时，他们也不能靠自己的力量去领会，理解，明白或相信，并承认这是真的。他们越是勤勉而恳切地想用自己的理性来理解这些属灵的事，他们就越难明白或相信，并且在他们未蒙圣灵光照和教训以前，视这一切仅是愚笨或虚构之事，林前二 14；一 21；弗四 17 下；太十三 11 下；路八 18；罗三 11，12。因此圣经断然地称属血气的人在属灵的及神圣的事上'是暗昧无知的'，弗五 8；徒二十六 18；约一 5。圣经同样也教训说，在罪中的人，不但软弱有病，而且是完全死了的。弗二 1，5；西二 13。"（Thor. Decl., II, 9.10。）

关于堕落之人的意志，这方面，圣经教训我们，甲，意志是实际而不断地违反神圣的律法，弗二 3；彼前四 3，4，乙、因为意志已完全败坏，故不得不违反上帝的旨意。罗八 7："因为不服上帝的律法，也是不能服。"所以属血气之人的意志不断地反对上帝，并依从撒但及他的邪恶旨意，罗八 7；弗二 1；约八 44；罗六 17，20；来二 15。即使是属血气之人的外表善行（iustitia civilis），也不是从上帝的真爱流出，弗二 12，充其量不过是出于自然的同情，或怜悯等类的原因，按一般的说法，这种"善行"的根源是虚荣和行为称义，太二十三 25-28。

奥斯堡信条正确地说（二段）："自从亚当堕落，凡由天然方式而生下的人，生来有罪，即是，不敬畏上帝，不倚靠上帝，并有恶欲。"协同式说："未重生之人的理智，心思和意志完全不能按着自己天生的能力去理解，相信，接纳，思想，愿欲，创建，实行，工作，或协力于任何属灵和神圣的事；他们对一切的善事方面，完全是死的，败坏的，所以人自从堕落以来，在重生之前，本性内没有剩余像小火花似的，能使他准备自身领受上帝恩典的属灵力量，又不能为自己，依靠自己的力量，协调执行工作，或为了自己扶助进行推动，或协力于某些悔改的事——无论是全部或一半，或在任何无关紧要的一小部分，都是不可能的，因他是罪的奴仆，约八 34，他是由魔鬼驱策，为魔鬼的俘虏，弗二 2；提后二 26。因此，自然的自由意志，按照它败坏的特性和本性而言，只是在使上帝憎恶，在反对上帝这方面乃是坚强而活跃的。"（Thor. Decl., II, 7.）。

正因属血气之人的意志反对上帝，所以他那被不正当的愿望所激动的肉体私欲（appetition, appetitus sensitivus），就迫使他胡乱犯各种罪恶，虽然这些事是神圣律法所禁止的，但却好像是与他败坏的感官相符，罗一 32；一 26 下；十三 13。因此正如协同式所正确陈明的，原罪是"一切本身罪（现行罪）的根源。"（Thor. Decl., I, 5.）

就是因为原罪是恒久地违反神圣的旨意，且惯于倾向邪恶（habitualis inclinatio ad malum），而使原罪成为肯定的邪恶；或说罪这个字的完全意义，实在说来，为"罪之首"（principium et caput omnium peccatorum，一切罪之开始与首）。奥斯堡信条宣告（Art. II）："这种疾病，或说是原来的罪恶，实在是罪，即使在现在也使那些未藉洗礼和圣灵重生的人被定罪，并且给他们带来永死。我们教会禁止伯拉纠派等的教训，（半伯拉纠主义，经院哲学派），因为他们否认原来的败坏是罪，又遮盖基督的功劳和利益，主张人能藉着自己的力量和理性在上帝面前称义。"

## 8.2.2.3题. 原罪的否定和肯定两方面

前面已经指出，圣经描写原罪为：甲、缺陷（defect），或缺乏人被造时的义（carentia iustitiae concreatae），乙、贪欲，即恒久性的，恶毒的倾向作恶（habitualis inclinatio ad malum）。罗七 23 说："我觉得肢体中另有个律，和我心中的律交战"；加五 17："情欲和圣灵相争"；原罪为贪欲，是肯定的事（positivum quid）。但是，罪不是按照它为一种物质这种意义来说是肯定的，物质是本身存在的（substantia materialis, quae proprie subsistit）。原罪不是物质（substantia），不是本身存在的实质，而是偶发事件（accidens），就是本身不是实质存在，而是附属于自身存在的本质上。因此，我们必须分辨人性：世人堕落以后，仍是上帝的工作；而人性的败坏或原罪，是魔鬼的工作。

协同式坚定地持守这项真理，反对各种形式的摩尼教主义（Manicheism，弗拉秋主义 Flacianism）。该主义倡言两种存在的物质：一种本来是善的，另一种本来是恶的。协同式，第一段，引用奥古斯丁的话："原罪不是人性本身，而是本性内恶毒的偶然事，accidens vitium in natura，就是本性偶然的缺陷或损害"（Thor. Decl., I, 55.）

另一方面，我们的信条驳斥伯拉纠主义和协力主义而强调：偶然的原罪不是"一种轻微而不重要的瑕疵或污点，玷污或浇洒在人的本性上，或者仅在一些偶然的事上败坏，也不是说本性与原罪一起且在其之下，就连属灵的事，仍保存完全性和能力"（Thor. Decl., 1, 21），而是"说不出的邪恶，和人性的完全败坏，以致在本性里面以及其内外部的一切能力上，没有存留下丝毫纯洁或良善，都是完全败坏的，致使人因原罪，在上帝面前确实是死的"（Thor. Decl., I, 60）。因此，路德会的信条排斥摩尼教的斯渠喇（Scylla），和伯拉纠主义的迦律比地斯（Charybdis）。

## 8.2.2.4题. 原罪的普遍性

圣经很强调教训说，亚当的子孙由于原罪（遗传罪）都是败坏的，致使在堕落以后，没有一个人不是败坏的，没有受到罪孽的感染和玷污，罗五 12；三 23；约三 5，6，因此，我们的教义学家说，承受原罪的对象（Subiectum quod），就是按自然情势生下来的众人（naturaliter nati）。基督没有承受原罪，因为祂是藉着圣灵奇妙的工作而成孕，太一 20；路一 35。教皇庇乌九世（主后一八五四年），违反圣经的教谕，为了敬拜马利亚主义，将无原罪成孕归于基督的母亲，可以证明教皇制度所具敌基督的性质。

原罪普遍性的道理，是对正确理解施恩具的（上帝的道与圣礼，为使人悔改相信所使用的媒介）道理最重要的。尤其为圣洗礼道理的基础；因为小孩是"肉身生的肉身"，约三 6，而洗礼是神圣设立之重生的洗，多三 5，关于此点，基督曾吩咐"万民"必须受洗，太二十八 19，显而易见，上帝愿意藉着施恩具拯救小孩，太十九 14，15，那么小孩就应该领受圣洗礼。主张基督徒父母所生的儿女未曾被罪污染的这种意见，是反对圣经所作明白的教训，诗五十一 5；约三 6。

## 8.2.2.5题. 原罪的原因

上帝不是原罪（peccatum originale）的因，祂以义怒判定原罪为罪，并予以惩罚，弗二 3，原罪的因乃是：甲，诱惑我们始祖的魔鬼（远因 causa remota）创三 1 下；约八 44；林后十一 3；乙，让自己被诱惑的我们始祖（原罪的近因 causa propinqua），

罗五 12；提前二 14。何拉斯说："我们的始祖是原来的污点的近因，由其不洁的性质，将原来的玷污流入我们的心内。一切事都是其从本性的因而来。乌鸦不会生出白鸽，凶猛的狮子也不会生产驯良的羔羊；而被罪所玷污的人，当然不能生出一个圣洁的婴孩。"（Doctr. Theol., p.239）。

### 8.2.2.6题. 原罪的结果

原罪在人里面的结果是：甲，死亡及今生和永远的刑罚；乙，各种本身罪（现行罪），使每个生于罪中的人都是有罪的。

原罪首先招致灵性的死，或是罪人远离圣洁的上帝，弗二 1，5，12。除非藉着悔改免除灵性的死，否则今生的死，诗九十 7-9（对人类首次过犯所施的直接刑罚，创二 17），永远的死，和无穷尽的刑罚即接踵而来，太二十五 41；帖后一 9。神圣的禁令所说："因为你吃的日子必定死，"创二 17 果然照字义所说的应验了，灵性的死立刻随过犯而来，而且我们的始祖立刻遭受今死和永死。

为何吃了树上的禁果，能惹起这样可怕的结果的问题，圣经本身已给与了答案。第一次过犯的灾害结果，不是因为那果子本身内的任何毒质，也不是因为那棵树为魔鬼所占有，是因为亚当和夏娃吃了禁果，违犯神圣的诫命，而使祸患临身，创二 17。若再问上帝为何不立其他的诫命，作为人是否顺从的试验，路德会的神学家布仁次（Brenz）回答说："既然道德律已刻在人的心内，所以上帝愿意，以人仍不知道的诫命，来试验他的信仰。"不可忘却的是，说到底，这些问题都属于上帝难测的判断，是人的理性不可理解的。

原罪是一切现行过犯本身罪的根源，所以一切本罪（现行罪）是由人里面而来，可七 21-23；诗五十一 3-5；泉源既污浊，所流出的水，同样是不洁的。因为上帝不是罪的创始者，而且祂恨恶并谴责罪恶，诗十一 5；五 4，5，所以祂的忿怒与祂的公义刑罚，临到有罪愆的人，罗三 19，就是基于人的原罪，以及他的本身罪（现行罪）。弗二 3；罗五 18。

## 8.2.3小节. 本身罪

（现行罪 De Peccatis Actualibus.）

### 8.2.3.1题. 本身罪的定义

本身罪（peccatum actuale）为人所行所犯的一切不法之事（ανομια）。因此，此种罪与人藉其有罪的出生，由其父母承袭的不法（άνομα）是不同的（quae in omnes homines per carnalem generationem derivatur）。他们因遗传的原罪被咒诅为罪人（imputatio peccati Adamitici； corruptio hereditaria 亚当的罪归与人；遗传下来的败坏）——即使在他们未曾违犯具体的诫命，破坏神圣的律法之时，罗五 19。更简要地说："现行的过犯，不论是外部的或内部的，都是一种真正与上帝的律法冲突的行动。"（胡特尔 Hutter.）路德很恰当地称原罪为"人格罪"，"自然罪"，或"本质罪"，因为它"不是所犯的罪"，而是"属于人本性，本体与本质的罪，所以，虽然在败坏之人的心内从没有发出恶念，说出闲话，行出恶事，然而其本性由于原罪仍为败坏的。"（Formula of Concord, Epit. , I, 21.）本身罪分为作与不作的两种罪，就是行（agendo）律法所禁止的，不行（omittendo 省略）律法所吩咐的。因此，何拉斯解

释本身罪为："本身罪或是由人的行为（犯诫命），或是由人的不作为（诫命所吩咐的善事）而转离神圣律法的规则，于是人要负罪愆的责任（reatus culpae），当受刑罚（reatus poenae）。"（Doctr. Theol., p.252.）

不行律法所要求的善，就是本身罪，因为它是由人恨恶上帝的心而起，喜爱罪恶，故意疏忽应尽之义务，违背自己的良心，罗一 32；路十二 47，48。与道理和生活有关的一切恶念和恶欲，都属于本身罪，太五 28；创二十 9；太十五 19；罗七 7。圣经称本身罪为"情欲的事"，加五 19；"暗昧无益"的事，弗五 11；"旧人的行为"，西三 9；"死行"，来六 1；九 14；"不法的事"，彼后二 8，所有辞句，都是说明这些罪的性质和根源方面。本路德会的要道问答，恰当地解释本身罪为"在欲望，意念，言语，行为上违背上帝律法各样的行动"。我们推崇此定义为清晰、简短和卓越实用的解释。

## 8.2.3.2题. 本身罪的原因

本身罪是由于人里面和外面的原因所激起的（causae peccati actualis intra hominem, causae peccati actualis extra hominem）。

本身罪由人里面激起的实在原因，正如圣经所宣告的，是人败坏的本性（corruptio hereditaria,遗传的败坏）。罗七 17 说："这不是我作的，乃是住在我里头的罪作的。"圣经特别提及本身罪的原因为：甲，属灵的无知，起于遗传的败坏，提前一 13；太二十六 65，66，比较徒三 17；乙，罪恶的情绪和私欲，如恐惧（太十四 30；可十四 66 下；加二 12），发怒（路九 54，55；四 28，29）；可是，人的无知，和他的罪恶私欲，都不可作为人行恶事的借口，也不能移去此种行为的邪恶，提前一 15；路二十二 62；丙，惯于作恶的倾向（habitus vitiosus）由于反复作罪恶行为而产生并坚定，耶十三 23；虽然倾向邪恶是人与生俱来（innate），但也有一种后天获得（acquired）罪恶的倾向，或激烈的脾性（vicious disposition），其根源在其罪恶的行动内（inclinatio ad malum acquisita；peccatum habituale acquisitum；habitus vitiosus acquisitus）。显然地，人需要为那些以不良的习惯和不俭的行动为根源的罪负责，罗一 22-27，他也许在清醒反省的时候为这些习惯忧愁（例如，一位确认为酒徒的人）。

圣经曾提及本身罪在人身外面的原因，乃是：甲，魔鬼，他不仅鼓动未重生的人，弗二 2； 林前十 20，也设法引诱重生的人犯罪，代上二十一 1；路二十二 31；太十六 23。撒但如何试探信徒犯本身罪，在他试探基督的事上已经很清楚地说明了，虽然他并不能胜过基督，太四 1 下。乙，以假道理诱惑人犯罪的人，罗十六 17，18；提后二 17——他们以邪恶或不道德的言语和著述，林前十五 33，并以恶行，彼后二 1-3，诱惑人——也是本身罪的因。

上帝虽然决不是本身罪或恶行的原因，然而祂是遭遇不幸的艰难或痛苦意识这种灾害的创始者，赛四十五 7（摩三 6）。圣经陈述此真理，为要安慰在生活中受试验和管教的众信徒，徒十四 22，使上帝得荣耀，林后十二 9，并叫他们得益处，罗八 28。

## 8.2.3.3题. 绊倒人的道理

圣经描写试探人行恶事这种罪时，称之为“叫人跌倒”，罗十六 17。叫人跌倒的意义，就是以教训或行为，使别人不信真道，或信异端，或引人过罪恶的生活，致使该人的信仰受到危害，甚至被毁灭。因此圣经很郑重地警戒我们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，按照圣经所载，不但作恶（假道理，罪恶生活）令人跌倒，而且不智地使用中间物（adiaphora,可行或不可行的事）也能叫人跌倒（罗十四：吃肉，吃酒）；因为这样能使软弱的弟兄，利用机会去行其良心视为错误的某些错事。罗十四 20：“有人因食物叫人跌倒，就是他的罪了。”罗十四 23：“若有疑心而吃的，就必有罪，因为他吃，不是出于信心。”论到中间物，基督徒不应该坚持错误的见解，罗十四 14，22；虽然如此，他若是软弱的基督徒，就没有正确的知识，林前八 7，但无论如何，决不可作他认为错误的事，罗十四 15，21，23。

由此可知，基督徒品行的一般规则就是：除非福音的真理受到危害，否则信徒应该时时情愿放弃其基督徒的自由，加五 1，12。但是，若有某人自称在基督教的知识上是软弱的，却要求我们承认他的异端为真理，并坚决要求散布异端，他就不再为能令人宽容其软弱的“软弱弟兄”，而就是假先知——论断并责备那些使用真正知识的真信徒，西二 16；加五 1-3。倘若有一位承认信仰的基督徒由于其自身信仰而被逼坚持使用其基督徒自由——致使他人绊倒，那么这位因为福音的缘故而使用其自由的基督徒，不会有罪愆。那些强迫真基督徒以致真基督徒不得不坚持其自由的人，才是有罪了，加二 4，5；比较徒十六 3。

我们基于圣经，正确地区分绊倒人的和被绊倒的之间的不同。所谓被绊倒的，就是当一个灵性上瞎眼和败坏的人，利用机会藉由那本为正当的言行去犯罪。正如犹太人因为自以为义，就因基督和祂的福音而跌倒，罗九 32，同时外邦人是因为他们肉体的骄傲，就因被钉十字架的基督而跌倒，林前一 22，23。这种跌倒，必继续存在，直至世界的末了，路二 34；罗九 33；彼前二 8。当基督徒因为承认基督而受苦难，弃绝祂的时候，就是因基督而跌倒，太二十四 10；十三 21。因此，基督非常恳切地警告祂的门徒说：“凡不因我跌倒的，就有福了”，太十一 6。

### 8.2.3.4题. 刚硬的道理

当恶人越听圣道的宣讲越抗拒圣灵，因而跌倒的时候，他们便是心内刚硬反对神圣的真理，出八 15；诗九十五 8；约十二 40。在刚硬的过程中，可以分辨出刚硬的程度，并非每一种刚硬情形，都是不能复原的，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，心地刚硬的原因，徒七 31-54——虽然圣经也提及刚硬是上帝的一种行动，出七 3；罗一 24-26。人刚硬的直接原因是：甲，魔鬼，他弄瞎人的心志，以邪恶填满人心，林后四 4；徒五 3； 弗二 2；乙，是人自己，自愿弃绝神圣的恩典，太十三 15；二十三 37，同时上帝使人刚硬，并不是偶然的，而是裁判并许可他们刚硬，罗一 24，26；徒七 42。所以使人刚硬的神圣行动，可以说是上帝的制裁动作，藉此动作，祂因为人以前的，故犯的，固执的罪恶，而收回祂的圣灵，将此人交在撒但的权势内，来公义地准许反抗的罪人自己刚硬，路二十二 3。

### 8.2.3.5题. 圣经所论受试探之道理

按照圣经有：甲，为善的试探（tentatio probationis）和乙，为恶的试探（tentatio seductionis）。前者出于上帝，为试炼信心和坚固信心而设，创二十二1-8；申十三1下；诗六十六 10 下，上帝将为善的试探加诸于他的儿女身上，但决不会成为罪的创始者，因为：甲，祂按着祂的圣徒所能受的加给他们试炼，林前十 13，乙，他们在受试探时，祂就恩慈地支持祂所爱之人在信心里，路二十二 31，32；林前十 13。所以，那抵抗并胜过试探的人，不是因他们自己有什么力量或价值，唯一是藉着上帝的恩典，罗十一 20-22；林后十二 9。

为恶的试探（tentationes seductionis）：甲，来自魔鬼，太四 1 下；彼前五 8；乙，来自世界，约壹二 15-17；丙，来自肉体，雅一 14；参考帖前三 5；林前七 5；提前六 9；可十四 38。基督亲自受过试探，并应许门徒保护他们在试探中不失脚，这是众信徒最大的安慰，来二 18；四 15；彼后二 9。

## 8.2.3.6题. 本身或现行罪的分类

将本身罪分类的目的是：更正确地指出，并且更明白地说明，信徒能犯很多过犯，伯九 2，3。所以我们对于分类，完全是实用的。它激励我们，要注意到撒但，世界，和自己的肉体决心要引诱我们陷入恶毒和羞辱，所用的各式各样试探，太二十六 41；林前十 12，告诉我们要藉着日日悔改洗净肉体与心灵一切污秽，得以完全圣洁，敬畏上帝，林后一 7；来十二 1，2。因此，不应将本身罪的分类，视为不需要或无用之事，而须视为大有裨益的，特别因为圣经本身区分各样的罪，约壹五 16；雅四 17；约十九 11。正因“圣经……于……使人归正，教导人学义都是有益的”，提后三 16，所以圣经或以明白的言语，林前五 9-11，或以例证，撒下十一 4，24；太二十六 48 下，很生动地描写出威吓基督徒世上生活的不可胜数的过犯，诗十九 12，13。

甲，自愿的和不自愿的罪。我们基于圣经明白地陈述，区分出自愿的和不自愿的罪。前者是人反对良心的指挥，故意违犯神圣律法的这种犯罪行动（peccata voluntaria,自愿犯罪， malitae 邪恶，proaeretica,故意犯罪），约十三 26，27，30。后者（Peccata involuntaria）就是那些没有确定知识而犯罪的恶行为（peccata ignorantiae 无知的罪，提前一 13），或是意志上没有决定犯罪（peccata infirmitatis 出自软弱的罪，peccata praecipitantiae 突然犯罪，路二十二 55-62）。照此，无意所犯的罪分为无知的罪和软弱的罪。但是，我们提及软弱的罪，单指基督徒所犯的罪，因为一切不信的人是“死在罪恶过犯之中”，弗二 1，并被魔鬼的权势俘虏，弗二 2；提后二 26，期望去犯魔鬼引诱他们去犯的罪，弗二 3；约八 44。只有信徒是在基督里新造的人，林后五 17，恨恶他所犯的罪，罗七 15，且热切地愿意行善，罗七 19，22-24。我们也须将邪恶的情绪，就是不正当的思想和欲望（motus inordinati subitanei），视为软弱的罪，或无意的罪，因为是偶然之间出于他们肉体的心所发动的（οάρξ），是在他们的意志以外，且违反他们的意志，加五 17，24。（Cp. Luther, St. L., IX, 1032.）不可说，婴孩犯故意的罪，（peccata proaeretica ；申一 39；拿四 11），但是不可宣告他们没有本身罪，因为他们也是肉身生的肉身，约三 6，而且常反对神圣的旨意，加五 17；创八 21；诗五十一 5。另一方面，圣灵也在婴孩里面，藉着施恩具（洗礼，多三 5）造成信心，太十八 6，和信心的行为，诗八 2，使得他们在基督内为新造的人，能抵抗肉体的邪恶情欲，太十八 3，4。

当讨论自愿的罪时，不但是要考虑到意志有关方面，同时也要考虑到他的良心方面。因此，我们也将那些干犯良心的罪，视为是故意自愿犯罪。人可能犯的罪有四种：甲，干犯与神圣律法一致的正确良心（conscientia recta），罗一 32；或乙，干犯有错的良心（conscientia erronea），他在不理会错误的良心时，罗十四 14；林前八 7，10-12），和顺从与圣道相左之错误良心时，都犯罪。所以错误的良心引人犯罪，无论是顺从它，或是不顺从它（比如：一个人受良心的约束去敬拜圣徒）；或丙，干犯不确定的良心（conscientia probabilis），因在那种情形下，他不是忽略了探听正路的责任，诗一百一十九 9，11，就是在疑惑中行事，罗十四 23；或丁，干犯心存二意的良心（conscientia dubia），因他在这种情形下，根本不该采取任何行动，罗十四 23。

乙，作为罪和不作为（未行所能行的善）罪。作为的罪（peccata commissionis）是肯定的行动，由此行动干犯了上帝否定（所禁止）的命令。不作为的罪（peccata omissionis）为疏忽了上帝由肯定的命令所指定的行动（何拉斯）。照此说法，作为的罪是行上帝所禁止的，出二十 13-17；不作为罪就是不作上帝所命令的，雅四 17。不作为的罪，虽不是经常蓄意去犯的，或是由败坏的意志特别有目的而犯的，但是每一次轻忽不行善事，就实在是罪，因为人受造，是为要时常藉着善行，服事上帝，就是行祂所命令的善。若没有遵行所命令的就是罪。（Ipsum non facere, quod praeceptum peccatum est.）太二十八 20；结三十七 24。

丙，干犯上帝，干犯邻舍，干犯自己的罪。干犯上帝的罪乃指违犯十条诫第一部而言，太二十二 37，38；创三十九 9。干犯邻舍的罪，特别指违犯第二版块诫命的罪而言，太二十二 39；利十九 17。干犯自己的罪，乃指淫乱和一般的不贞洁，玷污身体，林前六 18。但我们须牢记，干犯邻舍或自己被算作罪，只是因为它首先干犯了上帝，诗五十一 4；创三十九 9。换言之，所有的罪，都是干犯上帝。Omne peccatum in Deum committitur.

丁，较重和较经的罪。凡违犯神圣律法的就是背叛上帝（ανομια,不法的事פשע），因此是可咒诅的，加三 10。我们不可由所能受的咒诅的观点来谈“较小”与“较大”的罪。圣经本身曾对犯罪的程度予以区分（约十九 11“罪更重了”，μειζονα άμαρτίαν）。未到懂事年龄（anni discretionis）的小孩比成年人的罪较少，申一 39。仆人知道主的旨意，却不去行，必要多受责打，路十二 47，同时那些在不知不觉中得罪祂的人，必只受很轻的责打，48 节。由此可知：犯罪的程度既有等级之分，受咒诅之人所受永刑之程度也有等级之别。最大的罪是不信，约三 18，19；十六 9，罪分为心思上的罪，口舌上的罪，与行为等罪（peccata cordis, oris, operis），并不一定永远为表示程度，因为心思的罪（不信，仇恨等）也许比言语或行为的罪更为严重（比较急迫的说出恼怒的话；出于一时刺激并无恶意地行出恶事）。当我们论断一种罪是否比其他罪更为重大时，必须考虑：甲，犯罪的人；乙，不得不犯罪的原因；丙，所含有的目的；丁，所违犯的律法；戊，罪的结果。虽然如此，每一次犯罪使人在上帝面前负有罪债，罗三 19。

戊，必死罪和可恕的罪。死罪（peccata mortalia）就是使犯罪的人实际陷入忿怒，死亡，和咒诅状态的一切罪，致使他在离世时若没有悔改，就必受永死的刑罚，约八 21，24；罗八 13。不信之人的一切罪，都是死罪，因为上帝只为基督的原故才赦罪，而他们却故意弃绝基督，罗三 24；弗一 7；徒四 12。当我们提及“信徒”必死的

罪，意思就是这种罪“叫圣灵担忧”，弗四 30，并毁灭了信心（大卫杀人又犯奸淫，诗三十二 4）。“致死的罪就是重生之人，为肉体所胜，不再存留在重生的地位上，却按意志所决定的目的故意违反神圣律法，行事与良心的指挥相左，于是丧失得救的信心，弃绝圣灵恩慈的感动，并将自己投入忿怒，死亡和咒诅的状态中。”（何拉斯。）——可恕的罪（peccata venialia）是信徒无意所犯的罪；这些罪，虽是本身应受永死的刑罚，但因基督的缘故，得蒙赦免，因为信徒依靠基督并因着祂的力量，时常懊悔自己的罪，诗十九 12，13；五十一 9-12。

在这一点上，教皇主义者犯有错误，他们教训称：某些罪的本身为死罪（骄傲 superbia，贪欲 avaritia，浪费 luxuria，忿怒 ira，贪食 gula，怨恨 invidia，懒惰 acedia）。然而有些罪的本身为可恶的，只应受今世的刑罚。加尔文派在这件事上所犯的错误是教训：蒙拣选的人永不失掉信心，或从恩典中堕落，既使犯重大的罪也不会堕落（peccata enormia，巨大罪）。

死罪可与所谓有统治力的罪视为一体；可恕之罪，可与所谓无统治力的罪相同。对非信徒来说，一切的罪都是有统治力的，因为他们死在过犯罪恶之中，并处在撒但权势之下，弗二 1-3。惟独在信徒身上才可以发现罪不再作主的这种蒙福情形，罗六 12，14。信徒若放弃与罪争战，加五 16，17 以致罪恶再作他们的王，他们便从恩典中堕落，而失去信心，加五 4；林前五 11。

庚，呼天的罪。呼天的罪（peccata clamantia）是呼吁上帝予以极度严厉的刑罚。圣经提及呼天之罪的例子如下：a.该隐杀他兄弟的罪，创四 10； b.所多玛人的罪，创十八 20； c.埃及人压迫以色列民，出三 9； d.压迫寡妇孤儿，出二十二 22，23； e.扣押雇工的工资，雅五 4； f.逼迫基督徒，启六 9，10。一般说来，我们可以将欺凌孤弱无依者（寡妇，孤儿，贫穷的人，被压迫的人等）的一切罪，描述为呼天的罪；上帝须亲自为他们而战，并保护他们，出三 7-9；二十二 21-24；赛三 13-15。

Clamitat ad coelum, vox sanguinis et Sodomorum,

被人杀害的人，为所多玛人所苦待的人，

vox oppressorum, viduae, pretium famulorum.

被压迫的人，寡妇，未得工钱的仆婢之声音呼号，声达于天。

辛，可赦的罪和不可赦的罪。可赦的罪（peccatum remissibile）是一种可能悔改的罪，“不可赦的罪”（peccatum irremissibile）是没有悔改的可能。因为除了干犯圣灵的罪以外，一切的罪都可蒙赦免，太十二 31，32；可三 22-30；路十二 10，圣经记载：干犯圣灵的罪是惟一不可蒙赦免的罪，所以这类的罪需要特别的讨论。然而刚刚所论的分类不可为了肉体的安全而滥用，因此不关心罪。因为只要罪人真正悔改，倚靠基督代赎，每一件罪都是可赦的。罪的赦免，惟独出于神圣的恩典，不是由于人的功劳，罗四 5-8。因为在上帝面前没有“不使人负罪责的罪”。罗三 19；加三 10。

壬，干犯圣灵的罪。圣经描写干犯圣灵的罪为“亵渎圣灵”，可三 28，29。亵渎圣灵与亵渎基督不同，太十二 32，我们的救主曾明白地教训，亵渎基督，是可赦的，路十二 10，我们的教义学家也认为约壹五 15 与来六 4-6；十 26，27 是干犯圣灵之罪的参证。

干犯圣灵的罪是不可赦的，因为这种罪不是干犯圣灵的神圣位格，而是干犯祂的神圣职务或祂在人心内的恩惠工作。 Peccatum in Spiritum Sanctum non in personam,

sed in officium Spiritus Sancti committitur.这就是此种罪的本性或本质。然而，并非每一次抵拒圣灵之工作是属于此种罪，否则世上的每个人都会犯这种不可恕的罪，因为按着本性，众人是抗拒圣灵的，林前二 14；罗八 7。

只有当圣灵已经清楚地向罪人启示出神圣的真理，而罪人仍然说些亵渎真理的话时，才是犯下干犯圣灵的罪。因此这类的罪不可认为与，甲，最后不肯悔改的罪（impoenitentia finalis）是一种；也不可与，乙，由于属灵的盲目而亵渎神圣的真理视为一种，提前一 13；也不可与，丙，由于惧怕而否认神圣的真理，路二十二 61，62 算为同样的罪。干犯亵渎神圣真理，圣灵的罪，乃是人对真理已经有了足够的认识，并接受了这真理为真理后，而倔强、固执地否认并弃绝神圣真理，并且这否认与自愿而邪恶的亵渎相联。换一句话说：干犯圣灵的罪就是硬着心的罪人，恶意地，亵渎地拒绝福音——他是藉着圣灵恩惠的光照，已经完全信服了这福音是真理。何拉斯（Hollaz）：“Peccatum in Spiritum Sanctun est veritatis divinae evidenter agnitae et in conscientia approbatae malitiosa ab negatio, hostilis impugnatio, horrenda blasphematio et omnium mediorum salutis obstinata et binaliter perseverans reiectio.就是说：干犯圣灵的罪是：当神圣真理点燃人的心内时而被良心所赞成，但被其邪恶所否认，而予以仇视，抵抗，可恶地亵渎，并固执地不信一切要救他的方式，最终弃绝它。

大多教义学家教训：只有那些已重生的人才行出干犯圣灵的罪；然而其他的人，包括拜尔（Baier），却主张未悔改的人也犯这罪，也即在圣灵要使他们悔改，并为要达成目的，指导他们知道神圣真理的那一瞬间也犯这罪。干犯圣灵的罪乃属不可赦之罪的理由是因为它恶意而固执地抗拒圣灵所作使人悔改并成圣的工作——而罪人却是唯独藉这工作才能得救。

加尔文派错误教导称：干犯圣灵的罪为不可赦者是因为上帝自永远预定要咒诅那些恶意抗拒神圣真理的人。对于这异端教训，我们可指出：基督曾恳切地愿意救赎那弃绝祂的话语且犯“干犯圣灵之罪的法利赛人，太十二 22-32；二十三 37。

干犯圣灵的罪，如今是否仍然发生这个问题，应予以肯定的答复，因太十二 31，32 及其同类经句乃是一般的说明，适用于万世万代。由约壹五 16，我们推论，在某某实例上能够认出那些犯下干犯圣灵的罪的人；在这经文内，要求信徒不要为这等人代求（“我不说当为这罪祈求”）。同时我们不可轻率去论断某一位我们看来犯这罪的人有这种罪，而当继续把握机会为真理作见证，警告犯错误行径的人——神要打击这种可恶过犯，我们的救主曾有力地斥责过它，正如祂亲自恳切地警告法利赛人一样，太十二 22-32。

来六 4-6 和十 26，27 是否讨论干犯圣灵的罪乃为注释上的问题，但有多数学士以为这两处经文是讲论这种罪。在来十二 17 的“心意回转”是指以撒而言，并非指以扫；经文的意思谓：以扫及其眼泪，不能说服他的父亲改变心意，使雅各祝福转而向他祝福，创二十七 34-38。

唯独神圣的恩典能保存我们不犯干犯圣灵的罪。他们若被留于自己，凡是受上帝之灵恩惠工作的人，若仍靠其自身，必犯这极恶的罪。那些因为惧怕自身已犯了这罪，而在心内大为痛苦的，当由下列事实而得安慰，即：唯独那些以恶意的轻视和亵渎弃绝上帝在基督耶稣里的恩典的，才算犯下了这种不可赦免的罪；而不是由那懊悔己罪，渴望福音所供给的赦免的人所犯的。对这样的人当应用经文如：太十一 28；九 13；约六 37。

癸、其他类别：1.隐密和显然的罪。隐密的罪为唯独犯法者知道（诗三十二 3-5），或是除他之外，只有少数的别人知道——而这些人也许是合理地（太十八 15，16），也许是不合理地（利五 1；箴二十九 24）要隐藏这事。明显的罪，即众人皆知的罪，提前五 20；林前五 1。为要合宜地处理管教惩戒的事项，此项区分甚为重要，太十八 15 下。

2.个人（personal）罪，和我们分享其罪债的他人之罪。个人的罪，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别人因我们的知识，许可，合作，或帮助而犯的罪。我们若命令，计划，允许，或佯为不知他们的恶行，或不反抗它们，也不使别人知道他们，以致我们在道德方面对此种罪负有责任，撒下十一 15-21，便为参加他人的罪。

圣经最着重警告我们不可参与别人的罪，弗五 7-11；提前五 22；约二 11；启十八 4。信徒当特别预防假教师，免得在他们宣传假道理的过犯上有分，约二 11；林后六 14-18；罗十六 17，18。可是我们若喜悦别人的罪，就也有了这种过犯，罗一 32。当我们听到不道德或亵渎的谈话的时候，林前十五 33；弗四 29；提前六 20；提后二 16，或与一般作恶的人来往的时候，（联合主义，诗一 1；弗五 11；诗二十六 4，5），尤其会唤起此种喜悦他人犯罪的心。

# 第9章. 论自由意志

（De Libero Arbitrio.）

在原罪的结果中，我们也须提出在属灵的事上丧失意志自由之事。自由意志（free will, liberum arbitrium）这一词用于两种意义，首先是指明意志力（facultas volendi），人藉着它得与其他没有理性的受造物有别。自由意志用于此方面的意义，也称为形式的自由（formal freedom）或无强制的自由（libertas a coactione）。

当我们按这意义来使用这名词时，我们是说人未曾因堕落失去了他的自由意志——因为败坏的人，虽已甚为邪恶，以致不能不犯罪（non potest non peccare），但他仍不是违犯自己的意志去犯罪，乃出于他自己的自由意志犯罪；换言之：他从不会受迫去犯罪，而是自己要犯罪。约八 44。胡特尔（Hutter）说：“有时意志（will）或选择（choice）一词，用于指点灵魂的机能，实在是指明意志本身真正的实质，其作用简单来说为愿欲。这样看来，几乎没有任何人否认人有自由意志”。革哈得（Gerhard）说：“问题并非是意志虽历经人始祖的堕落是否仍存留，因为我们强调坚持；人未曾丧失其意志，但失去意志的健全性。”（Doctr. Theol., p.260.）

可是，“自由意志”一词也曾用于“灵力”的意思，败坏的人藉着它能期望属灵的善事，准备自己领受神圣恩惠，藉着对上帝的真爱成全神圣律法，接受并相信福音，或将自己完全悔改，或至少能与他悔改之举动合作。神学家为将“自由意志”在这方面的意义与它简单地为意志力这种意义有所辨别起见，曾称它为属灵自由（libertas spiritualis）或本质上的自由（material freedom）。

若将“自由意志（free will）用于这种意义，我们基于圣经断然地否认人在堕落后有“自由意志。”林前二 14：“属血气的人，不领会上帝圣灵的事；反倒以为愚拙；并且不能知道；因为这惟有属灵的人才能看透”；约六 44：“若不是差我来的父吸引人，就没有能到我这里来的”；罗八 7：“原来体贴肉体的，就是与上帝为仇；因为不服上帝的律法，也是不能服”；弗二 1：“你们死在过犯罪恶之中，祂叫你们活过来。”

若是属血气的人，不能领会属灵的事；反倒视它为愚拙；他若死于过犯罪恶中，并与上帝为仇，那么，他当然没有力量愿行那属灵的善事，或准备自己领受上帝的恩典，并准备悔改或在他悔改之事上合作。革哈德说：“我们若理解自由（liberty）一词为描写亚当所具有的择善弃恶的自由力量和机能，我们坚持路德在这方面所说的是完全正确：‘自由意志是有名无实的；或是一件只具其名的事。’”

协同式同样地说：“人在关于灵魂拯救的属灵和神圣的事上，好像盐柱，像罗得的妻，诚然，像个圆木（log）和石头，像没有生命的石像，既不使用目和口，也不使用感官和心。因为人不会看见，也不会觉察上帝因罪和死所发出的可怕烈怒，而是知道，愿意继续在其安全里……一切的教训和讲道在他身上都落了空，直到他由圣灵光照悔改并重生的时候。”（Thor. Decl., II, 20, 21）。又说：“因这缘故，圣经否认属血气的人的智力，心性和意志能靠自己的一切倾向力，技能，吸收力，以及能力，在属灵的事上能去思考，理解，能作，开始，愿欲，承担，实行，工作，或协力去作任何善良正确的事，林后三 5；罗三 12；约八 37；一 5；林前二 14；罗八 7；约十五 5；腓二 13。”（Thor. Decl., II, 12,14.）

我们的信条虽教导说，人在属灵的事上，没有自由意志，但是它基于圣经而赞成属血气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义（civil righteousness, iustitia civilis, carnalis, operum）。奥斯堡信条辩护论肯定地说："人的意志有自由选择工作和理性本身所能理解的事情。人的意志能行公民的义，或行为的义，达至一定的程度（aliquo modo）；它能论及上帝，以外表的行为奉献某种服事与上帝，顺从长官和父母；在选择外表行为之时，它能阻止自己，不杀人，不奸淫，不偷盗。既然在人的本性内对属于意识和感觉方面的事仍留有理性和判断力，所以能在这些事中间有所选择，并有自由和力量行公民的义。（Art. XVIII, 70.）

在这里所说到的资格，就是：人在以上所提及的事项上，其所有的自由意志只达到某一种程度（aliquo modo），这是甚为重要的，因为人按本性是死在罪恶过犯之中，并处于撒但的权势下，弗二 2；西一 13；提后二 26；徒二十六 18，致使他的公民义非常不完全。所以辩护论有理地说："私欲的力量甚大，使人屡屡顺从邪恶倾向，而不顺从健全之判断。按保罗在弗二 2 所说，那在恶人身上有效力的魔鬼，不住地引诱人在软弱的本性上犯各种的罪过。这就是公民的义（道德行为）在人间缺少的原因，正如我们所看见的，连那看来一心要行这义的哲学家，也未曾得着。"（Art. XVIII, 71.）

圣经的道理是：人在属灵的事上，根本没有自由意志，乃是完全盲目的，死了，并与上帝为仇，协力主义者与半伯拉纠派绝对否认此道理。协同式陈述协力主义的谬论如下："人在属灵方面的善事上，并不全然是毫无感觉，而是受了重伤和半死。因此，虽然自由意志过于软弱而不能藉着自己的力量开始行事并改变自己归属上帝，以及从内心顺服上帝的律法，然而，当圣灵开始工作，藉着福音呼召我们，并将他的恩典赐与我们，赐我们罪的赦免和永远的救恩，然后自由意志出于自身的自然力量，能遇见上帝，而在某种范围内行出悔改的事，虽然是软弱的，但却能由此帮助并协力悔改，且能使自己有资格得恩典，理解它，接受它，并相信福音，而且也能以自己的力量和圣灵合作，继续维持这工作。"（Thor. Decl., II, 77.）

协同式反对这异端，宣告说："未重生之人的理智，心思和意志，在属灵和神圣的事上，凭他自己的力量是全然地不能理解，相信，接受，思想，愿欲，开始，成就，实行，工作或协力作什么事；他们对于属灵的善事方面，是全然败坏死亡的，以致人的本性，自从堕落以后，在重生之前，没有留下、也没有像火星般的力量存在，藉以准备自己得上帝的恩典，或接受祂所提供的恩典，也不能为自己或出于自己，有足够能力获得恩典，或将恩典应用在自己身上，或以己力使自己能帮助，行出并工作或协同作任何使自己得悔改的事——不论是全然的悔改，或半悔改，或在任何最小而最不重要的部分上都不可以；他反而是罪的奴仆，约八 34，魔鬼的俘掳，并受他的推动，弗二 2；提后二 26。于是人自然的自由意志照着它横逆的性情和本性，只有在上帝不喜悦的事以及反对上帝的事上，是既有力又活泼的"。（Thor. Decl., II, 7.）

反对圣经所论人在属灵事上，完全失落了自由意志的道理的议论中，被认为最值得提及的谬论如下：

1.（自然的，本性的）属血气的人，在属灵的事上，有自由的意志，这是真实的，因为圣保罗陈明："外邦人若顺着本性行律法上的事"，罗二 14，——答复如下：圣保罗在这经文内，仅为描写外邦人外表的顺从（quoad materiale），并不是出自相

信亲爱上帝的真顺从（quoad formale）（编者注：materiale and formale 的名词使用很显然在不同的论题下面有不同的用法，至少在三种题目下：自由意志，信仰的规范，顺从或善行）；因为称外邦人行律法上的事的这位使徒也陈明说，他们在世上是没有上帝，没有盼望，弗三 12，与上帝隔绝，西二 21，与他为仇，罗八 7。外邦人虽能在某种范围内施行公民的义（iustitia civilis），但他们不能实行属灵的义（iustitia spiritualis）. Homo reiicit evangelium natura, credit gratia.（人以本性来说是弃绝福音，但由于恩典相信福音。）

2.属血气的人在属灵的事上须有自由意志，因为上帝命令他遵守律法并相信福音，太二十二 37-39；徒十六 31。——答复如下：我们不可由神圣命令而推论到人有能力去依从神圣的命令（a praecepto divino ad posse humanum non valet consequentia）。上帝要求人要顺从律法，加三 10，和相信福音，可一 15；徒十六 31，的话也教训我们，属血气的人凭自己力量不能遵守律法，传七 20；诗一百四十三 2；赛六十四 6，也不能相信基督，约六 44；林后三 5。并且律法的命令不是无用的（adhortationes legalis 劝人的律法），路十 28，福音的劝勉（adhortatio evangelicae）也不是徒然的，太十一 28；因为圣灵藉着前者，在人心内造成论罪的知识，罗三 20，藉着后者在人心内造成信仰，罗十 17；林前十二 3，以致上帝圣善洪恩的旨意，在罪人里面实在地得以成全；使人藉着神圣道理的宣传蒙召而悔改。

3.属血气的人，须在属灵的事上有自由意志，因人的悔改若没有自己的合作，便隐含有上帝方面行强制的意思。——回答：罪人的悔改，确是上帝全能的工作，弗一 19；但这能力并非为人所不能抗拒或强制的能力，因为人能抵抗它，太二十三 37。悔改的本质没有强制的观念，因为按其本质为上帝自己恩惠地吸引罪人，约六 44，藉着施恩具得以成就，罗十 17。协同式说：“我们也（弃绝）使用下列的说法……即……赐圣灵给那有意地并固执抵抗祂的人；因为像奥古斯丁所言，在人悔改之举动中，上帝将不愿意者成为愿意者，并居住在愿意者里面。”（Epit., II, 15.）

4.属血气之人在属灵的事上必有自由的意志，因为上帝仅作成能去相信的能力，却不造信仰本身。——回答：这项议论是基于虚假的前提；“因为你们立志行事，都是上帝在你们心里运行，为要成就祂的美意”。腓二 13。（参考弗一 19；腓一 29。）换言之：我们得救的信心是上帝白白的恩赐及祂在我们内面的工作。

5.属血气的人在属灵的事上必有自由的意志；因为在人悔改的行动中，若没有人的协力，就变成是圣灵相信，而不是人相信。——回答：这项议论明显地含有虚假在内，我们当想到：今世生命虽是上帝的恩赐，并不用人的合作而给与人，然而赋有这样生命的人，是自己活着，上帝并不替他活着。关于信仰，也是这样，信仰实在是上帝的恩赐，但同时它也是信徒自己所有的恩赐，提后一 12：“我知道我所信的是谁”。

6.属血气的人在属灵的事上有自由意志，因他能读圣经，聆听上帝的道，在公民的义上行些善事，等。——回答：这一切的行为，无非是外表的事，不是真正相信基督和真爱上帝的果实。自以为义的法利赛人虽然行了这一切而且比这更多的事，但仍是存着不悔改的心，路十八 10-14。

7.属血气的人在属灵的事项上有自由意志；因为他若能藉着不信来咒诅自己，根据不可反驳的推理，他也能由努力相信来救自己。——回答：圣经非常正确地教导：后者非为由前者推理而来的真理，何十三 9。

这一切的谬论以及反对神圣独作说（monergism）的其他异议，乃是出自属肉体之心；这心是既骄傲，又自以为义。主张以上议论的人，可分为三派：——

甲、伯拉纠派：“其教训为人由自己的力量，无需圣灵的恩惠，能转向上帝，相信福音，从心里顺从上帝的律法，如是而赚得罪的赦免和永生。”（协同式摘要，Formula of Con-cord, Epit., Ⅱ, 9 ff）

乙、半伯拉纠派（阿民念主义者 Arminians）：“教训人藉本身的力量能行初步的悔改，但是若无上帝的恩典，即不能完成。”（同上）

丙、协力派：教训为“圣灵若藉宣讲圣道行初步工作，由此而供给祂的恩惠，那时人的意志由其自有的天然力量，能加添上一些力量，虽是微弱，但到底能帮助，合作，有资格，并准备自己能领受恩典，并且怀抱接纳它，以及相信福音。”（同上）

墨兰顿（Melanchthon）的粗鄙协力主义教训说：人能以自己的天然力量在他悔改之事上合作。我们应将此种主义与后来的教义学家（拉特满 Latermann）所倡的狡猾协力主义加以分别；后者主张人能用圣灵所施与的力量在他悔改之举中合作。以上两种协力主义均将人悔改得救的原因，置于人自己这方面。可是人在自身悔改方面既不以自然的力量，也不以属灵的力量协力合作；因他按本性为上帝的仇敌，所以不藉自然力量合作；因为他一旦有了属灵的力量，就是已经悔改了，所以他也没有藉着赐给他的属灵力量，来协力合作。

协同式对这一点的教训为：“上帝藉着宣讲和聆听他的道作为媒介，在我们心中动工，吸引人，以致藉着律法的宣讲，使人得知自己的罪和上帝的烈怒，并在心内经验到真正的恐惧，伤心，和忧愁；藉着宣讲和默想圣福音，那论及在基督里恩惠得赦的信息，在他里面点燃信心的火——这信心接受了因基督之故的赦免，并以福音的应许安慰自己；上帝也藉此差遣圣灵（祂行了这一切的事）进入人的心内，加四 6”（Thor. Decl., II, 54.）

# 第10章. 上帝对堕落人类的恩典

（Dei Gratia erga Homines Lapsos.）

# 10.1节. 神圣恩典的需要

根据圣经明白的教训，在人类堕落之后，没有一个人，能藉着律法的行为，或善行，得称为义，并得救。罗三20：“凡有血气的没有一个，因行律法能在上帝面前称义。”凡努力藉着律法的行为获得救赎的，都必不得称义，反被定罪。加三 10：“凡以行律法为本的，都是被咒诅的。”其理由是在人类堕落之后，就没有人能成就神圣的律法，或满足神圣公义的要求。罗三 10：“没有义人，连一个也没有。”罗三 23：“因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀。”因此，就神圣的律法而论，世人都在堕落之后，必永远受咒诅和定罪，太十九 26；罗八 3，4。

但照着圣经明白的教训，上帝恩惠的旨意，就是不要世上任何一个罪人沉沦，彼后三 9；提前二 4。为此，上帝曾大有慈爱地准备了一个救赎的方法，使每一个罪人由此而得救，约三 16；太十八 11，换言之，就是恩典的方法，藉着信靠基督，而不用律法的行为。罗三 24：“如今蒙上帝的恩典，δωρεαν τη αυτού χάριτι，藉着救赎，διά της απολυτρωσεως,就是在基督耶稣里的赎价”。弗二 8，9：“你们得救，是本乎恩，也因着信；这不是出于自己，乃是上帝所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。”这种恩惠的救赎方法，在福音里被启示出来，因此，被称为“上帝恩惠的福音”，徒二十 24。这种因着恩，藉着信得救赎的道理，是基督教基本的信条，并且也是其特色；基督教藉着它，与一切人为的宗教中（man-made religions）有显著区别，成为唯一神圣的宗教，可十六 15，16；徒四 12；凡是人为的宗教，均教训人靠行为得救赎的道理，但是基督教以宣讲藉信基督耶稣得恩惠的赦免作为中心而基本的信息，徒十 43；二十六 18。

罪人既是唯有藉着恩典才得救，那么，圣经所说，罪人藉着福音得救，罗一 16，或藉着洗礼得救，彼前三 21，或藉着信得救，路七 50，都必须按他们与救恩的关系来理解。这些陈述有针对性地描写了赐人救恩所藉的媒介——无需罪人的任何功劳或善行。人藉着福音，洗礼，信仰等等得救，意思就是藉着恩典得救，无需律法的行为，是藉着神圣规定的媒介——唯独藉着这些媒介，罪人才能获得基督的功劳。

我们从堕落之人的视角来看，需要谈论神圣恩典的必要性，因为若没有恩典，罪人便没有得救的可能。可是，由上帝的视角看来，必不视神圣恩典为必须的，乃是自由的，因为上帝没被任何含在祂实质里面的事物感动而救有罪的人类，而是唯独因着祂的慈悲和怜悯，约三 16；路一 78。Deus est causa libera beatitudinis nostrae（上帝是我们蒙福得获自由的因）。认为救赎世人，为神圣实质必须的发展这种见解，须被视为泛神论的迷惑，当被弃绝。

# 10.2节. 神圣恩典的定义

推动上帝赦罪，并救赎堕落人类的救恩（gratia salvifica, χάρις σωτηριος），乃是恩惠的性情（gratuitus Dei favor），或慈爱的倾向，祂藉着基督代赎向世人传达出来，在福音内启示出来，并向世人见证，为使万人能相信，罗三 24，25；约二十 31。路德说："上帝在自己里面对我们所怀有的慈爱或喜悦。Gottes Huld oder Gunst, die er zu uns traegt bei sich selbst." Gratia Dei aliquid in Deo sc. affectus Dei benevolus, est non qualitas animi in hominibus （上帝的恩典是在祂里面对我们所怀慈爱的感情，不是人内心的性质）。恩典一词的同义字，按此种意义有：爱（约三 16），慈悲（提多三 5），怜悯（提多三 4）；这一切词汇都充足地描写上帝慈爱的气质，此种气质激动祂不再咒诅堕落的人类，反而使他们藉着相信祂的爱子而蒙救赎。

恩典一词的意思，虽是恰当狭义地指上帝在基督耶稣里所赐人不配得的宠爱，但是圣经也用此名词，来说明恩慈的上帝在众信徒所作成的属灵恩赐或美德——信徒藉这些恩赐开始遵守律法（照恩赐……彼此服事，彼前四 10；受苦忍耐，彼前二 19；凭着良心，实行传道的职分，罗十五 15，16；等）。 这件事是按转喻法（metonomy），以原因说明结果，或说，恩赐是按照其神圣根源而命名的。Nomen gratiae per metonymiam （ effectus pro causa ）pro donis ex benevolentia Dei in nos collatis sumitur.（恩典的名词藉转喻法（果为因）作为上帝由于慈爱施于我们内面的恩赐。）

按照这种意思，恩典，决不可作为赦罪并救赎的原因，因为圣经明白地教训，罪人称义并得救是不用律法的行为，罗三 28；弗二 8，9。信徒的救赎并非归于固有的或浇灌的恩典（infused grace）或是那在他身上的恩赐，而应唯独归因于上帝内面慈爱的意向，或说上帝恩惠的宠爱（gratuitus Dei favor）。换言之，当我们说，我们以恩典得救，不是指着在我们内面运行的神圣恩典，而是指着在我们身外，处在上帝内面的恩典。在信心方面也是如此，信心并非是作为一种良好的特质（nova qualitas），或为善行（opus per se dignum，即在其本身为品格的行为），或为上帝的恩赐（donum Spiritus Sancti），或为在我们内面善行的根源，来使人称义和得拯救的；信心唯有作为接受工具（οργανον ληπτικον）才行；本身不圣洁的人，藉着绝对的信靠福音的应许将上帝的恩典和基督的功劳归于自己所有。

简单地说，信心使人称义，唯一是因它的对象是被钉十字架的耶稣基督，加二 16；林前二 2。路德说："Non per se aut virtute aliqua intrinseca fides iustificat, sed simpliciter quatenus habet se correlatve ad Christum ： 因信称义并非因为信心内面含有什么美德，唯独是因为它与基督的关系。"当圣经描写罪人称义的方法时，将信心与行为置于对立的地位，即很清楚地教训出此项真理。罗四 5："唯有不做工的，只信称罪人为义的上帝，他的信就算为义"。弗二 8，9："你们得救是本乎恩，也因着信……不是出于行为。"

恩典作为上帝（对世人所怀）不配得之厚意（God's favor），及上帝所施予（信徒）的恩赐（donum gratiae 属灵恩赐），两者之间的清楚区分在称义的条款上最为重要；凡教训人说上帝的恩典按浇灌恩典的意义（gratia infusa）是称义的唯一原因，或共同因的人，乃是教导以行为得救赎，且是从恩典中堕落了，加五 4。按实际说，他们虽保存基督化的名词，但却是教训外邦人靠善行称义的道理。

这种将恩典和恩赐恶毒地混和一起，是罗马公教的基本错误。他们在天特会议内决议（Sess. VI, Can. XI），咒诅称义的恩典的定义是上帝恩惠的意向和宠爱——因为此种解释必然是竭力排除那浇灌的恩典（infused grace）。但是改革宗也不得不依靠浇灌的恩典称义，因为他们否认上帝的恩典（gratia universalis 普世的恩典）是在福音和圣礼中恳切地赐与众罪人。所以他们被迫为了他们个人对称义的确据，而倚靠一些在他们自己里面的事，或倚靠自身的更新，或是他们的善行，简而言之，就是倚靠那浇灌的恩典。对于一切狂热派或神感主义者（主张圣灵不需用圣经使人相信，乃是直接临至人心）也是如此。不论他们叫做什么教派，他们都以为圣灵的启示，并使人成圣的工作，并不藉着神圣规定的施恩具（道和圣礼）。慈运理在他的信仰之解释（Fidei Ratio）中说：“Dux autem vel vehiculum Spiritui non est necessarium：圣灵不需用引导者或运输的工具。”既然信徒不能倚靠上帝客观的应许称义和得救，他就必须倚靠在他心内的恩惠的感觉（sensus gratiae），或倚靠在他里面运行的神圣恩典。

真的，当人以真信心接受上帝在基督里的恩典时，善行就必随之而来，而同时也必有神圣恩典安慰的感受。但是信徒若倚靠他属灵的更新，或倚靠恩典在他心内的存在，那么，就是否认基督完全的救赎工作，或祂所成全的客观的和好工作，林后五 19。也就是否认称义的本质——其本质是倚靠恩典客观的神圣应许，罗四 18, 25。按照最后的分析，则必定也会否认救赎的确定性；因为人若将救赎基于善行，该人进天堂的盼望是绝对无效的。

宗教改革教会（编者注：基督教路德会）重新说明称义的恩典的真正定义为上帝恩惠的宠爱（gratuitus Dei favor），并革除浇灌恩典虚假的观念；同时也纠正在这方面的错误，甚至改正奥古斯丁的错误立场，由此而恢复使徒时代纯正的基督教信仰。美国认信的路德会，追随这位伟大改教家的脚踪，在论称义的条款内，严格地区分恩典和恩赐间的不同，或上帝所赐，人不配得的宠爱，和那在信徒心中的恩赐之间的区别。为此，路德会不但时时对罗马公教主义，慈运理主义，和神感主义作见证，也向协力主义（阿民念主义）作见证；后者否认 sola gratia（唯一因恩典），并认为人称义的原因多少有些在乎人自身（aliquid in homine 在人内的某事），于是引领人去靠神的恩典，又靠人的善良来得救。

协力主义者在称义的信心中，包含了人的道德行为，或是人的自我决志，或是人对于恩典的正当态度；阿民念派的人坚决主张称义的信心也包含信徒的善行。根据他们的教训，信徒若寻求自身得蒙救赎的保证，就须倚靠在他内面的神圣恩典（gratia infusa），或他的成圣。

由以上所述而显然看出，神学家维护圣经称义的恩典所下的定义，是如何的重要；他若没有如此定义，他就不能照福音内的启示去教训称义的真道理；他也不能将以善行得救的道理从称义之事中除去了，更不能恰当地安慰一位寻求救赎保障的罪人。因此若曲解圣经所论称义恩典的道理，则全基督教的道理就成了败坏而为属外邦的。因此，路德和一切正统路德会的神学家，很恳切地断然主张在教会内需教训此种圣经道理，即：称义的恩典是上帝在耶稣基督里所赐，人不配得的宠爱。辩护论宣称：“在基督教会中需要保存福音，就是：因基督的缘故，白白赦罪的应许。凡不教训此种信心的人……是全然废止福音。”（Art. IV, II, 120. Triglotta, p.155.）成尼慈（Chemnitz）说：“Gratia in articalo iustificationis intelligenda est de sola gratuita

misericordia Dei.恩典在称义的条款内，当解释为上帝恩惠的宠爱。”基督教兴起或败落，关注在于论及称义的恩典的定义（articulus stantis et cadentis ecclesiae）。

# 10.3节. 称义恩典的特性

称义恩典的特性，或附属性如下：

甲、称义的恩典就是在基督里的恩典。称义恩典不是绝对的恩典，或藉着神圣威严旨意的命令赐给罪人的恩典，而是藉着基督居间调停的恩典，或说是为基督之故，在基督里的恩典。换句话说，按照圣经所载，上帝对有罪恶应受咒诅的人类怀着恩典，只是因为上帝的儿子成为肉身，藉祂的代赎（satisfactio vicaria）赎买了罪人脱离律法的定罪和咒诅。罗三24：“如今却蒙上帝的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义”。基督为有罪债的人类所付的赎价，就是祂按着自己的自由意志，把自己处于人曾违犯的律法之下，遵守律法（加四 4，5, 自动的顺从，obedientia activa），并且又处于神圣律法的咒诅和刑罚之下（加三13 obedientia passiva，被动的顺从）。

所以神圣恩典，并未排斥神圣的公义（iustitia Dei vindicativa），乃是含有藉着基督的代替性死亡补足律法的要求的意思，罗八 3，4。因此，神圣的恩典提供与万人的福音，多二 11，并非是排除基督代替性死亡之后的所谓恩典信息（现代主义者，理性派, 哈拿克（Harnack）：“上帝的儿子不应含在福音之内”），而是“和好的道理”，λόγος τής ματαλλαγής , 林后五 19，就是那唯一的信息，“上帝藉着耶稣基督，叫我们与祂自己和好，”或说：“上帝在基督里，叫世人与自己和好。”

因此，圣经并不允许任何未偿还人罪债就能有恩典的教导。上帝既不能不理会祂的公义而赦罪，也不接受无价值的赎价（善行）——就是世人为满足祂公义所要求的而向祂献上的善行；赐给罪人的神圣恩典，只能藉着基督的代替性顺从不可言喻的牺牲才能成就，来七 26，27；弗二 13-16；西一 20-22。因此有句格言：“神圣恩典与人的功劳是彼此排斥的，但是神圣恩典包括基督的神圣功劳在内”。

路德对此论题很恰当地说：“我以前多次说过，单信上帝是不够的，因为也须付上代价。土耳其人和犹太人也信上帝，但是没有媒介和代价。什么是代价呢？福音里指示出……基督在这里教训说：“我们并不是失丧了，而是有永生，就是说：上帝是如此爱我们，祂甚至愿意付上代价，使祂的独生爱子蒙受到我们的痛苦，进入地狱和死亡里，使祂喝尽了这苦杯。”（St. L., XI, 1085 ff.）又：“虽然恩典是毫无代价地送给我们，我们不必偿还什么，但是却由另一位代替我们付上很高的代价；因为这恩典是藉着一种无价的珍宝而获得，就是藉上帝的儿子本身来获得。”（同上）

若有人问：“上帝岂不能因祂是至高的审判主，具有至高的权威，而不用基督的救赎来施恩与人呢？”或问：“若说上帝对罪人的恩典，必先藉着祂儿子完全的顺从来购买，那么这种思想，对上帝而言岂不是不合宜吗？”这些问题都是愚昧无益的；上帝对罪人怀恩惠，唯一是因基督的缘故。这事实在祂的道中已强调说明，假如人想要获得神圣恩典和永生，就必须相信它，林后五 18-20。凡教训说，上帝施恩与人，并不在乎基督之死（神体一位者，现代主义者，立敕尔 Ritschl，哈那克 Harnack 等），那他就是拒绝基督教的信仰，拥护异教道理，并处于基督教范围之外，因为基督教会就是信靠他们的罪借着基督的血已蒙恩惠赦免的信徒们一体的交通，加三 26；弗一 1。成尼慈说： Extra Christum nulla gratia et misericordia Dei erga peccatores nec debet nec potest recte cogitari 基督之外不可也不能想到上帝对罪人的恩典和慈悲。（Harm.Ev., c.28, p.152.）因此那些否认基督代赎的人，也同样否认上帝的恩典。

有人主张基督的代赎其自身不足为赎价，而是因为上帝的自愿，宣告并接受它作为救赎罪人免债的代价 theory of acceptilation，准免之理论（Scotists，苏格徒；Arminians 阿民念派）。根据最后分析，以此种理论将赦罪之事归于上帝的最高意志，就是减少基督代受苦难和死亡的价值。但是圣经不是部分地将神圣恩典基于基督救赎的工作，而是全部地基于它，以致除了那在基督耶稣里的恩典外，没有其他恩典施给罪人，罗三 2，4；徒四 12。按照圣经所说，“上帝恩惠的福音”（徒二十 24）和“耶稣基督并祂钉十字架”（林前二 2），这两句的说法是同义语，因此若传讲前者的说法，也必要传讲后者。

奥斯堡信条强调这真理说：“我们教会又教导人：人在上帝面前不能凭自己的能力，功劳，或善行称义，乃是因基督的缘故，藉着信，白白得称为义——就是相信因基督的缘故，得蒙恩宠，罪得赦免，祂藉着死，为我们的罪作了挽回祭，上帝在自己面前就算这信为义，罗三，四章”。（Art. IX.参考路德 St. L., XII, 261 ff）

乙，称义的恩典是普世的（gratia universalis）。上帝在基督耶稣里的恩惠和仁爱，不仅达到某一些人（蒙拣选者），而是达到万人，一个也不例外。Gratia Dei salvifica homines apses non particularis, sed universalis est（上帝救人的恩典，对堕落之人，乃是普遍的。）。圣经在下列各经文内教导这首要的真理：甲，基督是全世界众人的救主，约三 16；一 29； 约壹二 2；提前二 4；多二 11；乙，上帝热切地盼望每一个人得救，彼后三 9；结三十三 11；十八 23，32；丙，甚至那些弃绝上帝恩典的人，以为因自己的不信而沉沦的人也能获得救赎，太二十三 37；徒七 51；林前八 11；彼后二 1。凡将神圣恩典的目的和效力只限于蒙拣选者的人，就是否认神圣恩典的普世性（特殊神恩说，gratia particularis）。

倡导上述异端者可分为三派：甲，人堕落以前预定派，Supralapsarians：主张上帝命定造一些人受咒诅；乙，人堕落以后派，Infralapsarians：主张上帝命定将一些人留在受咒诅的情况下，他们是因自己的错误而堕落在这种情况中（praeteritio）；丙，亚米拉派 Amyraldists：主张上帝实在将恩典提供给所有人，但将信心仅施与蒙拣选的人。

每种形式的特殊主义（particularism），都是反对圣经，其错谬的根基是：既然并非所有人都能实际得救，所以上帝并不愿所有的人都得救赎。特殊主义者由于自己异端的诱惑，而主张“世人”一词（约三 16；一 29）乃表明“蒙拣选的人”；他们又以启示的旨意（a voluntas signi）代替上帝普世恩典的计划（提前二 4），并且说此种启示的旨意与上帝所定的旨意（voluntas beneplaciti）是对立的。就是说：按着上帝在圣经内所启示的旨意（voluntas signi，被启示的旨意），他实在愿意拯救万人；但按照祂未曾在圣经里所启示的祂所定的旨意（voluntas beneplaciti，the will of His purpose），祂愿意只救蒙拣选的人。

按照加尔文的道理，根据最后的分析，上帝为一些人不能得救的主因；但圣经分明教训说，那些不能得救的人，是因自己的不信，或说，他们是因弃绝神圣恩典而沉沦，路七 30；徒十三 46；七 51；太二十三 37。贺智（Charles Hodge，长老会的教义家 1797 至 1878）说：“这是难以想象的——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……倘若万人不得救，那么就是上帝从未打算他们得救赎，并且从未想出为达成救人目的的媒介而且也未曾开始行动。我们必须假定结果乃是上帝目的的最好解释。（Systematic Theol., II, 323）

多特会议（1618-1619 年）为支持特殊主义之道理起见，宣称：每逢上帝恳切地将祂的恩典提供人的时候，世人是无法抗拒的（irresistible grace）。但是这种道理不合乎圣经，因为圣经断言说：圣灵藉着福音所作的工，是人所能抗拒的，徒七 51；太二十三 37，虽然圣灵的工作本身是神圣的能力，弗一 19，20。当上帝藉着媒介在恩典的国度内工作时，能被人所抗拒，正如人也能在自然界内抵抗祂；因为那唯一藉神圣全能而得创始并保存的生命，徒十七 28，仍能由软弱的人毁灭。当上帝以其至高威严对待人时，果真是不能抗拒的（路德：in nuda maiestate,纯粹以威严，太二十五 31 下）；但当祂藉媒介就近人时，在人的方面可能常有抗拒的情形发生。

若有人提出反驳说：上帝乃是罪人受咒诅的原因，至少在祂使人心刚硬的时候是如此（参看使人刚硬的神圣审判），我们便根据圣经回答说：上帝非常恳切地愿意将祂的恩典也赐给那些硬着心的人，罗十 21；出五 1 下。使人刚硬的神圣判决，永不是绝对的，或任意的；上帝只是使那些抗拒祂的道理和旨意并且首先使自己的心刚硬的人刚硬，罗十一 7，20。

丙，称义恩典是真诚而有效的（gratia seria et efficax）。纵使存在人能抵抗神圣恩典这件事实（gratia resistibilis），我们必不可认为恩典是一种“无结果的愿望”，或视为“冷淡自满之心”——上帝藉此不愿成全或得着祂所喜悦的事（otiosa complacentia，随己意的满足；nuda velleitas，全然不关心），却应将它视为真诚而有效的。这就是说，上帝真诚地希望藉着足够而有效的媒介成全万人的救赎，罗二 4；一 16。

此种真理可由下列各点得以证明：甲，将福音传给万民听，可十六 15-16，及使万民作门徒，太二十八 19，20，这些神圣的命令，实在不能解释为上帝方面的戏弄；乙，祂神圣应许赐圣灵给听祂道的人，为使祂可以在他们里面造成得救的信心，亚十二 10；徒二 17，18；结十一 19，20；三十六 26，27；徒二 38；七 51；丙，祂安慰地保证说，祂不但在信徒里面开始作善工，而且也必实践并完成它，腓一 6；丁，祂真诚地努力，在一切抵拒圣灵的人里面造成信心，太二十三 37；徒七 51，因此，邪恶人若灭亡，惟一是因他们自己的不信，林后四 3，4。

反对圣经，否认神圣恩典的效力的教派如下：甲，所有特殊主义者（加尔文派），他们将上帝有效的愿欲在人内面成全的救赎，仅限归与蒙拣选的人；乙，所有协力主义者，他们教导人说：上帝仅仅在人内面造成相信的能力，并未造成信心本身，因为——他们说——信心靠赖人自己的决定或是良好的品格，或是他不作恶毒的反抗。可是，按照圣经所说，上帝不仅赐人有能力去相信，也施予信心本身，腓一 29。伯拉纠主义和协力主义与圣经的教训相反，因为圣经教训说，凡信靠基督的人，惟一是因着神圣恩典而相信，并非是藉着他们自己的力量或努力而信（sola gratia 唯因恩典）。与加尔文主义相反，圣经断言那些仍留在不信里的人，他们这样作，并不是因为神圣恩典在他们的情形上是无效力的，乃是因为他们恶毒的抵抗圣灵。

实在的，当我们一方面坚持普世的和真诚有效的恩典（gratia universalis, gratia seria et efficax），另一方面也坚持 sola gratia （唯一因恩典）的时候，便发生下面问题：“世人按本性既然是有同样的罪债和属灵的败坏（in eadem culpa），那么，为什么有些人得救，而有的人却不能得救”why some, others not，为何有的人得救，别的不得救？特殊主义者（加尔文派）藉着否认 gratia universalis （普世的恩典）来回答

此问题；协力主义者以否认 sola gratia （唯一因恩典）作为此问题的解答。此两种答案均不合乎圣经，因为圣经着重教训此两项道理：gratia universalis，普遍的恩典和 sola gratia，唯一因恩典。真正的路德会对此种问题根本不作任何解答，视之为不可解答的奥秘，是人理性所不应试行剖析探究的。关于人救赎的两项真理，圣经清楚地启示出是：甲，得救的人，唯一是藉恩典得救，不需自己方面的任何功劳；乙，那些沉沦灭亡的人，是藉自己的错误而灭亡。任何基督教神学家绝不应该在这两项被启示的事实以外，再教训什么其他道理。（参 Formula of Concord，协同式，XI，54-59）

关于外邦人，我们也必须坚持普世恩典的道理 gratia universalis ，因为圣经将万民都包括在那恩惠的救赎计划中。若因为许多外邦人未曾领受救人的福音而否认圣经论及普世恩典清楚的教训，便为干犯那丰丰富富带给世人救赎真理的恩典，可十六 15，16；太二十八 19。因此，虽然实在仍有千千万万的外邦人没有福音而灭亡，但我们基于圣经而相信，上帝恩惠的旨意也必临到外邦人。我们不可假想，外邦人是不用神圣所规定的施恩媒介而得救，弗二 12，因为圣经教训我们，施恩具（道和圣礼），是为众罪人的救赎所预备的，可十六 15，16；太二十八 19，20。认为外邦人能在死后得以悔改的这种意见，是反对圣经的，来九 27；彼前三 18 的经文不是讨论死后得救恩的可能，而是讨论那些在世上生活时不肯接受上帝救人的话的人所受的咒诅。

# 10.4节. 论及神圣恩典旨意的神学名词

上帝在基督耶稣里向众罪人所怀的恩惠和宠爱，也称为上帝良善恩惠的旨意。提前二 4：θεος θελει.我们基于圣经经文明白地描写上帝对人的意向而提到神圣的旨意，是配合的（ordinate），有条件的（conditional），前行的（antecedent），随后结果（consequent） 和隐藏的（hidden）等。我们当谨慎地对这些名词予以正确的理解和恰当的使用。

甲，上帝热切愿欲万人得救的神圣旨意（voluntas gratiae 恩典的旨意），不是绝对的（voluntas absoluta），乃是配合的（voluntas ordinata），因为它基于基督代赎的顺从（satisfactio vicaria），并在上帝方面包括施恩典的媒介（道和圣礼，media δοτικα 施与的媒介；信心，medium ληπτικόν）。换言之，上帝恳切期望救万人，但只是因基督的缘故，并藉着人的信心——这信心是祂自己藉着施恩具，在人内心造成的，可十六 15，16；罗十 17。恩典神圣的旨意，唯有在它完全不凭依于人的功劳或价值的意义上，才可称为绝对唯一的旨意；按着它凭依基督功劳的意义来说，它不是绝对的。

乙,有条件的旨意（conditional will, voluntas conditionata）的说法是含糊不明的（ambiguous 双关意思的），可能有正确或者错误方面的使用。若按照配合旨意的意思（voluntas ordinata）去使用，便算为正确的使用，就是说，当这名词说明一项至上的真理，即：上帝愿欲单藉着基督，藉着施恩具，以及施恩具所点燃的信心来拯救罪人。若按着协力主义所应用的意义说：人的救赎至少一部分凭赖于人在悔改之事上的合作，或说：人的救赎乃以他的良好品行为条件，就是错误的使用。

若有人反驳说，圣经本身提出人得救是以他的顺从为条件，我们便须分辨在律法内所启示的上帝的旨意和祂在福音内所启示的旨意（Gesetzeswille, Evangeliumswille），神圣律法确实要求万人要完全顺从，太二十二 37-40，并且附带有应许说：“你这样行，就必得永生。”路十 28。这种合法的应许常预先假定一种真实的情形；因为一个人若完全遵守律法，他便赚得永生。

然而，由于罪恶的人已因堕落而败坏，不能完全遵守神圣的律法，所以上帝按着祂无限的恩典，将奇妙的福音应许给失丧的人类，应许每位罪人本乎恩，藉着信而得救，并不在乎律法的行为，罗三 28；加二 16。这就是上帝在福音中所启示出来的恩惠的旨意，毫无代价地将救赎赐予并递送给万人，弗二 8，9。因此，经文内所说罪人若信，就必得生，如约六 47；二十 29；徒十三 39；十六 31。这种的条件句子（protasis），可视为真实的条件——仅仅指示罪人得救的方法和样式。基督述说：“信的人有永生，”约六 47，意思并不是说：“如果你成全了相信的条件，你便有了永生”，乃是说：“你藉着信有了永生。”信只是领受救赎的媒介，而不是救赎的功德原因，罗三 28，赫尔白冉（Heerbrand）说：Fides non est conditio, neque ut conditio requiritur….sed est modus quidam, oblatum beneficium et donatum per et propter Christum accipiens manus non conditio dicitur, sed medium et instrumentum, quo eleemosyna accipitur：信原不是条件，不是为得救所需的条件，乃是它的方式，指明人应如何接受那因基督之故而有的福祉和恩赐。例如：手不应被称为接受礼物的条件，应称为接受礼物的中间物和器具。

丙，voluntas antecedens （prima 先前的旨意或第一种旨意）和 voluntas consequens （secunda,结果的或随后的或第二个旨意）彼此间的区分，若按照约三 16-18 去理解，便算为合乎圣经。上帝恩惠的旨意确实是要万人相信基督，并藉信祂而得救（voluntas antecedens，先前的旨意）。但是，罪人若弃绝上帝的恩典，并恶毒地不肯信靠基督，那么，上帝的旨意就是要他们受咒诅，可十六 15，16。如此说来，voluntas antecedens，先行的旨意可应用于万人，同时 voluntas consequens，第二种旨意应用于凡因不信而灭亡的人。

革哈德正确地说明，虽然如此，这种区别也不能分开上帝旨意的本身，上帝的旨意是独一，不可分开的，正如祂的实质也是惟一的，却有两种关系。革哈得解释说：按照第一种旨意，上帝的行事犹如最恩惠的父亲（benignissimus pater）；按照第二种旨意，犹如一位最公义的审判官（iustissimus iudex），先前和随后的旨意（antecedent will and consequent will）的说法，并不常按同样的意义被使用，以致导致许多混乱，因此当何拉斯说：“上帝随后的旨意，就是祂藉此来拣选得永生的人——祂预见必会使用平常的施恩具，而且至死坚忍相信的人”（Doctr. Theol., p.282），乃是按照一种不合乎圣经的意义使用 voluntas consequens 一词。

上帝的旨意被称为先前的和随后的；甲，不是与时间有关，好像先前的旨意在时间方面必是在随后旨意之前，因为上帝没有时间的限制；乙，也不是与神圣旨意的本身有关，犹如在上帝里面，实际上有两种不同的旨意；丙，这样的说法，乃是按照我们思想的样式，使我们能够明白地知道，上帝期望救一切相信者，并咒诅一切不信者。因此，上帝先前的旨意可以正确地解释为祂的慈悲旨意（voluntas misericordiae），祂随后的旨意可解释为祂公义的旨意（voluntas iustitiae）。路德说：“上帝并不按着祂的威严对待我们，而是取了人的样式，在全圣经内对我们说话，好像与人说话一样。”（St. L., I, 1442）

丁, 上帝启示的旨意（voluntas revelatas，voluntas signi）和隐藏的旨意（voluntas abscondita，voluntas beneplaciti 所定的旨意）彼此间的区别是：前者是论及圣经内所启示的神圣旨意，林前二 10，16，而后者是指着人既不知道，也不能知道的神圣旨意，罗十一 34。上帝启示的旨意包含律法和福音，祂藉律法要求万人完全顺从，并恐吓违犯他诫命的人要被定罪；根据福音，上帝愿意以恩典拯救众罪人——是藉着信，不用律法的行为。此种启示的旨意适于称为外显的旨意”（voluntas signi, “will of the sign”），因为祂藉着祂道的记号将旨意显现给我们。隐藏的旨意（voluntas abscondita, voluntas beneplaciti）包含上帝“何其难测的判断和何其难寻的踪迹”，罗十一 33-35，正如在各国和各个人的生活中所显明的这些事。（以扫和雅各，犹太人和外邦人，罗九至十一章）。

基督教的神学家不应该试图探索上帝难测的判断；更不该否认 gratia universalis，普世恩典（加尔文主义：“上帝不愿意救万人”），或否认 sola gratia，惟一因恩典（协力主义，阿民念主义，半伯拉纠主义：“人得救不仅藉恩典”），希望藉此解释此问题——为何万人不能都蒙拣选？加尔文主义，协力主义的愚笨是他们徒劳无益地努力将上帝隐藏的旨意改变成为启示的旨意，或努力想要得知上帝在祂的圣道中未曾启示的事，这种的企图必定是无用的，因为如此得来的“启示”不是从上帝而来，却是出自人无知愚昧的心意。

# 第11章. 论基督

（Christologia）

上帝的恩典对罪恶的人类既然不是绝对的或任意的事，乃为调解的（在基督耶稣里的，罗三 24），所以我们救主的救赎，即成为上帝恩典不可少的根基，林前三 11。

因此，那关乎基督的道理（基督论,Christology），在理论上，必然紧随着论及神圣恩典的道理，并作为基督教信仰的首要条款；教会的兴旺或败落均系于此道理（articulus stantis et cadentis ecclesiae）。这种说法通常应用于称义的道理，这是有理的，但我们必不可忘记：“若无基督的代赎，便没有本乎恩典藉信称义的道理。这样看来，正因我们主的救赎工作，为神圣恩典道理的基础，照样，它也为称义道理的基础。这是明显的，我们说：信使人称义，只因它依赖基督为神圣的救赎主，为我们的罪死了（太十六 13-17；提前二 6：άντί λυτρον ὕπήρ πάντων） ,却不是信靠祂为“伦理学的新老师”，或为“完全的典范”，或为将“上帝为天父”或“伟大启示者”等。由上述事实看来，那论及基督的道理的至上重要性是显然的。

那论及基督的道理通常以三个标题来讨论：A.论基督位格的道理（de persona Christi sive de Christo θεανθρωπω）； B.论基督地位的道理（de stationibus exinanitionis et exaltationis）； C.论基督工作的道理（de officio Christi）。在这三个标题之下，可能集合了圣经内所启示有关我们救主及其工作的一切真理，也能驳倒各种反对此道理的异端。

曾有人推测：既使人没有陷于罪里，上帝的儿子仍必成为肉身，我们应该弃绝这种说法，以之为无用而有危险的空想。我们说它是无用的，是因为人的理性若没有神圣的启示永不能探究此事——人若不因犯罪而毁灭自身幸福，上帝会作些什么。此种说法被认为是危险的，是因为它不但包含泛神论的基本原质，也因为它不理会圣经所提基督成为肉身的唯一目的，即是为了失丧被定罪之人类的拯救，太十八 11；提前一 15；加四 5。奥古斯丁说：Si homo non perrisset, Filius Hominis non venisset：人若不沉沦，人子即不降临。

# 11.1节. 论基督位格的道理

（De Persona Christi）

## 11.1.1小节. 引言

圣经明白地称基督为真上帝，将一切神圣的特性归于祂；但是圣经也称基督为真人，并将人所共有的一切特性归与祂。于是基督就是真上帝也是真人，或说祂是神人（θεάνθρωπος）。

因此我们必须将那否认或限制下列各事的道理，视之为非圣经的道理：甲，基督的真神性（上帝性）（神格唯一说 Monarchianism，神体一位论 Unitarianism）；乙，祂的真人性（幻影说 Docetism ,诺斯替主义者 Gnostics ,重洗派 Anabaptists）；丙、基督位格二性联合在一位格里（unio personalis），以及论及二性交通（communio naturarum）,和特性的归与（communicatio idiomatum）的道理。路德会的人维护后两项道理所作的争辩，不但直接对付加尔文派，而且也对付教皇主义者。

## 11.1.2小节. 基督的真神性

（The True Deity of Christ.）

圣经证明基督是真上帝，与父同一实质，同一永远，毫无争辩余地。此道理的证据编列如下：圣经归于基督——

甲，上帝（θεος,约一 1）和上帝的儿子（υιος του θεου,太十六 16）之名，这些名称并非是按不恰当地意义，如同它也应用于其他受造者身上一样（θεοι λεγομενοι，dei nuncupativi，说是被称为神，林前八 5；约十 35），乃是按正当或自然之上的意思应用，因此而说明基督不仅具有神圣的职务，而且也有惟一神圣的实质，约十 30：“我与父原为一（ην）；约一 14：“正是父独生子的荣光”（δόξαν ως μονογενούς παρά πατρός）。甚至将 nomen Dei essentiale et incommunicabile 即上帝本体，人不可言语名字“耶和华”（יהוה）也归于基督，诗九十七 1，7； 参来一 8；（耶二十三 6 等等）。

乙，神圣特性：永远性，约八 58；十七 5；一 1； 全知，约二十一 17； 全能，约十 28-30；

丙，神圣工作：创造和保存，西一 16，17；约五 17-19；死人复活，约五 21，28，29；以自己力量行神迹，约二 11；

丁，神圣崇拜和颂赞，约二十 28；五 23；腓二 9 下。圣经曾用各种方法描写基督在神圣的威严，荣耀和尊敬上是与上帝平等的，腓二 6。

现代置于次位派（Subordinationists）若提出异议称：基督只是在谓语内，并不在主语上，我们则回答：甲，这是不合实情的（参来一 8；约二十 28），乙，基督若在谓语上被称为上帝，便是比祂在主语上称为上帝，更加着重说明祂的神性，因为谓语的作用，就是按照其实质描写主语的真正作用，罗九 5。我们也能附加上说，当我们按正当的意义，使用上帝一词时，该词绝不是普通名词，而永远是专有名词，因它常常指明唯一存在的神圣实质（una numero essentia divina）。

再者，有人反驳说，基督实在是真上帝，只不过按此名词的第二种意义（置于次位派），我们对此种异议回答说：这种敌圣经的观点，是根据三位异体论（Tritheistic）或多神论（polytheistic）的观念来论及上帝，好像圣三位一体中有一位为最高的上帝，另有二位是较低的上帝。基督实在曾说过，父比他大，约十四 28，那是按照祂的人性，在祂卑微之地位而说的；但是另一方面，圣经也将完全神圣的实质以及所具的一切完全都归与祂，西二 3，9，以证明祂是上帝，正如父是上帝一样。

有人指控说：如此说来，基督就不可能是独自受苦，因为在数目上为一的实质，势必使父也受苦难（圣父受苦说 Patripassianism）。这一问题，可以这样来答复：我们根据圣经的权威，接受这两项道理（神圣实质的合一以及父不与基督同受苦难和死亡），以之为基督奇妙成为肉身的伟大奥秘的一部分（提前三 16：ομολογουμένως μέγα μυστήριον）。

对基督的真神性和本质上为上帝的每一种否认，并非基于缺少充足的圣经证据，而是基于肉体的心所有的属理性倾向，对肉体的心而言，福音为愚拙的和绊脚石，林前一 23；二 14。倘若基督不是真上帝，只是人类的先知，太十六 13 下，那么，论及基督代赎的全部福音被废止了，伯拉纠派以行为称义的道理就必成立；在那种情形下，堕落的人就没有救主，林前十五 3，4，17 下，因为人不得不藉着善行得救赎。而且，此种谬论，尊崇了未重生之人的骄傲和自义的心，（参考路德，St. L., IX, 237 下；376 下；XVI, 1688 下；VII, 126 下。）

## 11.1.3小节. 基督的真人性

我们须对基督真人性作详细证明的原因，是因为讲异端的人不承认基督的真人性：甲，完全否认（幻影派 Docetae：基督的身体是个幻影），或是：乙，部分否认，不承认祂有人的灵魂（亚流派 Arians, λόγος（道）代替祂属人的灵魂），或否认祂属人的灵性（亚波罗纽 Apollonius：λογος 代替 νόύς），或属人的旨意（基督独一意志说 Monothelitism），或祂真的降世为人（诺斯替主义者 Gnostics,瓦伦提奴 Valentinus：基督的身体是由天上的来源）。基督若没有人性，就如祂没有神性一样，不能为救世主，约一 7：“祂儿子基督耶稣的血，洗净我们一切的罪。”

照样，圣经内强调说明基督真人性，正如它强调将真神性归与祂一样。圣经将属乎人的事归于基督，如：甲，属人的名称，提前二 5；约八 40；乙，属人的肉体和血，与人类的血同质，来二 14；丙，人的子孙，罗九 5，太一 1 下，路三 23 下；创二十二 18，比较加三 16；丁，纵为奇妙的成孕在马利亚胎中，真正是人，路一 42；戊，有人的两部分构成，约二 21；路二十四 39；太二十六 38；路二十三 46；二十二 42；己，属人的情绪，可三 5；十四 34；庚，物质的需要，太四 2；十九 28；路八 23；辛，属人的苦难和死亡，太二十七 46；约十九 30。

因此道 λογος 没有将祂的身体由天上带下来，而是在马利亚的身体内承受人性，路一 35。凡否认基督的真人性者，不是因圣经的证据不足，乃是因为他们任由理性（“有限者不能承担无限者”.），或伯拉纠派的思想（上帝的儿子不需要成为人的代表和救赎主）的引诱。对于各种方式的伯拉纠主义，我们基于圣经而坚持：神圣的救赎主必须为真人，以便祂能实行救赎的伟大工作，赛五十三 7-11，代替人遵守神

圣的律法，加四 4，5，并为人类的罪补赎，赛五十三 1-6。因此否认基督真人性，即等于否认祂的代赎，来二 14；约一 14。

基督，按照祂的神性是 ὁμοούσιος, consubstantialis，与圣父是同一实质；按照祂的人性，祂是 ὁμούσιος, consubstantialis 与人是同一实质，而且祂不是按数目为二位 secundum numerum，乃是二种（性）secundum speciem。

人子是我们救主用于自称的说法。该名称不是描写耶稣为“人之典范”，而是说祂为人的独特子孙，创三 15；二十六 4；二十八 14；撒下七 12，上帝的儿子在他里面成了肉身，赛七 14；九 6。这是耶稣对祂所采用的常用名称，亲自所作的解释，正如太十六 13-17 所显示的（比较第十六节：“基督，永生上帝的儿子”）。故“人子就是旧约中所预言的神人。但七 13，14；祂来为要毁灭魔鬼的作为，约壹三 8，因此祂必须为真上帝，太九 2，4，6；十二 8；二十六 63，64；二十五 31 下，且也必须同时为真人，太八 20；十一 19；十七 12，22，23；二十 18，19。

耶稣虽是真人，与其他世人有相同的本质，但他的人性内却含有某种特性（certain peculiarities 固有者，proprietates individuales），是在其他人身上所找不到的。这些特殊点就是：

基督由超自然方式而成孕（extraordinaria conceptio）。基督并不是约瑟和马利亚的儿子（反驳以便尼派 Ebionites，现代主义者），而是藉着圣灵在童女马利亚肚腹中成孕，太一 18；路一 35（ conceptio miraculosa）。使人子存在的有效因（causa efficiens），就是圣灵；基督得成为人的物质（materia ex qua）就是祂的童女母亲，太一 20。参考使徒信经所载：conceptus est de Spiritu Sancto, natus ex Maria Virgine：“因着圣灵成孕，从童女马利亚所生。”若有人提出异议说：这种难以想象的神迹，将违背那“不可更改的自然律”，圣经对此曾给与充分的回答——即路一 34-37。基督超自然的成孕是上帝全能和恩典的神迹，我们应以感谢的心，承认这神迹，路一 38。

基督完全无罪性（αναμαρτησια）。其他一切的人都是在罪孽里成孕并诞生的，诗五十一 5；约三 6；五 12-20，但人子却没有罪，赛五十三 9；约八 46；路一 35；林后五 21；彼前一 19；二 22，并且祂既要做我们的救主就必须无罪，来七 26，27；彼前一 19。圣经虽然也将罪归与耶稣，却特别地说明是将别人的罪归与祂, peccatum imputatum，赛五十三 6；林后五 21。

然而，圣经不仅证实耶稣无罪的事实和需要，而且也解释何以祂的成孕和诞生是无罪的。其原因并非是：甲、在以色列中保存并繁殖一棵神圣种子（massa sancta），直到救主降生（经院哲学神学家），乙、马利亚由进化方式变为圣人（现代理性神学家，乌勒斯好生 Olshausen），丙、马利亚无原罪成孕说，（immaculata coneptio，由教皇皮乌 XI 于 1854 年十二月八日所宣布），乃是由于那惊人的事实：马里亚借着圣灵按着祂的人性成了耶稣的母亲，太一 18：εν πνεύματος άγιον）。

基督因是超自然成孕就没有原罪（遗传罪 peccatum originale），也没有本身罪（peccatum actuale）。我们由描写耶稣绝对无罪的一切经文，来七 26，27；约壹三 5，以及那些断言祂非按着自然的次序成人身（路德：non ex carne contaminata et horribiliter polluta：非由于肉身染污了可怖的玷污），乃是藉着圣灵成了人，太一 18；路一 35，而获得此真理。耶稣既然并非由罪恶的种子诞生，祂就没有遗传的败坏（corruptio hereditaria），也没有从遗传得来的罪债（culpa hereditaria；reatus peccati Adamitici）——就是那些归与一切由罪恶肉身所生之人的罪债，约三 6；五 16，19。

虽然耶稣的人性没有罪恶，但祂的人性仍是真正的人性，因为罪原不属于人的本质（罪是偶然事，accidens）。故此，基督确是真人，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。

耶稣的人性既被容纳于λογος内，所以我们必须否认在祂内面有犯罪的可能性，约八 46；彼前一 19。圣洁的救主不能犯罪（Christus sacerdos impeccabilis：圣洁的耶稣不能犯罪），不过，虽有这项事实，但我们却不可将耶稣所受的试探视为虚伪的试探，而应视之为祂为我们的救赎所受的真实试探和痛苦，太四 1 下；来二 18；四 15。

耶稣无罪的结果是：

甲、祂的不死性（αθανασια）；因为按着圣经说，死是罪的工价，创二 17； 三 17-19；罗五 12；六 23。基督的死是由于祂自己的意志并按着祂为世人救主的权柄而死（non aliqua necessitate, sed libera voluntate：不是为某种需要，而是由于自愿），约十 18；林前十五 3。这一位无罪者，祂的本身是不死的，祂的死是赎价（太二十 28；提前二 6），祂由此赎价为罪恶的人类购得了生命（λυτρον， αντιλυτρον）。Christus mortuus est propter peccatum imputatum：基督之死乃是因为那归与祂的罪。

乙、卓越的自然才能（singularia excellentia），如智慧，路二 52，因为在祂身体内，没有由罪而产生的纷乱与败坏的结果。（比较亚当在堕落前的自然才能，创二 19，20，23。）

曾有许多的著作，论到耶稣的外貌；但我们不必藉着诗四十五 2 而推论出祂身体华美非凡，也不当由赛五十三 2 推论祂丑陋不堪，因为前者经文是描写耶稣为救主时的美丽（Erloeserschoenheit），而后者经文描写祂在最深的卑微中（Leidensgestalt）。福音作者确是描绘出耶稣圣言的恩惠，路四 22，但是他们从不描绘位格（person）的华美。我们当谨记耶稣在祂卑微的地位上，是担当我们罪的代价，以致祂时常表现为奴仆的形像（μορφη δούλου），并为人的样式（εν ομοιωματι ανθρωπων），腓二 7；罗八 3。所以祂身体的样子，不像人堕落以前的样式，却像那堕落有罪之人的样式（εν ομοιωματι σαρκός άμαρτίας）。Similitudo...propter assumptas infirmitates peccatrix visa est：这是因为耶稣接受了罪人的软弱而现出的样式。

关于耶稣所蒙受的属人的软弱，圣经指示出祂确是承受了人间的一般软弱（infirmitates communes），如：饥饿，口渴，疲倦，忧愁等，但并不是承受个人的软弱（personal, infirmitates personales），譬如个人的疾病盲瞎，或任何个人的缺点等；因为圣经对这些事并没有记载下任何的事例。

丙、耶稣人性中无个人性。 The impersonality of Christ's human nature（ανυποστασια, ένυποστασία）。在耶稣人性的特征中，我们也注意到人性缺欠位格性，personality，就是说：耶稣的人性没有形成单独分立的位格（person carentia propriae subsistentiae）。基督并非由两位格组成——其中之一为神性，另一为人性，而是神性和人性在祂里面联合，成为一个不可分以及不能分开的位格。提前二 5。Humano Christi natura non habet propriam subsitentiam, personalitam, υποστασιν, 基督的人性没有单独存在之位格。

此项事实乃由祂成肉身的特殊方式（modus incarnationis）而来。因为当上帝的儿子成了肉身的时候，祂没有承受人的位格（human person），只是接受人性；换句

话说：人性被接受纳入 λόγος（道）的位格里，加四 4，5；约一 14；来二 14。于是，我们否定地述说耶稣的人性为 ἀνυποστασία，或根据圣经的真理说：祂人性中不具有其自身单独的位格性（personality）；我们肯定地述说耶稣的人性为 ενυποστασία，或根据圣经的真理称：耶稣的人性存在于 λόγος 内面（subsistentia humanae naturae in divina natura του λόγος）：祂的人性存在于道的神性内。

若有人反对此道理，提出异议，说："人子"的名称正如"上帝的儿子"的名称一样是指定耶稣的位格，因此当视耶稣的人性为一个单独的分立位格。我们对此的回答为：此种断定无据可凭，因为这些名词并非指明两个不同的位格，只是指明一个同一的位格，这位格同时是上帝和人，太十六 13-17。在基督的位格中有 άλλο και άλλο，但是没有 άλλος και άλλος。论及一切的人，有句格言说：（Quot humanae naturae, tot personae humanae 多少人性，多少人），但此格言不能应用于基督，因为道将人性接入祂神圣的位格里面，西二 9。

现代理性神学曾放弃圣经所论基督人性内无位格性的道理，因此也就必须放弃道成肉身的道理，因为成肉身的事，主要是在于上帝的儿子接受人性在祂神性位格内，以致从祂的人性被造成的一瞬间（productio），这人性就与道 λόγος 联合（unitio），路一 43。Άμα σάρξ, άμα λόγου σάρξ。

现代理性神学家否认成肉身的事，所以它也断言基督的二性逐渐彼此长成，或互相结合，并以此方式而完成二性的联合（unitio）。可是，圣经未曾教导基督内的二性由结合而联合，而是教导二性藉着"道成肉身"而联合，约一 14，现代神学若反对这道理说，上帝的儿子与腹中胎儿的联合，不可被看为与上帝的地位相符。我们的答复是：这种"与上帝不匹配的概念"，是明白地记在圣经里面，路一 35。再者，若有反对说：亲密的联合，像耶稣的成肉身所假设的，是不可思议的，那么，我们便回答：圣经本身描写道成肉身之事为"敬虔的奥秘"，是"无人不以为然"的，提前三 16。

我们的教义学家，为要强调上帝的儿子诚然接受了人性，但未曾接受人的位格，而说 Deus assumpsit naturam humanam 上帝接受人性，或 humanitatem：人类性；但不说：Deus assumpsit hominem：上帝接受人。由于现代理性神学已将二性的道理（Zweinaturenlehre）更改为两位格（persons）的道理，所以这种区别甚为重要。——现代神学中更为走极端的一类认为基督只不过是个人，上帝在基督里面对祂自身的启示较之在普通人身上较多而已（立敕尔 Ritschl，现代主义）；换言之，基督和其他一切人的不同，仅是一种等级上的区分，并非为种类的区分。

## 11.1.4小节. 位格的联合

（De Unione Personali.）

上帝在本质上及行动上，是时时存在于受造之物内，耶二十三 23，24；弗四 10；并且一切受造物由于与三位一体上帝的这种联合，才得保存，徒十七 28；西一 16-18。这种联合可恰当的称为一般的联合（unio generalis），因为它包含了自然界内一切存在之物，无论是有生气的，无生气的，有理性和无理性的。圣经也教导我们在这种联合以外有一种特别的联合（unio specialis, unio spiritualis：属灵的联合），即三位一体的上帝与信徒间最恩惠的联合（unio mystica：奥秘的联合）——藉此联合，

圣徒一体，成为上帝属灵的圣殿，约十四 23；林前三 16 下；六 17-19；弗一 22，23。第三，圣经教训一种圣礼的联合（unio sacramentalis），耶稣的真身体和血藉由此种联合真正并本质地存在于主的圣晚餐中，在饼和酒内，同着饼和酒，藉着饼和酒，分递并领受。

在这些联合中，我们可以将位格的联合（unio personalis）分别出来，即基督的神性和人性，在神人的一个位格里，最密切的联合（hypostatic union, unio hypostatica）。何拉斯论位格的联合说明如下："位格的（personal）联合，即神人二性联合；二性存在于上帝儿子的一个位格内（υποστασις，persona），产生二性之间不可分开的交通"。（Doctr. Theol., p.296.）这位格的联合是在 λογος 成肉身，接受人性在神圣的位格中（actus unitionis）时而成就的，于是在成为肉身的基督内（λογος ενσαρκος），上帝和人永远为一个不分开而且不可分开的位格（status unionis, ένωσις ύποστατικη）。这就是那"敬虔的奥秘"，圣保罗证明它为"无人不以为然"，ομολογουμενως μεγα，提前三 16，或为万世万代的神迹。

主耶稣位格的联合，已由那位格的主题得以无可反驳地证实（propositiones personales），即是说有清晰的经文论及成为肉身的基督说：上帝是人并且人是上帝；太十六 13-17：人子是永生上帝的儿子，路二 31，32：马利亚的儿子是至高者的儿子；耶二十三 5，6：大卫的苗裔是主耶和华，我们的义；罗九 5：那一位由列祖出来的，是永远可称颂的上帝，约一 14：道成了肉身；罗一 3，4：从大卫后裔生的，是我们的主等。这些位格的主题唯有根据下列事实方能得到解释，即是，神性与人性密切而永久地在基督的位格里联合起来，以致他同时是真上帝和真人。在基督里两性的位格（hypostatic）联合是独特的联合；就是说：在全自然界和恩典国里上帝与人之间的联合，再没有一个像在基督内所存在的联合一样。其他的事物或许能稍微表现出来（人体内身体和灵魂联合；铁以火发光）；但这些联合与基督位格独一的联合仅为类似，并非相同。如是我们能够说在基督内面，上帝是人，而人是上帝，但我们不能说在人内面的灵魂是身体或那以火发光的铁是火。

因此，那位格的主题，曾被称为非凡的或独一的（propositiones inusitatae），或称为没有相似。然而，虽然这些位格的主题是独特的（inusitatae），但它们仍是实在的，并非仅是字句而已（verbales）；它们是正式的（propriae），不是隐喻的，或比喻的，或转义的（impropriae et tropicae）。就是说：两性在基督内面是真正的联合，正如那位格的主题所断言的一样，所以说耶稣是神人（θεανθρωπος），是按着这名词最完全的意思而说（persona σύνθετος, persona composita）。

基督教基于圣经教导基督内二性位格的联合，同时也着重弃绝：甲、优提克斯（Eutychus）的异端（monophysitism），他教训说这联合是藉着两性彼此混合而成，或藉着混杂或改变二性，甲性成乙性，乙性成甲性（unio per mixtionem et conversionem），以致藉着此种混合或改变才成了第三种事物（tertium quiddam）；乙、涅斯多留（Nestorius）的异端，他虽断言二性的连结（συναφεια），但仍然视二性为分离的（协同式 Formula of Concord：'犹如两块木板被胶贴连着"），于是否认位格的联合，并特别否认二性的交通和特性彼此的归与（马利亚不是 θεοτοκος，上帝之母）。

对这两种异端，迦克墩（Chalcedon）议会（主后 451）声明："我们承认同一的一位耶稣基督，独生子和主，有二性（εν δυο φυσεσιν），并没有混杂（ασυγχυτως），

没有改变（ατρεπτως）（驳倒优提克斯），没有分开（αδιαιρετως），无分离，（αχωριοτως）（驳倒涅斯多留）。”其后有慈运理（Zwingli）向涅氏的异端致敬（αλλοιωσις），教训说：圣经凡提到耶稣受苦的话时，你当念及唯独是祂的人性受了苦。

为反驳优氏派与慈运理派（涅氏）的异端，我们的教义学家说：“基督内两性的联合是：甲、无争论余地的（神性未曾改变为肉身；反对优氏）；乙、无混乱的（两性没有混杂成为第三种物体；反对优氏）；丙、无分离的，并且是不间断的联合（反对涅氏）；即是说：基督内的两性决不因时间或地点的任何间隔而告分离。基督二性的联合，既不会因祂的死亡而解散（时间），而且λόγος在成肉身以后，除了肉身之外，又不在任何其他地方存在（所在）。上帝的儿子成了肉身以后，时时并在各处是 Filius Dei incarnatus. Neque caro extra λόγος , neque λόγος extra carnem：上帝成肉身的儿子，道之外没有肉身；肉身之外没有道。约一 14；西二 9；罗五 10 等。

基督教为反对古往今来的一切异端者，承认耶稣位格的联合：

甲、不是 unio nominalis （有名无实的联合），好像人子仅在名称上被称为上帝（Deus nuncupativus, god in name only）。基督是真正的上帝，约十 30，因此祂位格的联合是实在的（unio realis）。虽然神体一位派（Unitarians）愿意称基督为上帝（立敕尔 Ritschl 说：“基督为我们有作上帝的价值；故此，将神性归与耶稣虽不是实在的判断（Seinsurteil 存在的判断），然而却是价值的判断（Werturteil）；哈那克 Harnack 说：“耶稣可称为上帝的儿子，因祂向人宣传上帝的天父性”），但他们强烈否认祂事实上（de facto）是上帝。

乙，不是 unio naturalis 自然的联合，像人的身体和灵魂一般的联合；人的这两部分是互为彼此而被造成。耶稣位格的联合，不是自然的联合，因为它密切地，无分离地将创造之主（Creator）和受造之人，即上帝和人联合起来成为一个位格（ens increatum et creatum，同为非受造的和受造的个体）。

所以基督此种联合是人的理性所不能理解的，提前三 16。为使此道理能被人心意可以理会，曾有经院哲学家说：上帝的儿子藉灵魂为媒介而与人性联合（mediante anima），因为唯有按此种方式，两种非物质的存在者（上帝和灵魂皆是灵）才能连结起来。但是，灵魂与身体一样同为受造的，所以上帝如何能与受造者（creature）联合而成为一位的这项问题仍未解决。而且这种见解也不合乎圣经；因为耶稣在死时将祂的灵魂交给父，太二十七 50；可十五 37；约十九 30。以致使祂灵魂和身体的自然联合终止（ unio naturalis），但是位格的联合却未曾终止（罗五 10：耶稣的死是上帝儿子的死）。因此，耶稣位格的联合，不可能是自然的联合，或是 mediante anima 灵魂的联合。

丙，不是 unio accidentalis 偶然的联合，好像两块木板以胶黏贴成为一块，或像人的身体穿上衣裳一样。偶然的联合并非按位格的联合将二性联合成一个位格这种方式，将两种东西联合为一。偶然联合在一起的两件东西，其中之一或会受损伤而另一件却不受损（衣裳能被撕裂，同时身体仍保存无损），但是基督的人性与神性的连结是如此密切以致当人性受苦，流血，死亡之时，上帝的儿子同时也受苦，流血，死亡，约一 7；林前二 8；徒二十 28。

丁，不是 unio sustentative （nuda παρουσία sive παραστάσις），或仅以神圣存在而保持的联合，上帝藉此而存在于万物内并扶持保存它，西一 17；徒十七 28。实在

地，在基督受极大苦难时，神性曾扶持人性，太二十六 42；然而那位格联合的实质并不在于扶助之行动，乃是在于两性最密切的连结在基督的一个位格里。受造物虽享有上帝扶助的临在，却从未取得上帝的神性；但是基督的人性藉着位格的联合被接于上帝的儿子的位格里。

戊，不是 unio habitualis （relative,σχετική，有关系的联合；这种联合实在地是使两件东西彼此间进入某种关系，但是使它们在本质上仍是各自分开。犹如两位朋友由于相互间的爱而连系在一起；不过他们仍是保留着二位有别的个人，甚至为空间所分离。但是基督内二性位格的联合不是关系性的（末水提亚的提阿多（Theodore of Mopsuestia），（大约死于 428），因为神性一切的丰富都有形有体的居住在基督里面，西二 9。基督里的二性是不可分开地连结在一起，并且由于它们的最密切而永久的联合才构成这一位不可分开的基督。藉友谊而成的联合能停止，但是位格的联合却永不会停止。

己，不是 unio essentiales sive commixtiva 本质的或混离的联合，藉此联合，两性由位格的联合，而成为一个性，或实质（犹提克斯主义 Eutychianism）。

由于有人控告路德会，谓：他们也是二性彼此混合起来（conversio aut confusio aut exaequatio）或以混乱，或使之为平等的改变），所以协同式清楚驳斥这种错误的控告，说（Thor. Decl., Ⅷ, 625 f,）：“我们决不维护或赞成将基督内二性和二性的特性改变，混乱，或使之混合为一新的本质。照样，我们从来没有将“实在的归与”（realis communicatio），或“实在被归与”（realiter）理解为任何 physica communicatio vel essentialis transfusio 实体的相交或本质的移植——实际上所发生的归与或交通，即本质的，自然的交通或输送，藉此二性在实质上以及它们固有的特性上而相混合……我们只是以它们来对抗 verbalis communciatio 字句或字意上的交通。”

庚，不是 unio per adoptionem， a union by adoption 由于收养的联合（Adoptionism 收养主义；在第八世纪乌尔革的非利斯 Felix of Urgel，土累多的以里判多士 Elipandus of Toledo 所倡导，为几个会议所谴责 792-799，特别受到亚勒昆的教唆（Alcuin，死于 804）。此种异端说，耶稣按照祂的人性，被称为上帝的养子（Filius Dei adoptivus）。收养主义是涅斯多主义的一种，并假设基督内的二位格，一个是神圣的，另一个是属人的，后者藉着神圣的收养而来。为反驳这异端，我们路德会的教义学家教导，基督按祂人性，是“上帝所生的儿子”（“born Son of God”），或是由祂的出生正是上帝的儿子 Filius Dei natus vel ab ipsa nativitate 。上帝生的儿子，或由于自己而生）。道成肉身并不是上帝收养了一个人，而是在λόγος的位格里接受了人性。

犹提克斯主义和涅斯多留主义（慈运理主义）企图将耶稣基督成肉身的奥秘变成人理性所能参透的道理。他们所取的方法，就是将二性混合，或是将它们分开，但这两种异端都同样地消灭位格的联合，而且分析到最后时，便否认基督的代赎（satisfactio vicaria），因为罪恶的人类的救赎，唯独靠这位神人方能成就。犹氏主义和涅氏主义，都引人到神体为一主义（现代主义），或领人相信基督无非是个人。

虚己主义（Kenoticism）的错误可以说是一样的，他们的道理是：上帝的儿子在祂成肉身之时将祂的神圣特性全盘倾空（εκενωσεν，腓二 7）如：全能，全在，全知等（多马修 Thomasius ,德里慈 Delitzsch，迦尼斯 Kahnis，路特哈 Luthardt 等）或祂

神圣的感觉和个性（革斯 Gess，何夫曼 Hofmann，弗兰克 Frank）。上帝的儿子成为肉身的奥秘，确可藉着祂的此种“自我限制“self-limitation”而得到解释说明，但是这项解释的最大损失就是否认基督的真神性（deity）。若是上帝将祂神圣的特性搁置一旁，那么就是将祂的神圣实质搁置一旁，因此便成为可改变之存在者，而不是真上帝了。

我们也当像弃绝虚己主义一样来拒绝自位格主义（autohypostasism，αὐτουπόστατος），根据此种主义，人子成为一个个别位格（separate person, ἰδιοσύστατος），或是逐渐与 λόγος 之神圣位格结合（多尔捏尔 Dorner），或是完全保持分离（瑟伯尔革 Seeberg，克仁 Kirn 等）。此项道理若属真实，则基督不过是一个人，上帝在祂内面只不过以一种超乎寻常的程度工作而已。若接受自位格主义，则须放弃位格的联合或基督二性的道理，而唯一的出路，为绝对否认基督神性的极端现代主义。

人的理性永不能解释道成肉身的奥秘；人必须完全相信这真道或是完全拒绝它，对于此点——正如对于神圣启示的一切奥秘一样——神学家乃是站在一个十字路口，必须在基督教信仰之路，或异邦不信之路中做出选择。

## 11.1.5小节. 两性之交通（相交）

（De Communione Naturarum）

特别讨论基督两性的交通（communio naturarum）乃为必须之事，因为改革宗（Reformed）和教皇派的确承认基督的人性与道（λόγος）的位格联合（υποστασις），但是他们不承认二性彼此间直接实在的交通。他们虽承认位格的联合（Unio personalis），却拒绝二性的交通（communio naturarum）。他们反对在圣经中很明晰教训的这个道理，是根据属理性的格言：“有限者不能接受无限者,” Finitum non est capax infiniti。改革宗神学家但内乌斯（Danaeus）说：“上帝所属任何固有而属本质的事，无论如何不能交给受造之物，如：基督所接受的人性。”（Pieper, Christl. Dogmatik, II, 135 ff.）加尔文主义神学家非常有力地坚持此项原理，以致他们控告那根据圣经确信两性交通（communio naturarum）的路德会是教训犹提克斯主义，Eutychianism，或是教训二性的混合。

可是，当改革宗和教皇者否认二性的交通（communio naturarum），同时他们也就否认他们自己论到位格联合的道理，personal union。若坚持有限者不能接受无限者，那么，人性与 λόγος 道的位格联合就实在是不可能的事，因为上帝儿子的位格（person）与祂的神性一样是无限的。换一句话说：难以有位格的联合。那么，也就必须否认上帝儿子完全成肉身的事，应视之为不可能，因为成肉身的事，本质上是在于上帝与人的联合。故此，改革宗和教皇派方面的坚持己意必要求人们弃绝那完全敬虔的奥秘，即：“上帝在肉身显现”，提前三 16。二性交通的道理是直接出于位格联合的道理。因此这两个道理或是一同成立，或是一同瓦解。

而且改革宗和教皇主义的异端也是直接反对圣经的。基督二性的交通由下列各点可得以证明：甲、由普通的经文，如：约一 14；来二 14，15 等，清楚地显示出上帝儿子将自己与肉身连结（σάρξ），致使祂的神性与祂的人性享有真正的交通；乙、

由特别的经文，如：西二3，9：“上帝本性一切的丰盛，都有形有体的住在基督里面”（σωματικώς）。我们由这些经文而特别地学习到：

甲、基督神性与人性进入真正实在的联合，因为神性（神体）有形有体的住在基督里面。何拉斯基于此经文和其他的经文说：“基督位格里二性的交通，乃为基督神性与人性的彼此互相共享；藉着这共享，λόγος（道）的神性同享人性，遍布人性中，使人性完全，且居住于人性中，并将之收为己有；人性既成了同享神性者，便被神性所弥漫，完全，并做神性的居所。”（Doctr. Theol. p.316 ff.）。

乙、在基督内不仅是二性接近（συναφεια），而且两性有了最深奥而密切的彼此贯通（interpenetration, περιχώρησις） 因为神性渗入人性，正如人的灵魂渗入人的身体一样；

丙、两性虽有这种最密切的彼此贯通，但是二性却没有什么混杂，混合，或更改，因为上帝本性一切的丰盛都住在人性里面。正如圣三位一体的位格彼此贯通，而未曾混交，或如：灵魂居住在人的身体内，而并没有混杂一样，照样λόγος道也以一种不使两性彼此混杂的方式（unio άσύγχυτος, άμικτος, ατρεπτος）贯通肉身；

丁、不可想象神性伸展至人性之外，因为神性的丰盛居住在身体里面。换句话说：正如人的灵魂在活的身体以内，从不在它以外，所以，λόγος（道）也在肉身以内，从不越过身体之外（neque caro extra λόγον, neque λόγος extra carnem）；

戊、基督内二性交通是不可分离的（άχώριστος），因为二性永久的联合（άδιαστάτως），时时彼此互相存在。因此，路德会神学家所教导的基督两性交通的道理是真正合乎圣经的。

昆斯德（Quenstedt）陈述此道理说：“基督二性的交通就是 λόγος 的神性和所接受的人性密切的共享团契（κοινωνια）和组合（συνδυασις）。道 λόγος 以一种至密切和深奥的彼此贯通（περιχώρησις），藉此居于人性内面，以致使那与祂位格联合的人性为己所有，甚至二性互相彼此交通，但却表现为一个不可交通的主体（incommunicable subject；编者注：神性的不可交通性），即一位格（person）。（Doctr. Theol., p.310.）昆斯德曾指责反对这道理的慈运理主义（涅斯多留主义）说：“（我们弃绝）加尔文派所具的正反两种意见（antithesis）；他们有些人教导谓：只有λόγος的位格，而不是同时也有祂的神性与人性联合……如此他们捏造了直接和间接的双重联合，并且说二性不是直接的联合，乃是藉着 λόγος 的位格。”（Doctr.Theol., p.316.）

改革宗神学家反对基督二性的交通其原因是：在该种情形下，基督的人性必须被想作“甚大”，否则即不能同着神性在各处存在（地方的扩张，local extension；编者注：这是错误的观念）；当然，若真如此，祂的人性根本不能算为真人性，因为是将人性所不能接受的特性归与人性。我们对此种异议所给与的答案是：基督的人性并没有藉着道成肉身在形体上扩大，而是同着神性无所不在，太二十八 20，不是按地点的扩展，而是按非地点的方式存在（illocal mode of presence），约二十 19-26；路二十四 31；这存在的方式是与人性一般以地点存在的方式不同，约四 3，4，是因位格的联合而有的特别方式。

改革宗神学家若是进一步询问，没有人性的毁灭，这事如何可能呢？我们的答案是：圣经教训这事，虽是伟大的奥秘（提前三 16），但为事实（约一 14；太二十八 18-20），因此不可否认这道理，却当相信。再者，他们若断言基督的人性领受了

非常有限的恩赐（dona finita extxraordinaria），却不是真正神圣的恩赐（dona divina），我们便须提醒他们要记着圣经中直接将神圣恩赐归与人性的经文，如约壹一 7；太九 6；约五 27；太二十八 18，20。人性行出的 actus naturales,自然的行动（吃，喝，受苦，死等）乃是一切人共有的行动；但这人性也行出 actus personales, 位格的行动：（赦罪，施行审判等），乃是与神性密切交通的直接结果。

位格的联合既已由"上帝是人"和"人是上帝"这些位格的定论而得以证实，照样两性的交通也可由此而得证实；因为这些定论述说在基督内二性实在的交通。慈运理派（涅斯多留派）反对这道理说，位格的定论，就二性的交通而论（quoad communionem naturarum），只不过是名义上的（propositiones verbales, propositiones tropicae）。我们的回答是：若果如此，则基督成为肉身，位格的联合，以及圣经中论及基督位格的全部道理，必被视为有名无实或比喻之事，因为若奥秘事的其中一部分为实在的，则全奥秘也必是实在的。当然，我们若将圣经内为人盲目的理性所反对的一件事，看为名义上的或譬喻的，则分析到最后，须否认信仰中每一条的道理。

协同式（Art. VIII, 13, ff.），面对犹提克斯主义和涅斯多留主义陈明："二性联合并非像两块木板黏合一样，以致它们实际上（realiter）彼此间完全没有交通"（反对涅氏 Nestorius 和撒摩撒他 Samosatenus），也并非是"二性混杂或二性均等，如用蜂蜜和水作成蜂蜜水（hydromel）；再不为纯粹的蜂蜜和水，却为一种混合的饮料"（反对犹氏 Eutyches）；二性的交通乃如"灵魂和身体，火和铁，彼此间有交通，并不是以修辞的方式，或仅以字句来交通，而是真正并实际的交通。

本会教义学家为反对加尔文派（涅氏派），教皇派，和犹氏派，曾摘要地描述二性的彼此贯通性（περιχώρησις）如下：甲、是 intima et perfectissima 密切和最完全的；乙、mutua 互相的：神性透入人性和所接受的肉身，是以神性整个的贯通；丙、inseparabilis，不分离的（αχωριστος）；丁、无混杂，无混合或改变（ασυγχυτος, αμικτος, ατρεπτος），并且基督的二性时时联合（άδιάστατοι, sine sibi mutuo praesentes），永不分开，彼此永远相属（nuspiam ultra, nuspiam extra，绝不在别的之内或外）。

## 11.1.6小节. 特性（属性或本能）的归与

（De Communicatione Idiomatum.）

位格的联合若没有特性的共享（participation of properties），即不能说是完全而贯通的（perichoristic 完全透澈），因此基督二性特性的归与（communicatio idiomatum）是位格的联合必然的结果。当上帝的儿子接受真人性在祂位格里的时候，祂也接受了属于人性的特性（作为受造的人，被生，受苦而死，上升下降，走去等）。凡不承认特性归与（communication of attributes）的人，必也否认位格的联合，或道成肉身的至深奥秘。

何拉斯描写特性的归与（communicatio idiomatum）："特性（彼此）的归与为真正实在共享神性人性的特性，即那由于神人在基督内，位格之联合所产生的，可按着神性或由于人性称呼祂。（Doctr. Theol., p.321.）

我们由此处按广义所用的特性一词（properties ἴοιώματα, propria，屬性，本性），不但理解为自然的特性本身，而且理解为其所行或承受的事（ενεργηματα και αποτελέσματα, actiones et passiones），特性藉着这些所行所受的举动（创造——受造；施生命——舍生命）施行力量。

基督二性的特性（idiomata）是归与二性之具体物（基督——神人），或归与二性中其中之一的（上帝——人子），但是不能由此说，一性的特性成了另一性的特性（因为上帝不能死；人不是自永远的）；因为基督二性藉着位格的联合，其本质并未改变，乃是各自保存本质的特性，或自然的特性（Doctr. Theol., P.313）。于是，在不开展进一步区分的情况下，论述某性的特性只能是归于整个位格。此项真理在后面将详细提出讨论。

当我们说到"神性的具体物"时，是指着上帝，上帝儿子，λόγος 等名词而言；当我们说到"人性的具体物"时，是指着人，人子，马利亚的儿子等名词而言；当我们说到"位格或二性的具体物"，是指着如：基督，弥赛亚，以马内利等名词而言，该名词恰当地表明由二性所组成的位格。

虽然在"特性的归与"标题之下所讲论的每项真理，已包括在位格联合的道理内，但我们仍然将圣经中对此种道理的教训，置于三个不同的标题之下来讨论，以便使人更易于领会归与的道理，能以更加有效地驳倒异端者的对立论述。下面我们要讲到三种特性的归与。

## 11.1.6.1题. 第一类

（Genus Idiomaticum）

何拉斯描述第一类特性的归与如下："第一种类的特性归与（communicatio idiomatum）就是：属于神性或人性的固有特性，是真正而实在的归与基督全位格——由任何性或二性所提供。（Doct. Theol., p.314.）林前二 8："他们……把荣耀的主钉在十字架上了"；徒三 15："你们杀了那生命的主"；来十三 8："耶稣基督，昨日，今日，一直到永远是一样的"；约八 58："还没有亚伯拉罕，就有了我"等。在这一切的经文以及相似的经文中，均将某一性固有的特性归与全位格。

第一类特性的归与，由于下列事实而重要：各时代讲异端者，对圣经中将人性或神性所具有的特性归与基督全位格的经文，予以错误释意。于是否认人性"诞生"，"受苦"，"受死"的特性（idiomata）也可以恰当地描述上帝的儿子。涅斯多留反对基督教称马利亚为 θεοτοκος 或"上帝之母"的教训。慈运理凭着辞令（figure of speech, άλλοίωσις），不使上帝的儿子受到基督的苦难和死。照慈运理所说："耶稣受了苦"的意思就是："人性受了苦"；"我的肉真是可吃的"（约六 55）的意思就是："我的神性真是可吃的。"总之，涅氏与慈氏都否认"祂儿子，耶稣基督的血洗净我们一切的罪"，约壹一 7；或可说，他们不信基督的苦难和死亡是上帝的苦难和死亡。

可是，圣经确定这件事实。上帝的儿子，为女子所生（加四 4），并受苦而死（林前三 8）。而且正是由于上帝替我们受苦而死这件事实，而使基督的血有洗净罪过的能力，约壹一 7。如是圣经将两种特性归与基督全位格，一是神圣的特性，一是人性的特性。当然，在这种情形中，圣经指定，是按照哪一种性（神性或人性），将某种特性归与全位格，罗一 3："祂儿子，我主耶稣基督，按肉体说是从大卫后裔生的。"有时圣经述说特性属于神性的具体物（上帝的儿子，荣耀的主，生命

之君），有时述说特性属于人性的具体物（大卫的儿子，人子），并有时圣经述说特性属于两性的具体物（基督，以马内利，我们的主耶稣基督），但是特性永远被视为属于整个的基督。

圣经按此方式将永远性（约八 58）和时间性归与基督（路三 23）：由父自永远而生（约二 14，18；罗八 32）和在时候满足时由马利亚而生（加四 4；路一 35；二 7）；无所不知性（约二十一 17；二 24，25）以及有限的知识（路二 52；可十三 32）；全能性（太二十八 18；可四 39）及有限的权柄（约十八 12）；必要的和绝对的生命（约壹一 2；约十 18；五 26）死亡与复活（太十六 21；林前二 8；徒三 15）。神圣的特性和属人性的特性这两种特性是平等、实在并真正地属于基督，因为神性和人性这两性都实在并真正地属于祂。但是神圣的特性按照祂的神性属于基督，同时人性的特性，按照祂的人性也属于祂，这是圣经以有区分的介词（particulae diacriticae），如罗一 3（按）；九 5（按）所清晰表明的。

当描写基督救赎工作时，最好采用具体的说法："上帝的儿子受苦而死"，代替抽象的说法："神性（Divinity）受苦而死"，因为抽象的说法可能使人以为是父上帝受苦主义（Theopassianism）的意思。然而这些名词若予以正确的理解，可以被认为是恰当的。路德和第十六世纪的教义家多次按着"神性（Divinity）在肉身内"（参西二 9："上帝本性一切的丰盛"）的意义使用它们。——顺便附带地说：我们的教义家从未断言称上帝在祂本性（nature）里能受苦而死。他们所教导的是：成为肉身的上帝的儿子基督是真上帝和真人，是按照祂的人性受苦受死。

## 11.1.6.2题. 第二种类

（Genus Maiestaticum.）

特性归与的第二种类，是上帝的儿子，由于位格的联合，真正而实在地将自己神性的特性，归与祂所接受的人性，成为共同所有，共同使用与指定（何拉斯）。特性归与第一种类（genus idiomaticum）是如何需要藉着位格的联合，第二种类 genus maiestaticum （威严的种类），与特性归与的第一种类一样也是需要位格的联合。因为人性既被接受于λόγος道的位格里，人性便与神性共享一切的荣耀和威严，而因此也享有了神性的神圣特性，约一 14；五 27；六 51。道成肉身如果是实在的，那么，神性的特性归于人性也必是实在的，因为藉着位格的联合不但是位格，就是那不能与位格分离的神性也进入了与人性的交通。

但是，圣经如此明白证实的重要真理，仍是有人予以郑重的否认。尤其是有人主张，人性不能接受神圣的全能，全知和全在性，因为有限的不能接受无限的特性（改革宗，教皇派所称）。事实上，按照异端者所主张的：若勉强人性去领受神性的特性，就会毁灭了人性。故此，基督的人性由于位格的联合，并未领受了全能性，只是领受了巨大的力量；并非领受到全知性，却只领受到庞大的知识；不是领受到全在性，却只领受高举在上帝的右边地点存在。总之，照着改革宗的道理，基督的人性没有领受到神圣的恩赐，只领受了卓越而有限的恩赐，这恩赐是一般人性所能承受的。可是，这种否认神性的特性归与人性，也是否认位格的联合；因为要是基督人性不能共享神性的特性，就不能被接受于 λόγος（道）的位格内，以致不能有道成肉身的事。因此，实际上来说，改革宗和教皇主义者由于弃绝特性归与的道理，也就是不承认道成肉身的道理（位格的联合），虽然在理论上他们是坚持这道理。

圣经的见证与改革宗和教皇主义的异端恰好相反，它坚称基督按着祂的人性，及时领受了神圣的全能（太二十八 18：“天上地下所有的权柄，都赐给我了”；约五 27：“行审判的权柄”六 51：“使人永远活着的力量”；参太十六 27；徒十七 31）；以及神圣全知（西一 19；二 3，9），神圣全在（在太十八 20；二十八 20；约三 13；弗一 23；四 10），神圣威严（太十一 27；路一 33；约六 62；腓二 6；来二 7），神圣的荣耀（太二十六 64；可十四 26；罗八 34；弗一 20；四 10；来八 1）。除了这些经文之外，在约一 14 也清楚地教导这威严的种类（genus maiestaticum），而明白地说，即使在基督卑微的地位时，我们也能看到祂人性所赋有的荣耀；又在西二 9 说：“上帝本性一切的丰盛，都有形有体的居住在基督里面”。因此，全部的神圣实质实在是归与基督的形体或人性。

所以我们根据圣经而坚持基督的人性藉着位格的联合领受了道（λόγος）的一切神圣特性，实在不是按着本质（formaliter）而是藉着归与（per communicationem）而领受的；这正是我们由第二类的特性归与所要确定的。

为要更详细地解释 genus maiestaticum 威严的种类，我们特别加上下列的意义：——

甲、我们必须区分神圣特性归与人性的据有（possession, κτήσις）和使用（χρήσις）。就据有方面来说，神圣特性是在一样的时间归与人性，即是在联合成孕的那一瞬间，以致连婴孩耶稣也据有全备的神圣威严和荣耀，约一 14；路一 35。基督在祂卑微地位时，不全然使用所归与祂的威严，虽然祂仍时常表现出自己所具有的神圣全能，全知等特性，约十二 28；太三 17；约十四 11；十一 43 下；太十七 2 下，但是直至祂被高举至上帝右边的时候，才开始完全而恒久地使用所归与的威严，弗一 23；四 10；腓二 9 下。

乙、（二性）交互作用（reciprocation），此种作用实在是属于第一类，在第二类的威严种类（genus maiestaticum），是没有的；因为神性不能像人性所有的进行，或高举一样（ταπείνωσις, κένωσις, ελάττωσις），有卑微，虚己，或神性减少的事（βελτιωσις, υπερυψωσις）。神性是没有更改的，因此不可有完成或减少，高举或卑微等事。所以增进的事，乃属于所接受的性，不属于那接受者（昆斯得）。

故此，本路德会信条弃绝所谓第四种类的归与（genus ταπεινωτικόν），即是基督按着祂的神性在祂卑微的地位上搁下并放弃了“天上和地下所有的权柄。”（参协同式摘要，VIII, 39.）我们的信条恰当地指出由于这种“毁谤性的歪曲才为亚流派异端铺路，最后就否认基督的永远神性，因为这样就必会使基督和祂成为我们的救赎完全丧失。”（参考虚己主义 kenoticism 的错误。）

丙、基督的人性，在其本质的特性以外，也具有更佳美而有限的恩赐，这恩赐比有罪必死的人所有的恩赐更为美好。这些恩赐得能归与祂的人性，是因了人性的完全而无罪，路二 47，52。但是,此外也有“真正神圣的，未造的，无限的，不可度量的恩赐”。或神性“一切神圣的特性”，按着祂的人性，并藉着位格的联合，交给基督，西二 3，9，为了在祂高举之时并高举之后，能以完全往外面实行，腓二 9 下。

丁、神性既是将自己的特性归与人性，所以我们按着祂的神性和人性将神性的特性归与基督。但是我们将这些神性的特性，按本质归于神性，或是当作它固有属于神性，同时我们藉着归与的方法（per communicationem）将神性的特性归与人性。圣经如此说：“上帝神性的一切丰盛，都有形有体的居住在基督里面”，西二 9，于是

我们要避免说，归与的事是藉着“神性特性在本质上或自然的灌入人性内”而发生或成就的。我们的信条不接受这种异端而宣称：“决不应坚持或赞同基督二性或二性本质的特性有改变，混乱，或二性均等。”（Formula of Concord, Art. VIII, 62, ff.）

因为在这件事上有很多辩论，必须对那些按着圣经所说，归与人性的神圣特性，逐一详加讨论。

甲、全知，依照约三 34 所说，基督的人性所赋有的圣灵是没有限量的（οὐχ ἐκ μέτρου），圣灵既是智慧和知识的灵，赛十一 2；林前二 10，11，所以基督按着祂的人性，领受了无限的神性智慧和知识。因此我们分辨在基督里面有二种的知识，即是神性藉着位格的联合（actus personalis）归与人性的无限神圣知识，和人性自然的和本质上所具有的知识（actus naturalis）。前者是无限的知识或全知（divina omniscientia），后者为有限的知识，能以增长（scientia naturalis, habitualis, experimentalis）。福音书作者所说的是指后者的知识；路二 52：“耶稣的智慧增长。”西二 3 证明那归与基督人性的无限神圣的知识。

马可十三 32 的经文并非否认归与人性的无限而神圣的知识，而是描写成为肉身的基督，在祂卑微的地位时，祂不充分使用那交与祂的特性。基督按着祂的人性，只是为了祂救赎工作的需要，才使用那归与祂神性的恩赐。但是救赎罪人的工作并不需要宣传末日的审判在何时，或什么钟点要来临。假若改革宗者反对说：神性的知识是部分地静止（actus primus,先行），并部分地行动（actus secundus,后行）——这种交与是难以想象的，我们便应提醒他们记起一件事实：人的智力不能参透那“敬虔的奥秘”，提前三 16，无论是部分的，还是整个的。虽然如此，基督所使用和不使用的知识，彼此间的关系能够藉着人的灵魂略微描述出来：在人睡觉的时候，灵魂是知道的，但也是不知道的。改革宗以及教皇者否认神性的知识能交与基督的人性，我们必须认为他们在这一点上是错误的（Agnoetae），因为他们说，人子既使在祂高举的地位上，对于许多的事，仍是不晓得的。

乙、全能，基督按着祂的人性领受了神圣的全能，这是圣经明白教训的真理，但七 13，14；太二十八 18；来二 8。即使在祂卑微的地位时，仍赋有全能，太十一 27；约十三 3；三 35；赛九 6 下，以致他能医治病人，太四 23；可一 34；路四 40；赶鬼，路四 41；十一 14，叫死人复活，约五 21；十二 1，并且施行按照预言神圣弥赛亚必须成就的一切神迹，赛五三 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圣的全能，这个道理特别由那些清楚说明在基督为人子之时曾拥有神圣的本能的经文中得以证明：约五 26，27；太十六 27；路二十二 69；但七 13，14； 西二 9。因此祂并非仅以代理人的身份奉祂父的名来实行神迹（instrumentum άεργον），而是由他自己的能力来实行（instrumentum σύνεργον），这是圣经特别指示的，约二 11；六 51-58。

关于那些述及在时间到了的时候上帝赐给基督神圣特性的经文，约五 26，27；十三 3；太十一 27；二十八 18，古代基督教会的正典说：“基督在时间里所领受的，是按着祂的人性而领受的，不是按着祂的神性而领受的。”换句话说：他们所提及的并非是永世，而是祂成为肉身。“不论圣经所说“道”（在时间里）领受了什么……是因着祂的人性，并不是因着祂的神性”而说（亚他那修信经，Triglot, p.1117）。

基督除了按着人性所领受的无限神圣的权柄以外，祂在卑微的地位中也具有有限的权柄；祂因为要使救赎的工作成为可能之事，所以不时常而且不完全使用那归

与祂人性的神圣特权，林后八 9；约十 17，18；腓二 6-8。惟有以这种方法，祂才能够“在智慧上增长，”路二 52，并且受苦受死，腓二 8；但即使祂在卑微之地位上，也不时刻隐藏祂神圣的能力，约十一 4-44。改革宗的神学家强势反对圣经所论基督归与的全能的道理，我们由贺智（Hodge）的陈述很明显看出他们的反对态度，他说：“基督的人性不会是全知或全能的，正如行神迹的人不会是全能的一样。”（Syst. Theol., II, 417）。

丙、全在，圣经将全知和全能归与基督的人性，照样，也将全在性归与人性，太二十八 18-20；弗一 20-23；四 10。在约一 14 与西二 9 也教训出基督人性的全在性；因为这些经文说明 λόγος 在成肉身以后，在任何处均存在，祂便作为 λόγος，道，ενσαρκος（ Filius Dei incarnatus 成肉身上帝的儿子）在肉身中存在。（Neque λόγος extra carnem, neque caro extra λόγος：道之外无（基督的）肉身；（祂）肉身之外没有道。）

我们的教义学家基于圣经，有力地弃绝所谓 extra illud Calvinisticum （他之外的加尔文主义），根据此种主义，λόγος 道使自身与人性密切联合，致使祂确实完全地居住在人性里面，并且，同时——因祂是伟大而无限量的——所以祂也完全在人性之外存在并工作。这 extra Calvinisticum（论及他之外的加尔文派）不但是不合乎圣经，而且是自相矛盾。

改革宗视特性归与的全部道理为不合理的，同时他们特别咒诅圣经所论基督所归与的全在性真理为极大的虚构（monstrosum figmentum），或为不虔诚的怪物（impium monstrum）。（参 Pieper, Christliche Dogmatik, II, 183 ff.）他们否认基督人性的位格式临在，而仅赞成人性的效力临在，并且控告他们的路德会对头教导 ubiquity，人性无所不在，或是人性区域的扩展，这些没头脑的观念。路德会者时时弃绝这些观念，以之为幼稚的想象，因为路德会解释基督人性的无所全在，并非是按区域扩展的方式，而是由祂的无关地点的、超自然的临在方式。

改革宗反对基督全在的一切辩论是基于基督升天，坐在上帝右边，祂的再次降临等等，好像这些行动只假定是区域性的存在，乃是基于一种论及上帝和天上事情的幼稚概念。与此种辩论同属无稽的另一辩论，为每个真身体必须时常包括在空间之内，因此，基督人性也必须被视为占有了空间。我们说，宇宙当然是一个被造的物体，然而它不是在空间之内，而是在上帝里面，徒十七 28。

正因基督的人性在位格联合的最初一刹那便领受了神圣的全知和全能，所以也照样领受了神圣的全在。意思并不是说，人性藉着位格的联合，就失去了它的自然本能或特性，以致基督的身体停止在任何一特别的地点存在；因为祂人性的全在不是“有形的 physical，散布性的 diffusive，整体的 gross，地域的 local，肉体的 corporeal，可分开的 dursible”，却是神圣超自然的。我们的教义学家正确地分辨出基督一般的全在（nuda adessentia 直接的临在, praesentia partialis 部分地临在, άδιασταία 不可分割地临在）和祂胜利的全在 ommipraesentia totalis, ommipraesentia modificata），后者常与神圣的主权相关联。基督在卑微之地位里，具有前者的方式，约一 14；西二 9；约三 13，因为在祂成为人以后，λόγος 绝不在肉身之外。基督自从升上高举的地位之时起，即具有后者的方式，弗二 20-23；四 10。

基督的人性，在祂卑微地位里，除了有借着位格的联合所归与的神圣全在外（actus personalis, praesentia illocalis, supernaturalis, repletiva），也具有区域存在的方式（actus naturalis, praesentia localis），路二 12。

我们的教义学家基于圣经，归与基督的人性有三种存在方式：甲、praesentia localis, praesentia circumscriptiva：地域的存在,可描写的存在；乙、praesentia illocalis, praesentia definitivo 无地方的存在，不定地点的存在，约二十 19，和丙、praesentia repletiva, divina supernaturalis 充满万有的存在，超自然的存在。弗一23；四10。（参 Pieper, Christian Dogmatics, II , 195 ff.）在这些存在方式以外也应当加上另一种存在方式 praesentia sacramentalis 圣礼内的存在。根据这种存在方式，基督的身体在圣晚餐里是真实的存在，太二十六 26。

基督“坐在上帝的右边”一事，不得解释为一“限定的或有形体的地方”，因为如革哈德所说：“上帝的右边不是有形体的，可描写的，限定的，规定的地方，乃是上帝无限的权柄，和在天上地下最有效果的威严；或说是上帝保存管理万有最有效力的主权。”诗十八 35；四十四 3； 一百零八 6 等。何拉斯也说：“坐在上帝右边的意思，就是凭着位格的联合和其后的高举，而以至大的能力，至大的效力，和至大的荣耀统治上帝的手所造的一切，林前十五 25，27；诗一百一十 1，2；来二 7，8”（参 Doctr. Theol., p.403.）

丁、崇拜，圣经既按着基督的人性将神圣的威严和荣耀归与基督，西二9，所以它也将神圣的崇拜归于祂，约五 20-23；腓二 9-11；启五 9，10。改革宗和教皇派基于赛四十二 8；耶十七 5 而否认崇拜基督人性的事，他们这样做证明他们是持守涅斯多留的道理——尽管他们否认是这样——将基督的二性分离，并否认道成肉身的奥秘（位格的联合）。凡适当教导位格联合的人，总不得视基督的人性是与祂的神性分离的，而是在一个不可分开的基督位格内与神性永远联合，以致凡崇拜基督的神性，同时也是崇拜祂的人性，或是那成为肉身的基督。

对于第二种类的归与，曾有人辩论一个问题：即是这些抽象说法如：“基督人性使人活过来”，或“人性是全能的”等。是否应该由具体性的说法（concrete expressions），如：“基督叫人活过来”，或“人子是全能的”来代替。因为前者或者会诱惑未蒙训练的信徒，相信位格的联合之外单独的人性（in abstracto reali），是赋有这样的能力，或是相信人性赋有神圣的全能是神性所具的全能之外的特别恩赐。

这种误会当然需要改正，但是不该拒用这些说法，因为圣经本身也使用它，约六 51；约壹一 7。此外，这些辞句着重说明特性归与的道理，或圣经的真理，如：在基督内二性及其所有的一切特性，是最密切联合的，不仅是所谓动作的（attributa operativa ἐνεργητικά），如：全能，全知，而且也是静止的特性（attributa quiescentia, ἀνενέργητα），如永在，无限，伟大无穷，西二 9；约一 14，等。

路德针对这一点说：“照着（祂，基督）另一种属今世和属人的诞生，上帝也将永远的权柄赐给祂；然而是在时间到了的时候，而不是出自永远。因为基督的人性并不像祂的神性一样从永远存在；乃按着我们的计算而书写：马利亚的儿子耶稣，今年是 1543 岁。可是从神性与人性联合在一个位格里的那一瞬间起，那一位人——马利亚的儿子，就是而且被称为全能永在的上帝，祂有永远的权能，乃是藉着特性的归与（per communicationem idiomatum），因为祂与神性是一位格，而且也是真上帝。”（协同式，全，VIII, 85.）

但是，当注意：圣经虽然将“上帝神性一切的丰盛”归与基督的人性，西二 9，但是圣经却从不直接述说静止的特性归于基督的人性（永恒，伟大，无限）。只将动作的特性（全能，全在，全知等）归于祂。其原因，我们的教义学家说明如下：虽然实在有位格的联合，但那神圣的特性（属性，本能）仍保留为神性的特性，永远不会由灌注而成为人性本质的特性。但要是这些特性在人性内和在基督的身体内一样活动的时候（人性使人活过来，施行审判等），我们就说它属于人性。故此，我们将神圣全能归于基督的人性，并非以它作为本质的特性，乃是上帝的儿子在祂的人性内施行祂神圣的全能；这人性藉位格的联合是与祂神性联合的。另一方面，那些在神圣实质内存在静止不动，并不对外实行（ad extra）的神圣特性，不能直接说是人性所有的。

改革宗的异议为：除非将一切的神圣特性归于基督的人性，否则便不能将任何神圣特性归与它。我们的回答是：——

甲、对于此事我们也严格遵守圣经，圣经实在是将神圣的全能，全知和全在归与基督的人性，但并未将永远，无限，伟大，无穷等特性归于祂。因此，对改革宗的“不是这个，就是那个（either or）”的说法，当视为反对圣经而予弃绝。

乙、但是这个属理性的“若无这个，就无那个”说法也是不合理性的；正如一个人无头脑地辩论说：“人的身体若藉着与灵魂联合方有生命，那么，这身体也须同样成为非属物质的。但身体既然不是非物质的，它便不是活着的”。现在，灵魂怎样将生命交给身体（动作的特性），却不将非物质性（不动静止的特性）归给身体，所以正可说：根据圣经，基督的神性在人性内直接的实行祂工作的特性，但不实行祂静止的特性。

而且基督静止（quiescent）的特性，并不完全被祂神人的活动排除在外；因为这些特性是藉着工作的特性（operative attributes）往外（ad extra）实行。上帝在时间内，藉祂永远并伟大的全能造成世界，照样基督藉祂永恒神性的无限能力使拉撒路从死里复活。

再者，圣经清楚描写那归与人子的全能是无限的。但七 14：“（祂）得了权柄荣耀……祂的权柄是永远的。”在这经文内清楚述说基督的人性被归与了永恒静止的特性；因为人子所领受的荣耀是永远的；照样，基于约十七 5，基督享有永远的荣耀；正如祂自己说：祂的人性领受了以前所存在的λόγος（道），领受了在世界以前所有的同一荣耀。（参协同式，VIII.48，ff。）

## 11.1.6.3题. 特性归与之第三种类

（Genus Apotelesmaticum.）

革哈德解释特性归与之第三种类为：“每性在其职务上实行特属本身的事，但是另一性同时也共同合作”（That by which in official acts each nature performs what is peculiar to itself, with the participation, however, of the other.）林前十五 3；加一 4；弗五 2。当我们想到基督能够成全祂救赎人的工作，唯一是因为在祂内面的人性神性连合一起，由此而显然看出这第三种类的重要。

成尼慈对这事恰当地说：“弥赛亚为王和祭司的联合，是为了救赎工作，并为我们得救恩的缘故而作的。但救赎工作既是必须以受苦受死的方式完成，所以才有人性的需要。于是上帝喜悦为安慰我们之故，在基督为君王，祭司，和主宰的职分上，

也使用所接受的属于我们的人性，如此在两性里面，同着两性，并藉着两性完成基督职务上的行动。”（official acts ἀποτελέσματα）。（Doctr. Theol., p.337。）

由于改革宗的反对论调而需对此种类加以特别的讨论，他们教导：二性在救赎的工作上，独自去行各自部分的工作，并且没有参予另一性合作，他们同样主张基督的人性对神迹的贡献无非是为被动的器具（instrumentum, αεργον）；他们又说，人性对于神迹的贡献，并不比那妇人所摸过的衣裳縫子对基督神迹的贡献更多，太九 20；或不比使徒的人性所贡献与神迹的更多，徒三 6，或不比亚伦的杖对神迹所贡献的更多，出八 16。加尔文直接称基督的功劳为一个人的功劳，将基督的神性从那主动救赎世人的功劳中排除。此种论调与改革宗的见解完全吻合；（编者注：Mueller 的总结在此有误；Pieper 在此的意思并非如此，因为他说，加尔文认为基督的功劳若只是人的功劳，它本身并没有救赎的功效——这一观点在改革宗圈子里很少被接纳。）因为按照改革宗的见解，基督职务上行动的归与（αποτελέσματα）不能作为特性的归与（communicatio idiomatum）。实际上来说，必须将基督的人性从救主的一切作为，包含神圣全能，全在和全知的工作中排除。再者，他们述说，基督在祂教会内无所不在，弗一 20-23；四 10，不关乎祂的人性，而是专一的关乎他的神性，以致基督的人性与教会同在，不比亚伯拉罕或保罗的人性在荣耀里存在更实在。因此必须特别着重的讨论第三种类的特性归与。

我们由职务行为一词（official acts， ἀποτελέσματα）而理解基督为万人的救主，在祂卑微的地位上所从事的一切工作，以及祂在高举的地位上仍然作的一切工作，如：替世人的罪受死，毁灭魔鬼的作为，与祂的教会同在，统治并保护教会等。述说这些职务工作的经文，可分列于下：甲、以具体名词描写基督职务行为（nomen officii concretum）如：救主，中保，先知，君王，大祭司，等；乙、描写基督特殊职务工作，如背负世人的罪孽，约一 29；替世人的罪而死，林前十五 3； 为我们的罪舍己，加一 4；为我们舍了自己，当作馨香的供物，和祭物献与上帝，弗五 2；毁灭了魔鬼的作为，约壹三 8；打伤蛇的头，创三 15。

若问基督为要救赎世人按照那一性成全祂职务上的工作，我们基于圣经回答说：不论圣经内述说职务上作为（ἀποτελέσματα）的特殊经文，是描写救主按着二性来完成（提前一 15，基督耶稣），还是仅按着一性，也许是神性（徒二十 28：上帝），也许是人性（太十八 11：人子）来完成，祂职务上的工作常是由于全位格，按两性而完成的；每性贡献其所有的功能，并与另一性交通而工作，或与另一性共享，参与另一性。（Αποτελέσματα sunt operationes θεανορικαι；职务上的工作是属神人两性的。）

这就是圣经的真道，也是古教会所相信而承认的。亚他那修说：“上帝的道与人联合，行出神迹，并不是与人性分离；相反的，祂反而喜悦藉着人性，在人性内，并且同着人性施行祂神圣的能力。”（Catalog of Testimonies. Triglot, p.1141。）大利奥（Leo the Great）说：“每性与另一性相交，行出特属于自己的工作，即道行出属于道的工作（上帝的儿子），而肉身从事属于肉身的工作。”同上；（Ibid；p.1109。）

真的，基督诚然是按着祂的人性受苦而死，而且，因着位格的联合，祂的神性共同分享人性的苦难和死亡；人性时刻与神性联合，而由于这联合，我们救主的圣洁，代赎的苦难，才获得它救赎世人的价值。革哈德说：“基督的受苦和流血的死亡，

若神性没有将无限的价值加在祂替我们所受的苦难和死亡上，就不会有救人的结果。”（Doctr. Theol., p.336。）成尼慈说：“拯救与补赎，若能单由神性，或单由人性成就，那么，λόγος 道就是徒然为了我们的救赎，自天降下为人成为肉身”。（Ibid. 同上。）

神学家革哈德论及约壹三 8 说：“上帝的儿子接受人性的目的，是为了祂能在这人性内，同着人性，藉着人性，成全救赎及祂所负中保职分的各种工作。”

由于上述所提的原因，必须以圣经的纯真教导而坚持第三种类，因为那与上帝和好的福音向丧失堕落之人类所传扬的全部安慰都在乎它，那些不认清该种类的人，是夺取了基督教信徒所有的最甘甜的安慰，就是福音的真理：“祂儿子耶稣基督的血，洗净我们一切的罪。”约壹一 7。

可幸的是，反对 genus apotelesmaticum（职务上之归与）的人，并未吸取由他们虚假的前提所暗示的结论，反而以一种奇异然而幸运的前后矛盾（fortunate inconsistency），在实践中废除他们在学理上所坚持的。比如，何智 Hodge 写着说：“一个全知的灵魂……不是属人的灵魂。这道理若是真的，那么，属圣经和人心的基督就会丧失……；全知并非是使一个受造者成为器皿的特性”。但在另一处他又说：“这种说法，如：Dei mors, Dei passio, Dei sanguis（上帝的死，苦和血）曾得圣经的认可，教会也曾使用它们。由此可见，基督的补赎有着属于永恒上帝的儿子顺从和苦难的一切价值，而祂的义，无论是自动或被动的都有无穷功劳。”（Syst. TheoL., II,416,168。）这就是路德会由 genus apotelesmaticum（职务的种类）的道理所要注重的真理。

# 11.2节. 论基督的两种地位

（De Statibus Exinantionis et Exaltionis.）

## 11.2.1小节. 基督卑微地位的定义

基督成肉身一事，主要在于上帝儿子至大神迹，祂具有上帝本性一切的丰盛，与人性进入了不可分的位格联合，约一 14；西二 9。故自从基督成孕的一刹那时间起，路一 35，基督的人性就具有了（κτησις）一切神圣的特性和一切神圣威严和荣耀，约一 14；二 11。可是，祂为要由至大至圣的顺从来救赎我们（自动的，加四 4，5；被动的，赛五十三 4-6），便从祂成孕之时起，直到祂在坟墓复活，并不完全而且也不时常使用（χτησις）那交给祂的特性，威严和荣耀，腓二 6 下。祂在世上的一生，直到祂成全了救赎工作之时，都是以奴仆的形像，承担人性堕落后一切的软弱和懦柔，并须尽神圣律法的义务（太三 15；加四 4）和在咒诅之下（加三 13）。

基督这种“自我舍弃”的情形，我们指定为“基督卑微之地位”（status exinanitionis 拒绝地位）。基督的卑微本不在于“成肉身”的行动，虽然成肉身可算是上帝儿子，接受我们的人性最恩惠的谦逊卑下；因为虽然卑微的地位随祂被埋葬而终止，腓二 8 下，但那由成为肉身而有的位格联合却永不停止，弗一 20-23；四 10。还有：上帝的儿子在成肉身时，虽然真正而实在与人性进入联合，但是卑微之地位不属于基督的神性，仅属于祂的人性（反对现代虚己主义），拜尔（Baier）解释基督卑微的地位如下：“卑微地位，就是基督在某一段时间内拒绝——真正而实在地，而且是自由地——将神圣威严作完全的使用，以便祂能为世人的生命受苦而死”。（Doctr. Theol., p.377。）

路德会信条内所陈述基督卑微的道理，是实在合乎圣经的，圣经不但清楚确定基督两种地位的道理，腓二 6-11，而且，在祂有肉身的时候也将一切的神圣特性，威严和荣耀完全的归与祂的人性所有，约一 14；二 11；五 17；太十一 27；西二 3，9，等，同时圣经在别的经句里面叙述这一位基督，不使用祂神圣的特权力，以致那一位不可以言语描述其富有的基督，也是穷苦的，太八 20；林后八 9；祂是全能的上帝，约六 68，69；赛九 6，也曾是软弱的，路二十二 42，43；这位创造万物之主，约一 1-4；太八 27，29，也臣属于人，路二 51，52；这一位生命之君，徒三 15；启一 18，也曾被人捉拿，甚且被杀害，路二十二 54，63；二十三 33-37，46。

这些看来互相矛盾的陈述，圣经的解释是：人子不时常而完全使用祂为人时归与祂的神圣特权（约十 18；基督的死是因为祂没有使用权柄去生存；腓二 6-8；基督是因祂卑微虚己而死）。故此，基督卑微的地位，成为可能而实在之事，因为基督自愿不去完全并且不受干扰地使用，那自从祂成孕的一霎时，即有形有体的居在祂里面的神性的丰盛。

我们救主不常使用归与祂的丰盛神圣威严的原因，是因为照圣经所说，祂是藉着代替的补赎来成全救赎的工作，赛五十三 1-6；林后五 19-21，祂若像在改变形像，并复活以后所行的，太十七 1-8；约二十 17，19，时刻并完全地使用祂神圣的威严，腓二 6-8；赛五十三 1-6，并且也不能代表我们完全地顺从祂的天父，加四 4，5；三 13。但祂既是自己卑微（εκενωσιν），不完全而且不时时使用他神圣的威严，接受奴仆的形像，现出人的样式，并且如此地完全顺从祂的天父，腓二 6-8，所以祂才成

为我们真正的救赎主（耶二十三 6：“耶和华我们的义”），祂的穷苦是我们的富足（林后八 9），祂的顺从是我们的救赎（加四 4，5），祂的死是我们的挽回祭（罗三 24，25）。

诚然，当基督为救赎的工作而有所需要时，即使用赐与祂的威严和荣耀，祂不仅在大苦难之前行神迹，约二 11，或当祂实行先知的职分时使用威严，约一 18，就是祂作我们的大祭司长献上自己替我们当作祭物的时候，也使用它，路二十三 34；因为祂的人性在祂受难之至大痛苦时，不仅被那归与祂的神圣特性所扶持，太二十六 38，39；二十七 46，并且也有神圣荣耀的光线，往外照射，穿过祂所受苦难的极度幽暗（ad extra），约十九 25-27；路二十三 43。

## 11.2.2小节. 关于基督卑微之地位的错误见解

甲、不可将基督的卑微与祂成肉身视为同一的事；因为按着那种道理，卑微也必属于神性所有，因神性接受了人性（ἐπίδοσις），而且基督得荣耀的事，必需放弃人性。真的，基督成肉身可算为最奇妙的谦逊；有时，甚至在教会的团体内，也用“卑微”（exinanitio sensu ecclesiastica accepta ；教会所接受的虚己定义）这个词来表达出此真理。但是，当圣经按适当意义提及基督的卑微的时候（exinanitio sensu biblico accepta ：圣经所表达的虚己之意义），就是与高举之地位正相对立，它的意义是：基督是在贫苦而悲惨的情况成为人的，或说祂接受了奴仆的形像（μορφή δούλον），虽然祂本有上帝的形像（μορφή θεού）正如腓二 6，7 所证明的。斯特让（Strong）正确的说：“我们能够放弃那不值得注意的见解说，卑微主要的是在λόγος（道）与人性的联合；因这联合，在高举地位时，人性是继续存在。”（Syst. Theol., p.701。）

乙、基督的卑微也不是如下所言：上帝的儿子，为要成肉身的缘故，在某一段时间之内，放弃，（脱下，或剥去）祂工作的，或说有关系的特性，如：全能，全知，全在，以致祂的神性因成肉身的举动，而告减缩或减少，这是现代虚己派（kenoticists：多马修 Thomasius，德里慈 Delitsch，路他得 Luthardt 等）的道理，极端的虚己主义者（革斯 Gess，何夫曼 Hofmann，夫兰格 Frank）甚至主张，上帝的儿子在祂成肉身时放弃了（emptied Himself of）一切神圣的特性，或说：祂神圣的位格（personality）由一个属人的位格（personality）代替。

虚己主义为要解释基督人性“真正属人的进化”，所以将基督的神性夺取，这样作，即是反对圣经内一切经文所说；一方面，基督在祂卑微的地位上，按本质是与父为一，约十 30, 38；十四 10，以致祂神圣存在的方式并未因成肉身一事而有所改变，西二 3，9；另一方面，祂与父一同去做神圣的工作，以致在祂成肉身的时候，祂神圣工作的方式并没有更改，约五 17-19。所以虚己主义是属理性并反对圣经的。

基督真正属人的发展，路二 52，以及祂祷告得应允的事，路二十二 43；约十七 5，由圣经可得恰当的解释，圣经告诉我们的救主不时常使用那归与祂人性的神圣特性，人子既然不时常使用祂神圣的威严，所以像任何其他人一样祂能够求父，并领受父的听允，腓二 7。

但是现代虚己主义除否认圣经中所记，关于成肉身的明白事实之外，也犯下了重大的错误，将不能败坏的上帝变形（诗一 O 二 26，27；提前六 16；玛三 6），变成一位易改变的存在者，如此而破坏了论及上帝的正确观念，然而即使如此，仍未

能达到其目的；因为只要虚己主义者仍然赞成上帝和人之间的联合，那么，成为肉身的奥秘仍是存在，虽然他们让上帝减少了一些特性。成肉身的奥秘若要挪去，只能藉着弃绝整个的成肉身之事，或是基督仅是一个毫无任何神圣特性的人（现代主义者）去实现。

此项事实曾由其他种类的理性神学家所认识（多尔涅尔 Dorner 等），他们为要解释基督成肉身的奥秘，所以将独立位格的存在归与基督的人性，但这种属理性的代替者，像虚己主义一样不能令人满意；因它毁灭成肉身的真正观念，或是毁灭人性被接入上帝儿子的位格里的这种观念。那么，就没有位格的联合，至多只有收养论的联合（Adoptionism）。

基督的卑微不是仅为隐藏起那交与人性的神圣威严（κρύφις τής χρήσεως）乃是实在拒绝完全使用按人性所交与的威严（κένωσις τής χρήσεως）。当杜平根（Tuebingen）神学家（阿西安德尔 Osiander，尼可来 Nicolai，屯谬斯 Thummius）与吉生（Giessen）神学家（门特扯尔 Mentzer 和非尔播尔 Feuerborn）于 1619-1627 年争辩时，此事成为一个争论的问题。杜平根神学家，将基督坐在父右边，甚至在祂处在卑微之地位时都归与人性，这意思就是：我们的主既使在那时也完全使用祂神圣的威严，当然，是以一种隐藏的方式去使用（κρύφις），所以我们称他们为隐藏主义者（Cryptists）。这种立场，根据圣经的经文来看，是难以成立的，因为圣经将坐上帝右边的事，归与在高举之位时基督的人性，然而杜平根神学家赞成，基督在行使祂祭司职分，或是当祂受苦而死的时候，拒绝对祂那归与人性的神圣威严作完全的使用。另一方面，吉生的神学家宣称，基督的人性，在卑微的地位中，不与一切受造之物同在，并倾向于将保存和管理宇宙的事，从人性中排除。说基督曾经虚己（emptied Himself 腓二 7）根据祂的人性，倾出那么多的神圣威严，因此他们被称为虚己主义派（Kenotists）。但是他们却没有和现在的虚己者一同主张基督按着祂的神性剥夺了祂神圣的特性。他们并没有教导绝对地拒绝使用神圣威严，反而爽快赞成在祂行奇事的时候使用。由于约五 17 的记载而知道他们的立场是难以维系的。

关于教会中所用与基督卑微地位和高举地位有关的名词，我们可提及如下：

甲、协同式（Formula of Concord）将隐藏一词（concealment, κρύψις）和不使用（non-use）那归与人性的基督的神圣威严，视为同义语（Thoro Decl., VIII, 26，65：“这是在卑微之时（按较大的部分）被隐匿而抑制。）这样使用两个名词是合乎圣经的；因为基督的卑微包含真正地隐匿基督的神圣威严，祂是真正的上帝，西二 9，然而显现为只不过是一个人，约十九 5，又一方面，基督的卑微也包含实在地拒绝；并不是拒绝祂神圣的特性，乃是拒绝祂所有上帝的形像（μορφή θεού）的彰显，或说拒绝充分使用所归与祂（人性）的神圣特性；因为祂积极地显现为奴仆的样式（μορφήδούλου）。

乙、“仍旧在天的人子”（约三 13）。这种说法和“坐在上帝的右边”，可十六 19，不是同义字；前者是论及基督处在祂卑微之地位，后者是论及祂高举得胜的行动。

丙、当描写基督按照祂的人性无所不在的时候，我们的神学家曾使用 omnipraesentia intima（内面的无处存在）和 omnipraesentia extima（外面的无处存在）两种词语。当后者是作为 sessio ad dextram Dei （坐在上帝的右边）的同义语被使用时，就是恰当的。但若是以之为基督在祂卑微的地位时，不与受造物同在这种意义

来解释，便是否认位格的联合。当前者的意思为指明人子在高举之前的临在，后者是指明祂在高举之后荣耀的临在时，就是将该句的意义使用正确。

丁、我们说，基督在祂高举之前，在卑微的地位，是在人性里工作而且同着人性工作（in and with the human nature；in et cum carne），但并非总是一直藉着（thru）人性作事（non per carnem）。这里 Non per carnem 的定义（不藉肉身），若指着基督永恒并得胜地使用那归与人性的神圣威严（usus plenarius 完全地使用），或指着祂人性坐在上帝的右边而言，便是合乎圣经。若使用这说法时否认圣经中所说——基督也在卑微的地位上藉着肉身，或在肉身内，约一 14；西二 3，9，行了祂的神迹，实行祂先知职份和祂保存并管理宇宙的工作，约五 17；一 18——便是不正确的。因为基督在成肉身后所行的无论什么事，都不是在肉身之外行的（extra carnem），而是为神人，或是成肉身的基督所行的,约壹一 7；来九 14；二 8，9；约五 26，27；路二十二 69；腓二 9 等，换句话说，是在肉身里面行为，因而是藉着肉身行的。

## 11.2.3小节. 基督卑微地位的阶段

基督的卑微包括祂在地上生活的一切事迹，自成孕时开始直至埋葬之时，并且包括后者。基督下到地狱一事（descensus ad inferos），必须不包括在祂卑微之地位上，彼前三 19；西二 15。我们的主居在地上的时间，圣经称为“在肉身的时候”，αί ήμέραι τής σαρκός ,来五 7。所以基督的卑微包含：

甲、祂的成孕与诞生。这两个事件属于基督的卑微地位，因为祂成肉身——这事之本身并非卑微，而是最恩惠的谦逊——是发生在极卑贱的情况中；因为藉着成肉身，上帝的儿子接受了堕落的人因罪所背负的完全穷苦与悲惨，林后八 9；路九 58；腓二 6；太一 17。基督成孕并诞生为救世主，路三 11；因为祂藉着至圣的成孕和生产，为我们的罪恶成孕与生产，施行了补赎工作，诗五十一 5；加四 4，5。我们的主由童女而生，是圣经所证明的一项事实，赛七 14；太一 23；路一 34。上帝的旨意就是：弥赛亚必为一个童女的儿子，太一 22，23；赛七 14，虽是真人，但是无罪，来七 26。

路德说：“因此女人的后裔不能为平凡的人；祂必须毁灭魔鬼的权柄，罪恶和死亡；而众人既因罪和死是附于魔鬼之权下，所以祂（女人的后裔）必须的确为无罪。可是自然的人性并不如以上所说产生此种后裔或结果子，因为他们都因自己的罪处于魔鬼之权柄下……所以完成所希望的目的的唯一方法就是：后裔必须为女人真正自然的儿子，但却不是按自然的方式由女人生产，乃以上帝的一种超自然举动，以便使圣经所说：祂必须仅为女人的后裔，而不是出于男人的后裔的话，得以应验；因为经文（创三 15）明明的说，祂将必为女人的后裔。”（St. L., XX, 1796f）

我们的救主是否由 clauso utero （关闭的子宫）所生，我们可以视为是一件未解决的问题，因着特性的归与，虽然，这是件可能的事。（参考协同式全文，XIII，24；XII，100）唯理与现代主义派否认我们的救主由童女诞生（迦弗坦 Th. Kaftan：“由宗教观点而言，（童女产生）是无价值的，“religioes wertlos"）这是与圣经所作的清晰见证相反，且为他们不信的结果和凭据。

马利亚在她同约瑟结婚后是否还生了儿女这个问题（semper virgo），古教会和路德以及路德会的教义学家曾给予否定的答复，虽然在近代有很多的解释家在这事上不同意。这纯然是一个归历史方面的问题，而且可以留存为未解决的问题（open

question），因为圣经没有以足够明晰的经文给予解答。参太一 25；路二 7；太十二 46下；十三55下；约二12下，七3下；加一19。（参考皮柏尔，Christian Dogmatics, II.366, ff）尤西比乌 Eusebius, III, 11,根据纪格西仆（Hegesippus）所言："亚勒腓（革罗罢 Cleophas）是约瑟的弟兄；约瑟在这弟兄去世之后，便领养了他的儿女，因此这些人（基督的表弟妹）按法律方面来说成了我们救主的弟兄姊妹。"根据这种见解，亚勒腓的儿子雅各与主的弟兄和使徒雅各，加一 19；太十 3 必是一个人。成尼慈引用（耶柔米）说：Mariam post partum （太一 25） aut cum Joseph concubuisse aut filios ex ipso sustulisse non credimus, quia non legimus, sc. in Scriptura Sacra。翻译如下："我们不相信，马利亚在分娩后，由于与约瑟的婚姻关系再生养儿女，因为我们在圣经上没有读到这种记载。"头胎的儿子（路二 7），这种说法并不能证明马利亚另外生了其他儿女。

乙、基督的割礼，教育与生活。犹太人的男婴在生后第八天必须受割礼，基督虽是律法的主，太十二 8；可二 28，在第八日也照样藉割礼俯伏于神圣的律法之下，路二 21。因此，基督的割礼乃被正当地视为祂救赎工作的一部分。

耶稣虽然没有错误，使祂须要受教育来改正，反而是即使在祂做婴孩时，也为人的道德典范，路二 51-52，因为祂是"圣洁，无邪恶，无玷污"。来七 26，但祂仍然藉实在的勤学而使智慧增长，这是按着祂人性自然的知识（secundum scientiam naturalem et experimentalem 第二种称为自然和经验的知识），因为在卑微的地位上，祂没有永恒并完全地使用那归与祂人性的神圣全知力，腓二 6-7。

基督以看得见的样式居住在世上时，现出奴仆的形像和人的样式，忍受一般人普通遭受的一切艰难危险，试探，谴责和困苦，太八 20，祂也自愿臣服于当时的政府之下，太十七 27，祂是平凡地表现出只不过是个人，以致人们视祂与其他人平等，或比其他人更卑下，太九 14；十六 13-14。

丙、基督的苦难，死亡和埋葬。基督的苦难在祂以看得见的方式居住在世上的时日，一直延续存在，太二 13；路二 1 下，但是祂在地上生活的最后两天所受的大苦难（passio magna），乃是苦难的最高潮。基督的大受难（passio magna）乃是我们的救主，由客西马尼园至各各他山，这一段时间内所受的极端痛苦，这苦痛，部分是属灵魂的，部分是属身体的，为要赎我们的罪，忍受了非常的苦痛和忧愁，直至最后的一刻，赛五十三 4 一 6；林后五 21。

基督被上帝离弃的痛苦，太二十七 46，乃是因为人类的罪在祂的灵魂里，忍受神圣的忿怒，犹如祂自己犯了那归与祂的罪过。或者我们可以说，祂忍受了地狱的痛苦（dolores infernales）；这痛苦原是由于与上帝分离而来，太八 12；二十五 41；帖后一 9。

我们的教义学家合宜地将基督因被上帝离弃（desertio）而感到的极端痛苦，理解为基督感受到上帝的烈怒因全人类的罪归于祂（sensus irae divinae propter peccata hominum imputata）。但是若将绝望（desperatio）归于在极端忧伤时的基督，便不合乎圣经，因为绝望是邪恶的，因此与祂无罪的性格不合，诗二十二 2, 19；路二十三 46；加四 4。

基督的死为真正的死，或祂的身体和灵魂彼此分离，太二十七 50；可十五 37；路二十三 46；约十九 30。基督的死，不但是祂的灵魂，而且祂的身体也仍然存留于神性的交通里（unio personalis 位格联合），因此祂的死实为上帝儿子的死，徒三 15。

基督在此位格联合中能够死亡，乃是一项伟大的奥秘，所以祂自己曾解释它，约十17，18。祂能死，是因为祂并不时常而且不完全使用那归与祂人性的神圣威严。

基督体面地被埋葬以及祂身体在坟墓里的不见朽坏，圣经记述为弥赛亚的一种特权，赛五十三9；诗十六10；徒二31；十三35-37，祂在完成救赎工作之后，赛五十三10-12，就必得升为至高，超乎万有，腓二9-11；弗一20-23。

烦琐神学家或称经院哲学派提出一项问题，即当基督的身体安息在坟墓内之时，可否称为真人？昆斯得正确地指出，这问题是属于好奇心的问题（questio curiosa），是基于错误的解释，属人的存在者（ens vivum, animal：活着的存在者，有灵者）。圣经清楚说明基督成为真人，为代替我们把自己舍了，提前二5-6，这便包含祂在死时也是真人。

## 11.2.4小节. 基督高举的地位

基督高举地位的开始是由祂在坟墓活过来的时候，并且由下到地狱，显示这高举地位给下面灵界看，又藉祂荣耀的复活，显示给世人看；藉着升天，坐在父上帝的右边，将高举之地位显示于至高天上。

我们的教义学家解释基督高举之地位为："神人基督在将肉体的软弱脱下以后，按照祂的人性，领受，接取神圣威严充足地使用"。（拜尔 Baier）

在腓二 9-11；弗一 20-23；四 10 等经文内，将基督高举的道理明白地教训给我们。协同式特别弃绝：基督是按照祂的神性被高举，这种异端（虚己 kenosis）。它声称说："若教导……说，在基督复活和升天的时候，按照祂的神性，天上地下的一切权柄都复归于基督，好像基督祂在卑微的地位上按着祂的神性搁置，放弃了这权柄一样。（我们弃绝咒诅这种异端。）弃绝的原因是："藉这道理不但将基督立约的话歪曲，而且也为亚流预备了可咒诅之异端的路，以致若不以神圣道理的不可动摇的根基，和我们朴实的基督（公）教信仰坚定地驳倒这假道，最后，基督永远的神性（deity）必被人否认，因此也必失落了基督和与祂而来的救赎。（Art. VIII, Epit.39）

正因基督的卑微之地位是为我们的救赎而成，照样祂高举地位也是为此而成，因此那和好全备的福音包括在这二个地位的道理内，罗四 25；林后五 18-21。我们基督教的信仰赖于被钉十字架上的基督和享受荣耀的基督，林前十五 1-23；罗四 25。

## 11.2.5小节. 基督高举地位的阶段

甲、基督下到地狱（descensus ad inferos）。基督下到地狱的道理记于彼前三 18-20；这段圣经详细地描写其性质与目的。西二 15 是为这道理附加上的见证。按照彼前三 18 所说，下到地狱，乃是复活过来的基督（ξωοποιηθείς）的荣耀举动，祂藉由此行动（对教皇主义者，现代神学家），按照祂的人性（πορευθείς）身体和灵魂（此点反对教皇派和现代神学家）下到监狱（φυλακή）和那邪恶受咒诅的灵那里（απειθησασιν），并向他们传讲（εκηρυξεν），希腊动词 κηρυσσειν 的意义并非为"报告救赎，而是一个宣传媒介（vox media），可以宣传律法或者福音；这个字本身的意思除了宣传，报告，公布等媒介意义外，并无其他。在太三 1；徒十五 21；罗二 21；启五 2；路十二 3 内用为宣讲律法之义。在彼前三 19，由上下文而显示出，这词语明显是指着传律法，因为基督在该处为一"传报者"（Herald, κηρυξ），要将祂

的胜利传报给与那些在地上曾听见过神圣的道，而却不愿接受它的人（απειθεσασιν）。所以基督向他们显现为神圣的审判主；是因为他们在地上曾轻蔑祂的权威。基督在地狱里显现的这种意思，已由这经文的宗旨而得以证明；因为在以上几节经文中，彼得劝勉基督徒，在不信的人手下受苦，信靠这位公义的审判主基督，在祂第二次降临时，必将刑罚分配给祂教会的仇敌。

基督下到地狱为恶人最后受审判的预兆，圣彼得为此缘故而在经文里面论及基督下地狱的行动。

何拉斯说得有理："基督下到地狱，不是为要受魔鬼任何凶恶的对待，约十九 30；路二十四 26；而是为要向魔鬼夸胜，启一 18；西二 15，并为要说服受了咒诅的人，他们是被公义地关于牢狱内，彼前三 19。基督在地狱的宣传不是属福音的，乃是属律法的，控告的，恐惧的，而且也是以言词宣讲，并且是实际宣讲，祂藉言语指证他们应受永刑；实际的，使他们受到可怖恐惧的打击。"（Doctr. Theol., p.396）

对于种种异端者我们坚持：基督下到地狱，不是为：

①讲福音给恶灵及他们的俘掳听（俄利根和一切教训完全恢复的人，或apokatastasis），或者至少是讲福音给与那些他们在地上生活时，没有机会听福音的人（教父，现代神学家）。在彼前四 6 所说："就是死人也曾有福音传给他们"，不是提及基督在地狱里的传讲，而是提及传福音给仍住在地上的人。此意义出自目的的字句："要叫他们按着人的肉体受审判"。无论如何，这节经文并不教导人死后的缓刑。

②基督下到地狱，是为要受地狱的苦痛（轭皮奴斯 Aepinus，弗拉秋 Flacius），或为蒙救赎的灵魂向狱卒撒但付上赎价（俄利根 Origen）。因为基督下到地狱并非是祂卑微地位的一部分，路二十三 43-46，也不是撒但有任何权威向人夸耀胜利，并使人为俘掳，约壹三 8；来二 14-15；徒二 24 不可解释为教训基督在死后所受的任何苦难；因为由上下文明显看出"死的痛苦即等于死的权柄"。

约翰巴西摩牛式（John Parsimonius）不以地狱为属地域性的，主张基督"下到地狱"的意义，仅是祂在世间受地狱的痛苦，我们的教义学家反驳此种意见而声明说：圣经教训我们相信，我们的救主是真正实在地下到地狱，但不是由任何地方的移动；因为复活的基督的形象彰显不再是仆人，乃是上帝，所以便时常使用那为祂人性共享的神圣威严。

改革宗与约翰巴西摩牛式一样也是否认基督实在地下了地狱；有的说，基督下地狱是指祂全部卑微地位而言（所牛式 Sohnius），又有人说，基督下到地狱是指祂受埋葬而说（布赛珥 Bucer，伯撒 Beza），更有人说，是指着祂在受大苦难时灵魂上所受的痛苦而言（加尔文 Calvin）。在路德会中，基督下到地狱的道理，按圣经的根基而予以明确定义，见协同式第九条。何拉斯对基督下至地狱一事，说："基督下到阴间（lower world）是一种真正而实在，超乎自然的行动；祂脱离了死亡锁链，恢复生命后，按全位格下至较底之处，以便向恶灵和受了咒诅的人，显示自己为死的胜利者。"（Doctr. Theol., p.379）

乙、基督复活。何拉斯解释基督的复活为"基督荣耀的胜利，神人基督由此而以与父和圣灵同一的权柄，使祂的身体由坟墓里出来，并使身体与灵魂联合得荣耀，而且由种种证据将这身体活活地显示给他的门徒看，为了坚定我们的和平，交通，

喜乐，和我们将来得复活的纷望。”（Doctr. Theol., p.380）这种解释既完全又合乎圣经。

照圣经所说，基督的复活，一方面是父上帝的工作，祂是该事的有效原因，弗一 20；罗六 4。这样，我们救主的复活乃是全世人的实际赦免或称义；因为由人的神圣代表的复活或称义，上帝宣布众罪人为无罪，罗四 24，25；十 9。由于此种原因，基督的复活是称义信心仰望的对象，林前十五 14、17、21，卡罗夫（Calov）说：“上帝既在基督里刑罚我们的罪，因为世人的罪曾被放在祂的身上，使祂作为我们的代表，所以，上帝也照样藉着使祂从死里复活，而免除了所归与祂的那些原属于我们的罪，并因此在祂里面也赦免了我们。”（Biblia Illustr., ad Rom.4，25。）

另一方面，圣经也描写基督自己为祂复活的有效原因（causa efficiens），约二 19；十 17-18，因祂是真上帝，并具有与父和圣灵同一的神圣权柄（una numero omnipotentia），约五 19。由此观点看来，基督之复活，是祂的神性（deity）和身为神圣救主身份最有力的凭据，约二 18-21。

与灵魂重合后，由坟墓出来的基督身体是与上帝的儿子在马利亚身体内所接受的身体，以及与祂苦难死亡的身体，是同一的身体，约二十 27。但是基督复活的身体具有了新的属性（new properties； idem corpus essentia, novum qualitatibus）。祂自然的身体（σώμάψυχικον，林前十五 44）成为一个属灵的身体（σωμα πνευματικόν，林前十五 44），即是荣耀的身体（σώμα της δοξης 腓三 21）。

基督的复活是在关锁的坟墓（clauso sepulcro）所成就的，或说他是从一个封闭了的坟墓里出来，太二十八 1-6。改革宗神学家否认这项真理，因为他们弃绝特性归与的道理。约二十 19。

复活后的救主吃食物，路二十四 43，不是因祂必需要吃，乃是出于祂的自由意志；不是为滋养祂的身体，乃是为坚固门徒的信心。

关于复活的目的，何拉斯正确地说，基督复活为要显示出祂所获得的胜过死亡和魔鬼的凯旋，徒二 24；来二 14-15，并为要将祂苦难死亡的结果供与并应用于万人身上，罗四 25；彼前一 3-4；约十一 25，26；十四 19；林后四 14；帖前四 14；罗六 4；林后五 15，为此之故，基督复活的道理，为全基督教道理之基础。

丙、基督复活与升天之间的四十天。圣经论及基督复活和升天之间的四十日的记载，仅为片断的。我们的救主在祂战胜死亡凯旋以后，再不像祂以前以肉身活在世上的时日一样，与祂的门徒联合，路二十四 44，然而祂时常向他们显现，徒一 3；林前十五 4-8，与他们同吃同谈，路二十四 41-43，并且使他们信服祂是上帝的儿子，基督，约二十 19-31。

丁、基督的升天。基督的升天可以按广义或狭义两方面来看。如按较广的意义说，包含祂坐在上帝的右边，徒二 33-34；弗四 10。按较窄狭的意义，则只包含基督能见的上升，路二十四 15；徒一 9-11。在本文中，我们按后者的意思使用该词。

基督的升天与祂复活的不同点，就是：前者是在见证人面前作成，徒一 9-14。按本质说，是一种往上的移动（motus localis），直到救主被云接去，徒一 9。

基督所升上的天不仅是蒙福的圣徒所在的天堂（约十四 2 domicilium beatorum ascensionis terminus ad quem proprius,享福者之天为升天之正式终点站），同时也是上帝的右边（coelum maiestaticum 威严天），上帝的右边不是某一确定的地方，因为祂

全能的权柄是充满天地的，太二十六 64；出十五 6；来一 3；十二 2；诗一三九 10；弗一 20-23。

基督升天的目的是：甲、关于基督自己方面，祂公开而凯旋地证明自己为救世主，或是他按着人性庄严地坐在宝座上，约六 60-62；并乙、关于众信徒方面，为他们也必跟随基督，进入天堂的一种最荣耀的保证，约十四 2 下；十七 24。

改革宗视天为创造的空间（space），基督的人性是被包括在其间（Christus comprehensus et circumscriptus：基督被包括而受限制），以致按照祂的人性，祂既不在主的晚餐内存在，也不在包括祂人性的天上区域以外的任何地点存在。徒三 21 未证明改革宗的异端（为真道），（参协同式，全。cf. Formula of Concord, Thor. Decl,, VII, 119）

何拉斯（Hollaz）对基督升天一事给与下列丰富解释："基督的升天是祂荣耀的举动，祂由此种举动在复活后，按着祂的人性，以真正实在的属地点的行动，照着祂自愿的决定（per liberam aeconomiam），并以人所能见的方式，进入云中，然后以人所不能见的方式，升上蒙福者共享的天，并登上上帝的宝座，使祂在胜过了祂的仇敌后，能统治上帝的国度，徒三 21，将关闭的乐园再度开放，启三 7，并为我们在天上预备永远的家乡；约十四 2"（Doctr. Theol., p.380。）

戊、基督坐在上帝的右边，由于在上帝的右边是祂全在的权柄和工作，诗一三九 9-10；一一八 15-16，那么，基督坐在父上帝的右边，就是指，祂充分而且不断地使用那归与祂人性的神圣威严——为了普遍地、最荣耀地统治祂这权柄国，恩典国，和荣耀国，林前十五 25，27；诗一百一十 1；来二 7，8。所以基督坐在上帝右边，按祂人性来说，是祂高举有了至高的主权，统治万有，弗一 20-23；四 10；彼前三 22；徒三 21。（cp. Formula of Concord, Thor. Decl., VIII, 27）

论及耶稣在卑微和高举之两个不同的地位上，人性共享神性的全能工作方面，我们应注意：由于基督成肉身后，神圣威严（δοξα）时常存在于人性内，约一 14；西二 9，并且在改变形像时，藉着人性按特有的方法启示出这威严，太十七 1-8，所以，在成肉身之后神性的全能工作也常存于人性里面，而且在高举于上帝的右边后，将自己荣耀地启示出来。

基督坐在上帝右边可按其各方面解释为："基督至高的荣耀，是神人基督在此种荣耀里，按着祂的人性，被高举至神圣威严的宝座上；他便大有能力，以直接的存在，在权柄，恩典和荣耀国度里统治万事，为使祂的圣名得颂赞，并使受难的教会得安慰和保全。"（何拉斯，Doctr. Theol., p.381）

信徒因基督凯旋地坐在上帝右边，所获得的特殊安慰，已由协同式用佳美的话说明（Thor. Decl., VII, 78,f.）："我们坚持……基督也照着祂所接受的（人）性，祂能够，而且也真是随祂的意思存在，特别是祂在祂的教会和世上的教会里为中保，元首，君王，和大祭司长，并不是按部分的，或只是他的一半位格存在，而是以全位格存在；神人二性原属于祂的位格；祂不但按照祂的神性存在，而且也照着并同着所接受的人性存在；他按着人性是我们的弟兄；我们是祂肉中之肉，骨中之骨，正如祂设立了祂的圣餐，为了保证并坚定此事，即祂照着祂为血为肉之性，必与我们同在，在我们里面居住，工作，并且有效力。"

己、基督复临。基督按人所能见，荣耀的复临以作最后的审判的道理，将在末世论（Eschatology）中讨论，因基督复临本属于该主题内。

# 11.3节. 论基督职分的道理

（De opere sive officio Christi）

上帝的儿子成了肉身，为要使上帝自永远所定救赎人类的工作能以成全，约十七 4；三 16；太十八 11；路十九 10；提前一 5。奥斯堡信条说（第三条）：“道，就是说上帝的儿子，从圣童女马利亚腹中取了人性……为要使天父与我们复和，不独为了人的原罪，也为人一切的本罪，做了挽回祭。”故此，基督在祂卑微地位上，作为神人，所行的任何事，路一 30-31； 太一 21-25；路二 21，以及祂在祂高举地位上，作为神人，仍然所行的，皆属于祂神圣的职务或工作。

昆斯德（Quenstedt）论到基督中保的职务说：“中保职分的工作乃属神人耶稣全位格的工作，且是属于神人两性的行动，藉这些工作，基督在二性之内，同着二性，并藉着二性，以获取与应用的方式（way of acquisitation and application）完全地实行并且现在也实行——为我们的救赎所需要的一切事。”（Doctr. Theol., p.338。）简略地说：基督为中保的工作，是包括祂为要成就救赎我们所作的一切事，以及祂为要使人能获得救赎仍然作的一切事。

人若问：基督自何时实行祂为中保的职分？我们的回答：甲、不仅是从祂受洗时开始——受洗礼实在是引祂进入公共的中保职分，应该是：乙、从祂成为肉身的那一瞬间，因祂的成孕，诞生，割礼，为儿子的顺从等，都是为罪恶丧失的人类完成救赎而作成的，加四 4，5；约壹三 8。

那些妄自推测上帝的儿子成肉身的原因并非是为救赎人类的人，（如苏西尼派，伯拉纠者，施莱马赫，现代神学家所说的：“基督来做第二亚当为要完成创造的工作），是反对圣经；因为圣经明白教训基督来到世间的唯一原因是要拯救罪人，约三 16；提前一 15；约壹四 9-10。

若有人问：为什么 λόγος（道）等了四千年之久才成为肉身，我们只有说：上帝喜悦这样行（加四 4，5），此外在圣经内没有其他的答复。

基督为罪恶人类的救主时，必须成全三种不同的工作：甲、祂必须将救赎的道理教训给人，路四 18；约一 18；来一 1；太十七 5。乙、祂必须使世人与上帝和好，林后五 18，19；太二十 28；罗五 10；约壹二 2。丙、祂必须统治教会作其元首，并管理万有，作宇宙至上的君王，路一 33；弗一 20-23；约十八 33-37。因此我们讲到基督三种的职分：甲、先知职（munus propheticum），乙、祭司职（munus sacerdotale），丙、君王职（munus regium）。在旧约中已描述弥赛亚作神圣的先知，祭司，君王，申十八 15-19；诗一一十；二 6-12。

我们的先知，祭司和君王基督所行出的一切工作，都是神人的工作（the-anthropic actions）；换一句话说，为我们救赎所需要的一切事，都是基督按着二性执行的。

虽然三种职分在基督里面从未分开，或分离，然而我们坚持前面所说的分类（munus triplex,三职），为要较清楚地陈述基督的工作；但有些教义学家将先知职和祭司职综合讲述，如是则基督只有两种职务。

## 11.3.1小节. 基督的先知职分

（De Munere Prophetico）

### 11.3.1.1题. 在卑微之地位执行该职分

基督在其卑微地位中，不像以色列人的先知那样教训人，而是像一位由上帝差来的非常先知来教训人（Propheta κατ' εξοχην, propheta ommibas excellentior，路七 16；约四 19；六 14，就是说：祂亲自（αύτοπροσώπως，God in person）并且凭着祂自己的权威去教训人，约七 46；一 18。我们的主没有藉着神圣的默示，领受祂神圣的道理，彼后一 21，而是作为一位全知的上帝儿子拥有这些道理，太二十三 8，10； 路二十四 19；四 32；太七 29；约六 63。尤其是祂并非仅按神性而有神圣的知识；因为祂的人性，藉着位格的联合（特性的归与），也同享祂神性的全知，西二 3，9。（In Christo igitur Deus ipse manere prophetico fungitur：所以在基督内，上帝自己施行先知职，来一 2）奥古斯丁说："Doctor doctorum Christus, cuius schola in terra et cathedra in coelo est"：“基督是博士的博士，祂的学校在地上，祂的讲台在天上。”

关于基督所宣讲的信息，圣经明白地说祂宣告自己为世人的神圣救主，救他们脱离罪恶，死亡，和魔鬼的权柄，太四 17；约六 40；三 14-15；太二十 28；约六 51-65。保罗既以宣传基督和祂钉在十字架上，作为祂的中心信息，林前二 2；林后四 5，照样我们神圣的救主将他的整个讲道，也集中于传讲那藉着祂的替代性死亡而成的使人惊奇的福音，救赎的真理，路十八 31-34；太十六 21-23；可八 27-33。再者，圣保罗怎样宣讲了因着恩典，藉信靠被钉死而后复活的基督而有的救赎，照样基督也亲自宣布以恩典，藉信靠祂而有的救人福音，太十一 28；约六 29，32，35。

我们的神圣救主确是上帝所兴起，像摩西一样的为先知，申十八 15，祂也曾宣布神圣的律法，太五-七章，但不是新律法（现代主义者），乃是与上帝在旧约时代所宣布的同一道德律，太二十二 34-40，“爱”成全这律法，罗十三 10。甚至登山宝训，太五-七章，也不是新律法，仅是道德律的正确解释，以对抗文士所作的虚假注解。“爱”的诫命在旧约时代已经很明白地被教训出，利十九 18，因此在基督时代的犹太人对它有充分的理解，路十 27。约十三 34 所谓“新诫命］只有在这诫命特殊地应用于基督的门徒方面，以及实行这诫命的动因方面，才可说是新的（路德：“是新的，藉着新的灵力”）；因为祂的门徒要效法他们所相信的神圣的夫子，去彼此相爱。

对于主张基督本为新颁发律法者的一切异端（伯拉纠者： Pelagians，阿米念主义者：Arminians，半伯拉纠者：Semi-Pelagians，现代主义者，教皇派：基督宣传了福音的劝谕，（consilia evangelica）：贞节，守贫和顺从），教会基于圣经说：“基督确是律法的老师，但他不是新颁发律法者。”（Christus quidem fuit legis doctor, sed non novus legislator.）并且，基督虽然也宣讲了神圣的律法，但祂在执行祂的先知职分时，恰当地说，祂是传扬救人的福音，使人藉信祂救赎的苦难死亡而享永福，约一 17。

### 11.3.1.2题. 基督在高举之地位执行先知的职分

基督在祂高举之地位不再亲自（αύτοπροσώπως）宣传福音，乃是间接的，藉着教会的服务工作传福音，约二十 21；太二十八 19，20；可十六 15，16；林后十三 2，3；提后一 9-11。然而，在祂高举之地位中，祂仍存在于教会内作真先知和老师，西三 16；弗四 10-12，因此，只应传讲祂的道给人听，约八 31，32；彼前四 11；提前六 3-5。凡以传讲自己的智慧代替传讲上帝之道的人，就不是基督教的执事，而是假

先知（αντιχριτοι），信徒当预防他们，太十五 7-9；七 15；罗十六 17，18；约壹二 18。斯特让博士（Dr. A. Strong）正确地说："现代一切真正的预言（讲道），无非是重讲基督的消息，是宣传并解释那已经在圣经里面所启示的真理。"（Syst. Theol., p.389.）一切假先知中，罗马教皇是最阴险而有害的，因他歪曲上帝的道，并反对基督先知的职分，而说他自己是被高举之主的代理者。因这缘故，他是敌基督者（αντιχριστος κατ᾽ εξοχην）帖后二 3ff。

当旧约时代，上帝的儿子，或以先存在的 λόγος（道）也是教会的真教师和先知；因祂与古代的圣徒谈话，并向他们启示救人的真理，圣经教训此项重要的事实说：甲、基督的灵，藉先知讲说，书写上帝默示的话；他们预言关于将要来的恩典的事，彼前一10-12。乙、上帝的儿子将上帝救人的真理启示给以色列，约十二41；参赛六 1 下；林前十 4。路德说："差不多在旧约内凡提及上帝之名的经节内，都将基督启示给我们。"（St.L., II, 853.）

## 11.3.2小节. 基督的祭司职分

（De Munere Sacerdotali.）

基督为神圣先知所传讲的上帝恩典，正是祂自己作为人类的祭司所获得的。因此之故，那些否认或曲解圣经论及我们救主祭司职分的道理的人中，必定也否认曲解祂属先知的职分。各类唯理主义者弃绝基督代赎的道理（satisfactio vicaria），即不能将基督视为恩惠赦罪的真先知，反而须认为祂不过是道德的教师，来到世界为要劝导人藉自己的行为和义获得救赎，总之，基督若不是神圣的祭司，祂也就不是按圣经的意思所说的神圣先知。

祭司职分——基督在新旧约内，都被称为祭司（כֹּהֵן לְעוֹלָם, μεγας άρχιέρεύς）：诗一一零 4；亚六 13；来五 6；八 4； 十 21 等——即是神人基督使世人与上帝和好的工作，林后五 19。圣经描写出成全这项恩惠工作所藉的方式（modus reconcilationis）和媒介（medium reconciliationis）。圣经一致证明基督是将自己献上，或舍弃自己的性命，作为赎买世界罪孽的赎价，约十七 19；提前二 6；约壹二 2；约一 29。

基督的代祷也属于祂的祭司职分内——此点将在以后讨论。昆斯德曾对基督的祭司职给予完全的释义，说："基督属祭司的职分包含两部分：即补赎和代求。在第一部分，祂为全世界的一切罪完成了绝对而完全的补赎，赚得了他们的救恩。在第二部分，祂焦急地为世人代求，并继续代求，求作众人的中保，为要使他们应用所获得的救赎。在赛五十三 12 清楚说明弥赛亚必成全这些属祭司的工作。"（Doctr. Theol., p.347）

我们罪过的赎价（pretium, λυτρον），特别是基督在各各他山上所流的血，约壹一 7；来十 29；十三 20。路德对此说："我们主耶稣的肋旁所流出的血，是我们救赎的珍宝，是我们罪过的挽回祭。因为藉着祂无辜的受苦和死亡，并藉着祂在十字架上流出来的圣宝血，我们亲爱的主耶稣基督偿还了我们因自己的罪而背负的死亡和咒诅的全债。基督的圣宝血，也在上帝面前替我们代求，并且不住地呼求上帝：恩惠！恩惠！免罪！免罪！宽容！宽容！父啊！父啊！如此而为我们获得神圣的恩典，罪的赦免，义和永福。我们唯一的中保和保惠师耶稣基督的血永远不止地呼吁，以

致天父上帝注意到祂爱子的呼吁与代求，而施恩予我们穷苦可邻的罪人，亚九 11”）约十九 34 的解释；St. L.,Ⅷ, 965 f.）

在旧约时代祭司们为百姓的罪献上羔羊和山羊，来十 4；但是基督，这位大祭司长，来七 26，27，却将自己献上；祂在一位格里，既是祭司又是祭物，来九 12-14；弗五 2。（Christus semetipsum sacrificavit.）这乃是全圣经的精华：藉着神圣牺牲者耶稣基督的宝血，徒十 43；路二十四 25-27，所涵有的令人惊奇的和好信息（ιλασμος）。

基督以完全的顺从祂的父来执行祂的祭司职；父出于纯净的爱将祂的独生子献上为使世人得救赎，约三 16；一 29。照样圣经陈述基督的救人工作，为向上帝顺从（obedientia）。基督的代替顺从含有：甲、祂自动的顺从（obedienita activa），我们神圣的代替者藉此将自己置于神圣律法之下，以祂完全圣洁的生活，替我们成全它，加四 4，5；罗五 19；太三 15，乙、祂被动的顺从（obedientia passiva），祂将自己置于律法之咒诅下，并为世人的罪受苦而死，来九 12；弗五 2；赛五十三 4-6。如是基督由其圣洁的生活与其无辜的死亡，为我们获得了神圣的功劳（meritum Christi），这就是使我们在上帝面前获得救赎的义，罗三 22-25；林后五 19-21。

介系词 αντι, υπερ（太二十 28；林后五 14），在英语的钦定译本内（Authorized Version）翻译作“为（for）”，其意思不仅是“为人的益处（for the benefit of）”，乃为“代替（in place of）。”（参考中文圣经：前者翻译是“的”；后者是“替”。）这些介系词说明基督代替我们受苦而死的事实，或是证明祂是我们的真代替者（Substitute）。路德正确地说：“基督受了死亡，咒诅和地狱，犹如祂自己曾犯了全律法，而应受律法所规定于囚犯的刑罚。”（St. L., Ⅻ, 236.）

基督既以祂至完善的顺从偿还了我们犯罪的罚金，并赎我们的罪债，那么，祂也释放了我们脱离原罪和本罪带给我们的可怕结果，如：甲、死亡，提后一 10；乙、魔鬼的权柄，来二 14；丙、罪的统治，多二 14；等。这一切无穷的属灵福气，都包含于“人类的救赎”，这句话语里面，何拉斯说明它是：“万人属灵的，裁判的，并极有价值的释放，使人脱离罪恶的捆锁，罪债，上帝的义怒与今生和永远的刑罚，是神人基督藉着自动与被动的顺从所成就的，公义的审判主上帝，恩惠地接受这服从作为最完全的赎价（λύτρον），以致使人类被引入属灵的自由，能同着上帝永远活着。”（Doctr. Theol., p.346.）

骄傲，自义，属肉体之心常会对圣经中所记，丧失的人类藉着基督完全的顺从（自动和被动）而得救赎的道理发出异议，林前一 23。有些批评家否认基督自动顺从的必要性和效力（“基督作为人，是为自己的益处，顺从神圣的律法”；安瑟伦 Anselm ,轭皮挪斯 Aepinas），又有些人猛烈攻击祂被动顺从的必要性和效力（唯理主义，神体一位主义，现代主义）。他们为便于否认基督的代赎，所以主张：甲、救赎这名词（άπολύτρωσις）仅为释放的意思，而不是以相当的赎价赎买罪人的意思；乙、补赎的观念（satisfaction）与白白赦罪的道理是冲突的；丙、上帝不能将一个人的罪过转给他人，并且也不能为了有罪债的人，刑罚一位无辜的代替者，等。

这一切的异议都与圣经所教训的明晰道理相抵触，因为圣经中说：甲、基督的救赎实在是由祂宝血的价值的偿付而有效，林前六 20；彼前一 18，19；加三 13；弗一 7；多二 14；来九 12，15；启五 9；乙、上帝在饶恕人罪方面的慈悲，确是白白的恩惠，不要我们补赎什么罪价；但这也不是绝对无代价的，因为需要基督的补赎，

罗三 24；弗一 17；并丙、上帝确是将人的罪归在基督身上，使他替我们受刑罚，赛五十三 4-6；约一 29；加三 13。

革哈德对圣经中描写基督为祭司的工作，特别是祂的代赎工作方面的经文，曾作详尽分析：甲、基督是我们的中保，提前二 5；来八 6；九 15；十二 24；乙、基督是我们的救赎主，赛五十三4-6；路一68；罗三24；林前一30；弗一7；西一14；提前二 6；来九 12，15；丙、基督是我们罪过的挽回祭（ιλασμος），约壹二 2；四 10；罗三24，25；丁、我们藉着祂，便与上帝和好，罗五10，11；林后五18，19；弗二 16；西一 20；戊、基督替我们舍了祂的生命，作为 λυτρον και ανιλυτρον 太二十 28；可十 45；多二 14；彼前一 18，19；来九 15；己、基督替我们成了罪，林后五 21；罗八 3；庚、基督为我们受了咒诅，加三 3；辛、基督担当了我们的罪和罪的刑罚，赛五十三 4-6；约一 29；彼前二 24；壬、基督为我们的罪流出祂的宝血，太二十六 28；约壹一 7；来九 12；癸、基督涂抹了在律例上所写的，攻击我们，有碍于我们的字据，西二 14；子、基督赎出我们脱离律法的咒诅，加三 13；四 5；丑、基督救我们脱离将来的忿怒，帖前一 10；寅、基督救我们脱离永刑，帖前五 9，10；卯、在基督里面，我们有义并蒙爱，林后五 21。（Doctr. Theol., p.357.）

因此，若有人不承认基督为神圣所指定的祭司长，替世人的罪所完成的代赎，便是否认圣经中救赎信息的中心。倘若将基督作挽回祭的工作从圣经中撤去，那么就没有剩下什么福音了。因此基督的祭司职构成基督教的核心。

## 11.3.2.1题. 基督的代赎

（Satisfactio Vicaria.）

圣经中论基督替万人作成救赎的道理，按照教会的名词来说，被称为祂的代替补赎（Satisfactio Vicaria）或代赎（stellvertretende Genugtuung）。圣经上所用该词的同义字为：挽回祭（ιλασμος, propitiation 约壹二2）；施恩座，（ίλαστήριον，罗三 25）；和睦（καταλλαγή，罗五 10；林后五 18）；救赎（άπολύτρωσις） 弗一 7；西一 14）；赎价（λύτρον，太二十 28），等名词，上述名词均陈述出基督藉着为俘掳付出足够的代价而完成的救赎。

代赎一词特别用于说明下列真理：甲、上帝照祂完全的公义（iustitia legislatoria, normativa），要求万人完全遵守祂的律法，并凡不遵守祂律法的人，是处于祂的忿怒之下（iustitia vindicativa），加三 10；乙、基督藉祂完全的（自动与被动的）顺从，曾代替人满足了神圣的公义所要求的事，加四 4，5；三 13；彼前三 18，由此而将上帝的忿怒转变为恩典，或好意，罗五 10；丙、万人藉着基督的补赎能得与上帝和好，林后五 18-21；这就是说，上帝再不向罪人发怒，再不将他们的过犯归与他们身上，反而恩惠地赦免他们一切的罪，罗五 10，18，19。

协同式强调这安慰人的道理说：“既是如上面所述是全位格的顺从……所以它是人类整个的补赎和赎罪；藉着它，上帝在律法内所启示的、永远而且无更改的公义，得以满足。这样才算是我们在上帝面前有效力的义，且是在福音内所启示的；人在上帝面前信心所倚靠的就是这义，上帝将义归与信心，正如罗五 19；约壹一 7；哈二 4；罗一 17 内所记载的。”（Thor. Decl.,III，57.）辩护论也说：“律法咒诅万人；但基督，因祂无罪而担负罪的刑罚，替我们成了牺牲者，就移除了律法对那些相信祂的人的控告与咒诅权力，因为他自己是他们的挽回祭。因祂的缘故，我们现在就

算为义。但他们既已算为义，所以律法便不能控告或咒诅他们，虽然他们实际上（自己）并没有完全遵守律法。”（Art. III, 58.）

## 11.3.2.2题. 客观的及主观的和睦

（Reconciliatio Obiectiva, Subiectiva.）

基督藉着祂代替我们受苦受死所成全的和睦，可适当地被称为客观的和睦（objective reconciliation）。这是一千九百多年前，当我们的神圣代替者死在各各他山上时所完成的，林后五 18，19。罗五 10。因为在当时，神圣公义的要求充分得以满足，上帝的义怒变为恩典，而且将普世的饶恕传扬给众罪人，约十九 30；罗十五 16，18，19。这样，就不需用罪人方面的任何行为或功劳，而获得了和睦（称义），正如创造世界的工作不需人的合作而能成功一样。所以客观的和睦不是藉着人的信心而成，而是正因这和睦已存在，人才能够藉信得称为义。

基督藉着死亡所成就的客观和睦，已经由上帝藉着基督的荣耀复活，公开地宣告并提供与（offered）世人；因这是全世界实际的赦免或称义，罗四 25。全世界客观的和睦或称义，又在福音中报告给众罪人；因此福音被称为和好的道理（λόγος της καταλλαγής，林后五 19，路德说：“福音是宣告论及真上帝和真人基督，祂藉着死与复活，已经赎了万人的罪，并胜过了死亡和魔鬼。”（St. L., XIV, 88.）

基督客观的和睦或说整个罪恶世界得赦免或称义，已由各个信徒藉着相信福音中赦罪的应许而获得，如此，此种客观的和睦或称义就成了主观的和睦（subjective reconciliation），林后五 20。这就是说，各个罪人藉信心为自己获得基督藉着祂自己受苦和死而为万人所赚得的赦免。救人的信心，或称为使人称义的信心可解释为：懊悔的罪人亲身（personal）信靠那为全世界所成就的和睦。救人的信心并非是因为其本身使人与上帝和好而使人称义，乃因为信心抓住并获得那已经存在并且在福音内白白提供给（offered）众罪人的和睦。辩护论说：“信心应正当地被称为相信应许”。（Art.Ⅳ，（II）, 113.）协同式说：“信心称人为义，并不是因为它是什么善事，或为最光明的德行，乃因它获得并握有在福音应许之内基督的功劳。”（Thor. Decl., III, 13.）

我们必须要用心观察客观和睦与主观和睦（称义）彼此间的分别；因为弃绝基督客观的和睦的人，就不能教导因着恩，藉着信，不需律法的行为得称义。人一旦否认圣经的真理：“上帝在基督里叫世人与自己和好，不将他们的过犯归与他们身上”林后五 19，就必然很难避免教训靠行为称义得救赎的道理（阿民念主义，半伯拉纠主义，现代主义），因为那时罪人必须使自己藉着善行与上帝和好。罪人渴望救赎的完全安慰，自始至终赖于基督在各各他山上所作成的客观和睦。他们主观的和睦或称义，只能是那令人惊奇的大爱行为的可称颂果实。

## 11.3.2.3题. 关于基督的代赎所弃绝的异端

所有否认上帝可发咒诅义怒的人均抛弃基督代赎的道理（iustitia Dei vindicativa 上帝报仇的义）；因为上帝若不因人的罪发怒，即不需要我们救主替人赎罪而死，（参考神体一位派 Unitarians，现代主义家 Modernists，立敕尔 Ritschl，哈尔那克 Harnack 等。）所有唯理派对救赎人福音的事实所作的反对意见：“上帝能够不用基督之死而赦免人的罪，只要祂用祂独立自主旨意的命令”；“认为上帝因罪恶而大发

忿怒，以致基督必须替罪人死的这种概念，乃是对上帝太无价值的观念”；“基督死亡，仅为要启示出上帝对人的爱”；“上帝若使无罪的救主代替有罪的人受刑罚，便是上帝不公平的行动”；“上帝藉基督代赎而和睦的思想，是无伦理而且过于属法理的”（juridical），都已由圣经的证据所驳倒；那些反对者基于理性所否认的事，圣经均断言为实在的真理，赛五十三 4-6；林后五 18-21。兹将全部或剖分弃绝基督代赎的异端列下：

甲、接纳或接受（acceptilation, acceptilatio）的异端。基督的代替补赎（Vicarious satisfaction）其本身并不足够，但是由上帝至高的意志接受它为补赎（per liberam（gratuitam）acceptationem凭己意白白接受；敦司苏格徒 Duns Scotus，加尔文 Calvin，阿民念者）。参考来九 11-14；约壹一 7；徒二十 28；林后五 18-21。

乙、靠行为称义的异端，由伯拉纠派，半伯拉纠派，阿民念派，协力派及现代主义等派以各种样式各种等级所教导——但人若能以其善行全部或部分地获得和睦，便不需用上帝的儿子成为人，代替人受苦而死，参考加三 10-13；罗八 3，4 等。昆斯德说："Filius Dei non venisset, nec humanam naturam assumpsisset, si homo in statu integritatis perstitisset.人若是留于无罪的地位，上帝的儿子就不必降世，也不必接受人性。”

丙、否认基督主动顺从的异端。（安瑟伦 Anselm，帕斯末牛士 Parsimonius，现代神学家）。基督若没有替我们成全律法，就要我们自己去成全它，由此而赚得救赎，至少是赚得部分的。参考弗四 4，5；罗五 18。

丁、基督藉受苦而死将赎偿付给撒但的异端（俄利根）。照圣经所载，基督确实是牺牲自己作为祭祀，但祂是献与上帝，为要补足（satisfy）上帝完全的公义（iustitia Dei legislatoria et vindicativa.上帝属法律及惩罚的公义）。参考弗五 2；林后五 18-21。

戊、基督只为蒙拣选者的罪行作成补赎的异端（加尔文派）。参考林后五 18-21；约壹二 2；提前二 6。

己、关于基督的死亡，唯理派以各种理论代替圣经中代赎的道理，其中包含的异端。1.偶然论：基督的死为意外之事，像任何殉道者的死一样，既无法预知并且意想不到的（现代主义者），参考太十六 21；可九 30-32；约十 17，18 等。2.殉道者论：基督像任何其他殉教烈士一样（现代主义者），为真理原则舍了自己的性命。参考提前二 6；约壹二 2。3.道德典范论：（道德影响理论，道德力救赎观点）。基督的死，对人类有改良道德的影响。祂苦难的榜样软化了人心，帮助人更改，懊悔而使祂的情况较好，（人在品格上的转变 transformation of character，和拉丢布士勒 Horace Bushnell）。参考罗五 12-18；约壹一 7。4.统治论：上帝以基督作了受苦的榜样，为要向人显示，罪在上帝眼前是不蒙喜悦的事；或：上帝统治世界，使祂必须对罪恶显示祂的怒气（笏哥格柔丢 Hugo Grotius 新英格兰神学 New England Theology）5.宣告论：基督死的原因是要向人证明上帝如何多么地爱人（立敕尔 Ritschl）。基督的死确实显示上帝对堕落之人的大爱，但祂死的首要目的，是拯救失丧的人类，约三 16；约壹四 10。6.保证论：人类与上帝和睦的事，不是基于基督为罪受苦而死，乃基于祂的保证能赚得门徒，并胜过他们的罪恶（施莱马赫，Schleiermacher；其仁，Kirn；何夫曼，Hofmann）。

这一切属人的赎罪理论，否认了基督代表的补赎，并且是根据同一的主要思想而来：就是靠行为得救赎，或藉着个人成圣得救赎。

庚、复归的异端（αποκαταστασις）。基督也为堕落的天使受死，使他们也能在万物更新时，恢复圣洁和完善。参太二十五 41，46。

辛、教皇主义的弥撒所含的异端：将弥撒作为“不流血的重演赎罪所需要的基督的祭祀。”我们拒绝弥撒的实施，以之为亵渎地不承认基督一次的整个而完全的救赎所产生的效力，来七 26，27；九 12；十 14；约十九 30。

## 11.3.2.4题. 基督属祭司的代求

基督祭司的职分包括二部：甲、补赎（satisfaction）；乙、代求（intercession）。

基督在祂卑微的地位上，已为人代求（intercessio terrestris ：在地上之代求），约十四 16；十七 9；来五 6-10。这些代求，可由基督代求的性质，分为二种：甲、普通代求（intercessio generalis），路二十三 34，是为了一般人而行的；并乙、特别代求（intercessio specialis），约十七 9 下，是为信徒们所献上的。

可是，基督在祂高举之后，也仍存在为祭司，来七 24，25，并且他在这地位上，施行祭司的职分，不是藉着重行祂赎罪的工作来实施，罗六 9，10；来九 12-15；七 26，27，乃是藉着为上帝的选民代求来执行此职分（intercessio coelestis）。高举之基督所作的这种不断的代求并没有赎罪的价值（intercessio Christi in statu exaltationis non est satisfactoria：基督在高举地位时之代求非为补足），却仅有应用的价值（intercessio Christi in statu exaltationis est applicatoria），来七 24，25；约壹二 1；罗八 34；就是说：是与召集并保存教会有关或是与选民之救赎有关，罗八 34；来七 25；约壹二 1。

按照圣经所说，我们享受荣耀的中保，在天堂的代求是实在的，并且是出声的代求（intercessio realis, intercessio verbalis），就是祂时时将祂为全世界的罪所流的圣血，呈献与父（成尼慈 Chemnitz： Ostendit vultui Dei, quae stigmata pro redemptione nostra accepit；祂将为我们的救赎所受的钉伤指示与父上帝，来九 12），并且祂也实际上替人祷告，来七 25；罗八 34；约壹二 1，虽是应以一种与那位坐在上帝右边高举之主相合的方式理解此事（intercessio incomprehensibilis 难以透彻理解之代求）。

高举之基督的代求与圣灵的代求（intercessio Spiritus Sancti）是有所分别的，罗八 26，27；基督的代求是：为神人的代求（intercessio θεανδρικη）；是基于祂自己的功劳去代求（merito ipsius intercessio），同时圣灵的代求（intercessio θεικη，罗八 27 是“照着上帝的旨意，替圣徒祈求，”κατα θεον），是基于基督的救赎（merito alterius，别者功劳），加四 4-6。

高举的救主在上帝右边时刻的代求，赐与信徒最后必得救赎的最确定保证，罗八 24-39。神体一位派（现代主义者）否认基督的代表补赎，因此也就弃绝基督的代求，因为代求是基于祂的赎罪。按着神体一位派的见解，基督作为祭司的唯一作用是以训言和榜样感动人去做他们自己的救主们。教皇派以圣徒的代求与功劳补充基督的代求工作，因此否认圣经内所说——基督是上帝和人之间唯一的中保——这项真理，提前二 5，6。

# 11.3.3小节. 基督的君王职分

（De Munere Regis.）

基督的君王职分，曾在那些说明在时间上曾交与祂普世的统治权的一切经文内描述，如：弗一 20-23；太十一 27；二十八 18；诗二 6，8；八 6；林前十五 27 等。圣经中强调说明基督普世性的统治；因它很明白地教导，人子的国度达至甲、万民万族，但七 13，14；乙、地上，空中，海里的万物，诗八 6-8；丙、甚至达到基督的仇敌，诗一一十 2。总之，除上帝自身之外，任何事物都在基督荣耀的统治之内，林前十五27。所以基督君王的职分，曾被适当地解释为："基督神人的作用，藉此工作，祂按照神人二性（后者（人性）高举至威严的右边），以无限的威严和能力管理统治：在权柄、恩典和荣耀国度内的一切受造物（昆斯得）。

基督在祂卑微地位中也是真王，不但是按照祂神性（按本质地，同时也按祂的人性（藉着归与）具有神圣的权柄而且使用它，正如上述，第二种类的特性归与的一章内所表明的（genus maiestaticum）。圣经将统治，赛九 6，王位，约十九 37，神圣权柄，太二十八 18 等，按绝对的程度归与成了肉身的基督，正如归与上帝本身的一样。但是我们的救主在高举坐在上帝右边以前，并没有完全而时刻使用那归与人性的神圣统治权，弗一 20-23；四 10；腓二 9-11。

我们的教义学家根据明晰的经句，说到基督的三种国度：即权柄，恩典，和荣耀国。可是这三种分法不可以为好似有三个不同的国度，由我们的主统治。实际上，基督的国度是一个，但祂的国度是按照那些受统治者的不同性质在不同的范畴内施行，（Pro diversa ratione eorum, quos rex Christus sibi subiectos respicit et diversimode qubernat.拜尔：基督按着不同的方式，统治那些在祂的权下者。）于是基督以祂全能的力量（regnum potentiae）管理一切不信的人，背叛的天使和无理性的受造物；诗二 9 下；四十五 5； 八 6-8；九十七 7，10；提前六 14-16，启十七 14。

受造物，按一般的方式，因其为受造物，是属于基督的权柄国内，因为 regnum potentiae，权柄国，在本质上是自然界（regnum naturae 自然国）。

凡以真信心接受基督使人与上帝和睦的福音的人，林前十五 1，祂便很恩惠地藉着已被启示的祂的话（恩典国）来统治，约八 31，32。惟有那因信称义的人，或那些因信而是地上基督教的真成员的人（ecclesia militans 争战的教会）是属于恩典国，罗五 1，2；徒五 14。虽然撒但在一切不信的人里面工作犹如在"悖逆之子心中"工作一样，弗二 2，然而基督在一切因着信承认祂为他们之主的人里面执行祂的恩慈统治，约十四 23。

一切真信徒，他们在这地上的生命中，是在基督恩国里附属于祂，也必在祂荣耀国内永远作祂的属民（regnum gloriae），荣耀国是祂恩典国的完全无罪的继续，徒七 55，56；彼前五 4；约壹三 2，那时争战教会的会友（membra eclesiae militantis）罗八 17，必会成为凯旋的教会会友（membra ecclesiae triumphantis），罗五 2；约十七 24。基督教传道的真正主旨是指出基督恩典国的无法测度的福气，和祂荣耀国的说不出来的喜乐，其目的不仅是要使罪人享受永生，也要使他们热烈地渴望天堂，林前一 7；罗八 23；多二 13；彼后三 13；腓三 20。

在这世界上，基督的权柄国是服事祂的恩典国，太二十八 18；罗八 28；因为在这两个国度内，有同一的一位主使用同样的全能，弗一 19；彼前一 5，统治万物，

使祂得荣耀，弗一 20-23，并为祂选民的缘故，常常维持今日世界，太二十四 22；彼后三 9，保护祂争战的教会，对抗地狱的一切攻击，太十六 8。

主耶稣基督的统治原为一，然而不可使祂的恩典国与祂的权柄国混为一谈。基督也亲自如此将祂恩典国和这世上的国度加以区分，约十八 36。恩典国（教会）虽然在这世上，但她却不属这世界，约壹二 5；约十七 16。世上无非是恩典国的所在地，约十七 11，15；提前二 1-4，恩典国并非是按照地上国度的样式所建设而维持的，可十六 5，16。世上的国度是藉着公民政府神圣的设施而得以设立和保存，罗十三 1-4，然而，恩典国是唯一藉着施恩具（道和圣礼）方得设立和维持，太二十八 19，20。

但是我们不但须将恩典国和权柄国予以区分，而且圣经也将恩典国与荣耀国照样予以区分，约壹三 2；罗八 24, 加四 25，虽然并不能正式分开它们，约五 24；三 36；西三 2-4； 26。它们同有一位主，并有同样神圣恩惠的祝福，但是它们在下列二方面有别：甲、在人领会神圣事情的方式方面；因为在恩典国里，一切神圣知识是间接的，就是说，知识是藉着信道而获得（cognitio abstractiva：由于媒介的知识），约八 31，32；然而，在荣耀的国度里，却是人直接获得知识，就是说，知识是借着蒙福的观察（cognitio intuitiva：因眼见而有的知识），林前十三 12；乙、关于两国度子民外表上不同的情况方面；争战教会的情况是忧患而艰难的，徒十四 22，凯旋教会的情况是至为荣耀的，启七 17；二十一 3，4。

基督尽王职的道理是一项信仰条款；就是说：基于圣经，我们相信基督至为荣耀地管辖祂权柄，恩典，和荣耀等国。在权柄国内，我们确是看见基督统治的目的，却不见基督统治的王位（scepter），来二 8。实在地，屡次看来好像是撒但管辖这世界而不是上帝统治。在基督的恩典国内，那管理我们的媒介，当然是可察觉到的，因为我们能听到福音，看见外表的圣礼；然而恩典国的本身是我们所不能见的，因为它是在内面的，或可说是在人的心里，路十七 20，21；彼后二 5。但是虽有恶魔的反对攻击，太十六 18，假先知的诱惑，提后二 17-19）以及世界恶人的抵挡，约十六 33，我们仍相信基督教会，或说恩典国度必要长存，直到世界末日，太二十八 20。而荣耀国，即要在基督自己所定的时间完全彰显，徒一 7，一直是基督徒最喜悦的盼望，约壹三 2；罗五 2；八 24，25，他们必继续等候，并热烈祈求这荣耀国降临，腓三 20。

## 11.3.3.1题. 关于基督为君王职分道理的异端

关于基督的君王职分，凡否认圣经中对于祂神圣的位格和神圣工作的道理者，都是背离了神圣真理。在许多异端者之中，我们所欲提及者如下：

甲、教皇派和改革宗，由否认基督特性归与的道理，将基督的人性和神性分离，并仅按祂的神性而认基督为王，太二十八 18；十一 27；腓二 9-11 等。

乙、现代的虚己派，否认基督在卑微地位的神圣王职，并主张基督成为肉身的时候，完全抛弃祂神圣特性（εκενωσεν）如全能，全知，全在等。这样，基督即使按着祂的神性也不能为王，西二 3，9；约一 14。

丙、置于次位派，否认基督按祂的神性是与父同一实质（ομοουσιος），而因此他们不以为祂有永远神圣的统治权，但是圣经将永久的国度归给祂，路一 33；弗一 21。圣使徒保罗在林前十五 27，28 所讲的主耶稣顺服的状态，是指着基督现时统治

方式的改变，由间接隐藏的方法，改变为直接的，启示的统治方式，并且是基督与父和圣灵共同的统治。

丁、凡弃绝基督在祂教会里统治的人，是将人的道理和制度代替基督的道理和圣礼，太二十三 8；十五 9，例如一切假先知，约壹二 18，特别是教皇制度，帖后二 4，或称他为敌基督者。

戊、将基督自然界的国度（regnum naturae）和恩典国度（regnum gratiae），或国家与教会混合（教皇者，改革宗和其他的神感者）。

己、一切千禧年主义者，即教导人说，基督必设立一个国度，既不是恩典国，也不是荣耀国，乃是这两国的糅合（caricature），就是一千年之久的统治，这事或在祂第二次复临以前或以后发生（premillenarians； postmillenarians）。我们弃绝千禧年的虚构，因它是与圣经相反，甲、它将基督属灵的国度改变成眼所能见的地上国度；乙、不将众基督徒的盼望导引至天堂完全的荣耀，林前一 7；腓三 20，21；约十七 24，反而领导他们指望地上的荣耀；这是圣经明确否认的，太二十四 1-42。

庚、否认基督代赎的现代主义者；因为基督若不是大祭司长，祂也就不是天地的高举的王。现代主义的基督无非是个平常的人；祂绝不能以在上帝右手边的能力施行统治。

辛、一切鼓吹以行为的义得救赎者（教皇派，阿民念派，等）；因为凡努力以律法称义的人，是从恩典中堕落了。加五 4，于是不能不承认基督为他们的恩惠和荣耀的王。弃绝基督恩典国者，也必同样弃绝祂的荣耀国。路德说：“凡没有基督为他们的王，也没有以祂的义为装饰的人，而且必永远是处于魔鬼的国度里，是在罪恶和死亡之中。”（St. L., V, 148.）

# 第12章. 论救赎的道理

（Soteriologia）

救赎道理的目的，乃指明圣灵如何将基督以祂的代赎，为众人所获得的有福救赎，应用于各个罪人身上。该项论题可在下列各标题下讨论之：人如何得救赎，Applicatio Salatis a Christo Acquisitae （应用基督所获得之救赎）；圣灵的恩典归与人，Gratia Spiritus Sancti Applicatrix （应用圣灵的恩典）；救恩之路，Via Salutis, Ratio Consequendi Salutem （获得救赎）；得救的次序，Ordo Salutis 等。德文中使用的名词如下：Die Heilsordnung ，得救的次序；Die aneignende Gnade des Heiligen Geistes ，圣灵将救恩归与人等。

对救赎归己道理的一般研考，包含以下的真理：基督以祂的代赎为万人所获得的救赎或罪的赦免，路一 77；罗五 10；林后五 19，是在施恩具中提供与罪人，就是说，在福音和圣礼中提供予罪人，林后五 19；路二十四 47。藉着这种最恩惠而有效力的赦罪供给，在罪人心内造成信心；罗十 17；信心接受那在施恩具中所提供的基督的功劳，或将它据为己有。

因此，施恩具行使两种作用：它们提供和交给罪的赦免（media oblative sive dativa），并且造成信心（Media operativa siva effectiva 工作的或有效力的媒介）。Media dativa ex parte Dei gignunt fidem sive medium ληκτικόν ex parte hominis ，意即：上帝方面，藉着施恩具产生信心，在人方面，是藉着施恩具交与的。

圣灵带着祂全能的力量，在罪人心内创造信仰，林前二 14；弗一 19，20，而使一人悔改，并使他称义，徒十六 31；罗五 1 下。于是罪人不再逃避上帝，反而转向上帝，以祂为和好而恩惠的主，徒十一 21。

一旦罪人藉着信接受了上帝的完全饶恕或是客观的称义，这饶恕即刻在他身上生效，使他个人被称为义（subjective justification ：主观的称义）。因他接受基督的义，就将这义为自己的义，因此而在上帝面前得视为有义之人，罗四 3；诗三十二 1，2。

如此说来，称义（属法理的 forensic,而不为医治之举 not a medial act）唯一是藉着恩典，不须靠行为，罗三 28。这称义之举使信徒具有由基督完全顺从而得的一切功劳或福气。得称为义的罪人，便进入了恩典和平安的地位（status gratias, status pacis）；在这地位上，他对现今与最后的救赎有了保证，罗五 1-5，他最后的救赎是以上帝的恩惠和真理所保障的，罗五 1-11；罗八 38，39；林前一 8，9。lustificatio est res gratis promissa propter Christum, quare sola fide semper coram Deo accipitur. Apology, Art. III, 96：称义是恩惠的，是因基督［而产生］的，是只藉人的信心而为上帝所悦纳。

称义成全了奥秘的同在（unio mystica），圣三位一体，特别是圣灵，由此而居住在信徒里面，加三 2；弗三 17；约十四 23；林前三 16；六 19。奥秘的同在是件特殊的居住在人心内之事，和上帝与一切受造物的普通存在不同（unio generalis），因为上帝是按本质（essentially）居住在信徒里。然而并不是泛神论者所谓信徒的本质转变为上帝的本质。此同在是称义的果子，不是称义的成因，加三 2；弗三 17。

称义产生成圣，若教导由成圣产生称义的就是拥护教皇主义派所说以行为称义的基本错误，罗七 5，6；林后三 6；加二 20；三 2，3；罗三 28。

称义使罪人成为基督教的一员（regnum gratiae），弗一 17-23；徒四 4；二 41，并为荣耀国度（regnum gloriae）内的子民，路二十三 43；约十一 25。

与此道理有关方面，圣经也教导说，我们是由于永远恩惠的拣选，才享有这一切的福气，弗一 3 下；罗八 28-30；提后一 9；徒十三 48。

在 ordo salutis （获得救赎的次序）内，必须对各种信仰条款间彼此的关系，予以正当的注意。基督的代赎和上帝与世人和好的事，构成一切获得救赎道理的根基，虽然罪人因信称义的条款为基督宗教的中心首要条款。成圣随称义而来，是称义的结果。圣经一切别的道理与唯一藉信的称义（sola fide），是处于因果的关系。称义是原因，其它的道理是结果，如：antecedens et consequens （前行后行）。基督宗教和人为的一切宗教彼此间的主要不同，即在于此。基督教教训成圣为因着恩典藉信称义的结果；人为的宗教是将其次序颠倒，教训靠行为称义，或借成圣而称义。

路德说："In corde meo iste unus regnat articulus, scilicet fides Christi, ex quo, per quem et in qaem omnes meae diu noctuque fluunt et refluunt theologiae cogitationes"：“在我心内只有一条道理作主，就是信靠基督：我日夜所思的一切神学都在于此，藉此道理并由此道理中，时时不停的流出来。”（ErL Ed., I, 3. Cf. Christi. Dogmatik, II, 473-503；参考：Engelder, Dogmatical Notes）

# 第13章. 论救人信心的道理

（De Fide Salvifica.）

# 13.1节. 信心的需要

基督藉着祂的代赎（satisfactio vicaria）已为负有罪债并被咒诅的人类，获得了与上帝间完全的和睦（reconciliatio，καταλλαγη；祂代替人成全了神圣律法的要求，并为世人的罪行补赎（obedientia activa, obedientia passiva，自动和被动的顺从）。所以上帝在耶稣基督里恩待众罪人，并赦免他们一切的罪债（objective justification, iustificatio obiectiva）。

上帝藉着所制定的施恩具（道理和圣礼），将这安慰人的事实宣告给世人，并且同时要求人要相信和好的消息，林后五 19-21；徒二 38；十六 31； 十 42，43；十三 39；二十六 27-29。上帝宣告祂的旨意是人人应该用信主获得那由神圣指定的救主替他们所获得的救恩，可一 14，15；徒十六 31。那些不愿意相信基督为他们所作成的和睦的人，他们是失丧的人，虽然基督也是为他们得到救赎；可十六 15，16；约三 16，18，36；彼后二 1。因此我们才断言：人获得救赎需用信心（necessitas fidei ad salutem consequendam：需要信而随着得救。）唯理论的见解为：上帝不在乎基督代赎而施恩与罪人，并且人能藉其自己的行为或好品行（现代主义）得救赎，这是圣经明显否认的，加三 10；五 4。圣经只记载一条得救的方法，就是因恩典，藉信靠基督的救赎，罗三 22-25。

所以我们的教义学家正确地说，救赎一事在上帝方面（ex parte Dei），就其获得和意向而论是完全的，但是关于人方面（ex parte hominis）的应用而获得不是完全的，因为这事必须藉着信心而成就。 Salus perfecta est quoad acquistionem et intentionem, non quoad applicationem, quae fide fieri debet。此陈述的意思是：救赎确已为万人成就，但是各个的罪人，必须藉信将之据为己有，可十六15，16。Fides ex parte hominis ad salutem consequendam necessaria est：人方面需要信心才能得救。

# 13.2节. 救人信心的性质

我们若是记住，全人类的救赎，已藉基督的代赎而获得，并且这救赎是藉施恩具（道，即福音；和圣礼，即洗礼和圣晚餐）供与众人，便可以明白什么构成救人的信心。

甲、救人的信仰不是一般普通地相信上帝的存在，或相信上帝的神圣律法；因为这种信仰也是外邦人所持有的，罗一 19，20。得救的信仰，尤其不仅是认识福音内的历史性真理（notitia historica）或仅是赞成（assensus historicus）福音的一般性真理，就是，基督是替世人活，替世人死；因为这信仰（fides historica, fides generalis：历史知识的信心，一般性的信心），也是魔鬼所有，路四 34；雅二 19，和不信的人所有，约八 43，45。照样得救的信心（fides qua iustificans：称义的信心）不仅为认识或赞成圣经内的一般教训（罗马教者，阿民念主义者，神体一位者：Romanists, Arminians, Unitarians）。例如，律法不是救人信心的对象，因为罪人称义并不在乎律法的行为,罗三 28；弗二 8，9。“宽泛的圣经知识”（Scripture in general）也不是救人信心仰望的对象，虽然真信徒当然会接受全圣经为上帝的话；因为圣经本身证明罪人在上帝面前称义，唯一是藉倚赖基督所完成的客观赎罪，罗三 24。虽然实在来说，凡弃绝上帝默示的话的人，就不能得救，但是人称义唯一是藉着他个人信赖福音的神圣应许，这也是真的。Fides salvifica （iustificans）est certa persuasio de venia peccatorum per Christum obtinenda：救人信心（称义信心）需要说服人，使人藉着基督而获得罪的赦免。

乙、所以救人的信心（fides iustificans）为对福音的奇妙信息的个人依赖（fides specialis），或心内的信赖（fiducia），这信息是：上帝因基督的缘故，施恩与凡相信祂儿子在各各他山上为世人的罪所流赎罪之血的人，加二 20；约壹一 7。因此唯独在那承认下列的话的心中才有得救的信仰：“我信耶稣基督是我的主……祂救赎我这失丧与被定罪的人，从诸般罪恶，死亡，和魔鬼的权柄中，赎买我，夺获我；不是用金银，乃是用祂的圣宝血，和无辜的苦难，死亡。”换句话说，救人信心的目的是基督藉完全的顺从所获得的赦罪，并且现在仍提供给众罪人，可十六 15，16；路二十四47。凡弃绝上帝因基督的缘故所供给赦免的人，虽然他们赞许神圣律法或“宽泛的圣经知识”，也必在不信里灭亡。路德说：“你必须时刻倚靠基督为你的罪受死；这种信心才使人称义。”（St. L., VIII, 1376）

为要更完善地描写救人的信心，我们的教义学家说：甲、救人的信心时常是特别的信心（tides specialis），一个人借着它而相信他的罪已因基督的缘故蒙了赦免。上帝在福音内面一般应许的真正性质，是要求这种个别的应用，加二 20；约十九 25。罗马教禁止这种应用，以之为无礼之事。（Cf. Concil. Trid. Sess. VI, Can.14）乙、得救的信心常是真实的信心（fides actualis），或说是藉着理智和意志的行动获得（apprehension）神圣的应许。真实的信心（fides actualis）的同义字，可在圣经中找到，如：赛五五 5，6；约六 44；加三 27；太十一 12，28。经院哲学派的神学家解释信心为“空壳的习性”（otiosus habitus，编者注：未被爱充满的空壳信心 faith unformed by charity），路德斥之为“无意识的言语怪物”。软弱的信心，以及渴望基督内的恩惠也必须视为真信心（fides actualis）。丙、得救的信心常是直接的信心（fides directa），或说是直接关心福音内所述神圣应许的信心。丁、得救的信心并

非总是为反映的信心（fides reflexa），沉思的信心（discursive faith），使信徒由此而反映并感觉到他的信心。婴孩的信心是真信心，太十八 6，虽然缺少反映的信心（fides reflexa）；他们有特别的信心 fides specialis，这是真实的信心 fides actualis，是直接的信心 fides directa。（Cf. Dr. Engelder, Dogmatical Notes； Christi. Dogmatik, II, 508 ff.）

何拉斯将特别的信心和一般的信心，予以正确地区分如下：“一般的信心即是人相信在上帝的道理中所启示的事，都是真实无错误的那种信心。但我们现在不讨论这种信心，因为我们现在视信心为得救的媒介……特别的信心是罪人将那与中保基督有关的一般应许，以及藉基督可以得着上帝的恩典，应用在他自己身上，并且相信上帝因基督为他和万人的罪所成的补赎，愿意恩待他的罪。”（Doctr. Theol., p.419）奥斯保信条（XX, 23）说：“也应劝勉人，在此处所使用的信心一词，并非仅表明历史的知识，像不信的人和魔鬼所有的那种历史知识，而是表明一种不但相信历史，并且也相信历史的结果的信心，也即……我们藉着基督有了恩典，义和罪的赦免。”辩护论（Art. XIII（VII），21）说：“我们在这里说到特别的信心，它相信现存的应许，此信心不仅一般性地相信上帝是存在的，乃是特别相信上帝供给人罪的赦免。”

以上所述，我们可以明白看出为什么必须不让律法作救人信仰的对象。神圣律法没有恩惠的应许与它连结，反而应许将生命和永福赐给一切完全遵守的人，作为个人功劳的赏赐，路十 28；加三 12。若有人提出异议谓：信心本身在圣经上得称为顺从（υπακοη）罗一 5；徒六 7，我们便回答说：信心确是顺从，但却不是顺从律法，乃是顺从福音，罗十 16。因为信心接受上帝在福音内所给与的应许，所以它是顺从。可是顺从福音和顺从律法是对立的：前者要免除人的行为，加二 16，后者则要求人的行为，加三 12。因此，律法不能作信心的对象，那使律法作信心对象的人，或与此类似的人，将救人的信心解释为顺从神圣律法，是教导靠行为得救，如此就堕落于外邦偶像主义。他们否认基督教的实质，即否认那以恩典得救的基本道理。

实在的，得救的信心将上帝在基督里的恩典获为己有，它在立时接受上帝的道，并时时顺从律法之时便显示出来；但是信心的这些彰显，并非为构成救人的原因。这些表现是真信心的结果和证明，真信心是在人心内存在，约八 47；十三 35，但它无须行为就使人称义并得救，罗三 28；弗二 8，9。

信心按本质（formaliter）为人心的倚赖（fiducia cordis）或为诚恳信赖上帝在福音内，因基督的缘故，提供与众罪人的恩典，这是教皇派明显否认的。天特会议（Sess. VI, Can.12.）说：“若有人说，称义的信心无他，只是信靠（fiducia）那因基督之故赦罪的神圣怜悯，或者说我们有藉这种信靠而称为义，愿这样人受咒诅。”

可是在这里所咒诅的教导，即是救人信心本质上是专心信赖（fiducia cordis），乃是圣经清楚的教训，罗四 3-5；十 9。“相信某某或信靠某某”的说法（πιστευειν εις τον υίόν，约三 16，18，36；εις χριστον，加二 16）不可含有其它的意义，只能是：“人信靠”或“倚靠”圣子或基督。

因此辩护论正确地说，（III，183）：“信心不仅为理智的知识，也是意志的信赖；即是盼望并领受在应许内所提供给我们的和睦和罪的赦免。”还说（IIΠ, [Π]48）：“称义的信心，不单单为历史的知识……乃是赞成（接受和倚赖）上帝的应许；上帝

应许因基督的缘故无代价地提供给人类罪的赦免和称义”。若不承认圣经中所称信心本质上为倚靠福音的这种道理，必会随即有需要靠行为称义的外邦道理。

# 13.3节. 关于“知识”，“赞同”，与“信赖”等名词

既然信心被描述为知识（notitia），承认（assensus），和信赖，或倚靠（fiducia），所以需要对这些名词加以解释，并指明其彼此间的关系。兹将这些名词说明如下：

甲、人若视知识与赞同为历史知识的信心（fides historica），它们便不能作为得救信心的一部分；因为魔鬼与不信的人也有知识和赞同。路德论及历史知识的信心，或一种仅知道并视基督的“历史”为真实的这种信心说（XI, 126）：“这是一种自然的行为，没有恩典在内。”在上帝的道——圣经内没有提及此种“信心”，就是说圣经在讨论救人信仰的时候，没有提及过此信心。然而，历史的信仰虽不是得救信心的一部分，但它仍为得救信心所需要的先决条件，因为圣灵只在那些知道并理解基督福音之人的心内，点燃这种信心，罗十 17。所谓教皇派的“盲从信心”（fides implicita, fides carbonaria），就是说“信徒”只需相信“教会所教导的道”即可——那怕“虔信者”自身并不知道这道理教义具体是何物，这实在是可笑；因为若没有知识，就不能有真信心。当基督差遣祂的使徒们，使万民作祂的门徒的时候，祂明白地命令他们，要传福音给万民听，可十六 15- 16；太二十八 19，20 如此而指示出得救的信心必须以福音的知识作为根基。路德会的教义学家谢尔扯尔（Scherzer）恰当地说：“人若不知道教会所教导的是什么，而只是盲从教会所教导的，他便是说谎。因为谁也不能相信他不知道的事。”

乙、然而，若将notitia（知识）一词，理解为基督属灵的知识，是圣灵带着福音所造成的（notitia spiritualis）；并且将 assensus（赞成）一词理解为属灵的赞成福音的应许，也是圣灵藉福音而创造的属灵赞成（assensus spiritualis），那么，这两个名词便包含了内心倚靠的意思（fiducia cordis），或是心中真诚信赖那福音内所提供的上帝恩典。换句话说：在该情形中二词是同义字。由圣经对这些名词的使用，而显然看出此事；因为在某一句经文中，是将救赎归与知识，约十七 3；林后四 6；腓三 8；路一 77，但在另一经文中，却将信心归于赞成，约壹五 1，5；三 23，而且也在另一处将救赎归与信赖，约三 16，18，36，在这一切经文中，是将知识，赞成和信赖作为得救信心的同义字，以致我们能使用一个名词，不需同时用其它名词来描写拯救罪人的 fiducia cordis （内心之信靠）。路德会的教义学家，布德乌斯（Buddeus）正确地说：“有知识而无赞同和有赞同而无信赖，就不是那构成称义信心的知识和赞同。路德说：“信心是活泼，勇敢地依赖上帝的恩典；这依赖甚为确定，能使人愿为它受死千次。”（Trigl., p.941）

# 13.4节. 救人的信心为什么能使人称义

救人的信心从不会没有善行，加五 6。实在说来，信心本身就是最佳美的德行，上帝藉此而得到至高的荣耀，并为慈爱的主，因祂在基督耶稣内，以恩典接待并赦免悔改的罪人，启十四 7。不过，信心本身虽为宝贵的行为，并且是时刻行善的无尽根源，但它救人，不是因它是善行，或因它是善行的根源而拯救人，它只是得救的媒介（medium ληπτικον），信徒藉此媒介领受到上帝在福音内提供于他的恩典和基督的功劳。再者，信心虽为人的理智和意志的行动——因为不是圣灵倚靠上帝的慈悲，乃是信徒自己倚靠上帝的慈悲——然而信心使人称义，不是因它是人的一种行动或工作。

这两项真理对合宜理解基督教论藉信得救的道理方面，是最重要的（sola fide 惟一藉信）。我们的教义学家曾在下列陈述内包含这些真理：“信心不是本身使人称义——作为一种相信的行动或习惯，也不是藉着它所产生的善行，才使人称义，乃是因信心的对象，即是因它接受由基督所获得，在福音内所提供的恩典，而使人称义。”

何拉斯说：“称义的信心是接受的器皿，又好似穷苦罪人的手，他藉此信心能掌握，具有并应用那些在福音的应许中所提供的事物。至高的君王上帝，从天上伸出恩惠的手——这恩典是藉着基督的功劳所获得的，并以这功劳提供救赎。在痛苦深渊里的罪人，像乞丐一样用他相信的手领受所提供与他的恩典。提供（offer）和领受（reception）是互相关联的。因此，那抓取所提供的珍宝并归于自己所有的相信之手，是与提供义和救赎的恩惠之手相呼应。”（Doctr. Theol., p.420）

协同式也说（Thor. Deci., III, 11, 38）：“信心是上帝的恩赐，我们藉此而正确理解在福音内所述明的我们的救赎主基督。”“唯独信心是媒介和器具，藉此拥抱，领受福音内所应许的上帝的恩典和基督的功劳，并应用于我们身上，其他什么都不可作此媒介。”圣经内将得救的信心与人的行为置于对立地位的经文内均教训此项真理，罗三 28；四 5；弗二 8，9。

凡教导人相信救人的信仰是因它本身是善行或为善行的根源而使人称义（教皇派，阿民念派，唯理主义派，现代主义派），是已由恩典中堕落了，并拒绝了基督教的信仰。路德说：“唯有基督称我们为义；且与我的恶行对立，不在乎我的善行。我若以这种方式来注视基督，便算是获得了真正的基督。”（St. L., IX, 619）

# 13.5节. 视信心为被动的行动或被动的器具

因为得救的信心本身并不造出罪人得救所藉的义（恩惠，称义，赦罪），而是接受基督藉着祂的顺从为全世界所获得并在福音内所供应给万人的功劳，所以我们的教义学家曾称信心为被动的行动（actus passivus）或被动的器皿（instrumentum passivum）。阿西安德（I. A. Osiander）说："Receptio alicuius rei non est actio, sed passio"：领受别者的东西不是自动的行动，乃是被动的举动。单好尔（Dannhauer）说："Fides patitur sibi benefieri,"信徒自己领受益处。

这些说法是属乎圣经的；人在悔改的时候，本身不能贡献任何事，他只领受上帝所赐一切白白的恩赐。然而，救人的信心可以称为 actus passivus 被动的行为或 instrumentum passivum 被动的器具，也是因为信心不是由人本身生出并保存，而是唯独藉着圣灵恩惠的工作，弗一 19；腓二 13。换句话说：懊悔罪人相信耶稣基督，不是藉他自己的理性或力量，他信靠祂赐救恩惟独是因为圣灵以福音呼召了他，用祂的恩赐光照他，使他成圣。奥斯堡信条（Art. XXIII, 9.）说：“因为人的本性虽然能有一些外表的善（如能制止自己不偷窃，不杀生），但不能使人产生内部的行动，如敬畏上帝，信赖上帝，有贞洁，忍耐，等事。”按此意义而称信心为被动的行动，或被动的器具。

但是不可将这些名词理解为好像信心本身本质上不是信者的行动（actus apprendendi）。若按此意义否认信心的活动，便是否认信心的本质；因为救人的信心，其性质为依赖，信靠的行动，信徒藉此将福音所提供的恩典据为己有。圣经本身描写信心为“得（receiving），与上帝和好，”罗五 11，或“接待（receiving）基督”，约一 12。

为要说明信心本质上为倚赖福音的一种行动，我们的教义学家曾说，救人的信心是 fides actualis 或 active confidence ，实际的信心或活泼的信心。并且他们基于圣经的教导（罗九 30；西二 6；赛五十五 5，6；二 2，3；约六 44；林后六 1；加三 27），而教训，相信的意思就是：“切望蒙恩典”，“寻求基督”，“向基督伸手”，“怀抱基督”，“来就基督”，“挨近基督”，“投奔基督”，“贴附基督”，“抓住基督”，“将自己与基督”联合，等。（Cf Christ. Dogmatik Vol. II, p.518 f）

凡不承认救人的信心，本为获得的行动（actus apprehendi），并认为它仅是一种“不行动的性质（otiosa qualitas 空壳的习性），或仅是相信的潜能（potentia credendi）”，便是全然否认信心；因为若有一种不倚靠基督的心，就根本不是信心，无非是一种想象。事实上，若说信心救人是因其具有良好性质，那么，人的救赎就会基于善行，因为在该情形中信心是作为人的德行而救人，（这实在是不可能的。）

路德很有力地断言，获得神圣恩典的行动是圣灵所造成的真信心的卓越性质，而单凭头脑中的信心（历史知识的信心）或单凭认识救赎的事实，并不能把握住福音内供给罪人的基督功劳。所以救人的信心虽是圣灵所造成的行动，也时时为信者的行动。路德说："Fides est habere VERBUM in corde et non dubitare de verbo，信心乃是人心内有道，而且不疑惑道（道即上帝的话，圣经；特别是福音。）”

# 13.6节. 关于“真信心”和“活泼信心”二词

这些名词在普通神学语法中常常有颇多的混乱。真信心是个人倚靠或信赖上帝因基督的缘故恩慈地赦免人的罪。因之，该名词与盲从的信心（implicit faith, fides implicita），或笼统赞成教会的教义——虽然人并不知道这些道理为何，是处于对立的地位；并且与赞同历史知识的信心（fides historica），或仅认识和赞成圣经笼统的道理，也处于对立地位。无论是盲信（fides implicita）或历史知识的信心（fides historica），都不能使罪人称义；因为救人的信心永远是个人信赖福音的恩惠应许。关于活泼的信心（fides viva）一词，我们必须记着信心是活泼的唯一原因，乃是它接受获得那在施恩具内所提供的基督功劳。信心从未因那随之而来的善行，而成为真正活泼的信心。所以我们可以说：每一真信心是活泼的信心；尤其是每一真信心，以恰当的果实显出自身是活泼的。我们当仔细注意这些区分，免得有靠行为得救的假道被渗入使人称义的信心里,罗四 4，5。

# 13.7节. 信心与救赎的保证

得救的信心既是信徒倚赖基督以祂的代替补赎为万人所获得的完全的义——这义在人相信以前即曾存在，就很明白看出，信徒从倚靠基督之那一瞬间，即完全有了神圣的饶恕，生命和救赎；因为在那瞬间，基督受苦受死的一切功劳都归与他了，徒十六 31。因此，信徒也的确知道自己蒙了救赎；得救的信心在其性质上是有至真至大的确实性。要是教皇派，和倾向罗马教的抗议派（新教），否认信徒能的确知道他蒙了救赎，乃是因为他们教导（至少一部分）救赎是凭赖于信徒的善行；或说：因为他们将称义与成圣相混。明显的，凡弃绝惟独恩典（sola gratia）得救，并使救赎赖于人的品质，义和善行者，也必会否认救赎的确实性。行为的义时常产生疑惑和不确定，然而个人倚靠基督的代赎和祂客观的称义，常会在信徒心中产生对救赎的喜乐确据。由此而立下一项规则，即：信徒若要确知他的救赎，就须毅然地坚持福音中的恩慈应许。信徒一旦离开这些应许，他必丧失在疑惑的大海内。

藉着福音所产生的，救赎的确据不是天然的（fides humana，属人的信），乃是超自然的，属灵的（fides divina 神圣的信心），因为它是由圣灵藉施恩具在信徒心中造成的。万人按着本性是藉着行为追求救赎。故此，那未重生的人自称具有救赎，是基于他们对神圣律法的遵守，路十八 11。可是，这种确信，必须视为有罪的自夸自大，而应咒诅，因为凡靠律法称义的，是在咒诅之下，加三 10。另一方面，真正的确信，是倚靠神圣的恩典不用行为，这是圣灵的恩赐，林前二 4，5。

# 13.8节. 信者能否确知是有救人的信心

在那论及信仰的争辩中，曾有人提出问题谓：基督徒能不能确知自己有真信心？罗马教派与倾向于罗马教的抗议派曾强调否认此议题，虽则圣经强有力地肯定，提后一 12；四 7。

实在说来，一位信徒也许不会时常感觉到他的信心。得救信心（fides directa, fides actualis，直接实在的信心）不需要时时为有知觉的信心（fides reflexa，自省的信心），或为信徒所感觉得到的（Fides reflexa et discursiva, qua homo renatus credit et sentit se credere，能沉思并感觉的信心，即重生之人所信并想着其所相信的。）。成年的基督徒不论在睡觉或专心致力于日常工作时，确实有直接的信心；这信心真正获得上帝在基督耶稣里的恩典，然而不是反复思想和推论式的信心。这就是说，此时，他们既不默想他们信心之行动，也不思考他们信心的情况。他们信心和它所包含的一切，暂且从他们直接的知觉中消失。他们甚至会处于昏睡的情形中（coma），完全无法想到属灵的事情；或者他们处于受试炼的情形中（in statu tentationis），而以为自己是没有信心了，因为丧失了信心的意识或知觉（sensus fidei）。在这一切情形中，信心实际是存在的，虽然信徒没有感觉到它。即使在受过洗的婴孩中信心并非仅是有相信的可能性（potentia credendi）或一种空壳的性质（otiosus habitus, idle habit），乃是实在的信心或是实在的倚靠（fides actualis），并主动地获得神圣恩典的事（actus apprehenndendi），正如基督直接所证明的（太十八 6：οι μικροι οι πιστευοντες εις εμε）。

然而，那关于自省信心的教义，不可为着属肉体的安全和莫不关心而予以滥用；因为上帝的旨意是要众信徒确知他们信仰和恩惠的地位，罗五 1，2。倘若基督徒对于他们自己的信心怀疑，这种疑惑应当除掉。为要作成这事，就必须宣讲律法，以便指证出不信和疑惑是罪，是上帝所不喜悦的，约八 46；太十四 31。但是特别需要的，就是福音的宣讲，罗五 20；八 15-17； 唯独福音能造成信心，约八 31，32，并驱散一切的疑惑。

最好提醒那些怀疑而惧怕的基督徒，也要想到，基督徒若有藉着基督得救的欲望，他就已有了实在的，或直接的信心；因为在天然而未悔改的心内绝不会有此种羡慕之情，林前二 14，此种欲望乃是圣灵的恩赐，弗一 19；罗八 23。协同式正确地说（Thor. Deci., II，14）：“凡虔诚的基督徒，在他们心内，感觉并经验到恩典的小火花或渴求神圣恩典（scintillula aliqua et desiderium gratiae divinae）和永福，这一节宝贵的经文（腓二 13），对此等人而言赐给他们极大的安慰；因为他们知道这是上帝在他们心内点燃了真正虔诚的开始，并且祂也必进一步帮助，坚固他们的至大软弱，并保存他们在真信内直到末日。”（参太十七 20：εάν εχητε πιστιν ως κοκκον σιναπεως.）

因为一个信徒关于他恩惠的地位所有的保障（certitude gratiae），不能按自然包含在人心内，乃是圣灵在人里面产生的，所以可正当地说，这种确实性是基于圣灵的见证（testimonium Spiritus Sancti）。圣灵的见证分为内面的（testimonium Spiritus Sancti internum）和外面的（testimonium Spiritus Sancti externum）。圣灵内面的或称直接的见证，不是别的，乃是信心本身；这信心向信徒保证，他是上帝的儿女，在一切艰难与试探中安慰坚固他，并保存他常存永生的盼望，罗八 15，16；约壹五 10；

腓一 6 。圣灵内面的见证并非是在信心以外所存在的其他事物，而就是信心本身，约壹五 10。参考辩护论（Triglot, p.154,113 段德文）：“但是恰当的所谓信心（proprie dicta），即是当圣灵在我心内说：上帝的应许是真而确实的。圣经所讨论的就是这样的信心。”

因此，每位信基督的人，确知他所有的恩典和救赎的地位；因为圣灵藉着福音在他内心点燃了信心，并藉该真信心向他保证，他是上帝的儿女和永生的后嗣，罗八 15-17。

圣灵外面的见证，乃是上帝藉着施恩具在信徒内面显出信心的果实，诸如：爱上帝和祂的道，约八 47；帖前一 3-6；帖后二 13-15，并对邻居怀爱心，约壹三 14；这些果实对他恩典的地位作证，加五 22-24。圣灵所作的这种外面的见证，只在真信徒内发生，必须将这见证与那未重生者靠他们外面所行的“善行”而生的属肉体倚赖之心，加以区分，这属肉体的“死行”说服并证明他们是自以为义的，因此而不是上帝的儿女，路十八 10-14。

# 13.9节. 婴孩的信心

救人的信心（fides directa, fides actualis），不仅在成年人中可寻得，同时在重生的婴孩中也可以寻得，此点由下面的经文得以证明：甲、圣经直接将得救的信心归与此种婴孩，太十八 6；约壹二 13；诗八 2；乙、圣经将救人信心的结果及效力归与他们，如：永生，可十 14。施洗约翰，路一 41-44，他还在母腹的时候，便充满了圣灵，这件事例证明小孩能在懂事年龄之前相信——虽然在约翰的事例上，没有应用平常的施恩具（上帝的道和圣礼）。人若由这例外的一件事例而推论说，我们在每一种情形中都不需对婴儿应用施恩具，我们就可以回答说：上帝确是要我们必须使用这些媒介，可十六 15，16；太十八 19，20，但是祂自己不被这些媒介约束。

我们虽无法详细描绘婴孩的信心，但我们必须坚持，他们的信心，仍然为活泼地信赖恩典神圣的应许，或是活泼地获得基督的功劳，太十八 6；诗七一 6 。 Fides infantium fides actualis est, non habitus otiosus vel mera potentia：婴孩的信心是实在的，并非仅是一种空闲的潜能。革哈得正确地说：“我们对婴孩的信心是怎样的形式并不感兴趣；乃是朴实地默认婴孩实在也能相信这项事实。”（D,ctr. Theol., p.549）

# 13.10节. 圣经内对“信心”（Faith）一词的用法

圣经并不常按同样的意思使用信心一词。在一些经句中，此词表示忠实或可信赖之意，正如在上帝和人身上所发现的。在罗三 3 内曾按此意义将“信”字应用于上帝，并在加五 22 将“信”字应用于重生的人。信，按信实的意思来解释，乃是信徒内有称义信心的结果，是属于成圣道理的条款内，不是属于称义道理条款内。换一句话说：信心使人称义并救人，并不是因它忠实，或值得信赖，就是说，信心救人，不是因为他是重生者的一种善行，乃因它是一种接受的媒介（medium，ληπτικον），信徒藉它领受到上帝的恩典和福音内所提供给他的基督的功劳。信，按圣经的正当意思，被认为是信徒领受神圣恩惠所用的媒介；时时指明倚赖上帝在基督耶稣里的慈悲应许，可十六 15，16；一 14，15；九 23，24；来十一 1。我们也可以说，称义的信心按这种意义永远是被动的信心（fides passiva）；它救人，并非是因其自身有德行的价值，而是因其对象（object），就是它所有的上帝的恩典和基督的功劳，参考辩护论：“信心使人称义而救人，不是因它本身是一种有价值的善行（opus per sese dignum），惟一是因了它领受所应许的慈悲。”（Trigl., p.137）

在某几节圣经经文内如：徒六 7；加一 23；犹三 20；等，信字是指明基督教的道理（fides, quae creditur，所信的信仰），就是那藉信仰基督因着恩典得救赎的福音。信，按此种意义，被称为客观的信仰（objective faith），与那被称为主观信心（fides subiectiva）的称义信心相对——因为它存在单个信徒心内。为要理解对信一词的此种用法，我们必须牢记，个人因基督的缘故对上帝的恩典倚赖（fiducia），确是全基督宗教的中心条款，所以基督教的这一首要条款（因信称义）由于它的核心特质而获得其名称。当我们教义学家提及 fides, quae creditur（所相信的信仰（或信经）时，他们的意思是指着人必须相信的救赎道理；当他们提及 fides, qua creditur 时，意思是指着称义的或救人的信心，就是领受救赎的媒介（medium, λητικόν）。

在此，顺便说及，有些注释家主张说：πιστις（信心）在新约中统没有使用为客观的意义，只使用为主观的意义，以致 πιστις 时常指 fides, qua creditur 而言，从不指着 fides, quae creditur 而言（CP. Christi. Dogmatik, Vol. II, p.540ff）。

关于教会论及这一方面的名词，我们为复习起见可以注意下列各点：1.盲从的信心（Implicit faith），是指人赞成某些道理，虽然人可能不知道这些道理是什么（fides carbonaria, Koehlerglaube：“我相信教会所教训的”）。2.判然或直接信仰（fides explicita）为人赞成显明知道的道理。3.使人称义或救人的信仰（Justifying or saving faith），乃为个人倚赖那因基督的缘故恩惠的赦罪。4.直接的信仰（Direct faith）是握有上帝在耶稣基督内恩典的信心。称义的信心常常是直接的。5.自省或沉思的信心（Reflex, or discursive faith），是重生的人由此而感觉自己是相信了。婴孩，和成年人在睡眠或无知觉的时候，都是有直接的信心，但是却没有自省的或沉思的信心。6.一般性的信心（fides generalis）是赞成上帝的道启示的一切真理。7.特别的信心（fides specialis）是称义的信心或是个人倚赖上帝因基督之故所赐的恩典。一般性的信心（general faith）的对象是全圣经；特别信心（special faith）的对象是福音的应许，是关乎上帝的恩典并那藉着基督代表补赎而有的赦免。8.虚假，徒然的或死信心，只是错误地称为信心，因为它只是未懊悔的人所作的空口自夸，或大胆放纵于上帝的慈悲恩典之中（何拉斯）。9.信心据说为软弱，或不坚固的，是在论到

对基督的知识是软弱的或信靠基督的心是薄弱的时候。10.当对基督的知识或倚靠祂的心是强壮的那个时候，信心便是强壮的。11.客观的信心是指所信的道理。12.主观的信心是人所用以相信的信心。13.属历史知识的信心仅是论及基督的知识而没有个人对祂的信赖。14.普通的赞成，就是信心视福音的应许为真实的。15.特别的赞成，是信徒个人视福音恩惠的应许可应用于他自己。16.救人的信心，永远为 fide actualis（实际上的信心），是信徒方面信赖上帝恩典的动作。

这一切名词所说明的，是人应牢记与拯救的信心有关的真理。可是，学者必须记住，这些名词中有的并不时常按同样的意义去使用，以致各教义学家所下的定义也可能不尽相同。

# 第14章. 悔改，或信心的赐与

（De Conversione.）

# 14.1节. 该道理的圣经基础

按照圣经的明白教训，堕落之人，不可能满足神圣公义的要求，和以善行赎罪，诗四九 7，8；太十六 26。相反的，凡欲以律法的行为，求上帝止息怒气的人，仍在神圣律法的咒诅与定罪之下，加三 10。其实，人按本性，因为罪都盲目败坏，林前二 14；弗二 1，致使他属肉体的心与上帝为仇，罗八 7，因此不能正确地亲爱敬拜祂，林前十 20，弗二 12。人按本性，无法救赎自己，罗三 10-20。

可是，人没有能力去行的事，上帝以祂无穷的慈悲已替他完成了，罗八 3，4。上帝藉着祂爱子的最完全顺从，加四 4，5；赛五十三 4-6，使世人与自己和好，林后五 19；约壹二 2，既然涂抹了那在律例上所写，攻击罪恶人类的字据，西二 13，14，祂现今藉着施恩具（福音和圣礼），将基督的功劳提供于一切罪人，并且恳切地愿望（vocatio seria）众人都接受祂在基督耶稣内所提供的最恩惠的赦免，林后五 20，21。这乃是悔改的道理在圣经上的根基。换一句话：人得悔改唯一的可能，是因为基督藉祂的苦难死亡，替失丧的人类获得了救赎，约一 29，并因为上帝在祂不可描写的恩惠里，将救赎提供予众罪人，作为白白的恩赐，弗二 8，9。

# 14.2节. 圣经对悔改所下的定义

（De Forma Converionis）

悔改一事（conversio, επιστροφη, μετανοια）不是某人试行为他的罪赔偿（补过），并以行为止息上帝的忿怒；也不仅是为罪忧伤（contritio），或嫌弃罪恶，更不是人郑重决定，以善行改良他的生活；因为即使未悔改者也能行出这一切的事。太二十七 3，4；撒上二十四 16-22。但是悔改在本质上来说，乃是信心的赐予（donatio fidei）；罪人由神圣律法得知自己的罪而因它忧愁，并相信那因基督之故属救赎的神圣应许，可一 14，15。

这就是圣经对悔改所下的真定义，正如徒十一 21 所言："信而归主的人就很多了（πολυς τε αριθμος ο πιστευσας επεστρεψεν επι τον κυριον）。正如此处所述，为数庞大的人得以归向上帝，或悔改是藉着相信"传讲主耶稣"而成就的，20 节。这就是说，当宣讲主耶稣的时候，有很多的人相信基督的福音而转向主。

按照此经文及以下经文：约一 45-50；徒八 34-38；十六 30-34，路德对"悔改"作如下定义："人将自己转向上帝的意思就是：相信基督是我们的中保，我们藉着祂有了永生"。（Cp. St. L., XIII, 1101； V, 590. Pieper, Christian Dogmatics, II, 545ff）我们的教义学家宣称悔改的事成就在圣灵在懊悔的罪人心理点燃信心的那一瞬间。何拉斯描写人悔改的事为恩典的行动，藉此行动"圣灵以律法的道理激醒罪人，诚恳地为罪忧伤，并藉着福音的道理点燃真信心。"（Doctr. Theol., p.466）

简而言之，一个人只有在他相信上帝因基督之故，恩慈地赦免了他的罪时，才是真正的悔改；或说：一个悔改的人，是真正相信神人基督是使人脱离罪恶唯一的救主。因此，我们必须弃绝一切将悔改看为仅"改变心意"或"生活道德方面的改良"（reformatio vitae）等定义。正如古代和现代的理性主义家所给与的定义（伯拉纠派，神体一位派，现代主义派）。我们欣愿赞成，一个没有悔改的人也能改良他外表的行为和生活（iustitia civilis），他也许能压制一些恶习，并培养一些道德，提前五 8；但是一个人若不懊悔接受上帝在基督内所提供的恩典，虽在品行上有此种改变，但在属灵方面他仍然是丧失的人，路十八 10-14。他外表的"善行"在今生（in regno potentiae）必得酬报；但只因他处于恩典国之外（regenum gratiae）,所以他没有上帝，弗二 12，并且没有得救的盼望,可十六 15，16。全圣经为这真理作见证。

路德说："人若不悔改，就是说，他们若不全心相信上帝，上帝就不愿意施恩与任何人民，不论是犹太人，或是外邦人"。（St. L., III, 1697）

因为圣经论及人悔改的道理是如此显著的重要，所以必须卫护它以对抗一切异端。为此，基督教的神学家不仅须要排除一切关于这一方面的不合乎圣经的道理，也必须注意自己所使用的词汇要符合圣经。所以盼望他们在开始时，能考虑以下的要点：

甲、任何教导若使悔改的事作为一种人所做成赚得功劳的事，（教皇主义派：苦行 penance；神体一位派：道德上的更改），或人力量的结果，无论是全部的或部分（伯拉纠主义，协力主义 Pelagianism, synergism），都是除灭基督教信仰，并使罪人的悔改与称义作为无效。

乙、在悔改中的二主要因素，就是痛悔和信赖，可一 15；徒十六 30，31；耶三 13，14。然而，痛悔（terrores conscientiae,良心上的恐怖），不算是悔改的开始，或

悔改的一半，也不会在罪人心内产生较好的属灵情形；受了恐怖的罪人，因他知道自己的罪，便使他更加恨恶上帝，而躲避祂。痛悔属于悔改之行动，唯一是因为信心没法进入一个骄傲自安的心；痛悔是“悔改所不可缺的预备工作”，是宣传律法的结果，其本身不能救一个罪人，加二 16（参考犹大的懊恼，太二十七 3-5）。

丙、敬虔主义者与循道派（Pietists and Methodists），要求罪人懊悔的固定程度；但所需要的就是：人不仅应惧怕其罪在今世的可怕结果，并且也当因其罪过视自己为永远沉沦的人，路十八 13。

丁、甚至在罪人心内点燃起信心火花，或切望上帝在基督内的恩惠，均可算为悔改。（参考协同式，全文，II, 54, 14）

戊、悔改之广义包含成圣，是悔改在狭义上的必然结果（donatio fidei），因人没有将该词的两种用法分开，所以发生许多的错误和混淆。

己、圣经论及悔改的道理被曲解：1.教皇派（悔改就是人自愿接受恩典及其恩赐，藉以使不义的人成为义人）；2.一切理性主义派（神体一位派，现代主义派），他们解释悔改为罪人“道德上的改良”；3.协力主义派，他们视信心为“道德行动”，作为赦免的条件；4,使恨罪和改良生活的目的，构成悔改因素的一切异端派，或（敬虔派，循道派）主张，人爱上帝而为罪忧愁，激动上帝施恩与人的谬论。

庚、悔改之举是不按步骤或等级而成就的，乃是即时发生的；虽然悔改的准备（motus praeparatorii，即主要为良心的恐怖藉律法而成）可能会延长一段时期，但是正确的悔改，或信心的点燃却是在一瞬间成全的事。实在没有一种使人半死半活的中间地位，约三 18。协力主义主张有中间地位，进行的，或是相继的悔改，为要在某进行步骤上，引入人的合作。又一方面，一切神感派（敬虔派，循道派），越过圣经否认人有真正的悔改——若他们不能确定自己悔改的精准时间。

辛、悔改（repentance）一词，有时用为痛悔和信心之意（contrition and faith=conversion 转向），有时只用为说明痛悔——在基督徒里面，悔改的情形（conversio continuata, poenitentia stantium），一直继续到临终之时，因邪恶常与他们同在，罗七 21；来十二 1。所以信徒日日用痛悔的心，转向赦罪的福音。完全主义（perfectionism）否认这种持续的悔改，太十八 3。

壬、那些从恩典中堕落的信徒的悔改（大卫，彼得；耶三 12；约三 7；加四 19）是与第一次的悔改同样。加尔文派反对路八 13；太十二 43 下；加五 4；提前一 20；林前九 27；十 12 而教导说：真信徒永不能失掉信心；他们不赞成持续的悔改（renewed conversion, conversio reiterata, poenitentia lapsorum），所以他们想阻止持续的悔改。完全主义派也是属这一类的。

癸、人悔改，不是本质上的改变（substantial change），就是说：不是创造灵魂的新本质（夫拉修，威革勒 Flacius, Weigel），乃是灵魂整个的变化，或是在人内面创造新性质，林后五 17；诗五一 10。如此教导人，不算是教导神秘主义（rationalists 如此说），而是确定圣经中论及悔改的真道。

子、悔改并不是机械似的行动（mechanical action）；因为上帝在使人悔改的时候，是在一位有理性的受造者内工作，而不是在“一块石头或木块上工作”（协同式），珥二 12。

丑、悔改不是藉着强制而成；就是说上帝不是违反人的意志而使他悔改（以不可反抗的恩典：加尔文主义）；悔改本是："上帝使不愿意的人成为愿意的人"（奥古斯丁；协同式摘要 II, 15）。

寅、我们的信条正确地斥责下列说法为不合乎"纯洁道理的说法"，如："上帝吸引人，但是祂吸引那愿意的人"；"在悔改之行动中，人的意志不是无用的，也成全了某些事"；又："你只当愿意，上帝必预料到你"（协同式，全，II, 86）。这信条按照圣经所载，叙述悔改神圣的行动为"圣灵的吸引"（协同式，全, II, 88），约六 44；十二 32。

卯、人在悔改之行动里，仅为承受的主体（subiectum patiens）；就是说："人不必做什么工作，只需承受"（协同式，全 1,89, 90）。

辰、为反对协力主义，我们的信条基于圣经而声明：人在未悔改以前，只有两种有效力的原因，如圣灵和上帝的道作为圣灵的工具，藉之祂作成悔改的事"。（协同式，简，II, 19）。

上述各点，有些将在以后在恰当地论题下，作较深入的研讨。我们在此将它们一并列入，为要表示维护圣经中论悔改的道理，以对抗异端，并且正确解释悔改行动之道理，是何等的紧要。（参考基督教教义论 II, 542 下；恩厄得博士，教义笔记。）

# 14.3节. 悔改行动的起点与终点

（Terminus a quo； Terminus ad quem Conversionis）

由于悔改之事，本质上为在基督里信心的施与，所以显然的，其起点为不信，同时其终点为真正信赖耶稣基督，徒二十六 18：επιστρεψαι απο σκοτους εις φως；林后三 14-16。昆斯德：Conversio prima est infidelium……et sic notat conversionem ab infidelitate ad fidem。人悔改的起点是不信，如是可见悔改是从人不信之心到相信之心。

一个罪人得以悔改，唯有当他除去内心中的不信，这不信是每个人按本性在心内都有的，林前二 14，而相信上帝，因基督的缘故，所赐恩惠的应许（propter Christum）。人只要没有信基督的心，他仍是未重生，或未曾悔改，不管他在人看来是个囚犯，或是圣徒，是无学问的，或圣贤。圣经对凡没有基督的人所下判词是："他们在世上没有指望，也没有上帝"弗三 12。

然而，人一旦相信基督，就完美地完成了他的悔改或转向上帝之事——虽然他的信心，只不过像火花那样小（scintillula）。圣保罗论及一切信靠基督的人说："你们从前远离上帝的人，如今却在基督耶稣里，靠着祂的血，已经得亲近了"。弗二13照此经文，相信基督的事必将那些"远离的人"，或未重生的人，和那些"得亲近的人"或重生的人，分别出来。换一句话说：照着使徒明白的教训，悔改的事是藉着信靠基督的血而成。

若不时时思索此项真理，就难免会将未悔改者视为悔改者，或将悔改者视为未悔改者。

实在说来：悔改的起点是不信，其终点是相信基督，其主要的特色是点燃信心（donatio fidei）。但是，既然不信的事时常与属灵的黑暗，撒但的管辖，拜偶像，犯罪的情况等相连结，所以这些因素，就可算为悔改的起点。另一方面信心时常与属灵的生活，与上帝的交通，遵守神圣的诫命等相联，所以这些事可算为悔改的终点。因此，圣经本身提及悔改为由黑暗转向光明，由魔鬼的权柄下归向上帝，徒二十六 18，由拜偶像的事转向敬拜永活的上帝，徒十四 15；帖前一 9 ；由过犯的事转向遵守神圣律法，结十八 21 等。

在这一切经文中，对不信与信的描写是照着它们外表的显现或结果，因此我们能正确地说：凡处于属灵黑暗之中，或在撒但的统治下，或在罪的权柄下，或在拜偶像的奴役下的人，都是未悔改的，同时那些有属灵的生活，与上帝相交，是有新的灵力去遵守上帝诫命的人，都是真正悔改了。但我们不可忘记，悔改之举，按其狭窄意义，恰当地说，是时常相信罪人救主基督之福音的意思，徒十一 20，21；彼前二 25；同时属灵的生命与上帝交通，遵守神圣诫命等事，适当地说，乃是悔改的结果或效力。一个人唯有在他的意志藉着信靠基督，而倾向，或转向上帝的时候，才能够遵行上帝的旨意；换一句话说，唯有在他已经悔改之后，才执行上帝旨意。

# 14.4节. 悔改的有效成因

（Causa Efficiens Principalis Conversionis.）

关于使人悔改有效的成因，这个问题，当有三种不同的讲法。第一，有人说，人自己是他悔改的原因（伯拉纠主义）。又有人主张，上帝和人合作而成就人的悔改，或是由罪人开始这工作，而由上帝成全（半伯拉纠主义，阿民念主义），或是由上帝开始工作，而那蒙光照醒悟的罪人自己来成全它（协力主义）。

关于半伯拉纠主义与协力主义，协同式（摘要 II, 10, 11）说："我们也弃绝那半伯拉纠主义；因他们教导人说，人能以自己的力量开始他悔改的工作，但若没有圣灵的力量，就不能成全它；再者，教导说：人在重生以前，虽然因其自由意志过于软弱不能开始悔改，或藉它自己的能力转向上帝，从心内顺从上帝，然而，若是圣灵藉宣传圣道已经开始，并由此而供与祂的恩惠，那时人的意志出于自己的自然能力能够加上些力量（协力主义）——虽是很少而柔弱，仍能帮助并合作使它有资格领受恩典并作准备，怀抱接受它，并相信福音。"根据此种明晰而坚定的陈述，路德会的信条，基于圣经，弃绝伯拉纠主义和协力主义，并对有关人悔改的问题，给与第三种答案，就是：唯独上帝是人悔改的有效成因（神圣一位的工作说， divine monergism），同时罪人（subiectum convertendum 悔改之对象）只不过是纯粹的被动。

协同式（全，II, 87）论到此事："我们败坏意志的悔

改，不是别的，乃是自属灵的死亡得着苏醒，这唯独是上帝的工作，正如人身体在复活时的苏醒，是唯独在乎上帝一样，这是以上所充分陈述，并以圣经的显明确证所证明的。"在这里所述及的悔改道理，是属圣经的道理，它明白地教导：罪人若得悔改，不是因他自己的任何努力，乃唯独因为神圣恩典有效力的工作，弗一 19。兹将圣经内对此项真理的证据陈述如下：

甲、圣经肯定地将人悔改的事——即在人心内点燃信心的事，单单归于上帝，约六 44；罗一 5-7；西一 12，13；特别是归与祂的恩典，腓一 29；弗二 8，9，和祂全能的力量，弗一 19；林后四 6。并且圣经将悔改之举，描绘为上帝所施行的新生，约一 12，13；约壹五 1，或为属灵的复活，西二 12，13。这一切的经文说明人的悔改为神圣恩典的行动（monergism 神恩独作主义），并免除人的工作或合作。

乙、圣经明确否认未悔改的人会有能力，去知道或相信福音，林前二 14；约六 44，并指责他们是抵抗上帝圣善洪恩的旨意——这旨意恳切地愿欲人重生——直到他得悔改的那一瞬间，林前二 14；罗八 7。因此，这些经文也说明人之悔改为神圣恩典的行事，并排除了人的工作或合作。于是圣经以肯定与否定的方法宣明主张神圣神恩独作说：（monergism），并反对各式的伯拉纠主义和协力主义。路德说："我们若赞成自身得救，不是以自己的功劳，并且全心倚赖祂的慈悲，就算是正确地尊敬上帝。"（St. L., XI, 2217）

惟有上帝是人得悔改的最有效的原因，此项道理也可由此悔改特质而清楚看出（forma conversionis）。依照以上所说，人悔改的事，本质上为：受了惊恐，而懊悔的罪人相信基督，并且以这样的信心，有力地弃绝一切行为的义，并且为了得救，不倚靠任何别的，只倚靠基督的功劳。然而，此种在基督里的信心，在罪人的心和

意念上，意味着完全的，绝对的改变。人按本性是沉迷于行为的义，并不期望任何其他的得救方法，只依赖他的善行。

若是这样，那么在他内心中，使他弃绝一切行为，只倚靠基督功劳的这一切改变不能由人而来；因他按本性憎恶并反对福音得救的方法；林前二 8，14；一 23。因此，在人内心的改变，必须是由上帝而成，因为果真是如此。辩护论正确地说（第三条 144 下）："这属律法的意见，天生是属于人的心意；除非我们受神圣的教训，否则不能将它驱逐。但须将人的心意从这种属肉体的意见唤回，归于上帝的道"。

有人反对圣经所说：惟独上帝成就人的悔改这种道理，而主张人按本性确实不能相信福音，不能停止对圣灵的反对，不会为得恩典准备自己，也不会对上帝使人成圣的呼召和工作怀有恰当的态度；但他们主张，一旦他领受了属灵力量的时候，他就能作这事。

对此反对意见，我们的回答是：一个人若能以圣灵所赐给他的能力行这些属灵的事，那时他就已经是悔改了；因为他的心已整个的改变，意志是与上帝和神圣的事相合，心意再不视福音为愚拙，反而视之为神圣的智慧；并且世界唯一属灵的盼望，被钉十架的救主，不再成为他的绊脚石。换一句话：那时他已显出悔改之人，或信徒所有的每种性格。

论及未重生者或未悔改的人，协同式（全，II, 7）曾正确地陈述："人自然的自由意志，按照其败坏的气质和本性，仅在反抗上帝并使祂不喜悦的事上，是坚强有力而活跃的。"论及悔改的事，它说（同上，83 段）："悔改是藉着圣灵的行动，在理智意志和人心内的一种改变，使人能藉着圣灵的这种工作接受所提供给他的恩典"。我们的信条支持圣经的道理所说：赋与人属灵的能力，乃是正式悔改的本质。（Donatio virium spiritualium est ipsa conversio,属灵的恩赐本身为悔改的事。）

协同式，第二条的适当范围，就是指明上帝为悔改的有效原因。这条款正确指出：人对他自己的悔改，不是主动的，乃纯粹是被动的（pure passivus），就是'他对自己悔改的事，什么都没有作，仅接受上帝在他内面所作的。"（全，II, 89）。（Hominem in conversione sua pure passive sese habere, id est, pati id, quod Deus in ipso agit ……人的悔改纯系被动，是接受上帝在他内面的工作）。换一句话说，人悔改的力量须视为完全的被动（capacitas passiva, non capacitas activa）。所以他属灵的合作，只能在他悔改以后才开始。

我们的信条说（Thor. Deci., II, 90）："未重生之人的理智和意志，无非是subiectum convertendum，就是需要悔改的对象，是那属灵死人的理智及意志，而圣灵在他里面造成悔改的事和更新；人应悔改的意志对这悔改和更新的工作不必行什么，只要接受上帝在他内面所做的工作即可，直到他悔改；然后，人也同着圣灵在其他的善事上行出上帝所喜悦的事。

因此，悔改之事并非如墨兰顿及其协力派人士所错误主张的有三种有效的原因（tres causae efficientes conversionis），即：圣灵，圣道和人的赞同意志，而是只有两种原因：圣灵和上帝的道。人在他悔改行动上，好像木块或石头，其实，比它们更差，因他本着对上帝的自然仇恨，林前二 14；罗八 7，在悔改以前，一直是抵抗圣灵的。

协同式论到这事（Thor. Deci., II, 59）说：“一块石头或木块，不反抗那移动它的人，它也不明白或感觉到是用它做什么；但是人由自己的意志抵抗主上帝，直到悔改……他对于

自己悔改一事，不能贡献任何力量……并且在这一方面，他比石头、木块更恶；因他抵抗上帝的旨意和道，直到上帝将他由罪的死亡中唤醒，光照他，使他更新。”

真的，人内心若没有完全的改变，就不会发生悔改的事，因为罪人经历良心的恐怖（terrores conscientiae），并藉着圣灵的工作，相信福音——这本是在他不信的时候所弃绝的。无论是律法在他心上所产生的效力，或他对福音应许所有的信心，均非因着他自己的力量；因为他对于律法和福音，纯粹是被动的，他只享受“上帝在他内面所造成的”（同上，第 89 段）。“人由于自己，或由于他自然的力量，不能作任何事，或帮助自己得以悔改，并且……悔改的事，不但是部分［为上帝的工作］，乃是全然为圣灵的行事，恩赐，礼物，和工作；唯独圣灵藉圣道，以祂的大能大力完成它。”（同上。）

协同式以这种清楚并无错误的话语，维护神恩独作说，反对协力主义。这信条的道理就是：“人悔改，惟独是圣灵的工作，祂藉着上帝之道的媒介行事。”（Solus Deus convertit hominem）

有人说：我们的信条，过份注重这悔改的道理，我们对这种控告的回答是：协同式的作者全然信服并知道路德会若赞成接受协力主义，便会完全毁灭教会改革的良好基础，并引领那已经洁净的教会回转至伯拉纠主义（即教皇派的基本异端）。他们知道，一个协力主义的路德会，不能按着圣经的真理和纯洁来教训 sola gratia（唯独恩典）。因这缘故，当他们防止协力主义的攻击时，便要抵制那“扼住基督教喉咙”的仇敌。（路德对伊拉斯母的话："Unus tu et solus car- dinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti"；“你看见了那唯一首要的事，就抓住我的喉咙”。又有班特博士（Dr. F. Bente）陈述：“倘若协力主义在恩典对自由意志的大争辩中现出得胜之势，则真正的路德主义必被绞杀”。（Concordia Triglotta, Histor. Introd., p.128）

# 14.5节. 悔改的媒介

（Causae Instrumentales Conversionis）

上帝虽为悔改唯一的原因，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。路德会信条里持此项真理，反对各种神感主义（加尔文主义，重洗派等。）协同式说（全，II，4）：“再者，无论是古代或现代的神感者皆教导说：上帝使人悔改，并引导他们得着基督救人的知识，是藉着祂的圣灵，不用任何受造的媒介和器具，就是说，不需宣讲和聆听上帝之道。

协同式以这些话，指出圣灵在人心内造成悔改或重生所藉的媒介，即“外表的宣讲并聆听上帝的道。”正如以上所说，悔改的真正意义，乃是一个藉律法，因自己的罪而感觉恐惧的人，成为信基督的人，为获得救赎，便倚靠福音神圣的应许。因此福音为使人悔改的信心的对象；可是福音也为悔改的媒介。当上帝藉着这同一的媒介，将基督的功劳提供与众人的时候（vis evangelii dativa vel collativa：福音所赐或带来的力量），同时祂也在人心内造成信心，使他倚靠所提供与他的恩惠（vis evangelii effectiva vel operativa，福音有效力或工作的力量。）

此真理是圣经内明晰的教训，如：罗十”7：“信道是从听道来的；听道是从基督的话来的”，雅一 18：“祂按自己的旨意，用真道生了我们；帖前一 5：“我们的福音传到你们那里，不独在乎言语，也在乎权能，和圣灵，并充足的信心”；帖后二13，14：“上帝……拣选了你们，叫你们因信真道又被圣灵感动成为圣洁，能以得救；上帝藉我们所传的福音，召你们到这地步”；帖前二 13：“你们听见我们所传上帝的道，就领受了，不以为是人的道，乃以为是上帝的；这道实在是上帝的，并且运行在你们信主的人心中。”

这些经文证明福音不是“死的字句”乃是活泼的见证，充满活力，约六 63，因圣灵永远是活泼有动力的，藉着这道将神圣的应许刻在人心内，加三 1-5；罗一 16；赛五五 11。

路德针对此要点说：“道的效力是这样，无论人在何时诚恳地默想它，听它并使用它，就必不会不结果子，反而时常唤出新的理解，喜乐和虔诚，并产生洁净的心和意念。因为这些话不是不工作的或死的，乃是能创造的，活泼的言语”。（大问答，第三条诫，第 100 段。）所以福音是为有效的媒介，圣灵藉着它 ,在人心内面，造成信心或悔改。

因为福音是与洗礼连结，徒二 28，并与主的晚餐连结，太二十六 26-28，所以（此两种）圣礼也为有效力的媒介（media salutis 救人的媒介；Gnadenmittel 施恩具），圣灵藉着它们或造成信心（洗礼：多三5）或坚固信心（主的晚餐：林前十一 26），也可说：圣灵藉着圣礼或使罪人悔改（小孩），或在那已经悔改了的人心内坚振并保存信心（成人洗礼；主的晚餐）。

福音是圣灵在人心内造成信心或悔改所用的适当媒介，同时上帝使用神圣律法使罪人准备悔改。人若不先信服，自己极有罪，并知道是处在上帝怒气和咒诅之下的情况中，内心中就不能存有拯救的信心，诗三十四 18；五一 17；赛六十六 2；徒二 37-41；十六 27-31。

于是真正的悔改包括律法所造成的懊悔（忧伤 contritio； terrores conscientiae），和福音所造成的信心倚靠（fiducia）。故此，为要使罪人能够悔改，就必须在宣讲

福音以前，或同着福音一同宣讲律法，罗三 19，20。或说：宣扬律法和福音必须同时并行（go hand in hand），且要将二者恰当地连结，并对其作用与目的予以恰当的区分，路二十四 47。

协同式（全，V，24-26）说："我们相信……这两种道（律法和福音），应时时在上帝的教会里，殷勤教训人……但是应该就像我们所听到的，予以恰当的区分，为要藉律法的宣讲及其恐怖……能使不愿悔改的人，因受恐惧，认识他们的罪过，而悔改；但是在讲的时候，不要使他们灰心，失望……反要藉着宣讲关于基督，我们的主的圣福音，使他们再次得安慰和坚固，就是使他们知道凡相信福音的人，上帝因基督的缘故，赦免了他们一切的罪，接待他们为儿女，这纯粹是出于恩惠不需用他们的任何功劳，就称他们为义，并救赎他们。"

何拉斯以同样的意思说："悔改，按特殊的意义讲（正式的悔改）为（上帝）恩惠的行事；圣灵由此而藉着律法的道，在罪人里面激起对罪而有的真正忧伤；并以福音的道，点燃真正相信基督的心，使他能得着罪的赦免和永远的救赎。"（Doctr. Theol., p.466.）

传讲律法也靠临到人间的十架（艰难，如逼迫等）和痛苦以及上帝召罪人悔改所藉的各种属世的福气，路十五 14-18；徒十六 26-30；诗一一九 71；罗二 4，来支助和推进。上帝给人类特殊的对待曾被称为 concio legis realis （律法行动的搅动）；就是以行动宣传律法。上帝义怒的显现，或祂慈爱的显现，皆不能代替神圣之道的传讲；唯独上帝的道才是圣灵在人心内作成悔改的唯一媒介，可十六 15，16。

有人提出异议称，神圣神恩独作说（monergism），在悔改道理方面，使外表的媒介成为不需要的（加尔文主义，神感主义），我们的答复是，神圣神恩独作说，确为免除人的合作（human cooperation），却并非排除使用神圣所规定的媒介。

协同式（全，II，41）论这要点说："论及有关我们天然自由意志的无能与邪恶，以及有关我们的悔改和重生的道理——即唯独上帝的工作，不属我们的能力——已由神感者和伊毕鸠鲁（Enthusiasts and Epicureans）以非基督化的方式予以滥用，……因为它们说，既是他们不能由于自己的力量，使自己悔改归向上帝，他们便时时努力用其所有的能力反抗上帝，或等到上帝以强迫的方法，反抗他们的意志使他们悔改；或者，既然他们在属灵的事上，不能作什么，而且凡事唯独是上帝圣灵的工作，所以他们不必留意聆听，念读什么道理或圣礼，只是等待上帝不需媒介，而将祂的恩赐由天上浇灌给他们，以致他们能实在地自己感觉到，并领会到上帝已使他们悔改了。"路德："Deus non dat interna nisi per externa. Spiritum Sanctum non mittit absque Verbo."——上帝若不藉外表的（道和圣礼），就不赐给内面的（恩赐］，若没有圣道，圣灵便不被差遣。

# 14.6节. 人悔改的内部动作

（Motus Interni, quibus Conversio Absolvitur）

每当一个罪人转向上帝，在他内心中便会产生特殊的动作或行动，第一、他因自己的罪受惊惶；律法曾使他知罪，罗三20,他经良心的恐怖（terrores conscientiae），即内心的真正恐惧和痛苦，徒十六 29，30。良心的恐惧（terrores incussi conscientiae agnito peccato,因罪过受良心控告的）虽然必然发生，但其本身并未有何功劳，太二十七：3-5。受了惊吓的人，虽已知道自己的罪和上帝的烈怒，但他若未曾听见有关福音之话语，仍是未曾悔改。但是，当传福音讲给他听的时候，圣灵便在他心内点燃起真信心（fiducia cordis），使他相信赦罪恩惠的应许，并且藉着这第二种动作，即藉绝对的倚靠基督，他才真正的悔改，徒十六 31-34。

懊悔和信靠这两种行动，可以在每位真正悔改的人身上发现，诗三十二 1-5。若没有这两种，就是未曾有真实的悔改。

协同式（全，II，70）说：“真正的悔改乃是在人的理智，意志和内心中，造成一种改变，新的动作和行动，即是心内觉察到罪过，惧怕上帝的烈怒，转离罪恶，领会并接纳在基督内恩惠的应许，有良善属灵的思想，基督化的目的和殷勤，并制止自己的私欲。因为若没有这些行动发生或存在，也就没有真正的悔改。”

但是在内心中有痛悔和信心（contrition and faith）存在，虽该信徒对罪的认识，和他对神圣恩惠的信靠，仍是软弱的，但会有悔改的成就。圣经内任何经句均未要求痛悔或信心的特别程度，但是重生的人自当努力在知罪知恩的事上增长，西一 9 - 11；彼后三 18。一个懊悔的罪人，因自己的罪，而认为自己是永远沉沦的人，在这种情形下便可说有真痛悔存在，徒十六 30。

真正爱上帝不是痛悔的一部分；爱是信的结果，加五 22，或说是悔改的效果。痛悔的罪人一旦渴望，或期望基督耶稣内的神圣恩典，就是说，他一旦有了一点信心的火花（scintillula fidei），那时,在他心里就有救人的信心存在，这是圣经所明白教训的，赛四二 3；可九 24。协同式（全，II, 14）说：“对那些在心内感觉并经验到一点渴望神圣恩惠和永远救赎的一切虔诚基督徒而言，这节宝贵的金句（腓二 13）是他们最大的安慰；他们知道上帝在他们心内点燃了真正虔诚的开始，并且知道祂必继续地坚固，帮助他们，在他们最软弱之时，保存他们在真信里，直到末了”。

# 14.7节. 悔改是瞬息之间的事

（Conversio Momentanea Est.）

当讨论悔改的论题时，便要多加考虑到悔改是相继的事（conversio successiva）抑或瞬间的事（conversio momentanea）。悔改既是藉圣灵在人心内点燃信心而成，那么便明白看出，它是在转瞬间发生的（conversio momentanea），就是说，在圣灵藉施恩典于痛悔的罪人里面产生信心的那一瞬间发生的。故此，当悔改的罪人一但迸出信心的火花或渴望信心，他就已经是完全悔改了。（Conversio temporis momento fit……veluti εν ριπη ομματος； Calov,加罗夫。）

唯有将悔改之前所发生的某些行动（actus praeparatorii）视为悔改的一部分，这种情形下，才可称悔改之事是相继的（conversio successiva）。以律法谆谆训诲罪人，罪人有罪债应受咒诅，并唤醒 terrores conscientiae（良心的恐怖），等等均属悔改前的行动。但恰当地说，圣灵这些作为，仅能准备罪人悔改，却不能使他悔改；因为只有在圣灵藉着福音将那受惊吓失望的罪人，转变为一位欢喜信靠基督的人的那一瞬间，才成全了悔改之事。

为此，我们就必不可说，在悔改和未悔改之间，有一种中间情况这种说法（status medius 中间地带，homo renascens 将要重生的人，homo in statu medio constitutua 处于中间地带的人），因这不合乎圣经，且属协力主义。它不合乎圣经，是因为圣经只承认两类人：悔改者和未悔改者，也可以说就是信者与不信者，约三 18，36；可十六 16；彼前二 25。按照圣经来说，一个人是不可能处于中间情况的，即使是一瞬间也不可能，因为在信与不信，或在生命与死亡之间，决无中间地带，路十一 23。

反对圣经，弃绝悔改瞬间而成的性质的神学家将它（悔改）解释为一种延长的进行程序，罪人在该程序内先得光照，继得唤醒，最后被导引到决定接受基督；这些神学家如此行，通常是为了协力主义的益处，支持他们的错误见解，即：被唤醒的罪人说到底，必须以圣灵所赐的属灵力量，使自己悔改。拉托曼（Latermann）现代唯理神学家反对悔改之瞬间性，实际上并不是反对 conversio momentanea（瞬间的悔改），乃反对 sola gratia（唯独恩典）；因为协力派的唯理主义，视人悔改一事为神圣恩惠的作为，又为属人功劳努力的行动。理性主义拥护“相继的悔改”和“中间情况”的道理，因为按此等错误的见解，上帝仅施给罪人去相信的潜在力或才干，并未施予信心本身。他们主张，信心是人自己的自由，有知觉，慎重的自决（Selbstbestimmung），藉着上帝所赐属灵的能力而成。由此而明白看出，根据最后分析，打击圣经上所论瞬间悔改的道理，乃是直接反对悔改的神恩独作说，或是反对唯独恩典的道理（sola gratia）。

在此所讨论，关于协力主义的话，对阿民念主义而言也是实在的，这是不言而喻的事。两种主义均坚决主张相继的悔改，因为两主义都坚持：人最后必须自己使自己悔改。“Hominis voluntas in conversione non est otiosa, sed agit aliquid 人在悔改中的意志不是不作事的，是作了些什么的。”协同式反对此种异端而证明说：（Thor. Deci., II, 62）：“没有 modus agendi （作事方法），或说，没有任何可行出属灵善事的方法，能归与悔改之前”的人。

# 14.8节. 人能抗拒使人悔改之恩典

（Gratia Conversionis Resistibilis Est.）

人悔改的事，虽为上帝全能的工作，弗一 19；林后四 6，但神圣使人悔改的恩惠，并非为不可抗拒的（gratia irresistibilis），正如加尔文派所教训的，乃是可抵抗的（gratia resistiblis），正如圣经所说明的，太二十三 37；徒七 31。其原因至为明显。当上帝按祂至上的权柄对人行事时（in nuda maiestate），太二十五 31，32，他是我们不可抗拒的，但是当祂藉着媒介执行祂的权柄时，太十一 28；二十三 37，人便能抵抗祂。无论是在祂权柄国，或祂的恩典国内，祂祝福人所藉的媒介，都能被人弃绝。如是，上帝所赐给人在地上最大的恩赐——生命，虽是由神圣的全能创造并保存，但是仍能由人毁灭。同样的，属灵的生命，或说悔改，虽然藉着上帝全能的话提供属灵的生命，但是人仍能藉着邪恶的抵抗，弃绝祂的恩赐。

认信的路德会坚持使人悔改的恩典（gratia conversionis）是可抵抗的，不承认加尔文主义，及协力主义。前者加尔文主义，否认上帝普世的恩典，而宣称蒙拣选的人，是由于不可抵抗的恩典而得以重生，至于未蒙拣选的人仅有普遍的恩典施给祂们，且后者协力主义，因恩典是可抵抗的，而推论说：正如罪人能弃绝所提供与他们的神圣恩典，他们也就能在自己悔改的工作上与圣灵合作，他只当合宜地使用那施于他们的属灵能力。两种异端都与对圣经内在这方面的明白教训相悖逆，提前二 4；腓二 13。

# 14.9节. 及物的悔改和不及物的悔改

（Conversio Transitiva； Conversio Intransitiva）

我们的教义学家基于圣经说到及物悔改和不及物悔改（conversio transitiva, conversio intransitiva）。换一句话：圣经说，上帝使人悔改，又说，人自己悔改（耶三二 18הֲשִׁיבֵנִי；徒三 19，μετανοήσατε；耶二十四 7יָשֻׁבוּ）。可是在这两者之间，没有什么实在的分别（realis distinctio），因为人唯有在上帝使他悔改之时，才自己悔改。所以两种语法是描写同一的作为，唯独上帝是那有效力的原因。因此，这些说法必不可按协力主义的意思去理解，好似上帝开始悔改的工作，然后由自己完成它。“不及物悔改”的语法（人自己悔改），是属圣经的，但是不可遗忘，在人悔改的事上，“你们立志行事，都是上帝在你们心里运行的”，腓二 13。

拜尔对这一点的论述是真正与圣经相合。他说：“悔改（conversion）一词在圣经上有双重意义：有时是说，上帝使人悔改，其他时候是说，人自己悔改，但是关于这事的本身而言（quoad rem）是同一的作为（una et eadem）。”圣经充分证明惟独上帝作成人的悔改，耶三十一 18；约六 44；弗一 19 等。这些经句甚至不许可协力主义的变体（如：人的悔改凭赖于他对于福音之呼召的承受性和顺服性；参考拉特曼，抵扣夫 Latermann, Diekhoff）。

# 14.10节. 持续的悔改

（Conversio Continuata）

我们的教义学家基于圣经也论到持续的悔改，即信徒毕生继续不断的悔改，太十八 3。持续悔改的需要，是基于重生者未曾完全成为圣洁，仍有老亚当存留，来十二 1；罗七 21，23,以致因他们肉体的罪恶，和各种由肉体所行出的现行罪，他们必需过“日日悔改的生活”，罗六 3。日日悔改所涉及的正是持续的悔改（continued regeneration, resuscitation, illumination 持续的重生，苏醒，光照）。（Poenitentia continuata sive quotidiana est dolor hominis iam conversi de residua ad peccandum proclivitate et vitiositate，持续的悔改或日日的悔改就是已悔改之人的痛处，是因所残留罪恶的倾向和不完善。）

圣经鲜明地区分那使未重生者成为基督徒的第一次的悔改（conversio prima）和信徒终生（诗五一 1-2）的连续悔改（conversio secunda 紧接着的悔改），彼前二 25（也可以参考第十节）。当信徒领受上帝的灵所赐的第一点信心的火花时（scintillula fidei），第一次悔改即已完全；但只要他活在世上一天，他的持续悔改决不能完成，罗七 24。在第一种悔改中，人纯粹是最被动的（mere passivus），但在第二种的悔改中，他按照“新人”与圣灵合作（εσωανθρωπος, καινοςανθρωπρος，弗四 24）；这新人在第一次的悔改时，已培育在他内面，加五 17，24；罗七 22，25。第二种的悔改，决不可与第一次的悔改混淆，正如一些协力主义者所行的，为要否认第一次悔改纯粹是被动的（Pure passive）——未重生者是藉此而成为信徒。（Cp. Pieper, Christian Dogmatics, II, 559 ff）

# 14.11节. 反复悔改

（Conversio Reiterata）

信基督的人，可能由恩典中堕落，或丧失他们的信心，这是圣经中一条明晰的道理，路一 13，14；提前一 9。此点也可由大卫和彼得的劣行，得以证明。我们须强调此真理，对抗加尔文派，因他们断言，当信徒犯致死的罪时，实在是丧失了信心的运用（exercitium fidei），而并非丧失信心的本身。

我们路德会信仰告白坚决地斥责加尔文的道理为不合圣经有害的道理。施马加登信条 III，42 说：“恐怕将来某党派兴起.....主张凡一次领受圣灵或罪的赦免，或成了信徒的人，即使他们以后犯罪仍保留着信心，该罪也不会损害他们.....我曾亲自见过这种狂妄的人；我怕在他们中间仍有魔鬼存在”。另一方面,我们必须坚持，那些失掉信心的人，能够再得悔改（conversio reiterata 反复的悔改）。（Poenitentia iterata lapsorum, qui ad meliorem frugem redeunt：堕落者重新的悔改，即结更好的果实。）我们以此反对古代的诺瓦天派（Novatians）及其现代的门人。（奥斯堡信条，XII，9）

可是，罪人若犯了干犯圣灵的罪，那时重新的悔改是不可能的，太十二 31，32；约壹五 16。但由于人只能在极少的情形下，方能明确地知道谁犯了那干犯圣灵的罪，所以基督教会有责任，当有机会时，就要向人宣传悔改和信心，结十八 23-32；三 16-20。

关于路德会，在十八世纪初叶所发生的对悔改有限时间“terminism”的争辩，敬虔主义派基于下列经文，如：太三 7 下；七 21；二十 1-16；彼后二 20；来六 21 等维护“悔改终止论”，即：一个人只有有限的时间（terminus peremptorius salutis）悔改得救；然而真路德会信徒基于路二十三 40 下；罗五 20；赛六十五 2，而断言：上帝愿每一个人得救，这持续一生直到他们离世，而且上帝若缩短施恩的期限（terminus gratiae peremptorius），也只是因为罪人自己刚硬，抗拒施恩具，刚才所提的原则已足够用：只要人接纳福音，领受恩典，教会不该予以拦阻，反当给予他福音的恩典，可十六 15。

# 14.12节. 对悔改中神恩独作立场的异议

对于圣经所述，唯有上帝使人悔改（Solus Deus convertit hominem）的道理，有人提出甚多异议，兹将特别应予注意的事项列下：

甲、上帝既在祂的话内命令人的悔改或转回（徒十六 31；可一 15），那么人必定是有能力悔改，至少也能部分使自己悔改。我们对此异议的回答是：不可由于神圣的命令，而推论到人有顺从上帝旨意的能力。A debito ad posse non valet consequentia，由命令不可推论到能遵守命令。

反之，上帝的神圣命令和劝勉，乃是上帝作成祂所要求的、所藉的媒介。祂藉着律法的命令（admonitiones legales 律法的劝勉）使人卑微,并在人内面造成对罪的真认识,路十 28；罗三 20，同时祂藉着福音的劝勉（admonitiones evangelicae）在人内面造成信心，太十一 28。关于类似的神圣工作方法，就是上帝藉其全能的话行其所欲行的，我们可提出拉撒路复活的神迹，约十一 43，44（也参考徒三 6）和创造宇宙的工作，创一3下。故此我们不可推究："为什么命令人去行其全然所不能行的"？"为什么要求不能相信的人相信"？我们当视 admonitiones legales （律法的劝勉）和 admonitiones evangelicae （福音的劝勉）两者为有效力的媒介，上帝藉着它成全拯救罪人的慈善目的。协力主义辩论说：A debito ad posse valet consequentia，由命令（推论）到一个人确实能够遵行是站不住脚的，明显不是圣经的教导，太十一 28；参考约六 44。

关于罗十 9 的条件句子，可以说，它们所指出的，不是实际的情形（real conditions），乃是上帝为成全救赎人所用的媒介（means）。如是该句所说："你若……心里信……就必得救"，其意无非是："你必藉着信心得救"。

乙、人除非在自己悔改的事上合作，否则他的悔改，便成了强迫的行动（coactio），或勉强的事；换一句话说，就是人得以悔改，是藉着不可抗拒的恩典；但这种假设，圣经并不赞成。我们对此的答复是：此异议忽略了悔改作为的真正性质，其真正性质就是上帝藉着施恩具所施行的神圣作为，将不愿意的人改变成愿意的，约六 44。悔改的事不是上帝强迫罪人行其所不欲行的，或强迫他接受所不愿接受的，乃是神圣恩惠的吸引（约六 46, ελκυση），上帝藉此在该人里面"立志行事"，腓二13。路德正确地说："上帝使人悔改，不像绞刑吏引带囚犯到绞架前，而是藉着施恩具，使"他的心改变，软化"。"Es ist ein freundlich Locken und An-sich-zie-hen, wie sonst ein holdseliger Mann die Leute an sich zieht.这是一种满有恩典的引诱和自吸引力，就像一位慈祥温柔的人吸引大家亲近他一样。"（St. L., VII, 2287 ff.）

丙、上帝使人有相信的能力，但未作成信心的行动，或说：祂准备人悔改，却不完成悔改之举动，因最后的决定在于人自身。我们对此的回答是：按照圣经，信心的行动，是上帝的工作和恩赐，腓一 29；弗一 19，20；腓二 13。我们当然赞成上帝在人里面作成相信的能力，可是，一旦此能力施与罪人，该人就不再是灵性死了的人，乃是活在基督里面，或者可以说，那时他已经是悔改了。在那种情形下，属灵的死亡已被移除，代之为属灵的生命栽种在他心内。

所以协同式明白协力主义派为他们辩护所经常引用的著名陈述（Thor. Deci., II, 83）："罪人的悔改是因圣灵的工作在人的理智，意志和心内的一种改变，使人有能力藉着圣灵的这种工作，接受所提供的恩典（qua homo potist ablatum gratiam

apprehendere）。按照协同式所说，一个人“能接受所赐予之恩典”，就是已经重生了；因为它明确地说（Thor. Decl 全文, II, 85）：“未曾悔改的人，全然抵抗上帝，并完全是罪的奴仆，约八 34；罗六 16。但是重生的人按着他里面的人（心内）喜悦上帝的律法”。因此，我们的信条，不能被引用为赞同较后协力主义派所修正的道理——协力派断言，人若正当使用上帝所赐给他的新属灵能力，即能自己悔改（拉特曼 Latermann，为卡利克斯 Geo. Calixtus 的门徒，死于 1662 年），或者可以说：上帝将信主的力量施与人后，该人即能自己悔改。

丁、人除非在自己悔改的事上合作，否则便不是他自己相信，乃是圣灵在他里面相信；换一句话说，此时，人不是信心的主体，而是圣灵为信心的主体。然而，这种辩论若为正确的，那么也就能应用于人自然的生活中，“上帝将生命，气息……给万人”，徒十七 25。上帝虽为人类生命唯一的创造者和保存者，徒十七 28，然而每位有理性的人仍赞成这一事实，即：人是自己（本身）生活，动作，工作，吃喝，哭泣，欢乐等；或说，人的生活，动作，行事是他自己的。

戊、人若能抵抗神圣恩典，阻挡他的救赎，太二三 37，那么，他也就能扶助神圣的恩典、使他的得救成为可能的事。这种辩论简要的说，即是人若能咒诅自己，就也能拯救自己。我们对这种争论答辩说，这种推论是不对的。因为圣经虽将毁灭的力量归与人，何十三 9；徒七 51；但圣经着重否认人能救自己，林用二 14；罗八 7；腓二 13。因这个缘故，我们不可由“你们不愿意”的陈述，推论重生者方面“你们能够愿意”。凡在恩国里为真实的事，在自然界内也为真实的。人能够自杀毁灭自己的生命，但是他却不能将所毁灭的生命，恢复过来。所以，在悔改的事上，并没有 capacitas volendi （自愿（成全）的能力），来呼应 capacitas nolendi （不愿意的能力）。

己、人若不能与他悔改之举动合作、那么，悔改就不是“道德”（"moral”）的过程。为要适当地回应这议论，我们须记得，“道德”的说法是含糊不明而双关的。我们赞成人悔改为属道德的行动，因为上帝在悔改之举中，祂对待人，不像对待无生命的受造物（一块木头或石头），而是像对待一位有位格和道德的，有理性和意志的存在者。照这个意思。悔改的行动确可称为属道德的过程；因为在悔改中，圣灵光照人的理智，改变他的意志，并使他的心成圣。然而，悔改之行动，不是“道德进行”——按协力主义的定义——以致人在自身悔改之事上，应与神圣恩惠合作，成全他的重生；因为圣经一方面否认赋有任何能力将自己悔改，林前二 14；约六 44；弗二 1，5；另一方面圣经肯定地声明：上帝是人悔改惟一的原因，弗一 19，20；二 10；林后四 6；约一 12，13。因这个缘故，协同式正确地断言（Thor. Deci., I, 87）：“我们败坏意志的悔改，不是别的，乃是将这意志从属灵的死亡中苏醒过来，这唯独是上帝的工作，正如人身体在复活时苏醒，也只应归与上帝一样。”

庚、悔改为人里面的“自由”的进行。（Homo libere se convertit.）我们对这个议论的回答是：若“自由”一词，用于与“强制”一词相对，则其应用于悔改方面是正当的，因为悔改之举是上帝的作为，藉着它，使不愿意者变成愿意的（Ex nolentibus gratiam volentes gratiam facit.）。但不可按协力主义的定义应用“自由”一词于悔改之事上，他们说，人在悔改之前是“中立的”（“neutral”），以致他能决定是承认恩典或是反对恩典（ut possit velle aut non）。至于人与上帝和祂国度的关系，是没有中立的；因为人不与基督联合就是与祂相敌，太十二 30；路九 50。路德说：“在这事上

没有中间路线；我们要么是在大有力的暴虐者魔鬼手下作俘虏，要么是在救主基督的天国内……故此，人若不是与基督同活而反对魔鬼，就是与魔鬼同活，反对基督。”（St. L., W, 172.）

辛、人能在他悔改之事上合作，因为他有能力行公民义（iustitia civilis, probitas naturalis）。我们对此议论的答辩为：人按本性确实能行去公民义（iustitia civilis），但是他是不会自己行出属灵的义（iustitia spiritualis）。他确能制止在外表上不犯重大的罪，但是内心里，却不能真正的爱上帝，或正当的遵守祂的诫命，因为，他们虽有一切外表的义，仍然不相信基督的福音，反而恨恶福音，抵抗它，林前二 14。法利赛人曾夸耀他们的公民义；基督判断他们说：“税吏和娼妓比你们先进上帝的国”，太二十一 31。“世上有权有位的人”虽有公民义，还是“把荣耀的主钉在十字架上了”，林前二 8。甚至最“善良”的犹太人，仍视钉十字架的耶稣为绊脚石；并且最良好的外邦人视耶稣为愚拙，林前一 23，直到他们得着悔改，林前一 24。

壬、人能在外表上使用施恩具，即参加礼拜，读圣经，等，所以人能与他悔改的事情合作。我们承认，人按本性能外表地使用施恩具，并且协同式也说明（Thor. Deel., K, 53）：“这道人能外表地听闻，念读，即使人仍未悔改转回上帝而重生，也能在外表上听读这道；因为，人自从堕落以来即在这些外表的事上，有某种程度的自由意志，以致能参加礼拜，听或不听所讲的道。”然而，在外表上使用施恩具，不能假定人有任何能力懊悔他们的罪，相信基督；因为他们在听道的时候，“帕子还在他们心上”，林后三 15；但是这个帕子在耶稣内“已经废去了”。第十四节，就是说，藉着圣灵使人相信基督才得废去，第 16-18 节。

癸、假使唯独上帝在人心内作成悔改，那么，就不能主张上帝是在期望万人得救赎；因为祂实际上并未使万人悔改。我们对这议论的回应：圣经教导 sola gratia（唯一恩典），及 grtia univeralis 普世恩典两种道理；就是惟独上帝使罪人悔改，并且恳切的要万人得救（约三 16；提前二 4）。这两种道理必须相并教导，且不可更改或限制其中一种。这个时候，神学家则会遇到人的理性不能解决的难题，即：“那么，为何不是万人得救呢”?（Cur alii, alii non； Cur alii prae aliis?为何有的悔改，有的不？为何有的在别人之前？）加尔文主义藉着否认 universalis gratia（普世恩典）来解答此奥秘；协力主义藉着否认 sola gratia（唯一恩典），来解答此奥秘；而忠于圣经的神学家对此奥秘根本不试求任何解答，正如他也不努力去解决圣三位一体的道理，基督位格二性联合的道理，基督实在存在于圣餐里的道理等所包括的奥秘一样。理性实在是这样争辩：既是万人都在同一的罪债情况中（in eadem culpa），并且唯独那恳切愿欲拯救万人的上帝（universalis gratia 普世恩典），能救罪人（sola gratia 唯独恩典），所以，万人的悔改乃是必定的结果。但是真神学家不承认理性为其信仰的原则（principium cognoscendi）；他以圣经作为信心唯一的根源和标准，而圣经并未解释这 crux theologorum，神学家的十字架，即难题。

圣经确实说明上帝是人的悔改和救赎的唯一原因，腓二 13；非一 19，20；另一方面圣经也说明未重生的人是他受咒诅的唯一原因，太二十三 37；徒七 51；何十三 9。但却未解释有同样罪债的两个罪人（大卫和扫罗；彼得与犹大）为何一个得救，另外一个却不得救，为此，我们弃绝墨兰顿所说：“既然应许是普世的，并且在上帝内面没有互相矛盾的旨意，所以其结论需为：在我们人里面必含有某种有区分的原因（aliqua discriminis causa）——扫罗被弃绝，大卫蒙悦纳的原因，就是在这两个人

中，有了一种不同的行为（aliqua actio dissimilis）。这种属协力主义的解释确实可满足人的理性，因为它说明了一个人得救，而另一人却沉沦的原因；但这解释却否认唯独恩典（sola gratia），因而否认圣经的中心道理。

协同式明白地指出神学家面对拣选和悔改的奥秘，所应采取的真正立场，说："如此，无可置疑的，上帝在创世以前，很正确地预知并且现在仍知道，在蒙召的人中，哪些是必会相信，哪些是不相信的……可是，上帝既为自己的智慧保留这奥秘，并在祂的道中，对此奥秘，未作任何启示，尤其未命令我们要以思想去研究这奥秘，反而恳切地阻止我们去研究它，罗十二 33 下，所以我们不应该在心内议论，推论，或以好奇心去调查这些事，反当依附于祂所启示，所指示给我们的道……同样的，当我们看到……一个刚硬，盲目，有邪恶心意的人，同时有另一个处于同样的罪债下，但却蒙了悔改的人等等，在这些问题和相似的问题上，保罗曾为我们定了探讨的边界，即如：一方面要认清上帝的审判（祂命令我们要在那些灭亡的人身上考虑到上帝的公义和罪的刑罚）。因这些刑罚是他们所应受的；上帝因百姓藐视祂的道，而刑罚某地某国，致使这刑罚也达到他们的后裔身上"等。

# 14.13节. 协力主义的有害性

明显的协力主义者（墨兰顿："人的赞同意志，为人悔改的有效原因）和阴险的协力主义者（拉特曼：一般的现代福音新教主义：人的意志能藉着上帝所赐的新力量，决定自己得救"）虽教导藉恩得救，但实际上他们否认圣经论及藉恩典得救的道理；并且教训人是藉着行为的义得救。明显的与阴险的协力主义者，说到底，是将人的救赎，部分的归与他优良的品格（good conduct），他为基督所作的决定，他的决志，不恶意的抵抗等。故协力主义不按圣经和基督教的意义，承认论恩典的道理。协力主义反而转回到半伯拉纠派罗马主义的阵营内，路德和宗教改良者不住地而且激烈地咒诅该主义。（参考路德对伊拉斯母（Erasmus）之 Diatribe（争论）的回答："Unus tu et solus cardinem rerum vidisti et ipsum iugulum petisti"。）辩护论（第三条［24）："Veram opera incurrunt hominibus in articulus. Haec naturaliter miratur humana ratio, et quia tantum opera cernit, fidem non intelligit neque considerat ideo somniat haec opera mereri remissionem peccatorum et iustificare. Haec opinio legis haeret nataraliter in animis hominum, neque excuti potest, nisi quum divinitus docemur."翻译如下："仅你一人看见了首要的事，并且抓住了我的喉咙"。"真的，行为在人中间成为显著的。人的理性自然称赞善行，并因理性仅视行为而不理解思考信仰，所以理性照样幻想以行为赚得罪的赦免并使人称义。若不受神圣的教训光照，这属于律法的意见，是自然地附着于人心。"

协力主义既然否认神圣恩惠（sola gratia）的神恩独作说，所以它实际上使罪人的悔改沦为不可能的事；因人得救唯独是本乎恩，藉着信，不在乎律法的行为，罗三 24-28；弗二 8，9。其实，那些曾经真正悔改并且只倚靠基督（sola fide）成了上帝儿女的人，他们若拥护协力主义恶毒的异端，必会由恩典中堕落，失掉他们的得救信心，加五 3，4，11 , 12。

毕竟，协力主义使其拥护者陷入无望的矛盾中，并在坚持其主张的教会中，带来无穷的混乱，该主义一方面断言人在悔改时的合作，是以人自己的努力为重生得救所必要的，一方面又强调为罪人的唯一盼望。所以，协力主义在同一时间内承认和否认，将恩典和自然（本性）混合，若将这混合彻底实践下去，势必废去"基督教唯独恩典称义的中心真理，同时也废去恩惠的上帝和永远救赎的保证——这是路德及全路德会神学最为关切的信仰事项。"（Cp. Dr. F. Bente's Historical Introduction on the Synergistic Controversy, Concordia Triglotta, p 124 ff）

协力主义的道理，"不是由于圣经的任何陈述，而是藉一种敌圣经和错误的推理所获得的"（同上）。该主义非常危险而有害，因为"它将人的合作缩减至似乎无所损害的最低值，并饰以含糊不明地双关语句和似乎虔诚有理的样式"（同上）。该主义推论的步骤是："凡不悔改的或最后不得救的人，不应责怪上帝，而应责怪自己弃绝恩典，照样，那些悔改的人必须在得救的事上，起码有一小部分的工作，就是说，他们对恩典所表现的态度优于那些沉沦的人"（同上）。然而这道理最后会推倒白白恩典的全部福音。因此之故，路德和一切属信条的路德会者着重教导神圣恩典的独作论。"复原圣使徒保罗所教导的这奇妙的真理，使路德成为基督教的改良者"（同上）。

协力主义也以其现代阴险的样式教导说，悔改的事部分为人天然能力的结果；因未悔改的罪人，须恰当使用那因恩典施给他的新力量，而决定悔改，停止故意的抵抗等。协力主义以其最阴险的方式，使悔改建立在某一时刻放弃故意反抗，或感兴趣的心态，和随之而来的良好态度和品行之上。

若宣称圣灵是除去人本能天然的抵抗，但罪人本身须压制一切故意的反抗，这种理论可说是纯粹伯拉纠主义；该主义将属灵的力量归与未悔改者。真的，如革哈德，昆斯德，卡罗夫等教义学家也曾用非圣经的表达方式说，上帝拣选人的事，是藉着敬仰信心（intuitu fidei）而成；但是他们弃绝按逻辑而附着在这语句中的属协力概念，并教训说：人不抵抗非为人自己的工作，乃是上帝的；未悔改的人只能是抵抗这工作（Cf. Dr. Pieper, Conversion and Election； Dr. Engelder, Dogmatical Notes）

# 14.14节. 悔改一词的同义语

为要使那在上帝道内简明陈述的得救次序（ordo salutis）按圣经的纯正和真理呈现出来，因此神学家须理解悔改之举动（conversion 改变或转回）与重生，苏醒，复兴，光照，蒙召，懊悔等有何关系。这些名词都是圣经所用为描写恩典的一种神圣行动，藉着这些行动，罪人得以释放，脱离了（罪恶）黑暗的权柄，进入基督的国内，西一 13。实际来说，这一切名词按其限定的意义是悔改归正（参徒 3：19）（ conversion）的同义词，所以，其间的区分，仅为名义上，或逻辑上，根本没有实在的区分。这些名词所表现的区别，仅在于它们描绘罪人转向上帝所抱的观点不同。

甲、重生（regeneratio）。重生一词按其严格的意义来说，是说明新生，约三 5，6，就是罪人在转变中所经历的新生·，或说是藉相信基督而接受所施与的属灵新生命。按照圣经所载，每位相信耶稣是基督的，是从上帝生的，约壹五 1。因此，该名词按其恰当的应用，应为归信（conversion）一词的同义字，徒十一 21。由此，我们可以说改变了的罪人也就是重生了，反之也然，因这两个名词皆指着圣灵的同一作为，约一 12，13。路德说：“凡相信基督的……就是重生，或是新生。”（St. L, VII, 1826）。

重生的工具媒介，即是上帝的道，特别是基督的福音，彼前一 23，也就是洗礼，多三 5，后者为水“包含在上帝的命令中，并与上帝的道联合”，就是与罪得赦免的神圣恩惠应许相联合，徒二 38。

乙、活过来或苏醒（vivificatio, resuscitatio），该二名词是指出罪人藉着信靠基督耶稣，西二 11-13 得由灵性死亡的地位，进入属灵生命的地位，弗二 1-9。所以这两个名词也是归信（conversion）的同意字。协同式声明（Thor. Deci., II, 87）：“我们败坏意志的改变，就是它由于属灵死亡得以苏醒。”

协力主义派和敬虔主义派曾按非属圣经的意义使用该词，指出存在某种地位或情况：罪人在该情况中真正的被唤醒，知道他的罪债，并渴望那藉基督而有的救赎，但是他此时尚未改变过来，因他仍未决意要接受神圣的恩典（status medius 中间地位）。然而，按照圣经所说，凡真正蒙唤醒（活过来，苏醒）的人，是已经归信改变了（converted），弗二 5-8。

唤醒（awakened）一词能够被正确用于解说罪人因律法而惊慌，却尚未藉福音相信基督。按照该种意义，腓力斯，徒二十四 25，和腓立比的禁卒，徒十六 30，可以说是已被唤醒。若按此种方式使用该词，则罪人的“唤醒”是属于他改变的预备行为（actus praeparatorii），或属于上帝的辅助恩惠（gratia assistens, assisting grace），这恩典只不过是在外面（extrinsecus）作用于罪人身上，正如我们的教义学家所说的。

敬虔主义派和协力主义派所犯的大错误，乃是他们将“唤醒”一词，应用于那些不但已经藉神圣律法受惊恐，并且也已经有了“初始信心”（prima initia fidei）的人身上——换一句话说，就是指那些已经归信改变了的人。他们主张，被唤醒者既非归信改变的，又不是没有归信改变的。圣经否认协力主义所说的中间地位（status medius）。圣经说每位有 prima initia fidei（scintillula fidei 初始信心，不论大小）的懊悔罪人，是真实转向上帝（Converted），正如协同式正确地教训我们（Thor. Deci. II, 14.）。

丙、光照（illuminatio）。该词指明人由属灵黑暗的自然状态，转入属灵光照的新状态，弗五 8。照亮或光照，按其严格的意思，为归信改变（conversion）的同义语；光照的举动按本质来说，是上帝恩惠的作为，藉此作为祂“使我们的眼睛打开，从黑暗中归向光明，从撒但权下归向上帝，又因信基督得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业”，徒二十六 18。光照和归信转变两事，都藉信基督之福音而成；两者有相同的起点（terminus a quo），即黑暗；也有同样的终点（terminus ad quem），即信心。基督的话可证明此事：“我到世上来，乃是光，叫凡信我的，不住在黑暗里，约十二 46。一个人若为非信徒，便未蒙光照或照亮。关于这一点，敬虔主义者正当有理地去反对他们所谓属于正统（so-called orthodox）的对头，因这些对头甚至将某种光照归于无信心的牧师，或更可说是 allumination （alluminatio 对或向的光照）。但光照只能断定为真信靠基督的人。

丁、蒙召（vocation）。圣经内“被召”（vocation）有时仅指福音的传讲而言，或指邀请罪人接受神圣救赎。照此意义，凡听读福音恩惠信息的人，都是被召的，太二 16；二十二 14。可是该二字在圣经内很多的经文中，并非仅指明藉福音将救赎恩惠的供与人，且指明有效地召罪人归向属灵的生命，或他们实际上由撒但的国度进入基督的国度。按这意思，蒙召 Vacation 一词与“归信改变”conversion 为同义词，蒙召的人 κλητοι，是那些被改变者，即为真信徒；他们因信将福音恩惠的应许归与自己，罗一 5，6；八 30；林前一 2，26；提后一 9 等。

戊、悔改（Repentance, poenitentia）。悔改（μετάνοια'）有狭义和广义两种用法。协同式（Thor. Deci., V，7, 8）记着说：“悔改一词圣经内不是按同一意义使用。因为在有些经句内使用该名词作为人全然的转变归信（conversion），如路十三 5；十五 7。但是在可一 15 和其它的经文内提及悔改和信靠耶稣基督，徒二十 21，和赦罪，路二十四 46，47，为有区别的，悔改为真正承认罪过，为罪诚心忧愁，并停止犯罪”（乃因外表的动因，而因畏惧和刑罚停止它；参：犹大）。

于是此词指明：甲、痛悔，或由律法所造成的论罪的知识（terrores conscientiae, 良心中的恐怖）；这是该词在一切区分悔改和赦罪二词的经句中所含的意思，路二十四 47；乙、痛悔和信心，或人完全的归信转变（conversion）路十三 5。按后者的意思，悔改二字与归信转变（conversion）同义。

神学家拜尔论及其区分（III, 310）说：“悔改虽有时按较严格的意思被用来说明罪人转变，即被称为痛悔（contrition）的那一部分，但该词常应用于全部的归信转变。”奥斯堡信条也是这样的描写悔改的行动（XII 条）说：“悔改是由两部分组成，一是忧伤，即良心上因知罪而起的恐怖；一是信，从福音或宣告赦罪而生，就是相信罪因基督的缘故而蒙赦免；这信也使良心得安慰，脱离恐怖”。

奥斯堡信条正确地继续说：随着悔改而来的必有的善行，乃是悔改的结果；Deindet sequi deben bona opera, quae sunt frucus poenitentiae.

对罗马教派的错误，我们须坚持此项重要的真理，他们主张悔改的行动是：懊悔，认罪和补赎（contrition, confession, satisfaction； contritio cordis, confessio oris, satisfactio operis）。教皇主义主张为过犯而作的一切补赎，是悔改的必要部分，这种谬论是完全否认圣经有关悔改的道理，可一 15，因为这是将罪的赦免基于懊悔罪人的善行。按照教皇派的教训，不但是将 confessio oris （口头承认）和 satisfactio

operis （以善行补赎），而且也必须将 contritio cordis （心内的痛悔）视为罪人有功劳的行动。故此，按罗马公教的意义，悔改完全是人的工作。

这项事实即解释出路德为什么强烈咒骂教皇派悔改的概念，并且他基于圣经坚决地说：悔改实在的是时时产生善行，但决不是罪得赦免所赖的基础。参考辩护论，第 XII 条（V, 16 下：“下列的信条明明是虚假的，不仅不合乎圣经，而且也是教父所不承认的：1.我们因着神圣的约，以不靠恩典而行的善来赚得恩典；2.我们因懊恼（attrition）而赚取恩典；3.人只当憎恶罪就足以涂抹罪；4.我们是因着痛悔，而非藉信基督，获得罪的赦免”，等。

罗马教对痛悔的概念着重于认罪之人的善行，不仅将真正相信基督，或倚靠祂功劳的事，变得不可能，并且使真痛悔（contritio passiva 被动接受的痛悔），或上帝藉着律法在人心里所作成的 terrores conscientiae （良心之恐惧），也成为不可能的事。一个罪人若按罗马公教，靠行为称义的意义来“悔改”，他就不能相信基督而得救，加五 4。

# 第15章. 藉信称义

（De justificatione）

# 15.1节. 称义的定义

懊悔的罪人，一旦相信上帝因基督的缘故，藉福音供与他们恩惠的神圣应许——或说，罪人一旦倚靠基督和他藉完全的顺从替世人的罪所作成的替代性补赎，该人便得称为义，或在上帝面前被宣布为义，罗三 23，24。这就是所谓的 subjective justification（主观称义），罗四 6，或说是人藉着信，应用基督代替性的救赎为全世界的人民所获得的功劳（objective justification 客观称义）林后五 19 下。

圣经非常坦白地描写称义的作为，按消极方面来说是“赦罪”，或“遮盖罪”，“不算为罪”，罗四 6-8，按积极方面来说，为“信心算为义，罗四 5；加三 6；罗四 3。因此主观的称义可以解释为：上帝的一种作为，祂藉此行动从信徒身上移去因罪而背负的定罪的判词，释放他，并将基督的功劳归与他。拜尔解释称义为：“罪人对罪债负责，并应受刑罚（reus culpae et poenae 被告为有罪债而应受刑罚），却因为相信基督，得由审判的主上帝，宣告为义人。”（Doctr. Theol., p.424）

我们所说主观称义并非是“在人内面所存在的道德情形，或他所经历的道德上的变更，它乃是上帝对人的神圣判定，人与上帝的关系藉此判定得以改观。”（同上）。何拉斯正确地说：“称义是法治的行动，同时也是恩惠的作为，上帝因基督补赎的原因，将和睦赐与那信靠基督的罪人，并宣告他为无罪；虽有控告他的过犯，仍算他有义，并宣告他为有义”。（Doctr. Theol., p.428）

当解释藉信称义的时候，我们必须牢记，藉信称义，无须行为，是基于全世人已经客观称义的事实，这义是藉基督的代赎获得，并且在福音内提供给众人，徒十 43。由于客观的称义（和睦）这个事实，主观的称义就是白白地（“freely”）成就，罗三 24，所以不需要罪人方面的什么工作去完成基督的义。若否认基督的代替性补赎，便没有藉信称义之余地。另一方面，基督所完成的完全救赎，未曾给教皇派靠行为称义的道理留下一丝余地。福音包含一切罪人的完全赦免，并且他一旦以信心接受饶恕，便按主观称义。

凡否认施恩具是给与罪的赦免的人（神感者，改革宗，现代路德会神学家），及不以基督的救赎工作为信心的对象，乃将“基督的位格”，或“历史性现实”为信心的对象的人，是教训以行为称义，不用信心。这就是说，他们称义是藉着人内面的什么事，或靠着 gratia infusa （浇灌的恩典）。但是“信就算为义”，罗四 5 的意思就是：信使人称义，不是因其本身的价值，乃因其所仰望的对象——福音的应许。

若说人必须以基督或祂功劳为称义信心的唯一对象，而排除客观的称义为其对象，便不合乎圣经——唯独福音直接的应许，能将罪得赦免的完全保证赐给我们。藉行为称义，由其真正性质来看，不能不生出疑惑（参考罗四 16）。教皇派“属于不确定的神学”（monstrum incertitudinis），是与那些以行为称义的神学并在。（参考天特会议 6 次，13 条）

罗马公教团体是基督教会的最大仇敌；因众基督徒的生活，动作，存留都是在乎藉信称义的道理。但是教皇派不许他的信众接受相信这道理，反而辱骂，咒诅圣经内藉信称义的道理（参天特会议 6，第 9，11，12，20 条），并教训信徒以行为寻求救赎。罗马教曾杀害了数万人的身体，因为他们坚持藉信称义的道理，并且藉着教导人倚靠行为称义杀害了数百万灵魂。

罗马公教自称：现代抗议派，即新教教师大多数是拥护公教以行为称义的道理，是有所依据的。那些否认基督的代赎，并教导藉“道德”或“伦理的行为”，或“能力得救的人，在抗议派内占大多数。不过在行为之外藉信称义的道理，已为基督教一切真信徒所相信，而且必为他们所相信，直至时间的末了，罗一 16，17；三 21，22；四 3；启七 14（参考 Dr. Engelder： Dogmatical Notes）。

# 15.2节. 唯一藉信称义

根据圣经内清楚的教训，信徒唯有藉信称义（sola fide）不靠律法的行为，罗三 28；四 5；三 9。圣经藉着将称义的事直接归与信心，肯定地断言此真理，罗三 21-24；并且，消极地将人作为功劳原因的每一种行为，从称义之事内消除，罗三 27。实在地，圣经着重宣告，凡欲以行为称义的，是处在咒诅之下，加三 10，圣经且以例证表示此项事实，使人无可怀疑地，须要将属人的行为从称义之事中排除在外，罗四 1-3；路十八 9-14。

按照圣经说，人试图藉自己的努力得称为义，是“不……按着真知识的热心”罗十 2，并说坚决以善行作为得救所必需之事为“靠肉身成全”，加三 2，3。换言之，这是属于上帝的基督教本质的教训，即：罪人在上帝面前得称为义，唯一是藉着信，不在乎行为，加一 8；五 4，5。故此，我们必须在称义之事内不但排除，甲、上帝权柄国里，上帝在人内面所运行的善行（iustitia civilis 公民义），罗二 14，15，而且也须排除，乙、凡由信心流露出来的一切属灵善行，罗四 2，3；因为排除性介词（particle, particulae exclusivae）,如：“不在乎遵行律法”，“不作工”，“不出于行为”等，罗三 28；四 5；弗二 8，9，是排除了称义之事内一切属人的行为。

协同式（Thor. Deci., III，9）说：“关于在上帝面前藉信称义的事，我们相信……贫乏的罪人是在上帝面前称为义，就是说，他得赦免，并被宣告为脱离，免除他一切的罪和他应得的定罪……不在乎我们自己的任何价值或功劳，也不用什么先前的，现行的，或以后的行为；纯然是出于恩典，唯独是因为我们的主基督的功劳，完全的顺从，受苦，死而复活；祂的顺从称为我们的义。”

再者，协同式指示出须将人的行为从称义之事中排除的原因——圣经内也指出其原因，即甲、因为上帝愿将祂恩惠的荣耀显示给不配蒙救赎的罪恶人类，弗二 9；一 6，7，乙、因祂以无穷尽的恩典，为一切失丧的人类预备了这种救赎——罪人基于祂恩惠的应许，可以对此确信无疑，罗四 16。

圣经教训人，称义是藉着信，不在乎律法的行为，这明显弃绝教皇派的谬论，如：甲、称义是基于浇灌的恩惠（infused grace, gratia infusa），或基于人内面的某良好特质；乙、称义是医治的行动（medical act, actus medicinalis），罪人藉此成圣而为义；丙、称义有等级，以致一位信徒能比其他的信徒更称为义；丁、信徒不能确知他是蒙救赎（monstrum incertitudinis，不确定性之怪物）。

圣经藉着 sola fide （唯一藉信）的道理，积极地断言：甲、（罪人）称义是根据上帝在基督耶稣内的恩惠意向（gratuitas Dei favor propter Christum），或基于在人外面“处于上帝自己内心”的神圣恩典，这恩典在福音内启示出来并供给罪人（Media gratiae instrumenta iustificatiords sunt，施恩具是称义的器具）；乙、称义是判定之事（actus forensis），上帝藉它宣告，信基督的罪人为义；丙、称义是没等级的，乃是瞬间而完成的；信徒一旦信靠基督，即立刻得称为义；丁、信心使人为义，不是因它是一项德行，或人里面良善的特质，乃因它是器具或媒介，信者藉它接受神人救主完善的义；戊、信徒能确知，他是蒙了救赎，因为救赎不基于他自己的价值，或配得，乃基于基督所归与他们的功劳。

改良教会者，在奥斯堡信条内所陈明有关称义的道理，是属于圣经的，它说：“人在上帝面前，不能凭自己的能力，功劳，或善行称义，当他们相信因基督的缘故，得蒙恩宠，罪得赦免，祂藉着死，为我们的罪作了挽回祭之时，他们就因基督的缘故，藉着信，白白地称义。上帝在自己面前就算这信为义，罗三章和四章。”罗马公教宣称这安慰人的圣经道理是可咒诅的，便证明它是敌基督的教会。

不在乎律法的行为而藉信称义的道理，所需要的先决条件：甲、客观的义，或基督藉着祂的代赎为全世界获得的和睦；乙，普世的恩典（gratia universalis），或上帝恳切愿意万人得救的道理；丙、唯一本恩典得救赎（sola gratia），或罪人得救，不在乎任何先前，现在和以后所行的属人行为的道理；

丁、施恩具（media gratiae），或说，上帝的道和圣礼，是上帝所用的恩典媒介——藉这些媒介，上帝将基督以死所获得的罪的赦免和义，供给并赐与世人（media δοτικά）。

凡否认这些道理的（罗马教派，加尔文派，协力主派），便不能完全教训圣经论及藉信称义的道理。弃绝了这些教训，就必定引向以行为称义的教训。

# 15.3节. 称义的道理是基督教的中心道理

我们毫不费力就可指出因信称义的信条是全基督教的中心道理，（articulus fundamentalissimus, articulus stantis et cadentis ecclesiae）；因为这是圣经中最显著的教训，福音内一切圣洁的真理都集中于此道理。上帝的道，将基督成为肉身，受苦而死，复活等事所告诉我们的，仅为这称义首要道理的基础；基督成为肉身，受苦而死，复活等，为要使那不能靠自己的努力而得救的众罪人，能藉着信靠祂的代赎，因恩典得称为义。故此，那些否认圣经中藉信称义的道理的人，就是否认整个基督教；他们不得不教训那外邦人藉行为得救的方法；这样基督的福音便被废止了。

因此，圣经非常有力地坚持明确而无错误地宣讲藉信基督得救赎，约三 16；罗三 23-28；林前二 2 下；加二 21；五 4；弗二 8，9；腓三 8，9，三 1-3；五 4 等。圣经内的全部辩证，在反驳一切曲解藉信称义条款的异端上达到顶点，约八 24；徒十 42，43；加一 6-10；腓三 2-9 等。圣经内极度警戒劝勉信徒的话，都集中于要求他们继续不断地信靠主耶稣基督，提后三 8；多二 1-15；来四 4-16；彼前四 1-5；约壹五 10 下等。圣经内的一切教训，要么向前指向藉信称义之道（articuli antecedentes），路二十四 25-27，要么是这道理所带出的一切（articuli consequentes），启五 9，10。这道理是旧约和新约的首要主题，赛五十三 4-6；林后五 19-21。

简言之，藉相信被钉十架并复活的基督使人称义的道理，就是整个的福音。何处有人相信这道理，该处就有基督的教会，及圣徒的团契存在；何处无人相信此道理，该处就不能有基督的教会，因为，仅那些相信基督是为他们死而复活的人为基督教会的会友，可五 15，16；林前十五 3，4。故此，基督教的牧师，必须努力履行他的职务，以致他能无错误地按其真理和纯洁教导这道理，并显露和弃绝与它相背的一切异端，徒二十六 22，23；多一 9。

这就是路德会信仰告白内对凡想要作为基督圣福音执事的人，所作的明白要求。施马加登信条，II，4.5 （Smalcald Articles）说：“既然人需要相信这道，而且人不能用其它方法，无论藉任何行为，律法，或功劳去获得称义，那么我们可以明显而确定地看出，唯独此信心使我们称义，正如圣保罗在罗三 26，28 所说，虽是天地或任何不得存留的都要毁灭，关于这信条，是不能有所退让或放弃（尤其是不能许可或赞成任何与这道理相反的事）。彼得说：“因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救”，徒四 12。“因他受的鞭伤，使我们得医治”，赛五三 3。“我们所教导所实行的、对付教皇，魔鬼和（全）世界的道理，皆凭依于这一条道理。所以我们须确知此道理而不可有所怀疑；否则，凡事都要丧失，教皇，魔鬼和其它的一切，就必得胜，并控告我们。”参考第 II 条，1：“论及这一条，决不可有所让步，因为第一条款不许可如此。”

协同式以同样的意思写着说（第三条，6）：“正如辩护论所说的，这条论到藉信称义的道理，是全基督教道理首要的一条；若无这一条，一个贫乏的良心怎能有坚定的安慰，或真正知道基督恩惠的富足呢？路德博士也说：‘若在教义争辩上只此一信条保存纯正，则基督教会也就保存纯正，同时有美好的合一，并无任何党派之分；但若这条道理不能保存纯洁，就不可能抵御任何异端或盲信的灵。”

本路德会信仰告白对藉信称义的道理所持的坚定立场，也为我们路德会教义学家所采用，例如，成尼慈（Chemnitz, Loc. Th. II.216）说：“主要是这一点，将教会和一切外邦人及迷信分别出来”，如奥古斯丁所说：‘教会将义者和不义者分别出来，不是藉着行为的律，乃是信仰的律”。是的；该信条犹如基督教全部道理和宗教的城堡和首要的保障；假使该道理被遮盖，揉杂，或曲解，就不能在其他的要点上，保存道理的纯洁。但是若该道理保存无损，那么，一切拜偶像，迷信，和其它一切道理上的曲解，就必自取灭亡。”（Doctr. Theol., p.440 f）

实际说来，一切真基督徒，即使他们在其他道理方面，缺乏多少的基督教知识和辨别力，但仍会坚持藉信称义的道理，因为“你们因信基督耶稣，都是上帝的儿子”，加三 26-28；参看三 7。那弃绝否认这一条道理的人，是处于 extra ecclesiam，教会之外（加三10），或者按路德所言：“不是犹太人，就是土耳其人，不是教皇派，就是异端者”。每位真基督徒与路德一同承认：“我信耶稣基督，真上帝……真人，……是我的主，祂救赎我这失丧被定罪的人”云。这真理特别在许多基督教的诗歌里面得到证明；这些诗歌是数以百计的基督徒个人信仰的表现；这些基督徒虽生活在不同地点和不同时代，并且他们在外表上，属于不同的教会宗派，但是他们仍反复唱出喜乐的副歌：“你得救是本乎恩，藉着信”，弗二 8。

# 15.4节. 基督教在反对异端并且维护藉信称义的道理时所用的术语

甲、本乎恩典，因基督的缘故，藉信。这些术语用于将人的一切行为，排除在称义的条款以外，无论这行为是在（称义）以前的，在（称义）时代的，或（称义）以后的。协同式（Thor. Deci., III, 15）说："Ad iustificationem enim tantum haec requiruntur atque necessaria sunt： gratia Dei, meritum Christi et fides 称义需要上帝的恩典，基督的功劳和信心。"

本乎恩典的说法是将救赎唯一归与上帝在基督内的恩惠意向（gratuitus Dei favor），且在称义的道理内，排除教皇派所谓"浇灌的恩典"（gratia infusa）作为功劳的因。因基督的缘故，这句话的意思等于"因基督的代替性补赎"，"因祂曾替我们向律法施行补赎，并为我们的罪施行偿还。"（Formula of Concord, Thor. Deci., III, 14）。

我们必须坚持因基督的原故称义，甲，反对教皇派将浇灌的恩典（gratia infusa），爱，等，视为称义的因；乙、反对于一切神感派，他们不将称义基于基督的功劳，反而以"在我们内面的基督，或祂在人心内居住及成圣的影响，作为称义的基础（阿西安得 Osiander）；丙、反对一切现代属理性的神学家, 他们弃绝称义内宣判的性质，称之为"过于法治化"，并说明称义的事为一种属伦理的过程，或为人藉着圣灵使人成圣的影响（actus medicinalis）而有的一种转变（Umgestaltung der Menscheit）。

藉信的语法是指信为接受的媒介而言（medium，ληπτικον），信徒藉此而为自己获得那在施恩具内所供与他的基督的功劳（media δοτικά）。这三个辞语都说明圣经的真理："我们一切的义，皆当在我们自己和万人的功劳，行为，德行，和价值以外去寻求，并且这义唯赖于主基督"（协同式 Thor. Deci., III, 55）。

我们必须维护这个真理，反对一切异端者，因为他们将在罪人之外基督的客观之义，替换为，人内面的义，并将之作为罪人称义的根基（教皇派，神感者，经验主义神学家 Erlebnistheologen，等）。

乙、"称义不是形体的或医治的事，乃是法律的裁判行动"。这些说法的意义是：称义并非本质上在于罪人内面的变化，或他的成圣，乃在乎上帝神圣的作为，上帝因基督的缘故宣称罪人为义。这是说：称义按本质来说，不是人成为义（made just）的改变，而是因人藉信将基督完全的义，获为己有而被宣告为义人的一种转位。那种随称义而来的改变是信心的果实，恰当地应属于成圣的道理，非属于称义的道理。

当我们讨论称义为属法庭的或属裁判的事时，就必须注意到在公民法庭的宣判和上帝法庭的宣判词中，有显著的区别。公民法院称义人为义，或宣告他们为义，并将恶人定罪。那些"定恶人为义的，定义人为恶的，这都为耶和华所憎恶"，箴言十七 15。可是，上帝在称义的作为中，是称恶人为义，罗四 5，并且这样作有其正确的理由，因基督，藉祂完全的顺从，已偿还了恶人的债，赛五三 5，6；林后五 21。

辩护论（第三条，185）声称："况且，在此（罗五 1）经文内称义的意思，按照法庭的用法是指释放有罪债的人，并宣告他有义，但是这宣告罪人为义的事，是由于别人的义，即是基督的义而成，他人的义是藉着信交给我们。既然在这经文内是

说我们的义是将别人的义归与我们，所以我们在此讨论的义，必须和哲学与公民法庭内所讨论的义不同，因在那两方面我们是寻求人自己行为的义。”

此种区分是重要的；因为倘若上帝像公民法庭所作的一样，仅称义人为义，并将不义的人定罪，那么，便没有一个罪人能得救，路十八 14；加三 16，因他们虽有许多道德上的努力成果，但是在上帝面前，世人仍为不义的人，赛六四 6。教皇派的道理说，上帝只能使那真正为义的人称义，也许他的义是全部的，也许是部分的，这道理消除了福音内藉信称义的全部信息。路德正确地称这道理为“撒但之毒物”，和致命的瘟疫（pestilentissima pestis； St. L., K.517），因为这道理剥夺罪人的一切真正安慰，并劫掠了上帝因基督的缘故白白赦免的人罪，作为为恩惠的主，所应得的荣耀，罗三 28；弗二 7-9。

我们必须强调这项真理，因为不仅偏于罗马道理的一切抗议派（安德烈阿西安德 Andrew Osiander，士文克斐特 Schwenkfeld，伟隔勒 Weigel），就是阿民念派和协力主义派也都否认按着圣经的意义所说的法庭的行动（actus forensis）。

动词 δικαιοῦν 的意思是“宣告为义”，而不是“使成为义”，此点不仅由圣经内的一贯用法，而且也由那些在圣经内常与该动词连结的排他性介系词（exclusive particles, particulae exclusivae），罗三 23-28；五 5-8，予以证明。这些介系词指出称义的动作，不是医治或成圣的进行（actus medicinalis），使罪人能透过此举动藉善行赚得救赎，它乃是一种法庭的作为，人自己虽是不配和不义的，但上帝藉此举动因基督的缘故宣告他为义了，罗四 5。

丙、“唯一信心”（sola fide）。路德坚持 sola fide，是有其充分的动机。他的敌人教皇派愿意赞成罪人是藉着信得救；但是他们不赞成罪人惟一藉信称义（sola fide）。他们深深明白改教家的这种说法意思不是在称义之举中排除上帝的恩典，基督的功劳和施恩具——上帝将基督以代赎替世人所获得的义交给世人所用的媒介（media δοτικά）。他们知道路德会采用这个术语，意思乃是说，信心只为接受之媒介（medium, ληπτκόν, medium aut instrumentum，媒介或器具），使罪人接受到福音所提供的基督之义；然而他们仍坚决反对这种解释。当他们陈述罪人是“藉信得救”时，便是说信心为一种德行或良好的性质（bona qualitas），是上帝将这良好性质栽种在他里面（gratia infusa），于是“藉信得救”的意思根本就是“藉行为得救”（fides, quae per caritatem operatur）。

因此路德的 sola fide （唯一藉信），目的是反驳半伯拉纠派的异端。这唯一藉信的道理，在积极方面来说是确认：信仅可作为器具或媒介去救人；在消极方面来说就是：在称义的信条上，我们不可视信心为善行或善良性质。

路德会的神学家充分有理地争辩说，他们的对头既然不承认那 sola（唯一），也就是否认了 fide （信）；换句话说：他们称义的道理直接与圣经相矛盾，罗三 28；四 5，因为圣经将人的一切行为从称义之事中排除。

如是，sola fide 成了改良教会的鉴别口令（shibboleth，士十二 6）；直至今日，solo fide 仍为坚持认信的路德会所喊的口号，为要向世人传讲其主要信仰条款，即罪人在上帝面前白白称义是本乎祂的恩典（δωρεαν τη αυτου χαριτι），不在乎律法的行为（χωρις εργων νομον），罗三 21-28。天主教的 Catholic Encyclopedia （天主教百科全书）在“信”字词条下说：若“奥斯堡信条，第四条）“剔除那讨厌的 sola（唯一），这一条款就可能按公教（天主教）的意思注释”。（参考皮柏尔基督教教义，II，643）

丁、“称义的作为甚至不需要善行之存在”。（Neque PRAESENTIA operum ad iustificationem requiritur）此陈述必须按下述重要真理来理解，即：“信心永不孤单，但（在）使人称义”（的事上）却永远是唯独的”（Fides nunquam est sola, sed iustificat sola）。圣经明确教训

此真理。一方面，救人的信心时常有善行随之而来，罗五 1-5；加五 6；雅二 20；另一方面，信心从不因其产生善行而救人，罗三 28；四 5。

协同式论这事（Thor. Deci.，III, 41）说：“善行不在信心之前，成圣也不在称义之前，我们由于听了福音，圣灵在我们悔改之事中，在我们心里点燃起信心，这信心持有上帝在基督内的恩典，人便藉此而称为义，那么当人称义之时，也就因圣灵的更新而成圣，则善行的果实必紧随着更新和成圣而来……这件事不可解释为，好像称义和更新能彼此分离，由此种方式使真诚的信心能有一段时间继续与恶意存在。我们只是想按次序来说明道理，先说一件，再说另一件。路德正确所说的话，仍然是真实的，如：信心与善行甚为相合相适（是不分离的连结）；但是获取祝福的，只是信心，不在乎行为；而且信心从不在任何时间单独存在”。

“称义需要善行”或“需用善行才可得救”的陈述须受弃绝，因为一方面这些陈述本身不对，并且论到人在悔改的事上合作，是偏于伯拉纠的道理。为反对这种有错误的陈述，路德会承认：“称义之事甚至不需要善行的临在。”

戊、“称义是无等级”。 Iustification non admittit gradus, non fit successive, non recipit magis et minus，称义之中不允许有等级，也不成为相继的，或不接受为较大和较小的）路德会的此种陈述是针对教皇派和偏于罗马教的抗议派而言，他们将成圣和称义混合起来，假定称义是后继的，或渐渐的，以为神圣恩典在人内面（gratia infusa sive inhaerens）按等级渐进以至完全，使人的称义实际上凭依于他成圣的进步。

承认信仰告白的路德会，基于圣经反对异端，并教训说：称义是瞬间而成的，罪人一相信基督，立刻就完成了，罗四 7；路十八 24；罗五 1。路德这样说：“称义不是零零碎碎地来的，乃是成堆而来到。”

实在的，在信心方面是有等级的，因为这一位基督徒的信心是强壮的，而另一位的却是软弱的；但是软弱的信心也像刚强的信心一样使人称义，因为即使软弱的信心也是倚靠基督的义。路德正确地说（St. L., X 1840）：“所以我们藉着信，在基督里都是一样的。圣彼得也许比我有更坚强的信心，然而仍是同样在基督内的信心……凡接受祂（基督）的便是接受整个的祂，不论是软弱的或刚强地接受祂”。

己、“赦罪是整个地称义，非仅为部分地称义”。我们的信仰告白，经常断言此项真理。辩护论说（Art. IV,（II）76）：“获得罪的赦免，就是得称为义，照诗三十二 1：‘得赦免其过的……这人是有福的’”。协同式（Epit. III,（简），7）说：“照圣经的用法，称义这个字的意思是赦罪，就是宣告为无罪”；又说（Thor. Decl.,（全）III，30），在上帝面前，信心的义，唯一在乎恩惠和睦或罪的赦免。”

这真理是圣保罗在罗四 5-8 所教训的；他在这经文内描写称义的人为得遮盖其过的，或蒙赦免其罪的人。那将称义之作为，分作两部分的本会教义学家，就是分为基督之义的归与和罪的赦免两部分，他们这样行，是为了明晰的缘故。实际上，基督之义的归与是赦罪的必要先决条件；换一句话说：上帝将基督完全的义归与罪人，就藉此赦免他的罪。在圣经对称义的论述中，以上两种行动实际上是同时发生的；或说，这两种作为是一个作为，就是称义。

圣经提及称义的原因时，有时提及基督（罗三 22），有时提及基督的义（罗五 18），或基督的死与血（林前二 2），或祂死里复活（罗十 9），或祂的名（约壹五 13）等。但这一切的陈述，说明同一个真理，如：罪人是因着基督代替受难死亡，得称为义，这是上帝在福音内白白赐与万人的。我们的教义学家为说清楚起见，通常区分称义的原因如下：Divine grace is causa impulsiva interna 神圣恩典乃内面的动因； Christ（祂代赎），the causa impulsiva externa sive meritoria（基督的代赎）是属外面的动因或功劳；the Gospel, causa iustrumentalis ex parte Dei，福音是上帝方面的工具性的动因。这些区分帮助我们理解上帝伟大真理，就是祂至恩惠地赦免，凡藉着信，获得施恩具内所提供的基督的义的人。并且这种赦免就是称义。

# 15.5节. 基于行为的称义

在某些经文内，圣经也教导一种基于行为的称义，就是在人前称义。当我们按这种意义讨论称义时，是按广义，使用该术语。在上帝面前真正的称义（ενωπιον θεου），使罪人成上帝的儿女，藉着信，不用律法的行为，罗三 20-22。但是，这样的信心唯独上帝知道；在人面前是看不到的，因此，上帝便使相信祂的圣徒，在人面前藉行为称义；就是说：祂藉由他们的果实，证明他们的信心和称义，路七 47；约十三 35；太十二 37；二十五 34-40。照样众基督徒也当藉着他们的果实认识他们恩典的地位；这些果实是圣灵在他们心内造成的，约壹三 14；二 3，4；彼后一 10；太六 14。

辩护论很正确地述说（Art. III.154）：“基督常将赦罪的应许和善行连结在一起，这并非是因为祂将善行作为补赎的意义；因善行是随着和睦而来；而是由于两个原因：一、因为善果必随之而来，所以祂使我们想起：若善果不随（称义）而来，（人的）悔改便为假冒伪造的。第二个原因：我们需要含有至大应许的外表记号，因为满怀恐惧的良心需要各种的安慰。所以洗礼和主的晚餐乃是继续劝勉，鼓舞，激动丧胆的心，更坚定地相信他们的罪已蒙了赦免的记号，所以在善行里也记载并描为要藉这行为劝勉我们更加坚定相信”。如是基于行为的称义是与圣灵外面的见证相合（testimonium externum sive indirectum），我们将此见证与祂内面的见证或信心，加以区分（testimonium internum sive directum）。

但绝不可将藉信称义和藉行为称义混合一起，加三 10。罪人藉着前者获得救赎；借着后者他被证明为救赎的承受者。路德，为要使此事明白起见，有时谈到内面和外面的赦免。他的意思，前者是在上帝面前称义；后者是人前称义。罪人藉着前者成为上帝的儿女；藉着后者被证明为上帝的儿女。罗马主义的根本错误，即是将行为的称义视为罪人（在上帝面前）称义的基础，如是而使救赎依靠善行。

明显的，若不注意圣经关于律法和福音的区别，就不能纯正教导藉信称义（sola fide）的道理。绝不可将律法与称义相混，因为上帝这一恩惠的作为，全然是属于福音。但是若将称义的恩赐完全或部分地基于人里面的一些自然的或属灵的力量，或教训说：信心是人的一种“良好的品质”，是成圣的根源，是律法所要求的顺从，是基督徒新生活的开始——这人因此称义，这样的情形总是将律法与称义相混而言的。当我们以为称义是全体或部分的基于人的行为时（伯拉纠者，协力派，阿民念派），便是混杂律法和称义。

律法和福音如此混合，自然会毁灭上帝由藉信称义的道理所施给人的可称颂的安慰。藉信称义的道理，赐给信徒对救赎充分的保障，但藉行为称义的道理，将这确据移除；因为以行为称义是将救赎由上帝恩惠的手上取走，放在人自己有罪而无力的手上。令人注目的事实是：凡否认 sola fide （惟藉信心）的异端者，也就否认，信徒确信得救保证的圣经真理。

在这些异端者中，为首的是教皇；路德曾揭发他为敌基督者；这不是因他没有圣洁的行为。指他是敌基督者，主要是因他无耻的曲解圣经中本乎恩典，在基督里藉信得救的道理。路德断言教皇是帖后所提的敌基督者是对的；因为天特会议，咒诅一切确认圣经论及藉信称义道理的真基督徒的决议条款，是罗马教至今所坚持的。

# 15.6节. 称义的结果

（Effectus lustificationis.）

一个人一旦藉信称义，便有了基督藉着代赎，为世人所获得一切属灵的福气，林前三21；罗五5。既藉信领受了儿子的名分，加四5；约一12，便为上帝的后嗣，并与基督同作后嗣，罗八 17，于是他不缺任何属灵的恩赐，林前一 4-7；弗一 3-8。称义所施与人的属灵福气，我们特别提及如下：

甲、恩典的地位（status gratiae）。称义的信徒不再处于忿怒之下，弗二1-3，反处于那与上帝和好，可称赞的地位上（pax conscientiae，良心与上帝相和），罗五 1，他藉着相信基督，不仅确知今生有神圣的恩惠，而且也确知在来世有永生（spes vitae aeternae，永生之盼望），罗五 2。我们须坚持人藉信享有神圣恩惠和永生的确实性，以对抗半伯拉纠派（教皇派）和协力派，他们断言信徒不能确知他的救赎。其实，凡坚持“不能确知的怪物”（monstrum incertitudinis, "monster of uncertainty"）的人，就显示出他们对圣经中论称义的实在意思是茫然无知。

“不能确知的怪物”，是将称义与成圣两事混合的不幸结果；或说是由于那致命的错误称救赎至少部分依赖人的行为而来的不幸结果。挂名的路德会对于救赎的确实性也提出反对意见，这全然是没有圣经的根基；反对者所引为证据的经文如：林前十 12；罗十一 20 等，原不是刻意地威逼惊吓信徒，而是警告那些靠肉体得安全而心怀冷淡的人。故不可将那在救赎确据上的疑惑，认为或推介为一种德行，必须弃绝它为不信。罗四 16；八 17，37-39。

乙、圣灵和圣三位一体与信徒同住（inhabitatio Spiritus Sancti sive Dei triuni essentialis）。称义的基督徒藉信领受着圣灵；祂居住在信徒心里，好像居住在祂的圣殿里，加三 2 ；林前三 16，为的是坚固他们的信心，感动他们继续像小孩一般祷告，加四 6；罗八 15，16。

可是，按照圣经所载，不但圣灵居住于信徒里面，就是整个的圣三位一体，按本质也居住在其内面，约十四 23。上帝如此奇妙地与信徒联合，称为 unio spiritualis，或 unio mystica （属灵的或奥秘的联合），林前六 17；弗五 30-32。藉着神秘的联合，基督徒的本质虽然不是像各代神秘论者所断言变形为上帝本质（伟隔勒 Weigel，士文克斐特 Schwenkfeld），然而我们仍然基于圣经坚持是上帝自己（unio essentialis），而不仅是祂的恩赐（dona Dei；教皇派，加尔文派）居住在信徒内面。

我们同时同样地郑重弃绝俄西安德（Andrew Osiander）的异端，他教训人说，基督本质的内住信徒，是信徒在上帝面前的义；因为基督是我们的义，乃因祂藉着代赎救获我们而成为我们的义，并非是因祂以其本质的义在我们内面存在。换一句话说我们在上帝面前的义是完全的顺从（obedientia activa et passiva； iustitia aliena：自动被动之顺从，他人的义），我们藉信将这义获为己有，罗三 24；五 18，19。

丙、成圣，或更新（sanctifcatio vel renovatio）。我们理解成圣，或更新的事，乃是信徒藉圣灵而有的内部改变 mutatio hominis interna per actum physicum vel medicinalem：人里面藉实在或医治的行动得以改变），他由此种改变，离开罪的服事，准备在新属灵的生活中服事上帝（iustitia inhaerens； iustitia vitae 里面的义）。

这些内部的，属灵的改变，是在人藉信称义的那一刹那间所产生的；这些改变原是称义的必然果实，罗六 1-11。人未称义以前，在他内面既无成圣又无善行，弗

二 1-3；可是在他称义后，便不断地成圣并藉信基督受感动而行善，弗二 10；加五 6。因此，成圣和善行可算为已经发生称义的指标（indicia），帖前四 9；约十四 15，但是这些善行永不可作为称义的因，弗二 8，9。

丁、基督徒的自由（libertas Christiana）。基督徒自由的意思为信徒绝对脱离了在属灵方面的各种人为的虐待，加五 1-4，换一句话说：称义的信徒不再是人的奴仆，林前七 23，去注重顺从属人的道理，他乃是上帝的仆人，罗六 22，及基督的仆人，林前三 23，基督的话是他信仰的唯一准则，约八 31，32。众基督徒与上帝是服从的关系，因为他们都同样受祂的道所约束，并且服从祂的旨意，约壹五 3；太二十二 38-40；但是信徒间彼此的关系，都是弟兄，太二十三 8，他们同样顺从自己的神圣夫子，路十七 10，且以爱彼此服事，加五 13，14。

因此，在基督教会内为大的，必定仅是上帝的话，而不是人的话。基督徒的自由在于信徒脱离了人的道理，太十五 9，并且他坚定地附着于基督，以及祂的话。

戊、基督教会的会友，以及持有教会的一切恩赐和祝福。基督教会是圣徒交通，即所有真实信基督的人的交通，林前一 1，2；弗一 2；二 20；徒五 14。假冒为善者，或有名无实的基督徒，不是教会的真会友，他们只在今世与可见的有形教会作外表的联合。教会的权利和特权通常称之为钥匙（potestas ciavium），就是教会使用施恩具、赦罪、留罪、传讲上帝纯正的话，召请并授予牧师圣职等特权都属于众信徒，并非仅属于受职的牧师，太十六 19；参太十八 18；二十八 19-20；林前三 21，正如下面所必须指明出来的。

# 第16章. 论成圣与善行的道理

（De sanctificatione et Eonis Operibus）

# 16.1节. 成圣的定义

罪人的称义，必立即有成圣或更新随之而来，罗五 1-5。即是：称了义的罪人，转离罪，以善行服事上帝，罗十二 1-2；帖前四 3-7；五 23；彼前一 15；罗三 13-14。成圣一词（αγιασμος, αγιωσυνη）,如同很多其他神学名词一样，用于广义和狭义二种意义。

成圣，其广义包含神圣恩惠的一切作为，圣灵藉此使人从罪恶转向圣洁，从服事撒但转而向上帝作圣洁、喜乐的服事，来三 12；徒二十六 18。或说，成圣按广义来解释包含上帝所作将罪人从已丧失被咒诅的世界中分别出来，并使他归向自己所有的每一种工作，诸如信心施与，称义，狭义的成圣，或人成为圣洁内里的改变，保存信心直至终了，并他在审判日的最后荣耀等，帖后二 13；彼前一 2。

依该词之广义，基督徒在圣经得称圣徒（κλητοιαγιοι）罗一 7；林前一 2，或说是上帝恩惠的施赐信心，得称为义，并被移植于祂国里的人；祂定意藉信心保存他们，直到主耶稣基督的日子，腓一 3-6。路德在其大问答内按照广义使用成圣的名词（ΠΙ条，40，41）说：“我信圣灵使我成圣，正如祂的名所暗示的。但是祂由什么成全这事，或祂成全这事的方法和媒介是什么呢？其答案就是藉着教会（所宣讲的福音），赦罪，肉身复活，和永生。”昆斯德也写着：“成圣名词有时按其广义（late）被使用，并包含称义，如弗五 26；来十 10；然而，有时是按严格（stricte, strict）的意义被使用，而这样便与更新的严格意义相符合，如：罗六 19，22；帖前四 3，4，7。”

成圣之狭义或严格的意义，是指明信徒里面属灵的变化，这变化乃随称义而来，并与称义不可分离地连结起来，罗六 22；林后七 1。协同式论及称义与成圣间的次序，记着（全III，40，41）：“信心与善行间的次序照样须存在并得保存，称义与更新或成圣之间的次序，也当如此。因为善行不在信心之前；成圣也不在称义之前。乃是藉着听信福音，圣灵在悔改之事中，在我们里面点燃起初的信心。这信心持有上帝在基督内的恩典，人藉之而得称义。此后，当人称义以后，他也蒙圣灵的更新而成圣，而善行的果实必随此更新与成圣而来。”

人若将这次序颠倒，而以狭义的成圣作为称义的原因（教皇主义），便为放弃了基督教信仰的中心条款，并将救赎基于行为的义，加五 4。称义与成圣果然是不可分离地联结着（nexu indivulso）；但却不可将这两件事混杂一起。称义是成圣的根源，若将相反的道理教训人，就是教训以行为称义的道理，如是而阻碍了称义和成圣。

使人成为基督徒的信心之义（iustitia imputata：义之归与），是处于人之外面；因上帝是由于基督的缘故宣告罪人为义，罗四 5。然而成圣却在人内面成就，并且人藉成圣得以改变为圣人（iustitia inhaerens），林后七 1。这固有（inherent）的义，或生命的义，根本不是那归与的义（imputed righteousness）之一部分，腓三 9，固有的义是随称义而来，罗六 14；多三 7，8。

按教会的术语，成圣和更新（renewal）通常用为同意语。成圣是更新，因为信徒藉着它进入新生活；更新是成圣，因为信徒的新生命是圣洁的生命。我们的信仰告白有时也区分成圣与善行之间的关系，犹如因与果一样（antecedens et

consequens）。在那种情形下，成圣被视为圣洁的源头（principle），一切善行由它流露出来，加五 25，26，22。

但严格地说：信徒的善行与他的成圣是一样的，因为后者按具体实际来说（in concreto），是藉实行出个别善行的方式而成：信徒或是制止恶行，或是成全可称赞的事。成圣，由具体来看，不是无所事事的情况或特质（status otiosus； habitus otiosus）乃是持续的作为，不间断的行事，因为圣灵时常在信徒心内工作，多二 11；加五 22-25。

路德讲到信为成圣的直接源头，曾正确地说：“啊，我们所有的信心是活泼，忙碌，活动而有力的事，所以信心不能不时常行善！信心并不问是否应当行善；因为在对该问题发问以前，信心已行了善，而且时常行……信心是活泼而勇敢地倚靠上帝的恩宠，这种信赖是如此确定，以致人情愿为它而死千次……因此使人甘心乐意，不用强迫就向他人行善，服事各人，并且为了爱和颂赞他的上帝，忍受一切事，所以将信与行为分离是不可能的事；正如将热气与光，从火中分开是不可能的一样”。（协同式，全 IV，10 下）

# 16.2节. 成圣的有效原因

（Causa Efficiens Sanctificationis）

上帝既藉祂的全能在人里面点燃起信心，弗一 19；约六 29，祂也照样在信徒内面作成成圣，作为信的果实，帖前五 23，24；林前三 16；六 19；弗二 10。虽是这样，在悔改与成圣之间仍有区别：在前者的动作中，人纯粹是被动的（pure passive se habet），在后者的动作中，人是与圣灵合作（active se habet sive cooperatur）。

可是，必须正确地理解这种合作，它不是与圣灵的工作相等，乃是次于圣灵。换句话说：人在成圣的事上合作是倚靠上帝（dependenter a Deo）：他工作行善，是因为圣灵在他里面工作，罗八 14：οσοι πνευματι θεου αγονται；加五 16-18；ειδε πνευματι αγεσθε。因此信徒所有的每一次属灵的冲动（impulse），以及他每一次所作的新善行，都是由圣灵恩惠的能力，在他内面鼓舞并作成的，腓一 6；二 13。

协同式很正确地论这事说（全 II，56）：“圣灵一旦藉着道和圣礼在我们里面开始祂重生并更新的工作，我们必然能够藉着圣灵的力量合作，虽然这种合作仍然非常软弱。但是此种合作并非出自我们的肉体，自然的能力，乃出自圣灵在我们悔改时，在我们里面所开始的新能力和恩赐，正如圣保罗清楚劝勉我们，作为祂的同工者，即不可徒然领受上帝的恩典，林后六 1。可是绝不可按其他的方法理解这事，只当知道，人行善的范围是在乎上帝藉着祂的圣灵管理，引导，指挥他；上帝一旦收回他恩惠的手，他连一刻也不能坚持顺从上帝，倘若有人将之理解成，悔改的人与圣灵合作如同两匹马并轡拉车一样，则不可赞同，免得曲解神圣的真理。”

故此，不仅重生归信倚靠上帝恩典，成圣也完全凭依于上帝的恩典，林后五 17，18；三 5：η ικανοτης εκ του θεου。圣经内清晰启示给我们这伟大的真理，由此时时激动信徒，追求完全的成圣，罗六 14；林后七 1；来十二 1，2。

# 16.3节. 成圣的内部举动

（Motus Interni Sanctificationis.）

信徒藉信基督而成为新造的人，弗四 24；西三 10；林后四 16；五 17，他就赞成上帝的意志，罗七 22，并进入他属灵新生命的更新里，整个地向上帝而活，罗六 1-11。

但是，信徒虽按照在他悔改的时候栽植在他里面的新人去服事上帝，弗四 24；罗七 22-25，然而，在他里面仍然有旧人留存，或本性仍有败坏存在，弗四 22；林后四 16；罗六 6；七 18，以致按照旧人而言，他是附从罪，罗七 18-24，时刻与圣灵对抗并争战，加五 17：η σακξ επιθυμει κατα του πενευματος。

所以成圣的工作就是这样在信徒里面发生：按着里面的新人，人是与肉体及其情欲争战，加五 24，抵拒恶欲，防止其邪恶计划，并实行上帝所喜悦的事，抑制他邪恶本性的冲动。灵与肉体的这种争战，是圣经恳切要求众信徒去行的。消极方面，他们要藉信时常脱下旧人（παλαιος ανθρωπος），积极方面，他们要时常穿上新人（καινος άνθρωπος），“这新人是照着上帝的形像造的，有真理的仁义和圣洁”，弗四 24；西三 10。

“旧人”是人败坏的本性或心意，“新人”是符合上帝旨意的心意。信徒虽为新人，是完全的圣洁，罗六 1-11；弗四 24；约壹三 9，但是存留的旧人仍是完全败坏的，罗七 18。成圣得以成就并非藉着改良旧人，罗八 13；加五 24，乃藉着将他钉十字架，并抑制它，太十八 8，9。

关于灵与肉体的争战方面，基督徒须注意下列各点：

甲、信徒里面两方（two natures： new man and old man）彼此的不断争战，并非像许多真基督徒，在受试炼的时候所想的，证明他是从恩典中堕落，相反，是证明他们是在恩典地位中活着，罗七 22-25。惟有在停止与肉体的争战之时，才有属灵的死亡，罗八 13。

乙、信徒内的旧人既然常存有败坏，致使基督徒照着肉体而言，并不优于那些从未重生的非信徒，约三 5-6，所以，信徒不应当以自己肉体受试探，甚至去犯重大的罪而惊奇，罗七 18；帖前四 3-7。另一方面，这样的事实当引领他，继续抑制身体的行为，并将肉体的私欲钉十字架上，罗八 13；加五 24；西三 5；林前九 27；太十八 8，9。

丙、那与肉体本性的争战，是既艰难，又困苦的，因为争战是打击信徒自己的邪恶肉体，来十二 1。并且打那信心美好的仗，须进行至死，提前六 12；提后四 7。信徒所得的大安慰就是，甚至圣经中最伟大的圣徒也无不时时与他们的邪恶肉体作战，罗七 24。

丁、圣经保证信徒在与肉体的争战上终必得胜，只要他们坚持上帝的道，准许圣灵在他们心内有效力地工作，约十五 7，8；弗六 17；罗八 37；路十八 26，27；林后十二 10；四 8 下等。这种以恒心使用上帝的道，必连带有不住而热烈的祷告，太二十六 41；弗六 18，我们明白这一点。

戊、在基基徒争战中的一项重要规则，当常以圣洁的激动和里面的新人的欲望，代替邪恶的激动和肉体的私欲（编者注：和合本修订本 2010 哥林多后书 4：16“所以，我们不丧胆。虽然我们外在的人日渐朽坏，内在的人却日日更新。”）。换句

话：当基基徒受试探，要向上帝发怨言时，他就当颂赞感谢上帝；当他被不贞洁的思想所烦扰时，就当更加追求贞洁，因这是我们圣洁的救主对祂门徒所要求的。当他疲于行善时，就当更热心地追求在他前面的良善目标等。但是，为要成全这事，他须知道上帝的道，并像基督一样以相关的经句，抵御每一次的试探，太四 1-11。

总之，我们愿附加上路德对此要点所讲的话（Holman transl., vol. Ill, p.31）：“这种生命不是义，而是在义中的长进；不是健康，乃是正在得医治；不是已经是，却正在成为；不是歇息，乃为操练。我们仍未达到将来要有的形状，而正往此目标前进；此种进行还未完毕，仍是向前进；并非是终点，而是中途；凡事尚未闪现荣耀，而是凡事正在得洁净”。“This life is not righteousness, but growth in righteousness； not health, but healing； not being, but becoming； not rest, but exercise. We are not yet what we shall be, but we are growing toward it； the process is not yet finished, but it is going on； this is not the end, but it is the road； all does not yet gleam with glory, but all is being purified.”

# 16.4节. 成全成圣所藉的媒介

旧人得以绝灭，新人得以坚固所藉的媒介是上帝的话；严格地说不是律法，乃是福音。律法确实显明人的罪，罗六 20，但是律法不能释放罪人脱离罪恶的咒诅和辖制，罗七 5-13。然而，在成圣的过程中，信徒须殷勤地使用律法，为福音铺路，指出罪的邪恶是何其大，也指出哪些行为是上帝真正所喜悦的，林前六 1-10。如是信徒使用律法作为一面镜子（罗三 20），“使他得以知道自己的罪；作为马缰绳（curb，林前九 27），“好似藉此管辖，制止他肉体的心犯罪”；也作为“信徒规定并指挥自己过圣洁生活所遵循的标准。”

协同式（简 VI，4）合宜地说：“（信徒）虽在心意的灵上，是重生而更新，不过在现今的生命中，这重生和更新仍不完全，仅是开始而已；信徒以其心意的灵时时与肉体争战，就是与那攀附于我们身上的败坏本性和欲望争战。由于在人的悟性，意志和他一切的能力上仍存有老亚当的原故，需要主的律法常常在他面前照着镜子”，使他们不至由于人的敬虔而设立放肆的、自选的崇拜（规则引导）；同样，为要使老亚当不实行自己的意志，而能被制服反对其意志，不仅需要藉着律法的劝勉和恐吓，也藉刑罚和打击（马缰绳，curb），使他能跟从，并将自己降服于圣灵作其俘虏，林前九 27；罗六 12；加六 14；诗一一九 1 下；来十三 21（来十二 1）”

律法虽显露罪恶（镜子），在外表上制止肉体（马缰绳），并引导基督徒行善事（规则向导），但成全成圣及行善唯一是出自福音，罗十二 1；约壹四 10，11。按照圣经，是福音将律法书写在人心内，使信徒能遵守它，耶三十一 31 下。既然是人因此惧怕上帝的忿怒和刑罚，所以藉着律法能在人里面产生外表上的善行（iustitia civilis 公民义），但唯有福音产生属灵的善行（iustitia spiritaalis），或由于信基督和真爱上帝而有的行为（参考路德，St. L., XII, 318 下）。

关于上帝对祂地上圣徒的管教，如：贫穷，疾病，忧伤等，我们可以说，这些管教本身虽不会使信徒成圣，但它却是上帝引导他们默想他的道所藉的方法，使他们藉着勤学律法，得知自己确实应受上帝管教的试炼，并藉着勤学福音，他们以天父常存的爱再次安慰自己，罗八 35-39。上帝所施与地上信徒的祝福，也要引导他们悔改，罗二 4（路十三 3，5），就是感动他们考察圣经——在圣经内有神圣恩惠的荣耀，照耀在基督耶稣的面上，他们由这恩典，恒常地汲取到更大的信心和更圣洁地服事主的力量，诗一一九 9-16，105-112。

# 16.5节. 成圣与善行的必要性

在路德会中，曾对是否可说："善行是必要的"，有过非常热烈的辩论（参协同式第 IV 条）。那些否认此说法的人是因为他们理解"需要"二字是与强制同义，所以，"善行是必要的"这句话，可以被他们解释为"信徒被强迫行善"。他们有理由认为这种宣告不合乎圣经，于是反对路德和纯正路德派（Gnesio-Lutherans； genuine Lutherans）所着重强调的："善行是必需要的。"

虽则协同式承认："信徒行善，不是因强制，乃由于自愿的心意，藉信分别为圣"这件真理，然而它坚持"善行是必要的"是基于圣经的说法。因此协同式说（全，IV，3）："有人极力主张善行是不需要的，乃是自愿而行的（自由，自发的），因为善行不是由律法的恐惧和刑罚所促成的，是由自愿的灵和喜悦的心而行出。"

再者（IV，14，15）："关于善行的必要或自愿，很明显在奥斯堡信条与辩护论内，屡次重复使用辞句说：善行是必要的；照样又说，人需要行善，这些善行也需要随着信心与和睦之后而来；又说，我们需要而且必须行善。因为这是上帝所命令的，如是在圣经本身也使用词汇如：必要（necessity），需要（needful），和必需（necessary），同样也使用应该（ought）与必须（must）论及我们因上帝的制度，命令和旨意，而不能不作的，如罗十三 5；林前九 9；徒五 29；约十五 12；约壹四 21。因此所提的辞句或主题……曾经就着这种基督教恰当的意思，被一些人不公平地污蔑和弃绝；这些名词的适宜使用，为要责备弃绝那安于享乐主义的欺骗——许多人藉此而为自己捏造死的信仰或迷惑，没有悔改与善行，好似在人心内能有真信心，同时有继续犯罪的邪恶意念，但这是不可能的；或好像人实在能有而且保存真信，义，和救赎，虽然他是败坏，不结实的树，不能结什么好果子，甚至他坚持干犯良心而犯罪，或故意再行出这些罪——这都是不合理，且虚假的。"

协同式一方面排除对需要，必须，应该等词的一切可能误解，另一方面基于圣经规定成圣和善行的真正需要。圣经论及成圣和善行所教训的道理，可说明如下：

甲、成圣与善行对救赎是不必要的。圣经明确地教训此真理，在弗二 8，9；加二 16；罗四 6，意思说：救赎全然是出自基督的神圣的恩典，同时圣经有力地藉着使用排他性的介系词（exclusive particles, particulae exclusivae）如："不出于行为"；"不是因为律法"；"本乎恩"等，排除了人的一切行为，无论是称义以前的，或是以后的行为，多三 3-7。

罗马天主教的神学家教训善行对称义与救赎的必要性（天特会议，第 VIII 次，24 条）。天主教的耶稣会主张：人是唯独藉着善行获得救赎，其他的会坚持人是藉基督和善行得救。可是，两派都是废除了上帝的恩典，将罪人引到地狱里，现代理性主义神学家也同样教导在得救之事上，善行的功劳和需要；这异端是藉行为称义错误道理的结果。

协同式,（全，IV，22-24）正确地说："我们对此须严加防备以免将行为引入和混入称义和救赎道理的条款中。故此我们当合理地弃绝这一立场：信徒行善为得救所必需的，以致若没有善行，就没有得救的可能。因为这论题直接反对 de particulis exclusivis in articulo iustificationis et salvationis （在称义与救赎的条款内的排他性介系词），就是说：他们的论题与圣保罗所说的话有抵触，圣保罗在称义与救赎的条款中完全除去我们的行为，并且将一切都只归与上帝的恩典和基督的功劳，正如在前

条所说明的。再者这些论题……将福音的安慰从那受磨难困扰的良心那儿夺去，使人有机会起疑惑，并按有危险的各种方法，使人更加臆断靠自己的义，使人信赖自己的行为，此外这些论题被教皇派所接受，用以反对那唯一得救信心的纯正道理。况且这些论题与纯正话语的规模相反，正如经上所记："蒙上帝算为义的人是有福的"，罗四 6。

我们的信仰告白特别斥责马约尔主义（Majorism）所说，善行对救赎，或对得救是必要的这种谬论，同时也同样有力地弃绝后代修改的马约尔主义（马约尔，每牛斯 Major, Menius）所说：善行对保存信心或救赎，是必要的。因为救赎不是因人行为的缘故而施与人的，照样救赎也不是藉着人的行为被保存的，而是唯一由圣灵，藉着福音和信心而保存的，腓一 6；彼前一 5；提后一 12-14；帖后三 3。

协同式据理弃绝马约尔的异端，因这异端的罪恶根源为墨兰顿的协力主义（教义条款 Loci, 1535 年）他说："善行是救赎之必须条件，Causa sine qua non，故此，救赎需有善行"），路德很有力地斥责，同时催逼他的同工收回他的假道。参考班特博士（Dr. Bente）所著："Historical Introduction to the Symbolical Books," Trigl., p.112 ff.："这正是伊拉斯莫的神学，任何（教训）对我们的道理的反对莫过于此"；又说："若说永生是凭依新顺从，那就是将基督和祂的血践踏在我们脚下。"

恶行当然是毁灭信心，弗四 30；五 5；林前六 9 下；加五 21；罗八 13；西三 5，6，但是若说善行保存信心，是不真实的。其实，若将行为，就是最好的行为，掺杂于称义与救赎的条款中，也会灭绝信心，而且使救赎成为不可能，加三 10；五 4。

真的，信徒的善行是他们信心与恩典地位的记号（indicia, testimonia；testimonium externum Spiritus Sancti de fide et statu gratiae）；但是善行非 causa sine qua non,（必要条件），更不是 causa efficiens salutis （救赎有效力的因）。那些教训人说以善行保存信心，是否认圣经和路德会的信仰告白所教训的称义与救赎的首要道理；尤其是支持教皇派半伯拉纠主义的异端所说：信心因其以爱行事（fides caritate formata），所以能救人的道理。换一句话说：既是弃绝 sola fide （唯一藉信），所以他们将救赎基于行为的义。

论及来十二 14 的经句，马约尔主义力图以此经文证明他的假道理，可以说：此经句是以信心为前提，因此也是以有救赎为前提，弗二 8，9；约五 24；这些话是对有信心的基督徒讲的，他们应该追求圣洁，因为他们已经蒙了救赎，来十二 1，2；西三 1 下；林后七 1，2，这经句的整个上下文所显示的，是对人所怀属肉体的安全感的一项警告，因此为神圣律法的一部分（sunt phrases legales），当对那些由疏忽成圣而曲解信心的基督徒讲论（contra fucatam fidem）） 来十二 15-17。囚此，以上所提的经句，不属于称义和救赎的道理条款；或说，不可使用此经句而将律法与福音混合；这是马约尔主义不幸的至大错误。

但是甚至在新顺从或成圣的范围中，我们也不可说："善行为救赎所必需。"基督徒的新顺从本质上是成全律法，罗三 8-10；但因我们不可说："成全律法为救赎所必需，"所以我们也不可说新顺从（善行）为得救赎所必需的。所以，马约尔主义无论是以原来的或修改的样式，应用于称义和成圣的条款上，都应该被弃绝。马约尔所断言的："善行为救赎所必需"，乃是真正的错误，抵挡纯正的道理。安斯多弗（Amsdorf）反对马约尔主义说："善行有损于救赎。"

协同式赞成这种陈述的本来意义，是要说明倘若罪人倚靠善行，便是对于救赎有害这项真理。照着这个意思，我们的信仰告白赞成这个说法，即善行对于救赎是有损害的。

协同式的宣言（全，IV，37）说："关于那善行对于救赎是有害的这个主题，我们清楚解释我们的意思如下：倘若人要将善行拖入称义的条款之中，或靠善行得义，或靠行为而得救，藉行为获得上帝的恩典，并得救；就这些事而言，不是我们所说，乃是圣保罗自己说的，并且三次重复的说，腓三 7 下：行为对这等人不但无用和有阻碍，而且是有损害的。但这不是善行本身的错，乃是因错误地信赖行为，违反上帝明白的道。"

另一方面，协同式基于三项理由斥责安斯多弗的论点：[因为在信徒内面（indicia），当他们因真正的原因和目的而行善的时候（propter veras causas et ad veros fines），善行是救赎的表征，腓一 28；2.因为上帝的旨意和命令是叫信徒行善；圣灵在信徒里面成全这些善行；3.因为上帝应许要在今生和来生给他们荣耀的赏赐。因这些缘故，我们不可轻率地断言说（simpliciter and flatly）："对信徒而言，善行对其救赎有害"；而应说："该论点为我们教会弃绝，是因为若按它字面上的陈述，会令人绊倒的，由此可能会伤害到管教和规劝，并且引入和加强过一种野蛮放荡，安心，好享乐的生活。（同上）

乙、"成圣与善行是必须的"，这样陈述是合乎圣经的，因此须被维护。圣经提及新顺从为必要事，ἀνάγκη 罗十三 5，δει 徒五 29。基督教的信徒"必须顺服政府"，他们（知道）"顺从上帝不顺从人是应当的"。这些经文语法绝不可让人弱化或更改，当按其完全的意义和能力教训。当发生错误解释时，便当予以改正；神圣旨意的要求是不可由人更改的，尤其不该为使人肉体的心喜悦而改变祂的话。信徒须追求成圣，他们必须行善，因为上帝要求这事（necessitate voluntatis et praecepti sive mandati divini），帖前四 3；约壹三 23。

协同式很坚决地谆谆说明成圣和善行的必要，如（全，IV，31，32）说："虚假的伊壁鸠鲁主义（epicurean）的迷惑，应受严厉的责罚并弃绝，有人猜想他们已经领有的信心，称义和成圣，不会藉犯罪或行恶而丧失，既使是故意犯罪也不会丧失；基督徒虽无惧无耻地放纵恶欲，抵抗圣灵，并有意行违犯良心的罪，仍能保存信心，上帝的恩惠，义，和救赎。对于这种恶毒的迷惑，应当多次重复他向那藉信称义的基督徒说出下面真实、不可更改的神圣威胁和严厉刑罚的话，使他们有深刻印象：林前六 9；加五 21；弗五 5；罗八 13；西三 6。"

协同式虽这样重视善行的必要性，但同时也着重一项事实，即是应该理解这种需要不是 necessitas coactionis （强制的需要，乃是 necessitas ordinis, mandati et voluntatis Christi ac debiti nostri（基督之条例，命令，旨意和我们责任上的必要），因为："真正的善行，当由那些被上帝儿子释放的人，自愿由心灵而行的"，诗一一零 3；五四 6；林后九 7；罗六 17。协同式说（全，IV，16，17）："当使用"必要"这个名词时，不该以强制主义理解它，只可作上帝不改变旨意的宣告来理解（Vult enim mandatum Dei ut creatura suo Creatori obediat 的确是上帝旨意的命令，使所造的人顺从他们的创造主）"。

若问基督徒当因谁的缘故而行善，答案为：1.因上帝的缘故，他们用圣洁的行为服事祂，罗十二 1，2；2.因自己的缘故，使他们对他们恩典里的地位有真正的表

征（indicia, testimonia）约壹三 14；太六 14，15；彼前二 9，因为信徒的新顺从和善行实为 testimonium Spiritus Sancti externum；（圣灵外显的见证）；3.因世人的缘故；信徒当以圣洁的生活向他们证明福音的真理和能力，以致吸引世人去听上帝的道而得救，彼前二 12；三 1，2；太五 13-16。

虽然律法为信徒的镜子，缰绳和向导，诗一 2；一一九 1；林前九 27；罗七 18，19；申十二 8，28，32 ,然而这新顺从不是出自律法的强制，罗七 22——这事实我们当坚持以反击各种反对律法的主义（约翰雅其科拉，John Agricola，大约主后 1535 年），乃是由信基督之宝贵福音的信心而出，将律法刻在人心上，耶三十一 31 下，如是使信徒自愿、热心地行一切善事，诗一一零 3；林后九 7；彼前五 1-4。但是愿意和自由，willing and free,这些名词不可解释为："（信徒）可以自选去行或不行（善事），或说他们能够，或是可能行出反对上帝的律法而仍然保存信仰和上帝的喜悦和恩典。"（协同式，全，IV，20）

# 16.6节. 基督徒在今生不完全成圣

信徒的称义虽是完全的，不分等级的，但是他们的成圣，因仍存有肉身的罪恶，罗七 24，在今生绝不能充分或完全，腓三 12-14；而是渐渐的有变动的不断增长，弗四 15、16；西二 19。这真理，在圣经上是如此明显地教导信徒，对正当理解基督徒的义务，是最重要的。

昆斯德关于基督徒今生成圣的不完全曾说："今生的复新（成圣）是部分而不完全的，是有等级的，因此从不会达到完全的顶点。这是因为罪仍存于重生的人中，影响他们的自制（self-control），以致肉体与圣灵相争；故此，我们的复新日日进行；且要终生继续去行，林后四 16。复新之不能完全，不是起于上帝无力使人更新，乃是由于领受神圣工作之人的软弱"。（Doct. Theol., p.490）

还有："复新是由虔诚的行为和经常的努力而增进。这些善行若中止或减少，复新便随之而有减缩（diminution），以致一时有增加，另一时又有减少。圣经明白地说明，重生者的复新在今生当继续增长，弗四 16。"

这些引证表示本路德会的教义学家如何热切地重视基督徒成圣的不完善，并说明信徒日日需要努力在圣洁的恩赐上有所进展，我们路德会的教师确实认为重生者按照新人而言是属灵的，林前二 15；十四 37；加六 1，同时他们又断言重生者也是属肉体的，罗七 14，就是关于他们的罪恶肉体而说，罗七 22（σάρξ）。

何拉斯对这方面注解如下："当重生的人称为属灵的人时，他所以得这种称呼，是由于在他里面占优势的部分，即由于得胜的灵（里面的人或新人）；但是当称一个重生的人为属肉体的人时，其原因是由于那附属的，即由于肉身，这肉身（私欲）确被压制，但仍然叛逆，抵抗，使称义之人在生命之道路上，仍须时时与这肉身争战。（Doctr. Theol., p.491）

基督徒不完全成圣的道理在圣经上富有证据。圣经由于基督徒不完全的观点，劝勉信徒"凡事长进，连于元首基督"，弗四 15；"凡事常常充足，能多行各样善事"，林后九 8；"常常竭力，多作主工"，林前十五 58；"渐渐的多知道上帝"，西一 10；"得以在各样的力上加力，好叫你们凡事欢欢喜喜的忍耐宽容"，西一 11；"叫你们彼此相爱的心，并爱众人的心，都能增长充足"；帖前三 12；"在知识和各样见识上，多而又多"，腓一 9；"可以讨上帝的喜悦，就要照你们现在所行的，更加勉励"，帖前四 1 等。

这一切劝勉，指示基督教的信徒，按照那仍在他里面的旧人（παλειος ανθρωπος），他实在是很不完全的，并且他应毕生时刻努力去克服他自己罪恶的倾向，与罪恶争斗，成全那在上帝眼前看为善良的事。

协同式适宜的说（全，II，68）："我们既然在今生只领受圣灵初熟的果子，而这新生是不完全，只是在我们里面开始（regeneratio nondum sit absoluta, sed solummodo in nobis inchoata：仍未绝对的重生，乃是在我们内面正开始，未成全的），甚至在选民和真正重生的人中仍然存有肉身与灵的争斗和缠累；因为在基督徒中间可以感觉到有大的区别，不但是有的人在灵性上软弱，另一位却刚强，而且也是每位基督徒能经验到自己有时心灵上觉得喜乐，又有时是恐惧与惊惶；他的爱心有时是火热，有坚强的信心与盼望，但又有时是冷淡和软弱的。"

为要铭记这要点，我们的教义学家曾说："信心的义，或那归与我们的义，是完全或充分的；今生的义，或我们固有的义，是不完全的，初步而不充分的。"Iustitia fidei sive imputata perfecta sive consummata est, iustitia vitae sive inhaerens imperfecta, inchoata, non consummata （信的义，或归与的义，是完全或充分的；这生活的义或固有的义是不完全，未成全而不充分的）。（Baier）

所以在信徒内面时刻存有争战，就是他的新人（νους, εσω ανθρωπος, καινος ανθρωπος）和他的肉体（σαρξ）的争战，正如圣保罗在罗七 25 明明表示出来的。（参考路德，St. L., XV，1552）我们须维护基督徒成圣是不完全的这个道理，以及圣经上的全部真理，以反对完全主义的错误（教皇派，神体一位派，阿民念派（林波尔其 Limborch］，神感派（维革列 Weigel，士文克非德 Schwenkfeld,等），循道会者，奥伯林的芬尼 Methodists, Finney of Oberlin 等）。

完全主义的异端，乃是按不同式样教训人，所以我们须仔细分辨此种迷惑的各种样式（教皇派，循道者，奥伯林等），协同式按一般的方法很恰当地说明这假道（简，II，12）说："我们也弃绝异端所称，人在重生后，能完全顺从并充分地成全上帝的律法"，"真正重生的基督徒能由上帝的灵，在今生完全顺从而成全上帝的律法"。（简，XII，25）。

一般说来，这乃是完全主义的本质，以非属圣经的前设为基础：以为惟有那些故意而有知觉所犯的过失，才可真正称为罪。参考卫斯理（Wesley John, Charles）所说："我相信，人若充满上帝的爱，仍易于不知不觉的犯下过犯。你若愿意的话，可将这种过犯称为罪；但是我却不称它为罪。" 斯特让 Strong 系统神学，Syst. Theol., 878。参考天特会议决议第五场次，原罪的教令'The Decisions of the Council of Trent, Sess. V, Dscretum de peccato origimali, 5。

完全主义，按其结果而论，意思就是背离了藉信称义的信条（sola fide 唯一藉信），因为救人的信仰只能在懊悔的心内存在，这样的心以日日的悔改（懊悔而相信）而持有基督的功劳，遮盖其罪。换言之：真信徒从不否认他的罪恶性（原罪和本罪），而时刻在上帝面前承认他的罪，诗三十二 5；三十八 1 下；五一 1 下；九十 8；一四三 2 等。根据此种事实，须将完全主义斥之为一种自义主义，路十八 11，12，而自义是得罪上帝的，也是恶毒有害的。罗马主义在这方面达于顶点，他们粗野地自夸，有些圣徒极度的圣洁，并且有额外的（supererogatory）善行,（opera supererogationis），就是说，他们的善行超过所需要的，因此可以将这些善行（或功劳）分配给缺乏完全的其他人。

圣经反对完全主义而证明："我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了"；当然："我们若说自己没有犯过罪，便是以上帝为说谎的，祂的道也不在我们心里了。"约壹一 8，10。当然，写这些话的同一位使徒，也说过："凡从上帝生的，就不犯罪；因上帝的道存在他心里；他也不能犯罪，因为他是由上帝生的"，约壹三 9。可是，在这经文内，他描写信徒是照着新人（因为他是由上帝生的），不是按着他的肉体败坏罪性（σάρξ），他悔改后的一切过犯都出自这败坏罪性。信徒确实是"有罪"，约壹一 8，10，只要他肯承认他的罪，他就蒙了赦免并洗净他一切的不义，约壹一 9。他在基督内便是新造的人，不再处于罪的统治下，"顺从身子的私欲"，罗六 12，14。真信徒犯罪，并不是他重生的我，或他内面的新人犯罪，乃是他的老亚当，或他败坏的肉身犯罪。

圣约翰在以上引证的各经文中（约壹三 9）是支持圣保罗所说："既是这样，这不是我作的，乃是住在我里头的罪作的"，罗七 17。他更进一步解释说："因为按着我里面的意思（原文作"里面的人"），我是喜欢上帝的律；但我觉得肢体中另有个律，和我心中的律交战，把我掳去，叫我附从那肢体中犯罪的律"罗七 22，23。因此既不可应用约壹三 9，又不可应用罗六 14 来证明完全主义。

我们顺便说，完全主义的异端，本身是邪恶本性（σάρξ）的自然结果，或说是人被蒙蔽的理性（conceited reason）的果子；被蒙蔽的理性使人不肯在上帝面前卑微自身，路十八 9；彼后二 18，19；彼前五 5，6。

成圣在今生是渐渐进行，而不完全的这件事实（renovatio inchoata, imperfecta），不可由基督徒滥用，以致他不努力追求成圣。反而应当时时感动信徒，以敬畏上帝的心，追求圣洁。虽然完全的成圣在今生是不可能的，但完全成圣却当为基督徒的至高目标。

这是上帝的旨意，林前一 30；帖后二 13；来十二 14；帖前四 3 一 7 等。祂的要求就是；信徒"当洁净自己，除去身体灵魂一切的污秽，敬畏上帝，得以成圣"，林后七 1，并且他"在一切所行的事上，也要圣洁"，彼前一 15。消极方面，信徒应该脱下每一样罪：积极方面，他应当穿上每一种德行；因为唯独完全圣洁的生命，方能使他在基督耶稣里成为上帝的圣徒，西一 10；腓四 8；也参考西三；弗五和六；罗十二到十五章等。因此，圣经不仅多次劝勉信徒要圣洁，而且将完全的高尚标准立在信者的面前作为目标，太六 24；路十四 25-35；太七 13，14；十八 8，9 等。信心的生活即是绝对克己和自抑情欲的生活，林前九 25，27。

事实上，上帝在祂的圣道里面，要求信徒达到完全的成圣程度，致使我们战兢悔改的心发出疑问说："这样，谁能得救呢"？太十九 25。基督对这问题的答案是："在人这是不能的；在上帝凡事都能"，太十九 26，这就证实了圣经内许多经句所教导的，上帝为基督徒所订的完全标准极高，以致惟有祂的恩典才能救我们，弗二 8，9。

由于这些事实，可显然看出完全主义的难以形容的愚拙。这道理得以在教会内教导，是因为律法和福音被恶毒地混淆了；当基督徒背着上帝的道，去依靠属肉体的道理时，常发生此种混杂。教皇主义，阿民念主义，神体一位主义等所以教训完全主义，因为一方面他们削弱神圣律法的严格要求，另一方面他们遮蔽上帝在基督耶稣内的完全荣耀。首先教训藉行为的义得救赎；等到这种异邦的道理在他们教导系统内生根以后，随即而有完全主义的依壁鸠鲁的或享乐主义的欺骗"，epicurean delusion。首先是他们自负的理性说："我们能行善事而获得救赎"；随后它又要自尊大的加上说："我能行出得救所需要的善行并且还有余。"

我们不应该说："倘若那论及无罪完全的道理是属乎异端，那么，那以带着罪恶的不完全为满足的道理，就为更大的异端"（戈登 A. J. Gordon；参考基督教教义，40），反而应当说："两者皆为不可容忍的异端，因其使救赎成为不可能的事。"

可是，说到底，完全主义本身疏忽并抛弃基督徒的成圣，因为那自足的完全主义家，否认他至极的罪恶，不愿意遵循上帝在祂的话中为基督徒成圣所指定的道路。惟有当信徒以日日真诚的悔改（poenitentia quotidiana, poenitentia stantium），谦卑地求上帝，因基督的缘故，赦免他各种的罪，然后以信心的能力，倚靠上帝的恩典，重新与罪孽争战，并献身于圣洁，才能发生真正的成圣。成圣先需要勤学律法，以

便时时获得在罪和上帝的要求方面更大的知识；并要时时默想福音，以便对赦罪有更大的保证，并要时刻注意作基督之客旅（homo viator），在他往天堂路途上，迈向他真正的家的路途上（homo comprehensor，腓三 20，21）所必需达到的目标。真成圣的生活是在基督内的生活，由于盼望永远的荣耀藉圣灵的能力，归向上帝（sub specie aeternitatis 来十三 14：την μελλουσαν（πολιν）έπιζητοῦμεν，乃是寻求那将来的城）。

对于完全主义家辩称：上帝不命令不可能的事，太五 48，我们应弃绝之，以之为虚伪，并宣告：A praecepto ad posse non valet consequentia （不能由命令推论到能去行命令的事）。论及完全主义派者为支持他们的异端所引证的经句，我们可以大略说明如下：约壹三 9，按着新人描写基督徒；腓三 15，讨论基督徒如何追求完全；来五 13，14 叙述成熟的完全；太五 48 命令信徒当有像上帝那样的爱，不是论及量，而是论及质：西二 10 是教导称义的完全。

总之，我们愿再次提醒读者注意到这项重要事实，即成圣道理的条款能以纯洁保存的唯一方法，就是按圣经上的纯全道理教导称义的条款。那些对称义道理犯有错误的，也必对成圣有错误。

协同式使人注意这伟大真理（全，III，22）说：“当我们教导人，藉着圣灵的工作重生和称义时，意义不是说，重生后，再无不义依附于重生而称义者的生活中，乃是说：基督以祂完全的顺从遮盖了那在他们今生仍附于本性内的一切罪。撇开这些事，他们被宣告而视为义，是藉着信并因基督顺从的缘故……虽然他们因了败坏的本性，直至进入坟墓时仍为罪人……另一方面，意思也不是说，我们能，或应该不悔改，改变和更新，容许犯罪，继续犯罪，永存在罪里。”

再者（同上，32）：“也可正确地说，那藉信，在基督内已被称为义的信徒，在今生中，先有了藉着信而归与他们的义，其后也有了新顺从或善行的开端的义。但是这两种义，不可彼此混杂，或将二者同时注入于在上帝面前称义之条款内。因为这起始的义或更新，在我们里面因肉体之故，在今世生命中是不完全和不纯粹的，所以人不能以这义，或藉这义，在上帝的审判台前站立得住，唯独是基督的顺从，受苦而死的义，这义归于信心，方能在上帝审判台前站立得住，因此，人唯有因这顺从（甚至在他更新以后，当他已经行了许多善行，而以最良好的行为作人之时），方为上帝所悦纳的，得蒙接待成为儿子和永生的后嗣。”（参考 Christi. Dogmatik., III, p.41 下；路德 St. L., XV, 1551, 1554）

# 16.7节. 论善行的道理

（De Bonis Operibus）

我们要以下列三个标题讨论善行的道理：A、善行的定义；B、外邦人的善行；C、基督徒在善行上的增长。

## 16.7.1小节. 善行的定义

按照圣经所说，善行就是称义信心的果实，约壹五 4；加二 20；五 6；来十一 4-39。因此当我们按圣经的严格意义讨论善行一词时，就是包括信徒藉信基督耶稣而有的每一思想，欲望，言语和行为。于是我们教义学家对善行所下的一切定义内正确地强调信心的要素。

何拉斯这样地为善行下定义说："善行是称了义的人的自由动作，是藉着圣灵更新的恩惠，按照神圣律法的命令而实行的，先有信基督的心，使上帝得荣耀，人们得造就"。（Doctr. Theol,, p, 493）奥斯堡信条（XX 条，28-30）说："单藉着信才可以白白的蒙得赦免，而且既藉着信得了圣灵，我们的心就更新了，并有了新的感情，这样，才能行出善事来。因为安波罗修如此说：'信为良善意志和正当行为之母。'"所以信基督乃是行出一切真正善行的泉源。

何拉斯为反对今日教皇主义神学对善行所作的错误定义，而强调说："由信心而流露出的内心感情和意志的动作"，也须视为善行。他说："此处所提的行为，不仅是指着外表能见的动作即（由于手或舌而出），也是指着内心的感情和意志的行动，因此也指着重生者全然的顺从和内在的义而言。所以当将内面和外面的善行加以区分。前者惟独是上帝所能见的，包含人心内的意念，意志的动作，及心中纯净的感情（如爱，敬畏上帝，信托上帝，忍耐，谦卑）。后者不但为上帝所能看见，人也能看见，是以外表的品行，言语和行为显出。"（Doctr. Theol., p.493）

每逢考虑到善行的道理时，就需要留意此点；否则人对善行所下的定义可能会过于窄狭，将许多本应属于善行道理范围的要素排除在外。

本路德会的教义学家不得不说明并维护圣经内论到善行的道理，特别为了反对教皇主义对此道理的曲解。因此、他们不得不首先规定基督徒善行的真准则（norm）。照圣经所载，善行的规则或标准：甲、不是人自己的意志（西二 23："用私意崇拜"；参考路德 St. L， I, 866 下）；乙、也不是别人的意志（结二十 18："不要谨守他们的恶规"；西二 16："不可让人论断你们"）；丙、也不是教会的意志（太十五 9："他们将人的吩咐当作道理教道人"）；丁、也不是人的"好意"，撒上十五 22；约十六 2；徒二十六 9；戊、而惟独是所启示的道和上帝的旨意（申五 32："你们要照……上帝所吩咐的谨守遵行；太四 10："当拜主你的上帝，单要事奉祂"）。（Bona opera sunt actiones, quae secundum Dsi legem e fide proficiscuntur）不将上帝的道视作善行的规则，等于背信于上帝，而犯下拜偶像之大罪，撒上十五 22，23。

路德正确地说："不听从上帝的道，故意不理会上帝的道，行出抵挡上帝之道的事，圣经称之为最可恶的巫术，敬拜并服事偶像；这实在是最可怕的判词，特别是当我们看到这种事在世上是如何的普遍以及如何的繁多。"（St, L., I.866.）

这种判断是真实的。凡以人的诫命代替上帝的道，作为信仰的根源和规则的人，是使自身降为低，成为"人的奴仆"，林前七 23；其实，他们以不合上帝律法的顺从，

实际上是尊敬人为神。甚至基督徒的苦难（sufferings 十字架），也是惟有上帝来安排，彼前三 17，不应由自己选择，彼前四 15，16, 19（πάσχοντες κατά τό θέλημα τοῦ θεοῦ）。

昆斯德正确地说："指导人行善及判断善行的标准，就是神圣律法的话语；这律法提供出仁义和神圣圣洁的绝对完全的准则，并规定当行与不当行之事。"（II, 1387；参考 Christi. Dogmatik, III, 45.）"真正的善行不是每人由于好意为自己所筹谋的或照人传统所行的，乃是上帝自己所指定，所命令的善行。（Triglot, p.939）

罗马教会由制订"善行"的错误标准（人自己的敬虔，教会的命令，耶稣会（Jesuits）所立道德方面丑恶的系统），而证明本身为敌基督的教会。路德正当地弃绝修道男女的虚假圣洁，并称赞众信徒在最卑微的职业上所行的真圣洁，为藉着上帝的诫命而成圣的行为。（St. L., IX.952 下）

刚才所提及的准则并不因上帝在祂的圣道中命令子民要顺从公民政府，并命令儿女要顺从父母这件事实而减弱，弗六 1 下；西一 20；罗十三 1-7；当然是以：政府与父母不命令任何与祂诫命相反的事为前提，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，因为祂自己已将统治权交给他们。此事也同样应用于基督教的执事，牧师，教师身上；他们奉上帝的名，以圣道的权威去命令或劝勉他们的听众去行上帝所命令他们的事，来十三 7；帖前五 12，13；提前五 17，18。可是，在其它的情形上，基督徒不该将其他人的旨意或命令作为他们行为的标准，太十五 9；加二 3，5，11-14。在有的情况中，基督徒甚至必须以弃绝属人的规则或标准，为自己的神圣义务，即是每逢这些规则与标准与上帝的道有抵触的时候。加五 1-3。

这样看来，善行的标准，并非是人们的意志，太十五 9，不是人的良心（是非之心），约十六 2；徒二十六 9 下；不是那颁赐给犹太人，只为旧约时代所制订的，包含礼仪与政治要素的摩西律法，利十一；民十五 32 下，参考西二 16，17；也不是颁发给每个人的特别诫命，创二十二 1 下；尤其不是教会，太二十三 3；可七 7；仅为上帝的道德律，或祂"无更改的旨意"，这旨意在旧约和新约的清晰经文内所启示的，太二十二 37-40；罗十三 10。人能有错；良心也可能有误；旧约时代的临时律法已被废止；特别的诫命限于个别的人，教会本身是附属于上帝的道下；但是道德律，或说上帝无更改的旨意，却永远为基督徒生活的标准和规则，约十二 48。

路德在其大问答内加强讨论善行的标准："因此我时常说，我们的全生命和工作须照上帝的道所规定的去行，否则这生活和工作，就不是圣洁、为上帝所喜悦的。人若这样行，这诫命（第三条诫：'你当守安息日为圣日"）便为有效并得以成全。反之，不根据上帝的道，而实行的任何习惯或善行，在上帝面前都为不圣洁的，不论这习惯或善行是多么的发光，虽然布满圣徒遗物，例如那虚伪的属灵修道会所行的，他们不晓得上帝的道，并在他们自己捏造的行为上求圣洁。"（Triglot, p.607, §92, 93.也参考路德论多二 13 的讲题；St.L. , IX, 952 下）

我们的教义学家常依据圣经指责罗马主义者说：行善之人的"好意向"（good intention），从不能使任何行为良好，也不能将恶行变成善行。

道德律或圣经内所启示的上帝无更改的旨意，虽然是善行的标准，可是，它不是人行善的泉源；基督徒真正的善行不是"律法的行为"，却是"圣灵的果子"。协同式正式将这两事区分如下（简，VI,5.6）："照着律法所行的善事，称为律法的行为，

并且是属律法的，这是以上帝烈怒的刑罚和威胁，而逼人去行它。然而圣灵的果子是那住在信徒里面上帝的灵，藉着重生者所行的善事，并且也是信徒由于成为重生者（自然而自由所行的事，好似他们不知有何命令，恐吓，或报酬；因为上帝的儿女，以此种方式是生活在律法里面，照着上帝的律法行事为人，圣保罗在他的书信内称这律法为基督的律法和内心的律，罗七 25；八 7；八 2；加六 2）

协同式在此处正确地教训：重生者的一切善行是出于自愿意的灵，或出于爱上帝的心。这是圣经内明晰记载的道理，诗一一十 3；五四 6；罗六 18；七 22 下；林后九 7。实际上，凡不出自爱上帝的心所行的事，就是违犯上帝的律法；因为“爱是完全了律法”，罗十三 8-10。路德就是因这原故而有力地开展对十条诫命的解释：“我们应当敬畏，亲爱上帝”；他以这些话指出顺从律法的真根源。

由此而清楚地得知，只有真信徒才顺从律法；因为圣灵曾藉着信，赐灵力给他们，腓四 13。不信的人，只能去行外表的善行；这些善行也许是出自他们对所服事的人的自然爱心（父母，儿女，国家等。）也许是出自野心，或由于喜爱沽名钓誉，或者是由于想藉着善行赚得救赎。因为重生者仍存有邪恶本性，所以他们也能够受引诱，由于上述的动机而行善，可是凡随从肉体所行的“善事”，在上帝面前均为有罪而无价值的。（Opera bona non-renatorum coram Deo sant peccata“未重生者的善行在上帝面前是罪恶的。”）

但是，基督徒按照里面的人，或作为基督内新造的人，去行善，是出自他对基督耶稣里的天父所怀的爱心及感恩之心，约壹四 19。这种属灵的行为，不是为获得天堂而定的，乃是由他们在基督内已经获有天堂的这种喜乐保障所激励而行的，罗十二 1（参考路德，St. L., XII,136）路德因此正确地说，人首先必须为良善之人，才能行出善事；这就是说：人必须藉信基督成圣，然后他们的行为才能使上帝喜悦。

辩护论也说（III, 4）：“我们藉信称义及重生以后，便开始敬畏上帝，爱祂，求告祂，并希望得着他的帮助……我们也开始爱邻舍，因为我们的心已有了属灵的圣洁情绪。除非我们已藉信称义，重生并领受圣灵，否则即不能成就这些事。”这也就是下面这句神学格言的意义：“善行不仅须为良善之事，也须按良好的方式而行出”（bene fieri debent），就是必须以信心而行，来十一 6。

信徒的善行虽由信心而流出，然而因为他们被那仍附着于他们肉体的罪恶和败坏所玷污，所以这些善行仍是不完全的，罗七 14-19。他们的善行可能是不完全按照神圣律法而行出（有其它的动机或考虑唤起其行动），或者不完全出于自由自愿的心而行出，他们是部分由于律法的恐吓所激起的，罗七 22，23。因这个缘故，信徒的善行，按性质来说，是有缺点的，或是并非像上帝所期望的那样完全，加六 8。

对以上所言，我们也须附加上说，在量的方面也有缺点，因为基督徒从未行出所应该行的那样多的善行，加六 9，10；林后八 7，10，11；林前十六 1，2。因此，重生者的善行从未达到“善”这个字的严格意义，或可说，他们的善行永不能达到神圣旨意的完美标准，罗七 24，25。上帝若悦纳这些善行，无非是因了基督的完全的义的缘故，信徒藉信将这义归与自己所有，遮盖了自己的不完善。换句话说：上帝因基督的缘故慈悲地赦免他们的缺点，约壹二 1，2。

协同式说（全 IV,8）：“至于信徒今生的肉体虽是不纯洁而不完美的，但如何并为何被上帝悦纳并接收这件事，没有什么争辩的，就是因基督的缘故，该人藉着信心已为上帝所接纳”。又（全，VI，22）：“信徒的善行在今生中，因了肉体的罪是

不完全和不纯洁的，但却如何和为何仍被上帝接收并悦纳，这不是律法所教训的；律法所要求的是：若要使上帝喜悦，就要一种全然完全而纯洁的顺从。幸亏福音教训我们说：我们属灵的奉献，是藉着信，因基督的缘故，而被上帝悦纳，彼前二 5；来十一 4 下。”

昆斯德也陈述说：“重生者的行为，按其本身而论，并非完全良好，而是被罪的污点所沾污；但是在基督里，这些行为是完全良好；按此意义乃是善行中所未曾成全的事，已因基督的缘故，蒙了饶恕；善行在完全上所缺乏的事，乃因着基督的至善顺从归与信徒的原故，就蒙悦纳。”（Doctr. Theol., p.493）所以，上帝儿子耶稣基督的血，也洗净我们的善行的罪，约壹一 7。

## 16.7.2小节. 外邦人的善行

因为圣保罗在他寄罗马人的书信内主张外邦人“顺着本性行律法上的事”，罗二 14，15；也参考罗一 19，20，32，所以需要考虑：外邦人或未重生的人，按照何种意义也能行善，这个问题。恰当地说，当然只应称那些出自信和爱上帝的心所行的行为为善行，来十一 6，但是我们也能将“良好”（或善）这个名词应用于未重生者按照那在他们心内所刻的神圣律法的标准所行的一切事，罗二 15；一 32，如：使饥饿的人吃饱，使赤裸的人有衣，扶助受压迫的人，勤于自己的职守等。路德有一回说：由外面看来，这些行为每每超过信徒所行的善行；因为“大亚力山大，该撒犹流和西皮阿（Alexander the Great., Julius Caesar, Scipio）的行动比基督徒更为成功。”（St. L., II,461 下。）

虽有这种事实，但路德及我们路德会的信条仍声明说：信徒与非信徒的善行其间的区别，是属于种类，不是属于等级的；即是说：未重生者的善行，根本不可算作属于基督徒善行的种类，无非仅是外表上良善（quoad materiale 行为上），不是里面良善（quoad formale 本质上）。路德说：“凡不凭着爱（在爱里）所行的事，皆为可咒诅的。”（St. L., X，407；也比较 VII，1862）

不信之人的好行为实在也是上帝所激动起来的，但却不是在祂的恩典国里（regnum gratiae），圣灵在这国里藉着施恩具造成属灵的善行（iustitia spiritualis）；而是在祂权柄国里（regnum potentiae），上帝在这国内，为了保守这个世界，藉着祂刻在人心内的神圣律法使人去行公民的善行（iustitia civilis），或称外表的善行（opera externa）藉着祂刻在人心内的神圣律法。这些善行（iustitia civilis）为人类社会的福利所必需的，于是上帝以祂权柄国内今世的福气奖赏它们。按照这个意思，未重生的人的行为，能称为良善；这些行为是照着神圣标准而行出的，并在属地上生活的范围中，成全许多今世的善。

但是当这些行为在属灵善行的来源方面而论，就是说在信心，重生的心，基督内的新生命等方面而论，我们决不能称这些行为是良善的，而须咒诅它们全然属罪性的。其原因甚为明显，圣经毫无条件地声明，凡未悔改的人是“死在罪恶过犯之中”，弗二1；是“与上帝所赐的生命隔绝了，都因自己无知”，弗四 18；是“活在世上没有指望，没有上帝”弗二 12；溺于“哑吧偶像”，林前十二 2，以致他们所献的祭，“是祭鬼，不是祭上帝”，林前十 20。

罗马教派和偏于罗马教的抗议派，视“有道德的外邦人”所行的行为为善良的，有功劳的，甚至是救人的，这事不小。这可证明他们既不明白律法，又不明白福音。

他们视外邦人的行为是善良的，因为他们自己教导外邦论到行为称义的道理，因此由恩典中堕落。

所以，未悔改的人既然处于属灵的无知和无望的情况，他当然是没有能力出于属灵的动机行善。况且，既然他们本身不讨上帝喜悦，多一 16；诗五三 1-3，他们的行为也照样不使祂喜悦，因为他们的行为是恶的；太十二 33；路六 43，44。因此，关于未悔改者的善行方面，我们坚持这区别：在上帝权柄国的范畴中（regnum potentiae），或在世俗的事上，可以说外邦人的行为是好的；但在祂恩典国的范畴中（regnum gratiae）或在属灵的事项上，未重生者的行为却是罪（奥古斯丁："灿烂的恶习"glittering vices）。

这就是我们信条明白地教训的。奥斯保信条（XVIII 条）宣称："因为人的本性虽然能行某种外表的善（如能制止自己偷窃，不杀人，）但不能使人敬畏上帝，信赖上帝，贞洁，忍耐等内在的动作。"

辩护论（IV，（II），33 下）说："体贴肉体的心若与上帝为仇，肉体当然不爱上帝；若是不能顺从上帝的律法，就不能爱上帝。属肉体的心，若与上帝为仇，甚至在我们去行外表公民义行的时候，肉体也是犯罪。倘若肉体不能服从上帝的律法，当它按着人的见解行出佳美而值得称颂的事时，它（肉体）也一定是犯罪。反对者仅考虑到第二部的诫命，包含理性所能理解的公民之义。他们以这事为满足，并以为是成全了上帝的律法。同时他们没有留意第一部的诫命，这部分诫命中命令我们爱上帝，要我们说明，上帝必定因罪发怒，要我们真正敬畏上帝，并要我们坚定声明上帝听允祷告。可是人的心没有圣灵，或自以为安，轻视上帝的判断，或因惧怕刑罚，便逃避上帝，当上帝审判时，就恨恶祂。所以他不遵守第一部分的诫命。人对于上帝的恐吓和应许怀着轻蔑和疑惑是属于人的本性。当人没有圣灵而行出道德的行为时，也是真的犯了罪，因为按照罗十四 23 所说，他们是一棵邪恶的心行出这些事……因为这种人以轻蔑上帝的心来行出他们的善行，正如依壁鸠鲁（享乐主义哲学家）不相信上帝顾念他，或他的祈求为上帝所听允。这种轻蔑损污了那似乎是道德的行为，是因为上帝鉴察人的心。"

协同式引录路德的话（全，II,43）说："我（路德）这样弃绝并斥责一切颂扬我们自由意志的教义为有错误并且一无可取的，是因它们直接抵触我们救主耶稣基督的此种帮助和恩典。既然在基督之外只有死亡和罪作我们的主宰，并且以魔鬼作我们的神和王，我们就难有任何权柄或能力，智慧或悟性，使我们藉之能够有资格得义和永生或努力追求义和永生；我们便一定是盲目的人，罪的俘虏，属魔鬼的人，所思所行尽为魔鬼所喜悦的事，反对上帝和祂的诫命。"

既然一切非出自信基督的心而行的，按属灵的意义而言，在上帝面前是罪，就可明显的看出，人按本性为何不能使自己有资格得恩典或在自己悔改之工作上合作，并明白，悔改之事为何唯一是上帝的工作（Monergism of divine grace ，神恩独作）。那些教导说人在悔改上合作的异端者（伯拉纠派，半伯拉纠派（教皇者），阿民念派，协力主义者），也否认圣经的真理所称：未重生之人的善行，按属灵的意义而论，在上帝面前是罪。天特会议（第 VI 会议，7 条）甚至咒诅那些基于圣经断言这种道理的人（Si quis dixerit, opera omnia, quae ante iustificationem fiunt, quacumque ratione sint, vere esse peccata vel odium Dei mereri—anathema sit.若有人说，在人称义以前所行的一切善行，无论是任何原由，实在是罪或应受上帝憎恶—愿他受咒诅。）

现代抗议派神学家中，何夫曼（Hofmann）擅自主张说，外邦人在最后也必基于他们的善行称为义，就是他们符合自己的是非之心而行的善行（Schriftbeweis，I, 470 下）。我们弃绝这种非属圣经的道理，以之为属理性的虚构，弗二 12。神体一位者（现代主义家）若将善行按这名词严格的意义归于未悔改的人，无非是要合乎他们一般非属圣经的信仰系统；他们自夸有善行，虽然这善行是处于教会之外（extra ecclesiam），并且由此只能在上帝面前产生恶行，来十一 6。

## 16.7.3小节. 基督徒在善行上的增长

圣经明白的启示：上帝的旨意，是要基督徒丰富地行善，提前六 18；林后八 7；九 8-11。他们富足的善行，是他们在基督耶稣内已领受了丰富的神圣怜悯的必然结果，林后八 9。圣经照样描写真基督徒为重生的人，他献上自己，在耶稣基督里圣洁地、感恩地服事上帝，罗十二 1；赛六十 6-9。

路德对以上最后经文的解释是恰当的。他说：“就有真基督徒，他们献上自己及一切所有的，服事基督和属于祂的人。”（St.L., XII, 312）众信徒按着里面的新人，诚然具有了这种新意志和性情，加二 20；诗一百一十 3。可是，他们的肉身，即使在悔改之后，仍是败坏的，所以他们时刻处于滥用本乎恩典称义的道理，疏忽行善的危机中。使徒时代的教会已有此种情形，如使徒保罗多次的劝勉所证明的，加五 13；六 6-10；多三 14。

当路德恢复了使徒时代之纯正福音时，他不得不公布相似的劝勉（St. L., XI, 216 下；X, 456 下）。而教会今日的情况有颇多相同之处。基督徒没有丰富的善行，反而由自己邪恶的肉身催促，通常不行出上帝给他们时机去行的善事（疏忽教会内的工作，祷告，基督徒的施舍，个人为主耶稣在人前作见证传道等）。

为此，圣经不仅强调基督徒善行的质，而且也着重于基督徒善事的量，且坚决要求要在这事的恩慈上时时增长，行上帝命令他们的善事，林后八 7，20；九 8，11。按照圣经所说，信徒当热心为善”，多二 14；林后八 4；“行善，不可丧志”，加六 9；“有了机会，就当向众人行善”，加六 10；在行善的事上“要爱惜光阴”，弗五 16；留心行善”，多三 8 等。总之，圣经多方勤勉，并反复不厌地重复劝勉信徒应丰富地结出信心的果子来（参考圣保罗各书信末章）。

此外，圣经坚决要求基督教的执事（牧师），当时常勉励会友，“留心行善”，多三 8，14；“行善，在好事上富足，甘心施舍，乐意供给人为自己积成美好的根基，预备将来”，提前六 17-19。因此基督教的牧师是基督的看守人，彼前五 1-4，有义务，藉着传讲神圣的道，产生出在质与量方面均为上帝所喜悦的善行。为此，他们当使用律法和福音；以律法指出何为善行，太二十二 37-40，福音使人自愿行善，罗十二 1；来十三 20，21。

基督教的执事实在须要不断地注意他们圣职上的这项重要工作。他们由爱基督的心所激动，也努力行这事，为要对他们的教会，献出最大的神圣服事，尽圣职上的本分，使教友不倦地热心行善。不信实的先知和牧师是“哑吧狗，不能叫唤；但知作梦，躺卧，贪睡”，赛五六 10，但基督的真执事效法他们的救主和使徒的榜样，不断的寻求，使他们的会友，在一切事上留意上帝所喜悦他们去行的，林前十五 10；提前四 15；提后四 2，特别要他们在一切善事上结果子，多三 8，14。

路德提醒一切真 ministri Dei et ecclesiae （作上帝和教会执事的）（St.L.,X,5）说：“所以你这作牧师和传道，应当注意我们的职分，现在比从前在教皇之下不同了；现在这职分成为切实而有益处的，因此，这职分多有劳苦和烦恼，危险和试验，并且在世界上得不着多少赏赐和感谢。但若忠心作工，基督要亲自作为我们的赏赐。”

所以基督教的执事须为自己的原故催促信徒行善，以便他可以证明自己是“基督忠心的好管家”，林前四 1，2；林后六 3-10。他为了他教会的缘故，也须催促人行善，好叫那些交托在他照顾之下的信徒，能以值得称赞的行为使上帝喜悦，多二 11-14。他为要成全这事，不可柔弱、胆怯地催促行善，而应当喜悦的，有果断的，有力的催促它，也当时常牢记基督时时热诚的亲自劝勉听祂讲道的人，当在一切善事上结果子，太五 13-16。为要达到这个目的，他也必须正确地区分称义与成圣的分别；因为若不能将称义与成圣间的正当关系谨记在心，就不可能谆谆的教诲真正的成圣，提后二 15。

若有人想坚持称义的道理，而引领信徒疏忽成圣的事，这是一项极严重的错误。相反的，若不正当的，谆谆教训称义的道理，便不能有真实的成圣；因为称义不但供给成圣的动机，也给与成圣的能力。故此，倘若基督教的执事想要推动听众行善，便须不断地将上帝的恩典指示给他们，重生者藉这恩典，在基督里面拥有天上的一切属灵恩赐，弗一 3-7；罗十二 1；林后八 9。

路德正确地说（St. L., XII, 318 下）：“传律法的讲道人，是以恐吓和刑罚来勉强人（行善）；传（上帝）恩典的讲道人，是以启示给人的神圣仁爱和慈悲来吸引感动人；祂不愿意有非自愿的工作，也不愿意接受人的任何不自愿的服事；只愿望人喜乐地、畅快地服事上帝，谁若不愿意享受慈悲，甘甜可爱之话的感动和吸引——这慈悲在基督内甚丰富地施与我们，以致基督徒喜乐、亲爱地行了这一切的（善事），为使上帝得荣耀，邻居得祝福——谁便什么也不是，爱的工作为他也是徒然的……那施给我们的慈悲不是属于人的，乃是上帝的；圣保罗所以求我们考虑而催促感动我们因此去行善。”

论到上帝在旧约时代曾命令犹太人当奉献十分之一（tithe）之事，利二十七 30，我们须一面记住，这条规定原属于礼仪律，这律法已由基督废止，西二 16，17，因此它不再能约束新约的基督徒；但另一方面基督徒仍不可滥用十分之一奉献律的废除，作为疏忽慷慨奉献的借口，上帝在新约时代勉励祂的圣徒，当经常不吝啬地施舍，林后九 6，7。

上帝在新约时候，要祂的儿女时常丰厚地奉献施舍，正如祂在旧约时代所要求的一样，但祂在新约时代完成祂的目的，不是藉着命令和威胁，而是藉着引起祂圣徒爱心的共鸣，信徒的爱心是深深地根植于祂自己在基督里所显明的恩典和怜悯，林后一 7-10。

路德激励我们要注意旧约时代与新约时代的区别，他说

（St. L., XII, 337）：“在旧约的时候，（上帝）曾命令（犹太人）在每年献给利未人用的十分之一的奉献外，还必须每三年为穷人，寡妇和孤儿等另外捐上十分之一的特别奉献。可是这样的施舍新约中没有直接的规定，也没有任何特别的律法命令这样行；因现今是恩典的时代，每位信徒应听劝勉，自愿行这些事，正如圣保罗说：“在道理上受教的，当把一切需用的供给施教的人”，加六 6。

圣保罗自己说明这区别，说：“我们为孩童的时候，受管于世俗小学之下，也是如此。及至时候满足，上帝就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。你们既为儿子，上帝就差祂儿子的灵，进入你们的心，呼叫阿爸，父。从此以后，不是奴仆，乃是儿子了，靠上帝为后嗣”，加四 3-7。在基督耶稣里的信徒，是上帝的儿女，所以他们不再在礼仪律之下，受强迫被压制行出上帝的旨意；但是他们既在恩典之下，便藉信，在基督徒自愿服事的恩赐上增长，林后八 9，爱祂，因为祂先爱了他们，约壹四 19；加六 6-10。这不是说，不该以律法劝勉基督徒，或不应责备基督徒忽略施舍的罪，加六 7；但是上面的意思是：基督教的牧师当训诲基督徒要慷慨施舍的时候，就须不断提及上帝在我们主基督耶稣里显现的恩典，以便鼓舞基督徒施舍，多二 11-15。信徒惟独在各各他山上染血的十字架脚前，方能学习到基督徒施舍的技能。

# 16.8节. 善行的报酬

圣经很明白教导，罪人不是藉善行得称为义，罗三 23-28；四 4，5；加二 21；三 10 等。所以善行为“得救所不需要的。”可是，善行也不是“保存信心，所需要的”，因为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，凡欲以行善为自己赚得救赎的人，是处于咒诅之下；他们是从恩典坠落了，加三 10，11；五 4。况且圣经断言善行唯独自信心流出，或说，由信徒所有得胜的保证，知道上帝已经施予他天国，作为因基督之故赐给他的白白恩赐；所以使他们自由，喜乐并自愿地行善，没有任何强制，也没有想到以行为赚得任何一丁点的恩典，加二 20。由于这些事实，谈到有什么基督徒善行的报酬，似乎是不恰当地。

虽然如此，但圣经许多经文中，郑重地向信徒保证他们的善行，必得丰富的报酬。“你们在天上的赏赐是大的”，太五 12；路六 23，35；“各人要照自己的工夫得自己的赏赐”，林前三 8；“上帝并非不公义，竟忘记你们所作的工和我们为祂名所显的爱心”，来六 10。圣经在这些和其他的经文内，清楚地讨论信徒因他们所行的善工所得的赏赐，这赏赐既为今所赐，提前四 8，也为来生而赐，路十四 14。

我们当如何理解圣经这些陈述？这些陈述是否消除本乎恩典，藉信称义的道理（sola fide）?为要免除人的自负理性在这一方面的错误，就须记着两件事实：第一，圣经虽曾提及基督徒善行的赏赐，但它教导这种赏赐是由于恩典（Gnadenlohn），不是出于功劳，罗四 4。路德在他对加三 22 的注释内，正确地解释这事说：既是世界对信徒的善行不给予报酬，反而因他们的善行，恨恶他们，徒五 40；罗八 36；林前四 13，所以上帝非常仁慈地特别应许赐恩惠的报酬归与这些善行。（参考 St. L., IX, 443）辩护论也说（III,244）：“在传讲赏赐的时候，乃是陈述恩惠”（"In praedictione praemiorum gratia estenditur”，当提及赏赐是显示恩典）。

我们基于圣经坚持两项道理：甲、信基督的人，必因他自己的善行领受丰盛的恩惠赏赐（praemium gratiae），ομισθοςυμωνπολυς，太五 12；乙、凡因自己的善行而要求赏赐的人，不仅丧失上帝恩惠的赏赐，而且也必丧失救赎，加五 4。

这两种道理，也在太十九 27-30；二十 1-16 清楚说明，在该处基督一方面应许祂有信心的使徒必有恩惠的赏赐；另一方面又声明，若有人基于自己的功劳而要求报酬，就会“在先的必要在后”，太二十 16，即在先的，或自义的，必全然遭受弃绝。

第二，上帝自愿给与祂圣徒赏赐的应许，其最终目的，就是鼓励信徒热心去行善事，太五 12；路六 23，35。辩护论指出这真理（III，78）说：“信徒藉着这种称赞善行的话语（太五 10）无疑地受感动行善”（"His praeconiis bonorum operum moventur haud dubie fideles ad bene operandum."这样说明善行无疑能激动信徒去行善）。

路德强调这一点说，圣经内一切提及信徒赏赐的句子（创十五 1：“我……必大大的赏赐你”；罗二6，7，等），乃是激动，安慰，鼓励虔诚者继续保持行善事，并忍受不幸的事，使他们不致发生疲倦而无精力。”（St. L., XVIII, 1810.下）

因此，圣经所提供信徒的有关赏赐的恩慈应许，否认了藉行为或自己的功劳得救的道理，并证实藉上帝恩典得救赎的道理。其督教的信徒须时刻将这真理存在心内，特别是因为教皇派和现代理性主义的抗议派，为了主张以行为称义的道理，滥用圣经中论到上帝因基督徒善行必赐恩惠赏赐的道理。

路德很明白地陈述这事（St. L., VII, 677 下）说：“要学习正确地回答那些讨论（信徒的）功劳和赏赐的经句：我诚然听闻基督说：“虚心的人有福了；因为天国是他们的’，又：‘人若因我辱骂你们，逼迫你们，你们就有福了，因为你们在天上的赏赐是大的’等。但是祂（基督）并非是藉着这些话教训我，当在什么基础上坚立我的救赎；他是（藉着这些话）给我一个应许，（指示我）在受苦难并基督徒的生活上，所当有的安慰。这两件事，你不可彼此混杂，或合在一起；尤其是不可将上帝在基督里，藉洗礼和福音白白赐给我们的事，当作自己的功劳。因祂在这经文内并非是说，我可以赚得这些事，或我可以不再需用基督或洗礼，而是对那些祂的真门徒讲，他们因祂的缘故必须受许多的苦难，以致他们不知道如何得到安慰。人既不容忍他们（基督徒）在世界上，所以他们必在天堂里更加享有万事”。（参考 Dr. Pieper 皮柏尔博士论这道理的最佳表述，III, 64 下。）

# 16.9节. 善行的伟大价值

因为救赎不是藉行为，乃是本乎恩典而来，罗三 28；弗二 8，9，所以善行虽然对于罪人称义方面而论，是无价值的，可是，若说善行毫无价值，却也不对。若说，善行没有任何价值，像路德时代的重洗派所主张的，也是违反圣经，因为圣经非常恳切地教导人行善，弗二 10；太五 13-16；又是不合乎理性，因为人的是非之心基于那刻在人心内神圣的律法，鼓励人行善，罗二 14，15。路德反对神感派，强调真理说，（St. L. ,IX 下）在称义之条款以外的善行，实不足称道。（“Extra causam iustifictionis nemo potest bona opera a Deo praecepta satis magnifice commendare"：只要不是将之作为称义的根基，任何人怎样称赞上帝所命令的圣善行为也不过分。）

路德反驳重洗派（St. L.,XIV,310 下。）说：“请看他们如何尊贵地教导有关善行的事，他们说，情愿为一个铜板（farthing）而出让他们的善行（编者注：他们认为圣召善行不值钱，不重要）！他们这样作，是要仿效我们的道理，因听见我们教训人说，善行不能使人虔诚，也不可涂抹罪恶，不能使我们与上帝和好。鬼在这方面附加上他的补充（supplement）而轻视善行，以致使他情愿为一个铜板将他们都出卖了……我们教导说：使人与上帝和睦，虔诚，涂抹罪过，实为高尚，伟大，荣耀的工作，以致唯独上帝的儿子基督才能行；并且这实在是纯粹、特别属于惟一的真上帝及其恩惠的工作，我们的善行与祂的工作比较起来，根本不算什么，也不能行出什么。但若说：因这缘故，信徒的善行就不值什么，没有价值，这种话除了出自魔鬼谎言连篇的口舌以外，谁会教导并乐于讲这样的事呢？我决不以一篇讲题，一次演讲，一本著作，一次主祷文的祷告，甚至不会以我曾行过而仍然行的最小的善行来换得世上一切的财物；是的，我视它（这些善行中每一善行）比自己的生命更为重大；生命对每一个人而言必定是称得上全世界更可爱而更有价值的东西；因为每个善行是上帝藉着我，在我里面所作的。但是，若是上帝行了这些善事，并它真为上帝的工作，那么，全世界和祂与祂的工作相较，算得了什么呢？我虽不能藉这些善行成为虔诚——因这事只能藉基督的血和义而成，不需用人的行为——然而这些善行可使上帝得荣耀，邻居得益处幸福，因此甚至其中的一件善行也无法用全世界去买它，或与世上的善行相较。这自以为最完美的狂傲之徒（fine rabble）却愿意为二个铜板而出卖它们！噢！撒但在此是以如何良好的方法来隐藏自己呀！谁也不能在这话内面查出他来呢”?

'这种对基督徒善行价值的至高估量，与圣经内明白的教训全然相合。基督徒的善行确实大有价值，其原因如下：

甲、基督徒的善行是照着上帝律法的标准而行出的。凡不合乎上帝旨意所行出的善行，是无价值，并为上帝所不喜悦；但那照着祂旨意而成的善事，在祂眼内视为无价之宝。

乙、基督徒的善行是祂自己在我们里面的工作。因为祂是基督徒一切善行的有效原因（causa efficiens），腓二 13；林后三 5；林前十二 6-11；弗二 10。人为要赚得救赎所行的一切“善行”，圣经弃绝为“属肉体的行为”，加三 2，3，10；但信徒所行的善行却受到圣经的称赞与光荣，称之为“圣灵所结的果子”，加五 22，23；这些善行是上帝自己在他们里面造成的，为使祂得荣耀，弗二 10；西一 5，6；提前六 17-19；多二 11-14 等。

丙、信徒的善行，是他们藉信基督处于恩典地位的表号和见证（testimonia Spiritus externa 圣灵外部的见证），路七 47，约壹三 14。信徒的善行为表号，与他们本身大有价值，启二 19，与所有其他的一切人也有价值，太五 16。

丁、信徒的善行是不可灭的，追随他们进入永生，在那里他们将得到更恩慈的赏赐，启十四 13；太五 12；十九 29；十 42；加六 9,然而凡属地上的行为，必在末日被火灭绝，太二十四 35；林前七 31；彼后三 10。

戊、因信徒的善行，延迟了末日的审判，太二十四 14；彼前二 9，信徒们所行的最大善行，乃是宣讲福音，加六 10；弗五 16；西四 5，而基督教的牧师应当时常教导信徒行善，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。一个人一旦成为基督徒，就再不属这个世界，而是属于天国，腓三 20；约五 24。可是上帝愿意祂的圣徒以短时期居住在世上，好使他们能服事基督，宣传祂的福音，并行出许多好行为，荣耀祂的名，太五 13-16。由这一切，即明显看出，基督徒的善行（opera spiritualia 属灵工作）当然有至高的价值。路德说（St. L., I, 867）：“我们在自己的工作上，藉着信靠上帝的儿子，施行的一切事，在上帝，圣天使，和全教会中发出光辉。”

# 16.10节. 善行道理的曲解

敌基督者的教会既然自称是善行的真正发起者（季本斯 Gibbons，红衣主教：“天主教是使其会友成圣的团体），并咒诅改良教会为一个过度强调称义道理，惯于疏忽成圣道理的教会，所以需要指明罗马教会不是善行道理的推进者，而是善行道理的曲解者。

在改良教会工作初期，罗马教即已指控路德轻视善行（沃木斯的谕旨，1521：“路德教导的，是一种无约束的，任性的生活，排除一切神圣的律法而全然是属兽类的”。）这种不公平，不真实的控告，一直继续至今，虽然他们以言行证明是因心怀恶意而说谎的事实。其实，路德正因他教导称义的真道理，所以他也教导成圣的真道理，就是说他竭力不停地坚持主张行善为真信徒活泼信心的结果。

另一方面，教皇主义尽其所能的，使基督徒实行善行成为不可能之事，是因它咒诅基督教信仰的基本条款——以恩典称义的道理，一切真正善行即自此道理而出。基督徒的真善行，是因信称义的果子；因此，凡咒诅并废除这道理之处，便没有按基督及圣经意义的善行。罗马公教坚决要求行为，但是他们的行为不是“善行”，却是异教拜偶像的行为，因为他们是为赚得救赎而行，加三 10；五 4。倘若在敌基督者的教会发生真正善行，唯一的原因就是因为个别信徒，在自己方面，弃绝他们“神父”所教导的以行为称义的外邦道理，并相信因基督的缘故，不需用律法的行为，他们的罪已得恩惠的赦免，罗三 28。这种信仰使他们处于能行出真善事的地位。

我们斥责罗马主义的“善行”，特别是因两个原因：第一，他们恶意否认并弃绝基督救赎工作的圆满；他们行“善事”是为要赚得上帝的义（meritum de condigno, meritum de congruo：前者的功劳按公义是当得赏赐的；后者功劳得赏赐是因以其适配的属性 propriety，特别是因那赏赐者的性质起见，他们对于善行的道理，应用这区别便教导：重生者的善行，照其自由意志而出，所以是赚得上帝的恩典和永生，de congruo（由于适配，合宜）；同时善行照其由于圣灵的工作而行出，便以 de condigno（由于甚为有价值），配得永生（参考辩护论 IV，19；III, 195，197，200）。可是，为这种的目的行善，是得罪并轻慢上帝。上帝在祂的道里，藉信将完全的义供给所有的罪人；这义是祂的爱子藉着代赎（satisfactio vicaria）为世人获得的。这是圣经中明白的道理；圣保罗郑重地说：“义若是藉着律法得的，基督就是徒然死了”。加二 21。所以教皇派的“善行”是在“咒诅之下”，加三 10。当红衣主教季本斯（The Faith of Our Fathers, p.35）描写天主教为“使其会友成圣的团体”时，他便正式地证明了天主教在原则上为敌基督的、外邦人的教派，像一切外邦人的敬拜一样，将救赎基于善行。

路德正确地说（St. L., IX, 443）：“人不出于信心而行的善事，无论在其外表上是如何圣洁，仍是罪恶的，在咒诅之下。因这个缘故，那些想要由这些行为赚得恩典，义，和永生的人，不但不能得着（这些福气），反而是罪上加罪。教皇这样做，就使他成为大罪人和沉沦之子，那些随从他行善的人也是如此。由基督教信仰堕落的一切自义者和异教者，也以此种方式行出他们的善行。

在罗马教派内成圣的全部程序是沿着非属圣经，敌基督的路线进行；此点已由该教派曲解咒诅基督的福音（天特会议，VI次开会 11，12，20 条），并逼迫信福音的基督徒（他们公然称路德是人类的恶敌），“贪食的野猪”，“强欲的兽”，“应当从

基督徒的交通中涂抹他的名”，违反基督明白的劝勉等，而得以证明。路 1-16；约十三 20；腓二 27。因此教皇主义的“善行”当被咒诅为假装神圣的欺诈，是敌基督者为要哄骗老实人所行的（帖后二 9：“虚假的奇事”）。

第二，我们弃绝罗马公教的善行，是因为它们不是照着神圣律法的准则而行的；换一句话说，他们的善行不是按着上帝所命令的意义而行的。相反的，他们的善行是由“人的诫命而产生，因此是受我们主的咒诅：“他们将人的吩咐，当作道理教导人，所以拜我也是枉然”（太十五 9）。教皇主义的成圣，根本不是基督徒的成圣，只不过是对上帝命令祂儿女结信心果子的真正成圣的讽刺。

按照圣经所载，重生者，藉信称义，无论在教会内或教会外，在上帝呼召他们所从事的每种职业上愉快的，感恩的，服事上帝，罗十五 16；林前七 20 下；西三 23，24；弗六 7；提前二 15。可是敌基督者的教会，规定善行的新标准（为福音的劝谕，consilia evangelica，顺从（忠诚），绝财（穷乏），绝色（贞节），另外他捏造新的，反对圣经，敌基督的善行目的，就是以赚得救赎为目的。

天主教平信徒所受的教训，是要他们尽其所能，藉“第二部”媒介"second board"（tabula secunda）赚得救赎，即藉着告解（poenitentia），正式告解在乎出于 contritio cordis 心内忏悔；confessio oris 口里承认，和 satisfactio operis 行为补足等“善行”。教皇主义内的高级“行善者”（即修道士，修女等）除告解外仍须修习 consilia evangelica，福音的劝勉，他们藉此不但能赚得足够的功劳，甚至能得着多余的功劳（opera supererogationis），这些多余的功劳，教皇以一定的价格出售给炼狱中的“穷苦灵魂”。（天特会议，第 VI 次开会，第 30 条）。每一个已经尝了福音的甘甜，并知道圣经内论及藉信称义道理的人，就能看出教皇派教训的邪恶。教皇派的称义（藉着成圣），既然直接与圣经的称义相反，照样教皇的成圣，也与圣经的成圣相反；他们的成圣是属于肉体的，或是体贴肉体的，不是属于圣灵的。加三 1-3。

罗马公教所提出的以行为称义的恶毒道理，以耶稣会[ Jesuits ］的曲解达到顶点，藉着这些误解，连明显的过犯也不再算罪，反成为优美的善事，只要这些事是由其修道院中的高级人员所命令而行的。

Index Generalis（普通规则）清楚地声明：“高级人员能使（会友），因必须顺从上司的缘故而去犯罪，倘若这样作可以有大利益。“"Superiores possunt obligare ad peccatum in virtute obsdientiae, quando id multum conveniat"。（参看 Index generalis, Vol. II, sub Obedintiae ex Obedire；也参考 Christi Dogmatik, III, p.80 下。）这种毁谤性的否认上帝的道并压制人的良心，无非是教皇不以上帝的道作为人信仰的唯一根源（princium cognoscendi）的必然结果，当它在敌基督者的全教会中实行时，可怕地奴役了人的良心（参考命令会友牺牲理智和意志，demand of sacrificium intellectus et voluntatis）。

教皇要求一切天主教徒在信条和生活方面要绝对盲目地顺从，因此每一教徒若在道理或生活方面基于自己的良心，或基于圣经来作决定便算是犯致死的罪。（参考天特会议，第六次开会；路德,St. L., XIX, 341 下；IX, 1235 下）

圣经要求“将人所有的心意夺回；使他都顺服基督”，林后十 5；但是教皇要求受他迷惑的会友应将所有的心意夺回，顺服他自己歪曲的心意。路德由于这些可憎恶的曲解，而称教皇主义为一切异端的总汇（confluxus），并坚称罗马的教皇主义是由魔鬼设立的。是的，一切异端者都教导不虔诚的道理；但是教皇不仅奉基督和基

督教会的名粉饰他不虔诚的道理，而且又主张自己是基督在地上的代表，因此也是教训神圣真理的无错误的老师。这正是敌基督者首要的性质。作一个真正的教皇派者，意思就是相信不虔诚的道理，并为得救的缘故，行出与上帝的道相反的恶行。

现代理性抗议派和罗马教会一样，也照样曲解善行的道理。敌基督者的教派被半伯拉纠主义的恶毒异端所支配，但属理性的抗议派是因着那同等恶毒的阿民念主义和协力主义的异端，而败坏自身，两种情形的结果是一样的。

由于罗马主义弃绝称义的道理，这道理原为善行的必要条件，所以理性主义的抗议派，不论是路德会或是改革宗的团体中，也是弃绝圣经中的此中心道理。既然路德与路德会信仰告白所教导的属法庭的称义概念，被视为过于属“裁判式的”，在“伦理方面”不足，所以他们将这宝贵的圣道投于神学所遗忘的垃圾堆内，并教导罪人，在其悔改之事上合作，因而倚靠他的善行得救，结果，现代理性主义的抗议派，也教导人藉成圣的方法称义，或说教导人以善行得救。因此，那旧有的墨兰顿派（马约尔争辩）所主张的，“善行为得救所必需”，由此死里复燃，成为教会的教义。这样，靠行为得义的道理就使现代抗议主义者落于罗马主义半伯拉纠派的阵营中，两者皆为基督福音的仇敌。

# 16.11节. 成圣与基督徒的生活

我们要在三个标题下讨论：甲、基督徒的生活与十字架；乙、基督徒的生活与祷告；丙、基督徒的生活与永生的盼望。

## 16.11.1小节. 基督徒的生活与十字架

在基督教教义中应以特别的一章，论及基督徒所受的十字架及磨难，因为圣经本身对这重要的问题甚加注意。因此，本路德会的一些教义学家（昆斯德与卡罗夫 Quenstedt and Calov）曾将此论题包括在描述基督徒生活方面；我们最好效法他们的榜样。

这确是值得我们仔细考虑的论题。重生者藉着相信基督，确实是处于最有福的地位中。上帝是"帮助他们的"（is for them），罗八 31；他们是上帝儿女及永生的后嗣，约十二 13；加三 26；罗八 17；圣天使服事他们，来一 14；他们在上帝道中，对今生的每种苦难有着丰富的安慰，并且对有关救赎方面难解的问题获得力量。然而，他们虽有了这一切，但他们在基督耶稣内的荣耀仍未启示出来，约壹三 2。他们处世为人与基督自己在地上生活时有着同样的性质，是谦逊，卑微和受苦难的，彼前四 1。圣经恰当地称这种忧伤艰难的生活，为基督徒的十字架（crux），太十 21，38；十六 24；路十四 27。（参考路德 St. L., XII, 729 下）

1.基督徒的十字架包含什么。圣经从未将"十字架"这一词应用于不信上帝之人所受的磨难方面，诗三十二 10；三十四 21；十六 4。圣经中只称基督徒背着十字架，并且是他尽其蒙召为基督徒的义务。路德（St. L"XΠ, 544 下）说："一位基督徒，在他尽基督徒本分内，应背负那圣洁的十字架，使他可以忍受别人所给予的痛苦，或魔鬼本身所给予的痛苦，逼迫，穷乏，疾病或威胁，或以毒恶的箭，射入他的心房"。尤其是当基督徒忠实地为基督及祂福音作见证时，或当他们照上帝的道圣洁为人时，就必须时常期望受试炼，背负十字架，太十 25。故此，我们所提的十字架，就是基督徒因基督的缘故所受的苦难，太十 16-22。

实在说来，重生后的基督徒仍然是罪人，因此他们不但应得今时的刑罚，也该受永远的刑罚，罗七 24。可是他们既日日悔改，并凭信心恒常领受一切罪的赦免，所以上帝以其慈父一般的爱，施予他们的刑罚，按严格的说法，不算为刑罚；因为它不是出自神圣的怒气而是一种恩典的管教（castigationes paternae）；这些管教是为他们今生和永远的好处而指定的，罗八 28；来十二 16；林前十一 32；赛二十六 16。

撒但和罪恶的世界扰害重生者，并不是因为重生者的罪。路德很恰当地说（St.L.,XIH,434 下）："恶敌和世界向基督徒发怒，并不是因他们是罪人，且有时堕落跌倒。实在不是的！魔鬼和世界喜悦地看见这些事，甚且赞成它们，他们恨基督徒是因圣道和他们信心的缘故，即如：因他们在上帝儿子里有盼望，以祂的死与复活安慰自己；敬畏上帝，愿意按着祂的旨意而活，恳切的盼望藉着他们所承认的见证，也能使其他的人得有基督的知识和信心；这些事是魔鬼和世界所不能忍受的，因此他们就时时苦待基督徒。"

可是，基督徒的十字架不仅由魔鬼和他的仆役，世界的子女临到自身，而且也从他们自己的肉体而来；肉体时刻与圣灵相争，就时常试探搅扰他们。所以基督徒

要背负自己的十字架，就包括不住地与肉体争战，加六 12；五 17；不断地克己，太十六 24；拒绝一切对他们跟随基督有妨碍的事，路十四 33；在属灵的事上抛弃自己肉体的智慧，太十一 25，26；愉快地自愿舍弃生活的平安和宁静，太十 34；路十二 51；不需世界的尊重，太五 11；路六 22；彼前四 14；甚至愿放弃父母，姐妹，弟兄的爱和友情，太十 35-37；路十二 52，53；情愿丧失自己属地上的财物，林前七 30；太十九 21，22；实在是恨恶自己的生命，路十四 26。因此，背负基督徒十字架的人，必须不断地争战，与自己的肉身打那美好的仗，加五 24；西三 5；罗六 6。

2．基督教与十字架之间的密切连结（nexus indivulsus）。背负十字架的事与基督徒的承认信仰有密切的连结，以致凡不愿舍己背着自己十字架的人，不能视为真基督徒，太十 38, 39；可八 34，35；路九 23，24，57-62；罗八 17；路十四 25-35。路德对这事的论述实为适当，他说（St. L., II,467）：“凡不是 crucianus 背着十字架者，我可以这样说，他也不是 Christianus 基督徒。就是说：不背其十字架的，不是基督徒，因为他不与他的夫子基督一样。”

虽然如此，基督徒不可使十字架临到自己（彼前三 17：ει θελοι το θελημα του θεου；一 6：εἴδέον）或把十字架给别人，罗十三 10；太二十二 37-40；因为基督徒不知道所选的十字架是否有益，或上帝是否要赐他能力背这样的十字架，林前十 13。路德称那些为自己选定十字架的人为“行为圣徒”（Werk-heilige），并“魔鬼的殉道者”（des Teufels Maertyrer），他的意思就是说：他们既是想要藉其十字架赚得天堂，所以他们因魔鬼的唆使而受苦（St.L., IX, 1130）。

3.基督徒当如何看待他们的十字架。因为背十字架乃是重生者肉体所背的最痛苦的担子，所以使他们时常有一种错误的印象，以为上帝使他们这样受苦，是不公平的，是残忍的对待，以致以为祂忘记了他们，或者甚至成了他们的仇敌，哀五 10；诗十三 1；伯三十 21；赛四九 14。因这个缘故有的“及至遇见试炼”，就失掉他的信心，堕落而远离上帝，路八 13。所以圣经很明白地解释基督徒背十字架的真正性质和目的，来十二 6-11；林前十一 32。基督徒背十字架是圣灵的见证（testimonium Spiritus Sancti externum，圣灵外部的见证），证明上帝的圣者不属于定了罪的世界，而是属于基督，并且只要他们忠心同祂受苦，他们与基督是同作后嗣，罗八 16，17；彼前四 14；太五 11，12。他们的十字架时常指出那在他们里面所要显现的荣耀，帖后一 5-7；林后四 7，8。背十字架为正在往天堂前进的基督的客旅的特性（路德：Hoffarbe，属那一位王的徽章）；（路德 St. L., XII, 718 下），为此，他们应当对自己为基督的缘故受苦怀有真正的喜乐，太五 12；路六 23，知道他们是与祂一同受苦，也必与祂一同得荣耀，彼前四 13；三 14 ,15。使徒们在耶路撒冷受逼迫之中，就有这样的喜乐，徒五 41，特别是圣保罗在他的苦难中心怀喜乐，徒十六 25；罗五 3。

基督徒在背十字架的时候，能更加喜乐，因为他们知道上帝不但使他们的十字架合乎他们所能背负的力量，而且也实际上帮助他们去背负它，林前十 3；林后十二 9。因此，每一基督徒所背的十字架绝不太重；是以怜悯的心分配给他们，并合乎他们信心的度量，林后四 17。

4.基督徒背十字架之益处。凡上帝分配与世上相信祂的圣徒的事，皆有永远的价值，罗八 28。所以信徒们所背的十字架，对他们来说，也有无法计算的益处，这十字架指示给他们天堂，徒十四 22；使他们在上帝面前怀谦卑的心，林后十二 7；教训他们，全然倚靠神圣的恩典，林后二 8，9；坚固他们的信心，彼前一 6,7；感动

他们祷告。诗十八 6；赛二十六 16；使他们的旧人钉在十字架，并毁灭他们的罪身，罗六 6；彼前四 1；并使他们的视线由现今的必灭绝的世界，转向那永远而不会毁灭的来生，林后四 18。信徒自身忍耐而忠心地背十字架，也可鼓励别的信徒在他们的试炼中坚定，继续盼望永生上帝的荣耀应许，林后一 6；帖前一 6，7。基督荣耀十字架的教训，由那位凯旋背负自己十字架的主给予最佳的教导，林后一 4；十二 10（参考路德 St.L. , IX, 1131）。

5.背十字架的力量。既使是至真至善的信徒也不能以自己的能力去背负那搁在他身上的十字架，林后十二 7-9，因此，耐心地背十字架，时时需要神圣的恩典，并且也为其先决条件，提后一 8；林后四 7。尤其是背负十字架的基督徒，由他一切的罪得赦免的恩惠保证，罗五 1-5；由他对永生的确实盼望，罗八 18；由他与基督在上帝里的新属灵生命，西三 3，4；再由上帝所作关于在天堂里得恩惠赏赐的荣耀应许，太五 12；而领受他背负十字架的力量，简言之，信徒是由于他对那位爱他并为他舍己的神人基督怀有常存的、使人成圣的信心，而领受到力量，加二 20。

路德正确地说，人若不确知永生，不等候那可称颂的盼望（多二 13），他就既不能服从，也不能忍耐（St. L., IX, 956）。然而基督徒是天上的国民，甚至在他们最大的苦难中，仍有力量怀着喜乐的心。

路德论圣保罗说（St. L., XII, 717 下）：“请看，他（圣保罗）是怎样远离世界，仰望将来的启示，好像他丝毫不曾见到世上的艰难或困苦，只有喜乐，诚如他所说，当我们将一切的痛苦比起将来要显于我们的不可言语的喜乐和荣耀时，地上的痛苦，算得什么呢？……圣保罗视尘世间一切的苦楚，像一小滴水和一个小火星，但他却将信徒所仰望的荣耀视为无垠之海洋和熊熊大火。他在称它为‘将来要显于我们的荣耀’时，指出我们为何这样不愿意受苦，就是因为我们的信心仍然是软弱的，以致我们不仰望那在今生中仍然隐藏，而将来必显于我们的荣耀。这荣耀若是我们眼能见的，我们就能轻松做美好又有忍耐的殉道者了。”

路德贴切的论述来结束这美好的一段话，他说：由于我们可怜肉身的盲然无知，所以我们不能理解上帝将十字架搁在基督徒身上，呼召我们去享受的言语难以形容的慈善和恩典，于是“圣灵必须在这事上作我们的老师，并将这种的安慰放在我们心内。”每位背十字架的真正基督徒，必赞成这事，若不是圣灵施恩，使我们背负自己的十字架，无论它是怎样的轻，我们也没有足够的力量去背负它。

6.基督徒背负十字架和基督徒的罪。有人提出与此论题有关的问题，即：那仍然依附于基督教信徒身上的罪，是否可以算为他所必须忍受的十字架。这件询问当给以肯定的答复，因为信徒每次犯罪时，他就行出自己所憎恶的事，罗七 15。真基督徒诚恳地悲叹，他“是已经卖给罪了”，罗七 14；所以时常作出他所不愿意作的，罗七 15；他诚恳祈求上帝救他“脱离这取死的身体”，罗七 24。因此我们的教义学家正确地说，卖给罪的邪恶肉身，罗七 17-19，也属于基督徒在这生活中必须背负的十字架。（比较路德 St. L., XII, 727, 728,735）

## 16.11.2小节. 基督徒的生活和祷告

1.基督徒生活与祷告之间的密切连结（nexus indivulsus，不可分离的连结）。只要一个人仍留存于他罪恶和忿怒的自然地位时，就惧怕上帝而因此逃避上帝，来二

15；创三 8。可是，一旦他藉信入了新的、属灵的生命，便开始与上帝交通，罗八 15。信徒与上帝之间的属灵交通，我们称之为祷告。

基督徒的祷告曾被恰当地释义为："相信的心与上帝的交通，"诗二十七 8。口里的话并非为"与上帝的交通的祷告所绝对需要的，赛六五 24；罗八 26，27，但是口里的话也不可认为是多余的，徒七 59；十六 25。

由于基督徒的祷告为信徒相信自己的罪因基督缘故得恩惠赦免的果子，所以是"不住的祷告"，帖前五 17，因为重生的心，被圣灵引导，习惯于转向上帝，因此也不断地和上帝交通，罗八 14，15。

故此基督徒甚至在他们不感觉是祷告时，也是祷告，例如当他们全心作工，或受大磨难时，以为自己不能祷告，其实仍是在心里祷告。（参考路德 St. L., IX, 922）只要一个人的身体里有生命，他的天然脉膊是不住的跳动，祷告也是如此，只要人有属灵的生命，他的祷告脉搏也会不停地跳动。

路德正确地说（St. L., VIII, 363）"何处有一位基督徒，该处便也有圣灵，圣灵除不断的祷告外，不作别的。基督徒虽然不动嘴唇或发声，但是他的心，正像他的脉搏和自然的心一样，时常动作而跳动，用不停的叹息，如：亲爱的天父，愿你的名得尊为圣；愿你的国降临；愿你的旨意行在地上如同行在天上等……。因此你不能寻见一位不常常祷告的基督徒，正如你不能寻见一位活着而无脉搏的人。人的脉搏从不停止跳动，不论是在人睡觉或作别的事时都在跳动。以致使人不注意它。"

祷告简单地分为祈求和感谢二种，这就够了。因为那为各政府并为万人（提前二 1-3；耶二十九 7），并为众信徒（弗六 18），为不信的人和仇敌（太五 44；路二十三 34；徒七 59）所作的代求，可属于祈求的类别之下。（参路德 St. L., X, 2204）

2.基督徒的祷告以何事为前提。基督徒祷告的前提远远高于"依赖上帝的绝对感觉"（施莱马赫 Schleiermacher），或"对上帝一般佑护 providence 的信心"（立敕尔 Ritschl）。即使连外邦人也能理会到依赖一位至高的主宰（Supreme Being），并且他们对神圣的天命佑护也有某种程度的信心，徒十七 23，26-28；然而圣保罗说："他们所献的祭，不是祭上帝，乃是祭鬼，"林前十 20。

事实上，当基督徒祷告的时候，在那原是尘与灰的受造之物，创十八 27，与至高威严的创造主之间，便有了最密切的交通，诗五 1-7，并且罪人按本性原为上帝的仇敌，罗八 7；五 8。为要使一个盲瞎，灵死，和按本性为无价值的罪人，得以合宜地与上帝交通，犹如亲爱的儿女和他亲爱的父亲交通一样，他就必须要重生，约三 5，6。

所以基督徒的祷告永远以虔诚信仰基督的心为前提，相信上帝因基督的缘故，恩惠地赦免他一切的罪。圣经中只将那些奉基督的名所作的祷告，描述为真祷告，约十六 23；十四 13，14。祷告若是真祷告，就必定是出自信靠基督的心，约六 29；十四六。任何别的祷告不能以真信赖向上帝陈述，罗五 1-5,因为这是基督徒祷告的基本性质，雅一 6，7；罗十四 23。路德所说的诚然有道理（St. L., VIII, 362； IX, 922下），他说：谁也不能不奉耶稣的名献上祷告（如土耳其，犹太人，修道士与假冒为善的），同时，若是奉耶稣的名献上祷告，那么祷告的每一个字母都是有效的，是上帝所喜好的。

实在的，外邦人和那弃绝基督代赎的有形教会，也用某种恳切和崇敬的样式祷告；但是这一类属宗教的情绪，是出自肉体而不是出自真信。这种祷告的发起者

（causa efficiens 有效力的原因），并不是圣灵，因为祂时常在人心内工作，使他们荣耀基督，约十六 14，魔鬼乃是其创始者，他“在悖逆之子心中运行”，弗二 2。立敕尔 Ritschl 咒诅他自己的唯理主义（否认基督的代赎）说：“信徒以上帝作为我们在基督耶稣里的父向祂祷告，使基督宗教与其他一切宗教有所区别。”

以上陈述的真理，已由比较宗教学而得以证明。只有基督教教导其会友要奉天父神圣爱子的名祈求天父；祂的圣子藉代替的死亡为众罪人获得了和睦。一切以人败坏的肉体为根源的其他宗教，他们教导罪人根据自己的义或善行去祷告。因此凡不奉耶稣的名去祷告的人，既不知道当向谁转告，也不知道怎样是正当的祷告；他们的祷告是空虚重复的话语，毫无信心，无信赖之心而讲出的，并且是永不得听允的，太六 7。对于外邦人的祷告（佛教的祈祷轮），和背信的基督徒（罗马教的念珠）而言，这话是实在的。惟独真信徒奉基督的名祷告，就是说，他因基督的缘故完全信赖神圣的恩典，但九 16-19，并不信赖他自己的任何功劳或价值。

非基督徒的、反基督教的秘密集会的一切祷告，因他们不承认圣三位一体和基督的神性与代赎，所以是属外邦的和拜偶像的，他们的祷告在上帝面前为可憎的。基督徒若在这种的秘密会内作会友，就是否认神圣的救世主及祂的代赎，并且使那承认信仰的基督徒跌倒。因这些原因，基督徒不能作秘密会的会友，若作会友，必会危及自己的灵魂。

路德说（St.L.,VIII,361 下）：“何处有恩惠的灵，祂就会在该处使我们能够放胆祷告，而且必须开始祷告……因为在我们未成基督徒并相信以前，我们不知道怎样祷告或祷告什么。一个人虽恳切祷告（由外表看），然而（在悔改以前）恩惠的灵并不与他同在……所以那时没有信靠因基督之故有神圣恩惠和怜悯的心，人心时常存有不确定，使他常疑惑自己的祷告是否蒙了听允；它只是基于自己的圣洁和别人的圣洁来与上帝交通，并不基于基督，好似上帝应该在人的圣洁前卑微，并受迫，因我们的缘故施恩和帮助，如此成为我们的仆役和欠债者。这样做，不是获得恩典，只配得义怒；这决不是祷告，而是轻慢上帝。

3.基督徒的祷告所行出和施予的。既然上帝只为祂圣徒的缘故才保存世界，特别可说，祂保存世界，是使他们可以宣传福音，向万民作见证，太二十四 14，而且真基督徒所作的祷告既然完全与上帝美善恩惠的旨意相合——这旨意保存并统治万有，约壹五 14——我们便能够说，他们的祷告保存并统治（instrumentaliter）全宇宙，这乃是因为圣经明白的道理向我们保证，凡在权柄国和恩典国里所发生的一切事，是藉着基督徒的祷告间接而成的（mediated thru Christian prayer）。

尤其是因为基督徒的祷告，是“主的道理快快行开”，帖前三 1；所以上帝藉着祷告为他的仆人“开传道的门，能以讲基督的奥秘，”西四 2-4；弗六 19，20；传道理的众执事，藉着祷告得以“脱离……不顺从的人”，罗十五 30-32；世界的和平藉着祷告得以保存，耶二十九 7；结果，基督徒“可以敬虔端正，平安无事的度日，”提前二 1-3；虔诚人藉着祷告得以不受恶人的侵害，诗五五 23；彼后二 7 等。基督为有效原因（causa efficiens）所作成的任何事，是祂藉着祂的基督徒作为工具（causa instramentalis），正如祂自己所作的见证，徒一 8；林前三 9。

路德对这点说（St. L., 350 下）：“我们不应将头与肢体彼此分开，就是说不该将基督及所有的基督徒分开。每位基督徒正像主耶稣基督在世的时候那样的一个人，并且他成全甚大的事情，使他能在属灵的事上管理世界，帮助人使每个人得益处，

并且行出地上最大的工作。因为上帝视他比世界万物都高，所以上帝因他的缘故，赐给并保存世界所有的一切；世上若没有基督徒，就不会有任何市镇、任何国家得享太平。若没有基督徒在世界上，地上万物必在一日之内，由魔鬼所灭。他们应该为了田间长有五谷，人民昌盛，享有食粮，平安和保护等一切事，感谢我们基督徒。”虽然我们实在是贫穷的乞丐，正如圣保罗在林前六 10 所说的，然而我们仍叫许多人富足；我们似乎一无所有，却是样样都有的。总之，实在说来，君王，公卿，主人和农夫，在这世界上所有的，不是因他们的金黄色头发，乃是因为基督和祂的门徒。所以，基督徒确是帮助者和救人的；他们是世界的主人和神，正如上帝也对摩西说道，出七 1：“我使你在法老面前代替上帝。”“I have made thee a god to Pharaoh"。

4.基督徒的祷告求什么。基督徒既然在奉耶稣的名祷告的时候，是照着上帝的旨意祈求，他们的祷告就包含了上帝所愿欲的并应许给他们的一切事。因此，基督说：“你们祷告，无论求什么，只要信，就必得着。”太二十一 22；可十二 24；约十四 13，14；十六 23；太七 7，8。“无论求什么”的话绝不可有所限制，反当按完全的意思去理解，因为信徒的意志常与上帝圣善洪恩的旨意符合。

信徒仍在肉体里面的时候，就时常不愿欲上帝所愿欲的；可是因他们成为基督内新造的人，肉体的意念被压制，而且他们向上帝的祷告是按照基督的规则：“不要照我的意思，只要照你的意思。”由于基督徒认为上帝的道是他们信仰的唯一根源和规则，所以他们也只认为上帝的旨意是他们祈求唯一的标准，约壹五 14。

由以上所述，随即有一般的规则：当信徒祈求今生的福气时，他们便是有条件的祈求，太二十六 39；但是他们若求属灵的福气，他们便是无条件的祈求，因为上帝曾应许，在各种情形下施恩给他们，赦免他们的罪，并赐生命和永福给他们，林后十二 9。

不带条件的祈求属世的福气，乃属于英雄式信心（fides heroica）。信徒除非完全保证是有英雄式的信心，就不该试行无条件地为世上的福气祈求（参阅路德使墨兰顿身体复原的祈求）。

主祷文是所有祷告文中最美好的，因为是我们主耶稣基督明给我们的，并且包含信徒一切属灵与属身体的需要。路德说：“世界上再没有比主祷文更尊贵的祷告；这祷文有了上帝听允（它）的荣耀应许；我们不应该为地上一切的福气而交换它。”

向离世的圣徒所作的祷告是愚拙的，赛六十三 16；王上八 39；徒十 25,26；又是拜偶像，太四 10；和毁谤的；实在是干犯以基督之功劳所获得上帝完善的恩典，提前二 5，6；约壹二 1,2；罗八 31，32，34。

虽然我们甚至不向天使祷告，启十九 10；二十二 8，9，但基督为人子或基督照着祂的人性，应当因 unio personalis（位格联合），而受到神圣的敬拜，太十六 16，17。

信徒可能滥用顺口而出的祷告，也可能滥用祷告册内的祷文；由人的经验可以证明后者有变为机械式颂读的危险，前者易陷于空虚的重复。基督徒祷告的时候，当记得是站在圣洁至高的上帝面前，但九 18。

关于基督祷告的时候，当守的样式和仪式方面，我们可以引用完全符合上帝圣道、路德所作的指导。（St. L., VIII, 748）说：“我们站立，跪下，或俯伏，都无关紧要；因为这一切外表的形式是不需要的，既没有命令又没有禁止，其他的仪式如

抬头，叉手，捶胸，也是不需要的。但是信徒却不该轻看这些事；因为圣经中以及基督自己称赞他们，弗三 14；提前二 8；约十七 1。若有人在田里捆禾稼时或睡在床上，单用心意默祷，也并不算有错。

## 16.11.3小节. 基督徒生活及永生的盼望

基督徒的生活是时常喜乐地盼望基督第二次或末次降临，多二 13。（参考路德论这经题的有名的讲道，St. L., IX, 930 下）旧约的信徒时刻等候基督以肉身恩惠的降临，路一 67-69；二 29-32，照样，新约的信徒以真喜乐和忍耐等候祂荣耀的降临，审判活人死人，路二十一 28。

这种愉快的、有希望的等候审判日，为真基督徒的一种特性，林前一 7；多二 13；腓三 20。按照圣经，基督徒一方面“求告主耶稣基督（之）名”ἐπικαλουμενοι εις τό όνομα κυρίου Ίησοῦ χριστού'，徒九 14，21；林前一 2；提后二 22，又一方面，他们“等候我们的主耶稣基督显现”（απεκδρεχομενοι την άποκάλυφιν τοῦ κυρίου Ίησου Χριοτοῦ），林前一 7。

基督徒盼望藉着他们的主荣耀的复临得最后完全的救赎，这种宝贵的盼望推动他们的整个基督徒生活。这盼望使他们殷勤行善，太二十四 45 下；二十五 14 下；路十二 15 下；热烈传福音，太二十四 14；在今世自守，公义，敬虔度日，多三 12-14；谨防肉身的安逸，太二十四 36 下；对自己寄居住在世上作客旅的情形满足，彼前二 11；来十三 14；小心使用地上的万物，林前七 31；对众人怀谦让的心，腓四 5；时常准备接待主的复临，太二十五 1 下；不顾念到地上短暂生活的艰苦，罗八 18；喜乐地背负十字架，罗八 18；路六 23；太五 12；彼前二 12，13；并他们在临终时得胜，帖前四 13-18。

简言之，由他们的主荣耀降临所激动的盼望，使他们时刻在基督内行事为人与蒙召的恩相称，弗四 1 下，西一 10 下；林前十六 22；彼前四 7；雅五 8；腓四 5。基督徒也应当为着离世而虔诚为人，腓一 21-23；诗九十 12；但最重要的，基督徒生活所定的指标应对着基督末后的降临和祂荣耀永远的救赎（sab specie aeternitatis）。

实在说来，信徒在盼望，等候他们的主荣耀的返回并为此而活的时候，仍不是完全人；因此，他们应当日日追求完全。路德称这事为“基督徒的艺术和真杰作”甚为合适，就是信徒背弃这被造将要过去的世界，并坚持着盼望将来的生命，即那永存而为他们应享的生命。

路德说：“这样的教导是正确的，但却不容易学习；这是真正的宣讲，却不易于相信；这可以正确地铭刻于人心内，却不容易遵守；这事说起来很好，却不容易行出……这是我们的一部分（属肉体的）的软弱；我们时常惧怕死亡吊丧，并在事情不顺利的时候怀疑。这就证明了我们不是像所应该作的等候我们可称颂的盼望。”

再者：“信徒的心若不指示自身，准备自己接受那不能衰残的生命，反倒附着于今生必毁坏的生活，它就不明白洗礼，福音，基督和信心的真义是什么。我们受洗不是归入今生；我们被称为基督徒，不是因为我们是公民，农夫，主人，仆役，使女，长官，或被管的，管家，我们是为了归入永生而受洗，为此目标我们听福音，相信基督，并且可以将一切的职业搁在一旁……背离这个世界，转向新世界和生命。在那里不分主仆，婢女及主妇，女人或男人，我们在那里都同样平等的在基督耶稣里，（加三 28），这事，是在今生中藉信而开始，但在来生方能见到其完全……我

们受洗是归与这种永生；为此，基督藉着祂的死亡流血“赎买了我们，并且我们为此目的而领受福音。”

# 第17章. 保存信心的道理

（De Perseverantia）

与基督徒生活有关的最重要问题之一，是关于信徒在信仰上保存到底的问题。（参考路德，St. L., IX, 1807） 我们的救主亲自催促我们考虑这问题，提醒我们要念及那伟大的真理："惟有忍耐到底的，必然得救"；太十 22；二十四 13。这些经句所强调的是在于"忍耐"这个动词，所以基督的话是非常恳切地劝勉祂的信徒要忍耐到底。

这种恳切的劝勉暗含有许多信徒不在信心上忍耐的意义，而且再次提出有份量的问题，信徒怎能在信心上忍耐到底呢？为了答复这问题，圣经强调两件重要事实：1.凡在信心上忍耐到底的，惟独是因神圣恩典而成的；或说：基督徒保存信心一事，唯独是上帝全能恩典的工作；2.凡堕落失信的是因自己的错误而成为如此；换言之：背信的唯一原因，就是人故意弃绝上帝的话，和人恶毒的反对圣灵藉神圣之道的工作。我们必须坚持并维护这些真理，打击加尔文主义和协力主义。

甲、防御加尔文主义。加尔文主义坚决教导称：凡一次蒙了信心赐与的人不可能再失去信心，即使是他们犯有重大的罪恶，仍不失信心（Peccata enormia），这主义的主张是： 虽然信心的实行可能停止（exercitium fidei），但是信心本身永不停止。加尔文：Tenendum est, quantumvis exigua sit ac debilis in electis fides, quia tamen Spiritus Dei certa illis arrha est ac sigillum suae adoptionis, nunquam ex eorum cordibus deleri posse eius sculpturam.（Inst., II, 2,12）我们理解选民的信心，虽然微小而且软弱，但是，因了圣灵确实在他们里面的保证，并接受他们为儿女的印记，以致这种珍贵的信心永不能停止。

加尔文派教导信心不可失落的道理，是要移去每位改革宗信徒由于不敢相信普世恩典的道理 （gratia universalis），对他恩典的地位所感觉的不确定。另一方面，路德虽断言普世恩典 gratia universalis，但是也教导信心可能会失落的圣经道理，林前十 12；路八 13；赛一 2。奥斯堡信条（第十二条）教导："我们教会弃绝重洗派，他们不认为人既已称义之后，可再失去上帝的圣灵"。路德安慰那些对自己的恩典地位有困扰的人，是提醒他们上帝在基督耶稣内恩惠的应许，即由福音所启示并提供与众罪人的应许，多二 11，不像加尔文派以"已往或现今经验到基督的存在和居在心内"去安慰人。

唯独路德的方法是属圣经的；福音不仅真正的安慰一切受惊吓的罪人，而且也为神圣的媒介，藉此媒介使那些由恩典堕落的人，能以恢复基督内的信心，罗十 17。

凡不承认普世恩典 gratia universalis 的人，也不能以福音恩惠的应许安慰绝望的罪人，这是无庸赘言的。他们既然将特殊的恩典教导人（gratia particularis），所以他们不可能向个别的罪人保证，上帝的恩典对他有深切的意义。但是加尔文派传道人幸亏在言行方面矛盾，因此他们的实行时常比他们的学理更为美好。

乙、防御协力主义。协力主义论到信心保存的道理与加尔文的道理一样，也是不合乎圣经的。加尔文派否认 gratia universalis（普世恩典），协力主义派否认 sola gratia （唯独恩典）。故此他们不得不鼓励罪人为得救赎至少要有一部分去倚靠他自己的价值，协同式极力弃绝的论述："善行为保存信心所必需"，原是协力合作的实

在表达。协力主义的道理就是：既是罪人必须行尽其一份力量以成为信徒，照样他也必须在保存信心方面尽一份力量，于是说到底，协力主义的教训与加尔文主义是同样的，教训说，信徒所有的基督化保证是赖于自己心内的某些事，也许是基督居住在心中的经验（加尔文主义），也许是他的善良品行或善工（协力主义）。因此之故，加尔文主义和协力主义两派，都将保存信心直到末了的能力归与人。

为反驳这错误，圣经断言：信徒只应将信心的保存归因于上帝的恩典和能力。换一句话说：神圣神恩独作论也应为信徒得保存直到得救赎之事负责，腓一 6；彼前一 5；约十 28-30。因此圣经将信徒的救赎，由信徒软弱无助的手中取出，交与全能、信实的上帝之手中，帖前五 24；帖后三 3。

圣经虽则劝勉基督教的信徒，当以恐惧战兢的心作成他们得救的工夫，但也向他们保证，“上帝在他们心里运行， 使他们立志行事，成就祂的美意”，腓二 12，13。因此这节经文不能被协力主义作为自己的支持，因为最后的子句绝对排除一切属协力主义的主张。

腓二 12，13 两节间的衔结颇为清楚。在前节里，使徒对那自安冷淡的人说话，他们怠慢成圣；在第二节里，他训诫属法利赛人的灵；他们藉着诡诈的自我倚靠，使救赎凭依于己力，使自己成圣。实际上，自恃或自义的心，是信徒暂时失掉其信心的真正原因，彼得就是这样堕落背信，他之所以发生背叛，是因为他以为能比他的同伴有更大的信心和恒心，可十四 29；甚至连主的诚恳劝勉也未能打破他的自信，可十四 30。如是彼得因着自己罪恶的自信而堕落；若不是因着神圣的恩典，他永不会重得信仰，路二十二 32； 约二十一 15-17。协力主义清楚地将这种自信教导人，所以是最恶毒的异端；若一致地遵守这异端，必会引入背信。路德维护神恩独作论，反对协力主义说，坚忍并非凭赖人的意志，乃是凭赖于上帝保存的恩惠（Perseverantia est non volentis hominis, sed sustentantis Dei）。

加尔文主义不能以救赎的真实保证安慰信徒，协力主义也照样未准备足够的根基，使信徒对永生有确切盼望——这主义的安慰只是信徒依靠自身价值的流沙，但是倚赖这些事的人有祸了，林前四 4。事实上，凡倚靠自己行为得救的人是从恩典中堕落了，加五 4，是处于上帝咒诅之下，加三 10。另一方面，圣经的真理说，我们因上帝的能力藉信得以保存得救，彼前一 5；这项真理将长存的安慰赐与信徒，甚至赐给受最重大试炼的信徒；因信徒知道他的救赎永福在全能上帝的手中，是绝对的稳当。Sola gratia 的道理（唯因恩典得救）不仅产生信心，同时也坚固保存真正基督徒的信心。

有些协力主义神学家主张：神圣的恩惠和能力，诚然保存信徒的信心，抵御一切外面的仇敌，但却不反对自己的肉体（梅尔 Meyer，非立皮 Philippi）。可是这种主张缺少圣经的根基。当基督向祂的门徒保证说：“谁也不能从我手里把他们夺去”的时候，约十 28，29，这话包含体内和体外的仇敌。所以圣经内其他的应许，也视保存之事有其普遍的范围，腓一 6；彼前一 3-5；五 10；帖后三 3。故此，基督教信徒当有确据：上帝未曾疏忽有关他救赎的任何准备，照样祂也不疏忽关于他最后（finaliter）获得这救赎永福的任何事。换一句话说：神圣恩惠不但与称义和成圣有关系，却也与信徒的恒忍，以致得永远的救赎有关系。

只有当人将律法和福音混合的时候， 才会对救赎发生疑惑。他们将圣经中作为警戒人属肉体自安的经文，林前十 12；罗十一 20，应用于懊悔的罪人——这些罪人

由于心中的痛苦，呼求福音的安慰，罗七 24；或者，他们安慰绝望的灵魂，要他们以自己的善行获得永福的保证。渴望安慰的懊悔罪人不该听其他的传言，只当听上帝使人称义，成圣并保存他们的恩典之信息，太十一 28；赛五五 1-3。

圣经内对于背信所陈述的警语，林前十 12；罗十一 20，21；来三 12 等。是因暂时信徒的例子而实行的（扫罗，底马）与可称颂之福音的保证并无冲突，这保证即是上帝以恩惠保存信徒的信心，直到末日，腓一 6，所以这些警语反而是支持这些保证。这些警告属于律法，不可滥用于废除福音之应许。圣保罗虽然知道自己可能成为被弃绝的，林前九 27，但仍是全然相信自己所坚信的事，罗八 38，39；提后四 7。上帝藉着律法警戒我们有关背信的事，为使我们谨防肉体的安全，因为肉体的安全能毁灭对救赎永福的确信；并且使我们坚守那施与并培养救赎保证的福音。

关于信徒确实得救赎的宝贵福音真理，并不会产生属灵的骄傲，反而会养成真正的谦卑并压制肉体的安全。信徒对上帝的感谢和对行善的热诚，随其对得救确实性的增长而加增，感恩与善行原为神圣的祝福，而失望与肉体的安妥是毁灭这些祝福。

由于上帝喜悦藉施恩具施恩与人，即可显然看出信徒只要忠心地使用神圣施恩具（圣道和圣礼），他便能固守信心，想要在信心上坚定不移，并确知自己是得救恩的基督徒，必须时时不断地在圣所的至圣所内居住，至圣所就是上帝的道，圣经；在那里上帝提供并分给他们永恒的恩典和力量，使他们以真信心与基督同住，罗一 16；十 17；约八 31，32，51。殷勤忠诚地使用上帝的道，也须连结有恒切不止的祷告，约十六 23，24。太二十六 41；弗六 17，18；帖前五 17，因为上帝曾经应许只赐祝福给那些继续不怠去祷告的人，路十一 13；雅一 5，6；四 2。

论及“众信徒为何不能持守信心呢？”（Cur alii, alii non 为何有些恒忍守住信仰，有的不？）这个问题（crux theologorum 神学家的十字架），基督教的神学家除了以何西阿书十三 9, 来答复外，没有其他答案。那些在信心上恒忍的只是由于神圣恩惠才能如此；那些由信仰上堕落的，必须为他们的背信（不信；自义；恶毒的疏忽或弃绝施恩具）而自责，若在两个别的人中作一比较，如：扫罗与大卫，犹大和彼得，基督教的神学家在这一点上谦卑地承认这是一件他所不能解释的奥秘，因为圣经本身未答复为何扫罗灭亡于不信，而大卫却得悔改；或是，为何犹大在绝望中死亡，而彼得却从沉沦中得救等等，令人困惑的问题。

协同式对这事所给予的忠告是属圣经的，而且是正确的（全，Xl，57-63）：“论及所争辩的这些事，若想的过多，会超过这些界限，我们应该与保罗一同将指头按在自己的唇上记住说， 罗九 20：‘你这个人哪！你是谁，竟敢向上帝强嘴呢？’”

# 第18章. 论施恩具的道理

（De Mediis Gratiae）

# 18.1节. 该名词的定义

上帝为要将基督在十字架上以死亡所获得的功劳来赐与众人，林后五 21；罗五 18，便使用某种外表可见的媒介——圣灵藉着这些媒介造成并保存信心，由此而成全了罪人的救赎。

这是我们各信条内的明白教训。协同式（XI, 76）说："圣父不会不藉媒介而行出这事（吸引人归自己），而是为这目标设立了祂的道和圣礼，作为平常的媒介或工具。" 施马加登信条（II部，VIII条 3）说："关于讲述外表的道，我们须坚持主张，上帝除藉着或同着先前讲述外表的道"以外，不将祂的灵或恩典赐给任何人。奥斯堡信条（V条，2）说："我们教会弃绝重洗派（Anabaptists）和其他同类的异端，他们妄论说，圣灵赐下给人，非凭外表的道，乃是由于自己的预备和善行。"

我们的教义学家说明施恩具为"media externa a Deo ordinata, quibus Deus gratiam a Christo acquisitam hominibus offert et fidem ad gratiam accipiendam recessariam in hominibus efficit et conservat: 藉着所设立的外表媒介，上帝将基督所获的恩典赐给人，并且所领受的恩典在人内造成并保存信心。"他们认为按照圣经所说，唯有道（福音）和圣礼，洗礼和主的晚餐，为神圣所设立的施恩具，后二者被认为是看得见的道（Verbum visibile）。

按照圣经所述，这些神圣设立的媒介，有着双重的作用或能力，甲、显示，提供或交与的能力（vis exhibitiva, dativa, collativa）。 乙、一种有效力的或工作的能力（vis effectiva sive operativa）。 第一种作用是圣灵藉着施恩具恳切地将上帝的恩典（Dei favor），和基督的义（meritum Christi），供给那些听读上帝圣道的人；第二种作用是祂藉着施恩具在人心内实际地造成，坚固并保存活泼的信心，相信自己的罪蒙了恩惠的赦免，因此使他们悔改，称义，成圣，最后得荣耀。因此，我们恰当地称施恩具为 media communicationis remissionis psccatorum sive iustificationis ex parte Dei（上帝方面交与赦罪或称义的媒介）。

人骄傲之理性曾以两种方法败坏了施恩具的道理。一方面它陈明：施恩具对人得救蒙恩是不需要的（慈运理主义：圣灵不需用载体或运具[vehiculum]来实行祂神圣的工作）；另一方面：在基督所设立的两种圣礼以外，又加上某些圣礼（罗马主义：告解，坚振，婚姻，神父受职，擦圣油等礼）。说到底说：对施恩具道理的各种曲解，都是为了支持靠行为称义的道理而定的。

# 18.2节．一般的论施恩具

若欲正确理解施恩具的道理，唯有根据基督救赎的工作（satisfactio vicaria 代赎），并按客观称义或和睦来讨论，林后五 19，20；这义或上帝的和睦是基督藉着代替人顺从而获得的（satisfactio vicaria）。这两条道理若被败坏（加尔文主义 Calvinism 否认 gratia universalis 普世的恩典；协力主义 synergism；否认 sola gratia 唯独恩典），则圣经中论施恩具的道理就必被曲解。加尔文主义视施恩具为不需要之物；协力派理性主义（阿民念主义 Arminianism），视施恩具只不过是为了刺激人做出道德上的努力而获得救赎。若要使施恩具的道理保持完整，便应按照圣经的真理和纯正来教导基督代赎的全部道理。因此，当我们详细研讨施恩具的道理时，便可显明看出此点。

按着圣经的教训，最卓越的施恩具乃是和好的道理，林后五 19，或称为基督的福音，罗一 16。神圣律法，或称上帝绝不更改的旨意，虽然律法本身也是上帝默示的道，并不亚于福音，但是律法却不是施恩具，因为它所给予罪人的，只是忿怒和咒诅，加三 10，未给予罪的赦免。福音被称为“称义的职事”，林后三 9，律法为与福音相对比而被称为“定罪的职事”（同上）。因此，不将律法包括施恩具之中。

福音之所以为施恩具，不仅是因它将恩典提供给与罪人，而且也因它实际上赦免他一切的罪。路德最正确地说：“福音是一般的解罪；因为它是合乎上帝旨意和命令的应许，是一般人和各个人都应该接受的应许。”（St. L., X Xlb, 1849）

再者，福音以各种形式交给罪人，都是真正的施恩具，不论是公开传讲（可 15，16；路二十四 47），或念读的（约二十 31；约壹一 3,4）；不论是公开或私下直接宣告为解罪（约二十 23；林后二 10：“你们赦免谁，我也赦免谁”），或是以表号说明（约三 14，15；十字架）或是有否在心中思考（路二 51；罗十 8）等。简言之，不论是如何将福音带到人心里，它永远是真正的施恩具，藉着信仰基督耶稣将上帝的恩典归与他们。

有些现代神学家辩论，福音仅在宣讲的时候方为有效（多耳巴得派 Dorpat school；弗勒克 Volck 等）；可是他们用以争论所根据的经文（罗十 17），并不能支持他们的主张，因为“从听道来的”（εξ ακοης）这句话，并未排除领受神圣之道的其他方法，约二十 31；约壹一 4。上帝的道在使用之时，总是有效力的，因为它是灵和生命，约六 63。我们的教义学家正确地说，圣道赋有超自然的效力，就是说：它是活泼的，超自然的，并且有真正神圣的权柄力量，能产生超自然的效果，如：使人悔改，重生，并更新人的心意。（Doctr. Theol., p.501）

属人的每一个言辞，特别是有辩才之人的每一句讲论，所含有的自然能力，不可与超自然的能力相比较，超自然能力永远是神圣之道所固有的，因为圣灵是不可分离的与这道联合。因此我们绝不可认为神圣之道无神圣的效果，或其本身为“无生命的工具”，是圣灵仅在自己喜悦的某种情形下才使用它。

反之，有神圣之道存在之处，即也有神圣之灵存在；人无论在什么时候以任何方式使用上帝的道，上帝便在其中以神圣的方法工作，林前二 4。因此，上帝在阅读圣经的人身上动工，并非是“从远处施行的工作”（actio in distantia），乃是直接藉着神圣之道作为媒介所行的工作（罗十 17：πιστις εξ ακοης）。基督亲自命令我们，不仅要听福音，也要查考圣经, 约五 39，46。由此而声明研读圣道也是有效的。

关于神圣之道的效力，以圣灵及藉圣道工作的能力，昆斯德说（I, 183）：“不是圣灵自己作某一件事，和上帝的道独自行出另外的事，乃是两者以同一的行动产生出一个效果。”这是圣经的道理，罗一 16；林前二 4。

上帝既将祂最恩惠的赦罪应许与洗礼和主的晚餐相连，所以这些圣礼也是真实有效的施恩具，也即，因为那与圣礼相连的神圣应许，而使它成为施恩具。

圣经论及洗礼清楚教导我们说，是为“叫你们的罪得赦”。εις αφεσιν αμαρτιων, 徒二 38，并为“洗去你们一切的罪”，άπόλουσαι άμαρτίας，徒二十二 16；弗五 26；林前六 11。

在主的晚餐中，基督将那为罪之赦免所牺牲的身体和所流的血给与领圣餐者，路二十 19，20；太二十六 26-28，因此在这圣礼中，我们也有上帝所赐给的恩惠饶恕，这是祂因为基督替罪人死，又流出宝血为赎价的缘故而赐下的。

由于洗礼及主晚餐的圣事，与神圣的应许相连，而且为眼所能见，所以称他们为“看得见的道”（Verbum visibile），或“圣礼”。

辩护论对此种说法正确解释（第 XIII（VII），5）说：“这些礼仪有上帝的命令和祂恩惠的应许，特别是属于新约时代。当我们受洗，吃主的身体，蒙赦罪之时，我们的心即得到坚固的保证，知道上帝因基督之故真正赦免我们……可是，正如这进入我们的耳为要打动我们的心一样，圣礼本身也照样由人眼所见，以便感动人的心。圣道及圣礼有同一的效力，正如奥古斯丁有理的说，圣礼是“能见的道”visible word, 因为人能以眼睛感觉到，它好似一幅圣道的图画，显示出与道所表明的同一事物。”

为使我们能正确理解圣礼的道理，我们必须牢记，一切施恩具均赋有同一的目的和效力；就是说：一方面，它们将上帝恩惠的赦免赐给人（vis collativa 带来之力）；另一方面，它们点燃并坚固人的信心（vis effectiva 有效之能力）。

福音内所宣告的神圣饶恕，与那由洗礼或主晚餐礼所赐给和交付的是一样的，所以我们不是藉着福音获得上帝三分之一的赦免，藉着洗礼获得另一个三分之一，并且藉圣餐礼获得最后的三分之一。圣经清晰描写上帝因基督的缘故定意赐给罪人的完全赦免，是藉福音，罗一 16, 或是藉洗礼，徒二 38；二十二 16，或是藉着主的晚餐作为媒介来供给的，太二十六 28。

总之，上帝不论用什么媒介将恩典赐与人，永远是提供出整个完全的恩典，并非只提供一部分恩典，因此，上帝所设立的每一种施恩具，是将祂完全的赦罪及生命和救赎交付给信徒。奥斯堡信条（第五条）说：“因为藉着道和圣礼，好比器皿一样，圣灵得以赐给人；祂随时随地照上帝所喜悦的，在听福音之人心里生出信来。”因此，若按另外的意思，将特殊的作用归与单个施恩具，如将重生的作用只归与洗礼，将培植复活的身体以及甚至将肉体益处的作用只归与圣餐，便不合乎圣经的道理。

圣经确是将重生的能力归与洗礼，因为它称之为“重生的洗和圣灵的更新”，多三 5；此点是真的；但是圣经也将同样的重生归与福音，彼前一 23：“你们蒙了重生……藉着上帝活泼常存的道”。并且一样的也归与圣餐，太二十六 28：“这是我立约的血，为多人流出来的，使罪得赦”。因为它是赦罪恩惠的保证，所以可造成重生，奥斯堡信条（XIII 条）因此教导人说：“设立圣礼作为标记和见证，是为激动并坚定领受圣礼之人的信而设。”正如福音本身所作的。（参考辩护论 XIII（VII），3-5）

凡否认圣礼供给罪人的恩惠和饶恕，正如在福音内所供给人的一样，就是曲解圣经内所论施恩具的道理，特别是曲解圣礼的道理。那些以较少或部分的恩典归与圣礼的人是为了迎合加尔文主义，缩减圣礼的价值（“圣礼仅是表号或纪念物”），同时那些将“物质上的工作”归与它们的人，是因罗马教的错误，他们以为这是无须信心的工作，或说：ex opere operato, sine bono motu utentis.由于所行之善工，不在乎良好意图，而有效。

按照加尔文派的观念，施恩具对人的救赎是不需要的；照着教皇派的观点，圣礼在罪人方面是不需要接受的媒介（medium λεπτικον），因为恩典是被浇灌的，仅藉着肉体与圣礼接触即可被浇灌。这两种异端同样败坏圣经的道理，就是关于将基督由完善的顺从为罪人所获得的赦罪，应用于罪人的神圣方法。加尔文以倡导信心无须媒介的人为方法（藉着直接神圣工作之信），代替属圣经的方法（因信藉着媒介物），同时罗马主义是以主张媒介无须信心的人为道理（operation by physical contact, ex opere operato），代替圣经道理。

以上两种情形，将上帝赐赦罪与罪人的方法（藉施恩具和信）由人为的障碍而予以阻挡；前者将上帝归与人的媒介（media δοτικα）移去不用，后者将人领受的媒介，即信心取去（medium ληπτικον），以致两者皆未能使罪人领受到上帝的赦免。

改革宗与教皇派信徒虽有他们的异端教训，若最终仍能领受罪的赦免，其唯一原因是因为他们藉上帝的恩典，以属圣经的实践，替换了他们非属圣经的理论。换句话说：改革宗的信徒，虽领有加尔文的假教训，仍忠心地持守使用施恩具，同时教皇派的信徒，虽有恶毒的因功生效 ex opere operato 的道理，仍是信赖施恩具所交付给他的恩惠应许。（参考辩护论，ＸＩＩＩ条（Ⅶ），18-23）

当考虑到信心与施恩具间彼此的关系时，我们须注意：信心不是施恩具的本质部分，施恩具的效力也不在乎信心，施恩具可称颂之应许是永远存在而有效，其能力永不减损，虽然有人不信，但施恩具与信心仍是相关的。 辩护论说 （XIII 条（VII），20）：“除非以信心领受应许，否则应许便为无用。”我们须坚持这真理，反对改革宗。（参考贺智 Hodge：“圣礼的效力，并非由于其内中含有的能力，乃是以领受者的信心存在为条件。”Syst, Theol, Ⅲ，501）贺智应当说：“人若无信心，圣礼便无益处，因为信心是领受圣礼之应许和祝福的媒介。”

若问：“上帝为何设立这么多的施恩具，一个媒介即足以将祂恩典和赦免归与罪人”？我们可引用路德的回答， 他说（施马加登信条，IV）： “福音不只用一种方法赐我们计划和帮助，抵御罪；因为上帝在祂恩（慈）上，是极其丰富的（慷慨的）。首先藉着所宣讲的道（祂命令），在全世界宣讲罪的赦免，这乃是福音的特别职份。第二，藉着洗礼。第三，藉着圣餐礼。第四，藉着钥匙职，并且也藉着弟兄间彼此之谈论和安慰，太十八 20。”

“上帝有丰富的恩典”这句圣经的解释，当激动我们用感恩的心，去考虑并使用一切的施恩具，给予同等的尊敬，并使我们不要将一个圣礼与另一个圣礼对立，或否认某一圣礼或全部圣礼，曲解施恩具的道理。人自负的理性由败坏施恩具之道理显露出其根深蒂固的盲瞎和悖逆。

神学家若持守圣经为信心的唯一准则，就不会对圣礼的数目有所争辩。我们若说，圣礼（sacrament）这名词的意思，乃是神圣的举动（sacred act），其中有神圣

的命令和应许与能见的表号或上帝所指定的原质相连结，那么，便只有二个圣礼，即洗礼和主的晚餐。圣礼一词当限于这两个神圣的行动，否则，必有混乱随之而来。

罗马教会与东正教所附加的圣礼（坚振，告解，神父受职，婚姻，临终涂油礼），不是圣经所命令的；按其曲解的样式例如天主教的告解，不是圣经所教训的悔改），它们是“人的诫命”，太十五 9，因此为“徒然的敬拜”。婚礼也为“公教的圣礼”，它确是上帝所设立的，但它只是附有要繁殖后代的应许，创一28，没有赦罪的应许。

总括起来，我们可以说，圣礼的名词，既为 vox άγραφος（未记载于圣经的话）或只是一个教会的名词（vox ecclesiastica），若正统派教师，坚持圣经的原则（principium cognoscendi），偶或按广义使用圣礼（sacrament）这名词，不应责怪他们，如在辩护论（Ⅷ条（Ⅶ），4 下）说：“故此洗礼，主的晚餐，和赦罪，即悔改之圣礼，真正是圣礼。

圣礼（sacrament）一词，按较广的用法，“乃包含上帝所命令的，并加上有恩典应许的一切礼仪”（同上，3）。也可以说：眼所能见的，神圣所指定的地上原素（水，饼与酒），不得被视为一种圣礼的主要部分。认罪赦罪礼（Confession）既有神圣的命令和应许，所以能按广义称之为圣礼。

可是，为免混乱起见，我们教义学家阻止按此意义使用圣礼（sacrament）名词，他们一致地只提及两个圣礼，即洗礼和主的晚餐礼。所以我们的信仰告白每当按严格或实在的意义使用该名词时，也是这样说。

# 18.3节. 关于施恩具的错误道理

罗马教派，加尔文派和协力主义的（阿民念的）理性派等，曾将圣经论施恩具的道理严重地曲解，因为兹事体大，我们要详细地考虑他们显著的异端。

甲，罗马主义的异端。罗马主义诚然教导说：基督藉祂的死，为罪人获得恩典。因此该教派极力弃绝一个罪人能不用藉基督的神圣恩惠就可称义并得救"这种道理（天特议会，第 VI 会议，1 , 2 , 3 , 10 , 22 条）。按照教皇派的道理，这由基督所获得的神圣恩典，是为万人所指定，于是天特会议无条件地否认加尔文主义所说的特殊恩典 （gratia particularis）（第六次会议，十七条）

由于这些事实， 罗马公教应当拥护路德会， 论到本乎恩典，藉着信靠基督的代赎，得称为义的道理；但是罗马教却清楚地咒诅基督教的这种主要道理。

为要理解其态度，我们必须重温罗马公教神学家对"神圣恩典"，"称义恩典"等名词的解释。根据教皇派的道理所说，基督为世人的罪而死，以便使上帝能将许多恩典（gratia infusa）浇灌给罪人（由罪人自身的恒常合作），致使罪人真正能赚得称义与救赎（天特议会，第六次会议，第 4，32 条），也许是藉由 de congruo（藉期望或追求良善）， 也许是借着 de condigno（藉实际上已完成了的有功劳行为）。 换一句话说：照罗马公教的道理，基督已为罪人获得太多的恩典，以致他们能藉着神圣恩典的帮助（神圣能力的浇灌）， 自己赚得救赎。

由此可知，照罗马公教的道理, 那 Media gratiae （施恩具）不是上帝将基督的完全顺从赐给罪人并交付给人的神圣所指定的媒介，乃为罪人藉着浇灌之恩典，使自己处于一种凭自己的努力赚得救赎的情形所藉的媒介。如是，论及施恩具的全部道理，因着对行为之义的捍卫而被破坏。

但是，倚靠行为时常使罪人对于他恩典的地位，不甚确定（这种不确定的情形，罗马声明为基督徒的特别德行；天特会议，第六次会议，九章，十三条），所以"圣礼"的数目，曾被增加（坚振，告解，受职，婚姻，临终涂油礼），使罪人能藉众多"圣礼"领受最大量的 gratia infusa （浇灌之恩），由此而增加得救的行为（天特议会，七次会议，第三，四条）。

"告解圣礼"特别为产生大量的善行而指定（参加十字军，旅行圣地，买赎罪券免炼狱刑罚，作修道士等：crusades, pilgrimages, indulgences, monkery, etc.）。其实，公教徒由勤勉使用"告解圣礼"所能行的善事是无限的。并且，他虽有这一切行为，然而从来不能确知自己是蒙了救赎，结果他基督徒的生活仍为不断地以善行追求救赎。甚至圣礼也不能安慰他罪过的困扰；虽说圣礼是"浇灌恩典"，并这 ex opere operato, sine bono motu utentis （由于本身不在乎领受者方面的企图），但是圣礼不传递罪的赦免，生命和永福。故罗马派论到圣礼的道理根本上曲解了圣经论施恩具的道理。

乙，加尔文主义的异端。加尔文主义既然不承认认 gratia universalis （普世恩典）并坚决说，上帝在基督耶稣内的恩典是特别的 （gratia particularis）， 即特为有限制的人数而定（选民），所以该主义不得不教导称：未蒙拣选者没有真正的施恩具。相反的，凡被上帝预定受永刑的人，施恩具就成为使他们"受咒诅的媒介，正如加尔文所断言的。 "Est universalis vocatio, qua per externam Verbi praedicationem omnes pariter ad se invitat Deus, etiam quibus eam in mortis odorem et gravioris condemnationis

materiam proponit. 蒙召是普世的，是藉着所宣讲的外表的道，上帝以平等待人，要他们归己，（但）祂也有意使其中一些作死的香气和受严重咒诅的怪物”。（Inst., Ⅲ，24, 8.）

加尔文实在也将未拣选的人所受的咒诅，归因与他们自己抛弃神圣的恩典；这恩典在上帝“普世的召请”中，藉着传讲外表的道供给他们；可是，这乃是加尔文救赎论的许多矛盾之一。实际上，照着加尔文的观点，非蒙拣选者原无神圣恩典；因此，他们也没有可藐视或弃绝这神圣恩典的机会。他说：“惟独选民经验到圣灵在他们内面的能力，并且除领受外部表记之外也领受益处或圣礼之恩慈。）（Inst.,Ⅲ，24，15。Consens, Tigur., 16 章）

简言之，照加尔文的意思，未被拣选的人没有救恩，虽然他有时控告那 reprobi（被弃者）和 impii（不虔者）抛弃了神圣恩典。在加尔文方面说这样的话，无非为无意义地重复正统基督教之说法；正统基督教正确地提及被弃绝者与不虔诚者是弃绝神圣恩典，因为正统基督教基于圣经而教导说：神圣恩典是普遍、包含万民的，因此救赎人的呼召在上帝方面是严肃恳切的。上帝的恩典惟独在恳切地供与众人之时，才有可能为人所弃绝（vocatio seria），正如我们教义学家时常指明的。

然则，根据最后的分析，加尔文主义认为甚至对选民而言也无施恩具。加尔文清楚地劝信徒，不要按照福音普遍的呼召而判断其拣选和救赎 vocatio universalis，这福音的召请，是藉着外表的道（per externam praedicationem）提供与人的，只应当照着特别的召请（vocatio specialis）来判断拣选和救赎，这召请即为圣灵在内面的光照。由加尔文的严格观点来说，这种说法甚为一致，因为连真信徒也不敢依靠圣道的呼召和应许作为救赎的根基；按彼得所言，这圣道也赐给非选民作为“死的香气叫他死”。（林后 2：16），因此能诱骗他们。所以改革宗之中的 Pii and electi （虔诚者与选民）没有其他的方式断定自己的拣选和救赎，只能按着圣灵内面的光照（interior Spiritus illuminatio），或说浇灌的恩典来断定自己是否蒙了拣选。

可是，按着加尔文的见解，信徒内面的光照不是藉着宣讲福音而成，乃是直接发生。（“在重生的工作上，排除一切次位（藉圣道）的原因（second causes）。”“灵魂得有新生命之浇灌，乃圣灵直接的工作”。“真理（福音）是伴着重生的工作，但它不是成就重生之媒介。”贺智 Hodge, Syst. Theol.，Ⅱ，684 下）

由此可知，加尔文主义不承认上帝对人所提供，所印证的救赎，并点燃信仰，造成重生所藉的施恩媒介。换言之，加尔文主义必须弃绝施恩具为“次位的原因”或成就重生的媒介。这主义否认 gratia universalis （普世的恩典），以致毁灭圣经论施恩具的道理，在上帝对罪人所存的恩惠旨意方面，未留给他们任何记号和见证（signa et testimonia）可以让他们抓住它并且因此获得信心以及信心得到坚固。

实在的，加尔文也曾提及道和圣礼为神圣恩典的“记号，表章”等，（signa, symbola, tesserae, sigilla； Conf. Helv.,Ⅱ,c.l9；Conf. Belgica, Art.33）。但是只要该主义仍然主张神圣恩典是特别的，并主张能以这同一记号为“救赎的记号”和“定罪之记号”，信徒即会对于自己恩典的地位永存有疑惑，因他不能定义那 signum （记号）或 sigillum （印证）在他个人方面，是救赎抑或咒诅。因此他不得不将得救的盼望寄望于 interior illuminatio（内面的光照）或心内的光照；而且这不是别的，就是 gratia infusa （浇灌之恩典）。

但是，这种情况仍甚严重。加尔文主义否认普世恩典，及圣经中论施恩具之道理，也毁灭圣经中论及救人信心和救人恩典的道理。信心若不只倚靠福音恩惠的应许，就不是按圣经意义的信心，不过是幻想（fancy, Einbildung）。按照圣经的明白教训，救人的信心是藉宣讲福音而点燃，本质上是依靠福音的应许，罗十 17；可一 15；十六 15，16。其他各种倚靠是信赖人所立的根基，因此是虚假的信心。

加尔文主义和罗马主义正是在这一点上，一同否认圣经中论救人信仰的道理。罗马主义因其弃绝 sola gratia（唯一恩典），所以不得不倚靠被浇灌之恩典（gratia infusa，即成圣，善行）得救；加尔文主义，因为否认 gratia universalis （普世恩典），也同样不得不倚靠成圣为救赎的保证（interior illuminatio，内面的光照）。罗马主义错误地主张，神圣恩典是 ex opere operato（因所行之举动，不在乎罪人是否有意行）而浇灌入罪人心内，或说，在人方面不需信心；加尔文主义犯下同等的重大错误，教导人：圣灵直接作成重生或信心，或说：不用施恩具。两派的道理显然地与圣经背道而驰， 若坚持其立场到底，便会使得救信心成为不可能，因为它指定了虚假基础，即 gratia Dei in nobis 上帝在我们内面的恩典，或成圣的心。

救人信心和救恩是息息相关的，凡曲解得救信心的人，也一定曲解救恩。由于罗马主义和加尔文主义使信心赖于人内面的良好性质，曲解救人信心的道理，照样他们也曲解救恩的道理（gratia salvifica）。两派皆不将救恩视为上帝因基督之故对罪人的恩惠意向，反视为上帝在人心内恩惠的成圣工作，前者被认为 gratia infusa （浇灌之恩典，罗马主义），后者被认为 interior illuminatio （内面的光照，加尔文主义）。

虽有许多改革宗的神学家，特别地说明，罪人倚靠的对象（ object 目标）是 Dei favor gratuitus（上帝恩惠的意向），但是他们在理论上所教训的，却在实行上撤回，特别是当他们需要安慰一个在其恩典地位受惊恐的信徒之时，他们既然否认普世的恩典和全世界人类藉基督之死的客观和睦，所以他们就必须向寻求救赎保证的罪人指出神圣的恩典如何在他心内工作，或指导他想到“现今所体验的基督存在和同住，已由主动的服事和纯洁的生活所证实”（斯特让 Strong）。他们为要附加上其他保证，就给出这样的虚假前设：圣灵一旦被施与信徒，永不会失掉。但是这两种道理都是人为的，所以由这些道理所获得的救赎保证，也是人为的，因此为徒然无效的。

丙，协力主义的异端。我们对罗马派的半伯拉纠主义所评论的，也可以用于协力主义 （阿民念主义 Arminianism）。罗马主义否认 sola gratia （唯独恩典）； 协力主义也如是，两派都是将救赎之事部分归与人在道德方面的努力，即是自己将恩典应用于自己，或决意应用恩典。协力主义和阿民念主义虽不将施恩具看为“因功生效，ex opere operato”，然而他们二派皆视施恩具并非只是上帝交付其恩典所用的媒介（media δοτικά）——祂藉此媒介恩惠地提供救赎，并产生和坚固信心——乃是将施恩具视之为引导罪人藉着所交与他的神圣力量，使自己悔改所用之刺激物。

但对于此要点，须再说一遍：信心若不排除一切其他，进而只依赖于上帝因基督之故所赐的恩典，按着圣经的意思，这便不是真信心，加五 4；三 10，乃是与信心相反，即故意否认福音，罗四 4，5。于是最后的结果，协力主义也曲解施恩具的道理，使人的信仰成为不可能之事。

丁，凡否认基督代赎（ satisfactio vicaria）的一切异端者，并不能教导出圣经中所论施恩具的道理，这实在是显而易见。因他们既然不肯接受那藉基督代替死亡而

获得的和睦，所以他们不得不由“试行遵守上帝的诫命”，而与上帝和好；如此，而未曾留下丝毫余地将任何神圣的施恩具，作为 media remissionis peccatorum sive iustificationis 赦罪或称义的媒介，弗一 7；加五 4。现代主义是异教主义（Modernism is paganism），假借基督教的术语，覆盖、毁灭基督教的中心思想，也即因着恩典，藉相信基督救赎之血得称为义的道理，罗三 23-28。

戊，论到现代主义的事实，对于神感主义（enthusiasm）而言，也大部分是事实；神感主义相信圣灵在神圣规定的施恩具之外工作，与施恩具分离而行的（extra illud enthusiasticum）。

此种异端是以多种样式出现，其中之一就是慈运理主义（Zwinglianism），他们说：“圣灵不需用媒介（vehiculum）而进入人心工作；所以信心不是福音之果实，乃为直接工作的圣灵（immediate operantis Spiritus）所结的果实。贵格主义（Quakerism）是另一种更为极端的神感样式，他们主张：“上帝赐下祂的灵，不用祂圣道的媒介，以致那些未曾听见历史上基督之事的人，也能得救。”但是神感主义的异端也被现代神学家所拥护，他们教训，信心能藉“基督之位格”或祂“历史中的彰显”而唤醒（die geschichtliche Erscheinung），这是与论及基督代替性死亡的福音信息相分离。救人的信心，的确倚靠历史性的基督，可是历史性的基督是福音书内的基督，祂在十字架上为世人的罪流出祂的血，约壹一 7；加三 13；二 20。现代唯理主义神学弃绝这位罪人唯一的救主基督；祂的功劳在施恩具中热切地提供给万人。

现代经验主义（experience-theology； Erlebnistheolgie）是纯粹而完全的属神感主义，已无庸赘言。非由圣灵藉施恩具所产生的信心，不是真信心，乃是自欺，提前六 3，4。神感主义有各样不同的形式（闵次尔 Muenzer，慈运理 Zwingli ,贺智 Hodge，敬虔派 Pietists，现代经验家 modern experimentalists），但并非是种类不同，只是在等级上的差异而已。当现代的经验主义派说：“基督徒活着，不是藉着施恩具，乃是藉着在基督内个人所经验的与上帝的交通”（哈那克 Harnack）；或：“那内面被耶稣位格制胜的人，便在这同一内心之事上，经验上帝赦免他的罪”（赫尔曼 W. Hermann）。他们以这些清楚的陈述，证明出是弃绝施恩具，正如其他一切神感主义派一样地弃绝它。信心诚然是一种经验；但是产生这种信心或经验的必须是福音，约八 31，32；十七 20。每当人在福音之外寻求上帝的恩典时，即是推倒信心的真基础。

各色的神感派试图为维护他们推翻施恩具所作的辩论，我们可以注意下列各点：

甲，施恩具乃多余之物，因为圣灵不需要媒介（Zwingli dux vel vehiculum 渠道或工具）进入人心而工作。答：圣经明晰地教训，圣灵照常规，若不用媒介就不与人互动，约十七 20；罗十 17；弗二 20 等。

乙，重生既是出于上帝的全能，所以不能藉着媒介成就。答：圣灵的教训是：重生是上帝的全能藉媒介而作成的工作，弗一 19；罗十 17；多三 5。因此，贺智不该说：“若是福音与圣礼是救人的，即不再是上帝救人”。（Syst. Theol.Ⅱ, 683，685。参考以下 reductio ad absurdum 反证论法：“假使食物保存生命，就不再是上帝保存生命。”）

丙，认为上帝与人互动时需要媒介，就是论到上帝的一种卑贱观念。答：既是上帝喜悦在自然界和恩典国内都使用媒介，我们随意判断祂便不合理。

丁，假使上帝实际上藉媒介行事，那么，凡有媒介应用于人的，这人必会得救。答：这种辩驳无法成立，因为恩典藉媒介工作，是人能够抵拒的，太二十三 37；徒七 51。

戊，救人信心既赖于基督，所以施恩具是多余的。答：我们赞同救人的信心基于基督；可是除非信心是基于施恩具，否则即不会基于基督，约八 31，32；提前六 3 下。

己，许多人依靠他们已受洗礼这件事实，因此而陷入肉体的安全。答：虽有这事实，圣经仍教导洗礼的效力，徒二 38；彼前三 21。

庚，圣经教训：我们唯有藉信基督得救；故此洗礼不能使人重生。（贺智 Syst. Theol., Ⅲ，1600）答：圣经教导信心救人和洗礼救人，这两种陈述并不彼此排斥，而是彼此相融。

辛，约三 8 的经句是反对施恩具的道理。答：这经句描写圣灵工作的奥妙性质，却未言及圣灵不用媒介而工作；参考第 5 节；约六 45；弗三 6；彼前一 23；约十七 20。

神感者如此而以其理性观念对抗圣经上的明晰经文；他们想要规定何事是上帝可能，并应当作的，但在圣经内上帝已规定使用施恩具，作为祂恩典的有力工作，赛五五 11；耶二十三 29；徒二 38；二十 32；罗十 17；彼前一 23；三 21 等（参考恩勒德博士教义笔记。Cp. Dr. Engelder Dogmatical Notes）

圣经中论施恩具的道理最为重要，以致众基督徒应当省察自己，在这一要点上是否“有信心”，林后十三 5。基督徒若轻视施恩具（即听道，用圣礼），便有从信心上堕落，丧失救赎的危险，约一 43-47。众基督徒也时常受到自以为义的威胁，因为 opinio legis（属律法的意见）自然而居住在他们的肉体内，加三 1-3。关于施恩具的道理，也当时常注意基督恳切的劝勉：“总要儆醒祷告，免得入了迷惑”，太二十六 41。

在路德会有敬虔派不用圣道和圣礼指导受惊吓的罪人，反而指导他们在自己的祷告中与上帝角力，使他们能赢得进入恩典的地位。他们又教导信徒不要将其蒙恩的保证寄赖于福音的客观应许，而是寄赖于他忧伤和信心的正式性质，以及他们对恩典的感觉。他们在这两件事上是教导改革宗（神感）的道理。况且，因为他们将救赎基于那实际上为 gratia infusa（浇灌之恩典），所以他们是拥护教皇主义的道理。（参考路德 St. L., XI, 453 下；XIX, 943 下）

教会派系内的主观主义者使施恩具所提供的神圣饶恕及其效力，凭赖于听道者的主观态度，当我们警告听众面对此种主义，必须坚持救赎的客观性质——基督代赎的客观性与实际性，不以人任何行为作为条件；也当坚持施恩具的客观性——施恩具凡被使用之时，是直接提供给人罪得赦免并实行其能力。华达博士（Dr. Walther）对这点所说的，值得我们时刻殷谨注意。他说：“我们亲爱的福音道路德会的特色，是在于他的客观性，就是说：她一切的道理，藉着其特性，阻止人以自己的能力、渴慕、表现以及状态，在自身上寻求救赎，并且规定和引领人在自身之外寻求救赎；其他教会的特性乃是他们的主观性，引导人以其自身建立救赎”。（参考 Lehre und Wehre, 36,19）按着本性而言，人人皆是神感主义者，惟独藉着殷勤使用施恩具，信徒才获得力量抵挡那轻蔑和离弃施恩具的试探。（参考路德 St. L, XI, 455 下；又参考恩勒德博士教义笔记 Engelder, Dogmatical Notes）

与此事有连带关系的事是：我们也须警告听道者，不应犯下将信心作为其自己依靠的对象的错误；就是说：信徒绝不可将其信心基于其信心。信心须唯独基于福音，从不基于人内面的任何事（aliquid in nobis 任何在我们内面的事物）。路德很恰当地说："Es ist gar viel ein ander Ding den Glauben haben und sich auf den Glauben verlassen：人有信心和倚靠信心实为两件不同之事。我们当然需要相信，但是其原因，只是为了藉着信心可接受福音的应许，绝不因为信心本身为一种善良性质，能与上帝和睦。倘若要求人先要建立自己有信心这件事实，其后允许他倚靠神圣的恩典，这属于加尔文派的异端，不是路德会的行动。曾有人引用可十六 15，16；徒十六 31；罗十 9 等经句，支持证实改革宗的异端，实际上这些经文乃是吩咐我们不可仰赖自己，应坚持福音内论及恩典和救赎的客观应许。

# 18.4节. 施恩具道理的重要性

在改革宗教会中，正如一般的属理性主义集团一样，通常视施恩具的道理无何重要。例如美国基要主义（Fundamentalism）注重下列道理：甲、圣经是上帝的话；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时间荣耀地复临；戊、基督从死里复活了；己、最后一切死了的人都要复活。可是基要主义在其神学系统上，根本未予施恩具道理留一席地位。

另一方面，现代神学家攻击路德过于重视此道理，并在此事上过份仿效罗马天主教的样式。其实，伟大的改革家路德强调施恩具的真道，乃是真正离开了罗马主义，而且至为坚决地弃绝它。他教导施恩具道理，不是因"他仍受经院学派的遗传主义所束缚"，乃因圣经本身至为重要地讨论记载此道理。说到底，乃是路德对于圣经内 sola gratia 和 sola fide 道理的忠诚，感动他拥护圣经内论施恩具的道理，倘若没有这道理，他即不能教导基督教信仰的中心条款，即所谓宗教改良的重要原则，也就是本乎恩典藉信基督代赎得称为义。

我们已经指明， sola fide （唯独信心）的道理与施恩具的道理乃是兴衰与共。罗马教主义已经弃绝圣经施恩具的道理，也就弃绝了 sola fide ，加尔文主义虽然在理论上承认唯独信心 sola fide，然而在实践上仍是不承认它；因为加尔文主义否认救赎的普世恩典，便不得不以"内面的光照"或成圣去安慰那些怀有惊恐和怀疑的信徒，所以在此情形下，曲解施恩具的道理，实际上也是否认唯独信心 sola fide。神感主义和理性主义一般说来也是如此，在每种情形中，一种是异端与另一种异端是携手并进的。若败坏施恩具的道理，常导致曲解基督教信仰的中心条款，即不需行为，藉信称义的道理。由此可明白看出施恩具的道理对保存真基督教信仰实在具有最大重要性。那些在言行上一致否认这道理的人，也必否认基督教的真正中心道理。

圣经本身强调施恩具为基本的重要道理。第一，圣经特别地教导，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；罗十17）和圣礼（徒二 38；太二十八 19，20；彼前三 21 等）才会发生。第二，圣经明确地说明，凡弃绝施恩具的就是抛弃救赎，路七 30；约八 47；林前十 21，22；十一 28-29。第三，圣经明白、着重地指出，轻蔑施恩具，并不是上帝能迅速宽恕的小罪；乃是悖逆大有慈悲和恩典的主，林前一22，23，祂以永远的咒诅刑罚这样的罪，林前一18-21；可十六 15，16。

凡不愿领受上帝在施恩具内提供给罪人的恩典的人，根本得不着恩典，这是圣经内的明白道理，太十 14，15；徒十三 46，51。因此改革宗所说的："没有使用媒介的余地"；"圣灵之愿望和灵魂之重生之间，未有任何中间物介入"（贺智的系统神学 Hodge, Systematic Theology II, 417, 684, 685 等）；"Tractatus internus est immediate operantis Spiritus （人）内面的工作是圣灵直接施行的（慈运理 Zwingli, De Providentia 论命定或论上帝 opp. IV, 125）； Dux vel vihiculum Spiritus non est necessarium，圣灵不需用引导或工具"（慈运理：Fidei Ratio, p.24 信的原则）等陈述，须被咒诅为实际上弃绝上帝在基督耶稣里的恩典，这恩典是在施恩具内白白提供给罪人的。加尔文派仍然主张："圣灵的感动是直接进入人的灵，并不是凭依圣道（谢得，教义神学，Shedd, Dogm. Theol., II, 501），认信的路德会不应向他们伸出基督

徒弟兄的手，并应视他们为曲解上帝救人之路的人。（参考 Pieper, Christliche Dogmatik, Ⅲ, 156-223）

# 18.5节. 赦罪形式的施恩具

路德基于明晰的经文教导，全部福音不外是上帝因基督的缘故白白赦免众罪人，林后五 19-21；罗四 25。伟大的改教家路德，将他论及赦罪的全部道理或是将福音赦罪的应许应用于个别的人，无论是私下认罪（private confession）或公开认罪，（public confession）都以此基本真理作为基础。

路德会信仰告白也按着路德的榜样，非常注重教导此道理。施马加登信条（第六条）说："钥匙职是基督给与教会的职务和权柄，为要赦罪和留罪"。辩护论（第Ⅻ条）说："钥匙职的权柄藉赦罪（Absolution）执行并呈递福音，它将和平宣告给人，并且是福音的真正声音；第 IX 条说："我们当相信赦罪，并且认为上帝，因基督之故将罪的赦免白白赐给我们，乃是确实可靠的"；第Ⅵ条说："我们也保留认罪礼，特别是因着解罪宣赦，即钥匙职的权柄，按神圣权威，将上帝的话语宣告给每个人"。路德小问答也相似地说："认罪礼包含二件：一、是认罪；二、是领受解罪者，即听认罪者（如牧师）的解罪或赦免，好像领受上帝自己的一样，断不可疑惑，只要坚信我们的罪藉着这礼在上帝面前得蒙赦免。"

赦罪礼曾被解释为："以特别方式使用福音；教会的执事或任何别的基督徒按照此种方式赦免承认自己罪的一位或多数人的罪"。（参考路德 St, L., XVI, 1795；X, 1235）路德说：[Was ist Absolution anders denn das Evangelium einem einzelnen Menschen gesagt, der ueber seine bekannte Suende Trost dadurch empfahe：赦罪礼乃是将福音讲给某个人，他便为他所承认的罪获得安慰"。故赦罪无非是将福音讲给单个人，或应用于每个人（individuals），太九 2；路七 28，正如在圣礼中所行的一样。福音所提供给万人的事，在赦罪礼内提供给每个人。

圣经中论赦罪的道理，常常是那些弃绝施恩具真正道理之人的绊脚石。慈运理说："我们的灵向我们保证，我们成为上帝的儿女是从圣灵来的，不是由解罪者的话而来的"。敬虔派甚至断言："解罪者的座位是魔鬼的座位，Satansstuhl"。因为他们没有将圣经论解罪的道理和那曲解圣经道理的罗马主义予以区分，所以他们称之为"敌基督者之命令"等。

可是，解罪的真道是坚定地根基于圣经。基督的话是清楚无错的："我实在告诉你们，凡你们在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你们在地上所释放的，在天上也要释放"，太十八 18，又："你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了"，约二十 23。（也参考太九 8；林后二 10）

这些经文显明指出：甲、凡领受圣灵的人，也就是说一切真信徒，都要赦免人的罪；乙、要赦免每个相关的人（"谁的罪"）；丙、人如此赦免的一切罪，在天上的上帝面前也必蒙赦免（"谁的罪就赦免了"）。

我们必须深切理解，在赦罪礼中，不仅是向人宣告或为人呼求罪的赦免，乃是实际上将罪的赦免归与并交给他们，约二十 25，正如在一般福音内所行的，路二十四 47。况且，在赦罪礼中，是上帝解去他们的罪。没有两种的赦罪礼：好像一种是由上帝所宣告，另一种是由人所宣告；实际上，人所讲出的解罪即是上帝的解罪，是由人替祂宣告的。（参考路德St. L., XIX, 945）因此奥斯堡信条正确地说（XXV）："我们又教导人，应当重视宣赦的话，因为这是上帝的声音，由上帝的命令而宣告。"向牧师认罪是教会的制度，但对一切渴望赦罪的人宣告赦罪却是上帝的制度。强制

去告解（编者注：Auricular Confession,天主教教规：一年必须至少一次向神父告解）乃是敌基督者所行可憎之事。（参考路德，St. L., XI, 582 下。）

罗马公教所执行的赦罪是基督所设立赦罪礼之讽刺。因此路德有理地责备它为“全然属伯拉纠派，神感派，与敌基督者”（St. L., XIX, 943），因他们的赦罪是以认罪者的忧伤，坦白认罪，及补赎作为条件。此外，罗马公教的赦罪礼是凭依神父的“意图”。教皇赦罪的另一无耻特色，是那称为“错误的钥匙”，其意义为：神父的赦罪，对认罪者的罪在天上的上帝面前是否蒙赦罪之事不给予什么保证。这是教皇的赦罪，全然没有安慰和救赎的保证。 然而，这正是罗马公教神学的愿望：罪人不应该确知他的罪得赦免以及他的救赎。

慈运理为反对路德会和圣经论赦罪的道理，也将他的想象发明， 即所谓 alloeosis 更换名词法，应用于救主的话，以“圣灵”代替人称代名词“你们”，以致他们真正的意思是：“圣灵赦免谁的罪，谁的罪就赦免了。”慈运理主张，当救主说：你们赦免谁的罪，这话是出自纯粹友爱而设的（Aus lauter goettlicher Freundschaft）。“基督虽然将捆绑和释放的工作归与门徒，但这唯一是行动中的圣灵的工作……故此，由于纯粹神圣的友爱，将那唯独属于圣灵的工作，归与使徒名下”。（皮柏尔 Pieper 基督教教义，Ⅲ，225 下）

慈运理的门徒一致赞成他的道理，同样否认圣经论赦罪的道理。其原因甚为显然，慈运理主义（加尔文主义）教训特殊恩典（“救人的恩典，只为选民”），以及圣灵直接的工作（immediata Spiritus Sancti operatio）等异端道理；但是这两种异端使按圣经意义的赦罪成为不可能之事。照着加尔文主义，谁也不能赦免任何罪人的罪，因为一方面他不能知道这罪人是否是选民，另一方面，这赦罪的事是唯独圣灵自己的事。

在路德会群体内，有敬虔派和协力派否认赦罪的道理。敬虔主义误解了神圣福音应许的真实意义（否认客观的和睦），协力主义由于坚持人在悔改之事上合作，将罪的赦免部分归于人自己的好品行，因此使赦罪者或领赦罪者，在任何情形中都不能知道该解罪礼是否有效。这两派的路德会教师皆有错误，因为他们离开了圣经的道理和路德会的信仰告白（弃绝了客观的称义和 sola gratia 唯独恩典）。

那些主张路德会论及赦罪的道理的是“罗马派的酵母”（roemischer Sauerteig）之人，乃是不能领会到路德会所提倡的圣经赦罪道理，与敌基督者教派的非圣经道理之间的根本区别。按照教皇的概念，只有神父能施给罪的赦免（在比较重大的情形时，就只有主教或教皇才能赦罪），懊悔的人需付出足够的补赎（contritio cordis, confessio oris, satisfactio：心的忧伤；口之承认；补赎罪过），神父犹如审判官一样决定其补赎是否够用。那种赦罪，是凭赖于罪人自己的价值，藉着人所指定的补赎行为而获得；这些补赎行为，是按照属人的标准和价值来判断。所以罗马公教论赦罪的道理，按该词最充分的意义，是“人的诫命”（太十五 9），因此不能传递赦罪，反而将罪人留在咒诅之下，加三 10；五 4。

另一方面，圣经教导人：甲、钥匙职（potestas clavium）的赦罪与留罪的特权，是属于众基督徒的，约二十 23；太十八 18；十六 19 以致每位信徒能以解罪，与神父或主教所行的一样。乙、赦罪礼既不基于痛悔（contrition 不论是真的是假的），也不基于罪人为其罪所行出的任何补赎（罗马公教道理），唯一基于基督由代表性顺从替万人所作成的和好，并上帝的命令，要奉祂的名在万民中传赦罪的道理（约

二十 21；路二十 47）。所以解罪就是个别地应用因耶稣之故而有的神圣饶恕。故此，人不该疑惑它或弃绝它，而当以真信领受它，正如人必须要相信福音向众罪人所宣告的上帝神圣的应许一样。

由此我们也可明了为何每位基督徒皆能解罪的理由，正如路德所强调说明的。基督徒解罪的权力，与传福音权力是一样的确实，彼前二 9；事实上解罪只是宣讲恩惠与和睦的福音的一种特别形式。

倘若罗马派和偏于罗马主义的抗议派说，基督将赦罪留罪的权柄只传给传道执事们，约二十 22，23，他们就是未曾注意到我们的主当时不但向十二个门徒说话，同时也是向别的门徒说话；参考约二十 19，24；路二十四 33。施背特 A. Spaeth 博士说："主将这权柄交给使徒们之时，他们并非所有使徒均在场；当时在场的也并不都是使徒。约翰明白地区分十二位使徒（第 24 节）和门徒（第 19 节），并且路加明白地告诉我们，在该晚间有别的人同着门徒一同聚集，路二十四 33。所以路德特别强调：'这种权柄赐给所有基督徒。谁有了圣灵，即是说谁若是基督徒；谁就领受了这权柄。'（Annotations to the Gospel according to St. John；参考 Pieper, Christ. Dogmatik Ⅲ, 227）

虽然有人反对赦罪道理说它是"罗马派的酵"，但有的人反对它是因为他们说赦罪是上帝单独的特权。因此缘故，他们认为将赦罪留罪的权柄归与人，是亵渎上帝。我们对此恶评（stricture）的回答是：赦罪诚然是上帝的特权；但是祂不直接实行这特权（藉直接的报告），乃是间接地，藉着福音去实行，祂命令信祂的门徒传福音给万民听，可十六 15、16；太二十八 19、20。于是上帝是藉着信徒奉祂的名所宣讲的道去赦罪，撒下十二 13；路二十四 47。即当一个人读神圣福音之应许，并将福音的赦罪应用于自身之时，他便领受到罪的赦免，不是直接的（interior Spiritus illuminatio）圣灵内面的光照，乃是间接地藉先知和使徒的话而领受到，弗二 20。

对于有人以为赦罪的道理可能引人怀有肉体的安全和骄傲（Priesterstolz 神父或祭司骄傲）这种异议，我们的回答是：虽有人滥用某件事，但却不能因此而取消该事的正当用处。若是解罪礼因为易于被人滥用，而不教训它，那么我们同样也不可普遍地传扬福音，或特别地举行圣礼，因为这些事也易于被人滥用。顺便说，惟独人以曲解的样式宣讲解罪的道理（罗马主义），它才能产生肉体的安全或属灵的骄傲。按圣经的意义，赦罪永远以痛悔和信心为前提。

对于有人反对说，牧师不能赦罪，因他不知道领受赦罪的人是否"配得"，我们回答：赦罪不在乎人内面的任何美德，乃在于上帝在基督耶稣里的恩典；这恩典已显现给万人，因此也当向万人宣讲与提供，这事乃藉着普通传讲福音，并藉着以赦罪的方式特别宣布福音而成就。那些向人宣告上帝在基督耶稣里的恩典的人，永不会有错；因为原本就不存在所谓的 clavis errans 或 Fehlschluessel（错误的钥匙）。赦罪的话永远如福音本身一样的真实；赦罪仅为福音的特别应用。若有人不领受解罪礼内所宣告并提供的赦免，只是他自己的过错，不是解罪礼的过错，上帝因基督之故，恩惠地赦免了全世界人类的罪，林后五 19、20，而赦罪或解罪即是向个人宣告这恩典的赦免；凡相信这荣耀事实的人，实在有了完全的赦免。

因此，对圣经内赦罪道理的每种异议，都是因为误解赦罪的真实意义；而赦罪之所以被人误解是因为人未曾理解基督藉祂代赎所作的客观和睦。再者，他们之所以未能明白这和睦道理，是因为将罪人的救赎至少部分基于自己的价值或配得，而

不能独一地基于上帝在施恩具中，作为白白的恩赐，提供与万人的恩典和基督的代替性顺从（sola gratia, sola fide 唯一因恩典，唯一藉信。

信徒一旦明白赦罪只是应用福音内所提供，并交与他的一般性饶恕，他也就立即明白洗礼与主的晚餐，为何须视为私下赦罪礼的方式。在两种圣礼中，上帝分别提出基督藉死亡为全世人类所获得的恩典，徒二 38；太二十六 26-28，并且人藉信靠祂恩惠的福音应许即可领受到这恩典。不论按何种方式将福音应用于人，或是由普通的传扬，或藉洗礼，或以主的晚餐，或以解罪礼，罪人永远能领受到解罪，即是罪得赦免；在这些方式的行动中，人都能同样听见同一的喜乐而令人安慰的信息："放心吧，你的罪赦了。"太九 2。

由此而明显看出，不该附带条件去（conditionally）宣告赦罪"如你若真正悔罪，并真正相信，你的罪便赦免了"。应该时常不附条件地（unconditionally "你的罪赦免了"）宣告赦罪。真的，唯有藉着信心才能领受到赦罪，而真信心只在忧伤痛悔的心内存在。由此种观点，路德正确地说："每次的赦罪，有信心的条件"；但他附加上说："可是仅就信心领受解罪这个意思而言，信心对听认罪者说：阿们（是的，是的，必要如此成就）。"（St. L., XXII, 1847 下）。另一方面，路德有力地否认赦罪是基于人的痛悔和信心，因为若真如此，这些就是被认为善良而有功劳的行为。

倘若忧伤痛悔和信心是有功劳的行动，那么，就实在须要有条件地宣告解罪。可是，既然赦免不赖于人的任何善行，只依赖于上帝在基督耶稣里对罪人的恩惠意向，所以就没有附带什么条件。上帝因基督的缘故，实在地赦免了每一个罪人的过犯；并且当将这荣耀的真理，宣告给每一位罪人（即报与万人），并且每个罪人当带着信心倚靠这真理。故此，洗礼和主的晚餐皆不附带条件（"假使你真正相信，我就给你施洗"；"倘若你真实相信，便拿着吃，这是我的身体"），照样解罪也不要求什么条件。上帝的赦免以每一种传福音的样式真正供给每个罪人；人的不信绝不会使上帝的信成为无效，罗三 3。因 此，在一切情形中，当无条件地宣告赦罪。

若照路德会的习惯，在宣告赦罪之前，先发出问题如："你们是否诚心懊悔自己的罪，信靠耶稣基督，并诚恳定意，藉圣灵的帮助，改良你们罪恶的行为呢？"这并非使赦罪附有条件；无非是要警戒自负的人，并安慰懊悔相信的人。

显然的，只有那些固守圣经中所论本乎恩典，藉信靠耶稣基督得称为义的道理的人，才能坚持圣经论赦罪的道理。罗马主义，协力主义，与加尔文主义论及赦罪道理时犯错误，正因为他们否认 sola gratia 或 gratia universalis （唯一因恩典或普世的恩典）。何处否认这两种道理，该处即将上帝的大赦以人所具备的条件为依据；但若将上帝的大赦基于罪人方面的"某些情形"，则使圣经意义的赦罪，成为不可能之事（参考皮柏尔 Pieper,基督教教义 lll，223-248）。

# 18.6节. 旧约圣经内的施恩具

耶稣基督的福音，也即藉由相信所应许的救主，罪得赦免这项恩惠的信息，也为全旧约时代的神圣施恩具，徒十五11。这是圣经的明证，它说：“众先知也为祂作见证，说，凡信祂的名，必因祂的名得蒙赦罪”，徒十43。亚伯拉罕信靠所应许的基督，约八56。摩西记载下有关祂的事，约五46。圣使徒保罗特别向我们保证，一切新约，信徒是“亚伯拉罕的儿女”，加三7，和“亚伯拉罕的后裔”，加三29，因为他们像亚伯拉罕一样相信。

新约圣经特别声明基督教所论本乎恩典，藉信心，不用律法的行为得称为义的道理，乃是“有律法和先知为证”，罗三 21。罗马书第四章全章乃是为了证明藉信称义的道理是从旧约中的道理而写下的。甚至在藉摩西设立圣约以后，基督的福音作为施恩具，仍然有效，加三17。

实在的，所应许的弥赛亚到了时候满足而显现时，犹太人仍不相信祂：但这不是因为缺少关于祂的足够见证，乃因为他们轻视摩西的明晰见证，约五45-47。所以门徒对于钉十字架而复活的救主的信心软弱，也是因为他们不理会旧约明白的预言，路二十四 25。现代理性神学家，也因同样的原因，否认这不可反驳的事实，即：自从人堕落以来，基督的福音一直为真正的施恩具， 罪人由于它藉着相信神圣的应许，成了上帝的儿女。现代理性神学弃绝那属弥赛亚的预言中清楚说明的弥赛亚属性，创三 15；四 1 等，其原因只是这种神学不愿相信先知的见证，更劣的是，不肯相信基督自己和祂圣使徒的见证，路二十四 25。简而言之，理性主义因为不相信那在新约圣经内明白记述的福音，所以他们在旧约圣经里觅不到基督和祂的代赎。

割礼和逾越节也像基督的福音一样同是施恩具，提供并赐与罪的赦免，割礼附有神圣恩典的应许：“我也必作他们的上帝”创十七8，就是出于纯架的爱白白赦罪的恩慈上帝。此点由保罗在新约里，罗四 11，称割礼的记号为“因信称义的印证”的事实可以明显看出。圣经论到逾越节，清楚说是将恩惠交给（ mediated） 以色列人；因为他们在瘟疫流行之时没有受害，不是因为他们是犹太人，而是因为逾越节羔羊被杀，牠的血被洒在门框和门楣上，出十二 21-27。因此，上帝命令说：“这例你们要守着，作为你们和你们的子孙永远的定例”，出十二24。是以割礼和逾越节礼附有神圣恩惠的应许；所以我们恰当地说这两礼是旧约的圣礼（Sacraments）。

路德说：“人若相信新约的圣礼与旧约的圣礼，按照其力量和意义而言（为神圣所制定的施恩具）有所不同，便为错误……我们的记号或圣礼和（旧约）先祖的记号或圣礼，都有一句应许与其相连；是要求（人的）信心，任何别的工作（行为）是不能成就它的。因此它们是称义的记号或圣礼”（St. L., XIX, 62 下）。 因此在旧约时代，福音和圣礼 （ 割礼和逾越节），也将神圣恩典和赦免提供并赐与信徒。换句话说，它们的作用确与基督在新约时代所设立的施恩具完全一样。

# 18.7节. 施恩具和祷告

曾有人讨论一个与施恩具道理有关的问题，就是祷告是否也列于施恩具之内。加尔文派肯定答复这问题。贺智 Hodge 说："按照我们教会的标准，施恩具是道，圣礼，和祷告。"（ System. Theol., lll, 466； Cp. p.708） 然而施恩具一词是 Vox άγραφος（未记载于圣经内之字），而且其意义未经圣经定规，所以我们能按多方面意义使用之，但是若以它在福音和圣礼上所应用的同一意义，而应用于祷告上，则会混乱。

路德说明道和圣礼为："上帝在我们身上的工作"，即上帝与我们交往的媒介；同时祷告乃为信徒与上帝交往的媒介。恰当地说，祷告为基督徒信心的果子，不是产生信心的媒介。上帝藉着道和圣礼向我们提供并交与祂的恩惠和赦免。我们藉着祷告，祈求今世和属灵的福气，或是为所领受的恩赐感谢上帝。

于是，当我们不加以进一步的限制，而称祷告为施恩具之时，即会淡化圣道及圣礼和祷告之间的清晰区别，正如也将其单个的目的混乱。况且，假使将祷告视为施恩具，就必会发生：藉着祷告，或藉着人的善工，人能赚得赦罪和救赎，这种谬论。

其实，那些视祷告为施恩具的人，实际上是声明，上帝藉人的祷告与人和睦。所以他们催促正要寻求救赎保证的罪人去祷告；他们反而应当向罪人指出上帝在耶稣基督里的恩典，这是在福音和圣礼内提供给万人的，并当劝勉他们全然信赖上帝所应许的饶恕及和平。

人若提出反对称：实际上基督自己将祷告作为施恩具，因为祂教训我们祷告："免我们的债"，路十一 4，我们对此点的回答是：信徒藉着祷告确实可以领受罪的赦免，与他藉着祷告领受到上帝所赐的其他一切福气一样，然而，却不是因为祷告本身恰当地可以称为施恩具，而是因为基督徒的祷告表达出相信神圣应许的信心。正确的说，不是说出来的祷告话语的本身获得赦免，乃是祷告所表现的基督徒信心获得赦免。故此，当真信徒祷告时，他并不以祷告为道和圣礼之外的另一种施恩具，他的祷告乃倚赖在施恩具内提供给他的神圣应许。他实际上所祈求的，就是愿上帝施恩，因基督的缘故，赦免他的罪，正如祂在可称颂的福音内所应许给人的。

当基督徒假定自己的祷告是有功劳的行为，因此而获得上帝赦罪之时，则他的祷告不是奉耶稣的名所献上的，乃是违反耶稣的指示而献上的。他的祷告不是信心的显现；而是无信心的显现；在上帝眼前，全然不是善行，乃是可憎之事，加三 10。对这种的祷告，可应用基督的话说："你们祷告，不可像外邦人用许多重复话；他们以为话多，必蒙垂听"，太六 7。

加尔文派视祷告为施恩具，此点由他们的观点而可深切理解的。他们否认普世的恩典，所以他们不能以福音所提供的一般应许去安慰惊惶的罪人；照加尔文的道理所说，这些应许仅属于选民的。因此，他们须在福音与圣礼之外寻求其他的媒介，藉着它向那惊恐的罪人保证救赎；就是说藉着敬拜的行动（其中有祷告），产生一种获有恩惠的感觉（sensus gratiae）。可是，我们在前面已经指出，这种保证，因为是倚赖人的努力，无非是幻想，并非为基督徒的真保证。

然而，不仅是加尔文派，还有协力派和阿民念派都视祷告为施恩具，也催促那惊惶寻求救赎保证的罪人，藉着祷告寻求这种保证（改革宗中的奋兴主义者， 路德

会的敬虔派）。这种非属圣经的劝告，乃是否认 sola gratia （唯一因恩典），同时也弃绝基督代赎所获得的客观和睦，以及施恩具为上帝将基督完全的义毫无代价地供与万人。由这一切而明白看出，人若将祷告视为施恩具，是何等不幸的错误。那些以为他们的祈求是功德式赚取恩典的真正媒介（media δοτικά），并可以藉此确保恩典和救赎的人，实际上已经弃绝了基督的福音，是陷于拜偶像主义。

# 第19章. 论律法与福音

（De Discrimine Legis et Evangelii）

本书至此所论述的道理，需要时常提及并讨论律法和福音，因此实际上，凡需要对这论题所说明的，都已经说明，虽然如此，以特别的标题，陈述圣经中有关律法和福音的教训，也不能算为多余。现代理性主义，正如罗马主义和慈运理主义一样（慈运理说：“律法即是福音”参考协同书 161 页下 Concordia Triglotta p.161 ff.），实际上消除了律法和福音间的分别，致使这两种教训时时彼此混淆，完全遮蔽了圣经上的救人道路（否认 sola fide 唯藉信；藉行为的义得救）。

认信的路德宗（ confessional Lutheranism）却视“律法和福音间的区别为特殊的亮光（ clarissimum quoddam lumen），目的为使上帝的道能得以正确地分解，圣先知和使徒的经书能得以合宜地解释和理解”（协同式全，V, 1），因此在正统派教义论文内，常将此论题列于显著地位。然而反律法主义（Antinomianism）不顾此种事实，曲解圣经论律法和福音的道理，曾在路德会内引致混乱（约翰雅其科拉 John Agricola，墨兰顿派 Philippists，颇阿赫 Poach，阿土 Otto 等），因此，对此事给予充分的考虑实属必要之事。因这些缘故，我们在此以特别标题更完全详尽地讨论这个题目。

# 19.1节. 律法与福音的定义

圣经本身将律法和福音清楚地予以区分，本路德会的信仰告白也如此。根据协同式所说（全，V, 17），律法按其严格或正确的意义（lexpro prie accepta），“是神圣道理，其中启示出上帝公义不改变的旨意，告诉人在其性情， 思想，言语和行为上，当有的品质（Quality），以便使上帝能喜悦接纳他；并且律法以上帝的忿怒，并今生和永远的刑罚恐吓一切干犯它的人。协同式摘要（V, 3,4）更简要地解释神圣律法的恰当意义为：“神圣道理，教训人何为正当并令上帝喜悦的事，并且斥责凡为罪恶与上帝旨意相反的事，”于是“凡斥责罪的一切事，即属于律法的传讲。”

另一方面，协同式解释福音按其严格而恰当的意义（evangelium proprie acceptum）为：“教训那未遵守律法因此而受律法咒诅的人，应当相信什么，就是说要相信基督已（替人）赎罪，为一切的罪（魔鬼的罪除外）作成完全的补赎，并替人获得罪的赦免，及在上帝面前有效力的义和永生，不需用人的任何功劳”（协同式，摘要，V,5）。

律法和福音的此种区别，是非常清晰而且是根据圣经的，因此我们可以将圣经内所记载的，要求人对上帝完全顺从，加三 12，向一切不法之徒宣告祂的咒诅，加三 10，使全世界在上帝面前负有罪债，罗三 19，间接叫人知罪，罗三 20，等一切话语描述为神圣律法；我们也将那提供恩惠，和平，和救赎给罪人的话语描述为福音，罗一 16，17；十 15；徒二十 24；弗六 15；一 13。

实在来说，律法和福音两词在圣经内也按广义使用，所以律法一词是指上帝的话内所给出的全部启示，诗一 2；赛二 3，福音一词乃指全部神圣道理而言，可一 1。圣灵行这事是以一部分代全体或以全体代一部分之法而成 （Synechdoche 举隅法：即一部分代表全体， 或以全体代表一部分之法），因此全部圣经按一部分而命名（革哈德 Gerhard： “ut ex parte digniori et potiori totum intelligatur ” 由部分的称呼被理解为全体的称呼）。

福音名词的这种特殊用法，也为我们路德会信条所承认，因为在协同式内记着说：（全 V, 3 下）：“福音一词常按同一的意思被使用和理解，在圣经中是按两种意义去使用并理解……因为有时它被使用，为使我们由它而理解我们主基督完全的道理。再者，福音一词按其正当的意义被使用，仅包含宣讲上帝的恩典。”

# 19.2节. 律法和福音的共同特性

我们若将这两种道理互相比较，便会发觉他们具有数项共同要素。第一，律法与福音都是上帝神圣默示的道。此点是属本质上的。虽然律法的作用与福音全然不同，但它与福音一样，同是上帝圣洁默示的道，太二十二 37-40；罗三 21。第二, 律法与福音两种道理，都是关乎万人的，必须一同教导，直到世界的末日。所以，协同式这样教训人说："自创世界之初，这两种的宣告……曾时时在上帝的教会内一同教导，且是按正当的区分……我们深信，这两种道理……在上帝的教会内，需时时被殷勤教导，直到世界的末了。（全，V, 23，24）

"律法和福音需要时时一同教导"的事实必须维护以反对律法主义（Antinomianism）。因为律法主义主张，须由福音传讲悔改（忧伤），否认应在新约时代教导律法。约翰亚其科拉（John Agricola）教导说："十条诫属于法庭，不属于（教会）讲台"。意思说：律法是政府的事，不是教会的事。颇阿赫 Poach，阿土 Otto 等，鼓吹并维护反对律法主义的修改样式，说："不可将律法教导重生的人。"另一方面，墨兰顿派却主张："当以福音斥责不信（的罪）。"（参考协同书， 历史引论 161 页下。）在协同式第五与第六条内对反律法主义给予充分的驳斥，清晰而令人信服地指出反律法主义既不符合圣经，又不合理。

路德正确地说明反律法主义根深蒂固的愚拙说："他们要消除律法，然而却教导（神圣）忿怒，但神圣忿怒只能是律法开展的。故此，他们仅是废弃律法（ Law）两个字，但却坚信上帝的忿怒；这忿怒是由律法这个名词所指明和理解的，而不必提及他们如何不理那藉保罗所著的道理（ Wring Paul's neck），并将前后倒置。"（St. L., XX, 1618 ff）

又说："他（ 亚其科拉） 不愿在教导福音之前先教训律法或不带福音地教训律法，岂不为盲目且比盲目更劣呢？他是试图去行不可能的事，人的罪未曾现出（即未由人知道）之前，怎能讲罪的赦免给他们听呢？怎能在人未知死之前，先宣讲生命给他们听呢？恩典必须与律法和罪争战，并在我们里面得胜，不然我们就会绝望"（St. L., XX, 1659，1656）

班特博士（协同书历史概论 161 页）说："反律法主义为隐蔽地试图再一次敞开路德会的门，通向曾被路德逐出的罗马主义靠行为称义的异端。"他又说："当路德反对改良教会时代的反律法主义之父亚其科拉时， 他如此作是因为明白地知道耶稣基督的福音及其本乎恩、唯一藉信的道理，正处于危险之中，需加以捍卫。他说：'魔鬼藉着这些邪灵并非企图夺取律法，乃是要夺取完成遵守律法之基督。'（St. L., XX, 1614）。"

其实，说到底，反律法主义者是将他们对恩惠赦罪的信心基于自己的更新或成圣，特别是基于由福音的宣讲所产生的真爱而有的悔改。他们以此种方式将称义和成圣混在一起，并恢复了罗马教论行为称义的道理（以成圣而成的称义；gratia infusa 浇灌的恩典）。

# 19.3节. 律法和福音为对立

路德再次向世人宣告，律法和福音可能有极大的区别，彼此间有极大的距离，甚至对立（ "inter se longissime distincta et plus quam contradictoria separate sunt”，彼此大有区别，并且是相反而分离。）（St. L., IX, 447）人不应该以为这话是过份并且“可能误解的”陈述）（多马休 Thomasius 教义历史，Dogmengeschichte, II, 425）；因为这是将圣经本身所教训的真理重新阐述而已。

当我们将那两种道理按照内容作一比较时，便可发觉他们彼此间有巨大的矛盾。律法要求每个人处处要完全地顺从，并咒诅一切不顺从的人。但是福音却一无所求，而是因基督的原故将恩典，生命和救赎白白地赐与众罪人。为律法所咒诅，指定应受永远定罪的那些罪人，与福音因耶稣的缘故指定在天堂得享永远荣耀的人是同样的罪人， 罗五 18-21，律法要求行为，路十 28；福音宣布罪人是“藉信称义，不用律法的善行”罗三 28。

圣使徒保罗使律法和福音有明显的对照，他说：“并没有分别；因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀，如今却蒙上帝的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白的称义”罗三 22-24。根据这些话看来，律法是咒诅（人）；而福音是称人为义。（参考加三 10-14）

律法和福音另有彼此不同之处，我们若思考及其各自的应许，便显然看出同样有绝对矛盾的区别。律法的应许是有条件的（ promissionis conditionalis）； 福音的应许是纯粹恩典的应许（promissionis gratuitae）。即是说：律法应许罪人若完全遵守律法，即将生命赐给人，加三 12；路十 28；但福音应许将生命和救赎给罪人，是“不在乎遵行律法”，罗三 28；也 “不是出于行为”，弗二 9；而是白白的蒙上帝的恩典”，罗三 24（ particulae exclusivae 排他性的分词）， 致使罪人实在（得）称义，罗四 5。 换句话说：律法称那些自己有义的人为义，加三 21，福音称那些本身不义的人为义，罗四 5。

所谓命令式的福音（imperatives evangelicus, 徒十六 31），乃是“浓缩精炼的福音”"contracted gospel "。当圣使徒保罗命令腓立比的禁卒说：“当信主耶稣基督，你和你一家都必得救”时，他是将信仰宣讲入禁卒的心内。照样约壹二 23 也不是属律法的命令，乃是最恩惠的邀请，以最有力的方式表达出来，劝人接受福音所提供的赦免。福音所要求的信心，在圣经内描写正与属人的任何成就相反，弗二 8，9。

由此而显明律法的条件，（路十 28）是实在的条件，要求人绝对履行所规定的义务， 加三 12； 福音的条件（罗十 9： “你若口里认耶稣为主，心里信上帝叫祂从死里复活，就必得救”）仅仅指出上帝用以使罪人得生命和救赎所藉的媒介（信）（modus applicationis）。“你若相信，就必得救”这句话的意义， 只是：在你这一方面不须用任何善工或价值，唯一是藉信靠那因上帝的能力由死人中复活的主耶稣而得救，罗三 23-28。

律法和福音既然按其内容和应许是绝对相互矛盾（plus quam contradictoria），所以我们必须明白分辨两者在救赎制度内所属的范围。这才是移去“不易克服的困难”的唯一正确方法，当我们按照圣经中对他们的记载，来观察这两件互相矛盾的道理时，会遭遇到此种“不易克服的困难”。

律法须按其原有的严厉和苛刻宣讲给人，人决不敢取消它的一丝一毫，太五 17，18；加三 10；罗一 18；三 9-19；可是传扬它的唯一目的，须是使罪人清楚知道自己的罪恶和咒诅，除此以外无其他目的，罗三 20。这是律法正确的范围，正如圣经所明白指示的，林后三 9："定罪的职事"。律法是忿怒的信息，是"我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们藉信称义"，加三 24。

然而，当律法完成了其目的，并且忧伤的罪人呼唤说："我当怎样行，才可以得救呢"？徒十六 30，那时便应停止律法的宣讲，而开始宣讲福音，徒十六 31；因为律法的作用是威吓恐怖自负的罪人，而福音的作用是以上帝在基督耶稣里的恩典安慰忧愁的罪人，约三 16；罗十 4。在圣经中常可看到律法和福音两者范围的这种尖锐的区分，撒下十二 13；徒二 37-39；林前五 1-5；林后二 6-8。

路德说："律法有其目标，（规定）应进行到何种程度，当成全多少事，也可说其目标是引人'到基督那里'，要以上帝的忿怒和憎恶去威吓不懊悔的人。福音也以同样方式从事其工作和作用，即是向良心痛苦的人宣讲罪的赦免……当人是非之心被正确地唤醒，充分感觉其罪，并处于死亡的痛苦里时……就应该知道如何分辨律法和福音，并将每种道理各归其位。"（St.L.,IX,798 下）。

所以一般来说，律法属于罪的范围，福音属于恩典的范围；前者为悔改（忧伤）的信息，后者为赦罪的信息，路二十四 47。两种道理必须皆按圣经的纯洁和真理来教导；律法的严厉和苛刻必不可予以稍减，也不可更改福音的甘甜和可爱，因为惟有如此才能将罪和恩的神圣信息进入罪人的心，并改变它。

律法和福音在它们的 principia cognoscendi （知识原则，即人知道各别道理的方式） 方面也有区别。律法是写在人心内，罗二 14，15, 因此人即使没有圣经所启示的知识也能知道一部分；福音是上帝"隐藏的智慧"，由特殊的启示使人知道，林前二 7-12；罗十六 25，以致若不将它启示给人，没有一个人能知道它，可十六 15；罗十 14，15，17。此点可以藉着人所创设的宗教均为"律法的宗教或善行的宗教"这件事实而得以证实，然而基督教，由于以圣经为根源，是"信心的宗教"。况且凡信奉善行之自然宗教的人，是弃绝信仰信心的宗教，以它为愚拙，林前一 23；二 14，直等到圣灵藉福音将那 opinio legis（律法的意见），从他们心中移去，林后三 15，16。

反律法主义者争辩时，曾辩论一项问题，即：不信的罪是由律法来斥责（Gnesio Lutherans，纯正路德派），抑或是由福音来斥责（墨兰顿派）。协同式内赞成并采纳纯正路德派的答辞（参考第 V 与第 VI 条）。墨兰顿派也许受人错误的引导而考虑到神圣律法既不知道基督和对祂的信心，所以它不能斥责罪和不信。假使我们记得律法与福音的特殊范围和作用，就会迅即解决此问题；律法时时有判断，咒诅，斥责人罪的作用，可是福音按其正确的意义，从不判断，咒诅，并斥责人，所以斥责的作用违反福音的真正性质。

"福音斥责罪"（墨兰顿）的陈述，仅在福音按广义使用的情形下方可维护，就是指基督的全部道理而言。但是福音按其严格的意义，并不斥责不信者的罪或任何其他的罪，此点有明显的事实为证，即：倘若福音适当地为斥责和咒诅的信息，则救赎即会是绝对不可能之事；在该种情形下，就没有救人的信息，使那按本性皆为不信者的罪人，能以依赖而得救。福音能以救人，罗一 16，正是因为它只有救人的作用，而没有斥责或咒诅的作用。墨兰顿派并非故意的，但却是实际地将福音改换为律法，因为他将斥责的职务照严格的意义归与福音。

协同式认可福音（或福音的事实，如：基督之苦难死亡）确能使用于描写上帝因人的罪而生的烈怒，正如基督自己曾如此使用一样，路二十三 31。不过当福音按此种方式被使用时，它并非执行自己的正式职务（proprium suum officium），乃是实行局外的职务（alienum opus）。我们的信条（全 V, 12）说：“不错，除宣讲上帝因人之罪而生的忿怒外，还能有哪些事比宣讲祂爱子基督受苦而死更为有力呢？但是这一切是传讲上帝的忿怒，令人恐怖，仍不算为福音或基督自己的宣讲，乃是宣讲摩西的、对付不懊悔者的律法。基督及祂的福音从未为了恐吓和咒诅人而设立的，“乃是为安慰鼓舞那已受惊恐胆怯的人而设。”在此最后提及之真理，基督徒绝不可忘记；因为福音按其恰当意义从不显示出罪或使罪人受惊恐，反而时常显示出神圣的恩爱并安慰受惊吓的人。

结束此一章时，请读者注意，律法与福音只不过是上帝本身与罪人的关系的不同侧面。律法指出上帝因罪人犯罪而定他的罪（Deus propter peccata damnans）；福音描写祂因基督的原故赦免罪人并称他为义（Deus propter Christum absolvens et iustificans）。基督教的神学家在定义律法与福音的作用与范围时，当时时牢记此项事实。

# 19.4节. 律法与福音间的密切连结

律法与福音就其内容而言，彼此间根本不同，但是在实际应用时，仍须将它们予以密切的连合。路德论这事说（St. L., IX, 454）：“这两种（道理）虽然就其内容而论 （re ipsa 事情本身）相距甚远，但它们却同时在同一的心内面，密切连结。没有任何事物能比恐惧和信心，律法和福音，罪与恩典，更快地连结在一起。它们是如此地连结，以致其中之一被另一个吞蚀（absorbeatur）。因此不能再有像这样的正确连结。

律法与福音的此种密切连结，当我们考虑罪人悔改的事时，更为显然。正如我们在前一章内所指出，悔改的成就是在懊悔的罪人个人依赖福音的恩惠应许的那一刹那间；或者我们可以简要的说，悔改乃是藉福音而成。可是，为使福音能成就其安慰救人的作用，必须先以律法指证他的罪和罪愆，恐吓他，降服他，使他对自己救自己的努力失望，罗三 19, 20, 23，24。这样，罪人的悔改须要律法与福音的宣讲，并以此种宣讲为前提。律法须先指出罪人属灵的死，为要他喜乐地享受福音所赐属灵的生命。律法须使他信服上帝公义的要求，以便他能甘心乐意地，以信心接受福音的白白恩赐，律法必须宣告罪，为使福音能够宣告恩典。

当论及神圣律法的第二种用法时，我们的教义学家正确地分辨 usus elenchticus（揭发并说服人有罪，罗二 20）和 usus paedagogicus （“我们训蒙的师傅引我们到基督那里”，加三 24）,这两种用法。然而当记得律法本身并不引人到基督那里，仅引人陷于绝望。但律法由指出罪人的需要，而服侍人来到基督面前（compulsus indirectus 非直接的强制）。律法使罪人恐怖时，基督即在跟前向他宣讲福音的安慰。律法本身不能在罪人心内产生任何道德上的改变和改进，也不能预先使他接受福音；这是林后三 6 下；罗七 5，8 等经文所教导的。因此福音与律法须携手并进，否则罪人不能悔改得救。

反律法主义派否认律法与福音之间的此种密切连结，试图将律法逐出教会之外。但事实上，他们反对律法即为反对福音；因为路德正确地说（St. L. XX, 1646）：“人若除去律法，便无人能知道基督是谁，或知道祂在替我们成全律法之时曾作了何事。”这位伟大的改教家清楚知道“魔鬼藉着神感主义（Antinomianism 反律法主义）并不是要除去律法，而是要除去成全律法的基督。”（XX, 1614）。

再者，当我们考虑信徒的成圣，也显然看出律法与福音的密切连结。当然，信徒按着内面的人，或新人，确实不需用律法，提前一 9，因为作为基督里新造的人，有律法写在他心上，耶三十一 33；结三十六 26，使他喜乐而自愿地遵守律法，正像亚当在堕落之前所行的，诗一百十 3。协同式正确地宣告说（全Ⅵ, 17）：“但当人由上帝的灵重生并脱离了律法的约束（liberated from the Law），即是脱离了这驱使者，而由基督的灵引导之时，他便按照律法内所包含的上帝无更改的旨意去行事为人，并且就他已重生来说，出于自由喜乐的灵，行一切的事。”

然而， 当我们按照那仍依附于信徒的肉体来观察信徒之时，情形又颇为不同，罗七 14-24。信徒按照旧人，既不彻底知道律法，又不会甘愿遵守它，罗七 15，反而是时常违犯律法并反对它，罗七 18。

路德说：（St. L., IX, 881）：“按照心灵来说，信徒是公义的，没有任何罪，也不须用律法；但按着肉体说，他仍有罪……因为罪仍然（在我们内面）存在，圣经

便判断我们为不义的，是罪人，所以照着肉体，我们须有律法，像他们需用律法一样。”

协同式（全Ⅵ,18 下）也照样说：“信徒在世上既然不是完全更新，而是有老亚当附着于他们身上直到进入坟墓之时，所以在他们内面也存有灵与肉体的争战。因此他们按照里面的人诚然是喜悦上帝的律法，但是他们肢体中的律法与他们心内的律法相争，于是他们永远不会没有律法，虽然不是在律法之下，但却在律法里面，生活行事在主的律法之中，从不因律法的强迫去行什么事。”

所以信徒也应当和福音同时使用神圣的律法，即如：甲、作为马缰绳，将邪恶之肉体钉十字架，罗八 7；林前九 27；乙、作为镜子，常显出他的罪，罗七 7，13；加五 19-21；丙、作为向导，基督徒按此准绳制定并指引他的整个生活，加五 22-25。因此，重生者也须时时将福音与律法密切连结而使用之，以律法在外部克制肉体（违背上帝），以福音在里面毁灭肉体的私欲；律法是指示出可做的善行，福音是赐他力量行出善行；律法向他指出他的罪，福音指示他如何能以洗净罪孽。

当然，在提前一 9 所说：“律法不是为义人设立的”，与那些按律法的全部用途将它应用于与基督徒身上的经文，如：罗七 23，24；林前九 27 等之间并无矛盾存在，在前者经文内，是按照新人来描写基督徒；后者经文内，是按着他败坏的旧性来描写。路德正确地说：“Ein Christ ist zwischen zwei Zeiten geteilt. Sofern er Fleisch ist, ist er unter dem Gesetz； sofern er Geist ist, ist er unter der Gnade。基督徒被分在两个状态之间，他若按肉体生活，便在律法之下；当他按心灵生活时，便在恩典之下（参考 St. L., IX, 452, 880）

所以，人的悔改和成圣乃是律法和福音合作的结果。单独宣讲律法的结果，乃是假冒为善或失望；单独宣福音，其结果为冷淡和自负（参考路德 St. L., ll , 988；恩革德博士教义笔记）

为完整起见，我们在附加说，我们教义家提及神圣律法的四种用途，每一用途也可应用于信徒。律法约束基督徒的肉体，强制它有外面的训练（usus politicus）；显露出人的罪，并使他承认有罪（ usus elenchticus）； 它是引导人到基督那里去的训蒙师傅（usus paedagogicus）； 最后它又供给他生活的安全准则（ perpetua vivendi regula，太五 17；usus didacticus）。

# 19.5节. 分辨律法与福音的技巧

按着理论去分辨律法和福音比较容易，但是在实行上应用这区别却极端困难。路德很正确地说，在实行中，区分律法与福音的真正分别，是超过人的自然力量，只能藉着圣灵的工作才能完成。其缘由可以在人天然的倾向中发现；人固执的坚持opinio legis（律法的意见），就是坚持想要以行为的义拯救自己。信徒按照他肉身方面，也犯有这种基本错误。因此，他时常受试炼而错误地应用律法和福音；所以他必须不住地求上帝以祂的圣灵光照他，诗一百四三 10。

然而基督教牧师的工作更为困难，因为他正式受职为耶稣基督的执事，须正确地分解真理的道，提后二15。路德对此有效力地说："谁若知道善于分解律法和福音的技巧， 就使他坐首位，称他为圣经的博士。" 基督教的牧师须时时一起教导律法和福音，同时须正当地注视这两种道理的分别及其连结，使自负的人恐怖；恐怖的人得安慰，他决不可混杂这两种道理，反而要按律法的全部严厉教导律法，并按福音的全部甘甜教导福音。

热诚从事此巨大工作的牧师，将易于同意路德的说法，他说（ St. L., IX, 798下）："若没有领受圣灵，更不能作成这种区分（即律法与福音的区别）。我由自己的经验知道，并且也由别人身上感觉到区分律法和福音的道理是如何困难，在此事上必须由圣灵作为夫子和牧师，否则世上没有人能理解或教训它。此技巧很容易教导给人。人能很快地说出律法与福音不同的话和道理；但是在实际信仰生活时，区分它们并应用此技巧乃是费力和悲哀的事。"

虽然分辨律法和福音甚为困难，但却为绝对需要，因为不恰当地分解这两种道理，即不能有救人的信心，而因此也没有真基督教。路德使我们注意这事实，他说（ St. L., IX, 798 下）："若在此点上发生错误，就不能认清一个人是基督徒，外邦人，和犹太人；所以这种区分是如此之重要。"

路德下此判断的原因不难理解。基督徒信仰的首要道理是本乎上帝的恩典，藉信得称为义（ sola gratia, sola fide）。为要按圣经纯正道理，就必须从这道理中除去律法的一切要求，或每件善事。如路德所说，人称义的事甚至不能去依靠虔诚地使用主祷文祈祷，否则就不能保全基督教道理的完整真理。若在此点上更改了神圣律法的威严，并且不能将基督内的神圣恩典按它在圣经内原有的甜美陈述出来，则罪人必不能真正忧伤痛悔，也不会为自己的救赎完全投靠上帝在基督耶稣里的慈悲；总而言之，若不将福音与律法予以严格区分，即不可能教导藉信称义的事。

由此而使我们进一步联想到，若使律法与福音混合，也就不能以救赎的保证安慰罪人。换一句话说，若是在称义之条款内将律法与福音混淆，致使人的救赎依赖于他成全上帝的公义要求，那么，他必会永远对他的恩典地位存有怀疑；因为那时救赎便由上帝全能的手中取去，放置在自己无力的手中。所以，这样混杂律法和福音，就使人失去基督教提供给世人的最大福气，这大福气就是 certitudo gratiae et salutis （恩典与救赎的确据），藉信靠基督耶稣，上帝因基督的缘故，白白称那亏缺上帝荣耀的罪人为义，罗三 23，24。

路德论及这事说：（ St. L., IX, 619）：" 基督和律法一同居于人心内，是不可能的；不是基督要离去，就是律法要躲开。"路德的意思称：人要么倚靠善行，要么倚靠基督得救赎；或者可说，人想要藉律法或藉福音得救。此两种道理之间没有中

间地带。但是倚靠律法得救的罪人，是有祸了，加三 10；五 4。因为他无力遵守律法，所以必永远在咒诅之下。若律法与福音相混，即会使罪人失去了真安慰，这种安慰就是藉信靠耶稣基督有了救赎的确实盼望，唯有它能在生活中支持人，在死亡时安慰人。

最后，若不恰当地分别律法与福音，也不能理解圣经。协同式指示我们要注意此点，称律法与福音的分别为“特别的明灯，用作正确分解上帝的道，并使圣先知与使徒的圣经能得以恰当而明白地被解释”（全 V，1）。我们信仰告白的这种说法并非言过其实；因为一方面圣经明明地说：“他这样行，就必得永生”，路十 28；一方面又说：“人藉信称义，不在乎遵行律法，”罗三 28。这些陈述本身彼此矛盾，正如是与不是这两个词正相反一样。为消除此种难处，反律法主义者努力将律法逐出于教会之外，使它归于民事法庭，以致在教会内不教训律法，唯独教导福音。可是这样处置是不合乎圣经的，因为上帝在祂的道中，曾明白地陈述祂的旨意，就是当无条件地、不更改地宣传律法（道德律）直到时间的末了，太五 18。

现代理性神学家，曾试图藉着将福音变为律法来消除这两种道理的矛盾；可是上帝的道对凡以此种方式将福音的荣耀内容倒空（以为可以不需要）的人，宣告神圣之咒诅，加一 8；六 14。总之，不可以由废止这两种道理的任何一种来消除其矛盾，反当正确地分辨之间的区分，并指定各自的适当范围。倘若如此行，我们便易于理解圣经为何一方面说：“行这事的，就必因此活着”，加三 12，一方面又说：“人称义，不是因行律法，乃是因信耶稣基督”，加二 16；因为这样我们才能记住律法赐给我们，使我们知道自己的罪，罗三 20 赐给我们福音，使我们能获得罪的赦免。总之，我们若恰当地区别律法与福音，圣经便是我们易于明白的书；我们若不能识别律法和福音，必永远不明白并难以理解圣经。

这种陈述的真实性可以由罗马派和抗议派之协力主义者对于救赎的确证（certitudo salutis）这个主要问题所怀的虚伪态度而得以证明。这些错误教派以否认 sola gratia（唯一本乎恩典）并教训直接或间接地藉行为得救赎，来掺杂律法和福音。结果他们坚持：信徒不能确知他的救赎（monstrum incertitudinis 不确定的异形怪物）。这乃是故意弃绝圣经的明白道理，如：罗八 38，39；而且他们试图以圣经作为他们虚假主张的基础，林前十 12：“所以自己以为站得稳的，须要谨慎，免得跌倒。”然而，他们却不分别律法和福音。他们由于这种基本错误的引导，忘记了林前十 12；来十二 14 等经文本是律法，是为了警戒和恐吓自负和冷淡的基督徒而制定的，但是罗八 38，39；约十 27-29；三 16-18 等经文是福音，意欲安慰痛悔和悔改的信徒。按照旧人而言，信徒时常需要律法的警告，但按着新人他们因宝贵福音所给与的确实救赎盼望而喜乐，罗五 1-5。故此普通信徒在私自判断自己的恩典地位时，绝对需要明晰而敏锐地分辨律法和福音，提后二 5，尤其是基督教的执事（minister 牧师 pastor 等），当他因其职务的原故传讲神圣救赎的道路时，更当如此。

但是，唯有在上帝施恩典给我们，并保存我们在祂恩典之中的时候，才能成就这事。祂的圣灵必须教训引导我们分辨法律和福音，并按恰当的次序应用这两种道理。若没有圣灵的光照和引导，谁也不能由律法的咒诅转向可称颂的福音求救，从而得到罪的赦免和生命救赎的应许，并依赖它。这原是圣灵在我们里面的工作，弗一 19，20；腓一 29；西二 12，正如时时藉福音的应许，在信仰上忍耐到底，是上帝在我们内面的工作，彼前一 5。再者，律法虽然控告咒诅人，然而律法主义

（Nomism）——以成圣的方法使律法作为救赎的媒介——在肉体内深深生根，以致他生来即为律法主义者，依赖律法的行为得救，而且不愿转离律法，进而求助于福音，因为这福音对肉体而言，是绊脚石和愚拙，林前一 23。故此，上帝必须帮助并救赎我们，成全在我们内面立志行善的事，腓二 13。没有祂的恩典，我们在恰当区分律法与福音的事上也不能作什么（约十五 5）（比较路德 St. L., Ⅳ, 2077 下；IX, 446；XXII, 760；V, 1171 下）

# 19.6节. 谁抛弃律法和福音的恰当区分

抛弃律法与福音间的区分，因此而混杂律法和福音的人，乃是：

甲、罗马主义者，由他们论及以行为称义和救赎不确定的恶毒教训，而混杂律法与福音。天特议会特意咒诅此项教导："福音乃是关于永生的绝对而不带条件的应许；不须以人先遵守律法为条件（Vl会议，20章）。

乙、加尔文派，他们否认 gratia universalis （普世的恩典）以及圣灵藉着神圣规定之施恩具所行的工作。因这些异端之结果，他们不向罪人宣传福音恩典的应许，反而使罪人的救赎以其是否遵守所规定的条件来决定，上帝必因这些条件而悦纳罪人。按照长老会教义学家贺智（ Charles Hodge）所说："外表的呼召"为"接纳一切遵守条件之人的应许"； 同时他说福音是"上帝愿意救罪人条件的宣告，并且是堕落之人关于这计划"应尽的义务的一种展示。（"A proclamation of the terms on which God is willing to save sinners and an exhibition of duty of fallen men in relation to that plan", Systematic Theology, ll, 642）。因此，说到底，加尔文派与罗马派一样，犯有同样重大的错误。

丙、协力派，他们否认 sola gratia （唯一恩典），并使救赎凭依于罪人自己归向恩典的决定。按照协力主义所说：福音乃是上帝应许将恩典给与凡愿意使自己准备接受恩典的人（ all who will apply themselves to grace）。所以协力主义转回到罗马主义，伯拉纠主义的门派下。

丁、一切现代主义派， 他们否认 satisfactio vicaria（代赎），所以教导人以行为得救，或罪人救赎自己脱离罪。

戊、某些现代神学家，他们断言律法与福音之间较高度的合一"（higher unity）。按照他们的意见，律法与福音之间仅有等级之分，并非种类有别；因为按照他们虚妄的主张，两种道理都是要求罪人要有道德上的行为。说到底，在这种情形中福音无非是修订了的律法，这种错误的观点自然会整个地消除了这两种道理的区别，是将福音改变成律法，使罪人的救赎凭依于自己的顺从。

这些提倡异端者竟然宣称路德偏向于他们这恶毒的意见，然而在实际中，路德分辨律法与福音为 plus quam contradictoria （甚为相反，极其不同）。

于结束本章时，请读者注意一项事实，即：每逢将律法与福音彼此混杂时，其目的均为一样，即是消除以被钉十字架并复活的救主作为人得救的独一盼望的"愚拙宣讲"，并要宣认藉行为获得救赎的异教道理（opinio legis 属律法的意见）。

说到底，神学上一切异端的结果，是排除了"背负世人罪孽的上帝的羔羊"，约一29。路德很正确地说（ St.L., XX, 873）："凡在一点或一条上否认，谤讟，或不尊敬基督的人，也不能在任何其他道理上恰当地尊敬祂。"

凡削减律法严厉的人是以一种更狡猾的方法混杂律法和福音，他们教训人说，人若尽其所能地顺从律法，上帝便满意了；又有人藉着将律法的元素注入福音内，而夺取福音的甘甜来混合律法与福音，也有人藉着将律法讲给受惊吓的罪人，将福音讲给那自负并在肉体上冷淡的人等等，这些都是混淆了律法和福音。律法与福音由此而在他们的性质，内容，作用和在人身上的工作方面产生混乱和粹杂。但是每逢将律法与福音彼此相混，就毁灭了藉恩典称义的道理和救赎的确定性。事实上，凡不知道而且不实行律法与福音的区别的地方，就没有人能成为基督徒或仍为基督

徒。所以路德的话值得慎重考虑，他说：“律法与福音的区分，是基督教至高的艺术，凡以自己拥有了基督徒之名为荣的人，都能够而且应该理解它。”（St. L., IX, 798）

# 第20章. 圣洗礼的道理

（De Baptismo）

# 20.1节. 洗礼的神圣设立

洗礼不仅是教会的礼仪，而且是一种神圣的制度（institutio divina）；这制度直至时间的末了仍是有效力的，而且是众基督徒都必须遵守的，可十六 15，16；太二十八 19，20。基督所赐要万民施洗的命令，与所赐下的传福音的命令是同样强调，这也是使徒们认真尽的义务，徒二 38；十 48。这是基督教当坚持的事，虽然圣保罗的特别任务是去传福音给人听，并不是给人施洗，林前一 14，15；因为他在全书信中教导洗礼的需要和效力，罗六 3，4；加三 27；多三 4 一 7 等。故此，若贵格会，救世军（ Quakers, Salvation Army）和其他神感派弃绝洗礼为平常“仪式，对人的良心无约束的力量”，便为弃绝上帝自己的设立和制度。然而，他们弃绝圣洗礼只不过是他们否认施恩具一般道理的结果。

现代理性神学家（ 何扯曼 Holtzmann）否认洗礼为神圣的设立，虽然他们赞成洗礼在初期基督教会时是普遍地实施，但是他们一切的辩证（ 保罗只在特殊的时候施洗，林前一 14；彼得自己没有施洗，徒十 48；耶稣未曾予人施洗，只教导人，约三 22；四 2），不能推翻太二十八 19，20 和可十六 15，16 的话语；该两节无错误地教训出圣洗礼的神圣设立。

偏向于较为保守的现代理性主义神学家赞成洗礼为神圣的设立，但他们反对所谓该制度的“属律法性质”。我们对于这种模糊不清的议论，所予的回答是：教会施洗的责任并不比宣传福音的义务更为“属律法的”。人们若能不用洗礼而得救，其原因并非是因为洗礼比宣讲福音“更加倾向律法主义”，乃是因为上帝以祂无穷的恩典，已藉着福音将他整个恩典及整个的饶恕提供罪人。可是这项事实并不使洗礼成为多余的事；因为上帝“有格外丰富的恩典”，愿意将“计划和帮助赐给我们，不仅以一种方法来对付罪”（施马加登信条 Smalcald Art., part Ⅲ，art.Ⅳ）。我们可称颂的救主设立了洗礼，祂当然不愿意我们轻视这圣洁救人的圣礼，路七 30。

神圣施洗的命令，时时要求以水作为这圣礼中应该使用和可见的物质，约三 23；徒八 36, 因此若使用任何其他的物质代替水，洗礼便为无效。凡不能给与可靠证据的洗礼，虽是已经受洗，仍须视为没有受过洗（参考路德，St. L., X, 2128 下）

洗礼中使用水是必要的，但是应用水的方式（modus applicandi）可随意选择，因为希腊文的动词 βαπτιζειν 不仅含有浸入的意思，也有洗濯的意思（参路十一 38；可七 3 所提出 βαπτιζεσθαι 有 νιπτεσθαι 或洗涤的意思）。故此，本路德会小问答内正确地坚持施洗（baptize）就是“用水洗涤，浇灌，泼洒，或浸入的意思。对于那些坚持洗礼必须藉着浸入才表明死和埋葬的，罗六 3，4，我们的教义学家所给与的答辩是：洗礼不只表明埋葬，同时也表明洗涤去罪，徒二十二 16，又表明圣灵的浇灌，多三 5，6，和被基督的血泼洒，来十 22，参看出二十四 8；来九 19；林前十 2，因此以任何一种方式来应用水，均表明其意思。

若有人反对说：浸入是必需的，因为整个的人必需藉洗礼得以洁净，我们的回答：洗礼洁净人的力量不在乎水的多少，乃在乎圣礼本身；凡按任何方式领洗的人，都是完全被洗净，约十三 19，20。

我们顺便提醒读者：那些因认为“洗礼表明埋葬归入死”，而惯常坚持浸入受洗的人，是否认圣礼具有将受洗者归入基督之死的真正效力，就是说，让他获得基督

代替性死亡的益处。他们坚持洗礼的方式，但同时弃绝洗礼的主要部分。他们保存了外壳，却抛弃了里面的核仁。

对圣洗礼的神圣设立的一切反对，是源于人自负不信的理性，人的理性故意将圣经搁置一旁，不以它作为信仰的唯一根源，当人宣称洗礼是多余的——正如声称一切施恩具是多余的——因为唯独圣灵与火的洗礼是必要的（贵格会 Quakers）或因它是"犹太人的仪式"（救世军 Salvation Army）；或是因为洗礼只不过是教会的一种礼仪而已）现代主义 Modernists；理性派神学家），或因为洗礼只是为了初期的教会所设立的（首西尼派 Socinians）；或是因为奉三位一体施洗的方式（太二十八 19）是以后插入的，因为该经文明白地表明三一的观念，对初期教会是一种生疏的概念（现代主义神学家；参考林后十三；多三 4-7；彼前一 10-12）；或马太的记载不属历史，因为基督没有死里复活；或因为根据林前二 14；约三 22；四 2 等经文，太二十八 19 的经文不能视为基督所颁发洗礼的命令，他们由此而证明出是故意抵挡圣经，并且高抬自己盲目的理性，置于上帝圣经之上。

# 20.2节. 何事使洗礼成为圣礼

（De Forma Baptismi）

为要能有效力地洗礼，必须应用水在各个人的身上；因为水及其应用是这神圣制度的主要原质，但是唯有水并不能使洗礼成为圣礼，正如路德于其问答书内正确地说："洗礼不但是寻常的水，乃是水包含在上帝的命令中，与上帝的道联合"。圣奥古斯丁说明同样的真理说："道与物质连结之时的行动即成为圣礼"（Accedit Verbum ad elementvm et fit sacramentum）；就是说，当人照着基督的设立实行行动时，该行动即成为圣礼，应用水虽是重要，但实际上是基督的话与应用连合，才使洗礼成为"重生的洗和圣灵的更新。"多三 5。

基督的话有双重的性质。一、是命令（太二十八 19（按原文）："所以要去，以施洗使万民作门徒"）使徒既然要出去，所以他们就要以施洗使人作门徒。因此施洗的命令是很清楚的。

二、那与洗礼联合的神圣之道，乃是应许的话（太二十八 19："奉父子圣灵的名（ειςτοονομα）"）。这些话所说明的意思，就是洗礼不是虚空的仪式，乃为有效力的施恩具，受洗者（自然是藉信，而不仅是 ex opere operato（因所行的外表事情））而与三位一体上帝有交通。于是这些话为最恩惠的应许，而且正因如此，便说明使徒为何能"藉着施洗使人成为门徒"。

洗礼的应许在可十六 16 说得更清楚："信而受洗的必然得救"。在罗六 4 的经文内，更为明确地指定应许说："我们藉着洗礼归入死，和祂一同埋葬（即基督之死）。圣保罗在加三 27 宣告说，那些受洗归入基督耶稣里的人，是披戴了基督，即是披戴了祂的义和功劳（称义）。

所以洗礼的正确定义是水包含在上帝的命令中，与上帝赦罪，赐生命和救恩的应许联合。

有人曾指出（特土良 Tertullian, De Bapt.,论洗礼，5 章），有些外邦宗教设有自己的洗礼（Sacris quibusdam （nationes exterae] per lavacrum initiantur Isidis alicuius aut Mithrae。外邦人有藉着洗濯奉献（自己）给伊西抵神或弥特勒神。）这些洗濯是人所设立的，因此并无效力；但是全能，全知的主基督，曾藉着祂的神圣命令设立了真正的洗礼（一种神圣施恩具），受洗者藉这圣礼与真上帝相交并和祂诸般恩惠赦免和属灵的福气相联合（καθαρισμος, λουτρον παλιγγενεσιας και ανακαινωσεως πνευματος αγιου,多三 5 下）。

基督既然嘱咐祂的圣使徒，也嘱咐全基督教会要"奉父子圣灵的名给人施洗，所以基督教信徒每逢施行圣洗礼的时候，须（使用这种施洗的仪式 Taufformel）。圣经有时提及洗礼为"归与基督"或"奉基督的名"去行，这并不能反证以上所说，当奉父，子，圣灵的名受洗（徒二 38：επι τω ανοματι Ιησου Χριστου；八 16：εις το ονομα κυριου Ιησου；十 48：εν τω ονόματι Ἰησοϋ Χρίστου；加 27：εις Χριστον 罗六 3：εις τον Χριστον）。

"奉基督的名"或"归与基督的名"，与奉三位一体上帝的名的洗礼，不是对立的，因为一方面是基督设立了这圣礼；另一方面，那些受洗的人，惟有藉信基督始与三位一体的上帝相交。这两种经文记载并未彼此抵触，乃是彼此包容；就是说：受洗的人是奉基督的命令受洗，藉着基督归与三位一体的上帝。换一句话说：我们绝不

可将洗礼和基督分离；洗礼唯一是因为基督的吩咐而存在，并且惟一因为它基于祂的代赎而有效，基督藉着这代赎，获得了在洗礼里面所提供的所有属灵福气。

这是圣保罗所说的明晰道理，他说："基督爱教会，为教会舍己；要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁"。弗五25，26。于是洗礼藉着所联合的道（福音）是洁净成圣的水，其中基督将祂所获得的功劳，白白赐与万民，这功劳是祂为全世界的罪舍己受死而获得的。因此，每一次的真正洗礼，总是与基督有关系，因此也与圣三位一体有关系。

策克勒尔（Zoeckler）神学家在他对徒二 38 的注释内，正确地说，当使徒们"奉基督的名"施洗时，无疑使用了太二十八 19 内所规定的样式，他引录 Διδαχη 证明此事（使徒之教训，7，23）。这完全符合他们时常坚持以三位一体的上帝作为独一的真而活的上帝，并为一切灵性福气的泉源和创始者，林后十三 14；弗一 2；彼前一 2-4。

牧师无论是用施洗仪式称："我奉父，子，圣灵的名给你施洗"（路德会，罗马公教派），或是使用希腊公教派的仪式称："这仆人受洗是奉父，子，圣灵的名"是无关重要的。甚至连这样的仪式，说："我奉圣三位一体给你施洗"，也是正当有效的。但是我们当谨记，最合宜的仪式，就是那最近于设立洗礼所说之话——任何执事不得更改在教会里所设立的施洗话语，因为若有所偏差一定导致疑惑，或唤起争辩。

关于我们对反三位一体的异端者所实行的"奉父，子，圣灵的名给人施洗"这种行动应有何种看法，这个问题已由全基督教教师予以明白一致的答复。圣奥古斯丁报告说，在他的时代，异端者屡次奉三位一体上帝的名施洗，但是教会不承认这种洗礼有效。

拒绝这种的洗礼是以圣经为根据；虽然在这种洗礼内，确是使用圣三位一体的名，然而，这样用上帝的名其实不过是轻慢毁谤，因为这些异端者并不相信予人施洗所奉之上帝之名。我们的教义学家因此而正确主张，在他们奉三位一体的名施洗的一切情形内缺少了上帝的道，所以是一个没有上帝之道的"洗礼"，结果不是真洗礼。

这样的情形当然与由不信的牧师（假冒为善的）服事一个基督教会这样另一种情形，有所不同。在该情形中，他个人的不信，不会使洗礼无效，因为当他举行洗礼时，他是代表基督教会来实行。

每个洗礼当是绝对的确实，以使受洗的信徒能以由圣洗礼内所设的恩约，真正地安慰自己；这是无庸赘言的。当我们不确知某人是否受了洗的情形下，就必须与他施洗。但是这次的洗礼，不当视为第二次的洗礼，或为重洗礼，因为不确实的洗礼，实际上不是洗礼。总之，我们可以说，我们接受凡在基督教会里面和由这教会所施行的一切洗礼举动为正当有效的。

# 20.3节. 洗礼为真正的施恩具

根据圣经所说，洗礼不仅是教会的礼仪，也是真正的施恩具（aqua divino mandato comprehensa et Verbo Dei obsignata 水包含在神圣命令中，并由上帝的道所印证），上帝藉这施恩具将基督由代替性补赎为世人所获得的功劳赐与人，徒二 38。因此，路德在他的问答中说："洗礼使罪得赦，并救人脱离死亡和魔鬼，又赐永福给一切相信的人，正如上帝的道和应许所说明的。"（可十六 15，16）我们的教义学家非常恰当地称洗礼为"称义的媒介"（medium iustificationis sive remissionis peccatorum 称义或赦罪的媒介），是属于福音，不属于律法。这是说，洗礼救人，并非因它是我们向上帝所行的一件工作（不是尽义务的一件事），而是上帝向我们所行并赐福给我们的事，"在这事上没有我们所行的什么善工，乃是祂赐给我们的珍贵礼物"（路德，协同书三排本 Triglotta：741）

洗礼所施与的，也是福音所赐的；洗礼使受洗者得着罪的赦免，徒二 38，洗除罪过，徒二十二 16，洁净而成圣，弗五 26，重生而得救，多三 5；彼前三 21 等。况且圣灵藉着福音造成并坚固信仰，罗一 16； 林前二 4，祂也藉着洗礼行此事，彼前一 23；多三 5。其实，洗礼供给一切神圣属灵的福气，是因为水与赐恩典和救赎的福音应许联合。这些神圣应许既然在每逢听讲或诵读之时有效，因此当它们在洗礼中被应用时，也是有效。"藉着道，将此种能力交与洗礼，使洗礼成为重生的洗"（路德，协同书，739 页）。

洗礼与福音间的显著区分，一般来说，乃是上帝在圣洗礼内，藉着水赐恩典给每一个人，成了能见的道（Verbum visibile, visible Word）辩护论 XIII（ VII）条，6）。正确地说："正如真道入了耳，为打入我们的心，照样这礼仪本身出现于人眼前，为要感动人心。道和礼仪的效果是同一的，如奥古斯丁曾有理地说，圣礼是能见的道，因为人以眼睛领受这礼仪，好似一幅圣道的鲜活画面，表明圣道同样的事情，故此其效果是相同的。"

刚才所提及的真理，我们必须加以维护，以反对罗马派与加尔文派。教皇实在也教导藉着洗礼将恩典（恩赐行善的能力）施与受洗者（gratia infusa），但他们主张说，这事的成就是 exopere operato，即受洗者这方面不需有信心，这种主张是错误的。辩护论反对这种异端而作证（XIII（VII），18 下）说："这绝对是犹太人的意见，主张我们藉仪式称义，不需用人心内的善良性质，就是不在乎信心……我们教导在使用圣礼时，当加上信心，信心使人相信这些应许，并领受圣礼内所应许的事。若不以信心领受（圣礼），便为无益。"

天特议会（第 VII，第八条）特别咒诅圣经道理（罗四 11）：圣礼内所提供的神圣恩典，唯有藉信方可领受。于是敌基督者的教派，使其门人不可能获得恩典，因为圣经教导信心"是人获得罪的赦免，生命和救赎的唯一有效方法，可十六 15，16；罗四 20-25。天主教所论洗礼的道理并非是为了赐予恩惠而定，乃是为使罪人得不到恩典而定；不是为要安慰人，反而使人深深感觉 monstrum incertitudinis gratiae （对恩典不确定的怪物）。

罗马教派假冒为基督教洗礼之真正维护者，但实际上是轻视它，以它为无效。按照罗马公教的道理，洗礼能完全灭绝遗传罪（原罪），以致肉体中所剩余的邪情恶欲（concupiscentia vel fomes）不再为罪，这是完全与圣经相反的道理，罗七 17-20。

可是，罗马主义又附加上别的异端说：那些因致死的罪由恩典堕落的信徒，能归回恩典中，但绝不是藉着相信洗礼的应许而归回，乃是藉着“第二块木板”的媒介，就是说藉着告解，（penance），或者行出 contritio cordis （心内的忧伤）， confessio oris（口里承认），satisfactio operis（善功的补赎）。所以，罗马公教派论洗礼的道理，由始至终是为了支持教皇派以行为得救的道理而定的。

一切偏于罗马教的抗议派（Romanizing Protestants），与罗马教派的见解一致，他们主张洗礼确实使人重生，但是不能实际上产生信心。他们认为洗礼的恩赐是赐与人、而在人这一方面不需要接受的媒介，其实圣经很明白地教导称：人若不相信基督所获得罪的赦免，就没有重生的事，约一 12，13；三 5，14，15；约壹五 1，并且重生和赦免是藉着施恩具赐与人。另一方面路德会正确地教导：洗礼是重生的媒介，因为它提供并交与罪的赦免，并藉其所供给的恩惠福音，造成并加强信心；凡（罗马派者和偏于罗马的抗议派者）否认洗礼 primo loco（第一）为藉相信所提供恩典、称义的媒介，反而藉着使洗礼作为成圣的媒介，不是藉信心，乃是藉行为，他们就因此混合律法和福音。

圣经中论及洗礼效力的道理（efiicacia, virtus）也由改革宗全然（in toto）弃绝。按慈运理的见解为：洗礼不是媒介（vehiculum），仅为罪得赦免和重生的表号（symbol）（factae gratiae signum），圣灵直接工作，使人重生。（Efficacious grace acts immediately：有效力的恩典直接行事。） Non offert gratiam baptismss，洗礼不提供恩典。（慈运理，论信的原理， Zwingli, Fidei Ratio Niemeyer, p.25）

按照加尔文派的道理，水不能单独行出此种大事（背列 Boehl；Das Wasser kann solche hohe Dirge nicht tun, 教义论 560）。路德承认这事实，他说：“水自然不能行这事”但他随后解释说：“（水自然不能行这事），乃是与水联合的上帝之道（那交与的媒介），并那依靠在水里面上帝道理的信心（接受的媒介）。因为没有上帝的道与水联合，这水就是寻常的水，不是洗礼。若有上帝的道与水联合，才是洗礼，这就是赐鸿恩生命的水，和圣灵重生的洗，如圣保罗在提多书第三章所说的。”

按照路德的观点，“洗礼使罪得救，并救人脱离死亡和魔鬼，又赐永福给一切相信的人”，这正是因为洗礼里面上帝的话和应许是如此的说明，或是因为“洗礼不但是寻常的水，乃是水包含在上帝的命令中，与上帝的道（应许）联合。”

如是，路德使洗礼的效力完全凭依于与水联合的福音应许，太二十八 19；可十六 15,16；徒二 38；因为受洗者的信心系于这些应许。“信心必须有所倚靠和根据的。”（路德，协同书三排本 Triglotta，739 页）。

慈运理否认洗礼的效力，因他不肯相信上帝使祂的应许与这圣礼联合。路德说，若上帝将洗礼中所赐的那种应许连结与捡拾一根草这件事，他也会喜乐感恩的去作（St, L., XVI, 2296）。但慈恩理却固执地重述他属理性的辩论说：“水不能行这样的大事”，并说他“从来没有看过圣经说洗礼可提供并分配恩典”（Fidei Ratio, Niemeyer p.24, 25），虽然他确切知道像徒二 38；二十二 16；弗五 26；多三 5 等明白的经句。路德为一真正神学家，忠于圣经（Schrifttheolog 圣经神学家），然而慈运理，正像他的门人一样（白勒 Boehl 等）以理性为根据评论洗礼的效力。

改革宗既然否认洗礼是重生的媒介（initiationis et regenerationis sacramentum ，以重生为原则的圣礼），所以他们也否认洗礼是使人与基督属灵的身体，即教会，联合所藉的一种媒介，林前十二 13，并且藉此而使重生者成圣，即是旧人被钉十字

架，新人复兴，罗六 1-16。按照改革宗的见解，这些事仅为洗礼的表号。因此慈运理主义（加尔文主义）正如以上所言，是全然否认洗礼（in toto）果效。圣经归与此种圣礼的每一种祝福，根据理性的格言而一致地被否认：“水不能作成这样的事；只有圣灵能成全之”。

从理性的观点来看，改革宗这种弃绝洗礼的效力是易于理解的。加尔文主义既不赞成圣经意思的任何施恩具（他们说：“有效力的恩典是直接行事”；“在圣灵的决意（volition）和灵魂的重生之间没有什么事夹在其中（intervenes）”，所以加尔文主义也弃绝此种特殊施恩具，即圣洗礼。

洗礼是 medium remissionis peccatorum et regenerationis （赦罪，重生的媒介），对于已藉福音重生的成年人也是如此。我们的教义学家声明这些“成年人藉着洗礼更加领受这些恩赐（革哈德），因为他藉着福音之应许得以坚固保存信心。洗礼像福音本身一样是重生的种子，彼前一 23，不但在人悔改的时候产生信仰，并且继续不断地产生它，罗十 17。

圣洗礼的其他一切祝福，如：成圣，或在洗礼内开始不断的更新，多三 5，将旧人钉死十字架，复兴新人，罗六 3-6 等都是洗礼作成称义和重生的结果。所以，信徒藉洗礼被嫁接在基督的身体上，林前十二 13，也与赐下信心和作成赦罪必须相辅而来。路德说：“因此，你若过悔改的生活，就在洗礼里面行事为人，不但表明这样的新生活，同时也产生并开始实行它。因为在这内面赐下恩惠，圣灵，和压制旧人的力量，使新人能以生成并得坚强。”（大问答，论洗礼，75 页，Large Catechism, De Baptismo75）所以那使我们能遵守我们洗礼誓愿的，乃是洗礼。

关于洗礼方面，路德会的教义学家也曾讨论过 materia coelestis（属天上的原质）是否能在这圣礼中存在，如同在主的晚餐内有基督的身体和血 materia coeclestis 存在一样。对此问题，虽有神学家（革哈德 Gerhard，卡罗夫 Calov，昆斯德 Quenstedt）予以肯定断言（“洗礼内的 materia coelestis 为上帝的道，圣灵，基督的血，圣三位一体等），但其他的神学家（拜尔等）提议，最好不谈到在洗礼内有 materia coelestis。因为圣灵，圣道，圣三位一体等，不按其严格意义，只按其广义而言，才可称为 materia coelestis （何拉斯 Hollaz）。这要点是可采取的，因为恰当地说：在洗礼中没有天上的原质，可与圣晚餐内主的身体和血相当。

洗礼内面的道和水之间原存有密切的联合，以致我们不必区分 baptismus internus et externus（内面和外面的洗礼）。“只有一种洗礼和一种洗濯。”（Saxon Visitation Articles； Triglot, p.1153 撒克逊巡视条款。协同书三排本，1153）也参考：（我们弃绝加尔文虚假错误的道理）洗礼是外面的沐浴，“仅表明洗去内面罪过。”（协同书三排本 p.1155）

# 20.4节. 洗礼的使用

信徒虽然应当常使用主的晚餐，林前十一 26，但是圣经没有一处是命令一个人再一次应用洗礼。反之，洗礼一经使用，信徒就毕生得安慰，彼前三 21；加三 26，27；罗六 3 下。因此，使徒们在新约内一再提醒基督徒关于他们的洗礼，林前一 13；六 11；十二 13；罗六 3 下；弗四 5；西二 11, 12；多三 5，6；彼前三 21 等，并促使他们不但要注意洗礼中甜蜜芬芳的安慰，同时也当注意洗礼对成圣的莫大意义。Baptismus semper exercendus est。当时常应用洗礼。（Large Catechism, De Baptismo, 65 大问答论洗礼，65 页）。

基督教信徒日日的悔改（poenitentia stantium 继续的悔改），就是一个恒心悔改的人，时常回到上帝在洗礼内所设立的恩约；或说是藉信心时时获得这宝贵圣礼内赐与的罪得赦免，生命和救赎等恩惠的应许。所以，那些在基督教信仰上背信者，再次悔改时（poenitentia lapsorum）也仅是回到他们的洗礼（reditus ad Baptismum 归回于洗礼），并非是他们应持守教皇的补救（告解礼 satisfactio operis）的“第二木板”（secunda tabula），基督教的执事须时常严肃地教导他的听众，特别是当他负责教导坚振礼的学道者之时。

坚振礼并不是“洗礼的坚振”，也不是“补足完成洗礼而有的圣礼”，仅为公开地承认忠于真上帝，因为上帝在洗礼内与人设立了祂的恩约，坚振礼是信徒对洗礼的公开应答，或受洗者公然承认在洗礼内洁净他的基督，弗五 26；太十 32。当然坚振礼不是基督所设立的；但是我们仍保存它，并以它为可称赞的，有益的基督化习俗（却不为圣礼），因为坚振礼是如此生动地提醒信徒要想起他的洗礼，和上帝在那无价之圣礼内所赐给他的至高恩典。

# 20.5节. 教会当给何人施洗

（Obiectum Baptismi）

圣经教训我们，成年人和小孩都应当受洗。关于成人，圣经内明白指出，只当给那些相信并承认基督的人施洗，徒二 41；八 36-38。倘若儿童由他们父母或那些赋有父母权威的人将他们带来，为他们要求洗礼（或者许可他们受洗礼），就当给他们施洗，可十 13-16。路德会时常咒诅教皇派不合乎圣经的习惯，他们在儿童父母不知道，或反对父母意志的情形下给儿女施洗（秘密洗礼）。 因此我们仅向那些由有父母之权的人带来求洗礼的儿童施洗。 .

婴孩也应该受洗，这是圣经明白的道理（可十 13-16，参考西二 11，12）。我们能将圣经中对婴孩洗礼的证明列举如下：甲、婴孩是肉身生的肉身，是在罪恶里沉沦的，诗五一 5；约三 5，6。乙、上帝的旨意也要婴孩重生得救，可十 13-16，藉以带他们到基督那里，路十八 15-17。丙、带婴孩到基督那里所藉的媒介，就是洗礼，多三 5，6；彼前三 21；西二 11，12。故此婴孩应当受洗。

圣经特别地记着，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。凡否认该经文内所提的“全家”是包含婴孩在内，就必须为他们所主张的提供证据。

对于所提出的异议称圣经没有提及婴孩的洗礼，因此在使徒时代并不实行婴孩洗礼，我们的回答是：不可应用这种论辩，因为婴孩的洗礼，虽然可能未曾提及，但该事至为明显，无须提及。

我们由西二 11，12 便知道，新约时以洗礼代替割礼；割礼就是在男婴孩诞生后第八天所施行的一种圣礼。唯有此种事实可为小孩洗礼辩论，特别是由于我们的主命令他的使徒当给人施洗，使“万民”作门徒 παντα τα εθνη）；这句话通常也包含小孩在内。

简言之，圣经直接和间接地教导婴孩受洗的道理，因此基督教会在此一道理上不必因神感派和狂热派的无根据反对而烦恼。他们反对小孩洗礼主要是根据他们假设婴孩不能相信。

圣经明白地宣称小孩能以相信，太十八 2-6；可十 3-16；路十八 15-17；约壹二 13。并且他们的信心并非仅为“可能的信心”（potential faith, potentia credendi），乃是实际的（fides actualis），或直接的信心，真正获得在洗礼中所应许的恩赐。

人若提出异议，认为婴孩有直接的信心，是不可能的事，我们的回答是：成人在睡觉或昏睡（不省人事）时有直接信心，也是不可能之事。然而，问题不是于我们能否以理性理解信心的奥秘，乃是这些奥秘是否实际在圣经内所教导。

关于婴孩洗礼，由历史已证明，第二世纪时曾普遍实行。俄利根（Origen, in Epist. ad Rom."Ecclesia ab apostolis traditionem accepit etiam parvulis baptismum dare”在其罗马书，第五段说：教会接受了使徒所遗传下来的，给小孩施洗）引证婴孩洗礼为普遍的习俗，同时特土良 Tertullian，虽然由于自己基于异教的原因，不赞成婴孩洗礼，但是他证明了它普遍的流行。

关于基督教信徒的婴孩尚未受洗即去世这件事，最好是将他们交托于上帝无穷的慈悲，祂有能力不用所设立的施恩具也能造成信心（路一 44，参考路一 15；也参考旧约女婴孩不受割礼的事。论及非信徒和外邦人的婴孩方面，我们不敢断言他们

得了救，弗二 12。在此方面，我们宁可面对上帝难测的判断，罗十一 33，协同式曾对这事给与警戒：“我们不该以自己的思想理论，推论，也不该以好奇心探究这些事。”（协同书三排本，Trigl., p.1081）

对一切 res inanimatae （无生命之物如：钟，铅，等）施洗，乃是轻慢圣洗礼；凡诚恳的基督徒不应当赞成它。

不能由林前十五 29 而辩称，能够为那些在临终前没有机会受洗的人举行洗礼（摩门派）。希腊文的介系词 υπέρ，在这经句中，无疑的是指地点（local），不是代替的意思。虽有些异端者“为死人实行洗礼”，但是教会史中没有记载古代基督教会曾用过这种洗礼的实例。所以我们拒纳此种实施，视之为非基督教的。义人必因他自己的信得生，不是藉别人的信心得生，这是圣经明白的道理，可十六 16；约三 15-18；义人必藉其信得生的道理（罗一 17；哈二 9；加三 11；来十 38 等），其本身即为驳倒此种异端实践的确证。

# 20.6节. 施行洗礼者

（Causa Ministerialis Baptismi）

由于基督藉着自己代替性死亡所获得的一切属灵福气，立即直接地属于众信徒，林前三 21，22（即不需用牧师身份的中间人），所以，洗礼的祝福也属于众信徒。为此，关于谁当施行圣洗礼这个问题，就成为最简单，最易于答复的问题。当被召而立的牧师不在场时，任贺智督教信徒，不但有特权而且也有义务给人施洗 （紧急洗礼，平信徒洗礼）。在有组织的基督教会内，那被召请而立的牧师因着他们的职分，奉那些召请他们之信徒的名施行洗礼。

加尔文派不赞成由平信徒施洗，尤其不赞成由妇人施洗，他们主张，只有受职的人能正式施行洗礼。这种立场是超越圣经，也是真正反对圣经，林前三 21。他们采取这种立场的实在原因是他们错误地以为洗礼是不必要的，因为人的救赎不在乎“使用水的洗礼”“water baptism”，乃在乎拣选的恩典和神圣的约。（Alting, Syllabus Controversiarum etc., p.263；参考 Pieper, Christi. Dogmatik, Ⅲ , p.328）他们对平信徒施洗竟敢执行传道职分一事所提的争辩，仅为一种托辞；实际上，他们反对平信徒施洗的动机，乃是他们拒绝施恩具。他们主张平信徒所行的洗礼没有效力（Baptismi nullam vim esse）。但是按照他们的原则，他们实际上是弃绝施恩具，认为洗礼并非在任何情形中均为有效，因为他们主张洗礼不能成就重生，只表明重生而已。

# 20.7节. 洗礼的必要性

洗礼不是 adiaphoron （中间物，即可行可不行之事），乃是神圣的设立和制度，然而我们不必视它为绝对必要之事——好像凡没有受洗的，没有一人能获得罪的赦免而得救。“Necessitae baptismi non est absohita" 洗礼不是绝对必要。其原因为福音的传讲已经非常完全地提供神圣的赦罪，生命，和救赎，以致任何相信福音应许的人，就已经有了一切属灵的祝福。

路德和路德会的一切教义学家，一致坚持此真理，以反对教皇派神学家——他们竭力证明洗礼之绝对需要，但他们也稍微修改他们的道理，教训说没有受洗而死去的婴孩仅是定罪性受苦（poena damni, 即说：他们见不到上帝）；不是经验性受苦（poena sensus, 即：他们不经验受咒诅之人的痛苦）。贺智说：路德会的神学家也教导洗礼是绝对必要（Outlines, p. 502），但他却忽略了一项事实，即路德会的道理为：“缺乏洗礼者不受咒诅，唯有轻蔑洗礼者受咒诅”（Contemptus sacramenti damnat, non privatio）。

认信的路德会虽时常强调人相信因基督之故罪得赦免（sola fide）的绝对必要；但却从未教导过洗礼的绝对必要性。我们对那些试图由约三 5 证明洗礼是绝对必要的人所予的回答是：基督在这经文中斥责法利赛人轻视洗礼的罪；圣经特别告诉我们，“法利赛人和律法师没有受过约翰的洗，竟为自己废弃了上帝的旨意”，路七 30；同时“众百姓和税吏既受过约翰的洗，听了这话，就以上帝为义”，（赞成上帝救人的计划）路七 29，30。所以我们也当如基督所行的一样，坚持洗礼的必要性（necessitas praecepti； necessitas medii 吩咐的必要性，媒介的必要性），以对抗轻视这圣礼的人，重述我们的主所说的话：“人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。”当牧师面对那轻蔑洗礼的人时，须着重宣讲神圣律法，在任何情形中均不可削弱律法。

# 20.8节. 有关洗礼的规矩

凡奉三位一体上帝的名应用水在人身上的洗礼行动，均为有效的圣事，然而在教会历史进程中（in the course of time）有许多规矩和仪式连结于这重要的圣礼。革哈德（Locus de Baptismo, 258-269 段）分这些礼仪为三等，即：甲、基于神圣命令的仪式；乙、使徒们所设立的仪式；丙、后来加上的仪式。

但是，当我们提到洗礼的传统和仪式时，就应排除上帝所命令的一切行动（奉圣三位一体上帝的名应用水），只考虑到那些在教会历史进程中所发展的习俗。上帝由神圣命令所设立的事，不可与人所加上的仪式置于同一地位。

按照华达博士（Dr. C. F. W. Walther, Pastorale 教牧学，p.130 下）之意见，我们所承认的洗礼传统和仪式如下：1.提及遗传罪；2.起名；3.所谓的“小驱邪词”；4.划十字架记号；5.祷告与祝福；6.“大驱邪词”；7.诵读可十 13-16；8.按手；9.主祷文；10.拒绝魔鬼并承认使徒信经；11.使用代父母或见证人；12. 以施洗外套遮盖婴孩；13.最后祝福。这一切习俗本身只是可有可无之事 res indifferentes adiaphora, indifferent things 中立物），教会牧师可以使用或省略，对圣礼无所损害。况且，协同式恰当地说（Epit. X, 5）：“在此事上，当免除一切轻浮和领人绊倒的事，也当特别谨慎，向信心弱软的人存忍耐的心，林前八 9；罗十四 13。”

提及遗传罪是重要的；因为引领人注意此种罪，就是指出圣洗礼的必要性。赐予名字的事又可赐下安慰又可劝勉人；因为它一方面提醒受洗者，既是上帝与那被命名的个人立了约，因此他在想起自己的罪时，便能以洗礼的恩惠时常安慰自己；另一方面，提醒他须时时以新生的样式行事为人，就是由水之洗濯所表明的，罗六 4。驱逐魔鬼之礼已普遍被废弃；仍保存此种仪式的教会，须仔细表明它不是论及鬼附身，乃指着撒但对于万人按自然的本性所施的属灵奴役而言，弗二 2，3 。

婴孩受洗设立代父母的事，常为基督教的牧师招致困难，所以他最好趁早对此一方面给于适足的教训。惟独信徒同道方能被邀请承担代父母的神圣责任，这一点是不言而喻的（例如：当儿童父母离世的时候给予儿童基督信仰的训练），因此在路德会内，只有路德会同道，才能承担代父母的义务。受洗者的其他宗派朋友，只能作洗礼神圣行动之见证人。若此类有错误的基督徒朋友，是大言不惭地抵挡真理，那么连作见证人都不可以；因为他们以后可能会阻挡受洗者的基督教信仰，林前十五 30。若被请作代父母的人当中，没有一个有资格作代父母的，牧师便当请他们只作见证人，不可请他们承担基督徒真正代父母的义务。另外，罗马公教的道理所说，代父母与受洗者进入了属灵的亲族关系，其道理不是基于圣经，而是依据敌对圣经的遗传。

拒绝撒但之词（renunciation, abrenuntiatio Satanae），与使徒信经相连，指出洗礼的效力；因为受洗者藉着此种施恩具得以由撒但的国迁移到我们的主耶稣基督的国里，约三 5。在这事上所问的话，虽然是由代父母代替受洗者的名来答复；但其问题是对小孩子说的，不是对代父母说，因为凡受洗者（包括小婴孩），都是基于自己的信心受洗，不是基于代父母或基于一种将来可能有之信心（potential future faith）而受洗。

洗礼本身，作为重生的媒介，造成这种信心，多三 5，是藉着与洗礼联合的福音而成的，罗一 16，17；可十六 15，16；因为无论在何处宣传福音，该处就有圣灵存在，作成信心与重生，林前二 4，5；罗十 17；雅一 18；彼前二 2-5。

圣经非常明确教导称：上帝在赐与的媒介内（media δοτικά）所提供的恩典唯有藉着信心作为接受的媒介（medium ληπτικον）才能获得，所以我们就必须弃绝洗礼是 ex opere operato （因行出之事的本身，而不在乎人的信）， 徒十六 31； 罗一 16，17，或说不需要人的信心的任何道理，以之为邪恶的异端道理。由耶稣自己的话清楚知道婴孩（τα βρεφη）也能相信，太十八 6；路十八 15 下；提后三 15。

路德论及婴孩的一般洗礼， 正确地说 （St. L., XI, 497： “婴孩的洗礼以及我们从它所得的安慰，是基于圣经中所记载的这句话：‘让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在上帝国的，正是这样的人’。祂（耶稣）曾说了这话，而且祂从不说谎。故此（父母）将小孩带到祂那里，一定是基督徒的正当行动，没有比藉着洗礼更好的方法来作成这事。为此，我们确知祂必祝福他们，并且将天国赐给那些按照这种方式来到祂那里的人；祂又接着说：‘因为在上帝国的，正是这样的人。’”

路德特别论及婴孩的信心，他正确地辩论说：我们对于婴孩的信心，比成人的信心，更能确定，因为后者可能故意抵挡信心；小孩不会有故意抵抗的罪。（St.L., XI,496 下）

人若提出反对，说婴孩承认信仰是由代父母要求回答，岂非有些奇怪，我们便应回答：这是我们公开地承认我们所信的，即相信婴孩确实有信心，虽然他无能力公开承认其信仰。我们必须坚持宣认此真理，因为有许多人自称是相信的基督徒，但却否认婴孩能有真信心，太十八 6（加尔文派）。

有人说，洗礼中“你是否相信父，子，圣灵上帝呢？”这句问话只应使用于成人，不应使用于婴孩，我们对此建议的回答是：教会中并没有两种洗礼（有的教派主张：儿童行“泼洒”礼， 成人行“洗礼”即浸洗）而是正如圣保罗所宣告的只有一种洗礼（弗四 5：“一主，一信，一洗。”）（参考 St. L., XI, 490）

“在举行洗礼之时，小孩的信心，是何时产生呢？”我们对此问题不必多加关切，路德就是这样来处理这问题。他的主张就是我们奉主的命令，带小孩子来受洗，不管他们是在洗礼之前或在洗礼之后”相信（St. L., XI, 489）。既然已经赐下这神圣的命令，可十一 16；路十八 15-17，所以我们必须带自己的小孩到耶稣那里，并信托祂必按所愿的时间和方式祝福他们。（St. L., XI, 495）

可是，既然任何属人的仪式不是正当地为洗礼的一部分——因为没有神圣的应许与这些仪式联结，所以可以正确地说，当奉三位一体上帝的名应用水与婴孩施洗的时候，便在那一霎那间产生信心。倘若在这严肃的行动举行以前问小孩子：“你信父，子，圣灵上帝的吗”？这样作乃是以前瞻的方式（anticipation），强调圣经的真理和基督教所承认的：洗礼确是 medium iustificationis （称义的媒介），或重生的媒介，藉着它产生信心。

我们可以总结来说：圣经论到婴孩信心的道理，本为试验人对于上帝之道的信心。我们若在这件事上与自己的理性磋商，就必定会否认小孩能相信，而且像那有错误的门徒一样斥责那些带小孩子到耶稣那里受洗的人，路十 15。那时，耶稣也必“恼怒”我们，可十 14，而且带有责备的语气命令我们说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们；因为在上帝国的正是这样的人。”诚然，祂也警戒我们：“若不像小孩

子接受上帝的国，就不能进去，”可十 15。 基督对于重生婴孩的信心方面，也劝勉我们说：“不要疑惑，总要信……那没有看见就信的，有福了，”约二十 27-29。

# 20.9节. 施洗约翰的洗礼

本路德会的神学家（成尼慈，革哈德，厄革丢斯，洪牛斯 Chemnitz, Gerhard, Aegidius Hunnius 等），常将约翰的洗礼与基督教的洗礼就其目的和功效方面而论，视为同一。现代的神学家曾谴责约翰的洗礼和基督教的洗礼“本质上，整个地”的同一性（Thomasius, Dogmatik, IV, 10）。然而我们较老一代的教义学家，将他们的教训建立于圣经的稳固基础上；因为按照圣经所说，约翰的洗礼为真正施恩具，具有基督教洗礼的给予和动力的能力（vis dativa 和 vis effectiva）。

圣福音的作者明白地告诉我们：约翰传“悔改的洗礼，使罪得赦”，可一4；路三3，正如彼得在五旬节，顺从我们主的指导，也传了洗礼“叫你们的罪得赦，”徒二38。因此之故，我们应当将约翰的洗礼与基督以后所设立的洗礼视为一致，正如我们早期的教义学家所正确断言的。

因为施洗约翰为耶稣之先锋，而且奉主的名显明在人前，路一 76-79，所以他的洗礼并不亚于他的宣讲同是奉神圣的命令，约一 32-36；五 33-35。故此，约翰的洗礼也是“水包含在上帝的命令中，与上帝的道联合”，而为真正施恩具。

当然，这问题在现今已没有实际上的重要性，因为约翰的洗礼已不再使用。但是早期的基督教会必须慎重考虑此事，圣经曾这样记载：“保罗遇见几个门徒”，他们已经受了“约翰的洗”，但他们按照圣使徒保罗的指导，“奉主耶稣的名受洗”。徒十九 1-6。这样做的原因甚为明显。约翰的洗礼虽是真圣礼，但它仅在预备的时候有力，那就是说，直到耶稣显现并完成祂的工作之前有效力。到五旬节以后，约翰的洗礼就再没有价值，正如旧约的割礼，虽仍有犹太基督徒实行它，但它仅为一种仪式而已（Kretzmann, Popular Commentary, Vol. I, 630）

并且， 我们假设，那在以弗所的“几个门徒”，没有受过约翰亲自施洗，而是受了约翰门徒的洗，约翰门徒并不遵从他们夫子的命令以耶稣为“上帝的羔羊”，约一35-37；太九 14，15；路五 33，这种假设是可能的。“约翰的门徒”既不愿意接待耶稣为所应许的救主，便堕落而成为犹太党派，所以恰当地说他们的洗礼就不再是“约翰的洗礼”，乃是邪恶的“对立争竞之洗礼”。（徒十九 2：“（我们）未曾听见有圣灵赐下来”；参看约一 33：“谁就是用圣灵施洗的”。）显然的，他们不再知道约翰对基督所作的见证。

此外仍有另一方法解释这节经文，根据这种解释，保罗根本没有给这“几个门徒”施洗，他只给他们按手，他们便领了圣灵。根据此种解释第五节的话是保罗所说的话，不是路加的话，如此保罗在这话里面是提到百姓在听见施洗约翰催促他们相信基督耶稣的时候，所作的事。换一句话说：当百姓听见施洗约翰传讲耶稣之时，他们就奉主耶稣的名受了洗；保罗在此经文内引用这事实，为要证实约翰的洗礼。这样单纯的解释颇有可取之处，但现代的注释家却弃绝它。

为完全起见，我们可以附加上说：我们较早的教义学家仔细区分 baptismus fluminis 或说“水的洗礼”， 即耶稣为赦罪而设立的，太二十八 19；可十六 15，16 和 baptismus flaminis，或称圣灵恩赐的浇灌，徒一 5 以及 baptismus sanguinis 或称为殉难的洗礼，太二十 22，三者间的不同。我们当然知道，这三种洗礼中，惟有第一种是圣礼，其他二种乃是将洗礼一词用于广泛或比喻的意思。

# 第21章. 论主晚餐的道理

（De Coena Sacra）

# 21.1节. 主设立的神圣晚餐

主的晚餐正如洗礼，太二十八 19，和宣传的福音一样，可十六 15，16，同是神圣的设立和制度（institutio divina）。我们的主在祂被卖的那一夜所设立的圣晚餐，是要由信徒继续实行，直到时间的末了（路二十二 19：“你们应当如此行，为的是记念我”；林前十一 25：“你们每逢喝的时候，要如此行，为的是记念我”）圣使徒们和起初的基督教理解这神圣的命令，林前十 16-22；十一 17-34，并按此命令举行了圣共领礼（Holy Communion 即圣餐礼）。

主晚餐的神圣设立需要重视，因为现今有些神感派（贵格会 Quakers, 救世军 Salvation Army）弃绝圣晚餐，‘视它仅为主未曾命令的仪式。”这些神感派在这一方面所行的，是全然一致的。前后不一的神感派（加尔文者）只弃绝圣晚餐里是用嘴领受基督的身体和血（manuducatio oralis），他们根据的理由是：“肉体是无益的”（错误地应用约六 63），然而贵格会是完全弃绝这圣礼，说“上帝的国不在乎吃喝”。（错误的应用罗十四 17），并说，任何人不可“在饮食上”论断基督徒（错误地应用西二 26）。

按照贵格会的道理，主的真正晚餐是在心内吃喝的（是错误地应用启三 20）。况且，贵格主义教导称：基督举行第一次的晚餐，只是使祂“软弱的门徒”得益处，因此这礼与“洗脚”，约十三 5，或“用油抹”病人，雅五 14，15，或禁止……血和勒死的牲畜”，徒十五，二十九等实践是一样的，不是为了永远实行的。在这方面贵格会不是唯一冒犯人的。

现代理性神学家（威斯 B. Weiss,西利克 Juelicher,士皮塔 Spitta）曾努力摧毁主晚餐的神圣设立，他们的辩论并不比贵格主义所使用的辩论有效（“惟有保罗和路加引用那些话说：“你们应当如此行，为的是记念我”等）。相反，克勒麦（Cremer）正确地说，新约中除了所记载的圣晚餐神圣制度外，再没有其他事得到比此圣事更多的见证（RE, 3. l , 33）。

主的晚餐与圣洗礼的分别：洗礼本为 sacramentum initiationis 或是产生信心的圣礼；主的晚餐是 sacramentum cofirmationis, 即是加强信心的圣礼。华哈德说： Per baptismum in foedus Dei recipimur； per usum sacrae coenae in eo conservamur. Per baptismum fides et reliqua Spiritus dona in nobis accendentur； per usum sacrae coenae augentur et confirmantur. （我们藉着洗礼被接待与上帝联合；藉着使用圣餐我们得以在祂里面保存。信和圣灵的恩赐藉着洗礼在我们内面点燃；我们藉着使用圣餐，使这些恩赐得以增加坚振。）

因此应在领圣餐之前先领受洗礼。五旬节时，圣使徒彼得催促懊悔的犹太人受洗，并不是催促他们领受主的晚餐，徒二。此项事实，在实行上是非常重要；因为那些希望领受圣餐礼的人，应当先受洗，才得以准许赴主的筵席。（参考西二 11，12： 洗礼在新约时代是代替割礼；并且在旧约时代惟独受割礼的人才得许可吃逾越羔羊，出十二 48。）

这圣礼所使用的名称，或者是在圣经里面直接提及的（擘饼，κλασις τουαρτου, 徒二 42；主的晚餐 δειπνον κυριακον, 林前十一 20；主的餐桌，τραπεζα κυριου 林前十 21），或者是圣经所暗示的（ευχαριστησας 祝谢餐，可十四 23；共领礼，林前十 16；

晚餐或晚饭，德语 Abendmahl or Nachtmahl，林前十一 23）。在教父著作中，这种圣礼也称为“宗教礼拜 religious service （συναξις），“爱筵 love-feast”（αγάπη），“礼仪 liturgy ”（λειτουγια），“祭祀 sacrifice”（θυσια），“供物 offering”（προσφορά），“奥秘 mystery”（μυστηριον）， “祝谢 thanksgiving”（ευχαριστία, ευλογια）等， 又有拉丁教父称此种圣礼为“弥撒 mass”（missa），coena Domini，主的餐，sacramentum altaris 坛上圣礼。

假使人们不假借圣礼名称表达非圣经的道理，就不应该对这些词汇有异议（参考路德 St. L., XX, 174 下）。路德虽然明白地弃绝教皇派论弥撒的道理，但有时使用弥撒（mass）这个名词，并维护此种使用，抵挡他那狂热的对头迦勒斯大（Carlstadt）。现代德国神学家（何扯曼，Holtzmann，挪斯根，Noesgen 等）屡次使用 Herrenmahl 一字， 该字与英文的"Lord's Supper"以及中文的“主的晚餐”为同义词。

# 21.2节. 主的晚餐与其他施恩具的关系

福音按其恰当的意义，与圣洗礼同为称义和赦罪的媒介（medium iustficationis sive remissionis peccatorum），主的晚餐也是如此。这就是说，主的晚餐不是律法，或人为上帝所行的善工，乃是纯粹的福音，或基督所行最恩惠的工作。基督藉这圣礼与人交通，将祂藉着十字架的死亡替世人所获得的恩典和功劳，提供给一切领受圣餐的人。故此主的晚餐真正是施恩具，圣灵藉着这圣礼向所有领受者保证，有一位施恩的上帝，因基督的原故白白赦免他们的罪。

这项真理是在设立圣餐文内所教导的："你们拿着吃；这是我的身体，为你们舍的"；"你们都喝这个，这杯是我的血，为你们流出来的"。这些话至为明显地说明恩惠的福音信息，就是说我们不需要为我们的罪补赎，因为基督亲自在十字架上流出祂的血，替我们补赎了，我们藉着真信接受了祂在圣餐礼内赐予可称颂的福音，即能完全地获有这些天上属灵的恩赐。

路德说的好（St. L., XIX, 346）："弥撒（主的晚餐）不是善行或祭祀（人必须供奉的），乃是神圣恩惠的道或表号，上帝为我们的缘故使用它，为建立并加强我们对祂的信心。"辩护论也是这样宣称（XXIV [XII]）："该圣礼被设立的目的，为要作为白白赦罪的见证和印鉴；因此，它应当能劝勉受惊吓的良心，真正信赖并相信祂们的罪已白白得了赦免。"施马加登信条同样地将主的晚餐列于施恩具内，"藉其宣讲赦罪"（III部，IV条）。

主的晚餐与圣礼和私认罪礼（private absolution）一样，提供罪的赦免，生命和永福给每一个罪人，所以将福音向罪人所宣告的同一恩典，个别性地提供给每一个赴主之筵席的人。但是主的晚餐赋有任何其他施恩具所没有的特性。在这圣礼内，基督藉着赐下祂自己的身体和血，领圣餐者在饼和酒之内，同着饼和酒，藉着饼和酒领受了祂的圣体圣血，由此而坚定并印证祂施给人恩惠的赦罪，林前十 16；十一 27-29。于是主的晚餐含有真正 materia coelestis 天上的原质（基督之身体和血），这是洗礼所没有的；基督藉着这"天上原质"（heavenly matter）向领受者保证他的罪已蒙恩惠的赦免。

所以主的晚餐为最有益的圣礼，每位信徒当因此而大大喜乐。唉！这宝贵的圣礼曾被人最可耻地曲解了；这些人自负的理性，高居于上帝的道之上。罗马派者不但毁损它（sub una specie 在一个（饼的）原质下），并且将这有效力的施恩具，改变成反对圣经的"不流血的祭祀"（"unbloody sacrifice"，transubstantiation 改变原质；教皇派为活人死人之罪所举行的弥撒；参考路德，St. L., XIX.1303）。另一方面，加尔文派（慈运理派）否认我们主的身体和血真实地临在于圣晚餐内，并且亵渎地控告路德会信徒是嗜食人肉，赴梯厄斯忒斯（Thyestean）那吃人肉的筵席等，因为本路德会坚持圣经的道理，论及基督身体和血是真实的存在（realis praesentia）。此恶意控告，参看协同式，全，VII，67： duos pilas caudae equinae et com mentum, cuius vel ipsum Satanam pudeat； excrementum Satanas, quo diabolus sibi ipsi et hominibus illudat 马尾两根毛，和空想，即或撒但自己以为可耻的；撒但的粪；魔鬼和人戏弄自己。

其他犯错误的甚至超越圣经，将“物质的” physical，或“天然”natural 的工作（physische Wirkung, Naturwirkung）归与主的晚餐，如是将基督徒的注意力远离圣晚餐的实在目的和作用。为驳倒这些异端，需要很详细地讨论圣餐礼的道理。

# 21.3节. 圣经中所论主晚餐的道理

在基督教内，关于主的晚餐曾有下列三种不同的道理：

甲、在圣晚餐里只有我们主耶稣基督的身体和血存在，就是说，在祝谢餐（Eucharist）内之饼和酒是改变成为我们主的身体和血（变质说 Transubstantiation）；1215 年拉特兰议会，作为罗马公教之教义，并由天特议会确定，XⅢ次开会，第二条）。

乙、在圣晚餐内的饼酒仅为不存在之基督身体和血的表征和记号（"Abesse Christi corpus et sanguinem a signis tanto intervallo dicimus, quanto abest terra ab altissimis coelis"我们说基督身体和血离圣餐中的记号很远，像地离天一般的遥远；参考协同式全Ⅶ，4，5；也参看 Consensus Tigurinus XXΠ, Niemeyer, p.196，该处弃绝路德会的道理，视为不合理的道理。）

丙、圣晚餐中，基于基督之设立发生特有的联合（圣礼的联合），一方面是饼与酒，一方面是基督的身体和血，两方联合，因着这种联合，一切领圣餐者（manducatio generalis）在饼酒之内，同着饼酒，藉着饼酒，以一种超自然的、不能理解的方法，领受到基督的真身体和血（manducatio oralis），作为他们得恩惠赦罪的保证。

这种联合不是像基督二性联合那样的位格联合，也不是像基督与信徒间联合那样的奥秘联合（unio mystica），乃是属圣礼的联合，就是说，惟独在圣晚餐（praesentia sacramentalis 里面才发生这种 unio sacramentalis（圣礼的联合）。这种联合不是自然的或空间性的，而是非空间性的，超自然的，不可透知的，但却是实在的联合。

认信的路德会曾时时坚持此道理，以之为圣经的真道理。路德小问答内陈述说："圣餐礼是我们主耶稣基督的真身体和血，藉着饼与酒，赐给我们基督徒吃喝，为基督亲自设立的"；奥斯堡信条（X 条）说："论到圣餐，我们教会教导人：基督的身体和血是真实的临在，分给一切领受圣餐的人。我们教会拒绝与此相反的道理；协同式，简，Ⅶ，6，7 说："我们相信……在圣晚餐中，基督的身体和血是真正并按本质地临在。我们相信……基督立约的话，不可按其字面意思以外的方法去理解，因此饼并非是表明那未临在的基督身体，酒不是表明基督未临在的血，而是因了圣礼的联合，它们（饼酒），真是基督的身体和血。"

我们若将以上所提三种教义与圣经相比较，便知道惟有路德会的道理能被证明是属圣经的道理。圣保罗在林前十一 27，十 16 指出圣晚餐中不会有变质（transubstantiation）发生，他宣称属地上的原质（饼与酒）既使在分别为圣（consecration）之后仍存在于饼酒内。罗马派主张只有属地上原质的"外表现象和滋味"（visus et gustus corporeus），原质的本质已消失了，这种主张为强词狡猾的诡辩"（"sophistical subtlety"），在林前十 16 与林前十一 28，圣使徒保罗陈述正相反的道理为真理；他提及分别为圣的饼仍然是饼等。

路德说的实在有理，他说（施马加登信条，三段六条）："至于变质的说法，我们不必注意那强词巧辩的狡辩，他们藉此教训人说：饼与酒离开或丧失了它们原有的本质，只留下饼之形状与颜色，不是真饼存在。可是我们说饼还是饼，这是完全

符合圣经的，如保罗在林前十 16 说：‘我们所擘开的饼’；又十一 28：‘然后吃这饼。’”

与此变质说的邪恶道理有密切关系的是教皇派的以“弥撒祭祀”的异端，藉此种祭礼，基督之身体，“以非流血之方式，为活人死人的罪，时时不断的被献上”；他们又“崇拜圣饼”，corpus Christi festivals； Eucharistic congresses：基督圣体节；祝谢大会），并有 sub una specie （一种原质），即禁止平信徒喝圣餐之杯（参考，论到“相伴之说”的恶毒道理）：领圣餐者随着分别为圣之饼“host 主之圣身体”一同领受到我们主之身体和血）。这三种属教皇派的异端，在圣经中找不到丝毫的证据；圣经当然严格地反对这些异端，来十 10-14；太二十六 27；林前十一 24-26。

改革宗的道理（“身体和血不在主之晚餐里临在，乃是按属灵的方法，或藉信领受的”）由基督设立圣餐的话而证明是伪道理。基督很明白地说：“拿着吃，这是我的身体；拿着喝，这是我的血”。换言之，我们的主清楚说到，所吃的饼，就是他的身体；所喝的酒，就是祂的血。成尼慈（Chemnitz） 正确地断言，当基督说：“吃，喝的时候，祂便直接规定了领受的方式或方法（modus sumtionis），因此我们确实以口嘴领受到祂的身体和血（oral reception； manducatio oralis）。

成尼慈当然不是拥护迦伯农式的或自然的吃喝主的身体和血；因为他明确地教导说：饼酒虽是按自然的方式领受，但同时我们主的身体和血按超自然不可理解的方式领受。照着设立的话，信徒是确实真正用口领受了基督的身体和血。

是的，设立圣餐的话也要求属灵的吃喝，或相信：“为赦免你们的罪流出来的”这句话。此点已由基督的命令得以证明，祂说：“你们应当如此行，为的是记念我”。可是设立的话所特别说明的，就是：“在饼酒内，同着饼酒，藉着饼酒，基督赐予祂的真身体和血，由我们真实而按本质吃喝。”换一句话说，设立的话说：“我所提供与你们的，你们要领受而吃，并非只是饼，也是我的身体。我所提供与你们的，你们所领受而喝的，并非只是酒，也是我的血。”

教皇派的道理使饼成为“虚幻的饼”（Scheinbrot），他们的教训是饼变质为基督的身体（transubstantiated），同时改革宗使基督的身体成为“虚晃的身体”，主张饼仅为不在场之基督身体的象征。相反，路德会之道理却是断言：饼甚至在分别为圣之后仍是饼，然而由于圣礼的联合，基督的真身体按本质真实地临在饼之内，同着饼，藉着饼临在。这就是说，路德会主张（Lutheranism）照着所读的字接受设立的话，或说：是按照字面的意思接受它。路德会主张设立晚餐时，我们的主使用易于理解，即所谓 locutio exhibitiva （指示的话语）的谈话方式，按此话语，只是提醒读者当注意已指明的对象（synecdoche 举隅法）。

我们的救主说：“这（饼）是我的身体；这（酒）是我的血”。这话使引门徒所当注意的并非是能见的饼与酒，而是要注意“那藉着饼酒的媒介所指示的身体和血。”此点由祂所附加上的话：“为你们舍的，为你们流出来的”，也得以证明，因为这些话表示出基督设立圣晚餐时，是想到祂实在的身体和祂实在的血。

何拉斯说：“在前者的主题内（‘这是我的身体’），指示代名词‘这’是指明全圣礼的集合体（sacramental complex），即是由饼和基督之身体所组成的；在后者主题内（‘这是我的血’），也是指明全集合体，即由酒与基督的血奥秘的联合所组成。因为代名词“这”是用于论及饼与身体两方面，所以罗马教派的变质论道理应被排除。实质动词是 is （substantive verb）将述语与主格连结，并指出在圣晚餐内所

提供的，实际上不仅是饼；而且也是基督的身体。”（Doctr. Theol. p.559.也参考路德 St. L., XX, 1034 下）

改革宗（贺智 Hodge, Syst. Theol., Ⅲ, 662）称：“假使饼按字面的意思是基督的身体，那么，它（饼）就不再是饼；谁也不能断言同样的物体能在同样的时间内又作饼又作肉（或肉体）。我们对此异议的回答是：这样的前设，连加尔文派也不赞成。圣经虽然将同样的指示话语（locutio exhibitiva）应用于基督（路一 35：“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此所要生的圣者，必称为上帝的儿子），但他们仍然承认基督不但是真上帝，同时也是真人（参考太十六 16）。因此，他们所辩称的：“假使基督的话是按字面来解释，就是教导我们变质论”（贺智），是难以拥护的。路一 35 的 locutio exhibitiva（指示话语）既未曾除去基督的真人性，照样太二十六 26-28 所含的 locutio exhibitiva（指示话语），也不能排除主晚餐内真饼酒的存在。

曾有人指出：“改革宗对此事彼此不一致”（贺智），这位著名的改革宗神学家说（Syst. Theol.,Ⅲ，626）：“在他们中间有三种不同的道理，慈运理的，加尔文的，和中间的样式——最后成为认信教义，被采用为教会有权威的标准立场。”可是，另一位加尔文派神学家 Shedd 谢得（Dogm. Theol., Ⅱ, 569）又说：“慈运理与加尔文对圣礼方面观点之差异，曾被人过份夸张。”当然说到底，所有改革宗神学家关于“圣礼的各要点”，完全一致。他们的区别是在于辞句描述，（expressions），而不是关于道理；他们都主张基督的身体只有一种空间性与能见的存在方式（praesentia localis），因为现在祂的身体按空间来说是局限在天堂里，所以不能实际临在于圣晚餐内。

协同式（全，Ⅷ，2 说：“当路德博士……由设立圣餐的话而坚定地辩论，坚持基督的身体和血是真实实质地存在于晚餐内，慈运理派就急迫反对他，称：倘若基督的身体，能在同一时间在天堂和世上圣晚餐里存在，那么祂的身体就不能为真正实在的人性身体；因为这种（无所不在的）威荣 majesty，据说只是特属于上帝，是基督的身体所不能拥有的。

加尔文像慈运理一样，对路德会教师所论基督的真实临在，予以强烈否认——这是贺智所承认的。协同式对此说明如下（全，Ⅶ，5）：“以后，当他们因基督的话而不能不承认祂的身体在晚餐里存在之时，他们仍是按属灵的方法去理解并陈述它，就是说，藉信心分享到祂的能力，功效，和利益，因为他们说，藉着基督无所不在的灵，即圣灵，我们的身体——也是圣灵在地上居住的所在，得以与基督在天堂的身体联合。”

加尔文如此迁就路德会的名词，主要是为了促成众抗议派的联合，即改革宗与路德会之联合，本特博士 Dr. F. Bente 正确地说：“加尔文的道理无非是将慈运理的粗鲁教训变成文雅的样式，尽他所能的，使自己与路德会之名词相近。”（协同书三排本，历史绪言，XVⅢ，174 下）

各改革宗都同意基督身体不在圣晚餐里的道理，因此有信心的领受者仅按属灵的方法去领受祂的身体。但他们却对设立圣餐文的解释有不同的意见。迦勒斯大（Carlstadt）说“这”字并非指饼而言，乃指基督存在的身体，基督在说出设立文之时，是在“指着祂自己的身体”。（“我常这样解释：当基督说，‘这是我的身体’之时，是指着祂的身体。 St. L., XX, 3325）

另一方面，慈运理解释基督设立圣餐的话，将动词“是”字解为表明（signify, significat）之义，因此其意义为：“这表明或代表我的身体。”

加尔文（以及尼科兰巴丢 Oecolampadius），又在“我的身体”四字里寻求比喻式修辞，而解释为：“我所赐给你们的，是我身体的表记（signum corporis）。”迦勒斯达对设立文的解释被改革宗学者（ 沈克 Schenkel）迅速弃绝，视为无意识之谈，但慈运理和加尔文的解释，虽是一样地任意滥解，但却为人一般接受。

对于慈运理所主张的，动词“是”的意思等于“象征”之义，克劳特（ Krauth, Cons. Ref., p.619） 正确地说明：“话语本身若能忍受实动词“是”并非说明实质，而是表示象征，便为扼杀自身。”对这一点，也当参考路德，St. L., XX, 909 下；也参考每耳（ Meyer）对林前十 16 的解释，他虽个人偏爱改革宗的解释，然而却说明见“Εστι”从没有“是”以外的意思；也从没有“表明”（significat）的意思；这个“是”字是系动词，时常说明那本质（die Kopula des Seins）。

慈运理为证明他的道理所引用的经句，（约十 9；十五 5；林前十 4；路八 11；太十三 38；十一 14；加四 24）对他的主张并没有帮助。例如，若说“基督是门”，动词“是”并没有“表明”的意思，乃为是的意思，因为基督在属天事物范围中，实际上正是世上的门一样。换言之：门怎样使人能进入房屋，照样基督能使人进入天堂。所以在所引用的经句内的比喻式修辞（tropus），不应在是动词中寻求，应当在述语名词（predicate noun, door, rock, vine 门，磐石，葡萄树等）中寻找。路德说，谁也无法证实是字在一句经文中，或在世界所有的话语中，为表明之义（ St. L., XX, 905 下）

克劳特（ Krauth）博士甚为正确地说（ Cons. Ref., 618）：“在批注上擅将该“是”字解作表明、象征的意思，所产生更为危险的虚假，是难于想象的。因为上帝每条的道理必须按此解释法被分解，那时‘道就是上帝’的意思就会是：‘道表明上帝，或为上帝的表征。”‘上帝是个灵”的意思就会是：‘上帝是灵的表征’，当圣经论及耶稣基督说：‘这是真神’其意思就会是，祂是真神的表征或形像（ image）。按这种解释，基督就不再为道路，真理和生命，仅为这些事的表征……创造，救赎，成圣都必在这种解释的锅炉内镕化净尽。这样的解释必将我们的圣经夺走，并将那瑞登伯格（ Swedenborgian）的呼应噩梦（nightmare），又冷又重地搁放在我们的胸怀上。”

在改革宗神学家中弃绝慈运理解释的，我们可以提及克克曼（Keckermann, 死于 1609 年）和皮斯卡都约翰（John Piscator,死于 1625 年）。皮氏说：“在系动词“是”内，不可能有比喻式修辞”（in copula EST non posse esse tropum）。

那么，我们岂不是不应接受加尔文的解释呢？正如以上所说，他曾解释设立文为：“这是我身体的表记（signum corporis）”。换言之，他是断言“我的身体我的血”这句话，须用比喻来解释。路德会反对这种主张，并说明：这些言语不许用比喻的解释，因为基督在这经文中是提及那牺牲死亡的身体和那为赦罪而流出来的血 （路德 St. L., XX, 1046 下）

何拉斯说：“人很容易推导出，祝谢餐 （Eucharist） 及分别为圣的饼赐给我们吃，并不是代表性的身体 （typical）或象征性的身体，像逾越节羔羊的身体一样，是基督身体的预表和影儿；也不是奥秘的身体；奥秘的身体乃是教会，弗一 23；又不是

身体的记号，因为这记号并没有为我们被钉十字架；乃是基督个人（personal）的真身体，属于上帝的儿子所有。”（Doctr Theol. p.561）

甚至那显著的加尔文派 （伯撒 Beza）也断言：身体二字在此不可解释为身体的记号，因为基督描写所舍的身体和所流出的血为属物质的（ material）。因此身体一字须认为是指基督真正，实在，本质的身体。Beza, Hom. 2, De Coena：“Confiteor hic nullum tropum esse, quia SIGNUM proprie EXPONI necesse fuit, ne FALLEREMUR，我承认不是比喻，因为对于记号之说，（提倡者）须给予解释，免得人被欺骗。”

伯撒也弃绝设立圣餐文内的身体和血乃指着基督之死与果效这种立场——贺智接受这种解释（ 在圣礼内领受所提供之身体与血……乃为领受基督十架死亡供献的权力或效能。”Syst. Theol., III, 646）。

伯撒（Beza）论及这种解释说：“假使将身体和血解释为基督死亡的结果和效力，当然是荒诞的事。”（Epist.5 ad Alemannum, 57, p. ed. Geneva）。伯撒自己否认路德会有力教导的基督真实临在于圣晚餐内的道理，但他也弃绝加尔文的解释为荒谬和不可能的事。（参考 Christi. Dogm., Ⅲ, 368ff）

加尔文的错误，可以完全由圣保罗的教训而驳倒；他教导（不是将身体二字解释为身体的记号），所领的饼是（κοινωνία）基督的身体，而杯（酒）是同领基督的血，林前十 16，以致“无论何人，不按理吃主的饼，喝主的杯，就是干犯主的身、主的血了，”林前十一 27；又说：“人吃喝，若不分辨是主的身体，就是吃喝自己的罪了”，林前十一 29。神圣默示所给予的这种解释，一次彻底地解决了此纷争，并建立圣礼的联合以及人（信徒）以口领受圣体血的真理。

有些改革宗神学家（克克曼 Keckermann，山起 Zanchi，布迦挪斯 Bucanus 等）假定说：“不应当在设立文内的特别词句上寻求比喻式修辞，而应在全部陈述中（“这是我的身体”；“这是我的血”）去寻求。可是，说到底，他们的解释与加尔文的解释是同样的（“panis est symbolum sive signam corporis Christi” , 饼是基督之身体的表号或记号）。

倘若全部陈述须以寓意而解释，那么，一切的字语，都当按“象征”来解释，不仅是在个别的几个字上如此解释，这是不言而喻的。克劳特（Krauth）要我们注意此事，他写着说（Cons· Ref., p.608）：‘吃’这个字他们（改革宗）曾按字义解释；他们对于为何不以象征性的或心灵上的“吃”来适配身体的象征性或灵性，这一层却不能说明。当然有许多例证将“吃”字用于比喻式的用法，但却没有一次以这样的用法用于“是”字。贵格派在这事上较为一致。

总之，显而易见的，改革宗将设立圣餐文作比喻性的解释，是没有圣经根据的。他们的道理只是基于那理性的格言（如路德所说）“基督的身体须有形有体地且是可触摸地临在一个地方，像农人在衣服内一样”（St. L., XX, 950, 953,1776），因为它只能有空间性的和可见的存在（localis et visiblis praesentia）。

加尔文清楚称路德会论及基督的人性不受空间限制存在 （无所不在的）的道理（约十九 20；弗一 20-23；四 10）为可笑的观念（stultum commentum, ridiculous notion）， 因为那样，基督的人性必被毁灭。他在 Inst., IV, 17.29（约翰阿冷 John Allen 译）说：“对真实身体来说，最主要的是要有特殊的形像和尺寸，并要包含在某一空间内。惟愿我们再不要听到那种将人的心意和基督本身连系于饼上的可笑观念。”

在这一点上，加尔文派是以理性主义来辩论，正如他们根据实际上并非万人均得救这一点否认 gratia universalis （普世恩典）一样，或者像他们根据有限者不能承受无限者（Finitum non est capax infiniti），而否认基督内两性的真交通（realis communio）那样。（参看厄克冷巴丢斯 Oecolampadius 反对路德说：“我们的理由是因基督的身体在天堂，这是的确，而不会错误的。”（St. L., XX, 591 下）

加尔文贯彻一致地使用此种属理性的圣经释义。按照加尔文的解释，基督未曾通过关闭的门显现于祂的门徒面前，约二十 19，而是开了门十分自然地进到他们那里去。再者，基督未曾在那两个往以马忤斯的门徒面前忽然不见（路二十四 31），只不过是将他们的眼睛闭上，使他们不能看见祂而已。况且上帝的右边并非是正如圣经所明白教导的，是上帝的威严和全能，赛四八 13；诗八九 13，14；一一八 15，16；二十 6；出十五 6，12，乃是某一特定的地方，基督空间性地临在该处，直到世界的末了。虽然基督的全在，曾在太二十八 20 中非常有力地予以证明，但加尔文却述说为：这仅是论及基督的神性而言。

加尔文既为根深蒂固的属理性主义者，就因此辩论说：若将全在性（真实的临在）归与基督的人性，则其人性必按空间扩展（locally extended），或成为无限的（immense）。故此，加尔文说，除了无罪性外，那些不能应用于任何其他人性的事，也不应该用于基督的人性。因此加尔文主义在这一点上像神体一位主义一样是属理性的；两者之间的唯一不同是神体一位主义不幸地一致否认圣经的全部超自然内容，而加尔文派幸亏是不一致的，并且没有推论出其属理性的前提所要求的全部结论。

加尔文派控告路德会教导基督身体的空间扩展（local extension, ubiquitas localis, extensio localis），但是我们的教义学家对他们声明说：“我们诚然承认所分享给基督人性的全在性（ubiquitas personalis et supernaturalis, i. e. ommipraesentia），但是不承认空间性的扩展之说（ubiquitas localis）。那论及（地点）的全在，是加尔文派归给路德会的道理，是加尔文派的虚构，他们捏造它为要讥笑并否证路德会论到（基督身体与血）实际临在于圣餐里的道理。

加尔文派既不能由设立圣餐文来证明他们所固执坚持的错误道理，即他们反对基督的身体和血真实临在，于是他们便以约六 53-56 的经句作为证据。他们的辩论是：既然吃基督的肉并喝基督之血的话，在此经文中须按属灵的意思来理解，或按信心的意思解释，那么，对设立晚餐的话，也应当作这样的解释。但是这两处经句不是平行经文（parallel），而且不是讨论同一的事件，此点可由下述事实而明显看出，即基督在约六 53-56 保证将永生赐给一切“吃祂肉，喝祂血”的人，同时在圣晚餐里人吃基督的身体可能吃到自己的罪（或自己的咒诅），林前十一 29。

所以路德会的教义学家教导：在约六 53-56 基督确实是讲到信心（此点是反对罗马派的，他们使用此经文支持他们的变质说异端），可是在太二十六 26-28，以及一切相同的经文内，祂却是讨论真正属圣礼的吃喝（这是反驳改革宗的）。（参考 Christian Dogmatics, Ⅲ，384 下）

有人主张称：设立文引致过多的争辩，所以该文不得视为足以定义主晚餐的道理，我们对此说法的回答是：按最后之分析，此种原理会使全圣经的使用成为不可能，因为全圣经内总免不了有争辩之处。所以此种争论是无根据的。 对于有人反对说，设立的话太难，不能作为 sedes doctrinae （道理之主要经文）教义底座，我们应回答，只有在人不愿相信其所说明的时候，这些话才是艰深难懂的。我们的教义家

时时强调称：设立的话本身是明白的，只是不信之人的自负理性，使这些话成为不易明白的。

加尔文派虽然强烈反对路德会，仍不能确知自己的道理立场是否有根基，此事由他们联合主义的精神（unionistic spirit）可以证实。加尔文一方面咒诅路德会的道理为“撒但的念咒，incantation of Satan （diaboli incantatio），另一方面也像慈运理一样，要求路德会视他们为弟兄，和他们保有基督化的交通团契。墨兰顿论这事说：“他们很迫切地想要我们称他们为弟兄，但是请看他们是何等的愚顽！他们虽然咒诅我们（是假教师），却盼望我们认他们为弟兄。”（St. L., XVII, 1956）这种联合主义狂妄地抛弃上帝的道，提议设立合乎理性但为圣经所咒诅的协议，罗十六 17；多三 10。所以联合主义者的提议正如属理性主义一样，是弃绝圣经所论基督的身体与血真实存在于圣晚餐里的道理。

对于改革宗归与路德会所论及圣礼联合之道理的误解，我们的教义学家（哈分勒费尔 Hafenreffer）曾说：“圣礼联合：甲、不是饼变质为主的身体（transubstantiation）；乙、不是相伴物（consubstantiation共存主义），或两种本质的混合物（commixture），乃是在饼和酒之中有基督的身体和血两种实质存在，但却未混合；丙、不是空间性地或持久地粘贴在一起（local or durable adhesion）或饼酒在晚餐之使用以外的连结（conjunction）；丁、更不是包含在面包内（impanation），好像一些小微粒子藏匿在饼内；戊、最后，也不是饼与基督之身体的一种位格联合（a personal union），像上帝的儿子和所接受人性之间所存在的联合。”（Doctr· Theol., p.571）

昆斯德（Quenstedt）加上另一思路，为要说明圣经中论到圣礼联合的道理。他说：“我们说，仅有基督的身体与饼联合，或仅有血与酒联合，而且（两种）都是按圣礼的方法由人身体的口所领受的。可是完全整个的基督是以相信的口，按属灵的方法而领受的。”（Doctr. Theol., p570。）

# 21.4节. 路德会的教义与设立圣餐文

有人说关于主晚餐的各种不同道理，只不过是由于对设立的话语有不同之“解释”的结果。但恰当地说，路德会的教义不是对设立文的一种“解释”，乃仅仅是简易坦白地述出在这些话内所显明的圣经道理。

教皇派者确实需要许多“解释”为显明饼是变质（transubstantiated）成为肉身，并须表明不该将杯分与平信徒（concomitance 相伴同身体领血），又显示必须将全圣礼当作为活人死人的罪孽所行的不流血祭祀。他们当然需用很多错误的解释和“eisegesis”（“引入额外意思到经文中，而不是释经导出经文本身的意思”），以证明这些曲解是出自圣经经文，其实这些经文所教导的与他们所说的正为相反，林前十 16；路二十二 19，20；来九 11-15。

改革宗同样有其许多分歧的见解，从而证明他们根据圣经来制定其错误实在是“苦恼愁烦”。他们必须以过多痛苦的“解释”去证明“这是我的身体，为你们舍的；这是我的血，为你们流出来的”这句话并非如经文所说的意思，而是怀疑论者的慈运理派的悖逆理性要经文说的意思——即信徒的信心必将自己提升至天堂，在那里按属灵的方式与基督联合；他们说基督的人性是局限在天上。

尤其，他们须将林前十 16 和十一 27-29 的话置于一旁，不予解释。他们须进一步解释，在设立圣餐文内，基督为何没有说出按他们的见解应该说出的话。此后，他们还须解释主的晚餐为何根本是必需之事，因为他们以为它不过是信心联合的象征而已，就是在圣礼之外也有。总之，他们遭遇到不可能的工作，要证明基督身体的未在场，但圣经着重教导并证明祂身体是真实地临在。

相反的，路德会按设立圣餐文的单纯意义，正如其所读的，来接受该文，并且信赖，赐给应许的基督也能够成全祂的应许。他们如此行，乃追随自古以来被尊重的释经方法的原则：不可抛弃经文的字义，除非经文本身迫使我们不得不如此［而以比喻解释它）。因此路德会的道理是以圣经为依据，不仅是与设立的话符合一致，而且也与讨论圣晚餐的各经文一致。

对于路德会所主张的他们的道理是依据设立文的字面意义，改革宗者（包括贺智，Syst. Theol. , Ⅲ, 662），曾反驳主张说：路德会也曾“放弃了那设立文的字面意义。”这项控告所根据的是路德会承认：“杯是按替换法（metonymically）用于指杯内之酒”。我们回答：我们确实承认此种举隅法（synechdoche），容器（“这杯”）乃指该容器内所包含之物；因为圣经本身说：“他们都喝了”，可十四 23。门徒所喝的不是杯，乃是杯内的酒。换一句话说：圣经本身在这件事上设立了举隅描述。但是这一点是在问题的范围之外，因为路德会所固执坚持的按字文直接解释，并不应用于杯这个字，乃应用于“这是我的身体”；“这是我的血”这两句话。饼果然是祂的身体，酒果真是祂的血，但却不像教皇派所教导的，这事是因 transubstantiation（化质）而成，而是由于 sacramental union 所致（propter unionem sacramentalem，圣礼的联合）。

再者，改革宗为证实其向路德会发出的指控“他们（指路德会）放弃了字义”而指出路德会的解释：“在……内，同着……藉着……”。可是，我们使用这种语法并未含有离开设立文字义的意义，不过是放大那语句的意义。贺智也是如此，将“在父怀里的独生子”，约一 18，这个语句放大为：“祂现在是，过去是而且永远是在父的

怀里”（who is, was, and ever shall be in the bosom of the Father。”贺智在此处所写的甚为正确，无论是改革宗或路德会神学家在此都不得指责他是使用“寓意描述。”“在……内，……同着……并藉着……”等片语，足以弃绝教皇派的变质异端，并且为反对改革宗的异端，明确说明圣经中论圣礼联合的道理。

但是，贺智也基于另外一点来指控。他说：“基督的话语，若按字面上的意思来解释，便是教导变质的道理……倘若饼实际是基督的身体，便再不是饼；因没有人能断言说：一件东西在同一的时间内能作饼又能作肉（更不可作基督的身体）”。这种辩论在我们说到 locutio exhibitiva（指示话语）时，已经讨论过。我们曾指出，甚至连贺智也不愿在另外一点上（路一 35：“所要生的圣者，必称为上帝的儿子”。）应用自己的思路逻辑。贺智所称：“饼若是基督的身体，便不再是饼，只是个身体”并无根据，因为圣保罗藉神圣的默示，向我们保证，就是分别为圣之后，饼仍然是饼，林前十 16。所以贺智的辩论，不是针对着路德而发，乃是对圣经而发的。有人控告说：人若说“饼是基督的身体，”就是一种亵渎的话，我们对此的回答是：基督亲自说的这句话，因此这件事的最终裁决在于祂。圣经从不亵渎上帝，反而时时荣耀上帝。

对路德会的常见指控就是说，路德会论及基督的身体和血真实临在的道理，不是依据于设立文，而是依据于论基督位格的道理。这种指控是荒诞无意义的，因为这正表明事实恰恰相反。路德会信徒若不是因他们的反对者强迫他们去证实基督的身体能实际在主的晚餐内临在，他们绝不会将基督位格的道理牵引至圣晚餐的辩论中。

因为改革宗论到基督的身体，只有空间和看得见的临在，所以路德会不得不指出：圣经不但归与祂空间性的临在（Praesentia localis, circumscriptiva），同时也将非空间性的临在（praesentia illocalis, invisibilis, definitiva），以及一种特别固有的神圣临在（praesentia divinae et repletiva）归与祂。第一种存在记在约四 4；第二种存在记于约二十 19；第三种记在弗四 10（在此只提出少许经文证据）。所以当路德会教友读到太二十八 20 时，他们不但想到基督按祂神性的存在（像加尔文所行的），而且也想到那由于归与祂人性的 praesentia illocalis（非空间性的存在），divina（神圣存在）以及 repletiva（无所不在的）而有的按祂人性的临在。基督整个的神人二性直到时间的末了，仍与祂教会同在。

# 21.5节. 设立圣餐文不同之记载

每位研究圣经的学者都知道，圣经的全体作者并非是拘泥于同一的样式，记载圣餐设立文。因此，现代注释家曾耗费心力以求确定基督在设立圣餐时所使用的原文（ipsissima verba）到底是什么。但克力墨（Cremer）正确地说（RE.3，I, 35）：“何为原文，人不能决定。”然而我们不可由于不同的记载而断定圣经不是按字词被默示的（参考迦尼斯 Kahnis, Dogmatik, I, 666ff），事实上，“基督在设立圣礼时，不是按同一固定的样式重复那些话”（挪斯根 Noesgen），因此，一切圣经作者虽是按各种不同方式引用记载它们，但都是正确的。

关于设立文内所教训的道理，在各种的记载中根本没有实际上的区别。论及饼的话语时，是同心一意地断言同一的真理：“这是我的身体，太二十六 26；可十四 22；路二十二 19；林前十一 24。论及杯的话语表现出有较大的不同，虽有不一样的描述，却也说明同一的道理。马太与马可直接指明，血为圣礼的恩赐（太二十六 28：“这是我立约的血，为多人流出来的，使罪得赦；可十四 24：“这是我立约的血，为多人流出来的。”在另一方面，路加和保罗的话直接指明，圣晚餐的目的（finis）为施恩具，就是“新约”或“赦罪”（路二十二 20：“这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的”；林前十一 25：“这杯是用我的血所立的新约”）。

由圣经直接的证据可清楚地知道新约在本质上原为上帝恩惠的赦罪（参考耶三十一 31-34 与罗十一 27：“我要另立新约……赦免他们的罪孽”；又参考来八 8-12；十 16，17）。旧约原是律法的约，是将罪归与人并宣告他们受咒诅（林后三 9：“定罪的职事”）；可是新约是福音的约，是赦罪并藉着基督的血宣告救赎（林后三 9：“称义的职事”）。“义”在此处是指 iustitia imputata（归与人的义），或指因基督的原故赦罪；因为这义与“定罪”是对立的。路德论及这一点说（St. L., XX, 278ff）：“新约就是罪得赦免，是基督替我们获得并在圣礼内提供给我们的，除此以外，它还会是什么呢”？“我的血所立的新约”（路加，保罗）指出杯为何就是新约或罪的赦免的理由；因为在杯之内提供了基督的血，所以它就是新约（路德：“meines Blutes halben”（因着我的血）； 成尼慈 Chemnitz：“propter sanguinem meum”（因我的血）；梅尔 Meyer：“vermoege meines Blutes”（因我血的权能）。

若有人提出反对说：“这杯凭着我的血，是新约”这个句子内的“是”字，须按‘表明’的意思解释，我们便请读者注意以下的经文，如：约十一 25：“我是复活（原文）；我是生命”，和六 63：“我的话就是灵，就是生命”。按照第一句经文，基督并非只是表明复活与生命，而实际上就是复活和生命，因为这些天上的恩赐在祂里面是祂所有的，并由祂提供与我们。按照第二节经文，基督的话不仅表明灵和生命，而是实际上是灵和生命，因为这些话有这些天上的恩赐，并藉着这些话把恩赐供给我们。按照同样的方式，杯不仅表明新约，实际上就是新约，或赦罪；因为在杯里所包含的基督所流的血，真正提供了基督藉着死替我们在十字架上所获得的赦免。（参考 Christian Dogmatics, Ⅲ, 410 ff）

这便是圣经在设立文中所教导的明晰道理，不拘任何人对此点以他的理性来反对，路德会仍是按照此种道理教训并且宣认。根据路德会的道理来说，不论如何记载描述设立圣餐文，都说明同一的高尚真理，即是在饼酒之内，同着饼酒，藉着饼酒，正如藉着真的传递工具和联合的媒介一样（vehiciila et media collativa），使领圣

餐者领受到基督真正的身体和血，而获得罪的赦免（ad veniam peccatorum impetrandam）。

# 21.6节. 主晚餐中的物质元素

路德会与古代基督教同承认, “按照爱任纽 （Ireneus） 的话，在此圣礼内有两件事：属天上的与属地上的事”（协同式全，VII, 14）。 天上的元素（materiae coelestes）就是基督的真身体和血。协同式这样说：“基督的身体和血同着饼酒是真正而本质地临在，提供并由人领受。”属地上的元素 （materia terrenae）在这圣晚餐神圣设立的行动（actio）中，是真的饼和酒。在洗礼中，我们不敢使用水之外的任何元素，照样在圣餐内，我们不敢远离基督明确规定的元素。设立文明白地说出基督使用饼，太二十六 26；“这葡萄汁”的字语（εκ τούτου τοῦ γεννήματος της αμπέλου），而证明祂用了酒（οϊνος），太二十六 27。

虽然在古代教会的异端经常使用代用品代替酒（禁戒派 Encratites：奶，蜂蜜，未发酵的葡萄汁）， 但基督教会常咒诅不许使用此种代用物。有人辩论称：“葡萄汁”是种类名词（generic term），包含葡萄树上的一切产物，这种辩论不能成立，因为基督以这名词作为酒的特殊名词，犹太人常在他们过圣节的时期不更改地使用酒。至为显然的，γέννηματης αμπελου 这句希腊文，就是פריהנפן，真正今日的犹太人也使用该词用于分别为圣的那克都西杯上（kiddush cup）（主啊，我们的上帝，世界的王，创造葡萄汁，你是可称颂的”בָּרוּךְ אַתָּה יְיָ אֱלֹהֵינוּ מֶלֶךְ הָעוֹלָם, בּוֹרֵא פְּרִי הַגָּפֶן）。

假使狂热主义不声称反对使用酒，则绝不会有人对圣晚餐内使用酒之举提出异议，但这种异议与圣经上的清晰话语相抵触，提前五 23；传九 7；诗一百零七 15。

关于路德会所使用的无酵饼（wafers, Hostien）基督教的牧师须仔细教导信徒，这些饼是按该字的真意是饼，但本身不是比寻常的面包较好的 materia terrena（地上的物质）。

实际上分发物质的元素（distributio），并由领圣餐者接受（sumptio），对圣礼的联合是必需之事。因为圣礼的联合仅在举行圣礼时发生，不在举行之外成就。Ipsa sacramentalis unio non fit nisi in distributione （若不在分递中，便无圣礼的联合），故此，罗马派用以敬拜的“分别为圣的饼”，并非为基督的真身体，不过是一块面包，敬拜它等于是拜偶像。Panis extra usum a Christo institutum non est corpus Christi （在基督设立之外所用的饼，不是基督的身体）。

古代基督教及路德会的格言是：“凡圣礼不使用基督所设立的话，即没有圣礼的实质”（Nihil habet rationem sacramenti extra usam a Christo institutum）这句格言是直接根据设立的话（“吃”，“喝”），因此是属于圣经的（参考协同式全，Ⅶ, 85）

当牧师分发饼的时候，是信徒直接用口接受或领圣餐者先用自己的手去接，这都是不重要的事（ adiaphoron , 可行可不行之事）； 有些改革宗者错误主张，唯有第二种领受的方式为正确的方法。

用手“擘饼”也须视为可行不行之事，虽然有些改革宗神学家坚持此种举动；按照他们的见解，擘饼的动作表明基督在十字架上的死（但圣经说，祂的骨头未被打断，约十九 33，36）。当基督举行头一次的圣餐时，“擘饼”是偶然的事（accidental）；擘开饼只是为了便于分递，路二十四 30；林前十 16。

由于基督所用的属物质元素不应改变，同样地，天上的元素也必原样保留。乃是说，除了基督的身体和血以外，我们不可指定任何其他的作为 materia coelestis（天上原质）。我们尤其不可视下列各事为属天上的原质：

甲、“全基督”，或“基督全位格”（加尔文派，罗马派，某些路德会现代神学家），因为基督乃是特别地将祂的身体和血供给我们吃喝，我们不敢在设立的言语（“这是我的身体；这是我的血”）以外，争辩有关基督在圣礼中的其他临在之事。“惟有祂的身体和血与元素联合，以人的口去领受。”（路他德 Luthardt.）教皇派所论之“相附”的道理，（同着身体，信徒也领受血），与变质的道理一样，是不属乎圣经的。

乙、我们也不可将基督的利益（beneficia）或祂身体和血的效力（virtus），或祂的功劳（merita）等，代替基督的身体和血作为属天的元素（改革宗与现代神学家）。实在的，我们是藉信领受了基督一切的祝福，但是这些祝福并非是替我们“舍并流出来的”——在主的晚餐内，我们并未藉自己的口领受它们（以口之领受 oral reception）。

丙、再者， materia coelestis（天上原质）不是圣灵或祂超自然的工作（加尔文）。既使伯撒（Beza）也说明：若将圣灵及其神圣工作代替圣礼内基督的身体和血，乃是荒诞无稽之谈，因为圣灵和祂的工作，并没有为我们献上以至于死。

丁、再者，materia coelestis（天上原质）不是与基督的属灵交通以及接待信徒进入祂的身体——教会属灵的交通确实是圣礼的效果，一切相信神圣应许的人都能得着，但由于以上所提的原因，其本身却不是 materia coelestis （天上原质）。

戊、最后再提到基督荣耀的身体，或说是荣耀的基督，也并非像加尔文和一些现代神学学家所主张的，是天上原质，因为我们的主曾指定惟独祂所舍的身体和所流的血，才是天上原质。基督的荣耀并不涉及祂在圣餐内真正临在一事。这存在完全基于，甲、祂神圣的应许：“拿着吃；这是我的身体”以及乙、位格联合的事实，藉此种联合，基督的人性领受了真正神圣的特性（全在），以致祂的人性能真实地在圣晚餐内临在。换一句话说：真正的临在乃是基于基督之身体是上帝儿子之身体这项事实。

总之，我们不可将基督在设立的话中未曾提出的任何事，代替基督的身体和血，作为天上原质（materia coelestis），因为这样必会反对圣经，同时必招致混乱。圣礼的联合只为饼与身体的联合，酒与血的联合。

教皇派弃绝圣礼整个联合（in toto）的圣经道理，并以变质说代替之，但另一方面，加尔文派却承认教导 unio sacramentalis （圣礼的联合）。然而他们由这个名词所理解的无非是信徒藉信与那不在场的基督联合，因此实际上说，他们的圣礼联合只是表明性的，代表性的，或象征性的联合（unio significativa, repraesentativa, symbolica）。

所以，他们的圣礼联合，并不比向基督被钉十架或基督的像瞥上一眼而产生的联合，更为真实，这些事可唤起我们对基督的记忆，使祂在我们的心内。加尔文派也屡次提及圣礼的联合为真正，实际，本质的联合等，（unio vera, realis, substantialis）；但是，虽有这些事实，他们仍否认基督的身体在圣礼中本质的临在（realis praesentia），因此，他们根本没有教导圣礼的联合。

相反的，路德会的信徒将饼与身体，酒与血在圣礼中彼此的联合视为非常实在而密切的。信徒在圣礼时，在饼酒之内，同着饼酒，藉着饼酒,以口吃喝（manducatio oralis）领受到基督的真身体和血，饼和酒诚然是按自然的方式领受

（manducatio naturalis 自然吃喝之），但是身体和血是按超自然，不可理解的方式而吃喝的。

路德会信徒有力地弃绝有人指控说：真实的临在隐含一种空间性的包裹（local inclusion），或相伴，或同质（localis inclusio, impanatio, consubstantiatio）的意思。协同式（全，Ⅶ，64）说："这命令语（吃，喝）不能以其他的方法去理解，只能理解为指口里的吃喝而言；但不是以一种粗率的，属肉体，属迦伯农的方式去吃喝，乃按超自然，不可思议的方式吃喝。"

改革宗和非改革宗神学家（哈那克 Harnack，弗兰克 Frank 等）指控路德教是教导自然的、迦伯农似的吃喝。（参考基督教教义 Christliche Dogmatik, Ⅲ, 423 ff）但是，不仅是路德与路德会信条（St. L., XX, 811；协同式全，Ⅶ，16）否认这错误的道理，而且路德会历代的教义学家也以明晰无误的话语否认它。

# 21.7节. 什么使主的晚餐成为圣礼

（Forma Coenae Sacrae）

因为主的晚餐是一种直到末日应该常常举行的圣礼，林前十一 26，所以我们也须讨论一个重要的问题，即：何事使基督的身体和血在圣晚餐里真正地临在？根据改革宗的观点，领圣餐者若没有信心，则不可能有真的圣礼。换句话说：是信徒的信心使吃喝成为真圣礼。

协同式驳斥这种异端（全，Ⅶ，74）说："任何人的话或行为都不能使基督身体和血在圣晚餐中真正存在，无论是执事的功劳或诵读，或是领受者的吃喝或信心都不能产生此事；这一切事（使基督身体和血临在的大事）只应当归于全能上帝的大能和我们主基督的话语，设立和制度"。

协同式在此处也引录路德所声明的话："祂（基督）的命令和设立赋有这种能力和效果，致使我们不是只递给并领受饼和酒，而且也递给并领受祂的身体和血，正如祂的话内所说明的：'这是我的身体'等；'这是我的血等'；因此并不是我们的行为或言语，乃是基督的命令和制度，才能使饼成为身体，酒成为血，这事自第一次圣晚餐开始，直到世界的末了均是如此。"（同上，77。）

又说："如是在这里也是这样；我虽然应该对一切饼宣告说：'这是基督的身体'， 然而当然不会由此产生什么结果；但是，当我们在晚餐里，照着祂（基督）的设立和命令说：'这是我的身体'，便是祂的身体，不是因为我们所说的话，或所发出的言语，乃是因了祂的命令，祂曾命令我们这样行事说话；祂曾将祂的命令和行事与我们的话语联合。"（同上，77）

此种道理是基于圣经的：不是人的信心（改革宗），或神父的能力（罗马派），也不是所说话语的奇幻魔力，使吃喝成为主的晚餐或圣礼，只是因为基督的设立和命令说："你们应当如此行。"

协同式根据圣经的稳固基础，宣告说："耶稣基督在首次设立圣餐时所讲的真实全能的话语，不但在第一次晚餐时有效， 而且是永远持续行使工作，继续有效……所以凡按照基督的设立，使用祂的话而举行晚餐的地方，基督的身体和血是真正的存在，分递并由人领受，这是由于基督在第一次晚餐时，所说的话的权能和效力…… 屈梭多模（Chrysostom）在他论到（基督）苦难的讲题内说：'基督亲自预备这桌并且祝福它；没有任何人能使那摆在我们面前的饼酒成为基督的身体和血，惟有替我们被钉十字架的基督能作这事……正如创一 28 所宣告的："要生养众多，遍满地面"，这句话只说出一次，但在自然界中是永远有效，以致自然界中生养众多，照样，这圣餐的宣告（这是我的身体；这是我的血）也只一次说出；但自始至今并且直到祂的复临，这话一直有效而且行动，所以在教会的晚餐里，祂的真身体和血是真实存在。'"（同上，75，76）

由此看来，加尔文派指控路德教会信徒像罗马教会一样，将主晚餐内的真实临在归因于人的话语和权威，这种指控是绝对虚假的。

正因为路德会教导说，基督的身体和血在圣晚餐里真正临在，是赖于基督的设立和命令，于是他们（路德会）与古教会一致，林前十 16，仍保存以设立的话，将物质的元素分别为圣（consecratio, ευλογία）。加尔文反对教皇派，称他们的祝圣乃

是“魔鬼的念咒”，因此特别否认分别为圣的必要性——认为祝圣与圣礼的举行毫无关系。

为反对这种非属圣经的观念（林前十 16），协同式（Ⅶ，79-82）坚持由于下列三点原因而必须诵读设立圣晚餐文：甲、“好叫我顺从基督的命令”；乙、“使听道者对这圣礼的性质和结果所怀的信心，能得以激励，加强，并坚定”；丙、“使饼酒元素能得分别为圣或被祝福为这圣洁用途。

甚至连贺智 Hodge（Syst. Theol., Ⅲ, 618）也声称：“祝福饼与杯，以便能作为祂身体与血的象征。” 可是按照林前十 16，他应当说：“吃的饼就是同领基督的身体；喝的酒能同领祂的血。”贺智至少赞成祝福（分别为圣）是与圣礼的举动有关，并非像加尔文所教的仅与人有关。

路德会正确地坚持在圣晚餐内使用设立的话，正如在圣洗礼中诵读设立圣洗礼的话一样，他们从不以为在祝圣时偶然省略一字或误读一个字音，或无意的错误能使人绊倒，使全圣礼无效，同时他们要求“设立的话应明晰地公开念读或吟咏，决不可省略。”（协同式，全 VII，79）

举行圣餐者，若有良好的意向，是否即足以将物质元素分别为圣，这个问题完全没有讨论的必要。它属于那 curiosae questiones （好奇的问题），我们最好的答复就是不予注意。

主的晚餐既然不是由于人的功劳或信心而为圣礼，只是藉着主之设立与命令为圣礼，因此不配领圣餐的人，或不信的同领者，也领受了基督的真身体和血（mandicatio generalis 都吃喝了）。圣经在林前十一 27，29，特别提及这真理，因此否认 manducatio indignorum（不按理、亵渎性的吃喝）的改革宗就是否认圣经明白的教训。但是正因他们弃绝 manducatio indignorum （不按理、亵渎性的吃喝），他们照样也弃绝 manducatio dignorum （按理的、配得的吃喝），就是信徒用口领受基督的身体和血。

按照改革宗的教训，基督的身体根本没有在圣晚餐内临在，因此配领者或不配领者都没有以口领受基督的身体和血。慈运理 Zwingli 说： “In eucharistia nihil aliud est quam commemoratio：在圣礼中除了记念（耶稣的事），没有什么别的。”“Quanto fides est maior et sanctior, tanto magis contenta est spirituali manducatione：信心越大越圣洁，属灵的吃喝也便有更大的容量。” 路德在威登堡协议（Wittenberg Concord1536）内明白地坚称, 圣礼的反对者应当赞成确实有 manducatio indignorum（不按理、亵渎性的吃喝），而且可以凭此问题，查验他们是否赞同真实临在的道理。

主晚餐得以成为圣礼，施恩具，惟一是由于基督的设立和命令，所以无论是教皇派或加尔文派，都没有我们救主所设立的真正圣餐。他们的“晚餐”，完全是在我们的主设立的圣餐以外（extra usum a Christo institutum 基督所设立的用处之外），既不基于设立的话，也不与这话符合一致。

关于罗马派所施行的弥撒，协同式（全，Ⅶ，86，87）说：“假使不按基督所指定的遵守祂所设立的事，便没有圣餐……而且在此处所说的使用，或举行，并不是主要的指信心，或只是由口领受而言，乃是基督所设立的圣晚餐的外部，可见的全部行动，如：祝圣，或设立文；分递与领受，或用口共领到祝圣之饼酒，（同样也

领受）基督的身体和血。除此种用法之外，教皇派所行的弥撒内不分递饼，而是将饼献上，或携带游行，或陈列敬拜，我们不可将它视为圣礼”。

路德相似地论到个人弥撒（Winkelmessen 角落弥撒，St,L., XIX）说：“在个人弥撒中，我们不仅发觉神父行没有价值的行动和领受这样的滥用和犯罪；而且即令神父是圣洁合格的，但是已将基督设立的实质移去（tamen ipsa substantia Christi sublata est；可是基督自己的本质被挪去）；他们将基督的真正制度与设立除去并设立自己的制度……故此谁也不能而且也不该相信弥撒中有基督的身体和心血，因为祂的设立不在那里。

关于改革宗的“晚餐”，有些路德会教义学家（费赫特 Fecht,单好尔 Dannhauer 等）判断称：他们有了基督所设立的真正圣餐，因此他们每逢同领时，便领受到基督的身体和血。这种辩论所根据的事实是加尔文派保留了设立的话。但是加尔文派的“晚餐”，不赖于基督的设立，因为他们公然弃绝设立文，声称真实临在的道理为“可憎恶之事”，并且他们聚集不是为去行这种“绊倒人的事”，而是为守“记念性筵席”，记念耶稣之死。慈运理说：“我们岂可为食人者乎（anthropophagi）?”由此可见，改革宗之“晚餐”，是没有基督之道和应许的，以致不能作为主的真晚餐。

路德对这一点的判断甚为有力。他说：“我们圣礼的敌对者在举行圣餐时只有饼和酒；因为他们没有上帝的道及所制定的制度，而是按照他们自己所想象的观念曲解，并改变这些话和制度”。（协同式，全，Ⅶ，32）

我们正当地弃绝改革宗的“晚餐”，视为完全不是主的晚餐，然而我们承认他们的洗礼是有效的，因为他们的对这圣礼的谬见，并非是关乎其实质，只是关乎它的结果和效力。（参考 Walther 华达博士，牧师学 Pastoral Theology，181）

关于圣礼的联合（unio sacramentalis）是否在分递领受饼酒之前（ante usum 使用之前）的分别为圣之礼中立即发生的这个问题——这是撒利革约翰 John Saliger（吕佰克和罗斯都克 Luebeck and Rostock 的牧师）所坚持的意见，协同式正确地判断说（全，VII，83，84）：“若不遵守基督所设立的圣晚餐的全部行动，只有这种祝福或仅念读基督设立的话，并不成全圣礼……乃是必须毫不分割、不可忽略地遵奉基督的命令，‘你们要如此行’，（即包括举行圣礼之全行动……），正如圣保罗也将擘饼或分递饼以及人领受饼的全部行动置于我们眼前，林前十 16。”

这种决议在实践上是非常重要的；惟独分别为圣之礼与实际的分递及领受相联结，才能向我们保证在主晚餐内，有基督身体和血真实的临在，正如基督所指定的。若是仅仅将元素分别为圣，而不分递领受它，便无主的晚餐。

昆斯德（Quenstedt）很机智地辩护此种真理，反对伯喇尔明（Bellarmin）所错误主张的——基督的身体由于分别为圣之礼而临在，即使无分递之举动，仍必临在，因为基督说：“这是我的身体”。昆斯德反驳他说：“基督说，这是我的身体”，是论到祂以先曾说过：“拿着吃的饼说的”（II，1268）。故此，基督的身体和血，与那分别为圣的地上元素，唯有在我们吃喝这些元素的时候，才是真实的临在。"Ad externam actionem requiritur, consecratio, distributio et sumptio，外表的举动是必要的，如分别为圣之礼，分递与领受。"（协同式，全, Ⅶ，86）

# 21.8节. 主晚餐的目的

（Finis Cuius Coenae Sacrae）

我们在前一章已经谈及圣晚餐的制度（design），因为该圣礼的目的与其本质（forma）密切连结。由于此事的重要性，我们在此重述以前所讲之事，以便对此事有更清晰的理解和重视。

路德小问答内，概要说明圣餐的目的，问题是：这样的吃喝有什么益处呢？答："'为你们舍的，为你们流出来的，使罪得赦'的话，便指示了我们；就是在圣礼中，藉着这些话，赐给我们罪的赦免，生命和永福。因为哪里有了罪的赦免，那里也就有了生命和永福。"这位伟大的改教家在这里指出，基督的解释"为你们舍的"并"为你们流出来的"（路二十二 19，20）加在"这是我们的身体；这是我的血"的话内，为要表明吃喝或圣晚餐的益处或目的。

实在的，这些话描写了基督的身体和血是祂真实的身体和血。然而，这些话也同时显示出吃喝的目的：身体如何归与死，血如何为使我们的罪得赦免而流出来，照样在圣晚餐里也将身体和血提供并赐予领受的人，为要赦免他的罪。由于此种事实， 因此有些圣作者（路加和圣保罗）直接说："这杯是用我血所立的新约"，路二十 20；林前十一 25；这些话所含的意思是 "同着这身体和血，我将新约，或将恩惠的赦免供给你们。" 所以正如路德所说，主晚餐内特有的恩赐，就是罪的赦免，生命和救赎，或说，正与福音一般性地以及洗礼个别地所呈递的福音完全一样。洗礼藉着应用水，提供这种恩赐；在主的晚餐内，是藉着同领者在饼酒之内，同着饼酒，藉着饼酒，领受基督的身体和血，而提供这种恩赐。

与此有关的事，我们可以指出改革宗和现代神学家（哈那克 Harnack）指控路德，说他过于强调真实临在以致忽略了主晚餐的最后目的——即藉信获得基督的功劳。可是这是一种显然的错误陈述，学者在教会史内必能寻见许多此类的虚假指控。实在地，路德是强调真实临在的道理，其原因至为单纯，乃是因为真实的临在，在当时是他与圣礼派者（Sacramentarians）争辩之时首要的 status contraversiae 争辩点。其实，他只以真实的临在，作为达到目标的媒介。他坚持基督的身体与血在圣礼内真实临在，为要更加明白、且有保证地宣讲它给予人的安慰，并宣布其益处，就是罪孽被恩惠地赦免。

路德未曾像哈那克所主张的，以真实临在代替 sola fide （唯一藉信），他反而教导：sola fide（唯一藉信）为人获得主晚餐内所提供的上帝恩惠的赦免，所藉的唯一媒介。他在小问答内说："凡相信（为你舍，为你流，使罪得赦）的话， 便得着这些话所说所申明的，就是罪的赦免。"路德进一步又强调圣经的道理说：用口领受基督的身体和血，若没有信心，便没有用处，而且有害，林前十一 29。他在小问答内说："但不信，或疑惑这话的，便是不配领受和未预备好的；因为这'为你们'三字是要人一心相信。"

路德自始至终说明这种道理，协同式陈述（全，VII，53）说："无疑的，路加和保罗所说的这些话：'这杯是我立新约的血'，除了马太和马可所给与的意思以外，不可能有其他意思，马太和马可说：'这'（即你们用口从杯所喝的）'是我新约的血'，我藉此而设立，印证并坚定了与你们众人所立的新约，就是：罪的赦免。"路德在他论此问题的一切讨论上，从未忽略圣餐中所提供并交与的恩惠赦罪。

对他而言，主晚餐是“一种可爱并赐福的圣晚餐”，正因基督将祂的身体和血与那恩惠的应许：“为你们舍的；为你们流出来的”相联。（St. L., XIX,1292）

关于这一点，我们也可以讨论领圣餐者信心的特殊目标这个问题。领圣餐者自然需要相信真上帝真人耶稣基督是为他的罪而死。况且，他须相信这一位基督在圣餐内，将祂的真身体和血交予他；凡不愿意相信这道的人，就是不配领受，并且是吃喝自己的罪，“因他不分辨是主的身体，林前十 29。但是既便相信真实临在，仍不算是救人的信心。路德有力地指出：配领者是相信基督所说的：“为你舍，为你流”这句话。这就是说：若有人希望作配领者，他就必须相信他是藉着领受基督为他舍弃的身体和流出的血，个人性地领受到罪的赦免，生命和永福。

这是主晚餐全部道理的要点。路德为辩论此要点而问谁配领受这圣礼呢？他在小问答内说：“惟有相信‘为你们舍的，为你们流出来的，使罪得赦’的话，才是预备妥善和真配领受的。”正如路德指出，这些话是向每一位同领圣餐者直接的应许赦罪；凡愿作配领圣餐的人须信赖这种神圣的应许。换句话说：他们必须相信圣经关于圣餐本质和目的（essence and object）所论的话。

教皇派反对基督在圣晚餐内提供罪的赦免给领圣餐者这种道理。天特议会直接咒诅那些将恩惠的赦罪指定为主晚餐首要目的的人（Trid. De Sacrosancto Eucharistiae Sacramento, Can.3）。迦斯达（Carlstadt）同样视我们基督徒在圣礼内“寻求罪的赦免为虚假、可憎的损害。”（St.L., XX, 94.） 慈运理与加尔文同样发出警告，反对以圣礼为“可见的记号，在提供之时，也产生上帝的恩典”这种思想。（Consensus Tigurinus）。

鉴于加尔文主义的观点，这种警告是很容易明白的；按照改革宗的见解，主的晚餐不能提供恩典给众罪人，一方面，因为神圣的恩典不是为万人所预定的（gratia universalis 普世的恩典），另一方面，没有任何施恩的媒介，能将赦罪，生命和永福提供、证实并赠与人。（“在重生的工作上排除一切次要的因。”“在圣灵的意志与灵魂的重生之间，什么都没有。”“浇灌新生命于灵魂中，为圣灵直接的工作。”）

然而，由于此种事实，加尔文派无权提及圣晚餐为藉耶稣基督的神圣恩典所获得的记号，印鉴和保证（signum, tessera, pignus），因为照他们的见解，圣餐仅为“记念筵席”，为记念耶稣的死而举行的。

罪的恩惠赦免，与生命和救恩为圣晚餐最大的恩赐；其中所提供的其他一切祝福（beneficia）仅为相伴物。这些祝福之中，可提及此种圣礼的恩惠结果，如：坚固信心；与基督的属灵身体——教会联合，成圣中增长，对上帝和邻居之爱心扩大，增加忍耐，并得永生的盼望，承认基督，更加喜乐，林前十一 26 等。附带说下，主的晚餐也有将基督徒和异教不信的人分别出来的目的。

这一切赐福的果效，得以施给信徒，乃是由于主的晚餐是 medium iustificationis（称义媒介），或说是我们领受罪的赦免的媒介；因为信徒按照他对赦罪保证的程度比例，信心得以坚固，爱心得以增长，永生盼望得以坚振，信徒也得保证，他在基督耶稣内为上帝的儿女，所以他也与罪孽争战，而且向着为他死而复活的主活着。一言以蔽之，他爱上帝，因为上帝先爱他，约壹四 19。

凡否认主的晚餐主要为称义的媒介，或为赦罪媒介的人（罗马派，加尔文派等），实际上是使圣晚餐的这些恩惠果效成为不可能，祂们将这有益的“上帝在我们身上的工作”，改变成为“人替上帝做的工作”，或是与这类似的事，将圣餐的福音信

息改变成为属律法和善行的事，如是使领圣餐者处于咒诅之下，加三 10；他们实在为不配领的人，是依靠他们自己的义，所以是吃喝自己的罪，林前十一 29。

由下列天特议会决议（decisions of the council, of Trent），我们可以知道罗马派是如何彻底地曲解主晚餐的目的之道理：“Si quis dixerit, praecipuum fructum eucharistiae esse REMISSIONEM PECCATOREM, anathema sit：，“若有人说，祝谢礼的主要果子是罪的赦免，他便受咒诅”。“Si quis dixerit, missae sacrificium……NON ESSE PROPITIATORIUM……non pro peccatis, poenis, satisfactionibus et aliis necessitatibus offerri debere, anathema sit。人若教导，弥撒的祭祀不是救赎，不必为罪、刑罚、补赎及其他需要而献上，愿他受咒诅”。 Sess. XXII, Cans.1，3，第二十二会议，第一，第三条）并且，罗马派虽是如此强调弥撒的祭祀，但其要理问答内（II, C.IV, Qu.41）仍说明祝谢餐（Eucharist）仅能赦免轻微、可以原谅的罪（venial sins）。

加尔文派也如罗马派一样否认这一教导：在主的晚餐内，基督提供并交与罪的赦免。慈运理（Zwingli）说：“Coena dominica mortis commemoratio est, non peccatorum remissio.主的晚餐是（主之）死的记念，不是罪的赦免”。斯特让（Strong）说："It symbolizes the death of Christ for our sins.它（圣餐）是基督为我们的罪而死的象征。”“Baptism and the Lord’s Supper tell the story of redemption.洗礼和主的晚餐是传扬救赎的故事”。（Watchman-Examiner.）

# 21.9节. 何人得蒙许可赴主的晚餐

（Finis Cui Coenae Sacrae）

基督教的牧师仅为“管家”，不是上帝奥秘事的主人，林前四 1。 为此，他们须执行施恩具（福音和圣礼），正因基督曾设立了它，林前四 2；太二十八 20。教会的执事若不按基督所设立之话，去执行圣晚餐，就抛弃祂的权威，反抗祂的旨意，妄用宝贵的圣礼，因此是“聚会吃喝自己的罪”，林前十一 29-34。圣经论及主的晚餐的正当举行，教导真理如下：

甲、基督教不该开放式地（open）实行圣餐，却应当封闭式地（close）实行，因为上帝的旨意是只有信徒才可赴主的桌，林前十一 26-28。虽然应当将福音同样地宣讲给相信的与不相信的，可十六 15，16，但是主的晚餐被指定只为重生者所设立，此点由基督设立的话和使徒的恒常实践可证明，林前十 16；十一 26-34。

路德对这一点（St. L., Xl, 615） 写着说：“基督是这样行的；祂准许（福音的）宣讲达到人类大众，如使徒们后来所行的，使大家都能听见福音，无论是信的人，或不信的人……我们也当这样行。但是我们不可将圣礼抛给所有人。我若讲福音，并不知道福音会落到谁的心内；可是对于圣礼，我必须确实知道福音已得着那赴圣礼的人。所以我不能怀疑，反而需要确知，从我手中领受圣礼的人已明白福音并且正确地相信它。”

不仅针对改革宗，我们须坚持圣餐的道理，就是对于路德会内的错误者也须坚持此道理。（Cp. Geschichte der Luth. Kirche, by A. L. Graebner, sub Abendmahl； Lehre und Wehre, 1888 pp.257 ff, 302 ff）

乙、基督徒当中，得蒙许可赴主圣餐者如下：

1 .已受洗者；

2.能省察自己者，林前十一 28。因此应排除小孩，失去知觉的人，昏睡不醒者，以及精神错乱者（not compos mentis）。

3 .相信我们在圣礼中在饼酒之内，同着饼酒，藉着饼酒，领受基督的身体和血而获得罪的恩惠赦免者，太二十六 26-28。在此方面应排除一切改革宗者，唯理主义者等；他们否认基督真实的临在；同时也应排除一切教皇主义者（偏于罗马主义的路德会者），他们教导圣礼所为是因功生效，ex opere operato （因所行之行动不在乎人的信心），所以他们否认信心是提供赦罪的媒介。（medium ληπτικόν）；

4 .凡能领圣餐而不令他人跌倒之人，林后六 3；太十八 7。在此方面应排除①犯重大罪过者，林前五 11；②不愿意饶恕人，与人和好者，太十八 15-17，35；五 23，24；③犯有联合主义或混合主义（syncretism）之错误的人，罗十六 17；约二 10，11。此圣礼不应给予那些与传异端的教会、非基督教并敌基督教的崇拜有所联合的人；弗四 1-6；五 7 一 11；林后六 14-18。

由于各种帮会 Lodges（编者注：如共济会 Masonic Lodges，玫瑰十字会 Rosicurcian Lodges）是拜偶像的礼仪，以行为的义为基础，并且他们不承认圣餐的目的；就是说不承认藉信基督交给罪的赦免（sola fide 唯一因信），因此，显而易见地，帮会之交通与对基督教信仰的真承认是毫不符合的。所以帮会的会友不该与我们同领圣餐，而应当排除他们，因为甲、他们是敌基督的崇拜团体，否认基督教的

特殊教训（三位一体，基督的神性，祂的代赎，本乎恩典得救等）。乙、因为他们在持有敌基督社团之会友身份时去领圣餐，会使那承认基督的信徒绊倒，太十 32-39。

因为圣晚餐能使人领受时反而受审判（林前十一 29，κριμα），所以基督教的牧师们不但需要催促一切同领者勤勉地省察自己，林前十一 28，也当在他们省察自身的事上给予帮助。为达到此目的，他应当举行认罪礼拜和路德会传统“登记领圣餐”（Beichtanmeldung），为使牧师有机会个别有针对性地劝勉那想要赴主之餐桌的人。

但是牧师不应准许任何不配领的人领受圣餐，他须谨慎不可禁止任何合格的人。一般说来，凡受过洗的基督徒，诚心懊悔其罪，真信耶稣基督，并视圣餐为基督所设立的，对于基督教的每项道理和生活欢迎接受教训，能省察自己，并过基督化的生活，并且定意靠圣灵的力量，改正他们的行为，这样的人当蒙准许赴主的筵席。

因为圣礼的价值主要是在于真信心，圣礼会坚固并增加这信心，所以那信心软弱的人，也当得蒙许可领受这圣礼，太十一 28；约六 37；其实应当催促和邀请这等人来赴主的筵席。

在各种情形内，牧师不但对教会，而且对上帝也负有忠心地执行其职务的责任，林前四 1，2；他若不愿在某个人的罪上有分，提前五 22，即不该接受该人为主餐桌的客人，他有义务停发教会会友的圣餐（例如：当一个人不愿意与他弟兄和睦，太五 23-25；十八 28；路十七 2）。

给一个人停发圣餐并非等于断交（ban）或教会正式将一罪人逐出教会，林前五 13，乃是牧师郑重申明某会友暂时不配领圣餐。停止圣餐的会友自然能够将牧师的判断上诉于教会，以求判断，但教会若有错误的决议，反对牧师的判断， 那时基督教的执事（牧师），应该宁可忍受职务被剥去，而不应抛弃他照着上帝的道所承担的停发圣餐的责任。

认罪礼（或公开认罪或私认罪）虽不是神圣的设立， 但是我们当保存它，特别是由于其中宣告解罪的话。（参考路德：St. L., X, 1955；Xl, 585-590）有关此论题的其他一切问题乃属于牧师神学的范围。

# 21.10节. 主晚餐的必要性

基督徒当常常按照圣经所规定的样式赴主的筵席，林前十一 26-29，但我们不能说主晚餐是绝对必要。按属灵的方式吃喝基督的身体，约六 53，或相信基督（sola fide 唯一藉信）对救赎方面确实是绝对必要；但是按圣礼的方式吃喝祂的身体，不是绝对必要。在此也可应用奥古斯丁的话：“不是缺乏圣礼的人被定罪，乃是轻视圣礼的人才被定罪”（Contemptus sacramenti damnat, non privatio）。

愿基督教的执事忠诚地提醒教会内的信徒，对圣餐怀冷淡或疏忽的心，含有轻视圣礼的意思，并且轻视主的设立，就是等于背信。（参考路德之大问答，“坛上圣礼”，42 下：“像那些使自身长久不领圣餐并远离的人，就不得视为基督徒。”

# 第22章. 论基督教会的道理（教会论）

（De Ecclesia）

我们由下列两标题讨论此论题：甲、普世教会；乙、地方教会。

# 22.1节. 普世教会

（De Ecclesia Universalis）

## 22.1.1小节. 名词之定义

圣灵藉着有效力的施恩具，赛五五 10，11；罗十 17，不断地将那些真正相信他们唯一是藉着世人的救主神人基督的代赎，才得救的人聚集在天国之内，徒二 44-47；五 42；十一 21；十三 48。圣灵由此藉福音召集有信心的圣徒成为一体（Communion of believing saints），此种圣徒团体我们称之为教会（Church，קָהָל מִקְרָא עֵדָה，συναγωγη εχχλησια, communio sanctorum， congregatio vere credentium，coetus fidelium），这是按照圣经的榜样，弗五 24-27。因此基督的教会是由真正相信福音的人所组成，即是由那些相信上帝恩惠的信息“因基督代赎的缘故，他们白白得着罪的赦免，生命和永福”的人组成；或者更简要地说：就是那相信“基督是上帝的羔羊，除去世人罪孽”的人，约一 29。

教会一词的定义，由于有人对此点坚持许多异端，因而甚为重要。照着圣经所教训的惟独相信基督（fiducia cordis 信心的倚赖）——祂替世人的罪孽而死，方能使人成为教会的会友；并不是外表上参加地方的教会或外表使用施恩具，也不是外表承认基督教的信仰，尤其不是人在所能见的有形教会尽职务，更不是由外表跟随基督，努力效法祂的榜样等事，使人成为教会的一员，徒五 14。故此，我们教义学家所陈述的实在是圣经真理，他们说：Sola fides in Christum membra ecclesiae constituit；Christiani sunt ecclesia （信基督的人是教会的会友；基督徒们就是教会），因为惟独真信基督的人，才是祂圣教会的肢体，徒十六 31。

实在的，一个人一旦相信了基督，他便开始成圣或更新，作为称义的必然结果，林后五 17，18。因此，圣经时常按着他们成圣的特性，林前六 15-20；彼前二 5，或按照他们因信而行的圣洁行为，彼前二 9-25，描写教会的真肢体。但是重生的人得为教会的会友，不是因为他们藉圣灵成圣，或因他们藉圣灵的能力结出信心的果实，约十五 4-5，乃惟独因他们倚赖基督得救赎，不用行为得救，罗三 28；四 3-5。换句话说，由于我们称义是 sola fide（唯一藉信），所以我们也 sola fide 而成为基督教会的肢体。路德论到藉信称义方面，正确地说，惟独此条款能产生、培育、建立、保存、维护上帝的教会，而且上帝的教会若缺少这一条道理，就不能片刻存在（St. L. XIV，168）。

由此可知，一切非信徒和外表属于那能看见的有形教会的假冒为善者（mali et hypocritae），其实都是在基督教会之外。虽然他们在外表上持有地方教会会友的身份（ecclesiae admixti sunt secundum societatem externam），他们从不能成为教会之一部分（non sunt pars ecclesiae）。教会的真会友就是藉着他们内面与三位一体上帝有信心属灵的交通而连结于教会的人，因此之故他们是上帝的家，提前一 3，15；上帝的殿，林前三 9；林后六 16；圣灵的殿，六 19；基督的身体，弗一 23；上帝的儿女，约十一 52；加三 26-29 等。反之，不信的人按照圣经所说，不是上帝的家，或殿，乃是撒但的工场，撒但在他们“悖逆之心中运行”弗二 1-3，关于“教会是选民的团契交通”这种释义为胡斯（Huss）所使用，并由路德所推荐（St.L.，V，1234 ff），我们接受这定义为真正合乎圣经，彼前二 9，因为基督里的真信徒乃是上帝所拣选

的。（拜尔 Baier：“Homines illi，quos Deus iuxta aeternum suum decretum fide et gratia sua donavit， collectiva sumpti dicuntur ecclesia.”III，614：上帝自永远预定赐给信心和恩典的那些人，都聚集称为教会。）

本路德会信仰告白坚定地维护：基督教会只由基督里的真正信徒所组成，并以此反对教皇派的错误教义，他们宣称“Ecclesia est regnum divinum，unicum veritatis salutisque fundamentum， a Christo in orbe terrarum conditum， QUOD PONTIFEX MAXIMUS PER EPISCOPOS SECUNDUM CANONES ADMINISTRAT”（教会是神圣的国，惟一的真救赎基础，是由基督在地上所建立的，即至高祭司教皇，藉着主教们，照着教典所管理的）。

奥斯堡信条（第八条）说：“教会本是圣徒和真实相信者的结合。”辩护论（VII（VIII），5）：“教会不但像其他的政治组织一样，为外表事物和礼仪的交通，事实上，教会原本是一种信仰的交通，和圣灵在人心内的交通。”又说（同上 16 段）“教会实在是基督的国，完全是圣徒的聚集。因为恶人由魔鬼所统治，作魔鬼的俘掳；不受基督的灵管理”。按照辩护论所说（同上 17-19 段）“基督的国仍未显现，因此恶人能混杂在教会中，并占有职位；但是恶人不是基督的国（的一份子）；因基督的国乃是永远被圣灵光照的国。”

于是路德会承认圣经上所说：一切真信徒是教会的肢体，不信的人虽然外表上作看得见之教会的会友，但并非是教会的肢体。路德会真诚相信并承认她是能见的真教会，同时也坚持，在传异端之教派内的一切真信徒，也是基督教会的真肢体（ecclesia invisibilis 无形而看不见的教会）。照着路德会的道理，信心绝对是一个人与教会连接所藉的媒介，因此即使是不公正实行的惩戒，或自地方教会内驱逐，也不能取消某信徒在基督教会内的会友资格。

相信耶稣基督却未受过洗的成年人，不用说当然是教会的真会友，因为洗礼不是绝对的必要，正如在前一章所指明的。另一方面，一位真诚的信徒，绝不会藐视基督的制度，路七 29，30，这也是实在的，因此教会的真会友不应疏忽洗礼，也不应疏忽主的晚餐礼。

## 22.1.2小节. 关于教会的错误道理

显而易见的，凡对基督教的显著道理持有错误的人，也在有关教会的道理上犯有错误。论及教会的错误道理，最主要的是将教会作为“善人恶人的外表群体”（externa politia，“aeusserliche Polizei 德文中所说外表的团体，Heilsanstalt 拯救机关”），辩护论，VII（VIII），13 下，提及此“善人和恶人”组成的外在团体，人乃是藉其外表的会友身份与此群体连结。

与此种错误有密切关联的，属于教会本质（forma）方面的错误，就是目的方面的异端，说：教会是“为其会友成圣的协会”，或称：教会是以藉善事救灵魂为目的的组织。这等基本的异端，并不是偶然的错误，而是弃绝基督教论到本乎恩典，藉信称义的主要条款之结果。

其实，凡否认 satisfactio vicaria （代赎），施恩具的效力，并 sola fide（唯一信心）的人，就必会视教会为一种感化机构（reform school），人在那里学习做个好人赚得救赎。另一面，圣经中论及教会的道理是建立在本乎恩典，藉信称义的中心道理上，所以教会的兴衰以此种道理为依据。论教会的道理特别以下列各道理为依据：

甲、基督代赎道理；按照圣经所说，教会是由相信“那位为世人罪孽而死的基督”的一切人所组成。凡不愿相信此事的人是在教会之外，彼前二 8。此道理被一切理性派（阜丢斯 Photinians，首西尼者 Socinians，神体一位派 Unitarians，现代主义派 Modernists 等）所反对，他们弃绝藉信仰基督的血得救恩的道理，约壹一 7，并称之为“可憎的流血神学 obnoxious blood theology，他们视钉十字架的基督福音为愚拙和绊脚石，林前一 23。故此他们没有别的方法解释教会——其实他们并不在乎教会——除了称教会为：“有理性的人类所组成的一个自由社团，为要实现地上天上的福气，以人在宗教上的启迪和道德为条件（热尔斯 Roehrs）。

按照一切理性神学家对教会一词所下的比较简要的定义为：一个属人的社团，这些人期望以宗教的默祷和其他的善行，在今世和来生获得福气。按他们的评价，教会仅为“道德或伦理的社团”，其所包含的会友，都自愿尽该社团所交付的义务。

属理性的教皇派者也像一般理性主义者一样，特别视教会为虔诚人的一个社团，以善行使自己成圣。按照教皇派的道理，人不能藉信仰基督成为教会的会友，而是藉他所承认的自愿顺从上帝和教会的教导（天特议会，VI，20 条），或藉实行教会所指定的善行（VI 会议，32 条）。这种根本的异端实在是将教皇派置于教会之外（extra ecclesiam）；因为圣经证明凡靠行律法得救的，是从恩典中堕落了，加五 4，并处于咒诅之下，加三 10。

罗马教敌基督的态度更可由他们宣告咒诅真基督教会一事得以证明，他们咒诅凡相信唯有本乎恩，藉着信基督而得称义的人（天特议会，VI，11，12），同时对“真教会”所下的定义为（即罗马公教）“人在合法被召的牧师管理之下的集会，并特别由基督在世上的代表，罗马大祭司 pontiff”管理之下（coetus hominum ……sub regimine legitimorum pastorum ac praecipue unius Christi in terris vicarii，Romani pontificis. Bellarmine 伯喇尔明）。罗马由此而正式地使其会友不可能作基督圣教会的成员。

倘若天主教徒虽有他们教会恶毒的理性主义，却仍为基督教会的真成员，其原因乃是他们（会友）在良心恐惧之时（terrores conscientiae），以拒绝自己教会靠行为称义的道理，并反对他们教会的旨意和命令，相信 sola fide （唯一藉信）。我们所以承认教皇的教会为基督教会，不是因他在公布的神学内弃绝基督教的道理（天特议会的决议和教令），而因为他承认使徒信经；这信经在个别的天主教徒心内，有更正信仰的作用，虽然这样的承认，与他们的普遍神学系统甚为矛盾。正式说来，罗马公教主义不属于基督教，乃是外邦拜偶像的，因为它承认靠行为得救为首要的教义。

既然多数现代“积极的”神学家（何夫曼 Hofmann ，克尔尼 Kirn）否认 satisfactio vicaria （代赎），所以他们也在论教会的定义上犯有错误。根据克尔尼的意见说，教会是“宗教与道德生活的交通，是由基督的灵所规定”（Ev. Dogmatik， p.118）；就是说：教会是凡在基督的灵内过道德生活之人的交通团契，说到底这定义，乃是将教会缩减成为“伦理会”。

因为加尔文派否认 gratia universalis （普遍的恩典），并且否认施恩具的效力为 media iustificationis （称义媒介），所以他们也不能正确地将教会一词释义为基督内一切真信徒的交通，反而须在理论上认为教会是“选民的交通”，并在实行上认为它是一切具有 gratia infusa （浇灌的恩典）的人的交通，或在内心有圣灵直接工作和居

住的人的交通。在加尔文教会教派内的真教会会友，乃是（私下）否认了他们所认信的 gratia particularis 的（特殊恩典），并且在他们属灵的苦难中，持守上帝在福音内提供与众罪人的恩惠应许。就是由于这项事实的，他们才为基督教会的肢体。

乙、施恩具的道理。我们的意思就是若无施恩具便无教会。按照圣经明白的教训，一个人得以成为基督教会友，唯一是藉着将基督的功劳归为自己所有，罗四 3；徒十 43-48。可是，若上帝不藉着祂交与的媒介（道和圣礼），将基督的功劳提供给罪人，人就根本不能将基督的功劳归属自己。改革宗的异端论到"直接有效作工的恩典"（Efficacious grace acts immediately）须弃绝为不合圣经的谬论，罗十 13-17；徒二 38。加尔文派否认施恩具，如是而使信心和称义为不可能的事，结果也就使教会的存在成为不可能之事。

一些现代"积极"（positive）神学家将"基督徒的经验"（Christian experience，Erlebnistheologie）代替施恩具；但是圣经不承认基督徒的经验为施恩具，反而以它为信心的结果。故此只有一条路让人成为基督教会的会友，就是相信在福音和圣礼中所提供的施恩的神圣应许，林后五 19-20。

丙、信心为接受的媒介（medium ληπτικόν）。此事甚为显然，因为唯独那相信基督的人才是教会的会友，可十六 15，16；徒十六 31。凡否认信心为领受上帝提供恩典的媒介（medium ληπτικον）的人，就不能按圣经的意思来解释教会的定义为真信徒之交通。那些视圣礼为 ex opere operato （因其实行而有功效：罗马派，偏于罗马派之抗议派），只能解释教会为那些藉圣灵的帮助，努力过道德生活的人的交通；因为他们弃绝 sola fide（唯一藉信）称义，便仅剩下善行作为称义的媒介了（medium iustificationis）。

丁、唯一藉信 sola fide，这一点是根据前面所说过的。教会是真信徒的交通；而真信徒只是那些"期望藉着信本乎上帝的恩典而得救，不靠自己的行为"的人，罗三 28；四 3-5。为此，一切伯拉纠者，阿民念派和协力派（Pelagians，Arminians and synergists）乃不得不放弃他们论到行为称义的道理，不然他们只能放弃圣经对教会的释义。由基督教教义的历史，证明他们一贯地放弃后者，如此而视教会为一切以行为寻求救赎者的集团。（参考 Christi. Dogmatik， III，464 ff）他们采取这种不幸的决定，甚为一致；因为唯独固守圣经藉信称义的道理（sola fide）的人，才能恰当地将教会定义为信徒的交通。

## 22.1.3小节. 基督教会的特性

（Attributa Ecclesiae）

正因为基督教会是一切真信徒间的交通，所以它赋有某些不容否认的性质（communio omnium fidelium）。我们可以将这些性质分类如下：

甲、教会是眼所不能见的。（Ecclesia est invisibilis）这道理是由于那使人成为并且保留为教会成员所藉的媒介，即拯救人的信心，是人所不能看见的，王上八 39；十九 18；罗十一 3-5；徒一 24。教会的这种不可见性质，仅是对人而言，并非是对上帝方面而言。基督在路十七 20，21 的话是论及人的方面，保罗在提后二 19 所说的是应用于上帝方面（参考约十 14，27，28）

凡断言教会是完全可见（教皇派），或部分可见（现代路德会神学家）的说法，毁灭圣经中论到教会的概念，将她由信徒的交通，改变为"善人恶人的外表政体"

（externa politia bonorum et malorum；aeussre Anstalt；Heilsanstalt），信徒在其中只或多或少地处于重要的地位。

有时，现今路德会神学家谈到教会的两面（aspects），即眼所能见的方面：道和圣礼；和眼所不能见的方面：教会的真会友。可是，把教会的记号（notae ecclesia）描述为教会的本质部分在逻辑上是不对的。实在说来：福音和圣礼确实是教会的真记号；因为何处不使用福音和圣礼，该处就绝不会发现有教会。况且福音和圣礼也是媒介，教会藉此媒介得以设立和保存；假使无施恩的媒介，即不能有信徒，赛三十五 10 下；罗十 17；太二十八 19，20；可十六 15，16。但是若称施恩具是教会本身或是教会的一部分，就是荒谬无稽之谈。

教会是信徒一体（交通），既然个人的信心是为人的眼所不能见的，所以我们正确地说：Ecclesia est invisibilis，教会是人所不能见的。照此说来，我们须视每一位承认基督教信仰，并以基督徒的生活或行为表现出这种承认的人，便是教会的真肢体。越过此种说法，并努力以其他方式探查某个人是否有信心，乃是圣经所明白禁止的，林前四 5；因为知道谁是属于上帝的乃是上帝的特权，提后二 19；西三 3；林后五 4，5。即或我们能实际上确认出本地教会中活泼的会友，但整个教会的圣徒一体仍是我们看不见的；因为在末日的审判日，基督必显出祂在荣耀里的教会，太二十五 24；西三 4；约壹三 2。

罗马派主张教会是“能清晰可见，可触摸的人类集团，就像罗马人或高庐王朝（Gaul），或威尼斯共和国一样，（伯拉尔明 Bellarmine），至于由真信徒组成的眼所不能见的教会，只不过为“柏拉图式的观念或“心意的虚构”而已。我们对罗马派的谬论回答说：这种圣徒交通是非常真实的，以致上帝知道并仁爱地承认其一切肢体均属于祂，提后二 19；约十 27，28，祂也打击阴间的权柄，保存此教会，太十六 18，使教会成为祂的神圣命定中最关心的事，罗八 28；太二十四 22-24，最后必接她到永远的荣耀里，路十二 32。

又一方面罗马的教会，根本不是基督的教会，只是一种属人的组织，建立于人的诚命之上，太十五 9，由一个欺骗者来统治，经上称该人为敌基督者与沉沦之子，帖后二 3，4，因此，她实在是在在真教会之外（extra ecclesiam），不论是今世的，加五 4；三 10，还是来世的，加四 3。

乙、教会合一。（Ecclesiam una est.）基督明白地教导基督教的合一（unity），约十，十六；这合一是基于全教会的信仰合一，相信一位救主，弗四 3-6；既然教会是信徒的交通，所以她只由那些“相信自己为丧失受咒诅的，罗三 23，24，惟有本乎恩典，藉信基督替他们赎罪而得救，罗三 28，这样的人所组成。凡不承认此种基督教信仰的，就不是教会的肢体，而是处于教会之外，约壹二 23；加五 4；三 10。圣保罗对教会的真会友说：“你们在基督耶稣里，都成为一了，”加三 28，所以我们教义学家所述：Omnes Christiani de evangelio consentiunt（众基督徒由于福音而合一）确实是真实的。

丙、教会是圣洁的。（Ecclesia sancta est.）这是实在的：1.因为信徒藉着信有了基督完全的义（iustitia fide imputata 腓三 8，9）；2.因为藉着信而产生圣洁的行为（iustitia vitae 仁义的生活），罗六 14。信徒按照那归与他们的义，在上帝眼中是完全的；按照他们 iustitia vitae （仁义的生活），他们毕生仍是不完全的（iustitia inchoata，imperfecta 未成就而不完全的义），腓三 12-16。

丁、教会是普世的，或大公的。（Ecclesia est unversalis siva catholica.）这是真的；因为教会包括了每一时代每一地区的真信徒，徒十 43；约八 56；罗四；加三 6 下。甚至旧约时代的上帝圣徒也是圣徒，只因他们也相信所应许的世人救主基督耶稣，罗三 21，22；四 3 下。

戊、教会是属使徒的。（Ecclesia apostolica est.）这也是真实的，因为教会的全体会友，直到世界之末了，是藉着使徒的话相信基督，约十七 20；徒二 42；弗二 20；罗十六 17。“APOSTOLICA dicitur ecclesia，quod doctrinam apostolicam fide amplectitur et integram tenet。教会称为使徒的，因为她有使徒完全纯正道理的信仰。”罗马派与主教派（圣公会）以教会中属使徒的性质为“使徒统绪”（apostolic succession）；可是“使徒统绪”的道理显然是与圣经相反，因为圣经没有划分出监督，长老，或执事间的不同，徒二 17，28；多一 5-7。此外，圣经劝促众基督徒，当远避那些“教导一些蒙福之使徒未曾教过的道理”的人，罗十六，十七；加一 6-8，他们虽自称赋有使徒的权威，（但所传的却不出于真理），林后一 12-14；加二 4 下；彼后二 1，2。

己、教会之外别无拯救。（Extra ecclesiam nulla salus.）凡希望得救的人，必须为基督教会的会友。教皇派将这句格言

错误地应用于他们教皇，即敌基督者的教会，论及这种教会，我们宁可说：Intra ecclesiam nulla salus （教会内无救赎），只要他们教会之会友相信敌基督者所教训的，启十三 1-9；十四 8-12；二十 10。Extra ecclesiam nulla salus （教会之外无拯救）这句格言对于基督的教会而言，是千真万确的，因为唯有那些相信基督福音的人，才有生命和永福，并且藉此信心而为教会的会友，约三 16-18，36。相反的，敌基督者的教会（教皇派的公教或天主堂），他们主张救赎是凭赖于遵守律法（天特议会，第 VI，第 20 条），如是而将他们的会友置于神圣咒诅之下，加三 10。

## 22.1.4小节. 基督教会的荣耀

基督教会的会友享有至高的特权，唯一属于神圣的主和夫子，基督，林前三 23；太二十三 8，并不属于人类中的任何教师，林前七 23；太十五 9。罗马城的教皇（pope）是敌基督者，其原因是他坐在上帝的殿里，高抬自己超过一切称为神的，帖后二 3，4，他将自己的话作为信仰与行为的规则和标准。不错，上帝是在各时代都曾施下特别的恩赐给教会中的某会友，并召请他们为其他信徒的教师，弗四 11-12，但是这些教师，只应当教导祂的道，彼前四 11；耶二十三 16，18，不可教导自己的话。

按照圣经所说，凡是教导自己的话和道理的教师都是“自高自大，一无所知”，或“自负的愚人”，教会应当弃绝并远避这些人，视之为曲解者和败坏者，提前六 3-5，实在的，应视他们为诱惑人的灵，教导魔鬼的道理，提前四 1-3；西二 18-23。即使是圣使徒也未曾命令人要顺从他们，因为他们是属于人类，林前三 21-23，人必须听从他们的话的唯一原因，就是他们是说上帝的道，是藉着神圣默示赐给他们的，林前四 1；二 12，13。

基督教的执事（牧师）并非是上帝和信徒之间的中保（神父，祭司），因为所有基督徒已经藉着所信靠的惟一中保基督，近身到上帝的宝座前，罗五 1，2；弗三 12；来四 16。事实上，一切信徒是直接据有了基督为祂教会所获得的各种恩赐和祝福，如：施恩具及天国的钥匙，太十六 19；十八 18；约二十 23；林前五 3-5, 13。惟

有他们有特权宣扬福音，举行圣礼；简言之，他们有特权执行全部钥匙职，因此，被召立受职的牧师仅可奉那召请他的教会的名，去行传道职务的事。

罗马派称：在太十六 18 中基督是将祂的教会建立在彼得身上，路德对此种谬论正确地回答说："每位基督徒都是一个彼得，因为他们承认彼得在这里所承认的；这种认信就是磐石，和众彼得都建立在它上面。"主在以上所提的话，不是涉及彼得个人为首要的使徒，或是使徒的代表；因为该经文的上下文而显示出，彼得在那时根本没有使徒的行动，仅是一位有信心的基督徒。基督的意思，不是彼得自己为那建立教会的磐石，而是他的基督徒式的宣信是磐石，这是经文的话所正确指明的。（Πέτρος，πέτρα）。

路德说，在这句经文内，基督清清楚楚地区分彼得和他的宣认；祂若有意使彼得作教会的磐石，祂便应该说："你是彼得，我必在你身上建立我的教会。"（参考路德 St. L.， XX，282； XVIII，1375 下）

现代抗议派的注释家中（例如买尔 Meyer）有人以为名词 πετρα 是论及彼得这个人（person of Peter），好像这位使徒在经文中须有使徒们中的首位（primus enter pares，在平等者中为首位），但是他们却否认教皇派关于罗马的教皇推论。其他的现代注释家，正确地以为建立教会的话是提及彼得的宣认（朗格 Lange，依瓦德 Ewald，威色勒 Wieseler）。

πετρα 一词不论是指着基督自己，或是指着对基督的宣认，都是无关紧要之事，因为那建造在对基督的宣认上的教会就是建立在基督身上。

信徒既然享有上帝在基督耶稣里的一切属灵恩赐和祝福，所以也享有一切属世的恩赐和福气，甚至现在并将来的一切事，都是他们的，林前三 21-23；他们是上帝的儿女，与基督同作后嗣，罗八 14-17。

## 22.1.5小节. 教会如何被建立而得保存

既然使人成为教会会友的救人信心，惟独是上帝的工作，弗一 19，20；彼前一 5；约一 13，教会便因着神圣的恩典，才得存在而蒙保存，诗一百 3；彼前二 9，10。

协力主义使人的信心，部分赖于他自己功劳的努力，因此该主义颠覆了教会的真基础。

上帝聚集并保存祂教会所藉的媒介或器具，就是福音按其一切不同的应用方式（道与圣礼）。圣灵藉着这些媒介，产生并保存信心，罗十 13-17；彼前一 23-25。（参考路德 St. L.，V，990 ff； VI，21ff）

加尔文主义否认施恩具的效力，并教导信心的造成是圣灵直接的工作，所以移去了教会所倚赖的真正基础。所幸加尔文派的实践，比他们的理论更合乎圣经（他们不像那言行一致的贵格派），因为他们使用并应用施恩具；就是说：他们虽然不依照圣经纯洁地教训人，但仍然是传讲福音并保存圣礼。

信徒是教会的工具因（causae instrumentales），因为他们宣传福音，举行圣礼，赛四十 9；可十六 15，16；太二十八 20。

按照此种意义，地上能见的教会是众信徒之母（mater fidelium），信徒像以撒一样是应许的儿女，加四 26-28。路德这样宣告说（St. L.，573 ff，特别看 575 ff）："撒拉，或耶路撒冷，是我们的自由之母，即是说教会是基督的新娘，我们藉她得生。可是她藉道的职务，就是藉教导并传扬福音继续不断地生儿女，直到世界的末了；

这就是生产所含的意思。教会不应该作别的事，只当按福音的纯正教导它，因此而产生儿女。”

由此得知国家（人民政府）不是教会的使女（ancilla ecclesiae）——须在为基督得人的神圣工作上，扶助教会。教皇派和加尔文派在原则及实行上，将教会与政府混合，但是路德根据圣经，反对混合这两个团体的各种企图。按照路德会的道理，把教会与政府混合，只能产生损害，总不会有任何好处（参考欧洲各国国教的情形）。教会不依赖国民政府，并不失去她的尊严或权柄。反之，公民法律不限制教会的自由，使她能更加有效力地执行宣传上帝的道的神圣义务。

但是另一方面，不可将教会的独立自由组织架构（die freikirchliche Verfassung 自由教会的构成）解释为一种施恩具，好像其本身在救灵魂方面更有效力。教会的成效，完全在乎福音按其真实所作的见证，以及照着基督的设立举行圣礼，这就是教会的特权和能力。

关于政府存在的形式（专制；立宪；君主国；共和；慈运理赞成共和政体；加尔文偏爱于寡头政府），奥斯堡信条（XVI 条）正确地说：“福音教导一种属于心灵之永远的义。但福音并不摧毁政府与家庭，反倒切切要求我们要保存，维持他们，当作上帝自己的律例，并在这些律例上以爱来实行。所以除非吩咐我们去违背上帝而犯罪，基督徒必须顺从他们的长官和法律；因为若吩咐我们犯罪，就当顺从上帝过于顺从人，徒五29。”奥斯保信条并未提出赞成哪种政体，只教导称：基督徒须赞成并顺从凡“在上有权柄的”。罗十三 1-7；太二十二 21；彼前二 13，17；提前二 1-3；耶二十九 7。

基督教的信徒若被选在政府中担任公职，不应隐藏或否认他们的信仰，反而应该作一个忠诚的基督徒，一有机会就更加忠心地为福音的真理作见证，徒十七 34；罗十六 23，同时他们必须仔细分辨教会的地位，政府与教会的各自范围。一方面须谨记，政府不能由上帝的道或“基督化的原则”来统治，只能由理性和一般常识统治人民（lex naturalis）；另一方面须知道基督教会唯一是藉着上帝的道来统治，不由任何理性的命令，或外表属律法的强制所管理，换一句话说：基督徒虽应当用自己因社会地位高所能有的影响来服事基督，如同他们用自己的钱及其他的才能来服事主一样，但是不可为了教会与国家任何一边的利益，便将两者混合起来。

改教运动时期所流行的情形，阻碍了路德实行他对教会和国家彼此分隔的原则；但是他却从不止息地宣告这种原则为唯一正确、合乎圣经的原则，（参考 Christl. Dogmatik，III，481 ff）

# 22.2节. 论及地方教会

（De Ecclesia Particularibus）

## 22.2.1小节. 名词的定义

以上所述至此为止乃是论及普世教会（Church Universal）或是按教会的主要意义来论述，即“一群”，约十 16，或信徒交通，太十六 18，信徒一体是圣灵藉着传福音继续不断地聚合的，罗十一 2-5。然而，圣经也将教会一词应用于地方教会，林前十六19；一2；十一16；徒八1；罗十六16，所以，这些教会也称为地方教会（local churches or congregations； ecclesiae particulares），此种地方教会是信徒的集合（assemblies of believers），基督徒在一处聚集起来，为要宣传福音，并执行圣礼，简言之，就是要执行钥匙职，徒二28；十四23；提前三5；太十八17；林前十四23。

关于普世教会和各地方教会间的关系，圣经明白地教导称：这两者不是两种不同的教会，因为普世教会是由各地方教会内之所有真信徒组成。上帝的旨意既是要众信徒参加各处的地方教会，所以若有某个别的信徒，因特殊情形，暂时不为某教会的会友时，这样情形须视为例外的事，在此处不需要考虑。所以，地方教会就是真信徒或普世教会的真会友，在看得见的团体中联合在一起，为要执行基督赐给祂在地上之教会的钥匙职，或教会特权。这一点，我们当清楚地理解；因为地方教会，按该词的正当意义只是由真信徒所组成。

一切假冒为善者（hypocrites），不是普世教会的会友，同样也就不是地方教会的真会友，太十三 24 下；二十 12-14，二十 10-16；十三 47-48 等。他们与地方教会或教会的连系，无非是外表上的、非实质的事。是以，当圣保罗写信给哥林多教会时（“在哥林多的上帝教会”），他便称其会友为“在基督耶稣里成圣蒙召作圣徒的，以及所有在各处求告我主耶稣基督的人”，林前一 2。这种描写当然不包括外表上参加教会（ecclesiae admixit secundum societatem externam，照外表参加教会的）的假冒为善者在内（mali et hypocritae 恶人与假冒者）。

再者，当假冒为善者显露其伪善之时，按基督的清晰命令，应当革除他们教籍，太十八 15-18；他们既不是教会的会友，便不该因为他们仍在其中而使地方教会受辱或损害，林前五 6-13。

最后，上帝给予地方教会的责任，意味着凡克尽职责的人就是真信徒；因为只有真正重生的人才能真正成全这些基督徒的责任，例如：彼此的教导和劝勉，西三 16，17；教会的管教，太十八 15-18；林前五 1-13；保存真道理和在属灵方面护卫教师，罗十六 17；西四 17；宣传福音，彼前二 9；因敬畏上帝而有的基督化的品行，彼前三 8-17，等。假冒为善者在自己成为地方教会会友之前，须先“悔改归正”，徒三 19。

因此，我们正确地解释地方教会为真信徒的聚会，他们在某一定的地区聚集，为要宣讲福音并举行圣礼。倘若我们按一般的方式也将该词应用于异教教会，或者甚至应用于敌基督者的宗派，其乃是按广义来定义该词的——也许是按举隅法（synechdoche）来说，因为在有错误教训的地方教会内，也可能有普世教会的会友；或许是按不恰当地方式（improprie）来说，称异教集会团体为地方教会（unchristian cults，编者注：如摩门教），其乃是照平常说话的方式。

## 22.2.2小节. 地方教会的神圣设立

地方教会是否由于神圣的设立或命令而得以存在的这个问题，是非常重要的，因为居住在一处的信徒，若该处无地方教会，就必须组织这种教会，若有地方教会则须参加。

那些否认这一点的人，以为信徒作普世教会的会友即足以获得救赎，并且还说基督未曾直接命令祂的门徒要设立或参加地方教会，因此地方教会是自由联合的组织，是人所创设的，合乎信徒在这世界上的实际需要。我们对此种异议的回答是，地方教会确是合乎上帝的旨意和指定：

甲、居住在一处的信徒应在他们中间设立公共的传道职分，他们当殷勤使用这职分，当神圣召请的执事宣讲上帝的道时，他们应当聆听学习，弗四 3-6；徒二 42-47；十四 23；二十 28；林前十二 28；彼前五 2，3；多一 5。

乙、使他们（信徒）能联合举行圣晚餐，林前一 26；十 17；并实行基督徒交通和爱心的责任，林前十一 33；一 10；徒六 1-6；西三 15，16。

丙、他们不但私下训戒犯罪的弟兄，太十八 15，16，同时也代表整个教会或教会方面，公开斥责并管教不悔改的罪人，太十八 17；林前五 13。

由于这一切，可知上帝的旨意和制度确是要基督徒设立并维持地方教会或教会，若没有地方教会，即不能尽到为基督徒明确规定的这些义务。

这种原则与使徒及其门徒所实行的完全符合；他们一致地将信徒聚集于地方教会内，并且在他们所写的书信内向这些地方教会给予教导，劝勉和安慰，林前一 2；罗一 7；加一 2；弗一 1；腓一 1；徒二十 28；十四 23；林前五 13；林后二 6-8；多一 5；启一至三章。

因此，我们正确地坚决要求，将不悔改的会友逐出教会或革除教籍的事，太十八 17；林前五 13，当由地方教会所宣告，不应由那些没有神圣命令的吩咐却设立之基督徒团体所宣告。此类团体，我们可以罗列：所有的牧师会议，议会等类的集会——这些召集是为了促进基督之国度及其目的而设立的。然而，即使在教会议会，牧师会等类组织方面，基督徒也必须时时由基督徒爱心的准则引导行事，林后十三 11；林前十六 14；罗十三 10。

## 22.2.3小节. 正统教会与异端教会

上帝的旨意和命令是众信徒只当听从，学习并宣传祂亲自在圣经内所赐给他们的纯正之道，耶二十三 30-32；提前六 3-5。凡曲解上帝的道，并教导自己的道理，以代替上帝所启示的真理的人，太十五 9，圣经咒诅他们为假先知，太七 15，为教导“荒渺无凭的话语”的教师，提前一 3-7；彼后二 1，为“不虔诚的”；犹 3，4，为“心地坏了，在真道上是可废弃的”；提后三 1-8，为“迷惑人和敌基督的”；约二 7，是众基督徒须“躲避的”，罗十六 17；约二 10，为“自高自大，一无所知”的；提前六 3-5，为处于上帝“咒诅”之下的；加一 8，等。由于圣经上咒诅一切犯罪的行为，林前五 9-11；启二十一 8；二十二 15，所以它也照样咒诅败坏基督徒信仰的事，正如上帝的道在这事上所说明的，加三 10；五 10-12；启二十二 18，19；太十八 6，7；五 19。

凡宽容并顺从这种曲解神圣真理的教会，就被认为是非正统、不纯正的教会（ecclesiae heterodoxae， ecclesiae impurae）。但是，凡按着纯正和真实教导上帝的

道，并按照基督的设立举行圣礼的教会就是正统教会，或称为纯正的教会（ecclesiae orthodoxae，ecclesiae purae）。

真诚的基督徒均须仔细注意此种区分，特别是在此时，冷淡主义的灵，令人惊奇地散播在许多教会中，并且显然有抛弃基督教道理的倾向（废止信经），根据“社会服务的广泛基础”（"broader basis of social service"）重新改组各教会（应用型的基督教；社会服务之福音）。今日现代主义的计划，要求废除各种承认信仰的根基，因此与基督直接赐与祂教会的命令大相径庭，可十六 15；太二十八 20；十 32-39。

为使信徒能正确地分辨正统教会与异端教会彼此间之不同，须注意下列各点：

第一，一个教会属于正统的或纯正的教会（ecclesia vera seu pura），不仅在于她藉着与圣经相合的信条承认一般的神圣真理，乃是她毫无条件地实际上教导神圣的真理，并预防或制止一切的异端。换一句话说：一个教会必须是纯正或正统的：不只在原则上，同时在实践上也当如此；并且因此可以热诚地斥责并管教讲论假道的人。不但如此，一个教会若期望作真正的正统教会，不仅要依据圣经去教训人，并且也要坚决要求人严厉实行上帝之道所教导的一切（作教会会友的条件，如何赴圣餐礼，会友过基督化生活的规则，反对宗教冷淡主义和联合主义等）。一个教会若仅在理论上属于正统，但在实践上并非正统，不能算为真正的正统教会，因为她不理会圣经所坚决要求的事——将神圣真理恰当地应用于生活中，林前五 13；十一 20-22；六 1-6；十四 34-40 等。

第二，一个正统教会不会由于偶然在其中发生异端而成为败坏的教会（ecclesia corrupta）；因为唯有容忍假道理和非圣经的实践，才使一个教会成为非正统的教会。就是在使徒们所设立的教会中，也有人提倡异端，他们在传播假道上甚有成就，徒二十 30；加一 6-9；林前十五 1-19；但是这些教会曾为此受责备和定罪。

故此，一个教会只有当其停止应用上帝在罗十六 17；约二 10，11；太十八 17 等所给与的训示，准许异端和不敬虔之事与真理一同存在，甚或胜过真理，她才成为不纯正的、或非正统的教会。

非正统教会是党派（sects）；因为他们坚持异端教训，使他们与独一真教会分离。“Ecclesia quatenus impura，non est ecclesia ，教会因含有不纯正（的道理），而不是教会。”她们却仍是教会，只因为他们仍然坚持基督教的真理，并由此与教会连结。当然，他们的异端教训必须是没有否认基督教信仰的基本道理。他们若否认基本的道理，便停止为非正统的教会，而成了抵挡基督教的团体（加尔文主义属于前者，而神体一位主义属于后者；提前六 20，21；提后二 16-18）

非正统教会，虽按其名词的通常意义，仍然持守基督教的基本信仰，所以其中也含有真信徒，然而凡认清其错误的基督徒，就应有脱离此种教会的责任，一方面是因为一种异端必会导致其他的异端教训，加五 9，另一方面，明知其为异端而予以容忍，便等于不承认神圣真理，太十 32-36，这是与真基督教信仰宣认不相符合的；罗十六 17；林后六 14-18。

## 22.2.4小节. 非正统教会和真门徒

非正统教会的存在，不是出于上帝的旨意，太二十八 20，乃是抵挡祂的旨意而存在，耶二十三 29-40；林前三 15-17。上帝准许其存在的原因，一方面为要证实祂

真门徒的信心，林前十一 19，另一方面为刑罚不虔诚人的冷淡，忘恩负义和不信，帖后二 11，12。

故此，基督徒不应当以无所谓的态度来看非正统教会的存在，却当有憎恶之心，因为每一种异端教训都可令人绊倒（σκανδαλον），不但惹起上帝发怒，申三十二 5，6；二十八 15-68，并且也使一切接触此异端教训的信徒在救赎上蒙受危机，林前十五 23；提后三 16，17。

虽然如此，即使在非正统教会内也能有真信徒存在，其原因并非是由于这教会本身——假道时常抵挡能够救人的信心，乃是由于他们（教会）本乎上帝的恩典，仍然保存福音的基本道理。

我们的救主曾亲自责备撒玛利亚人的宗教和敬拜，约四 22，但仍然承认个别有信心的撒玛利亚人为真门徒，路十七 16；十 33。路德也是如此去行；他虽然咒诅教皇制度为魔鬼所设立的，但仍然承认在此败坏的教会里也有真信徒（受过洗的儿童；反对教皇的教训、坚持 sola gratia（唯一因恩典）的成人）。伟大的改教家路德也同样地主张，在慈运理和加尔文的门人当中，也有真信徒，因为他们是无知地顺从其创始人（St. L.，IX，44）。

认信的路德会，虽坚持本身赋有真正统教会的特权，但从未将自己视为唯一的圣教会——Una sancta ecclesia extra quam nulla est salus （除她之外，别无救赎的唯一圣教会），反而时常教导称：普世教会乃是信徒的一体交通，他们将救赎的盼望唯一基于基督的代赎。（华达 Walther： Kirche und Amt，教会与职务，95-113；16 ff）华达博士说：“人若以为任何能见的教会会友均有救赎，便是废除唯一因恩典藉信称义的信仰条款。”

## 22.2.5小节. 不可与异端教会有属灵交通

（Religious Unionism）

上面所述不应引导人以为宗教联合主义（syncretism， Unionism，Religionsmengerei）为可容许之事，尤其不可称赞该主义。“普爱万人”（with charity toward all）这句话对一切人均适用，因为基督徒领受主的命令应当爱众人，太二十二 39；五 44；约壹三 17，18；但是这些话的意思不是要他们赞助假先知及其异端教训，太七 15；加一 8，9。关于这一点，圣经的指令是非常明了而又强调的，罗十六 17；加五 9；约二 10，11；多三 9-11；提前一 3-7；林后六 14-18。

有人提出异议说，宗教联合主义之所以被人维护，乃由于以下两点原因：一、基督教慈爱的原则，罗十三 10；林前十三 7，二、因基督恳切的祷告，要使众信徒合而为一，约十七 20，21，我们对此异议的回答如下：

甲、我们若让任何人在属灵的黑暗中摸索，任凭他灵魂的救赎受危险，实在是对基督徒爱心的一幅讽刺漫画，林后五 13-15；林后九 22，23；林后六 3-10，因此，在宗教方面的联合主义，说到底，就是肉体的冷漠主义（indifferentism），实际上是无视基督徒对上帝的真爱（忠于祂的道），或对邻居的爱（凭良心愿他坚守神圣真理）；

乙、圣灵藉着道亲自所造成的合一，是信心的合一，约十七 17，20，21，25，26；弗四 3-6；林前一 10，基督徒须常为真理作见证，以促成此种合一。

真正的信仰合一，确是上帝所命令的，林前一 10，因此基督教所有的信徒，当尽一切所能，成全合一。但此种出于圣灵的合一，不是藉着属肉体的无视冷漠和容忍异端教训，得以建立和促进的。林后六 14-18；王上十八 21，22，40。

宗教联合主义内所隐伏的危险，乃是由于不幸地一致承认假道，以致常由一条假道理而产生其它假道。因此肉体上对于一条假道的冷漠，即产生对其他道理的冷漠。路德说（St.L.，XVII，1180）：“谁若认为自己的道理，信仰和承认为实在、合理而正确的，就不会与那些教导或偏爱假道的人站在一起。（比较 XVIII，1996）

现代唯理派神学家辩论所称：“各种神学倾向”（分宗别派的事）都是合乎上帝的意思。这种说法不属于圣经，而且也不合乎理性。

## 22.2.6小节. 分离主义者或宗派分立论者

（Separatists or Schismatics）

分离主义或宗派分立主义之名词，是指宗教团体，根据非属圣经的事情，从现存的教会分离出来，自立门派，其分离原因或为教会之某项规矩，仪式，习惯等（多纳徒主义， Donatism）。因此，宗派分立的事违反上帝的道并且是有罪的。为了方便应用，我们区分恶毒的分离主义（schismatic malitiosi）和非恶毒的分离主义（schismatici non-malitiosi）。前者的起因乃是或者掺杂着怨恨和没有仁爱之心；后者为无知或偏见的结果，并非是故意不理会弟兄相爱的原则。

若将分离者与宗派分立者名词，应用于那些由于其所属教会传讲不纯正的道理，或实行非属圣经的实践，而脱离其教会的人，即为不公平之事。

关于教会的道理的正当用法，路德教的要理问答书曾给与下列重要的指导。我们依照下列指南，恰当地使用教会的道理，甲、我们尽心去作看不见教会的会友，而且永久作其会友，林后十三 5；约八 31，32；乙、我们为达成此目的，决心依附宣讲纯正道理和信条的教会，并避免一切假教会，太七 15；约壹四 1；罗十六 17；林后六 14-18；丙、我们尽力奉献以求保存并扩张此教会，林前九 14；加六 6，7；提前五 17，18；帖前五 12，13；可十六 15，16；太二十八 19，20。每位基督教信徒应该时刻考虑上述各点，牧师也当在公开的礼拜和私下教训时，殷勤地教导这些道理。

## 22.2.7小节. 教会的代表

（De Ecclesia Repraesentative）

我们的主未曾制定个别的人（教皇，君王，总统）或集会（教会议会 councils，会议 synods，牧师会 conferences，国会 parliaments，宗教法院 consistories）去决定信仰或教会制度等问题。圣经乃是教义方面一切问题的唯一根源和标准，彼前四 11，有关教会的外部管理问题，是未曾命定也未曾禁止的事（adiaphora 中立事物），徒四 32；十五 22-29；一 15-26，当以弟兄的爱，按着基督教的原则和便利去处理，林前十四 40。

教皇自称是基督在地上的代理人，他对教义和行为所作的决议可以约束众基督徒的良心（Papa habet omnia iura in scrinio pectoris），由此而证明他是敌基督者，帖

后二 3，4。世上君王（Caesaropapism 君王教皇主义）企图要指导教会，也是同样应受咒诅的。

可是，基督教的信徒，若在某些教会事项上，正式推选人作他们的代表，并非是反对圣经之举。因此，长老可代表地方教会，特别的代表在总会或会议时能代表地方教会的整个团体。但是，这些教会的代表（ecclesia repraesentativa）所具有的权威仅限于他们所代表的地方教会所明白宣告而交给他们的。这些代表本身无制定法律权，只有咨询权；意思说：教会代表所决议的事，须与它所代表的各教会的意志一致，并须时时经由那些地方教会批准通过。

路德会密苏里总会的章程，依据此原则说明议会与各地方教会的关系如下（VII 章）："关于各地方性教会的自治权，本总会仅为一咨询团体"。此说明乃基于圣经正确的原则，即地方教会由上帝指定，不仅赋有钥匙职，而是具有至高权威指导关于教会体制的一切事项，太十八 15-18；林前五 11-13；十四 33-36。（路德 St.L.，IX，1253 ff；X，1540 ff；XIX，958 ff；Christian Dogmatics，III，492-501）

因此，ecclesia repraesentativa （教会的代表）的意思并不是说牧师（clergy）或教会议会（councils），或总会（synods），或大会（conventions）有权去"决定信仰上的争辩和关于良心的事件；在公共敬拜上帝的事和管理祂的教会方面立下规则与指导……这些教令和决议，若与上帝的道相合，就当恭敬而谦顺的接受，不但是因为它们与圣道相合，而且也是为了成就这些事的权柄，将它们作为上帝在祂道理中所指定的制度。"（长老会信仰告白，XXXI）。

议会与总会若霸占此种权威就是效法教皇派的实施，将地方教会的特权和权利置诸一旁，地方教会诚为"上帝的制度，在祂的道中所指定的。"

可是，我们要重述一遍：地方教会既无权将上帝的道弃置一旁，也无权侵犯基督徒的爱。在一切关于教义和行为的事项上，他应受圣经的约束，在一切教会管理或教会体制（adiaphora 中立事物）的事项上，他们最关切的事须是教会的福祉；在一切争辩或意见分歧之处，他们当以基督徒之爱作为决定的原动力。

总会与议会（长老会，循道会，圣公会）并非是一种超等教会，乃是高级的地方教会，因她是基督所设立的。在此点上的其他问题属于教牧学范围内，不再多赘。

# 第23章. 论公众传道职份

（De Ministerio Ecclesiastico）

# 23.1节. 名词的定义

传道职分（牧师职 ministry，Predigtamt，ministerium）一词在圣经与教会内有广义和狭义两种用法，该名词的一般意义乃指以各种方式宣扬福音或施行施恩具，不论是由所有基督徒去行的——神是将施恩具交托给了（作为教会的）他们，或是由那奉基督教教会的名、召立受职的传道执事所行的（ministri ecclesiae，Pfarramt）。

我们据此而谈到基督徒传道职分，在抽象方面的意思（in abstracto），即有别于所执行的人；以及在具体方面之意思（in concreto），即这职分如何交与被召而立的牧师，牧师奉地方教会的名，尽其职责。我们在此讨论，按照此种特别的意思，或说狭义来使用传道职分一词（Pfarramt； Predigtamt im engeren Sinn）。

基督教的传道职分按狭义来说（in concreto，具体的）以地方教会的存在为前提；因为仅能在有此种教会存在之处，设立该职分。施马加登信条（论教皇权及其首位）合宜地说："教会所在之处即有权（命令），宣扬福音，故此为教会（各教会）保存召请、拣选、按立传道职事等权柄，乃必要之举。何处有真教会，该处即必须存有拣选及按立传道职事之权。"

施马加登信条陈述了圣经在此点上的清楚道理。当保罗在克里特岛设立基督教会时，曾命令提多（多一 5）要在有地方教会的（καταπολιν）每一市镇设立长老，在第七节中他称这些长老为监督（επισκοπους）。再者，圣保罗和巴拿巴作第一次传道旅行，在小亚细亚设立地方教会以后，他们在归途中，"在各教会中选立了长老（πρεσβυτερους，κατ' εκκλησίαν）……把他们交托所信的主"，徒十四 23。如此而设立的长老清楚地收到了命令要"管理上帝的教会"，提前三 5；要"为全群谨慎"，徒二十 28；要"牧养上帝的教会"28；要警醒昼夜劝戒各人"，31 节；要"作群羊的榜样"，彼前五 3 等。总之，他们当在他们教会中间执行神圣所指定的牧师任务。

故此我们正确地说，基督教执事的职务（das christliche Pfarramt）是出于神圣的指定和命令。辩护论也是这样说（第 XIII 条，11 节）："传道的职事有上帝的命令和荣耀的应许"。革哈德说："教会的执事乃是藉着神圣指定而立的圣洁的公众职务。"（XIII，224）胡特尔说（Hutter）："教会的职事（ministry）由上帝亲自设立"，（Loc. Th.186）（参考 Doctr. Theol； p.606 ff）

基督教的执事 ministry 称为"公众的"，不是由于实行其职务之地点，乃是由于奉教会之名和权威执行其职分；因此，即使是牧师私下所行的执事职务（病人领圣餐；对于个别施劝勉；与个别人赦罪）也属于公众职分（参考公共崇拜 public service，公众执事 public servants 等）。所以有此神圣的规则：在某一区若有真信徒，他们必须组织并维持地方教会。某区若有地方教会，他们也须遵照上帝的旨意召请牧师和执事，使他们奉教会的名传福音，举行圣礼，或奉教会的名执行钥匙职。（参考路德 St.L.，III，723）

# 23.2节. 公众执事（Public Ministry）与所有信徒属灵的祭司职

公众执事（das Pfarramt）显然地并不与众信徒的一般职事（属灵祭司职）相对立，众信徒既为属灵的祭司，有义务在全世界宣扬福音，彼前二 9。公众传道执事职分以众信徒属灵祭司职为前提；因为一方面，被召请的牧师必须自己为属灵的祭司，或真信徒，提前三 2-7；多一 5-9；另一方面，他们公开地奉召请他们的信徒之名，执行一切基督徒身为属灵祭司而有的义务和特权。

因此，公众传道职事与众信徒属灵祭司职彼此的关系，甚为明显。这两种职分并不是相同，因为圣经尖锐地区分属于一般信徒的职分和信徒之领导者——牧人，监督，或长老（执事 ministers）的职分。因此：

甲、一切信徒当知道并承认神圣真理，约六 45；七 38，39；林前二 15，16；约壹二 27；彼前二 9；西三 16；但是教会内的正式教师，须对神圣真理有卓越的知识，并有特殊的才能教导人，提前三 1-7；五 22；多一 5-11。

乙、圣经中虽教导称：众信徒均负有责任，并享受钥匙职的特权，太十八 17；林前三 20-22；林后五 18 下；但是圣经一方面明白地宣称，上帝将使徒、先知、传福音的、牧师和教师赐给教会，为要成全传道职，弗四 11，12；林前十二 28；徒二十 28，另一方面又说：众信徒不是使徒，先知，教师，林前十二 29；雅三 1（διδάσκαλοι）。

丙、圣经虽宣告说："圣灵显在各人身上，是叫人得益处"，林前十二 4-12。因此基督身体一切的肢体，当享受丰富的尊荣，林前十二 23-25，同时圣经要求教会受职的教师，当享受特别的尊荣，特别是那讲上帝之道的人，来十三 7；"传福音的当靠着福音养生，"林前九 14；"在道理上受教的，当把一切需用的，供给施救的人"，加六 6，7；"那善于管理教会的长老，当以为配受加配的敬奉；那劳苦传道教导人的更当如此，"提前五 17，18；"信徒当敬重那在他们中间劳苦的人，就是在主里面治理他们，劝戒他们的"，帖前五 12，13；"基督徒当依从那些引导他们的，且要顺服，因他们为你们的灵魂时刻警醒，好像那将来交账的人，"来十三 17。

丁、最后，圣使徒保罗写给哥林多人的信说："人应当以我们为基督的执事，为上帝奥秘事的管家"，林前四 1，他不仅是提及他自己，而且也指着亚波罗，林前四 6，以及在传道上的其他同工，林前三 21。

所以我们当正确地区别属灵祭司的信徒与那奉召为基督的执事和上帝奥秘事管家的信徒。

没有人能比路德将众信徒的属灵祭司和公众传道的职分区分的更清楚。他一方面说（St. L.，V，1038）："我们一旦藉着这位大祭司（基督）和祂的祭司职成为基督徒，并在洗礼内藉着信心被接在祂里面，我们便有权利和权威去教导，并在众人面前，按其生活中的角色和呼召承认由祂所得来的道。虽然我们并非都有公共的传道职务或职业（public office or calling），但每位基督徒仍应在人需要上帝之道时，随时随地以上帝之道教训，指导，劝勉，安慰并责备他的邻人。正如父母与其儿女，仆人，弟兄，邻居，同胞和农人等彼此间所应行的。一位基督徒能教训和劝勉那对

十条戒，信经和主祷文等一无所知或知而不详的人；凡听从这教训的，便有义务接受它为上帝的道而且要公开地宣告”。（参考 X，1590）

可是，另一方面路德也写着说（St.L.，V，1037）：“我们虽然都为祭司，不过我们既不能，也不应该由于此种原因而讲道，教导，或管理（教会）。我们须从全群中选择一些人，托付他们担当此职务。执行这职务的人，不是因其职务而为祭司（因为信徒都是祭司），乃为众人的仆人。他若再不能传道或服务，或他再不愿服事大众（信徒），他便再一次跨入一般群众内，将自己职务交托于别人，作一个普通的基督徒。因此你当将传道职务，或说公共服事职务，与受过洗的一切基督徒所拥有的普通祭司职分区别清楚。因为这种职务就是一种公众服务，是由地方教会交托于某一位，但每位会友在同一时间内都是祭司。”（比较 X，1589）

# 23.3节. 公众传道职事是神圣的指定或制度

公众传道职分乃是神圣的指定或上帝的制度，此点由下列经文可以证实：

甲、圣使徒的实行，徒十四 23，并由于他们吩咐其继任者要设立长老或监督，多一 5，所以在已设立地方教会之处，均应按照常规指派执事或牧师（πρεσβυτεροι, επίσκοποί），徒二十 17，18；多一 5；

乙、对公众传道执事的个人资格的描写，彼前五 3；提前三 2-7；

丙、对他们的职务和工作的描写，多一 9-11；提前三 5；徒二十 21，28；彼前五 1 下；来十三 17 等；

丁、圣经对长老或监督及其他众信徒彼此之间的区别所作的描述，林前十二 28，29；

戊、凡有教训圣道职分之人所有的荣耀和尊贵，来十三 7，林前四 1。

我们因重视此种道理，因而着重提及此事，因这道理在圣经内甚为清晰地教导，并且我们路德会教义学家对此道理也是强调陈述。但在虚假所谓的路德会内却否认它。

何夫令 Hoefling 等人主张称：传道职（话语职事 ministry of the Word）按其具体形式（Pfarramt）是属于人的制度，或仅为“历史的发展”（historical development）。他们争辩说，在教会内指派长老（πρεσβυτεροι），徒十四 23；多一 5 下，只具有暂时的或地方性的意义，因为是早期所流行的特别情形需要监督或长老。

对此异论，我们回答：这种限定使徒指定执事的事，在经文内从未有所暗示。相反的，在各处的教会内规定有长老或监督，是因为上帝指定该处当有长老或监督（执事，牧师），他们“当谨慎牧养上帝的教会”，徒二十 28-31；他们也要作“善于管理教会的长老，劳苦传道教导人的”，提前五 17；“在你们中间劳苦的人，就是在主里面治理你们，劝戒你们的，”帖前五 12,13；他们“为你们的灵魂时刻儆醒，好像将来交账的人，”来十三 17 等。

因此，信徒组织地方教会，在他们中间设立公众传道的职务，并不是随意之事，乃是必须要实行的，因为是基督的设立和制度。Walther 华达博士也是这样教导说：“职事或牧师职务（Pfarramt）不是人的设制，乃是上帝亲自所设立的”。（Kirche und Amt，教会与职务，193，211）辩护论完全符合圣经地说：“Ministerium Verbi habet mandatum Dei，传道的职分有上帝的命令。”

实在说来，何夫令及其同僚赞成公众传道职分是上帝所设立的制度，因他们的意思是凡“合乎理性”与“道德上所需要的”，皆能称为神圣制度，林前十四 40。但是他们否认公开职事有神圣的命令或指定（参考 Grundsaetze ev. luth. Kirchenverfassung, Erlangen，ed.1835），因为这事仅由于“内面的需要”而成（mit innerer Notwendigkeit）。因此他也否认我们路德会教义学家由徒十四 23；多一 5 等经文所下的正确结论。

何夫令的辩论并非基于圣经的任何证据，而是基于站不住脚的推理：若有人认为公众传道职事出于神圣的命令，便是将属于律法或礼仪的元素，由旧约转到新约，而新约不是命令或律法的约，乃是基督徒自由的约，加五 1-7，不可能含有属律法的元素。

但这些辩论越发延伸，反而使自身更加不能成立；人若一致地应用这些辩论，则必废除新约的一切神圣设立和制度，致使基督徒不会得到命令去施洗，举行圣餐，

传福音，追求成圣等。在那种情形下，新约的教会，终于不能不接受反律法主义是唯一可取的事。

何夫令及其门徒所发生的错误，源于他们反对倾向罗马主义的路德会（门克买尔 Muenchemeyer，霍赫 Loehe，克理孚特 Kliefoth，唯马尔 Vilmar 等）——这种主义的路德会主张公众传道职分是神圣所设立的，是因为这种职分曾由使徒藉着授职礼直接传给其继承人，作为一种执事制度（geistlicher Stand）。

何夫令所反对的人对路德会论及公众传道职事神圣设立的道理的扭曲，却被当作真正的路德会教义。此外，他们（罗马主义的路德会）好像说，施恩具唯有由那些藉着受职礼直接由圣使徒领受职务的人去应用，方真正有效。（参考罗马主义；主教主义；使徒统绪）。

何夫令弃绝此种倾向罗马主义的道理是对的，但他另一方面却否认公众传道职分的神圣命令（mandatum Dei）。他为要否认雷赫 Loehe 所说的神圣直接设立公众职事，便以为也必须否认神圣间接设立公开职事，或否认这一真理：传道职分是上帝的设立和制度，基督教信徒当将公然执行钥匙职的权柄归与所召请按立的执事。

当时的争辩中，像斯特热白（Stroebel）这样的人正确地指出（Zeitschr. f. Luth. Th. U. K.，1852，p.699），每位受过洗的基督徒确实有神圣的权利（在某某情形中且有不可避免的义务）为属灵的祭司，向他的邻居讲上帝的道，施行圣礼，赦免罪过，按手等，但是他仅当在必要时执行这权力，因为这是上帝所设立的次序，而且是上帝甚为喜悦此种次序；否则，他当使用基督藉地方教会正式召请的牧师。基督徒应知道不可废止由基督所设立的属灵职务（牧师职），也不可由一群愚人或教会，或世上的暴徒，窃取此职分，而是要时常将这职分交与有才能，忠心，虔诚的人，直等到主第二次的降临……若说：“凡没有直接从主领受，而是间接藉教会由人领受到属灵职务（牧师职）的人，他们只是人的仆人”，这是不合逻辑的结论。（参考基督教义 Christi. Dogm.，III，508-512；并 L. und W.，p.161 ff，174；1855. p.1ff）

# 23.4节. 公众传道职事是否必要

藉着教会间接交给牧师们的公众传道职分（牧师职），虽然是神圣的设置，但却不是绝对的必要；因为众信徒是属灵的祭司，有神圣的命令要他们传讲福音，彼前二 9，并用诗章，颂词，灵歌彼此教导，互相劝勉，西三 16。路德曾唤起人注意下述事实："世人可能完全成为伊壁鸠鲁者（享乐派的人），以致全世界根本没有公开的传道职分，福音唯有在（基督徒）家庭，藉着（基督徒）父老们得以保存"（St. L.，V，938）。基督的教会也藉着个别信徒勤读圣经得以保存并在世上扩展。

因此，华达博士正确地断然（Kirche und Amt，p.195）说：不可将牧师职分（Pfarramt）视为人得救所绝对必需的一种施恩具，好像谁若没有领受过按立牧师的服事，谁便不能生发信心，领受赦罪。绝对必要的说法仅能应用于上帝的道，特别是应用于基督的福音，因为若没有福音，任何人不能得救。

神感派否认传福音的必要性；他们主张是"内面的道"（Verbum internum）救人，弃绝圣经中关于施恩具的明白教训，并且以自己的空想作为他们道理的基础。路德说："我们必须坚持：若不藉着先存的外在之道，上帝就不将祂的灵或恩典赐给任何人，以便我们得到保护，不受神感派的侵犯。神感派就是那些夸口说他们不需用（上帝的）道，并在听道之前即有了圣灵的人。"（Smalcald Art，part 3. art.8；Triglot，p.495）

公众传道执事虽然不是绝对的需要，但是却不可受人轻视。下列情形即为轻视公众职事：甲、基督徒不肯参加礼拜，自称在家里读圣经即可，路十 16；来十 23-25（参考路德， St. L.，III，1736）；乙、被召受职的传道执事疏忽他们的圣职，认为他们的羊群是属灵的祭司不需用喂养，能照顾自己，以此作为借口（参考结三 17下；提后四 2 下；提前四 2 下；腓二 21；也参考路德，St. L.，X，5）；丙、教会拒绝维持牧师或教师受圣职训练的学校（St. L.，X，417，458 ff）。轻视公众传道执事的通常动机，就是轻视基督和祂可称颂的福音，太十 22；二十四 9；约十七 14。

# 23.5节. 论传道职分的召请

（De Vocatione Ministeriali）

关于牧职召请的需要，奥斯堡信条曾说（XIV 条）："论到教会的职分，我们教会教导人：若不按理受召，无论何人不能在教会大众之前宣讲或施行圣礼。"何拉斯解释职事召请的意义如下："在此当理解职事召请的意义为指定某一位恰当的人作为教会的传道职事，赋与他公然教导人、举行圣礼、执行教会惩罚等权柄，此召请唯一由上帝施行，或藉着人的帮助而行"。（Doctr，Theol.，p.607）

我们的教义学家将直接和间接的召请 vocatio immediata， vocatio mediata）予以正确地区分。这区别是属于圣经的，路德也是如此教训（St. L.，X，1910 ff），圣经指明，甚至先知使徒（包含圣保罗）也从没有不带有上帝的召请传道（出三 10；赛六 8，9；四十 6-9；耶一 2-10；可十六 15；太二十八 19，20；约二十 21-23；徒二十二 21；加一 1；弗一 1；西一 1 等）

直接的召请即"不用任何人的判决（arbitraria 裁定）的扶助"（拜尔 Baier）。正如何拉斯正确地说："在今日的教会内，直接的召请是不该期望的。"

间接的召请并不亚于直接的召请，同样为神圣之事。两种召请不同之处，正如革哈德所解明的：间接的召请是"藉着平凡的媒介而成"（per vocationem ecelesiae 藉着教会的召请），这些媒介是为此目的而被神圣指定的，然而直接的召请是直接由上帝而来。

革哈德由下列的事实制定间接召请的神圣性：甲、指定上帝为创始者，林前十二 28；弗四 11。乙、基于使徒权威，徒十四 23；二十 28；提前四 14；三 1，2；五 21；提后一 6；二 2；西四 17。丙、由上帝恩惠的应许所确定，提前四 16；林后三 6；弗四 11，12。

圣经对间接被召请作长老或监督的人所说的话："圣灵立你们作全群的监督"，徒二十 28，可充分地证明间接召请的神圣性。

间接的召请是真正神圣的，此点对于执事本身和对于他们所服事的人，都至为重要，林前四 1；路十 16；彼前五 2，3；耶二十三 21；来五 4；雅三 1。

间接的召请既藉着人（教会）而发出，所以我们也需考虑到谁是上帝使用合法地召请祂为牧师的人这个问题。罗马派主张惟独教皇有权封立主教和其助手。主教派（圣公会，Episcopalians）教导人说：主教的授职是授与至高的圣职阶级。倾向于罗马主义的路德会派里称，基督教的职事将其牧师的权威归因于'职事的制度'（der geistliche Stand 属灵的职分），这职分是自行传承和延展（self-propagating）。还有一些情况，君王或教会的管理团体自称他们有权柄召请执事并授职。

可是，圣经将召请的权柄归与一切真信徒，因为基督曾将钥匙职交给他们，太十八 17；林前五 4，13；三 21。基督之伟大任命，太二十八 19，20，不但是对使徒们说的，也是对众基督徒说的；祂明白地说："我常与你们同在，直到世界末了。"一切信徒凭着他们属灵的祭司职，"直到世界的末了"具有传讲福音，施行圣礼的权柄。施恩具既是已交托给基督教信徒，他们便赋有权力召请牧师或执事，牧师或执事便奉他们的名公开地运用施恩具。参考路德说："有些（信徒）从大众里面被选的原因，乃是要他们作教会的代表，管理并执行大众都具有的职务（执事职务）（St. L.，IX，1174）

普世的教会虽是信徒一体所组成的，但是基督并未将召请和按立牧师的权利赐给 ecclesia universalis （普世的教会），而是赐给地方教会（教会）（ecclesiae particulares），正如太十八 17-20；林前五 13 等所证明的。施马加登信条正确地说（论及教皇权及首位，第 67-69 段）："哪里有真教会存在，那里必有选举执事牧师并为他们授职的权柄存在。"（参考路德 St. L.，XVII，1074 ff）

个别的人或代表性的团体能合法地代替其他人召请牧师，但前提必须是他们已经直接或藉着许可，tacito consensu （无言的同意）从那些本有权召请牧师的群体（principaliter et immediate，原有并直接的）即是由地方教会那里，领受到了这样做的权力。

有关地方教会有权召请他们的牧师一事，曾引起各种异议，兹将其中数种提及如下：

甲、并非是地方教会，乃是使徒（保罗，巴拿巴，提多）"在各教会中选立了长老"；徒十四 23；多一 5，路德对此异议回答说（St.L.， XIX，347）："保罗虽然命令提多'在各城设立长老'，多一 5，这并不是说提多以任意方式行这事；他乃是按使徒的榜样，在会友选了他们之后，指定他们为长老；否则保罗的命令必会与使徒的实行规矩有所冲突。"

路德的这项解释得以被人相信并接受，实有其重大理由：第一，经文（徒十四 23）本身暗示是以普通的选举法召请长老（χειροτονησαντες 以举手而选），不是任命 constituebant，（武加大拉丁文圣经用词 Vulgate），乃是"stimmwaehlen"以选举权选举（Meyer），就是说：由举手选举他们。第二，选举长老是使徒们的一般习惯，徒二2-6，"大众"（παντοπληθος）按普通方法选举教会执事（司提反，腓力等，徒六 5）。因这缘故，我们正确地推论，动词 χειροτονεω（伸手，举手选择，"durch Aufheben der Hand abstimmen"，在徒十四 23 与林后八 19 内含有特殊的意义（"一位弟兄由教会所选"：χειροιονηθεις υπο εκκλησιων）。因此，使徒们设立了长老，不是使徒按着权柄任意而行的（雷赫 Loehe 这样认为），乃是由于因着地方教会的许可并由地方教会的主动合作而设立的。

乙、不是地方教会领受了钥匙职，乃是彼得领受，太十六 18，19。这种异议无法成立，因为在那时彼得未被视为使徒，或作使徒们的领袖（primus inter pares），仅被认为是一位承认神圣真理的、有信心的基督门徒而已（参考太十六 17）。基督建立祂的教会在磐石上，那个磐石（πέτρα）并不是彼得这个人（person），（Πετρος），乃是身为基督徒的彼得在此处所承认的信仰。

所以路德写着说："因为彼得在此处所作信仰宣认的缘故，全体的基督徒都算是彼得；此信仰宣认就是彼得和众基督徒被建立的磐石。"（太十六 8。旁注）："天国的钥匙"，即施恩具，特别是指基督托付与众信徒的福音，彼前二 9。成尼慈说（Examen，1667，p.229：审视天特议会）："路德由上帝的道而教训说：基督赐下并交托钥匙给全教会，即是将圣道职和圣礼交与全教会。"由于施恩具已交托与一切信徒，所以他们具有天国的钥匙。

丙、路德会信仰告白尊称公众传道职分是直接原于使徒的职务。对于这问题，我们回答：按恰当的理解，这种说法可谓正确；因为基督教的执事虽然按着以前所选的十二位使徒（和圣保罗）的意义来说，不可算是使徒，因那十二位使徒藉神圣的默示为教训上帝之道的无错误教师，无论是作传道人，和著作新约正典方面；但

是基督教执事牧师的职务就其内容和效力而言，与使徒的职分是一样的。换一句话说：今日基督教执事们所传的上帝之道与使徒当年所传的一样，并且执行同样的圣礼；同时他们所使用的这些施恩具，在今日的效力，与十二使徒所使用的时候所产生的效力相同。

这并不是"教义上的构造，"乃是圣经明白的教训；因为在基督命令祂的门徒传福音，举行圣礼之时，太二十八 20；可十六 15，16，祂特别地规定传道职事必须继续去行"直到世界末了。"按正确的理解，就是排除了罗马派（天主堂）和主教派（圣公会）在此点上的一切错误（使徒统绪），及倾向于罗马派道理的路德会的谬误见解（雷赫 Loehe，威马尔 Vilmar，门赫买尔 Maenchemeyer 等），所以我们可以说：今日的公众传道职为使徒职分的延续。

在此，我们可附加说：使徒们自身为那些非为使徒的执事同工，即与他们一同服务于各教会的长老和监督们，在职务和等级上与自己平等，林前四 1 下；彼前五 1 下（按字句之意思）："你们中间作长老的（πρεσβυτερους）与我同作长老的（συνπρεσβυτερος）劝勉他们。"

这虽是真实的，然而我们的信仰告白按着圣经太十八 17-20；林前五 13；罗十六 17；彼前二 9，明白地教导称钥匙职属全教会，因此基督教执事是凭着其教会的召请而尽其职务，这也是真实的事。施马加登信条（论教皇之权威及其高位，第 67-69 段）说："因为教会在哪里，那里就有施行福音的职权（命令），因此教会必须保留召请、拣选执事以及为执事行授职礼等职权。但是这职权实际上是赐与全教会的恩赐，是任何属人的权势所不能掠取的……故此，何处有真教会，何处就必须存有拣选和按立牧师的权利……在此，有基督的陈述可证明，天国钥匙已经赐给教会而不是仅赐给某些人们，太十八 20。最后，彼得的陈述也证实此事，彼前二 9。这些话是论及真教会，教会当然有权利去拣选并按立教牧，因为唯独她（教会）享有祭司职。"一切合法被召请的基督教执事，虽是与有福的使徒们"同作长老"（συνπρεσβυτεροι），约二第 1 章；约三第 1 章；林前三 5-9，然而他们得为长老和监督（执事与牧师），不是藉着任何"使徒统绪"，也不是藉着任何"执事制度本身的自发延续"，唯一是由于他们自教会所领受的召请。换一句话说：他们得与使徒"同作长老"，唯一是藉着地方教会间接交给他们的神圣召请。

# 23.6节. 论授职按立礼

（Ordination）

为所召请的传道执事所行的授职礼，不是上帝的神圣设立或制度，只是教会的一种仪式；虽然在徒十四 23 内曾提及这礼，但却不是圣经所命令的。因此我们正确地将授职礼列为中立事项中（adiaphora），并且断言：使人成为传道执事（牧师）的，并非是由于授职礼，而是由于召请。

路德说（St. L.，XVII，114）：“按手（授职礼）是祝福，坚振，并证明这事（召请就职），正如公证人和见证人证明世俗的事，并如同牧师祝福新郎新娘，坚振或证明他们的婚姻，即他们以前彼此接受对方、并公开报告的事。

施马加登信条也同样说明授职礼只不过是将召请作公开的批准。该信条内（论主教之权势及裁判权，70 段）说：“百姓首先拣选牧师与主教。其后，一位主教——他也许是本会的，也许是邻近教会的主教，以按手礼证实那被平信徒所拣选的人；授职礼只是这样的一种批准。”

因这缘故，认信的路德会不实行所谓的绝对授职礼（absolute ordination），就是给一个尚未接到召请的人行授职礼，因为这样作会使人产生错误的印象，好似授职的人被接入一种“属灵的职分或地位”（ein geistlicher Stand），或奉为神圣的祭司，好像只需因为在授职礼中所交予他的特别效力，他就有资格领受教会的召请。（参考华达 Walther 所著教牧学，65 页）

地方教会本来也赋有授职礼的权柄，这是无庸赘言的，因施马加登信条内宣言：“哪里有真教会，那里就必然存有拣选并为传道执事举行授职礼的权柄”。

按照罗马天主教的道理，惟有那些藉教皇所封立主教授职的人，才是基督的执事（神父，祭司，priests），基督教教会（地方教会）所召请并授职的人，算为强夺者和谋杀者（天特议会，第 XXIII 会议，第四条）。基于教皇制的观念，这种敌基督的道理易于理解；按照教皇制的教训，授职“作为圣礼”，ex opere operato （由于所行之事，而不在乎信或基督的应许）而将圣灵交给被按立者，并给该人一种“不可消灭的性质”（character indelebilis），使他永远作祭司，即使他犯了重大的罪，也不会使他不配负这职分。

按照罗马公教的道理，还有一项，就是神父藉着按立授职礼也领受了超自然的权柄，将圣晚餐礼的饼和酒化质变成基督的身体和血，作为一种献祭，为活人死人的罪献上（天特议会：论圣礼 1 至 8 条）。这是一个非常大的权柄，甚至连圣天使或伟大的圣徒也没有这样的权柄。实在的，这种权柄甚至高过于基督的人性，因按他们所主张的，基督的人性必须顺从祭司的命令，显现在地上，为活人死人献上。所以，教皇制论授职按立和弥撒的道理对基督及其圣道，含有说不出的毁谤和亵渎。

圣公会（英国主教会）不承认教皇为基督在地上的代表，然而他们教导说：授职按立礼是将使徒统绪（apostolic succession）及真执事职分交给人所藉的唯一方式。

最后，那倾向罗马主义的路德会中有些人也认为职事为一种特别属灵的地位（ein besonderer geistlicher Stand），是自行延续的；他们将教会的仪式改变成神圣的设立或制度。这些倾向罗马主义的路德会者，严重地否认基督教的执事是藉着地方教会的召请而领受其职务。虽然这道理在圣经上明白地教导，但他们仍是否认。

# 23.7节. 基督教执事（牧师）职非为属灵的制度

可能有人指出：路德为适应 usus loquendi （一般用语的习惯），有时说到那“在教会职务上服事的”执事（St. L.，X，423 ff.），为“祭司”，“属灵的”（geistliche），一种“属灵的职位”（geistlicher Stand）等。但他申明说：这些名词的用法不仅是没有圣经的根基，而且也会给人错误的引导，因为按照圣经来说：众信徒是“受了恩膏”，约壹二 27；是“属灵的人”，加六 1；也是“灵宫”和“君尊的祭司”，彼前二 5，9。“Alle Christen sind wahrhaft geistlichen Stands，und ist unter ihnen kein Unterschied denn des Amts halber allein.”“众基督徒实在是站在属灵的地位，他们中间没有分别，只在职务上有所分别”。（cf. Hutterus Redivivus，p.270）

路德又进一步申明：圣灵在新约中谨慎地避免将祭司（sacerdos）这个名称应用于使徒或其助手身上，然而却将该名称明白地应用于受了洗的众基督徒身上。他说（St. L.，XIX，1260）：“我们在洗礼中不是重生为使徒，教师，传道人，牧师，乃是重生作祭司。然后教会由这些重生的祭司中选取一位，召请并拣选他负起众信徒由于他们的祭司职分所当执行的职务。”如此路德就弃绝了有人以为执事或牧师构成“属灵（特别的）地位”的这种错误意见。

路德的立场严格地符合了圣经的教训；圣经未曾描写长老和监督比他人更有“属灵”的地位，而是述说他们为信徒的执事（仆役，ministrantes inter Christianos），林后四 5。当然了，所有的牧师也是基督和上帝的仆人，林前四 1；多一 7；提后二 24；路十二24；但是他们得为上帝的执事，仅是因作教会的执事，或因教会召他们作“基督的执事并上帝奥秘事的管家。”

路德论这一点（St. L.，X，1590）说：“保罗称自己为仆役，servum，并且不只一次地说：Servio in evangelio 我在福音内服务。他如此行，不是为要设立一种制度或特别的等级，一种特权或一种尊贵（的地位），像现今的人所作的，他惟一是要称赞（传道）职分和工作，并为要保存地方教会内祭司职的特权和尊严。”

华达 Walther 博士也同样的说（Kirche und Amt， p.221）：“公众传道职事，不是特别的制度，其存在并非是为与基督徒的普通地位来对比，或是更为圣洁，只是服务的职事而已。”

因此，各教会（地方教会，教会）也赋有特权和义务监督他们牧师和教师（传道）的职分，西四 17，并且若是牧师不按道理的真理和纯正传讲上帝的道，或以圣洁的行为作装饰，便应解除其职分，西四 17；约十 5；太七 15；罗十六 17，18（参考路德， St. L.，X，1591）

当然，传道执事尽其职分，仅在他们接受召请从事公众传道职事的工作之时。

我们的教义学家在描述执事由教会领受他们的神圣职务时，曾用 confer“交给”（uebertragen，demandare，deferre， comittere）这个动词。他们说：“基督教会藉着召请将公众传道职事交给有资格的人。”

“交给”二字，我们不应认为是可反对的；因为该名词说明了这一圣经真理，即地方教会（教会）是“教会一切权柄的泉源”（Hase：“Der Quell aller Kirchengewalt”），此乃因着基督施给教会的钥匙职，并且牧师们唯有奉教会的名和权威才能执行公众传道职分。那些反对这名词的，就应该先省察自己是否完全同意圣经论钥匙职的道理（参考 Christi. Dogmatik，III，522 ff）

关于基督教牧师们凭其召请而赋有的权柄，我们的教义学家正确地说：他们身为执事而有的一切权柄，是用于教会交给他们或授与他们的，因此他们的裁判权受限于召请。

传道职事的权柄（potestas ministerialis），包括甲、传福音与施行圣礼的权柄（potestas ordinis 所指定的权柄），和乙、赦罪和留罪的权柄（potestas clavium 钥匙权，potestas iurisdictionis 裁判权）。

牧师绝不可不经过教会而施行革除教籍的权柄，普通称之为逐出教会，太十八 17，18；林前五 13。牧师的正当工作，乃是合宜地指导教会判断每一件逐出教会的事，若是受管教的罪人仍不肯悔改，牧师便当作为教会的仆人，公开声明教会所议决的事，林前五 1-7，13。

再者，罪人若是悔改，牧师便有义务，促请教会赦免该人，林后二 6-11，然后就公布或公开宣告教会的赦免。传道执事若违反上帝的道理，而且不与教会合作，而随意将某人逐出教会，路德称之为虚谎的驱逐（Luegenbann）。（参考 St. L.，XIX，950 ff）

# 23.8节. 公众传道职事的权柄

牧师职务原为圣道的职事（ministerium Verbi et sacramentorum， Gnadenmittelamt，potestas clavium），所以众信徒有义务顺从他们的牧师，正如顺从上帝自己一样，来十三 17；路十 16。因此，牧师只要是圣道的真正执事，他们的权柄（potestas）便像神圣道一样的伟大。可是，一旦他们越过上帝的道教导人的诫命时，他们便根本没有权柄，听他们讲道的会友必须因良心的缘故不顺从他们，太二十三 8；罗十六 17。

可行可不行的事（res mediae 中立事物），就是说那些未经上帝的道命令，也未曾受上帝之道禁止的事，不应该经由传道执事判断，应由全教会按公众的许可而判断（per mutuum consensum）。

对于教皇派主张平信徒须在一切事上顺从他们的神父一事，辩护论正确地说明（Art. XXVIII，19，20）：“听从你们的，就是听从我”，路十 16，不能理解为是指着（任何教会的）传统道理。因为基督要求他们这样教导（口传），以致祂自己的话被人听见，因为祂说：‘听从我’。祂愿望人听见祂自己的声音，祂自己的话语，而不是听从人的言语。如是，这样一句对我们有并包含至重要的安慰和道理的话语经文，愚顽人却曲解为是关乎微不足道的事项，如：分辨饮食，衣服等等。他们引录来十三 17 所说：‘你们要顺从那些引导你们的。’孰不知这句经文是要求信徒听从福音。因为它没有为主教在福音之外设立统治权。主教也不该设立传统反对福音，或以反对福音的方式解释他们。他们若这样作，圣经禁止我们去顺从，加一 9：“若有人传福音给你们，与你们所领受的不同，他就应当被咒诅’”。

所以执事（牧师与教师），除了他的召请和职务所给他的权柄以外，便没有任何裁判权（iure divino），他的权柄限于 potestas clavium（钥匙职 Office of the Keys，Schluesselgewalt）。

# 23.9节. 基督教执事彼此间的关系

由于教皇主义所创制的各种等级和修道会（罗马公教阶级制度）违反上帝的道，所以我们必须强调圣经所说：基督教所有执事的阶级和尊严是平等的这项真理，太二十三 8；彼前五 1。基督教的牧师除了上帝所给与他作为传道执事的权柄之外，没有其他权柄管理他们的教会，所以按着神圣的权力（iure divino），他们没有任何管辖他们同工执事的权柄。教会内所有的一切等级仅是由于人所交与的权力（iure humano）。

路德针对这一点说："照神圣权力而言，教皇既不比主教高，主教也不比众长老高"。这是圣经的真道。

主教派（圣公会）和其他倾向罗马主义的抗议派也如罗马教派一样曲解圣经内论及基督教执事平等的道理。

关于长老 presbyters（πρεσβύτεροι）和主教或监督（επίσκοποι）两名词，圣经内未曾予以什么区分，反而使用这两个名词指着同一的人，徒二十 17，28；多一 5，7。

圣徒保罗禁止基督徒作人的奴仆，林前七 23，这项禁令也应用于一切企图藉着教阶制度主义在教会内建立属于人的权柄之事（Menschenknechtschaft）。（参考 Christl. Dogmatik，III，524 ff）

# 23.10节. 公众传道职为教会内至高职务

公众传道职分（Pfarramt，ministry）为教会内至高的职务，这是路德在他著作中常提及的思想。同时他也指示基督教牧师职为何须被视为是至高职务——因为这职务所教导并应用的是上帝的道。路德说（St.L.，X，1592）：“传道职若被交与某人，那么，教会内其它一切藉着道所施行的职务，就都交给了他，如：施洗，祝福并（举行圣餐），捆绑与释放，祷告，判断与决定等权。传福音的职务确是至高的职务，因是真正属使徒的职务，为其它一切职务的根基；其他的职务须建基于此，如：教师，先知，管理者及那些赋有医病恩赐的人。”（也参考 X，1547）

论及监督或主教，根据提前三 5 所记，须是照顾上帝的教会，路德说（St. L.，XII，338）：“这就是照顾其它一切职务的人，使教师从事自己的职务而不怠慢，使执事们（deacons）能正当地分发救济品而不懒情。”

他又说（X，1548：“谁若（由教会交与）领受了圣道的执事职分，谁就有了基督教至高的职务；因此，他能施洗，举行弥撒（圣餐礼），并从事牧师的一切职责。但是他若不愿意尽这些义务，可以专门从事传道，而将其它次等的职务（Unteraemter）留给别人去作，正如基督，保罗和众使徒以前所作的，徒 6。”

保守路德会认信的教会，也像路德一样教导公众传道职（牧师职）是教会内的至高职务，因它是服侍上帝的道，是基督赐给教会的至高恩赐。（参考华达博士论“传道职为教会内的最高职分，其它一切别的职务均由该职务而出。”（Kirche und Amt，p.342 ff）

# 23.11节. 论敌基督者

圣经内曾按广义和狭义二方面使用敌基督者（antichrist）这个名词。按广义的意思，是指以人的道理取代上帝之道的一切教师，约壹二 18。凡是假教师均须被视为敌基督者（αντίχριστοι，基督的敌人，adversaries of Christ），因为我们的主坚持不愿教会内传讲教训圣经以外的其他道理，太二十八 20；约八 31，32；十七 20；五 39；罗十六 17；彼前四 11；提前六 3 下；提后三 15-17；约二 10；启二十二 18，19。凡违背这神圣命令的人，就是背叛上帝的敌人，路十一 23。

敌基督者一词，按着狭义说，是指着那大敌基督者，祂的来临在帖后二 3-12 内早有预言。在约壹二 18 将这一敌基督者，κατ' εξοχην 与"许多敌基督者"仔细分别开来；他的显现就是末时来到的一个记号。敌基督主义在他们身上已臻于极点，帖后二 7 下。

圣经既然描写敌基督者为不法的人，众信徒就必须防范他，所以要认识他，帖后二 8，我们须仔细思考神圣的预言对他所定的特征标记。现根据帖后二 3-12 所记，将这些没有错误的标记分列如下：

甲、"离道反教的事"（η αποστασια）。这"离道反教的事"不可按着有些人的错误见解，是以政治的意义来理解（共产主义，无政府主义，君主专制的出现），而是按帖后二 10-12 所明白指示的，属灵的或宗教的意义去理解。反教是由"他们不领受爱真理的心"而引起的，其结果是人信从谎言。由于背信，而被定罪。因此，"离道反教"的事，就是叛离基督和祂的真道，帖后二 4。

乙、"坐在上帝的殿里"，帖后二 4。背叛基督和福音不在教会之外发生，而是在教会之内发生；因为"上帝的殿"就是教会，林前三 16；提前三 15；提后二 20。于是敌基督者所引起的大叛教的事，不是外邦异教主义或反基督的礼仪的扩张，却是外在的教会里面的堕落。因此，这种堕落也称为"不法的隐意"μυστηριον της ανομιας），第七节，即是以虔诚的话语和仪式隐藏自己不法的事。这不法的事并不只是暂时的，而是持久的；因为敌基督者必继续坐在上帝的殿里，直至主第二次降临，第八节。

丙、抵挡主，高抬自己超过一切称为神的。敌基督者，坐在上帝的殿里，持续不断地反对上帝和祂的道，自称在宗教上有至高的权柄（自称是上帝，第四节）。教会在敌基督者统治下既不顺从基督，也不顺从祂的福音，只是去行敌基督者藉其自以为是的神圣权威所要求的事。凡在他管理之下的人都必须服从他，而不服从上帝。

丁，敌基督者属乎撒但的运动。敌基督者不是撒但本身，但他的来临是照"撒但的运动"，（κατ' ενεργειαν του σατανα）第九节；即是说，他以撒但的诱惑，狡猾，邪恶的运动显现，并以撒但的权柄在教会中高抬自己；他由撒但的帮助"行各样的异能神迹和一切虚假的奇事"，第九节。虚假这形容词在我们的译本中（希腊文：ψευδους），乃形容三个名词：异能，神迹，奇事。由于敌基督者教导虚假的道理，照样他也行出虚假的事情。因此，他的管理是基于撒但给他的能力，以各种的谎言欺骗人。

戊，敌基督者是藉主口中的气被显露出来并被灭绝，第八节。必有很多人仍不认识敌基督者（"不法的隐意"，第七节）；但是，在他的时间到了，就必显露出来，而由主口中的气，就是上帝的话所灭绝，赛十一 4；四九 2；启一 16。于是敌基督者

必由上帝道的传讲而显露出来并被灭绝。可是，这不是说他邪恶的统治的结束；因为主必亲自“灭”他（καταργησει 取消，废止他），“用祂降临的荣光废掉他”，第八节；这乃是说，敌基督者必延续到末日的审判。

己，敌基督者的来到和统治是显明上帝的义怒，降于“凡不领受爱真理的心，使他们得救”的人，第十节。所以他的显现引许多人被定罪（十二节），并且是上帝在审判日发出定人罪的怒气的影儿（第三节）。

敌基督者的这一切标记，我们在个别的诱惑者身上未曾见过（亚流 Arius，穆罕默德 Mohammed），在个别的暴君上也未见过（尼罗 Nero，拿破伦 Napoleon），只有在教皇制度中发现它。在这表面上是基督教会的内部有极为背信的事（αποστασια），就是弃绝圣经为信仰和基督教中心道理的惟一根源和标准，并弃绝 sola fide，（惟一藉信）。“只有惟一藉信的道理能产生，养育，建立，保存并维护教会。若没有这种道理，上帝的教会片刻都不能存在。”（路德；St. L.，XIV，168）

在敌基督的教会内，咒诅本乎恩且藉信称义的道理，并诋毁基督教护道者为异教徒和敌基督者（天特议会，第 VI 次开会，第 11，12，20 条）。

再者，那些不虔诚，反对基督的仇敌，是实行虚假的事情，神迹和奇事，且行“各样出于不义的诡诈”，也用“错误的心”引诱无数的灵魂被定罪，加三 10；五 4。

在此，我们也发现，最大的背信乃是藉着外表可见的敬虔隐藏起来；又看出完全的假冒为善（hypocrisy）被身着门徒的外袍而遮蔽；以及怀着最恶毒的恨恶之心反对基督和祂可称颂的福音，被 vicar of Christ，基督之代理人，与 vicegerent of Christ，基督之总督等虚名掩饰起来。

在基督教会内，我们也可以发现极粗率的异教主义（敬拜圣徒和雕像，靠行为的义），以及千万殉道者由于真基督教的真信仰和热心，为反对敌基督教的异端教训而流出的无辜赤血。

在此，我们也看出敌基督者已藉主口中的气显示出来并被除灭，就是说，路德会的改革运动已标示教皇为敌基督者。

最后我们发现这踞傲自大的党派，反对现存的一切政府，这是敌基督者的真正性质；他是“那大罪人”，是“沉沦之子”，他“高抬自己超过一切称为神的。”

所以，本路德会信条正确地宣称罗马城的教皇就是那敌基督者，“而且敌基督者的标记（一切的恶习）明显与教皇的国府以及他的党徒符合。因为保罗曾在帖后二3向帖撒罗尼迦人描写敌基督者的情形，称他是“抵挡主，高抬自己，越过一切称为神的”……所以他是谈论一位在教会掌权的人，不是谈论外邦的君王；并且他称这一位为基督的仇敌，因他必捏造与福音相反的道理，并擅取神圣的权威”。（施马加登信条；Triglotta 516，39 段）

又说（517，41 段）：“既是这样，众基督徒就当谨慎，不与教皇邪恶的道理，亵渎与不公的残暴有份。他们当离弃并憎嫌教皇及其党徒，以他为敌基督之国，正如基督在太七 15 曾吩咐说：‘你们要防备假先知’。保罗也吩咐，当免除并排斥那邪恶的教师，视之为可咒诅的，加一 8；多三 10，他又在林六 4 说：‘你们和不信的原不相配，不要同负一轭，光明和黑暗有什么相通呢？’”（路德，St. L.，XVII，2191；XVIII，1529 下）

本会信条的道理所称："papam esse ipsum verum antichristum（教皇是真正敌基督者）（施马加登信条，Triglotta p.474，§10），曾有人对此予以否认，其理由是，帖

后二 3-12 是使徒讨论一位个别的骗子，并非是讨论教导的体系。可是这种反对不能成立，因为保罗在这里所描写的“不法的隐意”在他生活的时期已经开始活动行事，并且要继续至世界的末了，7，8 节。

现代抗议派神学家若不认罗马的教皇为敌基督者，其原因是他们自己不明了，不以上帝的道作为信仰惟一的根源和标准，以及咒诅藉信称义的道理是何等可憎恶的事。既然教皇主义毁灭基督教信仰中心条款，那么，它在外表上附从使徒信经无非是它众多谎骗之一，藉以诱惑不谨慎的人。它所夸耀的“善事”也属于这些谎言。路德正确地说（St. L.，XVIII，1530）：“教皇制是毁灭信仰和福音的国度。”

关于每一个教皇能否是基督内的真信徒这个问题，难于给予肯定的答复，因为教皇是敌基督宗派之首，该宗派正式并永久地咒诅藉信称义的道理。连“虔诚的教皇”也属于那些“虚假的奇事”，撒但是藉着这些事诱惑那些不爱真理的人。

然而，这论到敌基督者的道理不是圣经的基本道理，因为没有人是由于认识敌基督者而得救。但我们却不可视此道理无关紧要，上帝将这真理交给我们是为了“教训，督责”，提后三 16。圣保罗曾警告信徒要防备敌基督者，所以今日基督教的执事也应该照样指导并警告信徒要多加防备，帖后二 3，5。故此，一位牧师若自称不能认出敌基督者，便表示出他的软弱和迟钝，没有基督徒的识别力，这软弱使他无可夸口，帖后二 13-15。

有识别力的信徒，既然能在改良教会以前，认出教皇为敌基督者（萨沃那柔拉 Savanarola，胡司 Huss，威克里夫 Wyclif），我们就更能如此，因为上帝已藉着祂改良教会的工作，显出“那不法的人”（帖后二 8），上帝藉这工作恢复了祂的教会，以圣经作为信仰的唯一根源（改革运动的形式原则，the formal principle of the Reformation），并以本乎恩典藉信称义的道理作为罪人得救的唯一盼望（改良运动的实质原则，the material principle of the Reformation）。路德说：Deus impleat vos odio Papae“愿上帝叫你们满心恨恶教皇”！

# 第24章. 论自永恒拣选的道理

（De Electione Aeterna sive de Praedestinatione）

我们的教义学家，在其教义论文内多处曾论及上帝自永远拣选的道理。（将它与神圣恩典的道理相联，昆斯德 Qaenstedt，何拉斯 Hollaz；或与基督救赎的道理相联系，拜尔 Baier）。倘若我们按照圣经的真理去教导拣选的道理，则在教义论文的任何地方都可以申述。

虽然如此，拣选的道理并不是基督徒信仰的中心道理。圣经将之启示出来主要是为安慰信徒而赐给他们，同时按照协同式（摘要，XI，11）所陈述的，我们当“按着圣使徒保罗，在罗马书所观察的次序：先指点人悔改知罪，并相信基督，神圣的顺从，然后才讨论上帝自永远拣选之奥秘”来研究上帝的预定道理，所以我们在讨论罪和恩典，悔改和信心之后，才论到这道理，使学习者在内心能切实记住福音所有的安慰，应许和事实。

# 24.1节. 该词的定义

圣经的中心教训，就是论到上帝在基督耶稣里对堕落失丧的人类所施的恩典，这种具有安慰性的道理，罗三 23，24；弗二 8，9。基督徒的悔改，称义，成圣与信心的保存，都因这神圣的恩典而成就，提后一 9；多三 7；林前十五 10。这就是 sola gratia（惟一本乎恩得救）的道理，是圣经非常清楚并为安慰人而教导的道理。

对于这些道理，圣经附加上安慰性的真理称：凡上帝在今时所施下的任何属灵福气，都是祂因无穷的恩惠，自永远即已预定施给他们的。据此而论，我们在圣经上也发现了自永恒拣选（人）的道理。

拣选的道理可概括述说如下：拣选是上帝对一切得救的人所采取的永恒举动，出于祂纯全的恩惠并因基督之故而行的（Praedestinatio gratuita et libera est 上帝预定人得救是由于白白的恩典），祂藉着此种举动有意在某时间将悔改、称义、成圣以及保存至永生等事，赐给他们（得救的人）。此种定义包括在圣经所提与永恒拣选道理有关的一切神圣真理内。

拣选的道理集中于安慰的信息上，就是上帝的圣徒在今时所领受的一切属灵福气，都是祂恩惠地、自永恒为他所预定的，提后一 9；徒十三 48；帖后二 13，14；弗一 3-6；罗八 28-30。

如是圣经描写信徒的天职或被召归主的事，归于上帝恩惠的自永远的拣选，或祂恩惠的旨意（κατ' ιδιαν προθεσιν και χαριν），毫不考虑到他们的善行，提后一 9。圣经将他们的信心归因于上帝恩惠的拣选（徒十三 48：“凡预定得永生的人都信了”，οσοι ησαν τεταργμενοιεις ζωην αιωνιον）。圣经将他们“得着我们主耶稣基督的荣光”的事，归因于上帝恩惠的拣选（帖后二 13，14：οτι ειλατουμας ο θεος απ' αρχης εις σωτηριαν“因为祂从起初拣选了你们”）。圣经将天上“各样属灵的福气”，即上帝在今时赐给信徒的福气，都归因于上帝的拣选（就如上帝从创立世界以前，在基督里拣选了我们”，καθως εξ ελεξατοημας εν αυτω προ καταβολης κοσμου），弗一 3-6。圣经将“万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处”这项安慰的事实，归因与上帝恩惠的拣选（τοις κατα προθεσιν κλητοις；因他们蒙召称义，并得荣耀，都是祂所预定的，ους δε προωρισεν του τους και εκαλεσεν,罗八 28-30。

因此，圣经将悔改，称义，成圣与保存这一切的属灵福气，都追溯到上帝在基督耶稣里的永远恩惠拣选。信徒在今生和来生所领受的一切，皆为上帝于创造世界以前所命定，要在祂爱子里赐给他们的。以色列民中因有信心而“存留的余数”（τολιμμα）是“照着拣选的恩典”而残余下的，κατ' εκλογην χαριτος，罗十一 5。

为使任何人均不疑惑这拣选是全然出于恩典，决不由于行为，所以使徒接着说：“既是出于恩典，就不在乎行为，不然恩典就不是恩典了。”罗十一 6。他指出那以行为寻求救赎的以色列人，却未曾得着救赎；他说：“以色列人所求的，他们没有得着；惟有蒙拣选的人得着了（η δε εκλογη επετυχεν），其余的就成了顽梗不化的”，罗十一 7。

信徒的行为不是他们蒙恩惠拣选的有效原因；因为使徒明白地说明：“双子还没有生下来，善恶还没有作出来，只因要显明上帝拣选人的旨意，不在乎人的行为，乃在呼召人的主（ινα η κατ' εκλογην προθεσις του θεου μενη, ουκ εξ εργων, αλλ' εκ του καλουντος），上帝就对利百加说：将来大的要服事小的，”罗九 11，12。

圣经明确而无误地将信徒所有一切属灵的天上福气，归因与上帝在基督内自永恒的拣选，所以对此真理绝无怀疑的余地。

协同式在其完全合乎圣经的内容中赞成这件事实（摘要，XI，5）它说："上帝的预定或说祂自永远的拣选，只是给与上帝亲爱虔诚的儿女，并且是他们蒙救赎的原因（haec est causa ipsorum salutis），这救赎也是祂所准备的，并将属于这救赎的一切事都分给蒙拣选者。我们的救赎坚稳地建基于此（上帝的预定），致使地狱的权势不能胜过它，约十 28；太十六 18。"

所以在考虑自永远被恩典地拣选时，当牢记下述两项基本真理：

甲，上帝自永远的恩惠拣选，并非是因为上帝预先观看到最后的信心而成就的（election intuitu fidei finalis），乃是将此种信心与救赎的全部方法（ordo salutis，media salutis），如悔改、称义、成圣与最后的保存等一起包括在内。故此信徒蒙拣选，不是因为预先见到的信心（ex praevisa fide finale）；相反的，他在此时得以成为信徒，是因为他自永远蒙拣选得到永福的救赎。换一句话说：一个人在今时得以享有得救的信心，只是因了上帝自永远已经恩典地拣选他得救，徒十三 48；弗一 3-6；罗八 28-30。

协同式也如此作证（全，XI，8）说："可是，上帝自永远的拣选，不仅是预见和预知蒙拣选者的救赎，而且也由于上帝在耶稣基督内的恩惠和喜悦，成为获得、成全、扶助、促进我们救赎以及其所属一切事的原因。"

协同式对"获得，成全，扶助，促进我们的救赎及其所属的一切事的原因"这句话，作更进一步的解释（同上，14）说："关于我们救赎、召请、称义和拯救这事，上帝的目的、计划、旨意和安排等方面的全部道理，应当在一起讲解。

再者，这话的意思，根据协同式所指示，乃是："上帝的目的和计划曾预定：1.人类藉着基督实在是蒙了救赎并与上帝和好……；2.基督的这种功劳和益处，将藉着祂的道和圣礼，呈现提供并分递给我们；3.祂必由祂的圣灵，藉着道……在我们内面有效地工作，将人心灵转为真悔改，并保守他们在真信里……；4.祂必使那些真正悔改，以真信接受基督的人称义……；5.祂也必以爱心使那些如此而称义的人得以成圣……；6.祂也必在他们的大软弱中，护庇他们……（为永生）保存他们；7.他们若能坚守上帝的道，殷勤地祷告，长存于上帝的慈爱（恩典）中，忠心使用所领受的恩赐，祂也必坚固、增加并支持祂在他们里面所动了的善工；8 最后，祂必在永生里永久地救赎和荣耀祂所拣选、呼召并称义的人。"（同上，14-22）。

如此上帝自永远的恩惠拣选包含救赎的全部次序（ordo salutis），罪人藉此得以产生信心，并保存在信心内直至末日，罗八 28-30。

乙，那些弃绝 sola gratia（唯一恩典）的人对拣选的道理有错误的见解，他们教导人说：罪人并非只是靠着恩典得救（蒙拣选与悔改），同时也需要人内面的某些良好品质或美德）aliquid in homine；aliqua causa discriminis），这些美德是上帝预先看见的，因此而拣选他（synergism 协力主义）。同样地，若有人教训上帝恩典的拣选只是施恩具的拣选，这样的人对此道理也犯有错误（ordinatio mediorum 按广义解释"拣选"一词，为异端教训者所用之说法）。

协同式虽明白地陈述：上帝恩惠的自永远拣选包括救赎的方法途径（ordo salutis；media salutis），但这信条同时也着重陈述，自永远的恩典拣选不仅为预定救赎的媒介，并且也是预定"将必藉着基督蒙救赎的每位选民"。

我们的信条（同上，23）说：“上帝接着此种计划、意志与预定，不仅是普遍地预备了救赎，而且也在恩典内考虑并选择藉着基督得救的每一位蒙拣选的人得救赎，祂也预定必按刚才所提的方法，因着祂的恩惠、恩赐与效力使他们享有这一切。”

所以我们正确地说，上帝自永远恩惠的拣选，恰当地说乃是预定一些人经由施恩具，藉信得救（弗一 4：εξελεξατο ημας；彼前一 1：εκλεκτοις παρεπιοημοις）。

我们将一切应置于“该词的定义”标题之下的要点，作一总结说：恩惠的拣选是关于人的拣选（an election of persons，Personenwahl）；不是救赎媒介的拣选（ordination mediorum）；也不是预定的救赎方法（ordo salutis）；更不是神圣的命定说凡忍耐到底的必要得救，弗一 4；帖后二；太二十四 24。拣选之举不是一般普遍的事（胡伯尔 Huber 之错误），乃是特殊的选择，弗一 4；太二十 16。是人个别地蒙拣选（Einzelwahl），我们应支持此点，反对那些教导说拣选不是指着个别的人（persons），乃是指着一般的教会这种说法，弗一 4。拣选之举不包括暂时的信徒，仅包括那些实际获得永远救赎的人，太二十四 24；罗八 28-30。

# 24.2节. 信徒当如何看自己的拣选

协同式非常恳切地促请众信徒，“当正确而有益地思想并述说自永远拣选的道理，或是说上帝的儿女自永远即预定和安排得永生之事”（同上，13）；若有人陈述论及上帝恩惠拣选道理所采的方式，使困扰疑惑的基督徒不会从它获得安慰，却激起绝望，或使未悔改的人，在他们的放荡上得以坚定，那么，无疑地，这实在不是按上帝的道和旨意来教导这种道理，乃是照人理性（盲目的判断）和魔鬼的煽动去教导”（同上，91）。

由于撒但也藉着妄用上帝恩惠拣选的道理，意欲引诱人的灵魂陷入绝望或肉体的安全里，所以协同式曾劝告众信徒称：“我们不应该让自己妄论赤裸的、秘密的、隐藏的、不能测度的上帝的预知，反当惯于沉思，默想上帝在真生命册的基督内，所定的计划、旨意和预定，是如何地借着圣道启示给我们”（同上，13，14）。

甚至路德也诉苦说，当他不正确而无益处地想着自永远蒙拣选的道理时，他也感觉满怀恐惧（St.L.，II，182）。然而，当他后来学习明白上帝在基督耶稣里白白恩典的福音时，这拣选的道理给了他永久的安慰。

那么，信徒当以何种见解看自己的拣选呢？详细研究与此有关的一切经句，就明白圣使徒都一致地清楚使用拣选的道理，是要安慰信徒。所以他们陈述这道理时所用的方式，从不是使人受恐怖，而是时时鼓舞并安慰信徒。

真的，他们使用自永远蒙拣选的道理，是要使听众内心中泛起无上的喜乐和诚恳地对上帝兴起感谢的心（弗一 3：“愿颂赞归与我们主耶稣基督的父上帝。”罗八28-30：“万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处，就是按祂旨意被召的人。”彼前一2，3：“照父上帝的先见被拣选……愿恩惠平安多多的加给你们。愿颂赞归与我们主耶稣基督的父上帝”等。）

实在的，我们神圣的救主也使用拣选的道理作为一种警戒；但是在他所使用的两次事例中，祂不是论到真信徒，而是想到自以为义的人，他们或是要求以救赎作为他们的行为所应得的赏赐，太二十 1-16，或是弃绝祂的义，未穿礼服而赴王娶亲的筵席上，太二十二 2-14。

基督警告说：“被召的人多，选上的人少，”所以这项警告为最恳切的邀请，要人接受上帝在祂（基督）里面为了罪人所准备的白白地恩典救赎。或说：这经文为恳切劝告人以真心接受基督的功劳，就是祂在福音与圣礼的施恩具中，白白提供与万人的功劳。

基督的话语就是以此种方式被正当地应用着，因为上帝自永远的恩惠拣选包括了施恩具，每位蒙拣选的人藉施恩具而得救。故此，我们若想确知我们的拣选和救赎，就必须倚靠上帝在福音内所提供予万人的恩典，而万不可倚靠自己的行为或功劳。

我们由此便得知，当如何合宜地并为了自身的安慰来考虑我们的拣选。圣经明白地说，上帝在“耶稣基督里”拣选了我们，弗一 3-6，“被拣选，藉着圣灵得成圣洁（或得救赎），以致顺服耶稣基督，又蒙祂血所洒的人”。彼前一 2 等。

换句话说，正如协同式正确地说，我们不该对那赤裸、秘密、隐藏而难测透的上帝预知，妄加推测，只当思及我们在基督耶稣里的拣选；祂是真正的生命册。“这位基督召呼众罪人就近祂，并应许他们得安息，祂也恳切（诚恳地愿意）万人来就

近祂，获得帮助；祂在祂的圣道中将自己供给他们，期望他们听他的道，不要堵塞他们的耳朵或（疏忽）轻视祂的道。况且，祂应许赐下圣灵的权柄，工作和神圣的扶助，（使他们能存恒久的信心而得永远的救赎）。”（摘要，XI，8）

协同式在此指出信徒对他们的拣选的看法所应取的真正方式如下：

第一，他们当相信基督荣耀的福音邀请他们来就祂，并且得救，太十一 28；约六 35-37；十 27-29。换句话说，他们当托靠基督，诚恳地相信祂必因祂在各各他所流的血，赦免他们一切的罪，接待他们进入永生，加二 20；提前二 4-6；提后四 18；一 12。

第二，基督徒当从各各他的十字架，而注意到上帝自永远的恩典，因十字架的道理，保证将永久的救赎给每位在基督里的信徒；上帝在创立世界以前，即计划全人类的救赎，如是在救主内为每个失丧定罪的人准备了最稳妥的救赎（gratia universalis 普世恩典），弗一 3-6；提前二 4；罗八 28-30；帖后二 13；彼前一 2-5。

因此，由于基督徒坚信他们藉基督蒙了救赎，所以他们也相信他们是上帝在基督耶稣内所拣选的人；圣经一贯地说：“上帝拣选了你们得救，”帖后二 13；”祂在祂（基督）里面拣选了我们，”弗一 4 等。

所以基督徒应当确信，他们是上帝在基督耶稣内所拣选的圣徒。

这也正是协同式所说的意思（摘，XI，7），它说：“但是上帝的道引导我们到基督那里，祂是生命册，凡永远得救的人，都已记载在祂里面而且蒙拣选。”信徒若这样看他们在基督耶稣里的拣选，则拣选之事必成为他们至大喜乐和真正安慰的来源。

相反的，基督徒若以理性观看他们的拣选（ex rationis nostrae sententia；ex ulla aliqua ex terna specie 凭借我们理性的意见；凭借任何外在的事物），或由上帝隐藏、难以测度的旨意来观看他们的拣选（ex arcano consilio Dei 由于上帝奥秘的计划），他们必受诱惑，陷于绝望，或是过一种依壁鸠鲁（epicurean）的生活。协同式论到这事（摘要，XI，9）说：“因此，我们既不该凭借理性，也不该凭借上帝的律法，来断定我们得永生拣选的事；这些事不是引我们进入一种危险的、放荡的依壁鸠鲁式的生活，就是引我们绝望，并在内心中激起邪恶的念头；因为他们只要听从他们的理性，就不能不想到：倘若上帝已拣选了我得救，那么，不论我作了什么事都不会受咒诅；又想：倘若我没有蒙拣选得永生，我所行的善，都是无益的，并且也都是徒然的”。

协同式指责由理性来判断拣选的方法，但同时它也指责那所谓“探测上帝隐秘预定的深奥”的方法（全，XI，33）。基督徒试图探测上帝隐秘预定的深奥，他们的意图在他们问那些不恰当的话内表示出来，说：“倘若上帝拣选了我得救，或祂若拣选了一些人，祂为何没有拣选所有的人呢”？（Cur alii prae aliis，cur alii，alii non？）基督的一位门徒也以同样的问题问祂，说：“主啊！得救的人少么？”这些都是无理的问题，甚至信徒有时也因愚昧和无知而质问这样的一些问题，徒一 6，7，这可以由基督对那位好问的门徒所作的回答而看出，祂说：“你们要努力进窄门；我告诉你们，将来有许多人想要进去，却是不能。”路十三 23，24。

为要我们理解基督的这种谴责，就须记得圣经的正当主题或范畴（proper scope），是罪人的救赎。所以圣经将其教训限于人所必须知道的事，以便他们可以得救。约五 39；提后三 15。基督徒，需要避开一切为满足自己的好奇理性而有的问

题，因为这些问题是与上帝的至上威严和他们自己的救赎有冲突，罗九 19，20；十一 33-36；提后二 15，16；提前六 3-5。

协同式正确地宣告（全，XI，33）："我们应当关切上帝所启示的旨意，并应当顺从和殷勤地去遵行它，因为圣灵藉着上帝呼召我们所用的圣道，施下恩典、权柄和能力，使我们去行这事；我们不应该（试图）探测上帝隐秘预定的深奥，正如路十三 24 所提，有一位门徒问：'主啊！得救的人少么？'基督回答说：'你们要努力进窄门。'"

本路德会的信仰告白（Confessions）弃绝加尔文所说"绝对的拣选"（absolute election）的错误，并断言：我们是在基督内蒙拣选（εν Χριτω，弗一 14；εν αγιασμω πνευματος και πιστει αληθειας，帖后二 13。这乃是说：我们的拣选是基于基督的功劳；它同着圣灵的成圣和信心，与自永远拣选的举动交织在一起，致使施恩具的用处及效果均成为该事的一部分。

因此，我们不可"以赤裸的方式"（nude）看我们的拣选，反当视它为"上帝在基督耶稣里的计划、目的和安排；基督是真生命册，藉圣道启示给我们"（同上，13。14）。"那按照旨意预定承受产业的人，是聆听福音，相信基督，祷告，感谢"等，而且有圣灵亲自见证"他们是上帝的儿女"（同上，30，31）。

协同式第十一条诚然是讨论上帝救赎的计划，特别是在称为八要点上，13-23。可是它并非是以此种方法教导广义的拣选（eine allegmeine Wahl，ordinatio mediorum，施恩具拣选论所定下的广义）。它藉此所要教导的却是：不应该将拣选一事认为是赤裸的（nude,编者注：即随意单一逻辑思想此事），应当思考到那'与我们的救赎，蒙召，称义，和永福'有关的上帝的全部计划。14 节。"（Dr.Engelder，Dogmatical Notes）

# 24.3节. 永远拣选的对象

根据圣经所载，上帝未曾拣选了万人（胡百尔撒母耳 Samuel Huber 的异端，死于一六二四），也不是将恒心的信徒（fnaliter credentes），与暂时信徒一起拣选（图宾根派 Tuebingen School 及一些现代神学家的谬论，欧西安德 J.A.Osiander，死于一六九七；弗兰克 Frank），而是仅拣选那实际上得救的（praedestinatio est particularis，有针对性的特殊预定）。此种道理乃出自圣经明白的教训：一切蒙拣选的人将必得救（praedestinatio est immutabilis et infallibilis 预定是不变的且无谬的），太二十四 24；罗八 28-30。协同式（全，XI，23）说："上帝因着恩典，考虑并拣选每位必得救的选民得到救赎。

否认拣选的不变性与无谬性的人教导说，选民可能会失丧，这是将预定仅当作为预知（praescientia），由人在今时的品行作为条件而决定的。他们因此是否认圣经内整个的拣选道理。

因此之故，圣经中并未将该词——有些人错误地主张——按照三种不同的意义使用：最广泛的意义来应用（万人被拣选），和按较广泛意义应用（那些必得救的和暂时的信徒），以及按狭义应用（必然得救的）。圣经只按照一种意义来使用拣选一词，即是："上帝的预定或自永远的拣选惟独赐给那些虔诚的，上帝所爱的儿女，而且是他们救赎的原因。"（摘要，XI，5）

那些按广义或一般的意义使用拣选一词的人，是错误地将上帝自永恒救人的计划与祂自永恒恩惠的拣选彼此混合。

上帝普世恩惠的计划（Gottes allgemeiner Gnadenwille，benevolentia Dei universalis）实在包括一切罪人，提前二 4；可是祂自永远的恩惠拣选惟独包括那些必然得救的人，太二十 16；二十二 14。

有人主张协同式也按广义来教导拣选的道理，这是因为对有些段落（全，XI，15-22）有所误解，这些段内是描写 ordo salutis 救赎次序（由上帝自永远的拣选所使用）（Praedestinatio non est absoluta，sed ordinata，i.e.，fundatur in Christo 预定不是绝对的，乃是安排而有次序的，即基于基督。）

有些教义学家在决定自永远拣选之对象时，错误地主张上帝自永远的预定在于一般性的原则或命定："忍耐到底的，必然得救，"太二十四 13。虽然这项一般性的原则或命定，是圣经非常着重而推进的真理，约三 18，36，但绝不可将这命定与神圣拣选之定旨相混，因为按圣经所说：不是一般的原则被拣选，乃是个体的人蒙拣选得救恩（帖后二 13："你们"；弗一 4："我们）"。

因此之故，我们也弃绝下列的主张：甲、上帝自永远的拣选就是施恩具的拣选（ordinatio mediorum 有称广义的拣选）；乙、上帝恩惠拣选的对象是一般教会（何夫曼 Hofmann，路持哈 Luthardt，威力马尔 Vilmar，士马修 Thomasius）。后者主张自相矛盾，因为教会本是"圣徒一体"，由个别的人所组成（persons）。

圣经无条件地描写一切真信徒为蒙上帝拣选的圣徒，弗一 4；帖后二 13；帖前一 4；彼前一 2。因此，一切忠信的基督徒都当看自己是藉信基督耶稣成为了上帝的选民，罗八 33，34。凡主张人不能知道自己是否已蒙拣选，或疑惑其自身拣选的人，当省察自己，是否已实际信靠基督为其真正唯一的救主，林后十三 5。

真的，倘若基督徒从上帝赤裸的预知角度来思想这问题，他便永远不能确知他的拣选和救赎；这是因为谁也不能确知上帝在他里面所预知或预见的是什么事（intuitu fidei finalis）。主张上帝因预先见到他们最后的信心而拣选他们的意见（ex praevisa fide finali），既不属于圣经，且不能给人安慰。它没有丝毫属圣经的凭据，所以不属于圣经。它之所以不能给人安慰，是因为这意见使信徒去探索上帝隐藏而令人无法测透的旨意。对一切实际用途而言，它是一种不可能的道理，实际上是属于不可知的范围内。

协同式关于 intuitu fidei finalis（观看人最后的信心）一事（全，XI，54，55）正确地辩称："无疑的，上帝在创世以前很正确并确实地预见（praeviderit）在那些被召的人中，谁是相信或不相信的，而且祂在今日仍然知道（et hodie etiam norit 今日也知道）；祂也知道悔改的人当中哪些是一定有恒心（相信），并哪些是一定没有恒心的（相信），……可是，上帝既然保留祂智慧的奥秘，而且在祂的圣道中对这事未曾启示什么，尤其是没有命令我们要以自己的思想去调查，相反，祂恳切地阻止我们去研究调查它，罗十一 34 下，我们不该在思想中去推论，而后得出结论，或好奇地探究这些事项，却当坚守祂所启示并指示给我们的圣道。"

这劝告是非常的恰当；因为我们惟独在真信心里依靠基督的时候，才能确切知道自己是蒙了拣选和救赎——基督已经应许要接待众罪人，并赐他们得安息，太十一 28。我们唯有藉着信靠基督，才能确切知道我们的拣选与救赎。"

再者，信徒只要仍然疑惑或限制普世的恩典（gratia universalis），便不能确知其是否已蒙拣选和救赎。协同式正确地说（全，XI，28）："我们若要有益地去考虑那拣选我们得救的道理，就应坚持主张：由于传悔改的道理是普世的（universalis），所以福音的应许也照样是普世的，就是说是关乎万人的，路二十四 47。"

凡否认 gratia universalis［普世恩典）的人（加尔文主义者 Calvinists），他们的信心就没有可以倚靠的根基；若是福音的应许仅限于几个人（选民），我们如何能知道自己是否属于那几个选民之内？

不仅加尔文派限制普世的恩典，就是协力派也是如此，虽然在理论上他们是赞成神圣恩典的普世性。然而实际上协力者却是局限性地将上帝救人的恩典给与那些没有恶毒地抗拒圣灵的人，或那些在自己的悔改中合作的人。因此，不论是加尔文派还是协力派，都不能使任何人确知他自己的拣选和救赎。

最后，只要信徒仍然以为：一个人得救，另一个人不能得救（Cur alii，alii non？）的不同之处是由于"人内面的品行或态度之不同"（aliquid in homine，aliqua action dissimilis in homine），该信徒就不能确知他的拣选和救赎。

这乃是墨兰顿的错误；他教导（Loci，1548）说："应许既是普世的，而且在上帝里面没有矛盾的旨意，所以其有所区别的原因是在于我们，这也是为何扫罗被弃绝，大卫蒙接纳的原因；即是说：在这两位之间必有些不同的行为。"费风革 Pfefinger（Quaestiones Quinque，23）说："我们蒙拣选，被接纳，是因为我们相信圣子。"请参考协力派的一般辩论："因为人轻蔑上帝的道，为他被弃绝的原因，所以，人接受上帝的恩惠，就须视为他蒙拣选的原因。"（参考 Dr.Bente's "Historical Introductions to the Symbolical Books"，Concordia Triglotta，p.195ff）协力派对拣选道理的这种观念，使预定 apriori（自因推果）成为因人功劳之拣选，不再是恩典之拣选，罗十一 5-7。

协同式论及协力派的异端教训记着说（全，XI，88）：“故此，人若教导：不独上帝的慈悲及基督至圣之功劳为上帝拣选人得永生原因，而且在我们里面也有上帝拣选我们的原因（verum etiam aliquid in nobis causa sit electionis divinae），上帝因我们里面的原因便拣选了我们得永生，那么这样的教训就是虚假而错误的，（与上帝的道有冲突）。因为上帝不但在我们还没有行出任何善事以前，而且在我们出生以前，对了，甚至在创造世界以前，就已经在基督里面拣选了我们。”

加尔文主义（否认 gratia universalis 普世恩典）和协力主义（否认惟独恩典）都不能使人确知自己是否得了拣选和救赎。这种确信是由相信白白赐恩典的普世福音应许而充分获得的，因为这至为恩惠的应许是因基督的缘故最恳切而有效力地（gratia seria et efficax）将赦罪、生命和永福提供给万人——基督原为世人的罪孽流出祂的血，约壹二 2；四 10。换一句话说：每位基督徒当基于圣经而确实相信耶稣基督已经救赎了他这个失丧被定罪的人，从诸般的罪恶、死亡和魔鬼的权柄中赎买他、夺获他；为要使他属于祂，在祂的国度管理之下活着，并永远在公义无罪和福分内服事祂。关于上帝在基督耶稣内的恩惠应许（约三 16-18），他应该以真信心说：“这是实实在在的！”并且因自己得蒙拣选和救赎而满怀喜乐。

这乃是圣保罗所使用的辩论法，他在罗八 32，33 说：“上帝既不爱惜自己的儿子为我们众人舍了，岂不也把万物和祂一同白白的赐给我们么？谁能控告上帝所拣选的人呢？上帝称他们为义了。”

按照使徒的辩论法，每一信徒当确实指认：“上帝若因恩典赐祂的独生子作我的救主，又以祂的圣灵藉着信心更新我的心，饶恕了我的罪，以祂的恩典称我为义，谁敢控告我不是祂所拣选的呢？上帝既在基督耶稣里称我为义，我就全心相信祂已经在基督耶稣里拣选了我。”

信徒由于此种信靠神圣的应许，而对拣选和救赎产生确信——自然不是绝对的确实性（假若定义为，它赖于圣灵一种直接或无媒介的启示的意义，编者注：这是不符合圣经的），而是信心的确实性，为最可称颂的确实性，因为神圣信心绝非疑惑或不确实，乃是圣灵藉着福音所造成的（fides divina）最肯定的保证（编者注：这是圣经的确据，圣灵藉着福音做成）。

圣保罗以下述值得重复的话描写这神圣的确实性说：“我深信，无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与上帝的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的，”罗八 38，39。真信徒深信自己是已蒙拣选和救赎，因为圣灵自己藉着福音以信心说服他，提后一 12。

圣经也多次警告信徒不可背信，我们须记住，它作此种警告唯一是因为基督徒仍然是有肉体存在（怀私欲的旧人）σαρξ 的缘故。故此，这些警告和劝勉是属于律法的宣讲，律法也使信徒知罪，罗三 20。但是这种劝告不是指着在基督内新造的人（林后五 7：καινηκτισις）和那些“向着标竿直跑，要得上帝在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”的人，腓三 12-14。

基督徒既为基督内的新人（καινος ανθρωπος），渴望永生，腓三 20，21，就必须完全忘记神圣律法的威胁，提前一 9，并以福音的恩惠应许安慰自己，罗十 4；加三 13；二 9；罗六 14。律法的警告能以应用于新人，唯一是因为罪仍然附着于他身

上，罗七 18-25；林前十 12，或是因为他将永远的救赎和永福置于一旁，仍然倾向于喜爱现在的世界，林前十 1-6；约壹二 14-17。

我们须注意圣经也多次提及律法的警戒也是给予暂时的信徒的（temporary believers），路八 13；何六 4；提后四 10。暂时的信徒因不相信圣灵产生并保存人信心所藉的福音，所以从恩典中堕落，彼前一 5。故此，他们受咒诅，不是上帝的错，乃是他们自己的错，提后一 13，14；帖后三 3。上帝赐众信徒的无条件应许是："凡信祂的人，必不至于羞愧，"罗十 11。

因此之故，基督徒绝不应对他们所得的拣选和救赎有所疑惑，要藉着殷勤使用施恩具，坚守在基督耶稣里得永生的盼望，约十 27，28。

# 24.4节. 信心与自永远拣选的关系

“信心与拣选有何关系？”这个重要问题，自十六世纪起即争辩不已，我们对于这个问题当牢记，在观念上（notionally，notionaliter，begrifflich）圣经既未说明信心是在拣选之前，也未说明是在拣选之后。

十六世纪以后曾有路德会神学家将信心置于拣选之前，他们教导说，上帝拣选那些必蒙救赎的人，是因为祂预先看见他们必有信心（intuit fidei finalis）。

加尔文派将信心置于拣选之后，教导说：信心与基督的救赎一样，只不过是执行上帝永远的、绝对的（任意）预定命令。

事实上，信心与自永远拣选的正确关系乃是：藉圣灵所造成的救人信心原属于拣选，为拣选目的得以成全所藉的媒介。换一句话说，上帝在祂自永远的恩惠计划中，曾决定藉信靠基督耶稣拯救祂的选民，弗一 3-8；彼前一 2；或说：祂自永远恩惠地施信心给予所拣选的人，如此而将他们从丧失的世界中（massa perdita）分别出来。

协同式论这事（全，XI，44）说：“上帝在未有世界以前所立的计划里，曾决定并告示祂自己必藉圣灵的力量，在我们里面藉着道产生并作成一切关于我们悔改（得救）的事。”华达 Walther 博士也这样声明：“我们教导人说：上帝怎样到了时间藉着信拯救我们，祂也照样自永远命定藉信拯救选民；根据圣经，我们的信仰告白（Confessions）和我们的教义，这就是自永远预定之谕令……我们根据圣经和我们的信条而相信，教导并承认：上帝藉着信拣选了我们得救。”（Christl.Dogmatik，III，548ff）

上帝既已拣选了选民相信基督，则我们须视选民到了时间所领受的信心，正如他们由于此种信心而有的完全恩典的地位一样，也为拣选之效力或结果（提后一 9：“上帝以圣召召我们……是按祂的旨意和恩惠”；徒十三 48：“凡预定得永生的都信了”）。因此，按照圣经所载，信心可正确地被视为拣选的效果，并为达成其目的所藉的媒介。成尼慈（Chemnitz）说（Enchiridion，p.109）：“上帝的拣选并非随我们的信心和义而来，乃是在信心之前，并且是这些事之因。”协同式（全，XI，8）说：“上帝自永远的拣选……由于上帝在基督耶稣里的恩惠旨意和喜悦，也是获得、行出、帮助和促进我们的救赎及其所属一切事的因。”

近代的路德会的教义学家（自胡牛斯 Hunnius 之时起，死于一六〇三）背离这圣经和路德会信条内的此种道理，教导人说，上帝拣选了那些得救的人，是因祂预见他们最后的信心（intuitu fidei finalis，ex praevisa fide finali）。他们寻求将预知这个动词（“预先所知道的”，罗八 29 的 προέγνω）作为以先知道或先见的意义（nudam scientiam denotans 仅为知道的意思），以证明自己的教导为正当。

他们根据此点而解释圣保罗在罗八 29 的话为：“祂预知那些最后有信心的人（quorum fidem praescivit sive previdit），祂也就预定了他们”（και προωρισεν）。此解释曾被一些现代注释家（菲立皮 Philippi）所接受，他们接受“预见信心”（intuitu fidei）理论的原因，或是根据协力主义，或是因其假定该理论更为明了和适合。

可是，若将 quorum fidem finale praescivit sive praevidit（预知和预见人的最后信心）取代使徒所说清楚的话：“祂预先所知道的人”（ους προεγνω），乃是损害了经文，将经文内未曾说明的意思，强迫插入在使徒的陈述中（eisegesis 读入经文注

释）。圣使徒保罗未曾说："上帝预知他们最后的信心"，乃说："祂预先所知道的人"，"祂预先所知道的对象"（προέγυω）不是信心，乃是某一定数目的人，使徒称他们为"按祂旨意被召的人"，罗八 28。

此外，intuitu fidei（预见信心）的理论是直接违反圣经，因为圣经明白地教训：选民到了时间所领受的信心，不是蒙拣选的原因，却是蒙拣选的效果，徒十三 48；太二十四 21-24。

又有些释经学家批注这节经文时以善行代替"最后的信心"（安皮罗修 Ambrose：quorum merita praescivit，whose merit He foreknew），或以爱代替——威斯 Weiss，厄伯拉德 Ebrard，或以善良的品行，善良或态度代替之；又或者 facultas se applicandi ad gratiam，voluntas non repugnans，sed assentiens，墨兰顿 Melanchthon：准备自己领受恩典，没有反抗的意志，并且是允许的），总之，由选民的某些良好质量，来解说为何一些人得拣选，而别的人未被拣选的理由（Cur alii，alii non？）。

路德和协同式反对协力派的解释，认为知道或预知这两个动词，是按特别意义的用法，即圣经内常使用的（路德说：zuvorversehen，预先看见或决定，to determine beforehand；协同式说：in Gnaden bedenkea，恩慈地看待 graciously to consider；clementer praescire，恩慈地预知，graciously to foreknow；路特哈，Luthardt 说：ein aneignendes Zuvorerkennen，一种使人归属自己的认识，an appropriating foreknowing；其他说法：sich zu Eigen machen，to make a person one's own 使某人归己所有；sich verbinden，to join someone to oneself，使人与自己联合）。

Γινωσκειν "知道"的这种意义，是依据希伯来文ידע而来（申七 6，参考摩三 2），在加四 9 内用为："现在你们既然认识上帝，更可说是被上帝所认识。"在罗十一 2 内为："上帝并没有弃绝祂预先所知道的百姓"；林前八 3 内为："若有人爱上帝，这人乃是上帝所知道的。"

在这些以及许多其他的经文内，知道或预知的动词并非仅指着"认识"而已，乃指与爱连结的知道（nosse cum affectu et effectu 带着爱与效力知道），因此，如此而被上帝所知道的人，乃是成为祂所有的人，并为祂承认属于祂自己所有。我们采用这种意思来解释罗八 29 内之动词 προεγνω，因为一方面，预知的直接受词，是关系代词 whom，是指着人们而言，并非论及祂预先看到"人的信心"或"较良好的品行"等意思；并且另一方面，whom（祂所预知的人），在文法上的前置词（ους）为上帝确定数目的圣徒，即："按祂旨意被召的人"，罗八 28。

所以罗八 29 节的意思为："祂恩惠地按照祂的旨意所预先知道的人（welche er aber zuvor versehen hat），祂也预定了他们。"

对于那些提出异议的人所称这样的解释构成不可原谅的重覆话语（tautology，胡牛斯，腓立皮 Hunnius，Philippi），我们的回答是：导不出这样的结论。

即或我们以 προγινωσκειν "预先知道"作为 προοριζειν "预见，预定"的同义字，这句话仍不会是重复语，只不过是思想的拓展而已；因为如此则其意义为："上帝以先所拣选的，祂也实际上预定了他们，"即"效法祂儿子的模样"，29 节。

换言之，若此种思想果真是重复的，但也并非是无益的重复，而是将它与甚为重要的新真理："效法祂儿子的模样"，相连结。

但是我们能将προγινωσκειν和προοριζειν两动词的意义以下述方式予以区分：第一个动词表明以爱心将选民归为己有（die liebende Aneignung der Auserwaehlten）；第二动词表明他们被预定效法祂儿子的模样。

如此，我们在上帝自永远的命令中，按逻辑地分辨出含有两种恩惠的行动，其一为以爱心将选民归为己有；其二为选民实际上的预定，这虽然是两件事，但事实上（sachlich）却是同时发生的（coincide）。

Intuitu fidei（因上帝预视人必有信心而拣选他）的道理（“即所谓第二种解释的方式 the Second Form，编者注：相较于协同式原初纯正的解释而言，这后来的第二种也就是错误的教导”）完全没有圣经的根基，因为圣经直接教导，除了上帝在基督耶稣里无穷的恩典外，没有什么事能激动祂拣选祂的圣徒获得救赎。将“第二种解释方式”引入教会神学中的原因，乃是人以为这是说明，为何有些人蒙拣选，又有些人不蒙拣选，所需要的解释。拥护这种解释的人决定移去其中的难题，如：倘若神圣恩典是普世的（gratia universalis），而且万人照本性一律均负有罪债（in eadem culpa），唯独投靠神圣恩典才能得救（sola gratia惟一本乎恩典）的话，那么则不能解释为何有些人蒙预定归永生，别的人却不蒙预定归永生（特别拣选 particular election）。

故此，那 intuitui fidei（上帝预见谁必持信心到底）的学理，惟独按协力派的意义去解释方合乎理性，即是说，若按协力派的意义去理解，人按本性并非都处于同样的罪债里，因此并非惟一是本于恩典得救赎。

这诚然是对拣选的奥秘的一种解释，但却是一种反对圣经的解释，是否认基督教信仰的基本条款，即 sola gratia（惟一因恩典）的解释。路德写信给伊拉斯母（Erasmus）说：“你抓住我的气管”（lugulum meum petisti）是由于此种解释同样地反对圣经。

实在说来，并非是所有教导 intuitu fidei 道理的教义家都是协力派；但是这种理论最易于维护协力主义，因此那些无意作协力派者，不应该使用此种理论的道理或名词。

# 24.5节. 自永远拣选道理的目的

照圣经说：拣选道理的目的并非是不承认或限定 gratia universalis（普世恩典）（加尔文等），而是要教导 sola gratia（唯独恩典）。换句话说：拣选的道理当激动基督教信徒，当他们将自己与不信者比较之时，不应该将自己所处的恩典地位归于自己配得赞扬的行为（协力主义，伯拉纠主义），应当唯独归因于在基督耶稣内的神圣恩惠（神恩独作说 divine monergism）。如此来强调 sola gratia（唯独恩典）诚然是至为必要；基督徒若将己身的救赎归因于自己的善行或自己的价值（即使是一小部分），他们便从恩典中堕落了，处于神圣咒诅之下，路十八 9 下；加三 10。

自永远拣选之道理的此种目的，已由以色列民被拣选作旧约教会的百姓这件事实，而表现出来。他们被拣选是上帝自永远恩惠拣选之表征。当上帝引领祂的百姓到应许之地时，祂便明白地说明：你进去，得他们（外邦国民）的地，并不是因你的义，也不是因你心里正直……你当知道，耶和华你的上帝将这美地赐你为业，并不是因你的义，你本是硬着颈项的百姓，”申九 5，6。

“不因你的义”这样的思想，也就是新约时代的信徒对拣选的道理所铭刻于心的思想（提后一 9：“上帝救了我们……不是按我们的行为，乃是按祂旨意和恩典”；弗一 5，6：“预定我们藉耶稣基督得儿子的名分，使祂荣耀的恩典得着称赞”；罗十一 6：“既是出于恩典，就不在乎行为。”）

只有当我们内心中保存这项重要的真理，我们才能正确理解圣保罗在罗马书第 9-11 章所说的话。在这几章内，他确实断言上帝普世的恩典，罗十 21；十一 32，而弃绝自义者的妄自尊大和骄横——他们将自己与丧失的人比较时，认为自己比他人较好，因此将他们的救赎归因于他们自己的配得价值，罗九 30-33；十一 18 下。

协同式与圣经的这些陈述正相符合（全，XI，7，88），说：“我们藉着论及自永远选择（预定）人作为上帝选民的道理和解释，将上帝自己的荣耀完全充足地归与上帝，祂在基督内照着祂旨意的目的，纯粹（白白的）出于慈悲，不需我们任何功劳或善行，拯救了我们……所以若有人教导说：不仅是上帝的慈悲和基督的至圣功劳为他拣选我们得永生的原因，同时在我们里面也有原因，这种说法即为虚假，而且是有错误的（与上帝之道有冲突）。”

我们的主曾在太二十 1-16 与太二十二 1-14 内警戒人不要自以为义，在该经文内祂斥责那些倚靠自己的义并弃绝 sola gratia（唯一因恩典）和基督的功劳为他们永远盼望唯一基础的人。

所以，上帝自永远在基督耶稣内拣选的道理，也是对基督徒所说的非常诚恳的警戒，因为他们的肉体仍倾向于自以为义，同时这道理也可警戒他们自以为安妥和冷淡的心，不要轻视施恩具——上帝在基督耶稣内的恩典是藉施恩具（圣道和圣礼）提供与众罪人的（太二十二 1-14：“他们却不肯来”）。

论到这一点，协同式很正确地说（全，XI，51）：从这项条款也可获得有力的劝勉和警戒，路七 30：‘他们自己废弃了上帝的旨意’；路十四 24：‘我告诉你们，先前所请的人，没有一个得尝我的筵席’；太二十 16：‘被召的人多，选上的人少’；也有路八 8，18：‘有耳可听的，就应当听’，及‘你们应当小心怎样听。’”

又说（全，XI，41，42）：“领受道并听从它的人少；大多数的人都轻视道，不愿来赴席，太二十二 3 下。这样轻蔑圣福音的原因，并不是上帝的预知（或预定），乃是人悖逆的意志，弃绝或曲解上帝藉圣召提供给他圣灵的媒介和器具，并抗拒那期望藉这有效工作的圣灵，如基督所说：‘我多次愿意聚集你的儿女……只是你们不愿意，”太二十三 37。如是许多人‘欢喜领受（道），但心中没有根……就退后了’，路八 13。但是其原因并非是好像上帝不愿施恩保存那些祂已经在他们心里动了善工的人；因为这样便与圣保罗在腓一 6 所说的正相反；其原因乃是他们故意再次离弃（上帝的）诫命，叫圣灵担忧烦苦，再一次使自己被世上的污秽缠住，并且装饰内心作为魔鬼的居所，他们末后的景况就比先前更不好了，彼后二 10，20；弗四 30；来十 26；路十一 25。”

我们面对使徒所说的劝告应如，太二十 1-16 和二十二 1-14，一样视为一种最诚恳的警戒，为要使我们“殷勤，使我们所蒙的恩召和拣选坚定不移”，彼后一 10。使徒在此所教导的是：基督徒当殷勤的使用施恩具，藉相信基督行事为人顺从上帝；如此因圣灵的见证（testimonium Spiritus Sancti）主观地对他们恩典的地位和拣选坚信不移，加五 22-25。

自永远拣选的道理的显然目的，虽然是要警戒并劝勉基督徒坚持 sola gratia（唯独恩典），不可轻视施恩具（讲律法给基督徒听是因着他们的老亚当，παλαιος ανθρωπος，弗四 22-24），然而，这道理的正当范畴或主题，是要以真安慰和永久的解忧祝福基督徒。圣经以此种方式卓越地使用拣选的道理。弗一 3-6；罗八 28-30；彼前一 2-6；因为传扬 sola gratia（唯独恩典）与 sola fide（唯一藉信），按其本质乃是最甜美、最能给人安慰的福音真理，约三 16-18。

上帝自永远在基督耶稣内拣选的道理，特别以两种方法安慰基督教的信徒……它指出：甲、上帝如何恳切愿望每位基督徒得永福；乙、上帝时时保存祂在地上的教会抵御撒但的狂暴、罪恶世界的攻击以及信徒自己败坏肉体（σάρξ）的欺骗。

协同式非常恰当地提及这种宝贵的安慰（全，XI，45，46）说：“如此，这项道理也给予我们优美而荣耀的安慰，知道上帝非常关切每位基督徒的悔改、称义和救赎等事，且十分信实地决定它；甚至在创立世界之前，祂就已经对此事深思熟虑，并在祂（秘密的）旨意中，安排如何使我得救（召我并引导我得永福），和保存我在这大恩典中；而且祂非常确实地愿望我获得救赎，但因为我们肉体软弱和罪恶的缘故，这救赎很容易从我们手里失去，或因魔鬼和世界的奸猾和能力而被夺去，所以祂在永恒的旨意里安排了选民的救赎，这是不能失败或被推倒的；同时祂又为了保存它，把它放在我们救主耶稣基督全能的手里；谁也不能将我们从祂手中夺去，约十 28。”

又说（同上 48，49）：“况且，当信徒在十字架下和试探中时，这道理能给予荣耀的安慰，即是：上帝按着祂的计划，在创造世界之前，即安排并命令，祂必在我们一切忧患（焦急与困惑）中帮助我们，施忍耐（在十架下），赐安慰，激励（滋养并鼓舞）盼望，并产生有利于我们得救赎的结果。又如保罗以最能予人安慰的方式讨论这事，罗八 28，29，35-39，他说上帝按祂的旨意，在创世之前即安排祂要以何种十字架和苦难使祂每位选民与祂儿子的模样相合，并使祂所加的十字架互相效力，定使每一位信徒在万事中得益处；因为他们蒙召是照着（上帝的旨意），保罗

由此而推断无论是患难，是困苦，是死是生等等，都不能叫我们与上帝在主基督耶稣里的爱隔绝，这是确定无疑的事。”

最后说（同上，50）：“这条道理也给予荣耀的见证，知道上帝的教会必然永存，继续反抗地狱的一切权势，并且教导我们知道何为上帝的真教会，免得我们因假教会的极大权威（和荣耀的外表）而跌倒，罗九 24，25。”

虽然协同式如此指出自永远拣选得生命之真理的安慰性质，但它也同时指出：“当这种安慰和盼望减弱，或被圣经移除（因着圣经虚假的解释，如加尔文主义和协力主义的解释），这当然就是按照与圣灵的旨意相反的意义去理解并解释”（同上，92）；“若有人陈述上帝恩惠拣选的道理所用的样式，使困扰的基督徒不但不能得安慰，反而导致绝望，或者使不懊悔的人更坚定了他们的放荡，那时可以无疑地确知这种道理不是按着上帝的道和旨意来教导的，而是按着（人盲目的判断）理性和魔鬼的煽动所教导的”（同上，91）。

对有信心的基督徒来说，他们因各各他染有鲜血的十字架所给予人的安慰而喜乐，他们在这十字架所放射的光芒和荣耀里，看见自己的确得了拣选和救赎，所以“这道理既不会使信徒心怀绝望，也不会容许他们过无耻放荡的生活”（同上，89）。

# 24.6节. 圣经未曾教导人被拣选受咒诅

加尔文主义非常认真地辩称：上帝既然拣选一些人得永生，祂也必拣选另一些人受永刑。换言之：必定有一种出自祂愤怒的拣选（eine Zornwahl），与祂恩典的拣选相对（die notwendige Kehrseite；the necessary reverse side）。

路德会否认自永远弃绝人受咒诅的道理（electio aeterna，qua Deus……alios ad interitum praedestinavit），加尔文曾以最难听的话斥责路德会（inscite nimis et pueriliter；plus quam insulse，Inst.，III，23，1：这是非常可笑而且幼稚和愚顽的说法）。

加尔文的门人也同样地批评协同式在预定论方面所采取的合乎圣经的立场为："难以站稳的根基"（何智 Hodge，Syst.Theol.，II，325）。谢德（Shedd）完全不理会路德会之立场，将基督徒分为加尔文派（否认普世恩典）和阿民念者（否认 sola gratia 唯独恩典）。在其神学系统里面，完全没有涉及路德会所宣认的永恒拣选的圣经道理（Dogm.Theol.，I，448）。

可是，圣经不承认有所谓上帝因恩惠自永远拣选的"反面"（"reverse side"）情况；虽然圣经在许多经句内明白教导自永远拣选使人得救的道理，但却明白地否认另一种自永远拣选人受咒诅的道理。

徒十三 48 确实是对我们说："凡预定得永生的人，都信了"，但是这节经句并没有加上："凡预定受永刑的人，都不信了。"相反的，这节经文提及其他的人不相信的真正原因是："他们故意、刚愎地弃绝所提供的恩典（第 46 节："只因你们弃绝这道，断定自己不配得永生，我们就转向外邦人去。"）有些人不相信的原因，基督说的很明白，祂说："你们不愿意。"太二十三 37，38。

路德会按照圣经的判断，教导说：凡得救的人，是因恩典得救；凡丧失灵魂的，是因着他们自己刚愎地抗拒圣灵而丧失，何十三 9。加尔文主义实在地是声明上帝也提供某一种的恩典（普通或平凡的恩典），给那些自永远被祂弃绝受咒诅的人，但祂对祂的选民所提供的是"不可抵抗的恩典"。可是这只不过为一种新异端教训，为证实那自永远弃绝人的异端而制定的。加尔文主义所教导的，是抵触上帝的旨意：上帝藉着那提供与非选民的外部圣召，愿意他们的救赎得以成就，然而按着祂自永远弃绝人的预定（horribile decretum 可怕的命令），祂弃绝那些非选民，使他们下地狱，不愿意他们得救。但是相反的，圣经却明白教导：就是那些抗拒所提供的神圣恩典的人，也蒙受了祂恳切的呼召（vocatio seria），徒十三 38-41；太二十三 37，38。况且，上帝使那些自己先刚硬的人心里刚硬（出十 1；五 1-23），（Voluntas Dei consequens）的事实，不能证实自永远被弃绝受咒诅的道理；因为圣经分明告诉我们：使人刚愎的神圣行动，是祂烈怒和刑罚的施行——他们反抗并弃绝神圣的恩典而有的"报应"（εις ανταποδομα，罗十一 9）。"Verstockung ist immer eine Folge der Selbstverstockung，人的刚硬常为人先使自己刚硬的结果。"

真的，基督教的信徒照着本性与其他一切的人一样，处于同样的罪债之下（in eadem culpa），罗三 22，23，所以他们若将自己与那些失丧的人比较，乃是"正像他们一样，没有一丝优越之处"（quam simillimi deprehensi 一样的羞愧）。诗五一 5；约三 5，6；弗二 3。所以他们没有理由夸耀自己的良善，也不能将自己的信心与救

赎归因于自己所配得的，林前四 7，却须称赞并荣耀那无法描述的上帝慈悲，是祂出于纯粹的恩典赐给他们属灵的生活（协同式，全，XI，60）。

虽然如此，圣经仍向我们保证：上帝也非常恳切地将祂的恩典提供给那些抵抗祂圣灵的人，徒十三 46，和那反对祂神圣的道，内心刚硬的人，徒七 51；甚至祂以最大的忍耐对待那些可怒之器皿，就是那些使自己的心刚硬预备遭毁灭的人，罗九 22，23，为的是要他们也能悔改得救，彼后三 9；罗二 4。

因此，圣经在每一处都颂赞上帝说不尽的慈悲怜悯，祂也将恩典和救赎提供给那些沉沦的人，没有给自永恒预定遗弃咒诅的道理留下丝毫余地。

关于圣保罗所说："上帝多多忍耐宽容那可怒预备遭毁灭的器皿"。罗九 22，协同式曾正确地说（全，XI，80）："所以使徒在此经文内乃是清楚地说明，上帝多么忍耐宽容那可怒的器皿，他并没有说，祂造成他们为可怒的器皿；因为祂若有意这样作，就不需要对此事用那么大的忍耐。可是，他们预备遭毁灭的过错，是出于魔鬼和人们自己本身，并不是由于上帝。"

上帝实在"预备"了（προητοιμασεν）那"蒙怜悯"的器皿得荣耀，罗九 23，但并没有预备那可怒之器皿；因为按使徒明晰的陈述，这些可怒之器皿是"预备遭毁灭"（κατηρτισμεα εις απωλειαν），即是由于他们自己的悖逆。按圣经所说，上帝恳切地期望万人得救，约一 29；三 16；彼后二 1。"地狱最初不是为人所预备。"若有人下地狱，是因为他们个人邪恶地弃绝神圣的恩典（参考太二十五 34："你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国"。而第 41 节："你们被这咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去。"）

上帝用以判断并将凡不相信福音的人定罪所依据的随后的旨意（voluntas consequens），可十六 16；约三 16-18，36，不能解释为自永远而有的咒诅命定，因为按着祂 voluntas antecedens，前行的旨意，上帝要众罪人得救赎，彼后三 9；太十八 11；提前二 4。

倘若有人反对说，我们不可提及上帝里面有 voluntas，prima（首先的旨意）和 voluntas secunda（随后的旨意），因为在祂里面无先后之别（prius 或 posterius），我们的答复是：上帝诚然是永远不改变的主，在祂里面永无更改，没有先后，玛三 6；撒上十五 29。可是，上帝为要适应我们肤浅的理解力，曾将自己启示给我们，使我们知道祂是恩爱的主，愿意万人得救，约三 16，17，又启示出祂自己是公义的主，必永远刑罚那些不相信祂的人，约三 18，36，所以，我们须像圣经一样论及此事，并述说祂既有旨意救人，也有旨意咒诅人。然而，咒诅人的旨意并不是祂恩爱拣选人得生命的"反面"（"reverse side"）情况，乃是祂向凡轻视祂 voluntas antecedens（前行的旨意），不肯听祂圣道之人所行的公义刑罚（iustitia vindicativa），罗十 21。

我们不可由圣经中的话而辩称："有一种自永恒使人受咒诅的命定"，所以，我们也不可由历史来辩护这项异端。这实在是加尔文主义的错误，该主义理论称："结果就是对上帝旨意的阐释"，即：The result is the interpretation of God's purposes，（比较 Calvin，Inst，III，24.12）。加尔文主义根据：并非人人都得救，或并非万国都享受福音祝福这件事实，从而推理说：上帝不愿意救他们。但是这种立场是与圣经相背，因为圣经没有命令我们由上帝难测的判断去推出结论，反当以敬畏的心敬畏祂的判断，罗十一 33-36。

协同式论及上帝深不可测的判断（全，XI，57-63）说：“同样的，我们注意到上帝将祂的道赐给某一处，却不赐给另一处；从这一处移走祂的道，但却准它存留于另一处；还有，当这一个人心里刚硬，盲目，有一个遭弃绝的心，但另一个人虽然实在也是处于同样的罪愆（qui in eadem culpa haeret），却是蒙了悔改等等，在这些及相似的问题上，保罗（罗十一 22 下）为我们规定了一定的界限，不可越过，即：一方面，我们该认清上帝的判断（因为祂命令我们要思考那些沉沦的人，是显明上帝公义的判断和罪恶的刑罚），这些刑罚是他们所应当受的，正如上帝刑罚某地或某些国民，因为他们轻视祂的道，而且刑罚也临到他们的后裔，像我们看到犹太人所受的……另一方面，关于在此处所争辩的这些事，过于高深，超越了这些界限，我们应当与保罗一同以指头按在嘴上说，罗九 20：“你这个人哪！你是谁，竟敢向上帝强嘴呢？”

故此，我们不可像加尔文派一样推论说：“上帝既然不是救万人，他就是不愿意万人得救”，如此去试图探求上帝隐秘的旨意；我们须固守上帝在圣经中所显明祂启示的旨意，有许多经句见证“上帝愿意万人得救，明白真道”，提前二 4。

加尔文主义以罗九 18 所说：“上帝要怜悯谁，就怜悯谁，要叫谁刚硬，就叫谁刚硬”，作为他们所说“自永远被弃绝受咒诅”的证据。但这经文并非教导自永远拣选人受咒诅，只不过是启示上帝至高的主权（sovereignty），根据这主权，祂不受人的批评。

我们由圣保罗在罗十 21 与十一 32 的教训，而清楚地看出这些话不是为否认普世恩典而说的。换言之，那一位要怜悯谁就怜悯谁的，与“整天伸手，招呼那悖逆顶嘴的百姓”和“将众人都圈在不顺服中（宣告众人在不信里失丧），从而特意要怜悯众人”的，是同一位上帝。因这缘故，罗九 18 的经文并不是反对 gratia universalis（普世恩典），而是反对人里面自以为义的骄傲心志，罗九 16。

协同式正确地解释这节经文（全，XI，61）说：“那些受刑罚并获得罪的工价的人，不是受到不公平的待遇；但在其余的人里，上帝向他们赐下并保存祂的道，使他们藉以得到光照、悔改和保守，这纯粹是出于祂的（伟大）恩典和慈悲，并不是依靠人的功劳。

总而言之，我们可以说，我们不借着否认 sola gratia（唯独恩典）（协力主义）来解决拣选的奥秘；照样，我们也不能借着否认 gratia universalis（普世恩典）来解决拣选的奥秘，即背离圣经，将自永恒弃绝人遭咒诅的命定归于上帝。这两种“解决”途径同属于理性，并且是直接抵触上帝的道。

# 24.7节. 为何许多人弃绝论及自永远拣选的圣经道理

圣经所论自永远拣选的道理，是信徒信心的最后考验：“论到恩典的拣选，为人写下其神学上的最后考试”（“An der Lehre von der Gnadenwahl wird das theologische Schlussexamen gemacht”），Christl. Dogmatik，III，568。圣经中所教训的自永远拣选的道理，甚至不容许有一丝彼拉纠主义（Pelagianism）或唯理主义的迹象存在。它更要求人无条件接受圣经为信心惟一的根源和标准（sola Scriptura唯独圣经），无条件信赖基督的代赎为罪人得救的唯一盼望（sola fide唯独信心，唯一藉信），并无条件认清福音内神圣应许之普世性（gratia universalis）。

班特博士在其“协同书的历史背景介绍”（Concordia Triglotta，p：205）这卓越的著作内说“按照协同式所说，众信徒以及神学家只当由圣经获取他们的全部教义；有关信仰的事唯有基于圣经清楚的语句来决定；属人的理性，不应该在任何一点上去批评并凌驾于那无错误的圣经；人的理性当顺从基督，不应阻止信心去相信神圣的证据，即使这些证据中似乎彼此矛盾，也应相信。

“我们未曾受命去使圣经的教训谐调一致，而是要相信，承认，辩护，并忠诚地持守它（1078，52 ff）。

“所以路德会在悔改和救赎（拣选）的道理上，承认 sola gratia（唯一因恩典）和 gratia universalis（普世恩典），因为他们确信这两种道理是圣经内清楚的教训，并且若弃绝或更改其中任何一个，便等于批评上帝的道，因此也就等于批评上帝本身。

“协力派与路德会信徒的区别，不在于坚持普世的恩典（他们实际上否认普世恩典的意图和范围，因为他们败坏圣经内关乎恩典的内容，将恩典凭赖于人的行为，由此而限制其范围仅达于符合其条件者），而是在于否认 sola gratia（唯独恩典），并且他们教导：人的意志与恩典一并为悔改行动之原动力。

“加尔文派与路德宗基督徒的不同之处，不是在于前者维护 sola gratia（唯独恩典），乃是在于他们否认普世恩典（denying universal grace）。”

基督教的信徒若基于圣经坚持 gratia universalis（普世恩典）和 sola gratia（唯独恩典），那么，为何一些人蒙拣选，别的人没有蒙拣选，（Cur alii，alii non？Cur alii prae aliis？）这个问题，实在仍为一项奥秘。基督教的真信徒并不试图解决这奥秘，因为这是属于上帝难测的判断和祂难寻的踪迹，罗十一 33-36。反而将全部的思想集中于圣经内对永远的拣选、悔改和救赎等道理所启示的教训：得救的人，唯一是以恩典得救；沉沦的人，是因着自己的不信而沉沦，何十三 9。他必更加制止自己，不去试行解决自永远拣选所包含的奥秘，因为上帝的话告诉他，他现今所知道的有限，但是在天上他就全知道，如同主知道他一样，林前十三 12。

总结来说，为何许多人弃绝圣经所论自永远拣选的道理，其原因是明显的，即他们希望“去协调似乎彼此矛盾的神圣的证据（universalis gratia；sola gratia普世恩典，唯独恩典）。协力主义以否认 sola gratia（唯独恩典）来协调神圣的证据；加尔文主义以否认 universalis gratia（普世恩典）来协调神圣的见证。照班特博士所言，这两种情形都是：“人的理性批评上帝无错误的道，并且擅作主张。”

拣选的道理内实在有奥秘存在，因为圣经未证明为什么“有的人受神圣律法的击打，有的人却不受击打，以致前者领受了所提供的恩典，后者却弃绝这恩典”（路德

St.L.，XVIII，1794，1965f）。协同式正确地说：“上帝将这奥秘保存在祂的智慧之内，在祂的道中对此种奥秘没有什么启示”（全，XI，54f）。有些路德会的神学家以所谓“心理的奥秘”（psychological mystery；das psychologische Geheimnis）代替这实在的奥秘。这实在的奥秘就是说：“在上帝藉祂的道使一个人能置身于实在真正悔改的境况时，该人怎能抵抗神圣的恩典，这件事是我们所不能理解的。”那些以心理的奥秘解决拣选道理的真正奥秘，是照古代协力派的方式去行；因为他们不仅采取一种 status medius（中间境况）——在此境况中，一个未悔改的人能藉上帝所施与的力量使自己悔改，而且他们也按着协力派的方法去解释为何一个人得悔改，而别的人却不能悔改这个问题：人的悔改得以成就，是因他对神圣的恩典有较好的态度。为此原因，我们弃绝“心理的奥秘”，以之为协力派的意见和虚构。唯有那些 in toto（全然）弃绝每一种伯拉纠主义和理性主义的人，才能按圣经中论及拣选的真实纯正道理来接受它。

由于理性主义曲解圣经所论自永远拣选的道理，而在基督教会内招致无尽的混乱，所以我们应以诚恳的祷告来结束本章，协同式结束预定论的论文时曾使用该祷文（摘，XI，23）：“愿全能的上帝，我们主耶稣的父，将祂圣灵的恩典赐给我们，使我们都能在祂里面合而为一，并且常存在祂所喜悦的这种基督信仰的合一里面！阿们。”

# 第25章. 论世界末了之事

（Eschatology. De Eschatologia）
The Doctrine of the Last Things.

世界末了之事（de novissimis），其有如此的名称，是因为它讨论“末后”（the last）的事情，就是说“现存的世界终结后的事”（斯美德 Schmid）。拜尔（Baier）论及末世的事说：“它们被称为末后的事（novissima），希腊文为 τάεσχατα，是因为有的是关于个别人的末后事，有的是关于人的集体和全世界的最后情况。属于前一类的有死和死后灵魂的情形；属于后一类者有死人复活及活人的改变，最后的审判，与世界的大火等。”（Doctr. Theol.， p.625）。

我们将以下列各标题讨论末世论：1.今时的死亡；2.灵魂在死亡与复活之间的情形（status medius）；3.基督第二次降临；4.死人复活；5.最后的审判；6.世界之末了；7.永远的定罪咒诅；8.永远的救赎。

# 25.1节. 今时的死亡

（De Morte Temporali）

何为今时的死亡？今时的死亡（temporal暂时）或说身体的死亡，不是指整个人的灭绝（如罗素主义 Russellism，即现今之耶和华见证党派 Jehovah's Witnesses；无神论者），乃是现在自然生命因灵魂和身体的分离而丧失（拜尔 Baier）。今时的死亡不是灵魂灭绝，这是太十 28 的明白教训；由约五 28，29 知道，今时的死亡也不是身体被毁灭，基督告诉我们，人死了，身体虽变化为尘土，但仍在他们的坟墓内等候复活之日（也参考但十二 2）。论到死亡，恰当的说法乃是灵魂与身体分离，这是路十二20明白的教训："今夜必要你的灵魂"；又在太二十七50（约十九30）描写我们的主死在十字架上是："气就断了，将灵魂交付上帝了。"

昆斯德（Quenstedt）恰当地引我们注意到在圣经中用"甜美的词汇"来描写基督教信徒的死亡，如："归到他列祖那里"，创二十五 8，17；"安然去世"，路二 29；"免了祸患"，赛五七 1；"睡着了"太九 24；帖前四 13 等。"死成了永生的门。"

另一方面，圣经上描写恶人的死却用那些本身含有苦情和惧怕意义的词汇，如："往自己的地方去了"，徒一 25；"耶和华就叫他死了"，创三十八 7 等。

乙、今时死亡的原因。今时死亡的原因，不是因为人原本被造是必要死的，或说至少在被造时有归于死的倾向，创二 17，或是构成身体的物质按其本性是可沉沦的（辛尼加 Seneca： Morieris， ista hominis natura，non poena est；死是属人的本性，不是刑罚；也当参考伯拉纠，Pelagians 和神体一位者，Unitarians 相似的观念），乃是因为人类堕落于罪恶中，创二 17；三 17ff；罗五 12；六 23。路德："死不能除去罪孽，因为死本身是被咒诅的，为上帝的忿怒和永远的刑罚。""Der Tod kann die Suende nicht wegnehmen， weil er selbst verflucht und eben die ewige Strafe des Zornes Gottes ist."

有些现代神学家的见解（其仁 Kirn）为：死在罪前已存在，但是藉着罪成为刑罚，这种说法不合乎圣经（ατερ γραφης）。照圣经所说的，罪未入世界之时，死亡并不存在，诗九十 7，8。所以死为直接的刑罚（malum poena 罪的刑罚），上帝将惩罚性的（vindictive）公义归于有罪债的人（iustitia vindicativa）。

圣经所提及死亡的其他原因，须时常与人的堕落和随之而来的过犯相联来查考。如此撒但就成为死亡的原因，因他"从起初是杀人的"，约八 44，同时亚当是他一切子孙死亡的原因，罗五 12，因为他的罪债归他一切的子孙（culpa hereditaria 遗传罪债）。

一切的灾难，如瘟疫、暴风雨、饥荒、水灾和战争等（罗八 35，36），可恰当地被称为死的"中间或媒介原因"（"instrumental causes"， Mittelursachen），因为他们直接地毁灭生命；但是它们成为死的媒介原因，唯一是因为死的主要与首先的原因——罪，进入了世界"，罗五 12 下。故此，我们不可将死亡视为"自然界除掉不能适应者的方法（现代主义者：适者生存的法则），死乃绝对而且唯一为"罪的工价"。罗六 23。基督教信徒当时时将这真理铭记于心；因为他若不将死亡认为是罪的刑罚，他便不能恰当地理解，或合宜地尊重基督在十字架上的赎罪死亡。其实，那些否认罪债为死的唯一原因（理性派）的人，也一致地否认了基督的代赎（satisfactio vicaria）。

丙、死的俘虏。圣经明白地教导：亚当的众子孙是伏于死亡之下（罗五 12：“死就临到众人，因为众人都犯了罪”）；而且这项事实已由人的经验所证实。故此寻求治疗死亡的一切企图，是根本无效的。罪人得以脱离死亡的唯一方法是藉着相信基督，“祂已经把死废去……将不能坏的生命彰显出来”，提后一 10；虽然基督教信徒也必经过今时的死，但是他们并不“尝死味”，约八 52；十一 25，26。

若有人问，为贺智督徒也须死亡呢？圣经答复说：甲、他按着肉体也是罪人（παλαιος άνθρωπος），因此他们的死也是罪的工价，罗六 23；七 24；但是乙、他们的死并不与神圣的忿怒相关（sensus irae divinae）或与“死的毒钩”相关，林前十五 55-57，所以对他们而言，死亡不再是按其原有意义的死亡，乃是在耶稣里一种蒙福的睡眠，帖前四 13，14；路二十三 24；腓一 23。

辩护论（VI 段，56 节）说：“死本身的作用，乃是为消除罪恶的肉体，使我们能绝对地以新样式复活。现今在信徒的死中，没有毒钩和忿怒的意思——保罗在林前十五 56 所提及的，因祂藉着信心已胜过死亡的恐怖。罪的权势（即忿怒的感受 sense of wrath）只要临在，就为真正的刑罚；若无这种忿怒的感受，死亡便不能正当地称为刑罚。”

基督徒藉着信心反而经验到神圣恩典的感受（sensus gratiae），而不是神圣忿怒的感受（sensus irae），以致当死亡临近时，他喜乐地将灵魂交与他的救赎主，而安然去世，路二 29，30；徒七 59。（参考路德 St. L.，I，1512）

再者，基督教的信徒藉信知道，他已脱离了“第二次的死”，启二十 14，或称永远的咒诅，约三 16-18；五 24；约壹三 14（参考路德 St， L.，I，1514），所以今时的死亡，对他来说并无恐怖可言，启十四 13。

最后，基督教的信徒，也因圣经给于上帝圣徒死亡的“甜美词汇”（epitheta ornantia）而大感安慰。（参考路德 St.L.， XIII，1328ff；VIII，1230）这些甜美词汇（mortis dulcia nomina）不是虚空的名称，乃是保证上帝恩典慈爱的真正赐福的福音，给予快要离世的信徒说不尽的安慰。

# 25.2节. 灵魂在死时与复活时之间的情形

圣经中描写人死后的灵魂情形的经句比较少，因为圣经主要是使基督教信徒关心审判的日子和随之而来的永远救赎，而不是使信徒关心死后立刻所享受的福气。林前一 7；腓三 20，21；西三 4；帖前四 13 ff；提后四 7，8；多二 13。所以基督教信徒忍耐地“等候”主耶稣基督降临，并因在得赎的日子所应许给他的荣耀救赎而大有喜乐，太二十四 44-46；路二十一 31。圣经主要是以基督第二次降临的事安慰信徒，照样，圣经也主要以提醒有关最后审判的确实性，来警告非信徒，帖后一 9，10；来十 27；彼后二 3-6；犹 6，7，而不是藉着直接指出他死后的刑罚，当然圣经对提及死后刑罚的经句并不是没有，来九 27；路十六 22，23。

因此，那属上帝的人，当因基督的复临而时常喜乐，太二十五 34，同时不虔诚和不属上帝的恶人须时时畏惧祂公义的审判，以之为不可逃避的最大而永远的刑罚，太二十五 41，46。

虽然如此，圣经也讲到灵魂死后的情形。它告诉我们不虔诚之人的灵魂是“监狱里的灵”，彼前三 19，并说他们要遭受难以忍受的无止境的苦痛，路十六 23-31，所以死亡引导他们进入永远的痛苦和忧患中，诗一百零六 16-18。

另一方面，圣经向我们保证说，虔诚人的灵魂是在上帝手里，徒七 59，60；路二十三 46，与基督同在乐园里，腓一 23；路二十三 43；他们也是最快乐的，启十四 13，在天上有新的生命，诗十六 11；约十七 24；罗八 18。事实上，他们将完全脱离地上的艰难和忧愁，以致完全不知道那些住在地上的人，赛六三 16，而且地上之人也不再需要关切他们，赛五七 1，2。

因此，我们推论说，信徒的灵魂是处于完全蒙福的境况中，且不断地处在享受上帝的尊荣里——虽然我们不能描绘出这奇妙的天上福气是以何种方式实现。所以我们排斥各种否认离世信徒自动地享有与上帝同在这一事实的灵魂睡眠的说法（psychopannychism 灵魂睡眠论），腓一 23；路二十三 43。

圣经所陈述的“睡了的人”，林前十五 18，或“在阴间有谁称谢你”，诗六 5，或“信的人得以进入那安息”，来四 3 等，并不是证明人死后之灵魂没有感觉性，而是比喻的语法，按圣经所说明的意义使用的。

由灵魂的性质而推断出关于人死后灵魂的情形（“灵魂总不停止行动”等）是不被许可的，因为这样获得的结论是非常不确定；特别是因为圣经是人信仰的唯一准则，不可将人的猜想附加在它的教训中。

承认真实享受天上福乐的灵魂睡眠论，（路德说）不可以弃之为错误的，因为它不抵触圣经。路德（St. L.， I，1758 ff.； II，215 ff.）说：“亚伯拉罕（死后）与上帝同活，服事祂，并与祂一同施行统治，这是神圣的真理。然而论到是哪一种的生活，是睡着或醒着，这是不同的问题。我们不知道灵魂如何能安息；但是我们能确知他是活着的。”

关于灵魂的居所方面（乐园，监狱 φυλακη）革哈德（Gerhard）说：“圣经以一般的名称提及一个地方，约十四 2；路十六 28；徒一 25，不是因它为一个有形的、属物质的地方。恰当地说，如此去称呼，乃因为它是那已经与身体分离了的灵魂聚集‘的地方’（ποῦ，where）。圣经仅列举出两处此种灵魂的接收处，或居处：一种是为了虔诚人的灵魂预备的，通常称为天，天堂（heaven）；第二种是为恶人的

灵魂所规定的，称为地狱（hell），（译者注：参看太二十五 41：“为魔鬼和他的使者所预备的。”）（Doctr. Theol.，p.632）

所谓炼狱（purgatorium，以及 limbus infantium 和 limbus patrum 小孩界，先祖界），按照教皇的道理，就是信徒的灵魂为他们的罪补赎暂时性刑罚的所在。这无非是一种理性的虚构。圣经教导我们，众信徒藉信心不是获得炼狱，乃是获得永生，约五 24；三 36。而且圣经明明地教导，不只圣徒，如圣保罗和司提反的灵魂进入了乐园（腓一 23；徒七 59），并且那些在最后一刹那间得以悔改的大罪人，如十字架上的强盗，也同着基督进入了乐园，路二十三 43。（参考路德：论炼狱，St. L.，II，2067ff）

在抗议派现代神学家中，有迦尼斯（Kahnis）主张炼狱的道理。他说：“在炼狱的观念中，无疑也有一些真理存在，即许多基督徒仍需要洁净，因为有很多基督徒不能说基督就是他们的生命。他们蒙吸引到祂那里，并认识到基督纯粹的虔诚、无私和信实——基督的生命让许多说的好听却行的不正的基督徒感觉羞愧。”（Pieper，Christl. Dogmtik，III，576）

但是抗议派的炼狱观念与教皇的炼狱论同样没有圣经的根据；因为基督应许了将永生给凡信祂的人，约五 24；三 36。此外，圣经教导说，只有基督的血洗净罪，约壹一 7，不是人的善工或苦难洗净罪，加三 10。甚至连信心也不能洗涤罪，只要它是属于人的方面，罗四 3-5；信心能以救人，唯一因它是接受之媒介（medium ληπτικόν），它紧握住基督的义，如此而使人的心重生，并使信徒脱离咒诅和罪的辖制，罗六 2，14。凡认同罗马所教训的炼狱的抗议派神学家，eo ipso（在其本身）是弃绝了 sola fide（唯一藉信），并拥护因善工成义的道理。

我们由圣经给与基督徒的许多应许，可以明白地知道，将要离世的基督徒的灵魂是已经完全地被洗净，脱离一切原罪和本身罪（遗传罪和实行的本身罪）；因为它们的灵魂将要在“乐园里”，即上帝为圣徒所预备的完美而圣洁的所在，腓一 23；路二十三 43。（参考路德 St. L.， X，2119 ff.）路德很恰当地称死亡为基督徒“最后的炼狱”，意思是说，信徒的灵魂，将离世与基督同在，是完全脱离了罪。

有关炼狱，哈勒非尔（Hafenreffer）说：“不论是归与炼狱补赎或是归与圣徒代求补赎所作的每一件事，是抢夺了唯一能洗净我们罪恶的基督的功劳。”（Doctr. Theol.， p.636）路德会因此弃绝炼狱的道理，把它视作与唯一藉信称义的道理相冲突。

在现代抗议派神学家中有施莱马赫（Schleiermacher）教导称：灵魂在 status medius（在死与复活之间）须有一种暂时性的身体（Zwischenleib 居间身体），不然就难以存在。马克非生 Macpherson 也说：“每一个人所披戴的身体，与他在这居间状态的情形相适配。”）可是，圣经完全不承认这种暂时性的身体。基督教的信徒可得保证：上帝既如此奇妙地为身体创造了灵魂，祂必能在它处于身体之外的时候，照顾它，林后五 1-9。

“撒母耳”的显现（撒上二十八）最好的解释为撒但的迷惑（撒上二十八 19：“明日你和你众子必与我在一处了”）。那些坚称上帝在这一件事上真的许可撒母耳显现的人，就需要将撒母耳的显现认为是上帝定命的例外事例，同时他们也须要根据圣经，坚持招魂术（Spiritism）是撒但的工作和欺诈，申十八 10-12。

论到已离世的灵魂方面，我们总括圣经的教训如下：甲、离世的灵魂不再转回地上，路十六 27-31；摩西和以利亚在基督改变形像时的显现，太十七 3，不是这项规定的例外之事，因为这些圣徒可被列于复活者之中，申三十四 6；王下二 11。乙、离世的灵魂不理会住在地上的人以及他们的事情，赛六三 16。丙、敬拜已离世的圣徒，不仅是不合理的，也是敬拜偶像，太四 10。丁、圣经着重否认理性派神学家的错误见解——他们主张甚至在人死后仍有悔改的可能，来九 27。

彼前三 18，19，圣彼得并非是说到宣讲福音，而是向那些终生藐视上帝救人之道的人，宣告神圣的审判。έκηρυξεν（“祂传道”）是指着传律法，不是指着传讲福音，这是由上下文所显示的。（编者注：此希腊词也可以直译为中性的动词“宣告，proclaim”。）

# 25.3节. 基督第二次的降临

圣经显著地教导：真上帝和真人的基督（太二十五 31），必在祂所定的时间（徒一 7；约五 28，29），按照人所能见的方式向万人显现（徒一 9，11；太二十四 27，30；帖前五 2），同时有神圣的荣耀并有祂的天使簇拥着祂（太二十五 31；帖前四 16；太十三 41，42），为要审判"地上万民"（太二十五 31），包括活人和死人——死者要先复活（林前十五 51；但十二 2；约五 28，29），并将恶人丢到永远地狱之火里（太二十五 46），带领祂的圣徒进入永远的荣耀里（来九 28），使争战的教会（ecclesia miltans）成为永远凯旋的教会（ecclesia triumphans）。（参考路德，St. L.，IX，951 f.）

圣经所论基督带着荣耀降临地上的道理必须加以强调，以对抗不虔诚人的谤渎，彼后三 3，4，并对付基督徒的健忘，以及他们因肉体软弱的缘故易于忽略他们荣耀的盼望这事，可十三 23。

论到基督复临的正确时间，圣经教导说：这是人所不知道的，太二十四 36；可十三 32，且是人所不可能知道的事，帖前五 2；太二十四 44；可十三 33-36。假若连信主的神学家也不顾基督的警告（比如：本革勒，Bengel 说：主后一八三六年是主复临的大日）而试行计算祂第二次降临的时间，即可证明罪恶的好奇心（徒一 6）是如何的深嵌人的内心。

基督徒虽不该试行计算主复临的时间（耶和华见证主义，安息日主义等这样做），不过他们应当仔细注意那时间的预兆，这是上帝已经指示的，为唤醒祂的圣徒更加警醒和预备，太二十四 32，33；路二十一 29-31；帖后二 3 ff。关于那日子的预兆，路德正确地说："受造的万物作为记号或迹象来服事这日"（St. L.，XI，59）。

在时辰的预兆内，圣经列出以下反常的情形：甲、在人的活动和生活上（战争，恨恶教会，瘟疫，普遍困苦，罪大恶极，太二十四 5-14，37-39）；乙、在自然界内（地震，水灾，宇宙间星体轨迹的变移，路二十一 25，26）；丙、在教会的范围内（兴起假牧师，背信基督，敌基督者，路二十一 8，16， 17；帖后二 3，4）等。疾病乃是一个人即将死亡的预兆（microcosm 小宇宙），照样，世界（macrocosm 大宇宙）的动摇，也预告其最后的毁灭（参考路德，St. L.，VII，1480 ff）。

人不认为这些预兆是预兆，就证明罪已在人心内作成惊人的麻木（路德，St. L.，I，254 ff.）正如路德正确地说，人堕落以后，生活于真正"埃及的黑暗中"（St. L.，I，255）。

人逼迫基督及祂的福音，特别是将来大审判的最确实的预兆；这罪中的大罪，涉及人这一方面最卑贱的不感恩。基督以受苦受死救赎了全世界以后，万人应当喜乐地敬拜祂，参加并维持祂的教会；但是他们却反而逼迫那些爱基督、服事祂的人，太二十四 9；约十六 2；太十 17；罗八 36；徒十四 5，6，19；十六 22 ff 。

虽然人有这样可耻的不感恩（现代主义，敌基督者），基督仍以无穷的恩惠在世上保存祂的道，使人在全世界宣讲它，对万民作见证，太二十四 14。同时这事为时辰上的显著预兆（太二十四 14："然后，末期才来到。"）

关于预示耶路撒冷毁灭的预兆，以及世界被毁的预兆这事，太二十四 2-14，15-31，32-51；十六 27，28，（Stoeckhardt）斯德哈博士正确地说明，耶路撒冷的毁灭为"审判日的预兆，并为最后审判开始的预兆"（Bibl. Gesch. d.N.T.，p.256）。神圣

预言的“最终完全实现性”（epitelesmatic character）也普遍地解释这一特殊的预言；因为在一个不可分离的预言异象中，救主既看到眼前的事，也看到那在将来必发生之事，就是说既看到耶路撒冷的毁灭，也看到世界的毁灭。

论到这些时辰之预兆是否已经成就的问题，路德声明说：“这些预兆大部分（das mehrere Teil）已经临到；所以我们不能等候许多其他的预兆”（St.L.，XI，50 f）。但是我们须附加上说：上帝故意地如此安排预兆，以便使任何人不能计算主第二次降临正确的日子或时辰。甚至这也包括在使徒时代关于基督所给的预兆，太二十四 14，即基督教的信仰要“传遍天下”，罗一 8；十 18；帖前一 8；徒十九 10；提前三 16。

预兆的目的不是引领基督徒决定主来临的时刻，乃是要激励他们时常警醒，太二十四 42。世界的毁灭和个别基督徒的死亡两者之间有某种类似之处；没有人能知道自己去世的正确日期，同时每个人当时刻预备，在上帝所规定的死期临到之时，迎见上帝，摩四 12；林后五 9。

路德会基于圣经弃绝千禧年的道理，将之视为人心的虚构。奥斯堡信条（XVII 条）申明不同意千禧年主义，说：“又弃绝那些散布犹太人意见的，说死人复活之先，敬虔的人将要得一世界的国，并要消灭一切不敬虔的人。”

这种“犹太人的意见”（徒一 6）在基督教会内很早即已出现，且被称为千禧年主义（基督在地上一千年统治）。有人以各种形式教导并辩护此种假道（chiliasmus crassissimus， crassus，subtilis 最粗鄙的千禧年论，粗鄙的，与微妙的）。这种分类虽不十分精确，但却有助于分辨各种形式的千禧年主义。

最粗鄙的千禧年派（crassissimi）企望一种属灵并有今世福气之伟大时期；在那段时期内，罪对人与世界所造成的后果被移除。

粗鄙的千禧年派（crassi）期望敌基督者被灭绝并且犹太人的普遍悔改，以致在一千年期间内基督教享受到伟大的和平与昌盛。此类千禧年主义是教导基督有两次能见的复临，并两种死人复活的事，包含或者不包含耶稣在耶路撒冷和圣地（Holy Land，巴勒斯坦）的属世统治。

千禧年主义异想天开的性质决定了其鼓吹者在具体细节上从来达不成一致；他们的各种不同理论非常矛盾，以致整个论题对研究此道理的学员来说成为可憎事，因为它甚为复杂与不一致。

微妙的千禧年派（subtiles）弃绝基督的两次复临与复活理论，但希望在世界完全被毁以前能有一段时期——基督教在此时期能有不寻常的增长昌盛（施本尔 Spener）。

千禧年主义（millenarianism）没有任何圣经的基础，他们为了辩护自己的立场所常引用的经文（赛二 2-4；十一 6 至 9；亚九 9-10；珥三 2 下；弥四 1-4；启二十 1-10）根本没有预言一千年的统治，而是描写新约教会属灵的荣耀——这是藉着弥赛亚的来临和在全世界传讲福音而有的，路二 13-14；一 76-79；一 46-55。

千禧年不仅不合乎圣经，并且是敌对圣经。该主义显然是抵挡圣经，因为圣经明明教导：甲、新约时代，特别是基督复临以前的时期，对爱主基督耶稣的人而言，是大受逼迫和受苦的时期，约十六 33，太二十四 9-13，21-27；路二十一 16，17；乙、基督的国度不是属地上和外在的国度，乃是属灵的和内心的，约十四 27；十六 33；罗五 1-5；路十七 20，21；可一 14，15；路十 9-11；罗十四 17-19。况且，千禧

年主义将基督徒的盼望错误地引向基督属世的统治，因此毁灭了基督徒真盼望——即坚定地仰望天上奇妙的荣耀，腓三 20，21；林前一 6-8，争战的教会必在耶稣第二次降临的时候，聚集在那荣耀里，太二十五 34；五 3，10-12。

对于千禧年派的异议所说——我们现在所见的小型地上教会当然不能代表主荣耀的教会，我们的回答是：我们的救主故意预告并描写祂地上教会的微小（路十二 32；太二十 16），教会的痛苦和艰难（徒十四 22），以及表面上的失败（太二十四 37，38），为要使祂的门徒得保护，不受一切千禧年谬见的圈套欺骗，太二十四 42-51。

再者，千禧年主义也反对圣经所定的其他真理；因为它断言：甲、人能见基督有两次复临，这与来九 28 的明白教训相反；乙、两种复活；这是反对约六 40。

倘若千禧年者主张：千禧年主义至少为一种美丽的盼望；不该使它在那坚持这道理的人中被扑灭，我们便回答：凡与圣经相左的任何事情都不是良好或美丽的。因为夏娃也曾看那禁止吃之树上的果子为美丽的，创三 6；但是想吃这树上果子的美丽思想乃是撒但的诱惑，提前二 14，结果她犯下过犯，并让那不可形容的祸患临到自身和她一切的子孙。

同样地，许多人以为，基督的一位代表（vicar）将在地上统治教会的思想是最美丽的，帖后二 9-12；但是其结果乃是敌基督者，撒但的仆役，帖后二 3，4，他藉着外表的虔诚，误引千万人进入永远的咒诅里，帖后二 12。

千禧年主义是撒但所施的最狡猾方法，引诱信徒将钉十字架的基督视为绊脚石和愚拙，林前一 23；因为他们千禧年的梦想，实际上是他们内心对基督在地上教会的卑微和低位不满意。

有人说：至少启二十 2 是教导千禧年道理，我们对此异议答复如下：甲、这节经文根本不是教导千禧年，因为那些“与基督同作王一千年的人，明白地被描写为那“因为给耶稣作见证，并为上帝之道被斩者的灵魂”，启二十 4，所以这异象所描绘的事，不是属地上的事，乃是天上的景象；乙、启二十 1-10 全段经文是很模糊的（so obscure），以致不能作为千禧年的教义底座（sedes doctrinae），特别是因为几乎没有两位释经学者对此有同样的解释；丙、“暂时”，（启二十 3，μικρος χρονος，同着那“一千年”（启二十 2）是包含新约的全部时间（路德），因为这“暂时”以后，末后的审判必立即随之而来，启二十 10；丁、启示录既为预言体裁的书，“满有隐晦的异兆以及譬喻式和谜语的话语样式，极难理解，应当按照“信仰类比或范式，analogy of faith”（编者注：即按照整本圣经协调地）来解释，或以明了的经文去解释。”（何拉斯 Hollaz），即以清晰无误的话语，预言末世必发生的事。

“犹太人普遍悔改”的道理与千禧年的道理一样，是人理性的虚构。拥护这异端者以罗十一 26 为其道理的根基：“于是以色列全家都要得救”。可是，这节经文不是教导犹太人普遍的悔改，此点由下列两点可显然看出：甲、由上下文而显示出，使徒理解“全以色列”πας Ισραηλ 为指着“蒙拣选之以色列说，他们……是蒙爱的”；乙、由于他在别的经文中明白地提及不是一切犹太人都必得救，只有蒙拣选者才得救（罗十一 5：“照着拣选的恩典，还有所留的余数”；第 7 节：“惟有蒙拣选的人得着了，其余的就成了顽梗不化的。”）

圣保罗由此而明白地区分必蒙救赎的属灵以色列（Ισραηλ κατα πνευμα）和必受咒诅的属肉体的以色列（Ισραηλ κατα σαρκα）之间的不同。参考罗九 6：“从以色列

生的，不都是以色列人。”第7节：“也不因为是亚伯拉罕的后裔，就都作他的儿女；惟独从以撒生的，才要称为你的后裔。”第 8 节：“肉体所生的儿女，不是上帝的儿女；惟独那应许的儿女才算是后裔。”第 27 节：“以色列人虽多如海沙，得救的不过是剩下的余数。”第 31 节：“以色列人追求律法的义反得不着律法的义。”

由此我们可以推论说：罗十一 26 所记“以色列全家都要得救”的话，是指着属灵的以色列（以色列中蒙拣选的），正如“外邦人的数目添满了”（罗十一 25）是指上帝外邦人中的选民。指定时间“直到（罗十一25until（αχριου）外邦的数目添满了，”）是强调一项真理，即外邦人中只要还有需要悔改得救之人，以色列中的选民也必被带来（进入天国），直到世界的末了。太二十四 14。罗十一 26 内的“于是”二字（και ουτως）是描写“以色列全家都要得救”的方式，即藉着福音向以色列之选民发出神圣的呼召；“外邦人的添满数目”也是藉着福音的传扬而被召进来。罗十 13-18。

使徒们按照这项原则传讲福音于犹太人和外邦人。徒十三 14-52。在新约的恩典时期，“以色列全家”和“外邦人添满了数目”便能进来得救。罗十 1-4。基督教会正要这样传讲救赎的福音给万民听，并使万民作主的门徒，直到世界的末了，可十六 15，16；太二十八 20；因为犹太人和外邦人中的选民，必藉那可称颂之福音的宣讲而得救，徒十三 4349。（参考 Christl.Dogmatik，III，584 ff.）

犹太人的归回巴勒斯坦，通常被认为是与犹太人的全面悔改相关的，然而这是以赤裸、苍白的字面意思解经，来解释旧约预言的结果（赛十一 11，12；摩九 11-15；结四十至四八章；亚六 12 等）。这种解释非常不合乎圣经，且甚为可笑。（参考 St. L.，XIV，53）这些经文当然是用旧约的语法词汇，预告并描写新约教会的建设。

# 25.4节. 论死人复活

（De Resurrectione Mortuorum）

死人复活的道理为被不信上帝的人所疑惑（林前十五 35）并毁谤（徒十七 32），且与他们对上帝应有的自然知识——知道上帝为宇宙全能的创造者和王，正相违背（罗一 19，20），以致他们的不信是无可推诿的，林前十五 35 下。然而这道理对于相信的基督徒而言，却为至高的喜乐和甜美安慰的根源，林前十五 20-22（使徒信经第三段："我信肉身（死人）复活"）。

复活的道理，不仅在新约内教导，而且在旧约内也教导，伯十九 25，26；赛二十六 19；但十二 2。撒都该人否认死人复活的事，被耶稣斥责为"不明白圣经"的异端者，太二十二 29。同时基督向他们指出旧约内有很多证明死人复活的经文，祂说："论到死人复活，上帝在经上向你们说的，你们没有念过么？祂说：'我是亚伯拉罕的上帝，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。"太二十二 31，32。因此，我们在旧约中的任何地方读到那恩惠的应许："我是你的上帝"，我们便有了教训死人复活的经文，因为"上帝不是死人的上帝，乃是活人的上帝"。创十七 7；二十六 24；二十八 13；结三十七 27 等。

因此，路德所说创三 15 也是教训废除死亡，和复活的道理——因为死是罪的工价，这种说法全然正确。他说（St. L.，I，240："这经文包括脱离律法、罪和死亡并得救赎，并指出在这事以后生命中对复活和更新的确切盼望。若是蛇的头被伤，那么，死也必被灭绝并废除了。"

因此我们坚持：基督教论及死人复活乃是与宣传福音一样历史悠久。现代神学家主张复活的道理仅为在信徒中间渐进发展的道理，这是错误的（路特哈 Luthardt 教义论 239 页；弗革特 Voigt："复活的道理仅在旧约中较后的书卷内出现。"（Biblical Dogmatics，p.239）。

我们反对此种说法，因为主张复活的道理不但在但十二 2；诗十七 15；何十三 14；赛二十六 19；结三十七 1-10；伯十九 25-27 等处记载，同时也在上帝启示祂自己是个别人的或团体的上帝的一切经文内记载着，如：出三 6，13；四 5 等。何夫曼（Hofmann）正确地说："再没有比认为复活道理是之后发展出的观念这种意见，更为错误的了，这是出于人的空想……若没有复活的盼望，根本不能孕育信心。"

复活的道理属于首要的基本条款，若没有这道理基督教的信仰就不能存在。提后二，18；提前一 19，20。所以何夫曼所陈述的："不可想象人离开这种盼望还能有信心，"这句话，确实是合乎圣经的。旧约的信徒若不相信复活的道理，"就在真道上如同船破了一般"。提前一 19。

况且，关于复活道理的充分而完全的启示，与基督和祂福音的完整宣扬，总是连在一起，约五 28，29；六 39，40；帖前四 16；林前十五等。

按照圣经，死人复活的事正式地分为：甲、那因死亡而毁灭的身体，必由其已分散的元质或分子（atoms，particles）恢复为原来的身体，伯十九 25-27；林前十五 42-49；乙、身体灵魂再次联合，帖前四 14-17。因此死人复活的事，超越人的理解力，是上帝全能的奇妙作为，正如创造宇宙的神迹一样，林后一 9；罗四 17。

因为神圣权柄，正如神圣本质一样，属于神性（Godhead）的三位，不可分开或加添（una numero essentea，una numero potententia，本质唯一，权柄唯一），所以圣

经有时将复活的工作，归于父，有时以同一样式归与子（约五 21），并且将复活工作归于子时，不仅仅按着祂的神性，也按着祂的人性（约五 22，27：“因为祂是人子”）。这位神人的救世主，也是世界的神圣复活者和审判者（约五 28：“凡在坟墓里的，都要听见祂（人子）的声音，就出来。”）

成肉身的道（Verbum incarnatum, λογοςενσαρκος），或说神人 God-man，乃是全能的主，必在末日祝福或咒诅人（徒十七 31：“要藉着祂所设立的人”by “that Man”），这件事确实是众信徒的大安慰，约十一 23-27；启一 5-6，同时对于一切非信徒来说，便为他们难以形容的恐惧的原因，约十九 37；启一 7；六 16，17。

不把耶稣神圣的行动（actiones）归与祂的人性，乃是最恶毒的异端教训（参考加尔文否认“genus maiestaticum，威严的共融”）。此点已由圣经中描写死人复活及最后审判为人子工作的经句有力地证实。

论到谁会由死里复活这个问题（subiectum quod resurrectionis），圣经很清晰地答复称：一切死人都必复活，无论是信徒，林前十五 20-22；帖前四 13-18，还是非信徒，约五 28；徒二十四 15。神体一位论者（Unitarians）和其它敌基督的党派一致否认恶人的复活（苏西尼 Socinians，安息日会 Adventists，耶和华见证人 Jehovah’s Witnesses 等）；但是圣经以绝不错误的话语，断言恶人也要复活的事实。虽然基督劝勉要世人藉着相信祂神圣的应许而灵性上复活这件事，太十一 28-30，是人所能抗拒的，太二十三 37——因为祂现今是藉媒介工作（potentia ordinata），然而当祂在审判日发命令要人人身体都由坟墓里复活出来时，却是人所不能抗拒的。（太二十五 31，32）——因为在那日祂不藉媒介执行神圣的权柄（potentia absoluta 绝对的权柄，efficacia irresistibilis 不可抵抗的效力，in nuda maiestate，毫不遮掩的威严，εν τη δοξη αυτου,在祂的荣耀里）。

若问，人身体的那一部位由死中复活？（subiectum quo resurrectionis），圣经指定是：“以前死了的整个的人”（昆斯德；但十二 2；约五 28，29），特别是身体，按结构与实质（number and essence），即那生在今世中的身体，也是那因死亡而毁灭的同样身体，伯十九 25-27；赛二十六 19；罗八 11；林前十五 53；林后五 4；腓三 21。

身体必然与灵魂联合，这是复活所包含的真正概念；死亡既为身体与灵魂分离，照样，复活为身体与灵魂的重合。Vox αναστασεως importat iteratam stationem eius, quod ante steterat et ceciderat（复活的声音，必使他们复合起来）。故此，凡否认死人和复活的身体在结构上（numerical）是一致的，本质上（eo ipso）也是否认复活。复活的事与“改变”的事（林前十五 51，52：“我们都要改变；就在一霎时，眨眼之间）都不会毁灭那些在审判日来到之时活着的人的本身。我们最高的主严厉责备那些否认复活的人，祂说：“你们错了，因为不明白圣经，也不晓得上帝的大能”，太二十二 29。

可是，那必从坟墓里兴起来的同一身体，却有新的特质。信徒复活的身体是属灵的（σώμα τα πνευματικά），林前十五 15，52，与上帝在荣耀里同在的、属灵天上的生命相匹配。圣经描写上帝的圣徒属灵的身体为不能朽坏的、荣耀的和有能力的，林前十五 42-45；为“改变形状和祂（基督）自己荣耀的身体相似”腓三 21；最后“像天上的使者一样”路二十 36；太二十二 30。然而，虽然相似，却不可和天使的无身体以及无性别之事并论；因为人的身体在天上时虽然不再实行它以前在地上的作用

（参看摩门派的异端），但是信徒的身体在本质上，是与那在地上居住的身体为同一身体，林前十五 47-49。

路德这样说（St. L.，VIII，1222）：“身体保留它的本来性质，但却没它同样的作用（存着）。”（也参考 IX，1242 下）路德正确地描写“血气的身体”σωμα ψυχικον），林前十五 44，为“人整个的身体，具有他的五官生活在这世界上，并以吃喝维持自己，并维护家屋，妻室儿女”等，但是（属灵的身体 σωμα πνευματικον）为荣耀的身体，与天上的幸福相匹配。论到基督的圣徒，圣经特别告诉我们：“那时义人在他们父的国里，要发出光来，像太阳一样。”太十三 43。

人的身体将按他死的时候同样的身材复活（孩子，幼年，成年人等），这是颇可能的事，因为在启示录书记着说：“我又看见死了的人，无论大小站在宝座前”，启二十 12。

义人的身体，必没有什么身体的缺点，也没有年龄或受苦的任何痕迹，这是显而易见的，因为这些事都是罪的结果。成尼慈（Chemnitz）说（De Duabis Naturis，p.175）：“（信徒）身体是属天上的，这不是关于实质（substance）方面，乃是关于品质（qualities）方面而言，因为他们必以天上的光和荣耀而发光，再没有地上的软弱，却以天上的光彩而显扬，再没有容貌残缺，败坏，不完全，残废，难看，而是最美丽，悦目，完美，优美，肢体完全等。摆在我们面前的这些品质的实例，就是基督的身体，祂从死中复活，坐在上帝的右边；我们的身体，必和祂荣耀的身体相似。”（Doctr. Theol.，p.642 f.）

由于不虔诚的人，仍留在他们的罪里并处于神圣咒诅之下，（约三 18，36），所以他们的身体，必从坟墓里出来，“受羞辱，永远被憎恶。”，但十二 2，以致在他们身上更加容易看出他们的一切缺点和罪的结果，他们必复生受永远的耻辱。

成尼慈（Chemnitz）论这事说：“受咒诅的恶人身体虽然是不朽坏和不可死的，但是他们却不是不会受苦，而是要受永远的痛苦，没有尊荣，没有荣耀，没有能力以及灵性的优雅作为装饰，而是以不断的不洁和耻辱作标记，注定永远失宠，被地狱的黑暗所压制。他们是卑贱羞辱的器皿。罗九 21；提后二 20。”（Doctr. Theol.，p.643）

义人将必藉基督的功劳从死人中复活，林前十五 20-22，然而不虔诚的人却是藉着那归与基督人性的神圣权柄而复活——祂的神圣权柄归与人性是藉着位格的联合以及被高举到上帝的右边；祂藉这能力保存，统治，并管理在祂普世的权柄国内（regnum potentiae）天上地下的万物，约五 25-29。正如革哈德（Gerhard）合宜地提及说：恶人复活是由于基督身为审判主的角色，不是由于祂为中保和救主的角色（Doctr. Theol.，p.643）。

有些现代神学家（迦尼斯 Kahnis，尼其 Nitzsch，马腾森 Martensen 等）的见解以为复活的种子在今生已被栽植于信徒里面——这种子要么是发展成为荣耀的身体，要么是作为荣耀身体的核，这种说法是不合乎圣经的。圣经没有教导人这种 Auferstehungsleib（复活的身体），也没有教导复活身体的种子是借着使用主的晚餐而栽植在信徒内面。

# 25.5节. 最后的审判

（De ludicio Extremo）

在基督第二次降临并死人复活以后，随即是最后的审判（太二十五 31，32："当人子在祂荣耀里……降临的时候，要坐在祂荣耀的宝座上；万民都要聚集在祂面前。"）将基督第二次降临、人普遍的复活以及最后审判的事直接地连接起来，除去了千禧年主义的每一个可能性；因为当圣经 ex professo（由于特别的作证，sedes doctrinae，圣经教义底座，即某道理最清楚之经文）提及末后之事时，它未曾为基督在地上的千禧年国度，留下一丝余地。

万人都必受审判，毫无例外，虔诚与不虔诚的都必受审判，林后五 10；罗十四 10，活人与死人，徒十 42，以及恶天使也必受审判，彼后二 4；犹 6。基督审判的基础是祂所启示的真理，上帝的道，正如圣经明白见证的，罗二 16；约十二 48；启二十 12。审判的准则（norma iudicii）必是人的行为，林后五 10；太二十五 35-45。可是义人仅按照他们的善行受审，太二十五 34-40；启十二 11；因为他们的恶行或罪已经被丢在深海里，弥七 19，或说，他们的罪已经蒙了赦免。

圣经一方面陈述万人须受审判（林后五 10；罗十四 10："我们"，就是信徒也包含在内），另一方面又陈述说，信基督的人"必不至于定罪"（约五 24：εις κρισιν ουκ ερχεται），这种表面上的矛盾乃是律法与福音彼此间的旧有矛盾。按照律法所说，万人均须出现在基督的审判座前。按照福音所说，信徒们不至于定罪，所以信徒聚集在上帝的审判座前没有定罪审判的性质，因为他们的罪已经藉着相信基督而蒙了赦免。太二十五 34。

革哈德 Gerhard 正确地说到，基督论到末世的教训，也有属于律法和属于福音两种，而且在这种情形下，律法劝勉并警告众基督徒，这是按着他们那属肉体的而言，林后五；罗四 10，同时福音在他们恐惧和疑惑中安慰他们，路二十一 28。路德说（St.L.，VII，1794 下）："归于信徒的审判是没有了，正如审判也不归与圣天使一样。众信徒由现在的生活进入（荣耀的）天国是不受审判的，而且他们将成为其他人的审判主。"这种说法是真的，因为基督明白地宣告，义人与不义的人必在审判未开始之前彼此分离，太二十五 32，33。

按照圣经所记，审判不是一种持续很久的事（iudicium discussionis），乃是霎时间的事（actio momentanea），太二十四 27；路十七 24。这审判的执行 ενατομω 是在转瞬之间，εν ριπη οφθαλμου 在一霎时内，林前十五 51，52。

义人必同着基督审判世界，这是圣经明白的道理，林前六 2-4。他们必审判世界和恶天使，因为他们同意基督的判断并赞成祂的裁决（assessores 坐在旁边作辅助者）。基督将这样伟大的尊荣——纯粹是基督出于祂的恩典赐予他们的，应该鼓励他们在今世的生活中公义地判断他们弟兄中间的事项，林前六 5。

# 25.6节. 世界之末时

（De Consummatione Mundi）

关于天地，或是上帝从起初所造的世界方面，创一 1，圣经以毫无错误的言辞教导说：它们必会“废去”（路二十一 33：παρελευσονται；来一 10-12：άπολουνται，“天地都要灭没”；άλλαγησοντα，“天地就都改变了”；诗一百零二 26-28；יאבדו ויחלפו）。

废去，灭没，改变等词的意思，可以由这些经文中，将那可废去的“上帝的手所造的”与祂这位永远不可废去的创造主所作的对比而清楚地看出；祂必长存，它们却要灭没；祂永远不改变，祂的年数永无穷尽，但它们却“像衣服渐渐旧了”，要“卷起来”，要“改变”。“天地”（路二十一 33）与“基督的话”作同样的对比；基督的话决不废去，然而天地必要废去。

圣保罗在林前七 31 说：“这世界的样子将要过去了（παραγει το σχημα του κοσμου τουτου）。“这世界的样子”是指它现在的样子而言，或说是“地上万物现今的情形或景况。”圣约翰也同样的说：“这世界……都要过去”（οκοσμος παραγεται），约壹二 17。基于这些经文，基督教神学教导说：世界现有的形状必完全毁灭（彼后三 10：“天必有大响声废去，有形质的都要被烈火销化，地和其上的一切物都要烧尽了”）。

但是，我们的教义学家对于这事发生的方式，意见不一。路德会的大部分神学家（革哈德 Gerhard，昆斯德 Quenstedt，卡罗夫 Calov 等）是教导世界在物质方面（quoad substantiam），完全地毁灭（annihilation，灭没，成为无有），但其他的神学家（路德 Luther，布仁慈 Brenz 等）却教导只是世界现在的形式必废去；换一句话说：只是世界现今的样子被毁灭。这种教训也是根据罗八 21，使徒所说：“受造之物仍然指望脱离败坏的转制，得享上帝儿女自由的荣耀（“得享”字原文作“进入”）。

路德这样说（St. L.，XII，729 f.）：“太阳正等待另一个装饰（embellishment）；它必有这装饰，并与地和其它一切受造之物同享这装饰；就是它们必脱离撒但和世界的滥用而成为洁净。”

昆斯德弃绝这道理说：“这种结局的样式不仅为性质上的改变，更换或重新，而是世界物质本身的消除和灭没，终于成为无有”。（Doctr. Theol.，p.656）他以经文诗一百零二 26；彼后三 10-13；启二十 11；赛三十四 4；路二十一 33；伯十四 12，作为这种道理的基础。然而他却说不该维护这种信念作为一项信仰条款，尽管“它与那些描写世界末日的经文更为相符。”那些将世界被毁灭的事视为改变或更新的人，“不该被控为相信异端者。”（参考 Christl. Dogmatik，III，609 f.）

由于这事不能基于圣经清楚的证据作完全的决定，所以另有一些神学家（赫伯兰 Herbrand，胡特尔 Hutter，巴它撒 Balthasar Meisner）提议神学家在这一点上要闭口不言，不要教导任何确定的道理。并且我们可以附加上说：连那些将世界的毁灭认为是万事更新的教义学家，也教导世界实在是要按其现在的样式废去。参看林前十五 24：“最后，末期到了”τελος）。路德也是这样教导（St. L.，VIII，1222）说：“简言之，凡属于今时物质的东西，或说凡属可灭的生活和工作必将终止。”因此，世界废去是按照实质（Quoad substantiam）必完全被灭，或只是按照偶然属性（secundum accidentia）在样式和外貌上改变形像而被灭绝，这个问题仍是一项悬而未决的问题。

人若将那些讨论新天新地的经文（赛六五 17；六六 22；彼后三 13；启二十一 1）按字面意思去解释，是不恰当的，因为“新天新地”是“天上居所和永生的象征符号。”毕赫内尔（Buechner，Handkonkordanz）论及这些经文说：“这地现在怎样供给人安乐舒适的居所（home 家），照样，上帝的儿女也必在天上居住于愉快的家庭内，享有各种的幸福。”（约十四 1-4）

# 25.7节. 永远的咒诅

（De Damnatione Eterna）

当最后审判之时，在不虔诚和虔诚的人之间，必有永远的分离，太二十五 46：“这些人要往永刑里去，那些义人要往永生里去。”

将来必有永刑的事实，也可以在某种程度上由人对神圣之事的自然认识而推论出来，罗一 18-21。上帝审判（δικαιωμα）的知识就是上帝写在人心内的神圣律法的一部分（罗一 32）。人的良心或说是非之心，基于律法定人罪恶的行为为过犯，人当在上帝面前为自身罪过负责（罗二 15；一 20，32）。故此，我们在外邦人中间，也发现到某些关于永远报应的道理（佛教所论的阴间痛苦），可是，他们当然是藉着许多空想而曲解了这件事。（参考 Christi. Dagmatik，III，611f.）

圣经清晰而明确地教导永远咒诅的道理，以致唯有弃绝上帝之道神圣权威的人才会否认它（参看“恢复 Restitution”的道理，αποκαταστασις των παντων，παλιγγενεσία，restitutio omnium）。倘若有人擅敢弃绝永刑的道理（εις κολασιν αιωνιον），他也就必须弃绝永生（εις ζωην αιωνιον），因为永刑和永生两者同时存在，实在说来，是互相对立（太二十五 46；约三 36）。

圣经虽然有时是按照弱化的意思（weakened sense）使用永远一词，意思是“长期”（אד־עולם，出十二 14，24；二十一 6 等），然而圣经在一切描写天上帝圣徒所有的福气或地狱内受咒诅之痛苦的经文内，乃是按照其严格的意思（strict sense）使用该词（sine fine 无限），帖后一 9；太十八 8；可三 29。

此外，受咒诅之人的无穷苦痛，也以毫无错误的言词清楚地描写出来（赛六六 24；可九 48：“在那里他们的虫是不死的，他们的火是不灭的。”启十四 11：“他（们）受痛苦的烟往上冒，直到永永远远；（他们）昼夜不得安宁。”启二十 10：“他们必昼夜受痛苦，直到永永远远。”

所以，奥斯堡信条有理地咒诅谴责那些否认撒但和跟随他之人将要受永远刑罚的，（XVII）说：“我们教会弃绝重洗派，他们认为被定罪的恶人和魔鬼所受的折磨是有期限的。”辩护论也声明（第 XVII 条，协同书三排本，第 335）：“当世界完结时，基督必显现，叫众死人复活，将永生和永乐赐给虔诚（godly）的人，却将不虔诚的人定罪，与魔鬼一同受无穷尽的刑罚（sine fine）。”

若有人提出反对说：“永刑的观念是如此恐怖，以致它不可能是真实的。”我们对此的回答：不是有限的人决定悖逆上帝之人的刑罚，而是无限的上帝决定他们的刑罚（犹 6-8）。

有人辩论称：永刑的观念与神圣大爱或与神圣公义，或与神圣“世界计划”的合一（最后使地狱内的悔改者转向上帝，并将不肯悔改的人灭绝）是不相称的，这种辩论是基于属人的空想，不是基于上帝的道，所以是无价值的，因为人缥缈的认知，不能判断上帝（提前六；罗十一 33-36）。

שאול（sheol）和 αδης（Hades）两词可能是指着死的景况或坟墓而言，诗十六 10；徒二 27，31，它们严格的意思是表明“恶人受苦的地方 που，并在那里永远遭受最悲惨的情形和难测的苦待。”（革哈德 Gerhard）（比较申三十二 22；诗四九 14；箴十五 24；太十一 23；路十 15；十六 23 等。）

耶和华见证派主张说：无论是 Sheol（שאול）或 Hades，哪一个词都未含有“受咒诅者所在地”，即地狱的意思。我们对他们的回答是，我们并非是单凭这些名词去证实地狱的存在，因为永远刑罚的道理在其它的经文中也明晰地教导出（参看 γεεννα 地狱，太五 22；可九 43，44；路十二 5）。

欣嫩子谷（Gehinnom 谷名；王下二十三 10；尼十一 30 等）离耶路撒冷不远，在那里有不停的火焚烧城市倒出来之垃圾，这种景象实在是地狱永远之火的一个恰当象征，在那里“他们的虫是不死的，火是不灭的。”最使人印象深刻的事当然是：我们亲爱的救主，祂本为爱（约壹四 8），但却亲自坚决而着重教导受咒诅之人的永远刑罚（太五 29，30；十 28；十一 23；路十六 23）。受咒诅的人所受的永远刑罚，也可以由基督下到地狱的事实而得以证明（τοις εν φυλακη πνευμασιν… απειθησιν），彼前三 18-21。

我们基于圣经的清晰经文而教导：永远咒诅的形式（forma，form）或实质，乃是永远从神圣的恩典和交通中被逐出，或者是：受咒诅的人将永远与上帝的恩爱和慈悲分离，太二十五 41；八 12；帖后一 7-9。人被造原是为着与上帝交通，并且唯独在这种交通中，他才获得幸福，约十七 20-23；诗十七 15；太十一 28 下。故此，人与上帝——那至高之善（summum bonum）和“各样美善的恩赐和各样全备的赏赐”的泉源——隔绝（雅一 17），本身就是人在身体与心灵上最大的痛苦。

再者，圣经很仔细地描写，受咒诅的人那些难以形容的痛苦为“患难，困苦”（罗二 9），“在这火焰里，极其痛苦”（路十六 23），“落到地狱，入那不灭的火里去，在那里虫是不死的，火是不灭的”（可九 43，44，48），“哀哭切齿”（太八 12；十三 50）等。总之，圣经使用最强烈的词语去表示受咒诅之人在身体和灵魂上所受的痛苦是不可想象的。确实，这些痛苦不是我们软弱的理解力所能企及的，因为它们是永久继续的——那火是无尽燃烧而且是永远烧不尽（可三 29）。

人的身体在地狱之火里受到极端的痛苦，同时他们的灵魂也必时刻不断地感受到上帝的忿怒（sensus irae）和祂永远的咒诅，加三 10，并且也因完全清醒的良心所怀的恐怖（terrores conscientiae）而受苦，路十六 27，28。何拉斯补充恰当的注解，说：“受咒诅者的灵魂一旦离开身体，就是在人去世的时候，即受地狱的痛苦”（路十六 23）。

我们的教义学家为要更正确地描写受咒诅之人的痛苦，就把这些痛苦分为剥夺性的（privative）和加添性的（positive）两种痛苦。剥夺性的痛苦包含：甲、丧失见到上帝福荣的权利（太二十五 41）；乙、与蒙福之人的交通团契隔绝（路十六 26）；丙、从天上之光辉、安息与喜乐中排除（太八 12）；丁、完全不能领受到神圣与属人的慈悲（路十六 25，26）；戊、完全缺少能给他们安慰的一切事，启六 16，17）

加添性的痛苦包含内部的与外部的痛苦（internal and external）。内部的是在灵魂方面有着难以形容的苦痛与悲伤，可九 44；外部的，乃是与所有恶魔一起，太二十五 41，永远被幽闭在一个不可描述的忧伤地方，太二十五 30；彼前三 18-20；他们不停地在燃烧的火中受煎熬，并且那火烧而不灭，路十六 23，24；启十四：10，11；二十 10，15。

地狱的火不论是属物质的（实际的火），或是非物质的（说不出来的痛苦），均无关重要，因为即使按其比喻的意思也是指着难以描述的忧伤与苦闷而言（赛六

六 24）。我们的教义学家正确地警告所有好奇的心思，说：努力逃避地狱的痛苦，比辩论地狱的火为哪一种，对人更为有益的人（革哈德 Gerhard）。

皮柏尔 Pieper 博士恰当地提出：在地狱里必没有无神派的人，因为他们无穷尽地受刑的痛苦，必会使他们信服他们有一位公义全能的审判主，祂的至高权威，必被承认为真实的（路十六 27，28）。

在地狱里受咒诅的人，是否仍继续犯罪的问题，可以断定为：是，但其意思，是指他们的全部道德情形（缺少信心、盼望和内心的顺从）乃是不住地犯罪的状态。对这些，我们可以附加上说：地狱的火不是洁净人的（地狱不是炼狱），乃是刑罚人的，受咒诅的人虽受地狱的苦，但却不会因此而在道德方面有所改良。故此，若是他们承认上帝的威严，也必定是因为在无限的痛苦中被迫承认的。

受咒诅的人会实际上毁谤上帝，是几乎不可能的事（路十六 27，28）。启十六 11 的经文无疑是指那些亵渎上帝的人——因着现今生活的艰难而毁谤上帝。

地狱的刑罚，有不同的等级，是按照罪过的性质与多寡而定，此点为圣经最明白的教训，太十一 24；路十二 47；太二十三 15。应受最严重刑罚的罪，乃是恶意地敌对基督的福音（太十一 16-24）。

虽然我们基于圣经的明证，提及地狱为一个地方（路十六 28；彼前三 19），但却不可按物质的意义而去理解。我们尤其不该决定这地方在何处，因为圣经在这件事上没有提供任何资料。可以说，地狱是上帝向受咒诅的人启示祂施行永远刑罚的所在地，驱逐他们离开恩惠的领域（皮柏尔 Pieper）。昆斯德在这一点上引录屈梭多模（Chrysostom）的话说："但愿我们不去寻求地狱的位置，只去寻求如何能逃避它。"

何拉斯以恰当的说明总结这整个的事说："的确，地狱的监牢是一个实际的地点（路十六 28；彼前三 19），远离蒙福者的居住地（启二十二 15；路十六 23）。可能这地点是在这有人居住的世界之外（彼后三 10；太八 12）；但是，这地方的确定地点，是人在现今生活中所不能知道的。"（Doctr. Theol.，p.658）

关于永远咒诅的原因，很清楚地可以看出：每一种罪（遗传罪，弗二 3，与本身罪，结十八 20）按它的本质而言（natura sua，ut sic，meritorie 因其性质，而应当这样受罚）均为可咒诅的（林前五 11；启二十一 8）；加三 10，但是根据最后的分析，实际上，咒诅人的罪乃是不信（约三 16-18，36；可十六 16）。基督藉祂的代赎（satisfactio vicaria）已经为万人获得与上帝完全的和睦；所以世上的每一个罪人在祂里面都得到了罪的赦免。林后五 19-21（客观的称义）。因这缘故，一个罪人受永刑，唯一是由于他不愿藉信上帝接受恩惠的赦免。这种干犯上帝的罪是最重大的，致使犯这罪的人，应该在地狱里受永远咒诅的刑罚。

倘若罪人不肯接受上帝在基督耶稣里的恩惠饶恕，则他的遗传罪和本身罪（原罪与本罪）也都咒诅他，因他永不能为这些罪施行补赎，所以必永远背负这种罪债。因这缘故，圣经一方面将永远的咒诅归因于不信的罪（约三 18），另一方面也归与其它的一切罪（弗五 6；加五 19-21；林前六 9，10；启二十二 15）。

我们若谨记刚才所给与的解释，便不会轻视基督的代赎（而教导行为的义），也必不会将人的过犯所带有的受咒诅性质视为小事（罗六 1："我们可以仍在罪中，使恩典显多吗？"）却当更为倚靠我们神圣的救主耶稣基督，以信心的能力逃避并抵挡罪孽，罗六 2，11-15。

圣经将永远咒诅的道理启示给我们的目的是要警告我们谨防不信（可十六 16）和肉体的自以为安稳（太十六 41；林前十 12），并要推动我们寻求基督在施恩具内提供万人的恩惠救赎。永远咒诅的道理，乃是一种最严厉的传讲律法，它的目的是要叫人悔改，太三 7-12。

然而，永远刑罚的道理所包含的警告，不但是对不信之人而说，也是对信徒而说，因为他们仍是有肉体（太八 11，12，是对"本国的子民"所说的；太二十六 24，是对犹大说的；二十四 42-51，是对门徒说的）。

Mors tua，indicium postremum，gloria coeli，
Et dolor inferni sunt meditanda tibi.
你的死亡，最后的审判，天上的荣耀，
以及地狱的痛苦，你当（时时）默想。

地狱的道理，永不能使一个灵魂重生归信上帝，因为律法只能"惹动忿怒"（罗四 15），然而它是"我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们藉信称义。"加三 24。因此之故，凡否认恶人受永刑的，就不是"慈悲的神学家"（misericordes theologi），反而是最残忍的假先知；他们不预先警告罪人，防备那可怕的刑罚，结三 17-19，而是尽其所能地"叫人沉在败坏和灭亡中"，提前六 3-5。基督和祂的圣使徒都曾非常明晰而着重地教训过这永远受报应的道理，可九 43 下；帖后二 9，并且每位基督教的传道人均须循着他们的榜样去行，为的是要作基督忠心的执事，和上帝奥秘事的忠实管家（林前四 1，2）。

永远咒诅的道理，也说明上帝对一切犯法之人的公义审判（罗二 5，6；三 4）。但是上帝既然恳切要求万人得救（voluntas antecedens 前行的旨意）（约三 16），祂便只有藉着祂 voluntas consequens（随后的旨意）（约三 18，36），显出并荣耀祂的义怒和刑罚。

加尔文派所说："自永远弃绝（人）下地狱"，是不合圣经的。上帝总无意使人下地狱，只有意使他们进天堂（提前二 4-6）。

万物复苏主义者（Restorationists）否认有永远咒诅的道理，教导人说，将来的刑罚不是报应的，却是医治的，而且其结局必定是万人得救；也有人主张恶天使也必得救（Restitution of all things，万物恢复；ἀποκατάστασις， second probation，第二次机会）。灭绝派者（Annihilationists）同样否认这永刑的道理，教训说恶人必全被消灭，或在审判之时，或在受审之后，此两种异端均与圣经明了的陈述相反。

# 25.8节. 永福

（De Beatitudine Aeterna）

甲、永远幸福的事实。一切在基督耶稣里的真正信徒在荣耀和幸福内有永远的生命，这是圣经里一切福音启示的顶点（罗五 1，2；弗二 4-6）。信经第二段的解释说："我信耶稣基督救赎我……使我属于祂，在祂的国度管理之下活着，并永远在公义无罪和幸福内服事祂，正如祂从死里复活，永远活着掌权。"协同式（全，XI，14-22）说："上帝在祂（恩惠）的目的和计划内，曾经预定祂最后必在永生里永远施行拯救并赐荣耀给他所拣选、呼召和称义的人。"

人藉信基督得永生这件可称颂的道理，不能由理性去得知，因这道理属于那"从前所隐藏的、上帝奥秘的智慧，就是上帝在万世以前所预定，使我们得荣耀的。"林前二 7-9。

所以，基督徒得永生的盼望（约十七 3），不能与异教所论灵魂不死和人死后灵魂继续存在的道理相混，因为这些事实，即使以人的理性也能沉思出来。关于灵魂不死的论证，我们可以注意下列各点：甲、"由于灵魂是非物质而且单纯的，所以它是不可溶解的"indissoluble。（柏拉图 Plato，来布尼慈 Leibnitz；形而上学的证据 the metaphysical proof）；乙、"灵魂赋有的丰富才能，不能在现今的生活中得到满意的发展；所以其归宿（destiny）必扩展至将来的生命中。"（西色柔 Cicero，陆宰 Lotze；目的论的证据 teleological proof）；丙、"人追求德行，如追求福乐一样；可是今生在这两方面都不能得到满足"（康德 Kant，人伦学之论证，argumentum ethonomicum）；丁、爱国情怀唯一是由死后生命的应许所启发 inspired。"，（菲希特 Fichte；裁判的论证 argumentum iuridicum）；戊、"万人按本性是相信灵魂不死"（荷马 Homer，维吉列 Vergil，西色柔 Ciecrso；万民同意的论证 argumentum e consensu gentium；参考 Doctr. Theol.，p.631f）。

可是，外邦人（非信徒）的一切天堂是人所捏造的，是圣经所提及的天堂的扭曲（caricature 仿照），正如人所捏造的每个救主，也正是圣经所提及神圣救主的扭曲一样。外邦人时时思索灵魂的不死，但圣保罗仍然作见证说，他们虽有末世论的推测（空想），但在地上仍"没有指望，没有上帝。"弗二 12。哈瑟 Karl Hase 正确地陈述："在最贫苦的茅舍里，比在最伟大的哲学讲堂内，更是坚强地相信永生。"（参考 Christl.Dogmatik，III，619）

惟独那真正相信基督耶稣是上帝的独生子以及相信祂为世人的罪代替性地死亡的人，才能实际上享有永远生命的盼望，约三 16；十一 23-27。甚至连那论到灵魂的将来"最甘美的思想"，若没有对基督的信靠，也是恐怖的，因为这些思想永不能止息良心中控告和谴责人的呼声（罗二 15，16）。

乙、永生是什么？（forma beatitudinis aeternae）。按照圣经所说，基督恩惠地施给门徒的永生，乃是时时不断地蒙福朝见上帝的面（伯十九 25-27；徒七 55；太五 8；林后五 1-6；林前十三 12；约壹三 2）。信徒在今世的生命中，仅能藉信，以祂的圣道为媒介得见上帝，仿佛影像一般模糊不清，林前十三 12（cognitio Dei abstractiva 对上帝的认识仍是抽象的）；但是在天上时他们必不再藉着影像或帕子，乃是面对面地朝见祂（cognitio Dei intuitiva 对上帝的认识是直接的）。

这样谒见上帝是蒙福的，是与至高的幸福相连（诗篇十七 15），以致蒙福的人永不渴望其他的福乐，只以看见上帝——祂是至上的慈爱和一切完美快乐的泉源，为满足。由此可知，他们将永不会堕落，或再远离祂，而是在天上的荣耀里信心坚定（启十四 13；约十 27-29；诗十六 11；约十七 24；启七 9-17）。再没有任何属灵的仇敌干扰他们的幸福（启二十 10）。

昆斯德（Quenstedt）描写蒙福者的永远喜乐，称："（永生）的样式，一般说来，在于那不可以言语形容的，最圆满而且无穷尽地领受那难以测透的祝福。永生的祝福也许为剥夺性的，也许为加添性的（privative or positive）。

"'剥夺性'的祝福为罪和罪的一切成因被剥去，如肉体的煽动，魔鬼的暗示，世界的诱惑与罪的刑罚，各种灾难（赛二十五 8；四九 10；启二十一 4）；今时的死（何十三 14；林前十五 26，55-57；启二 7），并永远的咒诅（启二 11；二十 14）。而且也要剥去身体的肉欲，例如：饥，渴，饮，食，婚姻等（启七 16，17；太二十二 30）。

"加添性的祝福有些是内面的，也有一些是外部的。内部的加添性祝福中，其中最好的一种是蒙福地直接面见上帝，这种内部的福气是属于整个有机的人，且影响蒙福者的身体和灵魂——人任何一部分所有的内部福气，若不是属于灵魂的，就是属于身体的。属于灵魂的福气为：甲、理智完善的开化启发（林前十三 9-12）；乙、意志及欲望整个的正直（诗十七 15；弗五 27）；丙、对于无尽期地享有这种福乐有无上的安全保障（约十六 22）。属身体方面的祝福是：甲、属灵的身体（林前十五 44，47；腓三 21）；乙、看不见的灵性（林前十五 44）；丙、不可触摸性（impalpability）（林前十五 44，48）；丁、无空间性（同上）；戊、灵巧（subtility）（同上）；己、轻快，帖前四 17；庚、没有不好的感觉（启七 16；二十一 4）；辛、永远不死，永不败坏（林前十五 42-48，53；林后五 4）；壬、康健有力（林前十五 43）；癸、散发光辉（但十二 3；太十三 43；林前十五 41，43）；子、美丽，林前十五 43；腓三 21。

"外部"加添性"的祝福为蒙福者在身外所深深经历的福气。这种福气中，最主要的两种是：甲、最愉悦地与上帝交通（路二十三 43；约十二 26；十四 3；十七 24；林后五 8；腓一 23；帖前四 17；启二十一 3），与天使的交通（来十二 22）；并与一切蒙福者互有交通（太八 11；路十三 29；来十二 23），这包含了互相存在，彼此愉快的交谈，互相尊敬，互相爱护；乙、最美观最庄严的居所。"（Doctr Theol.，p.661 f.）

关于圣徒得见上帝的大福气，圣经教导说：这种福气不仅藉心智默想的方式（visio mentalis）去达成，而是实际上以眼来看见（visio corporalis），林前九 12；伯十九 25-27；约壹三 2。凡怀疑能看见上帝而蒙福的，便也会怀疑整个天堂的存在，因为永生的全部道理不是我们软弱的理解力所能企及的。蒙福的人在天上不仅认识上帝，同时也必彼此相识，这是圣经明白的教训（太十七 3，4；启七 13，14）。哈分勒非尔（Hafenreffer）说："因为我们被造之时所具有的上帝形像，将必全部恢复，所以也必拥有完全的智慧和知识。既然亚当在堕落以前便已认出夏娃是他体内的肋骨，那么这一切的恩赐在永生里必更完全，圣徒必有更大的智慧，彼此认识（路十六 23；太十七 1 下）。"（Doctr.Theol.，p.662）

蒙福的圣徒是否能够认识地狱里受咒诅的人，这一点是不能确定的，但却是十分可能的（路十六 23 下）。皮柏尔 Pieper 博士明智地提及以不答复此类问题为佳。但若有这种认识，也不妨碍圣徒的快乐。胡特尔（Hutter）解释说："蒙福者的意志在一切事上均与上帝的旨意相合。像我们肉体上的情欲是在这世上生活中软弱的记号，但在来世永生里却完全停止；那时我们的爱必达于上帝所爱的人和祂永生的后嗣。但面对那些受咒诅的人，我们会将最高的尊崇并永远的赞美献给完全彰显的上帝公义。"（Doctr.Theol.，p.662）

丙、圣经如何描写永生。革哈德正确地提及，人由道的启示所能知道的永生，只是按一般而且隐晦的样式得知（αινιγματικως）。事实上，虽然圣经在许多地方曾说到永生，不过，对于永生的性质，却不曾给与许多详细的说明。圣经是有计划地选择了这种教训方法；因我们在今生中，对于那超过空间与时间的事情的性质，没有足够的概念。

虽然如此，但上帝的道所提供的、论及永生的描写，足以使我们预尝领会到将来的荣耀（罗八 18），并使我们渴慕天堂（腓一 23）。否定性地 negatively，圣经描写上帝的圣徒在天上的福气，为完全脱离了今世生命一切的凶恶痛苦（提后四 18；启七 16，17；二十一 4）；积极性地 positively，将之描写为至高完美的福乐（彼前一 8，9；诗十六 11；约十七 24）。而且圣经以象征的方式描绘永生的完全喜乐，使我们预先尝到天上完善荣耀的滋味（太二十五 10；启十九 9；婚姻；路十三 29；太八 18：喜乐的筵席；路二十二 30；坐在宝座上）。圣经清楚地指出，这些象征决不可按物质的或属世的意义来解释（路二十二 24-30；太二十二 30）。

可是，不仅灵魂必享受天上的永福，就是身体也必享受永福（林前十五 44）；因为信徒的身体必将像基督荣耀的身体一样（腓三 21），并像太阳一样发光（太十三 43），脱离了罪过的一切结果（林前十五 42，43）。

人在天堂所要用的语言并不是世上的，而是天上的语言，因此是地上的人所不会知道的（林后十二 4："隐秘的言语，是人不可说的。"）

在天堂没有福乐的等级，因为基督的众圣徒都得见上帝，因此皆完全蒙福，然而圣经也教导称，荣耀是有等级的（δοξα，gloria），与基督徒在地上生活时的苦难和信实相称（林后九 6；林前十五 41，42；但十二 3）。（Omnibus una salus sanctis, sed gloria dispar 众圣徒都享受一种救赎福气，但其荣耀却不一样；参考路德，St. L.，VIII，1223 f）荣耀上的相异自然不会使圣徒怀有嫉妒；因嫉妒是罪（加五 20，21），而在天堂内必完全废止罪（诗十七 15；十六 11）。

我们当然能想象天上是某一确定的地方（που，在那里蒙福者得见上帝，并完美地享受至高上的荣耀（太五 12；六 20；彼前一 4；可十六 19）；但是我们不该以物质方面的意思理解这"一定的地方 που"。由于 που, damnatorum（受咒诅之人的所在地）为上帝显出祂永远施行公义的各个地方，照样 του beatorum（蒙福之人的所在地）也是上帝在毫无遮掩（unveiled）的荣耀里彰显祂永恒恩典和慈爱的各个地方。就好像，天上的使者即使是在服侍地上圣徒的时候，也是永远在天堂上（太十八 10；路一 19）。

丁、圣徒在天上。圣经描写一切相信基督的人为上帝的圣徒，他们将必承受永生（约三 16-18），36。因此之故，若根据非信徒的 iustitia naturalis et civilis（自然的义或称公民的义）而将永生也归于他们，便是错误（慈运理 Zwingli，何夫曼

Hofmann；参考路德，St.L.，XX，1766 f.，慈运理说，他希望在天堂能见到如 Hercules 纪昔利，Theseus 特修斯，Socrates，苏格拉底等外邦人）。基督明白地命令祂的门徒，当传福音给万民听，并加上警告说，不信的必被定罪（可十六 15，16；路二十四 47；并参看徒二十六 18）。

惟独真信徒将必永远得救，这道理，也可从其它许多经文中找出来，甲、基督教的牧师（执事）领受命令，当孜孜不倦地忠于其职务，免得有一个灵魂因不信而沉沦（结三 18，19；提后四 1，2；二 23-26；提前四 15，16）；乙、劝勉众基督徒当教训、督责、警告走错路的弟兄，免得他们因着背信而失落灵魂的救赎（太十八 15-17；林前五）；丙、劝勉众基督徒，当过圣洁生活，免得他们因着（编者注：自己糟糕的行为而引起的）否认基督信仰和宣认而绊倒人，在任何人定罪受咒诅的事上负有责任，太十八 6，7。

戊、永远救赎道理的目的。永远受咒诅的道理，是要警告那些不信和追求属肉体安全的人，照样，永生的道理，是要激动信徒有更大的信心，并要保存他们忠实地跟随基督（太十 22；二十四 13；可十三 13）。信徒若不时刻默想永生的确切盼望，便不能有真正基督徒生活的可能（腓三 12-14；一 23，24；太六 19-31）。（参考路德 St. L.，IX，930 ff）

基督教的信徒在这属世的生命中，得不着他们身为上帝儿女所配得的褒奖（约壹三 2），正如他们的救主在地上居住时，很少有人感谢欣赏祂一样（赛五三 1-3；约一 10，11）。而且基督徒既然“被众人恨恶”厌烦（太十 22，25；十四 9），所以他们通常需要遭受许多的艰难，才能进入上帝荣耀的国（徒十四 22）。因此之缘故，他们就应时时注意他们在天堂里的确实产业，使他们能胜过一切的凶恶，获得永远的胜利（太五 12；林后四 16-18）。各种的艰难，尤其是基督教的牧师们所遭遇的苦难，都是来自地上（提后二9；林后四7-11），因为世界憎恶基督的福音（林前一 23），并且会一直憎恨到世界的末了（提后四 10）。

但是基督教的信徒，必会克服一切的艰难而得胜（罗八 35-39），所以我们应当照使徒的榜样（提后一 12），继续信主基督，并坚定持守圣灵所印证的永远荣耀的盼望（约十六 33；约壹五 4，5；启二 7-11；十二 11）。（参考路德，St. L.，II，1237）

革哈德（Gerhard）以优美的词句论到永生之道理的实际用处，他说：“在圣经内所叙述的有关蒙福者的天堂并永生的道理，不是为要使我们作理论家，去空虚地争辩天堂的地点在何处，蒙福的看见上帝是何种情形，以及荣耀身体的特性是什么，而是要信徒作实际的人，每日、每小时、每一分钟思想上帝所应许的永生喜乐，使我们能常常紧贴那引到该地方的道路，并小心地避免凡能延误我们进入永生，或唤回我们以致不得进入永生的一切事。

“在林后四 18 的经文内，使徒美好地描写虔诚属上帝的人为‘不是顾念所看见的’（τα βλεπομενα），乃是‘顾念所不见的’（τα μηβλεπομενα）。有人问古代的某一位神学家，以什么书作为他每日研读之书，他回答说，每日读一本含有三页的书：一页是红色，一页是黑色，一页是白色；他由红色的那一页读到我们的主所受的苦难（流血）；由黑色的一页读到沉沦者的痛苦，同时由白色的那一页，注意到荣耀者的喜乐。他又说：他从这种研读中所获得的利益，比从沉思哲学家的一切著

作所得的利益要大得多。（Doctr. Theol.，p.663）（编者注：这个说法很可能最早流行于中世纪，路德的玫瑰印章中各个颜色的解释与此呼应。）

“Christus gubernet mentes nostras ad veram pietatem，

Et restituat ecclesiae piam et perpetuam concordiam！Amen！”

“愿基督管理我们的心灵，得以用真实的虔诚，恢复教会虔诚和长久的协同！阿们。”

Soli Deo gloria！

愿荣耀唯一归与上帝！