

朴亨龙博士著作全集

教义神学·人罪论

III

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》为七卷，本书是全集的第三卷《人罪论》，论述人是按着神的形像和样式受造，领受赐福，承担治理和管理的使命。在伊甸园中，神要人以事奉他、遵守他的话为人生的目的（创2：15）。

本书按立约论的观点，以原始的人、有罪的人、立约的人三个篇章，论述了神与亚当之间的约定，使人晓得对创造主应有的顺从和义务。人在犯罪后，神依然以恩典（原始福音）的应许，在人类的救恩史中，展开了救恩的宏伟画卷。

在旧约与新约里，神的恩典总是以“我要作你的神，你要成为我的子民”来呈现。这与亚当之约（创2：16-17）、亚伯拉罕之约（创17：7）、西乃之约（出24：8），[包括利未之约（民25：10-13；玛2：4；启1：6）和摩押之约（申29：13）]，大卫之约（撒下7：14）、新约（耶31：33；来8：10）等，内容都是彼此联结、前后一致，包含了广大的应许，以及最完全的立约保证。（诗105：8-10；路1：32-33）

西乃之约乃是亚伯拉罕之约的延续与继承，内容追述了摩西以前时期的礼仪和制度（割礼、什一奉献等）；强调与亚伯拉罕之约相连，都是起誓所立的（申29：13-14），都是出于神的恩典（出34：6）。

“律法”中虽有宗教、道德和民事之分，但三者难以具体划分；而宗教律的实际，涵盖了诫命和典章，由外在的礼仪和行为，显出内在的爱慕和敬畏——信仰，即使基督成就了救赎，礼仪中的属灵含义，依然存在于今天的信仰里（林前5：7；西2：11-12；约2：21）；而旧约的圣徒，同样经历到救恩的喜乐，以及在基督面前满足的快乐（诗16：8-11；徒2：22-28）。

新约作为旧约的成就，包含了救恩的所有思想，两者不存在本质上的差异；而圣经只启示了一位救主——耶稣——耶和华是拯救（太1：21）。旧约信徒是在仰望信靠这位救主（约8：56；徒2：23-26）；而新约信徒则是回顾基督完成的救恩，等候他的再临（林前10：1-4；启22：20）。

本书指出约翰·加尔文对《加拉太书》四章的错解，误认犹太人时期为奴仆，而基督教时期才是自由。时代论将新旧约对立起来，错认律法时代，没有启示神的恩典；恩典时代，神对新约百姓，没有启示救赎的律法。其实，圣经一贯的真理，都是因信称义——蒙恩得救，而律法的应许和总结就是基督（约1：45；罗10：4）。

圣经中的“约”，虽有时间上的跨度和立约当事者的不同，但却渐进地启示出神的救恩计划，包括昼夜之约和挪亚之约（耶33：20；创9：9），也都在述说神的荣耀，传扬他救恩的手段（诗19：1；罗10：18）。因为，天地万物也都在证明神是信实、守约施慈爱的神（申7：9）。

宋永杰

2012年7月25日

目 录

第 1 篇 原始的人

绪 言	11
第 1 章 人的起源	12
第 1 节 圣经对人类创造的报导	12
第 2 节 反对的思想	18
第 2 章 人的统一和远古	25
第 1 节 人的统一性	25
第 2 节 人的远古性	29
第 3 章 人性的构造和繁衍	34
第 1 节 人性的构造	34
第 2 节 人性的繁衍	49
第 4 章 原始人的 神之形像	61
第 1 节 神形像的各种见解	61
第 2 节 神形像的人原始状态	68
第 5 章 行为之约中的人	73
第 1 节 行为之约的教义基础	73
第 2 节 行为之约的各样要素	79
第 3 节 永恒的意义	86

第 2 篇 有罪的人

第 1 章 罪的起源	91
第 1 节 哲学的、神学的讨论	91
第 2 节 有关罪的起源之圣经论据	92
第 3 节 人最初犯罪的性格	94
第 4 节 人最初犯罪的机会（试验）	97
第 5 节 罪起源的进化论说明	101
第 6 节 最初犯罪的结果	104
第 7 节 罪起源的有关难题	107
第 2 章 罪的转嫁	113
第 1 节 人类的一般堕落相	113
第 2 节 罪的普遍性	116
第 3 节 转嫁的事实和理由	120

第 3 章 罪的性质	138
第 1 节 有关恶之性质的哲学理论	138
第 2 节 圣经的罪观	148
第 3 节 伯拉纠派的罪观	155
第 4 节 罗马天主教与亚米念派的罪观	160
第 4 章 罪的区别与内容	163
第 1 节 原罪	163
第 2 节 本罪	174
第 5 章 罪的惩罚	180
第 1 节 惩罚的理念	180
第 2 节 惩罚的实际	185
第 6 章 神的律法	192
第 1 节 律法的内容和要求	192
第 2 节 十诫	199

第 3 篇 立约的人

第 1 章 立约的概览	210
第 1 节 绪言的陈述	210
第 2 节 名称与概念的区别	213
第 2 章 救赎之约	219
第 1 节 论据与其意义	219
第 2 节 要素	221
第 3 节 各样关系	224
第 3 章 恩典之约的性质和内容	228
第 1 节 特异的原理	228
第 2 节 要素	231
第 3 节 定义与两方面	236
第 4 章 恩典之约的各时代	242
第 1 节 同一性与时代的区别	242
第 2 节 旧约时代	252
第 3 节 新约时代	265
朴亨龙博士的学历与经历	271
人名索引	273

第一篇 原始的人

绪 言

在考察有关神的存有与事工的教义之后,随后需要考察的是与神关系中的《人论》。因为,人是神在创造事工中最高的作品。人不但是神创造的巅峰,更是神特别关心的对象。在圣经中,神不但赐予人们启示,更与人有着特别的关系。圣经记录了神对人的安排,特别是他对人的救赎。因此,人在圣经中具有中心的重要性。人的根本知识,在于与神的关系,需要合宜地理解圣经的救赎真理。所以,从《神论》中过渡到《人论》是理所当然的次序。

这个学科的英文名称(Anthropology),意味着有关对人的论述,是在科学与神学中并用的词语。这个名称,在科学上是指人类的起源和历史,以及人类一般或人种特殊生理的构造与心理的特征;是论述考察人类学中,人种的、言语的、文化的和宗教的发展。可是,这个名称用于神学上的时候,内容却大不相同,不能混淆而要明确区分。神学上的“人论”,只举证了圣经启示的人与神的关系。我们的人论,只认定圣经为唯一的源泉,将人生经验的教训,放在神话语的光照下来领会;并且,包含了有关人生罪恶的讨论,即,与“罪论”联结,在复合名词的“人罪论”下来叙述,更为妥当。

“罪论”(hamartology)虽然也可以与“人论”来分别论述(H.B.Smith,“System of Christian Theology”,1884),将它包含在“人论”中来考察也是通例(Charles Hodge,“Systematic Theology”,1878,Vol. II)。再者,立约论以救恩的计划为题目,放在基督论的首位中来论述为通例(Hodge,ibid.)。可是,将它配置在人罪论的结尾部分,作为基督论的准备(Berkhof,“Systematic Theology”,1941),也深有基础代其义。

本卷《人罪论》在原始的人、犯罪的人和立约的人三大题目下,分别讨论从本来创造的原始之人到堕落的罪人,直至得到救赎准备的立约之人。

第1章 人的起源

第1节 圣经对人类创造的报导

我们研究的对象起源，必然投射出对象属性的亮光，而后者定会显出前者之含意。人果真是得到 神启示的属灵存有，我们就可以期待他起源的崇高。当我们看到人具有超越万物之上的属性时，就会毫不迟疑地相信，圣经所记人的起源是基于 神特别创造的。

1、双重报导

圣经对人的创造提供了双重记载。第一处在创 1: 26-27，第二处在创 2: 7、21-23。创世记第一章中，记述了人类的创造，第二章中，作了详细说明。第一章，描述天地万物的起源，并以人的被造为结语。对天、地、日、月、星辰和植物与动物的创造，只用了简单的语句作出报导，对有关天使的创造，则只字未提。可是，圣经提到有关人的受造，不但郑重其事，还描写样式，继而在第二章中继续讨论，作出追加的考察。这可看到创造之工的全过程，人的起源和结果是创造的顶峰。

按圣经高等批评的说法，这两个描述的文理，彼此是矛盾的。两处描写的不同，认为其起源似乎是植物与人类一起受造，或是禽兽与人类不是同时，就是在后被造（参照创 2: 5、6、8、9、14、20）。因此，判定创世记的作者是彼此独立的，所以写出相互矛盾的创造故事（1: 1-2: 3，和 2: 4-25）。

可是，全面地来考察的话，就会看出这两个记载，不是独立和矛盾的，而是后者补充前者，只是描写创造以后的状态。第一章的结尾中，以简单的陈述来作为人类创造的结语，继而详细描写他的原始生活，也是顺理成章的事。第二章四节的下半句，以天地的创造作为已有的事实为前提，来介绍 神以地上的尘土造人。第二章全部的着重点是，人的受造和进行的方式，再者就是他原始的生活状态。特别是有关人受造的内容，第一章中没有说明女人被造的过程，而需第二章来补充陈述。“第二章中所记载的男女受造记录，分明是意图在补充创 1: 26-29 节以前的陈述。要把男女的受造合起来，看成是一个补充的概念。”（J.Oliver Buswell, “A Systematic Theology of the Christian Religion”, 1, p.159）

赖德路虽然认定创世记的作者使用了两个文源，但却否定这里是两种背道而驰的创造（Laidlaw, “The Bible Doctrine of Man”, p.25f）。他强调说，第二章中“明确的理由，没有其它的创造报导。因为在这一章中，没有试图报导全体的创造。”其实，创 2: 4 节以下所记载的绪言是，“创造天地的来历，

在耶和华 神造天地的日子，乃是这样”，其要点在于“来历……乃是这样”（**וְאֵלֶּסֶם הַדּוֹרוֹת** = “these are the generations”）。从这种表现的次数，作为创世记族谱中的绪言来看，这种有关的说法，并不意味什么起源或创始（前面由希伯来文所译的英文来看，或许有点包含了那种意思），那是分明在教导历史的状态。第一处的记载是按着万物生成的次序来作报导，第二处的记载是以人类为中心，在与人类的关系中，聚集其它的被造物，在 神创造的事工中，人类的出现，并没有什么有关年代次序的含意，只是对万物灵长的人类之栖息，作出适当的补充。后者只是陈述人如何在 神的被造物中，得到动植物的拥护和围绕来开始了人的历史。

[注] 伯斯威尔没有将创 2: 4 节看成是下文的绪言，而看成是上文（1: 1-2: 3）的结论。此节与一章中开宗明义的整体陈述首尾相连，因此成为整体的结论。在创世记中“来历……乃是这样”的文句，认为是显出绪言的句子，则是“长老们的传统”。可是，若依此句为下文绪言的传统见解，就与这里全文的意思有所违背。虽然可用比喻说，人是藉着天地而生，但不论用某种方式，也不能解释是他们的后裔（“来历”由希伯来文所译成的英文本身，在用于族谱的绪言时，或许包含了点这种意思），在此句的整体含意中，连最小的暗示都没有。不但如此，经文本身：“创造天地的来历，在耶和华 神造天地的日子，乃是这样”的意思中，已经明确地显示出其指定的含义。此句中的含意与其说是与下文，不如说是与上文的内容更加融合。如此看来，2: 5 以下所陈述的天地创造，不是另外显示的一个报导（Buswell, op. cit. pp156-158）。

圣经报导中，人类的创造与其它受造物的被造和区别，有几样特异的要点，需要我们来关注。那就是在被造的万物中，人卓越的地位和价值是个明显的事实。

2、首先是 神的计划

人成为 神的代表者，穿上了权威的衣装，作为世界上有形的首领，成为统治的高贵存有。他的被造有特别的计划，此事的重要性有其表示，即，人在被造前，首先， 神有严肃的讨论，说，“我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人”，这是从 神话语的决定中开始（创 1: 26）。这是三位一体之间的商讨，更显示出人的被造是经过 神的深思熟虑，藉着 神的智慧和全能的计划。当然，一切的存在都不是偶然的。可是，当 神计划和决定造人的时候，比较其他的被造物，更显出严肃性。

教会将这里复数语的“我们”，一般成为解释 神是三位一体存在的基础。可是某些学者认为，这是威严的复数；而其他的学者认为这是 神自己与其他天使联络的复数；还有一些学者认为，这是 神自我宣告的复数。在此三种相异的解释中，第一个解释不妥当的理由是，威严的复数乃是晚近的

年代才兴起的。第二个解释的不可能是，天使怎能与 神一起成了合作的创造者，如此人就有了与天使形像的含意。第三个解释更是与理不符， 神如何以自我宣告的主格来成为复数？原因是 神本体所有的复数性，就自我使用了复数代名词。

3、 神的特别动作

人的被造在严谨的含义上是 神特别的创造。我们无法接受在创世记以前的人类被造记载，因为其表现在某种含义上是间接的、通常的动作之创造。“ 神说：地要发生青草和结种子的菜蔬，并果子树木，各从其类，果子都包着核……，水要多多滋生有生命的物……，地要生出活物来，各从其类。”这些表现是藉着 神命令的话语，使动物界和植物界得以被造的确证。可是。当 神说“要照着自己的形像造人”的时候，显出 神何等严谨而直接地创造，再者，让我们看到 神在造人的特别事工中，何等特别而详细地描写创造事工是如何直接和特别。乃是“用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人。”“就用那人身上所取的肋骨，造成一个女人。”这些非常详细的描写，明确显示出事工的直接性和特别性。“有关创世记人类创造的记录，一看便知不是意图在传达以前存在的生物形态，而其印象明确地在传达创造的特别行动。除了特别的创造之外，什么都不能成为夏娃被造的记录。”（J.Oliver Buswell,ibid, p.323）

在此观点中，某些人推想 神用地上尘土造人的过程是遗传学(genetic)上的过程。换句话说，人的肉体也可能不是从某种人生，而是从某种动物的形态中引出，他的身体经过这种过程的形成之后，就如同创 2：7 描写的结果那样，藉着 神特别的动作来成为人。“虽然可用爱心来接纳这种观点的人，但这却是非常错误的，可导向重大的谬误观念。如果承认这种含意，就会导致基督教教理的全体构造被瓦解。不但如此，人可能是从非人生的遗传学中引出。这种理论，不能让接受圣经为 神话语的人将事件单纯化。因为夏娃的被造（创 2：22、23）已经完全封锁了人性自然论的试图之说明。夏娃被造的前三节经文，明确地意图在对抗古代异教世界民族中，普遍存在的兽奸行为和习惯。这在属灵和道德的影响上，绝不允许人与动物混居。”（Buswell,ibid, p.160）

[注] 梅钦按照华腓德引用加尔文见解的论文（B.B.Warfield,“Calvin Doctrine of the Creation”,in“Calvin and Calvinism”,1931.pp.287-349）说，“至少在这点上，就是在人的起源与关系中，如同华腓德博士所说那样，加尔文在非常严谨的意义上发现了创造的事工，而接纳圣经的报导是真实的，我认为每个仔细读经的人，必定都会同意。依照圣经中的人之起源，其起因不但有 神护理的事工，而真正地起因是 神超自然的行动。 神不是只按其自然的进程整理出人生的方式，而是他创造了人。”（J.Gresham Machen,“The

4、 神的典型

人被造的特别性，依据 神的典型得以卓越地显现。人是按着 神的典型被造，这与其他一切的被造物有所区别。其它的被造物，甚至天使也没有按着 神的典型被造的报导。有关低等生物鱼类和禽兽，其报导则是 神用“各从其类”，按着其本身的典型形态来被造。人不是那样被造的，更没有按着低等动物的典型被造的这种事。关于人的被造， 神说，“我们要照着我们的形象，按着我们的样式造人”。人是按着 神的形像被造，将他们与世界中的其它居住者作出区别，赋予他们崇高的地位，使他超越其它的被造物。他们有着类似 神的性情，并且能够与 神交通。人与 神之间类似的性情，不但是地上万物中独有的特征，也是他们认识 神的必要条件。因此，这也成了宗教性质的基础。我们如果不是按着 神的形像受造，我们就不可能会认识 神，我们就会和那些将要消失的禽兽没有什么两样。人的里面，什么是意味着 神形像的真正含义，将在讨论人的原始状态时，再作说明。现在只关注到这件事实，而在将要论述的创造事工中，再次提出人被造的独特性。

5、 二要素的合成

人是由身体和灵魂两个要素所合成。创 2：7 节将身体的起源和灵魂的起源作出明确的区别。身体是由地上的尘土，就是藉着使用既存物质被造成。另一方面，灵魂的被造不是利用既存物质，乃是由新的实体所产生。灵魂在严谨的含义上，是由 神所造成的新的实体。“耶和 神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人。”在这单纯的经节中，明确断言人有二重的成分。这种断言可以从结 37：10；太 10：28；路 8：55；林后 5：1-8；腓 1：22-24；来 12：9 等经文中得到确证。查尔士·贺智说，“这个报导中，包含了两点。第一点，人的身体是由 神直接干涉而被造，那不是长成的，也不是藉着某种发展的过程所产生的。第二点，灵魂是由 神而引出的，他将生气吹入人的里面，就赋予他构成了 神形像生物的生命气息。”（Charles Hodge,“Systematic Theology”, II .p.3）

某些人讥笑 神“将生气吹在他鼻孔里”的经文之陈述，其原因是不明白这句话在圣经中的用法而有此评论。“生气”在圣经中通常的含义，是“灵”的象征之比喻（诗 33：6；约 20：22）。（Buswell,op.cit. p.161）

依照 神“将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人”之话语，就有很多人推论人的灵魂，是从 神的本体流出。而“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他”，被认为与 神的本质矛盾，所以受到教父们猛烈的抨击，

也被教会断然排斥。即，这是错误地推想 神的本体可以分割；认为他的本体，在没有他的属性之下可被传达，而其恶化的情况可能如同人的灵魂恶化一样。（Auberlenn Herzogs,“Eincyclopedia”,article,“Geist der menschen”）

6、乐园的建立

创造人类的 神在巴勒斯坦东边建立了伊甸园作为人的住处。使悦人眼目、好作食物的各样果树从地里长出，有河从伊甸流出来，滋润那园子，从那里分为四道：就是比逊、基训、希底结和伯拉河。“耶和华 神将那人安置在伊甸园，使他修理看守。”（创 2：15）这是治理这地和管理各样行动活物的两种方式。首先是以开发来利用 神为我们所预备的各样宝藏；其次是看守、保护、安全地保存这些资源。那时，亚当或许是在作些监管的事务，以免园子荒废。 神似乎意图将乐园的秩序和发展委任于人的工作，但却不像有什么敌对势力的侵袭而招来破灭的危险，所以需要人来看守。

[译者注] 神造人的目的，是要赐福与人（创 1：28）；将他们安置在伊甸园中“修理看守”（创 2：15）。“修理、看守”这两个词，与“事奉”、“谨守”（出 3：12；申 28：1）是同一个词。如果按字义来理解，可以说，人在没有犯罪以前，在伊甸园中所谓的“修理看守”，就是敬拜 神，谨守遵行他的话。至于撒但的堕落，应该是在伊甸园建立之后的事（结 28：13-17）。

为要决定伊甸和伊甸园的地理位置，曾经历几个世纪的劳苦和努力进行过考证。对于发源伊甸流出来滋润园子，分流成的四道河，以及有关地域的名称和园子的名称，也有过多样提示。可是，这些提示都只不过是推测而已，不能成为坚实的证据来作为确证。反而有两个提示，或者可以赞同。第一、是在伊甸以北的亚美尼亚；第二、是向南的巴比伦。此两处也难选定其一，因为圣经没有详细说明，使我们能够决定这个地域在什么地方。可是，亚当夏娃从伊甸园被赶出之后，似乎曾有人在其周围踌躇彷徨（创 4：16），而挪亚的方舟，就停留在亚拉腊山上（创 8：4）。洪水以后，当我们想到新的人类是从巴别分散到全地（创 11：8-9）的时候，人类的摇篮，毋庸置疑地应该是，以北到亚美尼亚，南到以西乃为境界的地域之内。近代考究的结果，补强了圣经中的这种教导。过去历史的研究对人类的故乡兴起各样的推测，虽然地上的很多地方，都曾为推测的目标，但他们的脚步最后还是回到原来的地方。从人种学、文化史和语言学来看，都指向中亚曾经是人类摇篮的地方。

7、男性和女性

人被按安置在华丽和喜乐的伊甸园中，得到监管园子和治理全地的职务。他享有一切的丰富，充满了喜乐和感恩。可是，反而显出他的孤单，难以感到满足与和平。因为人的性情是社会性的，需要伴侣与帮手。耶和华神说：“那人独居不好，我要为他造一个配偶帮助他。”（创 2：18）他让亚当给各种动物名字，但没有遇见配偶帮助他。人因为有理性、理解力和意志，可拥有语言、法律、科学、艺术、道德和宗教，而动物并非如此。因此，后者不能成为前者的帮手。所以神要亚当沉睡，用他的肋骨造成一个女人，成为他的伴侣。神如此造了一个男性和女性，给他们制定了婚姻的生活。使他们住在一起，互相扶持地过着幸福的生活。

对于神用男人的肋骨来造成女人的这个事实，奥古斯丁注释说，没有让她成为“上面的主管”（to ‘lord it over him’），从亚当的头上取出；也没有使她成为奴仆，从他的脚下取出，而是为了成为他的同伴，从他的肋骨中取出来。这种事实，饶有风趣地成为今天支援男女平等的论据。“没有让夏娃来践踏男人而从脚下采取，或者让她来主管男人而从头上采取，只是为了要成为帮手而从肋下采取。但是，这却认可男人成为家中的家长和对外的主人。”（Theron H.Ric）[具礼仁著 系统神学 1卷 588 面]

如同上述，我们从夏娃的被造报导中可以寻见这些属灵的含义。可是，不可忘记这种记述的本来目的，乃是在教导女人也是得到神特别行动的特别创造。再者，“在创世记 2：21-25 节中，对夏娃被造含义的明确意图，是在报导婚姻关系中的一夫一妻制是独一无二和神圣尊严的。”

（Buswell,op.cit. p.272）

8、优越的地位

人的受造放在万物绝顶的崇高地位上。他是万物的灵长，是一切低等受造物的主管者。创世记 1：28 节与诗篇 8：4-9 节两处经文，以雄伟和华美的文章提示出这伟大的真理。前者提到人类的统治权遍及陆海空，后者说出神赐人尊贵荣耀为冠冕。人可以将他治下所有的自然和生物，按着自己的意志和目的来作有益的利用；可以按着他的义务和特权在全领域的职责中来荣耀宇宙的创造主。

亚当果然拥有洞察自然的能力，并且能够主管动物给他们起名（创 2：19）。他给动物起名，这表示他了解他们的性质；他先天的洞察力，可以发展成比文化和科学更为高等的洞察力。再者，亚当在伊甸园中修理看守，可以随意吃园中各样的果子（创 2：15、16），意味着他经营的活动。如此，人类的始祖得到能够持守主管万物、享有荣耀尊贵的优越地位之应许。

人为什么被憎恶和贱待呢！
他实在是 神智慧的杰作；

虽然暂时比天使微少一点，
却以荣耀尊贵为他的冠冕；
管理陆海空活物治理全地，
在万物中发出灵长的权柄。

第 2 节 反对的思想

1、现代的反抗

现代人逐渐倾向的想法，认为宇宙中的人与物都是起源于自然。这种观点与我们所处的时代，以及过去的任何时期都有所不同。

第一世纪，保罗在亚略巴古强调人类超自然的起源时，以他们的文学基础，向着斯多亚和伊壁鸠鲁学派发出呼吁，寻求发现共同的根据。保罗说，“就如你们作诗的，有人说：‘我们也是他所生的。’”（徒 17：28）这是从阿拉特斯（Aratus,d.c.245B.C.）诗（Phaenommene）中引用的。

古代的异教思想里，甚至在路克莱丢斯的著书（Lucretius,De Rerum Natura）中，基督教也未曾遇到类似现代的自然论，作出系统性的、反有神论的、人类的起源观。16 世纪以圣经为基督教的复兴时候，虽然要面对无知、腐败和迷信等强大妨害，但却没有对自然论作出绝对的否定。当时的人文主义虽然有时对自然论作出不关心，但却没有像今天的基督教受到人文主义著作中，显现出来那些精巧的自然主义之挑战。

今天不能接受拉普拉斯（Laplace）在哲学上所提出的“太阳界的安定性”之观念，是因有了更为广大的物理论据。可是，拉普拉斯对拿破仑质询的答辩，成了今天的流行。当拿破仑质询拉普拉斯在他的著作（Mecanique Celeste）中，没有言及创造主是否是事实的时候，拉普拉斯的回答是，“我认为不需要那个假说”。这种态度在现代的思想中，成了更加顽强、更为广泛的流行。如此，就更难承认人类的创造了。

现代的唯物主义推想物质、势力和运动是永远存在的。因此，没有感到需要 神存在的假定，认为毋须容纳有 神的观念，因为世界本身能够自我说明；同时，认为不接纳人是藉着 神的创造起源的观念也颇为自然。现代思想主张人类是自然的起源，而反抗在超自然的起源关系。如同在二十世纪初叶，华腓德所说，“人起源的圣经教理的根本断言，是他将他的存有归功于得到 神的创造行动。”（Quoted by Buswell,op.cit.,p.322）在这背逆的时代中，相信圣经的基督徒，更要强调和宣布圣经教理的根本断言。

2、人类土生论与自然发生论

很多古人主张一种人是由地里自然生出来的土生论（autochtonism），认为地里具有各种丰盛的生命有机物胚种，会在一定的情况下发展成生物。因此，主张地上活着的所有植物和动物，造成了人类的起源。基督徒对于希腊和罗马学者提出如此粗糙形式的土生论，作出强烈的反驳。对于为何在今天的地里未能产出人和非理性动物的自然发生（Spontaneous reneration）之异议，那些古学者的答辩是，以前发生和引起的各种事物，在今天的世界状态中是不会再发生的。对于自然发生的婴儿，如果没有母亲的保护必定会死亡的异议，他们的回答是，因为那个婴儿的出生，有个掩护物包在大洋中漂浮发展成二岁的婴儿。这种推定只是哲学上，有关人类创造方式的一般猜想而已。因此，不能强要他们提出详细的说明。可是，这种理论根本的难关是自然发生的假说，乃是一种不能证明的事实。近代的进化论者虽然也说自然发生，而科学家努力想要作出的那些证明，只不过是徒劳无功而已。

[注] 十九世纪末叶，英国生物学家赫胥黎（Thomas Henry Huxley,1825-1895）教授在其讲论的“生命的物质基础”（Physical Basis of Life）中，努力地想让人看到生命是由物质微分子特异排列的结果。他的说法是，“生命的物质是由通常的物质所构成，只是在其物质原子聚积的样式中，而与他（生命的物质）有所不同。”（Lay Sermons and Addresses,London,1870,p.144）他于 1870 年在皇家学会的演讲中说，如果他能充分而更远地回顾过去，“就可以期待从非生物中看到生命原子形质的进化。”他又说，“他从未意图和暗示自然发生在过去未曾发生过，或是在未来也不可能发生。”

可是，赫胥黎的演讲，反而在强调自然发生是无法证明的论证。主张自然发生说的博物学者的背面，还有一群著名的权威者，晓得并承认生命是由生命来产生，是谓科学确定的自然法则。在上述的演讲中，赫胥黎说，在二百年前腐烂的动物体和植物体中出现的虫子，应该看成是自然产生的例证。可是在十七世纪中叶，意大利人的博物学者赖迪（Redi）说，腐烂的东西接触到空气是会产生苍蝇的；但如果用薄而稀疏的布条来掩护，就不会生出这些虫子。“如此，生物物质总是要藉着先有的生物物质发生的假说，方能取得其明确的形体。”这种结论，从那时直到今天，藉着在进行的研究和实验，更成为明确的结论。藉着高度显微镜才能分辨出来的滴虫类的极微生物，如果精密地除去所有既存的微生物时，就证明不会出现。赫胥黎的结论作出了将生物必定要从生物中产生的生物续生说，从盖然的假说地位上，进展到自然法则的地位。

今天，偶尔也有些科学者主张，从非生物中发明出生命的方法。可是，这种自我主张的薄弱根据，立刻就会受到科学的反驳和指摘。即便其主张几乎无法反驳而被确立，却反而会成为原始的、最初生命发生方法上的疑问。

4、人类进化论

今天对有关人类起源的圣经报导的对立理论中，最盛行的就是进化论。进化论虽然利用科学的名义来使人感到期待，但不难看破其中的无理与虚妄。

人类进化起源的假说

进化论或将今天的人类看成是猿猴的子孙，提示人类与高等的猿类是同一祖先。还有一说，认为人类以亚洲的巨猿（Orang）和长臂猿（giffons），以及非洲的大猩猩（gorilla）和黑猩猩（chimpanzee）为代表的类人猿（anthropoid），最为接近和类似。如此，这些被看成是人类最亲近的亲族，虽然牠们的大小与形状，以及其它的地方与人不同，但却认为牠们在基础的构造上与人是一样的。他们认为人类不是从现存猴子的某个种类中出来，而是灭绝已久的一种类人猿的后孙。按照这种说法，猴子与人类虽然是同一血统的亲族，但却不是兄弟和姊妹，而是侄儿和侄女。在此点上，不论意见有什么差异，若按照彻底自然主义的进化论来看，人是由低等动物进化的，其身体和灵魂完全是藉着自然的过程，全然没有受到固有势力的管辖。动物界与人类之间密切的继续，属于此理为主导的原理。这种理论在进化的过程中不容许任何地方有所中断，因为每个中断都能造成这个理论的致命伤。预言绝不会有新的出现，是因为不会再出现那个过程。而且，这个过程从开始到末了都会受到固有势力的管辖。

被许多有神进化论学者，似乎可以看作容纳的理论，乃是将进化只单纯地看成是 神工作的方法。这或许可以成为，以邀请 神的形式，提出弥补无机物和有机物之间，非理性的受造物与理性的受造物之间的缝隙。可是，按其推想 神特别工作限度的范围，进化论就要承认进化有其无法弥补的缝隙，因为不是引进了新的什么存在，就会使理论自然地成为纯粹。还有人主张，只有人的身体是藉着进化的过程，从低等动物引出来的， 神只在身体中，赋予了合理的灵魂。这是另一种，只承认有机进化，而否认精神进化的见解。

对进化起源说的异议

对于强调人类是从低等动物起源的进化论，可以提出几种重大的异议。

1) 无法证明的假说

虽然很多时候进化论被提出为确定的学理，但事实上，这些只是一些无法证明的假说。有位出色的进化论者坦白承认，很多人都知道这种理论的假说性质。D·H·史可特（D.H.Scott）博士，在大英科学促进会面前陈述的证言中说，“所有的都放在熔炉里改造中……，那么，进化是科学确证的事实吗？不是。不是那样……，那是信仰的行动——因为无法选择其它的路。”

他又说，自然科学“似乎又回到达尔文以前的混沌”，爱浪剑的普莱绪曼博士如此写道，“支援达尔文主义的理论，连一个事实都没有……，完全是想像的产物。”B·基德（B.Kidd）博士的断言更为强硬，他说，“达尔文主义是以惊人的推测与无法比较的无知的复合物。”（Zerbe,“Christianity and False Evolution”,p.271 f）布赖恩对达尔文的评论说，“在他的著作中，填满了那些未曾确实的话，如‘我们会充分的推想’（We may well suppose）之语句，在他两本主要的著作中出现了八百多次。”（Wm.Genings Bryan,“In His Imagy”,pp.90f）

许多进化论者，虽然在说确信进化的理念，但却无法说明那些确信的工作方法。达尔文在公布他的著作时，虽然完全依赖他获得的特性传承的可能性理论，但不久后，证明获得的特性是不能传承的理论，这就成为魏斯曼（Weismann）生物学理论的房角石；他的意见，以后藉着发生学的研究得到丰富的确证。达尔文推想获得特性可以传承，并对种的变形也有很大的确信，虽然也关注从原始细胞发展成人的继续发展线，但经过迪·维利斯（De Vries）、门得尔（Mendel），以及其他人的实验，趋向于不信任达尔文的见解。达尔文的渐进不可知的变形，让位给迪·维利斯突发不可预知的变形。达尔文在各个方面推想出无穷的变异，而门得尔却指出变异和突变绝不会引导有机体之种的外变，并要顺服一定的法则。再者，现代的细胞学在细胞和传承特性搬运物的细胞遗传原质，以及在染色体的研究中坚定了这种观念。进化论者证明了所谓的新种，并不是真正的种，而只是变异种的同种变异而已。诺典斯奇俄德的形质遗传研究，从通俗的报导中引用，说，“因为现代形质遗传的研究知道了很多的事实，使今天在有关种的形成见解中，盛行的是混乱。”（Nordenskiöld,“History of Biology”,p.613）

杂种的发展被限制的事实，使新种的起源防于未然。很久以前，如同法国人佛罗伦斯（Flourens）所指摘的，今天也是事实。他说，“由两种完全不同的种之间联合出生的杂种，过不多久，不是成为不妊物，就是与父母群体（stocks）中的一方联合，又回到其典型中。它们在任何的境遇中都不能称为新种，就是不能兴起中间的和永续的种类。”（Quoted by Hodge,op.cit. p.79）

今天比较出色的进化论者坦白承认，物种起源对他们来说，完全是个神秘。因此，在物种起源是神秘的期间里，他们绝不可能说明人类进化的起源。

2) 动物起源的妄想

达尔文（Darwin）为了试图证明人是类人猿的后裔，有如下的三个依赖：就是藉着人与高等动物之间构造类似的辩论，胎生学的辩论，以及藉着发育不全或退化器官的论证。其后追加的两样，是藉着血液试验的辩论和化学学的辩论。可是，这其中的任何辩论都无法提出证明。

(1) 构造的类似，藉此辩论的主张是猴子与人类之间的类似，认为只有推想两者之间有亲子的关系才能说明。可是，藉着其他的推想也能得到非常合

理的说明。就是 神在创造动物界的时候，将某种典型的形体作为基础的样式，使他们在多样中有其统一性。如同大音乐家在自己大规模的作曲中，使用单一的题目不断地反复，但在每次的反复中都有新的变异。豫造的原理（完全有机体的各个部分，只不过是已在的、胚子中的发达而已）将会给予这种类似的说明成为很好的光照。

(2) 胎生学的类似，这可以藉着上述的同一原理来说明。不但如此，最近生物学的研究，认为唯有发生的关系，才能证明出亲缘或血统；而构造的类似，却不能作出如此的指示。

(3) 发育不全的器官，或退化的器官，有些科学者对于这些的无用性，表示出疑问。其实，这只是科学还没有发现它们的用途而已。

(4) 血液的试验，动物与人类本来的形式，虽然有着某些类似，但却未能证明发生的关系。原因是红血球和白血球所包含血液坚固部分的形质遗传要因，确证是运送物的事实，在这个试验中，血液部分的生物物质，使用了未包含任何不妊的（sterile）血精。多年后的试验，用分光器将血液作了全部的检查，结论的证明是动物与人类之间有着本质上的相异。

(5) 化石学的辩论，这个辩论同样是无效。如果人类真是类人猿的后裔，那么，中间的形体就会在某处存在。可是，如同达尔文未能找到动物种类之间数千个缺环，同样未曾发现猴子与人类之间的缺环。虽然可以说人类初期先祖灭绝已久，但也应该在化石遗物中被发现。今天虽有科学者自我主张已发现了一些远古人的骸骨，他们按其想像将这些古人作出重组，使我们看到那些由想像所组成的原人的照片，就是爪哇（Java man）人（*Pithecantropus erectus*），海德堡（Heidelberg）人（*Homo Heidelbergensis*），尼安德特（Neanderthal）人（*Homo Neandertalensis*），克罗马侬（Cro-magnon）人，皮尔当（Piltdown）人等。这种重组的东西，虽然被某些人重视，但价值却很少。因为每次只发现了少数的骨骼，其中某些境遇是分散的，很难确定他们是属于同一个身体。有时很难将问题的骨骼，确定那些是属于人，那些是属于动物的，就是在专家之间也得出不出同样的意见。伦敦大学解剖学教授伍德（Wood）博士，在《人类的先祖》（“Ancestry of man”）小册子中说，“我在人类学的学科中，虽然用梦魇般地想像来设计和涂抹画像，发现其过程的外观实在，比那些流行而全然虚假的事，更为没有价值的职业。”近代著名科学家之一的富来明说，“我们推测‘人类’的所有结论，乃是按着已经知道的化石遗物典型，或形体如类人猿、或其它的哺乳类、发展成今天真正存在的人，这实是无法按着逐渐升进、线状系列来摆列的。如果认为这有可能、或信其臆测的陈述是真实的，实在是不正确的。”（Fleming, “The Origin of Mankind”, p.75）

3) 心的起源之难关

人里面的精神要素之起源，通常称谓“心的起源”考察，这是给进化论者

提出了最大的难关。进化论者虽然试图将人心，或智能、言语、良心，以及有关宗教的起源，提出很好的体裁说明，但始终未能成功。人类对他的自我意识、抽象的思维和语言的能力，藉着他道德的自由和宗教的渴望与所有的先在有机体作出区别。对于这些起源，进化论根本无法提出任何合理的说明。很多进化论者讥笑人类的高等性质，完全是自然发展的产物之观念。

富来明、多森、杰尔利、福来斯等科学家们毫不犹豫地抛弃了进化论而接纳了创造论的教理。对于有关人类的起源，威廉·多森(Sir William Dawson)说，“除了圣经所说的 神创造人以外，我不再知道什么人类的起源；我知道的没有比这个更多，也没有看到知道的比这更多的人。”(“The Bible Confirmed by Science”,p.146)富来明说，“科学说出的全部，从现今决定的确认，以及有限的人生知识之亮光来看，无法确实证明如何、何地、何时，是人类的起源。这种真知识如果能够临到我们，必定不是从现代人类学，而是从其他的某种源泉临到我们。”(“The Origin of Mankind”,p.76)

有神进化论的难关

有神进化论，相信人类是由进化起源的。这种信念，使其努力地与圣经中有关人类创造的教导调和。可是，圣经与其说人是由一种猴子的动物，透过发展的过程而产生，不如说是 神特别创造的产物，乃是其明确的教导。“耶和华 神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的活人。”(创 2: 7)有些神学者，热衷于将圣经的教导与进化论调和，他们对这节经文解释说，这意味着 神将人的身体由尘土的动物身上引出。这完全是无理的解释，因为创世记的作者已经描写过动物的被造，如果人的身体是由动物的身上引出，就会使用特殊的言辞表明这种事实，就不会记载，“用尘土造人”的这种语句；藉着 3: 19 节，“你本是尘土，仍要归于尘土”的这句话作为注解。如果把“尘土”看成是动物，那么这句使亚当受到惩罚的话，让他回到原来动物状态的指示就没有什么意义了。最后在林后 15: 39 节，保罗说，“凡肉体各有不同：人是一样，兽又是一样，鸟又是一样，鱼又是一样”的这些话，值得作为关联的参考。

圣经坦率地教导，人的灵魂是直接来自 神来的(创 2: 7)，这意味着某种含义的实质，是与自然发展结果的进化论见解无法调和。完全同意这种见解的以利户说，“ 神的灵造我，全能者的气使我得生。”(伯 33: 4)不但如此，圣经中还有一人在教导我们，他立刻显出与低等被造物之间的广大间隔和悬殊地位。他是按着 神的形像被造，即时站在高等智能的、道德的、宗教的水平上，获得管理低等动物界的统治权(创 1: 26、27、31, 2: 19、20; 诗 8: 5-8)。可是，他因罪而堕落，从高位被逐，屈服于败坏的辖制。因此，这与人类从劣等动物的地位中出发，逐渐向上成为拥有智能、道德和宗教的人类进化的起源，在事实上刚好相反。进化论本是无法证明的假说，反而被神学者用来改装成有神进化论，将人的起源与创造的其他问题，企图

用其观点来解说圣经的报导，这岂不是愚昧无知的事么？最近大科学家之一的凯文卿（Lord Kelvin）说“进化论本身是个无法证明的假说，还留在科学的实验室里。我们大学里的教师和我们讲坛上的讲道者，将真理用进化论的名辞来作再陈述，看到他们过度的急燥，使我不得不感到惊奇！”

第 2 章 人的统一和远古

第 1 节 人的统一性 (unity of man)

1、圣经对人种统一性的证言

圣经明确教导全世界的人类都是单一夫妇的后裔。在创世记的头几章里，对此有特别的明示（创 1：27、28，2：7、22，3：20，9：19）。神创造亚当和夏娃作为人类的始祖，命令他们生养众多、遍满地面。不但如此，在创世以后直到洪水时代的其他记载，明示所有的人类都是同一始祖的后裔。他们不但拥有可以分享相同属性种类的统一性，还有发生过的族谱的统一性。

1) 有机的统一性

使徒保罗对此事实的教导说，“他从一本造出万族的人（“本”有古卷作“血脉”），住在全地上”（徒 17：26）。再者，这种事实在最初的犯罪中，就指出人类有机的统一性，以及在基督里，人类救恩所规定的有机统一性，这些都成为使徒保罗的基础教理（罗 5：12、19，林前 15：21、23），即，人种的统一性，因着亚当的堕落，构成原罪教理底面的台基。

人种的统一性如同薛德的解说，不能作为实名论来理解。他说，“人性是最初人种的个人里面，创造出特种的，或一般的实体。那个虽然还没有个体化，通常是藉着繁殖部分地被细分，那些部分的使人种截然形成了分离的个人。一个特种的实体藉着繁衍变成数百万个别的实体，成为不同形态的人物。个人从共同体中分离出来的单方人性，构成拥有所有根本特性的特殊人物。”（Shedd, “Dogm. Theol”, II .p.72）对此见解的异议，将会在其它的文脉中来叙述。

2) 人类之爱的统一性

人类的统一性，提供所有的人类都是同胞兄弟，成为普遍兄弟意识的美好基础。人类之爱向着世界，对单一人种的认识，强化成万民的义务。再者，这种统一性的暗示，首先强调唯独救主的赎罪，以及唯靠圣灵的救恩，成为基督教福音在世界中的使命。

3) 家族的统一性

在人种统一性的根源中，夫妇二人成为一体，意味着统一的重要含义。

神说，“我们要……造人”，“神就……造男造女。”（创 1：26、27）薛德说，“男女之间的彼此隔离，意味着人的观念并不完全，人种（human species）是由两者认同生成的。独居的男性或女性，不能成为人类的人种。如果二人不连合，就无法延续繁衍。”（Ibid., II, 4）圣经创世记 2：23 节报

导 神用亚当身体的一部分造了夏娃,可被看成夫妇统一性的真理支持。“因此,人要离开父母,与妻子连合,二人成为一体。”(创 2: 24)是其结论。

2、对于人种的统一性,在学问上的证言

学界人士对人种的统一性,不总是肯定的。古代希腊人的土生论,教导人是一种从地里自然生出来的。因此,排除了人种单一的起源。这种理论是根据于无法证明的自然发生,前章中,已作过无效的说明。

阿卡西滋 (Agassiz) 提倡推想的相异创造中心的亚当同时人 (Coadamites) 论。这种理论虽然说人类的种 (species) 是一个,但却有多处创造之矛盾。(A.H.Strong,“Systematic Theology”,II ,p.481)

1655 年,培来流斯 (Peyrierius) 推想在亚当以前已有人类(认为亚当是黑人种的一个后裔),发展成为亚当前人论 (Preadamites)。

袁切尔 (Winchell) 虽然复兴了这种理论,却不否定人类是单一的人种,他不是把亚当看成人类的始祖,而是看成犹太人的先祖。认为创 4: 14 (该隐的恐怖),创 4: 17 (该隐的婚姻),创 6: 1、2 (“神的儿子们”与“人的女子”)等经节,这是为了说明而作出的理论。事实上,科学与圣经是矛盾的。(创 1: 27、28, 2: 7、22, 3: 20, 9: 19; 罗 5: 12、19; 林前 15: 21、22; 来 2: 16; 徒 17: 26)

晚近富来明主张,亚当出现于主前 5500 年间的历史舞台之前,有理由推想已经有了比较低等的人种,他们虽然比亚当的种族低劣,却有着与动物截然不同的能力,认为后世的亚当人,得到较大和高尚的能力,亚当似乎得到引领所有既存人类,表示向创造主效忠的使命。但是连他自己本身都未能守住向神的忠诚,神却在人生中超越了人类的计划,在他的后裔中成就了他(亚当)未曾作成的事。这种理论也没有圣经的支持,而且与使徒行传 17: 26 节的经文有正面的冲突,这排除了有关人的堕落,以及救恩计划的圣经所有教导。

同时,今天学界的普遍判断,所有人类都是单一夫妇的后裔。在这个论题中,需要特别来考察,支援圣经教导的几点证言。

1) 藉着历史的论证

历史向着人种的统一性作出证言。对于人种的各种传说,指向中亚为人类共同的起源和先祖的居住地。

人类的移民历史,显示所有的种族都是从单一的中心分散。

斯特朗说,“在可以追踪的两半球民族,以及在种族历史限度内的证据,共同指向中亚是先祖的起源地。”(A.H.Strong,“Systematic Theology”,II ,p.447)

[注] 欧洲的民族，被认定为亚洲移住的移民。再者，近代人种学者普遍同意亚美利加洲的印度人（土著人）种族，是由东方的亚洲蒙古族经过波利尼西亚（Polynesia，澳洲东北部太平洋上的岛屿）或穿过阿留申群岛（Aleutian Islands，衔接阿拉斯加和俄罗斯的白令海峡中的岛屿）转居的。泰勒（Taylor,“primitive Culture”, I .48）说，“从爪哇和苏门答腊各岛上的、半开化的民族文化证据来看，立刻显然是从印度人和回教徒的渊源而来。”将这些证据合起来，指出中亚是人种共同起源的场所。

2) 藉着语言学和证据

比较语言学指出人类的语言是共同的起源。可是在印欧（Indo-Germanic）方言的残骸中，还可以追踪到存于梵语中的共同原始语。不但如此，古代的埃及语和印欧语系与闪米特语系（Semitic）之间，显出其连环的证据。

斯特朗（Strong）说，“比较语言学指出，比较重要的语言都指示其语言的共同起源；而比较不太重要的语言，则不提供那样被引出的证据。”（op.cit.,p.478）

可是，罗马人阿夫来多·特龙伯提（Alfredo Trombetti）自荐所有的语言都能够证明其共同的起源。（“The Unity of Origin of Language”,quoted by A.T.Robertson:“New Short Grammar of the Greek Testament”,1991,p.3）

[注] 成功地追踪印度日耳曼方言共同起源的麦克斯·米勒主张：在图来尼安、闪米特、雅利安的方言中，实际的要素（语汇）或法式的要素（文法），勿需认定它们之间必然有其相异而独立的开始。如同古代埃及文字的勃勃语（Berber）与图阿雷格（Touareg）语，其文法是雅利安语，语汇的部分是闪语系。

如其类似的西班牙语和缅甸语，一方面在印欧语系之间，另一方面成为如同中国语的单音节。

藉着语言的语根类似，而有的辩论饶有风趣。在古代语言中，语根类似大到可以指向语言的统一。

古代的埃及语是从巴比伦语引出的，巴比伦语表示出苏美利安（Sumerian）和闪语系的混合。

支那语和阿卡迪安（Acadian）语之间的类似也得到追踪。“熊”的埃及语是“太普”（Deb），希伯来语是“多普”（Dob），亚美尼安语是“代八”（Debba），阿拉伯语是“徒步”（Dubb）。

这种现象显出这些民族的共同起源，可以看出他们先祖的故土是熟知熊的地方。若170种语根与亚洲各种语群的联络是有用的，其中若50种的语言全数相通，就是在阿卡迪安、埃及、雅利安、闪米特和蒙古语群中，现在还可以追踪（Coder）。

灵魂在人的构造中是最重要的部分，而心理学不论在任何种族或属于任何国家的人物之间，明白地显出所有的灵魂在实际上是同样的。他们有着同

样的身体的食欲、本能、情欲和同样的倾向，以及才能和力量，特别具有高等的性质，就是共同拥有独特道德的、属灵的特质。

这种心理要素的共同性，藉着所有民族中类似的格言、流行的传说、同样的哲学，以及宗教在世界上应用的可能得以明示。

[注] 所谓在“迦勒底人的创世记”中报导，东方各国中也有堕落和长寿，以及巴别塔等传说。这再次证明，显示出接受这种传说的各国人民，与圣经的历史渊源有着某种共同关系的心理要素。

宗教心理学的有力证言，认为人类是需要祈祷、祈盼永生的生物。这证明所有的人类共同拥有宗教的本能。

4) 藉着生理学的论证

自然科学证言人种单一的是：首先有心理学的证言。比较心理学者的共同判断，认为人类是由单一人种构成的。人类众多民族之间存在的差异，被认定为单一种的变异。可以例出这种陈述，以及证明的几点真实现象：①、所谓人种之间彼此联结的，中间阶层的种族很多；②、所有种族的头脑、骨骼和牙齿，在本质上是一致的；③、最大相异形的个人，结婚后还能生育，他们的子孙能够继续延续下去；而且，④、身体正常的温度相同，平均脉搏也相等，对于疾病的感受也类似（这种事实，在其它的动物中无法看到）。所有人的血液与其它任何动物的血液，藉着显微镜都可以作出区别。

5) 藉着生物学中动物学的论证

藉着动物学在生物学界中的证言，支援人种的统一性。

“动物学者在自己的科学观点中，与其推想一般比较相异起源的人类多祖说，不如赞成追踪人类单一夫妇的人类同一说。

特别是达尔文（Darwin）以后，自然科学现在的倾向，有着人类同祖说的观念。”（Geo.p.Fisher, “Outlines of Universal History”, 1904, p.9）

达尔文自己也说，“我现今没有任何证据说，相信人类是从单一夫妇发生的人之一。我只能说，我未能发现值得相信，一个以上的、好的人种根据，或是任何值得可以维持的证据。”（Ghas Darwin, “Origin of Species”, 1934, pp.426 f）

[注] 种的统一性是起源统一性的推定证据。

起源的统一性是提供种的唯一性的最单纯说明。达那（Dana）强调，动物的类（genus）愈往高等，其所属的数就愈少；而作为最高的人以下的猩猩只有八种；作为最优越的人类之种，只局限于一个。再者，现在科学整体的倾向，即使动物与植物的境遇，也逆行在分成创造中心的观念里，即科学也指示各种动植物是单一的起源。

有一种反对的理论，认为人类各种族的大小、肤色和形态的差异，并不拥护共同起

源论。可是，这种差异只有着皮相的性质，可以藉着适应环境和情况的差异来说明。在历史中被观察的变化记录，证明这类差异，只是同一原始祖先的典型，可能有逐渐变异：①、创造以后，人类的年代绝没有限制在 6000 年；②、种在一般的最初出现后，会有各类模样和各种形态的变异，发挥出最大的能力。人类的一切变异，在最初的人类历史期中也会发生的。

斯特朗收集了许多新情况的结果和生理变化的例证。(A.H.Strong, op.cit.,p.482)

第 2 节 人的远古性

(Antiquity of man)

人被创造在这个地球上生活，其年代能有多么久远呢？

圣经与近代科学研究的结果，同意人在地球所有有机的栖息者中，是最后出现的。人出现之后，不再有新种的出现。可是，在推定人的年代上，圣经的暗示，似乎比较是短期间的，而科学常见的是长期间的提案，这可看到两者之间的不一致。

可是，如果慎重地再考察，按着圣经中的人类年代，可比通常指出的年代，作出延长的计算，而藉着科学的过大数字，可缩小来视之。

1、按照圣经中的人类年代

1) 现行年谱表的不完全

按照圣经中的人类年代，通常流行的观念约有 6000 年。这是从各种英文圣经译本注脚中的乌撒耳年谱表中发现的观念。乌撒耳 (Ussher, 1581-1656) 将希伯来的圣经本文作为自己的指路者，按创世记前几章族谱中记入的人名，推想作为一代。如此，他推定亚当的被造是在主前 4004 年，而推算人类年代的全部约有 6000 年。

可是，因为圣经中族谱的列名并不详细，所以乌撒耳年谱表的最初部分没有确实性。在亚伯拉罕以后的人名中，就缩减了 10 人，那么在他前面的也有缩减的可能。再者，对理解希伯来人数字的陈述也有难题。古代希伯来人在他们的常用文字以外，没有另外表示数字的文字，他们在表示数的时候，用那常用的字母，或是加上某种记号来使用。那些象征的符号随着时代在变化，不能成为确实信赖的。因此，族谱中包含的年数，按着字的数目来计算是不正确的。所以，按着族谱来作年谱表是非常难的。

海尔斯 (Hales) 与其他多数的圣经学者，采用了七十士译本与约瑟夫的年谱表，从亚当的被造到基督的降生约 5500 年，将人类全部的年代，作成约 7500 年。

可是，这第二个年谱表，我们也无法看成正确的。圣经本身没有将人类

的年代作出正确的教导，即使将这些想法作出相当的延长，也不会与圣经有所抵触。

对此，查尔士·贺智（Charles Hodge）如此说，“所有试图作出圣经年谱表的决定，要晓得伴随着相当的不确实性，有关从亚当到基督之间的年代长短，犹太人与基督教作者之间的计算，明确地显出相当悬殊不同的事实。其中最长的有 6984 年，最短的有 3483。

这种情况下，圣经之友不需感到不安，这却是非常明智的事。如果科学和历史的事实，不得不承认人类被造以后，经过了八千年、或一万年，圣经也没有作出任何的让步。

圣经没有教导我们，地球上的人类生活了多久。圣经中的家谱意图，为要证明基督是大卫和亚伯拉罕的后裔，不是为要告诉我们创造与救主降生之间经过了多少年。”（Charles Hodge,“Systematic Theology”,II, p.41）

2) 圣经家谱的正解

如同贺智，作为普林斯顿神学院教授的威廉·亨利·格林博士说，“如同圣经年代表中的这个族谱，不可忘记，不能大力依赖其时间计算的未确定要素。谁能向我们证明，洪水以前和亚伯拉罕以前的族谱，没有与亚伯拉罕以后的族谱那样被缩减？如果马太想将基督家谱中的三个时期作成同数化，而将族谱中的名字省略；那么，摩西是否也有把从亚当到以诺的七代，从亚当到挪亚的十代作了省略的可能呢？我们的现行年代，是基于这个族谱浏览后所得的印象，我们会在发现充足的抛弃理由之前而执着这些。可是，如果今天的科学人物，将最近发现值得兴奋的人类远古性形迹的预想，经慎重检查和测量后得以证明时，那时又当如何呢？其形迹只是单纯的基于已流行过的年代表的错误解释，其误解在于将亚伯拉罕以前名字的选拔，或部分的记录作为整体的记录。”（W.H.Green,“Pentateuch Viudicated”,N.p.128）

2、按照科学的人类年代

近代科学的研究，认为人类在地上的存在年代，有比七十士译本更为悠久的几个世纪之证据，被不断地广泛发展。可是，那些证据中有其夸张，而疑问的地方也很多，决不能没有批评地接受。举其重要种类中的二、三样来作检视。

1) 人种学的图画

高加索人（Caucasian）和非洲人的典型之所有特征，可以从埃及人纪念碑中的人种图画，发现他们在基督以前的 1900 年，到今天所充分发展的特征。

历史的全过程中，不会因某种气候或乡土习惯的变动，产生认不出人种变异的形迹。因此，我们必定达到的结论是，这些同一夫妇后裔的、大而长

久的变异，必定会伴随着大的变动和几个世纪的时间要求。

阿卡尔公说，“我们对于有关人种统一性的信念，当然会接着我们对其贵重的正比例，准备愿意接纳任何有关人类远古的问题。人类的门族愈证明其古老，就愈有其盖然性证明是由单一夫妇而来。”（The Duke of Argyle: “Primeval Man”, p.128）

可是，即便凭着科学根据的任何主张，也要将其夸张削减后，再作考察。很多的实证证明，人不需要很久的岁月，就会藉着环境有形态的变异。

200 余年前，阿尔马（Armagh）与达文（Dawn）[英国剑特州东海岸的停留地称为 Dawns] 的南方，被英格兰人驱逐的爱尔兰人，如同澳洲人的突颚化。犹太人虽然自他公认是同一先祖的后裔，但在某个纬度上是白色，某个纬度上却是褐色，在非洲却呈现出黑色。再者，差遣到亚洲的宣教士，经过几年之后，肤色也会有不同程度的变化。

2) 语言学的发现

语言学证明，同样根本语言的所有民族，久远的时代里，曾有过共同的生活，同样的语言，是从共同的人种中分出来的。可是，那无从知晓的时代，随着发展出来的各样方言，在逐渐消失的同时，这些方言的发展，可能需要长久的岁月。

可是，民族语言上的变动，是否必需经过长久的岁月，则是有疑问的。圣经历史中的以色列百姓，在巴比伦度过被掳的七十年，回到故土的时候，他们可能早已使用亚兰语为普通的语言了。再者，几百年后，又成了希腊时代，分散的以色列百姓是否又将希腊语为普通的语言呢？

3) 地质学的发现

人工遗物随着波浪成为堆砌的深坑，灭绝动物的种和遗物连在一起，合成相当深的洞穴。这种现象显示人在地上存在后，大的四足兽已全群匿迹，北温带的气候风土也已改变。许多国家的地文调查，证明有过非常激烈的变动，这包含了人类拥有非常悠久的远古性。

对此，多年前查尔士·贺智所作的评论，反而有其价值。他说，“关于这些，首先评论这种计算的时间，在值得的信赖上，比较没有难处，乃是历史的事实。如果将这类自然科学者，失误事件的实例收集起来，可以填满一卷书。艾特娜山（Mount Ethna）旁发现了许多继起的溶岩层，传闻那些现象需要无数的年轮时，世人未曾忘记敌对圣经者们的那种欣喜。而今，那种狂喜早已不在了。”拉以耶（Lyell）氏计算，今天在瑞典海岸中的变动需要 220,000 年，其后地质学者作出的计算，缩短到十分之一便可。在莱茵河的堆积层下面，发现了一块深埋的陶瓷片。虽然可以断言，那个堆积层不是历史期间生成的，但那个物件却被证明是罗马人的制品。因此，比较正直的科学人物，不会相信在大地质学的时期之后，所算出来的生成结果，为数千世纪、或计算成数百万年。”（op.cit.,33）

有关从地层深处发现的人体遗骸，如果究明是如何进入的，就能得到问

题的解决，即，他们是从洞穴中流进去的呢？或本来是埋葬在洞中，后来因洞穴倒塌，或是居于土穴中的动物移住其内，遇到自然的激变而埋藏在那里。地震能够使一方地带陷落，而使另一处地带隆起。灭种动物的遗骸与连接的人体遗骸，并不能证明两者为同样的年龄。洪水可能使两者流入同一地层，或是海流将他们冲入海底的深层。

发现埋藏在密西西比河沙堆中的骸骨和船，两者被判明是近代的。

埋藏在欧洲泥炭地里的古钱、斧头和兵器，几乎都是罗马人的。

推测器具的发明，是通过石器时代、铁器时代和青铜时代等，漫长的各个时代，不能成为大量延长人类年代的坚实论据。这些时代不是延续发生的，可能是同时的，美洲在几百年前有过石器时代，新几内亚到今天还是继续着石器的时代。

值得信赖的各处考古学历史的纪元，不比创世记的年代多么久远，是件意味深长的事。这显出人类的文化不是由那么悠久的过去开始的。

古时，赫罗多特斯（Herodotus）说，当时的埃及人，认为他们保有了15,000年的历史记录；维罗几亚人主张，相信自己有比他们更为悠久的历史（“The History of Herodotus”,tr.by Rawlinson,New York, Tubor Publishing Co.1936,pp.132,81）。可是，马义俄斯说，赫罗多特斯因着轻信，常被埃及和巴比伦的指引所误导。（Philip Van Ness Meyers,“Ancient History”,New York,Girm and Co.1916,p.311）

现代科学者常认为，人类最初的人是由解剖结构人(Homo sapiens)的出现，计算到现在若有25,000年或50,000年之久，这含有夸张和很多的质疑。布里斯特德认为，“欧洲先史时代最早的人，是经过野蛮生活和缓慢进步的几十万年”。人类似乎是在几十万年前已经出现了。（James H.Breasted,“Ancient Times:A History of Early world”,New York,Girm and Co.1916,p.3）

可是，乔治·福来得利·赖特（George Frederick Wright）将人类的年龄大大地缩短，说，“冰河期（Glacisl Period）不是在一万年以前结束的，我们将冰河时代的观念作出如此的缩短，使冰河人成为比较近代的被造物。大地过度不安的期间，不在很早以前的最后阶段，人的出现是紧接着继续下来的。”（Quoted by Alexander Patterson,“The Other Side of Evolution”,Chicago, The Bible Institute Colportage Association,1903,p.95）其他很多学者也主张人是“比较近代的被造物”，如同多森、健木、赛伊斯、佩提森和帕福（Dawson,Zahlm,Sayce,Pattison,Pfaff）等人都是如此。

保守的地质学者认为，人类的年代以一万年为计，可以充分平定包含所有的难题。埃尔兰根(Erlangen)大学福来得利·帕福(Fredrick Pfaff)教授，在其《人类的年龄和起源》(The Age and Origin of Man)的著作中例出：①、人类的年龄，可以缩短到只有几千年；②、人类忽然的出现，按我们所知道最早出现的人，与现今实际活着的人没有什么不同；③、在任何地方，没有发现从猿猴过渡到人类的过程。

华腓德于 1911 年在《普林斯顿神学评论》的论文（“Antiquity and Unity of the Human Race”）结论，提到科学研究的进步，一般的要求倾向于地上人类的生命是一万年或者二万年。（Warfield,op.cit.,p.254）

按照所谓在科学中发现宣传的、非常久远的人类年代，通常是没有可信性的。

伯斯威尔在写他的《系统神学》（1932）时，对有关人类年代的问题，指出大众杂志论文的报导，发现了非洲由科学测定年代的 1,750,000 年前的人类遗骨。他接到了一位资深的人类学者的亲笔函，后者引用了某位最高权威人士的见解，他认为他们使用方法的可信性有重大的疑问。那个方法（potasium argon method）在年代范围内所定的方法，对于考察 200 万年以内的年代，不值得信赖。

伯斯威尔说，“这种特殊事件，不论如何来解决，但人的遗骸，明确地在石灰岩地层中发现，这似乎比以前拥有更大想象的久远性。在文化方面，使我们感到人类久远性的兴趣，在神学上我们也没有什么损失。反而，这些年来 神使我们心中默想到比天文学的空间更为广泛的界限。”

（Buswell, op.cit.,pp.328,329）

第 3 章 人性的构造和繁衍

人的本质是由那些要素组成的呢？再者，其中的精神要素，是由那种方式的繁衍得到增加呢？神学虽然主力在人性本质精神要素的研究，但也会言及有关物质之要素的。

第 1 节 人性的构造

按照圣经，人是由身体和灵魂两个实体所组成。因此，在讨论人性本质的构造时，要将这两点包含其内来提示。我们虽然着重于人生的灵魂，但将其看成与身体联合的实体来讨论，在考察灵魂的道德性质之前，先要来思考灵魂与身体的关系。

按照人性本质构造的讨论惯例，先将我们的注意力集中于二元论和三元论的比较。教会历史正统神学的普通见解，认为人是有身体和灵魂的两个部分，这种见解的术语称谓二元论（Dichotomous Theory）。可是，与此并行的见解，认为人性的本质是由身、魂、灵三个部分所组成，这个名辞被称为三元论（Trichotomous Theory）。三元论的起源，不是圣经的教训结果，而圣经几乎不变地都是二元论的观点。

1、三元论

三元论的英文 Trichotomy，意味着分成三个部分的名辞（τρίχα =“in three parts.”; τέμνειν =“cut”），在神学中是由体、魂、灵的三元论，适用于人性的本质。这虽是起源于哲学，被异端所利用，却在教会中得到某些人的采用，自以为是圣经的主张，曾经一时也成为信徒的关注。

1) 哲学的、异端的关联

人性的三元论虽然起源于希腊的哲学，但其哲学却是以人的身体和灵的相互关系，类推到物质的宇宙和 神的相互关系；认为后者只是第三实体，或只有藉着中间存在的方法才有相互的交通；认为前者只是第三、中间的要素，只有藉着魂的方法才能进入生命的关系。

一方面把魂（ψυχή）看成是非物质的，另一方面又看成是适应实体的。这在与灵の利用上看成是非物质的，而在与身体的关系上却被认定是肉体的、可死的。

最为人知或最为拙劣型的三元论，认为身体为人性本质中的物质部分，魂是感觉生活中的元质，灵是与 神关系的、理性的、不死的要素；认为魂是人与动物共有的（太 2: 20；可 3: 4；罗 11: 3），灵只有人独有，如同 神本体的一部分。动物只有体与魂，死的时候，体与魂同时消失，人因为拥有体、魂、灵三样，他的身体虽然死了，而灵魂却是永存不灭的。

毕达格拉斯和亚里斯多德，以及其后众多希腊、罗马的哲学家主张，人是由理性的灵（rational spirit），动物的魂（animal soul），以及身体的三要素所组成。因此，这种说法在希腊人的通俗言语中得到位置。这种结果导致使徒将人的全部淋漓尽致地表现出来时，使用了这三个词语。可是，这不表示他将人的本质看成三元论。

三元论在初代教会的神学界中，得到亚力山大的革利免和俄利根、女撒的贵钩利等希腊神学者所宠爱。俄利根甚至将“体”（σώμα）、“魂”（ψυχή）、“灵”（πνεύμα）这些词，作为所有解释圣经的正当方法的线索，认为圣经中的每一节，提议可以解释：①、其自然的、或是身体（somatic）的意思；②、其象征的、或是心理（psychical）的意思；③、其精神的、或是属灵（pneumatic）的意思。将圣经和人性作出如此片面的解释，似乎是忽略了圣经中的整体性和统一性。

三元论未有多久就被看出有危险性。诺斯底派藉着此说，主张人里面的灵是神本体的一部分，是不会犯罪的；亚波利拿留（Apollinaris,390 卒）藉着此说认为基督只有人的身体和魂，而没有人的灵，这是提倡逻格斯代替了灵的一种异端。其后，教会逐渐不信任将魂和灵看成不同实体的教理，虽然有些希腊教父反而执着于三元论，但亚他那修（Athanasius）和特尔多勒（Theodoret）却坦白地排斥这种观点。

后代的半伯拉纠派教导，将人里头的灵排除在外，认为只有体和魂才是原罪的主体。再者，来世灭绝论主张，人在被造的时候，得到了 神吹入的灵气，因着犯罪而失去；在重生的时候与基督得以联合，恢复进入永生。如果未能恢复，其存有将会完全灭绝，进入永死。

主导西罗马教会的神学者，却截然不同地赞成二元论。特土良和奥古斯丁就是如此。特别是奥古斯丁的心理学，给了这种见解的优势，中世纪这种见解为普通的信念。希腊东教会反而有三元论的残留，大马色的约翰虽然成为最高的代表者，而西罗马教会一般执着于二元论，安瑟伦成为最高的代表者。

宗教改革对这种见解没有改变，路德宗与改革宗，包括全部抗罗宗的教会认为魂与灵是一个，是同一个本质和实体。可是，罗马教会向着抗罗宗教会二元论的态度却不完全一致，宗教改革时期，就保有若干的三元论。

三元论在十九世纪中，藉着罗斯、俄斯哈吾森、培克、德理慈、奥波林、魏讷、怀特、何德（Roos,Olshausen,Beck,Delitzsch,Aubelen,Oehler,White,Heard）等德国和英国某些神学者得以复兴。可是，这在神学界中没有得到很大的宠爱。最近的辩护者并不同意对于“苏开”（ψυχή：魂）的性质，也不同意它与其它要素的关系。德理慈将它看成“普纽马”（πνεύμα：灵）的流出[魂与灵的实体（substance）虽然全然不同，但在本质（essence）上却不是那样，就如 神的话与 神虽然全然不同，但 神的话，反而等同于 神]。培克、魏讷和何德，认为它（不是与灵全然不同的实体）是身体和灵之间的联合点。德理慈虽不无矛盾，但有时却似乎在徘徊。培克和魏讷承认人在圣经中描写的根本是二元论。再者，还有人（Cremer）认为，魂是人格的生活主体，而认为灵是主体的本质。总而言之，对于上述所言的圣经三元论的辩护，很难说是人的里面有三种不同要素的存在。

2) 圣经根据的薄弱

常被引用为三元论圣经根据的二处经文，就是帖前 5：23 和来 4：12。在第一处经文中，保罗祝愿他们的灵与魂与身子，无可指摘地得蒙保守；第二处经文中，作者说到 神的话可以将魂与灵、骨节与骨髓都可以剖开。此外，还有在林前 2：14-3：4 节的经文中，有时被引用看成人有自然的、肉体的和属灵三个部分，或者林前 15：44 也被举论。

但是，这却要有慎重的思考和明确的分辨：

(1) 圣经的备注

例外的陈述需要圣经的备注，需要藉着圣经通常提示的光照来解释，是谓圣经释义的健全规则。这例外的几处经文，不能将魂和灵看成两种彼此不同的实体，是因为有更多其它的经文，将人说成是两个部分（罗 8：10；林前 5：5，7；34；林后 7：1；弗 2：3；西 2：5）。注意这些经文的三元论者，必然承认不能证明出自己的论点。

(2) 表示整体的三个名词

灵、魂、身的三个名词，是为了表示人性的整体所使用的，而不是指出三个实体。这好像在可 12：30 中，主耶稣是在教导奉献“心”、“性”、“意”、“力”来表示用他人性的整体来爱 神，而不是似乎在区别四种不同的实体。

马赖斯说，圣经中“人被提示为一个整体，使他在活动或被动中，成为一个统一体，所使用的各样名词，不意味着它们相异的本体之实现，或是必然成为分离的器官。”（Marais,“Psychology”,International Standard Bible Encyclopaedia,p.2489）

(3) 帖前 5：23 的真义

此节中，保罗概括了人存在的各个方面，因此，圣经将灵与魂分而言之并立陈述，是为了强调“赐平安的 神，亲自使你们全然成圣”的意思。即，这种陈述不是科学列举的人性组成部分，只是在描写其包含广泛的重要关系。

三元论者特别强调“灵与魂与身子”这句话，并且背诵下来，尤其是强调“与”(και=and)这个字，认为这可作为灵与魂的区别，可以成为分离实体的绝对证明。可是，如果按此说法，马可福音 12：30 的“尽心、尽性、尽意、尽力”（有四个 και=and），就可以提倡人性的四元论了。可是在教会历史中，对于主耶稣的这句话，从未发展成人性四元论的说法，基督教的神学将“心”（heart）完全被指为实体的存在，从未有过因着某个派别的扰乱，而辩称将“意”（mind）作为独存的实体。再者，其中的“全然”（wholly）或“完全”（whole）等词汇，保罗不是在想到人分成了几个部分，而是在强调人的整体性。亚伯拉罕·凯坡说，“使徒不是在说你们所有的部分（holomereis）后，再提到身、魂、灵，而是先用了没有部分的有关说法，使用了‘全然’（όλοτελείς）的词汇”（Marais,ibid）。

(4) 来 4：12 的真义

这节经文的意思，不是解释 神的话进入人的里面，将他的魂从他的灵里分离出来 [含有两个实体的意思]，只是单纯的魂与灵，可以看成各种关系总

括的精神要素。对于魂与灵可以剖开，有人辩称它们可以分离作出区别。可是，这里经文说的“甚至……都能刺入剖开”的意思，不是说魂可以从灵里分开，或分离的意思。这种表现为了拥有那种意思，在“魂”（ψυχή）与“灵”（πνεύμα）之间要有“每他苏”（μεταξύ=between: 之间）那样的前置词，暗示将两者分开。

查尔士·贺智说，“骨节与骨髓不是彼此不同的实体，而是同一实体的不同形态。如此，魂与灵是在不同的局面，或是关系下同一实体的不同形态。我们认为 神的话语不但触及人的感情，也触及人的良心。因为心（heart）与良心不能被推想成截然不同的实体。”

（Charles Hodge,“Systematic Theology”, II .p.50）

（5）林前 15: 44 的真义

这节经文中的“血气的身体”与“灵性的身体”在原文中，因为是“魂的身体”（σώμα ψυχικόν）与“灵的身体”（σώμα πνευματικόν），因此，看成暗示魂与灵的区别。可是，“魂”（ψυχή）的原文，又是指肉体的生命（太 2: 20, 6: 25），而把“魂的生命”译成“血气的生命”（natural body）。血气的身体，乃是拥有现世生活的软弱身体；而“灵性的身体”，则是指向来世生活的复活体的“属灵的身体”（spiritual body）。因此，以现在的英译本与中译本来作适当的认定时，这里的魂与灵，明确的不是暗示它们的区别。

如果认为，林前 2: 14-3: 4 中的三个名词具有这种含义，可从上述的说明中得其真义。

3) 重大的谬误

如同上述三元论的说明，有两点潜在底层、误用圣经的重大谬误。他们将魂和灵看成相异的实体来考察；没有分别出什么是作用的，而把人看成是反映三位一体的。

（1）将作用的不同看成实体的不同

三元论者落入将魂和灵的作用相异，看成是实体相异的重大谬误里。常被引用为三元论者的权威人士，富兰兹·德里慈教授的见解，是这种重大谬误的实例。

[注] 德里慈在他的名著《圣经心理学》（Franz Delitzsch,“System der Biblischen Psychologie”, 2nd ed.,Leipzig,1861.,English edition, “A System of Biblical Psychology”, T.and T.Clark,1869）的 <真正错误的三元论>部分中，开宗明义地说，“二元论和三元论的排他性观点，未曾得到圣经所提示的人性组成的支持。圣经在太 6: 25, 雅 2: 26, 林前 6: 20 中，明确地有二元论的倾向，而在帖前 5: 23, 来 4: 12 中，似乎无法否认有三元论的倾向。有错误的三元论，同时也有与其相反的、圣经的二元论；有错误的二元论，同时也有与其相反的、圣经的三元论。”

德里慈不将“实体的实在”（substantive entities）和“作用的属性”（functional attributes）

之间的范畴（categories）作出区分，如果能够认识这种区别，就能明确地看出问题的解决方向。因为人拥有很多非物质的存有作用之属性，所以有许多的名称是无人可否认的。我们对三元论的反对，是因为这种说法，在认识人的非物质存有的作用的属性上，代替的是主张它是两个实体的实在。德里慈将魂与灵之间的区别看成是作用的区别，不是实体上的实在区别，可从他以下的文句中看出。他写着说，“魂是灵的外在层面，灵是魂的内在层面；人最内在的本质是自我，它与灵魂、身子是截然不同的。”（Ibid., p.179）

在引用文中的“截然”（distinct）之词，是作用上截然不同的意思；实体上，却不是如此。这是“层面”（aspect）的截然，实体上，不是如此。德里慈书中的“魂”与“灵”的相异，比同一实体中的作用相异，没有什么不同。

德里慈不将实体的实在与作用的属性之间的范畴作出区别，致使后人以此基础来说“圣经的三元论”，铸成了很大的错误。可是，从他许多话的背景中，显然看到二元论见解的真理性，并在无意中认定我们所驳斥的三元论是错误的。他说，“按照它（圣经）的提示，人是由绝对截然不同的两个要素的综合……，身体并不是灵的固化（Precipitate），而灵也不是物质的升华。”（Ibid., p.105）

（2）三位一体的反映

几乎所有的三元论者，根深蒂固的心中观念，认为人的身、魂、灵是反映三位一体的圣父、圣子和圣灵；认为人三元的本质组成了神的形像，至少这是形像的一个层面。这种重大的谬误，可以容易地从下列考察中得到判明。

①、不是圣经和神学的。人的里面有神的形像的知识、仁义和圣洁，并根据圣经中所包含的万物之上的统治权（创 1：27；西 3：10；弗 4：24；创 1：28），这在韦斯敏斯德小要理问答（10）中有所言明。改革宗神学在此之外，将其它几点包含在此形像之中。可是将人的身、魂、灵分成三元论，看成是神三位的形像，这没有圣经的根据，在神学界中也是非常生疏的观念。

②、魂不能成为灵的形像。三位一体中第二位的基督，圣经教导是圣父的形像，暗示人的里面有神的形像，而组成三元论是有问题的。林后 4：4 中，保罗提到基督荣耀福音的光时，说到“基督本是神的像”，西 1：15 中，保罗指基督是“那不能看见之神的像”。那么，三位一体中的第二位，“他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像”（来 1：3）。在人里面的“神的形像”，第二位的魂也应该是第一位的灵的形像，可是三元论中所说的魂，因为比灵的性质落差太大，就不能成为形像了。

③、结局成为异端。将三位一体的位格，试图与所谓人的三元论类推，结局成为一种异端。按三元论的说法，灵比魂大有优越，而魂与灵又比身体大有优越。那么，如此不平等的人的三个位格，怎能与“权能与荣耀同等”（韦斯敏斯德小要理问答 10）的神的三位一体之存有此类推呢？如此类推的话，结论不得不达到神三位一体的不平等，那岂不是异端么！

2、二元论

二元论的英文，意味着分成二个部分的名辞（σῖχα =“in two ,”τέμνειν =“cut”）。适用的人生观，神学中主张是他的身体和魂的两个根本部分的存有。通常是将两者作尖锐的对照，认为两者具有不同的起源和独立的存在。如此，身体和魂在现实的关系中，就成了困难的问题。

二元论也曾成为哲学的问题。柏拉图教导说，身体虽是死的物质，但魂却是天界纯粹的形式，或作为观念存在的化身（incarnation），成为人的身体。因此，魂不是创造的，是不死的，是神格的一部分。身体是魂的监狱，魂被身体禁闭，如同牡蛎（oyster）被封闭在外壳里。死时，魂离开了身体升向天界，或是再化身成为其它的某种形体。亚理斯多德适应柏拉图，将魂分成动物的层面和理性的层面，这种见解藉着多马·阿奎那发展成为罗马天主教的教理，他教导说，魂是天上创造的，配置在形成的身体里，那是在妈妈腹中“得以活过来”的时候，就成了那个样式。

笛卡尔以后，新的哲学肯定了身体和魂独立的起源。推测它们在人格中，得到外观的统一（unity），好像钟表的两个时针，成为暂时相合在一起的那种关系。现代神学通常弃置这种见解，相信和主张，“他就成了有灵的活人”（创2：7）是希伯来人思想中，身体和魂的统一（unity）陈述。

教会将人看成身体和魂的合成的理由，不是因为哲学的某种方式支持这种见解，因为圣经是这样教导的。

圣经所盛行的人性描写，明确是二元论。圣经提示人是由身体和魂、或是灵的二个部分所组成。圣经不但说“奈非绪”（נֶפֶשׁ）——“苏开”（שׁוּחַת）），又说到“路阿克”（רוּחַ）——“普纽马”（πνεῦμα），没有提出两个种类截然不同的要素。

二元论拥有许多圣经的根据，得到坚实而合理的证据支援。

1) 人类创造的报导

(1) 身体和灵魂

创世记 2：7 中，有关人类被造的报导，人的构造成分是身体和灵（生气）两个部分。“耶和華 神.....将生气 [生命之气的原文：“尼沙马”（נִשְׁמָה）与灵的原文“路阿克”（רוּחַ）是同义词，本来“路阿克”也意味着气息的意思。] 吹在他鼻孔里，他就成了“有灵的活人”[רוּחַ וְנֶפֶשׁ = 成为活魂的存有。]

此译文按着文字的解释来看，人得到被吹入的气息（灵），就成为魂。所以，他是灵的同时，又是魂。因此，圣经称人非物质的部分（精神的要素），有的时候称灵，有的时候称魂是适宜的语法。我们东方人将这两个词结合起来称“灵魂”，可谓非常巧妙。可是，比较更全面地察看“有灵的活人”，原文中所包含的意义，不但是灵魂，也包含了身体，指向了整全的人的整体，这

将会在下文中说明。

(2) 统一与二要素

圣经一方面将人性的本质看成是二元体 (duality) 的统一体 (Unity)，同时，不否认两个相异的要素在并行线上运行联合，形成单一的有机体。如此，没有把人性组成的两个要素，只看成是并行的。在希腊哲学以及某些后代哲学家的著作中，可以看到一些说法，这对圣经而言，只是全然的陌生。圣经虽然肯定人的复合性，但却没有认可那是人里面双重主体的结果。人的每个行动，都是他整体的行动，看到的不是灵魂在犯罪，而是人在犯罪；不是身体死，而是人要死。

创 2: 7 最初指出人的复合性和统一性，是旧约中的典范经文。“魂”在此经文中，不是只有通常的意义，而是指向描写人生活存有的整体。按原文“活的魂” (נֶפֶשׁ חַיָּה) 这个词，同样也适用于其它生命形态的表现。这个词在创 1: 20、21、24 中，被译成“生命”和“活物”。因此，在此经文中，不但指出在人的里面有两个要素，而且更在强调人有机的统一性。

2) 没有区别的使用 (通用的用法)

在圣经中“魂”和“灵”被通用。但我们不同意哲学上所流行的区别，即，魂是在人的里面与感觉界维持关系的精神要素，而灵却是与灵界和神维持关系的精神要素。

(1) “路阿克”——“纽马” (灵) 和“奈非绪”——“苏介” (魂) 同样都被使用在动物身上 (传 3: 21; 启 16: 3)。

(2) “苏介”同样使用在耶和華身上 (摩 6: 8; 赛 42: 1; 耶 9: 9; 来 10: 38)。

(3) 死后与身体分离的人，被称为“苏开” (ψυχαί 魂，复数) (启 6: 9, 20: 4)。

(4) 最高的宗教修行归于魂 (苏介) (可 12: 30; 路 1: 46; 来 6: 18、19; 雅 1: 21)。

(5) 再者，失去了“苏介”，就失去了一切 (可 8: 36、37)。

当圣经提到人的“魂”和“灵”的时候，分明不是言及两种要素的截然不同。

3) 交替使用

圣经虽然将“灵”和“魂”交替使用，但这两个词只是同一实体的两个名称。

(1) 死亡有时描写魂离开了 (创 35: 18; 王上 17: 21; 徒 15: 26)，有时，描写将灵交托 (诗 31: 5; 路 23: 46; 徒 7: 59)。

(2) 死者非物质的要素，有时用“魂” (复数) 来表示，有时所表示的却是“灵” (复数) (彼前 3: 19; 来 12: 23; 启 6: 9, 20: 4)。

(3) 指向全人的圣经语句中，有的时候是“身体和魂” (太 6: 25, 10: 28)，有的时候却是“身体和灵” (传 12: 7; 林前 5: 3、5)。

4) 自意识中的调和

二元论所言及的圣经提示，可以与人的自意识完全调和。每个人虽然意识到物质和精神所组成的两个要素，但每个人不会认为自己里面的魂和灵是分开的。

三元论者说，人是借着高等的灵性与神交通，分别善恶、修练道德，然后藉着次位的魂，发出食欲、记忆想象的自意识。可是，如此两方面的自意识，是指人精神要素的两方面作用，而不是显示两个部分或两个实体的存在。其作用，不能认为某些是属于灵，而某些是属于魂；这要看作灵的、或魂的，同一实体中的各种作用。

人性的楼房不是三层而是二层，楼上的的窗户有两个方向，可以仰望天空或俯视地面。三元论者将人性灵、魂、体的三个部分，说成如同会幕中的至圣所（灵）、圣所（魂）和院子（体），成为神居住的处所。这作为比喻还算巧妙，但却不是事实的正确提示。这个比喻虽然是路德说的，但他却认为灵与魂是同一实体的两个动作。不过有时他也会站在二元论和三元论的中间。

5) 灵魂的不可分性

灵魂是人非物质的要素，是单一的，不能从其实体或动作中来分割。

不是灵魂的某个部分在思维，某个部分在感想，其它的某个部分在意欲，而是灵魂的全体在思维、感想和意欲。认识、决意和感情等，不是心灵或灵魂的部分，而是灵魂动作的分类。将灵魂的动作，分成四重的认识或心灵、决意或意志、感情或感想、良心或道德的性质，是最好的分类。最后部分的考察，在支持二元论的同时，成为我们延长人性讨论的结论。这将在下文延长的人性续论中成为绪言。

3、身体与灵魂的关系

人性是由身体与灵魂二要素所组成的，此二要素是以何种方式来维持相互关系而进行人的生活呢？身体与灵魂的相互关系，虽然可以各种形式来描写，但很多的部分都留下神秘。我们无法理解心如何使身体动作，而身体又如何使心运作。在下文中将会阅览与此有关的重要理论：

1) 一元论

有一种理论推想，身体与灵魂拥有同一的基础实体（substance）。

若按唯物论，这种基础的实体就是物质，灵魂就是物质的产物。若按唯心论与唯灵论，这基础的实体就是灵魂，如此被称谓物质的本身就成为对象。

对于这种一元论的异议，认为身体与灵魂，绝不可能从截然不同中引出来。

笛卡尔（Descartes,1596-1650）对物质和心理的区别，认为物质的现象是“广袤的”（res extens），精神的现象是“思维的”（res cogitans）说法，今天虽不能作出完全的区别，但意识的心理现象与机械的物质现象，其本质上的全然相异，却是无法否定的事实。

那么，唯物论者想从物质中把心思引出来，则是无理的事，而唯心论者想从心思引出物质，也是无理的事。德国科学家丢·勃易斯·赖门德（Du Bois Reymond,1818-1896）对唯物论者的主张，认为从物质中无法产出意识，乃是无法反驳的真理。反之，从心思中无法产出物质，也是无法反对的事实。

2) 二元论

某种理论推想，以物质与精神在本质上的二元性来进行，将两者的关系用各种样式来提示。

普通所谓的二元论，是以近代的笛卡尔所提倡的。他认为心或精神是“思维的”，物或物质是“广袤的”，两者解释成各自独立的本体。如此就确实地建立起二元的实体，并将此二元从属于神的本体。

笛卡尔认为物与心是相异的本体，但是物的动作会影响到心，心的动作又会影响到物，认为这就是两者之间有着相互的关系或相互的影响。可是，笛卡尔以后的笛卡尔学派，对一方面的动作，影响另一方面的原因和结果，认为只有在同一种类之间才能成立。至于本质上全然不同的物心之间的关系，就有是否能发生如此关系的疑问。

笛卡尔容许二元之间的相互关系，认为实体论是错误的。为解决这个难题，兴起了并行论，认为这是机会论和预设和谐论的结果。与此相反，有相关论的出现。

（1）机会论（occasionalism）。笛卡尔派中出现的机会论，否定了物质现象与心的现象之间的因果关系。不是让手动弹的意志力，延伸到身体中使手动弹，也不是物质刺激的原因，使看见物的心来运作。

物与心各自按着本身特殊的法则在运作，它们的法则全然相异，没有合作的机会。

心对身体的运作，或身体对心的运作都被否定，一切都直接地归于神。看成合作理由之一的，是在动作的机会中，将神作为自己直接的动因，因为相应的动作是第二个理由所产出的。心里的某些状态是神让身体产出某种动作的机会，而身体受到的某些刺激，则成为神在心中产出某种刺激的机会。

想让手动弹的某种意志，或物质的刺激，只不过是单纯地显出全能神的动作机会；真的使手动弹，能够看见物的，不是人的力量，完全是全能神的能力。当一方面有了想让手动弹的意志时，就有了单纯并行的另一方面，手不过是在实际地动弹，物心二元的关系只是单纯的并行，决不是因果的关系。这就是所谓的并行论的机会论（occasionalism）。

(2) 预定和谐论。 莱布尼兹 (Leibnitz, 1646-1716) 提倡了预定和谐论 (pre-established harmony)。

这种理论建立在物质与灵之间没有直接交互作用的推想上。一种实体不能在其它种类的实体中动作, 认为物质不能在心里, 心里也不能使物质动作。

可是, 并不因为看到 神的继续干涉, 产出好像共同动作的假定。这种理论代替的是, 想将物质的多样状态与心里的多样状态之间, 以适应预定和谐的推想来说明。

主张 神在身体与灵魂之间, 创造得完全适应, 当身体有动作时, 就藉着预定和谐的法则, 在灵魂中相应的运作。好像巧妙的工人所制作的两个时钟, 在没有受到影响之下, 或者 (与机会论的想法一样) 不需时时刻刻麻烦工人的手, 总能和谐地显出相同的时间。

眼中显示树木的时候, 心里才能对树木有知觉; 当心里有动的意志时, 胳膊才能够动弹, 是谓 神预先所命定的。因此, 虽然身体与灵魂、灵魂与身体在没有关系的情况下活动, 但反而好像是相互影响地在活动。

(3) 相关论或实在论的二元论。 并行论 (上述说明的 1、2 项) 不是唯一的二元论, 或是必然的结果。最近有很多立论于二元论来反对并行论, 却主张相关论的学者。

并行论被囚在奇异的论理中, 使物与心的解释颇为牵强。事实上, 因为存在物心二元之间的相关关系, 如果否定这种相关关系, 无论如何都免不了无理和牵强。将原有的因果现象, 说成是同质的现象, 因为, 这与异质之间的现象是完全没有关系的。即使说物使心运作, 或心使物动作, 也没有什么奇怪。不但如此, 我们岂不是明确地看到二元论之间的因果关系么?

物心二元之间的相互关系, 又是如何存在的, 这在人来说, 当然是无法理解的神秘。即, 身体与灵魂不同的实体在交互作用, 而这种交互作用的方式, 回避了人的考察, 成为留给我们的神秘。

可是, 两者之间的相互关系, 或交互作用的成立, 以单纯论理的力量, 是无法否定事实。两者之间的联合, 可以称谓生命的联合, 那是有机的联合, 就是灵魂使身体动作, 身体使灵魂动作。身体的任何动作, 是依靠灵魂意识的工作, 或者, 有些动作并非如此。灵魂的工作, 虽然使身体在现世中, 成为器具来使用; 但死后, 从灵魂继续藉着意识, 存在活动的事实来看, 似乎没有身体也能工作。

这种见解与圣经启示的人性, 最为和谐的同时, 确实也是教会一般归依的教理。

这种见解因为强调物心二实体的存在, 或称实体论的二元论。就是强调在人的里面有两种截然不同的实体存在, 一个是外延的, 可以手摸到, 可以分隔, 是可以感受到的; 另一个是没有外延, 不能分隔, 是思想、感觉依靠的主体。这种说法, 是被唯物论和唯心论所反对的, 它们在其它的观点上虽然敌对, 但在否定实体的二元上, 却是相同的体系。其中之一是, 心看成

身体的作用，另一个是，身体被看成心的形态。

4、道德的性质

对于在人的心力中，那里是道德性质居所的问题，A·A·贺智说，“在某种意义上，所有道德问题的状态或动作，因受到神在良心中，启示的律法干预，使意志和良心成了人道德性质的卓越基础。可是，人的灵魂心力，各自在道德区别的关系中，得以运用也是事实，就是智能的部分在认知和判断中，感情的部分是在愉快的感想或反对中，意志是在选择或拒绝的行动中得以运用。”（A.A. Hodge,“Outlines of Theology”,pp.281,282）

斯特朗同意贺智的观点，说，“人的道德性质，意味着人在正或邪的行动中具有适当的能力。这种能力被称作知性、感性和意志，或者称谓良心，有着分别和冲动的特异能力。”（A.H.Strong,“Systematic Theology”,II ,p.497）知性使人能够分别正确和错误，感性从这些受到感动，意志在其中作出选择来实行。这种能力将所有的能力联络其内，在道德行动的实践中，不可缺少的能力就是良心。良心在我们经验的特殊境遇中，适用于道德的律法，而律法则能约束我们。

在道德性质的讨论中，很难将人的心力作出完全的举论，但对有关良心和自由意志，却需要特别的考察。

1) 良心

良心在人的道德生活中是个根本的假定。再者，这种实在性，如同天上的日月星辰般实在、真实和明确。

康德说，“有两样总是新颖地增加我们充满景仰和敬畏的心，使我们持续不断想起的，就是星儿闪烁的穹苍和心里道德的法则。我没有追索寻找黑暗中隐藏的景象，或思想超越我眼界的彼岸。我看到在眼前的那些，这与我的经验意识有着直接的联络。”（“Practical”,pt. II,“Conclusion”）例举几点良心的特征来作略解，将会对此含义有所知晓。

(1) 伴随着知识。“良心”这个的名词，伴随着知识的意思，是从希腊文的“苏内伊代西斯”（συνείδησις = joint knowledge）而来，（拉丁文 *consentia* = joint knowledge, 英文 *conscience*=con science= knowledge along with）。良心不是与知性、感性和意志，截然不同的特别的灵魂心力，而只是这种心力动作的一种样式。良心不但是自我（包含了我们的行动和状态）的某种道德标准，或晓得与律法所关联的。郭科认为，“良心是有关律法正邪的自我知识”（B.F.Cocker,“Theistic Conception of the World”,1875,p.373）。某位人士说，“这是我们与另一位同时所拥有的知识；是另一位最高的伦理人格；是宇宙中善良的意志；是公义和正直尺度根源的神。”（D.S.Adam,“A Handbook of Christian Ethics”,1925, p.35）在此，加上感情的要素，使我们在良心上有某

种道德的标准，让人们意识到自己与律法的关联和道德的关系，以特异的感情来对待之。

(2) 道德的分别和冲动。 良心知性的要素拥有分别的能力，宣告我们的任何行动和状态与律法的符合或背离，宣告符合乃是应尽的义务，而背离却是被禁止的。重言之，良心判断：①、这是对的（或是不对）；②、我是正当的（或是不正当）。连接着第二个判断，显出了良心的感情要素，对应尽的义务理当遵行，而不当的就感到不应去作。如此，良心有着这种分别和冲动。

(3) 与 神的关系。 良心分别正与邪、应当与不应当，道德的当为和不当为的判断，发出实践的行动和命令，展开灵魂的道德法庭。再者，相当的意义上，良心在判断和命令中有着强有力的权威，这是 神的声在里面的反响，其性质的要求，可谓在心中的踪迹。良心权威的本身不是固有的什么，乃是指向比本身更高的境界。这是单纯的道德律法权威，更是有位格的 神的权威，律法只是他性格的复写本而已。

(4) 不破和有误。 有关良心的特性，最终提出的二个问题：良心不能破灭么？或者，可能有误么？

①、是不会破灭的。按照圣经的教导，良心虽然能被污秽（林前 8：7；多 1：16；来 9：14）、或被热铁烙惯（提前 4：1），但却没说良心能被破灭。

A·A·贺智说，“良心如同灵魂的其它心力，在婴儿里未能发展，在野蛮里发展得不完全。因此，他若不留意良心的呼声，违背律法而习以为常，就会成为罪人，抛弃自我身心的公平，暂时潜伏起来。可是，却是不能破灭的。”

（op.cit., p.285）

沉溺在罪中的罪人，受到良心的谴责，因着定罪的证言，引起悔悟的事实。这可藉着受到谴责而落入地狱般的灵魂，产生的苦楚得以证明。

②、可能会有错误。我们还记得良心藉着这些来作为道德的标准。良心藉着知性得到的道德标准，如果不完全，所作出的决定，虽然会有相对的公正，但却不是绝对的正确。良心所领受的，如能藉着律法作出正确的决定，在同样的意义上，应该是无误的。

依靠良心所判断的标准，是 神的存在与所赋予的道德品质，以及有关即刻的认知。可是，这种知识因着罪的影响而恶变，不能形成判断的坚实基础。而且，良心会按着所接受的社会标准来判断。对于良心唯一而真正的标准，乃是藉着圣灵所解释的 神的话语。良心如果藉着别的标准来判断时，那种判断可能会有错误。可是，如果按照 神所默示的圣经，藉着 神光照下所解释的真理，作出的判断绝不会有误的。

2) 意志

意志是什么？解答这个问题，有几点重要的考察原理包含于内。

(1) 两论的对立。 “意志”这个名词，是灵魂对行动的选择、拒绝，或决定、决意的心力，以及常被用在表现心力的运用。这个名词比较更为广泛意义上

的使用，乃是伴随着决意的心力和灵魂所有的自发状态，就是人在行使决意的自由权时，包含了决定的性向、喜好和期盼。这个名词有狭义与广义的两种意义，因着本质上的相异，在几项重要点上彼此排斥，前者是所谓的非决定论的立场，而后者是采取决定论的立场。

对于意志经过长久岁月的辩论，结果有了决定论与非决定论两种重要理论的对立。

非决定论认为，人自己的意志与其他的心力独立的被运用，认为人的决意是自发的，全然是按其动机、理由和劝勉，在其本身以外，没有其他的什么来作决定。惠顿（Whedon）教导，人会毫无理由地取消自己的决意，致使各种决意使灵魂分离，再从截然不同的无有中创造。

与此反对的决定论说，人的决意是藉着理由、动机，和先前已有过的事的动作来运用意志，藉着观察、以及其他的多种要素来决定。这种决定论有斯宾诺莎、霍布斯、赫胥黎（Baruch Spinoza, Thomas Hobbes, Thomas Henry Huxley）为代表，将心理的事件适用于物质的原因，使责任与道德受到损伤，将灵魂排除在外，使人趋向于盲目的势力，成了比机械论稍强、不同于所谓物理机械论的决定论。物理机械论的决定论，将在第二篇、第一章、第7节中来举论。

这包含在爱德华滋、贺智、培顿（Edwards, Hodge, Patton）等解说者中的心理决定论，相信藉着性格、理由、动机来说服。在意志的决定中，认定藉着人心力的相互关系，性格的影响，人种先有的事件和呼吁的能力。这种理论将自我的决意作为动力因、或动作者，认为不是在外来的压力之下移动，而是作为理性的存有，按着自己的性质来自由行动。爱德华滋主张说，“每个意志的动作，都是藉着动机的激励而成的。”又说，“那个动机就是意志行动的原因。”（Jonathan Edwards, “Freedom of the Will”, 1894, p.95）

（2）自由运行。 这里我们把意志看成自由吗？自由行动是什么呢？我们会遇到这些问题。人被构成自由的行动者，按非决定论的说法，是意志的自我决定，而决定论却认为是灵魂的自我决定。

①、非决定论说，我们决意的动作乃是没有原因的现象，悟性的判断和性向的情绪都是预备的条件。即便成就以后，意志依然停留在平常的状态，选择的行为乃是藉着意志的自决定来实现，不是依靠灵魂预备的状态，认为在每个境遇中的决意都是偶发的。

②、可是，决定论认为意志的一切动作，都是从灵魂本身的自发（spontancity）中发源。而且，这种理论强调，这种自发与宇宙其它所有的势力藉着一般的法则来动作，其法则与灵魂本身的状态在选择之间有所联络。因此，所作的决意不是没有原因，总是按着灵魂的判断和感情现实的状态来实行。这两者之间不是偶发的，而是效果的和确定的。

如果灵魂先在的状态能够决定意志的行动，其行动果真是自由的行动吗？与此相反的有抽象的心力，认为只有意志的自由才是真正的自由，这是

以偏狭的见地，忽视发动意志灵魂的整体自由所致。在重视灵魂整体自由的观点来看，自由行动乃是不在任何外界势力压抑之下的动作，适应于自己的性质。这意味着在自己的知识、期盼、感情、倾向和性格的影响之下行动。

A·A·贺智说，“人不可能在自身以外，接受任何意志的决定，他总是按着自己的性格，自由地向着外界的感化，估计给予他的重量。可是，另一方面，抽象思维决意的单纯动作，在他动作的瞬间，藉着他现在精神的、道德的、感情的状态来决定。人合理的自由，真实地使他的动作不至于造成不实或分割，他可以按着所喜悦的道德动作的全灵魂，用认知和感想构成决定。”

(A.A. Hodge,op.cit.,p.291)

圣经的教导，人是自由的行动者，告知他选择的命令，以及对选择所负的责任。人如果不是自由的行动者，他就不会负有责任。可是，作为自由行动者的人，按着自己的想法和感受，或按其性质和性格的适应来动作。可是，人未曾从 神独立，也未曾从宇宙的法则和自身的法则中独立，就是说，人自由的行动是受限制的。但也有不能干预人自由行动的重要事实，例如，人的存在、或不存在，不是自己能够作决定的，出生的时间和地点，也是自己无法决定的。我们在一定的限度内，虽有自由；但限度之外，却要受到 神绝对主权的制约；并要接受他对我们的存存，以及赋予我们生存的宇宙法则和状态的束缚。

(3) 道德的责任。 在道德责任的组成中，意志的自由行动为根本的要因，这是非常重要的事实。在讨论意志与道德的责任关系时，具有非决定论风格的见解，因它被看成构成单纯意志动作的道德责任。这是藉着一贯的道德方向和意志的反复动作，确立其喜好中的恶或善，就提前确立了他将来的恶行或善行。如此，意志虽然是自由的，人却是罪的奴仆（约 8：31-35），但也可以成为义的奴仆（罗 6：15-22）。可是，因着人意志的本身与意志的结果，自愿的行动与自愿的喜好，应对进入意志的知性见解，以及见解的过去形成和和现在维持的意志动作负有责任。决定论在道德责任的构成中，虽然彻底认定意志自由动作的重要性，但却认为意志的背景有其他的要素不能等闲视之。

A·A·贺智说，“为了要有道德的责任，人必需要成为自由的、理性的和道德的行动者。首先、他现在必需拥有区别真实和虚伪的理性；第二、他需要运用道德的知觉来作出正与邪的区别；第三、他的意志在决意的实行动作中必需是自我决定；也就是他必需以本身自发的喜好与自我的决定方可。”而且，他又说，“人对自己外在的行动负责，因为那是由意志所决定的；他为自己的决意负责，因为那是按着自己的原理和感情（期望）所作出的决定；他要为自己的原理和感情负责，是因为他内在性质的善与恶。再者，他自己所作的这些，构成了自己的性格。”（A.A. Hodge,Ibid,pp.285,293）

按圣经的教导和普遍的判断，善人会从他心意的库中拿出善的东西，恶人会从他心意的库中拿出恶的东西。人的行动是由他的道德性格、心意状态

中所引出的，人要为自己心意的道德状态负责任。人负责的理由是因为道德的正直是当为的，罪恶是不当的，因为人们对喜好和期盼的喜好或拒绝是属于自己的。

(4) 反对选择说。 主张非决定论的反对选择说 (Contrary choice)，在自由行动的观念里，包含了以下几种本质。

①、人的意志在每个反对的决意中，不但对外界的劝勉，包含了所有内在判断的期盼，同样可以对待共存的人本身、内在状态的全部。意志可以反抗最强的动机决定，如同亚当反抗善而决定了恶，认为善在恶的比较上，是最强的动机。

②、人在每个自由的决意中，自己意识上的外在状态与内在情况，虽然以同样的形式存在，但他自己却可以依靠正相反的，来证明意识可以没有意志的原因和没有理由的动作。

③、认为每个自由的决意都是偶发的，直到事件的发生是未确实的；因为没有行动者单纯决意的心力来作成决意。

④、认为反对的选择需要道德的责任来构成。

另一方面，为了强调道德确实性的真正理论 (正论)，灵魂是一个统一体。意志不是自我的决定，而是人们在决意时决定的。他的决意确实是藉着他当时自己内在的、合理的、道德的和情绪的状态来决定的。

我们反对前者的理论，以赞成后者的理论来作辩论。

①、行动者的性格，决定了他自由行动的性格。行动者的性格，决定了他的自由行动，行动的确实性与行动者的自由没有矛盾。管辖意志的原理，或认为有其性向，是普遍承认的经验事实。的确，正直的人会正直地行动，慈善的人会慈善地行动。不但如此，我们确信这种原理非常坚强和固定，可以作成确实的决意方向。可是，其行动是人自由自在的行动，不是感受某种外在势力的强制行动，这是无误的确实性与自由的行动作出照应的说法。

②、这显示预知、预定、护理和重生教理决意的确实性。这使 神的预知、预定、护理和重生的基督教教理，由人来决意方向的不确实、或非决定的。“预知推测确实性，预定决定确实性，而护理使确实性得有成果。”

(Charles Hodge, "Systematic Theology," II .p.301) 神从永远中确实地预知人所有的自由行动，将其预定而使之确实。在预言中他将多数的自由行动确实无误的作出预告，而在重生中使 神的百姓“在基督耶稣里预备作成各样的善工” (弗 2: 10)，这是新的创造，完全是 神的动作，的确不是依靠人的努力，而与人的自由动作是没有矛盾的。

③、决意是藉着最强的动机来决定的。我们与反对论者一起同意，所有的自由动作都会意识到有能力去作或不去作的主张。可是，我们主张某种动作没有能力去作，内心的确信是意识的条件；即，我们如果意识到其他的见解或感想临到心中，就会感到它们当有的份量，而有不同的动作；就是意识到我们的决意是藉着最强的呼吁和动机作出的决定。

亚当对善作出反抗，向恶作出决定，辩论善是最强的动机，认为动机只有不在心内，而在心外为对象时才有效。其时，心里最大的期望是以选择来决定的，其动机与本身内在的最善与最恶是无关的。

④、意志自决论，认为意志在决意的心力上与灵魂的其他心力有所隔离，在行动中是独立的行动者。可是，灵魂是一个统一体。圣经与意识同时教导人是自由的、责任的行动者。决意的心力意志与道德的性向，如果从期盼中隔离，就不能拥有决意的合理性格。如果决意的人，不藉着本身内在的状态来决定，那就会成为管辖以外的状态。如果人的意志，从他的理性和心情中独立，他就不能成为自由的。如此，就不能要他来负责任了。

⑤、行动中有动机。认为意志没有原因、动作没有意识，这种证言的理由是无法接纳的。我们的意识从思想的存有和每个行动开始的时候，就拥有那种行动的动机。人们意识到他自己在决定的同时，也意识到他自己的判断和期盼合乎神的旨意。如果意志是没有理由的动作，其性格或永久的原理价值就无法得到认定。人如果不能从原理的本身得到有效的感化，透过他的行动显现出来，原理与行动就会有相异的性格。如此，教育和道德训练带给人教导的原理，即使触及到他的性格，但在他行动的习惯中，可能不会显出果效。结果好树结好果子，坏树结坏果子的真理，将被忽视而归于虚伪。

再者，人如果没有决意的理由，道德的责任将会如何呢？那么，用辩论或劝勉来感化人，向善良的决意所作的努力，又是为了什么呢？

第 2 节 人性的繁衍

人不过是种子，而血统的纽带使所有的人得以联合。天使因为无性，不是种子，所以没有共同的历史或共同的性格。可是，因为人是种子，可以接续别人成为一代。人类的代代相传，换言之，这包含了身体和灵魂的人性繁衍。在人性繁衍的考察中，因为身体的繁衍是属于生理学的领域，而神学是不举论这个论题的。但是，神学界的兴趣，却是人的灵魂是如何繁衍增加的问题，这种问题表现的惯例，采取的形式是“个体的灵魂如何起源？”

有关灵魂的起源，提出了三种彼此不同的理论。首先是先在论，认为灵魂是前世先在的；第二是遗传论，主张子女的灵魂是从父母引出的；第三是创造论，主张灵魂不是如同身体那样的被造，而是神藉着他创造的权能直接创造的。

1、先在论

在讨论灵魂的先在时，很难划分神旨意中观念的存在与永远中的预定和预知。神当然从过去的永远之前接着他的全知，知晓所有人生的灵魂。

我们关心的重点，不是这种观念的先在，而是实体的先在。这种见解相信灵魂在前世中实体的存在，而在身体初期发展的某个时点进入人的身体里。

有人推想 神将所有的人类灵魂，有的在第一日，有的在第六日已经造好。如果按拉比的见解，认为灵魂在天上的宝库中守护着，成胎后再与身体联合。

1) 陈述

这种见解被古代的柏拉图、斐罗和俄利根 (Plato, Philo, Origen) 等主张。柏拉图认为，这种主张是为了说明灵魂不是从感觉引出观念的。灵魂本身具有时间、空间、原因、实体和正直，拥有如同 神的直觉观念，在正当的机会或情境下，会有正确的认知。柏拉图认为直觉的观念，是想起前世学过的事务。

斐罗的先在论是要说明灵魂被囚禁在身体里的事实，认为所有的灵魂都是从 神那里流出来的，其中不如天使坚忍而受到物质引诱者，受到堕落的刑罚，就被囚禁在身体里忍受腐败，所以必定要得到解脱。

俄利根解说人的灵魂是在先在的状态中来到世上，认为前世的堕落成为罪的起源。按着灵魂在前世中各种行为的报应，就以各样的状态出生在这个世上。因为 神是公义的，所以被造的灵魂都是同等的，认为他们在世上包含各样状态的道德不平等和不规范，是因为前世罪责的报应。俄利根的这种说法，几乎异口同声地在教会中遭到唾弃。

后代某些哲学家与思索神学者的主张，跟随俄利根的轨迹。司可特斯·爱留根纳 (Johannes Scotus Eriugena, 约 800—877) 强调，罪是在前世生活中侵入的，所以人在地上的生涯是以罪人为开始。

德国的康德与优利乌斯·慕勒 (Julius Muller)，以及美洲的爱德华·彼切尔 (Edward Beecher) 倡导一种理论，认为人意志的生来腐败，唯有推想到前世、或非时间存在中的、自我决定的自身行为 (自愿的犯罪) 才能说明。

不但近代的灵媒学者，以及其它不同宗派的人士，就如近代卓越的哲学家，牛津的费迪南德·凯宁·思戈特·席尔勒 (F.C.S.Schiller, 英国实用主义哲学家) 和剑桥的田纳特 (Tennant) 也主张非人格灵魂原料 (Soul stuff) 的实体的先在。

2) 异议

这种理论要面对各种强硬的异议。

(1) 不是圣经的。 这种理论不但得不到明确的圣经根据，也与摩西所报导，人是按着 神的形像，以及保罗所教导，人类所有的苦恶和死亡，都是因为亚当犯罪的结果，有着直接的冲突 (创 2: 17; 罗 5: 12)。虽然有人引用约翰福音 9: 2 节中的问句，“是这人呢？”作为理论的根据，但这个问句，不是形而上学的，而是人的俗语。引用的诗篇 139: 15 的经文，那句话，也不

过是指胎中身体的形成而已。

(2) **基础于物灵二元论。** 这种理论在某种形式上与身体的联合，至少可看成基于灵魂受到刑罚的、异教哲学的物灵二元论。

(3) **是有意识的人格么？** 灵魂在前世中，如果是有意识的人格。那么，对其先在状态中道德堕落的记忆，很难作出没有记忆的解释。再者，那时的灵魂如果是无意识的非人格体，又如何来进行重大结果的道德决定呢？

(4) **不能显出罪的起源和 神的公义。** 这种理论将最初犯罪的试验媒介，退却到没有肉身的状态里；其后，提出 神对堕落者的恢复，把灵魂放在艰苦的肉感状态中。如此，对于罪的起源，以及 神的公义对应，未能作出应有的光照。

(5) **身体成为事故的原因。** 这是将身体看成事故的原因。灵魂最初虽然是单独的存在，以后才取得了身体。如此，事实上就废除了人与天使的区别。

(6) **破灭人类的统一性。** 这是在破灭人类的统一性，因为这是推想所有的灵魂，在进入现世生活的很久以前，已经存在。

(7) **没有得到意识的支援。** 这得不到人的意识来支援。人的身体如果成为灵魂的监狱，可是人无法意识到身体是受刑的地方。他反而会对身体与灵魂的分离感到恐惧。

正统神学者对灵魂先在论的说法，绝无接纳之事。因为，这不但圣经中没有，就是与个人永生和永罚的来世论教理，也无法照应。

2、遗传论

遗传论意味着什么呢？这个名词的本身作出了标识。遗传论一方面否定灵魂是被创造的，另一方面肯定灵魂是藉着遗传的法则产生的，认为灵魂与身体包括全人都是承袭而来的。

1) 陈述

按遗传论认为，人的灵魂与身体，从父母到子孙，都是藉着承袭遗传下来的。人在亚当里，身体与灵魂作为种子，被直接的创造，其繁衍是藉着自然的出生，认为在亚当以后的所有灵魂，唯有藉着繁衍的法则，成为设立者和维持者之间的 神之间接创造。有人陈述这种理论说，“不是灵魂从灵魂、身体从身体的出生，而是全人完全地从人出生。”(D.Pareus,Heidelberg, 1548-1622)可是，某些人肯定灵魂是“可以切断和分割的”，认为孩子可以从父母得到灵魂的部分传达。其他的人虽然萎缩地使用和回避这种表现，但反而主张从一个灵魂，可以真正引出另一个灵魂。

这种理论比上述的先在论，更为广泛地在教会中被接纳。古代教会中的特士良、鲁菲努斯、亚波里拿留和女撒的贵钩利(Tertullianus、Rufinus、Apollinarius、Gregory of Nyssa)都是遗传论者。奥古斯丁因为说，“亚当里，

所有的人在他一个人的时候，都犯了罪。”引用成为支持遗传论的含意。

改革者中的路德，最初虽然是创造论者，但却接受了遗传论，17世纪路德宗的格哈德、全斯泰特、何拉济乌斯（Gerhard, Qnensteta, Hollaziues）等，同有这种意见。这些还是菲立比、富兰开、德理慈、克雷默、徐米特、柯劳特（Phileppi, Frank, Delitzch, Cremer, Schmidt, Krauth）等路德宗的普遍见解。改革宗神学者的马特（Martyr）主张此说，晚近的H·B·史密斯、达布尼、薛德等也是如此，斯特朗也接纳了这种观点。

2) 证明

遗传论为了证明，提出了几种辩论。

(1) 圣经的提示。 赞成这种理论的圣经提示：①、认为 神一次将生气吹在人的鼻孔里，就任凭人成为种的繁衍（创 1：27、28）；②、夏娃是从亚当的身上出来的，对于她的灵魂没有任何的创造说法，认为她的灵魂是包含在亚当被造的灵魂中（创 2：23；林前 11：8）；③、 神创造了人以后，就歇了他一切的工（创 2：2）；④、说到子孙在祖先的腰中（创 46：26；来 7：9、10）；⑤、伯 14：4；诗 51：5；约 3：6 等，各经节中说的洁净或污秽是灵魂。提到灵魂不纯洁的繁衍，是意味着灵魂的繁衍（参照约 1：13；罗 1：3；徒 17：26）。

(2) 动植物生长的类推。 认为这种理论会得到动植物生长类推的支持。在动植物生长中数的增加，不是按着直接创造的数，乃是在父母体中新的个体自然引出来的（参照诗 104：30）。特别在动物身体的传承中，如同包含了它知觉元质的传承那样，在人类身体的传承中，包含了灵魂灵魂的传承，

(3) 精神特性的传承。 认为父母传承给子女精神的、民族的、家系的特性等，支持这种理论。如同类似的外貌与明显的性格，是不能用教育和模范来说明的；父母虽然没有那样教导，但子孙的表现却很明显。用遗传的癫痫实例，也能暗示上述的辩论。认为癫痫是因为某种特性的过多趋势，才有了失去灵魂的均衡结果。可是，从遗传癫痫的实例里，常可以从近亲的子女中，看到特性的类似。这是两个人类似的特性，传授给他们的子女。这是父母精神的特性传承给子女的最强例证。

(4) 原罪遗传的基础。 认为这种理论对道德败坏的说明，提供最好的基础。因为遗传与其说是身体的事件，不如说是灵魂的事件。罪恶的性质从亚当传到他的子孙，如同推测在亚当里，犯罪的精神实体传给他的子孙，是相当合理的说明。这是在遗传论中联结实在论来说明原罪。

(5) 包含道成肉身的教理。 强调道成肉身的教理必然包含了遗传论。基督是由女子所生，他是女人的后裔。他的灵魂与身体如果不是从人性的母亲引出，他就不能真正的成为与我们同样的人。因此，路德宗的神学家说，“如果基督的灵魂不是取于马利亚的灵魂，他就不能救赎人生的灵魂。”（Charles Hodge, Ibid. II p.69）

3) 异议

对于灵魂的遗传论，有几点有力的异议，吸引我们注意。

(1) 对于创造停止的误解。 这种理论推想，在原始的创造以后，神只间接地工作，认为“第六日以后，创造主在世界中，不再有严谨意义上的创造。因为，第七日歇了他创造的工，安息直到今天。”(Sheed,“History of Christian Doctrine,” II .13) 德理慈认为，继续创造是神与世界关系的矛盾。(Delitzsch,“Biblische Psychologie,”p.70)

可是，如果不藉着第二原因，那完全靠着神能力重生的事实又是如何呢？我们不晓得神的第二动因与工作是如何联络的；动因有多少干涉，而多少又是直接干涉的。可是我们知道神并不局限于自己护理的指导中，他会藉着遍在的权能、或途径，或在历史和自然的全领域中工作。

[注] 查尔士·贺智说，“世界中的神，继续在指导第二原因的所有工作的同时，并继续不断地行使他创造的能力。生命不是物理原因的产物，我们不知其起源是在某些境遇里。除了神直接的权能以外，还能依靠其他的什么原因。如果生命是非物质实体的特性，神的临在使他开始存在目的的状态时，就藉着他创造的能力，按着固定的计划而产生。种子与动物的胚胎组织，其物质在组成的限度之内，是藉着神护理动作的指引，依照物质的原因在工作，而生活力(vital principle)本身却是依靠他创造的权能。”(op,cit.,p.74)

(2) 没有包含道成肉身的教理。 认为遗传论，必然包含在道成肉身的虚弱辩论里。道成肉身所需的全部，要与大卫其他的子孙一样，须是大卫子孙的后裔，他的灵魂不必从他母亲的灵魂中引出(神迹怀孕以外)。而且，他是在童贞女马利亚的腹中实质(substance)的成胎(《韦斯敏斯德信条》8章2条)，成为女子所生的婴孩。这与说他得到实质的出生是同样的表现，其实质没有理由主张必定包含了灵魂。

(3) 违背哲学的道理。 这种理论违背了灵魂单纯性的哲学道理，灵魂是不可分割的纯精神元质。可是，灵魂的繁衍，意味着子女的灵魂，是从父母分割的。动物魂觉的传承，并不能提供类推人的灵魂的传承，因为两者不是同类的实在。不但如此，还会引起子女的灵魂是从父亲的灵魂、还是母亲的灵魂中起源的问题，或者是从两者而来的问题，如果真是这样，岂不成了合成体？如果这种理论为要避免上述的难题，就要提出子女的灵魂是先于父母的灵魂而存在(一种的先存论)，如果父精母血可能先存在(唯物论)，而得到父母创始的生产(将父母为创造主的见解)，这结果就成了异说。

(4) 与实在论结合。 这种理论常被说成与实在论结合，认为这是可以说明原始罪责的唯一途径。如此，这种理论将人生所有的灵魂实体，肯定成奇特立场数的单一性。再者，如此会引起如何才能使所有的人都负亚当的原罪，

而自己的子孙后代却不负责的难题。

实在论不是指个体的灵魂，而是教导一个共通的灵魂实体，或是灵充满了全人类，是同一、单一和数字的；是一个实体组成了全人类的灵魂。就如碧海中的波纹，虽然形体不同，但合起来的体积，却在同一海水里。

这种理论奇特怪异：①、这只是没有证明的推测而已；②、如果是共通的实体组成了我们的灵魂，我们就会拥有共同意识，那么，一个人的思想和目的，其他的人也应该知道；③、这种理论，可以把所有的人合成一个人，好像神的三位一体那样合而为一；④、这种见解破坏了我们的人格道德的依靠，我们不能用理论破坏我们的修正；⑤、遗传论虽然与实在论结合，主张所有灵魂数的单一性，并附加了子女的灵魂，是从父母的灵魂引出来的新概念，以致引起思想的混乱和朦胧。实在论没有包含引出的原理，如同在电气、电流，以及一般的原理中，可以显出一般物质关联的总和。可是，如果将人的人道（humanity）与一般原理的、人的身体关联起来，他的人性却不是从前面的先祖中引出来的。

（5）基督论的难题。这种与实在论联合的理论，会遇到基督论不能克服的难题。如果在亚当里人性的整体都犯了罪，因此，罪在人性的各个部分都实际地有了罪。那么，无法回避的结论，就是基督的人性也有罪恶和罪责，而在亚当里实际的犯了罪。这就大大忽视了圣经教导的基督无罪的真理。

遗传论者强调说，如果基督的身体和灵魂不是从童贞母亲的身体和灵魂中引出，他就不是真正的人，就不能成为救赎主。关于人性的实体是在亚当里，如同我们在亚当里一样。如此，他也必定与别人一样被罪责和腐败所笼罩。“因为我们是亚当的参与者，所以应负他的罪和罪责。基督虽然也是亚当本体的参与者，却说他没有参与其罪责和其本体污染的笼罩是矛盾的。如果参与本体的境遇，共同的包含了罪责和败坏，其他的境遇也必定如此。这似乎是从遗传论中出来的合法结论。这种结论因为是反基督教和错误的，所以其教理（遗传论）本身就不能成为真实的。”（Charles Hodge, *Ibid.* II, p.72）

回避遗传论遇到的基督论的这种难题，引导我们进入创造论。当我们站在创造论的立场，就会相信每个人的出生，他的灵魂是被特别创造的，继而认识到基督的人性也是神特别的创造，如此就会容易认识基督的人性，避免亚当的罪责污染之传承。

在这种文脉里，引用基督神迹的童女降生，即便不进入创造论，而停留在遗传论中，也可以试图将基督论的难题作出解决。赞成遗传论的人主张，解决基督论的这种难题，只有得到神迹降生的光照，才不需要倾向创造论的意思。

[注] 伯斯威尔说，“我们的主是藉着童女诞生的神迹，从马利亚引出他无罪的身体。他身体的无罪性藉着神特别的保护而得到保证。基督身体的全然无罪，是因为单纯的超自然保护（路 1: 35）”。“耶稣的诞生，并不是新人格存有的存在，神永远的圣子，

无罪的身体虽然是充足和完全的，但他反而取得了无罪复合的人生属性。他的位格是永远的存有，他的灵魂是人的人格，成为人的灵魂，无论是何种方式，都没有中止神的位格和神的灵魂。”（J.Oliver Buswell,“A Systematic Theology of Christian Religions”, I ,p.251）

再者，在讨论基督完全无罪的人性时，引用神迹诞生的事实，乃是教义神学界的通例，也是坚实的方法。可是基督的人性在亚当的性质和共同的本体中，藉着神迹的诞生防止了亚当罪的传承，而他属灵的人性得到神特别的创造，如果只有他的身体是从亚当引出的境遇，在思考上更会困难。另一方面，基督属灵的人性是特别的创造，而他的身体与神迹的降生合并，阻止原罪的传承，这在事实上是理所当然的。

3、创造论

教会有关灵魂的起源，特别是在改革宗教会里的普通教理中，没有教导孩子的灵魂是从父母繁衍或引出，而是藉着神直接的动因所创造的。灵魂创造论比较先前举论的两个理论，问题较少，而且合理，更符合圣经的见解。

1) 陈述

灵魂创造论在希腊哲学者中，为亚里斯多德所主张，成为基督教会普通的教理。希腊教会从起初就照应创造论的灵魂性质，采取了赞成的立场。而在拉丁教会中，特士良则强调遗传论，奥古斯丁也有这种倾向，耶柔米和希拉里（Hilary of Pictaviium）却主张创造论。其后，创造论几乎被拉丁教会普遍地接纳。

初期经院哲学者中，虽然有些人未作出决定，但却认为创造论有其盖然性。可是随着时间的进程，个人灵魂的创造论，在经院哲学者中成为一致的意见，伦巴德的彼得说，“教会教导，灵魂导入人的身体时是创造的。”多马·阿奎那更进一步说，“认为知性的灵魂，以繁衍的方式来传达是异端的说法。”这成为罗马天主教会盛行的一种意见。

宗教改革时期的抗罗宗，全体都执着于创造论。路德虽然表示过遗传论，但是路德教会权威的信经一致信条却是赞成创造论。17世纪路德宗的神学者采用了遗传论。

改革宗的加尔文、伯撒和图来提尼，以及绝大多数的神学者都是创造论，而遗传论的支持者，只不过是零星的例外而已。加尔文在创3：16节的注释中说，“某些著作家不需要依赖古代的虚拟，认为灵魂是藉着我们始祖的血统引出来的。”这种理论在宗教改革以后，继续盛行在改革宗的思想界。

如此，创造论由于改革宗教会的普遍强调，在近代罗马天主教中，几乎成为普通的教理。

灵魂创造论认为，每个灵魂是由 神直接创造的，创造的时刻，无法确定是在成胎、或在之后的某个时间里。

(1) 污染的原因。 灵魂的创造虽然是纯洁的，推测污染是与败坏的身体联合所致。可是，灵魂最初是在身体之外被造，不需推测与身体接触后被污染。那种推想认为罪是某种物理性的，灵魂虽然单纯的藉着 神创造的行为生成，但胎儿心理的生活，是在父母的生活中被预造（pre-formed），这意味着人的整体是在压抑的罪之混杂下得到的存有。（Bavink,“Dogm.” II ,p.360）

廉坡（Lampe）、优特赖特（Utrecht）和多马（Tom. I ,p.572）等若干创造论者，教导从父母引出的身体，已经因着污染恶变的性情（affections）腐败，使他的身体有了同样污染的性情，传达给 神所配置的灵魂。后者的这种见解，因为把罪看成物质的身体性情，所以绝对无法盛行。

(2) 没有恩典的创造与其公义性。 补充上述提出的说明，创造论者一般主张， 神没有将所有被造者的属灵生活，造成可以接受圣灵的感化。换言之，“ 神造人的灵魂，虽然没有得到属天的恩赐和超自然的光照，致使亚当自己和他的后裔，失去了将来的恩赐，但这却是公义的事。”（T.Ridgely, London,1667-1734）

(3) 与自然生命的产生没有不同。 多数的创造论者，通常把罪的繁衍看成一般意义、自然的继代关联。继代的子女，不问继代的方式，却与父母同被成为 神的法则（A.A. Hodge, op,cit.,p.352）。查尔士·贺智说，“创造论对人灵魂的创造，并不推测 神直接行使权能，这与其他境遇中的生命产生有所不同。这种理论，只是否定了灵魂可以分割，所有的人是由数的、同一的本体所组成，以及基督在亚当里采取了犯罪的、数字的同一本体。”（op,cit., p.76）

2) 证明

支援创造论的重要辩论，有如下几点：

(1) 圣经的提示。 这种理论在圣经有力的提示和照应上，比遗传论更有优势。

①、原始的创造记录。原始的创造记录将身体的创造与灵魂的创造作出显著的区别，身体是从地，灵魂是由 神直接来的。身体与灵魂的实体不但相异，起源也是相异的。提示后者的起源比前者更为高等。

②、身体与灵魂起源区别的反复。这种区别透过全本圣经作出有力的表明。传道者说，“尘土仍归于地，灵仍归于赐灵的 神。”（传 12：7）“创造诸天，铺张穹苍，将地和地所出的一并铺开，赐气息给地上的众人，又赐灵性给行在其上之人的 神。”（赛 42：5）先知所说的话表明身体与灵魂起源的差异，并用描写的用语和相似的言词说出原始的创造。

③、强调 神的创造。藉着以赛亚说出，“我所造的灵和魂”之表现，撒迦利亚书中记着，“造人里面之灵”的语句（亚 12：1），显著地强调灵魂在特别

的意义上是 神所造。

④、希伯来书 12 章 9 节说 神是“万灵之父”，一方面说到“生身的父”，另一方面又以“万灵之父”来作对照。后者非常明确地在教导 神是所有灵魂的直接创造者。灵魂遗传论者的德理慈对此处的经文说，“为了创造论，很难再有比这里更为卓越的证据经文”（“Bibl,Psych”,p.137）。

⑤、“万灵之人的 神”。民 16: 22 的“万灵之人的 神”的语句，指出肉体与灵魂的联合是由 神起源的，而肉体比其他的意义有着显著的不同。此语句中重要的“灵”字，虽然也可以译述为“生命”，原文却是与灵相同的“路阿克”（[路阿克](#)）。

(2) 灵魂性质的照应。 这种见解在与灵魂性质中的照应点上，比遗传论更为优越。灵魂非物质的、属灵的，以及不可分割的性质，是所有基督徒所承认的，创造论确认了这种真理。

另一方面，遗传论反对这种普遍承认的真理，“断言灵魂本体的分离，或容许其分割。”（Shedd,“History of Christian Doctrine,”Vol. I p.343 note）推想子女的灵魂是从父母的灵魂中引出的。教会普遍丢弃了诺斯底主义 神的流出说，因为这与 神是灵的性质有所矛盾。同样地，几乎同时丢弃了容许灵魂本体分割的教导和说法。（Charles Hodge, op,cit.,p.71）

(3) 符合基督论。 这种理论避免在基督论中落入遗传论的陷阱，对基督的位格可以按着圣经的提示作出公平的采纳；他有真正的身体和理性的灵魂，具有真正的人性，由女人而生，完全与我们一样，是没有犯罪的真正之人。他不像其他的人，参与在亚当的罪责和污染里。如此，是因为他没有参与亚当里犯罪的同一实体（遗传论和实在论）。

遗传论者强调，基督的实体和灵魂如果不是从童女的身体和灵魂中引出，他就不是真正的人，也不能成为人类的救赎主。可是，基督的灵魂如果是藉着母亲从亚当引出，他就不可能不参与亚当的罪责和污染。

确保基督的无罪性，要依据神迹圣诞的事实来光照，他的人性不需特别的创造见解，在“遗传论”的异议中已作过考察。那个见解中，也作过简单的评论。

(4) 儿女的个性。 儿女的灵魂作为个体的存有，具有与父母灵魂不同的特征。在精神特征的比较中，儿女与父母不同的，比相同的更多。按此事实，与其说儿女的灵魂由父母引出，不如说得到 神特别的创造，更能成为有力的证据。

在卑微的门第和环境中，突然出现伟大的人物，明显证明孩子的个性比父母的性质特异。狄更斯（Dickens）认为，天使般的孩子，出生于腐败的父母，成长在贫民窟中。百合花常常在污水里生长，我们怎样来说明这种事实呢？

[注] “亚伯拉罕·林肯、罗伯特·波恩、威廉·莎士比亚（Abraham Lincoln,Robert

Burns, William Shakespeare) 等认为, 只用遗传和环境来说明原理, 将会成为笑谈……, 因为所有的知性和优越的品德都是超越的, 其源头是由 神的心意而来。在超越基督地上状态的距离中, 我们看到他人格完全的独特性。”(Geo.A.Gordon, “Christ of Today”, 123-126) 这与其说是人灵魂的遗传, 岂不是赞成特别创造的证言吗?

3) 异议

灵魂创造论会遇到如下的反论:

(1) 创造主的责任问题. 斯特朗以最为激烈的反论陈述说, “这种理论, 如果认为灵魂的起源含有败坏的倾向, 就会将 神看成了道德害恶的直接造成者。如果主张灵魂的被造是纯洁的, 那不可避免的教导将纯洁的灵魂配置在腐败的身体中, 如此就会将 神说成道德害恶的间接造成者。”(op.cit., p. 493)

这的确是个很大的难题, 可是参考上文言及的(一)“陈述”所论, 就可看到解决之道。

查尔士·贺智在论及有关原罪的教理, 说, “ 神的确是我们的创造主, 他造了我们, 不是我们自己造了自己。我们是他手里的作品, 他是万灵之人的父, 却不是使人在出生时, 成为感染罪恶性向的造成者。原罪的教理, 不将罪恶产生的能力归于 神。那只是单纯地推测, 将我们背叛的人类以审判来丢弃, 对亚当后裔灵魂的生命, 不再赐下慈爱与善意。对这种无法避免的审判结果, 就是属灵的死亡。这不能将 神说成罪的造成者, 就如 神不将他的灵赐给被弃者。所以, 不能将那些不道德的、绝望的、邪恶的归于无限的圣者, 认为这些是他作成的。”(op.cit., p.253) 贺智认为, 亚当的罪转嫁后人, 因他代表他们的犯罪, 创造论并不感觉 神是罪的造成者。 神赐人儿女的灵魂, 灵魂作为亚当后裔的代表, 所以是罪恶的。

(2) 在精神、道德的特征中显出. 这种见解, 只将儿女的身体(不是最重要的部分), 看成由父母所生, 至于儿女显出父母的精神道德之特征事实, 却无法说明。“可是, 这种辩论不能成为决定性的。因为我们不知道这种特点, 是从某种近似的原因来的, 也无法否定心里受到身体的影响。因此, 具有某些人种、民族, 或门第特点的身体, 在某种限度内, 可以决定灵魂的性格。”(Charles Hodge, Ibid., p.70)

亚伯拉罕·凯坡说, 因为灵魂是从身体的接触中, 采取了性格的特征, 父母就将“自己”灵魂轮廓的肖像给了儿女。(A.Kuyper, E.Voto., I, p.49)

再者, 创造论认为动物比人具有旺盛的繁殖力, 因为动物各按其类的在繁殖。从人独特的灵魂一方来看, 人的繁衍相对较低, 却没有损伤人的尊严。

(3) 神工作方式的 不和谐. 这种见解, 认为 神在世界中现在所作的工作方式并不和谐; 这忽视了 神一般方法途径的工作事实, 因为将灵魂的创造, 说成是他直接创造的行为。可是, 这种反对有关 神与世界的关系, 对不具有自然神论见解的人, 不能看为有力的反证。现今在自然和历史全领域

遍满 神的工作，确言没有直接创造行为的权威者是谁呢？

上述在举论“遗传论”异议的第一个项目中，大多引用了贺智的陈述，在此文脉里，能够再作参考为好。他言明 神创造的能力是没有间断地在行使，生命是藉着 神直接的权能起源的。

在此论点的关联中，认为灵魂创造的神迹教理需要废止，按着这种理论来看，可以反对 神创造权能所联络的每个行动，不可能有 神所裁可的每个神迹。可是，这似乎不能成为反对的根据。神迹的定义，不能只单纯地看成是 神直接动作的事件，如果只是如此的认定，那么罪人的归正，也是 神所作的奇迹。神迹是超越了自然的法则，或者不依照自然法则，而由 神直接的权能发动，在外面世界中发生的事件。因此，生命的起源在性质或设计上，不是正当意义中的 神迹，而各个灵魂的受造也不是神迹。因此，灵魂创造的教理绝不会废去神迹的教理。

(4) 欠缺原罪遗传的基础。 这种见解否定了灵魂的遗传，可以指出原罪遗传说明的欠缺。每个被造的灵魂，如何能承袭始祖的罪责和污染呢？对此指摘的答辩，似乎可以看成创造论的最大难题。可是，事实并非如此，这种见解认为始祖亚当是人类立约的代表，拥有构成原罪遗传基础的相当说明，亚当作为人类立约的代表，因着堕落的理由，将他的罪责和污染遗传给他后裔的所有人类。

4、慎重的结论

一般来说，遗传论与创造论两方的辩论，相当的势均力敌，很难作出选择和遗弃。可以看到圣经对有关亚当灵魂的起源，没有作出明确的陈述，比较两方各自引用的少数经文之证据经句，虽然可以看出强力地在支援创造论的意思，但很难断言那是决定性的。巴文克认为两方引用经文的价值大致相同，因此，不可能藉着它们得到满足的解决。凯坡说那些经文是道理的标识和隐约的光线（glimmerings）。回到古时，奥古斯丁毕生曾在两个见解之间踌躇，很难表示选出其中的一方。（Berkouwer,op,cit., pp.285,286）因此，我们在这个问题讨论的最终结论中，需要作出慎重的认定。

我们在慎重的结论中，采纳创造论的理由是：

①、这会避免遗传论所面对的哲学上的难题；②、这能免除遗传论中所包含的基督论的谬误；③、因为与我们立约论的观念有最好的调和。

同时，我们认为在人的灵魂起源上，是 神创造的行为，并思考新人的发生与自然的过程有着密切的关联。在此，我们要再次想起查尔士·贺智所说的话，“创造论在人灵魂的创造中，没有推测 神直接地行使权能，产出与其他境遇中不同的生命。”

在比较广泛温和的创造论中，可以看到大部分的难题得到解除。创造论如上所记，如果认为 神创造的行为，在新的个人发生中，与自然的过程有

着密切的关联，或如贺智所说，在他创造的行为中产出的生命，不是其他的什么，那么在遗传论一方所有的指摘，大体上都会成为无效。

罗特（Rothe, Dogmatik, I, 249-251）也主张广义的创造论，认为灵魂的创造“是在 神截然决定的动力之下，父与母要素的联合。”

艾布拉得（Ebrad, I, 327-332）认为，灵魂是按照新创造的法则，通过间接创造的过程，称谓那是“形而上学的繁衍”（metaphysical generation）。

多纳尔（Dorner, “System of Doctrme”, 3:56）说，不是个人单纯的种的显现，而是适用于 神对每一个人特别创造的思想和意志的动作。可是，他通过种子，使这事藉着法则成为创造。若不如此，那孩子不是继续的旧种，而是成为设置的新种。如此，有关基督人性的灵魂，如多纳尔所说，（3: 340-349）他灵魂本身的起源，不是从马利亚得到的，也不是从种子中得到的，而是从神创造的动作中得到的。他的灵魂从马利亚身体中取得人性形体的要素，在生命的开始与照应的限度内使其净化，反而屈服于发展和人的软弱里。

另一方面，遗传论者也以温和的态度作出很大的让步，对创造论者的指摘显出缓和。达布尼说，“直到今天，我们对有关属灵实体的知觉未能得到真正的认识，只是藉着这些动作和果效知晓而已。这不会因为不知道生产的正确行动者，和行动者动作的方式而感到惊奇。婴儿灵魂的存在和特性的创造，虽不能说明是 神的权能 [实体从无存在中而来] 与人的原因同时的动作，但反而成为真正的事实。”（Dabney, “Syst. and Polemic Theol”, p. 320, 321）

创造论虽然不能回避所有的难题，但对如下的谬误，却能作出有效的警告。这种见解可以预防：①、认为灵魂可以分割；②、认为所有的人，在数字上是同一的实体；③、认为基督在亚当里堕落，取得了同样的人性。

第 4 章 原始人的 神之形像

第 1 节 神形像的各种见解

1、圣经的论据

人的原始状态在圣经中被概括为“ 神的形像”。再者，按照圣经的人之本质，他是按着 神的形像所构成。这是他与所有的其他生物的区别，成为

万物的灵长。

1) 形像和样式

圣经断言人是按着 神的“形像”（“塞尔廉木”**סְלִמָּן**）和“样式”（“太木特”**טַבְּרִיט**）受造的（创 1: 26、27, 9: 6; 雅 3: 9），指出他们拥有这些（林前 11: 7; 15: 49）。

七十士译本将“塞尔廉木”译成与此相通的希腊文“艾依困”（**εἰκών**）。将“太木特”译成“霍莫依我西斯”（**ὁμοίωσις**）。

在文字上的“形像”和“样式”之间是有区别的，后者是有着更广泛的含意。在此文脉中，试图将两个词汇作出正确的区别是理所当然的。并行的词句在根本上具有同样的思想，是希伯来文中常见的表现方式。“形像”和“样式”作为同义词，或交替的被使用，不是对相异的关系和说法。创 1: 26 中，虽然同时使用了两个词，但下一节，只使用了前者（形像）。创 5: 1，只出现了“样式”这个词，而第 3 节，却同时出现了“形像”和“样式”。创 9: 6，只使用了“形像”这个词。

在转向新约的时候，我们在林前 11: 7 中，看到“形像”和“荣耀”。在西 3: 10 中，有一个“形像”的词，另一个“形像”的词，只在雅 3: 9 中被使用过。

因此，两个词是同样的意义，或者被交替使用，明确的是同一意思的。在“形像”上附加“样式”，是与形像最为相似的，通常的意见是为了表现完全形像的观念。在 神里面的原型，藉着创造在人里面的模型，显现出来其主要的观念。

推论创世记 1 章（“塞尔廉木”和“太木特”）与新约（“艾依困”和“霍莫依我西斯”）的双重用语，为 神形像的两个层面，虽然被一般的人无法接纳，但这种推论，总是以各种的形式在进行。“塞尔廉木”和“艾依困”被看成人不变的本质（**essence**），或是广义的 神形像的有关说法；“太木特”和“霍莫依我西斯”被认为人可改变的性质（**nature**），或是狭义的 神形像的有关说法。再者，就是常有不以双重用语为基础，认定 神的形像具有两种的层面，而单一的层面却为些微的意外。

2) 真理的仁义和圣洁

神学上在人里面狭义的 神的形像，是由真理的仁义和圣洁所构成。按照圣经，人的受造 神看着“甚好”（创 1: 3）、或是“原是正直”（传 7: 29）的。新约中在基督里恢复的新人，提到 神形像包含了知识（西 3: 10）、仁义和圣洁（弗 4: 24）。韦斯敏斯德标准文书的作者，在这三项的经文基础上，作出对 神形像层面的理解。（小要理问答 10）

这三项一般被称谓“原有的义”（**original righteousness**），同时又被称作神道德的形像，或是狭义上、非本质的（**accidental**） 神的形像。这种“原有的义”作为道德的 神之形像，不意味人的原始状态，是积极的圣洁、或

是无罪的道德中性状态。

[注] 上述的西 3: 10; 弗 4: 24 两处并行的经文以外, 还有经文教导重生的人之基督形像化(罗 8: 29; 林后 3: 18)。再者, 还有经文在教导基督是神的形像(西 1: 15; 林后 4: 4; 来 1: 3)。因此, 被救赎的人, 恢复了神形像的基督形像, 就恢复了神本身的形像。可是, 恢复的神的形像, 就是本来在人里面的、真理的仁义和圣洁形像的重要层面。

3) 活魂与永生

考察在人里面广义的神的形像时, 还包含他的灵性或人格, 以及其属性的本性要素。

因为神是灵, 所以按他形像造的有灵之人, 是非常自然的事。“将生气吹在他鼻孔里, 他就成了有灵的活人。”(创 2: 7)“生气”是生命的本原, “活魂”(有灵的活人)是人存有的自己; 灵魂虽然与身体联合, 但却不能没有身体而成为独存的存有。在此点上, 人是属灵的存有, 是灵之神的形像。

灵性或作为人格的属性, 包含了神的形像在人里面本性素质的所属要素。“灵性的根本属性, 是理性的良心和意志, 因为理性是道德的, 又是自由动作者。因此, 神按着自己形像所造的人, 赋予了属于自己属性的灵性。”(Charles Hodge, “Systematic Theology”, II, p.97)

作为人的本性要素, 是属于人的知性能力、天然的感情和道德的自由等要素。按着神的形像所造的人, 有着理性的、感情的和道德的本性, 在终止作人之前是绝不会失去的。人的堕落, 虽然使他在神形像的部分招来损害, 但却没有完全失去。人果然因着罪和腐败堕落, 但却没有成为禽兽和恶魔, 而依然地还是人。堕落以后的人, 还能提示出神的形像, 是因为本性要素的存留(创 9: 6; 林前 11: 7; 雅 3: 9)。从这些经文的光照来看, 说人已经完全失去了神的形像是不当的表现。

永生在人属灵的人格中, 与密切的神的形像是另一要素。

圣经断言只有神是永生的(提前 6: 16), 明确说明永生是神的根本品质。同时, 永生从神而来; 从他引出所赐下的永生。人的受造是为了承受永生, 这不但使他的灵魂得到无限的存在; 也在他的自身肉体中没有死亡的种子; 更在他的原始状态中, 没有屈服死亡律的意义。死亡因罪的刑罚而来(创 2: 17), 这包含了肉体的死亡(创 3: 19)。

改革宗神学者提示神的形像, 根据于人的合理性和不死性。例如, 魏西乌斯(Witsius)举出神的形像, 首先是人的灵不死属性与永生的灵性。(R.L.Dabney, “Systematic and palemic Theology”, pp.293,294)

4) 肉体之身

身体虽然不是灵, 而是物质, 但在与灵魂联合, 适当地作为表现自己的

点上,可以看成 神的形像。人的身体,特别作为参与灵魂永生的适当器官,以及行使主权作为管理低等被造物界的器皿点上,可以反映出 神的形像。身体的结局,将会得到完全属灵的管制,达到完全服事灵魂器皿的灵体(林前 15: 44)。那时,身体比较更为深意地成为 神的形像。

过去有些神学者,在 神与人之间寻求类似的时候,常将人的身体从神的形像中除外。认为人的身体不能像 神一样,只有人的高等属灵层面,才能类似 神的品质,可以追求 神的形像。可是,不能将人的身体从 神的形像中除外,因为圣经说 神的形像在人的里面,包括人高等属灵的属性、自我的意识,或者没有言及到人格。圣经提到人有 神的形像是指人的整体,却没有限制他属灵的层面,所以,身体也应该包括在 神的形像里。

5) 万物的治理

人的受造,让他“管理所有”海陆空一切的活物,可被看成是 神形像的一部分。即便圣经中没有直接作出 神形像的宣告,但与 神造人要按着自己形像的宣布连接起来,可以将身体看成是形像的一部分(创 1: 26)。 神赐人荣耀尊贵为冠冕,赐他权柄派他管理所造的万物。(诗 8: 5、6)

创 1: 26,指出人在被造的世界里,虽有独特的地位,但人的形像不能等同于 神的形像。再者,诗 8: 6、7,虽然明显地表明了人的统治权,以及万物之上的特别地位,但却不支援他的统治权与 神的形像作同一视之。(Berkouwer,“Man:The Image of God”,pp.70, 71)

可是,如同上述 神的形像与人的统治权,虽然不是同时宣布的,但却意味着两者甚为密切而不可分隔。因此,可以将后者看成前者的部分。而且,神将他固有的万物统治权赐给了人,从这两者之间的类似来看,可以将后者看为前者的形像,岂不非常地自然么?

2、各个宗派 神之形像观

在横向方面的教派,或学派的比较考察时,通常不将 神的形像看成是单一的层面,就是在主张单一层面的宗派里,反而倾向于层面的重复。

1) 罗马天主教的见解

罗马天主教认为,人里面的 神之形像,有自然的或超自然的区别。按他们盛行的见解,在 神的创造中,赋予了人灵魂的灵性、意志的自由、身体的不死性等自然的恩赐。灵性、自由和 不死性是自然的才能,这些构成了神自然的形像。不但如此, 神也使人自然的能力彼此调节,使其劣等的从属于高等的。如此设定的调和称为自然的义;人本来是没有罪的,活在完全无罪的状态里。

再者,在人里面的理性和良心的高等能力,却存有反抗权威的劣等贪欲

和情欲的自然倾向。这种倾向（称谓贪婪：concupiscence）的本身虽然不是罪，但却容易成为犯罪的机会和燃料，这些得到意志的承认而过渡成自然的动作，就会成为罪。神为了使人能够制裁自己劣等的性质，在“自然的恩赐”（dona naturalia）（自然的 神的形像）中，追加了一定的“超自然恩赐”（dona supernaturalia），这超自然的恩赐，包含了特别原义的“追加的恩赐”（dona superadditum），那是（追加的恩赐）在人原始的素质中的外来恩赐，在创造时即刻的、或其后在某种自然能力正当的使用中，成为附加的赏赐；或是 神超自然的恩赐，在人顺从合作的结果下成为原义，就产出了 神超自然的样式。

这种原义不是属于人的本性，而是超自然所追加的什么。因此，人在本来的构造中，虽然没有积极的圣，但却没有罪，只不过具有容易犯罪的倾向而已。可是， 神在人自然（天生）素质的原义中，追加了超自然的恩赐，使他能够压制劣等的情欲。人在堕落的时候虽然丧失了原义，但人性原始的素质却依然存在。现在自然的人，虽然如同亚当在得到原义之前的状态，只不过对罪拥有更强的倾向而已。

[注] 罗马教会 神的形像观，是藉着经院哲学来解说的，而抗罗宗与他们的特异点是，后者看为自然的原义，前者则看成是超自然的义，把 神的样式迁延到创造以后，是奇怪的事。

2) 希腊正教会的见解

希腊正教会的神学者认为，人在被造的时候所拥有的 神的形像，独有其理性的属性所构成，他们教导 神的形像（εἰκόων）多是在理性的灵魂（ἐν λογικῇ νουχί）里。在这种见解里，将人与 神道德的类似，从 神的形像观念中排除。

近代希腊正教会的神学者，也将 神的形像，认为是人的理性和自由，或是集中在人格中，成为本体的形像（ontic image），着重于人性（humanness）的品质和构造的说明。

例如布来西俄提斯（Bratsiotis）说，“腐败的不是在人里面 神的形像，而是他的性质（nature）。”形像在罪恶的人里面被保全，他形像的灵不但包含了理性和自由，也包含了对 神的渴望，以及对善的追求的踪迹。（Panayotis Bratsiotis,“Genesis 1:26 in der orthodoxen Theologie., Evangelische Theologie,”XI,1951,289-297）

可是，这种本体的（ontic） 神的形像，没有将近代着重的活动的形像（active image）（conformitas=与 神一致）等闲视之，把爱看成在形像中本质的主要要素。

如此，观察 神的形像是本体的（ontic），也是现实的（actual），这种密切的关系，成为半伯拉纠主义人生意志观的样式。因此，在 神形像本体

的局面里，把近代正教会着重的形像，扩大成形像的一致（与 神一致），就是现实局面中的结果。再者，人里面的罪之限制，使他的见解受到影响，将罪的势力和人的腐败限度看成是相对的，而对堕落后剩下的本性存有作出很高的评价。人的结果仍然是人。而且，人保有他的自由（即使那么微弱的），即使人的理解虽然昏暗，但仍在追求真理，并且包含部分地拥有发现的才量。（G,C,Berkouwer,“Man; The Image of God”,1962,pp.48-51）

3) 路德宗的见解

路德宗一般将人里面 神的形像，限制在狭义的见解上，并与“原义”作同一视之，结论是因着堕落而完全失去。这种同一视之的观点，在路德宗的“一致信条”中可以看到。他们绝大多数将 神的形像观，限制在所谓原义的、人本来所拥有的属灵品质。他有如此的限制，一方面与天使的性质作出区别，另一方面与动物本性的要素没有作出充分的认识。人在拥有这种形像（原义）的点上，如天使（他们也拥有这个）相同，两者之间的差异甚是微小。再者，人因着罪完全失去了 神的形像，今天反而与动物的区别，只是宗教神学意义上的差别。两者之间最大的差异是 神的形像，而人完全失去了这些。路德宗采用了遗传论的见地，自然地教导人的灵魂，如同动物的生命藉着繁殖起源。这种见地又使路德宗对人类道德的统一性没有见识，说明他们着重在肉体的统一，或是罪的独特性对肉体繁衍的事实。

可是，在十七世纪和今天，还是有些路德宗神学者提出比较更广义的神的形像。约翰·格哈德（John Gerhard,1582-1637）之著作给予的第一个印象是，只承认活动的（active）神的形像和 神的一致（conformity）（人的原义）。可是，他解释了活动的一致（active conformitas）是 神的形像（因堕落失去，而在基督里恢复）之后，又突然接触到一般形像的层面，追加在堕落的人里面，成为剩下的、真正的 神之形像。这意味后续的路德宗，对 神形像的描写有所转变。在改革宗的神学中，对神的形像有广义和狭义的区别，在路德宗里也有“一般的形像和特别的形像”（按 Baier 的表现）之区别。

4) 其他各派的见解

按索西奴派和某些初期亚米念派人士认为， 神的形像是由人对低等动物的统治权所构成。

重洗派主张，作为有限的、地上的生物，最初的人还不是 神的形像，唯有重生的人才是。

古代希腊的神学家也是如上的说法，其他的伯拉纠派、亚米念派和理性论者认为， 神的形像只有在人的自由人格、在他理性的性格、在他伦理的宗教，以及在他与 神交通生活的命运中发现。

施来马赫和追随他的立敕尔、优利乌斯·慕勒、霍夫曼、雷门德等，认

为 神的形像只包含了人格，主张原始的人只拥有彼此趋向完全、调节属灵的能力，却没有向着固有道德的积极决定。

卡尔·巴特是在人的男女被造事实中，发现了 神形像的内容。“ 神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女。”（创 1：27）他说，“经文中的形像，是由人与同僚之间的相异和关系所构成，我们认为到此可以为止。”人与 神之间的类似，不是存有上的类似（*analogia entis*），而是关系上的类似（*analogia elationis*）。在 神里面已经临在的“我”与“他”之间的关系（“照着我们的形像，按着我们的样式造人”），可以从他被造类似的男与女之间的关系中发现。而且，男与女的关系，在他本来具体的形式中，只是单纯的人与同僚之间的关系。我们认为不需要再追求寻找 神形像的真实意义和内容。（Barth,“Kirchliche Dogmatik”,III,p.207-220）

巴特的这种见解，虽是一种奇特的提案，但却无法使人接纳。“ 神就照着自己的形像造人”的短文之后，紧接着就是“造男造女”的短文事实。可是，这种事实，不意味第二处的短文必须来述说第一处短文的定义。再者，有关 神形像的其他圣经宣言，没有这种关系（男与女，人与同僚之间）的事实，这使巴特的见解成为孤立无援的怪论。

3、改革宗的 神之形像

改革宗的各教会，跟随加尔文的足迹，比其他的宗派更具有包含的 神之形像。改革宗神学者采取了 神之形像，是由独有的、人之理性性质所构成的见解，具有创造主道德构成见解的中间立场，将两者包含其内。圣经将人作为本来道德完全、最为卓越的 神之形像的同时，也因着他理性的属灵性质，将他看成是 神的儿女。

1) 神形像的广泛包含

神形像的广泛包含，在改革宗里成为盛行的观念。可是有关 神形像包含的限度见解，改革宗的神学中显出不一致。某些人认为， 神的形像是人在被造的时候，局限于拥有的公义、圣洁和道德的性质；有些人将它全部包含在人理性道德的性质中；还有些人附加了人的身体和自然界中的统治权。

对于将人身体看成是 神形像的部分见解，加尔文建立了“ 神的形像在人的性质中，成为超过其它各类动物更为优越”的原理。“虽然 神的形像，主要的还是在思想和心灵上，或在灵魂和灵魂的智能上，人身无论那一部分，多少都蒙了 神的荣光。”（基督教要义 1 卷 15 章 3 节）巴文克认为，身体是服事我们的器官，身体与灵魂的联合，“比假定的机会论，更为密切”，认为这是不可完全理解的联合。（Herman Bavinck,“Gereformeerde Dogmatiek”,II .524）

查尔士·贺智对有关人里面神的形像，说“他是神的形像，是住在地上反映了神的类似，他是属灵的、知性的和自由的行为者，因为他正当而普遍地得到统治权。”（C. Hodge, op, cit., II .99）

魏西吾士（Witsius）认为，人里面神的形像是灵魂的不死性，是由圣洁和统治权（dominion）所构成。第一个是贵重的金属板，第二个是画出的画像，第三个是从它发出的光彩。（Dabney, op, cit., p.294）

A·A·贺智说，“人的神之形像，第一、有关他性质的种类，人的被造是按着神的形像，拥有自由、理性和人格；第二、他的被造拥有真理的知识、公义和圣洁的完全性质；第三、他拥有在自然界上的统治权的神之形像。”（A.A. Hodge, “Outlines of Theology”, p.300）

韦斯敏斯德标准文书中的小要理问答（10），只将原义和万物之上的统治权，包含在人里面的神之形像。可是，韦斯敏斯德信经（4章2项）中，说到人里面的神之形像比较更为广泛，“他们拥有理性的与不朽的灵魂，又本着自己的形象赋予他们知识、仁义和真圣洁，虽有神的律法写在他们的心里，且有履行律法的能力……，他们遵守这命令时，就能得到与神相交的幸福，又能统治被造之物。”

综合上述的见解，归纳几点在改革宗立场中的神形像的主要成分：

（1）在人格或灵魂中。 就是单纯性、灵性、隐藏性和不死性等品质，以及知、情、意等心力，在自意识和自决的权能中，显出自然的神之形像。

（2）在原义中。 人在被造的时候，显出他真理的知识、仁义和圣洁的本性，以及知性道德的完全，或者在原义中（弗4：24；西3：10），显出道德的神之形像。

（3）在身体中。 不是在物质的身体中，而是灵魂作为参与永生的器官，以及作为对低等被造物，行使统治权的身体中，显出外在的神之形像。

（4）在地上的统治权中。 人在地上的统治权中（诗8：5、6；启5：10），显出权柄的神之形像。索西奴派虽然偏颇地将此看成神形像的全部内容，但是某些改革宗的神学者反对索西奴派，又偏向另一面，认为这不是偶然属于神的形像，只看成是神特别处理的结果。

2) 神形像之价值

对于神之形像是否属于人的本质问题，改革宗神学毫无犹豫地认为，是属于人的本质，但却不将神形像所包含的要素，毫无区别的作等量齐观；认为人们如果失去了在神形像里的灵魂根本之品质与能力——本性的要素，就终止为人；但对失去灵魂之良善的伦理品性与能力——原义，却认为他仍然是人。前者是本质上的神之形像，而后者却是非本质的神之形像，会因着罪而失去。

对于神的形像内容之价值，达布尼主张，这不是由人性绝对本质的什么所构成，如果这是本质的话，失去了这个，其结局就会趋向人性的破灭

(Dabney,op,cit.,293)。

另一方面，麦坡森断言，这是属于人的本质，认为“如果失去了神的形像，就终止为人。”(Mcperson,Chr. Dogm.p.203)

回到前述作比较考察，达布尼的主张适于后者的原义，而麦坡森的断言，却强化前者本性的要素。如上所述，本性的要素，是本质的神之形像，我们站在他的立场，不得不强调神的形像，是属于人的本质。

第 2 节 神形像的人原始状态

神形像之人的原始状态，真像又该如何呢？将人的原始状态与神的形像，紧密地联结起来，一起来考察，是一般的惯例。因此，在此展开的人之原始状态的描写，不会过于神之形像的详解。

1、自然的神之形像（人格）的原状

人被创造成人格的存有，依其人格与禽兽有所区别。人格或灵魂的内容，有其单纯性、灵性、不可见性和不死性的品质，还包含了知、情、意等心力，其机能特别使人能够自我认识世界和有关神的事情，并且拥有决定道德目的的双重作用。藉着这种人格的功效，使他在被造时，能够选择其知识对象的自我、世界，以及在神里面自我发展的规范与中心。因此，在这种人格里面，包含了多少行善与作恶的可能性。

1) 永久性。 因为人格或灵魂是不灭的，所以意识的永远存在是继续的，就是在现世中，也不可能有暂时的移转。这种神之形像的第一要素，在人们终止为人之前，是不会失去的，虽然因着精神的异常会导致模糊，但却不至于破灭。

圣·伯纳德说，即使地狱的火来燃烧，也不会消失。这好像失落的一个银钱，依然刻着王的肖像和铭文（路 15：8）。

因此，人在堕落以后，被破坏的属灵状态，还是显出神的形像。所以，人性要被尊重，危害人命的要处以死刑（创 9：6；林前 11：7；雅 3：9）。

2) 成熟性。 原人被造成成熟的人。如同我们每天早晨，作为成熟的人醒来。亚当和夏娃是以成熟的人，来到这个世界。但是，我们每天早晨，是要怀着过去的历史记忆起来，而他们未曾有昨天，是以精神的白纸状态来到世上。他们的状态在我们的经验之外，使我们很难想像他们的真像。

[注] 一百多年前（1977 年以前），美国宾夕法尼亚州，有一位二十多岁的妇人，在异地的一个早晨，起来以后，精神状态忽然与过去分离，什么也记不得，连父母都不认识。他开始从新学习语言和文字，以及东西的名字，从基础的知识开始学起（Dr. Plumer

in“Harper’s Magazine,”1855 or 1856)。亚当和夏娃的被造时刻，他们的精神状态，可能与那年轻的妇女类似，没有昨天的记忆，也全然地缺乏知识。可是，那位年轻的妇人，似乎没有还原成为婴儿，依然有着成熟的心态，而亚当和夏娃却怀着成熟男女的精神状态来到这个世上（A.A. Hodge,“Popular Lectures on Theological Themes”,pp.180-182）。

2、道德的 神之形像的原状

如同上述，人被附加了人格的能力，成为有限地反映出 神最高目的的道德属性、情绪，以及倾向于善良的意志。因此，他拥有包含真知、仁义和圣洁的道德之完全。这被称为知识（可谓认识 神的永生之知识），（贺智），或是圣洁（ 神的根本之属性）（斯特朗），比较更为惯例的是原义。圣经强调原义是人里面， 神之形像的主要部分（传 7： 29；弗 4： 24；西 3： 10）。

1) 积极的圣洁。 说到人的被造，只是无罪的状态，并不充分。他的原始属灵状态，应该是积极的圣洁，而不是道德的中性。新约提到人在基督里的更新，乃是恢复人的原始状态。在基督里的人，所恢复的状态，决不是处于意志犹豫未决的情况中，而是真知（西 3： 10）、仁义和圣洁（弗 4： 24）。

2) 相对的完全。 按照抗罗宗的一般见解，人处于相对的完全状态里，相信人被造成真知、仁义和圣洁的状态，但却不意味他已达到最高的优越状态。这可作为他顺从的方法和途径，推想可以达到更完美的境地。他虽然有了部分的完美，但却没有达到完全的程度。他的状态是预备的、暂时的，可以升华到更大的尊严和荣耀中，但也可能会堕落。他心中充分地拥有对 神律法成就的才能之同时，但也有违背它犯罪的可能性。这种犯罪的可能性，可以藉着顺从的方法和途径，转化成犯罪的不可能性。

3) 全体的调和。 再者，原义所组成的人之要素，包含了完全的调和与适宜的服从。他的理性服从于 神，他的意志服从他的理性，他的情绪与所求服从他的意志，他的身体成为忠实的灵魂之器官。如此整体的和谐与服从，可有真知、仁义与圣洁之原义的生活。

4) 与 神交通。 原人的原义，伴随着与 神的交通。他喜悦 神的同在与教导（创 2： 16）， 神似乎在有形中向他们显现（创 3： 8）。在这种 神同在的类型和程度中，适合他们属灵的才量，但未必一成不变地拥有圣洁的存有，包含了完成的、对 神之视觉（太 5： 8；约一 3： 2）。

3、外面的 神之形像（身体）的原状

神的形像在人的身体上反映出来。 神是灵，不是物质，人的身体从他物质的实体中，不能反映出 神的形像。但是，从它为了表现自己灵魂的器官，以及行使对低等受造界的管辖权来看，却是 神的形像。

身体显出 神形像的、高等成分的表现，对于灵魂直接地显示出 神的形像，而身体却是间接地显示。

经院学派的神学者，称灵魂是本格的（Proprie）神之形像，身体是表现的（Significative）神之形像。灵魂是神之直接的反映，而身体则是反映的反映。因此，被更新的人，他首先表现出来的道德特征，就是身体的纯洁。

有人说，“不说话的被造物，它们的视线转向下方，倾向于地面，而人却直立观看，仰望自己由来的天界”（Ovid. “metaph”,BK. I）。

可是，某些人却以创 2: 7, 3: 8 的经文，教导 神的形像，就是人的样子，类似于创造主，这种解说是错误的（Bretschneider, Strouss, Glaubensleher）。这里的第一处经文，只说到人的身体是由尘土所造，神将灵气吹在他里面。第二处的经文，藉着其它经文的光照，可以看到这是教导 神超越了其它物质限制的、神人同性同形主义的表现（创 11: 5, 18: 15; 赛 66: 1; 王上 8: 27）。

这种外面的 神形像之身体的特性，以及伴随着的事物，需要我们来关注。

1) 完成状。 始祖不是被造成婴儿，而是拥有长成的身体来到这个世界。再者，他身体的各个部位都保有完全和均衡，完全适应他联合的灵魂。他的身体与他的灵魂均衡和谐，两者之间不会感到冲突。两者之间，快乐而健康地没有疾病，劳动也只是健身的活动而已。

神学者们普遍认为，原人被造的身体是“不感受”的，而“不感受性”的意思，不是意味着不会感受到痛苦。因为对痛苦的感受，使我们的地上生活，可以藉着想像其它的状况，成为安全的考量。所以，这不是苦恶，而是益处；不是缺乏，而是充足。

2) 不死性。 再者，人被创造成不会死的，不但是灵魂，还包含了身体在内的全人。这不是说，只是人的灵魂，在意识中继续地存在，也不意味人超越了死亡的鸿沟，那只是对天上圣徒们的肯定。

可是，这意味着在 神所创造的人的里面，没有包含死亡的种子，他原始结构的性质里，不存在死亡的命运。即使没有除去人类因死而有的牺牲，但他在没有犯罪之前，是不会濒临死亡的境地。

3) 乐园生活。 伊甸园的生活，产出美好的幸福。“伊甸”这个词的本身，含有“快乐”、“喜悦”的意思。园中有“悦人眼目，好作食物的果树”，葱郁的“园子当中，又有生命树和分别善恶的树”。使他们在那里“修理、看守”（译者注：原意是事奉 神，听 神的话），对于“园中各样树上的果子”，“可以随意吃”的这种动作，不是劳累的工作，而是愉快的活动。看着那些“野地各样走兽，和空中各样飞鸟”，一个一个地给它们名字，应该也是一种蛮有趣味的事，以爱慕的“骨中之骨，肉中之肉”来缔结良缘，使“二人连合，成为一体”，岂不是一件美事呢？（创 2 章）。

“游乐在伊甸园的时候，四大江边绽开了最初的玫瑰”（Tennyson）

[注] 黑格尔主张，乐园的状态只不过是潜在于人类发展底层的理想概念。如同婆罗门（Brahma:印度教中的“梵天”）和海斯佩利底斯（Hesperides: 希腊神话中的“金苹果园”）的乐园，岂不也是在追想体现出一个拥有一切，不会受到外界侵袭，增进快乐的某个失落的历史事实时期？异教徒的“黄金时代”与恢复和希望联结。因此，理想的生活曾经为人类所拥有，而后竟然丧失，不是只有圣经的报导。

4、权威的 神之形像（灵性）的原状

人被授权管理低等被造界，因此成为万物的灵长。这种主管权确实反映出 神的最高主权。诗篇第 8 篇，雄伟地描写了这种主管权（诗 8：4、9）
亚当在乐园中，不但做修理、看守的工作，并领受了洞察自然界的领悟力，给所有的禽兽起名，主管它们（创 2：15，19）。这种天赋的洞察力，经过发展后，达成文化与科学的、比较更为高等的知识。人类知识的增进，必然使他更加逐渐地扩大主管自然界的事物，

堕落的人类未能充分地履行万物之间的灵长权。有关描写人在地上主管权的诗篇第 8 篇，在希伯来书第 2 章（5-9）中，得到更为充分的注解。按其注解认为，人以 神的形像，按 神的旨意，在治理世界的事上，还未能充分实现。人在他的堕落状态里，的确未能相当主管被造的世界，只有在基督里救赎的人类，才能真正行使万物之间的主管权。基督应许圣徒，将来在他的国里一同掌权（太 19：28；路 22：18、28-30）。万物复兴的时候将要来临（徒 3：21），那时，这个被造的世界，就能“脱离败坏的辖制”（罗 8：18-23）。然后，被救赎的人类，就能充分行使万物之上的主管权，那是在人里面 神之形像的另一层面。

5、否定原人的完全状态

罗马天主教会 神之形像观，虽然也如上所述，主张原人的无罪状态，但却否认他有积极的圣洁；认为只有在他得到追加的超自然恩赐，才能抑制和调和他劣等的性格和情欲。他因堕落，虽然失去了原义，但其人性原始的素质却依然存留，认为今天的自然人，与亚当领受原义之前，是同样的状态。

伯拉纠派、索西奴派、亚米念派、理性论派和进化论，全然删除了原始人有圣洁状态的观念。起先四派公认，人被造成无罪与道德的宗教中性状态，得到了丰富的自由意志，拥有转向任何方面的可能。而进化论者断言，人的生平，是从比禽兽稍微强些的野蛮状态开始。

各种理性论者认为，藉着创造而有的义与圣，是言辞上的矛盾；认为人乃是藉着他自由的选择来决定自己的性格，圣洁只不过是對抗邪恶而有的斗

争的胜利结果。因此，事理上，亚当不可能被造成圣洁的状态。不但如此，伯拉纠派、索西奴派、理性论派还主张，被造的人，乃是会死的；认为死亡不是因罪进入世界后的结果，乃是单纯地按着本来人性自然构造的终结；亚当，是按着他本来性质的结构死的。

这种异见，乃是不合理和非圣经的，可从上述的各项中，清晰而明确地看出来。

第 5 章 行为之约中的人

绪论

立约神学的英文是“Covenant theology”或“federal theology”，“federal”的语源，拉丁语名词“faedus”有立约、条约、契约等意思。“韦氏大词典”

（“Webste’rs Unabridged Dictionary”,second edition）将立约神学定义为：“人在堕落以前，是在行为之约下，他如果完全遵守了那约法，就应许赐他（藉着立约之首的亚当）永远的幸福”。再者，堕落后，人就在恩典之约下。在恩典之约下，神白白赐下同样的福气，就是应许赐给相信基督（教会之约的元首）的人。

第 1 节 行为之约的教义基础

1、合理的基础

1) 约言的统治与自由决定

神从开始，就用了特殊的方法待人。他藉着非理性被造物的效力（神使所有的被造物，互相效力，符合自己意志的全能之工）统治，以权柄和命令，使服役的灵——众天使，在他们领悟的范围内统治。对人却是以言语的方式，就是用立约来实行自己的权柄。神将自己的旨意提示于人，应许他，遵行神的旨意时，就赐福给他；警告他，违背的时候，就要受到严厉的惩罚，这是要他负起应有的责任。因此，改革宗神学者们，自古以来就说，人受神立约的统治。

这人参与立约，因他有神的形像；作为神的形像，因他的受造有人格，拥有别的受造物没有的自由。甚至在对神应有的责任下，还可享有相对的自由，以及自我决定的权利。人如此受造，是神喜悦这样造他。所以能适应这些。因此，与他立约，使他成为与神立约的当事人。神造他不是单纯应许赐他幸福，而是要他履行适当的义务，按着他的努力与行为，造就他的幸福，使他能够适应自由的道德动因。当事者间，如果没有适度的独立性，是无法立约的。

2) 向着永生的自由与决定

最初在乐园中的人，未能达成他既定的目标。他虽积极地圣洁，却未能固定，虽持有不死性，却未达成永生。头一个人出于地，属于尘土，而真正的目标，却是属天的第二个人——基督（林前 15: 47、48），效法他儿子的模样（罗 8: 29）。神以天上的荣耀赐福与人，单纯地将这荣耀应许人，在人一方，不是坐享其成、毫无责任，而是要他自我履行他应有的职责。神让人达成那个真正的目标，是由“他自己的选择，按着他的自由意志来定夺”（Bavinck）。神以这种方式，向人开启了永生之路，与他建立了行为之约。

如此，行为之约也是神绝对的恩宠之赐。如果没有行为之约，人就不晓得向着创造之主应有的顺从和义务，对永生的赏赐也将无望。但人作完了他应分的工作，不能算是功劳（路 17: 10），唯有喜悦遵守这个约的时候，才能得到永生的赏赐。

3) 为了完成而作的特别措施

被造之人的原始状态虽然非常蒙福，但他的福气却不是一成不变的，他是向着永恒的完成前进。原人的圣洁尚没有固定，不死性也未能达到永生，这种未完成的幸福状态，向着完成的幸福之路前进。因此，行为之约是必须的。

作为 神理性的、道德的受造者，对 神应有尽心、尽力、爱 神与事奉的本分，如此就自然地律法（教导）的规范之下。亚当圣洁的灵魂，应该喜爱这应有的约法之本分，他的理解力知道如何履行 神的旨意。按着他的本分，诚实地来顺从约法。因此，蒙 神悦纳，乐在其中。再者，圣洁与蒙福之间，自然相互联结，只要常在圣洁中，就不会失去联系。 神的善良与公义，保障这种联系。

亚当的这种顺从，唤起他与创造主之间应有的自然关系，其果效能够适应自然的安宁，而不是永远的生命和安乐。因为亚当的圣洁未能稳固，变动的危险时而伴随着他，所以，自然的安宁也处于变化的状态。为了使他的圣洁和福气得以永久化，不能没有使他得以完成的途径。

人通常的顺从，虽然可以假定他能永续，但其本身却不能成为功劳，完成他永生和幸福的永久化。其理由是受造之物，尽其最大的努力，也是他的本分，任何的顺从，也无法成为他职务上累积的功劳。他的存在以及他的才能都是从 神而来，这一切都是属于 神的。我对我的恩人，怎么才不至于辜负他的恩呢？最好的办法，就是将他借给我的还给他。此理在信徒揭要 7 章 1 段中，有其说明，圣经对此也有明确的支持（诗 16: 2；伯 35: 7、8；徒 17: 24、25；诗 50: 9-12；路 17: 7-10）（L.A.Dabney, “Systematic and Polemic Theology”, 1871, pp.300,301）。

因此，人在自然、通常的状态中，虽然忠实地顺从本分的约法，但无法从未完成的无常幸福中，达到永远完成的幸福之境。

其时， 神以他的恩典降尊纡贵，与他特别立约，以限时的顺从为条件，使他的圣洁得以稳固，获得永生。这是自然、通常状态中的人，藉着限时的顺从，得到永远之福的特别安排。

达布尼说，人在约法的自然关系下，犯法时难以推卸责任；遵守时未必保障幸福。这种关系藉着行为之约，在三方面得以修正。第一、在约法永续的要求下，只要限时的试炼，就被接纳而代替了永续堕落的危险；第二、用代表的原理，以一人来代表多人，免得每人都在不确定的状态下，永久反复地面临试炼的危险；第三、这是应许胜过试炼的赏赐之同时，比那行为的赏赐更为宽厚，就是从仆人转移成儿子，得到 神永久的智慧和信实的保护，使他的圣洁毫无瑕疵地进入生命之门（Ibid,p.302）。

4) 意义

其定义谓，“行为之约是 神以亚当为全人类的代表，所成立的严肃约定，在此 神以顺从为条件，应许他永生，不顺从时，就以永死的刑罚为警告。”（W.Heyns, “Manual of Reformed Doctrine”, 1926, p.68）

此约是 神降尊纡贵地与受造之人成立的约定，含意在于两个地位悬殊的当事者，进入立约的关系；其更深含意是受造之人的亚当代表全人类，依其顺从与否，承担全人类进入永生，或走向永死的重大决定。再者，此约的重大含意，在于限时的顺从，就能左右人类永远的命运。

此约有时被称为生命之约，因为是对顺从之人生命的赏赐；或称自然之约，这相对于恩典之约不是自然的，而是对堕落之人所成立的。因为这是与自然、未堕落的人所立的约。或者又称律法之约，因为条件要与绝对的道德法则完全一致；或者称行为之约，因为这是以行为的条件作为生命之应许，区别以信仰为条件的生命应许的新约。

2、圣经的基础

圣经对行为之约的设立，没有详尽的记载，因此，就推想 神与亚当是否真有立约之论据。可是，所谓的行为之约，乃是单纯的指名事件，就是 神警告亚当，在顺从的条件下，得到应许的生命，不顺从的时候，就会面临死亡的惩罚。圣经对此事件的报导有明确的记载。再者，有关立约的性质，可藉下列的考察得以证明。

1) 初次的说话有立约的要素

虽然创世记的前三章，没有发现“立约”的名词，但却包含了构成立约的论据。这里包含立约要素的双方当事人、条件，应许与惩罚。创世记 2 章 16、17 节，这些要素尽在其中。“耶和华 神吩咐他说：‘园中各样树上的果子，你可以随意吃；只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死！’”

这段经文中，显出 神与人两当事者。“只是分别善恶树上的果子，你不可吃”，这是条件的明示；“因为你吃的日子必定死”，这是宣布的惩罚。 神与人虽身份悬殊，但却与亚当立约，使他成为立约的当事人。不准吃禁果，成为顺从 神之约法的重要条件。“你吃的日子必定死”，这是对死亡之警告的同时，还有，“你若不吃，就能够活着”的生命之应许。这种当事者、惩罚的条件和应许等，构成了立约通常的要素。承认约中的尊卑来遵守约言，乃是盟约的原理。

2) 立约名称的妥当性

神教导亚当在顺从的条件下，应许生命，违背时会有惩罚。创世记或圣经的其它地方，虽没有立约的直接说法，但多次反复指出，救赎的计划就是立约，或称旧约与新约。我们所谓恩典之约的部分，毋庸置疑地肯定了立约的性质，即，加 4: 24；来 8: 8；林后 3: 14 等经节，按恩典之约的对照，被称谓旧约与新约。

恩典之约是 神对亚当原始的约定，只是藉着基督而履行。这样，后者乃是前者的基本。因此，恩典之约如果含有恩典的性质，那么基本的原始约定，必然显出立约的性质。圣经中有两种得到永生的方法，一个是要求完全的顺从（原始的约定），另一个是要求信仰（恩典之约）。如此，后者如能称谓立约，前者也要如此称呼。

再者，值得关注的是，属于恩典之约中的部分旧约，和这个原始约定之

间,在性质上有着类似的事实。就是赐给以色列作为国家的恩典之约(旧约),含有法律的性质,采取了真正行为之约的外在形式,其立约的根本原理是,“行律法之义的人,可以藉着它(律法之义)活着”。如此,这个约与旧约中的约,有着上述的类似性,那么,原始的约定,确实也是约了。

2) 亚当与基督的相似

使徒保罗在罗马书 5 章 12-21 节中,论到称义的教理,描写亚当与基督之间的相似,这是推想亚当与基督一样,具有立约关系的说明。按保罗的说法,称义的根本要素是由基督之义,白白地转嫁到我们身上。再者,这也被看成亚当的罪责转嫁给我们的方式完全吻合。

如同基督在称义中,代表了他的百姓,亚当在犯罪中,代表了他的子孙。虽然藉着代表原理的称义,包含在立约(恩典的)关系中,按代表的原理,亚当的犯罪也包含在立约关系里,这自然形成了亚当与他的子孙也有了立约的关系。

4) 何西阿的证言

唯一的圣经证言,就是何西阿坦白道破,伊甸园禁吃善恶果的命令,就是立约。

何 6: 7 说,“他们却如亚当背约,在境内向我行事诡诈”。有人想回避这里的经文,提示将“却如亚当”(בְּכַדְדָּם),读成“在亚当的”地方,想要将这里的意思,转移成某种大罪是在亚当的地方发生。可是,联结于“亚当的”介系词,不允许这种读法。不但如此,圣经中的任何地方,也未曾报导过在“亚当”的这个地方,发生过震惊远近的犯罪。

英国钦定本的译文,译成“像人们”(like men),含有“人的行为”之意。可是,对这种译法颇有异见。因为,原文不是复数的“人们”,这种陈述,徒然否认“人的”犯罪,离不开其它的行为和习惯。

结果,“却如亚当”应该是最好的读法。这种读法可以得到约伯记 31: 33 节,相似经文的赞同,美国的修订译本采纳这种译法。

3、历史的基础

行为之约的教理,在神学历史中,很晚才出现。初代教父的记录中,很少发现立约的观念,只提到包含在立约要素中之试炼的命令、选择和自由,以及犯罪和死亡的可能性等。

奥古斯丁在他的著作《de Civitates Dei》中,提到亚当与神本来拥有一种立约(testamentum,Pactum)的关系,另外某些人引用何西阿书 6: 7 节的经文,推出原始的立约关系。

经院哲学家的著作,以及在宗教改革者们的记录中,虽然已蕴涵了日后行为之约教理,所有构成和编入的要素,但此教理的本身尚未发展。即使他们在某种表现中,包含指出亚当的罪责转嫁给他的子孙,但从整体来看,与

其说是立约论的罪之转嫁，不如说是表明实在论的思考。

吞威尔（Thornwell）在加尔文《基督教要义》的讲解中说，“虽然理应掌握立约论的提示，但尚未掌握，代替的却是掌握了神秘的实在论”

（“Collected Writings” I ,p.619;cf;Calvin,“Inst.” II,1 ）

A·A·贺智认为，这两种在历史中确实如此。第一、亚当与包含了他子孙的立约观念，早已作出明确的思考，广泛地被推广。在特伦多会议之前，由凯特理讷斯（Catherinus）作成（Father Paul’s“Hist.Council Trent”,pp.175,177）。抗罗宗信徒中，有海坡流斯（Hyperius,1567）、奥莱维亚努斯（Olevianus,circum,1563）、拉法尔·艾格林（Raphael Eglin）等人所作成（Dorner’s “Hist.Prot Theo.” II ,pp.31-45）。

第二、立约论提示的根本观念，在抗罗宗的神学者中，从开始就普遍地盛行。

柯劳特（Charles p.Krauth）对有关路德神学的整体，说，“为了指示转嫁和遗传，将理由集中在亚当的代表性上。立约观念的学术解说，虽然很晚才出现，但其根本观念的本身，从开始就进入我们的神学”。墨兰顿说，“亚当与夏娃的后裔，自然承袭了始祖的罪责与败坏，原因是我们始祖的罪孽，完全遗留给他的后代。因为在这个试炼中，他们代表了全人类。”

（“Explicatio Symbolinicensi,Cakk.Refor.”,X X III,403and 583）

詹尼斯（Chemnitz,1522-1586,“Loco Theo.”,fol.213,214）说，“ 神自己将修饰人性意见的恩赐，交托给亚当。他为了自己，如果能守住那些，那么，他为了他的子孙，也会持守那些。如果失去了那些，败坏了自己，只能生出类似自己的子孙。”（A.A. Hodge,“Outlines of Theology”,pp.362,363）

恩典之约教理的发展，比行为之约在先，为恩典之约开启了路径。当圣经清楚地提示救恩的方法和途径，是以立约的形式显明时，保罗在罗马书 5 章中，指出亚当与基督之间的类似；对于亚当的完全状态，作为 神赐下立约的思想途径。

海普（Heppe）认为，救恩论的方法和途径，包含了立约论提示的最初著作是布林格的“基督教概要”（Compendium of Christian Religion），得到好的发展，真正立约论的创始者是奥莱维亚努斯（Olevianus），在后者的著作中，立约的概念，最先构成全体系的决定原理。

立约论神学始于瑞士和德国，经荷兰与英伦诸岛，特别过渡到苏格兰。此神学在荷兰最初时期的代表者有，郭马路士、特来卡提奴士、拉文斯伯格，特别是库鲁片伯格（Gomaras,Trelcatius,Ravensperger,Cloppenburg）。其中有误称库鲁片伯格为“立约论神学先祖”的科克优斯（Coccejus,1603-1699），被

肯定为先驱者。

在富来内克 (Franecker) 与莱典 (Leyden) 执教的科克优斯, 将此神学作出详尽的说明和发展。在科克优斯与追随他的人之外, 尚有佛以提乌斯、梅斯特利、阿马克和迪·慕尔 (Voetius, Maastricht, Amarck, De Moor) 等人, 信奉这个教理。在何尔曼·魏特修斯 (Herman Witsius, 1637-1708) 的论法下, “立约神学, 达到最终的发展。” (William Adams Brown, “Covenant Theology”, in Hastings E.R.E. vol. IV, pp.216-224)

当时若否定行为之约, 就被看成是异端。因为索西奴派将此教理完全丢弃, 不相信亚当的罪转嫁给子孙。还有耶匹斯克皮士、林勃路、维内马、J·阿尔廷 (Episcopius, Limborgt, Venema, J. Alting) 等亚米念派称这种教理为人的教理, 踏袭了索西奴派的前例。

18 世纪中叶, 这个教理在被埋没的状态中, 由郭慕理与霍提乌士 (Comrie, Holtius) 藉着他们的著作再次提醒教会的注意。

在苏格兰有几种重要的著作出现 (“Narrow of Modern Divinity”), 提出有关包含行为之约的立约; 就是费舍尔、波尔、布莱克、基布和波斯顿 (Fisher, Ball, Blake, Gib, Boston) 等人的著作。俄克尔说, “苏格兰的旧神学, 可谓是在描写强调立约神学。” (Walker, “Scottish Theology and Theologians”, p.73)

此教理在韦斯敏斯特信经以及纒里微提信经 (Formula Consensus Helvetica: 瑞士公认信条) 中得到公认。

行为之约教理, 在罗马天主教神学与路德宗神学中显出些微的反应, 可谓意味深长。对于亚当的罪转嫁给他子孙的教理, 按他们的态度, 会说出这样的理由。

因受到理性主义和普拉卡乌斯 (Placaeus) 的间接转嫁论之影响, 立约的教理逐渐地被蚕食。

荷兰的多也代斯与范·俄斯特济 (Doedes and Van Oosterzee) 等保守学者, 也排斥这个教理, 在新英格兰的神学中也是短命。

苏格兰的情况却多见优势。休·马丁已经说过, “可怕! 需要警惕的是, 今日立约论的神学, 在某种程度上, 已被等闲视之, 这对我们其中教会的不远将来, 不是好的征兆。” (Hugh Martin, “The Atonement”, 1887, p.52)

在美国的贺智们, 以及吞威尔、布雷肯里奇和达布尼 (Hodges, Thornwell,

Breckenridge, Dabney) 等长老会的神学者们, 在其著作中, 相当重视这个教义, 但在代表这种教义的教会中, 几乎失去活力。

在荷兰, 由于凯坡和巴文克的感化, 立约论的神学有所复兴, 而 神的恩典, 反而在信徒的心中, 似乎得以天赋的继续。

第二节 行为之约的各样要素

行为之约的考察, 需要区别下列的要素。

1、当事者—— 神与人

按图来提尼 (Turretini) 认为, 从较为更专门的意义上来看, 立约是由两个平等的当事者立约, 这包含了履行、或不履行的自由。在这种意义上, 神与人之间, 不可能立约。可是, 从一般立约的意义上来看, 创世记 2: 16、17 节, 是 神与人立约的记载。一方是创造万有的主上帝, 另一方是要倚靠他的受造之人——亚当。

1) 三重关系

两当事者之间的三重关系, 在前节的解说中, 已经包含了它合理的基础性和圣经的基础。

(1) **自然的关系.** 神造人的事实, 奠定了两者之间的关系。这是绝对主权者与毫无请求权的臣仆之间的关系, 两者之间的身份虽然非常悬殊, 但是因为人是按着 神的形像造成圣洁。所以, 可以与 神交通, 从 神得到祝福。

再者, 神在被造的人心里, 写下 神的教导 (律法), 使他在自然地遵守义务之下, 圣洁的他应该认识并履行其义务。只要他能那样遵守, 恩典之 神的祝福就源源不断。可是, 亚当的圣洁并未固定, 也未能永久地遵守命令 (律法), 从 神得福。遵守命令 (律法) 虽然是人应当履行的本分, 但却不是构成赏赐的固定权利。即或亚当的顺从可以永续, 但却不能成为功劳, 使他的幸福永久化。因此, 在这种纯粹的自然关系中, 人无法找到使他生命达到巅峰的完全之路。

(2) **立约的关系.** 当人在自然的关系中, 无法找到使他生命达到巅峰的完全之路时, 神却以特别地措施, 要人藉着顺从的方法和途径来改善他的状

态。他在自然的关系中，追加了特别的法令，设定了恩典的立约关系。他与人一起进入了立法和约定，这个约定包含了受造之人本分的同时，并追加了重大的新要素。

①、为了使亚当的意志，决定愿意降服在 神的意志下，使他处于限时的试炼中。

②、以顺从的条件，应许赐他永生。藉着他顺从的方法和途径，使他的子孙可以得到永生。

③、亚当作为人类代表的元首，成为代表他所有子孙行动的代表。

这个约，没有中保。不需中保，是因为人能够亲近 神，他的服事可以得到悦纳。

(3) 代表的关系. 在这个约中，亚当代表他所有的子孙，上述的小节中，已指出是立约关系的要素。因为这是立约关系中最根本的要素。所以，在此再次举论，说明其真理性，下列几点，是对亚当代表关系的证言。

①、圣经中描写亚当和他子孙的关系，与基督和被拣选之人的关系相似（罗 5：12-19；林前 15：22、47）。如同基督代表被拣选的人，亚当也代表他的子孙。

②、不顺从时，从对亚当所施行的警告和惩罚来看，都要施行在他的子孙身上（创 2：17，3：17、18），如此，可以知道亚当的不顺从，代表了他子孙的不顺从。

③、宣告罪与死，以及所有惩罚的苦果，这是藉着亚当进入了世界（罗 5：12；林前 15：22）。因为亚当的犯罪，代表了世界人类的犯罪。

④、这种代表的原理，作为万人认识的本能。掌权者对他的人民，父母对他的子女，将帅对他的军队都是代表。

如此观点，对原罪转嫁的讨论，再次可以得到详尽的说明。

2) 主权的措施. 行为之约是在 神主权措施的一方（onesided）作成的。这约由 神而定，未经人意的参与，我们未看到当事者的商讨，或亚当逐条承认立约的记载。因这不是同等当事者之间所立的约定，而是创造主未与受造者商议，所实施的主权措施。

如此， 神一方所作的主权措施，被称为约，不会有什么置疑。因为挪亚之约和亚伯拉罕之约，也未提到当事者的同意。这约任何地方都表示神与人是同等的，所有的约都拥有 神主权措施的性质。 神以绝对的主权与人交涉，而人为要享有 神的宠爱，必须顺应所有的条项。

此约虽是 神所颁布的主权措施，却无须考虑没有亚当的意愿。当立约

的关系成立时，亚当因着自然的关系，自会顺从；这种顺从，就成为自明的事件。当人进入立约的关系时，条项总是由 神设定的。可是，那些条项都满有恩典， 神有权期待人来赞同接受，因为亚当是圣洁的，而那些卓越的条项，都是为了他的益处，使他不得不接纳。

2、应许——永生

行为之约包含了应许永远的生命。

1) 应许的含意。 也许有人反对，圣经本文中，没有发现这种应许的记载。创 2: 16、17 节中，的确没有言明这种应许。可是，不顺从的结果，包含了死亡的条项。“你吃的日子必定死”的言语里，意味着“不吃就可以活着”的含意。

对此，达布尼说，“从事实本身的表示，分明包含了生命的应许，即，生命在立约中相关的危胁，就是死亡。灵魂不能活下去，就是死亡；不死就是活着。之后，我们依照良心的自然法则来辩论，那就是顺从，就得生命，犯罪就必死亡。”再者，亚当在正确的生活中，明确地给了他应许的结果，使用了象征的保证，使他能够享用生命树果子，这是为了使亚当顺从，在他面前应许的证据。还有，圣经常常强调遵守律法和诫命就可以活着，这些都是对行为之约的解说（利 18: 5；申：30: 15；结 20: 11；太 19: 17；罗 2: 6、7，7: 10，10: 5；加 3: 12）（R.l..Dabney,op.cit.,pp.303,304）。

反对者说，这个条项对亚当的含意是继续他自然的生命，不是圣经中所说的永生。可是，应许他活着（的生命），已经不是通常自然地活着，因为那是在亚当被造时已经拥有的，而不是顺从的赏赐了。这种含有死亡的警告，不只是人的自然存在，而是与 神交通，拥有最高完全之幸福，以致达成生命继续到永远为目标。换言之，应许的生命是身体和灵魂成为圣洁，蒙福到永远的生命。下列的几项说明，证明这种论点。

2) 与死亡相应。 应许的生命，必然与死亡的警告相应。“你吃的日子必定死”，死若按照圣经的死亡观来看，乃是身体与灵魂的分离，而身体的死亡包含了灵魂与 神隔离的灵魂死亡，这是身体与灵魂永远苦楚的永死的绝项。（参照下例“惩罚”项目）

在此文句中，与死亡对照的推论，相应成为应许的生命，按照圣经的观念，不得不承认有身体的生命、与 神交通的属灵生命，以及达成完成永续的幸福灵魂的生命。换句话说，既然有了永死的警告，当然对照相应的是含有永生的应许。

3) 人的不完全像。 亚当的被造，自然应该是在积极圣洁的状态中，而且，意味着不屈服于死亡律，是谓不死的人。可是，这只在他始初的行路上如此，他尚未领取为人所储藏的最高特权，尚未超越谬误、犯罪、死亡的可能性，尚未拥有最高度的圣洁，得享生之最丰满的份量。因为在人里面的 神

之形像，尚限制在对 神犯罪、从善变恶，屈服于死亡的可能性。

因此，行为之约中的生命应许，应该是除去亚当生命中的所有限制，赐他最高度完全生命的应许，应该是比享有顺从所应许的生命更为完全、无缺、不变的生命。

4) 基督徒永生的类推。 基督赐给他百姓的生命，因着亚当的犯罪，失去了他的取得权。可是，信徒从基督领受享有的生命，包含了灵魂与身体的全人，是完全蒙福、完全圣洁，继续到永远的生命。因此，最初所应许的、那个未犯罪的生命，性质应该与这个生命相同。

3、条件——顺从

条件在立约中为重要的要素。 神与人之间的行为之约，也不是没有条件。可是，在平等的两当事者之间立约的条件，可以彼此提出而互相制约，但是作为创造主对被造之人，所拥有的主权措施的行为之约，其条件只有前者赋予后者的一方面制约。

1) 完全的顺从。 完全而全心的顺从是行为之约的条件。

(1) 神约法的崇高要求。 神的属性至高无上，他与道德被造物的关系是独特的。他约法之要求极为崇高，只有完全顺从，不能用什么来代替。对于 神启示的旨意，只有献上心灵与行为的完全顺从，才是 神话语的要求（申 27: 26；加 3: 10；雅 2: 10）。

查尔士·贺智说，“使徒在罗马书与加拉太书的全部辩论中，都以完全顺从约法要求的基础为前提，如果不承认这个，他全部的辩论将会落空。”（Charles Hodge,“Systematic Theology”, II ,p.119）

不准他吃善恶果的命令，这成为试验他完全顺从的特别决定。

(2) 没有好坏的命令。 不准他吃善恶果命令的本身，在道德上，是对没有好坏事物的一种说法，这纯粹是对 神绝对意志的无限考验。亚当如果对神的旨意没有顺从的精神，就会面临违背禁令的处境。要求解决的一大问题，乃是人默默地顺从 神的命令，或是按着自己所观察的意见来决定。

查尔士·贺智说，“这是单纯地在万事上，成为他是否有顺从的意念，来决定他外在的、有形的考验。他被造成圣洁，所有的爱好也都纯洁，他的顺从更加成为考验他外在强制命令的理由。什么是错的，不是其本身的性质是恶的，因为只是单纯的禁止。如此，为了亚当的顺从，可以看到他的顺从；他的顺从更是直接对 神，而不是对自己的理性。”（Ibid）

(3) 消极的命令。 有关这个善恶果的命令，可以看到采取了消极的形式，使其更加富有深层的含义。人当然会降服于写在他心版上的 神的道德律，他生来的天赋使他得知这些，如同这个特别的试验境遇，不需要超自然的启示。亚当所知道的道德律，本质上虽与十诫相同，但其形式却不同。

律法在其后代的形式上，因为预想到对罪的认识，虽有很多禁止的事物，

但在亚当心中，必然拥有道德行为的积极性，使他的意志不至于有犯罪的可能性。因此，附加他不准吃善恶果的禁令，使他的意识有犯罪的可能性。所以，他的心中定然有所挣扎，亚当可以顺从 神的旨意，遵守那个禁令，或是按着自己的观察来违背 神的命令。如果他能默然地完全顺从，必然能在内心的挣扎中得到胜利，作出采取正确的选择。

2) 试炼期的顺从。 作为行为之约条件的顺从，在要求完全的同时，还要求到永久么？它的答案并不如此。按义务的规则，约法所要求的顺从，当然是永久的。可是，在行为之约中，作为生命条件的顺从，事理上，不能只局限于试炼期间。而且，试炼不能局限于一定的期间。因为，只有赏罚的施行，才能终结其试炼。

圣经显著地揭示所有的理性受造物，都有一定的试炼期，这可看成是合理的。他们在其间若能够诚实，就可固定在完全的状态，不会再面对堕落的危险。天使中，有守住、或未能守住本位的天使。试炼期中，持守诚实与圣洁的，就能继续地在 神的宠爱中。因此，推测亚当在试炼期间，若能继续顺从的话，他本身以及他的子孙，就不会再面对犯罪的危险了。

4、惩罚——死亡

犯罪的境遇，预告的惩罚是死亡。

圣经中死亡这个名词，在用于犯罪的结果时，明显地不只局限于身体的消亡，还包含了所有惩罚的痛苦。

行为之约中，包含的这些是什么呢？圣经中，这个名词一般的意义与惩罚的执行，可以看出临到犯罪者的严厉苦恶。这包含了肉体的（传 12：7）、灵的（太 8：22；弗 2：1；提前 5：6；启 3：1）、永远的（启 20：6-14）死亡，是谓最广泛含意的死亡。

按圣经中死亡的根本要素，不是存有（存在）的灭绝，而是与生命源泉的分离，以及从其结果所带来的痛苦与祸患。死亡是身体与灵魂的分离，其结果虽然由身体的消亡所构成，但比较更为根本的是，灵魂与 神隔离，以及由随之而来的永远灾难和痛苦所构成。

以 C·F·何德森为有力代表的来世灭绝论者主张，行为之约规定的刑罚，只不过是存有的灭绝而已。按他们的主张认为， 神对亚当所说的话，其正确意思是，“你、你本身、你自我全部，既出于土，就是尘土；所以仍要归于尘土。”他们还引用民数记 23：10；士师记 16：30 等。他们强调死亡的含义，唯一而真正的意思是存有的灭绝；认为亚当不可能结合其它的观念来作想。主张死亡的这种含意，先在于无数的低等被造物中，认为这就是亚当对于死亡的全部认识。

可是， 神对亚当所说之话的原意是什么呢？我们对死亡一词与其相通用语，以及辩论其正确含义所暗示的思辨都是无用的。从其后圣经中生成

的死亡名称中，按其一般意义的解释最为妥当。亚当在 神的宣告里，必然理解在 神的宠爱中，包含了主要含义的、完全无法挽回的绝离。

总之，圣经整体启示的死亡含义，是明确而毋庸置疑的。

①、圣经中使用的死亡一词，不是表示存有的灭绝，而是没有 神的状态（启 3: 1；弗 2: 1-5、14；提前 5: 6；罗 6: 13, 11: 15；约 5: 24, 6: 47）。

②、圣经不容许灵魂中间状态的睡眠说，或审判后的灭绝等观念，这些可在来世论的研究中再作确认。

记号——生命树

立约的记号是 神自己信实的保障，或是立约中应许的幸福保证所指定的外界有形之标记。彩虹是与挪亚立约的记号（创 9: 12、13），割礼本是与亚伯拉罕立约的记号（创 17: 9-11；罗 4: 11）以后用洗礼来替换（西 2: 11、12；加 3: 26、27）。行为之约的记号是什么呢？对此，因为圣经没有明确的报导，所以对此论题就有各种意见；或认为是在指生命树、善恶果、乐园以及安息日等四点（Witsius），或是生命树与乐园，或只是指生命树说的。其中最后的意见最为盛行，是唯一得到符合圣经支持的意见。

生命树是行为之约的记号，但却因罪而失去此约的应许，因为这是藉着第二亚当所要恢复之生命的外在表征（创 2: 9, 3: 22、24 与启 2: 7, 22: 2-14 比较）。如此，我们能解释生命树本身的意义，接触其象征的解释。可是，有关这棵树的意义，还有其它的解释。让我们先来考察这些以后，再回来详述这象征的解释。

1) 魔法的解释。按法术的解释，人如果以肉身来触摸或吃下生命果，他生命的结果，就会成为不再感受到生病的存在体。某些采取法术解释的人又说，人如果再吃一次，就能永远地成为金刚不坏之躯；其他的人反而说，要继续不断地吃那个果子，才能得到这种法术的果效，就是每天吃那果子，肉体的生命才能得到保全。

这些见解，都不能得到圣经的支持。支持法术解释的人，引用启示录 22: 2 中的，“树上的叶子乃为医治万民”的话，辩称在新天新地的人，靠着生命树的果子和叶子来维持生命。“医治”的原文“太拉培阿”（**Θεραπεια**），虽然在英文圣经中译为“治疗”（healing），但这个字首先的意思是“服事”，“医治”乃是第二个层次延伸的用法。而且，在被救赎百姓的来世生活，已不再有死亡或病痛的疾苦。因此，不再需要“医治”了。启示录 22 章中的生命树，反而与创世记 3 章中的思想有所联系，可理解新天新地的生命源泉，就是有形的基督同在的幸福相。这可以作为创世记生命树之适当解释。

2) 象征的解释，奥古斯丁称此树为圣礼（sacrament）。

韩斯坦堡认为，启示录 22: 2 的意思，“不是给予生命，而只是象征。”

查尔士·贺智也认为，这是“生命的象征，除了作为保存人的完全条件以外，不是为了吃的。”他反而继续说，“我们无法决定，那树上的果子是给予生命，或是维持人的年轻美貌，或使他逐渐拥有基督荣耀身体的内在效能。不然，吃那果子与不灭性之间，定有什么单纯的约定，或是圣礼上的联系。只要知道吃那果子，能够享有某种方式的永生，就足够了。”（Charles Hodge, *Ibid*, II, p.125）

伯克富说，“我们不要认为这棵树上的果子，是什么法术的、医学上的东西，能够造成亚当的永生，可是，这确实拥有某种方式的、有关生命的恩赐。这必然是 神所定的生命象征和保证，或是记号。因此，当亚当失去了这个生命的应许时，就要与这个记号隔离。”（Berkhof, “Systematic Theology,” p.217）伯斯威尔认为，创世记与启示录的生命树，类似族长时期的祭礼体系和摩西的利未记体系，或是如今日的洗礼与圣餐礼。这些都是对信仰的象征，是实现与 神交通实体类型的圣礼。吃生命果就如今天吃圣餐一样，是对 神信仰表现的外在行为。亚当的目标，如果从被禁止的善恶果转向了生命果，就能成为 神永远属灵的儿女。（Buswell, “A Systematic Theology of the Christian Religion”, I ,pp.274,275）

那么，人成为罪人，从生命树隔离，又是什么缘故呢？（创 3：22-24）那与今天的不信者与圣餐的隔离类似（林前 11：17-34），没有重生的人，不是吃了圣餐就能得到永生。如此，没有遵行 神命令的人，就是吃了生命果，也不能享受永生。

或许无法确实说明，人在堕落以前是否吃了生命果，达布尼说，“亚当正常地行在 神面前的时候，很显明地，他会享用应许他生命圣礼保证结果的生命果。”（Dabney, *op.cit.*, p.303）另一面，还有人认为，“我倾向他没有吃”（Buswell, *op.cit.*, p.276）。可是，堕落后的人，肯定是不能吃生命树的果子，也没有理由吃。

[注] 创 3：22 的经文，要以象征的、圣礼的话来理解。这里的话，并不暗示堕落以后的人，吃了生命果，就按着果子本身法术的效能有永生。生命果在人拥有永生的盼望时，可以作为吃了以后，得到生命的象征。可是，已经堕落没有盼望的罪人，误以吃了永生果还有永生，可能就会轻举妄动。他那种妄动，是因他受了撒但的迷惑，相信吃了善恶果，就能像 神一样。所以，就作出那种妄动。

“我们便如 神那样”的想法，反而使人堕落成为罪人，这种败落的情景，是一种动作，更是一种讽刺的表现，暗示 神或许用了这样的表现，提醒和警告罪人说，“你们可有永生”，但却被人过分妄求，遭到 神的震怒。

第三节 永久的含义

1、否定和肯定

行为之约是否是永久的，直到今天还有意义吗？或只是暂时的，与始祖的堕落一起解除？有关这个问题，亚米念派与改革宗的神学者之间，有着众多相异的意见。前者完全否定这个约的永久性，而后者却作出部分的。

1) 亚米念派的否定， 亚米念派主张，这种法定的立约，同着亚当的堕落，完全被解除。其理由是：

(1) 应许的解除。 因为应许被解除，在没有应许的地方，不可能有义务。

(2) 天生的无能。 因为人天生不能真正地服事 神，即或靠着 神的恩典，但在不能服事的状态下，没有承担顺从的义务。

(3) 属神的智、圣、威受损。 对败坏的受造物，命令他以圣洁的心灵来爱神，这会使 神的智慧、圣洁、威严受到亏损。他们反而说，为人设立了新的约，使人得到普通恩典的帮助，使他受损的能力，可以持守顺从新制定的律法——福音。

改革宗神学注重并督促下列几点，反驳上面的见解。

①、生得的关系， 人对 神的义务，并不只是单纯的在立约的基础上，其根本是以天生与 神的关系为根源，这种天生的关系与立约的关系合而为一。

②、自己诱导的无能。 人的无能，是自我的引诱所致，但不能免除他正当的义务。人对 神的犯罪和敌意，不能废除 神要求人对他尽心事奉的权利。

③、犯罪是解除义务么？ 亚米念派意见的结果，意味着因为人的犯罪，而解除了人应有的义务。若按这种论法，人越犯罪，就越成为罪的奴隶；行善的能力越减少，就越减少道德的责任，最后将是什么责任都没有。

2) 改革宗的部分肯定。 改革宗的神学者中，也有人认为这种法定的立约被解除。有人将希伯来书 8: 13 节的经文，作为这种证明。因着这种事实，认为这个约在某种限度上是过去的事，但反而会引引起在某种限度上，仍然有效的问题 [译者注：前约（为旧）快归无有的意思（来 8: 13），是指旧约中的“礼拜的条例”（来 9: 1），将被新约的礼拜实际所取代（约 4: 23）；而不是论及是否遵守 神的道德诫命。]。按改革宗神学者一般的推想，人法定身份的变更，不能废止律法的权威。 神对自己的被造物，要求他顺从的请求权，不会因他们犯罪堕落的无能就会终止。罪的工价仍然是死，为了要得永生，总是要求完全的顺从。

这种有关行为之约永久性的推想，是部分的否定与部分的肯定。

(1) 行为之约被解除。

①、恩典之约下的人， 因为不能赋予义务的限制，所以解除了行为之约。可是，这个约不意味着单纯地被除外或忽视，而是藉着中保的基督，代替百姓履行了这个义务。

②、作为持定永生的方法或手段被解除， 因为堕落以后，这种方法或手段是

无能为力的。

(2) 行为之约未被解除。

①、因为人与 神的天生关系，反而使人在这个约的相合范围内仍然存续，因为人对 神始终负有完全顺从的义务。

②、对于继续犯罪者，就在这个约的惩罚条例之内，反而是存在的。

③、在这应许的条件范围内，反而都是有效的。因此，这个约未被废弃。 神虽能废除这个约，但没有那样作（利 18: 5；罗 10: 5；加 3: 12）。可是，堕落以后，的确任何人都不能应付这些条件。

行为之约被亚当违反，他自然的子孙，当然没有一个人能够成就这个条件，而是基督为了自己的百姓，成就了所有的条件。今天提出了信心的条件。在这种含义下，行为之约藉着末后的亚当得以成就。因此，在福音之下行为之约得以解除。

可是，这个约是建立在不变的公义原理上，那些不以基督之义为避难所的人，反而都要受到这个约束。“人若遵行，就必因此活着”（利 18: 5）、“惟有犯罪的，他必死亡”（结 18: 20），直到今天还是真理。

这个约法，在这种意义上是存在的，人因为他的不义而被定罪。因为他们无法成就这些，律法（的礼仪）就成为引人到基督面前的训蒙师傅。基督成就了亚当未曾成就的条件，而且，基督亲身承担了这个约的刑罚，为了有信心的每个人，终结了这个约。信徒在基督里，得以成就此约。因为这是为了应许的人所预备的。

[译者注] 亚当之约与西乃之约，不能混为一谈、等同视之。因为 神与亚当的约法和西乃山颁布的律法，背景和对象、赏赐和惩罚，不是同一个层面。

来 8: 13“既说新约，就以前约为旧了；但那渐旧渐衰的，就必快归无有了。”这里指的是旧约中“礼拜的条例”（来 9: 1），不是指“旧约的律法”（太 5: 18），或是指 神与亚当所立的“行为之约”（罗 5: 12；加 3: 15）。因为，今天所有的世人（包括信徒），身体仍然要死，不信耶稣的人，灵魂必要灭亡；但信耶稣的人，身体虽然死了，灵魂却能得救，将来身体也要复活。

2、永久性的制约

上文论到行为之约的永久性时，提到此约部分解除与部分的存留，这也意味其永久性的限制。行为之约作为得到永生的实际方法虽被解除，但其方法的基本原理依然尚存，即，遵守律法就可以活着。虽然遵守律法就可以活着的基本原理没有改变，但是人不能遵守，而因基督的代替，就获得永生。其原理虽永久存留，其意义却是制约的。

遵守约法得到永生的基本原理，虽然永久存留，但它却不是救恩实际的方法，只有制约的含义。

查尔士·贺智说，“圣经在得到永生的两种方法之外，别无他法。一个要求是完全的顺从，另一个要求是信心。”（op/cit.,vol. II,p.117）贺智明确指出行为之约，今天不再有效，认为，“说人们在那个约下，他们反而在试炼中；亚当在堕落时，人类反而还没有堕落。”（Ibid.,p.122）可是，他反而说，“得到永生的两个方法”，首先是“要求完全的顺从”，清楚指出这是得到永生方法的基本原理。

他为了说明这种基本原理，引用“你这样行，就必得生”（路 10：28；太 19：17），“人若行那出于律法的义，就必因此活着”（罗 10：5），“他必照各人的行为报应各人”（罗 2：6）等经文。

他继续说，恒心行善的，就以永生报应他们；行恶的，就以忿怒、恼恨报应他们。这反而在说，公义永远原理是有效的。如果某人在神的法庭中，自己证明没有被转嫁的罪，或自己本身的罪，就是没有原罪和本罪，他就可以不被定罪。可是，事实上，全世界都卧在那恶者之下，人成了背教的种类，都被卷进亚当的犯罪和惩罚的自然结果里。（Ibid.）

贺智的这种陈述，对于行善的人，乃是赐下永生的、永远公义的原理，反而是有效的。同时，道破人类的堕落，是无法行善自救的。即，救恩的基本原理，虽然没有改变，而且尚存，但它却不是救恩的实际方法。

第二篇 有罪的人

第1章 罪的起源

第1节 哲学的、神学的讨论

1、哲学与神学的努力

人类共同的生活，常被各人日常的生活蒙蔽，招来了永远的悲运。这种巨大的罪恶势力，是如何起源的呢？罪恶的起源，在哲学与神学的考察中，总为深层的难题之一。

哲学家遇到这个难题，总是将世界所有害恶的起源，联系于特殊道德害恶的起源。某些人将恶看成是生之本身的一部分，寻求从事物的自然结构中找出答案。可是，另一些人则相信，恶是由现世的存在，或在某个先世的存在中，藉着人的自由选择自愿的起源。这最后的见解，更多地接近 神所启示的真理。

恶的起源，自然成为吸引宗教来注意的难题。可是，除了启示的宗教以外，宗教界中没有发现正确的解决途径。“堕落的教理，不是基督教中独特的教理，所有的宗教都包含了这种说明，认定这个重大而可怕的事实。……虽然如此，基督教中堕落的教理，却拥有与其他宗教，或宗教体系中，未曾有过的关系。基督教中显示的 神道德属性，比其他任何宗教中，所陈述的最高存在的描写更为卓越，更提高和强化了罪的观念。”（Wm.Evans,“The great Doctrines of the Bible”,1912,Chicago,p.129）

教会历史中出现罪的起源之讨论，与其说是受到异教的见解，而更多是受到哲学思想的介入，常与神学者的努力，作出对立或支持。因此，有关这个难题的神学解说，常浮现出不纯的色彩。

2、神学上的讨论

初代教父的爱任纽，在他的记载里，留下了罪是在乐园中，藉着亚当自愿的犯罪而起源的观念。不久，就成为教会中盛行的见解，特别是恶在物质里面，转移成为对抗诺斯底主义中“得缪哥”（Dem-iurge）的一种物质。诺斯底主义的理论主张，人的灵魂与物质接触，立刻就有了罪，这就剥夺了罪的自愿的、伦理的性格。

俄利根（Origen）强调灵魂先在论，认为罪起源于先世。依照他的见解，人的灵魂在先世的存在中，自愿地犯了罪。因此，每个人都以罪恶的状态来到世界。

俄利根这种人在先世中犯罪的见解，已经被斐罗（Philo）主张过，因有

很多难题而未被广为接受。可是在 18、19 世纪中，这种见解，得到慕勒（Mueller）、柳伽特（Rueckert）等，以及莱辛、谢林、J·H·皮泰等哲学者的辩护。

一般在 3、4 世纪的希腊教父们，可以看到他们倾向削减亚当和他子孙之间罪的关联。拉丁教父们，因为发现了亚当在乐园中最初的犯罪，而逐渐倾向说明人们现在的罪恶状态。东方教会终止于否定两者之间有重大关联的伯拉纠主义，西方教会则强调在亚当里有罪污染的奥古斯丁主义。半伯拉纠主义虽然承认与亚当的关联，但只主张那是说明罪的污染。中世纪时，这种关联有时虽被一般地认定为奥古斯丁主义，但比较更常见的却是半伯拉纠主义式的解释。

有关罪的起源，宗教改革者们接受奥古斯丁的见解，索西奴派采取了伯拉纠的见解，亚米念派则采纳了半伯拉纠主义。受到理性论与进化论的影响，忽视了始祖堕落的教理，逐渐给人类带来致命的结果，并将罪的观念，换成苦恶的观念，用各样的方式来说明。康德（Kant）虽主张人里面有“本来的恶”（radical evil），但却认为那是属于超感觉界的，是自己无法说明的什么。莱布尼兹（Liebnitz）将罪看成是宇宙中的必然限制；施来马赫（Friedrich Schleiermacher）在人的感觉性中，发现了罪的起源；立敕尔（Otto Ritschl）认为，从人的无知中，由进化论将它归于劣等的根性，这是对逐渐长成的道德意识的反抗。

按巴特（Karl Barth）的见解，堕落虽是罪的起源，但却不是历史的事变，而是超历史的（Urgeschichte）。亚当果然是最初的罪人，但他的不顺从，却不能看成是罪的原因。人的罪是以某种方式的附带，成为受造物。罪是预定的神秘。乐园的故事，只是为了传达欢呼的报导，要人们单纯地知道，他不需要成为必然的罪人。这种见解，虽然看到圣经，却是没有正确认识的错误解释。

第 2 节、有关罪的起源之圣经论据

圣经明确教导，世界中道德的害恶就是罪，即，违背 神的律法就是罪。圣经中，人虽然以罪人出现，但却不是本性上的罪人。那么，人是以哪种途径违背了 神的约法成了罪人呢？对此问题，圣经的启示是什么呢？

1、天使中罪的起源

按照圣经，人类最初的犯罪——罪的起源，不是因为宇宙的原因。他的犯罪，虽然是受造之人的自由行动，但却是受到外界的试探所致。在人以先，有对抗 神的其它某种位格的存有来试探人。因此，罪的起源，要从那试探

者本身的过去来寻求。圣经教导我们，注意集中在人类堕落的背后，天使世界所发生的事变。最初的犯罪，不是发生在地上，而是在天上 神的宝座面前发生的，就是在那些悖逆反叛、想要反抗 神的天使心里发生。 神创造的众天使，虽然是善良的，但其中却有大批天使的背叛和堕落，就是“天使犯了罪”（彼后 2：4）。再者，圣经作者告诉我们，那些犯罪天使的头目叫着撒但。

1) 堕落的时期。 堕落的时期，虽没有正确的指示，但耶稣指魔鬼，说，“他从起初是杀人的，也是说谎之人的父”（约 8：44）。约翰指它从起初就犯罪（约一 3：8），按盛行的意见，“从起初”的意思，乃是人类历史的开始。神完成创造大工，“看着一切所造的都甚好”（创 1：31）的意思，包括天使在内的被造，万物都是善良美好的。因此，天使的反叛和悖逆，应该是创造的六日以后的事。某些人臆测天使堕落的时期，比较更早，是在创世记 1 章 1 节以前，但这种推定没有圣经的根据。

在耶稣的陈述中，指魔鬼是杀人和说谎的。因它用谎言来诱人犯罪，使人的身体和灵魂沉沦于永远的灭亡。

2) 特殊的罪。 因天使堕落而招来特殊的罪是什么呢？保罗在给提摩太的书信中，提醒初入教的，不可作监督，“恐怕他自高自大，就落在魔鬼所受的刑罚里。”（提前 3：6）这里的结论是，恐怕他以自己的能力和权威，向 神犯下自满和骄傲的罪。而且，这种观念，可从犹大书，“又有不守本位，离开自己住处的天使”（犹 6）等话语中得到确证。它们没有守住应有的职责和权柄，想升为至高、与 神同等，这就成为它们特殊的考验。如此，可以说明人在那种特殊的观点上，受到的考验。

某些解经者主张，上述魔鬼的堕落，明显是在说有关巴比伦王（赛 13，14 章，特别是赛 14：12-14）、推罗王（结 28：1-19，特别是 12-19）的预言警告，包含了对魔鬼本来的地位与堕落。我们虽然要丢弃双重含义的释义，但我们也不否认某些经文的亮光，包含了对魔鬼本来地位和堕落的类推。

有关魔鬼的堕落，圣经的陈述虽不十分充足，但对罪的最初起源，确是相当清楚。即，罪的最初出现，不是某种类型，而是在有位格的存有里面（太 22：30；可 12：25；路 20：35-36），他们没有种群的结合，或代表的责任。他们的罪是个体的行动，没有包含“立约的”（federal）、或代表的原理。

2) 不治的犯罪。 天使们对有关 神的圣洁，以及对传给他们的圣洁性，应有相当的理解力，他们是满有伦理选择和属灵能力的存有。这些天使中，部分以撒但为首的，故意选择败坏 神所赐给他们的圣洁，企图将败坏在神的造物界广为扩散。料想他们的罪是预谋的故意行动，从圣灵给他们的判定，“要担当永远的罪”（可 3：29）来看，这是有着充分的意识和责任的行动。换句话说，他们断绝了治疗的方法，然后再来犯罪（使他们的犯罪，没有治疗的方法）。为了深入研究有关决定的行动心理，以及罪的永久态度，可参考弥尔顿（Milton）在《失乐园》（Paradise）卷首部分，撒但的独白

(Soliloquy of Satan)。撒但否定悔改思想的本身，他喊出，“恶啊，你要成为我的善！”就可略见一斑。按圣经中的罪之起源，乃是受造物的自由意志，故意推卸责任的行动，或是对事理相当地理解，却存心选择了败坏 神赋予他的圣洁。

2、人类中罪的起源

圣经教导，人类历史中的罪之起源，是始祖亚当在乐园中受到引诱而犯了罪。引诱从灵界而来，暗示它可分庭抗礼、如 神一般。始祖没有胜过那个诱惑，吃了禁果，犯下最初的罪，结果堕落，成了罪的奴仆。那罪携带了永久的污染，因着人类的连带性，不但散布在亚当的身上，也传达给他所有的子孙。亚当的犯罪，不但作为人类的始祖犯罪，也代表了他所有的子孙犯罪。他犯罪的后果，使他的子孙都要受到死亡的惩罚。“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”（罗 5：12）

推想始祖的堕落时期，应该是受造后不久。创造与堕落不是同时的，在性质上也彼此不同。可是，两件事可能是连带的，人类无罪的生活，只是那么短暂么？这成了全人类千古的遗憾。

第 3 节、人最初犯罪的性质

人最初犯罪的性质，可以分成形式（formal）与性质（material）两个层面来考察，这有助于论题的圆满说明。从这个罪的外在行动，可以看到其形式的性质；从其实质的性质，可以得到教导，构成了罪本质的内在含义。

1、形式的性格

从形式的见地来说，构成人最初的犯罪，是吃了善恶树上的果子。接下去，讨论这种形式的性格，以及究明内容的善恶果的实际与名称。

1) 善恶果的实际。 我们不晓得善恶树的实际，到底是一种什么样的树呢？某些学者将那棵树，标上了灵意的解释，来仰望圣经本文的意义。与其说那棵树本身有某种神秘的品质，不如说 神以那棵平常的果树，来作为考验人的目的，比较更有其盖然性。它可能是椰子果、无花果，或其它的某种果树。那棵树果子的本身，并没有什么害处。安提阿人提阿非纳斯说，“那棵知识树的本身是好的，它的果子也是好的。正如某些人认为，死亡的原因，不是那棵树，而是人的不顺从。”（Quated by Willis Lord, “Christian Theology for the People”, 1875.p.263）吃果子的本身，不会成为罪，因为那不是违犯了

道德的律法，如果 神没有说，“你不可吃”的话，他吃那个就不会成为罪。

2) 名称的理由。 有关解释那棵树能知道善恶的理由，有各种说法。

(1) 经验的知识。 普通解释那棵树的名称，是因为那棵树能给予经验上实际的知识。纯粹的知识，不能意味着“能知道善恶”，因为认识善恶的知识，比吃的行动在先。“只是分别善恶树上的果子，你不可吃，因为你吃的日子必定死”（创 2：17）。人在犯罪以前，应该知道顺从 神启示的旨意就是善，违背就是恶。

希伯来文中的“知道”一词，是比对认识的知识，有着更为经验上知识的意思。傅斯（Gerhardus Vos）以申命记 1：39 与以赛亚 7：15、16 节，指出善恶的知识，意味着道德的成熟。夏娃看那棵树“是可喜爱的，能使人有智慧”（创 3：6），不是暗示对那棵树的知识缺乏，而是指经验上骄傲的情欲。我们的结论，必须知道善恶是为了经验上的知识，即，意味伴随着行动的知识。

可是，正如傅斯（Vos）所指的那样，那棵树可能意味着使人在经验上得到行善的知识。按着 神所启示的意志，人在限定的考验期间，藉着与 神的交通，可以面对那棵树来选择赞成或反对。人面对那棵树，默想 神对他的命令，他可以选择与 神有圣洁的交通。如果他真的作了如此选择，就会成为经验善恶的知识之树（Buswell,“A Systematic Theology of Christian Religion”, I ,pp.278,279）。

梅钦（Machen）也说，如果人没有吃那棵树上的果子，那棵树也会成为使人知道善恶的树。他如果胜过引诱的试验，就可藉着已有的善知识来认识恶。不是在生活中有了恶，才能知道恶，而是在他对恶的抵抗中，明确地显出他故意丢弃了善。换句话说，平安无事、与恶没有挣扎的无罪状态，显示恶没有搅乱善的力量，竟能维持善的状态。这是藉着行善的经验，得到善恶知识的说明。（J. Gresham Machen,“The Christian view of Man”,1947, pp.201,202）

有人反对“能知道善恶之树”的意思，是得到善恶经验知识的含义，认为，这与人吃了这个果子，就如 神一样，能知道善恶（创 3：5-22）的经文并不相应。因为 神不会行恶，不能拥有恶的经验知识。可是，上述傅斯和梅钦的解说，两人都主张，人只要行善，就会得到善和恶的经验知识。这种样式的善和恶的经验知识，在 神的生活中，岂不认为会有可能么？

(2) 决定人将来的状态。 前项的结尾部分，伯克富（Berkhof）反对并指摘经验知识论的不充足，继而介绍了比较更为正当的见解。他认为这棵树被称为能知道善恶，其目的的启示是：①、人将来的善与恶；②、人对 神决定自己的善与恶，或是自己开始来决定。他认为这种解释，最能符合创世记 3：5、22 节，人吃了那果子，就能如 神一样的陈述与调和。

可是，不论如何来解释那棵树的名称，但不准吃那棵树上果子的禁令，其目的却是单纯的在试验人是否顺从。虽然没有说明 神用什么方式，将那

个禁令正当化。但那纯粹是为了顺从的考验，使亚当以全然的顺从来表示自己的意志，完全顺从 神的旨意。

(3) 法术的解释。 这种解释，不但如同萨以勒斯·高登 (Cyrus Gordon) 等自由主义者，就连某些卓越的正统学者，也有人采取这种见解。正统学者当然不会使用法术这个词。

认为创世记报导的“能知善恶的果子”，意味着有物理的、化学的，或是生物学等等，吃了就会得到知识。他们反说，“善恶”这个词，不关联道德的善和恶的本身，只单纯地意味“每事” (everything)、或意味“所有种类的事物” (all kinds of things)。如此，“能知道善恶”的意思，是指包括人生文化的发展，以及有关所有种类事物的知识。将创世记 4: 2、21、22 等经文中，有关文化发展的些微记载，断言是因为吃了善恶果，而得到各种文化知识的证据。

可是，从这种文理来看“善恶”，显然都是象征和伦理的。反对的见解，却在权威的希伯来文词典 (Brown, Driver, Briggs, Hebrew Lexicon) 中，提出排斥的论据。“妥布” (tobh: 善) 与“拉” (ra': 恶) 一起使用时，其意义是“道德的善”，在创 2: 9、17, 3: 5、22; 申 1: 39, 30: 15; 撒下 14: 17; 王上 3: 9; 赛 5: 20, 7: 15、16; 摩 5: 14、15; 弥 3: 2 等经文，都是如此。在“拉”的词下面，列出了类似伦理含义的 30 余条的经文目录。创 2、3 章中“能知道善恶”的意思，如果否定伦理的含义，那就与作者摩西的话大相径庭。作者的意图，分明是在叙述人生罪恶的起源，保罗在罗马书 5 章，以及其它的经文中，都是如此论述人的罪恶状态。

2、实际的性质

人最初犯的罪，显出罪本质的典型，这个罪的第一要素，就是不信。天主教神学者通常说，亚当心中罪的第一要素是骄傲，那是从蛇讽刺人的依存性和从属性引起的，这对他尊贵的地位没有什么不妥。

改革宗神学者，通常会与图来提尼同说，人的罪首先要素是不信。如果没有预先磨灭受造物对 神应有的回忆，他的心中就不会浮起骄傲的念头。人最初犯罪的首先要素，果然是不信。把罪看成从不信开始，发展成骄傲，成为罪本质的要素，较为妥当。

罪在人类起源的最初本质，乃是亚当在服从 神的意志上，即，在决定自己进路的事上，拒绝投靠 神，而企图自我来作决定。夏娃在答辩撒但的质问时，加上了“也不可摸” (创 3: 3) 的话，这显出对 神命令正当性的质疑，而她听了撒但的第二句发言时，就有了对 神的不信和自我高傲的不顺从。人作为受造物，对 神没有什么请求权，却以为自己拥有某种权利，对 神作出越轨的行动。

薛德 (Shedd) 类似于前述的意思，说，夏娃的罪是“不以 神为最高

的目的和最高的善，而以自己和受造物，作为最高目的的自我决定和选择，不选择 神，奢求 神所禁止的就是罪。这种贪婪是从他的意志开始犯罪，与第十诫中 神所禁止的贪心相同。不可贪心的命令，就是对 神所禁止的，不可有贪婪的意念。……，夏娃内在的灵魂行动，比外在吃禁果的行动在先。”（Shedd,“Dogmatic Theology”, I ,64）

第 4 节 人最初犯罪的机会（试验）

对亚当所下达的试验命令，其目的是为了显出他的顺从，这个顺从绝不是他能力范围以外的事，人可以轻易地守住命令，得到永生和永福的无上赏赐。

可是， 神为了美善所意图的事，总有撒但想办法来对抗和破坏，它恶意地利用 神的试验命令，作为引诱人的机会，暗地对人的顺从进行袭击，企图诱人堕落。

1、试验人的方式

1) 试验的直接对象。 试探人的撒但很狡猾，似乎采取了声东击西的战术，攻克了易守难攻的重地。撒但的意图，想使立约的代表亚当堕落，因此选择了比较容易的夏娃，作为试探的对象。夏娃比较容易受到撒但的攻击原因是：①、因为她不是立约的代表，所以没有代表的责任感；②、因为她没有直接从 神受到命令，而是间接的，比较会有更多的疑惑和利诱的机会；③、因为她能感动亚当的心意，成为最有力的动因。

后来，夏娃果然说，“那蛇引诱我，我就吃了”，而亚当也受到，“你既听从妻子的话，吃了我所吩咐你不可吃的那树上的果子”的责备（创 3：13、17）。有人说，“女子是因受骗而堕落，男子却是因爱情而堕落。”

2) 受试验的次序。 试探人的进行的试验次序非常奸巧，致使夏娃上当受骗。

(1) 疑心的种子。 试探人的先用虚假的语法，说，“ 神岂是真说，不许你们吃园中所有树上的果子吗？”（创 3：1）暗示 神保留了人所需要的满足。因此，在夏娃心里，撒下对 神怀疑的种子。夏娃虽以“园中树上的果子我们可以吃”的话，校正了试探者的夸张，却因试探者深植在她心中的怀疑，认定了 神保留的事实，添上了“也不可摸”的模糊言词之回答（创 3：2、3）。

(2) 引起不信和骄傲。 接下去，试探者以谎言诱骗人，即使违背了禁令也不至于死；人如果吃了那个果子，在知识上就能如 神一样。所以 神不让他们吃。这种以怀疑来否定 神的信实，在夏娃的心中兴起不信和骄傲。因

此，夏娃为要得到善恶的知识，并想从 神独立，就有了吃那禁果的意念（创 3：4、5）。

（3）情欲的激动。 夏娃有了吃那果子的念头，就留心观看那果子，她越看就越觉得果子的诱人，藉着感官的诱惑，在她贪婪的心中激起情欲。很多圣经学者，从这个禁果中，发现夏娃的三重爱好，就像约一 2：16 节中的三重情欲（“肉体的情欲，眼目的情欲，并今生的骄傲”）。那棵树的果子“好作食物”，意味着肉体的食欲和欲望的“肉体的情欲”；“悦人的眼目”意味着象征贪婪的“眼目的情欲”；“使人有智慧”、是可喜爱的意思，乃指对抗 神的旨意，以自我为中心的“今生的骄傲”。（创 3：6）

（4）叛逆的行动。 夏娃最终被情欲驱使，吃了不可吃的果子，也给亚当吃了，将对 神的叛逆行动化。罪在人的里面，从疑心出发，兴起不信和骄傲，激起他的情欲，使撒但的试探，成为人类始祖外在的犯罪。“私欲既怀了胎，就生出罪来；罪既长成，就生出死来。”（雅 1：15）“一个女人有罪的念头，使世界的腐败，膨胀到无法医治的地步。”（Farrar,“Fall of Man”）

2、落入试探的责任

伊甸园中的试探，是藉着那个位格的存有提出之犯罪。所有人生存有所遇到的试探，多是藉着从前犯罪位格的存有提出来的。这种事实，或被作为藉口使用，但作为藉口是不恰当的。因为对抗和克服试探者的能力，总是可以使用 神的权能。当人受到其他罪恶位格的试探时，他没有逃避的责任、或拥有对天上启示的 神的震怒，发出不平的权利。我们从夏娃说，“那蛇引诱我，我就吃了”，以及亚当说，“你所赐给我，与我同居的女人，她把那树上的果子给我，我就吃了”来看，用 神的权能来对抗罪，总会被受到试探的个人所应用。这种含义记载在创世记中，也藉着全部圣经得以明示。“你们所遇见的试探，无非是人所能受的； 神是信实的，必不叫你们受试探过于所能受的；在受试探的时候，总要给你们开一条出路，叫你们能忍受得住。”（林前 10：13）

人受到的试探，部分总是从试探者本身而来。而且， 神总会开一条出路，使那些想要否定真正道德责任的人，或者得到哲学兴起的问题之答辩。圣经如此教导，韦斯敏斯德信条也如此概括。他们认为：意志的自由如不能思考，意志的自由就没有动机，其选择含有变化不定的含义。可是圣经所教导的意志自由，绝对不是没有动机选择的自由，乃是在罪的诱惑与 神的恩典之间，行使选择的理由是圣灵的恩赐（腓 2：13；弗 2：9、10）。如果没有圣灵使人悔改的能力，堕落以后，任何人都不能用自由的意志，来选择 神的恩典。创世记记录中的含义，最初的男子和女子，若没有 神所赐的能力，他的自由就无法抵抗试探者的能力和诱惑。

可是，正统神学者，总会按着圣经来教导和理解，人在伊甸园中的试验，

处于圣洁的状态中，在选择与 神交通和自己堕落之间，是拥有自由的，对他罪恶的行动，应该负起应有的责任。

3、试验的历史性

最初的试验和犯罪，是一个特殊的事件，同时也是关系到全人类恶影响的重大历史事变。在救赎历史开始以前，所需要的那个原因，在这个历史中，显出合理的次序。虽然如此，却时有试图否定这重大事变的历史性质，是谓非常怪异的事。救赎如果是历史性的，那么，其原因的事变，岂不也是历史的吗？

1) 寓意的神学解释。某些人认为，创世记第三章中的叙述，全部都是以比喻的说法来讲述，人自己的败坏和恶变的寓言。乔治·亚当·史密斯（George Adam Smith）观察，将原始民间传承的神话和传说，看成与后代哲学和宇宙理论的“知性的同值物”；认为，“为了启示崇高属灵真理的授予和传达，任何时候都没有拒绝使用这种人生的概念。”

祈克果（Kierkegaard）、巴特（Barth）和布仁纳（Brunner）等，认为创世记 3 章中，所叙述的事件，根本不是历史上有过的事。

巴特认为创造和堕落的故事，不属于历史，而是属超历史（Urgeschichte）的传说（saga）。传说与神话不同，神话只不过提示非历史的思索历史，但传说却使我们投入历史的基本时间（radical time）里。可是，有关这个故事意义说明的提示，显著地不是传说，而是神话。按巴特认为，创世记的故事，只是单纯地教导，人虽不能行什么善，而屈服于死亡的律，但原来却不是如此。人藉着与 神交通的生活，可从罪和死亡中得到释放。这是乐园故事中描写的生活，亚当作为预表在基督里，将要赐给我们生之预表。可是，这却不是历史始初种类的生活，乐园不是我们能够指向的某种境域，而是以神为主，人与其他所有的受造物都自愿称臣的地方。过去的乐园，在人类历史境界的那一边。巴特说，“当人类的历史开始时，人拥有了时间的开始时，人有了最初和最终之话的地方，在时间和历史的出发时，乐园已经不存在了。”（Barth,“Gods Search for Man”,p.98）巴特在荷兰的由特莱特（Utrecht），讲解《哥林多书》（Credo）的内容时，遇到有人质问他，是否相信“说话的蛇”是事实时，他回答说，“亲爱的朋友们，不要关心那蛇是否存在，要注意那蛇说了什么，更为好些。”在他回答的话中，否定这个�故事的历史事实。他又解释罗马书 5：13-14 的话，说，“与其把罪看成历史的事件，不如把它看成历史的前提。”（Romerbrief,p.151）巴特这种发言，不但把最初的试验和堕落的圣经报导看成非历史的，也没有确实地把它看成自称的传说，就连采取神话的倾向都没有。

布仁纳类似前述的口气说，“我们对有关的创造，在何时、何地、如何的发生，发出徒然的质问；在有关的堕落也是如此。创造与堕落，反而是在

可见的历史背面”（Brunner,“Man in Revolt”,p.142），在其它的某些地方，大体上说，“我不相信原罪的教理和人的堕落，是在人类历史中发生的特殊事件。我相信人类是从某种猿类的进化而来。亚当不能以文字来看成是人类起源的祖先。”（Buswell,“A Systematic Theology of the christian Religion”, op.cit., I ,pp.297,298）

尼布尔指摘正统主义，“犯下文字解释的谬误，强调堕落是历史的事变。”（Reinhold Niebuhr,“Human Nature”,pp.267,268），他认为，“要把圣经的神话，看成人们曾经完全拥有，而失去的历史年代期的、基督教信念的基本源泉。”（Ibid.,p.268）即，他把有关堕落的圣经报导，看成是神话。

另有些人，虽不否定创世记叙述中的历史性，但认为不能把蛇看成文字的动物，只能把它看成贪心、欲望和错误的理性，或指撒但的名称、或象征。还有其他的人断言，最低要把蛇的谈话，作为比喻来理解。

2) 历史性的证明。 上述各样的解释，以及其他类似的解释，在圣经的亮光下，是很难维持的。

(1) 历史的文脉。 这个叙述描写的试验，联结于历史的文脉，叙述既然是历史，试验当然也是历史的。按创 3：1-7 节中的上文下理，以及前后众多的经文证明（伯 31：33；传 7：29；赛 43：27；何 6：7；约 8：44；罗 5：12、18、19；林前 15：21；林后 11：3；提前 2：14；启 20：2），这是明白的历史记载。因此，在那个社会中，记载和描写了不可或缺的事件，不可能是非历史的。

(2) 历史的趋向。 这个叙述很自然，适合人类始祖的状况，而且显出历史的趋向。这种描写真正试验的事实，呈现在读者眼前。神没有赐下抽象的约法，唯有赐下特种的命令，其措施是适合始祖的状态。那个命令非常单纯，要求的顺从也比较容易，但失败的恶果却是严重的。而且，在比喻的寓言文学中，不会出现人们的名称，如果出现，也只会出现些象征的。但在这里叙述的亚当和夏娃，却以实际人物的名称显现出来。这种叙述单纯而平铺的展开，有园子、江、树木和动物等，显著地都是文字的和历史的。

(3) 罪与恶灵的联络。 按圣经描写，世界中罪与恶灵之间的联络，却是历史的事实，这个联络开始的最初试验也是历史的。基督与撒但之间的斗争是真正的事实，基督之国与撒但之间的冲突也是如此。虽然只是部分地启示了基督为我们，以及与撒但争战的胜利。可以看出撒但的权势，在基督的当时，曾达到绝顶，但其后却被弱化。如果基督在撒但的试探中，得到的胜利是历史的事件，那么，就不能推测最初的试探，不是历史事件的根据。

(4) 救赎中的对照。 新约将最初犯罪的结果，在基督的救赎里作出对照的讨论，认定了这个试探的历史性。罗 5：15“因一人犯罪就定罪，……，原来审判是由一人而定罪，恩赐乃是由许多过犯而称义。”这个主旨辩论，被长篇展开。在这个辩论中，对照最初试探悲惨的结果，使多人被定罪，而藉着基督的救赎蒙恩。后者如果是历史的，前者肯定也是历史的。而且，按着

新约神学的解释，强调人类最初犯罪的代表性质，这个犯罪是特殊的历史事件。

另一方面，我们如果否认最初试验的历史性，也就会否认在十字架上，一次成就的代赎的历史性，这会使那贵重的教理解体。至于亚当前人论、或人类进化论，以及其它忽视亚当的个人性，或最初的试验不是历史事件的任何理论，的确都能将基督教的赎罪论拆毁。如果不将亚当看作人类的祖先和代表，在逻辑上，基督不可能被认定为满足万民赎罪的唯一救主。

(5) 超越人生能力的事实。 蛇说话的事实，或者使人难以相信其历史性。可是，那是藉着撒但超越人生能力的事实，不能模糊说话的历史性。创世记 3 章 1 节，蛇的确被列在动物中，如果用撒但来代替蛇，就不会产出正当的文理。创 3：14、15 中的惩罚，也是按着文字预想中的蛇。保罗在林后 11：3 中，没有用别的方式来理解那条蛇。蛇虽能用某种技巧动作和方法，但却没有思考形容词的可能性，而创世记 3 章中，记录的谈话，不可能用那种方式进行的。

包括蛇的谈话，以及全部的事件，在创世记 3 章中，虽然没有说明是某种超越人生的能力。但圣经明确证明，那蛇只是撒但的一个工具，撒但是藉着蛇，在背后工作的 [后世，它在人与猪的里面，作着同样的工作 (约 8：44；罗 16：20；林后 11：3；启 12：9)] 真正试探者。

(6) 始祖居住在乐园。 试探者藉着蛇来发言的特殊形态，适合在无罪纯朴状态下发生的事件。天真无邪的人，将乐园作为适宜的居所。可从多国的传说中，看到禽兽说话的记述，而这种形式的试探，是比较符合原始状态的人。在亚洲人的神话中，同意蛇是恶灵的象征。

可是，这个试验的叙述，看为历史的见解，同时将生命树和善恶树，看成外在的实物，并不禁止象征属灵真理的推想。

第 5 节 罪起源的进化论说明

现代的神学界，为了迎合进化论，在对罪起源的说明中，常有否认或曲解堕落教理的事。很多自由派神学者，在进化论的立场上，自然排斥这个教理，就是保守派的人士中，因着进化论的先入为主，也有人曲解这个教理。认为堕落教理不符合进化论，而排斥的人士，如同在田奈特的赫西安讲义中，认为在圣经中堕落的叙述，是一种“传说和寓意的性质”，保罗的原罪论，只是非灵感的比喻教导，可付之一笑而已。(F.R.Tennant, "The Origin and Propagation of Sin", Hulsian Lectures 2nd ed. Cambridge, 1908, Introduction) 他们又如韦斯敏斯德的巴恩斯 (Canon E.W.Barnes) 一样，认为堕落的信念，不是基督教生死攸关的问题，否认这个教理的重要性。

1、抛弃堕落的教理

很多自由派，把圣经中报导的堕落，看成是传说或寓意。因为他们抛弃了教导他们的教理，以进化论的先入为主，占领了他们的心地。巴恩斯坦白地说，“无可避免地承认进化论，意味着否认堕落的信念和建立在其上的神学教理。”（W.H.Johnson,“Can the Christian Now Believe in Evolution?”p.136）因此，在进化论的信奉者中，堕落的教理成为笑谈。

俄拉德·L·斯培利（Willard L.Sperry）说，“现代人总有这样的感觉，就是亚当在人类的历史上，成为工作极为劳累的人。他理应从我们先祖缺乏感恩的嘲讽中，进入永远的疗养院享受安息。发给亚当在历史中，未曾明确的道德认可状以后，再将围绕着他建立起来的、那无慈悲的、教理体系全部破坏，当然这是从现代科学来到以后而开始。他在与达尔文、拉以耶、斯本瑟、郭（Darwin,Lyell,Spenser,Co）等人会面以前，依例可以成为道德的人物。可是，这纯粹是瞎话。当他与科学家们会面以后，就会被贬成额头凹陷、两足半直立的兽。后者是以星云和原始泥土为背景的直立猿人（*Pithecanthropus erectus*）和内安达野蛮（*Neanderthal savage*）人中间类型的、某个地方的人。可是，星云、泥土和两足兽，都是非道德的人种。”（Willard L.Sperry,“The Disciples of Liberty”,1921,p.64）上述摘要的这些话，人的始祖本来就不是道德的人，都是从动物进化而来。因此，不可能有堕落。如果将堕落的教理，从基督教的神学中删除，就会出现人没有罪的新种教理。

2、曲解堕落的教理

相信进化论的某些神学者，为了躲避否认堕落的指摘，想从进化过程的某处寻找罪的起源。田纳特（Tennant）对有关罪的起源，说，在个人和人种的道德史的发端中，人藉着从动物传来的极端自我的情欲，导致这种混沌的状态。在这个混沌状态中，意志是中立的，不会使发展的道德感性，感到定罪倾向。可是，对于低级趣味的冲动，或对崇高事物的悖逆之罪，在理论上，虽然不是绝对的必然，但在经验中，却是每个人无法躲避的事实。（F.R.Tennant,op.cit.,p.113）上述的话，认为这是人普遍地，或是无法躲避地成了罪人。原因是承袭了祖先动物属性的、自我主张的情欲。换句话说，罪的根源是从人的动物性中发现的。

这种理论与圣经教导的堕落含义不同，而是间接的否认堕落的事实。按这种理论的主张，人的动物性是罪发生的根源，罪也不过是人固有属性的发动而已，那不能看成堕落。拥护这种理论的人，常说，“中立的意志”、或“发展的道德感性”等，虽然好像在说人生特殊的状态，但是人却先有了动物性，那么，所谓堕落是从什么地方沉沦了呢？堕落的前提，岂不是人本来在无罪状态中的教理么？田奈特的见解，没有留下圣经所意味的人类堕落的居所。

事实上，田奈特将教会历史中，所有信道揭要书，所认定的堕落教理，坦率地丢弃。田奈特的批评家们一齐宣告：对于罪的这种理论，将圣经中所说的罪，没有留下容许的所在。（James.Orr,“God’s Image in Man”,1908,pp.11,19）

3、仲裁的理论

认为以进化论的立场，也有可以承认圣经教导的堕落观，或类似道德堕落的仲裁理论。如同戴尼、郭尔和俄尔（Denny,Gore,Orr）等人，虽是保守派的一边，但却部分地承认进化论的人士，就采取了这种理论。这种理论在述说进化论的时候，努力不将堕落教理排除在外。按华莱士（A.R.Wallace）认为，人的肉体被造成与动物同样的创生关系，但他们灵性却受到特别的创造。詹姆士·俄尔（James Orr）更进一步地认为，必然藉着巨大的突变才有升华的前提，他有如下的叙述，“不可否认进化论首先主张（与人类）的各类种之间，先有的关系说是公平的。可是，那是人类观的全部么？要认定人比先在的动物界，更有优越的升进，至少从无机物升进到有要有机物时，岂不发生有如激变的新组织，或意味着拥有在这个世界上，建设新国家的新能力呢？”（James Orr,“Sin as a Problem of Today”,1911,p.170）

以上介绍的进化论解释，认为可以正常地维持堕落的教理。其理由认为这种进化论的解说，也可以容许人是按着神的形像受造的教理，而且，在人类与动物的关系中，人的低等情欲是必然不可避免，或不能没有的。因为罪成为真实的奥秘（在任何理论中，似乎都是如此）。（Johnson,op.cit.,p. 138）这种理论中，有一点确实的，就是人的堕落，都是向下的堕落，而不是向上的堕落。再者，我们虽然不赞成这种理论辩护人，所主张用进化论来适用人生的起源，但他们却万幸地认识到罪的重大性和凶恶性。

进化论如果是事实的话，为了保存堕落的教理，这种仲裁理论的试图，或许是值得作的。可是进化论虚弱的理论和模糊的证据，使一流的科学者对其真实性都发出疑问。那些过渡状态缺乏真实性的假设，不能成为神学基础的推论。

有关堕落的科学思考，不但不能反证堕落，反而那强烈和明确的圣经证据，以及良心和社会现象的支援，更是无法忽视的。约翰·赖德路（John Laidlaw）比较中肯地说，“圣经中包括的人类历史之开始，不是一方面是文明的，另一方面却是野蛮的，两方都是从相当优越的伊甸园，采取了无罪和单纯的创造次序。”他接着说，“圣经的见解，将现代人的劣迹，说得更是淋漓尽致。人如果是按着神的形像被造，他堕落后的罪状和丑恶，将更加厉害。这可遵循普通的道理来说明，最好的在腐败时，反而成为最坏的。可是按进化论的解说，不但无法发现人的良善，同时也无法发现他的罪恶。”（朴亨龙著《神学难题选评》，1935年，117、118页）

第6节 最初犯罪的结果

人类最初的犯罪，带来的却是即刻的、可怕的和影响深远的后果。对于顺从的境遇，圣经没有启示，人即刻得到的好处是什么。我们虽然勿需妄加猜测。但圣经却启示了不顺从的实际结果，其惨淡情况如下：

1、与 神分离

堕落以前， 神与人的关系处在彼此的交通中，但是堕落以后，那个交通却被中断。始祖感到 神的不悦和定罪，将会临到自己。因此，自觉无法再能站在 神的面前。他们不再追求与 神的交通，而是逃避 神的面；他们听到 神的声音感到害怕，就躲在园中的树丛里。他们也许不知道，就是躲在树丛里，也无法躲避 神的面。这岂不是人犯罪后，仓惶之下所作的选择？交通对象的 神，竟然变成恐怖的对象。罪在两者之间所造的间隔，招来了如此的恶果。

2、性质上的恶果

1) 人性完全的败坏。 最初的犯罪，伴随着人性即刻的和完全的败坏。“亚当虽然把罪带入世界，但却不是罪恶的范本。他心中不洁素质的变化，带来了他的行动；他的行动，就是他里面腐败要素的结果。”（James Stifler, “Epistle to the Romans”, 1897, p.96）这种罪的感染，即刻扩展到整全的人，没有不被接触的部分，使身体和灵魂所有的能力和机能都受到损伤。圣经清楚地教导，人完全地腐败（创 6：5；罗 7：18）。可是，这里的完全腐败，并不意味人性就会即刻、彻底地，败坏到最低的限度，而属灵的无能，就会在意志上显现出来。

2) 失去 神的形像。 前述完全的败坏，包含失去了积极的圣洁、相对的完全，和构成全体和谐的原义，或称道德的 神的形像。人失去了那个真知、公义和圣洁的状态，不再保全理想状态中（相对地完全），与构成自己所有要素的完全调和。而且，失去了藉着圣灵与 神的交通，就即刻失去与这个原义的联结。

3) 污染和罪责的意识。 人的实相反映出这种变化和他的意识。首先可以从他们感到羞耻和遮掩自己的裸体看得出来。他们不但在 神的面前感到羞耻，就是他们之间也感到羞耻。其次、罪责的意识，使他们的良心对 神感到恐怖。他们有罪的良心，使他们无法感到安息，因此企图彼此推卸责任。从他们隐藏在树丛中对 神的恐惧，可略见一斑。

4) 道德恶变的过程。 亚当犯罪后，即刻有了道德的恶变。其污染的过

程如何呢？解答这个问题虽然不易，但还是可以试着来解。亚当的堕落，带来了物质与道德两方面后果。物质的变化，藉着 神的工作和命令临到他们，他们的身体开始腐败，地也受了惩罚，他们要面临劳苦软弱的生活，及至生命终结的死亡。

可是，道德的变化是即刻的，带来的是行为的必然结果。我们虽然会思考 神为了惩罚罪，主动地干预了物质界，但却不能认为，他为了使罪产生，而亲自干涉了道德界。

然而，也有人反对亚当道德的恶变，乃是他自身行为的必然结果。只因顷刻间的行为，违反了不太重要的教训，就带来人性道德原理的变革，以致破坏他的原义，使他成为败坏的存有，认为这种推测是不合理的。

图来提尼（Turretini）对此作出的答辩是，其行为在实际上，违背了十诫的各项教训，这是“普遍的罪”，是凶恶和重大的罪恶。他又评论说，藉着这种罪的宣告，明确地看到受造物的目的，从 神转向自己。 神向他的主要目的，是要他管辖道德行为的全域，但他违背了这个命令，违犯了敬虔基础的权柄。他的灵魂就有了羞耻和无法避免的谴责，他与 神断绝了交通的关系。如此，亚当最初的犯罪，给他灵魂的属灵生活造成致命伤。

达布尼（R.L.Dabney）在前述的图来提尼（Turretini）的评论中，又追加说，最初的犯罪，可以看到亚当属灵生命受到致命伤的另外原因。 神是万物的创造者，必然会有公义的审判和报应。作为道德知性的存有之人，必定拥有良心和道德的情绪。①、最初犯罪的后果，必然无法回避 神公义的审判。因此，离开了伊甸园，失去了应有的生命。②、另一个后果，直到今天，受造物的里面有了自责，使健全的良心有了亏欠。这种自责，使他感到神的震怒和惩罚的恐惧。可是，人的属性中，总有互相敌对的习性，对没有恶意的邻舍，如果向他怀着敌意，这是因为心里厌恶邻舍。同样地， 神对人作了应有的措施，而人竟然向他怀着敌意。最初的犯罪，必然包含了腐败的要素和对 神分离的心态。这种后果，从亚当和夏娃的心态中可以看到（创 3：8）。③、其后，每个道德的行动，都能助长他某种的喜悦和爱好的倾向。一个行动，产生的不只是微弱的力量、一丝的束缚；规范的也不只是轻微的制约。天平稍微的倾斜，也会带来完全倾斜；顺着下坡的赛跑，只要开始了第一步，速度肯定就会加快。过度地自爱，已成了行动的原则，构成进行的主管权。④、最后，我们在最初的恶变中，要考察波及的心灵，以及身体的恶果。追求幸福是人的本能，失去了无罪的喜悦时，肉体的快乐就以赔偿来代替。而不幸却是从猜忌、暴躁、没有节制、利欲熏心，以及报仇的欲火发展成的。再者，就是失望招来败坏。（耶 2：25；18：12）（R.L.Dabney,“System and Polemic Theology”,pp.312,313）

3、死亡与痛苦

1) 肉体的死亡. 肉体的死亡, 成为人最初犯罪的结果。犯罪人的命运, 仍要归回他所出自的尘土 (创 3: 19)。从此以后, 人成了死亡的受造物, 男女承受着各种不同的痛苦。保罗说, 因为一个人的罪, 死亡就入了世界 (罗 5: 12), 罪的工价乃是死 (罗 6: 23)。以保罗的话为基础, 如同“在亚当里众人都死了” (林 15: 22), 是有关肉体的死。在这节经文中, 保罗论肉体的复活, 是与肉体的死作出对照。史密斯说, “复活的推论是救赎事实的一部分, 而身体的死, 也是罪恶的结果, 或刑罚的一部分。从它可以引导我们过渡成救赎的论点。” (H.B.Smith, “System of Christian Theology”, pp.264 f)

抛弃原罪教理的人, 认为死亡是从人本来的素质中, 流出来的自然苦恶。因此, 不能证明所有的人都是罪人, 如同禽兽的死, 不能证明它们都有罪。其实, 人不是禽兽, 圣经教导人肉体的死, 是罪刑罚的一部分, 这已经充足了。(创 3: 19; 伯 4: 18、19, 14: 1-4; 罗 5: 12, 6: 23; 林前 15: 21 以下、15: 56; 林后 5: 2、4; 提后 1: 10)

有关死亡的起源, 另外还有一个见解。人被造的虽然会死, 但是藉着生命树的方法和途径, 就可拥有永生的特权。可是, 因为他吃了善恶果, 就被没收了吃生命果的自由 (创 3: 22-24); 认为肉体的死, 涵盖了道德死亡的结果。(J.D.Dummelow, “One Volume Bibles Commentary”, p.8)

人如果没有犯罪, 又将如何呢? 史密斯 (Smith) 认为, 那时的灵魂和身体也会有分离, 这话以后, 又说, “可以确实地推测, 必能过渡到另一个状态, 而不会成为对死恐惧的今天。” (op/cit., 267) 这种见解, 认为: 人没有在堕落的境遇里, 死也不是什么恐怖的事, 但却是同样造成自然的苦恶。若想使这种见解拥有真理, 不如推论说, 人如果没有犯罪, 就会如同基督再临时, 使活着的人得以改变; 用改变代替今天的死亡, 将更为恰当。可是, 即使这种修正的见解, 也很难调和圣经不断教导, 肉体的死亡是亚当犯罪的结果。

2) 疾病和痛苦. 按这个事实, 不得不指出我们所有肉体的疾病是堕落的结果。创 2: 17, “你吃的日子必定死”的希伯来文, 原文的意思是, “要死的你, 必定死” (dying thou shalt die)。人吃了禁果的瞬间, 就成了一个会死的受造物, 就在那个时刻, 被看成破灭的胚种。男女共同要受的痛苦, 从那个背教里长出来。人没有立刻死去, 是 神恩典救赎计划的结果。因为心灵与身体之间有着密切的关系, 我们可以推想, 肉体和精神的能力开始弱化和腐败。罪的惩罚伴随着死亡, 带来疾病和痛苦。这种见解, 对抗了进化论。人的身体和心灵, 不是向着更壮更强发展, 而是从原始的完全状态, 退化成现在不完全的状态。

3) 灵死和永死. 人类始祖犯罪的结果, 从真正生命和幸福源泉的 神那里隔绝。那个结果就是属灵状态的死亡 (弗 2: 12、2: 1-5, 4: 18), 再者, 等着人的就是最后的死亡。保罗在说, “这就如罪是从一人入了世界, 死又是从罪来的” (罗 5: 12) 时候, 包含了“所有惩罚的苦恶, 即身体的消

失和灵魂永远死亡的意思。”（Charles Hodge,“Commentary on Romans”）

4、环境的恶化

1) **自然受到惩罚。** 蛇受到比“所有六畜和走兽更大的惩罚，是要用肚子行走，终身吃土”（创 3：14），这的确是因着亚当的罪，使动物界遭受灾难。将来解除这个惩罚，猛兽都变得驯良与家畜一起吃草（赛 11：6-9，65：25；何 2：18）。而且，地长荆棘和蒺藜（创 3：17-19）的境况也会成为过去。这里说，连无生物，也因着人的罪而受难。“受造之物服在虚空之下”、“……，我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦，直到如今。”（罗 8：20-22）以赛亚书 35 章讲到，将要恢复的自然之美的本来状态。

2) **与乐园和生命树隔离。** 随着人永远命运的变动，人的居处也必然跟着变动。人被赶出乐园的理由，是因为乐园里有生命树的果子，当他的坚忍得以持续增长的时候，象征他所享有的生命，会有更大更丰盛的福气。再者，他与生命树的隔离，是因为行为之约应许的象征。离开乐园与生命树，包含了人生的劳苦愁烦，这也预示了将来永死的性质。

[注] 创 3：14 暗示，蛇本来不是匍行动物。科学上的证明，蛇似乎可以用腿行走，也可以在空气中飞行。而且，在民数记 21：6 中，提到的“火蛇”，希伯来语是“撒拉弗”（saraph），至少暗示蛇本来有翅膀，是光明而美丽的动物。（“撒拉弗”是有翅膀的活物，以赛亚 6：2）蛇不是按着文字那样吃土（创 3：14；赛 65：25），爬在地上吃土，是象征仇敌受辱的古代比喻。

第 7 节 罪起源的有关难题

有关人的堕落，尚有余下的各种难题，是不可否认的事实。取其中几点重要的，在下文中来考察。

1、可以有自由的意志吗？

在第 1 篇 3 章 1 节 4 项中，考察人的道德性质时，曾以心理决定论的立场，讨论过自由意志。现在再来举论有关罪起源的第一个难题——自由意志，来对抗以物质机械论的决定论立场。心理决定论认定人的自由，虽然是以灵魂的全体，构成了自决的定力，而机械的决定论，因为全然否定人的自由，破坏了他道德性质的基础。

从宇宙的观念来看，如何能够自由，还应负有行动的责任？在机械论（mechanistic）或决定的观点，对此问题，只能作否定的答辨。持有机械论

或数学的心理学徒，辩论说，“完全的球体，能够完全地停留在水平面上，若没有某种外界的势力，它是绝不会动的。因此，自由意志是无法想象的。”如果说，将自由意志，按着论理的定义排除在外，那也是无法想象的。

所谓接纳“充足理由的论理法则”（logical law of sufficient reason）的理性观念论者（Leibnitz,Royce,D.C.Robinson），相信所有的存在，都会按着必然的论理存在；认为宇宙是包含全体的连带体系（Implicative system）。因此，原始的“罪”之行动，按着论理的连带，必定是“必然的”行动。必然的行动，就不可能是自由的行动。

可是，对于原始的“罪”之行动，神发出的震怒也是正当的。如果原始的罪之行动，不是自由的行动，神的震怒又怎能成为正当呢？

伯斯威尔（Buswell）说，“我认为否定自由意志，是违背合理的证据和圣经的见解，纯粹是专横的哲学独断论。人格的存有，在某种动机中，以他的自由选择他的行动。在选择以后，负起他应有的责任，这在心理的、哲学的，以及圣经的见解上，没有任何理由不接纳。如果神对罪的震怒是正当的，随之而来的，罪人就要负起宇宙的、究竟的，以及败坏的绝对责任。”（Buswell,op.cit.,p.267）

现在讨论的观点是有关人类的始祖，在堕落与犯罪的起源例证中，自由意志在哲学上的可能性。韦斯敏斯德信条第9章《自由意志》，论及人自由意志的基础，不是只有起源的创造意志，才有自由的可能性，也着重在具有现实性的假定上。同信条的3章1项，明确采取了同样神学的、哲学的假定。《小要理问答》（13问），说，“始祖既靠自由意志得罪了神，就从被造的地位堕落了。”韦斯敏斯德标准文书，如此教导自由意志的可能性，肯定地回答了哲学的问题。

2、为何容许罪的存在？

自有永有、圣洁、良善、大有权能、无所不在的神，在创造的世界中，为什么容许罪的存在呢？圣洁的神，如何又会容许罪呢？

1) **一般合理的解答。** 近代为了解决这个难题，综合所有提案的说明，概括了神：

（1）在包括了自由动因的道德体系中，不能防止罪，或是：

（2）他为了某种理由，没有意欲来防止罪。即，①、罪的存在，本身就是一种欲求；②、它的本身，或许不至于成为欲求，但它可能会成为最大之善的方法和途径；③、它本身虽没有倾向于善，但却控制引向其结果；④、用一般的言辞来容许它，与其说它能被绝对的防止，不如说它包含了比较少的苦恶。（Prof.Haven of Chicago,quoted by A.A.Hodge）

可是，事实上是：

①、神明确地容许了罪的存在；②、因此，他这样作是正当的，也是明确的。

可是，他为什么是正当的呢？这种要求信从、拒绝解答的悬案，可能成为一个永久的奥秘。这个难题的解答，在本书第2卷的《神论》中，已经数次作出如此的解答。

2) 改革宗的明确解答。 加尔文与加尔文宗一般同意，不论在何种意义上，都否定 神是罪的造成者。（韦斯敏斯德信条3章1项）可是，当我们发现 神是“那位随己意行作万事的”（弗3：11），就不能否认“所作成的，任何什么”，都在 神永远的旨意里。因此，在作为造成者的某种意义上，任何事物都不例外。

(1) 保罗的第一个解答。 保罗在罗马书9章中，给这个问题作出两方面的答辩：首先，是预备的同时，也是根本的，即作为受造物，不能向 神强嘴，质问不义的存在和 神创造的工作（罗9：14、20）。

很多人的问题，都在保罗第一个预备的答辩中。 神对他所创造的受造物，拥有行使和拣选的权柄。敬虔的人，对“随己意行作万事的” 神，以信心来相信和满足他所作的工，绝不会有不义；也不会质疑他所做的事情。

(2) 保罗的第2个解答。 保罗更进一步的教导，是 神按着他的旨意，容许罪的存在，如同窑匠对待泥土。保罗在提出 神的权柄以后，接着说，“倘若 神要显明他的忿怒，彰显他的权能，就多多忍耐宽容那（法老）可怒预备遭毁灭的器皿。”（罗9：22） 神为了显出他震怒和能力的目的，宽容了法老的罪。“宽容”的意思，确实暗示了 神的容许。回过头来看17节，“因为经上有话向法老说：‘我将你兴起来，特要在你身上彰显我的权能，并要使我名传遍天下。’”在法老恶行的背后，有着 神容许他行恶的 神之宽容。

加尔文将 神所预知的事情，作出单纯的容许，以及他容许所拣选的旨意之间，作出尖锐的区别。他在“ 神在人心中的运行”的题目下（基督教要义2卷4章），解释约伯记第1章，说，“我们怎能把同一行动同归于 神、撒但、和人呢？我们若先检讨这行动的目的，其次研究它的执行方式，就不难解决这问题了。 神的目的是以灾难训练他仆人的忍耐性；撒但的目的是尽力叫他失望；迦勒底人的目的是作奸犯科，以他人的财产饱自己的私囊。……， 神让他的仆人吃撒但的苦，让撒但支配他所指派执行他旨意的迦勒底人；撒但以他的毒刺箝恧迦勒底人犯罪，于是他们横行不义，自陷于罪恶的漩涡里。”

在下一个项中，加尔文批评奥古斯丁，说，“他认为盲目无情不是 神所运行的，乃是 神的预知。但这巧妙的说法与经上无数的说明是不相符的；圣经所指的，分明是 神的干预，而不仅是预知。”加尔文继续说，“奥古斯丁在其所著……，罪恶不仅是由许可或预知所生，乃是由 神的权力所生……。”

认为 神对法老的宽容，是不可避免的许可。加尔文总是反对这种见解。这是 神为了启示自己的目的，所容许的旨意（比较《韦斯敏斯德信条》3

章 2 项)。如果没有藉着 神的“权能”、“圣名”、“震怒”、“能力”、“荣耀”，包含了容许对法老的罪之旨意启示事件的启示，那么，救赎进程的历史，又将成什么呢？

在罗马书第 9 章的亮光下，藉着保罗对法老罪之容许的正当类推，我们可以推想 神所容许的原始之罪，也是正当的。约瑟对他的哥哥们说，“从前你们的意思是要害我，但 神的意思原是好的，要保全许多人的性命，成就今日的光景。”（创 50：20） 神为了美善的目的，容许了恶。

3、容许撒但的试探是什么缘故？

神容许撒但对人的试探公义吗？我们认为这个容许，不但没有不义，而且是慈善的。考察下列几点，就会告诉我们，这种试探的容许，包含了慈善。

1) 试验的需要。 人有几种理由，需要试验。

(1) 选择的能力。 神赋予人选择的能力，使他知道什么是反对 神的旨意，然后作出选择。而且，那种能力是道德发展的必要条件。 神没有为了他的荣耀，将人造成没有选择的自动机械人。人的倾向虽然向着 神，但也有选择反对的能力；在选择反对的可能性面前，只有坚持他的选择，才能巩固这种倾向。

(2) 圣洁的强化。 试验的本身，没有将灵魂导入迷路的倾向。如果灵魂的圣洁得以确立，试验就使那个圣洁更加强化和坚固。只有反对 神、萌生自我的恶意，才能转成试探的败亡后果。太阳的热气，没有使深入湿润泥土中的植物的根枯萎死去，反而使它的根更加深固的茁壮。同样地，试验的本身，没有使灵魂有恶化的倾向。只有“落在土浅石头地上的”种子，“日头出来一晒，就枯干了”（太 13：5、6）。主耶稣没有将失败的原因归给太阳，而是在泥土和根之间，找出“土既不深”，“因为没有根”的原因。如同假信徒招来的失败，会带来真信徒信仰上炙热的复兴。

2) 试验的妥当。 临到始祖的试验，在几种角度上是妥当的。

(1) 人有堕落的可能。 撒但在没有外在的试验下，尚且堕落。而人试验的失败，很难推想如果没有撒但的试探，就不会有试验。天使的视觉，不像动物般的朦胧，或是需要藉着感觉来得到某种感化，它是不是因着试验，堕落成为恶灵呢？它们类似以赛亚书 14：13、14 节中的描写，因着过分的欲望冲动，故意犯罪堕落成为恶灵。如此，穿上肉身之人，有更多的可能性，受到某种自发的冲动，违背 神的命令。

(2) 责任的减轻。 人如果没有撒但的试探而堕落的话，就要独自担当他的责任。因着自发创始的罪，自己将要成为撒但。“ 神容许撒但与人分担罪责，将人从失望中救出来。”（Trench, “Studies in the Gospels”, p. 16-29）主人说：“这是仇敌作的。”（太 13：28）

(3) 恶的具体化。 试探是以具体的、罪恶的位格、诱惑的灵显现出来。其

对抗的状况是便利的。而且，那恶灵是藉着有形物的蛇的言语和行动来试探人的。这比心中无形罪恶势力的无形活动，容易认识、惊醒和对抗。

3) 抵抗的可能性。 亚当按着 神的形像受造，充分拥有抵抗试探的能力。他圣洁的生活虽在初步阶段，但他的精神却没有缺陷，拥有惊人的知识和极高的天赋，看他给动物命名的事实就能证明。他有能力选择顺从或不顺从，他如果选择顺从来抵抗试探，撒但就要像后世记载的那样，离开他逃跑了（雅 4：7）。

这几种说明，显出 神容许撒但试探的事件，包含了 神的慈善。虽然事件中所包含的道德难题，没有得到充分地解答，但至少可以看到有所缓解。

4、圣者又是如何堕落的呢？

拥有积极圣洁性向的受造物，在他的意志中，罪又是如何起源的呢？罪的起源是这样的：

①、第一、人意志的素质是不容易和谐的。如果倾向决意的爱好和欲望相同，他的爱好和欲望的善与恶，是藉着永久道德的意志状态来决定的，那么，圣洁的意志，如何能成为罪恶决意的起源呢？即，亚当灵魂的永久状态，为什么不能成为自发的圣洁呢？

②、第二、在亚当的圣洁性向中，罪起源的普遍经验及调和是很难的。对于罪的欲望或决意，认为都是起源于 神圣洁的意志，或是圣徒和天使的圣洁意志；或是反对真正圣洁的爱好或决意，没有超自然的重生，从堕落败坏的意志中起源（路 6：43-45），同样是不可能的事。如此，罪恶的决意，如何能从 神圣洁的意志里起源呢？

1) 很难有合理的说明。 亚当是圣洁的，他被造的意志是容易偏差的。而且，他的堕落是由 神的证言已经确认的事实。我们即使无法合理的说明这个事实，但却定要相信。这个事实，我们不可能作出合理的说明：

①、因为我们对有关人的意志，无论采取任何理论，总是有无法计算的要素；

②、我们所有的推理，必定要以意志为基础，但是任何人的意识，都没有亚当的经历。我们对罪恶决意的起源，充分而明确。可是，我们在说明亚当的事件上，所需要的论据却不充分。

2) 接近的解答。 我们用接近的样式，试图来作几种解答：①、以 神无限独立的意志，来推论受造物倚靠的意志是不健全的；②、天上圣徒和天使的无误性，不是固有的，而是 神添上的坚振性恩典，他们没有在试验的状态。亚当虽然拥有自由的意志，但却没有被坚振（Comfirmed）；③、人败坏的意志，无法发起圣洁的爱好和决意。因为，要使这些成为圣洁，需要圣洁的元质临在。可是，另一方面，在亚当圣洁的意志里，道德上已经是中性的，其本身虽然拥有很多不善、不恶的元质，但在理性和良心的管辖怠慢时，就会带来恶化和放纵的结果，违背了 神的旨意。因着对 神的骄傲和

不信，向着禁果起了贪婪，兴起善恶知识的野心，在撒但有力的诱惑下，不顾禁令，挑动了前述的动机，使灵魂得意忘形，将对 神权威应有的尊崇，以及对威严该有的敬畏暂时中性化；④、亚当虽然拥有圣洁性向的属性，但却没有经验试探的攻击；⑤、亚当凭着自己中性道德性质的元质，受到智能优越者的攻击，那个智能者，在最大的意义上，是所有罪恶的起源。

5、对亚当之罪的惩罚是否过重？

轻微地不顺从，受到那么重大的惩罚，这是否有失公平？因为亚当吃了禁果的轻微过失，就要使他和他的子孙，以及全人类，承受命运的永远灾难。这与 神的公义是否矛盾？对这种质疑，可能有几种答辨。

1) 一般的答辨。 一般的答辨是：①、约法虽然单纯，但却是考验顺从的最好方法。不听话的孩子，外表虽有顺从的样子，但内心却没有真正的顺从。相反，在小事上忠心的人，在大事上也会忠心。②、不准吃善恶果的命令，乃显出 神对人的绝对主权。 神要人看到那棵果树，记住一切所有，都是从 神而来，人只不过是管理人而已。这棵树作为产权的事件，考验人的顺从，成为向着 神的心灵，正当状态的外在表相。可是，人伸手摘吃果子时，就否定了 神的主权。所以，只有打发他们出去。（John Hall）③、禁令所附加的惩罚，暗示他们不是不知道意义的重要性（创 2：17，3：3）。

“如同诫命是话语的中心，那棵树就是命令的中心。选择是在生命树与死亡树之间。要在 神与自己之间作出选择。他采取了一面，就要排斥另一面。”（Hodge,“Christian Theology”,p.206,207）④、因此，他不顺从的行为，甚为叛逆。显出他与 神的疏远，忘恩负义、背逆贪婪、一意孤行等行为。不顺从的动机，不是食欲的驱使，而是自己要像 神的野心。吃了禁果的外在行为，只是外在的一面，其背后却是全人的背叛，即他不顾与 神的约法，只想满足自己的野心。

2) 根本的解决。 我们特别在行为之约的亮光下，将这个问题作出根本的解决。禁吃善恶果的命令，就是为要在行为之约的条件中显出顺从。这个试验的命令，绝不是稀松平常的吩咐，而是非常严肃的命令。而且，亚当代表所有人类，持有第二当事者的资格，他的顺从和背逆，的确能够左右所有人类永久命运的效能。因此，作为相信行为之约教理的人，就不会认为有关善恶果的禁令，是稀松平常的吩咐，或对背逆的行为，视为轻微的过失，以致作出轻薄的见解。

第二章 罪的转嫁

始祖最初的罪责和腐败，转嫁给他所有的子孙，产出全世界的堕落人类。“这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。”（罗 5：12）“神和亚当立的约，不是单为他自己，也是为他的后裔，所以凡从亚当常例而生的人，都在亚当初次的过犯中，一同犯罪，一同堕落了。”，“始祖堕落将世人陷在罪恶和悲惨的境况中。”（《小要理问答》16、17）我们先来察看人类世界一般的堕落相和普遍的罪恶相，然后再找到罪的转嫁事实和理由来说明。

第 1 节 人类的一般堕落相

今天世界上的人，是以堕落的受造物出现。人里面的神之形像，虽然没有完全被抹杀，却已不是本来的状态，已被破坏和污染。

1、一般的堕落痕迹

世界各处尚有遗留下来的古时神庙，以及其它各样的建筑废墟。不但在古代的近东，就是在东南亚和中非的丛林中，也可以发现这种废墟。那些神庙和古代的建筑，大部分是可以按着本来的设计恢复的。

考古学者如何知道，某些石头是因为非人格、自然势力的结果，而某些大而华丽的石头，却是装饰建筑的废墟。有些废墟的部分，可以看到由切断的岩石组合成的形态痕迹。其中多有显出它的规模和设计，发现曾有的破坏痕迹和证据。

同样地，从人现在的状态中，可以看到他本来天真淳朴的一面，继而发现因堕落而恶化的很多痕迹。

1) 当为的感性. 将人看成是堕落存有的理由之一，因他普遍拥有正、邪的感性 (sense)，成为某些思想的自然表现，形成今天所有文化的实际，可以作为研究的对象。对照中特别是有关系的伦理，成为某种非常贵重的概念。为了神之存在的道德论证，人所拥有的当为感性 (sense of ought)，若不是从神引出来的观念，就无法加以说明。人道德感性的外在工作，即便有些矛盾，但他深处的感性，显出他本来高贵状态中的堕落证据。单纯的自然进化过程，如何不是单纯的欲望，而是渴望道德的义务，向着实现道德标准义务的感性兴起。

2) 高等的才能. 相信人是从比较高等的状态堕落的另一个理由，就是发现他具有超越现在的观念，或成就比现在更远大的才能。我们现在生活在

一个比较高科技的社会。可是，如果使那些全然没有复杂生活经验的人，就是所谓原始社会的个人，也可以训练他们来从事当代高等工艺和规范的技术工作。这岂不证明他们即使生活在原始社会里，却拥有实行比现实生活更高的才能？同样地，我们所有的人类，可以本着超越现在的才能，回顾本来所拥有的高等状态。

文化常以突飞猛进的步伐来发展，而人们也会快速来适应新的发明。值得关注的是西方的文化，在基督以后的几个世纪，发明了以零为符号的十进制算法，就是很好的例证。如同笛卡尔（Descartes）的几何学解释，莱布尼兹（Liebnitz）的微积分等阔步的进展，以及晚近象征论理学的进展，都有值得关注的突飞猛进。就是在物理学、生物学的自然科学界，也有值得同样关注的发现，真是无暇来多谈。象征论理学(logic of symbolism)所包含的严谨思想，人类虽然无法来经历，但今天的大学生却能接受那种复杂的原理，在采纳与应用上挥洒自如。在发展中，人有着惊人的调节能力。这岂不指向人们本来就拥有比较高等的适应能力吗？

3) 紊乱的冲突。人是堕落存有事实的另一证据，就是个人或社会，如果没有招来不幸的后果，就不会表现出那种冲突的现象。这种冲动多数藉着克己来抑制。聪明的人为了平衡并调和属灵的生活，必定以某种克己的方法来调节自己。例如某些人，过多的饮食伤害到自己的身体和精力，无法享受他应有的乐趣。他要节制自己的食欲，才是贤明之举。

某些心理学家，将人的冲动分成三类：就是饮食、自卫和爱的冲动。这种分类，在学问上不知是否正确，但却可作我们属灵原则的例证。

按基督教的人观，人的受造本来是均衡的。对于饮食、自卫和爱情，本来皆符合神的旨意和人的情绪。按基督徒所见，现今的人，失去了内在的均衡，显明地倾向于罪恶的势力。

上述引用了饮食的例证，而自卫的冲动，也会引导他有类似的恶用。这会使某些人，走向卑鄙；而另一些人，则引向粗暴。大多数的人，把爱的冲动，扭曲成肉欲，招来不幸的后果。

人的冲动，需要抑制和克服。事实上，这些证据显出他远离了这种冲动的本来位置。

4) 非人道的活动。以残忍和败坏为特征的非人道活动(inhuman human activities)，不能想像从自然发展出来的。我们认为“非人道”这个词，本来就不该有的，却把它看成不当意图的证据。研究动物行动的人说，人有时对人的那种残忍，在动物界中也无法看到。

在变态心理学、精神疗法、精神分析学中，有很多逻辑论据的参考，说明人是会堕落的受造物。1930年巴波尔(Barbour)博士，认为人心紊乱的事实，与其多数说是从神话的“无意识”(mythological“unconscious”)、或是因着“Id”(Freud)“人种的无意识”(“racial unconscious”)、或是“集合的无意识”(“collective unconscious”)(Jung)等说明，不如说那是罪之结果的圣经

说明 (Clifford E.Barbour,“Sin and the New Psychology”,Edin,Abingdon Press,1930)。巴波尔在其著作的序言中,引用 H·R·麦金多绪(H.R.Mckintosh)的话说,“心里的恶,或道德的病和罪,并不一样。……精神分析学帮助人在他里面,或他有限的环境中有调和的倾向。基督教却追求更进一步地使他与神有正常的关系,继而来治疗罪。”换言之,罪之结果的紊乱,只有藉着罪得医治的疗法,才是最好的疗法。

只要有道德感的人都会知道:他不是要成为什么,也不是想要成为什么,更不是他要成为最初的什么。

2、圣经中的堕落痕迹

圣经指出堕落的痕迹,特别是从宗教堕落的混乱和自然败坏的恶相中可以找到。后者与前者,显著地有着密切的关系。

1) 宗教道德的混乱。 罗马书 1 章的下半段,使徒保罗描写宗教道德的混乱,就是人属灵堕落的明显痕迹。保罗描写人的沦落,一语道破本来的状态。即,“神的事情,人所能知道的,原显明在人心里,……”,“但藉着所造之物,就可以晓得,叫人无可推诿”。虽然如此,“却不当作神荣耀他,也不感谢他”,“将不能朽坏之神的荣耀变为偶像,仿佛必朽坏的人和飞禽、走兽、昆虫的样式。”(罗 1: 19-23) 因此,神三次强调“任凭他们”罪恶的生活。(罗 1: 24、26、28)

随后,看到保罗描写人类道德堕落的种种罪恶(罗 1: 29-32),比其它的著作(不论圣经、或世俗的作品),更显出难得的雄辩。有位宣教士在异教的国家,对一群未曾听过圣经的人,宣读罗马书第 1 章,当他读到描写罪恶和腐败的经文时,听众中有位老者,口里叽里咕噜地作出威胁状,显出他非常愤怒的态度。当宣教士念完那章,合上圣经的时候,那位老者起来喊到,“谁将我所作的,都告诉你?”

一个有思想的人,面对圣经指出的道德堕落,虽然每一样罪,不是自己所犯的,但他也会在想:“那是我所属的人类,我是那个种类的人,我是属于那座废墟。”

2) 自然败坏的苦恶相。 罗马书第 1 章中,使徒严峻地描写人类宗教道德不当的混乱状态,同书的 8 章(18-22)里,指出受造之物服在虚空之下。“受造之物服在虚空之下,不是自己愿意”,而且“受造之物仍然指望脱离败坏的辖制”,同时,“我们知道一切受造之物一同叹息、劳苦,直到如今。”

物质世界的变迁无常、衰败消散,因为不完全和多有灾难,自然就服在“虚空”之下。“败坏”是物质和肉体的腐蚀,即意味着死亡和破灭,这作为“虚空”的同义词交替使用。自然受到虚空和腐败的蹂躏,好像叹息和痛苦的样子。万物在败坏的辖制下,指望得到释放的日子。“受造之物一同叹息、劳苦”,当然是现在的状态,而这种状态却不是正常的状态。“我们知道”的意

思，知道自然界的灾难和苦害是一种常识。这种常识：（1）知道自然因着人类的犯罪受到惩治，是基督徒的意识（Meyer）；（2）这是比较普遍的观察和信念，因为“我们知道”的原文（οἶδαμεν）是指普遍的知识。使徒指出一般人，对现今状态的确信，不是正常的。自古以来，这种叹息在人们口中，习以为常、持续不断。从过去传说的黄金时代和赛顿（Saturn）的盛世之治（Ovid, Fasti, IV, 197; Virgil, Bucolica, IV, 6），可以推测人灵魂的完美，先于适宜的环境，这在柏拉图的思索（Phaedo, 73-80）中，也可看到。近代诗歌和音乐中，最流行而深刻的音调，则是在感觉生活困倦时，唱出凡夫俗子叹息的“不是常远地活着”。（Shead）

第2节 罪的普遍性

前节陈述始祖的犯罪，带来人类的堕落，而且，堕落的痕迹在各方面都能看到。其中举论了宗教道德的混乱，提出人类罪恶的堕落痕迹。现在着重在人类罪恶的普遍点上，进一步展开堕落痕迹的根本描写。虽然可从各方面来举论人的堕落痕迹，但其中的根本却是罪恶的普遍性。只有看清罪恶的普遍性，晓得始祖的罪转嫁于全人类的事实，才是关键的证据。

有关罪的起源和性质，虽然有见解上的差异，但却很少有人否认，罪临到人类的身心和生活。这是引人关注的事实。

1、宗教史和哲学史的证言

1) 宗教史的证言。 宗教史对罪的普遍性作出有力的证言。很多异教广泛地显出人类的罪意识与最高的存有需要和睦的意识。人未能达到理想完美，站在某种崇高的权柄面前，总有被定罪的感觉。因此，在感性世界中，需要听到良心的声音和神的抚慰。以牺牲的血，反复浇灌祭坛的方法，或是以告白和从罪中得救的祈求，表现出万民的罪之意识。这是今天的宣教士们在各处可以看到的现象。古代希腊的历史家普鲁塔克（Plutarch）看到“公祭坛前含着泪水、满布愁容苍白的脸孔、在烂泥中打滚，承认自己的罪。”

（Strong, “Syst., Theol.” II, p. 575）“抹勒的祭火，神庙的窟窿，恒河里丢进鳄鱼口中的婴儿，苦修的生活，自我鞭打或以自我羞辱的行为，常用牺牲的血涂红祭坛，作出使人侧目的罪意识告白。”（David S. Clark, “A Syllabus of Systematic Theology”, 1921, p. 175）

2) 哲学史的证言。 哲学史中也明确地指出罪的普遍性。初期希腊的哲学家们，已在与道德苦恶的难题中角力，其后代有名的哲学家们，没有不曾接触到这个难题的人，他们都承认这个道德苦恶的普遍性，但却无法提出对这种现象的说明。柏拉图认为，“似乎有只眼瞎而多头的万恶猛兽在我里面”，“因

为腐败的原因是从父母而来，我们就没有什么办法来丢弃它，或是避免那些恶习的缺点。”（Plato,Meno,89）亚里斯多德在他的伦理学（1卷11章）中说，“在人的里面，除了理性以外，还有和它对抗、斗争、奋战的，另一种生得的原理，……在灵魂中，除了理性以外，还有反对、对抗的其它什么。”“可是，如同亚里斯多德，没有说明那个原因，也没有提出什么疗法。”

（Chase,“*Introd.to.Aristotele’s Ethics*”）

18世纪的人，对固有的善，虽然怀着外在梦想的乐观主义。但在他们面前却暴露出幼稚的事实，受到康德猛烈的责备。康德反对过时的理性论，认为人性中拥有“固有的恶”。他又主张人在本质上，拥有恶与腐败的“恶的倾向”。多数自由主义的神学者受到劝诱，在讲道中，虽然相信人固有的善，就是福音的真理，但今天却不时有人认为，这是过去最有害的谬误。

2、理性与经验的证言

1) 理性的说明

要求理性说明的三种事实：①、每颗心都有罪恶的性向，以及生活中，普遍地存在罪恶的行动；②、偏向恶的倾向和向善的意念，需要不断地教育，但恶的冲动，却是油然而生；③、每个人的道德达到意识期时，他的意志早已向试探投降，意识到自己违犯了神的律法。

人的利己心，幼年期就显出人性的自私。孩童不顾他人的利害，只追求自己的快乐。问他们错误的原因，答案是没有作过，不知道是错。人在幼年时，偶尔作出有害自己的事，大概也是这种原因吧！

理性使人不得不探索罪恶状态的深部底层，如同我们对共同物理的知识现象，驱使自己用共同物理的知识来解释。这种共同道德的现象，也要在共同道德的属性中说明。驱使自己探求对神律法普遍反对的原因。难题只有一个，可能的答案是人类共同的属性腐败。换言之，在有单一个人的意志之前，就有了要离开神，寻求满足自己欲望的认识。巴斯噶（Pascal）说，“我们生来就不义，大部分都是向着自己。因为，倾向自己的癖性，是一切紊乱的开始。”

2) 经验的实证

生活的经验，证明人的性质是恶的。

(1) 道德缺陷的验证. 每个人生活经验的正比例，就深切知道自己与别人道德的缺陷。塞内加（Seneca）说，“我们都是恶的。当人们指责别人的时候，这些指责都会在自己心里发现。我们自己是恶的，也生活在恶人中间。”

（Seneca,De Ira,3:26），歌德（Gaethe）说，“我没有见过，我不能犯的错误”，詹森（Johnson）说，“每个人在他的心底，对他最爱的朋友，都知道有不能说的话。”艾默生（Emerson）说，为了理解某种犯罪，只有探视自己内心的办法。

(2) 恶性向的自我认识。 基督徒属灵的进程愈深，就会更深地认识到自己里面的罪，如果没有神的恩典，就会招来各样外面的罪，约翰·牛顿（John Newton）晚年，看到死囚带往刑场，说，“如果不是神的恩典，那就是约翰·牛顿”，托勒克（Tholuck）在他的哈尔来（Halle）大学教授 50 周年纪念会中，对他的学生说，“在阅览神所赐的各个幸福的夹层时，最使我感恩的是对罪的确认。”德·麦斯特勒伯爵（Count de Maistre）说，“我虽然不知道恶人的心里如何，但却知道有德之人的心中，无善可陈。”

2、圣经的证言

1) 直接陈述。 圣经在直接陈述人类普遍的罪恶性，即，没有不犯罪的人（王上 8：46），没有一个义人（诗 143：2），没有一个洁净的人（箴 20：9），没有义人（传 7：20）。全世界都要接受审判（罗 3：1-12, 19、20、23），所有的人都被圈在罪里（加 3：22），在许多事上都有过失（雅 3：2），若说自己无罪，便是自欺（约一 1：8、10）。

2) 罪的承袭和提早出现。 圣经各处的经文教导，人在出生时，罪就临在于人的属性里，不能将它看成是模仿的结果。即腐败的性质，在最初的瞬间就属他（诗 51：5），这是人类共同承受的遗产（伯 14：4；约 3：6）。特别在诗篇 51：5 节的释义中，托勒克（Tholuck）说，“大卫的罪与生俱来，不但是行为，就是意念，在神的面前，都要表白自己有罪。”

（H.B.Smith,“System”,281）多纳尔（Dorner）认为，约 3：6 的意思，“从罪恶的罪责根茎中出来的，本身从开始就是罪恶和罪责。”

查尔士·贺智注意罪在人的经验中，很早就会出现的事实，当孩童开始有道德行动时，就会显出道德性格恶变的证据。我们不但从孩童的生活中，看到愤怒、恶意、贪心、猜忌、骄傲等，并存其它的恶性向中，也会发现他们的灵魂是向着世界。孩童的灵魂，如果从由神而来的内在律法，转向受造物的世界，就会从无形永远的事物，转向有形的现事物迈进。灵魂最早的倾向是现世的、地上的。这是普遍经验的证言，同时也是圣经的教理。创 8：21；伯 11：12；诗 58：3；箴 22：15 等各处经文，都是如此教导。（Charles Hodge,“Systematic Theology”,II,p.237）

3) 本质上是可怒之子。 圣经说，人在本质上是可怒之子。以弗所书 2：3 节中，保罗指着以弗所人，说，你们“本为可怒之子，和别人一样”。这节中的“本为”，与以后的作出区别，是指天生原始的本质。那么罪就是原始的什么，使人参与其中，是人在神面前承担的罪责。有人（N.W.Taylor,“Concio ad Clerum”）将这节的意思缓和，看成“我们本质上是这样，但因着我们的行为，成为可怒之子。”可是，史密斯（Smith）说，“如果使徒的意思是那样，就可以那么说。至于‘成为’的这个词，在这里只能译成‘本为’的译词。”（H.B.Smith,“System,” 281）

4) 罪的倾向和难治。 人对罪的倾向是很难医治的。因为这是人类从始祖承袭的共同遗产。人的道德性质，虽然不是完全欠缺，但是向善容易，向善却难。人的意志容易转向罪的一面，要转向善却比较难。如同重生成圣的保罗，愿意的善，不能去作，不愿意的恶，反倒去作；叹息说，“立志为善由得我，只是行出来由不得我。”（罗 7：15、18、24）

人在堕落以后，虽然没有失去道德的性质，但罪却是难治的病。他们知道这是恶，要受到神的审判。因此，世界之初，他们就属于它，而且企图消灭它。他们动员了哲学和道德修养的全部资源，为了不至于沾染到同僚的恶，甚至退出俗世的社会。他们凝聚了所有的力量和心意，将自己投入最痛苦的苦行中。这些努力的唯一结果，使些隐士成为粉饰的坟墓，外面好看，里面却装满了死人的骨头和污秽。古实人岂能改变皮肤呢？豹岂能改变斑点呢？若能，你们这习惯行恶的，便能行善了。（耶 13：23）这种难以消灭的罪恶性，必定是与生俱来的。

5) 死亡的普遍性。 罪的刑罚就是死，也临到那些没有按自己意志的人。在罗 5：12-14 节中，可以看到拥有道德意识之前的婴儿，罪也包含其中。婴儿的死亡，可以看成罪临在的结果。他们自然会推想，那个原因的本身临到了他们。

[注] 泰勒（N.W.Taylor）认为，道德行动期以前的婴儿，神把他们看成与没有道德的动物一样。在此点上，他与爱德华兹、贝拉米、霍普金斯、德怀特、司莫来、格力分（Edwards, Bellamy, Hopkins, Dwight, Smolley, Griffin）等人不一致。“动物会死亡。所以，死亡不能成为婴儿有罪的证据说法，乃是异教徒（infidel）的主张。异教徒认为，动物无罪也会死，所以也可以说，成年人无罪也会死。如果死亡以那种惊人的范围，来统治人类的话，反而说，死不是罪的证据。那么，死亡无论以如何广泛的范围来统治宇宙，在任何的境遇里，都不能将罪看成证据的原理。”（Taylor, “Letters on N.E.Theol.”, 8, 132-142）

6) 万民的定罪。 按照圣经，所有的人都在定罪之下。因此，需要在基督里的救赎。孩童也无法脱离这个律的势力范围。无论何人，如果没有重生，就看不见神的国；没有神的儿子，就得不到永生。（前项引用的经文和约 3：3、5；约一 5：12）。这种法则，不会受到某种的义，归属于人的经文。为什么呢？那义可以是世俗的义，仪式的义，或立约的义。因为这可以成为律法的义，或是成为在基督耶稣里的义。（太 9：12、13；徒 10：35；罗 2：13；腓 3：6；林前 1：30）在敬虔人所应用的“完全”，那要在成圣的教理讨论中再来考察。信实的敬虔，或是判断基督徒的成熟，以及相对的完全，即恒久地信靠基督，使他性格的主要条件，藉着基督来克服，这意味着使罪人得以完全。

第3节 转嫁的事实和理由

始祖亚当的罪，转嫁于他子孙的全人类，在前节人类一般的堕落与罪的普遍性中作过考察，并且得到相当的证明。可是，这里藉着反对说与歧见的对立，将说明转嫁的意义和理由，使这个事实，更加确实地得到证明。

1、意义和事实

包括路德宗和改革宗的抗罗宗教会，一般与罗马教会的大的团体，同时相信亚当和他的子孙之间，有着紧密的联合效能，他的罪转嫁给他们，对他所宣告的刑罚，构成了他们法庭的理由。在法庭的、神学的意义上的转嫁（toimpute），不论什么人，向着他的赏与罚，都能构成法庭理由的某种归属。圣经中有关这个论题所使用的希伯来文（**כִּשְׁבוּ**:算为）与希腊文（**λογίζομαι**:算为、归于）的细节讨论，指出前述中的单纯意义。

在圣经神学的用语中，罪的转嫁，就是罪的罪责（guilt）之转嫁。再者，罪责就是道德的过失；意味的不是污染，而是满足公义的法庭之债务。后来，人的罪转嫁给基督，不是他亲自犯了罪的意思，而是他们因罪所要受到的刑罚债务，归于基督的意思。同样地，亚当的罪转嫁给他子孙的意思，不是他的子孙亲自犯了与他同样的罪，而是两者之间有着联合的效能，意味着亚当的罪，成为他们被定罪的法庭根据。如此，因着亚当罪责刑罚部分的道德污染，遗传给他的子孙，使他们的道德落在罪恶的状态中。因此，他们有了亚当罪责的转嫁状态。所以有关罪转嫁的讨论，不但只有罪责的遗传，也包含了有关罪恶状态的遗传。

为要正确理解始祖的罪转嫁给全人类的事实，教会需要作长时间的默想。在初代教父中爱任纽和特土良的纪录中，虽然明确教导，我们罪恶的状态是亚当堕落的结果，但对亚当的罪直接转嫁给他子孙的教理，却非常生疏。奥古斯丁虽然提到了“转嫁”，但在他的心里，却没有亚当的罪责直接转嫁给他子孙的想法。中世纪的博纳文图拉（Bonaventura）和以后其他的人，将原始的罪责和原始的污染之区别，作出比较更为明确的表现。根本的观念是亚当罪的污染转嫁给他所有的子孙。亚当的罪是以某种方法，过渡给他的子孙，其过渡的方式是什么，在经院学派的学者中，成为争论的事件。在宗教改革者的著作中，对亚当的罪责直接转嫁给他子孙的观念，尚没有明确的表示。

可是，其后立约论的神学发展，全面显出亚当作为人类代表的观念，对亚当罪之罪责的遗传和污染的遗传，作出比较更为明确的区分。立约论的神学者，认定我们生来的腐败，在神的面前构成了罪责。同时，强调亚当作为立约元首的代表，“直接地”将罪责转嫁给他的子孙。此神学的根本观念，

在抗罗宗的神学界中早已流行，指出亚当代表的性格，助长了有关罪之转嫁的明确理解，这不但是改革宗，就连路德宗也有所贡献。（参照下文“行为之约教理”的“历史根据”）。

2、重要的圣经论据

始祖的罪转嫁给子孙的事实，最重要的圣经论据是罗 5：12。

12 节作为尚未结论的比较，经其后 13-17 节的解释，18 节可以看成是总结。说明了“死就临到众人”的理由。那么“众人都犯了罪”的短句，又是什么意思呢？而保罗对“众人都被定罪”的说法，又贯彻了什么呢？

1) 伯拉纠派的见解。 伯拉纠派的见解，将这个短句中的“众人”，看成是在现实中所犯的罪，就是本罪；认为亚当的罪与他子孙之间的罪没有关联。这意味着亚当因为在实现中的犯罪而死亡，同样地，所有的人都是因他在现实中的犯罪而死亡；认为亚当的事件与所有的人事件之间，虽有类似，却没有关联。

可是，在伯拉纠的见解中，有几点错误的观点：①、认为婴儿不像亚当那样，因犯了现实中的本罪而死；②、在 13、14 节中，保罗说，连那些不与亚当犯一样罪过的人，死也作了王。这种陈述，刚好与伯拉纠的见解相反；③、在连接的文脉中，反复提到定罪与死亡的普遍势力，是因亚当一人的犯罪所致，并五次（一人/一次）作出强调（15-19）；④、伯拉纠的释义，对保罗的类推，作出破坏的势力。即定罪和死亡，如果是从各人现实中自愿犯罪而来，那么，称义也必因他自愿的善行所致了。这是与保罗所主张，因基督的义而称义的结论，完全相反。这是无法容许的，因着这些错误的观点，伯拉纠的见解必定要丢弃。

2) 罗马天主教的见解。 特伦多会议藉着有关原罪的教令（*Decretum de Peccato Originali*）和公开的教导，使罗马教会神学者的一般思想路线，归结为亚当堕落的结果，即刻失去了圣和义，强调污染是藉着繁衍被转移

（*transfused*）。这对亚当现实的犯罪（*actual transgression*），转嫁给他的子孙，没有作出明示。同教会的神学者约瑟·坡惠尔（*Joseph Pohle*）明确地陈述说，“亚当的罪，在双重的含义中是原始的（*original*）：①、作为罪恶本身的行为（*Peccatum originale originans*）；②、就是罪恶的状态（*Peccatum originale originatum*）。亚当遗传（*transmitted*）给他的子孙，不是他的行动，而是他的状态。”（*Joseph Pohle, ed, Arthur Preuss "God the Author of Nature and the Supernatural", St, Louis and London, 1934, p.233*）因此，在罗马教会的神学中，对罗 5：12“众人都犯了罪”的短句，所言及的罪，认为是藉着繁衍的方法，转移到亚当的子孙身上，这构成缺乏圣洁习惯的罪，或原罪（*habitual or original sin*）。

对于罗马教会的见解，有反对这种神学释义的决定：①、这短文中所说

的罪，如果意味着藉自然繁衍的遗传成了罪恶的状态，那么，这种遗传会继续下去，而没有终止。可是，圣经本文的“犯了罪”（ἡμαρτον），是不定过去词（aorist），那是提到犯罪历史的发端，而不是在说罪恶状态继续地遗传。②、因为罗马教会将称义看成是藉着义的注入，构成重生和更新，认为这里经文所指的罪，是亚当原罪（罪恶的状态）的遗传，类似于称义中的注入。可是，这与圣经中保罗的教导刚好相反。那个称义的教导，是以基督的义为基础，而不是倚靠义的注入，或是我们所行的义。③、保罗在罗马书 5:13-19 中，五次指出定罪和死亡的普遍性，是由亚当一人所致（15、16、17、18、19）。因此，“犯了罪”的意思，不能看成继续不断地在遗传罪恶的状态。

3) 标准的抗罗宗解释。“众人都犯了罪”的意思，抗罗宗的标准正确答案认为，亚当最初的犯罪，意味着全人类都参与其内。为要达到这个正确的答案，需要下列几点考察：①、罗 5:12 节，揭示世人普遍地被死亡管辖，这是以“众人都犯了罪”的事实为基础。②、可是在 15-19 节中，保罗断言死亡的普遍统治，是因为亚当一人的犯罪所致。死亡和定罪管辖了所有的人，是因为亚当一人的犯罪。③、12 节的“众人都犯了罪”，与 15-19 节中言及“因一人的犯罪”，指的是同一个罪，那是所有的人都参与其内的亚当最初的犯罪。

可以作出这种结论的理由，是因为罗马书 5:12-19，全段是一个完整的统一体。正如上文所述，12 节只是比较，不是终结，13-17 节可以作为内容的注解，到了 18、19 节，才作出比较的终结结论。即，因着一个人的犯罪，众人都被定了罪，如同因一个人的义行，众人也就被称义。因此，中间插入解释“因一人的犯罪”，就是 12 节中的“众人都犯了罪”的说明，这是在教导，所有的人都参与在亚当最初的犯罪中。

3、事实的否定

对于亚当的罪转嫁给他子孙的事实，有完全、或部分的否定之理论。

1) 伯拉纠派的性善说。伯拉纠派与索西奴派，绝对否定亚当的罪转嫁给我们的事实；认为最初的罪，只是亚当的罪，这与他的子孙没有任何关系。他们仅仅承认，因着亚当的不良示范，引导人们来模仿。

按伯拉纠主义的理论，认为每个人的灵魂都是无罪的，并没有什么腐败的倾向，可以完全地顺从 神；就如亚当被造时的状态那样，被 神直接地创造。亚当的罪给他子孙唯一的果效，只是坏的示范。不能用什么方式，使人的性质腐败；能使人性腐败的，只是犯罪的习惯，那是因为个人，对既知的律法，持续不断地违背所致。因此，亚当的罪只是伤害了自己，亚当的罪只转嫁给自己，无论在何种意义上，都不会转嫁给他的子孙。 神只对亚当每个子孙，各人意识所犯的罪行，亲自转嫁给他们。

对于这种不晓得原罪的伯拉纠主义之罪观，早期就未被基督教各宗派所

肯定，也没有被作成信条。这只是特别发出的个人主张，被全体教会看成异端。

2) 半伯拉纠派和亚米念派的意志不败坏说。 南荷兰、莱典大学教授亚米纽斯（1560-1609），在形式上虽然承认路德和加尔文所解说的，人类在亚当里是一体的教理，但却是非常怪异的解说，即半伯拉纠主义和接近希腊教会理论的解说。初期的亚米念派教导，人从亚当所承袭的只是本性部分（是肉体 and 知性的，不是意志的）的无能。可是，他对这种无能不负有责任，没有附带的罪责，反而是神的义务在寻求治疗的策略。人罪恶性质的倾向和状态虽然可以称为罪，但其本身却没有包含罪责和刑罚，而人类更没有因亚当的罪被判定为有罪的事。神虽然将各人天生向善的倾向转嫁于人，使人只有背道而驰的行动能力（神为了使人公义，特别赐下来的），但也只有承认利用他意识的意志倾向时，方能如此。罗 5：12“这就如罪是从一人入了世界”，因此，肉体与属灵的死亡，就临到众人。这不是在亚当里罪的共同刑罚，乃是藉着神的旨意，使所有的人都要承受罪的结果。所有的人都是按照他犯罪的行为，因为他同意他们自身的罪恶性。

后期的卫斯理主义的亚米念派，承认人道德完全的败坏，在这种状态中，否定人对神的恩典没有合作的能力，相信亚当的罪责转嫁于他的子孙。可是，卫斯理和他的继承人不知为何，没有说明亚当的罪责是如何转嫁给他的子孙。

亚米念派不晓得原罪的转嫁，或者认为未曾确认的罪观是非圣经、或反圣经的；或认为人性的腐败，只是部分的，而不是全人的；认为人在道德生活的开始，倾向自己罪恶的天生意识，是圣经以外的思想。可是，认为承袭的道德善恶不包含罪责的观念是违背圣经的。

3) 新学派的邪恶无法定罪说。 按新学派（The New School）的理论认为，人怀着天生的罪之倾向出生，因此，他对道德的选择总会有所误差。所以，这种倾向不能称为罪，因为罪总是由意识的故意违反律法所构成。

这种理论是因为从（19 世纪）爱德华滋（Edwards）与贝拉米（Bellamy）为代表的旧清教徒人论解说的引退，被称谓新学派。新学派的理论是由霍普金斯（Hopkins）、爱门斯（Emmons）、德怀特（Dwight）、泰勒（Taylor）芬尼（Finney）等，努力联结起来的一般体系。这在今天新学派的长老教会和会众教会中，大都持有这种思想。

这种理论认为，世人带着肉体、道德的罪之倾向出生，成长到道德意识期，现实中就会犯罪。因为这种本性的邪恶性，总是引向罪恶，所以被称为罪恶的。但邪恶性的本身，却不是罪恶。因为，这不是明知故犯地违背律法，所以就不能说是罪。

神对人们只转嫁了他们自身犯罪的行动，却未将亚当的罪转嫁给他们。原始的正恶性，以及肉体的死亡，都不是附加的刑罚，只是神对亚当的犯罪，表示自己的不悦，作出的命定结果。神直接创造各人的灵魂，使他降

服于这种苦恶。罗 5: 12, “于是死就临到众人, 因为众人都犯了罪”的意思, 认为“这是所有的人在现实中, 或因自身的犯罪, 属灵的死亡就临到所有的人。”

新学派无法认定罪的邪恶, 认为这是违背圣经。罪是单纯的行为, 在各种境遇中, 藉着个人行为结果的性向所构成, 认为罪行倾向状态的本身不是罪, 因为倾向罪的邪恶行为, 是从神的创造而来, 是各人本性的一部分, 这与圣经严密的罪观有所违背, 将罪的范围和凶恶性缩小; 认为亚当的罪无法转嫁给他的子孙, 而将罗 5: 12 的话, 看成是在教导本罪和属灵的死亡, 这是无视于圣经明确教导的歪理。

4) 危机神学的转嫁否定说。 危机神学虽然强调人类中罪的共同责任性 (solidarity), 但却不晓得始祖罪的转嫁。此神学否定罪是乐园中, 由始祖犯罪而起源, 认为不能成为转嫁的论据。按巴特认为, 堕落是属于先史、或超历史的, 罪临到亚当的舞台时, 已经成为过去的事。堕落的故事, 只是传说 (saga) 而已。在亚当与神的交通中, 可能有无罪的生活, 显现出成为基督的预表。布仁纳说, “在亚当里, 众人都犯了罪, —— 那是圣经的陈述。可是, 为什么? 圣经却没有将它告诉我们。原罪的教理, 只是从圣经中念出来的。” (“Man in Revolt”, p.142)

危机神学将圣经堕落的陈述看成传说, 否定原罪的教理, 采取与自由派神学同样的步伐。将始祖的堕落说成非历史的虚报, 原罪的观念看成没有凭据的谎言。在这种园地里, 更没有始祖与人类的罪, 有某种关系联想的余地。

4、理由的说明

有理由说明始祖的罪转嫁给他子孙的理论。这个理论是以始祖与子孙之间存在的联合为基础。因此, 我们先要考察联合的本身, 然后再比较和检讨这个理论, 来分别正误。

包含的联合

连带责任 (Solidarity) 的原则, 深植于圣经中, 这是以各种方式预示出来的。在神的统治中, 有家族、国家、教会等制度, 它们明确地以连带的、或团体的 (corporate) 关系在运行。这是说神与人的关系, 以及人与人之间的关系, 不是单方和个人的。神藉着这些团体的关系与人交往, 人必须要将这些团体的关系和责任计算在内。神将连带性的原则应用在恩典的领域中, 藉着救赎来成全他的旨意。再者、在苦恶的领域里, 从启示和观察的事实, 可以知道神对另一些人, 说“恨我的, 我必追讨他的罪, 自父及子, 直到三四代。” (出 20: 5)

圣经的启示和人生经验的事实, 凸显在连带原则的人种连带性 (racial

solidarity) 中。在这种境遇中，看到原型的 (prototypal) 连带性。圣经要我们注意，人种的连带性是多样论据中，唯一可能的构想。保罗对这种事实，提出了鲜明的证据，“在亚当里众人都死了”（林前 15：22）。而且，以同一连带关系的思想背景，说“首先的人亚当成了有灵的活人（“灵”或作“血气”）；”末后的亚当成了叫人活的灵。”（林前 15：45）我们如果能够正确认识人种连带性的事实，继而正确地认识亚当与他子孙的连带关系，这对接受亚当的犯罪，构成所有人的罪之提案，不会等闲视之。

人种连带性的基础是亚当和他子孙之间存在的联合。因此，我们也会遇到这个联合含有某种性质的问题。这个联合乍看起来，只是单纯生物学的族谱，亚当是所有人类的“自然之根”，似乎作出了充分的解答。如同麦基洗德遇见亚伯拉罕的时候，利未已经在他先祖亚伯拉罕的身中（来 7：9、10），同样地，亚当犯罪的时候，全人类也都在他的身中。可是，释经学者与神学者们，不会只满足于人类与亚当单纯连带性的血统说明，提出人类因着亚当之罪连累的正当地理由，不如比较他们族谱的关系，更能促进断定其它的某种关系。值得深思熟虑的两种见解，提示了这种关系。第一、人的性质，无论是“数”和“种”的方面，都与亚当为“一”；第二、亚当被任命为人类的元首和代表。在此之外，因为亚当腐败的性质遗传给全人类，而人类应负的罪责是间接的转嫁。

实在论的理论

1) 陈述。说明亚当之罪的罪责和污染转嫁给他子孙的理由，最古老的方法是实在论，这又被称谓亚当自然元首论。这种理论的中心特性，在特士良（220 年去世）、希拉里（350 年）、安波罗修（374 年）等著作中显现出来，由奥古斯丁作出最初的详说。因此，这个理论常被称谓奥古斯丁主义的罪观。经院神学者，一般跟随奥古斯丁指示的路线思想，与其认为亚当的罪责被遗传，但却着重在污染的遗传上。再者，实在论相传是由慈运理（Zwingli）等改革者们所主张，在美国的薛德（Shedd）和白阿得（Baird）是这个理论的主要辩护者。

按这种理论，人的性质是未经个体化的统一体，在亚当里整体地存在。亚当在犯罪时，不但是他自己的犯罪，而是他里面统一体的共同性质的犯罪。每个来到世上的人性，都是“个体部分”的统一体，因着统一体的犯罪，就要负起罪责和承担所要受的刑罚。人的性质不但是种族的，更是数字上的统一体，亚当人性中所拥有的性质，在他里面藉他自身自发的背道行为，自我败坏。这种普遍的人生性质，在亚当里既然败坏又被定罪，结果在亚当里，从开始就个人化，成为败坏而被定罪。这是所有的人性在开始个人化以前，意味着在亚当里已经犯罪。因此，亚当的罪直接传给我们，不是在我们之外，而是我们犯了罪。

斯特朗（Strong）以实在论为奥古斯丁理论的前提说，“这是主张亚当

犯罪时，全人类在他里面，以他为代表，不是个体，而是 神以存在的种子（*seminally*）有机统一体的效能，将亚当的罪直接转嫁给他所有的子孙。那时，人类全部的生命都在亚当里，人种只有在他里面，才能成为存有。其本体虽未个体化，势力尚未分配，但在亚当里构成了统一体，成为分离之人的能力。亚当的意志，也代表了人类的意志。在亚当的自由行动中，人类的意志违背了 神的旨意，人的本性已经败坏，……。因此，亚当的罪直接传给我们，不是在我们之外，而是我们犯了罪。我们和其他所有的人，作为一个道德人，或道德的总全，已经在他里面，因其犯罪的结果，对 神已经不是爱慕，而是倾向于罪恶的性质。”（A.H.Strong,op.cit. II ,pp.619 f.）“亚当曾经一时为人种，因着他的堕落，人种也堕落了。薛德说，‘我们都在基本无形的实体里，就是在亚当里……。’”（Ibid,p.621）

从实在论的立场，看罗马书 5：12，“死又是从罪来的；于是死就临到众人”的意思，是“所有的人，在他们的元首亚当里都犯了罪，这使肉体的、属灵的、永远的死亡，临到所有的人。”再者，这个理论，相当说明了这节：“罪是从一人入了世界”，“于是死就临到众人”，这个事件中的两种局面。

2) 合理的要素. 这种实在论，或称自然元首论，不可否认拥有某种程度的合理要素。这种理论使亚当与子孙之间的联合，将前者作为后者“自然之根”的事实为基础，并不忽视反对方的代表论的要件。自然元首位格合理性，在上文连带性的原理说明时，已经举论过，下文将以其它的角度再来细究。

(1) 祖先与子孙间的自然关系. 神对人一般、或特殊的措施中，非常重视祖先和子孙之间的自然关系， 神在挪亚、亚伯拉罕和大卫之约中，包含了父母和子女之间繁衍与繁殖的自然关系。在犹太教会和基督教会的教会制度中，同样将婴儿的权利，按着其父母的身份来作选定。这当然是藉着恩典之约的选定，乃是依其一般的继代和教育的关系为假定。

(2) 依存历史的状态. 所有人的状态和性格，除了超自然的干涉以外，都是按着历史的状态来决定。基督徒科学家休·米勒（Hugh Miller,“*Testimony of the Rocks*”）说，“流失的先祖文明与外界宣教性质的干涉断绝时，自然就会成为流失的种族之先祖，这是众所周知的事实，而父母的罪恶也能带给子孙的惩罚。”“父母可以放纵自己的自由意志，但却影响到子孙的命运。这是造物主命定的束缚，任何人都无法例外。”

但是，这种类推的事理考察，虽有助于一般原理的先祖善恶，招致子孙祸福的确证。但作为建立亚当最初的犯罪，成为转嫁于全人类的原罪教理，却显为不足。

3) 不当地诉求于过去的权威. 实在论者为了支援在亚当里，人种与数的合一性，诉求于过去的神学权威，却是不妥。约翰·莫利教授明确而敏锐地指出这种不当的诉求。（John Murray,“*The Imputation of Adam’s Sin*”,1959,Chapter Two）

斯特朗（Strong）认为，“加尔文从根本上，就是奥古斯丁的实在论”，表现在《基督教要义》2卷、1—3章中。可是，加尔文将亚当和他子孙间的联合关系，没有用实在论来思考。

[注] 加尔文果然说过，亚当的所有子孙，因着一人的过犯（culpa）而成为罪人。他说过：他的罪成了众人共犯的罪（Inst, II,1,5）；所有的人在亚当里都死了，他的罪被败坏（ruin）沾染。因此，亚当犯罪，不但自取悲苦与灭亡，而且促使我们的天性同遭灭亡。因为没有过犯的地方，就不被定罪（Inst, II,1,6）。亚当将他自己承受的灾难，同样地传给他所有的子孙。我们将这种表现，作出最广泛的解释，纵然把亚当的罪，看成所有人的共犯之罪，也不能将加尔文所说，亚当与他子孙之间存在的联合，看为表现实在论的思考证据。

实在论者又把奥古斯丁看成实在论的辩护者，向其权威诉求。可是，实在论者引用奥古斯丁有关这个主题的陈述，并非真正支持他们的立场。

[注] 奥古斯丁说，“因为所有的人，都在一人之内。因此，所有的人都犯了罪。”（“De Peccatorum Meritis et Remissione”，I, X,11）他又说，大体上，我们都在犯罪以前，藉着那个生他的妇人，落入罪中。因着那一个人，我们都在那个人里面。虽然没有将我们个人生活特殊的形式分配给我们，但在种子的性质上，藉着繁衍已经传给我们。这是因罪受伤，由死亡的绳索束缚，被公义的定罪。因为人不能以其他的状态出生。（“De Civitate Dei”，X III, X IV）奥古斯丁的这种立场，似乎是在支持实在论的解释。可是，察看这些引用的文理，就会发现奥古斯丁主要的重点，如同加尔文，因着亚当的犯罪，使所有的人都定罪；否认罪乃是模范最初的人，遗传给后人，证明这是藉着繁衍得以知道。

4) 异议。 这种实在论的理论、或自然的元首论，面对各样强硬的反对。

(1) 欠缺圣经的证明。 很难找出被称谓种数为一的人生性质的“基本实体”在亚当里的圣经证明。他作为人类的始祖，最初领受了赋予的人生性质，藉着自然的繁衍遗传给他的子孙。这是实在论者与代表论者，同样以圣经作为支持的依据。可是，实在论者追加的假定，不能找到圣经的支持。

(2) 在称义类推上失败。 罗 5: 12-19 节中设置的类推，给实在论者提出很大的异议。按着这里经文确定的类推，一位亚当，与一位基督是对句（17），犯罪被定罪，与义被称义是对句（18），一人的悖逆，与一人的顺从是对句（19）。因此，若按实在论者的断定，人生性质的统一体有一个集中；另一方面，就要有一个在耶稣基督的统一体的集中，如果这是事实的话，那么，称义的人就要成为在基督里的统一体之存在。他们里面的个体化，就要得到称义的人生性质，这是模仿基督之义的称义，却不是藉着转嫁基督之义的称义。重言之，这不是圣经意义中的称义，这里的经文并不能教导那种

称义。因此，实在论者承认，基督与称义的人之间的联合，没有实在论的联合。所以，对句中亚当与他的子孙，在逻辑上，理当看成没有实在论的联合。

(3) 违背人格的意识。 这种理论违背意识的证言，不能充足守护人格的权利。每个人的人格都是独立存在的，自我意识会比海洋中的波浪更加汹涌澎湃。查尔士·贺智对有关实在论的见解说，“很多人断言，亚当的行动，意味着我们的行动；认为亚当里存在的行动，都是我们同一的数之实体与同一的理性和意志。因此，我们是真正、或正确的在他背道行动中的动作者。”

(op.cit.,p.216) 所以，亚当的罪转嫁给人类的任何理论，都不能维持个人截然不同的数之同一性，因为它排除了原罪与赎罪之间的类推。在赎罪中，我们如果与基督的实体 (substantively) 同一，那将会混淆从他而来的数之区别，如同泛神论和代表的原理，藉着其它的某种原理，将我们与亚当同一视之，这是对原罪与赎罪类推的破坏。

(4) 引导于唯物论。 提示人的灵魂在亚当里，成为一般属灵实体的个体化，这将会灵魂的实体，就是物质的性质，无可避免地引入某种唯物论中。这种理论在有关灵魂的起源讨论中，将会遇到类似灵魂遗传论的哲学上的难题，主张灵魂分担了人生的性质。这种结果会将灵魂看作物质，自然会指向唯物论。

(5) 为何只负最初犯罪的责任。 这种理论无法解释说明，为何亚当的子孙只负亚当最初的犯罪，而对其后的犯罪，以及其后的众祖先的犯罪，无须负责。作为人性统一体的犯罪，在亚当里也会无数次地反复，在其后的祖先里也会那样。为何只有亚当最初的犯罪，成为子孙的犯罪呢？自然的元首论，无法答辩这个问题。

(6) 为何基督不负亚当的罪责呢？ 这个理论无法答辩，基督在亚当的现实中，也参与了犯罪的同一人性，却不承受他罪责的重大问题。这在灵魂的讨论中，同样会遇到类似遗传论的难题。如果人性的统一体，在亚当里犯了罪，那么基督也在那个堕落的统一体中，采取了个体化的人性，就很难主张他的无罪性，实在论者如何解决这个难题呢？

立约论的理论

1) 陈述。 立约论的教理、或代表论，认为亚当与他子孙拥有双重关系的含意。即，作为所有人的元首，以及立约关系中，作为全人类代表的元首。这种理论，将后者的关系，从亚当罪之转嫁的重要基础来看，并不排除前者的关系。例如法兰西斯·图来提尼 (Francis Turretini) 主张，亚当之罪的转嫁基础主要是“道德的、立约的”；同时，没有将人放在同一血统起源的同一性中，而放在自然元首的计算之外。(“Institutio Theologiae Elenctical,” Locus IX. Quaesto IX. XI, XII)

(1) 天生的关系。 亚当自然地成了所有人的祖先。可是，他自身的圣洁

未被巩固，自己没有将圣洁留给他的子孙。他被 神所造，但屈从于环境，未能胜过试探的引诱。他在义务上对 神应有顺从的心志，但他的顺从却不能成为圣洁和永生赏赐的根据。另一方面，如果犯罪的话，就要承受腐败和惩罚。唯独他最初的犯罪，要计算在所有的人类罪中。

达布尼主张，按类似产出类似（like begets like）的法则，他的腐败将会过渡给他的子孙（Dabney, “Theol”p.324）。我们也承认祖先和子孙的自然关系，基于一般连带性原则的善恶与祸福的遗传。我们在上述实在论的评论中，举论到 神重视人类所有的行为，因祖先和子孙间的自然关系，按人的状态和性格藉其历史的性格作出决定。可是，考察亚当对人类自然关系转嫁的效力，认为最初的犯罪不能成为后者全数的堕落。亚当作为人类自然的元首，成为他们立约的代表，他最初的犯罪，产生远大的影响，成为影响他子孙的法理根据。

可是，代表论与自然元首论，不是没有关系，而是将其包含。不是别人，而是亚当被选为立约的元首，这是因为他作为人类自然的元首。亚当立约的元首格是依赖于自然的元首格之假定。他作为我们立约的元首之前，先是我们自然的元首；他作为我们自然的祖先，因他的行动必定影响我们命运的趋势，所以成为我们立约的代表。如此，行为之约的教理，使亚当成为人类立约的代表，并且包含了自然元首的关系。

（2）立约代表的关系。 神以他的恩典赋予亚当和他的子孙，在自然关系代表的原理中具有立约的关系。在 神的立约中，亚当不但是为了自己，也被命定为他子孙的代表。因此。亚当不但作为先祖的含义，而更是立约的代表，作为人类的元首。

行为之约将亚当作为人类的代表，将他放在限时的试验之下。人类虽然会持续在未定的状态中，面临不断地犯罪危险，但在亚当所代表的限定期间，如果能持续地坚忍，就能得到永久的圣洁和有福状态的保证。亚当如果履行了这个立约的条件，就能合宜地拥有永生的请求权，他所有的子孙也能参与这种幸福。可是，亚当如果不顺从，立约的应许就会逆转，带来全人类死亡的结果。而且，亚当的不顺从，是自己的选择；他在 神面前有罪，被宣告死亡的时候，代表并影响了他所有的子孙。 神以他公义的审判，对立约元首所犯的最初之罪的罪责，转嫁给他立约关系的所有人类。因此，他们也已败坏，从罪恶的状态中出生，在生来的腐败中，包含了罪责。罗 5：12，“于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”的意思，是“所有的人，都在代表他们立约元首的亚当里犯了罪，使肉体的、属灵的、永远的死亡临到众人。”

2）证明。 依照亚当之罪代表的原理，转嫁给他子孙教理的正当性，在前项的陈述中已经作出概括的提示。可是，在这个文脉中，要求作出比较更为具体和详细的证明。这个证明，主要说明亚当最初犯罪的转嫁理由，必定需要代表原罪的辩论所构成。

（1）自然联合的不充足。 亚当与子孙之间自然的、或种子的（seminal）联

合，毫无疑问地成为假定。如同利未在亚伯拉罕的身中，已经纳了十一奉献，而亚当的子孙在亚当里，同被看成犯罪。可是，**要求追加其它的联合**，是因亚当其它的犯罪，他的子孙也应在他身中；而单在他身中的事实，不能说明只有最初的犯罪，成为转嫁子孙的理由。从创世记 2、3 章中的对话光照下，我们必须追论有关善恶果的禁令，是由神的制定所构成。亚当的不顺从，不但是他自己，也成了连累他所有子孙的理由，结合成为某种特别的关系。这种特别的关系，看成亚当代表他子孙的关系，最为妥当。

(2) 两位亚当的类推。 林前 15: 22、45-49，保罗将神对人的安排，分成双重亚当元首格的理解。亚当成为首先的人，而基督是末后的亚当

(45-47)，“在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活。”(22) 所有死去的人，都是在亚当里死了，所有得到生命的人，都是在基督里得到生命。从这种人生历史和概括命运的哲学来看，我们必须断定在这种独特的关系中，有着神所制定的命定。而且，亚当与基督之间制定的类推是那么清晰，使亚当和人之间所维持的关系，必然以基督和人之间所维持的关系模型 (pattern) 为前提。将此事件倒过来说，基督与人之间所维持的关系，是亚当与人之间关系的模型 (参照罗 5: 14)。可是，如果我们断定亚当境遇的全部，只是单纯自然的元首格，那就不能提供基督元首格的模型。如此类推，追加亚当自然的元首格，就会强调其它的某种关系。可是，基督与人之间维持的关系，代替赎罪和守法的“使众人得生”的代表关系。因此，亚当与人之间所维持的罪之关系，可以看成是代表的关系。

(3) 转罪与赎罪之间的类推。 正如所察看的那样，没有比罗 5: 12-19 节中，对这个问题提供了更适当的证据。亚当作为将来者的预表，接下去的经文对句 (15-19)，涵盖了某种关系的类似。基督与他百姓之间的关系，成为恩典准备中的前后代替的代表关系。类推也在强调亚当和他子孙之间，罪之关系的代表。即，亚当罪的转嫁与基督赎罪之间的代表原理有着类似。基督作为我们的代表，将我们所要受的刑罚，在十字架上代为承担。因此，他的死，成为我们的死。正如亚当的犯罪，代表了我的犯罪，成了伊甸园中有罪的罪人。我虽然不在那里，但代表我的人在那里，按代表的原理，成为我所作的。

(4) 代表原理的广泛通行。 只有在亚当里的种的统一说法，才是亚当之罪转嫁子孙正当基础的辩论，认为代表元首的罪转嫁子孙，是会打破公义的秩序 (Williamy T. Shedd, “Dogmatic Theology”, 1889, II, p.36)，这是没有充分斟酌包含连带的、或团体的关系。实在论者承认，只有亚当与他的子孙之间，才适合种的统一假定。而且，实在论者必须要承认，亚当里预示的连带关系的种的统一，在其它没有临在的制度中也是存在的。再者，我们如果分析连带关系所附带的责任，按照圣经的名词来鉴定，就会发现团体代表的行动效力，使道德的责任归给团体的成员 (Shedd, Ibid, p.39)。

事实上，代表原理广泛通行于人生的各个领域。代表行动在所有合法体

系中的秩序，被肯定为社会的事实。政府与其他国家缔结条约，或宣布战争时，政府作为那个条约、或宣布的代表机构。即使我没有参与缔结的条约，或处于宣布战争的现场，但我要履行缔结的条约或义务，参与在那个实现的结果。如此，亚当的犯罪，代表了所有人类的行动，其附带的罪责和污染就成为我个人的。所以，如果否定犯罪的转嫁，就是拒绝连带责任的原理在其它境遇中的运行方式。强调只有自愿接受这种责任，才能转嫁成为代理的犯罪，这是不正确的。（Cf.Shedd,Ibid, p.57）。

团体的关系，是藉着神的制定而存在；团体的责任，是负责的那些人，自愿承受应许，尽到应有的责任。这种独特和普遍的应用，基于亚当的代表原理并不困难。因为，大体上，在比较限制的团体关系中，持续这种预示的原理，扩展到全人类。

3) 与实在论的关系。关于亚当的罪之转嫁，在上文中已经数次言明，实在论的理论和立约论的理论，共同持有自然元首格的理论。但是，以自然元首格的理论，不能充分说明亚当最初的犯罪，成为转嫁给子孙的理由，而追加了两方各自理论的实在论和代表论。可是，存在于亚当里的实在论所假定的种与数的合一人性，其基本实体却得不到圣经的证明；而上文已作过陈述，过去神学权威的根据也很薄弱，并且反复得到的证明是亚当最初的犯罪，成为转嫁原因的联合（亚当和他子孙），这与基督与他百姓之间存在的联合，同样成为代表的联合。所以，两个理论在自然元首的理论中，共同追加的理论是不同的。

实在论者对这种事实没有作出明确的分别，认为自然元首格的理论，似乎是他们独具的观点；代表论者将这个理论的关系，说成在分别之外。而且，他们将过去的权威者，错误地编在自己的阵营中。

实在论的理论家特朗说，“17世纪中的加尔文主义，多数是立约论的同时，又是奥古斯丁主义（实在论），欧文和韦斯敏斯德信条如此。图来尼提将亚当的自然关系，从立约的关系中几乎消失。”美国的“新学派神学抛弃了亚当罪的转嫁，可是，普林斯顿学派和加尔文主义，反而确立了立约论的理论，以图来尼提的著作，作为教科书与新英格兰的见解对战。”

（A.H.Strong,op.cit.,p.613）这是立约论批评家的陈述，富有价值地向我们暗示，立约论的自然关系观念没有被抛弃。韦斯敏斯德信条6章3节，“始祖既为全人类的根源，此罪的孽就归给他们的后裔，并且在罪中之死与败坏的天性，就遗传给他们所生出的子孙。”

这毫无疑问的是自然元首格关系中的音调。这里“全人类的根源”之表现，按A·A·贺智教授的解释说，这个用语也能适用于立约论的见解（参照下文注解）。而且，同信条的7章2节，“神与人所立的初约乃是行为（工作）之约，以完全的和个人的顺服为条件，神在此约中将生命应许给亚当；并在他里面应许给他的后裔。”这里听到的纯粹是立约论的音调。大要理问

答（22）与小要理问答（16），也是明确地公布了立约论。

[注] A·A·贺智说，实在论哲学盛行之后，神学作家们，将我们与亚当在道德上合一，成为“我们在他的身中”，或以“他是我们的根源”，“我们在他里面犯了罪”的解释语句来说明时，不需要将代表的观念，或立约责任的有关说法，全然排除在外来理解。这个用语在实在论和立约论中，无论哪一个理论，或将两个理论联合起来，成为一个理论来应用时，都会很好地适应。（A.A. Hodge,“*Outlines of Theology*,”p.263）

4) 异议。实在论者的一方，对行为之约的教理，提出几点异议。

(1) **认为圣经的基础不确实。**认为何西阿书 6: 7 节的经文，是个非常不确实的隐喻，而行为之约的圣经基础，却以这里为转嫁论的基础。可是，寻求“却如亚当背约”的正当含义，不得不看成他在乐园犯罪堕落，违背了所立的约。

(2) **认为与罗 5: 12 有冲突。**指摘立约论将亚当最初犯罪的结果，是 神将亚当的子孙看为罪人的主张，认为这与罗 5: 12, “众人都犯了罪”的话，有所冲突。可是，亚当作为人类的代表，藉着“众人都犯了罪”的这种描写，可以成为非常适当的表现。

(3) **认为与 神的公义有冲突。**认为这是对未曾参与立约的亚当，追究其违约的责任，继而把没有实际犯罪的子孙也看成罪人。其次，为了使他们成为罪人，就把他们的灵魂直接造成腐败的性质，这是与 神的公义有所冲突。

可是，旧约报导 神与人的立约，都是以他的主权来要求人顺从，藉着代表的原理，即便不是他的亲自行为，也要负起应有的责任，这在行为之约中得到清楚的解说。再者，不能将 神给我们直接创造的灵魂，看成是腐败的性质，因为这是创造的纯洁灵魂与肉体的接触而成为腐败。如此，对上述最后的指摘，作出相当的镇定。

薛德主张说，“亚当最初的犯罪，成了他子孙的犯罪。因为，他作为代替他们的代表犯了罪；这个转嫁，成了主权所断定的转嫁行为，但却不能作为内在的道德和具有公义的审判行为。”（William G.T.Sheed,op.cit., II ,p.36）

可是，随着种数为一的“基本无形实体”之人性想法，就能缓和这些难题吗？真正的难题，是人类个体的成员，以个人或自身的，或对未曾自愿参与的犯罪，如何来承担罪责。实在论者将人性的罪，看成亚当里统一体的存在，只是认定人类个体的自己没有参与。人性普遍（generic humanity）的罪，从子孙成员个人的罪中远离，如同代表元首的罪一样，因为个人尚没有子孙。换言之，如同人性普遍的罪与人类成员的罪之间，想要作出连锁的确证，这与代表元首亚当的罪与人类成员的罪之间，同样很难作出连锁的确证。

间接转嫁论

1) 陈述。如果亚当和他的子孙之间存在的联合，与基督和他百姓之间存在

的类似，可称为代表的联合。其后发生的问题，乃是亚当的罪在他子孙的身上该如何计算，即，转嫁的性质如何发生。再者，转嫁性质的说明，可以揭示其理由，这可从上述的两个理论，放在一起的讨论来理解。

亚当罪的转嫁，最初主张间接说法的主唱者，是法国扫模（Saumur）改革宗神学教授普莱塞俄斯（Josua Placaeus=Josue de la Place,1606-1655），传闻他教导原罪，是由亚当引出来的败坏所构成，没有包含亚当最初的罪责之转嫁。1644年12月26日至1645年1月26日，法国恰连顿（Charenton）改革宗第28回大会，将这种说法定罪。“大会定罪前述原罪性质的说法，竟然将最初堕落的犯罪除外，认为只有腐败遗传给亚当的子孙。”（*Synodicon in Gallia Reformata:or,The Acts,Decisions, Decress,and Canons of those Famous National Councils of the Reformed Churches in France,ed.John Quick,London,1692,Vol. II,p.473*）。普莱塞俄斯对大会的教令答辩说，他没有否认亚当最初的罪转嫁给他的子孙。他的主张是，亚当最初的罪之转嫁是间接的（mediate），而不是直接的（immediate）。他强调直接先行的转嫁与间接结果的转嫁之区别。前者是直接产生，虽不是藉着遗传的腐败为媒介，而后者却是间接产生，受到腐败为媒介。前者的境遇，亚当最初犯罪的转嫁，比腐败在先，被看成原因；而後者的境遇，将最初犯罪的转嫁，看成随之而来的结果。普莱塞俄斯（Placaeu）弃置了直接的转嫁，主张间接的转嫁。一言以蔽之，他的立场是，亚当最初的犯罪转嫁给他的子孙，乃是藉着承袭的腐败性成为媒介。

大会教令公布结果引起的辩论中，普莱塞俄斯受到凯里索里乌斯（Garissolius）、安得烈·里维特斯（Andrew Rivetus）、撒母尔·马来修斯（Samuel Maresius）的反驳。17世纪的海德格（Heidegger）和图来提尼（Turretini）等神学者，他们以辩证的才华来反对间接转嫁论的教理。在信条的作成中，最有意义的事实是“瑞士协和信条”（1875），明确宣告赞成直接转嫁的教理。（“Formula Concensus Helvetica”,Canones X, XI, XII）

间接转嫁论在其后的世纪中也得到拥护，欧洲大陆中的维特凌加（Campegius Vitringa）、维内马（Herman Venema）、斯泰费尔（J.F.Stapfer）等，通常被列在间接转嫁论的解说者中。18世纪的美国，间接转嫁论被某些新英格兰神学者采用，在19世纪中，成为长老会新学派的神学教理之一。

作为后者代表的H·B·史密斯（H.B.Smith），大力反对直接转嫁，向着间接转嫁的事实，作出比较更为公正的陈述（Henry B. Smith,op.cit.,pp.304-308,314ff）。新英格兰神学，发展间接转嫁思想的有力代表，有霍普金斯、爱门斯、德怀特、泰勒（Samuel Hopkins,Nathanael Emmons,Timothy Dwight,Nathanael W.Taylor）等人，虽然查尔士·贺智（Charles Hodge）和威廉·克宁翰（William Cunningham）提到约拿单·爱德华兹（Jonathan Edwards）也是间接转嫁论者，但华腓德解明并不如此。约翰·莫利（John Murray）以详细的论证来支持华腓德的解明。而且，指出新英格兰神学的间接转嫁论，与

17 世纪中的普莱塞俄斯所说的有所不同，他说，“这种差异是根本性的，使新英格兰神学的间接转嫁教理，不能接纳赋予的正当特性。”（John Murray, op.cit.,pp.53-64）

这种理论强调亚当的罪责，不是直接，而是间接地转嫁给他的子孙。即，考察亚当的子孙藉着自然繁衍的过程，引出他们内在的腐败；他们与他共同参与其内在的腐败，使他们拥有了背叛 神的罪责。他们在亚当里，不是因为 有罪，所以带着腐败性出生，而是因为他们带着腐败性出生，所以被看成 有罪。不是因着他们的状态，作为他们法理的身份，而是以他们法理的身份，作为他们身份的基础。罗 5：12，“于是死就临到众人，因为众人都犯了罪”的意思，意味着“肉体的、属灵的、永远的死亡临到了众人，是因为所有的人都带着败坏的性质，所以就犯了罪。”

2) 异议。 这种理论，不但被 1645 年、在法国恰连顿（Charenton）改革宗教会的全国大会定罪，也被路德宗和改革宗等所有正统神学者的排斥。这种理论被排斥的理由，有以下几点：

(1) 藉着自身的结果，不能成为媒介。 事物藉着本身的结果，不能成为媒介。父亲浪费钱财，将债务遗留给儿子，那个债务是父亲浪费的结果，不能成为儿子负起父亲浪费的理由。同样地，亚当的子孙带着天生的腐败出生，已经是亚当犯罪的结果。即，那不能作为他们承担亚当罪责的理由来考察。

(2) 不能提供客观的根据。 这种理论没有客观的根据，提供亚当的罪责和败坏，如何转移给他的子孙。可是，这个转移如果没有某种法理的根据，就无法说明转嫁的理由。

(3) 自然繁衍说含有的矛盾。 如果藉着繁衍的过程，使亚当的罪转移给他的子孙。那么，其他先祖的罪，为什么不转移给子孙呢？如果要使这个理论没有矛盾，当然要教导所有先人的共同腐败，都是藉着繁衍转移的。而所有人的罪，都要间接的传给后代的人。

(4) 可能不需要间接的转嫁。 如果能够想出说明，临到亚当子孙天生腐败的法理根据，可能就不需要间接的转嫁了。

(5) 与圣经的冲突。 这种理论，将人败坏和定罪的起源，联系于我们的先祖，却将普遍的死亡，归于所有人类在亚当里犯罪的刑罚，这与所提示的经文有所冲突。（罗 5：16、18）

(6) 这与因信称义不调和。

这种理论按类推的论法，将使因信称义的教理陷入危险。“我们如果是因为亚当，按其自然的法则，引出腐败的性质，结果成为参与亚当犯罪的受刑人。那么，我们也只有在基督里面，根据引出神圣恩典的法则称义。如此，我们将会拥有主观称义的教理。称义是宗教改革的重要教理，是 神百姓平安和信赖的伟大根据。为了我们的义，不是在我们里面，而是在我们外面——基督的义……，成为我们在 神面前称义的根据。”（Charles Hodge,op.cit.,

II ,p.213) 唯一与间接转嫁论有所调和的赎罪论, 就是苏西奴的模范说, 其理论非常错误, 以非圣经的方式, 否定基督代替我们的罪责受罚。认为他只是给我们作了模范, 劝导我们过道德的生活。模范说中没有真正的赎罪, 如同在间接转嫁论中, 没有真正的转嫁。

直接转嫁

上文说明实在论和立约论的转嫁理由, 理应以直接的转嫁为假定来进行。而且, 对于转向的间接转嫁论的异议, 结果指向直接转嫁论的真理性。因此, 这是重要的论题, 在次序上, 当然要在独立的题目下, 展开具体的证明。

罗 5: 12-19 节中, 提到亚当一次的犯罪, 众人都犯了罪的话, 其它的经文, 是否指出那罪是直接的转嫁呢? 始祖最初的犯罪, 直接转嫁给他的子孙, 可以得到圣经确实的证明吗? 下面的几点考察, 可以作为这个问题的最终答辩。

1) 亚当的罪和众人之死的连接. 罗 5: 12、15、17 节, 提供了这个推论的基础。12 节的上半节, 提到亚当犯了罪, 所以要死; 在罪与死之间, 没有介入什么。下半节的“于是”, 众人都犯了罪, 所以也要死。在他们的罪与死之间, 也没有介入什么。如同亚当的罪与死直接连接, 子孙的罪与死, 也是直接连接。15 节中“因一人的过犯, 众人都死了”, 这里亚当的犯罪和子孙的死, 两者之间没有任何的介入。17 节中“因一人的过犯, 死就因这一人作了王”, 明显地指出, 亚当的犯罪和子孙的死是直接的连接。两者之间, 毫无余地容许遗传败坏的介入。

2) 亚当和众人的定罪, 是直接连接的. 这是藉着罗 5: 16、18 节显示出来。16 节提到, “审判是由一人而定罪”, 18 节说, “因一次的过犯, 众人都被定罪”。

这是说, 因亚当一次的犯罪, 众人都被定罪的根据, 清楚地在两者之间, 不容许其它要因的介入。“一次的犯罪”, 不容许定罪的根据, 介入了子孙承袭的败坏。因为“一次的犯罪”, 只是亚当最初的犯罪。

3) 亚当和众人的罪, 是直接连接的. 这是藉着罗 5: 12、19 节中显示出来。12 节中, 保罗说, “众人都犯了罪”, 这是亚当一人的犯罪、另一种局面的看法。这种亚当之罪双重局面的说明, 乃是亚当和他子孙之间存在的连带性。有关我们现在的问题, 只要认定连带性, 就无需媒介遗传的败坏。遗传的败坏从连带性而来, 随着连带性形成了过程。而且 19 节的论证焦点, 作出更加明确的指摘。“因一人的悖逆, 众人成为罪人”的话, 指出“众人成为罪人”的原由, 逻辑上显明, 先是“因一人的悖逆”。间接转嫁论忽视了逻辑基础上遗传败坏的“众人成为罪人”的原由, 竟将过程取而代之。这节经文的话, 不容许如此代用。

4) 类推支持直接转嫁。 罗 5: 12-19 的经节, 设置的全部对句

(Parallism), 是因亚当的犯罪, 众人被定罪的方式, 而称义是藉着基督的义, 临到众人的方式。在基督之义的境遇中, 除了与基督的联合称义以外, 没有其他任何的媒介。重生和成圣, 不是以里面造成的义为媒介。基督的义转嫁给我们, 成为我们义的唯一根据是与基督的联合; 就是在基督与称义之间设定的连带性。只要肯定这个连带性, 就不会思考基督的义和信徒的义, 需要其他连接的要因。即, 那个连接是直接的。如果称义的样式如此。那么, 定罪的样式也应如此。即, 我们可以正当的期待是直接连接。

转嫁的罪

亚当的犯罪, 交错连累着他子孙的性格是什么呢? 如果在亚当里, 众人都犯了罪。那么, 在亚当的罪里, 我们又如何来定义众人的罪呢?

当我们说到亚当的罪转嫁给子孙时, 却要承认圣经的任何地方, 都没有明确说出转嫁之罪的内涵。有关转移审判的观念, 是神藉着圣经赐给罪人(利 17: 4; 诗 32: 2; 罗 4: 8; 林后 5: 19)。在我们特别关心的经文中(罗 5: 13), 清楚地发表了转嫁的观念。可是, 在所有境遇中表现的观点, 都是“算为”、“受到”、“看为”、“归于”等意思。这种观念适用于亚当和他子孙的关系上。神将亚当的罪, 算为他子孙的罪, 只是表示、看为的意思, 但却没有显明那罪的内涵是什么。从亚当转嫁给他子孙的罪之内涵是什么呢? 问题的正确答案是, 罪责和败坏两者都包含在转嫁之罪中。可是, 主张那罪只包含了罪责的见解, 需要作严密检讨。19 世纪中, 坚决辩护直接转嫁教理的查尔士·贺智, 强调亚当转嫁给子孙的罪, 只是由单纯满足公义的义务所构成。他说, “转嫁就是算为, 或某人预定在计划之内,在圣经的神学用语中, 罪的转嫁就是罪的罪责之转嫁。而且, 罪责意味的不是犯罪的行为, 或道德的亏欠(ill-desert), 更不是道德的污染, 唯独是满足法庭的义务。”(Charles Hodge, op.cit., II, p.194) 他认为亚当转嫁给子孙的罪, 只是构成了满足公义的义务。

贺智在他解释转嫁内涵的辩论中, 诉求于改革宗的其他人物。例如, 他引用约翰·欧文的话, 明确地说, “某些人认为罪的转嫁意图, 只是公义地得到对罪的刑罚而已。”(John Owen, “The Doctrine of justification by Faith, Works”, ed, Goold, Edinburgh, 1862, Vol, V, P. 324) 可是, 在其引用的同一文脉的文中, 欧文又说, “可是, 人们没有犯罪的时候, 也要受到刑罚以外的死亡, 这是公开的矛盾。即使神以他的主权, 可以赋予被造物死亡, 但无罪的被造物, 不可能承受死亡的罪责。因为, 负起死亡的罪责, 意味着他已犯了罪。”(“Works”, ed, Goold, V, P.325) 这里值得关注的思想是, 如果没有罪, 就没有接受刑罚的根据。这意味着如果没有先行的罪, 就不能接受刑罚的义务。

如同查尔士·贺智所说，主张只有亚当最初犯罪的罪责，转嫁给了他的子孙，这使感到奇怪的人觉得矛盾。他在展开前述主张的篇幅中，论证了几点亚当罪责的转嫁后，指出“人们丧失了原义，在他们的存在中，开始了属灵的和现世的死亡，这是亚当犯罪的最后刑罚。”这岂不意味着道德的污染，从亚当转嫁给他的子孙表现。（Charles Hodge,op.cit.,p.196）

再者，他在其它的段落中，讨论有关原罪性质的开头，列举了我们标准信经中，宣告亚当影响子孙的后果，使之丧失了原义，并包含了我们全部性质的腐败和效果。那岂不是承认亚当的污染，转嫁给他的子孙？他在我们本来的著作中，采取的不是背道而驰的人物。（Ibid.p.227）

第3章 罪的性质

人类的始祖因为背逆 神而犯了罪，从本来所创造的地位堕落。这个事实在宗教道德界中，提出最为困难和包含广大的罪是什么的问题。罪的存在是不可否定的事实，人们在省察自己本身的性质，或观看他人的行为时，就会确信罪的苦恶，无奈地强压着自己的心灵。这不但是宗教道德的问题，也潜在于那些想要说明外在世界，所有人生性质现象的哲学领域。因此，每个时代哲学派的哲学家们，被逼着都要举论这个问题。我们在陈述有关圣经的罪观以前，简单地考察有关重要的哲学理论是需要的。有关罪性的理论，在哲学界中不胜枚举。哲学中罪（sin）的问题，多被看成苦恶（evil）的问题。

第1节 有关恶的性质之哲学理论

罪的最大问题，是在基督教神学的考察时，都要受到一定的限制。神学是以无限完全位格之 神的存在假定，预想人们的责任。罪的理论如果与这种根本的原理有所冲突就会失真。广为人知的哲学理论中，对于什么是罪的问题，无论考察那个，最重要的是先要考察答案的论据和前提。

那个论据的前提，就是 神与人的道德属性。很多哲学家和神学家们，忽略了这两种知识的源泉，为了问题的解决，呼求于理性或思索的悟性。这种方法，必会进入不合理和错误的结论。有关这个论题的非有神论、非基督教的见解，多是臆测的思索，徒劳而无功。

1、二元论的理论

这种二元论，推想永远的恶元质之存在，主张人里面的灵，代表善的元质，身体代表了恶的元质。认为人的里面，交叉拥有从光明之国来的灵魂，以及从黑暗之国来的身体。罪是一种肉体的苦恶，就是灵与肉体联合而有的污损。这是希腊哲学中流行的见解之一。这种说法扩散在近东，部分流入基督教里。在波斯教中有这种主流，而在诺斯底派、马西安派、摩尼教徒（Manichaean）中，有其余波。这种理论受到几点反对的理由：

（1）认为在永远的 神的意志以外，还有其它独立的势力。这种见解与有神论不协调，不能作为哲学上，使 神不能成为无限的存有和绝对的主权者；这使他在各处不能管辖，同时使永远的能力受到限制。

（2）这种理论使罪成为纯粹肉体的，认为这是人意志中独立作成的什么，它剥夺了伦理的性质，实际消灭了罪的观念。因为这是将罪看成一个实体，提示从物质和灵魂所构成的受造之人的性质，是不能分离的。

(3) 这又将罪描写成肉体的必然，解除了人的责任；认为人的犯罪，是因为代表恶元质的身体。所以，不能将责任归于人。

(4) 这种见解将身体看成罪的根源，乃是歪曲事实的误解。所有的人将愤怒、恶意、欺诈、复仇，都看成罪，但他们认为这是身体所致，无须留意。

2、有限论

有关罪的性质，第二种反基督教理论，乃是否定罪的存在、或看成是一种限制。作为绝对实体的是神的最高善，而绝对的恶却是空无（nothing）的事。因此，比存有是小的，比善也是小的，而且存有的否定或限制，就是恶（evil）、或是罪，这是斯宾诺莎罪观的一面。杜平根的包珥（Baur）与此罪观更加截然地叙述说，“恶是有限的。大体上，有限是消极的，是因无限的否定。每个有限都是相对的、空无的，在实存的无限加减的区别中，是以相异形式显现出来的否定。”因此，善和恶的区别，只是量的多少而已；存有是善，存有的限制是恶。

这种罪观是由泛神论的体系起因。如果神是唯一的实体、唯一的生命、唯一的动因，他就是万有的总和；万有就是他的显现，这是他存在的形式。因此，恶如果存在的话，那是善与一般的神存在的形式，只是不完全的发展、或存有的限制。按这种见解，罪是人有限存有的必然结果。罪作为不完全发展的附属事件和无知、无力的果实。因此，罪绝不是恶，而是相对性的恶，而是人类教育的要素、进步的方法和途径。文学界中的歌德、卡莱尔、爱默生是这种罪观的代表。

(1) 因为这种理论是以泛神论的宇宙观为真理，这与我们以位格的神，作为推想为宗教的性质背道而驰。而且，这是道德的与物理的混淆，将强与正作等同视之。罪是有限必然的附属事件，却在宇宙里，就是在各个灵魂中，却是存在的。

(2) 这种理论与已显明的事实相悖，举例如下：

所有的罪不是无知和无力的消极之罪，而是积极的悖逆、意识的违犯和故意的行恶等行为。有关罪的性质、知识的增进，不能供给克服罪的能力；反而，反复地意识违犯，使心地刚愎自用。拥有最大精神能力的人，不一定会成为最伟大的圣者；最大的罪人，也会拥有意志、理智和能力。

(3) 这种理论否认人的责任，将罪的责任，从受造物转移给创造主，这与良心和圣经相背。此乃否定罪的存在，只想说明它的性质。

3、缺乏论

还有以斯宾诺莎和他后继者的说法与表现为媒介，在精神和目的非常不同的是莱布尼兹（Leibnitz）理论，他也将罪说成缺乏，认为是存有的必然

限制。莱布尼兹是有神论者，在他辩神论（Theodice）中所持的目标，就是想证明罪的存在与神的完全并不矛盾，继而为神作出辩护。按莱布尼兹认为，现今的世界，已经是最好的世界，考察世界中的罪之存在，是无可避免的。这不能说是神的动因，而是不需要动因的单纯缺乏，或被看成空无（privation or negation）。莱布尼兹的论点是双重的，他认为罪是无法避免的，无需依靠神的动因。受造物必然的有限性，使我们无法避开罪。因为受造物不能绝对地完全，在知识和能力上都有限制，所以不能避开谬误和罪行。莱布尼兹的这种罪观，虽然在用语上与斯宾诺莎等的有限论相似，但在其精神和目的上却是大有不同。可是，莱布尼兹的见解，包含了几点谬误，需要我们来批评。

（1）这种理论将罪变成必然的苦恶。受造物必然是有限的，罪是无法避开有限性的结果。而且，受造物无法脱离其有限性，即，因为罪是永远的，绝无可能达到灵魂无罪的状态。

（2）无法避免使神成为罪的造成者。因为，罪即便不需要动力因，只是单纯的空无，但神却成了空无的原因和受造物有限性的造成者。

（3）这种理论撤去道德和物理之间苦恶的区别；认为罪只是临到人的、较为不幸的什么，成为描写有关真善的，无法回避的过失。因此，在此种见解的学者著作中，交替使用的名词是，善和恶、道德的和物理的。可是，善和恶、圣和罪的绝对区别，岂不启示在我们的意识和神的话语中吗？

（4）这种理论将使我们对罪的苦恶或污染感到迟钝，继而解除罪责、废止我们道德的责任；认为我们的罪，只不过是“不幸和软弱，污染和罪责感”，这算不了什么。可是，在我们的意识和神的话语中，罪所显现出来的，不是软弱，而是势力。

（5）这是所谓最有智能的人，或是最大的罪人（撒但在其中为大），违反了人类经验的理论。如果认为知识和能力的限制是罪的原因。那么，有智慧和能力的人，岂不也是最低限度的罪人吗？

4、错觉论

斯宾诺莎（Spinoza）将人的罪意识，看成是他错觉的结果。莱布尼兹与斯宾诺莎一样，将罪看成人意识的缺陷和限制。可是，对于莱布尼兹将恶的意念，看成是限制中的必然。斯宾诺莎主张，如此产生的罪之意识，只是单纯的知识不足，在每件事物上，不去思想神永远无限的本质所致。如果人有了相当的知识，在每件事物上都能以神的观点为标准。那么，就不会含有罪的概念，罪对他就会成为单纯的不存在。因此，在神的里面就没有恶的思想。如果罪是某种的实在，那么神就是那个造成者。有关善恶的普通观念，那是错误的。善恶之词的含意，不是在指积极自存的名称，那是我们在事物的比较中产生的观念。善是我们确实知道对我们有用，恶是我们确

实知道它能拦阻我们向善。恶与罪不是积极的。因为，什么都不能从反对 神的旨意中发生。因此，只要善恶在我们的观念里，都是否定的。

(1) 这种理论将罪描写成纯粹消极的什么，否定它的存在。这是对人类普遍经验罪证的可怕后果，是视而不见的谬论。

(2) 这种理论否定了恶与善的实在，废除了所有伦理的区别，将“道德的性格”和“道德的行为”概念，变成没有意义的语句。在这种理论面前，世界和人生成为没有道德的荒原。

(3) 这种理论将人的知识、经验、良心的证据等，人生的全部，缩小成错觉。因为将所有的知识都看成不妥当，俨然将人生全部的事实看成错觉。这种理论的本身，就是不可容忍的错觉。

5、必然地对立论

这种理论主张恶是善的必然条件。世界的每个事物，都是按着对立的必然法则在进行。一切的生命包含了动作和反动，天体藉着离心力和向心力的拮抗，守着它的轨道，磁性和电器有着两极的对抗，所有的化学变化，都是藉着人力和反应产生作用。没有需要克服的障碍，就不会有强力的突破；不离开困倦，就不会有安息；没有悲哀，就没有喜乐；没有死亡，就没有生命。同样地，没有恶，就不会有善，善是对恶的抵抗、或克服。生物是彼此反对的势力，藉着冲突发展成为构造。道德的世界，如果没有罪的反抗，也无法成立。罪是道德存在的必然条件。

这种罪观起源在很早以前，被广为流传，近代的布拉希开 (Blasche)、罗森克劳兹 (Rosenkranz)、舒尔曼 (Schurman)、罗伊斯 (Royce) 等人，作此主张，这种理论如同上述的缺乏论，可以作出反驳。

(1) 这种理论也认为罪在世界中是必然的，将有限的一切，看成种类的必然存在。

(2) 因此，否定了人对罪的责任，而将责任推给 神。

(3) 认为没有恶，就不会有善，恶不是被憎恶和定罪的什么。

(4) 即，恶终止于恶。这是把道德的苦恶，看成道德善的必然预想和条件，将可能和现实混淆，落在非常状态的过失中。

6、自我意识论

将罪看成对 神意识的自我意识之挣扎，是施来马赫 (Schleiermacher) 的见解。他相信人的罪意识，是对 神意识的依存。[人里面的自我意识，即持有受到世界影响的意识，他在世界里面，属于世界，在世界的动作之下。另一方面，他也有着 神的意识。那不只是单纯的 神的意识，而是 神意识的形式在我们里面。在人里面的两种意识，有时会作出肉体 and 灵的区别。]

当人的里面兴起 神的感性时，他会立刻意识到自己自卑的意识在反抗。这种反抗是从他存有的性质和他感觉的性质中而来，是一种固有的不完全，人们觉得这个就是罪和罪责。这反而没有将 神看成罪的造成者，因为人的不完全，而感到有罪是件错误的事。罪只在人的意识里，并不客观的存在。可是，这种理论使人在素质上成为恶者。人在原始的状态，虽然对 神也有自我的意识，但感觉的性质却不能充分而强力地作出绝对的管辖，认为想要达到充分强而有力 神意识的理想状态，唯有经过进步的发展才能达成。

(1) 按这种理论，罪成为绝对必要的结果，那就是在原始的状态中也无法回避。按施来马赫认为，原始状态中的 神意识的自我意识，也不是充分而有力的管辖状态。施来马赫罪观的罪恶和罪责，纯粹是主观的，将罪看成只是宗教意识的事件。当 神的意识使我们感到苦恼的时候，就有了罪的感性。罪责虽然是藉着 神的动因使我们感知，但却不是按着 神的观点和判断显示出来，而只是按着我们自己的感想而已。这种否认罪的客观性见解，不问也会知道与我们的意识和圣经的教导相背。

(2) 这种理论使 神成为罪的造成者。虽然施来马赫愿意避开这种结论，但却不能躲开这种结论。因为人反抗 神意识的自我意识素质，是从感觉的性质而来。因为 神是感觉性质的创造主，所以，必定将他看成是自我意识（罪）的造成者。

7、感觉论

这种理论，虽然举论了上文“二元的理论”，以及前面“自我意识论”的部分陈述，但在不同的标题下，却以更加广泛的内容作出详述。这种理论教导，罪的居所是起源于人的感觉性质（*Sensuous nature*），结果成为灵魂与肉体的有机体和联合。这是历代教会中，以各种不同的形式，时而盛行的理论。摩尼教徒（*Manichaeism*）教导，物质的本质是恶的，后代的罗马教会解释人被造时的构造，灵魂从属于身体，他的高等能力虽然屈服于他的低等性质，即感觉的性质，但在亚当的境遇中，这种本来的苦恶，藉着原义超自然的恩赐得以修正，使堕落而丧失的感觉性质，再次得到能力。可是，这种理论普通的形式，在本质上与罗马教会的教理相同，只是没有说到身体在灵魂上失去的原义优势。在这个理论中，以各种样式和方法，说明人不是受高等性质，而是受低等性质管辖的理由。①、或者说，因为高等的能力比较软弱；②、或者说，人素质的感觉要素，成为比精神要素更强；③、或者说，人高等的能力，在发展之前，得到的是下等感觉要素的构造。孩童肉体的偏向，强于良心和理性，认为这是低等压制高等，而其景况也是永久继续。可是，这种理论不论以任何形式，都不能明确地说明罪的真正性质和真正起源。

(1) 这种理论至少含有将物质与有关人的身体实质，看成固有的恶。因此，

这意味着包含了物质独立的存在,或创造人身体的 神,是罪责任的创始者。

(2) 罪在本质上,不是感觉性质的状态或动作。圣经中提示最恶的被造物,乃是没有身体与肉体情欲的堕落之灵。

(3) 这种理论的事实,是依据于不完全的推理。因为这种最为可憎的罪(贪婪、嫉妒、骄傲、恶意、不信),事实上,多数是与人的灵性有关,而不是与感觉的性质有关。

(4) 这种理论想要减低我们的罪恶和罪责之意识,认为所有的苦恶只是软弱成了灵性的软弱,屈服于强力的肉体势力。如果罪没有异变,而是在现世存在的状态中,藉着管辖人的法则,从他们感觉存有的素质中发生,这虽不能完全推脱罪的责任,但至少可以大大减低。

(5) 这种理论引向最不合理的结论。例如,禁欲主义能够减弱肉体的情欲,必然会弱化罪的势力;随着年老肉体情欲的衰败,罪恶就会减少。死亡成了唯一的救赎者,认为没有身体的灵(包括魔鬼)是没有罪的。

可是,按我们的经验,隐士和修道士的禁欲苦修生活,反而使他们“养成骄傲、自义、虚伪、虚假的宗教。”如果没有 神恩典的扶持,老年可能成为更凶恶的罪人。“他灵魂的属灵光景,趋向于僵化和麻木,与 神更加疏远;对他的怜悯,不知感恩;对他的震怒,没有恐惧;对他的荣耀和慈爱的显现,失去了感化。”(查尔士·贺智)再者,魔鬼虽没有身体,岂不也是凶恶的灵吗?

(6) 误解圣经。圣经提到罪在肉体(σάρξ)中时(罗 7: 18),不是指身体,而是指没有 神之灵的、人的全部存有。比较肉体 and 灵的工作,各处经文中的肉体,意味着人堕落的性质,而灵是指圣灵。(加 5: 19-21; 罗 8: 1-13) 圣经中,特别在保罗书信里的“肉体”一词,虽然多指身体、外在的仪式,或使用于将会消失的什么;但使用于道德的含义时,明确地却是指离开神的全体堕落之人性。因此,肉体的工作,不只是感觉的事,而是包含堕落生活中的所有苦恶。这些经节中,认为肉体意味着人的身体和感觉的生活,而“灵”却是指理性的主张,这是忽视圣经文脉和一般立场的误解。

8、不信赖的反神国论

有一种理论,主张罪是对 神信赖的缺乏和对 神国的反抗。施来马赫(Schleiermacher)和立敕尔(Ritschl)同样主张,罪只需从基督徒意识的立场来理解。在基督宗教的樊篱内,只有得到 神的救赎,生活受到感化的人,才会感觉对 神信赖的缺乏,意识到对最高善的 神国之反抗,才知道罪。对于罪的决定,不在乎人们向着 神律法的态度,而是在于将 神国度的目的,不能作为自己的目的感到亏欠。 神只会将他们看为无知,因此而宽恕他们。对照立敕尔的这种见解,使我们想起希腊人的“知识就是德”的格言。

(1) 这种理论远离罪是违犯 神的律法,使人在 神面前理当定罪的圣经

立场。

(2) 认为罪是无知的观念，在基督徒的经验中是扭曲的。受到罪意识在心中压抑的人，对罪的感觉却不是那样。他不但因无知而犯的罪，就是所有其它的罪（除了亵渎圣灵的罪以外），也会因蒙赦免而感恩。

9、进化论的理论

这是将罪的根源，从人的动物性中寻求的理论。

这种理论认为，罪是在渐进发展的道德意识中，由劣等性癖的反抗所构成。这种见解最初是戴念特受进化论的影响，在赫西安的讲义（Hulsean Lectures）中得以发展，这在上述的1章5节中，已举论过。虽然自然的冲动和遗传的性质形成了罪的材料，但这些成为反对的活动之前，实际上，在人类渐进发生的道德意识中，却不能成为罪。在个人和人种道德的历史发端，人从动物遗传的极端自我情欲，演出混沌的状态时，就与发展的道德感性对立而争战。可是，对于被动的低级冲动，或对高等冲动的悖逆等罪恶，在经验上是无法避免的事实。（F.R.Tennant, "The Origin and Propagation", 1908）

这种陈述，认为人无法躲避成为罪人，是因为承袭了从祖先而来的自我情欲的骚动。重言之，罪的根源在于人从动物的祖先所承袭的动物性。

在进化论的立场，讨论罪性的人，又定义说，罪是复归的典型、发展的拦阻、进化状态的偏颇、环境调和的欠缺、进步法则的违犯、进化的否定、活力冲动的抵抗等。麦大威尔（S.A. Mc Dawall）说，罪不但不能使单纯的动物情欲成为道德化，却是机能的、全自然界运行冲动中的意识反抗，是谓人类进步的意识之抵抗。

(1) 这种理论在圣经的人观与进化论的人观之间踌躇，有时会偏向这边或那边。虽然在两边中想找出调和的罪观，但两边都无法达到而告失败。

(2) 这种理论推想，人即使在道德意识发生之前，也拥有自由意志。当他站在道德理想的面前时，虽然能行使选择，但没有说明在进化过程中的自由、以及未定的意志，如何使我们得到宽恕。按他们辩称，人的动物性是罪的发生根源，人只不过是发动了固有的属性。因此，不能讨论那是堕落。他们所谓“中立的意志”，或“发展的道德意识”，虽然好像在说人的特殊状态，但比较先有的是动物性。那么，所谓堕落又是从什么地方堕落的呢？

(3) 从动物性中来寻找罪的起源，结果可以否定罪的存在，罪如果是人祖先的动物遗传，按着人性的素质，想躲也无法躲避，结果人的意志发挥不了什么，人人都要犯罪。而且，也不能反抗神的意志，因为这是创造主的神所赋予的人性在犯罪。如此，就没有理由将罪责归于人，结果也否认了罪的事实。

(4) 所谓罪的定义是违犯进化的法则，或是将人的动物性看成罪的根源，这是无法同时成立的；认为进化的产物，妨碍进化的过程，那如何成为罪呢？

再者，进化的法则不是什么人格，如何向其发出敬畏的心；而违犯时，自己又感到怎样的罪责呢？而且，罪如果只意味着不和谐的事物，或不适应的环境，只要他能修正自我与事物的不和谐，岂不就会自然解除。那么，就不会有骨头枯干、精液耗尽的人了。（诗 32：3、4）

10、心理论

20 世纪初，在美国兴起的宗教心理学，短短的几年就有了长足的发展，如今在大学中已成为主修的科系；并对过去神学论题中各个教理的评论，提出了两、三种新奇的罪观。其罪观否认罪恶和罪责的事实，倾向于消除基督教中心思想的救恩需要。

1) 有病的状态说。 弗洛伊德 (Freud) 派的精神分析 (Psycho-Analysis) 说，认为罪是一种有病的状态，将此看成生理学的问题，认为没有整顿的肉体，特别是压抑和反动的结果，表现出脑髓的不均衡。

(1) 这种罪观，只能极其微弱地报导危及人类社会的反社会罪，却掩盖了许多上流阶级的罪，不能说明。

(2) 再者，这种理论似乎不只是否认罪的事实，更是轻视罪的惨毒性，而对罪毫无恐惧，造成使人对罪不负责任。他们认为罪不比病中呻吟者的痛苦更重要，谈论罪责不过只是残忍的空谈。

2) 精神不健全说。 如同威廉·詹姆士 (William James) 在其著作《宗教经验的诸相》 (“Varieties of Religious Experience”) 中陈述，某些心理学者将“有罪感”，喊成“得病的灵魂”、或“不健全的精神”，或者看成一种病态的苦恼，这是全盘否认罪恶和罪责事实的见解。因此，把他们看成被本仁 (Bunyan) 的有罪感冲击，发出一种如同叹息和失望的宗教忧郁。如同他们报导的瓦特·惠特曼 (Walt Whitman) 那样，所谓精神健全的人物，未曾感觉到罪，看万物也都是完善完美的。如此，人藉着修养就能得到健全的精神，对事物也就产生抽象的完美，或在思想的境界里，刻意排除苦恶，至终达成乐园化，就可以不食人间烟火了。因此，藉着精神疗法 (mind-cure) 的运动和其他宗教形式的某种生活方式，成为所有人生乐园化的计划和实例。新思潮 (新时代运动: New Age Movement)、基督科学会、通灵术、念西学派 (Nancy: 法国的催眠术医师)、降灵术等都是同流，否认基督教的罪观。可是，

(1) 如同詹姆士督促我们注意的话，将人的注意转向苦恶，或以真光里的某种生活方式，在进展的范围内发出光来，能够忍受人生的忧郁，将其削弱或解除。

(2) 再者，即使人从他的忧郁症中，完全得到释放，但在健全的精神哲学解上，还是不妥当。因为精神健全论无论怎样抗拒罪恶的存在，但苦恶的存在却是事实，这便开导他们晓得人生的意义，可以看到真理的深处，成为

知识眼界唯一的开放者。詹姆士断言，理论上，似乎没有罪的存在，但确是无法否定事实。

3) 性的发作说。 某些心理学者认为，“宗教生活在某种意义上，是在发散繁殖的本能。”（Starbuck, “Psychology of Religion”, p.401）特别指出以罪意识为基础的归正与青年期有着很大的关系。按照他们的观察，归正的大多数男女在 12 岁到 25 岁之间，认为这是与那个时期生理的、心理的变动有所关联。因此，多数宗教心理学者的见解，认为“归正是青年期的一种现象”，即，认为归正与性欲的发动有着某种关系。而且，受到这种理论冲动的某些轻薄之徒，断言“精神分析已经表明，罪只是青年期感情发展的一种精神属性。”可是，因为归正的人数多在青年期，就推论为性冲动的发散，这是不当的。

(1) 青年期中不但发现其归正，还有智能的、审美的、技能和责任感，以及公明等的发动；是否可以说，这些都是性冲动的发散？

(2) 不但如此，青年期中虽受到宗教的训练，但反而是堕落、不能归正的人，也大有人在。直到今天的统计，这个时期的主日学和教会，是最多失去学生的时刻。因此，如果认为性的发展是归正的原因，那么，不得不说那更是反宗教的原因，这种理论是不能成立的。

(3) 而且，事实上，不在这种单纯规范内的归正例子也很多，对于这种例外的归正，如同近年某些心理学者所肯定的那样，认为“宗教思想中，最重要的宗教归正”位居正中。（Robert H.Thouless, “Introduction To the Psychology of Religion”, 1923, p.187）。保罗、奥古斯丁、路德、卫斯理等人，都是这种例外归正的经验者。归正多在青年期发生，因为那个时期的人，处在精神机能最为显著的变化期。可是，这些绝不能成为罪的实际和惨毒性的反证。

11、利己主义论

这是教导所有的罪，都是由利己主义所构成的见解。采取这种见解的人中，或是将利己主义看成与单纯慈善相反的想法，或是选择爱自己，比爱神更为最高的对象，或综合两种说法，作出罪的定义。第一种的说法是，对于帮助别人幸福的慈善毫不尽力，而对自己的幸福作为最高的目的，这构成了罪的本质。利己主义果然是罪，各种罪恶也都渗入了利己。可是，利己主义却不能说成罪的本质。

(1) 也有没有利害关系的罪，即不在利己主义之下的罪也很多。例如，母亲对死去儿女的过度悲伤，愚昧地结束了自己的生命。很难将此看成是利己的行为，在她的行为中，全然欠缺自我的观念。对神的敌意、刚硬、背逆、怀疑等罪，不能指摘这些只是单纯的利己主义。

(2) 按这种理论认为，所有的德性都是无私或慈善的事。可是，这却不是

事实。例如，即使某种行动的反应，满足了我们本性的要求，但却不能终止那行动的德性。公义、忠诚、谦虚、宽容、忍耐等，成为我们的修养或实践，那不在乎慈善的形式，而是由其内在的优秀德性所为，这不但在助长他人的幸福，而其本身也是高贵的。

这种理论将人自己代入 神的位置，定其义谓利己主义。断定这是所有罪的本质时，似乎比所有的理论更为优越。但将所有的理论与这种理论的第一说法比较，就会看到他们对于罪的定义，有着莫大的缺陷，这是因为离开了与 神的关系。

这种理论的第二说法，将罪的本质看成没有选择 神为最高的目的。这是进入了罪的定义之正路。热衷于这种见解的代辩人，字理俄斯·慕勒(Julius Muller)将罪定义为，“在向 神的爱中，转向于自我的追求”。托勒克(Tholuck)与其他众多的人，采纳了这种见解。可是，是否选择 神为最高的目的，或是否在 神的爱中转向的表现，不免有些莫名其妙的感觉，这需要更为明确的言辞来加以说明。

综合这种理论的两种说法，斯特朗(Strong)对于罪的定义，解释说，“如同 神将他的圣洁作为事物的中心，我们也要为此目的而活；虽然也爱惜自己，但却是在 神的恩典里，为 神而活。这种为了 神的圣洁之爱，是道德的本质。与此相反，即，以自我为最高的爱，就是罪。……罪人不顾 神和他的律法，将本能或欲望的低劣对象，作为最高的追求。这都是为了满足自己，没有什么其他的理由。”(Strong,“Systematic Theology”,in one volume,p.293)

如此，将 神的爱放在圣洁的关注中，作出明确的陈述，使罪的定义，与表现他圣洁意志的律法相联。前记斯特朗(Strong)的解释，举论了罪人果然不顾 神的律法，并以 神为中心的立场来述说罪的定义。为了凸显其明确的立场，可以除去利己主义是罪的本质之说。我们将在下文中考察圣经的罪观，达成罪的定义是向着 神律法的顺应之欠缺。

12、不当为论

哲学上通常将罪定义为苦恶的一部分，在我们一般的德育中，含有善良的观念和当为(oughtness)的感性。这种感性通常在对不应有的什么(ought not to be)，持有相对的感觉时，成为发现个人意识的论据(既知事件)，感到苦恶(evil)这个词，无论在任何人的用法中，当然不会存在。

许多哲学家将苦恶分成自然的苦恶和道德的苦恶。自然的苦恶当然不会破灭，而我们感觉的现世人格的价值却会破灭。因此，包括自然界的灾难，以及任何有限的人格，都不需负责、或受到指摘。

道德的苦恶当然不会破灭，而我们人格的价值却会破灭，当我们觉得需要负责或被指摘，只局限在我们感到破灭样式的事件或态度中。

某些人认为罪这个词，与其说是对人，不如说是限制在对抗 神的、道德过犯的苦恶，这个词盛行的用法，是将罪看成与指摘人格价值的破灭作同一视之。

对于有关什么是当有的，什么是当无的判定标准，哲学家的意见也是众说纷纭、莫衷一是。面对什么是善，什么是恶的问题，有几个思想的大学派。

可是，基督教的回答是， 神已赐给我们当为的感性，他已启示我们判定的标准，什么是善、什么是恶；什么是当为的、什么是不当的。而且，我们还有比喜悦或欲望感性非常不同的其它感性的单纯事实，只是在自然主义的基础上是无法说明的。因此，我们需要转向基督教的见解。（Buswell,“A Systematic Theology of Christian Religion”, I ,p.263）

按基督教的见解，所有人的心中共同拥有当为和不当为的感性，换言之，就是良心。良心是 神在人灵魂中的驻在代表，他对于当为和不当为的判断依据是律法，表现出 神的性质和意志的道德律。因此，罪是违背 神的形像，在造人时所赋予的良心道德律。罪是向着 神道德律法的不顺从，为要达成这种定义，详细了解有关罪的性质，我们需要进到圣经罪观的讨论。

第 2 节 圣经的罪观

思考圣经中罪的概念，首先，不得不注意的是把握它的方式。我们所讨论的罪，认为是与 神的关联中发生的事。至于对 神没有信仰的人，不可能把握住真实。作为相信 神的人，或称谓神学者，未必能够正确把握罪的概念，时而也会有人持非性格的罪观。圣经中，罪是与 神有关的事，其概念不得不藉着启示的真理来把握；罪不是以自然的、或理性的概念，而是要在启示中来把握；藉着圣灵来到基督面前，得以晓得这个概念。（路 5：8）

宗教改革时期的抗罗宗教会，未曾将罪的性质，试图作出哲学上的决定。这是宣告他们与 神的话语，以及与他们倚靠的宗教意识并不一致，而违背神的律法。这种定义得到路德宗和改革宗等所有神学家的同意。综合其中墨兰顿（Melancton）、格哈德（Gerhard）、拜尔（Biaer）、维特凌加（Vitringa）的解说，认为罪是比其它形式的苦恶，更为特种的苦恶，罪是与律法有关，没有执行法律的地方，也不能给罪定罪。如此，罪与律法的关系，不是由单纯的理性、或野心，以律法来便宜（expediency）行事，律法乃是属 神的。罪的本质是与 神的性质，或向着律法的理性受造物的不一致所构成。罪包含了罪责和道德的污染。以宗教改革时期抗罗宗神学家们的解说为基础，并集合其后神学家们的研究所得，作出如下的圣经的罪观之陈述。

1、特种的苦恶

罪的问题在哲学中多是看成苦恶的问题，现今的人们却是少谈罪，多谈苦恶。可是，苦恶的范围较大，不但包含了罪，还包括困苦和灾难，以及物质上的危害。后者是物质的苦恶，前者则是道德的苦恶，罪在道德的苦恶中是特种的。

圣经中用于指向罪的名词，多是指罪在道德上的性质。“卡他阿特”

(כִּחְאָתָּה: H 02401 罪)的意思是射不中靶的，罪是由脱离了正路所构成。阿威尔(פְּרָקָה, H 05766)和阿温(פָּרָה, H 05771) (不义和罪恶)，是对于完全(integrity)和正直(rectitude)的欠缺，指在指定的路上转离。“培夏”(עֲשָׂה) (亏欠)指叛逆，即拒绝服从正当的权威，就是积极违犯律法，破坏有关的盟约。“来夏”(עֲשָׂה, H 07563, 恶)指离开律法，转向恶和罪责。再者，“阿夏木”(עֲשָׂה, H 00816, 有罪)指罪责，“马阿尔”(כִּזְעָה, 04603, 奸诈)指不信和叛逆。这些词语的新约对应词是，“哈马提阿”(ἀμαρτία, G 00266, 罪)、“阿第基阿”(ἀδικία, G 00093, 不义)、“怕拉巴西斯”(παράβασις, G 03847, 犯法)、“怕拉普托马”(παράπτωμα, G 03900, 过失)、“阿诺迷阿”

(ἀνομία, G 00458, 不法)、“怕拉诺迷阿”(παρανομία, G 03892, 过犯)等，与前记有着相同的观念。

这些名称和圣经通常所说的罪之方式，非常明显地显出罪的伦理性。罪不是突然向人偷袭，破坏人生的一种苦恶，而是由人故意选择，走向灾难的路途。人们的软弱、过失、欠缺等，应有的责任，不是被动的，而是向神主动的反抗、积极的犯罪。神的话明确的教导，罪是以人的自由选择恶的结果。(创3: 1-6; 赛48: 8; 罗1: 18-32; 约一3: 4)

这种罪的伦理观念，成为人道德意识的明确证据。当我们扪心自问，就会立刻得到良心道德责任的证据。良心苏醒的罪人，毫不犹豫地会承认自己的责任和亏欠。“在人性中，没有比抹杀灵魂责任的良心动作，更为有所不同。这是因为宇宙里，有一个无法说明的根本实体。”(W. H.Griffith Thomas,“The Principles of Theology”,1930,p.168)

查尔士·贺智(Charles Hodge)意识到罪的伦理性，说，“每个人在他的自我意识中，因为有道德受造物的本能，或因自己也是罪人。因此，也会拥有罪的意识。当他在应有的位置上，作了不应该作的事，或没有作到应作的事时，就会感到对罪应有的责任，他知道罪不只是单纯限制的性质。在神看来，罪不再是没有性格，只是自己心意的主观状态；而是对自己尊严的损伤、或丧失，给自己权利的伤害，或是造成他人安宁的危害，并知道这一切都是不妥的。他认为罪的本身拥有特种的性格，并且知道它包含了罪责和污染。”(Charles Hodge,“Systematic Theology,” II, p.182)

2、绝对的性质

今天自由主义神学界中流行的相对主义,反抗教会教义教导对于信经真理的绝对性。美国联合长老教会 1967 年的信条起草人之一,指摘韦斯敏斯德神学者们的绝对主义,说,“信徒揭要作者们认为,他们的义务,就是对他们时代,所有人的共同信仰,发生的一切问题,给予绝对的回答。不但如此,他们对每一个问题,采取了只有一个正确的回答,而其它的答案都是错误的态度。……在他们信徒揭要中的问题,只想作黑白分明的名士,却看不到中间颜色的灰色。”(George.S.Hendry,“The Westminster Confession for Today”,pp.15,16)

可是,韦斯敏斯德的神学者,在圣经的基础上,按着圣灵的光照,在真理与虚假之间划出的界线,却是追随我们的主和使徒们。基督宣告说,“信他的人,不被定罪;不信的人,罪已经定了,因为他不信 神独生子的名。”(约 3: 18)彼得肯定地说,“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)即使没有看过全部的新约,只要藉着基督和使徒对救恩与堕落、天堂与地狱、真理与虚假之间所使用的名词,就可以得到充足的证明。圣经在真与假、善与恶、好与坏的区别上,使用的是绝对的言词,而不是相对的表现。

在伦理上,善与恶的对立是绝对的,两者之间没有中立的状态。其中的一过渡到其中的二,不是量、而是质的问题。善的道德存有变成了恶,不是单纯地降低减少了善,而是质的急剧变化,转向罪的原因。善与恶虽有程度上的不同,但两者之间却没有台阶。罪不是低级的善,而是积极的恶。

圣经不晓得道德立场的中性。圣经劝导恶人转向义,虽然有时也提到义人堕落在恶中,但其中的任何人物,都未曾指向转到中性状态的表现。我们在人的面前,若不承认基督,就是否认;不可能有中间的态度(太 10: 32),不与他相合的,就是敌对他;不同他收聚的,就是分散的。(太 12: 30; 路 11: 23)

3、积极的性质

联系于罪的绝对性质来考察,因为罪是绝对的性格。罪不是意志的薄弱,或是以感觉性、有限性、无知等的欠缺为本质,而是对于活着的 神的积极反抗。罪是对 神的冒犯,是叛逆思想的言语和行为。不但我们个人的思、言、行如此,就连我们整个罪的积极的存在,在 神面前都是如此。我们这种特性,在创世记三章始祖犯罪的记事中发现,并在圣经其他的记载中可以看到。那时,问题不在于罪人本身是否意识到自己罪的积极性,而是有关罪的积极性。值得记住的一件事,则是圣经与基督教的信仰,启示出骄傲是罪的本质(林前 1: 29, 4: 7)。这里让我们看到对 神主权的忽视,并想将自己放在 神的位置上(创 3: 5)。再者,对于十条诫命中的头条诫命,圣经非常强烈地排斥各种偶像的崇拜。不但是偶像,以不是 神的物质、精

神作为偶像来崇拜，这是窃取 神的主权，可作为积极意义上的解释（出 20：3、4、5；太 6：24；罗 1：23、25；腓 3：19；西 3：5）。教会历史中，没有比加尔文和承受他思想的人，能够如此敏锐地把握罪的诸多害恶。

4、与 神的律法和属性有关

上述论到罪的积极性时，说明罪是对 神的叛逆。现在我们要比较更具体地提出罪是与 神的律法有关。首先，罪与 神的律法有关。旧教义学者认为，罪若不与 神的意志关联来思考，就不会有正确的概念。将罪着重在这方面，通常将罪定义为，“对律法的悖逆”，这的确是对罪形式正确的定义。因为圣经教导我们道德意识上的罪，总是违背律法，特别不顺从 神的律法。而且， 神的律法是以他圣洁的属性为基础，思考罪性的究竟，要以 神的属性作基准。

1) 罪是对律法的不顺从

(1) **圣经的话语。** 圣经说，罪就是违背律法。

①、坦率地断言，使徒约翰说，“凡犯罪的，就是违背律法；违背律法就是罪。”（约一 3：4）即，罪是对律法的不顺从。使徒保罗说，“哪里没有律法，哪里就没有过犯。”（罗 4：15）即，罪是违反律法。罗 2：12-14，5：13；雅 2：9、10 节，表示与前记同样的罪观。

②、用语的含义，描写罪的用语所有类型的基准，都表示出不顺从的观念。如同上文第一条中“卡他阿特”（H 02401 罪），是射不中标的的行动。阿威尔（H 05766）和阿温（H 05771）（不义和罪恶），是转离了正路。“培夏”（亏欠）指叛逆，即，拒绝服从正当的权威。“来夏”（H 07563，恶）指离开律法，转向恶和罪责。而且，新约中对应的用语，也与旧约中的基准相同，包含了不顺从的观念

(2) **道德意识的指示。** 道德的意识在告诉我们，罪是对律法的不顺从。“当为”的责任意识，束缚我们的道德，指示我们应在某种道德的权威下。因此，每当我们犯罪的时候，如果不顺应某种标准，良心就在道德上束缚我们，定我们的罪。即，如同物质的世界，道德的世界也有实在的法则，成为我们判断善恶的标准。因此，罪的概念总是和律法的概念并行。

2) 罪是对 神律法的不顺从

(1) **圣经的标准。** 圣经教导罪的构成，是违背 神标准的律法。保罗列举了各样的罪后，说“ 神判定行这样事的人是当死的”（罗 1：32）。大卫在危害他人之后，痛感自己的罪，觉得这是对 神的悖逆和羞辱，写下诗篇 51 篇，说“我向你犯罪，惟独得罪了你，在你眼前行了这恶。”（诗 51：4）

(2) **道德责任感的含义。** 良心道德的责任感，包含了要求人顺从道德的标准，以及制定其标准的道德统治者。良心以律法作为我们外界的权威，这是神以最高的权威赋予我们的证据。良心的证据，在没有超自然的启示中，依

然引导异教的百姓来认识 神，或顺应他权威的统治，使他们相信 神的赏善罚恶，或举行赎罪祭典。因此，要求我们的道德生活，命令我们负起律法的责任，是 神所命定的。罪不只是违背自己素质的单纯法则，或物质体系的法则；更是刑罚，侵犯自己拥护律法的人格，并对道德的统治者作出反抗。因此，犯罪的灵魂是自己内在的苦恶和污染的同时，当然要承受应得的刑罚，也会意识到招来 神的震怒。

[注] 因此，不认为罪是违犯 神的律法，乃是不正确的定义。再者，没有 神律法概念的地方，也没有赦免的余地。不感到需要赦免，会使罪人离开 神的律法，落入不负责任的谬误里。教导并不等同于救赎，满足人们心里深处的需要，是从 神的审判中得到释放。

3) 对 神旨意的背逆.

“罪是对 神律法不顺从”的形式 (formal) 定义是正确的。可是，律法实质的 (material) 内容是什么呢？其后，这些要求的问题又是什么。解答了这些问题，就可从罪的实质中得到答案。对此简略的解答是，律法的基础提示了 神圣洁的旨意，圣经的作者们知道律法是 神圣洁的旨意，呼吁说，“你们要圣洁，因为我耶和华你们的神是圣洁的” (利 19: 2)。 神圣洁的属性，使以赛亚认识到自己的罪恶和不洁 (赛 6: 1-6)。

罪虽然是违犯 神意志的律法，而 神的意志却以他圣洁的旨意为基础，即罪的究竟是对他圣洁旨意的违犯。 神的旨意是藉着 神的意志，在神的律法中表明出来。基督徒通常理解十诫命与爱的律法 (出 20: 1-17; 路 10: 27)，乃是构成 神为人道德律法的大纲，这些都是以 神的圣洁属性为基础，要求人的圣洁。这个律法实质的内容和要求，更详细的解说，将在以后“ 神的律法”篇幅中，再作讨论。

5、罪责和污染

罪包含了罪责和污染，前者作为犯罪的客观结果，表现出 神与公义的关系，后者作为犯罪的主观结果，指向他与圣洁的关系。罪的两点要素，虽然启示在每个人的心里，使他自觉地负起 神公义的责任，知道自己受到圣洁眼目的光照。而且，圣经持续不断地宣告，所有的罪在 神圣洁的眼目中，不但是可憎的，而是震怒的对象，成为公义的受罚理由。

1) 罪责

(1)性质. 在此文脉中，察看罪责 (guilt) 受到刑罚的原因 (或赏罚=desert)，即，按己意违犯了律法，就有责任要满足 (报偿) 神的公义。 这与其说是在人里面的属性，不如说这是有关人们的实在，是在 神的判断中，存在的什么。神学者们称罪责为“罪恶感” (Reatus)，然后区别成“责值的罪

状”（*Reatus culpae*）和罚值的罪状（*Reatus Poenae*）。前者是固有的可责状（*blameworthiness*），不可能转移；而后者是对于公义刑罚的负债，能够或实在转移。达布尼（Dabney）称前者是可能的罪责（*Potential guilt*），后者是现实的罪责（*actual guilt*）。（Dabney, “Christ Our Penal Substitute”, p.10f）这两个虽然可以用同样的话来表示，但却截然的不同。我们罪的罪责转移给基督，这是我们应受刑罚的责任转移给他，不是我们的可责状是那样。信徒被称义时，虽然他受罚的责任可以免除，但他的可责状却依然存在。某个被捕的犯人，带到法庭接受了处罚，他受罚的责任虽被解除，但他的可责状依然存留。（Charles Hodge, *op.cit.*, II, p.189）

虽然许多人否定罪包含着罪责，但这种否定罪受惩罚的警告，却不能缓和实施的事实。因为，这是与圣经的陈述有所冲突。“免我们的罪”（太 6: 12）的祷告，以及“叫普世的人都伏在 神审判之下”（罗 3: 19），“因一次的过犯，众人都被定罪”（罗 5: 18），“我们从前也都在他们中间，……本为可怒之子，和别人一样”（弗 2: 3）等经文，都明确地表现出人生罪责的实在性。

（2）程度。 我们认定圣经对不同种类的罪，附带了不同程度的罪责。在摩西律法下的各样祭礼，以及各样的审判，都可以藉着这种原理来说明。（路 12: 47、48；罗 2: 6；约 19: 11；来 2: 2、3，10: 28、29）可是，是非鉴别法（或决疑法、或良心学）在没有圣经的基础上，作出不少的区别。罗马天主教作出可赦免的罪和不可赦免的罪之区别，对于不可赦免的罪，虽然是死罪，但因基督为所有的罪而死，因此，认为所有的罪都是可赦免的。至于作出普通区别法的不为之罪和当为之罪，也不是坚实的。因为，不为就是需要当为的行动（太 25: 45；雅 4: 17）。约翰·罗斯金（John Ruskin）说，“审判台上，描写那些严厉地定罪，都是不为的原因，而不是当为。人们虽然会因不当的行为，感到持续的恐惧，但却不会因为没有尽力，而惶恐不安。因为这是无关紧要的。”比较考察罪责的多样性，虽然是五味杂陈，这会在举论罪种类的其它文脉中来作考察。

2) 污染

污染这个名称，是每个罪人与生俱来的腐败，成为每个人生活中的实在。而且，这不能将罪责除外来思考，因为罪责是罪客观的结果，而污染则是罪主观的结果。前者与后者是截然不同的，如同在基督里的人性，虽然没有污染，但可能要承担罪责（林后 5: 21），或如同基督徒，虽没有罪责，但却会拥有污染（约一 1: 7、8）。

可是，根本的原则是在亚当里有了罪责，各人因着罪责的结果，持着腐败的性质出生。因此，污染是罪责的结果。同时，有污染的地方，必定会有罪责。圣经在描写罪的污染时，常用“不洁的鸟笼”、“伤口、青肿与新打的伤痕”、麻风、死亡、腐败等比喻。而且，特别是在伯 14: 4；耶 17: 9；太 7: 15-20；罗 8: 5-8；弗 4: 17-19 等经文中，非常明确而有力地说明罪的

污染。罪的污染与败坏是相同的，在全然败坏的部分中再来讨论。

3) 自我定罪

罪责的主观意识，就是良心的自我定罪。在良心的自我定罪中，显出神的、或预言的定罪（约一 3：20）。罪中污染的扩散，使道德的洞察力和感觉的灵敏度逐渐减弱，就会产生苦难和罪恶的结果。“堕落的本质，就是他本身的自我麻醉。”（James Martineau）“罪中最大的罪，就是未意识到什么罪。”这种罪意识的减少，与罪责逐渐的加大，成为正比例。（诗 19：2，51：6；弗 4：18、19）可是，却没有证明良心的声音，会完全、或最终的沉默。人虽然会失去悔改的时期，但却不会失去后悔的时期。“受到自我定罪的罪人，觉得外界地狱中的火焰，比他后悔的痛苦还凉爽。”另一方面，圣洁中的成长，会使我们对罪更有敏锐的知觉，正常基督徒的经验，知道自己与基督联合，确信我们的罪责已被基督除去（约 1：29）。

6、心中为居所

罪的居所在人心中（或心意：heart）。罪不是居住在灵魂的某个实际（faculty）里，而是停留在人心（心意）中。按圣经心理学，心（心意）是灵魂的中心器官，从这里流出生命力。这个中心，有对罪的感化和工作，展开智力、意志和感情，扩展到整个的全人。处在罪中的全人，是神震怒的对象。从某种意义上，罪虽然可以说是从人的意志中起源，但在这种境遇里，将人的意志与现实的（actual）决意（volition）作比较，更会显出决意的性质（volitional nature）。现实决意的底层，持有心意的倾向，这种见解与圣经的提示有着完全的调和。（箴 4：23；耶 17：9；太 15：19、20；路 6：45；来 3：12）

上述已说过，罪不只局限在意志的动作里。神律法的内容极其广大，有着最为崇高的要求，这是从圣经律法观中得出的结论。大多数的经院哲学家和罗马教会的大多数神学者，拒绝认定故意的自我决定，以及在实行以外的罪之性质。他们将这种原理与本来遗传的腐败，即与原罪的教理调和，虽然感到困难重重，但却固执地断然否定，恶性的冲动含有罪的性质。他们这样的态度，是受到他们洗礼的观念所致，他们在接受洗礼时，相信罪的所有性质都被除去。虽然邪欲（Concupiscence）和它的动作尚存，只要不故意的赞同和放纵，就不会成为罪。可是，如同上述神的律法，如果要求我们与神的属性和意志完全一致，那么，邪欲和它的动作，就不能不说它是罪。抗罗宗的教理，认定那种冲动是罪的性质，并且从信徒的意识中得到确证。信徒自己的心中，从最初发动的恶意、嫉妒、骄傲、贪心等，在认识上知道是恶的。这是从没有圣化、不完全的属性中发动的，知道这是由腐败的部分所构成。（Charles Hodge,op.cit., II ,p.186）

7、不只是行动

罪不只是由公然的行动所构成，而且是由罪恶的习惯和灵魂罪恶的状态所构成。这三种成为相互密切的关系。罪恶的状态是以罪恶的习惯为基础，罪恶的习惯引向罪恶的行动。从这里可以得到说明，人罪恶的行动和性向，与腐败的性质有着关联。

前项中所参考的经文，可以成立这种见解。它们彻头彻尾地确实证明人的状态是罪恶的。我们的主以树与果子的关联，比喻心里所存的恶就行出恶的行动来（太 12：33-35）。保罗深感罪的律在心中犯难（罗 7：23、24），保罗的经验，也是所有 神百姓的经验。他们觉得自己不但有恶行，也有恶的心意和想法，并意识到 神对此的憎恶。反而有一个问题，圣经中被称为“肉体”的自然人的思想和感情，是否可以看成罪的构成。我们可用太 5：22、28；罗 7：7；加 5：17、24 等经文的指示，作出代替的答案。

教会从开始就作出状态的、习惯的罪与行动的区别之认定。欲将罪只局限于公然行动的见解，如同前述，只有忽视 神律法崇高的要求，才能维持这种想法。

8、罪的定义

维特凌加（Vitringa）对罪作的定义，“罪的定义是人的行动、性向或状态，与 神的律法不调和。”这个卓越的定义，是由两种提言所构成。①、罪是由过犯和不及、不为、或是当为的行动，对 神道德律法顺应的缺乏。②、罪是人的行动与道德的状态和习惯，对 神律法的不顺应。按小要理问答第 14 问，罪是什么？“凡不遵守或违背 神的律法的，都是罪。”

我们在上文中，综合圣经的罪观作过长论，仿效维特凌加和我们教会的标准文书所作的定义，我们可以定义，“罪是在行动，或是性向，以及在状态中，对 神道德律法的不顺应。”（伯克富）

同时，按上文第 3 项的结尾，讨论 神律法的究竟，是以 神圣洁属性的基础照亮真理，能够比较更深地给罪作定义：罪的究竟是在受造的人里面，不能表现出 神圣洁的属性，或在性格中显出悖逆的状态、性向和行动。

第 3 节 伯拉纠派的罪观

英国修道士伯拉纠，于主后 490 年在罗马解说他的教理，他的同党曾于 418 年的迦太基会议（Council of Carthage）中被定罪。可是，伯拉纠主义与奥古斯丁对立，将有关罪的教理作出全体系的提示，所有的要素虽然不能归伯拉纠所造成，但他却彻底地是这个派的代表。索西奴派和优尼特利安派

(Unitarian: 唯一神论)，也是这种教理体系的近代辩护者。

伯拉纠派的罪观，如上述圣经所述的罪观大不相同，唯有一个类似点是，伯拉纠派也将罪与神的律法关联，认为罪是违犯了神的律法。可是，其它的所有观点，伯拉纠的罪观与圣经和奥古斯丁主义却大相径庭。

1、这种罪观的陈述

1) 自然的才能. 伯拉纠将罪观的出发点，放在人的自然才能上。他将这种理论的根本原理，放在责任的才能尺度上。他的全体系依存在“我所能作到的，我会作”(“If I ought, I can”)的格言上。他的根本提案是，神如果命令人来行善，人必然拥有行善的才能。伯拉纠到了罗马，时而听到引用奥古斯丁的话，“神啊，求你照你的旨意，命令我们；求你照你所命令的，赐给我们。”他排斥这种说法不合理，与人实际的经验相反。指责这是邪说，认为人已经有了服从的能力，听了神的命令，立刻就会去行。伯拉纠说，“我的第一原则是，在讨论道德和圣洁生活的原则时，就会确认人生的能力，支持他能成就一切。为什么呢？如果不认识人的里面，拥有这种固有力量。不信拥有这种能力，就会按着相同的比例，在道德上放纵和迟钝。”

2) 责任的限制. 伯拉纠主张责任是才能尺度的同时，并强调才能是责任的限制。无论什么，人如果没有完全的才能，就没有行使的责任。神不可能要求人，作那些不能作的事。伯拉纠指摘奥古斯丁那有名的祈祷，“将所命令的赐下来，将所指示的命令我”的祷告词，认为这是邪说。因为，神不可能要求人，作他能力以上的事，这是在推想人必定得到恩赐以后，才能要求他去作事。

3) 自由意志. 按伯拉纠认为，神命令人去行善，是因为人拥有自由的意志，即意味着他拥有决定对善的赞成，或对恶的反对之可能性。还有动作者的自我决定，就是他所有的决意，如果只是藉着他里面状态来决定，作为自由动因的他，就不会充足。因此，他自己里面的状态，不得不拥有权威。按伯拉纠主义认为，意志的自由会恒久地、或瞬间地选择行善和作恶，并且选择圣、或不圣，成为完全的能力。不论什么，如果不在意志的命令权之下，就没有道德的性格。因此，意志的决定，不是依靠人里面的某种道德的性格，人的行善或作恶，只是单纯地在于他自由独立的意志来单一的决定。由此所引出来的推论，当然不会有个人道德的发展。善和恶只是配置在人的个别行动上。

4) 罪是个别的行动. 在前记的根本原理中，列出了伯拉纠罪观教理的由来，认为罪是由意志个别的行动所构成，根本没有罪恶的性格、或罪恶的性质，或是罪恶的性向。罪唯有完全藉着自由的意志，由故意选择的恶所构成，善也如此相同，由选择而行动。罪是对恶的选择或弃置的充足能力，同时预想知道什么是恶的知识。

5) 原因是道德的中性状态。 上述的说法如果属实，那么，无法回避的结论，亚当被造得不是积极的状态，而是造的道德均衡状态，认为他的原始状态，乃是道德的中性状态。他不善、也不恶，没有道德的性格。他将来的道德性格如何，完全在于他自愿的选择，在采取的行动进程中，由他的意志来决定。可是，因为他选择了恶，所以成了罪人。

6) 罪没有遗传。 认为罪只是由意志个别的动作所构成；这种藉着生殖来繁衍的观念是不合理的。如果有罪恶的性质，那是从父母转移给儿女的。如果罪恶的行动如此繁衍，事理上，是不可能的。伯拉纠派主要的强调点，认为罪的转移和承袭是与罪的性质背道而驰。如果人的性质是罪恶的，那么，造成人性质的 神，不得不成了罪恶的造成者。亚当虽然是最初的罪人，但他的罪在任何意义上，都不能转移给他的子孙。因此，没有什么原罪。结果，亚当的罪只是伤害到自己。

这是在狄奥斯波里斯（Diospolis）大会中，对抗伯拉纠所提出的正式诉状中的一项。伯拉纠对此答辩说，亚当的罪只是恶劣模范的影响，在某种意义上，或者程度地伤害了他的子孙。他否定了亚当的罪和他子孙的罪状之间的因果关系，并且否定了死亡是刑罚的苦果。认为亚当即使不犯罪，也会按着他人生属性的素质会死去，他的子孙也是按着人生的属性必然面临死亡。堕落以后的人类，按着亚当被造时的同一状态来到这个世界，孩童是以中性的状态出生，由亚当的出生点开始出发；他们只因看见周围罪恶的模范而受到妨害；他们必定会藉着自己的自由选择，来决定自己本来的进路。

7) 无罪生活的可能性。 人类没有受到原罪的污染，出生来到这个世界。因此，他有能力完全遵行 神所要求的一切，可以过无罪的生活。并且，大多数的境遇中都能如此。即或犯罪，也能再次转向 神，守住 神的一切诫命。因此，伯拉纠对某些人，在主祷文中的，“免我们的罪”的恳求，认为是不需要的。在迦太基的大会上，他被告为异端的罪名中，就有“主再来之前，将会有没有亏欠的人，即无罪的人”之主张。

8) 没有福音也能得救。 按伯拉纠的原则，无法避免的结论是，人没有福音也能得救。自由的意志意味着完全的才能，因为理性成为人的本质，不论是异教徒、犹太人、或基督徒，都能充分地顺从律法得到永生。唯一相异的是在福音的亮光下，这完全的顺从比较更加容易。

9) 否定圣灵超自然的恩典。 伯拉纠的体系，不需要圣灵超自然的恩典感化。但圣经持续不断、或充足地说到， 神向人显明他救恩的恩典之运行。

可是，他所理解的恩典，是我们从 神所引出来的一切的善。我们的理性和自由意志的自然心力，那些事或真理话语的启示，人所享有的护理之福和便利，这些都是在伯拉纠所谓的恩典观念之下。奥古斯丁说，伯拉纠提示了恩典是人天赋的才能，因为那是 神的礼物，所以是恩典。朱利安（Julian）在其名词下说，这包含了 神所有的恩赐。

10) 罪藉着模仿的普遍性。 承认罪的普遍性，是因为所有的经验指向

这个证言。这是不良的模仿和错误的教导所致，罪行是藉着渐进的模仿形成了犯罪的习惯。严格地说，在伯拉纠的见地里没有罪人，只有个别的罪行。这种见地使人类历史的宗教概念没有立足之地。

11) 婴儿洗礼的意义。 婴儿因为没有道德的性格，他们的洗礼，虽然象征罪的赦免，但却没有实际的成果。伯拉纠认为婴儿的洗礼，只是向神奉献的一种记号。他虽然相信洗礼的婴儿会进入永生的国度，但那些没有受洗的婴儿，反而也是永生的参与者。在这个名词的意义下，以后成为被经院神学者们所谓的婴儿灵薄狱（*libus infantum*）。

2、这种罪观的异议

伯拉纠的罪观被传开时，立即受到普遍地排斥，而被定罪。从圣经和道德的见地上，任何人都能观察出其谬误的严重性。

1) 罪和恩典的肤浅经验。 伯拉纠高度赞扬人类自然的才能，是因为见到当时教会里的风气散漫，缺乏以身作则的见证。因此，认为这是对神恩典的偏袒，误解在人心中的善，而不好自为之。所以，他认为除去这种弊端的方法是，“你所当作的事，你能够去作”的原则，教导行为的重要性。

伯拉纠这种性善说的动机，虽有可取之处，但遇上奥古斯丁深刻经历过罪与恩典的人，不得不接受奥古斯丁的驳斥。因此，教会也将这种说法定为异端。而且，比奥古斯丁更早以前，罪与恩典中的最大经验者使徒保罗，讲到人性普遍的堕落时，岂不强调靠着恩典得救吗？

2) 限定责任的无理。 认为能力限定责任。人只能对力所能及的负责，这是与绝对的良心证据和神的话语有所冲突。不可否认，人作恶多端，就会减少他的善行。可是，伯拉纠却藉着这种理论，将这个事实变成减少责任；意味着罪的本身，使这些受害者，从他们的责任中得到解放。这成了人犯的罪越多，他的责任就越少；在这种原则中，良心会发出大声的抗议。而且，每个真信徒，都会感到对神爱的欠缺，反而会尽力来爱神。真信徒确实知道自己的无能，想要脱离一切罪的束缚，绝对来顺应神的完全律法，竭尽全力确认自己的责任。因为，向着神的完全之爱，以及完全遵守他的律法，是圣经的严肃命令。

再者，圣经中保罗描写，那些顽梗刚愎的罪人，不能没有责任。断言“行这样事的人是当死的”（罗 1: 18-32）。反抗基督的犹太人，他们是“罪的奴仆”、“要死在罪中”，告诉他们主所去的地方，他们不能到（约 8: 21、22、34、43）。他们是罪的奴仆，虽然没有抵抗罪的能力，但却不得不负责任。

3) 否定内在道德性的矛盾。 否定人的里面拥有道德性。这是将人拉下来成为动物；认为人在每件事上的意识选择，全然欠缺道德的性格。可是，人在一般的意识中，总会持有善恶对立的倾向、欲望、气氛和感情的适应，这也是向着道德性事实的证言。伯拉纠主义将人内在的罪恶与德性的生活，

缩小成没有任何方式和联络的表相添加物，不能不说是惊人的矛盾。圣经的评估与此全然不同，藉着耶 17: 9；诗 51: 6、10；太 15: 19；雅 4: 1、2 等经文，可以得到明确的证言。

4) 非性格意志的选择，是没有价值和不可能的。 不按着人性决定的意志来选择，伦理上是没有价值，心理上是不可能的。第一、如果人的善行是偶然的，不能说出他反方向的理由，即他的行为不能表现出人的性格，那么，它就没有道德的价值。那就如同瞎子虽然抓到了门把手，也不能称赞他观察力的明确。性格的表明要归于行为，道德才能得到应有的价值。第二、不在乎性格，就作出的意志选择和行动，这在心理上是不可能的。这就如同荆棘中摘葡萄、蒺藜里摘无花果，好树不能结坏果子、坏树不能结好果子一样。如果自由不在乎性格就作出决意，在人的里面行使权柄，这是与每个人意识相悖。我们虽然感觉到自由的自我决意，同时，也会意识到我们里面的状态，不在我们自由意志的权柄之下。再者，主张自由决断导致行动的说法，这是将自由和才能混淆，将不同的事物等同齐观、混为一谈。以这种谬误为基础的理论，其本身就是不正当的。

5) 将人从 神独立。 这种体系不能满足我们属性中，最深、最普遍的需求。这是推想 神不破坏这些自由的动作，就无法管辖他们，势必造成人要从 神独立。如此，我们为了自己和他人，求 神赐下恩典来管理我们的祷告，就成了笑柄；代替的是将这些方法和途径归于自己，与罪和黑暗的权势，打那没有盼望的战争。

6) 否认救赎的需要。 这种理论否认原罪，认为亚当的罪，只损伤了自己；主张每个人来到这个世界，都如亚当起初被造时一样；人可以无罪的生活，断言人的成圣，不需要 神的帮助，否认救赎的需要；完全反对圣经所强调的人类的堕落和 神恩典的救恩。如果按这种理论，人类没有堕落，基督也不必道成肉身，全然不需代赎的受难和痛苦。没有什么堕落，人可以避开所有的罪，或自己从罪的权势中，靠着自己的才能，将自己拯救出来。如此，人类就不需要救赎主。如此，自由动作的人，如果从 神的管辖中独立的话，就更不需要救赎了。

7) 不能说明罪的普遍性。 伯拉纠的理论，不能提供说明罪的普遍性，罪的普遍性是无法否认的事实。圣经说，“没有义人，连一个也没有；没有明白的，没有寻求 神的；都是偏离正路，一同变为无用；没有行善的，连一个也没有。……满口是咒骂苦毒；杀人流血，他们的脚飞跑。”（罗 3: 10-15）“这种事实说到有关人的自由动作，总是如此这般，因为它本来如此。”（Charles Hodge, op.cit., II, p.156）人抽象的犯罪可能性，虽然会受到父母、或祖父母的恶性模仿之影响，但无法说明所有的人，都如何实际地犯了罪。如何说明人的意志，自然倾向于罪的一面，而不转向好的一面呢？只能说，人普遍地对罪有先在的倾向，较为合理。

8) 与福音完全不同。 认为亚当的罪只损伤了他自己，而其他的人都是

按照亚当受造时的状态出生。他们可以无罪的生活，而且常是如此；认为人的圣洁，不需要神的帮助，断言基督教不比异教、或自然宗教的本质更为优越。教理体系启示的话语与生命的重生是全然不同的事实。这种伯拉纠主义与福音的相异点，是根本性和本质上的。前者从起初，就没有认定基督教的形式。换言之，绝没有在教会的体系中成为信仰。这是与理性论的形式，没有什么不同。

伯拉纠和他的教理，在412年迦太基的会议中被定罪。他在415年耶路撒冷和狄奥斯波里斯（Diospolis）的大会中，虽然未被定罪，却在416年迦太基的60位监督的大会上，被第二次定罪。罗马监督左西木斯（Zosimus）最初虽然站在伯拉纠的一边，指责非洲主教的决定，但他在出席418年200位监督的迦太基总会时，参与了对他的定罪，宣告与伯拉纠和他的同党分道扬镳。431年在以弗所的总会中，东方教会也参与了对伯拉纠的定罪。

第4节 罗马天主教与亚米念派的罪观

1、罗马天主教的罪观

1) 罪观的不统一。 陈述罗马教会的罪观，感到困难的是其教会内有关这方面流行的各样见解，没有统一的意见。特伦多会议的教宪（Canons）和教令（Decrees）模糊不清，神学者们对此的解说也是众说纷纭。

查尔士·贺智（Charles Hodge）抽出特伦多会议中有关原罪的决议，查阅后评估说，“这些显出特伦多会议，弃置了伯拉纠主义，认为人在堕落后，依然拥有完全的才能；以及半伯拉纠主义，认为能够自我改善和（悔改）归正的教理；同时将奥古斯丁主义，认为人在自我准备（悔改）归正、或决断，以及在得到神重生的恩典上，全然没有属灵的才能，作出模糊的定罪。”有关罗马教会真正原罪的教理，在这次会议决定以后，剩下来的问题依然如故。各流派按自己的见解来解释教义，大会虽然宣告了所有的人，都受到原罪的感染而出生，但对于其罪是由亚当最初犯罪的罪责，或是由于原义的欠缺，或是由于私欲所构成，依然是悬而未决。因此，所有的见解，各按己见、依然如故。旧抗罗宗人士，认为特伦多会议，有意将这个论题模糊。再者，他们教会的真正教理，虽然是主观的，但却主张包含了生来的原罪。近代的神学者对于这种见解，虽为数不多，但多数是同意的。威纳（Winer）、格利克（Guericke）、克勒纳（Koellner）、包珥（Baur）、薛德（Shedd）等，认为罗马教会教导，原罪是消极的，只是原义的欠缺。再者，否认人来到这个世界时，人性在主观上，拥有真正的罪性。（Charles Hodge, Ibid., p.177）可是，贺智考察支持前记见解的理由之后，下结论说，“总而言之，罗马教会的教理，不是论理的，不是没有矛盾。其教会反而在确实教导，罪恶性质

的腐败，即意味着本有的、遗传的，罪恶性的原罪教理。在特伦多会议之前和其后，罗马教会流派之间分歧虽然众多，但却看到他们联合起来，教导亚当罪的转嫁，是因为他被定罪，使所有的人都被定罪。”(Ibid,p.180)

2) 特异的主张。 罗马教会盛行的罪观，有如下的特特点，需要我们来关注。

(1) 意识的行动。 真正的罪，总是由意志的意识和行动所构成。这些与神的意志不一致的性向和习惯，虽然含有罪恶的性向，但在严谨的意义上，还不能算在罪恶之内。有关这种主张的批评，正适合伯拉纠主义的异议。

(2) 私欲只是导致罪的机会。 当人类堕落，失去了原义的“再加恩赐”(Donum Superadditum)时，他里面的“私欲”(Concupiscence)就得到了挑动。这不能把它看成惩罚的罪、或罪责；只能看成罪的机会、或引火木而已。可是，按照圣经私欲是真正的罪，是罪行之根，这在我们论述圣经的罪观时，已经指出。

罗马教会将原罪(original sin)的教理，变成原恶(original evil)的教理，即他们不讨论罪的本身，只引证罪是引火木的燃料。他们只将罪作为感觉的、物质的考察，也曾引发一时的问题。“对于构成引火木的特殊性质是什么？是否是吃了善恶果，或是由蛇的呼吸所结成？如此，这能够医治恶吗？”

(3) 原义的欠缺。 认为亚当子孙的罪恶性，只是消极的状态，欠缺了临在性；这没有失去人性的本质，只是原义的欠缺而已。如同某些人主张，只有失去“自然的义”(Jstitia naturalis)时，才会有本质上的欠缺。可是，原义是人超自然的禀赋，遗失它不会损伤人性的观念，这在人里面的神形像的讨论中，指出那是非圣经的观念。

(4) 洗礼除去原罪。 认为洗礼能够洗去原罪，恢复原义的方法；认为私欲是人性素质中所固有的。罗马教会主张，洗礼能够除去原罪，作成重生的工作，这是非圣经的。洗礼预示重生和赦罪，但却不是产生的方法。而且，如上文所述，私欲是真正的罪，是很多罪行之根。受洗后，私欲还有余存，这是原罪没有完全除去的证据。

2、亚米念派完全论的罪观

亚米念派在辩护基督徒的完全论上，采取了如同天主教派的罪观。卫斯理在(in“Metho.Doct.Tracts”,pp.294-312)分别了“当称的罪，即对既知律法自发的违犯；以及不当称的罪，即对既知、或不知的律法，非自发的违犯”，宣告说“我相信在今生中，如果不将非自发的违犯除外，就不会有完全；我知道那些是从人性无法分开的无知和过犯中自然出现的结果。”卫斯理对罪的定义是，“对既知律法的违犯”。按福斯特监督(Bishop Foster)认为，“罪是个人的作为，那是行动。没有罪人的地方，就没有罪；如果没有使人成为

罪人行动的地方，就没有罪人。”卫斯理派神学者们辩明，这种见解就是对神律法责任的违犯。“只要是与神的律法不符，或违犯的无论是什么”都是罪，这意味着韦斯敏斯特信条定义的罪之类属（generic）之下，负有道德人格责任的本身（人格）之罪。而且，“传承的罪责”之神学概念，一方面，因为不晓得人格的生活是什么，另一方面，又不理解道德的生活是什么结果。（O.A.Curtis,“The Christian Faith”,1905,pp. 199-200）

检视上述罗马天主教的罪观，显出罪观的不当见解。按照圣经，罪不只局限在意志的故意行动中，而是不符合神律法的所有之事，以及自发的犯罪和习惯都要被定罪。伴随着罪的就是罪状，不但是罪恶的行动，还有罪恶的性格。主耶稣讲到罪恶的心，比罪恶的行动在先，如同树木比果子在先一样（太 12：33-37）。保罗说到罪像一个律，是规定或决定他行为的指导原则。他叹息罪住在他里面（罗 7：15-25），而且，圣经明确地宣告，亚当的罪责遗传给他的子孙。这就如罪是从一人入了世界，死又是从罪来的；于是死就临到众人，因为众人都犯了罪。（罗 5：12）

第 4 章 罪的区别与内容

罪作为人类生活中无法回避的事实，想在神学上作出各样的区别，具有不单纯的内容。我们先将罪作出大的区分，再细密地分类，然后一目了然地说明其内容。罪可以分成原罪和本罪，这在我们标准的文书中，对此区别作出明白而确实的提示。

第 1 节 原 罪

1、原罪的含义

上文第二章中讨论过“罪的转嫁”，在论及转嫁结果的“罪的普遍性”（第 2 节），以及究明转嫁的“事实”和“理由”时，论证了原罪的实在性。而且，那个讨论相当周密，不需再增补什么。因此，将其含义和构成的说明作为原罪讨论的正式开始。

人出生时的有罪身份和状态，神学上称之为原罪（*peccatum originale*）。称谓原罪，“因为是与生俱来，乃是一切罪的源泉。”（R.L.Dabney, “Systematic And Polemic Theology”, p.322）伯克富在前记的两点以外，举出这种罪是从人类原始的根本引出来的，作为首先的理由来说明。他说，这种罪被称谓原罪，①、因为这是从人类原始根本的亚当引出来的；②、因为这是在每个人出生的时候，就临在于他的生活中；③、因为这是污染生活的本罪根本。可是，我们所谓的原罪名词，要注意的事实是，绝不意味所指的这种罪，乃是属于人性原始的素质。因为这个名词，如果有了那种含义，就意味着 神将人造成了罪人。（L.Berkhof, “Systematic Theology”, p.244）

2、原罪的构成

有关原罪的构成，罗马教、路德宗、改革宗等教会的信仰，在所有的根本点上，虽然可以通融，但在神学者中的意见，却是众说纷纭。

1) 各种见解

(1) 多数的希腊教父，以及后代极端的抗论派，或多数的亚米念派，认为原罪与其说是道德的恶，不如说是肉体的恶。亚当肉体的状态，因其背道而低下，低下的自然素质，流传给他的子孙。

(2) 另有些人认为，私欲或生来的腐败，使人的感觉、或动物的属性，升到他理性和良心的属性之上，虽然过多地包含了罪的倾向，但其本身却不是罪恶。某些罗马教会的神学者，公然宣称这种教理。而抗罗宗的人士，也认为这是罗马教会本身象征的教理。这种教理在 19 世纪的美国，得到某些神学者的拥护。

(3) 再者，另有些人的主张，接近前记关联的教理。他们说生来的败坏，

含有道德的腐败性质；认为这些活动，在赞同和细心的呵护下，不会带来灵魂的罪责。

2) 抗罗宗的见解

改革宗和路德宗教会，将此论题的教理，提示在他们公认的信条中。综合抗罗宗的原罪教理，可作出这样的陈述。

(1) 原罪是真正地、或相当地含有罪的性质，包含了罪责和污染，就是在重生的人里面，还保有这种罪的性质（罪责和污染）。

(2) 这种腐败，影响了整个灵魂。这是欠缺、或丧失了原则，其结果构成了（全然败坏）全道德的败坏（包含所有属灵的善和不喜爱 神的旨意）。

(3) **这是灵魂属灵的死亡。** 没有重生的自然人，在 神看来不能作任何的善事（全然无能）。（Charles Hodge,“Systematic Theology”,II ,p.230）

3、原罪的二要素

前项列举了抗罗宗的原罪构成要素，在此，需以“原罪的二要素”题下，纯粹以改革宗的立场来详加解说。原罪的二要素是由原始的罪责和原始的污染所构成，原始的污染包含了全然的败坏和全然的无能。原罪的名词，狭义上，只指人的与生俱来的道德腐败。有时，却会将原始的罪责另作讨论。在此考察原罪名下的二要素，应是正当的方法。

A·A·贺智（A.A. Hodge）在原罪的定义中，说“原罪一词，在更严谨的意义上，只指所有的人，在出生时，共同承袭的道德腐败。”（A.A. Hodge,“Outlines of Theology”,p.325）

可是，小要理问答（18）、查尔士·贺智（op.cit.,p.227）、达布尼（Dabney,“Systematic and Polemic Theology”,p.322）等，以及瑞士协和信经，都将原罪包含了罪责和污染。

1) **原始的罪责**（或有罪）。原罪的第一要素是原始的罪责。

(1) **罪责的意义。** 罪责是需要接受惩罚的衡量或功过（desert），即因为自己违犯了 神的律法，意味着要满足（satisfaction） 神公义的债务。罪是对圣的反动。圣经说，罪人触动“ 神的震怒”（罗 1: 18）。罪在我们里面，作为行动、或状态，是罪人的恐惧，对比 神的惩罚。罪责是那义者与罪人的关系，使罪人接受应有的责任。

可是，更细微地来分析，罪责有双重的意思，即，责值的罪状（reatus culpae）和罚值的罪状（reatus poenae）。

①、责值的罪状，这是图来尼提（Turretini）称谓“可能的罪责”，是某种行动、或固有状态的道德可责状（moral ill-desert）。这属于罪的本质，是与罪性（sinfulness）无法分开的部分，那是与自身犯下的罪，永久连在一起，而不能除去；就是罪人以基督的功劳称义时，也不能除去。虽然得到宽容和赦免，但是依然没有除去。人的罪在他称义以后，还是有其固有的可责状。

在这种意义上，罪责不会从这个人身上，转移到其他人的身上。因此，在这种意义上，原始的罪责，只在亚当的身上。

②、罚值的罪状， 我们通常在神学中所说的罪责，有着罚责的罪状（*reatus poenae*）之含义。这是与“可能的罪责”对比“现实的罪责”（*actual guilt*），含有接受惩罚的责任，或因为自我违犯了律法，负有责任满足（报偿）神的公义，这是神学者对这个词所确立的学术含意。在这种意义上，罪责不属于罪的本质，而是与律法的惩罚有关。如果道德的关系，随时不接受管治，那么，背离律法虽然是罪，却得不到应有的惩罚。这种意义上的罪责，藉着代理的、公义的满足，可以除去本身的罪责。就是从这个人，转移到那个人，是可以代替的；也就是藉着称义，除去信徒的罪责。他们的罪，虽是固有的可责状，但可以免去他们应有的惩罚。

③、否认的团体， 伯拉纠派、索西奴派、旧亚米念派或抗论派（*remonstrants*）否认原罪中包含了罪责，这也是现代自由派的神学见解。自由派反而认为罪责是人的自发犯罪。保守派也看到反对立约神学的人，强调罪责只是自我决定的结果。罪责是藉着人性，或人格自我决定的犯罪所致。他们认为只有自己引起的、或参与有关的罪，才负有罪责。（*A.H. Strong, "Systematic Theology", II, p.644*）可是，按着圣经的真理所说，亚当作为人类立约的元首，他犯罪的责任转嫁给他的子孙。这是圣经教导罪之刑罚的死亡，藉着亚当转移给他所有子孙的事实。（罗 5：12-19；弗 2：3；林前 15：22）

2) 原始的污染。 原始罪责（*original guilt*）的结果，有了原始污染（*original pollutin*）。查尔士·贺智列举了原罪教理的三要点，将原始污染内容的性质作出略述。他说“为了巩固奥古斯丁主义，或改革宗的原罪教理，需要确认三个要点：①、从亚当而来的所有人类，没有带着原义出生，确实是罪恶腐败的主体；②、原始的腐败，不是只有身体，而将灵魂除外；不是只有低等的心力，而将灵魂的高等心力除外；不是只有意念，而将知性的能力除外，乃是影响到整个的全人；③、这种（原始腐败的）性质，在重生以前的堕落之人，‘对于善，完全是无意、无能，并且反抗。’”

（*Charles Hodge, op.cit., p.231*）这三项要点，包含在韦斯敏斯德信条 6 章 2-4 项的原罪陈述中。首先，强调原始的污染，为真正罪恶的基础；第二与第三、说明了罪恶的真象。第一点，在这个大纲中来说明，第二与第三点，将在其后的“原始污染的二观点”中，陈述的“全然败坏”与“全然无能”的大纲中来详加说明。后者在上文的二之（二）“抗罗宗的见解”陈述中，已经提过。

这种原始的污染，同时包含了原义（*original righteousness*）的欠缺和积极的恶之临在。因为那是在欠缺义的性向之即时，就会引向形成积极的恶之性向；指出这种人性的腐败，的确是真的和积极的罪，并对照下列几种误会来作出说明。

(1) 不是疾病，是真正的罪。 原始的污染，不是如某些希腊教父和亚米念派所描写的那样，只是单纯的疾病、或是人性感觉部分的凸出，才是真正意

义上的罪。某些希腊教父教导一种非常错误的见解，认为从亚当引出来的肉体腐败，虽然影响了意志的自由，但那种腐败不是罪，并不包含罪责。虽然许多的罪在情欲中寻找机会，但是罪的起源根柢，不可能在那里。①、从罪性本身来看，必定按自然原理的道德状态为居所。可是，肉体的疾病，以及其它的肉体紊乱，不是自愿的。因此，没有道德要素的责任。② 可是，骄傲、愤怒、恶意，以及如同嫌弃 神的罪等，虽然恶毒，但却没有包含肉体感觉的要素。特别要重视这种污染所附带的罪责事实。否认这种事实的人，就没有圣经的原始腐败观。

(2) 不是实质的倾向。 这种污染，不能看成人灵魂里的实质 (substance)，也不能看成形而上学意义的实质变化，这是摩尼派 (Manichaeans) 和宗教改革时期富来西吾斯·伊利力库斯 (Flacius Illyricus) 的谬论。①、这虽在灵魂的本体 (essence) 和自然的实力以外，是与生俱来的。但是，普遍的判断却是获得的习惯和倾向，给心力的动作赋予性质，构成了人的性格。可是，原罪是灵魂生来的道德习惯、或倾向，不是道德的、或智能获得的习惯，这不是实质的变化，也不是实质的腐败。②、圣经将罪与罪人作出区别，说到“我里面的罪” (罗 7: 17) 时，表示罪恶的习惯和罪人不是同体，来 12: 1 也暗示这种思想。③、再者，如果灵魂的实质是罪恶的。那么，在重生时就要换成新的实质，可是，灵魂并没有那种事实。

(3) 不只是缺乏，而是积极的倾向。 这种污染不只是缺乏。在奥古斯丁与摩尼教徒的论战中，不但否认罪的性质，而且断言这是缺乏。他称为这是“善的缺乏” (Privatio boni)。罪从起源中就是缺乏，需要注意的，不是某种恶的积极品质注入人的灵魂，因为不能把 神看成是罪恶的创造者。(cf. Dabney, op.cit., p.322) 可是，原罪不只是单纯消极的，更是向着罪的、固有的积极倾向。①、从人灵魂的固有活动，与藉着固有道德的能力来看，偏离的欠缺，即刻引向罪恶的倾向。不爱 神，就是厌恶 神；不顺从他，就是向他悖逆。“圣经的名词‘罪’ (ἁμαρτία) 的意思，是箭偏离了箭靶，射不中的意思。那个偏离就是缺乏。可是，这枝箭不是安静地停在那里，或是躺在箭筒里，而是向着标的飞去，如同中的的箭一样，按着运动力的速度飞去。” (R.L.Dabney, ibid., p.322) ②、而且，事实上，生来的败坏，责任的动作者，在最早的时期中，产出了包含骄傲和恶的、积极凶恶的罪，这些都展示了其积极性。③、再者、圣经对这种污染的“肉体”、“私欲”、“旧人”、“肢体中罪的律”、“罪身”、“取死的身體”、“罪趁着机会”、“诸般的贪心在我里头”等表现的使用 (罗 7)，都是指出积极的性格。

4、原始污染的两个观点

原始的污染将要在两个观点中，来考察全然的败坏和全然的无能。这两点是非常重要的论题，特在此立项，另作探讨。

1) **全然败坏**。承袭的污染，从蔓延性的观点来看，称谓全然的败坏。

(1) **包含的意义**。消极地来说，“全然的败坏，不意味人坏到不能再坏的地步，也不是他们属灵的状态，不再有尊贵的品性。限制地意义上，也不意味着不再有德性。”(H.B.Smith,“System of Christian Theology”,p.277)比较更精密地来区别，全然的败坏：①、每个人不是在最大的限度上彻底的败坏；②、罪人对神的旨意，不是没有天赋的知识，或没有分辨善恶的良心；③、罪人不是不能渴慕他人的德性和德行，在对他人的关系中，不是不能采取公平的感情和行动；④、在没有重生的每个意志中，不会因着他固有罪性的缘故，就放纵犯下各样的罪行。(Berkhof, op.cit.,p.246)

积极的、全然败坏的意思，是“灵魂和身体的一切才能，与各部分都完全玷污了”(韦斯敏斯德信条6章2项)。换言之，固有腐败的人性在各个部分，玷污了灵魂和身体的所有机能。“这种罪恶道德状态的位置，严谨地说，当然是道德的性向。可是，在道德品性的所有行动中，灵魂和身体的所有机能，虽然部分地得到指导，但藉着调节的表现，显出道德都被玷污。”(R.L.Dabney,op.cit.,p.323)在这种状态中，当然没有属灵的善，以及与神关系中的善。

(2) **全人恶化的过程**。对有关承袭的原始污染，蔓延玷污了人全身的过程。A·A·贺智说，“原罪以意念为居所的基础，人的灵魂由生来的不法倾向和嗜好的癖性所构成。可是，人性的各种心力，不是分开的动作。一个灵魂在每个作用中，作为不能分割的动作者来行动。那是各个心力和能力，各按赋予其类的彼此性质。……因此，意志对灵魂的动作，在给予管辖的感化和作用，结果产生了罪恶的偏僻。①、因着理解力的恶变和嗜好的偏激……，错误的判断、傲慢的良心、将心引向道德的盲点。②、在决定是非曲直的良心判断上，因着感情和感觉反复地混乱和怠慢，失去了活力，以致引向良心的硬化和道德的麻痹。③、继续罪恶行动的进程中，藉着累积的腐败经验被玷污，从那些想像里，必定引出素材。④、身体也会腐败。a、自然的私欲，因没有管辖而过于偏激；b、活动的的能力，成为不义的器具来使用。”(A.A.Hodge,op.cit., pp.327,328)

(3) **否定的团体**。追索从亚当承袭而来的全然腐败性的败坏，是加尔文主义的特征。在奥古斯丁以前的教父，对于原罪的观念比较没有发展。这种教理被伯拉纠派、索西奴派，以及17世纪的亚米念派等否认，半伯拉纠派对此也持反对，这影响到今天后继的一般亚米念主义，也否定全然的败坏、原罪的罪责、自由意志的丧失；主张亚当的罪，虽然给予人类罪的倾向，但没有给予罪恶的性质。(cf.John Miley, “Systematic Theology”, I ,pp.441- 533)

可是，圣经明确教导，堕落的人性全然的败坏。按照圣经：①、属肉体的人，他们的理解力与他们的爱好同样败坏(林前2:14；林后4:4；弗4:18；西1:21)；②、重生包含了心意(heart)的更新和光照(徒26:18；弗1:18, 5:8；彼前2:9)；③、向着理解力发言的真理，是重生和成圣

的圣灵器具（约 17：17；雅 1：18）。即因着人的理解力和心意被玷污，需要圣灵的重生和圣化。除此以外，约 5：42；罗 7：18-23，8：7；林后 7：1；提后 3：2-4；多 1：15；来 3：12 等经文，证明全然败坏的事实性。

2) 全然无能。 从人灵性能力的污染结果来看，污染的能力被称为全然无能。堕落的人在他自然的状态中，不能行使任何美善的属灵才能，这必然包含在属灵死亡的观念中。

(1) 属灵善行的无能。 这里需要分别的是，堕落的人在道德性质上，是否有行善的能力。我们将全然无能归于自然人（属肉体的人），不意味这些人不能行任何意义上的善。没有重生的人，在许多世俗的行动和思想上，同样有着道德的准则，不但得到同僚的称许，甚至可以得到神的肯定。改革宗神学者通常说，自然人反而能够行使自然的善、世俗的义，以及宗教上的外在的善。没有重生的人，也持有某种德性，在社交的生活中，显出他的行动和表现，得到同仁的喜悦和感谢。这在某种程度上，可以说是得到神的认可。可是，没有重生的灵魂，对灵魂主要义务的爱神和顺从，却是无能为力。任何自然人，对主权者神的灵性、圣洁、真实、善良、公义，都未能作到应有的爱和顺从。他在社交上的美好表现，动机不是出自对神的爱和顺从。这种爱神的动机，比其他的义务更为卓越；因着这种意义上的怠慢，使其它部分的美德失去价值。因此，具体地说，人固有的腐败称为全然无能时，这意味着两点：“①、没有重生的罪人，不能从根本上得到神的悦纳，也不能回应律法所要求的任何行动；②、他的罪恶和自我的嗜好，不能改变成向着神的人，连靠近改变都不可能。换言之，他对于属灵的善，什么都不能行。”（L.Berkhof, op.cit.,p.247）

查尔士·贺智说，“无能不至于使灵魂的某些心力，或自由的动作造成丧失，因为罪人自己能够决定自己的行动，不是由于倾向的恶所构成。对于属灵事物的无能，乃是缺乏属灵的分辩和相宜的爱好所致。人不靠神的恩典，就不能做到悔改、信仰和重生，他不能以任何的行动讨神悦纳。他所作的一切都带着罪，从罪的势力中未被释放。”（Charles Hodge, op. cit., pp.257-277）

[注] 韦斯敏斯德信条 9 章 3 节说，“人由于堕落在有罪的状态中，已经完全丧失关乎得救的属灵意志力；所以他既是一属血气的人，与善完全相反，又死在罪中，就不能凭自己的能力去改变自己的意念，或预备改变自己的心意。”

霍普金斯说，“罪人的心情和意志继续地在反抗，就不能来到基督面前。他的消沉和反抗，若不藉着神的恩典，使他的心意变化而更新；他的心就不能在神权能的日子，回到基督面前。他全然不能顺从神的律法。而且，完全不能。”（Hopkins,“Works”, I,233-235）

支持全然无能之教理的圣经教导，多得不可胜数。约 1：13，3：5，6：

44, 8: 34, 15: 4、5; 罗 7: 18、24, 8: 7、8; 林前 2: 14; 林后 3: 5; 弗 2: 1, 8-10; 来 11: 6。

(2) **否定的团体。**有几个团体否定人的全然无能。伯拉纠派否定人的道德心力因罪受到损伤,相信人拥有完全的才能。亚米念派相信,神赐给所有人的普遍恩典,能够使他自己转向神,以为这是恩典的才能。新学派学者,藉着爱德华兹的名著《论自由意志》(Edwards,“On the Will”),将区别出来的道德才能和自然才能都归给人。按他们的教导,人即使在堕落的状态中,反而拥有行使灵性要求善的所有自然心力(理智、意志等),只是道德的才能,即心力欠缺正当的指导,所以可蒙神的喜悦。新派神学者们断言,只要人愿意的话,就可能行出属灵的善。这意味着将人“自然的才能”,结果看成真正属灵善行的才能。(Charles Hodge,op.cit.,p.266)

圣经反对伯拉纠派教导的完全才能;反对亚米念派所谓的恩典才能,反对新派神学者们的自然才能。圣经宣告罪人自己无法转向神,在神面前全然无能行出真正的善。前小段的结尾,已经列出许多经节,部分地可以代表这种宣言。再者,律法反映出神的圣洁,律法的概念表现出人性的理想,但结论教导我们,因罪而弱化的能力,没有人能达到完全的标准。

5、罪恶效果的制裁

改革宗全然败坏的教理引起反对,认为这与人生日常生活的实际不能达成调和。这个教理的过激性,反而藉着人类社会各样良善和慈悲的实际被分开。人性如果全然败坏,其效果将会从人的生活中完全显现出来,但这种时而显现的美德,又是什么缘故呢?改革宗神学,总是以普遍恩典的教理,来答辩这个问题。

加尔文将全然败坏的教理与普遍恩典的举论作出直接关联。每个时代随着自然的光照,使他们毕生追求美善,在人性中显出“些许纯洁”的人,成为这种难题的事实。这些实例,使我们否认人性的全然败坏,因为有些人的生活,一生都活出卓越的表现(基督教要义 2 卷 3 章 3 节)。加尔文的解答是:“我们应当牢记,在腐化的人性中尚有神恩典的余地,这不是洁净人性的恩典,而是内心中约束它活动的恩典。”没有救恩的地方,神也会在人的心里,作那些制裁的工作。

加尔文继而明确地陈述神的恩赐(gifts)(要义 2 卷 3 章 4 节)。我们的人性被关闭在腐败期间,不能将追求善的能力归给它,需要考察神按着分量赐给人的恩赐。他区别了自然恩赐与超自然恩赐(要义 2 卷 2 章 12 节),人失去了后者(信仰、仁爱、公义),却保有前者(理解、判断、意志,它们虽然暗淡无光而破烂不堪)。加尔文认定理性之光,对有关异教的著述说,当我们看到真理之光在异教作家的著作中表现出来,就要知道,人心虽已堕落,不如最初的完全无缺,但仍然赋有神所赐的优异天才(要义

2卷2章15节)。每个人都有“自然之光”的临在，意味着 神以怜悯赐下恩典的礼物。不论敬虔与不敬虔的人，同时都有“自然的”恩赐（要义2卷2章14节）。

综上所述，加尔文在考察人生现实的生活时，虽然关联远离 神的人整个行动的腐败；但却明确肯定人在地上，对有关事物的自然才能，可以引导他有重要的成就。可是，这不是加尔文将腐败的限度作成相对化，因为他将自然的才能，看成 神恩典的结果。这些都是因 神的应许而存留，若不是他对我们的怜恤，我们堕落的天性将一无所有（要义2卷2章17节）。如此，将全然败坏与普遍恩典，同时来作出考察。

近代荷兰的加尔文神学者亚伯拉罕·凯坡，追随了加尔文普遍恩典的脚踪（在他有关普遍恩典的3卷全集《De Gemene Gratie》中），凯坡认为，在加尔文的著作中可以发现这种教导，形成了改革宗教理中不可或缺的部分。这种教导没有认为罪是从致命的性格中发生，腐败的限度也不是从相对化的意图而来。凯坡与加尔文一样，没有因着教会外的人士，所成就的辉煌业绩而感到为难。这种事实，使我们无法否认这种成就，或面临拒绝人是全然堕落的两难。但是，改革宗的教理，拒绝选择两难中的任何一边，因为，不能否认这一边的善，也不能减少另一边的全然腐败。唯一的解决是在堕落的人里面，有恩典的运行，限制着罪恶的固有破灭。这种限制腐败的普遍恩典，是全部教理的中心，使从罪而来或藉着罪，带给人类生活极大影响的势力，得以限制或停止。

凯坡认为，透过人类的历史，可以看到普遍恩典在无数的境遇中，制止了罪的致命工作。在亚当里 神的形像，面临到全然消失的绝境时，有 神的恩典干涉，保留了“最后剩下下来的形像之救恩”，如此，普遍恩典保守人依然是人，不至于成为魔鬼。普遍恩典是 神的行动，镇压人罪中生活的狂傲。这种镇定罪的效果，不是因为人性中“余留的善”，而是倚靠 神的恩典，抑制了外在与内在的罪恶。这种抑制不能说成靠着人的善。改革宗教会承认，人倾向于所有的恶，无能行任何的善。人的恶行，虽然从他的性质中发动，但他的善行，却是从 神对恶势力的抑制而来。保罗在说到律法对异教徒的功用时，是在“普遍恩典、或自然之光”之下。因为这光抑制恶的势力，即便世界全然败坏，但还是向着好的方向前进（Berkouwer, op. cit., pp. 148-154）。

6、原罪与人的自由

原罪引起了是否包含丧失自由、或一般所谓的自由意志（*liberum arbitrium*）的问题。这个问题同时可作否定的、或肯定的答辨。这意味着人在某种意义上，没有诚实地运用自由，而另一方面，意味着丧失了自由。

1) 保存了固定的自由。 自由的动作者，拥有固定的自由，那是按着他的需求，随着灵魂的情性和倾向来适用决意的自由。人为了要成为道德责任

的动作者，保存了所需要的天赋心力，反而成了理性、良心和自由意志的拥有者。他以真理为知识，具有认识道德的区别与义务的能力，他的爱情、倾向和动作是自发的，按其所见作出选择或拒绝。而且，他在与其他人的关系中，拥有和实行正确的认识、美善、慈悲和公义的能力。这种自由动作者所固定的自由，是基础意义上的自由；应合本身的趋势和倾向，依照自己喜好的意志能力。人在堕落以后，前述意义上的自由，反而成为自由道德的动作者。查尔士·贺智说，“因此，人的无能教理，不能成为中止人是自由道德动作者的推想。他的自由，是因为他决定自己的行动，每个决意都是自己自由决定的行为。他作为道德的动作者，是因为他拥有道德义务的意识。他在犯罪时，也是他的自由行动，对抗良心的确信和律法的教训。”

(Charles Hodge,op.cit.,p.260、261)

2) 实质自由的丧失。 人实质的自由，即在他本性原始道德素质中的调和，丧失了向着最高善的前进，或决定理性能力的才能。现在的人，因着与生俱来的恶，有了不可抗力的偏颇。他对属灵的理解和爱慕，以及追求有关神的救恩真理之实行是无能的。堕落的人，他的理性和良心，主导意志倾向于反对 神的律法，动作者即便是按着自由的意志来选择，却被罪性的束缚成为“罪的奴仆”。因为他受到自己腐败性向的侵袭，选择了自己看为不正和有害的行动或决意。

康德有句话，说，“我应该作的，所以我去作”(I ought,therefore I can)，这表示人有原始的自由。即，这是人在被造时，所赋予的自由意识的遗物。可惜这种自由，今天已经因罪而破灭。宇理俄斯·慕勒借用康德的话，断然说“我真的应该有能力。可是，我却没有能力。”

7、自由主义巴特的神学和原罪

在此文脉中，对有关原罪教理的自由主义，以及巴特主义神学的立场，作出说明并道破盲点，应是好的。

1) 自由主义神学否认原罪。 自由主义神学虽然认定罪的普遍性，但却排斥原罪的教理。自由主义神学者们因为进化论的见解，在抛弃堕落教理的同时，也抛弃了原罪的教理。田纳特(F.R.Tennant)认为，圣经中的堕落故事，只是传说和比喻，对保罗的原罪论，只需付之一笑。这在上文1章5节的开始已经提过。

莱因霍德·尼波(Reinhold Neibuhr)说，“对人性的见解采取比较更为乐观的人，相信堕落的教理是不当的悲观主义。批评家们如此抗争，是对普遍的人生软弱，作出过于自我偏爱的评估；认为这是从原始的神话中引出来的教义。”大多数的现代人，对“原罪”的概念，比罪的概念更感到不快。“遗传的罪”本来是基督教正统主义，作为从堕落的亚当遗传给所有的人污染之说明。这种概念在犹太人的思想中，没有得到应有的价值，这成了引起所谓

犹太教的乐观主义，与基督教的悲观主义对照的某种解释的对应。实际上，犹太人对每个人所承受的“恶的倾向”(evil inclination)与基督教的原罪教理，几乎是相同的。其实，耶稣事前对保罗原罪的教理，没有说过什么，只对拉比的教导作出指摘或肯定。“传统的教理，不论是什么；真正的论点，乃是偏爱自我腐败的普遍性。的确没有人留意传统的教理，所遗传下来的罪之含义。”尼波的这种陈述，虽然认定自由神学者的罪之普遍性，但却明显地否认原罪。(Reinhold Niebuhr,“Sin” in “A Handbook of Christian Theology”, Published by Meridian books,Inc.New York,pp.348-350)

2) 巴特主义神学否认原罪。 卡尔·巴特陈述说，“不是人生的每个思想、话语、行为，或在最初的那些情况中犯了罪，而是在亚当里，作为堕落的人，当然在他存在的整体里，总是活在罪中。那是因为向 神顺从的自由意志离他而去，使本来不顺从的奴隶意志成为他自己的。”他认为这就是原罪、或根源之罪的意义(K.Barth,“DieKirchliche Dogmatik”,12, p. 206)。这是桑田教授在有关巴特与加尔文的原罪观上，大体看成类似的解说。(桑田秀延著《基督教神学概论》p.265)

可是，不能认为巴特是真正地在教导原罪。沃尔特·劳里正确地说，“巴特对有关的堕落，虽有许多说法。但对‘原罪’却没有什麼意见。虽然我们清楚地看到人的堕落，但我们却不能指出历史中的堕落，是属于形而上学意义上决定的先史(Urgeschichte)。”(Walter Lawrie,“Our Concern with Theology of Crisis”,p.187)

布仁纳在其著作《人在背叛中》(“Man in Revolt”,chap.6)，没有按着教会的意义来接纳原罪的教理。他认为亚当的最初犯罪，没有将责任交给他的子孙，而且也不能交给他们。虽然罪恶状态的结果，遗传给了他的子孙，但却没有成为今天产生本罪的根源。“罪不是什么状态，而总是行动；作为罪人，也不是状态，而是行动。这在于他的人格(person)。”布仁纳的评估，不能成为传统的见解，其内涵宿命论的要素，不能充分保障人的责任。原罪的教理，对于人类的罪之连带性(共同性:Solidarity)，强调从父母遗传的属灵性质和性格是正当的。可是，他对罪的普遍性原因之说明，不是对原罪，而是从其它方面来找寻。 神所创造的人，不是单纯的某一个人，而是与其他人共同被造的责任之人格(person)。“在创造中，我们被造成个体化、分节化的统一体，成为拥有很多肢体的一个身体。”如果一个肢体受苦，其他所有的肢体就一同受苦。“如果那是我们的起源。那么，向着这个起源的反抗，就不能成为个人的经验和个人的行为，……，虽然各人都是罪人，又是同时联合的连带(共同)体，是身体在现实人类全体中的整体(The whole)。”因此，犯罪有它的连带(共同)性，人类乃是从 神背离而反叛。这最初犯罪的结果，成为今天的罪人。可是，人们今天成为罪人的事实，不能看成个人罪行原因的结果。不能承认这种因果的关系，是因为人们所犯的每项罪，都是对 神反抗的新的决定。对于将人称谓罪人的陈述，不意味他

在罪恶的状态里，而意味他在现实中，对 神的悖逆。我们也如同亚当，从神背离而反叛。“这种背道的人，除了反复这种事实以外，不能作其它的什么，不是因为他的习惯，而是因为他不同的性格。人在这种进程中无法回转，只能继续犯罪。圣经中所指的罪，都是人对 神悖逆的行为，并没有指向其它的什么。”

伯克富介绍了布仁纳的见解，结论中认为，这种说法成为多马·阿奎那实在论的说法（L.Berkhof,of,op.cit.,pp.248,249）。同时，布仁纳认为亚当的最初犯罪，不需要他子孙负责。那个罪，只带来罪的结果，并没有什么遗传；强调罪不是状态，而是个人对 神的背离和反叛。这确实是对传统教会意义上原罪的否定。

8、对全然败坏和全然无能教理的异议

1) 与道德的责任矛盾。最为显著和有利的异议是，认为全然败坏和全然无能的教理，与道德的责任有所矛盾。人无能为力的事，还需要去负责，认为这是不公平的。

这是属于自然领域的原则。强迫瞎子去看，催促聋子去听，都是不公正的事；强迫幼童去理解数学，要求白丁去读古典文学，同样都是不公之举。无能是 神赋予人的限制，这是非常自然的原则。可是，人的败坏和无能是人自取的，它起源于人的自由，不是 神在人的本性上，强制造成的缺陷，人无法免去他道德的责任。人在亚当里的错误选择，成为败坏和无能。薛德说，“这种软弱的起源，不是从创造，而是从犯罪中起源。 神委托我们十两、或五两银子，同时命令我们以谨慎和诚实去经营。仆人如果将银子丢失，他能否从本金和利息的偿还义务中得到豁免呢？”（Shedd,“Dogm. Theol”, II,213-257）

2) 除去身体力行的动机。第二种异议是，认为这种教理除去人身体力行的动机，将会破坏恩典方法的合理根据。如果不能达到我们所定的目的，那么还有什么理由，再来使用这种方法。可是，得到圣灵光照的罪人，必然会真正认识到自己的无能，不能行出义来。但是，自然人（属肉体）的境遇，并不如此，因为他彻底以自我为义。而且，无能的教理，不会造成人忽视 神定下的恩典方法。或可怀疑农夫靠着自己的努力得到秋收，可是，如果废去耕种的事，岂不更是愚不可及。各种事上，遇到力不从心，但要尽力而为。神既命令了使用的方法，而圣经的方法也非常确实；按着他命定的方法，适用在他应有的目的，通常都会达到目的的，如不使用定下的方法，就无法达成。他按照那个方法，就得了所应许的福。查尔士·贺智说，“人没有真理，就不能得救。不寻求的人，就无法发现；拒绝祈求的人，就无法得到。这在自然的国度，或恩典的国度，以及在 神行政的通常进程中，都是如此。灵魂的得救和方法之间，不但有着可以看得见的联络的经验事实，而且， 神

确实地应许，使寻求的人可以发现，祈求的人可以得到，敲门的人可以进去。”
(Charles Hodge, op. cit., p.276)

3) 鼓励归正的延缓。 这个教理被批评鼓励人归正的延缓。人如果不能改变自己的心，承认自己不能悔改相信福音，只能想像等待着 神的嫉妒。撒但使人拥有这种想法和行动的试探。而且，不能说全然没有采取这种态度的人。再者，实际上以自己的无能为理由，拒绝悔改的人，只不过是他的藉口而已。爱在罪里的罪人，虽然认识到能够改变自己的生活，但却留恋在罪中的生活。可是，人如果知道那个极为崇高的目的，是在自己能力的范围之外，就会本能地追求在他以外的恩助。对于救恩作如此感想的罪人，自己承认自我的无能，就会恳求灵魂大牧者的 神之恩助。查尔士·贺智说，“人要达成盼望的目的，如果确信那是在本身能力限度以外的对岸时，本能地就会寻求在他本身以外的帮助。他得了病知道自己无法医治，就会请求医生来医治。……未被更新的人，为了取得自己的救恩，不能作成任何的什么。引导他到真理实际的确信之根本，是圣经和经验的真理。当他如此确信时，就可以从唯一源泉，追求得到恩助。”(Ibid., p.277)

第 2 节 本 罪

韦斯敏斯德信条，宣告“凡是罪（不拘原罪抑或本罪）就干犯 神公义的律法。”(6 章 6 节) 基督教中，即使否认原罪的教派和学派，也认识到本罪的实在性。

罗马天主教和亚米念派将原罪的观念极度缩小后，发展成藉着洗礼，就可以除去原罪，以及充足的恩典教理，掩盖了原罪的严重性。他们所强调的全都是对于本罪。伯拉纠派、索西奴派，近代自由主义神学，以及危机神学都是只认识到本罪。只是危机神学把罪说成复数，同时又说成单数，认识了某些宗派未曾认识的罪之连带和共同性。可是，改革宗神学如同上述信条中所表示的，总是将原罪和本罪作出彻底的认识。

1、原罪与本罪的差异

1) 因果的差异。 原罪是原因，而本罪是结果，两者有所不同。原罪是因为人类代表的亚当，以自由的行动违背了 神的命令，因此成了负有罪责和性质腐败的起源。在 神看来亚当的罪，连带他所有的子孙，使他们成为罪人，即在有罪被玷污的状态中出生。而且，人这种内在的腐败，是所有现实犯罪的污染源泉。“从这个原始的败坏中，产出一切的现行过犯（本身所犯的罪）：由于此败坏性，我们对一切的善全然避忌，无能为力，且反对之，完全倾向邪恶。”(6 章 4 节) 这些都是在原因和结果的关系中成立。

我们所说的本罪（actual sin or peccatum actuale），有着广泛的含意，这不是只指身体外在犯罪的行动，包含从原罪发生的所有意识的思想和决意。本罪是从人承袭的性质及倾向，区别出来的个别罪行；原罪是一个，而本罪是多层的。本罪在心中是特殊意识上的疑心、或恶谋，或是特殊意识的情欲、或如同内在的欲望；也可以成为欺骗、偷盗、奸淫、杀人等外在的罪行。

2) 认识上的差异。 人们虽多否认原罪的存在，但对生活中的本罪，却大都承认。可是，人们对罪不总是有着同样地深刻认识，今天可以听到很多对“罪意识丧失”的言论，如同奥利维·洛奇（Sir Oliver Lodge）所说，“事实上，今天所谓的高贵人物，他们对于自己的罪，丝毫没有半点恐惧，对于刑罚，更是漫不经心。”（Quoted in W.H.Johnson,“Can the Christians Now Believe in Evolution”,1926,p’124）

现代主义者会说，我们虽然放弃了“罪”（原罪）的意识，但却得到了“众罪”（本罪）的意识，他们已经遗失了罪的凶恶性意识。他们对罪的观点，与其说是对抗神的圣洁，不如说更多地倾向于对同僚之间权利的侵害。而且，他们常以进化论的立场，将罪看成在人里面动物性的残渣，不认为这是重大的事。他们所认为的罪，只是在他们的生活中，时而会有的反叛精神，至于在神面前所要承受的定罪却毫无所知。危机神学再次提到罪是向神敌对的叛逆，这在指出罪的严重性上虽然有功，但却只认识到本罪重大的实际缺陷。

3) 罪责上的差异。 原罪的性质是罪，虽然包含了罪责，但这种性质在自身的犯罪中发动时，就会有比较更大的罪责。因为后者本身不但包含了前者，同时又会对前者附加新的要素。其附加的要素，乃是自己本身意志的意识，成为对抗神的新决定，特别是恶习惯诱发灵魂的状态，使他更加败坏。我们讨论原罪的罪责时，更多的是对这个着重点的争论。可是，我们要记住，人们可以藉着自己犯罪的经验，来确认自己败坏的性质。因着这种理由，我们传道的内容，多是对生活的行动和性向（本罪），着重在有关神律法的应用上。

2、本罪的分类

圣经使我们看到彼此不同种类的罪，附带着彼此不同的罪责。摩西律法中的各样祭礼，以及新约中各样判断的裁定，藉着这种原则得以说明。将“多受责打”和“少受责打”作出区别（路 12: 47、48），“他必照各人的行为报应各人”（罗 2: 6）。基督对彼拉多说，“所以把我交给你的那人，罪更重了”（约 19: 11）。知道真理以后的犯罪，比干犯摩西律法的罪更为严重（来 10: 26-29）。如此类推，可以知道罪有轻重，以及其它的各种种类。

将本罪统一，再作出分类，不是件容易的事。可是，圣经附带的罪责，在不同程度和关联中，可以得出不同种类的罪行。因此，可在本罪的程度和

多样性中，试图作出区分。

兹将圣经附带的各种罪责，在相异的程度和关联中，作出相异类型的罪之区别。

1) 无知和明知故犯的罪。 按罪人知识的程度，依照他的动机和天赋的才能，作为罪责的测量；才能和特权将增加他的责任。异教徒虽然有罪，但是知道了神的特别启示，而又犯罪的人，则更为有罪。（太 10：15；路 12：47、48，23：34；约 19：11；徒 17：30；罗 1：32，2：12；提前 1：13、15、16）法利赛人从耶稣听到毁谤圣灵的警告，钉耶稣十字架的罪责，没有归于外邦人，而是归给犹太人。背叛神的以色列人，比异教徒更为有罪。今天最大的罪人，不是异教徒，而是在基督教世界里的人。撒但本是灵界的天使，加略人犹太是使徒，而亚历山大·波奇亚（Alexander Borgia）竟然是教皇。

2) 软弱罪和故意犯罪。 这里按着恶的意志力量来测量他的罪责。罪被称为罪，是因为他的急躁、或软弱而作出的犯罪行为。急躁或软弱虽然可以成为他辩解犯罪发源的根据，但这是由他本身心意的不信和混乱所显出的罪行。同时，对于故意犯罪的选择，不是软弱，而是更为强力的意志显现，这将成为他更大的罪责。（诗 9：12、13；赛 5：18；加 6：1；提前 5：24）

旧约里有任意妄为的放肆罪，或在无意中，即无知、软弱，或因谬误所犯的罪之间，作出重要的区别（民 15：29-31）。前者的罪由祭礼无法赎回，要受严厉的刑罚，而后者的罪是可赎之罪，可以得到宽大的判决。这种区别体现出来的根本原则，今天也可以应用。充分意识到包含的恶，经过深思熟虑而犯的罪，比无知、误会，以及因性格软弱所犯的罪，性质更为严重。德国刑法中，对于深思后的故意杀人，或未经深思后的故意杀人作出区别。而且，不是故意犯的罪，也是真正的罪，犯人在神的面前是有罪的。（加 6：1；弗 4：18；提前 1：13，5：24）

3) 死罪和轻罪。 罗马天主教虽然区别出轻罪和死罪，但却承认很难决定哪个是死罪、或是轻罪。他们依据保罗在加拉太书 5：21 中的“行这样事的人，必不能承受神的国”之陈述，作出这种区别。知道这是重要的，并故意违犯神的律法，就是犯了死罪，这种罪使罪人得到永罚。可是，如果在不重要的事上，犯了神的律法，或那个犯罪不是故意的，就是轻罪。这种罪即使不告白承认，也能得到宽容和赦免。赦罪的宽容和赦免，是藉着告解圣事来获得，这种区别不是圣经的。按照圣经，每个罪都是本质的不义（*anomia*），含有得到永罚的罪值。不但如此，这一边的病态恐惧感，或另一边无理的疏忽，引起不确实的想法，都会在信徒的生活中造成有害的结果。吞威尔说，“所有的罪都是轻罪，只有一个不是，那就是亵渎圣灵的罪。”可是，“每一个罪，它的本身都不是轻罪，就是最小的罪，也是从他背道的状态和性质中出来的。”（Thornwell, "Theology", I, 424-441）

肯纳得说，“意大利的罗马天主教，他们过着欺骗、奸淫、不贞，甚至

将杀人的罪，都编在轻罪之中；认为可以藉着金钱的补偿，就可得到宽容的赦免。同时，将对教会不敬和不顺从的罪，定为死罪。这成了代表道德和宗教权威者们的奇观。”（J.Spencer Kennord）

3、不可赦罪

按照圣经，褻渎圣灵的罪是不得赦免的，似乎这是致死的罪。几处经文显示，人犯了这种罪后，心意就不可能再变更，也不用再祷告。这是对抗圣灵的褻渎之罪，是为唯一的死罪。主耶稣在马太福音 12 章 31、32 节中，清楚的说明这罪，希伯来书 6: 4-6, 10: 26、27；约翰一书 5: 16，一般认为都是指着这罪说的。以下的陈述是伯克富对此罪的解说，并略有增删。

1) 对此罪的误解。 需要考察对此罪有关的误解。

(1) 只限于基督在世时。 耶柔米和金口约翰认为，此罪只限于基督在世时所能犯的罪。他们主张，这种罪是：他们虽然确认了基督藉着圣灵的权能所行的神迹，不但不如此公言，反归于撒但的工作。可是，正如上述希伯来书和约翰一书所证明的那样，这种局限是无理的。

(2) 固执己见不悔改。 奥古斯丁、路德教会墨兰顿主义的教义学者们，以及两位苏格兰神学者（Guthrie, Chalmers）等认为，这是从始至终抗拒救恩坚不悔改（*impenitentia finalis*）。今天，某些人以前记关系的见解，认为这是由继续不信、最终拒绝接受基督所构成。因此，在不悔改状态中死去的人，就是犯了此罪的人。可是，按照圣经，这种罪是具有特殊的性质。

(3) 重生的人所犯之罪。 后期路德宗神学者们，在教导有关否定圣徒的坚忍时，认为只有重生的人才能犯这种罪。他们将希伯来书 6: 4-6 节中的名词，断言是对有关重生者的明确说法。可是，这是非圣经的见解，在“多特教宪”中，排斥了教导重生的人，对抗圣灵的犯罪谬误。

2) 改革宗对此罪的见解。 我们需要特别关注，改革宗对此罪的见解。

(1) 对圣灵的工作故意的毁谤和憎恶。 “这被称谓抗拒（干犯）圣灵的罪，乃是圣灵临在于罪人的心中，而他却故意抗拒排斥圣灵直接的证言和感化，”（A.A. Hodge, “*Outlines of Theology*”, p.333）可是，这“抗拒（干犯）圣灵罪”的名称，过于一般化，抗拒（干犯）圣灵的罪，有的还可以得到赦免（弗 4: 30），而圣经中还有特别的“毁谤圣灵的话”（太 12: 31“褻渎”）、“抗拒（干犯）圣灵的”（太 12: 32；可 3: 29；路 12: 10）等经文。

[译者注：太 12: 31、32，中文圣经的“褻渎”和“干犯”，韩文圣经译成“毁谤”和“拒逆”（等同中文：抗拒）] 这种罪，是反对在基督里有关 神的恩典，以及对圣灵之证言和证据的确信；以意识的、恶意的、故意的排斥和恶评，怀着憎恶和敌意，将圣灵的工作，归于恶魔的作为。这种罪不是单纯地由怀疑和否认所构成，而是违背心中（mind）的确信和良心的光照，以及心意（heart）的判断来反抗真理的进行。犯这种罪的人，明明看到 神的工作，

反而故意的、恶意的、有意识地将 神的工作，归于撒但的能力和作为。这种罪的严重性，与其说是对抗圣灵的位格，不如说是对抗在基督里 神荣耀恩典的、客观和主观启示的圣灵之工作。这种罪的根，乃是以意识的、故意的憎恶，来面对 神和有关 神的一切。

(2) 不可能有悔改和赦免。 这种罪分明是今生犯下的罪，不可能悔改和得到赦免。这种罪的不可赦免，不是因为这种罪责，超过了基督的功劳，也不是因为圣灵的能力，不能到达犯罪者的身上，而是 神设下的规定，来维持一定的法则。这种特殊罪的方式，是全然拒绝悔改，让良心麻痹、心地刚愎，使这个罪不得赦免。这种罪不得赦免，是因为始终排斥基督的救恩和圣灵的能力。“而且， 神以他的主权，将他的恩典，限定在这个范围之内。”(A.A. Hodge, ,op.cit.,p.333)

(3) 刚硬和顽固。 从罪的由来来看，这种罪与其说 神的恩典在客观上的不足，不如说是人灵魂本身的刚硬和顽固，是主要的原因。这种罪是人对 神的对抗，经过自我硬化和自我败坏的漫长进程达到顶点。干犯圣灵的罪不得赦免，是因为犯这种罪的灵魂愈来愈恶，拒绝从 神来的感化。同时，上述已经说过，在这样的境遇中， 神以他的主权，将他的恩典，限定在规定的范围里。

因此，犯这种罪的人，可以看到他们对 神是断然的憎恶，对 神和有关他的事显出藐视，对 神圣的事物流露出讥笑和毁谤，对自己的灵魂和来生，表现出极度的不关心。“不可赦免的罪，是明知圣灵藉着感化、光照的权能，向灵魂显出 神真理的恩典，但他却顽强地、固执地、故意地、恶意地踢开。”(Dr.J.P.Thompson)

按这种罪没有悔改的事实来看，如果知道犯了罪而担心害怕，并邀请别人为他代祷的人。事实上，这种人不会犯这种罪的人。犯这种罪的人，必然是对自己自身的状态漫不经心，而对 神则却是充满敌意。如果因自己的状态与 神的关系感到不安和害怕，就是不会犯这种罪的证据。

3) 提到这种罪的书信经节。 福音书以外，没有圣经经节指名提到这种罪。可是，引起问题的是，希伯来书 6: 4-6, 10: 26、27、29; 约一 5: 16, 是否言及到此罪？这几处经节，的确是在提到不能赦免的罪，圣经只提到一个不能赦免的罪；而这几处经节，合理的观点：分明是用一般的方式，来指向同一个罪。可是，我们以希伯来书 6 章的经节，对这种罪的特殊型，可以注意到圣灵以非常的权能和恩典，只将自己启示在使徒的时代。后代因为没有看到这种罪的事实，所以就有人误会，这是 神藉着圣灵对那些重生的人所说的话。可是，希伯来书 6: 4-6, 通常虽然是指暂时信仰的经验过程，但经验者的心中必然没有得到重生恩典的证言。

孟他努派 (Montanists) 和诺漭天派 (Novatians)，想把那些有过一次失节的人，从教会中赶出去的事，作成正当化，就使用了这里的经节 (来 6: 4-6)。天主教会始终反对这种见解，对堕落的人，只要他悔改，就再被接

纳，但不再给他们施行洗礼。这节经文，意味着人在某种意义上，虽然有过“更新”的经历，但结果反而可能会堕落的含意。因为“从新”的意思，不是人们已经得到充分的更新，而某种意义上，意味着得到圣灵的更新。他们明确不是被拣选的人，被拣选的人，是得到永生的人。因为“他们永不灭亡”（约 10：28）。

[注] 被拣选的人，住在基督里，他们听主的声音，持续地顺从主，是不会堕落的。没有住在基督里的人，会像干枯的枝子被丢弃；而住在基督里的人，就会渐渐从罪中得到自由，恶魔无法再接近他，他靠着信仰能够胜过世界。不是被拣选的人，也会有暂时的信仰（可 4：16、17）。同时，这种事实意味着 神任凭那些刚愎自用的人，但不表示 神恩典的能力受到限制。不能叫他们重新的原因是，他们已经知道了基督的救赎大能，而今天仍然继续排斥。因此，他们不会再有更新的新途径。他们经历了 神的爱，以及所提出来的方法和途径，竟然继续故意来排斥，他们的良心已经麻痹，是“死而又死”（犹 12）的人，不再有盼望了。“恶的罪孽，就是永远地来滋生恶。”（Tholuck）

第 5 章 罪的惩罚

罪是对 神律法的违犯，同时还是对立法之主本身的攻击和叛逆。律法是基于 神圣洁属性的意志表现，他的公义拥护这属性的尊严，如果受到攻击和叛逆时，就会受到当得的报应。因此，罪是对抗 神要求我们整体生活

的圣洁（利 11：44），是冒犯他宝座根基的公义（诗 97：2）。为了拥护 神的圣洁，就要对罪需有公义的惩罚。罪在人类中不断地出现，罪责的感性也是普遍的，而惩罚的当然性也被认定。因此，许多神学者认为， 神的公义在惩罚中彰显出来。施来马赫说，“公义的受难，使现实的罪与 神里面的因果性（Causality）联系起来。”（Schliermacher, “Christliche Gloube”, 84, Works Berlin, 1843, Vol IV, P.465）史怀哲（Schweizer）说，“我们对 神的公义，只有藉着 神的惩罚才能知道。”换言之，罪的惩罚是为了满足 神的公义而有的苦恶。圣经中丰富的证言，说明了 神在今生和来世对罪的惩罚。人很多时候容易对罪轻忽，可是 神却非常严肃地看待罪，并且作出严肃的惩罚。

第 1 节 惩罚的理念

在这个题目下，将设定惩罚的性质、区别和目的。这些论题非常重要，同时其含义并不单纯，需要作出说明。

1、惩罚的性质

藉着考察就会知道惩罚性质的意义和施行的原理。

1) **意义。** 惩罚的意义，在上文的序言中，已部分地作出说明。一般认为，惩罚是为了满足 神的公义，给予犯罪者的苦恶。“惩罚”的英文“Punishment”的意思，有刑罚、补偿，或意味从痛苦的拉丁文“破艾纳”（Poena）引出来，表示因某种犯罪，被罚而受到的痛苦或受难。惩罚可以更明确地定义为，为了拥护立法者本身被侵犯的圣洁，发动他的公义，使违背律法的人，直接或间接地承受痛苦或损失。这个原因在于 神公义的发动， 神以他的公义惩罚犯法的人，维护自己律法的神圣。因此，惩罚是因为犯罪，自然或积极地赋予罪人的义务，这是对 神的圣洁和公义所负的债务。

2) **施行的原理。** 有关施行原理的不同，值得我们来注意。这种原理包含了自身的受罚和代替的受罚。图来提尼说，“公义要求所有的罪，必然都要受罚；但是对犯罪的人，却不以同样地时间和程度来接受刑罚。”（Turretini）那伟大的立约论学者，如此的陈述，说明了将我们在亚当里的罪责，在基督里使我们得以称义。我们承受了亚当的罪责，同时基督代替我们受了罪的惩罚，这可以从立约的关系中发现。[实在论的理论，理由可从罪人和亚当的为一，基督与信徒的为一原理中来寻求。] 这种惩罚不是自己受罚，而是代替受罚。如果没有立约的关系，就不会受到惩罚。

2、惩罚的区别

惩罚有两类，需要我们来区别。首先、是伴随着罪而来的惩罚，招来了神与人的相离，结果有了罪责和污染，藉着自然之势引起恐惧和羞耻。其次、有从最高的立法者而来的惩罚，有今生的受难和来世的地狱刑罚。前者是自然的惩罚，而后者是积极的刑罚。

1) 自然的惩罚. 罪的自然结果，惩罚是必然的。人就是想躲都无法躲开。即便人悔改得到赦免，也不能从这个惩罚中解救出来。这种惩罚在某种境遇中，藉着 神对我们处分的方法，虽然可以得到减轻或防止；但在另一境遇中，却使他们永久地停留在过去犯罪的记忆里。肉体的罪是藉着身体的退化和衰弱，成为自然的惩罚；而精神与属灵的罪，则是藉着灵魂的恶化和腐败得到自我的惩罚。“恶人必被自己的罪孽捉住；他必被自己的罪恶如绳索缠绕”（箴 5：22），惩罚好像猎人为捕捉猎物设下的网罗，结果自己被捉住。罪的结果，必然带来受难和损失；懒惰的人必然贫穷，酗酒的人定会带给自己和家人的破灭；淫荡的人招来顽疾，罪犯成为蒙羞的身份；出狱后的人，很难有新的出发。圣经在伯 4：8-9；诗 9：15，94：23；箴 5：22，23：21，24：15，31：3 中，对有关的刑罚，都作出记载。

2) 积极的惩罚. 罪的自然结果，使 神的心意和旨意在自然界中，藉着自然的法则对罪作出惩罚。可是，所有的惩罚，不只局限于自然的惩罚。神不但在宇宙中，藉着自然的法则来统管万有；同时他还是宇宙之上、超越宇宙，拥有位格的立法者。因此，对犯罪的惩罚，不只用单纯的自然法则，因为，“落在永生 神的手里”（来 10：31），就是拥有位格的立法者。同时，不要忘记，立法的主按着他特别启示的律法来作为惩罚的标准。如此，施行惩罚的立法者，拥有神圣震怒的位格要素，施行他积极的惩罚。在这种惩罚中， 神积极地惩罚罪人的罪恶，是非常威严的惩罚。

积极的惩罚比自然的惩罚，更意味着是通常的和法定的惩罚。这些惩罚是立法的主，藉着积极的律法和强力的预想，所制定的惩罚法则。这是按照绝对的 神之律法颁布的，是圣经通常所列的惩罚，在旧约中特别明示出来。神为了调整以色列百姓世俗的、道德的、宗教的生活，赐给他们详细的律法，在违犯的各种境遇里，规定了应有的惩罚（参照出 20-23 章）。而且，这些世俗的、宗教的律法规定，多数在表现的形式上，都是为了以色列百姓。这些所包含的根本原理，同时也适用在新约的经纶里。

3) 不同见解. 圣经的惩罚概念，乃是认定他向着 神故意的反抗，所应有的自然或必然的结果，因为他的犯罪触及了 神所附加的惩罚。犯罪后的自然或必然结果，虽然构成了犯罪惩罚的部分，但其惩罚却无法与刑责相抵。可是，某些单一神论者（Unitarians）、普遍救赎论者（Universalists），以及现代主义者，认为惩罚除了自然或必然的结果以外，没有任何其它的惩罚；认为惩罚不是 神对事件的错误作出执行的宣告，而只是一般法则上的工作。克尔拉（J.F.Calcke）、泰勒（Thayer）、威廉森（Williamson）、华盛顿·格拉顿（Washington Gladden）等，采取了这种立场。格拉顿说，“旧

神学将这种（罪的刑罚）惩罚，构成了作为来世，对罪人受难法则次序的依据。……新神学的教导，罪的惩罚只是由罪的自然结果所构成。……罪的惩罚就是罪。人种的是什么，收的也是什么。”（“Present Day Theology”, pp. 78-80）“惩罚不是跟在犯罪后面，而是同伴。”（R.W.Emerson）但丁在他有名的诗中，描写地狱中的痛苦，象征为罪的结果时，这与席尔勒（Schiller）在说：世界的历史审判了世界。同样地，心中存着这种观念。

可是，这些全然是非圣经的见解。圣经中讲到所犯的罪，不是自然的结果，而是藉着 神直接的行为所施行的惩罚。出 32: 33; 利 26: 21; 民 15: 31; 代上 10: 13; 诗 11: 6, 75: 8; 赛 1: 24、28; 太 3: 10, 24: 51 等，是一些很好的例子。

这种见解包含了吊诡和很多的矛盾；认为没有赏赐，也没有刑罚，因为恶与德产生的许多产物，都包含在自然里。再者，在这种立场中，已经没有了受罚的理由；这否定了受难的惩罚和构成罪责的实际性。不但如此，多数境遇中，接受惩罚的人，不再是罪人，而成了无罪的人。例如，酗酒和淫荡，都符合这种类型。而且，在这种见解中，天堂和地狱已经不是来世赏罚的地方，而是今世的人，心中所拥有的一种状态或生活状况。

斯特朗说，所有反对惩罚的人，都企图局限于自然的法则中，他们忘记了 神不但在宇宙之内，而且超越一切。“落在永生 神的手里”（来 10: 31），不但是落在单纯的法则里，更是落在立法者的手里。没有比成为被 神憎恶的对象，更为恐惧的惩罚。（A.H.Strong, “Systematic Theology”, II, p.652）

3、惩罚的目的

罪的惩罚，不能单纯地看成报复的事件，认为这是对加害者的报复欲望所为。惩罚中根本的目的，需要确实地来究明。我们先看有关的正解，然后再来察看误论。

1) **满足 神的公义。** 惩罚的根本目的是满足 神的公义。图来提尼说，“如果 神有公义的属性，罪必定要得到报应，那就是惩罚。” 神的公义使犯罪者得到惩罚，罪是对 神圣洁的攻击和叛逆；为了拥护这种圣洁，他的公义需要加给犯罪者惩罚。律法是以立法者的圣洁属性为基础，作为他意志的表现。当 神的圣洁受到犯罪的冒犯和攻击时， 神的公义要求以相应的惩罚来制裁，这意味着律法因为内在的过失（demerit）而有的惩罚。这种原理是 神对每个人，按着他的功过成为公义的审判官，这是圣经教训的根本。圣经说，他“是诚实无伪的 神”（申 32: 4），“他必按人所作的报应人，使各人照所行的得报”（伯 34: 11）。“因为你照着各人所行的报应他”（诗 62: 12），“施行慈爱公平和公义”（耶 9: 24）。“按各人行为审判人的主”（彼前 1: 17），这些话都是这种原理的根本。

批评家们认为公义的惩罚是，“携带着报复的内容，乃是忿怒、激动，

或最高冷酷的公义表现。”(A.H.Bradford,“Age of faith”,243-250)可是, 神对罪的震怒,显出他永远不变的圣洁和公义的审判。若没有这些,世界就不可能有政治, 神也不能成为 神了。F·W·罗伯森说,“报怨的要素,虽不存在于所有的惩罚里,但在感性的罪恶部分,岂不存在于本性中吗?如果真是如此, 神的里面必定有震怒。”培根卿(Lord Bacon)说,“报复是属于公义的残暴种类。”(A.H.Strong,op,cit.,II ,p.656)圣经禁止人报复,要将这事交托给 神(罗 12: 19)。可是,对惩罚的目的,有两种想从其它途径寻求的错误见解,将在下文中检讨。

2) 罪恶的改善。有一种谬论,认为惩罚的目的是对罪人的改善。近代有一种广为盛行的观念,认为 神给他苦难,不是为了公义惩罚罪人,因为神不向罪人发怒,而是为了爱他、洁净他,目的使他早日回归父家。托马斯·莫尔说,“所有惩罚的目的,是为了恶的破灭和爱的救恩。”(Sir Thomas more’s Utopia)

(1) 忽略了惩罚与管教的区别。忽略了惩罚与管教的区别是非圣经的见解。管教是为了改善罪人,以爱为动机,而惩罚却是要求补偿满足公义。罪的惩罚不是显明立法之主的慈爱,而是彰显他威严的公义。如果惩罚的施行带来了改善,那也不是由于惩罚的本身,而是由于 神的恩典,藉着罪人经历的痛苦转变成益处。康德说,“惩罚的目的,即使可以与慈善有关联,但罪人不能主张,这是他所当得的。因为,他没有这种权利。”(Pratische Vernunft,151)惩罚与管教的区别必定要维持,路德也将这种区别放在心头,说,“ 神拿了两只杖,一只只是怜悯和慈爱,另一只是恼怒和忿恨。”前者是管教,而后者是惩罚。圣经一方面教导 神爱他的百姓管教他们。(伯 5: 17; 诗 6: 1, 94: 12, 118: 18, 箴 3: 11; 赛 26: 16; 来 12: 5-8; 启 3: 19)。另一方面,明示了他恨恶罪恶,施行惩罚。(诗 5: 5, 7: 11; 罗 1: 18, 2: 5、6; 帖后 1: 6; 来 10: 26、27)

(2) 公义的惩罚,才有改善的功能。认为惩罚要依靠公义,才能使受罚的人,得到改善的功能。因此,需要公义。若不是应有的惩罚,就发挥不出改善的效能。康德(Kant,Ibic.)说,“过犯(ill-desert)和受罚的想法,必然要包含在情愿的观念中;而惩罚的观念,则排除所有形式的幸福观念。大体上,施刑者或藉着惩罚,虽然可以给予罪人某种有益的效果,或达到慈善的目的。但无论如何,惩罚首先要成为纯粹和单纯补偿和报应的正当化。……每个惩罚的本身,首先就是公义,这构成了它的本质。”欠缺公义的惩罚,很难使人甘心接受,如果强迫他接受,更难有改善的经验。

(3) 理论上的矛盾,必定否认极刑。惩罚目的的改善论,如果是正确的,那么,对罪人没有改善的查问,就处以极刑,这就成了政府本身的犯罪。在那种境遇中,政府的量刑就不能按着犯罪大小的比例,而要以罪人的状态来作加减。死刑因为将改善的期望排除在外,所以要废止;而永刑也成了不公义的,因为去地狱的灵魂,没有了悔改的盼望。犯罪愈大,就愈要给予小的

刑量，如此，才能给他更大的改善空间。而且，对最大的犯罪者撒但，因为全然没有改善的希望，所以就不需要惩罚了。

[注] 近代反对死刑说，常认为惩罚的目的，是基于错误的概念。对于来世受罚教理的异议，是因为对惩罚的目的，没有从正确的解释出发。“绞刑不需要向受刑人说明它的益处，社会不是为要改善人，而是将他送入监狱；给他日用的饮食，不让他去采取大麻，或去作拉车的工作，这种理论是全然不当的。他必定要接受惩罚是应得（deserve）之理。不然的话，法律就没有办他的权利了。”（R.W.Dale）

3) 犯罪的防止。 今天盛行的另一种理论认为，为了防止其他人的类似犯罪，以保护社会为目的，罪人必定要受到惩罚。白拉福德说，“惩罚如果不是为了改善和保护，就是野蛮。家庭中的惩罚，总是训练。这种目标是为了孩童和家族的安宁。”（A.H.Bradford,op.cit.,243-250）

(1) 附带的结果。 在家庭、国家，或世界的道德政治中，这种目的时有通达却是事实。可是，这也是 神藉着施行的惩罚，由恩典的处理所附带的结果，但却不能成为施行惩罚的根本理由。只是为了社会的利益来惩罚个人，绝不是公正的事由。事实上，罪人总是因自己的罪责受到处罚，附着着使社会的安宁有所帮助。斯特朗说，“圣洁是 神的根本属性，制约爱慕圣洁的施行不至失败，将白拉福德惩罚的讨论，归于无效。……这种见解，在我们看来，因为他不知道罪是对 神圣洁的反动，将圣洁作为向着功利目的的手段。因此，否定 神属性里圣洁的独立存在，甚至否定其实际的存在。”

（A.H.Strong,op.cit., II ,p.656）

(2) 没有公义的惩罚，对防范无效。 再者，在这里要说，惩罚的本身若不是公义和正当的，就没有防止别人犯罪的效果。只有受刑人甘心受罚的时候，惩罚对他才有益处，附带的益处也有当然性，而罪责必定要成为惩罚的根据和理由。前项反对改善论中，引用的康德陈述，在这里也可以适用。过犯或报应的要素在惩罚中，是以其它的要素为基础。

有位英国审判官对罪人宣告说，我不是因为你偷了羊，所以判你的刑，而是为了以后，羊不再被偷。可是，只是单纯地为了显示榜样，就给人施行惩罚，这也是最不公义的事。社会因着如此的不公和不义，不可能得到什么益处。

(3) 事理的混乱。 修正惩罚的目的，是为了防范的理论，将会引起各种事理上的混乱。①、如果修正这种理论，把犯人无罪释放，这在不能鼓励别人犯罪的前提下，惩罚的施行可以全部废除。比如，世界上只有一个人，他的犯罪不会造成其他人的影响时。那么，无论犯下任何凶恶的罪，都不能受到惩罚。②、人犯罪，只要愿意受罚，那岂不是正当的吗？犯罪只要不使别人受到恶的影响，那么，犯罪的本身，就没有理由看为不当。③、按这种见解，惩罚不是对过去之事的判断，而是强调未来之事的前瞻。可是，事实上，接

受惩罚的罪人，痛悔的常态，总是回顾过去的犯罪，这又是如何呢？创 42: 21；民 21: 7；撒上 15: 24、25；撒下 12: 13, 24: 10；拉 9: 6、10、13；尼 9: 33-35；伯 7: 21；诗 51: 1-4；耶 3: 25 等经文，对这些事实作出明确的证言。

(4) 无视责任原理的恶结果。 巴温 (Bawne, "Principles of Ethics", 186, 274) 说，主张惩罚在本质上，是防止警告的人，认为，“这是在不晓得责任的、形而上学的生理学、社会学等基础上，为了公共安全的利益和权力，只将问题采取了‘积极客观的’立场。对于有罪与无罪的问题，也是各抒己见、莫衷一是。……东欧某犹太基督徒的一个子女，传闻被残害后作为祭物。因此惹起一起群众的暴乱。其后，官员虽然确认这些人完全无罪，但因他们所引起的喧哗和骚扰，似乎还要对他们作出应有的惩罚。”

[注] 德莱福斯 (Dreyfus) 是法国的炮兵大尉，因有向德国泄密军机的嫌疑，于 1894 年被捕，被流配到恶魔岛服刑。经全国掀起的平反运动得到复权，在第一次世界大战中，官拜中校后退役。法国政府高层人士认为，与其法国军队的名誉遭受毁谤，感到惶恐，不如因德莱福斯为法国的受难更为好些。对这种观点，麦金 (Mekin, "Heredity and Human Progress", p.192) 主张，对白痴、愚蠢人、癫痫者、酗酒成性者、发狂的罪囚、杀人犯、夜间入室破坏者，以及不能矫正的所有危险之人，都要将他们处以安乐死。他认为施刑的场所，不是马路和家庭，而是在刑务机关。即他选择了惩罚，却想保护社会。

反对改善论和防止论，认为惩罚的根本目的，完全是为了回顾的，就是主张要因过去的罪责而受到应有的报应。惩罚的执行，使个人和社会产生的有益结果，只不过是附带的作用而已。

第 2 节 惩罚的实际

圣经中对罪惩罚的一句话，就是“死亡”。神在乐园中对人所警告的惩罚就是死。那里所指的死，不但是身体的死，而是全人的死。即，圣经中所意味的死，“包含了灵魂的、肉体的，永远的罪之惩罚的结果。律法的全部惩罚，圣经中称为死。” (A.A. Hodge, "Outlines of Theology", p.542) 人类始祖的犯罪之日，就是现实中惩罚执行的开始。但因神的恩典，使这个惩罚得以缓期执行。有一种见解，认为肉体的死，不是惩罚，而是人肉体素质的自然结果。可是，圣经的死亡观包含广大，并没有将肉体的死排除在外。死是藉着罪来到世界 (罗 5: 12)，罪的工价就是死 (罗 6: 23)。罪的惩罚的确包含了肉体的死，而且，包含更为广泛。

1、肉体的死亡

身体与灵魂的分离是罪罚的一部分，“因为你吃的日子必定死”（创 2: 17），神的警告，包含了这种含意。对这种惩罚的说明，可以从“你本是尘土，仍要归于尘土”（创 3: 19）的话中，得到证明。

1) 圣经的证言. 对始祖的警告，包含了肉体的死亡，这可从罗 5: 12-21，以及林前 15: 12-23 的保罗辩论中显明出来。民 16: 29, 27: 3，可以看到是肉体的死亡，在摩西的祷告（诗 90: 7-9、11）和希西家的祷告（赛 38: 17、18）中，可以认定死亡有惩罚的性质。相同的教理，在新约的其它地方，也在教导。例如，在约 8: 44；罗 1: 32, 6: 23 等，都提到死与审判有关。彼前 4: 6 说到肉体的死是 神对罪的审判，林前 15: 21、22 将所有的信徒，在基督里身体的复活，与在亚当里所有人的死作成对照。罗 4: 24、25, 6: 9、10, 8: 3、10、11；加 3: 13，显出基督承受了罪的惩罚，在肉身中死亡，从坟墓中复活，偿还了罪的惩罚，证明他在人性中的称义。如同身体的复活是救赎的一部分，身体的死亡也是惩罚的一部分。

2) 教会的确信. 完全死亡含义中的肉体死亡，不是结果，只是惩罚。教会相信罪的工价就是死，这始终成为教会的确信。伯拉纠主义虽然否定这种观念，但在北非迦太基的大会上（418 年），认为无论是谁，只要认为，“最初的人亚当，被造得是可以死的，或是可以犯罪的；或他的死不是罪的工价，而是自然的死。”这种观点都要受到谴责。《韦斯敏斯德信条》确认肉体的死是罪的惩罚（信条第 6 章 6 项，大要理问答 26，小要理问答 19）。其它所有的历史性信条都是如此。索西奴派的理性论者，继续坚持伯拉纠派的谬误，比较近代的康德派、黑格尔派、立敕尔派等新神学者，将罪看成人 在道德灵性发展中必然的事件。同时，再次重复了前记的死亡观。可是，教会历史中的大信经，确信死是罪的惩罚，这是无法变通的。

3) 合理的辩论.

(1) 与 神公义的关系. 理性受造物中普遍死亡的事实，即使道德意识没有达到某种程度的人，也不得不推想，这如果不是因罪而来的裁定，就无法显出 神的公义与和谐。对于有人反对死为何临到无罪的动物界，可以答辩，那个死也是因为人犯罪的关系所致。圣经明说，因为人的犯罪，使万物都服在虚空的败坏辖制中（罗 8: 20-23）。

(2) 肉身的升天和圣徒的变化. 以挪和以利亚的肉身升天，以及基督的再临与圣徒的变化，认为这与死亡的有机存有不是必然的法则，这似乎在教导亚当如果是顺从的话，就不会有死亡。亚当虽然被造成“自然的”和“地上的”身体，但也可能不受死的“介入”，拥有“属灵的”和“属天的”的身体，成为更高等的存有。可是，罪却将事物转变成正常状态的例外（参照林前 15: 42-50）；而基督忍受了死亡的刑罚以后，死对于基督徒来说，成了定命的成圣管教之巅峰。

(3) 人普遍的恐惧. 人对于死感到的不是自然寻常的事，而是身体与灵魂

的分离。因此，总是感到害怕。而且，这种恐惧是人类普遍的事实。这种肉体的死，看成人有机体的自然现象，提出了有力的异议。人类在自然的现象面前，不可能有如此的恐惧和惊慌。唯有胜过死亡的权势，成为首先复活的果子，得到基督的救赎，承受胜利的人，才能喊出，“死啊，你得胜的权势在哪里？死啊，你的毒钩在哪里？”（林前 15：55）

4) 与科学的关系。 现今自然科学支持的见解，否定死亡与罪的关系，将死亡看成人有机的自然现象，认为人肉体的消失，成为自然的死亡。人的生命在本质上，屈服于死亡和破灭。强壮的人，虽然可以持续到 70 或 80 年，但是生命通常会更快地中断，或是在壮年、青年，或出生前后就终结。死亡不是从外界而来的暴虐，乃是从内在解消的过程中而来，认为这是完全无法避免的自然现象。随着科学的进步，更多地领域被征服时，就可以防止意外的死亡，将因精力不足的自然死亡，降到最低水平。那时，人们就会平稳而从容地死去，好像植物的枯萎或动物的衰竭倒下。

可是，尽管有某些人的这种说法，但也有不同的另一种发言，对有关死亡的原因和性质，与所谓科学人物的见解，并不一致。有人为了对抗死亡是自然生命的必然终结，认为死亡比生命，更是一个极大的谜。活着的人，如何没有一个人，能够断言藉着某种内在的必然，宣告只有一死的理由。他们甚至认为宇宙，本来就是无法测度的；活的存有后来显出了死亡，但可能会有某种不会死亡的动物。

这些相异的见解，是因科学不能透入事物的深处，说明生命的最终原因，这成为无法说明死亡的事实证据。生命与死亡对于科学依然是神秘的。当科学试图提出说明的时候，将会对死亡或生命的实际作出不公平的冒险。科学如果说生命本来是永远的，就要作出死亡是从何而来的解答，那也只能提到外观的，或是形体的变化。不然，科学只能对死亡试图作出自然的理解。在这种境遇中，因为不知道生命是如何生成的，就会被否认永生。在这两种境遇中，科学使生命和死亡之间的境界线成为模糊。

死亡虽然不能藉着科学证明，原是对罪的补偿告白，但也不能藉此得到反证。死亡在科学的研究境界之外，在它则是鞭长莫及、力不从心。不但如此，这种告白不需科学的证据。这是以 神的证言为基础，因着一生怕死，而被束缚作奴仆的人，时刻作出的确证（来 2：15）。因此，无论是死亡的必然性之证据，或其合法性的辩护，不论说什么，死亡总是不自然的。从死亡来看人的本质和将来的归宿，对于按着 神的形像被造之人，死亡却是极不自然的事，因为死亡和 神的交通是不能并立的。 神不是死人的 神，乃是活人的 神（太 22：32）。

2、生之受难

罪进入世界的结果，包含了生之受难的罪之惩罚。

1) 整个生活的紊乱。 罪招来了整个生活的扰乱，人肉体的生活受到软弱和疾病的侵害，常会落在健康受损或疾病的煎熬里。他的精神生活屈服于悲残的生活，生活中的喜乐常被剥夺；日常的工作软弱无力，甚至时而完全失去了精神的平衡。他的灵魂成了思想、感情、欲望冲突的战场；意志拒绝知性的判断，感情流向与知性无关的暴乱状态；生活的和谐分崩离析，成为残缺人生旅途中的流浪者。即使站在很高的水平上，谈论人生理想的心灵，岂不也活在愤世嫉俗的悲残生活里？

拜伦叹息着吟出：

我们的生命成为虚假，
万物失去应有的和谐；
无法抹去的罪疚污点，
使我们看到一切灾难；
看不见的是心中忧患，
伤心地唱着忧伤的歌。

拜伦又在他离世几个月前的 36 岁生日中，叙述自己失败的生涯残迹，写到：

我的一生如晚秋的黄叶，
爱的花和果都已经凋谢；
只有害虫和腐蚀的灾难，
将会成为我拥有的一切。

2) 透过自然而来的灾难。 如同使徒保罗在罗马书 8 章中指出，因着人，万物与人一起服在虚空之下，受到败坏的辖制。而且，很多的灾难透过自然的势力袭向人们。进化论者特别教导自然持有“红牙和红爪”，破坏的势力常以地震、旋风、火山的暴发、洪水的泛滥，带给人类意外的灾难。藉着科学文明的进步，虽然能够减少自然灾害的数量，但却不能全面制止。而且，灾难中的人生，好像秋风扫落叶（赛 64：6），正如诗人所说，“一生的年日是七十岁，若是强壮可到八十岁，但其中所矜夸的，不过是劳苦愁烦。”（诗 90：10）再者，人生的衰老和毁坏（林后 4：16），在人生必然的途径上，是无法回转的。如同泰瑞尔（Tyrell）的话，说“进步果然能够从所有人的眼中，洗去泪水吗？……可以按着人的愿望，试着去延长你的生命。进步能够在面对死亡的人眼前，征服恐惧的死亡吗？在痛苦悲哀的人面前，能够战胜苦涩的眼泪吗？进步能够抵御人生命运中，冷酷的地震、暴风雨、雷电等自然的暴虐吗？”（C.E.Macartney, “Twelve Great Questions About Christ”, 1923, p.157-158）

七十、或八十是我们的年岁，
所矜夸的不过是劳苦和愁烦；
无法洗去的是所有人的眼泪，
枯萎和衰败好像干枯的树叶；
谁能够抓住落山西坠的夕阳，
使滚滚东流的江水嘎然止住；
在我们走向腐朽的人生路上，
谁都不能回避这条不归之路。

今天在所有的自然现象中，似乎看不到 神的手在移动。因此，就有很多人认为，这些灾难不是惩罚的一部分。可是，在一般的意义上，灾难乃是罪的惩罚。

因着这些自然势力的特殊发动，有时也无法断定或解释住在这里的人，犯下了某种重大的罪行，所以遭到这种特大灾难的惩罚。主耶稣曾说到，某些加利利人所受的灾难，不是因为他们比其他的人更有罪（路 13：2-5）。某些特殊灾难的原因，很难说明这是因为某些特殊的犯罪所致。可是，从天降下火来，烧毁了所多玛和蛾摩拉的事件，如果否认罪的因果观念，就未免太过愚昧。我们心中要牢记，始终要持守着集合的责任。 神对一个城市、地区或民族，降下严酷的灾难时，必有充足的理由。他不轻易发出震怒和惩罚；向他们降下的灾难，反而成为鉴戒的事件。

这个世界的受难，起源于对罪的惩罚。而且，在一般的意义上，无法忽视这种持续的原理和原则。

3、属灵的死亡

肉体的死亡，虽然是罪惩罚的一部分，但那绝不是主要的部分。圣经中对“死亡”的名词，有时常被用在道德的、属灵上的意义，意味着构成灵魂真正生命中的某种欠缺。所欠缺的乃是 神的临在和宠爱，需要伴随的是公义和圣洁的生活。

1) 离开 神的生活. 属灵的死亡意味着灵魂与 神的根本分离。这种分离，使灵魂与 神之间正常的关系受到扰乱，结果包含了良心的痛苦与平安的丧失，以及属灵的悲残（太 8：22；路 15：32；约 5：24，8：51；罗 8：13；弗 2：1，5：14；提前 5：6；雅 5：20；约一 3：14；启 3：1）。这种与 神的分离，意味着属灵的死亡，启示只有藉着与 神的交通，人们的生活才能有真正的意义。

乐园中临到人类的惩罚，其基础的主要构成，毫无疑问地是与 神的分离和灵魂的死亡。只有在这种含义中，亚当吃禁果，才意味着死亡将要临到

他（创 2：17）。同样地，也只有在这种意义上，基督免去信徒灵魂的死亡（约 11：26）。因着这种理由，在亚当与基督的类推中，使徒在其经文的（罗 5：12-21）开始部分，以纯粹肉体死亡的思想为开始，在结尾的部分（21），才从肉体过渡到属灵死亡的思想。“就如罪作王叫人死，照样，恩典也藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生。”这里的“永生”，比肉体的存在更为久远，而“死”则比肉体的死，也更加严重。

2) 罪责与污染的势力。 奥古斯丁说，“罪又是罪的惩罚”，在这句话中含有很深的真理。这意味着人按着他的本性出生，而罪的状态又构成了罪罚的一部分。再者，连续的法则使罪自我滋生（A.H.Strong,op, cit., II, p. 652）。罪的状态形成了罪的惩罚，即构成了属灵的死亡，也就是罪责和污染的势力。

(1) 罪责的重担。 罪进入世界的结果，罪的罪责成为重担，使我们在死亡的状态中。因此，因着违背律法的结果，使我们在惩罚的罪责下，体贴肉体的人，随时会预感到应有的惩罚。良心的法则，对罪的本身成为探知者、审判者和质问者（A.H.Strong,Ibid）。良心不断地使他记起罪责的控告，惩罚的恐惧时常在他心中兴起。

在莎士比亚的作品中，明确地显出良心有着定罪能力的例子，在战斗的场面中，理查德·三世（Richard III）从梦中醒来，呼喊说：

我还是应该恨我自己，
因我行了可憎的事情；
即使心中有千言万语，
能够诉说千万个故事；
都是对我罪恶的谴责。

（Act.V,Sc.3）

(2) 污染的毒害。 属灵的死亡包含了罪的重担和污染的毒害。罪总是作为腐化生命的势力，成为我们死亡的一部分。神察看我们的言语、思想和行为，不但在本性上没有义，也不圣洁。这种污染总像毒药般地撒在井中，在我们的心中活动，污秽了我们生活的源流。“死苍蝇使作香的膏油发出臭气。这样，一点愚昧，也能败坏智慧和尊荣。”（传 10：1）“岂不知一点面酵能使全团发起来吗？”（林前 5：6）

4、永远的死亡

永远的死亡虽然不是愉快的教理，但却是基督和圣经明确的教导（太 25：46；可 9：43-48；帖后 1：9）。永远的死亡是灵的死亡之绝顶。现在普遍恩典中的限制离去，腐化开始了它完全的工作，使神的震怒全重量地落在被定罪人的身上，完全与生命和喜乐根源的神分离，成为最为恐怖意义上的死亡。他们外在的状态，是由他们内在灵魂罪恶的状态所构成（徒 1：25），良心的苛责和身体的痛苦是剧烈的。他们所受“痛苦的烟往上冒，直

到永永远远。”（启 14： 11）全人所受到的煎熬和痛苦，将会永远地继续。

永远的死亡是藉着 神圣洁特异的定旨所致（太 25： 41；帖后 1： 9）；是由他公义积极的报应，施行于行恶者的身体和灵魂（太 10： 28；来 10： 31）。这个论题更充足的讨论，是属于来世论。

第 6 章 神的律法

“律法”的讨论，常配置在救恩论中的“成圣”后面（韦斯敏斯德标准文书和查尔士·贺智）。可是，“ 神的律法”、“十诫命”在罪论中，有时连接于罪的关联来举论（加尔文，达布尼）。本书按照后者的例子，将“ 神的律法”放在罪论的结尾部分来考察。在与罪的关联中，考察 神的律法，是因为罪就是违背律法。 ，

第 1 节 律法的内容和要求

在上文第 3 章（罪的性质）、第 2 节（圣经的罪观）中，陈述了“罪是对 神律法的不顺从”的罪形式的定义。然后言及寻找对罪实质的意义，以及为了探讨对 神律法的内容、要求是什么等问题。保罗强调对罪的认识，需要有律法知识。他说，“只是非因律法，我就不知何为罪。非律法说，‘不可起贪心’，我就不知何为贪心。”（罗 7：7）接着又说，“我以前没有律法，是活着的”（罗 7：9）等言语，都是对真理的说明，如果不明白律法的内容和要求，就不会晓得罪的性质与范围。人藉着律法中 神旨意的启示，发现自己离开了公义之路有多远。现在，在罪论结尾的文脉中，需要对 神律法实质的内容和要求，作出简略的解说。

斯特朗（A.H.Strong,“Systematic Theology”,II,pp.533-536）在其讨论有关法的根本原理中，结论的重点，认为法体现出立法者的性质和表现，要求人生的状态和行为，与其性质有所调和。这两种原理，将要成为 神的内容和要求研究中的重要基础。

1、内容的分类

圣经将律法理解为 神旨意的显现。所有的自然工作，都是藉着 神意志所命定的法则而拥有秩序。而且，他的意志成为道德义务究竟的基础。“律法”的希伯来文“妥拉”（**תּוֹרָה**）一词，是“指引”、“教导”的意思，指在道德、宗教、或仪式等，有关祭祀职务上，奉 神的名所赐的教导和指引。这个词的希腊文“诺模斯”（**νόμος**），意味着风俗、或习惯，规范着人的行为；按其权威，管辖所有的一切；或事实上，管辖着人们行动的，都称为“诺模斯”。新约中，这个词更广泛地被继续使用。这在某些时候，作为行为的法则（不论是如何启示）来应用；某些时候，作为超自然的 神启示的旨意；或者，作为圣经中信仰和行为的法则。有时，作为摩西的五经，即摩西的律法；有时，特别适用于道德的律法。可是，综合有关圣经中的所有律法，系统地来定义和分类的话， 神的律法为了普遍的施行，是 神意志的一般表现，包含了基本的和制定的两种形式。

基本的律法

基本的（elemental）律法，是为了理性和非理性受造物的要素，实质和势力所设定的律法，由自然律和道德律所构成。

1) 自然律。自然律是 神在物质宇宙中的意志表现，藉着物质的势力

来施行。自然律不是必然的，而是 神在其后进行的形式，其本身没有独立的目的，乃是为了服事道德的秩序而存在。

[注] 巴温说，“自然的法则不是必然性的表现，其背后是某种存有进行的秩序形式。……宇宙的一样性，蕴涵着 神的自由方法。”（Bawne,“Theory of Thought and Knowledge”,210）“以人力为主的宇宙法则，无论如何都有它的欠缺，可以想像成全然不同的。……从宇宙和其法则中，都不能发现其必然性的痕迹。”（“Philos of Theism”,73）塞特说，“自然不是必然的。为什么一个海岛在那里，东与西只有一海哩？为什么玫瑰的香气和形式、或是橘子的味道和颜色有着联系呢？为什么 H₂O 形成了水呢？谁也不知道。”（Seth,“Hegelianism and Personality”）马提纽说，“为什么一个媒介物的波动产出声音，另一个媒介物却从它产出光来？为什么在震动的速度中，一个产出红色，另一个产出蓝色，藉着任何必然性的理由，都无法说明。这里有着选择的意志。”

（Martineau,“Seat of Authority”,33）

布鲁克斯说，“进化的哲学决定了自然。即，普遍的进步，包含了归给进化的必然法则之信念，全都得不到证据的支持。在我看来完全是非科学的。”（Brooks,“Foundations of Zoology”,126）雷德说，“一些物质在其途中，不总是以数学的方式显现出来，与其说物质的体系按着不变地法则，以机械的方式盲目地屈服于固定实体的收集，不如说因为藉着内在的观念，显现出其变化的生命样式。”（Ladd,“Philos of Knowledge”,263）约瑟·库克（Joseph Cook）说，“自然的法则是 神的习惯。”

派柏说，“道德的法则与自然的法则不同，道德的动作者采用理性自由的行事，或以弃置的行动作为标准。”（Pepper,“Outlines of Syst.Theol.”,91）马可·霍普金斯说，“在道德法则中，只是藉着惩罚来施行，绝不是靠着能力，这是将道德的法则与物理的法则混淆。因为顺从绝不能靠着能力产生或取得。相反地，物理法则的施行，完全靠着能力和惩罚也是不可能的。人作为自由的个体，绝不会屈服物理意义上的法则。我们的意志虽然藉着能力施行的法则得到自由，但却在施行的法则下获得自由。因为在物质世界中，拥有压制法则的地方，不可能有自由。当我们到达选择的境域时，法则并不是压制的。我们主张人的心中，拥有选择自由的创始能力。”（Mark Hopkins,“Princeton Rev.” Sept.1882,190）

2) 道德律。 道德律是在理性动作者的素质中，表现出 神的意志，藉着人的意志来施行，其本身具有独立的目的，得到自然秩序的服事。

(1) 启示的途径。 神的道德律启示在我们本性的素质中。更清楚，或更明确的启示，是在 神成文的话语中。圣经明确地教导，后者从超自然的外在启示中独立；前者，则在本性的内在中，拥有律法的启示。保罗提到异教徒的心里也有律法，强调他们的心中，也有律法的功能，证明他们能够按着本性和素质的效能，行律法上的事。成文律法所指向的道德行动，异教徒也知道自己的本分，这从他们的行动中可以得知。如此，对于启示在他们里面的律法，顺从或不顺从，他们的良心会得到是否承认的结果。圣经中如此的

教导，可以在意识和经验中得到确证。每个人对外在的启示有所独立，都会意识到正与邪的知识本分。他将这种知识和感情，在自己里面与理性的基础联结起来，成为晓得展开理性的扩大和强化。这种法则常在他的里面，即或没有积极的义务和外在的启示，他的意识依然会告诉他，这种法则还是在那里。重言之，我们道德义务的感性，不是从外在的律法中发源，而是从我们本性的素质中有所联络。这不是某些人物中之特殊等次的经验，而是人类共同的经验。有人的地方，必定会有道德义务的感性和正邪两方的知识。

(2) 究竟的根源。 道德的根源有二。有时，可以说这种“道德律是从 神的属性和意志，以及人的性格和状态中引出来的。”可是，严谨检验，道德究竟的根源是由于 神的属性。“ 神的属性反映出我们性质的法则。律法镌刻在我们的本性中，人自己就是律法的本身。他最高的良心应合自己的本性，这也是应合 神的属性。人就是人， 神就是 神，这必要成为律法所启示的存有素质的原理宣言。其实际说，‘你要像 神一样；不然，你就不能成为真正的人。’”（A.H.Strong,op.cit.,II,p.539）

查尔士·贺智将道德律分为两类，分成以 神的属性为基础，以及在人现世存在的永久关系为基础。首先，以 神属性为基础的律法类，是属于 神最高的慈爱、公义、怜悯的命令。爱无论在哪里、何时，都是根本的义务；而骄傲、嫉妒和恶意，何地、何时都是不妥的。这些律法对所有理性的受造物，即对人与天使都具有约束力。这律法是绝对的和不变的，律法的基准是不可或缺的。如果有某种变动，就意味着人的关系不但有变动，连 神的属性本身也会有所变动。第二、人在现世的存在中，以永久关系的律法类为基础的归属，就是财产、婚姻和亲子，或有关上下之间的义务，都要以律法的道德律为依归。这种律法与现世存在中的状态有关，这种关系持续地存在，律法便成为永久性的。这种律法在事物的性质中，是以适宜的素质为基础。这种素质可能成为不同的类型，如果在不同境遇中，律法可能会失去应有的地位。 神所造的万物，如果像日光和空气那样，为万人所共有。那么，就不会有财产权的存在；人也可能像天使，没有婚姻也可以生活。如果有了这些素质，今天普遍而必然的律法，可能不会有多数的用途了。

（Charles Hodge,“Systematic Theology”, III,pp.267,268）

如果将道德律作出细微的区分，可以作出前记的两种分类。可是，将第二类与第一类看成不同的基础，并不妥当。第二类也与第一类一样，都是反映出 神的属性，其究竟的根源，也是从 神的属性中发现的。人们所处的现世状态，即使成为其它的某种形态，也无法避开 神所反映出来的属性。不如说把第二类的基礎，看成比第一类，更符合顺应 神属性的要求，成为人们对律法的正常状态更为合理。此点将在其后道德特性的讨论时，再作论述。

(3) 重要的原理。 道德律是我们道德属性的基本律法，需要我们特别的关心，这里所蕴涵的重要原理，吸引我们特别的关注。这种道德律按斯特朗列

举（A.H.Strong,op.cit., II,pp.533-536）的一般法之含义，所有的原理都包含于内。这是：①、神为立法主，即权威的意志；②、律法成为臣民的对象，乃是道德的存有；③、作为一般的命令，表现出臣民道德素质的意志；④、作为命令施行的权力；⑤、作为义务，是顺从的本分；⑥、含有强制性，即不顺从时，需受到痛苦和惩罚；⑦、表现出神是立法主的属性；⑧、这蕴涵其属性和调和的状态，或要求的行为。这种道德律比所有人生法律中所发现的种类，更拥有崇高的特性。

可是，我们在这个原理中，最终需要着重在两种道德律的解说。即，这种道德律表现出神道德属性中圣洁基因的神之意志，要求人的正常状态是绝对顺应他的圣洁。这两种原理的详细说明，在以下的两个小节中，将会作出连续的陈述。

（4）除去错误概念的特性。 道德律是神属性的写本，这包含对此真理配置了除去错误概念的特性。

①、不是专制的，道德律不是专制的；也不是专制意志的产物。这律法所流露出来的意志，是神属性的启示。即，这律法的本身，不可能有莫衷一是、或棱两可的。这种律法不是从专制的意志开始，如同其他懦弱理论的典型，作成了敬虔的结果。而是以最大的幸福为目的，制定成文的法律理论。所有的样式，都是以公义来作为理论的标准。

②、不是暂时的，道德律不是暂时的，不是为了处理应急的情况而制定的。这种律法不是神的一时兴起、或是他暂时的意念显现，乃是他根本属性的启示。索福克勒斯的安提戈涅（Sophocles' Antigone）之伟大演说，向我们显出了律法的这种概念。“神的众子虽然没有写下法度，但他们都是确实的。他们没有一个是为了今天和明天，而是永远的活着。”

③、不是消极的，道德律不是消极的，律法不只是为了禁止，因为积极地来应合神的属性，乃是律法最深层的要求。十条诫命中，似乎大部分是采取了消极的形式，但众所周知的事实，目的是为了阻止他们的行动，因为人的心里拥有罪恶的倾向。在各个诫命的境遇中，考察所接触的道德论题的领域，在消极禁止的背面，蕴涵着为了积极行动的命令。

④、不是部分的，道德律不只是对人存有的一部分作出发言，而是对着类似神的人，要求他的所有思想和行动、身体和灵魂都要纯洁。律法既然是由神的属性而来，就要求人对于神的属性作出应合。未达到灵魂完全的纯全和身体的完全健康，是对神属性的欠缺。

⑤、没有外在的恐惧，所有积极的法律制定，只是表现出存有底面不成文法的不完全，这个（道德律）对外在的行为，却没有充足的恐惧感。因为对神律法的误解，就会与恐惧的法制有了混淆。保罗将律法与这种表现的独立，采取了比较更为宽广的见解。（罗 2：14、15）

⑥、不是内在的意识，道德律不限制在人的意识范围之内。与我们肉体存有的法则一样，不论我们是否认识道德律，它是依然存在的。如同我们因着

无知和否认，不能废止生理的法则；不会因着我们的否定或顺从，而除去在我们上面的 神的掌权（诗 2：1-4）。

⑦、不是地域性的， 道德律不是地域性的，不局限于某些地区。因为任何道德的受造物，都无法使自己的存在避开 神的管辖，或与 神的类似相背，避开必然的痛苦和破灭。道德律刻在每个人，以及每个道德存有的素质里，不会有地域的区别。如同对罗马皇帝犯罪的人，他是无法避开全帝国的监狱；作为 神的道德受造物，无法避开这种道德律的管治权。

⑧、是不会变更的， 道德律是不可能变更或修正的。这律法表现出 神不变的属性，要求调节其臣民的才能，并没有什么等级的移动。不会因着 神属性的要求，因人无法适应而降低标准。另一方面，那枯干了一只手的人，听到主耶稣吩咐他伸出手来的命令时，如果他因手枯干而拒绝伸手，就无法免其责任。 神以自己属性为基础的道德律，不会因着人的情况而有所变更。

（5）人性的理想。 神的道德律是人性的理想。如同前记，创造主与受造物之间有着永远必然的关系， 神以无限圣洁和谐的条件，以律法要求受造物完全圣洁；律法在人有限的属性中，使需求道德的人，在自由的属性中，使需求的理想，在适合的性向中发展。

[注] 作为有限的人需要律法，如同火车需要轨道。火车离开轨道，不是自由，而是自取毁灭。作为自由存有的人，需要道德律。他不只是藉着物质的势力，成为管理的自动装置。而且，不是必然的受造物。他持有对正确的事物发出良心的命令，拥有选择或弃置的意志；他真实的尊严和天赋使他能够实现自由。人作为进步的存有，是理性的；需要无限的成就标准，以及无限的推动或驱使他前进的目的，他的这种目的从 神的圣洁中得以发现。

如此， 神的道德律拥有崇高和广大的要求，这将在下文的几个题目中来详论。

制定的律法

制定的律法（enacted law）在公布的规律中，是 神意志的表现，可以分成道德的、仪式的和国家的三种类型。

1）道德的律法。 道德的律法和基本道德律的成文纲要，特别是在人生的境况中作为权威的应用。在出 20：1-17；太 22：37-40 的经文中，第一、藉着摩西公布了十诫命；第二、藉着基督公布了律法和先知总纲的两大诫命。对此律法的详解，将会在第 3 节的十诫命的解说中展开。

[注] 斯特朗将此道德律的分类，以太 5：48 的“所以你们要完全，象你们的天父完全一样”的话语，以及将太 5 - 7 章的登山宝训编入其内（A.H.Strong,op.cit.,p.545）。道德律法的内容，若以这种方式来扩大，约 13：34 的“新命令”，也应该追加其内。可是，按我们的见解，摩西的十诫命与基督的两大诫命，充足地制定了道德教训的纲要。其它

重要的道德教训，都是对此纲要的说明，或是可以看成表现其背景的基本道德律。

2) 仪式的律法。 此律法是藉着摩西制定的。这种基本的律法是对被拣选的以色列百姓，为了初期的灵性训练所启示的，割礼、献祭、区别食物的洁净和不洁，节期和月朔、特定的日子和年份，以及外在的仪式和礼仪等实例。这些律法按着重要的目的和正当的理由被制定。例如，“利未记的律法，不准摸死人的骨头”（民 19: 16）。这是摩西律法中的洁净之礼，以及各种的献祭与各样的惩罚，同样表现出神的圣洁与罪和死亡的隔离。

(A.H.Strong,ibid,p.546)

可是，这些律法与永久道德义务的命令有所不同，这种律法的约束力，只对直接承受的百姓，或只到神所命定的期间。

这种礼仪的律法因着基督属灵的完成，废止了外在的诸多仪式，将相对于有瑕疵的祭物（牛羊），换成了更美的基督（弗 2: 15；来 8: 6-7）。“新约来临以后，如果继续持守旧约（的礼仪），那就好像夏季穿冬衣，或成年穿童装，是不合宜的。”（Fisher,“Nature and Method of Revelation”,90p hx）

3) 国家的律法。 这类的律法是为了被拣选的以色列百姓现世的关系，或是为了施行调解社会的状态，神藉着摩西制定了以色列神治国家的国法。这种神治国家的裁判法和民事法属于这种分类，包括财产的分配、夫妇的义务，以及对惩罚犯罪的规定等法律。此法是以公义和公平的一般原则，应用于希伯来百姓的特殊状况。这些法规使人们在预想的状况中受到制约，如果那种状况有所变化时，制约就将终止。犯罪的惩罚无论在何处，虽然总是有其正当性，但对惩罚的种类和程度，将会随着社会变化的状况有所不同。虽然帮助穷人始终都是正当的，但是在履行其义务的样式上，可以按着时代和国家来适应。不同的样式，可以在不同的时候，或不同的地方来应用。因此，应用于旧约时代希伯来人们的特异状况，所制定的法律，在旧有的经纶过去时，其制约也将终止。

[注] 旧约中的某些律法，很难分清属于上述的那种分类。因此，那些是否是我们还要遵守的义务，很难作出判定。在教会历史中，因着这种观点上的错误，有过奇特的事件，诚然是慨叹的事。教会与政府的联合，官吏干涉宗教的事务，成为遭受逼迫的理论。这在引用圣经的权威，将适用于希伯来百姓暂时的关系律法，变更转移成基督徒关系的依据。希伯来人的王是十诫命两块石版的守护者，有义务镇压偶像的崇拜和虚假的宗教，这又被推论成基督教掌权者的义务。因为撒母耳杀死了亚甲，所以推论基督教对异端者，应该如此。另一方面，旧约某些裁判的律法，适用于人们永久的关系。因此，需要人们永久的遵守，但许多人认为那是旧有特异的经纶，而拒绝遵守。那些有关婚姻和杀人死刑的某些律法，对于旧约的某些裁判律法，今天是否有效的问题，以及如何来作出决定？我们的回答是：第一、其权威的继续，如果在新约中被认定，那就有效；第二、无论任何律法，其理由或根据，如果是永久性的，其律法的本身，就是永久的。

制定的律法，不论是道德的、仪式的、或国家的，都是对基本律法的再启示，其分类在道德上，只有直接和间接的区别，有效的期间是永久或暂时的差异而已。

因着人类语言的不完全，所制定的基本律法，从其内容和含义的本身是难以表现的。“启示的目的，不是为了陈述我们义务的体系。”圣经为了实际行动规则的外在样式，不是完成的法典，而是大体上，伴随着列出来的时机教训，以及重要原则的叙述。因此，我们对于实际行动的规则，要按着存有的法则，就是从神的属性，藉着道德理想的发现，来详细解释制定的律法。

2、要求的广告

如同上述，神的道德律法，起因于神圣洁意志的表现，是对人类道德属性赋予的理想，具有最为广泛和最为崇高的要求。

1) 要求的广大。 神的律法要求是广大的。

(1) 全然包含性。 这律法永远在我们的上面，与我们的过去、现在和未来都有关系。这在我们的思维中，是对每样罪的禁止；是对思维中所有道德的命令。对消极的无为，以及积极的犯行都要定罪（诗 119：96；罗 3：23；雅 4：17）。

(2) 精神性的。 不但命令正义的言语和行动，并且奖励正义的性向和状态。不但是神要求人的事奉，其目的也与神内在属性的圣洁一致。（太 5：22、28；可 12：30、31；林后 10：5；弗 5：1；彼前 1：16）

2) 要求的崇高。 神律法的要求是崇高的。

(1) 完全的爱。 神的律法对理性的受造物，要求他有道德的品性和行为，完全地顺从并爱慕神的属性和意志。要求：“你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神。……要爱人如己。”（可 12：30、31）

这是神对人完全之爱的要求，是与神的属性完全一致；要我们用全然的圣洁来事奉他，包括对他意志完全的服从。这是律法最崇高的要求，就是对天使和已经成圣的圣徒，也不可能提出比这种更高的道德要求，

(2) 完全地遵守。 神律法中的任何一项是无法除外的，而都要遵守，“因为凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条。”（雅 2：10）即，神要求对他的律法完全的顺从。

能够完全顺从如此广泛和崇高的神律法之要求，也只有人在最初没有丧失神的形像时才有可能。对最初的人，提出得到生命的方法。但随着人的犯罪，失去了神的形像和完全的顺从。律法对于罪人，使他理解和发现罪的真正性质。堕落的人，无论是谁，在神的律法面前，只有感到罪责和污染的罪疚感。即使肆无忌惮的犯罪灵魂，在没有完全泯灭他的良心和感觉时，就会意识到自己内心罪的丑恶和污秽，将会招来神公义的震怒和当得

的惩罚。

第二节 十诫

十诫是 神道德律法的摘要，藉着对此的考察，可以解读全部道德律法的要义。韦斯敏斯德小要理问答（40、41）说到： 神起初启示人叫他顺从的法则，就是道德的律法（罗 2：14、15）。这种道德的法则，简略地包含在十诫命（申 10：4；太 19：17）的宣布中。本节中对十诫命的考察，大部分是按照小要理问答和具礼仁（J.C.Crane）博士的《系统神学》（第三篇，4、5、6 章）来进行。

1、重要性

圣经中很多的话语，为什么只有这几节，比其它的经文更为优越和富有权威，而被选成标准呢？如果把登山宝训，作为基督徒伦理和宗教义务的基础，岂不更好吗？以下几点，可作对此的答辨。

1) 独特的公布. 神公布十诫命所使用的独特方式，对此构成优越的权威。①、十诫命是 神用指头写的，交给摩西（出 31：18，34：28）；②、 神在圣会中藉着摩西为代表，将话传给以色列百姓（出 19：14、20）；③、 神在雷声、闪电、密云中，向以色列百姓说话；④、十诫命被写在石版上，圣经中其它的地方，绝没有类似的记录（申 5：22）。仪式的律法和国家的律法，虽是藉着摩西公布的，但却没有按这种方式来记录。

2) 独特的保管. 记录在石版上的十诫，象征 神的属性、旨意和全律法，放在至圣所的约柜中保管（出 25：16、21；申 10：2），约柜里虽有盛吗哪的金罐子和亚伦发过芽的杖，但十诫的石版却更具意义。从两块石版被称为“约版”，成为约柜本身名称的原因，就可知晓（来 9：4）。十诫在其保管的方式上，也是独特的。

3) 独特的包含. 十诫有着包含广泛上的独特。基督在登山宝训中，也以十诫为基础来解释 神的旨意。而且，他对有关诫命的质问时，清楚地以十诫的概括来作回答（太 22：37-40；可 10：19），并以这“两条”（十诫中的两个部分）为律法和先知道理的总纲。即在这里面， 神已经具体地启示出对人生所有的旨意。主又说，人若如此行，就必活着（路 10：25-28）。因此，在 神的所有话语中，特别是十诫概括了圣经中所有道德的教训。人生其它的所有本分和义务，也间接地包含在这十项指示中。对于 神的旨意，在十诫命以外的其它启示中，也会知道自已的本分和义务。可是，“其它地方所记录的每个特种命令，都能与那（十诫）命令中的某项有所关联，因此，如果按着完全顺从十诫的精神，就能完全顺从律法。”

(Charles Hodge, op.cit., III, p.271)

4) 独特的性质. 十诫的教训不是单独的命令, 而是道德性的; 不是地区性的, 而是世界性的; 不是暂时性的, 而是永久不变性的。而且, 这些命令不是消极的, 而是积极的; 对象不是部分的, 而是整体的, 这些目标都是在人生的性质以上。即, 上文第 2 节中, 举论的道德律的特性, 都归属于十诫之中。这种特性, 对于十诫命的优越权威作出证言。

2、解释的原理

十诫命是 神意志的启示摘要, 这里面蕴涵了成文教训以上的要义, 因为关系到所有道德的价值和本分的义务。在所有的境遇中, 有些诫命多数都包含在从属和特种的本分的义务, 以及涵盖了某种广泛本分的义务原理。因此, 十诫不但作为人们外在行动的法律和考察的标准, 也作为 神的律法, 解释关系人们的心里和思想。再者, 如果想要晓得这些诫命中所包含的所有要义, 只有藉着正当原理解释, 方有可能。神学者们为了解释这些诫命, 曾多方寻求提出相当的原理依据。列出几点重要的原理, 略解如下:

1) 内在的监察. 律法是属灵的(罗 7: 14), 这不但是人生的行动, 也干涉到人心的意向和欲望。即, 不但是人的外在, 也监察到人的内心。从基督的登山宝训, 以及对法利赛人的指责中, 可以看出他的判断扩大到人的思想和动机。他将动怒连于杀人, 淫念牵涉到奸淫; 保罗宣布贪心就和拜偶像一样。因为 神是灵, 不是按着人的外在来作判断, 而是按着人的内心来作判定。他“喜爱的是内里诚实”(诗 51: 6), “连心中的思念和主意都能辨明”(来 4: 12)。

2) 要求完全顺从. 律法的本身是完全的, 所以要求人完全顺从(彼前 1: 15; 太 5: 48)。前节中已经说过, 律法要以完全的爱来顺从(可 12: 30、31), 需要全部遵守(雅 2: 10)。

3) 代表的原理. 在各种命令中, 重要的义务和罪责, 可以说是以各种比较小的本分和义务, 来作为罪的代表。这些本分和义务, 以及所有的罪, 都是直接、或间接地包含在这些命令或禁令中。客观的行动, 以他关系的所有属性为代表; 在他的处事中, 按其属性来禁止或奖励。因此, 主耶稣对有关杀人的命题, 禁止人的动怒和污辱的言辞, 反对危害人类安全和幸福的所有犯罪, 或是危及他人的安全和幸福。为了他人的健康, 要尽到自己的本分和义务, 这些都包含在第六诫命中。其他的诫命也是包含广泛。

4) 对句的原理. 对某些种类的责任和命令, 明确包含了对相对种类的罪之禁令。应许包含了警告, “要作”包括了“不要作”。禁止对他人生命和财产的损伤, 包括含努力保护他们生命和财产的义务。例如, 第六诫命包含了保护邻舍的生命和安全保障的本分和义务。“不可杀人”, 意味着“要把你的邻舍, 从死亡中救出来”的意思。

5) **关联的原理.** 禁止某种事时, 必然禁止与此事相关的方式。即, 不但禁止事, 也禁止方法。而且, 对这一方面的同时, 也对另一方面赋予应有的责任; 就是对前者的同时, 后者的本分和义务也包含其内。例如, 双亲对于子女, 子女对于双亲, 彼此都要尽到应有的本分和责任。

6) **先后和优劣.** 对于 神的义务, 先于对于人的义务; 第一块石版, 优于第二块石版, 而且, 有其先后 (路 14: 26; 太 5: 37; 徒 4: 19; 弗 6: 1)。当 神的权柄与人的权威冲突时, 后者必定要让位于前者。再者, 道德的义务比单纯的仪式义务优越, 生命的保护比礼拜和安息日的命令更为优越 (太 12: 2; 箴 21: 3)。可是, 向着 神、或国家的忠诚, 都比保护个人的生命优越。

7) **恒久与间断.** 禁令总是禁止的, 命令对正当的对象总是有效。“不可杀人”是恒久的义务[神的命令, 在国家的行动中除外], 而“孝敬父母”却是将我们尊敬的对象, 与其他的人拥有关系时, 方才有效。

8) **永久不废.** 道德律法的权威是永久的, 基督并没有将此废去。①、道德律是有关 神的旨意和属性的完全说明, 并没有废去; ②、基督是此律法的共同制定者 (徒 7: 38); ③、 神禁止对此有所加添和删减 (申 4: 2, 12: 32); ④主耶稣教导这些内涵, 不会改变而都要成全 (太 5: 17)

3、十诫命的划分

西乃山上赐下的两块石版, 所记录下来的律法, 圣经中反复地常以“十句话”、或“十条诫”来称呼 (出 34: 28; 申 4: 13, 10: 4), 律法的内容毫无疑问地是十句截然不同的教导。这种道德义务的概要, 是 神与他被拣选立约的百姓之间, 包含的严肃协定之根本原理, 在圣经中称为“立约”。这又是证明有关人性和思想行为的 神之旨意, 更常称谓的是“证据”。

十诫命以稍微不同的形式出现, 本来的形式是在出埃及记 20 章中, 另一种形式是在申命记 5: 6-21 中发现。两个形式中主要的差异是: 第一、在出埃及记中, 有关安息日的命令, 是纪念 神创造以后, 第七日的安息; 而申命记是有关 神将他的百姓, 从埃及救出的宣告。第二、有关不可贪心的命令, 在出埃及记中是“不可贪恋人的房屋, 也不可贪恋人的妻子”, 在这两句话中, 都是用了“贪恋” (אָהַבָה)。而在申命记中的命令, 则是“不可贪恋 (אָהַבָה) 人的妻子, 也不可贪图 (אָהַבָה) 人的房屋……。”这里用了两个不同的词。

因为圣经中十诫命的总数和词语, 在每个诫命中没有附加号码, 所以就有不同的样式和区分。犹太人初期将出 20: 2, “我是耶和华你的 神, 曾将你从埃及地为奴之家领出来。”作为第一诫命来认定。而且, 将“除了我以外, 你不可有别的 神”与“不可为自己雕刻偶像”联合起来, 作为第二诫命。

奥古斯丁和其后的罗马教会, 包括路德教会, 虽然将第一诫命和第二诫

命联合起来，与犹太人作相同的观点，但却将第十诫分开，使他们的观点有所不同。奥古斯丁将申命记经文中的，“不可贪恋人的妻子”作为第九诫命，将“不可贪图人的房屋、田地、仆婢、牛、驴，并他一切所有的。”作为第十诫命。可是，罗马教会却将出埃及记中的，“不可贪恋人的房屋，”看成第九诫命，将“不可贪恋人的妻子、仆婢、牛、驴，并他一切所有的。”看成第十诫命。

十诫命排列的第一方式是由约瑟夫、斐罗、俄利根等采用，得到希腊教会的接纳，直到奥古斯丁时，被罗马教会接纳。这种方法在宗教改革时代被改革宗采用，几乎得到近代神学者的全数裁可。按此方法，第一诫命是禁止对假神的礼拜；第二诫命是对神的礼拜不可使用偶像；对于“不可贪心”，作为一个诫命来看待。

十诫命的两块石版，普遍地承认其中之一，包含了我们对神有关义务的教训，另一块是我们对人类有关义务的教训。斐罗认为第五诫命的孝敬父母，与其看成道德的义务，不如看成宗教的义务；在各块石版上，各排列了五条诫命。将第一诫命和第二诫命联合起来，将第十诫命一分为二的人们，认为第一块石版，记录了三条诫命，第二块石版记录了七条诫命。按上述的第三种方法，第一块石版记录了四条诫命，而第二块记录了六条诫命。对抗这种配置的唯一异议，是基础于数字的象征，因为在犹太人中三与七是神圣的，而四与六却不是那样。

[注] 改革宗配置方法的正当性：第一、对于其它的神和有关偶像的诫命，要看成截然不同的诫命理由。①、在十诫命的陈述中，当介绍新的禁止诫命时，使用了“你不可”的表现方式（只有第十诫命算是例外，用了两次这样的表现），你不可有别的神之诫命，与不可为自己雕刻偶像的诫命，都是以这种方式来表现。②、禁止的事物虽然在性质上有所不同，但对其它神的事奉与对神的礼拜中使用偶像，彼此不是相同的事。因此，这可以看成两个不同的禁令。③、犹太人将前记的两项看成彼此不同的事务，各自定下了严重的惩罚。

第二、第十诫命不可一分为二。圣经确言诫命是十条，对于其它神的禁令和有关偶像的禁令，如果各是一条诫命，那么，有关贪心的禁令，就不可能分成两个。不但如此，对于有关贪心的禁令，如果找藉口分成两个，也只有按着申命记的顺序才能产生。申命记将不可贪恋人的妻子之禁令，放在不可贪图人的房屋、田地、仆婢、牛、驴，并他一切所有的禁令的前面。若按它的顺序时，两种贪心在性质上不同，可以找出某种理由，分成两个禁令。可是，以出埃及记中的顺序来看，不可贪恋人的房屋的禁令在先，而不可贪恋人的妻子的禁令在后，因为贪恋人的房屋和妻子都是贪心，在禁令的性质上相同，没有将其分成两个诫命的理由。可是，出埃及记中的顺序，可以成为权威的论证。①、那里记录的律法，不但在年代上是首次，而是在西乃山上庄严地赐下。②、申命记中出现的变异，是在并不重要的细节上，如果那里贪心对象的顺序，在解释上关系到重大的事件，却很难说明其理由。因此，那种变异没有什么其它的意义。③、“不可贪心”的这一禁令，被认定为两个诫命，在圣经中的其他地方，也绝无仅有，但却有被看成一个诫

命的地方（罗 7：7，13：9）。④、主耶稣将“贪恋人的妻子”与第七诫命联系，如果将此看成独立的诫命，在文理上是不一致的。（Charles Hodge,ibid,pp.272-275）

4、十诫命的序文

十诫命的序文，“我是耶和华你的 神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。”给我们的教训是， 神是我们的 神； 神在主导，成为我们的救赎者，我们理应遵守他的诫命（韦斯敏斯德小要理问答 43、44）。

在这个序文中， 神启示了诫命义务的根据和顺从的特别动机。以下出现的诫命，因为是 神的话语，使所有得到提示的良心受到约束。这些诫命特别是对被拣选的百姓，是立约与救赎之主的话语，使他们特别在顺从的本分之下。

这些诫命的发令者，第一、他是“耶和华”。他的圣名被他的百姓所知晓，在这个名号内拥有他的所有属性。这个名字意味着他是“自有永有者”，或“永远自存者”（“I am that Iam”）， 神的圣名含有自存性、永远性和不变性。因此，“耶和华”的圣名是 神对他百姓提示的信任之根据（申 32：40；赛 40：28）。

第二、他是“你的 神”，这是 神与他的百姓有着特别的关系。他不但受到他百姓的信任、尊崇和敬拜，同时与他们立约，成为他们救赎主的 神。神与亚伯拉罕立约，在西乃山上与他的后裔确立更新的约，是要将巴勒斯坦的应许之地赐给亚伯拉罕的子孙，使他们在地上昌盛，让地上的万国藉着他们得福。这个约的终极目标，是对亚伯拉罕应许的子孙，藉着基督的救赎，使亚伯拉罕所有属灵的子孙，得到永远的福气。 神对亚伯拉罕肉身子孙的希伯来人，说，“曾将你从埃及地为奴之家领出来”的意思，也是对亚伯拉罕所有属灵的子孙说的，成为基督从罪恶中把他百姓拯救出来的预表和保证。所有成为 神百姓的人，对如此信实和恩典的 神，岂不甘心情愿地来遵行神的诫命呢？

5、十诫命的总纲

基督将十诫命概要成爱的两大诫命，说这是律法和先知的总纲。那是指神的全意志和人生所有的本分和义务，都包含在爱 神和爱人之中。因此，基督所公布爱的两大诫命，可以看成十诫命的两大总纲（太 22：37-40；路 10：27）。其中第一、包含了我们对 神的义务，也就是首先四条诫命的纲领，首先记在石版上的四条诫命，有关对 神敬拜的命令，是向着 神实践最高爱的表现。韦斯敏斯德大要理问答（102），按照圣经的本文，“前四诫中包含了我们对 神的责任，其总纲是尽心、尽性、尽力、尽意，爱主我们

的神。”（路 10：27）

基督的第二大诫命，包含了我们对人应有的义务，是其他六条诫命的纲领。其他的六条诫命，记录在第二块石版上，保全了有关我们对人义务的命令，要我们对邻舍实践遵行最高的爱。大要理问答（122）在基督第二大诫命中，追加了黄金律（太 7：12），表现为：“后六诫包括我们对人的责任，其总纲就是爱人如己（太 22:39），我们愿意人怎样待我们，我们就要怎样待人。”（太 7：12）

1、各条诫命的要义

在摩西所领受的“约版”（来 9：4）中，推想第一块石版，记录了前四条诫命，第二块石版，记录了其他的六条诫命。

1）第一块石版上的四条诫命。 这是有关对 神敬拜的诫命。

（1）第一诫命。 敬拜的对象——唯一永生的 神。第一条诫命是要我们晓得 神是唯一的真神，承认成为我们的 神；命令我们向他回应；向他敬拜；将荣耀归给他。而且，这条诫命禁止我们，不能将对真神的敬拜和尊崇，归给其他的神。第一条诫命中，“除了我以外”的这句话，对我们有着特别的教训，告诉我们鉴察一切的 神，禁止我们不要为别的神犯罪。因此，不允许向圣人、天使、马利亚等祷告，或宗教形式的敬拜之事。

（2）第二诫命。 敬拜的方法——不容许有任何形像或偶像，只能单单地敬拜 神。第二条诫命是 神在他的话语中，定下所有宗教的礼拜和条例，命令他们顺从单纯地完全遵行。而且，这条诫命禁止以偶像，或在 神话语以外，用其它的方法来敬拜 神。罗马教会在有关 神的敬拜中，使用一些形像是无法容忍的谬误。附加遵守这第二条诫命的理由，是因为 神是我们的主宰，我们为他所有，唯独来敬拜他。再者，预告对于拜偶像，离弃 神的后果，其惩罚是非常严厉，对遵守诫命的人，却是丰盛的恩典。

（3）第三诫命。 敬拜的实意——以心灵和真理来敬拜。第三诫命是 神对他的圣名和称呼、属性和条例、话语和行为，命令以圣洁的心灵和敬畏的心来敬拜。而且，这条诫命禁止对 神之任何显现的误用和毁谤，主要是在禁止指着属灵事物的起誓；而在某种境遇中，是容许合法的誓言。附加遵守这条诫命的理由，是因这条诫即使躲开从人而来的惩罚，却不能躲开从 神而来的公义审判。

（4）第四诫命。 敬拜的时间——特别定下第七日为敬拜日。第四诫命是 神在他的话语中，命令在他面前遵守定期的圣日，特别是在七日中的一天，全天遵守他的圣安息日；安息日分别为圣，整日安息在圣安息中。放下世上各样的事务和工作，参与公私的敬拜，除非事不得已，或服事慈善事业。再者，如果不注意、或不履行这条诫命的义务，就会因着懒惰落在污秽或许多的罪中。禁止这天参与世上的各种行事和娱乐，以及不必要的思想、言语和

行动。遵守这条诫命的理由，是为了纪念 神为我们所作的一切， 神用六天创造了天地万物，第七日便以身作则地安息，赐福给这日，定为圣日。命令这日停止工作和娱乐，同时教导六日之间要勤奋的工作。

遵守第四条诫命，在使道德的本分和义务的永续上，虽有各样的理论，但清教徒对安息日的遵守，却是非常严肃，其结果产生了崇高的道德生活。遵守安息日，显明律法是道德的；新约也没有废掉安息日。安息日正当地变更，成为七日的第一日，藉着各种考察可以得到确证。（具礼仁（J.C.Crane）《系统神学》上卷 754-779）

[注] 安息日正当地变更，成为七日的第一日的圣经证明：小要理问答说明，“ 神从世界的开始到基督复活，指定一周的第七日为安息日（1）；此后直到世界的末了，指定一周的第一日为基督徒的安息日（2）。”（59）。支持这种说明的圣经证据，在使徒们被圣感动的指引下，初代教会从基督的复活之后，将一周中的第一天，作为基督教的安息日来遵守。

①、使徒们在耶稣复活的那天晚上，为了礼拜聚在一起。他们在八日后，即，一周中的第一天，如同前记的同样目的来聚集（约 20：19、27）。犹太人的“八日后”，如同东方对于日子的通用计算法一样，包含了每周最后一天。

②、如果将利 23：15、16 和申 16：9 作比较，知道五旬节应该就是主日。五旬节是在献上初熟的禾捆以后 50 天的日子，这一天是“第七个安息日的次日”，也就是守一周的第一天。如此看来，为了浇灌圣灵的传道能力，基督教所选择的那一天，就是安息日，也是定期的礼拜天（比较：徒 1：14，2：1）。

③、徒 20：7，记载，“七日的第一日，我们聚会擘饼的时候”，证明教会在七日的第一日有聚会。使徒保罗从马其顿旅行传道，在回耶路撒冷的途中，船到特罗亚的时候，“在那里住了七天”（徒 20：6），这分明是在等待教会聚集的礼拜。然后，“保罗因为要次日起行，就与他们讲论”，这是他完成了所等待七日的第一日的礼拜。初代教会的擘饼聚会，在每个礼拜天都会举行。

④、林前 16：1、2 中，保罗吩咐“每逢七日的第一日”，定期聚会的时候，各人要照自己的进项抽出来，为圣徒捐献。他对哥林多教会的吩咐，已经吩咐了加拉太的众教会；他以同样的目的经过了马其顿地方，推论他的实践应该是一致的。救济是初代教会在聚会时必行的事，捐献是定期礼拜中的一部分（徒 6：1-4；腓 4：18；林后 8：1-21，9：1-14，11：9-11）。

⑤、启 1：10 中，“当主日我被圣灵感动”，初代教会所有的著作家们认为，这是有关主日的说法。“主日”的称呼，在这里初次显现，这是指每周的第一日，为了礼拜而分别为圣的日子。如同旧约的安息日，称为“耶和华的圣日”（赛 58：13），在新约中的安息日称为“主日”。使徒约翰虽然被流放在拔摩岛上，但主日却在单独的敬拜中，领受到主的启示。那时的主日，已经成为基督徒之间普遍的规范。在使徒和使徒以后的时代，可以藉着所有的记载和传承得以佐证（具礼仁，同上，774-777）。

2) 第二块石版上的六条诫命。 这是有关保全我们对邻舍的诫命。

(5) 第五诫命。 理当的权威，特别要顺应双亲的权威。第五诫命是对人所属的地位和人伦的关系，即按其上下尊卑，各人按其应有的位置而行。而且，这条诫命禁止和拦阻，不按各人所属地位和人伦的关系，理当应尽的本分。遵守这条诫命，使遵守的人得到应许的长寿和昌盛。这是在 神的荣耀和人的益处范围内赐下来的。

第一块石版上，对宗教敬拜的唯一性，从指示适当对象的宗教基础开始，第二块石版是对适当的权威，特别是对双亲权威的顺应，是所有伦理与社会义务的基础。双亲对于孩童的关系是 神的代表者，成为子女们社会关系的引导者。家庭是社会和国家的基础，在子女的本分和义务的规范中，也包含了家庭、教会和国家之间的关系。而且，所有的本分和义务都是相互的，上下之间彼此的义务也包含在内。其中包括父母与子女、老师与学生、顾主与佣人、长老与教会、国家与人民等之间的义务，都是以慈爱的劝告来要求服从。这条诫命附加的长寿应许，不只是单纯地保障他们长久的年日，更是广泛意义上，使人们彼此之间维系着适当的关系，使忠于国家义务的子女，持续地得到和平、昌盛和长寿的确证。

(6) 第六诫命。 这是保全邻舍的生命。第六诫命按照一切的法理，命令尽力保全我们的生命和他人的生命。而且，这条诫命禁止不法地夺取我们和他人的生命，以及危害人们的安全。这条诫命虽然容许动物的宰杀、死刑、自我正当防护、正当的战争，但却禁止决斗、暴动、自杀等，所有危害人性命的行为。

(7) 第七诫命。 保全邻舍的贞节。第七诫命命令我们在思想、言语和行动中，保全自己和邻舍的贞节。而且，这条诫命禁止我们在思想、言语和行动上的污秽。这不但禁止奸淫，也禁止奸淫以外的离婚，重婚和近亲相奸。

(8) 第八诫命。 保全邻舍的财产。第八诫命命令我们，任何人都要以合理的法律来获得或增进自己的财产。而且，这条诫命禁止我们以不义的方法，夺取他人的财产，或作出妨害他人的事物。不但是偷窃、强盗，包括诈取钱财、冒领、投机倒把、买空卖空、虚假升斗、虚假账目、骗局赌博、高利放贷，以及所有巧取豪夺的经济压迫，都在这条诫命禁止的解释中。

(9) 第九诫命。 保全邻舍的名誉。第九诫命特别命令作证言的时候，要彼此诚实，而且要保全邻舍的名誉，彼此增进友谊。再者，这条诫命要我们凡事诚实，禁止我们在凡事上损害邻舍的名誉；对于施行阴谋诡计的伎俩，法庭上的伪证，或作出不公的判决，违反所立的誓言和契约，作出谄媚和浮夸的声势，伪造一切的假象，贬低人性的品德，毁坏人格的尊严和信实，损伤思想的纯洁，以及愚昧无知的言语等，都在这条诫命的禁止之内。

(10) 第十诫命。 保全邻舍的家庭。第十条诫命要我们知足常乐、以邻为伴。命令我们对邻舍怀着一颗公义仁爱的心。而且，这条诫命禁止我们，对邻舍产生不义的想法和贪婪的行动。即使 神所赐的恩典和环境暂时艰困，

也要安分守己，随遇而安，不能夺取他人的所有，来满足自己的欲望；更不能以贪恋的眼目，来窥视他人的财富和幸福。要禁止一切的不平、不满、贪心、淫念和不正的欲望，远离因物质而有的贪念。

第三篇 立约的人

第 1 章 立约的概观

第 1 节 序言的陈述

1、立约神学的优势和价值

华腓德在《转嫁》（Imputation）的论文中，写道，“17 世纪中叶，改革宗教会开始大大接纳，有关对主救恩计划展示的立约论（Covenant），或

称盟约论 (federal) 的方法。在真理思考的样式上, 没有任何新奇的什么。这种观念早已在教会的教父和经院学者的心中, 包括路德宗、改革宗等抗罗宗的思想底层。后者中, 由武新奴士 (Ursinus) 最先表明出来。可是, 现在人们对于思考 神的救恩方法, 很快地以比较更好的样式来得到优势。” (Wrfield, “Studies in Theology”, p.306)

立约神学的神学价值非常重要, 千万不能轻视。

1) 对 神启示渐进性的理解。 立约神学理解 神启示的渐进性, 结果是有价值的。注重历史的神学徒, 对有关 神启示的历史, 甚至比正统改革宗的神学思想见解, 更是从根本上采取了其他的观点, 来评估和理解 神启示的渐进性, 肯定这是一个新的起源之成就。例如, 威廉·罗勃特森·史密斯 (William Robertson Smith) 评估说, “科克优斯的立约神学, 虽然包含了所有的缺陷, 但对旧抗罗宗神学启示的历史发展, 作出了公平和最为重要的试图。” (“The Prophets of Israel”, New York, 1882, p.375)

热衷并同情立约神学的格哈德·傅斯 (Gerhardus Vos) 说, 这是从开始“就显出对真理陈述的进步性理解, 拥有真正历史的感性。” (“Hebrews the Epistle of Diatheke”, “in The Princeton Theological Review”, Vol. XIV, p.60)

2) 救赎启示的统一性认识。 立约神学的救赎启示, 可以藉着立约的统一原理来认识。透过整本的圣经, 完成了一个基础的信息, 就是藉着立约的准备所成就的救恩信息。这个救恩的信息连贯于圣经中的各样启示, 以调和的总全来成就统一的原理。圣经如同江河的流水, 使思想的河水和川流, 连结成为一条宽广的江河。透过全本圣经所描写的救恩计划之名称, 最为包涵的名词就是“立约”。使理解这个约的人, 能够熟悉圣经中心的信息, 同时, 供给他启示和历史的概要。即, 圣经能够使我们发现救恩中心的立约启示, 以及他所执行的救恩历史。

3) 神的谦卑和信实的表现。 立约神学是 神的谦卑和信实的表现, 其价值是崇高的。威廉·亚当·勃朗对立约神学, 虽然没有抱什么特殊的同情, 却反而说, “这些神学者们, 为了立约的重要性, (神) 在事实上能够如此的谦卑, 构成了约的保证。藉着立约, 神对人有关的行为, 在一定的线上约束他们, 不但限制他们对自己本身选择的自由, 并仔细地向他们说明恩典目的的性质和条件。因此, 可以除去他们面对的不确实性。”勃朗又说, “向那些更热诚的拥护者, 并对那些反对思想的典型, 晓谕立约的最初目的, 使他们可以信靠 神, 对其神秘的属性, 以及无法预估的 神的行动, 作出应有的表现。” (William Adam Brown, “Covenant Theology”, in Hastings E.R.E. Vol. IV, p.216-224)

伯斯威尔说, “立约的概念为了使我们理解福音, 或者为了在传扬福音的进行次序上, 拥有最高的重要性。我们敬拜服事全能的 神, 传扬他主权的恩典。我们的 神万古常存、永恒不变, 他启示自己是守约施慈爱的 神, 他决不能说谎 (来 6: 18), 因为他不能背乎自己 (提后 2: 13)。当我们传

扬救恩的福音时，不是向人们传播多变的信息，而是传扬 神主权的恩典，因为我们的 神是不改变的（玛 3：6）。我们传扬他的救恩，宣布他的恩约，这个约由各各他的宝血得到印证。”（J.O.Buswell,“A Systematic Theology of Christian Religion”, II ,p.124）

4) 异议的根据. 在保守的基督教神学者中，有人对原罪的立约论之解释作出强烈的抵制。虽然辩称在创世记中没有发现“立约”的词汇，但对人堕落的立约论之见解异议，有着比词汇欠缺的更深层的根据。

(1) 首先、是伯拉纠或亚米念的见解，否定人类因亚当的罪而被判为有罪（guilty）。因此，其见解不需要原罪的立约论之解释。比这种见解略欠严谨的实在论（substantive）和比直接转嫁较为间接转嫁的基本见解，**否定代表原理的见解**。因为对原罪的遗传有着不同的说明，亦不需要立约论的解释。

(2) 在前记的见解以外，“立约神学”的基督徒父母，教导儿女是“立约的子女”，这使人强烈地感到只局限于婴儿施洗论者。因着这种理由，在其它的观点中，不会被诘问成加尔文主义，或伯拉纠主义的浸信会（浸礼宗）信徒，强烈否定原罪的立约论解释。

这是一种不幸的事势，晚近有着神学思想的正统浸信会讲道者和著作家司布真（Charles Haddon Spurgeon,1834-1892）强力地主张立约神学。司布真与其他的圣约一起，强调“家族之约”的教理。如同 神与他的教会设立圣约一样，与基督徒的家族同样设立圣约，成为婴儿洗礼联络的重要考察。藉着旧约入教仪式（initiatory）的类推，改革宗神学主张家族之约表号的婴儿洗礼。 神对亚伯拉罕反复强调他的约，要成为他子孙的 神。保罗清楚地教导，身为基督徒父母的儿女，只要一方是信徒，儿女就会成为圣洁（林前 7：14）。按照旧约入教仪式的类推和新约清楚的教导，改革宗神学主张婴儿洗礼是家族之约的表号和标志，父母的立约不但是表号，也是在他们的保护下，尽到教会义务和责任的标识。不但是婴儿施洗论者，就连那伟大的浸信会神学家，也在立约神学的真理之内。可是，强调家族之约的司布真，虽然将其他的圣约包含在内，但却认为婴儿洗礼，放在家族之约下的不妥。原因是浸信会的信徒反对婴儿洗礼，所以很多人对立约神学，就采取了否定的态度，拒绝接纳以立约神学为根据的婴儿洗礼。

2、文脉上的联络

第一篇在“原始的人”论题下的结尾部分（第 5 章、第 1 节），简述了有关行为教理的序言，提到 神从开始对人采取了立约的方式。使用这种方式的原因，因为人是按着 神的形像受造；其方式的显现是行为之约和恩典之约。行为之约因为人的堕落，在第二篇“有罪的人”作出长篇的陈述。现在论到第三篇，讨论罪人救赎准备的救恩之约，是为当然的次序。人罪论中透出了希望和安慰的曙光，构成了美好的结论；同时，救恩之约是永远救恩计划

中的一部分，这个讨论将在救恩论的开始部分，成为序言是合宜的。因此，恩典之约在人罪论的结尾部分，将要成为仰望救恩论的准备。

3、救恩计划的立约性

神是无限、永远、不变、全知、全能的神，他在时间里所要作成的全部事工，必定包含在起初设计好的永恒计划里。对堕落的人，神岂不有他预定的美意，从罪中拯救出来的计划吗？而且，这救恩的计划，采取了立约的性质，成就在承受救恩的对象身上。对人以立约的方式，因为人是按着神的形象受造。即，因为人是有知识的、决意的、责任的道德动作者。

A·A·贺智说，“神在他道德政治的本分和义务上，将人看待成知识的、自愿的、责任的、道德的动作者。因此，可以推想实现永远救赎的计划。这个计划必定不会以妖术，而是以一般伦理的真理与启示的动机和感化来进行；至于提示的恩典，必定是藉着本人的自愿来应用，或以试炼条件的要求义务来适应。如此，救恩的应用，神必定与他的百姓在时间里，拥有根本性的一种立约。”（A.A. Hodge,“*Outlines of Theology*”,p.367）

救恩的计划在圣经中以立约的形式提出，在立约的意义和用途的名词上，不但使用在这个计划中，而且，更以这个计划的内容，使我们晓得包含了立约的要素。即，圣经所提示的这个计划，在有关立约的名词和双方的当事者中，包含了相互的责任和遵守的条件。这是圣经所启示的形式，这种形式在神学的保存上是非常重要的事。

韦斯敏斯德标准文书，将圣经中启示的这个永远的奥秘，有系统地告诉我们。“人既因堕落使自己不可能藉此约（行为之约）得生命，主就愿意立第二约，普通称为恩典之约。他凭此约将生命与救恩藉耶稣基督白白赐给罪人，要他们信耶稣基督而得救；并应许将圣灵赐给一切预定得生命的人，使他们愿意并能相信。”（信条 7 章 3 节）“这恩典之约是与作为第二亚当的基督所立的；在他里面，与作为其后裔的所有选民而立的。”（大要理问答 31）“神既然完全因着他自己的美意，从永恒拣选了一些人得永生，便与他们立恩典之约，藉一位救赎主把他们从罪恶和愁苦中救出来，使他们进入得救的状况。”（小要理问答 20）

这救恩的计划是神永远旨意的一部分。我们思想[那是思考的唯一样式，适应于我们心中有限的理解力]神永远旨意的部分，在他容许人堕落和破灭的同一计划中，同时必定要考察其他部分的含义。神所预定的这个医疗部分，近代加尔文宗的神学者称其谓恩典之约（*faedus gratiae*）。恩典之约作为神的预定部分来考察时，对有关预定的这个约，必然有智慧、自由、永远、不变、有效和绝对等特性。（R.L.Dabney,“*Systematic and Polemic Theology*”, pp.429-430）

既然创世之前在三位一体里，设立了永远救赎的计划，那就是永远的救

赎之约 (Pactum Salutis)。在这永远中随之而来的，是历史中的行为之约和恩典之约。人因为未曾守住行为之约，而有了恩典之约。可是，这些约都是神在永远之前所立定的。

第 2 节 名称与概念的区别

1、约的名称

约这个词在整本圣经中常被使用，而立约也是在各样的情况中结成，在圣经中就提到各样的约。

1) 旧约用语。“约”的希伯来文是“别立特” (בְּרִית)。这个词在旧约中出现了 280 多次，或用在有关律法、或处分、或整理的使用上，在那种境遇中，欠缺立约的要素。可是，旧约圣经中，这个词常用的使用法是，意味着当事者之间相互的协定。“别立特” (בְּרִית) 的语源出处未详，按最普遍的意见，这个词是从意味“切割”的动词“巴他” (בָּחַ) 中引出来的，指示从立约的祭物中通过的仪式 (创 15: 17)。可是，某些人认为，这是从意味“束缚”的亚述语中引出来的。在这种境遇中，“约”意味着一种束缚。可是，“约”的正确含意，不在于语源上的依存，其概念也不在于历史发展的关系上，而是单纯地在当事者之间的联络。因此，“别立特”虽然可以指出双方的相互同意，也可意味着单方的举措和处理。一方面，因为当事者是从属的，在没有提言的限度内，立约由一方来实行和处理。因此，“别立特”与“扩科” [בְּרִית = 制定的律例和法度] 成为同义词。(出 34: 10; 赛 59: 21; 耶 31: 36, 34: 13)。所以，不但与“卡拉特·别立特” (בְּרִית קָרָת = 立约) 的介系词“因木” (בְּ = 跟) 结合，有时也会发现与“拉麦特” (לָ = 给、归属于) 结合 (书 9: 6; 赛 55: 3, 61: 8; 耶 32: 40)。神与人立约的时候，自然拥有他独特的主权，因为神的地位高过人的地位。神以他的法度来命令受造的人，是他主权者的行动。

2) 新约用语

(1) 成为“迪阿代开”的理由。“约”在新约中的用语，首先是 70 士译本。在 70 士译本中，除了申 9: 15 与王上 11: 11 的“别立特”在外，其它的每个词都译成“迪阿代开” (διαθήκη)。再者，在 70 士译本中，除了有四处的“迪阿代开”在外，其它都用在立约的意思。这个词用在这种意思是件奇怪的事，其实，这个词不是立约含义上的通常用词，而是指“处理”，或表示结果、或指“遗命” (Testament)。通常指立约的这个词是“顺代开” (συνθήκη)。那么，译者不是用其它的某种观念，来代替立约的概念，在赛 28: 15 中，他们将两个词作为同义词，那里的“迪阿代开”明确地意味着立约与结盟。因此，毫无疑问他们将“迪阿代开”归于立约的含义。可是，他们为什么避开通

用的“顺代开”，而以协定或处理的这个词来代用呢？其理由不是别的，乃是当时的希腊思想，“顺代开”表现出立约的观念。在当事者的法理间有着绝对同等的基础，这种思想不能编在圣经里，因为设定立约的优先权是属于神，而“顺代开”没有他在人类中，以自己的主权来配置自己圣约的观念。因此，以非常卓越的“迪阿代开”观念来代用。如此，“迪阿代开”与其它的很多用词一起得到新的含义，成为属神思想的媒介。这种变迁使这个词在新约的使用和关联中是重要的。

(2) “约”和“遗命”。“迪阿代开”在新约中出现了 33 次，这个“迪阿代开”在译成其他的言语时，常有各种意见的对立。荷兰文译本和英王钦定译本，在这个词的翻译上，多半译成“约”（covenant 20, testament 13, KJV），少半译成“遗命”（Testament）。可是，美国修订译本除了希伯来书 9: 16、17 节以外，都译成了“约”。那么，这个词在新约的含义是什么呢？某些人在新约中每逢遇到这个词的时候，就主张其古典意义的“处理”和“遗命”的含义。可是，另有些人，强调这个词在某些地方是“遗命”的意思，而在绝大多数的句子中，全面显出“约”的概念，这是正确无误的见解。我们对这个词，按 70 士译本的新约用法和普遍的同意，合乎演绎的期待。而且，对有关的各节作过精密研究的美国修订译本，只将希伯来书 9: 16、17 中的“迪阿代开”译成“遗命”是正确的。因此，没有比译成“遗命”的这个词，在这里更为合适。有几种新约的译文，在几处以“遗命”代替了“约”的使用，这大概有三种原因，即，愿在其处事中强调神的优先权；推想尽可能将这个词译成与来 9: 16、17 节调和；因为受到将“迪阿代开”一律译成拉丁文“遗命”（Testamentum）的影响。

圣经中“约”的原文“迪阿代开”，在译成“遗命”的时候，表示约含有遗命的意思。遗命是死者对生者一方的措施，同时留遗命的人，死后才会发生效力。同样地，神对人的恩典之约，随着基督的死而发生效力。

[注] “藉着我们救主的恩典之约，在此计划的一个点中，分明具有接近遗命或遗言的类推，这是因为死后、或按着那个途径才能充分享有应许的幸福。因此，圣经藉着单一的经文，饶有兴趣地指出恩典之约的计划（来 9: 16、17）。虽然如此，那永远之约的多样安排，在圣经中的其他地方，不是以遗命的形式，而是在立约的形式下被提出来。遗憾的是译者常将“迪阿代开”这个名词，译成的不是比‘约’更为一般的‘旨意’

（dispense），而是译成特种词的‘遗命’。”（A.A. Hodge, “Outlines of Theology”, p.369）

3) 新约与旧约的含义。与“旧约”对照的“新约”这个名词，是由耶利米的话（耶 31: 31 以下）起源。这“新约”（New Covenant）在基督最后晚餐所说的话中提到（太 26: 28；可 14: 24；路 22: 20；林前 11: 25）。有关新约与旧约之间的对照，保罗在林后 3: 6-16 中有较长的讨论；希伯来书的作者，也在各段经节中作出考察（来 7: 22，8: 6-10，9: 4、15-20，10:

16、29, 12: 24, 13: 20)。

圣经自然划分成的第二部分称为“新约”。“约”的英文 *testament* 是从拉丁文 *testamentum* 翻译而来, *testamentum* 是从希腊文 *διαθήκη* 的翻译(林后 3: 14) 而来, 新约是以基督为中保来体现出新约的实际。

第一、立约虽然是用血立的, 但意味着遗命的 *testament* 却不如此。第二、立约的基础是约的同时, 又是 *testament* (遗命)。即, 它不但是用血立的, 为了使它生效, 还需要遗言者 (*testator*) 的去世, 如果中保的耶稣不以赎罪者来受死, 就不会拥有相当的效能。

圣经的首部称为“旧约”, 是从使徒保罗那里借用的, 他在林后 3: 14 说, “但他们的心地刚硬, 直到今日诵读旧约的时候, 这帕子还没有揭去。”“旧约”意味着在西乃山下, 神与以色列百姓之间所缔结的约, 成为圣经书卷中所指的名词, 透过整本新约, 只有在这节中用过一次。西乃山下所缔结的约, 不是包含遗命含义的 *testament*, 藉着对照圣经第二部分名称的新约 (*New testament*), 其第一部分有了“旧约” (*Old testament*) 的名称, 也是理所当然的事了。

2、约的概念

1) 一般的概念. 所有立约(契约)的生活原型, 可以从神的三位一体生活中发现, 人类中显现出来的立约行为, 只是对前者稀微的复写。在神的定命下, 立约的行为成为人生社会生活的柱石之一。因此, 神救赎启示中的立约概念, 在正式使用前, 已在人类的历史中得以发展。神与挪亚和亚伯拉罕立约之前, 很长一段的人类社会, 流行着契约的习俗, 这让因罪分散到世界各处的人, 理解契约的某些含义; 而当神的启示成为他们与神立约的关系时, 这是神作好了准备, 使他们理解这个启示。“别立特”这个词, 常被应用于人类的契约中; 同时, 总是包含了宗教的观念。立约多是以同等地位的当事者之间参与的盟约或协定。一般是在如同神圣的神面前, 在圣洁的仪式中作出的批准, 所以是神圣不可侵的。立约的当事者, 在一定的条件基础上, 履行自己应尽的义务。

立约虽然包含了当事者之间的同意和条件, 但有的时候, 这只是应许, 不需包含对方的同意和条件。

2) 神与人的立约概念. 神降尊纡贵与受造之人进入立约的关系, 是件意义深远的事。我们提到神的恩典之约, 要晓得两者之间身份的悬殊, 不要认为救恩只是应许的立约形式, 要知道这是神对人作出的指示和处理。因为行为之约与恩典之约, 在起源中, 是神主权的独断; 在属性上, 是神的举措; 在地位上, 神拥有优越的地位。神与人立约, 定下自己的要求, 指出他的应许。人会自愿地履行赋予自己的义务, 享受所应许的福气。

3) 恩典之约的概念. 恩典之约是 神对人的罪, 作出公义的结果。即, 神以他恩典的计划, 将人从不虔、灾难、死亡和永罚中, 拯救出来的措置。在行为之约中, 人虽然可以用自己的力量来达到要求的条件, 但在恩典之约中, 只有依靠在基督里的无偿救赎和代替受罚的救赎准备, 藉着圣灵运行的能力重生成圣, 才能满足立约的要求条件。圣灵将基督的无偿救赎, 在人的心中运行, 赐给他恩典的能力, 使他能够按着圣灵的意思思想和行动, 作成要他作成的工作。这个约被称为恩典之约, 因为这是 神恩典的启示, 都是神的恩赐, 赐下所有的福气。

比较更详细地说, 恩典 (χαρις) 这个词, 在圣经中和通常的宗教书籍中, 被用于三种含义上。即, (1) 对于毫无功劳的人, 得到不配得的爱; (2) 得到不配得的特赦和特别的属灵福气, 在信徒里面结出圣灵的果子; (3) 得到圣灵特别超自然的感化。圣灵的感化是藉着基督的工作取得的礼物, 如果没有这个救赎, 我们就无法应用这份卓越的救恩。因此, 在这种意义上, 救恩的计划被称为恩典之约是恰当的。这个计划被称为恩典之约, 第一、这是在 神奥秘的爱中起源, 为了理应受到 神的震怒和审判的罪人。第二、这救恩的应许, 不是由于我们的行为、功德, 或什么条件, 乃是赐给我们的、不配得的恩赐。第三、最重要的, 这个恩典不是藉着罪人自然的能力来享有, 乃是藉着圣灵超自然的感化, 赐给我们的恩典。

3、立约的区别

上文中已经陈述 神对人的约, 大体上可以分为行为之约与恩典之约。在堕落以前有行为之约, 堕落之后就显出恩典之约。可是, 在恩典之下, 随着对当事者配定的方式, 在名目上, 就有了区别。这个约在当事者配定的方式上, 有所相异的原因, 是因为看到对有关的当事者, 圣经的陈述似乎并不统一。有的时候, 提示基督与当事者合而为一; 另一个时候, 提到他是中保和保证, 指出他在 神与他的百姓之间。因此, 恩典之约在当事者的配定上, 分成两种方式。

1) 三位一体的 神与人的约. 有些人认为三位一体的 神与人是当事者, 或者不赋予人的身份, 或赋予人为“罪人”、“被拣选者”, 或是“在基督里的人”。在这里, 基督不是当事者, 乃是成为中保和保证。圣经普遍的启示, 如同旧约是 神透过摩西与他的百姓立约, 而新约是藉着基督与他的百姓立约, 基督在其中为中保。在旧约律法中所应许的那一位, 在基督的身上得以应验 (申 18: 18; 徒 7: 37), 成为更美之约的中保。前节引用的韦斯敏斯德信条 (7 章 3 节), 提到对罪人应许了生命和救恩, 在这种观点上, 罪人成为当事者的另一方。小要理问答 (20) 也提到, 人作为被拣选和救恩的对象, 暗示人成为立约当事者的另一方。

2) 圣父与基督之间的约. 另一些人, 将三位一体的 神作为一方的代

表，而将基督作为代表恩典之约的一方。在行为之约中，如同亚当作为人类代表的当事者，在恩典之约中，基督作为他百姓代表的当事者。这种方式，使事件单纯化，在使徒保罗对亚当与基督之间的类推中（罗 5：12-21；林前 15：21-22、47-49）取得同意。这是在与此有关的所有圣经事实，包含在一个约中，基督作为当事者的一方，将被拣选的人，包含在当事者里面。大要理问答（31）明确地陈述，这恩典之约是在基督里，与他拣选的所有选民而立的。这种方式是在基督里，试图将约统一起来，得到波斯顿、迪克、基布、凯坡（Boston, Dick, Gib, A. Kuypers）等的辩护。这种方式的特征，可以看到基督成为同一个约的当事者，同时又成为中保。

3) 两个约的区别。从科克优斯（Coccejus）以后，虽然作出两个约的区别。其一、是圣父和圣子之间的救赎之约（*Pactum salutis*），其二、是在前记的立约基础上，圣父与被拣选者，或是与被拣选的罪人之间的恩典之约。事实上，对于堕落的罪人，都在救恩的两个约中，一个是 神与基督之间的，另一个是 神与他百姓之间的。这个约在当事者中，不但有所不同，在应许的条件上也是不同。两者在圣经中，被明确地启示出来，绝不可以混同。第二个恩典之约，是基础于第一个救赎之约中。其中第一，基督作为一方的当事者，其中第二，基督作为中保和保证。如此，作出两个约的区别，承认这两个约，这种第三方式，是比较更为明确和容易理解的。所以，讨论立约教理的实际是比较更为有用的。这种方式可以免去大部分偶发的混乱，得到改革宗大多数神学者（Mastricht, Turretin, Witsius, Heppes, the Hodges, Shedd, Vos, and Bavinck）的采纳。

巴文克将“救赎之约”，以“救赎的讨论”命题来表现，并与恩典之约作出区别。他说“救赎的讨论”与恩典之约，虽然无法作出分隔，但它们却在这个点上，彼此不同。即，其中的第二部分，实现了其中的第一个部分。救赎的计划在其本身中并不显明，这需要实行出来。一个决定，在其本身中，需要履行和实现的结合，由其本身体现出来。如果在时间里，不能达成实现和显现，甚至失去了讨论和决定的性格。那么，就会如此进行，在堕落以后的恩典之约，立刻使人晓得与他成立的恩典之约，在历史中代代继承。在决定的这件事中，按着世界本身的宽广在开展，随着世纪进程的本身在发展（Herman Bavinck, “Our Reasonable Faith”, pp.273-274）。

这两个约的区别见解和立约，以及在基督里成为统一的见解之间，没有根本上的不同。查尔斯·贺智说，“采取其中之一的人，或采取另一个陈述的人之间，即对这个问题有关的圣经事实，作为 神与百姓之间代表的基督，使这些人都包括在一个约之下。在这两约分配之间的教理上，没有什么不同。”（Charles Hodge, *op.cit.*, II, p.258）如果这是事实，那么，这个第三种方式，可以毫无疑问地来采纳。可是，在采纳这种方式时，我们要铭记薛德所说的话，他说“即使这种区别（救赎之约与恩典之约），得到圣经陈述的赞成，但在与行为之约作对照时，却不是分隔和独立的两个约。因此，恩典之约与

救赎之约，同是怜悯的福音之约的两种样式，或两个方面。”

（“Dogm. Theol,” II ,p.360）

第 2 章 救赎之约

第 1 节 论据与意义

1、圣经的论据

救赎之约在有关对人的救赎中，是圣父与圣子之间的立约。这个论题在性质上，完全超越了我们的理解。我们接纳信赖圣经的有关教导，并不意图进入附带的自然神秘里。科克优斯与其他的学者，将撒迦利亚 6 章 13 节，看成圣父与圣子之间的协定惯例，采纳经文中的“筹定和平”，作为立约的名

称。可是，那是误会。那里经文的意思，只是指弥赛亚里君王和祭司职的联合。这种名称虽然难以看成圣经的见解，但事实却不损伤圣父与圣子之间，筹定和平协议的实际性。这种永远约定的教理，拥有以下的圣经论据。

1) 救赎的计划. 救赎的计划包含在 神永远的旨意或约定里，指示这些事实的经文有：弗 1: 4, 3: 11; 帖后 2: 13; 提后 1: 9; 雅 2: 5; 彼前 1: 2 等。这些经文提到救赎的对象，是在创世以前的拣选和在救赎事工中的预定，这显出救赎计划的永远性。 神从创立世界以前，在基督里拣选了他的百姓（弗 1: 4; 提前 1: 9），被拣选的人，由圣父赐给圣子（约 6: 37-40），被圣灵感动成为圣洁，预定得救（帖后 2: 13）。因此，我们在救赎的旨意中，藉着圣经可以看到某种意义上的分工；圣父是救恩的创始者，圣子是救恩的完成者，圣灵是救恩的执行者。再者，这是透过三位一体之间的协定，由他们内在关系的结果，采取了立约生活的形式。

2) 立约的性质. 圣经不但指出 神为了罪人的永生，作出永远计划的事实，并显出含有立约的性质（多 1: 2）。基督反复提到自己来到世界以前，从父所领受的旨意（约 5: 30、43, 6: 38-40, 17: 4-12）。而且，在罗 5: 12-21; 林前 15: 22 中，明确指出立约的代表。首先的亚当成为立约的代表，末后的亚当也应该如此。

3) 立约的要素. 立约的根本要素是当事者的应许，在有条件的地方，就有契约，提到立约的另一个要素，就是保证。诗 2: 7-9 中，指出当事者和应许，这些经文中有关弥赛亚的预言，藉着徒 13: 33; 来 1: 5, 5: 5 得到保证。再者，诗 40: 7-9, 也是对弥赛亚的预言，在新约（来 10: 5-7）中得到证明。在那些经文中，显明出按着圣父的旨意，准备好成为赎罪的祭物。基督时常提到圣父委托他的职务（约 6: 38、39, 10: 18, 17: 4），路 22: 29 中，那意义深远的陈述：“我将国赐给你们，正如我父赐给我一样”，这里所使用的动词，“赐”（“迪阿替代米”διατίθεμαι）的语源，是从“迪阿代开”（διαθήκη）而来，意味着在遗命、或立约中的任命。约 17: 5 中，基督提到所享的荣耀，约 17: 6、9、24 中（参照腓 2: 9-11），提到自己并他的百姓将来所要得到的荣耀。而且，基督又被明确地称为立约的保证（来 7: 22, 8: 6），这“更美之约有中保”，表示成为立约保证的永远性。

4) 与弥赛亚联结的立约观念. 在旧约经文中，有两处提到立约的观念与弥赛亚有直接的联结，就是诗 89: 3 和撒下 7: 12-14 的经文，藉着希伯来书 1: 5 证明这是预言弥赛亚的句子；在赛 42: 6 是指耶和华的仆人说的。这里的仆人，按其文脉不是单纯地指以色列，而是显明出弥赛亚的身份。这里的经文， 神与他“所拣选的人立约”、“作众民的中保”（约）。这种表现，其究竟的含义，显出圣父与圣子之间结成的永远之约。

2、意义

我们在前项中，分类列举的经文教导，肯定有其重大的意义。按经文的教导，基督分明受圣父所差，成就已经计划好的事工。而且，对指定完成的事工，确实说到结成的特别应许。可以看成这是提示三位一体的位格 神之间，以人生的样式在交通，这是毋庸置疑的真理，需要我们来接纳。圣父对圣子托付了事工，应许赐他极大的荣耀，这种处事无法否认立约的性质，圣子完成了指定的事工，圣父赐他超乎万名之上的名。神的无限性完成了这伟大的事工。

在一位 神里面，有三个位格，在同一的本体中，拥有同等的权能和荣耀；按其位格的属性，一个位格，成为另一位格的对象。因此，圣父与圣子拥有非凡的位格，这一位可以成为另一位动作的对象，圣父可以差遣圣子，与他立约，托付他要作的事工，这些都是我们的理解力无法达到的境界。圣经中的这些启示，使我们无法忽视其重大的意义。

我们藉着这重大意义的圣经论据，看到在永恒界中，圣父与圣子之间，确认达成了救赎之约的事实，透过这种论据，可以探讨这个约的内容性质。

3、定义

我们以圣经的论据为基础，确认了永远中的救赎之约的事实。这意味着在三位一体的生活中，发现了历史性的立约之原型。这个约的当事者，可以在平等的地位中，自由地会合，达成充分的立约，这是真正意义上的“顺代开”（συνθήκη）。而且，这个约不限于时间的关系，无需依赖受造物未确认的意志，也不会包含变迁的状态，是谓真正坚实的协定。按一般、或简单地来定义，救赎之约是：“在有关人的救恩中，圣父与圣子之间的立约，或约定。”如果比较更具体地来定义：“救赎之约是圣父与圣子之间的永远约定，圣父赐给圣子拣选的百姓，成为他们的元首和保证；圣子自愿成为他们的保证，亲自代替了他们。”（Louis Berkhof）

第 2 节 要 素

救赎之约的要素有当事者、保证、条件和应许。

1、当事者

救赎之约的当事者是圣父和圣子，这在上文的第 1 章、第 1 节之三的“约的区别”陈述中说明。在救赎之约中，圣父与圣子是当事者；在恩典之约中，三位一体的 神与被拣的人是当事者。这种当事者所构成的差异，是两种立约区别的重要原因。

在救赎之约中，圣父作为三位一体中的一位，他不只是为了自己行动，

而是为了神格的全体，作为三位全数的代表出面。三位的属性是同荣同尊的，却因着人的罪，使基督代替罪人受罚，同时恢复神人之间的和睦。因此，圣父一方面，作为神格全体的代表来行动，圣子在另一方面，作为被拣选者的代表来行事。可是在救赎之约中，圣子作为当事者的同时，又站在保证的特异地位上。圣子保证的职务极其重要，在恩典之约中得以继续。他在救赎之约中持有的各种关系，以此成为产生保证职务的起点。

2、保证的事工

在救赎之约中，基督的职位是双重的，他成为当事者，又成为保证。“保证”的原文（ἐγγυος = 中保），只有在来 7: 22 中发现，其语源奇特，在意义的决定上，没有得到什么帮助。可是，这个词在保证的含义上，却无可质疑。契约中的担保人，是为了在两个当事者之间履行法律上的义务，把救赎之约中的担保人，看成保证两方当事者应行的义务者，这在事理上是理所当然的事。可是，这个约中，履行义务能力薄弱的一方，却是圣子所代表的罪人，主耶稣就成了担保罪人的中保。在行为之约的时候，人能够随时地亲近神，履行他应有的义务。因此，不需要担保人，也没有设立中保。可是，人堕落成为罪人以后，他的品性就无法信任，不得不有一位保证人。第二位当事者就兼任了这份差事。

1) 救赎的事工。 作为罪人的担保人，圣子走进亚当的位置，亲身担当了所要受的刑罚，满足了律法的要求，代赎了他们的罪。他进到罪人的位置上，成为末后的亚当，又成了立约的元首；获取圣父赐给自己百姓的责任，结果从这个救赎之约中，发展成为恩典之约。在这个约中，他又成为他们的担保人。

2) 无条件的担保。 圣子承担起罪人的罪责，代替了他们对律法应有的惩罚，成为他们的担保人。可是，在和谐的约定中，基督的担保是有条件呢？还是没有条件呢？引起这种理由，是因为在罗马人的法制中，有有条件的担保（fide jussor）和无条件的担保（expromissor）。前者虽然代替别人来担保，却是在当事人本身不能实行的时候才来承担，而在实行偿还的期限之内，则有债务当事人来负责。后者则是无条件的为别人担保，立刻为他偿还债务，使债务当事人解除债务的责任。

科克优斯和他的学派主张，在和谐的约定中，基督成为条件的担保。因此，旧约的信徒没有得到完全的赦罪。他们以罗 3: 25 来推论，认为旧约信徒的罪只是被略过（πάρεσις=宽容），而基督在实际的赎罪上，没有作成完全赦免（ἀφεσις）。可是，他们中间的一些人，断言基督无条件为自己百姓的代赎，作成无条件的保证。他们的见解是唯一正当的见解。①、旧约的信徒虽然得到充分的称义，只是意识没有新约时代那样的清晰而已，旧约信徒与新约信徒的身份，在本质上没有什么两样（诗 32: 1、2、5，51: 1-3、

9-11, 103: 3、12; 赛 43: 25; 罗 3: 3、6-16; 加 3: 6-9)。②、说到罪人自己会作出补偿的行动, 基督似乎是有条件的保证, 这是毫无意义的。为了救赎罪人, 神的规定是绝对的。我们的这种异议, 绝不否认罪人在因信称义的过程中, 神使他以罪人的身份自居。③、科克优斯在罗 3: 25 中, 呼诉使徒用了比较更常用的词“宽容”(παρεσις=略过), 代替了“赦免”(ἀφεσις)这个词。不是旧约的信徒, 没有得到充分的赦免, 而是罪的惩罚在基督里还没有得到适当的执行, 基督绝对的义在十字架上, 尚未启示出来, 因此, 将“赦免”采取了“宽容”的形式。

3) 也能成为 神的保证吗? 基督向着 神只是保证人呢? 或是基督向着信徒也保证 神呢? 从另一方面来想, 基督不是向着信徒来保证 神。因为这意味比 神的信实和怜悯, 还需要更高的保证; 这样会诋毁到 神的完全。可是, 神在这个约中, 作为第一当事者, 在所执行的事工中, 岂没有告诉我们, 他的宽容和应许, 以及他的信实和怜悯吗? 难道人在仰望 神的怜悯时, 还需要某种方式的保证吗? 另一方面, 当我们面对 神的善良, 如果容认需要保证的证明, 那不是 神有什么不能信任的缘故, 而是我们有什么不值得信任的理由; 乃是我们有罪的、不信的举措。其实, 神的话本身, 就值得我们的信任; 神差遣自己的儿子, 藉着立约的仪式和十字架上的受死, 将他信实性的保证赐给我们, 显出他莫大的怜悯和恩典(提前 1: 16)。而且, 他的圣礼岂不是印记么? 在那些印记中, 基督岂不成为 神对我们保证的行动吗? 基督如果成为 神对我们的保证, 那么, 这就不是忧虑神的一方, 在义务履行上的不信实, 而是为了让我们认识 神的信实性。查尔士·贺智说, “在担保的含意中, 保证了他约中的所有应许, 以及成就的条件。”圣子表明了 神与人之间两方的保证。(Charles Hodge, “Systematic Theology”, II, p.364)

3、条件 — 承担的事工

在救赎之约中, 圣子所执行的条件是什么呢? 在这个约中, 他成为自己百姓的元首和保证。而圣子所担当的事工又如何呢? 这个约的条件是圣子道成肉身, 代替被拣选的人, 受难死在十字架上, 成全了律法, 完成了救赎的大功。

圣子代表自己的百姓成为这个约的当事者, 而且, 无条件地成为他们的担保, 担待和承当了他们理应履行的条件。在行为之约中, 代替他的百姓履行了律法的要求, 承担了犯罪结果的惩罚, 成就了救赎的大功。而且, 包含了圣灵的工作, 实施在被救赎的百姓身上, 这是他重要的事工。再者, 为了履行他的事工, 取了与他百姓相同的人性。因此, 在救赎之约中, 圣子所承担的事工, 可以描写成以下三个阶段:

1) 采取了人性。 他采取了人性, 降生在人间; 虽然没有罪, 却有现世

的软弱（加 4: 4、5；来 2: 10、11、14、15，4: 15）。他不再是旧约中时常的神显（theophany），而是真正地道成了肉身。他在一切事上，与他的百姓相同，只是没有罪而已；因为他需要怜恤他们的软弱，同情他们的试探，绝对完全地成为人类真正的一员。

2) 处在律法之下。 作为 神的儿子，理应在律法之上，但却生在律法之下，自愿顺从 神的律法，成就了律法上所有的礼仪（义）。他与律法不但拥有自然的关系，还有立约的、惩罚的关系，为所有蒙拣选的人，承担了罪的刑罚，为了他们永远的生命，完成了救世的大功（诗 40: 8；太 5: 17、18；约 8: 29，9: 4、5）。这包含了他所受的凌辱、忧伤和苦难，在十字架上以死作为他生平的终结。

3) 实施了救赎。 基督为了自己的百姓，成就了永生的大功，藉着圣灵的工作，重生了他们；使他们归正，赋予他们信仰，使他们的生命成为圣洁，终生奉献给 神，过成圣的生活（约 16: 13-15，17: 19-22）。即，他作为教会的元首，藉着圣灵实施拯救自己百姓的事工。

4、应许和附属的要件

在救赎之约中所应许的赏赐，就是高举道成肉身的基督。即，基督得到了荣耀，他所代表的百姓也要被高举得到荣耀。基督救赎的大功如果成就，即，立约的条件如果履行，就能得到应许的赏赐，使他升为至高，并使他的百姓得到永生的确据（腓 2: 9-12；约 6: 30、40，17: 5）。

向着这个应许赏赐的进程中，有各种附属的条件，成为圣子要作成的事工。这些作为履行应许赏赐的准备，同时，也成为圣子立约条件事工中的协助。圣子在履行他所承担的事工上，圣父应许在履行的事工中动工。如此，圣父在应许圣子赏赐的同时，也应许在他达成赏赐的过程中，赐他所需的一切。

1) 身体的准备。 圣父自己成为直接的动因，为圣子准备了未曾受罪感染的身体，作为他适当的帐幕（路 1: 35；来 10: 5）。圣子在上，参与了世人所受的苦难，成为赎罪的祭物；为了荣耀的复活，取了世人的身体（路 1: 35；来 10: 5）。

2) 圣灵的膏抹。 圣父赐给圣子无限的圣灵，使他满有恩典和真理，成为荣美和圣洁的救主。如此，以他的大能，向罪人传扬福音，施行救恩。这个应许，特别在耶稣受洗的时候得以成就，承担起弥赛亚的职份（赛 42: 1、2，61: 1；约 3: 34）。

3) 事工的支援。 圣父支援圣子所执行的事工，使他能够胜过死亡的权势，击破撒但，成功地建立 神的国度。圣父常与圣子同在，使他在与黑暗势力的冲突中，保护他、建立他，让 神国度中的事工没有拦阻（赛 42: 6、7；路 22: 43）。

4) **赐他一切权柄。** 圣父将圣子从死亡的权势中救出，使他升为至高，坐在天父的右边，赐给他天上地下所有的权柄（诗 16: 8-11；太 28: 18；徒 2: 25-28）。如此，“叫一切在天上的，地上的，和地底下的，因耶稣的名，无不屈膝，无不口称耶稣基督为主，使荣耀归与父 神。”（腓 2: 10、11）

5) **差遣保惠师。** 圣父与圣子差遣圣灵保惠师，透过重生和成圣，形成属灵的生命，来教训、指导和保护他的教会（约 14: 26, 15: 26, 16: 13、14）。他藉着圣灵的工作，将赐给圣子的人，都以信心来到基督面前，使其中的一个都不失落（约 6: 37、39、40、44、45）。

6) **国度的扩张。** 圣父透过圣子成就的事工，赐给他后裔（赛 53: 10），成为没有人能数过来的大群（启 7: 9）。很多百姓得以参与在救赎中，毕竟使弥赛亚的国度遍及世界万邦（诗 22: 27, 72: 17）。

7) **大大显出 神的荣耀。** 藉着这救赎的奇工，使圣父荣耀的恩典得着称赞（弗 1: 6、12、14），在未有世界以前，圣子与圣父已经享有荣耀，还要使中保的基督再得荣耀（约 17: 5）。

达布尼说，“ 神展开他永远的恩典之约，如同 神与人第二次的立约。这意味着 神与信徒之间也有提出的条件，在应许赏给基督的福气中，部分地透过基督赐给他的百姓，作为赏赐给他们的荣誉和赏赐。所以，他中保的恩典，成为他们的福气；他们的救赎，成为他的荣耀。因此，很难在基督百姓的立约福气，与他立约的福气之间，作出敏锐的区别。”（R.L.Dabney, op. cit., p.437）

第三节 各样关系

救赎之约与拣选、行为之约、圣礼、恩典之约之间应有的关系，又该如何呢？需要考察这个约与几种论题之间拥有的关系，可以更明确地理解这个约。

1、与拣选的关系

有些人将救赎之约与拣选同一视之，这分明是错误的。这两件事在性质上是彼此不同的。拣选是在基督里，挑选成为永远荣耀的后嗣，而救赎的约定是为了罪人准备有关恩典和荣耀的方式。

从 神永远预定的旨意来看，拣选与救赎之约，同时是单一预定部分的事。可是，在那种境遇中，这两件事在性质上的差异，却是无法消失的，两者决不能同一视之。

巴文克认为在救赎之约中，是在拣选效法基督的人，指定基督本身就是救赎的中保和教会的元首，包含藉着圣经约定的救恩（Herman Bavinck, “Our

Reasonable Faith”,pp.266-268)。这是不正确的解释，将两者混同，把拣选看成救赎之约的一部分。“在基督里的拣选”之圣经表现（弗 1：4），把拣选与救赎之约，可以作为等同视之的论据吗？这种表现为了强调 神拣选的立案，以基督里的恩典为中心，不是以先见的人之善行为结果。再者，圣经中的一般论调，是 神的拣选之爱，比差遣圣子在先（约 3：15；罗 5：8；提后 1：9；约一 4：9）。如此，拣选本身与在基督里预备救恩的约定（救恩之约），是不同的事工，绝不可以混同。

2、与行为之约的守法关系

在救赎之约中，基督作为自己百姓的代表和保证，代替他们应酬了律法的要求，受到罪的刑罚。他成全了律法，代替受罚，为他的百姓成就了无偿的救赎。在这个点上，救赎之约果然是恩典之约基础的原型。可是，只有基督本身成全了律法的条件，完全遵行了天父的旨意，才能得到本来约法的永生之应用。因此，基督本身与救赎之约所拥有的关系，不是行为之约和恩典之约；只有成全约法的要求，才能得到永生，乃是原始行为之约的法则，

3、救赎之约的圣礼关系

基督在救赎之约中，满足了律法的要求。他在地上的生涯，将这些要求向以色列采取了一定的形式。而且，实际包含了宗教的规定。因为圣礼形成了律法的一部分，基督对这些也只能遵行（太 3：15）。如此，基督遵守了圣礼，同时遵守了旧约和新约的圣礼。可是，这对他的含意，与罪人是不同的。因为在他的境遇中，这不能象征救恩的恩典和记号，也不能成为强调救恩信仰的器具。将救赎之约与恩典之约作出区别来思考时，对于基督的圣礼，不是后者，而是前者。即，那些是救赎之约中，成为圣父赐给圣子应许的记号。

对基督与圣礼关系不甚了解的人，认为圣礼只是对罪的赦免，或属灵生活养分的象征和记号。对于无罪和无需属灵养分的基督，在事理上是没有这种含义的。对此异议的答辩，我们可以指出基督以中保的职分，在地上显现的事实。即便基督本身没有罪，也没有除罪含义的圣礼记号，反而为了自己百姓的罪成为罪身，承担了世人的罪（林后 5：21）。因此，圣礼在他完成了赎罪的大功后，按着圣父的应许赋予了赎罪的含义。再者，我们虽然不能说修得了基督的救恩信仰，但反而以信仰来接纳圣父所应许的中保基督，而且，为了成就这些而信靠圣父，修得更广泛意义上的信仰。圣礼在有关他的人性限度内，可以强化成为信仰的象征和记号。因此，如同基督在地上给罪人采取的圣礼，即或象征罪得洗净和属灵生活养分的印记，反而可以使用于有关救赎之约的特殊含义。

4、与恩典之约的关系

救赎之约与恩典之约，有着紧密的关系。

1) 永远的原型。 救赎之约是单一旨意的一部分，其预定是永远的。圣经指出它的永远性（来 13：20；彼前 1：20）。因此，救赎的约定是历史的恩典之约永远的原型。很多人将这两个约结合，看成单一的约，原因就在于此。可是，按通常的提示，却区分成两个约。前者是永远的，即，在永远之前就有，后者是时间的，就是在时间里有的。

达布尼对救赎之约的永远性，说，“这是从过去永远的约定中开始，意味着这个执行要延长到未来的永远，即使保证的中保职务并不如此，但至少恩典的传达却会那样。”（Dabney, “Systematic and Polemic Theology”, pp.430）可是，如果把此看成一个约时，可以作为试图的说明，但如果区分成两个约时，只有“过去永远中的约定”，是属于救赎之约，而“延长到未来的永远”，却是恩典之约的事情。

在永远中决定的、原型的救赎之约，和在时间里实现的恩典之约，不能质疑相互关系的密切性；两者如影随形，是不能分离的。

2) 坚固的基础。 永远中的救赎之约，成为时间里的恩典之约的坚固基础。如果圣父与圣子之间，没有永远和谐的约定，就不会有神与罪人之间的协定，前者成为后者的坚固磐石。在自存、永远、不变的，两位当事者的协定中，两位当事者兼任担保，这个约的坚实性，可以不问而知。在此坚实基础设立的恩典之约，即便是善变的罪人，也成了第二当事者，他们已被圣父拣选，成为不会灭亡的存在；圣子无条件的保证，使他们的救恩坚固。如此，恩典之约的坚固性，也是毋庸置疑的。

3) 能力的供给。 因此，救赎之约供给恩典之约能力，因为前者成为准备后者设立和执行的方法和途径。这个方法和途径的准备，在前节的救赎讨论中，已概略地解释圣子承担的事工和圣父应许的条件是什么。其中，最终重要的恩典之约所赐的福气，需要罪人以信仰来接纳方能享用，其信仰在救赎的约定中得到指示。藉着圣灵使罪人拥有信仰，这是在救赎的约定中，圣子所承担的事工，也是圣父应许的要件。

第3章 恩典之约的性质和内容

第1节 特异的原理

1、比行为之约的特异原理

亚当因为没有遵守行为之约，未能打开人类的永生之路。其定罪和惩罚，如果不以神的恩典来除去，将会永久存留。神为了把人从定罪和惩罚中拯救出来，设立了恩典之约。恩典之约的立约形式，不过是赐下的救恩计划。得到救恩的人，都是相信恩典之约的应许，以信心来顺应这个要求。这个约与行为之约虽有类似点，却是非常重点中的特异原理。

1) 相似点。恩典之约：①、造成者是神；②、当事者是神和人；

③、以外面的形式，作为条件和应许；④、应许的内容是永远的生命；⑤、目的是为了神的荣耀，同意行为之约。

2) 相异点. 行为之约与恩典之约有几点不同：①、神在前者是以慈爱良善的创造主和统治者显现，而后者却是以怜悯和特别恩典的救赎主和父亲显现。②、人在前者，作为与他持有亲密关系的受造物出现，而后者则是因为自己行为的恶化，成为罪人需要中保的出现。③、前者是会变化和未确实的顺从，而后者，则是中保的基督和绝对确实的顺从。④、前者，走向生命的路，需要遵守顺从所立的约法，而后者则是以基督里的神恩为媒介，藉着信来接受。救赎主神以罪人为相对者，以中保确实的顺从为条件，以人的信心为媒介，赐下了救恩的应许，这是恩典之约比行为之约特异的原理。

2、比救赎之约的特异原理

救赎之约与恩典之约的相互关系有多么紧密，前章结尾部分已有说明。前者是后者永远的原型、坚固的基础、能力的供给者，有着如此紧密关系的两个约，拥有彼此的相通，同时包含了重要的相异。

1) 相通点. 恩典之约：①、基督作为中保；②、向万民传福音；③、拯救选民；④、以信心作为媒介的条件，在救恩的计划中，与救赎的约定相通，以此为原型来相随。查贺士·贺智将此概要，圣父与圣子之间成立救赎之约的效力，附带了两件事情。第一、提出救恩是对所有的人，以相信基督的信心为条件；第二、神对被拣选的人特别关心，应许赐给他们圣灵来相信，向着信徒所有的应许都属于他们。（Charles Hodge, op.cit., II, p.363）

2) 特异点. 救赎之约与恩典之约有几项特异点。①、前者，当事者是圣父和圣子，后者是三一真神和人。前者，只有神里面的两位之间的约定，而后者则是神与人之间的协定。②、前者，基督作为当事者来保证，后者，作为中保的基督，要保证成就约中所有的应许和要求。③、前者是永远的，后者是历史的；前者是在永世中的计划，后者是以此计划为基础，在时间里的处理。④、在条件和应许中，前者是圣父与圣子之间，后者是三一真神与人之间的，内容也不是等同的。因此，历史中提出来的以三一真神与罪人来相对，以基督为中保作为救恩的应许，可说恩典之约比救赎之约是特异的原理。

3、主要特性

以前记特异的原理为基础，来举论恩典之约拥有的特性，在此文脉里恰如其分。

1) 恩典性. 正如这个约的名称是恩典的。如同巴文克所说，“这个约

始终是恩典之约。能够如此称呼，是因为从 神的恩典中起源，以恩典为内容，使 神的恩典得到荣耀的称赞，是最终的目标。”（Herman Bavinck, “op.cit.,” p.274）。如果比较更具体地来考察，这个约的恩典性：1、这是 神允许承担我们本分的保证；2、其本身保证圣子，要他应酬公义的要求；3、藉着圣灵启示自己的恩典，证明人能够承担立约的责任。这个约是由 神的恩典发起、执行和总结，从始至终都是恩典的。

2) 三位一体性。 三位一体的 神在立约中工作，使我们受宠若惊。这是在圣父的拣选中起源，在圣子保证中成为法定的基础，藉着圣灵的工作，在罪人的生活中得以实现。“父……在创造世界以前，在基督里拣选了我们”；“我们在基督里，照他丰富的恩典，藉着爱子的血得蒙救赎”；“受了所应许的圣灵为印记”（弗 1：3、4、7、13）。在恩典之约中，三一真神按着渐进的次序在进行。因此，得到救赎的人，“就是照父 神的先见被拣选，藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人。”（彼前 1：2）

巴文克说，“单一的直线，是以创世记 3：15 为最初的应许，延伸到哥林多后书 13：13 使徒的祝福。这包含了使基督的恩惠，将父 神的慈爱，藉着圣灵的感动，临到得蒙救赎的人。”（Herman Bavinck, *ibid.* p.274）

3) 有机性。 恩典之约在所有的计划中，拥有有机的性质。这个约使所有立约的百姓，以中保基督为元首，与他联合成为一体。如同旧约中以色列百姓的团体，成为 神圣洁的子民。新约教会这个团体，“是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属 神的子民。”（彼前 2：9）基督与他的教会联合得非常紧密，使徒保罗说，这是两方合而为一；“就如身子是一个，却有许多肢体；而且肢体虽多，仍是一个身子；基督也是这样。”（林前 12：12）如同亚当是所有人类有机统一体的代表，“亚当乃是那以后要来之人的豫像”（罗 5：14），基督被称为“末后的亚当”（林前 15：45）。而且，如同这个约的本身，在基督里是有机的，在设定和继续中也是有机的。我们知道这个约在历史中，不可能分离成个人的立约，总是藉着一个人和他的家庭，或是子孙来立约；如同亚当、挪亚、亚伯拉罕、以色列，以及他的家族和子孙来立约；并且包含了教会和他的百姓。立约不可能只与单一的信徒来缔结，这包括了他的家和他的家族。恩典之约不是没有目标的漫步，而是历史的、有机的，以家族、世代和民族为对象，永续下去。

4) 永远不可破性。 因为这个约是救赎之约的原型，从开始就发表，这个约在过去是永远的，对未来也是永远之约（创 17：7、9；撒下 23：5；来 13：20）。再者，恩典之约在不可破的含义上是永远的，因为这个约依靠的是不变和信实的 神。如同巴文克说，“恩典之约能够透过世纪，原形地存留下来，完全是由于 神的保守。因为 神是不变和信实的。堕落之前与人所立的行为之约，可以误解或违背，那是因为依赖会改变的人所致。可是恩典之约却建立在 神的信实和确定的应许上。人即便不守信，但 神却不会忘记他的应许，他能保守、也能持守这个约不被破坏。……因为大山可以挪

開，小山可以迁移；但我的慈爱必不離開你；我平安的约也不迁移。这是怜恤你的耶和華說的。”（賽 54：10）（Herman Bavinck, *ibid.*p.274）

5) 特殊性。 恩典之約是特殊的，不是普遍的。這個約是按著聖父預先所知道的人，定下人在生活中，以特殊的方法來實現（羅 8：29）。下一節中，說明這恩典之約在第二當事者的選民中得以實現。信徒是在創世以前被揀選，預定在時間里得以成聖（弗 1：5）。即，“預定得永生的人”，都會接受這恩典之約，得以享用這種恩寵（徒 13：48）。消極地說，①、這個約不是如同某些普遍救贖說所主張的那樣，在所有人的生活中實現，或如同伯拉糾派、亞米念派、路德派所教導的那樣，在所有人的生活中得以實現，因為這不是 神的意圖。“這就是說，肉身所生的兒女不是 神的兒女，惟那那應許的兒女才算是後裔。”（羅 9：8）②、外在的立約關係，可以看到福音傳給所有的人，但他們不會都相信，因為多數的人不想與這個約結合。③、這個約沒有向所有的人提出，因為很多的個人、或民族，從來就沒有听过福音。

6) 遺言性。 這個約從某種意義上可以稱為遺言。“迪阿代開”（*διαθήκη*）可以譯成“遺命”，新約中唯一的譯詞，是在來 9：16、17 節中，描寫基督與他的福音成為恩典之約發生效力的遺言者。這個約的應許含有遺言的措施，那是隨著基督的受死發生效力。這個約可以稱為遺命的理由是：①、從整體來看，這是 神的恩賜；②、這是在新約時代，因著基督的受死而來臨；③、這是確定而不能破壞的；④、 神以自己的恩典，作出對人的要求；⑤、兩當事者處於不平等的位置，因為是由第一當事者一方來措施。可是，這種事實，絕不是將第二當事者的存在，變成無效化。 神以恩典賜人能力，使他能夠承担起第二當事者的義務。在這個約中，人以悔改和信心來滿足立約的要求（唯有按著 神所喜悅的旨意，在人的心裏面運行，成就他的美意）。

7) 同一性。 恩典之約的同一性，已包含在上文（三）永遠不破性的約定里。這個約在各個時期中，雖然以新的形式出現，但在相異的境遇里，其本體和實質總是同樣的。在律法以前或律法之下，以及在律法以後，這個約在本體中，或是實際上都是同樣的。換言之，這個約在族長時期、摩西時期、基督時期，在所有的安排（*dispensations*）下，總是同一的約。從罪惡中拯救出來的應許、救贖主，參與救贖之福的要求條件，接受 神所賜下的憐憫，以及為了所有人的完全救恩，始終都是一樣的救恩。論證這個約的恒久同一性，以及因反對而引起各種意見的討論，將會在其他的文脈中來陳述（在第四章第一節的一“恩典之約的同一性”中來續論）。

第 2 節 要 素

1、當事者和中保

1) **第一当事者——神。** 神与人所立的约，总是由 神一方的措施来设定。恩典之约与行为之约一样， 神作为当事者的首席来采取行动，以恩典来决定其他当事者的关系。可是，在这个约中，第二当事者的人，因着状态的不同，第一当事者 神的资格也与前不同。他不但以单纯的、主权的神显现，也愿意特别赦免罪人，以宽容的父亲与他们恢复应有的交通。

2) **第二当事者——选民。** 恩典之约的第二当事者是人。一般地说， 神以堕落的人为对象，设立了恩典之约。可是，这个约在对第二当事者作出定义，需要若干的思考。在圣经历史中的最古年代， 神对救赎的恩典对象，似乎没有限定对象，但随着时间的进程，这恩典之约的关系，显然没有包含所有的人类。 神与亚伯拉罕正式设立这个约的时候，局限于这位族长和他的子孙。因此，自然会发生对这个约的范围问题的限制。

对此问题，改革宗神学者们的答辩并不一致，某些人认为 神只是单纯地与罪人立了约，没有任何限制的暗示。另一些人认为 神只是与亚伯拉罕属灵的子孙，或是比较以一般的形式，与信徒和他的子孙立了这约。可是，改革宗绝大多数的学者主张， 神与被拣选的人，就是与被拣选的罪人缔结了立约的关系。这是初期与后期立约论神学者的代表们共同采取的立场。

武新奴士（Ursinus）与“海得堡要理问答”的共著者奥莱维亚努斯（Olevianus）说，“ 神从遗失的一大群人中，以恩典来收养他们为子女，而且赐给他们信心，就是预定的那些人，”与他们立约。（Quoted by L.Berkhof, “Systematic Theology”, p.273）这又是梅斯特利、图来提尼、欧文、基布、波斯顿、魏西吾士、阿马克、佛兰根、布拉介、郭慕理、凯坡、巴文克、贺智、傅斯（Mastricht, Turretin, Owen, Gib, Boscton, Witsius, Amark, Francken, Brakel Comrie, Kuyper, Bavinck, Hodge, Vos）等，以及其他的人所采取的立场。

前记改革宗神学者们的立场，将被拣选的人，看成第二当事者，有如下的理由需来考察：

(1) **只考察被拣选的人。** 无论将救赎之约与恩典之约看成同一见解，或将救赎之约另作分立的想法，只有被拣选的人才能进入考察。前者，基督成为被拣选之人的代表和保证。后者，救赎之约给恩典之约提示永远的基础，使被拣选的人得到荣耀，只考察完成的 神之恩典。

(2) **应许儿女的特殊性。** 在与亚伯拉罕的立约中，提到“因为从以撒生的，才要称为你的后裔。”（创 21：12）肯定了亚伯拉罕“应许儿女”的特殊性（罗 9：8）。那“应许的儿女”毕竟是基督（加 3：16）和解释为相信他的人（加 3：19）。

W·斯特朗在他《两个约的讨论》（W.Strong, “Discourse of the Two Covenants”）中说，立约是：①、首先、或即刻与第二亚当基督一起；②、在他里面，所有的人都一起；③、在他里面，他们都成为儿女。

(3) **范围在得蒙基督救赎的人。** 在救赎之约中，因着人未确实的顺从，遭

到失败的结果；在恩典之约中，因基督完全顺从的功效，得以使应许完全实现。可是，得到基督救赎功效的人，才能参与在 神的圣灵恩典中。

（4）只有被预定的人，才能接受福音。 按基督的命令，以信心作为条件，将福音传给万民，这是外观上向万民提示的恩典之约，促使他们相信。可是只有得到圣灵的人，才能拥有信心、接受福音，他们是“预定得永生的人”（徒 13：48）。恩典之约只有被拣选的人，才能得到充分的实现，这完全是圣经的观念，在耶 31：31-34；来 8：8-12 得以证明。

3）中保 — 基督。 圣经描写基督是这个约的中保。而且，这个中保有双重的含义。

“中保”的原文“每西代斯”（μεσίτης），在古典的希腊文中未曾发现，很难找出其本来的含义。可是，这个词从翻译成英文 Mediator、荷兰文 Middelaar、德文 Mittler 等看到，这是单纯的在两当事者之间的仲裁者，指一般含义上的仲介者。可是，中保在圣经的观念中，有更深的含义。基督的中保有一个以上的含义，新约中“每西代斯”这个词的用法，指出基督有双重中保格，就是“保证”的中保格和“接近”（προσαγωγή，罗 5：2）的中保格。

（1）保证的中保格。 在新约中发现的“每西代斯”，几乎全数都含有“爱古我斯”（保证）的含义。基督承担了罪人的罪责，总结了律法的有关惩罚，恢复了与 神的正当关系。这在来 8：6，9：15，12：24 中，所使用的“中保”含义，在来 7：22 中的“保证”（ἐγγυος：中保）这个词，适用在基督的身上。

A·A·贺智将基督的中保职作为祭司职的名词来解释，这是在新约中，将“保证”这个名词（和合本：中保），用在基督身上的唯一实例（来 7：22）。“耶稣就作了更美之约的中保（保证）”，“更美之约”是与旧约大祭司的对照，指向新约的大祭司。这是保罗将基督的祭司职与利未记的祭司职作出的对照。在基督比亚伦承袭下来的祭司预表，更明白的启示下，有了比较更崇高的地位，以及直接地执行了恩典的祭司和保证。基督身兼祭司与君王，他是我们的保证。他作为祭司，承担并履行了行为之约下应有的义务。他作为君王（他的两职是无法分开的，始终都是君尊的祭司），将约中的福气赐给他的百姓。他以此目的与他们立约，以信心与顺从为条件，向他们提示恩典的应许。然后作为保证，赐给他们信心和顺从的恩典，使他们能够承受救恩。

（A.A. Hodge,“Outlines of Theology” ,p.373）

恩典之约中的基督之保证，不但有关第二当事者的罪人，对第一当事者的 神也有含义。“他保证成就这个约中所有的应许和条件，他的血就是立约的血。即，他的死拥有立约祭祀的所有效力，不但能够制约条约的当事者，还能确保所有规定的成就。……藉着救赎之约中应许条项的成就，使 神的信实和公义保证他的百姓取得救恩。而且，这的确能够忠实地成就他百姓的救恩。因此，基督同时为 神与人作出答辩。他的事工将 神恩典的礼物在选民的信心和顺从中，保证确实的坚忍。”（Charles Hodge,op.cit., II ,p.364）

(2) **接近的中保格。**“因为只有一位神，在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。”（提前 2：5）这是“中保”的通常含义。在两当事者之间仲裁，使他们接近、达成和睦。这个词（μεσίτης）在这里强调，基督是神人之间唯一的中保。这里基督以自己的牺牲为根据，描写成为神与人接近的中保。这种接近的事工是双重的。第一、从神的一方，在属于客观的、法定的境遇中，基督代赎了人的罪责，满足了神的公义；从神那里得到为自己百姓的代言权，使他们事奉神，蒙神的悦纳。再者，从人的一方，在主观的、道德的境遇中，他向人启示有关神的真理和人对神的关系，劝勉他们能接纳所得到的启示。在生活状况中，指导并支援他们，完成他们的救恩。在履行这种工作中，他使用人来作使者（林后 5：20）。可是，他藉着圣灵的恩典，使自己的百姓，过信心和顺从的生活，成为坚忍的根本。基督在神与人之间，作仲裁的事工，不但是为了和睦和劝导。而且，的确带来了和平的果效，全权作成所有的需要。A·A·贺智指出基督中保的事工，不像摩西的工作。①、他是作为全权大使的中保（太 28：18）；②、作为大祭司的中保，以自己的身体，在现实中成就和睦（罗 3：25）。……恩典之约，在一般的执行中，从创世以来，基督始终在行使中保的职务（启 13：8）。摩西在旧约的恩典之约中，象征执行地预表制度外在礼仪的启示使者；基督则在新约的恩典之约中，以人格和灵性参与执行，显出他是真正全能的中保。从开始就是“在神和人中间，只有一位中保”，他在旧约中，虽然是隐藏的，但在新约里，有形地显出他是满有属灵恩典的执行者。（A.A. Hodge,op.cit.,pp.372-373）

2、应许

恩典之约在圣经的应许中，常以广义的辞式，说，“我要作你的神，你要作我的子民”，神与亚伯拉罕立约的时候，说，“我……要作你和你后裔的神”（创 17：7），所有的应许，都包含在这个应许之内。这个应许在旧约和新约的诸多经文中，特别是在立约生活新阶段的介绍，在提到更新的经文中，可以从耶 31：33，32：38-40；结 34：23-25、30、31，37：26、27；林后 6：16-18；来 8：10 看到。这个应许充分的实现，毕竟要等到新耶路撒冷从天降临，神的帐幕在人间的时候（启 21：3）。这个伟大的应许，将会在神选民喊出：“耶和華我的神”之欢呼声中得以印证。“这意味着我们与神的正常关系，完全得以恢复。所有隔离的原因，藉着友爱都被除去。他将自己的旨意，完全传达给他的百姓；使他们全心奉献自己，成为他特别宠爱的对象。”（A.A. Hodge,ibid.,p.365）

1) **“我要作你的神”。** 这个应许包含了所有的应许。即，①、各样现实的福气，常成为属灵象征的福气；②、称义的应许，包含成为后嗣和永生的请求权；③、为了救赎的事工和救恩的福气充足的实施，应许了圣灵；④、

在应许的永生中，赐下最终的荣耀。可以参照伯 19：25-27；诗 16：11，73：24-26；赛 43：25；耶 31：33、34；结 36：27；但 12：2、3；加 4：5、6，多 3：7；来 11：7；雅 2：5。“他的宠爱是生命，他的怜恤比生命更好，享有 神的眷顾、怜悯和慈爱，这是受造之物最高的福分和荣誉。在圣经的应许中，使我们成为 神的儿女，赐给我们应有的福分，实在超过我们的所求所想。”（Charles Hodge,ibid.,p.365）

2) “你要作我的子民”。我们成为 神子民的意思是：

(1) 成为 神特殊的所有

他在堕落的大群人中，拣选一定数目的人，作为他特别宠爱的对象，以及显出他荣耀的媒介。 神将他与选民之间亲密的关系，比喻成丈夫与妻子、新郎与新娘、父亲与儿女的关系。选民与 神有着这种亲密的关系，所以，要以真诚、信实来奉献身心，用爱心来回应 神的慈爱。同时，为了 神的荣耀，生活中作他所喜悦的事，成为生涯中最高的目的。

(2) 成为 神国的子民

被 神拣选的百姓，成为属灵和真理国度的成员。他们对“你要成为我的子民”的宣布，以“我是属于主的百姓”来回应，表现他们在 神百姓的生活中同甘共苦。他们以“我们是天上的国民”和“先求他的国和他的义”来强化他们前记的回应。

(3) 成为圣洁的子民

“成为祭司的国度，圣洁的子民”（出 19：6），这比成为 神的以色列民，更有深层意义上的应用。在得到有关赦罪、永生、后嗣和称义的应许上，将会得到耶稣基督的救恩信仰，这会在永远信靠和圣灵的成圣恩典中坚忍到底。

3、条件

1) 条件的有无。在恩典之约中是否有条件呢？这个约是有条件，还是没有条件呢？这些常见问题的解答，需要精密的辨别。

(1) 无条件的。一方面，这个约是无条件的。在恩典之约中，没有什么能够被看作成功的条件。①、从恩典的性质来看，恩典之约是 神救恩的计划。在事理上，不会有条件。行为之约是按着约法的行为，来获得永生的 神之计划，需要以顺从来作为正当的条件。所以，以恩典为拯救的这个约，不需要功劳的条件。②、从义务的性质来看， 神对这个约的义务要求是恩赐，而不是功劳的条件。这个约的要求虽然强调人的义务，但履行这个义务的能力却是从 神而来。所以，义务的履行不能算是功劳。为了称义，虽然要求信心，但信心本身也是 神的恩赐，也不能看成功劳的条件。在得蒙赦罪以前，不得不要悔改，但悔改也是 神的恩赐。因此，也不能看成功劳的条件。这种否定，当然成为罗马天主教和亚米念立场的对抗主张。

(2) 有条件的。 从某种意义上，恩典之约是有条件的。①、这个约的基础，包含了在救赎之约中圣子的保证，以及恩典之约中基督的中保。基督主动和被动的顺从，履行了本来行为之约中附带的条件，这是恩典之约中不可或缺的要素。如此，恩典之约中的人，即使没有人来履行条件，却可以以基督为中保的基础得以存在。②、在最初参与的立约仪式中，藉着信心来进入生命的交通，是这个约的条件。信心可以看成参与这个约的一种条件，但信心本身是 神的恩赐，不能看成功劳的条件。

2) 条件的两种含义。 条件这个词，可以用在两种含义上。或者可以作为施与某种恩典的根据；在这种含义中，如同与亚当所立的原始之约，需要以完全的顺从为条件。如果他能顺从，就可作为功劳，得到应许的福气。这种得到赏赐的途径，不是恩典，而是行为。相同的道理，基督的事工是以救赎之约为基础。那是圣父为了成就给予他的应许，作成公义基础的根据。其他境遇中的条件，只意味着单纯的志愿，以祈求来邀请，或以需要的意愿为条件，可以得到福气的施予。成为得到福气根据的祈求和意愿，没有任何的功劳，赐福只是白白的恩典。可是，这只对祈求和意愿的人才能得到。只有在这种含义上，信心才是恩典之约的条件。但是，即便信心是参与恩典之约的一种条件，也只是意愿而已，不能成为功劳的条件。将这种含义铭记在心，应用这个名词时，就不会有妨碍。

3) 向着基督的信仰。 参与恩典之约不可或缺的要件，乃是向着基督的信仰。即，为要得到这个约中的福分，我们必定要相信 神的儿子耶稣基督，在他里面我们才能得到 神所赐给我们的福气。我们在相信基督之前，乃是这个约的外人、客旅、没有 神、也没有基督。我们在参与这个约以前，必须先要同意这个约，抛弃其它的救赎方法，唯靠基督所指示的救恩之路，决心相信他，向着救恩之路迈进。

在这里，我们举论到参与恩典之约的条件是信心，就会自然地将我们心中属灵的重点放在信心上。只有藉着信心，我们才能有意识地享有约中的福气。得到立约生活中经验的知识。不在信仰中生活的人，在有关的意识上，实际是约外之人。

在我们的视线中，不但有了立约的生活，如果再将渐进的完成包含在内；那么，就在信仰中，再加上成圣的要件。

改革宗所有的教会，反对在有关的恩典之约中，通常使用的“条件”这个词。因为那是非圣经的。这是因辨识不清，对亚米念派的反应。今天，人们还会说，恩典之约中的恩典，需要信心和成圣的条件。可是，将这些看成恩典之约中的条件是不妥当的；只能将这些视为实现立约目的途径。因为信心和成圣的本身，是藉着基督在恩典之约中成全的，以一次成就的大功，成为恩赐的基础。这些与其说是立约的条件，不如说是达成目的途径，那个条件就是基督的工作。

这是完全地主张，以基督的事工作为恩典之约的唯一条件。可是，如同

前项所说，即便信心和成圣是参与恩典之约中的一种条件，但要牢记，那不是功劳。

信心在引向永生的恩典之约中，不是功劳的条件，那只是途径，但其必要性却是绝对的。如果没有基督的事工，就不会有救恩；如果没有信心，也不会有救恩。信子的人有永生；不信子的人得不着永生（原文作不得见永生），神的震怒常在他身上。

A·A·贺智说，“信心是救恩的绝对条件（a condition sine Qua non），即，任何年长的人，如果不信，就得不到救恩；相信的人，就会得救。可是，那是神的恩赐，是救恩的第一步，或阶段。从神的一方来看，那是在我们里面，救恩工作的开始和指标；从我们的一方来看，那是我们的义务，必定要成为我们本身的行为。因此，我们的行为成为与基督联合的器皿，是随之而来的恩典，成为必然的先例（antecedent）（即便不能成为功劳的原因）。信心当然是必然的条件，藉着告白和顺从，带来活泼的信仰。”（A.A. Hodge, “Outlines of Theology”, p.374）

第3节 定义与两方面

1、定义

我们透过恩典之约的原理和要素，查考了这个约中讨论的所有内容。现在，综合其过程中的要义来作定义。恩典之约是神与被拣选的罪人之间的协定，在这个协定中，神藉着向基督的信心应许了救恩，使罪人以信心和顺从，在信念上接纳这个应许。在这种定义中，产生出来的难题，是从属的当事者与被拣选的罪人关联问题，这个问题在有关当事者的讨论中，虽然会自然接触，但因篇幅所限，未曾举论。改革宗神学者们提到恩典之约的第二当事者时，引起未被拣选的人，是否在恩典之约以外的问题。人们意识到这个约作为历史的现象，是所有时代立约生活的实现，包括大多数全然不在约内的人物。在旧约时代，从以色列生的，不都是以色列人（罗 9：6），在新约教会，也用麦子和稗子、葡萄树和不结果子的枝子、金器和瓦器等比喻（太 3：12，13：29；约 15：2；提后 2：20），来说明这种想法。因此，认为这个约的定义，如果包含了他们时，这个约的信徒和他们的子女，也应该在这个约的设定之内。这样的定义，方便而实际地指出这个约的范围。可是，这能成为对事件明确的解说吗？这个约在历史的现象中，包含被拣选者和非被拣选者，这两方面明确的相互关系，又是如何呢？这个问题的解答，可以各种形式出现，将会在下文中陈述。

2、两方面关系的解说

在恩典之约中，对于包含历史现象的，被拣选者和非被拣选者，两方面相互关系的解说，曾提出了各样的见解。我们先就欠缺妥当性的见解，略作考察，然后再对最正直的见解作出举论，是为当然的次序。

1) 多样的见解。 这两方面的关系解说，虽然包含了合理的要素，但其见解却有大、小的缺陷。

(1) 内在的立约和外在的立约。 托马斯·布莱克 (Thomse Blake) 作为有能的代言人，作出内在立约和外在立约的区别见解。前者是排他的，是与真正的信徒缔结的约，后者只是与外观上的信徒缔结的约。外在的立约使参加者遵守外在的宗教义务，类似罗马天主教，藉着履行的义务要求来决定。有关这种两面立约的分界线，或是藉着外在立约的洗礼，联结于信仰告白和圣餐的内在立约；或是以洗礼和信仰告白的外在立约，从属于圣餐的内在立约之信念。这种见解，使尚未透入的内在立约，结果产出二元论的外在立约。这会使人误认在立约的印象中，人即使没有救恩的信仰，也会采取正确的立场。

(2) 立约之内与立约之外的人。 按着与前记有所关联的另一见解，某些人，用真正的属灵方式，以心灵接受了立约的责任，而另一些人，用口公认了信仰，只是在外观的立约中。梅斯特利 (Mastricht) 指出加略人犹大、行邪术的西门，只有暂时的信仰，如同后者的实例。非拣选者与非重生者，只是立约的外在附属，没有真正地在立约之内，在 神看来不是应许的子孙，不能成为真正的背约者。这种见解意味着在有形教会的成员中，有未拣选和未重生者。在 神看来，立约的子孙是否能够成为违约者的难题尚未解决。

(3) 立约的本体和执行。 奥莱维亚努斯、图来提尼 (Olevianus, Turretin) 等学者，作出立约的本体 (essence) 和执行 (administiayion) 的区别。按图来提尼认为，前者是内在的恩召，以及藉着其途径形成的无形教会；后者等于以外在的恩召，藉着话语得到外在恩召所形成的有形教会。这个立约的执行，唯有藉着话语的传道提示救恩，并将那些多数的非拣选者，包含在构成教会成员全数所参与的外在特权之内。可是，这个约的本体，包含了接纳所有的属灵福气，以及与基督联合的生活。因此，只有被拣选者才能相信。这种区别虽然包含了真理的要素，但不完全明了，本体与形式虽能构成对照，但本体和执行却不是那样。在这里也是对非拣选者，在 神看来是立约的子孙吗？或在某种限度内是如此的问题，不能解答。

(4) 条件的立约和绝对的立约。 如同凯尔曼 (Kaelman) 学者，提出条件的立约和绝对的立约。按这种见解，区别外在立约与内在的立约时，立约是单一的，强调“内在”与“外在”的名词，不是所有的人在立约里都是同样的形式。某些人认为，立约的里面，只有外在的信仰告白，享受外在的特别恩典，其他的人如果诚心地接受，就能享有救恩的幸福，后者是绝对在立约之内。可是，有些人说，只在立约里面的外在条件中，这意味着他们没有真正在这个约中。因为他们没有回应立约的条件，名义上得不到应许的幸福。凯尔曼

的见解，虽然包含了真理的要素，但将外在与内在立约的观念密切地联在一起，会使人陷入承认两个约的误解，特别是凯尔曼在主张新约时代，神将整个民族和国家编入在约里的时候。

2) 法理的关系和生命的交通。按伯克富的话说，凯坡、巴文克、胡尼等改革宗神学者，提到这个约的内外两方面。傅斯纯粹以法定的关系（legal relationship）和立约的生命关系（Communion of life）作出比较更特殊的区别。而且，他认为这种区别比其他所有区别更优胜。这个约中，的确有法定方面和道德方面的，这个约可以看成，在相互条件和拥有规定的两方当事者之间的协定。因此，肯定有法定境域中的事。在这种含义上，这个约为了实行的目的，即便没有什么作为时，反而成为法定关系的存在，指出什么是当然的作为。在这个协定下生活的当事者，受到协定相互规定的法定制约，这可以作为纯粹客观的事实来考察。在那种境域中，决定的要因，只是单纯设定的关系，不是对这种关系采取的态度。如果在当事者的里面，发生了主观的变动，而他却采取了法定关系的正当态度，进入基督里与他有生命的交通。按照这种区别的光照，恩典之约中的人，可以从两方面来描写：①、在法定关系中的人，具有履行这个约中义务的人，就是期待履行这种义务的人们，包括信徒和他们的子女。②、在生命交通中的人，法定的关系在他里面，他是与基督有生命交通的人，成为得到信仰元素的拣选者。

可是，作为罪人的法定关系，在立约之下的存在和立约交通中的生活，不是没有内在联络的罗列，这成为最密切的相互关联。当长成的人愿意履行这个约时，两方面自然就能同行。可是，在立约中出生的人，只是单纯的法定关系，“法定的实际”能否代替“生命的交通”呢？那却并不如此。法定的关系能够兴起生命的交通，但罪人自己却无法拥有信仰的实际。但不得不说，立约可以期待成为真正生命实在的合理根据，神却愿意法定的关系兴起立约的实际生活。而且，这种事虽不会在每个人的身上发生，但神却对立约子孙的集团和信徒的儿女，保证他的应许。我们在神应许的基础上，信实地履行立约的义务，相信在立约的法定关系中，能够充分地实现立约的生活。

恩典之约的这种区别，得到圣经的支持。第一、两当事者的作为，能够影响相互的关系。例如，乙回应了一定的条件时，甲会给予乙一定的利益。双方如果同意，就会成为法定境域中客观协定的事实。而且，圣经中反复证明，恩典之约中的这种协定。这个约中有信仰的条件（参照创 15：6；比较罗 4：3 以下，20 以下；哈 2：4；加 3：14-28；来 11 章），也应许了属灵的永远之福（创 17：7，12：3；赛 43：25；结 36：27；罗 4：5 以下；加 3：14、18）。第二、这个约，能够充分地实现，肯定有更稳固的所在。即圣经明示的生命之交通。这种含义在亚伯拉罕之约成立的时候，藉着经过劈开肉块的行动，象征地表现出来（创 15：9-17）。不但如此，这也在耶 31：33、34；来 8：10-12；林后 6：16；启 21：2、3 等经文中，作出指示。

2、法定关系中的立约成员

如同上述，作为法定关系的约，不但要符合当然的要求，以及当然实现的应许体系；并且包含外在法定的关系，与基督有着密切的交际，合理地期待生活中拥有的荣耀。这是我们讨论法定关系立约的成员格，需要牢记的要点。

1) 立约中的成年人。 成年人唯有藉着信仰和告白，自愿参与在这个约中。如此，他们的告白如果是真实的，就能以法定的关系参与此约，同时参与生命的交通。他们不但要履行某些外在的义务，还要以现实中的活泼信仰接受这个约，并且表白愿意继续他的信仰。因此，他们只一次就能进入立约的生活，这是他们进入立约中的唯一途径。任何成年人，如果没有活泼的信仰，就无法进入这个约中，活泼的信仰必定带来告白和顺从。信仰的告白，使单纯的外在之约和联结的人，如果对包含的真理作出否认，就会感到他们的思考是不正确的。

2) 立约中信徒的子女。 立约中出生的信徒子女，他们的境遇与成年人是不同的。按照经验，他们虽然藉着出生，加入立约的法定关系，但不意味他们必定立即加入生命交通的立约中；甚至也不意味这种立约关系，必定保障在他们的生涯中看到充分的实现。这在他们的境遇中，立约当然成为他们外在义务的指示和特权，不但拥有法定的关系，将来还能成为进入生命交通的合理依据。我们能有这样的确信，是因为 神用他救赎的恩典，使我们成为他应许的儿女，藉着在我们里面运行的大能，使立约的生命成员，得到更新变化的应许。立约的儿女，在没有表示反对的状况下，我们只能推想他们是立约生活中所属的儿女。可是， 神对信徒儿女的应许是集体的，而不是个人的。对于信徒的儿女，他的应许将会持续而充分地实现。但 神的应许，不意味对各人，必定赋予救恩的信仰。

如果其中的某些人，继续在不信的生活中，可以知道他们不是被拣选的人。

当然，信徒子女的心智成长到辨别年龄的时候，他们可用真正的信仰告白，自愿接纳立约的责任和义务。因此，他们所拥有的法定关系，先于生命交通的立约，这可以说是实现的手段。可是，强调立约的含义，作为向着目的的手段，我们要特别留意 神在人心中心中恩典工作的果效。如果只强调立约中的责任，忽略 神在立约中对我们的要求，都是他自己赐给我们的事实，就会接近落入亚米念主义陷阱的危险。

3) 立约中的非重生者。 按着上述的推论，未曾重生和没有归正的人，也会在外在的立约中。而且，圣经历史强化这种推论的正当性。以实玛利与以撒本来也在立约之内，以利的不肖儿子也是立约的子孙，耶稣和使徒时代绝大多数的犹太人，他们虽然没有分别参与亚伯拉罕的信仰，却属于外在立约的应许子孙。因此，在某种意义上，他们是否可以看成类似立约中的人呢？

凯坡说，他们真的是在立约中的人，但却不是本质上的参与者。巴文克说，他们虽然在立约中，但却不是那立约（of the covenant）中的人。可以说，他们在法定关系的立约中，但却没有在他生命交通的立约里；同时，我们可在他们立约的法定关系里，分成几点来思考。即，他们在悔改相信的责任中；在拥有立约应许的请求权中；在顺服立约的执行中；在享有普通立约的幸福中；都在立约的范围之内。

[注] ①、从他们理应履行的责任观点上——是在立约的里面。因为他们在立约之内出生，悔改有了信仰；可是，他们在感应之年，如果不能履行这个责任，他们将被看成立约的破坏者。因此，他们在约里，意味着对 神应有特别关系的悔改，以及信服的义务和责任。

②、对于应许的请求权——他们在约里是 神的选民，在共同立约的含义上，拥有应许的请求权。保罗对作恶的同族，认为他们“是有应许的”（罗 9：4），表示他们也在亚伯拉罕之约的应许范围之内。而且，按照常规，他们也在 神拣选百姓的中间被召。这显出他们在立约的关系中拥有请求权，他们也是法定关系里的人。

③、顺服立约的执行——在顺服立约执行的含义上，他们也在约里。他们持续地受到立约要求的生活训诲和劝勉，教会将他们以立约的子孙来看待，提示给予他们立约的印号，使他们能正当地应用这些劝勉。他们是最初被邀赴宴的人，是最初听到话语和传道的国度和子孙（太 8：12；路 14：16-24；徒 13：46），他们虽然没有顺应立约的执行，但他们却是得到这些应许的人。

④、享有立约中的普遍福气——在享有立约的普遍福气中，他们是在约里。他们即便未曾经历过圣灵的重生，却服从圣灵的某种感化工作。圣灵与他们在某种普通的方式中争战，使他们看到自己的罪，在某种程度上光照他们，使他们能丰富地享有普遍恩典的幸福（创 6：3；太 13：18-22；来 6：4、5）。

这个约，虽然是 神绝不废弃的永远之约，但在立约之内的人却会违犯。拥有法定立约关系的人，即便没有参与立约的生活，也被看成是立约的成员。他们没有回应立约的要求，带来的罪责和失败，使他们成为背约的人（耶 31：32；结 44：7）。

第 4 章 恩典之约的各时代

第 1 节 同一性与时代的区别

1、恩典之约的同一性

在施行的形式上，虽然会随着时代而改变，但立约的本身，透过所有的时代都是同一的。旧约与新约的所有启示运动，显出同一的恩典之约。而且举论与此有关的 神之行动。旧约是恩典之约应许方面的，新约是对此应许的成就。可是，不是说在新约，就没有应许方面的。新约是成就的同时，并以成就的现实为根据，拥有末世论的来世救恩的盼望（G.C.Berkouwer,“The Person Christ”,p.133）。新约作为旧约的成就，在包含救恩计划的所有思想中，两者不可能有本质上的差异，新旧约圣经唯有包含在一条救恩的路上，这是藉着恩典之约的规定作成的。圣经只知道一位救主，就是耶稣基督。旧约的信徒，是在仰望和依赖那位救主（约 8：56）；新约的信徒，是在回顾历史事实中基督所完成的事工。在他里面满足了 神的公义，为了使我们与 神

和好，按照圣经所说成为祭物（林前 15：3）。使徒彼得说，“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）

教会普通的教理，从开始就强调恩典之约是一致的。在有关救恩之约的知识，以色列百姓与新约的信徒，采取的是同一的方向，这可藉着旧约的记载得以明确的晓得。他们在一般的，或信念上，不但都是在等待弥赛亚，他们中间敬虔的人物，也在期望以色列的救赎者，他们提到所熟悉的圣灵工作和洗礼与今天信徒所说的相同。新约作者的断言和他们对古代圣经的讲解，以及在基督降生以前生活过的以色列人，对有关救赎计划所持有的知识，在轨迹上与新约的信徒是相同的。

韦斯敏斯德信条说，“恩典之约在律法时代与福音时代的实施各有不同。在律法时代恩典之约的实施乃藉应许、预言、献祭、割礼、逾越节的羔羊，以及传给犹太人的其他预表和礼仪，都是预指那要来的基督（来 8：9-10；罗 4：11；西 2：11、12；林前 5：7。美国版添加了西 2：17），而且这些在当时是够用而有效的；藉着圣灵的工作，来教诲并建立选民对所应许的弥赛亚的信心（林前 10：1-4；来 11：13；约 8：56），藉着他才能得着完全的赦罪，与永远的救恩（加 3：7-9、14）。此约称为旧约。”（7 章 5 节）同信条在有关“称义”陈述的结论中，说，“旧约时代的信徒称义，与新约时代的信徒称义在各方面都是同一的。”（11 章 6 节）我们藉着整本圣经看到，新约和在新约中对旧约无误的解释，知道恩典之约始终是同一的。

1) 应许内容的同一。 恩典之约的应许内容，在旧约与新约中始终是一样的，总是采取了“我要作你的 神，你要成为我的子民”的表现。这与亚伯拉罕之约（创 17：7）西乃山之约（出 19：5，20：1）、摩押平原之约（申 29：13）、大卫之约（撒下 7：14）、新约（耶 31：33；来 8：10）等，所表现的实质内容相同。这个应许的确是包含广大，含有最完全的立约幸福的保证。A·A·贺智指出，正如基督的解说，他从前对以色列百姓的应许，与对我们的应许，同样包含了属灵的和永远的福气（太 22：32）。对亚伯拉罕的应许（创 17：7），透过保罗的解说（加 3：16），成就了对亚伯拉罕的应许（创 22：18，12：3）。这个真理还在 神百姓的期待和祷告中被明示（伯 19：25-27；诗 73：24-26）。（A.A. Hodge,“Outlines of Theology” ,p.375, 376）

2) 恩典性的同一。 如同新约的恩典，旧约中也有恩典。旧约的神治国度，不是为了律法的补偿主义，这与恩典之约并不相背。犹太主义者虽然将它看成补偿主义的律法，但律法本来的精神却不是那样。介哈德斯·傅斯指出以色列有关律法的恩典有四点：①、以色列出埃及事件（救赎事件），是在接受律法以前的事，因此不能成为遵守律法的原因；②、承受迦南福地的原因，不是因为他们遵守了律法；③、以色列人虽然犯罪受罚，但不是永远地被遗弃。如能悔改便免受惩罚，悔改就能得到宽恕，律法乃是恩典之法。罪的工价乃是死，如果不是恩典之法，犯罪者即使悔改，也只是一死。④、

律法的礼仪部分，蕴涵着 神丰富的恩典与人所达成的关系（Gerhardus Vos,“Biblical Theology”,1948,pp.142-145）。

3) 福音的同一。 福音是一个，恩典之约也是一个。圣经教导的是救人的单一福音。这个福音已经在原始应许中（创 3：15）发表，传给亚伯拉罕（加 3：8），并不需要犹太主义（割礼主义）对福音的补充（加 1：8、9）。这个福音的内涵，被从前许多的先知和义人所渴望（太 13：17），族长和圣徒们都欢欢喜喜地仰望他（约 8：56）。因此，福音的实体——约，是单一的，古今是同一的。

4) 救恩途径的同一。 向着救赎主的信仰和救恩，古今都是一样的。这在旧约中已被肯定（哈 2：4；诗 2：12）。新约的作者，以旧约信徒的例证，来认证因信称义的教义（罗 4 章；来 11 章）。保罗在对抗犹太人的割礼主义时，以长篇大论来论述亚伯拉罕称义的途径，成为新约信徒的预表（罗 4：9-25；加 3：7-9、17、18），他提到亚伯拉罕是信徒的信心之祖，这确实证明亚伯拉罕之约还是有效的。在罗马书 4 章、加拉太书 3 章中，保罗辩论律法中的割礼，不会变更、或废去这个约中因信称义的原理。这个原理在律法和先知中已经得到证明（罗 3：21、22）。（韦斯敏斯德信条 7 章 5 节，11 章 6 节）

5) 中保的同一。 立约的中保，耶稣基督昨日今日，一直到永远，是一样的（来 13：8）；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）。主耶稣要犹太人查考圣经，因为旧约圣经中有指着他的见证。使徒们在传福音时，证明耶稣是基督；在教导有关他的位格和事工时，不断引用旧约圣经的证明。他们明确地断言，不但在基督降临以后，就是在降临以前的人，也会因着他受死的效力能够得救。彼得说，“众先知也为他作见证说：凡信他的人必因他的名得蒙赦罪。”（徒 10：43）保罗认为， 神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明 神的义；因为他用忍耐的心宽容人先时所犯的罪（罗 3：25）。“凡住在地上、名字从创世以来没有记在被杀之羔羊生命册上的人，”都是没有得救的人（启 13：8）。再者，希伯来书 9：15 中，清晰地说明基督“受死赎了人在前约之时所犯的罪过”。向亚伯拉罕所应许的子孙，就是基督（加 3：16）；属乎基督的人，就按着应许承受产业了（加 3：29）。

6) 救恩理念的同一。 立约中所涵盖的救恩理念，在新旧约中是同一的。正如上述，救恩的条件是信心，这是圣经不变的真理（创 15：6；罗 4：11；来 2：4；徒 15：11；加 3：6、7；来 11：9）。而且，信徒所承受的救恩应许，总是永生。旧约的族长也是盼望来世的永生，对于现实的苦难，与新约信徒一样，都是坚忍（来 11：10、16）。对于表示基督的赎罪和赦罪的圣礼，虽然在形式上不同，但在旧约的实质上，有着同样含义（罗 4：11；林前 5：7；西 2：11、12）。

7) 立约执行方法的同一。 基督对立约执行的方法，在所有的时代中，

同样地有着无偿的、主权的和恩赐的特性。藉着宝血所立的约，基督已得到权柄，将各样的福气，无偿地、主权地赐给他的百姓。我们从基督所得的一切，虽然都是恩赐；而我们向基督所作的一切，多是义务。对于恩典之约执行中所赎回的福气，多是信心、悔改等行为的成果，而基督要求我们的义务是顺从，应许赏赐我们各样的福气。就是说，以他的恩典赏赐我们恩惠，恩典是以恩惠为条件。他对拣选的人，应许赐下信心；然后在他们里面，作信心的工作；继续不断地运行，使他们的内心有平安；以圣灵的喜乐，赏赐他们永远的生命。

2、异见解

如同前述确实的证明，同一恩典之约的救恩方式，在所有的时代中，都是永恒不变的。按照圣经人的本性是罪人，神却对罪人显示善意，在基督里藉着他的恩典施行拯救。

虽然如此，教会历史中，对此恩典教义和救恩的形式，却有不同说明的相异见解。

1) 各派的多样见解。 有一种见解主张，旧约圣徒与新约信徒，以不同的方式来得到救恩。例如苏西奴派认为，旧约中没有救恩的应许，救恩的条件也不是相信基督，他们虽然将旧约看成一个约，但只不过是应许现实的幸福。重洗派主张旧约中没有福音的内容。抗论派（亚米念派）认为族长们得到了救恩。他们虽然承认因着基督事工的功效得到救恩，但却质疑旧约中的永生，是直接应许么？或是以对救赎主的信仰为条件，得到神的悦纳呢？罗马天主教强调旧约的信徒，直到基督降临的时候，在林波地狱（Limbus Patrum）。科克优斯的随从者，断言旧约的信徒，只是得到“罪的遮盖”，却没有得到赦罪。

可是，教会中的普通教理，反对这些见解，强调救恩的方式，从开始就是同一的。特别是在韦斯敏斯德标准文书中，对此点的强调，在前项序言中已有引证。

亚米念派见解，认为恩典之约是第二当事者的“所有信徒”，不称他们是“被拣选的罪人”；将“信仰和福音的顺从接纳为义”，提示这些是救恩恩典的功劳原因；认为“所有的人，只要愿意的话，就能得到充足的恩典；主张人有能力成就这样的条件。”这与加尔文主义的恩典立约观是不同的。

2) 时代论的谬误。 有人教导一种谬论，认为在堕落以后，以功劳为基础，可以作为得到永生的时代（dispensation），在基督受死与复活以后，“对于救恩考验的条件，不再是顺从律法，唯有在接纳或排斥基督之间，作出救恩之果的善行。”（Scofield Reference Edition of the Bible, footnote to John 1:17）其含义在基督以前，以顺从律法作为得救的条件，认为在犹太人与外邦人之间的救恩之约是不同的。主张前者是以顺从律法来得救，而后者是藉

着恩典来得救。

引用圣经的教导，认为在律法时代，作为功劳的基础得到永生的经文，有上述贺智所引用的，“行这些事的，就必因此活着”。上述已经解明，那不是藉着行为之约，得到救恩的实际方法。

[注] 教导以功劳为救恩的基础，所引用的另一处经文，就是基督对那少年官的谈话（太 19：16-22）。主张那里的话，是要富有的少年官遵守十诫命，救济穷人，才能得到永生。可是，基督最终的话是，“你还要来跟从我”。这是教导只有基督的恩典，才能得到救恩，不意味藉着行为能够得到救恩。

税吏来到圣殿，他只捶着胸说，“神啊，开恩可怜我这个罪人！”（路 18：13）因此，有人解释这种恳求：是他的祭物和圣殿院中、祭坛上升起的香气，蒙神悦纳得到赦免。认为这是以仪式的善行为基础，得到永生的祷告。可是，如果按着那种想像来解释，圣殿中的祭祀，应该象征基督的赎罪祭；因着他代赎的功劳，罪蒙赦免得到永生。如此解释，应该更合认罪悔改的祷告含义。因此，这也表现出依靠恩典得救的真理。

主耶稣教导我们的祷告（太 6：8-15）中，有“免我们的债，如同我们免了人的债”之语句，教导这是作为赦罪功劳的基础。司可福串珠圣经的脚注，对这节经文的评论是，“这里的根据是律法，弗 4：32 的教导是根据恩典。律法之下的赦免，是以我们里面相同的道理为条件，而恩典之下却是因基督的缘故得到宽恕。因为我们得到了赦免，所以劝勉我们也要宽恕。”可是，主祷文中的语句是，“如同我们免了”人的债，不是“因为我们免了”人的债之意思。我们教导这两者之间有某种关联，答案在弗 4：32 的明示中。路 4：11 中的，“赦免我们的罪，因为我们也赦免凡亏欠我们的人。”这似乎因为我在宽恕别人的善行基础上，使我们的罪得到赦免。可是，“因为……赦免”的原文“卡乐”（γάρ：中文译成：因为）的原意，有“当然”、“的确”（indeed）的意思。我们如果真的在基督里，得到了神的赦免，我们就不会将别人的过失耿耿于怀；我们如果还没有宽恕别人的过失，这就证明我们还没有接受神的恩典。太 6：14、15 的教导，就是这个意思。故意的、或习惯地不宽恕别人的人，他就不能合理地想像自己得到赦免。因此，我们祈求每日的罪得到赦免，并且期待进入天国的那天，得到最终的赦罪和释放，这与我们现实中，在神面前宽恕别人的性向不是相背的事。神在赦免的儿女身上，反映出他的形像，当我们拒绝别人的时候，就拦阻了神对他们的邀请。因此，主教导我们的祷告中，没有建立在“律法根据上”的救恩含义。

“但这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下，直圈到那将来的真道显明出来。”（加 3：23）保罗的话中，“因信得救的理还未来以先”，乃是“基督在十字架上成全救恩之前”的意思，“被看守在律法之下，直圈到那将来的真道显明出来”的意思，乃是基督从死里复活的真理显明以前，神的选民被保守在旧约的献祭等礼仪下的意思。可是，保罗在较前的经文里，引用了信心教义的创世记和哈巴谷的预言，在罗马书 10 章中，他将信心的教义，引用了申命记 30：11-14 和以赛亚 28：16 的经文。推想保罗在基督降世以前，把我们限制在律法之下，来追求救恩是完全不可能的。亚伯拉罕作为信心的典范，不但在罗马书中，在加拉太书中也是如此。“你们既属乎基督，就是亚伯拉罕

的后裔，是照着应许承受产业的了。”（加 3：29）亚伯拉罕也是因信称义，成为所有信徒的信心之祖（加 3：6、7）。所以，不能推想在基督以前，以顺从律法来作为救恩的条件。因此，“被看守在律法之下”的含义，乃是指旧约中献祭的礼仪，要到受膏（弥赛亚=基督）的祭司面前。如此，旧约律法中的礼仪，就成了训蒙的师傅，引人到基督那里。

圣经明确地说，除了在基督里，神没有赐下别的根基可以得救。

3) 历史的抗罗宗神学之谬误。 上述提到司可福串珠圣经的教导，认为旧约是以功劳为基础来称义的律法时代。这种观念认为，神在基督的赎罪以外，不会对罪人称义，因为这与圣经的真理不符，所以要完全抛弃。

可是，有关这种谬论，时代论者成为没有历史基础的主唱者；但是也有人主张，不要将罪过只归给他们。这种谬误在抗罗宗的神学中已根深蒂固。过去大神学家们时常表现，认为基督在地上生涯以前的期间，神对人类提出的是功劳的称义。（Buswell,op,cit.,I,p.316）

如果有过在功劳的基础上，提出称义的律法时代，而且成为抗罗宗神学中根深蒂固的谬误。那么，贺智和加尔文也会被这种谬误淹没。可是，这是他们救恩观本身中的矛盾见解，因他们不注意、不明辨的结果，所带来的非本意之错误。上文已经提到，贺智虽然说过完全顺从是“得到永生方法”的两者之一，但是堕落以后的人类，不能将此看成是实际的方法。加尔文认为，完全遵守律法的人，天上的法庭，可以宣称他为义者。但事实上，因为我们不能实行那种顺从。因此，无法确认那种方法，可以达成永生的可能性。违背律法而不悔改，将会带来应有的惩罚，遵行律法的人，将会得到应许的祝福（《基督教要义》第二卷，7章3、4节）。这些岂是藉着功劳称义，得到救恩的律法时代之意识吗？而且，他们诉求于遵守律法就有生命教导的经文，那是为了指出在律法中表现出来的行为基本原理，不是在强调遵守律法就是救恩的实际途径。

[注] 查尔士·贺智在恩典之约的讨论中，陈述说，只有一个约，就是在不同的时代中，藉着外在的形态在执行。而且，所谓的第三时代，是从摩西开始，到基督的时期。他说，“那是‘律法之约’，就是‘行这些事的，就必因此活着’的话。新约也是如此，这是宣布行为的更新。我们的主对来到他面前求教的年轻人说，你若能遵守诫命，就必活着。相同的约，以不同的样式启示出来；这是对基督的新约，那训蒙的师傅引导以色列百姓认识基督。使我们今天也能从罪的束缚下，认识基督，成为神自由的儿女。”

（op.cit.,p.376）这是表明行为的基本原理，不是在讲实际的救恩。

贺智对照福音与摩西的教导后，作出评论说，“那个更是福音的呢？新约中，福音似乎比律法更有优越的位置，但在旧约里，律法比福音更具优越的位置。”（ibid.,p.376）其后，在讨论赎罪的教理中，贺智说，“我们不再以遵行律法，来作为救恩的条件，或是从罪中得到自由的途径”（ibid.,p.493）。贺智说过的，“作为救恩的条件……，是要完全顺从地来遵行律法”。这应该是不注意、或不明辨的错误。那是将顺从律法中的礼仪，看

成是行为的条件；而新约不再需要律法中的礼仪，藉着基督的大功就能得到救恩。

加尔文在《基督教要义》第三卷 11 章 7 节中，解释罗马书 10 章 5、6 节说，“他（保罗）是怎样来区别律法与福音呢？前者将义归于行为，后者无需行为的帮助，是无偿赋予的。……律法的应许，就是基督。因此，若不承认我们的比较有欠公允，竟将律法看成是对立的，那么，这又是什么呢？律法的应许就是基督，而福音则是白白地领受基督的救恩，这不是 神的怜悯，又是什么呢？”伯斯威尔指出，在这里看到“时代论”的难点（Buswell,op..cit., p.317）。再者，加尔文的罗马书注释中，对罗 10：5、6 节中，引用的利 18：5“活着”，看成是得到永生。他说，“那里（罗 10：5、6）的经文，采自利未记 18：5，是主耶稣对遵守律法的人，所应许的永生说的。”伯斯威尔指出加尔文对利 18：5 的解释，是不注意的错误，断言这个错误给了近代时代论的根据（op..cit., p.317）。加尔文的“律法的应许”与“福音的应许”之对照，容易使读者感到在福音时代来临以前，而是靠着遵守律法来得救的印象。这可看成他失于检点的疏忽，所产生的错误结果。而且，这成为后代比对的用语，作为表现行为之约与恩典之约原理的比较。再者，加尔文对利 18：5 的解释，指的应该是遵守律法为得救的基本原理，而不是错误得救的实际方法。这若给了近代时代论的根据，那是非常不幸的后果。

3、时代的错误划分

“近代的时代论者”，将 神与人立约的关系，划分成七个时代；也有其他的一些人，划分成三个时代来举论。这都是以不明确的根据作出的划分，这毫无疑问地都是谬论。

1) 时代论的见解。按司可福的时代（dispensation），是 神的意志以某种特殊的启示，向着顺从之人试验的时期（Scofield Bible, p.5）。在追加的说明中说，“每个时代都能看成是对自然人的新的试验，因着人的失败，以审判作为终止。”（his pamphlet on“Rightly Dividing the word of Truth”p.20）各个时代截然不同，具有它本身的特性，与其它的时代不能混合。司可福圣经将它分成七个时代：所谓无罪时代（在伊甸园中，从创造到堕落）；良心时代（从堕落到洪水）；人治时代（从洪水到亚伯拉罕蒙召）；应许时代（从亚伯拉罕蒙召，到西乃山颁布律法）；律法时代（从西乃山颁布律法，到基督的开始传道）；恩典时代（从基督开始传道到再来）；国度时代（基督第二次再来，建立千禧年）。那么， 神的心意果真变化无常，为了迁就人，就不得不将自己的旨意更改七次吗？盖伯连答辩说，“优柔寡断的不是 神。即便有七个时代，那也是同一个顺从的单一试验，其基础的原理只有一个。因此，人如果履行了第一个时代制定的条件，那么其它的六个就不需要了。虽然人失败了。但是 神没有丢弃有罪的人，给他们机会，以其它的方法来作新的试验。如此，每个时代都是以失败为终。而每个时代中，都显出 神的怜悯。”（Frank E.Gaebelein,“Exploring the Bible”,p.95）对于此种见解，持有重大的异议。

(1) 用语中的谬误。“我伊克诺买伊”(οἰκονομία= dispensation)是圣经中的名词(路16:2-4;林前9:17;弗1:9,3:2、9;西1:25;提前1:4),但却用在非圣经的含义上。这个词在前记的经文中,译成“管家”、“职分”、“安排”等管家的职分,或“责任”来表现。查尔士·贺智指出这个词有双重的用法:①、在有关拥有权威的人,这个词意味着计划、或设计;②、在有关权威之下的人,这个词意味着管家、或职分。这个名词在神学的用法上属于前者。神是施行者(Dispenser)的时候,管理(Dispensation)这个名词,成为指向他的目的和计划实现的方式。可是,这个词绝没有指向试验的期间,或试炼的期间之意思。

这个词在圣经中,唯一作出区别的一种用法,就是神的恩典在基督降世之前,对有关的方式,以及在他救赎事工成就后,显现方式之间的区别。这是保罗在弗1:10,3:2、9;西1:25中,提到“安排”和“职分”时的含义。这是在耶稣基督里,属于神恩典启示的样式。“安排”和“职分”在“时期”(a period of time)的含义范围以外,唯有神的两个计划(摩西和基督),在执行中附带着连续发生的事实。

(2) 无理的划分。这种时代的划分,的确是无理的。时代论者有时也认为,这些时代有重叠之嫌。第二个时代被称为“良心时代”,在保罗当时,良心也成为外邦人的证据(罗2:14、15);第三个时代被称为“人治时代”,那个时代的人,因着犯罪受到审判,不是藉着神特殊的命令来统治世界,只是生养众多、遍满地面的命令。第四个是“应许时代”,推想是随着律法的颁布而结束。按保罗认为,律法并没有被解除,在他的时代,依然是有着效力的(罗4:13-17;加3:15-29)。所谓律法时代,乃是充满了应许;所谓恩典时代,律法依然成为生活的准则。恩典对于相信的人,只是从旧约律法的礼仪之下,得到释放而已。

(3) 试验的继续。时代论主张,人继续地接受试验。他们认为,人最初的试验虽然失败,失去了永生的赏赐,但神是慈悲、怜悯的,给他再试验的机会。人反复地失败,神也以新的试验来显出他的怜悯,使人总是在试验里;认为这是神公义的提示,意味着不将自然人(属肉体的人),放在行为之约的状态中。神以他的怜悯和慈悲,向人显出他救恩的意图,继续给他们机会,使他们能回应变化的条件,顺从神得到永生。可是,圣经的教导,没有把堕落的人,继续地放在试验中。在人完全失败、不顺从神以前,人就经不起试验;圣经提示的是,人绝对需要神的恩典。其本身略带时代论(若干其它型)的布灵格说,“人在那时(第一时代),有过被称为‘试验’下的时期,是要作出严密执行与绝对的划分,但现在却不在试验之下。他们推测今天仍在试验之下,乃是对恩典教义彻底破坏的通俗诡辩。这是人自证自己试验的失败。”(Bullinger,“How to Enjoy the Bible”,p.65)

(4) 将圣经分割。时代论对于时代的关系,虽然以“正确分辨真理的道”来自处,却是无理地将圣经分割;将某个部分的圣经,认为是在对那个时代的

人发言，却不能以规范的权威，对待其它时代的人。查尔士·C·库克对这种意见，说，“旧约中，适用于基督徒信仰和本分的法则，连一节都没有。那里除了包含教导象征和预言，以及救赎计划的广泛潮流之外，没有一个本来所给予的应许，连一个救赎的命令都没有。”（Charles C.Cook,“God’s Book Speaking for Itself”,p.31）这种理论，将圣经一分为二，成了分割的旧约和新约；旧约成了对以色列王国发言的书卷，新约的剩余部分，却成了对我们发言的教会书卷；认为各个时代，并不混杂；在律法时代，没有启示 神的恩典；在恩典时代， 神对他的新约百姓，没有启示救赎的律法；这完全是无法维持的谬论。所谓在律法时代，也是充满了 神的应许；所谓在恩典时代，律法依然是生之准则，这是圣经不争之事实。

3) 三时代论。 爱任纽提到心中记录的律法特性，是第一个约；西乃山上赐下的外在诫命，作为律法的特性是第二个约；藉着圣灵的工作，在心中恢复的律法特性，是第三个约；认为这是暗示了三个约。科克优斯将恩典之约，划分成三个时代，第一个是律法前(*ante legem*)，第二个是律法下(*sub lege*)，第三个是律法后(*post legem*)。因此，他将摩西以前与以后，在律法执行之间，作出严密的划分。毫无疑问，在颁布律法以前和以后，以及执行律法之间的期间，有值得关注的相异点。但其相异点，无非是立约执行的分界线而已。

查尔士·贺智(Charles Hodge)虽然划分成四个时代(亚当-亚伯拉罕-摩西-基督)，但他除了在陈述立约执行的渐进行程阶段以外，似乎没有其它的理由。

4、时代的正确划分

有关恩典之约时代的划分，最久和最好的划分，是将这个约的全部期间，分成两个时代。第一、是从堕落开始，到基督的降临；第二、是从基督的降临，到再临的时候。如果摩西以前和以后之间，有着很大的相异，那么摩西对立约的执行构成了一个分界线，我们就能将恩典的执行，分成三个时代。可是摩西以前与摩西以后，在立约的执行之间，虽有相异点，但其相似点，比相异点更大。因此，我们将摩西的事工与基督的事工，作为同等立约执行的一个分界线。

[注] 从讨论启示历史的圣经神学立场来看，救赎前的特别启示是行为之约，救赎后的特别启示是恩典之约。要注意，不能将行为之约与旧约等同视之。旧约属于堕落以后；旧约是恩典之约中，两个部分中的第一部。旧约是弥赛亚降临之前的恩典之约的时期；新约是在他显现之后的恩典之约的时期。可以看到“旧约”与“新约”，“前约”与“后约”的交替使用(Gerhardus Vos,op.cit.,p.32)。

1) 摩西前后期的相异. 摩西以前与摩西以后的时期,值得我们注意的相异,是从立约的恩典性中显明出来。对所赐的福分,着重在属灵的性质上,这要从立约的世界目标来理解。这几项要点,前期比后期更为优胜。

(1) 从恩典性中的显现. 族长时期立约的恩典性,比后期的更为卓越(罗 4: 13; 加 3: 18),那个时期也是自由和恩典的。可是,在摩西以前,律法的实质是在施行的,也有献祭的仪式。“从亚当到摩西的时期,大体上,道德的律法已经在实质中得以实行。祭物也在祭坛上烟雾缭绕,无罪的牺牲象征地显出刀的震怒。”(R.L.Dabney, “Systematic and Polmic Theology”, p. 443)而且,在摩西以后,也可以看到圣经记录中,有很多恩典的应许。唯一真正的相异,乃是在摩西的律法中,规定堕落的人,每年的赎罪日,要在耶和華面前刻苦己心、认罪悔改(利 23: 26-31)。在这些献祭仪式的要素里,使人想起自己的罪来(来 10: 3)。这似乎比族长时期的宗教,更加深刻和卓越。但是摩西的律法,要求以色列人想起自己的应有本分,所以就容易被他人误解,遵行律法是救恩的条件。

(2) 福分着重在属灵方面. 立约中所赐的属灵福分,族长时期更会被理解。古时圣徒的属灵观点,是否比后代立约的百姓更为灵敏呢?亚伯拉罕、以撒、雅各在应许之地,以信心来仰望永远的天城,好像客旅般地搭着帐篷生活(加 4: 25、26; 来 11: 6、10)。那些古代的族长,比后代的以色列百姓,只关心现世的幸福,在灵性方面相差太远了。

(3) 对世界目标的理解. 立约中,对世界的目标,族长们似乎更加明白 神的启示。亚伯拉罕因着他的后裔,使世界万国都要得福(创 22: 18)。这意味着 神要使外邦人,因信称义、得到福音(加 3: 8)。摩西以后的以色列人,很不幸地对这个重要事实,逐渐失去了观察力,认为立约的福气,只局限在本民族的范围。可是,摩西在摩押地,喊出:“你们外邦人当与主的百姓一同欢呼”(申 32: 43),而后期的先知继承了这种观察力,将立约的范围,扩展成世界性的福音。

2) 摩西前后期的相似. 同意摩西的前后期,比基督教时代,共同有它不同的要点。旧约的两个时期,在对比基督教的时代,描写成属于未来的子孙。在仪式和预表(types)中,预示(prefigure)将来的救赎主时,对过去立约百姓的行迹与未来立约百姓的变化,在预示中相互同意。这些要点,是有关前瞻的和预示的,而新约则是后顾的、纪念的和成就的。

(1) 描写属于未来的子孙. 全部旧约是在眺望将要降临的弥赛亚。原始福音、给族长们的应许、摩西的全部礼仪,以先知为中心的所有信息,都含有这种前瞻性的特性。旧约是前瞻的,而新约则是后顾的。

(2) 仪式和预表中,预示将来的救赎主. 预示将来救赎主的仪式和预表,在律法的颁布后,虽然更为增加,但在较早以前的时代已经存在。早在该隐和亚伯时,已有了奉献供物的礼仪。而旧约中赎罪祭的性质,乃是遥望指向基督所成就的大祭。再者,大祭司是预表最大祭司耶稣基督的来临。可是,

新约与旧约不同，与其是对来日的预示，不如说是纪念和回顾过去的引领。

(3) 以过去百姓的行迹，预示未来立约百姓的变化。 旧约的境遇，预示与神有着立约关系的一群人，在地上的行迹中，分别参与了立约属灵的实在。族长们在圣地的巡回，埃及地的奴仆生活，进入应许的迦南美地等，在信徒救赎的过程中，这些都在指示比较更高的属灵事物。新约中，这些预示都被成就、得以应验。

达布尼将摩西前后期的异和同，与新约作出对比的考察后，总结说，“从比较中，可以看到族长时期到摩西时期，形成了相当的一个时代。两者都是预表，展示出宏大而优美的特性；两者不同于新约，不是纪念的，而是预示的；两者都有祭祀、割礼和大祭司，但人的大祭司、割礼和祭祀，都已终止。这是预表让位给本体，预示让位给纪念的礼仪。”（R.L.Dabney,ibid,p.444）

摩西前期与后期的相似，比相异更大，两时期与基督后期的相异，更为显著，藉着上述，已有说明。因此，将基督的前期和后期，各看成一个时代，最为妥当。我们按着传统的路线，将恩典之约的执行，划分成旧约与新约两个时代；然后，再将旧约分成几个部分来作考察。

5、两个时代的理由

对于 神为什么将恩典之约，分成两个相异的时代来执行的问题，除了用“父啊，是的，因为你的美意本是如此”（太 11：26），不会有其他答辩的陈述。在这个难题之前，还有一个真正的问题，即， 神为什么使中保的道成肉身那样地迟延。解决了这个问题，再来思考中保降临以前和以后的时期，我们可以看到恩典之约条项实现的迟延，乃是在向人们宣布某种必定迟延的理由。中保降临以前，所有的都是前瞻的。事理上，每个应许只是预言而已。预言在成就以前，比预言成就以后的经验和历史，明显度是比较弱的。因此，每个象征的条例，不得不成为预表和前兆；在成就以后，却成了回顾的纪念。旧约中象征的条例，更是种类繁多，这岂不是显明事实的原因吗？ 神在明显度较弱的，追求在数字上来补充。可是，基督在使命的执行上，为什么迁延了那么久的岁月问题，还是没有得到相当的答复。他降临的时期，教会历史家，只指出“时候满足”的背景。可是，在人生事件中的影响力和因果关系，想以人的思索来考量，的确是太复杂了！

图来尼提（Turreini,Que.7,§2-6）指出这里的原因，认为可从 神的其它事工来作类推。 神将他所有伟大的成果，都是阶段性地来执行。人有幼年时的生活和身份，这与成年期的独立生活，必定是不同的。公义的太阳，虽然放出威严光芒，但却是渐渐升起的；黎明在太阳升起之前，使人可以期待日丽中天的时刻。果然如此，但这只是暂时的辩明，难题还是没有作出解答（Dabney,ibid.,pp.244,245）。

第 2 节 旧约时代

1、约的最初启示

人因着对 神的背叛，竟成了代表撒但的古蛇之仆。人类作为天国的百姓，竟然堕落在撒但的权下。罪不是一件平凡偶发的事件，而是一种蓄意不善、主观的重大势力，对于他们外在的灾难，定下的是永久惩罚的状态。罪人的最大问题，是对永远界中恩典之约的质问和答辩：“这是最后的吗？能够救出来吗？”“是的，能够救出来。” 神在对蛇和罪人宣布惩罚的同时，发表了这个约的最初启示。

1) 原始福音。 恩典之约最初的启示，是在创 3: 15, “女人的后裔要（原文：种子）伤你的头；你要伤他的脚跟”这句话显明出来。因为这句话含有将罪人救出来的启示，所以被称为“原始福音”（Proto-gospel）。按这句话的含义，撒但的胜利要被“女人的后裔”击破而逆转。“应许虽然简单，却是惊人的教训。这只有用信仰，才会有坚实的理解。这是指向那位救赎者，在作为人的同时，还是藉着奇迹兴起的中保。他成为直到今天所展示的，流血羔羊的原型。他在执行救赎的事工时，落在敌人手中，经历了流血的痛苦，成了受难的羔羊。但是他不但没有被破灭，反而从死里复活，打破了死亡的权势，成为俘虏的拯救者。”（R.L.Dabney,ibid.,p.448）

这句应许的经文，能够成为原始福音，可以藉着几点理由来得到论证。

(1) 其它含义的无价值。 用推想来思考时，就会发现这里经文的其它含义，都是微不足道或毫无价值的。表面化的观察，只是在描写蛇咬了人，而人将蛇打死的现象，那些都是不值一谈的什么。难道 神会在重大的时刻，顾左右而言他，说些无关紧要的话吗？

(2) “女人的后裔”之特别含义。 “女人的后裔”按原文的意思，是“女人的种子”。如果按正意来考察，就会发现这是超自然的应许。因为，希伯来文中的“种子”，总是归属于男性（那是在生理学上，正确的描写）。创 21: 13,（吕振中译本）“至于使女的儿子，……因为他是你的后裔”，这里“他是你（亚伯拉罕）的种子”的意思，就是使女的儿子，成为亚伯拉罕的“种子”。“种子”只归属于男性，因为夏娃不能得到超自然的种子。

(3) 胜利者的优越性， 从应许的属性来看，那位胜利者，必定是比亚当优越的存有。

(4) 其他经文的亮光。 其后，各处经文显著地提到这里的事件，在使用的言辞上，提示这是弥赛亚和撒但之间的争战。路 10: 17-19 中，描写了创 3: 15 中的持久战，那是弥赛亚与撒但，以及它使者之间的争战。后者以“蛇和蝎子”作象征，应许使徒们能胜过这些势力。天国开始的攻击，给予撒但致命的伤害，正如主耶稣看到的，从它的位子坠落地上。正如约 12: 31 中的，

“这世界的王要被赶出去”，以及来 2：14 中的，“特要藉着死败坏那掌死权的，就是魔鬼。”这些都提到与魔鬼的争战。罗 16：20 中的，“神快要将撒但践踏在你们脚下”，正使用了创 3：15 中的“伤他的”这个词。因此，显得更为耀眼。而且，启 12：9，20：2、3 中，将龙扔在无底坑中，这意味着弥赛亚对撒但的最后胜利。

上述是对创 3：15 中，话语应许中所包含的原始福音之印证，是对“女人的后裔”就是基督本身的论证。这是从早就被采纳的立场。查尔士·贺智说，“这里‘女人的后裔’，就是女人子孙的意思。在这个含义中，传达了一个重要的真理，即，人要在撒但以上，得到胜利。这确实拥有特种以上的含义。因为，只是指一位女人的后裔说的，这藉着预言的类推，就可以使人晓得。神对亚伯拉罕应许时，要藉着他的后裔，使地上的万国得福，后裔自然会理解成希伯来人的子孙。可是，我们藉着使徒直接的断言（加 3：16），确实知道这一位，就是耶稣基督，就是女人的后裔要伤蛇的头。只有基督来到世上，特要藉着死，败坏那掌死权的魔鬼。”（Charles Hodge, op.cit., II pp. 368,369）

有一种见解认为“女人的后裔”这句话，采取了集合的含义，意味着在教导人类集合的，在蛇之上得到胜利。傅斯说，“我们将‘女人的后裔’只认为是指着弥赛亚说的，如果作其他个人的说法，就不以为然。旧约启示对个人的弥赛亚概念渐进地在接近。堕落的人藉着神的权柄和恩典，已经能够充足地知道，将会在蛇之上，带来人类的胜利。”（Gerhardus Vos, op.cit., p.55）这作为慎重解释圣经重大的真理见解，吸引我们深切关注。可是，按这种见解，“女人的后裔”不是意味着个人的弥赛亚，而是集合地在撒但之上，即便是教导人类的胜利，预示着从罪里把人拯救出来，也是没有错的。而且，这句话成为原始福音，毫无错误。

2) 约的本质。 有人否认创世记 3：15 作为立约的观点。这里的经文，事实上，也难以看成正式立约的设定。正式设定的启示，只有藉着立约的观念，在历史中发展以后，才成为认识。同时，这里的经文，在启示约的本质，是毋庸置疑的。

巴文克说，“这种母体的应许（Mother Promise），不少于恩典之约中，所包含的公布和设定。在文脉中，果然没有指明这是立约。那也只有以后，在挪亚、亚伯拉罕等关系中，人与自然的对抗，以及各样动物的竞争中，藉着生活实际经验，作成约定或立约等有益的事项时，才会用上立约的这个词。可是，在原理和本质上，母体应许在构成恩典之约的意义上，涵盖了所有的含义。”（Herman Bavinck, “Our Reasonable Faith”, p.271）。

以下几点考察，可以看到这种见解的正当理由。

(1) 神恢复了与人的交往。 人堕落后、远离神，竟与撒但为伍。可是，神将代表撒但的蛇与人转变成仇敌，恢复了人与神之间的友好交往。这是对立约的当事者相对的准备。

(2) 应许重生成圣的恩典。 人与神的恢复，包含在重生和成圣的恩典应许中。唯有这种恩典，才能使人与撒但转变成敌对的关系。神亲自施行重生和成圣的恩典，才能逆转这种状态。推想神将立约的恩典，只一次就放进我们始祖的心里。

(3) 赋予攻守的能力和盟约。 神以自己的救恩能力，在人的心里兴起对抗撒但的意念，他加添人的能力，使人在与撒但的争战中，成为人的盟友。这意味着神与人形成了一条攻守联盟的战线。神不但将人与撒但之间的界线，划得泾渭分明。并且，他的眷顾不只局限于个人，还顾及他的子孙后代。这种关系在他的工作中是有机的，并且直到万代。这是立约观念中的本质要素。

(4) 立约的特殊性和选民的胜利。 人会有子孙后代。但是，有的人竟成为魔鬼的儿女。撒但在人类的子孙中，继续地兴风作浪、制造犯罪。人类被分成两种分类，显出恩典之约的特殊性。而且，两方争战的结局是选民的胜利。女人后裔的脚跟虽然受伤，但蛇的头却要被打破；蛇虽然能够伤到人的脚跟，但它的头却要暴露在危险中，结局就要面临死亡。女人后裔的卓越含义，乃是基督在十字架上受死，致使撒但的势力遭到败北，同时带来选民的胜利。

(5) 弥赛亚的预言。 原始福音中，救赎的预言虽然主张是非个人的 (impersonal)，即使这种主张是对的，但依然是弥赛亚的预言。究竟的含义是，女人的后裔取得了人性，在十字架上受死，对撒但作出决定性的胜利，就是道成肉身的耶稣基督。因为打伤撒但头的女人后裔，不能意味全人类，也不能意味着被拣选的选民。

3) 太古的启示和其它事实。 在人类历史的太古时期，也有其它的事物，启示了恩典之约的重要原理。始祖被赶出伊甸园后，人类开始了罪恶的生活，有关宗教生活发生的几点特异事项，启示了某种印象的要素。

(1) 开始献供物。 创世记 4 章，报导了人类最初向神献供物的记载。“耶和華看中了亚伯和他的供物，只是看不中该隐和他的供物” (创 4: 4、5)。解经家通常解释：神看中了亚伯的供物，是因为供物有血；看不中该隐的供物，是因为该隐的供物没有血。乍听起来，似乎有道理。因为神曾用皮子给亚当夏娃作衣服，遮盖他们赤身露体的羞耻。动物的流血牺牲，象征遮盖了人类犯罪而有的羞耻。而且，这预表了神的羔羊——耶稣基督的流血和代赎。

“遮盖” (כִּסּוּף) 这个词，意味着赎罪的意思，“和睦祭” (Propitiation) 的理念也是由此而生。因此，动物的流血牺牲，是神所立定的，预表流血遮盖罪责，准备成为以后献祭的预表。今天在异教徒中，还有用流血献祭的仪式，这是对圣经历史献祭仪式的一种恶变。

可是，创世记四章中的记载，是向神献“供物”，不是向神献“赎罪祭”。圣经中“供物” (מִנְחָה: 4503 minchah)，与“祭物” (זֶבַח: 2077 zebach)，是两个不同的字。而且，这里的“供物” (מִנְחָה)，中文在五经

中的译文，几乎都译成“素祭”（利 2：1-15），其余的则译成“供物”、“礼物”（创 4：5，32：13）等。“供物”（קָדָשׁ）虽多被译成“素祭”但这个词原文并不素，亚伯虽然献上头生的羊和脂油，仍和该隐所献的地里出产被称为供物；这个字的原意并没有祭的含义，是指下属或晚辈对上司或盟主的礼物。在旧约中主要是指献非流血的祭，但礼物的原意仍不时表彰，这是解释素祭（供物）不可忽略的真理。

该隐和亚伯所献的，应该是各自劳动的所得，是一种**信心和感恩**的表现，而不是赎罪的祭物。亚伯献的是“羊群中头生的和羊的脂油”，没有提到有“洒血”等仪式。因此，神看中该隐和他的供物，应该不是有没有血的问题。这可从圣经中得到答案，神为什么看中该隐的供物。

①、神看重的是人，不是供物的本身，这包括人的思想和行为。耶和華“看中了亚伯”和他的供物，只是“看不中该隐”和他的供物。换言之，人比供物更重要。问题的关键是人，而不是供物。神对该隐说，“你若行得好，岂不蒙悦纳？”（创 4：7）新约作出的解答是，“亚伯因着信，献祭与神，比该隐所献的更美，因此便得了称义的见证”（来 11：4）；“不可像该隐；他是属那恶者，杀了他的兄弟。为甚么杀了他呢？因自己的行为是恶的，兄弟的行为是善的。”（约一 3：12）神看中该隐的供物，是因为他的“行为是恶的”，而亚伯的“行为是善的”，是凭着信心献的，原因在此。

②、神喜悦人认识他，胜于献祭（何 6：6；太 9：13）。向神献供物是感恩的表现，尤其在收成后，得到劳动成果的喜乐，怎能不向神感恩呢？在此，我们看到始祖虽然离开了伊甸园，但神依然眷顾他们，使他们衣食无缺，生活丰足。正如保罗所说，连那些不认识神的外邦人，神“为自己未尝不显出证据来，就如常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫你们饮食饱足，满心喜乐。”（徒 14：17）

神喜悦人听他的话，胜于人到他面前献祭，“听命胜于献祭；顺从胜于公羊的脂油。”（撒上 15：22）大卫犯罪后，在痛悔认罪中，说“你不喜爱祭物，若喜爱，我就献上；燔祭，你也不喜悦。”（诗 51：16）这也就是主耶稣所说，“我喜爱怜恤，不喜爱祭祀”的意思了。

（2）神的儿子和人的女子。创世记中一句短短的经文中，记载了“神的儿子们”和“人的女子”两群人。而且，神的灵住在人的心里，作劝勉的工作（创 6：3）。有以诺和挪亚在那个时代传悔改的道，这些都包含了恩典之约的观念。在希伯来书 11 章中，确言洪水以前的族长，是有信心的人，这可看出他们已经得到福音的应许。

2、挪亚之约

神与挪亚所立之约的目的，乃是为了坚定自然秩序的确实性。在这个约中，神不再以洪水来毁坏一切有血肉的物，应许“地还存留的时候，稼

穡、寒暑、冬夏、昼夜就永不停息”。这是应许制约自然的势力，制裁罪恶的权势，保护人与动物之间免于伤害。赛 54: 9 中，在宣示挪亚之约的不变性中，预表了 神救赎的永久性。耶 33: 25 中， 神所立“白日黑夜之约”的不变性，也涵盖了挪亚之约的恩典性。

因为赐下的是自然幸福，所以常被称为自然之约，或称普遍恩典之约。凯坡将挪亚之约，看为历史中普遍恩典教理的出发点。（《神论》第二篇、七章、2 节、3，参照“洗礼所保存的含义”）可是，这些名称要避免不正确的印象，认为这个约与恩典之约是分开的。这两者虽不是同一个约，但同时却有着非常密切的联络。

1) 与恩典之约的相异。 ①、这是有关地上现世的幸福，这两个约中有关幸福的类别，是彼此不同的。恩典之约主要是在灵性方面的福气，而自然之约却是应许地上现世的幸福。

②、恒久的普遍性， 执行法定关系的恩典之约，在洪水以前，虽然也有其普遍性，但内涵反而是特殊性的。在原始福音中，已暗示包含的特殊性。其后，历史中人类分成了两类，唯有在个人的敬虔生活中，才能充分实现这个约。可是，在挪亚之约中，“ 神作出影响全人类存在的保全恩典”（Kuyper, “Gemeene Gratie”, 1931, I, p.94）。这个约从源头开始，不但是普遍的；并且，始终拥有这样的设计，如同“他叫日头照好人，也照歹人；降雨给义人，也给不义的人。” 神的普遍恩典总是恒久不变的。

2) 特异的标记。 恩典之约直到与亚伯拉罕立约的时候，似乎还没有记号（译者注：如果在创 3: 15 的原始福音中，亚当夏娃的皮衣不算记号），在与挪亚立约的时候，以云中的彩虹为记号，但这与后代连结恩典之约的记号大不相同。藉着彩虹不是要人纪念 神的应许，而是 神为了纪念自己的应许，实际地保证人与动物，在对抗险恶的自然势力中作为记号。这个记号在地和云彩之间成为自然界的联系，是这个记号的特点。（G.Vos, op.cit., pp. 66, 67）

3) 与恩典之约的联系。 两个约之间，虽有上述的相异点，但也有非常密切的联系。

(1) 恩典的起源。 这个约虽被称为自然之约，但却是在 神的恩典中起源。神不但赐人丰富的恩典，在人因罪失去幸福，再次赐福的点上，这是与恩典之约类似。人对这个约所应许的自然幸福，不具备什么请求的权利。如同勃尔卡俄所说，“第一个历史中断，有了第二个历史。可是，只有藉着恩典才有可能和继续，……。第二个历史中，世界的延长不是中性无定向的。从开始就有 神向着世界积极的性向。而且，这与他的恩典和怜悯有着不可分的关系。”（G.C.Berkouwer, “The Providonce of God”, pp. 76, 77）

(2) 依存于恩典之约。 这个约依存于恩典之约。这个约特别与挪亚，以及和他的子孙共同设立的，因为这成为他的家庭实现立约生活的明确证据（创 6: 9, 7: 1, 9: 9）。勃尔卡俄说，“使挪亚通过第一个历史，能够延续活下

去的理由，不是因为他道德性的卓越，而是他信靠的 神之恩典。……世界延长的问题，乃是为了保全堕落以后和救赎的 神之应许（恩典之约的最初启示），已经显明在我们面前。”（Berkouwer,ibid.,pp.76,77）

（3）这是恩典之约中的附加物。 这个约，又是恩典之约中必要的附加物。这个约在恩典之约中的实现，对应许地上现世的幸福，是绝对需要的。从原始福音中显现出恩典之约的最初启示，已经指出了这些幸福（创 3：16-19）。在挪亚之约中，确认了这些应许的幸福得以继续，因为这些在恩典之约的实现中，是不可缺少的要素。因此，前一个约，是后一个约的附加物。

4）对于恩典性的异议， 在本集《神论》“护理”论题的‘世界保全的意义’中，指出全然否定世界的延长，包含了恩典要素的反对论。世界历史的继续，是为了构成 神永远旨意的实现。其本身没有别的，乃是向着人类显出的恩典。克拉斯·薛尔德（Klass Schilder）对有关生命的继续和世界文化的发展，说，“这种继续的发展，没有显出任何恩典。”可是，圣经对世界和已经进入人类历史中的信息，却是以 神的救恩为中心事实。圣经表明洪水以前的一段时期，是 神在宽容等候罪人悔改的延长时期（彼前 3：20）。洪水以后的历史延长，明确地也是基于这种目的。

3、与亚伯拉罕之约的关系

在与亚伯拉罕的立约中，旧约的恩典启示，已经非常明显地进入了新的时期。创 12-17 章中，记载了亚伯拉罕蒙召的历史，显出立约的各样重要发展。在此之前所存在的一切，都是相信真宗教的家族、安息日、祭祀、道德律等应许。可是，在亚伯拉罕蒙召的同时，这些都附加成非常重要的立约要素。

1）明确地成为正式立约。 亚伯拉罕以前的恩典之约，没有正式地被设定。创世记 3 章中，虽然已包含了立约的成分，但却没有报导设定此约的正式措施，也没有明确说明这是立约。可是， 神与亚伯拉罕立约时，才正式说，“我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的 神。”（创 17：7）在此约中， 神拣选了亚伯拉罕的后裔，成为 神特选的百姓，作为人类在背道中，成为保全真宗教信仰和知识的群体。因着这个目的，赐给他们特别的启示，允许他们对救赎主有更清晰的先见。救赎主是亚伯拉罕的后裔，是从犹大支派出生的（创 13：15，17：8，49：10）

2）教会制度的开始。 亚伯拉罕之约的设定，是区别于世界制度之教会的开始。亚伯拉罕以前，虽也有表现出真宗教的家族，也可能有信徒的聚集。可是，尚没有被称为从世界分别出来，确实具有教会标帜的信徒团体。虽然有“ 神的儿子们”和“人的女子们”，但他们之间却没有有形标帜的划分。唯有在亚伯拉罕的时候，才有“ 神的儿子们”从世界分别出来，成为有形教会

组织的印信和法度的成员徽章，以及制定了因信称义记号的割礼。虽然有过训诫和审判，但对于反复走向背道和偶像崇拜的人类，毕竟需要分别出来的有形教会，这是 神为了保存事奉他圣洁子民的唯一途径。

3) 特殊执行的开始。 在亚伯拉罕之约中，因为拣选了他的后裔，成为神特别的选民，开始执行旧约的特殊规划。在此以前，作为法定关系的约是普遍的。可是，从此刻开始，这个约只局限于一个特殊的家族、单一的民族、亚伯拉罕和他的后裔。世人在那个时代里，每个组织的社会，都是采取了族长制的形式。因此，亚伯拉罕的家门成了有形的教会，而种族的限制，自然地构成教会和世界之间的境界线。可是， 神拣选亚伯拉罕的目的，是要“地上的万族都要因你得福”（创 12：3）。这个恩典之约执行的结果，依然还是普遍性和世界性的。但是，这个时期立约执行的特殊性，比摩西时代较为稀微。这种特殊的礼仪，在旧约时代成为训蒙的师傅，而在基督完成了救赎大功后，就成了渐旧渐衰，归于无有了。这好像树根在地扎根生长，根柢虽然看不见，但藉着树干和树枝，可以看到树的形状，而茂盛的枝叶却能绿叶成荫。立约执行的世界性，在族长时期，好像地下的树根，隐约可见；在摩西时期，好像树干和树枝，隐藏着 神的恩典；在新约时代，就成了枝叶茂盛、绿树成荫的形态。

4) 信心的回应。 在亚伯拉罕约中，人是当事者，处于要以信心来回应神的应许。当事者的亚伯拉罕，果然以信心得到称义（创 15：6）。 神反复向亚伯拉罕显现，不断地以应许坚固他的信心，使他以行动来见证他的信心。他相信那叫死人复活，使无变为有的 神，在生育已经断绝的状况下，尚能凭着信心，得到 神的应许。再者，他的信心不是一般性的执着，而是因为 神以超自然的自我显现和行动，使他更有坚强的信心，向着 神的全能和救恩的目标。为了得到 神的应许，消极的一面，他依然离开本地父家，抛弃财富的来源。而积极的一面，因为得到 神超自然的干预，相信能够得到所有的应许。罗马书 3、4 章，加拉太书 3 章，希伯来书 11 章中，是对亚伯拉罕应许和信心的解释，强调亚伯拉罕是信心之父，乃是福音信徒的典范。

5) 更多的是显出属灵道德的幸福。 恩典之约比亚伯拉罕之约，理应显著地是属灵的、道德的幸福。按前记罗马书和加拉太书对亚伯拉罕之约的解释，亚伯拉罕得到包括赦罪、成为后嗣、称义，以及圣灵使之成圣的永远荣耀的福气；最确实的恩赐，就是藉着信心得到福音的救恩。同时，亚伯拉罕的实际生活，是在敬虔和道德的水平中进行的。圣经对他生活的记载，虽然不是完美无缺，但他给我们的印象，却是慈善、宽容、忠诚，以及显出自我牺牲卓越的一面。他果然听从了 神的命令：“我是全能的 神。你当在我面前作完全人”（创 17：1）；确信 神在他的生涯中充满奇迹的恩典，使他能够在敬虔的生活上与 神同行。

6) 两方面的应许。 这个约中， 神向亚伯拉罕应许的福是现世的、地上的和物质的，以及永远的、天上的和属灵的。亚伯拉罕现世地上的福是由

“子孙”、“土地”和“成为大族”所构成。这个应许部分地得到应验，就是 神引领他进入迦南，晚年得到以撒，成为强大的希伯来民族之先祖。可是，亚伯拉罕这种现世地上的福，与属灵天上的福是相联的。“他因着信，就在所应许之地作客，好像在异地居住帐棚……”，同时“他等候那座有根基的城，就是 神所经营所建造的。”（来 11：9-10）而且，他成为地上万国得福的媒介，他的后裔不是希伯来民族，而是耶稣基督（加 3：19）。应许赐给亚伯拉罕的福，本质上不是物质的，乃是藉着基督的永远救恩之福。那些地上的物质之福，预表和象征天上属灵的福气。

如此，亚伯拉罕之约，具有象征预表和属灵天上的两方面的。这个约的应许，包括得到迦南美地和许多子孙；得到仇敌的城门和成为大国等现世地上的福。同时，得到属灵的天上福气。可是，现世地上的福，其本身不是目的，只是预表和象征天上的福。摩西的服事，“供奉的事本是天上事的形状和影像”（来 8：5），将圣幕中律法的礼拜仪式，比如成“将来美事的影儿，不是本物的真像”（来 10：1，9：1）。对于在前应许族长们的现世之福，也是属灵永远之福的模型和影像。属灵的应许，在亚伯拉罕肉身的子孙中未能实现，只有跟随亚伯拉罕之信的人，才能得以成就。

7) 最大的立约中心。 亚伯拉罕之约的最大中心，乃是应许了和睦与救恩。即,这个约最重要的要素是，“我要……作你和你后裔的 神”之应许（创 17：7），这个福，将使其他的福黯淡无光。 神因着人的叛逆和不信而震怒，他按着公义将世人放在他的面光之中，使罪人不敢来到他的面前，可是，现在他以慈爱和怜悯使罪人与自己和好，使他们成为 神的儿女。“我要作你们的父，你们要作我的儿女”，这句话成为旧约全书中响彻云霄的回响。他要恢复对人的宠爱和交通，藉着他的独生子来拯救罪人，“叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人。”（加 3：14）他所任命的救主，使旧约的信徒都仰望他，藉着他得到救恩。我们的主说，“你们的祖宗亚伯拉罕欢欢喜喜地仰望我的日子，既看见了就快乐。”（约 8：56）

8) 新约时代的规范。 在旧约圣经立约的启示中，对新约的我们最具典范性的阶段，不是西乃山之约，而是亚伯拉罕之约。西乃山之约，在历史上，虽然与新约密切，在启示上，也是详细和印象的，显出恩典之约的真正属性，成为新约时代的规范，但却要让步给较前的亚伯拉罕之约。西乃山之约与神治的以色列国家生活有所关联，将律法的要求放在卓越的位置上，因着外在的仪文和形式，使无偿恩典之约的属性被误解（参照加 3 章）。另一方面，亚伯拉罕之约，着重在应许和信心的回应上，具有比新约时代更多的特性。

9) 亚伯拉罕之约的地位。 恩典之约的第二当事者，是被拣选的罪人。可是，这个约在历史中，最初正式的对象是与亚伯拉罕设定的。因此，亚伯拉罕在这个约中的地位是显著的。这个约藉着亚伯拉罕而立，或可称他为恩典之约的首先当事人（“首先”可能带来模糊或误解）。因为，亚当是行为之约的代表。所以，亚伯拉罕不能称为恩典之约中的代表。理由是：①、亚伯

拉罕之约，未能将所有的人都包含在内；②、因为他不能代替我们接受应许，或是把我们从信仰的义务中除外。如果有恩典之约的代表，只有耶稣基督。

(cf.Bavinck, “Dogma”, III,pp.239-241)。可是，严谨地说，我们在主张救赎之约与恩典之约是单一性时，只有前者包含了后者的时候，才能看到基督是代表之首。因为基督在救赎之约中，虽然是第二当事者，但在恩典之约中却是中保。亚伯拉罕之约是透过他来正式设定的，应许从他的肉身、特别是从他属灵的后裔中，来继续这个应许；在这种含义上，才能称为立约的代表。

保罗指亚伯拉罕是“信心之父”（罗 4：11），“父”这个词，在这里只能作喻辞才能理解。因为信徒的属灵生命不是从亚伯拉罕来的。贺智在他的注释（罗 4：11）中说，“父这个词，多是为了表现他性格的共通性，适用在学派，或军团首领的身上；这包括其成员的性格和行为状态，藉着他与首领的关系来决定（创 4：20、21“祖师”原意：父）。……信徒被称为亚伯拉罕的后裔，圣经特别指在信心上；两者在信仰的宗教性质，即性格的一致。而且，不论犹太人、外邦人，都被拥抱在恩典之约中，成为神的儿女，与亚伯拉罕共同参与在这个蒙福的约中，继承他的应许成为后嗣。”

4、西乃山之约

西乃山之约的庄严仪式，在出埃及记 24 章中有生动的描写。西乃山之约的设定是恩典之约的继续和反复。属于以前时期的都被取来，包含在这个约中。而且，颁布了政治、礼拜、宗教的新条例；介绍了祭司职和献祭人的礼仪体系。应许是明确地藉着先知们所说的，将要来的救赎主。这是以先知、祭司和君王的品位来展开他的事工。如此，他救赎成果的性质和建立的国度更为明显地启示出来。恩典之约承继了摩西时期以前的制度，这些主要的设计，在今天的福音中作为名词，成了教导预表和象征，证明新约权威的证言。“摩西为仆人，在神的全家诚然尽忠，为要证明将来必传说的事。”（来 3：5）。因此，西乃之约与以前的恩典之约的同一性，需要更详细地来讨论。

1) 与亚伯拉罕之约的同一性。 西乃山之约与以前所立的约，特别是与亚伯拉罕之约，在本质上是同一的，只是在形式上稍有不同而已。可是，今天时代论者主张，这个约不但在形式上，就是在本质上，也是行为之约。司可福认为，这是法定立约的“摩西主义行为之约的附带条件”（“Ref.Bib”，p.95），他认为，在这个约下试验的要点，就是顺从法定的救恩条件（Ibid., p.1115）。这个约如果是行为之约，那么就不是恩典之约了。因此，司可福的主张，明显地没有圣经的论据。

因为使徒保罗多次将律法中的割礼与福音中的实际作出对照（罗 4：13 以下；加 3：17），有时使人将西乃之约全然看成是行为之约。可是，事实上，使徒将亚伯拉罕之约与西乃之约的对照，不是对西乃之约的救恩部分，而是对律法中的礼仪部分，因犹太人误解而引起的问题。其中的误解就在加

拉太书 4: 21-25, 那两约的比方, 只是“寓意”(希腊文: *allegoreo*/英文: *allegory*) 而已。这个比方, 不是对亚伯拉罕之约与西乃之约, 而是对应许和血气的比较; 也就是外在的割礼与内心的割礼之比较。加 4: 21 的原意, 应该是, “你们这愿意在律法(的割礼)以下的人, 请告诉我, 你们岂没有听见律法(创世记)吗?”“因为律法上(创世记)记着, 亚伯拉罕有两个儿子, 一个是使女生的, 一个是自主之妇人生的。”这里提到当日的西乃山, 以及保罗当时的耶路撒冷, 都是属血气的地上儿女; 这与应许的天上耶路撒冷属灵的儿女是不同的。这是对外在的宗教礼仪与内在的属灵信仰作出的比较。

圣经反复指出亚伯拉罕之约, 没有被西乃山之约更换, 依然保持着它的效力。而且, 在摩押平原对以色列的新一代, 摩西再次强调西乃之约, 乃是包含在亚伯拉罕之约中。摩西说, “这样, 他要照他向你所应许的话, 又向你列祖亚伯拉罕、以撒、雅各所起的誓, 今日立你作他的子民, 他作你的神。”(申 29: 13) 百姓作了金牛犊, 神发怒要灭绝他们的时候, 摩西抓住神的应许为百姓恳求得到饶恕(出 32: 13)。而且, 神反复强调, 当他们认罪悔改, 转向神的时候, 神就会纪念与亚伯拉罕所立的约(利 26: 42; 申 4: 31)。诗人将这两个约联在一起, 作为统一的主旨来举论, “他记念他的约, 直到永远; 他所吩咐的话, 直到千代。就是与亚伯拉罕所立的约, 向以撒所起的誓。他又将这约向雅各定为律例, 向以色列定为永远的约。”(诗 105: 8-10) 这两个约联合起来, 成为以色列人“永远的约”。使徒强调这个约的不变性, 暗示它的统一性(加 3: 15-22)。这个约如果是永久和不变的, 那么恩典之约的中止, 行为之约的再次登场, 这种观念岂能容忍呢? 再者, 西乃之约如果成了法定的救恩途径, 摩西律法要百姓靠着行为得救, 那岂不是历史事实的倒退吗? 而且, 所意味的岂不只有得到咒诅(惩罚)吗? 可是, 圣经提示这个约, 是慈爱的神向着以色列百姓所赐的福(出 19: 5; 申 5: 29)。

2) 主要的特异性。 亚伯拉罕之约与西乃山之约, 在本质上虽然是统一的; 但西乃山之约, 却有某种重要的特异性。

(1) 国家的立约。 西乃山之约, 乃是对以色列全体百姓的国家立约。这包含在立约的设定中, 命令百姓的代表上到神面前, 按着以色列支派立十二根柱子(出 24: 1、4)。在立约中起源的以色列政治组织, 一般称为“神治”(theocracy) 体系。“神治”这个名词, 在圣经中没有出现, 似乎是约瑟夫的创作, 出色地描写了以色列的政治。以色列独特的“神治”, 可以预表神国度的完成, 以及天国完美的状态。在这种理想的状态中, 教会与国家的划分消失, 前者将会吸收后者。约瑟夫在介绍这种政治体制时, 他观察这种神治体系, 不是摩西以宗教的道德(virtue) 来作成这些, 而是将其他的道德作成了宗教的部分。以色列的教会和国家是一体的, 在教会里, 就是在国家里; 离开了教会, 就是离开了国家。在创世记 17 章中的有形教会, 成为神治国

家的教会。以色列百姓的生活与立约有着密切的联结，彼此是不能分离的。没有宗教与生活的分隔，只有死刑才能断绝这种关系。

(2) 律法的优位。 西乃山之约，包含了要求的服事，以及严谨的行为规范。这使律法处于卓越的地位，再次得到法定要素的优位。指出这种事实，是因过度严肃，致使这个约，“在新约也是如此。成为包含行为之约中，更新宣布的”例子。(Charles Hodge,op.cit.,II,p.375) 可是，西乃之约不是行为之约的更新，而是恩典之约的补益。这是在恩典之约的执行中，对以色列神治国家的存立，所必须遵行的法律(利 18: 5; 申 27: 26; 雅 1: 25, 2: 12)。

神在颁赐律法的时候，没有废止恩典之约。律法不是恩典的代用，神在那个时候的意图，不是要人来遵守律法才能得救(加 2: 16)。律法的赐予，使恩典之约成为更有效的执行途径。

使徒保罗强调，律法不是行为之约，要靠行为来得救。圣经从开始就强调因信称义——靠恩得救(来 11: 4; 创 15: 6; 哈 2: 4)的真理。对有关的律法，认为“保罗似乎矛盾的表现，几乎都是消极(礼仪)方面的。启示出来的律法礼仪，多是按规定的方法和努力带来的失败，那只是引向基督的师傅，把人圈在罪底下，不能使人活；因着肉体的软弱，只能被定罪，带来咒诅，这是律法仪文无能的工作。”(G.Vos,op.cit.,p.142)(译者注：这种见解，是对律法一词在旧约与新约中含义的误解和偏差)可是，保罗反而将律法与恩典之约关联，指出积极的双重服事：①、律法增加了罪的意识(罗 3: 20, 4: 15)；②、成为引向基督的训蒙师傅(加 3: 19, 24)。罗 3: 20“因为律法本是叫人知罪”的意思，是“律法不是为了罪人称义有的。所以，保罗是在说明律法的真正目的和用途。即，律法只能显明和认识罪的性质和结果。律法只能引导人认识罪的可怕和惩罚，藉着这样过程，使我们有适当地准备来接受福音。”(韩密尔顿，罗马书标准注释。F.E.Hamilton)这也是律法在描写以色列百姓的行动。内安德尔(Neander)在注释加 3: 24，“使我们因信称义”的意思，认为信仰的对象基督，在没有来到以前，是没有救恩的。

(译者注：从亚伯、亚伯拉罕开始，就是因信称义，怎能没有救恩呢?)其间，律法将罪的难治性不断地显出新的证据，将罪恶的性向藉着外在的制裁，更能清楚地看到罪恶本性的能力和意识，感到从罪的束缚中得到释放的需要，使律法“成为引向基督的训蒙师傅”。

(3) 仪式的和预表的服事， 以色列民族和立约的内容，包含了详细的仪式和预表的服事。这种要素在某种程度上，已经成了很久的习俗。在西乃山颁布的时候，只是分量上的更新，介绍了祭司的制度，以象征和预表，预示了福音的传播。象征和预表的仪式，构成了律法的主要内容。前者显出存事物的影像，后者瞻望未来之事的实体，显出象征和预表相异的两方面。即，神对百姓的要求，就是神对百姓的救恩信息。犹太人对后者的方向，丧失了视力，他们的注意，只集中在前者。他们逐渐地将这个约，看成行为之约，将象征和预表，只看成了附加物。

(3) 三方面的律法。 西乃山的律法，又是以色列人生活的准则。神的律法有三方面的不同点，就是道德的、仪式的和国家的律法。道德的律法在本卷第二篇第六章中已有陈述。以成文的十诫命，作为基本道德律的概要；仪式律是有关以色列百姓在宗教生活中，属灵训练的规律，包含了前项所说的象征和预表；国家律是将单纯的道德律法，适用在百姓社会的、世俗的生活细则。百姓相互之间的社会和世俗关系，反映出他们所拥有的立约关系。

3) 错误的见解。 有关西乃之约几点错误的见解，需要我们作些简单的考察。

(1) 认为是法律的制定。 某些人认为，西乃山之约规定的法度，本来不属于神治的机构。因为百姓作金牛犊犯罪以后，赐给他们是为了惩罚。这种见解，一方面没有害处，另一方面却有极大的危害性。有几位教父，大概是因着对犹太教的反动，就有了这种见解。后代改革宗神学者的科克优斯，也采用了这种见解

科克优斯教导，十诫命作为恩典之约概括性的表现，适用于以色列百姓的生活。这个恩典之约设定之后，因百姓的不信，作了金牛犊的时候，就制定了比恩典之约更严厉、冷酷仪式的法定之约。恩典的启示在十诫命中得以发现，服事的启示在仪式的律法中可以看到。西乃之约以前，是活在祖先的应许之下。那时，虽然也有祭祀，却不是义务性的。

以上的两种境遇，尚没有忽略律法的内容。而比较更大的形式理论，却是由斯宾塞（Spenser）提出，他认为律法所包含的仪式行事等，是起源于异教徒的见解，对于有关预表的含义，显出非常怀疑的态度。至于神治的机构，若按正确的解释，这种仪式的制度，成为摩西律法中的主要部分。可是，这不是神的旨意，是需要抛弃的。因为它使摩西的启示，大部分成为非福音化。

可是，承受律法与金牛犊事件，年代上非常接近；两者之间，没有因果的关系。事实上，颁布律法的时间，摩西在山上，从神领受了律法。他从山上下来，才知道他们在这期间作了金牛犊。因此，将后者的惩罚，认为是前者的想法，这在时间的先后上是颠倒和矛盾的（cf.G.Vos,op.cit.,pp. 159, 169）。

(2) 看成新的行为之约。 另有一些人认为，西乃山之约虽具有律法的层面，但这却是一种新的行为之约。这意味是从亚伯拉罕之约的后退，因为这个约的确包含了福音（约 8：56；加 3：8）。这种见解认为，亚当与基督之间，必然设置了两个截然不同的时代；一个是恩典之约的时代（亚伯拉罕之约），另一个是行为之约的时代（西乃山之约）。这两种时代设立的不合理是：第一、坚实的启示观念是渐进性的，而这种观念不是渐进，反而是后退的。其次、圣经显示人类堕落以后，行为之约只能将人引向死亡。如果从恩典之约，后退到行为之约中，那将会不合理地带给以色列百姓可怕的咒诅（惩罚）。主张这种见解的人，对反对作出的答辩是：在这种新的行为之约中，以色列

百姓的永生，虽然在乎遵行这个约，但这个约要求的行为，只是仪式的；唯有正确的形式，才能顺应这个条件。这种解释难以维持的原因，是因为摩西和新约同样的教导，作为永生的条件，因为不能回应 神的灵性和不变性，只靠仪式的顺从是无能为力，而只需要完全属灵的顺从（cf. R.L. Dabney, op.cit., pp.452,453）。现今时代论者的见解，实际上与前述的见解相同，他们认为西乃山之约，乃是“条件的摩西主义的行为之约”（Scofield）。

（3）认为是三个约。 另有其他学者的意见，认为西乃山之约乃是三个，即国家之约、自然或行为之约、恩典之约。国家之约是向着所有以色列人所设立的，是亚伯拉罕之约特殊主义路线的继续。在那个约中， 神要求外在的顺从，应许现世的幸福；行为之约藉着十诫命的颁布而得以反复。恩典之约是与以前亚伯拉罕所选定的一样，藉着赐下的仪式律法得以更新。

查尔士·贺智也认为西乃山之约，除了福音的性质以外，还包含了国家之约和行为之约的两个层面。可是，他所说的西乃山之约中的行为之约的层面，乃是以信心的行为，作为见证救恩的基本原理，深深地刻在百姓心中，使他们渴望福音的救恩。即行为之约不是与恩典之约对立，而是补益。（Charles Hodge, op.cit., p.375）

对于上述的见解，如果作出一般的批评：

- ①、这种见解，增加了立约的数目，是违背圣经的。在西乃山上所立的约，虽然是多方面的，但如果推想那是一个以上的约，是非圣经的。在本章第一节之一“恩典之约的同一性”中，作过长篇的讨论，在这个文脉中，可以温故而知新。施行的仪式可以随着时代而改变，但立约的本身，在所有的时代中，都是同一的。旧、新约圣经中，唯有一条救恩之路，就是恩典之约中的救恩。
- ②、这种见解，将十诫命与仪式的律法，附加了不当的限制，各按己见来叙说局限的层面是错误的。仪式的律法是有两方面的层次，而十诫命放在律法要求的首位，毋庸置疑，那是恩典之约的补益。仪式律法中的象征和预表，显出那是 神对百姓的要求，以及向着百姓的救恩信息（参照上文（二）之3“仪式的、代表的服事”）。十诫命所代表的道德律法，在与恩典之约的关系中，是在作积极的双重服事，在增加罪的意识，以及作训蒙的师傅引人归向基督（参照上文（二）之2“律法的优位”）。

[译者注]“律法”一词，是训诲和引导的意思，指 神对他百姓的教导和引领。中文圣经对“律法”一词的翻译，有广泛的含义和不同的用法。中文的译文有：“法度”（创 26: 5）、“律法”（出 13: 9）、“条例”（利 6: 9）、“法则”（箴 1: 8）、“训诲”（赛 2: 3）等。新约圣经中，保罗对律法的解释和态度，似乎有其矛盾和不同的观点。但这多是对律法中的某种礼仪，尤其是对犹太人的割礼主义说的。因为当时有些人，主张要守割礼才能得救（徒 15: 1）。至于对旧约律法中赎罪的礼仪，是要说明圣经将人圈在罪里，显明人是有罪，需要来到受膏的祭司（受膏：弥赛亚=基督）面前赎罪。如此，赎罪的礼仪就成了训蒙的师傅，引人到基督面前。基督完成了十字架的救恩，就不在旧约的礼仪之下，

而是用心灵和诚实来事奉 神（加 3：22-25；罗 7：6；约 4：24）。

其实，“耶稣基督昨日今日一直到永远，是一样的。”（来 13：8）旧约信徒的得救，是藉着祭物仰望将要来临的基督，而新约信徒的得救，则是仰望已经来过，作成了救恩，将来还要再来的基督。只是不再需要旧约的礼仪（来 10：11、12）。因为旧约信徒的生活，也是活在基督的面前（徒 2：25、26）。

第 3 节 新约时代

福音时代称为新约，这是对过去摩西时代旧有礼仪的比较和描写（来 8：13，9：1）。“新约”这个词，在圣经中最初的出现，是在耶 31：31，“日子将到，我要与以色列家和犹大家另立新约”的这句话里，相关联的“旧约”这个词，是在来 8：13，“既说新约。就以前约为旧了”。这个概念，可以藉着“不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的约。”（耶 31：32）这个名词，再由主耶稣说，“这杯是我血所立的新约”（路 23：20），这句话再被保罗引用（林前 11：25）。保罗在其他的方面，也提过“新约”与“旧约”的对比（林后 3：6、14）。对于新约时代的性质，需要许多的话来描写。

1、新约的必要性

神为什么需要与人再立新的恩典之约呢？ 神另立新约，是因为旧约有其礼仪上的限定性。旧约的恩典，对于亚当更为特殊的是晓谕亚伯拉罕的应许，要在他的后裔——耶稣基督身上得到应验。按希伯来书作者的话，“那前约若没有瑕疵”，显出旧约祭物的牛羊，比新约祭物的基督是有瑕疵的（来 8：6、7，9：9、14）。

旧约的局限性是什么呢？例如，旧约中的祭祀，其本身没有救赎的能力。那只是指向“ 神的羔羊，除去世人罪孽的”预表和影像。如果新约的中保基督没有来，旧约所有的祭祀将失去价值。“因为公牛和山羊的血，断不能除罪。”（来 10：4）另一个局限性，旧约祭祀中启示有关基督之工的知识，不如新约中的充分和清晰。旧约献祭的预表，比较新约中的基督，只是预表和影子而已。还有一个现象，似乎旧约中的圣灵工作，不那么明显；圣灵在旧约的圣徒中虽有工作，在大卫的祈求中，有“不要从我收回你的圣灵”（诗 51：11）。而且， 神的百姓被圣灵充满，要等候耶稣得着荣耀的时候（约 7：39）。最后，旧约恩典之约下的救恩，似乎只局限于以色列民族。外邦人要归化犹太人，才能成为信仰的改宗者。而且，旧约执行的原则，恩典之约似乎没有包括外邦人。

这种旧约的局限性，也是藉着 神永远救赎的计划设立的，这些临在绝

不意味旧约的旨意存在过误和瑕疵。而且，这种限制的旧约使命得以完成时，神按着他的设定，开始了比较更为优越的新约。

2、与旧约相同

按着新约所启示的恩典之约，旧约中的恩典之约，在本质上是同一的。罗 4 章，加 3 章将这两个约，正当地来作同一视之。今天的时代论者，认为两约在本质上是背道而驰，这全然是无理的见解。如果认为旧约只是道德的、仪式的行为，或是法律的条文，那么，就如某些作家划分的那样，新约是恩典的，旧约是充满恐怖和残酷。可是，所有正统人士都同意，旧约中有律法的同时，也有福音。正如在本章第一节、之一“恩典之约的同一性”题下，作出的长篇陈述，旧约与新约中的恩典之约的应许内容、恩典的性质、福音、救恩的途径、中保和救恩的理念等是同一的。果然，旧约圣徒所经历的属灵自由，恩典和安慰，同样是新约的信徒所羡慕的，前者生活中洋溢的希望、感恩和喜悦，后者也会同样地拥有。

加尔文对加拉太书 4 章的含义，作出错误地解释，“那承受产业，……如同奴仆”的时候，就是犹太人的时期，而解放的时候，才是基督教的时期。可是，事实并非如此。作为集合的有形教会，或是从她外在教规的特权来看，或可成为事实。但从教会信徒的个人来看，并不如此。这种区别可从加拉太书 3、4 章，以及希伯来书 8 章 7、8 等，得到圆满的解答。大卫在吟诵诗篇 32：1、2 和诗篇 116：16 时，他岂是处在奴仆的状态中呢？每个灵魂在相信神的救恩时，就会因信称义；若不相信，良心就要受到责备，为自己的抗拒而挣扎。自由的时候，就是投向基督的时刻。这对以色列人与基督徒，诚然都是同样的事实。（Dabney,op.cit.,p.460）

3、与旧约的相异

在新约的执行上，有几点与旧约不同的特性，考察这些可以帮助究明这个时代的性质。恩典之约两时代的不同，当然是在有关执行的样式上，不是启示的真理或施行的恩典事件上有所不同。加尔文（基督教要义，第二卷、11 章）在两者之间，发现了五项相异点，旧约以迦南美地，作为预表永生的应许；旧约是预表的、外在的和文字的（新约是属灵的）；形成外在礼仪上的宗教，受到旧约献祭、赎罪等制度的规范（旧约对神的敬畏和爱慕，是内在宗教的实质）；认为旧约会产生奴隶（bondage），成为奴仆；旧约只是血统上的以色列百姓，局限于一个民族。图来尼提（Turretini）列出新约和旧约的相异：那是在年代、清晰性、观察点、恩典性、安定性、自由性、广泛性、永久性上可以发现。我们要考察以下几点，新旧约之间重要的相异。

1) 福音的世界性. 新约是世界性的, 从遍及万国的广度上, 与旧约的不同。神以他测不透的智慧, 在旧约中限定了一个国度, 使罪人可以藉着祭物可以来到 神的面前, 或按着仪式成为国土的、地方的以色列的共同体。可是在新约之下, 接纳世上所有的民族; 向世人敞开了救恩, 给所有的人指明了救恩之路。恩典之约的执行, 本来就是世界性的, 那种特殊性, 从亚伯拉罕时就开始了, 在西乃山约中得以强化。可是, 其礼仪的特殊性是原始的, 到了时候就会停止。即使在律法时期, 也容许外邦人可以与以色列人联合, 参与在立约的幸福里。而且, 基督将自己献为祭物时, 亚伯拉罕之福就会流向万民, 远处的百姓也可以亲近 神。如此, 礼仪的特殊性就会消失, 而世界性就广为显现。

2) 着重在恩典性和福音性上. 新约时代更着重显出立约的恩典性和福音性。这与旧约不同, 将应许明确地显示出来, 是这个时代的特性。神将自己的要求, 藉着圣灵赐给他们, 为恩典之约的特性, 也是这个时代的明确提示。这个时代似乎比较更能显出律法的自由 (雅 1: 25), 新约里虽然也包含了法定的要素, 但对那些排斥福音的人, 反而启示出律法对他们道德行为的制约。在新约中, 福音的信仰似乎比律法的礼仪, 拥有更大的优势; 而旧约中刚好相反, 律法的礼仪比福音的信仰更为显明。

3) 内在的属灵. 这个时代更是内在的和属灵的, 不但没有了旧约仪式的象征和预表, 启示的内容比较更是内在的和属灵的。旧约的救赎真理是藉着仪式的象征和预表来预示, 而新约中却启示和应验了那个福音的真理。而且, 旧约中客观的启示, 今天大部分都放在心里 (来 8: 8-11)。教训比较更为清楚和坦率; 旧约是从祭司的口里领受知识, 在他的口中学习遵行律法, 新约则是藉着圣经和圣灵在信徒心中的启示引导。“因为恩典在每个人的心中动工, 所以觉得不是强迫, 也不感到为难。因为不是外在的形式, 而是圣灵的大能 (林后 3: 6)。信徒的确信, 不是建立在人生教师的权威, 而是依靠 神亲自的教导。” (Bengel)

4) 圣灵的时代. 基督的教会特别见证圣灵的见证。旧约的应许, 在基督降临的时候, 将属灵的福气大大赐给所有的血气。即, 将圣灵赐给所有的民族和阶级, 这是弥赛亚时代的不同特征。福音书作者说明, “耶稣这话是指着信他之人要受圣灵说的。那时还没有赐下圣灵来, 因为耶稣尚未得着荣耀。” (约 7: 39) 我们的主从死里复活, 升天后, 差来了圣灵保惠师, 应许与他的百姓同在, 引导他们明白真理, 使他们为罪、为义、为审判, 自己责备自己。他吩咐使徒们, 要等候在耶路撒冷, 领受上头从圣灵而来的能力。五旬节, 这件事得以实现的时候, 彼得宣布这个应许得以成就 (徒 2: 32、33)。

5) 是永久和最终的. 旧约是计划的预备期, 而新约却是永久和最终的。主差派他的门徒传福音, 赐给他们圣灵的恩赐, 应许与他们同工, 直到世界的末了。如此, 这个应许的终点是万物的更新。这都是为了归正的选民而安

排的，最终的结局是复活与最后的审判。旧约中为了准备摩西的制度，时有暗示指向更美的新约。可是，圣经却没有暗示，圣灵为了万民归正的应许，会让给其他某种新而更好的时代。

[译者注] 尚需思考探讨的教义观点：

1、贯穿整本圣经的“利未之约”。

“利未之约”（耶 33：21、22）贯穿了整本圣经，从创世记到启示录，最后在新天新地里，我们依然要履行利未之约——事奉和敬拜 神。

创 2：15，“耶和华 神将那人安置在伊甸园，使他修理，看守。”其实，人在没有犯罪以前，在伊甸园中所谓的“修理看守”乃是“事奉和谨守”的意思（出 3：12“事奉”；申 28：1“谨守”），也就是敬拜 神，谨守遵行他的话。

在出埃及途中，利未支派承接了祭司的职分（民 25：10-13）， 神将生命和平安的约赐给他们，使祭司成为万军之耶和华的使者（玛 2：4-8）。新约中强调，“唯有你们……是有君尊的祭司”（彼前 2：9），乃是“作他父 神的祭司”（启 1：6），将来在圣城中，得救的圣徒“都要事奉他”。

（启 22：3）。

2、旧约中的圣灵工作：

三位一体的 神，从永远到永远都是一样的。他们的工作同时出现在旧约与新约，旧约的圣经中，依然满有圣灵的工作。①、在创造的事工中（创 1：2；诗 103：30）；②、住在人的里面（创 6：3；箴 20：27）；③、降在长老的会中（民 11：24-26）；④、 神的灵住在以色列人中（该 2：5）；⑤、充满比撒列作圣工（出 31：3）；⑥、感动参孙和扫罗（士 14：6；撒上 10：10）；⑦、基督的灵住在先知的心中（彼前 1：11）；⑧、悔改的人，得到圣灵的浇灌（箴 1：23）；⑨、圣灵的离开，应该是失去 神的能力和同在（士 16：20；撒上 16：14；诗 51：11）。

3、旧约律法与先知对外邦人的应许：

①、律法对外邦人的应许：

申 32：43，“你们外邦人当与主的百姓一同欢呼；……”

②、乃幔得到医治：

王下 5：14、15“他的肉复原，好像小孩子的肉，他就洁净了。……如今我知道，除了以色列之外，普天下没有 神。”

③、尼尼微城全城悔改：

拿 3: 10“于是 神察看他们的行为，见他们离开恶道，他就后悔，不把所说的灾祸降与他们了”

④、垂听外邦人的祷告：

代下 6: 32、33“论到不属你民以色列的外邦人，……，照着外邦人所祈求的而行，使天下万民都认识你的名，敬畏你，像你的民以色列一样。”

⑤、埃及、亚述将来都要得福：

赛 19: 25“因为万军之耶和华赐福给他们，说：埃及我的百姓，亚述我手的工作，以色列我的产业，都有福了！”

4、圣经对律法的教导与观点：

①、律法的一点一画也不能废去，都要成全；②、无论何人遵行这诫命，又教训人遵行，他在天国要称为大的。③、吩咐古人的话（律法），说：『不可杀人』的意思，包括了“不可恨你的弟兄”（利 19: 17），这是主耶稣阐明了律法的真义。④、律法和先知道理的总纲是“爱神爱人”（太 7: 12, 22: 37-40）

⑤、律法是天父的旨意（诗 40: 8；罗 2: 18）。

5、律法是否捆绑人，使人成为奴仆？（人是否需要脱离律法的辖制）

①、罗 7: 6“但我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离了律法，叫我们服事主，要按着心灵（心灵：或作圣灵）的新样，不按着仪文的旧样。”是“律法捆我们吗？”当然不是。应该是“罪捆绑我们”（罗 7: 11），靠着主耶稣基督，就脱离（犯）罪的律了（罗 7: 23、25）。

②、律法中的献祭礼仪，成为训蒙的师傅。

加 3: 23“但这因信得救的理还未来以先，我们被看守在律法之下，直圈到那将来的真道显明出来。”

“看守”、“圈到”，英文新国际版（NIV）“held prisoners”（关押）“locked up”（锁定）。韩文圣经按国际版的意思，译成：“我们被**捆绑**在律法之下，直**关押**到那将来的真道显明出来。”这是非常严重性的误译。

“看守”（5432 phroureo）在其他的地方，译成“保守”（腓 4: 7；彼前 1: 5）。

“圈到”（4788 sugkleio）有限制、限定的意思，又译成“圈”（罗 11: 32；加 3: 22、23）、“圈住”（路 5: 6）。

这一节的意思是：“但这因信得救的理（基督钉十字架）还未来以先，我们被**保护在律法的献祭仪式**之下，直**圈到**那将来的真道显明出来。”

③、加 5: 1“基督释放了我们，叫我们得以自由。所以要站立得稳，不要再被奴仆的轭挟制。”“奴仆的轭”是指血气和割礼：（加 2: 3-4, 4: 24, 5: 2）。

④、律法使人自由：雅 1: 25“惟有详细察看那全备、使人自由之律法的，并且时常如此，这人既不是听了就忘，乃是实在行出来，就在他所行的事上必然得福。”

6、新约比旧约更美的意思：

新约比旧约更美的意思，是指主耶稣应验了旧约的预言和预表（太 1：22-23，太 5：17-18），以基督的救赎之功，完成了旧约中的应许和礼仪中的象征意义（来 10：1）。

希伯来书中“更美”的内容如下：

①、“更美的指望”（来 7：19）；②、“更美之约”（来 7：22）；③、“更美的中保”（来 8：6）；④、“更美之应许”（来 8：6）；⑤、“更美的祭物”（来 9：23）；⑥、“更美的家业”（来 10：34）；⑦、“更美的家乡”（来 11：16）；⑧、“更美的复活”（来 11：35）；⑨、“更美的事”（来 11：40）；⑩、“更美的血”（来 12：24）。

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:

- 阿拉特斯 (Aratus,d.c.) 18.
阿卡西滋 (Agassiz) 26.
阿卡尔公 (The Duke of Argyle) 31.
亚理斯多德 (Aristotle) 35、39、55、117.
亚波利拿留 (Apollinaris) 35、52.
亚他那修 (Athanasius) 35.
奥古斯丁 (Augustinus) 35、52、55、59、77、120、125、156、166、
190、202.
安瑟伦 (Anselm) 35.
奥波林 (Aubelen) 35.
多马·阿奎那 (Thomas Aquinas) 39、55、56.
D·S·亚当 (D.S.Adam) 45.
阿马克 (Amarck) 78、231.
J·阿尔廷 (J.Alting) 78.
詹姆士·俄尔 (James.Arr) 103.
亚米纽斯 (Jacobus Arminius) 123.
安波罗修 (Ambrosius) 125.
索福克勒斯的安提戈涅 (Sophocles'Antigone) 195.

B:

- 路易士·伯克富 (Louis Berkhof) 11、85、95、155、163、167、177、220、
238、242.
伯斯威尔 (J.Oliver Buswell) 12、13、15、17、18、33、55、85、95、108、
148、211、246、247.
布赖恩 (Wm.Genings Bryan) 21.
布里斯特德 (James H.Breasted) 32.
培克 (Beck) 35.
爱德华·彼切尔 (Edward Beecher) 50.
伯撒 (Theodore Beza) 56.
何尔曼·巴文克 (Herman Bavinck) 56、59、67、74、79、217、225、229、
231、238、240、254、260.
罗伯特·波恩斯 (Robert Burns) 58.
勃尔卡俄 (G,C,Berkouwer) 59、63、65、170、257.
布莱西俄提斯 (Panayotis Bratsiotis) 65.
卡尔·巴特 (Karl Barth) 66、92、99、124、171.

圣·伯纳德 (Gran San Bernardo) 69.
布林格 (Bullinger) 78、249.
波尔 (Ball) 78.
布莱克 (Blake) 78.
波士顿 (Boston) 78、217、231.
布雷肯里奇 (Breckenridge) 79.
艾米尔·布仁纳 (Emil Brunner) 99。124、172。
E.W.巴恩斯 (Barnes) 101。
巴波尔 (Clifford E.Barbour) 114。
贝拉米 (Bellamy) 119、123。
博纳文图拉 (Bonaventura) 120。
白阿得 (Baird) 125。
包珥 (Baur) 139、161。
布拉希开 (Blasche) 141。
本仁 (Bunyan) 145。
拜尔 (Biaer) 148。
亚历山大·波奇亚 (Alexander Borgia) 176。
白拉福德 (A.H.Bradford) 183、184。
培根卿 (Lord Bacon) 183。
巴温 (Bawne) 185、193。
布鲁克斯 (Brooks) 193。
威廉·亚当·勃朗 (William Adam Brown) 211。
布拉介 (Brakel) 231。
托马斯·布莱克 (Thomse Blake) 237。
本革尔 (Bengel) 268。

C:

约翰·加尔文 (John Calvin) 14、56、66、77、123、169、192、246。
具礼仁 (J.C.Crane) 17、199、205、267。
革利免 (Clement) 35。
郭科 (B.F.Cocker) 45。
克雷默 (Cremer) 52。
凯特理讷斯 (Catherinus) 77。
詹尼斯 (Chemnitz) 77。
库鲁片伯格 (Cloppenburg) 78。
科克优斯 (Coccejus) 78、210、217、222、249、263。
郭慕理 (Comrie) 78、231。
郭 (Co) 102。

克拉克 (David S. Clark) 116.
伽斯 (Chase) 107.
威廉·克宁翰 (William Cunningham) 133.
卡莱尔 (Thomas Carlyle) 139.
狄奥斯波里斯 (Diospolis) 155.
柯蒂斯 (O.A.Curtis) 162.
克尔拉 (J.F.Calcke) 182.
约瑟·库克 (Joseph Cook) 193.
查尔士·C·库克 (Charles C.Cook) 249.

D:

达尔文 (Darwin) 21、28、102、127.
威廉·多森 (Sir William Dawson) 23、31.
达那 (Dana) 28.
多森 (Dawson) 32.
富兰兹·德理慈 (Franz Delitzsch) 35、37、52、53、57.
笛卡尔 (Descartes) 39、42、114.
R·L·达布尼 (R.L.Dabney) 52、60、63、67、68、74、79、81、85、105、
129、152、163、164、166、192、213、224、250、264、267.
狄更斯 (Dickens) 58.
多纳尔 (Dorner) 60、118.
迪·慕尔 (De Moor) 78.
多也代斯 (Doedes) 79.
戴尼 (Denny) 103.
杜密罗 (J.D.Dummelow) 106.
德怀特 (Timothy Dwight) 119、123、133.
狄奥斯波里斯 (Diospolis) 160.
但丁 (Alighieri Dante) 182.
戴尔 (R.W.Dale) 184.
德莱福斯 (Dreyfus) 185.
迪克 (Dick) 217.

E:

约拿单·爱德华兹 (Jonathan Edwards) 46、119、123、133、169.
司可特斯·爱留根纳 (Johannes Scotus Eriugena) 50.
艾布拉得 (Ebrad) 60.
拉法尔·艾格林 (Raphael Eglin) 77.
耶匹斯克皮士 (Episcopius) 78.

威廉·艾文斯 (William Evans) 91.
艾默生 (Ralph Waldo Emerson) 117、139、182.
爱门斯 (Nathanael Emmons) 123、133.

F:

佛罗伦斯 (Flourens) 21.
富来明 (Fleming) 22、26.
富兰开 (Frank) 52.
富来内克 (Franeker) 78.
费舍尔 (George P. Fisher) 78、197.
法勒 (Frederic William Farrar) 98.
弗洛伊德 (Sigmund Freud) 114、145.
查尔斯 G·芬妮 (Charles G. Finney) 123.
福斯特监督 (Bishop Foster) 162.
佛兰根 (Francken) 231.,

G:

威廉·亨利·格林 (W.H.Green) 30.
女撒的贵钩利 (Gregory of Nyssa) 35、52.
约翰·格哈德 (John Gerhard) 52、65.
郭马路士 (Gomaras) 78.
基布 (Gib) 78、217、231.
萨以勒斯·高登 (Cyrus Gordon) 96.
郭尔 (Gore) 103.
歌德 (Gaethe) 117.
格力分 (Griffin) 119.
凯里索里乌斯 (Garissolius) 133.
歌德 (Johann Wolfgang von Goethe) 139.
格哈德 (Gerhard) 148.
格利克 (Guericke) 161.
华盛顿·格拉顿 (Washington Gladden) 182.
盖伯连 (Frank E. Gaebelein) 248.

H:

查尔士·贺智 (Charles Hodge) 11、15、30、37、46、48、53、54、56、57、
58、60、62、67、82、85、88、107、118、128、133、136、143、
149、160、164、168、171、174、192、194、200、203、217、222、
228、231、233、247、250、253、264.

A·赫佐格 (Auberlenn Herzogs) 15.
赫胥黎 (Thomas Henry Huxley) 19.
海尔斯 (Hales) 29.
赫罗多特斯 (Herodotus) 32.
何德 (Heard) 35.
A·A·贺智 (A.A. Hodge) 44、45、47、56、67、69、77、108、131、164、
167、177、185、212、215、232、236、246.
霍布斯 (Thomas Hobbes) 46.
赫胥黎 (Thomas Henry Huxley) 46.
何拉济乌斯 (Hollaziues) 52.
希拉里 (Hilary of Pictauium) 55、125.
霍夫曼 (Melchior Hoffmann) 66.
海恩斯 (W.Heyns,) 75.
海坡流斯 (Hyperius) 77.
海普 (V.Hepp) 78.
霍提乌士 (Holtius) 78.
C·F·何德森 (C.F.Hudson) 84.
韩斯坦堡 (Ernst Wilhelm Theodor Herrmann Hengstenberg) 85.
约翰·海尔 (John Heil) 112.
霍普金斯 (Samuel Hopkins) 119、123、133、168.
海德格 (Heidegger) 133.
亨得利 (George.S.Hendry) 150.
马可·霍普金斯 (Mark Hopkins,) 193.
惠普 (Heppe) 217.
胡尼 (Honig) 238.
韩密尔顿 (F.E.Hamilton) 263.

I:

爱任纽 (Irenaeus) 91、120、249.
富来西吾斯·伊利力库斯 (Flacius Illyricus) 166.

J:

詹森 (W.H.Johnson) 102、103、117.
耶柔米 (Jerome) 55、178.
卡尔·古斯塔夫·荣格 (Carl Gustav Jung) 114.
威廉·詹姆士 (William James) 145.
朱利安 (Julian) 158.
约瑟夫 (Josephus) 202.

K:

- B·基德 (B.Kidd) 21.
凯文卿 (Lord Kelvin) 24.
亚伯拉罕·凯坡 (Abraham Kuyper) 37、59、79、170、217、231、238、240.
康德 (Immanuel Kant) 44、50、92、171、183.
柯劳特 (Charles p.Krauth) 52、77.
祈克果 (Kierkegaard) 99.
克勒纳 (Koellner) 161.
肯纳得 (J.Spencer Kennord) 177.
凯尔曼 (Kaelman) 238.

L:

- 约翰·赖德路 (Laidlaw) 12、103.
拉普拉斯 (Laplace) 18.
拉以耶 (Lyell) 31、102.
马丁·路德 (Martin Luther) 41、52、56、123.
莱布尼兹 (Liebnitz) 43、92、114、139.
廉坡 (F.A.Lampe) 56.
亚伯拉罕·林肯 (Abraham Lincoln) 58.
林勃路 (Limborgt) 78.
莱辛 (Lessing) 92.
沃尔特·劳里 (Walter Lawrie) 172.
奥利维·洛奇 (Sir Oliver Lodge) 175.
雷德 (Ladd) 193.

M:

- 梅钦 (J. G. Machen) 14、95.
门得尔 (Mendel) 21.
马义俄斯 (Philip Van Ness Meyers) 32.
马赖斯 (Marais) 36.
优利乌斯·慕勒 (Julius Muller) 50、66、171.
马特尔 (Martyr) 52.
麦坡森 (Mcpherson) 68.
腓力·墨兰顿 (Philip Melanchthon) 77、148.
彼得·范·梅斯特利 (Petrus Van Mastricht,) 78、217、231、237.
休·马丁 (Hugh Martin) 79.
慕勒 (Julius Muller) 92、147.

约翰·弥尔顿 (John Milton) 94.
H·R·麦金多绪 (H.R.Mckintosh) 115.
马义俄 (F. B. Meyer) 116.
德·麦斯特勒 (Count de Maistre) 118.
休·米勒 (Hugh Miller) 126.
约翰·莫利 (John Murray) 126、134.
撒母尔·马来修斯 (Samuel Maresius) 133.
麦大威尔 (S.A.Mc Dawall) 144.
马提纽 (James Martineau) 154、193.
麦利 (John Miley) 167.
托马斯·莫尔 (Sir Thomas more) 183.
麦金 (Mekim) 185.
麦卡尼 (C.E.Macartney) 189.

N:

诺典斯奇俄德 (Nordenskiöld) 21.
尼布尔 (Reinhold Niebuhr) 100.
约翰·牛顿 (John Newton) 118.
莱因霍德·尼波 (Reinhold Neibuhr) 171.
内安德尔 (Neander) 263.

O:

俄利根 (Origen) 35、50、91、202.
俄斯哈吾森 (Olshausen) 35.
魏讷 (Oehler) 35.
奥莱维亚努斯 (Olevianus) 77、78、231、237.
范·俄斯特济 (Van Oosterzee) 79.
约翰·欧文 (John Owen) 131、136、231.

P:

培来流斯 (Peyrerius) 26.
佩提森 (Pattison) 32.
福来得利·帕福 (Fredrick Pfaff) 32.
毕达哥拉斯 (Pythagoras) 35.
柏拉图 (Plato) 39、50、116、117.
培顿 (Patton) 46.
斐罗 (Philo) 50、91、202.
帕鲁斯 (Heidelberg D.Pareus) 52.

菲立比 (Philippi) 52.
伦巴德的彼得 (Peter the Lombard) 55.
普拉卡乌斯 (Placaeus) 79.
J·H·皮泰 (J·H·Pictet) 92.
普鲁塔克 (Plutarch) 116.
巴斯噶 (Pascal) 117.
约瑟·坡惠尔 (Joseph Pohle) 121.
普莱塞俄斯 (Josua Placaeus) 133.
伯拉纠 (Pelagius) 121、155、160.
派柏 (Pepper) 193.

Q:

全斯泰特 (Qnensteta) 52.

R:

赖迪 (Redi) 19.
罗斯 (Roos) 35.
丢·勃易斯·赖门德 (Du Bois Reymond) 42、67.
鲁菲努斯 (Rufinus) 52.
罗特 (Rothe) 60.
阿伯来特·立赖尔 (Albrecht Ritschl) 66.
雷门德 (Raymond) 66.
拉文斯伯格 (Ravensperger) 78.
柳伽特 (Rueckert) 92.
奥图·立赖尔 (Otto Ritschl) 92、143.
安得烈·里维特斯 (Andrew Rivetus) 133.
罗森克劳兹 (Rosenkranz) 141.
罗伊斯 (Royce) 141.
约翰·罗斯金 (John Ruskin) 153.
罗伯森 (F. W. Robertson) 183.

S:

史密斯 (H.B. Smith) 11、52、106、118、133、167.
D·H·史可特 (D.H.Scott) 20.
薛德 (Williamy T. Shedd) 25、52、53、97、125、130、132、161、173、217.
A·H·斯特朗 (A.H. Strong) 26、27、29、44、52、58、69、126、131、
147、165、182、184、194、197.
赛伊斯 (Sayce) 32.

斯宾诺莎 (Baruch Spinoza) 46、139、
费迪南德·凯宁·思戈特·席尔勒 (F.C.S.Schiller) 50、182。
徐米特 (Schmidt) 52。
威廉·莎士比亚 (William Shakespeare) 58。
施来马赫 (Friedrich Schleiermacher) 66、92、141、143、180。
谢林 (F.W.Schelling) 92。
乔治·亚当·史密斯 (George Adam Smith) 99。
俄拉德·L·斯培利 (Willard L.Sperry) 102。
斯本瑟 (Spenser) 102。
斯培利 (Willard L.Sperry) 102。
詹姆士·斯提夫尔 (James Stifler) 104。
塞内加 (Seneca) 117。
司莫来 (Smolley) 119。
斯泰费尔 (J.F.Stapfer) 133。
舒尔曼 (Schurman) 141。
史塔巴克 (Starbuck) 146。
史怀哲 (Schweizer) 180。
莎士比亚 (W. William Shakespeare) 190。
塞特 (Seth) 193。
威廉·罗勃特森·史密斯 (William Robertson Smith) 210。
司布真 (Charles Haddon Spurgeon) 211。
W·斯特朗 (W.Strong) 232。
司可福 (Cyrus Ingerson Scofield) 245、248、261、264。
克拉斯·薛尔德 (Klass Schilder) 257。
斯宾塞 (Spenser) 264。

T:

泰勒 (Nathanael.W.Taylor) 27、118、119、123、133、182。
阿夫来多·特龙伯提 (Alfredo Trombetti) 27。
特尔多勒 (Theodoret) 35。
特土良 (Tertullian) 35、52、55、120、125。
田纳特 (F.R.Tennant) 50、101、102、110、144、171。
图来提尼 (Turretini) 56、79、96、105、128、131、133、164、180、217、
231、237、252、267。
吞威尔 (Thornwell) 77、79、177。
特来卡提奴士 (Trelcatius) 78。
特仁赤 (Trench) 110。
托勒克 (Tholuck) 118、147。

萧勒士 (Robert H.Thouless) 146.
托马斯 (W. H. Griffith Thomas) 149.
汤普森 (Dr.J.P.Thompson) 178.
泰瑞尔 (Tyrell) 189.

U:

武新奴士 (Ursinus) 210、231.
优特赖特 (Utrecht) 56.

V:

迪·维利斯 (De Vries) 21.
佛以提乌斯 (Voetius) 78.
维内马 (Herman Venema) 78、133.
G·J·傅斯 (Gerhardus J.Vos) 95、210、217、231、238、243、250、254、
264.
维特凌加 (Campegius Vitringa) 133、148、155.

W:

B·B·华腓德 (B.B.Warfield) 14、18、33、134、210.
魏斯曼 (Weismann) 21.
伍德 (Wood) 22.
袁切尔 (Winchell) 26.
乔治·福来得利·赖特 (George Frederick Wright) 32.
怀特 (White) 35.
惠顿 (Whedon) 46.
魏西吾士 (Witsius) 67、217、231.
何尔曼·魏特修斯 (Herman Witsius) 78、84.
俄克尔 (Walker) 78.
华莱士 (A.R.Wallace) 103.
瓦特·惠特曼 (Walt Whitman) 145.
威纳 (Winer) 160.
约翰·卫斯理 (John Wesley) 161.
威廉森 (Williamson) 182.

Z:

健木 (Zahlm) 32.
左西木斯 (Zosimus) 160.