

朴亨龙博士著作全集

教义神学·基督论

IV

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，深表谢忱。祝愿全国教界的各位读者，在主恩中身心健壮，万事互相效力，叫爱 神的人得益处。

朴 亨 龙

1977年9月1日 于汉城奉天洞

译者序

《朴亨龙博士教义神学全集》有七卷，分为绪论、上帝论、人罪论、基督论、救恩论、教会论、来世论等。本书是全集中的第四卷《基督论》，考察主耶稣基督的位格和事工，作成了客观救赎的结论。本卷分成四个篇幅，论述基督的位格、地位、中保、赎罪等教义的真理。

基督是神的奥秘（西 2: 2），认识圣父和圣子，就能得到永生（约 17: 3）。从教会历史中，可以看到人们对基督的认识，有过各种不同的偏差，因此，形成了教会的信经，奠定了基督神人二性，以及三位一体的教义。

基督是太初的道，万物是藉着他造的（约 1: 1、3）；他是神荣耀所发的光辉，是神本体的真像（来 1: 3）；人看见了圣子，就是看见了圣父（约 14: 9）。因此，圣经学者认为旧约的耶和華使者，乃是道成肉身之前的基督。他向摩西显现（出 3: 2；徒 7: 30），赐律法时与摩西同在（出 34: 27；徒 7: 38），引领保护选民进入应许之地（出 23: 20；林前 10: 4）。圣经提示亚伯拉罕、摩西、大卫等人，都见过道成肉身之前的基督（约 8: 56；来 11: 26；徒 2: 26）。

圣经启示以色列人出埃及、进迦南的全过程，圣父、圣子、圣灵具参与其中（出 13: 9，23: 21；该 2: 5）；而且，灵魂的救恩，乃是三一真神共同作成的（弗 1: 3-14）；因此，不存在所谓圣父、圣子，或圣灵时代的划分，因为整个人类的救恩历史，都是三一真神在共同掌管。

旧约的祭司、先知和君王，成为基督的预表，预言将要来临的弥赛亚（基督），完成救赎和统治的永远国度（赛 9: 6；路 1: 33；来 10: 12）。赎罪的教义不是透过理性、科学的知识，或哲学的理解来相信；而是藉着神无误的话语和信心领受的（创 15: 6；哈 2: 4；罗 1: 17；来 10: 38）。

救赎的根源基于神喜悦的旨意，藉着在基督里的拣选，预定我们得儿子的名分（弗 1: 4-5）。基督的道成肉身，乃是降卑的开始，他甘心顺从，经历苦难，代罪受死，埋在坟墓。早期（今日韩国教会）的《使徒信经》没有“降在阴间”的表述，而“阴间”在旧约圣经中常与“坟墓”同义。耶稣在十架上明说，离世的当日，就要“在乐园里”（路 23: 43）。因此，“阴间”不應該是指地狱。

耶稣的名字是神亲自题起的，意即“耶和華是救恩”，或“救主”（太 1: 21），这与“耶和華我的磐石，我的救赎主啊”（诗 19: 14）有相同的意思。耶稣说，“若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来。”（约 6: 65）圣经证明“神的应许，不论有多少，在基督都是是的。所以藉着他也都是实在（阿们）的，叫神因我们得荣耀。”（林后 1: 20）愿主耶稣的恩惠常与众圣徒同在。阿们！（启 22: 21）

宋永杰
2016年8月15日

目 录

绪 论	11
-----------	----

第 1 篇 基督的位格

第 一 章 古代教会基督的性位观	17
第 1 节 迦克敦会议之前的各种见解	17
第 2 节 迦克敦会议之后的各种见解	21
第 二 章 基督的神人二性	24
第 1 节 基督真正完全神性的圣经证明	24
第 2 节 基督真正完全无罪人性的圣经证明	35
第 3 节 基督二性的必要性和重要性	43
第 三 章 基督的一个位格	46
第 1 节 基督一个位格的正统陈述	46
第 2 节 基督一个位格的证明和类推	49
第 3 节 基督一个位格二性联合的结果	51
第 四 章 宗教改革以及其后的基督位格观	56
第 1 节 路德宗的属性传达说	56
第 2 节 以人性为中心的基督位格论	58
第 3 节 凯诺西斯基督论	60
第 4 节 基督性位观的其后倾向	66
第 5 节 基督性位观的晚近趋势	69

第 2 篇 基督的地位

第 一 章 概观和先在	79
第 1 节 基督地位的教理概观	79
第 2 节 基督的先在	84
第 二 章 降卑的地位	88
第 1 节 道成肉身的降卑地位	88
第 2 节 顺从、苦难、受死、埋葬、阴间	104
第 三 章 高升的地位	123
第 1 节 基督的复活	124
第 2 节 基督的升天	135

第 3 节	坐在 神的右边	141
第 4 节	基督有形的再临	146

第 3 篇 中保三职

第 一 章	基督的中保事工	153
第 1 节	唯一的中保	153
第 2 节	三重职分	155
第 二 章	先知的职分	160
第 1 节	先知职分的性质	160
第 2 节	基督的先知职分	162
第 三 章	祭司的职分	168
第 1 节	祭司职分的性质	168
第 2 节	基督献祭的工作	171
第 3 节	基督代祷的工作	175
第 4 节	大祭司职分的唯一性	182
第 四 章	君王的职分	186
第 1 节	基督属灵的君王权柄	187
第 2 节	基督宇宙中的君王权柄	193

第 4 篇 基督的赎罪

第 一 章	赎罪的价值、原因和必要	201
第 1 节	赎罪教理的价值和痛苦原因	201
第 2 节	赎罪必要性历史中的见解	205
第 3 节	赎罪必要性的证明和异议	207
第 二 章	赎罪的性质	213
第 一 部	赎罪的多面性质	214
第 1 节	赎罪的祭司性	214
第 2 节	赎罪的挽回性.....	216
第 3 节	赎罪的和睦性.....	218
第 4 节	赎罪的救赎性.....	220
第 二 部	赎罪的根本性质和异议.....	225
第 1 节	赎罪的客观性.....	225
第 2 节	赎罪的代替性.....	227
第 3 节	赎罪的顺从性.....	231

第 4 节	赎罪的完全性	233
第 5 节	代赎论的异议	237
第 三 章	赎罪的各样理论	243
第 1 节	初代教父的理论	243
第 2 节	主观的理论	246
第 3 节	客观的理论	256
第 四 章	赎罪的范围	264
第 1 节	赎罪范围的界限	264
第 2 节	赎罪的广大效果	273
朴亨龙博士的学历与经历		279
人名索引		281

绪 论

人罪论与基督论的关系

人罪论与基督论之间有着密切的关系。人罪论举论了人是按着 神的形像造的，有真理的仁义和圣洁；但因故意违背了 神的话（律法），失去了人性的纯真，堕落成有罪的罪人。人罪论虽然提到人的本性，从 神得到某些崇高权柄的余留痕迹，但却失去了本来的权利，真正的自由，以及仁义和圣洁。这不但关注人的根本受造性，而是着重关心人的罪恶性；因着人的堕落结果，使 神人之间的伦理距离，成为无法亲近的关系。因此，必须向 神发出救助的恳求。基督论可以说是救助恳求部分的答辨；这是 神在基督里架起的桥樑，除去两者之间的距离间隔，向我们启示了他客观的工作。 神在基督里满足了律法的要求，拉近 神人之间的距离，恢复人 神之间的交通，显出 神的慈爱和怜悯。人罪论是 神以设立的圣约，促求人们关注预备恢复与 神的交通；这个圣约是在基督里，藉着他发生果效。因此，他作为圣约的中保，必然带来有关基督的真理。旧约中，以受膏的祭司作为预表，预言基督将要来临，住在世人之中，成就了永远的和睦。

救赎的历史预备

永远中 神预定了救赎的计划，在客观的实现之前，经过了许久的预备时期。救赎主不是从夏娃生的（创 4：1，似乎存着这种希望），十字架没有设立在伊甸园的门外，乃因需要长久的预备。因此，从始祖的堕落到基督的降临（加 4：4），人类的历史是在 神的护理中预备救赎的道路。这个预备有异教世界的历史，以及以色列的历史在双轨进行；前者的预备，多是消极的，而后者的预备，都成为积极的。

1、异教世界历史中的消极预备

异教世界历史中的救赎预备多是消极的，展示了：① 人类罪之沉沦的本相，显出属灵的无知和道德的败坏；② 证明人类性质的本身，以及保有的对 神认识，无法能从罪中得到拯救。异教世界中的思想运动，虽然并非完全欠缺积极的要素，但多是消极的。

1、外邦哲学. 外邦哲学实际地显出了人类的罪相和属灵的无能，虽用各样方法强调救赎的必要性，在解说 神的存在和属性方面，也相当卖力，但却显出不少的谬误，自证认识 神的知识甚为贫乏。柏拉图（Plato）曾说，“在我里面有只瞎眼多头的万恶猛兽”，认为每个人和全人类需要完全的

救赎，因此，现存的某种社会或优越的政治体制，似乎需要属灵的导师来引领。

他说，“我们的义务在教导我们，等待除去我们眼中黑暗（不论是 神或得到灵感的人）的人。”可是，属灵的导师和他的救赎，未能提供他的学说。他一方面，提出藉着解脱，免去肉体的苦恼；另一方面，倡导藉着圆满的生活，实现理想世界的“以太阿”（*Idea*: 理念），但这些都不是救赎的正路。柏拉图的神观非常接近圣经，以致可以联想到韦斯敏斯德小要理问答中，对于有关 神的定义。亚历山太的革利免（*Clement*），指着他用希腊话说，可以把他称谓摩西。可是，同时他又主张有很多小神的存在，显出他是个多神论者。亚理斯多德（*Aristotle*）强调意志的自由，肯定天赋倾向于自由的抗争；可是，他无法说明这种倾向的起源，也未能说明从这种倾向中，如何使人得到释放。他在他的伦理学中说，“的确在人的里面，除了理性以外，还有与其对抗奋战的其他原理。”按他“斜坡”（*the slope*）中的说法，“关于道德的善，人是站在斜坡中；他的食欲和情欲向下压抑，他的理性却向上反击。”“可是，如同亚理斯多德没有说明原因，也没有提示出疗法。”（*Chase, Introd. To Aristotle's Ethics*）他“没有提出用什么方法来改善性格”，却认为美好的品性，“的确不是从我们的能力获得的，而是藉着某种属灵的缘由，赐给那些蒙福的人。”（*Wuttke, Christian Ethics, 1: 102*）他陈述了宇宙论的有神论证，认为物理原因的体系，本身不可能拥有无限的系列，将其原因归于上天与自然，认为必定有永远的、必然的和存有的第一原因。他的神观具有泛神论的倾向。再者，亚理斯多德以后的希腊哲学，从伦理的时代转向追求安身立命的“斯多亚”学派（*Stoa*），强调“恬淡寡欲”和“顺从天命”；而伊壁鸠鲁学派（*Epicureans*）虽然追求“静态快乐”或“无痛苦状态”，但结果却是失败，接着进入了宗教时代，寻求人生以外超自然的恩典或帮助。

如此，斐洛（*Philo*）将 神与万物之间的媒介称为“逻格斯”（*Logos*），同时，主张“神人合一”，进入“忘我之境”的“艾克他西斯”（*ἕκστασις*）的恍惚生活；认为这是宗教修行的最高境界。新柏拉图学派的最高理想，也是追求神人合一，体验“艾克他西斯”的神秘经历，以期从物质的束缚中得到解脱。这种追求或理想，绝非是得到 神恩典的正路，只是宗教追求的一种表情。而且，这种追求和理想底层潜在的形而上学，掺杂了唯物论，或泛神论的浊流，证明人自己很难明白正确的宇宙观。

2、外邦宗教。 外邦宗教在人生的苦海中，也是苦心孤诣地在寻求救赎之道，结果却是苦不堪言地以失败告终。所有的外邦宗教，都承认有位超自然的能力者主管着人的命运；人们为了晓得他的能力而去默想，为了靠近他的权柄而作祈祷，但其中没有真正认识 神的人，也没有真心爱 神的人。他们中间或有人倾向于泛神论，落入无限的虚空或梦想中（婆罗门教）；认为自己是宇宙中的一部分（佛教）；或坠入多神主义的偶像崇拜，或是动物、或物神崇拜，以致使地上被污染。再者，人与 神之间似乎总是有些不妥的

地方，就是在所有的外邦宗教中，共同存在着罪恶感，因此，在他们的仪式中，用祭祀或苦行来寻求和解或挽回。“我在这里的每个祭坛，使每个流血的牺牲，在每个禁欲的苦行中，藉着祭司的仲裁，为了每个罪的责任得到赦罪的证明……；可是，这种（异教）绝望性和无效性，只能强化证据的价值。”异教的祭祀或苦行，只能兴起救恩的渴望，却不能得到满足，反而成为各样腐败的温床。

2、以色列历史中的积极预备

世界万民中的亚伯拉罕子孙蒙 神拣选，得到三大真理的教导。1、神的唯一性，全能性和圣洁性；2、人的罪恶性和他的无助性；3、将来救恩的确实性。这种教导从摩西时代的律法、预言和审判，成为施行的三大途径。

1) 律法. 摩西的律法是① 神用奇迹显明他是位格的、全能的审判之主，教导人们对 神应有的信仰。② 神以命令和威严宣布对罪的惩罚。③ 神以大祭司和祭祀的体系，教导罪蒙赦免、靠近 神的途径。以色列的教育是依据律法来教导，透过整个民族的历史，或个人的经历，学习对审判之主的敬畏，以及对罪的认识。在认识救主的知识上，必须要有渐进的预备。

2) 预言. 预言包括言辞（Verbal）和预表（Typical）两大类型。

(1) 言辞的预言，在伊甸园中，从原始福音开始，直延续到基督降临前的四百年。伊甸园中的原始福音（创 3：15），预言救主是女人的后裔， 神在亚伯拉罕之约中，预言救主是亚伯拉罕的子孙，雅各预言救主是出于犹太支派（创 49：10），摩西预言要兴起一位像他的先知（申 18：15），以赛亚和耶利米（赛 11：1；耶 23：5）预言他是大卫的子孙；并且，预言他要显现在第二圣殿面前（该 2：9；玛 3：1）；预言他的出生地是伯利恒（弥 5：2）；预言救主的先锋要来铺平道路（赛 40：3；玛 3：1），被称为 神（赛 9：6，7：14）；预言他圣工的性质（赛 61：1-3；路 4：18-21），十字架的苦难（诗 22 篇），代赎的祭祀（赛 53 章）等。

(2) 预表之预言，是藉着属灵事物的仪式，事件中的人物等来预示。人类在很早以前，就在预表的学校中，接受有关救赎的教育。① 祭祀的仪式和流血的含义，是在伊甸园的门里和门外起源的。耶和华 神用皮子给亚当和夏娃做衣服穿（创 3：21），这似乎暗示用牺牲的祭物作成了衣服。亚伯将他羊群中头生的作为供物献上（创 4：4），显出那时已经有了献祭的仪式，并有蒙不蒙悦纳的界限；而且，在摩西律法中规定的赎罪祭和代赎的所有仪式中，明示逾越节的羔羊，预表了救主的代赎。② 包括亚当在内的许多旧约人物，预表了基督；第一亚当是第二当的最初预表（罗 5：14），麦基洗德、约瑟、摩西、约书亚、大卫、所罗门等，在某些方面都预表了基督。创世记 22 章中，亚伯拉罕的信心考验，将所爱的儿子作为祭物，显出儿子的顺从，预示了 神会预备要献的祭物。基督在约翰福音 8 章 56 节中说，“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。”又将摩西在旷野举蛇的事件，预表自己要被钉十字架（约 3：14），将约拿在鱼腹中的事件，预表自己要这样三日三夜在地里头（太 12：40）。

3) 审判。 神对以色列偶像崇拜的反复惩罚，结局导致国家毁灭和民族被掳。对于驱逐或被掳的惩罚，产生了两大结果；① 宗教方面，在百姓的心里，竖立了坚定不移的唯一神观信仰，在设立的会堂制度中，广泛普及唯一神观的思想。② 世俗方面，从农耕生活转换成商工为业。他们分散在列国中，承受了罗马人的法律和组织精神。如此，以色列这个民族，使世界各地向往福音，透过诗人的诗篇与智慧人的言辞，表现出对救恩的渴望，预备世人领受生命的福音。

3、预备的最后阶段

犹太人分散在列国，在外邦的各城市中，为了福音的预工，以唯一神观为起点。犹太人的会堂，成为预备传扬福音的聚会场所；当时世界文学语言的希腊文，成为预备传扬福音的媒介。如同亚历山大（Alexander）统一了东方，而凯撒（Caesar）则统一了拉丁的西方。和平的世界随着罗马的道路和法律，使福音透过四通八达的交通，预备将福音传到地极。

基督的时代以前，外邦人兴起加入犹太人的运动，成为基督教传播世界的黎明时期。从所有的这些预备中，可以看到走向的同一结果，就是预备迎接他爱子国度的来临。我们只有认定 神的智慧和能力，才能说明这些奇妙的预备。

第 1 篇 基督的位格

第一章 古代教会基督的性位观

第 1 节 迦克敦会议之前的各种见解

神为了把人类从罪中拯救出来，需要一位使人与神和好，具有神人二性的中保。为了方便考察理解圣经的教理，先来考察古代教会出现的性位观。在初代基督教的文献中，认定基督是 神、又是人；人子是 神的儿子；是无罪的，应当受到敬拜。他们对于基督里的位格，拥有神人二性的概念，没有感到什么难解，只是看成争论中认识的观点；教会经过长久的争论，达成基督性位观的圆满信条。

1、伊便尼派和阿罗该派 (Alogi) 否认基督的神性

强力着重在唯一神观的犹太教，理所当然的给初代基督徒带来莫大的影响，

1) 伊便尼派 (Ebionites, אַבְיוֹנִיטַם = “poor” 穷苦人; A.D.107?) . 最初是由爱任纽 (Irenaeus) 倡导，以后有希波利图斯 (Hippolytus)、俄利根 (Origen)、优西比乌 (Eusebius) 等人提及。伊便尼派似乎是保罗在加拉太书中，所反对的犹太化倾向的极端犹太基督徒。因为伊便尼派 (或他们中的一部分) 固守唯一神观，所以不得不否认基督的神性。说他们否认基督的神性，似乎是过于简易的说法，而在他们中间，有各样异端形式的层面，含有这种想法。他们否认基督的先存性，认为他只是单纯的人，是约瑟与马利亚的儿子 (他们中间有人否认基督为童女所生)，因着受洗时的圣灵降临，得到弥赛亚的使命。“在他受洗以后，圣灵像鸽子降在基督的身上。”在十字架上被钉以前，圣灵离他而去。耶稣死后虽然活过来，但基督在本质上是属灵的，只是没有感觉的一个存在。

2) 阿罗该派 (Alogi: 非“道”派) (动力的神格唯一论) . 在二、三世纪中，作为一个微小的宗派，认为约翰的逻格斯 (道) 教理，与新约中的其他教导有所冲突，而排斥约翰的著作；他们认为耶稣只是一个具体的人 (即便由神迹的童女所生)，在受洗的时候，领受了弥赛亚的使命，得到了超凡的能力。动力的神格唯一论 (Dynamic Monarchians) 大体上采纳这种立场。其主要代表者有撒摩撒他的保罗 (Paul of Samosata)，将耶稣与逻格斯分开；认为前者与所有的人一样 (由马利亚所生)，而后者却是非人格的 神之理性，从耶稣受洗的时候开始，超凡的居住在他的里面，膏立他来完成赋予的使命。因此，辩护基督的神性教理，成为初代辩证家们的重要课题。

2、幻影派否认基督的人性

另一方面，有人着重基督的神性，却否认他的人性。

1) **幻影派-多迦太派 (The Docetae)**→δοκεω=“to seem”, “to appear”; A.D. 70-170). 如同二世纪中大多数的诺斯底派 (Gnostics), 以及三世纪中的摩尼教徒 (Manichees), 否认基督身体的实际性。这是教会历史中最初出现的神学谬误之一; 约翰一书 4: 2、3 节, 似乎是在警告这种异端。这种见解认为物恶灵善, 所以必定得出这种结果; 如果物质是恶的, 而基督的身体是圣洁的, 那么, 基督人性的身体必然是幻影。

最初主张这种说法的人, 传闻是由亚历山太 (Alesandris) 的斐洛 (Philo) 门生塞林图斯 (Cerinthus, ca. A.D.85) 所说, 他主张耶稣与人的不同点, 只是比其他的人多有善良和智慧, 在受洗的时候, 领受了弥赛亚的使命, 在十字架上离开了基督; 这种理论将基督的道成肉身, 看成一个幻影; 认为根本没有真人的耶稣, 只不过是幻影而已。认为真神的儿子, 只是用耶稣作为媒介来使用, 因此, 没有神人联合的耶稣。

2) **诺斯底派 (Gnostics) 和 马吉安 (Marcion)**. 他们教导耶稣的出现只是幻影, 在世上没有真正的身体。诺斯底主义受希腊二元论的影响, 认为物质的世界是邪恶的, 灵性的世界是美好的; 主张人要脱离物质的束缚, 才能到达得救的美好境界。他们认为道成肉身是 神以可见的形态出现, 所以排斥灵与物质的直接接触; 认为历史的基督只是一个人, 由所有爱安 (Aeons) 中最出色的一一天上的基督所占据; 天上的基督支配肉身的耶稣, 所以不可能有道成肉身, 因为物质是邪恶的。天上的基督在耶稣受洗的时候, 降临在他的身上, 在耶稣钉十字架之前, 又回到天上; 只是肉身的耶稣, 死在十字架上。他们其中的大多数人, 把基督看成是与圣父同体的灵; 他们其中的某些人, 对于基督的降生、受苦、钉死的真实性提出异议; 其他的一些人, 只将基督看成属天的凡人。二世纪的中叶到末叶, 他们虽然承认基督实际的受难, 但却否认基督降生的实在性。路加福音的译文中, 提到基督在提庇留斯 (Tiberius) 统治时期出现, 认为可以理解他是从天而降。

三世纪中叶, 由波斯人摩内斯 (Manes, ca. A.D. 215-275) 所宣布的摩尼教 (Manichaeism), 其基础是相互敌对的善恶原理, 认为世界和人的里面有善恶两种要素; 他们在描写基督的时候, 流露出强烈的幻影派因素。可是, 这只是在基督教外, 异教运动产生的一个分派。

3) **撒伯流派 (Sabellians) 或 三种形相 (Mode) 论者 (形相的神格唯一论)**. 他们指出父、子、圣灵的名称, 乃是超越的、不变的、单一神的三种不同形相。撒伯流在维护基督十足神性的前提之下, 讨论父、子、圣灵的关系。认为父、子、圣灵原为一神而无从区别, 却在历史上以三种不同的形相 (Mode), 在三种不同的期间, 将自己启示出来。认为基督也只是 神

形相的一种显现，如此，他们也是幻影派的一个分派。

3、亚流主义完全否认基督的神性

亚流主义（Arins）[亚流（Arius）于325年，尼西亚（Nicaea）会议被定罪]否认基督里面拥有完全的神性。这与其前的半诺斯底主义亚历山大教父，为了辩护基督的神性，提出基督从属于圣父的说法，同样难免避开理论上的谬误。特别是俄利根（Origen）毫无犹疑地提出基督在本质上的从属；俄利根认为，基督虽然从神而来，但他本身却不是神；他不在时间里出生，而在永远中出生；虽然不能确切地说，基督曾有不存在的时候，但作为三位一体中、第二位的圣子，在某种含义上，应该是出生的。这种见解引领亚流主义，将与人性联合的逻格斯，看成是先存的、超人的、首造的受造物；虽然不是神，但却是超凡的存在。亚流主义完全否认基督的神性，展开了异教思想中非神非人，一种半神半人的受造物。耶稣基督在神所创造的受造物中，虽是最伟大的一位，但毕竟还是一个受造物。这种见解是因为对基督降卑状态的圣经记载，以及他在地上仆人般的服事而产生的误解。他们特别诉求于理性，特别依靠约5：19，14：28；腓2：7；西1：15等经文。亚他拿修（Athanasius）强力主张圣子与圣父本体相同（homoousios）；偏重圣子从属于圣父的观念的亚流派，则坚持两者本体相异（heteroousios）。亚他拿修的立场，在325年的尼西亚会议中得到采纳。半亚流主义提出圣子拥有类似圣父本体的说法，采取了中间路线。

4、亚波里拿留主义完全否认基督的人性

亚波里拿留（Apolinarius, 381年在康士坦丁堡被定罪）主义，与基督人性的完全性发生冲突。年少的亚波里拿留在神学工作方面，受到其父老亚波里拿留的影响；历史中有关基督的位格和神人两性的见解，是由年少的亚波里拿留关注。他的见解强力反对亚流主义，结果趋向于另一个极端，竟然缩小了基督的人性。他接纳了希腊人（柏拉图式的三分说）的概念，将人分成灵、魂、体三个部分，将逻格斯看成是人里面灵的部分（认为罪的居所，在人性的灵里）。认为基督只拥有人的“所马”（σῶμα：身体）和“苏开”（ψυχή：魂）；而人的“诺思”（νοῦς：理性）或“纽马”（πνεῦμα：灵）的位置，被神的逻格斯所充满。他又主张，基督虽然拥有身体，但他的身体藉着某种升华，几乎已经不是人的身体；他支解了基督的人性，成为残缺不全的人性观。他教导基督不是以永远的道，采取完全的人性与自己联合，而是以非理性的人，成为动物性的肉身。他的主要关注点，是想确保基督里位格的单一性，在保持真正神格不被牺牲的同时，并且能守住他的无罪性。可是，这种观点只能顾此失彼，结果牺牲了基督完全的人性。他的观点

在 381 年康士坦丁堡（Constantinople）会议中被定罪。

5、涅斯多留主义分割了基督的神人二性

涅斯多留主义（Nestorius, 431 年以弗所会议，被免去其康士坦丁堡监督）成为“基督被分成两个位格的异端之名称”（A.J. Mac Lean, in Hasting's, E.R.E.）。五世纪初，涅斯多留主义抵制亚流主义，为了辩护基督完全的神性，而不至否认基督完全的人性；但实际上，却发展成基督拥有两个位格的教理。其后，这种教理特别在近东广为传播。亚波里拿留争论的重点之一，乃是基督里位格的单一性；安提阿学派看到这种单一性位格的危险，虽然采取了明确的立场，但却过度夸大了基督两性的区别。摩普绥提亚（Mopsuestia）的提阿多若（Theodore）和涅斯多留（Nestorius）强调基督完全的人性，认为基督里内在的逻辑斯，与信徒所拥有的（程度上不同）内在（道德的内在）相同。涅斯多留主义否定基督里两性实际的联合，提示的不是有机的，而是道德的联合；他们拒绝神人两性的属性联合，结果作成的不是一位神性与人性联合的基督，而是 神有属神与属人的两个儿子；如果 神有两个儿子，三位一体就变成四位一体了。难怪涅斯多留主义被称为“连体人说”（Siam-Brothers theory）。

涅斯多留主义，431 年在以弗会议被定罪；451 年在迦克敦会议再次被定罪。

6、优提克斯主义只肯定基督的神性

优提克斯主义（Eutychians, 迦克敦会议被定罪）否认二性的区别与共存，主张两者混合组成了第三性（tertium quid）。亚历山大的西里尔（Cyril: 区利罗, 444 年卒），反对涅斯多留主义的教导，强调基督位格的单一性，否认基督二性的联合。优提克斯（Eutyches, 380-456）与他的随从者主张，基督的人性被神性吸收，认为二性混合成为一性；他们否认基督里的二性联合，求助于西里尔的基督观。优提克斯的基督神性在道成肉身之后，吞没人性而成为一性之说，没有注意到人性的否定与基督的假现说相通，如此，就拆毁了基督救赎人类的基础。所以，优提克斯主义又被称为“基督一性说”（Monophysites），因为他们将基督的神人二性，缩小成只有一性的基督论。451 年迦克敦会议，将上述的涅斯多留主义和优提克斯主义定罪，奠定了基督的神人二性和位格的单一性。

7、迦克敦会议的正统教理

451 年迦克敦会议中制定的信经，主张耶稣基督拥有一个位格和神人二

性；即、神性和人性在一个位格里是完全的、有机的、不可分隔的和联合的（不相混乱，不相交换，不能分开，不能离散）。简言之，《迦克敦信经》的重点有二：① 极力维护基督单一位格的完整；② 全然强调基督神人二性的分别；使基督的位格不至分割，并禁止神性与人性的混合。这个教理符合圣经而且合理，将会在下文中证明。我们的证明，首先说明神人二性的实际性和完全性，然后解释神人二性在一个位格里的联合。

检讨上述各项的偏差，使我们看到初代教会历史中，有关基督位格和神人二性的见解，结果导致了异端的产生。以后有关这方面的谬误，基本都在这六个范围之内。基督的位格和神人二性的争论，必然的结论是神人二性的实际性和完全性；而且，这二性在一个位格里得以联合。如此，不能再有以上的扩大。迦克敦信经成为正统的教理，直到今天发挥着它的作用，避免上述的争论和谬误再会发生。

第 2 节 迦克敦会议之后的各种见解

1、一性说与一志说

优提克斯（一性说）的谬误特别顽强，451 年迦克敦会议中，确实被定罪后，依然存留在北部埃及的科普特教会（Coptic Church）和近东的亚美尼亚教会（Armenia）中；不但如此，似乎无需善意人士对教会的感化，就能轻易落入这个圈套。今天尚有在神学界以外，其它领域的有能人士，成为基督教界的领袖，对有关基督的性位，拥有优提克斯一性说的异见和思想。

五世纪中，除了随从优提克斯主义的人群以外，又出现一个本质观念相同，却有个新名称的“基督一志说”（Monothelism），而且信奉的人也不少。希腊文的“模诺斯”（μόνος）意味着“单独的”（“alone”），“代来因”（Θείων）有“意志”（to will）的意思。到了七世纪，一志说更为盛行；这个理论的意思，认为基督只有一个性格，就是一个意志。

一志说于 680 年，在康士坦堡会议中被定罪。会议中宣言说，“耶稣基督拥有神人二性，并拥有两个迥然不同、不可分割的意志（thelemata），人的意志与神的意志相互调和，使人的意志顺服 神的意志。意志是属于品性，而不是属于位格。”（Schaff's *Creeds of Christendom*, Vol, II, p.72）其宣言追加说，“双重的意志不牵涉意志的对抗，因为对抗只能从恶而起，而在基督里根本没有恶；自由意志或自决的能力，是人性不可缺少的一部分。两个意志虽然独立发生作用，却使人的意志顺服 神的、全能者的意志。”

2、对于人性人格性的辩护

迦克敦神学最有能而卓越的辩护人，拜占庭的雷翁丢斯（Leontius of Byzantium）之基督论，成为教义的追加要素，那是藉着大马色的约翰（John of Damascus），作出更充分的解说。涅斯多留主义的弃置，使基督的人性不致引向非人格的存在观念中；希腊文“安-回坡斯塔西斯”[“άν υπόστασις”（拼音：an upostasis）：本体（来 1：3），有实质、实体等意思]与“安-回坡斯塔西阿”[“άν υπόστασια”（拼音：anupostasia）]，不意味基督人性“anupostasia”的“非人格”（impersonal）化，而是强调在个人（in-personal）的位格里；即、因为基督在道成肉身的瞬间，就拥有了 神儿子的位格；主张这不是非人格的，而是在神儿子的位格里。

3、大马色约翰的二性渗透说

大马色的约翰使基督论有了最高的发展。他致力于辩护基督一位二性的两个意志；他主张逻格斯（Logos）取得了人性，而人性的耶稣不是取得了逻格斯。这是逻格斯形成了确保二性的统一，意味着逻格斯是管辖的主体。逻格斯不是取得了人之个体，或一般的人性，而是取得了可能的人之个体（Potential human individual），在人格里尚未发展的人性人格。逻格斯在马利亚腹中，藉着这可能的人取得联合，得到后者的个体存在。基督的人性其本身不是独立的人格，而是在逻格斯里，或藉着逻格斯拥有人格的存在。这不是非人格的（non-hypostatic），而是在人格里的（en-hypostatic）；他列举基督里的二性，如同人里面的灵魂与身体的联合。他认为基督里面有神性与人性的“彼此渗透，相互寓居”（circuminsession）；神的属性传达给人性，使后者得以神化；如此，我们可以追加 神在肉身里受难的观念。只有人性会被感染，而能单纯被动地得到感受。虽有将逻格斯降为人性的机关或道具的倾向，但反而使二性之间相互效力，承认一个位格里的神人二性的动作和意志（虽然人的意志，总是顺服 神的意志）。

4、狄奥多图斯与费利克斯的嗣子论

嗣子论（adoptionism）在二世纪后发生，八世纪中，对于基督复活的位格又产生误解。按照这种见解，认为基督是 神特别预定藉童女所生，经过彻底的考验，在受洗的时候，从圣灵领受了能力，成为一个超凡的人；因着他出色的品性，得到属灵的赏赐，使他死后得以复活，成为神格的嗣子；他就是这样成了神人。这是对那些从异教转向基督教的人，用比喻来说明基督的神性和人性；一方面提到基督的生活和生平，另一方面，斟酌了基督在新约中的神迹和能力。这种倾向引向了涅斯多留主义的方向，此派认为基督里的人性和神性，不是正常而是分割的。嗣子论虽然出现于罗马，但初代教会中最有力的辩护人却是拜占庭的狄奥多图斯（Theodotus of Byzantium），狄

奥多图斯被教皇维克多尔（Pope Victor, A.D. 190-98）罢黜，嗣子论被定为异端。

接近八世纪末的时候，嗣子论在西班牙（Spain）得以复活，以后蔓延到法国；那时，基督教强调神的单一性之动机，目的是为了促使回教徒更容易接纳。这是由西班牙的托雷多（Toledo）主教长以利班德（Elipandus）所倡导，而法国的乌赫尔（Urgella）主教费利克斯（Felix, 750—816）最热心辩护。此论认为基督的神性，按照逻格斯是自然的神之独生子，但人性方面却是藉着收养成为神的嗣子。基督按着他的神性，确实是神的儿子，因为他说，“我与父原为一”；可是，若按着人性来说，他只不过是神收养的养子，因为他说，“我父比我大”；同时，此论强调“人子”是在被感孕时，取得了神儿子的位格，以期保全基督位格的统一性和单一性。教会再次面临基督嗣子论的危险，794年法兰克福（Frankfort）大会，将此论定罪，此论于800年，在罗马再次被定罪。

5、经院神学者的身体幻影说与品位合成说

中世纪时，没有将基督品位的教理摆在前面；因为有关罪与恩典，以及救赎之功等教理和难题，成为当时关注的焦点。中古时期有关基督品位的解说，追加的甚是微小。教会受到的影响是有关基督的模范，赎罪的理论，弥撒的教理发展等。因此，对于基督人性的认识没有更深的追求，反而某些经院派的神学者，对于基督的身体，再次提出幻影派的见解。伦巴德人彼得（Peter the Lombard）毫不犹豫地提出基督的人性是全然虚无的（nothing），但是，这种虚无说（Nihilism）被教会定罪。多马·阿奎那（Thomas Aquinas, 1225-1274）对于基督位格的联合，虽然保持了既有的神学，但却提出了新的强调点。他认为逻格斯的品位在道成肉身时就被合成（Composite），这种与人性的联合目的，是要防止他的人性，不至于达到独立的位格。基督的人性因着与逻格斯的联合，得到双重恩典的效能：① 单回的恩典（the gratia unionis）赋予人性特殊的尊严，使他能成为敬拜的对象；② 持续的恩典（the gratia habitualis），即、使作为人的基督，容许他有成圣的恩典，有助于他与神的关系。基督的人之知识是双重的，就是注入的知识和获得的知识。前者的效能藉着注入和启示，可以使人能够知道一切，而且，这种知识在类别上，虽然是完全的，但却受制于被造的限制；后者的效能是藉着他的悟性和心力，可以知道所有的启示。两性之间的属性虽然没有传达，但是神的属性与人的属性必然会归到他的位格中；基督里虽然有两个意志，但究竟的原因和作用，却属于神的意志，而人的意志总是顺服神的意志。基督的人性不是全能的，他会有喜怒哀乐等人生的感情。

第二章 基督的神人二性

教会在很早以前，特别在迦克敦会议之后，就公开议论了有关基督二性的教理。其会议与其说是解决了有关这个教理所包括的难题，不如说乃是努力地遏制提出来的错误见解。再者，教会对于一个位格和神人二性的奥秘，虽没有完全理解，但看到神的话启示出这样的奥秘，只能接纳这个教理。680年第三次康士坦丁堡会议中，将“一意说”定罪，如此，将此教理剩下的争论作出清算。

这个教理虽然远超出人的理解，但却永久地成为教会的信条。这个信条宣告的见解，罗马天主教和抗罗宗教派却是比肩而立。其中，“改革宗有关基督的位格，对于初代教会定罪的以便尼派、亚流主义、诺斯底主义、亚波里拿留主义、涅斯多留主义、优提克斯主义，基督一志说等谬误全都弃置，……只接受最初六次会议的决定，普遍地在教会中毫无增减地教导。”（Charles Hodge, *Systematic Theology*, II, p.407）

第 1 节 基督真正完全神性的圣经证明

基督真正完全的神性之圣经证明，在三位一体的论述中，以通常的方式作过明确的断言，并在神的事工和神的尊荣中，藉着预示作过陈述。在此，将这些证明，以不同的排列方式，加以陈述和详细说明。

1、旧约的证言

虽然有人想否定旧约中有关神所应许的弥赛亚预言，但是旧约各处明确地记载有关神所应许的弥赛亚证言。这些经文提示了弥赛亚是神的儿子，他的宝座永远常在，他是永在的神，成为耶和华我们的义，是从天而降的人子，证明主就是立约的使者。经文有诗 2：6-12（来 1：5），诗 45：6-7（来 1：8-9），诗 110：1（来 1：13）；赛 9：6；耶 23：6；但 7：13；弥 5：2；亚 13：1；玛 3：1 等。

晚近有几位历史学者强调，基督教以前的犹太教中，就有非凡的弥赛亚教理；有些人在犹太教中，发现到新约部分的基督论。A·A·贺智说，“基督显现的时候，犹太大众就会终止圣经应许的救主。在特殊的含义上，他们期盼的是现世中的贵人，上天赐下的宠儿；与其暗示他是某个拉比体系中的人选，不如说他是更有知识和能力的属灵伟人，显出忠诚持续古代的信仰。”（A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, p.169）

2、耶稣意识的证言

证明基督神性的证言，最有力的证据乃是耶稣自己。近年有关“耶稣的意识”之探讨，认为耶稣未曾意识到自己是弥赛亚或自己是神。

福音书中记载的耶稣言行，自然可以知道耶稣的意识，可是有人否定从记载的话语中，可以正确地表现出耶稣的心意。可是，接受福音证言的人，毫无疑问地相信耶稣的自我意识，知道自己是神的儿子。对于这种事实的证言，新约的经文有：太 11：27（路 10：22），太 21：37、38（可 12：6；路 20：13），太 22：41-46（路 20：41-44），太 24：36（可 13：32），太 28：19 等。这些经文中，有的证明耶稣是弥赛亚的证言，而其他的经文都在证明耶稣意识到自己是神的儿子。

在马太与路加的各处经文中，他称神为“我天父”，最晚从十二岁开始，他称神为“我父”（太 7：21，10：33，11：27，12：50，15：13，16：17，18：10，19：35，20：23，25：34，26：29、53；路 2：49，22：29，24：49）。

约翰福音中最明确地显出耶稣是神儿子的意识。他坦白承认自己与圣父同等，承认自己的工作是在延续圣父的工作（约 3：13，5：17、18、19-27，6：37-40、57，8：34-36，10：17、18、30、35、36，12：44、45，14：9）。在这些经文中，约 3：13 节指出耶稣不但在地上，同时，是“仍旧在天”的；按 8：58 节中，他不受限于出生或开始的观念，而是意识到自己与神活在永远的现在中。

约 14-16 章的记载，是耶稣向门徒最后的讲论，显出这是神赐给人的话语。如果他只是一个单纯的人，竟然向他人说出这些话，岂不是在说僭妄的话呢？

约 17 章，在大祭司的祷告中说，“父啊，时候到了，愿你荣耀你的儿子，使儿子也荣耀你”（约 17：1）；他从父得到权柄，将永生赐给相信他的人；并祈求与父同享创世以前所有的荣耀。

犹太人的确明白，耶稣主张自己是神的儿子，承认自己与圣父同等（约 10：32、33，19：7）。在公会面前，回答大祭司的质问时，承认自己是神的儿子，以致得到该死的罪名。（可 14：61-64）

耶稣向门徒颁布大使命的话中，将自己的名安排在三位一体的中间，“公布自己是三位一体中的一位”（B.B.Warfield, *Biblical Doctrines*, p. 204）

耶稣在他的教训中，明确肯定自己神格的位分；没有成见的读者，不能得出其他的结论，这是读新约的人，共同拥有的印象。斯特朗（A.H.Strong）如此说，“如果他不是神的话，肯定是个骗子，或是在自欺欺人；无论如何，如果基督不是神，肯定是个不善之辈”。穆林斯（E.Y.Mullins）指出，如果我们否认他的神格，“我们得到的必然结论是，耶稣的信息如果不能对抗腐败，因而遭到失败；那么，他崇高的神格，以及十八个世纪，以他为中

心的礼拜体系，或为道德模范的师表，岂不都成为空谈吗？”（Lorraine Boettner, *Studies in theology*, p.144）

3、使徒的证言

对于基督位格的证言，除了基督自己以外，还有和他相处甚密与他同工的使徒们。基督也亲自提到这种事实，说，“你们也要作见证，因为你们从起头就与我同在。”（约 15：27）

使徒的同工路加，引用天使加百列指着基督称为“主”、“至高者的儿子”、“神的儿子”（路 1：32、35）等。使徒马太引用以赛亚对弥赛亚的预言说，“人要称他的名为以马内利。……就是‘神与我们同在’。”（太 1：23）东方的博士“就俯伏拜那小孩子”（太 2：11），报导他崇高的神格地位。马太又记载了耶稣受洗时，从天而来的圣父声音，说，“这是我的爱子，我所喜悦的”（太 3：17）。使徒约翰记载了耶稣受洗时，施洗约翰所作的证言，说，“看哪，神的羔羊，除去（或译：背负）世人罪孽的！”“我看见了，就证明这是神的儿子。”（约 1：29、34）

使徒约翰在他福音书的开头，就说，“太初有道，道与神同在，道就是神。”（约 1：1）提到基督的永存性（太初……与神同在），宣告他是神的启示者（道），是神的本身（道就是神）。在这个陈述中，使用的过去未完成式（“同在”），表现出绝对的、超现世的存在。华腓德说，“从永远之前，道就成为神的同工，——太初已经存在（was）的道与神交通；在某种意义上，他在神的位格中列为圣子，但他不是与神分离的存在；因为，道就是神。在某种含义上，他与神虽有区别，但却与神有同等的尊荣，在真正的含义上，就是神自己。只有一位永存的神，这位永存的神就是道。在某种含义上，我们虽然将他与神作出区别，但他与神没有什么不同，因为他本身就是神。”（B.B. Warfield, *Biblical Doctrines*, p. 191）

彼得代表使徒作出的信仰告白陈述说，“你是基督，是永生神的儿子。”（太 16：16）

多疑的多马看到复活的主时，宣认了基督的神性，说，“我的主！我的神！”（约 20：28）

保罗指出基督的复活，证明了他的神性，“按圣善的灵说，因从死里复活，以大能显明是神的儿子。”（罗 1：4）而且，他反复不断、首尾一致地强调和教导基督神性的位格；他在大马色各会堂中，传讲耶稣是神的儿子（徒 9：20）。他对歌罗西的信徒说，“因为神本性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里面”（西 2：9）；对哥林多的信徒说，“这就是神在基督里，叫世人与自己和好”（林后 5：19）；对罗马的信徒说，“他是在万有之上，永远可称颂的神”（罗 9：5）。保罗在写给腓立比信徒的信中说，“他

本有 神的形像”，称“耶稣基督为主”（腓 2：6、11）；前者，意味着他拥有 神的本性和形像，具有 神的所有属性和位格，后者，则意味着他拥有神的权柄和尊荣，掌握着绝对的主权。这是将旧约中的“耶和華”，以希伯来文的“阿多奈伊”（אֲדֹנָי：Adonai）和雅威（יְהוָה：YHWH）代替适用在耶稣的身上。

希伯来书作者提到基督是 神的“儿子”，“是 神本体的真相”，启示出基督的神性（来 1：2、3）。

4、耶稣基督的名称

“耶稣”的名字是“救主”的意思，乃按天使的指示，成为我主的名称（太 1：21；路 1：31）。这个名称的希伯来文是“约书亚”（יְהוֹשֻׁעַ），希腊文形式的“耶稣”，原意是“耶和華是拯救”的意思。这个名字成为救主的名称，显示基督将要履行特别的任务。

“基督”（基利斯督：Christ）是“受膏者”的意思，成为我主职务的称号。希腊文的“基利斯督斯”（Χριστός），希伯来文是“弥赛亚”（מָשִׁיחַ：Messiah）。以色列王的戴冠式中，有用油膏立的仪式（撒 上 9：16，10：1；撒 下 19：10）；王又被称为“耶和華的受膏者”（撒 上 24：6）。因此，“基督”的名称含有最高君王的意思；再者，联合名称的“耶稣基督”有受膏之救主的意思。

从耶稣基督的名称中，明确表现出他的神性，我们按照下列次序来考察他的名称。

1) 主（Κύριος 拼音：求留斯）这个名称在新约中，有三重含义，适用在基督的身上，各个境遇都是指向他的神性。

(1) 作为礼仪上尊敬形式的呼格（太 8：2，20：33；可 7：28 等）。特别是“主”的呼格“主啊！”（作为耶稣在地上的第二人称）很多用在人与人之间的敬语上（路 14：21、22；太 27：63；约 12：21，20：15）这些用法同样用在耶稣的身上。可是，马太和马可（路加虽然并不如此）对于这种称呼，只局限在那些恳求属灵恩赐的门徒口中，这具有宗教色彩的尊崇含义。路 5：8 中的惊叹词“主啊”，满有对 神的敬畏；太 7：21 中，耶稣虽然拒绝那些具有宗教背景，并且传道、赶鬼、行使异能，喊出“主啊、主啊”的那些人，但没有禁止后代教会的祷告，不许使用“主啊”的称呼。

(2) 作为所有权和权柄的表述。在这种境遇中，似乎在不明示基督属神权柄的前提下（可 2：28；太 11：3，24：42；可 12：36、37；路 1：43，2：11 等）来使用。如果仔细察看，明确包括了“主格”的广泛用法。“人子也是安息日的主”（可 2：28），这明确指向他掌管其它的广泛事物。耶稣打发两个门徒，去牵驴驹的吩咐，是“主要用它”（太 21：3）。“主”是当时对耶稣的称呼，告诉驴驹的所有者，暗示他拥有非常调用权（耶稣虽然不是驴

驹的主人，但却拥有使用权)。他的非常使用权，不只局限于动物，也包括支配其它广泛的事物。

[注] 在基督再来的比喻中，“主”意味着末世基督的再临（太 24：42），并且，基督的初临也是用了“主”这个称呼。经文提到基督是大卫的子孙（可 12：36、37），“我主”意味弥赛亚比大卫更为尊贵，在大卫死后，他超越的权柄，依然被认定为普遍的主。以利沙伯见到马利亚的时候，她所怀的胎就在腹里跳动，她正式称呼弥赛亚的称号为“我主”（路 1：43）；这种非常预言性的神格称呼，成为以后使用的称号。在天使向牧人宣布救主降生的公告时，称为“主基督”（路 2：11）。在耶稣降生的时候，就赋予了 神的弥赛亚称号。按照各种例证，耶稣在地上生涯中，被赋予了“主”的称呼，以后证明这是提前在使用。

(3) 与 神的名称同等。 不只是单纯的尊敬、或权威的所有格，很多例证称呼基督为“主”的意思，乃是作为绝对的、最高的主权者、保全者和保护者。他成为基督徒的主，如同耶和成为旧约百姓的主。例如：路 2：11，6：5；腓 2：11；林前 2：8；腓 4：5；太 15：22；罗 10：9；徒 10：36；启 4：8、11，19：16 等，都是如此。基督是万有的主，被认定为天上、地下所有人的主。一切的受造物无不向他屈膝，认定他绝对的统治权；他是我们的创造主和救赎主，在他的百姓中间施行救赎和统治。

[注] 保罗在他的书信开头，使用了“我们的父 神并主耶稣基督”联结的名称；而“ 神”则是基督教的意译名词，普遍配置用在序言的经节里（罗 1：7；林前 1：3；林后 1：2；加 1：3 等）。事实上，这是基督教 神所指示的范式，将圣父和圣子放在绝对同等的水平上；圣父与圣子在本体上是无法分割的结合，反而不能作等视之的原因，乃是各有独特的活动与位格。

在使徒的祝祷中，主耶稣基督的名与父 神和圣灵的名，在绝对同等的水平中连接在一起。

哥伦比亚神学院罗宾逊（Wm Childs Robinson）教授，指出新约的作者将旧约的“阿多奈伊”（אֲדֹנָי：Adonai）和雅威（יְהוָה：YHWH），适用在耶稣的身上。将他与旧约的“主”作同一视之；这被不同的学派或学者所认定，其现象可谓意义深远。（赛 40：3；可 1：3。珥 2：32；徒 2：21；罗 10：13。赛 45：22；腓 2：10。耶 9：24；林前 1：31。诗 68：18；弗 4：8。赛 2：19；帖后 1：9。撒下 3：39；提后 4：14；启 22：12。）

2) 神与以马内利等。 上述罗宾逊教授指出希腊文的新约“ 神”这个名称，有数次直接用在耶稣身上（约 1：1、18，20：28；约一 5：20；来 1：8；彼后 1：1；徒 20：28；罗 9：5；帖后 1：12；多 2：13；徒 18：26；提前 3：16）。

马太将“神与我们同在”含义的“以马内利”，适用在耶稣身上（太 1: 23）；约翰在启示中听到耶稣说，“我是阿拉法，我是俄梅戛；我是首先的，我是末后的；我是初，我是终。”（启 22: 13, 1: 17、18）这是以赛亚书 44 章 6 节中，对耶和华神所作的表述；此外，新约适用于基督的称号，尚有“道”（约 1: 1），“是神本体的真相”（来 1: 3），“基督总为神的能力，神的智慧”（林前 1: 24）等，这些都指向基督的神性。

3) 神的儿子。“神的儿子”是适用于耶稣的最崇高名称之一，特殊地促使人来关注他的神性。这个名称在新约中，有四种含义适用在耶稣的身上，就是伦理宗教的含义，职务上弥赛亚的含义，降生的含义，三位一体的含义；其中三位一体的子格含义，最能证明基督神圣的位格。

[注] (1) 伦理宗教的含义，在新约中适用于耶稣与信徒之间的关系，太 17: 24-27 的例子，可以作为稀有的例证；耶稣为了不至于绊倒他们，就叫彼得去缴纳了丁税。

(2) 职务上弥赛亚的含义，这是描写基督的职务，代表作为后嗣，称为神的儿子。太 24: 36；可 13: 32 中的例子，耶稣称神为“父”，间接地证明他是神的儿子，这里面包含了弥赛亚的意识。（太 10: 32、33, 18: 19, 25: 34, 26: 29、53；路 24: 49）

(3) 降生的含义中，弥赛亚的人性起源是由神的父性直接赋予；因为耶稣降生的方式是超自然的，所以使他得到了神儿子的称呼。（路 1: 32、35；太 1: 18-24）

(4) 三位一体的含义，基督的子格是永远存在的。他的地上生活和弥赛亚职务，绝对是永远的、超越的和肯定的，他的神性明确地被证明出来。这种含义中的名称，在太 11: 27, 14: 28-33, 16: 16（以及并行的句子），21: 33-46（以及并行的句子），22: 41-46, 26: 63 以下（以及并行的句子）的经文中，被明确地使用。

共观福音中，很少看到“神的儿子”语句，单独启示作为三位一体的、或形而上学的子格；这个语句总是以其他的含义，特别的是与弥赛亚的含义联合。可在上述列出的经文中，举出几个例证。

[注] 太 11: 27（路 10: 22）中，因为神是父，耶稣是儿子，这可以成为所有启示界的启示；因此，启示界的弥赛亚基础（一切所有的，都是我父交付我的），成为永远子格。在园户的比喻中（太 21: 33-46；可 12: 1-12；路 20: 9-19），后来打发他的儿子到葡萄园，这显出弥赛亚拥有永远子格位置。在与法利赛辩论弥赛亚是大卫的子孙时，耶稣的解释，超越了犹太人普遍的弥赛亚观，这里面包含了神儿子的观念（太 22: 41-46；可 12: 35-37；路 20: 41-46）。耶稣以诗篇（110）为依据，作出独特而广泛的说明，指出坐在神右边的弥赛亚，要将仇敌践踏在他的脚下，指明弥赛亚必定是“神的儿子”。太 16: 16 中，记载了彼得的信仰宣认，“你是基督，是永生神的儿子。”这里的“基督”（弥赛亚），显示出他子格的崇高地位。太 14: 28-33 中“神的儿子”，门徒在看到耶稣海上行走的神迹时，已经成为他们的信仰告白；在那个神迹中，显示的不是弥赛亚的身份，而是胜过自然的超凡能力。因此，船上的人都拜他，说，“你

真是 神的儿子了”。鬼将这个名称适用于耶稣时（太 8：29），与“ 神的圣者”（可 1：24；路 4：34）交替使用。这明确是对弥赛亚的超然认识。如同威瑞德（Wrede）细微的观察，看到鬼认出了耶稣超自然的能力。路 22：29“我将国赐给你们，正如我父赐给我一样”；显示他弥赛亚的职务，是从父 神领受的，证明了弥赛亚的子格与三位一体中的子格。

第四福音的经文记载中，可以看到弥赛亚的子格与三位一体的子格之联合；在那里，耶稣虽然没有使用这个名称，但却表明自己的确是 神的儿子（约 6：69，8：16、18、23，10：15、30，14：20）。在其他的经文中，也表明自己是 神的儿子，并说明自己的先在性，证明自己是 神的儿子，以及他先在的状态。

[注] 特别是约 3：16，显出 神的儿子在道成肉身以前的先在性。在第四福音中，用父子的关系显示出 神对耶稣的爱。约 17：24，耶稣说明创世之前，已经得到父的爱了。而且，在约 6：64 说，“惟独从 神来的，他看见过父。”表明在先在的状态中，作为圣子看到圣父。

在各卷书信中，基督常被指示为三位一体的，或形而上学含义中的 神的儿子（罗 1：4，8：3；加 4：4；来 1：2 等）。这些经文明确证明基督神性的位格。

近代的自由主义神学按其习性，否认基督形而上学的、降生的子格，欲除去职务上的弥赛亚资格；他们只将伦理和宗教含义的 神之儿子归于基督；他们虽然有若干的提升，但与门徒的 神儿子的位格，没有什么大的不同。

4) 神的独生子。 基督的名称在约翰福音中有四处（约 1：14、18，3：16、18），以及约翰一书 4：9 的经文中，意味着独特出生的独生子名称。

在本书《 神论》第一篇、六章、四节的“圣子位格实存的议论”中作过论述。“独生”（μονογενής）这个词，很难确定主的先在，是在独特的永远中发生，或是在现世中独特的神迹出生。可是，这个词的真正含义，无论是哪种解释，毫无疑问地都在证明基督的神性。这个词如果意味的先在状态是在永远中发生，就证明基督是三位一体含义中的 神之儿子；如果指的是现世中神迹之出生，则证明基督是降生的 神之儿子。后者所证明的 神之儿子，虽然不如前者的证明更为明显，但是两者都在证明基督是神的儿子。天使通告马利亚要从圣灵受孕，说明“所要生的圣者必称为 神的儿子”（路 1：35）。这清楚的表明基督是 神的儿子。

[注] “独生”在先世中，永远发生的证据，本书（《 神论》一篇、六章、四节）中已作过论述，在此再次列举如下：① 约 1：1 中的逻辑斯，是在永远中存在的；约 1：

18 中“父怀里的独生子”，乃是独生的 神子，就是永远之前诞生的 神。② 如同父亲将生命传达给儿子（约 5：26），特别是作为圣子的生命，是从圣父的生命引出的（约 6：57）；不是圣子的子格，而是圣子的生命起源，是从圣父的动作来的；而且，儿子的生命是永远的，因此，这个动作必定属于永远的领域。约翰福音的序言，开宗明义就提到太初之前的存在。③ 约 3：16、18，约一 4：9 提到， 神差他独生子到世间来，证明基督来到世界以前，已经是独生子了。④ 约 3：12，耶稣对尼哥底母提到“地上的事”，应该是关于重生，而“天上的事”乃是有关圣父与圣子的关系。

另一方面，比较保守的、辩证的福音释义，倾向于将“独生”（μονογενής）联结在道成肉身方面；将“独生”指向于赞同独特的神迹降生证据。① 第四福音序文中，以“独生”这个词来作介绍，意味着耶稣拥有独生子的位分。此点，在约 1：14 的“道成了肉身”之后，就说明他“住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”② 从一章和三章的文脉中，可以赞同这是关联耶稣超自然的降生，以及与信徒的重生，有着密切的关系，乃是从上面生的；因为这与“独生”（monogene birth）之间，在作者心中似乎有某种类推；可是，这种类推是以耶稣人性的起源与信徒属灵生命的重生，在这两个历史的动作之间，信徒的重生是属于时间领域之内的，这种类推与其说是超越领域世界的事实，不如说是时间里的事件而已。

那么，如果认定“独生”是描写时间里的动作，而“独生”与“儿子”就成为密切的联结；如此，岂不失去了第四福音中，耶稣在永远界里作为儿子的先在教理呢？不是的。此福音承认包含了耶稣真正先在的教理；唯一的疑问点是，他作为儿子能够先在。主耶稣总是将他道成肉身的生活，以历史的观点来说明，而不是用详细的神学论调作解释；他满足于地上道成肉身、作为儿子的位分；同时，他承认自己身为儿子，并且说明自己的先在，只是没有综合起来说，“我作为儿子，而且是先在的。”即使他没有直接地说出来，但却间接地承认他的神格和先在的状态。约 3：16 意味着 神的儿子在道成肉身以前的先在。此福音将 神对耶稣的爱，用父子的关系表现出来；约 17：24，耶稣提到父 神对他的爱，在“创立世界以前”已经享有了；在约 6：46 中说，“惟独从 神来的，他看见过父。”耶稣说“他看见过父”，证明自己的先在性。因此，第四福音中的“独生子”这个词，不但意味着基督在现世的独特神迹之降生，同时，证明他在先在中永远的圣子位格，这两者是并行不悖的。

5) 人子。 耶稣常用“人子”来自称，这首先提示我们关注他拥有真正的人性。诗篇第八篇将“人子”这个称呼，普遍用于世人的身上。这个称呼也用在但以理和以西结身上，其时他们虽然从天使和 神领受到启示，但他们毕竟还是比天使微小，处在卑微的世人当中；“又恐怕我因所得的启示甚大，就过于自高”（林后 12：7）。可是，适用在耶稣的身上时，这个名称却以但以理 7：13 为依据，指出他是从天而来的人子。这与其说是强调人的降卑，不如说是显出神的尊荣。这个名称用在耶稣的身上，普遍的意见是依据但 7：13、14 的经文，因为主耶稣曾反复应用到自己身上（太 16：27，24：30，26：64）。但 7：13 节之前的经文（2-8 节），有四个大兽出现，似乎象

征世上四大强国的君王(17)。那“一位像人子的”，象征 神国的君王。“毋庸置疑，可以合理地看成是弥赛亚的形像。”(Vos)正如克拉尼希费尔德(Kranichfeld)的见解，那驾云而来的，“正是按照有形体的提示方法，表明以色列的 神，以人子的形像驾云降临。”描写这位“像人子的”语句，很容易转换成弥赛亚的称呼。这特殊的语句向但以理显示，适用在弥赛亚身上，并且理所当然地简化成“人子”的称号。此语句于福音史以前，在以诺书36章与71章中，用比喻的讲论出现。权威的批评者，对以诺书的年代，看为基督教时代以前的最终时期。这个名称在耶稣以前时代，已经拥有了弥赛亚的含义，及至耶稣的时候，早被人广为知晓。

傅斯(Vos)在他的书中(*The Self disclosure of Juses*)，将此名称出现的经文，分类成四个部分，结论的大部分指向耶稣是 神的儿子，只有极小部分指向耶稣的人性。

某些新约学者认为“人子”的名称，在所有称号中，是“最属于天界”(“Most Celestial”)的称呼。改革宗教会的费杜文(Leonard Verduin)牧师强调，“人子”这个名称的起源，是天上的救赎之约，由圣子的道成肉身，因取得人性而来的。(*The Calvins Forum*, Des. 1940)

5、基督的先存

有关耶稣基督的许多陈述，他的存在不是从伯利恒的出生开始，而是早在降世之前，受父 神差遣的时候，已经与 神同在了。这证明他降世之前早已存在。对于他领受的使命，不但有独特的证言，而且是从天上起源；不但描写他是世人的救主，还宣告他是天上的永存者。这种陈述是从先存的意识中发出的；如果没有“天上的”或“从父而来”的证明，就不会得到应有的丰满。

[注] 特别是人子的称号(如同上文，其本身含有的先存性)，在陈述中就包含了这种意思。耶稣的先存性，远高于地上人生的起源，因此，对于属灵的事物，远超出世人所能领悟的范围(路19:10；可10:45；太5:17；可1:38；太15:24；可2:17；太10:34-36；约16:28,8:14,16:23,3:31-34,3:13,6:62)

再者，他不但教导在降世之前早已存在，而且，从永远之前，他已经存在了。(约17:5、24)

[注] 主耶稣教导“还没有亚伯拉罕就有了我”(约8:58)的时候，可以推论他的依据是他里面的先存性；以此使他们回想，耶和 神在旷野向摩西启示自己的时候，告诉他的名字是“自有永有”的“耶和 神”(יהוה = I AM THAT I AM)。其实，摩西得到这个名字的启示以后，耶稣也将这个名称的先存性适用在自己身上，而且，在启

示录中，复活而荣耀的基督介绍自己说，“我是阿拉法，我是俄梅戛；我是首先的，我是末后的；我是初，我是终。”（启 22：13）

有关耶稣的先在和永远先在性的自证，有新约的其他证言共同作证。

[注] 约翰福音的序言，不但证明基督的先在性，而且与圣父在永远中同在，共同参与了创造。“道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典有真理。我们也见过他的荣光，正是父独生子的荣光。”（约 1：14）保罗的证言说，“基督耶稣降世，为要拯救罪人”（提前 1：15）；“因为万有都是靠他造的，……他在万有之先；万有也靠他而立。”（西 1：16、17）“就是 神在肉身显现”（提前 3：16）。这些经文都确认了基督的先在性。希伯来书同样同意基督的先在性（来 13：8）。

旧约中的先知弥迦说，“他的根源从亘古，从太初就有。”（弥 5：2）以赛亚称他是，“全能的 神、永在的父”（赛 9：6）。这些都将是基督的根源，带回亘古和永远。

基督先在性的教理，对于理解基督的品性和位格，的确非常重要。如同撒母耳·G·克雷格博士所说，“我们对基督的研究，首先要在他先在的亮光下来认识他；第一、他的道成肉身，不是一位伟人的诞生，而是 神的独生子来到世人居住的地方，使我们见到神人的耶稣基督，认识他的救恩。第二、使我们经历他的服事和救赎，记住主的话，‘正如人子来，不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价。’我们如果不理解这些话，就不会明白主的救恩。”（Samuel G. Craig, *Jesus As He Was and Is*, p.58）

6、耶稣的事工成全了 神的旨意

第四福音中提示的基督形像，乃是带着特殊的使命来到地上；让我们看到他的地上救赎事工，按着预定的计划在进行。至少，在他圣工的开始时，心中早已有了清晰的蓝图；他把握良机、按部就班地循序进行；不会因着环境而因小失大，却牢牢地主管着救恩的全局；他不会因着人的悖逆而偏离正路，每事都按照预先的计划，完成 神的旨意。他的全生涯都是按着 神的“必须”（Must）或“必定”（Necessity）在行动（路 4：43；可 8：31）；特别是在生涯结尾时，所受到的苦难、受死和复活，都是完成使命的必定牺牲（路 24：26、44）。

耶稣在他使命的路上，每个阶段、每一步伐，都是甘心情愿、忠心至死，以期完成 神的旨意。魔鬼曾多次试探他，引诱他用超然的能力，得到世上的荣华，或是避开面对的苦难；但是主耶稣藉着苦难与受死，完成了救赎的大功；使他的每一步，都按着 神的旨意，正确地走完地上的行程。

[注] 华腓德说，所有的虽然都预定好了，但并不藉着什么来作决定；他在世上按着预定的路线走向死亡，但他胜过死亡成为福音的信息；他的生涯从始至终，毫无偏离地行完预定的路程。耶稣不但坦然面对生死的难关，并且，不像世人受到世俗事务的影响（influences）；正如福音作者的描述，在面临环境的挑战或敌对的势力时，都能从容不迫地加以应对或化解，充分流露出他独立卓越的自发性。他的母亲、兄弟和门徒，包括跟从服事他的人，甚至那些存心陷害他，以及试探他的魔鬼，都无法改变或转移他的方向与路程。当面对纷争的人群时，他依然显出坚定的心志，说，‘没有人夺我的命去，是我自己舍的。我有权柄舍了，也有权柄取回来。’（约 10：17）这说明了祂行动的原理和做事的准则。祂所选择的道路，展现在祂的面前，任何事物都无法阻止祂的脚步；祂的目的是要完成 神的计划，毫无偏差地完成赋予祂的使命。”（B.B.Warfield, “*Biblical Doctrines*”, p. 74）

在这些关联中，重要的是我们要关注耶稣言语中的权柄和气度。以色列的许多先知者，常是以“耶和華如此说”来传达所要说的话；可是，耶稣的话语不需其他的权威，而是用自己的话语介入在 神与百姓的关系中，用自己的名来作为最终的权威。

[注] 登山宝训中，祂以主权的立法者来发言，在解释旧约 神的话语时，“你们听见有吩咐古人的话，说……；只是我告诉你们”；显出祂对 神的律法拥有崇高的权威。因此，将因主的名受到的逼迫，与旧约先知受到的逼迫等同视之（太 5：11、12）；至于能否进入天国，权柄掌握在主耶稣的手中（太 7：21-23）。在登山宝训的结论后，众人都希奇祂的教训，“因为祂教训他们，正像有权柄的人，不像他们的文士。”（太 7：28、29）祂不但对以色列的律例拥有权柄，对律法、圣殿和安息日都是如此（太 12：6、8）。祂对门徒说，“天地要废去，我的话却不能废去。”（太 24：35）

主耶稣在教导中，启示自己不是救恩的需要者，而是人们需要的救主；不是教会的成员，而是教会的元首；不是信仰的模范，而是信仰的对象；不是向 神哀求的祈祷者，而是接受祷告的垂听者；不只是人们的导师，更是拥有他们的主宰。如果耶稣只在本质上，是与我们不同的人，那么，祂的陈述如何能够约束我们的良心，我们有何理由接受祂的话语。

在这种景况中，我们或者将祂与苏格拉底（Socrates）、柏拉图（Plato）和孔子等同列；可是，如果祂的道成肉身，拥有神格的地位，那么，祂就有权柄向我们启示祂的荣耀，而我们听到祂的话语，就是 神发出的声音。

7、耶稣的异能

基督神性的另一特别证据，乃是祂所施行的神迹；神迹是 神全能立即的显现，成为外在的奇事，显出从 神而来的证据；简言之，这是在自然的

领域中，显出了超自然的神迹。耶稣所行的神迹，不是按他领受的权能，而是以他固有的权柄行出来的，这与先知或使徒所行的异能是不同的。先知与使徒所行的异能，不是藉着他们里面的某种能力行出来的。红海的水分开来的时候，摩西将这个神迹归于 神的大能（出 14：13）；约书亚（书 3：5），以利亚（王上 18：36），以及其他先知类似的奇事，都是如此。新约中的彼得和约翰，使圣殿门口的瘸子起来行走的时候，也是如此（徒 3：6、9）。可是，耶稣医病赶鬼，叫死人复活，或吩咐海浪平静，都是依靠自己的权能。他在耶路撒冷对犹太人（约 10：25、37、38），对使徒们（约 15：24），对洗礼约翰的门徒（太 11：4、5），都说明了这种事实。自然的法则是 神所制定的，因此，他能超越或中止这种法则；所以，耶稣行使他的权能，施行神迹的时候，乃是显出他的荣耀，彰显他神性的有形证据。

耶稣所行神迹的次数非常多，只是按其例证部分地记录下来；在 35 次或 40 次的神迹记载中，这包括医好了所有的病人，以及赶出好些人的鬼，其实，这只是一个概论式的陈述（太 4：23、24，15：30；路 4：40、41）。

耶稣所行的神迹，证明了他的神性，兴起了百姓的信仰；这透过福音书明确的陈述，在那些没有成见的心灵里，产生莫大的效果。

第 2 节 基督真正完全无罪人性的圣经证明

真正完全的人性

古代对于基督的真正人性（幻影派与诺斯底主义），以及自然的完全性，曾有过否定的时候；后代也时有出现这种否定的见解，而今已经没有这种质疑了。其实，今天对于基督的人性，还是有其极端的看法；有人认为基督的人性论是成长的人性论，反而有些人将基督唯一的神性，归于他完全人性中的神性。现代这种倾向，部分是因偏重基督的神性，而作出的一种抗议；因为承认基督人性的发展受到限制，因此需要重视基督人性的真正性和完全性；以免他神性的荣耀遮蔽他人性的光辉。基督人性的实在性和完全性，圣经中到处都有提示和证明。

1、旧约的证言

创 3：15 第一个应许，女人的后裔要打破蛇的头；这非常明确地提示，救赎主是从女人的后裔出现。亚伯拉罕之约，成为他后裔的永远之约；这个应许（创 17：19，22：18），保罗明确地说，不是由犹太百姓来成就，而是由耶稣基督来实现（加 3：16、29）；应许大卫的后裔要永远坐在他的宝座上（撒下 7：12-16；代下 6：16；诗 132：11）；以赛亚预言弥赛亚的降临

（赛 9：6、7），甚至提到由童女诞生（赛 7：14）；弥迦预言他要在伯利恒降生（迦 5：2）。旧约的这些证言，明确地证明基督是真正的人。

2、自称和他称

新约中，基督自称为人子，别人也那样地称呼他（约 8：4；徒 2：22；罗 5：15；林前 15：21；提前 2：5）。马太（1：1-17）与路加（3：23-38）的家谱，证明了他肉身的先祖是大卫王族的血脉。他最通常的自称“人子”，当然有某种内在的含义，同时确实证明他拥有真正的人性。历代的基督教会，不但相信基督拥有完全的神性，也相信他拥有完全的人性。

3、身体和灵魂

主耶稣是以道成肉身的身体来到这个世界。约 1：14、提前 3：16、约一 4：2 等经文，“肉身”这个词，都是指示基督的人性；而且，圣经明确指出耶稣拥有人性的本质和物质的身体，以及理性的灵魂（太 26：26、28、38；路 23：46，24：39；约 11：33；来 2：14）。小要理问答（22）说，“神的儿子基督，取了人实在的身体和有理性的灵魂，成为真正的人；因着圣灵的权能，在童女马利亚腹中成孕，从她出生；但是没有罪。”

耶稣的灵魂，前述引用的希腊文原文是“*ψυχή*”和“*πνεῦμα*”，意味他拥有人的灵魂；因此，是否认为神的儿子和人的灵魂两个位格在耶稣的里面呢？不是的。乃是神儿子的永远自我（*ἐγώ*）在道成肉身中，取得了人之灵所有的本质属性；因为他取得了人性的灵，所以意味他拥有了人的灵；但这种陈述不意味他的灵，在某种程度上中止了神的属性。（cf. J. Oliver, Buswell, *A Systematic Theology of Christian Religion*, Vol. II, pp. 52, 53）

4、人的发展

他在身体和灵魂中，按着人的通常法则在发展；即、他的智慧和身量增长健壮，能够提出问题，学习顺从，胜过试探，透过苦难达到完全（路 2：40、46、49、52；来 5：8，2：10、18）。华腓德说，“他（基督）的里面，不只拥有一颗人心（mind），还有无罪、无误的心灵（heart），伴着他一起成长。这种成长的过程，不但在知识和智慧方面，并且在敬畏和爱心、道德和圣洁方面，都达到完美的地步。”华腓德接着说，耶稣的智慧、人性和所有的特征，不但在地上生活期间有所增进，而且，他升天以后依然如此。“因为基督复活以后，他依然是道成肉身的基督；他是人子，也是真正的人；他体验到世人的生活，也知道世人的一切；穿越过所有的时代，他都永远永远

地不会改变。”(B.B. Warfield, *An Article in The Bible Student*, Jan., 1900)

5、人的经验

因为耶稣拥有真正的人性，可以使用正常的能力，也适应人性的正常作用。圣经详细记述了他人生的正常经验；他有饥渴、困乏、睡眠、爱心、怜悯、忿怒、忧愁、伤痛、流泪和祷告（太 4：2，8：24，9：36，14：23；可 3：5；路 22：44；约 4：6，11：35，12：27，15：11，19：28、30；来 5：7）；而且，他承受苦难，死在十字架上；即、他汗流满面、血流如注，将灵魂交与父神（路 22：44；约 19：30、34）。希伯来书作者写出基督完全的人性经验，“他凡事该与他的弟兄相同”（来 2：17）；耶稣为要完成父神的托付，作证说，“我为他们的缘故，自己分别为圣，叫他们也因真理成圣。”（约 17：19）耶稣自己分别为圣、以身作则，避开了人间世俗的享乐生活。（A.H. Strong）

6、人的有限性

上述考察基督人性的各样状态，证明他的人性是真正和完全的；可是，真正和完全的人性里，也包含了人性的有限性。其中的例子，耶稣对于百夫长的信心感到希奇（路 7：9）；不知道世界的末日（太 24：36）；耶稣知道从自己身上出去的能力，医好了血漏病的女人，但他却在人群中寻找摸他的人，然后告诉她的灾病痊愈了（可 5：25-34）；耶稣看到那些为拉撒路哭泣的犹太人，自己也哭了（约 11：1-44）；在不结果的无花果树下，寻找可吃的果子（可 11：12-14、20），这些都流露出耶稣人性的一面。

华腓德说，“因此，我们看到基督真正人性的一面，但我们无需过于强调或畏惧；因为基督永远体恤我们的软弱，昨日、今日永远是一样的。我们所承继的归正神学，毫不犹豫地接纳这种见解。例如基督在地上作为人子，不知道末世的日子，显出人性方面有限的一面；……基督在世时的人性限制，不是神无限智慧的本身，因为这是绝不可能的……。再者，我们要承认基督在世时的完全人性，因为‘他凡事该与他的弟兄相同’。（来 2：17）”

完全无罪的人性

耶稣基督不但有自然的完全性，还有道德的完全性；即、拥有完全的无罪性。这不但意味他能够完全避开犯罪（*Potuit non Peccare*），也能实际地避开罪恶，而不能犯罪（*non Pouit Peccare*）。基督的无罪性，竟被马提纽、艾文、门肯、霍尔斯特、佛来德烈（Martineau, Irving, Menken, Holsten, Pflleiderer）等人所否定；可是，圣经以如下的方式，证明基督的无罪性。

1、防止了遗传的败坏

神迹的感孕，防止了败坏的遗传。由圣灵使童女怀孕，保证基督的纯洁无罪。透过圣灵的超自然感孕，藉着生理的自然规律，可以防止必然伴随的遗传和败坏（原罪）。天使对马利亚说，“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此所要生的圣者必称为 神的儿子（或译：所要生的，必称为圣，称为 神的儿子）。”（路 1：35）显示出基督由圣灵的感孕，与他圣洁无罪的因果关系。

H·B·史密斯说，“救主必然没有受到原罪的污染，而且须要完全的无罪；因此，① 没有按照通常的生育法则；三位一体中的第二位，藉着童女的感孕，取得了人性的身份；② 马利亚是被动的、受到至高者能力的荫庇；被称为 神的儿子；③ 这是最高的神迹……，他的道成肉身，不是在通常的法则下完成的，而是圣灵的奥秘事工，就是话语（逻格斯）的新创造。”

（H.B. Smith, *System of Christian Theology*, 1884, pp. 389,390）

[注] 基督藉着圣灵能力“奇妙的感孕”（Miraculous Conception），使他的人性从原罪的污染中得到充分地保护；可是，他的母亲没有得到奇迹的净化，这是否可能从他的母亲受到原罪的污染呢？因着这种忧虑，罗马教会于 1854 年 12 月 8 日，制定了圣母“无罪怀孕”（Immaculate Conception）的说法；即、童女马利亚的灵魂与胎儿联合的时候，由 神的恩典得以圣化，她的灵魂即时成为圣洁。可是，这种观念没有圣经的根据，古代的教父不晓得这种说法，中世纪的权威者也反对这种教理。（H.B. Smith, *op. cit.*, pp. 390-392）

2、犯罪的不可能性

基督的神性和人性在本质上的联合，将犯罪的可能性排除在外。前项引用了史密斯的解说，证明三位一体中的第二位，藉着童女的感孕，取得了人性的身份

1) 二性联合与神的位格。 改革宗神学与罗马天主教神学，同样以人格的联合之路接近基督的无罪性。基督神人二性联合的实在性，以及真正的以神的位格为根据，作为无罪性的辩论基础。罗马天主教神学中的菲力(Philip)说，“逻格斯与人格的联合，意味着完全地奉献于 神，这是实质的成圣。”（*Winkler Prins' Encyclopedia*, VI, p.57）巴特曼（Bartmann）说，“基督向着神的意志，使他的意志得以完全的自由，这可以作出反抗的犯罪；可是，不可能如此，因为逻格斯的所有者，可以驾驭人的意志。因此，与神的分离或反抗是不合理的。”（*Lehrbuch der Dogmatik*, I, p. 360）施茅斯说，“为了犯罪的内在无能，会因理性的‘我’（‘I’），藉着逻格斯得出结果。”（Schmaus,

“*Kathol. Dogh.*,” II, p. 655)

改革宗神学的凯坡说，基督里面的人性，有犯罪的可能性（如堕落之前亚当的里面相同）；“可是，耶稣没有采取人的人格（*a homo*），因为只取得了人的性质；而且，他的里面不是人的自我（使这种可能性得以实现）；因为与三位一体中的第二位，反而成了永远的联合；这种属神的位格（人格），不可能作出实际的管辖。”（*Kuyper, Loci III, par. 6, p. 11*）巴文克也提到从“经验的”无罪性，区别出“必然的”无罪性。（*Bavinck, Geref. Dogm., III, p. 299*）

“他太初与神同在。他就是神；是神的儿子逻辑斯；他与圣父原为一；始终遵行神的旨意和事工。向着基督宣认这种信仰的人，认为还会犯罪作恶，乃是一种极恶的观念。”他又追加说，“那时我认为神会犯罪，完全是我思想的僭妄；或者否定神人二性的联合，可能也会造成实际的分离。”

达布尼（*R.L. Dabney*）将神人二性的联合，在辩论中追述两种其它的理由。认为任何地方未曾提到，三位一体的第二位，永远的道（逻辑斯）可能犯罪，而只有在基督的人性范围内，可能有犯罪的可能性。可是，第一、不但是使徒的证言，包括教会的信条，都不认可基督人性的独自人格；他的人性若不是道与人格的联合，片刻也不可能存在，将来也不可能有这样的存在。因此，① 只有人格才能犯罪，这是一个不当的问题；② 人性其实不可能单独存在，如果认为可以单独存在，恐怕就会流向异端的问题。第二、人性与永远不变的道联合，是不可能犯罪的；因为这种联合，可以成为守护的盾牌，抗御劣等的谬误。“因为神本性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里面”（西 2：9，1：19）。第三、这种劣等属性在与道的联合中，得到圣灵充满的感化（诗 45：7；赛 11：2、3，61：1、3；路 4：21；约 1：32，3：34）。

第四、基督似乎断言自己不可能犯罪；“因为这世界的王将到。他在我里面是毫无所有。”（约 14：30）保罗和希伯来书的作者，似乎也是如此（林后 5：21；来 13：8）。第五、如果基督的品性和禀赋，未能达到不能犯罪（*Potuit Non Peccare*），那么，神救恩的全盘计划，将会面临失败的可能性；因为可能犯罪的祭物和代言人，不可能拯救任何人；只有他所有的行动无误和圣洁，才能成为决定的因素。（*R.L. Dabney, “Systematic and Polemic Theology”, p. 471*）

以基督神性的联合为基础，认为基督的人性不可能犯罪，这似乎不是坚实的辩论；虽然他的人性是在神性中联合，但对于这种质问的答辩，上述达布尼辩论中的第五项，可谓是有力的回答。“他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪。”（来 4：15）他虽有人性软弱的一面，但在救赎的事工中是有力的（来 2：18），但如果对罪软弱的话，就失去了拯救罪人的资格。

2) 犯罪可能性的不合理. 改革教会的旧教理，不但断言我们的救赎主

在现实中的无罪，也主张他不可能犯罪。近代有些人竟然否定后者，实在是意外的事。他们虽然举论神人的不能犯罪性（Potuit Non Peccare），但却否认人性犯罪的不可能性（Non Potuit Peccare）。他们辩论的主旨是以试验的经验作为抵抗来建立功德，为的是给我们作为模范和激励，因此，认为基督有犯罪的可能性。厄尔曼、法勒、《艾克塞-丢斯》的作者沙夫（Ullman, Farrar, *the Author of "Ecce Deus"*, Schaff），甚至连贺智（Hodge）都如此辩论。

查尔士·贺智说，“我们主的无罪性，不等同于绝对犯罪的不可能性，这不是犯罪的不可能性（Non Potuit Peccare），如果他是真正的人，他必定有犯罪的可能性，只是他在最大的激动下没有犯罪；他以祝福回报辱骂，在受难的时候没有说威吓的话；他像羊在剪毛的人手下无声，给我们作出榜样。试探意味着可能使人犯罪，如果基督藉着他的人格素质不可能犯罪，他所面临的试探也不是实际的，就失去了试探意义；如此，他就不可能对他的百姓感同身受。”（Charles Hodge, *Systematic Theology*, Vol. II, p.457）

另一方面，多纳尔在他的书（Dorner, *History of Protestant Theol.*）中，认为基督的人性是由自己的意念与意志发挥出圣洁的效能，从犯罪的可能性达到犯罪的不可能性；这种功劳的累积和进步的经验，似乎使涅斯多留或伯拉纠派的教理死灰复燃。

寻找救主犯罪可能性的口实，是非常不合理的；他实际地遭遇到试探，在某种意义上，他成为我们属灵争战中，完全的典范和后盾；可是，这种资格是由犯罪的不可能性所构成。

前记的作者将耶稣的无罪性，认为他是靠自己意志的决定，胜过属灵方面的攻击或试探；他们认为基督为要得到功劳和胜利，他的里面必定要有基本的“欲望”（Concupiscence）引向这种教导；然后将会伯拉纠一起主张，肉体的私欲并不是罪；在一定的条件下，引用神的护理，将责任归给正当行动的必然结果；因此，认为罪的本身并不是罪。（R.L. Dabney, *op.cit.*, pp. 470,471）

3) 与试探的关系。 有关基督犯罪的不可能性，发出的异议或质问，即、如果基督没有罪，也没有犯罪的倾向，如何需要接受试探呢？我们的回答是，亚当也是在无罪的状态中接受了试探，他在无罪的欲望（Desires）和敏锐的感受性中接受了试探。这些欲望使人接受试探，这些欲望的本身虽然不构成罪，但如果离开神的使命，违背他的意志，想以此满足自己的欲望就成为罪。马义俄（Meyer）说，“嗜好（appetite）使情欲（Lust）泛滥，某些自然的爱好，可能没有罪恶；可是，堕落的嗜好就会腐化。”因此，撒但利用饮食、称赞和权柄的需要来试探主（太 4：1-11）；恐怖也是对情绪的一种试探。因此，撒但从旷野离开了主，退到客西马尼园，用苦难和死亡的恐怖再度试探主（太 26：39），所以，我们的主“也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪。”（来 4：15）

3、没有罪的意识与赦罪的欲望

基督自己未曾提到罪的意识，或有罪的感觉；未曾为自己的罪感到痛苦，也未曾努力除去自己的罪。他从未承认有道德的谬误，也从未为了赦罪而祈求或献祭；只是为了别人祈求，“父啊！赦免他们；因为他们所做的，他们不晓得”（路 23：34）；绝没有“父啊！赦免我”这样的祈求。他强调别人必须重生（约 3：7），却从未表示自己也要重生。他反问那些敌对他的人，谁能指证他有罪呢？（约 8：46）

4、无罪确实证言

基督在审判中虽然被“定罪”，但他完全没有伦理的原罪和本罪；因为他“不知罪”（林后 5：21）；他也曾凡事受过试探，与我们一样，“只是他没有犯罪”（来 4：15）；“何况基督藉着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神”（来 9：14）；“他并没有犯罪，口里也没有诡诈”（彼前 2：22）；“在他并没有罪”（约一 3：5）。

5、理想人性的实现

圣经描写了基督理想人性的实现。他实现了渐进的道德典型，神使他“比天使（或译：神）微小一点，并赐他荣耀尊贵为冠冕”（诗 8：4-8）；且是藉着基督得以实现（来 2：6-10）。在首先的亚当里，将未曾实现的人性丰满，在末后的亚当里得以完成（林前 15：45）；使我们的形像，能够化成“主的荣光”（道德的），而且，“荣上加荣，如同从主的灵变成的”（林后 3：18）；他给信徒留下榜样，叫他们跟随他的脚踪行（彼前 2：21）；使他们在主显现的时候，可以成为圣洁，得到应得的荣耀（约一 3：5）；而且，他所爱用的“人子”名称，应该是回应神心意最初存在的人性观念。

6、对于无罪性论的异议和批评

对于基督无罪性的异议和批评，可以举论下例的重要例证。

1) 依据圣经的反对。 新约指出基督无罪性的辩论，被众多的难题所困扰；我们在此辩论中，只举三例来作检讨。

第一、对那位年轻富有的官之答辩，“你为甚么称我是良善的？除了神以外，没有一个良善的”（太 19：17；可 10：18）；从这句回答的话中，似乎自己不是绝对无罪或圣洁，好像把自己也列在有罪的世人当中。温迪诗（Windisch）认为，耶稣无罪性的观念，是在神学的考察中起源，“他向着无罪感的明确证据”，成为逻辑斯神学的果实，这在约翰未曾遇见基督之前，

是未曾发现的。可是，在耶稣的反问话中（你为甚么称我是良善的？）引出的推论，全然是不当的。因为耶稣看到年轻富有的官，认为自己从小遵守诫命，就是善良的典范，却不知所有的义都像污秽的衣服；再者，他也不顺从耶稣的指示，所以，拒绝他“良善的夫子”称呼（太 19：16）。从耶稣的答辩中，推论他否定自己的无罪性，似乎是离开了文脉的解释，忽视了他作为神的儿子，遵行父 神旨意意识的结果。

第二、耶稣从加利利的拿撒勒来，在约旦河里受了约翰的洗。因此，推论耶稣也需要“悔改赦罪的洗礼”；那时，“众百姓都受了洗，耶稣也受了洗”（路 3：21），认为耶稣与其他人一样，需要共同参与在这种经验里。可是，施洗约翰想要拦住他的时候，耶稣却说，“因为我们理当这样尽诸般的义”；这表示耶稣的洗礼，不是意味着赦罪，而是为了遵守律法的礼仪。他已经按着律法的条例受了割礼；在圣殿中按着主的律法“称圣归主”（路 2：23）；将律法礼仪之下的人赎出来（加 4：4、5）。基督的洗礼，乃是承接大祭司的圣职，遵守律法的礼仪，成就诸般的义。

第三、圣经提到耶稣的智慧和身量的增长，意味着智慧伦理方面的增长，这与无罪性的教会教导没有冲突。圣经不只记述了基督从孩童到成人的过程，还描写了其间的经历，使耶稣人性的问题迎刃而解；有关这方面的经文希伯来书 5：7-8 说，“基督在肉体的时候，既大声哀哭，流泪祷告，恳求那能救他免死的主，就因他的虔诚蒙了应允。他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从。”特别是结尾的话，不意味基督曾有过不顺从的阶段。温迪诗发表他的意见说，这里描写的基督与约翰所提示的不同，后者反复向着圣父显出顺从，显明自愿的心意，没有什么勉强或学习的痕迹（H.Windish, *Hebr. brief*, 1931, p. 44）。可是，格罗赛德说，这里虽有进展，但不意味伦理的改善，而是意味他完成任务的才干（F.W. Grosheide, *Commentaar*, p. 152）。希伯来书作者体味到基督在客西马尼园中的争战，描述“因所受的苦难学了顺从”的经历；这不是从叛逆转换成顺从，而是对赋予任务完成过程的经历。客西马尼园中的争战，开始是难过和忧伤，求这杯能够离开他，结果，还是按照父 神的旨意，决定饮下这杯。希伯来书 4：15 说明，“他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪。”

2) 依据神性辩论的批评。 有一种批评反对神性与人性的结合，除去了基督犯罪可能性的辩论；特别是 H·沃格尔非常反对这种辩论的路线。

他宣言说，在宣认基督无罪性的论点中，基督不是形而下学（Physical）或形而上学（Meta Physical）的品质，“在这种论点上，其中可能含有正统地神秘概念的弱点（Achilles'heel）”（H.Vogel, *Christologie*, I, pp.391,396）。在基督的无罪性中，我们与他的品位有所关联，但与 神的无罪性是没有关联的；他的无罪性遵行了圣父的旨意，他背起了十字架，并不感到羞耻；可是，正统的观察是用基督的神格论理来推论的。

可是，公正的观察正统见解的论点，不是从基督“形而上学”得出的推

论：如同罗马天主教的神学者，按着神的主体或自我的唯一责任，就能得出这种观点。可是我们将基督的无罪性与他的道成肉身密切联合，就会关注这个路线思想中，基督神性的无罪性，不是推想的无罪性，而是他品位中的无罪性。我们的论点，不是 神无罪性的一般宣认，而是对道成肉身的圣子无罪性的宣认。这两种见解不存在十字路口的交叉点，圣经提到基督在旷野接受试探的时候就被圣灵充满，他在生活中流露出慈爱和怜悯的奥秘（犯罪的不可能性）；圣经提到基督的无罪性是与他的永久行为有关，这种行为不能与他的中保事工分离。旷野中所受的试探，不是为要引诱基督在某种伦理上跌倒，而是阻止他走上受难的道路，使他脱离弥赛亚的典范生活。他不可能逃避苦难的路程，因为他不可能违背 神的旨意；他不回避苦难的道路，因为他不愿意回避苦难的道路；因为犯罪的不可能性，乃是他道成肉身的品位；他为了遵行圣父的旨意，什么都无法动摇他坚定的信念。

第 3 节 基督二性的必要性和重要性

今天很多人认为，不需要认定基督里的神人二性。他们认为耶稣只是人而已，不可能会有神人二性。他们认为将基督归属于 神，或主张他的里面有 神的内在，都不是真的认定他的神性。可是，基督里面的神人二性是必须的，这在圣经含义中的赎罪，乃是不可或缺的。

1、人性的必要性

1) 为要承担刑罚。 赎罪须要人来承担刑罚，因为必须基督来代替承受刑罚；再者，因为人犯了罪，所以必须由人来承担；不但如此，补偿只能由人来担当，这包括了身体与灵魂的受难；即、他代替承受的刑罚，是由心灵的痛苦和肉身的流血所组成的（约 12：27；徒 3：15、18）。“若不流血，罪就不得赦免了。”“特要藉着死败坏那掌死权的，就是魔鬼。”（来 9：22，2：14）

2) 救助受试探的人。 赎罪的主耶稣基督取得了人性，这不只是拥有了所有的根本特性，而是取得了堕落以后经验的所有圣约，降卑取了奴仆的形像，成为人的样式；所以，他凡事该与他的弟兄相同，……他自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人。（来 2：17、18）

3) 为了罪的代赎。 他只能成为没有罪的人。因为有罪的人自命难保，怎能成为别人的赎价呢？“像这样圣洁、无邪恶、无玷污、远离罪人、高过诸天的大祭司，原是与我们的合宜的。”（来 7：26）所以，基督取得了人性，承担了世人的罪价，但基督是无罪的，也不知罪。（来 4：15；约一 3：5；林后 5：21）

只有真正的人，才能成为人的中保；拥有人类灾难的经验和知识，才能超越所有的试探；唯有无罪的人，才能代赎人类的罪，同时能够体恤那些遭受患难或遇见试探的人（来 2：17、18，4：15，5：2）；可以成为追随者的完全典范（太 11：29；可 10：39；约 13：13-15；腓 2：5-8；来 12：2-4；彼前 2：21 等）。

2、神性的必要性

在 神救恩计划中的中保，绝对须要真正的 神。这种理由，将有下列的陈述。

1) 成为无价的献祭与完全顺从律法。 基督为要成为无价的献祭，以及完全顺从 神的律法，因此需要真正的神性；这包括在十字架上作为赎罪的祭物，以及所有苦难的救赎价值，是从他神性的效能发出的。在十字架上受的刑罚，成为万民永远的赎价；若不是神格的存在，就无法做成永世的大功；而且，基督遵行律法中规定的条例，把世人从律法的礼仪下赎出来，叫我们得着儿子的名分。这种救世的大功，若没有神性的品位，很难成就这浩瀚的救恩。

2) 成为挽回祭免去 神的忿怒。 基督成为挽回祭，免去 神的忿怒，使人得与 神和好；即、使人脱离律法礼仪下的献祭与割礼等，不再按着仪文的旧样，而是按着心灵和诚实的新样来服事主（罗 7：6；约 4：24）。“ 神设立耶稣作挽回祭，……因为他用忍耐的心宽容人先时所犯的罪”（罗 3：25）；耶稣在十字架上，大声喊着说，“我的 神！我的 神！为甚么离弃我？”（太 27：46）因为他成了 神的羔羊，背负了世人的罪孽（约 1：29）；已经被杀献祭了（林前 5：7）。“因为我们作仇敌的时候，且藉着 神儿子的死，得与 神和好；既已和好，就更要因他的生得救了。不但如此，我们既藉着我主耶稣基督得与 神和好，也就藉着他以 神为乐。”（罗 5：10-11）

3) 成就工作的果效。 基督完成的工作，可以适用在他的百姓身上；因此须有神性的品位。“耶稣被交给，是为我们的过犯；复活，是为叫我们称义（或译：耶稣是为我们的过犯交付了，是为我们称义复活了）。”（罗 4：25）他即使遵守了律法，接受了预定的苦难，挽回了 神的忿怒，作成了万民的赎价；但是如果没有神性的品位，就不可能复活升天，这将会出现怎样的后果呢？他如果不差圣灵保惠师来，世人又怎能为罪、为义、为审判，自己责备自己呢？他如果不坐在父 神的右边，如何能为地上自己的百姓祈求呢？所以，因为他又是完全的 神，才能将救恩实际地适用在罪人的身上，完成了救赎的大工。

3、教理的重要性

很多否认基督神人二性的人，也否认神人二性的必要性。他们对于基督的赎罪和救恩的计划，不晓得神人二性的必要性，也不认为需要重视这个教理；他们认为这个教理如画蛇添足、徒劳无益。可是，圣经非常重视这个教理，并定下真理与谬妄的区别准则。

使徒约翰强调基督神人二性的重要，“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于 神的；从此你们可以认出 神的灵来。凡灵不认耶稣，就不是出于 神，这是那敌基督者的灵。”（约一 4：2、3）“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的”，是在警告使徒时代出现的“幻影派”（基督假现说），否认基督的人性；因此，“凡灵不认耶稣”的，就是否认耶稣的品位、职务和他的神性。

使徒保罗对于否认基督神性的反驳说，“所以我告诉你们，被 神的灵感动的，没有说‘耶稣是可咒诅’的；若不是被圣灵感动的，也没有能说‘耶稣是主’的。”（林前 12：3）这里保罗提到，人被圣灵重生的时候，才能相信基督的神性，没有被圣灵重生的人，就不可能称耶稣为主。

查尔士·贺智评论说，“无论是谁只要相信耶稣是 神的儿子，即、就是相信拿撒勒的耶稣是道成肉身的 神，爱他顺从他，就是从 神生的；无论是谁若否认这个真理，就是否认圣父和圣子的敌基督者。因为否认其中的一位，就是否认另外的一位。”（Charles Hodge, *Systematic Theology*, I, p.498）

第三章 基督的一个位格

正统教会基督的品位观，承认基督只有一个位格[Person, πρόσωπον (4183, 林后 1: 11), or ύποστασις (5287, 来 1: 3)], 以及拥有完全的神性和完全的人性。主后 451 年迦克敦 (Chalcedon) 会议, 订立了有关的基督位格, 成为正统教会的信仰范式, 宣告了使用的四大副词, 就是“不相混乱, 不相交换, 不能分开, 不能离散; 二性的区别不因联合而消失; 各性的特点反得以保存, 会合于一个位格, 一个实质之内; 而非分离成为两个位格, ……”。这种范式只是为了追求对真理的守护, 反驳各种异端的见解, 并未试图解说所包含的奥秘。基督的道成肉身是神人二性在一个位格里的最大奥秘, 并没有说明永远的圣子如何取得了人性的品位。迦克敦会议的宣告, 不是对于人性的耶稣如何取得了神性的陈述运动, 反而是 神如何成为人的证言。其后, 经过了几个世纪, 教会只是增加了若干的解释。迦克敦信经的确没有过时, 在流动的岁月中, 曾试图添加有关耶稣基督品位的心理说明, 都以失败告终。下文简述教会传承的这个教理。

第 1 节 基督一个位格的正统陈述

按教会正统的见解, 耶稣基督拥有神人二性, 各性在本质中不相交换, 二性的区别不因联合而消失; 而且, 各性的特点反得以保存, 会合于一个位格, 一个实质之内; 如果正确地说, 不是 神和人, 而是神人 (God-Man); 这二性联合, 彼此交通, 形成了道德的纽带; 如同信徒与主的联合, 不是灵性上的纽带, 而是在一个位格里, 构成了独特的奥秘。

1、性和位, 以及意志的定义

为了合理的理解这个教理, 需要正确地理解与此关联的“性”和“位”的使用含义。“性”(Nature) 这个名词, 指某个物件、或指其物件所有的根本品质之总和。“性”乃指各部分中, 共同实体 (substance) 的根本品质; “位”(Person) 这个词, 被赋予了理性。因此, 成为行动责任主体的完全实体 (substance)。

“位”(Personality) 不是“性”的基本组成部分, 而是向着他的目标。“位”(Person) 是对“性”的附加, 乃是独立的实存 (subsistence) 个体。可是, 逻格斯不属于位格, 取得了不是独自存在的人性。

“性”、“位”和“意志”, 如果用另一种话来定义, ① “位”是非物质的实体的存在 (substantive entity), 不能与“性”混同; “性”在实体的含义

上，不是“位”的一部分。②“性”的属性是复合的，不能与实体的存在混同。③“意志”是行动的原型（behavior pattern），不能与实际的存在混同。

小要理问答（22）主张基督“取了理性的灵魂”，不意味基督是由人性的独自人格组成的；如同前章二节之三中的说明，乃是 神儿子的永远自我（ἐγώ）在道成肉身中，取得了人（位格）之灵所有的本质属性。

2、位与性的关系

1) 神之位格中二性的联合。永远中拥有神性的一个位格（人格）取得了人性，成了神人二性的联合；在承认 神的位格取得了人性的同时，却不认为二性的混合，产生神人的第三性；因此，不允许损伤神人二性的完全性。而且，这种联合，不像 神的灵在他百姓中类似的内住，更不是单纯道德的、或同情的联合，或是两者之间暂时的、或可变的联合；这成为基督里一位二性的永久联合（Personal union）。

我们默想耶稣基督一位二性的古代教理，用现代的心情面对心理的难题时，且要记住“性”（nature）的属性（attributes）是复合（Complex）的，不是实际的存在（substantive entity），就可化解这种难题。这个教理意味着神永远的儿子——我们的主耶稣基督，他全部的神之属性完全是复合的，在所有的情况之下，他的行动样式拥有 神属性的完全照应（Consistent）；同时他的行动不会有矛盾，本质上已经取得了完全复合的人之属性。在“肉身里的时候”，以及所有的情况下，他行动的样式与无罪的人性有着完全的一致。

他本质的属性在神性的神格中有着完全复合的照应，“因为 神本性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里面”（西 2：9）；他的人性在他的人性属性中，同样有着完全复合的照应；他本身取得了亚伯拉罕后裔的属性（nature），与我们同样取得了血肉之体。

[注] 查尔士·贺智似乎未曾将属性与实体作出区别，他说，“人的构造是由灵魂与身体联合的，而基督的位格（人格）由是神性和人性的模拟物（analogue）。”（Charles Hodge, *Systematic Theology*, II, p.380）这是一种误解。灵魂与身体虽然实际的存在，但属性却是复合性的。贺智看出这种类推的不完全，因此，追加说，“任何模拟都无法从其观点中期待回答”；可是，贺智反而主张，“在这种联系中，属性意味着实体；在希腊文中相应的词语是‘φύσις’（5449，本性/性情，罗 2：14）和‘οὐσία’（3776，物质/资财，路 15：13）；而拉丁文却是‘Nature’和‘Substantia’（实体的观念是必然的）。”与此相反，伯斯威尔认为，希腊文的“φύσις”和拉丁文中的（tatura）意味着属性（tature）的意思，而“ousia”和“substantia”在提到人格，或某种事物的性质时，不应译成“属性”（Nature）。（J.Oliver, Buswill, *A Systematic Theology of Christian Religion*, II, p.55）

2) **复合的位格.** 如同灵魂与身体的联合组成了一个人格,而 神的儿子与人性的联合,组成了基督的一个位格。而且,如同人里面的人格是在灵魂里,而基督的位格却是在神性里。正如前项所说,不能在所有的点中,都可作出照应的类推,只是大体上可作借喻。圣子或逻格斯永远之前,在 神里面显然是一个位格;不是只有神性,乃是神格取得了人性,道成了肉身。在基督里面只有一个位格,就是不变的逻格斯在他里面。可是,若说中保的职务只有神格,却不是完全的说法,因为道成肉身使基督拥有了神人二性的复合格,使他成为神人。

3) **人性本身的非位格性.** 基督的人性本身,不是由一个人的人格组成的;因为基督里面只有一位,就是不变的逻格斯在他里面;如果另外考察他的人性,只能成为非人格的位格。逻格斯不是收养了一个人的人格,在中保里成为两个位格,乃是单纯地取得了人性。布仁纳宣告说,我们共同拥有罪恶的人格,而基督却拥有逻格斯之神之位格,因此,他的位格是个奥秘:因为理智和意志组成了人格,所以,或许有人抗议基督的人性,既由两种以上所组成,为何他的人性不能成为位格呢?可是,通常的人性见解,与 神的逻格斯取得了人性,这种非常的境遇是有所不同的。

4) **不是人性独自的实存 (subsistence).** 说基督的人性非位格的意思,只是指他不是独自的存在。严格地说,基督的人性在任何瞬间都不是非位格的。逻格斯取得了人性,与他一起成为位格的实存。他人性的位格在逻格斯里,或者说,逻格斯的位格取得了人性,使基督拥有了人的灵。

5) **人性不是未完成的.** 前述的理由,不能使我们认为基督的人性不完全,或有其不完全性。中保的人性,在他根本的属性中,没有任何的欠缺,而且,在 神儿子的位格里,具有个性和位格的实在;说人性不是独自的存在,不意味不完全,或是未完成的。

6) **人性中的意识和意志.** 这种位格(人格)的实存,不可将意识和自由意志混淆;因为基督的人性本身,虽然不具有实存的含义,但不意味他没有意识和意志。教会将此二者,总是归于他的属性。

相反,有人强力主张意识和意志不属于属性,而属于人格;因此,主张基督不是拥有二意识和二意志,而是一意识和一意志;而且,意识和意志不是单纯的人之活动,而总是神人二性的联合,在一个神人的位格里行动。二意识和二意志论,最初虽由大马色的约翰陈述,且在迦克敦(681年)会议中得到裁可,但在希腊教会的世界会议中遭到否定。斯特朗强调这剥夺了其组成的内涵和决定的价值。(A.H.Strong, *op. cit.*, II, p. 695)

可是,教会的正统见解,认为二意识和二意志,拥有相当的论据;认为基督的二性,不相混乱,不相交换,二性的区别不因联合而消失;各性的特点反得以保存,会合于一个位格里;因此,基督的里面,有限的知性和无限的知性同时并存,有限的意志和无限的意志也同时并存。(Charles Hodge, *op. cit.*, II, p. 391)

第 2 节 基督一个位格的证明和类推

1、圣经的证明

一位二性的教理超越了人的理性,这种奥秘很难从生活中得到相当的例证,或从合理的辩论中发现坚实的支持。因此,这个真理只能依据 神话语的权柄和根据信仰来接纳。提出有关这个真理的圣经教导和权威的证言,可以充分地激励我们的信仰。

1) 单一人格(位格)的自称. 基督同样以单一的人格自称,但也意识到自己里面的神人位格。耶稣里面如果有神人位格,从圣经中应该可以见其踪迹,可是全然看不到这些。在三位一体中“我”与“你”(诗 2: 7, 40: 7、8; 约 17: 23)的称呼里,没有人性与神性的区别;不但如此,耶稣未曾用复数来称呼自己(如同 神在创 1: 26, 3: 22 中);只有约翰福音 3: 11 中,“我们所说的是我们知道的”,可能成为问题;因为这里的复数代名词,应该是主自己和他的门徒,对比尼哥底母和像他的人。

2) 表示二性在一个位格里联合. 有些经文提到基督里的二性,但却清楚地指向一个位格(罗 1: 3、4; 加 4: 4、5; 腓 2: 6-11)。有些经文提示一个位格中(提前 1: 15; 来 12: 3)二性的联合(彼前 3: 18)。圣经中任何地方,未曾出现和教导抽象的神性、或神的能力,在人性中联合;只是教导具体的神性,即、 神儿子的神之位格与人性的联合。道成肉身总归于一个位格,而不是归于一个属性,表示他的位格取得了人性。(约 1: 14; 罗 8: 3, 9: 5; 加 4: 4; 提前 3: 16; 来 2: 11-14; 约一 4: 2、3)

3) 一个位格表示适合一个属性. (二性无论在哪一方,都可以成为适当的位格)位格是从属性中引出的称号,得到另一属性的归属;一方面,表示他得到 神的称号;人的属性和行动,归属在他的位格里(徒 20: 28; 林前 2: 8; 西 1: 13、14);另一方面,显示人的称号,同时核定 神的属性和行动(约 3: 13, 6: 62; 罗 9: 5)。可是,一方面,我们知道神人在亚伯拉罕以前已经存在;另一方面,在该撒亚古士督治理的时候降生。耶稣基督虽然流泪、忧愁、遭难和受死,但他昨日、今日、一直到永远,是一样的。他作为 神所差来的救主,在十字架上成就了救赎,同时,直到世界的末了,与他的百姓同在。(弗 1: 23, 4: 10; 太 28: 20)

2、合理的类推

中保是由神人二性在一个位格里的联合,成为人类无法探究的奥秘。这种超理智的实在,在人类的生活中无法找到相当的类推。为了帮助对于这种联合的理解,提出了以下几项类推。

1) **身体与灵魂.** 这种联合比如成身体与灵魂的联合, 在这里面可有几点相似点。

(1) 人的里面虽有物质和精神两个实体密切的联合, 但这两者不会混合; 中保里的二性联合, 也可如此类似。

(2) 人里面成为联合元素位格的居所, 不是在身体里, 而是在灵魂里; 中保的位格不在人性里, 而在神性里。

(3) 如同灵魂与身体的相互感化是个奥秘, 基督里的二性联合和相互感化也是如此。

(4) 身体与灵魂发生的每件事, 都归于人格; 同样地, 基督二性里发生的每件事, 也都归于他的位格。

(5) 或者对有关人身的某些核定, 会反映出灵里的要素; 相反, 也会适用于这种方式。同样地, 中保有时反映出人性, 有时也反映出神性; 相反, 有时反映出他神性的时候, 也会反映出他的人性。

(6) 如同人的身体与灵魂的联合, 显出他的尊荣; 而基督的人性与逻格斯的位格联合, 同样显出他的尊荣。

当然上述的比较不是完全的, 这无法作出属神与属人、无限与有限的例证, 也无法将两种属灵的性质, 作出单一位格里联合的例证。在人的境遇中, 身体是物质的, 而灵魂是精神的; 那虽是奇妙的联合, 但不如基督里二性的联合更为奇妙; 而且, 如同在一节、二之(一)的附注中那样, 身体与灵魂的联合, 虽然是两个实体的联合, 但是二性的联合, 却不是两个实体的联合, 而是二复合(属性)的联合; 在这种联合之间, 不能成为真正的类推。

2) **其他的类推.** 虽然并不完全, 还有几种类推, 可以比较一下。

(1) **铁与热的类推.** 铁与热的类推, 一般比喻成身体与灵魂, 显出具有两种要素的联合; 基督的一位二性, 也有这种类似。

(2) **基督与信徒, 圣父与圣子间的类推.** 在这两者的关系中, 两个实体的联合, 明显地可以看到区别; 基督二性的联合, 也提供某种程度上的类推; 可是, 上述(1)的例证, 缺少二性的根本要素, 即、铁与热都是物质, 不是两个实体。这第二个例证(2), 缺少单一人格的要素; 因为基督与信徒, 不是同一个人格, 而是两个人格; 圣父与圣子也是如此。

[注] A·A·贺智说, 很多人成为一神论者(Unitarians), 不是因为三位一体的难解, 而是因为基督品位的难题。……二性的联合, 我们不能将其看成空气中的氢气(hydrogen)和氮气(nitrogen)的联合。这种联合不是机械式的, 也不像水中氢气和氮气的化学联合; 反而, 像我们的心灵与头脑的联合, 虽不是有机的, 却是人格的。最好的例证是我们人格中, 身体与灵魂的联合, 这种类推在那些名流讲师口中, 不知能发出多大的作用。可是, 这里并没有二性, 只有单一的人性; 因此, 我们需要追加信徒与基督之间联合的例证。(A.A. Hodge, *Popular Lectures*, 218,230)

可是, 在此我们依然承认这种类推的不完全性, 因为基督与信徒是两个人格, 而不

是一个人格；神人的品位（位格）是独特的，没有适当的类推，因此，这构成了他的尊严与荣耀。

3、可能性的依据

神性与人性在一个位格里的可能性，是依据人的被造按着神的形像造的。换言之，人与神之间的关系，因为拥有合理的、或属灵的性质，所以可以成为道成肉身的条件。

禽兽的生命没有与神联合的才能；可是，人性却与神性拥有联合的才能，不意味他可以在神的里面起居生活，而是因为无法打破自己的人性神的联合；因为人是从神领受了人性，所以可以保留真正的人性。人性因为犯罪，失去了神的道德形像，而基督以神完全的形像与自己的人性联合，充满了神的生命和慈爱，恢复了那失去的形像。

神不可能成为天使、树木或石头，但却可以成为人，因为人是按着他的形像受造。腓利·布鲁克斯（Philips Brooks）主张，人的里面绝对有神灵的灵之存在；某些学者认为，神性与人性在本质上是相似的，力主这种联合是非常自然的。“神性与人性不是被核定成相反的，如果理解了此点，就不会有一神论（Unitarians）的运动。人在真正的意义上是属于神的，这对于基督更是如此。可是，他在神性方面，比我们更是无限的；我们如果认为他的神性是新的种类，那么，只是在新种类的程度不同。”（E.B. Andrews）“神如果不与人联合，就不能成为人；他的灵住在人的里面，同领他们的痛苦和悲哀。”（John Caird, *Fund. Ideas of Christianity*, I, p.165）“如果人性可能，或某种程度上，不能使神与我们同在，成为以马内利，那么，就无法将此蒙福的信息，启示在我们的心中。”（Sabatier, *Philos. Religion*, p.159）

这些发言，依然不能对基督有关神性和人性的联合真理，作出充分地说明；因为神与人之间有一条不可逾越的鸿沟；同时不要忘记，基督的道成肉身，更是最大的神迹；但是人的里面拥有神的形像，这可光照人理解基督里面二性联合的可能性；与其说神住在基督里面，不如说神性与人性有机的联合；与其认为神人比我们拥有更多的神性效果，不如说他是人性与神性的生命之源。“乃是照无穷（原文是不能毁坏）之生命的大能”（来 7: 16）；“生命在他里头，这生命就是人的光。”（约 1: 4）因此，他是二性联合的生命，用神性的生命充满人性的生命，使人们失去的神之形像得以恢复。

第 3 节 基督一个位格二性联合的结果

1、神性的不变和活动

创造与道成肉身的教理，在有关 神的不变性中曾提出难题，并且作过应有的讨论。可是，因为神性的本体是不变的，所以在取得的人性中，本体当然不会受到变化；再者，因为神性有永存性（免疫力），不会受到苦难和死亡的侵袭；使人可从软弱和试探中得到释放，这是不变性的含义。

可是，神性的不变性，却不是不动性；在不变的神性中，也有其创造和道成肉身的活动。一个位格中二性的联合，道成肉身也包含在 神的活动之内；而且，此事得到三重的结果，就是传达和祈祷，成为敬拜的对象，达成永远的协同。

道成肉身是在强调 神儿子的位格（人格）行为，如此则更容易便于理解。与其说“神性”取得了人的肉身，不如说 神的儿子道成了肉身更好。改革宗神学者中，有时会有人说，神性道成了肉身，这是按经院学派语法的直说语句，却不是对属性或其本身的考察，而是在 神儿子的位格里来作考察。 神儿子的位格道成了肉身，在二性联合的结果中，使属性的特性归于位格，一个属性的工作、富有和尊荣，藉着位格影响到另一属性，达成二性完美的和谐。

2、三重传达

道成肉身的结果，在基督里达成三重的传达。

1) 特性的传达 (A Communicatio idiomatum, or communication of properties). (1) 位格（人格）的传达. 二性将本身的特异属性传达给位格，成为位格的所有。因此，他的位格（人格）是无限的，也是有限的；是永远的，也是时间的；是天上的，也是地上的；他是全能、全知、无所不在的同时；也会有忧伤、知识的限度、艰难或困苦，顺从或屈辱等；可是，传达这个词汇，不意味神性中的某些特异传达给了人性，或人性中的某些特异传达给了神性；或是二性交汇，神性被人性化，或人性被神性化（罗马教会）。神的位格没有参与在人的软弱里，而人也未能参与在神格本体的完全里。

(2) 作为位格（人格）参与人的限制里. 基督品位里属性传达的结果，不会造成神性本身的软弱、试探、受难或死亡等经验；可是，作为一个人格，基督也会感受遭遇的一切；因为他拥有人性的效能，如同人一样受到苦难，知识的限度，身体与灵魂的联结，这些都提供很好的类推。灵魂与身体联合的效能，可以感到痛苦的经验，如果没有身体，灵魂就无法感受这些遭遇；同样地，神人基督虽然不能以他的神性感受苦难，但却藉着人性的联合感受苦难。

(3) 作为位格（人格）行使神的能力. 另一方面，作为位格（人格），基督虽拥有人性，但因与神性联合的效果，在地上也能行使 神的知识和能力。基督作为婴儿躺在马槽的时候，他的神性依然是全知全能的，只是没有显出

而已。他很少显示神性的能力，是因为处于降卑的位置；有人认为他处于降卑的状态下，如要发挥神性的能力，需得到圣灵的许可或指引。（A. H. Strong, *Syst. Theol*, II, p. 696）可是，我们认为只要得到逻辑斯位格的决定，就可以行使他神性的能力。这是改革宗传统的见解。

2) 传达成果或事工 (A Communicatio Apotelesmatum, or operationum). 道成肉身的结果，显出基督救赎事工的终极性 (apotelesma) 和神人性格。如果正确地分析这种传达的含义：① 基督救赎事工的动力因，其主体是基督里面不可分割的位格；② 这种事工藉着二性协力实现的；③ 各性按其本身的特性和谐地完成；④ 虽然如此，结果却形成了不可分割的单一位格，因为这在单一位格里作成的。

基督里人性与神性的联合是密切的，二性在不可分割的一个位格里，服在律法的诸般礼仪和规条之下，以神人的品位在客西马尼和加略山上 (Calvary: 各各他) 通过苦难，在二性的互相效力下，成就了救赎万民的大功。这种胜利是无法分割的，或如同有话说，“耶稣基督乃是拥有人之形像的神，因为他是完全的神，而不被看成是人；又因为他是完全的人，似乎不把他看成神。他总是拥有神的形像，又拥有人的形像。”这种完全统一的和谐，使他一位二性中的救赎事工，在所有的阶段里，特别是在最后的成果中，确实完全拥有统一的神人位格。

3) 向人性传达丰满和恩典 (A Communicatio Charismaatum, or gratiatum). 道成肉身的基督人性，开头就用丰满和恩典来修饰他的存在。举例：① 优越的恩典 (gratia eminenti) 使人性与神的逻辑斯联合，使他的尊贵和威严超过所有的受造物，甚至得到称颂对象的荣耀；“这种联合能使人性提高，如同亮光使空间明亮，热能使铁发光，精神使人高贵；如同圣灵与人的灵魂联合，使他能够圣洁。” (Philippi, Glaubenslehre, 4: 131) 如此，人性与神性的联合，他得到那超乎万名之上的名，万膝都要向他跪拜。② 持续的恩典 (The Gratia habitualis) 藉着圣灵的恩赐，特别在理智、意志和能力，构成了圣灵的恩赐；如此，基督的人性超越了所有理智的被造物，而且，属于人性中的所有优点，都超越了所有的受造物之上 (约 1: 14, 3: 34; 赛 12: 2)；再者，这是无比的恩典，因为与神性联合，所以使人性不可能犯罪 (Impeccability)。(参照三章、一节、之二)

可是，查尔士·贺智说，“基督的人性藉着与他神性的联合，不是提高中止他的人格，而是厘清他与我们之间的不同；某些基督徒将他的人性沉溺在神性里，造成了敬虔的假象；如果将他的神性，沉溺在人性里，同样会造成谬误。我们必须牢牢抓住这两点，就是‘真人的耶稣基督’和‘万物之上永远赐福的神’，乃是神的子民必须崇拜、敬爱和信任须臾不可分离或分割的对象。” (Charles Hodge, *op. cit.*, p.397)

3、祈祷敬拜的对象

一位二性联合的另一结果，乃是现今的基督依然是神人二性，成为我们祈祷与敬拜的对象。敬拜的尊荣（Honor adorationis）并不属于人性本身，唯有本性与值得敬拜（Adorabilis）的神之逻格斯联合的效能包括了人性。我们要考察基督成为敬拜对象的理由，除了拥有神性以外，不能成为敬拜对象的正当理由。基督的人性归于神性的位格，成为敬拜的对象；基督的二性成为神人的位格，乃是因为神性可以接受敬拜。换句话说，神人耶稣基督成为我们宗教敬拜的对象，理由是他位格中的神性。

查尔士·贺智说，“敬拜这个词，在宗教含义中，乃是将其对象归于神的完成。因此，这完成的所有，就能成为敬拜的正当根据；所以，基督的人性不是敬拜的根据，而因为他是超乎万物之上，永远赐福的神，成为圣徒和天使敬拜的对象。正如使徒亲自听过、看过和摸过的，作为我们敬拜的主和神，用最真挚的爱，把自己当作活祭献给他。”（Charles Hodge, *op. cit.*, p.396）

4、奇妙而永远的和谐

1) 奇妙的和谐。 基督一个位格和神人二性的联合，结果形成了无限和有限的奇妙和谐。无限的神性和有限的人性，在一个位格里联合，相互不是排斥，而是不相矛盾的和谐交通，形成了神人的生活，这是最为奇异而无法比拟的和谐。

(1) 二性的交替动作。 我们察看福音书的某些基层，就会看到神性与人性彼此交替动作；先是清楚地看到人性的动作，然后也能清楚地看到神性的动向；这两种光辉，轮流交替，相互辉映，很难作出明确的区分。主耶稣听到拉撒路病了，是有人告诉他的结果（约 11：3、6）；但是拉撒路死了，却没有人告诉他（约 11：11、14）；因此，我们不得不承认他的神性。可是，主耶稣来到伯大尼，“就心里悲叹，又甚忧愁，便说，‘你们把他安放在哪里？’”（约 11：33、34）这又显出他人性的一面。然而，耶稣来到坟墓前，“大声呼叫说，‘拉撒路出来！’”（约 11：43）这的确显明出神性的作为。主耶稣说，“但那日子，那时辰，……子也不知道”（可 13：32）；同时，他又“凡事都知道”（约 16：30，21：17）。对于发生的事件，他听到后也会发问或惊奇，这显出他人性软弱的一面。福音书中提到他晓得拿但业在无花果树下的祷告（约 1：47），知道撒马利亚妇人的婚姻状况（约 4：29），看透敌对者心中的意念（太 9：4），他知道人心里所存的（约 2：25）。

“一言以蔽之，耶稣在人群中展开的行动，显示出他神人二性的双重生命。在他的生活中，没有行动或次序上的矛盾；他神人的生活，在和谐地归属中呈现出来；如果他拥有全部的人性，同时他也拥有全部的神性；他所拥

有的属性，不会此消彼长、顾此失彼。”（B.B. Warfield, Article in “*the Bible Student*” Jan. 1900）

（2）二性的间接交通。 神人二性里的联合之间有着交通，神性向人性赋予知识和能力，使人性不需与神性融合也可以思考；例如，如果我要向某人传达知识和感动，不需移植我内心的实质也可以做到；同样地，基督知道人的心思和意念，不需将他神性中的知识，给予人性中的人格，使后者作为前者表现的媒介，可以显出动作的结果。可是，想象基督二性之间的直接交通，是以路德宗的属性传达论为出发点，需要慎思而明辨。我们改革宗所持守的传统见解，认为神人二性都在基督的一个位格里，动作的主体总是在一个位格里；即、基督位格中神性的知识总是藉着人性来显示，认为二性之间是间接地交通，二性之间的确是奇妙的和谐。

2）永远的和諧。 基督位格中神人二性的和諧，将会永远继续而不会破裂。道成肉身是三位一位中的第二位，永久地取得了人性。基督在永远之前，就拥有了所有的神格属性，这种拥有绝不会中止；在道成肉身之后，他又拥有了人性本质中的所有属性，这种拥有也不会中止。人的属性是按着神的形像造的，虽然坠落在罪里，却被神的恩典救赎，复活以后可得不朽的形体，在神的同在中享受永远的福乐。在复活中展开的永远过程里，不论他人性的属性是什么，都会得到基督所有的属性本质。他在人类中是独一无二的，基督升天后，他荣耀的人性得到宇宙的王位；这位神人的救主，藉着他的圣灵遍临全地，使他的国度有力地拓展。林前 15：24、28 中，提到圣子最后要将国交与圣父，即或宇宙中的王权会有某些变动，但他与圣父的关系却不会有什么改变。对于基督的升天，他拥有了创世之前（先在）的荣耀（约 17：5）；已经得到天上所有的权柄（弗 1：21、22）；他的权柄遍临全地（太 28：20）。

有关教导基督神人二性永续的圣经教理，小要理问答（21）说，“他既从永远就是神的儿子，但到了时候，降世为人，此后继续是神人二性，一个位格，直到永远。”我们的主耶稣基督继续为神的儿子，并且永远成为人类中的成员。基督人性的永续，不意味他对地上的我们，在物质上有某种限制，正如基督复活后，向门徒的显现；在他荣耀的再临时，所有的人都能够看到他，这意味他有形的身体和形像，我们是能够感受的。基督升天时，天使应许说，“这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。”（徒 1：11）

第四章 宗教改革以及其后的基督位格观

第 1 节 路德宗的属性传达说

1、属性的传达

宗教改革对于基督位格的教理没有带来某些大的变动。罗马教会与宗教改革的教会，共同信奉迦克敦信经作成的基督论，这两类教会之间的重要相异点，却在其它方面。可是，宗教改革教会中，重要势力的路德宗，却提出一项有关基督位格的特异点，认为基督神人二性中的属性，可从此一性中，传到另一性里。改革宗教导教会中的正规教理，认为基督里的任何一性，都归在他的位格里；但是路德宗教导其中的二性，在现实中必然会转移到另一个属性里；认为只有藉着这样的转移，才能确保真正的单一性。这种立场虽然不否认神人二性归属在一个位格里，但却在掌权位格的单一性方面，追加了新的事实。

路德宗不总是采取同样的形式陈述这个教理，路德和初期路德宗的某些人士，时而主张两方面的传达，即、神性的属性传达给人性，而人性的属性也传达给神性；可是，这个教理在发展中，不再有人性传达给神性，而只有强调神性传达给人性的见解。不久，又遇到更大的限制。路德宗学者又区别出 神动作的属性（全能、遍在、全知），以及寂静的属性（无限、永远等）；教导只有前者才能转移给人性。他们认为这种传达在道成肉身时已被实现。

可是，问题是这种见解，如何与福音书中基督的形像相符呢？因为他的形像不能成为全知和遍在的人物。有些人认为，基督在降卑的期间，必然会拥有某些必然的属性，只是成为隐藏的奥秘；另一些人认为，他的属性必然屈服在神性的位格里。在这段时期里，他的神性却会自愿地寂然不动。路德宗里反复地出现对此教理的反抗，认为这个教理与路德所教导的基督生平有所矛盾。这位大改革者，强调属性传达说的原因，部分是因他神秘主义的倾向，部分却是为了圣餐中基督身体临在的说明；特别是后者与属性传达说有所关联。

改革宗神学者对路德宗的这个教理，看成优提克斯主义（Eutychians），即、基督二性混乱说的一种。改革宗神学虽然也教导属性的传达，但却认为这是间接的；即、这个神学认为道成肉身以后，二性的特性就归于基督的一个位格里；虽然可以说基督的品位是全知的，也可以说他的知识是有限制的；虽然可以说他的遍在，也可以说受到某些特殊时间或单一场所的限制。因此，第二瑞士信条说，“我们在同一位的主耶稣里，承认他拥有神人二性；又说，这二性相互缔结、联合和吸入，不会混同或掺杂，只在一个位格里联合，或结合在一起（各特性依然安静而稳定的存留）；因此，我们只是敬拜一位主耶稣基督，而不是两位……，我们不会教导基督里的神性受到苦难，也不认

为基督藉着他的人性遍布在世界的每个地方。”（11 章）

对于这种特性传达的见解，路德宗与改革宗有着明显的相异而不可忽视。A·B·布鲁斯教授说，“路德宗为了迎合神性，主张人性的升高，以及地上期间人性的‘凯诺西斯’（κένωσις：虚己），强调基督人性生活的实际性和神性的虚己。路德宗主张得荣后人性的双重生活（处所的临在与非处所的临在）；改革宗倾向认定逻格斯的双重生活（离开耶稣的全部与耶稣里面的全部：totus extra Jesum and totus in Jesu）”（A.B.Bruce, “*Humiliations of Christ*” Lecture, III）

2、属性传达说的异议

路德宗的属性传达说，是与路德特异的圣餐观有所关联，但却面临到重大的异议。

1) 基于对圣经的误解。 路德相信圣餐中基督的身体和宝血，实在地临在于场所里。问题是天上基督的身体，如何同时出现在各个地方；他唯一的答辩是，道成肉身的效能使神性的属性传达给人性，认为有逻格斯的地方，基督的灵魂和身体必定就在那里。路德和路德宗将“这是我的身体”这句话，虽然看成比喻，但不是隐喻（Metaphor），却是提喻（Synecdoche=用部分显出全部的方法）；意味在圣餐中，“你们拿着那个饼的地方，那里面、下面，与它一起，拿着的就是我的身体。”他们误解这句话，主张圣餐中基督的身体和宝血临在的同在说，为了使这个说法合理化，试图将这种基督人性遍在性的证明，作为这个教理的基础。证明神性的属性转移给遍在的人性，所引用的例证是约 13：3 中，“仍旧在天的人子”；为了使这种观点正当而没有矛盾，将林前 2：8 “就不把荣耀的主钉在十字架上了”的这句话，推论成人性的受难，才能被传达到神性里；可是，路德和路德宗人士却在这种推论中退缩。

2) 意味二性的混合。 这个教理意味着基督里的神性和人性的混合。路德宗人士将属性中的二性抽出传达后，虽然认为二性依然存在，但是性与属性是不能分隔的；属性是性的动力，不能把前者从后者中分开；因为这种想法是一种诡辩的思考方式。而且，如果神的属性传达在人性里，人性的存在就会中止；而遍在和全知与人性是不相容的。再者，我们如果认为性是属性的复合，那么，这种传达的结果，就是神性与人性的混合。可是，圣经严格区分的神人二性，又当如何呢？

3) 因矛盾而困难。 这个教理因为矛盾而遇到困难。如果神的属性传达在人性里，人的属性也必传达到神性里。如果某种属性可以传达的话，那么所有的属性都可以传达；可是，路德宗人士没有走得那么远，只是停在半路上。查尔士·贺智说，“路德宗人士将神成为人的真理，看成人真的可以成为神；他们反而认为神性从人性那里得到什么，或者否定神用某种

方式限制了人性的软弱；但是，似乎可以看到路德宗人士，将这种限制也包含在基督降卑的教理中。他们认为道成肉身以后，逻格斯的所有活动与他人的活动，藉着他们同时活动；他们肯定地上的期间，人性可以时而行使 神的完全。这似乎承认逻格斯在降卑期间，必定没有行使 神的完全；即、基督在地上期间，逻格斯的知识和能力，在基督人的灵魂中，受到测验和限制。这是近代‘凯诺西斯’（κένωσις；虚己）教理，已被路德弃置了。多纳尔（Dorner）说，他拒绝了‘逻格斯的无力化，或向虚己（depo-entiation or self-emptying）付出代价’，使神人生动的联合（divine-human vital unity），在现实的成长中不被收买。”（Charles Hodge, *op. cit.*, pp. 415,416）

4) 与圣经显示的形像和思想不符。 这个教理不适应福音书显现道成肉身的基督，在地上形像和圣经教导的全部思想。因为他的形像不是遍在和全知的人物，圣经反映他的生活与我们相同；从他的经验和意识中，知道人性的软弱和困苦；他以 神的怜悯信实成为人的样式，履行了大祭司的职务。可是，路德宗想象他的身体和灵魂，遍满了无限的空间；认为他拥有全知全能的人性，已经中止了做人的义务；可是，圣经中显示的基督并不如此，以致使他们对要面对难题。路德宗人士对此难题的说明是，因为没有说服教会中的一般人心，甚至得不到某些路德追随者的承认。他们想说明这个教理的原由，结果是徒劳无益、适得其反。

5) 破坏了道成肉身。 这个教理实际地破坏了道成肉身。先要将“道成肉身”（incarnation）与“虚己”（exinanitio）作出区别；前者，逻格斯是主体，他的人性住在充满神性的位格里，向他传达某种神性的属性。可是，这样会使人性同化在神性里，实际废止了属性的区别；如此，充满无限空间的 身体，不是人性的 身体，那全知、全能、遍在的灵魂，也不再是人的灵魂。那么，剩下的只有神性而没有人性，道成肉身又在哪里呢？

6) 撤销了降卑和高升的区别。 这个教理实际撤销了基督降卑和高升的身份区别。布伦兹（Brenz）甚至不认为这是继起的身份，而是基督地上生活的共在。为了避开这种难题，路德宗人士引进了“虚己”的教理；认为虚己的主体不是逻格斯，而是神人；认为他实际地倒空自己，即、除去了 神的属性，或剪断除去 神的属性，或秘密地、间歇地来使用。

第 2 节 以人性为中心的基督位格论

十九世纪初，对基督位格的研究有了大的变动；在此之前，是以 神论为出发点，得出的基督论是以 神为中心。从十八世纪末叶，开始进行研究历史的耶稣，认为可以得到比较优胜的结果。如此，找到了所谓“第二基督论时期”。这个新观点是人论的，结果也是以人为中心；以后判明这个教理破坏了教会的信仰。福音作者所描写的历史之耶稣与神学家用丰富想象得出

的结果，其形像与教会信经反映出来神学的基督之间作出区别。属灵的基督让位给属人的耶稣；神人二性的教理，将神性让给了人性；虽曾试图给耶稣基督留点宗教的含义，但却将他的思想迎合了时代的精神。简单地考察那个时期兴起的几种基督论，可以见到其转向，以基督的人性为中心。

1、人性完成论

1) **藉着 神的意识达成。** 施来马赫站在这个新发展的前头，认为基督的人性虽然达到理想完美水平的新创造；但是，不能说基督的水平超过了人以上。他品位的独到之处使他能够完全，并与 神保持着不断联合的意识，使他在无罪完全的性格中，构成充足实现人的理想。他作为第二亚当，如同第一亚当成为真正的人，但他的里面却是醒悟的，可以无罪地生活和完全地顺从。他作为人类新的属灵元首，拥有鼓舞万民向往高尚生活的才能；他在被神充满的生活中，有能力使别人效法他（以春风化雨、潜移默化的感化）。他最高的尊严，乃是他里面有 神特别的临在，藉着他独特的 神意识，说明他是个完全的宗教人，是所有真宗教的源泉；所有的人效法他，就可以成为真正的宗教人。基督独特而非常的性格，乃是他有非常的起源，不受罪恶遗传的倾向；所以，不需要承认童女的感孕。他的品位能有理想完美的人之水平，乃是藉着创造的行为所组成。基督救赎事工的唯一要因，乃是因为他的人格，而复活、升天和再临则不重要；那么，基督里面有什么超自然的呢？当然有的。因为他里面有超自然的 神之内住；在这种含义上，他就是 神。同时，又是道德的异迹；他在道德上是绝对完全的，比其他宗教的祖师更为卓越；他的能力是在死后感化了所有的人类，圣经就是他的言行录，向我们介绍了他的模范和感化。

2) **否认神性。** 施来马赫的基督论是以人性为中心，不认定圣经含义中的基督神性。所谓基督里 神完全的内住，似乎是对基督神性的尊敬，但这不是对他神性的认定。在施来马赫的言辞中，所谓 神的完全意识，或完全道德的人格，只是一种道德的异迹而已。可是，在泛神论和排它（否定超越性）的内在性教理中，不容许有异迹的矛盾，又当如何呢！这正是施来马赫基督论中的难题；同时，也成为追随他的自由神学者的基督论之难题。所以，施来马赫以人性为中心的基督品位观，不但远离了圣经，也不会得到应有的合理性。

2、哲学的见解

康德和黑格尔的基督论虽然在哲学的见地中发言，但在神学立场的价值中却不屑一顾。

1) **道德的理想论。** 康德见地中的基督，说什么也是抽象的理想、或

伦理的完全理想。赐下的救恩，乃是向着这个理想的信仰，不是向着一个位格（人格）的、对耶稣的信仰；认为教会将伦理的理想，用正当属性的形容词和概念，应用在耶稣身上是错误的，认为这些概念只是象征而已。这种伦理的理想，开始只是在神的心意中徘徊，结果有位可以称为神儿子的人，从天降在地上，实现了完全的人性，就是道成肉身。这种理想在理性的真理中启示出来，组成了合理的信仰内容，耶稣就成了最卓越的传播者和开拓者；如果能够充分应用这种理想，人们不需要与耶稣基督联合，就可以得救。

康德（Kant）的见解，忽视了新约的福音，除去了神的基督，只剩下传播道德的耶稣。康德很自然地发表，这就是他宗教道德的见解。可是，基督的位格，乃是基督教真理中的奥秘；撇开圣经的启示，在纯哲学的见地中解说，本来就不会期待有正当的结论。

2) 神人同一性论。黑格尔认为，有关耶稣基督位格的教会信念，只是单纯本体论观念的、愚拙的、人的发言，只是对形而上学真理表现的象征而已。他将人类的历史看成神在时间和空间下，对理性的制约或运行；认为这是道成肉身住在我们中间的唯一含义。神成为人性的化身（道成肉身），化身表示神成为一个人；基督的道成肉身，只是人类过程的一个巅峰而已。基督里显出神的形像，有相异的两个方式；人类一般将耶稣作为神的国度和道德的最高法典，使这种教导在生活中实行，至死成为我们的师表和典范。可是，信徒的信仰将他看成神的存在，发现藉着他来到世界，使神的超越性变成内性。

他所作的一切就成了神的启示。在他里面神自己走近接触我们；如此，引导我们走进神的意识里。在此，我们看到在基督的教理中，神与泛神论的同一性。认为教会这种观念，只是用象征和不完全的方式来表现，而哲学则能比较更为完全地表现。

黑格尔（Hegel）的基督观，只是他泛神论思想体系中的一部分。可从相信基督的道成肉身，以及一个位格里神人二性联合的神学真理中，看到黑格尔的泛神论思想体系里含有某种要素和外观的类似。黑格尔的神学感化渗入到神学界，被称谓思索的神学派；因为，可以看到前者与后者之间外观上相似的要素。可是，基督的道成肉身，一个位格里的二性，以及其他的深奥神学真理，可以藉着圣经的启示来认识，不需要泛神哲学的干涉，屈服于哲学真理不完全地判断或表现。黑格尔派思索神学者中，左派代表的“史特劳斯”（Strauss）和“布特曼”（Bultmann）等人士，在新的思索见地中，牺牲了旧有的内容，我们岂能不警戒呢？

第3节 凯诺西斯基督论（Kenosis Christology）

十九世纪初，基督论研究的着重点，从基督的神性转到人性，以致偏重

于人性主义的增长；同时，着重于基督旧有二性的路德宗，在新兴的自然主义与基督论之间，致力中裁作出妥协的见解。其中最有名的是在同世纪中叶，兴起了虚己的基督论（Kenotic Christology）。这种理论在十九世纪初，靠近了德国的路德教会和改革教会，这使两派计划的联合有关；尤其在路德宗的神学者中特别盛行，而改革宗的某些神学者，也拥护这种见解。这种理论的解说者，想要将基督人性的实在性和完全性作出公平的处理，并且为了强调他绝对的克己和牺牲。

1、陈述的多样

‘凯诺西斯’（κένωσις：虚己）这个词，神学上有其双重的含义。这个词本来被路德宗神学者，用在中保的自我限制上，即、认为基督为了降卑自己，中止了拥有的神之属性。路德宗的正统神学，将腓 2：7 中的“反倒虚己”，看成了有关历史的基督之金言，其理由是主格动词的“基督耶稣”，在圣经中通常用于历史的基督含义，认为“所谓的‘虚己’，意味着没有肉身的逻格斯，是不会改变，不会更改的；因此，在无形的神格中，是不被核定的。”（J. Gerhard, Loci, IV. XIV, 294）可是，近代路德宗神学者，厄恩斯特·萨托流斯（Ernst Sartorius）于 1832 年初步试验，1844 年将这个词，更为充分地用在先在的基督身上。同年，约翰·路德维希·柯尼格（John Ludwig Konig）将类似的观念，用黑格尔的术语作出表明；在 1845 年出现了所谓近代虚己论的多马修斯（Thomasius）的名著《教会基督论的概略》（Beitroge zur Kurchlichen Christologie）。如此，在虚己论的词汇里，认为逻格斯在道成肉身时，他的动作或属性，或所有的属性被剥夺，缩小成为潜在的能力（Potentiality），然后与人性联合，逐渐发展成为神人位格的教理表号。这个教理虽有多样陈述，重要的形式列举如下：

1) 相对的 神属性废止论。 多马修斯（Thomasius）、德里慈（Delitzsch）、克罗斯比（Crosby）等，主张基督相对的 神之属性已被废止；特别是埃尔朗根（Elnangen）大学神学教授的多马修斯（Von G. Thomasius）主张，区别出权柄、圣洁、真实、慈爱等绝对本质的 神之属性，以及不是本质的、相对的全能、遍在、全知等 神的外在属性区别；认为逻格斯为了取得本身真正的人性，废除了后者，只取了人的意识，或神人的意识。

多马修斯（Von G. Thomasius）按着萨托流斯（Sartorius）的暗示，抛弃了路德宗对腓 2：7 有关的传统解释，主张虚己的动作与成为人的基督无关，而只与先在的基督有关；他确认了基督品位中完全的单一性和真正人格发展的可能性，认为神格（Godhead）和人性的联合，神格的全部都在人性的外面，如此，避开了改革宗的理论。他说，逻格斯自己降卑，成为真实的人的身体，取得的不是神的意识，而是人的意识，或神人的意识；如此拥有了以单一人格为中心的生活。认为逻格斯从他的生命中，广泛地收回了人生

存在的形体，甘心随从人生成长的法则；认为在他救恩的事工中，保存了必要程度的神之能力；只是到了地上行程的结局时，再次获得了应有的荣耀。他主张永远的圣子，穿上了人性以后，如果 神的完全和权柄依然残留的话，他就不能成为人，也不能算是与神性的联合，只能算是在人性之上的徘徊，如同大圈包含了小圈，只是包含了而已，不可能是真正的接触或交通。因此，就不可能拥有人格的存在，历史的生活，以及人生中所有的关系和感情。多马修斯为了回答这种理论与 神不变之教理的冲突和反对，他认为 神绝对的，或内在属性的真实、圣洁和慈爱等，将会照样存留，只是外在属性的全能、全知和遍在等，在历史的基督中是欠缺的。

2) 神属性的全废论。 格斯 (Gess) 和比彻尔 (H.W. Beecher)，比较更是彻底地把逻格斯的“凯诺西斯” (κένωσις: 虚己)，扩展到绝对内在属性的神性全废论。按格斯的见解，认为永远的圣子，在道成肉身时，抛弃了神格而成为人；逻格斯的本体虽然尚存，但却只有孩童的形态和知识，没有什么超然的能力。认为逻格斯所有的神之属性都已失效，使他地上生活中的宇宙作用和永远意识都中止了；他的意识完全成为人的灵魂意识，而逻格斯在基督里代替了人的灵魂；如此，基督的人性就包含了犯罪的可能性。拉·图什 (La Touche) 认为，这是“藉着神的自杀，而有的道成肉身”。

格斯 (Gess) 认为，三位中的圣父是自存的 神，圣子是从圣父传达了神的生命成为 神，逻格斯在地上的居留期间，中止了传达的 神之生命。认为逻格斯缩小在无能的人性里，为了拥有需要的权柄，从圣父得到超自然的能力；认为基督地上的生活，乃是逻格斯在人体里面的睡眠期。“逻格斯在睡眠期的本体中，成就了救赎我们的不朽生命 (来 7: 16)，因此，比任何人都知道圣父的权能 (太 11: 27)；他虽然已经存在，但却是无意识地生命；不但如此，现今仍在无意识的、睡眠的同一本体中；以前作为逻格斯与神同在，圣父藉着他虽然创造、掌管和保全了世界，但他不再知晓这种事实了。”基督抛弃了他永远的圣洁和 神的意识，他在地上生活中的言语和行动，未曾一次意识到自己是 神；他在地上并不是全知，也不是全能和遍在；可是，他升天以后，坐在 神的右边，得到了 神的生命；在他再临之前，还能得到在世时的那样充满。

海讷理·沃德·比彻尔 (H.W. Beecher) 在他《耶稣基督的行迹》(Life of Jesus Christ) 中，着重约 1: 14 中的“肉身”这个词，认为这是 神的灵，被封存在人的身体里；意味在这种状态里，不得不屈服于物质法则的限制。这种见解的人士，主张基督在地上的生活期间中，神格在他的里面，处于休眠或麻痹的状态；认为他的本体 (essence) 虽然在那里，但其效能却不在那里。

3) 逻格斯双重生活论。 按艾布拉得 (Ebrard) 认为，逻格斯缩小在人生灵魂的体积里，没有中止成为永远的圣子；他同意格斯 (Gess) 的见解，认为道成肉身的逻格斯，代替了人的灵魂；认为 神永远的圣子，抛弃了永

远的形体，作出充分的自我限制，取得以人的生命为中心之存在；他缩小自己成为人的体积，拥有了完全的人之意识；可是，另一方面，他依然保存了三位一体生活中的神之属性，他的行动没有受到任何障碍；同一的自我，同时拥有无限和有限的两种形体，可以有限，也可以无限。

4) 非交通的双重生活论。这是马登森 (Martensen) 和郭尔 (Gore) 的见解，马登森假定在两个非交通的生命中，成为逻格斯道成肉身的双重生活；认为在神之怀里的独生子，继续三位一体的生活与维持创造主和护理主的关系；可是，同时与软弱人性联合的逻格斯，不晓得三位一体维护世界秩序的作用，意味他只具有人性的知识和能力；郭尔也采取了类似的见解。

2、抽象的圣经基础

凯诺西斯的解说者，特别想从腓 2: 6-8，或林后 8: 9 与约 1: 14, 17: 5 中来寻找。“凯诺西斯” (κένωσις: 虚己) 名称是从腓 2: 7 中的主要动词“艾凯诺仙” (ἐκένωσεν) 引出的，这个词在美国的修订本圣经中译成“emptied Himself”，中文圣经译成“反倒虚己”。华腓德认为这是误译 (B.B. Warfield, *Christology and Criticism*)；这个词在新约的其他地方，又出现了四次 (罗 4: 14; 林前 1: 17, 9: 15; 林后 9: 3)，在这些经句中，都是作为喻词来使用；意味着“归于虚空”、“落了空”的意思；如果将这种意思用在基督的身上，将虚己的意思看成虚空或落空，认为他放弃了神的权柄，取了奴仆的形像。可是，即使这个词按文字的意思，也不支持凯诺西斯论的说法，我们如果认为他抛弃了“模儿非-提奥” (μορφή Θεοῦ = 神的形像，腓 2: 6)，然后，严谨地思考“模儿非”神格的本体特性，这将会成为凯诺西斯论的根据。“模儿非”的意思似乎可以这样解释；可是，动词的“艾凯诺仙”不是指“模儿非-提奥”说的，而是指“艾伊拿伊-以撒-提奥” (εἶναι ἑσὶ θεῶ) ，即、指的乃是“与神同等”说的。基督虽然取了奴仆的形像，但不意味他抛弃了神的“形像”；基督虽然在永远之前，就有了先存的神之形像，但他却不坚持自己与神平等的地位，反倒虚己，取了奴仆的形像；可是，他成为奴仆的形像，乃是顺从了圣父的旨意，就自己卑微，存心顺服至死。与神同等的意思，不是指存在的样式，而是指主权者的身份，基督正是以这种身份，换取了奴仆的形像。伊斯顿说，“腓 2: 7 中，‘虚己’的唯一适宜解释，只是从‘神的形像’换取了‘奴仆的形像’而已。” (Burton Scott Easton, “Kenosis”, *the International Standard Bible Encyclopaedia*, vol, III)

约 1: 14 “道成了肉身” (ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο) 常被“凯诺西斯论”作为误解的经文，歌代用了十余页的纸面，对此节经文竭力作为“凯诺西斯论”的依据。他将前记经文中的“道” (λόγος) 和“肉身” (σὰρξ) 之间的“成了” (ἐγένετο)，认为这是明示前者

成了后者。海讷理·沃德·比彻尔（H.W. Beecher）对此节的解释，也作出凯诺西斯主义的说法，克罗斯比（Crosby）着重在“成了”这个动词上，强调逻格斯变成了人性。可是，“成了”这个动词，不是逻格斯变成了人性或人魂，这可从下文中的“住在”（ἐσκήνωσεν）可以看到，那是指与摩西的会幕“赛起那”（σκηνή，启 21: 3 “帐幕”）有关，或是与约一 4: 2 中的并行句，耶稣基督是“成了肉身来的”（ἐν σαρκὶ ἐληλυθότα），这表示在基督的一个位格里，拥有神人二性的联合，因此“成了”的真正含义，明确不是变成了人性的意思。（A.H. Strong）

3、凯诺西斯的正解

按着圣经基础的解释，将会得出上述的结论，可以看到凯诺西斯不是削减逻格斯的神性，而是与人性的联合。“凯诺西斯”乃是逻格斯以人的形体出现的自我降卑；这种见解在初代教会已被认定。（F. Loofs in the Schaff-Herzog, *Encyclopaedia of Religious Knowledge*）

宗教改革虽然将基督的降卑看成他的荣耀之隐藏（obscuratio），但不认为除去或停止了他神格属性的运行；路德与路德宗人士，为了他们遍在的教理，将凯诺西斯与逻格斯联结，采取了逻格斯不是永远的非常见解；可是，他们在公教会的传统中同意 神的存有，以及他的神性未曾离去或抛弃。

加尔文（Calvin）说，“保罗在腓 2: 7 中，认为保罗的目的不在描写基督取得肉身的性质，乃是他虽可以表现他的神性，他还是在人的情况中表现自己。”（《基督教要义》第二卷 13 章 2 节）

早期的安瑟伦认为，凯诺西斯是基督在世时，似乎他的行动，不拥有 神的属性；约 1: 14 “住在”这个词，按文字直译是“支搭帐篷”或“留在帐幕里”；马库斯·达斯（Marcus Dads）教授解释这个词的意思说， 神在旷野的会幕中与他的百姓同在，犹太人已经熟悉“住在”他百姓中间的这种观念；因此，“约翰所写的‘居住’这个词，联结成基督的身体，成为古时 神在他百姓中居住的会幕；会幕乃是 神人相见的圣所。他的百姓在会幕与圣殿里有 神的同在；如此，在基督里使人类实现了历史中实际地参与。”

（Gospel of St. John Expositor's Bible）

4、对凯诺西斯教理的异议

1) **基础于泛神论。** 这种理论未曾将 神与人作出绝对的区分，基础于其中之一，可以改变另一个的泛神论概念。黑格尔与施来马赫的泛神哲学打破了神人之间的界限，介绍成为普遍性的原理；特别是黑格尔的转成（Becoming）观念，适用于 神的身上，废止了两者之间绝对的底线。将 神化身成人，又将人化身成 神；在基督的一性中，核定了“神人的意识”。

这种理论无法否认忽视了神人之间的根本区别，以及避开落入流动的泛神论感化之下。

2) 违反了 神的不变性。 这种理论明确违背了圣经教导的 神之不变性。 神是不改变的（玛 3：6；雅 1：17），不但是他的存在，他的属性也不会改变的。在他的存在和属性中，不会有转成、增减、盛衰等概念；他是绝对的完全者，不可能有改善或恶化；因此，任何理论都无法抛弃 神的全能、全知和遍在，以及真实、圣洁和慈爱；反而使他成为软弱、无知和受到限制的孩童，这与所有的宗教，特别是与启示宗教的第一原理有所冲突。

3) 破坏了三位一体的真理。 凯诺西斯论意味着实际破坏了三位一体的真理，故此，排除了真正的 神。抛弃了 神之属性，将圣子化身为人类，使他不能成为三位一体中的 神之存在；抛弃了 神的属性，就是抛弃了神的本质，这种抛弃还能收回吗？认为抛弃了相对的属性，只留下了内在的属性，这种说法也不是充分的答辩，因为内在的必然包含了相对的，如同大的包含了小的。

4) 误解了 神的本体和属性的关系。 凯诺西斯论推想 神存在的样式，与 神的本体和 神的属性之间的关系过于松散，虽然认为后者与前者很容易分离，但这却是全然错误。神论中藉着 神的单纯性，推论 神和他的属性是单一的； 神的属性是按照他的启示，使我们来认识他。经院神学者断言 神的本体与各自的属性是统一的；认为属性在 神的本体里是固有的品质，两者不能分离。因此， 神的本体若不变更，属性也不可能变更。

5) 无法解决难题。 凯诺西斯论想要解决的难题是无法解决的。这种理论将主的品位单一化，企图保障基督人性的实际性；可是，推想人类化的逻格斯与人的灵魂同在，不能坚固位格的单一性；而且，无能化的逻格斯代替了人的灵魂，并不能坚实地维持基督人性的实在性。结果，凯诺西斯论的基督不是 神，也不是人。借用华腓德（Warfield）的话说，他的神性成了“缩小的神格”（Just Shrunken Deity）；不但如此，凯诺西斯论将基督人性的实在性，不但不是维持，反而成了破坏，比亚波里拿留主义（Apolinarian）的见解更为偏颇。亚波里拿留主义的人性论是三分说，否定基督的灵停留在人的起源里；而凯诺西斯论否定他灵魂的全部由人起源，只肯定他的身体是由马利亚来的；这岂不是大大缩小了他的人性呢？相反，如果将缩小的神格，看成代替了他人性的灵魂，他的神性就不复存在。查尔士·贺智与 A·H·斯特朗（A.H. Strong）判定这是基督一性论，不是没有道理。认为逻格斯失去了神格的属性而成为人，他的本体依然还能存在，如此则能保留神人二性联合的名目，这只是一种臆测，不能成为正解。

6) 否认基督的神性。 如同上文所指，凯诺西斯论实际否认了基督的神性，自由派的思想家立敕尔（Rtschl）也看破了这点，立敕尔断言这种说法的定义，在耶稣里已经剥夺了发现 神的权利；他又说，“虚己”（凯诺西斯）论者至少使基督在地上期间，没有些微的神之位格；这种理论缩小了逻格斯

的神格，抛弃了应有的属性，时而用些模糊的言辞，实际地否认了他的神性，将他的人性，只看成是人灵魂的意识；认为他无能的人性，包含了犯罪的可能性，这更是否定了基督的神性。

7) **受到相异思想的暗流。** 多马修斯认为自己的凯诺西斯教理，是以前全部教义发展的必然结果；他虽然承认初代教会的决定，大体上与自己的议论不同，但却与伊格那丢、特土良、俄利根、希拉里乌斯（Hilarius）等人著作的见解相衔接，认为凯诺西斯主义是在过去长久的岁月里形成的；而且，他又将路德的基督论，看成是自己对道成肉身的结果。可是，路富斯（Roofs）将腓立比书2章的经文，按着历代的教会和神学者解释的次序作出检视后的结论，说，“那么，所有时代公开的，或教会神学现今的主张，都弃置了凯诺西斯的观念。初代教会中，只在低劣暗流里的异端亚波里那留（Apolinarist）的派别中出现，十六世纪到十八世纪期间也是如此。凯诺西斯思想反映出来的，特别是在斯文克腓德（Swenckfeld）思想中出现；理论却从门诺·西门斯（Menno Simons）产生。公开地出现在抗罗宗里，是在亲岑多夫（Zinzendorf）不慎的思辨中出现。这种理论不是在前后的照应中出现，也没有得到公开的承认，所以遭到反对。”（Roofs, Article on “Kenosis”, *The New schaff-Hezog, Ency. of Religious Knowledge*, VI）

凯诺西斯论在德国虽曾风靡一时，但如今却已云消雾散。这种理论在德国开始消失的时候，却又在英国得到福来斯特、俄克尔、福塞斯、郭尔、奥特理、麦金多绪（D.W. Forrest, W.L. Walker, P.T. Forsyth, Ch. Gore, R.L. Ottley, H.R. Macintosh）等学者的支持，现今却少有支持。

第4节 基督性位观的其后倾向

1、渐进的道成肉身论

多纳尔（Dorner）是最初、最有力的凯诺西斯教理的反对者；他是基督论仲裁学派的主要代表；避开了凯诺西斯论的谬误，同时对耶稣的人性作出公平的对待，提出了与众不同而进步的道成肉身论。他认为 神与人具有类似（akin）的亲缘，在 神的本质中，含有强烈地冲动，将自己传达给人；在这种见地中，道成肉身必然是先验的、或是历史的事实，或可使罪不至进入世界。基督的人性是新的人性，他里面属神人格的感受性达到巅峰；因为这必然预定使基督可以成为救赎人类的元首。现今在 神里面的启示，以及授予自己创造以前原理（Ante-Mundane Principle）的逻格斯，使这种属性可以与自己联合。可是，将逻格斯授予自己成为新的人性，不是一时完成的，而是逐步形成的；即、道成肉身不是在感孕的时完成的行为，而是逻格斯逐渐增加自己的分量，成为与基督耶稣独特联合的代表人物过程（实质的新创

造)；每个阶段的分量，乃是藉着人性增加的感受性来决定神性，这种联合必然在基督复活的时候才能完成；而且，这种联合的结果，达成了单一意识和单一意志的神人。在神人里面，逻辑斯不是提供位格（人格），而是供给神的品性（quality）。这种渐进的道成肉身论与圣经的启示相背，因为基督的道成肉身，不是在出生和成长的过程中逐渐形成。圣经提示的道成肉身，与其说是过程的，不如说是瞬间的。这种理论明显是涅斯多留主义狡猾的再版，而且，这是将耶稣真正的位格，想从人的耶稣里发现，完全否定了基督的先在性。这种理论反而吸收了相当的人气，得到罗特（Rothe）和波夫（Bovon）的支持。

2、价值的神圣论

施来马赫在现代神学中带来莫大的感化，再就是阿伯来特·立敕尔（Albrecht Ritschl）的基督论，是从基督的品位和事工中出发，使基督的事工决定了其品位的尊严。他只是一个人，但从他所成就的事工和功迹来看，我们可将神的大能归功于他。能够作成神的事工者，可以承受描写神的名，基督用自己启示了神的恩典、真理和能力，使人对神拥有启示的价值，得到神应有的尊敬。

立敕尔认为基督的先在、道成肉身，以及二性联合都是形而上学的，在基督教集团的信仰意识中，并没有发现到接触点，也没有宗教目的的价值；不但对信仰没有助益，反而会带来妨害，只是没有被排除而已。如果想要肯定基督的神格，绝不能用学问的提议，而是用“价值的判断”来决定。评价基督的品位，至少要以神国度的降临和完全属灵的宗教建设等，以及全事工的考察来进行评估。在基督事工的见地中来作考察时，可以发现神的高等宗教断定，有如下的根据：① 基督是神给人类的启示——特别是神的属性“恩典和真理”的启示；神的心意、意志和目的，从他显现出来。我们藉着他知道了天父；在此点中，基督对于我们具有“宗教的价值”。② 基督与神一起完全共同维持了意志和目的一致；他在世界的创造和护理的目的中，实现了他所知道的国度和使命；他建立了神的国度，知道自己的意志与神的目的完全一致；他始终如一地委身这伟大的事工，而死在十字架上；这如同旧有的教理，虽然不是“属性”上的联合，但却没有比此更为重要的联合，用意志来完成的神人联合。③ 他虽然在他的事工中，完全显出他超越世界的权柄；即、他忍受了苦难，走向最后的胜利途径，以致顺服至死。天父将万物赐给他，使他拥有天上、地下所有的权柄，这些不再只是超越的、或是派遣的权柄，而是意味着世界之上内在的主宰权；他的生平是持续的主权行动，他也参与了神的这种主权；因为神的特别属性，使他拥有超越世界之上的主权。

这种提案不将神格的属性放在基督的本性中，只放在他的意志里，结果

还是毫无疑问地把他遗留在“单纯的人”里面；而且，立敕尔在其它的某些境遇里，认为人会按着他意志的形式显出他本性的状况；结果，基督神格的标志只在他的地上生活显现出来。这实在是撒摩撒他的保罗（Paul of Samosata）的单一神论（Dynamic Monarchianism）的再版；撒摩撒他的保罗虽然拥护 神位格的单一性，但却把逻格斯和圣灵看成 神非人格的属性，认为耶稣只是纯粹的人，因为逻格斯的透入，有了独特的身份，受到应有的尊敬。立敕尔的基督品位观，已经远离了新约的福音，成为自己独撰的主观论。

3、着重人性与神人连续的观念

1) **着重在人的位格。** 有关基督品位的古代理论与近代理论之间的决定差异，后者如同在多纳尔（Dorner）的理论中那样，将逻格斯的位格看成 神位格的特别生活样式，与具有独特神格品质的人的品位，作出了与基督人格的具体区别。按照近代的见解，认为基督里面构成的自我（Ego）不是逻格斯，而是为人的耶稣；认为耶稣人格中的意识权衡，虽然是以人格为中心的道德成长，同时对神性有独特的感受，使真正的人性本身藉着道成肉身，达成一般宇宙表现的极致。桑迪在他的著作（Sanday, *Christologies Ancient and Modern*）中提出的理论，也包含了这种见解，即、认为耶稣里的人性神性公平地同在，试图将耶稣的品位用心理学来说明。他强调潜在意识（subliminal consciousness）是所有 神的内住，或是人的灵魂之上的 神动作的固有居所，主张他与同一相应的潜在自我，乃是基督道成肉身神格的固有居所或场所；认为耶稣通常虽然是人的意识，但他的里面却时有 神的意识在推动；这种理论受到严厉的批评。这是将生活中的意义转移给不存在的潜在意识，错误地将基督神格的品位，配置在某种特殊的地方，暗示基督的神格意识只是间歇性的出现；基督的这种形像，不符合圣经的论据。这种理论再次将基督的品位，试图以心理学来说明，实谓愚昧之举。（近代基督论的有力代表者，除了桑迪以外，还有 Kunze, Schaeder, Kaehler, Moberly, Du Bose 等人）

2) **神人的连续观念。** 今日基督论的陈述，几乎都是基于近代彻底泛神论的自然神论之内在观念；其叙述虽花样众多，但其观念却大同小异，就是认为 神与人在本质上是一致的。近代的神学里，基督神人二性的教理销声匿迹，代替出现的是将 神与人作出泛神论的同一视之；认为基督里面更多内在的 神之意识，使他感到自己的言行，成为最高的存在和启示；认为只有在这个点上与世人不同。认为 神住在所有的世人里面，所有的人都是神的存在，都是 神的儿子，与基督不同的只是程度上的不同；基督只是对于 神比较有更多的感受性，拥有更优越的 神之意识而已。对于有关基督的近代教导，是以 神与人的连续教理为基础。可是，最近对于这种教理出

现抗拒，许多神学者提高了反对的声音；有些人离开了二性的教理，现在又开始了返回。麦克林（Micklem）在他的著作（*What is the Faith?*）中，承认自己多年间曾经抛弃了一位二性的教理，但是现今不得不承认这是一种误会。

第 5 节 基督性位观的晚近趋势

列举基督性位观晚近趋势的几点特征，作为补充前节的陈述是有助益的。这些补充是在勃尔卡俄教授著作（*The Person of Christ*）报导的评论中摘取的。

1、对于神性的异议

自由主义神学界中晚近的趋势，乃是迈向基督有关神性的方向；这种异议的表现方式，采用了暧昧的言辞和明确的态度；其论法虽有各种形式，但只举出一个重要的例子。

1) 异议的表现方式。 最近反对基督神性的人，在这个争战中，用些暧昧的表现来诱惑信徒；而且，他们也会明确地显明自己的立场；他们强调耶稣基督里 神的启示，称他为“ 神的儿子”，甚至描写他就是“ 神”；同时，他们把这些名词，放在教会的教义中，说明没有流行的含义。范·霍克说，我是个自由主义信徒，因为我相信基督藉着生活指向真理的道路（I.J. Von Holk, *De boodschap van het vrijzinnig Christendom*, 1939, p.42）。可是，他立刻追加说，“不愿进到三位一体中的第二位， 神儿子的神秘里。”（*Ibid.*, p.53）基督虽然拥有优越的尊严性，但是正统的神学却将他的道成肉身作出错误的解释；范·霍尔克提到基督的形像被改变，结果肉身成了道，人也就成了 神。（*Ibid.*, p.53）

世界教会联合会（World Council of Churches）采用的教理基础，表现出“世界教会联合会乃是所有相信耶稣基督是 神和救主的教会之联合”；这是为了诱引保守派和自由派神学的二重说。可从教会联合运动（ecumenical）的附录中明确地看到；而且，可以看到 W·C·C·的起草人都是些自由派人士，从“相信耶稣基督是 神和救主”的解释中，可以看到反对耶稣是真正神性的人之端倪。

2) 依照教会设计的告白。 自由派的信念反对耶稣的神性，认为这是起因于教会对信条的设计。相信基督是 神的告白，果然是教会设计出来的敬虔产物吗？认为圣经向着基督神性的证言，乃是教会设计出来的说明，使这种描写得到（在圣经中）全场的同意和关注，把基督看成是 神所说的古代教会的信念，直接进入了新约，成为告白的根源；在这里可以听到基督是真

神的呼声。从各样文脉中出现的许多经文，对基督的神性作出明确的证据。上文的第二章、第一节，在基督神性的证明中，已作过充分的考察。

其中指出基督的先存，乃是圣经显示他真正神性的证明，确认这种信念不是教会的设计；基督真正的神性信念，包含在他先存的信念里，因为这两者不可分开，而且是并行的。否定基督神性的人，也否定基督的先存；可是，圣经积极地肯定这种信念，并将两者联结在一起，基督神性的信念，不容教会留下操纵或想象的余地。

勃尔卡俄在福音书中，找出很多有关基督神性的教导，作出解释后，结论说，“因此，教会的信仰是对基督启示作出的回应，其本身不是意识的设计；这在新约中，因为耶稣基督成为信仰的对象……；这种信仰不是由心灵深处的自我起源，而是藉着圣灵的信心呼召发生的。”（G.C. Berkouwer, *The Person of Christ*, p.178）如果相信基督先存的信仰，乃是向着基督启示的回应；那么，藉着圣经的信仰，就证明了他的神性是符合圣经的，使那些无理的批评不攻自破了。

2、过度着重于人性

初代教会时期出现的幻影派（Docetism），否认基督的人性，认为他在地上生活的身体只是个幻影。由诺斯底派和马吉安（Marcion）等粗糙的形式，出现了多迦太派（The Docetae：幻影派），削减基督人性的亚波里拿留的说法，以及从一性论推论出来的神人性（Theanthropic Nature）中，认为没有真正人的意志居所的一意说（Monotheletism），就是精制的、形式的幻影派。否认或削减基督人性的思想，在后代的教会中，也时而出现企图使道成肉身的教理受到伤害；可是，随着教会历史的进展，反对基督的人性逐渐减少，强调基督的人性却是愈演愈烈；晚近的情况，乃是前者的思想逐渐消失，而后者的思想却过度强化。贝利在其有关基督论著作的卷首，开了一章“幻影派的终末”（The End of Docetism）页面，欢迎今天所有的神学派别，对基督的人性作出的充分承认，并且实际而逐渐地认定这种含义。他相信“所有严肃的神学思想，都能说明我们主的人性；因此，能够说明道成肉身的实际性，并与幻影派（Docetae）、优提克斯派（Eutychians）和一性论派（Monophysitism）等断绝关系。不再有幻影派，而优提克斯派已经死去，不可能再有使徒发现它们的复活。”（Baillie, *God was in Christ*）不可否认的事实，乃是现今的神学偏重在人性上。

可是，如同克尔布鲁格（Koblbrugge）表现的那样，今天已牢牢地拥抱了基督的肉身，竭力淡化他从远道而来的形像，以致成为我们生疏的使者；在这种景况中，人们为了使基督完全人性化，竟然对他真正的神格，没有作出公平的对待。优提克斯虽然不会复活，但他的养子说却可以更新，再者，人们在基督人性的解说中，忽视了他的无罪性。

今天我们常会看到人们着重在基督的人性上，引用基督被公开定罪时，彼拉多所宣告的特殊语句，“你们看这个人！”（约 19：5）认为按彼拉多的地位，含有格外的启示含义，又将该亚法的话，“独不想一个人替百姓死，免得通国灭亡，就是你们的益处。”（约 11：50）将此相提并论、等同视之。沃格尔指着这句话，强调说，“看哪，就是这个人！”认为这不是私人的发言，而是“有权柄的人，指着无罪的人”发言；再者，他指这句话是“预言的证言 *Ecce homo*（看！这个人！）”认为这是指“他真正的人性神秘”说的。

（H. Vogel, *Christologie*, I, 1949, p. 248）

范·尼夫特里克认为，彼拉多的感叹与其是表现出人的同情，而更应该是对耶稣受害的预言，认为这与该亚法的预言相等。彼拉多与其看透了人的心理，不如说他得到了更高层次的启示；因此，当彼拉多说，“你们看这个人”的时候，而是说出了预言。（G.C. Van Niftrik, *Zie, de Mens! Beschrijving en Verklaring van de Anthropologie van Karl Barth*, 1951, p. 7）

不但是教义学者，包括解经家们，都对彼拉多的发言高度关注，歌罗谢得说，“如同巴兰和该亚法在预言耶稣，同样地，彼拉多好像也在说预言。”（F.W. Grosheide, *Commentaar op Joh. II*, p. 479）鲍马说，“巴兰、该亚法和彼拉多，都在不信基督的先知走廊里，找到了他们的位置。”[C. Bouma, *Het Evangelie Naar Johannes (Karte Verklaring) II*, p. 169] 司梅利科说，“看哪！这个人，这个亚当，这个新人，这个拥有 神形像的人！他的风采就是新的标准，体现出新的诫命。”（E. Smelik, *De Weg van het Woord, Het Evangelie Naar Johannes*, 1948, p.261）

圣经并没有指出前记的那些关系。圣经只是将那些人的说话行事告诉了我们；就是耶稣基督最后被定罪的时候，将他无罪的证明，告诉了我们而已。该亚法的境遇，教导我们人的思想和行动与 神的思想和行动之间有着联系；可是，我们很难将彼拉多的话，“你们看这个人！”看成与 神的话有所联系。彼拉多的这种发言，只是要引起犹太人的同情，并不是以审判官的身份说出来的话；至于认为这句话有预言的价值，只是那些注重人性的现代派学者过度地解释而已。正统教会虽然宣认基督完全的人性，同时也宣认他完全的神性；现代派学者过度强调基督的人性，却将他的神性和无罪性等闲视之。不得不对这种倾向采取警惕。

3、对于无罪性论的有关论难

对于基督无罪性的有关论难，现今依然在继续进行；对于向着基督的圣洁，圣经有着非常明确的证据；因此，人们不得不承认，这是无法争论的。可是，他们认为基督的圣洁，只是经验的圣洁；这与人们藉着修养达到高尚的风格，在本质上没有什么不同。那么，只能承认基督在事实上的圣洁就充足了吗？他们拒绝基督不可能犯罪的提案，理由是基督在旷野曾接受试探的

事实，而试探的事实要面对两种可能性；如果我们预想基督不可能犯罪，那么，试探的本身就失去了意义。

圣经强调基督受试探的实际性。他的试探不只局限于旷野，其后也伴随着他（路 4：13；约 14：30；路 22：3；太 16：22、23）。圣经如此强调基督的试探，明显他站在两条路的交叉点上；因此，人们虽然认为基督可以不犯罪（He was able not to sin），但却不能认为基督不可能犯罪（He was not able to sin）。

这种辩论多是以来 4：15 中的经文，“他也会凡事受过试探，与我们一样”为依据，认为基督在凡事上受过试探，所以能够体恤我们的软弱。他所受的试探是在经验中体认的；因此，这种圣洁不是从推理中得到的，而是从他自己的行为中，显出圣洁的结论。

温迪诗引用希伯来书的经文说，“如果耶稣作为人，曾面临我们所要受到的试探，所以能够体恤我们的软弱；那么，按希伯来书的观点，他犯罪的可能性（*posse peccare*），胜过了那恶者试探的能力；如此，就要明确陈述他的无罪性。”（Windisch, *Ibid.*, p.39）“因此，作者对于耶稣的无罪性，不是单纯神性的结果，而是意识决定和激烈争战的结果。”温迪诗认为基督犯罪的可能性，是因他凡事“与我们一样”的结果，得出来的结论。温迪诗认为试探的事实，意味着可能的犯罪，在何种境遇中都无法避免。从他的辩论中可以看到，他的研究是以抽象样式进行的，明显对于基督的奥秘没有作过充分的参照。他从试探的事实中，推论出犯罪的可能性，似乎这种抽象的真理，可以适用于所有的人；但他没有意识到希伯来书作者与基督的深层关系，而停止自己的思索。

人们自己认为基督里有犯罪的可能性，或者认为他在生活中，需要排除所有争战和试探的要素，这使人落入进退两难的思考里。施来马赫以基督“在本质上的无罪和绝对的完全”之推论中，想从基督的争战里，看到发展成为完全的解放，“大体上，里面发生过争战的地方，它的痕迹不可能完全消失。”（Schleiermacher, *Der Chr., Glaube*, Paragraph 98）可是，圣经却强调举论基督的争战。

人们以试探的激烈相为基础，想与绝对的无罪性绝缘。阿尔陶斯虽然承认基督是个无罪者，但对基督的无罪性和所受到的试探之间，有其特异的见解。“基督的人性，他与我们具有共同的性质，就是对抗神的自我意志和违背神的旨意；任何人如果认为这是罪的话，就不可能抓住基督的无罪性。”（Althaus, *Die Chr. Wahrheit*, II, p.249）“可以强烈地感到耶稣对于神的对抗，因为，他知道自己可能会堕落，所以在这种状态中的祷告，是在真正无罪性试探状态中的行动。”把试探中的祷告，可以看成是得胜的能力；但却很难断定这是无罪性；在这里，每个顺从的行为，需要征服自我与自我之间的叛逆行为；可是，圣经没有提到基督从罪恶叛逆的欲望中得到最后的胜利，却在强调他的里面与外面的整个存在充满了圣洁。

人们以自我的度量来测试基督的胸怀,以这种假定来作为我们里面犯罪与试探之间的联络,竟然推想基督里面也有如此的联络。在这种基础上,人们很难对基督里面能够作出独特的考察。

按照圣经,基督的圣洁、情感和争战,受难的痛苦,以及创造世界之前与圣父同享的荣耀之间没有冲突;他在受难的道路中预备自己,并与圣父的旨意毫无冲突。圣经显示了基督的争战与受难的试探之实际性,证明了无罪的基督,代替了世人的罪责。因此,他作为无罪的人,代替了他百姓的罪,成为除去世人罪孽的羔羊。

这种关系,基督在客西马尼的争战中明显地表露出来。从外表来看,似乎耶稣的意志与神的意志之间有所冲突,“父啊!你若愿意,就把这杯撤去;然而,不要成就我的意思,只要成就你的意思。”(路 22: 42)因为在这段话里,似乎可以看到两个意志在冲突;可是,基督在这两个意志之间,以顺从圣父的旨意为最高准则,虽然可以说基督在祷告中得到的胜利,但是阿尔陶斯认为,这不是基督内在的胜利,而是其他独特的表现。

基督在客西马尼争战的祷告中说,“我父啊,倘若可行,求你叫这杯离开我”;接下去乃是,“然而,不要照我的意思,只要照你的意思”(太 26: 39)。可以看到这是一个无罪的人,背负了世人的罪孽,在作独特的争战。

“基督的任务与世上任何人的任务不同;他的任务使罪在惩罚的路上,得到应有的处置。”(Van Oyen, *Christus de Hogepriester*, p. 90)我们用心理学不可能理解基督的这种争战,只有在基督的和睦与代替的苦难观点中,才能知道客西马尼的真正含义。

4、对于位格统一性的有关论难

宗教改革时期,基督一位格中有二性的联合论点,成为争论的焦点;那是路德宗与改革宗之间的冲突,是谓有关属性传达(*Communication idiomatum*)的有关冲突。如同上文第一节中的陈述,改革宗神学者将此路德宗的教理,看成优提克斯主义,即、成为基督二性混合的一种教理;可是,近来在改革宗神学者中,有人对此冲突作过慎重的考察,以期探索出缓和的途径。

按勃尔卡俄认为,精读路德宗的“协和信条”(Formula of Concord)后,就会发现它对二性作出的混合(*Confusio*)观念;因此,可以看到以人性和神性的同样方式,作为无限存有的遍在观念受到定罪。路德教会与路德宗神学联合后,认为二性不可能分离存在,并且明确教导二性在每个瞬间同在而不混合(*mixture*)。(Berkouwer, *the person of Christ*, p.279)

路德宗神学指出基督在一个位格中的二性是无法打破的,并且强调位格的单一性(*Unity*);可是,改革宗与路德宗神学同样反驳涅斯多留主义,强调着重基督位格的单一性。改革宗强调二性的相互传达,成为单一性的位格。

路德宗人士认为加尔文主义，在二性不可分割的统一性中，没有作出公平的处理。可是，这种批评不能按其见解作为正当化。改革宗神学决定的要素，乃是对抗涅斯多留主义化，将基督的二性在一个位格里的联合，作为基督向着所有事工的唯一主体；加尔文主义绝不将基督的事工与他的人生行动分开（abstract）来论。

加尔文在迦克敦信经中找到调和，强调基督一个位格里二性的区别；可是，他所关心的，绝不只是二性的本身，而是着重在基督的本身与 神，以及对人的启示上（基督教要义第二卷、14 章 4 节）。加尔文的辩论与其说是对二性的区别，而更是对涅斯多留主义的反驳。加尔文认为，圣经以“‘神的儿子’一名分加给童女所生的子；而童女自己又被称为‘我主的母’（路 1：35、43）”，以此避免涅斯多留（Nestorius）的错误。他主张在他统一的位格里，不可有二性混合的想象。（要义，第二卷、4 章 7 节）在向着同一位基督的崇敬中，加尔文总是关注着统一和区别；同时，这也是路德宗基督论的主要特色。那么，相异又在哪里呢？

神的儿子在与人和谐的行动中穿上了人性；这个人性的所有的事上与我们相同；这是在联合中与我们相同，但加尔文不容许这种联合归于遍在。在这种关联中，加尔文解决了协和信条中的犹豫。他不允许基督的人性如同在神性中，可以传达不是真正的神之属性；加尔文明确反驳幻影派，不承认基督的人性与 神的儿子联合，成为有限的受造物；但在此观点上，加尔文反复受到指责为涅斯多留主义者。鲍克（Bauke）和科夫（Korff）等其他一些人士，都如此诘难他。比较更早之前，佛以提乌斯指摘改革宗和路德等人士，企图避开涅斯多留主义分裂的责难。（Voetius, *Disput. Sel.*, Edition of Kuiper, 1887, p.231）

路德宗认为加尔文主义的基督论中，具有不可否认的二元论；这种二元不是别的，乃是认为基督里有神性和人性独特的作用。认为加尔文主义的基督位性观，被诘问含有涅斯多留主义；进入了二十世纪，在不接受路德宗见解的人士中，也出现了这种状况。科夫认为加尔文强调位格的单一性；承认在他的见解中，没有二性分离实在的共存；可是，他不晓得加尔文质疑路德宗的涅斯多留主义，如何作出反驳（Korff, *Christologie*, I, p.262）。他认为加尔文对于二性教理的工作样式，倾向于涅斯多留主义的方向。

反抗加尔文的这些文脉，已被巴文克的答辩失效（Bavinck, *Ibid.*, III, p.238），其后，又受到埃门的反驳（Emmen, *De Christologie Van Calvin*, p.40）。按多米尼斯的见解，认为路德宗有一性论的危险；反而认为加尔文不至落入两个基督里，因为他是从 神而来的人，或是从人而来的 神；“结果这与我们有所关联，乃是一个位格的耶稣基督，成为我们的以马内利。”

（M. Dominice, *Die Christusverkündigung bei Calvin*, In: “*Jesus Christus im Zeugnis der H. S. und der Kirche*”, 1936, p.243）

5、非人格的人性问题

在 1970 年之前的几十年间，包含有关基督非人格的人性等难题，成为引人注目的焦点。最近，新的注意集中在这种反对与辩护的对立观念中。科夫（Korff）和阿尔陶斯（Althaus）等，尖锐地反对非人格的人性观念；巴特、米斯克特、吉尔格、雷尔顿（Barth, Miskotte, Gilg, Relton）等人，成为坚强的辩护人。

1) 批评。 批评家们判断这个教理使基督人性的实在性与完全性发生冲突。认为着重于 神逻格斯的优越性，将会招来基督真正人性的萎缩；科夫综合他的批评，认为基督论的考察，理应停留在迦克敦的信经中，确信不容许在其基础上再作别的推论；推论得出的结果，基督的人性是非人格的，这会与福音书的描写发生冲突。“福音书中面对我们的耶稣，他的人格，不只有 神的逻格斯，向我们显示出他人性的一面。”他的人性不是逻格斯非人格的器官，而是“真正的人生意识”，我们以奋发、祷告和信心面对这人生的存有。（Korff, *Christologie*, I, pp.194 ff. 198）

阿尔陶斯认为这个教理，是对耶稣真正人性的侵害，如此，对于道成肉身的真正性会有所危害。“人的属性（Nature）与他的位格（Person:人格）无法分离；人生的人格是由人生根本的属性组成的（*essentiel constituant*）；如此，耶稣非人格的真正人性，成为信仰与祈祷的人的自我（*human ego*）；这将使他受试探的真正性（逻格斯不可能接受试探）被废止。”（Althaus, *Die Christliche Wahrheit*, II, p. 225）

2) 辩护。 可是，在信奉基督非人格的人性教理的人中，也有人大大强调基督人性的完全性。卡尔·巴特认为，这个教理是行动的人格，是 神道成肉身主体表现的事实（Barth, *Prolegomena*, 1927, p.262）。 神在主体性的道成肉身，也行使他最高的管辖。认为“他的人性只是核定了他的神格而已”；认为基督人性的实在性，与 神的行动一起行走或站立（*Ibid.*, p.264）。巴特提到 553 年决定的这个教理，达到教义的高度，使基督的逻格斯作为人的存有，意图对抗双重存在的幻影派（*Docetism*），或以便尼派（*Ebionitism*）的概念。巴特的“非人格”，乃是降低人性，用原始的辩论辩护对抗幻影派所受的诘难。“非人格”的教理含义，认为“基督道成肉身的本身并不存在”；积极地表现认为，“基督的道成肉身，乃是藉着道，或是以启示者和和睦者的品质，在 神自己的道中存在。”认为人的耶稣与基督成为分离存在的样式，他不可能监察人心，他自己不能成为拥有意义或生命的存有者。作为人的耶稣基督，从 神永远儿子的存在中，即刻成为排他性的存在（Barth, *De Apostolische Geloofsbelijdenis*, 1935, p.83）。巴特将“非人格”看成一种“方便”，使人可以称呼“他就是 神”，为了避免落入以便尼派（*Ebionitism*）的危险（Barth, *Kirchliche Dogmatik*, I, 1, 422）。

阿尔陶斯认为“*enhypostasy*”这个名词，神学中意图表现在基督里属 神

的与属人的联合，认为这是 神的人格（Divine person）表现出指挥神人（God-Man）的存在；而“人的人格”是他在逻格斯中人格的存在。“人性与神格一起，结成人格的联合，按其限度成为非人格，乃是没有人格的。”认为人格是在神格逻格斯里的存在，而人性是 神的儿子取得了人格的存在。阿尔陶斯认为达马西内、托马斯、加尔文、詹奇武士、巴文克、巴特（Damascene, Thomas, Calvin, Zanchius, Bavinck, Barth）等人，都是这种教理的信奉者。这些人中，不认为人性是不完全的，在 神儿子的人格中，藉着与神格的联合，进入高天的荣耀里。

巴文克说，“二性的联合，只能说是圣子的人格与非人格的人性的联合，不可能再有其他的想法。”（Bavinck, *Geref. Dogma*, III, p. 290）如果在基督的里面，已有了人格的存在，而基督与 神之间也有着密切的交通，但这不过是一个活着的人而已。这种观念是在基督真正的人性中，不至削减成为些微的片断，只是单纯地在马利亚里面，或是从其形成的人性瞬间，为了自己或本身的存在，从感孕的瞬间取得了与圣子位格的联合（Bavinck, *Ibid.*, III, p. 291）。如此，巴文克化解了人性不完整的观念，而人性也毫无欠缺地从属于逻格斯。

第 2 篇 基督的地位

第一章 概观和先在

第 1 节 基督地位的教理概观

1、基督的品位与事工的关系

议论基督的地位，就是进入他事工的议论中；在第一篇中，考察有关基督的品位；在第二篇中，按着次序顺理成章地应该研究他的事工和地位的全部历程。这两者之间有着密切的联系，需作察看是有助益的。

在有关基督与他救恩的研究中，不可能将他的品位与事工分开来谈；在他的品位与事工之间，有着不可分离的联络；某种分离就能造成我们不同的迷津；因为在 神与人之间，他作为事工中的唯一中保，如果对他的事工和感化，即使某些小的推想或观念，也会影响他事工的真正本质；不但如此，离开了他品位的考察，乃是不可能、或不法的；因为，只有在他和他事工的联络中，才能得到充分的认识。

我们如果将基督的品位与事工分开来思想，就容易误入迷途。圣经反复提到他的品位，在说明他是谁的同时，并举论他事工的属性；这两者同为信息向我们显明。提到基督的圣名时，就指向他的圣工；宣扬他所赐的福份时，就是教会宣认他是真神，又是真人，成为我们的信仰告白。主耶稣说，“我将这些事告诉你们，是要叫你们在我里面有平安。”（约 16：33）这显示出他的品位与事工有着密切的关联。唯有在基督里才有平安，指出在他里面所拥有的平安；这种平安只有在与他品位的交通中，才能体认或拥有；如果离开了他的品位和同在，我们就无法感受到这种属天的平安；只有在他品位的交通中才能拥有；这被加尔文称为神秘的交通（*mystica communicatio*）。

在人生的关系中，因为不知道感恩，就会失去赐恩者所赐的礼物；他本来可以享有这些恩赐，却因与赐恩者分隔，等待的是未知的赐恩者；但基督并不是未知的恩赐者，他将自己赐给我们，为我们留下无限的丰富；每个恩赐如果离开了他，就会失去应有的活力；基督的品位和圣工，在传道中是不可或缺的要件。

2、历史中基督地位的教理

1) 十七世纪在路德宗开始。基督地位的观念，已经成为使徒信经中的根本和原理，并在古代教会的信仰传道中早已实行。这种轨迹在古代某些教父和改革者的著作中可以发现；可是，作为教理正式的议论却是在路德宗里开始的；如同巴文克评论的那样，这个教理最初是在路德宗里发现的，他们为了调和福音书中描写基督的降卑，促使他们提出特性传达（*Communicatio idiomatum*）的教理；可是，这个教理虽与信经有所差异，但没有多久就被

其他改革宗的神学者接纳。两派对于身份的真正“主体”，意见却是不同；路德宗放在基督的人性上，而改革宗却将他的位格作为身份的主体；前者的立场关联于特性传达说，认为基督降卑的人性，感染了神的属性受到限制，而他的高升恢复了神的属性。后者的见地是基督的虚己，成为人的样式，存心顺服，以至于死；他的高升是因为他成全了律法，把律法礼仪之下的人赎出来。所以，神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名。

2) 在近代神学中消失。十九世纪中，施来马赫作过苛刻的批评之后，中保的教理就被抛弃，逐渐地在近代神学中消失。这种抛弃连带地侵害了教会信经的根本，继而公布了违背圣经的新基督论之思想。施来马赫不但拥有泛神论的倾向，并将自由主义神学体系中的着重点，从神的超越性转移成了内在性，使之倒向泛神论。在这种情况下，神圣子降卑与高升的观念是无法维持的，岂止如此呢！一方面，强调基督的人性除去了他的神性，另一方面，否认他的先在与复活；至于提到基督的降卑和高升，只是显出没有什么含义的空谈而已。

再者，十九世纪中，很难使人认识到基督地位教理的意义；因为这个教理是有关历史性的，但这个教理却成为历史观念论者的绊脚石。观念论者认为，“历史中偶发的事件，不可能成为理性真理的必然证明。”所以，不会看重这些真理的重要性。观念论引证的所谓历史事件，是指基督教中的意外性或偶发性，与基督教的信仰发生了历史的关联，认为这些都是无法逾越的障碍。认为基督的降卑和高升的整个历史过程，无法避开观念论的批评。今天这种观念论的基督教信仰批评，虽然没有蓬勃的势力，但却没有销声匿迹。晚近的“非神话化”（除神话化）特别对降卑和高升，以及十字架与复活，并不感到惊奇；布特曼越过了“非神话化”的解释，代替了十字架救恩的意义，以及基督从受难到得荣的整个过程。这些新思想运动的结果，出现了一些现代教义学的书类，但其中看不到议论基督地位的章节。

3、圣经中基督的地位

如同上述，路德宗里开始了基督地位的教理，而改革宗虽然看到含有信经的差异，但却接纳了这个教理，因为它是以圣经的证据为基础。降卑与高升的区别，是藉着基督受难的足迹达到得荣的整个过程，这意味着认定圣经证言的正当性；因此，有关基督地位的教理，需有教理的设计，其起源不是独断的建筑物。

相反，施来马赫的批评不是圣经释义的见解，只是为了迎合教理设计的一种独断。他的批评特别是对降卑观念的过度贬低：“严谨地说，降卑的表现是我们对他单一性的主张，不容许假定他有比以前更高的地位。”（Schleiermacher, *Glaubenslehre*, II, 1884, p.149）他又陈述说，“最崇高的永远者，是不会改变的，他不可能有任何的降卑。”

按施来马赫认为，两种身份教理的“唯一基础”是从腓 2：6-9 中引出来的，但这里无法得出正当的决定，因为圣经记载的特殊内容，乃是苦行的、或修辞的。“因此，在判定教理的时候，要省略这个部分，留存在历史中比较妥当。”以这种独断的推理作为基础，继而忽视圣经的证据，得出来的有关基督身份之批评，肯定是偏离了圣经的思路，完全变更了神人的联络。为了反驳这种广被接纳的批评，必须要将两种地位的教理作成传记，不是将基督的足迹作成两种不同的局面，或是试图分成期间和计划行程。在这种区别中，必须留意圣经中的明确教导。保罗在腓立比书 2 章中的陈述，作为基督地位教理的基础，虽然明确而真实，但不是如施来马赫主张的那样，是唯一的基础；基督藉着降卑而走向高升的行程，不是只有这里的经文；可在使徒的信息中，反复地看到基督藉着苦难走过的救恩之路，成为信息中的主题。五旬节彼得在讲道结尾，就描述了这个行程，“你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立他为主，为基督了。”（徒 2：36）不论人们如何逼迫耶稣，神却将他高举，藉着苦难使他得到荣耀；这些观念持续不断地萦绕在使徒的心中。（徒 2：22-24、32、36，4：10、28，17：3，26：23）

[注] 基督在降卑的道路中，被钉死在十字架上，掳掠了一切执政的和掌权的，仗着十字架夸胜（西 2：14、15）；也有其他的经文，提到藉着苦难而进入荣耀。其他的经文提到，基督藉着他的死成就了和睦（腓 2：5 以下）；或是颂赞他在苦难以后得到的荣耀（来 1：3，2：9、10）；或是他从死里复活，得到了应有的荣耀（彼前 1：21）；或是强调在荣耀里被接升天（提前 3：16）。

4、地位的关系

1) **强调因果关系。** 在使徒的信息中，考察基督地位的降卑和高升，再次成为论题的焦点，乃是符合逻辑的；而且，这种联络是在强调两种地位的因果关系。在腓立比书中，“死在十字架上”和“神将他升为至高”之间的“所以”（腓 2：8、9），成为这两者之间的连接；这里强调前者与后者之间的因果关系。赛 53：11、12 节中，“他却担当多人的罪”和“我要使他与位大的同分”之间的“所以”，显出仆人的降卑和高升之间的因果关系。基督在复活中也显出这种因果关系，“基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗？”（路 24：26）基督在他的生涯中，总是在这种亮光下，服从圣父的命令（约 13：1），预告了他的受难和复活。（可 10：33、34）

[注] 约 12:23、24 中，“人子得荣耀的时候到了”与“一粒麦子不落在地里死了……，就结出许多子粒来”，透过这种连接的意识表现出来。他就心里忧愁，说，“父啊，救我脱离这时候；但我原是为这时候来的。”（约 12：27）在他的祷告中，确言自己是为了实行神的计划。“那时还没有赐下圣灵来，因为耶稣尚未得着荣耀。”（约 7：39）这些话

显示他充分认定历史的行程，表明当时应许的圣灵还没有降下来。

2) **十字架与复活的关系。** 基督的虚己降到卑微的地步，乃是死在十字架上，而高升的第一个阶段，就是从死里复活；因此，圣经描述他的地位时，常举论十字架和复活；因为这两个事件，表现出因果关系。上述引用的经文，多数都在证明这种事实。

布特曼（Bultmann）反对基督两种地位的非神话说，虽然认定十字架的历史性，但却认为复活是个神话。因此，否认两者之间的关系。布特曼认为新约中，神话与历史掺杂在一起；认为基督的先存、道成肉身、复活、升天、再临等，都是属于神话；而基督的十字架却是属于历史的，认为这与神话无关。新约虽然以特殊的方式描写了十字架，并以神话的形式提示给世人，但那只是指出了十字架的意义。现实中，十字架虽然属于历史，关键是需要正确地理解十字架的意义。另一方面，复活是属于神学中的神话要素，不可能成为历史性的实在考察。新约中常将“复活”描写成“确认的神迹”[例如：基督的空坟墓。（Bultmann, *N. T. und Mythology*, 1941, p.64）]；这些都不能成为我们复活的概念。争论的要点是基督的复活不是历史事件，而是“以斯特信仰”（Easter-faith: 复活节信仰）。历史的事件是最初证人的信仰，至于这种信仰如何起源（按照心理学，门徒是因对基督的爱慕而产生的信仰。p.67），全然是不重要的。

[注] “基督教的‘以斯特信仰’对历史的难题不会感到兴趣”；布特曼认为争论的要点，相信复活的信仰，就是现实中相信十字架的信仰。“复活信仰作为救恩论的重要事件，除了相信十字架的信仰以外，再没有其他的什么”；布特曼虽然将死与复活同时称谓末世论的事件（p.66），但认为这些不意味是历史性的；要点应该是十字架和信仰。十字架作为历史的事实，启示出非神话的 神之行动。在这里我们处理的不是“神迹的超自然事件”（p.68），而是举论空间与时间里发生的事情。当我们“除去了神话的外衣”时（p.68），就能对新约最深的意图有新的再发现；即、认为 神末世论的信息是有形的，是历史性的人物。保罗对于死与复活虽有所争论（Bultmann, *Theol. Des N.T.*, 1948, p. 289）；但根本却是十字架，意味着十字架的话语。保罗对于基督的死，解释成“类推的神秘神格之死的样式”（p.293）；认为这种死亡，如同“凯诺西斯主义”神话的描写，将救赎主的离去和再来，看成了“降卑和高升”的意思（p.293）。

布特曼（Bultmann）非神话化的结果，除去了福音书中所谓的一切神话，只剩下了十字架，作为历史的实在。否定了基督的降卑和高升的信仰宣认，只有在十字架上拿撒勒人的耶稣里，成就了与 神的和睦，这就是剩下下来的福音信息。

可是，按照福音基督乃是藉着受难进入荣耀，将来复活的光明要吞灭审判后的遗弃和黑暗；因此，无论何人，在历史之外寻求救恩，就是在十字架

的黑暗中摸索。

3) 关系的性质. 所有时代的教会,对基督降卑和高升关系的性质,显出很深的关注。圣经表示出这种因果关系,上文已作过较长的陈述。历史中常称这种关系为因果(causality)关系。例如,基特尔将谷粒的死和生看成了因果关系(Kittel, *Theologisches Wörterbuch Zum Neuen Testament*, II, p.252)。“因果”(Causal)这个词,有人反对机械性的降卑和高升,含有历史的神秘风味,乃是不妥的,因此提出非机械性的说法;这意味着高升不是随着降卑而来,而是以 神活动的基础为范例;谷粒死后结出的子粒,可以作为这种关系的类推;这虽有过度的解释或神的“必然”,但却没有决定论的含义,代替 神所必然的命运,形成 神心意的安排。因为“ 神却将死的痛苦解释了,叫他复活,因为他原不能被死拘禁。”(徒 2: 24)认为降卑和高升的进程,绝不是 神怜悯和公义的专断。

[注] 有关这种关系性质的争论,在几个世纪里已有所进展;对于有关基督的功劳曾有过激烈的辩论。这种“功劳”的观念表明福音是 神对人的怜悯,常被人们理解为法庭的、守法的启示体系,如何将救恩的整个过程,看成基督的功劳呢?将降卑的道路看成基督的功劳,在改革宗的思想里,几乎是不可能的事;因为反对善行的功劳,如何能在救恩的整个过程,以基督的功劳为基础呢?

因为某些问题的影响,教会有时不提基督的功劳,只强调他顺从达成的荣耀;可是,这种倾向不能解决与功劳观念的区别,几乎全数的神学者,都在他们的信仰条款里,自由地论述基督的功劳,但却没有对善行、守法主义作出反对或削减。加尔文用了一章的篇幅,处理这个问题;“基督的功劳确曾为我们博取了恩典和拯救”,虽然承认基督为我们争取了救恩,但却不承认“功劳”一词,以为“功劳”一词足以掩盖 神的恩典。加尔文认为不能将基督的功劳与 神的怜悯来作对比;他认为基督的功劳属于 神的恩典,而人的义行不能换取 神的恩典;基督从苦难走向荣耀的过程,都有 神喜悦的旨意同在;因为他在这一条事奉的路上,为我们的缘故,自己分别为圣,把圣洁的功效归于我们,充分体现出 神的公义和慈爱。

教会将这功效的特别含义,为了我们的益处作出说明。加尔文的着重点不是基督为自己作了什么,而是他藉着苦难完成了 神的旨意。“ 神既宣布了自己的旨意,就可以使一切疑团涣然冰释。因为经上说,父在子所立的功劳不是为子获利益,乃是‘ 神既不爱惜自己的儿子,为我们众人舍了’(罗 8: 32),因为,‘他爱世人’(约 3: 16)。”(基督教要义第二卷 17 章 6 节)

5、地位的性质

“地位”(state)与“状态”(condition)是不同的,透过说明可以知道是在性质上的不同。地位乃是由于他出生所处的身份,或是由法律所赋予的特殊关系与状态,以及存在的样式,生存的情况等来决定的。在法庭中判为

有罪，他的地位就是罪人，通常他会落在受刑的状态里；神学上，在与基督的关系中，“地位”这个词，虽然有时与“状态”作为同义词来用，但在这里，与其说是“状态”，而更应该是“条件”的意思；同时，普遍可以看作中保身份的基督包含了这种状态。事实上，通常陈述的基督降卑和高升，着重在描写他的地位状态；因为他的地位成为我们的根源，值得我们来重视（cf. *Kuyper, Diet Dogm., De Christo*, II, p. 59 ff）。

神的儿子道成了肉身，在地上经历的所有苦难，使他无法避开降卑的处境，这就是他身份所处的状态；他复活升天拥有天地所有的权柄，乃是在高升的地位中，享有理所当然的荣耀，这就是他身份所属的状态。例如：降卑如同王的儿子亲临沙场，身先士卒、赴汤蹈火，显出将士应有的勇气，表现出军人身份的状态；而高升的情景，如同王的儿子凯旋归来，享有应得的荣耀。如此看来，中保的状态属于他身份的什么，却不是他身份的本身；两者在性质上，明显地有所不同。

6、地位的数

中保的地位，正当的看法有那些呢？有关中保地位的数，意见并不一致。按某些人的意见，以中保的地位作为主体，严谨地将他的地位分成三个；即、作为永远先在的、神之存有的先在身份；在时间的、人之存在的地上身份；以及在高升得荣、神人位格的天上身份（cf. *Mc Pherson, Chr. Dogm.*, p. 322; *Valentine, chr. Theol.* II, p. 88）。可是，我们提到有关神人的中保，只能论及降卑和高升的两个身份。改革宗神学者发现在基督先在的身份中，拥有降卑和高升的期待（*anticipation*）；在他立约的救恩（*pactum salutis*）里，为了拯救我们，成就了救赎的大功；为了躬身力行这份圣工，反倒虚己，存心顺服；成为我们将来的中保，回到道成肉身以前的荣耀里（参照约 17：5）；这两种地位在林后 8：9，腓 2：6-11，来 2：9 中，明确地显示出来。

我们将会讨论基督的两种地位。可是，在讨论他降卑的地位之前，先寻求有关他先在的知识是当然之举；因此，对于基督的先在，将用一节的页面，作出简单的陈述，但不是对于地位，而只是对真相的描写。

第二节 基督的先在

描写有关基督道成肉身以前的真相，多已包含在三位一体教理的研究中。可是，我们在那些反复的描写以外，加上新的要素，以期更能具体而充分地报导有关的真相。

1、与 神同在的道

在永远的未来，“道与 神同在，道就是 神”（约 1：1）；那是“未有世界以先”（约 17：5）。称他为“道”（*λόγος*），如同某些人所说，因为，“道是显现的媒介，传达的途径，启示的方法”。与这种解释调和的经文，希伯来书 1：2 说，“就在这末世藉着他儿子晓谕我们”。约翰将“道”（逻格斯）赋予人格化的存在，从其文句的结构中，明确地显示出来。“道就是 神”，不意味他是 神的全部；这个句子的希腊文，“代奥斯-延-何-逻格斯”（*θεὸς ἦν ὁ λόγος*），因此，不具有这样的意思；这个句子的原文，如果是“何-代奥斯-延-何-逻格斯”（*ὁ θεὸς ἦν ὁ λόγος*），那么，“ 神”与“道”可以成为彼此交换的名词，就会含有撒伯流主义（Sabellianism）的一神三态说（形相的神格唯一论）。（Henry C. Thiessen, *Lectures in Systematic Theology*, p. 287）保罗证明，“爱子是那不能看见之 神的像，是首生的”（西 1：15）；这显示在永远之前，基督以同等的地位与 神同在。“是首生的”与来 1：6 的“长子”是同义词，强调圣子与圣父在永远之前的关系；这意味他在万物创造之前已经存在。这个期间基督与圣父已经同享荣耀（约 17：5），而且富足（林后 8：9）；这个期间基督作了什么，我们知道得很少。可是，三位一体中的第二位，参与了 神永远之前的预定，特别是在基督里的拣选和预定（弗 1：4）；其后，可以知道在救赎之约中，继续作为保证的元首来工作。

2、参与创造的工作

我们可从圣经中多处看到，基督参与了创造的事工。约翰宣告说，“万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。”“世界也是藉着他造的”（约 1：3、10）；保罗说，“万物都是藉着他有的；我们也是藉着他有的”（林前 8：6）。“因为万有都是靠他造的，无论是天上的，地上的；能看见的，不能看见的；或是有位的，主治的，执政的，掌权的；一概都是藉着他造的，又是为他造的。他在万有之先；万有也靠他而立。”（西 1：16、17）这些经文显示基督是万物的创造主，保全主，指出应有的目标。特别值得关注的是在创造人类的时候，三位一体的 神之间彼此谈论，“我们要照着我们的形像、按着我们的样式造人”（创 1：26）；这里所用的主格是复数，在创造的事工中，暗示有基督的参与。帕特森认为基督在创造中的特殊部门是对万物的形成和排列（Alex. Patterson, *The Greater Life and Work of Christ*, 1896, p. 28）。箴 8：30 中，“那时，我在他那里为工师”，也在证明基督参与了创造的工作。

3、旧约中启示的活动

旧约中，以“耶和华使者”名分出现的使者，被视为耶和华，但有时也有区别；看为三位一体中的第二位之出现（创 16：7-13，18：1-21，19：1-28；玛 3：1）。“旧约中的这个名词，除了唯一的例外（该 1：13），都是指向道成肉身以前的逻格斯；他以天使的形像，或以人的形像出现，都在预示他道成肉身的降临。”（A.H. Strong, Syst. Theol., I, p.319）

圣子作为“耶和华的使者”向夏甲显现，劝告她回到主母撒拉那里继续服事，并应许他的后裔也要成为大族（创 16：7-14）；他也在摩利亚山上向亚伯拉罕显现，制止亚伯拉罕伤害到以撒（创 22：11-18）；而且，他又在梦中向雅各显现，叫拉班的羊，生出有点的、或有花斑的（创 31：11、13），使雅各得以昌盛。他在旷野的荆棘火焰中，向摩西显现，禁止他向前，告诉他所站之地是圣地（出 3：2-5）；在以色列人出埃及时，他在以色列的营前行走（出 14：19，23：20，32：34）。保罗指出跟随以色列的灵磐石就是基督（林前 10：4）。当巴兰前去咒诅以色列的时候，“耶和华的使者”拦住了他的路，只允许他说该说的话（民 22：25-35）。他向打麦子的基甸显现，命令他去拯救以色列人（士 6：11-23）。大卫数点以色列人，得罪耶和华的时候，神使“耶和华的使者”降下瘟疫（代上 21：1-27），以利亚躲避耶洗别，在逃亡的路上，“耶和华的使者”在罗腾树下安慰他（王上 19：5-7）；并在何烈山上，向以利亚说话（王上 19：9-18）。亚述的大军兵临耶路撒冷城下的时候，当夜“耶和华的使者”出去，在亚述营中杀了十八万五千人（王下 19：35）。撒迦利亚书 1：11 中，“耶和华的使者”站在番石榴树中间，接受各路使者的报告。撒迦利亚书 3：1，让我们看到大祭司约书亚站在“耶和华的使者”面前。从这些经文的记载中，可以看到基督在旧约中的存在与显现，都可以成为重要的提示。

4、圣经的证明

圣经证明基督的先存：① 圣经直接宣告基督在创世之前，已经与圣父同在，并同享荣耀与尊贵；② 经文提到他参与了创造的事工；③ 经文提到他从天降临，来到这个世界；其中的（1）与（2）项，在上文中，已被引用，而（3）项的经文，则是约 3：13、31，13：3，16：28；林前 15：47 等。特别是在主耶稣的教导中，说，“还没有亚伯拉罕就有了我”（约 8：58），强烈地显出他的先存性。格罗赛德认为这是基督最高的自我启示（Grosheide, *Commentary*）。在亚伯拉罕出生以前，已经存在的人，不是依照历书中的年代，而是要回归那久远而永恒的时光里。

布特曼（Bultmann）认为，从这里可以观察到基督在“时间的范畴”之下，竟把这里的先存性，作为思索的理论之一。可是，反对这种见解却是对

的；因为“还没有亚伯拉罕就有了我”的意思，乃是基督将这种先在的表现，毫无隐密地表明出来，这的确突破了时间的束缚和思想的范畴。

5、异议

随着时间的推移，人们臆测基督的先在性，只在约翰福音被特殊地启示出来，他们企图回避圣经中的这个真理。约翰福音的确比共观福音更多记述了基督的荣耀，并用许多名词来描述基督的生平。布塞特说，可从共观福音中，勉强地（barely）看到基督先在的痕迹。（W. Bousset, *Kurios Christus. Gesshichte des Christus-glaubens Von den Anfängen des Christentums bis Irenaeus*, 1913, p.19）按照希林的观点，认为共观福音中，尚不知道基督的道成肉身；认为耶稣的“来临”（Coming），只表示他“受到差遣”（being sent）。

（Heering, *Geloofen Openbaring*, II, p. 148）可是，赛文斯特反对约翰福音与共观福音之间的绝缘，主张在共观福音中，也反复出现基督的先在性。他提到基督来临（having come）的经文，不能按着希凌的观点来解释；认为这里的经文，不能把先知的表现，只看成从 神而来的使命，或是要领受的旨意。（G. Sevenster, *De Christologie van het N. T.*, pp.102ff）不论是谁，只要离开“我来了”（I have come）的经文时，就会否认经文信息中应有的深意。人们在倾听圣经的全部证言时，同样会从共观福音中，看见或听到约翰福音里基督的根源或宣言。

许多自由派神学者，否认基督的先在性，乃因他们对基督的神性怀有异议，所以得出这种否定的态度，这的确值得我们惊奇；相反地，圣经对此却有积极而肯定的联络，相信基督是 神儿子的信念，伴随地必是相信他先在性的信念。因此，古代的教会，对有关基督论的争论和三位一体论的争论，都与此含有很深的关系。

第二章 降卑的地位

大意

改革宗神学者以腓 2: 7-8 为依据, 对于基督的降卑作出两种要素的区别: 即、① “凯诺西斯”(κένωσις: 虚己= exinanitio), 他放下宇宙大主宰的 神之威严, 取了奴仆的形像, 成为人的样式; ② “他配伊诺西斯”(ἐταπεινώσεν: 卑微= humiliatio), 在他的生涯中顺从律法的礼仪和要求, 为了成全救赎的大功, 以至顺服至死。

小要理问答中的陈述, 说, “基督的降卑在于他降生为人, 在卑微的环境中, 处在律法之下, 忍受今生的苦难, 受到 神的震怒和十字架的惩罚之死, 又被埋葬, 暂时服于死权之下。”(27)

路德宗神学虽将基督的降卑分成八个阶段, 而改革宗神学一般分成五个阶段。伯克富分成道成肉身的降生、受难、死亡、埋葬、降在阴间等五个阶段; 查尔士·贺智却按前述小要理问答的次序, 将基督的降卑分成道成肉身、顺服律法、受难、接受 神的震怒受死、埋葬等阶段。本书排列的五个阶段, 虽然依照后者, 但却会参考前者的道成肉身, 降卑自己, 服从律法, 受难和接受 神的震怒, 以及受死和埋葬。

第 1 节 道成肉身的卑微地位

1、道成肉身的重要性

基督论虽然不是教义神学的出发点, 但却毫无疑问地是教义学的中心; 而且, 基督论中的道成肉身是此教义的基础; 若不如此, 基督论的全结构将会带来很大的变动, 使教义学的形式从始至终截然不同。

1) 救赎史的中心. 神的儿子道成肉身, 在所有的历史事件中, 是最伟大而奇妙的“敬虔奥秘”, 这是救赎史的中心; 所有的先行历史, 都要以此为准备, 所有的后续历史, 都要以此为根基; 这根植于 神永远的奥秘里, 在无限的荣耀中枝繁叶茂。

2) 相联所有的教义. 道成肉身的真理, 在本质上, 包含了信仰全体系的教义; 基督以他先知、祭司、君王的中保职分, 使他降卑的全部历程, 预备迎接高升时的救恩和荣耀; 他代赎的牺牲, 成为我们救恩的根源。基督如果未曾兼备神人二性的品位, 他或者不能死, 或者不能发出救恩的果效; 如果他不是真正的人, 其过程就会趋向神话; 如果他不是真 神, 对他的敬拜

就会有拜偶像之嫌。可是，如果不敬拜他，乃是对 神的不敬（约 5：23）。

3) 圣经永远的证言。 圣经宣告，“凡灵认耶稣基督是成了肉身来的，就是出于 神的”；因此，道成肉身的真理是非常重要的（约一 4：2、3）。而且，圣经证言此教义的真实和坚实性。旧约报导 神降临在以色列中，向他们启示与教导，这提供了道成肉身的真正基础。道成肉身的预表，从“耶和华的使者”中显现出来，不但如此，从赛 7：14，9：6；耶 23：6；弥 5：2 等经文，都在预言弥赛亚的道成肉身。最后，是以会幕或圣殿（出 25：8，29：45）的形式，显出 神住在他百姓中间的威容（道成了肉身住在我们中间），明确地应验了旧约的预兆。新约明确的证言了耶稣基督的道成肉身，其经文都是明确而坦率地证明基督的道成肉身（约 1：14；林后 8：9；腓 2：6-8；提前 3：16；来 2：14）；还有些经文，形而上学的显出基督是 神的儿子【太 11：27，21：33-46，26：63、64；路 3：22（容许其他的解释）；约 1：18；约一 4：9】。不但如此，有关圣经对基督的神性证言，都将在此考察。

2、道成肉身的动机

“道成肉身的动机是什么？”这是个重大的问题。我们要在 神儿子的道成肉身与 神救恩行为的总和之间的联络有所知晓。道成肉身的起源，是因为人类的堕落，即或不是因为堕落，也需要道成肉身吗？后者的境遇，也是为了将人类从罪责和灭亡中拯救出来，这将成为第二次的动机；因为堕落的事实，必须要从罪恶和死亡中拯救出来，这是非常重要的历史事实，不得不留意来考察，但这却不能成为最基本的动机。如此，有关道成肉身的质问，“即使没有堕落，也会出现道成肉身”的形式或观点。这或许成为一个思索的问题，可以轻易地驳回；可是，“即使没有堕落，也会出现道成肉身”的见解，却成为我们需要面对的事实。这种单纯而奇特的事实，迫使我们来仔细考察这个真理，以期探求道成肉身的究竟。明白了道成肉身的究竟，就能知道道成肉身的动机。“即使没有堕落，也会出现道成肉身”的问题，答案不论是肯定或否定，都能说明道成肉身的必然理由。因此，考察有关道成肉身的动机，就能说明道成肉身必然性的理由，并能持续地讨论下去。

讯问道成肉身必然性的理由，包括道成肉身是否包含在救赎的观念中，或是肯定其包含在创造的观念里（伯克富）；可是，通俗的陈述是，即便人没有犯罪， 神的儿子也会道成肉身、降临人间。这个问题从经院时期，就成为神学争论的辩题。道依茨的鲁佩特（Rupert of Deutz）第一位明确而积极地断言， 神的儿子与罪无关，也会道成肉身的。他的见解被海尔斯的亚历山大（Alexander of Hales）、敦士·司可特（Duns Scotus）等人参与，而多马·阿奎那（Thomas Aquinas）采取的立场，认为道成肉身的理由，是因为罪进入了世界。宗教改革者采取了这种立场，宗教改革的教会教导道成肉

身是因为堕落的原因。可是，苏西尼、奥西安德、罗特、多纳尔、兰奇、范·俄斯特济、马登森、艾布拉得、威斯特卡(Socinus, Osiander, Rothe, Dorner, Range, Van Oosterzee, Martensen, Ebrard, Westcott)等人，持有路德宗与改革宗学者的相反意见。

3、道成肉身的必然性

上文说明道成肉身的理由有两种立场，现在将会加以说明，并力求作出评论。

1) 离开罪的必然性

(1) **宏大的事实。** 道成肉身的宏大事实，不可能是偶发性的；因为，从人的无意或专横中，无法找到罪的原因，而 神以肉身的形像出现，是个很大的奥秘，决不可能依靠堕落偶发的事实。道成肉身的伟大奥秘，不可能从背道的人生行为中得到答案。人的悖逆岂能因着基督的降卑，而挽回这种劣势呢？这必须预先包含在 神本来的计划里；而且，道成肉身与堕落之间的关系，即使在 神预定的一贯旨意里，但却与基督威严的降临并不匹配。

范·俄斯特济辩称说，道成肉身不可能成为另外事件的一种反动，“在主耶稣基督里， 神道成肉身的伟大事件，不是一种绝对需要的现象。因此，很难说是因为罪的原因。”(J. J. Van Oosterzee, *Christologie*, III, 1861, pp.86)

(2) **神与人的联合是永远的计划。** 宗教的本质，在堕落以前与堕落以后，不可能有什么不同。如果，现在需要中保，那么，堕落以前，同样需要中保。在基督里， 神的计划不是与堕落联结，而是从永远之前预定了他的旨意。马登森认为，历史的目标与罪无关，而是为了“完成世界的观念”，或是“人类为了与 神的联合”；在“这种含义中，我们认为即使罪没有进入世界，基督也会降临这个世界。”马登森辩称，基督拥有形而上学的意义；“因此，他的降临不可能由罪来决定。”(H. Martensen, *Die Chr., Dogmatik*, 1897, pp.208-211)

[注] 范·俄斯特济认为，基督不但是和睦的中保，“更是无形神格的最高启示；而且，因为人是按着 神的形像造的。”因为人拥有崇高的地位，即使没有罪的关系，“为要完成崇高的使命，向着受造的目标迈进，岂能不差遣他的儿子道成肉身呢？”(J. J. Van Oosterzee, *op. cit.*, pp. 85, 86)

(3) **基督的宇宙含义。** 基督的救赎事工，不只局限于他的救恩工作；他是中保的同时，也是万物的元首；他不但是“阿尔凯”(ἀρχή=开始)，也是“太罗斯”(τέλος=末了)(林前 15: 45-47；弗 1: 10, 21-23, 5: 31、32；西 1: 15-17)；因为基督普遍的、宇宙的含义，只限于救恩的一面，就会限制或威胁基督救赎的实质意义。司可特派指摘多马派，没有充分地尊重保罗所说，

“他在万有之先；万有也靠他而立”（西 1：16、17）的观点。司可特督促留意基督为天使之首，以及指出万物是为他而造；批评多马派将基督贬低，“只将他作为救恩的媒介，作为救恩的途径而已。”（Kreling, *Studia Cath.*, 1939, pp. 90ff）

[注] 对于这种见解感到不满的是，认为其他的观点，只将基督看成是对罪破坏的恢复；在其他的见解中，却将 神透过基督的行动，看成是不同的干预；其实， 神的动机乃是他的旨意，不需因为 神行动的背景而感到叹息；因为 神只会向那些悖逆的人，提前来制止他们的行动。在道成肉身中， 神的行动不是为了人生的行动，也不是为了他主权的行动，更不是 神先天的行动。这种理由在其他见解的历史和基督论中，为了对抗以罪为中心的概念，设立了道成肉身与罪无关的可能性。道成肉身的动机是为了救赎的恢复，即使没有立刻的联系，本身就有其应有的动机。

基督的宇宙含义是，“世界的完成观念”，以及“人类与 神联合为一”（马登森）。“认为人的受造，要如同 神一样”（范·俄斯特济），指向与罪无关的道成肉身概念；而且，无罪的道成肉身，使基督顺从了苦难和受死，这些都成为与罪无关的论题。虽然与十字架没有联系，但为了关注道成肉身，时而提到基督“成了人”（becoming man）的样式，这是将道“成肉身”（becoming flesh），表现为“成为人”的样式。某些人认为“成为人”代替了“成为肉身”，是因“道成肉身”会使我们记住人类的堕落，而“成为人”的样式，却没有罪与罪责的阴影，来承认基督的降临。

（4）离开信经的哲学之奇异思想。 勃尔卡俄指出，这种“与罪无关的道成肉身”观念，远离了教会古代的信仰宣认，却与某些神学的哲学有所联系而时有出现；特别是在黑格尔的思索哲学的神学里，在十九世纪的基督论中，强调这种特异的思想。这种哲学表现的 神成为人之观念，强调的是道成肉身的过程，认为道成肉身是在渐进的进化过程中，完成了 神成为人的联合。

[注] 正统的基督论，乃是相信在历史的拿撒勒耶稣里，包含了道成肉身的要素。神与人的联合，只限于耶稣基督。在这种思想的路线中，认为可以明确而有力的辩护，并且容易接纳与罪无关的道成肉身（与罪无关的合一）之观念。马登森与范·俄斯特济等，十九世纪中的几位神学者，从他们的观念里，可以看到成为人，或成为一体的明确痕迹。（G.C. Berkouwer, *The Work of Christ*, pp. 23,24）

伯克富警告说，或者在表现中，认为道成肉身是 神适宜而必然的观念，这会将 神在世界中的自我启示，引向泛神论的观念。（L. Berkhof, *Systematic Theology*, p. 334）

凯坡指出这种“没有堕落的道成肉身”观念，在教会历史中总是被看成异端来考察，虽然只在教义学思想的角落里，可以看到这里或那里存有这种

观点，但这只是基督教会里边缘的意见（border-opinion），而教会也直觉地意识到，这意味脱离了对基督信仰（即使没有否认道成肉身的本质）的宣认；这种直觉指向教会对于道成肉身的见解，没有趋向更加神秘的观念。不但如此，倾向这种观念的神学者，多是对于信仰的宣认，不能带出纯正信仰的人物；上文已提过奥西安德（Osiander）和苏西尼（Socinus）等人，是十九世纪仲裁神学者中的几人。

2) 因着罪的必然性

(1) 圣经的提示. 论证道成肉身的必然性，最为有力的理由，乃是圣经毫无变迁地启示了人类犯罪的事实。路 19: 10; 约 3: 16; 加 4: 4; 腓 2: 5-11 等经文，都是颠扑不破、牢固可靠的经节；预告基督降生的天使，对约瑟说，“你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶里救出来。”（太 1: 21）而且，圣诞夜里，天使在伯利恒城外，向牧人们显现，宣告说，“因今天在大卫的城里，为你们生了救主，就是主基督。”（路 2: 11）这显示基督的道成肉身与救恩有关。福音的全部信息明确地提示了基督的降生，总是提及神的救恩；即、基督“要舍命，作多人的赎价”（太 20: 28），“为要除灭魔鬼的作为”（约一 3: 8），“为要拯救罪人”（提前 1: 15），“乃是召罪人”（可 2: 17），“特为给真理作见证”（约 18: 37）。

加尔文对奥西安德的“与罪无关的道成肉身”之观念，除了作出严峻的驳斥之外，并且，指出圣经提示之道成肉身的根本动机，乃是着重在把人从罪和死亡中拯救出来，说明这是基督道成肉身的理由；保罗督促人们关注第一亚当与第二亚当之间的关系，避免落入无谓的思索与不当的想象里。全部圣经都在显示，基督为了拯救罪人而道成了肉身。加尔文认为，如果持有别的动机和理由，都是轻率的表现。中保若不流血，就无法成全应许。所有的使徒对此都怀有相同的见解。

(2) 神永远的计划. 对于受苦的观念，乃是 神永远的计划，这不会成为我们思考上的难题；因为这是 神永远的旨意，道成肉身的计划，就是要把人从罪和死亡中拯救出来。因此，道成肉身不是偶然形成的事件。而是 神按着他喜悦的旨意，成就了拯救的计划。“与罪无关的道成肉身论者”认为，神在他的儿子们里，计划将所有的一切都同归于一；认为这个计划不是在堕落之后开始，而是在永远之前计划好的。（J.J. Van Osiander, *op. cit.*, p.86）可是，神在他儿子们里同归于一的永远计划，包含了堕落之后的救赎计划；所以，不会感到有什么难题。有人认为道成肉身已经包含在永远的旨意里，因此，认为与十字架的关系，在永远之前已经设计好了；所以，结论还是与堕落有所关联。可是，在 神永远预定的旨意里，道成肉身与十字架的历史关联，不得不看成包含在 神永远的计划里。

(3) 与宇宙的意义和关系. 不可否定基督的救赎与宇宙之间的关系，因为与救赎的意义有关。在“使天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一”之前，已经使“我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富

的恩典”（弗 1：7、10）；而且，“又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首。”（弗 1：22）说明，“既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的一都与自己和好了。”（西 1：20）这些都表明基督的救赎与宇宙的关系有所关联。因此，道成肉身的目的是为了救赎，而宇宙的意义乃是救赎的结果。基督的道成肉身是为了将人类从罪恶里拯救出来，救赎的结果使天上地下所有的一切都同归于一。

我们考察这个问题时，应该认定和举论圣经所提示的基督之道成肉身，以及把我们从罪中拯救出来之间的联系；马太说明基督的降生，就是“神与我们的同在”，应验了“以马内利”的预言（太 1：22、23）。“神与我们的同在”是“因他要将自己的百姓从罪恶里救出来”（太 1：21）；这是藉着天使向约瑟启示的。神与人成为一体，没有如那些思索的神学家所谓的关系；而圣诞的神迹，也不可能会有人们或天使来宣告宇宙中神人两性的奥秘。在圣经的亮光下来考察道成肉身时，不可能发现基督的宇宙之意义，及其本体论，以及藉着人生性质、神人联合的人论之高升；反而是看到以马内利的实际和救恩预言的成就，充分注意到神的儿子，为了拯救罪人的降卑。

[注] 勃尔卡俄说，在基督的降生与拯救的大工之间，乃是不可分开的真理，很早就教会的信经中，已经有了很好的调和。在使徒信经中，就单纯地宣认，“由童贞女马利亚所生，在本丢彼拉多手下受难”。尼西亚信经的表述是，“为要拯救我们世人，从天降临”。教会接纳这种观点为教义，在赞美诗中表明出来。教会对于基督降生的动机，除了拯救我们之外，不接受其他的见解。教会看到道成肉身的基督，在历史中与十字架的联合。克莱林（Kreling）断言说，在罗马天主教的神学中，道成肉身与救赎之工是无法分开的；[在东方的神学中，时常如此] 而道成肉身也是宇宙计划中的事工；不是第二、或十字架之后的新事件。基督首先道成了肉身，然后就是成为救主；他不是将救恩带来，而是以马内利的来临，这成为救恩的展望。（Berkouwer, *op.cit.*, p.33）

4、道成肉身的救赎

1) 合而为一是为了救赎？ 某些初代教父认为，在基督的救赎里，因着神与人的联合而实现。可是，这绝不是他们主要的见解。近代的某些神学者回顾这种见解，认为道成肉身是“合而为一”（at-one-ment），即、在基督的位格里，神性与人性联合，且成就了救赎（atonement）。在道成肉身中，神性本身将人性高举，彼此联合和交通。某些人提示，我们都在基督里，或者藉着他参与在神性里；而且藉着创造的效能，成为神的儿女，显得更为高贵，可以完全地成为神的儿女。这种提示使基督的道成肉身，比基督的受死更成为救赎的核心；认为道成肉身是神成为人来到世上，把人高举到神的地步。这种观念从爱任纽（Irenaeus）和亚他拿修（Athanasius）（包括其他的提示）等人中发现，近代又在施来马赫、霍夫曼、艾文等人中出现。

这种见解含有泛神论的色彩，使赎罪的伦理要素，消失在神秘的要素里，冲击了耶稣基督的真正神格。

[注] 按巴文克认为，道成肉身虽然介绍了基督地上事工的开始，但不意味这是他工作的全部，或意味是最重要的，认为对此需要正确的理解和观念。因为 神成为人，充分显示出 神与人的和睦和联合。他们的宗教是 神人之间的交通，在彼此需要与相互成全的观念中，互相联系与交通辩论，制止罪恶的扰乱，或邪荡的思念，使人不至被迷惑，藉着基督在历史中，首先得以实现。因此，基督教的独特性是在人性的本能和核心中，种下宗教的观念，在基督的品位里组建成就的事实。

2) 很难被理解。 在圣父怀里的独生子，拥有 神的形像，取了人的样式。这种事实，毫无疑问地成为人类莫大的荣誉；因为基督取了奴仆的形像，成为人的样式，所以与所有的人产生了关系。他有了人的血肉之体，拥有了灵魂和身体，可是，这种自然肉体的类似，不能在属灵道德的交通上作同一视之。耶稣说，“因为我来是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。”（太 10：35、36）这显示自然的亲缘，不能成为属灵的关系。

如果耶稣取得了人性，只表现了 神人之间的联合，我们也很难进入与神的交通，理解与他之间的和睦；可是，他不但取了无罪的人性，还保持着与 神无间隔的交通，在无人的帮助下，胜过软弱和罪恶，成为崇高的典范；如果不具备这些事实，就无法完成和睦的救赎。因此，这些都是和睦的开始、预备和介绍，却不是和睦的本身；如果道成肉身的本身，就恢复了神人之间的和睦，那么耶稣的受死和复活，就失去了应有的地位；他或可藉着其他的形式取得人性，不需经过十架的苦难，在地上无需久留，就可回到天家。

3) 圣经却是不同的教导。 圣经教导 神的儿子，成为人的样式，与我们在凡事上相同，只是没有罪；反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上（腓 2：7-8）；如此，成全了所有的义（太 3：15），藉着苦难得以完全（来 2：10）；这不但是合宜的，更是不得不作的。按圣经的教导，基督不但受害，第三天还要从死里复活（路 24：46；林前 15：3-5）。圣父差遣圣子降世，是要完成圣父的旨意（约 4：34），甚至藉着死亡，彰显父 神的荣耀（约 1：18）。因此，他所行的，都是按着 神的定旨和先见（徒 2：23，4：28）；他在十字架上说，“成了”的时候，表示完成了 神所赋予的使命（约 17：4，19：30）。福音书中，对于耶稣的生平，记述的虽然比较简单，但对于最后的苦难和受害，却有比较详细的记载。因此，使徒在传道中，虽然很少传讲他出生的过程，但却强调他在十字架上的受难和宝血；我们与 神的和睦，不是依靠他的降生，而是依靠他的受死。（罗 5：10）

5、道成肉身的主体

1) **三位中的第二位。** 道成肉身者，不是三位一体中的圣父，而是第二位的圣子。 神永远的圣子，以人的样式出现；乃是藉着童女，生在律法的礼仪之下；如此，与其说 神成了人，不如说“道（逻格斯）成了肉身”，更为合宜；同时，我们要记住，三位一体中的各位，都有所参与；即、圣父“将自己的儿子，成为人的样式，差遣到世上”（罗 8：3），“为女子所生，且生在律法（的礼仪）以下，”（加 4：4）；圣子“反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式”（腓 2：7），“道成了肉身，住在我们中间”（约 1：14）；圣灵临到圣母身上（路 1：35），“因她所怀的孕是从圣灵来的”（太 1：20）。因此，道成肉身不是逻格斯的偶发事件；这意味着道主动地参与了救赎的大工。

2) **先在的逻格斯。** 前面提到道成肉身的历史事实，着重点不但是积极的参与，更是显明他的先在性。如果没有他的先在性，就不可能谈到道成肉身。先在的 神之逻格斯取得了人性，使他拥有了血肉之体，这超乎了人们的想象，不得不承认这是神迹。有关基督先在性的议论，前文已有过论述，且引用了许多经文，其中经节有：约 1：1，6：38；林后 8：9；腓 2：6、7 等。

3) **非超越的 神的儿子。** 道成肉身能够使 神的儿子，在现实中与受造物保持着关系，显示 神不是自然神论中的 神。这个教义显示无限者能够在实际中，与有限者直接维持联系，意味着超然者能够以某种方式，进入历史的事变中。如此，道成肉身的主体——永远的超然者，与有限的受造者维持着关系，并且参与在历史的事变里。

6、引起的变化

神的儿子在道成肉身中，引起的变化又是什么呢？其变化只在他的本体存有中，取得了人性的事实。道成了肉身的含义，不意味逻格斯停止了之前的活动，而他的本体也没有什么变化；逻格斯的品位在道成肉身的前后，是完全相同的。约 1：14 节中的动词“艾凯奈托”（ἐγένετο=成了），不是说逻格斯变成了肉身，而是说他取得了特殊的性情；他的本性在不变中，追加得到人性的形状。他仍然为 神的儿子，持有无限性和不变性；道成肉身的陈述，当然不只单纯地取得了人性的品位。此节中“肉身”这个词，指向组成身体和灵魂的名称。这个名词类似的用法，例如罗 8：3 “ 神就差遣自己的儿子，成为罪身的形状”；提前 3：16 “就是 神在肉身显现”；约一 4：2 “凡灵认耶稣基督是成了肉身来的”；约二 7 “他们不认耶稣基督是成了肉身来的”等。

十九世纪中叶，德国的“凯诺西斯论者”主张，基督在道成肉身中，使

逻格斯的 神之属性，部分或全部被剥夺；他的意识也成了人的灵魂意识。上文已经驳斥了这种没有根据的理论，因为他们过度夸张了道成肉身带来的变化。他们中的某些人，挖尽心思，想从约 1：14 中的“成了”，找出他们所想象的变动；可是，前文指出这种妄想是徒然的。

7、人类的一员

道成肉身使基督成为人类中的一员。初代异端者中，有人认为基督没有实际的身体，或认为他的身体，不是由物质构成的，而是完全由属天的实质形成的。教父们反对他们的观点，因此，在信经中加入了“由童贞女马利亚所生”的文句。为了反对重洗派的教导，韦斯敏斯德信经第 8 章 2 条中，说明“在童贞女马利亚的胎中用她的本质成孕”。重洗派中盛行的意见，认为耶稣的人性是从天上带来的，只是藉着马利亚作成运河或导管的作用。他们认为耶稣的人性是新造的；这与我们的观点虽然类似，但却不是有机的联结；他们认为罪可以污染到物质，假如耶稣的血肉之体，是从马利亚取得的，就无法保持其圣洁。反对这种意见的方法，也是显而易见的；因为基督的人性，在本质上与我们不同，所以，两者不能等同视之。基督藉着母亲马利亚，用她的本质成孕而生；圣经说明他是女人的后裔，为女子所生，意味着他的出生，与其他的孩童相同。这是道成肉身的根本关键，他同样拥有了血肉之体。（来 2：14）

基督在圣洁中成胎出生，三十年之久，在拿撒勒的家中生活，这些都是为了我们的代赎，以及救恩的大工有着直接的关系。

8、由童女所生

1) 现今的否定倾向。道成肉身是藉着童女完成的。韦斯敏斯德标准文书，肯定基督藉着圣灵的大能，在童贞女马利亚的胎中成孕。基督由童女感孕而降生，在古代教会中，已经成为信仰的宣认；这种信仰告白，在使徒信经、罗马天主教，以及抗罗宗各大宗派中都有所表明。现今出现的否定倾向，不是因为圣经证据的不足，或是教会认可的欠缺，而是由于时代反动思潮的流行。有关这个教义的圣经证据，虽然毋庸置疑；但反对者认为，新约其他书类因为保持着沉默，所以不能承认基督由童女降生；而且，还有些人用各种巧妙的说法，试图说明童女的感孕。可是，否认者的所有推想，都遭到有能的神学家之驳斥而破灭。

[注] 有关这个问题，有些出色的作者与著作：Machen, *The Virgin Birth of Christ*; Orr, *The Virgin Birth of Christ* ; Sweet, *The Birth and Infancy of Jesus Christ* ; Cooke, *Did Paul Know The Virgin Birth?* ; Knowling, *The Virgin Birth*.

2) 圣经的证言. 基督藉童女的降生, 记载在马太和路加福音里。马太报导了天使在梦中向约瑟显现的过程(太 1: 18-25)。詹姆士·俄尔指出马太不但报导了天使对约瑟的显现, 以及约瑟对此事的思考; 还报导了博士对圣婴的敬拜, 逃往埃及等细节。俄尔(Orr)认为, 马太记述了基督的出生, 以及他幼年的生活, 应该是由约瑟亲口叙述的。

另一方面, 路加的报导(路 1: 26-38, 2: 1-7)是从马利亚的观点来记述的; 这是天使对马利亚详细传达了圣灵的感孕。马利亚在访问以利沙伯家的时候, 以利沙伯就称马利亚是有福的; 及至牧羊人寻见了马利亚和婴孩, 将天使所说的话传开了, 马利亚却把这一切的事存在心里, 反反思想(路 2: 19)。俄尔认为, 记述耶稣的出生和幼年生活, 应该是由马利亚亲口叙述的。因为, 路加提到在他们中间所成就的事, 是照传道的人从起初亲眼看见, 又传下来的。(路 1: 1)

3) 圣灵的双重工作. 韦斯敏斯德小要理问答(22), 对于基督道成肉身的方式, 陈述说, “藉着圣灵的能力, 在童贞女马利亚的腹中成胎而生, 但是没有罪。”这说明基督的降生, 不是以通常的方式出生, 而是以超自然的方式降生, 强调他是“神的儿子”。有关这种降生的重要要素, 乃是圣灵超自然的工作; 只有藉着圣灵的参与, 才能完成童女感孕的神迹。圣经在马太福音 1: 18-20; 路加福音 1: 34-35; 希伯来书 10: 5 等经文, 记述了这些特殊的事迹。有关圣灵对马利亚的感孕是双重的: ① 圣灵成为马利亚感孕的动力因, 排除了人为的动力要因; 这不是人的行为, 而是神的工作, 不包括(亚当的)行为之约罪责, 而完全是由圣灵作成的; “基督藉着童女而降生, 是由三位一体中的第三位作成的; 藉此使三位一体中的第二位——神永远的儿子, 使他取得人性而成为人。”(Oliver Buswell, *A Systematic Theology, of Christian Religion*, II, p. 40) ② 圣灵从开始就使基督的人性成圣, 使他远离罪恶的污染; 至于圣灵如何完成成圣的工作, 用人的言语是无法说明的; 至于罪的污染, 又是如何从父母转移到子女身上, 我们还是无法知晓的。从马利亚引出了基督的人性, 我们常说是因圣灵的感孕, 免去了从前者而来的污染; 但是圣灵用什么方式, 免去由前者而来的污染, 却是很难说明的。可是, 使其成圣的感化, 不只限于圣灵的感孕, 而是在他的一生中的持续; 他藉着圣灵的感动说出神的话来, 将自己无瑕无疵献给神。(约 3: 34; 来 9: 14)

4) 教理的重要性. 否认童女降生教理所采取的论法, 几乎都是质疑这个信条的人。布仁纳弃置了基督由童女降生的教理, 认为他的诞生完全是自然的方式; 认为教理的重要性, 只是外观的, 不是真正的实际。“保留由童女降生的教理, 如果不关系到教义的利益和权力, 早就应该抛弃了。”(Brunner, *The Mediator*, p. 324) 可是, 巴特认为设定由童女降生的神迹, 乃是由于神的降卑而成为人, 认为这可作为新创造的表号。(Barth, *The*

Doctrine of The Word of God, p. 556; Greedo, p. 63ff; Revelation, p. 65f)。布鲁斯 (A.B. Bruce) 教授作为倾向自由主义的有名学者, 设定了基督由童女的降生, 说, “这种联络彼此有着重要的关系, 因为, 基督徒对于基督的品格, 有着绝对的价值和真实的信仰; 所以, 对于基督的降生和升天, 很少有人否认福音书中的记载。至于有人质问童女感孕的教理, 才会出现这种表面观察的发言。这个事迹若没有重要的意义, 神又如何要作这个大工呢? 基督超自然的降生, 成为神人联合的要件, 这是预备第二亚当的出现, 确保和造成他人性的无罪性。”

[注]

(1) 神人联合要件的道成肉身, 就是神进入人类当中, 由神的儿子穿上肉身, 使神人之间得以联合; 这不但是奇事, 更是宇宙中独一无二的最大神迹; 而且, 这个神迹合宜地包含了灵肉两方面。伯克富说, “基督只能成为弥赛亚和弥赛亚的神的儿子; 因此, 虽然藉着女子所生, 但结出的却不是人意志的果实, 而是按神旨意的降生。约翰在约 1: 13 中说, ‘这等人不是从血气生的, 不是从情欲生的, 也不是从人意生的, 乃是从神生的’; 这里似乎显出生背景的不同。”(Luis Berkhof, *Systematic Theology*, p. 336) Wm·C·罗宾逊说, 我们主的神性, 如同涉及不到他的母亲, 同样地, 他的人性也不牵涉到他的父亲。那位人子不是人的儿子, 教会相信基督由童女的降生, 乃是神人的联合。(Wm Childs Robinson, *Article in the Moody Monthly*)

(2) 第二亚当的出现是预定的事。耶稣基督成为我们人类的第二亚当, 开拓创造了人生新的境地; 因此, 他超自然的降生, 也是预见的事。基督在人类历史中, 拥有最伟大的人格, 显出他崇高的尊荣和地位, 并且开启人类的新纪元, 成为完美和最高理想的典范; 在能力方面, 也是人类历史中最典型的人物。我们在上文中, 提到巴特的观点, 他认为基督藉童女降生, 乃是神的自我降卑, 也是新创造开始的表号。在此, 我们藉此可以再作参考; 十九世纪中的施来马赫, 也是个对基督藉童女降生的反对论者, 他说, “认定神与人的结合, 成为新的被造物; 以这种思想, 可以假定基督是超自然的出生。”

(3) 适合无罪性和确保神迹。基督是无罪的。他以绝对的圣者, 来到这遍满罪恶的尘世, 这个事实的本身就是神迹。如同布鲁斯教授所说, 无罪的人出现在道德的世界中, 这本身就是个神迹; 在物质的世界里, 这与藉着童女的降生, 没有什么不同。基督在属灵方面的神迹, 是他穿上了人的肉身。俄尔说, “基督拥有无罪的人性, 本身就包含在神迹里。”(James Orr, *The Virgin Birth of Christ*, p.197) 斯特朗说, “逻辑斯与人性联合的同时, 或藉着这种事实, 从天然的败坏中, 完全得以净化。”(A.H. Strong, *Systematic Theology*, II, p. 677) 这种神迹或净化, 与圣灵感孕的效能, 可以作同一视之。圣经说明基督的无罪性, 是藉着圣灵感孕, 确保了圣子的降生; “圣灵要临到你身上, 至高者的能力要荫庇你, 因此所要生的圣者必称为神的儿子 (或译: 所要生的, 必称为圣, 称为神的儿子)。”(路 1: 35)

基督如果按着人的常理出生, 他也不过与世人相同, 需要按着(亚当的)行为之约, 承受共同的罪责, 或受到罪恶的污染。可是, 藉着神迹的降生, 他的自我、主体和品位,

不是从亚当而来；他不受（亚当的）行为之约约束，不但与罪无关，也没有罪责；因此，他的人性在道成肉身的前后，都免去了罪的污染。反对者主张基督为女子所生，无法避开罪恶本性的遗传；因此，认为藉着童女的降生，无法保证无罪的圣洁。可是，藉着童女的降生，乃是圣灵作成的工作，这使基督不在（亚当的）行为之约之下，就免去了人类共同的罪责和污染。圣灵之感孕乃是显著的神迹，我们也推想到父性的提议。

9、道成肉身的降卑性

道成肉身的本身，就是降卑的一部分。神的儿子取得了软弱的人性，确实是降卑的行为。

1) 路德宗异见的不当性。 路德宗虽然将道成肉身（*incarnatio*）与虚己（*exinanitio*）作出区别，但却将他的降卑，只局限在地上的生活。他们认为基督在天上，依然持有他的人性，所以，断言反对道成肉身是降卑的一部分；认为基督现在持有的人性，不能看成是降卑的地位。对于这种观点，改革宗的神学者中，意见也不一致。在此，我们也需要慎思明辨；即、如果作抽象的考察，道成肉身虽然是个很大的虚己行为，但却可以不必是降卑；可是，凯坡认为这应该是降卑。（cf. *Kuyper, De Christo*, p. 68 ff）逻辑斯成为“肉身”，即、成为堕落之后的软弱身体，取得了需要承受苦难和死亡的人性；因此，这确实是降卑的身份。

中保现在以他高升的地位，拥有最高荣耀的人性，这当然不是降卑，反而他的道成肉身，却是真正的降卑。因为这是“反倒虚己，取了奴仆的形像，成为人的样式”（腓 2：8）；并且“成为罪身的形状”（罗 8：3）；使我们“因他的贫穷，可以成为富足”（林后 8：9）。这不是堕落之前亚当的状态，而是成为奴仆的形像，成为人的样式。“亚当被造成正常人的形像，基督却藉着马利亚的感孕而虚己，成为软弱的婴儿，降生在这个世界。亚当出现在伊甸园的时候，每件事物都是为他预备的，但是基督降生的时候，旅店中已经没有他容身之处；亚当的出现，是要治理全地，统管一切，可是，基督的降世，‘不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价。’（太 20：28）”（巴文克）查尔士·贺智说，“认为基督的降卑，只局限于地上的生活，这纯粹是言辞的、或辩术的言语；当他所穿之人之衣装，在天上成为荣耀的华美时，不能使他在地上的降卑，失去救恩应有的功效。”

2) 牵强的神人同等观。 有关道成肉身的近代思索，拒绝将道成肉身看为降卑；因此，将神与人等量齐观，认为人是神存在的一种样式，将此看成人性样式的最高假设；所以，推想神的儿子道成肉身成为人的样式，不意味着降卑的意思。在此假设中，将神与人的联合，想象成人类发展的极致，将人类的罪恶与救赎，只看成是偶然的的关系；认为罪恶即便没有进入世界，道成肉身也会必然实现。这种理论，完全出于圣经以外的哲学思想，对于正统的基督论，不会带来什么影响。圣经一再表明，神为了拯救世人，

将他的儿子差到世上；基督为了救赎我们，为女子所生，且生在律法的礼仪之下；而基督成为人的样式，藉着死败坏了撒但的权势。

10、地上的心理状态

新约作者们，相信 神的永远圣子，在不抛弃他的 神之属性中，生活在地上。但有关他现实的生活记载，尚有某些心理上的难题，需要我们来考察。

1) 幼年期的发展。 圣经记载了耶稣的婴儿期、幼年期和青年期，提示了人生发展的正常进程。路加不但记载了圣殿中的奉献，并且说，“孩子渐渐长大，强健起来，充满智慧，又有 神的恩在他身上。”（路 2：40）

耶稣十二岁在圣殿中的表现（路 2：41-50），与其说是超凡脱俗的事件，但尚可作为正常范围内的发展。当时，“凡听见他的，都希奇他的聪明和他的应对”（47）。从他对母亲的回答中，可知他已晓得自己应有的使命和负担（48-50）。“他就同他们下去，回到拿撒勒，并且顺从他们。耶稣的智慧和身量（或译：年纪），并 神和人喜爱他的心，都一齐增长。”（51、52）这些都显出他是按着正常的发展在成长。

这种记载发现的一个问题是，神格的根本属性是全能的，而道成肉身中，保有的神性，如何使耶稣的“智慧和身量”一齐增长呢？

相信这个问题能够得到解答。我们知道在通常的人类心理经验中，人们的认知度会有不同的水平。一个人在某些方面，可能不晓得某些事情，但在另一方面，可能晓得的更多。我们对可能知道的事情，常会说“我不知道”；但是，在活动中藉着他的思考，领悟出那些未曾晓得的知识。

上述我们关注到耶稣在十二岁时，知道他自己的使命和负担；推想他在道成肉身以前，已经知道 神在永远之前的预定，并知道自己在地上的生涯中，藉着圣灵得到应有的能力和权柄。这些计划在他的感想和反应中，应该有所知晓或体认。如此，在他的活动和意识中，藉着正常的认知过程，不会因着某种无能，无法作出应有的判断。这显出基督未曾抛弃他全知的本能，而是与他的属性有所照应。他在地上生活的任何瞬间，虽然能够用他全知的属性，来应付各样不同的局面；可是，他总是自愿地、或继续地使地上的生活，用人生的经验来选择他的活动或意识。

基督能够行使先知或使徒们所行的神迹，并能藉着 神的灵赶鬼（太 12：28；路 11：20）。主耶稣说，“我实实在在地告诉你们，子凭着自己不能做甚么，惟有看见父所做的，子才能做；父所做的事，子也照样做。……因为我不求自己的意思，只求那差我来者的意思。”（约 5：19、30）

主耶稣的这种说明，证明自己与属神的位格并不相背；这是他在降卑的期间中，对自己的事工所作的说明。因此， 神永远的圣子，他活动意识的水平，会伴着他的幼年期或青年期，随着他身量的成长，有着合理的维持和

照应。

2) 成年期的心理. 上述的说明, 也可解明有关耶稣心理的其他难题。“他也诧异他们不信”(可 6: 6), 并且, “希奇”百夫长的信心(太 8: 10)等。在橄榄山上的讨论中, 有关主再来的日子, “但那日子, 那时辰, 没有人知道, 连天上的使者也不知道, 子也不知道, 惟独父知道。”(太 24: 36; 可 13: 32) 耶稣在他活动的意识与经验中, 感到“诧异或希奇”, 并且, 对他再来的日子有所不知, 这是否表示他的认知有其局限性? 但是, 这与他道成肉身的前后, 以及他所拥有的神之属性并不相背。

3) 历史的类推. 道成肉身的部分类推, 可从历史的事实中得到提供。列王或王家中的人物, 常会在军队或某种职务中担任职务。例如俄罗斯的彼得(Peter)大帝, 虽拥有俄罗斯的皇帝位分, 但却保有德国造船厂的工匠身份。第一次世界大战时的英国太子威尔斯, 作为下级职员在英国陆军中服役。他的身份虽然崇高, 但在低微的职位上工作, 依然保有他本来的身份。同样地, 神永远的圣子, 道成肉身, 成为人类中的一员, 但不会失去他本来的属性; 即使他自我设定了某种界线, 但也不能成为不合理或矛盾的理由。

11、道成肉身的合理性

神永远的儿子, 进入人类的历史, 成为文字的、历史的人物。某些人认为, 因为没有终止为神, 所以形成了合理信仰的障碍。独神论派(Unitarianism: 神体一位论)、亚流派(Arianism)、撒伯流派(Sabellians)以及其他的人, 否认完全的神格, 不可能道成肉身; 他们理解的不是圣经启示的三位一体基督, 而是追求合理性的、神秘性的, 或是非理性主义者、存在主义者(跟随祈克果: Soren Kierkegaard)的道成肉身教理。这些自我矛盾的宣言, 在放弃自我的矛盾律, 或否定自己的理性中, 采取了所谓的“信仰的飞跃”, 主张道成肉身虽然是矛盾, 但却是真实的。

另一方面, 历史的基督虽然认识到道成肉身是神秘的, 但却不用某种方式来认为这是矛盾的教义。圣经的报导, 绝不认为道成肉身是矛盾或背理的。

基督的自证

在耶路撒冷的修殿节中, 耶稣对犹太人说, “我与父原为一”(约 10: 30); 他们就拿起石头来要打他。认为他说僭妄的话, “又为他是个人, 反将自己当作神。”对此, 耶稣回答说, “父所分别为圣、又差到世间来的, 他自称是神的儿子, 你们还向他说‘你说僭妄的话’吗?”(约 10: 36) 神的儿子成为人, 是千真万确的事实, 证明不是矛盾或背理。

耶稣继续辩论说, “我若不行我父的事, 你们就不必信我; 我若行了, 你们纵然不信我, 也当信这些事, 叫你们又知道又明白父在我里面, 我也在

父里面。”主耶稣作出了他道成肉身的证明。(约 10: 30-39)

保罗的说明

使徒保罗在腓立比书 2 章中, 提出几种理由, 有力地辩明道成肉身的合理性。

[注] 1) 成为人来显现 (1-5)。保罗暗示道成肉身, 乃是基督恩惠和慈爱的显现。在正式述说道成肉身的过程之前, 序言是, “爱心有甚么安慰, 圣灵有甚么交通, 心中有甚么慈悲怜悯, ……也要顾别人的事。你们当以基督耶稣的心为心:” 这显出基督的道成肉身, 满有他的恩典和慈爱。

2) 从永远神格的最高点出发 (6)。保罗指出这是从永远神格的最高点出发; 强调这是毫无改变的真正性。“神的形像”(或形体), 不意味“外在的偶合性”, 而是“意味着根本的属性”(J.B.Lightfoot, quoted by Warfield, *Christianity and Criticism*, Oxford Press, p.274); 再者, “他本有神的形像”(他是神本体的真像), 意味着“他以神的本体继续地存在”。基督不但是在道成肉身中, 而且在地上生活的全过程中, 继续拥有三位一体中的第二位属性, 并且保有完全和充满的人性。(J.Oliver, Buswell, *A Systematic Theology of Christianity Religion*, II, p. 21)

3) 自我降卑的行为 (6-8)。基督的道成肉身, 乃是自我降卑的行为, 不会对神的本体带来某种变化, 反而显出神的荣耀。“与神同等”的意思, 指“他是神的本体”, 已经拥有了与神同等的位格, 不需将来还要取得什么。“不以自己与神同等为强夺的”; 意味他不需要机会为自己争取应有的地位。

“反倒虚己”不意味他抛弃了神的属性。保罗确信“神本性一切的丰盛都有形有体地居住在基督里面”(西 2: 9)。基督虽是神本体的真像, 但他“反倒虚己, 取了奴仆的形像, 成为人的样式”。他的降卑与虚己, 彰显出神救恩的荣耀。

4) 相应的高升 (9-11)。基督的道成肉身, 完成了十字架的救恩, 神将他升为至高, “赐给他那超乎万名之上的名”, “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。”基督在地上受难的结果, 使他坐在父神的右边; 这可以看成旧约预言的应验(赛 42: 1-8), 完成了弥赛亚拯救的大工。总而言之, 基督的道成肉身, 成为他高升的原因, 是理所当然的; 而且, 基督的道成肉身, 彰显出他的恩典和慈爱, 在永恒不变的神格中前进, 启示他救恩的怜悯和公义。他的降卑成为他高升的原因, 这岂是矛盾或背理的事呢?

希伯来书的说明

来 2: 9-18 的经文, 乃是另一处证明道成肉身的合理性。

[注] 1) 因为受死的苦, 就得了尊贵和荣耀 (9)。“惟独见那成为比天使小一点的

耶稣（或译：惟独见耶稣暂时比天使小）；因为受死的苦，就得了尊贵荣耀为冠冕，叫他因着神的恩，为人人尝了死味。”这是神永远的爱子可以作成的事。复活的主，也自我作证说，“基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的吗？”（路 24：26）基督的道成肉身，从降卑到高升，是理所当然的。

2) 因受苦难，得以完全（10）。在道成肉身的过程中，为“要领许多的儿子（教会）进荣耀（基督）里去，使救他们的元帅，因受苦难得以完全，本是合宜的。”这是证明道成肉身的当然性。希伯来书作者，强调基督的永恒性（来 1：1-4，13：8）；他不但强调基督是完全的救主（2：10），并且，“因所受的苦难学了顺从；他既得以完全，就为凡顺从他的人成了永远得救的根源。”（来 5：8、9）如此，将那永远的不变性，归于三位一体中的第二位，同时也认定了他地上的现实生活；这种连带的进行是没有什么矛盾的。耶稣基督地上的现实生活，是按着他的计划在进行；乃是按着他的意图，完全符合天父的旨意；他在时间与空间的世界历史中，总会按着他的意图完成他的使命。加尔文对此理解为，“这是完全的祭祀，并且将其完成”。这意味着律法与职务上的完全，不代表道德上的完成。他的受死成为我们的挽回祭（和赎祭），使他成为我们的大祭司；因此，成为我们的救贖主（路 13：32）。可是，金口约翰（Chrysostom）说，“为了别人受苦的人，不但能使他人得到益处，还能使自己得到怜悯和完全。”不论如何，道成肉身使救主，藉着苦难得以完全；这是神的旨意，也是理所当然的。因此，成为合理而有力的证明。

3) 败坏了魔鬼，释放了怕死的人（14-15）。基督道成肉身，成为人的样式，“亲自成了血肉之体，特要藉着死败坏那掌死权的，就是魔鬼，……释放那些一生因怕死而为奴仆的人。”基督的道成肉身，藉着死败坏了那掌死权的魔鬼，并且释放了那些因罪而怕死的人。撒但藉着人的犯罪，藉着死权来恐吓人；因为罪的工价乃是死。（创 2：17；罗 6：23）而撒但却是罪的造成者。死对于人的本性，本来虽是疏远的，但现今却成为无法回避的势力（罗 5：12，6：9）。撒但是罪恶的造成者，因此，它就藉着死权来恐吓人。撒但成为罪恶的根源，藉着死亡来压制那些怕死的人；主耶稣特要藉着死来释放那些一生怕死的人。“因怕死而为奴仆的人”，指那些因怕死，心灵失去自由的人。可是，基督的代赎是藉着死，败坏了死亡的权势，释放了自己的百姓，进入永远的生命。信徒虽然无法回避自然的死亡，但却拥有了永生的种子；而且，基督已经胜过了死亡，败坏了魔鬼的势力，这构成了道成肉身的正当理由。

4) 救拔那些被拣选的人（16-18）。基督的道成肉身，为了救拔地上那些被拣选的人，不是为了救拔天界中的天使。救拔灵界的天使，不需要道成肉身，但是救拔世上拣选的人，就必须道成肉身。“亚伯拉罕的后裔”包括了肉身的后裔与属灵的后裔，这在他们的一生中，包含了出生、养育、成长、苦难等；“所以，他凡事该与他的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司，为百姓的罪献上挽回祭。”（来 2：17）这是为了他百姓必备的条件；因为，“他自己既然被试探而受苦”，所以，就能“搭救被试探的人”；这些证明都在见证道成肉身的合理性。

12、降卑的地位

逻格斯取得人性，成为人的样式，“取了奴仆的形像”，处于卑微的地位。取了奴仆的形像，乃是降卑自己，存心顺服的表现；相反地，作为命令的发布者，可以发号施令。这种降卑的身份，处于卑微的地位，有关这方面的情况，完全包含在这个名词内。例如，基督是全世界的统治者，但他需要遵守神的命令；在这种立场和见地中，他取了奴仆的形像，显示出卑微的地位。何况他生于马厩，没有枕头的地方；“他无佳形美容；……他被藐视，被人厌弃；多受痛苦，常经忧患。他被藐视，好像被人掩面不看的一样。”（赛 53：2、3）这些形容都在说明他没有威仪或华贵，不是一位金冠朝服的王者；而是以 神仆的形像，用 神的话语引人归向他。我们或许企望他拥有比所罗门更大的荣耀，但是他的怜悯和慈爱，使我们更加渴慕和爱戴，因此，不得不俯伏在卑微的加利利人脚前。

如同路德宗神学者约瑟·斯顿普（Joseph Stump）的观察，说，“他住在被人藐视的拿撒勒，高低不平的村路，简陋低矮的房屋，居民多是憨厚淳朴、辛勤劳苦的大众，属于那个时代社会的底层……。身为万有之主，却像通常的孩童，顺从约瑟和马利亚，在木匠家中，做着木工的营生。他在公开传道之前，生活在平淡和卑微中。虽在传道中接触了不同阶层的人，但多是软弱无力、贫苦流离的病者或罪人。他是由 神差来的圣者，却融入这类人群里，每日与这些人接触交往；因此，有人质疑他总是与税吏和罪人在一起。他常与大众人群来往，时而还要忍饥挨饿，甚至没有枕头的地方；同时还要忍受犹太统治阶层的逼迫或敌对。”（*The Christian Faith*, p.168. Muhlenberg Press）

第 2 节 顺从、苦难、受死、埋葬、阴间

为了平衡基督降卑其余四个阶段的篇幅，在此将展开集合式的考察。我们会按着基督对律法的顺从和苦难， 神的震怒和受死，埋葬和下到阴间等次序进行考察。

顺从律法

基督降卑的第二阶段是对于律法和顺从。我们以腓 2：7-8 为基础，从基督降卑根本中心的要素中，指出世上的万主之主，最高立法之主，为了拯救自己的百姓，履行立约的、刑罚的、责任的义务，将自己服在律法的公义之下；如此，承担了律法的责任，把我们从律法的刑罚中释放出来。加 4：4，简明扼要地说明了这层道理。“且生在律法以下”，反映出基督降卑阶段

的根本要素。

1、生在律法以下

“且生在律法以下”（加 4：4）；如同格罗丢斯（Grotius）和阿尔福德（Alford）的说明，他不但“生为犹太人，并且顺从律法”，而且是由圣父差派，藉着他的自由意志，部分或完全顺从了律法，担当了人类所要承受的刑罚。包括他接受割礼，圣殿中的奉献（路 2：21、22、27），以及接受由施洗约翰的洗礼所组成。

“凡受割礼的人”，“他是欠着行全律法的债”（加 5：3）；从这种观点中，割礼可以成为耶稣自愿承担起对律法义务的记号；这种记号是人类堕落以后，神与亚伯拉罕立约时，肉身上的外在记号。“基督既为我们受（原文是成）了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅；因为经上记着：“凡挂在木头上都是被咒诅的”（加 3：13）。我们看到基督从接受割礼，直到在十字架上受死，都是存心顺服的见证（腓 2：8）。洗礼与割礼的含意，在本质上是相同的。基督在受洗时，说，“因为我们理当这样尽诸般的义（或译：礼）。”（太 3：15）这句话的意思是，“如此，我保证向着全律法的义尽责，并且，开始承担起大祭司的职责。”

[译者注] “且生在律法以下”（加 4：4）的意思：是生在律法的礼仪和教导之下，不是生在律法的辖制或咒诅之下的意思。因为，基督在十字架上成就了救赎的大功，使相信他的人，“在他里面也受了不是人手所行的割礼，乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼。”（西 2：11）这是“基督既为我们受（原文是成）了咒诅（刑罚/剪除），就赎出我们脱离律法的咒诅（剪除/刑罚）；因为经上记着：凡挂在木头上都是被咒诅（剪除/刑罚）的。”（加 3：13）如此，今天的基督徒，不受肉体中的割礼，也不会被剪除（创 17：14；参照诗 37：22，“咒诅”与“剪除”为同义词）。

（参照：拙文《守约施慈爱的神》——对中文（和合本）圣经“咒诅”一词的探讨与商榷）

2、顺从 神的律法

基督顺从律法，包含了三个层面：（1）包括了亚当行为之约的律法；这个约的条件是完全顺服，就能得到生命。第一亚当无法遵守的律法，第二亚当如果遵守，就能使人得到永远的生命。（2）包括了向拣选的百姓所颁布的摩西律法；其中包含了道德的、仪式的和国家的律法。（3）就是道德义务的律法，显示出人本性里神的意志，比较明确地启示出神成文的话语。这种道德的律法，基本包含了摩西律法，具有永久的权威。查尔士·贺智说，“基督成全了所有的义，即、他承担了律法礼仪的一切要求，顺从了律法的

所有层面；这是他自愿地顺从了律法，满足了律法的要求。”

(Charles Hodge, *Systematic Theology*, II, p.612)

3、甘心顺从

基督生在律法的教导和礼仪之下，都是按着 神所预定的旨意。“及至时候满足， 神就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下”（加 4：4）；可是，在永远的救赎之约中，所定下的救恩计划，虽然是圣父与圣子之间的约定，却藉着道成肉身来得以实现。这种自愿的顺从，可以看到他甘心情愿的顺服。基督取得了人性以后，依然在律法之下尽其本分；因为，律法的制定，是为了规范人的本性。可是，基督不但拥有人的本性，更有永远的 神之位格；因为，律法与他的关系，乃是 神与他之间的关系。 神是一切律法的根源，若不是甘心情愿地降卑，就很难自愿地顺从律法；因为，人间政府的专制君主，尚且君临于律法之上，原因是律法由他而定；他有权废止或变更律法，他的臣民都要顺服他的权柄。同样地，一切律法的根源之 神，若不是屈尊纡贵地来俯就律法，就无法与律法的功用相互照应。道成肉身就是 神成为人，在肉身中显现；因此，基督不但成就了 神与亚当之间的行为之约，也承担了摩西之约中的礼仪条例，遵守了律法中的所有义务，这一切都是基督甘心情愿的降卑。

4、代替的顺从

基督生在律法的教导和礼仪之下，也是代替性的顺从。他代替了我们，是为了我们的益处。他生在律法之下，乃要把律法礼仪之下的人赎出来（加 4：4、5）。他以救赎者的身份，生在律法之下；这不是为了他自己，因为他没有这方面的需要。正如他是安息的主，所以他也是律法的主。顺从律法，不是为了享有属 神的福气，或是获得属灵的恩典，因为这些已经是他拥有的。他甘愿顺从律法，完全是代替性的行为。因亚当一人的悖逆，我们成为罪人；照样，因一人的顺从，我们也成为义了。（罗 5：19）基督在地上的一切行程，都是甘心情愿与代替性的顺从。他在旧约中，被称为“耶和华的仆人”，或是“我的仆人”。他介绍自己，说，“因为我从天上降下来，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我来者的意思行。”（约 6：38、39）希伯来书的作者说，“他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从。”（来 5：8）使徒保罗说，他“既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”（腓 2：8）这所有的顺从，都是为了我们。他顺从律法和圣父的旨意，完全是为了我们，为了把我们罪恶中拯救出来。

受苦与 神的震怒

基督降卑的第三个阶段是受苦与 神的震怒。“他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦；我们却以为他受责罚，被 神击打苦待了。哪知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤。因他受的刑罚，我们得平安；因他受的鞭伤，我们得医治。”（赛 53：4-5）这些描述岂能写尽主为我们所受的苦难呢？

“他卑微的时候，人不按公义审判他（原文是他的审判被夺去）；谁能述说他的世代？”（徒 8：33）在这里要强调几点有关救主所受的苦难。

1、一生的苦难

救主的一生都在苦难中度过。

1) 长期受苦。 我们常认为基督最后的苦楚，构成了他一生的写照，事实上，他的一生都在苦难中度过。他生在伯利恒的马厩，为了躲避希律王的追杀，逃到埃及；以后，回到拿撒勒做木工的营生；在本丢·彼拉多手下受难，一生都在苦难中度过。这是万有之主，地上卑微的写照， 神的圣者生活在罪人当中，在充满罪恶的世界里，常与税吏与卑微的人交往，在他顺从的旅途上，遍满了苦难的荆棘；本国子民的敌对，撒但不断的试探，不信与逼迫伴随的行程，都在说明他面对的苦难或艰辛。“基督面临的苦难，随时环绕着他，接近最后时期，反而愈演愈烈。”（G.C. Berkauer, *The Work of Christ*, p. 146）

2) 后期的苦难。 他所受的苦难是集成的，也是渐进式的；越到后期、越发激烈；百姓的冷漠与麻木，使后来的加害更为残酷，这是犹太民族悲运的开始，成为这个民族难以肩负的重担。道成肉身后所受的苦难，到了后期达到残害的绝顶。

海德堡要理问答，37 问：你对“受难”这词有什么了解？答：“我所了解的，是他活在地上的整个时期，特别是最后阶段，他在身体和灵魂里担当了 神对全人类罪恶的忿怒，以便藉他的受难，作为唯一的赎罪祭；他可以救赎我们的身体和灵魂脱离永远的沉沦，并为我们取得 神的恩典、公义和永生。”

耶稣说，“我的时候快到了”（太 26：18）；“我很愿意在受害以先和你们吃这逾越节的筵席。”（路 22：15）他意识到将要面临新阶段的苦难，那无比的孤独侵袭着他。“首先、我们诧异犹太人那样憎恶他？然后，看到包括门徒都背叛了，他处于无比的孤独里；惊恐、难过、忧伤和痛苦，从不同的层面侵袭着他。”（Berkauer, *Ibid.*）

2、全人的苦难

基督的受难，包括了他身体和灵魂的全人受难。我们常把焦点放在基督肉身的苦难上。可是，构成他苦楚的本质，不只限于肉身的痛苦；还包括灵魂的忧伤，以及中保承担了罪意识的苦楚。其后，过度缩小了身体受难的重要性，把罪恶看成了属灵的性质，认为这只是属灵方面的救赎。可是，这些都是偏颇的见解，因为身体与灵魂都受到影响，两者都要承担应有的刑罚。身体与灵魂合起来，才能组成完全的人性；基督的身体与灵魂受难，也就是完全人性的受难。因为，人犯了罪，所以，就要接受惩罚；这需要真正的人，承担他应有的惩罚。

不但如此，圣经明确教导，基督的身体与灵魂都受到磨难。他生在马厩，逃亡埃及，以木工谋生；为了传道，风尘仆仆、忍饥挨饿，最后死在十字架上。这些都在说明他的劳苦和艰辛（路 2：7；太 2：14，13：55，21：18；约 4：6、7）；他的灵魂，感到忧伤、难过（太 26：38；约 12：27）；也曾“大声哀哭，流泪祷告”（来 5：7）；且大声喊着说，“我的 神！我的 神！为甚么离弃我？”（太 27：46）

再者，基督的人性既然受到苦难，他的神性不可能无动于衷；所以，不意味他的神性没有受到磨练；应该是神性补强人性，承受所有的苦难，背负了世人的罪孽。

3、独特的苦难

基督所受的苦难是独特的。我们将此独特性分成两方面来考察。

1) 通常受到无数严酷的苦难。 上文列出基督所受的苦难。可是，基督所受的苦难，原因是多方面的。他受难的范围极其广大，受难的内容也是种类繁多。不但如此，他通常所受的苦难，其程度多是严酷与独特的。

天地万物的主宰，降到卑微的景况，处于奴仆的地位；本是发号施令的统管者，却成了背负世人罪孽的羔羊。

圣洁的主，降在世人当中，与罪人生活在一起；他崇高的理想，完整的人格，以及公义、圣洁、真实的的本性，使他受到更加严酷的磨难。

2) 特别受到无比残酷的苦难。 神对我们的震怒，转移到基督的身上，因此，他所受的刑罚是无比残酷的。他作为救赎主，所受的不是一般的苦难；因为，这是 神的震怒，使人难以承受。“耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上。”“耶和华却定意（或译：喜悦）将他压伤，使他受痛苦。”“他像羊被牵到宰杀之地，又像羊羔在剪毛的人手下无声；他也是这样不开口。他卑微的时候，人不按公义审判他（原文是他的审判被夺去）；谁能述说他的世代？因为他的生命从地上夺去。”（赛 53：6、10；徒 8：32、33）

基督虽然早已预见，最后要受到无比残酷的刑罚；因此。最后的时刻，他惊恐、忧伤、痛苦、流泪，这在上文已经提过。

4、试探的苦难

基督受难的过程中，从恶者而来的试探成为重要的部分。[太 4：1-11（路 4：1-13）；路 22：31；约 12：27；来 4：15，5：7、8] 他公开传道之初，就受到撒但的试探，直到客西马尼园，反复受到黑暗势力的攻击；“原来那为万物所属、为万物所本的，要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅，因受苦难得以完全，本是合宜的。”（来 2：10）因为，他也曾凡事受过试探，与我们一样；因此，能够体恤我们的软弱，成为我们忠信的大祭司（来 4：15，5：7-9）。有关这方面的核心经文，就是希伯来书 4：15 中，“他也曾凡事受过试探，与我们一样”的语句；这句话的含义，不是他每事像我们轻易受到试探，而是他曾生活在地上，也受过不少试探的意思。

[注] 希腊文“κατά πάντα”的字义是，“凡事按照”（according to all）的意思；英王钦定本的译文是，“in all points”（在所有的点上）；这是较强的表现。新约中，希腊文的“凡事”（all），指“所有一切”（all in general），不能理解成“无不例外”（all without exception）。“一样”（like as）这个词，严格说，应该是“相似”（according to similarity），即、“类同”的意思。而且，接下来的译文，“只是他没有犯罪”（来 4：15）。基督在地上时，虽然受到类似我们的试探，但其性质的界定是他没有犯过罪。

我们受到试探的原因，多是已经沉溺在罪中，并且与罪妥协，所以愈陷愈深。可是，耶稣却不在这种方式中受到试探，因为，他没有犯罪。他所面临的试探，不是因为向罪靠近，也不是有罪的感应。耶稣说，“因为这世界的王将到，他在我里面是毫无所有”（约 14：30），反映出这方面的意思。（J. Oliver Buswell, *op. cit.*, II, p.59）

或许有人认为，不能犯罪的人，不可能遇到试探；但这种观点，无法减弱第二亚当耶稣面临试探的实际性。为了化解这种难题，出现了各样提案；例如，认为基督的人性，与第一亚当相同，有抽象犯罪的（bare abstract）可能性（Nuda possibilitas peccandi）（凯坡）。基督面对的试探事物，多是关乎人之常情，都是有关自然的本能，或人性的需要（傅斯）。他的圣洁透过试探达到崇高的境地，这显出在试探中，他圣洁的伦理性（巴文克）。基督人性与神性联合的果效，使他不可能犯罪，但却会遇到试探。这在第一篇、三章 2 节，“基督无罪完全的人性”中，作过论证。

5、按 神旨意行动中的苦难

圣经一再强调基督受苦的必然性。圣经提到基督必须受苦，这显出它的必然性。在 神的计划和安排中，使人经历到人生的樊篱；如同彼拉多和希律（宣告基督的无罪、鞭打与钉十字架），他们的判定，也在 神所预定的“必然”（must）之中。这种“必然”不是排除了人的意志或判断，强制地来执行他的旨意，而是按着 神的计划和指向得以实现。因此，基督在以马忤斯的路，对门徒说，“基督这样受害，又进入他的荣耀，岂不是应当的

吗？”（路 24：26）

基督受难的全过程，都有“必然”的奥秘；有时很明显地说明，有时却引用其他的经文，来证明应验了这些预言。我们认为他必须受害（路 9：22，17：25，24：7、26；徒 17：3；太 16：21；可 8：31；约 3：14）。我们可以从经上念到，“我告诉你们，经上写着说：‘他被列在罪犯之中。’这话必应验在我身上；因为那关系我的事必然成就。”（路 22：37）他对门徒说，“今夜，你们为我的缘故都要跌倒。因为经上记着说：我要击打牧人，羊就分散了。”（太 26：31）他说，难道“我不能求我父现在为我差遣十二营多天使来吗？”“若是这样，经上所说，事情必须如此的话，怎么应验呢？”（太 26：53、54）他的受害，是“为要应验先知书上的话。”（太 26：56）

“耶稣对他们说：‘这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书，和诗篇上所记的，凡指着我的话都必须应验。’”（路 24：44）圣经对基督受害的预言，“必须”要得到应验，这显示圣经的证言，完全是神的计划。基特尔（Kittelle）对“必须”这个词的解释说，这意味着“必然或不可避免”的意思。上文引用经文中的“必须”，意味不再有其他理由；因为这是有关基督的 神之计划和旨意。基特尔说，“这是从 神的存在中起源，所以是必然的表现。”可是，我们按着 神喜悦的旨意，特别看到基督在救恩事工的过程中，藉着所受的苦难，使父 神的心意得到满足。这种定论，不是因为他们之间的关系，而是因为按着 神的心意（Father heart），应有的必然结果。这是基督“必须”的担当，不是他非自愿的屈服；这是按着 神的旨意，满足了 神的公义和要求。（Berkouwer, *op. cit.*, pp.146,147）

6、受到 神的震怒

我们的标准文书（小要理问答 27）说，“基督的降卑在于他降生为人，在卑微的环境中，处在律法之下，忍受今生的苦难， 神的震怒，使他在十字架上受死，又被埋葬，暂时服于死权之下。”“震怒”这个名词，表示 神对用罪对抗他之人之忿怒。基督用他的圣洁，承担了我们的罪孽（林后 5：21），因为，“他也被列在罪犯之中”（赛 53：12）。诗篇 16 篇和 40 篇，特别在诗篇 22 篇中，预言到弥赛亚承受的所有苦难；他在十字架上呼喊，说，“我的 神！我的 神！为甚么离弃我？”（太 27：46）这是 神将世人的罪加在他身上，因此向他掩面。我们虽然无法理解这种经历，但这种经历的过程却是非常痛苦的。福音书中记载了他孤独的处境，惊恐、难过、忧伤和痛苦，直到他说出“成了”（约 19：30）。基督所受的痛苦，不只是单纯殉道的痛苦，而是为了满足 神的公义所受到的痛苦；这种痛苦比那些不悔改的人，所受到的痛苦更加严酷（启 16：10、11）；那是因 神的掩面，排山倒海般的痛苦压在他身上；因此，渴想得到 神的面光（查尔士·贺智）。 神

的震怒，将在下文基督的受死中作出结论。

救主的受死

基督降卑的第四个阶段是他的受死。“既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”（腓 2：8）他降卑的极限是死在十字架上。

1、他死亡的事实

作为相信福音书的信徒，不会怀疑基督肉身的死亡。近代否认基督身体复活的人士，认为他不是从死里复活，而是在昏迷的状态中，从坟墓里苏醒过来。可是，福音书记载兵丁“拿枪扎他的肋旁，随即有血和水流出来。”（约 19：34）这岂不验证了福音书对耶稣死亡的报导吗？他被那些敌对的人钉了十字架，按当时的法制，钉在十字架上的犯人，如果没有断气，就不能取下来；因此，当兵丁来到耶稣那里，见他已经死了，就没有打断他的腿。再者，他的手脚和肋旁，都有很重的创伤，仅凭他虚弱的身体，怎能把墓穴的大石头推开，突破看守兵的防备呢？

查尔士·贺智说，“我们相信新约圣经的默示，因此，这些质疑不可能成为问题。在使徒的著作中，反复提到基督的受死，这些事实都确认他们的见证，所以，是毋庸置疑的。”（Charles Hodge, *op. cit.*, pp. 615,616）这类辩论，在下文的其它文脉中，还会再有举论。

2、他死亡的内涵

圣经教导死亡的三重区别。① 肉体的死亡，乃是与灵魂的分离；② 属灵的死亡，乃是灵魂与神分离；结果会失去与神的交通和平安，落在凄凉的状况里。③ 永远的死亡，乃是被神收回了生之喜乐和幸福，落在永远震怒的刑罚里。其中的第一与第三，其性质是神对罪的刑罚，第二种是犯罪后的自然结果，也含有惩罚的意思。可是，耶稣明显没有第二种情况，因为，那是因着犯罪，落在罪恶的状态，而耶稣却是没有犯罪。他不但经历过人性身体与灵魂分离的肉体死亡，还经历到神掩面不顾的隔离之苦；这虽然是内涵性（*intensively*），而不是外延性（*extensively*）的，但却是他自愿承担了世人的罪孽，代替世人接受了应有的刑罚；虽然这是短期的，但却经历了神无比的震怒。他承担了神对罪的震怒，得到了最后的胜利；他能够完成这份崇高的任务，乃是逻格斯永远的神性联合了人性，遵行了神喜悦的旨意，满足了神的公义。他在痛苦中呼喊，说。“我的神！我的神！为甚么离弃我？”因为神的掩面不顾，这成了最黑暗的时刻；这个瞬

间虽然被 神遗弃，但他却牢牢地抓住了 神。

3、他肉身死亡的性质

有关基督肉身的死亡，有几点意味深长的含义，需要我们关注。

1) 法庭的宣告。 救主在法庭宣告的报偿要求条件下受死，这不是因为自然的疾病，或意外事故，或是遭人的暗杀，而是由于法庭的裁定，成为一个罪人，被执行死刑。可以看出他的死，代替了世人的刑罚。不但如此，他作为法律与审判的天才，受到当代最高审判代表的罗马人的审问和宣告，但这也是 神护理安排的结果。罗马审判官对耶稣的审问，表明他是无罪的；但却被定罪，明显不是因为他有罪；这应验了以赛亚的预言，“谁想他受鞭打、从活人之地被剪除，是因我百姓的罪过呢？”（赛 53：8）当罗马审判官将无罪的人，宣告有罪时，虽是按着人的偏颇，作出的决定；但作为代表当代最高审判者，却是按着 神的定命作出的裁定。彼拉多的宣告，虽然显出人为的专制，但确实就是 神的定命。 神藉着人的专制，完成了 神的计划。

使徒信经中，加上了一句“在本丢·彼拉多手下受难”的短句；在众多加害人的名单中，只记下了彼拉多的名字，又是什么理由呢？海德堡要理问答（38），他为何在审判官本丢·彼拉多手下受难？答：“他虽然原本是无罪的，却被属世的审判官定罪，好使我们从本来当受 神的严厉审判中，被拯救出来。”这说明基督的受难，在历史中应有的地位，显明了 神救恩的亮光。教会关心十字架的道路，不是因为彼拉多的决定，而是关注在救恩的意义上。这是对于信经中，“在本丢·彼拉多手下受难”的解释。初代教会对于罪的宽恕与永生的结论，信经中记下了基督的受难，指名那个审判官就是彼拉多。可是，他审判的权柄是从 神而来，在他宣告基督的无罪后，却执行了对他的死刑。他的受死不是因为自己的罪过，而是为了世人之罪的代赎。

[注] 使徒信经中，记下了基督在彼拉多手下的受害，证明了这是历史的事实。其原因是为了除去幻影派（多迦太派：The Docetae）对于时间的认识。例如，伊格那丢在对幻影派的指摘中，指出基督的复活，是在总督本丢·彼拉多的任期里（Ad Magm., 11），在其他有关十字架的部分，也曾提到他的名字（Ad Smyrn., 1,2.）。可是，我们在使徒信经中，提到彼拉多的名字，不只是为了驳斥幻影派，与证明基督的实在性，而是以圣经为基础，着重于他当时的职务。圣经记载耶稣对彼拉多说，“若不是从上头赐给你的，你就毫无权柄办我。”（约 19：10、11）他是按着 神所赋予的权柄，成为 神活动的媒介，使基督受害；彼拉多虽然宣告了基督的无罪（约 19：4，比较 5、6），而且，在作出最后判断之前（约 19：12-16），依然看得出 神藉着他，在他里面的工作。

彼拉多本想要犹太人，按着自己的律法受审问，但被犹太人拒绝，“这要应验耶稣所说自己将要怎样死的话了”（约 18：32）。因此，耶稣的事件，不只局限于犹太人的争

论，而是藉着代表 神所设立的罗马司法权势，作成了这个审判；所以，这是 神所定下的“必然”。就是耶稣自己预言说，“看哪，我们上耶路撒冷去，人子将要被交给祭司长和文士，他们要定他死罪，交给外邦人。他们要戏弄他，吐唾沫在他脸上，鞭打他，杀害他。过了三天，他要复活。”（可 10：33、34）

2) 羞辱、受苦、钉死。 基督的受死，不是斩首，或被石头打死，而是在十字架上钉死，这里面也有很深的含义。

(1) 极大的羞辱和痛苦。 被钉十字架，不是犹太式的刑罚，而是罗马声名狼藉的极刑。因此，这种刑罚不会用在罗马人身上，只会加在那些异族中凶恶、卑劣、奴隶的身上。认为死在十字架上的人，不值得同情、收尸、或埋葬。耶稣被挂在木头上死去，也是律法中最严厉的刑罚。

十字架极刑，使人在极其痛苦中死去；因为血随钉痕流出，直到血枯力尽方能断气。因此，挂在十字架上的罪犯，可能呻吟数日而不断气，也可能被空中的鹰鹫啄食。

(2) 极大的刑罚。 基督的受死也是极大的刑罚，这是因为他代替了我们的罪恶（申 21：23；赛 53：5）。海得堡要理问答（39）问：他被钉在十字架上，比其他方式来受死，有什么强处？答：有；因此我确知他已把那加在我身上的咒诅（惩罚），担在他自己身上，因为十字架的死法是 神所咒诅（惩罚）的。这是对十字架含义的解释，也是正确的解释。保罗解释十字架与惩罚（咒诅）之间的关系，说，“基督既为我们受（原文是成）了咒诅（惩罚），就赎出我们脱离律法的咒诅（惩罚）；因为经上记着：‘凡挂在木头上都是被咒诅（惩罚）的’。”（加 3：13）保罗认为基督被钉在十字架上，不是偶然的事件；申命记 21 章 23 节说，“因为被挂的人是在 神面前受咒诅（惩罚）的。”被挂在木头上的刑罚，是一种严厉的极刑，特别含有受到公决的意思。“这种可怕的光景，强化了刑罚的严厉性，也显明这是 神的审判。”（E. König, *Das Deuteronomium*, 1917, p. 154）性

[注] 这类刑罚显出 神审判的威严。因为恐怕污秽圣地，所以，“尸首不可留在木头上过夜，必要当日将他葬埋。”（申 21：23）基督被挂在木头上，虽然不同于前记律法上的死亡，而是被钉在十字架上的形式；但这两种形式，同样都是在 神面前受到的惩罚（咒诅）。祭司长和差役，以及众犹太人，喊着要钉他十字架，为什么想用这种异教式的刑罚，加在基督的身上；这是因为他们认为，摩西的律法也有类似这种的惩罚。（太 27：23、26；约 19：6、7）基督当然知道，因他“为我们受（原文是成）了咒诅（惩罚），就赎出我们脱离律法的咒诅（惩罚）。

(3) 应验了圣经的预言。 中保在十字架上的受死，应验了圣经的预言。他的受死，必定是流血的死（来 9：22）；他的骨头一根也不可折断（约 19：36）；必要埋在财主的坟墓里（赛 53：9）；犹太式的死刑（被石头打死、或

吊死；尸身或被焚烧，或不焚烧），不适合这些形式，就调和掺杂了罗马式的十字架刑。基督在十字架上，感受到被 神遗弃的痛苦（太 27：46；诗 22：1）；他感到口渴（约 19：28；诗 69：21）；他的外衣被分了，里衣也由他们拈阄（约 19：24；诗 22：18）；他被众人羞辱，被百姓藐视（太 27：39-44；诗 22：6-8）。这些旧约的预言，每样都得到应验。他在十字架上断气之前，说，“成了！”可从这些情况中，看到他成就了。

某些人认为，受难报导中的要素，与保罗在加拉太书 3 章中，所解释的意思相同；因此，定论这是采自前人的遗传。

[注] 例如伯特伦（Bertram）主张说，十字架对于教会，最初是神秘的，起源于崇拜的关心（Cultic interest），逐渐成了宗教的兴趣，及而解释成“旧约的报导”。从这种传说起源，使十字架的过程成为戏剧化的预言系列；如此，面对的问题是什么都不能接受。（G. Bertram, *Die Leidensgeschichte Jesu uad der Christuscult, Eine formgeschichtliche Untersuchung*, 1922, pp. 74,75）他作结论说，“我们从这些很难找到历史的价值”。这些未确认的事实，“成为旧约的重担，或附绘古人的遗传，使其更加朦胧。”（p. 79）虽然从预言中，发现了些微的事实作为补充，但起不了多大作用；“因为，这不可能使过去不确实的，变得更加确实。”（*ibid.*, p. 79）“有关基督受难的故事，成为基督教现实中全部崇拜的基础。”（*ibid.*, p. 76）伯特伦认为，旧约与新约之间，有律法的咒诅与基督成了咒诅，以及以色列的叛逆与犹太的叛逆（徒 1：20 与诗 69：25, 109：8）；认为诗篇中受难的描述，与基督的苦难之间，连一根骨头都不折断的预言，不存在演绎性（约 19：33、35；诗 31：20）；他认为教会想将十字架受死的迷津（Skandalon），依附成为“预言的证明”。

迪比留斯（Dibelius）正确地指摘说，当旧约提出论据时，任何人都不能否定基督是历史的人物（M. Dibelius, *Die Formgeschichte des Evangeliums*, 1933, p. 189）；而且，教会非常重视与旧约的联络，因为， 神的话不容许人们将十字架的信息，搞得疑惑不清。

教会明确相信旧约的预言，认为十字架代赎是历史的事实，不是乡里的传闻，乃是按着 神的旨意，藉着世人的手，在弥赛亚的受难中，成就了 神的应许。福音书对于受难的报导，有清楚明确的记载，而且，用不同的方式，陈述了历史的事实。

救主的埋葬

基督降卑的第五作阶段，也是最后的阶段，就是埋葬。

1、埋葬的降卑性

1) 降卑性的理由。 基督的受死，可以看成是降卑的最后阶段，特别是在十架上，说“成了”（约 19：30）。可是，他的埋葬明确显出道成肉身的降卑，伴随着他的受死，完成了救赎，这使埋葬形成了降卑的一部分。伯克富列出如下的五个理由：① 人归到他由来的泥土，是因着罪的惩罚（创 3：19）；② 耶稣的尸身在坟墓里，表明灵魂与身体的分离，毫无变异的这种状态，乃是罪恶的结果；③ 圣经的经文明确提示救主在坟墓中，含有降卑的意思（诗 16：10；徒 2：27、31，13：34、35）；④ 埋葬在地下，含有下去的意思，这是降卑的一种象征，是 神命定的；⑤ 救赎的客观事工与基督的主观救恩之间，拥有一定的含意；圣经提到罪人与基督一同埋葬，属于脱去旧人，但不属穿上了新人（罗 6：1-6）；因此，耶稣的埋葬形成了降卑的一部分。

2) 权威家的同意。 海得堡要理问答（41 问）：他为何埋葬了？答：藉此表明他实在是死了。这证明了基督的死是历史的事实，为了反对幻影派的多迦太派（anti-docetic）之解释。

可是，亚伯拉罕·凯坡认为，武新奴士（Ursinus）感到海得堡要理问答，在这方面的软弱，所以，对于耶稣埋葬的目的，作出更深的描写。① 埋葬证明了他的死亡；② 降卑表示在羞耻的坟墓里；③ 使我们的坟墓也得以成圣。凯坡将基督的埋葬与罪的结果，联系在一起考察。坟墓是罪人降卑的最低层。凯坡认为基督如果没有下到坟墓，就不能成为完全的救主。（A. Kuyper, *E. Voto*, I, p. 440）他对基督的受死和埋葬的状态，以及降卑的地位，部分地作出明确的考察。

巴文克也采取了同样路线，认为基督的埋葬有其特别的含义；“这里面含有特别的含义，基督虽然将他的灵交在父 神的手中，并且进入了乐园，但他的身体却有三日之久，屈服在死亡的状态之下；在死亡的境地中，承受了罪的惩罚。”（H. Bevinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, 401 f.）

加尔文对于“受死、埋葬”的语句，解释说，“这证明他代替我们付出救赎的代价。……这就是使徒所说：‘他为人尝了死味’（来 2：9）的含义。”（基督教要义第二卷、16 章 7 节）其实，改革宗神学将基督的受死和埋葬，看成为我们的代赎与挽回；这是 他为了罪的代价，作出的决定和最后的阶段，将死亡看成是罪的代价。（G. C. Berkouwer, *op. cit.*, p.171）

2、埋葬的事实

有人完全否认耶稣被埋葬的事实。他们认为耶稣的尸身，被丢在倒垃圾的地方，或是经过了某种处理；可是，这种说法偏离事实，也不符合逻辑的推理。近代批评家的见解，明确倾向于亚利马太的约瑟埋葬了耶稣的尸身，

可是，他们虽然承认这种事实，但却指出这里面有所矛盾；因为他们的骨子里，却是想要破坏本来的事实。他们的批评都是无理的臆测，所以，不难戳破他们的假说。

[注] 介绍莱克（Lake）教授指出他们的矛盾：第一、彼拉多在讯问百夫长后，才将耶稣的尸身交给约瑟（马可福音 15：43-45）；这是马太与路加未曾记载的事。可是，路加却没有列出到坟墓去探望的妇女名字。对于马可称呼约瑟是“尊贵的议士”，马太和约翰称他是“耶稣的门徒”（太 27：57；约 19：38）；而且，路加说，约瑟将耶稣的尸身，“安放在石头凿成的坟墓里”，这是其他福音未曾记载的；而且，约瑟安葬耶稣的尸身，是代表犹太人的公会，似乎依照旧约的条例，将挂在木头上的尸首，不可留在木头上过夜（申 21：22、23）。可是，一本福音书中未曾记载，而在其他福音书中有所记载，这不是矛盾，而是略记与详记的差别。马可与路加在福音书中，只是间接地记载了约瑟是门徒（可 15：43；路 23：51），因为约瑟如果不是门徒，就没有理由要求安葬耶稣的尸身；而且，不会因为马太福音之外，没有记载看守坟墓的事，就认为是一种乡里的传说。耶稣深刻的教导，惊人的神迹，特别是在受难周中发生的事实，使当时的权力层，不得不作出那些举动。

而且，有人质疑复活日的黎明时候，妇女带着预备的香料想来膏耶稣，认为这与约瑟和尼哥底母用没药和沉香，按照犹太人的殡葬规矩（约 19：39、40）有所矛盾；但是“没药和沉香”不能算是膏油，同时，因为安葬的当天，临近安息日，可能是没有时间举行膏抹礼。或者有人认为，因为马太福音没有记载这件事，就怀疑马可和路加的记载，这是不可以的；因为未曾作成的事（想来膏耶稣），马太没将它记录下来，不值得小题大做。福音书中记载了这些伟大的事实，而忽略了些微的记事，倒是不必过分计较。

3、真正的死去，但却没有朽坏

埋葬可以证明耶稣真正的死去。钉十字架是一种死刑，在确认身体断气之前，是不可能从十字架上取下来的。彼拉多为了确认耶稣是否断气，曾讯问百夫长（可 15：44）；兵丁虽然知道耶稣已经断气了，但还是有一个兵丁拿枪扎他的肋旁，再次确认耶稣已经死了（约 19：33、34）。如果没有这段记载，可能有人会说耶稣只是昏厥，没有死去，这就无法排除还有苏醒的可能性；而且，他死亡的确实性，证明了他复活的确实性。

主耶稣的身体在坟墓中未见朽坏（徒 2：27、31），有人主张还未曾开始腐化。他的受死是代赎和补偿，虽然暂时屈于死亡的权势之下，但他有权柄将自己的命舍了，也有权柄取回来（约 10：18）；因此，他的身体不再容许有所毁坏。某位作家认为，约翰福音记载了从耶稣的肋旁，有“血和水流出来”（约 19：32-34），因此，举证基督的身体在坟墓中未见朽坏，表示他身体里的血液没有凝固，依然保持着液体状态，所以身体未见朽坏。

4、高升的前兆

从主详细的安葬中，显出高升的惊人前兆。一切的诘问、嘲笑和迫害，都终止了。天色暗了下去，敌对的人都散去，只有所爱的门徒停留在十字架下面，但是葬礼却不是由贫寒的门徒执行，而是由尊贵的议士出面来安排。约瑟在园子里凿了一座新坟墓，将主的圣体安放在里面。圣经不但指出那是一座“新坟墓”，还说明“那里头从来没有葬过人”（太 27：60；路 23：53）；这的确有神的旨意和安排，显出他应有的威严和尊贵。在异教徒中，也知道把未曾用过的物件，献给圣洁的主使用（撒上 6：7、8）；所以，只有新坟墓，才配得安放主的圣体。如此，应验了以赛亚的预言：“他虽然未行强暴，口中也没有诡诈，人还使他与恶人同埋；谁知死的时候与财主同葬。”（赛 53：9）藉着基督的受死和埋葬，使旧约的圣经得以证明；基督虽然与强盗同列死在十字架上，但却被安葬在财主的新坟墓里。在实际的葬礼中，却发生了未曾预想的事情，就是由财主亚利马太的约瑟，亲自将主的尸身安放在自己的新坟墓里。“基督虽然因着埋葬，降卑到最卑微的地步；这是从最后的阶段中，指向新的途径。我们从十字架上看到主的受死和降卑，但却从主的安葬中，看到了神的护理和安排。”（Berkouwer, *op. cit.*, p. 172）

薛德（Schilder）对于以赛亚书 53 章，以及约瑟将基督的尸身安放在新坟墓，在这两者之间，没有作出联络或解答；他认为新约未曾引用过以赛亚书 53 章。（K. Schilder, *Christ in His Suffering*, III, p.538）可是，我们在应验的亮光中，可以看到旧约与新约之间是有所联络的。李得波斯（J. Ridderbos）与杨（Young）同意旧约的预言，应验在基督的身上。在西门的家中，基督预告自己的受难时，有个女人将一瓶香膏浇在他的身上；主耶稣解释说，“她将这香膏浇在我身上是为我安葬做的”（太 26：12）；主耶稣在对文士和法利赛人，提到约拿的神迹时，也预言到自己的安葬，将会成为那个世代的神迹。（太 12：40；路 11：30）使徒在传道时，看到基督的受难是应验了旧约的预言（徒 2：24-28）；“既成就了经上指着他所记的一切话，就把他从木头上取下来，放在坟墓里。”（徒 13：29）这里提到将他安放在坟墓里。因此，看到基督埋葬的过程，自然会联想到以赛亚书 53 章的预言，这种解释是非常正确的。巴文克对于有关基督的埋葬，也引用了以赛亚书 53：3、9 节的经文。

救主降在阴间

我们将“降在阴间”，不看为降卑的一个阶段。降卑的五个阶段中，“救主的埋葬”是最后的一个阶段。可是，另一方面，改革宗的学者里，也有将“降在阴间”，看成一个阶段来解说。我们将此教理，作为格外的题目来作检讨。

1、使徒信经的表述

这个教理在西方教会的使徒信经中表现出来。西方教会的使徒信经，在表述主的苦难、受死、埋葬之后，继续提到“降在阴间 (hades)”。信经中的这种表述，与其他信经并未达成一致，且不是普遍的。最初的这种形式，按“阿奎奈安”形的使徒信经 (Aquileian form of the creed, c. 390 A.D.) 用语是“他下到下界”(原文为“Descendi in Inferna”); 在希腊人中，将“*Inferna*” (印佛纳)，或译为“地狱” (Hades)，或译作“地下” (Lower Parts)。还有其他形式的使徒信经，没有提到基督的埋葬。但是罗马与近东某些形式的使徒信经，一般提到埋葬，但不提降在阴间。鲁菲纳氏 (Rufinus) 评论说，“埋葬”即含有“降在阴间”的意思。可是，其后使徒信经的罗马形式，在“埋葬”之后，加上了“降在阴间”的陈述。加尔文认为加入这句话的意思，各有各的不同解释。(《基督教要义》第二卷 16 章 8 节) 需要铭记的是，圣经中没有这句话，而且，这句话不像其他的条项，直接采自圣经的陈述。

[译者注] “[降到阴间] 这句信条不属原来的使徒信经，而是教会后来添入的，很可能是欲在使徒信经内包含诗篇十六: 10 的含意，即是指通常人死后身体的状态。基督在受死后，如常人一般，他的身体进入死的状态，直到第三天复活。长老宗教会 (和改革宗属同一个宗派) 一般作此解释。作者也认为，这种解释较为合理。” [任以撒《系统神学》第四部 论基督 - E. 降到阴间, p.150。基督教改革宗翻译社 (<http://3lteam.org/page/e-. 降到阴间>)]

2、这种表现的圣经基础

有几节经文，似乎提示这种表现的基础。可是，这是一种误解，需要慎重地来考察，方能戳破这种误解。

1) 诗 16: 8-10 (比较徒 2: 25-27、30-31)。特别是第 10 节，需要慎重地来考察，“因为你必不将我的灵魂撇在阴间，也不叫你的圣者见朽坏。”对于这节经文，皮尔森 (Pearson) 作出的结论说，基督的灵魂在复活之前，停留在阴间，因为这表明他没有被遗弃 (Expos of the Creed, in Ioco.)。可是，这句话的意思，只是单纯地表现出诗人的信念，神不会任凭诗人在死亡的权势之下；就是“主不会将我交在阴间的权势之下，也不会使我见到朽坏。”如此理解这节经文的理由如下：① 希伯来文的“奈非绪=灵魂” (生命)，常被用于人的代名词，“斯屋儿”常是指死后的状态。诗 30: 3 (灵魂)，3: 2 (我)，7: 2 (我)，11: 1 (我)，35: 7 (我的性命) 等经文中的“灵魂/我”，都是用于人的代名词。② 我们如果将这个词的含义，按着这种意思来理解，这节的经文，明显地都是同义词的并行句；即、上半句与下半句表现

出来的观念，乃是不会将耶稣交在死亡的权势下。③ 这与徒 2: 30、31 节中，彼得的解释，以及保罗在徒 13: 34、35 的解释是调和的。这两处都是在引用诗篇证明基督的复活。④ 即或将“我的灵魂”作严谨的解释，这种含义还是相同的。人在死亡的时候，他的灵魂会归向无形的世界，人的视界和交往被隐藏起来。这种状态对于基督只有几天而已。因为他的生命已经回归，他的灵魂如从前一样，再次与他的身体得以联合。

2) 弗 4: 9. “既说升上，岂不是先降在地下吗？”这里的“地下”，虽然有人作为“地狱”的同义词来理解，但这种理解是错误的解释。因为作者的论点是基督在升天之前，必须先要从天上降在地上；因此，在他升天之前，先有的是道成肉身（参照约 3: 13）；所以，大多数的解经家，认为这里的“地下”指的是地上。“地下”如同赛 44: 23 的“地的深处”，意味着地下；“地下”虽然有其自然的含义，但是地的冠词 **τῆς**，同样为所有格、单数。这里经文的“升上”与“降下”（降在地下），只是与诗 68: 18 中的“高天”与“人间”作为对应。使徒写这段经文的目的，不是为了究明基督死后的状况，而是在强调降卑之后的高升；或者这种表述是从诗 139: 15 引出的，预示这是道成肉身的奥秘。

3) 提前 3: 16. “被天使们看见”；有人理解这是基督下到阴间，在撒但和它使者面前的显现。可是，在“天使”这个词的前面，如果没有修饰词，未曾有过“堕落天使”的范例。这里的短文，指的是基督的降生和复活，都有天使在场，且有天使们的传讲。使徒见证 神的儿子道成了肉身，连天使们都在见证之列。

4) 彼前 3: 18、19. 基督“按着肉体说，他被治死；按着灵性说，他复活了。他藉这灵曾去传道给那些在监狱里的灵听”；这里的经文，的确成为难解的问题。有人预想这是下到阴间，宣告陈述他的复活。赞成这种观点的主要原因是“肉体”（**σάρκι**）和“灵性”（**πνεῦμα**）的比对；认为前者指的是“身体”，而后者指的则是“灵魂”。认为“传道”是在他的死亡与复活中间期状态之事。可是，这两种解释都是不合理的。加尔文说，“这里的经文，不是这种意思。这里没有提到基督的灵魂，而是提到他的灵。基督的灵魂与基督的灵是截然不同的事；所以，传道的对象不是中间期状态的灵魂。因此，彼得提到的灵，不表示基督的灵魂实际的临在。”（彼前 3: 18、19 注释）“灵”不是基督的灵魂，而是叫人“活的灵”（18），这是赐人生命的灵，藉着相信基督而得到的生命之灵；因为，“按着灵性说，他复活了”，意思是圣灵使基督的身体从死里复活了；而他的灵魂是不灭的，所以，不存在灵魂复活的概念。

如此，抗罗宗的普通解释，认为那是基督在洪水之前，对那个世代的人，以及彼得作书时，包括那些不顺从的人，都曾福音传给他们。圣灵藉着挪亚，在洪水之前，向那些不顺从的人传道，（伯克富）

奥古斯丁也有类似的见解，认为“监狱”，乃是那些“被囚”和“黑暗”

中的人（参照赛 42：6、7）；他说，“监狱里的灵，乃是挪亚时代那些不信仰的人，他们的灵或灵魂，如同关在监狱里。”他们被关在愚昧和黑暗里。基督藉着他的灵向那些人传道，因为，那个时候还没有道成肉身。（Augustine, *Ad Euodiam*, op. 99）

巴文克认为前述的解释很难维持，将此经文解释成升天的说明；他认为基督在升天后，向监狱里的灵，有力地宣告他的丰富和胜利。（Geref, *Dogm.* III, p.547）

由大监督赖顿（Leighton）提议，按爱丁堡（Edinburgh）的约翰·勃朗（John Brown）博士解释的见解，认为基督作为代赎的挽回祭，按着灵性他复活了；即、因着在灵性上的复活，成为比以前更为完全的救主，如同一粒麦子落在地里死了，就结出更多的子粒来；而且，如此复活的他，藉着他的灵向“监狱里的灵”，就是向那些在罪和撒但权下被囚的人传道，如同从前藉着他的灵，向挪亚时代的人传道。那个时代的人，因为不顺从，结果得救的人只有八个人，但因基督复活的灵，使更多的人相信得救。这种见解特别是将“监狱里的灵”，看为“在罪和撒但权下被囚的人”。

路德宗的神学者，认为基督在复活之前与复活之后，曾到下界向撒但和黑暗的权势宣告基督的复活与胜利，并定了它们的罪。因此，他们将“传道”（*κηρυξασθαι*）这个词，赋予了非常的含义，认为这不是宣扬基督的福音，而是宣告基督的胜利。赖特，认为“传道”这个词，其目的不总意味着向着听众传讲悔改的福音，考察这段经文的赖顿说，“如果基督向着地狱的灵传道，那么，只有在此世界里拥有的特权，意味着在另一个世界，还可追加拥有的可能。我们不期望传道的结果，可能带来良好的效果；因为，‘若不听从摩西和先知的話，就是有一个从死里复活的，他们也是不听劝的。’”（Wright, *Relation of Death to Probation*, 22:28, Quoted by Strong, *Syst. Theol.* II, p.708）如此，即或这节经文，真的暗示基督下到地狱向恶灵传道，但其目的不可能是叫它们悔改；这段经文绝不是在教导来世有第二试炼期。

5) 彼前 4: 6. “为此，就是死人也曾有福音传给他们，要叫他们的肉体按着人受审判，他们的灵性却靠 神活着。”使徒在此文脉里，警告读者不要因人的毁谤，就灰心丧志；不要随从人的情欲，只顺从 神的旨意，在世度余下的光阴；因为人们必在那将要审判活人死人的主面前交帐。这节经文中的主题是“死人也曾有福音传给他们”，有人将此节经文与彼前 3: 19 中“传道给那些在监狱里的灵听”，联系在一起，认为离世的基督灵魂，到地狱里向那些灵魂传道。可是，“死人也曾有福音传给他们”的意思，乃是指那些已经死去的人，活着的时候也曾接受到福音，但他们的肉体却按着人受了审判。人们只有活在世上的时候，才能成就这些事情。前章中“传道给那些在监狱里的灵听”，也只有在地上生活的时候才能实现。这里“死人也曾有福音传给他们”的意思，同样指的是地上生活时的情景。

3、信经的这种表现有多样解释

1) **按照古代信经的解释。** 某些人将“阴间”这个词，认为是“坟墓”的意思；可是，这种表现只是单纯地指埋葬而已。在教会全体会议的信经中，尼西亚信经只提到“埋葬”，亚他那修信经则提到“降至阴间”，因此，这两种用词都可以看成是进到坟墓的意思。

按查尔士·贺智认为，这种用词是在四世纪开始，本来不是相异的条项，只是按其次序在说明：“他受死、埋葬”，即、“下到阴间”。起初，这两种用词的含义明显是相同的；信经中的某些写本，有的形式相同，有的形式不同，有的则两者兼之（*op. cit.*, p.617）。这使埋葬与下到阴间，可以看作同一结果。可是，同有两词的写本，可以看成是在强调同一的事件。

2) **罗马教会的解释。** 罗马天主教会认为，基督死后下到的阴间，不是恶灵的居所，而是旧约圣徒等待的祖先监狱，他们认为基督下到那里，向他们传了福音，引领他们进到天堂。他们认为自亚当堕落以后，被封闭的天堂大门，因着基督的受死已被打开，使林波监狱中的旧约圣徒，被引到荣耀的天界。认为这就是“他登上高天的时候，掳掠了仇敌”（弗 4：8）的意思。罗马教会相信救恩的恩典，需要藉着基督教的圣礼才能传达；认为基督教设立之前，没有真正的赦罪和成圣。他们认为旧约的圣礼，只是恩典的一种表象，只有新约的圣礼，才能传达实际的恩典。如此，他们认为基督降生之前死去的信徒，未曾得到真正的救恩；他们的处境不是受苦，也不是幸福的消极状态。他们认为由于基督下到阴间，把旧约的信徒从这种状态中，把他们拯救出来。可是，这些都是没有圣经根据的思索；上文二之（二）中，已经说明不能成为这种教理的根据；弗 4：9 中的经文，已经作出结论，不能成为基督下到阴间的说法。

3) **路德宗的解释。** 路德宗将基督下到阴间，看成是高升的第一个阶段；他们认为基督下到阴间，是向撒但和黑暗的权势宣示胜利。他们将彼前 3：19 中的“传道给那些在监狱里的灵听”，不认为是在传讲福音，而是在宣布胜利。有些路德宗人士，将胜利的先进，配置在基督的受死与复活之间，另有些人则配置在基督复活以后。可是，稍作深思，就会发现基督在复活之前，到阴间去宣示胜利并不妥当；如何复活以后下到阴间，就是身体和灵魂都要同去，这与圣经提到他的“灵”前去是不相符的。

4) **英国教会的解释。** 英国教会主张基督的身体在坟墓期间，他的灵魂下到阴间；特别到义人居住的乐园，向他们详细传讲真理。英国教会的第三信条，说“如同基督的受死、埋葬；而且，相信他下到阴间。”爱德华六世在第一信条中，对此信念更有明确的陈述，即、“基督的身体在复活之前，安卧在坟墓里；如同圣彼得的经文见证的那样，他的灵离开他到了监狱，就是阴间，与他们在一起，向那些灵传讲。”

前文（2、这种表现的圣经基础）已作过考察，圣经未曾教导基督如同

人们的解释下到阴间；而且，有些人提出反对的意见。因为他的身体在坟墓里，所以他的身体不可能下到阴间；如果他真的下到阴间，那么，他的人性只有一半参与在降卑或高升的阶段里；再者，如果复活以后下到阴间，那么，就是身体与灵魂的同去，但圣经陈述的却是他的灵前去。

5) 改革宗的解释。 加尔文认为这里的经文是比喻 (*Inst. Bk. II, XVI, 8, ff*)；认为基督在十字架上受到阴间般痛苦。海得堡要理问答，也有类似的陈述。通常改革宗的立场，认为这不但指十字架上的痛苦，而且，也包含了客西马尼园中的忧伤。(伯克富)

可是，韦斯敏斯德小要理问答(27)说，“暂时服于死权之下”，就是有三日之久，处于死亡的状态中，这与信经说，“降在阴间”是相同的意思。贺智也认定这种观点。(Charles Hodge, *op. cit.*, II, p.616, A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, p.439) 而且，改革宗的大多数教导，都肯定这种见解。大要理问答(50)陈述说，“基督死后的降卑是埋葬，持续在死亡的状态中，处于死亡的权势之下，直到第三日；用另外的词汇表达，就是‘降在阴间’。”查尔士·贺智确认大要理问答，是对基督“降在阴间”的正解，对此作出深度的论证。

[注] 基督在十字架上断气的瞬间(约 19: 30)，普遍认定这是受难的结束。诗 18: 5 中“阴间的绳索与死亡的网罗”，以及诗 116: 3 中“死亡的绳索与阴间的痛苦”，都是意味着十字架上极度的痛苦。很多改革宗的神学者认为，“降在阴间”乃是在客西马尼园，以及在十字架上，因圣父的掩面不顾所受的痛苦。可是，首先、诗人所说“死亡的绳索”，只是面对生命的危险，不能算是极度的痛苦；这与基督所受到的极度痛苦是不同的。第二、“降在阴间”的短语，是在受死、埋葬之后的句子，不可能是在陈述受死之前的痛苦；因为在受死、埋葬之后，再述说他受了极度的痛苦，这在表现事件先后的次序上是不通的。详细查考“哈代斯”(Ἅδης)译成“阴间”，这意味着死后看不到的世界；这两个词都是从希伯来文“斯屋儿”(טֶרֶם)翻译过来的，“斯屋儿”意味死者的状态或居所。虽然不意味义人与恶人去了同样的地方，但可以说死人都“降在阴间”。如此，埋葬、下到坟墓和降在阴间，在圣经的用语中，都是同义词的表现形式。创 37: 35，诗 30: 3 中的“斯屋儿”，英王钦定本都译成了“坟墓”(grave, KJV)。圣经用语中的“哈代斯”或降在“阴间”，都是意味着下到坟墓的意思。表示从看得见的阳间世界，下到看不见的阴间世界而已。(Charles Hodge, *Ibid.*, pp. 615-617)

我们改革宗的通常立场，在重视加尔文见解的同时，以韦斯敏斯德信条的解释作为结论：认为降在阴间，乃是基督受死、埋葬，“暂时服于死权之下”的意思。

第三章 高升的地位

大意

1) 高升的主体和性质. 有关基督身份的主体和性质, 上文已指出路德宗神学与改革宗神学之间的差异。

(1) 路德宗见解. 路德宗神学将基督降卑的人性看为主体, 同时也看为高升的主体; 而且, 他们认为基督的降卑, 乃是得到人性人格的联合, 完全抛弃了神性的威严, 在世上含辛茹苦, 成了远离 神的卑微之人。但却把道成肉身从降卑中排除; 主张高升是由人性的道成肉身完成, 但有时会秘密地使用 神的属性, 使他可以完成他的任务。他们认为基督的高升, 最初从降在阴间开始, 然后从阴间复活升天, 最后坐在父 神的右边。

(2) 改革宗见解. 改革宗神学将中保的位格看成神人高升的同时, 并强调基督人性高升的事实。对于高升的一般理解, 因为藉着神性与人性的联合, 使基督隐藏的荣耀, 在世人面前得以彰显。作比较更深入的考察, 可以看到高升中的耶稣基督: ① 在立约论 (federal) 的刑罚方面, 满足了律法的要求, 因此, 强调律法不是行为之约, 不再用旧约的礼仪来事奉 神; ② 因为基督一次献祭, 便叫那得以成圣的人永远完全。因此, 不会再因割礼等礼仪被剪除 (受惩罚); ③ 得到了荣耀尊贵为冠冕, 那些在基督里的人, 就不定罪了。因着基督的高升, 使相信他的人得到荣耀。

2) 高升的两方面证明. 基督的高升有圣经和理论两方面的证明。

(1) 圣经的证明. 圣经中有很多的证据, 证明有关基督的高升。福音书中明确说明, 随着基督的降卑而应有的荣耀。证明高升的钥节经文有腓 2: 9-11, “所以, 神将他升为至高, 又赐给他那超乎万名之上的名, 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。” 还有其他众多的证明经文。(可 16: 19; 路 24: 26; 约 7: 30; 徒 2: 33, 5: 31; 罗 8: 17、34; 弗 1: 20, 4: 10; 提前 3: 16; 来 1: 3, 2: 9, 10: 12)

(2) 合理的证明. 上面引用的经文中, 表现出基督高升的合理性; 如同腓 2: 9 中“所以, 神将他升为至高”, 显出降卑与高升之间的因果关系。在这两者之间有着密切地联系, 因为高升乃是对降卑的肯定。基督以中保的资格, 应酬了立约论的刑罚要求, 使罪得以赦免, 得到生命的救恩。因此, 他的称义带来了生命的赏赐。

路 24: 26 说, “基督这样受害, 又进入他的荣耀, 岂不是应当的吗?” 这证明基督降卑以后的高升, 乃是理所当然的事; 这也是旧约先知预言的应验 (25)。旧约中的许多预言, 都预示到基督先要受苦, 然后进到他的荣耀里; 再者, 宇宙的统治者 神, 以他的道德和公义使基督降卑, 然后使他高升; “所以, 我要使他与位大的同分, 与强盛的均分掬物。因为他将命倾倒,

以致于死；他也被列在罪犯之中。”（赛 53：12）

3) 现代自由神学中的高升观点. 现代的自由派神学，在基督的生涯中，没有高升的观点。他们忽视基督应有的身份，将他生涯中超自然的要素都排除在外。麦金多绪说，“死去的人，又活过来，这完全是不可思议的神迹，竟然成了传统梦想中耶稣复活升天的含义；但这种观点无法面对科学的考证……；他（的身体）与其他所有死去的人一样，很难免去崩溃的事实，也难拿出有力的证据。”（Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, pp.77, 78）贝克维特虽然承认保罗所写的圣经，但是提到基督的高升，他却说，“我们如果用现代观点，相信使徒对于高升的观念；那么，耶稣比宇宙中的任何势力，以及所有的理性存有，甚至除了圣父以外，成了最高的存有。”

（Beckwith, *Realities of Christian Theology*, p. 138）而且，乔治·勃尔曼·福斯坦坦白宣告说，“按照正统主义的观点，神的儿子舍弃了他的荣耀，又自己取了回来；他自己切割了某些荣耀，又把它们集合起来。……这种形式的正统教理，在提出了这类构想时，虽然感到需要，但对现代人，却没有任何用途。”（George Burman Foster, *Christianity in Its Modern, Expression*, p. 144）对于现代神学的这种异议，我们可用上文圣经的证明和合理的证明来驳斥。

4) 四个阶段和三重含义. 改革宗神学将基督的高升分成四个阶段。韦斯敏斯德小要理问答（28）说，“基督的高升，在于他第三日的复活、升天，坐在父神的右边，且要来审判世界。”

基督的高升有三重含义：① 前述提到基督满足了律法的要求，得到神的赏赐和应许；② 前个阶段虽有模范的含义，但只是象征信徒的生活；③ 最后的第四阶段，成为预表信徒完全的荣耀；即、基督高升的四个阶段，预示信徒进入完全的荣耀。

第 1 节 基督的复活

基督的复活，不但在圣经中有明确的断言，并宣布为福音的根本真理。圣经将基督复活的信息，作为关键性的真理。使徒说，“若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然”（林前 15：14）；“基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里。”（林前 15：17）因此，可以看到基督教信仰的存在，是建立在基督从死里复活唯一信念的基础上。可以断言基督的复活，乃是世界历史中最为重要的事件，同时也是福音史中极为明确的事实。

1、复活的事实

圣经中有各种证据，明确地支持基督复活的事实。

1) 旧约的预言. 旧约预言了基督的复活。诗篇 16: 10 预言了基督的复活；而使徒们指出这应验了旧约的预言（徒 2: 24-31, 13: 35）。这里经文中的“主的圣者”，在指大卫的同时，更是指向基督；“他的肉身也不见朽坏”，表现出复活的盼望。古代犹太人的拉比，认为大卫的历史与诗篇的内容并不符合，因为不是大卫的身体不见朽坏，而是他想修正自己的历史。诗人即或没有新约作者那样丰富的来世观，但却与 神有着亲密的灵交，相信自己的生命与身体，不会因着死后而断绝。这种复活的盼望，依然还是大卫的盼望；对于基督而言，是早已应验的事实。旧约对于弥赛亚的其他预言，都早已应验；有关复活的预言，当然也早已应验了。

2) 基督自己的预言. 基督也曾自己预言，真先知必定从死亡中复活。他预言自己要在耶路撒冷，受到犹太人的苦害，又被交给外邦人，钉在十字架上，第三天却要死里复活（太 16: 21, 20: 19; 约 10: 18）；而且，马可说，“耶稣明明地说这话”（可 8: 32）。基督本身的预言，证明了他的位格和起源，并显明出预言的盖然性。“耶稣基督拥有的位格，以及他所站的地方，毫无疑问地会出现神迹，而且，这些也都是顺理成章的事。”（詹姆士·俄尔）

3) 十一使徒的证言. 十一位使徒都有他们的证言：“他受害之后，用许多的凭据将自己活活地显给使徒看，四十天之久向他们显现，讲说 神国的事。”（徒 1: 3）得到主在升天之前的命令，“直到地极，作我的见证。”（徒 1: 8）使徒们都是善良、智慧和诚实之辈，这可藉着他们的著作得以证明；他们透过所有的机会证明主的复活，披肝沥胆、竭尽所能。

4) 保罗的证言. 保罗独自的证言，自称如同未到产期而生的人一般；亲眼见到荣耀的主，从他得到启示和使命（林前 15: 8; 加 1: 12; 徒 9: 3-8）。保罗在去大马色的路上，以及在耶路撒冷的圣殿中，得到主的呼召和使命，这在使徒行传中，多处都有记载（徒 9 章、22 章、26 章）；至于从主领受的启示，大概是停留在阿拉伯的时候。（加 1: 17、18）

5) 显给许多人看. 其他许多的人，也见到复活的主。两位马利亚（太 28: 1、9）；以马忤斯路上的两个人（路 24: 13 以下）；福音书中记载，有许多人，亲眼见到复活的主；保罗说，曾一时显给五百多弟兄看，包括主的兄弟雅各（林前 15: 6、7; 加 1: 19）；这应该是在加利利约定的山上，与十一位使徒同时见到复活的主；这也是主应许的、庄严而公开的会见（太 26: 32, 28: 7、10、16）。雅各是否在等待复活的主呢？耶柔米（Jerome）引用（*Catalogue Scriptorum Ecclesiasticorum*, p.170 D.）《希伯来福音》

（*Gospel according to the Hebrews*）的记载，“雅各喝过了主的杯以后，发誓在主复活之前，不再吃饼。”

6) 五旬节的证言. 五旬节的圣灵降临，成为见证基督复活的历史性证言。耶稣死里复活后的五旬节，在耶路撒冷过节的人群中，必有喊过“钉他

十字架”的乱民；彼得向他们宣告说，“这耶稣，神已经叫他复活了，我们都为这事作见证。”（徒 2：32）如同以故托马斯（Thomas）博士的发问，“五旬节的时候，耶稣的尸身在哪里呢？”如果他的尸身在地上的话，仇敌们就会指出安放尸身的地方，阻止基督教的传扬和发展。

7) 安息日的更替。 每周第七日的安息日，换成每周第一日的主日；这成为使徒们第一世纪，为了纪念主的复活，共同建立起来的纪念碑。圣经中有很多证据，证明初代教会将安息日更替成主日。耶稣复活的那天晚上，使徒们聚集在一个房间里（约 20：19、27）；在七七日的前两天（比较利 23：15、16；申 16：9），约有一百二十名门徒，聚集在一间楼房里；等候五旬节的来临（徒 2：1）；那天，他们迎来了圣灵的降临，领受了圣灵的洗或充满；特罗亚的教会，在“七日的第一日，聚会擘饼”（徒 20：7）；哥林多教会从保罗领受命令，“每逢七日的第一日”，为了圣徒捐钱奉献（林前 16：1、2）；使徒约翰在“主日”得到启示（启 1：10）。如此，将一周中的第一天作为礼拜天称为“主日”，其硬性理由是纪念主的复活。小要理问答包含了这种含义，“从世界起始直到基督复活，神规定七日内的第七日为安息日，此后规定七日的头一日为基督徒的安息日，直到世界的末日。”（59）

8) 神迹与奇事。 使徒们所行的神迹，见证神使基督从死里复活，他们的证言得到神的承认（来 2：4）。见证基督的复活，是使徒们应有的本分（徒 1：22）；而且，“使徒又行了许多奇事神迹”，见证了使徒的权柄和能力。（徒 2：43）

圣灵印证使徒们的工作，不但赐给他们恩赐，也赐下感化、激励和安慰的能力，使他们能够承担起教导的圣工。圣灵也见证使徒们成为基督复活的证人。（徒 5：30、32）

2、复活的性质

基督的复活，含有丰富的内涵，需要深入地来探究。基督从坟墓里出来，不只是身体与灵魂的联合，因为基督“成为睡了之人初熟的果子”（林前 15：20），又“是从死里首先复生的”（西 1：18；启 1：5）。基督的复活，不但使他的身体与灵魂成为生命的有机体，而且，这种联合使他的人性 with 神性，达到更完美的恢复。

1) 身体的变化。 基督的复活带来哪些变化呢？基督的复活成为睡了之人初熟的果子，这使我们知道在末日的复活中，信徒都要像基督那样地复活；保罗在林前 15：42-44 中，将现在与将来作比对说，复活的是不朽的，身体不会再有朽坏；复活的是荣耀的，拥有天上的荣耀；复活的是强壮的，满有生命的能力；复活的是灵性的，成为圣灵的器皿。福音书中记载复活的主耶稣，身体有非常惊人的变化，人们轻易地认不出他来；并能进入关闭的房间里（路 24：31、36；约 20：13、19，21：7）；这些都是有关物质的，包括

了他复活的身体（路 24：39）。这些都保持了物质的特性，从物质的身体明确外延到生活的空间，这种见解与林前 15：50 中的陈述并不冲突，那是指现在的身体，是朽坏、羞辱、软弱和血气的身体，因为血肉之体不能承受 神的国。

2) 精神的变化。 复活的基督在精神方面也有所变化。末日圣徒的复活，不但是身体方面的，也有灵性方面的；如同基督的复活，同时拥有身体与心理方面的变化；虽然不会有宗教或伦理方面的变化，但却拥有适应天界环境的新属性。藉着复活使基督成了叫人活的灵（林前 15：45）；他道成肉身取得的人性，不是本质而是会变化的；例如人性中的软弱或苦恶，随着复活都将消失。这不是人性的苏醒，而是复活的荣耀。基督复活以后，在地上有四十天之久，与门徒谈论天国的事。当基督显出他天上的荣耀时，使徒约翰仆倒在他脚前，像死了一样。（启 1：17）

3) 三重意义。 复活的基督含有三重的意义：

(1) 宣言。 基督的复活，击败了仇敌，胜过了死亡，证明了复活的生命，这里面包含了圣父的宣言；证明透过复活、胜过死亡，满足了律法的要求，使罪得到赦免。

(2) 象征。 这里面含有基督的身体与肢体之间的奥秘；基督的复活，象征属灵的出生，以及将来的复活。“原是我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样。”（罗 6：4）“然而，叫耶稣从死里复活者的灵若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。”（罗 8：11）“并且 神已经叫主复活，也要用自己的能力叫我们复活。”（林前 6：14）“但基督已经从死里复活，成为睡了之人初熟的果子。……照样，在基督里众人也都要复活。”（林前 15：20-22）“我们若信耶稣死而复活了，那已经在耶稣里睡了的人， 神也必将他们与耶稣一同带来。”（帖前 4：14）

(3) 器皿。 基督的复活，关联到我们的称义、重生和最后的复活，使我们成为 神合用的器皿；换言之，主耶稣的复活，使他百姓的救恩得以完成，成了救恩器皿的原因。基督的“复活，是为叫我们称义”（罗 4：25）；我们“就更要因他的生得救了”（罗 5：10）；他“从死里复活，重生了我们，叫我们有活泼的盼望”（彼前 1：3）；“使我认识基督，晓得他复活的大能，并且晓得和他一同受苦，效法他的死，或者我也得以从死里复活。”（腓 3：10、11）

3、复活的作成者

1) 圣父。 很多经文提示主的复活是由 神，或是圣父作成的。诗篇第二篇中说，“你是我的儿子”，相同的经文在诗篇第十六篇中说，“也不叫你的圣者见朽坏”（诗 2：7，16：10）。罗 6：4 中说，“像基督藉着父的荣耀

从死里复活一样。”徒 2: 24 中说,“ 神却将死的痛苦解释了,叫他复活”;徒 13: 30 中说,“ 神却叫他从死里复活”;弗 1: 20 中说,“就是照他在基督身上所运行的大能大力,使他从死里复活”。此外,尚有徒 3: 15, 5: 30;林前 6: 14;加 1: 1;彼前 1: 3 等经文,都提到父 神是基督复活的作成者。

2) **圣子**. 其他的经文提示基督的复活,是由他自己来掌握的。这与其他从死里复活的人不同,因为基督是用自己的权能复活的。主耶稣说,复活在我,生命也在我。(约 11: 25)他说,“没有人夺我的命去,是我自己舍的。我有权柄舍了,也有权柄取回来。”(约 10: 17、18)他甚至将自己的身体比作圣殿。(约 2: 19-21)

3) **圣灵**. 如果称 神是基督复活的作成者,圣灵也是这份事工的参与者。提申多夫(Tischendorf)对罗 8: 11 的读法,认为至少在推定上含有这种意思。

4) **神的权能**. 把基督的复活都归于三位一体的 神,又该如何呢?这是把所有的权能归于三位一体中的一位,或者毫无差别地都归给 神的位格;再者,三位一体的参与也是相互关联的。主耶稣说,“我父做事直到如今,我也做事”;“父所做的事,子也照样做”(约 5: 17、19)。如此,上述经文的教导,基督的复活都是依靠 神的权能。

路德宗认为基督在道成肉身中,得到传达的 神之属性,主张是藉着人性的能力复活。按他们的见解,认为基督的所有神迹,全是他人性的作为,包括他最高神迹的复活也是如此。

4、复活教理的异议

1) **尸身的分解**. 对于肉体复活的重大异议,是因死后身体分解的问题,包括动植物和人体在内,不可能使这些物质聚集起来成为复活体。麦金多绪质问道,“组成耶稣地上身体元素的碳、氢、氧、氮等其它的要素,又成了什么呢?”(Macintosh, *Theology as an Empirical Science*, p. 77) 那些分解的元素,即使以后又组成了身体,其结合也将与以前不同,可能会与其他人的身体元素有所混合。我们承认复活是个神迹,很难用言语来说明;可是,复活体与本来身体之间的组成分子,不一定要相同的。组成我们身体的细胞虽然不断地更新,但却保持了我们的身体的同一性。圣经没有提到分解后的身体元素,在复活时再度聚合起来,但是强调与原来的身体是不同的。林前 15 章虽然主张,下到坟墓的身体与复活的身体之间的同一性,但却强调两者之间形体的变化。人种在地里的种子,透过死的过程,长出了新的形体。 神赋予各样子粒不同的形体。同样地,死人复活也各有不同的荣耀。大概组成身体本质的元素与核心是相同的。林前 15: 35-38 节,似乎可以对此作出解答。(cf. Kuyper, *E. Voto* II, p.248 ff; Milligan, *The Resurrection of the Dead*,

p.117 ff) 不论如何，神会在保持他身体同一性的同时，并赐给他复活的形体。

2) 超自然性。 基督的复活是个具有超自然性的大神迹，但却受到自由派思想强烈的反抗。圣经虽然明确地显出事实的证据，但他们的成见不承认神迹，不相信复活的事实。自由派学者虽然承认圣经明确记载了基督复活的事实，但是他们认为对于现代的学者毫无功效。拉希达尔（Rashdall）博士说，“即使这种证据再强五十倍，任何一种假说都有其可能性；因为复活是个神迹，不需要科学来证明。保罗将复活的论证，归结为神的意志和权能。（林前 15：37-42）”

5、质疑复活的报导不同

反对基督复活的人，总是对证据的事实提出质疑。他们为了否认复活的事实，对空坟作出许多诋毁；可是，可以看得出来，他们都是在诡辩。我们可以察看其中几项重要的论点：

1) 有关空坟墓。 耶稣死后的第三天，荣耀的主从死里复活；妇女们在墓门口，听到天使说，“为甚么在死人中找活人呢？”（路 24：5）可是，批评家们为了反对耶稣的复活，对于空坟墓提出了许多其它的理由。

(1) 昏厥说。 最初提出反对意见的人，提出了昏厥说（Swoon Theory）；即、耶稣在十字架上，没有真正的断气，只是昏厥过去而已；人们认为他已经断气，就把他搬进坟墓里，却在里面苏醒过来，从坟墓里走了出来。可是，为何那么多人，还会产生这种错误的认识，难道兵丁没有把耶稣刺死吗？为何能在筋疲力尽的昏厥中醒过来，推开墓门的大石头，突破看守的兵丁，走那么远的路呢？门徒们为何不把他看成一个负伤的弱者，而将他看成满有能力的生命之主呢？而且，四十天以后，耶稣到底去哪里了呢？

(2) 被人移去或盗走。 认为被门徒移去，或者照兵丁散布的谎言，“夜间睡觉的时候，他的门徒来，把他偷去了。”O·霍尔茨曼（O. Holtzman）的说法是，被约瑟搬走了。尊贵的议士，亚利马太的约瑟，最初想将耶稣安置在自家的坟墓里，并且得到了许可；其后，为要敬重十字架上死去的耶稣，先想避开安息日，然后再暗地里将他安葬在别处。这两种反对论，面对几种无法解决的难题：第一、耶稣的坟墓有许多看守的兵丁，他们如何能全都睡了呢？第二、耶稣的门徒多是品德兼备之辈，如何能以谎言作为福音的基础，甚至用他们的生命来见证所传的道呢？第三、耶稣的裹头巾和细麻布还在坟墓里，只有未曾腐烂的尸身，复活时才能出现这种景象，因为灵体是不需要这些物件。

(3) 别的坟墓或空坟说。 莱克教授说，妇女在黎明因为看不清楚，找到的不是耶稣的坟墓，而是别人的空坟墓；那个空坟墓旁边，站着一个人（将那个人看成天使，或变成了耶稣），想告诉她们真正的圣墓，她们发觉认错

了地方，就惊慌失措地跑开了。A·梅尔在他《升天的基督》一书中，主张虚报的空坟说：就是埋葬后，一个礼拜天早晨，妇女们打听坟墓，找到了一座空坟，认为那是安葬耶稣的坟墓；她们讯问耶稣的尸身哪里去了，正巧从加利利传来消息说，“为甚么在死人中找活人呢？他不在这里，已经复活了。”这种理论是想象出来的故事，完全是编造出来的谎言。可是，这是想用假设来替换历史的事实；却成了脱离历史轨迹的妄言。按照圣经记载的报导，妇女们没有找错坟墓的理由。（参照可 15：47；路 23：55）

2) 有关主的显现. 还有几种假说，虽然承认基督死在十字架上，在三天后的某个时辰显现出来；但却不是肉体复活的结果。这些假说编得虽然奸巧，但却无法避免应有的谴责。

(1) 幻想说 (Vision Theory). 这种说法提出了两种形式：① 某些人认为有人看到主，完全是一种幻想；因为门徒在极度兴奋或恍惚中，似乎看到他们的救主又回来了；就认为真的看见了耶稣。最初是由神经过敏的抹大拉的马利亚，不久就都被感染了。这种理论虽被广泛传播，但却包含了许多难题。门徒们本没有期待主的复活，如何能出现这种主观的幻想呢？而且，他们有人重操旧业，没有祈祷或默想，如何能看到异象呢？再者，主观的幻想使人感到恍惚或狂喜，为何会从第三天开始呢？门徒们的幻想或异象，看到的是空中荣耀的主，还是从前可以交谈的主呢？异象中的交谈，如何来说明呢？② 因为前述理论显出许多的纰漏，就有某些学者作过修正后，说 神为要使门徒继续传福音，就用神迹显出客观的异象让他们来看。这种说法虽能免去上述的某些难题，但却要面对其它的难题；因为这要承认超自然的启示，并且需要承认基督复活的神迹；不然，就是 神显示的异象，把门徒引到错误的认识里；这岂不是 神为了达成目的，用了欺骗的手法呢？

(2) 错觉说 (Optical Illusion Theory) 或幻觉说 (Hallucination Theory).

这种说法与上述的说法类似，只是内容与名称稍有差异。按错觉法认为，门徒见到的耶稣不是肉体、也不是灵，只是因为相信预言，过度期待复活的结果，在错觉中看到的幻象；认为他们所看到的，按现代的话说，就是看到了鬼怪。当然，他们也会因着其它原因，促成这种错觉的现象。因为他们过敏的神经，以及心理的负担，造成他们看到了复活的耶稣。可是，人在白天如何能遇到鬼怪，而且，那么多的人同时发生错觉，这与事理是不符的；再者，门徒当时的状况，没有神经过敏的现象，他们也没有期待耶稣的复活。这种说法也无法说明空坟墓的原因。

幻觉说与错觉说在本质上类似，但它的外观与内在的说法是不同的。神经过敏、或是神经系统的症状，在发作或患有精神失常时，可能会有幻觉的现象，看到那些并不存在的事物；认为门徒看到复活的主，也是属于这种类型的现象。这种理论与幻想型的第一类型相同，是以想象为其内容。这种说法的不合理，在幻想说中已经指出；如果追加两项评论，第一、五百人的一个大群，不可能同时经历到相同的幻觉，再者，也无法说明空坟墓的原因。

(3) 降灵说 (Spiritualistic Theory)。门徒们认为耶稣是降灵术者，所以他的身体虽然离开，但可以从他的灵魂中，出现一种超人的能力，从幽灵的世界里，显出他幽灵的本来形像给他们看。支持这种说法的代表者是凯姆 (Keim)，韦斯 (Johannes Weiss) 也采取了这种说法；莱克对此也有好感。而且，晚近这种理论得到心灵研究者的支持。按心灵研究会提出的报告，研究搜集有关死者的幽灵，以及弥留之际病人幻象的结果，可以证明耶稣降灵说的可能性。可是，这种观点的论法，也遇到难以调和的矛盾；第一、这种说法需要承认超自然的现象，岂不是用自己的手，颠覆了排斥福音报导的根本基调呢？第二、复活的耶稣显现的时候，不总是在晚上，更多是在白天；降灵术者岂不是说，白天无法使用降灵术呢？第三、门徒怀疑的时候，耶稣向他们证明自己不是魂 (原文：灵)，这岂不说明了空坟墓的原因吗？

3) 一般的反对说。 我们只察看两种否认基督复活的一般反对说。

(1) 欺骗说。 这种说法对使徒、妇女和五百弟兄等，这些最初的证人，从一开始就怀疑他们的真实性。可是，忠实的门徒向着敌对的世界，不可能用欺骗来愚弄世人；再者，他们乃是用生命来见证所传的道。不但如此，只有复活的事实，才是他们能力的源头。这种考察能够引领他们抛弃错误的见解。

(2) 神话说。 新出现的神话学派有巴比伦和近东各国，以及想用犹太教的复活思想来说明。这个学派不但包含了古代近东宗教复活的类推说法，并实际地引用外邦宗教中的神话故事。这种理论虽然由几种形式来组成，但所有形式中都没有根据。他们认为福音的陈述与异教的神话之间有所联络，但这种臆测与滥用反而得不到任何的益处。其实，古代外邦流行的复活信念极其模糊，而且实例极为稀少；不像犹太人的复活思想，能够提出有力的复活信念；不但如此，这种理论过度忽视从圣经中发现的事实。

6、主复活教理的重要性

我们相信基督身体的复活，或相信观念的复活，有什么差别呢？现代自由派神学者认为，主的复活只有属灵方面的含义，没有教义方面的价值；认为可以除去肉体复活的信念，因为这会给基督教的信仰带来损失。可是，福音史记载了这些事迹，见证了这不可或缺的史实；使基督教在发芽期，拥有了伟大的成果，成为耶稣复活信念的原动力。初代基督教会传扬的福音内容，与基督的复活是无法分开的。保罗强调基督教如果没有复活，所传的便是枉然。(林前 15: 14-17)

1) 圣经的权威。 圣经作者提示了基督肉身复活的事实，如果承认作者的真实性，只有相信基督肉身复活的圣经记载。反对基督肉身复活的人，对圣经的权威并不关心，只是运用自己的思想来妄加评论。

2) 证据的价值。 圣经提示基督复活的证据，拥有重要的价值。

(1) 有关基督的位格。 基督的复活证明他是 神所差来的 (约拿的神迹，

太 12: 39); 是 神的儿子 (罗 1: 4); 特别地是他凭着自己的权柄舍的。也是凭着自己的权柄取回来的 (约 10: 17、18)。这证明自己是 神, 而不是被造的。

(2) 复活--有关永生的信念. 基督的复活, 拥有复活、永生的确定证据和价值。这成为信徒复活的前提, 是信徒身体与灵魂可以得到永生的确证 (约 14: 19; 彼前 1: 3-5; 林前 15: 12、13, 54-57)。基督与他的肢体之间, 有着立约的、属灵的关系, 因为基督的复活, 保证了我们的复活。① 因为我们在亚当里都死了; 照样, 在基督里我们也都要复活 (林前 15: 21、22); ② 因为他的圣灵住在我们里面 (罗 8: 11; 林前 6: 15; 帖前 4: 14); ③ 而且, 基督的复活, 预证并决定了我们复活的性质 (林前 15: 49; 腓 3: 21; 约一 3: 2); 再者, 复活的信徒, 将会得到“不能朽坏、不能玷污、不能衰残”, 存留在天上的基业。(彼前 1: 3、4)

3) 救赎事工的组成部分. 基督的复活是救赎事工的本质, 因此, 成为福音的组成部分。基督的受死与复活是无法分隔的事实, 圣经中总是相提并论 (罗 8: 34, 4: 25; 彼前 1: 21; 来 13: 20; 启 1: 18); 因为基督的复活与受死是救赎事工的基础。

(1) 需要遵行救赎的事工. 如果没有基督的复活, 就未曾遵行赎罪的事工。① 为了使基督的救赎事工有效, 不是以死亡来作为终结, 而是以复活的生命来完成。基督如果被死亡拘禁, 如何能够拯救其他的人呢? (徒 2: 24; 罗 4: 25); ② 基督的复活, 使他完成的救赎事工, 得到圣父的认证; 宣告基督成为 神的羔羊, 完成了救赎的大功。基督即便在十字架上死了, 如果没有复活的事实, 如何能够寻求确实的赎罪证据呢? 也无法知道圣父接纳并悦纳了基督的救赎事工。因此, 基督的复活, 成了 神人之间完全和好的基础, 而保罗也将因信称义的事实, 建立在这个基础上 (罗 4: 24、25, 8: 35, 10: 9); ③ 基督的复活, 成为教会的元首和宇宙的主宰, 使他进入高升之后的荣耀里; 他的复活成为划时代的转折点, 他坐在父 神的右边, 成为教会的元首, 统管着宇宙的万物; 同时, 他也为他的教会代祷, 藉着圣灵的工作, 在地上结出救恩的果子。(约一 2: 1; 约 16: 7、8)

(2) 救赎本质的亮光. 基督的复活, 成为照亮救赎本质的大光。只有藉着复活的信息, 才能教导肉身的人类, 完成自我人格的期待。因为, 人是肉身和灵魂的合成体, 需要等候身体的得赎 (罗 8: 23)。按太 22: 32 中, 耶稣所说的话, 神不是死人的 神, 乃是活人的 神。

7、基督复活的历史性

有一种教导, 试图与上述基督的复活有所不同, 他们的态度忽视教义的重要性; 换言之, 他们竭力否认复活的历史性, 支持这种观点的主要论法, 需要我们来加以检视。

1) 是心中的图案吗？ 教会对误导者总是保持着警惕，有力地辩护着基督复活的实在性。可是，特别在十九世纪中，有些人将基督的复活看成奇观，想用理性的决定论来否认复活的可能性，认为这是由教会里的人，心中想象出来的图案。这种争论是从空坟墓开始，主张复活只是个“客观的”事件，而空坟墓本身并没有什么意义。他们认为空坟墓只是教会信仰中矛盾的现实主义（realism），不能成为可以依靠的历史事实。特别是保罗对于有关复活的现实主义，按其存在的范畴，分成救恩与定罪，人生与价值，死亡与生命等，所谓的“现实主义”。

可是，门徒对于基督的复活，本来是不相信的（可 16: 11），他们存着怀疑的心，经过确认后，开始传讲复活的见证。这不是他们心中想象的图案，反而是他们未曾想过的事件。复活的早晨，天使向着妇女们宣告，钉在十字架上的耶稣已经复活了，要他们到加利利去见复活的主。“妇女们就急忙离开坟墓，又害怕，又大大地欢喜，跑去要报给他的门徒。”（太 28: 8）圣经按着历史的次序，井然有序地报导了基督的复活。其实，门徒心中未曾有过复活的图案；相反地，他们听到基督的复活，反而是不信与怀疑（可 16: 5、8、11、13；太 28: 8）。“祭司长和法利赛人聚集来见彼拉多，说：‘那诱惑人的还活着的时候曾说，三日后我要复活。’”（太 27: 62、63）“十一个门徒坐席的时候，耶稣向他们显现，责备他们不信，心里刚硬，因为他们不信那些在他复活以后看见他的人。”（可 16: 14；路 24: 38）门徒心中的图案，不是对于主的复活，而是怀疑与不信；但因着与主的接触，才逐渐排除了怀疑。

2) 没有空坟墓，能够形成主复活的观念吗？ 基督的复活，构成了救恩论的事实，这与空坟墓是无法分隔的；如果没有空坟墓，也是无法想象的。如果没有空坟墓的信息，就与圣经明示的复活背道而驰；圣经中的任何地方，都未曾将主肉体的复活，与空坟墓作出分隔。

如果没有空坟墓，很难达成复活的观念，也无法进入圣经明示的“属灵”（Pneumatic）与“历史”（Historic）的对照里。主张属灵层面，先于历史层面的人，在读福音书的时候，按着他的成见作出选择性的区别；如此，就会忽略历史层面的重要性而产生问题。“即或基督的复活，对于他们纯粹是主观的或突然的，成了他们最后的认识；神如何不能使用耽延已久的洞察，达成他客观救恩论的目的呢？”（Heering, *De Opstanding Van Christus*, 1946, p. 166）希林的目标是对于基督复活的“实在论”（realistic）与“属灵的”（Pneumatic）生存之对照。如此，为了支持复活事件的特异概念，甚至出现了类似心理学（Parapsychological），这不必感到惊奇。我们要把视线从主观的异象引向客观的异象（*ibid.*, pp.165,168）。这里的空坟墓已没有什么意义，因为复活的身体，成了“复活的基督”。可是，我们弃置了类似心理学对于基督显现的说明（死者的出现），乃是按照圣经的记载，如同天使的宣布，说，“他不在这里，照他所说的，已经复活了”（太 28: 6）。我们不是

忽视空的坟墓，只凸显基督的复活，或盲从荒诞无稽的观念论；而是永久地根据圣经的证言，相信基督身体的复活。

3) 是物质主义吗？ 班宁认为这里面交织着新约时代的观念，为了恢复宗教的真理，需要对这些观念作出分析或扬弃。(W. Banning, *De Evangelische Boodschap*, 1946, p.74) 认为“身体复活的实在论概念”，很难胜过宗教上的反对；因为基督作为世界之光，可以藉着童女的感孕，不需依靠实在论生物学 (realistic-biological) 的概论。“我们相信基督教在其信仰中，始终拥有主的临在，指引着前行的道路；被钉死在十字架的那一位，三天后在坟墓中，又开始活动了。因此，不需再依靠考察物质主义 (realistic-materilstis) 概念的实在论。”(Ibid., p.74)。班宁认为即使没有“观念论”(要与布特曼的“除神话化”作出比较)，在宗教的真理上，也不会有什么改变；因为那是在教会中，永活之主的真理。认为基督身体复活的教义，不比“相信 神无限的慈爱”，提供更多的安慰或亮光 (Ibid., p.75)。有关“解释复活的物质主义”是不可能的，而且，“主的复活胜过了罪与死亡，使我们在信仰的交通里成为真实。”(Ibid., p.76) 如此，参与在基督的应许里——“我就常与你们同在，直到世界的末了。”(Ibid.,)

可是，福音书本身记载，复活的主向他的门徒显现，对多马说，“伸过你的指头来，摸(原文是看)我的手；伸出你的手来，探入我的肋旁。不要疑惑，总要信!”(约 20: 27) 复活的主与门徒吃喝，允许他们摸自己的身体。至于批评基督身体的复活，乃是“物质主义概念的实在论”，曾在十九世纪的观念论中有其论调，如今不再有什么印象了。

4) 如同十字架，成为 神慈爱的记号吗？ 认为主复活后的显现，如同十字架，成为 神慈爱的记号；那么，这个事件，不只是身体的复活，而是打破了罪的权势，在 神的慈爱里，显明了十字架的大能。如此，不再需要时间或历史的证明。因为身体的复活，不但战胜了罪恶的权势，并且证明了复活的大能；同时基督藉着他的牺牲，代赎了人类的罪恶与叛逆；在此基础上，不再需要复活的新证据。希林说，“钉在十字架上的人，虽然说是复活了”(op. cit., p.133)，但却不是保罗所说的身体复活；认为基督的显现，并不意味着身体的复活；所以，不但要摒弃基督显现的实在论解释，还要排除这种不需要的观念，因为十字架可以代替身体的复活。在希林有关十字架与复活关系的观念中，非常接近布特曼的观念；虽然提示了十字架的历史性，但却摒弃了复活的实际性。布特曼虽然着重十字架的含义，但对复活却有不同的观点。

可是，教会不可能只传讲十字架，却忽略复活的信息；相反地，教会在宣认信仰的背景时，不能分隔使徒宣讲的十字架与复活的真理。保罗说，“基督既为我们受(原文是成)了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅；因为经上記着：‘凡挂在木头上都是被咒诅的。’这便叫亚伯拉罕的福，因基督耶稣可以临到外邦人，使我们因信得着所应许的圣灵。”(加 3: 13、14) 同时，“若

基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然；基督若没有复活，你们的信便是徒然，你们仍在罪里。”（林前 15：14、17）他是“照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了；又照圣经所说，第三天复活了。”

（林前 15：3、4）保罗将十字架与复活的历史事实，同时确认为救恩的真理；保罗的信息，比那些历史的观念更为重要。如果把十字架只看成是 神慈爱的象征或观念，就会出现过时的观念论，或类似忽视基督复活的观念。

第 2 节 基督的升天

使徒信经中，“第三天从死人中复活”，然后就是“升天”；升天被明示为基督高升的第二阶段。可是，有关基督身体复活的实在性之争论，延伸到有关他的升天，直争论到十九世纪。例如，布特曼将此教理作成“除神话化”，将“宣讲”（Kerygma）作为一种范式来考察。因此，我们必须究明基督升天的实际性，证明其中的含义与真理。

1、升天的圣经之证明

1) 充足的证言。圣经报导基督的升天，似乎没有比复活那么强调；归其理由，或因复活是基督事工中的转折点，而升天只是对于复活的佐证与完成。基督在复活中，进入他的荣耀；在升天以后，得以完成他的使命；但这绝不意味升天是独立的事件。有关升天的报导，虽不如复活之多，但那也足够坚实。路加对此作出双重的报导（路 24：50-53；徒 1：6-11），尤其在使徒行传第一章中，作出详细的记载。路 24：51 中，“被带到天上去了”；有些抄本没有这句话，因此，批评这里的经文缺少权威；即或原本中没有这句话，也不表示路加心中没有这种念头；因为在路加的第二卷书，使徒行传第一章里，详细记载了“他就被取上升”的反复报导；并且，对于主复活后的显现，作出详细的描写；同时在使徒行传中，预言了主的再临，并提到主在父 神的右边。但是马太对于升天却没有作出详细的报导。

晚近有人指摘圣经对于基督的升天没有清楚的记载，可是，对于基督升天的证言，不只局限于路加一人；可从圣经各处直接或间接看到有关的信息。按照约翰福音记载，耶稣在离世之前，曾反复提到“升到”、“往父那里去”等词句（约 6：62，14：2、17，16：5、10、17、28，17：5，20：17）。保罗对此也有反复的论述（弗 1：20，4：8-10；提前 3：16），希伯来书也促使对此含义的认识（来 1：3，4：14，9：24）。

彼得在五旬节的证道中，一连串提到基督复活（徒 2：32）后的高举（33），以及应许圣灵的浇灌（33），并且特别强调他的升天（34）。如果有人对此和谐作出破坏，就无法看清基督复活与升天的全貌，巴文克正确地指出，“教

会从开始就毫无疑问地，将基督的复活与升天，接纳为信仰的一部分。”

（Herman Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, III, p. 439）巴文克认为，“全教会一起在使徒证言的基础上，当然相信基督从死里复活，而升天也是顺理成章的事。”但这不意味升天乃是附和基督的复活，而是接纳圣经对于救恩的进程，相信基督坐在父神的右边。这所有的历史，以及升天的事实，包含了有关我们救恩的真理。

[注] 不信派否认基督的升天，甚至想从使徒的宣告中，将此信息排除。他们认为复活与升天，本来不在使徒所宣讲的信息之内，例如有人主张使徒本来传讲的信息是，基督从十字架上被提到天上。（G. Bertram, *Die Himmelfahrt Jesu Vom Kreuze aus und der Glaube an die Auferstehung Jesu*, in *Festschrift für Deissmann*, 1927）

在此观念中，教会最初关注的不是基督的复活与升天，而是关心他死后被接到天上；他们对于基督的信息，着重点在末世论上，而基督就是末世论中的基督；基督在他软弱的人之形像中，虽然与他的高升有所比对，但在最后与强盗的对话中，显出他对圣父的依赖。保罗“似乎推定基督从十字架上被接升天”；他在腓立比书二章中，作出基督降卑与升高的比对，但是没有提到他的“埋葬与复活”（*Ibid.*, p.197）。伯特伦认为，本来的福音没有包含埋葬与复活的信息，他认为“基督最初的显现，并未促使人们关注埋葬或空坟墓；可是没有多久，教会就将这些观念，作为历史的事实来接纳，成了传说的今古奇观。”（*Ibid.*, p.197）可是，作出这种结论的人，对于福音书与书信中的记载，多以忽略或曲解为能事。按伯特伦的意见，认为约翰福音也将坟墓与复活排除在外（p.210）；“另一方面，约翰福音时而提到耶稣的复活，但对于其后的有关事件，却随从了符类福音的形式，这些都是些无关紧要的事情。”认为约翰对于基督的受死与高升，作出非常紧密的联结，竟然将他的受死，称为“变形的时间”；伯特伦推定约翰福音的卓越主题，乃是“钉在十字架上的，就是被提升之人”；如此推论约翰的报导，认为在他的福音中，没有坟墓与复活，乃是随从了其他的符类福音。这种独断与专横的批评，的确超出了圣经的范围。伯特伦认为除了希伯来书 13: 20 以外，没有提到耶稣的“复活”（p.210）；他认为这封书信，“普遍地忽略了现实与历史”（p.214）；他认为根本的观念，乃是耶稣从十字架上，被提升到天上（p.215）；以后，他又将这个主题，变成十字架成为属灵的复活（p.216）。这确实是臆测与妄加的批评。

2) 升天的光景. 基督复活后的四十天，在靠近伯大尼的橄榄山上，基督为十一位使徒与其他的门徒祝福以后，就在他们注视的目光中升天。不但如此，路加记载，“当他往上去，他们定睛望天的时候，忽然有两个人身穿白衣，站在旁边”（徒 1: 10）；亚历山大（J. A. Alexander）教授推测，他们可能是摩西与以利亚；可是，兰比（J. R. Lumby）教授解释，他们应该是主复活的早晨，站在坟墓里的两位天使（约 20: 12；可 16: 5；路 24: 4）（《剑桥圣经注释》使徒行传 1: 10 释义）。这应该是对于主战胜罪恶，以及承担中保职位，应有的尊荣与威严。那两位天使说，“加利利人哪，你们为甚么

站着望天呢？这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。”主的升天，不是永远的别离，而是还要在有形中，荣耀的再来；这种应许胜过了别离的忧伤，使我们在盼望中，欢喜等候主的再临。

2、升天的属性

1) 发现的各种属性. 升天是神人的基督在复活后，结束了与门徒在地上的相聚，进入了另一个世界，直到他有形地再来（徒 3：20、21）；换言之，拥有人性的中保，以有形的身体，从地上升到天上。如果综合各面来加以说明，这是基督以其整全的位格，用文字的、有形的、境域的、性质的、天界的形式，指向救恩的途径。基督的升天：① 这显明了他神人的位格，神拥有了人的属性，以有形的身体与知觉的灵魂被接升天。② 这是按着文字的，真实的“往天上去”（徒 1：11）、“升上高天”（弗 4：8）。③ 这是有形的，门徒们“正看的时候，他就被取上升”；“他们定睛望天的时候”；就有两位天使，说，“你们为甚么站着望天呢？”（徒 1：9、10、11）。④ 这是境域的，乃是从地上升到天上的事情。主自己表示说，“我又离开世界，往父那里去。”（约 16：28）这当然指从地上，迁移到天上。⑤ 并且，耶稣的升天，不只是从一个居所，移到另一个居所；而且，有关他的人性，也包含了另一层次的变化；因他的属性，充满了天上的荣耀，适应天上的生活。⑥ 但是没有启示出天堂在宇宙的那个部分；可是，按照圣经的意思，特别显示出神临在的地方，拥有众天使与完全的义人之聚集。基督是从那里而来，又回到那个地方。

2) 异见与证明. 晚近基督教的某些学者认为，天堂与其说是某个场所，不如看成是一种状态；因此，不认为升天是境域的迁移。（cf. Milligan, *The Ascension and Heavenly Priesthood of Our Lord*, p. 24ff; Sweet, *The Ascended Christ*, p. 8f; Gore, *The Reconstruction of Belief*, p.272f）他们虽然承认十一位门徒所看到的被接上升，但却认为不过是现实理想生活中，崇高的属灵秩序之象征。威斯特卡说，“基督藉着他的升天，启示了他的变动，这不是居所的变动，而是状态的变动；不是境域的变动，而是属灵的变动。”（Westcott, *The Revelation of The Risen Lord*, Macmillan & Co, 1898, p.180）

(1) 科学上的异见. 对于耶稣的升天，前面提到文字的、有形的、境域的等否定异见，只将升天看成是一种象征的背景，这是由于所谓的科学理由形成的。有人将路加福音与使徒行传中，有关耶稣升天的记载作过比较说，“不论他们看见了什么，或认为他们看见了什么，看到的不过是扁平与静止的地上物体，或是天空中飘浮的云层；就推测宇宙中的某个地方，会设有神的宝座。对于他们或可拥有某种特殊的含义，但是地球每秒以 18.5 英哩的速度在空间回旋，向着天顶方向的纬度，等同于乘余弦（Cosine）的 15 度角度；对于拥有这种认识的人，每个时间都有不同的变化。虽然升天的故事，

在基督教中成为不可或缺的要素，但无法避免科学的进步，对宗教信仰带来某些变化，这是对于真理化的惊异例证。”（William North Rice, *Christian Faith in An Age of Science*, 1904, pp. 10,11）

可是，即或具备现代科学常识的心思，但站在相信圣经权威的信仰立场，对于事理也会作出综合的分析；有关基督的升天，接受文字的、有形的、境域的观点，没有发现什么难题。

① **受造存有的居处。** 圣经描写天堂是受造存有（天使、圣徒、基督的人性）的居处；他们都以某种方式与空间维持着关系。在天界的空间中，可能与地上的空间有着不同的法则，但那里也应该是属于空间。主的升天就是到了这样的天堂，不可能不属于文字的、有形的和境域的地方。

② **天与地的并列。** 圣经将天与地反复地并列配置，若地上有一个处所，天上就会有另一个处所；虽然将处所与状态并列配置会有所牵强，但主的升天，的确是从地上的处所，升到天上的处所，这种属性的确是文字的、有形的和境域的。

③ **天堂与地狱的方向。** 圣经教导天堂是一个去处。各处经文都在指导我们的思想；天堂是指向天上，而地狱却是指向地下（申 30：12；书 2：11；诗 139：8；罗 10：6、7）。如果天堂与地狱从某种意义上没有场所的观念，那么，前面引用的经文就会失去意义。如此，具有场所含义的天堂，使我们知道（主的升天）应有的含义。

④ **升天的描写。** 圣经描写耶稣的升天是被接上升。如同上述，圣经记载，“他就被取上升，有一朵云彩把他接去，便看不见他了。”“当他往上去，他们定睛望天的时候，忽然有两个人身穿白衣，站在旁边，说：‘加利利人哪，你们为甚么站着望天呢？这离开你们被接升天的耶稣，你们见他怎样往天上去，他还要怎样来。’”（徒 1：9-11）同样地，希伯来书作者的心中，同样怀着场所的、有形的画卷（来 4：14），描述升天的景象，不用解释也会被人理解。

（2）**圣经释义上的异见。** 保罗在某些经文中，提到基督复活后的升天，拥有了宇宙中的最高权柄。他在弗 1：20 中说，“就是照他在基督身上所运行的大能大力，使他从死里复活，叫他在天上坐在自己的右边”；在罗 8：34 说，“而且从死里复活，现今在 神的右边”；在西 3：1 中说，“那里有基督坐在 神的右边”。他将基督的复活与坐在父 神的右边，直接联系在一起，在两者之间，没有提到升天的部分。有人认为耶稣从死里复活后，立刻就坐在 神的右边。如此，对于升天的事件，产生出不同的见解。可是，这种见解是很难维持的。

① 保罗对于升天的信念。

[注] 保罗在弗 4：10 中说，“那降下的，就是远升诸天之上要充满万有的。”这里表现出他对基督升天的信念。因此，他在上述的某些经文中，虽然没有提到升天，但这

不能作为他否定升天的证据。基督在复活后的多次显现，已经彰显出他的荣耀与威严，最后在门徒面前被接升天，将来还要在荣耀里再临。

② **被接上升。** 基督的升天，不得不看成是历史性的伟大事件；其理由是圣经记载了他的被接升天。因为，路加报导了“他就离开他们”（διέστη）（路 23：51）；如何理解“离开”这个词的意思呢？路加又说，“他们正看的时候，他就被取上升，有一朵云彩把他接去，便看不见他了。”（徒 1：9）这似乎在他们之间有了很大的变动。因为在他受死之前，主曾与他们生活在一起，甘苦与共，如同“新郎和陪伴之人同在的时候，岂能叫陪伴之人禁食呢？但日子将到，新郎要离开他们，那日他们就要禁食了。”（路 5：34、35）

3、路德宗的升天观

1) **继续存留在地上。** 路德宗的升天观与改革宗的不同，认为这不是境域的过渡，而是状态的变化；即、认为藉着基督的升天，使祂道成肉身的人性，得到充足的传达，以致永久地遍满全地。他们认为基督的升天，绝不意味着离开了地上，不但是祂的神性，包括祂的人性，同样继续存留在地上；认为若不如此，圣餐中的饼与葡萄汁，就不可能有身体的遍在。他们认为这就是所应许的：“我就常与你们同在，直到世界的末了”（太 28：20）的意思。

2) **神的右边和遍在。** 他们的观念认为，基督升天以后，坐在神的右边。主张坐在神的右边（不但象征权柄），同样是无所不在。路德宗对于有关基督人性遍在的论题，没有统一的见解，或完全同意，或全然否定；其他的人则认为，升天乃是基督的遍在；或认为基督的升天，乃是收回了祂有形的临在，认为收回地上有形的显现。路德辩解说，基督得到荣耀之后，坐在神右边的意思，乃是祂的身体遍在全地，而且，祂的身体和灵魂同样遍在。可是，神的遍在不可能作出无限的延伸，因为延伸是属于物质的特性。因此，路德宗神学家们，却不将基督的身体作出无限的延伸（extension），他们只是说，如同神用祂的知识和权柄无所不在，同样地，基督的人性也是用祂的知识和权柄而无所不在。可是，无论是什么，如果不在那个地方，就不可能有所行动。他们认为知识和权柄的遍在，就意味着实体（substance）的遍在；如此，基督的神人二性就在各处工作，而祂的神人二性必然就在各处临在。奥古斯丁也在他的时代里，反对这种基督人性遍在的观念。

[注] 可是，路德宗近代兴起的理论中，认为神儿子的道成肉身，就是神的存在；这是祂抛弃了神的形体（existence-form），取得了人的存在形体，因此，构成了自我限制过程的凯诺西斯（κένωσις：虚己）。这是对于祂的升天与高升的见解作出修正。升天是从一个地方，移到另一个地方，就是承认祂从地上升到天上；承认我们的主按其

有形的身体，居住在一定的空间。他按着他的人性，居住在某个地方，但不居住在所有的地方；可是，他存在的形体，依然有其人生的一面。艾布拉得认为，神的儿子永远抛弃了他存在的形体，永远地取得了人之儿子的形体；并且以后者的形体，藉着圣灵来治理教会和世界。因此，在境域中，他虽然离开了世界，但却用他的能力（dynamically）与他的百姓同在。加尔文在论圣餐时，断言有关基督的人性，以及他身体临在的能力，与艾布拉得的道成肉身观，没有什么特别的关系。这种能力的同在，就是永远的 神之儿子，“成为人的样子，有了真正的身体，以及理性的灵魂（reasonable soul）”。信的人相信，他既从永远就是 神的儿子，但到了时候，降世为人，此后神人两性分清，而成为一位，直到永远。（小要理问答 21、22）在某种含义上，基督不只是以他的神性，同时以他的人性与我们同在；在与我们同在的位格里，同时有其神人二性的同在。我们在其人性的怜悯与慈爱里，承受他所有的恩典；我们从他引出属 神的生活，拥有了属 神的性情；这一切乃是承认了他的真理，相信永远的圣子，成了永远的人子；但这不能认为他抛弃了 神的形像，永远地取得了人的形像。如果，这是事实的话，基督无论是在地上、或是天上，只能是人，但却不是 神。（Charles Hodge, *op. cit.*, II. pp. 632-634）可是，凯诺西斯论者中，也有人认为，基督升天坐在 神的右边，也有属 神的生命，正如道成肉身之前，拥有充满的荣耀。他们对于升天之后基督的遍在观，与前述的艾布拉得不尽相同。

4、升天的教理之意义

如同上文（二）之举论，对于基督升天见解的教理含义，没有得到全部的认定，卡尔·巴特对于基督的升天，存着不同的意见说，圣经中有关基督的升天，没有像复活那么强调；在应该提到升天的地方，总是以复活和坐在神的右边（Session）来描述；在这种过程中，自然地成为基督教信仰的主要形式；他又对升天的过程，发现了新的含义。因此，他忽略升天是否有形的高升，也无需强调“空间垂直线的上升”。因为这不是处所的问题，的确也不是向着 神右边的方向。他认为处女感孕，以及复活的历史事实，只不过是基督的启示和记号（signs），这些记号、奇事和升天，“在复活中，显出基督拥有天上和地下的所有权柄，使这些都能成为基督的见证，”（Barth, *Credo.*, p.113）

可是，如果仔细地来察考圣经的思路，就会在基督的升天中，发现内在的几项教理。如此，这成为基督教信仰中的重要条项。

1) 天上的家乡。 基督从天而来，因此，天上乃是基督的家乡。而且，天上是他的宝座，这个地上已被恶污染，需要经过新的变化，成为新天新地。这个世界不能成为他高升的地方，他必须回到天上的宝座。

2) 救赎事工的认定。 基督作为中保，完成了他的大功，回到他天上的宝座。他的工作得到圣父的喜悦和认定，藉着升天表示圣父认定了他中保的事工。因此，宣告他得到超乎万名之上的名。圣父在基督的复活中，已经

认定了他救赎的大工，并且在升天的荣耀中加以强化。

3) 证明天国的属性。 基督的升天证明了中保的国度；这不是证明犹太人的国度，而是证明了普遍的国度。基督回到了他天上的宝座，开始行使他统治的权柄。因此，他说，“我的国不属这世界”（约 18：36），证明了他国度的属性。

4) 履行大祭司的职务。 基督作为我们的大祭司，将自己献上作为祭物，然后需要回到天上，坐在神的右边。基督成为馨香的祭物献给神，他作为大祭司，用自己的血，完成了救赎的大工（来 9：11、12）；在那里，他为他的百姓不住地祷告，永远地履行大祭司的职务。

5) 救赎的实施。 基督离开我们是与我们有益。他说，“我去是与你们有益的；我若不去，保惠师就不到你们这里来；我若去，就差他来。”（约 16：7）他不但作成了救赎，还要实施救赎；他要藉着圣灵来完成救赎；因此，他必须要回到天上，在万国万民中，聚集他的百姓，悔改承受救恩。他在天上的宝座，成了他百姓施恩的宝座。


6) 预示信徒的升天。 基督的升天，预示他的百姓将要得到的荣耀。藉着基督的升天，“叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上”（弗 2：6），并且使信他的人，永远与他在一起（约 17：24）；这些预示了信徒将来所要得到的荣耀。这些也预示了应有的属灵恢复（来 2：7-9）；“但基督已经从死里复活，成为睡了之人初熟的果子。”（林前 15：20）他升天以后，得到了宇宙的所有权柄，恢复了应有的属灵荣耀，成为睡了之人初熟的果子。

7) 预备住处。 基督的升天，乃是给信徒预备住处。主亲自对门徒说，他到父那里去，乃是为了给他们预备住处。因此，他的升天，乃是完成他救赎的大工。

第 3 节 坐在神的右边

基督高升的第三个阶段是坐在神的右边，神学上称为“掌权”（session）。

1、掌权的论据和含义

1) 属性的论据。 基督在大祭司面前时，已经预言到自己将要坐在权能者的右边（太 26：64）。彼得在他的讲道中，也举论到此事（徒 2：33-36，5：31）；在使徒行传的两节经文中，“代伊·代西阿”（ = 右边）这个词都是间接受词；“右手”虽然可作通常的意思来理解，但这里指的却是坐在神的右边；这在徒 7：55、56；罗 8：34；弗 1：20-22；西 3：1；来 1：3、13，8：1，10：12，12：2；彼前 3：22 等，都有所提到。

在此之外，还有几处经文提到基督作为君王来统治，表示他坐在 神的右边。（罗 14: 9；林前 15: 24-28；来 2: 7、8）

2) 与升天的区别。 在此，我们面对的重要问题，乃是作出升天与掌权的区别。在基督的升天（Ascensio）与掌权（Session）之间，的确有着密切的联系；从外表在来，升天与掌权是同一事件的两个层面，但掌权却显明出升天的结果；来 1: 3 中，宣告基督洗净了人的罪以后，在没有提到升天的前提下，就直接坐在 神的右边；因此，升天与掌权岂不可以同一视之呢？可是，彼得说，“耶稣已经进入天堂，在 神的右边”（彼前 3: 22），将升天和掌权（坐在右边）作出区别。韦斯敏斯德的标准文书，也将这两项作出了区别。巴文克说，掌权虽与复活和升天有着密切的联系，但按圣经的观点，它们之间却有其不同。（*Gereformeerde Dogmatiek*, III, 439）凯坡也认为这两者之间有着明显的区别，认为掌权可以看成是“另一个事件”，但其本身却是基督高升的一个阶段，因为常被过分地忽略，以致在传道与言论上被等闲视之。

3) 含义。 “ 神的右边”之表现，不能以“神人同行主义”的字义来理解。在此引用的经文是诗 110: 1，坐在君王的右边，虽然可以看成尊贵的象征（王上 2: 19），但却有参与了统治与荣耀的意思。基督坐在 神的右边，意味他得到了统治教会与宇宙的权柄，表明他拥有了应有的荣耀和尊贵。基督本来就是锡安的君王，但他如今却以神人的身份，登上了他统治的宝座，实际地履行他的职务。加尔文也说，基督坐在 神的右边，乃是“仿佛他已就治理天地的职位，并执行交付他的任务；他不但就了职，而且还要继续供职，直到他降临审判的时候为止。”（*Inst.*, Bk II. XVI. 15）如果将圣经记载的坐在 神的右边，看成是基督进入他的安息，乃是一个错误的推论；因为基督开始了他继续的统治。圣经对此有多方面的陈述，不但记载了基督坐在 神的右边，并说明现今在 神的右边（罗 8: 34；彼前 3: 22）；或是“站在 神的右边”（徒 7: 56），以及“在七个金灯台中间行走”（启 1: 12, 2: 1）；这显出君王的威严和统治。坐在 神的右边，开始执行他君王的职务，同时履行他先知和祭司的职务，这是圣经明确的教导。

2、掌权的理由

基督高升坐在 神的右边，根据的理由是双重的；乃是按着他的属性，执行他中保的职务。这两项与来 1: 3 有着联系，第一、“他是 神荣耀所发的光辉，是 神本体的真像，常用他权能的命令托住万有。”第二、“他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边”。腓 2: 6-11 教导，他本有 神的形像，不以自己与 神同等为强夺的，反倒虚己，存心顺服，以至于死，且死在十字架。因着这两点理由，“所以， 神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名。”包括弗 1: 20-22；来 2: 8；林前 15: 27；太 28: 18；彼

前 3: 22 等经文，都在强调基督高升的权柄和荣耀。这种权柄和荣耀，一般受造物是无法拥有的，只有他拥有天上地下的权柄，统管着宇宙的万有，以先知、祭司和君王的身份治理他的百姓。他以神人的属性完成了地上的事工，如今升到天上，坐在 神的右边执掌王权。

3、掌权期间的事工

基督坐在 神的右边，不只是单纯被动地享有 神的威严和荣耀，而是主动地继续执行他中保的职务。他先知、祭司和君王的职份，虽然需要另辟篇幅来论述，在此只作简述。

1) 先知的工作。 在高天的基督藉着圣灵来行使他先知的工作，他在离开门徒之前，应许赐给他们圣灵，使他们能进入真理，想起对他们所说的话；使他们能明白一切真理，被基督的灵所充满。（约 14: 26, 16: 7-15）这个应许在五旬节成就，基督藉着圣灵承担先知的使命继续他的圣工；并且藉着默示的圣经，透过使徒们的教导，引导教会成为真理的柱石和根基，使真理成为信徒生活的准则和规范。

2) 祭司的工作。 在高天的基督同时履行他大祭司的工作，他是按着麦基洗德的等次，永远为大祭司。他在十字架上，说“成了”，表示他的大工已经完成，但不表示他大祭司的职分已经终结，圣经说明大祭司的工作，要在父 神右边继续地执行。（亚 6: 13；来 4: 14, 7: 24、25, 8: 1-6, 9: 11-15、24-26, 10: 19-22；约一 2: 2）他在圣父的右边，继续执行他所完成的赎罪工作。他藉着赦罪的工作，继续使罪人得以称义和成圣；不但如此，他不住地为他的百姓祈求，使他们在世上得以保守，并使他们的祷告和事奉得蒙 神的悦纳。

3) 君王的工作。 圣经常提到基督的掌权，他藉着圣灵统治并保护他的教会；藉着他所委任的教牧来管理他的教会。天上的万军在他麾下，天使都是他的仆役服事众圣徒，从危险的境地中，保护他的众百姓。他的能力远超过一切执政掌权的，使那些敌对的势力得以消灭。

4、藉着执掌王权来保护

在此文脉里，需要关注基督坐在 神的右边，执掌王权的统治。首先，要考察他以君王的权柄来保护他的教会。海得堡要理问答（51），说，“他藉圣灵，在我们这作他肢体的人里面，赐下属天的恩赐；并且藉他的权能，使我们在一切仇敌面前得蒙庇佑。”他拥有绝对的权柄，在圣父面前为我们辩护。（约一 2: 1；罗 8: 34）因此，又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首。（西 1: 18；弗 1: 22, 4: 15, 5: 23）教会所有的恩赐和能力，都是从天上的救主而来；并且教会要长成满有基督的身量（弗 4: 13）；基

督的掌权保证了我们的救恩，因着他的宝血，使我们得以胜过各样的试探；而且，什么也不能使我们与基督的爱隔绝（罗 8：35、38、39）。如今，那个男孩被提到 神宝座那里去了（启 12：5、6）。教会要经历逼迫与欺压的黑暗（如同妇人逃到旷野），结果藉着基督的权柄得到拯救。在苦难的黑暗中，是否有人看不到光明，失了 神的恩呢？（来 12：15）因此，圣经教导说，“所以，你们要把下垂的手、发酸的腿挺起来。”（来 12：12）

5、执掌王权的含义

基督掌权期间，他君王的职分要藉着我们的信仰来宣认，这虽然不能从我们的分析中得出结论，但却可从信仰中得知基督戴上了荣耀的冠冕，成为教会的元首。此时此刻，世界与教会虽然多有混乱，但世人却看不到基督的王权，以及他救恩的光明。可是，如果按着圣经的观点，以信仰来考察历史的进程时，就会发现基督为人类历史的核心。

[注] 在约翰启示录中，看见坐宝座的右手中有书卷，长老说明犹大支派中的狮子，大卫的根，他已得胜（启 5：5）。约翰看到“有羔羊站立，像是被杀过的”（6）。从这些启示中，似乎可以看到历史的事件。从启示录的其他经文中，可以看到 神的羔羊完成了历史的预言（启 5：5；创 49：9-10；赛 11：1；启 22：10）；特别是以教会的胜利为中心，而且基督的事工明确与世界和历史有关。启示录中称他是“万主之主、万王之王”（启 17：14）。

因此，就有人对于基督坐在 神的右边，以及基督的权柄与世界历史之间的统治联系作出探索。普遍的观点，虽然认识到基督拥有最高的权柄，但却质疑藉着十架所得的荣耀，以及对世界所带来的特殊含义。如此，在现代的神学论题中，认信基督的掌权成为议论的焦点。基督的掌权不只是单纯地拯救了罪人，而且，他的事工与宇宙的关系有着极大的联系。

维瑟·胡夫特（Visser't Hooft）宣告说，传统的抗罗宗，对于基督的先知与祭司职的观念，虽然有了很好的发展，但对于君王的职分却差强人意。（*Het Koningschap Van Christus*, 1947, p.12）他认为改革者们对于基督君王的职分，采取了保留的态度，这在末世论中显出欠缺。这种批评使我们感到惊奇，因为加尔文至少提到，“基督被称为弥赛亚，是因他拥有君王的职分”（《基督教要义》第2卷15章2节以下）；同时，他对基督的先知与祭司之职分也有公允的看待。可是，维瑟·胡夫特对加尔文的见解，似乎感到不满。他说，抗罗宗的传统，过多地将基督的权柄，放在教会的领域里，“在某种观点或样式上，未曾表明基督是世界的君王。”（*op. cit.*, p.66）认为“没有明确说明基督在社会中的统治权柄”。

在此，我们接触到这种特殊的批评核心，这与政府具有基督论的基础理论，有着密切的联系。考察这种流行的理论，将会在第三篇第四章二节，“基督在宇宙中掌权”的结尾部分来论述。

6、掌权与近代的宇宙观

基督坐在 神的右边，成就了诗篇 110 篇 1 节，“你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳”。新约教会毫不迟疑地相信基督坐在 神的右边，可是，后来才有了如何理解“基督坐在天上，是真神，也是真人”的问题。在十六世纪中，这种议论成了路德宗与改革宗之间的重要论题。他们虽然同意基督的升天，但对于基督在天上的临在，却有不同见解。后代有了对于升天传道的批评，这是以近代的概念为基础，认为宇宙不能在地上涵盖天上，结论是要除去坐在天上 神右边的神话。诺德曼斯（Noordmans）宣告说，这种抵触过去曾发生过，但不会再有什么意义（Quoted of Berkouwer, *The Work of Christ*, p.233）。认为教会的信仰宣认，有落入危险的地步，那就是历史的展望，基督的中保，圣徒的保全和基督的再来。

巴文克明确教导圣经中基督的掌权之后，谨慎地追加说，“我们不可能确定指出， 神的右边乃是天上某个特殊的地方。”（*Geref. Dog.*, III, p. 440）提到 神的右边，虽然不是错误的说法，但这只是个象征的说法。“基督的教会始终理解这种观念，目的是为了显明基督高升的居所。”教会的信经不是科学的理论，而是救恩的宣认。基督在天上与圣父同在，成为教会安慰的源泉。升天和掌权与“近代的世界概念”对抗，教会要在圣经的基础上，继续宣扬这单纯的真理。

7、掌权的主体

神人的基督，坐在 神的右边，施行他的救赎大工，统管着宇宙和整个教会。他不只是特殊的逻格斯，不只拥有特别的人性，而是两性联合的神人（*Theanthropos*）。他坐在 神的右边，执掌王权；对于神人两性的关系，人的思索是不会有结果的。我们的灵魂和身体，在我们写作或说话时，自然地会融为一体，可是，我们不会理解这两者之间的关系。我们将这些动作，不会看成只是单独的、或是精神的，或是肉体单独的行动；因为这超越了我们理解的范围。因此，我们想要探究高升的主之品位，追究其有关神人两性之间的关系，实谓自不量力。我们只能相信宇宙的主宰，他是完全的 神，也是完全的人；他知道我们的需要，体恤我们的软弱，只能知道这些为满足。所有的丰盛都在基督里面，他满有仁爱、慈悲、怜悯、温柔和忍耐；他作为神人，拥有天上地下的权柄；他与他的百姓同在，成为我们无上的喜乐。

（Charles Hodge, *op. cit.*, II, p.636-637）

[注] 在高升的地位中，基督的人性与伦格斯的关系，成为我们无法回避的难题。在上文第二节三项“路德宗的升天观”中，虽然接触到这个问题，但只止于对这种见解

的探讨。在此“掌权的主体”之论述中，同样避开这个问题的热议，只对本论作出简述。可是，在此特设注释栏，介绍几点意见，以供参考。

旧神学者提到基督的升天，认为他不象被关在监狱里。加尔文说，“他虽然道成肉身，但却没有被拘禁。”（*Inst.* 2: 5）基督的灵升到天上，在那里显出他的荣耀；同时，他的荣耀也充满万物；他也与他的百姓永远同在。教会要充满万有，就是藉着他充满一切。使徒行传显明坐在 神右边的人子，继续地与他地上的百姓同在。他的百姓在祷告的时候，临在于他们中间的基督是谁呢？他的人性不是局限于天上，或只是单纯的逻辑斯，或单独的神性降临在地上。因为他说：“看吧，一切日子、我都和你们同在，直到今世的完结。”（太 28: 20，吕振中译本）这里的“我”，不单包含了神性，也包含了人性；因为他的人性与神性联合，所以其效能是遍在的。可是，这不意味基督的身体，临在于所有的地方。身体因空间而存在，但却局限于场地。但是基督的人之灵魂，因着与神性联合的效能，可以与分居地上的、他的子民同在。他的人性在地上生活时，虽然有场地的局限性，但他的神性证明自己是“仍旧在天的人子”（约 3: 13）；同样地，他的身体或许有场地的局限性，但他的人性灵魂却是遍在的。人性可以在身体以外存在，基督的身体虽然在坟墓里有三天之久，但他的灵魂却在另一个世界里。信徒将在同样的中间期，灵魂与身体各自分开；人性没有灵魂是无法存在的，如果人类的救主与我们同在，那么，至少是他非物质的人性遍在各处；这是 A·H·斯特朗教授的辩护，核心是基督的人性灵魂遍在各处。

麦克拉伦（Maclaren）说，即使基督升到圣父那里，却没有离开世界；如同他降在世界的時候，同样没有离开圣父。约 1: 18 “在父怀里的独生子”，以及 3: 13 “仍旧在天的人子”，都在有力地说明基督神性的遍在性。

赛德（Shedd, *Dogm., Theol.*, 2: 327）说，可以推想基督的神性临在于伦敦信徒的灵魂里；在同一的瞬间，这种神性可以不在伦敦，可以与天上基督的人性联合、同在与融合。这虽然不是人性的遍在，但却可以成为神性的遍在，及而人性与神性联系，使人性的遍在受其感化。E·G·罗宾逊（Robinson）说，“我们向着神人的耶稣祷告，人性的身体不会构成限制，因为我们对现在身体的性质知之很少。”（A.H.Strong *op. cit.*, II, 709）

第 4 节 基督有形的再临

1、高升的最后阶段

基督高升的最终阶段，乃是有形的再临；或是坐在 神的右边掌权。但却有人不将基督的再临，列在基督的高升阶段里。布尔曼奴斯的《神学概论》（Barmannus, *Synopsis Theologice*）就是如此。可是，使徒信经与韦斯敏斯德的标准文书，都将基督的再临，作为高升的最终阶段。从基督在地上受到人手的残害，直到作为审判主回来，的确还未达到最后的阶段。他在彼拉多

的法庭受审，遭到兵丁残酷的刑罚，被不法之人的手钉在十字架上，受尽痛苦而死。但是基督将来要在大荣耀里降临，审判历世历代的天下万民；那时，才应该是无上威荣的时刻。基督证明从父 神得到审判的权柄（约 5：22），并要成为审判活人、死人的主（徒 10：42，17：31）；在其他的经文中，也以威严的词语，描写了他庄严的审判（太 19：28，25：31-34；路 3：17；罗 2：16；林后 5：10；提后 4：1；雅 5：9）。

主的再来与他的大审判联结在一起，成为千万圣徒心中的盼望与激励。他们在盼望中歌颂说，“所有的人都看到主的威荣，连出卖与刺他的人，也要看见他的降临；地上的万族都要因他哀哭。当号筒吹响的时候，天与地都不见了，主的仇敌听到喊声说，接受审判，接受审判！罪人要快点出来！”

2、圣经的名词和定义

圣经中有几个用于基督降临或“再来”（来 9：28）的名词，其中最普遍常用的是“帕鲁西阿”（*παρουσία* = *presence* = 降临）；第一层含义，虽有单纯的临在之意，还有临在之前“来”的意思；可是，在用于有关耶稣基督的再来时，其普遍含义是“降临”（参照太 24：3、27、37、39；林前 15：23；帖前 2：19，3：13，4：15，5：23；帖后 2：1；雅 5：7-8；彼后 3：14）。这个词在古典希腊文中的用法是指统治者的来访；圣经中的用法是指升天的耶稣基督，将在世界的末了（太 24：3），亲自再临（徒 1：11）。因此，基督教学者将基督的“降临”与他的“初临”作出区别来认识，第二个名词是“阿坡卡路普西斯”（*ἀποκάλυψις* = *unveiling* = 显现），强调的是基督再来的启示（*revelation*），指除去现在我们视力的障碍，看到隐藏的真像（*unveiling or disclosure*）；这里指基督在掌权中，彰显出他的威荣（参照帖后 1：7；彼前 1：7、13，4：13）。基督如今坐在 神的右边掌权，以他的威严和荣耀统治万有（来 1：3，13：2；林前 15：25）。世人虽然似乎看不到他的统治，但会藉着他的再来启示出来。第三个名词是“艾皮帕内伊阿”（*ἐπιφάνεια* = *appearance* = 显现），指基督从隐藏的背景中，引向救恩丰满的福乐（参照帖后 2：8；提前 6：14；提后 4：1-8；多 2：13）。综合上述三个词语的含义，指出基督升天以后，坐在 神的右边掌权，直到再临的时候，显出他隐藏的威严与荣耀。（伯克富）

3、再临的样相

圣经教导基督的再临，乃是亲自的、有形的和荣耀的降临。某些人主张基督的再临，已经藉着圣灵的降临得以实现。他们以约翰福音 14-16 章的应许为依据，他们将“帕鲁西阿”只单纯地解释成“临在”（Warren, *The Parousia*; J. M. Compbell: *The Second Coming of Christ*）。在某种意义上，基督藉着圣

灵已经回来，现今住在教会里；可是，这只是属灵的回归，圣经教导要等候有形的基督亲自归来（徒 1：11）。五旬节圣灵降临以后，圣经持续地教导我们要等候基督的再来（林前 1：7，4：5，11：26；腓 3：20；西 3：4；帖前 4：15-17；帖后 1：7-10；多 2：13；启 1：7）；或在属灵生活里，意味基督已经与我们同在（约 14：18）；或预示耶路撒冷的毁坏；或意味信徒的离世（腓 1：23）。可是，综其见解，基督的再来，乃是有形的、身体的降临，不是五旬节的光景，或圣灵的内住，或耶路撒冷遭灾的事变，或是死后与主的同在等。

4、再临的目的

基督再临的目的，乃是为了审判世界，以及完成他百姓的救恩。他作为世界的审判主与救赎主；主再来的日子，像贼临到一样，又像尸首在哪里，鹰也必聚在那里。（帖前 5：4；太 24：28）。

他作为 神的羔羊，背负了世人罪孽，在十字架上受害，因此得到审判世界的权柄。他作为审判世界的主，显现在世人与天使面前，将会按照他们的行为和记载来审判他们（太 24：30、31，25：31、32），审判的标准是按照人心里的意念与 神话语的律法；这个审判对恶者会带来可怕的定罪，对圣徒却是永远的福乐和荣耀。审判主的基督将会对恶者宣告永罚，对自己的百姓却要引导他们进入永远的国度。这是最终的宣告，决定各人永远的命运。这个审判是基督完全得胜的标志；“耶和华对我主说：你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳。”（诗 110：1；太 22：44）如此，成就了圣父的预言和应许。

5、世界的盼望

基督的再来和审判，结果将会结束现今的世界，开启那新天新地。在这种含义上，基督的再来成为世界的盼望。他代替了我们的罪，坐在 神的右边，为我们祈求。他的再来和审判，完成了对我们的救恩。他为世人的罪死了，同样地，又为世人复活了。他的再来和审判，相信他的人，可以参与到永远的生命里。审判世界的主，把我们从苦难和悲伤中拯救出来，赐予我们永远的胜利；他使自己的百姓，从坟墓里出来，使他们成为得胜者，让这群新的人类，参与在新的创造里。他的再来成为世界的盼望，天国的子民将从世界各处召来。因为这个世界将要过去，新天新地就要开启；不再有痛苦或悲伤， 神的子民都要欢喜快乐；这是世界真正的盼望。

信徒理当归正和警醒，以圣洁的生活，预备迎接主的再来。渴慕主再来的心灵，不会感到失落或灰心，因为火热的心，支持他警醒不倦。从使徒时代到今天，信徒等候基督的再来，没有丝毫的动摇或倦怠，虽然不知道是哪

年哪日，但依然耐心等待。

对于基督的再来，从盼望中带出哪些行动呢？第一、这个盼望带来的行动，就是向整个世界传扬福音。因为主命令我们，要将天国的福音传遍天下，对万民作见证，然后基督才能降临。所以在主降临之前，福音必定先要传遍世界。

这个盼望带出来的第二个行动，乃是建立公正的社会；因为主常宽容世人，给他们悔改的机会。因此，人类的社会得以持续，在持续的人类历史中，使他们的生命和自由得以保全，并且维持社会的正义和秩序。

6、再临的异议

基督的再临，如同肉体的复活与升天，受到很多人的异议。他们认为肉体的复活与升天是不可能的事，因此，不相信拥有肉身的基督，可以从天降临到地上。认为这两项都是在非科学时代，粗糙而虚构的捏造。这种见解将基督再来的预言，涂上了一层模糊的色彩，认为这是当代的人，参与了通俗见解。他们认为基督的再来，乃是要在地上建立一个伦理的国度。

现代的自由派神学，抛弃基督再来的最大原因，乃是把神迹看成一种事变。基督的道成肉身、复活和升天，虽然是属于过去的大神迹，但是他的再来，却是未来的、最大的、荣耀而庄严的最大神迹。自由主义神学者，不相信历史记载中的神迹，当然不会相信基督再临的预言；况且，这个神迹范围是宇宙性的，其效果能够永远有效吗？但是，神的权柄和能力是无所不能的，在他手中没有难成的事。

7、末世的不信

主耶稣曾说，“人子来的时候，遇得见世上有信德吗？”（路 18：8）。这显出末世的人，不信乃是鲜明的标志。现代的基督教会，逐渐受到自由派神学的感化，倾向于不相信主的再来，不再等候主的再来。1954年8月，在美国的埃文斯顿（Evanston）召开的世界教会协议会（World Council of Churches）第二次总会，有48个国家、161个基督教宗派，聚集了千余名代表，且有其他众多的参与者列席，主题标语是“世界的盼望——基督”，对于基督是否再临的争论，两周后的结果却否定了基督的再临。

1967年5月下旬，美国的联合长老会总会，采用了新的制定；所谓1967年的信仰宣认中，不再明示来世天国的盼望，同时抛弃了基督再来的盼望。这份新的信仰宣认书中，说，“有关天城、父家、新天、新地、婚筵、长久的日子等，都是圣经对基督统治的喻词（象征说法），以致达成他国度的巅峰。世上的国，因为敌对神的旨意，所以被他打碎，显出他的胜利。”他们指向地上的天国，并不明示来世和永远的天国。他们不按圣经明示的基督

再临来教导，却用其它的含义来模糊圣经的原意。“在复活的基督权柄中，盼望着他荣耀的降临；教会要使人在社会生活中，得到神的更新；并在所有的错误里，看到神应许的胜利。”这里似乎提到基督的降临，但却是社会更新的降临；建立地上的天国，就是基督的降临。

世界教会协议会与美国北长老会，以及其他的一般自由派神学者，否定基督再来的这种态度，乃是极其危险的举动，这将导致扼杀基督教的生命线。德国神学者卡尔·哈易木，比喻新约教会在怒涛狂浪的急流中，有两根柱子成为教会的中流砥柱：一根是江这边的世界历史，另一根是江那边的圣经记载；这两根柱子中的任何一边遭毁，就会使另一根柱子倾倒，致使失去其全部。其中一根就是各各他的代赎，另一根则是卓越的掌权者，乃是神的儿子，以他有形的威荣来行使权柄。这两根柱子相互支撑维持，教会就是由这两根柱子的联合存在的，两者不可缺一（Karl Heim, *Jesus der Weltvollender*, p. 172）。教会已经建立，靠着再来的那位存在。大卫·勃朗对有关基督的初临与再临说，“我们看到初临的果子，预期再临依然充满了果实；使徒认为在此期间，基督配置了圣洁的行为和美好的果子；这是回归基督徒生活中的两个轴承，倚靠他的人，将会如鹰展翅上腾；如果其中一翅受损，飞翔的灵魂就会乏力，以致坠落。”（Devid Brown, *Christ's Second Advent*, pp. 29,77）。

第 3 篇 中保三职

第一章 基督的中保事工

第 1 节 唯一的中保

1、和睦的唯一途径

1) 救赎没有其他的途径。 按照圣经的启示，永远 神子的道成肉身，不是 神属性的必然事件。这是 神要把自己的百姓，从罪中拯救出来的虚己行为。他虽然是公义的，却为了不义的罪人，甘愿以死作为赎罪的祭物。某个思索的神学派，教导非圣经的真理，认为道成肉身是必然的，即或人类不犯罪， 神的儿子也要到这个世上。可是，为了救赎堕落的人类，道成肉身是唯一的途径，成为不可或缺的关键；救赎不能用其他的方法，除了他的名，我们无法得救；若有其他的途径，罪人可以因信称义，那么，基督就是徒然死了（加 2：21，3：21）。

2) 只有赎罪是和好的途径。 神子的道成肉身，乃是完成与 神和好的旨意。基督在 神人之间，成了和好的唯一中保。和好是藉着单纯的代言、或交涉达成的；只有效果的代言者，才可称为中保。可是，因着人对 神的犯罪，无法满足 神的公义；所以，只有代为赎罪的人，才能称为中保。基督因为完成了这件事，所以他就是 神人之间的中保。他在十字架上完成的救赎，成就了犹太人和外邦人与 神的和睦，因此，他是和睦的工作者（弗 2：16），也是 神人之间唯一的中保。（提前 2：5）

2、多数的中保观是错误

罗马教会将司祭、圣徒、天使，特别将童女马利亚，不但看成是中保代言人；并且，认为每个人如果没有他们，就无法达成和睦的果效。所以，这些都成了和睦的工作者。这是罗马教会神学里，因为包含两样错误原理所产生的谬误。

1) 过度重视司祭制度。 罗马教会教导救赎的恩典是藉着人来获得的。认为这个恩典是藉着圣礼流出来的。主张圣礼是由依法所立的司祭执行才会有效。认为藉着司祭所献的祭祀，赦罪才有功效。他们自认与基督一样，是真正的中保（虽然是从属的地位），若不藉着他们，就没有人能够到 神那里。这是他们中保观的主要观念。

2) 过度重视功德效果。 另一个错误原理，就是罗马教会过度夸大功德的果效。他们认为重生后所行的善事，可以在 神面前成为真正的功德； 神的百姓要得到自己的救恩，不但需要积累充足的功德，还要累积更高的功德方可。认为这是藉着圣徒交通的原理，还可以使别人来利用。如此，圣徒可以以自己的功德为根据，在 神的宝座前辩诉，赦免或拯救其他的人。这本

是圣经教导的基督之中保职责，却叫信徒来承当了中保的职分；因为基督教牧师不是司祭，而且，任何人在神面前没有功德，更没有积累了过多的功德。罗马教会的这种特殊教理，只是以想象为基础的虚构而已。基督是我们唯一的中保，不但圣经如此教导，也只有他能使人与神和睦。因为只有他人格的品质，才能完成救赎的大工。

3、中保的资质

圣经明示了神人和睦的中保资质。

1) 他必定是完全的人。 基督没有采取天使的性质，反而取得了我们的人性，原因是为了拯救人类（来 2：14-16）。他生于律法之下，尽了诸般的义，承受苦难死在十字架上。他需要承担所有的圣约，以共同的性质与他们联合。为了使人从罪责的污染中得以成圣，所以他必须与这些成圣的人有其相同的性质：“儿女既同有血肉之体，他也照样亲自成了血肉之体。”（来 2：14）

2) 他必定是无罪的人。 按照律法的规定，祭坛上的祭物，必定是没有瑕疵的。因着世人的罪，需要无罪的基督，成为祭物献给神，而且，基督成为我们的大祭司是合宜的。“像这样圣洁、无邪恶、无玷污、远离罪人、高过诸天的大祭司，原是与我们合宜的。”（来 7：26）因此，他没有犯罪（来 4：15；彼前 2：22）。因为，如果救主有罪，就不可能拯救罪人；也不能靠近神，无法成为赎罪的祭物；也无法成为他百姓的圣洁和永生之源泉。

3) 他必定要有神人的位格。 如果只是单纯的受造者，他的血就无法除掉人的罪。如果没有永远的神性，他又怎能藉着一次献祭，使信他的人得以永远完全呢？唯有具备神人位格者，才能毁灭撒但的权势，把黑暗中被掳的人拯救出来。唯有生命的源头，才能赐下属灵的和永远之生命。唯有全知全能者，才能管辖世上万事。他完成了救赎的大工，成为万民之上的审判主，以教会的元首来行作万事。唯有被神之灵充满者，才能成为得救之人得胜的源泉。

基督具备了神人之间的中保要求，拥有神人两性的完全位格。因此，基督乃是完成神人之间的唯一中保。

4、神人的事工

基督成就了我们的救赎，因为他具备了神人两性。他不但完成了救赎的事工，现今依然执行他中保的职责。他在事工中，没有排除他的神性，也没有排除他的人性，而是持续地以神人（θεάνθρωπος）位格来继续他的事工。在基督的事工中，有些是创造和护理的属神之工，另一些则以人们通常的能力，运用纯粹的人工机能，其他则包含在神人的位格之内，如同人的内心

与身体之间的联合运用；基督的中保也是神人两性的联合事工，两性按其法则融合其行动。如同人是由心里与身体联合，才能产生行动和结果；同样地，我们主的言行，乃是藉着神性的智慧、真理和权柄，以及人性的思想、形像和样式，产生出应有的结果；他所有的救赎行动都是如此。人心能够忍受苦难，在于心里的承受能力，而基督的神性与他受难的人性融合，依靠的是他的神性。

可是，中保工作的主体，若想用位格的名词来表示，就要说那是基督的神的位格。因为基督拥有神格，那么，他事工的主体就是神格。他的神性与人性在他的神格里得以联合。永远之前在 神位格里的圣子取得了人性，成就了二性的联合。在基督里成了一位，就是那永恒不变地圣子逻格斯（参照第一篇、四章、一节之二“位格与属性的关系”）。因此，基督在执行他的中保事工中，他所受的苦难与所有行动，也都归于他属神的位格（divine person）。荣耀的主被钉在十字架上， 神的儿子“舍命受死”，这是圣经明确的教导：① 圣经说明他的行动和果效，因他的话语满有智慧和能力，藉着他的苦难完成了救赎的大工。道成肉身的基督，用他的话语、行动和苦难，彰显出 神的荣耀。他太初就与 神同在；他本身就是 神；乃是万物的创造者。凡被造的没有不是藉着他造的；他就是圣经所说的那一位。② 如果基督中保的事工，全部归于他的人性；换言之，他只作为人，成了我们的救主；那么，我们所拥有的，不过是一位人的救主，不是那满有荣耀的、能力的、福音的救主了。③ 从事工的性质来看，为了救赎堕落的人，只有属神的位格，才能承担起这份事工。基督的先知职，融合了他的智慧、知识和丰富；他祭司的事工，需有 神儿子的尊荣，才能满足 神的公义；只有 神儿子的威荣，才能承担起中保的职务。唯有永远的圣子，才能把我们从撒但、罪恶和死亡的权势下拯救出来。我们需要的救主，不但是圣洁、无罪、纯洁和完美，并且与罪人分隔，乃是“从天而降”的一位。

第 2 节 三重职分

1、历史上的区分

1) 区分的发展和多样。讨论基督的三职（munus triplex），成为神学界的惯例。三职的要素，可以溯及到宗教改革以前。自优西比乌（Eusebius）时期以后，大多数神学者将中保的职分，看成先知、祭司和君王。但这不意味是当时已经定下的教义。加尔文（Calvin）乃是肯定三职重要性的第一人，在他的著作中，用了一章的篇幅，促使人来留意。加尔文最初发展了三职的观念，其唯一的目的，是为了展示基督事工的伟大性；他论述说，为了明白圣父的差遣，以及为了我们所要达成的目的，需要我们特别考察在他里面的

三种职分，就是先知、祭司和君王的职分。（《基督教要义》第二卷 15 章前言）路德宗的格哈德（Gerhard）最初发展了三职的教义，昆斯德特（Quenstedt）没有作出对三职的区别，有些路德宗神学者，只将先知与祭司职联合起来，作出二职的区别，促使我们来注意。

宗教改革以后，三职的区别，虽然成了神学的通常见解，但对各职重要性的比较评价，以及相互的关系，却没有作出相同的意见。虽有前述的先知、祭司和君王的职分，但有的只选其中之一，却将其他两职单独处理，或等闲视之。有人认为基督的三职，在年代上有继起的观念，基督开始地上的圣工，乃是应用了他先知的职分，最后死在十字架上，乃是履行了他祭司的职务，现今坐在神的右边，乃是在执掌他君王的权柄。可是，另有人强调，需将降卑与高升的身份，作出三职的区别。苏西尼派（Socinians）只承认基督的两个职分，认为基督在地上，应用了先知的职分，而在天上，运用了他君王的职分。他们虽然也提基督的祭司职分，但把祭司职包含在君王的职务里，并不承认他在地上祭司的职务。

2) 异议的多样. 基督三职的教义，在教会和神学的历史中，引起的争论不算少，特别是在路德宗教会里，引发了很大的抗议。按厄内斯提

（Ernesti）报导的路德宗某个神学者之异议，认为这纯粹是人造的说法，主张圣经名词中的先知、祭司和君王，不能用这种含义来理解，只能用比喻的说法应用在基督身上。因此，认为这些名词，不能固定应用在基督的特殊事工上。因为在基督的事工中，不可能将不同的作用划出区别。可是，某些批评针对这些名词的使用，非常欠缺说服力；因为这些名词在旧约全书中，已使用了这些称号，并且成了对基督的预表。唯一有意义的批评，乃是基督的三职，联合汇集于一人身上，结果很难究明三职之间的明确区分。基督中保的事工，始终是他全位格的事工，任何一件事务，都不可能局限于一种职分。后来的路德宗神学者赖因哈德、迭多莱因、斯托尔、布莱绪纳德（Reinhard, Doederlein, Storr, Bretschneider）等人，弃置了这种区别。立敕尔（Ritschl）也反对这种区别，认为这会引向错误的“职务”（office），主张改成“使命”（vocation）这个名词，海凌（Haering）也跟随立敕尔的观点，否定三职，而强调使命。

或者，有的只选取基督三职中的一职，却将其他的职分等闲视之，这也是区别中的异议。立敕尔作为反对基督的三职之人，认为基督是以君王的作用或活动为基础，而祭司与先知只是附带或从属性的；认为前者是他与人和世界的关系，而后者则是与神之间的关系。他强调先知、祭司和君王的职分，在降卑与高升的身份中是相同的。理性主义通常只强调基督的先知职，神秘主义则肯定基督的祭司职，而时代论则偏重于千禧年，着重在国度时代的王权统治。

现代神学不喜欢三职区别的观念，部分原因是不喜欢学派的术语，部分则是拒绝默想基督作为神所预定的“职分”。他们的神学认为，基督乃是

理想的人物，爱心的支援者；如果过于拥护，难免会成为事实，恐怕会形成非人生化。

勃尔卡俄说，“特别的‘个性’与‘人格’的非理性（irrational），有其深远的含义，我们看到这个时代，大大地厌恶‘职分’。这是危险的推测，将人生的生活，变成僵硬的客观性（objectivity）；甚至在初代教会圣灵的感化下，个人将宗教生活作为自发的理由，对‘职分’作出过度的评价，导致激烈的反动。”（G. C. Berkouwer, *The Work of Christ*, 1965, p. 59）

2、区分的妥当性

对于区分基督的三职，前文介绍了各样的异议。我们在陈述这种区分的妥当性时，将包括对前述异议的答辩作出略述。这种区分的妥当性，有圣经合理的基础为基础。

1) 合理的基础。 区分基督的三职，前后照应他的两个身份，没有什么难处；而且，这种区分是合理和有价值的，理应保存和重视。基督拥有三重职分的理由，依据的是本来就有这三重职分的事实。人有先知、祭司和君王，从 神领受了知识和悟性，公义和圣洁，以及统治的权柄；或与巴文克所表述的那样，“亚当是按着 神的形像造的，有真理的圣洁和仁义；他作为先知，宣布 神的话语；作为君王统治受造物；作为祭司将自己和所有的一切，以悦纳的祭物献给 神……。对于有关 神的形像，他所有的才智和能力，按其潜力来发展，可以承担起先知、祭司和君王的职分，可以达成他的目的和目标。可是，人却违背了这崇高的使命。”（Herman Bavinck, *Our Reasonable Faith*, p. 334）

罪影响了人的全部生活，不但产生了无知、迷妄、谬误和悖逆，还显出不义、罪责和败坏，带来灾难、死亡和破灭。因此，基督中保的目的，是以先知、祭司和君王的身份，恢复人里面的 神之形像。他作为先知，代表 神宣告话语；他作为祭司，代表罪人向 神献祭；他作为君王，作为万有的元首统管万物。理性主义只承认他的先知职，神秘主义只肯定他的祭司职，而时代论者则偏重千禧年，强调将来王权的统治。这是各执一端、自述其说，固执各自的偏见。“三职是必须的。基督为了将我们从无知的罪恶中拯救出来，必须要成为先知；为了赦免我们的罪责，必须要成为祭司；为了要将我们从罪身中释放出来，必须要成为君王。在我们的信仰中，若三者缺其一，就不能三足鼎立。”（Denovan）

2) 圣经的基础。 圣经提示了基督的先知、祭司和君王三职。这些名词虽然从有形的人生关联引出的，但却从基督联合的三种职分中体现出来。

(1) 旧约的证言。 三职的教义与旧约的启示直接联结。在亚当里堕落的人类，更加趋向腐败时， 神拣选以色列作他特别的选民。在此拣选的关联中，以色列人作为 神的选民，承担起先知、祭司和君王的职分。他们要“作祭

司的国度，为圣洁的国民”（出 19：6）。可是，在特殊的含义上，只有被指定的人，才能履行先知、祭司和君王的职分。以色列的全民族，虽然可以被称为主的受膏者，但只有先知、祭司和君王，才名符其实。可是，因为他们都是罪人，很难完成他们的职分；透过以色列民族的整体，预表他们拥有先知、祭司和君王的职分，指向将要降临的弥赛亚（赛 61：1）。基督成就了旧约的启示，成为先知、祭司和君王的预表。其实，他的灵在他们里面，成为自己有力的见证（彼前 1：11）。旧约中有关三职的证言，有两点需要我们关注。

① 三职的分立. 旧约中先知、祭司和君王的职分，各司其职、鼎足而立。因此，他们各按其职履行应有的职务。大卫集先知与君王于一身，这应该是例外的事例。

② 基督三职的预言. 神政期间的弥赛亚，拥有先知、祭司和君王的职分。申 18：18；诗 110：4，诗 2：6；亚 6：13 中的预言，都在指示基督的三职。三职是基督事工的预表，将要集于一身。

（2）新约的证言. 按照新约，基督的降生、以及其后的服事，都是在履行圣父所赋予的职务。这不是按自己的意思，乃是按圣父的旨意设立的。“他为那设立他的尽忠，如同摩西在 神的全家尽忠一样。”（来 3：2）“基督也不是自取荣耀作大祭司”（来 5：5）；因此，基督是受圣父的差派而来。他的食物，乃是遵行天父的旨意；他所作所行的，都是遵行天父的命令；而且，主耶稣亲口说，“我在地上已经荣耀你，你所托付我的事，我已成全了。”（约 4：34，5：20、30，6：38，7：16，8：28，10：18，12：49、50，14：10、24，17：4）。他从圣父领受了使命，来到世上履行他的职务；基督和使徒都见证了这先知、祭司和君王的职分。

① 基督的自证. 在新约中，基督提到摩西指着他的预言（约 5：46；诗 18：18）；引用了大卫指着他为祭司的经文（太 22：44；诗 110：1、4）；并引用但以理预言的将来国度（太 16：27，26：64；但 7：13）；证明自己的三职。

② 使徒的证言. 彼得引用摩西的预言，指出基督是先知（徒 3：22），希伯来书的作者，反复以“祭司”来称呼基督（来 3：1，4：14，5：5，6：20，7：26，8：1）。路加记载了天使所传的预告，“主 神要把他祖大卫的位给他；他要作雅各家的王，直到永远；他的国也没有穷尽。”（路 1：32、33）

③ 基督的执行. 这种区分不只是比喻的提示，而是实际执行了三职的职务。他是实至名归的履行了先知、祭司和君王的职分，“ 神又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎。”（林前 1：30）智慧是在他先知的事工，圣洁与救赎是在他祭司的事工，公义是在他君王的事工中彰显出来。

3）一位中保的三种作用. A·A·贺智（A.A.Hodge）强调基督的三职，在一个中保的位格里，包含了三种作用。神人之间的中保只是一位，但他囊

括了全部的职责，履行了应尽的义务，使其相互配合达成应有的目的。英文“office”的通常用法，有其法定的位置；虽有人全职在相互作用之意，但在古典用法中，却包含了职务作用，或义务的意思。在拉丁文中，“munus”这个词，有指向达成某种目标，或义务的法定含义，这与表现作用观念的“officium”是两个不同的词。基督为了完成被拣选者的救恩，承接了神人之间的中保职分；可是，他在履行中保的职务时，必然尽其职责的全部功能，这包含了先知、祭司和君王的职能。这不像民主政体中的立法、行政和司法的三权分立，因为中保的职务拥有其全部的功能；这些不是继起的、或分立的，而是一个身体中拥有全部的机能；如同呼吸中的肺与血液之循环，形成了心脏与神经的整个作用；因此，先知、祭司和君王的职分集于基督一身。他始终是先知的祭司和祭司的先知；君王的祭司和祭司的君王。三职在成就同一的救赎时，同样重要。(A.A.Hodge, *Popular Lectures on Theological Themes*, pp. 234,235)

第二章 先知的职分

第 1 节 先知职分的性质

1、圣经的名词

旧约中用于先知的词有三个，即、“拿比”（נָבִי =先知，创 20：7），“罗耶”（רֹאֵה =先见，撒上 9：9）和“扩介”（רֹאֵה =先见，弥 3：7）。“拿比”这个词的语根含义，虽然并不确实，若按出 7：1 与申 18：18 的经文来看，明确是从 神领受到信息，然后向百姓传达。“罗耶”和“扩介”是指先知从 神得到异象启示的人；这些词被交替地使用。指向先知的另一用语是“属 神的人”、“主的使者”和“守望的人”。这些称呼是指承当事奉主的先知，负责监督百姓的属灵光景。

新约的用词是“普罗非代斯”（προφήτης），是由“普罗”（πρό=前）和“非米”（φήμι=言）组成了这个词。在此情况下，“普罗”不是时间上的概念，因此，“普罗非米”（προφήμι）不意味有“事前说出来”的意思，而是“将话说出来”（to speak forth）的意思；所以，先知是“将话说出来”的意思。综合这些名称的含义，先知是看到事物的人，也就是得到启示的人，特别是作为事奉 神的使者，称呼主名的人。他是依靠 神的答辩者、或启示者，在 神与人之间作为媒介，传达 神的启示，或作为信息的传达者。

先知可以看到并说出过去、现在和未来的事物。但以理作为先知，能够说出并解释尼布甲尼撒过去的梦境（但 2：28，36）；撒玛利亚妇人称基督将她素来所行的一切事都给她说出来了，所以称他为先知（约 4：29）。可是，我们要避开将先知看成对过去、现在和未来的透视者或预言者之狭义解释，至于他对过去、现在和未来的先见或预言，这是他在传达信息时的附带能力。

2、先知职分的被动与主动

按照圣经先知是领受了其他使命而有的名分。出 7：1 “耶和华对摩西说：‘我使你在法老面前代替 神，你的哥哥亚伦是替你说话的’（英译：prophet=先知）。”摩西成为传达权威的源泉，亚伦成为传达的器官；这是先知与 神之间的关系。 神发布将要传达的言语，先知将得到的信息公布出来。出 4：16 中， 神说明了亚伦与摩西之间的关系；“他要替你对百姓说话；你要以他当作口，他要以你当作 神。”指出先知为 神的代言人。申 18：18、19 中，说明 神要兴起他的先知；“我要将当说的话传给他；他要将我一切所吩咐的都传给他们。谁不听他奉我名所说的话，我必讨谁的罪。”因此，先知是奉 神之名说话的人。

前述的经文中，指出先知的职务有两个要素；其中之一是被动、受感的，

另一个则是主动、产生的。先知是解释梦境、异象，传达 神的启示，或用口述、以及有形的动作，传达给他的百姓（民 2：8；赛 6 章；耶 1：4-10；结 3：1-4、17）。在此两个要素中，最为重要的为被动，因为受其主动的管辖。先知受 神的差遣，将当说的话传给当听的人（耶 1：7）；他听到 神的话，代替 神将话传达给百姓（结 3：17）；他不能无的放矢，也不能假传圣旨。

可是，先知的职务不可能没有主动的要素。得到启示的人，可能不是先知；如亚比米勒、法老和尼布甲尼撒等人。成为先知的条件，需蒙 神的呼召来传达得到的默示，他必定要得到 神的灵感，才能成为传达 神话语的器皿。另一种含义是，诵读或传达 神话语的人，可以说奉 神的名，传达他的话语。传道者发出的真理，是在依靠 神的权柄；即、他作为 神的器皿，传达 神的话语。可是，传道者并非先知，因为先知得到了默示，而传道者却非如此。先知在得到 神的启示时，他们就得到了 神的默示。犹太人将他们的圣经分为律法和先知，律法又称为五经，明显由先知的摩西记录下来的，其它有关历史预言经典部分的先知书，也都是由得到默示的人记录下来的。

3、先知职分的义务

先知的职分乃是依靠 神，将得到的启示传达给百姓。透过教训、警戒、劝勉、应许和责备的形式教导他们。他们是百姓的训导者，律法的解释者，特别是道德的、属灵的引导者。他们反对形式主义，强调道德的义务，推动属灵的复兴，以追求真理和公义为己任。先知的职责，是将偏离的百姓从歧路上领回，以律法与证据促使他们悔改，并向恶者公布 神的震怒。先知在讲论时，要发出哀声，喊叫说，“有强暴和毁灭！因为耶和華的话终日成了我的凌辱、讥刺。”（耶 20：8）可是，先知也要宣告 神的应许，传达 神荣耀的恩典和计划，描写 神为他的百姓所预备的福乐，说明在经历患难和痛苦后，所要临到的恩典和荣耀，使他的百姓得到安慰和激励。先知要发出预言说，“在那日，七个女人必拉住一个男人，说：‘我们吃自己的食物，穿自己的衣服，但求你许我们归你名下；求你除掉我们的羞耻。’”继而，先知又要发出安慰的盼望，“到那日，耶和華发生的苗必华美尊荣，地的出产必为以色列逃脱的人显为荣华茂盛。”（赛 4：1、2）

4、标准的先知职

圣经中最初被称为先知的人是亚伯拉罕（创 20：7；诗 105：15）。旧约先知的标准，可从摩西的生平中见其规范，成为所有先知的典型（申 18：15-19，34：10）。在旧约先知古典的传统里，真正耶和華的先知性格，可从

摩西的特性中发现。

(1) 摩西从 神得到特别的呼召。这是成为先知的必要条件（出 3：1-4、17；赛 6 章；耶 1：4-19；结 1—3 章；何 1：2；摩 7：14-15；拿 1：1）。

(2) 先知能够看透历史的事件。摩西事前看透历史的事变，晓得其中应有的含义，并且领受从 神来的警告；所有的先知都是如此。以赛亚指责百姓对偶像的崇拜，引用了摩西对以色列人的训诲（赛 45：20-22）。

(3) 先知关心社会和伦理的动向，这是从摩西传承下来的。他在蒙召之前，已经关怀他百姓的安宁（出 2：11 以下）；后来，作为先知与立法者，写成了律法书，成为上古世界中，关怀与怜悯的规范（申 24：19-22）。

(4) 先知要面对君王、关心百姓的安危，这可从摩西的事奉中见其原型。他为了国家设立律法，称 神为王（申 33：5）。

(5) 很多先知受命，以象征的事物，传达要传的信息（耶 19：1 以下；结 4：1 以下）。摩西高举的手（出 17：8 以下），挂在杆子上的铜蛇（民 21：8）等，都是以象征仪式，向百姓传达应有的信息。

(6) 从摩西开始，先知有仲裁的职责。值得我们关注的，有“你要替百姓到 神面前”（出 18：19；民 27：5）的必要；并有为百姓祷告的义务（出 32：30 以下；申 9：18；比较王上 13：6；王下 19：4；耶 7：16，11：14，14：11）。

(7) 摩西兼有宣布与预告的职务，所有的先知都具此任务。他严厉指责百姓随从异教的风俗，并预言将来弥赛亚的救恩。

旧约中，先知典范的摩西预言，说，“耶和华你的 神要从你们弟兄中间给你兴起一位先知象我”（申 18：15）；这是预言最大先知弥赛亚的来临。这个应许也是对异教风俗的禁令和警告。因此，有人认为这个预言也是对百姓的启示，明示了真先知的准则（申 18：10、20、22）。可是，这里预言的先知，明确指的是弥赛亚；从他的中保职分、神迹奇事、神的同在、救恩果效等，都是摩西所预言的那位（申 34：10）。这个预言在一千五百年后得以应验（徒 3：22、23），藉着司提反印证在耶稣基督的身上（徒 7：37）。

第 2 节 基督的先知职分

1、圣经的证明

1) 藉着话语的证明。上文已经证明申命记 18：15 中，预言了基督的先知职分，在使徒行传 3：22、23 中，证明应验在基督身上。主耶稣在路加福音 13：33 中，证明自己是先知。不但如此，他主张自己受了圣父的差遣，把从父听到的话传给世人（约 8：26-28，12：49、50，14：10、24，15：15，17：8、20），并预言了将来的事（太 24：3-35；路 19：41-44）；因此，

他的话满有权柄（太 7：29）。他所行的神迹，证明了他的信息。从这些事实来看，百姓毫不迟疑地相信他就是那位要来的大先知（太 21：11、46；路 7：16，24；约 3：2，4：19，6：14，7：40，9：17）。

基督特别对于他所传讲的真理，说，“你们所听见的道不是我的，乃是差我来之父的道。”（约 14：24）他接着圣经中先知的职分，启示传达了神的旨意，他的职务兼有被动和主动的非凡要素。

2) 藉着事工的证明。 耶稣的事工，证明了他所传的道；他成就圣父的旨意，做成他的工（约 4：34）；他所做的工，不是随自己的意思，而是按照父神的旨意（约 5：19）；住在圣子里面的圣父，作成了所要做的事（约 14：10）。那些神迹奇事，不但属于神、起源于神，并且超越了自然的法则，使他人望尘莫及。

在所有的事工中，神迹占着重要的位置，这显明了神的同在与权柄；因为藉着所行的神迹，证明了他所传讲的信息。

基督在他圣工的初期，着重在先知的职分上，因着所行的神迹奇事，得到百姓的肯定和欢迎。他叫拿因城寡妇的儿子，从死里复活之后，众人都惊奇，说，“有大先知在我们中间兴起来了！”（路 7：16）基督的一生，有神迹伴随着他。因着他所行的神迹，百姓都以他为先知，以致忽略或反对他祭司与君王的职分。

2、其它含义上的先知职分

前节论到基督的先知职分，不但包括理念，并综合了所有的特性集于一身，确证了摩西的预言得到印证。可是，他比标准先知更为崇高；耶稣本身也意识到，自己将要成为犹太先知中，另一含义的先知。他从施洗约翰受了洗，在旷野经历了试探，回到拿撒勒在会堂里显现，应验了赛 61：1 的预言。因为主的灵降在他身上，差遣他传福音给贫穷的人，医好伤心的人（路 4：16 以下）。他未将自己与其他先知同列，显明自己远超过其他的人。从前打发来的是仆人，而自己是儿子（太 21：37），是唯一的夫子（太 23：8、10；约 13：13、14）。他如同所有的先知受膏，传讲神的话语和启示，拥有预言和神迹的权柄。可是，他更为崇高远超其他人之上；他的被立与受膏预定于亘古，藉着圣灵的感孕而分别为圣，在受洗时得到无限的圣灵，圣父证言他是父所喜悦的爱子。他不是时而得到启示，他本身就是神的启示；他道成肉身，有神的同在；他是父怀中的独生子，所有的事工都在遵行圣父的旨意。除他以外，别无拯救；他是完全的启示，成就了救恩，总结了预言；证明神在古时藉着众先知的预言，在末世藉着基督晓谕了我们（来 1：1、2）。应验了旧约对列祖的所有预言，并有基督的灵早已在先知里面（彼前 1：11）；见证预言中的灵意乃是耶稣作见证。（启 19：10）

3、传道的内容

1) **自己的启示.** 基督传道的最深含义, 乃是启示自己, 就是宣布自己的位格和事工。他在开始圣工的时候, 以施洗约翰旧约的先知作为出发点。神的国近了, 你们当悔改, 信福音! (太 3: 2, 4: 17; 可 1: 15) 可是, 以前的先知和约翰都是传达者, 他们看到了将要来临的国度 (太 11: 10、11); 而今, 日期满了, 神的国藉着基督得以降临; 显明了圣父是我们的王, 我们的父 (太 5: 16、34、35); 按他喜悦的旨意, 将国交给圣子和他的门徒 (太 11: 27; 路 12: 32, 22: 29)。

2) **宣布 神的国.** 基督传道的信息, 宣布了国度的起源和属性、开展和恩典, 以及渐进的发展和最终的完成; 他对此没有作出哲学的辩证、或神学的讲论, 只是用了格言与比喻来说明天国的奥秘。他所用的比喻, 多是自然的现象或日常的事物, 几乎都是出自实际的生活, 用活泼生动的方式, 使听到的人明白 (可 4: 33)。至于那些听不明白的人, 是因他们油蒙了心, 耳朵发沉, 眼睛闭着; 因为这些事向聪明通达人就藏起来, 向婴孩就显出来 (太 11: 25; 13: 13-15)。虽然 神的国有其深奥的妙理, 但话语的本身却单纯易懂。因为, 圣子本身就是奥秘的发令者和分配者, 启示者和解释者。

3) **与旧约的异同.** 基督所传的信息与旧约的教导, 本质上没有什么两样。因为律法的训诲与福音的教导是相辅相成的。耶稣不是在扩充或改善神的律法, 更不是要宣布新的律法; 他说, “莫想我来要废掉律法和先知。我来不是要废掉, 乃是要成全。” (太 5: 17) 同时, 他更正了对律法的错误解释, 排除了人的遗传; 圆满地完成了他的使命, 成就了救恩的大工。

如此, “律法的总结就是基督, 使凡信他的都得着义。” (罗 10: 4) “因为 ‘凡求告主名的就必得救’。” (罗 10: 13) 所以, 旧约中 “他的训诲” (赛 42: 4), 成了新约中 “他的名” (太 12: 21)。耶稣基督是我们的磐石和救赎主 (林前 10: 4; 林前 1: 30); 同样地, 耶和華就是 “我的磐石, 我的救赎主” (诗 19: 14); 因为 “耶稣” 的字义就是, “耶和華是拯救” (Jehovah is salvation) 的意思。

“律法本是藉着摩西传的; 恩典和真理都是由耶稣基督来的。” (约 1: 17) 这一节经文的原意是: 律法本是由 神藉着摩西赐下来的, 救恩和真理是由耶稣基督完成的。这证明律法和先知所应许的后裔, 就是耶稣基督 (约 1: 45)。摩西代表百姓在山上与 神立约, 传递了所颁布的律法, 历代的先知也都在传达救恩的福音; 而基督就是这福音的本身, 完成了 神的救恩。他是 神赐给世人最大的恩赐, 也成了福音内容的宣布者; 救恩和真理是从他而来, 这与他的位格是无法分离的。

旧约律法中的祭礼, “是叫人每年想起罪来; 因为公牛和山羊的血, 断不能除罪。” (来 10: 3、4、11) 新约中, “基督献了一次永远的赎罪祭, 就在 神的右边坐下了。因为他一次献祭, 便叫那得以成圣的人永远完全。”

(来 10: 12、14)

4、先知事工的各个阶段

基督的先知事工，可以分成四个阶段的进程。

1) 逻格斯的预先事工。 基督在道成肉身、未曾降世之前，已经作为逻格斯在启蒙世人。他向神的选民启示信仰之光，“那光是真光，照亮一切生在世上的人”（约 1: 9）；包括良心、科学、哲学、艺术和文明等自然之光，都是从逻格斯而来。丁尼生（Tennyson）说，“我们仇敌的体系，有它们的时代；它们随着时代，停止它们的存在。主啊，它们只是你的片断之光，因为，你的光大于这一切。”

基督于旧约时代，在特别启示的领域内作了很多先知的活动；在耶和華使者的启示中，以启示的灵在先知的训诲中（彼前 1: 11）；并且，以人子的人格化，成为智慧的本体（箴 8 章）。

2) 道成肉身后的地上圣工。 道成肉身后，基督以教导和神迹履行他的先知职务；而且，显明自己地上的服事，超越了所有的先知。他与旧约先知同样得到圣灵的能力，不同的是他的里面，拥有知识和权柄的泉源（路 6: 19；约 8: 28、58）。他教训“的源头不是从灵感而来，而是在他的道成肉身里。”（Martensen, *Dogmaties*, 295-301）基督不是灵感的接受者，而是灵感的赐予者；他的门徒是在奉他的名行动，他却以自己的名行事。

3) 指引和教导地上的教会。 基督升天以后，他先知的职务藉着使徒的传讲和伴随的神迹，以及圣灵的感化持续地在进行。使徒们从基督领受了真理的教导，以此为根基形成了教会的教义与章程来指引世界，如此，教会就成了先知的机关，而信徒只是承担宣讲基督教训的先知（民 11: 29；珥 2: 28）。“每个作先知的，他的知识都是从无限永远之神引出来的，如同每个溪流都有它的源头。……最高性能的望远镜，可以望见天空中的每个角落；作为先知的基督，或许被世上不学无术之徒，看为幼稚或浮浅；但他却能洞察灿烂无比天界的每个角落。”（A.A.Hodge, *Popalar Lectures*, p. 242）

4) 从天上来的启示。 基督向荣耀中的他的圣徒，赐下圣父最终的启示（约 16: 25, 17: 24、26；赛 64: 4；林前 13: 12）。如此，基督先知的职务持续地在履行，因为启示他的圣父是永远的。

5、先知事工的样式

基督先知的事工，以其各种样式在进行。

1) 言辞与事实。 作为先知的基督，他的教导是言辞的，也是实际的。他不但以言辞来传达他的教训，也以启示的事实来实际地教导。有关以色列百姓的引领和护理，救赎历史中的神迹和奇事，旧约时代的礼仪和预表，以

及道成肉身、赎罪受死、复活升天等，都是以基督的事实来教导。本书第一卷中，特别启示的三种方式，乃是神显、预言和神迹；同样地，也可从基督的教导中发现；其中的预言是历史的教训，神迹是事实的教训，神显则是结合前两者的教训。

2) 直接与间接. 基督直接地履行了他先知的职分；在旧约时代，作为耶和华的使者，以及道成肉身后，他的教导都是典型的（约 13: 15；腓 2: 5；彼前 2: 22）；同时，他的灵在旧约的先知、使徒的教训，以及在信徒里面，履行他先知的职务。基督先知的职分，具有客观外在与主观内在的一面；都由基督的灵在执行。

6、近代的强调

自由主义神学将耶稣看成伟大的教师，外观上似乎将他也看成先知。其实，自由派神学的主要特性，都在强调耶稣是教师。包括雷南、斯特劳斯、凯姆 [(E. Renan, 1823-1892), (D. F. Strauss, 1808- 1874), (Karl Theodor Keim, 1825-1878)] 等，是旧自由派的神学代表；近代的自由派有佛来德烈、韦内尔、温勒、威瑞德、朱里克、哈纳克、布塞特 (Pfleiderer, Weinel, Wernle, Wrede, Jullicher, Hernack, Bousset) 等，都具这种主要特性。他们在强调耶稣教师职的同时，却将其它方面排除在外。可是，自由主义的两派之间，对基督的职分却有悬殊的差异。按照旧派的观点，认为耶稣的全部意义，都要从他的教训中引出；而近代派的观点，却着重在耶稣独特人格的教导上。这种见解虽有可取之处，但却没有多大的收益。拉·图什 (La Touche) 说，“认识他的人格与他的教训，不具备什么真正的意义；因为藉着模范的教授法，与藉着教训的教授法，没有什么大的差别。”结果，基督只不过是位教师。

巴特强调基督为启示者，提示他似乎是一位教师。瓦尔特·罗利说，“把中保看成启示者，乃是巴特神学的特性。” (Walter Lowrie, *Our Concern with the Theology of Crisis*, p.152) 在有关“启示”的讨论会中，巴特说，“从他的存在中，因为他是和睦；所以，耶稣基督乃是启示。……因为，耶稣基督的存在就是和睦。因此，要在这里的海湾架设桥梁。” (K. Barth, *Revelation*, p.35f) 济尔维 (Zelve) 说，按巴特的见解，认为基督的死，不是神格的第二位，为了赎世人的罪，而是“向人传达 神的信息，成为最后的通报，这否定 (Negation) 了人生所有的可能性，特别是对宗教可能性的审判。”可是，有人对此辩证说，在巴特的神学中，认为中保的基础就是启示者，因为在他的神学中，缺少祭祀的赎罪观念。(Berkhof, *Systematic Theology*, p.360)

第三章 祭司的职分

第 1 节 祭司职分的性质

1、起源和根本的观念

从所有的大宗教里，可以发现祭司长的观念和制度，通常这种概念是与祭祀有所联系。在某种境遇里，这个职分属于家族中的父亲，或宗族、或民族中的统治者，在所有的大宗教里，都能看到这种制度。祭司长的制度在埃及、米甸、非利士、希腊和罗马等，古代民族中，形成了迥然不同的阶级。（创 47：22；出 2：16；撒上 6：2；徒 14：13）

人们不论在何时何地，都会感到罪的意识；包括罪责和污染的意识，使他知道自已无法靠近 神。他们良心的属性和法则，知道需要满足 神的公义，若不赎偿自己的罪责，或以祭祀来赎罪；就不可能得到 神的宠爱。因此，他们需要某个层次的人员，为他们达成无法完成的心愿。所以，被任命的祭司长，就能服事在人与 神之间。

总而言之，祭司长是由执政者设立，代替他们来执行祭祀或其他的宗教仪式；祭司长的根本观念，乃是在人与 神之间的中保。

2、圣经的名词

祭司长的旧约用语总是“扩海恩”（**קַהֵן**）这个词，只有王下 23：5；何 10：5；番 1：4 例外，用的是“基玛林”（**קַמְרִין**：克马拉因）。“扩海恩”的本来含义，虽不明确，但指的却是职分。这个词，最初似乎是指宗教与政界的职分（参照王上 4：5 “领袖”；撒下 8：18 “领袖”，20：26 “宰相”），含有尊贵和权柄，可以管理他人；并且，毫无例外地显出在宗教界里的职分。“扩海恩”与“祭司长”的这个词，有其描写的限制，似乎总是指向事奉在圣殿里的“祭司长利未人”。祭司长的新约用语是“西也路斯”（**ἱερεὺς**），这个词的本来含义似有“强者”的意思，后来成了“神圣的人物”、“事奉 神的人物”含义。这个名词本身，不能充分包含祭司长的概念；因为充分的概念，要与此职有关圣经的一般提示，以及所包含的作用来解释。

3、特异的身份和职务

来 5：1，部分地指出大祭司的特异身份和职务之典范经文，前半句说明，“凡从人间挑选的大祭司，是奉派替人办理属 神的事”；表明大祭司是代表百姓，“为要献上礼物和赎罪祭”。明示大祭司的职务，是代表百姓在祭坛上事奉 神。

1) 代表百姓的立场。 如果将祭司的职分与前述先知的职分作比较, 就会知道这种特异的身份。按照圣经, 两者都是由 神任命 (申 18: 18 以下; 来 5: 4), 身份却有所不同。先知代表 神, 传达 神的话语; 被任命为使者, 成为话语的出口, 作为宗教的老师。另一方面, 祭司长代表百姓向 神献祭; 他拥有靠近 神的特权, 或向 神传达百姓的心愿; 旧约时代的大祭司, 又是教导的先生, 但他们的教导与先知有所不同。先知的教导着重在灵性与道德, 责任与义务方面, 主要显出 神的旨意; 大祭司代表百姓, 强调靠近 神的礼仪, 以及教导如何来亲近 神。

2) 献祭和代祷的职务。 上述来 5: 1 提到大祭司的职务, 是在祭坛上的事奉, 他有权代表百姓, 向 神献上赎罪的礼物; 他为罪人献上祭物, 使神与人之间得以和睦, 同时也为百姓祈求 (参照来 7: 25)。他奉 神的名为百姓祝福, 他的祈求不只是一种代祷, 而将达成献祭的效能, 使他的祈求能够得到回应。因此, 大祭司的特异职务, 乃是献祭和祈求的仲裁职务。

4、祭司职分的要义

综合圣经中祭司职分的要义, 可以归纳如下: 祭司长是百姓的代表, 他的职务是献祭和代祷, 上文中已有说明; 即、祭司长是 ① 代表百姓的人; ② 向 神献祭, 为百姓代祷; ③ 是从百姓中挑选出来的 (来 5: 1、2; 出 28: 9、12、29); ④ 是蒙 神所召, 由 神所拣选的人 (民 16: 5; 来 5: 4); ⑤ 要归 神为圣, 奉献 神的火祭 (利 21: 6、8; 诗 106: 16; 出 39: 30、31)。

祭司职分的要义在于模范的陈述, 例如费尔贝恩说, “祭司的本质是 神人之间的仲裁, 其首要目的是要为人献祭 (来 5: 1-3); 再者, 就是仲裁 (路 1: 10; 出 30: 8; 启 5: 8, 8: 3、4)。” (Fairbairn, *Typology*, vol. II., Part III., chap. III) 斯特朗说, “祭司的职分, 由 神任命, 代替人在 神面前服事, 他的职务, 首先是献祭, 其次是代求。” (A. H. Strong, *op. cit.*, II, p.713)

5、基督祭司职分的圣经证明

1) 旧约。 ① 旧约预言并预表将来的救主, 拥有祭司的位分, 这可从诗 110: 4 与亚 6: 13 得到证明; ② 祭司的职位, 特别是大祭司, 明确地预表弥赛亚; ③ 圣殿与其中所有的事奉含义和效能, 都预表基督的祭司职分和事工, 希伯来书对此有明确的论证; ④ 特别是献祭与代求的职务, 早已归于基督, 诚谓意义深远。(赛 53: 10、12)

2) 新约。 (1) 基督的祭司职分, 新约中唯一的记载, 在希伯来书中。① 希伯来书中, 将此名称反复应用在基督身上 (3: 4: 13, 5: 5, 6: 20, 7: 26, 8: 1)

② 书中同时提到，基督代表百姓，站在 神的面前（来 2：16，4：15）；乃是由 神选立（5：5、6），全然圣洁、高过诸天（7：26），是 神荣耀所发的光辉，是 神本体的真像，用他权能的命令托住万有，坐在高天至大者的右边（1：3，9：11-14、24）。他具备了祭司的所有条件，书中将祭司的两大职务，献祭与代求，都归于基督（9：26，10：12，7：25）。

（2）其它多数的新约书信，也都提到基督的祭司职分；并且，反复提到在他的事工中，履行了祭司的职务；我们随后会来查证这些有关的经文，特别是有关献祭与祈求的的经节（约一 2：1、2；罗 8：34）。

3）体现了要义。基督体现了祭司的一般要义。旧约中虽是美事的影儿，新约中却成了本物的真像，具体履行了祭司职务中的献祭和祈求。这两大功能是祭司的主要职务；圣经明确证言基督体现了祭司的职务，前述虽已略述，下文中将有的详细的举论。

6、祭司职分的广大范围

基督在地上的祭司事工，不但在最后的苦难和受死中；而且，贯穿了他生平的所有事工，都在体现出他的慈爱与怜悯。耶稣的神迹，全是关乎他的救赎与医治；在这种含义中，履行了他祭司的职务。另一方面，可以从他内心的怜悯，显出耶稣的祭司职务。马太提到他的医治，说，“这是要应验先知以赛亚的话，说：‘他代替我们的软弱，担当我们的疾病’。”（太 8：17）其它的地方，应用在他的受死和救赎上（约 1：29；彼前 2：24），这里显出罪与病的因果；基督作为满有怜悯的大祭司，不但赦免了我们的罪，并除去了所有的痛苦源头。从他所行的神迹中，包括医病、赶鬼，瞎子看见、聋子听见、瘸子行走、死人复活，以及命令风浪止息等，都在证明他能从所有的苦境中，把我们完全拯救出来。不论什么罪与罪责，不论任何悲惨处境，他都能以祭司的怜悯与君王的权柄，把他的百姓从绝境中拯救出来。

他祭司的事工，特别从他最后的苦难与受死中显现出来；他的生命成了多人的赎价，这是他降世所要成就的使命（太 20：28）；他作为 神的羔羊，背负了世人的罪孽；他的道成肉身，乃是降卑的开始，透过苦难中的顺从，持续他地上的生活，以十字架的受死和埋葬，完成了他救赎的大工（腓 2：8；来 5：8）。基督由圣父任命为大祭司，透过他的一生，完成了大祭司的使命。

第 2 节 基督献祭的工作

圣经启示基督的祭司工作，乃是他首要的任务：为要背负世人的罪，成为满足 神公义的祭物。大祭司的首要任务，是为献礼物和祭物设立的。

1、圣经的祭祀观念

在圣经中占有非常重要的祭祀观念，有何种起源与发展呢？回答这个问题，虽能提出各种理论，但其中重要的有如下几种：

1) 礼物说。 这种理论认为祭祀的含义，本来是为了维持与神的关系，得到从他而来的宠爱，献上祭牲为礼物。原始人类认为神与人的关系，类似人际之间的关系，如同向酋长呈献礼物。赫尔伯特·斯宾塞、E·B·泰易罗尔、赫尔曼·舒尔茨、乔治·穆尔（Hulbert Spencer, E.B. Tilerol, Hermann Schulz, George Moore）等人有此观点。这与圣经的神观毫不谐调，基于非常低劣的神观，并且，未能说明祭物的牲畜，为何要牺牲的理由。圣经提示向神献祭的理由（来5：1），不是为了寻求神的宠爱。

2) 圣礼交际说。 此说基于图腾的观念，以抽象的动物来参与神圣的敬畏；在神圣的时机中，将牺牲的供品作为食物，达成与神同化的目的。可是，创世记里未曾暗示这种非精神而物质化的见解，这与圣经的提示全然不同。后代的某些异教徒，可能拥有这种见解，但这不是祭祀的本来观念。

3) 崇拜说。 祭祀本来是崇拜（homage）与依存的表现。人本来有依存神的自然倾向，向他表现出顺从的意思。人寻求与神维持密切的关系，不是因为有罪感，而是依存感与对神的崇拜。布凯奴恩·格雷（Buchanon Gray）将燔祭看成祭祀的基础，认为崇拜的观念，就是祭祀的基础，乃是向神献上礼物。这种理论对于挪亚和约伯的献祭，以及古代的祭祀，没有作出公平的判断；对于崇拜中采取的动物牺牲，也没有作出说明。

4) 象征说。 认为这种祭祀，象征与神交通关系的恢复。牺牲动物的目的，乃是用血献祭，因为血象征生命，意味在祭坛上，与神有生命的交通（凯尔, Kyle）。祭祀的本义，乃是将生命献给神，但是礼拜的人，生命已被污染，所以，只有靠着神的恩典，用动物的生命来代替。如此，祭祀的本质，献上象征生命的血。将祭物焚烧在祭坛上，或是承认自己的罪，与这种见解并不符合；因为，祭祀乃是为了赎罪，而献上生命不能与赎罪相应。这种理论与挪亚和约伯的献祭并不符合；也不能适用于亚伯拉罕将以撒献在祭坛上的事例；而且，无法说明后代为何重视奉献的牺牲。

5) 共食说与掩护说。 认为神与礼拜的人共同进食，威尔浩森、罗伯森·史密德、J·G·富莱哲、F·B·杰文斯（Wellhausen, Robertson Schmid, Frazer, F·B·Jevons）等人有这种说法。立敕尔（Albrecht Ritschl）认为祭祀使献祭的人，可以在耶和华的威严中得到保护。上述诸说的错误，可以圣经的正解来指正。

6) 赎罪说。 赎罪说（Piacular Theory）认为祭祀的本义，乃是为了赎罪。这个理论认为藉着献祭，代替献祭者的死，以赎回他的罪。这种教导直到今天成为教会相信的教义。从圣经的亮光来看，的确可以成为采纳的信理。

祭祀中虽有感恩、交通等，某些其它的要素，但赎罪的要素，却为最重要的要素，可从下例的考证中归纳如下：① 挪亚燔祭的果效是赎罪性(expiatory)的(创8:21)；② 约伯的燔祭是恐怕儿女犯罪离弃神(伯1:5)；③ 这种理论可以说明牺牲的祭物，预表基督的苦难和受死；④ 这种理论可作为异教祭祀赎罪性(expiatory)的参考；⑤ 这与摩西以前，所应许的救主降临，完全相符。那个时代，对祭祀的赎罪观念，已很明显；⑥ 最后，这种理论在摩西祭礼的陈述时，明显地显出赎罪的要素。

2、祭祀的起源

即便有人同意摩西以前的时代，祭祀含有赎罪的要素，但是对于祭祀的起源，却有着不同的意见。有人主张祭祀的制定，起源于神的直接命令；另有人认为祭祀的创始，起源于自然的冲动和思维的沉淀。可是，圣经没有记载神命令人，以祭祀来事奉他的特别记述；同时，人类在堕落以前，可能发自内心，向神献上感恩的祭物。但是，人在堕落以后，唯有神的命令，成为赎罪祭祀的起源。A·A·贺智强力辩论说，“① 向着无形的神奉献物质的祭祀，特别用非理性的受造物的牺牲，以期达成与神的和解，不可能是出于人自发的暗示或思维。因为，所有的本能情操，必定排除理性的推定。② 神在意图人的救恩设计中，不可能不教导接近他的方式，或寻求他恩宠的途径。③ 神自我启示的特性，必定显明他的旨意；人若没有得蒙神的许可，不可能用什么方法来敬拜或事奉他。因为，这会惹来神的忿怒。他会以他的权柄，启示出敬拜或事奉的方法，以及悦纳他们的条件。④ 事实上，圣经记载了亚当家中的祭祀和供物，得到了神的悦纳，这是最初的敬拜行为(创4:3、4)。”(A.A.Hodge, *The Atonement*, p. 123f) 摩西的祭祀仪式，明确是神所命令的。

3、基督祭祀工作的象征和预表

在摩西教导的祭祀中，象征和预表基督祭祀的工作；特别是在旧约中的牲畜牺牲，象征和预表赎罪性质的两个层面。同一个祭祀，在一个观点中，一方面是象征，另一方面则是预表。象征在宗教的含义中，可以看成是属灵的某种事实或原理，以及关系或形式的明确表现。这是以形像的事物，应用于现实的存在，藉着象征的事物，可以发挥出应有的果效；把同一个祭祀看成预表时，就可以成为对将来盼望的确据。旧约中的祭祀，其象征和预表的两种层面，以及有关的目的，将会在下文中来详细考察。

1) 象征代赎的性质. 以色列中所有的献祭牲畜，都具有赎罪的性质，只是按其祭祀的类型会有所不同。例如赎罪祭与赎愆祭的性质，就有明显的区分；而燔祭与平安祭的内涵，则缺少赎罪的成分。明示其赎罪的要素是：

(1) 祭祀的时机. 犯罪时, 命令的赎罪祭或赎愆祭, 乃是为了赎他的罪。“若有人犯罪, 行了耶和华所吩咐不可行的甚么事, 他虽然不知道, 还是有了罪, 就要担当他的罪孽; ……至于他误行的那错事, 祭司要为他赎罪, 他必蒙赦免。”(利 5: 17-18) 利未记 4-6 章中, 反复记载了这些训令。

(2) 祭祀的仪式. ① 按手在祭牲上. 献祭的人, 在献祭之前, 要按手在祭牲头上, 表示对罪责的转移; 这个仪式表示祭牲代替了献祭之人的罪(利 1: 4, 3: 2, 4: 4, 16: 21; 代下 29: 23)。圣经中, 总是按手之人的职权, 移向被按手之人(申 34: 9; 徒 6: 6); 显出能力和权柄(太 9: 18; 徒 9: 12、17); 使他们的罪得以转移(利 16: 4-22)。拉比加金(Rabbi Aaron Ben. Chajim)说, “不承认罪的地方, 就没有手的抚摸(Outram, *De Sacrificiis*)。”

② 洒在祭坛和施恩座的血. 通常的祭牲, 是将血洒在祭坛上, 而赎罪的祭牲, 乃是将血带进至圣所, 洒在施恩座上。(利 4: 5 等)“因为活物的生命是在血中。我把这血赐给你们, 可以在坛上为你们的生命赎罪; 因血里有生命, 所以能赎罪。”(利 17: 11) ③ 祭祀的效果. 祭祀的效果就是赎罪。“祭司要为他们赎罪, 他们必蒙赦免。”(利 4: 20-31, 6: 7)“赎罪”有“遮盖”的意思, 这个词的希伯来文“祈配勒”(קַפַּר), 有赎回和和解的意思; 希腊文则用“卡他儿拉介”(καταλάσσει, 罗 5: 11)来表现。“遮盖”有消除(oblitative)或保护(protective)等两类含义。有人认为保护的本身就是遮盖, 献祭的人藉着祭牲的血, 免去了因罪而有的 神之震怒, 得到了安全的保护; 可是, 消除的解释是在 神的面前, 用血遮盖了罪的污秽和不洁的意思。可以藉着各处经文的证据, 明白这个词应有的含义。

2) 预表和预言的性质. 摩西传达的祭祀仪式, 不但有象征的代赎意义, 还有预表的预言意义。这些具有预言的性质, 组成了律法中的福音; 预表耶稣基督的代理受难和赎罪受死。A·A·贺智说, “公牛和山羊的祭牲, 如同偿还的证书, 成为赎价的借用货币; 可是, 基督的祭祀, 藉其内在的价值, 偿清了所有的债务。因此, 基督受死断气的时候, 神人之间隔断的幔子, 超自然地从上到下裂为两半; 当真正的偿还得以完成时, 旧仪式的体系就被废止。不久以后, 圣殿被毁, 仪式也永久停止。”(A.A.Hodge, *Popular Lectures*, p. 247)

(1) 旧约的证言. 旧约证言, 旧约的祭祀预表基督的受死。诗 40: 6-8 中, 提到旧约中的祭祀, 只是预表代用基督的身体。日后, 本物的真像显现, 美事的影儿就消失了。(来 10: 5-9)

(2) 新约的明示. 新约明确指示, 或坦白陈述, 旧约的祭祀预表基督和他的事工。[西 2: 17 (使徒这里指的是摩西的全部体系); 来 9: 23、24, 13: 11、12], “律法既是将来美事的影儿”(来 10: 1)。

(3) 崇高的成就. 旧约的祭祀, 带给献祭人的效果, 就是成就了基督为罪人的赎罪。经文教导用类似的仪式成就了我们的救恩; “神使那无罪(无罪: 原文是不知罪)的, 替我们成为罪, 好叫我们在他里面成为 神的义。”

(林后 5: 21; 加 3: 13; 约一 1: 7)

(4) 逾越节的羔羊。逾越节的羔羊看成基督的预表。约 1: 29 “看哪， 神的羔羊，除去（或译：背负）世人罪孽的！”赛 53 章着重在逾越节的羔羊身上，“逾越节的羔羊基督已经被杀献祭了”（林前 5: 7）；“乃是凭着基督的宝血，如同无瑕疵、无玷污的羔羊之血。”（彼前 1: 19）

3) 目的。综合上述旧约的祭祀，可以知道有其双重的目的。

(1) 恢复外在的地位和特权。在神政的立约关系里，藉着祭祀使犯罪的人，恢复他失去的外在地位和特权，成为免去他刑罚的途径，可以从困境中把他拯救出来。在此范围里，不论献祭的人，性向与精神如何，都能成就其目的。可是，祭物的本身，不具备充分偿还道德犯罪的内在效能；在祭祀中，也无法代赎道德罪责的污染，使他得到 神的宽恕，以致让他的灵魂净化。旧约的祭祀，只是基督赎罪祭的影像。希伯来书作者对于有关的圣幕，说，“那头一层帐幕作现今的一个表样，所献的礼物和祭物，就着良心说，都不能叫礼拜的人得以完全。”（来 9: 9）接着在下一章中，说，每年常献的祭物不能叫那近前来的人得以完全（来 10: 1），因为公牛和山羊的血，断不能除罪（来 10: 4）。

(2) 属灵的赦罪和救恩。在属灵的见地中，真正的悔改和信心，伴随着旧约的祭祀，可以达成赦罪和救恩。这些都预表基督代赎的苦难和受死，只有真正的悔改和信心，才能得蒙 神的悦纳。旧约中的祭礼，目的是要以色列人，关注那将要来临的基督，使救恩的应许，在基督里得以成就。

4、基督祭祀工作的圣经证明

圣经奇妙地提示，基督成为祭司和祭物；因为这完全符合基督的实际。旧约中，两者虽有区分，但却预表了救恩和赦免。

1) 希伯来书的明示。在希伯来书中，明确提示了基督的祭祀工作。同书提示基督受 神差派替我们受死，成就了真正完全的救赎；因此，他成了我们真正、永远、完全的大祭司（来 5: 1-10, 7: 1-28, 9: 11-15、24-28, 10: 11-14、19-22, 12: 24，特别是 5: 5, 7: 26, 9: 14 等）。这位大祭司，“不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事。”（来 9: 12）

2) 保罗书信的记载。虽然只有希伯来书称基督为大祭司，但在保罗的书信中，也提到他祭祀的工作；设立耶稣作挽回祭（罗 3: 25）“我们逾越节的羔羊基督已经被杀献祭了”（林前 5: 7），“基督照圣经所说，为我们的罪死了”（林前 15: 3），“正如基督爱我们，为我们舍了自己，当作馨香的供物和祭物，献与 神。”（弗 5: 2）

3) 约翰诸书的描写。在约翰诸书中，描写基督之类似的祭祀工作。他是“ 神的羔羊，除去（或译：背负）世人罪孽的！”（约 1: 29）“摩西在

旷野怎样举蛇，人子也必照样被举起来。”（约 3：14）“他为我们的罪作了挽回祭”（约一 2：2，4：10）。

4) **彼得和主自己的提示。** 按照彼得的见证，基督“被挂在木头上，亲身担当了我们的罪”（彼前 2：24），“因基督也曾一次为罪受苦（有古卷：受死），就是义的代替不义的”（彼前 3：18）。主耶稣亲口提到，自己要成为多人的赎价：“因为人子来……，要舍命作多人的赎价。”（可 10：45）

第 3 节 基督代祷的工作

1、麦基洗德的等次

圣经称基督是按着麦基洗德的等次作永远的大祭司。亚伦体系的大祭司，虽然有预表基督的意思，但在主要的两个点上，不能代表基督的本体。① 因为有死的阻隔，大祭司都是继代的；② 不是由君王的祭司所组成。另一方面，圣灵突然在族长的历史中启示，拥有“仁义王”和“平安王”的大祭司麦基洗德，忽然向我们显现，但我们却不知道他的身世来历。他作为君王的人物，如同其他的人，没有成文历史的记载。可是，神却说，“他无父，无母，无族谱，无生之始，无命之终，乃是与神的儿子相似。”（来 7：3）因此，他预表基督永远为祭司。诗 110：4 预言说，“你是照着麦基洗德的等次永远为祭司。”同时，麦基洗德的祭司，拥有君王的位分。如此，藉此类推他的职分，① 永远的大祭司；② 在一个位格里，成为祭司和君王的联合。

2、基督祭司职分的永远性

亚伦的祭司职分是一时的，而基督的职分却是永远的。① 他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全；② 因为他永远活着，为那些相信他的人祈求；③ 因着他中保的身份和事工，成为圣父永远悦纳我们的根据和交通的媒介。在此文理中，强调的是基督代祷的工作。基督大祭司的工作，不局限于他在十字架上，将自己作为祭物献上，而是在天上继续他的工作。或有人认为，他在地上是大祭司，在天上就成为君王；这会使人误认他结束了地上大祭司的工作。基督不但在地上，在天上依然继续他大祭司的工作。他“坐在高天至大者的右边”（来 1：3），“在圣所，就是真帐幕里，作执事；这帐幕是主所支的，不是人所支的。”（来 8：2）他祭司的工作从地上开始，却要在天上完成。严格地说，他在地上的服事，不列在祭司之内，因为，“他若在地上，必不得为祭司”（来 8：4）；他是大祭司的实体，是以色列圣幕影儿的真像；同时，他坐在圣父的右边，作为大祭司持续地为我们祈求。

基督在地上的时候，已经开始了大祭司的祈求工作（路 23：34；约 17：20；来 5：7）；在荣耀地升天以后，持续履行他大祭司的工作。而且，有人认为，基督也曾为旧约的信徒代求，就是旧约时代以耶和華使者，出现的神之显现；他在圣父面前，为那些蒙拣选的人祈求；而且，他们若未得到中保的代求，又如何领受圣洁和公义的神之恩典。（R.L. Dabney, *Systematic and Polemic Theology*, pp. 549, 550）基督中保的代求，在他大祭司的工作中，占着非常重要的部分（来 7：25）；他作为中保，为那些蒙拣选的人，打开救恩之路：“引导”（Introduction= *ἡγουμένη*，弗 3：12）他们到圣父那里（约 17：12；弗 2：18，3：12）。基督作为神人之间唯一中保的大祭司，只有藉着他才能到父神那里（诗 110：4；启 7：17）。

3、需要与合宜

需要中保的亚当，犯罪以后，就离开了伊甸园。堕落以前的亚当，作为万物的大祭司，拥有与神交通的特权；但因着他的犯罪，就失去了应有的特权。在时候满足之前，族长时代的祭祀和摩西祭礼的仪式，成为人来到神面前的途径。可是，只有神的儿子，在十字架上成为祭物的时候，旧约所有的祭礼，只不过是美事的影儿；基督在天上的祈求，持续地履行他大祭司的工作（罗 8：34）。

基督是神人二性联合的大祭司，原是与我們合宜的（来 7：25；赛 53：12）；因为他是完全的人，可以作为我们的代表，为我们辩护和祈求；他体恤怜悯我们；为我们在神的面前祈求（来 4：15）；不但如此，因着他的人性，以大祭司的身份，将自己作为祭物献给神；而且，因着他的神性，使他的职分更为尊荣，得以有效地履行他中保的祈求。（来 9：14）

4、基督中保工作的圣经证明

1) 香坛烧香的预表意义。 大祭司在铜祭坛前的事奉，象征基督的祭祀工作；每日在金香坛烧香，预表基督的中保代求。上升的香烟，不但象征以色列的祷告，又预表我们大祭司的祷告。金香坛烧香与铜祭坛献祭，两者有着密切的联系。

(1) 祭祀用血。 在重要的赎罪祭中，祭司要“把指头蘸于血中，在耶和華面前对着幔子弹血七次，又要把些血抹在会幕内、耶和華面前坛的四角上，再把所有的血倒在会幕门口、燔祭坛的脚那里。”（利 4：17、18）。大赎罪日要将血带入至圣所，“把羊的血带入幔子内，弹在施恩座的上面和前面”（利 16：15）。这血象征将祭物献给坐在基路伯之间的神；四方的至圣所，象征天城和耶路撒冷圣城。

(2) 祭坛用火。 铜祭坛的祭祀工作与金香坛的中保代求，象征另一种联系；

只有祭坛上的火炭，才能焚烧圣所的香；这指示唯有祭司的祈求以外，其它的方式则没有功效。基督以地上祭祀的工作为基础，执行天上中保代求的工作，表明唯有在这个基础上才蒙悦纳。约翰在启示录的异象中，看到“另有一位天使，拿着金香炉来，站在祭坛旁边。有许多香赐给他，要和众圣徒的祈祷一同献在宝座前的金坛上。那香的烟和众圣徒的祈祷从天使的手中一同升到 神面前。”（启 8：3-5）香象征基督作成的功劳，使众圣徒的祈祷达到 神面前，启示了天上的中保代求，基于地上的祭司工作。

2)“帕拉克来托斯”的本来含义.“帕拉克来托斯”（παράκλητος）这个名词，圣经应用在基督的身上，显示他中保、代求的工作。

(1) 本来的含义和延伸的含义.这个词只在约 14：16、26，15：26，16：7；约一 2：1 出现；在约翰福音中译成“保惠师”，而约翰一书则译成“中保”。按威斯特卡的见解，他认为这个词的被动语态，意味着“本来被召在他人的旁边者”；然后，延伸的含义是代求者、或帮助者（Westcott, Commentary on the Gospel of John）。他指出这个词，在古典的希腊文和斐洛（Philo），以及拉比的著作中，拥有了本来的含义。可是，多数的希腊教父将这个�，译成了主动语态的“保惠师”（Comforter），赋予了这个词的优越位置；他们晓得这与约一 2：1 的含义，并不协调。因此，这个词有帮助者、守护者、中介者、代求者等意思，或表示用智慧的言语来帮助人；如此，这些工作带来安慰，延伸的含义可称为保惠师。

(2) 两位中保者.只有在约一 2：1 中，称基督为中保；在约 14：16 等经文中，则称为“保惠师”。“我要求父，父就另外赐给你们一位保惠师（或译：训慰师；下同），叫他永远与你们同在。”这里指出基督本身就是“帕拉克来托斯”（保惠师）。约翰福音中，将这个名词，正规地应用于圣灵。如此，基督与圣灵都成了中保，他们之间的工作，部分是相同的，部分却有所不同。基督在地上的时候，用智慧的言语教导门徒，为他们代求胜过世界；而今却是圣灵在教会中，继续作教导训诲的工作。基督今天依然是我们的中保，他驳斥撒但的控告，在凡事上为我们辩护（亚 3：1；来 7：25；约一 2：1；启 12：10）。圣灵保惠师，启蒙世人、胜过罪恶（约 16：8），并且，开导世人、认识基督，永远与他们同在（约 14：16，15：16，16：14）。简言之，基督将我们的需求，在 神面前祈求，而圣灵却将 神的旨意，启示在我们心里。新约圣经罗 8：24，7：25，9：24，提到基督中保祈求的工作。

3) 工作的名称.升天的基督坐在圣父的右边，在神与人之间继续他中保的代求工作。“中保”（to make intercession：调解）的希伯来文“帕卡”（פָּקַד，06293，创 23：8“求”）本来有“撞击”（to strike upon）的意思，或用于正面的含义，有“用陈述向某人抗辩”的意思；若是为了别人而抗辩，这个词的意思，就成了“中保”。“中保”的希腊文动词（ἐπιτυχάω，1793，罗 8：27），在新约中出现了五次（徒 25：24；罗 8：27、34，11：2；来 7：25），其中三次译成“祈求”，一次译成“恳求”，一次译成“控告”；

名词在提前 2: 1 译成“代求”，4: 5 译成“祈求”。英文“intercession”是从拉丁文“intercedo”来的；“intercedo”有从中通过（to go or pass between）的意思。在保罗的陈述中，可以看出“中保”（代求：intercession）有着特殊的含义。“我劝你，第一要为万人恳求、祷告、代求、祝谢。”（提前 2: 1）这是在 神面前为了他人而陈诉或祈求。在约珥书 2: 17 中，可以看到祭司祈求的职责：“事奉耶和华的祭司要在廊子和祭坛中间哭泣，说：耶和华啊，求你顾惜你的百姓，不要使你的产业受羞辱……。”身兼士师、祭司和先知的撒母耳，常为百姓代求，并因扫罗不遵守命令，终夜哀求耶和华。（撒上 15: 11）当“intercession”这个词，用于基督中保的代求时，意味着“他在为别人代求”。

综上所述，基督坐在圣父的右边，作的是“中保”或“代求”的工作。中文圣经将“中保的工作”译成“祈求”，就是“代求的工作”。“代求”是代别人祈求，似乎看不出有中保或调解的意思；中文圣经将中保的工作，译成“代求”、“祈求”和“恳求”等。

5、基督中保代求工作的组成

基督中保代求的工作，乃是持续他大祭司的职务；以他的赎罪为基础，引向完成的救恩。福音派虽然重视基督的祭祀事工，但却似乎忽略基督的代求事工。旧约时代，祭司在圣殿中的每日服事，以烧香为事奉的巅峰，因为这象征祭司的代求工作；如同年中的赎罪日，大祭司带着血进入圣所，达到祭祀的最高境地。对于中保代求的圣工，如果没有充分地了解，就会忽略基督为他百姓代求的重要性；祈祷代求虽不是基督的全部工作，但的确是重要的部分。中保与赎罪是基督救赎事工一体的两面，两者不可分隔来思考。马丁看到圣经中，两者持续并行，彼此拥有密切的关系；因此，说，“中保代求的本质乃是赎罪，而赎罪的本质就是中保。换言之，真正的赎罪（真正的牺牲和奉献，不是被动的忍耐）本质，乃是由于主动的、无误的中保；另一方面，真正的中保（不在于行使的感化力），乃是裁判的、代表的和祭祀的；他只一次，在加略山上，完成了救赎，如今坐在天上，使救恩永远生效；永远被悦纳的本质是赎罪，就是基督代替的牺牲。”（Martin, *The Atonement*, p. 115）

1) 祭祀的要素。 每年的赎罪日，大祭司带着完成的祭祀进入至圣所；同样地，基督带着他完成的、完全充足的祭祀，进入天上的圣所，献给了父神。大祭司进入圣所的时候，胸前要带上象征以色列十二支派的胸牌；同样地，基督作为百姓的代表，进到 神的面前，恢复人类与 神的关系。希伯来书作者对此作出说明说，基督在天上圣所的真帐幕里；这帐幕是主所支的，不是人手所支的（来 8: 2）；证明“基督并不是进了人手所造的圣所（这不过是真圣所的影像），乃是进了天堂，如今为我们显在 神面前。”（来 9:

24) 基督为了我们进到圣父面前，因他的代赎使 神得到满足；他所献的祭祀，不是暂时的满足或更新，而是完成了永远的救恩，并且永远地与我们同在。改革宗神学强调基督完成的救赎，在 神的面前永远有效，因为，“这血所说的比亚伯的血所说的更美”（来 12：24）。“他在高升的地位中，显出他弥赛亚的尊严和功劳、权柄和能力，使真正悔改相信他的人，得到赦免和救赎，成为完全和圣洁，享有永远的福乐。”（Mcclintock and Strong, *Cyclopaedia of Biblical Theological and Ecclesiastical Literature*）

2) 裁判的要素. 在赎罪祭中，中保也含有裁判的要素。基督在地上藉着赎罪祭，满足了 神公义的要求，使那些相信他的人不再被定罪；虽然撒但昼夜在控告被拣选的百姓，但是因为基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在 神的右边，也替我们祈求。因为他是我们的中保（保惠师），替我们答辩了所有的控诉。这不但是圣经的证言，也是保罗在罗 8：33、34 中的话；即、没有什么能够控告 神所拣选的人，因为有 神称他们为义了。基督从死里复活，坐在 神的右边，替我们在祈求。这里毫无疑问含有裁判的要素。

3) 成圣与爱护的要素. 基督的中保工作，不但关系到我们的身份，也关系到我们道德的状态，引导我们逐渐趋向成圣的生活。我们奉他的名向圣父祈求时，虽有流于形式、心口不一等欠缺，但藉着他的名，就能达到 神的面前（启 8：3-5）；且将我们嘴唇颂赞的果子，靠着耶稣奉献于 神（来 13：15）。他使我们在 神的国中学习事奉，结出圣灵的果子，归荣耀于 神。我们事奉的动机或意识，若有掺杂或不纯，乃因受到罪的影响。因此，彼得说，“你们来到主面前，也就像活石，被建造成为灵宫，作圣洁的祭司，藉着耶稣基督奉献 神所悦纳的灵祭。”（彼 2：5）同时，基督中保代求的圣工，又显出对他百姓的爱护，帮助他们在困难、艰苦和试炼中，得到扶持和保障。“因我们的大祭司并非不能体恤我们的软弱。他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪。”“他自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人。”（来 4：15；2：18）

4) 祈祷的要素. 如同上述，基督的中保工作，包含了为他百姓的祈祷要素。祭司的献祭，乃是为了赎罪（来 5：1），使赎罪的功效得以完成。约翰福音 17 章，显示了中保的祈祷；在那里，基督听了门徒的话以后，就为他们祈祷。我们有时会忽略祈祷的生活，但基督仍然在为我们祈求；我们有时忽略了属灵的需要，他就开启我们灵里的眼睛，随时来到施恩的宝座前，得怜恤，蒙恩惠，作随时的帮助。“凡靠着祂进到 神面前的人，祂都能拯救到底；因为祂是长远活着，替他们祈求。”（来 7：25）

6、中保代求的对象与事务

基督在天上，为哪些人和事在祈求呢？对象与事务有其范围和限制，其

种类是特异的。

1) 中保的对象。 如同上述，基督中保的对象，限制在救赎事工的范围內。基督只作被赎之人的中保和代求，换言之，代求的对象，只是蒙拣选的特殊人群。

赎罪性的范围，可从罗 8：29（参照 34）、来 7：25 等经文中得出推论；不但如此，从约 17：9、20 的大祭司祷告中得以表明。9 节中的陈述，表明了他大祭司的祈求范畴，“我为他们祈求，不为世人祈求，却为你所赐给我的人祈求，因他们本是你的。”这包括已信的人，以及在拣选之内，还未相信的人；“我不但为这些人祈求，也为那些因他们的话信我的人祈求”（约 17：20）；中保的祷告，包括了所有被拣选的人（路 22：31、32；启 3：5）。

路德宗将中保的祷告，分成为所有的人一般代求，以及蒙拣的人特殊代求；他们举出路 23：34 中，基督为那些钉他的人祈求；可是，① 他职务中的代求总是有效的；如果主张他为所有的人代求，那么所有的人都应该得救。实际上，所有的人并没有得救。他为杀害他的人祷告，是因他们无知导致的犯罪，如果他们以后悔改而相信（徒 6：7），那么，他们应该是在被拣选之内的人，理应得到代求的恩典。可是，② 主在十字架上的祷告，不必看成中保代求的一部分；这可成为基督以身作则，教导门徒爱仇敌的祷告示范；免去他们因犯罪带来的即刻刑罚（参照太 5：44）。这种类型的祷告，范围可以普及整个的人类。达布尼说，“基督中保的祷告，局限于被拣选的人；同时，在某种意义上，可以普及世人。堕落之后的人类，毫无疑问地带来不幸；神为了显示他的慈爱，在凡事上宽恕他们。”（Dabney, *op. cit.*, p. 550）

2) 中保的事务。 基督在他的中保代求中，为许多的事务祷告。他虽没有称赞我们的善行，但却垂听我们的需求；他的代求总是为了被拣选的人；使他们的灵命得以成长，在神的家中蒙恩。他恩待义人，也恩待不义的人；但却将重生、归正、信仰、称义、成圣和得荣，应许给他的儿女。坐在天父右边的基督，引领地上尚未回归的儿女；对那些回归的人，光照他们结出生命的果子；看顾信徒胜过撒但的试探，使他们能有圣洁的生活（约 17：17）。他引领他们来到施恩宝座前（来 4：14、16，10：22），使他们的事奉得蒙悦纳（彼前 2：5）。他的祈求必能使他们得到天上的基业。

7、中保代求的特性

基督中保的代求工作，有三样特性需要关注。

1) 永续性。 我们所需要的救主，不但过去为我们成就了客观的救赎，而且，还将成就的救赎果实，主观地适用在我们身上。主的眼目遍察全地，帮助那些诚实的人；因此，我们要时刻警醒，不住地祷告，到了时候，必给我们成全。

对于基督中保代求的期间，意见并不一致。有人引用来 7：25，认为他

会永远的代求，推测他的代求将会止息震怒，赐下更新的恩赐；另有些人推测，这是相对于亚伦祭司体系之短暂而言的长远；届时整个教会与 神达成和睦，完全恢复了恩宠和圣洁之后，如同那些圣洁的天使，不再需要代求的工作了。第一种见解更为合理，圣经明文记载，他祭司的职任要永远长存（诗 110 章，来 7：3、24），因为他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全（来 10：14）。如果，他中保的代求不能到永远，某种含义上，岂不要继续执行他祭司的职务吗？不但如此，教会在得到完全的荣耀后，宝座中的羔羊必定继续牧养他们（启 7：17 等）；而且，这是荣耀的教会与 神的关系，前后照应的有力写照。

2) **权威性**。基督的中保代求具有权威性。基督为了他的百姓，在 神的宝座前哀苦祈求，这种见解并不正确。

(1) 有人认为这种恳求与圣子的神性完全不合，推测这里面包含了卑下的态度；这种观点不是正解的。中保代求的工作，虽有祈求的含义，但却不含卑下的态度。基督的中保代求，基于他代替之义的权威。他是 神面前的钦命发言人，可以提出法定的请求。他的祈求不是受造者对创造者的陈情，而是圣子对圣父的请求。赛明顿（Symington）说，“他是为了新约的福气而祈求，这与其说是恩典，不如说是应许；与其说是请愿，不如说是要求；与其说是哀求，不如说是主张。”有人将约 17：24 中，“父啊，我在哪里，愿你所赐给我的人也同我在那里”的话；将其中的“愿”（[θέλω](#)）按照英译“I will”，理解为“我将你所赐给我的人”；认为如此则更显出基督的权柄。基督的祈求根据于圣约的救赎（徒 20：28），因此，他的祈求显明出他的权柄。

“若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。他为我们罪作了挽回祭”（约一 2：1、2）；他代替我们受了刑罚，满足了 神的公义，使我们藉着基督的义，得蒙救恩的喜乐。圣父使基督从死里复活，如今坐在 神的右边为我们祈求；因此， 神的儿女可以免去那恶者的控告。路德说，“基督的义临到我们，是因 神的义在基督里，成为我们的义。”

(2) 比较难解的问题是，基督既然得到了所有的权柄（太 28：18；弗 1：22；西 2：9、10），为什么还需要他的中保代求呢？答案是基督乃君王的祭司（亚 6：13），与亚伦的祭司体系不同，乃是按照麦基洗德的等次永远为祭司；使他的义永续地成为他百姓的义，救赎他的子民脱离一切的困苦，行使他所赐的君王权柄；而且，他作为君王的祭司，藉着他的义使被拣选的人，都能进入 神的国度。

3) **有效性**。基督的中保代求总是有效的。在拉撒路的坟墓前，表明圣父常听他的祈求（约 11：42）；他为他百姓的中保祈求，基于他的赎罪事工；因此，他所有的祈求，都会得到应允。“在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。”（约一 2：1）基督在 神的面前，不是哀哭乞求的陈情者，而是以他的义为根基的代求者。他虽没有称赞我们的善行，但却垂听我们的

需求；他代替了我们的过犯，担当了我们的刑罚；靠着他所成就的救赎，使我们的罪得到赦免。路德说，“基督的义临到我们，是因 神的义在基督里，成为我们的义。”他的代求都能得到完全的成就。 神的百姓拥有如此有力的代求者，将能得到无比的安慰。

第 4 节 大祭司职分的唯一性

1、基督是真正唯一的大祭司

祭司职分的性质和职务，提示了只有基督是真正的大祭司。① 除了基督以外，任何人都不能自由地接近 神，因为世人都是罪人，须要有一位代替者到 神的面前。② 除了基督的赎罪祭以外，其它的祭祀都无法除去人的罪。③ 只有藉着基督，罪人才能与 神和睦。④ 只有藉着基督，才能将神的恩宠传达给他的百姓。

旧约中的大祭司，只是基督祭司职分的象征和预表。因为“所献的礼物和祭物，就着良心说，都不能叫礼拜的人得以完全。”但这些“不过是属肉体的条例，命定到振兴的时候为止。”（来 9：9、10）旧约藉着这些礼拜的条例，作为亲近 神的仪式，以此为信仰生活的模式，预表基督是真正的大祭司，达成与 神的和睦。因此，圣经提示旧约中的“祭物是叫人每年想起罪来；因为公牛和山羊的血，断不能除罪。”（来 10：3、4）直到基督在十字架上，完成了救赎的大工。如此，旧约中礼拜的条例，就成了“训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。”（加 3：24）

2、福音工作者就是大祭司吗？

如果旧约的大祭司，不预表真正的大祭司；那么，更不是福音的工作者了。抗罗宗教会，将某些人称为“祭司”，指的是“长老”；因此，这两个词，彼此在交替使用。“普鲁斯布太罗斯”（πρεβύτερος；太 16：21）指的是长老，“希耶流斯”（ἱερεὺς；太 8：4）指的是祭司。[这个词的希腊文是 πρεβύτερος（长老），拉丁文是 Presbyter，西班牙文是 Presbitero，法文是 Pretre，盎格鲁·撒克逊语（Anglo-Saxon）是 Preast，荷兰文与德文是 Priester，丹麦文是 Praest.]

罗马教会将福音工作者，看成是真正的祭司。因为：① 他们认为福音工作者，在 神人之间是中保；② 认为他们奉献上和睦的祭祀；③ 在赦免方面。认为他们拥有权威的、或效果的中保身份；可以藉着所献的祭祀，使罪得到赦免（这是基督中保的本质）。罗马教会主张，罪人无法藉着基督，使罪得到赦免，只有靠着教会中的祭司调停，才能得到应许的福分。他们自

称为献祭的人，主张每次所献的祭，都是基督真正的血与肉，可以偿还百姓所犯的罪。他们认为一个人，为另一个人的祷告，不但是中保，而是拥有赦罪权柄的中保。因此，自称拥有天国的钥匙，掌握生死的大权；认为他们捆绑了，没有人能开，他们释放了，没有人再能捆绑。主张这是人与人之间的最高权柄，形成了人与人之间绝对的从属关系。宗教改革打破了这种教条主义的枷锁，给予世界带来莫大的恩泽。证明福音工作的果效，不在于祭司职务上的名分。

举出此项证明的主要理由：

1、新约中的福音工作者，全然没有使用“祭司”（**ἱερεὺς**）这个词。他们被称为使者（林后 5：20）、教师（弗 4：11）、监督（腓 1：1）、治理事的（林前 12：28）、牧师（弗 4：11）和长老（多 1：5）等高贵的称号，只是没有用过祭司的称号。

2、新约中，未曾将祭司的作用，归给福音工作者。他们不是神人之间的中保，没有替人献过赎罪祭，更没有中保的权柄。所有服事的人，他们的义务是教导和治理（林前 12：28；弗 4：11、12；提前 3：1-13；彼前 5：2）。

3、人间的祭司，只能看成是预表，而预表只能是本物的影儿。亚伦祭司体系的目的，到基督的时候就完成了。因此，藉着基督将旧约的祭祀永远地废止了（来 10：1、9、18）。

4、基督作为大祭司，完成了祭司的所有含义和目的。所谓人间的祭司，只是敌基督的一种（来 10：14；西 2：20）。

5、基督打开了一条又新又活的路，不再需要其他的祭司；因为圣经告诉我们，若不藉着基督，没有人能到父那里去（约 14：6）；强调人要亲自到基督面前（太 11：28；约 5：40，7：37；启 3：20，22：17）。

[注] 瑞士《纒里微提信条》第十八章“论教会的牧师及其按立和职分”：

“主张只要有使徒教会所有的职分，便足够了，但不将以后所有的职分和头衔定罪。长老和监督或主教被看为同一职分。牧师必须由众长老用祈祷和按手合法地授职。众牧师的职权一律平等，但他们决非献祭的祭司或神甫。他们应该是博学的，虔诚的，以天真纯朴的品性胜过那使人高傲的学识。假若他们个人的声名有所亏欠，但我们不可怀疑他们奉召所传的道，以及施行的圣礼功效。”（*Conf Helv.*, II, Cap. 18）

[译者注] 彼前 2：5、9 “圣洁的祭司”和“君尊的祭司”，这里的“祭司”（2406 **ἱερατεύοντα**，中性名词。字义：祭司职分）与太 8：4 “祭司”（2409 **ἱερεὺς**，阳性名词。字义：执行献祭以及其他礼仪的人），以及太 16：21 “祭司长”（749 **ἱεραρχέω**，阳性名词。字义：祭司长，大祭司），其词性各有不同，各有其不同的含义。

彼前 2：5、9 的“圣洁”和“君尊”都是形容词；形容新约的基督徒，虽然人人皆为祭司，能够为人代祷，宣扬主的美德，履行祭司的代求之事，

但却不是罗马天主教所主张的大祭司职务。

3、信徒皆为祭司的观念和含义

基督教会里，信徒与基督之间的关系，虽然不可能进入大祭司的等次，但因信徒与基督的立约和生命的联合，可以获得中保的作用，以及特权的共同性。信徒个人可以藉着基督进入至圣所，直接来到 神的面前（来 10：19-22），并且，藉着圣灵的感化，成为君尊的祭司，圣洁的国度，属 神的子民（彼前 2：5、9）；透过基督的名，“为万人恳求、祷告、代求、祝谢”（提前 2：1、2）；“靠着耶稣，常常以颂赞为祭献给 神”（来 13：15）；同样地，信徒与基督在共同生活中，成为先知、祭司和君王（约一 2：20；约 16：13；启 1：6，5：10）。查尔士·贺智说，“所有的信徒在领人归主方面，都可以称为祭司，即、所有的信徒藉着基督，都可以来到父 神面前；使他们都可以成为君尊的祭司。”（*op. cit.*, II, p. 467）

4、圣徒的中保

在 神人之间，有一位唯一的中保；这位中保就是我们进到 神面前的、唯一的大祭司。中保的代求是祭司的职务，即、只有基督是我们的中保；可是，在某种含义上，所有的祭司，都是君尊的祭司（这与基督是唯一的君王和祭司的观念没有矛盾）；在某种含义中，一个信徒可以为另一位信徒代求（这与基督是唯一的中保没有矛盾）；因为，信徒的代求，乃是 神的儿女，为其他的儿女祷告，这是代求的单纯含义。可是，基督的中保代求，乃是他的职务的行为，这与其他人的代求是不同的；旧约时代的以色列人，可以为自己的弟兄祷告，但只有大祭司，可以进入幔内为百姓赎罪和代求。我们今天虽然可以彼此代求，但只有唯一的大祭司基督，藉着他所作成的功劳，使所有的祈求，都可以得到 神的应允。

抗罗宗教会反对罗马教会所教导的、圣徒的中保祷告，其理由是：

1、这是将不存在的事务，幻化成为圣徒等次的妄想。他们宣言圣徒在天上，与天使共同承担教会的中保；可是，这些不过是毫无权柄的、教会的推想，教会自身无权决定某种荣耀或特权；他们所尊崇的人物，有时成为 神的仇敌，或成为逼迫信徒的人，又该如何解释呢？

2、这会导致实际的偶像崇拜。这是将受造的人，赋予属 神的地位，使通俗的信徒得以神圣化；特别是将马利亚看成祷告的垂听者，认为何时何地都能倾听祷告，立刻解决他们的困窘。

3、这是对基督的不敬。因为，基督是神人之间的唯一中保。他垂听他百姓的祷告，回应他们的祈求，按着他的旨意引领我们。假若需要另一位中保来靠近 神，那就是基督有了什么欠缺。

4、这是违背圣经。推想靠着圣徒的功劳来接近 神，这不是圣经的教导。所有的人，在 神面前，没有什么功劳；任何人都无法自救，更没有人能够拯救别人。

5、这会助长迷信，带来腐败。迷信的根据在于愚昧的信念，所形成的礼仪形式缺乏圣经支援的信念，这是以想象的企图来呼唤人间的恩助者；把人的目光从创造主转向受造物，从基督的权柄转向人的膀臂，带来的是品性的堕落；因此，用人的心情或信任，代替了基督的信实，结果就是腐败。

5、现代神学中基督的祭司职分

现代神学中看不到基督职分的教理；认为圣经中，先知、祭司和君王的名称，只是相异层面的不同描写而已，他们不将基督看成真正的先知、祭司和君王。在基督的事工中，如果凸显出某种层面，那就成了祭司的职分，或先知的职分。现今对于基督的职分，过多着重于先知的职务，而过多忽略祭司的职分；这是今天由于强调 神的慈爱，忽视 神的公义，甚至倾向否定罪的责任。现代的自由派，虽然承认因腐败而有的罪之存在，但却将其归于人里面残存的兽性，认为可以随着成长除去这些弱点。他们认为不需要赎罪，特别厌恶代偿的赎罪；认为一个人，代替另一个人的罪受死，是与理性相背的；同时，现代人的思潮精神，不喜欢基督的职分。他们虽然认可基督的自我否认，以及他的牺牲之爱，但却否定他祭司的职务，上文已反复作过陈述。相信圣经权威，接受圣经教导的人，不会忽视基督祭司事工的实际性与重要性。

第四章 君王的职分

概 观

1、真正的君王

神的国度虽然从起初就存在，但在基督降生之前，人们似乎没有作好完全准备。圣经持续提到降生的弥赛亚是国度的设立者；而圣经中对他最通用的称号是“主”。“主”这个词，意味着所有主和主管者，用于神和基督时，意味着绝对的所有主和主管者。他作为基督，除了拥有我们里面的所有权柄，以及神所赋予他的主权；他作为神人，实在是我们的主。我们靠着他的宝血，得以归于他的名下；神设立他成为圣山锡安的大君王。

旧约提到弥赛亚的预言时，总是称弥赛亚为君王，他国度的版图称为王国（民 24：17；撒下 7：16；赛 9：6、7；诗 2：6，45：72：110；但 7：13、14；弥 5：2；亚 9：9 等）。将弥赛亚看为君王的观念，贯穿了整个旧约圣经，而且，旧约时代的先知和祭司，预表了基督的先知和祭司，同时，以色列的君王，也预表了基督君王的职位。因此，摩西时代的神政体系，预表了弥赛亚时期的属灵国度。

新约中基督的降生，应验了旧约的预言，启示了他是天国的君王。天使对童女马利亚的预告（路 1：31-33）；对于施洗约翰的预言（太 3：2）；主自己在各处宣讲的话语（可 1：14），都在强调基督的君王和国度；特别在他许多的教导中，宣讲的岂不都是国度的宪章和比喻吗？因此，圣经明确教导，他是神国真正的君王。

2、神的权柄和中保的权柄

基督作为三位一体中的第二位和永远的圣子，他的权柄超乎万物之上，参与了神的所有主权；即、他的权柄拥有神的属性和本质；所以他的权柄是非引出的、绝对的、永远的和不变的。他在天上立定宝座，他的权柄统管万有（诗 103：19）。这种权柄与基督中保的权柄有所不同；后者的权柄是引出的、授受的，是按着预定的旨意承受的；并且，以他神人的二性执行他的权柄。后者，并非依照本来的权利，归属成为基督的权柄；而是因着自己的苦难和顺从，从圣父得到的权柄；是以他与百姓所立的恩典之约，得到的特别权柄；这不是他的神本性之结合，而是神人二性位格的结合，取得了中保的职位。可是，这不是在神儿子的管辖之下；也不在新形式的干预之内，任何地方都无法发现这种形式。迪克（Dick）指出他本来的权柄，说，“这赋予了新的形式，形成了新的面目，乃是为了达成新的目的。”我们通常将基督中保的权柄，定义为，“他的权柄乃是为了神的荣耀，或是为了完成神救恩的旨意，统管天地的万有。”可以说，基督的权柄包括了整个的宇宙（太 28：18；腓 2：9-11；弗 1：17-23）。可是，这种权柄有两个层面，必定要分辨恩典的国度（*regnum gratiae*）和政权的国度（*regnum*

potentiae): 前者是教会所包容的特别体制, 而后者则是包括宇宙的普遍体制。再者, 追述前记两个国度的完成时, “荣耀的国度” 就会直到永远。

第 1 节 基督属灵的君王权柄

1、属灵权柄的性质

1) **灵性和恩典性.** 基督属灵的君王权柄, 就是在他的教会里, 统治他属灵的百姓。这是属灵的权柄, 其领域是属灵的关系; 就是在信徒的心灵与生活中, 设定的中保统治权; 这是为了直接的和属灵的目的, 关系到他百姓的救恩; 这又被称为恩典的统治权, 因为是基督的恩典在统治他的百姓; 又因这是圣经启示的恩典, 基督以他的恩典, 使他的百姓遵守他的诫命。这种权柄不是以暴力或外在的途径, 而是藉着话语和圣灵来进行; 而且, 这种权柄透过教会的聚会、行政、眷顾和实践中显明出来。

圣经对基督属灵的权柄, 有极其华丽的描写; “我已经立我的君在锡安我的圣山上了”(诗 2: 6); “神啊, 你的宝座是永永远远的; 你的国权是正直的。你喜爱公义, 恨恶罪恶; 所以神就是你的神, 用喜乐油膏你, 胜过膏你的同伴。”(诗 45: 6、7) “他的政权与平安必加增无穷。他必在大卫的宝座上治理他的国, 以公平公义使国坚定稳固, 从今直到永远。万军之耶和华的热心必成就这事。”(赛 9: 7) “他要作雅各家的王, 直到永远; 他的国也没有穷尽。”(路 1: 33) “特为给真理作见证”(约 18: 37); 使真理必然得胜。(徒 2: 35)

2) **教会的元首.** 圣经反复指出基督属灵的权柄, 藉着教会的元首彰显出他的荣耀(弗 1: 22, 4: 15, 5: 23; 西 1: 18, 2: 19)。应用于基督的名词(元首), 与“君王”[这是喻意元首穿上了权柄的外衣]这个词的同义词; 林前 11: 3, 弗 1: 22, 5: 23 都是如此; 弗 4: 15, 西 1: 18, 2: 29 也是如此; 弗 1: 22 中是部分如此。元首与君王的两个观念, 有着亲密的联系, 因为基督是教会的元首, 能以君王有机的方式来统治; 他作为教会的元首, 以赐下的圣灵来作为统治的途径。可是, 不可否认教会的元首, 以及君王的权柄都是属灵的。

3) **元首与王权无法分隔.** 今天的时代论前千禧年再临论者, 虽强调基督是教会的元首, 但却否认他君王的权柄, 竟将两者作出分隔。这是不承认他是教会权柄的统治者, 这意味教会的同工, 不以基督为教会的代表。

2、国度的范畴

1) **基于救赎的事工.** 这个国度是以救赎的事工为基础。这是基督用自

己的宝血将他的百姓，从罪恶与死亡中拯救出来的国度。这个国度包含了得蒙救赎的整个教会，而教会的目的是为了彰显神的荣耀。这个“恩典的国度”（*regnum gratiae*），不是从神创造的事工中起源，而是在他救赎的恩典中起源；不是任何人都能成为国度的公民，只有蒙救赎的人，才能拥有这份尊贵和特权；基督为了自己的百姓，付上了救恩的赎价，藉着圣灵献上了完全的祭祀；因此，所有得救的人都属于基督，他们尊奉基督为救主和君王。

时代论前千禧年再临论者认为，基督君王的权柄，只局限于犹太人；至于基督在教会中的权柄，只是有机含义上的元首。他们认为基督只是犹太人的、以色列人的君王，启示的也是这种类型的君王。他们认为以色列人，才是正式的国度百姓，因为初临时的排斥，把他钉在十字架上；因此，犹太人暂时被神排斥，以致被赶逐成为俘虏，分散在世界各地。在此期间，神没有引领他们走向救恩，而是在外邦人中，聚集其他的百姓。这其他的百姓，乃是教会——基督的身体、羔羊的新妇；到了时候，基督要降在空中，使他们被提。这个教会不是基督的国度，相反地，犹太人要永远地成为国度中的百姓。基督是他们受膏的王，等到教会集合的外邦人数目添满的时候，基督再一次使他们回转，使他们从列国中回归，回到他们的故土迦南，基督就要坐在雅各家大卫的宝座上，永远地治理他们。因此，他们认为基督乃是犹太人的王与教会的元首。

圣经中“元首”的概念与“君王”的含义是同义词，他们却作不同视之。基督在属灵有机的含义上是教会的元首，而教会则是他的身体，这是基督与教会之间所谓的神秘联合。教会与基督联合，成了属灵的生命体，在本质上形成一个身体，在圣灵的交通里，参与属灵的服务。可是，我们不能变更教会是神的国度，而基督则是教会中的君王；基督是教会法定的元首，同时也是君王。弗 1：20-22，5：23，诗 2：6 等经文，都有此表明。

此外，时代论者将旧约与新约作出不同的区隔，将教会与天国的关系建立在错误的基础上。新约中所说的国度，毫无疑问地是指天国，而且，这个国度与教会有着密切的关系；因此，毋庸置疑，后者的成员当然是前者的公民。在有关天国的比喻中，耶稣解释说，“田地就是世界；好种就是天国之子；稗子就是那恶者之子”（太 13：38）；在这个比喻中，天国之子不是指犹太人，而是指从世界民族拣选出来的信徒，因为“田地就是世界”；当世界的末了，人子要差遣使者，“把一切叫人跌倒的和作恶的，从他国里挑出来，丢在火炉里；……那时，义人在他们父的国里，要发出光来，像太阳一样。”（太 13：41-43）这些义人，明确是天国之子，但却不是指犹太人。基督在这里的话，是指天下万国中那些被拣选出来的属灵百姓。

2) 属灵的国度。 这个国度是属灵的国度。这个世界不属于这个国度；也不类似于人类聚集的国度，而是源于不同的起源和目的。人间的国度是在神的护理之下，为了今世社会的安宁，由人来组织而成的。基督的国度是以信仰为中心，由神直接来组成的。因为这个国度是属灵的，不属于这个世

界；有关这些成员肉身的生命、自由和财产，受世俗的法律所管辖；而天国的大权是以 神启示的真理为准则，使所有的人信仰和顺从。

旧约中的以色列，预示了神政体制的国度；这个国度是由内在的信仰而组成，国家的行政体制，立法、司法和裁判，都是以 神的话为基础；国王代表 神的统治，遵从他的旨意，履行他所颁布的法度。旧约中的神政体制，预表了新约中的国度荣美；新约与旧约的不同点，是在强调其属灵的性质。基督“恩典的国度”与新约中的 神国和天国是同义词，基督在国度中是中保的君王。

圣经用几种方式，陈述了属灵国度的性质。消极方面，这个国度明显不是外在的、犹太人的国（太 8：11、12，21：43；路 17：21；约 18：36）；积极方面，是由重生而组成（约 3：3、5），如同撒在地上的种子（可 4：26 以下），又如同芥菜种（可 4：30 以下）、面酵（太 13：33）；在人的心里（路 17：21），“只在乎公义、和平，并圣灵中的喜乐”（罗 14：17）；乃是真理的国度（约 18：36、37），属于虚心、哀恸、温柔、饥渴、怜恤、清心、和睦，以及为义受逼迫的人，这些都是属灵方面的。（太 5：1-10；腓 3：20；弗 2：10）

3) 已然与未然的国度。 这个国度是现在而未来的。一方面，这个国度已经展开其领域，在人心与生活中，持续扩张成为属灵的实际。耶稣与使徒明确提到这个国度已经临在于当时的时代。基督来到世上，用圣灵的能力赶鬼，毁坏撒但的权势，扩张 神的国度；使徒们在心灵与生活中，已将基督奉为救主，认定 神的国度已在他们中间；证明 神已经从黑暗的权势中，把他们拯救出来，迁到他爱子的国度里（太 12：28；路 17：21；西 1：13）。另一方面，这又是盼望的、将来的和来世的；事实上，来世的国度比现实的国度更为卓越（太 7：21，19：23，22：2-14，25：1-13、34；路 22：29、30；林前 6：9，15：50；加 5：21；弗 5：5；帖前 2：12；提后 4：18；来 12：28；彼后 1：11）。未来的国度本质上与现在的国度相同，都是建立在人的心中，联合接受 神的统治；直到基督荣耀的再临，除去隐藏的邪恶势力，国度得以完全实现；届时，基督荣耀的统治，将会有形地显现出来。社会福音推想，现在的国度在不知不觉中，会发展成为未来的国度，这种想法是错误的。因为圣经明确教导，未来的国度是透过未来的激变降临的。（太 24：29-44；路 17：22-37，21：5-33；帖前 5：2、3；彼后 3：10-12）

3、国度与教会的关系

这个国度与教会有着密切的关系，而且，国度与教会是一体的。

1) 包含了无形教会和有形教会。 这个国度是由基督的真正百姓（无形教会）和他公开宣认的百姓（有形教会）组成的。首先，成为这个国度的子民，拥有无形教会成员的同样权柄，他们在基督的国度里，不但是由于外

在，而且，是由于内在之爱所组成的属灵团体。国度的工作范围非常广泛，包括了生活的所有层面；基督对于信徒有绝对的主权，作他们生命中外在与内在的主宰，要求他们的理性、良心和心意完全地顺服。

再者，有形的教会在国度里非常重要，是由 神制定的、外在的唯一组织；因为基督知道百姓的需要，命令他们组成外在的结社团体，使基督有形的国度在世上得以建立；所以要求基督徒需有公开的礼拜，接纳或免除会员的程序，按规范定期举行圣礼，维持与推广真理的普及等义务；因此，他们形成了教会的本身，组成基督地上的有形国度，这包括了对真宗教宣认的人，以及他们的儿女。而且，有形的教会在地上，成为 神国度扩展的途径。我们要关注“天国”这个名词，用于有形教会的同义词来理解（太 8：12，13：24-30、47-50）。

需要将教会与国度作出区分，因为，国度的范围比教会更为广泛，其目的关系到生命的所有层次；但是，不要随从时代论路线的那种划分，他们认为国度的本质是肉身的以色列人，而教会则是在现时代里，由犹太人与外邦人所组成的基督身体。事实上，以色列人是旧约的教会，在属灵的本质，与新约教会构成了统一体。（徒 7：38；罗 11：11-24；加 3：7-9、29；弗 2：11-22）

2) 实际的意义。 基督属灵的国度与教会有着密切的关系，这个真理在教会信徒中拥有实际的意义。教会密切地包含在基督属灵的国度里，持续地领受他权柄的引领和眷顾。多纳尔说，“虽然可以说，所有死去的伟人，身后都有他的影响力（After-influence）；但是，只有基督身后的影响力（after-activity）大有能力。这是君王的基督，差遣了圣灵来作成他的工作。”（Dorner, *Glaubenslehre*, 2:677）基督坐在父 神右边，作成他身后的工作，引领和保护他的百姓，在艰苦患难中取得胜利。路德（Luther）说，“我们向着我们的主说，如果他想拥有他的教会，主必定会亲自看顾他；因为，我们无力维持他。如果我们自以为能够胜任，就会成为骄傲的愚昧人。……如果教皇、司祭或教牧人员，能够毁灭基督的教会，教会早就销声匿迹了。”路德目睹了奥斯堡议会（Diet Of Augsburg）的进行状况，却发现群星灿烂的夜空，虽没有网架或顶棚，依然按其轨迹运行在天空。人的心里知道，有一种无形的力量维系着浩瀚的星空。同样地，基督以他的大能大力，引领和眷顾他的教会和真理。“因为基督必要作王，等 神把一切仇敌都放在他的脚下。”（林前 15：25）他从所有的敌对势力中，引领和保护他的教会。

4、名称与含义

1) 多样性。 基督的属灵国度，具有多样名称和含义。

① 神“爱子的国度”，从基督国度的这个名称（西 1：13；太 16：28），可以知道他在这个国度中亲自掌权；② 从“ 神国”（路 4：43）的名称，

显出他的起源是从 神而来；因为有 神的权柄运行在其中；③ 从“天国”的名称中（太 11：12），可知其起源和特性是由天而来，并且要按着天上的旨意来完成（A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, pp. 429, 430）。

这个名称显出：① 基督中保的权柄，或他的治理，以及他荣耀的权柄；我们将“国度、权柄、荣耀”都归于他，肯定“他的国度”直到永远。② 他统治的权柄，表现在他百姓的内外生活中，显出“公义、和平，并圣灵中的喜乐”；如同拿破仑三世所说，“那个国度是和平的”。③ 这个国度的臣民，用集合的名称来表现，即、用“我们进入他的国”来陈述；这个团契提到接纳或拒绝的“天国钥匙”时，“神国”、“天国”和“教会”，都是相同的含义。而且，指出 神的统治，必能达到胜利的状态。（太 22：2-14；路 14：16-24，13：29）

2) 天国与 神国. 如同上述，“天国”就是“神的国”，或“基督的国”，都是相同事物的不同名称而已。时代论前千禧年论者认为，福音书中的“天国”乃是基督将来中保的国度，“ 神的国”则是 神宇宙的国度，这种教导的基础是薄弱的。任何人都无法否认，这两个名词在福音书中交替使用；马太与马可在同一事件中，前者用的是“天国”，而后者用的是“神国”（太 13 章与可 4 章；路 8：1-10 比较其它多处经文），从这些经文中可以得到证明。

3) 根本的观念. 我们需要留意，人们对于“ 神国”与“天国”，不总是以相同的意思来使用。现今的社会福音，只是想用单纯的教育、法规的改正和社会的改良等，人为努力的新社会状态，建立一个伦理的国度；他们用抽象的观念，掩盖了本来应有的具体观念，就是 神要在人心里建立的统治。因此，所有人为的努力和单纯的外在活动，都无法在人们的心里建立起神的统治；另一方面， 神的统治按着在罪人心里建立起来的分量，施行对他们的统治，这也成了他们属灵的福气和特权。而且，人们对于 神的统治和顺从，以及对于话语的遵行，将会与事物的状态显示成为正比例。

5、国度权柄的期间

1) 权柄的开始. 教会历史中的各教派，普遍教导基督中保的权柄，是在永远中领受的，实现则是在堕落以后开始的（箴 8：23；诗 2：6）。人类本有治理地上万物的权柄，管理海陆空所有的生物，却因叛逆落入撒但的网罗； 神为了打破撒但的权势，差遣救主来拯救他背道的百姓，就在伊甸园中颁布了原始福音；如此，基督就拥有了属灵的权柄（创 3：15）。 神为了保守救恩的真理，预备救赎主的来临，就与他所拣选的百姓立约。这个约透过各个时代的多次颁布，在亚伯拉罕之约和西乃山之约中，成为有形的组织显示出来；因此，由相信和敬拜耶和華為唯一的真 神，等待盼望基督降临的人，组成了这个属灵的国度；自从亚当堕落以后，这个国就存在于这个

世上。

基督君王的权柄，在这个属灵的国度中，部分地藉着耶和华的使者、以色列的士师、旧约的君王等预表显示出来；虽然道成肉身以前，已经进行了他的统治，但直到降临世界、受难、钉死、复活、升天以后，坐在神的右边，那时，开始了他属灵的国度，正式公开执掌他的权柄。

对于君王权柄的期间，有各种不同的意见。时代论前千禧年再临论者，否认基督现在的君王中保权柄，认为基督降临在千禧年的国度之前，没有坐在他的宝座上；他们主张基督虽然在圣父的右边，却只是代替圣父的权柄，直到他降临在千禧年的国度，坐在中保的宝座上，才能实现他的权柄；那时，才能成就字面意义上的大卫宝座，以耶路撒冷为京都，组成基督的国度。还有苏西尼派（Socinus 派）主张，基督在升天以前，不是君王，也不是大祭司。这种见解，都是对圣经的误解或忽视的结果。

2) 权柄的永续。 对于此点意见更为分歧；可是，普遍的见解是，基督属灵的权柄，在教会中运行，直到世界的末了，只是有工作样式的变动而已；即、多数人士随图来提尼（Turretini），认为被任命的中保国度，因着最终完成时的需要，在本质与敌对的关系上，会随着修正带来样式的变动；至于其他方面，将会继续维持；包括基督的神人二性，以及对圣徒的引领和眷顾，将会直接面对面地直到永远。海得堡要理问答（31 问）中，说，“他也是我们永远的君王”；证明这个国度是永远的。

(1) 圣经中明确的应许。（诗 45：6；比较来 1：8；诗 72：17，89：36、37；赛 9：7；但 2：44，7：14；路 1：33；彼后 1：11）

(2) 基督的元首与君王位格，固有地被联结在一起；后者是前者的补益，或前者被包含在后者里（弗 1：21、22，5：22-24）。而且，基督不可能中止教会的元首，因为教会不可能没有元首。

(3) 基督按着麦基洗德的等次永远为祭司，因此，他属灵的君王权柄也将永远持续；结果只有中保的职分是单一的。

(4) 基督的神人二性将会继续联合，如果终结了中保的联系，二性联合的目的又是什么呢？

(5) 启示录记载，宝座中的羔羊必牧养他们，领他们到生命水的泉源（启 7：17）；圣城中有神的荣耀光照，又有羔羊为城的灯。（启 21：23）

(6) 启示录教导完成的教会，将要赴羔羊的婚筵（启 19：7、8），其后，完成的婚姻岂不永远地持续下去呢？图来提尼（Turretini）宣称，这是圣经应许的永远国度，基督的百姓得到眷顾和引领、教导和仲裁，强调羔羊和教会的婚筵，将在世界末了的时候完成。

3) 终结的问题。 迪克（Dick）和凯坡（Kuyper）辩称，当基督的百姓成就了他们的救恩，属灵的国度就要中止。他们引用的唯一经文是，林前 15：24-28。迪克认为这里的经文，预告了国度的终结。认为基督恢复了教会的圣洁，胜过仇敌的权势，得到神的宠爱；因此，不再需要这种特殊的

中保事工；只是 神为了直接统治他的百姓，恢复人类堕落之前的圣洁，不会再有基督以外的其他国度。

对于图来提尼第一辩论的回答，认为应许永远持续的基督国度，只是相对的包含了地上所有时代的人；对于第二辩论的回答，认为天上的圣徒虽需教导和统治，但已完全成义和成圣，如同圣洁的天使一般，可以直接赐下恩典，不需再有中保的调整。可是，他们留下的空隙，无法辩解启示录的教导（第三辩论）。圣经全部思想指出，基督与他百姓之间形成的属灵联合是永远的，他的生命是他们生命的源头和保障；他们与基督的联合，对于身体的复活与灵魂的永生是确实的。基督藉着道成肉身的途径，使他的恩典和胜利，成为 神统治宇宙、永远立定的纪念和方法。

林前 15：24 中，的确暗示中保国度方式的变化；可是，这应该是指教会和宇宙权柄的归还；结论还是“因为基督必要作王”（林前 15：25）。

因为基督既然恢复了神人位格的权柄，远超于恶人、天使、无生物的自然之上，就不必与拯救自己百姓的救赎元首作出分隔；因为王子的胜利，使曾经叛乱的地方行政，再次恢复到父王的统治之下。所以，王子依然是他百姓的恩人和统治者。从整体来看，这应该是圣经的教导，使信徒立刻得到无限的安慰，让基督得到最高的尊荣。

第 2 节 基督宇宙中的君王权柄

1、君王的权柄

1) 宇宙的普遍性。 基督在神学者中，拥有所谓的权柄之国度。基督作为神人的中保，拥有天上和地下所有的权柄（太 28：18）。诗 8：6 宣布，“派他管理你手所造的，使万物……，都服在他的脚下。”使徒保罗教导，基督在高升中完成这个目的（弗 1：20-22），叫万物没有剩下一样不服他的（林前 15：27；来 2：8），包含了坐在 神右边的权柄之普遍性；坐在 神宝座的右边，同样包含了荣耀和权柄，证明基督是神人，拥有 神在宇宙中普遍性的权柄和权威。希伯来书的作者说，“所有的天使， 神从来对哪一个说：你坐在我的右边，等我使你仇敌作你的脚凳？”（来 1：13）保罗说，“所以，神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶稣的名无不屈膝”（腓 2：9、10）；这是一切理性的受造物，将神人的基督作为他们的主；承认他是绝对的所有主和主权者。这种宇宙中主权的效能，使基督成为万王之王、万主之主，就是天地万物的主宰。

2) 为了教会有益的统治。 权柄国度的普遍统治，在护理的管辖之下，使基督的教会得到益处。权柄的国度（*regnum potentiae*）乃是神人基督的宇宙统治，为了教会的利益，执行他护理的、审判的管理。在这个国度里，基

督成为元首（来 10：12、13；林前 15：25），证明了 神的义（约 5：22-27，9：39），目的是为了完成教会的使命。宇宙组成了一个物理的、道德的体系，基督中保的国度扩展于整个宇宙，使万物都互相效力，使他的百姓得到益处（罗 8：28）。这个国，也是为了他的百姓（路 22：29；约 14：2）；击破所有的敌对势力，使万人都向他敬拜（来 1：6；来 5：9-13）。如此，他作为宇宙的君王和中保，使个人、团契和民族的所有事件，得到他护理的保护；用自己的宝血，使救赎的百姓，得以成长、净化和完全成圣。他保护他的百姓，脱离世上的威胁，使仇敌屈服，走向灭亡，证明自己的义必定胜利。

他在护理中的统治，都是为了教会的益处，使用天使服事那些得救的人。他掌管那些执政的、掌权的、管辖这幽暗世界的，并与天空属灵气的恶魔争战（弗 6：12）；他眷顾引领他的百姓，使他们得到属灵的益处；他个别安慰每个人的心灵，统管指引着教会中的有关事务。保罗认识到基督护理的指引，持续光照了他所有的路程；因此，基督按着他现在的计划，用他统治宇宙的权柄，保护和引领他属灵的国度。

2、完成统治的权柄

神虽部分地使万物服在人的脚下，但却藉着基督得以完全实现。使徒保罗回顾诗篇 8：6 中的话语，想起基督复活后，坐在 神的右边，就说“又将万有服在他的脚下，使他为教会作万有之首。”本来要将万物服在人的脚下，如今却藉着教会的元首基督，使万物服在他的脚下（弗 1：20-23）。希伯来书作者引用了诗 8：4-6 节后，说，“惟独见那成为比天使小一点的耶稣（或译：惟独见耶稣暂时比天使小）；因为受死的苦，就得了尊贵荣耀为冠冕，叫他因着 神的恩，为万人尝了死味。”（来 2：9）说明万物虽没有服在人的脚下，却服在基督的脚下。万物对人的服从，只是局限于部分的服从，人堕落之后，更是如此；直到基督复活升天，得以实现完全的服从；换言之，基督从人有限而不完全的权柄中，完成了完全统治宇宙的权柄。

神在地上的创造，本来就是一个国度，使人在 神的统治下，拥有管理万物的权柄。因此，在伊甸园中，从纯洁的亚当身上，反映出基督的权能；但只限于地上的受造之物，并不包括天地间的万物。

亚当堕落之后，他的权限受到制约，虽然还有管理的权柄，但却受到黑暗势力的侵扰。人类残余的权柄和能力，在自然科学或社会管理方面，虽能发挥出潜在的功能，但却受到相当的限制，得到的结果多是负面的影响。

神永远的目的，不是把掌管天地万物的权柄赐给首先的亚当，而是赐给从天而来的末后亚当；在永远之前， 神已预定将掌管天地万物的权柄，赐给他受膏的独生子，使他成为他选民的救主。为了完成这个目的，他来到世上，以完全的顺从，战胜了黑暗的权势；他通过死亡，进入复活，坐在 神的右边，掌管着天地万物的大权。他按着 神的旨意，成就了救赎的大工，

直到这个国度归顺于 神。(cf. Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics*, 1966, pp. 394-397)

3、需要统治的权柄

在基督属灵的国度里，绝对需要他宇宙的权柄和全能的统治。他被任命为中保的君王，不但拥有统治宇宙的权柄，同时治理他属灵国度的教会，使万物互相效力，保护引领教会的成长。教会屹立在世界中，时而受到黑暗势力的侵袭；因此，绝对需要他护理的统治。如果世界在他的统治之外，那么，他所作的一切都将毁于一旦。所以， 神赐他超乎万名之上的名，叫一切在天上的、地上的和地底下的，因耶稣的名无不屈膝；使 神的旨意不至于受拦阻，反而会顺势而为、相得益彰。在基督权柄的统管之下，将人的叹息化为赞美。

基督是宇宙的君王，无论在世界、或教会中，都不会使我们失望；在他的护理中，“星宿从天上争战，从其轨道攻击”罪恶的势力（士 5：20）。近代的教育、发明和文化，虽有时被恶势力利用，但结果都会归到基督统治的国度里。世上的知识、政治和社会的所有发展，将会相互效力，使福音得以广传。

4、统治权柄的期限

1) **开始。** 基督升天之前，宣告自己拥有掌管天地的权柄；坐在 神右边的时候，开始执行他的统治。这是对他工作的赏赐（诗 28：9；太 28：18；弗 1：20-22；腓 2：9-11），属于他高升的部分。他得到这种权柄，不是因为他 神的儿子，或未曾拥有这种权柄或能力，或是扩展了他版图的领域，而是因为他神人的人性，成为主体参与了权柄的荣耀。不但如此，世上所有的政事，都要服事耶稣基督的教会。

2) **终结。** 基督得胜的权柄要持续到废止死亡、达到完全胜利的时刻。前节结尾引用了林前 15：24-28 的经文，说明基督要将国权交与父 神，因为他已完成了赋予他的使命，达成对人类的救赎。

“他没有抛弃与他百姓之间的中保关系，更没有放弃自己道成肉身中的道；因为他是神人之间的唯一中保。”（An. Par. Bible, on 1 Cor. 15: 28）基督是世上的真光，照亮一切生在上的人；即、他不但使教会的荣耀归于 神，也要叫 神在万物之上，为万物之主。

斯特朗从基督将国交与父 神的类推中，看到东印度公司的总裁，将自己的权责交与英国女王，自己融合在本国政府的权限中，同时，使自己成为治理本国政府的国务大臣；同样地，基督将国交与父 神，是与父 神共同统治整个的宇宙。

5、统治权柄的类推

有人以基督权柄的特殊概念，用批评的眼光展开了权柄的现代含义。维瑟·胡夫特（Visser't Hooft）认为，改革者们忽视了基督的君王职分，在被施来马赫完全否定后，又在二十世纪中被重新发现，但却没有作出历史的公正，错误地将路德、加尔文和施来马赫的见解等同视之，其实，两者之间有着很大的不同。

维瑟·胡夫特认为，加尔文和其他的人，未曾发现基督特殊君王的权柄概念，就是现世政府与末世论基础不可分隔的概念，这是今日从类推概念（analogy conception）中，发展出来的流行概念。维瑟·胡夫特如同巴特，以类推的概念为途径，试图说明教会依靠的生活真理，如何在人类社会中的应有含义。“教会在世界中的行动和决定，试图以类推的方式，表现出教会的实际或信仰。”透过这种方式，可以具体显示基督君王的职分。教会相信基督是世界之光，以此类推教会有行政的职能，反对教会进行秘密行政和秘密交通。我们以基督的掌权为基础来论述教会的制度，这是以海得堡要理问答，推论圣父将统治的权柄交给了基督，认为政府建立在基督论的基础上，使基督事工的痕迹（Imprint），以及政府的所有管理和决定，都要以十字架为基础。推测基督的统治，在这种统治的结构里，留下统治的痕迹。

6、没有圣经根据的概念

上述有关教会与国家的关系概念，没有圣经与信经的根据。以类推的原理来理解基督拥有超乎万有之上的权柄，只能限制我们的理解力，弱化我们对基督的认识；这是误解国家机构的基础，错误地把政治的决定，引向基督的十字架。这种理论企图把基督再临前的统治，从属灵的隐蔽事务趋向外在可见的行动。圣经的确强调和教导基督的权柄，而且信经特别着重基督的统治，但是绝不意味十字架成为决定政治基础的原理；相反，也不意味国家和政治与十字架毫无关系。基督是“万主之主、万王之王”（启 17：14），达成人类的救恩之路，需要依靠他的权柄和承认，这与类推的原理毫不相干。每个附从类推原理的人，都想从保罗的罗马书 13 章中，寻求有关国家 神法度的类推原理，自认能够达成主权观念的结论。我们拒绝承认用十字架的方式，使世界形成结构和安定；只有相信与永活之主的交通基础上，才能使这个世界被我们享用。每个想从十字架中引出所有的政治决定，那是将一切的事工都基督化了。

有关 神统治的权柄，现代神学思想欲在混沌而断绝的世界中传播基督，这种倾向与非理性主义（Irrationalism）有着密切的关系。在这种路线中，认为基督藉着他的和睦，不但恢复了服事，还能从混沌中建立安定；可

是，以基督论来建立国家的主张，有背圣经和三位一体的信仰宣认，因为在基督的王权（*regnum Christ*）与神的王权（*regnum Dei*）之间，圣经没有明显的区别。圣经的确提到神掌管万有，使基督统治万物；在基督里使生命蒙福得到保护，指向神的国度；当然在基督里，神能使人特别关注国家和政治免于堕落。可是，以基督论的结构，来建立国家的立场是没有圣经根据的。

巴文克在提到基督的王权时，指出基督在新约中，特别地作为教会的元首（*Gereformeerde Dogmatiek*, III, 479），因此，指出他的王权与地上的统治者不同。这种权柄使他聚集他的教会，对抗他的所有仇敌，保护他的百姓。在这种关联中，不意味基督的权柄，在世界中积极地统治；但在所定的日子，天上地下都要称他为主，顺服他的权柄，尊崇他的威荣。他统治的权柄，在隐藏的形式中，透过我们的信仰来掌权。

7、荣耀的国度

基督在宇宙中的权柄，虽有其阶段性，但他属灵的权柄，却永存不变；这在上文四项中，已有论述。可是，有人认为完成了属灵和宇宙的国度时，就是“荣耀的国度”（A.A. Hodge）。他荣耀的国度在复活和审判中，就是教会胜利的荣耀国度（A.H. Strong）。这个名词在上文论述中，无论是属灵国度的继续，或是基督固有的宇宙主权，都无须加以否定；可是，正如本章开始所论及的基督国度，虽区分了神的权柄和中保的权柄，但在此文脉中，无须再作“荣耀国度”的长论。

第 4 篇 基督的贖罪

赎罪属于基督祭司事工核心的重要部分，包含在中保祭司事工的论述里，成为解说教理学的通例。解说这个论题，按照通例应该在前篇第三章、第二节“基督献祭的工作”之后来论述；可是，这个论题本身就有庞大的篇幅，因此，在此另立篇章论述。所以，本篇多是对前篇第三章的补漏和追述。

第一章 赎罪的价值、原因和必要

第 1 节 赎罪教理的价值和痛苦原因

1、教理的价值

1) **价值的高贵。** 在基督教的信仰中，赎罪教理的价值非常高贵。赎罪的教理是基督教信仰的核心焦点，“因为十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙；在我们得救的人，却为 神的大能。”（林前 1：18）J·达布尼说，“几乎所有的基督徒承认，不论赎罪的定义如何，都能使我们的心里感到某种领受。这在所有的真理中最为深奥，让我们能够得到最大的安慰。因为这比决定 神、人、历史，甚至自然的概念，更能适用于赎罪的方式。”

[注] 这是思想的灵感，是所有行动的激励和法则，成了一切受难的关键。不论我们将此称作事实或真理，或是称作能力或教理，却成了基督教独特而排他性的真理。这成为启示的焦点，使我们看到 神深奥的真理，在救赎的恩典中，显出救恩的伟大。认识这个真理，就能总结基督教的要义，成为信仰的胚胎，认识到 神的智慧；并且有关罪人的救赎，都集中在此救恩的真理中。”（James Denny, *The Atonement and the modern*, London, 1903, pp. 1,2）

戈盖尔说，“在基督的事工中，所有的必须要集中在十字架的受死。十字架是 神能力和智慧的精髓，同时也是救恩与使徒们传道的核心。”（Mourice Goguel, *The Life of Jesus*, London, 1958, p. 110）

A·A·贺智说，“赎罪的教理，的确被路德看成是教会成败的信条，乃是因信称义的根本要素。”（A.A. Hodge, *The Atonement*, Philadelphia, 1867, p. 13）

十字架是使徒们传道的中心主题。

[注] 从全部福音书的记载中，可以看到受难周的篇幅，在马太福音的二十八章中，占有四分之一的七章；在马可福音十六章中，占有三分之一的五章；在路加福音二十四章中，占有五分之一的五章；在约翰福音的二十一章中，几乎占到二分之一的九章，都在记述基督受难的苦难周。四福音中基督的生平，总共有八十九章，其中四分之一的二十六章，报导了有关基督的受苦。如此，证明了十字架的道理，成为使徒传道中的核心信息。

巴文克说，“十字架乃是使徒们传道的核心，成为救恩的源泉。”（G.D. III,

[注] 罗马教会神学者卡尔·亚当说，“有关基督的教理，除了基督的十字架和他受死赎罪的福音之外没有别的。”（Karl Adam, *The Son of Adam*, p.277）自由派的布仁讷说，努力将荣耀归于神的改革宗教会，就是对十字架的正确解释；正确认识十字架道理，就会明白圣经的真理，并且会认识耶稣基督。圣经中的所有应许，都与十字架有着联系；如果我们明白基督的话语和行动，都会藉着十字架表明出来；若不如此，就无法显明。十字架乃是对耶稣基督生活的说明。（Emil Brunner, *The Mediator*, London, 1946, pp. 510, 524）

2) **忽视的价值。** 在本论述的开始，引用了“十字架的道理，在那灭亡的人为愚拙”；但是现代的自由主义者，认为基督的十字架，不是赎罪的核心。“他的受难使教会与人类在所有的苦难中，以及对那些有各种需要的人，使他们能够看到基督的面容。他被钉在十字架，使人看到人用非人道的方式，透过教会显出神对非公义作出的结局；在复活的权能与降临的盼望中，使教会在社会的生活里得到神的更新，应许在所有的敌对中得到胜利。”（*The Confession of 1967*, Part II, Section A,1）他们将改良社会作为福音的全部，只将十字架作为促进的作用。

如此忽视十字架的道理，原因是不相信圣经的教导。

赎罪的教理乃是无法测度的奥秘，又是使人生发惊喜的教理；不是透过我们的理性，或科学的知识，或哲学的理解来相信；因为圣经是神无误的话语，乃是只有藉着信心来领受的真理。巴文克说，“在耶稣的话语中，他解释了有关自己的受死；而且，关键在于有关基督的教理，……如果没有偏颇地理解圣经，就会发现教会中代赎的教理。”（Herman Bavinck, *The Philosophy of Revelation*, p. 360）

2、激励的原因

赎罪的教理按照圣经具有激励的原因，代赎乃是神喜悦拯救罪人的旨意。先知预言基督来到世上，乃是遵行神喜悦的旨意。“耶和華所喜悅（pleasure）的事必在他手中亨通”（赛 53：10）；基督降生的时候，天使高唱：“在至高之处荣耀归与神！在地上平安归与他所喜悅的人（will pleased）！”（路 2：14）约翰福音 3：16 中的荣耀信息，宣告“神爱世人，甚至将他的独生子赐给他们，叫一切信他的，不致灭亡，反得永生。”保罗说，“基督照我们父神的旨意，为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代。既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的一都与自己和好了。”（加 1：4；西 1：20）保罗说，“因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。”（西 1：19）

激励赎罪的原因 (Moving Cause), 是因基督向罪人提示了慈爱; 他同情面向死亡的人, 向他们显出怜悯; 为他们牺牲自己, 代替他们受刑, 满足了神的公义。这种见解虽能使人高举基督的牺牲, 但却同时显出神代价的严酷; 虽然可以认为基督自愿承受了这种苦难, 但却掩盖了神的尊荣。这种见解是错误的, 因为刑罚作为替代性赎罪论 (Substitutionary Atonement), 将会导致那些反对的人, 认为可能分裂神三位一体的教理。

基督的赎罪虽然基于他的怜悯, 但另一面却蕴涵着神的慈爱和喜悦的旨意: “原来基督的爱激励我们; 因我们想, 一人既替众人死, 众人就都死了。” (林后 5: 14) 这里明确启示基督的爱激励我们, 同时又是显明神喜悦的旨意; 不是因为基督为我们死了, 所以神才爱我们; 而是因为神爱我们, 所以基督才为我们死了; 因着基督为我们的牺牲, 显出了神对我们的爱 (约 3: 16; 约一 4: 10)。

赎罪是三位一体的神之工作, 而赎罪的根源基于三位一体的神; 因此, 不能将激励的原因限制于其中的一位。“救恩需要以神的慈爱为前提, 因为圣父设定了救恩的计划; 圣子履行了救恩的大工; 圣灵成就了救恩的实际。” (E.J. Carnell, “Love”, *Backer’s Dictionary*, 1960, p. 332) 可是, 在救恩的分工中, 首先是圣父的计划, 然后是圣子的履行; 因此, 救恩的原因, 与其说是后者, 不如说是前者。

约翰·穆雷说, “不论何种赎罪观点, 其根源无法离开神喜悦的旨意, 以及他的绝对主权。” (John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, 1965, p. 9) 前记“神喜悦的旨意”, 是他独断的意志, 还是他属性本身的调和呢? 从前敦士·司可特 (Duns Scotus) 认为, 这只是基于神绝对主权的独断表现。

可是, 赎罪的对象乃是使罪人得到救恩, 而神喜悦的旨意, 乃是基于他的慈爱和公义, 这应该是符合圣经的圆满见解。上文提到赎罪的动机时, 因着文脉的关系, 只提到因为基督和神的慈爱; 但是要具体说明神喜悦的旨意, 就不得不提到神的慈爱和公义; 这就是神的慈爱, 为罪人预备了救恩之路 (约 3: 16)。这满足了律法公义的要求, “好在今时显明他的义, 使人知道他自己为义, 也称信耶稣的人为义。” (罗 3: 26) 罗 3: 24、25 节, 显示表明了这两个联系的要素。“如今却蒙神的恩典, 因基督耶稣的救赎, 就白白地称义。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。” 这里说明神喜悦的旨意, 不是他专横的独断, 而是他慈爱和公义的彰显。

慈爱和公义的联合

救赎的根源是基于神喜悦的旨意, 由神的慈爱和公义密切联合而不可分割。对有关救赎的动机, A·A·贺智说, “这完全符合他的真理和公义, 由他的儿子代替了刑罚, 满足了公义的要求, 向他的百姓显出神的大爱。

圣父与圣子拥有共同的属性和本体，藉着所受的刑罚，满足了公义的要求；这种状态显出神的怜悯和目的。”（A.A. Hodge, *The Atonement*, p. 29）在赎罪的这件事上，神的慈爱和公义联系在一起，两者是无法分割的。

[注] 神慈爱和公义的属性，两者似乎矛盾；那么，两者如何能有密切的联系呢？而慈爱的神，如何主张公义，要求流血的赎罪呢？这种置疑不是没有解答。有关神的属性，福塞斯说，“神能够使自己的属性，在特殊的位置中，用特殊的途径维持其统一性。”（P.T. Forsyth, *The Work of Christ*, 1910, p.117）神的慈爱和圣洁、良善和公义、怜悯和震怒的属性，不象人们所想象的相互矛盾。这种揣测乃是基于神人同形同性的想法。布鲁斯说，“神震怒的观念，不是如同人们想象的那样；有关对于神震怒的误解原因，认为震怒在伦理方面是负面的。”（F.F. Bruce, *Tyndale Comment*, Rom 1:19）神与有限的人不同，他的震怒不象人的愤怒，按着自己的喜好来决定；神的震怒包含了无限的慈爱，我们从十字架上，可以看到他慈爱与公义的统一性。在神的里面没有矛盾和对立，他所有的属性都是调和与稳定的。

我们需留意看到神的慈爱和公义联在一起，两者之间没有偏执或对立。我们如果对于有关的赎罪，只着重述说神的公义；那么，就会忽略神的慈爱和怜悯，难免会把神看成严厉的暴君，只知道自己的尊荣和威严。另一方面，我们如果只强调赎罪是神的慈爱和怜悯；那么，就会轻忽神的公义和公平，而基督的苦难与十字架的受死，就会缩成无法解开的谜语。论及神舍弃了自己的独生子，使他受到酷刑死在十字架上，若不在他慈爱和公义的原理中，就无法说明。

论述激励赎罪的原因，如果偏执神的公义，就会轻忽神的慈爱；如果强调他的慈爱，就会忽略他的公义。安瑟伦的赎罪满足说，虽然强调了神的尊荣，致使宗教改革者们，主张赎罪是为了满足神的公义；这种主张虽然没有错，但若不以神的慈爱为前提，就无法充分说明激励赎罪的原因；因为圣经明确启示了神的怜悯和慈爱。另一方面，从亚伯拉德到布什内尔的道德感化说，沉浸在神的慈爱里，成为激励赎罪的原因；如此，就错误地忘记了神公义的代偿、满足和赎回等观念。神的慈爱伴着他的公义，组成激励赎罪的原因，这是圣经明确的证言。神的属性在这两者之间，没有矛盾和对立，不能偏于一端，舍此而薄彼。

主权性的慈爱和公义

上文已经说明神喜悦的旨意，成为激励赎罪的原因，这绝不是神专横的独断，而是基于他的慈爱和公义。可是，慈爱和公义是神喜悦旨意的基础，所以不能减低或抛弃这种主权性。因此，这个基础的慈爱和公义，本身就在神的主权之下，拥有绝对的主权性。赎罪的决定基于神喜悦的

旨意，而他的慈爱不是没有原则，乃是藉着他的爱预定得儿子的名分（弗 1: 4、5）。神不能自己违背自己，因为他永恒不变的爱，将会临到被拣选的人群，其目的就是罪得赦免、蒙恩得救。可是，救恩毫无差别地临到世人，不是因为神的慈爱另有所属，而是按着他主权的、喜悦的旨意，基于他善良的美意。人成为神的后嗣，与基督同为后嗣、同得基业；拣选的理由是在基督里，而且是拣选预定的。赎罪不是为了取得或突破神的慈爱，而是使神的慈爱达成赎罪的目的。

同样地，决定救赎的另一原理，公义也是神主权下的喜悦旨意。神设立耶稣作挽回祭，为了赦免人的罪，“显明神的义”（罗 3: 25）；这种表现虽不意味特别的拣选，但却局限于神所拣选的人，可以看出神的公义具有主权性。

第 2 节 赎罪必要性历史中的见解

显明神的恩典，需要进行法庭的形式吗？他无须得到满足（补偿），岂不也能对罪宽恕吗？坎特伯雷的安瑟伦问道，“何种需要、或哪些理由，需要全能的神，取得卑微的人性、或软弱的样式呢？”（Anselm, *Cur Deus homo*, Lib. I, cap. I.）对于这个问题，历史中有各样的答辞。

1、不需要赎罪

1) 中世纪的唯名论。 中世纪唯名论者的一般见解，认为赎罪是专横的独断。敦士·司可特（1308 年去世）认为赎罪的必要性，在于神的意志，不在于他的属性；他说，“神对每个被造的祭物，按其悦纳的分量有效。”神按着他的恩典，“不需要什么代替，或取其中的些微”（*The optimal taking of something for nothing, or of a part for the whole*），而是以接纳的原则

（*On the principle of acceptatio*），悦纳了基督人性所受的苦难。司可特（Scotus）认为，赎罪虽然不是固定的需要，但却是神独断的决定；他否定基督的受难具有无限的价值，认为只是神自己满足了这种方式而已。他认为神可用其它的方法来代替，或者不需要什么祭物，也能完成救赎的事工。

2) 宗教改革和其后的时代。 宗教改革时期的苏西尼（Socinus），同样否定赎罪的必要性。他否定神里面的公义，要求对罪必要的刑罚；因此，除去了赎罪概念的基础。他认为神的公义，只是他道德的公平和正直（*Rectitude*），其效能不能使受造物不被败坏或不义。笏哥·格罗丢斯（Hugo Grotius, 1645 年去世）在其大作《满足论》（“*Der Satisfactione*” etc）中，否定赎罪的必要性，主张律法只是神意志的产物，而神对其却有宽

限的特权。可是，他虽然宽限了律法，却对律法对基督的受难作出不同的见解。亚米念派参与了格罗丢斯的见解，认为 神的恩典，不需以法庭的方式进行；主张不必赎罪的满足，也可以对罪宽恕。林波趣（Limborch, 1712 年去世）与克赛拉斯（Curcellaeus, 1659 年去世）（“*Apol. Theo.*” III, 21, 6 and “*Institutio Rel. Christ.*”, Vol. V. Chap. XIX, 5）主张，基督不是接受了律法的刑罚，而是为了拯救我们作了祭物；祭物的本身不是为了负债的补偿，而是为了满足 神的旨意。认为这种恩典可以作为免除刑罚的条件。

3) 现代的思潮。近代的思潮中，带来了优越的感化力，施来马赫和立敕尔（Ritschl）完全排除了法庭的概念，代替的是神秘的，或道德的赎罪论，他们否认客观的赎罪事实，因此否认这种含义。他们在近代自由主义神学中的一般见解，认为赎罪只是对罪人的道德感化，只是神人合一（at-one ment），或为了和睦而已。在 神的属性中，不存在对罪的刑罚，以及对罪的震怒，更不存在对人类客观的定罪；认为 神人和睦的唯一障碍，乃是人的自责意识，以及对 神的不信赖。为了除去这种障碍，需要充分启示 神的父性之爱，以及赦罪的恩典——基督顺从天父的意志，在其生涯中顺从至死。我们只需这种启示而已。

2、相对的或假设的需要

相对假设的赎罪论（Relative or hypothetical necessity）主张， 神不需赎罪或满足也能赦罪，使拣选的人得到救恩。认为全能的 神，用其他的途径，也可以达成救赎。可是， 神的儿子作为代赎（Vicarious）的祭物，是神用自己的恩典和主权的智慧作成的；除此之外，没有其它的途径，更能显明救恩的深奥。因此， 神可以无需赎罪而达成救恩，但却因他主权的旨意，现实中没有赎罪，就不施救恩；现实中没有流血，不可能有赦罪或救恩。可是，在 神的属性或赎罪的性质上，不会因为流血，就无法得到救恩。

亚他拿修（Athanasius）、奥古斯丁（Augustinus）和阿奎那（Aquinas）等教会大师，否定赎罪的绝对必要性，只认定假说的必要性。宗教改革者采取了这种立场。路德（Luther）、慈运理（Zwingli）和加尔文（Calvin）等人，避开了安瑟伦（Anselm）绝对必要的赎罪教理，归结为 神主权的自由意志；换言之，基于 神的预定；西伯格、莫斯列、史提文斯、麦金多绪、巴文克、霍尼克（Seeburg, Mosle, Stevens, Macintosh, Bavink, Honik）等人，采取了这种观点。加尔文说，“那将作为我们中保的，必须一方面是真神，一方面又是真人，这对我们是极关重要的。如果我们对这事的必须性加以研究，便觉得这并不是所谓势所必然，或绝对的必要，乃是人类所赖以得到拯救的天命。我们最仁慈的父为我们所安排的非常妥善。”（*Inst.* II, 12, 1）因此，赎罪的必要， 神未用其他的条件赦罪，而是以他的主权来决定的。这种见解，自然需要拯救人的预备，并且高举 神主权的自由意志。伯撒、詹奇武

士、退西 (Theodore Beza, Zanchius, Wm. Twisse) 等, 后代的学者也采取了这种观点; 佛以提乌斯 (Voetius) 认为, 伯撒后来改变了他的观点。

3、绝对的需要

绝对需要赎罪的见解, 具体被称为“结果绝对的必要性”(Consequent absolute necessity) 论; 这个名称的首字“结果”(Consequent), 意味着按 神主权的意志, 所预定的绝对必要性; 神对人的拯救, 乃是按他自由意志的主权恩典; 拯救堕落的世人, 在救恩的本身, 虽然不是绝对的; 但却是 神主权的、喜悦的旨意。可是, “绝对的必要性”, 乃是藉着 神喜悦的旨意 (good pleasure), 拣选某些人得到永生, 就是藉着自己儿子的牺牲, 达成必要的目的, 指出这是在他属性之下的必要性。换言之, 救恩虽然不是 神固有必定的需要, 但救恩却是已经预定的计划, 只有藉着代替的献祭和流血的救赎, 才能确保这救恩的实施。

初代教会中的爱任纽 (Irenaeus), 已经教导赎罪的绝对必要性, 中世纪的安瑟伦 (Anselm), 在他所著的《克尔·迪俄斯·霍模》(Cur Deus Homo?) 中, 已有所强调。改革宗神学普遍接受这种见解, 伯撒、佛以提乌斯、马斯特里赫特、图来提尼、阿玛-勒克、艾文等人, 都在主张赎罪的绝对必要性, 认为这是 神特殊的公义, 他以此分别罪和罪人, 必然维持他的圣洁, 给予违犯者相当的刑罚, 这成为完成道德的根基。他们以此作为 神赦罪的缘由, 同时看为满足 神公义的唯一途径。这也是改革宗信经的标准文书

(*Heidelberg Catechism*, Q. 40; *Canons of Dort* II, Art. I)。这种见解最为圆满, 并与圣经的教导相互谐调。如果否定这种见解, 就要否认 神固有属性中的公义。可是, 宗教改革者们并不想要否定 神的公义。

第 3 节 赎罪必要性的证明和异议

试图质疑 神固有的需要是什么, 不过是徒然的思索或僭妄; 可是, 我们在圣经启示的亮光下, 进行有关 神的存在和事工的议论, 如果按着圣经的论据, 可以说哪些是 神固有的属性, 哪些不是存在的事实; 如此则不是过度的揣测。 神的话满有能力, 绝不会徒然返回; 因为在他没有难成的事。他不能违背他的属性, 以致使他的荣耀受到亏损。 神会按着他自由的主权来决定, 完成他对罪人的救赎; 藉着救主的舍命流血, 使他的救恩得以完成, 这是以圣经的论据得出来的结论。证明赎罪的绝对必要性, 部分虽有推论的性质, 但基于圣经的论据, 却是相当的坚实。

1、 神的圣洁和公义

1) **神要求的圣洁和公义。** 按照圣经明确的教导，神不允许挑战他威严的圣洁和公义，他必定追讨对罪的刑罚，万不以有罪的为无罪（出 34: 7；民 14: 18；鸿 1: 3）；他恨恶罪恶，将忿怒显明在不义的人身上（诗 5: 4-6；鸿 1: 2；罗 1: 18）；而且，“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，好在今时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义。”（罗 3: 25、26）神显明他的公义，乃是非常重大的事；总而言之，神的圣洁是永恒不变的；神的公义是永不褪色的；因此，罪的刑罚与代赎也是必然的。可以看出赎罪的必要性，是从神的属性出来的。

2) **神律法的要求。** 神属性中的圣洁和公义，必然透过律法，向罪人显示满足的要求。违背律法就要承受应有的刑罚，因为律法源于神的属性；不是如苏西尼（Socinus）所说，律法是自由意志的产物（太 5: 18）。因此，即使罪人不能完全遵守律法，但是神为了他的拯救，就要称罪人为义；所以只能藉着代赎来预备他的救恩。

3) **信守神的圣约。** “因信称义”是神一贯的应许（来 11: 4；创 15: 6），因为他是守约施慈爱的神（申 7: 9；罗 3: 4）。神与亚当立了行为之约，告诉他若吃善恶树的果子必定要死（创 2: 17）；这些经文在其他的经文中也有明示（结 18: 4；罗 6: 23）。神的信实，对那些不顺从的人，必要施行刑罚，但为了拯救拣选的罪人，必定施行代替的赎罪。

4) **罪责的需要。** 罪因为伴随着罪责，无法避开刑罚，所以必定需要赎罪；罪如果只是单纯的道德软弱，或是人类始祖状态的残渣；就可按着进化论的说法，藉着人类高等情操的逐渐顺从，不再需要赎罪。可是，按照圣经“违背律法就是罪”（约一 3: 4；罗 2: 25、27），罪责使犯罪者成为律法的负责者，所以，必须他本人或他人来代替赎罪。

约翰·穆雷教授说，“没有赎罪与和睦，不能达成救恩的结论；因神的律法是圣洁和公义的。可从荣耀之主的牺牲和客西马尼的痛苦，以及十字架上的受死来说明。”（*Redemption Accomplished And Applied* , p. 21）

斯特朗说，“赎罪是因罪人违背律法，而应有的服从；这是为了解除罪责而有的刑罚，为了使罪人得到宽恕所必要的过程；描写了神公义的表现。这里把基督的受死与神的律法，放在同等的位置上来显明。”（A.H. Strong, *Systematic Theology*, p.717）

2、 神慈爱的最高确证

赎罪是神慈爱的最高确证，所以是必须的。基督的十字架是神慈爱的最高确证。“为义人死，是少有的；为仁人死，或者有敢做的。”（罗 5: 7）

“惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。”（罗 5：8）这里显出基督的牺牲是无比崇高的；“神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了，岂不也把万物和他一同白白地赐给我们吗？”（罗 8：32）神无比的慈爱，显明了崇高的牺牲；他既然连爱子都赐给我们，保证把万物也要赐给我们。

1) 适用的必要性. 如同前记，若没有绝对适用的必要性，这种高贵的牺牲有其贡献吗？神差遣他独生爱子，遭受酷刑而死，若非绝对须要，绝不会有这种事情的发生。A·A·贺智说，“这种牺牲若不是为了完成神的旨意，成为拯救罪人的唯一途径；那么，难免会成为惨痛无比而令人费解；神的儿子岂不是无故地作了牺牲。”（A.A.Hodge, *The Atonement*, p. 237）

2) 确证无比慈爱的必要性. 如果不须绝对高贵的牺牲，十字架上的残酷受死，就无法显明神无比的慈爱。基督在十字架上的流血，确证了神无比的慈爱，藉着基督的受死，为我们开了一条又新又活的路。在这种关联中，使我们理解约翰的发言，“不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”（约一 4：10）

3、依照 神的礼仪受难

受难是依照神的礼仪（Proprieties）进行的。天父为要领许多的儿子进荣耀里去，使救他们的元帅，因受苦难得以完全；所以，使他凡事该与他的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司（来 2：10、17）。这种语气的内涵，不能看成是神智慧和慈爱救恩方式的唯一含义；虽然假设的必要论，可以肯定或满足这种观念，但若加思考，就会不以为然。因为如果藉着苦难，使救我们的元帅得以完全；以致使他凡事该与他的弟兄相同，藉着预定的礼仪，在神的恩典里，显明他的旨意。神丰盛的恩典超越了我们的理解，藉着这种特殊的礼仪方式，引领许多的儿子进到荣耀里，这是依照神所预定的礼仪，藉着我们元帅的受苦，完成赎罪的大工。

4、没有其它的方法

1) 为了防止永远的灭亡. 按照约 3：14-16 经文启示，若不是神的独生子被十架高举，所有的罪人都要灭亡；因着神所赐下的独生子，可以使罪人免去永远的灭亡。因此，我们绝对须要神儿子流血舍命的赎罪，没有其它的方法，可以除去永远的灭亡。

2) 为了罪人的称义. 无论是相信假设的、或相信绝对的观点，救恩包含了拣选和赎罪的必要性，这是从罪中成圣，得以与神有了交通。如此，我们若以这种思考，认为救恩的条件是要与神的圣洁与公义应合，救恩不但必须包含赎罪，还须要拥抱称义；而且，称义的前提是承认自己的罪，从

有罪的状态下，得到基督转嫁的义。罪人如果与称义绝缘，就无法从罪中得到救恩；如果没有救赎主的义，罪人就无法称义。因为“凡有血气的，没有一个因行律法能在 神面前称义”（罗 3：20）。“若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本乎律法了。”（加 3：21）保罗在这里强调，称义如果不是以基督的赎罪为根基，岂不会有其它的途径；他认为除了藉着基督的赎罪以外，不再有其它的途径可以称义；这是断言赎罪的绝对必要性。A·A·贺智说，“无论是赐下能力、生命和赎罪，哪一样都不是律法的机能；如果称义可藉着律法获得，基督就不需要牺牲了。”（A.A.Hodge, *op. cit.*, p. 238）

5、事工的效能与位格的关系

按照来 1：1-3，2：9-18，9：9-14、22-28 的经文，明确教导基督事工的效能与他品位的独特构造。这些经文强调基督祭祀之究竟性和完全性的超越效能；因着罪的重大，必须有其究竟性和完全性，才能实现救恩的果效。按照来 9：23 的经文，说明地上的会幕是用牛羊的血来洁净，而天上的本物则用 神儿子的血来代赎；即、除了基督的宝血以外，没有其它的祭物可以代替；因为他是 神荣耀所发的光辉，是 神本体的真像；只一次献上自己的身体，就成为永远的赎罪祭，使信靠他的人得以成圣；只有具备如此荣耀的位格，才能除去世人的罪，引领许多儿子进他的荣耀里。如今，他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。

6、利未记中祭物之血与天上祭物之血的关系

按来 9：9-14、22-28 的记载，基督只一次进入圣所，成了永远赎罪的事工，说明基督乃是利未记中祭祀的预表和实体。“照着天上样式做的物件必须用这些祭物去洁净；但那天上的本物自然当用更美的祭物去洁净。”（来 9：23）证明利未记中祭物的血，是按照天上的样式，预表可以洗净人的罪。因为“若不流血，罪就不得赦免”（来 9：22）。在此，我们思想“天上样式做的物件”具有哪些需要，可在以下的考查中得到解答：

1) 因着罪的需要。 圣经说明流血，可以赦免人的罪，强调基督的宝血，可以赦免世人的罪，这是绝对必须的。罪因着其内在的严重性，以及必须除去的必要性，因此，若没有有效的赎偿，就无法使罪得到赦免。

2) 照着天上的样式。 进了“真”圣所的意思，不是真实与虚伪、实际与虚假的对照，而是天上与地上、永远与现在、完全与部分、终极与预备、恒久与变迁的对照。我们思想基督的献祭，乃是天上的、永远的、完全的、终极的时候，就会看到我们的元帅，引领许多儿子进入他的荣耀里。因此，基督的献祭，不是一种假说，而是 神预定的旨意，使那些得蒙拣选的人，在基督里得到救恩。

基督流血的结论，乃是使罪人得到赦免（来 9：14、22、23、26），这些解释都是在强调赎罪的必要性。

7、对于赎罪绝对必要性的异议

对于为了满足神的要求，因为没有其它的赦罪途径，而差遣他的独生子降世为人，成为赎罪祭物的观念，特别提出了两种异议。

1) 造成神不如人的观点。认为赎罪的必要说，会造成神不如人的观点。人与人之间，在未曾赔偿之前，尚可得到宽恕，而神却要在得到补偿之后，才能作出饶恕；难道仁慈的神，还不如罪人的世人吗？可是，这种观点是基于其误解，不难说明。

(1) 神是审判万人的主。神可以免去世人的过犯，但不能不主持公正，更不能与世人的私意作比较。我们不可忘记他是慈爱的神，同时他更是公义的审判主。他是全地的审判主，颁布了公义的律法，严格地执行他的公义。法官可以仁慈和宽大，在他个人的生活中，可有宽容或饶恕，但在公职的裁判中，却要严格地依法而行。因此，全地的主，岂能忽视法规，而任意赦免呢？

(2) 救恩须按他喜悦的旨意。这种异议未曾查考人的悖逆和堕落，忘记了神的公义而自取灭亡。从神预定而喜悦的旨意里，可以看到神对人类救赎的计划。这个决定虽然基于神的主权和他喜悦的旨意，但其背后却蕴含着神对罪人的怜悯和慈爱。神在基督里预定的救恩，使“我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。”（弗 1：7）

(3) 自取的牺牲。批评家们理应关注神所作成的赎罪事工。有人认为神使他的独生子，死在十字架上，岂不是自取的牺牲吗？认可罪的代赎是怜悯的行动，将自己的独生子作为代赎，则是更大的怜悯。

2) 三位一体生活的分裂。认为赎罪的必要说，会使三位一体的生活产生分裂。大卫·史密斯（David Smith）说，“刑罚的满足论，在神与基督之间，设立了深渊，因着神所施行的公义，俨然变成了冷酷的裁判官；显示中保的基督，为了挽回神的震怒，满足律法的要求，竟然成了可怜的救主。他们认为这在对于罪人的态度，或在执行的刑罚上前后矛盾；因为神接纳了挽回祭，而基督却要奉献挽回祭；神赐下强加的刑罚，而基督却要接受刑罚；神强求这种补偿，而基督却成为这种补偿。”（*The Atonement in the Light of History and the Modern Spirit*, p. 106）

这种反对也是基于错误的观点，因为他们没有将救恩的造成，归于三位一体的神，而是狭隘地将救恩归于基督，这种偏颇的观点，在信徒中成为一种偏见。按照圣经的启示，三位一体的神，在救恩的圣工中，同工协作、相互效力，完成救赎的大工。圣父牺牲了自己的独生子，圣子甘心情愿奉献了自己；圣父与圣子之间不是分裂，而是美好的调和（诗 40：6-8；路 1：

47-50、78；弗 1：3-14，2：4-10）。“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，……的人。”（彼前 1：2）这是三位一体的 神之间，协同完成的救恩。

第二章 赎罪的性质

代赎论的陈述

议论赎罪的性质，当以刑罚代赎论（Penal substitutionary doctrine）和满足论（satisfaction doctrine）的陈述为代表。这是圣经明确的教导，由于描写赎罪的性质，组成了代赎论或满足论。因此，我们不得不重视。赛德在其著作的《教理史》（Shedd, *History of Doctrines*, vol. II pp. 335,336）中，提到这种正统的赎罪论，从使徒时代开始，就毫无间断地得以传承。“代赎的真理，源于 神所启示的圣经，经过几个世纪的起伏，时而如海浪澎湃，激起无数的浪花，时而如地下暗流，淌过少数信徒的心涧；其轨迹可追溯到使徒时代，成为纯正信仰的滥觞，流进历代信徒的心田；即使外在的溪流时有干涸，但蒙 神保守藏在少数人中间。”下文将按其次序，解释赎罪的重要特性

[注] 1) “赎罪” . 指出这是基督为了拯救罪人，而牺牲了自己。现在使用的名词“代赎”（Atonement），在旧约指“补偿的（expiatory: 赎罪的）的祭祀”，希伯来文“卡帕勒”（03722 **כַּפַּר**，利 1: 4 “赎罪”）这个词，新约罗 5: 11 译成“卡他尔拉介”（02643, **καταλλαγή** : atonement / or reconciliation: 赎罪或和解）——“和好”的意思。这个词的确切含义是指因为过错或损失，作出应有道德或法律上的修复。这个词在旧约或神学的用法上，不是指基督作出的和好结果，而是表现出满足律法的和好根据。我们若用“代赎”（Substitute）这个词来描述基督事工的含义，很难显出其内涵的广泛；因为这个词，虽然指出罪的代价，受到应有的罪之刑罚，但却不能显出因着他主动的顺从，完成取得积极的永生赏赐。

2) “满足” . 十七世纪神学者使用的旧用语是“满足”（Satisfaction），这个词可以正确或相当表现出基督作成的事工。他作为末后的亚当，满足了首先亚当行为之约的遗留事项。**(1)** 他的犯罪，得到惩罚；**(2)** 他的生命，须要顺从。刑罚与金钱可以达成满足，其一是对于罪犯的人身；再者，就是有关物质的赔偿，这两者是有所不同的。**①** 对于罪犯的人身，可以处以极刑，而物质的赔偿，可以用金钱来代替。**②** 对于犯罪者的裁定，需以公义的理性，按其受害者的类型、状况和时间等，得到应有的赔偿。**③** 对于犯罪者的刑罚，只有法定的主权者，才能作出绝对的判断；对于有关的赦免或释放，乃是恩典的施行。对于有关负债的情况，只要有人替他偿还了债务，就可以得到解决，但这却不是恩典的事件。（Turretini. XIV, QS. 10; A.A. Hodge, *Outlines of Theology*, pp. 401, 402）

为了究明赎罪的性质，考究圣经中描写基督事工的主要名词，为其方式之一。约翰·穆雷以这种方式，解释了祭祀、挽回、和好和救赎的含义，提示了赎罪各个层面的性质（John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, ch. II）。路易士·伯克富教授，采用另一种方式，将其内在的原理或要义，作出客观性、代替性和顺从性的论述，阐明了赎罪的根本性质（Louis Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 373-382）。

我们将综合这两种方式，来考察赎罪的多面性和其根本的性质。

第 1 部 赎罪的多面性质

第 1 节 赎罪的祭祀性

赎罪是前篇有关基督祭司职分长论中的一部分。在他祭司的事工中，可以分成祭祀和中保代言的两个部分；头一个部分，可以放在祭祀的标题下，作详细的说明；因此，赎罪具有赎罪的性质，将在下文的几个范畴里，议论祭祀在赎罪的事工中，所包含的层面或原理。如今，将在“祭祀性”的主题下，讨论赎罪（expiation）的层面。

1、赎罪的祭祀

前篇中，我们提到圣经中的祭祀观念，赎罪为其主要的要素；教导基督本身成为祭祀，作成了赎罪的事工。在此，说明祭祀的性质，属于赎罪的层面；因此，赎罪不过是一个层面；可是，这也是最重要的一个层面。

在新约的表述中，基督的赎罪事工，明确地解释为祭祀的事实（cf. B.B. Warfield, *Biblical Doctrines*, New York, 1929, *Christ our Sacrifice*, pp. 401-435; W.P. Paterson, *A Dictionary of the Bible*, ed, James Hastings, New York, 1902, vol IV, pp. 329-349）。“祭祀”的这个名词，广泛地应用在基督赎罪的事工里，教导成为赎罪（expiation）的观念。旧约的祭祀，基于赎罪的基础上；祭祀可以遮盖他的罪，得以免去神的震怒与惩罚，这是由神制定的条例。旧约中的献祭者，将牺牲的祭物带到祭坛，代替自身的罪责，将自身应受的刑罚，转移到祭物的身上。

[注] 献祭者与祭物之间，的确有失均衡，因为献祭者与祭物之间，明确地有失均衡；因为祭物不过是影子和模式（Patterns）。可是，赎罪的观念是明显的，基督受难的背景，提供了祭祀的解释。旧约中的赎罪祭，乃是献上牛羊为祭礼，而基督将自己作为祭物献上，完成了赎罪的完全性，成全了旧约赎罪观念的祭礼。这是神将无瑕无疵的基督作为祭物，将世人的罪转嫁到神子身上；因为他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全。

新约作者发现基督将自身作为祭物，与旧约律法利未记中的献祭条例，有着细微的应验；同时，对于摩西的祭礼，指出明确的特殊礼仪；例如，来 9：6-15 中，作者举论了赎罪日的仪式，象征预表基督的救赎，说明基督的超越性、完全性和终极性的效能。“但现在基督已经来到，作了将来美事的

大祭司，经过那更大更全备的帐幕，不是人手所造，也不是属乎这世界的；并且不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事。”（来 9：11-12，参照 23、24）

[注] 再者，来 13：10-13 中，作者提示了基督的事工和祭祀的赎罪形式；大祭司为了自己和会众的罪，带着牲畜的血进入圣所，而牲畜的身子却被烧在营外。作者提到祭物的肉，是那些在帐幕中供职的人，不可同吃的；这预表基督城外的受难，应验了旧约的预言。这些都是比喻和预表，“所以，耶稣要用自己的血叫百姓成圣，也就在城门外受苦。这样，我们也当出到营外，就了他去，忍受他所受的凌辱。”（来 13：12、13）

因此，基督将自己献上成为祭物，成为利未记中最典型的范例或模式；他以这种形式将自己献上，靠着他的血洗净我们的良心，除去我们的死行，使我们事奉那永生的神。可以随时随地进到施恩的宝座前。

2、原型的祭祀

我们曾提到利未记中的祭祀，按希伯来书的解释，乃是照着“天上的样式”（Patterns）。旧约是用牛羊的血来洁净，而新约则用基督自己的血；因为基督成为更美的祭物，洁净了倚靠他的人（来 9：23）。如此，旧约的圣所只是预表基督，而新约圣徒则因靠着耶稣的血，得以坦然进入至圣所（来 10：19）。如果旧约模型（预表）的祭物尚且有效，那么，新约原型的祭物，更不用说了。这从暂定的、预表的、一时的和部分的，成为永远的、不变的、最后的和完全的。原型的祭祀远超过模型的祭祀，“何况基督藉着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神，他的血岂不更能洗净你们的心（原文是良心），除去你们的死行，使你们事奉那永生神吗？”（来 9：14）

[注] 我们解释旧约利未记中的献祭，只是对基督救赎的预表（模型），因为，模型是暂时的，原型则是永远的；而且，利未记中未曾记述祭物的局限性，只有在新约基督的救赎里，才能看到救赎的完美。利未记中的祭礼，在献祭的人与祭物之间，以及献祭的负担与祭物的血之间，需要除去其间的偏颇；但是基督藉着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神，使人洗净心灵，除去死行，事奉永生的神。

3、大祭司将自己献为祭

基督是我们的大祭司，将自己作为祭物献给神，这是值得我们深思熟虑的。他作为大祭司，将自己献给神；不是藉着别人将自己献上，而是自愿地献上自己；这是旧约礼仪中绝无仅有的事例。绝无大祭司将自己作为祭物，祭物本身也无法将自己献上。可是，从基督的祭司与献祭中，可以发现他大祭司的超越性、独特性和内在的完全性。他以其大祭司的身份，履行大

祭司的职务；他作为 神的羔羊，除去世人的罪孽；并将自身作为祭物，完成了赎罪的大工。

不但如此，“基督献了一次永远的赎罪祭，就在 神的右边坐下了。”（来 10：12）这使基督永远地成为救赎的大祭司，是“照着麦基洗德的等次永远为祭司”（来 7：17）。他不需要再为百姓献祭赎罪，“因为他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全。”（来 10：14）他作为永远的大祭司，持续承担着中保与代求的工作。

第 2 节 赎罪的挽回性

1、与祭祀的密切关系

英文 Propitiation 的希腊文（*ἱλασμός*），在新约中出现的次数不多。这个词在旧约希腊文的译本中，虽多有出现，但在旧约的英文译本中，这个词总是译为“赎罪”（Atonement）。旧约希伯来文“其培勒”[*קָפַר*，(Piel: 皮耶尔型)，申 21：8 译成“赦免”，利 4：35，16：30 译成“赎”与“赎罪”，利 10：17 也译成“赎罪”。新约中的“Propitiation”（赎罪=挽回祭）这个词，明确适用于基督的事工，出现在罗 3：25（挽回祭），来 2：17（挽回祭），约一 2：2，4：10（挽回祭）等，意味着基督作成的救赎事工。中文圣经译成“挽回祭”，这与旧约的祭祀仪式一脉相通。利未记中的祭礼，只是祭祀的模型（Pattern）；旧约中的祭物只是影像，而新约则是本物的真像，叫那近前来的人得以完全（来 8：5，10：1）。

2、遮盖罪恶，止息 神的震怒

挽回的含义是什么呢？旧约希伯来文是“遮盖”（*קָפַר*）的意思。对于有关的遮盖，有三点需要关注。（1）是对于罪的遮盖；（2）遮盖的果效，意味着洁净和宽恕；（3）意味着在主里的遮盖和果效（参照利 4：35，10：17，16：30）。这三点，指出在主前，罪需要得到遮盖，恢复 神人之间的关系，使罪人的过犯得以赦免。旧约中的祭祀，只有这种解释，因为人的罪恶，玷污了 神的圣洁，需要藉着祭物的牺牲，挽回 神的震怒。刑罚是 神对于罪的惩处，祭物是人对于罪的遮盖（预表基督的救赎）。我们可从旧约与新约中，理解希腊文“挽回祭”（Propitiation）的含义。“挽回”含有“安抚”（Placate）、“平息”（Pacify）、“缓和”（appease）、“和解”（reconciliate）等意思，这些含义都由基督的赎罪所完成。

挽回只是一种单纯的表述，意味着平息 神的震怒，缓和 神的不快。挽回的教义，乃是基督挽回了 神的震怒，使百姓与 神和好。

3、与 神的慈爱没有冲突

在有关赎罪的思想中，似乎没有比挽回祭的教义，更受到人们猛烈地抨击，认为这种思想充满了神话的概念，会在 神的内心产生无限的矛盾。如果藉着圣子的受苦挽回圣父的震怒，使之成为慈爱和赎罪的教义，难免会遭到人们的质疑。挽回祭的教义受到这种批评，竟然成了福音叛逆者的漫画。

可是，挽回祭的教义，不应受到这种误传和误导的干扰；因为这种见解，缺乏事理上的正解认识。

首先，挽回 神的震怒，乃是圣子的顺从，两者之间没有冲突。

[注] 挽回祭的教义，虽然显出 神的慈爱，但更彰显 神的公义。挽回祭的教义，不是将 神的震怒转换成慈爱；相反地，藉着基督的牺牲，挽回了 神的震怒，使圣父的慈爱，永远成就在得救的人身上。震怒的 神换成慈爱的 神，与震怒的 神成为爱我们的 神，两者是不同的；前者完全错误，后者才是正解；他的震怒藉着十字架得以挽回。这个挽回祭乃是 神慈爱的彰显。“不是我们爱 神，乃是 神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了。”（约一 4：10）挽回祭是 神慈爱的根基，藉着圣灵的活水成就了救恩。

第二，挽回祭并不贬低 神的慈爱和怜悯，反而凸显 神的公义和慈爱；因为救赎的代价是无与伦比的。

[注] 神是爱。他自身就是爱的本体。因为他本身就是爱，所以在他的本性中，显出他的慈爱和荣耀，‘在他并没有改变，也没有转动的影儿。’（雅 1：17）这是挽回祭的缘故。“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，好在今时显明他的义，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义。”（罗 3：25、26）

4、需要挽回 神的震怒

可是，对于挽回祭平息 神的震怒之反感，原因是未曾正解认识到赎罪的根据。赎罪是对于圣洁和公义的紧急回应， 神的震怒乃是圣洁的 神对于罪的惩罚；罪是对 神的冒犯；因此， 神会对罪作出处理，显出他圣洁的义愤。“原来， 神的忿怒从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。”（罗 1：18） 神对罪的震怒，以惩罚作为结局。基督为罪代替受了刑罚，平息了 神的震怒，把罪人从定罪和永刑中拯救出来。否定挽回祭的理由，乃因代替罪人受刑，认为这是赎罪的欠缺；简而言之，就是否定代替的赎罪。只夸十字架，只凸显基督一次地献祭，成就了永

远的挽回祭。“若有人犯罪，在父那里我们有一位中保，就是那义者耶稣基督。他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。”（约一 2：1、2）

第 3 节 赎罪的和睦性

1、除去敌意和疏远

挽回祭的焦点，乃在预备平息 神的震怒；使 神人疏远的关系得以恢复，再次得到 神的宠爱。基督的事工，对此两方有着明显的关联。观察这种区别，才能明确我们的需要，知道 神为人丰富的预备。

和睦是恢复 神人之间分裂的关系，除去两者之间的敌意和疏远。这种疏远是双重的，就是我们对 神的疏远，以及 神对我们的疏远。疏远的原因当然是因为我们的罪，这不但玷污了 神的圣洁，还产生了对 神的敌意；这是因我们的罪孽使我们与 神隔绝；我们的罪恶使他掩面不听我们（参照赛 59：2）。我们如果对 神怀有敌意，就会产生恶意和苦毒，难免造成生疏或隔离。我们藉着基督的挽回祭，除去神人之间的敌意和疏远而达成和睦。

2、能够除去与人之间的疏远吗？

和睦除去了 神人之间的敌意和疏远，但这不表示完结，而是一个新的开始。新约经文中，支持这种观点。新约未曾提到 神与我们达成和睦，而是提到我们与 神得以和好（罗 5：10、11；林后 5：20）；并且使用主动的语气，说明 神与我们和好（林后 5：18、19；弗 2：16；西 1：20、21）。这显出挽回祭，虽然除去了人对 神的敌意，但尚未完成人对 神之疏远的距离。因此，从 神的行动方面来看，是用他的慈爱来转换我们的敌意。简而言之，和好的教义乃是除去我们的敌意。（cf. A.W. Argyle, *The New Testament Interpretation of the Death of our Lord in the Expository Times*, June 1949, p. 225; G. C. Workman, *Atonement or Reconciliation with God*, New York, 1911, pp. 76 ff; F.W. Dillistone, *The Significance of the cross*, Philadelphia, 1944, pp. 114f; John B. Champion, *The Heart of the New Testament*, Grand Rapids, 1941, pp. 21f）这不是对和好的第一义解释，将在下文来说明。

3、除去与 神之间的疏远

我们若能详细地来考察圣经，就会得出与上述相反的事实。前面提到我

们对神的敌意，不是神对人的疏远，而是人对神的疏远。神对人的疏远，是因罪的缘故，玷污了神的圣洁；可是，无论是从和好的行动或结果，和好乃是恢复神人之间的距离。

为此，我们考察新约有关“和好”的实例，可以帮助我们理解这个道理。这些实例都是应用在通常的生活里。首先是太 5：23、24，“所以，你在祭坛上献礼物的时候，若想起弟兄向你怀怨，就把礼物留在坛前，先去同弟兄和好，然后来献礼物。”这里说明向弟兄怀怨，乃是拦阻献礼的要因。在祭坛上献礼物的时候，先要除去怀怨的因由，恢复他们之间疏远的距离，使之和好如初；因此，从弟兄之间的怀怨，反映出神人之间的疏远和隔离，玷污了神的圣洁与和睦，这需用行动来除去神人之间的疏远和距离。和好恢复了神人之间的距离，使神人之间得到和睦的关系。

[注] 林前 7：11 中，保罗提到妻子若是离开了丈夫，不可再嫁，或是仍同丈夫和好。在这种境域中，妻子如要显出和好的行动，当然要抛弃主观的疏远和敌意，抚平丈夫心中所受的创伤，解除他们之间的距离或敌意。罗 11：15 中，提到有关外邦人的和好关联，“若他们被丢弃，天下就得与神和好，他们被收纳，岂不是死而复活吗？”以色列人被丢弃，成为外邦人与神和好的机遇，得到神的怜悯和宠爱。因此，外邦人得以与神和好，不是因为他们抛弃了敌意，而是神的怜悯与恩典临到他们（参照弗 2：11-22）。

经文直接提到基督成就的和睦，不意味除去了人心里面主观的敌意，而是指在神的一方成就了和睦。罗 5：8-11 中，说明因着道成肉身的基督，藉着他的血得以与神和好；因此，我们所要关注的，不是人们向着神的态度，而是神在历史中，所显明的事件证据。和好虽然是由基督一次完成，但从人的方面来看，不能看成除去了人的敌意。

[注] “且藉着神儿子的死，得与神和好”的意思（罗 5：10），乃是“现在我们既靠着他的血称义”的平行句（罗 5：9）。可是，称义总是法庭的宣告，不在于人性向的主观变化。因此，其平行句“得与神和好”，类似法庭的宣告，而神的行为和审判，是在客观的领域中实施的。再者，“我们既藉着我主耶稣基督得与神和好”的意思（罗 5：11），不意味除去了我们的敌意，或抛弃了我们的意念。这里的得与神和好，乃是赐给我们的恩赐，不是我们主观的变化。

列举林后 5：18-21 中教导的特征，可以发现罗 5：8-11 的确证。

[注] ① 和好是神的旨意。“一切都是出于神；他藉着基督使我们与他和好”（林后 5：18），“这就是神在基督里，叫世人与自己和好”（19）。这里强调的是神的旨意，着重点不是人的行动，而是神的工作。② 和好是已经完成的工作，在 18、

19、21 的语气时态中，已表露无疑。和好不是 神继续行动的工作，而是过去已经成就的恩典。③ 和好乃是基督代替了罪人，完成了救赎的大功。“ 神使那无罪（无罪：原文是不知罪）的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为 神的义。”（21）“不将他们的过犯归到他们身上”（19），这种性质显出法庭的形式，说明世人和好的关联性。无论何种景况，与其说和好是主观的工作，不如说是对罪的转嫁（客观的处理）。④ 这和好的道理，已经托付了福音工作者（19）。这些组成了福音信息的内容。悔改不是福音，乃是 神在我们里面，成就的更新成果，预想着我们的变化成就了和好。⑤ “求你们与 神和好”的劝勉（20），可以看成主观的和好概念。我们靠着 神的恩典，在基督耶稣里，得到与 神和好的福分。

上文论证了挽回祭成就的和好，乃是罪人与 神和好客观行动的第一要义；同时，我们也可以论证罪人与 神和好的第二要义。 神人和好之后，神称罪人为义，有圣灵在他的心中运行，使他不再向 神逆反，结出悔改的果子。换言之，基督成就了 神人之间的和睦，感化罪人向 神归顺，使他们能与 神和好。基督成就了客观的和睦，劝导罪人向 神悔改，结束与 神疏远的关系，这是基督的信徒所受之托付。可是，和好的第二要义，在圣经中很难找到，罗 5：10，林后 5：19、20，被看成为拥有第二要义主观的和好。

第 4 节 赎罪的救赎性

1、救赎的含义

“救赎”（Redemption）这个词，包含广大，应用于各种事物中。这个词的原文，并不单一，会因其境况而不同。

[注] 希伯来文“格乌尔拉”（[קָנָה](#)）意味将“土地”（利 25：24；得 4：7）“赎回”的意思（利 25：51、52）。“普土特”（[פָּדוּת](#)）是“救赎” 神的百姓（诗 111：9，130：7）。“皮特约木”（[פִּדְיוֹן](#)）是用“赎价”赎回头生的（民 3：49）。“皮特原”（[פִּדְיוֹן](#)）是对生命的“救赎”（诗 49：9）。

希腊文“阿普路特罗西斯”（[ἀπολύτρωσις](#)）是对信徒的“救赎”（路 21：28；罗 3：24，8：23；林前 1：30；弗 4：30）；“流托路西斯”（[λύτρωσις](#)）是指对圣城的“救赎”（路 2：38）。这个词在多样用法中，用于有关信徒的救赎时，成为通用的宗教用语。可是，其含义反而更为广泛和茫然，成为 神救赎其百姓的全部过程和内容。因此，我们常用“救赎历史”和“救赎事工”等用语。在此范围内，成为“救赎历史”的部分，以及构成了救赎的事工。

可是，狭义的“救赎”与“赎罪”是同义词，例如：“我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。”（弗 1：7）“我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。”（西 1：14）“赎了人在前约之时所犯的罪过”（来 9：15）。在这三处经文中，“救赎”与“赎”的原文，都是“阿普路特罗西斯”；“乃用自己的血，……成了永远赎罪的事。”（来 9：12，英译：Redemption，原文：流托路西斯）。狭义的“救赎”是指“赎罪”，如果更为细微划分，将会论述到特殊名词“赎罪的救赎性”；在此，“救赎性”与“赎罪性”是同义词。

在此文脉中，对于救赎观念中的“救赎”，不用一般的观念，而用“赎罪”的观念来解释。“救赎”的用语，含有“赎回”（Purchase）的意思；特别指以“代赎物”（流特伦= λύτρον，太 20：28）或“赎价”（恩提流特伦= αντίλυτρον，提前 2：6）来赎回的意思（参照上文原文）。赎回乃是付出代价，使其得到释放。基督完成的救赎，可作这种性质的解释。太 20：28，可 10：45 中，记载了主说的话，（正如人子来，……并且要舍命，作多人的赎价。）这里说明他降世的目的，乃是要舍命，作多人的赎价。这里的重点是舍命和赎价；显明“赎罪的救赎性”，在于舍命的“赎价”。

2、救赎的各种关系

接续上文继续考察有关救赎的要义。救赎是预想将束缚或囚禁状态之下的人释放出来。这种束缚关联到不同的层次，因此，会有赎回或拯救等各种救赎途径。可是，我们不必过度强调赎回或拯救的观念。“认为在基督的事工中，每事无需追踪人的救赎行为。”（T. J. Crawford, *The Doctrine of the Holy Scripture respecting the Atonement*, 1880, p. 62）这种推断难免会形成人造的、想象的境地。有关救赎的内在关系，我们将分成两个部分来解说。

1) 律法。圣经并未提到把我们从律法中救赎出来。律法是以爱的两大诫命为纲领（太 22：40），因为爱是不加害与人的，所以爱就完全了律法（罗 13：10）。因此，不可能把我们从遵守律法的义务中拯救出来。可是，信徒可从律法的某些礼仪中得到释放，例如割礼、献祭等旧约礼仪，以及饮食、节期等犹太习俗。

[注] ① 律法的咒诅。“基督既为我们受（原文是成）了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅”（太 3：13）；这里“律法的咒诅”是指基督替我们受了“律法的刑罚”，免去 神对我们的震怒和惩罚。“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅（惩罚）。”（加 3：10，参照利 26：18、28“惩罚”）若不藉着基督免去这种惩罚，他就无法获得救恩。基督将百姓的过犯，

转嫁到自己身上，用他的血将百姓赎回；“因他受的刑罚，我们得平安；因他受的鞭伤，我们得医治。”（赛 53：5）

② **礼仪的律法。** “及至时候满足，神就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。”（加 4：4-5）这里提到律法中的礼仪，如同训蒙的师傅，引我们到基督面前（利 4：5，“受膏”（**קֹדֶשׁ**：弥赛亚=基督）的祭司）。旧约的以色列人，按血统都是亚伯拉罕的子孙，也是神收养的子女；孩童的时候，需在师傅和管家的手下，直等他父亲预定的时候来到（加 4：2）。摩西律法中的礼仪，如同训蒙的师傅，引导他们到“受膏”（基督）的祭司面前，领受神所预备的恩典（加 3：23、24）。保罗用律法中献祭的礼仪，说明罪人需要“受膏的祭司”（弥赛亚=基督），就是在十字架上，完成了救赎大工的基督。因此，我们不再需要律法中献祭的礼仪了（我们从此就不在师傅的手下了）。“要把律法（礼仪）以下的人赎出来，叫我们得着儿子的名分。”（加 4：5）基督生在摩西律法的礼仪之下（加 4：4；路 2：22-24），把我们从律法的礼仪中赎出来；要按着心灵（心灵：或译圣灵）的新样，不按着仪文的旧样。（加 4：4；罗 7：6）。不但是犹太人，包括外邦人也在其内；“但这因信得救的理既然来到，我们从此就不在师傅（律法礼仪）的手下了。所以，你们因信基督耶稣都是神的儿子。”（加 3：25、26）

③ **行为的律法。** 基督成就了律法的应许，满足了神公义的要求；因此，使我们因信称义。如果没有基督的救赎，就不可能有称义和救恩。因着基督的顺从，使我们得到释放；“因一人的顺从，众人也成为义了。”（罗 5：19）查尔士·贺智说，“律法与我们的关系是双重的，是圣约和道德的关系。……在福音的光照下，把我们从律法之约中拯救出来，律法不再是救恩的条件，我们不再被律法定罪，不再需有遵守律法的义务。……从律法中拯救出来，不是废止或降低要求，而是藉着基督成就了。……因此，基督的事工，满足了律法的要求。基督的顺从和受难，主动或被动地满足了所有的要求；他代替我们守住了全部律法，以信仰来接纳我们称义，更新我们的属性，拥有神的形像。拒绝神的义，想立自己义的人，都要伏在律法之下；他不可能从罪得到自由，并要受到律法的刑罚。”（Charles Hodge, *op. cit.*, II, p.493 f.）

[译者注] “把我们从律法之约中拯救出来，律法不再是救恩的条件，我们不再被律法定罪，不再有遵守律法的义务。”这是查尔士·贺智的误解和误导。

① “把我们从律法之约中拯救出来”：神赐律法的目的，乃是要他的百姓，成为祭司的国度，圣洁的子民（出 19：6），这约乃是永远的约（申 29：15；诗 105：10），遵行的人，必然得福（雅 1：25）。

② “律法不再是救恩的条件”：神赐律法的目的，不是要叫人遵守律法得救，圣经启示的救恩真理，都是“因信称义、蒙恩得救”（创 15：6；罗 1：

17；弗 2：8）。

③ “我们不再被律法定罪”：“凡犯罪的，就是违背律法；违背律法就是罪。”

（约一 3：4）“因为我们属肉体的时候，那因律法而生的恶欲就在我们肢体中发动，以致结成死亡的果子。”（罗 7：5）这里的“律法”不是主（摩西）的律法，而是“肉体中犯罪的律”（罗 7：23、25）。“但我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离了律法”（罗 7：6a）；这里的“律法”乃是接续 5 节“肉体中犯罪的律”，与基督一同死了，就脱离了犯罪的“律”，叫我们服事主，要按着心灵（心灵：或译圣灵）的新样，不按着仪文的旧样（罗 7：6b）。“如今，那些在基督耶稣里的就不定罪了。”（罗 8：1）“就不定罪了”的意思，不是信了耶稣以后，为非作歹、触犯法令，也不会受到法律的制裁。应该是“如今，那些在基督耶稣里的，罪蒙赦免（不再因亚当所犯的罪而判罪）、称义得生命了”的意思。

④ “不再有遵守律法的义务”：“行为完全、遵行耶和華律法的，这人便为有福。”（诗 119：1）“没有异象（或译：默示），民就放肆；惟遵守律法的，便为有福。”（箴 29：18）“经上记着说：‘要爱人如己。’你们若全守这至尊的律法才是好的。……就该照这律法说话行事。”（雅 2：8、12）

2) 罪。因为基督遵行了律法，所以能够将自己的百姓，从罪中拯救出来。“罪的权势就是律法”，因为，“哪里没有律法，那里就没有过犯。”（林前 15：56；罗 4：15）。可是，圣经又提到救赎与罪的直接关系。在此关联中，基督的宝血，的确成为救赎的媒介；救赎的结果，把我们从各样罪中拯救出来。这种特殊的救恩，在来 9：12；启 5：9 等经文中显明出来。救赎的内涵广泛，不但意味着从伴随的苦毒中得到释放，并且救赎的全部过程向着最终的完成迈进。（路 21：28；罗 8：23；弗 1：14，4：30；包括林前 1：30）

[译者注] 有一种错误的逻辑，私自把新约圣经中的几处单词，串联起来，按着自己的神学思路来推论律法是这样的被结束了：律法到约翰“为止”（太 11：13），因为耶稣在十字架上“成了”（满足了）律法的义（约 19：30），因此律法被“成全”了（太 5：17、18），所以律法就“总结”（结束了）。

① 耶稣基督诚然遵守了律法，但不是因为他遵守了律法，所以能够拯救他的百姓；同时，不是因为耶稣遵守了全部律法，我们就不再需要遵行律法了（参照太 5：17-19）。

② “基督生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”的意思（加 4：4、5）：乃是把我们律法的礼仪之下赎出来的意思（路 2：22-24；加 3：23-24）。

③ “罪的权势就是律法”（林前 15：56）：这里的“律法”指的是“死的律”，它才是罪的权势（参照罗 8：2 “罪和死的律”）。

(1) 罪责和污秽。 虽然救赎是由基督所完成，但是救赎却有其范围的。基督完成的救赎，是与罪的两大方面有着联系，就是罪的罪责和势力。

[注] 救赎果效对这两方面的影响：(1) 称义与赦罪；(2) 从罪恶污染的势力中拯救出来。给予罪责的影响，使之达成称义与赦罪，这种含义的救赎，在罗 3：24；弗 1：7；西 1：14；来 9：15 等经文中启示出来。从罪恶污染的势力拯救出来的经文，在多 2：14；彼前 1：18 中有所陈述。这些经文未曾排除法庭的意味。

(2) 撒但的势力。 救赎意味着胜过了撒但。

[注] 初代教父在救赎方面有不同的说法，他们认为赎价是交给了撒但。这种解释只是想象或笑话而已。在安瑟伦的“克尔·迪俄斯·霍模”(Cur Deus Homo: 神何故化身为人)中指出这种错误。可是，教父们却认为这种说法是个真理，以致广为流传。他们认为基督的救赎之功，是与撒但的势力，以及空中的恶灵有所关联(弗 6：12)。这种联想使我们意识到始祖犯罪的缘由，以及如何领受到救赎的应许。新约中，主耶稣靠近受难的时刻，对几个希腊人说，“现在这世界受审判，这世界的王要被赶出去。”(约 12：31) 保罗对基督钉十字架的结果，说，“既将一切执政的、掌权的掳来，明显给众人看，就仗着十字架夸胜。”(西 2：15) 希伯来书作者语重心长地说，“儿女既同有血肉之体，他也照样亲自成了血肉之体，特要藉着死败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。”(来 2：14、15) 基督胜过了撒但，释放那些怕死的人，使他们事奉那永生的神；并且，毁灭了幽暗的势力，使神的百姓得胜有余。

我们靠着基督胜过了这世界的 神，以及天空属灵气的恶魔，并且克服了现今在悖逆之子心中运行的邪灵，完全从罪中得到了救赎。因此，救赎的成就，包括毁灭了黑暗的势力，以及罪恶的权势。

3、救赎的途径

上述举论了救赎与律法和罪之间的关系。基督的救赎使罪人不再按着仪文的旧样，而是按着心灵(心灵：或译圣灵)的新样来服事主。而且，救赎不只是单纯一般含义的救赎，而是完全赎罪的拯救。救赎的途径包含了代赎和赎回的观念。基督生在律法的礼仪之下，把律法礼仪之下的人赎出来；并代替他们受了刑罚，把他们从罪责中拯救出来。这两样救赎的事工，将在其它的篇幅中详解。

第 2 部 赎罪的根本性质和异议

第一节 赎罪的客观性

赎罪是客观的，这是赎罪的主要印象，表示向奉献者显出心意。人如果给人带来损失，就要向受害者加以补偿；不但要向人表示歉意，更要向神表示悔悟，以期修复神人之间的和睦。这种赎罪观得到圣经的支持。特别是上文举论的赎罪性质，都在指向赎罪的原理和要义。考察这些可以究明赎罪的客观性。


1、大祭司的要义

大祭司的首要职责，乃是向神奉献赎罪祭。先知代表神向百姓传达话语；大祭司代表人向神献祭，并为百姓的事向神祈求。希伯来书作者对于这种观念，陈述说，“凡从人间挑选的大祭司，是奉派替人办理属神的事，为要献上礼物和赎罪祭（或译：要为罪献上礼物和祭物）。”（来 5：1）这里的陈述指出三点：① 大祭司是从人间挑选的；② 作为人类的一员，他可以代表人；③ 他的职务是替人办理属神的事。这是大祭司的主要职务。因此，旧约的大祭司，乃是基督的预表，代表百姓向神献赎罪祭。可是，大祭司的主要职务，是在神面前献祭，承担起神人之间的交往。神藉着献祭赦免人的罪，使罪人得以亲近神，恢复神人之间的和睦。

2、祭祀的要义

以神作为对象的客观原理，藉着祭祀的一般观念显示出来。祭祀是大祭司的主要职务，明确显出客观的性质。外邦人也向他们的神明献祭，为要得到神明的某些影响。圣经中祭祀的客观性，与外邦人没有不同，不但存着感恩的心，为了赎罪还要将血奉献在神的面前。希伯来书作者说明，“办理属神的事”，就是“献上礼物和赎罪祭”。神对约伯的朋友说，“现在你们……到我仆人约伯那里去，为自己献上燔祭，……我因悦纳他，就不按你们的愚妄办你们。”（伯 42：8）可以看出藉着祭祀平息神的震怒。旧约的赎罪祭，只是预表，“但基督献了一次永远的赎罪祭，就在神的右边坐下了。”（来 10：12）

3、挽回的要义

1) 遮盖。希伯来文“其培勒”（=Piel: 皮耶尔型）的本来意思，是对罪或罪人的遮盖，显示出赎罪的观念。这个“遮盖”是在神的面

前，遮盖他的罪或犯罪的人。罪是玷污了 神的圣洁，引起了 神的震怒；为要平息 神的震怒和厌恶，所以需要遮盖。祭物的血，可在 神面前遮盖所犯的罪或犯罪的人， 神藉此平息他的震怒。因此，祭物的血遮盖了罪与罪人，其果效是平息 神的震怒。

2) 和解。新约 70 士译本，译成“西拉斯扩马伊”(*ἱλάσκομαι* “挽回祭”来 2: 17) 和“西拉斯模斯”(*ἱλασμός* “挽回祭”约一 2: 2, 4: 10)，这两个词的意思相似。这个词的动词，有“抚慰”(安抚)(to *reder propitious*) 的意思；其名词有“平息”(an *appeasing*) 或“平息的途径”(the *means of appeasing*) 之意；即、基督的代赎受死，成为挽回 神震怒的途径。这种“和解”(Propitiation)(挽回)的好意，成为除去 神震怒和厌恶的媒介。这种单纯的陈述，就是“挽回”(Propitiation)的教义。基督的受死代赎，成就了 神人之间的和睦，这显出以 神为对象的客观性。

4、和好的要义

指向赎罪的另一个词是“和好”(reconciliation)“卡他拉所”(动词)(*καταλλάσσω* = 使之和好)和“卡他拉介”(名词)(*καταλλαγή*)的希腊文。这个词有化敌为友的意思，头一层含义明确有客观的意思；不是使发怒的人，与自己和好，而是因自己发怒的人，使他与自己和好。这种含义在太 5: 23、24；林前 7: 11；罗 11: 15 蕴涵其中。在上文第一部第 3 节“赎罪的和睦性”中已作过解说。在那里举论了基督和好的工作，陈述了以 神为对象的客观性；在解释林后 5: 19；罗 5: 10、11 时，论述了“赎罪的和睦性”。

赎罪的第一要义是 神人之间达成了和好；第二要义是 神人和好的结果，使罪人能够向 神和好。和好使 神称罪人为义，感化他不再与 神为敌，以致因信称义，以 神为乐。第一要义是客观的和好，第二要义是主观的和好。罗 5: 10；林后 5: 19、20，可以看成是第二要义主观的和睦。

5、赎罪的要义

赎罪的主要用语是“流特伦”(*λύτρον* = 代赎物，太 20: 28) 或“恩提流特伦”(*ἀντίλυτρον* = 赎价，提前 2: 6) 等词，这些都是客观的名词。戴斯曼说，“第一世纪中，任何人听到希腊文‘流特伦’时，自然会意识到用赎价释放了奴隶。从奥克西林库斯(Oxyrhynchus)的三封书信——释放奴隶的文件中，(主后 86 年、100 年、91 年或 107 年)，就使用了这个词语。”(Adolf Deissmann, *Light From the Ancient East*, New York, 1927, pp. 327 f.) 这个名词含有赎回或买回的意思；赎回的时候，需要向对

方交出赎价。基督就是救赎者（“国耶尔” [בְּיֵשׁוּעַ](#)，伯 19：25；徒 20：28；林前 6：20，7：23），他代替罪人回应了神的公义，满足了神公义的要求。上文第 4 节“赎罪的救赎性”中，已作过详细的解说。

第二节 赎罪的代替性

1、代理赎罪的含义

当人背离神，成为罪人的时候，就要接受神的审判和惩罚。他需要承受应有的刑罚，才能补偿所犯的罪过。人要按着神的公义接受审判，若没有神的慈爱和怜悯，就无法回避他的罪责。可是，事实上，神设立耶稣基督作挽回祭，使他代替罪人受罚，洗净了罪人的罪，成就了永远的救赎。

查尔士·贺智说，“代替受难是一个人，代替另一个人受难；藉此免去当事者应受的刑罚”。代理人（a vicar）的代替者（a substitute），在那个人的位子上，代替那个人行动（Charles Hodge, *op. cit.*, II, p.475）。

我们注意到自身的赎罪和代替的赎罪之差异，并且知道了基督代替的赎罪。赛德（Shedd）提醒两者之差异说，① 自身的赎罪是由加害者所实行，代替的赎罪是由受害者来履行。② 自身的赎罪排除了怜悯的要素，代替的赎罪代表了最大怜悯的形式。③ 自身的赎罪是永久地在进行，结果不能得到救赎，代替的赎罪可以引到和睦和永生。

2、代替赎罪的可能性

1) 法庭中假定的可能性。我们推想公义的神，是否能对道德犯罪者的震怒，在法庭中转移到无罪人的身上，让那无罪的人成为有罪呢？这是主观赎罪理论的人，反对代替赎罪论所提出的问题。这里有难解之处，似乎无法反对这种人生的类推。金钱的债务，尚可以转移，但应受的刑罚，似乎不能代受。如果某位慈善家，愿意代偿别人的债务；债务还清以后，负债人就得到释放。可是，若有人愿意代替别人受刑，情况就不同了；如果得到法庭的许可和同意，法律上，可在从宽（relaxation）的名目下，藉着拥有豁免权（remission）的法官行使这种权柄，但必须在规定的条件下才能实行。① 有罪的人需要服刑，但在得不到公正的结果时；② 这种转移在不侵害无罪的第三者权利和特权，或在不会带给他们困难或穷乏时；③ 受刑的人未曾得到法庭的宽免，以及在社会中的活动，未曾连累到政府时；④ 罪人承认自己的罪，意识到代替者是为了自己受刑时。从这些条件中，可以看到代替受刑，在人类社会，几乎是不可能的事。可是，基督代受死，乃是特殊的和无与伦比的，并且具备了以上的条件。

2) 国法上的不可能和神权下的可能。代替的赎罪，在世俗的法庭中，只是一种假定，实际上是不可能的。可是，基督的特殊景况，却是可能的。换言之，国法上，不可能；神权之下，却是可能的。这使让我们看到国法与神权的不同。这里将说明国法不可能，以及神权可能的理由。

(1) 权限的不同。神是主权的立法者。他可以调整自己的行动，用诚实 (rectitude) 来指导受造者的生活。在法则的运用上，前者与后者全然不同。他行事广大、明察秋毫，可以断定人间法庭无法判决的事。世界法庭中的法律，父亲虽然不会因儿女处死，儿女也不会因父亲受害；但是神为了世人的罪，可将他的独生子为我们受害，神是有权柄作成这件事的。比如说，我将自己的子女，交给学校的老师教导，托付老师如同待儿女般地指教；可是，我对教导子女的权限，依然比老师更为广泛和重大。

(2) 能力的不同。世界法庭中的死刑，乃是刑罚中的极刑，其下的刑罚则按大小轻重来量刑。刑罚的目的，是为了改造受刑的人；所以，服刑人必须亲自受刑，以期达到改造的目的。因此，别人不可能代他受刑。再者，死刑更不能由他人代替，那岂不是牺牲无辜、放走元凶，失去公正、祸患人间。所以，世上的法庭，不会容许代替赎罪。另一方面，神权之下的罪人，永罚的本身，本没有包括改造的目的；而代替的赎罪，意在改变他永远的命运，同时藉着圣灵的运行，使他的灵魂得到重生、成圣，结果得到生命的改变。因此，在神的法庭中，代替赎罪成为合理的途径。总而言之，世上法庭和神的法庭，对于有、无代替的赎罪，关键在于能力来决定它的可否。

3) 道德的可能性。在犹太教的拉比 (Rabbinical Judaism) 中，认定义人代替别人的罪受难，具有代偿的意义。克尔拉在他的著作 (W. N. Clarke, *Christian Theology*) 中，抛弃了因果报应的道理，对于否定代人受刑的可能性，引用阿尔瓦·胡维 (Alvah Hovey, *Am Jour. Theology*, Jan. 1899) 的话说，“没有论据证明，我们忍受刑罚达到某种程度，可以被罪恶的感情所干扰，而圣洁的存有可以代替罪人，承担起所有的一切。因为行恶不可能得到嘉勉，而圣洁的存有却是无所不能的。如果一个人，真的为别人受刑，使他从罪中得救，成为神的朋友；这应该是慈爱和美善的最高作用。”

3、代替赎罪的圣经证明

基督代替我们承受了苦难和受死。严格地说，他降到罪人的地步，代替我们受苦。他们的罪责转嫁到他身上，他替罪人受了死的刑罚，这是圣经明确的教导。这与布什内尔所说的“代替的牺牲”是不同的。按他的意见认为，代替的赎罪，乃是“基督的感情，担负起我们的罪，作为朋友同情我们，进到我们的不幸里，在恢复怜悯的努力中，舍弃了自己的生命。一言以蔽之，他承担我们的罪，如同承担我们的痛苦。” (Bushnell, *The Vicarious Sacrifice*, p. 46) 可是，基督所受的苦难，不同于朋友的同情，或病痛中的救助；他所

受的苦难，乃是 神永远的旨意和计划，“看哪， 神的羔羊，除去（或译：背负）世人罪孽的！”（约 1：29）他的受难是代赎性（substitutionary）的，下面将会按着圣经的证言来分类。

1) 大祭司的代替性. 基督作为他百姓的大祭司，代替百姓将自己献为祭物。首先，大祭司 ① 是从人间挑选，奉派替人办理属 神的事（来 5：1），这是对大祭司的真实写照。“他代表全以色列百姓，胸怀以色列十二个儿子的名字”（Vitranga, *Obs. Sac.*, p. 292, 出 28：9-29）他如果犯罪，百姓都要陷在罪里（利 4：3）。他的胸牌中，刻着以色列十二支派的名字。他要宰那为百姓作赎罪祭的公山羊，在圣所中行赎罪之礼（利 16：15-21）。② 他有亲近 神的权利，百姓只能藉着大祭司来到 神面前（民 16：5）。③ 大祭司要为百姓献上礼物和赎罪祭，并为以色列人祝福（来 5：1-3；民 6：22-27）。第二，基督拥有大祭司的职分，宣告将他百姓拯救出来。有关“大祭司的圣经证明”，第三篇、三章、一节、之四，已作过明确的陈述。因此，基督作为永远的大祭司，毋庸置疑他的赎罪是代替性的。

2) 祭祀的代替性. 圣经教导旧约祭坛上所献的祭物是代替性的。以色列人向 神献上祭牲的时候，要将手放在祭物的身上，承认自己所犯的罪，“他要接手在燔祭牲的头上，燔祭便蒙悦纳，为他赎罪。”（利 1：4）凯夫和其他的人，认为这种行为只是奉献的象征（Cave, *The Scriptural Doctrine of Sacrifice*, p. 129 f.）；可是，无法说明接手能够成为赎罪的燔祭；再者，接手之后送到旷野的公山羊，岂不是“担当他们一切的罪孽”（利 16：20-22）。第三篇、三章、二节、之三，在“基督祭祀工作的象征和预表”论证中说明。圣经中的接手，总是显示其职权或能力，或是对罪的转移。这里使人想起拉比·恰臣的话，说“没有承认罪的地方，就不可能有接手的仪式”。接手以后，代替的祭牲要流血牺牲，典型的经文在利 17：11 中明示：“因为活物的生命是在血中。我把这血赐给你们，可以在坛上为你们的生命赎罪；因血里有生命，所以能赎罪。”这个祭称为“赎罪祭”（sin offering），可以将人的罪转移到祭物上。坡斯说，“献祭牲畜的死，代替了献祭之人的死；这是用失去（forfeit）的生命来表示赎罪。”而且，这种献祭的仪式，预表耶稣基督一次献上了最大的祭祀。

3) “担当”我们罪的观念. 基督诚然“担当”我们的罪，“背负”世人的罪孽（赛 53：6、12；约 1：29；林后 5：21；加 3：13；来 9：28；彼前 2：24）。因此，我们的圣经以此为基础，相信我们的罪转嫁给基督，但不能说，我们的罪性转嫁给基督。因为罪性是不能转移的，唯有我们的罪责转嫁给他。A·A·贺智说，“罪 ① 在形式上，是违背律法（约一 3：4）；或可 ② 从道德本性的行为污点（Macula）中发现（罗 6：11-13）；③ 或者可从刑罚的责任中来考察。”（A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, p.408）可是，严格地说，刑罚（reatus）的责任转嫁到基督身上。这种转嫁不是因为罪人固有的人格，而是因为 神的无限怜悯和恩典。

4) 用词具有代替的含义。某些句子中，介系词“培理”（περί = 因为，可 1: 44），“胡培勒”（ὕπέρ = 为了。太 5: 44），“安提”（ἀντί = 代替（因此），路 12: 3）等词，用在基督的事工上。介系词虽能缩小代替的观念，但结果却能显大这个观念。其实考察介系词本身，结果唯有它能表现出这种观念。其它两个介系词的正确含义，每次都是由其上下文来决定的。“培理·哈马提亚斯”（περί ἁμαρτίας）或“培理·哈马提温”（περί ἁμαρτιῶν）的境遇，介系词被译成“因为”和“为了”；可以解释为“因为除罪，或为了赎罪”（罗 8: 3；加 1: 4；彼前 3: 18；约一 2: 2）。“胡培勒”的一般意思是“为了益处”（“in behalf” or “for the benefit of”），或是基督为了我们的工作以及有关的所有格（“哈马提亚斯”或“哈马提温”），或同时使用时，如同“培理”的解释（林前 15: 3；加 1: 4）。在这种景况与位格同时使用时，可作通常的含义（路 22: 19、20；约 15: 13），或毫无疑义地作代替的观念（林后 5: 14、20、21，提前 2: 5、6；彼前 3: 18）。介系词“安提”，用在基督对于我们的事工时，确实意味着“替代”的意思（太 20: 28；可 10: 45）。

[注] 太 20: 28 “并且要舍命，作多人的赎价。”这确有“替代”的含义，更是主耶稣亲自的教导，实属珍贵。马义俄解释这句话，说“命”（ψυχή）作为“代价”（λύτρον），乃是藉流血完成了救赎。“作多人的赎价”（ἀντί λύτρον πολλῶν），在这个句子里，“安提”表示“替代”（Substitution）的意思。交上了代价，就替代了那个被释放的人。这里“安提”的“赎价”等值，要与被赎的人价值等同。[中译圣经“作多人的赎价”，应该译作“成为替代多人的赎价”。]这种见解在新约的其它部分，通常确定为“赎偿”（expiatory）的意思来举论。他们若不被赎得以释放，神的震怒就要常在他们身上，他们就要永远落在灭亡中。普莱特勒（Pfleiderer）怀疑在此之前，主耶稣是否说过，“他要舍命，作多人的赎价”（New world, Sept. 1899）。他认为这是保罗的神学思想，以耶稣的死作为救赎的途径，只是后代教义反思的结果。佩恩（Paine, *Evolution of Trinitarianism*, 377-381）也作这种想法。可是，这句话不在保罗系列的路加福音中，而是更多地出现在马太福音里；这是主耶稣亲自地教导，同时被保罗和所有的使徒们所理解。因为主耶稣应许他们，圣灵将一切的事，都要指教他们，并叫他们想起主耶稣所说的一切话，引导他们明白（原文是进入）一切的真理。（约 14: 26，16: 13）

第 3 节 赎罪的顺从性

1、顺从的两方面

1) 作为顺从的工作。圣经常用顺从的名词或概念来指示基督的工作。

这让我们看到基督工作的原理和他的一贯性。以赛亚 53 章显示了基督对于救赎工作的顺从，“有许多人因认识我的义仆得称为义；并且他要担当他们的罪孽。”（赛 53：11）我们的主宣告他降世的目的，说，“因为我从天上降下来，不是要按自己的意思行，乃是要按那差我来者的意思行。”（约 6：38）并说明有关他的牺牲，“我有权柄舍了，也有权柄取回来。这是我从我父所受的命令。”（约 10：18）保罗指着他的赎罪工作说，“因一人的顺从，众人也成为义了”（罗 5：19），“就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。”（腓 2：8）希伯来书作者说，“他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从。他既得以完全，就为凡顺从他的人成了永远得救的根源。”（来 5：8、9）因此，基督赎罪工作的属性，常被描写为主动的顺从和被动的顺从，这成为神学界的惯例。

2) 不可分隔的两方面. 合宜地解释主动与被动的顺从时，可以帮助我们认识基督顺从的区分。可是，如要分别这两方面的区分，需要记住两方面是不可分隔的；两者在主的生涯中，必是相互持续伴随，因此，主耶稣在地上的工作，他的顺从有主动与被动的两方面。主耶稣自愿接受苦难和受死，的确是他主动顺从的部分。他亲口说，“没有人夺我的命去，是我自己舍的。”（约 10：18）另一方面，他顺从律法的吩咐，可看成被动的顺从。他取了奴仆的形像，存心顺服，以至于死；他生涯中的苦难与受死，包含在他主动的部分里；他被动的顺从，包括他受死的代赎，以及涵盖了他全部的生涯。因此，可把基督主动和被动的顺从，看成有机的总全。

3) 与律法的三重关系. 在议论基督的顺从时，可说与律法有着三重的关系；就是自然的、立约的和刑罚的关系。这三种关系，本是人与律法之间的关系；即、① 人有着道德的动因。人在受造时，他的状态和行动，必须顺应 神律法中绝对的道德，如有违背，就要受罚，因为违背律法，就是罪。这种关系是自然的、永久的和不变的，别人无法代劳，更不能替代。② 神造人以后，喜悦将他放在恩典之约下，经过特别的考验和适当的条件，就可得到圣洁的品性和永远的基业，赏赐永远的生命。如果不顺从，就会受到死亡的刑罚。这是律法的立约关系，亚当代表全人类立了此约，而基督则代表被召的人缔结此约。③ 因着亚当的堕落，所有的人在律法之下都是罪人，蒙召的人在基督里，可以得到完全的释放；因为他已经替他们受死，把他们从罪恶中拯救出来。

人们在此三方面都已失败。他们未曾遵守自然的立约律法，如今处在应有的刑罚之下，失去了 神对他们的宠爱。基督道成肉身的结果，虽然进入了第一要义中的自然关系，但是第二、第三层面的关系，只有替代才能进入。他在第二层面的关系中，主动顺从了礼仪的律法要求；在第三层面关系中，被动顺从了律法的刑罚要求，满足了 神的公义。接下去将展开这两层的顺从。

2、主动的顺从

1) 内容. 作为中保的基督，为了使罪人得到永生，他以完全的状态，打开了新约的恩典之门，这是由基督主动的顺从构成的。他生在律法的礼仪之下，完全满足了律法的要求。来 2：10-18，5：8-10，详细描写了基督主动的顺从；说明“他虽然为儿子，还是因所受的苦难学了顺从。他既得以完全，就为凡顺从他的人成了永远得救的根源。”（来 5：8、9）基督的顺从，乃是他的本性藉着试炼和苦难学了顺从；他在地上生涯中的苦难，成为锻炼他人性的熔炉，使他成为完全的救主；而且，为那些顺从他的人，可以成为永远得救的根源。

2) 功能. 基督主动的顺从，使他被动的顺从，得到神的悦纳。因此，神在基督里，赦免了信靠他的人。不但如此，基督如果没有主动的顺从，他的人性就无法满足神公义的要求，也就不能代替别人赎罪；再者，如果基督只是代替别人受了刑罚，没有产生救恩的果效；那么，罪人岂不依然停留在亚当堕落的状况里。可是，基督为了罪人，不但赦免了他们的罪，还成就了更大的功效。按加 4：4-5 的经文，基督把我们律法的礼仪下赎出来，叫我们服事主，要按着心灵（心灵：或译圣灵）的新样，不按着仪文的旧样（罗 7：6）。而且，神差他儿子的灵进入我们的心，使我们成为神的儿子，就靠着神为后嗣。（加 4：6、7）这些都是由基督主动的顺从成就的。证明人靠自己的行为不能称义得救，唯有信靠基督才能得救；因为“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。”（罗 10：3、4）保罗说，“使律法的义成就在我们这不随从肉体、只随从圣灵的人身上。”（罗 8：4）“神使那无罪（无罪：原文是不知罪）的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义。”（林后 5：21）

3) 圣经的证明. 教导基督主动顺从的经文有：太 3：15，5：17、18；约 15：10；加 4：4-5；来 10：7-9 等。与此论题有关，教导基督成为我们义的经文有：罗 10：4；林后 5：21；腓 3：9 等，他使我们得到永生，成为后嗣，为我们存留了永远的基业，有关的经文是：加 3：13、14，4：4-5；弗 1：3-12，5：25、27 等。

3、被动的顺从

作为中保的基督，代替我们承受了刑罚，为我们作成了救赎的大功。

1) 组成. 基督被动的顺从，是以自己的苦难和受死，偿还了罪的刑罚，把他的百姓从罪中拯救出来。基督承受这些苦难，不是因为不义的事变，也不是因为自发的事故，而是替代我们的罪，为我们承担了刑罚。

2) 救赎的价值. 基督受难完成了救赎，伴随的是神性位格的救赎价值。他作为挽回祭，代替我们承担了刑罚，满足了神的公义。严格地说，基督

的苦难是代人受难，因为他甘心作为万人的赎价。基督被动的顺从，有赛 53：6；罗 4：25；彼前 3：18；约一 2：2 等经文。

第 4 节 赎罪的完全性

1、完全性

罗马教会主张基督成就的救赎之工，不能把信徒从罪中完全地拯救出来。抗罗宗的辩证学驳斥这种观点，强调基督赎罪之工的完全性。按罗马教会的神学认为，过去所有的罪，以及有关现世的刑罚，或永远的刑罚，虽然可得以涂抹；但在受洗后所犯的罪，却要在今世，或炼狱中接受炼净。换言之，基督的功劳是以洗礼为器具：① 除去了洗礼之前的所有原罪和本罪。② 洗礼以后，犯罪应有的刑罚，可从永死中转换成现世的苦楚。可是，洗礼之后犯罪的罪责，可透过告解和苦行，或在炼狱中得以炼净。亚米念派和其他对赎罪没有确定的人士，都成为这种争论的对象。亚米念派主张，基督的恩典，虽然可以满足和保证所有的人，但其充足的效果，却受到自由选择的制约。

所有改革宗教会，反对罗马天主教和亚米念派的观点，认为基督的救恩，满足了所有的要求，确信和保障了信徒救恩的完全。改革宗教义的真实性，证明如下：① 圣经证明基督的死，除去了我们的罪，至于信徒所受的苦难，乃是一种考验和管教（罗 8：1-34；来 12：5-11）。② 圣经宣告基督的宝血，“洗净我们一切的罪”，只“献了一次永远的赎罪祭”，“便叫那得以成圣的人永远完全。”（约一 1：7；来 10：12-14）基督是唯一、完全的满足，除去了所有的罪责，信徒不需再承受其它的罪责。③ 人得救的唯一条件，就是相信基督作成的救恩，这是“本乎恩，也因着信，这并不是出于自己，乃是神所赐的”（弗 2：7-10）。④ “因信称义”不是人想出来的方法，唯有靠着神的恩典，方能不使神的活水江河，受到人为的污染。基督“如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。”（来 9：26）“他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。”（来 1：3）

上述概括地论述和辩明了基督赎罪的纲要。可是，有关赎罪的完全性，以及其它的各种特性，尚需我们来考察，下文将补充赎罪的完全性和其特性。这个考察是以约翰·穆雷教授的著作（John Murray, *Redemption Accomplished and Applied*, 1955）来进行。

2、历史的客观性

赎罪没有我们的参与和功劳，而是在我们以外一次成就的。这在蒙恩的

人，认识或回应之前，已经完成了救恩。如果以伦理的推测来解释，或以我们里面产生的伦理效果来说明，就稀释了赎罪真理的事实。赎罪对于我们是客观的事件，是在我们以外成就，由此而产生的主观效果，这是建立在过去的成就上；只有用信仰来认识这客观的事实时，才能在我们的理解和意志中，产生某种主观的效果。

在此举论的赎罪之客观性，与上文第一节中，所说的含义有所不同，需要我们留意。前者强调赎罪的相对者，不是我们，而是 神自己；后者的含义，透过考察赎罪的历史性，则更显得明确。

严格地说，赎罪的客观性含有历史的性质。赎罪不是超历史的，也不是同时代的。赎罪主拥有神格和永远的子格，因此，他是永远的，超越了所有的状态和情景，所以，他是超历史的；同时，他又是与圣父和圣灵同工的 神；而且，道成肉身的圣子，已经高升在父 神的右边，他的确成为超越万有的主。他是那存活的，曾经死过，现在又活了，直活到永永远远；他作成了救恩，使赎罪的果效永恒不变；他的权柄统管万有、万古长存。他曾藉着他的人性，完成了救赎的大工；使徒保罗阐明了救赎真理的含义，“及至时候满足， 神就差遣他的儿子，为女子所生，且生在律法以下”（加 4：4）；“及至时候满足”，意味着基督道成肉身之前的时间，而时候满足了，基督就降临世间，在指定的时间里，成就了 神救赎的计划。在时间里发生的事件，需受到历史的制约，是无法删除，也无法缩小其含义。如同在道成肉身的事件中，显出了救赎的应有特征。两者都具有历史的位置，不是超历史的，也不是同时代的；可是，按照 神的旨意，作为在时间中发生的历史事件，赎罪是必定要完成的，不是难以完成的计划。

3、终结性（Finality）

宗教改革时期，为了对抗罗马教会的弥撒制度，因而强调赎罪的终结性。赎罪已成为终结，不可能成为反复的事。今天的这个教义，不但是强调对抗罗马教会，而且，也是为了反对抗罗宗圈内的永远赎罪说。此说主张神圣的负罪（divine sin bearing），不局限于耶稣牺牲的历史事件中，应该看成是永远的；认为耶稣基督在苦难中体现的赎罪事工，乃是属于天上的永远 神之生活；认为“与 神的生活相同，乃是超时间的；因此，人们继续地在犯罪，而和好的赎罪祭，也应该成为永远赎罪的事工。”（D.M. Baillie, *God was in Christ*, New York, 1948, p.194）

基督大祭司的事工，的确持续地在天上履行中保的职务；而且，他的确也以地上代赎的工作果效为基础。可是，不可将基督大祭司的献祭，以及其后的工作混为一谈。新约强调基督补偿了罪责，一次（once for-allness）献罪与 神和好（来 1：3，9：12、25-28）；若不认识一次性中所含的终结性（finality），就无法理解赎罪的真义。圣经中构想的赎罪，若没有降卑和顺

从，是无法完成的。赎罪的这些状态，如果转移到无法存在的领域，乃是与圣经的思想背道而驰。

再者，使用有关“神心意中永远赎罪”的范式，应有明确的区别；因为，赎罪的确发源于神永远慈爱的旨意里。可是，如果认为赎罪是永远的，但不能将永远与时间混为一谈。圣经的确提到或决定在时间里成就的赎罪事件，但赎罪的观念却要从圣经中引出；圣经所说的赎罪，乃是荣耀的主，只一次献祭，洗净了我们的罪，坐在天上父神的右边。

4、唯一性（Uniqueness）

基督的赎罪是唯一的，人们是无法参与的。贺拉斯·布什内尔主张，基督的牺牲是对罪恶与苦毒的怜悯，乃是出于圣洁存有的神圣工作，是谓牺牲原理的最高辩明和例证。因此，否定基督牺牲的唯一性。他说，“恻隐之心在患难中，会有感同身受之举；他可能代为承担，这便是代替的原理。”

（Horace Bushnell, *The Vicarious Sacrifice*, New York, 1891, p. 42）“所有的爱里，都隐含着客西马尼”（*Ibid.*, p. 47）；“我们发现所有的代替牺牲，都含有神圣的德行性质。我们要继续探讨道成肉身的基督，如何能够感化善良的存有，使永远的圣父，以及基督差来的圣灵，包括那些善良的天使，代替那些人承受痛苦、坚强不屈，最终使基督教的天国得到荣耀，在善良的人心中统治，将同样代替的博爱，产生在人们心中；他们学习背负十字架，共同参与他的苦难，同心聚集在基督身旁，结果不知能否如愿以偿。”（*Ibid.*, p. 53）

布什内尔（Bushnell）的这种陈述，包含了不少的谬误和诡辩。认为基督的牺牲是神慈爱的最高启示；他的生涯、苦难和受死，成为我们道德的最高典范；认为教会的苦难，是为了补满基督剩余的苦难；认为信徒透过这种苦难，可以真正实现基督赎罪的目的。可是，我们不可能参与在基督代受的苦难；而且，用“代替”和“牺牲”的名词，缩小了基督“代替的牺牲”，进而剥夺了圣经认定独特的唯一性。这种偷梁换柱、移花接木的手法，成为偷换概念的障眼法。基督的确是我们的典范，我们要跟随他的脚踪行，但是我们所行的，无法达到赎罪的程度。我们以圣经的定义作为赎罪的思想，强调只有基督才能成就赎罪的功效。再者，我们无论用什么论法，或任何根据，都无法代替基督的代赎，以及他所完成的救恩。圣灵启示的圣经证明，不是圣父和圣灵，也不是天使或世人，而是道成肉身的神之独生子，将自己作为祭物，舍命流血，把我们从罪中拯救出来。我们不论从那个角度来观察，赎罪的唯一性，从他的位格、使命和职务，都能看到他的独特性是不可侵犯的。除了基督以外，没有如此神人位格的大祭司，他将自己作为祭物，只一次流血献祭，完成了永远的救恩。

【注】对于 F·W·罗伯森（F. W. Robertson）断言，认为代替的牺牲是存有（being）

的法则。笏哥·马丁迎战这种论调说，“这是非常独断的公布，不能用这种直接的否定来回应。代替的牺牲，不但是存有的法则，而且完全不是法则。这是唯一的 神之处事，毫无反复或类似的事例；这是凝聚了 神的智慧，彰显出荣耀和能力；按着 神喜悦的旨意，完成了救赎的大工。这是他恩典和慈爱的主权，认为代替的牺牲是存有的法则，实属窃取 神的主权。”（Hugh Martin, *The Atonement in its Relations to the Covenant, the Priesthood, Intercession of Our Lord*, Edinburgh, 1887, pp. 241 f.）

5、内在的效能性

在历史神学中，对于赎罪的内在效能性，抗论派是以接纳基督的行为，来反对满足 神的公义。对于基督赎罪内在效能性的偏见，不但是抗论派，包括各个时期的人士，都大有人在。在上文一章、二节、之一“不需要赎罪”中，已作过详细的介绍，在此不再重复。韦斯敏斯德信条对于抗论派，以及其他类似的异议，作出了个别的回答，“主耶稣以他完全的顺服和自我牺牲，藉着永远的灵，一次献给神，完全满足了父 神的公义；不但将父所赐给他的人，达成了和好，也获得天国永远的基业。”（第 8 章 5 条）

需要对 神的恩典与基督赎罪关系的提示有正确的理解。神以恩典将基督赐给我们；基督以自己的恩惠，将自己给了我们。若认为基督受了父 神的劝导，才来向我们赐恩，则是错误的想法。“然而， 神既有丰富的怜悯，因他爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来。”（弗 2：4、5；约一 4：9）赎罪显出圣父的慈爱和恩典，不要忘记这里蕴涵着 神的公义。

可是，同时要认识到基督事工的本身，能够赦免我们的罪过，满足 神的公义要求。基督完全偿还了罪的负债，承担了我们全部的罪孽，使我们得以洁净。他不是只作个样式， 神就照单全收，免去我们的罪债。基督作成了称义和永生的权利，如此，“恩典也藉着义作王，叫人因我们的主耶稣基督得永生。”（罗 5：21）“但基督献了一次永远的赎罪祭，就在 神的右边坐下了。”（来 10：14）“他既得以完全，就为凡顺从他的人成了永远得救的根源。”（来 5：9）总而言之，因着耶稣的救赎，免去了我们所有的罪债，使我们成为 神的儿女，进入永远荣耀的福乐中。

罗马天主教、路德宗和改革宗教会，始终主张基督满足了 神的公义；① 基督的救恩，可以适用在所有信靠他的人；② 这个救恩拥有无限的价值。从多马·阿奎那开始，天主教就主张这个恩典具有“过剩的”（*superabundant*）的价值。因此，也满足了律法的要求。

第 5 节 代赎论的异议

不欢迎代赎论的人士也很多，对此总有反对的意见，今天尤为多见。在此需要探讨反对的异议。

1、认为不需要赎罪

某些人主张，全然不需要这种赎罪，认为罪并不包含罪责，因此，不需要赎罪；或有人认为神是我们天上的父，而且他的本性就是爱，所以在他里面，用不着赦罪。苏西尼和其他的人士说，人与人之间，无须悔改，有时也会得到宽恕，确信我们的父神，的确能够作成这事。

我们的答辩是，圣经确实教导，罪会产生罪责；在伦理的含义上，神普遍的父格，不在此关联之内；而且，神是父亲的同时，也是公义的法官；慈爱的神之另一面，也是圣洁和公义的神。在神里面的各样属性，和谐地显出美好的德性，不会顾此失彼，没有原则；其中的公义，是神重要的属性，无法忽略或变更。作为基督徒，虽能宽恕罪恶的伤害，但却无法阻止刑罚的执行。神作为宇宙的审判者，更不能忽视公义和公平。个人之间的是非恩怨，虽能私自解决或了结，但作为法官的身分，却不能随意定案。

2、对神属性的损伤

另一种异议，也与上述有着密切关联，认为这种赎罪观，将会损伤神的属性。如果以无罪的代替有罪的人受罚，岂不使公义受到损伤；而且，为挽回自己的怒气，竟使人舍命流血，岂不过于严酷或残忍，这会损伤他的慈爱；如果在赦免之前，要求对方补偿，就损伤了宽恕的恩典。苏西尼与某些人说，赦罪如果需要刑罚，就不是宽恕；宽恕如果需要刑罚，就不是赦罪。如果基督真的代替受罚，那神就没有宽恕了。

可是，基督自愿代替罪人受了刑罚，这不表示神的不公义，而且，神作为严格的法官，如果不施行慈爱和怜悯，罪人将会在自己的罪中灭亡；不但如此，直到完成救赎的时刻，神的慈爱和怜悯，流淌在他的百姓当中；因此，这些都在证明神的恩赐和预备，将他的独生爱子赐给我们，显出他无限的慈爱和宽恕的恩典；而且，他的慈爱在罪人悔改之前，用慈绳爱索来牵引他们，使他们罪得赦免，得称为义；并且把他们从律法的礼仪下赎出来，得到永远的救恩福乐，这显出神和基督的爱，何等长阔高深。

3、认为是无理和非法

前述的异议，在另一个题目下得以反复和延长。

认为神将对罪人的震怒转移到中保身上，乃是不可想象和无理；而且，认为将罪人的刑罚转移给无罪的基督，明显也是非法。苏西尼和其他人士说，

要求用刑罚来满足公义,其对象应该是犯罪者本身;如果用 神独断的意志,将痛苦加在代替人的身上,如何能够满足 神“本性”的要求呢?“在公义的目光面前,无罪者的受难,如何能够代替有罪的人。”对此异议,可有以下的答辩。

1) 转移 神对罪的震怒。 神的震怒不像人类的忿怒,含有私自报复的性质。如同反对者的意见,人间的报复当然不能从憎恶的对象,转移到无罪的人身上。可是,这是 神对罪恶的神圣反应,必须应该除去罪人的罪责;当刑罚的罪责,转移到基督的身上时; 神对罪恶的震怒,同样地得以转移;这是极为自然的事。

2) 基督与他百姓的联合。 不但如此,刑罚转移给基督,不是非法的独断,而是他与自己百姓的联合。他作为一个群体的元首,构成道德的有机体,以自身代他们受罚。这种责任的联合,如同 A·A·贺智所说,① 他自愿承担起自己百姓的法律责任;② 他的担保被 神肯定;③ 他穿上了人性,成为我们的中保。

反对者也说,代替者若想除去犯罪者的罪责,两者之间必须要有真正的联合,而其联合必须是有机的联合。对此,伯克富说,“其实,所要求的这种联合,与其说是有机的,不如说是法理的;为了预备这种联合,在救赎的计划中已经形成;这在永远的旨意中, 神已预定新约的中保,必定要成为他百姓的代表。 神早已认定了这个约,其效能也得以保证。这是基督与他百姓之间的基础,更是根本的联合。在此神秘的联合中,形成了和睦的观念,在历史的进程里,实现了基督与教会的有机联合。因此,基督能够成为他百姓的法定代表,不但形成了神秘的联合,还能带给他百姓福乐。”(Berkhof, *Systematic Theology*, p. 379)

3) 无罪者代罪人受难的妥当性。 如同斯特朗所说,如果无罪者代罪人受难有什么不公,那就是圣子不愿代替我们受罚,或他是被逼无奈、迫不得已;或认为无罪的人,不论用什么方式,无法代替别人的罪责和刑罚。总之,这些想法与圣经的教导背道而驰,不过是假说而已。(A. H. Strong, *Systematic Theology*, 1907, p. 768)

伯克富说,“这种反对,虽由亚伯拉德(Abelard)提出来的,但却未适切地看到几点事实。救赎的计划,不是只有圣父,而是三位一体 神的参与。这个计划,三位一体之间必有议论。圣子自愿代受刑罚,满足了律法的要求;不但如此,基督作为中保牺牲,彰显了荣耀和权能。他升为至高、超乎万名,因耶稣的名无不屈膝,使荣耀归与父 神。因此,那些反对的异议,好像澳洲土著抛出去的武器,划着曲线又回到自己手里。如同亚伯拉德(Abelard)等人,否定客观赎罪的需要;他们认为圣父将圣子差到世上,接受那些不必要的酷刑和羞辱,最后死于非命,真是惨无人道。(Ibid)

再者,认为这个教义在教导,无罪者担当恶者的罪责,因此无法接受;认为这是 神在反对普遍的道德政治。现实生活里,常有无罪者代替犯罪的

人受罚；不但如此，用这种反对的形式，对抗所有类型的赎罪论，因为基督的受难，提示了人类犯罪的结果。时而，道德的动作者，认为自己如不犯罪，就不能承受罪责；这种论调也与实际的生活相离甚远。唆使他人犯罪的人，他自己也要负法律的责任，所有的从犯也是如此。

4) 转移非金钱的债务。 金钱的债务，可以代为偿还或代收，这是普遍承认的；而刑罚的债务，严格地说，需要本人来承受，不容许转移。可是，非金钱的债务事件，也作成了代用的法律规定。

阿尔摩 (Armour) 在他的著作 (*Atonement and Law*) 中，举论了三种代用的容许。第一、为了公共利益，可以代为法律强制地服役；第二、可以代为国家的兵役；第三、“对于犯罪的人，按各国理解施行的法律，可以用人来替代，所有的情况，可用人来代为服役。” (p. 129) 用无罪的人，代替人来服役，虽不是完全之策，但法律容许这种代替的原理。我们上文论述“代替赎罪的可能性”时，曾提到不能在罪囚中，寻求代为服役的人；可是，唯有耶稣具备这种资格，而且，实在代替了我们的罪过。

4、与刑罚的本质不合

基督可以不受律法的刑罚，因为刑罚的本质，包含了① 痛苦和 ② 永死；罪人违背了 神的律法，不但要接受肉体的死亡，还要承受与 神隔绝的属灵之死，包括来世无尽苦楚的永死。因此，基督所受的刑罚，不但包括了肉体的死亡，还经历了灵性的痛苦，这些都是毋庸置疑的。

可是，我们的答辩是，代为受罚者是神人的基督，按着前述规定的方式来整合，不接受惩罚也可以。他持有人性，肉身曾经死过，灵也暂时与 神分离 (太 27: 46)；他拥有神人的位格，担当了罪恶的惩罚，经历了肉身与灵性的苦楚，甚至暂且被 神离弃。他阐明了 神的智慧和公义，代替承受了罪人的刑罚；神人的基督，在那段时间里，承受了无比的痛苦。因此，他所受的苦难，可以抵消万民的罪过，可以成为法理的依据。总而言之，因一人代受的刑罚，成为万人永远的赎罪祭；这是因为他神人的位格，拥有无限的价值。

5、主动的顺从，不能成为救赎

安瑟伦认为，基督主动的顺从生活，不具有救赎的意义，因为他为了自己，有义务如此生活；只有基督所受的苦难，方能构成对 神的请求，成为救赎罪人的基础。前述类似的思路中，有十七世纪的亚米念主义者皮斯卡托 (Piscator)、理查德·华森 (Richard Watson)、R·N·戴维斯 (R. N. Davis)，以及其他的亚米念主义者，否定基督主动顺从的救赎意义。亚米念主义者，

虽想承认基督被动的顺从，但却拒绝 神接纳我们，成为后嗣、得到永生，所成就的大工。他们拒绝在对罪的宽容上，为我们立了大功，特别有两点，需要我们来考察。

1) 基督本身的需要。 认为基督为了自己，需要主动的顺从。他生在律法以下，所以有遵守的义务。我们对此的答辩是，基督即使拥有人性的位格，但他更拥有 神的位格；他以神的位格，不会受限于立约的律法、(亚当的)行为之约等生命的条件。可是，他作为第二亚当，取了第一亚当的位子；第一亚当理应在律法之下，遵守律法是他的本分；而 神却与他立约，以顺从作为条件，应许他得到生命。因此，这成为他与他的子孙，得生命的条件。但是，基督自愿成为第二亚当，进入立约的关系中；如果基督遵行了律法，那些在基督里的人，理应得到圣父所应许的生命。

2) 是顺从，还是受罚。 神对罪人有关律法的要求，不是顺从，就是受罚；但 神未曾要求两者兼之。如果顺从了律法，就不应受罚，如果受了刑罚，就不再要求什么。可是，这里会因误解而产生混淆；如果亚当在堕落之前，可适用前记二者择一的原理，但若犯罪以后，那个原理就无法适用。神要求人持续地顺从，如果犯罪就要受罚。这两种要求，在罪恶进入世界之后，就成了得救的唯一途径。假若基督只顺从了律法，却未偿还罪债、代受刑罚，就不能为罪人完成赦罪的大工；假若基督只代受刑罚、还了罪债，却没有满足律法的要求；那么，他只能回到堕落以前，亚当的位置上；需要面对用顺从来获得永生。

6、导致于唯信仰论

对于主动顺从的代赎论教义，还有一种异议。阿米念派和其他人士，反对基督代替我们以被动的顺从，满足了律法所要求的刑罚；认为或以主动的顺从，满足了要求的教导，将会导致于唯信仰论中。按唯信仰论认为，基督为了所有蒙拣选，以及所有的信徒，成就了所有律法的道德要求，因此，把信徒从律法的教导和行为准则中，完全释放出来。他们把这种荒诞的说法，归到保罗身上；但早被保罗所否定。(罗 3：8，6：1)

路德和墨兰顿早期，驳斥教皇因行为称义的说法，暗示这是种异端，是欠缺思考的表现。可是，他们全部的神学体系，以及他们生活的体现，包括他们的著作和宗旨，距离都与此相差甚远。真正的唯信仰论，藉着约翰·阿克科拉(John Agricola)在教导时，受到路德猛烈的抨击和成功的反驳，致使此说得以退却。十七世纪英国某个超加尔文主义者(布林克沃思教区，全权牧师-克里斯/ Dr Crisp, rector of Brinkworth, 1642 年去世)，传授这种异端曾被指摘，而他们则辩解这种指摘为无理。阿米念主义者，数次指责这种异端是加尔文主义的必然结果，或是无知所致，造成这种后果。这种异端虽有宗教的热忱，但缺乏圣经的知识，未经圣灵的感化，没有成圣的果子；因此，

造成许多无知的狂信徒；而且，各类完全论者，常被陷入其中。

路德宗和改革宗的所有教会，主张藉着基督的赎罪得以满足（补偿），并且藉着他的义之转嫁得称为义，的确没有什么教义与唯信仰论相同。因为他们 ① 相信基督为了自己的百姓，履行了律法之约，承受了罪的刑罚；在这种关系里，他的顺从和受难，构成了他的义，可以转嫁给信他的人。② 信徒在律法“自然的”关系之下，这种关系是天赋的，人不能转移；在这种关系里，他们可以藉着基督因信称义，渐进地达到完全。（See “Vindication of Luther”, by Julius C. Hare）③ 因信称义的教义，似乎可以忽略行为，但从外观来看，“信心若没有行为就是死的”（雅 2：17）；圣经的警告，防止这种弊端。

7、不在圣经或福音书里

某种说法认为，圣经未曾教导过代赎论，或圣经即使作过教导，但福音书中并不明确。再者，追其究竟，即便耶稣作过交代，而保罗的教导却不如此。我们无需延长这个论题，因为圣经中代赎论的证据不胜枚举。福音书与书信中，对这方面的教导的确不很明显，正如克罗福德所说，“我们的主，对自己的生涯和受死，以及对圣工目的的赎罪，似乎没有作出充分的传讲，只是充足地完成了救赎的事工。”（Crawford, *The Atonement*, p. 385）可是，福音书中，对此真理也作出充足的证言（约 1：29，3：16；太 20：28；约 10：11，15：13）。其中年代较早的马太福音证言，使那些反对的人也无法忽视。有关太 20：28 证言的要义和权威，在本章三节的结尾，已作过论述。

对于代赎的教义，现代的某些讲道者，有着相当的反抗热，轻率地断言说，“圣经里的任何地方，绝没有基督赎罪（Atonement for sin）的这句话。”即便圣经中“赎罪”的名词，未曾直接用在基督的身上，但却指着他为“神的羔羊”、“挽回祭”、“逾越节的羔羊”等，都显示了他的代赎，洗净了我们的罪，使我们与神成就了和睦。上文长篇论述了基督的代赎，包含了所有的要素。如果在圣经中将代赎的教义除外，乃是对创世记到启示录的全部破坏。

8、宝血信仰是以超自然的能力得救

十九世纪后期，领导瑞典复兴运动的重要讲员瓦尔登斯特伦（Paul Peter Waldenstrom, 1838-1917）和查尔士·G·芬尼（Charles G. Finney），以及其他人士等，笃信基督的神性和十字架使人得救。可是，他反对瑞典国教会的形式主义，同时强力否定代赎的教义。他否定某种法庭的解释，反对各种样式的说法；他虽然与芬尼同样热烈传讲藉着基督的宝血可以得救，但与芬尼不同的是，他驳倒了赎罪的法庭解释，弃却了政治的法庭局面。他教导相信

基督宝血的信仰，可以藉着超自然的能力，把我们从罪恶中拯救出来。我们如果从罪恶中得到拯救，那么，我们过去所犯的罪，以及生活中缠累的罪，都将得以除去；我的罪都“出来了”，这就是我们所需要的赎罪论的全部。

受瓦尔登斯特伦的感化，建立起来的瑞典宣教立约教会（*Swedish Mission Covenant Church*），虽然认识到他的赎罪教义含有谬误，但却依然维持着他的传道热忱；另一方面，他们同时接纳现代派的自由主义，把瓦尔登斯特伦的赎罪观，实际地与道德感化说等同视之。

不论何种赎罪论，若不按照 神圣洁律法的晓谕，除去了圣洁的、正式的、合乎圣经的理论，只传十字架宝血的福音信息，恐怕难免会顾此失彼。

（*J. Oiver Buswell, A Systematic Theology of Christian Religion, II, p.102,103*）

9、实践上有害

主张这种赎罪观，在实践上会有不道德的倾向和害处。认为这是以权威毁坏了道德律，弱化或粉碎了圣经中的本分和劝勉。在保罗当时，已经出现了对“无偿恩典”的反对；可是，这种说法不是在说真话。这种赎罪论，比其它的各种理论，更加支持律法的威严；绝不减轻罪人对顺从律法的义务；相反地，这种赎罪论，可以向自己提供各样圣洁的动机，重视罪恶的阴险性，可以展示 神和基督无比的慈爱。在争战的生涯中，可以得到 神大能的帮助；在基督里使我们不完全的服事，确信可蒙 神的悦纳。

第三章 赎罪的各种理论

大意

世界停留在各各他的十字架前，他们仰望、悲伤、苦泣、敬拜和赞美。可是，想要正确地理解十字架的含义，绝不是件容易的事。虽然有人付上了很多的时间和精力，研究和讲解有关基督的受死，但作出正确结论的人却不多。欲要阐明赎罪的真义，必须要将圣经中的真理融会贯通，才能作出正确的结论。人有限的理解力和属灵的洞察力，很难测透赎罪真理的辽阔高深。有关赎罪的各样理论，虽想尽力来表现所理解的真理，但总是未窥全豹、差强人意。

赎罪在客观上，乃是向着神的事。严格地说，基督工作的意图和影响，与其说是罪人对神的关系，不如说是神对罪人的关系；这些理论需要在此考察。麦利（Miley）认为，具有客观性的真正赎罪论，不可能有两种以上，就是满足论和政治论。前者是罪人必须受刑来满足神的公义，后者乃是神以宇宙的主管者，用政治权利来回应的赎罪理论。后者被麦利所采纳，又在“卫理公会”（Methodist=美以美会）中，受到普遍的欢迎。阿尔弗雷德·凯夫（Alfred Cave）将基督的受死，看成是为了所有罪人应有的献祭和代赎，这代替了初期亚米念派的理论，以及基督赎罪的真正含义，又将此理论的客观性，归给了发现悔改的麦可·赖奥德·坎贝尔（McLeod Campbell）。

认为基督的事工，只能给予罪人的感化。这种主观的赎罪论，严格地说，在考察中排除是合乎逻辑的。可是，这种理论也不能轻易忽略；因为，它也自称赎罪论，现今被各方接纳为赎罪论。

我们将几种重要的赎罪论分类来举论。分类的形式，是以理论的主观性和客观性的标准来区分；同时，把最古老的两个理论，将会放在前面；而神秘论则归于具有主观性道德论的系列中，最后在结尾的篇幅里，将不成理论的“变死说”，放在附录中，以供参考。

第 1 节 初代教父的理论

1、撒但赎金说

具有代表性的教父们，从开始就以浅薄或非学问的方式，教导基督为自己百姓的受难，以及赎罪赔偿与挽回和好的道理。他们将圣经中有关基督赎罪的祭祀，随己意自由发挥。他们所使用的言辞，成为后代教会赎罪教理的潜在要素。俄利根如此比照基督说，“他的手按在牛犊的头上，就是把人类的罪，放在自己的头上；因为他是教会全体的头。”（Origen, *Homil. Ad Levit*, I）亚他那修说，“道成肉身的逻格斯（*λόγος*）之死，是用死亡赔偿了罪恶与死亡。”“他背负世人的罪孽，受到律法的定罪，逻格斯以身体代替罪过，用肉身承受了痛苦；因此，世人都可以得救。”（Athanasius, *Contra Arianos*）可是，安瑟伦之前的时代，所有的见解几乎与此类似，其中虽有

其他的见解。这种观点最初由殉道者游士丁（Justine）提出，后来得到俄利根（185-254）和爱任纽（Irenaeus, 主后 200 年离世）的特别强调；就是 神以基督为他百姓的赎价，作为赎金给了撒但（因为撒但用征服的权势，压制着他的百姓）。这种理论认为，基督的死是付给撒但的赎金，把人从撒但的权下解救出来。因为用基督的死，作为赎金赔偿了撒但，因此释放了 神的百姓；而且，基督比撒但更有能力，所以可以从死亡中复活。这种理论以西 2：15；来 2：14 等为论据。拥护这种理论之一的俄利根主张，撒但被这种赔偿欺骗的缘故，是它无法站在圣洁的基督面前，因此自觉无能为力。爱任纽说，“若不是 神的救恩工作，我们怎能得救呢？若不是 神来找我们，我们怎能与 神相交呢？若不是基督比世人强大，他又怎能统领我们呢？”女撒的贵格利说，“ 神为了除去撒但所有的怨言，使那恶者自惭形秽而甘心认输，因此，并未强夺它势力下的俘虏；只是用赎金将他们赎回。撒但被基督的神迹吸引，就想用条件来交换它所控制的人。基督因为隐藏在人的形体里，所以能够骗过撒但；如果基督以 神的形像显现，撒但是无法承受的。这个计划是基督用智慧和 神的大能完成的。”（Geo., p. Fisher, *Grounds of Theistic and Christian Belief*, New York, 1902）他又追加说，基督隐藏了他的神性，以他的人性作诱饵，诱骗了撒但上钩。伦巴德人彼得（Peter Lombard, *Sent.*, 3:19）说，“救赎主向我们的保护者作了什么呢？他将他的十字架作为陷阱，用他的血作了诱饵。”甚至连路德也作比喻说，撒但把黄鼠狼（ichneumon：埃及獾）囫圇吞了下去，如同鳄鱼发现那个小动物欺骗了自己。（Strong, *op. cit.*, II, 147）

撒但赎金说是个非常错误的说法。因为赎价不是交给撒但，而是交给公义的 神；因为罪人玷污了 神公义的属性；而撒但对于罪人，没有法理的请求权，所以没有赔偿的理由。

安瑟伦看到撒但赎金说是个诡辩，所以说，“ 神欠魔鬼的，除了刑罚以外，什么都不欠……；它向人不论要什么，都是它对 神的债务，而不是神对它的债务。”（*Cur Deus Homo*, Book II, Chapter XIX, p. 285. f）

赛德说，“ 神的怜悯是用公义拯救他的百姓”（Shedd, *Dogmatic Theology*, New York, 1889, II, p. 398）。如同查尔士·贺智所说，藉着基督的死，把我们从律法的刑罚、律法的礼仪和罪的权势下救赎出来，这是圣经的教导，同时，也把我们从撒但的权势下拯救出来。（提后 2：26；林后 4：4；西 2：15；来 2：14、15）（Charles Hodge, *op. cit.*, II, p. 516-520）。

可是，赛德说，“被撒但所俘虏的这些人，与其说是靠宝血赎罪的效能得到释放，不如说是靠圣灵的工作更为妥当；而且，由此带来的救恩和称义的果效，构成了成圣的工作。在这些救恩的次序以前，还有其它的救恩次序。按照事务的次序，先应有赎罪的宝血，才能有公义的请求；在得到救赎之前，不会有圣灵的内住，或从罪恶和撒但的束缚中得到释放。”（Shedd, *op. cit.*, II, p.398）

华腓德说，“这种理论在教父时期，已被关注而盛行一时；[包括爱任纽（Irenaeus）、希坡律陀（Hippolytus）、亚历山太的革利勉（Clement）、俄利根（Origen）、巴西流（Basil the Great）、两位贵格利（Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus）、亚历山太的西里尔（Cyril），接下来是大马色的约翰、梅顿的尼古拉斯（Nicholas of Methone）、希拉流（Hilary）、耶柔米（Jeroma）、奥古斯丁（Augustine）、大利欧（Leo The Great），后来甚至包括了克勒福的伯纳德（St. Bernard of Clairvaux, 1091-1153）。]这种理论在“满足”教理的广为知晓时，逐渐就销声匿迹了。伯纳德的思想不但影响了后人，甚至被路德所引用。这种观念后来形成各种说法，有人说给了魔鬼赎金，把它赶走了；有人说胜过了它；有人说骗取了它（俄利根）。可是，这些理论不论是那种形式，但使用这些理论的人，不代表他洞察了有关基督工作思想的全部，或对基督的事作出了学术的陈述。这些说法是人们对于罪与死亡的束缚，所作出感情的体现：认为基督胜过了死亡的权势，把我们从罪和死亡中拯救出来。”（Warfield, *Studies in Theology, Article, The Atonement*, p. 267 ff）

晚近瑞典隆德大学（Lunds universitet）的神学教授古斯塔夫·奥连（Gustaf Aulen, *Christus Victor. The Historical Study of Three Main Types of the Idea of Atonement*, 1931），想复制这种赎金说；此外，尚有某些热心人士，将基督付给撒但赎金说，印成小册子在分发。

2、夺回说

爱任纽的“夺回说”（Recapitulation Theory：或称再现说），强调基督的死，满足了神的公义，使人得到释放。按俄尔的解释，“基督在他自己里面，经过了人生的每个阶段，重述了每个阶段中的经验，包括我们为罪人的情况。”认为基督藉着道成肉身成为人，他不同于亚当因罪所走的路，却在人类生命中产生了新的能力，使人类重新开始。基督对那些藉着信心与他联合的人，赐给他们不朽的生命，并且在生活中产生道德的变化。因着他的顺服，补偿了亚当的悖逆。

麦金多绪说，这是初代教会中，秘传的（esoteric）一种理论。爱任纽提出了“撒但赎金说”，又提出这种稀奇的说法，显出他思想的不协调。

第 2 节 主观的理论

主观的赎罪论中，主要的是道德的理论。道德的理论中，对于基督的受死，同意其代替的、客观的和效能的同时，并肯定基督的受死，给予罪人道德感化的效能。这是下列举论的模范说和道德感化说的特性；接下来的神秘说，也拥有类似的特性。

1、道德感化说

道德感化说（Moral Influence Theory）又称谓神爱说；因着基督自我牺牲的模范，他在十字架上的流血牺牲，展示了最高的爱之行动。此论认为，基督把人从罪中救出来的能力，乃是他自我牺牲彰显的大爱，这比其它更为有效地在人心发生。假若一个人受到仁慈的语言、亲切的慰问和同情的关怀，并且为他牺牲自己、放弃利益和代为受罚，这种爱如果不能感化他，那么，他肯定是无可救药、毫无盼望的人。基督的爱和牺牲，应该是前无古人、后无来者，在人类历史中绝无仅有。人若出于爱心，为他人作出牺牲，人们在这个领域里，会按其分量视他为救主。当爱的牺牲所展示的救恩能力，持续地把爱心传到受压的心灵时，就会永远地在我们周围进行。如此，更能确定基督事工的特殊或卓越之地位，我们也会肯定他在救主中是独一无二的。

这种道德感化说，从古代的俄利根身上，就已看到它的苗头，直到安瑟伦的大对头亚伯拉德（Abelard, 1079-1142 死亡），才被他最初明确地主张，其后得到了许多支持者。这种理论有杨、莫里斯、F·W·罗伯森、布什内尔、史提文斯、大卫·史密斯（Young, Maurice, F. W. Robertson, Bushnell, Stevens, David Smith）等英美学者，以及施来马赫（Schleiermacher）和立敕尔（Ritschl）等德国学者，虽用了不同的形式，但其根本观念却始终相同。这种理论的根本观念，乃是基督用自我牺牲的爱，感动了罪人的悔改，所以称耶稣为主。在神的属性中，对人未曾要求满足的原理；因此，基督的死，不能看成对罪的补赎。认为在神的里面，不会有报仇的原理，而神对人的救赎设计，只有他的慈善和对人的鼓励。认为基督的受死，乃是自我的牺牲，以及与罪恶的受造物同受苦难，承担了人生的灾难和悲哀，凸显出神的慈爱而已。这种受难不是满足神的公义，而是启示他的慈爱，感动引导人们来悔改。这是神让罪人看到，没有什么拦阻人，不能到神的面前；这显明不需要满足，也可以得到神的宽恕。唯一的条件，罪人需有痛悔的心，才能来到神的面前。

[注] 科理济（Calderidge, *Aids to Reflection*）为了辩护这种理论，编了个小故事。一个寡妇的儿子，遗弃了寡母而离家出走；但这个荡子的朋友，却代他克尽孝道。荡子被朋友的善行感动，就回家侍候母亲。如果说这个朋友，用公义满足或补偿了荡子的罪，那应该是多么不合理的事。F·W·罗伯森说，“任何人都不要说，基督需要忍耐接受神的震怒；任何人都不要说，神曾向他的儿子有过震怒。我们或认为基督所受的神秘苦楚，经历了神的震怒，似乎自己成了罪人，意识到世人犯罪后的感受。不要追加圣经没有的。救主的良心，不会受到迷惑，把不是自己作的，看成是自己作的；他未曾受到神的震怒……。基督乃是与世上的罪恶冲突，勇敢地接受了刑罚。他靠近了转动的车轮，被碾压成碎片；他是管理与恶斗争的律法。”（F. W. Robertson, *Seronens*, First Series, Boston,

按这种理论认为，基督不是赎罪的祭物，不是代替人的罪，不是代受的刑罚，不是公义的满足。他是唯一的老师和模范，显示出 神的爱；他的受死，不是为了救恩，而是为了拯救人的生活。他使人心产生道德的效果。布什内尔（Bushnell）的“代替的牺牲”（Vicarious Sacrifice）和 W·牛顿·克拉克的“基督教神学概论”（W. Newton Clarke, *An Outline of Christian Theology*, pp. 337-358）强调这种理论。此说一般由“新神学”的体系特性所组成，以下列出的异议，可以驳斥这些说法。

1) 背离圣经的教导. 这种理论与圣经明确的教导相背。圣经启示基督赎罪事工的基础，是为了满足 神的公义，因此，他的受难是挽回的、刑罚的；而且，他挽回的和刑罚的受难，在代替和代用的点上，显出了 神的大爱，这个爱能够给予罪人道德的感化，使他能有悔改和成圣的生活。可是，真正悔改和成圣的生活，需要罪人在接受基督赎罪的功劳时才会产生。因此，基督赎罪事工的基础，是要满足 神的公义；随之而来的是 神爱的彰显和道德的感化。

2) 曲解圣经的教导. 这种理论忽视了圣经所明示基督受难的含义，反而用曲解来主张。那些经文说明基督在天上用他的宝血，成为我们中保的代言人；宽恕是以基督的死为基础，除去过去因犯罪而有的罪责；称义不是成了义人，而是宣告我们为义。虽然如此，却说基督的受死，只是为了同情罪人而死；认为 神的宽恕，不是得到公义的满足，而是受到基督感动的悔改，得以称义，这是对圣经的曲解。

3) 颠倒目的和误用术语. 这种理论把赎罪的从属效果（道德的感化），代替了赎罪的主要目的（挽回 神的震怒，赦免人的罪责）；并且错误地颠倒了先后的次序。可是，只属后者立场“代替的”术语（Vicarious），却以前者立场不当地来应用；认为与罪人同受苦难，绝不是代替罪人受难。某人（Dale, *Atonement*, p.137）使用布什内尔的例子，比如妻子伴随丈夫同受放逐或坐牢之苦，或如慈善家为了教化荒蛮土著，忍受贫穷和艰苦；或如宣教士进入麻风村，终生服侍他们。李文斯敦（David Livingstone, 1813~1873）为了非洲奉献了他的一生；弗洛伦斯·南丁格尔（Florence Nightingale, 1820.5.2- 1910.8.13）为那些伤兵救死扶伤；还有母亲对儿女的任劳任怨，都被看成是代替的例证。可是，这些爱心的奉献，虽然都是为了别人，但却不是代替别人受难；而基督的苦难和受死，却是为了罪人向 神赎罪的代替牺牲。

4) 误解 神所显示的爱. 基督的十字架是 神爱的最高表现，在此点上，给予人深刻的道德感化，这乃是重要的真理。可是，若要把基督的十字架，看成是 神爱的最高表现，唯有将他的苦难和受死，看成是为了罪人的赎罪和代受的刑罚，才能显出 神最高的救赎和慈爱。若是照道德感化说的看法，基督的苦难和受死，只是给人留下了深刻的印象而已。如果 神要感

动人的心思，大可用别的方法，基督也不需经历苦难和受死了。而且，苦难和受死若不是必须的，就无法彰显出 神的大爱；若不如此， 神岂不是专权独断，使无罪的人代为受刑。唯有基督的苦难和受死，乃是救赎罪人的唯一途径，才能证明 神救赎的大爱。

5) 原则上将会失败。 认为这种理论能给罪人深刻印象使他悔改，其本身就会失败。基督必须受难，除此以外、别无它途，才能显出牺牲的崇高代价。如果基督不是必须受死，只是自愿接受苦难，则不会给人留下深刻印象。如果基督的苦难，不过如此，又怎能使罪人悔改呢？事实上，这种理论不能得到基督徒良心的承认。

6) 客观性的欠缺。 这种理论否定了满足 神的公义，完全除去了赎罪的客观性，终止了真正的赎罪论。认为基督的受死，不是为了挽回 神的震怒，而是为了给人的感化，这成了缺乏客观性的虚假赎罪论，只偏重于最高类别的和睦论而已。其实，这是基督赎罪的本身，得以与信徒生活的联合，构成了显著的效果；不能将 神救人的方法，与人得救的经验混为一谈。客观性赎罪的根本属性，首先的要素，在上文第二章、第二部、第 1 节的议论中作过陈述。

7) 旧约圣徒和婴儿的得救问题。 这个问题将在下文模范说的异议中来议论。

[注] 有些道德感化说的人，临终前，回到旧有的信仰里，的确是个有趣的事。如同芒霍尔 (L. W. Munhall) 的报导，贺拉斯·布什内尔在临终前说，“我对道德感化说的观念，曾不遗余力地著书立说，真恐怕引人误入歧途。”当他回想起这件事时，就喊着说，“主耶稣啊！为了得到你的怜悯，我只相信你在加略山所流的宝血。”施来马赫在离世前，聚集了他的亲属和朋友，亲自举行了晚餐礼。祷告后，分饼时，念了“这是我的身体，为你们舍的”；然后，他附加说，“这是我们的基础”。他拿起杯来，开始祝谢时，喊着说，“快，快点！把杯拿来，我心中充满了喜乐。”然后，慢慢地倒下去，不再说什么了。立敦尔在他《敬虔主义的历史》(*History of Pietism*, 2:65) 一书中，对于保罗·格哈德 (Paul Gerhardt) 赞美诗里，描写主在肉身中的苦难，曾作过严酷的批评；却在临终前，要他儿子唱那首赞美诗 (可叹我主圣体血流) 的副歌：在我主十字架，我已见主恩光，罪重担从我身皆脱落。在圣架我因信，眼明亮，心平康，到如今我终日常欢乐。

2、模范说

模范说 (The example theory) 或殉道说，把主看成言行一致的殉道教师。他以自己的死，巩固了自己的教导；同时，他以自己的死，证明他救主的身分。圣经持续强调基督的受难、十字架和宝血的救恩；这种理论无法忽略圣经中的全面教导。可是，这种理论在基督受死的观点上，却有不同的解释：认为这不是祭祀，而是殉道。他为我们死了；藉着他的死，用血在道理上盖

了印。因此，他不但证实了自己的信实性，并且对自己所教导的真理，特别是对于来生，以及 神对罪的赦免，所给予的确信，使基督可以作人的救主。可是，最大的问题是，在用血所印证的真理中，却没有将他的受死作为赎罪的补偿。他们将基督的受死，不作为赎罪的祭祀看待，只看成为道牺牲的殉道证据而已。这种见解当然偏离了圣经的真理。

这种理论由十六世纪波兰的利里奥·苏西尼(Lelius Socinus, 1525- 1562)和福斯图斯·苏西尼(Faustus Socinus, 1539-1604)提出，为了反对宗教改革者所提出的代替赎罪论。苏西尼说，“赎罪是异教的，是不可能的。每个人必须按自己的行为受报应， 神预备了用单纯的悔改来宽恕。”(A. H. Strong, *op. cit.*, p.729)可从近代唯一神论(Unitarian)中看到这种理论。这个原理认为在 神里面，绝不存在对罪的刑罚需要作出公义的报应；他们认为 神的公义，乃是对那些被宽恕的人，自己无须得到补偿的宽恕。认为人与 神之间唯一的障碍，乃是人的主观罪恶性；需要和睦的不是 神，而是人；和睦的唯一方法，乃是在道德状态上的改善。认为这件事要藉着人自己的意志，靠着悔改和迁善来完成。认为基督的死不是为了赎罪，也不是为了激励 神来赦罪，而是为了忠于自己的原理，尽到义务和忠诚而已；认为基督在被人们接纳之前，由当时的人所杀害；因此，这不过是崇高的殉道而已。基督向人启示了以信仰和顺从，得到永生的途径；而且，用自己的生与死，显示了顺从的模范；在这种类似的生活里，可以走向救恩的道路。他能够使人得到救恩，乃是在他真理和义务的忠诚中，用人的模范来感化人道德的改善。使徒们在有意或无意中，将这种事实，穿上了希腊和犹太祭祀言辞的外衣。这种理论使基督之死与罪人得救之间，没有任何直接的联系，反而使这种理论，因着基督的顺从至死，给了信徒永生的赏赐；所以，可以说他赎回了人的罪。

可是，这种理论也要面对各种强烈的异议。

1) 扶持了异端。 这种理论扶持和混合了古代的几个异端。他们否定人类的败坏，断言人有自然的能力，可以靠自己得救。这恢复了古代伯拉纠主义，认为理论 [如灵感、罪、基督的神格、称义、重生、永远的报应等]，必然可以削减或抛弃基督教所有的特性教理，塑造因着基督的顺从，收养成为 神儿子的弥赛亚。这完全以人的观点，成为人们所说的“养子说”；并且主张律法是 神专横独断的表现，这复兴了司可特(Scotus)的说法；他们强调基督的模范有得救的效能，恢复了某些初代教父的谬误。这个异端在教会历史中带来了许多混乱，其错误的见解也被定罪。我们要辩明这种异端提出的异议，驳斥这种错误的观点。

2) 非圣经的教导。 这种理论完全是非圣经的，而且把基督看成另一位人物。他们全然不知 神的话语，以及罪和罪责应有的刑罚； 神的公义必然对罪作出惩罚。赎罪是代替罪人受刑，而代替罪人受刑，却成了否认 神慈爱的原因。这种理论不晓得救主的神性，同时也不知道赎罪的必要性；因

为他们未曾得知福音的真谛；而且，他们没有在基督受死的功劳中，寻求得救的途径，反而想在他生活的模范中寻求端倪，的确离开圣经的教导太远了。

3) 错解基督的苦难和受死。 这种理论对于基督的苦难和受死，不能提供正当的说明。这种理论建立在基督为见证真理的牺牲假说上，无法正当地说明殉道者被 神所离弃的苦楚；如果基督的受难不是挽回祭，那就无法提供他完全的模范，更显不出 神的慈爱。假若他只是单纯的殉道者，那他就不是完全的模范；因为多数殉道者，在面对死亡时，视死如归、毫无惧色，将焚烧的火焰，看成玫瑰的床榻。但是主在客西马尼园的忧伤，以及在十字架上的痛苦，所记载的不只是肉身上的煎熬。

4) 颠倒基督生死的真义。 这种理论强调基督生时的工作，忽略他受死的含义；这与新约的教导相背。新约持续提到基督的死，成为我们救恩的源头；这不能看成是一个模范，把他受难的事工本质，看成是一种偶发的事件。哈克特 (H. B. Hackett) 认为，福音书中记载了基督三年的传道生涯，但却用了较大的篇幅，描写了最后一周的光景；由此，足见他的受难，优于他的生活。主耶稣设立圣晚餐，为的是纪念他的死，直到他再来的时候；这是个有力的证据。主耶稣的教导和模范，都无法越过他的受难；只有基督的受死，才能将基督教的所有教义联结起来。

5) 模范的感化不能成为受死的结局。 基督模范的感化，不能成为受死的主要结局；因为圣经没有这种教导，从基督徒的经验中也无法发现。因为这会使人反对单纯的模范说，只会导致从新传播律法的定罪。十字架拥有引导人成圣的能力，乃是他们认识到罪，显出满足公义的时候。因此，提出有关基督模范的经文，几乎都与他的挽回祭有关。约翰在看到的启示中，听见天上有大声音说，“弟兄胜过它（撒但），是因羔羊的血和自己所见证的道。他们虽至于死，也不爱惜性命。”（启 12：11）苏西尼派所依赖的唯一经文是彼前 2：21 “因基督也为你们受过苦，给你们留下榜样，叫你们跟随他的脚踪行。”接着在下文的 24 节说，“他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得以在义上活。因他受的鞭伤，你们便得了医治。”

6) 旧约圣徒和婴儿的得救问题。 如果只靠着基督的生活和受难的模范来使人得救的话，那么，基督降临之前的旧约圣徒和死去婴儿的得救，自然就成了问题。圣经教导基督事工的效能是回顾式的，婴儿也参与在他受死赎罪的恩典里。对于婴儿得救的见解虽不一致，但圣经对此未曾作出完全的否定；可是，模范说很难说明道成肉身以前的婴儿得救问题，这又该如何呢？

7) 向不信者难能成为模范。 圣经虽然提到要跟随或效法基督，但却没有提到不信的罪人，为了得救而效法基督。可是，向那些不信基督的罪人，用模范来感化他们道德的改善，只是模范说的必然假定而已。对于效法基督，只有那些相信救主的百姓，才能学主的样式。在我们效法他之前，先要相信他是救主，洗净了我们的罪。有人可以成为敬仰基督和教会礼拜的参与者，但在他相信赎罪的福音之前，不会经历到真正悔改和成圣的基督教经验。

8) 会成为失望的信息。在强力面对抗辩论道德的理论中，这是个使人失望的信息。如果我们要藉着除去罪责，才能从刑罚中得救；那么，每个基督徒都知道藉着默想，用神的圣洁和基督的纯洁，不可能使自己从罪中得到释放。“自从堕落以来，无人能在今生完全遵守神的诫命；反倒天天在心思、言语和行为上，违背神的诫命。”（《韦斯敏斯德小要理问答》82）如果我们能效法基督的自我牺牲，并且顺从他的教导，就能得救的话，就不是福音的好消息了；因为，如果按着我的企图来作，我是无法达到这个标准。

9) 不是为了记载英雄气概。如果基督不是神永远的儿子，他的死不能承担我们的罪，就不是拥护神的公义；那么，记载他的死，不是为了英雄气概，或激情的奋发。苏格拉底之死，乃是用自己的死，来证实他的证言；很早就有人肯定这种为人师表的英雄气概。柏拉图在他的《辩解书》（Plato's Apology）中，对上述的记载，肯定其推动和鼓励。苏格拉底为了向他的门徒，教导顺从自己国家的法律，那种视死如归的决心，有谁不受感动呢？可是，身为罪人的苏格拉底，他为了自己死了；又有谁相信他会有重生的经历呢？如果，耶稣不是神的儿子，竟然为我们的罪死了；那么，他在客西马尼园中的忧伤，以及在十字架上的言语，也没有特殊性的英雄含义。只有当他说，他的死“是为了多人的赎价”时，才能合理地理解他所说的话。

二十世纪已过去三分之二的今天，道德赎罪论，已经堕落成“空花瓶的香气”（The fragrance from an empty vase）。他们不再相信基督宝血的功效，只在那崇高和荣耀的神学中，拥有某种诗意的感想，怀着神学的自由主义，憧憬着有所表现。（J. Oliver Buswill, *A Systematic Theology of Christian Religion*, II, pp.93,94）

3、神秘说

查尔士·贺智总结，主张基督藉着道成肉身，使神的感化注入了人性的说法，乃是集合了古代、中世和近代的多种观点，在本质上是一种泛神论的见解。贺智认为这种理论，使拥护者把“神人联合的道成肉身，看成了救恩的行为；对于基督为了救赎我们，这些人在于他是什么（What He is），不在于他做了什么（What He does）。”（Charles Hodge, *Systematic Theology*, p. 585）

这种错误的教导，九世纪初，只在约翰·司可特·埃里杰纳（John Scotus Erigena）的《泛神论哲学》中发现；在抗罗宗的宗教改革时，奥西安德（Osiander）和斯文克腓德（Swenkfeld）的著作中出现。奥廷格（Oetinger, 1702-1780）也有类似的教导，“我们得救，不是从基督的事工中得救，而是他在我们里面的工作中得救。”（Hodge, *ibid.*, pp. 588,589）

神秘说用赎罪来单独地感化人，在它里面起的变化，与道德感化说相通；同时，此说认为在人里面的变化，主要的不是意识生活中的伦理变化，而是

以神秘的样式，在潜在的意识生活中，更为深层次的变化；这与道德的感化是不同的。认为基督在所有的感化说之上，拥有最完全的 神之意识；他在他的教导、他的模范，以及他与 神的合一，实现引导其他的人。从此点可以看到，此说与道德感化说类似。总之，此说与其说拥有赎罪的客观理论，不如说具有主观的理论性质；认为基督所完成的和睦，与其说是他祭祀的受死，不如说他藉着道成肉身中的神秘联合得以实现。这个理论的基础原理，乃是在道成肉身中， 神的生命进入了人的生命，而后者竟然达到前者的水平。认为基督的人性，虽有与生俱来的腐败和道德的苦恶同时存在，但藉着圣灵的感化，使罪不至于实际地显露出来，逐渐地使人性得以净化，在死亡中使本来的败坏完全根绝，让他的本性再次与 神联合。他作为变化人类生命的酵母来到世界，其变化的结果构成了他的救赎。其实，这也是施来马赫、爱德华·艾文、门肯、施提尔（Schleiermacher, Edward Irving, Menken, Stier）等人的理论。

[注] 施来马赫陈述基督是用这种方式承担了我们的罪；即、他对罪的性质作了深入的观察，看到罪的蔓延带来了灾难或毁灭的结果。这种惨状迫使他与世界同受苦难，因此承担了世界的罪。他向人们表示同情，为了改善人类而奋起迎战；这种同情吸引人归向他，用信心与他相交，结果得到更大的圣洁和幸福；这是在赎罪过程中的主观结果。至于影响到 神的效果，乃是看到基督对我们的爱而感到喜悦，就将基督作为中保，或是因着基督将救恩赐给我们。这种说法似乎含有赎罪的客观性，但与我们所信的基督受刑罚，满足 神的公义，挽回 神的震怒，得到罪蒙赦免等客观性的含义完全不同。

这种理论包含了如下的谬误：

1) 泛神论的基础。 这是以泛神基础而生的误解。这种理论高举的 神的意识，是把神人的本质高度融合；若不是用泛神论的方式，就无法来想象这种说法。将 神的位格与人的位格，作出区别的有神论思想；在神人之间即便有密切的灵交，但 神的意识与人的意识之间，有本质上的不同；那么，两者之间怎会有本质上的融合，是不可想象的事。神秘派维格尔（Wiegel）的随从者，站在另一个人面前，放胆说，“我是耶稣基督 神活着的道，我以我无罪的苦难救赎了你。”多数神秘派主张，本质上的融合，或基督与信徒的融合，认为一方的灵，会破坏另一方的人格和实体；那么，就会出现同一位格的观念，因此，认为与 神，或与基督成为一体，就不会再犯罪；或是认为自己所有的行动，都是 神的行动；公开地犯罪，而不认为是罪。所以，自古相信与 神在本质上融合的信徒，多成了狂热分子，或作出越规的举动。

2) 罪观上的误解。 这种理论依存在错误的罪观中；即、将宇宙中的自然秩序，看成 神属性和意志的全部表现。认为罪是世界中道德苦恶的存在势力，或是尚未包含罪责的未受之刑罚，而刑罚则是犯罪者所对抗的宇宙中

的反动法则；却不是对抗罪的 神自己震怒的启示。这种罪观显出了泛神论的气息，与圣经中位格之神的罪观，的确相离甚远。

3) 救恩观的谬误。 这种理论因为不把罪的罪责算在里面，所以在救恩观中显出谬误。依照圣经人要从污染中得到洁净，才能除去他的罪责；可是，神秘派却不顾罪责，只关心除去污染。这个理论不晓得称义，认为救恩只是由主观的成圣所构成。韩国有人受到神秘赎罪论的感化，主张十架前悔改得到宽恕的人，可能没有重生得救；认为这些人需要再次追求重生，必须与 神和基督保持融合的生活，这是把救恩的次序前后颠倒过来。我们从圣经得到的救恩次序是：重生、归正、信仰、称义、成圣等属灵生活的进程。

4) 基督观的谬误。 这种理论认为基督参与了罪的污染和遗传的败坏，推论他的死是自身罪恶的必然结果。如此，这种理论不认为基督因为无罪，所以代替罪人受了刑罚；因此，不能将基督看成是无罪的救主。这与圣经启示的基督观大相径庭。圣经启示基督，“他也曾凡事受过试探，与我们一样，只是他没有犯罪。”（来 4：15）并且，“ 神使那无罪（无罪：原文是知罪）的，替我们成为罪。”（林后 5：21）

5) 旧约圣徒的救恩问题。 这种理论对道成肉身以前的旧约圣徒，如何参与在基督救赎里的问题，无法作出回答。假若基督要以 神的意识，以及与 神合一的生活，才能向人示范，使他们能够得救；那么，旧约的圣徒如何得救呢？相信救恩需要基督的感化和模范的主观赎罪论，总会遇上这种难题；婴儿和死去的人，如何得救的问题，同样成为这种理论的难题。

4、同一视之说

记得作为保守主义神学者的 A·H·斯特朗（Augustus Hopkins Strong），他的神学得到正统神学人士的承认；可是，晚近伯斯威尔（Buswell）教授指出，他的神学思想中，含有泛神论的要素。斯特朗（Strong）虽然拒绝泛神论，并且与其对抗；但他的见解，文字里却是进化论的泛神论。他认为基督是全人类的活力（Vitality），宣称基督与人类拥有同样的关系，所以承担起人类罪的责任。这不是以人格意义上的宣告，而是以普遍意义（Generic sense）上的宣告，明显是泛神论的。

[注] 伯斯威尔为了显明斯特朗的色彩，从他的系统神学中，摘录了数十个段落；其中有一段说，“宇宙是 神的反映，逻格斯基督就是这个生命。……他是普遍的人类（Generic Humanity），而我们是枝子。”（p. 714）在另一处说，“我们虽然代用（substitution）了救恩，但代用可以选择结合（incorporation）这个词；结合包含了代用，使别人的痛苦，算在我的账上；因为基督与人类结合，所以人类的露出和负担都要归与他。（p. 75）因为基督与人类结合，被同一视之；所以基督要代替人类，因罪而来的刑罚。”

贺智（Hodge）和克罗福德（Crawford）在赎罪史教义的研究中，举论了在斯特朗以前，类似的几点见解。基督在自己的人生中，将罪责和腐败看成普遍的存在；作为柏拉图含义中的原型（archetype）人，在数量上与人类有相同的观念，受到如同斯特朗的泛神论见解之批评。

认为斯特朗与柏拉图的见解有相同之处的人，他们看到有部分地、或皮相上的类似，其中有有名的基要主义者、传道人和圣经教师的见解。他们习惯说，“他们藉着‘代表的原理’教导‘替代的赎罪’，这毫无疑问是正统的，我们作‘同一视之’的教导；因为‘代用’比‘代表’更为优越。”还有种表现形式，认为“在基督受死、埋葬和复活中，进入他同一的路线时”，透过浸水礼就可以成全。还有人断言，在口述的讲道中，作同一视之比“代表”或“代用”更有惊奇的效果。

[注] 他们所说的“同一视之”，不是数字上同一视之、或文字的泛神论含义。可是，如同雅各·勃麦（Jacob Boehm）那样的神秘派，却说，“我不是（nothing）成为什么，我将失去自己，我将要成为 神。”这些人多少都拥有泛神论的神秘主义情绪。新柏拉图主义认为有时会临到他的感情 [尽管没有什么定义]。

他们在理解“我已经与基督同钉十字架，现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着”（加 20：20）的意思，可能将自己与基督忠诚的联合和信实的交通作同一视之。这是以深含爱意的代用方式，表现出代表的事实。将信仰、接纳、爱心、忠诚，作为同一视之的理论，认为出于“原来基督的爱激励我们；因我们想，一人既替众人死，众人就都死了；并且他替众人死，是叫那些活着的人不再为自己活，乃为替他们死而复活的主活。”（林后 5：14-15）将圣经中的理论，看成代表我们的代用的受难。

可是，如果把“同一视之”作为代用的赎罪，或其它文字的含义时，我们必须指出这种谬误，因为这是泛神论的。（Buswell, *op. cit.*, II, pp. 97-102）

5、败坏逐渐根绝说

艾文（Irving）主张的败坏逐渐根绝说（Theory of Gradually Extirpated Depravity）认为，基督在堕落以后的亚当里，拥有亚当相同的人性；因此，他的人性具有天生苦恶之倾向。他虽然拥有污染和败坏的性质，但藉着圣灵的权能和他神圣的能力，使他的人性在某种现实里，或自身的罪中得以守护，不至于显露，藉着他的努力和苦难，逐渐地得以净化；在他的死亡中，使他本来的败坏得以完全根绝，到达与 神联合的时刻。在耶稣基督的位格中，他人性主观的净化，构成了他的赎罪；认为人不是藉着某种客观的赎罪来得救，只有藉着信仰参与在基督的新人性里才能得救。这种理论由伦敦的爱德

华·艾文（Edward Irving, 1972-1834）详细陈述，并有德国的门肯（Menken）和迪佩尔（Dippel）实际主张。艾文的这个理论，被西班牙友勒结拉（Yuregella）的费利克斯（Felix）更早主张过，他说逻辑斯（*λογος*）与人性联合之前，未曾净化已经形成。对于这种理论，我们可以提出如下的异议。

1) 否定客观的赎罪。 这种理论为了主观的适用，否定了客观的赎罪，导致了重大的谬误。布鲁斯（Bruce）在他所写的《基督降卑》（*Humiliation of Christ*）一书中，称谓“救赎的样本”（redemption by sample）。艾文心中所想的，完全是主观的见解，他将外在的、或机械的方式，看成拯救罪人的途径，把圣经启示的救恩次序颠倒过来。他主张新约的方式已经结束，而旧约的形式依然存在。这就是所谓的圣礼主义，认为救恩的根本，外在的仪式优于内在的恩典，这完全将圣经的救恩次序颠倒过来。

2) 依赖错误的根本原理。 这种理论是在依赖错误的根本原理：认为律法是宇宙中的自然秩序，表现出神的意志和属性；而罪只是灵魂里道德苦恶的势力，认为客观的罪责和刑罚没有包含其内。刑罚只是对抗违法者的律法之反应，不是对抗罪的人格震怒之启示；认为人性苦恶的污点，可以藉着自然结果的经验来除去；刑罚就是以这种方式来改善违法者。

3) 把基督看成罪人。 这种理论违背了圣经明确的启示和真理。他们主张基督具有遗传的败坏，认为从他人性的生涯中，滋生出腐败的意识，在客西马尼和各各他山上显露出来；同时，这个理论否认基督自身的陈述，认为他是因自己的败坏而受死。艾文说，“我至死主张，基督的肉身与我们同样叛逆，同样堕落，……他的人性本质与地狱般败坏黑暗，这是神儿子自取的人性。”结果，拯救者与被救者同样深陷泥淖，没有什么可以代用；基督因与己罪争战而被逐出，他的荣耀不是救了别人，而是救了他自己；因此，人们藉着圣灵，可以赶出心中的罪，在生活中作有力的见证。这种见解与圣经和基督的教导背道而驰，乃是荒诞无稽的过激说法。

4) 偏重主观的顺从和净化。 主张基督主观的顺从和他人性的净化，成为他事工的主要部分。可是，圣经更多提到基督受死和刑罚的被动负担；基督用他自己的纯洁，代替了罪人的刑罚。艾文的理论，没有转嫁、代表和代用等观念；认为牺牲的唯一观念，乃是罪的本身需要牺牲，并且要灭绝。

5) 抛弃称义的教义，轻视神的圣洁。 这种理论把称义的教理，看成神宣言的行为，认为神的圣洁，只会藉着自然的秩序表现。这是泛神论原理得出的见解；因此，这种理论烟灭了客观赎罪的目的和原因。

第 3 节 客观的理论

具备客观性所有要素的真正赎罪论，就是上文第二章所陈述的代赎论或

满足论。可是，虽然具有客观性，但却欠缺具备的要素；至于安瑟伦的满足说，格罗丢斯的政治说，艾文的代替悔改说，我们对其考察以后，将会证明代赎论的优越性，并对意外说作出简单的说明。

1、安瑟伦的满足说

许多神学家虽然认识到赎罪与 神之间的关系，但在安瑟伦之前，对此关系的性质，却没有人作出明确的说明。安瑟伦的划时代著作《 神为何成为人》(Cur Deus Homo)，不但富有形而上学的高度，并且深入浅出、简明易懂，成为神学中的杰作，对赎罪的教理贡献巨大。安瑟伦的赎罪必然性，基于 神的内在必然属性；将必然性究竟的根据，从 神的尊荣(honor)中起源。他认为罪是对 神尊荣的亏欠，或是由侵害 神的尊荣所构成。人因着罪侵害了 神的尊荣， 神须以威严来维护他的公义。他说，“人如果没有将当献给 神的尊荣归给他，就显出他的亏欠和耻辱(dishonor)，这就是罪；必需恢复亏欠的荣耀，或接受附带的刑罚。”人因着原罪的缘故，不能将荣耀归给 神，就是天使也无法代他作成；因为人亏欠了 神的荣耀，理应接受当有的惩罚；但 神因着他的慈爱和怜悯，向世人启示了救恩的途径，使他们能够恢复应有的荣耀。 神为了赦免人的罪，将独生子赐给世人；因为，他比一切受造之物更为尊贵。他的代赎和受死，足以显出至高无上的价值；藉着他的死，恢复了神人之间的和睦。

道成肉身的基督不但顺从了律法，履行了作人的本分，并且维持了 神的尊荣。他虽然没有犯罪，但还是为罪受死，完成了救赎的丰功伟业(Work of Supererogation)，得到了应有的荣耀。其实，基督作为 神的儿子，自己不需要什么，而是将此赏赐转赐罪人，使相信福音的人，得到赦罪的恩典和永远的福乐。

有人虽将安瑟伦的这种理论，与宗教改革者的“满足说”(satisfaction theory)作同一视之(A. H. Strong, *Systematic Theology*, II, p.748)，但两者并不相同。再者，有人认为这个理论，可能引起人的厌恶，将它称谓“商务说”(Commercial Theory)。

安瑟伦是完成赎罪论提案的第一人，他的理论的确指向了正当的方向。安瑟伦的赎罪论，成了以后各历史教会信条中，模范神学书类的赎罪教理基础。这种见解特别被加尔文主张，在英国有赛明顿、钱特力绪、马丁、赛明顿(Symington, Candlish, Martin, Smeaton)等，在美国有拿但业·爱门斯、A·亚历山大、查尔士·贺智等代表人士，几乎得到加尔文主义的全部采纳(A. H. Strong)。可是，加尔文主义神学的满足论，对安瑟伦的观点作出很多修正。因此，这个理论无法免去如下的批评。

1) 赎罪必然性和根据的薄弱。 此说将赎罪必然性的罪之刑罚，不是基于 神的公义，而是基于 神的尊荣。 神的尊荣是以他的公义为基础，如

果把赎罪的必然性基于尊荣，而忽略公义，难免会有皮相考察之嫌；而且，悔改可在满足尊荣之内。这种理论未把受害者的要求考虑在内，虽然按着习惯的原则出发，但却只以公法的立场，辩论赎罪的必然性，以致在方式上前后无法照应。

2) 没有容纳代替受难的观念。 这种理论没有容纳基督的苦难，以及代受刑罚的观念；认为基督的受死，只是为了神的尊荣，而甘愿奉献了自己。虽能成为补偿别人罪过的功劳，但却用了罗马天主教的告解观念（*Penance*: 忏悔），用在基督的事工上。福斯特（*Foster, Christian Life and Theology*, p.221）说，“安瑟伦用基督甘愿受死的功劳，结果作成了罪人宽恕的根据；他没有将基督的死与罪和刑罚，作出明确的联系。”

3) 构造的不充分。 这种理论的构造是偏颇的。因此，是不充分的。把基督的受死，看成神尊荣的重大贡献，却把赎罪事工中，贡献要因的主动顺从排除在外。虽然强调基督和他的受死，但却对他赎罪的意义，没有作出应有的态度。这种理论未曾详察基督主动的顺从，因此，不能成为充分的赎罪论。赛德说，“基督不但承受了律法的刑罚，而且，还顺从了律法的教导。因此，他完全满足了律法的公义。如果堕落的人，只承受刑罚，而不遵守教导；那么，他就亏欠了部分的律法。因为忍受律法的刑罚，不等于完全顺从了律法……，可是，基督完成了这两方面，‘使律法为大，为尊’，让全人类的罪，藉着基督的死，可以进入至高的境地。”（*Sheed, Dogmatic Theology*, p.431,461-462）

4) 缺乏基督功劳转移的内在根据。 安瑟伦的陈述，只有基督给人外在功劳根据的转移，却没有显出内在功劳根据的转移；即、就是对基督的事工，没有指出传达给人的途径，缺少明示基督与信徒的亲密关系；全部过程似乎只有商务理论；因此，又被称谓“商务说”。信徒与基督的联合教理，需要补充追加斯特朗的功劳转移，并从多马·阿奎那（*Thomas Aquinas, Summa, Pars 3, quae, 8.*）得到提供。救恩是藉着代赎（*substitution*），代赎是藉着结合（*incorporation*）；结合与代赎联合，使别人的痛苦，回转成为我的悔改（*A. H. Strong, op. cit., II, p.750*）。这在原罪转嫁说明中，似乎是唯实论所采取的见解。（参照本书第三卷《人罪论》，第二篇、二章、三节）我们以立约论的立场，将基督的功劳转移给我们，强调他是我们立约的代表；而且，斯特朗（*A. H. Strong*）断言，基督与人类的同一性，不是意味着人格的，而是意味着普遍的总称（*J. Oliver Buswill, op. cit., II, p.97*），因此，被批评是泛神论的。

2、政治说

由荷兰法学家的神学者笏哥·格罗丢斯（*Hugo Grotius, 1583-1645*）所解说的赎罪论，称谓政治说（*Governmental theory*）。这是将神作为宇宙

的管理者 (Governor), 几乎忽视了圣经以 神本体的存有和圣洁的属性。他将 神的圣洁律法, 以及他的圣洁属性, 不看成与创造之间的根本关系, 而是看成宇宙公共事件的形式机构。 神因为是圣洁的, 按逻辑必定厌恶罪恶; 但按他的属性, 对罪却不施行刑罚; 因为全部都要以“公共的正义”(public justice) 为依据, 体现出 神的政治, 就是以圣洁的律法来维护应有的尊严。伴随着这种假定, 必能维持律法外观上的公共尊严; 如此, 就能等同罪的负面价值 (disvalue), 可以推想无须赎罪。

政治赎罪说, 在改革者的赎罪教理与苏西尼的见解之间, 成为中道的提示, 如同苏西尼派的理论, 要以律法的所有要求, 来应酬 神的公义; 认为违犯时, 虽以刑罚来满足, 但绝不会强制实施; 因为 神的公义不是报仇, 而是以他道德的政治, 考虑市民的普遍安宁, 用政治的公正来管理。认为律法不是 神内在的意义贍本, 而只是个成文法; 只是 神意志的产物, 他可以变更、取消和随意处理。 神虽然使律法有效, 或用来制约人, 同时会因某种重要理由, 他有权缓和或保留。这是格罗丢斯在他赎罪论中的根本观念。罪人按着严格的公义, 都要接受永死; 但没有按着宣告来严密地执行, 是因信徒从定罪中得到释放; 得到宽大的赦免, 因此, 刑罚无须满足而被废止。基督果然满足了一切, 使人不再受到惩罚; 神以他作为代替的祭物, 悦纳了他的奉献。这如同十万元的债务, 透过某位慈善的恩人, 只缴纳了一百元, 就免去了他所有的债务。格罗丢斯说, “圣父的这种行为, 是对有关律法的宽待 (relaxation), 也是对有关罪人的特赦 (remission)。”如果问 神为什么不免去全部的刑罚, 答辩是, 他作为宇宙的统治者, 为了维持他道德的政治, 不得不用某种方式, 显出律法的不可侵性, 并且启示他对罪的厌恶。没有原则的宽恕, 只会放纵犯罪的人, 政治的公正, 使 神向罪人提出宽恕的条件, 让人知道若没有牺牲的苦难, 罪就无法得到赦免。赛德说, “ 神儿子的苦难和受死, 乃是 神对道德苦恶的憎恶和模范的展示, 在这种关联中, 可以安全和慎重地免除刑罚; 只要与 神的属性有关, 即使没有赎罪也能得到赦免。”如此, 赎罪的必要性是以宇宙道德政治的权利为基础, 所以这个理论称谓政治赎罪论。

可是, 这种论点如果加以分析, ① 基督的受难不是刑罚, 只是决定以后刑罚的例证。② 他的受难不是为了满足 神的公义, 而是为了防止公众罪恶的心意, 显出宇宙道德的印象。③ 基督的受难成为刑罚的代用物, 神可使他的政治权利不受损伤, 而使有罪的人在悔改时, 藉着人的良心得到宽恕。

这个理论最初由笏哥·格罗丢斯提出, 十八世纪初被自然神论主张, 后又被英美几位神学者 (Jonathan Edwards, Jr., Smalley, Maxey, Dwight, Emmons, Park) 所采用; 晚近又得到某些神学者 (Dole, A.Cave, Miley, Creighton) 的支持。这种观点在历史的教会信条中, 虽未曾有所体现, 但却被亚米念派的赎罪观认定。麦利说, “综观卫斯理派的救恩论, 除了满足论

在外，政治说却成了他们要求的唯一理论。”(Miley, *Systematic Theology*, New York, 1893, II, p.168) 这种理论要面对以下几点异议。

1) 依存错误的原理。 这种理论忽视了 神的圣洁和公义，依存在错误的原理上。这种理论认为律法并不表现 神圣洁的属性，只是发动了他专横的意志，因此，必须有所变更。不但如此，所谓刑罚的目的，不是为了满足公义，而是为了防止人的犯法。因此，表现 神专横意志的律法，没有永久的权威，很容易被变更的；不能满足公义的刑罚，不能成为真正的刑罚。在这种律法和刑罚下，如何能够构成赎罪呢？

2) 颠倒了赎罪次序的原理。 这种理论虽然包含了基督所受的刑罚，以及保障了 神统管的政治权利，但在圣经的亮光下，这只能成为赎罪的从属目的，不能成为赎罪的主要目的。刑罚的目的和基础，不是为了保障政治的安全，或为了社会的某种利益，因而处罚某些人是不正当的。在刑罚之前，必须要有罪过；若不如此，刑罚不可能带给社会有益的效果。刑罚的本身若不是公义和正当，将会带给社会不安和不便。

3) 不晓得 神公义的彰显。 所谓的政治说，因为不晓得 神的公义。这种理论对于律法的刑罚，以及对于良心的要求，虽有限地反映出 神内在的公义，却因对事实的无知，实际上却作了否定。政治的背后，有 神的公义；如果赎罪能够满足政治，那么，必先要满足政治背后的 神之公义。对罪有深刻反省的罪人，不会感到与政治发生冲突；却知道自己内心对 神的悖逆。政治不能大于 神，而总是比 神小；如果满足了 神，就必能满足政治。因此，罪人祷告说，“我向你犯罪，唯独得罪了你。”(诗 51: 4) 因此，认为基督的赎罪，不是满足 神的公义，而是满足政治的含义，这种理论的矛盾相当严重。

4) 律法的尊重和执行。 尊重律法在于对它的执行。这种理论不是在遵行公义，而是在展示公义。这种理论认为赎罪不在于执行律法，而在于展示对律法的尊重；认为这会使律法的违法者，得到安全的宽恕。可是，只尊重律法，而不遵行律法，这种警告对罪人是没有束缚力的。警告罪人要接受刑罚，所以必须要受刑罚。“耶稣为要给我留下道德的印象，所以接受苦难，以至于死；但这不能使我产生道德的印象。”(Lyman Abbott) 如果母亲伤心落泪，肯定会感染子女流泪；若是故作姿态，被子女知道，肯定会有受骗的感受。如果基督没有满足 神的公义，代替罪人受刑也是虚伪的，而刑罚的目的，只是为了警告罪人；那么，这种警告很难得到期待的效果。

5) 相等的刑罚。 如果真正拥护律法的尊严，必须要用相等 (equivalent) 的刑罚来维持。基督虽没有受到罪人必受的同样 (identical) 刑罚，但却受到相等的刑罚。若不如此，就无法维持律法的尊严。赛德说，“代用的刑罚，不能成为同样 (identical) 的刑罚；因为，同样意味着在每个点上都要相同。同样不能与某种交换相互照应，……可是，代用的刑罚含有相同的内涵，而基督作成的满足，乃是内外兼顾，永不改变。基督完成的救赎，可以成为人

类的赎价，但在类别上是不同的。”(Shedd, *ibid.*, II, p. 545)“百元金币，可以还清百元的债务；百元金币，也可以还清百元银币的债务。”(Shedd, *op. cit.*, p. 455) 斯特朗说，“受难者的无限尊荣，可在审判官前，得到同样的等值。有限的存有，无法消除(exhaust)无限的惩罚；但无限的存有，可以瞬间消除所有的惩罚。”(Strong, *op. cit.*, pp. 769,770)

6) 使人置疑 神的信实. 这种理论不当地把 神描写成有欠信实的行动者。他本想藉着威胁来防止人的犯罪，但却没有执行威胁的宣告，代替的是用基督来承受刑罚，再次发出了威胁的宣告。因此，警告那些不接受基督的人有祸了，使他们不得不相信威胁的警告。对于再次宣告的威胁，能否得以执行，事前如何能作出确言呢？

7) 基督受难的惨状. 基督在客西马尼和十字架上受难的惨状，使赎罪成了尊重 神政治的戏剧；这种理论无法说明基督的救赎。唯有看清基督承担了人的罪，挽回了 神的震怒，才能说明这个真理。基督在痛苦和忧伤中，喊道，“我的 神！我的 神！为甚么离弃我？”(太 27：46) 这绝不是精神错乱，或受难者的无意呼喊，而是显出十字架的深层含义。遍地都黑暗了，“ 神使那无罪(无罪：原文是不知罪)的，替我们成为罪”(林后 5：21)；至于 神的掩面，只是外在的象征而已。

8) 违背圣经. 这种理论违背圣经。圣经确证基督的赎罪，乃是 神公义的必然启示。违背律法的罪，就要受到刑罚；这是 神人和好的挽回祭；成了救赎罪人的原因；不但洗净了我们的罪，并在现实中，完成了救恩。这使来到基督面前的人，都能得到救赎。忽视圣经的教导，以拥护宇宙道德政治的权利为准则，若不抛弃自由的思索，绝不能成为正当含义上的赎罪论。

3、代替痛悔说

代替痛悔说(Theory of Vicarious Penitence)是与同情说作同一视之的理论。这种理论将客观的赎罪，看成主观的观念，企图将其道德化，有坎培尔(J. Mc Lead Campbell, 1800-1872)和莫伯利(R. C. Moberly)为代表。坎培尔从约拿单·爱德华滋(Jonathan Edwards)的提案中，找到刑罚可以藉着适当的痛悔，充分满足罪的代价；认为对于基督的死，不是用代替受刑的立场来观察，而是用代替痛悔的观点来考察。这种发展后来被莫伯利采用，经过加工精制成为一说。这种理论认为，耶稣能够成为中保，不是因为他的苦难和刑罚，也不是因他受刑的结果，而是他完全的痛悔；痛悔是彻底对自己行为的懊悔。完全不属于机械的、法理的或抽象的范围。他自己认为这个理论，比代替受难的旧有观念更为优胜，但是这里面同样包含了很多的难题。他反对代赎论用无罪的人，代替有罪的人受刑，认为这是不公义的；可是，代替痛悔说用无罪的人，代替有罪的人痛悔，同样也会受到反对。再者，刑罚与痛悔是否包含了自身的罪责呢？莫伯利辩称，并不如此。相反，完全的

痛悔，意味着无罪；这在人是不可能的。“每个罪人都需要真正的内在痛悔，但罪人却是无法作到的。”（*Atonement and Personality*, p.43）可是，人虽然作不到，但基督却能作到。他以完全痛悔者（Penitent）的事实，将自己与罪人认同（personal identification），藉其效能在人里面兴起真正痛悔的灵，使 神能够得到满足。

这种理论建立在无理的推想上，认为人如果具备了相当程度的痛悔（人不可能作到），就可以利用完全的痛悔来赎罪。因此，他们认为基督的道成肉身，能够在有关的罪上，与人类结成同僚感，可以代替人类痛悔，成就赦罪的条件。他的事工的确为了人的罪，作了代替的告白；可是，随之而来的问题是基督的死，如何与代替的痛悔和告白结成关系。对此的答辩是，基督用苦难和受死，得到圣父对罪的刑罚和同情，显出了罪的凶恶，并且对罪作出惩罚。坎培尔说，“唯有基督的死，作为罪的代价，才有完全的意义；因为，只有在他里面， 神的心意才能满足，肯定了对罪的悔改。在此点上，这个理论似乎显出赎罪的客观性；同时，对罪的惩罚，显出 神对罪人的要求，并肯定人里面产生的圣洁。如此，正如前段开头，所指摘的那样，这个理论将客观赎罪的代替观念，试图将其主观化和道德化。这种理论包含如下的难题。”

1) 有关罪的同僚感之难解. 我们可以理解基督作为人，在患难和试探中，或在软弱方面与我们相同，因此同情我们。可是，我们全然不知，他的道成肉身，如何在有关的罪方面，能与我们拥有同僚感。他是无罪的人，在他生涯中也没有罪，在道德的意味上，不可能将自己与罪人作同一视之。因此，无法想象他将自己与罪人等同，代替罪人承认了所犯的罪。

2) 无法看到解决之策. 这种理论虽然肯定 神对罪的憎恶，以及应有的公义报应，但却否认刑罚代赎的必然性和可能性。这是正确地看到了难题，但却没有正确地看到解决之策。可以接受代替罪的刑罚，但很难理解代替罪的告白。虽可承认基督同情那些需待拯救的罪人，但是同情的结果，竟是代替罪的痛悔，很难得到圣经的证明。全部圣经的着重点，强调他以顺从的生活，应酬了律法的要求；并且代替罪人承担了应受的刑罚。

3) 以错误的原理进行. 这种理论是以错误的原理在进行，不能成为正确的救恩之路。按其依赖进行的原理，认为罪不可能带来必然的刑罚；认为公义和圣洁的 神，未曾要求客观的赎罪；认为人所需要的救赎恩助，乃是人无能作到真正的痛悔；如此，救恩的盼望岂不是陷入了迷途？这种理论虽然认定公义的报应，但却否定刑罚的必然性，以及客观的赎罪；认为只要痛悔，就可以解决罪的问题。这与道德感化说，或模范说的说法，没有什么不同。

4) 在言辞上的矛盾. 代替痛悔在言辞上是矛盾的。很多人所犯的罪，由其他的人来痛悔，这是没有道理的。对于罪的告白，完全是主观的，如果自己表白，不会有有效的。痛悔是由罪意识中产生的，如果罪意识不是自己

的，痛悔也不能成为自己的；那么，很难知道别人代替的痛悔，如何把别人从痛悔的义务中解救出来。

5) 同情和神秘的一同性难题。 这种理论认为基督的苦难和受死，使圣父在罪的惩罚中感同身受，因此把此看成完全的告白；再者，认为基督完全的痛悔，使我们在罪和罪责中得到同情，所以可以代替我们不完全的痛悔（Albert C. Knudson, *The Doctrine of Redemption*, pp. 373,374）。可是，我们对于圣父对于罪的惩罚和同情，以及 神对我们罪和罪责的同情，如何能够看成以完全的痛悔，来代替我们不完全的痛悔。其理由是基督与我们神秘的一同性，以及基督是人类的元首，这似乎是唯实论立场的见解，或被指责含有泛神的气味。可是，我们始终站在立约论和有神论的立场时，当然不会接纳这种唯实论的泛神论说明。（参照上文一、之四）

4、代赎论的优越性

上述所有的赎罪论中，虽多少含有真理，但并不完全，却都有欠缺。因此，我们要肯定真理，而弃却谬误。初代教会的撒但赎金说，是把罪人从撒但的权势下解救出来；道德理论和神秘说，使个人在生活中，能有美好的主观效果；安瑟伦的满足说，是要满足 神的尊荣；政治说为了维持 神的政治；代替悔改说是 神同情罪的惩罚。这在肯定基督赎罪的要义上，虽各有所指；可是，这些都是赎罪的附属要义，不是主导的，或最高的要义。

宗教改革者提到赎罪是满足 神的公义和律法时，乃是指出赎罪最高或主导的要义；因着 神公义的报应，罪人必定承受刑罚，由 神儿子来代替受死。这证实犯罪必有的后果，在满足 神公义的同时，并因 神儿子代受的刑罚，显明了 神的慈爱。这种见解是最完全的满足论（satisfaction theory），代偿的赎罪论（Vicarious atonement theory or substitutionary atonement theory），或称代赎论。代赎论在提到赎罪的客观性、救赎性、代替性、顺从性和完全性方面，最能充分表现圣经启示的赎罪属性；这在前章中作过长篇的论述。只有代赎论比其他的赎罪论更为优越，并且指出救恩的正路，这是按着圣经的真理陈述的。

5、意外说

意外说（accidental theory）认为基督的死没有任何意义。他作为人，所以受死的辖制。他的讲论和方法，因为不被当时的人接纳，所以他们把他杀害了。杀害善良的人，虽属不义；但他的死，对其他的人，也没有什么意义。认为他只是加利利民运中的活跃分子，不过是热血沸腾的青年革命家，最后因失败而死去。

可是，基督的死不是偶发的事件，这可从旧约的预言来证明（诗 22 章、

赛 53 章、亚 11 章等)；同时，也可从基督反复预言自己的受害来得到证明（太 16：21-23，17：22-23，20：17-19；可 9：30-32；路 9：44-45，22：19-23；约 12：32-34，13：20）。这种理论被极端的合理论者主张，没有长篇讨论的价值。基督按着代赎的计划来到世上，他的死不是偶发性的意外事件。

第四章 赎罪的范围

在加尔文主义与反对的思想之间，对于赎罪计划的界限有着争论。前者相信并特别关心 神在永远之前，拣选某些人享有永生，藉着他儿子的使命和事工，使他们能够得到救恩。后者却在人的某个阶段中，否定这种特别的关心，主张基督的使命和事工，与所有的人类拥有同等关系。这成为限定赎罪和普遍赎罪的教理对立。

赎罪是 神的计划，对于这件事的界限，是由 神的主权界定的。对于人类的救恩计划，无论是少数、多数，或全数，乃是按着他喜悦的旨意，自由拣选和预定的。可是，从圣经的启示和教导中，我们知道不是所有的人都能得救。基督作成的挽回祭，可以满足所有人的客观救赎，同时 神的权能也能引领所有的人得救；那么，所有的人为何不能得救，我们无法说明这个理由。或许某些人持续停留在罪的状态里，叛逆且抗拒 神的话语，使他们在世人和天使面前，永远显出那些悖逆者的后果。这岂不是 神智慧的设计，显明他崇高的旨意和目的吗？

第 1 节 赎罪范围的界限

1、正确的论点

1) **消极的说明。** 这里关心的，乃是消极的问题。

(1) **不在是否充足。** 基督作成的满足，不在本身是否能“满足”所有人的救恩，而是在于任何人都能承认的充足性。对于基督满足 [不论数目多么庞大] 所有的人得救问题，在基督徒中没有争论；因为满足的效果，在于依赖尊荣的祭物。 神永远的儿子，为了我们的罪献上自己，他事工的效果，因他无限的尊荣，不可能有限制。

(2) **不在是否适应。** “基督作成的满足，对于将来的任何罪人，都会适应，并且适用。”不是“适应性”(applicability)的问题，律法对所有人的要求都是一样；如果一个人可以适应得救，那么，所有的人都可以适应得救；而且，没有比基督更适应于我们得救。他的顺从和受死的功劳，基督的义使人类的每个人都能称义，也适应所有人的需要。

(3) **不在现实是否适应。** 基督事工带来的救恩效果，不在于“现实的适应”与否；因为教导普遍赎罪的人，大多数相信所有的人，在现实中不能都得救。争论中的不论哪一方，都相信人类中的某些人，在现实中可以得救。亚米念派(Arminian)和加尔文主义者同意，成人中只有信仰的人才能得救；两派大体上，也同意死去的婴孩，将会得到救赎的恩典。

(4) **不在提出的信实。** 救恩提出的“信实”(bona fide = in good faith)，在听到福音的人都是有效的。因为改革宗教会，对此都深信不疑。加尔文主义强调被拣选的人都能得救，相信对于所有的听道者都是信实的。基督作成的满足，可以适用于每个人，因为不会被信徒误用。

(5) **不在是否利用果实。** 改革宗神学者坦率教导，在基督赎罪受死的果实中，有人与 神的百姓有着密切的关系，但不会被未拣选的人所应用。加尔文主义者认为，堕落以后的人类，在依赖和等待的期间，盼望 神所赐的恩赐，包含了义人与恶人的恩典途径和现世的怜悯，相信基督的宝血，成为救

赎的挽回祭。他们承认基督在这种含义中，为了所有的人受死；如此，在法理上除去了世人的救恩拦阻。他作成的满足，如果合乎神的心意，当然可以被万人应用。

2) 积极的说明。 另一方面，这个问题可以积极说明赎罪计划的界限。圣父为了赎罪，差遣圣子降世，为了拯救蒙拣选的人；或者是否企图为了拯救所有的人。基督的受死，到底是为了拯救谁呢？这的确是个问题。圣父与圣子是否确定了拣选之人的救恩；或是单纯地使所有的人都能得救？基督作成的满足，可以适用于这人或那人，毫无差别地适用于所有的人吗？这个满足适用于本身，适用于所有的人，或是为了挽回特定的人？为了赎罪的预备和应用，对象是同一范围的人吗？在神计划的旨意中，基督成了满足和拣选计划的媒介吗？或是为了个人的拣选，成为得到满足效果的途径呢？

2、限定赎罪教理的陈述

1) 改革宗的陈述。 在赎罪满足论的主张中，改革宗和路德宗对于赎罪计划的界限问题，强调是对所有人类的共同说明。改革宗强调这是对拣选者独特的旨意；强调基督的死，只是为了拣选的百姓，在现实中得到确实的救恩。这使他救赎事工的效果，只应用在被拣选的人身上。基督的受死，乃是特定的设计，使他的百姓在现实中得救；按着所有的途径、条件和阶段，使救恩完备无缺。事实上，这是救恩的真正动机。奥古斯丁按照经院学派的样式，解释约一 2: 2 的经文说，“基督充足地为了所有的人而死，有效地为了被拣选的人受死。”（参照《韦斯敏斯德信条》8: 5, 3: 6, 8: 8; 《多特信条》2: 1、2、8）

2) 试图修正。 有自称为改革宗人士，试图用各种样式来修正限定赎罪的教理。

(1) 荷兰亚米念主义者的试图。 荷兰亚米念主义者认为，基督受死的目的，是为了所有的人，毫无差别地都能得救（即使他们全部不能得救）。认为向他们提出的救恩条件，要比亚当的条件低得多；所以，普遍恩典的效能，将会毫无差别地赐给具有信仰和顺从福音的人。修正的亚米念主义者和华森认为，基督的企图是将自己奉献的祭祀，毫无差别地作为所有人的祭物，藉此“充足的恩惠”成为每个人的功劳；使他们的罪在福音之约的条件下得到赦免。（Watson's, *The institutes*, pt, II, ch. XXV）

(2) 加尔文主义普遍救恩论者的试图。 加尔文主义普遍救恩论者，在严谨的加尔文主义和亚米念派之间，致力仲裁的工作。他们将神的定旨看成双重的；① 在以信仰为接纳基督的条件下，他赎罪的受死，确定所有的人都能得救；所以，决定将基督差到世上来。可是神知道自己的目的将要失败，因为没有人以信仰来接纳基督。因此，就以第二个决定，来持续第一个决定；② 将特别的恩惠，赐给被拣选的一定数目，引领他们进入信仰，确定他们

的救恩不会失败。这种暧昧不明的见解，有法国扫摸(Saumur)学派(Cameron, Amyraldu and Testardus)和武特罗(Wardlaw)、约翰·勃朗(John Brown)、詹姆士·理查德(James Richards)、百思得(Baxter)等英国学者主张；有些美国学者(Emmons, Taylor, Park, Beman)，也采取了类似的见解。

[注] 依照亚目拉督和百思得(Baxter)的假说，或条件的普遍救恩说，神赐下他的儿子代为受死，乃是为了预备所有的人，毫无差别地得到救赎。他们在现实中享有救恩，可以自由地利用和依靠；同时，可以自由地用他的权限，将限定的恩惠效果，给予被拣选的人。通常的加尔文主义教理，将救赎逻辑的预备计划，以拣选和预定作为实行的途径。可是，这些法国人和英国人的普遍救恩说，却是以拣选的预定，作为实现救赎计划的途径。这个新教理在法国大会(1637年)之前，虽已形成，但实际上却被定罪。

苏格兰的马洛沃门(Marrow Men: 精华人)派，于1646年在英国出版了一本书《现代神学精华》(Marrow of Modern Divinity)，后于1726年在苏格兰由詹姆士·霍克(James Hog of Camock)再版。这些精英之士(The Marrowmen Were Hog, Thomas Boston, and Ralph and Ebenezer Erskine, and their followers in the Secession Church)，主张基督只是为了蒙拣选的人而死，这是完全正统的；但其中有些人，他们的主张与其说是赎罪，不如说是一般见解。他们说基督并未为所有的人死，但他却为众人死了；即、众人因他而得救(He is dead, I, e., available for all)。“神为所有的人赐下恩赐，即赐下基督”。他们在“赐予之爱”(普遍的)和“拣选之爱”(特殊的)之间作一区分。认为神的恩赐是普遍的，所以藉着他赠予所有的人，这是普遍救恩提示的基础；可是，结果却使蒙拣选的人得到救恩。马洛沃门派中重要人物，有霍克、波斯顿，和两位厄尔斯金(Erskine)。

约翰·勃朗博士(Dr. John Broun)于1845年在联合分离教会大会(Synod of the United Secession Church)席上宣称，“在普救主义者的意义上说，基督死为求确保(secure)救恩，我认为他死，只是为选民而死。在亚米念派的意义上说，基督死是买来了廉价的救恩与一般恩典，使人好履行那些条件；这样我主张他并未为任何人死。在加尔文大团体的意义上说，基督死是为罪作成了完全的满足，使人在得救的道路上，除去律法的障碍，我主张他是为所有的人死。”(Rev. and. Robertson, *Hist. of Atonement Controversy in Secession Church*)

3、限定赎罪教理的证明

为了限定赎罪教理的证明，列举如下几点。这种证明按照教理，从合理的辩论，向着圣经直接的证据前进。

1) **神计划的有效性。** 神的计划始终是确实和有效的，不会因人的行动而遭遇挫折，这是包含在神主权教义里的大原理。这个原理是藉着基督的死，完成神拯救罪人的旨意；如果他企图所有的人都要得救，这种企图不会因着人的不信而受挫折。可是，实际上，正如我们看到，只有计划数目内的人才能得到。因此，得出的推论显示，蒙神拣选人才得救。如果

神藉着基督的赎罪，企图全人类都能得救，却因着人的不信，使救恩的数目受到限制；那么，神的主权又将如何解释呢？

2) 与拣选教理的照应性。 只有限定赎罪的教理，才能与圣经的教理相照应；因为神在永远之前，以他的主权使某些人可得永生，拣选他们获得永生的途径；特别为了满足施行拣选和预定的实现，明确地启示了合理的媒介。拣选的教理与预定的教理，乃是不可分开联结在一起的；如果神在永远之前，预定一部分人得救，一部分被遗弃；结果差遣他的儿子降世，为这两部分的人类死了，岂不成了极大的矛盾。保罗的追随者和讲解人奥古斯丁主张，神按着他喜悦的旨意，拣选某些人获得永生，基督降世受死为的是拯救他们。改革宗教会在坚定持守拣选教理的同时，否定基督的事工是同等地为了所有的人类。

3) 附和预知的教理。 神预知的教理，在他的计划中，可以充分证明基督的死，是为了现实中那些得救的人。不但是加尔文主义，包括福音派的亚米念主义，也都承认神对万事的预知。可是，那些在神的预知中，不能得救的人，难道基督的降世受死，也为了他们吗？正如加尔文的评论说，“神如果呼召了那些不能来的人，那么，应该如何解释前后的一致性（Consistency）呢？”人不会期待那些不能成就的事。如果邀请三十人赴宴，事前知道有十人不能前来，那他肯定只会预备二十人的宴会；如果承认神有预知之能，却说基督为所有的人死了，这岂不是将愚昧归给了神。只有限定赎罪的教理，才能符合预知的教理。

4) 表示赎罪的性质。 如果神对选民的救恩是确实的，按计划却将另外的人，因罪受到公义的遗弃；那么基督代赎的救恩计划，不可能毫无差别地是为了万民。限定赎罪的计划，已在叙述的赎罪性质中作出说明。^① 在严格意义上，基督代赎了我们的罪；可是，他代表罪人成为挽回祭时，就成了现实的救恩工作；因此，一定数目的人，得到了现实的救恩；那么，基督代替全人类赎罪的想法，就成了极为矛盾的思考方式。^② 基督在亚当的“行为之约”下，代替了我们现实的、或完全地满足了约的所有要求。在这种境遇里，那个已经满足了约之条件的人，必然能得到应有的赏赐。应许的这个赏赐，不是生命的可能性，而是生命的本身。可是，享有现实的赏赐之人，必定是一定数目之内的人。如果基督满足了亚当的行为之约的要求，却被全人类所代用，这该是多么不合理的观念呢？

5) 救恩的赎回和实时的联络。 某些人认为，赎罪虽是普遍的，而应用却是特殊的。认为神的救恩虽是为了所有的人，但唯有限定的人，才能得到现实的救恩。对此，我们指出基督赎罪的救恩与现实的实施之间，两者有着不可分隔的联络。圣经明确教导基督赎罪事工的计划 and 效果，不只提到救恩的可能性，并且使人与神和好，实际地拥有永远的救恩；但不是所有的人，都能获得这种救恩。罗 5: 10, 林后 5: 21, 加 1: 4, 3: 13, 弗 1: 7 等经文，指出信徒的救恩，是因基督受死赎罪的结果；强调两者之间有着不

可分隔的因果联系。将得救信徒的数目，用“我们”的代名词限制。其中，加 1: 4 “基督照我们父 神的旨意，为我们的罪舍己，要救我们脱离这罪恶的世代。”设计的赎罪工作，使得救的人在限制的数目之内；明确显示了救恩数目的界限。

6) 收买得救的条件。 某些人断言 神和基督的救恩计划，明显想以人的偶发信仰和顺从来作为条件；可是，圣经明确教导基督的死，乃是为了他百姓的信仰和悔改，藉着圣灵的感化使人回转。救恩过程必要的条件是，信仰和悔改，圣灵的感化，这些不是依赖人的意志成就的；包含了赎罪的计划和 神的恩赐。罗 2: 4；林前 1: 30；加 3: 13-14；弗 1: 3-4, 2: 8；腓 1: 28；提后 2: 25；多 2: 14, 3: 5-6 等经文，都是强调这种含义的范文。基督为了他的百姓，预备了得救的条件， 神藉着圣灵将恩赐赐给他们；基督代赎的恩典，岂不是只有他的百姓才能享有吗？因此，不得不把赎罪的限制性，包含在赎罪的计划里。

7) 中保代求工作的限定性。 基督祭祀的工作和他中保代求的工作，乃是他赎罪工作的两个层面；第一个范围，比第二个范围更为宽广。但是，基督自己说，“我为他们祈求，不为世人祈求，却为你所赐给我的人祈求，因他们本是你的。”（约 17: 9）基督为了世人，作成了普遍的赎罪；可是，他只为了“赐给自己的人”祈求；因为，中保代求是有范围限制的。祭祀的工作如此，全部的赎罪工作，也是有限制的。

8) 圣经的确证。 圣经反复证明，基督为了一定数目的人，舍了自己的生命，使人罪得赦免、得到永生。他的救赎是为了“自己的百姓”、“我的羊”（约 10: 26）、“为基督的身体，就是为教会”（西 1: 24）、“ 神儿女”（罗 8: 21）、“ 神所拣选的人”（罗 8: 33）等称呼。预言基督“他要将自己的百姓从罪恶里救出来”（太 1: 21），他说，“我为羊舍命”（约 10: 15），教会“是他用自己血所买来的”（徒 20: 28）。罗 8: 31-39，说明基督的死，是为了所拣选的人。圣经辩证赎罪的限制性是非常奇特的。

[注] 罗 8: 31 “ 神若帮助我们，谁能敌挡我们呢？”在“我们”前面的 30 节中，说到“预先所定下的人”，明确其范围是有限度的；32 节中“ 神既不爱惜自己的儿子，为我们众人舍了”，这里“我们众人”，就是前面所说的，“预先所定下的人”，这些都是限定范围之内的人。而且，这节中“ 神……的儿子，为我们众人舍了”，明确指的是蒙拣选的人。33 节，“谁能控告 神所拣选的人呢？有 神称他们为义了”；这里的拣选与称义，都指限定范围之内的人。这与 28-30 节中的预定和称义，都限定在广泛的范围里。34 节“谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活”；也是指前面“预先所定下的人”，不会再被定罪；因为基督耶稣已经死了，而且从死里复活；再次说明赎罪的限制性。“现今在 神的右边，也替我们祈求”（罗 8: 34）；“我们”同样是指蒙拣选的人，“祈求”就是代求，在为那些限定之内的人恳求。35-39 节的结尾，“都不能叫我们与 神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。”这里“ 神的爱……

是在我们的主基督耶稣里”的意思，就是 32 节“神……的儿子，为我们众人舍了”的意思；说明救赎之爱同样具有限定性的；强调爱的对象是“我们”，整个文脉中，既定的蒙拣选者，就是“我们”。

9) 在基督里的死。 基督为拣选的人死了，就是在他里面死了。新约中表示信徒与基督的关系，普遍的方式是基督为他们死了。因此，说他们在基督里死了，并有这种关系的方式（罗 6：3-11；林后 5：14-15；弗 2：4-7；西 3：3）。基督既替众人死了，众人就在基督里死了（林后 5：14）；而且，与基督同死的人，也必与基督同活（罗 6：8-9）；与基督同活，毋庸置疑，乃是指属灵新生活的意思（罗 6：4-5）。在此无法回避的推论是，基督既替众人死了，使这些在基督里死了的人，得到属灵的重生；使他们可以向罪死，在基督里向义活。可是，事实上所有的人，不都是向罪死而向义活；因为我们不能说，所有的人个别与基督一同死了；而且，也不能说基督为所有的人死了；因为，只有基督替他们死的这些人，才是在基督里面死了。我们如果无法说基督是为了所有的人死了，也就不能说赎罪是普遍的。因此，得出的结论应该是，与基督同死的人，才是参与在他新生命里的人。

10) 避开绝对的普遍救恩论。 主张基督的死是为了拯救所有的人，这种教理在逻辑上，所有的人应该得到现实的救恩；如此，则会引到绝对的普遍救恩论。认为基督既然付上赔偿的代价，除去了他们的罪责；他们不会再因罪责而被遗弃。亚米念主义者认为，这些人不会停留在半途中；结果，身不由己地走进绝对的普遍救恩论里。另一方面，限定赎罪教理的信奉者，不会进入这种迷途。

4、限定赎罪教理的异议

这些异议虽有多种陈述，可作如下的分类来考察。

1) 基督的死是为了“世人”。 许多经文提到基督的死是为了世人（约 1：29，3：16；约一 2：2，4：14）。异议者对这几处经文中的“世人”（天下），推想这是指“由人类构成的所有个人”的意思。若不如此，从经文中所引出的异议就没有意义了。可是：

(1) 对“世人”的误解。 圣经中“世人”（天下，世界）这个词，的确有着广泛的含义。我们从路 2：1；约 1：10；徒 11：28，19：27，24：5；罗 1：8；西 1：6 等经文，只要比较参考，就可证明这种事实。而且，圣经中“世人”这个词，用于有关人的时候，并不包含所有的人（约 7：4，12：19，14：22，18：20；罗 11：12、15）；其中，某些句子中的这个词，也全然排除了指所有人的意思。约 6：33、51 中的这个词，若是指所有的人，结果就认为基督拯救了所有的人。可是，把反对者都看成信徒的说法，的确是种极端的结论。罗 11：12、15 中的“天下”（κόσμος：世人/世界），指

的不是所有的世人，而是指以色列以外的人，或认为这个词的含义，因基督赎罪的果子，可被万民实际地应用。这种结论越过了圣经的本意。

(2) “世人”的真义. 前记经文中的“世人”(世界/天下)这个词，或认为旧约是属于特殊主义的过去，让步给了新约的世界主义。福音的福气扩张临到所有的民族(太 24: 14; 罗 1: 8, 10: 18); 在约 1: 29, 6: 33、51; 林后 5: 19; 约一 2: 2 等经文的“世人”(天下)解释中，可以成为关键词。赛德认为，太 26: 13; 约 3: 16; 林前 1: 21; 林后 5: 19; 约一 2: 2 等经文中的这个词，指的是“所有的民族”，其他经文(约 6: 33、51; 罗 4: 13, 11: 12、15)中，则指世界中的信徒，就是指教会。凯坡(Kuyper)和范·安代尔(Van Andel)等荷兰神学者，认为在某些句子中，具有这种含义。

特别是约一 2: 2 “他为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪。”这成为普救论者最为有力的经文。挽回祭的范围本来是“我们”，后来扩大到“普天下”的人；这里似乎暗示为了全世界的人，作了挽回祭。可是，约翰提到“普天下人的罪”，指的应该不是普遍的赎罪，而是另指其它理由。约翰所指的意思是，① 断言挽回祭惠及的范围非常广泛。他在世的时候，透过他的门徒、团契(约一 1: 1-3)和使徒的见证得以相信，不但传到他们那里(约一 1: 3-4)，还要传遍整个世界，使万民听到福音成为信徒。② 耶稣的挽回祭强调排他性。这个挽回祭，是唯一、独特、赦罪的挽回祭；不再有其他挽回祭，乃是世界中唯一的挽回祭，不限于任何区域。③ 耶稣的挽回祭，着重点是他的永久性；这个挽回祭的效果是永久的，贯穿整个人类历史，是为了整个世界，没有时代的局限。

2) 基督的死是为了“众人”(万人: all men). 这与前项所列举的经文有所关联，因为有经文记载说，基督是为了“众人”(万人，人人)死了。可以从罗 5: 18; 林前 15: 22; 林后 5: 14; 提前 2: 4、6; 多 2: 11; 来 2: 9; 彼后 3: 9 等经文中，按着其文脉来作考察。需要留意下列几点，因为非常重要。

(1) 指特殊班列的全数，或各类序列. 圣经中“众人”(人人: all)这个词，具有限定或范围的含义，可指特殊班列的全数(林前 15: 22; 罗 5: 18)，或指各类阶层的人群(多 2: 11)，前引罗 5: 18; 林前 15: 22 中的“众人”，可从文脉中看出，是亚当里的“众人”和基督里“众人”的对比；多 2: 11 的“众人”是指各个阶层的人群；提前 2: 4-6; 来 2: 9 中的“众人”(人人)，是指犹太人和外邦人，以及那些得救的人。这里没有普救论的含义。

(2) 理解为普救的含义，产生偏颇的见解. 如果按着反对者的意见，将这些经文解释成普救论的话，就会产生偏颇的观点；不但认为基督救赎了所有的人，并且所有的人实际地都能得到救恩。罗 5: 18; 林前 15: 22; 来 2: 9-10; 多 2: 11 等，都可作如此解释。如此，亚米念派被迫陷入绝对普救论的阵营里，过度地解释，什么都不能证明。

(3) 单一祭祀的多数结果. 或指出这种普救论的奇想，可将基督单一的祭

祀，看成所有人的赦罪途径。比较提前 2：6；太 20：28；来 9：28 的经文作解释；可以看到这种观点可有这种表现，并将林后 5：14 中，“一人既替众人死”的这句话，当作普救论的引据和确证。可是，这句话的连接句，“众人就都死了”，就是罗 6：8 “若是与基督同死，就信必与他同活”的意思。说明基督为他死了的人，必与他一同活过来。基督为他死了的人，在灵里与基督同死，又与他一同复活，拥有了新的生命；因此，用“众人”来表示，两者必是相同的人数。可是，后者并不意味着全人类，可藉事实得以判明；前者也不能按文字意味着全人类，这是明确的事实。在这句经文中，同样把单一的祭祀，看成所有之人的救恩，也是一种偏颇的见解。

3) 基督为他死了的人，灭亡的可能性。 认为基督为他死了的人，也会有灭亡的可能性，所以反对限定的赎罪。可是，按着正意解释经文，不会遇到这种难题。

(1) 解释的一般原则。 这些经文的句子，主要目的是在警告对象的行为和倾向，这是 神藉着圣灵的运行完成他的旨意。神与人的交通，总是向他们的悟性和意志提示动机，透过他们的动因，成就自己的计划。保罗在遭遇船破的危险中，警告百夫长和兵丁说，“这些人若不等在船上，你们必不能得救。”（徒 27：24-31）我们面前看为难题的经文，必须依照这个原则来考察。

(2) 考察的实例。 对于罗 14：15 与林前 8：11 的相应经文，某些解经家认为，这里的沉沦不是永远的灭亡。可是，这句经文却显出这种含义；认为这是使徒为了防止教会信徒没有爱心的行动。致使软弱的弟兄忧愁，因食物叫弟兄跌倒，最后在生活中堕落，结果趋向沉沦之路。基督已经替那些弟兄死了，而那些信徒却因没有爱心的行动，使他们走向沉沦。按罗 14：4 的证明，他们不会实际地灭亡，因为 神会保守他们。可是，如同赛德所说，“有些辩论没有实际的意义，而某些推测也不会实际地发生。”林前 13：1-3；加 1：8 的内容，就是如此。类似的经文，还有彼后 2：1 和来 10：29 等。这些经文，都可按上述的原则说明。可是，这里的情况是描写假师傅陷害人的异端，以及假信徒应受的刑罚；却不是 神亲自观察的陈述。斯米顿对这句经文的解释，随从皮斯卡托和荷兰解经家的观点，说，“这些假师傅按着自己虚假的判断来描写，他们自认在救恩的行列中；其实他们只停留在教会的团体里；他们自认教会的判断，如此肯定他们。”（Smeaton, *The Doctrine of the Atonement as Taught by the Apostles*, p.447）

4) 提示救恩的普遍信实。 可在救恩的普遍，或信实（bonafide）的提示中引出异议。我们相信 神以他信实的提示，向着福音之下所有的人，呼召他们悔改相信、得到救恩。可是，亚米念派却认为，如果相信基督只为选民而死，许多的人就无法得到救恩的提示；认为基督赎罪的范围，如果只是限定的赎罪；那么，普遍地向世人传道，要他们相信得救，岂不是矛盾和虚伪的行为。对此，我们可作出如下的答辨。

(1) **神的意愿不是启示。** 救恩的提示，不是 神秘密的意愿；特别是赐下独生子，将自己百姓从罪中赎出来，不是设计秘密的启示；而是应许世人，只要相信基督就能得救。因此，这与 神的信实性没有冲突。

(2) **条件或瞬间的。** 向罪人提示的救恩是普遍的，始终是以信心和悔改为条件；不但如此，只有圣灵的感化，能够瞬间在人心里，作成信心和悔改的工作。如此条件下，瞬间的普遍形式，不会造成信实性的缺失。

(3) **不是个人赎罪和救恩的宣言。** 救恩的普遍提示，不是向每个听到福音的人替他赎罪；因为 神的旨意不是每个人的救恩宣言。这个提示 ① 在基督救恩事工的本身中，可以充足地使众人得救。② 来到基督面前的人，才是真正需要悔改和信心的人。③ 具备真正的悔改和信心，每个来到基督面前的人，都能得到立约的福气和救恩的确据。这是向不信的人，传道时的福音提纲。

(4) **调和不是传道者的义务。** 有关 神救赎罪人的秘密意愿，不需传道者将救恩的普遍提示，与 神意志的宣言作出调和。因为意愿和意志之间似乎存在相冲之处，传道者不需将两者作出调和，除去相冲的部分。他有义务向众人传扬福音，奉行主的意志和命令，因为他是受命的使节。

(5) **在 神喜悦的旨意中出发。** 赛德说，“基督赎罪恩典的普遍提示，是在 神喜悦的旨意中出发。”结 33：11 中说明， 神“断不喜悦恶人死亡，惟喜悦恶人转离所行的道而活。”因为 神的心意是永不改变的。

(6) **预防抗拒者的借口。** 救恩的普遍提示，对于那些抗拒福音的人，显露出他们的刚愎和悖逆，使他们找不到借口。如果没有这种提示，他们辩称没有听到福音，如果听到必然会信。这是普遍启示的功能，“自从造天地以来，神的永能和神性是明明可知的，虽是眼不能见，但藉着所造之物就可以晓得，叫人无可推诿。”（罗 1：20）何况得到特殊启示的福音以后呢？

(7) **可否定不信者的罪。** 如果基督只是为了选民而死，对那些不信或排斥的人，可以定罪吗？我们可以充分地说明这种理由。这个救恩的福音完全充足，使听到的每个人都能得救。如果他不信的话，就得不到这个救恩。不信的原因，乃是他罪恶的性向，因此，自己要承担不信的责任。如果要承担责任，定罪就是理所当然的了。

第 2 节 赎罪的广大效果

基督赎罪的目的，不但使选民得到救恩，还包含了各个层面的广大效果。这包括了 神、基督、一般人类、天使世界，以及所有的受造之物，带来一定的效果，这些都是赎罪的目的。

1、对于有关 神的效果

赎罪是 神用他的救赎之爱，向着他受造的对象发生了关系的变化。本是在 神震怒之下，应该受审的那些对象，竟然达成了和睦的关系。这些罪人因着所献的挽回祭，使罪得到遮盖和赦免，并且得到 神的怜悯和宠爱。可是，不可把赎罪看成 神对罪人的激励；因为赎罪本身就是 神慈爱的表现。在 神的公义得到应酬之前，似乎无法得到 神之爱的说法，那是忽略了 神在基督里对世人所赐下的爱（约 3：16）；同时，赎罪是满足了 神的公义和律法的要求，赦免了罪人，使他们成圣；把实赎之爱途中的障碍完全除去，藉着基督成全了救赎的大工。赎罪满足了 神的公义，可以与他的义相互照应，使他的慈爱得以畅通。本项的要义，包含在本篇第二章、第二部、第 1 节“赎罪的客观性”论述中。

2、对于有关基督的效果

赎罪对于中保的基督，显出几项荣耀的结果。

1) 显出荣耀。 赎罪包含了他弥赛亚的身份，显出他至上的荣耀。基督在走向十字架的前一天说，“父啊，时候到了，愿你荣耀你的儿子，使儿子也荣耀你；”又说，“父啊，现在求你使我同你享荣耀，就是未有世界以先，我同你所有的荣耀。”（约 17：1、5）“就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。所以， 神将他升为至高，又赐给他那超乎万名之上的名，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 2：8-11）

2) 恩典和恩赐的充满。 赎罪的结果，带给他百姓丰满的恩典和赏赐。保罗在弗 4：8 中，引用诗 68：18 的话，应用在基督身上，“他升上高天的时候，掳掠了仇敌，将各样的恩赐赏给人。”保罗将诗篇中的“受了供献”换成“恩赐赏给人”；显示升天的基督，赐下了应许的恩赐（圣灵）。

3) 圣灵的充满。 基督为了显明他荣耀的身份，应用他赎罪的功劳，赐下了圣灵充满的恩典。基督在赎罪受死的前夜，应许要差圣灵来，“叫世人为罪、为义、为审判，自己责备自己。”（约 16：7、8）五旬节果然降下了应许的圣灵，使他们被圣灵充满。彼得站起来宣告说，“他既被 神的右手高举（或译：他既高举在 神的右边），又从父受了所应许的圣灵，就把你们所看见所听见的，浇灌下来。”（徒 2：33）

4) 拥有和掌管世界。 他拥有世界、掌管万有，基督赎罪以后，成就的应许是，“你求我，我就将列国赐你为基业，将地极赐你为田产。”（诗 2：8）这是 神对弥赛亚应许的实现；在面对苦难和受死，“耶稣知道父已将万有交在他手里”（约 13：3）；从死里复活后，说，“天上地下所有的权柄都赐给我了。”（太 28：18）来 2：6-9 的话语，也表明了这种含义。

3、对于有关一般人类的效果

在基督救恩的意义以外，对那些未被拣选的人，是否有什么含义；这个问题在苏格兰的神学界中常被议论。这个问题虽被卢瑟福德、勃朗、代尔翰、迪克森（Rutherford, Brown, Durham, Dickson）等人议论，但他们没有作出回答。“他们虽主张基督的死，是为了世界，或为了拯救世界而充足其内在，但这全然与基督的目的，或基督所成就的无关；不能接纳基督充足地为众人死了的语句，因为‘为了’被实在地代用，含有某种实际性。”（Walker, *Scottish Theology and Theologians*, p. 80）代尔翰否定遗弃者享有某种怜悯，因为基督的死对于他们，不能产生果子或赎回；可是，他却主张基督的死，对恶人也会产生某种有利的结果（是否可看成幸福，虽是疑问）。这也是卢瑟福德和吉莱斯皮（Gillespie）采取的立场。苏格兰的马洛沃门（Marrow Men：精华人），虽然主张基督为拯救选民而死，同时总结这是普遍救恩的提示，认为基督的工作具有更为广泛的关系。他们说，“父 神向着失落的人类，受到自我的爱之激励，把自己的儿子耶稣基督，向着所有的人，作出恩赐和施惠的行为。”他们认为所有的罪人，都在基督之约下承受遗产；不是在恩典之约的本质里，而是在进行中的确如此。可是，此约的效力在于被拣选的人。他们的立场被苏格兰教会定罪。

有几位改革宗神学者主张，基督虽为拯救选民而死，但十字架的恩典，可藉着 神的计划，惠及到那些不相信基督的人。他们相信普遍恩典也是基督赎罪的结果。查尔士·贺智说，“他（基督）为了所有的人死了，他为了背道的整个人类，即刻停止了律法刑罚的执行。在这种含义上，作为人类试炼期的地上状态，将会确保各样伴随的幸福，以期达成与 神和好的基础，成就以信心和悔改为条件的赎罪。这是普遍承认的满足结果，可以进入他计划的旨意里。”（Charles Hodge, *Systematic Theology*, II, p.558）A·A·贺智认为基督之死的效果，“瞬间使所有的人，行在路上就除去了律法的障碍；使听到福音的每个人，可以得到客观的救恩；每个人在隐意里已拥有了所有权，使众人可以得到现世的幸福和护理的供应，成为每个人的恩典途径。”（A.A. Hodge, *Outlines of Theology*, p. 417）（cf. Witsius, *De Verbonden*, II, 94; Turretin, *Loe*, XIV, Q. 14. Sec. 11; Cunningham, *Hist. Theol*, II, p. 332; Hodge, *The Atonement*, p.358）

[译者注] 查尔士·贺智“即刻停止了律法刑罚的执行”，以及A·A·贺智“走在路上就除去了律法的障碍”等见解，乃是对旧约“律法”一词含义的误解，以及对新约“律法”一词的混淆。

“律法”（*towrah*）的原意是指引和教诲。律法（训诲）是 神口中的话（诗 78：1）；“人活着不是单靠食物，乃是靠耶和華口里所出的一切话。”

（申 8：3）主耶稣说，“律法的一点一画也不能废去，都要成全。”（太 5：18）“圣灵也对我们作见证；因为他既已说过，‘主说，我要将我的律法写在他们心上，又要放在他们的里面。’”（来 10：15、16）“经上记着说：‘要爱人如己。’你们若全守这至尊的律法，才是好的。”（雅 2：8、12）

有关“律法”的误解，应按经文的本身来解释，其范例如下：

（1）罗 4：15“因为律法是惹动忿怒的（或译：叫人受刑的）；哪里没有律法，那里就没有过犯。”罗马书 4 章中的“信心与律法”，我们要按内容的陈述，来理解这里的“律法”是指什么。

这里的“律法”指的应该是律法中的“割礼”，强调亚伯拉罕在未受割礼以前，已经“因信称义”了（罗 4：9-12；加 3：6-9）。“哪里没有律法，那里就没有过犯”的意思：可理解为，“哪里没有割礼的条例，那里就不需受惩罚——从民中剪除。”（参照创 17：14）

（2）罗 5：20“律法本是外添的，叫过犯显多，只是罪在哪里显多，恩典就更显多了。”“过犯显多”的语法时态是过去式，意思是，如果他过去曾经犯了罪，就能藉着律法显明出来；而不是律法来了，使人更多地犯罪。因为“神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。”（约一 1：9），就更多地显出神的恩典了。

（3）罗 6：14“罪必不能作你们的主；因你们不在律法之下，乃在恩典之下。”“罪必不能作你们的主”之语法时态，是罪将来必不能辖制你们——死不能辖治你们，因为我们在罪（“的律”）上已经死了，不再作罪的奴仆（罗 6：1、6）。

（4）罗 7：4“在律法上也是死了”，罗 7：6“现今就脱离了律法”；这里的“律法”是指肉体中犯罪的“律”（罗 7：5、23、25）。

（5）罗 7：8“因为没有律法，罪是死的”：不是没有律法，就没有罪；也不是没有律法，犯罪就没有关系。因为“没有律法之先，罪已经在世上；但没有律法，罪也不算罪。”（罗 5：13）“但没有律法，罪也不算罪”的意思，是因为没有律法来量罪定刑而已。这里的意思应该是：离开了律法，罪使灵性与道德昏暗，身在罪中，也不知是罪。（弗 2：1）

（6）罗 7：9“我以前没有律法是活着的；但是诫命来到，罪又活了，我就死了。”这里“又活了”、“死了”都是过去式。这节经文的意思应该是，我过去正活在没有律法的状态下，但神的命令一到，就显出罪曾经再活过来，然后，我曾经死了。这说明一个没有律法、未曾重生的人，当神的命令临到他的时候，就显出罪的悖逆——才知道自己已经死在过犯罪恶中。（弗 2：1）

（7）罗 8：1“那些在基督耶稣里的就不定罪了”：应该是“如今，那些在基督耶稣里的，罪蒙赦免（不再因亚当所犯的罪而判罪）、称义得生命了”的意思。

（8）罗 8：3“律法既因肉体软弱，有所不能行的”：是因肉体里的罪律，行

不出律法的义来，“原来在 神面前，不是听律法的为义，乃是行律法的称义。”（罗 2：13）这里的“律法”是指“人的本性”——罪和死的律。而罗 8：4 中的“使律法的义”：这里的“律法”指的是“生命的律”——生命圣灵的律，使随从圣灵的人，就能行出律法的义。

（9）加 2：19 “我因律法，就向律法死了，叫我可以向 神活着。”

圣经启示从亚伯开始，不是用立功之法，“乃用信主之法”（罗 3：27）。其实，加 2：19-20 的经文，与罗 7：4“藉著基督的身体，在律法（罪律）上也是死了”，以及罗 6：1—14“受洗归入他（基督）的死”、“向罪也当看自己是死的；向 神在基督耶稣里，却当看自己是活的”（6：11）意思相同。这些经文，都在论述基督里的联合，向罪死，向 神活的真理。这句经文的意思，乃是“我因信主之法，就向我肉体里犯罪的律死了，叫我可以向 神活着。”

（10）加 3：13 “基督既为我们受（原文是成）了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅。”加拉太书 3 章 13 节的经文含义，应该理解成：基督既为我们受了惩罚——代受刑罚（Penal substitution）（赛 53：5），就救我们脱离律法——因割礼、礼仪等，被剪除（cut off）的惩罚（参照创 17：14，“剪除”与“咒诅”是同义词，诗 37：22）。因为称义与得救是在乎“信”与“不信”，不在乎“遵行”与“不遵行”律法——的礼仪条例。（罗 3：28）

（11）林前 15：56 “罪的权势就是律法”：答案应该是，“这个罪的权势就是‘这个死的律’”。

（12）来 10：1 “律法既是将来美事的影儿，不是本物的真像，总不能藉着每年常献一样的祭物叫那近前来的人得以完全。”这里的“律法”，指的是前一章，即第九章全章的内容——“前约礼拜的条例”和“属世界的圣幕”（来 9：1），不是指旧约的指引和教导。（参照拙文《什么律使人生出恶欲？》）

4、对于有关天使世界的效果

按照弗 1：10；西 1：20 的推论，基督赎罪的事工，对于天使的世界也富有意义。赎罪的结果，“使天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一。”（弗 1：10）“既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的都与自己和好了。”（西 1：20）按凯坡的意见认为，天使的世界，因撒但的堕落，失去了首领；而今在基督的领导下得以重组。这使天使世界和人类世界，归于单一的元首，得以和合或联合；当然，这不意味基督是两个相同世界的元首。

5、对于有关受造物的效果

基督赎罪事工最终的结果，就是迎来新天新地。那里“有义居在其中”（彼后 3：13），得到荣耀身体的人类，居住在荣耀的圣城里；所有的受造

之物，都进入自由的荣耀里。“受造之物切望等候 神的众子显出来。……但受造之物仍然指望脱离败坏的辖制，得享（享：原文是入） 神儿女自由的荣耀。”（罗 8：19-21）

“我又看见一个新天新地；因为先前的天地已经过去了，海也不再有了。我又看见圣城新耶路撒冷由 神那里从天而降，预备好了，就如新妇妆饰整齐，等候丈夫。我听见有大声音从宝座出来说：‘看哪， 神的帐幕在人间。他要与人同住，他们要作他的子民。 神要亲自与他们同在，作他们的 神。 神要擦去他们一切的眼泪；不再有死亡，也不再有悲哀、哭号、疼痛，因为以前的事都过去了。’”（启 21：1-4）

“以后再没有咒诅；在城里有 神和羔羊的宝座；他的仆人都要事奉他，不再有黑夜；他们也不用灯光、日光，因为主 神要光照他们。他们要作王，直到永永远远。”（启 22：3、5）

“愿主耶稣的恩惠常与众圣徒同在。阿们！”（启 22：21）

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:

亚里斯多德 (Aristotle) 12。

亚历山大 (J. A. Alexander) 14、136、257。

阿罗该派 (Alogi) 17。

亚流主义 (Arins) 19。

亚他拿修 (Athanasius) 19、93、206、244。

亚波里拿留 (Apolinaris) 19、70。
亚美尼亚 (Armenia) 21。
多马·阿奎那 (Thomas Aquinas) 23、89、206、237、257。
安德鲁斯 (E.B. Andrews) 51。
安瑟伦 (Anselm) 64、204、205、206、207、224、240、244、246、256、
257。
阿尔陶斯 (Althaus) 72、75。
海尔斯的亚历山大 (Alexander of Hales) 89。
阿尔福德 (Dean Alford) 105。
奥古斯丁 (Augustine) 120、139、206、245、265、267。
卡尔·亚当 (Karl Adam) 202。
彼得·亚伯拉德 (Peter Abelard) 204、238、246。
阿玛-勒克 (Amar-leuc) 207。
阿盖尔 (A.W. Argyle) 218。
阿尔摩 (Armour) 239。
约翰·阿克科拉 (John Agrcola) 241。
古斯塔夫·奥连 (Gustaf Aulen) 245。
李曼·艾博特 (Lyman Abbott) 281。
亚目拉督 (Amyraldu) 266。
范·安代尔 (Van Andel) 270。

B:

劳瑞·伯特纳 (Lorraine Boettner) 26。
J·O·伯斯威尔 (J.Oliver Buswell) 36、47、97、102、109、242、251、253、
254、258。
巴特曼 (Bartmann) 38。
巴文克 (Hermann Bavink) 39、74、76、79、94、99、109、115、117、136、
142、145、157、197、202、206。
艾米尔·布仁纳 (Emil Brunner) 48、97、202。
腓利·布鲁克斯 (Philips Brooks) 51。
A·B·布鲁斯 (A.B.Bruce) 57、98、255。
布特曼 (Rudolph Bultmann) 60、80、82、86、134。
布伦兹 (Brenz) 58。
海纳理·沃德·比彻尔 (H.W. Beecher) 62、64。
波夫 (Bovon) 67。
杜博斯 (Du Bose) 68。
勃尔卡俄 (G.C. Berkouwer,) 69、70、73、91、93、107、110、115、117、
157。

D• M• 贝利 (D.M. Baillie) 70、234。
鲍马 (C. Bouma) 71。
鲍克 (Bauke) 74。
卡尔• 巴特 (Barth) 75、76、97、98、140、166。
布塞特 (W. Bousset) 87、166。
路易士• 伯克富 (Louis Berkhof) 88、89、91、98、115、120、122、147、
167、214、238。
伯特伦 (G. Bertram) 114、136。
约翰• 勃朗 (John Brown) 120、266、274。
贝克威思 (Beckwith) 124。
班宁 (W. Banning) 134。
布尔曼奴斯 (Barmannus) 146。
大卫• 勃朗 (Devid Brown) 150。
布莱绪纳德 (Bretschneider) 156。
F• F• 布鲁斯 (F.F. Bruce) 204。
贺拉斯• 布什内尔 (Horace Bushnell) 204、229、235、246、247、248。
提奥多• 伯撒 (Theodore Beza) 207。
坡斯 (Boss) 229。
巴西流 (Basil the Great) 245。
克勒福的伯纳德 (St. Bernard of Clairvaux) 245。
雅各• 勃麦 (Jacob Boehm) 254。
百思得 (Baxter) 266。
比曼 (Beman) 266。
波斯顿 (Thomas Boston) 266。

C:

革利免 (Clement) 12、245。
蔡斯 (Chase) 12。
凯撒 (Caesar) 14。
迦克敦信经 (Creed of Chalcedon) 17、20、21、22、24、46、48、56、74、
75。
多迦太派 (The Docetae) 18。
塞林图斯 (Cerinthus, ca. A.D.85) 18。
西里尔 (Cyril 或 Kyrillos, 827-869) 20、245。
科普特教会 (Coptic Chure) 21。
约翰• 凯德 (John Caird) 51。
克罗斯比 (Crosby) 61、64。
约翰• 加尔文 (John Calvin) 64、74、76、79、83、92、103、115、118、

119、122、140、144、146、155、196、206、257、267。

库克 (Cooke) 96。

金口约翰 (Chrysostom) 103。

坎贝尔 (J. M. Compbell) 148。

加金 (Rabbi Aaron Ben. Chajim) 173。

卡奈尔 (E.J. Carnell) 203。

克赛拉斯 (Curcellaeus) 206。

钱皮恩 (John B. Champion) 219。

克罗福德 (T. J. Crawford) 221、241、254。

克尔拉 (W. N. Clarke) 228。

阿尔弗雷德·凯夫 (Alfred Cave) 229、243、259。

克里斯 (Dr Crisp) 241。

麦可·赖奥德·坎贝尔 (Mc Leod Campbell) 243、260、261。

科理济 (Caleridge) 246。

W·牛顿·克拉克 (W. Newton Clarke) 247。

钱特力绪 (Candlish) 257。

克赖顿 (Creighton) 259。

卡梅伦 (Cameron) 266。

康宁汉 (Cunningham) 275。

D:

达布尼 (R.L. Dabney) 39、40、176、180、201。

多纳尔 (Iasak August Dorner) 40、58、66、68、90、190。

德里慈 (Delitzsch) 61。

马库斯·达斯 (Marcus Dads) 64。

多米尼斯 (M. Dominice) 74。

达马西内 (Damascene) 76。

迪比留斯 (M. Dibelius) 114。

迭多莱因 (Doederlein) 156。

多诺万 (Denovan) 157。

迪克 (Dick) 186、193。

狄理斯东 (F.W. Dillistone) 218。

戴斯曼 (Adolf Deissmann) 227。

R·N·戴维斯 (R. N. Davis) 240。

戴尔 (Dale) 247。

迪佩尔 (Dippel) 255。

德韦特 (Dwight) 259。

多尔 (Dole) 259。

代尔翰 (Durham) 274。
迪克森 (Dickson) 274。

E:

伊壁鸠鲁学派 (Epicureans) 12。
伊便尼派 (Ebionites) 17。
优西比乌 (Eusebius) 17、155。
优提克斯 (Eutyches) 20、56、70。
以利班德 (Elipandus) 23。
埃尔朗根大学 (Elnangen) 61。
艾布拉得 (Ebrard) 62、90、140。
伊斯顿 (Burton Scott Easton) 63。
伊格那丢 (Ignatius) 66、112。
埃门 (Emmen) 74。
厄内斯提 (Ernesti) 156。
约翰·司可特·埃里杰纳 (John Scotus Erigena) 251。
拿单业·爱门斯 (Nathanael Emmons) 257、259、266。
约拿单·爱德华兹 (Jonathan Edwards) 259、260。
厄尔斯金 (Ebenezer Erskine) 266。

F:

费利克斯 (Felix d' Urgella) 23、255。
法兰克福 (Frankfort) 23。
法勒 (Farrar) 40。
福来斯特 (D.W. Forrest) 66。
福塞斯 (P.T. Forsyth) 66、204。
乔治·勃尔曼·福斯特 (George Burman Foster) 124。
费尔贝恩 (Fairbairn) 169。
J·G·富莱哲 (J. G. Frazer) 171。
查尔士·G·芬尼 (Charles G. Finney) 242。
费舍尔 (Fisher) 244。
F·H·福斯特 (Frank Hugh Foster) 257。

G:

诺斯底派 (Gnostics) 18。
撒母耳·G·克雷格 (Samuel G. Craig) 33。
格罗赛德 (F.W. Grosheide) 42、86。
格斯 (Gess) 62、63。

郭尔 (Gore) 63、66、137。
歌代 (Godet) 63。
吉尔格 (Gilg) 75。
笏哥·格罗丢斯 (Hugo Grotius) 105、206、256、258、259。
J·格哈得 (Joha Gerhard) 156。
布凯奴恩·格雷 (Buchanon Gray) 171。
戈盖尔 (Mourice Goguel) 201。
女撒的贵格利 (Gregory of Nyssa) 244。
两位贵格利 (Gregory of Nyssa, Gregory of Nazianzus) 245。
保罗·格哈得 (Paul Gerhard) 248。
吉莱斯皮 (Gillespie) 274。

H:

希波利图斯 (Hippolytus) 17。
查尔士·贺智 (Charles Hodge) 24、40、45、47、48、53、54、58、65、88、
99、105、111、121、140、145、184、222、227、244、251、254、
257、274。
A·A·贺智 (A.A.Hodge) 24、50、122、159、165、172、173、191、197、
201、209、210、230、274。
霍尔斯特 (Holsten) 37。
黑格尔 (George Hegel) 59、61、64、91。
希拉里乌斯 (Saint Hilarius) 66。
范·霍尔克 (I.J. Von Holk) 69。
希林 (Heering) 87、133、134。
霍夫曼 (Melchior Hoffmann) 93。
O·霍尔茨曼 (O. Holtzman) 129。
维瑟·胡夫特 (Visser't Hooft) 144、196。
卡尔·哈易木 (Karl Heim) 150。
海凌 (Haering) 156。
哈纳克 (Hernack) 166。
霍克斯马 (Herman Hoeksema) 195。
霍尼克 (Honik) 206。
黑斯廷斯 (James Hastings) 214。
阿尔瓦·胡维 (Alvah Hovey) 228。
黑尔 (Julius C. Hare) 241。
希坡律陀 (Hippolytus) 245。
希拉流 (Hilary) 245。
哈克特 (H. B. Hackett) 250。

詹姆士·霍克 (James Hog) 266。

沃尔·霍克 (Were Hog) 266。

I:

爱任纽 (Irenaeus) 17、93、207、244、245。

爱德华·艾文 (Edward Irving) 37、93、207、252、254、255、256。

J:

大马色的约翰 (John of Damascus) 22、48、245。

耶柔米 (Jerome) 125、245。

朱里克 (Jullicher) 166。

F·B·杰文斯 (F·B·Jevons) 171。

游士丁 (Justine) 244。

K:

克拉尼希费尔德 (Kranichfeld) 32。

凯坡 (Kuyper) 39、84、91、99、109、115、129、142、193、270。

康德 (Immanuel Kant) 59。

约翰·路德维希·柯尼格 (John Ludwig Konig) 61。

孔泽 (Kunze) 68。

凯勒 (Kaehler) 68。

克尔布鲁格 (Koblbrugge) 70。

科夫 (Korff) 74、75。

基特尔 (Kittel) 83、110。

克莱林 (Kreling) 91、93。

诺林 (Knowling) 96。

祈克果 (Soren Kierkegaard) 101。

柯尼格 (E. Konig) 113。

凯姆 (Keim) 131、166。

凯尔 (Kyle) 171。

克努森 (Albert C. Knudson) 262。

L:

雷翁丢斯 (Leontius of Byzantium) 22。

马丁·路德 (Martin Luther) 56、57、58、64、66、74、139、181、190、
196、206、240、244。

莱特富特 (J.B.Lightfoot) 102。

莱克 (Lake) 116、129、131。

大监督赖顿 (Leighton) 120。
兰比 (J. R. Lumby) 136。
瓦尔特·罗利 (Walter Lowrie) 166。
林波趣 (Peter Limborch) 206。
大利欧 (Leo The Great) 245。
李文斯敦 (David Livingstone) 247。

M:

摩尼教徒 (Manichees) 18。
马吉安 (Marcion) 18。
摩内斯 (Manes) 18。
摩尼教 (Manichaeism) 18。
穆林斯 (E.Y.Mullins) 25。
马提纽 (Martineau) 37。
门肯 (Menken) 37、252、255。
马义俄 (F. B. Meyer) 40、230。
马登森 (Hans Lassen Martensen) 63、90、165。
麦金多绪 (H.R. Macintosh) 66、124、128、206、207、245。
莫伯利 (R. C. Moberly) 68、260。
麦克林 (Micklem) 69。
米斯克特 (Miskotte) 75。
麦坡森 (Mc Pherson) 84。
梅钦 (J. G. Machen) 96。
A·梅尔 130。
米利根 (Milligan) 137。
麦克拉伦 (maclaren) 146。
乔治·穆尔 (George Moore) 171。
笏哥·马丁 (Hugh Martin) 178、236、257。
麦克林托克 (Mcclintock) 179。
约翰·穆雷 (John Murray) 203、208、214、234。
莫斯列 (Mosle) 206。
马斯特里赫特 (Maastricht) 207。
腓力·墨兰顿 (Philip Melanchthon) 240。
麦利 (Miley) 243、259。
莫里斯 (Maurice) 246。
芒霍尔 (L. W. Munhall) 248。
麦克西 (Maxey) 259。
马沃沃门 (Marrow Men: 精华人) 266、274。

N:

- 涅斯多留 (Nestorius) 20、40、74。
范·尼夫特里克 (G.C. Van Niftrik) 71。
诺德曼斯 (Noordmans) 145。
梅顿的尼古拉斯 (Nicholas of Methone) 245。
弗洛伦斯·南丁格尔 (Florence Nightingale) 247。

O:

- 俄利根 (Origen) 17、19、66、244、245。
奥特理 (R.L. Ottley) 66。
范·奥延 (Van Oyen) 73。
奥西安德 (Osiander) 90、92、252。
范·俄斯特济 (Van Oosterzee) 90、91。
詹姆士·俄尔 (James Orr) 96、125、245。
乌特勒姆 (Outram) 173。
奥克西林库斯 (Oxyrhynchus) 227。
奥廷格 (Oetinger) 252。

P:

- 柏拉图 (Palto) 11、34、251、254。
斐洛 (Philo) 12、18、177。
撒摩撒他的保罗 (Paul of Samosata) 17、68。
伦巴德人彼得 (Peter the Lombard) 23、244。
佛来德烈 (Edmund Pfliederer) 37、166。
菲力 (Philip) 38。
伯拉纠 (Pelagius) 40。
帕特森 (Alex. Patterson) 85。
约翰·皮尔森 (John Pearson) 118。
帕特森 (W.P. Paterson) 214。
普莱特勒 (Pfliederer) 230。
多马·佩恩 (Thomas Paine) 230。
皮斯卡托 (Piscator) 240、271。
帕克 (Park) 259、266。

Q:

- 昆斯德特 (Quenstedt) 156。

R:

- 罗宾逊 (Wm Childs Robinson) 28、98。
阿伯来特·立敕尔 (Albrecht Ritschl) 65、67、156、171、206、246、248。
路富斯 (Roofs) 66。
理查德·罗特 (Richard Rothe) 67、90。
雷尔顿 (Relton) 75。
鲁佩特 (Rupert of Deutz) 89。
兰奇 (Range) 90。
李得波斯 (J. Ridderbos) 117。
鲁菲纳氏 (Rufinus) 118。
拉希达尔 (Rashdall) 129。
赖斯 (William North Rice) 138。
E·G·罗宾逊 (Robinson) 146。
赖因哈德 (Reinhard) 156。
雷南 (E. Renan) 166。
F·W·罗伯森 (F. W. Robertson) 236、246、247、266。
詹姆士·理查德 (James Richards) 266。
拉尔夫 (Ralph) 266。
卢瑟福德 (Rutherford) 274。

S:

- 斯多亚学派 (Stoa) 12。
撒伯流派 (Sabellians) 18。
沙夫 (Philip Schaff) 21、40。
斯特朗 (A.H.Strong) 25、37、48、53、64、65、86、98、146、169、179、
196、197、208、238、244、249、253、256、257、260。
苏格拉底 (Socrates) 34、251。
H·B·史密斯 (H.B. Smith) 38。
施茅斯 (Schmaus) 38。
撒巴帖 (Sabatier) 51。
史特劳斯 (David Friederich Strauss) 60、166。
施来马赫 (Friedrich Schleiermacher) 59、64、67、72、80、81、93、98、
196、206、246、248、252。
厄恩斯特·萨托流斯 (Ernst Sartorius) 61。
斯文克腓德 (Swenckfeld) 66、252。
门诺·西门斯 (Menno Simons) 66。
桑迪 (Sanday) 68。
舍德尔 (Schaefer) 68。

司梅利科 (E. Smelik) 71。
赛文斯特 (G. Sevenster) 87。
敦士·司可特 (Duns Scotus) 89、90、91、203、205、249。
苏西尼 (Lelius Socinus) 90、92、206、208、237、238、249。
斯威特 (Sweet) 96、137。
约瑟·斯顿普 (Joseph Stump) 104。
薛德 (K.Schilder) 117。
威廉·G·赛德 (William G.T.Shedd) 146、213、227、244、245、257、258、
260、270、271、272。
斯托尔 (Storr) 156。
赫尔伯特·斯宾塞 (Hulbert Spencer) 171。
赫尔曼·舒尔茨 (Hermann Schulz) 171。
罗伯森·史密德 (Robertson Schmid) 171。
赛明顿 (Symington) 181、257。
史提文斯 (Stevens) 206、246。
西伯格 (Seeburg) 206。
大卫·史密斯 (David Smith) 211、246。
福斯图斯·苏西尼 (Faustus Socinus) 249。
施提尔 (Stier) 252。
斯莫利 (Smalley) 259。
扫摸 (Saumur) 266。
斯米顿 (George Smeaton) 271。

T:

提庇留斯 (Tiberius) 18。
提阿多若 (Theodore) 20。
狄奥多图斯 (Theodotus of Byzantium) 22。
多马修斯 (Von G. Thomasius) 61、66。
拉·图什 (La Touche) 62、166。
特土良 (Tertullian) 66。
托马斯 (Thomas) 76、126。
亨利·C·泰森 (Henry C. Thiessen) 85。
提申多夫 (Tischendorf) 128。
丁尼生 (Tennyson) 165。
E·B·泰易罗尔 (E.B.Tilerol) 171。
图来提尼 (Turetini) 192、193、207、213。
威廉·退西 (Wm.Twisse) 207。
泰斯塔督斯 (Testardus) 266。

泰勒 (Taylor) 266。
法兰西斯·图赖提尼 (Francis Turretin) 275。

U:

厄尔曼 (Ullman) 40。
武新努士 (Zacharias Ursinus) 115。

V:

维克多尔 (Pope Victor) 23。
G·J·傅斯 (G.J.Vos) 32、109。
费杜文 (Leonard Verduin) 32。
H·沃格尔 (H.Vogel) 42、71。
佛以提乌斯 (Gisbertus Voetius) 74、207。
C·威特林迦 (C.Vitringa) 229。

W:

俄克 (Wuttke) 12。
B·B·华腓德 (B.B.Warfield) 25、26、34、36、37、55、63、65、102、
214、245。
威瑞德 (Wrede) 30、166。
温迪诗 (Windisch) 41、72。
俄克尔 (W.L. Walker,) 66、274。
威斯特卡 (Westcott) 90、137、177。
赖特 (Wright) 120。
韦斯 (Johannes Weiss) 131。
沃伦 (Warren) 148。
韦内尔 (Weinel) 166。
温勒 (Wernle) 166。
威尔浩森 (Wellhausen) 171。
沃克曼 (G. C. Workman) 218。
理查德·华森 (Richard Watson) 240、265。
瓦尔登斯特伦 (Paul Peter Waldenstrom) 242。
武特罗 (Wardlaw) 266。
魏西吾士 (Witsius: 费济世) 274。

Y:

杨 (Young) 117、246。

Z:

亲岑多夫 (Zinzendorf) 66。

詹奇武士 (Zanchius) 76、207。

济尔维 (Zelve)

慈运理 (Zwingli) 206。