

# 朴亨龙博士著作全集

教义神学·绪论

I

## 正 统 圣 经 观

著者 朴亨龙



## 序 言

愿荣耀归于上帝！

韩国出了一位伟大的神学家、教会 神话语的先驱者、我们的导师朴亨龙博士。他为了正统神学的教育奉献了一生，今日他的全集得以出版。

与几位同工聚集，在祷告中决定了将朴牧师的全集付之出版的计划。开始这份巨大的事工时，本是一无所有，但靠着信心和祷告，仅历时九个月就得此成果。

更为值得感恩的是，于 1946 年 3 月，就是我 15 岁时，在母教会的图书室中恭读朴亨龙博士讲道集《守住信仰》（1941 年 2 月发行）中的《要纪念我》的内容时，体验到那十字架上炙热的大爱。从此以后，朴牧师那崇高的信仰人格，镌刻在我的心中久久不能磨灭。另一方面，我的心中总是在惦记着怎样回报。这个愿望，藉着这份事工得以成全，因此使我感到倍加的欣慰。

际此真理不明、正统神学变质、圣经权威扫地的今日，朴牧师的全集，毫无疑问地将会成为守护真理、指向正统神学的捷径，并且会成为恢复圣经权威的原动力。因此，此书的出版，不但是他的学生，就连整个的韩国教会，都应该是值得庆幸的一件事情。

当想到这套书将会成为韩国教会，以及我们的子孙后代永远保存下来的宝贝时，心中不由得感激万分。

末了，感谢为了承担这份事工而竭尽心力的朴基亨牧师、吴光洙牧师、林承元牧师、金章焕牧师、朴京南牧师，以及其他的各位牧师。并且感谢赞助出版的各地教会和圣徒们默默的奉献。对于为了组成各地后援会的牧师们的爱心特表谢忱。这份事工不是为了盈利，乃是为了 神的荣耀，以及对朴亨龙牧师恩情的一点回报。

出版委员长 郑文镐  
1977 年 8 月 27 日 于祈祷院

## 著 者 序

五年前于长老会神学院退休时，神学院的同学会欲将拙稿的神学论文收集起来出刊，但因没有经费的预算而搁置。五年后的今日，突然得到拙稿的全集将要出版的重大喜讯，不能不说是万分的意外。

年初由汉城新龙山教会的郑文镐牧师发起，与侧近的牧师们联合起来，组成了全集出版委员会，因此得到了教界多方面盛大的赞助，开始着手刊行的工作。至于能够得到教界如此盛大的赞助，是因郑文镐牧师极大的热情和无私奉献感动的结果。

他自发地捐出了巨资，并且在本教会中率先奉献了相当的出版费用，接着由郑牧师和委员们真挚地呼吁，而得到教界各方面的响应。

怎样才能报答 神那无限的恩典和他众仆人如此的厚爱呢？在感谢神赐予出版全集的恩典和回应教界各位的厚爱时，对于所搜集的资料，还是感到十分的不配和不足。

自献身圣工以来，职务上虽然有机会讲论和写作，但剩下能够拿出来的，只不过是在神学院中几种不完整的文字讲义、投稿和论文、校内和校外的证道和讲演、旅行记、回忆录等几卷而已。

身为作者，虽然从各卷中可以看出没有尽到最大努力的痕迹，但是，盼望全国的教会同道能够晓得，这些文书却是韩国长老会为了保守和传达正统神学的一片丹心的表达。

笔者为了保守和传达这份正统神学所作的努力和赤诚，虽然不晓得是否能得到某种程度上的果效，但是却衷心地盼望在这片土地上，能够兴起更多的基督精兵来继承这种努力，为了正统的神学打那美好的仗。

为了基督福音真理的教训在地上得以永续，笔者将会在生命的终止之前，在 神面前不住地祷告。如同栗树和橡树虽然被砍，但只要它的树不子还在的那样，盼望圣洁的种子在全地上成为树不子。

向全集出版会的顾问、指导委员、全国各地的后援会、教会以及各位有志之士表示感谢。特别向为了出版事务而劳苦的郑文镐、朴基亨、金章焕、朴等律、朴京南、朴雅论、林承元、吴光洙、金振泽、李培亨、安重燮、朴一雄、李圣泽、郑继宗、李三成等各位的厚爱，深表谢意。祝愿全国教界的各位读者，在主恩中身心健壮，万事互相效力，叫爱 神的人得益处。

朴 亨 龙

1977年9月1日 于汉城奉天洞

## 译者序

《朴亨龙博士教义神学全集》有七卷，分为绪论、上帝论、人罪论、基督论、救恩论、教会论、来世论等。第一卷是《绪论》，绪论也就是论圣经，论述人们对圣经应有的正确观点，所以也称谓“圣经观”。在基督教的教会历史中，人们因着圣经观的不同，而产生了基督教中相异的神学思想；相异的神学思想带来的是不同的信仰生活表现和行为规范。因此，基督徒对圣经的观点，将会对信徒和教会的思想表现和行为规范起着关键性的作用。

新旧约圣经为基督教的经典，是基督徒思想、行为和生活的准则。圣经的完成，虽然历时一千多年，但其中的真理绝非是“这里一点、那里一点”。如果真是那样的话，其结果将会导致“他们前行仰面跌倒，而且跌碎，并陷入网罗被缠住。”（赛 28：13）今天的经文中，虽有部分的词汇使人们难以完全地理解，但那也绝非表示圣经中存在着某种错误的观念和道德上的某些瑕疵。因此，只要能按着正意来分解真理的道，就能守住那纯正话语的规模。（提后 1：13）

本书为基督教教义形成的过程，提出一个比较完整的论述；对信仰与理性的比重，作出了合理的解释；强调理性从属于信仰，将普遍的理性与重生的理性赋予了应有的价值；承认重生理性的本身，对信仰来说，是处于从属的地位。并且，书中列出了神学徒应具备的条件和态度，对教义神学研究的准备、限制和进步，有一定的要求、范畴和展望；认为神学的进步是人们在理解上的进步，不是神在表达上的进步；相信在神的旨意和护理的指引之下，能够在教义历史的混乱中，创造出一个有机体，取代那些迷惘和谬误的因素，期望能全面地阐明真理体系渐进性的发展。

本书是《朴亨龙博士教义神学全集》的第一卷《绪论》，其内容实谓《正统圣经观》。有关中文译文的校阅和润饰，多谢几位牧长的代劳，愿神纪念他们的付出。译文中若有词不达意之处，尚请主内同道多加指正。盼望此书对中国的信徒和教会，在圣经的认识上能有所裨益。

宋永杰  
2002年4月27日



# 目 录

## 第 1 篇 教义神学的要义、任务和历史

### 第 1 章 教义神学的要义

第 1 节 教义的概念 .....	15
1、立场和起源 .....	15
2、教义的名称 .....	15
3、教义的形成 .....	17
4、教义的要素 .....	18
5、教义的发展 .....	20
第 2 节 教义的必要性 .....	21
1、历史的根柢 .....	21
2、人性的要求 .....	22
3、传道的需要 .....	24
4、教会的需要 .....	25
5、今日反教义的倾向 .....	26
第 3 节 教义神学的概念 .....	28
1、教义学的名称 .....	28
2、教义和教义学的关系 .....	30
3、教义神学的定义和对象 .....	32
4、教义神学学问的地位 .....	35
5、对其他学问的比重 .....	38
6、教义神学的位置 .....	39

### 第 2 章 教义神学的任务

第 1 节 教义神学的研究 .....	43
1、研究的准备 .....	43
2、研究的限制 .....	45
3、研究的进步 .....	47
第 2 节 教义神学的目的和任务 .....	48
1、教义神学的目的 .....	48
2、近代神学中教义神学的任务 .....	49
3、改革神学中教义神学的任务 .....	51
第 3 节 教义神学的根源 .....	52

1、圣经独特的地位 .....	52
2、其他的根源 .....	55
第4节 教义神学的方法 .....	58
1、基督教有神论的方法 .....	58
2、思索的方法 .....	62
3、经验的方法 .....	64
4、神秘的教权方法 .....	65
5、综合的方法 .....	67
第5节 教义神学的分解 .....	68
1、构成和分解 .....	68
2、分解的多样方法 .....	68
3、综合的方法 .....	70

### 第3章 教义神学的历史

第1节 古代公教会时期 .....	73
1、俄利根的第一原理 .....	73
2、奥古斯丁的略记 .....	74
3、大马色约翰的正统信仰正解 .....	74
第2节 中世纪时期 .....	75
1、安瑟伦 .....	75
2、伦巴德人彼得 .....	76
3、海尔斯的亚历山大 .....	77
4、多马·阿奎那 .....	77
第3节 信经作成时期 .....	78
1、路德宗神学 .....	79
2、改革宗神学 .....	80
3、其他思想的神学派 .....	83
第4节 反动期 .....	84
1、敬虔主义的教义学 .....	84
2、理性论的教义学 .....	85
3、自然主义 .....	86
4、施来马赫派 .....	86
5、思索派 .....	87
6、新路德派 .....	88
7、仲裁派 .....	88
8、立敕尔派 .....	89
第5节 近代改革宗神学 .....	90

1、在荷兰 .....	90
2、在瑞士 .....	91
3、在英格兰和苏格兰 .....	92
4、在美国 .....	93

## 第 2 篇 教义神学的认识论

### 第 1 章 教义神学的认识论

第 1 节 知识的原理 .....	99
1、存有的原理—— 神 .....	100
2、外在的原理—— 神的启示 .....	101
3、内在的原理——理性和信仰 .....	102
第 2 节 宗教的原理 .....	104
1、宗教与神学的关系 .....	104
2、宗教的本质 .....	105
3、宗教的起源 .....	108
4、宗教的居所 .....	111

### 第 2 章 信仰和理性

第 1 节 信仰——主要的内在原理 .....	115
1、是理性？还是信仰？ .....	115
2、信仰首位的妥当性 .....	117
3、信仰的根据 .....	118
第 2 节 理性——从属的内在原理 .....	121
1、理性的高位 .....	121
2、理性的从属 .....	125

### 第 3 章 启示

第 1 节 启示的概念 .....	129
1、启示的意义 .....	129
2、基础的假定 .....	129
3、否定的见解 .....	130
4、启示的途径 .....	132
5、启示的区别 .....	134

第2节 一般启示 .....	136
1、境域 .....	136
2、样式 .....	137
3、价值 .....	138
4、不充足性 .....	139
5、堕落的影响 .....	141
第3节 自然神学的问题 .....	141
1、罗马与宗教改革的争论 .....	142
2、其后在神学界中的争论 .....	143
3、巴特和布仁纳等的争论 .....	144
第4节 特别启示 .....	150
1、必要性和真实性 .....	150
2、盖然性和可能性 .....	151
3、特别启示的方式 .....	153
4、内容特征和目的 .....	156

## 第4章 圣经的启示

第1节 特别启示的 神的话语 .....	159
1、特别启示和圣经的必然关系 .....	159
2、两者的相异点 .....	159
3、两者的同一性 .....	160
4、两者都视为圣经的根据 .....	161
第2节 神话语的圣经 .....	162
序言——话语的意义 .....	162
内在的论证 .....	163
1、统一性 .....	163
2、适应性 .....	164
3、优越性和伦理体系 .....	165
外在的论证 .....	167
1、神迹和预言的信证 .....	167
2、历史中实践的结果 .....	168
第3节 圣经的真实性和可信性 .....	171
真实性 .....	171
1、旧约的真实性 .....	171
2、新约的真实性 .....	175
可信性 .....	176
1、旧约的可信性 .....	177

2、新约的可信性 .....	178
3、历史的可信性和正当性 .....	179
第4节 圣经各卷的正典性 .....	180
1、旧约各卷的正典性 .....	181
2、新约各卷的正典性 .....	182
3、阿坡可里法的非正典性 .....	184
第5节 信仰的法则 .....	185
罗马教会的信仰法则 .....	185
1、追加的遗传 .....	185
2、遗传的无价值 .....	186
3、共同同意的无价值 .....	186
抗罗宗教会的信仰法则 .....	187
1、信经的陈述 .....	187
2、圣经的支援 .....	187
3、构成的条件 .....	188
第6节 圣经的属性 .....	189
1、必要性 .....	189
2、神的权威性 .....	190
3、明了性 .....	192
4、充足性 .....	194
第7节 对圣经的其他观点 .....	195
1、罗马教会的圣经观 .....	195
2、神秘主义的圣经观 .....	197
3、理性论的圣经观 .....	200

## 第5章 圣经的默示

第1节 圣经默示的证明 .....	205
推论的证明 .....	205
圣经的证明 .....	206
1、启示口述的默示 .....	206
2、启示记录的默示 .....	208
3、圣经全部的默示 .....	212
4、文字的默示 .....	213
第2节 圣经默示的方式、范围和定义 .....	216
1、默示的方式 .....	216
2、默示的范围 .....	219
3、默示的定义 .....	221

第3节 对默示教义的异议 .....	222
1、被指摘为循环论法 .....	223
2、否认是耶稣的教训 .....	224
3、断言只适用于最初的本本 .....	224
4、批评圣经的现象是矛盾的 .....	226

## 第6章 圣经的无误

第1节 一般的评论 .....	229
1、评论的意图 .....	229
2、教会的教理 .....	229
3、无误的必要性 .....	233
4、只是难题，不是谬误 .....	234
第2节 个别的考察 .....	235
1、没有科学上的谬误 .....	235
2、没有历史上的谬误 .....	237
3、没有道德上的谬误 .....	238
4、没有引用和解释上的谬误 .....	239
5、没有报导上不统一的谬误 .....	239
6、没有其他的谬误 .....	241
7、余下的难题也没有谬误 .....	243
8、敬畏和辩证 .....	244
朴亨龙博士的学历与经历 .....	247
人名索引 .....	249

## 第 1 篇

### 教义神学的要义、任务和历史



# 第1章 教义神学的要义

## 第1节 教义的概念

### 1、立场和起源

本书以正统主义改革宗的立场，来论述基督教教义神学（或者称教义学）。我们认为正统的基督教——也就是信仰纯正的信徒们所理解的教义神学，是最正确的。我们相信：改革宗的正统教义神学中的表现最没有矛盾。正统神学思想的根本，是从神的荣耀和权柄出发，并确认圣经的权威——由神的启示记录下来的圣经毫无错误。正确的教义神学，是追求前后一致地论述神在圣经中的教导。

在福音派抗罗宗的各派神学中，改革宗教义神学的内容和结构，应属最为坚实。此教义神学强调神的荣耀先于人的救恩（路德宗），人的自由（福音性的亚米念派）从属于神的主权。如此，强调以神为中心的神学，比以人为中心所构成的神学思想，更为正当合理，因为神是创造者，人是被造者。这代替了以因信称义得救的原理为出发点（路德宗），并从圣经形式性的权威原理更前进一步。如此先后的次序，是因救恩信仰的核心是基督，唯有在福音中向我们启示出来。改革宗的教义神学，着重这些先后次序合理的安排，是其基本的原理。

正统主义改革宗的立场，所展开的教义神学的内容：包括上帝、人与罪、基督、救恩、教会和来世等论题。可是，在正式论述各个教义之前，我们必须思考这些主张的基础理由，并其前后一贯的根本原理。前者为教义神学的本论，而后者是教义神学的绪论。教会的教义为什么会成为古往今来所值得信赖的真理？其始终权威的规范是什么？这些问题长久地徘徊在教义论述的底层。在教义神学的本论中，无法论清这些问题的答案。因此，我们将以解答这些基础的问题为前提来进行论述。将这些问题放在教义神学的首位来考察，得到的解答是谓绪论。

但是，在论述基础的理由、根本的原理之前，先要考察教义神学的任务和历史，应是当然的顺序。然后再进行论述教义神学在教会中的教义主题。换言之，先需要开始教义的考察，然后再作教义神学要义的论述。这是本书将教义的考察，放在教义神学要义的论述之前，作为教义神学绪论起源的理由。

### 2、教义的名称

## 1) 古典的圣经的意义

“教义”的英文“杜格马”(Dogma)是从希腊文“杜介因”(δοκείν)引出的,古典的希腊文“杜介因 毛易”(δοκείν μοι)意为:“我是那样的看法”或是“我的意见是那样”,还有:“我达到了那个结论”、“我确实地知道”、“那是我的确信”等意思。“教义”(Dogma)虽会有私人的意见,但大多为公理的或自明的、公开的、法定的真理或信仰上的条例。哲学上确实的教训、政府的法令、宗教上承认的教理等,都称为教义。这个名称在自明性或确实性(哲学上)、政府的权力(法令上)、神的证言(教义上)的基础上,穿上了权威的外衣。

圣经中“教义”这个词,使用于王的“命令”(斯 3: 3; 但 6: 8; 路 2: 1; 徒 17: 7)、律法上的“规条”(弗 2: 15; 西 2: 14)及耶路撒冷使徒和长老定的“条规”等。最后是在使徒行传 16 章 4 节:教会会议的决定。因此,这个名词,在神学的实际使用上,提供了特别重要的理由。耶路撒冷的会议,虽不是制定了教义,但那次的决定却清楚地与教理有关,同时并拥有属神的权柄,而对众教会有着绝对的约束力。因此,这个词至少可暗示为:“教义是教会公开的定义,是依靠神的权威所公布的教理”。

在教会历史上,伊格那丢(Ignatius, 安提阿主教, 约 35-107)在他的书信中(Magn,13)开始正式地将这个词赋予教义的意义。俄利根(Origenes, 亚力山大城教理学校校长, 185-254)及其他教父们也肯定了这种意义。当教会的会议在现实中界定教理的时候,这个名词就得到了公开的、法定的意义。

## 2) 神学上的用法

“教义”这个名词在使用时,实际上有时与“教理”有着同等的意义。有时,也指由各别的教义所组成的全部体系。

但是,通常“教义”与“教理”有所区别。教义是将基督教的教理公开地表示后,得到广大范围教会权威性的认定,其位置有如历史性的信经。

撒巴帖说:“教义从更严密意义的观点来看,是在某种宗教的结社中,有着法定资格的权威。所决定的结果,为其信仰的对象和信念实行的法则,是一个或一个以上教理的叙述。”(Sabatier: “Esquisse”, p.263 )

参照詹姆士·俄尔的解说来区别的话,教义是意味着得到某派教会认定的信经:界定并体现出的信仰告白。例如,使徒信经、尼西亚信经、亚他那修信经等的陈述,都占有教义的位置。“教理”有着更广大的意义,教理应在教义之前。“教义”有时为了与基督教的教理更密切地结合而会加以修正。当教理用我们所能了解的言语,来陈述真理的内容并要求我们的信仰时,是谓圣经的、宗教的根本要素。(James Orr: “Side- Lights on Christian Doctrine”, 1909, pp.5-7)

### 3、教义的形成

教义形成的过程，其资料是包括采自圣经并教会的论证及公开的界定。

#### 1) 采自圣经

历史性正统主义所显示的教义真理，明确地都是采自圣经，是从圣经推论中所得到的：“纯正必然性的结果”。教义并不是单纯地重复圣经中的陈述，而是将各项真理，慎重地从圣经中采取。如果不是出自圣经的教理，不能成为教义。从圣经中发现的真理，经系统化后形成的各项信条，才能拥有真正教义的价值。

罗马天主教认为：教义不但是可以从圣经中采取，也可以采自包括遗传的真理。严格地说，这种观点已经偏离了采自圣经的意义。被称为近代自由神学之父的施来马赫（德国神学家，1768-1834）将信仰说成是“用言语所陈述的敬虔的感情概念”。

立敕尔（德国新神学派，1823-1899）的学生拉斯他因说：“教义的来源是出于信仰”。他试图把教义内容的来源，从圣经移向基督教的经验。今日，卡尔·巴特学派采纳施来马赫的观点，把教义神学定名为《信仰之学》，不再强调教义要采自圣经，其解明这种观点谓“神学是与你现在所信的有关，作神学工作就意味着是一种信仰行为。因此，我们所谓的信仰，并不是单纯的主观事实，而是依据圣经的证言，基督所启示的客观事实。”（桑田秀延着《基督教神学概念》再版8页）这分明是偏向于依据经验，超过采自圣经的一种表现。因此，我们今日要大大地强调，教义一定要采自圣经。

#### 2) 教会的论证

教会并不是从圣经的经文中，找到了完整的教义；乃是把 神启示的真理，通过了教会的论证而获得。这论证工作的主体非常广泛，包括基督徒个人以及在圣灵引导下之 神的教会。只有属灵的人与众圣徒同心合意地论证，才能切实地明白真理。当教会在圣灵的指引下论证真理的时候，真理就会在教会的意识中形成一定的形态，发言成为明确的教理见解。教义形成的进程，并不都是短促和单纯的，多半是需要经过漫长的教理论证来决定的。

如此，藉着同心合意和漫长论证的结果，各个部分彼此连接，前后一贯地成为一个合理的教义体系。在这体系中的各个教义，将会成为个人和教会全体属灵经验的原因，并会结出实践的果实。这些美好的果实，证明了“教义树”美好的真理性。

#### 3) 教会公开地界定

教义是由教会公开地定义、特别地界定，并靠着 神的权柄来宣告，正式地接纳，然后才能算是完全地形成。在这个观点上，罗马天主教和抗罗宗都一致地认为，教会需要这些公开的行动。现代神学派虽有其主观主义的见解，但是他们也同意这种观点。因为他们毕竟认为教会是集合观念和权威观念的结合体。

哪个教会团体拥有制定“教义”的权柄呢？对于这个问题，自由主义的哈纳克认为：能够实际地代表全教会的世界性会议，才能承担这项工作。他认为抗罗宗主义者教会的统一已经被破坏，其本身也没有形成统一的战线。因此，他对抗罗宗的教义，存着否定的态度。田立克认为：到17世纪的古抗罗宗的教义尚可以认定。因为，在宗教改革后期的各教派教会，尤其是改革宗的众教会认为，每一个地方教会，都能够代表耶稣基督的教会。因此，他们都时常强调，他们的团体拥有制定教义的权柄。制定教义的会议，尽可能把各地方的教会联合起来，组织成比较大的会议，但不一定是世界性的，才能拥有制定教义的权柄。

#### 4、教义的要素

基督教教义，包括了教会生活中的各种重要的要素。以下的四要素，有着重要的价值。

##### 1) 社会的要素

神启示的真理虽先适用于个人，但渐渐扩大而适用于团体和社会。圣徒在交通中，对真理有正确的认识，才能有正确的传达。当人们发现了他们的信仰与千万人达到了同一的结论时，自然地强化了他们的信心，这成为凝聚人们结成社会的要素。此要素在教义构成的过程中，不是可有可无，而是绝对必要的。

有些极端主义者主张以个人的判断力，可以决定什么是真理。因此，反对教义需要社会的要素。施来马赫和立敕尔虽然助长了宗教里的个人主观主义，但却强调信条需要社会的要素。“施来马赫因为研究宗教史和宗教心理学，因而认识到社会要素的重要性。”（McGiffert）

##### 2) 传统的要素

基督教传播了近二十个世纪，透过完成了的启示——圣经，使我们能够相信这些历史的事实。我们如果想要正确地理解和解释这些事实，还需要后世的教会不断地祷告和默想、研究和努力方能有其成果。基督教教义的形成，是从初代到现代教会，累积了历代教会属灵的丰富。今天所有的历史性的信条，都是过去历代教会思想的结晶。在这既有的基础上，洞察过去时代的思想，是我们继续建造今日教会的特权和义务。

现代的自由主义神学明显的倾向，是与历史性的信条绝缘。其代表者说：“自由神学放下了宗教改革时期的信仰包袱，是因为他们考察过抗罗宗信条的结果，发现他们在基督的教训上，没有作过信实的论证。”（Reville: “Liberal Christianity” p.40）因此，“这是实际地属于与历史的绝缘；这是藐视和否定了圣灵在过去教会的教理史中，所作的教导和指引，继而造成了对历代教会先贤们的祈祷、努力和奋斗，欠缺应有的尊敬。”（伯克富）

##### 3) 权威的要素

罗马天主教与抗罗宗教会，都肯定教会的教义是要求信徒们信仰、行为和生活的真理标准。罗马教会认为自派的教义，不但是启示的真理，更是信徒们所要信奉并要接纳的教会提案；并主张其有绝对的无误性和绝对的不可变性。抗罗宗的众教会，不接受罗马教会的绝对主义，而承认教会在制定教义的过程中，有时会有错失。虽然，他们将自派的教理在公开地教义化时，宣告其教义已包含了属神的权威。并且，这些教会把自派的教义，看成是对神真理启示的具体表现。所以，我们认定他们有接受一般认识的权力。

依靠启示真理的权威要素，在近代受到猛烈的挑战。18世纪的理性主义和自然神论，主张要与“宗教权威的中世纪原理”绝缘，并要以人生的理性标准来代替。施来马赫认为：教义的内容，是由人们的宗教经验来决定的。立敕尔认为：教义是人将基督的启示，按着人自己采纳的目的来作决定。这都是把权威的位置，放在人的身上，以人为中心。但是今天毕竟还是有些信仰纯正的人们在呐喊着，对抗前面所提到的那些主观主义，确立了客观的启示真理：“听从你们，不听从神，这在神面前合理不合理，你们自己酌量吧！”

#### 4) 文化的要素

教会置身于文化的现实里面，教会的使命，不但要向教会里的人们教导正确的道理，也要向教会外面的人们传播福音。面对着信徒和非信徒，教会的神学在解释真理的时候，就要使用本文化的用语或哲学上的表现。因此，属于教义核心部分的福音真理，要使用当代的文化用语，表现出理智的概念，所以教义有着文化的要素。

虽然在用语的表现上，有其文化与哲学上的意义，但还是以神学上的意义为依归。形式虽用文化哲学上的词汇，内容却是神学的解释。神学建立在圣经启示的基础上，不是建立在文化和哲学上。因此，不会因着词汇的使用而变质。我们要牢记，教义有其文化的要素，但其限度在于用语的表现上，而不在思想的内容中。

然而，批评家们认为，教义有时受到当代文化环境的影响，而混合了其他思想的要素。他们说：“教父时期和中世纪罗马天主教时期，教会的教义很明显地受到希腊思想的影响。迦克敦信经中，基督论的本质，也在希腊哲学影响之下。因此，教义文化的要素，随着时代的变化而有所改变。所以，神学家要以他的洞察力，来了解在教义中所包含的宗教性要素和永久性要素，并分别其时代文化的外衣，来阐明教义中的宗教意义。”（高仓德太郎著《教义学》）可是，我们认为教会的教义，要建立在纯正的启示真理基础之上。不论什么时代和什么地方的思想，都不能混入其内。如果某项教义中，混入了非圣经的思想，我们要毅然地铲除，并使其纯圣经化。在教义阐述中，虽有时使用时代文化的用语或采用文化上的表现，但其用语和表现不准许非圣经的思想随着进来。

## 5、教义的发展

### 1) 安定性的发展

教义的历史不是幻影和迷妄的，而是在信实、公义 神的指引下，使基督教向着更深、更广、更完全的理解方向前进。在进程中虽受到很多的冲突、错误、人的软弱和罪性的影响，但其进程始终没有停顿，反而结出了促进未来的进步和驳不倒的安定性果实。詹姆士·俄尔比喻其结果，正如科学因着进步发现了血液的循环和万有引力的法则一样，都是驳不倒的事实。（James Orr “The Progress of Dogma”，New York, 1901, p. 9）

断言教义的结果有其安定性，也就是肯定神学也包含在学问之内。“学问”也就是在它研究的学科之内，使用正确的方法，能够得到预期的结果。科学的过程，如果前后的发现和结果不同，那就失去了科学的意义。神学与科学，在学问的性质上有着同样明确的结果，使我们能够在这已有的基础上更向前迈进。

### 2) 真实性的发展

教义健全的发展，不可缺少的真实性发展有三要点：

（1）圣经要成为给教义提供 神启示的事实、法则及终极性的泉源。从圣经中发现的真理，作成系统化的信条，这意味着教义真实性的发展。

（2）要求教义体系各个部分，内在性的结合和连贯性的有机统一。其体系中所包含的各教义，要与生动的基督教有关联，并要成为个人和教会全体灵性经验的原因，进而结出实践的果实来。结出经验的和实践的果子，意味着教义发展中的真实性。

（3）能够承担起历史的审判。席尔勒（Schiller）曾说：世界的历史审判了世界。同样地，教义的历史也审判着教义。教义的历史是透过对教义的批评、更正错误、补充缺欠、除去应时的因素，而把过去所得的编入里面，并为将来开拓广大的视野。我们从信经中体现出教义的体系，这是历代发展出来的果实，是经过炉火般的提炼所得来的宝物。在生物的世界中，适者生存的原理或许有疑问之处；但在教会的教义史上，的确只有最适者，才能有真实的发展。

### 3) 合理性的发展

教义的发展不是在迷途中徘徊，而是按着论理的步伐一步步地迈出来的。教义历史的进程和教义内容的程序部分，有着奇妙的并行。教义的历史把单纯的神学体系，在几个世纪中按着次序展开，其体系的所有部分都是继起式的开展。在思想上，先后次序的排列也堪称奇观，就是在时间、逻辑、次序上的排列也有着合理性。

今日教义神学的内容，是以绪论、神论、人论、基督论、救恩论、教会论、来世论的次序来区分，这是周知的事实。教义发展的历史顺序也是如此，教义思想在第二世纪，向着异教徒把一切的宗教基本观念与基督教作比

较辩论，因此成为辩证学的时代。其后，三、四世纪，教会应战神格唯一论、亚流主义、马西顿主义（君士坦丁堡主教），确立了三位一体和圣子圣灵各论的神观。五世纪初是奥古斯丁与伯拉纠之间，展开了人论的争论时期。奥古斯丁死后，教会与涅斯多留、优提克斯、一性论、一志论等争论，突出了基督论的时期。其后，中世纪安瑟伦的救赎论，开展了救恩论的发展。到宗教改革时期，已达到了完全的程度，特别完成了对注重救赎实施在主观上的救赎论。其后，随着各个宗派的分立而着眼于教会论。十九世纪以后，特别是二十世纪，对末世论（末世论）有着很多的关心和研究。

我们曾说过：神学的体系和教会的历史，两者之间的底层蕴藏着论理的法则。教义的发展不是没有理由，乃是依其内在的理由和其必然性而成为形体。事务的过程都是从简到繁；有了根本基础的教理，然后才能发展出今日所需要的教理。其中的难题在思想的进展中，自然地或不可避免地以继起式的顺序显现出来。其结果，在教义历史难以避免的混乱中，创造了一个有机体，代替了幻影和谬误的主导因素，全面地阐明了真理体系渐进性的发展。我们相信，这种发展乃是有着神的旨意和护理的指引。教义未来的发展也是依着论理的法则在进行，以此显示出神内在的工作。

## 第 2 节 教义的必要性

教义的必要性，可以藉着各种形式来论证。施来马赫和立敕尔虽然主张自己主观的神秘主义和道德主义，但是他们还是为教义神学的必要性辩护。因为基督教不能废去教义，其理由不止一两点。

### 1、历史的根柢

教会历史指示教义有三重根基是教会历史中的事实。教会对教义三种切实的必要性，都是从教会的生活里中显明出来的。

#### 1) 抵制异端

教义的第一个根基是教会对异端的抵制。人的自我意志因受罪恶的影响，有时对耶稣基督福音的信息和救赎行动以及在神国度和人类命运的内容和意义的接受上有所更改。在这种过程中，基督教的真理因外来因素的渗入，而会变成“别的福音”。基督教会本身——神真理的宝库，面临到要与人类的发明品交换的危险。对此情景，怎能不让一个明白真理的人，以他的责任感义务地去分别真理和谬误、黄金和石头的区别呢？理所当然地，区别真理和谬误、警戒虚假的教训渗入教会，有其绝对的必要性。但是，如果不明白事理的内容，仅以单纯的态度去面对，是很难应付的。所以，对于似乎精炼而却奸巧的谬误，更需要比较和论证。圣经的话，其本身受到曲解的地方，单单地呼求于圣经，是难以得到充足的。当外来的思想，全体系地潜

入了圣经的信息中，就不得不把圣经的本意系统性地排列起来，全体系统地来抵制。因此，使教理恶变的异端运动，反而促成了教会教义的系统化。初代教会因为抵制各类异端，而形成了初代教会的教义。中世纪教会为了保持圣经信息的纯正性，展开了与罗马天主教谬误的论争，形成了宗教改革时期的教义。

## 2) 学习教训

教义的第二个根基，是教导人学习教训，或者为了作接受洗礼的准备。教导的教会，是教导人学习的教会。人们在没有学习重要的教义之前，不能算是一个真正的基督徒。尤其是思想比较丰富的人，在接受教理时，心中不能没有问题。他们的思想越深广，问题就越急切和尖锐。当基督教的信息，进入了他们的内心，也使他们的思考过程得以规范。所以，要把这些感性的名词思考后再界定时，才能成为基督教的信息。有思想的信徒，对福音的真理，有比较更深广的感触。因此，藉着希腊世界文明丰富的感情为媒介，使基督教学习的教训，成为神学上、教义上的教导方法。给予有学识者的教训，发展成为教义。

## 3) 解释圣经

教义的第三个根基是解释圣经。有生命的教会和追求属灵生活的人们，对圣经的意义，都有较深的渴慕。他们感到对主要观念隐藏的联系有探索的必要，并企图从真理的泉源汲取活水。这些人从笼统的、浅显的知识中，得不到满足，而愿意得到正确的、永久性的解答。但是，在研究“罪”和“恩典”这些大命题中，不可能从观察某些特殊的经文中得到结论，而是要从全体圣经的教理立场来考察。比如，晓得使徒保罗在罗马书某些特殊的经文中，讲到“神的义”之含义，并不就表示完全地了解了神的义。人们想要知道这个词在圣经整体中的意义是什么？或者和圣经中其他教理的表现有什么关系？圣经学者需要说明这些意义和关系，就作成了《神学词典》或者《神学要义》。因此，形成了教义的根基。圣经系统的研究，必然地会形成教义。这是在教会历史任何时期中，都可以立证的事实。

艾米尔·布仁纳在他著作的教义神学中，如此详述举论了历史的三重根基。其后的举例，也可适用于我们的论点。他说：“这三种根基直到现在，还可被看成为宗教改革时期的三个标准教义的著作题目。抵制异端可以以慈运理的《关于真宗教和假宗教的论评》为代表。信徒的教训可以以加尔文所发表之扩大的要道问答《基督教要义》为代表。适用于圣经读者们所需要的《圣经词典》可以以墨兰顿最初所著的教义著作《神学通义》为代表。”

(Emil Brunner: “The Christian Doctrine of God”, 1946, pp. 9-11)

## 2、人性的要求

### 1) 人的心理有系统性的本能

系统性的本能是人类素质中的一部分。人们的心理不可能将已经知道的事情，放任其成为混乱的状态。当心理得到了论证的时候，立刻会有倾向将自己的知识统一而系统化。其系统和界定冲动的大小，是与他才能和教养成正比。这不但是人们所有研究部门的共同事实，更是我们认识神知识的确实事实。我们承认藉着神的启示来认识神，可是我们将启示的各个部分作出连贯系统化的认识之前，是不可能正确地认识他，所以我们就要以合理的思想将神启示的内容作再调整。关于神的真理，这是一切真理中最重要真理。教义深刻地要求人们顺应理性素质中系统性的本能。换句话说，教义是一种理性的必需品。所以，万一今天将已建立起来的神学体系都破坏了，明天一定还会重新产生其他的神学体系。即便是最轻视教义的人们，他们也认为自己已经拥有了精彩的神学。

薛德说：“每一个人都认为自己掌握了相当份量的神学”。（Shedd：“Discourses and Essays”，pp. 27-52）所以，“研究圣经的内容，将其全部系统化，是神给予我们的义务”（Cornelius Van Til：“An Introduction Systematic Theology”），也是神藉着我们思想系统化的工作，使我们的精神生活更有意义。华腓德说：“我们并不是抽象地把持些各别的宗教真理，我们认为真理之间相互有所关联之时，才能成为真理。如果我们不明白其中一项与其他真理之间的关系，也就是没有系统化时，我们就是相当不明真理。这将对于我们的生活，不会有多少帮助。我们不明白这种观点，也就是不懂得系统化，这将使我们的行为失去了大半的能力。我们不能辩称：从不明白的真理中得到果效。我们再追加一句：如果我们对某项教义体系，没有系统化的认识，这将会成为我们误解性质的要素。看起来比较系统化的知识，如果显出偏差的时候，还自以为是正确的结果，就一定会形成我们错误的宗教信仰和宗教生活。”（Warfield：“Studies in Theology”，p. 78）

## 2) 人的性格有统一性的要求

我们人格中统一性和有机性的性格，是我们行动的基础，要求我们须有统一性的知识。我们如果只看到部分的真理，不注意圣经整体真理的体系，就会造成教理上的偏差；因着教理上的偏差，而会带来精神上（灵性上）的偏激。因为在人们的本性中就有着偏差的倾向，有的人比较主观、有的人比较感性、有的人比较好动；有的人想成为先知、有的人想成为祭司、有的人只想成为君王。我们当然要成为这一切，但更要同时和谐地成为这一切。所以，系统性地研究神的启示，可以帮助我们精神上的平衡与发展。换言之，教义的研究可以避免我们因性格而带来的偏差。发展成为完美的性格，不可否认地是受了系统性真理的影响。彻底地消化了的真理，是基督徒性格发展中，不可缺少的要素。一切真理的知识，虽然都能感化人的性格，但其中最为有力的知识，是彼此相联系的属灵事实。或许有人反对，认为教义学会使人的感情迟钝。其实，这并不是事实，教义学最适应于培养宗教的感情，促使以合理的关系将真理排列。另一方面，最坚贞的基督徒，也是对基督教重

要教义有所掌握的人。教会在复兴时期，也是人们对教理最忠诚的时期。所谓因着系统地描述教理，妨碍了敬虔的部分，毕竟是些微不足道或者是不合理的地方。基督教的道德诚然是从教理树上结出的果子，重言之，基督徒的性格，是靠着对基督教真理有秩序的应用而确立的。

### 3、传道的需要

#### 1) 正确地理解教理在传道上的重要性

能够确实明白地把握住真理，并能拥有精确有力的表达力，是传道人重要的资质。有此智能的潜力，才能善用“圣灵的宝剑，就是神的道”（弗 6：17），使听众的良心认识真理，使之回心转意、追求成圣，成为圣灵所使用的器皿。在传道的时候，如果把教理陈述得混乱和矛盾，是失去传道果效的重大原因之一。传道者的义务是排除听众们模糊而错误的概念，代入的是清晰明确的思想。如果这份职务不明白关于神真理的相互关系，也就是说对属灵的事实没有系统性的认识，是很难执行好的。

再者，传道者的身分是被委任守护神的真理。此真理如被删减和误述，这不但是对启示者的犯罪，更是破灭人灵魂的恶行。预防此类删减和误述的最好方法，就是接受正规的神学教育。或许有人会说：传道者最重要的是发动挚热的感情，而不是要精确地说明教理。可是，时代越发达到精确的地步，则更有理由要求我们的感情需要反省。法庭的辩论，也从感性的推论进步到理性的论证。讲台的信息，如果仅单纯地引用圣经和热情地呼诉，恐怕难以达到理想。所以，传道者必须要以理智的说服来提供感情的基础，在带动听众之前必须先要教导他们。因此司布真（Spurgeon）说：“在有伟大的神学家以前，不可能有伟大的传道者。在草丛中的锻炼不可能成为战士，同样地，在浮浅的神学徒中也难以产生出带动灵魂的伟大的传道者。”

#### 2) 本着教义传道的重要性

懂得教义的传道者，才能本着教义传道；本着教义的传道，才能保持并复兴教会属灵的思想。当传道者忠实地传达神全面的旨意的时候，方能保守教会不被世俗化，进而带来属灵的复兴。圆满的传讲是教导人知道世上的万物是神的恩赐，人生的最高目的是从属于神的荣耀。虽然使用和拥有这一切，但不能据为己有。

传道者为了把教会的信徒，从各种谬误的迷惑中救出来，需要理解和传播神全面的旨意。不懂得教理的信徒，会成为耶和華见证会（罗素主义）、降灵术等美国 57 种异端宣传者掠物的危险。拿着单一的圣经经节，不可能拥有对抗那些宣传者的武器。例如，罗素主义者，他们虽然引用很多关于“永刑”的圣经经节，从外在和个别的观点来看，似乎也引用经文教导关于死亡之事。但是，结果在信徒方面，因缺乏信心而受到的灵性损失是大的。甚至连传道者本人，有时也会成为迷惑者的掳掠品。

传道者要努力做好护教和辩证的任务，对圣经真理要有整体系统化的认识。近代基督教和非基督教之间的争战，不是一般性的不和，而是在彼此对立的人生观、宇宙观之间生死的斗争。非基督徒们常藉着历史的事件并其他的学说，向我们发起攻击。比如说，他们向我们提出圣经中有关创造教导的异议，这似乎是他们在单纯地质问事实如何的一种言论。其实，在这一切批评学说的背后，潜伏着非基督教形而上学那不切实的、对 神人相关的推想。没有受过系统神学教育的人，因不晓得对抗这些攻击的方法而感到踌躇。即便是他能成功地反驳了对方攻击的学说，但如果不能摧毁敌阵的根基，想必还会有新形式的攻击来临，因此不得不深为警惕。

传道者要渐进性地兼任辩证家的职务。今天，教育水平比起昔日，普遍地有很大的提高；许多青年人，在中学和大学中饱受父母不甚明了的进化论之灌输。值此，牧师要带领教会的青年人，在精神上有正确的引导。因此，他一定要承担起辩证家的任务和劳苦，并要接受该有的神学知识。

## 4、教会的需要

### 1) 教会要以教理为根本

梅钦博士 (J. G. Machen, 1881-1937) 在其著作《基督教和自由主义》(Machen: "Christianity and Liberalism") 中强调：基督教是以信仰为基础的生活方式，由教会成员们对信仰有正当的理解，并接纳其信仰的时候，才能在圣灵的引导下参与新的生活。基督徒的生活，并不是靠着神秘的注入和道德的模范出发，乃是因认识 神真理的知识而生出的。(约 17: 3) 其生活的参与，在新约到处都是以信仰基督为前提。这信仰的知识，当然包括圣经所记录的救赎事实。成为教会成员的基督徒，一定要对这些事实有正确的认识、确信真理的一致、达到表现信仰的联合、得以结成基督的身体。圣经给予我们的印象是教会不可能忽视这项需要，基督也强调过这项需要 (太 28: 20; 约 14: 26, 16: 1-25, 17: 3、17)。保罗对此也非常热心 (罗 2: 8; 林后 4: 2; 加 1: 8, 3: 1 以下; 腓 1: 15-18; 帖后 2: 10、12-13; 提前 6: 5; 提后 2: 15, 4: 4)。因此，在圣经的光照之下，基督教以教理为根本是毋庸置疑的事实。

### 2) 教会的合一，要求教义的一致

教义如果没有体系，教会的教牧人员和信徒们就不可能维持合一。教会是一切成员彼此服事、接受“用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一”命令的结社有机体。米勒 (Miller) 博士说：“他们被劝勉有一样的心思，有一样的意念；接受要有相同的语言、相同的意念、相同的心志和完全合一的命令。”合一是教会和睦和建立德行的根本需要。假若各种思想的人物集结成为单一的宗派，这将成为散播内心的不和、斗争、分裂的种子，也将带给教会和睦及建立德行的重大障碍。所以，教会一定要藉着系统化的教义在心

灵上合一。

### 3) 教会负有守护真理的义务

耶稣基督的教会是真理的储藏所、守护者，并且被任命为证人。保罗说教会是真理的柱石和根基（提前 3：15），劝勉教牧人员说的话，要成为纯正话语的规模（提后 1：13），命令教会的信徒，要为从前一次交付圣徒的真道，竭力地争辩（犹 3）。教会对有错误的人，要履行纠正、劝戒、甚至逐出。如果没有明确的真理知识，不可能有效地执行。教会要真正地担当起异端的审判官，就要先对公开的真理有标准、对教义有相当的认识，这是历史的明示。还有，教会在思想上如果不能形成统一的战线，就不能使真理统一，进而作出有力的见证。所以，教会不能对教义问题等闲视之。

### 4) 世上要教会的立场有统一的证据

每个教会和其他的地方教会，都有义务对周围的世界，公开宣布自身的教训和立场。我们若想把我们的财物和权力，委托某一个人的时候，肯定先要知道其人的性格和心思；何况是要担任教导我们和我们子女灵性的教会。知道其思想和立场，岂不是很重要么！不但如此，为了要做好教会的交通、协力和联络，对其他教会的思想和立场，不得不有所知晓。所以，每个教会要研究教义学，致力于提示有关真理的统一证据。

### 5) 每个教会拥有教义的事实

每个教会都拥有以教义信条为中心的神学。甚至连反对教义信条的教会，事实上也有自己的教义。他们对有关的宗教事件，也拥有一定的确信，并将其确信赋予权威；只是没有公开地界定和宣布而已。他们反教义的态度，并不是真正地对教义本身的抗争，而是单纯地对抗不受欢迎的现代自由主义者所见的某种神学典型。没有神学的教会，不可能拥有肯定的信仰，向着世界呼喊什么呢？“没有神学的地方，就没有教会。”（Forsyth）

### 6) 教会的安全和进取与教义有密切的关联

教会的安定和发展，在于“常常守着那纯正话语的规模”（提后 1：13），并忠实地依赖和遵行“真理的柱石和根基”（提前 3：15）。对真理有缺陷的认识，将会导致教会的组织、工作和生命上的缺陷。所以，对基督教真理系统的理解，不仅是对异端的不道德作出坚实的防卫，更是为了要世人悔改，激励教会进取和努力的武器。

神学要义的教会信条，不是从思索的好奇心和烦琐的逻辑中起源，而是当信条受到攻击、教会面临危险、教会为了自身生命的供应和真理的表现，所作出努力的成果。自古以来，讥笑信条之辈，他们记不得因着教义的临在，在保存教会的生命和能力的进展上，有多么伟大的贡献。

## 5、今日反教义的倾向

詹姆士·俄尔曾在多年前，如此说过：“每个人要警觉在今天的宗教里，

有一股对抗‘教理’或有时被称谓‘教义’的重大成见。对于清楚而有条理思路的属神事物，他们大大地不信和厌烦。人们对于这种观点的看法是：不得不认为这些人是更喜欢住在朦胧和模糊的处境中。他们滚动他们的思路，模糊地跟着时代，不断地受其影响，继续地趋向新的形式，把旧有的丢在背后。随着新的见解想变成什么，他们的思想离开了正路，盲目地向着什么也不能照亮、什么也不能分辨的模糊和迷茫流露出奢望。”（James Orr: “Side Lights on Christian Doctrine”, New York, 1909, p. 3）

今日在基督教界盛行的反教理倾向，有如下的由来。

在康德（Immanuel Kant, 1724-1804, 普鲁士出生的德国哲学家。在哈勒大学攻读神学、哲学、数学、物理等）的感化之下，教会的神学教义渐渐地趋向人们不能望见的境地。他否定超越现象界的事物、理论知识的可能性，对于神的事物，也主张理论知识的不可能。

黑格尔（George Hegel, 1770-1831, 德国史脱格‘Stuttgart’出生，在杜平根大学攻读神学、哲学及科学）怀着对自己时代反教义精神的不满，追求思索的哲学途径，使基督教神学教义得以复权。他认为哲学如果没有矛盾地推进，断言必然能达到教会的教义神学。他所认为的基督教神学教义，只是将思索的真理，以绘画的形式提示出来的。为了要找到那真正的核心，就需要删除这种形式。但是黑格尔的企图遭到了失败。史特劳斯（D.F. Strauss, 1808-1874）和彼德尔曼（A. E. Biedermann, 1819-1885）所解释的立敕尔（Albrecht Ritschl, 1823-1899）派神学，成为与基督教神学教义全然不同的一面。如卡富坦所说，终归成为“教义的破坏”。（“The Truth of Chr Rel I”, p. 313）

新康德主义的全体人员，特别是在罗木哲、立敕尔、哈纳克、撒巴帖等的著作中，出现的反动。虽然没有完全拒绝基督教的神学教义，但大体上对教义是不利的。德莱（Dreyer）在其著作（“Undogmatisches Christentum”）中，力倡没有教义的基督教，其辩称谓：

（1）古代的教义是以当时的思想概念形成的。其形式在宗教见解发生根本变化的时代，将会成为障碍。

（2）教义将使基督教信仰中不可缺少的独立性和自由性陷入危险。卡富曼和拉斯他因 虽然同意德莱指责教义常会成为信仰的障碍。可是他们反而更肯定了教义，竟提出了新的教义。田立克结论谓：“教会的抗罗宗教义体系，将不再继续存在。”抗罗宗的诸教会不是在教义上，而是只有在其它的领域中寻求“联合和一致”。（“The Social Teaching of the Christian Churches”, p. 1009）

如上所述，近代反教义理论中重要的论据有：宇宙实体的不可知，神学教义是以当时的概念所形成，妨碍信仰自由等。但是我们相信和强调，藉着现象能够知道背面的实体。神学教义是启示真理的系统表现，不可能随时地变迁，因此不是人自由思想的对象。虽然有时会有人想否定神学需要，但综

上所述，肯定的理由是多方面的。如信徒的信仰生活、传道人的事奉、教会的属性和需要等，无论从那方面来看，神学教义的存在和需要是不可缺少的。除了无视于各方面的需要，只沉醉在理性思想自由的人士之外，是不能否定教义的必要性。

圣经直接或间接地命令，要将福音的真理，有系统、有次序地研究和教导，就是要将圣经的真理，彻底地、完整地来研究（约 5：39）。不同的部分要比较与调和（林前 2：13）；重大中心的启示事实，要向周围传播（西 1：27）。福音的工作者，被称为“天国门徒的文士”（太 13：52）；教会中的牧师同时又是“教师”（弗 4：11）；监督要“善于教导”（提前 3：2），“按着正意分解真理的道”（提后 2：15），“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。”（多 1：9）

## 第 3 节 教义神学的概念

### 1、教义学的名称

#### 1) 古代的名称

指基督教真理体系。使用的“教义学”（Dogmatics）名称，起源于后来的世代。还有几种比系统化的基督教真理更古老的名称，在古代俄利根将自己的教理神学书称谓《对于原理》（περί ἀρχῶν = Peri Archon），拉坦提乌斯（Lactantius, 240-320）选择谓《信道原理》（Dirinae Institutiones），奥古斯丁将自己的神学著作定名为《略记》（Enchiridium），大马色的约翰以《正统信仰精解》（ἐκδοσις ακριβης της ορθοδοξου πίστεως = Ekdoxis Akribes Tes Orthodoxou Pisteos）为题著作。中世纪流行使用《智言》（Sententise）为名称。渐渐地改换以《概论》（Summa）为名称，后者被罗马天主教大神学家多馬·阿奎那所使用。

宗教改革时期墨兰顿将基督教教理的系统著述以《神学通义》（Loci Communes）为题最先公布。路德宗和改革宗的数位神学者也相继仿效。加尔文将他的大作称为《基督教要义》（Institutio Religionis Christianae），同时也被其他几人采用。在 19 世纪其题目以修正的形式，出现于理查德·华森的《神学要义》（Richard Watson: Theologacal Institutes）中；毫无二致，格哈德以《基督教要义》（Gerhard Institutes of the Christian Religion）为名再出现。

#### 2) 神学的名称

“神学”（θεός λογία）这个词，是从两个希腊字“代奥斯”（θεός= 神）和“逻格斯”（λόγος=道）所引出的，意味着 神的教理。这个词最初的使用者是 12 世纪的彼得·亚伯拉德（Peter Abelard）教父，他在研究三位一体

时曾狭义地使用过。教父们称使徒约翰为神学家，是因在其福音和书信中，对基督的神性有非常卓越的提示。

再者，这个词指古代希腊人在自己的家谱、出生、事业、战争、恋爱、结婚等，所使用的“文书”（以迷信的观念），并包含了有关宇宙创始的一切理论。毕达哥拉斯的老师西罗市的裴莱奇代斯（Pherecydes of Syros, teacher of Pythagoras）最初被称为神学者。俄斐乌斯（Orpheus）和荷马（Homer）在希腊人中被称作神学者，是因为在他们的诗中举论到神的性情。亚里斯多德（Aristotle 前 384-前 322）将思索的哲学三分为物理学、数学和神学，他将其中的神学定为第一位。因它是存在、存有的学问，也就是实体论，形而上学的表示。

宗教改革以后“神学”的名称，逐渐地盛行于路德宗和改革宗的神学者中。再者，随着神学研究范围的增大，需要界定这个名称，结果与“讲论的”、“系统的”、“理论的”、“积极的”、“教义的”（Didactica. Systematica. Theoretica. Positiva. Dogmatica）等形容词联结。莱因哈特（L. Reinhardt, 1659）是最初使用“教义神学”名称的人，他将自己的著作称谓《教义神学概论》（Synopsis Theologicae Dogmaticae）。因为基督教信仰的内容被定名为“教义”（Dogmata）已很久，其形容词逐渐地被独立使用，而主要的名词“神学”竟然被搁置。

“教义学”的名称在 17 世纪以后，特别是在 18 世纪的上半期，为了调和当时盛行的、在教义与伦理之间的学问区别而引起的。从那时起，出现为“教义学”的名称被独立，继而比较更近代的有“信仰的教理”、“救恩的教理”、“基督教神学”（“The Doctrine of faith”, “The Doctrine of salvation”, “Christina theology”）等名称来代替。

### 3) 优胜的名称

教义的名称，比一般常用的名称“系统神学”（Systematic theology）更为优胜的是：

（1）这个名称比较更特殊的是，与其说是研究的对象，不如说是教导我们的对象。古时教义学被认为是：理解教会中权威性的教义，以及阐明神学的训练。今天教义学的内容，不时也将信经的条文，作为构成研究的题目。除此之外，构成内容的方式，虽然还有其他的途径，但研究的基准是，教会拥有教义的目的，是为了解释和拥护教义。因此，议论的趋势，不可否认的事实是不可能偏离教义的思想路线。

（2）“系统神学”的名称，这个学科适当的意义是，系统性地陈述圣经中所包含的真理体系。教会的教义是采自圣经，解释教义的教义学，也就是系统性地陈述圣经的真理。比较更具体化地说，教义学是：努力地把圣经中启示关于神的真理，以整体的、一贯的体系提示出来。这个学科是将圣经释义和神学努力的结果收集起来，组织成联结的体系。可是，在教会已经拥有被承认的权威性标准教义的情况下，系统神学者要依据标准教义中显示出

来的见解，来进行研究和著作。这种做法，如果说他因为是教会的会员，妨碍了他的自由，而未能自由地采取那些教义，是矛盾的说法。因为，合乎标准教义的解释，不是藐视圣经，而是再三地强调，教义是要以圣经为基础的前提下向前迈进。所以“教义学”比“系统神学”的名称更为适当。

#### 4) 同科而异名

上文说明“教义学”比“系统神学”的名称更为优胜，只不过是同一学科两种名称优劣的比较和分别。不可因着名称的不同，误认为是两个对立的学科。可是，也有的神学者，反而把“教义神学”和“系统神学”作更严谨的区别。“如果以严谨的语法来说，教义神学是以教会的信条所表现出来教理的系统化；并且说明其圣经的根据，在尽可能的范围内，证明其完全的合理性。另一方面，系统神学不是从信条开始，而是从圣经开始。这是一开始就不问教会信了些什么，而是问 神启示话语的真理是什么的原因。”(A. H. Strong : “*Systematic Theology*”, I, pp. 41-42)

这样的区别，是因为分开考察同一个学科中所包含的两种要素，偏重或远离另一方所造成的结果。我们要着眼于两种要素相互密切的关系，要看成这两个是不可分开的一体。教义学或系统神学“从根本上与教义有关系吗？与圣经的真理有关系吗？在这个基础点上，一切主导改革宗的神学者同意，其他的人也都同意，教会的教义是从圣经采取的。因此，归根究底的事实，系统神学或教义学是为了追求系统性地解释圣经所启示出来的真理。系统神学者或教义神学者，对于圣经作大量的研究后，教会才能够界定教义。关于教会的信条，其内容的范围，只不过是圣经的真理系统性地陈述而已。信条与系统神学或教义学的区别是：将所引用的圣经在系统地陈述时，信条局限于简略和最基本的事件中，因为藉着教会会议的公开接纳，才拥有了权威的性质。”(Cornelius Van Til: Op,cit. p. 3)

“教义学”与“系统神学”是同一个学科中的两种名称。我们要将这两种名称交替地使用。但是我们认为前者比后者更为优胜，所以选为本书的标题，这样比较更合乎神学，为了明示不是别的，而是为了要回到本来样式的名称“教义神学”。在上文中，曾论及 17 世纪的德国神学者莱因哈特最初用于自己著作的标题名称，还有 19 世纪末美国纽约协和神学院的教义神学教授薛德(W.G.T.Shedd),将其名著称谓《教义神学》(“*Dogmatic Theology*”. New York .1891-1894)。因为本书的标题为教义神学，所以在本书中常会使用这个名称，因此“教义学”会更为普遍地出现。本书中这两个名称，将以同义语的意思交替出现，但也不要忘记“教义学”是今天神学界中的一般用语。

## 2、教义和教义学的关系

在上文中论及教义学的名称时，已经讲到教义学本来是：理解教会中权威性的教义，并且阐明神学的训练。今天也有人认为：教义是按照教会信条

的表现将教理系统化，并且究明圣经的根据和合理的归结。依照广义而圆满的考察，这个学科的基准是：教会拥有教义的目的，是要解释和拥护教义。议论的趋势认为，教义随着思想的路线也是明确的事实。再者，回首观看教会中教义的界定，在形成的过程中需要教义学者的助力是不可否认的事实。这些事实，就是教会有教义时，不可能没有教义学的任务，两者间密切的关系立刻就能显示出来。教义学协助教会教义的形成、解释和拥护所确信的，并传达给现代和后代的教会。

### 1) 教义形成的助力

教义学对教义的形成时有助力。教会将 神话语启示的真理，透过论证和系统化的界定后，形成了教义。可是这论证和界定启示真理的工作，教义学者比其他的人更受其感化，他们付出更多的力量是份内的事。还有，神学的色彩浮现于教义的形式中，也是不可避免的事实。可是，教义虽然是根据圣经启示的真理，透过教会的论证和界定而形成，但这不是教义学的产物。哈纳克主张：“教会在提示教义和教义学的关系上，完全不正直。”他认为，历史在教导我们，教义是神学的产物。可是教会掩盖隐藏了教义的真正起源，宣告这些为启示的真理，作成了神学的基础。(Hdmack: “History of Dogma”, I. p. 9) 这绝不能算是正当的主张。

宗教改革者们认为：真正的宗教教义其实质的内容，都是采自于圣经。同时他们还认为教义不是对于圣经直接的陈述，乃是藉着信徒的集团——教会，对启示真理论证的果实，并依靠富有权威和代表性的公开制定表现出来的。这就是宗教改革者们认定教义的起源是根据圣经和教会的论证。将教义看成是教义学的产物，可能是他们梦想以外的事情吧。

被肯定为教义起源的两点，其中根本的一点是圣经的根据。我们在上文引用范泰尔的陈述中，提到所有主导改革宗的神学者们“同意教会的教义是采自于圣经”。

“关于教会的信条，其内容的范围，只不过是圣经的真理系统性地陈述而已”的评语需要再加说明。A·A·贺智说：“一切的信经和信条的提案能够制约人的良心，因为其范围完全是圣经的；其原因也的确如此。”(“Outlines of Theology”, p. 114) 这句评语含有的要义是：教义是圣经的产物，教义学不过是研究圣经、协助形成了教义。

教义起源的第一要因是：教会对启示真理的论证和界定。此论证和界定工作的展开，是因信仰团体的教会有所需要。因此，教义唯有在火热的属灵生活中，对真理有非常渴慕和恳切地默想、以及在深奥的宗教经验时期才能形成。所以，只有当教会对圣经的真理作深切的思考，在宗教争论的重压之下，学习领悟真理、确定信心、逐渐地成为宗教集团共同所有的信仰时，教会才能准备自己信仰的表达和告白。如此从教会信仰的表达和告白而形成了教义，正如赖尼所说：可以称谓“是人向着 神声音的响应”或者“是人向

着 神声音的回答”。因此赖尼又说：“教理从根本上不是为了学问的兴趣，或受其冲动而发生，只是从信仰之心的需要而引起。”（Rainy: “Delivery and Development of Christian Doctrine”, pp.109.367）

教义起源的第二个原因，也就是适应教会属灵需要的论证和界定工作。严谨地说，只不过是产生教义原因的工具。那真正的根本原因是第一因，就是圣经启示的真理。再者，教义学既有一个要因，有助于教会的工作，工具的因素，只不过是一部分。因此，不能傲然地断定教义是教义学的产物。我们要再次注意前面所记赖尼的话“教理从根本上不是为了学问的兴趣，或受其冲动而发生。”正如斯特朗在其《系统神学》的绪论中讲到：学问不是创造出来的，乃是发现客观事实与客观事实相互之间的关系。如此，教义学不能创造出教义，教义学只能协助发现圣经中所启示出来的教义。

## 2) 教义的解释和基准

教义学议论的基准，目标一定是解释和拥护教会的教义。如上所述，教义的形成、教义学的工作，不过是有助于教会的活动。可是教义一旦形成，教会拥有了信经的时候，教会的神学不再是莫衷一是的神学，而是参与解释和拥护教义，以教义基准来议论，成为有立场的教义神学。被认为是正当的理由，是因教义将圣经启示的真理，尽量地系统界定后，被教会所认定。

教义学者要以教会教义集合而成的信经为中心来作神学教育。“信经和教义是：当教会受到袭击、面临危险时，表现出的构成生命的真理，并追求的教理陈述。”（Strong: “Systematic Theology”, I, p. 18）信经拥有公同的（Catholic）权威：“信经被公同适用的原因，并不是因被多数或少数监督们的会议所制定，而是他们自己对新约的理解，将其形式作成言词表现出来，作为所有世代男女共同的确信。”（Bose: “Ecumenical Councils”）教义学者的任务，乃是依照教会对抗圣经的确信，来叙述、辩证、证明被认定的宗教真理。教会需要教义学者的助力，支持福音真理的宣教向前继续，并解释和保存自身的信仰思想。

## 3、教义神学的定义和对象

教义神学的定义是：讨论有关教义间的关联，得出适当的说明。早期提出来的考察最重要的定义，包含了教义学对象的考察。再者，虽然以“教义学”的主题来定义，但基本上是以同科异名的“神学”为主题。比如说“教义”这个词，是从教会的、神学的用途中得到意义而出发。教义学的定义是从 神的启示引出，被基督教集团承认，告白为确定的宗教真理。（A. H. Newman）“教义学”与“神学”是同一意思。可是在“神学”的意义上，其基础有各种的流行，这个尚须我们去考察。

### 1) 以 神为对象的定义

古代的奥古斯丁认为神学是表示“合理地论述关于 神的位格”。路德

宗和改革宗的教义学者，也同样地把“神学”（教义学）定义与其语意作调和，是关于神的知识或学问。这简单的定义继续到如今，有时会增加些补充。这个定义普通形式的举例：神学是神和有关神的事物的学问，或者神和其宇宙的有关学问，或在其自身内的神和一切创造物有关的神的学问。薛德将神学定义谓“有关无限和有限、神和宇宙的学问。”（W. G. T. Shedd: “Dogmatic Theology”, I. p. 16）。华腓德将神学定义谓“论述关于神和神与宇宙之间的学问”（Cf. “The Idea of Syst, Theol.,” Presb. and Refo. Rev. April. 1896, p. 248）。达布尼谓神学是“关于神的学问”（R. L. Dabney: “Systematic and Polemic Theology” p. 5）。巴文克指神学是“有关对于神知识的学问体系，更特殊地是以基督教的立场，将神关于自己用自己的话语启示给教会的知识。”（Bavinck: “Geref, Dogm” . I, p. 15）神学的这些定义，理所当然地考察以神为神学究竟的对象。

## 2) 以启示为对象的定义

亚伯拉罕·凯坡将神学区分为两类：

(1) 以神为对象的 神的知识之神学。(2) 以神自己的启示为对象的学问之神学。其定义谓：“前者包括圣经。人的认识力是唯一能适应神模型的知识。后者以研究神启示的知识为对象，以考究为其学问。”（Enc. der Heil Godgel. II. p. 249）一般学问的研究是主体高于研究的对象，因主体有其检查对象的能力。但是神学者与神的关系并不是如此，神并不能直接成为学问研究的对象，其推理就是在这里。这个定义的意思是神在自己的话语中，在启示的范围内，可以成为学问——神学的对象。神是神学究竟的对象，不是直接的对象。结果以此见解为学问的神学，本着神的启示论究有关神的知识，并适用于多样的论据，将其融会贯通、追求塑造成能够满足人生意识的具体型式。

查尔士·贺智认为神学的对象是发现圣经的“真理和事实”，神学者们“将按照其内在的相互关系收集、认证、整理、展示”其真理。（“Systematic Theology” I.p.1）他又说：“神学是将圣经的事实系统化，其目的是确认包含这些事实的原理及一般的真理。”（op. cit., p. 18）

格力菲特·多马陈述谓：“科学是自然法则学术的表现，神学是神启示学术的表现。神学的任务是审查一切属灵启示的事实，评定其价值，整理成为一个教训的体系。”（W. H. Griffite Thomas: “Principles of Theology”, p. XXI）神学是客观地在考察宗教，也就是将圣经的内容定义为学问的观点，实际上与凯坡的定义没有什么不同。

## 3) 以信仰或宗教为对象的定义

康德认为人们不可能获得超越自己经验的理论知识。神与创造物之间的关系只有靠着信仰来接纳。他认为这样的接纳不可能构成学问的体系。因此，有关对于神的学问，神学是不可能的。康德的认识论原理，激励了以施来马赫为大代辩人的宗教主观主义的兴起。施来马赫将教义学定义为“基

“基督教信仰之学”，就是以基督教信仰的内容为学问。此内容不是以超自然的启示真理和事实所构成。其基础是在耶稣人格的感化下，人们受到超自然和永远的认识，所构成的宗教经验。教会的教训和传道上的敬虔感，以及基督教经验的知识表现，是构成神学的原料。施来马赫把神学也定义为“敬虔”，偏重于主观的感情经验。立敕尔派称教义学为“基督教信仰的学问讲解”（Lobstein）或者是“基督教信仰之学”（Haering）。信仰的内容是以宗教道德的经验所构成。

如前所述，同样在今日也显示出流行的主观经验神学的定义，把神学称谓“宗教之学”或“基督宗教之学”。“宗教”这个词的定义，在此是趋向主观的意思。宗教本身多是以偏颇和不满的方式，或有时以完全自然主义的样式来思考。如此的神学观是因为偏重于研究“比较宗教学”和“宗教心理学”的结果。这是以主观的经验为基础，隔绝了神学与客观真理 神的话语，而不能拥有规范的价值。以历史的、心理的现象为主，代替了宗教理想真理的目标。再者，把基督教也看成是众多世界宗教中的一个，和它们不同的只是程度上的不同，其提案引导在本质上没有什么不同。这是弱化或抛弃了基督教神学独特启示的性质，倾向于自然宗教的神学观，是难以容忍的错误。

有些改革宗的神学者（Thornwell, A. A. Hodge, Girardeau）将神学定义为“宗教之学”时，把“宗教”的名词解释使用于 神启示的客观意义，也就是真正对 神事奉的标准和人们宗教的生活、敬虔、礼拜的规范等。如此理解这种定义的时候，虽然没有屈从前段的批评，而能成为第二项启示定义的对象。可是这种定义难免会有模糊不清之嫌，因此没有赞同的价值。

#### 4) 最适当的定义

神学对象的最适当定义是：从人的主观宗教经验进而发现以 神直接的或最终的客观真理为对象。因为这是发现有关 神知识的神学根本。定义以 神为神学对象的第一类论述中的定义， 神虽然是神学的直接对象，其知识却是模型的。第二类中的定义是以 神为启示的对象。虽然追求启示出来的 神的知识和 神为究竟的对象是没有错的，两者都可以接纳， 神模型的知识可以成为考察神学的直接对象的同时，也可以赞同“以 神自己的话语启示出来的 神”的神学定义为真正的对象，可是我们在其中，比较更趋向于旧定义的第一类定义“神学是论 神和 神与宇宙之间关系的学问”为最适当。

这种定义的适当性是因“神学”名词的用法广为人知。“神学”的名词虽然在教义学的书类中，有时被举论使用于有关 神的本性和属性的部分，但是亚伯拉德（Abelard, 1079-1142 A.D）在其著作《基督教神学》（“Theologia Christiana”）出刊后盛行的用法是：在这个名词下包括了基督教的全部教理。神学不但是阐明有关于 神以及 神与宇宙之间的关系，也是论述所谓的创造、护理、救赎等的有关学问。

## 4、教义神学学问的地位

### 1) 神学的地位之疑问

教义神学遇上了恶劣的时代。康德在其有名的《批判》(Critique)序文中,言及形而上学说:“它曾经是一切学问的女王。我们如果对于它的行动有理解的心情,就会重视有关它的事件。它的确是配得荣誉的称号,而今在它的头上堆满蔑视和讥笑,竟成了时代的流行。它的妇人如同海丘巴(Hecuba:是Homer诗Illiad中,出现的Troy郡王Priam的妻)一样,被丢弃在孤独中哀哭。”康德原封不动的话正适用于今日的神学上。神学的确曾经是一切学问的女王。教义学被认定为女王头上的冠冕。18世纪末以后,神学的地位逐渐地被疑问和否定。

麦金多绪说:“在经验的学问中,神学不但得不到尊崇,也没有发现过认定神学的渺小人物。”今天你当然也会遇见听到“神学之学”而冷笑的科学者。“包括自认为是有着宗教的人们和世人一同,都参与了蔑视神学的行列。”(D. C. Macintosh: “Theology As An Empirical Science”, p. 4)

发生此类疑问或否定的原因,部分是因康德对知识机能的批评,而未能获得关于神理论的知识;部分是因听见“学”的名称,就唯我独尊的自然科学者傲慢的主张。还有实用主义认为:人生知识的各部分,已经按着次序通过了神学的、形而上学的、实用的三个时期;因此强化了否定的原因。到了最终时期的人物,把神学远抛背后,不可知论者的何坡·司片谢总是推想神学是在“学术领域”之外。反对神学地位的两个理由是:神学是以献心研究人生彼岸视界的知识为对象;其确认的根据不是人的理性,而是发自权威的启示。

### 2) 软弱的对策

这些科学者和哲学家们傲慢的否定被广为宣传,影响到神学者们和宗教人的态度。因此,有些神学者抛弃了单纯的神学名誉之自荐,作战略上的退缩;使用谦逊的陈述谓“神学是宗教知识的表现”。例如:H·R·麦金多绪将神学定义谓“宗教知识的表现”(H. R. Macintosh: “Modern Types of Theology”, Scribners. p. 63)。其他的人为了维持自荐的“学术”地位,着手于神学的重建。努力研究神学的对象,将神在人生范围之内心理现象的宗教,转换成单以学问为方法的宗教。D·C·麦金多绪描写其方法谓:“观察和实验、统合和以理论说明的方法”,又附言“如果神学真的要成为学问,根本上要成为经验的”才可以。(D. C. Macintosh. Op. cit, p.11)

果然,今天有很多人认为神学是宗教(主观的)的。神学是献身于基督教或研究宗教并观察、认知、分类、推理、排列,用严谨的科学方法和历史的论据或主张以经验的论证来论究。还有,他们如此地用神学来迎合科学胃口的事实,建立神学“学之权力”的基础。科学家赫胥黎(Thomas Huxley)说:“我所理解的“学”(science),通常是以学的提案请求(主张)我们(证

据和辩论)，如同依据其性格的证据和辩论的一切知识。如果有什么人能够断言和确证他的神学，能依据健全的辩论而拥有坚实的证据时，这种神学一定可以被认为是学问的一部分。”以主观的宗教（经验）为学问的宗教，如前所述，为了要应酬学问要求的条件，正在尽力地作自我推荐。

可是，这是对解决当前问题的一个非常软弱的对策。神学即使如此退缩和自卑，也无法真正地满足科学的胃口；因为很难从科学来得到承认神学的学问地位。多数的现代学者认为科学 (science)这个词是专用局限于自然科学，因为只能论究观察和试验自然科学的事物。还有他们引用海利斯所言：“只有回到孔德完全的实用论，局限于依据感觉来观察的说明和主张”时，才能说这个局限算是正当化的。(Harris:“The Philosophical Basis of Theism”, p. 301) 那么不论多少宗教主观学问的神学，如不能完全成为研究自然的现象之前，就不能如实用论所要求的那样，来论究依据感觉观察的事物，所以就成为不能成为学问；何况还不能以观察和经验的论据来论究有关

神的神学。岂能在如上所述的学问意义的领域内有一席之地呢？

面对神学者如此退缩和自卑的方法，亚伯拉罕·凯坡说：“无论在什么处境中，神学不能开始抛弃自身的自尊。还有，那些罪有应得的神学者们，因为明显地对神学多少有点羞耻，就借用了科学之名的晋升状 (scientific brevet)，这是因为新型式人物之退缩，得到了应有的惩罚。他们大概是因为非神学学问的压抑，割下了神学的心脏，部分变形地迎合自然主义体系的研究。因此，我们明确地宣告：我们的辩护与这些无助于神学学问性质所作的努力，没有什么关系。无论哪一位加尔文主义者，也不会参与抛弃神学者所应有的性格。”(Abraham Kuyper: “Principles of Sacred Theology”, English translation,1954, pp. 211-212)

### 3) 坚实的决策

这个问题坚实的解决策略是：采用找到“学术”的正确定义。如上所述，以自然科学为标准的学术定义，是偏向于迎合不可知主义、实用主义的提案。我们所需要的是圆满的定义，能够概括地包括所有的学问。如德国哲学家鲁道夫·艾士勒 (Rudolf Eisler,1837-1926) 的定义所说：“学问是单纯地在本质中系统化的知识；即在其自身同一的领域内，有密切相互的关系，构成同一连环上、或者是依靠共同观点系统化的统一体。方法论是洞察相互关联连锁的闪光。”

[ 注 ] Rudolf Eisler, 1837. 1. 7-1926. 12. 14. 德国哲学家，主张唯心论的二元论，依其丰富的哲学史知识和客观的判断，所编辑的哲学词典，直到今天还有很高的使用价值。

学问只不过是系统化的知识。按此定义，我们没有什么理由认为教义学不是学问。

学问是建立在人类普通知识的基础上，依其知识对象的性质，或观察、或论证、或按启示的多种方式来获得。还有，自然科学是以实验来检试，精神科学是以理性来检试，神学是以圣经来检试，显示出各自的真知识。只有启示才能给予神学的论题，将其得到的知识系统化，按照圣经的类推来严密地检试是神学者的义务。如果神学者将其论题有广泛地观察，将其统一化和方法化，这就是他以学问的方法来论究，他工作的结果就是学问的知识。

依照自然科学方法的推理，才是真正的学问，断言在此之外一切的研究都不是学问的实用主义态度，并不是所有科学者和哲学者的一致态度，反而认定在研究依照自然科学方法的知识以外，还有其他的知识和学问，这应该是论及学问者的正常态度。大生物学者 J·A·汤普生 (Sir J. Arthur Thompson) 教授，将科学定义谓“是从观察和实验所得到、有着描写和法则种类的知识。”接着他又说：“这不是唯一种类的知识，也不是走向真理的唯一途径。”

(Francis Mason: “The Great Desing”, Macmillan, 1936. p. 13) 他更进一步地说：科学要我们看到的，如果不相信 神真实的目的，也就是不相信从过去直到未来所继续的某种计划的存在，这个宇宙将不存在什么意义，我们在其中的人生也没有什么价值。(Mason: Op. cit., p. 15) 如此，虽然站在自然科学的立场，并且肯定其他学问以及神学的权利，并不是什么稀奇的事情。

#### 4) 各种角度的肯定

神学因为不是属于自然科学领域的活动；虽然无法接受应用的实验，但是有更多与精神科学共同点的系统知识。神学的学术地位，可以肯定其角度不同的理由。詹姆士·俄尔断言神学是 神的学问。他解释道：“大部分的学问能够知道在学科内所包括的事件，使用正当的方法时，可以得到预期的结果，其原因是进行在推理上。”(James Orr: “The Progress of Dogma”, New York, 1901, p. 10)

薛德认为神学不但能给人生的真智慧，也是一切真智慧的“绝对之学”。再者，信仰将指示其对象产出真知识的事实，可称此学谓“实证之学”。我们的注重点是：神学不但是产生历史知识的“描述的学问”，更是依据启示来传达能够束缚良心、论究绝对真理之“规范的学问”。

凯坡说：只有宇宙是学问的对象。万有的根基、宇宙原因的 神，只有在宇宙以外才能去找寻；因此不是属于同一个范畴。所以，可以反对把探索 神的神学与学问同列。可是，他又解释说：“我们神学的真正对象，不是 神未曾显明的本体，乃是显示出来的模型启示 (ectypal revelation=revelatio ectypa)。此启示不在宇宙以外，唯有在其内将本体向我们提示出来。没有用其他的形式，只有以宇宙的形式。因此关于科学的对象，我们的定义无需丝毫变更，可用同样的方式来解释神学。确实也能在学问的有机体内，得到相当的地位。”(A. Kuyper: Op. cit., pp. 218-219)

卡尔·巴特虽然肯定“教义学是一门学问”。但这只是一种尝试，并不是绝对的肯定。他说：“我所说的学问可以理解为，对有关一定对象和事实

范围所作的理解、说明、探索、教示的尝试。不论何种人生的行为，都不能说是超出尝试，或者说不是学问。我们称学问为尝试（或者习作），因为有其预备性和限界性。实因在严肃地学问领域内，无法瞒过的事是：不能说人所作的事，是最上的智慧和最高的技术，也没有所谓是从天上掉下来的绝对学问。基督教的教义学也是一个尝试，理解的尝试、技术的尝试；尝试将一定的事实，看过、听过，确认其事实和作出共观比较，整理成一个教理的形态。无论什么学问，都要以其对象和范围为取舍。无论在什么学问中，也没有因纯理论和纯实践发生过问题。问题总是发生在理论的这一面；或者是启导理论实践的另一面。我们理解其为双重的作用，认为教义学是在一个对象和一个事实之内作有关的研究和教导。”(Barth:“Dogmatik im Grundriss”, ch. 1)

## 5、对其他学问的比重

教义神学与其他几类学问比较后，所显示出来的比重，可以显明出作为学问是何等的重要。这门学问与其位置最接近的哲学、心理学作比较后，可以显明出最优越性的效能。

### 1) 与哲学的比较

教义学和哲学在实质上虽有共同的目标，可是达到其目的的方法却迥然不同；两者都在追求快速理解的世界观和人生观。可是神学是以相信 神的信念和 神是万物的原因为开始；哲学却是以其他的观念来说明和充足其为万物存在的出发点。希腊哲学家认为水、空气、火、动的原子、理性（*nous*）都是观念。近代的人们认为那是自然、心理、人格、生命或其它的东西。教义学不但以相信 神的存在为开始，更主张 神以他的恩典启示了自己。哲学否定这两种观念。教义学者从研究 神的观念和 神的启示，来发展自己的世界观和人生观。哲学家是从其他的和其内在的推测能力来发展自己的世界观和人生观。

因此，教义学是建立在客观的坚实基准上；哲学却是明显地依靠哲学者的推想和思索。然而，哲学对教义学者尚有一定的价值。

第一、这对基督教的立场提供某种支援。康德以良心为基础，论证 神、自由、永生的存在。亨利·伯格森认为：人们如同依靠理性的方式，同样地以直观的方式支援知识的观念。各样的哲学家为了心和脑的独立性而作过辩论，追求陈述它们之间的关系。教义学者将哲学的如此结论，以圣经的立场来支援而使用。

第二、哲学给教义学者提示，理性不能适当地来解决存在的基本难题。教义学者对于从哲学得到的一切助力觉得需要感谢，同时使哲学也很快地发觉，关于哲学不可能有真正之起源的理论和护理、罪、救赎、终极完全的教导。这一切的概念对正确的世界观和人生观非常重要。教义学者在 神和启

示的不可抗力中，退而找到了这些难题的解决。

第三、哲学使教义学者晓得不信者所接受的教育见解，如同信徒对基督教的信仰。哲学抓紧了不信者的思想，知道其人的哲学，将会拥有掌握和理解其人的钥匙。信徒的布道对理论的哲学家，虽然难以给予感化，但对理论思索不深的心灵却是有所助益。

## 2) 与心理学的比较

心理学是质问人类行动的方式和理由的学问。晚近半个世纪以上，注意和研究宗教生活的事实，这是将宗教看成是一种心理现象；研究从宗教关系发生个人心理的机能时，就成为宗教心理学。再者，致力于宗教的意识是如何发现的？在宗教的意识中，心理机能的反应是以何种状态显现出来？宗教心理学描写宗教经验的时候与教义学有奇妙的一致。但当要说明原因，解释形而上学的时候，就会显出很大的偏差。有的心理学者把宗教生活中出现的各种现象，解释为自然的现象，说明其原因时也是完全否认非自然和超自然。一方面是对灵魂和罪恶的实在发生疑问；另一方面又否认神的存在，并企图消除宗教生活的本质。因此，对心理学与教义学以及形而上学的关系，卜莱是如此说的：“愿意夸大评价宗教心理学的人，需要表现出谦卑的态度；因为那最多不过是描写人生的经验。虽然这些经验相互指向、成为联络，但是要明确地认定，在其内有科学不能研究的实在领域。”(Pratt: “The Religious Consciousness”, p. 42) “科学不能研究的实在领域”在等待着教义学来说明其真象。

## 6、教义神学的位置

教义神学在学系中的位置，在一般标题下所要考察的问题是：教义学在神学中的位置、所属的学群、同一学群中与其他科目的关系。

### 1) 神学上的地位

教义神学在神学的各分科中占有中心的地位。在广大的神学领域中，分为四大类：称谓释义神学、历史神学、系统神学、实践神学。教义学的另一个名称系统神学，处于最中心的位置。

释义神学是研究圣经本文，并考究及解释有关的圣经考古学、圣经概论、圣经解释学、包括圣经神学的研究。其中的圣经神学特别地收集圣经解释的果实，组织成各样基本的教理，追踪圣经启示历史的发展。

历史神学是追踪在圣经中神的百姓和基督以后教会的历史。这是在举论真宗教的起源、发展、扩散的同时，并与宗教的教理、组织、行动有关。这包括圣经历史、教会历史、教理历史、信条历史等。最后两项与教义学的工作，有着非常密切的关系。

系统神学或教义学，将释义神学和历史神学提供的材料取出来，使其在神学研究的大题目下，以论理的顺序排列。系统神学严密地说，是教会信条

表现教理的体系化和辩护。因此，有路德宗教义的讲解辩护人马登森的《基督教教义学》(H. Martensen: “Christian Dogmatics”, 1849)、《韦斯敏斯德信条》、以及讲解和辩护其他长老宗的查尔士·贺智的《系统神学》。教义学又包括辩证学、论辩学、圣经伦理学等。

实践神学是把教义神学的教义传授和教导于人，应用和议论于重生、成圣、德行、教育、服事等主要任务。在此分科中包括讲道学、教牧学、教会政治学、崇拜学、基督教教育学、宣教学等综合起来支持工作的任务。

## 2) 所属学群

教义学一般总是没有变更地编在系统学群或者是凯坡所谓的教义学群中。也就是以教义为中心的学群。如果分类和列举在这个学群中所属的科目，即：

第一、将启示的全部内容，构成为信仰和义务的体系，是教义学和伦理学。

第二、在构成的过程中，过去在教会里进行的历史，有教理史和信条学。

第三、在教会的范围内，有兴起对抗异端运动，拥护纯正教义体系，论争神学的辩证学。在这些科目内，教义学处于首位，接受其他科目的支援。

施来马赫认为教义学是在历史发展到一定的阶段，以某一特殊教会告白的教理为之学。因为教会变转无常的宗教经验，看来是没有永久性权威的表现，所以放在历史神学之下。罗特 (Rothe) 和多乐讷 (Dorner) 在这个观点上也随从施来马赫。可是施来马赫的这种见解，不但是在神学界，甚至在近代自由主义的神学者中，也没有得到很大的赞同。

## 3) 与辩证学的关系

有关辩证学的性质，因为意见不统一，所以有人认为：它是属于释义神学中的一部分。其他的人把它编入在实践神学中。如果把它看成是系统神学中的一部分，作为教义学绪论的研究或支援其他的什么，比较更合于惯例。

施来马赫完全采取新的路线，以辩证学为神学全体系的绪论，宣言要先于释义神学。他认为辩证学是要依据理性的辩论，为基督教全体辩护的献心学问。施来马赫的这种见解，艾布拉得 (Ebrard) 曾采用过，也得到华腓德实质上的赞同。华腓德称辩证学是“神学部门中，以学问来确证神学本质规律性的原理。在确证这些原理继起的部门中，依靠健全的解释和组织，确证从这些原理中所引出的细目。”

华腓德又说：神学学科中的辩证学是确立 神的存在、人的宗教性、圣经历史中 神启示的真实性等教义学的假定。

可是，对于凯坡、巴文克、海普卡、施来马赫的立场提出异议是理所当然的。

(1) 辩证学的名称正如其名是正规的防卫学问。不可构成独立的体系变成以建设性的学问为目的。

(2) 这门学问成为一种泉源，虽比神学中其他的四门学问在前，但神学不可建立在人生理性的基础上。

(3) 神学失去其独立性，从纯粹理性产物的体系中汲取其原理，这是与神学的性质有所冲突。

提出这种异议的神学者，给予辩证学在教义学的研究中指定了一个位置。他们避开对辩证学的过度评价。唯有对抗一切的攻击，辩护教会的教义，使其辩护成为建设性的原理样式，指定了这门学问谦逊而重要的职务。

#### 4) 与伦理学的关系

在研究神学的部门中，没有比基督教伦理学与教义学有着更密切的关系了。基督教伦理学的基础假定或前提，是取自基督教的教义学。两者在本质上都是以基督教所启示出来的同一主题，举论 神和人以及其他相互的关系。教义学将基督教生活知识的内容，以正确系统的样式来描写。在 神启示的根据上，藉着信仰的感应，来描写其内在的实际。伦理学也是描写同一的基督教生活，藉其根置于基督教信仰的自我活动，规范其性向和行为。基督教伦理学，将根据教义学所给予或确立的 神论、人论、宇宙论、末世论的假定为前提，建立起至善、正确动机、义务的法则概念。(David Stow Adam: “A Handbook of Christian Ethics” Edinburgh, 1925, p. 27)

从历史的观察中，两者的关系也非常密切。在宗教改革以前和宗教改革期间，多数的神学者把基督教伦理编入在自己的教义学中。17 世纪中的几位神学者，把它放在教义以后，作为第二部来举论。加尔文在《基督教要义》中，讲解十诫命时占用了很多的篇幅，举论了有关连接重要伦理问题的教义，显示出加尔文主义独特的伦理思想。基督教伦理受 18 世纪哲学的影响，逐渐丧失了神学的性格。在施来马赫、罗特、何尔曼、田立克的著作中，道德与宗教是脱了节。可是多乐讷、俄克、路他德 (Dorner, Wuttke, Luthardt) 等再次把伦理和宗教连接起来。前个世纪的赖门德 (Raymond) 把基督教伦理编入在自己的教义学中。改革神学中的查尔士·贺智和达布尼在自己的教义神学中，包括了十诫的论述。A·A·贺智在教义学题目的排列中，随从大多数神学者的综合方法，将教义学的内容分为六部，把伦理学排列在救恩论和末世之间的第四部。(A. A. Hodge: “Outlines of Theology”, New York, 1895, p. 23) 教义学与伦理学之间虽没有根本的差异，但其中的一个源头 (rincipia) 也是另一个的源头。可是，凯坡认为伦理的真理与教义的真理是两个不同的发展。两者的研究有其独特要求的方法和理由，看来更适合于分开来研究。教义学是论述“信仰的项目”(articula fidei)，伦理学是叙述“诫命的教训”(praecepta decalogi)。今日在研究上，一般就是这样区分。



## 第2章 教义神学的任务

教义神学的研究、目的和任务、来源和标准、方法和分解等，一般是要分开在各章中所要论述的重要题目。但是这些都是在教义神学实际任务各方面所指示的事项，所以也可以统筹在一章中。

### 第1节 教义神学的研究

教义神学的任务，以教义学徒的观点来看，称谓教义学的研究，应该也不能算错。因为这份任务大部分是要依靠研究来进行。因此，在正式地进入本任务的论述之前，先摘要地阅览一下斯特朗论述的有关对研究所需要的准备，包括其限制及进展。（A. H. Strong: Op. cit., pp. 34-40）

#### 1、研究的准备

研究教义神学的准备，学徒需要具备以下的各样条件：

##### 1) 受过训练的真实之心

只有一颗受过训练而真实之心，才能收集事实、了解其中的概论，藉着不断地论证，推论其联结的原理，方能达到结论。教义学徒在启示的话语中，要发现隐藏的救赎真理，并要把传授给他人的明确目标摆在前面，恒久不断地致力于研究的训练。教义学的研究，因为是一件在广阔的圣经真理海洋里奔驰和寻觅的事。如果没有一颗恒久努力和训练有素的心，是难以胜任的。还有，真理如果没有广泛的研究，其教导将发挥不出真正的效果。“诡辩学者只说出了结果，便以为自己是给了教育。亚理斯多德举例有某一鞋工，公言要教授不使脚痛的做鞋技术，拿来了各种做好的鞋，放在实习工的手中，向他们说明方法。”（Butcher: “Greek Genius” ,pp.213,230）

##### 2) 养成直观的心

不但要有逻辑性，更要养成直观的心，就是心不但能有推理其过程，还要求有信赖本来的确信。教义学徒一定要对感觉的、物质的事实和属灵的事存有所深思，看到事物外面形式的同时，也要看到其内面的关系，对拥有真理的实在和一贯的信念要有所熟练。“对于善，我万一感觉不出来，以后又有谁能向我证明呢？”（Vinet: “Outlines of Philosophy” , pp. 39-40）巴斯噶说：“论理能藉着一个推想，摇动每一件事物。纯知识的存有，就是无法维修的怀疑。”加尔文说：“撒但是尖锐的神学家”。“诡辩学者郭基阿斯（Gorgias）认为：可以使人们看到，能够形而上学的，什么也不能使其存

在。能够存在的，我们就不能知道。我们所知道的，就不能传达给别人。”(Zeller: “Outlines of Greek Philosophy”, p p. 93) 我们的心如没有直观的习惯，肯定就无法把握和传达天上启示的属灵真理。

### 3) 物理的、精神的、道德的、学问的知识

思考圣经真理的表现方法，受到这些学问基本观念的很多影响。再者，攻击和辩护神学的武器，普遍都是从这些学问的武器库中取出。因此，神学徒不可不知这些道理。“很多神学的体系，好象威尼斯的钟楼颠倒过来，其原因是基础不牢的关系。”(A. H. Strong) 威廉·汉密尔顿说：“神学中出来的难题，没有不是从哲学中先出来的。”(Sir William Hamilton) N·W·泰勒说：“形而上学如果向一青年说：请给我吧！神学说：我不会关心是谁拿走了它。”(N. W. Taylor) 神学因为还有和科学有未能对面的地方，同样地，科学和哲学也有未能对面的地方。

### 4) 圣经的原文

这不但使我们对决定圣、罪、赎、称义等基本名词意义的需要，还能有助于对教理陈述时文脉的联络及解释。克里索斯托说：(金口约翰, Johannes Chrysostom, 约 374-407 是教会历史上的大布道家)“我们一切恶的原因，是因为我们不明白圣经。”可是有近代学者说：“圣经在给予人们的礼物中，是最危险的。”我们有时只看重圣经的文字，却未能将其精意体现出来。偏狭的解释会对其意义背道而驰。充分地掌握原文的知识，对文字的意义和语句有正确的联络，才能找到本文中的正确思想。普林斯顿的腓力·林德士力(Philip Lindsley, 1813-1853) 教授对他的学生说：“为了死，最好的准备之一是对希腊文语法有彻底的知识。”年轻的伊拉斯谟(Erasmus)说：“当我攒了一点钱的时候，先要去选购点希腊文书籍，然后再去准备衣服。”圣经的原文虽然可以说是死的文字，但可以证明它们是活的语文的原因；因为它比其它还活着通用的语文，没有因用法变迁会带来误解的危险。神的护理给予了特别启示的固定形式，而使用了希伯来文和希腊文。

### 5) 敬虔的心灵

只有更新而敬虔的心灵才能对神的启示有需要的感觉。有此需要的时候，才能理解其真理。“不要效法这个世界，只要心意更新而变化，叫你们察验何为神的善良、纯全、可喜悦的旨意。”(罗 12: 2)“达到最高的是心灵(heart)不是头脑(brain)。”“心灵是用心(mind)来学习、比头脑(head)的学习更为高超。”坡卜纳古(Vouvenargues)说：“伟大的思想是从心灵中发出来的。”巴斯噶说：“我们不但以理性来理解真理，更是用心灵来理解……，心灵拥有理性无法理解的理由。”歌德(Goethe)说：“艺术作品虽然用头脑可以得到充分的理解，但唯有从心灵出来的，才可以得到助力。”还有皮泰说：“我们思想的体系，大部分是因心灵的驱使……，真理是从良心产生出来的。”尼安德(Neander)的标语是“神学者所作成的是心灵。”还有，罗宾逊(E. G. Robinson)说：“神学万不可用冷血来研究。”威尔金逊(W. C.

Wilkinson) 说：“头脑是教导指向真理之极的磁针；心灵却是埋藏磁铁的本体。头脑虽被自然极的真理有所吸引，但被所靠近的磁性更能吸住。”

### 6) 圣灵光照的感化

只有圣灵才能明白 神的事情，所以只有圣灵光照我们的心，我们才能明白。“除了 神的灵，也没有人知道 神的事。我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从 神来的灵，叫我们能知道 神开恩赐给我们的事。”（林前 2：11-12）杜平根的贝克教授（Professor Beck of Tübingen）说：“没有引导学徒走向真理的特权之路，引向特权的唯一之路，就是不学无术的人所认为的重生或者是圣灵照明的渐进之路。如果没有圣灵，神学不但是一块冰冷的石头，更是害人的毒药。”微分和积分学的一切真理是包含在单纯的数学公式里，同样地，全部的神学也是包含在 神是灵、是爱的宣言中，或在伊甸园门中所发表的原始福音中。但是，迟钝的心思，自己不能从公式中求出微分和积分；罪恶的心灵也不能从最初的预言中取得神学。证明几何学的定律是否正确，需要老师们来证明；必须要有圣灵的照明，才能明白基督以死来例证的“新诫命”：“乃是你们从起初所受的旧命令”。（约一 2：27）圣灵能使我们明白一切真理，能够使我们明白和解释基督的一般启示和特别启示的意义，作成对真理正当的证明和应用。

## 2、研究的限制

教义学研究的资料虽然采取于 神的启示，但是 神没有公言要提供有关 神与宇宙的一切关系。这种研究因受到这些必然的限制，是我们应该留意的。

### 1) 人理解力的有限性

相对于另一个层次必然性的奥秘，人们的理解力是有限度的；也就是发现 神的本性有无限性和不可知性，以及联系性的奥秘。“你考察，就能测透 神吗？你岂能尽情测透全能者吗？”（伯 11：7）“深哉！ 神丰富的智慧和知识，他的判断何其难测！他的踪迹何其难寻！（罗 11：33）因此，每个教理都有无法说明的一面。杜勒门德认为“没有听过没有奥秘的科学，没有奥秘的宗教不能成为宗教。”（Drummond：“Natural Law in Spiritual World”）罗宾逊说：“有限的存有，向着无限者自身的关系也不能掌握。”（E. G. Robinson）

### 2) 学问的不完全性

自然的形而上学的不完全性，将同一层次偶发性的奥秘，分开来考察的时候，可以得到完全的理解；如此结合的真理，就成了似乎彼此不能调和的奥秘。我们成了将单一的真理，看成是一分为二、奥秘的、道德的、散光眼的（乱视：astigmatism）牺牲者。我们将 神和人、 神的主权和人的自由、基督的神性和人性、自然和超自然，看成是没有联络的两个事实。当我们有

更深地洞察时，便能看出只有一个整体。天文学中的向心力和离心力，无可置疑地，它们是同一个力量。孩童的小手同时不可能握住两个橘子。“自然中的无限秘密，从书本中我可以读到一点。”（Shakespeare: “Antony and Cleopatra”, 1: 2）“人类在知识上的进步，如此不断地或急速地在加快，因此现在的人，在一生中所能得到的知识，比过去人类在全历史期间中所能得到的还多。”（Cooke: “Credentials of Science”, p. 34）可是，我们要和迪·阿尔同声地说：“在宇宙中，人的立场是偏心的，（偏心的：以两个不同的圆为中心）只有神在中心，只有他能够完全地展示出真理的轨道……，真理前进的运动情景，看来似乎是在后退。”（D. Arcy: “Idealism and Theologyp”, p. 248）

### 3) 语言的局限性

言语是表现和界定真理的媒介。如同其他的一切学问，在神学中术语学的发明，是进步的条件和标准。圣经中属灵的真理，表现成纸面上的语言。在认识上，有其特别的困难。“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 2: 13）将面对于“是人不可说的言语”（林后 12: 4），只有重新再造用语。那就是从一般普通的单词中选出来，赋予更广大和新颖的意义。那些术语“在意义的重量以下摇晃”。哥林多前书 13 章中“爱”的单词和希伯来书 11 章中“信”的单词，负载着多么沉重的意义。因此，今天我们用不完全的用语反映真理的基督时，仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了。“我们要挖通思想沙洲的坑道，得以进入其内，赶快除去言语中石块的障碍，建成没有阻碍的通道，更深地向着真理的金矿进入。”

### 4) 圣经知识的欠缺

因为单靠圣经的文字，有时显明不出真理的结构，所以就依赖神学的进步来解释神的话语。圣经的解释是从讲道学开始，进展到司可特、耶利卡、史田吾理、莱普尔等注释书中文法的、历史的、教义的例示。约翰·罗宾逊说：“我真实地确信，直到现在，从主的话语中，还有将要涌现出来的真理。”圣经的本身也是逐渐地完成。基督的灵在先知的工作中，也是从预表的表现进步成为完成而明了的表现。我们只有献上诗篇 119 篇 18 节的祷告，说：“求你开我的眼睛，使我看出你律法中的奇妙。”

### 5) 成文启示的沉默

我们似乎看到了教导和训练的隐藏意义，对需要的反而没有很多的启示。举例说，圣经对童贞女马利亚的生涯和死别、耶稣的面容和初期的职业、罪恶的起源、死后的状态等，保持着沉默。还有奴隶制度、酒类贩卖、政府腐败等有关的社会政治问题，圣经都没有明言。“天使叛变的时候，耶稣虽然在天上。可是他没有向我们谈过很多有关天使和天上的情形。他没有向我们讲过在伊甸园中，有关亚当、人的堕落、亚当犯罪的结果、死的情况、以及离世的灵，他们是灭亡还是得救。”或许只是把原理告诉了跟随他的人，

只要他们能够应用就是最好的方式。他的福音不是为了满足人们无益的好奇心，他不愿意人们的心从进入窄门的重要事情中，分散转向其它的事情。（路 13：23-24）约翰·富斯特（John Foster）为了著述《为了永远所收集的问题》这本书，耗尽了他的一生。但是，“隐秘的事，是属耶和華我们 神的；唯有明显的事，是永远属我们和我们子孙的，好叫我们遵行这律法上的一切话。（申 29：29）

### 6) 罪的原因而缺乏洞察力

爱好圣洁是宗教知识的条件。信徒个人和教会团体，对所有道德的不完全，会造成完全神学的障碍。在属灵的时代中，神学有着很大的进步。宗教改革以后的半个世纪和约拿单·爱德华兹的时期，随着新英格兰大复兴以后的半个世纪可为例证。“学问是在众多的意志影响之下，知识的真实性依赖于纯洁的良心。意志虽然对学问的证据没有抵抗的力量，学问的证据如没有意志的持续性忠诚，就无法获得。”（Ueberweg: “Logic”, Lindsay,s translation, p. 514）培根卿（Lord Bacon）声言“人若不回转变成小孩子的样式，就不能进入天国，同样也进不了学问的国度。”达尔文的心思从搜集大量的事实中，成了分别一般法则的机械。因此，自叹依赖比较更高的兴趣，造成自己脑部的畏缩。道德的、宗教的能力 (faculty) 景况，有时也会有此类似的畏缩。

## 3、研究的进展

### 1) 不可能成为完成的体系

我们不能期待教义学有完成的结构体系。一切的学问只不过都是反映他心中现在所达到的境地。无论那门学问都没有完成和终结，自然与人文的学问姑且不论，尤其是有关 神的学问与知识，的确使我们终其一生也无法穷尽。我们不能期待一切的圣经教理，都能证明是在合理的根据上；甚至我们也无法期待，看到在每个环节中所联系的原理。我们在这些无法期待的地方，得不到什么。我们必须将启示的事实，放在应有的地方，等待比较更亮的光来照亮。其中即使有无人能够理解、或是与体系中其它关联不明显的地方，也不能否认和抛弃。威廉·汤普生（Sir William Thompaon）在他教授职 55 周年时说：“用一句话来概括我 55 年间，为科学的发展所作的艰苦奋斗和努力之特性，就是‘失败’。我对电力、磁力、以太（ether）、电气和有重量的物质，以及化学的亲合力之间的关系，比 50 年前在我初期教授时所知道的，教给我的自然科学学生所作的试验，现在知道的并不更多。”艾廉听过三种倾向说：“第一是‘把新的毁灭’；第二是‘把旧的毁灭’；第三是‘什么也不要毁灭’。如伊拉斯谟所期望的是：使旧有的渐进或无声地长起来成为新的。我们不论矛盾是否能靠着智力来作调和，但却都要接纳。真理绝不会因着某种中庸（Via media: 英文的意思是“透过媒体”或“透过手段”）的强

行提出成为事实。真理更明确地如同在基督的神性和人性中、恩典和自由中的那样，平放在反对的联合议题中。勃朗科·怀特（Blanco White）被罗马教廷不信任。俄莱斯代士·勃朗逊（Orestes Brownson）从不信任中走向罗马。约翰·亨利·纽曼和法兰西斯·W·纽曼兄弟、波墨顿的乔治·何伯特和切波利的何伯特卿兄弟也是如此。其中之一是要将神圣世俗化；另一个是要将世俗神圣化。可是，这一面如果是真实的，那一面肯定也是真实的。因此，我们应当两面都要采纳。一切的进步都是把旧有真理的意义，作更深地投入并作更广泛地应用。”（Allen: “Religious Progress”）艾廉的陈述，表现得虽不算完美，但还是有力地劝勉着我们，要满足于真理知识的不完全性。

## 2) 反而在等待着进展

神学是我们对有关 神的事实，作出主观的理解和讲解这些事实时，在有了比较更完全的意义上是谓进步。我们可以与马提纽（Martineau）一起说：“宗教虽被批评为不会进步，但却不朽地在施行着赏赐。”我们的知识虽然可以不完全，但这反而对我们有更大的价值。我们的成就是在神学的结构上，将圣经中表现的事实，清楚而单纯地推论其关系，并有赖于与圣经的中心主题——有位格的耶稣基督达成结合。

神学的进步，是人们在理解上的进步，不是 神在表达上的进步。在天文学上的创举，不是人们创造了天体，只不过是发现了前所未见的天体，或者是知道了（天体之间）前所未知的关系。

费舍尔说：“布满星光的夜空，古今都是一样，藉着望远镜使用能力的增大以外，繁星闪烁的宇宙没有被扩大。”（Fisher: “Nat. and Meth. of Revelation”, p. 48）我们不会期待有新的世界，也不会期待有新的圣经。可是我们可以期待这两者解释的进步。事实应该是最后的，解释却不是那样。

## 第 2 节 教义神学的目的和任务

### 1、教义神学的目的

教义神学的目的，是作教义学定义基础上的陈述；也就是说教义学的目的是：确认 神和有关 神与宇宙之间关系的事实，将其事实的真理系统化，联络各个部分成为有机的体系，展示其组织上前后的一贯性。这种确认有关 神的事实和展示其系统性，是教义学的目的。（A. H. Strong: “Syst, Theol,” I, p. 2）

#### 1) 确认 神客观的事实和系统的展示

定义教义学为一门学问时，这表示包括了目的。学问不是发现后再创造的。如此，教义学是发现有关 神的事实，将其确认和展示而不是被创造的。

学问的探讨，事实是客观的而不是主观的。特别是在自然科学的领域中，

学问是以严谨地观察、记录、对照、界定客观的事实为目的。科学又是认识和说明事实之间的关系，将其事实之间的体系作含量的、平衡的、有机的联络，综合成为合理的原理。因此，在这方面，科学是严谨地探讨有关客观的事实和原理。

在学问中，不可否认的重要性是：事实的关系和综合说明其原理。散开的砖块和木材不是房屋。在解剖室中分开的手、脚、头、身子不是活人。因此，单是事实并不能构成学问。学问是综合了事实和关系的原理。“从一般石匠们的知识中可以看出，如果没有学问的存在，就不可能只有事实的存在。如同初期的希腊哲学，如果没有学问就不可能有思想。”（Whewell: “Hist, of Inductive Sciences”, I, Introd., p. 43）多维说：“追求学问就是追求关系”。（Dove: “Logic of the Christian Faith”, p. 14）但是，学问所追求的这些关系和原理，都是根据于事实。事实本身不得不是严谨而客观的。

## 2) 主观信念对象的不当性

不是客观的东西，与其说是事实，最多只不过是主观的信念或者是想像的对象，不适于成为学问的目的物。席尔勒（Schiller）论到哥伦布热烈的信仰时说：“假若他不能够发现一个大陆，他或许会创造一个出来。可是，信仰不是创造出来的，哥伦布如果没有发现那个陆地，如果对他信念的解答，没有真正的对象时，他的信仰只不过是想像而已。”（Fisher: “Nature and Method of Revelation”, p. 141）但是，哥伦布所追求的大陆，果然存在而又被他发现了，他的追求是努力地向着客观的事实，不仅仅是主观信仰的活动。如此，学问也是以思想和纲领来探讨客观的事实。其中探讨的教义学是有关神的事实，在本质上是客观的，不是主观的。教义学中举论的事实，与教义学者的主观精神过程是独立的存在。

教义学在确认和展示神的事实时，是依靠客观的神启示的圣经，不能以人生主观的宗教经验为基础。宗教经验或许会成为神启示事实的真正证据的帮助，但不能代替启示。因为经验会随着经验者的变动而发生差异。所以人们对于发现神的事实，人不能成为权威的器具。因此近代神学，想从主观的宗教经验中得到论据，以此来建造神学，这是与真正的神学目的背道而驰的错误。其神学所认为的教义学目的，是想在主观的宗教经验中，发现宗教的真理。

## 2、近代神学中教义神学的任务

有了教义学的目的，再规定教义学的任务是当然之举。在教会的历史中，教义被确定时，教义学的目的，是确认和展示关于神事实的教义含义。在这段期间，确信教义学的任务是，将教会教义的正确性放在圣经的亮光下对比，在可能的范围内拥护其合理的证明。为了改革宗传统的法兰西斯·图赖提尼（Francis Turretin, 1621-1687）和为了路德宗传统的约翰·格哈德（Joha

Gerhard,1582-1637)等两人,是教义学任务观的代表。可是,近代自由主义神学的教义和教义学,在概念上与历史的神学路线不同。他们以不同的角度来看教义学的目的,其教义学的任务观肯定也是不同的。其神学中教义学的目的,认为是从主观的宗教经验中发现真理的同时,其任务也是与主观的经验关系有关。

### 1) 施来马赫派的观点

依照施来马赫的观点,教义学的任务是,描写宗教的灵魂与基督联合的经验感情。教义是宗教的感情、内在的意义、知识的表现,或者只不过是解释构成了教义学的材料(subject matter)。施来马赫以基督教意识的论据,介绍了教义学的视界,主张教义学是在特殊的时代、特殊的教会中,反映出来的基督教教训的状态。因此,教义学的目标是要系统地讲解,在某些特殊时代一定形式的教会教义。其讲解虽有值得自豪的历史之正确性,但不能主张是绝对的真理。在这种观点中,教义学就与神话语外在的权威绝了缘,而成为连规范的权威都不存在的、历史的、或描写的学问。

以范·达益(Van Dijk)为代表的荷兰伦理主义者教义学的任务观,因受了施来马赫感化的反映,把以“感情”替代了“生活”的名词。也就是说,教义学的任务是,系统地以学问的方式,描写某些特殊时代的教会生活,与基督交通的生活,不但是信徒个人的生活,更是信徒们在教会中的集体生活;不但是用感情,也是用思想和行动所构成的。当教会反省这些生活时,这些生活的知识表现形成了教义,因而需要教义学来讲解。

范·达益主张描写这些教会生活的学者们,可以说是受到圣经记录中,主耶稣生活经验的不断管理。因此,拒绝考察教义学是完全的历史学科,认为是没有规范的权威。

### 2) 立敕尔派的观点

立敕尔派认为:教义学是“基督教信仰学问的讲解”(Lobstein)或者是以“基督教信仰之学”(Haering)为通例。虽不认为信仰始终是同样的方式,但何尔曼(Hermann)尽可能远远地把信仰与一切的知识分开,而把信仰看成是完全的依赖。这些信仰的内容,是以宗教道德的经验所构成;这个经验始终是个人的,所以不能系统化。在这个观点上,教义学的任务,与其说是描写宗教道德的经验,不如说只能成为其它的什么。

立敕尔派虽明显地与施来马赫的主观主义有离缘的愿望,但也不能说他们成功地主张了教义学的客观性。立敕尔本人以彻底的抗罗宗语调说:“基督教的教理,只能采取于圣经。”可是,他认为新约不是从灵感而来,只不过是在接近教会创立时期的文献,其中所教导的教理,是依其个人的价值判断而取舍的。属于这个学派的真正教义学者卡富坦(Kaftan)认为:教义学一定要以信仰客观的意义,也就是根据圣经中神启示内容的结果,描写包含在信仰中的知识和内容。但是在研究圣经、信仰接纳和利用某种真理时,其真理的启示,不是无误和权威的。因为,这些是依赖服事主体的实在

价值自荐的，所以教义学所描写的信仰知识内容，结果是依赖了主观的人选。拉斯他因与卡富曼采取同样立场，认为教义学的定义是“抗罗宗信仰学问的讲解”。信仰知识的内容虽受到福音的感动，但其宽广度取决于依赖信仰选择的活动。前面提到的两人，虽然都是愿意主张教义学的任务，有客观的、规范的性质，但都没有成功。

### 3、改革神学中教义神学的任务

改革宗神学者们主张，教义神学的任务是：“将绝对确实的真理，以学问的形式来叙述，包括了基督教全部的教理。”换句话说，这个任务是以圣经“来采取事实，决定其相互间、以及其他种类真理的关系，继而辩护其正当性，展示其调和并逻辑上的一贯性。”（Charles Hodge: “Syst. Theol.”, I. p. 2）教义学企图系统性地述说基督教中一切的真理。这门学问不满足于描写教会信仰中一时的内容，一定要以绝对的或理想的真理为目标。这不是完全地停留于历史的或描写的活动，而是服事于含有规范意义的教义解答。履行教义学的任务，我们有几方面的区分。

#### 1) 建设的任务

教义学主要是以教会的信经或信条（信仰告白）、要道问答等为研究中心，将体现出来的标准教理的教义，解释其教义并努力综合总体的系统。这种努力，不但明示教义包括神的真理、相互间的有机关系，也要发现教义与教义之间的思想连环，好象茎、干、枝叶联结起来，才能形成树木的整体。同样地，神启示的真理彼此有着互相的关联，明示出其保有有机体的一贯性。还有，如果可能的话，最好是启发和调和过去神学的构造、思想发展的新路线。

#### 2) 证明的、辩护的任务

教义学要依据圣经来证明教义体系的真实性。这要证实其体系的每个部分，都很深地以圣经为根据。还有，教义学是在探索绝对的真理，其证明尽可能地追求达到绝对的真理。还有为了显现明确的真理，还需要举论在历史上叛离真理的谬误；同时也不能轻忽防御外来的攻击和辩护自家立场的真实性。正如，在前面我们论到，教义学与论理学和辩证学有着密切的关系。R·L·达布尼将他的系统神学，称谓《系统论辩神学》。（R.L.Dabney: “Systematic and Polemic Theology”, Richmond, 1873）

#### 3) 批评的任务

教义学如果真的如哈纳克所断言，是过去教义发展上的谬误，因此需要用新的方式来开始，那是藐视圣灵过去的工作，和对自己过度自信的结果。我们虽然以现代人的人生观和世界观之立场，过度地批评古来的教义，但不能速断古来的教义对今天的教会没有意义。如果用信仰的态度来接近，作出慎重地考察，就会发现其中有永远绝对的真理。可是教义学本身所提出来的

教义解释，要经过严格的论证、查看、校正是否有谬误；如发现缺陷，需要加以补充，以致力振兴教义学自身的发展。

#### 4) 教会的任务

教义学预想的启示真理，不是只给了神学者个人，乃是给了历史团体的基督教会，来唤起人们的信仰。因此，教义学不是论述教义学者个人的神学思想，乃是根据启示的真理，解明教会的信仰内容，并拥有教导的任务。德国的敬虔主义神学者何富曼将自己个人的神学系统化后定为神学，而藐视历史的教会信仰立场，实为严重的错误。教义学是研究和教导启示的真理，尊重教会的信仰，服事于教会。虽然历史的教会信仰立场被分为各种流派，可是站在宗教改革、以圣经为信仰的原理，是最纯正地保存了纯福音主义教会的立场。教义学是愿意服事的“真理的柱石和根基”。纯福音的信仰在教会的历史中，发挥无比的能力和果效，其稳妥性得到自证，确信最后胜利的服事者是不会失败的。论教义学是以服事教会为任务的学问，那岂不是向着神学抛了一个学问的问题吗？因为一般都认为，学问在作学问的事上，是没有什么前提和什么目标的，而教义学是因为有服事教会的任务。但是，真正无前提的研究和完全无目标的学习是不存在的。教义学如上所述，当教会有解释、证明、辩护、批评教理的任务时，已经是站在服事教会的立场上。教义学以有关的终极真理为学问，虽然对文化有所贡献，但这不能算是直接的目的。教义学相信在文化中的教会有其独自的意义和使命。以服事教会为自身的任务，并且能够向前迈进是理所当然的事。

#### 5) 传道的任务

教义学在教会的任务中，包含了以传道为主要的部分。教会为了避免基督的福音在宣教时有所错误，不得不努力地传扬纯正的福音。可是在教会的具体中，难免有时会落入谬误。因此，不得不反复地论证、努力传扬正确的福音。教义学使教会在传扬福音的时候，不但要作自我检讨，并且要追求传扬纯正的道。辩证一切启示真理绝对的确信性，是以唤起他人的信仰为目标。教义学者将自己对于真理的确信，在移植给他人之前，要怀着一颗炙热的心。如同 J·瓦易士卡说的那样：“真正的神学是传道的的神学”。（Mission's-theologie. 如保罗、亚他那修、奥古斯丁、路德、加尔文等都是如此）

### 第 3 节 教义神学的根源

在教义神学中，知识的根源是什么呢？换言之，教义学内容提供标准的要因是什么呢？答案在教理的思想中，虽有几种，但正确的只有一个。

#### 1、圣经独特的地位

### 1) 唯一的根源

圣经被认为是最初的神学，因此也是教义学的“唯一的根源或原理”（*fons or principium unicum*），至少普遍被信赖为“基础的根源”（*fons primarius*）。从灵感启示的圣经中，发现了记录 神的存有与其有关知识的根源是理所当然的事。 神在自然中的一般启示，常被认为是构成了自然神学，这成为教义学第二次意义的根源，直到现在有时还是如此。即使那样，教义学知识根源的圣经独特地位是没有被贬低的。对于一般启示或自然神学，有正确的理解时，也能够发挥出认识 神的知识，传达出模糊的效能。可是，与此同时，也显示出一般启示的不足，而需要强调特别启示和启示神学。

加尔文认为： 神虽然在自然启示中，有力地显示出明了性、普遍性、信服性（基督教要义 1 卷 5 章），但是人因着罪的堕落，汲取不到真神的知识。（*Ibid* 4-5）他论到超自然启示，在另一篇中，又以长文论到超自然的特别光照，传达 神知识的有效性。（*Ibid*...,6-9 章）他说：“ 神从起初开始，比发现他自己还要明确地向着他的教会制定了路程。比较更直接的方法是，追加了他的话语，补充了这普遍的证明。”（*Ibid*...,6 章 1）这是论到一般启示的不充足性；只有特别启示的圣经，是教义学唯一的源泉；或者更清楚地说，至少可以说是基础的根源。

华腓德认为在自然中 神的启示、护理、基督徒的经验，可以被认定为“真正而确实”的根源。可是他又说：“如果这些论据不能更确实、更充分地依靠圣经的启示来确证、巩固、补充的话，我们可能会被封闭在贫弱和怀疑的神学中。因此，圣经不是某种程度上的神学根源，而是有着不能与其他类比的意義。”（*Warfield: “The Idea of Systematic Theology” Presb. and Ref. Review, April, 1896, pp. 250-253*）他确实地认定圣经为 神学的基础根源（*fons primarius*）。

图赖提尼、凯坡、巴文克、敦威尔、基拉底俄（*Turretin, Kuyper, Bavinck, Thomwell, Girardeau*）等改革宗的神学者，毫不犹豫地认为圣经是神学的唯一根源和规范；他们的意见都认为 是 神的知识。虽然从一般启示中也能略有所得，但唯有在圣经的亮光下，将那些知识照明识别时，才能介绍是真神的知识。圣经中再次公布了因罪的伤害，被模糊曲解了 神启示的要素。经过校正、解释后，神学者在此可以寻求 神以及 神与宇宙有关系的可信性的知识。不但如此，神学者在特别启示的圣经以外，得不到与耶稣基督 神救赎事工有关的知识。所以，只有在圣经的基础上，才能建造教义学的体系。普林斯顿华腓德的前任者 A·A·贺智（*A. A. Hodge*）对有关的神学根源，也说：“真正的抗罗宗教理认为 神的灵感动的新旧约圣经，是向我们所说的话，是在信仰和行为上、正确无误的权威准则。其它的一切都可以除外，唯有圣经是基督教神学唯一的根源和标准。”他又说：“新旧约圣经在现今的

世代中，是有关我们对于 神的信心、以及传达 神要我们应有的意志和知识的唯一机关。”（“Outlines of Theology”，pp. 55, 56, 82）A·A·贺智的父亲，前任者查尔士·贺智展开了“为了自然神学圣经的辩论”，论证了“自然神学的不充足性”，结论谓：“我们知道，只有真正地依靠超自然的启示，罪人才能得到救恩。这样依靠同一的根源，我们才会知道救恩的条件是什么，或其主体是谁。”（“Systematic Theology”，I, pp. 24-26）

## 2) 全部圣经都是根源

圣经学者认为全部圣经是 神的启示。因此，全部可以接纳为教义学的根源。耶稣基督指旧约圣经全书为“ 神的话语”，对于从 神起源和有关真实性的分卷之间，认为是没有差别的；使徒们也采取同一的态度。教义学者在使用圣经时，对于启示和默示，有关圣经特别启示的历史，在作一般和特别的绪论时，必然参考了自己研究的结果。他如果承认了近代发展出来、破坏圣经的批评学，只采纳圣经中的某种要素，肯定会将教义学根源之 神的启示，加上各种专横的限制。有些近代经验主义的神学者，全然地拒绝圣经是神学根源的观点。立敕尔派认为：圣经启示的意义在于新约，特别是新约固定了教会的信仰。因此，只能认定藉着信仰，才能解释和确定其要素。

可是改革宗的神学者，拒绝进入这些主观主义的迷宫，采纳了全部圣经是 神的启示和神学的根源。圣经中的全部字句，都是为了教导，是没有错误、值得信赖的；其无误性和可信性，不仅是局限于道德的、宗教的真理中，而是遍布在或科学的、或历史的、或地理的一切事实的陈述中，并不只局限于特别重要的事件——教理的事件中。那是从圣经的作者，对每个事件真实的断言中可以发现。同时，改革宗的神学者不认为圣经中的每一部分都具有均等的教理意义，初期的启示，不如后期的启示更具有明了性。还有，肯定本文孤立的教理证据时，要以圣经整体的教训为基础。圣经并不是包括了系统化的教理体系， 神的启示与其说是论理的，而更是历史的。教义学给予人生的意识得以发挥实用的意义；教义学者以当代适用的言语、以学问的形式来解释 神的思想。

改革宗的神学者，不接纳所谓贝克（Beck）的圣经方法。他认为圣经中 神的启示由多种相互关系的部分所构成；推想这些发展成统一的进程，结果有机性地达到完成的整体。所以，神学者只有将圣经中客观显示出的真理，再次显示出来的任务。除了圣经本身的指示以外，不跟从其它的方法。唯有跟从圣经的指示，将所有的部分相互关联、发展成有机性的思想路线来讲解真理。贝克完全信赖圣经的自明性，追求信仰的内容，不但要全部取自这个根源，更独特地是他不想与施来马赫，以及教会的正统、哲学、或圣经批评等发生任何的关系。

## 2、其他的根源

我们要来考察教义学的根源，在圣经以外，还有其他的几种主张。因为，这些都是对圣经是教义学唯一根源的理解，多少可以成为有帮助的原因。但是，这些不能与圣经同列，也不能代替圣经成为根源的本身。

### 1) 教会的教训或信经

依照罗马教会的教理，教会在基督教信仰和实践的所有事件中，是绝对的无误，是信仰的准则，是神所指定的保管者和解释者。教会的职务不是向人传达神的新启示，而是传播和解释圣灵藉着使徒们所传授的本来启示，使其无误。所以，教会要权威决定，什么是圣经，什么是真正的遗传，什么是圣经和遗传的真正意义。因此，在罗马教会中，教会的教训，成了神学的根源和规范。罗马教会虽然说圣经和遗传是神学的根源，但圣经要透过教会的眼镜来阅读，遗传要认定真正是使徒的，必须要得到教会的公认。结果，两者虽然都可以被看成是神学的根源；但不可变更的教会教训，却构成了教会的规范。威尔摩士（Wilmers）在考察教会从那里引出了教训、或者启示积藏在那里、保存在那里等问题时，说：“我们说是圣经和遗传这两个根源，因为包括了我们信仰的主体。所以，可以称为是信仰的根源。又因为能决定我们的信仰，所以也能称为信仰的法则。可是，这两个是遥远的、或间接的信仰法则，直接的法则是教训的教会。”（“Handbook of Christian Religion”，p. 134）

罗马教会的主张，如同前面所记，是个很大的错误。教会教训的无误性，没有圣经根据的证明，不能成为神学的根源规范。他们认为呼求基督的应许，就可以把教会从灭亡和谬误中得到保存（太 16: 18, 18: 18-20; 路 24: 47-49; 约 16: 13, 20: 23; 帖后 3: 6; 罗 16: 17; 约二 10）。可是，耶稣基督的应许，不能适用于保守有形教会的无误性。主应许的保证，最终是保守神真正的百姓在地上不被灭绝，不致离弃信仰的根本真理。教会中一切的真理，都要接受圣经的检验，只有被圣经认定的才是确实的。还有，罗马教会不能再自我主张地认为，有使徒的灵感，也就是所谓的使徒遗传，这个也要屈服于圣经的检验之下。

教会的教训是：解释和辩护启示的真理，并努力地作永久的保存，执行其“真理的柱石和根基”的职责。可是，在执行职责时，不能预想教训本身有无误的权威，也不能成为真理的保存者。不得不承认：因为罗马教会认为教皇和主教，对真理的解释是没有错误的（无误说），结果产生一些与圣经路途非常遥远的新道理。

教会中的信经或信条，是把圣经中启示的真理收集、解释，作成可以成为神学活动的重要指路者。那是神所启示的绝对真理，包括了有关教会的证言、以及教会真理的发展、得到了圣灵指引的事实。“教会所提议的一切，是肯定了神的权威，并提供可被尊敬的推想。”（Thornwell）因此，属于

教会成员的神学者，以信经承认的教会告白，归依于 神真理的话语。他们身为教会的一员，遵守这些信经，并且在神学的研究上，理所当然地受到它们的指引。可是，信经和信条不能与圣经那样，被认定为神学的根源。圣经是独特的根源，信经要在圣经的亮光下来解释；而圣经不能在信经的亮光下来作解释。

## 2) 基督徒的意识

在施来马赫和立敕尔的感化之下，将基督徒的意识看成是神学根源的观点，在教界的各方面得以流行。施来马赫的观点，认为基督徒的意识，特别是基督教集团的意识，要成为教会教义采取的金矿。教会共同的基督徒意识，是有关基督教信仰上一切问题最终的答案。其全体是信仰的准则，也是信仰的根源。立敕尔学派认为圣经中对基督徒生活有真正价值的要素，用于信仰时，便成为构成教理体系的材料。这样，信仰便成了神学的直接根源。基督徒的意识，是神学根源的观点；今日在教义学的书类中是很普遍的；廉麦和徐滋采取了这种观点，荷兰的伦理派（Ethicals）也是如此。范·达益（Van Dijk）认为教义学可以成为教会生活的描写，这些可以看成是教会形象的形态。在美国的勃朗（W. A. Brown）、白维得（Beckwith）、麦金多绪（D. C. Macintosh）、博士德（G. B. Foster）等人，认为基督徒的经验是神学的根源。采取这种观点的人中，虽然多数认定圣经在某种意义上，有着客观的权威；但不认为圣经是 神无误的灵感的启示。

关于基督徒的经验是神学根源的观点，也有相当的异议。

(1) 依据历史的经验，接纳和领会 神话语启示的真理，决定我们基督徒经验的性质时，后者不能决定前者。“经验是在 神的启示中，将所包括的真理作客观的试取和证明而已。经验（experience）这个词是试取，从意味着试验（experior）的这个词中引出的。”（A.H.Strong：“Systematic Theology”，I, p. 28）

(2) 人在作解释自己的经验时，常常会把从人来的和从 神来的混淆。个人和团体因着思想的不完全，使自己的神学受到了制约和限制。司布真（Spurgeon）说：“人的本性虽然没有成为诡诈，但里面的意识因着罪的损坏，即或在某个时期，能够成为真理和义务的领导人，但罪却能使他变得骄傲。无误的标准不是在于人的意识，而是在于圣经。如果某一事件的意识与神的话语相背，我们一定要知道，这不是在我们里面 神的声音，而是魔鬼的声音。”

(3) 神学中大多重要的真理（ 神的本身、世界的创造、人类的堕落、道成肉身、基督赎罪的死、复活、升天、再临）不能重演。以基督教的经验为神学根源的人物中，大多数是因为不重视根本的真理，并毫不犹豫地丢弃它。

(4) 以基督徒的意识来解释一切的思潮和波动，是非常不稳的。因为可能会包含了许多人的失误，用这种方法来推论绝对的真理是不可能的。基

信徒的意识，会因神秘主义与理性主义的混合而转变。有人说：“理性主义热起来了，就会成为神秘主义，神秘主义冷下来了，就会成为理性主义。”H·B·司密、便俄士得杰、麦坡森、华腓德等改革宗的神学家认为，信徒的意识是神学的根源，那只是对圣经根源的补充；或者说是只有接受圣经标准的检验。华腓德说：“我们若不能在明确字面的成文话语中，从记录信徒的经验和教理的含义中得到规范，而想在信徒的意识中引出满足的推论是非常渺茫的。”（Warfield: “The Idea of Syst. Theol.”, in Presb. and Ref. Rev., April, 1896, p. 253）可是，比这个更为满意的观点是：信徒的经验只不过是在构成神学教义体系工作时，成为重要的原因。拥有信徒经验的神学家，才能相当地洞察 神话语启示的真理，才具有系统化解释的资格。神学家经验的信仰，要从属灵的圣经根源中汲取真理的活水，成为人的活水江河。不但如此，信徒的多样经验，可以确证圣经的真理，并履行多方面的辩证。可是，经验的本身并不是流出真理活水的泉源。

### 3) 理性的思维

近代的理性论或理性主义是 18 世纪中叶在德国兴起发展的，在克里斯替安·保罗和大卫·史特劳斯为代表的杜平根学派的活动达到高潮，致传到英、美，成为自由主义的神学运动。在理性论的信奉者中，还有的人物是以自然主义的观点，全然地否定了超自然的启示，也有的人是承认 神启示的事实。可是后者更主张，启示的教理和记录的终极者是在于人的理性来解释、测量、信任或抛弃。理性论者的思想，认为理性是信仰终极的根据和尺度，又是一切宗教真理终极的根源。

可是，可以分明地看出，理性不是宗教信仰和真理终极根源的尺度。

(1) 从人的无知、堕落、有罪的现状来看，可以知道：人理性的才能，是不可能充分地认识 神的存在、性情、以及与宇宙的关系。

(2) 依照普遍的经验，在没有 神恩助的理性面前，说他会有才能，是不可能的事。如果对理性有过渡的信赖，只会导致怀疑和混乱。

理性正当的职务，是回应人的需要，强调特别启示的重要性，奉献启示的理解和教训。多维说：“理性是提案终止了‘去找启示看吧！’”（Dove: “Logic of Christian Faith”, p. 318）。路他德说：“理性绝不可能发明出降生马槽，死在十字架上，自己卑微的上帝”（Luthardt: “Fund, Truths,” VIII）。莱布尼兹（Leibnitz）说：“启示是先向省议会（理性）提出了信任状，然后再自己成为会议的主席”，理性是在欢迎启示，将得到的真理认识和解释，服事于教导的工作。

### 4) 神秘经验

神秘主义是主张依靠从 神来的直接指示，或是把人的活动被动地吸收于认为是 神的活动中，来获得宗教的知识。贵格派（Quakers）主张所有的人，至少是所有的信徒，都会拥有“内在之光”或“一般的灵感”；这种观点认为，感情比理解力更是宗教真理的机关，内在之光在人的灵里，被

认为是神之灵的证言，所以不同于理性主义。这内在之光在信者的心中，被认为是神的灵实在地在指路和照明（illumination），并且认为并不局限于公教会的创立者和最初的先导者。这种观点是不同于我们的默示教理。再者，这内在之光被认为与圣经的启示是独立的，说是可以指引真理的知识。如果留意和愿意顺从这光，一切的人都可以属于这光，这是不同于一切真正重生者所相信和经验的圣灵照明。

#### 神秘主义的观点是：

(1) 违背圣经。圣经没有应许人，于圣经本身以外独立地引出照明，再者，圣经以成文的话语给予依靠客观的启示，教导了救恩的绝对必要性。（罗 11：14-18）

(2) 经验的反证。经验证明“内在之光”不能供给各种教理，决定任何真实性的标准。这光使个人和团体与客观的真理分离，不可能引导人认识救恩真理的知识。再者，这光常常藐视圣经，不敬重神的话语，结果带来了无秩序和混乱。

斯特朗说：“神秘主义不是看不见部分的，就是看不见全体的，忽略了 (a) 外在启示的自然和圣经，(b) 用人生活动的能力，接受一切的宗教知识，(c) 人的位格，以及终极的神的位性。”（A. H. Strong, op. cit., I, p. 32）

## 第 4 节 教义神学的方法

在某些教义神学的书类中，议论教义神学的方法，包括教义神学研究具备的资格考察和配置教义神学构成的论点，比喻说，斯特朗在《神学的方法》中，举论到“神学研究的要义”、“神学的分析”、“排列的次序”等（op. cit., I, pp. 38-51）。伯克富在议论教义学的方法中，为了比较严谨，只举论了教义学内容引出的源泉和样式，可是，我们更严谨地考查结果，把教义学根源的问题也分开单独地来论述。只将内容引出的样式作为教义学方法的正轨论题，在这里作详细的考查。

### 1、基督教有神论的方法

哥尼流·范泰尔教授在其未刊行的讲义案《系统神学绪论》（Cornelius Van Til: “An Introduction to Systematic Theology” 1951）中，对教义学的研究、寻求、准备了相当的方法、提示了基督教有神论的方法（Christiac Theistic Method）作了解释。在基督教有神论的全部并各个部分中，是与其它一般解释的实在，有着全然不同的方法论。基督教的前提认为，神是一切有限的存在和知识根源的绝对自有意识的存有，命令我们以基督教有神论的方法，从所有的非基督教的方法中区别出来。

## 1) 神的根源

正如何尔曼·巴文克在其大作中（*De Gereformeerde Dogmatiek*）力主神是知识存有的原理（*Principium Essendi*）。如果没有自有意识的、自有存在之神的观念，我们什么也不可能认识，这就是说到我们的方法有演绎面的性质。

举出基督教有神论方法全然不同的特性，我们可以说这方法是包含的方法（*method of implication*）。这个名称我们所要提起的是，基督教有神论的方法，有着演绎面和归纳面两方面的事实。归纳的要素，正如查尔士·贺智所说，是从圣经收集事实和整理中显出来的。（*Charles Hodge: op. cit., I, pp. 10-14*）在自然中寻求神的一般启示，也可以说是归纳的要素；在演绎方面，我们所收集的，特别可以从圣经的事实中看出；还有，我们将我们所举论的一切事实，不论是圣经的和自然的，都要放在圣经的亮光下来解释的事实，可以说是有着演绎的要素，因为这些事实都被认为神是一切有限的存在和知识的根源，认定其特别启示独特权威的行动。

观念论的论理学方法，也包括了前面所记的两个方面。最近的卜拉得利（*F. H. Bradley, 1846-1924*）和博山克（*B. Bosanquet, 1848-1923*）提出的观念论的论理学全部的中心部分，是主张每个真正的论理学，必定有着演绎和归纳的两面。不但如此，他们将演绎面的性质定义为其包含了永远的观念（*notion*）。博山克坚决主张，如果实在没有永远的一面，我们就不可能知道什么。因此他说：这是包含了其方法的方法。从这个“包含”（*implication*）的名词，可以看出，比较其归纳面的方法，实在是从演绎面借来的。但是，在观念论者的方法中，演绎与归纳的要素同样是究竟的，也就是不论任何观念论的论理学者，也无法拥有将其方法的名称，从其方法的演绎中引出权威。在观念论的论理学者中，“永远”的名词，并不意味着比时间的（*temporal*）事物有更永久的局面。近代的思想把一般的存在不作永远范畴的解释。所有的非基督教思想，把永远看成比时间的相关物没有什么不同。博山克说的存在是永远的新奇（*novelty*），就是这个意思。因为博山克确信，存在是时间的和永远的混合，所以他在方法论上相信归纳和演绎这两面有着同等的究竟性。观念论力主知识必定有究竟的演绎面的同时，并主张知识同等地也有归纳的一面。这是观念论的论理与其它的非基督教论理一样，意味着从基督教神概念的出发点上弃绝。他们当然地认为，宇宙肯定是与神一样地能得其究竟，所以理所当然地认为神肯定会供给知识的演绎面，宇宙肯定也会供给归纳的一面。所有的非基督教思想，如果利用超世界的（*supra-mundane*）存在观念，其存在是知识的统一或者只是提供使用知识的演绎面，主张知识的归纳面是依靠宇宙来提供。所有非基督教的方法论，认为时间和永远是个相互的局面，因此也就理所当然地认为神与人是站在同一个水平面上，神与人是彼此的相联着；认为神与人比时间和永远更高并且与两者独立，是在存在的论理体系之下工作。

可以如此不同地说，基督教曾经是全然没有知识归纳的一面。神在独存之时，尚没有时间或宇宙，也没有新事物的出现，唯一存在的知识活动，是三位一体神的位格在交通中的完成。只有关于人的方面，我们才能说，知识有演绎的和归纳的关系要素，如此的区分，是因为演绎和归纳的要素不可能存在于神的里面；我们不可能用在创造的宇宙里所看到的新事物的发生与在神里面的复数性作比较，神的复数性和他的唯一性同样是永远的。博山克以永远新奇的知识概念来适用于神，是根本的无稽之谈。因为在神里面是没有新奇也不可能有新奇的事。

神创造世界的时候，产生了知识归纳的一面，可是，创造的世界，不可能供给与他同等的实在要素。以基督徒们所采用的创造概念，使观念论者的论理观立即成为不可能。因为创造的实在，不可能藉着创造主供给与永久要素同等的新奇要素。人如果相信创造教理，他肯定会说，宇宙的新奇要素是从属于神永远的计划。基督徒相信两个准则的存在，神存在的准则是自足的，人的存在是从神存在的准则引出来的。因此，基督徒相信两个准则的知识，神知识的准则是绝对的、包含的、自足的；人知识的准则不是包含的，是引出后的再解释。如此，基督徒们相信我们人的知识是神知识的类推(analogical)。演绎的神的知识是原型，归纳的人的知识是模型，两者之间有着不可逾越的等差。观念论的论理认为演绎面和归纳面同样是究竟的。再比较其他所有的非基督教的论理知识观，就可以看出基督教有神论的论理，很大的不同点就在这里。

## 2) 人们类推的知识

人的存在如同依赖神自愿的创造那样；人的知识也是依赖神向着人们自愿的启示。甚至神的自愿造人，也是神向着人的启示，因此，在人的方面，知识的各个部分是引出的，是再解释的，这就是我们说到人的知识时类推的意义。

所有类推的知识，可以称谓神学的知识，我们甚至可以把类推知识的概念和神学知识的概念看作同一。当我们想要知道有关物理和心理的时候，若不想起神，就无法前进；同样地，我们想要知道我们灵魂救恩的时候，就不能不想起神。在这宇宙里，人如果不肯认定神，就不可能对一事物有真正的认识。创造的观念是包含了神自充足的观念，因为宇宙里每件事物都是依靠神所创造的，再者，不论什么，人心和人心所知道的神的创造，如果没有神的存在，所有的有限存在，如果没有神的启示，人生知识全部的结构将会成为支离破碎。

神学与其他学问的不同，不是因为其中的一个比其他的更需要神的事实，而是在于神对其知识状况(knowledge situation)带入的直接性程度。在神学的方法中，比普通类推的方法更直接地是与神的关系，因此，我们在探讨神学的时候，比探讨其他的学问更直接与圣经有联系。圣经不但是我们基督徒在研究所有的事物时给予不可缺少的亮光和照明，同时对于神和

宇宙相关的知识也是有着独特的权威。

基督徒们知道人的知识是类推的，所以，将“自然”作任何事物的解释时（即使依赖理性），也是 神启示的再解释行动，是可以自意识地去进行。罗马教徒虽然也说人生的知识是类推的知识，但没有将本来存在的 神和被创造存在的人之间作出明确的区分。他们将本来的存在和引出的存在或者是本来的思想和引出的思想作区别之前，其存在与合理性按一般来说是可能推想的，他们的观点认为：人生的知识不是全部引出来的再解释，他们在某种程度上以理性为究竟的出发，他们认为理性在某种点上能够真正地解释自然。

在这种基础上，基督徒和非基督教徒一起将创造主上帝和被造物的人，在没有作出区别之前，认为一般的“事物”和“合理的宇宙”是没有矛盾的。可是，此时或在如此基础上的基督徒，作出如此辩护的基督教，在某种程度上是要得到非基督教徒的宽容或图谋生存的一些什么，如此，基督徒和不信者之间，有关自然的、历史的、事实的辩论，在没有采取基督教基础的前提下，因让步得到的满足的结论，是弱化了基督教证言的论法。

亚米念主义和罗马教同样地推论，在历史上很多的事物是与 神的计划独立而由人的决定作成了结果。亚米念主义者认为：对于历史事实的辩论不需要引进 神的计划，就是与不信者一起也认为是不会有矛盾的。可是改革宗的信徒和加尔文共同力主，历史中的一切事实是 神现实中的启示。改革宗的系统神学和辩证学与罗马教和亚米念派的系统神学和辩证学的不同，是前者对每件事实的表现是 神的计划，因为任何的事实，在没有 神计划的前提下，是不可能作出证明和反证的主张。

### 3) 评论的标准

结果，有了这两种相互排斥的方法论，其中之一是以自然人的人生心思来作究竟的推想，在这个基础上，人的自身作为究竟的讯问处，这是实际地把所有的实在，缩小在一个准则上，否定了 神的计划而自己有了可能和不可能的决定权柄。这种方法是推想的可能性、盖然性、存有与合理性的抽象观念，代替了 神的计划。另一方面，基督教的立场是 神以自足的自知识和他的自存在并计划，断定一切的被造物 and 知识的前提。在这种境况下，一切事实显出来的是证明 神和他计划的存在，因此，一切人的知识理当自意识地从属于 神的计划。在教义神学中，知识的任务是将 神计划的事实，整理到尽可能的限度，如此产生的体系（按照改革宗信徒要道的表现），自认可以成为类推的体系。这种体系，不能自认为在任何点上都是正确地陈述了本来的体系，同样内容的 神的心意，在这明确相互排斥的两种立场之间，罗马教和亚米念主义有着妥协。

方法的问题，如果与这里的考查不同时，就会引起很多的混乱。查尔士·贺智在他的方法论的篇幅中，陈述了各种种类的方法时，说到：“有两个大的包含之方法，是演绎法和归纳法，其中一个是从原因到结果，另一个

是从结果到原因。”(op,cit-,p.3)可是,我们认为不在乎演绎法和归纳法的名词,而是在于非基督教徒和基督教徒之间的含义。所以,我们一定要在基督教有神论的方法和非基督教的方法作出基本的区别。

我们如果做好了基本的区别之后,下一步我们就可理所当然地对其它的方法有所批评。贺智对于思索的、神秘的、归纳的方法,作了详细的批评。可是,如果更正确地来考查比较这些方法,主要批评的论点并不是在类推上的,而是需要更特别地加在不是神学的地方。思索的或理性论的方法,也就是拥有演绎法支配力之方法的本身,是独有而不亚于经验的归纳法。可是,这些演绎法和归纳法,如果没有基督教的概念,这两种同样是不能接纳。所以任何综合了理性论和经验论的局面,也不能产生出比理性论或是经验论更优胜的方法。我们比如这是零上加零,再多的零还是要等于零。

如上所陈述,神是知识的根源,人被认为是知识的类推并且解释了基督教有神论的方法。我们以此方法为标准,比较和论评在神学研究上所提出的各种方法。在下文中,特别将演绎的思索方法和归纳的经验方法,依此标准来作评论,向着正当的神学方法来作考查。

## 2、思索的方法

获得神学的真理或处理的方法中,有完全依赖演绎论理中的思索方法。这是认为人生的理性是知识究竟的源泉,这与高举神是知识存有原理的基督教有神论的方法是正面的冲突。

### 1) 演绎的方式

在神学界中,思索的方法是无视于依赖观察和经验所给予的论据,这意味着哲学家和神学者不是从事实出发,而是凭着演绎的方法来构成思想体系的方法。这种方法将绝对和普遍中的相对和特殊完全以演绎的方式进行下去。这种方法在应用中检验真理的时候,被认为是绝对论理的归结。不论什么,如果是按着人的论理法则思想出来的结果,必定要看成是真的。培根(Bacon)指着这种方法,说道:理性论者和蜘蛛一样,他们所有的都是从腹中吐出来的。这个真是在理性论者思索的方法中,能够从人生的理性引出真理的一个很好的讽刺。

这种方法,中世纪的经院哲学家们曾经不同程度地使用过,近代特别是藉着黑格尔和黑格尔派而有所发展,这种方法要与18世纪莱布尼兹的弟子基利斯钦·渥尔夫(Christian Wolff)所创始的一般理性论有所区别。渥尔夫和他的学派为了要对基督教特别的教理提供证明,作出了很大的努力。

还有要区别的一点,是哲学中思索的思想,有时竟将局限于理解直接进来事物的经验论或感觉论的知识来作对照的考察。经验论只能产生出特殊事实的知识,而不晓得联合事实的有机整体成为普遍的法则和原理,这实在是与否定一切学问的知识等同。与此相反,如果将超越了偶然的特殊事实,将

其事实和观念统一起来，作成体系的理性作用被称谓“思索”时，这种含意的思索，把知识放在学问的水平上是绝对需要的，就是连神学也无法将此废弃。

## 2) 重大的谬误

如同上文所定义的思索的方法，在获取神学真理的处理和应用上，犯下了重大的谬误。

### (1) 排斥基督教有神论的方法

最重大的根本谬误，是与以神为知识根源观点的基督教有神论的方法有所排斥。这种方法，不论是施来马赫所依赖的感觉或者是黑格尔绝对的思想，以人生的意识进行的推想作为神学的根源，这是基督教有神论的立场所不能容忍的事。神学如果不知道神的根源而去寻找人的根源的方法，是不能建立起真正的基督教神学。

### (2) 对事实和细则的无知

这种方法是与人生的理性分离，不晓得从其存在中不可能推论出基督教的历史事实，再者，这种方法总是局限于一般的观念，正如施来马赫所指摘的那样；因为纯思想总是局限于一般的而始终无法产生出细则。

### (3) 信仰的纯知识化

这种方法将信仰缩小为纯知识，剥夺了圣经真正的性质，认为信仰通常是以基督徒的知识藉着思想的理性途径，才能够进升到“真”知识的水平，如此，信仰就成了如诺斯底主义所自诩的“知识”(gnosis)和他们所区别的那种“信心”(pistis)了。

### (4) 神学与哲学的混同

这种方法是撤去了哲学和神学之间本质上的区别，把神学变成了知识的一种。依照黑格尔的看法，哲学是将究竟的存在用纯思想的名词来解释；神学是将同一的存在用绘画的形式，也就是用想象和情绪的名词来叙述；哲学是高等的神学，而神学是低级的哲学。

### (5) 神学的异物化

神学适用思索的方法时，结果产生了不良的变化而成了异物的哲学。

a, 黑格尔主义中的思索，被认为只不过是宗教向着纯粹的哲学思想进程中的一个低级阶段。黑格尔认为观念等于一切，宗教的真理只有穿上感觉的服装，向着合理的观念呼求，揭开了它的面纱显示出它纯粹观念的思想形式是哲学的本分。宗教是给予定型的表现，哲学是给予合理的概念；宗教的教理核心是哲学的观念。

b, 黑格尔主义在此以外认为：思索的方法适用的地方神学的体系早已融合了哲学的原理。人们采纳了自然神论、或泛神论、或理性论或进化论的哲学时，他的神学重要主题，就要与这些哲学融合而作出实质上的修正。这种方法，的确有这样明显的结果实例。

施来马赫反对哲学的思索而着重于宗教的经验，因为他在本质上是泛神

论者，所以他的神学全部是以泛神论的立场所构成，因此，造成了他神学中的圣经、神的位格性、道成肉身、基督的位格、赎罪等主要教理的偏颇。现代主义是以进化论为基础的思索体系，在堕落、罪、圣经、赎罪上，给予基督教与世界其他宗教关系教理的不良影响。

### 3、经验的方法

在神学真理的获得和处理中，有依赖归纳的论理是谓经验的方法。这种方法，以人生宗教经验中所探索的，代替了从神的启示引出来的神学知识，这是与基督教有神论的方法有所排斥。

#### 1) 归纳的进行

经验的方法（或实验的方法）在追求知识的时候，使用归纳法更多过演绎法。这种方法反对先验主义，除了依赖经验的显示以外，都不能认定其真实性和确实性。所以，一切先验的知识都要弃绝。经验派的神学，不是以合理的思索和神的启示，而是以宗教的感情或意识来寻求真理的论据。被看作此派的创始者施来马赫抗拒理性主义的自然主义运动，追求教会要以敬虔的感情或敬虔的自我意识来建立教会体系的基础。他努力地想将教义学改造成敬虔的感情或敬虔自我意识的表现。

这些经验派的神学者，一般是以实验的宗教为神学的对象，在研究此一对象时，使用近代的科学方法，就是致力使用观察和推论的方法。他们将宗教的所有显现作出严正的审查和精确的描写，分类后再用一般的原理来说明，并将其原理精密地界定后交付再观察的检视。再者，他们认为经验的方法，是全部属于主观和个人的，这是将神学缩小成人类学的一部分，为了要答复反对的意见，他们作出了各样的异案。麦金多绪在经验的方法之下，包括了所谓神秘的、折衷的、科学的方法。俄伯民（George Wobbermin, 1869-1934）说出了宗教的心理方法（或者是施来马赫——詹姆士的方法），廉麦（Lemme）称自己使用的方法是经验的描写方法。

#### 2) 重大的缺陷

经验的方法在近代的神学中，无论有多么好的名气，但因着各种重大的缺陷，遭到猛烈地反对。

##### （1）排斥基督教有神论的方法

最重大的根本缺陷，是与以神为知识根源观点的基督教有神论的方法相抵触。这种方法想在人生的感情和意识中引出神学的真理，是与前述的思索方法一样，不能容忍基督教的有神论立场。因着这根本的缺陷而产生出以下的各种缺陷，也是情理中的事了。

##### （2）排除了神

这种方法在应用时，如前所述，不但藐视了神学究竟根源的神，又排除了神学的对象者神，因为神不可能放在观察和经验的检视之下作为实

验来研究。拉·普莱斯（La Place）拿着他的望远镜向着天空扫望了一遍，都没有发现到 神，似乎正合乎这句话的境况吧。

### （3）宗教现象的考察

这种方法，与其说是以 神为研究的对象，不如说是以经验的宗教考察为对象，因此，没有构成神学的体系，而只停留在宗教心理学的研究中。詹姆士的《宗教经验的诸象》（James: “The Varieties of Religious Experiences”）虽然可以被称为经典之作，但是这本书即使再重要也不能算是神学的。

### （4）未及奥秘的所在

这种方法在宗教的研究中，只能停留在表面现象的检查中，不能进入宗教经验发生的奥秘所在。所以，这是没有始终、没有良心，只能算是现象论的赤裸表演，因而尚承担不起学问的名分。

### （5）规范意义的欠缺

这种方法完全止于经验。虽然藉着反省和推论可以承认其坚实性，有时适用于一般思想的范畴中而被肯定，但只不过是描写动荡不绝的意识状态，所以没有任何规范的意义。

### （6）神学的非圣经化

在神学真理的获得和处理中，以经验为标准的结果，留下的不是圣经，而是不幸贫弱的神学情况。因为很多的真理是建基于启示的根据或依据历史的证言，这些是不能进入经验的领域，因此，这种方法要特别小心地使用。如上所述，除了排除 神以外，还否定了各种重要的基督教真理。例如，基督的复活是基督教的根本真理，岂是能藉着经验来证明的呢？他的升天和再临岂不是也如此吗？如此排除了所有重要的教理，就变质成为非圣经的样式了。

## 4、神秘的教权方法

前面曾举论了教义学根源的思想体系，在这里还要再次举论教义学的方法和关系，其中理性主义在此是有关思索的方法，基督徒的意识在此是有关经验的方法。现在要议论的是以神秘经验和教会教训合起来为题目的神秘的教权方法，把这两种合起来作举论是因罗马教会依靠着教权引出的真理与神秘主义所作的类似。

### 1) 神秘的方法

神秘主义主张宗教的知识是从 神的直接指示和将人生的活动吸收于 神的活动中而获得的。神秘的经验是宗教经验方法的一种，神秘的方法已经包含在经验方法的考查中，可被视为作过了考查。可是，这是因为在宗教经验中特异的一种，所以在这里另作论评也是可以的。神秘主义宗教知识获得的方法，依照以下的事实暴露出非圣经的和不合理性。

#### （1）圣灵藉着启示的真理工作

圣灵外在的工作，是藉着圣经和自然启示的真理在运行（弗 6：17；徒 14：17；罗 1：20），我们本着已经给予我们的这些真理来取舍和检视这些新的指示。（约一 4：1；弗 5：10）

### **（2）宗教守旧的原理**

想依靠内在的光明从圣灵直接的教训中引出宗教的知识，这种行动是不晓得在宗教的进程中根本守旧的原理。神在过去的历史中建立起救恩的体系，藉着先知和使徒们的启示来规范和校正我们个人的经验。

### **（3）人生能力的活动**

神秘主义对宗教知识的获得，没有看到人生能力的活动。神秘主义的作者主张要拒绝理性和意志，并且倡导“消失在神里面”。可是基督没有夺去我们的理性和意志，反而要我们防止这些被恶化，又要藉着理性和意志使其能够正常地明了和完全地得以恢复，而且神藉着掌握他百姓的心意来施行教导。（诗 16：7）

## **2）教法的方法**

罗马教会藉着教会的教法来引出宗教的知识，罗马的公教主义有着神秘主义的要素，在他们的教会里圣经并不是信仰和实行所完成的最终标准，而是神常常藉着教皇和会议向世界示达新的真理。约翰·亨利·纽曼说：“基督教的教义从使徒时代在教会中已经存在，这些在实质上在今天所有的一样，是恒久存在的。”（John Henry Newman: “Tracts, Theol, and Eccl”, p.287）可是，童女马利亚无罪怀孕说、宽免分配功劳宝库说、教皇无误说，岂是使徒时代的遗物？这些岂不都是从神秘的经验中，似乎是新示达出来的一些东西吗？罗马教徒辩称说：在有圣经以前就有了教会，最初给予真理的同一团体也能进行追加其他真理。但是藉着罗马教会的教法获得的真理，不但不合理，也是不合乎圣经的。如同查尔士·贺智所说：反对罗马教会的理论和反对神秘主义，在实质上是一样的。（Charles Hodge: Op.cit. I, pp.98-100）

### **（1）没有圣经的根据**

圣经没有包括（神秘主义）应许圣灵要使某一个人成为真理的启示者，也没有应许给予教皇和监督无误的特权（罗马教）。有关神真理无误教训的权柄，只局限于旧约的先知和新约的使徒们。

### **（2）违背了圣经**

藉着教法来获得的新真理，不但与圣经的各种教训有所违背，而且与神启示他百姓的全部计划不一致；被确认过的神使者的教训，无论在任何时代和任何地方，都将成为信仰和义务的法则。

### **（3）圣经以前有不成文的话语**

罗马教会认为教会没有圣经以前就已存在，因此教会是在最先得到了真理，这种辩解包含了矛盾，因为圣经在没有写出以前，已经有了不成文的神的话语，使教会可以建立和维持。没有成文的话语，因着最初的门徒和最后的门徒的出生都已经记录下来。（彼后 1：21）

## 5、综合的方法

教义学材料的获得和处理，正规的方法是综合的方法（synthetic method）。在这一节的开头中，论述到基督教有神论的方法，是以基督教的立场，从事一切学问的根本方法。高举神的自存在、自意识、自足是知识的根源，这种方法是追求一切知识的正确方法。何况这是探求神本身和有关宇宙关系的神学研究。所以高举神为神学知识的根源，探求真理的行动，从圣经里神自己的启示中，引出神学的综合方法。这种综合的方法被称谓“神学的方法”或“权威的方法”，因为这是在圣经中从神的自我启示中引出的神学。这种方法预想的对象与其说是宗教，不如说是以神为神学的对象。因为那对象启示了自己，还有我们所知道的只能在启示的范围之内。因此教义神学处理的论据，不是在于理性的思索，基督徒的经验或其它的什么，而是在于圣经中显示出来之神客观的特别启示。教义学者虽然依据自己教会的信徒要道，但是构成自己的思想体系反而是在圣经显示的论据上作成的。教义学者特别要在圣经释义和启示史，也就是着手于圣经神学中累积成的丰盛硕果，将教会的教义建立在圣经整体的基础上（不依靠某种孤立的文句），追求显示出是从神的启示中以有机的方式发展出来的。在适用综合方法的时候，不是单独地接受孤立的教理而是要整体地接受圣经的事实和话语中启示出来之神的真理。因为圣经作出多样的指示，包含教理的相互关系显示出圣经教训严谨的统一性。神的真理是一贯的，所有启示内容的各部分必定是相互有机地结合构成一个自足的体系。教义学者要将圣经中教导我们信和行的一切教训收集起来，从事于将其要素整理出一个均衡体系的工作，他要以所有的圣经论据为记忆的中心，用逻辑的方式构成神学思想的体系，尽力地提供遗失的环节，并且指出教理在历史发展中的离脱点。

教义学者从圣经中收集他材料的含义，虽然他的方法有归纳的一面，但不要如贺智和埃德加（Edgar）那样地说：这是实验方法的一种，因为那是要将神学的真理，从宗教的经验中引出主观方法的邀请。神学的论据寻求客观的启示，不能适用于这样的方法。

勃尔卡俄教授说：“神学是呼应神的话语，这种呼应性决定了神学的方法和意义。神学意味着要继续注意神的话语，来从事顺从和倾听的工作。再者，倾听和记忆不同，因为倾听总是现在的事情，所以神学的问题一定要有适应性和时代性。”“如果要使神学在这难题众多的时代中拥有意义，能够使人的良心受到责备，并且使受到责备的人心里得到安慰，我们所作的神学反省就要在话语中反省，这不是迫不得已，而是理所当然的事。出自纯正话语的神学，或许只能使少数有教养的几个人得到欣喜，但却能够躲避人生的烦恼，从远处看来似乎美丽却有着破坏性的奢侈体系。这是为了信仰的实践不作任何的虚饰，而能在现代的世界教会中传道和信仰的告白时，赋予生

动的意义并能够继续到将来。”“我们将听到很多的神学者，谈论到有关人类的危机和有关人类的确信而提出的质问。虽然我们听到很多的声音，但是我们盼望我们的耳朵永远地向着神的话语，我们适当性的研究伴随着纯正性和明了性，向着神启示的话语作出深切的注意和依赖。供给我们唯一的展望是神话语绝对的超越性在一切人的解释之上。我们要成为神话语的俘虏，如同保罗那样完全顺服地说出存在心中的期望。（林后 10：4-5）”（G.C.Berkouwer：“Faith and Justification”，1954, Grand Rapids, pp.9, 10, 21）

## 第 5 节 教义神学的分解

### 1、构成和分解

教义神学的构成是在圣经释义和圣经神学结果的基础上，将圣经句节中的要义确认排列成论据。当经文得到正确的解释时，其要义就在以基督为中心的神学体系的关系中，显示出应有的位置。可是，因为启示的内容与人生知识的其它部门有着密切的关系，教义学的任务是将所有的启示真理，包括一切正当的、物理的、心理的学问和一切真正的思想哲学，以及一切真正的道德哲学和实际的博爱主义，作成调和证明预示的工作。

教义神学最密切地包含着：1）所有启示的内容是构成信仰和义务的完整体系。2）过去教会所进行的是这个过程的历史（教理史）。3）辩证学。

第 1 项所有启示的内容，是包含了构成一个完整体系的工作。1）将启示的信仰事件作成学问的处理（正规的教义学）。2）将联结的义务作成学问的处理（基督教伦理学）。我们按着现代教义学界的通例，在本书中只论述正规的教义学。因此，在下文中举论的教义学的分解，是谓正规的教义学。

有关教义学正确的分解，曾有过各种意见的发表。分解的原理，有的是从神学的论题（subject matter）开始，或者是从论题的源头，或者是从神学处理的样式，或者是从神学历史的发展中引出来的。可是，正如在其他的学问中一样，在神学中分解的原理，也是这门学问的源头。处理的样式，从论题中的引出，较历史的发展更合乎逻辑，再者，这种分解的原理与论题有着密切关系的同时并包括了全部的领域，这样就自然地指定了各部的位臵并与各部维持着相当的比例，是理所当然的事了。以下是宗教改革以后，在抗罗宗的教会中所采用的最为重要的教义学的分解方法。

### 2、分解的多样方法

#### 1) 三一论的方法

加尔文和慈运理的分解方法，严谨地说不是三一论的方法，而是从使徒

信经中引出来的。他们论述了创造主的上帝、救赎主的上帝、圣化主的上帝，在别的一部分论述了教会和圣礼。18 世纪初期的赖铁克 (Leydekker) 是完全以三一论的方法适用的第一人。黑格尔认为三位一体的教理是基督教的中心教理，使这种方法再一次地得以发挥，马海内克 (Marheineke) 和马登森 (Martensen) 也追随其后。

## 2) 分析的方法

加利斯图斯 (Calixtus, 1585-1656) 提案的分析方法，认为神学的目的是从幸福观的考察开始。在主题 ( 神、天使、人、罪 ) 议论的进行中，毕竟能获得其方法 ( 预定、道成肉身、基督、称义、话语、圣礼等 ) 的究明，路德宗有几位神学者随从了这种方法。

## 3) 立约论的方法

科克优斯 (Coccejus) 是从立约的观念引出了“分解的原理” (principium divisionis) 的第一人。他在《自然行为的立约》 (foedus naturae et operum) 中，对于“恩典之约” (foedus gratiae) 的“律法前” (ante Legem)、“律法下” (sub Lege)、“律法后” (post Legem) 分为三份，以继起的方式来论述。科克优斯的这种方法，在荷兰改革宗的神学者中有魏西吾士 (Witsius) 和威特林迦 (Vitringa) 随从其法，美南长老教会的敦威尔略有采取类似的形式之外，在其它的方面没有随同，在改革宗的神学中也没有得到长久的沿用。

## 4) 基督论的方法

德国和美国的几位神学者 (Hase, Thomasius, Schultz, A.Fuller, H.B.Smith, V.Gerhart) 的意见认为：真正的基督教神学，要成为基督论的方法，其分解的原理是从基督开始；也就是从基督救赎的工作引出来的。其中的徐滋论述了 神、世界、人、罪为基督教救赎的预想，接着是进行论述了 神的儿子救赎的工作 ( 基督的位格和工作 )、 神的灵救赎的行动 ( 教会、恩典的方法、救恩的程序、救恩的完成 )。

## 5) 国度观念为基础的方法

有的神学者在立敕尔的感化之下，以 神的国为神学的中心，从 神国观念引出了分解的方法。立敕尔本人并其学派中最重要的两位教义学者卡富坦和海凌没有适用这种方法，范·俄斯特济提供了这种实例。可是，事实上他还是按着惯例，采用了综合的分解，只不过是在旧有的题目上，引用了国度观念的名称，他以继起的方式，论述了 神就是最高的王 ( 神论 )、人就是他的市民 ( 人论 )、基督就是创业主 ( 基督论 )、救赎就是救恩 ( 客观的救恩论 )、救恩的方法就是他的宪法 ( 主观的救恩论 )、教会就是训练的学校 ( 教会论 )、主将来的降临也就是国度的完成。

## 6) 人论的方法

查尔莫士和罗特 (Rothe) 采用了人论的方法。前者，从人的病情出发开出了药方，就是从经验的事实和自然的光照以及人类现在道德的病态出发，引出救赎并 神启示的性格。后者将教义学分为罪的和救赎的意识，

这种方法在教义学论述的中心,不是以 神为中心而是成了以人为中心的说话观点。

### 7) 历史的观念

曾被武新努士依从并在约拿单·爱德华兹的《救赎的历史》中采用过。爱德华兹的《救赎的历史》实际是以历史的形式作出来的神学体系。那是“从永远中开始而到终结时间之内,所有的大事件和时期,被看成是‘从属于永远的形式’(subspecie eternitatis)。天、地、地狱,这三个名词成为这出戏的广大舞台。这是神学的题目成了包括各自位置中的活泼原因。”(Allen: “Jonathan Edwards” 379-380)

### 8) 寓意的方法

段哈俄(Dannhauer)以寓意的方法描写人是流离者、生命是道路、圣灵是光明、教会是灯台、 神是目的、天堂是家庭。本仁的《圣战》(Bunyan’s “Holy War”)和哈俄的《活圣殿》(Howe’s “Living Temple”)也是如此构思的。

## 3、综合的方法

绝大多数的教义学者随从了查尔莫士(Chalmers)所谓的综合的方法(synthetic method)。他们从圣经是 神启示的观念和性质出发,追踪 他永远的目的和创造、护理、救赎以及最终完成的时间和行动。这种方法也称谓系统的方法,是最普遍的、逻辑的、统一的排列了神学论题的方法。这种方法是原因进行到结果,引用哈根巴赫的话说:“最高的原理也就是从 神出发到人,从基督到救赎——结果进行到万物的终结。”(Hagenback: “Hist. of Doctrine”, II,152)这种方法是从 神出发,把当前的所有事物,以 神的关系来开始考察,使各样的教理合乎逻辑的顺序,也就是按着教理发生的顺序,这也是用了最容易理解的顺序来论述。这种论述的顺序,除了第一真理在外,其他的各项真理都与先在的真理有着关系,这是在最明了的亮光中显示出来的。 神是神学的最根本真理,当然在顺序中是位居第一位。随后来的一切真理必定要在这基础真理的亮光下得到照明。因此,人论在基督论之前,基督论在救恩论之前,救恩论在教会论之前,教会论在来世论之前。按着这种逻辑的方法,我们将教义神学分解如下:

#### 1) 上帝论(关于 神的教理)。

论述 神的存在、属性、三位一体、预定、创造、护理等。

#### 2) 人罪论(关于人和罪的教理)。

论述人的纪元和原始状态、堕落和罪恶、行为和恩典之约。

#### 3) 基督论(关于基督的教理)。

论述基督的位格、身分、职务。

#### 4) 救恩论(关于应用救恩的教理)。

论述圣灵的工作、神秘的联合、救恩的程序和一切的阶段。

**5) 教会论**（关于教会的教理）。

论述教会的性质、政治、权柄和恩典的法则。

**6) 末世论**（关于终末事物的教理）。

论述肉体的死亡、灵魂的永生、中间期状态、基督的再临、千禧年死者的复活、最后的审判和最后的状态。

克理福特（Kliefoth: “Dogmen geschichte”）適切地评论了教义学的各部分在历史的发展中，给予教会的特殊贡献。他认为希腊人的心思和希腊人的教会，被委任有关神的圣经教理，就是在三位一体和基督位格的教理上，有精确的解答。拉丁教会是有关于人的教理，就是罪和恩典的教理。德国的教会被委任于救恩论，就是称义的教理。有关教会教理的神论、人论、称义等教理，虽然没有经过世界权威的决定（至少在抗罗宗的世界里），然而教会论的确是为了未来被保留了下来。



## 第3章 教义神学的历史

教义学的历史在2、3世纪时早已发轫，直到近代经过了各个时期。其间的各个时期，可以在公教会期、中世纪期、信经作成期、反动时期等名目下进行考察。

### 第1节 古代公教会时期

这个时期的开始是伊格那丢（Ignatius）最初发表陈述了判别信仰系列的提言，他的这份系统文书形成了所有后代的人努力的基础。（Prof.A.H.Newman）亚力山大的亚他那修（300-373）著作了三位一体和有关基督位格的论文，迦帕多家的女撒·贵格利（332-398）写成了《大要理问答》（λογος κατηχητικος ο μέγος）。其实，这个时期产出的所谓系统神学是不完全的。在下文中例举的三书，反而有着优越的价值。

#### 1、俄利根的第一原理

俄利根（约182-251）在主后218年（或者212-215的中间，推测是在亚力山大为了他的高年级学生）著述的《第一原理》（περι άρχων=“First principles”），这似乎是包含了有关神学体系的最初文书。这本书留下的有路腓奴士（Rufinus）随笔的译文，在菲罗卡利亚（Philocalia）中的第三、第四卷的短篇，比较更少的引用文是在游斯丁的书信中（Justinian's letter to Mennas）得以存留。第一卷论述了神、话语（λόγος）、圣灵、理性、天使；第二卷包括了世界和人（道成肉身、灵魂、自由意志、来世论）；第三卷论述了罪和救赎的教理；第四卷论述了圣经并作出了全体系的概论总结。

这本书被认为值得注目的，是最先努力想提示基督教是一个完成的宇宙理论，企图将众多基督教信徒在他们信仰基础上，有关的难题提示解释。海区认为这是一本“最先完成了教义体系”的书，说俄利根是“亚力山大哲学基督教伟大先师——克利门的弟子”（Hatch: “Hibbert Lectures” ,p, 323）。

作者为了将教会的教理，使当时有哲学修养的人们能够接纳，企图把信仰的内容发展成不是权威，而是信赖自身理性证明的思索的学问。他用这种方式，努力地想将信仰（pistis）提高到知识（gnosis）的水平上，显示出来的倾向是神学为哲学所牺牲。书中讲到人生的灵魂是因前世的犯罪而被囚禁在今世物质的身体中，创造是永远的，没有身体的复活，教导万物的恢复包括了撒但的得救，这是偏离了教会一般的教训。还有，这本书的构思并不完全，没有论述出基督论、救恩论、教会论的正当用意。

俄利根比《第一原理》更早地写了两本有关复活的书，献给了安波罗修（Ambrose），但今天已经遗失了。

## 2、奥古斯丁的略记

系统神学虽然是从东方教会开始，但是其发展差不多全部局限于西方教会。奥古斯丁（353-430）的《写给罗仁迪的略记——信望爱》（*Enchiridion ad Laurentium: De Fide, Spe Et Caritate*）是解释他神学见解的小型说明书，这本书是从保罗三美德的信望爱中，引出了构思。在第一个题目下，论述了信仰的主要项目；在第二个题目下，随着主祷文七组恳求的次序论述了祷告的教理；在第三个题目下，论述了各种道德的问题，全篇具有深奥的思想，以严谨的神学观点，试图构成基督教教理的全部，将世界的多样多态，深思熟虑后，力主万物是归依于上帝。

奥古斯丁的《三位一体论》（*De Trinitate*）在他神学的论文中，具有最重要的意义，是教父时代中最有名的著作之一。作者为了这部著作，献上了他差不多近 30 年的成熟生涯（400-428），在这部书开始的 8 卷中，讲解了圣经中有关三位的统一和同等，在其余的七卷中，举论了 神的形像和在人在里面的三位一体的类推。

奥古斯丁在此以外，藉着《上帝之城》（*De Civitate Dei*）这本卓越的辩证书以及其他多数的教义论文给予教界莫大的感化，直到今日，特别在改革宗里尚发挥着效力。他对于发展罪和恩典的圣经教理，比在宗教改革以前的任何学者更有贡献。

艾廉（Allen）在其著作（“*Continuity of Christian Thought*”）中，将 神的超越性和奥古斯丁的神学以及西方的神学，提出了管辖的原理。他主张东方的教会将他的神学建立在 神的内在性上。可是，佩恩（Paine）在他的著作（*Evolution of Trinitarianism*）中，显示了这种见解的误差。奥古斯丁是有神论的一元论者，他认为 神支持的世界是继续地创造，西方神学同样地认定 神的超越性和他的内在性。

## 3、大马色约翰的正统信仰正解

在东方教会中，教义神学可以说是从大马色人约翰（700-760）开始又终结。伊格那丢、亚他那修、俄利根等教父，虽然似乎计划了将教理作出有秩序的解释，并将它们之间相互的关系作出陈述，但最初实现了这种计划的人，却是大马色人约翰。他将所有的结实和有益的神学问题差不多都探讨过。他的探讨决定了东方的教会。在西方中，虽然对他的感化力也有所侧目，但被伦巴德人彼得和多马·阿奎那等人物的威力所代替。在东方，其大作《知识的源泉》（“*Fount of knowledge*”）成了标准。他为人敬虔好学、服从权柄、

博学敏捷,肯定现行的教义体系,并能赋予这些教义新的意义和属灵的生机,他将古代希腊教会教义界的成就,给近代人提示了便利而有益的概要。

前面所记大作,第三部的《正统神学正解》(“Exposition of the Orthodox Faith”),约翰本人把它分成了100章,以后被西方教会编辑成4卷,约翰的这部著作,在东方教会中,为了教义神学系统的解释作了最重要的尝试。尼安德认为:这是“希腊教会中最重要的教理教本”。第一卷论述了神和三位一体;第二卷论述了人的创造和性质;第三卷是道成肉身、受死、下入阴间;第四卷是论述了基督的复活和统治以及信仰、洗礼、形象礼拜等。这部书有着希腊教会一般的倾向,含有思索面的同时,也是教会性的,是反伯拉纠的,具有重视圣礼的特性。可是从整体看,这部书是保守的,这部书从全体上看,是保守的,是作者把当时传承下来的教会教训作成了调和的神学文书;从形式的观点看,是这个时期作成了对真理最完整的系统性的叙述。

## 第2节 中世纪时期

从11世纪兴起,在13世纪达到最高巅峰的经院派神学,是将圣经中发现的教理材料,试图按着学院中严谨的治学方法来论究,这种神学将圣经的内容,虽然如同孩童般地来接受,并将圣经中的各样教理依照其内面的统一性来提示,用这种方式,欲使真理比较有更深的知识的增进。随着岁月的辗转,这种神学屈服于哲学管辖的感化之下(特别是在唯名论和实名论的形式上),从哲学中虽然引出了辩证的方法,但也带来了纯哲学上的各样难题。结果使教义学逐渐地堕落成哲学体系。研究的材料采取质问的形式,更是助长了疑问,更多时候是排斥权威和理性相互反对的关系。约翰·司可脱·艾利基纳(John Scotus Eriugena,约810-877以后)、罗瑟林(Roscelin,1092-1122)、亚伯拉德(Abelard,1079-1142)等人,成了试图将基督教的教理作合理说明的经院哲学大作的预表。在这个时期产生了正规教义神学论文的人物,以下几位是比较锋芒毕露的人。

### 1、安瑟伦(1033-1109)

在意大利出生,任英国坎特伯雷的大主教,是经院派神学的鼻祖,被尊称为“第2奥古斯丁”的安瑟伦,是位富有敬虔和深邃理智而又兼备着敏捷和洞察力的人物,虽然没有作出神学的系统解释,但著作了对教义大有贡献的几本书。他的《独白》(Monologium)和《对话》(Proslogium)论述了神的性格并发展成为神的存在实体论的论证。特别是在《对话》中,他辩称:不可能想象有任何比神更大更完全的存有的观念,那是不可能从存在的实在中分离。[神不但在实体中存在,也在思想中存在。因为,如果神只

在思想中存在的话，那末，在实体与思想之间就有比 神更大的存在，然而，这是不可能的（译者录自：华尔克著：基督教会史，p.418）。如果在意识中，临在的完全存有观念，其存在有所欠缺的话，必然地会有更完全的存有，也就是其存在必然性的形而上学术语（predicate）中想象的存有。如此，这完全的存有，是绝对的实在者（The Absolutely Real）。安瑟伦的论证是根据伯拉图的实体论。

他的《三位一体的信仰和道成肉身》（De Fide Trinitatis et De Incarnatione Verbi），正如题目所表现的，论述了三位一体和道成肉身的教理，《论协同》（De Concordia）是以奥古斯丁的精神论述了预定。

他最重要的著作《 神何以成人？》（Cur Deus Homo?）将赎罪规范为满足论的解释。安瑟伦是第一位将这重要的论题作了彻底和系统的论述。人因着罪亏缺了 神的荣耀，为了 神本身和创造物的公义，他必定要对付罪给人以刑罚；又因着他的怜悯，只有藉着神人的死来作为满足的代价。他的受死，补偿了 神损伤的荣誉而还有余，根据这点，也赦免了罪恶，这本书对后世神学界所作的的影响实在不小。与安瑟伦作对的，是主张道德感化说的亚伯拉德。

## 2、伦巴德人彼得（Peter the Lombard）

在意大利出生，任法国巴黎大主教的伦巴德人彼得（1100-1160），将经院神学的用语收集、分类，而成为词语家中最有名望的人物，是西方教会中第一位大教义学者。他的《宣言之书四卷》（Sententiarum Libri IV = 称教义四书或称四部语录）是经院神学时期中最为重要的教义学书籍，也是中世纪的神学课本。全书分为四卷，卷一是 神；卷二是他的创造物；卷三是救赎；卷四是圣礼和关于末世的解说。更加稍微地详述是，第一卷举论了以宇宙论的立场，证明 神的存在，为了三位一体的教理，他例举了从奥古斯丁以后所使用过的类推来加以证明，评论这些如果没有积极的启示和信仰，是不可能从其中得到这个教理的真正知识。强调任何人的语言，都无法将 神的位格提供满足的说明；第二卷举论了创造和天使的教理，这是随从了笏哥；第三卷探讨的基督论，是传统的、正统的概念之重述，可以看出稍微受到亚伯拉德的感化；第四卷探讨的圣礼，随从了笏哥和格来提阿奴士的法令集，再者，彼得的教训对于后代的发展给予重大的意义，大概他是第一位将七圣礼或者是将七圣礼作出全然分类的人。

彼得的《宣言之书》被评论为受亚伯拉德（Abelard）、笏哥（Hugo of St. Victor）、格来提阿奴士的法令集（Decretum of Gratianus）等卓越的感化而写成（R. Seeberg）。可是，从整体来看，这本书只是将教父们的教训作了重复的再述，并包含了若干创新的要素。在教理方面，比任何人的主张更代表了奥古斯丁的立场。当时修道士的倾向是：同时采纳教会的教训和教父的

教训；思辩家们的倾向是：以教会的理论来探讨。因为彼得同时代表了这两种倾向，并努力地将教父们的教训发扬其真义，所以能够得到众人的接纳。亚伯拉德是以指责教父们的矛盾为能事，相反地，彼得却将矛盾调和，系统地树立起权威。还有，他将每一个教理，都以亚理斯多德的四原理（质料因、形象因、动力因、目的因）的次序来论述。在当时，不但是神学的学问，连物理的学问系统也是依靠着亚理斯多德。但丁称他谓“知识人的老师”。

教师们将亚理斯多德的诸书，作为是“给予经院神学的刺激和指引”的讲义，对于彼得的《宣言之书》也被看成是讲义。在多数的神学论文中，彼得是模范。《宣言之书》提示出的某种主张，在后来的考察中被认为是错误，可是，因着人们的反对，反而更增加了这本书的名气。拉介·培根（Roger Bacon）时期，因此有的不平，是因着这本书的讲义而把有关圣经主题的讲义向后推延了。

### 3、海尔斯的亚力山大

出生于英国，在法国巴黎接受教育，终生在海尔斯执教的亚力山大（Alexander of Hales, 1180 以前-1245），被称谓“不能驳倒的学者”（*Doctor Irrefragabilis*），是著述《神学大全》（*Summa Universae Theologiae*, 1475 年在威尼斯第一次出版）的大学者，受教皇因诺森特四世的委托而着手，在亚力山大死后由其弟子之手而完成的这部书，实在是伦巴德著作的注释。第一部是神和他的属性；第二部是创造和罪；第三部是救赎和赎罪；第四部论述了圣礼。

这部书是集奥古斯丁学派的大成，并加上了亚理斯多德的学说。还有，这本书以严谨的辩证法成为推论式的形式，给予建立综合经院神学的方法作出了贡献。举论了三重系列的权威：说“可”的人、说“否”的人、还有作和解或判断。权威不但是从圣经和教父中来作选择，也可以在希腊、罗马、阿拉伯、诗人们、哲学家和后代的神学者中来作选择。作者将问题的两面性都提出来，说出各方面的赞同和意见，然后再述说自己的结论。

亚力山大的弟子波拿文土拉（Bonaventura），是一位对于其师的辩证法非常敏锐，并全面地突出了当时进行的神秘要素的人物。亚力山大的综合方法，由多马·阿奎那所继承，确立了经院神学的方法。

### 4、多马·阿奎那（Thomas Aquinas）

意大利的神学者和哲学家的阿奎那（1221-1274）被誉为“天使博士”（*Doctor Angelicus*）。他是经院哲学家中最有名望的人物，也是罗马公教中的大权威者。他的思想就是罗马教会中的标准神学，他的立场是从基督教的亚理斯多德主义、奥古斯丁主义和提俄奴修士·亚略巴几他（Dionysius

Areopagita) 伪书里的神秘思想中受到很深的影响。他的《神学大全》(Summa Totius Theologiae)是从教皇克利门四世开始(1265年以后),终其一生的最后力作,在三卷书中包括了教义学的全域。第一卷是神论,论述了神和他的工作。神是“自身不需要原因的第一原因”,只藉着行动(act)也就是不需可能性(potentiality),只藉着完全的现实性(actuality),因此是没有形体性(corporeality)的存在。第二卷是伦理学,论述了神的形像,发现在神的里面是人存在的最高目的,主题是人要努力地追求最高的目的。在这里可以看到多马的伦理体系,是在亚理斯多德的根基上作出的发展。第三卷论述了基督和恩典的途径,引导到神面前的路是基督,基督是本卷的主题,不可断言道成肉身是绝对的需要,“因为神可以用他的权能以别的方式来修理人生的性质”,可是,道成肉身是为了教训和满足目的的适当方式。基督论后面跟着的是圣礼的教理,圣礼是“因为道成肉身,话语的本身有着效力”,圣礼是表号(signs),所以,这不但是圣化的表示(signify)也是作成(effect)。不但如此,那些属灵的恩赐不可避免地带来了感觉的形式,是因为人有感觉的性质。

这部书的形相是受到了亚理斯多德的挟持,质料面是得到奥古斯丁的支援,在书中将后者作品中的重要点作了修正,并与教会的教理达成了一致。

邓士·司各脱(Duns Scotus, 1265-1308)是阿奎那的大反对者,关于阿奎那是多明尼派的修道士、奥古斯丁主义者、是实名论者,而司可特是法兰西斯派的修道士,他的作品少有系统性和建设性,更多地是批评和破坏性的,这是指出经院神学的衰退。经院神学是用亚理斯多德的哲学途径来证明教会和教理达到系统的目的,结果却成了无用的智巧和难解抽象的沼泽,终结于俄坎的维廉(William of Occam, 1347 死亡)的唯名论的怀疑主义中。

### 第3节 信经作成时期

宗教改革新宗教的生活引导了教会理智的复兴,结果各个教会界定了信念的信经,并将圣经的教理定义和解释为系统的论文,这个时期的神学如同产生出来的宗教改革,分成了路德宗和改革宗。路德主义是以宗教改革实质内容原理的因信称义为基础;改革宗的神学是致重于宗教改革、形式规范原理的圣经权威。前者以腓力·墨兰顿(Philip Melancthon, 1497-1560)为代表,加利斯图斯(Calixtus, 1585-1656)发展成为分析的神学。后者为约翰·加尔文(John Calvin, 1509-1564)所改造,科克优斯(Coccejus, 1603-1669)进展成为立约的神学。

在此信经作成期,教义学的历史在前半期和后半期相当不同,若想精密地来考察,可以两分为16世纪的宗教改革期和17世纪抗罗宗的经院神学期。宗教改革虽然是与最近的过去分离,但不得不呼求于遥远的过去,也就是说,

不得不指责中世纪教职政治主义的教会与初代教会神学指示的路线大相径庭。不但如此，宗教改革在辩护了私人判断权的同时，也扰乱了传统的基础。其结果，17世纪神学全部成了争论、烦琐的事了。宗教改革使诸教会众多的意见引起了大量烦琐的论议。随着时光的流逝，主知论和形式论的精神得势，神学的研究达到了以经院式（烦琐主义）的方法来介绍。可是，这个时期如果不以横向的前后期，而以纵向的宗派期来考察更为合宜。还有，最后再论述几名与盛行的抗罗宗信仰不同思想见解的神学宗派。

## 1、路德宗神学

路德（1483-1546）其人，与其说是位神学者不如说是位布道家，他的著作比学问和教义更多的是实践和争论的。他对神学界提供的唯一的教理论文，是包括奥古斯丁预定论解说的《意志的束缚》（*De Servo Arbitrio*）。

### 1) 墨兰顿

墨兰顿的为人，被称谓“德国的教训者”（*The Preceptor of Germany*），在他的著作《神学通义》（*Loci Communes*, 1521）中，体现出路德宗的神学；同书按照罗马书的顺序来讲解真理，是抗罗宗教义学最初的课本；同书不是思索性的而是教育性的，清楚明了而富有条理，重点不是学说而是在实际点上。同书的初版是奥古斯丁主义，路德也完全同意，但是以后的诸版实际地成了半伯拉纠主义化，在各种观点上都与路德分离。墨兰顿认为路德的观点多有神秘的要素，而他不同是致重于在基督教伦理的要素，特别强调得救者的信仰，要有道德的行为。在解释信仰时，比强调神的工作更强调人的工作，认为神的话语和圣灵以及人的意思构成了三原因。在时间的进程中他特别对预定的教理有所缓和，表达倾向保证人的自由意志，这一点，是因为他受到伊拉斯谟的强力感化。同时他在基督论和圣餐的教理中，向加尔文让步，他最终的立场是：多少地置身于路德和加尔文的中间位置。

跟随墨兰顿的简尼滋（*Martin Chemnitz*, 1522-1586）是个“不但明白而且还很正确”的人，在他的弟子中是最博学的一位。

### 2) 反动派的继续

徘徊于墨兰顿立场之间的反动，从16世纪末到17世纪初有一派兴起来，表现出对路德宗有强硬的信仰或狂热的爱慕。此派中，有才干的代辩者赖恩哈德·胡特（*Leonhard Hutter*, 1563-1616），还有被称赞谓“所有路德宗神学者中的最高者”约翰·格哈德（*John Gerhard*, 1582-1637）。“墨兰顿死后50年，他的继承人赖恩哈德·胡特于某种机会，在威登堡神学讲座中，指证墨兰顿的权威时，话刚出口，那壁上大改革家的肖像画，就应声脱落在地上被会众践踏”（*E.D.Morris: Paper at the 60th Anniversary of Lane Seminary*）。格哈德的《神学者的普通立场》（*Loci Communes Theologici*）是部非常重要的作品，其内容中哲学的发展和系统性的排列引起人们的注意。

加利斯图斯（George Calixtus,1585-1656）反对路德主义者严格的态度，力主应回到最初 5 世纪的信仰中，另一方面，他以爱护和平的心情继承并追求实行墨兰顿的神学。他认为改革宗的教会和罗马教会教理中好的要素，教导了诸说混乱主义（Syncretian）的神学。他从教义学中分出了伦理学，用分析的方法适用于教义学的研究，万事都是以幸福观之目的（blessedness）为开始。跟从加利斯图斯用分析方法的段哈俄（Dannhouer,1603-1666）以寓意的方法来探讨神学。

可是，加利斯图斯运动受到卡罗维斯（Calovius,1612-1686）强烈的反对，他博学而不妥协，是正统路德宗的辩护者，是对抗加利斯图斯最激烈的争论家。他的《神学精华的排列》（Systema Locorum Theologicorum）全部为 12 卷，给正统路德宗的信仰作了精密的解说。

其他两位颇负盛名的路德宗神学者，昆斯德特(Quenstedt,1617-1688)和何拉滋 (Hollaz,1730 卒)，也以同一路线参与是项运动。胡维（Hovey）称昆斯德特是一位“富有理解力和逻辑的博学者”。

路德宗神学的目的，是为了净化现存的教会，主张是为了不至于反对福音。其神学致重于宗教改革实质原理的因信称义，但是却留下了许多圣经没有明文禁止的罗马教的风俗。

## 2、改革宗神学

“改革宗”（Reformed）是因为在瑞士的宗教改革，起源使用于新的神学，指示改革局面的专门术语；改革宗的神学，是在宗教改革期中的领袖慈运理和加尔文的努力而作成的。可是，在他们下一代改革宗神学的继承人中，却显出了意见的不同。有的神学者对真理的本身是完全的忠诚，却在真理内容的排列和其他逻辑的观点上，却与加尔文大不相同，其他的人把根本的真理，缩小到最少的限度来伪装和解释甚至抛弃，或者有人认为，教理的解释是因为受到当代哲学思想的影响，特别的是受到了卡代修士（Cartesius）哲学思想过多的感化。

### 1) 慈运理的著作

瑞士宗教改革者慈运理（Huldreich Zwingli, 1484-1531），在圣餐和圣经的观点上与路德不同，比路德更是一位教义神学者，他的某些著作可以被看成是改革神学的开始，特别是他的《关于真宗教和假宗教的评论》（Commentarius De Vera et Falsa Religione,1525）。沙夫（Schaff）认为这是改革宗信仰中，第一部富有系统性解说的重要文书，这部文书虽称不上充分之系统大全，但在包括改革宗体系的根本思想上是没有错的。作者不象路德把因信称义的教理强调在一切之上，而是致重于神绝对的主权和人完全的依靠，他在预定的教理上，比加尔文还要强硬，还讲了些不太慎重的言辞。在圣餐的教理中，虽然接近了加尔文的属灵观点，但却未能达到其点。

追加评论慈运理的神学是在救恩论的方面，也就是重视有关救恩教理的途径，他是以如下的根本原理作为基础：圣经是救恩的唯一指导书，而排除人的遗传，基督是神与人之间唯一的救主和中保（排除了人的中保和对于圣徒的崇拜），基督是有形教会和无形教会唯一的元首（主张对抗教皇的权力），圣灵的工作和救恩的恩典不局限于有形的教会里（拒绝独占的原理）。

## 2) 加尔文的《基督教要义》(Institutio Christianae Religionis,1536)

慈运理死后，约翰·加尔文(John Calvin,1509-1564)将他神学的原理，以系统性的形式来排列，作成了改革宗神学体系的大成。加尔文如同墨兰顿对路德那样所行的；为了迎接慈运理的水流而挖掘了运河，可是他的《基督教要义》要比慈运理的《真宗教和假宗教的评论》更为优越；比墨兰顿的《神学通义》更为优胜，的确是一部划时代的作品和神学作品中的巨著。罗马天主教历史家的坎普绪特(Campschulte)描述加尔文的著作说：“无可置疑地，这是16世纪宗教改革的文学里，在教义学界中所提出来最卓越、最有感化力的作品”。法国人勃易森(M.Buisson)指着这本书说：“这是一本改革基督教的大全(Summa)”。立敕尔(Albrecht Ritschl)说：“那是一部抗罗宗神学的杰作”。

这部书分为四卷，前三卷按着三位一体的顺序排列，在第四卷中论述了教会。贯穿于全书的中心思想是神绝对主权的观念，透过全部真理的解释，将教理与伦理密切地联结；并非常重视基督徒在生活方面的实践。这部书被称赞谓：在思想和结构方面清楚明了，各个部分表现均衡充满热情，与后代抗罗宗经院神学的作品形成了相当的对比。

加尔文的教义体系使宗教改革者的全团，共同地促成了奥古斯丁主义的再生。宗教改革从属灵的观点来看是宗教的大复兴；从神学的观点来看是奥古斯丁主义的大复兴，可是，加尔文不是自己发现了奥古斯丁主义后独自来作教导，而是从根本上学习路德，融会贯通了他丰富的概念，比较更直接和详细地学习了马丁·布瑟(Martin Bucer)，完全参与了他实践的伦理观点。有关预定、信仰、救恩的阶段、教会、圣礼等最富有加尔文特性陈述形式的题目，多数是布瑟教训的再版。当然，这些观念成为加尔文的观念，作出再评价后，以其正确性和优雅性发展成新的含义，怀着丰富的新宗教的内容而出发。

在当时，另一方面，还有一份非常重要的神学作品是武新努士(Zacharias Ursinus, 1534-1583)的《海德堡要理问答注解》(Commentary on the Heidelberg Catechism)。跟从加尔文其后的有彼得·马特(Peter Martyr,1500-1562)、谢模(Chamier,1565-1621)、提奥多·伯撒等。

## 3) 前择说的发展

在日内瓦加尔文的后继人提奥多·伯撒(Theodore Beza,1519-1605)，比加尔文的神学较为烦琐，将预定论的教理，极端地推进成堕落前选择说(Supralapsarianism)。所以有人评论他比加尔文主义更是超加尔文主义，他虽

然没有写出重要的教理书，但是给予了 17 世纪的教义学者很大的感化。

伯撒以后，韦斯敏斯德会议的会长威廉·特维斯 (Wm. Twisse) 发表了预定论的教理，是最初以论理的解说和极端的前择说的几位之一，他在著作中提出了大有思索的思想证据，给予改革宗教理中的前择说思想的基础提供了不可代替的最适用之实例。

在这个时期最优秀的加尔文主义的神学书中，有莱典 (Leyden) 大学四教授的《纯正神学的大义》(Synopsis Pureoris Theologiae) 和图来提尼 (Johann Alfons Turretini, 1671-1737) 的《论辩神学要义》(Institutio Theologiae Elencticiae)。后者非常完整地解说了改革宗的教理，给予美国改革宗的神学很大的感化。

在英格兰和苏格兰有柏金斯、欧文、古德文、波士顿 (Perkins, Owen, Goodwin, Boston) 等的著作非常重要。

#### 4) 立约论的修正

有些彻底的加尔文主义者为了对抗思索的经院主义的方法，与曾经在福来内克 (Franecker) 和莱典执教的科克优斯 (Coccejus, 1603-1669) 联合起来反击，他完全以圣经的方法来代用，将他自己材料的诸约排列出图案。可是科克优斯不但与传统的改革宗神学在形象上有差异，而且在实质上也脱节，逐步地与卡尔特修主义 (Cartesianism) 有了联络。图来提尼和皮泰 (Pictet, 1655-1725) 两人一起以立约论者，显示出受到卡尔特修主义的感化。科克优斯真正的新要素不是立约 (covenant) 的教理，乃是立约论的 (federal) 方法。立约的教理已经被慈运理、布林格、俄勒维安奴士、西乃卡奴士、郭马路士、特来卡提奴士、可诺芬布路克 (Zwingli, Bullinger, Olevianus, Snecanus, Gomarus, Trelcatius, Cloppenbrug) 等人所发现。

科克优斯主义实际地把教义学变成圣经神学，成了历史的学科；他的方法与其说是神论的，不如说是人论的。这种神学被认为有着卓越的圣经体系，代替了盛行的经院主义，把前择说永久地破灭，逐步适当地修正后，如同加尔文主义一样得到路德宗和亚米念派的接纳。

这个学派中，最出色的代表者中有布曼奴士 (Burmennus) 著述了《神学概论》(Synopsis Theologiae)，魏西吾士 (Witsius) 著述了《关于立约》(Over De Verbonden)，这个学派中的其他代表有赖太戈、范泰尔、C·威特林迦、廉坡、第·阿吾特来因、文德尔、贺讷滋 (Leydekker, Van Til, C. Vitringa, Lampe, D. Outrein, Vander, Honerts) 等人。

这种类型的神学，当时在荷兰受到佛提乌斯 (Voetius=Voet) 的强烈反对，虽然有比阿·马可 (A. Marck) 及布拉介 (Brakel) 更烦琐神学类型的出现，但反而逐渐地更为得势。

#### 5) 扫摸 (Sanmur) 学派

这个学派是想要修正严格的加尔文主义的另一个试图。法国南方扫摸神学院的亚目拉督 (Amyraldus, 1596-1664) 以其假说“万民得救论”以及普来

西奥士 (Placcæus, 1596-1632) 教导了“间接转嫁论”。这类谬误遭到《瑞士协和信经》(Formula Consensus Helretica) 的共著者海德格尔 (Heidegger) 和图来提尼以及介内乐 (Geneler) 的反驳。亚目拉督的提言曾在三个大会中提出, 大会虽没有定其罪, 但是提出对其错误的见解需要警戒。另一方面, 1645 年的左廉顿大会否定了普来西奥士的理论。

改革宗的神学是以建立新的教会为目的, 肯定要对抗不是从圣经中引出来的一切, 这种神学致重于宗教改革形式的原理——圣经是唯一的权威。

### 3、其他思想的神学派

在此文脉中适当地来介绍两三种其他类型的神学派别, 是在此时期中与盛行的抗罗宗信仰大相径庭的神学体系。

#### 1) 亚米念派或抗论派

为了对抗从 1618 年 11 月开始到 1619 年 5 月为止的多特大会的决定, 提出了随从亚米纽斯抗论的众人——最初被称谓抗论派 (Remonstrants), 以后, 以更为普通的名称谓亚米念派。这派反对加尔文主义的无条件预定、完全的败坏、特殊的赎罪、不可抗拒的恩典、圣徒的坚忍等教理, 这意味着对此主义过激的分离。荷兰莱典大学的神学教授詹姆士·亚米纽斯 (James Arminius, 1560-1609) 本人, 不象跟从他的众人为了辩护而走向了极端。依皮斯科皮乌 (Episcopius, 1583-1643) 在他的《神学要义》(Institutiones Theologicae) 中, 作出了亚米念神学明了和完整之解说的同时, 并将其推进到伯拉纠主义的极端, 雨果·格鲁修斯 (Hugo Grotius, 1553-1645) 以法律家和政治家的观点, 在他的《有关基督满足的公教信仰的辩护》(Defensio Fidei Catholicae) 中, 开创了政治的赎罪论。林波趣 (Limborch, 1633-1712) 的精致著作《基督教神学》(Theologia Christiana), 将亚米念的教理作出了彻底的解说, 与此文书的同时, 这个学派转向了理性论的方面。马可维士 (Maccovius) 和佛提乌斯 (Voetius) 成为这个派别最强力的反对者。

#### 2) 苏西尼派

意大利人利里奥·苏西尼 (Lelius Socinus, 1525-1562) 和以他的侄儿福斯图斯·苏西尼 (Faustus Socinus, 1539-1604) 为首领的苏西尼派的思想是浮士图斯在拉科 (运动的中心地) 出版的 (1605 年)《拉科教理问答》(Rakow Catechism) 中所明示。他们反对三位一体的教理, 否认基督的神格和圣灵的位格性, 他们的著作产生出近代的唯一神论 (Unitarian) 主义, 他们还否认堕落和原罪, 在赎罪论中提倡模范说。利里奥是个改革者, 他的侄儿福斯图斯是个神学者; 或者是象包母加敦·克鲁修斯 (Baumgarten Crusius) 所表现的那样“前者是苏西尼主义精神的创始者, 后者是其宗教的创始者”。

#### 3) 罗马公教派

抗罗宗的教义神学发展到引人注目的时期, 在罗马公教会中也出现了几

位有名的教义学者。其中有被认定为王公的伯拉尔明（Bellarmine,1542-1621）的大作《有关基督教信仰争议的辩论》（Disputationes de Controversiis Christianae Fidei），是罗马公教教义学完成的解说。这本书代表了耶稣教师的教皇至尊主义的立场，耶稣教师在罪和恩典的教理中，采取了半伯拉纠主义。

另一位高明的学者是培他维士（Petavius,1583-1652），他公布了一部虽然没有完成却是很精致的《有关神学的教理》（De Theologicis Dogmatibus, 1644-1650）之著作，这部博学的著作，基本上纪本（Gibbon）认为是教义的历史，称“其著作的范围付上了难以相信的努力”，此书在改革宗的神学中也颇有好评。

麦其尔·卡奴士（Melchior Canus,1523-1560）是对耶稣教师和他们经院哲学方法的反对者，勃绪（Bossuet,1627-1704）在他的《教理讲解》中将大公教会主义理想化，在他的《抗罗宗诸教会的变迁史》中攻击了抗罗宗主义。

1640年刊行的詹森（Jansen,1585-1638）的奥古斯丁（Augustinus）的耶稣教师，是反对半伯拉纠主义的教理，辩护了奥古斯丁恩典的教理。詹森主义的有关恩典教理（在有关的圣礼中，却并不如此），在罗马公教会中是抗罗宗主义，于1713年被教皇定罪。

公教会和抗罗宗之间的界线，在欧洲一般是东西地展开，而路德宗和改革宗却是南北地分开。改革宗的神学随着莱茵河的河水，从瑞士北流至荷兰而到达了英国，制定了韦斯敏斯德标准文书的39条（但是英国教会的祈祷书是亚米念主义）。

## 第4节 反动期

这个时期的教义学有着反动性的特征，当时神学的研究，一方面有，形式主义对抗冷却的主知主义——所谓的“死的正统”，欲将新的生命加入神学的研究中，试图使其研究更能直接地在生活的实际上对信仰有所补益；另一方面，在教义学中，有主张圣经和教会传统的势力，或者是对历史信条教导的教理，出现了强大的反动、不受权威的束缚，而以理性作指导，欲想寻求新路径的运动竟大大地被传开。旧的防护墙被破坏，使人惊奇地看到理性论的悖道在教会中大兴其道；宗教感情紧张的时代已经过去，成了喜好冷静思想的世代；人们希望将宗教寄托于任何人都无法争论的共同领域里。这是从神学组织的观点来看，自多马·阿奎那以来将神学和理性调和，试图将神学的基础单纯地建立在以理性为本的基础上。

### 1、敬虔主义的教义学

17世纪末和18世纪初，特别地在路德宗教会里兴起了敬虔主义。施本尔、富兰开、富来凌豪森、J·朗格、兰巴哈、欧丁格（Spener, Francke, Freylinghausen, J.Lange, Rambach, Oetinger）等人是其重要的代表。他们抱着将教义学从经院形式主义中解放出来，主张单纯回到圣经的观点。其中的施本尔、富兰开、富来凌豪森、欧丁格等人，在这种观点上对教义学具有真正的贡献。当时的正统主义开始时对这种观点有所反对，但毕竟还是让步于这种精神，因为对于神学的研究能有新倾向的发展，他们着重于实际的敬虔，对抗所有烦琐主义经院式的智巧，在逻辑性上显出了很大的温和。

施本尔和其追随者们为了确立在生活中有真正的信仰和热情，藉着圣灵对圣经的真理指向了内在的确信，可是这些真理、这种正当性和世界的知识及关系，他们没有作过严谨的、学问性的探讨之努力。教义学者认为回到圣经中，就是追求把教会的教理单纯化地倾向于宗教的实践，还有布代斯（Budeus）和普腓夫（Pfaff）等人虽然是比较严谨的神学者，致重于历史的发展，但却表现出新的柔和与单纯。

敬虔主义所培育出来的圣经倾向，在威登堡特别有势力和独立性，可以以本革尔和路斯（M.F.Roos）、贝克（J.T.Beck）为实例。贝克在以圣经为倾向的教义学者中，是一位重要而有力的代表者，他完全信赖圣经的自明性；在追求信仰的内容时，其独特处不但是要完全采自于这个泉源，且在原则上，他并不关心施来马赫、教会的正统、哲学或圣经批评的任何见解。

## 2、理性论的教义学

莱布尼兹（Leibnitz,1646-1716）和渥尔夫（Wolff）的自然宗教势力的夸张，为理性论的神学准备了道路，特别是渥尔夫所介绍的严谨方法，成为对抗敬虔主义明显的重要势力。他的热心是把所有的神学陈述缩小成为数学的公式。他认为不论什么教训，如果在现实中，不能得到完全的证明就是不适当的。渥尔夫的这种感化，最初只出现在证明合理的方法中，其后，只采纳从自然的理性所能掌握的真理，对其他真理表现出蔑视和弱化。卡普卓维士、包母加敦、莫斯海（Carpzovius, Baumgarten, Mosheim）等人随着这个路线进行下去。

结果这些人还算是正统，因为对真理与宗教的价值还没有相当的理解，他们把教会教义的根本，看成是学问的研究和知识论证的对象。渥尔夫给予的感化，使神学的研究开始趋向彻底的理性论倾向，这种所谓的理性光明引诱了多数的神学者，使部分成为索西尼主义，部分采纳了亚米念主义的立场。这种倾向，特别在推乐（Tollner）和色母勒（Semler, 1725-1791）的著作中可以看出。色母勒的神学是建基于理性的原理上，圣经只不过是提示了一时的性质而已。色母勒为了对抗教会的教义，使用了圣经历史的批判。理性论者们认为：若不能以理性来证明的启示教理都应当被忽视和丢弃。

在英国的理性运动,特别是以自然神论的形式出现,否认超自然的启示,企图发展成为自然宗教的体系,他们提供教义学历史的材料没有多少。比较更重要的,是唯一神论运动(Unitarian)将神学发展成索西尼主义的要素。普里斯特力(Priestly)在他的著作《自然原则和启示宗教》(Institutes of Natural and Revealed Religion)中,建构了纯自然主义的体系。

在德国,康德虽是自恃以知性启蒙来反对皮相理论的第一人,但是他的某些著作反而完全是理性论的。提夫隆克(Tieftrunk)认为康德主义是以精神来解说教义学,威谢德(Wegscheider, 1771-1848)反而采取了更进步的理性论的立场。

### 3、自然主义

为了对抗理性论者,自然主义者继而兴起,可是他们的态度并不是排斥理性,而是企图与启示同等,并在两者之间寻求妥协。推德兰(Doderlein, 1714-1789)、可奈普(Knapp, 1753-1825)、斯托尔(Storr, 1746-1805)等人虽然承认超自然的启示,尊敬圣经为宗教真理的规范,但是他们反而用理性来决定圣经中哪些是根本的和不是根本的,这是立足于正统主义的立场,以软弱形式的自然主义者,向理性论者作出的反动。可是,将启示的内容缩小、作出各种的让步,结果将启示与理性放在同一水平上,这实在是启示与理性之间的妥协。勃来绪纳德(Bretschneider, 1776-1820)站在理性论者和自然主义的中间立场,试图作两者和解。De·维代(De Wette, 1780-1849)采取了与前者稍微不同的立场,努力地将宗教的感情作出公平的评论,说明教义学根本的真理是自身的、经验的、主观的三重真理的表现。自然主义也与理性论一样,用同样的方式来探讨基督教的真理,这是依照辩证法的过程;不但确证神的存在,还要以圣经的高等根源和那里所记录的奇迹的实在性、以及神、基督的本体、三位一体等有关圣经陈述的真实性,期望透过其过程得到确证。

### 4、施来马赫派

为了即刻感受(sense for the immediate)的强烈觉醒,藉着从18世纪到19世纪的过渡期,介绍伴随着思想和感情,对政治深刻反动的波动,成为迎接教义学历史新时期的主因。何尔德(Herder, 1744-1803)和雅各(Jacobi, 1743-1819)以他们更属灵的哲学,将教理的根据,寻求基督徒经验的事实准备了神学的道路。进出于莫拉维主义,在哲学方面有很深造诣的施来马赫,在19世纪神学发展的初期显示出为知性的巨人,反对理性论和自然主义,追求以教会敬虔的自我意识作为教义体系的基础。他综合了当时的各种神学思潮,努力于宗教能有统一的结果。他同情所有的学派,将各派善良的要素

予以同化，他的神学，事实上得到各种意见的裁可，因此也充满了矛盾。

他的著作《关于宗教的讲演》(Reden über die Religion)完全是在理性论的感化下写成。他认为宗教是对于 神、无限、宇宙的感觉(因为宇宙就是 神)， 神不是思想的对象，只是感情深层享乐的对象，有关 神的享乐就是宗教。他的另一著作《信仰的准则》(Glaubens Lehre)虽然包含的是前面内容、同一的哲理，略微不同的是，描写宗教的感情是完全依赖感觉，提示出 神是绝对的原因，指证基督教在其中，每件都与基督的救赎有着伦理等关系的宗教。他认为教义是以基督徒集团或以耶稣品格的决定、所描写的意识状态。与此同时，教义学抛弃了 神言坚实的基础，成为建立在会变动之人生经验的沙土上。

他门生中的 A·史怀哲(A.Schweizer)忠实于他的教义学原理，将他的依赖感与改革宗的预定论作成了联系，强调教义学一定要从生活的基督徒之意识中去寻求材料。J·H·薛尔田(J.H.Scholten)出版了与史怀哲类似的著作。李西乌士(Liosius)认为宗教不但是依赖的感情更是自由的意识，罗特(Rothe)与施来马赫一样，认为教义学是要从基督徒意识出发的一种历史的学问。

## 5、思索派

从康德到黑格尔的哲学运动给予神学在历史和学问的发展上有了决定性的感化，黑格尔所受的感化最为深远，黑格尔与施来马赫一样，扫除了旧有通俗的理性论，指出自然主义不可能再维持。可是，施来马赫努力将神学从哲学的挟持中救出，而黑格尔则激励神学要用哲学的言辞来研究。接收黑格尔原理的神学者们，被称谓思索的神学者，他们的神学从本质或原则上是思索的。

被称谓“改革宗思索神学的创始者”的达吾(Karl Daub, 1765-1836)与马海内克(Philio Konrad Marheineke, 1780-1846)和罗剑可廉滋(Wilhelm Rosenkranze, 1821-1874)等人，认为以黑格尔的原理，完全可以调和基督教的真理，因此使用其原理来界定真理。他们认为依靠思索理性的思想形式，能够陈述基督教信仰的真正内容。这些神学者在其中还算是比较保守的，也就是所谓构成了黑格尔派的右翼，马海内克是他们的领导人。

这些思索的神学者，又被称谓先验主义者(Transcendentalists)。他们认为所有的真理，都是通过思想的过程来发现和确证，包括圣经的真理也是在哲学教训一致的范围内。举例达吾的神学与薛凌的哲学没有什么不同，就是这种神学依照哲学，教导关于 神、人、罪、救赎、未来的状态等。马海内克因为从圣经中发现了黑格尔主义，因此他承认在其范围内来教导圣经的真理。罗剑可廉滋说：基督教被认为是绝对的宗教，是因为其哲学的根本原理，其根本的原理就是 神与人的合一。

史特劳斯（David Friederich Strauss, 1804-1874）和彼德尔曼（Alois Emanuel Biedermann, 1819-1885）所代表的黑格尔派左翼，用了新的思索之见地，把基督教真理原有的内容牺牲了。史特劳斯的《基督教信仰准则》（Christliche Glaubenslehre）完全是批评的和破坏的，把各种教义用近代的科学来检视并指出其欠缺。彼德尔曼的《基督教教义学》（Christliche Dogmatik）以黑格尔原理、泛神论的方式来表达，并且否定了圣经的权威、神的位格、人的永生。佛莱德烈（Edmund Pfleiderer, 1842-1902）虽然没有使用黑格尔派的用语，但与黑格尔根本的原理有完全的调和。

## 6、新路德派

以消极的立场来对抗黑格尔学派的反动中，重新兴起了对路德宗教会信徒要道，再强调和采取中间路线的神学运动。其中所谓的新路德派，热切地试图恢复将建立在圣经基础上的、旧有的信徒要道的真理。可是这派的领导们，毫不犹豫地脱离路德派的正统。以朗剑的多马修斯（Gottfried Thomasius of Erlangen, 1802-1875）之著作《基督的品位和工作》（Christi Person und Werk）中，提出以基督为中心的福音主义形式的路德派教义学。可是，他的“诺斯底”（Gnosticism）的教理与路德派基督遍在性的教理不相调和；在三位一体论中，难免落入一定的从属说教理。第二代表者卡尼斯（Karl Friedrich August Kahnis, 1814-1888）的著作《路德派教义学》（Lutherische Dogmatik），采取了比较更自由的态度，在三位一体论中，多少有点撒伯流主义（Sabellianism）；在基督论中，包含了一定的从属说和类似多马修斯的“诺斯底”主义。以朗剑的富兰克（F.H.R.Frank）在各方面也离开了纯粹的路德主义，他的神学在广范的形象上，是与其教会的教理作了调和，他的著作《基督教真理的体系》（System der Christlichen Wahrheit）中，认为神学是一种“知识的原理”（圣经和信仰主体）和两者统一的存有原理（神）为前提，以神成为人的观念，为神学和中心思想。哈莱的克勒尔（Kahler of Halle）著作与富兰克的略有类似，也是以基督徒的经验立场来陈述，假定在基督徒里面有特种的知识。

腓力比（Friedrich Adolf Philippi, 1809-1882）在纯路德主义中，是位最出色的代表，他的著作《信仰的教会准则》（Kirchliche Glaubenslehre），是以严谨的信道要理之观点，将整顿出的教理作了优秀而明确地解说。艾亨恩（Alexander Oettingen）在路德派的正统中，算是偏离得最少，他在他的著作《Prinzipienlehre, 1897》中，使旧正统的路德主义得到再生。

## 7、仲裁派

在对抗神学思索运动的反动中，不象新路德派偏离得那么遥远，有采取

选择中间路线的神学者被称谓仲裁派的神学者。这些神学者大体上是与施来马赫一起，从主观的宗教意识中出发并综合了黑格尔主义的思索，开始是接受经验的内容，然后是思想必然的思索的陈述，在哲学的审判台前接受判断。

在这个派中，最出色的学者为多乐讷（Isak August Dorner, 1846-1920），他对教会中的信道要理（信仰告白）表示同情的同时，又作了自由的批评，将与圣经中正统的立场和不能调和的各种思索的要素编入了自己的体系里。这种方式，明示在他试图说明三位一体和基督与逻辑斯渐进的联合的理想人物的基督观中。他的名著是《基督教信仰准则的体系》（System der Christlichen Glaubenslehre），他的神学中心点是，在基督的神人性格中，综合了所有个人的仪表。

优流斯·慕勒（Julius Muller, 1801-1878）的《基督教罪的教理》（die Christliche Lehre von der Sunde）对罪作了极多的研究，为了主张各人在生活中自愿犯罪的起源，（不考虑原罪的事实），恢复了在前世中各人向着罪的自我决定的古代观念；同时，还认为可以犯罪，罪实在是恶的，因此，主张需要客观的赎罪。

尼慈（Friedrich A.B.Nitzsch, 1832-1898）和丹麦人马登森（Hans Lassen Martensen, 1808-1898）也属于这派神学者的班列。马登森的《基督教教义学》虽然忠于路德派的教理，但是联结了神秘思索的要素，在基督论中拥护了某种型态的诺斯底主义。

## 8、立敕尔派

在 19 世纪，形成学派的最后神学者，阿伯来希特·立敕尔（Albrecht Ritschl, 1822-1889）在他的著作《基督教教义和赎罪的教理》（Die Christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung）中，将他自己的神学体系作了最充分的解说。立敕尔对教义学的发展，被认为是继施来马赫以后，最有效果的因素。他的基础特性是以伦理来对抗形而上学的，并着重于意志，同时认为：唯一的真宗教是从基督率直地启示 神客观存在的显现和从基督的品位中所引出的。他厌弃所有的“神秘主义”，基督以他启示者工作的效能，可以被称为是 神。但是不能知道他的某种生命和本体（essence）的内面与神有着关系。

立敕尔虽然企图从神学中驱逐出形而上学（特别是实体论），但受纯哲学的知识论之挟持，采取了不可知主义的立场。他的 神论纯粹是一神论（Unitarian）；赎罪论是道德感化说；基督论中，认为基督只不过是 神认定了其价值。宗教的真理，只有依照其价值的判断才被构成；宗教观念的真实性，是依照基督徒生活的价值来决定。他在罪与赎罪的解说上，离开了教会中的教理，不知道圣灵的工作。对于来世他公言自己不知。 神国度真理的教理是他体系的中心，基督是 神国度的创始者，在他感化之下所来的

人，都是 神国度里的公民，被 神的爱之原理管辖。立敕尔无法完成教义的观念，也未能建立起同质的体系。

立敕尔的学徒共同确信：基督教为历史的宗教，其特性是从基督而发现的，还有，他们中间也有将基督教经验的即刻性提升到主导其决定认识的方向。何尔曼（Wilhelm Johann Hermann, 1846-1922）的名著《基督徒与 神的交通》（Der Verkehr des Christen mit Gott），比立敕尔还要主观，也比较更圣经化，显然欲将立敕尔的理性论，交换成一定形式的宗教神秘主义的倾向。

这个学派的真正教义学者优流斯·卡富坦（Julius Kaftan, 1848-1926），修正了立敕尔教义立场中的几点，定下了比纯正价值较少的价值判断，否定了批评家们通常对立敕尔所提出的，如同区别科学的真理和宗教的真理。他的《教义学》（Dogmatik）在有关罪、救赎、基督的品位等教理中，显示出对正统神学有重要让步的倾向。

海凌（Haring）在其著作《基督教信仰》（The Christian Faith）中，比其他立敕尔的随从者更主张要大量地回到教会的教理中。

特尔慈（Ernst Traeltsch, 1865-1923）是位受到立敕尔和何尔曼感化的神学者。他以文化的神学者，其活动分布于神学、哲学、历史等三个领域中，他神学方法的出发点是，依照信仰的问题，历史学及心理学普遍的学问方法来解明其需要；他认为基督教的绝对性，只有从教义学的立场才能够得到支持，从历史学的立场不得不承认其相对性，而引起了很多的议论。

## 第 5 节 近代改革宗神学

在 18 世纪以后的反动期，改革宗的神学界中，有着很多的进退和盛衰的变动，可是，通常有一些卓越的代表者，对理性论或自然主义、思索运动和主观的经验神学，采取同样决然的反对态度。现将此神学的状态，以地域的区别来作略述。

### 1、在荷兰

多特大会以后，佛提乌斯（Gisbertus Voetius, d.1676）鼓舞激励了加尔文主义。科克优斯（Coccejus, d.1669）倡导了立约论的神学；廉坡（F.A.Lampe, d.1729）强力地将德国敬虔主义的感化，带入了荷兰的神学思想中。为了镇定引起的争论，其方法是各个大学用佛提乌斯主义者教授系统神学，科克优斯主义者教授释义神学，廉坡主义者教授实践神学。如此将这三种型态改革宗的神学思想同等排列的情况，是因为在林波趣（Peter Limborch, d.1712）和克乐里库士（Johannes Clericus, d.1736）那样博学的亚米念主义广为普遍的感化下，同时也意味着抗罗宗在荷兰从权威型的严格加尔文主义的基督教

大崩溃。

可是 19 世纪的加尔文主义者在以撒·达·柯士他 (Isack da Costa, d.1860)、亚伯拉罕·卡帕陀士 (Abraham Capadose, d.1874)、G·克廉·普林斯特 (G.Groen ven Prinsterer, d.1876) 等人的领导下得以复兴。藉着亚伯拉罕·凯坡 (Abraham Kyuper, 1837-1920) 和 G·J·傅斯 (G.J.Vos) 得以扩张和继续, 凯坡其后有何尔曼·巴文克 (Hermann Bavink, 1854-1921)、瓦伦丁·惠普 (Valentine Hepp) 等人, 对守护正统的加尔文主义作出了很大的贡献。

受施来马赫的感化, 又得到范·休士德 (P.W.Van Heusde, d.1839) 的指导, 包括范·俄尔德 (J.F.Van Oardt)、第·各罗特 (Hofstede de Groot) 等人, 以柏拉图化的神秘主义型的改革宗神学, 在克罗宁建 (Croningen) 成为中心。范·俄斯特济 (J.J.Van Oosterzee, d.1882) 代表了以克罗宁建学派和理性的神秘主义以及严格的加尔文主义的中间派。1876 年德国型的极端理性论在荷兰得到优势, 各大学中的神学教授会议变质成为宗教教授会议, 探讨宗教难题的时候, 将基督教放在与其他宗教同等的基础上, 以自由为激励的目标。

## 2、在瑞士

1675 年瑞士的教会为了对抗扫摸 (Saumur) 型的思想, 采用的抗议和辩护的《海非提议定书》(Helvetic Consensus), 因为过度的严格, 于 1685 年在苏黎世、1708 年在日内瓦、1722 年在海嫩 (Hern) 被抛弃。作者之一的法兰可斯·图来提尼 (Francois Turretini) 在日内瓦, 不得不与他自由化的同僚们作争论。他虽然没打赢这场仗, 但他解释和应用了多特大会的加尔文主义神学, 作出了彻底或精密的整理, 成功地给予改革宗教义学的感化。

可是他的儿子, J·A·图来提尼 (J.A.Turretini, d.1737) 领导着废弃《海非提议定书》的运动, 在卡麦伦 (Cameron) 和扫摸学派以及英国广教派的思想影响之下, 努力使改革教会和路德教会能够合并。他认为圣徒之间只要用根本的教理来交通, 力倡救恩所需要的教理, 就是根本的教理。如前所述, 心情受到类似英、德思想感化的人, 有本尼狄克·皮泰 (Benedict Pictet, d.1724) 等人。

在日内瓦加尔文主义消失了, 那里成了法兰西理性论 (维泰勒、罗素等) 的中心地。1817 年以后, 虽有以亚力山大·维内 (Alexandre Vinet) 为代表, 使加尔文主义得到一时的复兴, 但他的著作不是教义而是实践性的。18 世纪末和 19 世纪初, 在巴塞尔受到敬虔主义的感化。1822 年以后, De·维代 (De Wette) 在苏黎世的努力, 被德国理性论所动摇。

## 3、在英格兰和苏格兰

英格兰改革宗神学的历史, 要从信经作成期和反动期来考察。屈指可数

的清教徒神学者有约翰·欧文（John Owen,1616-1683）、理查德·巴克斯特（Richard Baxter,1615-1691）、约翰·豪（John Howe,1630-1705）多马·李特结利（Thomas Ridgely,1666-1734）等人。在清教徒神学者中，欧文最为严格，巴克斯特最为自由。大英百科全书评论谓：“身为一个神学的思想家和著作家，约翰·欧文在当时众多伟大的智者之中，他正确地居于他所应有的地位中。在精巧和壮严方面，巴克斯特比他优胜；在想象和高等哲学方面，约翰·豪也比他优越；但是解释陈述圣经丰富意义的能力，没有人能与他匹敌，从他的著作中，可以看出是一位卓越的大神学者。”

在苏格兰有约翰·诺克斯（John Knox）和他的同事们，初期的信经严格地依照加尔文主义，从宗教改革开始以后，有一个世纪以上，所有苏格兰有力的长老会信徒们的著作都是如此（Henderson, Rutherford,Gillespie,and others）。革命（1688）以后，“稳健主义”和“福音主义”彼此反对，稳健派的平信徒多马·尔斯金（Thomas Erskine, d.1870）反对加尔文主义，说那是包含了不道德、无价值的 神之概念，以极大的热情教导福音的神秘主义。受尔斯金感化的 J·麦克罗德·坎培尔（J.Macleod Campbell）因为教导一般的救赎和其有关系，在 1831 年遭免牧师职。坎培尔特别主倡基督为罪人悔改的奇怪之救赎论。

在苏格兰长老会的信徒中，著名的学者有多马·波士顿（Thomas Boston,1676-1732）、约翰·狄克（John Dick,1764-1833）、托马斯·查尔摩斯（Thomas Chalmers,1780-1847）。这其中，波士顿的著作作为最多，约翰·狄克最为沉着和公正，钱摸士是诺克斯以后，最大的苏格兰的宗教领袖，他比较对教理的事件，更倾向注意实际的问题，他的《神学要义》（*Institutes of Theology*, Edinburgh,1849）是稳健的加尔文主义，充满了对世界宣教和社会改革义务感的著作。在此以外，还有希尔（Hill）、康宁翰（Cunningham）、巴讷曼（Bannermann）、布坎南（Buchanan）、克罗福德（Crawford）、坎德立什（Candlish）等以及其他的人对教义学界有很大的贡献。

苏格兰在信经作成期以后，直至今日始终是长老会的国家，据悉人口百分之八十是长老会信徒。但占其多数的“苏格兰教会”变质成为自由主义，被称谓“自由教会”的少数，还固守着本来的加尔文主义。英格兰在信条作成期的时候，是加尔文主义清教徒运动的舞台，是长老会教理基础、韦斯敏斯德标准文件的制定地。可是，在信经作成期末尾的 1686 年，威廉和梅丽发表了信仰自由令（*Toleration Act*）以后，监督教会成了主体，与其对立的还有长老、会众、浸礼、贵格诸派在活动，在下一个世纪兴起了监理教会。今日在英格兰长老教会只有 40 所，还有加尔文主义旁系的会众教会、浸礼教会，在国家教会的信经中，也包含着加尔文主义。

在浸礼教会中的系统神学者，屈指可数的有约翰·本仁（John Bunyan,1628-1688）、约翰·吉尔（John Gill,1697-1771）、安得烈·福乐（Andrew Fuller,1754-1815）等人。本仁的教理著作有《福音真理的展开》（*Gospel Truths*,

Opened), 他的《天路历程》和《圣战》(Holy War)是讽喻型的神学论文。约翰·吉尔的《实践的神学主体》(Body of Practical Divinity)显示出其很多的才能。安得烈·福乐的《系统神学讲义》(Lecture on Systematic Divinity)作了神学简单的概要。

英国教会的《39条》被认为是稳健的加尔文主义的代表,还有同教会的教义学者有理查德·胡克(Lichard Hooker,1553-1600)、吉勃特·伯内德(Gilbert Burnet,1643-1715)、约翰·皮尔森(John Pearson,1613-1686)等人。胡克著述的是《教会政治》(Exposition Polity),伯内德监督是《39信条的讲解》(Exposition of the XXXIX Articles),皮尔森监督是《信经的讲解》(Exposition of tge Creed),晚近李屯(Littn)的《教义神学概要》(Compendium of Dogmatic Theology),显示出英国教会从通常的亚米念主义有回归旧奥古斯丁主义的倾向。慕尔(Moule)监督的《基督教教理概论》(Outlines of Christian Doctrine)和梅森(Mason)之《福音的信仰》(Faith of the Gospel)也有类似的倾向。

监理教会是立足于福音的亚米念主义,在各个教理上,采取于亚米念主义和加尔文主义的中间。其代表的教义学者有约翰·卫斯理(John Wesley, 1703-1791)和理查德·华森(Richard Watson, 1781-1833)。约翰·卫斯理的教理,叙述在《基督教神学》(Christian Theology)中,此书是桑雷·史密斯(Rev.Thomlley Smith)从卫斯理的著作中收集而成的。监理会神学的大教课书是华森的《要义》(Institutes),将卫斯理主义作了系统化和讲解。晚近英国的神学者坡普(Pope)改善了华森,跟从了修正的亚米念主义,其后美国的著作家主张威顿(Whedon)和赖门德(Raymond)是过激而极端的亚米念主义。

贵格会中的神学领导有乔治·福克斯(George Fox, 1624-1691)和罗伯特·巴克莱(Robert Barclay, 1648-1690)。在贵格会中,福克斯是改革者,威廉·彭(Willian Penn)是社会的创建者,罗伯特·巴克莱是位神学者。巴克莱写了本《真基督教神学的辩解》(Apology of The True Christian Divinity),E·G·罗宾逊(E.G.Robinson)评论说:那不是属于系统神学的论文而是代表贵格会见解中最有力的解说。

#### 4、在美国

美国的改革宗神学是从两个路线进行的。

##### 1) 约拿单·爱德华兹的改革宗体系

初期的新英格兰神学是严谨的加尔文主义。1733年索西尼主义化的亚米念主义被广为扩散,以致使传福音的热情被熄灭。约拿单·爱德华兹(Jonathan Edwards, 1703-1758)在教义学的贡献上,是美国神学者中的第一位,他是出自美国的最重要的神学者。他反对所流行的亚米念主义,非常

谨严地提出了加尔文主义的教理，他使用看来似乎倾向自然神论的洛克（Locke）的哲学，来反驳亚米念主义和有关的自由主义（“An Essay on The Freedom of Will”, Bosyon, 1754），在美国和欧洲引起了很大的兴趣。约瑟·伯拉米（Joseph Bellamy, 1719-1790）以爱德华滋精神的唯信仰论，替加尔文主义辩护并与亚米念主义对抗（“True Religion Delineated”, Boston, 1750）。撒母耳·霍普金斯（Samuel Hopkine, 1721-1803）传播了比爱德华滋式更谨严型的加尔文主义（“A Sytem of Doctrines Contained in Divine Revelation”, Boston, 1793）。拿单业·爱门斯（Nathanael Emmons, 1745-1840）提出反而比霍普金斯更谨严型的 神的主权的教理。

当时在新英格兰，由约翰·穆雷（John Murray, 1770）教导，一般所接受的是基督为了所有的人而死，以此为基础论的普遍救赎论。爱德华滋和他的弟子们，为了对抗引起修正的加尔文主义的苏西尼主义化的亚米念主义的大复兴（The Great Awakening），而导致了一神论（Chauncy, Ware, Buckminster, Channing, and others）。拿单业·W·泰勒（Nathanael.W.Taylor, 1786-1858）从爱德华滋和霍普金斯的神学中，追求除去一神论者特别所反对的特性。他的神学与亚米念主义有很多类处似，大概与亚目拉督主义有更多的相同。查尔斯·G·芬尼(Charles.G.Finney,1792-1875)教导，罪人有完全的能力趋向悔改，重生与其说是圣灵特别的工作，应该更是意志的动作所促成，倡导重生的人之性情在今生能够达到完全。贺拉斯·布什内尔(Horace Bushnell,1802-1876)将施来马赫和科理济的见解传布于美国，以新鲜地形式提出了赎罪是道德感化说。提摩太·德韦特(Timothy Dwight,1752-1817)和赖纳德·吾滋(Leonard Woods,1774-1854)也列在继承爱德华滋改革体系、前面所记载的那些人名中。这些修正的加尔文主义，一般被称谓“新英格兰”或被称谓“新学派”的神学。

## 2) 贺智等旧加尔文主义

旧加尔文主义的代表者是查尔士·贺智(Charles Hodge, 1797-1878, “Systematic Theology”)和其公子 A·A·贺智(A.A.Hodge, 1823-1886, “Outlines Theology”)、B·B·华腓德(B.B.Warfield, 1851-1921)等普林斯顿的神学者和詹姆士·H·敦威尔 (James H.Thornwell, 1812-1862)、亨利·B·史密斯 (Henry B.Smith,1815-1877, “System of Christian Theology”)、罗伯特·J·布赖钦利济 (Robert.J.Breckinridge, 1800-1871)、撒母尔·J·白雅得 (Samuel J.Baird)、威廉·G·薛德 (William G.T.Shedd, 1820-1894, “Dogmatic Theology”)、罗伯特·L·达布尼 (Robert L.Dabney, 1820-1894, “Systematic and Polemic Theology”)、基拉底俄 (Girardeau) 等人在活动。他们之间虽有些微的差异，但都是比较接近奥古斯丁和加尔文的教理，执着于人性的败坏和 神恩典的见解。因此，为了区别新英格兰的神学者和跟随他们的人之间的不同，通俗的被称谓“旧学派”（Old School）。特别是普林斯顿学派，以多特大会和韦斯敏斯德会议之历史的加尔文主义作坚实的辩

护，并对抗所有竞争思想的典型。直到今天，许多渴慕真理的人们，还爱读属于他们名著的教义学的书籍。1929年以后，普林斯顿的自由化，意味着美国从真正的加尔文主义中的后退。可是，同年从普林斯顿分立出来的韦斯敏斯德神学院，继承了旧普林斯顿神学的保守神学。其他在加尔文主义的基础上，前进中的保守主义的神学院和神学者，不但在美国、也在欧洲和世界其它地域为数不少，这诚谓意义深远的事实。

考察在美国教界，浸信会中的几种教义学书籍，可以知道它们与加尔文主义有着某种关系。J·L·戴格(J.L.Dagg)的《神学入门》(“A Manual of Theology”, Charleston, 1857)是彻底的加尔文主义。A·胡维(A.Hovey)的《系统神学和基督教伦理的入门》(“Manual of Systematic Theology and Christian Ethics”, Boston, 1877, Philadelphia, 1880)是适当的加尔文主义。A·H·斯特朗(A.H.Srong)的《系统神学》(“Systematic Theology”, 1907)没有主张圣经的无误，接纳了进化论的哲学，关于意志，追求采取了加尔文主义和亚米念主义的中间路线。J·P·勃易士(J.P.Boyce)的《系统神学的抽象》(“Abstract of Systematic Theology”, Louisville, 1887)提出普林斯顿的神学，可是，W·牛顿·克拉克(W.N.Clarke)的《基督教神学概论》(“An Outline of Christian Theology”, Boston, 1894)，表现出自由主义的施来马赫、科理济“新神学”形态的教训。



第 2 篇  
教义神学的认识论



# 第 1 章 教义神学的认识论

## 第 1 节 知识的原理

现在我们进入教义学绪论的第二部，着手考察教义学的认识论。认识论的考察，包括讨论知识的原理。

教义学的认识论，就是基督教的认识论。认识论的目标，主要是究明 神以及 神与人心灵的才智及其他的各种关系，再者，这个认识论的中心普遍是从基督教教义学中的人理性之地位和作用来讨论和考察。可是，要想充分地认识 神的真理，其属灵的过程并非如此单纯或能轻易地描写。为了寻求了解教义学认识的真正坚实基础，在这个考察的过程中，包括将知识的原理作了广泛的讨论。近代的大家巴文克、伯克富等，在《原理》（*principium*）的题目下展开讨论的过程，举论了教义学认识论的三原理，就是以知识存有的原理（*principium essendi*）来进行 神和外在的原理（*principium cognoscendi wxternum*）、启示和内在的原理（*principium cognoscendi internum*），及信仰和理性（Hermsn Bavinck: *Gereformeerde Dogmatiek*, Vol. I; Louis Berkhof: *Rrformed Dogmatick*, Introduction）。

这知识的三原理，虽然适用于一切的学问，但在教义学中有所不同，其着重点更是重要的依据，就是教义学知识存有的原理与一般的学问一样，是从 神发现的，显然的不同是其外在的原理，比一般启示更着重于特别启示；内在的原理与理性比较，更强调信仰。议论知识原理的论题和人们所能理解的才智以及将人们心中提示出的传达之方法，是一切学问的三个假定。还有神的存在、人的宗教性质和 神的启示，有的时候表现成神学的三个假定（B.B.Warfield: “*Studies in Theology*”, 1932, pp. 52-55），或者将这三种神学的可能性，称作三种根据（A.H.Strong: “*Systematic Theology*”, Vol, I, p.2），在这种境况中，第一假定或根据把 神作为知识的客体或对象，可是，巴文克和伯克富的情况，特殊地是将 神看成是知识的第一原理，强调 神是所有知识的根源。

[注] 原理的意义：“原理”（拉丁文 *principium*，英文 *principle*）是从希腊文“阿尔介”（ἀρχή）的译述。按亚理斯多德的解释：“所有的第一原理”是“因为有什么、成了什么、表明了什么，是谓根本的源头”。依照傅来明（Krauth Fleming: “*Vocabulart of the Philosophical Sciences*”）的陈述：“这个词（原理）均等地适用于思想和存有，因此，原理可以分为存有的原理和知识的原理（*principia essendi and principia cognoscendi*）……，存有的原理还可以成为知识的原理，是因为存在的事物（存有）它们可以成为表明（知

识)的根据或理由。但是这顺序不能够反过来,是因为事物的存在,不是因为依赖我们的知识”。古代的哲学,比较更加注重的是存有的原理,近代的哲学反而注重知识的原理,还有,一般学问的原理与神学关系的原理之间有类似点,但也有不同点。

## 1、存有的原理—— 神

### 1) 在一般的学问中

绝对自意识中的 神,是所有人生知识的源头,他是创造万物的根源,是有关人生所有知识的根源。很久以前英国神学者傅西(Edward Bouverie Pusey, 1800-1882)用类似雄辩的口气描写道:“只有 神自己是启示,他是每一件事的原因和支持者,在每个心灵的能力中反映了他的能力,在每个真理中肯定了他的存在,在自然的法则中显出了他的痕迹,在每件美好的事物中显明了从他永远的荣美中采取的光华,在每个善良的原理中都蕴藏着他属性的基础。”(Pusey: “Collegiate and Professorial Teaching and Discipline”, Oxford: Parker, 1854, pp. 215-216)万物既然是出于 神,那么有关人生所有知识的究竟之泉源都是出于他,这是自然的事实了。 神拥有创造万物原型的知识,以及从万物表现出来之所有的观念,是我们有关万物所有知识(一般学问要求的对象)的根源。可是 神这种有关万物原型的知识,不是如人的知识一样,是从知觉的对象中引出来的,不是经过各种思想辛苦的过程才得来的,因为 神自己将万物的存有和形象,已在永远以前决定的事实中,直接地知道这一切,这种知识,不但是与万物的关系,连它们的本质也晓得。可是人们对于有关万物的知识,是不完全的,是部分性地认识, 神的知识是包括了所有的,不但在每个细目中完全,也是恒久地认识其全部。充满了 神的知识,将成为我们知识的无穷泉源,因此, 神是一切学问知识存有的原理。泛神论者认为: 神是非人格、无意识、是没有自己知识的绝对者,所有主观的观念论,将人的知识说成了是出于自律的泉源,这些人自然地否定存有的原理。

### 2) 在教义学中

在教义学中, 神存有的原理是我们对于有关 神的所有知识(教义学要求的对象),有着从 神起源的同一价值之表现。因为 神自己的知识是绝对的,他不但与造物之间的关系、或在自己各样的活动和动机中,他自己本体的存有在无法测量的高深知识中,他自己的意识是完全的无限,在他里面没有潜在意识的生活,也没有无意识的其他精神领域。所以,那绝对的有着完全意识的 神,人们从 神自己的知识中,得到的 神的存有的知识,虽然只不过象模糊的复写,但这的确是真正的知识。人们对于有关 神的知识,都是从 神引出来的(太 11: 27, 林前 2: 10 以下)。可是,人如果离开了在 神里面的知识,在人的里面就不能有 神的知识了。相信 神是非人格、无意识的泛神论,将神学的可能性完全地废去。

在绝对的意义上，神是我们知识存有的原理，他绝对地有着自己的知识和自己的意识，因为他成为我们知识的泉源。巴文克说：“神有属于自己的知识，是绝对、单纯和无限，他的绝对性是一切有限的意识无法共有的。”（Op. Cit, p.213）他又补充说：“神的知识 and 人的知识之间的区别，不但是在量的方面，也是在质的方面。”（Ibid）

## 2、外在的原理——神的启示

### 1) 在一般的学问中——自然中神的启示

在一般的学问中，知识外在的原理是神所创造的世界。神从自己原型的知识中，藉着自己的创造将模型的知识传达给人们，这是适用于有限人生意识的知识（这模型的知识，因为是在神里面所发现的原型知识之复印，大体上是真实的知识、是没有错误的。但是因为采取的是时间的、有限的和因为世界罪痕的污染，得到的不是完全明白的知识，也不是绝对真实的知识）。神使用了“逻格斯”（话语）作为创造的动作者，将自己的思想体现于全宇宙，神将这知识传达给人们。因此，全宇宙是“神用大楷和小楷书写成的书籍，所以，不是如唯心论者所想象的那样，要用文字来添满笔记本。”（巴文克）因此，反映他智慧美丽的创造物是所有非神学学问知识，外在的原理也就是从神流出来的知识，成为向着人们传达的外在途径。这种见解以唯心论的原理来看，当然是要绝对地反对，唯心论的原理是，人的思维构成创造了自己的世界，不但是思想世界的形相（康德），它们的材料和内容（皮泰）、连存有的世界（黑格尔）也都说是如此。

在这里显示出一般学问和神学有着重要的关系，华腓德说：“物质的、精神的和所有的自然，只可认为是神要显明出自己的样式，每个研究自然确认它们法则的学问，都是站在发现神行动的样式上，所以，可以作为神学的一个枝叶来考察。另一方面，精神的、物质的、所有自然的存在，都是从神而来，每个研究自然确认它们法则的学问，为了健全自身的基础，都要知道神是什么，他和他手中的工作彼此之间的关系是什么。要依靠那学问（神学），从那学问中发掘出研究这些资料的说明、或者从其中得到相当有意义的借助的概念。”（B.B.Warfield:Op, cit, pp.68-69）

### 2) 在教义学中——神特别的启示

神要我们所要知道的神的知识，就是以现今保存在圣经中的特别启示途径来向我们传达。神本来只在创造界中启示了自己，因着罪进入了世界，本来的启示渐趋朦胧，在堕落后发生的事态中大大失去意义。现在只有从圣经神自己的启示中，才能够避免谬误和迷信，才能够供应堕落后的人类灵性之需要，传达出神纯正的知识。因此，圣经是神学的“器具的动力因”（*causa efficiens instrumentalis*）或是“唯一原理”（*principium unicum*）。

在自然界中神的一般启示，虽然不完全地向人们传达着神的知识，

但是我们和某些人一起也可能把它看成是神学的第一根源。加尔文说：客观的“一般启示的真理，虽然因着罪的缘故，有着某种程度的朦胧，但反而十分清晰地启示了神，使人们无法推诿。”可是自然只有在圣经亮光的照明下作解释，才能够作成传达神真实知识的工作。当然我们不能将它等同于圣经，因为，那只不过是將圣经中神启示知识的真实性作为我们印象的参考或有益的补强材料。

一般学问要求的对象，只不过是對万物的知识采取了时间的、有限的形式，但因创造世界中留下来的罪的痕迹，使我们所得到的知识不是完全明了的，也不是绝对的真知识。这是我们已在上文的议论中指出。可是，这是指有关万物本身的知识，而人们现世生活中所需要的知识，在万物现状态的启示范围内是可以取到的。但是有关神自己和他对于创造物的相关知识（神学的）、以及有关救赎人类并万物恢复神的伟大计划之正确实施，需要神特别的启示临到我们。这应该是一件可能并合理的事情。

巴文克说：“被造物中有神的某种知识，其起因是只有在于神；能够认识他的原因，是因为他要我们来认识他，认识到他愿意的地步。”同样地，我们要知道人的什么，就要藉着他的外观、言语和行为，也就是他自己要将他自己启示出来，但是人的境况与这种事实通常是相对的，他要随时将自己非自愿的或在不自觉中启示出来。他会将自己不知道的特性或奇怪的习惯，透过自己流露出来；他或者能将自己伪装地启示出来，可是，没有发现过神有任何的这种限制。神將关于自己，以最正确的启示给予了人们，因为他是有着绝对的自由，有着自己的意识和真实。（Bavinck: Op. Cit, p. 211）

### 3、内在的原理——理性和信仰

#### 1) 在一般的学问中——理性为中心

在神创造的世界中，其客观体现知识外在的原理，如不能依靠内在原理主观的可受性，也就是如果没有主观和客观的相应性，是无益的。“科学总是在主观和客观之间，以逻辑的关系来构成”（巴文克）。只有主观适应客观的时候，才能成为学问的结果。神智慧的启示给予世界同一的“逻格斯”，也就是“光照每一个来到世界上的人”的真光，有着知识才智的理性，才能赋予人们成为知识内在的原理。人们以理性的重要途径，来应用于创造世界中启示的真理，因此不满足于片断的知识而能追求万物的统一。理性在世界上各式各样的现象中，努力地理解一般的、必然的、永远的根底，并探讨根本的理念、事物的原因、本质的存有、究竟的目的等等。

在一般学问的领域中，不但有理性的活动，也包含了信仰的要素，那就是无需依靠理性的证明，而依靠即刻的、直接的、洞察的一切知识。直观的和即刻的洞察，在人的生活中有着重要地位的同时，也是一切学问根本

的信仰。物理的、科学的，也是依靠这种意义的信仰，就是我们本身客观的世界，相信他人存在的信仰和时间、空间、因果、性质、美善、正邪等，我们基础所确信的信仰和我们心力的可信性以及相信我们同僚证言的信仰等。如此，一般学问内在的原理，其重点不单放在理性上，同时也没有将信仰排除在外。

人类因着犯罪的原因，人里面 神的形像，虽然大大地受损伤，落到属灵和道德完全败坏和无能的境况，但是他人格（灵魂）的心力（知、情、意）没有丧失。这种心力在人终止为人以前不至于丧失，只不过因着堕落的原因而相当弱化，但是还没有丧尽。因此，人虽然被弱化，理性还是有着机能，还有自发的信仰功能，可以充分地探讨创造界所启示的真理。再者，在探讨真理的事工中，圣灵将与普通恩典弱化的人们的心灵协力，依靠理性和自发的信仰，使一般学问有很大进步的可能性。如此探讨真理的工作，也能接近有关的 神的知识，但从历史上证明的常例是：未能达到正点而落在迷途中彷徨。属于救赎领域的 神的真理知识是藉着特别的启示显示出来的，这是已弱化之人的心力所无法得到的。

## 2) 在教义学中——信仰为中心

在一般的学问中，虽然以理性为主要的内在原理，但在神学中，却以信仰为主体。在神学中虽然有时也说，理性是知识原理的内在原理，但把重点放在信仰上更为妥当。以圣经探知 神的某种真理不否定理性的活动，有时是藉着重生、心灵的纯洁、爱慕 神的旨意、圣灵的照明，提示了知识内在的原理，最普遍的还是信仰。信仰能使人将 神的启示接纳为 神的真理，逐渐使自己的思想向 神顺服并作出回应。巴文克说：这内在的原理或者称谓“内在的话语”(verbum internum)或者是“主要的话语”(verbum principale)是一切神学和所有 神的自己启示之全部目标，就是要向人传达出 神的知识。以神学知识为内在原理的信仰与一般学问自发性的信仰根基种类是不同的，虽然是 神的恩赐给予的信心，但结果不是理性的证明，而是带来了类似的知识。可是这种信仰发生的原因，虽然不能说是在于理性的证明，但从广义上说，不能否认在准备的阶段和补强的方面与理性的工作全然无关。再者神学透过信仰所获得的真理知识，要作成系统的阐述时，如没有理性的工作，肯定是无法有进展的。所以神学知识内在原理的重点虽然放在信仰上，但也不能将理性全然排除于外。

在一般的学问中，对于理性是知识主要的内在原理，在教义学中理性对信仰的作用又会如何呢？前者是创造界自体的真理，是追求地上生活需要的知识，被弱化的人生心力藉着普遍恩典的效力可以得到满足，后者是为了寻求人类救赎和万物恢复的 神之伟大计划的知识，因此，主要的需要是圣灵证言结果的信仰认识。接纳 神特别启示的真理，是藉着圣灵恩赐的信仰，而能对真理有正确的认识，是谓理想的因由。就连自然界中显现出的 神的一般启示，如没有信仰的指路而单靠着理性，也是无法了解的，更何况关于

超自然启示的特别启示呢！教义学主要是以特别启示来探讨 神的知识，所以从理性的观点来看，难免会有很多不合理的要素，但是以信仰来观察，都是可理解和可以接纳的。因此信仰是藉着圣灵的证言接纳启示的真理，理性是经过训练来帮助理解真理。所以虽然有人说教义学根基的理性认识和信仰认识有着对立的紧张，但是信仰认识随从理性认识来向着理解和接纳启示真理的迈进是比较妥当的。

## 第 2 节 宗教的原理

### 1、宗教与神学的关系

在此文脉中作简单的宗教考察，使我们可以看出在前节中注意的知识原理（Principia）包括了宗教的生活，而且又详细地论述了神学知识的外在原理（启示）及内在原理来准备我们的心理。

#### 1) 密切的关系

这样的议论，其益处是由于宗教和神学的关系有着极为密切的事实。虽然有许多人把神学看成是宗教学，这确实是不正确的见解，但两者的关联明示着不可分开的事实，因为离开宗教就没有神学。

宗教在人与 神之间是真实和生动的，是以意识关系所构成，其关系是由 神自己的启示来决定，藉着礼拜、团契、服事的生活表现出来。宗教是表示 神的存在，是表示启示了他自己，他能使人利用这个启示为前提。再者，人接受了 神的启示，经过论证而统一时，就会发生以 神启示为基础的神学构造。因此，宗教和神学是同一的原因，就是 神与宇宙关系的有关事实在不同的领域显现出来的结果。宗教是以这些事实产生出个人的、团体的生活领域之结果，神学是以这些事实产生出系统的思想领域的结果。两者都不是自然的和普遍的，而是有着属灵的特性，不是属于创造界本身而是属于救赎的领域。

因此，这两者虽然有着同一的原理，就是上面所言及的神学的三原理或是宗教的三原理。考察宗教的本质，包含了 神、启示、信仰三原理的例示，讨论其起源的结论是，强调神学知识外在原理的启示的必要性以及宗教位置的说明，结果构成了指示神学知识内在原理的主要信仰。

#### 2) 唯一的真宗教

在这里所议论的宗教，主要是意味着基督教，因为真宗教只有基督教。人虽然有与 神相交生活的本能，但只有进入与 神有着实际的关系时，在现实中才能成为宗教。可是，引导人进入与 神能有实际关系的真宗教只有基督教。异教只不过是模仿人与 神相交生活的漫画，或者是想象寻求真光摸索的表现。“你终久不可能找到所有宗教的共同点，而达到宗教的真实观

念和本质，不是低级宗教来说明高级宗教，相反地，而是高级宗教说明一切的低级宗教。”（John Caird: “Fund.Ideas of Christianity”, 1: 25）“肯定异教有某种真理的要素，不是意味着基督教要借来修补某些缺陷，异教的信仰只不过意味着有些基督教整体中的一些片断。在比较宗教学中，基督教虽然不再带来新的真理，但基督教的真理是何等的适应和满足人性的需要，而异教中所谓最灵的、有才能者的，只能给予提供模糊的识别和满足幻想的例证。”（George P.Fisher）因此，我们对于有关所有宗教的考察，以基督教为唯一的真宗教的观点来进行。

### 3) 宗教的内容，神学比宗教更广

严格地说，神学是解释圣经启示的真理，宗教是对其真理的实践，同一真理的解释和实践之间，应该是没有差异的，宗教的实践应该在对应神学的解释中进行。可是，神学的解释虽然以论述指导宗教实践的原理为本，但宗教的实践将其原理在生活化中，包含了个人经验的要素，因此，自然地扩大了神学的范围。

在决定宗教的内容时，有的人将其范围过度地扩大。“真宗教不论是何等的初级，但对于真神，多少对有关公义的 神的知识，以及在对照人生性格和 神标准之间的有关的罪意识上，不会再以自己的义或依靠自己的行为 and 经历为功劳，灵魂在程度上，多少会依靠 神的怜悯和 神的救赎方式来代替；在纯洁的生活和给予他人的感化中，为了实现伦理的原理，不同程度地包含了实践和努力。不论何处，显示出这种真宗教标记的地方，就是在 一神论、罗马教、犹太人或佛教徒中，我们也会肯定他们有这种（与 神）相交的需求。”（Strong: Op.cit.,23）可是，似乎是以基督教为中心，却想从各宗教中收集一些基本真理，来作为真宗教内容的论法，是难以得到赞成的。我们相信：只有依靠从圣经中启示出来的真理，以正确的解释来作的决定，才是真宗教的内容。宗教的内容，是神学比宗教更为广大。

## 2、宗教的本质

近代宗教学徒的普通方法，认为宗教根本的性质是推想只能依照其起源和历史的照明来作决定，藉此而开始进行宗教历史的研究，可是我们的宗教的概念是依据圣经来作决定的，我们的宗教之讨论是以逻辑的顺序先来考察宗教的本质。

### 1) 宗教的语源

“宗教”（religion）这个词的语源，是在使用中引导成宗教的概念，我们所知道和了解的以下两种是谓最好的说明。

（1）“列来介来”（relegere）——再读一遍、重说一遍，注意而遵行（时态）。在这种意义上，被认为是有关 神的礼拜、一切不断地或是谨慎地遵行。这是被现今大多数的神学者们所采纳的提案，从前也被加尔文所赞同（但

不参与时态名词的说明，要义 1 卷 12 章)。

(2)“列力卡来”(religare)——联接起来、确实地建立、共同联结(拉坦提乌斯=Lactantius)。这个语源指出宗教是 神与人的联结，这是在长时期中，被接纳的一般说明。

这些语源，宗教是暗示着 神与人的关系。宗教是“ 神在人的里面，人在 神的里面”(Godet)、“宗教是 神与人相互的关系或交通”(Sterrett)、“宗教是 神与人的相交”(J.W.A.Stewart)、“敬虔是感受到 神的心情”(Pascal) 等人的陈述，可被认为其正当化。

语源透过这种简单的考察，如同神学那样，在宗教中也有着 神客体或存有的原理，人的主体或内在的原理，暗示具有为了“修行”或“联结”某种外在原理的工作。

## 2) 宗教的圣经名词

圣经没有包含某种一般的名词，描写宗教的定义和宗教现象的一般名词，但却有着为了宗教主观和客观的不同名词。

“客观的宗教”(religio objectiva)是人们用来决定宗教的性质、宗教规定的法则，就是从 神的启示引出来的 神和人与 神的有关知识，实在可以被看成是 神同一的启示。这些在旧约时用“律法”、“诫命”、“教训”、“判语”、“律例”的名词来表示。在新约中 神将自己的启示藉着基督的人格和他救赎的工作以及使徒的“宣讲”(Κήρυγμα) 显明出来。

“主观的宗教”(religio subjectiva)与客观的宗教相应，表现于礼拜、相交、服事的生活。这就是在旧约中被称谓“智慧开端(原理)”的“敬畏主”的描写。这种敬畏是指着那些敬虔的以色列人对 神的律法内在的倾向，与那些外邦宗教对他们神的那种伴着忧苦的烦闷不同，而是伴随着对于 神的信仰、希望、敬爱、信赖、投靠、信念等绝对不同的宗教倾向。因此，这完全是与 神在交通中，所表现出来的喜乐、和平、幸福的写照。

在新约中，虽然也言及到敬畏主是宗教的一个要素(路 18: 2; 徒 9: 31; 林后 5: 11, 7: 1)，但不如在旧约中的那样突出。指着主观宗教的，通常新约用语是“πίστις”(信心)。在古典的希腊语中的意思有：(1)在他人证言基础上的确信；(2)意味着发言者对接纳的证言之信赖。这个词，本来没有突出向着 神表示信赖，但是在新约中，这种要素全面地显示出来，因此而得到更深一层的意义。对于荣耀的救恩信息，人们的回应就是信仰，也就是如同孩童般地依赖 神恩典的同时，并向着事奉的 神，有爱慕的信仰。“拉特赖以阿”(λατρεία: 礼拜、礼仪，罗 9: 4, 12: 1; 来 9: 1、6)，“特赖斯介以阿”(θρησκεία: 宗教、崇拜、虔诚，徒 26: 5; 西 2: 18; 雅 1: 27) 等用语，是从信仰的原理而来，是对于事奉 神的教导。

这种宗教的圣经名词的考察，明示了宗教也是以存有原理的 神，其外在的原理是以启示，而内在的原理包含了敬畏和信仰为原理的。

## 3) 宗教本质的历史概念

初代教会中，从拉坦提乌斯（A, D, 285）开始，宗教一般的定义，被称谓“对于真神的知识和正确的服事样式”。这个定义虽然广为被人接受，但比较强调的是客观的宗教，而不是主观的宗教，在对于神正确的知识和正确的事奉之间没有作出联络的指示。

中世纪经院神学时期所盛行的宗教概念，由多马·阿奎那提出了宗教的定义。定义宗教就是“人给予神的服事和尊荣的德行”。这在实质上把宗教和“拉特赖以阿”（λατρεία，礼拜、礼仪）等同视之。这种定义，直到今天在某些罗马天主教的神学书中尚可以发现。这种思想是在强调主观宗教，并偏重服事的形式。宗教不是单纯地服事和礼拜，乃是从根本上在服事中表现出心志的性向。

宗教改革者们认为，宗教是尊崇的敬畏和感恩的礼拜，以及从爱心的服事中，显现出与神属灵的交通。加尔文说：“纯粹的宗教是这样的，就是对于神的信赖伴随着严正的敬畏。再者，这种敬畏是自愿的崇敬，如同律法要求的那样包含了合理的礼拜。”（要义1卷2章2节）改革者们认为，宗教是包括了生活的全部，特别地表现于礼拜仪式的行为中，以及对于神自愿的属灵关系。其宗教的原理有“敬虔”（pietas）和宗教行为的“礼拜”（cultus）的区别。再者，其根本是表现于信、望、爱的“内在的礼拜”（cultus internus）和教会中的礼拜、以及从服事的生活中表现出的“外在的礼拜”（cultus externus）之区别。依其基本的心志性向（因着罪虽然败坏，但藉着圣灵的工作得以恢复）之“主观的宗教”（religiosubjective）结实成为神的启示真理（在其里面，神自己悦纳了他的崇敬、礼拜、服事的决定）的“客观宗教”（religio objectiva），并在其感化下行动。

在宗教的工作中，富有特征的工作是什么呢？在宗教中真正的特征是在神绝对的威严和无限的权能中，考察出人的渺小和无力。在宗教中，人们对于神是要绝对地依靠其圣洁的权威和承认其自有的、属灵的、幸福根源的最高之善，人们要将自己和时间的，以及永远的一切权益交托在神的手中。因此，他与神在灵里相交，在恩中过圣洁的生活，从而享有最高的真自由。所以，在宗教中，人们对于神的关系是有意识的、自愿的，引导人们进入最高的自由。

近代以来，多数的人开始追求，教会中共同所拥有的使徒信经、或者是神、道德、永生三个信念客观的宗教本质，把客观的宗教缩小到最低的限度。不但把宗教主观化的过程更远推致康德的宗教道德行为的一种形式（我们的义务是认识神的诫命），施来马赫还认为，这只不过是敬虔感情的状态。黑格尔认为这是“以有限之心的自身性质，来明白绝对之心的知识”（他不但认为神是宗教的对象，又将他看成是主体）。人们逐步地消失了对于宗教是人们对于神意识性的自发性的关系。今天的宗教大体上是没有言及有关神的定义，而成为“没有贞节的道德”（Mtthew Arnoid），“我们的心愿是防止滥用远虑的总和”（Reinach），“相信保存价值的信仰”（Hoffding），

“我们至善的信念是相信在其无形的秩序中有所调和” (James)。

近年以来，认为宗教只不过是依靠归纳式的研究才能学得；被看成是自然的、心理的、历史的现象之惯例；或者是依靠与宗教历史的比较、或者是依靠与心理学、或者是依靠形而上学来试图和发现宗教的本质，但始终没有达到完满的结果。这种方法，产生出多数的是纯粹描述性的宗教定义，而没有成功地提示出真正规范性的定义。我们认为只有在 神特别启示的亮光之下，才能达到宗教理想的性质所要表现出来的定义。

上述宗教本质历史的概念，也是以 神、启示、信仰等宗教的三原理来展开的。近代以及晚近所出现的宗教本质的概念，虽然有很多与此规格不合，但那些都是偏离的例外，不值得重视。

### 3、宗教的起源

在前个世纪进化哲学的感化之下，一直有人试图把宗教的起源说成是纯粹自然的现象，结果就是所谓的宗教起源研究的历史心理学方法。在依照这些方法的说明中，自然主义对于自然主义有很大的反抗。

#### 1) 依照历史方法的说明

在人类的历史中，他们特别注意并研究原始宗教，在发现宗教起源的目的之下，努力地想得到以下的解答：就是“宗教最初是怎样在时间或地域中显现出来的？宗教的性质最初是以何种方式向人们表现出来的？其他形式的宗教认为都是从它发展出来的，可是，最初萌芽形式的宗教又是什么呢？” (Edwards: “The Philosophy of Religion”)但是在历史的发端时期，人们早已拥有了宗教，在成文的记载中或比较值得相信的传说中，已经失去了最悠久的宗教的遗迹，因此，历史家们无法找到这些问题满足的解答。爱德华兹说：“以现代的野蛮和幼儿心理的方式来作研究，人类学者可以在这样想象的基础上来作研究，为我们重建原始人的宗教。但是，它的重建毕竟成为纯粹的假说”。从这些情况来看，研究宗教起源的历史家，一定要站在先史的基础上，所以，只能作漠然的推想，暗示着不能带来确信的理论。再者，历史方法的解说者们，以进化论为基础，推想最原始民族的宗教生活，反映出宗教的最高型或原始型。他们根本的谬误是：忽略了可能比那些宗教形式更远古之已腐朽的形式。

依照这种方法，考察想要提出说明宗教起源的理论，立即显示出其不充分性。17 世纪法国人伏尔泰 (Voltaire) 和某些人类学者说：是祭司的狡猾和统治者的诡计，利用愚昧大众的轻信和恐怖，来达到他们管辖的目的，是谓宗教的起源。可是，这种见解得不到今天科学者们的认可。因为，祭司是宗教感情和礼拜习俗的产物，在一般常识的认识中，他们不是创始者。

实证论者奥古斯特·孔德推想，高等宗教是从庶物崇拜 (Fetishism: 拜物主义/物神崇拜) 中发展出来的。可是，在庶物崇拜流行过的地方，还清

晰地存在着比较更悠久、更高等形式的宗教踪迹，藉着这些事物的本身，大体上可以得到互证，所以这种推想也是错误的。泰勒 (Tyler) 认为：是对于灵的崇拜而成为精灵崇拜 (animism)。司片谢认为：对于死亡先祖灵魂崇拜的祖先崇拜，暗示了宗教的最基本形式。可是，这种理论无法说明，在一般人普遍的确信中，神比人有着更高贵的地位，而且在这些崇拜灵的地方，也是有所分别的，并且还有对于不同神的崇拜的事实。依照佛莱德烈 (Pfleiderer) 主张的自然崇拜说 (naturism) 认为：宗教本来是从对自然的、大而可畏现象的一种尊敬感；或者是对这种现象本身的崇拜；或者是从这些现象中得到引导，向着启示出来的无形权威的崇拜。可是，很难得到说明人们为什么会有对自然崇拜的思想。如果看成这是比较在更纯粹的阶段，对宗教信念和行为习惯的退化则更为合适。或者有人认为宗教是从魔术中进化出来的。富莱哲 (Frazer) 认为是因为魔术的失败而产生了宗教，但是，这两者之间没有因果关系。在大体上，这种宗教起源历史的说明是令人非常失望的。

## 2) 依照心理方法的说明

随着时间的进展，为了补充历史的方法，而出现了心理学的方法，这是为了寻找人们属灵性质的宗教本源。发出的质询是“在环境的接触中，被称谓我们宗教的态度，在人们内在的生活中，不断的诱因是什么？引导他知道超自然，使他的生活对其有调节的冲动、热情、动机、需要感是什么？在发现人的地方，他就必定有着某种形式宗教的事实，又能如何说明他的精神构造？”(Edwards)

这种方法，是想从人的里面引出某种宗教的诱因，可是，那些诱因的本身不是宗教。他们认为，如果将其综合起来与人们的环境有所调和就能产生宗教。

但是寻找宗教心理的起源，始终未能成功。施来马赫说明宗教是在感情中，特别是在追求依赖的感情中，但未能说明依赖的感情，是怎样转换成宗教的态度。黑种人在面对不晓得的强大能力时，虽然追求感觉到的敬畏感情，但敬畏 (awe) 还不是宗教，其结果也不一定能引向礼拜。再者，宗教的感情不只是敬畏，并包含了感谢、敬爱、希望、喜乐等。康德和立敕尔认为：人们自身灵的存有，比全部的自然界更伟大，能够意识到管辖他们是当然的事。可是，他们认为自己的肉体是自然的一部分，感觉到自然条件反复的障碍。因此，来管辖自然的秩序，是信仰和依赖对于人们属灵有所补益的高等存有，为了努力实现自己的理想，就在这里产生了宗教。可是，单追求高等存有的救助，还不是宗教的崇敬，也无法说明罪责的意识、痛悔和救赎的愿望，并为了得到宽恕的祈祷等宗教现象的起源。

心理学的方法，其本身不是从宗教的要因来引出宗教，而是以未开化的、野蛮人假想的人生为出发点，其实，并不存在这样的人生。还有，这种方法使宗教依赖于随意聚合的事情中，万一这些聚合稍有变动，无论如何也得不得

到宗教的起源。再者，宗教万一是随意的，它自然会缺少了应有的坚实基础和独立意义的普遍性和必然性，因此而会丧失了所有不可测的价值。还有，如果依靠这种方法，人们就能自己随意创造自己的神，也可以决定服事神的方法，这样，就把客观的宗教和主观的宗教关系颠倒过来，后者成为前者的本源，宗教将成为没有神的对象而成了人生的独白。

### 3) 比较宗教学的结论

按照科学的分类，比较宗教学是在历史、比较、哲学三个阶段中的第二位，它出现的年代浅，因为论据的收集尚在进行中，通俗的比较宗教学包含了以上所有的三个阶段。以这种通俗见解的观点来看，上述历史的方法和心理的方法之说明，可以看成是比较宗教学工作的一部分。因此，这两种方法，说明了想正确地找到宗教起源的失败，也可以说是广义比较宗教学的失败。可是，严谨意义的比较宗教学，坚实而慎重的研究，将不会向着如同前记的失败迈步，而是向着成功的前进。

在比较宗教学坚实而慎重的研究中，所有的宗教都是以启示为基础，使人渐渐地更认识到在“启示”宗教的另一面，没有“自然”的宗教。俄尔博士说：“比较在更广阔的关联里，就是在过去的一百年间，在高等宗教的哲学中，没有比这个更能同意的提案是，所有的宗教都是起源于启示。”就是自由主义的学者，也直言不讳地承认，有关神的一切知识，包括所有的宗教都是依赖于启示（尽管他们启示的概念有所不同）。约翰·克尔德说：“因此，我们再次地重复，与启示宗教全然不同的自然宗教或者是理性的宗教是不存在的。”（John Caird: “The Fundamental Ideas of Christianity” .I.p.23）麦坡森理直气壮地说道：“因此，在宗教的观念和事实里，神以工作的启示，来使人能有属灵动作的信仰，是必然相关的事情。”（Mepherston: “Chr. Dogm” .p.19）这些不可否认的事实是，因为宗教靠着人的研究，将人带领到不可见的权威面前。人们如果想要认识神来事奉他，

神必须先要启示他自己。

### 4) 依照有神论方法的说明

历史的方法和心理学的方法，都是将宗教看成与科学和艺术那样，有着人的起源，纯粹地以自然论的方法来说明。坚实而慎重的比较宗教学的研究结论，如上所述，宗教的起源是从启示中发现的。在此，有神论的方法是，相信宗教的说明，只有在神的启示中才能发现，宗教是灵魂与神的交通，当然的含义是：神的存在，启示了他自己，人们回应了他的启示来寻求他，特别地以基督教有神论的观点来看，宗教的起源从原始的超自然的启示中来寻求，是非常自然的方法。不但是真正的、最高等的宗教，就是世上所有的宗教，都被认为是依靠原始的超自然的启示而起源。这种启示最初给予人类的始祖，又传达到他们的子孙。依靠这种启示的宗教，在历史的进程中，被退化和恶变，产生出无数异教的支流，但是其主流不单保有了他的本色，存留在这个世界上，得以渐进发展成为今日的真宗教。宗教历史越回到古代，

越会看到对于神的信念，比较更为纯正，而神的数目也更少。因此，某些学者的证言，相信并支持原始的宗教是唯一神教。古代唯一神天父的传说，是被广为流传的证据。由科特俄德（Cudworth）作了许多的收集，其后，其证据又得到大大的增加。钱伯林在晚近的探索中，列举了与今日一般推测所反对的、无形全能唯一神的概念，是存在于地球上所有的民族里，明示了多数的著作和无可疑问的证据。（Howster Stewart Chamberlain: Mensch und Gott.1921.9.23）（参照拙稿《基督教辩证学》第1章）

综上所述，历史的方法和心理学的方法，都是努力地从人与环境的关系中，企图来找到宗教的起源而都失败了。可是，比较宗教学坚实而慎重的研究，把宗教的起源指向启示。因此，出现了有神论的方法，发现宗教的起源是由于神的启示，这种见解是以神、启示、信仰的前提为宗教的三原理，同时也强调特别启示的必要性。

#### 4、宗教的居所

在人生属灵的生活中，简单地来议论一下宗教的真正居所，对理解宗教内在的原理有一臂之力。宗教在灵魂的心力中，在某处有一居所，因此有人过分地认为，是藉着它来工作。其实，正确的观点是，宗教包含了人们所有的心理作用。在生存中，宗教的根本地位占其中心，因此，给予生存的一切显现能有所影响。

##### 1) 知性说

知性说认为宗教的本质是从知识中找到，因此，这是把心理的基础指定在知识上，特别地是由黑格尔所倡导。黑格尔认为：人们全部的生活，只不过是思想的过程，宗教只不过是这个过程的一部分，在人生灵眼里的绝对者是自意识，宗教不是感情，也不是行动（虽然不把这些全然除外）。唯有的是知识，但不是最高型的知识，而是象征的、美化过的知识，需要在哲学的手下，把这些描写成理想的永久要素。宗教含有知识虽然是事实，但并不是宗教的真正目的（宗教是在追求安慰、和平、救赎），这种知识，不是纯朴的知识而是实验的，伴随着感情和行动的结果的知识。宗教不单单是知识的事件，更是意识和贞节的事件。

黑格尔的谬误是：没有把思想看成是生存的过程，而是把生存看成是思想的过程。他总是将生存中的所有形象，从思想的运动中去寻找。神与宇宙只不过是原始的观念（primordia）的发展。“知道神就是永生，思考就是真正的礼拜。”可是，“宗教不是如黑格尔所宣称的那样，只是知识的一种，那不过是哲学未完成的形象而已。在各个领域中，敬虔的尺度也左右着他知识的尺度。”（Strong: Op.Cit.p.20）

##### 2) 意志说

把宗教定义为道德的行动，探求意志为其居所的意志说，有各样的伯拉

纠主义（半伯拉纠主义、亚米念主义、苏西尼主义、自然神论、理性论）等作成了准备（强调信仰是新的顺从，教理是向着实际敬虔的方向），藉着康德而具体化。康德的超自然没有达到纯粹的理性，强调 神、道德、永生等实践的理性时，只不过是必然的假定，信仰是依靠实践的根基成为知识，宗教是将我们道德的义务，缩小成为认识 神的命令为无上的命令。这样，虽然能使宗教和道德能够维持密切的关系，但是宗教未能成为道德的基础，而道德却成了宗教的基础，这是本末倒置，人们可以用道德不定期自律化，而宗教却失去了其客观性。还有，宗教不但是只有道德的行为，也包含着知识（比康德体系所容许的分量更大），还有向着 神的人们自我的降服，得以从罪责和污染中蒙救赎，得着救恩中的所有喜乐。“宗教不是如康德所主张的那样，只不过是道德或者是道德的行动，道德是与正直的推测法则一致，宗教在本质上，是与一位人格发生关系，灵魂从其得福，向他表示出敬爱和顺从的降服。”（Strong: Op.Cit.p.21）

马太·阿讷德（Matthew Arnold）的陈述说：“宗教是藉着感情被高举、点燃、发出光辉的伦理，是与情绪接触的道德。”在这种陈述中，如果没有察觉到宗教中与人格的 神的关系时，就会忘记了这其中有着感受的要素。宗教如果用道德的名词来陈述时，用“宗教是向着 神的道德”是比较更真实的陈述。“比单纯的良心更超越的道德，必定是要依靠宗教。”（Bowne: “Philos.of Theism.” p.251）

### 3) 感情说

把宗教定为感情的人们，特别是在神秘派和敬虔派中早已有过，浪漫主义（对于顽固古典主义的反动，主张自由节操的生活）也对此有很大的助长。施来马赫是这种见解的大使徒，他认为宗教在本质上是无限的感性和依赖的感情。他的依据，与其说是人格的 神，不如被他看成统一体的宇宙。在宗教中，人们自己可以感到与绝对者的合一，宗教是与思想没有关联，与道德和行动也是分开的，而是纯粹的感情。可是，在宗教中，感情虽然有着很重要的地位是事实，但是真正的宗教，不但有感情的成分，也有知识的成分，也有意志行动的成分。

“宗教不是如施来马赫所主张的那样，只是单纯的依赖感。当这样的依赖感向着 神运行时，如果没有伴随着道德的努力就不是宗教的。”还有，正如腓尔本（Principal Fairbairn）评论的那样：“情绪如果不能抱着确信说出来就会无力；有确信的地方才能够发挥出有力的情绪来说服。”（Strong: op.Cit.p.20）

### 4) 人心说

唯一正确的圣经见解是将宗教的居所定于人心说（heart）。“人心”的意义是什么呢？对于这个问题，我们将与赖德路（Laidlaw）一起来作答辩，在圣经心理学的用语中，“人心”是意味着人格的、道德的、生活的焦点：“这个词指示的不完全是人格的主体，而总是意味着人格的机关，灵魂所有

的生活动作都是从这里进出，并在这上面作用。”（“The Bible Doctrine of Man” .P.225）

宗教是生活在神的里面；“是一个生活在知性、情感和意志的能力中，不可能靠着其中之一单独运行的描写就可以构成。在肉身的生活中，要靠着包括身体所有器官的联合及效力，照样，宗教就是在属灵的生活，也包含了灵魂所有能力的联合和工作。”（Strong: op.Cit.p.21）宗教是包含了人们所有的才华和能力，在全人的里面动作，宗教人必须要“尽心、尽性、尽意、尽力”地来爱神。因此，宗教的居所要是在人生灵魂、所有心力统一的人心中方可。这个事实，说明了圣经要求我们的心，必须要献给主的理由（申 30： 6；箴 23： 26）。按照圣经说，人心是生命的根源（箴 4： 23），因此，在宗教中，人心拥有悟性（罗 10： 13-14；来 11： 6）、感情（诗 28： 7， 30： 12）、意志（罗 2： 10、13；雅 1： 27；约一 1： 5-6），透过全人的生命和生活，在各个方面来事奉神。

神学知识，是特别的主要内在原理的同时，宗教内在原理的信仰，是以人心为居所在运动，包含了知、情、意各种要素。那个悟性的要素，能真实地承认神的启示，构成了对于真理积极的认识。那个感情的要素，能够诚心赞同那个承认的真理。那个决意的要素，能够以信心走向对象。信仰能够代表主观宗教的本身，在上文 [ 二： 2：（2）宗教的圣经名词 ] 中，已经论述过。



## 第 2 章 信仰和理性

在前章中我们举论了神学知识的三原理：神、启示、信仰和理性的顺序。再者，也说明了这个三原理也就是宗教的三原理。现在详细地来解明这个原理，要把前面的顺序颠倒过来，先来论述内在原理的信仰和理性，采取这样的理由有二：第一，因为考察人们认识的才能是认识论的中心部分；其次，议论外在原理的启示，结束了教义学的绪论，就能进入了本论的各个篇中，论述存有原理的神以及他与宇宙的关系，是更为顺利的。

### 第 1 节 信仰——主要的内在原理

#### 1、是理性？还是信仰？

我们在前章中，已经指出了神学知识主要内在的原理是信仰，也认定了理性的高等地位。可是，是信仰首位呢？还是理性首位呢？这在基督教的认识论中，是一个要慎思明辨的难题。这个难题，在同一的改革宗阵营中，也引起了争论。

##### 1) 是理性首位吗？

断言人生的理性为首位，是认识神真理的机关，以这种论述为中心，也是非常常见的事情。以 B·B·华腓德为代表的旧普林斯顿学派，主张辩证学在教义学之先的说法，据悉断言是以理性为首位。华腓德说，神学的科目是要树立和确证神的存在、人的宗教性及圣经中所显示出神在历史中启示的真实性。他认为辩证学在其他的学科中不必使用，因为那是使用不可能的方法来接近自然的人。他认为只有辩证学，不是以神为前提。他辩称使用其它学科的不同方法，也能够确证基督教整体的真实性。其它的学科要等待辩证学历史的完结，就可以得到神的存在和其它的事实。

(B.B.Warfield: Article on "Apologetics", in "Studies in Theology", N.Y.1932) 华腓德如此的论调，分布在所有的神学科目中，在肯定以辩证学为首位的同时，似乎宣称包含了其专用方法的理性的辩论。

##### 2) 是信仰首位吗？

荷兰改革宗的领袖亚伯拉罕·凯坡 (Abraham Kuyper) 反对华腓德的立场，认为辩证学只能在教义学赋予它的范围内尽力地来辩护。他又说：“我们如果用辩证学来树立神学的假定，那样，我们就把对于基督教真理理解的才能，实际地归于自然人，如此，就会否定完全败坏的教理。”关于此点，华腓德辩论道：“我们如果要随从凯坡的方法，就先要说明基督教教理的体系，其次就是要审察那个是事实和想象。”果然如此，辩证学也和其他神学

科目那样，一般要以 神特别启示真理的假定为出发点，以辩护那些真理为主力点，而不是在白纸状态中，凭着独立的理性，成为 神真理的发现者。所有的神学学科，都是以 神为前提，因为，这个前提是最好的证明。当真理的体系被清楚地展开时，也就是辩证学的工作做得最得力的时候。

凯坡的继承人何尔曼·巴文克（Herman Bavinck）也说道：“辩证学不能在系统神学以前，真正的辩证学是预想着教义。”在基督教的教义学中，没有能与基督教的真理独立，树立自然神学的地位。巴文克愿意回到加尔文所说的立场，就是藉着圣经，自然地成为基督徒们认识的眼镜。“自然神学本来的目的，不是倾向于逐渐地向着启示的神学的引导，而是在研究自然神学的时候，神学者们就想依靠着辩论和证明来爬上信仰的立场，这并不是在一时间采用了理性的立场，而是刚好相反，神学者们要站在信仰的立场上，以信仰的态度来观察自然，如此，从他的圣经中或是藉着基督来学习认识了他的天父，以基督徒的眼光和圣经的途径，来发现 神的踪迹。”他又强调说：“即使藉着自然也会有 神的知识，但这并不意味着教义学有两个原理。教义学唯一的外在原理就是圣经，唯一的内在原理就是信仰中所具有的理性。”（Herman Bavinck: Gereformeerde Dogmatiek 3rd edition. Vol.I.pp.38.74）

还有，在普林斯顿华腓德的前任者 A·A·贺智也不认为理性是宗教观念究竟的泉源和尺度，其理由陈述如下：

（1）按着现在的演绎，因为人生的无知、道德的堕落、有罪的状态、理性的存在和性格，对于我们的关系和有关我们的目的，不可能提供确证或充足报导的品质和份量。

（2）按着普遍的经验来看，理性如果没有 神的帮助，就不能达成什么目的，也不可能有什么补益的事情，而且，当过度地依赖理性的时候，就很容易把启示等闲视之，常常会把人带到怀疑主义和混乱中，这也是常有的事实。理性在任何历史的团体境况中，未能把人领到确信、补满他们的缺乏、主管他们的生存、成为他们的帮助。理性对于发现罪的事实，虽然有所作用，但对其医疗的方法，却什么暗示也没有。（A.A.Hodge: “Outlines of Theology” .pp.58-59）

### 3) 信仰的理性

旧普林斯顿学派是强调理性为首位，而荷兰学派却是力主信仰为首位。前者是想藉着理性的历史来企图达到信仰；后者主张，是先有了信仰以后，理性转移于信仰，用理性来服务信仰。前者是对理性的能力有过高的评价，认为理性的辩论，是向着信仰不可缺少的阶段，这未免有不察之虞。后者以信仰为神学知识唯一的内在原理，似乎有全然否认理性的能力，当说到“信仰的理性”时，是肯定重生的理性，有助于信仰的补强。但是，藉着理性思索出来的自然神学本身，不能树立基督教根本的真理。因为那些真理，已经藉着圣经启示显明出来，透过信仰的认识，可以得到重生后的理性的帮助，对真理会有更深一层的认识，这的确也是事实。我们不能允许非重生的理性，

对神学的事件或与其有关的其他事件，有权力来作出判断。圣经中的任何地方，都没有指出和肯定给予非重生的理性，有资格来作审判官。同时，圣经向着拥有重生理性的神之百姓说：“你们来，我们彼此辩论。”

圣经也言明在不信者中，（依照理性的证明）拥有一般道德律的认识和某种程度的神的知识（罗 2：14-15，1：19-20）。可是，不信者们因为压制和丢弃了那种知识，就没有那种能力接纳神的启示，而且也不能正确地来理解。他唯有得到圣灵的重生，在心中有了信仰以后，才能够正确地接纳和理解神真理的启示，才会拥有真神的知识。所以，对于真理的认识中，信仰居首位，理性从属于信仰的观点是比较圆满的见解。

## 2、信仰首位的妥当性

### 1) 一般的考察

基督教神学最初的出发点是建立在信仰的主体上，是以信仰为出发，是“藉着信仰的理性”（*per fidem ad intellectum*）的准则下，接受指导和管辖。3世纪的拉丁教父特土良说：“因为背理，所以才相信，因着不可能，所以才确实”。11世纪的经院哲学家安瑟伦在祈祷中说：“我不是为了要我能够相信，所以才来追求理解，而是为了使我能理解，所以才来相信。”

特别是宗教改革者们，不以人生的理性为出发点，而是以信仰为出发点。这个信仰唯一的依靠是神的权威，并且强调依靠圣灵工作的事实。加尔文说：“我们的心非常倾向虚荣，使我们不可能固守神的真理，这是因为我们非常愚钝，即使在他的光中，眼睛始终还是迷糊的。因此，如果没有圣灵的照明，就得不到话语的果效。再者，信仰比人生的智力，的确有某些优越的成份……，信仰以两种方式显出神特别的恩赐，把心净化干净了，才能对神的真理感兴趣，随后，使其（心）里面的那个（真理），能够确立起来。大体上，圣灵不但能兴起信仰，也能成为信仰的途径，因为圣灵能够渐进地增强，引导我们直到天庭。”（要义3卷2章33节）

### 2) 圣经的论据

认为信仰是神学知识主要内在原理的观点，是因为与圣经有了完全的调和。圣经以基督外在的呼召，同着神的启示和圣灵内在的照明，在我们的里面告诉我们（林后 4：6；弗 1：17）信仰是内在的原理。圣经说：“我们因着信，就知道诸世界是藉神的话造成的。”（来 11：3）

“信仰”是神学知识内在的原理，是在圣经中通常使用的名词，并且还使用了其他的名词“重生”、“清洁的心”、“向着神立志的心”、“从神来的灵”等词句（太 5：8；约 3：3、5，7：17；林前 2：12）。可是，“信仰”这个名词，拥有被认为最正当的理由：（1）这个名称清楚地出现在圣经中，（2）这使我们立刻注意到，指向意识生活的领域，因此，肯定人们所有的知识，是藉着他的意识成为媒介的事实。（3）这个名词与宗教的知识和其他

所有的知识有密切的关系，比其他的任何名词更适宜。

### 3) 信仰认识的确实性

神学所依靠的基督教信仰之认识力，比一般的学问所根据的自然理性和自发的信仰，更为正确和坚实。为什么呢？因为后者的作用，是堕落了的人生和弱化了的心力，而前者是上天恩赐的结果。加尔文说：“我们如果认为信仰是 神向着我们的慈爱，是我们坚实确据的知识，还有，这是在基督里的恩典，建立在真理的应许上，藉着圣灵启示在我们的心中，可以说是在我们的心里盖上了印，我们就可以充分地给信仰下定义。”（要义 3 卷 2 章 7 节）基督徒的信仰，不是在人的本性里面自然自发的产物，因此，这是与藉着理性的辩论，或者能够确认出来的一般学问是有所不同的。这种信仰，不但是以 神为对象，而且还须以他为工作者，这是与自然的人有所相背，并能激动出人心中的敌意。

按照圣经，这种信仰因为是依靠在 神证言的应许上，他的确实性是在于其本身。这种无法使人看得见的救恩幸福，比较藉着自己的省察、或是藉着某些科学能够得到的证明更能给予确实的认识。圣经的确实性，提示了信仰的特性，这种确实性是藉着信心的教会、殉道者们、以及在受逼迫中的信徒们中透过实践证明出来的，使基督教的神学，在理论上得到公认和公布；这是不可动摇、牢不可破的确实性。可是，这种包含着信仰的确实性，有时反而不能证明信仰的真实性，那是因为确实性也会单纯地停顿在主观的状态中，在这一点上，一切的关键是要依靠在信仰的根据上。

## 3、信仰的根据

### 1) 圣灵的证言

为了发现基督教的真实性，从最初就承认：无论是知识性的或历史性的证明，都无法肯定信仰究竟的根据（ground）。要使人心里发生信仰，必须要有 神的恩典。奥古斯丁接纳圣经为 神的言语，他是一位最初教导我们要清楚认识内在恩典之绝对必要性的教父。他的“可信性的动机”（*motivum credibilitatis*），虽然给予教会的证言，赋与了很大的价值，但他不认为这是信仰最终最深的根据。就是罗马教会也在教导，唯有 神的圣灵能够将有关启示的真实性，以绝对的确认来传授与人，实际上这是同意了宗教改革的众教会。罗马教会也认为，以圣灵的照明代替教会是信仰最深的根据。

[注] 在经院神学中，例举特别启示相信的动机，被称谓是“可信性的动机”。 神所启示的圣经，为教会证言辩论的依据，特别在宗教改革以后，因着罗马天主教徒而有所发展。所有的辩论，其理由虽然是接纳圣经为 神话语的证明，但其结果，只能产生出“人的信仰”（*fides humana*），不能产生出“ 神的信仰”（*fides divina*）。达到“人的信仰”的人们，靠着“注入的恩惠”（*gratia infusa*）进升到超自然的秩序中，为了要见到

神 (visio Dei)，就要以自身的善行来作准备。

改革者们的意识，是根植于信徒们心中的“圣灵的证言”(Testimonium Spiritus Sancti)。加尔文是第一位详述了“圣灵的证言”教理的人(要义 1 卷 7 章)。加尔文说：“信仰是 神给予我们恩典的确实之认识，这恩典是在基督里无限恩典的应许基础上，藉着圣灵的启示，在我们的心里，使我们的心的能够确定。”(3 卷 2 章 7 节)路德也认为：“信仰是 神藉着圣灵的工作”。在加尔文以后的时期，路德宗和改革宗的神学者们，对这个教理都有相同性的接纳。可是，这个教理因着误会而被日蚀。误会的原因主要是对于圣灵的证言，依照今日盛行的经验和论证的混同，成为对所有自然主义的嫌弃和反感，某些人对于圣灵的证言，看成是神秘主义的概念。因此，对于不正确的“圣灵的证言”作过检讨后，再确定地指出这些意味着什么，是非常必要的。

## 2) 圣灵证言的误解

有关圣灵证言的一种误解，我们一定要来警戒。

### (1) 说是带来了新的启示

史特劳斯 (Strauss) 认为抗罗宗主义接纳了圣灵证言的教理，实际上是接纳了神秘主义的原理。他解释这个“圣经真的是 神的话语”的教理时说：这岂不是在传达新的真理。如果这个解释正确的话，就是基督徒果然可以藉着圣灵的证言，成为古时先知的模样，可以得到新的启示。

对于圣灵的证言，如果有这样的概念，那么我们相信圣经是 神的话语的信念，就要依赖这个新的启示，如此，自然会否认圣经“本身的可信性”。旧抗罗宗的神学者们没有这样的圣灵证言观。他们都强调圣经“本身的可信性”，都表示嫌弃重洗派的神秘主义。我们如果将圣灵的证言，认为是在我们里面所产出的一种对圣经为 神的话语的盲目无根据的确信之感化力，在类似与前述思维稍有关联性的记述，我们也不能接纳。因为信仰是以证言为基础的确信，在没有相当证据的地方，就无法显出信仰。

### (2) 认为与依靠经验的辩论相同

很多时候混淆了圣灵的证言与经验的证言，这是一个错误。圣灵果真在圣徒的里面像在基督里作成救恩经验的工作，那个经验如果离开了圣经就无法说明，这是要与圣经有完全的调和，因此，这也包含了有关的圣经是 神的起源之事实。这是我们藉着经验，认为有 神的起源的事实，这个经验是由于成为我们里面媒介的圣经，推论成为一件是 神的灵感的话语之结论。这种辩论是由富兰克、科斯特林、伊麦士、斯田士 (Frank、Kostlin、Ihmels、Stearns) 等神学者们，以不同的形式作出详述。这种论证的本身，虽然是完全的合法，但却与圣灵的证言有很大的不同，两者如果等同看待，信仰起源的问题就与有关信仰动机的问题混淆。经验的证言，虽然可以见证成为信仰的动机，但它不可能成为起源，因为这个证言在预想中已经有了信仰。另一方面，圣灵的证言是信仰的动力因 (causa efficiens)，如果没有这

个，就不可能拥有信仰动机的说服力。不但如此，有关圣经经验的证言，不是 神向着我们客观的证言，只不过是单纯地对于有关圣经的心证。最终将这个论证藉着经验，以圣经来说明它的起源，也就是依赖于一种推论。因此，经验的证言不具有圣灵直接证言的性质。再者，经验的证言因为完全是主观的，如果以此为信仰基础的话，结果是要将所有确实性的最终根据，不是依靠 神自言的客观之证言上，而成为依靠灵魂内在的经验中。

### 3) 圣灵证言的正解

圣灵的这种特殊工作，不是单独的存在，而是在基督里运行适用于救恩的工作中，是与圣灵的全部工作有所关联，圣灵不但在他的存有里使罪人更新，在他的意识里也是如此。他除去理解中属灵的黑暗，在基督里让人们清楚地看到 神的荣耀。人唯有靠着圣灵工作的果效，才能够承认耶稣基督是主（林前 12: 3）。加尔文说：“圣灵的证言，超越所有的理性，只有 神在他自己的话语中，成为他自己充分的证人，直等到圣灵的內证成为确实，人的心是不可能相信 神的话”的。只有圣灵的工作，才能使人在基督里接受 神的启示，享受救恩的幸福，达到信仰的确认。因此，圣灵的证言在救赎领域进行的工作中，比较在一般的工作中，只不过是特殊的一面而已。

圣灵的证言，是圣灵单纯在罪人心中照明的的工作，他藉着这个除去罪的愚昧，使以前因着愚昧，未能见到 神话语庄严性的一个人，今天使他能够清楚地看到在他的话语中，有着神性的标志而感到珍贵，能够立刻接受并确认圣经是由 神所起源的。人们的灵魂得到圣灵工作的光照，就会感到圣经真理的优美、卓越，并在穷乏中拥有实际上的适应性（林后 4: 6）。如同对建筑有审美眼光的人，当他看到在罗马的圣彼得教堂时，立刻就能认出，这是出自大艺术家的手笔。同样地，得到圣灵照明的信徒，在学习圣经的时候，立刻能够发现出圣经是 神的标志。得到圣灵工作救赎的灵魂，就会认出 神是圣经的作者，他会作出如此信仰的证言，就会按照 神的信仰（*fides divina*）来依靠。依靠 神的证言，就能有如此信仰的特性，人的信仰（*fides humana*）只能依靠人的证言，就是依靠理性的辩论。当然，理性的辩论，也可用于指向圣经是 神的起源，但对没有重生的罪人，是没有说服力的。基督徒始终是在 神自己的话语中，按照给予有关的这个证言，相信圣经是神的话语，这个相信，是藉着在自己心中 神的证言为途径而得以认识。

加尔文说：“我可以回答圣灵的证言比理性更为优越，其理由是只有 神能对他自己的话语作出相当的证据。因此，他的话语直到藉着圣灵得着内在的印证，在人们的心中，是不会有充分的信任。所以，在先知口中说话的同一天使进到我们的心中，将他从 神所委托的信息能够信实地传达，这需要在我们的心中得到确信。”（要义 1 卷 7 章 4 节）查尔士·贺智说：“这种圣灵的证言，不但肯定圣经是 神的话语，就如同人生的证言，不是从外界向心里发言，是在于心里的本身，是能够生出信仰的感化，称呼这个为证据或证言，因为圣经是如此的称呼，这是支持真理，成为 神权威的保证，

并拥有证言根本的性质。”(Syst.Theol.III.P.69)

所以,严格地说,与其说“圣灵的证言”是信仰究竟的根据,不如说是途径。信仰究竟的根据是圣经,只有圣经,那是在圣经里面向着信者而来的神之权威。信仰的根据与信仰的内容都是与信仰分不开的。可是圣灵的证言却成为信仰动力的原因。我们相信圣经,不是因为圣灵的证言,却是因为藉着他来相信。

圣经对于启示的真理,是藉着圣灵的证言,确言在人的里面产生了信仰,是不容置疑的(林前 2: 4-5; 罗 8: 16; 弗 2: 8)。

(1) 圣经中无论何处,向着最有知识的人、或是最愚笨的人都是一视同仁。接纳启示真理的信仰,是无条件的、即刻的、普遍的,而不信仰始终是被定罪和纯粹的无知,并认为是精神上的无能。因此,圣经所要求的信仰必定是在属灵的感化下,伴随着道德的行为,信者是要依靠与真理的应合。

(2) 人们的天性是处在属灵的眼瞎和不信仰的精神昏迷状态中(林后 3: 14, 4: 4)。唯有在得到圣灵照明的证言以后,才能认识属灵的事情(徒 13: 48; 林后 4: 6; 弗 1: 17-18; 约一 2: 20、27, 5: 9-10)。

## 第 2 节 理性——从属的内在原理

### 1、理性的高位

在认识神的真理时,信仰虽然是居于首位,理性居于从属的位置,但理性还是担负着重要的工作,在这种意义上,要肯定其“高位”的存在。信仰虽然是神学知识主要的内在原理,但在接纳和理解启示的真理时,理性的准备和补强的工作,也是非常重要,其价值不得不作很高的评价。

#### 1) 理性的可信性

在思维的过程中有三个要因,思维的灵魂使灵魂构成思想使用材料的感觉和记忆、以及为器具的空间、时间和原因,这些如同存有的本有观念(*innate ideas*)。灵魂将本有的观念以器具来使用,脑从得到的感觉中作成知识,这个感觉被意识接受时成为知觉,这些都是知识的原料。

最单纯种类的思想,我们称谓判断。判断是在解释感觉或精神状态时,灵魂的动作及其结果。例如,我的眼睛看见了红色的物体,报告于脑,心中受其红色感觉刺激的反应,作了“这个是红的”的判断,这个感觉就有了意义。可是,判断也适用于神定真理逻辑辩论的法则中,可以成为真实的,如果不适用,也可以成为虚假的。因此,我们如何能将某种特殊的判断来确认是真实的呢?在这个项目中,我们要考察人的被造,本来是善良的,后来因堕落而恶化。他被造成有自我意识、理性的活物,能与三位一体的神有完

全的交通并顺从，他的思维完全是以神为中心。他所有的判断能够正确，是因完全降服在神的意志中，因此能与神所启示的真理完全相同。可是，在堕落以后，他反而成了能够理解神启示真理的理性的活物，但他不再以神为中心，代替的是以自我为中心，所追求的也都是离开了神。如此就与神失去交通，其结果是灵魂的恶化，开始了从神独立的思考，他的推理也成了虚假和不真实。因此，今天没有重生的人，他的推理也是不服从神的，所以，他的判断多是虚假的。如果形式的判断，在基督教的假定上是真实的，那些判断的虚伪性，只能在其底层已有的假定中才能够构成。在人们底层的这种假定，三位一体的神与这些假定没有任何的关系。如此，这些人的某些判断，依照着他们的本身在考察时，可能认为是正确的，但是在神与他们没有关系的底层假定上，按着他们的限度却成为他们的虚假。

依靠着经验的判断（如同“这个是红的”），有时也会成为虚假谬误的泉源，例如，有病的脑或在酒类与鸦片的影响之下时，心中受到非正常外界状态的感化时，对于有关的事物没有充分的知识时，犯了不顺从逻辑的法则而诡辩时，对于某种假说，没有经过充分的检察而认为是正确时，还有，在演绎推理的出发点上，既然知道必然的真理，还作出虚假的判断时，这就免不了他的虚伪。可是，即使避过了所有谬误泉源的判断，但是在他假定的底层，没有神与人和宇宙的关系，就不会有什么值得信任的判断。我们罪恶的倾向，因着恶性循环的情绪，引起了谬误。我们如果对某种事物和人物有所厌恶时，对他们就很难有公正的判断。不但如此，因为人不是全知，对所有的事实，不可能都知道。因此，我们的判断，如果与神启示的话语不完全一致，就该认为那些判断不是真实正确的。

虽然不信者们也会拥有虚假的假定，但是他们也是按着神的形像而造（即使他不承认这个事实），所以，他推论的阶段与他有关的结论也会有正确的思考。我们如果能在他们非基督教假定的位置上，代入了基督教的假定，他推理过程的阶段也可能成为正确的。像爱因斯坦那样的人，他的非基督教基础的假定即使是错误的，但他能够作成使科学家们生产原子弹所使用的某种数学公式，其公式的正确性透过爆炸的结果得到证明。这个事实，使我们与不信者在辩论中成为接触点，当我们相信圣灵能够将辩论的意义传达给他的时候，我们就可以期待这个讨论能够引导他接纳基督教的结论。他自己在重生前，虽然不可能完全接纳基督教的辩论，但在大体上还是能够有所理解。

## 2) 理性的能力范围

不相信三位一体的人们，主张人的理性能力范围是没有限量的。他们认为人心的理解力不可能会有限制，只要是在见解中能够想象到的所有事物，都能进入人类知识的研究范围之内。他将会按照自己本身知识和实际的标准来设计，在理论上制定可能或不可能的法则，将自己从神的管辖中独立，不认为自己在智力以及其它的各种能力上有所限制。但另一方面，基督徒从一开始就以神为他全知全能的创造主，知道人类只不过是有限的被造物。

神对于他所创造的宇宙中的每一件事物，都会有即刻的、直接的知识。他不需要为要得到知识而往来奔波，因为他亲手造成了万物，所以不用研究就会知晓万物，不但是对于现在的宇宙，就是对于所有的过去和未来也是如此。

神对于宇宙和历史的知识，绝对包含了即刻的、直观的、直接的知识。可是，被造的人类将知识目标的程度，放在历史过程中被造的宇宙和神所启示的话语上，其推理以及研究的范围是有限制的。他绝对不可能在现实中，会有神那样对于神自己以及其造物，所有的知识之目标和期望。因为人是造物，所以不可能如同神的全部知识那样，能有即刻的、直观的知识，只有透过自然和圣经，才能明白神的启示。

换言之，人们理性在地上的能力范围，是在神启示的话语和创造的宇宙中。在绝对的意义，人们不可能有创作的思考。当然，人们可以提前想到别人还没有想到的什么，其实人们真正所能作到的全部是：研究和思考宇宙以及神的话语所启示出来的思想。人们即使可以渴望造物者所能拥有的一切知识，但是想得到神所拥有的知识，只有望洋兴叹而已。还有，在前文中已经提过，人的理智因着罪的堕落，那个没有重生的智力是已经离开了神、不认识神，他不但拒绝承认神的主权，甚至还怀着敌意来对抗神。他的灵魂因着罪甚为腐败，他对于神话语的真理性即使理解，自身还是拒绝接纳或顺从。他为了躲避这些，所以在推理的时候，不断地犯着错误。他在被圣灵更新以前，在任何的知识项目中，都不会与创造主、保有主、管辖主的神有所关联。结果因他所拥有的真理被歪曲，不可能与神以及宇宙维持着应有的正当关系。（F.E.Hamilton: “The Basis of Christian Faith” 1946, ch.I）

### 3) 理性的作用

有关理性的作用，在上文中提出来的多是有关理性的可信性和能力范围的含义之论点。在这里特别要考察在神学上关于理性的作用。查尔士·贺智说：理性的作用在神学上可分为三方面。

#### (1) 理性的第一作用是接纳启示

启示向着理性的存有发言。“启示向着心思传达真理，可是，传达的真理由理性来接受衡量和推理。启示不可能给予禽兽和白痴，要接受真理成为信仰的对象，必定在知识上有所理解。”（Charles Hodge: “Systematic Theology” .Vol.I.p.49）

#### (2) 理性的第二作用是判断事物的可否

“基督徒将决定任何事物可否的大权让于理性。万一认为那是不可能的时候，任何的权威、份量或任何种类的证据，都不能赋予其责任接受那些是正确的。”（p.51）

#### (3) 理性要判断从这里所来的启示之证据

信仰是“藉着相当的理由，以理智来接纳真理。”（p.53）圣经没有要求“无需相当的理由”就应有信仰。（Ibid）

贺智如此的陈述是为了对抗某种类型的不合理主义（irrationalism），如同针对今日所谓的知识首位（primacy of the intellect）。可是，贺智如此的断言，绝不是加尔文在他要义（I, 15: 7-8）中，指摘那些不信的哲学家们所主张，肯定人生在理智上无罪性的谬误。哲学家们认为“从开始灵魂的每个部分，都是正确地被造成”，因此“为了行善，就会有健全的心思和意志的自由”。他们没有意识到人们的存有，在堕落以后的各方面，同等地受到腐败的事实。因此，哲学家们认为知性为首位的断言，其中的含义是肯定在知识上固有的无罪性。可是，贺智断言知性的首位是与这些哲学家们的断言有着不同的意义，乃是指着在改革宗的神学者中所传承的心理之知性首位。就是在人生人格的各方面，在形而上学的本体论上都是同等的，但是在运作上，不可能没有先后的次序，人们先有了知识的作用后，才能发动感情和意志，人们先有了真理的知识，才能够有感情和意志的反应。

贺智谈到在伊甸园中，有关人生的道德性质说：“他感觉性质的部分，对于理性的部分没有叛逆，不需要藉着从外部来的恩赐和感化，管辖和对称其中的不均衡。”（Op, cit.,II, p.99）被创造出来的全部人格会自愿地降服于神，在意志和感情之上，有知性为运作上的首位。这种知性的首位能够接纳神启示的真理，利用于宗教生活全过程中的心理上，是不可缺少的事。

可是，这种知性的首位，为了认识神的真理，在人们的水平中，只不过起着准备或补助的作用，根据上述，不该忘记的事实是：绝对需要藉着圣灵的证言，在信仰上的认识作用。贺智虽然在人性的心力中，强调理性的首位，却不是主张与信仰的对立。他在反对独断主义（dogmatism）的同时，并指摘那个主义说：“接纳真理，不是信仰的行动和信赖神的行动，而是唯有相信我们自己思索的行动，相信的根据是在神的位置上以自我来代替。”他又说：“在神给我们指定限度内所剩余的以外，是没有安全的。我们是在我们感观知觉的领域之内依靠着我们的感觉，在理性的境界之内依靠着我们的理性，对于有关所有的神的事物，只有来依靠神。只有如婴儿般地来顺从、承认、接受神的教训，才能得到真正的知识。”（Op.cit.,I,p.49）

查尔士·贺智的公子，成为其父继承人的A·A·贺智的理性观也与前者类似。他说：“第一，理性是神赐给人的基础的启示，在以后所来的任何种类的启示，必然在这个启示中得到预测。第二，因此，理性包含了道德的、以及感情的性质之经验，成为以后所要来的启示的理解和接纳的机关。向非理性的存在发出的启示，将会象盲人对光那样的没有反应。第三，因此，使以后来到的所有启示，都能在自身的领域中，让合法动作的理性不能有所矛盾。如果，真是这样的话，那将是神的自我矛盾，就不可能会有信仰。那就是人会认为所信的什么是正确的，所以赞同，如果认为是与理性有所矛盾，就认为那是不正确的。因此，在理性判断证据或解释自然启示的记录时，拥有决定什么是可能或不可能的职务。所以，理性要决定两个问题，就是，神说话了吗？神说了些什么话？但是，这个决定，需要以下的几项要素，

就是与所有知识的心力（知性的、道德的）协力，有着谦虚和受教者的精神，完全地向着真理公平和诚实，愿意实践一切真理的意志，还有，在应许的真理上依靠圣灵的照明和帮助。”（A.A.Hodge: “Outlines of Theology” p.62）

#### 4) 辩证学的价值

在前文中曾指摘过华腓德断言辩证学为首的理性首位论。他强调所有形式的信仰，都是根据证据（evidence）的确认（conviction），在广泛的意义上，欲将信仰和知识同一化。“知识”是以理由为基础，用于指向确信，“信仰”是以证言（testimony）为基础，用于指向确信。所有种类的确信都是证据，最低也是主观坚实的证据之基础。再者，人们虽然可能拥有没有客观坚实的根据之确信，当他在意识中，承认没有相当的根据时，在心理上他绝对不可能固执地认为是正确的。他主张基督教在真实性的证据上是坚实的。“我们相信基督，认为相信他是正确的，不是不合理还来相信”，华腓德如此地强调。信仰是在证据的基础上，合理的确信似乎是在肯定理性为首位。

可是，华腓德认为人们要成为基督徒，所需要的一切，不要肯定地说成是证据。因为证据再怎样地坚实，他要注意的，是因罪而死的灵魂可能没有应合。唯有圣灵才能使因罪而盲的灵眼得以开启，灵耳得以开通，他的灵魂才能认识证据的坚实性，表现出相当的反应。

可是，华腓德因着这个事实，为了要用世界来说服基督徒，没有说辩证学是没有价值的。他说：“要作成基督徒，世界以内的所有证明，确实是没有能力。保罗栽种了，亚波罗浇灌了，唯有神叫他生长。可是，我们不能武断地说，保罗没有栽种，亚波罗没有浇灌。信仰虽然是神的恩赐，但不能说神所赐的信仰是不合理的，就是丝毫地也不能论断信仰，是根据于不正当理由。”（B.B.Warfield: “Biblical and Theological Studies” 1952, pp.XLV, XLVI）

依照以上所有的陈述来看，华腓德虽然是致重于证据和对辩证学的高估，但是没有弱化了信仰是神的恩赐的信念。他肯定理性的高位，但没有断言为首位，他欲将辩证学放在所有神学科目的首位，只是过度地高估了它的价值而已。

## 2、理性的从属

在认识神的真理上，任凭理性的作用是如何的高位，还是免不了从属于信仰。因为信仰是从天而来的特别恩赐，理性只不过是人性中固有的一部分。

### 1) 理性的有限性

在创造世界以前，神已经独自地存在了，在他里面，存在和知识是同在的，他拥有着原型的知识，是其究竟的解释者。可是被神所创造的人的理性，从开始就是由来的解释者，或者是再解释者，只有有限的模型之知识

而已。因此，这世界上任何的事物，由人生理性所下的解释，不可能成为包含的和终极的。晚近的科学者们，强调宇宙神秘性的事实就是如此。如同透过宇宙现象的观察，不可能知道神和神与宇宙的关系，如此，对于理性的解释将更为不充分。

堕落以前的人类，理性的知识将处于最真实和纯正的状态里，但还是免不了有限的模型的知识。他的理性向着神没有对抗的敌性，他与神守着立约的关系，他认识自身作用的事实，能够解释神的启示。在乐园里，亚当拥有被造宇宙的有关知识的细目和普遍关系的真概念。他给了各种动物起名，神使他们能适应宇宙里的地位。再者，亚当和夏娃之间，对于宇宙的一般意义，以及他们生活的特殊性，肯定会有真实的谈话。如此在乐园中的人生理性知识的主体和客体间的关系是正常的。还有，知识有着真实和纯正的目的，人为了遵守神的约而履行自己的任务，愿意知道宇宙的事实。可是，那个知识是从神的创造而来的人生理性之产物，是有限的而不是终极的。

## 2) 理性的堕落像

今天所存在的人生理性，不但要知道它的由来，而且，在伦理上也要看成是已经败坏的。从罪进入了世界，堕落的理性就被大大地弱化，理应知道的，已经不能知道了。“属肉体的人”（自然人）想成为自己所不能成为的，“像神一样”地来判断善恶，设立真理的标准，施展知识的理想。当他省察到自己不可能超过这个范围的时候，就把所有的事实定论为黑暗所包围，他因为自己没有充分的知识来把握，所以也认为神和他一样。自然的人对于神的观念，因为从根本上有错误，因此，对于神以及世界的关系不会有正确的认识。神藉着自然和人本身意识，引起人们对神的认识及注意，所以，自然人对神也有着某种程度的知识（罗 1: 19-20）。他自己压制了周围以及内在的客观启示，再者他以宏大的一元论的推测，认为在知识上可以肯定自己的究竟性，将神以及有关的所有事物，作了错误的解释。“因此，真理和谬误总是混杂在现实的状态中，自然人似乎是活在没有神的世界中，但是，他们在不知不觉中，还是在某种程度上对神有所认识。因为他们有按着神的形像被造的效果，他们的里面有着神观念的效果，有着神在普通恩典下管制的效果，憎恨神的那些人，反而在限制的意义上知道神而行善。”（Cornelius Van Til）

加尔文论及不信的哲学家们污蔑神的知识有谬误时，说：“这是虚荣心和骄傲混杂的表现，就是，可怜的人认为在追求上，自己比神还高，他们按着自己肉体上的愚昧，来测量神，将坚实的审察等闲视之，想在空虚的思索中飞跃，以此来满足自己的好奇心。因此，他们不按着他们应有的性格来思维，想象任何事情，都如他们的提案那样轻率。这个深渊总是张开的，他们如果不低着头，向着毁灭突进，连一步也不能移动。怀着这样的神观，他们认为顺从方式的礼拜或祷告，没有任何的价值，他们不是用礼拜，而是

用梦想来虚拟。”（要义 I, 4: 1）

不可否认的是，自然人也拥有对这个世界大有价值的知识。虽然多数的神学者们主张，自然人对于 神没有真正的认识，但却很难下结论说他们对野地上的花草没有真正的认识。如此，自然人对于 神如果不能有真正的认识，肯定对于野地的花草，也只能有着相对的知识。如果追问不认识 神的自然人，在科学的知识上，怎能有相当高度进步事实的理由，可作如此的回答：那是因为 神将自然恩典的阳光和雨露也赐给恶人，好象赐给一般物质的丰盛一样，是圣灵向他们赐予了普通的恩典，帮助他们弱化了理性。可是，自然人的科学知识再怎样进步，也会看到他们随时在变动，这就知道他们也是有限和不完全的。所以，自然人不但是对于 神以及 神与宇宙关系的有关知识上，就是对于万物的科学知识上，也是不能完全地知道，是谓正确的结论。

**[注]** 依靠自然人堕落的理性，得到的知识和行为，虽然是相对的，但也能不失其真正的意义。“人生的理性，不是 神的理性单纯的延长线。人生的活动或解释，总是从属于在 神主要的计划和并行的目的中进行。记住了这一点，就能如改革宗所力倡的那样，当自然人对于 神的绝对伦理有反对的教义，并提出相对性的知识和相对性的善行的教义时，不会落入自相矛盾和自欺欺人的境地。我们一贯的主张是，所有被造物由来的行为和解释，有着真正的意义。亚当和夏娃选择恶的背面，虽然是在 神的预见之中，但那个选择也是真实的。不信的罪人们，虽然因着罪和过犯已经是在死的状态之中，在属灵方面不能分辨善来实践，但是，他们对于基督的排斥，却有着真正的意义，因着那个不信，所以要受到刑罚。因此，不但是因着 神的旨意，就是绝对的行动，也是因着某种相对的行动，也就是因着亚当的罪和自己的罪堕落的人们，在地上之时反而相对性地来考察善，这并不是矛盾。”（Cornelius Van Til）

### 3) 理性原则的恢复

基督徒的重生，可以说是恢复原人本来的理性，那个恢复是原则的或身分上的，不是在程度上的。重生的理性是由 神的手移植了新生命的结果，就能承认自身伦理的败坏；对于由来的性格有新的认识，对于 神和 神的宇宙关系能够正确地理解。他的里面因为有着 神的工作，就能靠着 神的作为，能够在属灵方面，有分辨向善的作为。可是，重生理性的恢复是原则的、身分上的，不是在程度上的，所以不能肯定理性的本身是绝对地完全。罗马书 7 章的斗争，是每一个信徒直到死别之日尚存的事实。“我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。”（约一 1: 8）唯有重生的基督徒是“你们从那圣者受了恩膏，并且知道这一切的事。”（约一 2: 20）“我们也知道 神的儿子已经来到，且将智慧赐给我们，使我们认识那位真实的。”（约一 5: 20）如此看来，我们的议论在不知不觉中，从理性的领域中过渡到信仰的领域里，藉着圣灵特别的恩典，来讲论真理的认识。因此，不

得不承认重生理性的本身，对于信仰来说，是从属的地位。

## 第3章 启示

在前一章中，讲到关于神学知识三原理的顺序，先举论了内在原理的信仰和理性，现在是要考察外在原理的启示。再者，在第1章中，论到有关宗教起源的结论时，强调宗教是从启示而起源的事实，是因为宗教和启示有着密切的关系。因此，已经决定了前章和本章的联系。

### 第1节 启示的概念

#### 1、启示的意义

启示是什么？一般来说，启示是神对于人，将自己显现出来或传达他的真理，是对他的被造物，用其他的方法不能来晓谕时，所显示出来的行为。有关启示的详细解说，将在以下的文中得以展开。

“启示”（revelation）这个词是由拉丁文“赖波来提奥”（revelatio）所引申出来的，意思是由实体显现出来（unveiling）。这个词其动态的意义是指神与其创造物的关系中，将有关自己的真理传达给人的行动；被动的意义是指神的这个行动的结果的知识。在神学中，这个词绝不是指着在无意识中生成的（becoming）显现（泛神论的），而是意味着神在传达真理时意识的、自愿的、有意的行为。

在圣经中比较更特殊地指向启示时，使用的词句有显现、晓谕、显明等意义的普通语句，含有超自然的传达或适用于其结果的深层意义。在旧约中，指着启示的特殊语是“嘎尔纳”（גלה：显现，创35：7）本来是“揭开”（to be naked）的意思，在适用于启示时，是指除去在观察时遮盖的障碍。如此相应的新约用语“阿普卡奴脱”（αποκαλύπτω）的意思，也是将面纱揭开或除去所遮盖的，把背后或底面的显露出来，这个词的名词是“阿普卡奴西斯”（αποκάλυψις）是指揭开和开启。常用的另一个词是“法内罗俄”（φανερώνω，名词是法内罗西斯=φανέρωσις），是有将隐藏或不知道的公开、显露、显明的意思。神对人的启示，典型的句子就是希伯来书1：1-2“神既在古时藉着众先知多次多方地晓谕列祖；就在这末世藉着他儿子晓谕我们。”

#### 2、基础的假定

启示的概念是由几种不可缺的基础假定所组成。启示的第一或者其主要的假定是：在于我们的神观，就是我们绝对的或绝对自意识的神的概念，是我们启示概念的坚实的基础。因为有一位有位格的神，主动地将知识传

达出来，所以才能有启示。不但如此，因为基督教的有神论，相信 神自意识的理性和道德的意志，不能否认 神有着启示的观念。詹姆士·俄尔说：“只要一次到达了有神论的根基，我们就会为了确保那些 神自我启示的思想，而进一步地前进。我们认为有神论是 神与人类实际上的关系，也就是当人们认为 神与他们的安定有着兴趣，与他们属灵的道德上，拥有进入灵交的本能时，这是已经看到确保了那个（有神论）。当人们能够热心地相信着永活的 神，另一方面，也相信人是道德目标结构的实体时，怎能不相信人们本是应该来认识他，为了成就他的目的，而接受他的指引呢？”（James Orr: “The Christian Vibe of God and the World”, 1893, p.60）

我们揭晓了启示的这些假定，就可以避开泛神论的概念。因为近代的启示观常是泛神论的，是以黑格尔主义的概念为基础，认为 神是在宇宙里的自意识。因此，把启示在实际上与流出作等同视之，而否定了在真正意义上的启示。可是，从基督教有神论的观点来看， 神在创造世界以前，已经有了完全的自意识，他不需要为达到自己的自意识来创造世界，而是藉着创造的世界来启示了自己。

启示的第二个假定是，人是按着 神的形像造的，这个假定是包含在前一个主要的假定里。也就是这个假定只不过是从绝对的 神的自意识里出来的系论而已。如果 神在创造人类以前是绝对的，人类就不可能在 神以外的根源另有别的起源。再者，在人是按着 神的形像造的以外，就不可能有其他的某种方式，因为在创造中使用的理性或典型没有什么比 神的性质更为在上。因为人是按着 神的形像所造的，是理性的存有，所以能拥有接受和应用启示的才能。

在人是按着 神的形像所造的假定上，更进一步地坚持是，人的里面拥有 神固有的知识。加尔文接着保罗（在罗马书 1 章中）的主张，认为每个人的里面，对 神都有着感性，说道：“在他们自身的人格里面，有着 神的无数工作的工厂”，这是 神的知识在人的里面固有的含义。“那些知识在那里，是因为依照 神的形像所创造的效能。”（Comelius Van Til: “The Defense of the Faith”, 1956, pp.171-172）

今日在危机神学者们之间，因着对人的形像见解之差异，引起了他们之间对启示见解差异的争论，这是值得注意的事。巴特主张，因为人完全的失去了 神本来的形像，每一个人的境况，如果没有超自然的动作，他就不能拥有对于 神的任何知识。 神必定创造出能够接受启示的才能，或者是将它传达给人方可。布仁纳主张，人虽然丧失了这个形像的内容，但是没有失去这个型式（form），因此他相信人们可以在自然中发现什么。

### 3、否定的见解

否定 神启示的各种见解，以各式各样的形式时而出现。所有的自然论

者在抛弃 神的观念之同时，并主张自然会自我充足和自我说明，但是从中看不到 神的启示。虽然似乎是抱持着 神的观念，但却时常出现否认启示的见解，这是一种奇怪的事情。

### 1) 自然神论

18 世纪的自然神论 (Deism)，虽然相信有一位有位格的 神，但是他们主张 神创造了世界，赋予了万物的属性和法则以后，就不再以直接的动作为来干涉世界中的事情。同时，这种见解虽然相信在自然界和历史中 神的一般启示，但是却否定了超自然特别启示的必要性、可能性、实在性。其否定的理由是，特别启示传达给人们所有的一切，是可以藉着人的理性和在神的一般启示中就可以发现。超自然启示是认为现存的世界不完全，其含意是 神没有能力和智慧创造比较更为美好的世界，是对 神道德的否定，被认为是与 神总是按着自然法则工作的事实有所违背。

莱辛 (Lessing) 虽然不是自然神论，但他肯定自然启示完全的充足性，却与他们相同。

### 2) 泛神论

因为泛神论的原理认为 神与世界是一体的，不分传达知识的主体和接受传达的对象，所以就没有接受正当意义启示的地方。泛神论认为万物都是神性质的一部分，所有的动作、所有发生的事情，都是显现出 神的活动。换言之，自然的势力、人们心里的变动、个人的生活、国民以及在人类的历史中发生的一切事情，被认为都是 神的性质和生命直接的显现，是在有限的世界以外，不能寻求 神。在这种见解中， 神与世界是一体的，知识的传达者和被传达者也看成是一体的，明显不能容许正当意义的启示。泛神论虽然是区别了以一元的、无限的、自充足的、万有的根基和从其中必然流出的时间的、有限的、继续不断的变迁现象，但是其流出不会启示出万有根基的绝对者。按照泛神论的看法，在现象的形体背后，只是隐藏了某些不可知晓的变体，那些不可知晓的什么被称谓多样，在印度被称谓“布兰”，希腊人称“纯全的存有” (pure being)，斯宾诺莎认为是“实质=substance”，黑格尔认为是“纯思想” (pure thought)。从这隐藏的背景里，有关出现现象世界方式的意见也并不一致。印度的哲学家认为是流出，希腊人认为是显现，斯宾诺莎认为是变体 (=modification)，黑格尔说是观念论进化的过程。可是，严格地说，那个过程不会启示出绝对者，绝对者只是未知的量而已。最多只能说是“生成的显现” (becoming manifest)，不能说是有意识、有意图的自己示达。这个理论主张，世界是必然论的见解，在宇宙里和宇宙外是无法发现 神的启示。

### 3) 泛神论的观念论

19 世纪初叶，观念论拿着泛神论的原理，强调 神的内在性，将自然神论称谓的自然的全部，指定为超自然，而正式否定了自然。按照这个理论的见解，超自然与自然不是迥然不同，而是由自然普通的法则和变化一般的

过程表现出来。因此，在自然界中所有的思想，事实和事件都是内在神的产物，人们靠自己自然的能力，都能够学得，只不过是超越的 神的特别启示，从超自然的根源中流出的。再者，也没有用超自然的方式来向人们转播传达的启示。这种泛神论的观念论，实际上是废除了自然和超自然的区别，将所有的自然说成是超自然，将所有的超自然说成是自然，这个成了今天现代主义的根本原理之一。

在这里我们需要回到基督教有神论的见解中，将信念确立在绝对的自意识之位格的 神上，他是从永远以前就存在，主动地传达他的知识。位格的 神从永远以前，在他里面就拥有了所有的知识，在任何时间的过程中，也不会有所增减，是所有知识的根源。位格的 神按着他的计划，造成了所有的有限事物，他拥有着有限的被造物，所能拥有的全部知识（不但是直接与 神有关系的，或者是被造宇宙的有关物体也是一样），其究竟都要依靠 神的启示。

基督教的有神论如果是真实的， 神就是在无限的宇宙以外的位格体，他是会按着自己的方法和定下来的法则来工作和管理，他将物质的体系，从属于自己比较高等的道德的利益中。因此，他为了道德的目的所创造的人类，将自己显现给他们认识，岂不是一件很自然的事情吗？

#### 4、启示的途径

神事物的知识，是用什么样的方法和途径来向人们启示呢？这个问题的解答是众说纷纭。基督教与异教之间的解答肯定是有差异的，但在基督教的氛围里也不是统一的。

##### 1) 异教的见解

(1) 原始的见解 太古时代的原始民族，是将所有的宗教事件，代代相传的宗族传说为最高法令。他们认为这些传说，包含了神和有关神事物的知识，是藉着他们宗族中有灵感人物的占卜得来的，是值得完全信赖的。他们的占卜有的用动物的内脏，来看神准备的兆头，或者是以鸟类的飞行以及其叫声，来解释技巧的人物，或者是直接地在人们的心中得到的暗示，以及在睡眠或入神或在发狂中得到的传达。这种形式起源的传说，有时也能成为圣典的具体表现。

占卜流行于古代有文化的民族中，在长久的岁月里迷惑着人心。古代在中国殷周两朝时期，依照一种机械方法占卜的筮大得发达，在周代后期完成了易经，用筮竹和算木占卜来判断吉凶的易占术在民间大有发展，在这里又出现了关联五行说、干支说等的几种流派。

在古代占卜中，另一个重要的是占星术。占星术将星与神等同视之，看成是一个体系，是在巴比伦完成的。其后又进入欧洲，在希腊、罗马润饰了哲学的色彩，将星的运行和命运论结合，有时也将星看成是人生的统御者。

**(2) 希腊哲学的见解** 希腊人在实际上，是排除他们的神向人们有所启示的观念，代替的是人们会逐渐地能够发现神的观念。希腊哲学家们认为，有关神的真理，不可能在梦和异象中忽然得到，唯有在静寂和持久的思考中才能够得到。盛行在他们中间的意见是，神与自然是一体的，他们认为研究自然就能得出宗教的知识。只有苏格拉底和柏拉图的哲学抗议这种见解。

## **2) 基督教界的见解**

**(1) 双重的启示观** 在闪族人的宗教（Semitic.包括希伯来人、犹太人）和基督教的感化之下，区别了 神在自然中的启示和介绍了圣灵的特别启示。这种双重启示的观念，直到 17 世纪，在 1600 年之间，均无异议地在盛行着。划上了唯一争论点的正确界线是，从多马·阿奎那开始说，虽然藉着自然的启示，也可以引导到唯一的 神的有关知识里，但他也认为，只有特别启示才能认识三位一体和在耶稣基督里道成肉身的 神。宗教改革者们也保存了这种启示观。

**(2) 着重于一般启示** 17 世纪末叶和 18 世纪中，逐渐地出现了倾向于牺牲圣经中的特别启示，而偏重于在自然中的一般启示，认为自然之光，可以使人完全得到充足；基督教的启示对自然的启示观念没有任何的补充，特别是受到自然神论和理性的鼓吹而兴起。自然之光，只不过是部分的某种直观、或是自明的宗教信仰，是基于部分的、科学的、形而上学的思索中之某种散漫的证明意义。

**(3) 唯一的启示观** 19 世纪以后在康德，特别地是在施来马赫的感化之下，已经无视于自然之光与 神的特别启示之间的差异。他们不认为两者是通向 神知识的两个不同的通路，而看成是唯一通路的两种方式。康德和施来马赫怀着同样地确信说：“能够到达 神那里的唯一辩论，不是从外界的自然中出发，而是从人性中出发，是 神将他的特性启示在人性中，不是在他入神、作梦、发狂，性质中止的状态中”。可是，我们要致着于 神藉着自然来启示他自己以外，还要强调他用超自然方式的特别启示的事实来启示人们。

**(4) 危机神学的启示观** 是对 19 世纪过激的自由主义神学的反动。在 20 世纪的初叶，兴起了巴特、布仁纳等的危机神学，他们站在正统主义和自由主义的中间，在批评两方面的同时，并显示出其特色的启示观。对于一般启示，巴特采取了消极的态度，布仁纳虽有积极的态度，但对于特别启示的实在性作出了再强调。可是他们对于特别启示所记录的圣经，不但作出破坏性的批评，并对于两者之间的相互关系，有着奇怪的见解。他们认为 神的启示，不是在全部的圣经中，而是在圣经中的某个部分，藉着主观的经验“使他的话语，能够成为我的”，这是藉着 神的照明方能发现。巴特说：“ 神被我经验时，才是真理。”（H.R.Macintosh：“Types of Modern Theology”，pp.283, ff.,291）布仁纳说：“我怎能知道在圣经中某个部分，有 神真正的话语呢？就是当那些向我说话的时候。”（Emil Brunner：

## 5、启示的区别

在上文中虽然包含地揭示了在时间过程中启示的两种区别，在这里要将其区别，比较更具体地阐述，同时要指出其区别的样式也是有两种，就是启示有：自然启示和超自然启示的区别，或一般启示和特别启示的区别。这种区别的各种样式，各有其特殊的适当性，在这两种启示的性质、范围、目的中，显出差异。

### 1) 自然启示和超自然启示

在神学史上，指出自然启示和超自然启示，不是要区别出启示的双重起源，乃是在启示方法的差异上表示能有所帮助。在起源时，所有的启示都是超自然的，唯有在样式上，自然启示是以自然现象为媒介来传达，超自然启示是在事件的自然过程中，拥有了在干涉上含义的不同。在经院主义的感化之下，这种区别得以发展作成对照，认为自然启示能使人在 神与有关 神的事情中，得到严密的科学知识，而超自然启示能够使人追加得到“神秘”（*mysteria*）的知识（可是“神秘”的知识是依靠权威，留下成为信仰的事件）。这种思想是一种二元论，导致于对自然启示过高的评估和对超自然启示过低的评价。

宗教改革者们虽然保存了这种区别，但却否定了从自然启示中，能够引出严密的科学知识的可能性。他们主张自从罪进入世界以后， 神的自然启示被弱化、朦胧，人们的理解力也被模糊，人们不再能够完全明白和解释 神在自然中的启示，其结果要有两种需要。

- (1) 需要 神使人从自然中，本来能够学习的真理，以超自然的启示来作再公布、校正和解释。
- (2) 需要 神用圣灵来照明，使他藉着造物，再一次地来看到 神。结果，经院主义以理性作基础的自然神学失去了其独立性，而与基督教的教理体系作了结合。

可是，这并不意味着宗教改革的各教会，全然否定或过低地评价自然启示的价值。路德宗和改革宗认为自然启示有很大的意义。在改革宗神学者中的几个人，为了对抗苏西尼派认为有关 神的全部知识，是因外部传达的过失，而主张自然启示的意义。不但如此，宗教改革的各教会，也未能全然地避免和脱离经院学者们的二元论述说。改革宗的神学者们，可能会使人感觉到需要人理性的主管，而不需要信仰指标境界的印象。其中有人在卡尔特修（*Cartesian*）的哲学感化之下，公布了有关自然神学的著作。

18 世纪英国的自然神论和德国的理性论，非常致力于自然神学，使启示神学被看成为蛇足。可是当康德出来指出，超感觉和超自然是在人生理性能够到达境界的对岸时，给予了前述立场的致命伤。再者，近代所有宗教的

研究结果，证明任何宗教都不是基础于纯粹的自然启示。自从康德的认识论公布以后，在改革宗的神学者中，虽然对自然启示的信任想有所轻估，但一般地对这启示的价值，反而是相当的肯定。

## 2) 一般启示和特别启示

并行于自然启示和超自然启示的区别中，有了一般启示和特别启示的区别，我们在论述中可以知道区别的不同。一般启示虽然不是独有的、自然的，但也包括了超自然的要素，而特别启示里也有着自然的要素。就是在堕落以前，行为之约的启示，虽然是超自然的，但是反而成了一般的，当特别启示的境域局限于以色列的时候，神也常常将特别的启示，向境外的非以色列人，给予他们超自然的启示（创 20 章，40 章，41 章；士 7：13；但 2 章）。还有神在以色列的历史中，在圣殿礼拜的仪式里，将自己启示出来的时候，也将自己的特别启示，装饰成自然的形式。所以，我们虽然有时用“自然中的一般启示”、“超自然的特别启示”来表示，一方面是，自然启示和一般启示，另一方面是，超自然启示和特别启示，但不能说成是一样。从大体上来看，应该说成一般启示和特别启示，最为合宜。可是，很多的神学者们，没有留意这种细腻的区别，常用的名词是自然启示和超自然启示。

一般启示是以创造为基础，是对一切拥有知性的创造物而言，因此，所有的人类都能够接受（只不过是因着罪的结果，他们对这些不能有正确的认识和解释）。另一方面，特别启示是以再创造为基础，是为了拯救罪人的目的而言，只有属灵的人才能有正确的解释。虽然一般启示是藉着自然和历史的考察，认识神的神性和伟大，推想他绝对的权能和无限的智慧，但是特别启示使我们能够认识三位一体的神，一方面是圣洁公义的，另一方面是怜恤和仁慈的，藉着特别的恩典（*gratia specialis*），指向基督教救恩的方法和途径。

## 3) 圣经中的区别

在圣经中，启示的这两个阶段，或说是两个种类的区别，可以看到明确的认定。例如在诗篇 19 篇中，这两种启示是按着次序在宣布。“诸天述说

神的荣耀，穹苍传扬他的手段……，他的量带通遍天下，他的言语传到地极。”（1，4）“耶和华的律法全备，能苏醒人心；耶和华的法度确定，能使愚人有智慧。”（7）在这里，诗人是以诸天的述说和传扬，藉着任何人都可以看得到的万物，来称颂创造主神的荣耀为开始。接下来，他很快地就拿起拯救自己百姓的教训，以比较更大的声音来称颂立约的神，耶和华的怜悯。以这种高等的启示为基础，发言成为从罪中恳求得救的祈祷，以感恩的欢呼声作为终结“耶和華我的磐石，我的救贖主啊。”（14）

培根卿（Lord Bacon）评论说：“诸天的确是在述说神的荣耀，诗人依据这些，祈求得到赦免和得以成圣，但是没有说出神的意志。”华腓德引用培根卿的评论说：“那种评论是培根卿正确地将启示的两个阶段，或者是在接触的种类之间划出正确的区别点。其中之一是以人的立场来适应于

人，另一方面，是以罪人的立场来适应于人。再者，不是因为成了罪人，就终止了人的目的，只不过是引导他唤起了存在的目的，并且强迫他准备追加新的需要。因此，以罪人的立场所得到的启示，并不废弃以人的立场所得到的启示，而是加以补充。就是因罪所有的盲目和罪责，在新的状态中，为了使他有存的目的得以达成，以新的准备来补充他。”（B.B.Warfield: “The Inspiration and Authority of the Bible”, 1951, pp.73-74）

圣经中描写启示的用语，是哪种程度的启示，才来区别使用这两种阶段或种类呢？在圣经中，最常使用的启示这个词，在形式上，虽然是很难作出区别，但是也可以来考究一下。尼安德（Neander）认为：“法内罗文”（φανερουν=显露出来），是指着在自然中 神的一般启示的表现。“阿普卡奴田”（αποκαλύπτειν=揭开来看），认定为恩典的特别启示的名称。他这种观点虽然没有确实的根据，但也不能说是完全没有根据。“法内罗文”在有关的特别启示中也使用过（约 17: 6；罗 16: 26；西 1: 26；提前 3: 16；提后 1: 10）。“阿普卡奴田”至少在一个句子里，意味着一般的启示（罗 1: 18）。这就是前者在一般的和特别的两种启示中不断地使用，而后者只有一次例外，总是使用于特别启示。这两个词和“可诺利简”（γνωρίζειν=指示）、“叠尔诺文”（δηλουν=指明）也有其特性上的差异。前者是强调事物显现出来，使其进入我们的观察中，后者是指其事物启示的效果，成为我们意识思想的对象。

## 第 2 节 一 般 启 示

### 1、境域

一般启示（*revelatio generalis*）是以世界中出现的现象和事实的境域来表达。这是以创造为基础，向着所有被造的知性发言，使他们能够追求真正的 神为目的。因此，所有的人类都能接纳这个启示。

#### 1) 原始的启示

一般启示是从乐园中原始的启示为出发。这个启示是堕落以前，在乐园中 神将他自己启示出来的方式。那时，这个启示包含了很多超自然的要素，这里显示出原始期的特征，善恶果的禁令包含在 神积极的诫命中（创 2: 16）。其整个史实，包含了人与 神直接的交往，那个史实给我们强烈的印象是，人在伊甸园中与 神一起生活，享受与 神直接的交通。

再者，在乐园中的原始人，不但能够直接领受 神超自然的指示，同时也能够考察自己和周围，能够得到有关 神的很多知识。那时，他本人和周围的状态都是在正常中，所以他得到的一般启示都是圆满和正确的。他对于 神给予世界的工作，以未曾昏暗的心眼来观察，应该能够充分地理解 神

的存在和性质。可是“这种原始启示的传说，在异教世界的角落里，经过了一段时期的辗转，就那样有力地限制了 神的一般启示，那种轻易的接近，不能作为我们评定的途径。”（Warfield: Op, cit., pp. 76, 78）最近，反而有某些学者们宣称，本来的唯一神主义，是宗教的基础型态，暗示了原始启示的影响，尚存在于异教中。

## 2) 堕落以后的启示

因着罪进入了世界，虽然世界和人本身在堕落以后，人们的理性还是期望着 神藉着启示来使自己能够自我充足和自我生存。 神的思想藉着世界的现象和事实，已经具体地表现出来。“圣经中不断地提到整个宇宙是 神荣耀的启示，野地里的花草和千山上的走兽也是 神的启示。正如圣经中不断地提到，如果整个宇宙是为了彰显 神的荣耀，如果这些不是 神的启示，就不可能有这些事……，整本圣经将整个宇宙看成是一个单位，宇宙和人一起是为了 神的荣耀被造的，这些要与人一起降服于 神的咒诅中，在原则上，这些要与人一起得蒙救赎，将来有一天要与人一起得到荣耀。”（Van Til）

## 2、样 式

一般启示的境域包括世界中的现象和自然现象中的事实、历史中的事件、人心里的结构等三种样式。分开来考察这三种样式，是此文的要求。

### 1) 自然现象

抛弃了 神观念的本身，主张自然能自我充足、自我说明的所有自然论者，当然从自然中看不到 神的启示。泛神论者从自然中也无法真实地看到 神的启示。其中有些人，把 神与“万有”（all）、“宇宙”（universum）、“自然”（nature）等同视之；另有一些人，把 神说成是在现象的世界中，能够决定所有变动结果能源的永远能力；还有一些人，把 神本身说成是使宇宙能够具体化的理性（reason）。今日的危机神学者们，不承认 神在自然中的启示。举例来说，巴特主张，因为人完全地失去了 神本来的形像，每一个人的处境，如果没有超自然的动作，就不可能得到有关 神的知识；

神必定先要创造出能够接受的才能，然后才能将启示传达于人。但是布仁纳却主张，人虽然失去了这个形像的内容，却没有失去其形式（form），因此，他相信人能够在自然中，知觉到有关 神的某些事。

另一方面，自然神论者们主张，自然是完全充足的 神之启示。他们说：因为自然以非常清楚的样式，提供了有关 神、道德、永生、来世的报应等几项单纯而不变的真理，所以，完全不需要特别的启示。可是，怀疑而批评的哲学，将自然神论者们所主张的那些启示，提出了在自然中，认为是绝对不能存在的事实。自然神论者们所主张的，不是从自然中引出，而是从其他的宗教，特别是从基督教中，引出那些抽象的真理，其他就没有什么了。这种见解的位置，被在自然中没有 神的启示之信念夺去。

可是，一般的人们总是在自然中看到 神的启示，其中比较富有才能的人，总是将他们的确信，以诗人、先知、使徒们的用语表现出来（诗 8：1、3，19：1-2；赛 40：12-14、26；徒 14：15-17；罗 1：19-20）。休谟虽然是怀疑主义者，但是，当他与富尔克森（Ferguson）在星光闪烁的晚上散步的时候，说道：“从亚当（Adam）以来，就有 神”，伏尔泰在阿尔富士（Alpine）山的雷雨中，也作过祷告。从事于自然、生物、科学界中的很多名人们，也确信和证言，在自然中启示出 神的存在。

## 2) 历史的事件

有这样的一句话：“滑铁卢就是 神”（“Waterloo was God”）。假若战胜的不是威灵顿而是拿破仑的话，欧洲的命运将是如何呢？近来，对于世界大战的结果，有见识的人都不会疑心是 神在历史中彰显的事实。回到古代的实例中，我们也可以指出许多腐败的国家，败亡给比较健全和公义的国家。征服者的凶恶虽然是事实，但是他们还没有达到被征服者那样的恶贯满盈。诗人大胆地说道：“君王和列国的命运，是掌握在 神的手中”（诗 75：6-7）。保罗说到全人类的一切生活，都是在全能 神的旨意中，预先被定准，叫他们揣摩，以寻求 神为人生最高的目标（徒 17：26-27）。在这样的路线中，基督教的教义学，可以从历史的事件中，发现 神的权能和启示的旨意。

## 3) 心里的结构

人们心里的结构，能够体现出 神的思想。康德是以良心为基础，得以相信 神、自由和永生。多数英国道德论者的主张，也都有如此相同的见解。辨别正邪，实行正义和抵挡邪恶的某种冲动，好象是 神在人们心中临在的代行官，将那威严而坚强的声音，自己显明出是从天上而来的启示。这个就是所谓 神存在的道德论的论证。不但如此，安瑟伦和笛卡儿还论证了在人的心里面，临在了无限完全的观念，展开并证明了 神存在的本体论的论证。还有，以人们的自我意识和自我决定的能力来论证，岂不是又以 神的位格性和自由性，推论出人论的（anthropological）有神论证？还有，奥古斯丁认为人心里的知、情、意三种机能的心理合一，岂不是可以看成三位一体 神的很好的类推吗？

# 3、价 值

一般启示在人类堕落以后，需要追加特别启示的事实，这似乎能导致对前者有过低评价的倾向。可是，现在 神虽然用比较更优越的方式来启示，但他本来的启示，还是同样的重要。

## 1) 异教的基础

没有纯粹的自然宗教，而都是主张自己得了超自然的启示，这是很多异教的通例。再者，如同上述，因为在原始的启示里，包含了很多超自然的要素，或许在某些异教中，多少还留下些影响也未可知。可是堕落以后， 神

在自然和历史中的一般启示，在异教中提供了更为重要的基础。因着一般启示的果效，外邦人也说自己是神所生（徒 17：28），追求的是或者揣摩能寻求到神（17：27），明知道神的永能和神性（罗 1：20），本性是行律法上的事（罗 2：14）。圣经认为，外邦人的多数宗教，是对真理的恶化而作出来的错谬决定，其所有的状态是黑暗（赛 9：1 以下，60：2；路 1：79；弗 4：18）、无知（徒 17：30；罗 1：18 以下；彼前 1：14）、愚昧（林前 1：18 以下，2：6，3：19 以下）、罪与不义（罗 1：24 以下，3：9 以下）；他们的神是谎言和虚空（赛 41：29，42：17；耶 2：28；徒 14：15，19：26；加 4：8；林前 8：4）；那些宗教描写的是为魔鬼工作（申 32：17；林前 10：20 以下；启 9：20）。可是，圣经也承认在异教徒中，也能发现神的启示、话语（逻格斯）的照明、圣灵的工作等宝贵的要素。在异教世界中所有的，可以看成是对基督教的模仿漫画。前者只不过是在模仿，而后者是实体；前者是在追求，而后者是已经发现了。

## 2) 基督教的确证

一般启示在基督教里有着高贵的价值，这是因为藉着特别的启示，成为巩固基督教信仰基础真理的确证。一般启示绝不是因着其自身的充足性，将所有超自然的要素变成无用，而向我们提供出一个自然宗教（*religio naturalis*）。诸如此类的自然宗教，是不存在的，在事实上也是不可能的。不是如有些人所想，基督徒是先在一一般启示中，引出了有关神的知识，然后再以基督的知识来加以补充。可是基督教的神学者，却以神的话语为根基，来考察一般启示，就能看出神在自然中的工作和在历史里的踪迹。向着他“诸天述说神的荣耀，穹苍传扬他的手段”（诗 19：1），向着他，如同巴罗士（G.H.Barrows）所说的那样：“喜马拉雅山的诸峰，可以让盲眼的儿女们，能够用手指头摸索着拼出神的名字来。”他如此从周围的每件事物中，看到了神的工作，所以能适度地来评估世界，强化基督教向着根本真理的信念。

再者，一般启示能够提供基督徒与非基督徒之间共同辩论的论据。希腊诗人所说的金言“我们也是他所生的”，是受到一般启示感化的结果，使徒保罗利用它作为与雅典人之间有神论证的共同论据（徒 17 章）。整个的创造界，可以从很多的声音中，得到的证言是，人是按着神的形像所创造的，其目的是向着神的生活，因此，只有在神的里面，才能发现到安息。

## 4、不充足性

伯拉纠派教导一般启示的充足性和在其基础上自然宗教（*religio naturalis*）的充足性。他们说到得救，有三种相异的方法途径：（1）“自然的法则”（The *Lex Naturae*），（2）“摩西的律法”（The *Lex Mosis*），（3）“基督的律法”（The *Lex Christi*）。在宗教改革时期，罗马天主教和抗罗宗，虽然

都承认一般启示的不充足性，但在 18 世纪中的自然神论和理性论，在评估一般启示上的过高评价，却随从了伯拉纠派，但是一般启示的不充足性是毋庸置疑的。

### 1) 未确实的知识

这种启示，对于 神和属灵的事物，不能传达绝对确实的知识。一般启示传达出来的有关 神和永远属灵事物的知识，多是未能确实的，在为了建造永远属灵基础的形成上，是不可能的。人们很难把将来的希望，寄托停留在这种未确实的知识上。哲学的历史明示了一般启示不是安全和确实的指标。最优秀的哲学家们，也无法避开谬误的势力。在一般启示下生活的哲学家柏拉图的弟子说道：“在我们一生的航海中，如果从神得不到某种示达成成为比较更确实、安全之信息的话，其盖然性只能是我们的木筏了。”

现在，凭着一般的启示，任何人都无法能够正确地认识到 神是创造主，人们或许认为藉着自己或是藉着对自然或历史的观察，即使认不出 神是救主，也能认出他是创造主。但是事实并非如此，岂不是“他们将 神的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物”呢？（罗 1；25）华腓德说：“透过全部异教的领域，在人们能够达到的任何限界之内的 神和他的方式之概念，从创造和护理的事务中，藉着 神自己的启示也无法超越其限界……，再者，甚至异教世界中的一般宗教真理，因为无法得到超自然的激励来赋予生气而渐渐地衰微下去，腐蚀了其对 神本身的有关知识，保罗在罗马书 1 章中的尾部，为我们写下了灵感宗教哲学中的略图，从其中看到了偏离的结果已经到了可怕的地步。”（Warfield: Op,cit., p.77）

### 2) 漠然的救恩之路

一般的启示对于救恩之路是漠然的。藉着一般的启示，我们虽然能够得到 神的权能、善良、智慧的有关知识，但却无法找到迫切所需要有关的救恩途径。这种启示对于“我当怎样行才可以得救？”（徒 16：30）的罪人之呼喊，没有作出回答。对于启示，“自然是第一个层次，它的本身是不完全的，需要第二个层次，就是基督。”（Gore: “Incarnation” pp.52,35）“除他以外，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。”（徒 4：12）事实的确如此，因为一般启示，未能将救主告诉我们。所以这种启示，对于我们罪人得救的需要是非常不充足的。

### 3) 不充足的宗教基础

我们在上文中提到，一般启示是异教的重要基础。但是，这种启示不能成为宗教的重要基础。在宗教史中证明，没有任何一个民族，能够满足于所谓的自然宗教。自然神论者们认为，自然宗教和康德的“理性宗教”（Vernunft-religion）是不符实际的一种推想而已。所有的宗教都是积极性的，依靠于推想的、或是实在的积极启示，这是明确地证明了一般启示在作为宗教基础上的不充足性。生活在古代希腊异教世界中的哲学家毕德哥拉斯（Pythagoras）说道：“人们是藉着 神的某种方法，或者是从 神得到了义

务，若不是透过某些人得到的那些知识的教导，就很难知道那些义务。”

## 5、堕落的影响

### 1) 人的恶化

一般启示的不充足性，不是 神在创造人的时候，给予他们的一般启示有某种缺陷的结果。当我们提到一般启示的不充足性时，不愿暗示这种启示在要达成其目的时，其自身本来就是不充足的。全部的被造物（包括人们心理的素质）已被固有地、非常明确地、无可推诿地给予了 神的启示；人们似乎终得向着 神的面，但是人们因为犯了罪，自己把自己的灵眼剝掉后，再也不能藉着一般启示来正确地认识 神了。再者，人们不但因着自我破坏的行动，自己成为无能化，而且，在 神的面前成了有罪、污秽的存在。因此，一般启示不充足的观念，是联结于人罪恶的状态，不是因为本来的一般启示有缺陷。

事实上，自然虽然未能给予人们启示出 神的救恩，但是，人们不再需要创造当时的救恩。因为，人们犯罪堕落之后，才需要拯救的恩典。一般启示使我们注意到没有这些，正如范泰尔博士所说：“一个城市里的自来水，虽然完全可以供给市民正常的需要，但是，万一那个城市所有的房屋，同时被火焰包围时，那些水量可能会不够的。本来 神给予他所爱的被造物之启示，是完全充足的，但是对于成为罪人之后，在 神震怒之下，在被造物被燃烧起来时，却是不充足的。”

### 2) 自然的变化

人在堕落以后，被 神定罪的时候，自然也进入咒诅之下，而发生了变化（创 3：17-18），所有的受造之物，都服在虚空和败坏的辖制中（罗 8：20-22）。现存的自然界，充满了紊乱和苦恶，因着这些，一般启示已被模糊，不能再将 神充足地启示出来。但是， 神的恩典使罪人反而能够生活，不至于完全地陷入自然的紊乱中，春、夏、秋、冬按着时序循环，正如 神与挪亚立约的表示那样，的确是 神普遍恩典的事实。

人与自然因着堕落的结果，启示的本身已被模糊，人们的观察力也被弱化，所以，对现存的一般启示，不会不感觉到它的不充足性。因此，犯罪之后，伴随着自然受到咒诅的人们，需要再追加新的启示，就是需要救恩的启示和更新接受启示的能力。就如华腓德所说的那样，人们同时需要新的光明和新的视力。

## 第 3 节 自然神学的问题

对于在神学界中，与一般启示有关联的“自然神学”（*theologia naturalis*）

的赞反争论，是无法忽略的事实。一般启示，正如已说过的，是以圣经记录中的基督为特别启示的中心，来对照在自然、人类、历史中所赋予的启示意义。自然神学是意味着以特别启示为基础，来对照在启示神学基础上的自然，或是藉着理性的真理来认定的神学资料。自然神学本来是中世纪的经院神学，特别是在多马的神学中得到认定，因着宗教的改革而被质疑。其后，在神学界中这些虽然被认定了，但也有着不同的异议，近代由布仁纳和巴特举论了新的神学争论，成为现代神学的问题。

## 1、罗马与宗教改革的争论

罗马与宗教改革之间所展开的争论，主要是有关的自然神学，却不是对一般的启示。宗教改革与罗马在根本上的不同点，虽然也有一般启示，但却认为自然神学是不确实的。

### 1) 罗马的辩护

中世纪罗马教会的多马·阿奎那认为，神与被造物之间存在着类推（*analogio entis*）的知识，因此，肯定了被造物有通向创造主的知识之道。中世纪以来，罗马天主教毫无反悔地为着自然神学的权力和可能性辩护。罗马教会将自然神学，不是看成单纯的神学本质上的附录来使用，而是非常重视地将其看成是教理体系中有机的一部分。梵蒂冈会议将有关神的自然知识，偏重地看成是合理的知识，在将信仰和知识作区别时，显出了其重要性。梵蒂冈会议是呼求于罗马书1章中，在神的震怒（1：18）、神是审判者（1：24以下）的理论上，更进一步地认为，人们能够藉着理性的自然之光，来认识神（虽然是不完全的）作为归结。罗马教会认为“神学是要完全地存留在神学里，但是，反而将先神学的（*per-theological*）完全正当化”之信条，为其所拥有。（L.Fendt：“*Naturalische Theologia im Katholizismus*”，*Zeitschrift für Theologia und Kirche*, 1934, p. 331）

### 2) 加尔文的评论

在宗教改革中，加尔文非常看重一般启示的重要性，他认为神将他自己“藉着整个的宇宙启示出来，只要人们睁开了眼睛，就能看到他的方式，每天在那里将他本身公然地提示出来。”神将他自己的作品，各按着该有的荣耀，毫无错误地作了标记，以防止所有的人推诿不知。主将他自己的作品放在镜子里，将他自己和自己永远的国度，清楚地显现出来，这是在自然、历史、人生中的事实。可是，我们从这些启示中，却未能得到真实知识的结论。在这宇宙的构造中，事实上神的灯虽然亮着，但却是徒然地发出亮光，因为想依靠那些来领导我们走正路是不充足的。我们若得不到从神而来的内在的启示，照亮了信仰的眼睛，就不会认识那无形的神。（要义1卷5章1、7、11、14、15）“创造我们的主神给了我们相当的指引……，并且，给予另一个更好的援助”，就是“他又追加了自己话语的光明”，“如同老人

和视力弱的人那样，有了眼镜的帮助，就能开始清楚地看书，圣经也能将人心里，对于有关混乱的神格印象，凝聚起来、冲破黑暗，使我们能够清楚地看到神。”“因此，当人们想要考察神的作品，在使用自己的眼睛时，要真实而适当的同时……，他特别的义务是：要使耳朵倾听神的话语，使我们能够得到更多的益处。”（要义1卷6章1-2）加尔文没有轻视神的一般启示之价值，而且如此写道：“我们若不以基督的亮光来照亮，神对我们是隐藏的，而且离我们很远。”（要义3卷2章1）

勃尔卡俄（G.C.Berkouwer: “General Revelation”, 1955）认为，加尔文没有走到自然神学，是因为他在罗马书1章20节中，依据在人心里有某种“神格的感性”，使“任何人都不能在无知的藉口之下，将自己隐藏起来。”所有的人都拥有着宗教的感性，“没有未开化的民族和野蛮的人种，坚决地否认神的存在。”（要义1卷3章1节）可是，他没有在这里再向前走，构成自然神学。他反而主张“所有的人都从神播种之宗教的种子”，在其中的百分之一也没有成长结实的，不是落在迷信的意识里，就是向神叛逆作恶，因此，在世界上的任何角落里，也无法发现真正的敬虔。勃尔卡俄认为加尔文是以这种方式，表白了一般启示的实在性，而弃绝了自然神学。（要义1卷4章10节）

华腓德认为：“加尔文非常深远地否定了自然神学的可能性，他透过全章（要义1卷5章），提供并辩护了神的工作和行为的丰富启示。当然，他否定了用熟悉的神学名称认为某种有价值的神学，是从自然启示中藉着自然人，也就是他心里的眼睛没有靠着圣灵被打开的人，由没有圣灵证言感化之下的人，可以藉着他们引出什么。在这种意义上，他否定了自然神学的可能性。”（Warfield: “Calvin And Augustine”, 1956, p.114）加尔文的这种主张认为自然神学，在圣灵感化之下的重生人是可能的，自然人是不可能的。勃尔卡俄也认为加尔文的一般启示，对于在圣灵照明之下的人是有益，对于自然人是无益的。这种主张与华腓德是相同的。可是，他的特点是主张加尔文没有肯定自然神学。总之，加尔文对于多马所主张的自然神学，提出质疑却是事实。

## 2、其后在神学界中的争论

宗教改革以后，在抗罗宗的神学界中，自然神学虽然被认定，但同时也一直存在着反对的意见。从16世纪开始，自然神学大体上，被普遍地作为教义神学的绪论来使用。18世纪和19世纪中，将自然神学包含在启示里的神的知识中，以作出区别，使自然神学成为在自然中引出的神的知识的名词。自然神论者们认为，神的存有和属性能够藉着世界的构造和进程来确认，认为自然神学是依赖于排他的，否定了超自然启示的必要性。大卫·休谟（David Hume）藉着他的知识论来证明，说：“藉着自然神学，得到的神

的知识，大多是推定的，不可能拥有合理的确实性。”可是，另一方面，彼特罗监督（“*Analogy of Religion*”，London，1736）主张：自然宗教和启示宗教是一体的，自然神学是为了准备奇迹、道成肉身、救赎等基督教信仰特色的真理基础；其后，藉着神的智慧、权能、甚至于善良，在自然神学的过程中得到证明。自然神学的作用和名称，直到前一个世纪（19世纪）的末叶，还是风靡一时。

前一个世纪末叶，兴起的立敕尔和他的学派，对于自然神学提出了强力的异议。他们依靠康德纯粹理性和实践理性的区别，对于有关神知识的根源，不是藉着科学的、哲学的、理论判断来追求，乃是藉着价值判断来追求，而将价值判断委托于启示。因为自然是没有位格的，所以，不可能传达人与神和睦的需要、陈述，接受神的位格之救赎。这些的究竟，是要在基督和基督的教会中来追求。再者，最近又兴起了抹消自然和超自然的区别，有助于自然神学发起和旺盛的各种思想运动：有哲学的一元论；有解释成实在人格倾向的精神物理学；包含了世界单一性启示的进化论；假定以宗教思想的神之内在性等。

可是，保守主义的神学者们，毅然地以启示神学作对照，来论述自然神学。晚近，代表改革宗神学的领袖们，公然地肯定了自然神学并加以发展，他们不再把一般启示和自然神学作出区别，而视两者相同。查尔士·贺智（“*Syst, Theol*”，I, pp.22-25）、A·A·贺智（“*Outlines of Theology*”，pp.19, 53）、R·L·达布尼（“*Systematic and Polemic Theology*”，pp.5-6）等，都是如此。他们将辩护自然神学、实在性的论证，来论证一般启示的事实性，自然神学只不过是代用了其名称而已。近来在改革宗神学的书籍中，普遍地也有将两者不作区别的趋势。

### 3、巴特和布仁纳等的争论

#### 1) 争论的由来

辩证法神学运动的结果，造成了一般启示和自然神学之间今日的争论。第一、承认神的一般启示是直接的吗？这使最近发生的争议非常火爆。勃尔卡俄教授说：“改革宗神学似乎理所当然地认为，区别一般启示和特别启示的时候早已过去；我们却绝不夸张地说，现在已经来到十字路口。”（G.C.Berkouwer: “*General Revelation*”，1955, Grand Rapids, p.9）我们能将这传统的区别，作为我们信经和神学上排斥那些不纯不当的要素吗？

引起这种异议的原因，是因为人们常将一般启示的关联，与基督的启示作出相对化，使他的独特性陷于危险。特别是在19世纪中，受到黑格尔哲学感化的神学，偏重于一般的启示。所关心的是“绝对的灵和有限的灵”（the absolute and the finite spirit）相互的关系。在那个神学里提到的是：人生的自我、理性、在自由里、绝对的灵、即刻的启示。这种启示观在当时所流行

的见解是：反对“在耶稣里的神之启示，是领受者和神学者们引出神之知识的唯一根源。”他们愿意用比较更丰富、更宽广的眼光来看神的启示。

再者，因对各种宗教知识的增加，就有些人认为，在各种宗教的背景中，也可看成是一个广义和普遍的神之启示，认为相信在基督里启示出来的独特性和排他性，是“自然主义神学的旧方法”，而应该排斥。在基督里启示的意义，因与世界一般的神之显现有所关联，逐渐地成为相对化。这种一般启示的概念，在现代神学里，广为主张和辩护。这与改革宗神学中一般启示的意义大相径庭。

承认一般启示，是否不可避免地向所谓的“自然神学”敞开门户，给它在神学体系中指定了合法的位置呢？这个问题的答案，常会将一般启示和自然神学，放在同一个水平的结构上思考。上文中已提到罗马天主教，公认这种神学的思想，而改革宗神学对此却有所质疑。在今日再燃的争论中，改革宗神学不得不固守本来的立场。

一般启示和自然神学之间的关系，如果列出历史事实的主要态度，就有在一般启示和特别启示之间，选一而排它的立场；另一种却是将一般启示和自然神学，看成预备的阶段，能够引向基督的启示。后者的立场，把这些看成向着实现更高的成就，只把一般启示或自然神学、理性神学的立场，作为其中的一个例子。将基督的启示与一般的启示放在一起，肯定自然神学的可能性，将它们作为教理体系中有机体的一部分，这是踏上多马的经院神学之立场。以基督为中心的特别启示和一般启示，对多马的自然神学存着质疑，是改革宗神学的立场。采取以基督的启示，作为排他的立场，不论其内容的意义有何相异，只能与立敕尔神学和巴特神学类同而已。

## 2) 巴特的攻势

卡尔·巴特公然地说：“我是对所有自然神学公然的反对者”（“The Knowledge of God and Service of God”，London, 1983, p.6）。他认为罗马和近代的抗罗宗主义，都有着错误的启示观。宗教改革者们，虽然对基督的启示，作出了更公平的认识，但是对自然神学恶魔般的性格，却未有充足的认识。在某种意义上，路德和加尔文虽然使用了自然神学，但是他们在认识上所拥有的重要意义，是将教会和我们的救恩，建立在排他性的、耶稣基督里的、神的、启示的基础上。在其认识上，他们实际上虽然站在反对自然神学的一边，但是，自然神学却认为：“人们宣告自己有才智和能力，可以很自信地来作有关神、世界、人的报告。”（Barth: “Gotteserkenntnis und Gottesdienst nach reformatorischer Lehre”，1938, p.46）

人们都知道，巴特在摒弃了自然神学的同时，只承认在基督里神的启示，是在世界上独特的、排他的、唯一的启示。他认为人们不是先明白了启示是什么，然后在基督的启示里认识特别启示的形式，而是为了要知道启示是什么，必定先要认识基督。在基督里神启示的绝对意义是：“只有一次”（once for all）的，离开了道成肉身，我们就不能说明启示。道成肉身的启

示，是 神恩典与和睦的启示临到了我们。（“Revelation”，ed. John Baille and Hugy Martin, New York, Macmillan, 1937, pp. 42, 49-50）如果，在 神的这个启示以外，还认为可以藉着其他的方法，来明白 神的启示，这是离开了 神的恩典，是想藉着一种错误的观念来认识 神。自然神学想以尚未包含 神的恩典和怜悯的方式，来推测 神的某种“预知”的可能性。（Barth: “Kirchliche Dogmatik”，II/1, pp. 74, 76, 80-81）

巴特说：如果离开了基督里的启示，想提前知道，就是想藉着类推（analogy）的途径，以为能够达到有关 神的存在和存有的知识。这是因为对于 神的恩典和怜悯，连一点都不知道的关系。 神的“存有”藉着单纯理性的自然之光，虽然能有所知晓，其结果能接触到的，不是启示出来的真 神，最多不过是亚理斯多德推想的存有的概念。因此，自然神学是非常危险和致命的，巴特将罗马教会主要类推教理的存有之类推，看成是“敌基督的发明”。（K.D. p. I/1, p. VIII; 1/2, pp. 48ff; II/I, pp. 88ff, 275, 658）

巴特主张：圣经将 神的话语，从启示中向我们显出可知性，成为“圣经信息的决定线和主要线”。通常认为证明自然神学与一般启示的经文，只是与主要线并行的从属线，没有什么独立的意义。那些经文说的是 神启示的一个反响和投影，不是基督以后的独立启示，也不是宇宙里 神先发的启示。诗篇 19 篇说到：诸天述说 神的荣耀，是圣经说出在创造中，所显现出 神的荣耀，是读出了宇宙的本文（text）。宇宙本身，无言无语，也无声音可听（3 节）。藉着 神创造的工作，本来没有什么启示，宇宙本文的自身，乃是沉默，当基督启示的光明，照进宇宙的时候，圣经只是说出补充线而已。对于罗马书 1 章中，被认为是提到 神的启示和人的反应的经文，不是对异教徒和一般人所说的，乃是指着基督启示的光照而说的，藉着各各他的光照，使异教徒无可推诿。巴特反对将罗马书 1 章 19-20 的经文，看成对异教徒的警告，因而成为异教徒的启示事件。（K.D. II/1, pp. 109, 112, 114, 121, 123, 132; K.D. I/2, p.334）

[注] 上述巴特对诗篇 19 篇的解释，是与加尔文使用的比喻——需要特别启示的眼镜来解读创造界中显现出来的启示之意义不同。加尔文认为 神在他的工作中显出客观的启示，只是人们理解力的昏暗，不能作出正确的解释。特别启示是藉着话语来学习明白他的启示，巴特却完全否认 神创造的启示。加尔文认为藉着创造的实物，可以显出创造之主的踪迹，是 神客观的、可知性之存在。只是理解力昏暗的人们，主观的反应不能正确的解释启示。加尔文将认识与存有（knowing and being）作出了敏锐的区别。因此，加尔文提到不信者的不闻和不见，绝不是否定启示的实在性，而是启示性暴露了他无知的罪性。加尔文是以罗马书 1 章中，有关 神的启示与人的反应作为论述的基础。（要义 1 卷 6 章 1、3、4 节）

### 3) 布仁纳等的反应

巴特的攻势引起了不少的反对。特别可以举论的是，在同时代的两位神学者，艾米尔·布仁纳和普尔·亚勒陶斯的反对。两人之间，虽然存在着重要的相异点，但是，他们在对于巴特的反对，却是类似的惊人。

### (1) 布仁纳的反对

布仁纳认为，巴特反对一般的启示是与圣经直接的冲突。其理由是：按新旧约圣经来说，世界的创造是即刻的启示，因为是“神自己的显示”。他断言巴特在有关罗马书的1、2章中“否定了保罗的结论”，以及保罗对旧约抱着“创造主的工作，显出神威严确实的证言”之假定。他认为有两个启示是“可以藉着圣经，积极而一次性地作出答辩”，就是在创造界的启示与在基督里的启示之关系。基督教对创造启示普遍地答辩，认为在引导罪人得到神救恩的知识上是不充足的。(Brunner: “Natur und Gnade”, 1934, pp. 12-13)

这个启示的本身，能够充足地将人们引到创造主的智慧和威严面前，但是因为人犯了罪、成了罪人、心地昏暗，将神的启示变成了飞鸟图。只有得到耶稣基督的启示之光，才能在创造界中，理解神的启示，发现“以前神已经将他自己启示出来”。巴特虽然指责布仁纳接纳双重启示观的立场是多马的立场，但是，事实上布仁纳却想完全坚持改革宗，对抗罗马全部的对立立场，他似乎愿意跟从致力于创造界启示的加尔文。(Ibid, pp. 31-32)

布仁纳一般启示的教理，与他在人里面神的形像观，有紧密的联系。他作出神形像的形式局面和实际局面之区别。在其形式的神之形像与其它被造之间的人类性(humanum)，指出人为责任的主体。他认为启示“可以说成神人的相遇，你我的关系”。因为，人能够接受神的话，完成他的责任；认为人类这种形式的神之形像，一点没有丧失，可以构成救恩的接触点。罪给予神形像的实际感染，是人的每个部分都受到污染。罪人形式的神之形像的共同接触点，屈服于话语和人类性的责任，拥有了用言语来附和的可能性，不包含接受神话语的感受性之性向。这不过是假定可以听到神话语的可能性。只有创造的话语，才能引导人作出积极决定的能力。可是，这形式的神之形像，促使人们注意自然的神之知识和对其有关的事实。在此，经过了布仁纳所附和的可能性和人类性，达到了形式的神之形像所属的良心和神的意识。因此，为了神恩典的接触点，他认为在客观的、可知性之途的自然人，可以达到有关“神、律法和对于神的责任”的知识和意识之主观性质。(Ibid. pp.10-11, 18-20)

布仁纳为了应付巴特的答辩，在其著作《裁判》(1935年)一书中，淋漓尽致地界定了他的神学，他说：“现在，人们只有藉着第二启示之路，才能达到最初启示出来的真知识里。可是，这并不意味着最初的启示不能使人明白，也不意味其本身不能保有其正当性。”在此，布仁纳强调加尔文的陈述说：“亚当如果没有堕落”，人们就能将神的知识带来，神在创造界中，所启示出来的是：“如果罪没有进入世界，每个人都会(客观的)知道的”。

布仁纳所认识的基督教自然神学是“现在，只有在基督教的神学里，就是藉着圣灵的证明，在基督和圣经启示的基础上，藉着可能的创造，才能肯定 神客观的可知性。”（Brunner: “Natur und Gnade”, 1935, pp. 46-47, 50）

布仁纳对于自然神学，虽然没有作出完全的否定，但是，结果还是采取了消极的态度。对于巴特的对立，布仁纳主张，我们要强调 神在他的创造界中启示了自己，全世界都将 神显现出来。只有虚伪的自然神学，才会带给教会和神学的危险。布仁纳说：“寻求回到真正的自然神学之路上”，是我们时代的任务。但是，布仁纳所主张的自然神学，几乎可以称谓不破的（unbroken）自然神学，是与罗马的自然神学有所不同。罗马相信自然神学“其本身就是充足而合理的体系”，认为自然神学有着纯全合理的性质。可是，自然神学中的那些不可能性，也不能意味着要把自然神学全然地排除（如同巴特的主张那样）。（“Natur und Gnade”, 1934, pp. 32, 35）

按布仁纳的观察认为，路德和加尔文在创造界中，对启示未能引出真正的自然知识（有关 神）之教理，只引出了异教主义的教理。在此，宗教改革与罗马教会是根本不同的，认为只有一般启示而没有自然神学。布仁纳宣告说：从前自然神学为了这个时代，即使有着重大的意义，但是今天“如果有了圣经的、自然的神学，这是无法来作调和的”，“它们是站在相互排斥的立场上”。他认为一般启示的难题与自然神学的难题，“是两种完全不同的事物”。（Brunner: “Offenbarung und Vernunft” 1941, pp. 61-63）

勃尔卡俄指出一个重点，他认为布仁纳尚不至于将一般启示和自然启示等同视之，的确要将一般启示和自然神学分开来，是最重要的。人们虽然未能拥有真 神的知识，但也不能作出不可能、不公平、没有 神的启示的结论。布仁纳在排斥一般启示和自然神学的同一性，援引加尔文是采取了正确的顺序。加尔文对问题的解决观点是：没有将一般启示和一般启示的知识等同视之，而在分开接纳一般启示的同时，没有自动地给自然神学打开门户。因此，加尔文总是在圣经的基础上，指出自然界中 神的工作之同时，也强调约翰所说的：“凡不认子的，就没有父”（约一 2：23）的圣经话语。（要义 2 卷 6 章 4 节）（Adolf Paul Johanneess Althaus, 1861-1925）

## （2）亚勒陶斯的反对

P·亚勒陶斯对巴特的论战，与布仁纳有很多的类似。亚勒陶斯与布仁纳同样地认为：在基督里的启示，不是“ 神给予人类和个人的、最初的或是唯一之自己的表达”，那只不过说，开始了依靠比较提前启示。这是意料中事，清楚地举论了“双重启示”。不过，最近他抛弃了一般启示的观念，将启示只局限于耶稣基督。他批评巴特罗马书 1、2 章的释义为“完全失望的行为”。如果人们真想听到圣经的话语，他必定会说到双重启示，就是在基督里救赎的启示和“本来的自我表达、或根本基础的启示”。他指责巴特将本来的启示和合理的自然神学混在一起。他认为要把一般启示从混同中解救出来使其自由。（P. Althaus: “Die Christliche Wahrheit”, I, 1947, p. 45）

亚勒陶斯将关心放在现实的、真实的、自然的和 神的知识上。他记住的意义是，我们是在“护理的能力手中”，“我们是在上面的那位手中”，表示出自然神学的中心。亚勒陶斯将绝对归依的感情与施来马赫的 神之意识认同，因此他认为“神学必须以人论出发”，他关心人们即刻的经验；在这里 神与我们相近。 神在我们的存在和任务、寂寞和苦难中，将他自己启示出来。我们因为是他造的，所以能意识到他。当我们在历史意义的关键中，为了完成某种任务，意识到 神的呼召时，就是经验到历史中的 神。这种呼召，虽然只能藉着信仰来理解，但这不是基督教的信仰，而是一般非基督教的信仰，神学“要所有的信仰，都能真正地拥有历史之主，作出同等的评价。”在历史以外， 神又在理论的自然和思想中启示出来；在自然中的秩序、和谐和目的，即使有些紊乱，还是不能破坏 神的自我启示。因此，有关 神的自然知识，对于亚勒陶斯不但是一个可能性，还是重要的事实，他为自然神学和不法方式结合的一般启示作辩护。这是建造在自然、历史、伟人、自我意识上的自然神学，其独立地位，是基督以前的自然神学。（Ibid, pp. 78, 84, 86-87, 99, 105, 107）

亚勒陶斯长期反对所谓的“惟基督启示观”（Christo Monistic View of Revelation）。他认为，那是因为受到近代不承认 神在自然和历史中相对说的影响。亚勒陶斯这种自然和历史相对说的概念，对抗唯基督启示排他性的、不当性的结论。他认为惟基督主义神学和伦理学都是属于过去的；他说：“这种思想是昨天和前天的，并不是今天的。”（Althaus: “Unoffenbarung, Luthertum” 1935, p. 4-5）

布仁纳和亚勒陶斯对巴特的反对，或是在圣经观念的再现上，虽然显出危险的方式，但是可以看出他们致力于神学中不可等闲视之的问题。要肯定他们的反对得到某些回应，兴起确信知识和存有的等同观点（identification of the noetic and the ontic）是错误的。将启示只局限于基督，是对圣经充足的教训，没有作出公平的态度。

第绪奈得（Dillschneider）、W·路特介特（Wilhelm Lutgert）也对唯基督启示观，表示出强烈的反对。

勃尔卡俄认为：这种反对是对唯基督启示观的不公，并将其等闲视之的难题作出尖锐的指责。可是，这种反对所表现出来的方式，危及到普遍的启示主义，达到不能克服的危险地步。我们再一次看到神学的钟摆运动。巴特对普遍的启示作出强烈的反对，其他的人们又对唯基督启示主义作出了反对。只有将启示和启示的知识分清楚后，才能解决这种反动的混乱。我们要再一次使用圣经纯粹性的光明，那就是将 神启示的普遍性和特殊性之间的关系，作出正确的理解，才能指出明白的道路。（Berkouwer: Op. cit., pp. 56-57）

## 第4节 特别启示

### 1、必要性和真实性

#### 1) 必要性

在上文中，提到一般启示的不充足性和因着堕落的影响时，已经涵盖了特别启示的必要性。可是，在这里要补充说明，不能没有若干的论述。我们已经在“启示的区别”题下，提到宗教改革者们的主张，因为罪进入了世界，神的自然启示已被模糊，人们的理解力也昏暗化，对于神在自然中所写的字，已不能读懂和解释。其结果神藉着自然的启示给予人们所能学习的本来真理，要藉着超自然的启示来作再公布、校正和解释。因此藉着圣灵的照明，让人们透过造物再一次地认识神。加尔文在他的《基督教要义》中，用一章的篇幅，有力地讲到神在他的创造中，将他自己奇妙地启示出来，并藉着“必要的圣经”，成为指路者和师傅，引导人们来到创造主神的面前。他在那一章的开头说：“神为了使全人类在不可推诿的同一个罪中，毫无例外地向万人藉着被造物，将自己的神性反映出来，使天地间所有的眼目，看到了那光就不能找到抱怨的藉口；同时为了要将我们完全领到创造主的面前，必须还要有其他优胜的辅助。因此，神为了要使人们明白而得到救恩，就增加了他话语的光照，因为这是需要的。”（要义1卷6章1节）宗教改革者们提到自然启示的无能，以及超自然启示或圣经的必要性，这是相对于一般启示的不足性而强调特别启示的必要性。

A·A·贺智虽然将一般启示称为自然启示，因为，这是证明人们在现在状态中的需要。

第一、理性本身的教导是：

(1) 事实上人们道德的性质已经紊乱。

(2) 再者，他向着神的关系，因着罪责和疏远，已经被搅乱。理性对于发现罪的事实，虽然有其作用，但是没有作出有关医疗的提案。我们虽然可以藉着演绎的方法来肯定神对于罪的刑罚的决定，认为这是公义的事件，是因为依据他不变的、必然的性质。可是，我们对于他处理有关医疗的准备和应许，不能作出任何的断定，因为那是恩典的事件，是出决于他的旨意。

第二、从所有的人类历史中，显现出人们盼望着有从神而来的神的自我启示和干涉，这些是自然的、普遍的、自发的、宗教热望的、必要性的证明。

第三、理性无论早在那种历史集团的境况中，也没有引导人们进入确信、满足其穷乏、在管理他们的生活中有所帮助。

第四、理性论只是在攻击和破坏上略强。它在积极建设的道路上，从未

见到有过某种程度上的帮助。那怕有两位卓越的理性论者，也没有作出理性教训、积极确定的同意结果。

（“Outlines of Theology”，pp. 59-60）

## 2) 真实性

在异教中，他们自己也主张得到包含了特别启示的经典。可是，在基督教看来，其中有着许多的虚伪。可是，他们的这些主张，不能提出 神没有向他们作出启示，或者特别启示是迷信观念的反对论证明。这只能说是藉着人们的自然现象和生活的事实，传达出来的自然启示或者是超自然启示的恶变，歪曲了特别启示的主张，不能反证真正的特别启示的存在。

基督教例举出特别启示的独特主张，绝不是无理的。起初，创造天地万物永活的 神，在世界万民中“为自己未尝不显出证据来”。（徒 14：17）可是，因着罪的原因“他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了”，所以“他们将 神的真实变为虚谎，去敬拜事奉受造之物，不敬奉那造物的主。”（罗 1：21、25）这就是异教的由来，他们特别启示的主张，能够正当化吗？另一方面， 神在历史中真正地用超自然来干涉，展开了真实的救赎事工，将救赎的真理和事实，在圣经中特别地启示出来。这是基督教的特别启示，其真实性是毋庸置疑的，不能因着异教虚伪竞争的自荐而弱化。因此，“圣经的宗教提示出自身是特殊的启示宗教，或者用更正确的话来说：他自身宣布出是启示的宗教，是唯一的启示宗教，为了对抗所有的其他宗教，而自身作出了如此的主张。”（B.B.Warfield：“The Inspiration and Authority of the Bible”，1951，p. 72）

## 2、盖然性和可能性

### 1) 盖然性

基督教所主张的独特的特别启示，在事理上其盖然性如何呢？ 神果真对世界有超自然的干涉，有给予特别启示的理由吗？对这个问题的答辩，在这之前论述到超自然神学的必要性和真实性时，已经作出了部分的提示。可是，在这里将其辩论延长，是对超自然启示的盖然性需要正式地加以说明。

**(1) 人的需要** 人类切实地感到需要特别启示。

一、心理方面：人类的理性和直觉，不能触及到有关 神与人之间的神秘，对于救赎问题的解决更是茫然。人们的心思，不但对于有关 神的性情和工作，就是关于人们自己的起源、性质、将来的命运等难题，以及对于罪、赦免罪、克制罪的问题也感到困惑。单靠着一般启示，是不能从根本上解决这些难题。因此，在未能解决这些难题以前，人们不可能感到满足。

二、历史方面：不论古今中外的贤愚良莠，没有人能藉着自然所提供的知识，解决了有关 神与人之间的重大问题。其中所谓最有智慧的人，也是在错误的哲学、宗教之妄想和迷信中徘徊。就连古代的哲学和宗教，其结果

都是以渴望从天而来的启示之表情为终结。亚理斯多德以后的希腊哲学，也是在追求伦理的时代中，以人生的努力来安身立命而告失败。其后进入宗教时期，人们渴望人生的理想、超自然的恩助、并达到崇尚新柏拉图学派的“爱克斯他西司”（译者注：希腊文 *εκστασις*，英文 *ecstasy*，徒 10: 10，译为‘魂游象外’，英文意思是：狂喜、恍惚、出神）神秘的经验，其结果也是徒劳无益。人们热烈地期待着特别启示，当等不到的时候，就会有很大的失望和灰心。某个异教徒，在遇见白人的时候，第一句话，问的是：“你是从哪一方天上带着音信来的呢？”

**（2）神的智慧和良善** 在一般启示中，证明 神是智慧、良善的， 神必定会回应并赐给在前文中，人生所需要的特别启示。

一、 神是全知的，他既然造了人类属灵的存有，并使人拥有属灵的目的，就不可能不供给成就其目的之途径。再者， 神既然已经藉着自然，开始了他自己的启示，肯定也会赐下特别启示来补充和完成。

二、 神是全善的， 神不可能有理由，无视于人生急切的需要。人们不可能解决对于 神的性情和有关工作的奥秘，以及人生中苦恼的难题。当全善的 神看到人们的疾苦，岂能无动于衷而视若罔闻！特别是左右世界和人生永远命运之疾苦的难题， 神绝不会将那些需要解决的竟然视而无睹。父亲不可能躲避儿女的眼目，永远地隐藏起来，当他知道了儿女们有痛苦和烦恼的时候，更会迅速地将自己显明出来。慈悲怜悯的 神，对于按着他的形像被造之人所受的痛苦，绝不会找理由保持着永久的沉默。

## 2) 可能性

神的特别启示有其可能性吗？这样的发问，是因为自然主义者认为，宇宙是在自然法则的支配之下，他们反对在此以外，还会有某种势力的干涉。我们如果承认真正的有神论所教导位格的 神之存在和性情，就不可能否认 神有干涉宇宙的能力。 神是宇宙的创造主、启示主、立法主，按着他自己的意旨和需要，能干涉所有的一切，这是因为 神的设计物和立法，都是服在 神的权柄之下。因此， 神在过去，为了他的特别启示可以在宇宙中，实行超自然的干涉，无论何时只要需要，都是可以那样进行的。

对超自然怀有疑问的人，总是以自然法则的不变性，来作为重要的论据。再者，他们强调自然的一致性，而欲禁止超自然的预想。也就是，自然以不变的法则来作出一样的动作，而 神的干涉是不可能从外界进来的。可是，自然的法则和一致性是什么呢？自然法则只不过是人们从经验中观察出来的自然势力的动作方式，而不是势力的本身；还有，这个法则并不具备观察那个势力的能力；再者，所谓自然的势力，并不是永远自存的，只不过是 神平常权能的动作而已。因此，那些都要接受 神自己的管辖，此外，这种管辖是依靠 神的性情、理性的方面。 神在自然界中，绝不是将自己能力的动作，限制于总是以一样的动作的拘束之下。其动作的一致性，唯一的理由是：因为 神是理性的 神，是全知全能的 神。因为他不会为了要达成目

的，将没有在他计划里的某种未测的事件放在里面，来随时变更他的旨意。唯有这个事实，能够说明自然势力一致动作的理由。如果神有某种充足的理由，不以通常的方式来启动那些势力，而以其它的样式来进行的话，那么描写那势力的本身，或那动作方式所谓的自然法则，或任何其它的，都不能防止那种变动。因此，神如果为了要执行他自己某种重大的目的，就会干涉自然的势力，不以通常的动作，而采取其它某种的作法，是他可以按着自己的意旨来进行的。所以，如果承认了位格的神之存在，以及承认自然的势力不是永远地自我存在，就绝不会以自然的法则和一致性的论证，来否认神超自然的干涉和特别启示的可能性。

### 3、特别启示的方式

藉着考察启示向人们显现的方式，我们就会对启示的本身，有一个更充分的理解，主要是考察特别启示的三种方式，就是神的显现、先知的预言、神迹和奇事。外邦宗教感到这三种的需要，虽然曾热烈地探求过，但其结果都不过是在作漫画而已，唯有圣经的特别启示，才发现了实体。

#### 1) 神的显现

在伊甸园中，神与人有着非常亲近的交往，人也需要神的亲近。当人在罪中的时候，也多少感到需要神与自己的亲近。事实上，犯罪的人认为神离他们太近，竟将创造主和创造物等同视之。异教的偶像崇拜，就是反映出在罪人方面，需要神就在近处的表现。可是藉着救赎的特别启示，就可以使神的亲近，成为可能化和现实化。

(1) 神住在以色列的百姓中 在旧约，神与他的选民立约，将他自己显明出来，将自己的旨意启示成律法后，又指示建造圣幕，在至圣所的基路伯之间，设下了施恩座，建立起在他拣选的百姓中居住的象征（诗 80：1，99：1）。再者，神的临在是在火与云烟中（创 15：17；出 3：2，19：9、16 节以下，33：9；诗 78：14，99：7），暴风雨中（伯 38：1；诗 18：10-16），微声中（王上 19：12）。这些显现，是神用无生物，将他的荣耀部分地启示出来，这些也是在他百姓中临在的现象。巴特错误地主张，

神启示的内容，不可能给予某个民族与其他的民族的有所区别。他认为在有关的内容上，不论是摩西或柏拉图、或者是在其它的地方，也都能够临到。（“Epistle to the Romans”，ch, 3, P. 60）巴特将保罗使用的“犹太人”与“义人”的这个词作同一看待，他认为不论在那里看见，都是意味着善良而道德的宗教百姓。

(2) 藉着天使来显现 神除了藉着无生物，象征地将自己启示出来以外，又透过自意识的被造物，特别是天使来显现。天使在救赎的事工中，拥有一定的任务。特别是以色列百姓被迁到巴比伦以后，以启示的中介者出现（但 8：13，9：21，10：5；亚 1：8，6：5）；在新约中，每当在神向着

人在重要启示的转换点上来事奉，他们特别地是在基督的道成肉身、在神的帐幕在地上彰显的时候，执行了重要的任务。新约圣经中，所谓天使们所传的律法——就是耶稣基督的福音（徒 7：53；加 3：19）。最终将是藉着基督的再临，当神的帐幕永久与人们同在时，还要承担很大的任务。

在旧约神的显现中，当“主的使者”出现时，是有着特殊的地位。这位天使不只是象征，也不是被造的天使，乃是神在人们中的显现。一方面，他与神有所区别（出 23：20-23；赛 63：8-9）；另一方面，他又与神同等（创 16：13，31：11、13，32：28），普遍的意见，他是三位一体神的第二位（参照 玛 3：1）。

**(3) 道成肉身和教会** 基督的道成肉身，达到神显现的顶点，在他里面体现了神格的丰满（西 1：19，2：9）。他藉着与他差来的圣灵，成为神在人里面居住的真实的属灵实在。教会是圣灵的殿（林前 3：16，6：19；弗 2：21）。可是，这件事比较更充分的实现，是在将来的新耶路撒冷，从天上神那里降下，神的帐幕在人间的时候（启 21：2-3）。

## 2) 预言

在伊甸园中，当神与人交通的时候，可能是将自己的思想和意见，以非常直接的方式传达于人。当人犯了罪与神疏远以后，情况就不同了。在异教世界里，罪人们热烈地追求神的示达，他们藉着群星的移动、鸟类的飞行、祭物牲畜的内脏等自然的途径，或者是藉着占卜者、梦幻者、解梦者、鬼神附身者等人生的媒介，来得到神明的启示。圣经中报导了神在特别启示的领域中，传达自己思想和意志的时候，使用了各样的方式。还有，藉着各样方式的示达，成为预言的阶段或构成预言的部分。

**(1) 在旧约中的各样方式** 在旧约中，神有的时候会发出声音，用人的语言来说话（创 4：6-15，6：13，9：1、8、12，32：26；出 19：9 以下；申 5：4-5；撒上 3：4 等）。其它的时候，在列邦中也采取普通的形式，藉着抽签、“乌陵”和“土明”来说话。梦是非常普通的启示方式（民 12：6；申 13：1-6；撒上 28：6；珥 2：28）。在给予非以色列人启示的时候，也曾使用过（创 20：3-6，31：24，40：5，41：1-7；士 7：13）。与以上所记有密切的关系，同时采取比较更高等形象的示达方式是异象。看见异象是先知们得到启示的、非常普遍的途径（赛 6 章，21：6 以下；结 1 章-3 章，8 章，11 章；但 1：17，2：19，7 章-10 章；摩 7 章-9 章）。称先知为先见的原因也就在此。他们看到的异象，是在他们清醒的时候，也有的时候，是在别人的面前（结 8：1），他们一般是在意识中，将自己看到的都能记住，非常细腻地将那些传达给别人，有时并附加异象的说明。

比较更一般的启示传达方式，是神藉着圣灵内在的感动，向先知们直接的交通。直接的交通不能与给予信徒理解启示的照明（illumination）有所混同。再者，当先知们得到圣灵的感动，在说预言的时候，很多时候，感情也会经验到高度的激昂（撒上 10：5 以下）。

[注] 乌陵和土明（光明和完全）是古代以色列人在求问 神意时，所使用的一种方式，是戴在大祭司胸牌内的附属物。一种理论是：取出投筮，来判断神意，另一种理论是：乌陵和土明，象征大祭司获得了光明和真理的权威，戴在以弗得上，向 神祷告的时候，心中能够被照明，得到 神的解答。

**（2）新约中的最高方式** 在新约中基督是最崇高和最真实的，从某种意义上来看，是唯一的先知。他是“逻格斯”，是 神完全的启示，是所有预言的根源，他身为中保，准备了自己先知的职务，并得到了圣灵的充满（约 3：34）。基督差遣圣灵给他的门徒们，不但是重生和圣化的灵，而且又是启示的灵（可 13：11；路 12：12；约 14：7，15：26，16：13，20：22；徒 6：10，8：26 等）。

在旧约时代中，藉着上述各样示达的方式，显示出来的所有的个别启示，不是要单独地来考察，而是要在基督先知的事工中达到顶点，因此被看成是真实预言体系中的一部分。在旧约中，所发表的每个预言的片段，其意义是与基督的关系，或者是成为他启示中的一部分。

### 3) 奇迹

奇迹是 神特别启示中的又一种方式。所有的异教中，都存在着一一种信念，认为在某种时刻，他们的神明会出来特别地干涉，因此，就会散布出妖术和奇怪的神话。妖术是人们在神明的言语、真言、符咒等的途径中使用，是在追求一种能力的所谓奇迹，是应用停留在人生灵魂中的神秘能力。圣经证明了 神以真正的奇迹将他自己启示出来的事实。

**（1）意义** 圣经中将奇迹藉着不同的名称指示出来，每个名称都有着适度的含义。奇迹称为“权能”，[ 希伯来文“介布拉合”（הרדכג），希腊文“杜那米斯”（δύναμις）]，这个名称告诉我们：奇迹是 神特别权能的显现。奇迹又称谓“奇事”[ 希伯来文“尼夫劳特”（תזאלפנ），“莫夫提木”（מיתפומ），希腊文“太拉塔”（τέρατα）]，是表示能使人们感到非常的惊奇。最后，奇迹又称谓“神迹”[ 希伯来文“奥脱脱”（תוחוא），希腊文“赛每阿”（σημεια）]，这是 神特别临在的证据，因为大多是象征着属灵的真理。将这三种名称综合起来思想，可以定义谓：奇迹是显现出 神特别的权能，使人能够感到惊奇，是 神特别临在的证据。在这里确实的意义是：奇迹是显明出 神特别启示的途径。

**（2）作用** 万物的创造，的确是 神的奇迹；保存这些，也是奇迹的连续。同时，在圣经中的奇迹，是补充救赎的事工。反复使用在恶者的身上是刑罚，对于 神的百姓是救助，指示出 神所颁布的新秩序。再者，奇迹与预言有着特别的关系，就是奇迹不但预证和体现出预言所教导的真理，特别证明预言者是 神的使者，巩固了预言的权威。

**（3）最大的奇迹** 奇迹在基督的道成肉身中达到顶点，这是在所有的奇

迹中最大而中心的奇迹。基督的本身是绝对的奇迹，他的事工使万物“阿坡卡他斯太西司”（*ἀποκαταστάσεως*：复兴），就是使万物复兴，恢复到原始创造的美中。（徒 3：21）

**（4）三样方式的联结** 特别启示三样方式的 神现、预言、奇迹，彼此采取了密切联结的三合一的形态。这种联结是以预言为中心来形成的，检验真假预言的区别，是在于是否与神显、奇迹有着有机的关系。如同基督的情况，他先知（预言者）的工作，以及祭司与君王的工作，是不能分开的。旧约中发出的预言，必然伴随着奇迹以及联结于 神的显现。

第一次的预言，联结于真正的 神的显现；真正的 神的显现，特别在圣幕和圣殿的事奉中显现出来。真正的预言者，联结着 神的显现而生活。再者，他们的生活，通常是注重 神并且以他的圣灵住在他们里面的事实。同时，真正的先知们，根据假先知罪恶的生活，来指责他们预言的虚伪性。也就是说，真正的先知们是依靠着 神的显现为生活的中心，这是从根本上与假先知有所区别的。

预言与奇迹之间，虽然也有着密切的联结，奇迹不但能够体现和例证预言所教导的真理，而且，还有着证真实预言的重要任务。先知者们将自己所行的奇迹，来证明他们自己发言的真实性。以赛亚给予希西家王日影向后退了十度的神迹，这是保证他病得痊愈预言的真实性（王下 20：11）。这种特别启示的三样方式，密切地联结在一起，相互地来确证其真实性。“没有奇迹的预言是推想，没有预言的奇迹也是推想，两者如果都与 神的显现没有关系的话，那更是一些推想。”（范泰尔）

## 4、内容特征和目的

考察特别启示的样式，会导向探问这些内容的特征和目的。以 神显、预言、奇迹三样方式来临的特别启示，具有哪些内容特征和目的呢？再者，探问其内容的特征时，自然地会究明其目的。

### 1) 特别启示的内容和特征

特别启示比一般启示，虽然有较特异、多面的内容和性质，但其中主要的有三点。

**（1）是历史的** 特别启示的内容，是在历史的过程中逐渐地展开，这个事实，在启示历史的圣经神学中，明确地证明出来。 神为什么将恩典的启示，要藉着渐进的历史发展的过程来赐予，在圣经中可能不容易找到明确的说明。可是，渐进的历史中的进程，是 神工作的通常样式，这是在感化造就接受启示的人类，并且在建立教会的发展上也是如此。

特别启示是 神赐恩给堕落的人们，能够与自己恢复美好的交通，这种单一思想的管治，在历史中得以进行。从形态上来说，这个启示在初期的各个时期中，是以萌芽的形式显现出来，当人们准备要接受的时候，较充分地

得以展开。启示的对象，最初是个人而家族，然后是给予一个单一的民族，最后藉着他们传达给全人类。从实质上来看，这个启示的发展是从伊甸园里宣布的原始福音开始（创 3：15），经过了与亚伯拉罕的立约，藉着基督的降临和事工以及使徒们的教导，逐步得以发展。神不断地藉着显现、预言、奇迹，来向人们启示，达到启示的最高点是神的儿子道成了肉身。然后再有圣灵的降临，随着便是在使徒们的教导下，开始了恩典和权柄的特殊工作。如此继续的发展，使这个启示随着圣经的完成达到顶点，如此不再需要追加新的组成部分。

**(2) 是言辞的、事实的** 特别启示的内容，是以独特的言辞和教理所构成，不但是向着知性来发言，也包含了事实和行动。旧约的启示，不但从律法和先知者中可以发现，从神的显现和奇迹中也可以看到。在新约中，基督不但是先知又是祭司和君王；不但是话语，同时也是神的显现和仆人。再者，使徒们带着救恩的信息，走向世界的时候，他们不单是用言语，他们医病的恩赐和神迹，也是神的启示。一种偏差的流行见解，把启示看成是独特的教理的布达，今天某些人士主张启示的构成只是能力和生命的传达，这也不是公正的说法。

18 世纪的理性论认为，历史的事实必然是相对的，而不是绝对的。因此，启示是与历史的实际分离，只能和观念作等同，这是在基督教复兴以前希腊式的观念论。这种类型的理性论，反而公开地讲论基督教的启示，将特别启示和历史的揭示（disclosure），从本质的联结上解除。不但如此，这种理论把救赎历史中决定的局面随便地抛弃，对那些破坏的批评家，反而没有作出抗议。另一方面，施来马赫时期以后，抗罗宗的神学受到近代哲学反先知主义的要素，特别是反复地受到康德、詹姆士、丢易等思想的影响。其实，我们只能在神与我们的关系中才能够知道神的启示，但却不能知道他的本体。但是施来马赫的模式认为神只传达了生命、没有传达教理，因此激励了很多抗罗宗教派在特别启示的讲解中，给予了人为的分离（从启示到教理）。一方面，欲想从特别启示中，除去历史的事实；另一方面，不想把教理包含在其中，我们为了对抗想要废去教理的思想运动，就要固守住特别启示是言语和教理，以及包含了思想和行动的圣经立场。

**(3) 是救恩论的** 特别启示是救恩的启示，其内容救恩论的要素，为最大的特征。这包含了圣洁怜悯的神，对不能自救的罪人们，给予恩赐的救恩应许（旧约），他现在将他的独生子赐下，呼召罪人来相信他，成就了那个福音的应许（新约）。这个启示是道成了肉身的道，承担了罪人的罪，为了代赎他们的罪而死，为了使他们称义而复活，这是福音的根本信息，引导罪人能够得到救恩。再者，这个启示指向的救恩，包括了人的存有和意识的全人的救赎。

在历史过程中，特别启示的高峰——基督，已经完成了客观的救恩，给罪人们打开了一条新生命之路。在基督的事工终结以后，圣灵的工作关联着

客观的救恩，在人的存有和意识里，为了更新而不断地工作。圣灵的引导，使人们接受圣经启示的真理，在基督里成为新造的人，将神的启示作为自己生命的法则，以神的荣耀作为人生的目的。全人因着罪的败坏，所以需要救恩，罪包括了虚伪、谬误、暗昧，而启示包括了真理的传达和生命的道路。（约 14：6）

## 2) 特别启示的目的

在上文中举论特别启示的特征时，是在历史中继续地发展，进展成为言辞的、事实的启示，又言明这个启示的目的，是以救恩论来作结论。也就是说，特别启示就是救恩的启示，拯救罪人就是其目的。因为人类堕落成了罪人，为了拯救他们恢复与神美好的交通，就在伊甸园里开始了特别的启示。

特别启示最初的目的，是为了罪人完全的更新，藉着他们反映出神完美的性情。再者，这种更新，是身体和灵魂，包括全人的所有才华和能力，从罪恶的权势中得以救出，追求改造为了神的荣耀而生活，这不单是个人的，而且是全人类与全受造界的关联得以更新。还有神自己在他完成的事工和救赎的人类中，赐下亮光显明出神所喜悦的，是这个启示的最终目的。这个最终的目的观，正是应合了启示是神自己显现的一般定义。卡易占加说：“特别启示是联结了神拯救人类的活动或行为，从这些事工中，显现出他的位格，使一般启示中没有显明的，在这里显明出来。”（J.E.Kuizenga: Unpublished Lectures, Princeton Theo. Sem., 1938-1939, “Philosophy of Religion.”）

## 第4章 圣经的启示

### 第1节 特别启示的 神的话语

#### 1、特别启示和圣经的必然关系

神的特别启示，成了永久型式的圣经。世界上所有具有修养的民族中，都拥有与他们宗教生活有关联的妖术之言、礼拜式书藉、意识的规律、神话的文学等，某些宗教还拥有归依与神的权威所得到的经典。世界上大的宗教都是有经典的宗教。与此相似，基督教是以 神特别启示所记录下的圣经，为信仰和行为的准则。当 神将他的启示，赐给世人的时候，他使用了通常的方法，以成文记录的途径，表达和保存了真理。特别启示需要的记录，是不可缺少的。

##### 1) 历史的性质

文书是为了过去的历史，是我们主要的依据。启示因为有着历史的性质，包含了过去的教导和事件，如果没有记录而流失，就很难传留于后世。 神的显现、先知的预言、神迹和奇事、护理的事件，虽然都是给予万代万民赋予永远启示真理意义的历史要素，如果没有文字的记录，其感化只能停留于显现的当时而已。

##### 2) 遗传的无能

特别启示的真理，虽然能够藉着口述传授与后世，但是遗传很难持久，还会有误解和质变，在保存本来的真义上更为困难。因此，为了防止启示真理的挥发、腐败和伪造，只有将特别启示作成永久型式的文书。

查尔士·贺智说：“遗传的无能，是因为我们性质的限制和随着堕落的败坏而引起的。当人们听过一次的讲论，在几年后或者是几个月后，如果没有超自然的助力，就不可能有值得信赖的知觉的明了性、记忆的保有性、或者是说明的能力；再者，也不可能日积月累地反复几千年。如果再加上口述传达时的道听途说和以讹传讹，以及他们对属灵事物的盲目，并且还有个人的成见和主观，从这些观点中引出来的难题，使我们必须要承认遗传不能成为宗教真理知识，作为值得依赖的根源。”（Charles Hodge: “Op, cit., p. 121）

从上文中确实的看到，特别启示与圣经之间有着必然的关系。圣经是保存启示真理生命水的永远的贮水池。如同水与池的关系是必然的，启示和圣经的关系，也是有着如此的必然性。必然关系的两者之中，因为有着相异和相同，所以要慎重地来考察。

#### 2、两者的相异点

启示是 神自己直接的表达，这在特别启示的本身，虽然没有什么变动，但是，这与记录下来的圣经之间，却有几个相异点。

### 1) 表达和记录

启示是 神自己的表达，圣经是将这些记录下来。 神表达的本身和这些记录，不能作同一事物来认识，可是，这种说明绝不认为 神的话是属 神的，而这些记录是属人的，如同近代所作出来的区别那样，把它来看成正当化。再者，这种说明也不支持圣经不是 神的话，只是包含了 神的话之不切实的陈述。这种区别和陈述，是主张圣经有谬误的准备工作。

卡尔·巴特说：“圣经的见证，其本身是指向另一方面，如果我们将那些看为见证的话……，因此，只有当我们将那些看成是见证的时候，才能正确地看见，就是按着那些要我们去看的方式去看……”，“我们将别的，也就是与启示本身直接地等同视之的时候，我们就会贬低圣经，将不名誉归给圣经本身。”（Karl Barth: “Doctrine of the Word of God”, 1936, p. 125 ff.）这在明确地区别启示和圣经的表现上，虽然是有力而没有错误，但是，暗地里却明显地隐藏着要削减圣经的权威。我们虽然也是毫不犹豫地提到和承认启示与圣经的差异，但是对圣经的 神之权威，是毫无疑问地向前迈进。

### 2) 时间的差异

接受启示与将那些记录成圣经的时间，在时间上有差异是事实。多数情况下，启示是 神自己的表达，先于记录。先知者们在得到 神的指示以后，在经过一段时日后，才开始记录（耶 25: 13, 30: 1-2, 36: 2）。使徒们在基督里，得到最高启示的时候，为了后世的人，也没有立刻写下记录，经过了长久的时日以后，才开始执笔，而且也没有将全部的启示记录下来（约 20: 30, 21: 25）。还有一些，虽然是在他们记录的时候，得到了启示，就是这些也不能说在时间上没有先后。再者，还有一种情况，他们自己虽然不是得到直接启示的人物，但是为了将来，还是将那些记录下来。从这些事实来看，我们不得不将启示与圣经有所区别。可是，不论是在启示的时候，或者是在记录那些的时候，都有 神的参与，因此，在权威上是没有差异的。

## 3、两者的同一性

如上文所述：有深切必然关系的特别启示和圣经，实在是有两种相异点，这是明确的事实。可是，再将这两者合一，作为同一视之的结果，就可以说“圣经是 神的话”。

### 1) 启示的贮藏所

圣经是 神直接表达自己的贮藏所；只有藉着圣经，我们才能得到 神自己直接表达的知识。我们若不依靠圣经，就无法得知藉着先知和基督，在以色列百姓中的 神之任何启示。如果把圣经除外，我们就要抛弃包括在基

督里的启示，以及 神特别启示的全部。

特别启示与圣经有如此密切的关系，导致两者向着同一的方向。如果说 神启示的话是水，圣经是贮水池的话，两者在不可分的关系上来看，好象把贮水池和水作同一视之那样，也能把圣经和 神的话来作同一视之。因此，可以说“圣经是 神的话”。

## 2) 神整体的思想

整个圣经在传达 神的思想，是“ 神的话”。我们把启示的名称，适用于 神自己给予先知和使徒们的表达上，其中虽然有些启示，没有编在圣经中，但是，整体来说，不能把圣经看成有特别启示的缺失。但是，圣经中包含的救赎真理和事实的整体，是在传达 神的思想，是 神的特别启示或“话语”。在这种意义上，从创世记到启示录，全本圣经都是 神的话语。

“圣经中有 神的话”，或者说“圣经中包含 神的话”，这是一种不充分的表现。这是有些批评家，藉着自己的权威，决定了结果的表现，说：圣经中只有某某部分、某某章节才能被看成 是神的话。与这种不充分的表现对立，我们要确保“圣经是 神的话”之陈述。

圣经中的确有的地方，掺和了恶人、坏人、魔鬼等说话的事实，这或许反而更使读者认为，上述那些不充分的表现为妥当。但是，如此贬低圣经的结果，是破坏了神圣的权威，将圣经变成了一种人造书，是承认信仰的根基放在人的权威上之事情。因为决定圣经只有某某部分是 神的话，那么其他的大部分，都看成是人的话。因此，决定的本身，也是在于依赖人生的理性。

圣经中虽然也告诉我们，恶人、坏人是如何地说话，而将这些事实记录下来，但这不会损伤超自然的著作权，作者常引照和评论其他人的话，但是著作的本身，岂不是作者自己的文字吗？全部圣经是 神的话，那是因为全本圣经传达了 神的思想。

## 3) 神启示话语的作用

圣经继续执行 神的启示，就是 神的话语。 神以圣经为途径，将他自己的启示，不断地向着世界来传达，使其内容在人们的思想和生活中实行出来。圣经不但讲述了久远岁月以前所发生过的事，也是今天 神对人们继续的讲论。我们从圣经中，总是能听到 神新的声音，而得到感动。 神藉着圣经启示的途径，使罪人的存有和意识，不间断地在更新。圣经在教会的增长和引导圣徒的完全，并为了建立基督的身体，成为圣灵主要的器具。这是在天和地、基督和他的教会、 神和他的百姓之间，永久联合的结合物。圣经如此直接地被看成是“从 神的口中出来的一切话”，而继续地有着超自然、超人生的作用，因此，圣经果然是“ 神的话”。

## 4、两者都视为圣经的根据

今日新正统神学特别厌恶把圣经看成是 神成文话语的传统观点。他们

辩称只有基督才能确认为 神的话，而认为以这种方式来论及圣经，是对基督品位的贬低。可是，福音主义的抗罗宗信徒们，注意区别道成肉身本体论的 神的道(logos theos)，和记录成圣经认识论的 神的道 (rheema theos)。

新正统派异议的动机，事实上不是属灵而是思索出来的。因为，在这里特别要举论的事件，对于新正统派教义学者们，所要强调的圣经证言是有妨碍的。旧约先知者们常使用“主如此说”成为正规的范式，将自己所说的话，始终一贯为 神的话。不但如此，在新约中，使徒们将自己传道时所说的话，“不以为是人的道，乃以为是 神的道”(帖前 2: 13)，把旧约描写为“ 神的圣言”(罗 3: 2)。耶稣本身将他自己的话与圣父的话，作同一看待。把圣经称谓“ 神的道”(约 10: 35)。当新约引用旧约经文的时候，说到作者是 神或者是圣灵的地方，也非常的多(太 15: 4; 来 1: 1, 3: 7, 4: 3, 5: 6, 7: 21, 8: 5、8, 10: 15-16)。圣经任何地方没有反对，将圣经与启示作同一看待，反而支持和赞成这种等同观点。新正统派将圣经看成，只不过是倾向于启示的见证，这实在是违背了圣经本身：为了罪人，值得信赖地陈述了 神的性情和意志，是特别准备的、启示的、形态的、历史的、基督教的见解。

## 第 2 节 神话语的圣经

### 序言——话语的意义

在前一节中，致力于表达圣经看成是 神的话语的理由。现在就要举论圣经是 神的话语的证据。这个证据是指出圣经内容中超自然的性质。可是，在进入正式的议论之前，查考一下“话语”这个词的意义，是有益的。

“话语”主要的希伯来文“他怕了”(דָּבַר, 拼音: dah-var) 的意思是“命令”(士 3: 20)，又有着行动的意思。这个词，在七十士译本中，译成了“逻格斯”(λόγος)或“瑞马”(ρημα)，过渡到新约，“逻格斯”出现了 330 次，“瑞马”出现了 70 次。“瑞马”在严谨的意义上，有“正在说的话”的意思。但是，想要把“瑞马”和“罗格斯”的意义作出区别，也是不容易的。这个词也如“他怕了”那样，在使用时，保有着行动的意思(特别是在路加福音和使徒行传中)。举出在圣经中，使用这个词时的四种含意。

#### 1) 作为活泼的话语 (The Active Word)

严肃地发表出来的话语，是有着能力而不能撤回(创 27 章)。 神的话语成为创造天地的能力(创 1: 3; 诗 33: 6; 来 11: 3)，耶稣降生的神迹，更确实了这一点(路 1: 37)。

#### 2) 作为启示的话语

“他怕了”使用于向着先知者们的信息。当耶和華的话语，临到撒母耳和耶利米的时候，他们就藉着异象被蒙召（撒下 3: 4-8；耶 1: 2、4），是成就在历史中的启示（耶 38: 21；摩 4: 1，5: 1；“当听我的话”），以色列是藉着 神启示的话语得到指示。（诗 119: 105、130 等）

基督描写全部旧约，是 神的话语（太 5: 6），同一名词适用于全体基督教的启示中（西 3: 16），再者，使用于基督本身，指示为 神启示的话语时，是意味着本体论的 神的话语（约 1: 1）。

### 3) 作为福音的话语

神启示的话语是关乎救恩的事，其本身就是救恩的成果。救恩的话语，是 神发出来的命令，医治他的百姓（诗 107: 20），是 神永存的话语（赛 40: 8），被直接地称谓福音（彼前 1: 25）。“ 神的话语”能够使基督徒重生（彼前 1: 23；雅 1: 18），门徒藉着耶稣的话语得到洁净（约 15: 3）。耶稣说出的信息是 神的话语（路 5: 1 等），以他为主题的使徒和初代信徒所传的信息，也成了 神的话语（徒 4: 29）。

### 4) 作为圣经的话语

诗篇 119 篇中，指着成文的启示，描写谓：律法、法度、律例、判语，或者是“ 神的话”或是“道”。基督藉着这种用法，区别了 神的话语和人的遗传（太 15: 6），将本来的启示和成文的 神的道连贯起来（约 10: 35）。保罗将旧约的教训，说成是 神的话（罗 9: 6），将一些个别的句子，包含在一句话之内（罗 13: 9；加 5: 14）。

第四种意义上的 神之话语，将成为我们议论的正式对象。可是，作为圣经的话语的内容，已经包含了一、二、三项中的意义。但是，不要忘记在上一节末尾中，明示出来的本体论的 神之话语和认识论的 神的话语之区别。再者，作为圣经的 神的话语，总是意味着后者。

## ——内在的论证——

以内证和外证来证明圣经是 神的话语，当然先要以内证来证明。

### 1、统一性

圣经内容的前后连贯和相互调和，形成了壮严的统一性，显明出圣经是同一位 神的旨意的产物。

#### 1) 多样性中的统一性

圣经的作者有很多位，他们在时间或地域上，虽然有着很大的区别，但在内容和思想上，却明确地显明出其统一性。其中有君王、政客、文士、祭司、学者、农夫、渔夫、牧者、医生、战士、税吏等 30 余人，经过 1500 余年在远近各处的执笔，其结果成为 66 卷的圣经。他们不可能彼此联系，

互相共谋。即使如此，圣经在内容和思想上庄严的统一性，不能不使人感到神奇。“管弦乐团能够用各种不同的乐器，演奏出完美的乐章，因此，我们会发觉这是得到了作曲家和指挥的指导。”

## 2) 调和的完整

圣经的内容和思想，形成了神奇而完整的调和。内容记录的是一个主题，目标是向着一个方向，在同一个计划中，相互补充着向前迈进。其中提供了有关 神、人类、人心、罪、救恩的途径、世界和人类的命运、人的义务以及有关本分的说明；并有一贯的教义体系、伦理标准、救恩计划和时代顺序。从创世记到启示录，可以看到圣经中， 神救赎的成就路线的始和终。从创世记中，可以看到罪的开始、人的被逐、乐园门的关闭、与生命树的隔绝、罪与咒诅、救恩应许等的救赎之第一个阶段。从启示录中，可以看到罪的消灭、人的回归、天门的敞开、得吃生命树的果子、胜过了罪、应许完成了的救赎之最终阶段。

## 3) 以独一位格为中心

耶稣基督是圣经中始终一贯的中心主题，创世记是向着福音的前奏，创世记中所应许之女人的后裔，坐在启示录中白色的大宝座上，审判所有的人类。旧约中的应许，在新约中达到极致。古代的历史选成人子历史的前奏，献祭成为各各他十字架的预表。先知们在预言着他，诗人们在歌颂着他，圣徒们在盼望着他。圣经是为了把世人从罪恶和死亡中拯救出来的、那将要来或是已经来过的、向着那位超自然的位格作了超自然的见证。

## 4) 没有矛盾和废除

圣经作者中，对于宗教和道德的发言，没有相互矛盾和前后不一的。在马太福音里的登山宝训中，耶稣用“你们听见有吩咐古人的话”来校正那些教训。但是，他所反对的不是旧约中话语的本身，而是文士和法利赛人遗传下来之诡辩的解释。再者，圣经中的确也有后来的启示，比先前的启示更为进展的事实。但是，在这里并不是从误解到正解的进步，而是将真理从某种见解中，向着更明确的解释进步。在向我们始祖所发表的原始福音中（创 3：15），已经包含了胚芽形的全部真理。

## 2、适应性

成就圣经的那个心意，与造成灵魂的心意，是同一位心意。 圣经真是奇妙地适应于灵魂。

### 1) 熟知灵魂

圣经非常熟悉地知道灵魂，向其所有的部分发言。为着人的理智，有律法和书信；为了他的情感，有诗篇和福音书；为了他的想象，有先知书和启示录。因此，圣经有着吸引力，这种多样性吸引着人们，圣经已经交织在现代的生活中，从法律、文学、艺术中，都可以看出受到圣经感化的模型。

## 2) 判断灵魂

圣经对抗灵魂的情欲，揭露其罪责，抑制其骄傲，如果是人生性质的产物，就不可能看透人性并将其定罪。圣经在很高的水平上，对我们说话：“我将所知道的事，都告诉你们了”，这就是圣经（约 15：15）。婆罗门教徒们宣布说，包括描写异教徒恶习的罗马书第 1 章，肯定是宣教士们到过印度后，再伪造出来的。圣经拥有检索人类的罪恶的透视力，使异教徒们能够感到如此的震惊。

## 3) 供应灵魂深处的需要

圣经能够解决灵魂的难题，认识神的性情，提示出赦罪的途径，给予生与死的安慰和应许，能够供应灵魂最深的需要。连苏格拉底和赛内卡也无法说明，因为对抗神的圣洁而有的罪之起源、性质和结果，也无法提示出赦罪和更新的途径。圣经是将自然中无法教导的来教导我们，也就是神是创造主、罪恶的起源、回复的方法、来世的确实性、以及在永生里的赏罚原理等。这些都是只有神能知道的事情，藉着圣经给予教导。

## 4) 适应于所有的灵魂

圣经的信息，对于每个时代、每个地区、每个阶级、每个灵魂，都能同等地适应。如果接受这个信息，不论贫富贵贱、男女老少，都能得到赎罪赦罪的恩典。无论是谁，当他在人生的终点，面向墙壁，走向死阴的幽谷时，圣经的信息是最适应的。有名的华尔特·史可特卿（Sir Walter Scott）在临终时说：“把那本书拿来”，他的女婿罗克哈特（Lockhart）反问说：“是哪一本呢？”他回答说：“只有那一本”。

# 3、优越性和伦理体系

圣经的道德教训，显示出圣经是神的起源，这又是一个明显的内证。圣经伦理有如此价值的证据，是因为它比世界上所有的伦理更为优越；再者，对于圣经伦理的最大优越性，在深切认识的人们之间，也没有什么异议。

## 1) 最为高尚

圣经的伦理在世界上所有已经知晓的伦理中，最为高尚。十诫命和登山宝训，陈述了其基础的原理；律法和先知的总纲，以最大的诫命（太 22：37-40）爱为其中心思想的摘要。费舍尔教授在他的著作（George P. Fisher：“*The Grounds of Theistic and Christian Belief*”）中，将圣经的伦理与希腊及罗马哲学的伦理，作过深切而广泛的比较。塞涅卡的教训在某种点上，虽然接近于耶稣，但是在动机和根本的性质上，却相差甚远。希腊人的最高道德，也没有达到人类平等的思想。罗玛尼兹说：“可以将耶稣基督和古代的思想家们作个比较，连柏拉图在灵德上也不能与耶稣作比较。可以读一下他的《对话》，就看到其中的谬误，有很多是对于理性的迷惘和给予道德意识上冲击的言语，简直是无法与福音书相比。然而这本书在灵德方面，还被认定为

生理性中最高的一本书。”(G.J.Romanes: “Thoughts on Religion”, p.168)

## 2) 包含广大

圣经的伦理包含了人生所有的义务,甚至于一概被误会和最平常的也不例外。同时,在这个体系里,不容许任何罪恶的存在。佛教贱待家庭的生活,在古代的哲学者中不少的人都鼓励自杀。斯巴达人(Spartan)中,有的称赞盗贼,因为,只有在盗窃时被抓的人,才算是犯人。在古典时期,谦逊受到藐视,可是圣经却尊重家庭和生命,严禁偷盗而强调谦虚。多马·佩恩(Thomas Paine)说基督教使人养成了追从者的精神;约翰·司徒德·米尔断言:基督教不晓得对国家的义务,可是,圣经激励为信仰的真理而善战(提前 6: 12; 罗 8: 37),政权因为是 神所立,所以要顺服(罗 13: 1-7);国家的自由和统一爱国的防卫,都可以从圣经的教导中得到主要的启发和根据。“基督教的伦理中,连一粒稗子都没有,全部都是谷粒。”(E.G.Robinson)

## 3) 精神的、彻底的

考察圣经的伦理,其精神方面的彻底是无与伦比的。正确的教导,不单是要求外在的一致,所有的行动都是以他根源的思想和动机来判断,且将罪直接追踪到内在的动机和思想中。异教用外在的仪式和修行来代替内心的纯洁。可是在登山宝训中,只有灵魂内在的状态才能蒙福,考察登山宝训时,那种精神是何等的彻底。甚至被人指称,那是直接违反了人性冲动的一种空想,是无法实践的一种教训。

## 4) 单纯的原理

圣经的伦理与其说是附加规则,不如说是教导原理,以其原理作成一个人有机的体系,将此体系与宗教联结;将所有的人生义务概括在 神向着人们最大的诫命里。在回教中,人们如要作好“正”,要达到 6 万 5 千次记录。法利赛人和耶稣会的会士,拥有一些烦琐的规则和一套法典。可是,圣经的伦理不是藉着繁冗的规则和法典才能提示出来。

## 5) 优越的实践力

圣经的伦理,因为是依赖宗教的动机和 神的权能,在实践的效力方面比任何其他伦理体系更为优越。这个伦理,虽然宣言了人因着腐败,靠着自己的能力不可能作到,但是,以耶稣基督提示出来的无罪完全的生活为最高道德的模范,这不但提供了顺从律法的动机,同时也藉着顺服 神的圣灵之助力,引导我们能够作到。

启示具有两个方面,就是遵守道德律和成就曾犯过的道德律的方法。异教的体系可以藉着鼓吹带来一时的改善,并有因果报应的恐怖作为惊醒。可是,只有 神重生的能力,才能使树木成为好树,结出好的果子来(太 12: 33)。时钟的钟摆,在摇晃一下和上好了弦之间,有着很大的差别,前者虽然能使它暂时的摇摆,然而,只有后者能使它正常地、持久地、继续地运动。

## ——外在的论证——

外在的论证虽然包含了特别启示的必要性、可能性、盖然性，但是这些已经在特别启示的议论中举论过。再者，圣经作者的可信性、或是圣经历史的可信性，虽然也是外在论证的一部分，这个也会适当地在其它的文脉中来举论。在这里，只能略述神迹和预言的信证及历史实践的结果。

### 1、神迹和预言的信证

#### 1) 神迹的信证

神迹伴随着从 神而来的新的传达，这新的传达是证明 神的权威之信证。如同一国的使臣，带着信使到他国去赴任的时候，能够证明他权威的，乃是携带去的国书。换言之，“神迹的本身，是在自然中非常例外地发生的事件，而且非常符合宗教的教师和领导的预言或命令。 神为了计划并确证这些领导人是得到了委任，保证目睹者充分地确信这是 神所行的。”（A.H.Strong, Op. cit., I, p. 118）

在圣经历史上，有以摩西、众先知、基督与使徒为代表的大神迹期，同时这也是大启示期。这意味着从天上来的新传达，伴随着神迹的新信证。神迹的任务是带领人们注意新传达的真理。约翰·富斯特说：“神迹是 神为了讲道，召集人们的宇宙大钟。”

圣经中的神迹是，圣经的启示向着 神的起源之证据，在千秋万代中执行着任务。基督教的教义和生活的构造，愈崇高，就愈需要增加其基础的坚实性。虽然伴随着传达圣经启示的神迹，是在古时表现出来的，但是，构成基督教基础的圣经真理，在过去和未来的世代中，都会确证是从 神来的。随着对 神的启示内在证据的重视，而逐渐地忽视了神迹的价值，这是一件遗憾的事。忽视的主要原因，是因为受到自然主义的盛行，和对于不相信神迹的强大影响。可是， 神是宇宙的创造主和护理主，为了救赎人类的伟大目的，不但赐下了特别启示，甚至道成了肉身。 神如此的广大活动，是为了证明其启示有 神的权威，以他的全能超越了自然的法则，直接地干涉。在自然和历史中施行其神迹，是绝对有可能，并且有其盖然性。如果能如此地思想，就不会对圣经中神迹的事实性有所怀疑，因此，圣经启示向着 神起源的证据价值，是不能轻易地忽视。

#### 2) 预言的信证

神迹是以 神的全能为根据，是 神启示的信证；预言是依赖 神的全知之信息。只有神 知道未来的事，预言的可能性和盖然性，可以在神迹的同一论据上来论证。再者，预言是 神启示的信证，较神迹的优胜点有二：

（1）预言的证据：不象神迹要藉着古代的报告，而是用现代的眼目可以

看到。

(2) 神迹的证据：无法再来强化，而每当预言有新应验的时候，就能增加其力量。休谟说：“所有的预言都是真正的神迹，可以认定为启示的证据。”预言是藉着从 神而来之直接的传达，将先见到的未来事件，事前说出来。先知者们将人生无法察验到的未来事件，在事前宣告出来。基督和使徒们也是如此，就是圣经的作者和教导者，超越了人的知识和能力，将遥远的未来所要发生和成就的事件，藉着预言说出来。因此，可以知道他们是得到了 神的差遣，是 神直接传达的使者。所以，圣经中记录下来的他们之预言，证明了他们在圣经中所记录下来的教训，全部是 神启示的信证。

预言的价值能够确实地作为 神启示的证据，是在于预言实际地得到应验的时候。再者，其价值的份量，是按其应验的正确性的程度而异，因此，预言的真正应验，要具备两个条件。

(1) 那个预言实现的事实，细节都要符合。因为人们也有所谓的先见之明，多少也能对未来的事情，按一般的推理来预测。唯有对未来的事件有详细的先见，才能判明的是从 神的智慧中发出的预言。

(2) 预言和应验之间，需要一段相当漫长的时间。如果不是那样，预言者本身或许会有某种秘密的阴谋，使预言的事件能有实现的境况。

圣经中的预言，不但对未来之事件有详细的先见，而且是在应验前很久就宣布的，因此，对其是出于 神的，很难有所疑问。那些不可能是从人生的智力中发表出来的，也不是可以藉着人生的努力来应验。无论是谁，只要是用心地来研读圣经中的预言，用心地来察考应验的事实，就会确认其价值，接受它是 神启示的证据。

旧约中的预言，大体上可分为两类，就是弥赛亚的预言和有关特殊事件的预言。这些预言不但详细，而且在很久以后都得以应验。旧约中，始终一贯的弥赛亚预言，在基督和他的宗教出生的很久以前，都早已详细地发表过，而今天看到了应验，并且正在应验中。预言从以色列中将会兴起世界性的宗教，以及作为结束的完成者基督在历史中的各样荣耀，不能说不是神奇的一件事。有关特殊事件的应验，也是非常神奇的。例如，对推罗与西顿的预言（结 28 章）、对埃及以及各个城市的有关预言（结 29：12-15，30：12-16；赛 19：5-6）、对巴比伦的预言（赛 13：19-22；耶 51：26-43）、对以东的预言（结 35：7；俄 1：8；结 35：3-4，25：13）、对非利士各个城市的有关预言（番 2：4-7；耶 47：5）及对犹太以及各个城市的有关预言（利 26：33；弥 1：6，3：6；太 11：23；路 21：24）等，这些都奇妙而详细地得到应验。基督教会的永存、扩展，以及耶路撒冷的灭亡和外邦人对于福音的守护等新约中的预言，也奇妙地得到应验。这些预言应验的奇妙例证，绰绰有余地证明了包含着预言之圣经是 神的话语。

## 2、历史中实践的结果

藉着圣经教义的传播，在历史中实践的结果，也证明圣经的启示是 神起源的。

## 1) 初代福音迅速的进步

### (1) 短期间的大进步

在 3 个世纪中的福音传播，使罗马的天下能够成为基督教的领域，只能承认这是历史的奇观。罗马帝国改宗于基督教，被认为是在信仰和礼拜上的最惊奇的革命。基督升天后的 50 年，在罗马帝国所有的主要城市中，都有了教会。普里纽斯 (Plinius) 向特拉亚奴士 (Trajanus, 52-117. A.D) 皇帝上书说：“基督徒不但进入了城市，也进入了农村和僻野，因此，庙宇几乎全部荒废。”瓦勒里安 (Valerianus .253-268, A.D) 皇帝时，基督教构成了罗马人口的一半。康士坦丁 (273-337) 皇帝的归信，是在耶稣升天后的三百年，全帝国被公认为在福音的支配之下。

### (2) 阻碍中的进步

看到福音在很多的阻碍中反而能进步，更会使我们感到惊奇。第一，具有修养阶层的怀疑主义，是一个很大的妨碍物。塔西图斯 (Tacitus) 称基督的宗教谓“致命的宗教” (“*exitiobilis superstitio*”)。第二，普通的百姓对福音的成见和憎恶很深，常有狂热和盲从的难民，向着教会兴起暴动。第三，政府的逼迫对基督教徒时有杀害。

### (3) 在逆境中进步

在非常不合理的途径中，福音竟能达到如此的进步，这不得不使我们再一次感到惊奇。第一，福音的传播者，大多数是属于被藐视民族中没有文化的人。塞尔索 (Celsus) 称基督教是：“贱民的宗教”。第二，他们所传的得救福音，是相信一位被看为羞耻的、判处死刑的犹太人，十字架刑是用于刑罚奴隶的。第三，这个福音抑制人们的骄傲，显现出人们罪恶的本相，要求努力于自我牺牲的生活，因此，激起人们厌恶这个福音。塔西图斯称基督教是“人类的憎恶者”。第四，这个福音不容许其他的竞争者，普遍地是以唯一的宗教来自居，是排他的福音。塞尔索说：“在亚洲、欧洲、利比亚的希腊人和未开化的人，在同一宗教的体系下，想象他们为了能联合起来，那些人们必定是非常的懦弱。”罗马政府对不参与国家礼拜的宗教，是不准许其存在的。“保守自己，远离偶像”、“我们不敬拜别的神”，是基督教徒的回答。

基督教想要得到外界的接受和支配权，的确是没有魅力和缺少妥协，但是，这个宗教只不过是短短的 3 百年间，竟能够看到有如此的进步，这种传播的确是伴随了 神的权能。因此，如果不推测这个福音是从 神而来的启示，就无法来说明。

## 2) 圣经教义的教训，具有实践慈善的感化力

圣经的教义和教训临到的地方，给予实践慈善的感化力，可以显明出是神起源的。

### (1) 给予文明的感化

圣经的教义和教训，给予文明感化的成果是，认识到异教无法明白的原理。其原理就是盖波特所例举的：个人的重要性、互爱的法则、人生命的神圣、内在的成圣、家庭的尊严、一夫一妻和宗教上的男女平等，以及信仰和行为的一致等等。（Garbett: “Dogmatic Faith”, pp. 177-186）

异教地域继续腐败的事实，显明以上所说的变化，不是单纯地藉着自然进步的法则。古代著作家们表明这种变化，证实不是起因于哲学，唯一能说明的是：福音因为是 神的大能。麦克士·慕勒说：“人道的概念是基督的礼物”。伯朗宁说：“想去寻找一下属灵美德的感动和一如既往努力的激励，回到历史中，两者都是在耶稣基督里发现了。”（H.E.Hersey: “Introd. to Browning’s Christmas Eve”, p.19）

### (2) 给予个人的性格和幸福的感化

圣经的教义和教训所到的地方，给予个人的性格和幸福的感化，证明出其由来是超自然的。这种感化反映在使徒保罗的境况，和每个基督教集团里的人物等带来道德的变化。如俄坡普斯和耶德逊（Judson）的境况，为了人类的和平而努力地否定自我，在悲哀和死别的时间里，给予感动的盼望。

这种慈善的果子，如果离开了圣经的真理和神圣，不可能单单地靠着自然的原因作为根源，因为如果是以自然的原因作为根源，那么相反的信念，也是伴随着同一的幸福。可是，我们只有在圣经教训的关联中才能够发现，我们可以公正地考察到，圣经的教训是其原因。因此，这些教训必定是真实的，圣经必定是 神的启示。圣经能使家庭净化、心灵圣洁、止息悲伤、擦干眼泪、安慰病者、扶持弱者、坚固信仰、督励敬虔、赋予盼望、克服恐惧、兴起喜悦、激发赞美、在临终时感到平安、在死亡时获得胜利。这是值得相信的真理；这是值得依赖的应许，历经千代，继续如此。威廉·E·克来斯顿（William E. Gladstone）说：“如果要我请求指明，悲哀中唯一的安慰，行为中唯一的法则，人生中真正的指标时，我必定会请求被广为传颂的诗歌中的那句话‘很久很久的故事’，必定会指向那本很久很久以前的书，那是 神给人类最好最丰盛的礼物。” 美国南北战争时，伟大的南方将军罗伯特·E·李（Robert E. Lee）说：“圣经与其它所有的书籍比较时，那些在我的眼中都是无足轻重的。在我艰难和恐惧的时候，赐给我亮光和力量，是一本不可能失败的书。” 第一次世界大战时，美国总统武特罗·威尔森说：“在我尚是一个男孩的时候，不但是藉着我家庭的教训，还有在我生涯中每个转换点和经验中，还有藉着在研究的每个阶段里，在我心中形成了对圣经的意见是：这是启示的唯一最高根源，是对于生命的意义和 神的性情、人的属灵性质以及所需要的启示；这是在和平和救恩的路上，指导我们灵性生命的唯一指路者。”

约翰·G·韦提尔（John G. Whittier）将人们在世上想要追求的真理，

发现在圣经中能够真正地找到时，吟唱出美妙的文章。

我们为了真理在世界上搜寻；我们采摘了真、善、美来堆积。  
在铭记的石块和记录的书卷里，在所有灵魂的古老花园中。  
可是，当探索者满载了探索物，疲倦地回来时，  
发现圣贤们所说的话，早已记在妈妈读过的圣经中。

( We search the world for truth; we cull The good, the pure, the beautiful  
From graven stone and written scroll, From all old flower fields of the soul;  
And weary seekers of the best, We come back laden from our quest,  
To find that all the sages said Is in the Book our mothers read . )

### 第 3 节 圣经的真实性和可信性

当我们在接受圣经为 神启示的具体表现，是 神成文的话语时，我们就会立刻关心这些经卷的性质，同时我们就会先想明白圣经各卷的真实性和可信性。

#### 真 实 性

某些人虽然使用“确实性”(authenticity)的名词，但是现在用法的“真实性”的名词(genuineness)，比较更为适宜。两个名词在实际上，是有着相同的意义。真实性意味着某卷书是名副其实地为其人的作品。如果是无名氏的情况，就依照传统所指示的人物，或是接纳为其时代的著作。如果判明出书卷所标明的名义人物，不是传统所指示的人物或其时代的作品，就认为那是伪书。《克利门讲道集》(“Clementine Homilies”)虽然被看成是罗马的克利门的作品，但是现在的批评认为：是某以便尼派著作家的作品。《保罗的启示录》(Revelation of Paul)，《多马的福音》(The Gospel of Thomas)，也都被认为是伪书。

我们相信新旧约圣经诸卷是真实的和确实的，支援这种信念的证据，有下文的几种略述：

#### 1、旧约的真实性

为了充分地来考查证据，要来看一下神学著作的旧约总论。在此文脉中，我们只能将此主题，以一般的方式来接触。特别是在希伯文圣经中，成为旧约三部分的律法、先知、圣录，在下文的论评中来作分类。

### 1) 律法书的真实性

现代的学派差不多都共同地否认五经是摩西著作的,而认为这些书的著作是耶和華、神、申命记、祭司、圣洁法典和(Jehovistic, Elohistic, Deuteronomistic, Priestly, and Holiness Codes)多数的编辑者(redactors)们所分配出来的。普法以弗(Pfeiffner)在这个目录中,又追加南国的法典(Southern Code)。为了将这个问题来慎重地论议,可以在以下的良书中来寻求:

Green: “General Introduction to the Old Testament”, “The Higher Criticism of the Pentateuch”, “The Unity of Genesis”, Raven: “Introduction to the Old Testament”, Orr: “The Problem of the Old Testament”, Allis: “The Five Books of Moses”。在这里我们可以将五经是摩西著作的证据,简单地来举示。

#### (1) 创世记的根源

阿尔理斯提示出来的证据,回到在远古的汉穆拉比的时代,已经有相当数目的人民能够读书和记载。家谱的书板和目录,早在亚伯拉罕的几个世纪以前已被知晓。包含此类记录的楔形文字书板,在亚伯拉罕从哈兰到迦南的时候,有可能带去的盖然性,最少也有其可能性。如此,摩西可能会拥有这些。(Oswald T.Allis: “The Five Books of Moses”, Philadelphia, 1943, pp. 210-212) 因为摩西能如此地接近这些记录,或者是他会藉着口述的传说,或者是从神直接地得到启示,或者是他将以上所有的综合起来,保守学派的研究,总是主张创世记是摩西所写的。

#### (2) 五经其他部分的自证

五经其余部分中,反复地提示出作者是摩西,他得到了神要他记录下来的命令(出 17: 14, 34: 27),他的确记录下来(出 24: 4, 34: 28; 民 33: 2; 申 31: 9、23-24)。他记录的是“这律法上的一切话”(申 29: 29)、“这律法书上的”(申 28: 61)、“这书上”(申 29: 20、27)、“写在律法书上”(申 29: 21, 30: 10, 31: 26)、“将这律法的话写在书上”(申 31: 24)。

#### (3) 旧约其他部分的提示

在旧约中的五经以外,有 13 次提示摩西是作者的记录,那是“摩西律法书”(书 8: 31, 23: 6; 王下 14: 6), 称谓“摩西的律法”(代下 25: 4, 34: 14; 拉 6: 18; 尼 13: 1)。

#### (4) 新约的提示

在新约中,我们的主常说“摩西的话”(路 16: 29、31, 24: 27; 约 5: 45-46, 7: 19)。他又将五经中的多种教训归于摩西(太 8: 4, 19: 7-8; 可 7: 10, 12: 26; 约 7: 22-23)。还有一次说到“摩西的书”(可 12: 26)。新约中的各位作者,说到“摩西的书”(徒 15: 21, 21: 21, 26: 22; 林后 3: 15), 又说到“摩西的律法”(约 1: 45; 徒 13: 39, 28: 23; 林前 9: 9; 来 10: 28)。他们又将从五经中发现的教训归于摩西(徒 3: 22, 7: 37、44, 15: 1; 罗 9: 15, 10: 5、19; 来 7: 14, 8: 5, 9: 19, 12: 21)。

#### (5) 犹太人的传说

犹太人的传说毫无矛盾地将五经归于摩西的作品。约瑟夫（born ca.37）给阿皮温（Apion, 1.8）的书信中，更为显示出古老的传说，记着说：“我们所拥有的，不都是一些意见不符、互相冲突、荒诞无稽（如同希腊人那样）的书籍，还拥有可以公正地来相信是属神的，包含了过去记录下来的 22 卷书，还有，其中的五卷是属摩西的。”

## 2) 先知诸书的真实性

希伯来文的圣经，分别为前先知书和后先知书。前先知书有：约书亚记、士师记、撒母耳记上下、列王记上下。后先知书有：以赛亚、耶利米、以西结、12 小先知书。为了能够充分地考查这些书的真实性的证据，可以参考如下的书籍：“The International Standard Bible Encyclopedia”，（Grand Rapids, 1949），其大多情况，是值得信赖的。John D.Davis: “A Dictionary of the Bible”，Philadelphia, 1898，也是值得参考的权威书籍。在这里我们只能将某些先知书，作若干的考查为满足。

### (1) 前先知书

约书亚记按其名称为约书亚所写，撒母耳写下了士师记的传统见解，是没有理由来弃却的。士师记是在君主政治实施以前（19：1，21：25）与大卫即位之前（参照撒下 1：21，5：6-8）记录下来的。历代志上 29：29 有“大卫王始终的事，都写在先见撒母耳的书上，和先知拿单并先见迦得的书上。”因此，传统的观点是，撒上 1 章~24 章是撒母耳所写，撒上 25 章~撒下 24 章，正当的观点认为是拿单和迦得所写。列王记的作者，通常的考查为耶利米所写，这个传统的观点无需有疑问的理由。列王记说到“所罗门记”（王上 11：41），“犹大列王记”（王上 14：29），“以色列诸王记”（王上 14：19）等，对于以利亚、以利沙、米该雅的部分，时而引用了比较更为先前的目睹者的资料。

### (2) 后先知书

希西家其余的事和他的善行，都写在“亚摩斯的儿子先知以赛亚的默示书上”（代下 32：32），以赛亚又是将“乌西雅其余的事”记录下来的人（代下 26：22）。以赛亚的预言是得到默示的（赛 1：1）。耶稣和使徒们也提到以赛亚的话，在有争论的部分，也指定是他（参照太 8：17；路 4：17-18；赛 53：4，61：1）。耶利米也从神得到了“将我对你说的一切话……都写在其上”的命令（耶 36：2），又有“耶利米将一切要临到巴比伦的灾祸，就是临到巴比伦的一切话写在书上”（耶 51：60）。他著作中有不少部分似乎是巴录代笔的（耶 36：4，45：1）。以西结从神得到了记下来的命令（结 24：2，43：11），哈巴谷也是如此（哈 2：2）。保守主义的学者们普遍地认为，在先知书中开头几节中显示出来的名字，其意图就是将书作者的名字信实地传授与我们。甚至连玛拉基也将书卷的名称，意图着与作者的名字相同，3：1 岂不是那关系的说明吗？

### 3) 圣卷的真实性

旧约其他的书，统称圣卷（Kethubhim）分为三组。诗书体（Poetry）有诗篇、箴言、约伯记。五经卷（Megilloth）有雅歌、路得记、耶利米哀歌、传道书、以斯帖记。非先知的历史书（Historical）有但以理书、以斯拉书、尼希米书、历代志。为了充分讨论这些书卷的真实性，可以参考权威的、保守的、旧约总论的书籍，在这里只能作几点简单的考察。

诗篇和关于所罗门的书卷，有“以色列王大卫和他儿子所罗门所写的”圣经的证言（代下 35：4）。诗篇中的标题，虽然不是诗中原文的一部分，但是希伯来人的传统，接纳那些为作者的名字。这些古代的传统，或者不是受到灵感，但是没有强硬内证的反对，接纳这些为其上策。诗篇 150 篇中，有 100 篇将作者如此地指示出来；有 73 篇是大卫的，有 11 篇是可拉的子孙，有 12 篇是亚萨的，有 2 篇是所罗门的，有 1 篇是摩西的、1 篇是以探的。其他都是匿名的。

依照箴言的题辞，1 章~24 章的作者是所罗门，25 章~29 章虽然是犹太大王希西家的人，将所罗门的箴言誊录下来的，但也是所罗门的作品。如此，所罗门是箴言全部的作者，只有 30 章是雅基的儿子亚古珥，31 章是利慕伊勒的作品。

约伯记虽然没有表明出作者的名字，约伯可能是此书的写作者。我们从书中看到族长时期的生活，将约伯自身的生活，信实地记录下来，因此不认为是诗体的虚拟。只有约伯自身，才能比任何人更清楚地将自己的经验和言语、他朋友们的辩论和神的言语信实地叙述出来。

雅歌也指示所罗门为作者（1：1）。其指示的真实性，没有疑问的理由。赖文（Raven）说：“书中时常提到外国产的植物，以及对于动物和植物的广泛的知识，并显现出王家豪华的证据，与历史诸书中所罗门时期的描写相同。这卷书又与所罗门的其他著作有着接触点。（诗 72，箴言）”（John H. Raven: “Old Testament Introduction”, New York, 1910, p. 283）

路得记与士师记联结着而来，可能是士师记的作者写下了这卷书，就是撒母耳。赖文（Raven）指出路得记与撒母耳以及列王记有着某种共同表现的形式，而评论说：“如果文学的辩论能有某种价值，这句话就临到了路得记，他的时期不会晚于撒母耳和列王记的时期，其证据可能是属于大卫时期。”（Ibid, p. 294）

耶利米哀歌：圣经的标题将作者归于耶利米，传统总是将先知指定为其作者。从表现的形式和一般的辩论中，此书与耶利米书有着许多的共同点，我们能肯定地将此书的著作归于耶利米。

传道书有“在耶路撒冷作王，大卫的儿子，传道者的言语。”（1：1）这种表现无可疑问地是意味着所罗门。所罗门的智慧无与伦比（1：16），可以注意到他的大工程（2：4-11）。直到宗教改革时期，所有的犹太教和基督教学者，都承认此书为所罗门的著作；最保守的学者们，现在还认为是所罗门的作品。赖文（Raven）认为将此著作指定为玛拉基的时期（约主前 433 年），

是一件很惋惜的事。(Ibid, p. 309)

以斯拉记，最熟悉记载这卷书事实的，应该是犹太人末底改所写。批评家们认为这卷书没有在巴勒斯坦记载的标志，似乎有这样的一种倾向，认为这卷书是在波斯的犹太人所写。在用语上明显地看出来是晚期的，可以与以斯拉记、尼希米记、历代志来作比较。

但以理书无需怀疑，为拥有其名的政治家的著作（太 24：15）。现代的批评家们，因为弃绝了预言未来史的观念，普遍地认为这卷书的著作时期，为马加比时期的主前 168~165 年之间的某个时期所写。可是，罗伯特·迪可·威尔逊（Robert Dick Wilson）在他的《但以理书的研究》（“Studies in the Book of Daniel”）中，耐心地将此问题作了深刻的钻研，证明此书是主前 6 世纪但以理的著作。以斯拉记毫无疑问地为文士以斯拉的著作。赖文使批评的见解无法得以维持，而宣告赞成传统的见解。他辩称这卷书是在尼希米到达之前，不幸时期的主前 450~445 年之间的某个时期写成的。（Op. cit., pp. 335-337）

尼希米记毫无疑问地为波斯王的酒政尼希米所写成。这可以从卷首“哈迦利亚的儿子尼希米的言语如下”的文中（1：1），以及作者多次用第一人称说话的事实来证明。这是在玛拉基时期的主前 424~395 年之间的某个时期所写。

历代志，批评家们把他配置在比列王记更晚的时期。其理由似乎是，列王记是以历史先知的观点来记录，而历代志更以祭司的观点来写成。传统的观点将这卷书的作者，指定为以斯拉。这卷书能有正典的位置，是因为在以斯拉的历史正在开始的时候，而终结了其历史。再者，从这卷书的文体中，可以看出与以斯拉的著作，有其可能性和盖然性，可能是在主前 450~425 年间，比以斯拉记提前写成。

## 2、新约的真实性

为了充分考查事实，可以寻求研读新约总论的书籍。

Henry C. Thiessen: “Introduction to New Testament,” 3d edition, 1946.  
Samuel A. Cartledge: “A Conservative Introduction to the New Testament”,  
Grand Rapids, 1951. 是近代的良书。在这里只考察几点最卓越的事实。

批评使有关新约各卷书的年代和作者，更趋向于传统的见解。共观福音相信按着马太、路加、马可的记录顺序，是有其相信的理由。俄利根将这些福音总是按着这个顺序来引用。在他以前亚力山大的克利门认为“是从他以前的长老们”得到的传统为基础，将包含了家谱的福音放在前面（According to Eusebius: H. E. VI. xiv）。这种见解经考察的结论是因当时的福音状况和机会而生成。

传统宣称马太有 15 年之久在巴勒斯坦传道后，到外国人那里服事去了。

以帕皮亚斯有名的陈述“马太著作了希伯来文（亚兰文）的语录”为基础，我们肯定地主张，约主后 45 年，他离开巴勒斯坦的时候，留下了亚兰文的福音。不久的主后 50 年，为了新的听道者们，他又写下了希腊文的福音（传授给我们的）。再者，第二福音是由约翰的马可所记录下来，被普遍地接纳和同意。按着时代的情况和内在的证据，我们认为马可的著作时期为主后的 67 年或 68 年。第三福音由路加所著作，普遍同意，可能是在主后 58 年间写成。

约翰福音因为着重于基督的神性，因此被人否认是约翰所写。因为觉得在第一世纪中的共观福音，对于基督不可能有如此的启示。可是，事实并非如此，在共观福音中基督的神性，也不亚于约翰福音，再者，这是批评者们专横的进行。我们如果不以福音书为基础，怎能知道初期时的基督观，哪种是真实的呢？任何人都不能因为约翰福音中基督的神性比共观福音更着重，而否认是来自于第一世纪，包含了约翰福音 18 章 5 节的“赖连特帕皮勒斯”（*Rylands Papyrus*：纸草纸古文书）的 457 节记载。肯扬说：“可以肯定地说，是二世纪前半期的。”这份草纸的发现，更巩固了约翰福音传统的年代。

使徒行传非常普遍地归于第三福音的作者路加。威廉·连智对于这个主题，虽然是以不可知主义而开始，但是藉着他在小亚细亚的探索，使他能够确实地说：使徒行传是由路加所写成的。哈纳克的证明也是相同。

保罗书信中的 10 卷书，今日大多归于那外邦人的使徒，只将牧会书信文体的基础提出疑问。可是文体将随着案件和年龄的不同而会有变化。耶利卡、诺尔灵、洛克、普柳莫、怀特（*Ellicott, Knowling, Lock, Plummer, White*）等著作家们将 3 卷书信也归于保罗。

希伯来书因为是匿名书信，我们不知道其作者。这毫无疑问地是某位有学问的基督徒，在主后 67~69 年之间写成的。雅各书和犹大书，毫无疑问地是耶稣弟弟二人的著作。彼得前后书，我们可以完全地肯定是彼得的作品。某些人以文体的差异为根据，对彼得后书发出疑问。可是，彼得写前书的时候，可能要西拉代笔（彼前 5：12），在用词上得其润饰，而后书则不是代笔的亲书。

约翰的三封书信和启示录，是使徒约翰所写。启示录的文体与书信之不同，可以藉彼得前后书之间差异的方式来说明，就是书信的作成，可能有其他人的代笔，而启示录是亲自写成的。

## — 可 信 性 —

在一卷书中将处理的事件，如果真实地来叙述，那卷书就值得信赖。现在，那些文本如果和原文不同，那就可以说是“错误的”（*corrupt*）。可信性（*credibility*）包含了记录的真实性和文本的纯正性。对于新旧约中有关的这个主题需要简单地来评论。

## 1、旧约的可信性

旧约诸书的可信性，可以藉着两大事实来确证。

### 1) 基督的认定

基督论到旧约中对他的预言，并认定是真实地叙述了教义（太 5：17-18；约 10：34-36；路 24：27、44-45），他承认旧约中，各样主要的教训是真实的。举例说，神创造万物（可 13：19），神造男女（太 19：4-5），挪亚时代藉着洪水毁灭了世界（路 17：26-27），所多玛和蛾摩拉的灭亡，以及罗得的得救（路 17：28-30），神在荆棘中向摩西启示（可 12：26），五经是摩西著作的（参照上述基督向着旧约真实性的证言），在旷野得到吗哪的供应（约 6：31-32），会幕的存在（路 6：3-4），在大鱼腹中约拿的经验（太 12：39-40），以赛亚的单一性（太 8：17；路 4：17-18）。基督果真是道成肉身显现的神，他将会知道那些事实是什么，他如果知道了那些事实，在那些原本就重要的事件中，就不会顺应当时的错误见解，因为他必定是正直的。因此，不能不接纳他的证言是真实的。

### 2) 历史与考古学中引出的证明

历史提供了很多有关埃及、亚述、巴比伦、玛代、波斯等地的生活，证明圣经的提示是正确的。圣经中提到这些国家统治者们的名字，其中没有任何与历史的揭晓出现矛盾的样式。撒缛以色列四世包围了撒玛利亚城，现在我们知道的是撒耳根二世的那个亚述王，把百姓掳到亚述（王下 17：3-6）。历史记述他是在主前 720~705 年之间统治的，圣经中只有一次提到了他的名字（赛 20：1）。伯沙撒（但 5 章）、玛代人大利乌（但 6 章）等，不再被看成是虚构的人物。反而某些人怀疑大利乌就是古列王在夺取了巴比伦以后，任命为巴比伦总督的古布利阿士（Gobryas）为同一人。例如罗伯特·迪可·威尔逊就是这么认为。（Robert Dick Wilson, in “International Standard Bible Encyclopaedia”, Sub voce）

考古学也给予圣经的报导，提供了很多的确证。巴比伦的史诗虽然很难确证为创世记的报导，但可以让人看出，创造的观念在古代已被广为流传。对于巴比伦的洪水古谭，也可以作同样的见解。更重要的是在巴比伦发现了包括报导洪水的书板之事实。巴尔顿说：这个报导与圣经的说话非常相似，“大部分的学者，都认定这是同一个故事的两种译文，或是同一个事件的两种报导。”（Geo. A. Barton: “Archaeology and the Bible”, Philadelphia, 1920, p. 277）幼发拉底山谷的铭文：“圣经中提到的参加远征的四王，可以自由地相互交流，这在语源学上并不是捏造的。因此，可以看出来，是毋庸置疑的真实历史人物。”所谓诸王的战争（创 14 章），不需再抱着疑心去考察。“阿木拉伯——他奇特的法典，与最近在考古中，被迪·摩根（De Morgan at Susa）

所发现的汉穆拉比（Hammurabi）可以等同视之。”（Geo. F. Wright: “The Testimony of the Monuments to the Truth of Scriptures”, The Fundamentals II, Chicago, Testimony Publishing Co, n.d.p. 24）在奴知书板（Nuzi tablets）中，可以看到的亮光是：撒拉和拉结将他们的婢女，给予丈夫的行动（Jack Finegan: “Light from the Ancient Past”, Princeton, Princeton University, 1946, pp. 54-55）。埃及人的象形文字（hieroglyphics）被揭晓为：亚伯拉罕一千年前的文书（James Orr: “The Problem of the Old Testament”）。再者，考古学又确证了以色列人在埃及住过，那些百姓在那地作过奴隶，结果他们离开了那里的事实（Melvin G. Kyle: “The Deciding Voice of the Monuments”, Oberlin, Bibliotheca Sacra, 1912, pp. 140 f.）。出埃及的圣经年代，最近藉着约翰·卡斯唐的探索得到确证。他将其年代定为1447年（John Garstang: “The Foundations of Biblical History: Joshua and Judges”, New York, Richard R. Smith Inc, 1931, pp. 147, 346）。赫族的存在，本来对他们是抱着疑问。最近的揭晓，正如圣经所记，他们那时在小亚细亚和巴勒斯坦是个非常强盛的民族（Sir Frederic Kenyon: “The Bible and Archeology” New York: Harper and Bros., 1940, pp. 81 ff.）。贴尔·以阿马纳（Tell el-Amarna tablets）书板，提示了“多样的城市国家（City-states）之间，全然地缺乏结合力。正如约书亚记中的记载，都是各自为了自己而行动。”（R. A. S. Macalister: “A Century of Excavation in Palestine”, New York; Fleming H. Revell Co, 1952, p. 152）奥布莱特说：“基督教逻格斯概念（Christian Logos Concept）是特殊的，一般虽然是按着希腊的思想来考察，最近藉着天主教神学者L·丢勒（L. Durr）的研究，有效地证明出，是完全地起源于东方。”（Wm. F. Albright: “From the Stone Age to Christianity”, Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1940, p. 285）确证圣经报导中的真实性，虽然还有很多其他的实例，在这里我们将以此为满足。以如此多的证据来看，我们要警戒的是：对于那些还没有得到确证的事件，避免存着不信的怀疑。因为，无论何时都可能发现证据。

## 2、新约的可信性

新约各卷的可信性，可以藉着四大事实来确证。

### 1) 作者们的能力

新约的作者们是有能力的。他们有着见证神的真理和教导的资格。马太、约翰、彼得都是基督的门徒，他们是目睹了事工和教训的证人。按帕皮亚斯的说法，马可是彼得的翻译，他是从彼得所听的记忆而把教训正确地写下来。路加是保罗的同伴者，按爱任纽说，他把传播下来的福音记录成书。保罗明确地蒙了基督的呼召和差遣，还有，他主张他的福音是直接受从神领受的（加 1: 11-17）。雅各和犹太是耶稣的弟弟，他们的信息是以这种背景

走向我们。他们都领受了圣灵，并不是单靠着记忆口述的成文、证言的演说和属灵的观察等来写出的，而是按着圣灵所赐的资格来写成的。

## 2) 作者们的正直

新约的作者们是正直的。他们在文字中显示出道德的音调，他们对真理分外的关心，他们详细的报导，证明出他们是正直的人，而绝非是故意的欺诈者。他们的证言对他们自己的利害关系，使他们抛弃了社会的地位、物质的享受、甚至不顾生命的危险等事实，证明他们都是一些正直的人。他们付出了一切的代价，责备所有的虚伪性，因此，在他们所继承的信念中，又怎能会有相反的语言和某种捏造的动机呢？正如培来所说：虚假的证人们，支援自己所教导的，他们如此的行动，将得不到满足的证据。(Wm. Paley: "Paley's Evidences of Christianity", with notes and additions by chas. M. Nairne, New York: Robt. Carter and Bros, 1876, p. 44) 因此，我们能够作结论，那些作者们都是正直的。

## 3) 作者们的相互和谐

他们的著作相互和谐；共观福音不是相互冲突而是相互和谐。约翰福音详细的内容，与前有的三本福音联合起来，达到和谐的完美。使徒行传给予保罗的 10 封书信提供了历史的背景。牧会书信不与使徒行传相合，因为那不是属于使徒行传的时期。希伯来书与普通书信，以及启示录的内容，毫无疑问地在第一世纪、切实地记录下来。在教义上新约的文书相互和谐，共观福音与约翰福音中基督的神性是一致的。保罗与雅各不是互相冲突，而是提示出信心与行为的不同，其着重点虽不一样，但是其根本的概念是相同的。从福音到书信的教义展开虽然有其进展，但是没有矛盾和冲突。新约的 27 卷，将耶稣基督和他的事工提出了一幅和谐的画像，这是论证了记录的真实性。

## 4) 历史和经验的同意

他们的报导得到了历史和经验的同意。新约中记录了很多同一时代的历史之有关事件，居里扭作叙利亚巡抚的时候，头一次行报名上册的事(路 2: 2)，大希律王(太 2: 16-18)，希律安提帕(太 14: 1-12)，亚基帕一世(徒 12: 1)，迦流(徒 18: 12-17)，亚基帕二世(徒 25: 13-26)等记载。直到现在没有任何人将圣经的报导，与其它值得信赖的渊源中引出的，能够找出有冲突的事实。按经验来说，我们相信 神是有位格的、全能的、慈爱的存在时，不但有神迹的可能性，也会有其盖然性。现在的物理界中，不再时常地发生神迹，因为现在不是圣经历史意义中所需要的时刻。当那些显现出

神特别启示的时候，就是意图证明 神的权威。可是，当那些启示成了成文的圣经传承下来，基督的宗教得以确立的时候，就不再需要藉着神迹来确证启示，反而是属灵的神迹更多的兴起。因此，我们可以从经验中来说，福音与书信中的语言，没有任何冲突的地方。

### 3、历史的可信性和正当性

圣经因为被普遍信赖，所以不容许有争论。最低限度，这在通常的历史中，是值得信赖的。与圣经对面时，就会发现其中的陈述毫无造作，是一本正直的书籍。再者，我们如果能相信圣经，我们就能相信圣经中所说的一切。还有，圣经中有数百次提到“主如此说”的语句，还可以看到圣经的作者们在多方面都有着信实而正直的形像。他们为了他们的信仰，宁愿接受逼迫和损失，他们用流出来的鲜血，在他们的证言上盖上了印记。由这些信实而正直的人物记录下来，而且还有“主如此说”的证言，这些都非常有力地保证这本书的确是 从 神起源的。

值得信赖的作者们，按着“主如此说”而记录下来的圣经，在其内容的正当性上，确认出果然是 从 神起源的。世界上虽然有许多经典自荐是启示书，但在内容的正当性方面，无法与圣经相比。这可以从它们那些无理和充满了虚谎的“宇宙开辟说”来看，立刻就会明白。举例来说，地是由一个卵，经过了多年的孵化而孵出，并且依靠的是一只大龟。陆地是由盐水、甘蔗汁、包含了酒精和液体、净化的奶油、酸化的牛奶等围绕成了七个海。再者，将包含永生恩赐的救恩计划之圣经，与以绝对消极为至高善的佛经，放在面前来注视时，人们本能地会知道该如何地来取舍。

其他异教的自称启示，其内容的思想非常低劣，很难与圣经来作比较。当圣经与吠陀经、阿贝士达经、可兰经等其他异教经典作比较时，其高超的优越性使我们的眼睛会感到惊奇。圣经与异教经典之间，大概有着无法跨越的鸿沟。

圣经对任何博学的人，都是无法忽略的一本珍贵奇书。科学与哲学未能证明此书的不真实，反而因着圣经本身的真理，使这些得到实惠。遍行世界，也未发现圣经有某种的不正当性，这是从历史的研究中得来的定论。考古学的发现日益加添其正当性的确证，这岂不是圣经指向超自然性的现象吗？

## 第 4 节 圣经各卷的正典性

“正典”的英文“介奴恩”(canon)是来自希腊文的“介奴恩”(κανών)。这个词的意义是：第一，芦苇和量度的杆、量度的杖、工匠所用的尺。比喻的用法是“此理”(加 6: 16 准绳)和“界限”(林后 10: 14-16 范围)。第二，藉着教会会议的权威，所决定的教宪。第三，以圣经为信仰和行为的法则，在使用时译述为《正典》。苏特主张说：亚他那修在主后 350 年后不久，在文字中(Decrees of the Synod of Nicaea, no. 18)第一次使用到这个词时，与圣经联贯起来。他认为正典的观念，其意义比其词更为久远。(Alex. Souter: “The Text and Canon of the New Testament”, New York: Charles Scribner’s

## 1、旧约各卷的正典性

### 1) 决定的原理

哪一卷书拥有正典的地位，可以接纳为信仰的法则？抗罗宗的信徒们将如此地回答：旧约是基督和使徒们承认是 神成文的话语之书卷，才能被看成有正典的资格。他们把旧约的很多书卷，看成是藉着圣灵所赐的话语，将所记录的引用为圣灵的发言。这是在新约时接纳了犹太人已经固定下来的旧约正典。因此，为了使基督徒知道什么是决定正典的必要事项，就要晓得古代犹太人中决定正典原理的内容是什么。

古代犹太人中决定旧约的正典，是在什么样的基础上呢？抗罗宗信徒通常的答辩是：默示（圣灵的感动）决定了正典。格林说：“那些书卷包含在正典里，是人被 神的灵感感动，将那些话写下来，为了要成为正典。因为他们开始写那些文字时，他们已经被肯定和承认、得到了灵感的权威。”（W. H. Green: “General Introduction to the Old Testament Canon and Text”）

### 2) 内容和区分

旧约是以 39 卷，分为三个区分。世界各地的犹太人们，使用相同的正典，其希伯来文包含的经卷与我们相同。从犹太人已经在文学上表示完成了正典的定论，直到今日，还是同样的 39 卷。犹太人史学家约瑟夫真切地说道：“先知玛拉基完成了他所记录下来的书以后，再没有一个人胆敢加减正典的数目。”旧约的卷数，约瑟夫说是 22 卷；塔尔木德（Talmud）虽然说是 24 卷，那是因计算卷数方式的不同所产生的差异，但那些内容与我们的 39 卷是一样的。

赖文（Raven）要我们看到，在希伯来文的圣经中，将旧约的律法、先知、圣卷（Kethubhim）分成三个时期的正典化，表示不能同意。五经各卷配置在旧约的首位，因为相信那是摩西的著作。先知书因为是有着先知职分的人物著成的书卷。但以理虽然有着先知的才能，但是他没有得到先知的职分，他的著作将排在第三组中。圣卷是按着书卷的内容，或依其使用的目的作成细分。将诗篇、箴言、约伯记分为诗书类，是因为有其文学的性质。雅歌、路得记、耶利米哀歌、传道书、以斯帖记称为五经卷或“麦吉罗特”（Megilloth），因为那是在犹太人的逾越节、五旬节、亚笔月 9 日的禁食日、住棚节、普珥节的日子来朗诵。但以理书、以斯拉记、尼希米记、历代志被分为非先知的历史书，因为他们在职分上，由不是先知的人们所记录下来的。阿摩司起先虽然不是先知， 神却使他不跟从羊群，要他去向以色列民说预言（摩 7: 14-15），因此，他在职务上虽然成了先知，但是，应当分类为后先知中。

### 3) 完成的年代

因为传道书和雅歌的正典性，直到雅麦尼亚会议（Council of Jamnia, 主后 90 年）还没有确定下来，所以就有些人主张：旧约的正典直到那时还没有定下，或者就是有关的那些书卷继续地被议论下去；因此，就说旧约的正典直到主后 200 年，还是没有能够完结。可是，我们如果将构成正典书卷的性质和数目，在所有的人同意以前，以为无法来决定的话，那么我们就不能拥有权威性的正典。因为总是有一些人，对某些经卷的权威怀着疑问，或者要想另外追加其他的书籍为正典。

我们对于今日所拥有的旧约，我们可以采纳两位犹太人学者大卫·金希（David Kimchi, 1160-1232. A.D）和以利阿斯·来维他（Elias Levita, 1465-1549. A.D）的见解。他们主张旧约正典最终的收集，是在主前 5 世纪由以斯拉和大公会议来完成。赖文将这种见解的可能性和盖然性分成三点来分析。

（1）约瑟夫证言说：在以斯拉生存时，于亚达薛西·隆知马奴士执政期间，正典就已经完成。

（2）以斯拉对于神圣的书卷特别关心，他被称为文士（尼 8：1、4、9、13，12：26、36）。“他是敏捷的文士，通达耶和华以色列 神所赐摩西的律法书。”（拉 7：6）“祭司以斯拉是通达耶和华诫命和赐以色列之律例的文士。”（拉 7：11）

（3）以斯拉的身分，可以成为收集神圣书卷的适宜人选。被掳归回后，百姓需要重新设立民族宗教的制度，岂有比归集神圣藏书的事情更为当然的事吗？（Op. cit., pp. 32f）

## 2、新约各卷的正典性

### 1) 决定的原理

接纳新约的书卷为正典，有四点广泛的原理可作标准。

第一、使徒性——其书是使徒所写的吗？若不属此情况，作者的书卷是否能达到使徒的标准，以及维持与使徒的关系？后者的关键特别使用在马可福音、路加福音、使徒行传、希伯来书等正典性的决定上。

第二、内容上——其书的内容是否能达到属灵性质的层次？以此为标准的基础，排除了外经和伪经，只保存了今天我们所拥有的。

第三、普遍性——其书在教会中是否普遍性地被接纳？按着这个标准，排除了一些没有价值的书卷。可是，这也是所谓争论（antilegomena）书卷正典性的辩论继续了很久。

第四、默示——其书是否能看出有 神的灵感？这是最后一项究竟的标准，所有的都要以最后的这项为标准。（Henry C. Thiessen: “Introduction to the New Testament”, 4th ed., Wm. B. Eerdmans Co. Grand Rapids. Mich., 1968, p. 10）

## 2) 重要的原理

查尔士·贺智在前述的原理中,着重在第一个原理的使徒性来作陈述说,现在包含在我们新约中的书卷,被认为是出于使徒们和其同事者的作品,是藉着初代的教父和会议的证言而被接纳。换言之,只有使徒们所写和得到他们裁可的证明,才被认定有神的权威。这个原理的理由是很明确的。使徒们确实地被认定为基督的使者,主耶稣基督说:“听从你们的,就是听从我。”(路 10: 16)(Charles Hodge: “Syst.,Theol” .,Vol. I. P. 153)

撒尔门着重圣经“本身的份量”说道:“值得瞩目的事实是正典组成的初期,没有教会权威的干涉,任何的会议都没有议论过这个主题,也没有什么正式的决定。正典似乎是自己形成的……,我们要记住,没有这种权威的干涉,是我们福音书的真实性,是向着证据赋有价值的题目,他破碎并消失了所有的竞争物,并不是依赖某种外来的权威,而是显现出藉其本身的份量而已。”(George Salmon: “A Historical Introduction to the Study of the Books of the New Testament”, 3d ed., London John Murray, 1888, p. 121)

决定新约正典的原理,比较更接近的是默示(灵感)。圣经使徒性的起源,最基础的是圣经的默示。圣经的使徒性是与圣经的默示性(灵感性)并行的。写下新约的使徒们,他们主张自己的记录,是由于神权威灵感的事实(林前 2: 10-13 等),给读者们的心中赋予了充分的圣经灵感的信念。的确是,约在主后 95 年,罗马监督克利门在写给哥林多教会的信中,提到哥林多前书时,记着说:“拿起蒙福的使徒保罗的书信看吧!在开始传播这福音的时候,他是如何地对你们说的呢?他真是在圣灵的灵感之下,写给你们的。”赖特富特(Lightfoot)将这句话,如此地翻译:“他真是在灵里面,向你们警戒”。这句话重要的词是“普纽马提可斯”(pneumatikos: 属灵)(Clement; “To the Corinthians”, ch. 47)。

韦斯敏斯德信条宣告说:圣经的权威不在乎任何人或教会的见证,乃完全在乎神(他是真理的本身)是圣经的作者;因为圣经是神的话,所以我们应当接受(1: 4)。

普林斯顿神学院,任初期教授的阿其巴德·亚力山大,将旧约正典的问题,藉着基督和使徒们历史事实的见证,非常简单地得到了解决。对于新约采纳的法则是,在其书发行的当时,最接近的人们,如果普遍地接纳为灵感的书卷时,那么我们就要肯定地来接纳。其理由是,那些人们已经拥有了判断其基础的整个全貌(虽然我们只能拥有其片断)。他又说:“他们拥有了正典的地位,不是藉着某次会议的表决和某个监督的决定,乃是依靠他们得到了灵感的事实,这也是藉着那些写出来的人的性质得以表明。因此,证言的见证,不是要得到教会对于这些书卷正典性的判断,乃是为了确认那些书真实地是从我主得到应许的完全的灵感,是使徒们的作品。”(Arcibald Alexander: “Evidences of the Authenticity, Inspiration and Canonical Authority of the Holy Scriptures” 1836, P. 258)

### 3) 完成的年代

如同上述查尔士·贺智所说的，新约的正典包括我们新约的书卷，是出于使徒们或他们的同事者们，藉着初代教父们的会议之证言而被接纳。新约各卷藉着初代教父们会议证言的历史成为使徒的著作，分成了三个时期。广泛地说，第1期是主后70~170年，第2期是170~220年，第3期是220~400年。新约各卷正典的形成，不是在早先已被认定好的书卷堆中，再偶然地或计划地选拔出一些书卷；福音书和保罗书信以及多数的各书卷，都是即刻地得到认定。其他的书卷有的在某处得到接纳，有的没有得到接纳，结果还是被普遍地得到接纳。

第2世纪末，所谓争论的书卷（*antilegomena*），除了（希伯来书、约翰2、3书、彼得后书、犹大书、雅各书、启示录）这些书卷以外，都被认定为有使徒性。在4世纪末，我们现在正典的27卷，已被西方所有的教会所认定。

藉着教会的会议来决定正典，特别地是在4世纪末叶，在各处进行着。在4世纪初叶，得到康士坦丁大帝支持的教会得势以后，被争论的一些书卷也得到承认。367年亚他那修的正典，成为我们现在所承认的新约的全部。382年在罗马的他马西内的会议上，主要的人物中包含耶柔米在会议中，决定了与亚他那修相同的目录为正典。再者，在397年迦太基会议上，会议受到奥古斯丁出席的感化，发表了包括今日所有的27卷新约正典的目录，在教会中的神之圣经名称下，要求在“正典的”书籍以外不要诵读其它书籍。其后，在东方教会中，对新约某卷书的辩论，虽然延续了一段时期，但在亚他那修和伟大的迦帕多家的教父感化之下，以及西方教会的模范，将所有的反对一扫而净。主后500年，在说希腊语的全教会中，似乎完全接纳了我们现在的新约的书卷，其后，在东方也完全地终结了这个问题。要注意到新约各卷正典的决定，不是藉着教会会议的权威。在迦太基的会议上，虽然论述了各卷正典，并禁止朗读其它的书籍，但没有主张过决定正典的任何权威。会议只不过是认定了既定的正典，并没有提到其方法如何和理由如何。

### 3、阿坡可里法的非正典性

《阿坡可里法》（*ἀπόκριτα*）是指将七十士译本，或武加大译本的圣经译本，与次经合并在一起的名称。希腊文“阿坡可里法”原有“隐藏”之意，是指为了在罗马帝国中，某个宗派或团体的著作之书籍，再者就是指某些书籍，不知其权威和作者的书籍，最后是指使用于不可列入正典的书籍。

《阿坡可里法》不可列入圣经。罗马教会对于肯定圣经的神的权威与抗罗宗的教会没有更多的不同，在梵蒂冈会议上主张圣经的权威是出于神是作者的事实。（P. Schaff: “Creeds of Christendom”, Vol. II, 1877, p. 80）可是，罗马教会在天特会议（Council of Trent, 1545-1564）的1546年以后，

将多比传、犹滴传、所罗门智训、便西拉智训、巴录书、马加比 1、2 书、以斯帖补篇和但以理书的某些追加文，接纳为正典。他们是对宗教改革时期，只热心欢迎希伯文为正典的抗罗宗教会的反动。再者，为了拥护从那些文书中所引出来教义的需要，所以采纳那些为正典。

因为犹太人、基督和使徒，以及初代教会未曾接纳的次经（阿坡可里法），抗罗宗的教会当然不能接纳。特别是基督与使徒们没有引用过《阿坡可里法》为圣经的一部分，或者是提过的事实，构成了我们无法接纳《阿坡可里法》为正典的重大理由。再者，那些文书的内容，在历史的真实性上或与圣经的调和上，或道德的标准上都不具有灵感书的性质，有着很多的谬误，与无可怀疑的正典中所发现的陈述多有冲突。

《阿坡可里法》的非正典性，是因为其根本基础没有得到基督和使徒们的认定的历史证据，同时其本身也不是灵感书的事实。韦斯敏斯德信条（1 章 3 节）说：“一般称为次经的各卷，既非出于 神的默感，所以不属圣经正典。因此（次经）在 神的教会中没有权威，只能当作其他属人的著作看待或使用之。”

## 第 5 节 信仰的法则

### ——罗马教会的信仰法则——

#### 1、追加的遗传

罗马教会主张信仰和行为的完全法则是由圣经和遗传（tradition）来构成。遗传是教会藉着传承基督和使徒们的口述之教训。遗传是为了教导没有包含在圣经中的真理，或者是为了解释圣经的需要。再者，认为教会是构成圣经和遗传的保管者和审判官。罗马教会为了拥护遗传而辩论道：

（1）圣经认定这些是正当的（帖后 2：15，3：6）。

（2）初代的教父主张这些是权威的，他们的信仰大部分是以此为基础。

（3）基督和使徒们口述的教训被明确地探知时，就会与其著作有着本质上同等的权威。圣经的本身是藉着遗传的证据传给了我们，河水不会比其根源流得更高。

（4）因为需要：一、因为圣经的不分明，需要遗传来作解释书。二、圣经在信仰和行为法则上的不完全，所以普遍地引用许多被认定的教理和制度；圣经的补充唯有以遗传为基础。

#### 2、遗传的无价值

罗马教会信仰和行为的法则中教会遗传的一部分，可以一目了然地看出是没有价值的。

(1) 圣经不是如他们主张的那样，将圣经的权威归给口述的遗传。他们所引用的经文（帖后 2：15；3：6），是意味着保罗自己向帖撒罗尼迦的信徒们，传达的成文或不成文的所有教训，不是遗传下来的有什么意义。另一方面，基督对罗马教徒前身的法利赛人，关于遗传的崇尚，有非常严厉的责备，难道说罗马教徒还是要承认遗传的教理吗？（太 15：3、6；可 7：7）

(2) 神没有要我们将遗传作为信仰的法则，来补充圣经演绎的盖然性。因为正如在圣经的其他题目（圣经的属性）之下说明的那样，圣经是明了的、充足的。遗传在性质上是未能得到确认，因为会轻易地与各种谬误相混合。再者，圣经权威的究竟，不是依靠在遗传上。

(3) 罗马教徒将遗传权威的重要根据，放在历史的证言和教会的权威上是无效的。

一、历史使他们完全归于失败。他们在使徒以后的 300 年中，在罗马教会的遗传中，没有一个能有相当的证据。他们所谓拥有的证据，不是甚为微弱，就是与证据非常相反。因此不得不迫使他们作不合理的推想，认为在 4 世纪中的教训，也应该在 3 世纪或 1 世纪中作了同样的教导。

二、所谓教会的权威，是由共同的同意表现出来的，结果，只能在不可能是无误之下来说明。

(4) 他们的实行没有按着他们的原理来照应，最早和最容易证明的多数遗传，他们并没有接纳，他们所支持的遗传，多是古代人们不晓得而为近代发明的。

(5) 祭司职：主张作弥撒就是祭祀的说法。他们的遗传多数是圣经明确反对的。反而那个无误的教会，肯定圣经是无误的。因为，自相分争之家是站立不住的。

### 3、共同同意的无价值

罗马教会将遗传的真实性，溯及到使徒们的根源上，在用历史证言根据的同时，并藉着表现于教会权威根据之共同的同意（catholic consent）上。共同的同意，是他们区别遗传真伪的重要标准，可是，英国教会的礼仪派，将这法则只局限适用于最初的 3 世纪或 4 世纪。罗马教徒认为：教会不论是在任何时期，都要以总会的监督或是在玉榻上的教皇，才能认定表现出宪法的权威。

遗传本来含有起源于使徒口述的教训和风俗，因为教会与使徒的时代愈远，就愈难决定那些是出于使徒们的教训，因此需要给真正使徒遗传的特征下个定义。这个定义是按着文森丢斯·来利念西斯（Vincentius Lerinensis）的准则作成的，即——真正使徒的遗传：“是在各处长久的、被每个人都信

仰的。”(ubique,semper, et ab omnibus, creditum est)

因此,真正使徒的遗传是在各处、在所有的时期成为所有人们信仰的事实,就是藉着其古旧性和普遍性得到认定。这个定义得到所有后代罗马天主教神学家和天特会议(Tridentinum)以及梵蒂冈会议(Vaticanum)的采纳。可是,在实行上却作了修正,因为决定一定的真理,长久地在各处被所有的人们所信仰,是非常困难的。问题是单纯的这种真理,现在是否被普遍地相信?就是真理的古旧性被普遍性所牺牲。可是,这缩小的范围再一次地被限制,谁来判定这个普遍性呢?这个问题的回答是:教会一般是不能作的,只有“教训的教会”,就是主张监督和他们的会议才能作到。这个虽然还是现在旧天主教的立场,但是,证明这种立场是不能维持的。什么时候监督对传说性质的决定才是无误的呢?总是那样的吗?或者是他们在会议的时候是那样?再者,如果他们在会合的时候,才能决定无误,那时要他们全场一致吗?或是大多数的决定,就能作出充足的结论?再者,大多数充足的结论,那个大多数是何种程度的大多数?一票之差的过半数,也算是充足吗?这一切讨论的结果,毕竟还是要教皇在“玉榻上”(Ex Cathedra)说话的时候,才能宣言成为信仰和实行事件中的无误。

## ——抗罗宗教会的信仰法则——

### 1、信经的陈述

抗罗宗所有的教会,都同意教导“新旧约圣经中 神的话语,是信仰和行为正确无误的唯一法则。”路德教会的《司马卡特信条》(Smalcald Articles)和《一致信条》(Form of Concord)、改革宗教会的《第 2 瑞士信条》(Confessio Helvetica II)、《法国信条》(Confessio Gallicana)、《英国教会的 39 信条》、长老教会的《韦斯敏斯德信条》,都是如此地在教导。这些信经的所有陈述,显明出抗罗宗教会的主张是:

(1) 新旧约圣经是 神的话语,是由圣灵的默示(灵感)而记录下来,因此是无误的,拥有关于信仰和行为的 神之权威,其结果无论是在教理上、或事实上、或教训上,是全然没有谬误。

(2) 那些是给予 神的教会,成为行为和信仰的法则,包含了 神启示旨意的其他全部。

(3) 那些是将信仰和行为上所需要的一切,按着通常的途径来使用,或是藉着圣灵的帮助,不需要无误的解释者,就能使信徒们有充足而明了的理解。(Charles Hodge: “Syst. Theol.,” I, pp. 151-152)

《韦斯敏斯德小要理问答》在第 2 问答中陈述道:“ 神的道,载于新旧两约圣经,就是唯一的准则,指教我们怎样荣耀 神,以他为乐。”

## 2、圣经的支援

圣经本身以很多的方式显明出支援为信仰的唯一无误的法则教理。

### 1) 使徒和先知的根基以及基督的房角石

属灵圣殿的教会是代表新约的使徒们和代表旧约先知们的根基上，藉着基督作房角石而建成的（弗 2：20）。使徒和先知们所传扬的救赎真理，藉着基督代替受难和守法，显明出救赎的恩典，是教会的基础。因此，成为这个真理和恩典保管所的新旧约圣经，不能不是教会成员们信仰和行为的法则。

### 2) 神的权威和信从

圣经总是以 神的名义来说话、来命令信仰和顺从。举例说：摩西的命令就是 神的命令，是以色列人必须要遵行的（申 4：2）。全部的圣经是藉着先知、使徒、基督所颁布的无上命令，不能不成为属灵以色列的所有信徒们信仰和行为的唯一无误之法则。

### 3) 基督和使徒们的见证

基督和他的使徒们，总是见证那时成文的圣经权威，并且没有言及其他的信仰法则。基督以圣经的见证，来解决永生和永罚的重大问题（约 5：39；路 10：26，16：29）。保罗也讲到从圣经中能够得到因信而得的救恩真理之知识（罗 4：3；提后 3：15）。再者，保罗提到所有宗教道德的训练和修养，圣经有着绝对的效能。（提后 3：16）

### 4) 禁止圣经的加减和误用

基督指责法利赛人对于圣经的追加和误用（太 15：7-9；可 7：5-8），摩西和约翰也禁止对于圣经的加减（申 4：2，12：32；启 22：18-19）。这是强调圣经的神性、完全性、不变性，这岂不是要尊重圣经是信仰和行为唯一的法则吗？

### 5) 敬爱圣经的福份和赏赐

“惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。”在旧约中推崇“有福的人”（诗 1：1-2）；在新约中，庇哩亚人将所有的问题，甚至是使徒的教训，也来详查圣经作为解答，因此称他们是贤明的人（徒 17：11）。归依于圣经是信仰和行为唯一无误的法则，敬爱圣经的生活，能够得到义人、圣徒、生活的好评。

## 3、构成的条件

《韦斯敏斯德信条》（1章2节）指明例举圣经 66 卷为正典的内容以后，并附上问题的解答说：“这些书都是出于 神的默示，为信仰与生活的准则”。圣经成为信仰的法则，因为那是 神的默示。构成圣经成为信仰的法则，默示是不可缺的条件。信徒们如何相信，如何行动，是依照圣经来作决定。我

们到圣经中去找教义体系，就能探求到生活实际的规范。当信徒们发生教理问题和伦理问题争论的时候，可以高举圣经为裁判所来得到帮助。圣经如果是低于灵感的文书，就不可能以权威座所的高度来发挥他的职能。

可是，圣经成为信仰的法则，除了这个要求的条件以外，在神学界中还认为有几项。A·A·贺智认为：构成信仰唯一无误的法则，要的是默示的完全性、明了性和接近的可能性。（“*Outlines of Theology*”，p. 84）这特别与罗马教会的信仰法则观对立，显现出抗罗宗的信仰法则观特殊要素的条件。因此，我们所要作的考察是圣经的默示和属性。圣经属性的论题，虽然与上文中贺智所列举的信仰法则构成的条件不完全相同，但却是包含了这些还能有余。再者，圣经的默示是比较重大和壮严的论题，容以后再论述，在此先举论圣经的属性。

## 第 6 节 圣经的属性

在前文的结尾，提到 A·A·贺智论述圣经作为信仰的法则所要求的条件，其数项特征，虽然部分包含在传统的圣经属性观中，但还是觉得需要来考察。那是在宗教改革以后，对抗罗马教会对圣经轻蔑的态度，作出圣经全面属性的教理。

在罗马教会中，将教职的政治组织和无误的遗传，逐渐地提到圣经的侧面或以上之独立的地位。改革者们因为明确看到，这是许多谬误的根源，所以就呼唤信徒们回到圣经里，因而感到需要发展圣经属性的信理。可是，在慈运理、墨兰顿、加尔文的著作中，没有看出将这个信理作出系统的解释，而是在木斯库奴士、詹奇吾士、坡拉奴士、优尼吾士（*Musculus, Zanchius, Polanus, Junius*）等的著作中，这个信理占着很重要的地位。在这里必须将圣经的属性作简单的论述。

### 1、必要性

神的启示是 神和他的意志，或是有关我们的义务以及我们知识的最高根源。因此，基督教的神学是由圣经引出。圣经因为是神学的根源，所以是绝对必要的，这意味着作为信仰法则上之绝对的必要性。

#### 1) 必要的赞反

罗马教会和神秘主义的各派，对于圣经的必要性，不是轻视就是忽略。罗马教会因为推想教会比圣经在先，所以就不可能承认圣经的绝对必要性。教会的生命被认为是从圣灵引出，有自我充足和自体的可信性（*autopistos*）；圣经作为规范，任其是如何的有用，教会对此不是真实的需要。如孟他努斯派（*Montanism*）、迦他利派（*the Cathari* ‘洁净’，是诺洼天运动在东方教会

中的一派，译者摘自 沈介山著《今日教会的渊源》228 页）、再洗礼派、日内瓦的放任派（Libertines）等神秘主义的宗派，认为圣经是没有什么用处。其中的重洗派，特别强调内在的话语，而忽视了外在的话语，他们相信真正的神之话语，是神在他们的百姓心中用圣灵所说的话。圣经只不过是证言、描写、彻底无力的死文字。

宗教改革者为了对抗罗马教会和重洗派，作出辩护圣经的必要性。那时，他们没有否认在摩西以前就有了教会，也没有否认新约教会在新约正典形成的很久以前就存在了。他们没有认为神不可能用其他方式，来向人们晓谕救恩之路，因此辩护绝对需要圣经的立场。但他们认为

神喜悦他的话语将要成为教会种子的果效而需要圣经。在摩西时代以前，没有成文的话语成为教会的种子来进行事工，而新约教会藉着使徒们口述的话语来设立。这救赎的事实在证人们还存活时，对成文话语的需要尚少，可是因着证人的去世情况就有所不同。

## 2) 必要的理由

神特别启示的历史性质，因为无法重演，所以需要拥有最大意义的救赎事工和救赎事实的启示记录下来，以便留给后世人们。在救赎事工的进程中，因为有撒但极大的阻挡，如果对于救赎的事实没有可以依靠的权威解释而放任于人，其意义就无法充分地或是无误地得到理解，真理将会变质而失去本色。因此特别启示的救赎真理，将不会传到地极并且不能维持到末期。所以抗罗宗的教会认为：将神特别启示的内容圣经化，是将这启示（1）为了保全下来；（2）为了传给所有的人类；（3）为了给人类提出客观的记载；（4）为了使这份真实性的证言在其自身里。

## 2、 神的权威性

抗罗宗的教会始终一贯地强调圣经的神之权威。圣经是神的话语，圣经本身中确实拥有其绝对的权威。没有从神的话语中，可以上告的高等法庭，将圣经呼求于教会、遗传、理性；人们的感情是非逻辑、是破坏性的。（约一 5：9；帖前 2：13）

### 1) 包含了必要性

宗教改革者们所说的圣经第二属性神的权威性，包含在圣经必要性的观念里。需要圣经，是因为需要神权威的启示。罪人自己不会承认对于人生的解释是病态的。因此他在对于知识的关系中，只能在自己即刻的出发点，而其它的就不能成为什么，同时也拒绝承认神的究竟。罪人想追求成为自律的，所以他在向他所提出的启示上，追求自己成为裁判员。可是如果神向人的启示，承认罪人以自律的方式，能够判断出启示的真实性，罪人就绝对无法躲避自律的立场。其时任何人都无法挑战其态度，神也将要强化人们的自满。所以我们认为：启示虽然是向着罪人，但是却以绝对的权威赐予

人们。启示使人们的思想被制约，要求人们来服从。因此权威的观念包含了必要的观念。

再者，圣经绝对的权威在圣经论题的重大性中显出绝对的必要。权威如同司提烈所定义的：不是人们自意作为的信认或信认的势力，即人们所信服的无形势力。权威有各种类型，教育学的权威是老师和经验家，幼儿和学童需要服从。社会学的权威（会议的权威）是综合多数的意见来作决议，会员与群众需要遵行。这些都是屈服于变动状态的权威，使学习与社会生活中有所适应。唯有认识学权威的标准是，根据正确无误的真理之绝对权威，特别在宗教的确信上是不可缺少的。在宗教道德的重大问题上，如果不是正确无误标准的绝对权威，就很难束缚人们的良心。可是圣经权威的根基是依据启示真理正确无误之绝对的权威。《韦斯敏斯德信条》1章4节说：“应受信服的圣经权威，不在乎任何人或教会的见证，乃完全在乎 神（他是真理的本身）是圣经的作者。因为圣经是 神的话，所以当为我们接受。”（提后 3：16；约一 5：9；帖前 2：13）

## 2) 本身可信的赞否

在宗教改革的当时，罗马教会和改革教会虽然都将圣经归于 神的权威，但是在解释权威的意见上却不相同。关于权威依据的根据，罗马教会是将圣经本身的可信性（*autopistia*）渐次地否定，改革者们却致重于此。依照罗马教会的主张是，教会在时间和逻辑上比圣经在先，教会的存在不是从圣经中引出，乃是藉着基督或 神的灵的内住而自我存在。相反地是圣经的存在是从教会中引出，现在是藉着教会来承认、保存、解释和辩护，如果没有教会就没有圣经。与罗马教会对立的立场是改革者们致重于圣经本身的可信性，即圣经是得到圣灵的默示，其本身拥有 神的权威来发言，因此，这是必须相信圣经本身的缘由。教会对于圣经能够作出证言，其证言的可信性动机（*motivum credibilitatis*）虽然非常重要，但却不能成为接纳圣经究竟的理由。教会虽然可以承认和证言圣经的某事物，但不能作出某事物来。敦威尔说到抗罗宗的原理是：“圣经的真理乃是藉着本身的光照来证明是属神的。”（Thomwell: “Works.” I. p. 49）

罗马教会将教会高举在圣经之上，主张教会的无误。他们指责抗罗宗的教会，从教会中采取了权威来归于一本书籍，那是很大的错误。教会的证言，虽然在承认那一卷书是正典，查定某卷是真正的圣经上有其价值，但圣经的权威不是从教会中引出。用一个比喻来作比较的话，某人虽然能够来证明我的职权，但我的职权不是从他得来的。

## 3) 权威的区别

在 17 世纪的抗罗宗里兴起了对圣经权威的争论。提出来的问题是，虽然承认全部圣经是信仰和行为唯一或充足的准则，但是每一部分都是权威的吗？这个争论的结果，区别了形式意义上 神的话语和实际意义上 神的话语之间的区分，有了历史的权威（*auctoritas historica*）和规范的权威（*auctoritas*

normativa) 之间的区分, 即圣经有着历史的权威, 其中包含了真实的、绝对的、值得信赖的记录, 全部都有资格作为信仰来接纳, 并且有规范的权威作为生活和行为的规则, 来要求人们绝对的服从。

再者, 全部圣经中归于规范的价值其分开的部分属于某种程度? 这些问题包含在圣经中的教训, 虽然有的是一时的, 但是可以作为答辩的是, 圣经没有要求人们顺从每个条项。改革宗的神学者们在这个事件中, 没有想作出管辖我们制定出严密的规律。可是其中有些人的见解认为: 需要清楚的是以后代人为对象的陈述或命令, 以及有着伦理或教义性质的陈述, 而且必须有着绝对之规范的意义。可是撒但和恶人的话, 甚至于敬虔人的话, 也分明是以圣经的名义来发言, 但这并不表示是按着道德法则充分调和的陈述, 因此不能将权威归于这些, 其他有关日常生活中纯历史性的说话也是不能如此。

本来对读者们权威的某种圣经教训, 今天要决定对我们是否拥有规范的意义, 并不是一件容易的事。可是, 圣经不是规定的法典文书, 与其依靠特种教导的规定, 而更要记住的是, 要对原则性的提示更有所兴趣。摩西的律法和神的百姓的以色列历史, 虽然也体现了永久正当性的原理, 但其中某些条例却不需按着本来律法的形式来应用。即是如此, 其内在的原理, 今天也同样地起着拘束力。

### 3、明了性

罗马教会主张信徒不能自己来解释圣经, 而要接纳教会的解释和宣言。抗罗宗的教会虽然也承认, 正确的圣经解释有助于学识和评论, 但却是将圣经向万人公开。因为, 圣经是相当的明了, 对于没有学识的人们也能够来阅读, 其设计适用于每个人自己来使用。

#### 1) 明了性的真义

罗马教会的见解认为圣经是模糊的, 在信仰和行为的一切事件中, 切实需要解释, 如, 三位一体、预定、道成肉身等教义, 包含了深奥的神秘, 因为不清楚而容易引起误会。因此要求圣经有无误的解释, 而教会顺应了这个要求。可是罗马教会限制通常的会员不能直接解释圣经是错误的。

改革者们为了对抗罗马教会的这种立场, 强调圣经的明了性。他们没有否认圣经超越了理性和拥有其奥秘, 也没有主张圣经自明到不需要解释学者的释义。他们没有肯定圣经启示的信理达到人们能够理解的水准, 也没有强调圣经的每个部分都能明白地或确实地来讲解。他们所主倡的圣经的明了性, 没有否认得到神特别使命的教职者们的讲道和讲论, 是有助于对圣经有更明确的理解。改革者们没有认为教会对圣经解释的工作是无用的, 在这个观点上反而坦白地承认是教会的义务, 因此讲到教会的教导权 (*potestas doctrinae*)。随着历史的、批评的、知识的进步, 藉着争论的途径, 教会在圣经正确的解释和掌握教导的体系上不断地进步却成为事实。

改革者们强调的真义是，有关单纯救恩的必要知识，虽然在圣经的每页中不是同样地明了，但是在整体圣经中却是以单纯易解的方式传达于人。“他们所肯定的是信仰根本的条项和每项实行的法则，都有圣经明白的启示或从其得到确实的推论。”（A.A.Hodge: *Ibid.*）因此，热心追求救恩的人，在圣灵的指引下读圣经时，藉着研究就很容易得到自己所需要的知识，而不需教会和祭司职的援助。

个人或者没有学识的基督徒在为自己解释圣经时，在能够容许他的安全上，抗罗宗是肯定而罗马教会却是否定的。

某些基要主义者，误用了圣经明了性的信理。他们在回到圣经中的口号之下，忽视了教会在过去的历代中所得到的真理的洞察。这些洞察累积在信经里。在回到圣经的口号之下而忽视信经，这是因为不理解圣经明了性真义的结果。

## **2) 圣经推论的证明**

### **(1) 反复证言**

圣经对于自身的明了性，作了反复的证言。圣经是我们进程中的明灯和亮光（诗 119: 105），宣告人们能够审察和明白真理（林前 2: 15, 10: 15; 约一 2: 20）。讲到圣经明了性的其他经文有：诗 19: 7-8, 119: 130; 彼后 1: 18-19; 来 2: 2; 提后 3: 15、17 等。因着圣经的明了性甚至可以说是自解，改革者们将这一点存记在心，因此制定了“圣经是圣经的解释者”（*Scriptura Scripturae Interpres*）的大原理。

### **(2) 直接发言**

先知、使徒、耶稣本身都是将自己的信息向着所有的百姓直接发言，没有将不明白真理的人看成是幼稚的。圣经本身直接向着所有的人毫无差别地发言，或是向着所有的信徒发言（申 6: 4-9; 路 1: 3; 罗 1: 7; 林前 1: 2; 林后 1: 1, 4: 2; 加 1: 2; 弗 1: 1; 腓 1: 1; 西 1: 2; 雅 1: 1; 彼前 1: 1; 彼后 1: 1; 约一 2: 12、14; 犹 1: 1; 启 1: 3-4、7）。例外的只有提摩太前后书和教牧书信。

### **(3) 详考的命令**

详考圣经是向着一切信徒的命令，从使徒时期就鼓励这件事情。庇哩亚人天天考查圣经和提摩太从小就明白圣经值得让我们留意。（约 5: 39; 徒 17: 11; 提后 3: 15、17）

### **(4) 律法和信息**

藉着律法和信息的事实能够证明圣经的明了性。圣经公言要顺从本身的律法和相信真理的启示，并强调这两面都需要接受。如果这些命令和教训不明了的话，那么 神将是不诚实，是以不义的精神来对待我们了。

### **(5) 发挥属灵眼光**

每个热爱圣经的地方，都会展示出基督徒美好的生活。我们发挥和经历圣经属灵的眼光，就好象看见太阳发挥出光彩。这岂不是圣经的明了性使读

者们理解感化的结果吗？

#### 4、充足性

罗马教会和重洗派不承认圣经的充足性。罗马教会断言为了补充成文的话语，口述的遗传是绝对必要的。重洗派轻视圣经的价值，主张内在的光明和各种特殊的启示是不可缺的。为了对抗圣经需要某种补充的立场，改革者们断言圣经的完全性或充足性（perfectio or sufficientia Scriptura）。

##### 1) 独特的启示话语

改革者们的这个信理，意图强调在圣经以外，没有 神特别启示的话语。这种强调是以圣经为基础。

圣经中后面的书卷连接着前面的书卷（同时期的说话在外），都是以此为基础。先知和诗人们在回想律法，呼求律法，而且只呼求于律法。新约显明了旧约的应验而没有与其他的经典有所关联。基督是 神启示的顶点，是最高最终的提示（太 11：27；约 1：18，17：4、6；来 1：1）。救恩的途径只有圣经，只认定基督和使徒们的话语（约 17：20；约一 1：3）。耶稣当时所流传的口述的遗传，如果是人们造作的，都被丢弃（太 5：21-48，15：4、9；林前 4：6）。改革者们认定基督教的传统，只认定以圣经为基础和从圣经中引申出来的，但是，这些都不能与圣经同等，或拥有圣经以上的权威。

这种充足性藉着圣经的旨意得到证明。A·A·贺智说：“圣经公言将我们引导到 神的面前，达到其目的的不论是什么，圣经必定会教导我们。如果需要某种类同遗传的法则，圣经必定会要我们来参照。‘这里的不完全，纯粹是虚伪的’。虽然圣经的作者，要我们不断地参照其他的作者，但其中没有暗示我们其他法则的需要和存在。”（伯 20：3；提后 3：15-16）

（A.A.Hodge: “Outlines of Theology,” p. 85）

##### 2) 遗漏的话语和文字的旨意

圣经充足性的信理并不意味着将先知、基督、使徒们的话语和著述都编入圣经中。圣经明示这不是事实（王上 4：33；林前 5：9；西 4：16；帖后 2：5）。他们说的话和记录下来的没有编入圣经的虽不算少，但是“抗罗宗的信徒们主张：那些不是意图给予教会成为永久法则的部分。那些只不过是给予那个时代人们的旨意。千年前降下的骤雨，是为了那个时代的人们，浇灌地面赏赐丰年。那些不能被我们现在收聚利用。那些也没有为了补给后代的人们而构成贮水池。”（查尔士·贺智）没有编入圣经的先知、基督、使徒们的教训，已经完成了其本身的任务。那些旨意不是给予我们的教导。唯独圣经所记录下来的才是给予我们的教训，同时使我们能够充足地找到救主，得到生命。（约 20：31）

A·A·贺智说：“圣经为了达成目的，如同公开了充分的法则那样，使所有时代 神的属灵百姓始终能够发现这些，就是教导完全调和的教义体

系。这是为了管理基督徒们私生活中的每个关系，为了对于 神的礼拜，为了提供他国度事件行政中需要的一切原理，排斥所有虚伪语言的遗传和祭司的革新。”（Ibid.）

## 第 7 节 对圣经的其他观点

前节论到关于圣经的属性，可以成为抗罗宗诸教会共同的圣经观。可是从前节的议论中，已经指出有一些其他的异见者，非常轻视圣经的地位而不同意抗罗宗的圣经观。在其中举出最重要的三种来作详细的检讨是本节的宗旨，估计与前节所论的难免有些重复。

### 1、罗马教会的圣经观

抗罗宗主义虽然认定圣经是唯一基本的绝对权威，但罗马教会在认定圣经的同时并认定其他的权威，与其说是认定圣经，不如说是将最终的权威归于解释圣经的人。罗马教会虽然相信圣经，但是也相信遗传，他们相信圣经和遗传的最后解释者是教会中元首的教皇；再者， 神时而藉着与教皇们会议来启示新的真理。因此，罗马教会犯下了双重的谬误。

（1）教会代替圣经直接成为宗教知识权威的根源；

（2）个人对教会的关系，不是依靠他与基督的关系，相反地成为后者来依靠前者。

罗马教会如此的立场，在其教会的大争论家波尔纳米的著作（“*Controversus Christianae Fidei Adversus Haereticos*”）中，讲到有关抗罗宗的教理时明示出来。他认为圣经不是如抗罗宗所说的那样，他虽然认为不需要那些证明，但他的辩论却没有构成坚实的证明。

#### 1) 遗传的过去是不需要的

遗传从亚当开始到摩西为止，保全了真宗教。因此教会在过去没有圣经而存在，所以现在也能如此。可是我们的答辩是：需要圣经；不是意味着从原始开始没有圣经就绝不能得救。在救赎历史的始初，如果圣经存在的话，那将是时代的错误。在全部救赎过程完成以前，圣经全书的完成，当然是不可能的。再者，救赎的真理藉着遗传来保存是非常不便和不充分的。因为容易有错误和遗失，其结果必须有成文的圣经。再者，教会在圣经以前就存在，最先教导了救赎的真理，那么现在还辩称：认为能够追加真理的辩论。这是因为不明白真理的特别启示由基督和使徒们作了终结。

#### 2) 局限于犹太人中

在基督以前只有犹太人拥有圣经，可是还有其他的人也认识真 神：“又有撒冷王麦基洗德带着饼和酒出来迎接，他是至高 神的祭司。”（创 14：

18) 对此我们的答辩是：特别启示的溪流随着时间的转动而逐渐狭窄，太古时期从伊甸园中流传下来的原始遗传，将会很自然地分散在各处。遗传最先在 神的百姓和不是 神的百姓中广被知晓。虽然可以辩称那个时代的遗传是充足的，但不能在特别启示有机体系的完成下，而乐园的遗传在实际上已经消失后，却再来专用于辩论遗传的充足性。如果按照罗马教徒的论法来说，旧约的祭祀充足地适应了以色列的百姓，那么今天也应该充足地适应于我们了。

### 3) 犹太人对遗传的重视

犹太人本身对于遗传比圣经更为重视。

(答) 这虽然是事实。其原因是多数的犹太人未能理解旧约启示的最终目标所致。他们误认为预备的和预言的是永久的。罗马教会也犯了与他们相同的过错，所以才会如此地辩论。基督对他们说：“你们藉着遗传废了 神的诫命。”(太 15: 6) 这句话的意思是赞成他们呢？还是责备他们呢？

### 4) 没有圣经也能宣教

宣教士们在异教的种族中没有文字，也就是没有圣经的时候，也能够使他们回归于基督教。

(答) 真正的宣教士们的事工，是以圣经为基础，并且与圣经不是孤立的。再者，在没有文字、未开化的人中，不得已藉着口述来传道，那么在文化发达的先进国民中也无需经典来宣教吗？

### 5) 使徒著作的流失

神如果让教会按着抗罗宗的方式来拥有圣经的话，就不会让使徒个人的书信在回览中有的被遗失。 神从开始时，向人们说话，今天同样地藉着教皇继续下去。

(答) 建筑师在建造大会堂的建筑事工中，可能会遇到某种其它的事故。约翰也说过耶稣很多的言行没有记录下来，其事实绝不是说记录下来的会损伤权威。某些使徒类似的著作虽然被流失，那也是按着 神的旨意被流失，这不是被列入正典考察的部分。

教会掌握着绝对的解释权，对圣经的真理可以追加新真理的罗马教会的态度，意味着对基督先知职的中心性和究竟性的攻击。“弥撒”的境况是对基督大祭司职的中心性和充足性的蹂躏。教皇绝对的解释权和主张新真理可能性的境况也是对基督先知职的攻击。成文的话语是对道成肉身的话语的补充。在以弗所书 2 章 20 节中，保罗称使徒和先知的证言是建造教会的基础，使徒和先知们代表了圣经的全部。在路加福音 16 章的讲论中，财主因为觉得给予自己的启示不充足而提出来理由，但被亚伯拉罕所拒绝：“他们有摩西和先知的話可以听从”，这是基督亲自教导圣经启示的充足性。再者，基督一再地说，只有圣经才能为自己作证据。基督话中的含义是，犹太人将他们在旧约中所明示的证据，因着遗传而朦胧化(约 5: 39、45)。约翰也说过，他记录这些事的原因，是要人们以这些为真理充足的泉源来相信基督。

(约 20: 31) 那么罗马教会为了更好地教导信徒而收集遗传来追加新的真理,岂不是想追求比基督所训练的使徒约翰更有智慧? 如果说明遗传与任何圣经不能有同等的地位,这将不会有什么损失,只不过是罗马教会不想如此罢了。

## 2、神秘主义的圣经观

### ——神秘主义——

按希腊文语源的解释“神秘家”(木斯太司=μύστης),是指示神秘的人,得到隐密事物启示的人。用比较更趋于宗教的言辞来表现的话,神秘家是以即刻的、或内在的启示,来观察神以及属灵事物的人。因此,基督教的神秘家是指在神或圣灵的直接指导之下,或是自荐拥有经验与神融合在一起的人。可是在学术上使用神秘主义的名词时,却并不那么单一。

#### 1) 哲学上的神秘主义

这包含了神与灵魂的同一体性,教导无限的神的直观感触,以及所有的哲学体系。婆罗门教徒和佛教徒的泛神论、叙非人(Sufis)和埃及人的降神哲学、在此以外希腊哲学等的各类形式,在这种意义上是神秘的。近代的斯宾诺莎(Spinoza,1632-1677)的哲学也属此类。库占(Cousin)认为:“哲学的神秘主义是,不需神的某种中间物的诱导,就可以直接成为知识的信念。”

#### 2) 福音的神秘主义

所有福音派的基督徒们,都会承认灵魂会被圣灵感化;感化的结果,会有高等种类的知识、圣洁、灵交等。从基督教中除去了超自然要素的人们,指称他们为神秘家。这些唯物论者们所认为的神秘主义之定义,非常广泛,包含了福音派基督徒们有关的圣灵照明、教训、引导等信仰的全部。今天常常将这种基督教神秘主义的名称与教会历史上的神秘主义作出划分,这是福音派的信徒们将自己称为真正的神秘主义。

#### 3) 感情的神秘主义

以感情作为知识根源的思想体系,虽然是哲学的,但也可称为是宗教的和神秘的。按莫列尔解释:施来马赫思想体系中的根本原理,不是宗教居于知性、意志、或动的能力中,而是感性居中;认为宗教是感情的一种形式或者是绝对归依的感觉。换言之,启示不是对悟性传达新的真理,而是灵魂在宗教生活中给予跃进的感化力。灵感是在宗教感情兴奋状态中对永远真理的直觉,施来马赫的这种思想体系是神秘的。

#### 4) 教会历史中的神秘主义

在教会历史中,时有被称为神秘家的人物,如上所述的那样,离开了圣经和通常的恩典途径,这些人自称其灵魂从神直接得到了属灵的和属灵的生活。在教会历史中出现过之神秘家的性格,可以分为温和与极端两派。

前者是平稳的，在大体上可以看得过去，在完全正面的人物中也能发现，全然没有过激的倾向。可是后者在强度和效能方面却是显然地不同，引起人们非常的注意，甚至可以发现到超自然的动作和被认为是病患的状态。这种现象是单纯地对“彼岸意识”（sense of beyond）的狂喜（ecstasy）和幻想的发展过程，大体上在神经系统均衡不安状态中的过激宗教人物中可以发现。因此，在教会历史中所谓的神秘主义大部分是意味着后者。可是，对于有关的神秘主义，现代的宗教心理学之研究比较更为细腻，比较前述的后者而先举论的是前者（富烈），连没有宗教仪式的神秘经验也关联在中（詹姆士）。（拙稿《神学难题选评》参照第 19 章）

### ——对于圣经的见解——

如同理性主义，对于从 神来的是过少地认定，而神秘主义则是过多地认定。

真正的神秘主义（福音的神秘主义）是关系着所有基督徒的生活。所有信徒的内心都有圣灵的照明。可是，圣灵不会给予真理的新启示，而只是在已经启示的真理上作为器皿来使用。因此，圣灵照明的的工作，乃是将人们的心灵打开能够明白圣经。真正的信徒能藉着圣灵如此的工作，进入基督教的神秘里——即每个真正的信徒都可以称谓神秘家。真正的神秘主义是圣灵藉着圣经的途径给予他高等的知识和交通，约 16: 13；弗 3: 9；林前 2: 10 是真正表示出来的神秘主义。

可是，不正确的神秘主义之错误是主张直接从 神得到启示，或者是将人的活动归纳于 神的动作而藉此来获取宗教的知识。这是在部分或整体中忽略了三点：

- （1）启示外面的机关是圣经。
- （2）接纳所有宗教的知识，在于人们能力的活动。
- （3）只注意到人的人格而忽略到 神的位格。

各类不正确的神秘主义，都认为是绝对自意识的 神在向人们说话，反对向人们只有一次地给予权威启示的观念。路富斯·詹恩士（Rufus Jones）、艾芙琳·恩得希尔（Evelyn Underhill）等神秘家的立场，在基础上与观念论哲学家的立场相同。可是神秘家们也认为自己的立场，有圣经根据的支持。在此我们将有关此点的辩论，作出简单的检讨。

#### 1) 圣灵启示的永续

圣灵的启示如同在以前有的那样，在今天也会有。他们认为 神没有理由只在一时将他自己启示出来，以后就中止了自己的启示。

（答）加 1: 8-9 藉着使徒的话说道：“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，他就应当受咒诅。”这清楚地说到，已有的启示是已经完全的，不再需要其他的启示。加拉太人已经拥有了

使徒启示无误的标准，其他的新启示是藉此来检试后被丢弃。神秘主义追加的新启示是与保罗所宣告的与标准有所违背。我们虽然有权利说某些思想符合圣经的精神，但是没有权力将某些非使徒的文书，排列在与 神话语同一水平的使徒文书上。

## 2) 不可按字句解释

林后 3: 6 说：“他叫我们能承当这新约的执事，不是凭着字句，乃是凭着精意。因为那字句是叫人死，精意是叫人活。”他们以此为基础，认为圣经用文字是绝对无法来解释的一本书；他们认为圣经如用文字来解释，就是对真正属灵进步的反抗。

**（答）** 保罗所说的“字句”（英译：“letter”）也可以译成“文字”，这不是指着整个圣经说的。“定罪的执事”（9 节），是指致重于遵行 神的教训——外在的行为说的。保罗在此所说的，如同在罗马书 8: 15 所说的那样：“你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫：‘阿爸！父’。”真正的精意是按着 神的意思来顺从文字和作出完全的照应；盛开的精意之花是着重在指责罪恶，并直述藉着基督的赦免；再者，在旧约不像在新约中那样， 神的启示充分地显现出来。

[译者注] 哥林多后书 3 章 6 节中的“字句”和“精意”，不是“字面解经”（literal interpretation）和“灵意解经”（allegorical interpretation）的依据；不是“律法”与“福音”的对立；更不是新约工人，高于旧约工人的意思。

“因为那字句叫人死”的意思，不是指“律法上的条文”，或“律法的工作”。乃是指“荐信上的字句”，就是那些为利混乱 神的道，勾引人入教，却使他作地狱之子的那些人（林后 2: 17；太 23: 15）。

林后 3: 9 “定罪的职事”，不是指摩西的职事，或律法的职事；而是指摩西以及亚伦体系的大祭司，因为他们都是罪人，有死阻隔不能长久。（来 7: 27、23）

参照《探讨哥林多后书 3 章 6 节的本义》（<http://jesus.bbs.net/bbs/02/3953.html>）

## 3) 个别启示的必要

圣经是用一般的言辞所说的话，因此，基督徒为了个别的适应而需要个别的启示。

**（答）** 信徒个人研究圣经只需要圣灵的教导而不需要个别的启示。圣灵本身将信徒所需要的启示都积存在圣经中。圣灵直接地在引导教会的同时，并且对个人有所引导。对于自己启示的意义，应许给予比较更深广或更充分的理解。对于圣经中的 神之启示，如果不作精密的研究，就会否认圣经给予充足启示的事实。抗拒圣灵的人，的确得不到任何的特别启示。布克曼主义（Buckmanism）所说的圣灵指导，实际上是等于启示。布克曼主义依靠的不是圣经的话语，而自认为是藉着与 神直接的交通来得到生活的详细考察。

#### 4) 对于各信徒的预言恩赐

以约珥书 3: 1-2、使徒行传 2 章、耶利米书 31: 31 为基础，主张新的旨意藉着预言的恩赐来给予信徒。

(答) 这里所说的旧约和新约之间的对照，不是对于得到启示之人数的对照，乃是在旧约中，圣灵一般照明的工限制在小数人们之中，而在新约中的工是向着所有阶层的人们自由运行的。

#### 5) 神的启示没有停止

约一 2: 27 “你们从主所受的恩膏常存在你们心里，并不用人教训你们，自有主的恩膏在凡事上教训你们。”以这一段的经文为基础，主张神的启示还没有停止。

(答) 约翰在这里不是以信徒个人和教会的全体来作比较，而是指着教会整体和世界的比较说的。教会藉着圣灵的指导来解释真理，并不是在世上的智慧感化之下才能如此。

#### 6) 信徒中 神的国度

以路加福音 17 章 21 节中的：“神的国就在你们心里。”这句话语为基础，断定不再需要圣经。

(答) 如果注意到这节经文的上文，就能反驳神秘家所主张的这节经文。“人也不得说，‘看哪，在这里’，‘看哪，在那里’；因为神的国就在你们心里。”这是说到假基督的出现用假神迹将很多人引入迷途。神的国不是那种外观的展览而是内在的能力，是要信徒们不要被外在的展示所迷惑。因此，这节的解释是有关能力的问题，而不是启示的问题。

降灵术、摩门教、瑞典堡主义 (Swedenborgianism) 等都自称得到新的启示而轻视圣经。为了对抗所有错误形式的神秘主义，我们肯定圣灵是藉着圣经的话语来工作。(弗 6: 17) 所有自称得到新启示的思想运动的真伪，都要藉着圣经的话语来作鉴定。(约一 4: 1; 弗 5: 10) 再者，否认理性和意志，主张人溶化在神的里面，那岂不是臆测神与人竟成了同质，人是神的化身了。神虽然教导自己的百姓，但是藉着他们内在的活动来实现。(诗 16: 7)

### 3、理性论的圣经观

“理性论或合理论”(rationalism) 是拉丁语的“来绪奈易斯”(rationales) (从意味着理性词的 ratio 而来)，在所有的经验领域中，断定理性的本身有人理性的至上权和充足性。这是认为只有人的理性，才能充分解决关于人们性格和命运的所有难题之见解。这不是解答了所有的问题就算解决了一切的难题，而是发现如果能解决的话，那就意味着只有人的理性才是发现的器具。

在哲学中这个名词曾一度被认为理性的本身 (无需演绎的感觉帮助)，

只局限在强调一切人生知识根源的人们之中。真理的基准不是感觉的而是推论的,这种形态的理性论是以柏拉图的思想为根底。这个名词被笛卡儿(Rene Descartes,1596-1650,法国思想家,天主教徒)、莱布尼兹(Leibnitz,1646-1716,德国数学家、路德宗信徒)、斯宾诺莎(Spinoza,1632-1677,荷兰籍犹太人)等,常试图以数学的方法联结于哲学中。

经验的理性论(归纳的,需要感觉论据的帮助)随同近代思想的发展被纯粹理性论占据其地位。法兰西斯·培根(Francis Bacon,1561-1626)、约翰·洛克(John Locke,1632-1704)、约翰·司徒德·米尔等以及其他很多人的著述,发展到归纳逻辑的和经验的或科学的方法,是非常重要的。另一方面与有神论者不同,与另一极端的实证论者们不同的思想家们主张发现和检证的经验方法是唯一的权威。所有理性论的经验论者们,将真理的决定和验证都着重于感觉的论据为首位,他们否认任何其他的权威。

在神学中理性论虽然是藉着教会的全部历史而临在,尤其是显著在近代的思想中。这意味着宗教信仰公式的表示,独钟于人们自然的才能,而在人们自身以外不依靠任何权威和启示。人们的理性不需要超自然的助力和神的启示,就能充分并有力地来考察发现宗教的信念和定义。所有宗教的论据都是在人们自然的或通常的经验中发现。

在宗教中,理性论可以采取人本主义或不可知主义等自由主义和反自然主义的形式。一般的理性论强调,所有的现代宗教是从原始信念和迷信中发展出来的。

18世纪中的启蒙运动的趋势和感化精神是理性论的,这在宗教的表现上是采取了自然神论和不可知论的形式。Tom Paine:“The Age of Reason”是在美国最好的著述。(Warren C.Young:“Rationalism”,in Baker’s“Dictionary of Theology”,1960,p.434)

### ——对于圣经的见解——

圣经虽然告诉人们很多理性未能发现和未能理解的,但却与重生后在神的灵启蒙之下的理性没有冲突。圣经不断地呼叫,认识神道德关系能力的广义重生之理性(完全没有运用论理协议的作用)。在宗教事件广义的重生中,理性在正规事工的信仰立场中有:

- (1) 判断人们有关的特别启示、超自然启示的需要。
- (2) 从这些启示的本身传达的信证中来考察。
- (3) 对这些的启示作出适当的验证时,承认这些启示的事实,并将其系统化。
- (4) 从这些事实中自然能引出逻辑的结论。

如此理性的本身,虽然能够补助理性之上进行的启示工作,但是唯有重生的理性——信仰的理性动工时,才值得信赖。[参照五章1节1之(3)的

“信仰的理性”]

可是，理性论者不问理性重生与否，就主张理性是所有宗教真理的究竟根源，将圣经的启示，视同为理性之前的结论，认为只有在理性限度内的证明才是权威。其中自然神论的理性论，否定了特别启示的可能性和事实性，主张理性是所有宗教的知识根源，完全忽视圣经的特别启示。比较更普通的理性论，虽然承认包括了特别启示的圣经，但视启示的目的，比理性的真理或自然宗教的教理更平常，而教导后者更为确实地能够证明。再者，这些真理被有学养的人接纳，不是藉着权威而是藉着理性的证明，认为任何不能理解的，不能藉着理性来成为信仰。圣经虽然是包含了神的启示，但因为受到作者们的修养和环境之影响而充满了谬误。精查其不正当的要素，将谷粒和稗子分别出来，认为是理性的任务。理性在执行这个职务时，也可以提出圣经所反对的哲学的思索和科学之推论，认为圣经中启示的真理多数是不合理的，需要排除。我们对理性论如此不稳当的态度是无法默认的。

### 1) 偏重于理性的权威

理性论是“意味着将宗教的事件，过多地归于理性权威的体系或理论。”（Charles Hodge: “Systematic Theology”, I, p. 34）这的确是理性的病态恶化和不正当的使用。“理性只能提言等待启示而作终结。”（Dove: “Logic of Christian Faith”, p. 318）。理性虽然能够认识明示后的真理，但自己却无法发明。“理性万不能发明出降生在马槽、死在十字架上、反倒虚己的神。”（Luthardt: “Fund. Truths”, Lect VIII）理性论僭越地推想出人生的知性是所有真理的尺度。这在被造物的人方面是发狂的僭越。如果孩童对于不明白的事，藉着父母的证明，尚可以未加可否地来相信，人们自己的确无法理解的，藉着神的证据是可以相信的。（Hodge, Op. cit., p. 41）彼特罗监督说：“需要固守理性，可是像我们这样有限的被造物，必须要反对无限的经营，因为那是看不到所有的需要和用途，因此我们不能称那些是辩论。”

### 2) 逆行于启示的权威

特别启示的可能性和事实性，在前章的启示论中，大体上作出了解明。自从罪进入了世界，神的一般启示被模糊了，人们的理解力因着昏暗化而对神在自然中的启示失去了理解和解释能力，对于救赎的真理更是不能知晓，所以神将特别的启示藉着圣经显明出来。可是，用堕落的人生理性之结论，来检视和取舍圣经特别启示的行为，是一种忽视了上下秩序的动作。从天上来的神之启示即使有神秘难解的地方，人生的理性要藉着其权威来接纳而不是作出反抗和排斥。重生者的理性在圣灵的感化之下，来考查启示的信证，接受那些事实后，有可能将其系统化，这也是当为的事情。可是，没有圣灵指导的自然人的理性与启示的权威逆行，来判断真理是千万行不得的行为。“启示从开始就在议会中提出了自己的信证，下一步就是主持会议的议长。”（Leibnitz）

### 3) 错误的理性思索

事实与启示并无冲突。神是我们性格和天地的创造主，任何真正肯定我们性格的法则或外面世界的事实都将与神启示的话语没有冲突。圣经不可能与人生和世界的事存有所冲突。与圣经冲突的是，自然人理性错误思索结果的哲学说，用科学的名义所提出来的理性之结论；因为不是确证的事实，因此在科学者中未能得到同意的，也是那些哲学的思索，是与圣经多有冲突的。所以，因与哲学和科学不合为理由，来排斥圣经的所有理论，都是在科学与哲学上没有作好正确基础的思索和推理的结果，这是没有足以值得信任的权威。

#### 4) 否认圣经的权威

现代主义、自由主义、新神学是以理性论为基础，任意地忽视圣经。这种学说多是否认圣经的权威，只不过是想在基督的经验或教训中寻求权威的所在。现在，只要在我们的心中有了基督的经验，其有关的事实与圣经的记录就是无关紧要。可是，如果离开了圣经记载的基督之历史事实，我们就无法知道基督的经验是如何构成的。再者，假定离开了圣经或者也能有基督的经验，如果那个经验的事实代替了圣经，这也不能成为基督教的权威，因为经验随着经验者的变动而产生出差异。再者，新神学主张只要依靠基督亲自的教训就可以满足，其他以外的权威都可以抛弃。这表示忽视旧约和新约的所有记事，只承认基督亲自的教训是真理，看起来似乎是非常独特地尊重基督的模样。可是，他们没有完全接受基督福音中所记载的全部教训，继而又自由地枉加批评，只选出了符合他们主观原理的几句话，说是历史中真正基督的话语。因此，新神学中真正的权威不是基督，而是将基督的话语作自由批评的新神学本身的理性论的原理。



## 第5章 圣经的默示

### 第1节 圣经默示的证明

默示在前章中以长文讨论或指摘有关启示的各种教理的基础原理之假定。特别启示的 神之话语、 神话语的圣经、圣经的真实性和可信性都是在圣经默示的基础上假定的命题。特别是在决定圣经的正典原理上，最根本是在于圣经的默示；圣经能够构成信仰准则的最大要素也是强调指出了他的默示。现在，来考察关于所有圣经启示之重要信理的基础原理——默示信理的本身，在这里我们要以非常重要的焦点来注视和比较。

#### ——推论的证明——

圣经可以藉着默示的推论，以合理的证明分为两方面来陈述：

##### 1) 启示的正确传达

神自己向人们的启示，其启示将会正确地传达、正确地保存、以及使其永存，这岂不是有万般的盖然性吗？ 神将他的启示没有寄托于人生述说和人生的传说，而是藉着值得相信的口述和记录，正确地晓谕和保存下来，这在事理上是当然之举。因此，讲到启示的事和记录的事都有圣灵的工作，这肯定是正确的。

薛德说：“ 神在事实或教理上，在人的心目中启示出来，为了确保正确的陈述，如果不作什么就是缺乏盖然性。这在宗教教理中成为一个奥秘的时候更是如此。为了三位一体、道成肉身、代赎等深奥的真理不致被误导，需要明言的确保和无误的圣灵监督的指路。因此，在人的知力无法接近中，从 神直接得到那深奥、神秘真理的先知和使徒们，为了传达所接受的，可以推测他们本身不会任其没有恩助能力的帮助。”（Wm.G.T.Shedd：“Dogmatic Theology”，I，Charles Scribner’s Sons，New York，1889，p. 76）

##### 2) 启示的超自然传达

如同 A·A·贺智强调的那样，救赎的全过程是特别护理的历史发展所指导的特别旨意。“在这里自然和超自然不断地相互浸透”（A.A.Hodge，Op.cit.，p. 67）。其中特别启示的显现方式，是在“特别启示”的题目之下，如上所述的那样是以 神显、预言、奇迹的超自然要素所构成。以世界再创造目标的特别护理境域的 神之特别启示，是以超自然的方式显现出来。因此，特别启示本来的称号是超自然启示，直到如今还是如此地称呼。因此，这超自然的工作成为非常重要的部分，藉着启示的话语和文字的传达，由圣灵超自然地守护，即默示岂不是有其盖然性吗？

华腓德从默示的特别启示之方式本身来看，在例举其方式时，不是以“神显、预言、神迹”的顺序，而是以“神的显现、先知的默示、使徒的默示”为顺序。（B.B.Warfield: “The Inspiration and Authority of the Bible”, 1951, p. 82）那就是第一，显现出神的特别启示，强调默示的工作是何等不可缺少的重要。再者，先知的默示和使徒的默示在启示所表现出来的话语和文字中包含了灵感。因此，使用灵感启示方式的 神，岂不在启示言文的传达中使用为指导的势力吗？

## ——圣经的证明——

圣经默示的教会信理是藉着圣经本身的证明。教会在悠久的岁月里，相信圣经的默示是因为圣经的自证。

按照圣经，启示的本身如同记录启示的圣经都是从 神来的。 神给予了救赎的启示后，没有任凭人按着自己的才能来传达。圣经不是纯粹的人生记录，而是藉着 神的工作默示之记录。圣经的默示在神学界中，虽然有着强弱不同意义的理解，可是对有关圣经本身的起源上，否认低于绝对灵感的主张。因为圣经本身大量而确实的证明，毋庸置疑地指明圣经文字完全是出于灵感。

### 1、启示口述的默示

我们不要将默示和启示混同。默示是记录启示有关事情的 神之事工，并不是启示的本身。再者，严格地说，默示也不是接受有关启示的事情。可是在记录启示以前，那个将要成为记录内容的启示不可能没有口述。因此在议论记录上的灵感以前，先要考察口述上的灵感（默示）。再者，考察口述的启示当然要论到有关启示的事情上。

最先传达特别启示的器皿人物，圣经证明他们口述的教训已经得到了默示。这个证明成了确实的方法而绝没有模糊。

#### 1) 先知的使命

旧约圣经中一贯的教训，是因为先知们能够说出 神的话，这个范围唯有当 神的话临到他们的时候（何 1: 1；摩 1: 3；弥 1: 2；玛 1: 1）。指为先知的希伯来文“拿比易”（אֵיבֵן）意味着代言者，这不但意味着一般的代言人，而是远超于人的 神之代言人。无论在任何时刻，先知绝不认为是以自己的权威来发言。他们最先知道自己成为先知，不是出于自己的选择而是回应 神的呼召，也有的先知在踌躇中不得不顺从了那个呼召。所以先知们有的时候会按着 神的命令来说话，有的时候也会沉默。

#### 2) 先知者的工作

按着代表决定先知者工作的经文（申 18: 18）来看，先知只不过是单

纯地被委任传达 神的信息者。与其说 神对先知说了话，不如说是藉着先知来说话。 神将自己的话放在先知口中，先知只不过按着那话说出而已(赛 5: 16, 59: 21; 民 23: 8)。这就如亚伦将摩西的话传达给法老时的任务那样(出 7: 1)，先知只能把从 神所领受的话正确地说出来，其他的话是不能说的。

### 3) 先知者的意识

先知们意识到 神对自己所说的话，甚至意识到 神将他的话语放在自己口中的事实(民 23: 5; 申 18: 18; 耶 1: 9 等)。这种意识非常的强，能指出 神说话的时间和场所，并能区别 神向他们说话的时候和不说话的时候(赛 16: 13-14; 耶 3: 6, 13: 3, 26: 1, 27: 1, 33: 1, 34: 1; 结 3: 16, 8: 1, 12: 8)。因此，他们敏感地区别出 神对自己的启示和他们自己心灵深处的感受(民 16: 28, 24: 13; 王上 12: 33; 尼 6: 8)。对没有被 神差遣的假先知们随意地发言，会受到严厉的指责(耶 14: 14, 23: 16、26, 29: 9; 结 13: 2-3、6)。他们知道自己是按着 神的要求在传达 神的话，而不是在传自己的话(耶 20: 7-9; 结 3: 4 以下; 摩 3: 8; 拿 1: 2)。从这些事实中可以反证施来马赫的见解，说先知们是受到自己欲望的冲动而说出了话。

### 4) 预言的辞式

先知们介绍自己预言时使用的辞式，显示出他们的信息是从 神的默示而来。因此，他们向着证言意识到自己预言默示的事实。这类辞式虽有各种样式，但大体上采取了“耶和華说”、“耶和華的话临到我说”、“主耶和華的灵降在我身上”等形式，如此的表现在旧约中有三千八百余回。“这是耶和華说的”在以赛亚书中就反复地表现出 80 余回。

约翰·卫斯理辩明说：圣经可能由恶人或天使、善人或天使记录下来的，不然的话，必定是靠着 神而记录下来的。但是，这不可能由恶人或天使来记录下来，因为这是将它们的灵魂向着地狱的永刑来定罪；但也不可能是由善人或天使来记录下来，因为他们自己不可能说：“主如此地说”。所以，圣经必定是靠着 神记录下来的。

### 5) 对于自己信息的不理解

从先知有时对自己所传的信息不理解其中意思的事实，可以看出不是从外界而来，也不是从他们的意识中发生的。但以理虽然传达了委任于他的事实，但是他自己不明白其中的意思(但 12: 8-9)。彼得也说过，众先知也详细地寻求考察，来得到比较更明确的理解(彼前 1: 10-11)。

### 6) 靠着圣灵应许的指导得到的

使徒们的默示是比较内在的，从继承的观点上来看，先知们似乎有所不同，好象没有明显的超自然的性质。即新约启示的关键人物，比较旧约的启示进入了更深的“敬虔的奥秘”中。圣灵的工作常以消极的方式来保护他们免于误解，但是在新约启示人物的教导中，也指示包含了默示事实的意义。

基督应许在使徒们的教导和传道中给予圣灵的指引（太 10：19-20；可 13：11；路 12：11-12，21：14-15；约 14：26，15：26，16：13）。

再者，在使徒行传中多次看到他们教导“圣灵充满”的话语（4：8，13：9 等），使徒们证言自己有圣灵的引导。他们将自己所传的话语，不论是历史的事实或义务的事实，都认为是正确的事实而无一点怀疑。这的确是特殊的现象，因为大部分喜爱精密和真实的历史家们，在面对着详细的论点上，普遍都会对其真实性的确信显出薄弱。事实上使徒保罗对于自己所传的福音，因为感到非常的正确和权威，所以认为如果有人所传的与他不一样，即是天使也要受咒诅（加 1：8）。再者，使徒们意识到自己的话是 神的话语，是富有权威性的（林前 2：4、13；帖前 2：13）。同时，他们将自己的命令和主的命令作出区别，在他们的信息中防止了在 神的要素中混合人的要素（林前 7：10、12、40）。

## 2、启示记录的默示

圣灵的指导不是单单局限于口述的话语，而是延伸到成文的话语中，这当然也期待着演绎的方式。如果 神认为口述教训的灵感（默示）需要在当代的圣经作者中，同样地，为了以后历代人们，启示的记录给予灵感（默示）的指导。 神将自己特别启示的话语，不会委任于多有误述危险的人之遗传，而是在本质上值得信任的记录或准备。因此，本来赐给和教导话语的圣灵，在成文的过程中也会有所工作。那么，在圣经中是以何种样式表示出

神果真给予圣经作者们圣灵的指导。

### 1) 命令记录下 神的话语

旧约的作者们常常得到将 神的话语记录下来的命令（出 17：14，34：27；民 33：2；赛 8：1，30：8；耶 25：13，30：2，36：2，27 章-32 章；结 24：1 以下；但 12：4；哈 2：2）。不是意图某些预言是用口述，而是计划将其记录和默考。在这样的状况下预言的辞式，当然是有关成文的话语（耶 36：27、32；结 26 章-27 章，31 章-32 章，39 章）。把 神的话语记录下来命令的本身，虽然不能直接证明灵感（默示），但是 神自己却指示了愿意将信息保存下来。

### 2) 从人的主体过渡到 神的主体

从各种预言的记录中，可以看到不是从人的主体中突然过渡到 神的主体，使两者为一；而是以 神的主体压倒人的主体之形态，即预言的记录开始时，将 神以第三人称来称呼；在没有变转的表示下过渡到第一人称，隐没了人的作者；而以 神为作者来直接论述（赛 10：12-13；何 4：1-5，6：1-4；弥 1：3-6；亚 9：4-6，12：8-9）。这是在预言的著述中证示了 神的工作有压倒性的事实。

### 3) 预言记录了 神的权威

某些圣句明示了先知的预言与 神的话语有着同等的权威，耶利米书中的话语与耶和华话语等同视之（36：10-11），以赛亚将自己的成文预言说成是耶和华的书（34：16）。

#### 4) 旧约圣经的引用

基督与使徒们常常引用旧约的圣经，表示相信那些是正确无误的权威书。

他们称那些是“嘿 可拉非”（η γραφή=圣经）（或者是适用于圣经单一句子的名词。可 12：10；路 4：21；约 19：36）、或者是“嗨 可拉非易”（αι γραφαι=经书）（在强调圣经由几个部分构成的事实时使用了这个名词。路 4：27；罗 1：2）、或者是“希艾拉 可兰马提”（ιερα γραμματα=这圣经，提后 3：15）。在引用中基督和使徒们的观点如下：

（1）肯定圣经文书为权威书。他们认为圣经是 神计划的表现，认定引用圣经来终结一切的辩论。例如在约翰福音 10 章 35 节中，基督引用旧约的圣经是非常的鲜明。他指称全部的圣经为“律法”，宣称这些都不能废弃，肯定圣经为最高的法庭。藉着基督的这个宣言就可以相信圣经的任何句节都有着不可抗拒的权威。“因此，在这里我们所拥有的圣经，是完全无缺最强权威的断言。圣经肯定地将真实的事实，说成是‘这是不可废弃的。’”

（Warfield: “The Inspiration and Authority of the Bible” 1951, pp. 139-140）再者，有关基督与犹太人反对者的辩论，华腓德如此说：“基督在各处与他们的辩论，都是引用圣经作为最终的结论。因为这是完全无缺的权威。基督与他们毫无疑问地引用了圣经中的每个部分、每个要素、与其最根本的原理以及最随意的短文，并其表现及形式。”（Op. cit.,p. 140）

（2）圣经被认为是由一位基本作者单一体的产物。再者：

（一）这基本的作者被认为是 神或者圣灵，“ 神说”（太 15：4）、“ 神既在古时藉着先知……晓谕列祖”（来 1：1）、“圣灵有话说”（来 3：7）。希伯来书的作者在引用圣经时，通常在基本上说出了作者（来 1：5 以下，3：7，4：3，5：6，7：21，8：5、8，10：15-16）。引用的旧约经文，不论是 神说的或是人说的，只要是引用了圣经中的某个部分，都被肯定为

神的话语。这个事实是 神藉着旧约说的全部的话。因此旧约全部肯定地证示了正确无误。

（二）使用了各样的辞式，“记着说”（太 4：4；约 6：45）或者是“经上说”（罗 4：3；加 4：30）或者是指出了作者的人名（太 15：7，24：15）。这种辞式与“ 神说”有着同等的意义。其原因是，这种辞式在如下例文中大部分是 神直接的发言或者是与其他的辞式交替使用着来介绍 神直接的发言（罗 9：15-17；加 3：8）。换言之，连没有指出是 神或圣灵的辞式也明确地包含在基本作者之内。

（三）保罗虽然是以普通的方式论及圣经，但有时也将圣经人格化看成与 神为同一的存在，即他将“圣经说”或者是在此类似的辞式下介绍 神

自己的言行，将 神与圣经等同视之（罗 9：17，11：2；加 3：8、22，4：30；提前 5：18）。这是圣经唯有被确认为默示（灵感）的 神的话语时才会有事情。

### 5) 直接的断言

(1) 有多处经文明确地断言旧约的记录有着 神的权威（太 5：18；路 16：17、29、31；罗 15：4；彼前 1：10-12；提后 3：16；彼后 1：19、21）。

提后 3 章 16 节最为奇特“圣经都是 神所默示的，……教导人学义。”按原文是：“怕撒 可拉非 提奥普纽斯托司 卡易 俄非利末司=πασα γραφη θεόπνευστος και όφελιμος ……”，前记的英文修订译本(Revised Version)的注解，或作“凡 神所默示的圣经……，都是有益的。”第一译文是受到修订译文委员会的特仁赤(Trench)大监督和沃滋华斯(Wordsworth)监督以及其他人的指示，比第二译文更为优胜。第二译文被许多学者反对，认为是不可容忍的误译。在批评家中某些人拒绝这种翻译是虚伪的批评。第一种译文是比较自然和通常的解释，更积极地主张圣经的灵感。再者，在文法上没有任何论据强要抛弃这种解释。这个句子中最重要的话是“ 神所默示的(θεόπνευστος)”这句话，在原文中意味着“藉着 神将生气吹入”(God-breathed)。正如华腓德博士所指出的，这句话的意思不是将人的起源的作品藉着 神吹入了生气，而是意味着 神的作品由 神吹入了生气。其意义是“ 神呼了气”、“全能者将创造的生气吹了进去”、“ 神所赐予的”。在希腊文中将作品说是 神的起源，没有比这种主张更强烈的用语了。(Boettner: “Studies in Theology”, 1947, p. 21)

[注] 华腓德认为：即使接纳第二种译文，在强调教导圣经的默示（灵感）上也不会有什么差异。他说：“这个宣言关于正确的句文，有着若干意见的差异。是要译成‘凡圣经’呢？或是译成‘圣经都是’呢？或者是‘凡圣经（都是）是 神所默示的，（因此）……都是有益的’呢？或者是‘凡 神所默示的（所有）圣经，……都是有益的’？毋庸置疑地两个问题虽然都很有兴趣，但对于我们现在所注意的事件都是平庸的。保罗回顾已经所陈述过的圣经，想在追加下定断语的时候，其重要性不在于论及的是分配的每个部分，或者是论及到集合的整体。论圣经的每个部分是 神所默示的，或者是全部圣经都是 神所默示的，在有关的重要事件中都是一样的。在论到圣经的每个部分或者是全部都受到 神的默示所以有益，或者是凡 神所默示的圣经在每个部分或全部中都是有益的，没有什么很大的差别。在这两种境况中，都是宣告圣经为 神起源的而拥有价值。两种境况都是断定圣经的全部构造都是从 神起源。从整体上来看，似乎可以赞成的构文是：“ 神所默示的每句圣经，……都是有益的。”在这种境况中，使徒所断言的圣经每个章节（‘圣经’在如此分配地使用时，正是意味着圣经的章节）是 神创造的、感动的产物，这是因为从 神而起源，并且为了所有的神圣目的，所以拥有了最高的价值。”(B.B. Warfield: “Inspiration and Authority of the Bible”, pp. 133-134)。

在这第二种的译文中，这节的开头虽然可以译成“凡 神所默示的圣经”，但绝不

可以理解成尚有不是 神所默示的圣经，只是圣经的每个部分都是 神所默示的，所以表现出来的意义都是有益的。“圣经的每个部分确实地都是由默示而成的，其人生有机的总和构成了生活的部分，这生死的真理，似乎有迥然不同的含意。”(Ellicott)这是从俄利根和其他的教父们以及阿尔富德、胡特(Alford, Huther)等近代的注释家们多数所采纳的解释。

前记保罗的陈述和彼后 1 章 21 节彼得所说的话语，引起我们非常的注意，即“因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动说出 神的话来。”“圣经在别的地方也指全部的圣经是预言。”在这里的经文可以认为彼得所说的“预言”是指全部旧约说的(Warfield, Op. cit.,p. 135)。华腓德说：“如同提后 3 章 16 节那样，在这里断定圣经是直接地由 神起源的。可是在这里并不是单纯地断定有了 神起源的，并且含有着更深的意义。在这里让我们更进一步地理解到 神使圣经产生的方法。其方法是：人是“从 神领受说话”的器皿；更特别地是藉着圣灵为人们所做的工作。那个工作被描写成感动……。因此，从 神领受说话的人在这里被 神举起，宣告藉着他的能力引导他达到所选择的目标。因此，在圣灵的工作下他们所说的话是圣灵的而不是他们的。”(Warfield, Op. cit.,pp. 136-137)

(2) 新约启示的器皿人物，在他们的著作中也不乏主张得到灵感的文句。他们在自己的著作中意识到圣灵的指导，他们直接地断定其著作有着与 神一样的权威(林前 7: 40; 林后 13: 2-3; 西 4: 16; 帖前 2: 13; 帖后 3: 14)。彼得将保罗的书信放在与旧约文书同等的水平上(彼后 3: 15-16)。再者，保罗自己在林前 14 章 37 节中说道：“若有人以为自己是先知或是属灵的，就该知道我所写给你们的是主的命令。”使徒约翰在自己的著作，启示录的末尾中，严重地警告说：“我向一切听见这书上预言的作见证，若有人在这预言上加添什么， 神必将写在这书上的灾祸加在他身上；这书上的预言，若有人删去什么， 神必从这书上所写的生命树和圣城，删去他的分。”(启 22: 18-19)这不能不说这位大使徒的肯定证据，是将自己的著作超越在人的作品之上。

新约圣经的作者们主张自己的记录是受到完全的默示，他们将其放在与旧约圣经同等的水平上，藉着前述的各处经文中已经得到了确证。连今日的圣经批评家们，不论是哪个学派，即便是否认这种主张，也要无可避免地肯定记录下来的这个事实。

#### 6) 非使徒作者们的著作

马可、路加、希伯来、雅各、犹大等非使徒作者的作品，藉着使徒的裁可和权威介绍给教会成为灵感的书。希伯来书与雅各书和犹大书一起，由 12 使徒中某些人尚生存的时候出面，在没有人反对之下而通过。帕皮亚斯说马可从彼得所听的记忆而记录下来的。非使徒作品的各卷书，也都很早就被使徒所设立的监督教会接纳。这些事实充足地证明各卷书被使徒们肯定

为灵感书。保罗在提摩太前书 5 章 18 节中，引用了申命记 25 章 4 节和路加福音 10 章 7 节的话语：“因为经上記着说：‘牛在场上踹谷的时候，不可笼住它的嘴。’又说：‘工人得工价是应当的。’”这岂不是在使徒时代保罗生存的时候，非使徒的作者路加的著作已经被肯定为圣经的证据吗？异能的恩赐在五旬节时，赋予了使徒以外其他很多的人，预言在使徒的时代并不是稀罕的恩赐。因此，默示在教会的主要领导以外也临到其他的人物岂不是有其盖然性吗？可是口述的发言也有这样默示的实例（徒 11：28，21：9-10），成文的发言拥有这种默示的实例应该被看成是非常自然的。

### 7) 神的有机的默示教理

藉着上述较长的圣经证明，使我们能够作出结论：圣经是透过人的器皿而默示出来的书。因此，加尔文说：“圣经正是由 神吹气、透过人的器皿传给了我们”（要义 1 卷 7 章 5 节），圣经的作者们，是将得到的默示记录成值得信赖的文书之（1 卷 6 章 3 节）书记（4 卷 8 章 9 节）。他们是圣灵的器皿，将圣经记录下来。圣经是“ 神活着的话语本身，似乎从这里听到的是从天上传下来的”（1 卷 7 章 1 节）。“因此，我们对 神应有崇敬，对 神的话语也当如此。因为这是从 神而来，没有掺杂任何的人为。”（提后 3：16 注释）按照这个宣言，圣经完全是从 神而来，如同他在其它的地方所强调的那样，在这里“与我们说话的是 神，并不是将会死的人。”（彼后 1：20 注释）圣经是得到 神默示的 神话语之记录。

可是，圣经是“由 神吹气，藉着人的器皿传给我们”的事实，这将 神的默示形成了有机的性质。 神在圣经作者的里面，以存有的法则以及调和的有机方式来工作。 神要某些人写下历史，要某些人记录下诗篇，要某些人展开未来的事情，选择某些人来教导教理。各人都是 神的器皿，在自己的领域中毫无错误，各自显明出某些特色。这种“有机的默示”在下一节《默示的方式》题目之下来续论。

## 3、圣经全部的默示

在上文中，特别举论到“圣经都是 神所默示的”（提后 3：16）这句话，暗示了默示扩展到全部的圣经。就是采取了第二译文的“凡 神所默示的圣经”，这也毫无疑问地论及到默示遍布了全部的圣经。在这以外圣经的其他各处经文，也表示了默示同等地扩展到圣经的全部。

### 1、圣经全书的默示

“圣经都是”或“凡圣经”，在这里首先意味着圣经全书。律法书和历史书、诗篇和先知书、福音和书信都是在圣灵的指导之下所著成，都是同等地拥有 神的权威的“嘿 可拉非”（圣经）。保罗的书信与旧约的文书被配置在同一的水平上，构成了圣经的一部分（彼后 3：15-16）。从 25 卷的旧约文书中引用到新约的引用文，任凭何人来评价，最低限度也会认为包含了

多少的历史性之默示。耶稣与使徒将其视为圣经的一部分，将那些明确地归于神的权威。再者，在新约中收集了旧约各书卷集合的引用文，都能证明同一的论点，提出拥有同等的权威。（罗 3：10-18；来 1：5-13，2：12-13）

## 2) 圣经内容的默示

用更正确的话来陈述时，圣经的证明，不但是圣经全书的默示，而且其全部内容也是默示的。查尔士·贺智在《默示同等地扩张到圣经所有的部分》的题目之下说道：“首先这意味着圣经所有的各卷得到默示。各卷与其所教导的都是无误的。其次是意味着默示扩张到各卷所有的内容中。这不但限于道德的和宗教的真理，并扩展到科学的、历史的或地理的事实之陈述。其重要的明确性——即不限于只包含在教理事件中的事实。这是任何圣经作者都能够断言扩张到每件事物中的。”（Charles Hodre, *Op. cit.*, pp. 163）

贺智将上述圣经全书和全部内容默示的几点证明，列出如下几项：

(1) 这种默示的观念是圣经的作者包含在神器皿的命题之下或必然的归结。如果接着已经说过的那样，他们所断言的就是神所断言的圣经默示观。他们的断言必定是没有谬误。

(2) 我们的主坦率地说：“经上的话是不能废的。”圣经是不会有谬误的（约 10：35）。

(3) 基督和他的使徒们说到圣经所有的部分或者是全书都是神的话语。他们没有将律法、先知书、圣录的权威作出区别。他们将五经、历史书、诗篇、先知书同等地认为是神的话语来引用。

(4) 基督和新约的作者们，提到旧约记录的所有层次之事实都是确实无误的。不但是教义的事实或历史的重大事实以及比较看为不甚重要的附属事实，都要如孩童般单纯和信任地来论述。

(5) 这种默示的观念是神要某些人来写历史、某些人来写诗篇、某些人对未来的事作出开展、某些人被拣选来教导教义，这些圣经的观念都包含在圣经的本身里。所有的人同等地为神的器皿，人们在他自身的领域中没有错误。（*Op. cit.*, pp. 163-164）

## 3) 完全默示的教理

贺智如同上述那样，证明了圣经全书和扩展到全内容的默示陈述以后，又在《圣经默示扩展到文字中》的题目之下例举了几项证明，接下去他说：“上述的教理被认为是完全的默示（*plenary inspiration*），完全与部分是对立的。这种教会的教理，不认为默示的圣经局限于某些部分，这是肯定了所有的书卷都适用于圣洁的正典。这个教理否定了圣洁的作者们只得到部分的默示，不论是有关的教理或事实，他们所教导的都充分地断定得到了默示（*Op. cit.*, P. 165）。

## 4、文字的默示

默示如果扩展到圣经的全书和全部内容,进而会延及到圣经的单词——即文字中。为什么呢?因为圣经的全书和全部内容都是以文字构成的。如果圣经所使用的文字不当,那么全书和全内容的思想表现和思想报导就会有错误,这如何能说是默示的产物呢?所以就如前项所言的,陈述了圣经全书和全部内容的默示证明以后,就着手于单词默示的证明。参考贺智证明的要点,作出如下证明的略述:

### 1) 旧约的自证

五经常提到 神逐字的传达,在 神与摩西一问一答式的对话中,没有单词是不可能的(出 3: 4, 4: 6)。藉着“耶和华对摩西说”的这种辞式来介绍成文的信息,如没有单词是不可能表现出来的(出 5: 1, 7: 1, 8: 1, 10: 1, 12: 1; 利 1: 1, 4: 1, 6: 1、24, 7: 22、28, 8: 1, 11: 1等)。先知们意识到自己的著述和所传达的言辞,是按着 神原本的话语(耶 1: 9; 结 3: 4、10-11)。因为著述的言语是由单词所构成的。

### 2) 使徒的教训和引用经文的 神的权威

使徒们的教训是藉着圣灵的指导而发言(太 10: 20; 林前 2: 13),两者是成文的,所以每句都拥有 神的权威。再者,在引用旧约经文的时候,称谓是 神的话语(太 15: 4; 徒 4: 25)。这含意其文字也有默示。特别是希伯来书在引用旧约的各处经文时,说成是 神或是圣灵的话(来 1: 5 节以下, 2: 11-13, 3: 7, 4: 4-5、7, 8: 8, 10: 15-17)。

### 3) 辩论时以一个单字为基础

耶稣和保罗在辩论时,引用了旧约中三处所使用的词的数位,就是约翰福音 10 章 35 节的“神”(多数),马太福音 22 章 34-45 节的“主”(位格),加拉太书 3 章 16 节的“子孙”(单数),作为辩论的基础而前进。辩论最终的结果,是以一个单字的位格、单数和复数为基础。在此以外的马可福音 12 章 26 节:“我是亚伯拉罕的 神、以撒的 神、雅各的 神。”的动词的时态为辩论的依据。在这些辩论中,他们肯定圣经分布的各词也是得到默示而没有错误。读者们也显示出明确的证据分参了自己的确信。如果没有这种认定和确信,他们不可能认为自己的辩论可以作出结论。

### 4) 基督奇特的证言

前项中引证的约翰福音 10 章 35 节,基督将其辩论放在“神”(复数)单词的基础上,然后以“经上的话是不能废的”为依据,这种奇特的证言,如同直接断定了圣经文字的默示,是没有什么两样的。

比较更特别的基督证言,是在马太福音 5 章 18 节“我实在告诉你们,就是到天地都废去了,律法的一点一画也不能废去,都要成全”的话。在 17 节中可以看到基督论到旧约的经卷。在新约中指称旧约经卷特性的名称,犹太人通常的用语是“律法和先知”。诸如类似的名称是“摩西和先知”,在新约中使用了 12 次。还有一次将旧约的经卷称作“摩西的律法、先知的书、和诗篇上所记的。”(路 24: 44)在其他的时候将全部的旧约单纯地称作“律

法”。例如基督在引用五经以外的经文时，有时也称作“律法”（约 10: 34）。因此，基督在马太福音 5 章 18 节中论及的“律法”，应该是指着旧约全书整体说的。再者，他积极地断言了旧约全书最细微的部分也是完全无缺的。在这里他所教导的不但是文字的灵感连字母也都得到了灵感，“点”在希伯来文字母中，是一个最小的“要得”（׃），“画”是区别希伯来字母中的一个极小线。基督宣告了圣经中每一个字都是如此的完全。

基督在其他的时候，也以类似的表现，指称了自己不成文的话语（太 24: 35）。那是强调自己的话语有永远的权柄和威严的真理。可是在这里对旧约的书卷使用了类似的表现，这表明旧约的书卷与自己的话语，有同等的地位。

反对者说：这里的句子并不是在教导文字默示的教理。因为接下来的，是在否定旧约的经节，基督在这里引用了旧约以后，开始将自己的权威放在更高的水平之上。基督主张自己和自己的话拥有崇高的权威虽是事实，但是他在这句话和以下的话语中，没有显示出与旧约发生冲突，反而更公正谨慎地作出了支持的释义。基督在马太福音 5 章中有六处提到“你们听见有吩咐古人的话说……，你们听见有话说，只是我告诉你们”。可是，他没有说过“经上记着说”，而是“听见有吩咐古人的话说”。因为，这不是指直接引用的圣经。他所反对的不是旧约的话语，而是反对文士和法利赛人传统的、诡辩的解释。（R. Laird Harris: “Inspiration and Canonicity of the Bible” Grand Rapids, 1957, pp. 46-61）

### 5) 字面显出来的字义

如果精密地来考查圣经本文，就会发现其用语所要表现出来的思想是最恰当的，这不能不说是灵感的文字而有的结果和奇观。“细微的批评发现文字的衣裳所表现的思想，确实证明了是非常的恰当；所有的圣经释义都放在神智慧启示的基础上，使其外面的形态成为值得信赖的内面的实质之媒介。”（Strong, Op. cit., I, p. 216）即使自由思想的学者们，也会从圣经字面上显示出来的奇观而感到惊奇，或是说“这是圣灵的言语”（Rothe），或者说“这是天界法庭的文体”。（Oetinger）

### 6) 逐字默示的教理

查尔士·贺智作了圣经文字默示的证明，并作了部分的完全默示之证明；但没有作过个别独立的教理证明。他其实没有说过逐字的默示。可是为了更强烈地表现圣经全部是一神绝对真理的意思，后来使用了“逐字默示”（verbal inspiration）或“逐字完全默示”（verbal plenary inspiration）的语句。那是认为圣经用语的选择，完全在于神的管辖之下，而不会掺杂人的谬误，这是说圣经完全是神的话语。

常会听到诡辩者批评说：逐字默示的教理是基础于少数孤立的经文上。可是藉着上述引用的证据，谁都可以看出绝不是少数孤立的经文。华腓德对于此点说道：“有关逐字默示教理的主题，圣经的作者们谨慎地将确认的教

理放在广大的基础上。这是圣经神学的产物。如果人们真的质问……，圣经的本身是如何教导的呢？果真如此……，他们必定会得出逐字默示的教理。”

（“The Inspiration and Authority of the Bible”，p. 179）

逐字默示的教理如上所述，加上了坚实的圣经之证明，有相当巩固的推论之证明。默示为了将 神启示的思想正确地传达而设计，如果文字未能正确地来使用，就不能表现出正确的思想。“思想是在文字里，这两者是不能分开的。祭司、祭祀、代赎物、补偿、和睦祭，藉着血得到洁净的这些话，如果没有 神的权威，体现出教理的这些话将不会拥有 神的权威。”

（Charles Hodge, Op. cit., p. 164）思想与文字不可分地连在一起，通常单词的变动意味着思想的变动。因此，圣经的“无误是 神必定会自己选择单词。”

（Lorraine Boettner: “Studies in Theology”，p. 12）“思想必定会采取形式用言辞来表现。如果能有默示，必定会用与思想相同的单词来表达，使用语将传达的观念成为生动的媒介。”（James Orr: “Revelation and Inspiration”，p. 209）

## 第 2 节 圣经默示的方式、范围和定义

在上述圣经默示证明所包含的论据光照之下，我们可以来讨论圣经默示的方式、范围和定义。这可以从圣经默示内在的强度和外延的范围以及其真正的意义上得到解答。这种讨论虽然会检讨有关圣经默示的各种理论，但还是以圣经的论据来作取舍。

### 1、默示的方式

随着默示方式的如何，将会决定默示内在的强度。

#### 1) 机械的默示

某些人虽然认为：逐字的默示必定会导致意味着机械的默示，但这却不是事实。相信圣灵的指导，必定会联贯到用语的选择上，因为这是完全可能，其指导的方式反而不是机械式的工作。

机械的默示观（或称口授论）是 神要圣经的作者，做单纯的记录员，神口授而后者记录，人只不过成为圣灵话语通过的管道。按这种见解，作者的心理生活进入了停止状态，他们对于记录的内容或形式没有任何贡献。代表这种理论的一个人胡克（Hooker, “Works”，2: 383）说道：“他们（圣经作者）没有将自己本人的话说出来或记录下来，而是按着圣灵放在他们口中的一个音节一个音节地接受下来。”

这种理论在相信逐字默示的信者中，虽然不断地加以反对，但还是成为他们偏狭或固执的代名词。这是为了轻易地取得胜利，做了稻草人来发动攻

击的一种谋略。的确，要承认的是，在 17 世纪中的某些路德宗和改革宗的神学者们，使用了拥有这种风味见解的表现。可是，没有一个信仰告白书裁可或认定这种机械的默示观。《瑞士协和信经》（Formula Consensus Helvetica, 1675）的表现，虽然达到最接近机械的默示观，但其信条只被他所出生的瑞士的几个村落所认定，而且在他的下一代就被排除。相当数的改革宗神学者们，在早期是否采纳了机械的默示观尚是疑问，而现在的改革宗神学者们普遍地采纳有机的默示观。这种见解绝不是改革宗神学承认的教理。再者，这种见解因随着圣经作者文体的不同和对同一事件中报导差异的事实受到反驳。

## 2) 直观的默示

按这种理论，默示是所有的人在某种程度上，对真理洞察力提高的发展。对于在世俗真理的理解上，产出了哲学或艺术的伟大著述，而对于在道德和宗教事件的理解上，竟然产出了圣经。这种洞察力是属于自己的，无需神特别的感化或只靠着非人格神内在的工作，就会有这种理解的作用。

这种理论在性质上，有些与伯拉纠主义中的人与神的独立以及理性论的见解有所联系，或者是与泛神论的人观所认为的，将人所有的投入在里面，独自在无意识中与最高知性的显现有所交通。英国的莫列尔（Morell）和纽曼（F. W. Newman），美国的提奥多·帕克（Theodore Parker）是这种理论的代表者。

这种理论的弱点是显著的。

(1) 在所有道德和宗教的事件中，人们对真理的洞察力因罪被弱化，若没有超自然智慧的指路，不但自己会犯下谬误，也必定会将别人引向谬误。

(2) 道德的、宗教的真理将不会有客观的实际，而将成为纯粹主观的私意事件。

(3) 否定了有位格的神，人将成为宇宙最高的智力。若无有位格的神，默示只会成为纯粹自然事实的比喻。

## 3) 动力的默示（光照的默示）

这种理论认为：记录下来的圣经没有默示而记录者却有默示，认为这种默示在每个信者的光照（illumination）和程度上虽有不同，但种类却是一样。

“动力的默示”（dynamical inspiration）这个名词，虽然有时会被我们指称谓“有机的默示”来使用，（Cf, Girardeau: “Discussions of Theol. Questions”, p. 295）但在这里却是指受到施来马赫的教训而起源的默示观。这种理论拒绝了圣经文书产出时的圣灵工作——即产出目的工作之观念，代用的是作者们一般的灵感和照明的观念。圣经各卷的作者们在耶稣的周围活动（施来马赫没有将旧约放进思考），生活中的圣人们在启示的境域里，从其周围的环境中，得到其性格、思想、言行、圣别的感化，这感化自然对其著作有影响。换言之，耶稣以自己的人格，感化与他在一起的人们就是灵感，在其人格感化之下著作的圣经文书，有其灵气在其中。这种灵感与信者们一

般的灵之照明和本质并没有什么不同，只是在程度上不同而已，其领域比知性界更偏重的是趋向于道德界。

这种默示观按其他的学者们认为适用于圣经的全部，这是说灵的照明包含了本来的强化信者们宗教的知觉和提升。可是灵感只不过使圣经的作者，拥有充分的、正常的能力而已，不能传达超过其才能或其理解以上客观的真理。这种灵感虽然投入了圣经所有的部分，但却不是同等的份量，一方面圣经虽然是包含了最高的真理，另一方面却是有谬误而不完全。圣经不是神的话语而是包含了神的话语。

这种理论在性质上是与将人的力量和神的力量协同的亚米念主义有所联系，但与基督教所包含的明显之几种要素“位格神的感化、圣灵的超然工作、基督为中心的圣经”之直观默示论不同。在德国的多乐讷(Dorner)、施来马赫、尼安德(Neander)、陀尔路克(Tholuck)、克来默(Cremer)，法国的撒巴帖(Sabatier)、歌代(Godet)，英国的克利智(Coleridge)、罗伯逊(F. W. Robertson)、麦俄斯(Frederick.W. H. Myers)、法拉尔(Farrar)、马提纽(Martineau)，美国的克拉克(J. E. Clarke)、克尔提斯(Curtis)、赖德(Ladd)、罗宾逊(E. G. Robinson)等采取了这种见解。

这种见解没有将有关默示的圣经论据作出公平的处理，剥夺了圣经的超然性并破坏了其无误性。圣经的作者们虽然会有确实的圣灵的照明，但只有照明，不可能传达新的真理，因为这不能防止落入谬误。照明不是与真理的传达有关系，而是对于已经启示的真理之理解有关。当诗人说到：“求你开我的眼睛，使我看你律法中的奇妙”(诗 119: 18)时，这个祷告是为了祈求得到照明。保罗说：“我们所领受的，并不是世上的灵，乃是从神来的灵，叫我们能知道神开恩赐给我们的事。”(林前 2: 12)照明虽然会伴随或包含在默示之内，但藉着彼前 1 章 11 节就可以知道，并不总是如此。

#### 4) 有机的默示

圣经所显出的方式是有机的方式。“有机的默示”(organic inspiration) 这个名词虽然有时与“动力的默示”名词交替着使用，但这却不是正确的用法。“有机的”意思并不是神将圣经的作者以机械的方式(好象执笔人随意在书写)来使用，不是将要记录的单词吹进他们的耳中，唯独强调感动了其内在存有的法则与调和的有机方式的事实。圣经的默示不是无生命的机械过程，而是神感动了圣经的作者，有机地使用了他们的性格、感情、才能、文化、修养、用语、文体。圣经本身将有机的默示显示出以下的几点要点：

**(1) 人之要素的参与** 默示是在神的要素中，有了人的要素之参与，协力调和产生了圣经的话语。在这个过程中，圣经作者们的本身，明示了神的力量是根本，而人的力量是在第二个层次，他们不是圣经信息的创作者，而是接受者和公布者而已。神启迪了他们的心灵，鼓舞他们写下著作，在他们著述的活动中制约了罪的影响，指导他们用语的选择和思想的表现。因此，他们所说的和记录下来的，并不能看成是他们的作品，而要承认完全是

神的作品。

**(2) 文化和背景** 圣经的作者们有时也会将他们所要记录的事物，作好事先搜集的工作（路 1: 1-4）。撒母耳记、列王记、历代志的作者们，时而言及自己的文源。先知们的信息通常是按历史的情况来作决定，而新约的书信有着时机的性质。诗篇的作者们多是唱出了自己的体验、罪过与赦免（诗 32 篇、51 篇）、环境的危险和恩典的拯救（诗 46 篇、118 篇）等。圣经虽然有许多如此文源的引用和背景的反映，但一切的活动都是在神的指导和能力之下，人们只不过是作出了从属的努力。

**(3) 文体和用语** 圣经的各作者有着各自的文体，先知们的威严和诗人们的诗意，以及历史家们普通的散文。以赛亚书是纯粹的希伯来文，而但以理书却部分地掺合了亚兰文和富有色彩的希伯来文，伴随着保罗的是辩证的文体，而约翰使用的却是单纯的用语。作者们在自己作品的文体和用语中，显示出他们停留其个人的和时代的痕迹。

**(4) 各得其所** 圣灵使用圣经的作者，使他们的人格毫无压抑地按着所赋予的事工各得其所。他赋予他们资质，指导他们给予他们著作的默示。“默示的观念包含在神的动因里，随着各人不同的性格来使用。一种类型的人物是用来写历史，另一种类型是用来写诗篇，还有一些类型是被选来叙述教义（虽然某些作者被重叠地来使用）。再者，我们不要忘记，他们身后的先知者们，透过他们全部的生涯，在神旨意的管制之下，给予他们信息所需要的才能、教育、经历作准备。”（L. B. Boettner: “Studies in Theology”, pp. 23-24）

## 2、默示的范围

圣经默示外延范围的问题又将如何呢？有如下理论的回答：

### 1) 思想 的默示

某种理论认为：圣经的思想虽然有了神的默示，却是穿上了衣服的文字，是人的作者们在神没有任何的指导下所做的选择。说这种话的人，是为了应付否定完全默示的教理，而想用减其一半来维持下去。思想没有文字是可以的，而思想也可以比文字在先。所以，认为只有思想也是可以得到默示的。

“可是，认为没有文字的思想就能得到默示是不合理的，因为这将是不可思议的事情。”（Berkhof）正如基拉底俄所评论的那样：“正确的思想不可能与言语分离。文字在主观和客观上是思想的乘坐者，当我们正确而明白地思想时，正是用文字在思想。因此，给予了思想，就是给予了文字。”（Girardeau, Op. cit., p. 324 f）

俄尔博士是提到“完全默示”比“逐字默示”更多的人士，较比提到“逐字默示”更多地提到“完全默示”的人士，但他却承认后者的名称表现出来

的是真实而重要的观念，即“反对启示和默示，只注意到思想和观念，竟将观念穿上衣服的语言——那些神圣的执笔者们放任他们在没有恩助心力的理论上。”他又说：“思想必然是要成为文字的形式来表现，如果有默示，就必定会伴随着思想进入到文字中形成了表现，藉着用语成为传达观念的媒介。”(Op. cit.,p. 209) 斯特朗教授虽然倡言默示并不是文字的，但他反而主张说：“被使用的文字，本质上没有容许任何形式的谬误，进到圣经中……，无论何时，在观念的传达或相当材料的指示上，似乎得不到正确和充足的发展时，神圣的作者们就会在选择文字的本身中得到指导。”(A. H. Strong: “Systematic Theology”, vol. I, p. 216) 这岂不是在否定文字默示的同时，又无法漠视其重要性而掉转脚步，想要作出肯定者的发言吗？正如我们所看到的那样，圣经的本身清楚地在教导文字的默示。

## 2) 部分的默示

还有一说认为圣经某些部分有默示，某些部分没有默示。在 18 世纪的自然神论和理性论的感化下，懈怠的默示观得到热烈的宣传，因此在神学界和教会中被随时接纳。乐·克尔烈 (Le Clerc=起初是改革宗的神学者，后来在阿姆斯特丹成为阿米念主义的教授) 否定圣经中许多历史部分的默示，他认为使徒们的默示，是一种灵的启蒙和灵魂心力强化的解除，先知们的默示，只局限于在得到默示的时候。

从乐·克尔烈开始，提到默示以及讲论默示程度的神学者们也不乏其人。他们认为：圣经中教义的部分，因为包含了作者们未曾晓得的根本真理，所以是得到了完全的默示；而历史部分因为包含了作者非根本性知识的真理，这些会受到错误和不正确的损伤，所以只得到了部分的默示。

受到更前卫的理性论感化的其他人们认为：不能保证防止圣经的作者，在各种历史的、年代的、考古学的、科学上的错误，唯独在道德和属灵的事件上，得到了特别属灵的启蒙指导，提供了值得相信的证言。这是因为对超自然有偏见而只承认部分的默示。在主张圣经部分默示说的人们中之意见也不一致，某些人认为是在教义上，某些人认为是在新约中，某些人认为是在耶稣的话语中，还有些人认为只局限于登山宝训中。因此，这种理论的结局包含了将圣经全部抛弃的危险性。

有着低劣默示观的人们，或者说：“圣经中包含了 神的话语”，将圣经默示的范围在包含中缩小。在印度“流淌着的金沙”河里，虽然包含了金沙，但要决定出金与沙之间的相对比例却是很难的。如果圣经中只不过是包含了 神的话语，那么，某些要素是 神的话语、某些要素是人的话语之决定，就要靠着高等批评的怜悯或依靠个人意见的慈悲，同时，默示的部分也不过局限于极少部分而已。自由主义者们爱用金矿比喻的结局，是将默示的 神的话语之圣经，只局限于某些部分中的一种表现。

可是，这种将圣经默示的范围缩小递减式的路程，却没有找到适当的停止点，终于导致了将默示的个所，在圣经中的任何地方都无法得到确定。事

实的确是如此，某些批评家们得出的结论，认为圣经作者们的默示只不过是与莎士比亚、米尔顿、泰尼森等诗人们的灵感相同。

### 3) 完全逐字默示

为了对抗思想默示和部分默示缓慢的默示观，而表示出来的圣经默示，不但是包含了圣经中的每个部分，甚至同等地扩展到文字中。圣经的这种表示在前节中，已经充分地考察了完全默示和逐字默示的圣经之证明。因此，圣经所表示出来的圣经默示外延的范围，是完全的默示和逐字的默示。

“完全默示”是“圣灵充分和充足的感化扩展到圣经所有的部分中，作成使圣经是从 神而来之权威的启示结果，那些启示虽然是透过人们的心灵和意志，但在严谨的意义上，反而意味着是 神的话语。”“逐字默示”是“神圣的作者们受到 神感化的环绕，不但是在一般的思想上，也扩展到他们所使用的文字中，结果使 神的启示意图在作者的思想里，能以毫无错误而正确地得以传达。从作者们说出 神所说出来的话语之意义上，意味着他们是 神的器皿。”(Boettner: “Studies in Theology”, p. 11) 在前节中，正如在“逐字默示”大纲之下所说的那样，“逐字默示”的观念包含在“完全默示”的观念之内，而以后有了作为个别的名称。因此，这两者实际上是同意语，联合起来可以称作“完全逐字默示”也很合宜。

## 3、默示的定义

圣经默示的定义在上文中，或是采取坦率、或是采取含义的各种形式显示出来。最为正确的圣经的定义，也以三种形式显明出来。有关默示的方式是以有机的默示，有关其范围是述说了完全默示和逐字默示。在这里介绍这三种定义的模范述说，以综合的评论作出结论。

路易士·伯克富是以“有机的默示”来解说默示的方式，他认为： 神将圣经的作者，“按其所有地使用他们的性格和品德、天赋和才能、教育和修养、语汇和语法以及其文体，并且光照他们的内心，鼓舞他们著述，在他们著述的活动中制约罪恶的影响，指导他们单词的选择和思想的表现。”

(Louis Berkhof: “Reformed Dogmatics, Introduction”, 1932, p. 159)

查尔士·贺智对有关圣经的完全默示说道：“有关这个主题成了教会共同的教义，认为默示是某些被拣选的人，在圣灵（在他们的心中）的感化之下，成为传达 神无误的心意和意志的器皿。当他们在说话的时候，意味着他们是在说 神的话，因此而成为 神的器皿。”“默示扩展到圣经所有的部分”，“圣经的默示扩展到单词中”，“以上提示的见解，被认为是完全默示的教义”(Charles Hodge, Op. cit., pp. 154, 163-165)，这是包含了逐字的完全默示的定义。

A·A·贺智以自问自答的方式说道：“‘完全默示’意味着什么呢？那是为了达到目的充分而充足的 神的感化，在这个境域里达到的目的。圣经

每个部分记录下来事实和教义，思想和文字的表现是完全无误的。因此，圣经虽然是透过人们的心灵、心情、想象、良心、意志等走向我们，但在严谨的意义上，这是“神的话语。”（A. A. Hodge, *Op. cit.*, p. 66）这可以说是兼备了完全、逐字、有机三种意义上的完全默示之定义。

A·A·贺智又单独地作出逐字默示的教义：“‘逐字默示’的语句意味着什么呢？这意味伴随着圣经作者的记录，在他们思想的本身，同样也得到某种的“神之感化，扩展到表现于他们思想的言语中。其果效在他们本来亲笔所写原本的用语中，作出了正确无误的传达，与“神所意图表现的思想完全一致，是“神给予我们的启示。”（A. A. Hodge, *Op. cit.*, pp. 66-67）

华腓德说道：“教会对圣经完全默示的教义是：圣经中所有的要素，包括了神秘或理性可以发现的事物，以及信仰和实践、历史和科学的事件，伴随着思想和单词，不是部分而是完全地得到默示的教义。”（Warfield: “The Inspiration and Authority of the Bible”, p. 113）这是包含了逐字默示的、完全默示的美好定义。

1831年，在日内瓦神学院（Oratoire, Geneva）的系统神学教授L·卡吾仙（L. Gaussen）的著作（“Theopneusty, or The Plenary Inspiration of the Holy Scriptures”, 1830, p. 310）中，显示出来的默示定义，被广泛接纳为正统保守的定义。按照他说，默示是“神的灵降临在古时候的圣经作者们身上，这是无法言喻的能力，他们所使用的单词也得到指引，他们从所有的谬误和所有的省略中，都得到保守。”这不但包含了逐字的默示，也是强调主张完全默示的定义。默示的确是“无法说明”的力量。这的确是圣灵发挥出来的力量，这种能力如何工作，我们却无法正确地知晓，这只局限于圣经的作者们。这是将其他“神圣的”书籍，排除在非默示的书以外，而且超越了所有的教会和教会的会议，以及信经和教师们的最终权威。这是在根本上的指引，就是圣灵在写字所需要的材料和选择的用语上作了监督，最终使作者从所有的谬误和省略中得到保守。因此，我们从圣经中得到逐字默示的“神之话语”。

上文谈到各种定义中的有机、完全、逐字的三要素。被认为是最完全的定义是A·A·贺智的定义。我们不想再提出与他类似的、更圆满的新的定义。但是，盼望不要忘记圣经默示的定义，总是要留意所包含的这三种要素。

### 第3节 对默示教义的异议

但是有人提出了各种异议，反对这种达到绝对高度的有机默示、完全默示、逐字默示的圣经默示观。其中虽然有些异议，因着岁月的流逝而弱化和消失，但是挥舞着笔锋的批评者也不在少数。在此选出其中主要的几点，按着顺序来讨论，是在辩护圣经默示的真实性上，不可或缺的步骤。

## 1、被指摘为循环论法

我们对于圣经默示的证明，因为是从圣经本身引出来的，所以被指摘为循环的论法，就是：我们认为圣经是真实的，所以从其中接纳了有关默示的证言，自认为圣经得到了默示；所以就认为是真实的。

### 1) 辩论的容许

这种辩论，在作为辩证论时，是可以得到容许的。我们为了辩论上的方便，在开始的时候，可以将圣经中的诸书，纯粹地看成是人的作品。可是，那些书卷是已经得到了高等道德论证的作品，因此，可以推想为全然可靠的。然后，我们藉着这些书卷，从基督和使徒们严谨的见解中，指证出旧约的默示。继而，我们可以指出使徒和他们的话语和文字中，所主张的 神的权威。综上所述，作出的结论是：全部圣经必定看成是默示的书。

如果用更简明的方式来辩论的话：第一，可以按照通常历史的方式，证明基督已经复活的奇迹，因此证明了他的神性。第二，他神性的位格认证旧约是 神的话语，将使徒们引向真理，并亲口应许和成全了赐圣灵给新约正典作者们，这些都能成为圣经默示的证明。

### 2) 自证的适法性

这种路线的辩论有巴讷曼、培顿、华腓德、范·俄斯特济等所使用，这不是如某些人所主张的那样真是不法的、循环的形式。换言之，这是圣经将有关自身的性质，提出来作适切的自证。常借用地质学者们探测的化石与圣经之间重要的差异作比喻，就是化石因为本身不能说话，而圣经也是如此。漠视圣经的自证是不正当的，如同在法庭中漠视被告人的自我证言是不可以的，因此，不可漠视圣经的自我证言。耶稣显示出自己是道成肉身的 神话语之证言时；对于那些对抗耶稣的异议，耶稣不认为自己的证言是不法的。（约 8：13 以下）

人们在社会的生活中，按着循环的法则来生活也是常事。当我能够完全相信某人，肯定他的时候，即使有人告发他的骄傲和不正直，但我也要毫不犹豫地接受他为自己所要作的自我证言。基拉底俄（Girardeau）适度地评论说：“假若我们辩论 神宣告自己是真实的，那么 神就是真实的。在这里 神的真实，要用他的真实来证明，这难道是不法的循环论法吗？当无神论者说：‘你认为 神真实的存在，只是推想而已’时，我们可以作出如下的回答：‘是的，所有有知觉的人，都是如此地推想。’”（Op. cit., P. 297）

藉着启示可以看到救赎的过程，全部是在有神的世界中，藉着 神的创始和推进来实现的，那个启示的证言也只能依靠 神自己。因此，有关 神特别启示记录的证言，事实上在其记录（圣经）的本身中就可以发现。基督虽然指出施洗约翰是自己的先锋，说明旧约先知的预言（太 11：10），但事实上从其份量来查看，施洗约翰或其他先知都是基督的使者，就是他们所说有关基督的证言，结果都是由基督来自证。因此，我们将有关圣经灵感的

预言，到圣经中去寻找，就不可能成为批评的理由。

## 2、否认是耶稣的教训

近代某些自由主义争论家们认为，使徒们虽然确信旧约诸书是在默示之下记录下来的，但耶稣却没有参与在他们的信念中，因此而否认默示的教理。即他们将否认默示的教理诉求于耶稣的身上，然后再来反对使徒们。他们认为使徒们认定圣经拥有 神的性格，是因为受到当时犹太人思想的参与，而基督的创作力却是从那里脱离，给我们介绍了新的自由之路。理查德·罗特说：“我们有关旧约的、教会的、教义的默示教理，事实上不可能诉求于救赎主本身，而只能毫无怀疑地诉求于使徒的权威，因为救赎主在这件事上是采取了中立的态度。”（Richard Rothe: “Zur Dogmatik”, p. 177）再者，他对基督确认圣经默示的表现经文（太 19: 4-5; 约 10: 35; 太 5: 18, 22: 43）作讲解时，费尽心机地将那些表现作出了曲解和遮掩。

可是，无论是谁，只要正常地来考察前面列出来的问题经文，都无法隐藏基督认定的圣经拥有 神的权威的事实。再者，因为批评家们已经承认了使徒们的教导，是已经相信了圣经的完全默示，这些事实更强化了圣经的默示观。华腓德说道：“理查德·罗特错误地想将基督对有关旧约的教理与使徒们分开。我们的主肯定是在讲论百姓们的圣经，他与他的使徒们怀着同样性质和神性的根本概念来讲说。”“象罗特这样锋利的争论家，当然……在他对使徒教理的讲解上，会以独具的目光来减少他们的权威，并为了因自己的拒绝所必有的结果，以迂回曲折的表现使自己不至于失败。可是，即使他不能接纳这个教理，但因为这是使徒们的教理，所以明确地不会失败。”（B. B. Warfield: “The Inspiration and Authority of the Bible”, London, 1951, pp. 177, 179, 183）

不但如此，如上所记，试图想在耶稣和使徒之间找出区别，是绝对的谬误，其结局不是失去了 神的话，就是失去了耶稣。我们如果不藉着使徒们的证言就不可能认识耶稣，如果不信任使徒，就是封锁了自己的进路，这会对耶稣的教训什么也不能发现。再者，他将使徒们看成是信实的证人，却将引领他们进入一切真理的圣灵，与应许他们的耶稣之间引发了冲突。

## 3、断言只适用于最初的原本

如上所述，默示的教理是只适用于圣经最初的原本，因此，就有人轻率地断言，认为今日其原本已经流失不复存在，那么默示的问题纯粹是学术上的性质，没有实际上的价值了。如此，我们的手中只剩下不完全的抄本，那么最初原本的默示对我们又能有什么价值呢？他们的这种观点，将圣经的全部内容造成了不确实的印象，让人会有不再推崇圣经是 神的权威书的感觉。

如此，我们将不再提出圣经原本无误的默示，而只能提出对现存圣经在一般性上的认定作为满足。可是，这种断言所作出的印象和提案，绝不会有实际的效果，只不过是一种掩饰而已。

### 1) 变异的微差

为了后代人们的福利，曾周密地指导过圣经作者的圣灵，在圣经的保存上，同样地可期待其留意和保守。因此，改革宗的神学者们总是主张 神特别的护理必定能保守圣经。再者，今天的圣经在历史中，即使有些变异，但还是赞成这种主张。今天新约的希腊文抄本有 4 千以上，这以外的武加大抄本有 6 千，其他的拉丁文译本有 1 千，因此，圣经实际上要在几个世纪里流失是不可能的。肯扬说道：“新约的抄本以及那些古代的译本，教会中伟大的著述家们引用过的、甚有疑问的新约经文的经节，其原本肯定是被那些古代的权威们实际确认过、被保存在各处。这是世界其它任何古代的书藉都无法来作比较的。”（Kenyon: “Our Bible and the Manuscripts”, p. 11）

在频繁的誊写过程中，使本文中发生了误字和变异文也是事实，而且数量也确实地相当不少。可是，内斯勒（Nestle）说出在新约中有 15 万的变异文，并附言其中的二十分之十九是没有真正的权威，剩下的 7 千 5 百变异文中的二十分之十九并不能变更圣经的意思。摩西·司徒俄特（Moses Stuart）指摘说：残余的所有变异文中约 95% 是英文文字论中的“安纳尔”（honour）这个单词拼音中的有（u）的字母，是应该包含呢？还是不应该？大体上都是类似此等程度上的意义而已。按内斯勒认为：与圣经意义有关系的变异文约有 375 处，其中还有一些是不甚重要的。我们虽然承认变异文的临在，但也要将摩西·司徒俄特的话铭记在心：“有一些是特殊的句节或在表现的意义上，有所变更或省略了单词和语句，采取集合了全体的变异文来看时，并没有变更了一个教义，也没有除去一个教训，更没有一件重要的事实有所不同。”（“Inspiration of the Scriptures”, p. 114）因着这些变异文的存在所产生的推论，并不能使逐字默示的教理失去了实用的价值。只不过使今天的我们，比较难以认出哪个抄本是 神提示的话语。比较除了少数和不甚重要的变异文以外，我们确实拥有了逐字默示的 神的话语。不但如此“今天最优秀的希伯来文、希腊文学者们断言道：大体上在 1000 个字中的 999 个本来的文字意义，我们都能积极地来掌握或合理地来确信。抄录者是那样正确地来誊写，而翻译者是那样信实地作成了这个工作。”因此，今天正在读经的人们“摆在面前的，正是 神为了达成所有实在的目的，所赐给先知和使徒们的话语。”（Boettner, Op. cit., p. 14）

### 2) 水中的桥梁

圣经的原稿（autographa）已流失而不复出，所看到的只是包含着变异的抄本，但无需从圣经无误的默示中，退到一般的可信性里。范泰尔博士在这个观点上促求要慎思明辩并使用了非常适度的比喻。某地江水泛滥漫过山脚，掩盖了架设的桥面时，从表面上来看，看不到江水中的桥梁。当人们踏

着桥面趟过江水的时候，脚背肯定地是浸在水中。可是，如果没有了那座桥，肯定是过不了那条江。正是因为那座桥在水中成了坚实的道路，行人只要走在两寸深的水面，就能安全地到达彼岸。如果抛弃了圣经默示的无误，只满足于一般可信性的建议，就好象趟过江水的人们，认为只要脚浸在水中，就不需要提及到是否有桥梁。若默示原本就有误，圣经还需要人的解释来补充。那样，就连一般性的可信性也要崩毁了。（Comelius Van Til: “Introduction to Systematic Theology”, Ch. XII）

#### 4、批评圣经的现象是矛盾的

在历史批评的感化之下，使用其他的方法来反对默示的教理，即认为圣经的现象和默示的教理有所矛盾。虽然要承认圣经的本身在教导默示，但考察包含了各种谬误的圣经特殊的现象，就要采取能够说明这种现象的默示教理。圣经在现代圣经批评的“确认的结果”，认为包含了不调和的陈述和说明，这就是片面地认为包含了“被证明了的谬误”。

这种辩论虽然不是全部否认了默示，但却弱化了其性质，缩小了其范围。在这种可有可无程度中的下滑方式，结局是巧妙地颠覆了圣经默示的权威。如果圣经中确实地存在着谬误，那将会毫无疑问地将默示的基督教的教理破坏净尽。这种辩论不是谦虚地接受圣经本身所教导有关的默示的教义，代替的是将自己看成是自命的裁判员，以自己的批评和意见来作出反对。

##### 1) 难题的大量解决

圣经中的确存在的事实是用我们现在的知识，尚有无法完全说明的要素。我们对于“希伯来语”和“希腊语”的知识不是完全的，这是导致不能完全说明的一个重要原因。圣经中虽然有很多的常用语，但也有很多词汇是只出现了一两次，这在很多优秀的学者之间，对其词意的正确意义，也时有意见相异之处。

可是，随着圣经的研究和考古学的、历史学的发现，直到几十年前，还被怀疑论者和无神论者认为是谬误而讥笑的难题大量地得到解决。在前一个世纪或前两个世纪之前，否认圣经可信性的人们，很有自信地例举出“被证明了的谬误”，但是今天已经没有人再提起。如同一个世纪之前的魏耳豪森学派那样，以及得到名气的杜平根批评学派，今天能值得记住的，只不过是拥有历史兴趣的事实而已。这些事实与流行的圣经批评学派所谓的“确认的结果”并不一致，对于这些认为必然会包含了谬误的想象，还是需要我们来警惕。

##### 2) 剩余的难题也不妨碍

圣经中被指摘为谬误的现象没有全数地得到解决，还剩下一些有待解决。可是，这些所谓剩下来的谬误，几乎全是些无关紧要的，与根本上的教义和历史的事件毫无妨碍。再者，即使一些轻微的问题，如果能得到更大的

光照，让真象可以显明，那么大部分的疑问将会如幽灵般地消失。随着各种知识逐渐地进步，有充分的根据相信，这些问题都能得以解决。

再者，不需等到将否定或弱化圣经默示教理中，所指摘出来的谬误都如数地作出解决后，再来确固默示教义的立场。所提出来的难题，并不能构成理由推倒圣经所教导的明确的默示教义。三位一体、神的护理、道成肉身等所有的教义虽然都包含着难题，但不会因着这些就放弃了圣经所教导的明确的真理。有些科学的原理对于现在的难题虽然不能解决，但不会因此就否定了那些原理。我们始终铭记着华腓德博士的陈述，即：“当某些命题证明的证据，在未被驳倒前，为了对抗所提出来的异议，全部都是从对其真实性的异议目录中筛选出来的，然后转移到可以调节的难题目录中，是谓逻辑的固定原则。”（Warfield: “Revelation and Inspiration” 1927, p. 174）

范泰尔博士关于这个问题，也以类似上述方式的解释说道：“我们关于圣经的教理，是包含在基督教有神论的体系里。基督教有神论体系的本身，是有‘难题’的。人们如果在这个体系中，以非基督教思想的假定作为出发点，就会遇上很难克服的难题。可是，当我们深思熟虑后，如果不采取基督教有神论的立场时，得出的结果，同样会得不到合理的解释。因着这些理由，即使我们不能理解包含基督教有神论立场的所有的广泛之方式，但对其执着而不会有不安的态度，进而对其真实性会有更深的确信。圣经本身现象的难题和我们将圣经与外界的现象来作解释时，所遇见的难题也相类似。我们虽然不主张：我们能将所有的难题都能解决，但这其中的大多数已经得到了解决。毋庸置疑的是，将来有更多的会得到解决，但是，我们也并不期待全数都能在今生得到解决，反而我们会以更大的信心来依靠圣经，否则，除了偶然以外就得不到什么了。”（Op, cit., Ch. XII）在这些难题中“有些是为了激励我们永久探究和信仰的训练。”（Strong: “Systematic Theology”, Vol. I. P. 222）

另有一位名士说道：“在物质界的宇宙中，我们心中趋向的结论是：认为设计的证据是那样的多、那样的广、那样的奇妙，因此，心中的理智会告诉我们有一位造成者。可是，我们反而会在这里或那里发现一些奇怪的事物。我们在现在的知识状态中，的确无法充分地说明，为什么创造了蛇、蚊子、疟疾菌等的事实。但这些无法阻止我们相信世界中有一位理智的、慈善的创造主。正是如此，基督徒无法能将圣经中的细节与所有的细节作出调和，但也不能抛弃有着充分默示的圣经的信仰。”（Boettner: “Studies in Theology”, p. 29）

例举被指摘出来的圣经谬误的要素，试图在下一章中《圣经的无误》的题目之下来解明。其解明虽然只不过是举论了一些重要的实例，但对于缓和研究者们的疑惑会有所帮助。



## 第 6 章 圣经的无误

### 第 1 节 一般的评论

#### 1、评论的意图

圣经默示的结果是无误。在圣灵感动和管辖之下的口述并记录成的经典没有谬误是理所当然的事情。所以，圣经的默示，其含义是圣经的无误。因此，圣经完全逐字默示的定义，总是指向默示无误的目标。在前章 2 节 3 项中例举出逐字默示的定义，我们尚记得是道出了这个目标的事实。其中查尔士·贺智的定义是：“默示是 神所拣选的一些人，为了无误地传达 神的心意和意志，成为圣灵感化（在他们心中）的器皿。” A·A·贺智在定义完全默示时，说道：“在这种境况里，达到的目的是在圣经的每个部分所记录的事实和教义，在思想和文字的表现中是完全无误的。”卡吾仙在定义完全默示的定义时，也认为：默示使圣经的作者们“为了从所有的谬误和所有的省略中，都得到保全。”

圣经果然是在思想、表现、记录方面，因为得到 神的默示，在世界中成为无比正确的经典。理解其内容的话语和其意图的意义（平易的事实陈述、比喻、熟语、诗意等）时，从创世记到启示录都没有谬误。再者，包含其事实的、教义的、伦理的所有陈述是值得信赖的。圣经虽然尚有许多的话语没有说出来，但是在已经说出来的话语中，按着其意图都是真实的。

可是，在批评家们眼目中的圣经，竟然充满了谬误，而无法看成是默示的产物。因此，在前一节的末尾，举论了他们认为圣经现象中所谓的谬误作为重要的依据，来反对或制裁圣经默示的教义。在其文脉中，我们认为所谓的谬误，只不过是解释上的难题，进而主张那些存在绝不能使圣经默示教义的基础得以崩毁，结论是那些难题逐渐地得以解决和减少。现在，在这一节中，我们将圣经现象中出现的所谓谬误，藉着正确的解释来解除这些难题。用具体的例证来证明这些并不是真正谬误的同时，并补强前节的结论来促使教会对圣经无误性的再认识。

#### 2、教会的教理

圣经的无误性是基督教会从自古以来所传承的重要教义。这种见解在希腊的正教会、罗马的天主教会、抗罗宗各教会的的所有的重要信经中表现出来。罗马的天主教会和抗罗宗的教会在有关圣经明了性的重要问题上意见有所不同，前者否认教会通常的会员有解释圣经的资格，而后者却认为可以。可

是，其成文的“话语”在其陈述的事实、教义、伦理中是否值得完全的信任呢？这个问题在本质上它们却是调和的。

可是，这个教义似乎被看成是最近新提出来的，被过于贬低，更感到慨叹的是现今的基督教界的现状，竟然试图抛弃这个教义。“这个教理有时会被努力地描写成最近的成长物，这是在 1942 年为了辩护《奥本肯定书》（Auburn Affirmation）的美国北长老会人士的论点。”（R. Laird Harris: “Inspiration and Canonicity of the Bible”, Grand Rapids, 1957, p. 72）1894 年美国的北长老会纽约协和神学院的教授布瑞格斯（C. A. Briggs），在将要开始审问异端的时期，他的同工腓利·沙夫（Philip Schaff）记录说：“文字的默示和无误的理论，不是宗教改革者们的主张。”再者，布瑞格斯辩称：“韦斯敏斯德信条没有教导过这个教理”。还有，其后的巴特将这个教理，似乎说成是在宗教改革以后，才发明出来的。（Karl Barth: “Doctrine of the Word of God”, 1936, pp. 126, f., 128）

### 1) 宗教改革的主张

路德和加尔文时常主张，没有《韦斯敏斯德标准文书》所采取的圣经观。路德没有将雅各书、犹大书、希伯来书和启示录，放在与其他新约书信的同等水平上，对于有关的圣经范围与一般的见解有所不同，几乎看成是旁经。可是对于有关圣经的性质，他的见解并非如此，他所接纳的圣经书卷（除了以上言及的 4 卷以外，全旧约和全新约的书卷）都认为是 神的话语。马尔可士·柳从路德的著作中收集的证据，明示他是完全地相信逐字的默示。（Marcus Reu: “Luther and the Scriptures”, 1944）路德引用了奥古斯丁对于圣经的观点说：“作者中的任何人，都坚定地相信在记录中没有任何的错误。”进而他又宣称：圣经的全部要归属于圣灵，因此，不可能有谬误。（“Works”, St. Louis ed., XIX., p. 305; Erlangen ed., XXXVII., p. II and XXXVIII., p.33）

论到加尔文，他接纳全部的圣经是 神无误的话语，连一点近乎否认的证据都无法找出来。某些人想从加尔文的著作，特别是在他的《福音的调和》中，努力地想从圣经的构造中，发现出承认有人的谬误存在的事实。（J. Cramer, Op. cit., pp. 114-116; A. H. Strong: “Systematic Theology”, 1907, Vol. 1. p. 217; Dunlop Moore: “The Presbyterian and Reformed Review”, 1983, p. 60）赖易坡特（Leipoldt: “Geschichte des N. T. Kanons”, II, 1908, p. 149）说：“在根本上加尔文是固执于逐字默示的旧教理，他健全的历史意识随时引导他，得以从教理的束缚中突围而出是个事实。在《福音书的调和》（1555）中，加尔文虽然认为显示出来的文字不甚神圣，但他在这里比马丁·简尼滋（Martin Chemnitz）更为自由地发挥。可是在其他的境况中，加尔文再次归结于所引用的逐字默示的教理中。他将四福音全数归依于类似的权威（虽然他与路德和慈运理，都认为约翰福音在全部福音的考察中是最为优美的）。”

可是华腓德认为：这种企图是对加尔文努力要显示出圣经的构造是没有

谬误的一种愚钝误解的结果。举例说，他在解释“传道者们”（福音书的作者）或“圣灵的”目的时，不是想按着年代详细地来记录，而是为了提示出事物的一般本质，并说明在时间次序的记录中不会容许人的错误。因为这些不是意图报导时间的次序。所以，他断定在这一点上，不能算是错误。再者，他曾暗示过“谬误”的马太福音 27 章 9 节，认为可能就是 23 章 35 节的插入。但他没有指着原本的本文，而是指着抄本的本文说的（这是参考上文 Dunlop Moore 的论文 61-62p 中，得到的坚实之证实）。事实上加尔文断定 神所赐的圣经不但从所有的谬误中隔开，而且在他圣经观详细的处理中，绝不会承认有这类的谬误。（B. B. Warfield: “Calvin and Augustine”, pp. 64-65）

按布仁纳的见解认为：路德不是把圣经看得重要，而是把包含在其中结论的基督看为重要。可是，他又宣称：“加尔文已经离开了路德，向着逐字默示的教理在移动；他的圣经教理纯粹是传统的、形式的、权威主义的而已，除此之外并没有其他的圣经原理。（Emil Brunner: “Christian Doctrine of God”, 1950, p. 111）布仁纳在此至少宣称逐字默示是抗罗宗教会和其信经所作出的教导，是与华腓德相同而与布瑞格斯相反的。

## 2) 《韦斯敏斯德信条》的立场

在 18 世纪以前，圣经是 神的话语，进而是值得完全可信任的。这在被称谓基督徒的人群中，是普遍的信仰和毋庸置疑的事实。可是，信徒全数未能参与这种圣经观也是事实。现代神体一位论（Unitarianism）的先驱者苏西尼派（Fausto Socinus, 1539-1604）创始的意见认为：圣经的默示只局限于信仰和行为的事件中，继而某些亚米念主义者也采纳了这种意见。晚近，在《韦斯敏斯德信条》中，例举了旧约和新约的书卷以后，又附加了“这些书都是出于 神的默示，为信仰与生活的准则。”（1 章 2 节）因此，又有人主张，在这里是混合了的见解。

这种主张在缺乏释义的支援时，又缺乏了历史的支援。这种陈述在信条中赋予的不是默示的定义，而是定义圣经的部分。这种陈述使用的定义，不是指默示而是指圣经。信条中所断定的是所有的圣经都是出于默示，是“信仰与生活的准则”。继而 1960 年，由乐·克尔列（Le Clerc）所采纳，从法语翻译出《关于圣经默示的 5 书信》的出版，直到《韦斯敏斯德标准文书》完成以后，在大英帝国的神学者之间未能容忍这种主张。韦斯敏斯德神学者们的这种见解如果公明的话，他们将称“旧约和新约所有的书卷”以及“成文的 神之话语”和其原文中的圣经，都是“直接藉着 神而得到默示”。因此，是“无误的真理和有 神的权威”，以及“基督徒在其话语中，不论启示了什么，因着（在其中说话的） 神本身的权威，都会相信是真实的。”他们确是没有明言过这些。（拙译《真正的基督教》p. 168-170）

华腓德将布瑞格斯认为的《韦斯敏斯德信条》没有教导过无误和逐字默示的辩论作了明确的检讨。再者，以前文末尾所表示出来的类似之内证，明

白地确认了标准文书的立场是逐字无误的。华腓德又从卓越的韦斯敏斯德神学者们遗留的文书中，清楚地引证了圣经不可能会有错误的文句。其中的理查德·坎培尔 (Richard Capel) 说：本来对圣经的作者们“赋予了无误的灵”，“是不会有错误的”。理查德·巴克斯特(Richard Baxter)说：“在其中是没有谬误和矛盾的，只不过是某些抄本和保存者、誊写者、印刷者或翻译者中，存在的笔误。”(B. B. Warfield: “The Westminster Assembly and Its Work”, 1931, pp. 261-333)

### 3) 初代教会的见解

一个世纪之前的 W·散德 (W·Sanday)，在他的《便吞讲义的“默示”》(Bampton Lecture on “Inspiration”, 1901) 第 1 章中，考察了初代教会，特别是主后二百年以后的著作家们的圣经观。他虽不是教导教会教义的人，但却因受到事实的压力，而承认从初代的教父所传承的“对普遍默示教理的证言”，认为“几乎是可以增加到任何的限度”。因此，某些可以进展到描写成指向“逐字的”的默示。“这种观念不是试验的、或者是渐进的，几乎都是从起初而来。”散德对于初代教父们相信逐字默示的事实，发表了这种心不情愿的证言。

相信圣经完全的灵感和无误，可以例举出很多初代的陈述。《克利门的第一书信》(“The First Epistle of Clement”)是在接近一世纪末时记录下来的：“留意看圣经！那是圣灵真实的发言。”(Ch. 45) 坡律甲的弟子爱任纽在第 2 世纪的后半期，主张基督徒们明确的知识时，写道：“圣经是 神的话语和圣灵所说的话，都是完全的。”(Irenaeus: “Against Heresies”, II, p. 28) 同时期的俄利根断言：福音的著作是圣灵与传道者们的同工。因此，他们不可能有记忆上的过失、谬误或虚伪(太 16: 12; 约 3: 18 释义)。四世纪的巴西流说道：“所有的圣经都是由 神的灵感而写成的，所有的人可以按着疾病的情况，从这个共同的储藏所采取灵药。”(Edwin Davies: “Germs from the Fathers”, p. 370) 五世纪的奥古斯丁，确言他在书籍中，唯有对正典书卷最为崇敬和尊重，因此而服从。“确信圣经的作者，所记录的没有任何错误。”(“Epistle to Jerome”, 82, 3)

布仁纳也承认这个教理是古代的，“逐字默示的教理，在基督教以前的犹太教中已广为人知，……大概又被保罗和其他的使徒们所采取。”(Ibid. p. 170) 他又说到这种教理(他所轻蔑的)是犹太教的遗产，被使徒们所接纳，由强有力的初代教会所承认，直到俄利根和奥古斯丁的时代，他们在这千年之间建立起寓意的解释模型。这种教理已经丧失了有神学上的实际要素(虽然在理论上还没有遗失)，只适应了那个黑暗的时代。这个教理从宗教改革时期复兴，在教会兴盛的三个世纪里得以持续，直到高等批评兴起。这个教理藉着 19 世纪的大宣教运动，弘布于外国成为教会的确信；这个教理在 19 世纪后期被学者们否认，在 20 世纪受到平信徒和教职者们的排斥。这种严肃的教义，存在于教会有能力的时期，而在堕落的时期遗失。布仁纳至少在

讲到默示教理的历史是正确的,为何使他对如此丰富的属灵能力和幸福的历史教义不爱惜呢?再者,蔑视圣经的无误,把圣经的无误看成近年的新发明,这种自由主义者的观点是需要反省的。认识了这是教会历史中的教义,对此态度是否应该改正呢?

### 3、无误的必要性

为了实际的目的,说圣经在实质上是真实的,不是已经很充足了吗?为什么又要在正统的圣经观上,加上无误的思想,这岂不是公然地将立场陷于困境吗?可是,我们所说圣经的无误性,是圣经本身的主张,这是因为圣经的内容和主张融合的原因。再者,圣经的根本作者 神使圣经无误,这乃是无误的根本原因。

华腓德说:“我们要明白我们的立场,圣经内面展示的特征,如果能够放弃新约有充足默示的主张,那么指向救恩的指路者是不能信赖的。再者,另一方面,基督教的敌对者们一心想从宝贵的生命话语中,发掘出谬误来宣告为虚伪,但是他们所有的努力已证实为完全徒劳,而圣经在我们面前已经证明了是从 神而来。因此,圣经本身公开证实了自己的立场,那些批评反而使圣经所主张的立场更加确固。逐字默示教义的主张,既然得到了教会的认可,那些作者奇妙的经历,也证明了他们是稳健和正直的人,这表示了他们的主张是真实的。”“我认为这样爱着我们,以人的言辞形式将他的旨意赐给我们,都是神授的。所有的陈述都是无误的,以至于其中的片言只语都是

神赐给我们的,我们怎能不以感谢来终结呢!我倒不认为没有这样的默示,就辩称不会有基督教,即使没有默示,我们还是会有基督教的。人们也会藉着听到的真理得以觉悟、得以称义、得以成圣、得着荣耀。我们即使没有圣经,也可以藉着历史来证明我们的信仰是真实的,并且在 神的保护和看顾之下成长,透过真理而得到救恩。可是,我们是否会被某些观点和疑惑所牺牲?是否会被某些类似谬误以及持续不断的不良宣传所迷惑?流向那些(都是谎言的)收容所呢!因此,让我们看一下人们迫切的需要,所有失去了无误的指路者的人们,他们为了自己发明了无误的教会,甚至是无误的教皇。启示如果不能无误地传达,只不过是半启示;如果不能无误地记录,也不过是半启示而已。在盲目状态中的异教徒,因为没有记录的启示,他们的结局可以作为我们的鉴戒。因此,我们要因这默示的话语来称颂 神!他使我们将圣经始终看为宝贵、敬爱、尊重,使我们一切的生活和思想,都能以圣经来作为准则!因此,我们能使我们的脚步找到安全之路,使我们的灵魂能找到安稳之所。”(B. B. Warfield: “Inspiration and Authority of the Bible”, London, 1951, pp. 441-442)

### 4、只是难题, 不是谬误

我们在前章中的结尾部分，对于圣经完全默示的教义受到的批评是，认为圣经中有很多谬误的现象和矛盾。对此作出的答辩是：圣经中虽然是有难题，但是没有“证明的谬误”。我们引用华腓德的辩明认为：证明某些特别命题的证据不能作出反驳时，提出来的异议转移到难题是合乎逻辑的原则。现在我们在这里延长前记的答辩，引用华腓德延长的辩明，为了证明圣经完全逐字默示的圣经自证，在圣经中找不到值得反驳之“证明的错误”。华腓德说：“我们如果从默示的圣经教理中出发，我们就会将那些现象与否定这个教理问题的现象比较，结果会发现，可以抗拒这个教理的现象一个也没有。原因是这个教理，是由教理教师的圣经作者们，藉着一大群人的证明，将其可信性充分地证明出来，再推荐给我们。可是，我们如果从单纯收集的现象中出发，独自与圣经的陈述作出关联的分类，然后再从这些分类推理，这将使我们如同某些前人所发生的那样，就会遇上某些难以理解的要素。就会牵强附会地将自己引到知识的破灭地步，使自己成了一个无知而不安的人。因此，要接近这个圣经教理，说明这个教理，就得抛弃那种教理，才能使我们能够进取。我们掌握了这个圣经教理，其价值使整个反对学派的‘难题’和‘证明的谬误’藉着无法区别、难予根绝的无能，得出公正的例证。”“那么我们要问：批评学已经声明过的主张，论到与逐字默示不一致的圣经现象又该如何呢？我们的回答是：我们要以新约教理的名义来接受挑战，我们要求那些有关的信证物在挑战面前，没有任何的信证物可以站立得住。在神赐给他教会的圣经之中，尚没有显示出一样谬误可以得到证明。再者，批评的学徒们随着研究的进步，已经是处在继续排除难题的过程中。终究，他们会知道那个老旧的《圣经谬误的目录》连一片也不能掩盖在那个将要死去的、争论的裸体上。”（“Revelation and Inspiration”， pp. 224-225）

今日受到“谬误”嫌疑的某些经文，在教会的历史中也曾存在过，其存在被基督教的友人和敌对所公认。这些所谓的谬误不是今日批评家们的新发现，而是在古代已久为人知，也曾被塞尔索和坡尔皮里初代教会的大对头们所引用过。但是，这些并不是真正的谬误，只不过是难题而已。因此，对于福音的前进没有丝毫的损害。如果这些所谓的谬误，真是正当地作到反对圣经的默示，为何没有在很久以前，就能成功地将圣经推翻呢？如果这些“谬误”未能作出公正的考察和藉着研究得以解明，基督教又怎能成长和扩展？而初代教父的那些大思想家们，又怎能相信圣经是值得信赖，是得到了默示之神的话语呢？今日的批评家们，将这些“谬误”似乎看成是“现代学究”的新发现，来威胁教会，这的确是一件可笑的事情。

## 第 2 节 个别的考察

现在我们选拔和分类，将那些似乎是排斥圣经无误性的所谓“谬误”，作出个别的考察。以下的几种考察适当地肯定了其重量时，那么所谓“圣经谬误”的数量就会缩小，因着数量的缩小而将达到消失点。

## 1、没有科学上的谬误

圣经中有关自然现象的语句，被认为是不符合现代的科学，并指摘所有超自然的要素，按科学来说，事实上是思想的错误。但是，人们如果作过公正的考察，就绝不会有这样的认识。

### 1) 因为不是科学的说明

圣经中言及的自然现象，确实不是为了科学上的说明，乃是以通俗的、诗的、印象的词句来表现出来。普通人们的心理，不习惯对于事物作出抽象的描写和科学的说明，比较喜欢用的是外观的言辞和概括来表示。因此，圣经所常使用的是通俗的、诗的、印象的表现。今天我们的言语和文字也是如此。

以撒出来在田间默想的时候，是“天将晚”（日落）的时候，是用了普通人的心理能够感觉到的通俗表现法。（创 24：63）如果将那个时间用科学的方法来描写的话，就要写：“当地球回转到使太阳的光线在地平线上，映入人们网膜的时候”，以撒出来到田间。如果是这样写的话，普通的人（连当时的知识份子）就很难理解这种描写的意义了。

约伯记中，有“这穹苍坚硬，如同铸成的镜子”之句，被指摘为非科学的言辞，被认为是在教导天空是固体的。（Harry Emerson Fosdick: “The Modern Use of the Bible”, 1924, pp. 33, 60）事实上，这句话的意思，是以诗的、印象的词句，描写了天空的外观。

查尔士·狄更斯描写了一幅在大草原上日落黄昏的景象：“这里的夕阳异常灿烂，在我们的上面，还有霓虹的石拱门。穹苍是用红玫瑰和黄金缀成的。”（Charles Dickens: “American Notes”, p. 72）狄更斯的这种描写，岂是教导天空是石造的科学说明吗？这岂不是以诗的印象来描写日暮黄昏的景色吗？

正如加利略的朋友巴路纽斯（Baronius）主教，在很早以前所说过的那样：赐圣经给我们，是为了教导我们去天国的方法，不是要教导我们怎样才能到达天国。虽然如此，指摘圣经论到的自然现象是科学上的谬误，实在是不公和无理的批评。

### 2) 在科学的常识上是卓越的

圣经作者们的内心，对于科学上的知识，虽然与当时人们认识的水平相似，但是，他们在论到自然现象的时候，却没有显示出科学上的谬误。因此，圣经与中国、印度、波斯、希腊、回教等异教世界中的迷信或妄想的自然观

作比较时，科学的常识是非常卓越的。圣经没有说到群星给了太阳的火焰，也没有记录下太阳的光是从别处得来的，也不象希腊人那样说太阳是铁块、地球是山岭，更没有象亚理斯多德那样表述：天是固体的，而星儿却镶嵌在其上。

摩西虽然是通达埃及的学问，但他却不象埃及人那样、在圣经中写道：相信太阳和星辰是有理智，并且相信星辰有能力左右人们的命运。他对有关人类和世界的起源，完全无视于埃及人那些荒诞怪异的理论，而开宗明义地在圣经的首句，陈述了直到今日连科学也无法反驳的庄严的创造报导。再者，曾接触过迦勒底、巴比伦人们的科学，或许在内心中多少受其谬误影响的先知们，但在记录圣经的时候，只陈述了对真理有所调和的思想。这种事实的确可以作为在记录圣经的工作上，有圣灵指导和管辖的证明。

不但如此，进而在有关自然界的记事中，有些知识可以看成比写作当时更为卓越的科学陈述。举例来说，伯 26：7；诗 135：7；传 1：7；赛 40：22 等各处经节记载的语句，的确是比当时科学的常识更为进步的思想，甚至某些科学家们主张那是对现代科学的预示。再者，还有人认为创造的报导，的确可以与地质学的事实调和。今天的科学家们承认，光的存在比太阳更早。可是，批评家们只沉醉于指摘圣经有科学上的谬误，对于这些刚好相反的现象却是缄口不言。

### 3) 警戒科学上的思索和推论

科学确证的事实和圣经的教训之间虽然没有什么冲突，但是，冠以科学的思索和推理，却时而采取反圣经的态度，这是需要警戒的。例如进化论只不过是科学思索上的一个假说，它排除了超自然与圣经的创造教义，并且和启示的历史有所冲突，它假借其它科学的名义，以各种的推论反对超自然，否定圣经中的重要教义。偏重于科学的思索和推论的自然心理，事实上，对于圣经本身的教训要求人生理性的绝对服从怀有反感，因此，采取了反对超自然的态度。

对于圣经因为受到反超自然态度的影响，破坏性的批评家们认为，圣经的内容不是启示的结果，而是自然进化的所致，只认其演绎而否定其超自然的创造；又认为圣经历史中的许多事件和事实安排的次序是谬误的。因此，摩西的律法成为以色列国存在起初的奇观，历代志被认为是非历史的，耶稣竟成了历史的不解之谜。再者，他们认为所有的历史事件，都是受制于不变的自然法则，因此将超自然除外，并且否定了基督的道成肉身、童女怀孕、复活等圣经中报导的所有神迹和奥秘。

可是，科学的思索和推论都是一些没有确证的假说，而且随着时代和人们在变动。因此，这些不能把它看成是科学的本身来尊重，更不能将它看成是圣经解释的指导原理。进化论所依赖的五个论证，没有一个是坚实的。多数卓越的科学家们，并不相信这个理论。他们相信的是圣经所教导的创造论。再者，他们毫不踌躇地承认圣经中所有超自然的事实和奥秘的真理。所以，

科学的思索和推论好像是海面上翻腾的潮流，而圣经却象直布罗陀海峡上的岩石，在过去的二千年间，对抗着起伏的思潮，安然屹立在那里。

## 2、没有历史上的谬误

批评圣经记事中的历史有谬误，是没有经过精查和熟考而作出来的轻率判断和结果。

### 1) 似乎成为谬误的原因

被看成是历史错误的记录，如果仔细地考察那些似乎是错误的原因，有些仅是誊写人的失误，还有一些则是因为世俗历史的不足和错误所致。特别在数字的表现方面，希伯来人本来和邻近的民族那样使用的是符号，后代的某些文士们，因为对圣经中的这种表示方法在遗传上感到不妥，而以文字代替了符号，因此推测可能会有些误差发生。再者，论到军队的数目时，当时是可以把拿起武器的所有男子包括在内。因此，显示出来的数目可能是非常的大。例如 代上 22: 13 的“金子十万他连得、银子一百万他连得”和代下 13: 3、17 的“兵四十万……八十万……五十万”等，在约瑟夫历史中记载的数目，却只是十分之一。如果说前者的数目过多，被认为是谬误的话，那可能是誊写圣经的人笔误所致。

徒 5: 36 记载的“从前丢大起来”，约瑟夫也提到有一个丢大引起暴乱，但因年代和附从的事件彼此不合，因此指摘圣经的一方是错误的。这或许可猜想约瑟夫所说的可能是较为其后的人，或者是更为重要的同名异人。约瑟夫也曾陈述过：当时他尚未举论的叛乱者还有“1 万”。因此，徒 5: 36 节的丢大也可能是一万人中的另一个人。

### 2) 历史和考古学的发现证明了圣经历史的正确性

历史和考古学的发现，连续不断地对抗着破坏性的批评和指摘，并且使其承认圣经历史的报导。比如汉穆拉比、撒尔衮二世、赫人、伯沙撒等，不再是向历史家们所要提出来的难题。卡斯唐（Garstang）将出埃及记的年代建立在坚实的基础之上。

居里扭（路 2: 2）曾两度作过叙利亚的巡抚（主前 16-12 年 和 6-4 年），路加提到的是在第二次任期中。这是因着俊特（Zumpt）的说明才得以知晓。吕撒聂与希律家一起作分封的王（路 3: 1）。居比路海岛当时在巡抚士求保罗的治下（徒 13: 7）。相信圣经的陈述是真实的那些人们，曾被批评家们讥笑。但是近年因考古学的发现，已经证明这些陈述是正确的。路加提到的“分封王吕撒聂”在雅比列讷的古址中发现了当时提到的铭文。约瑟夫虽然也提到吕撒聂，但是为了与以前同名的人不至混同而用了不同的方式。

在帕宝地方发现的铭文，有“士求保罗”的名字，他是与使徒行传 13 章 7 节中的“士求保罗”为同一个人，在贤斯讷拉（Censnola）所指认的居比路铭文中得到了证明。大马色亚哩达王统治的时期（林后 11: 32），尚没

有罗马——大马色的铸币，藉着其它的文源，将那个地方所流传的情况，使我们可以明白这些是有其盖然性。

路司得的一块铭文，记载了将一个雕像献给丢斯（Zeus=Jupiter）和希耳米（Hermes=Mercurius）。这是与使徒行传 14 章 12 节中的含义相同，是那个地方神庙中摆列的神明。

### 3、没有道德上的谬误

指摘圣经中有道德上谬误的批评，其原因是批评家们的夸张和误解。或者有些似乎是错误的地方，是因为没有作过详细的考察。如果经过详细的检讨，就会肯定这些也是真理。所谓道德上的谬误，几乎都是从旧约中发现的。

#### 1) 记载和认可是不同的

圣经记事中描写善良的人物时，连他罪恶的言行也记录下来（创 9：20-27，19：30-38，27：19-24；撒下 11：1-4；太 26：69-75），这并不意味着他们的行为也得到了神的认可，只不过是善人的过失按其事实记录下来而已。可是，这些事情（书 2：1-24；来 11：31；士 4：17-22，5：24）只被认可了那些事情所包含的目的和随同的美德，却并不认为其行为的本身是正确的。

再者，某些时候，在异象的象征行动和讽刺的逆比言论中，有些似乎是不雅的语句（何 1：2-3；耶 25：15-18；王下 6：19 等），这些是不能按着字面的意思来解释。因为，这些不可以看成是圣经解释的状态。

#### 2) 有些是按当代道德水平临时的容忍

后代被认为是不道德的行为，在古代被容忍是按当代道德水平的临时变通。如多妻、离婚、奴隶、报复、饮酒等恶习，这些例子在旧约中的态度是临时的容忍。旧约中虽然临时容忍了这些恶习，但是藉着律法、教训和事件，指出了这些事的否定性和危害性，并且为了后代能够作出正确的决定，而设立了基本的原则（申 24：1 和 太 5：31-32，19：7-9，出 21：24 和 太 5：38-39；出 21：2；箴 20：1）。

#### 3) 有发动 神公义的言论、事件和教义

神无上公义的权柄藉着诗人预告了恶人的悲运（如同在诗篇中对仇敌的咒诅），命以色列人歼灭恶贯满盈的迦南各族。十字架的代赎和地狱的永罚也是 神发动公义的报应。因为 神是善良的，所以向万民施怜悯；同时又是公义的，所以严正地赏善罚恶，这是新旧约中共同的真理。按照这种真理来观察前面所说的言论、事件和教义，就知道绝不会有道德上的谬误。

### 4、没有引用和解释上的谬误

有人断言新约的作者们在引用和解释旧约的经文时，有很多的失误。他们如果考察过得到默示之作者们的权威和关联的思维，就不会有如此的断言。

### 1) 默示的经文要按着默示来解释

新约中引用和解释旧约的经文，引用的经文与本来的意义不同时，普遍可以视为是属灵的经文，要按着灵意来解释。举例说，弗 5：14 “你这睡着的人当醒过来，从死里复活，基督就要光照你了。”与赛 60：1 “兴起，发光！因为你的光已经来到”的话语，如果看成是直接地引用时或许不完全正确，但如果看成是灵意的解释时就非常美妙了。

来 11：21 “雅各因着信……，扶着杖头敬拜 神。”这是引用了创 47：31 “以色列在床头上敬拜 神”的经文。这是因为引用了七十士译本，所以将“床头”为“杖”。因为在床头上摆放酋长的“杖”和战士的枪是古代的习俗，所以“在床头上”和“扶着杖头”的意义是一样的。关于此点加尔文说：“使徒们丝毫没有为了自己的目的，来调和普遍（译文）的认识，他们没有详细地去关心那些细节。”

此外尚有，综合引用了两位先知的話而只说出一位先知的名字（可 1：2-3 是综合了玛 3：1 和赛 40：3）。只使用旧约的文字表现出新约的观念，却不是解释经文的本身（罗 10：7-8 是用了申 30：12-14）。一般不认为是预表的经文，却指出有预表的要素（太 2：14 是用了何 11：1）等。这是得到默示的新约作者们自由的解释。

### 2) 连明显的误译，也能部分地表示出原文中的丰满意义

七十士译本中明显的误译，也能部分地表现出默示的原文中所包含的丰满意义，即使引用那些经文也将得到圣灵的裁可。例如：诗篇 4：4 节“你们应当畏惧，不可犯罪”，七十士译为“生气却不要犯罪”，后者被弗 4：26 所引用。虽然原文的话是大卫向其同僚的劝勉，要他们战战兢兢地注意制止自己的忿怒，但七十士的译文至少也部分的显示出原文的意义。再者，韩国译本的附注中有“畏惧”或作“生气”的注解，使这些问题更容易得到解决。

## 5、没有报导上不统一的谬误

同一事件的报导在各个记载中有相异和冲突的事实，这更反证出记录的真实性。可是，如果比较详细地来作考察时，就会发现尽管字句不同，但其意义却不冲突，因此不能算是谬误。特别是在四福音之间和使徒行传，以及书信之间被认为有冲突和矛盾，这些事件藉着圆满的考察都可以得到调和。

### 1) 因着陈述的详略而有的相异

因着数字的略述、叙事的略述和详述等，虽然有字句上的差异，但内容上的意义却不冲突。例如，民 25：9 “那时遭瘟疫死的，有二万四千人。”在林前 10：8 是“二万三千人”这两个报导中的数目，不是因为一个是误报，

而是在这两个数目中，实数的加减或略述的结果；或是前者为“遭瘟疫而死”的总数，后者是“一天中”死去的数目。因此，两个数目有可能不同。

复活主日的早晨，有关圣墓的石头被挪开，马可、路加、约翰只提到石头已被滚开，马太却说：有大地震和从天下来的使者把石头滚开。前者是略述，而后者在详述中虽有相异，但在内容的意义上没有冲突，因此两者都是真实的。

耶利哥瞎子的人数（太 20：29-30；可 10：46；路 18：35）、加大拉地方被鬼附的人数（太 8：28；可 5：2；路 8：27），马太说是两个人，马可和路加说是一个人。前者可能是未作区别地将两个人都提出来，而后者只是将其中比较有名的那个人记了下来。再者，有关在耶利哥耶稣与瞎子遇见的地点，马太和马可说是“出耶利哥的时候”，而路加却说是“将近耶利哥的时候”，这两种记载似乎是有正面的冲突。可是，考古学的发现告诉我们有二个耶利哥，瞎子呼叫耶稣的地方，可能是在那两个的中间。这种外观上的冲突，都是因为福音记事的简略，而不是包含了谬误。

## 2) 因着部分的陈述而有的相异

同一事件因为只陈述了某些部分，其结果在记录的文面上虽然是看到差异，但是将记录综合起来、彼此补充的话，就可以构成圆满的报导。因此，在那一方面也没有谬误。例如，太 27：5 说：犹太把银钱丢在殿里，出去吊死了；徒 1：18 说：这人用他作恶的工价买了一块田。这两个记载乍看起来似乎是不合理，但经综合和连贯就构成了充分而圆满的报导，就是犹太要将那钱退还给祭司长和长老，因被他们拒绝，所以就把钱丢在殿里，出去上吊而死。因着他的叛逆和自杀的不名誉，没有亲戚或朋友去收他的尸体，不得已只有用公费去埋葬。再者，血价是不能放在圣殿的库中，因此就用那钱买了一块田（可能是他上吊的场地），成为莹地。

再举一个例子，耶稣十字架上面，牌子的记文都稍有差异。马可（15：26）写的是：“犹太人的王；”路加（23：38）写的是：“这是犹太人的王；”马太（27：37）写的是：“这是犹太人的王耶稣；”约翰（19：19）写的是：“犹太人的王，拿撒勒人耶稣。”同一个牌子上的记文，四福音作出如此不统一的报导。其原因不是别的，乃是因为用了希伯来、罗马、希腊等三样文字写成的。因此，在原文上可能有不同。如果这是事实的话，马可和路加的记载，在实际上是相同的，只不过是在翻译时，两人中的一个人稍微地作出了自由的译述；或者那个牌子的原文上写的是：“这是犹太人的王，拿撒勒人耶稣。”四福音的作者只作了部分的译述而没有充分地采取全文所致。因此产生了这类文句上的差异。虽然作者们从文源的移录中，有自由作出部分或全体的移录，但是任何一方都没有谬误。

有关十字架上强盗的态度，马太写的是：“那和他同钉的强盗，也是这样地讥诮他；”（27：44）路加却说：其中的一个自我认罪，向主祈求。（23：39-43）两个记事在外观上似乎冲突。事实上，两个强盗可能在开始的时候，

都曾讯问过主，但其中一个竟然悔改向主祈求。因为马太和路加留下来的都是部分的记录，所以在外观上看来似乎是有冲突。

### 3) 因着陈述形式变化的结果而有的相异

作者将同一思想作再陈述时，因为与以前陈述形式的不同，所发生的记录上的差异，不能算是谬误。例如十诫命的陈述，在出 20: 3-17 和 申 5: 7-21 中，在字句上可以看出略有差异。这是同一思想藉着默示在初述和再述时，因着形式不同所产生的结果，在思想上是没有变异的。

旧约的圣经被新约引用时，大体上是按着字面的意思。即使不是按字面意思的，也是默示的同一思想，因着陈述前后形式的不同所有的结果，在思想上不会犯有谬误。

### 4) 因着特征而有的相异

约翰福音中所记述的耶稣行迹，因与共观福音有所不同，被宣称为非历史的。其所谓的不同点，如果在福音的特殊性格和目的的光照下，是可以得到解释的。约翰福音有着补充共观福音的特殊性格和目的，因此包含了比较更深的洞察和新的说明。一般被公认的事实是，约翰福音的作者已经肯定了他的读者知晓共观福音的说话或遗传。如果对耶稣的形像和人格以及他的事工，没有更深地洞察或说明，就不会再记录下另外一本福音书。这种事实说明了共观福音和第四福音之间相当不同的原因，同时，后者也期待与前者一样是真实的。如果有关耶稣的言行、自荐、意识在共观福音中是真实的话，那么约翰福音所发现的补充也是值得期望的。我们期望能在共观福音中所发现的那样，或多或少地在约翰福音中也能发现。

再者，例如，保罗书信和雅各书信之间，有关称义见解的不一致被看成是问题。如果理解了保罗和雅各之间各自辩论的特殊性格和目的，就没有问题了。即保罗是对守律法主义（割礼主义）者们强调，称义是需要信心而与行为无关，而雅各是对惟信仰论者们的发言，指出真信心必定伴随着行为。因此，在拥护因信称义的真理方面，两个人没有不同。

## 6、没有其他的谬误

批评家们除了上述以外，虽然又指摘圣经中还有其他的谬误。如果慎重地来考察的话，就会判明那些并不是谬误。

### 1) 重复的经文

约书亚记、士师记、撒母耳记中所谓有些重复的经文，事实上，这些都是补充文脉上的说话。

### 2) 作者的个性

否定逐字默示的人士们，提示出研究圣经作者们在著述以前的基础，或者认为作者的个性在记录中被清楚地反映出来，或者认为文体和用法有着显著的差异。可是，这种反对只能对机械的默示观有效，如果认为是有机的默

示观时，就没有什么意义了。我们对默示的方式，是相信有机的默示。因此，不会受到这种反对论的伤害。

### 3) 伦理的谬误

某些经文在辩解上，似乎是有伦理上的谬误，那只不过是在外观上看来如此，事实却并不如此。有些坚实的辩解只作了简单的叙述，而隐藏了其环节的（太 22：32）或者是 神的逻辑，有时我们并不理解（来 7：9-10），或者是采取了犹太人拉比的论法，用于基督教真理的解说（加 3：16 与 创 22：18 比较，林前 10：4 “那磐石就是基督”）。

### 4) 预言的谬误

指摘预言有谬误的论据虽有几样，但这些都是些没有作过圆满详细考察的人们之判断。因为有很多预言，尚未应验，如果断定预言是虚妄的，为时尚早。先知们观察和穷究预言的意义，可能是暗示着他们理解力的有限，却不是对预言本身的正确性投下疑云和阴影。对于指正发表过的预言的再教导，不是认为他的预言不正确，乃是为了防止从其引出的推论发生谬误（帖后 2：2-5）。

### 5) 正典权威的疑问

认为有疑问的正典书卷（以斯帖记、约伯记、雅歌、约拿书、启示录），被编入圣经的诘问。对于没有这种疑问的信徒，这种诘问是没有感染力的。健全地来研究圣经，就会肯定从创世记到启示录整本圣经的真实性。再者，关于受到正典性疑问的几卷书，透过教会的历史和基督教的一般经验，已经说明了其有益性和属灵性。不是因着某些批评家个人的印象，就能承认这些反证。

### 6) 怀疑的、假意的说话

指摘圣经中有怀疑的、假意的说话。但这也不能损伤圣经的无误性。圣经描写人生的经验，不但包含了模范的榜样，同时也是为了例示怀疑、烦恼、人生的需要。用比喻和戏剧的形式来表现道德的真理，将魔鬼和恶人的话记述下来的句子，不是为了从其陈述中采取历史的真实性和道德的正当性，而其整体是为了适应理想的事实和传达 神的教训。

### 7) 日常事的无知

圣经作者们对日常事无知的自白事实，虽能算是他们的弱点（徒 23：5；林前 1：16），但不会妨碍他们在圣灵的感动之下，正确地将救赎的真理记录下来可能性。再者，使徒保罗将主的命令和自己的命令作出区别（林前 7：12），在发表自己的意见时还特别地说明，其他所有的教训，应该都是主的命令。

## 7、余下的难题也没有谬误

虽然圣经的注释试图解明那些被指摘为谬误的所有难题，在以上所举论的某些难题以外，我们应该在判定那些是谬误之前，先寻找坚实的圣经注释，努力地去找到解答。圣经的注释不可能把所有的难题，毫无遗漏地作出全面的解答。圣经按我们现在的知识，尚包含了一些要素使我们无法作出充分的解答。我们希伯来语和希腊语的知识绝不完美。例如某些单词和熟语在圣经中只出现过几次，对于那个词的正确意义，即使最优秀的学者，有时也无法彼此同意。所以，对于余下的难题，我们也不能轻易地宣称为谬误，我们要承认自己的知识有限，以敬虔的态度来等待未来的解决。

### 1) 以过去的例证来期待未来的解决

几十年前怀疑主义者和无神论者的自信和夸耀的所谓“圣经的谬误”，经多数学者的研究和考古学家发现的进行已经得到解明。今日在那个破旧的谬误目录中，剩下来的也寥寥无几。再者，圣经经过历代人物猛烈的攻击和近代所有苛刻批评之探照光线的集中，证明圣经中的任何个所“连一件谬误的存在，也无法作出确实的证明”，给我们带来很大的安慰。直到今日有关圣经的难题，经过争论和审察到判明的时候，毫无例外地判定了怀疑者是错误的，圣经是正确的。我们看到圣经的难题，在过去有如此成功的解决之事实。我们也期待着我们的研究和发现，更为进步的时候，在未来也会有更多的解决。

### 2) 轻微的难题

如今剩下的一些难题，在性质上都是很轻微的。因此，我们无需过度地去忧虑。这些对重要的教理和历史的事件，不会引起任何的问题。如果有更充足的光照来临时，难题就会象白昼的妖怪消失得无影无踪。从整体上来看，圣经中的这点难题，不过是大理石殿堂外壁黏附的一些沙粒而已。证明圣经的无误性，在所有逻辑的协力和整体的重量之下，就能压倒这些，使之成为可有可无。在物质的宇宙中，千态万状奇妙的设计，证示出创造者的踪迹。即使在这里或那里有一些怪异难解的现象，我们还是毫无怀疑地相信这些都是全知全能的创造主所作的工作。同样，我们无需过于重视圣经现象中一些轻微的难题之残余，而对于得到了压倒性支持的圣经无误之教义有所怀疑。

正如查尔士·贺智所断定的，在这个文脉中，给我们提供了一个很好的结论：“不论是谁的心，都认为圣经中充满了最高的真理，是以神圣名的权威来发言。因此，当我们觉悟到神以大能来避免人们用污秽的手指去接触圣经时，不得不从心里发出敬畏。怀疑者搜索出来之有关谬误的事实，全都不值一驳。一个精神健全的人发现在巴勒泰嫩(克莱西亚女神阿泰娜的殿)的构造中，这里或那里有些沙岩的颗粒，是不会否认那是用大理石造成的。一位圣经作者说在一个时期中死了二万四千名，另一位作者说是二万三千名，因此，就否认了圣经的默示。这岂不是比那个例子更不合理吗？基督徒们的确可以把这种反对放在脚下来践踏。

我们虽然承认：圣经中的确包含了有些用我们现在的知识无法得到满足

的说明。但是这不能成为否认圣经无误性的合理根据。……基督徒虽然在现状中有些无法来说明,但是,也不必放弃对于圣经完全默示的信仰。”(Charles Hodge: “Systematic Theology”, 1872, Vol, I, p. 170)

有助于解明圣经难题的良书: A. H. Strong: “Systematic Theology”, I, 1907, pp. 222-242; R. Laird Harris: “Inspiration and Canonicity of the Bible”, 1957, Ch.5 等, 值得我们去参考。

## 8、敬畏和辩证

敬畏的心灵和辩证的态度, 是对 神特别启示的圣经应有的精神和态度。拥有这种精神和态度的人, 认定圣经中有难题, 却不认为这些是谬误, 只会叹息自己的无知; 只要他的力量能及, 定会努力去试图解明。相反, 如果没有这种精神和态度的人, 每当遇见圣经中难解的地方, 立刻就会断定是谬误而自由自在地作出破坏的批评。

### 1) 敬畏的心灵

“敬畏耶和华是知识的开端”(箴 1: 7, 9: 10)。对于一切知识的追求和明哲, 敬畏 神的生活是主导的原理和中心的要素。如果离开这里, 人们会以自我的究竟性来武断, 因此, 就会在幽暗和迷路上彷徨, 而对于受到的教训, 也得不到任何的益处。可是, 如果能敬畏 神, 又担心会作错激发 神的忿怒, 而凡事谨慎。这种人实在是行在真知识的途中。在 神面前应有的敬畏感, 不但对追求所有的知识是必须的, 对于学习 神启示的属灵真理更是如此。旧约中的诗人说: “但我的心畏惧你的言语”(诗 119: 161), 他不怕逼迫他的首领, 只表白了敬畏和爱慕 神的话语。

对 神话语存着敬畏的精神, 其中重要的组成部分, 包含着对 神特别启示的圣具——圣经的敬畏。因此, 犹太人在他们的大圣经的第一面写道: “这地方何等可畏! ……乃是 神的殿, 也是天的门。”(创 28: 17) 1540 年在英国刊行的第二版的大圣经, 有英国的大主教、坎特伯雷大监督的多马·克蓝麦(Thomas Cranmer)在其优美的序文的下半部中, 写着: “这个世界上, 虽然没有比圣经再好的, 但是如果被误用, 就会从建设性的硕果中转变成破坏性的伤害。……因此, 我忠告所有的人: 这是 神的话语, 是地上存留的珍宝和最神圣的遗物。如果有人想要来读或听, 就要存着敬畏、钦佩、崇敬的心灵前来。不要用在虚荣的知识和烦琐的争论上, 要用在对于 神的尊荣、道德的增进、德行的建立上。”克蓝麦又引用了纳先索斯人贵格利(Gregory of Nazianzus) 教父的话说: “基督徒的学问, 当然要从敬畏 神开始, 用思索高等的事件作为终结。不是相反地在思索中开始, 以敬畏作为终结。……因此, 敬畏 神必须要从最初开始。这要成为进入圣经、得到真实和丰富知识之人的 ABC —— 序文”。

### 2) 辩证的态度

以敬虔的心灵面对圣经的人，当他发现圣经的难题时，他会用辩证作出解明。如果他无法作出解明，就会承认自己知识的有限，并且会盼望将来能够得到解明。历代敬虔的圣徒们，采取了这样的态度。随着岁月的流逝，看到圣经中难解的地方，一件、两件地得到解明，内心的深处就得到安慰，因此，对圣经无误的权威毫不怀疑。我们相信圣经批评的历史，随着将来知识的进步，圣经本身就能为自己作出自证。在一代或二代之前，曾被猛烈地指摘是“圣经的谬误”，现在已不再举论了。

用不敬虔的精神来面对圣经的自由主义者，在圣经中发现了难解的地方，立刻就指摘为谬误，并且一心地在圣经中寻找其它的“谬误”。不信任圣经的偏见左右着他们的判断，在圣经和别的证据之间发生冲突时，就肯定是圣经谬误。圣经与外在的证据之间发生冲突时，就认为圣经是错误的，外证是正确的。尊重学者的意见过于尊重圣经的证据，以学者的意见抹杀了圣经的证据，并且挑出了许多圣经的谬误，任意批评或抛弃。因此，圣经中值得信赖的要素尚存无几。当初只是指摘圣经字句的谬误，后来迈进到发现了历史的、思想的各种谬误，最后以圣经被全面地破坏为终结。这种事情或许能够给予自由主义批评者心理上的满足，但带给教会信徒们在信仰上却是极大的破坏。再者，这又让仇敌魔鬼的恶意得以满足，岂不是太危险了吗？

如同德国百待思教授（F. Bettex. D. D., Stuttgart, Germany）的话，说：“我们要排斥并定罪近代的批评！那些给我们能提供些什么呢？什么也没有提供。那些又想从我们这里拿走什么呢？什么也没有拿走。那些对我们有什么用呢？没有用——那些生时不能帮助我们，死时不能安慰我们，来生也不能审判我们。我们为了我们圣经的信仰，无需邀请人们的赞词，也不需邀请几个罪人的承认。我们不要企图改良圣经，以适应于我们的趣味，乃是唯有相信圣经。我们不是要批评圣经，而是要完全地来顺从圣经。我们信赖的道路、真理、生命的那位，只有他的话能释放我们。”

## 朴亨龙博士的学历与经历

1897年阴3月28日 于韩国平安北道碧潼邑出生

### 1、学 历

1913年4月～1916年3月 于平安北道宣川信圣中学毕业  
1915年春节期间 由平安北道宣川北教会梁甸伯牧师施洗  
1916年4月～1920年2月 于平安南道平壤崇实大学毕业  
1920年4月～1921年2月 因舌祸事件在木浦监狱服役  
1921年9月～1923年7月 于中国南京金陵大学毕业授文学学士学位  
1923年9月～1926年5月 于美国新泽西州普林斯顿神学院毕业授神学学士、神学硕士学位  
1926年9月～1927年5月 于美国肯塔基州南浸信会神学院进修  
1933年1月 同校授于哲学博士学位

### 2、经 历

1927年8月～12月 在平安北道新义州第一教会任传道师  
1929年5月5日 于平安北道区会（在平壤西门外教会）按立牧师  
1928年1月～1930年8月 于平壤山亭岬教会任传道及牧师  
1930年9月～1938年6月 于平壤长老会神学院任教  
1934年5月～1959年11月 兼任长老会总会圣经注释委员长  
1938年7月～1942年8月 在日本东京任总会标准圣经注释编辑  
1942年9月～1947年7月 于满州奉天任满州神学院东北学校教授及校长  
1947年10月～1948年5月 任釜山高丽神学院校长及教授  
1948年6月～1951年7月 任Seoul（汉城）长老会神学院校长及教授  
1951年9月～1972年2月 任Seoul（汉城）长老会总会神学院校长及教授  
1954年10月～1955年3月 为考察世界各国的神学教育，作了一次环球旅行

### 3、退 休 后

1973年8月 于10年前开始刊行的《教义神学》一套七卷完刊  
1975年1月 出名为新龙山圣书大学校长  
1975年11月 为40年前在平壤初版刊行的《神学难题选评》作修补再版的刊行  
1975年12月 被Seoul（汉城）区会推戴为功劳牧师  
1978年10月25日 去世

人名索引 (16k 纸张 184 mm×260 mm, 按书页顺序排列)

**A:**

奥古斯丁(Augustinus) 21、28、33、52、74、75、84、95、117、138、  
230、232。

亚流主义(Arianism) 21。

安瑟伦(Anselm) 21、75、76、138。

多马·阿奎那(Thomas Aquinas) 28、77、85、107、133、142。

彼得·亚伯拉德(Peter Abelard) 28、34、80、81。

亚理斯多德(Aristotle) 29、43、77、146、152、236。

迪·阿尔(D. Arcy) 46。

艾廉(Allen) 47、48、74。

亚他那修(Athanasius) 16、52、73、74、185、189。

安波罗修(Ambrose) 74。

海尔斯的亚力山大(Alexander of Hales) 77。

亚目拉督(Amyraldus) 83、94。

詹姆士·亚米纽斯(James Arminius) 83。

马太·阿讷德(Matthew Amold) 112。

P·亚勒陶斯(P. Althaus) 147、149。

阿尔理斯(Oswald T.Allis) 172。

阿皮温(Apion) 173。

奥布莱特(Wm. F. Albright) 178。

阿其巴德·亚力山大(Arcibald Alexander) 183。

阿尔富德(Alford) 211。

**B:**

卡尔·巴特(Karl Barth) 17、38、130、133、137、145、160、230。

路易士·伯克富(Louis Berkhof) 19、58、99、221。

艾米尔·布仁纳(Emil Brunner) 22、130、133、137、144、231、232。

彼德曼(Alois Emanuel Biedermann) 27、88。

何尔曼·巴文克(Hermann Bavink) 33、41、53、58、91、99、101、102、  
116。

亨利·伯格森(Henry Bergson) 39。

杜平根的贝克教授(Professor J.T.Beck of Tubingen) 45、54、85。

培根(Baron Bacon) 47、62、135。

俄莱斯代士·勃朗逊(Orestes Brownson) 48。

勃朗(W. A. Brown) 56。

白维得(Beckwith) 56。

H·B·司密·便俄士得杰 57。

F·H·卜拉得利(F. H. Bradley) 59。

B·博山克 (B. Bosanguet) 59。  
拉介·培根 (Rager Bacon) 77。  
勃尔卡俄 (G. C. Berkouwer) 67、143、148、149。  
约翰·本仁 (John Bunyan) 70、93。  
波拿文土拉 (Bonaventura) 82。  
勃易森 (M.Buisson) 81。  
马丁·布瑟 (Martin Bucer) 81。  
提奥多·伯撒 (Theodore Beza) 81、82。  
多马·波士顿 (Thomas Boston)、87、97、99、100。  
布林格 (Bullinger) 82。  
布拉介 (Brakel) 82。  
布曼奴士 (Burmennus) 82。  
伯拉尔明 (Bellarmin) 84。  
勃绪 (Bosset) 84。  
布代斯 (Budeus) 85。  
本革尔 (Albert Bengel) 85。  
包姆加敦 (Baumgarten) 85。  
勃来绪纳德 (Bretschneider) 86。  
理查德·巴克斯特 (Richard Baxter) 92、232。  
巴讷曼 (Bannermann) 91、223。  
布坎南 (Buchanan) 92。  
吉勃特·伯内德 (Gilbert Burnet) 93。  
罗伯特·巴克莱 (Robert Barclay) 93。  
约瑟·伯拉米 (Joseph Bellamy) 94。  
贺拉斯·布什内尔 (Horace Bushnell) 94。  
罗伯特·J·布赖钦利济 (Robert.J.Breckinridge) 94。  
撒母尔·J·白雅得 (Samuel J.Baird) 94。  
J·P·勃易士 (J.P.Boyce) 95。  
巴罗士 (G.H.Barrows) 139。  
布朗宁 (Browning) 170。  
巴尔顿 (Geo. A. Barton) 177。  
布克曼主义 (Buckmanism) 199。  
法兰西斯·培根 (Francis Bacon) 201。  
C·A·布瑞格斯 (C. A. Briggs) 230。  
巴西流 232。  
巴路纽斯 (Baronius) 235。  
百待思 (F. Bettex. D. D.) 245。

## C:

- 迦克敦信经 (Creed of Chalcedon) 19。
- 约翰·加尔文 (John Calvin) 22、28、41、43、52、53、61、68、78、80、81、95、102、107、117、120、127、130、142、189、212、230、239。
- 奥古斯特·孔德 (August Comte) 36、108。
- 克里索斯托 (金口约翰, Johannes Chrysostom) 44。
- 加利斯图斯 (George Calixtus) 69、78、80。
- 科克优斯 (Coccejus) 69、78、82、90。
- 查尔莫士 (Chalmers) 69。
- 马丁·简尼滋 (Martin Chemnitz) 79、230。
- 卡罗维斯 (Calovius) 80。
- 卡代修士 (Cartesius) 80。
- 坎普绪特 (Campschulte) 81。
- 谢模 (Chamier) 81。
- 迦尔特修主义 (Cartesianism) 82、134。
- 可诺芬布路克 (Cloppenbrug) 82。
- 包姆加敦·克鲁修斯 (Baumgarten Crusius) 83。
- 麦其尔·卡奴士 (Melchior Canus) 84。
- 卡普卓维士 (Carpzovius) 85。
- 以撒·达·柯士他 (Isack da Costa,) 91。
- 亚伯拉罕·卡帕陀士 (Abraham Capadose) 91。
- 克罗宁建 (Croningen) 91。
- J·麦克罗德·坎培尔 (J.Macleod Campbell) 92。
- 托马斯·查尔摩斯 (Thomas Chalmers) 92。
- 康宁汉 (Cunningham) 92。
- 克罗福德 (Crawford) 92。
- 钱特力绪 (Candlish) 92。
- 科理济 (Caleridge) 94。
- 克乐里库士 (Johannes Clericus) 95。
- W·牛顿·克拉克 (W.N.Clarke) 95。
- 约翰·克尔德 (John Caird) 110。
- 科特俄德 (Cudworth) 110。
- 钱伯林 (Howster Stewart Chamberlain) 111。
- 康士坦丁 (Constantine) 169、184。
- 塞尔索 (Celsus) 169、234。
- 《克利门讲道集》 (“Clementine Homilies”) 171。
- 库占 (Cousin) 197。
- 克来默 (Cremer) 218。

克利智 (Coleridge) 218。  
J·E·克拉克 (J. E. Clarke) 218。  
克尔提斯 (Curtis) 218。  
乐·克尔烈 (Le Clerc) 220、231。  
理查德·坎培尔 (Richard Capel) 232。  
贤斯讷拉 (Censnola) 238。  
坎特伯雷大监督的多马·克蓝麦 (Thomas Cranmer) 244。

## **D:**

德莱 (Dreyer) 27。  
罗伯特·L·达布尼 (Robert L. Dabney) 33、51、95、144。  
多纳尔 (Isak August Dorner) 40、89、218。  
杜勒门德 (Drummond) 45。  
达尔文 (Charles Darwin) 47。  
多维 (Dove) 49、57。  
范·达益 (Van Dijk) 50、56。  
段哈俄 (Dannhauer) 70、80。  
第·阿吾特来因 (D. Outrein) 82。  
推德兰 (Doderlein) 86。  
达吾 (Karl Daub) 87。  
约翰·狄克 (John Dick) 92。  
提摩太·德韦特 (Timothy Dwight) 94。  
J·L·戴格 (J. L. Dagg) 95。  
笛卡儿 (Rene Descartes) 138、200。  
第绪奈德 (Dillschneider) 149。  
丢易 158。  
L·丢勒 (L. Durr) 178。  
查尔士·狄更斯 (Charles Dickens) 235。

## **E:**

优提克斯 (Eutyches) 21。  
鲁道夫·艾士勒 (Rudolf Eisler) 36。  
艾布拉得 (Ebrard) 40。  
伊拉斯谟 (Erasmus) 44、47、79。  
耶利卡 (Ellicott) 46、176。  
约拿单·爱德华兹 (Jonathan Edwards) 47、70、94。  
埃德加 (Edgar) 67。  
约翰·司克脱·艾利基纳 (John Scotus Eriugena) 75。

依皮斯科皮斯科特斯乌 (Episcopius) 88。  
多马·尔斯金 (Thomas Erskine) 92。  
拿单业·爱门斯 (Nathanael Emmons) 94。

## **F:**

约翰·富斯特 (John Foster) 47、167。  
傅士德 (G. B.Foster) 56。  
费舍尔 (George P. Fisher) 48、165。  
富兰开 (Francke) 85。  
富来凌豪森 (Freylinghausen) 85。  
朗剑的富兰克 (F.H.R.Frank) 88、119。  
安得烈·福乐 (Andrew Fuller) 93。  
乔治·福克斯 (George Fox) 93。  
查尔斯·G·芬尼 (Charles.G.Finney) 94。  
傅来明 (Krauth Fleming) 99。  
富莱哲 (Frazer) 109。  
腓尔本 (Principal Fairbairn) 117。  
富兰克 (Frank) 119。  
富尔克森 (Ferguson) 138。  
富烈 198。  
法拉尔 (Farrar) 218。

## **G:**

高仓德太郎 19。  
约翰·格哈得 (Joha Gerhard) 28、49、79。  
郭基阿斯 (Gorgias) 43。  
歌德 (Goethe) 44。  
基拉底俄 (Girardeau) 34、53、95、223。  
诺斯底主义 (Gnosis) 63、88。  
迦帕多家的女撒·贵格利 (Gregory of Nyssa) 73。  
格来提阿奴士 (Gratianus) 76。  
古德文 (Goodwin) 82。  
葛马如 (Gomarus) 82。  
介内乐 (Geneler) 83。  
雨果·格鲁修 (Hugo Grotius) 83。  
纪本 (Gibbon) 84。  
第·各罗特 (Hofstede de Groot) 91。  
约翰·吉尔 (John Gill) 93。

盖波特 (Garbett) 170。  
威廉·E·克来斯顿 (William E.Gladstone) 170。  
约翰·卡斯唐 (John Garstang) 178、237。  
格林 (W. H. Green) 181。  
歌代 (Godet) 218。  
L·卡吾仙 (L. Gaussen) 222、229。  
纳先索斯人贵格利 (Gregory of Nazianzus) 249。

## H:

哈纳克 (Harnack) 18、27、31、51、176。  
黑格尔 (George Hegel) 27、62、63、69、87、88、101、107、111、131。  
荷马 (Homer) 29。  
查尔士·贺智 (Charles Hodge) 33、40、41、54、59、61、66、94、121、  
123、144、159、183、184、195、213、215、221、229、243。  
A·A·贺智 (A. A. Hodge) 31、34、41、53、94、116、124、144、150、  
189、194、205、222、229。  
赫胥黎 (Thomas Huxley) 36。  
哈利斯 (R. Laird Harris) 36、215。  
海普卡 41。  
何尔曼 (Wilhelm Johann Hermann) 41、50、90。  
威廉·汉密尔顿 (Sir William Hamilton) 44。  
波墨顿的乔治·何伯特 (George Herbert) 48。  
切波利的何伯特 48。  
何富曼 (J.C.K.Von Hoffman) 52。  
海凌 (Haring) 69、90。  
哈俄 (Howe) 70。  
哈根巴赫 (Hagenback) 70。  
海区 (Hatch) 73。  
笏哥 (Hugo of St.Victor) 76。  
赖恩哈德·胡特 (Leonhard Hutter,) 79。  
何拉滋 (Hollaz) 80。  
A·胡维 (A.Hovey) 80、95。  
海德堡要理 (Commentary on the Heidelberg Catechism) 81。  
贺讷滋 (Honerts) 82。  
海德格 (Heidegger) 83。  
何尔德 (Herder) 86。  
瓦伦丁·惠普 (Valentine Hepp) 91。  
范·休士德 (P.W.Van Heusde) 91。

约翰·豪 (John Howe) 92。  
希尔 (Hill) 92。  
理查德·胡克 (Richard Hooker) 93、216。  
撒母耳·霍普金斯 (Samuel Hopkine) 94。  
大卫·休谟 (David Hume) 138、144、168。  
汉穆拉比 (Hammurabi) 172、178、227。  
胡特 (Huther) 211。

## **I:**

伊格那丢 (Ignatius) 16、73、74。  
伊麦士 (Ihmels) 119。  
爱任纽 (Irenaeus) 179、232。

## **J:**

詹姆士 (William James) 64、157、198。  
游斯丁 (Justinian) 73。  
詹森 (Jansen) 84。  
雅各 (Jacobi) 86。  
耶德逊 (Judson) 170。  
约瑟夫 (Josephus) 173、182、237。  
雅麦尼亚会议 (Council of Jamnia) 182。  
优尼吾士 (Junius) 189。  
路富斯·詹恩士 (Rufus Jones) 198。

## **K:**

康德 (Immanuel Kant) 27、34、35、39、86、87、107、109、133、138、158。  
优流斯·卡富坦 (Julius Kaftan) 27、50、69、90。  
卡富曼 (Kaftan) 27、51。  
亚伯拉罕·凯坡 (Abraham Kuyper) 33、36、37、38、40、41、42、53、91、  
115。  
克里福特 (Kliefoth) 71。  
可奈普 (Knapp) 86。  
卡尼斯 (Karl Friedrich August Kahnis) 88。  
哈莱的克勒尔 (Kahler of Halle) 88。  
约翰·诺克斯 (John Knox) 92。  
科斯特林 (Kostlin) 119。  
卡易占加 (J.E.Kuizenga) 158。  
诺尔灵、(Knowling,) 176。

大卫·金希 (David Kimchi) 182。

乐·克尔列 231。

肯扬 (Kenyon) 176、225。

## **L:**

拉斯他因 17、27、51。

拉坦提乌斯 (Lactantius) 28、106。

路他德 (Luthardt) 41、57。

普林斯顿的腓力·林德士力 (Philip Lindsley) 44。

莱普尔 46。

马丁·路德 (Martin Luther) 52、79、230。

廉麦 (Lemme) 56、64。

莱布尼兹 (Leibnitz) 57、62、85、200。

赖铁克 (Leydekker) 69。

罗仁迪的略记 (Enchiridion ad Laurentium) 74。

伦巴德人彼得 (Peter the Lombard) 76。

赖太戈 (Leydekker) 82。

廉坡 (F.A.Lampe) 82、91。

林波趣 (Peter Limborch) 83、91。

J·朗格 (J.Lange) 85。

李西乌士 (Liosius) 87。

李屯 (Littn) 93。

约翰·洛克 (John Locke) 94、176、201。

赖德路 (Laidlaw) 112。

莱辛 (Lessing) 131。

W·路特介特 (Wilhelm Lutgert) 149。

罗克哈特 (Lockhart) 165。

罗勃特·E·李 (Robert E. Lee) 170。

威廉·连智 176。

以利阿斯·来维他 (Elias Levita) 182。

莱特富特 (Lightfoot) 183。

文森丢斯·来利念西斯 (Vincentius Lerinensis) 187。

赖德 (Ladd) 218。

赖易坡特 (Leipoldt) 230。

## **M:**

马西顿主义 (Macedonianism) 21。

腓力·墨兰顿 (Philip Melancthon) 22、28、78、79、189。

梅钦博士 (J. G. Machen) 25。  
米勒博士 (Miller) 25。  
D·C·麦金多绪 (D. C. Macintosh) 35、56。  
H·R·麦金多绪 (H. R. Macintosh) 35。  
马登森 (Hans Lassen Martensen) 40、70、89。  
马提纽 (Martineau) 48、218。  
麦坡森 (Mepherston) 57、110。  
马海内克 (Philio Konrad Marheineke) 69、87。  
彼得·马特 (Peter Martyr) 81。  
阿·马可(A.Marck) 82。  
马可维士 (Maccovius) 83。  
莫斯海 (Mosheim) 85。  
犹流斯·慕勒 (Julius Muller) 89。  
慕尔 (Moule) 93。  
梅森 (Mason) 93。  
约翰·穆雷 (John Murray) 94。  
约翰·司徒德·米尔 166、201。  
麦克士·慕勒 170。  
迪·摩根 (De Morgan at Susa) 178。  
木斯库奴士 (Musculus) 189。  
莫列尔 (Morell) 197、217。  
麦俄士 (Frederick.W. H. Myers) 218。

## **N:**

涅斯多留 (Nestorius) 21。  
尼安德 (Neander) 44、75、136、218。  
约翰·亨利·纽曼 (John Henry Newman:) 48、66。  
法兰西斯·W·纽曼 48。  
尼慈 (Friedrich A.B.Nitzsch ) 89。  
A·H·纽曼 (A. H. Newman) 33、73、217。  
内斯勒 (Nestle) 225。

## **O:**

俄利根 (Origenes) 16、28、73、74、232。  
詹姆士·俄尔 (James Orr) 16、20、27、37、110、130、211、220。  
俄斐乌斯 (Orpheus) 29。  
范·俄斯特济 (J.J.Van Oosterzee) 69、91、223。  
约翰·欧文 (John Owen) 82、92。

俄勒维安奴士 (Olevianus) 82。  
第·阿吾特来因 (D.Outrein) 82。  
欧丁格, (Oettinger) 85。  
艾亨恩 (Alexander Oettingen) 88。  
范·俄尔德 (J.F.Van Oardt) 91。

## **P:**

伯拉纠 (Pelagius) 21。  
毕达哥拉斯的老师西罗市的裴莱奇代斯 (Pherecydes of Syros , teacher of Pythagoras) 29。  
卜莱 (Pratt) 39。  
巴斯噶 (Blaise Pascal) 43、44。  
本尼狄克·皮泰 (Benedict Pictet) 44、82、91。  
克利斯替安·保罗 57。  
拉·普莱斯 (La Place) 64。  
菲罗卡利亚 (Philocalia) 73。  
多马·佩恩 (Thomas Paine) 74、171、206。  
柏金斯 (Perkins) 87。  
普来西奥士 (Placaeus) 83。  
培他维士 (Petavius) 84。  
普腓夫 (Pfaff) 85。  
普利斯特力 (Priestly) 86。  
佛来德烈 (Edmund Pfeleiderer) 88、109。  
腓力比 (Friedrich Adolf Philippi) 88。  
柏拉图 (Plato) 91、140、154、166。  
G·克廉·普林斯特 (G.Groen ven Prinsterer) 91。  
约翰·皮尔森 (John Pearson) 93。  
坡普 (Pope) 93。  
威廉·彭 (Willian Penn) 93。  
傅西 (Edward Bouverie Pusey) 100。  
毕达哥拉斯 (Pythagoras) 140。  
彼特罗监督 143、202。  
普里纽斯 (Plinius) 169。  
普法以弗 (Pfeiffner) 172。  
普柳莫 (Plummer) 176。  
帕皮亚斯 (Papias) 176、178、211。  
佩利 (Wm. Paley) 179。  
坡拉奴士 (Polanus) 189。

提奥多·帕克 (Theodore Parker) 217。

培顿 223。

坡尔皮里 234。

## **Q:**

贵格派 (Quakers) 57、85。

昆斯德特(Quenstedt) 80。

## **R:**

阿伯来特·立敕尔 (Albrecht Ritschl) 17、18、19、21、27、34、50、54、  
81、89、109。

罗素主义 24。

罗木哲 27。

赖尼 (Rainy) 32。

L·莱因哈特 (L. Reinhardt) 29、30。

理查德·罗特 (Richard Rothe) 40、41、69、87、224。

雷门德 (Raymond) 41、93。

E·G·罗宾逊 (E. G. Robinson) 44、45、93、218。

约翰·罗宾逊 46。

路腓奴士 (Rufinus) 73。

若瑟林 (Roscelin) 75。

兰巴哈 (Rambach) 85。

路斯 (M.F.Roos) 85。

罗剑可廉滋 (Wilhelm Rosenkranze) 87。

多马·李特结利 (Thomas Ridgeley) 92。

罗玛尼兹 (G.J.Romanes) 166。

赖文 (John H.Raven) 181。

罗伯森 (F. W. Robertson) 218。

马尔可士·柳 (Marcus Reu) 230。

## **S:**

撒巴帖 (Sabatier) 16、27、218。

施来马赫 (Friedrich Schleiermacher) 17、18、19、21、34、40、41、50、  
56、87、91、94、95、107、109、133、197、207、218。

桑田秀吉 17。

威廉·G·薛德 (William G.T.Shedd) 23、30、33、37、95、205。

席尔勒 (Schiller) 20、49。

司布真 (Spurgeon) 24、56。

史特劳斯 (David Friederich Strauss) 27、57、92、124。  
斯特朗 (A. H. Strong) 32、43、58、100、225。  
何坡·司片谢 35、109。  
史田吾理 46。  
徐滋 56、69。  
敦士·司可特 (Duns Scotus) 78。  
腓利·沙夫 (Philip Schaff) 80、230。  
西乃卡奴士 (Snecanus) 82。  
扫摸 (Sanmur) 83、91。  
利里奥·苏西尼 (Lelius Socinus) 88。  
福斯图斯·苏西尼 (Faustus Socinus) 88。  
施本尔 (Spener) 85。  
色母勒 (Semler) 86。  
斯托尔 (Storr) 86。  
A·史怀哲 (A.Schweizer) 87。  
J·H·薛尔田 (J.H.Scholten) 87。  
薛凌 (F.W.Schelling) 87。  
撒伯流主义 (Sabellianism) 88。  
桑雷·史密斯 (Rev.Thornlley Smith) 93。  
亨利·B·史密斯 (Henry B.Smith) 94。  
斯田士 (Stearns) 119。  
斯宾诺莎 (Spinoza) 131、197、200、  
华尔特·史可特 卿 (Sir Walter Scott) 165。  
苏特 (Alex. Souter) 180。  
撒尔门 (GGeorge Salmon) 183。  
司提烈 191。  
摩西·司徒俄特 (Moses Stuart) 225。  
W·散德 (W·Sanday) 232。

## **T:**

田立克 (Paul Tillich) 18、27、41。  
格力菲特·多马 (W. H. Griffite Thomas) 33。  
詹姆士·H·敦威尔 (James H.Thornwell) 34、53、69、94、191。  
J·A·汤普森 (Sir J. Arthur Thompson) 37。  
拿单业·W·泰勒 (Nathanael.W.Taylor) 44、94。  
威廉·汤普生 (Sir William Thompaon) 47。  
法兰西斯·图赖提尼 (Francis Turretin) 49。  
法兰可斯·图来提尼 (Francois Turretini) 53、91。

J·A·图来提尼 (Johann Alfons Turretini) 82、83、91。  
威廉·特维斯 (Wm.Twisse) 82。  
特来卡提奴士 (Trelcatius) 82。  
推乐 (Tollner) 86。  
提夫隆克 (Tieftrunk) 86。  
朗剑的多马修斯 (Gottfried Thomasius of Erlangen) 88。  
特尔慈 (Ernst Traeltsch ) 90。  
泰勒 (Tyler) 109。  
特士良 (Tertullian) 117。  
特拉亚奴士 (Trijanus) 169。  
塔西图斯 (Tacitus) 166。  
特仁赤 (Trench) 210。  
陀尔路克 (Tholuck) 218。

#### **U:**

武新努士 (Zacharias Ursinus) 70、81。  
艾芙琳·恩得希尔 (Evelyn Underhill) 198。

#### **V:**

哥尼流士·范泰尔 (Cornelius Van Til) 30、31、58、82、141、156、226。  
坡卜纳古 (Vouvenargues) 44。  
C·威特林迦 (C.Vitringa) 69、82。  
文德尔 (Vander) 82。  
佛提乌斯 (Gisbertus Voetius) 82、83、90。  
G·J·傅斯 (G.J.Vos) 91。  
亚力山大·维内 (Alexandre Vinet) 92。  
伏尔泰 (Voltaire) 108、138。  
瓦勒里安 (Valerianus) 169。

#### **W:**

B·B·华腓德 (B.B.Warfield) 23、33、41、53、57、94、101、115、125、  
135、140、143、206、209、211、216、222、223、227、231、233。  
理查德·华森 (Richard Watson) 28、93。  
俄克 (Wuttke) 41。  
W·C·威尔金逊 (W. C. Wilkinson) 44。  
勃朗科·怀特 (Blanco White) 48、176。  
J·瓦易士卡 52。  
威尔摩士 (Wilmers) 55。

基利斯钦·渥尔夫 (Christian Wolff) 62、85。  
俄伯民 (Georg Wobbermin) 64。  
魏西吾士 (Witsius) 69、82。  
俄坎的维廉 (William of Occam) 78。  
威登堡 (Wittenberg) 79、85。  
威谢德 (Wegscheider) 86。  
De·维代 (De Wette) 86、92。  
约翰·卫斯理 (John Wesley) 93、207。  
威顿 (Whedon) 93。  
赖纳德·吾滋 (Leonard Woods) 94。  
俄坡普斯 170。  
武特罗·威尔森 170。  
约翰·G·韦提尔 (John G. Whittier) 171。  
罗伯特·迪可·威尔逊 (Robert Dick Wilson) 175、177。  
沃滋华斯 (Wordsworth) 210。

**Z:**

慈运理 (Huldreich Zwingli) 22、68、80、82、189。  
詹奇吾士 (Zanchius) 189。  
俊特 (Zumpt) 237。

2011年1月1日 校订