

朴亨龙博士著作全集

VI

教义神学教会论

著者 朴亨龙

序 言

愿荣耀归于上帝！

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

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

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

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

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

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

出版委员长 郑文镐
1977 年 8 月 27 日 于祈祷院

著 者 序

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

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

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

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

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

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

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

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

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

朴 亨 龙

1977年9月1日 于汉城奉天洞

译者序

《朴亨龙博士教义神学全集》为七卷，本卷是第六卷的“教会论”。

圣经启示“神的奥秘，就是基督”（西 2：2），“这奥秘就是外邦人在基督耶稣里，藉着福音，得以同为后嗣，同为一体，同蒙应许。”（弗 3：6）“又使众人都明白，这历代以来隐藏在创造万物之神里的奥秘是如何安排的，为要藉着教会使天上执政的、掌权的，现在得知神百般的智慧。”（弗 3：9-10）

教会是由神从创立世界以前，在基督里拣选的子民组成的，为了使他荣耀的恩典得着称赞（弗 1：4、6）；显明神与基督是教会的创始者。耶稣说，“若不是蒙我父的恩赐，没有人能到我这里来。”（约 6：65）

教会是藉着真理的启示存在的。当人在伊甸园中犯罪后，神立时出现在现场，向他们宣告了审判，应许“女人的后裔”，成为“原始的福音”（创 3：15）。亚当和夏娃应是以信心接受这个应许，成为最初的教会成员。

族长时期的教会，是由家族组成的；族长成为祭司，组成敬虔的家庭教会。洪水时，挪亚一家，被神保守，开启了人类新的纪元；当真正的宗教面临消退的危机时，神又与亚伯拉罕缔结了恩典之约，以割礼作为立约的证据，使他们成为特殊的百姓，从世界中分别出来。

出埃及后，以色列人有了国家的组织，表现出国家的宗教。这个时期，藉着律法的颁布，使真理的知识与礼拜的条例，有了更加详细的规范；当会幕立起来时，显出神的同在，“耶和华的荣光就充满了帐幕”（出 40：34）。

律法以两种方式指向基督。第一、律法使人知道什么是罪，指出人必须在“受膏”（弥赛亚）的祭司面前赎罪，预备承受恩典的福音，引入到基督面前（加 3：24）。第二、律法作为恩典的媒介，启示了基督是先知、祭司和君王，证明“律法的总结就是基督”（罗 10：4）。

五旬节圣灵的降临，见证了新约教会的能力与荣耀。神把“圣言交托”给旧约的教会（罗 3：2），而新约的教会，则成为“真理的柱石和根基”（提前 3：15）；两约的圣经都是立约的话语，被称为立约之书（出 24：7）。因为，这圣经能使我们因信基督耶稣，有得救的智慧（提后 3：15）。

教会有圣灵的同在，是蒙召之人的团契，拥有合一、圣洁、普世、使徒和无误的属性，以及渐进、永存、超越和荣耀的特性。在有形的教会中，显出无形教会的完美和尊荣。

本书对教会的属性和恩典的媒介，以及制度和组织，作出神学的比较和观点，愿此书对中国的教会，有所助益。“教会是他的身体，是那充满万有者所充满的。”“但愿他在教会中，并在基督耶稣里，得着荣耀，直到世代代，永永远远。阿们！”（弗 1：23，3：21）

宋永杰
2014年6月30日

目 录

第一篇 教会

绪 论	11
第 一 章	名称和事迹的考察.....	13
第 1 节	圣经的名称.....	13
第 2 节	历史上的教会观.....	16
第 二 章	教会的属性.....	23
第 1 节	教会的多样定义.....	23
第 2 节	教会的本质.....	24
第 3 节	圣灵运行的团体.....	27
第 4 节	教会多方面的区别.....	30
第 5 节	各个时期的教会.....	37
第 6 节	教会的属性.....	41
第 7 节	教会的特性.....	50
第 8 节	教会的标记.....	66
第 三 章	教会的制度.....	69
第 1 节	教会的组织.....	69
第 2 节	教会的行政体制.....	71
第 3 节	教会与国家.....	77
第 4 节	长老制的根源和发展.....	80
第 5 节	改革宗制度的基本原理.....	83
第 6 节	教会的教职人员.....	88
第 7 节	教会的会议.....	99
第 四 章	教会的权柄.....	104
第 1 节	教会权柄的源头.....	104
第 2 节	教会权柄的属性.....	105
第 3 节	教会的三重权柄.....	107
第 五 章	教会的任务.....	116
第 1 节	教会的礼拜.....	116
第 2 节	教会的建德.....	122
第 3 节	教会的证据.....	126

第二篇 恩典的媒介

第 一 章	恩典媒介的概观.....	133
-------	--------------	-----

第 1 节	恩典媒介的含义和特性	133
第 2 节	历史中恩典媒介的各种见解和改革宗的见解	136
第 二 章	恩典媒介的 神之话语	141
第 1 节	含义、论据和传道	141
第 2 节	能力的所在	145
第 3 节	恩典媒介的 神话语之组成	150
第 4 节	律法与福音的价值	154
第 三 章	圣礼概观	161
第 1 节	圣礼与 神话语的关系和必要性	161
第 2 节	圣礼的含义和组成	163
第 3 节	旧新约中圣礼的比较和数目	167
第 4 节	作为恩典之约的圣礼的正当性和有效性	172
第 四 章	基督教洗礼	177
第 1 节	洗礼的类推、制定和历史	177
第 2 节	洗礼的含义和内涵	187
第 3 节	洗礼的适当样式	193
第 4 节	洗礼的施行者和领受者	198
第 5 节	作为恩典媒介洗礼的有效性和必要性	212
第 五 章	圣餐	219
第 1 节	圣餐的类推和历史	219
第 2 节	圣餐的制定和名称	222
第 3 节	圣餐的意义和内涵	225
第 4 节	圣餐中的圣礼联合	233
第 5 节	恩典媒介的圣餐效果	237
第 6 节	圣餐的参与者	240
第 六 章	祷告	243
第 1 节	祷告的概观	243
第 2 节	祷告的对象	246
第 3 节	蒙悦纳的祷告	247
第 4 节	祷告的类型	250
第 5 节	恩典的媒介和能力	252
朴亨龙博士的学历与经历		257
人名索引		259

第一篇 教会

绪 论

1、联络

救恩论是论述圣灵将基督的救赎工作，适用于个人生命和生活中的恩典。教会论是描写圣灵指导蒙救赎的圣徒，在彼此交通的教会和团体中的宗教生活。圣灵的恩典将参与在基督救恩幸福里的个人组成教会，使他们个人的宗教生活与团体的宗教生活联结，得以健全和圆满地发展。这个联结，因着基督和圣灵的工作，使人们与他联合，赐予他们真正的信仰，成为自己身体的教会；即、组成信徒或圣徒的交通（*communio fidelium or sanctorum*）。因此，在救恩论之后，再论教会论是顺理成章的事了。

2、先后

罗马天主教在教义学的排列次序上，将教会论排在 神的启示和 神论之前。他们认为教会是产生圣经的机构，因此，比圣经在上；认为教会是一切超自然恩典的分配者。如此，不是基督引导我们成为教会，而是教会将我们引向基督；主张的重点不在于信徒交通（*communio fidelium*）的无形教会，而是信徒母体（*mater fidelium*）的有形教会。

宗教改革抛弃了罗马天主教的教会观，再次集中关注属灵有机体的教会。宗教改革认为，离开基督救赎的事工和圣灵更新的工作，就没有教会。因此，将基督论放在前面，然后再有教会论的考察，这在逻辑上是合理的。

3、固定的地位

教会论的地位，毋庸置疑在教义神学中是固定的。加尔文在《基督教要义》的前三卷中，按着基督教的各教理，随着三位一体的顺序来陈述，在第四卷中论述了教会。瑞士的图来提尼（*Turretini*）和荷兰的改革教会，以及苏格兰长老会的著名神学者，对于教会的教理都很留意。俄克尔说，“大概世界上的其他国家，没有像我们的国家，致力讨论教会的问题。”（*Walker, Scottish Theology and Theologians, p.95*）

美国长老宗各派的卓越学者，在其著述中没有配置教会论，可谓是特别的现象，贺智父子、达布尼、薛德、史密斯（*two Hodge, Dabney, Shedd, H.B. Smith*）等人就是如此。只有吞威尔（*Thornwell*）和布莱肯瑞吉（*Breckenridge*），在他们的教义神学中包含了教会论。可是，在上述学者的著作中少了教会论，绝不意味教会论在教义神学中地位之异议，而是因为各人特殊的原因。

[注] 按 A·A·贺智的报导，其父（Charles Hodge）在神学院的课堂教学中，收集了全部的教会论，以各样的论题来讲授，并预备将教会论作为系统神学中的第四卷出版，却因晚年身体欠佳，而未竟其愿（A.A.Hodge, *preface to Hodge's Work on Church Polity*）。达布尼说明对于省略有关教会的教理，是因任职的神学院中，有其他分派的教授在有力地讲授（Dabney, *Theology*, p.726）；而薛德在说明自己的神学设计时，断言教会论要在恩典的方法和媒介的关联中来考察（Shedd, *Dogm. Theol.* I, p. 10）。再者，史密斯《基督教神学体系》的编纂人，将史密斯在其它著作中发表的教会观编入其内（p. 590 以下）。

4、包含

教会论是教会的恩典方法和媒介，即、包含了话语、圣礼和祷告等有关论题。教会论包含在恩典的方法和媒介，是因他们在教会中被拣选，遵行或使用。他们在教会中被拣选，“基督为叫救赎的益处归于我们，所设立那明显而常用蒙恩之法是：圣经、圣礼和祷告；这些都有效力叫蒙选的人得救。”（小要理问答 88）

第 1 章 名称和事迹的考察

第 1 节 圣经的名称

1、旧约的名词

在旧约中“卡哈尔”(כֹּהֵן, 06951, 申 31:30 会众)和“爱达”(הַקָּהָל, 05712, 出 12:3 会众)两个名词被用于教会。“卡哈尔”(כֹּהֵן)是从“呼唤、召集”的“卡哈尔”(קָהַל)的含义而来。因此,名词的“卡哈尔”意味着“集会”或“会众”。这特别适用于以色列、耶和華、神的总会或会众(בְּקָהָל יִשְׂרָאֵל、申 31:30; 或 בְּקָהָל יְהוָה, 民 16:3, 20:4, יְהוָה בְּקָהָל יִשְׂרָאֵל; 尼 13:1);“爱达”(הַקָּהָל)可能是从尼法尔型的“指定的处所,或指定的聚集”,或意味“在指定时间里聚集”的语根“雅阿得”(יָדַע, 03259, 出 25:22 相会)中引出。因此,“爱达”(הַקָּהָל)含有“集会或会众”(“an assembly” or “congregation”)的意思。“卡哈尔”(כֹּהֵן)这个词,在约书亚记、士师记、撒母耳记、列王记、历代志、以斯拉记、尼希米记中,被译成“艾克利西亚”(Ἐκκλησία)。申命记中虽也如此,但有一处译成“绪那扩介”(συναγωγή)。在创世记、出埃及记、利未记、民数记中,将“卡哈尔”同样译成“绪那扩介”(συναγωγή)。“卡哈尔”在五经中,指示成为集体的资格,在旧约的其他部分,是指为了一定的目的而有的百姓总会,或意味国民的代表。在出埃及记、利未记、民数记中,“爱达”(הַקָּהָל)比“卡哈尔”更用于这个目的。诗篇中将“卡哈尔”译成“艾克利西亚”,七十士译本有将诗 40:10 的“卡哈尔”(כֹּהֵן)例外的译成“绪那扩介”,而耶利米书和以西结书中的“绪那扩介”也是由“卡哈尔”译成的。

[注] 席勒 (Schurer) 主张,后期的犹太教已经成为经验的实体,作为教导以色列会众的“绪那扩介”,与经过理想考察的同一会众“艾克利西亚”,作出区别的指示。他的主张有巴文克追随。可是,克雷默·柯祺珥 (Cremer Kogel, *Biblish Theologisches Worterbuch*) 反对这种见解。霍特 (Hort) 说,被掳以后,“卡哈尔”这个词本身的固有含义,似乎综合了属于“爱达”的含义。因此,“卡哈尔”本来的希腊文译词“艾克利西亚”,自然成为说希腊话的犹太人之聚集的以色列会众,这是意味聚集的本身。

2、新约名词

新约使用了七十士译本中，引出来的“艾克利西亚”（ἐκκλησία = ἐκ+καλέω=呼召）和“绪那扩介”（συναγωγή = σύν+ ἄγω=拿过来，或一起来）两个词。“绪那扩介”是指犹太人宗教的集会或指他们为了公礼拜专用的建物（太 4: 23；徒 13: 42；启 2: 9, 3: 9）。可是，“艾克利西亚”作为名词，一般是指新约的教会，但有几处是指世俗的集会（徒 19: 32、39、41）。“艾克利西亚”（ἐκκλησία）的前置词“艾克”（ἐκ），大多含义为“人民大众中”。“艾克利西亚”在圣经中用于教会，其解释多指教会是从世界中蒙召被拣选出来的人。可是，这种解释的真实性被质疑，是因其前置词“艾克”，本指希腊的公民，从他们的家中被呼唤出来的意思。因此，这种不同的观念，移植在神所启示的圣经中，也无不可，但却没有移植的实际证据。复合词“艾克利我”也未尝如此用过，而“艾克利西亚”也未曾从文脉中，发现作者得到暗示来描写其特殊的思想。戴斯曼（deissmann）单纯地将“艾克利西亚”译成“（召集的）会合”，将神看成呼召者。教会拥有多方面的概念，“艾克利西亚”这个词，显然不总局限在同一的含义里。主耶稣聚集了周围的人群，将教会的名称，最初适用于称他为主，盼望神国度的人（太 16: 18, 18: 17），这是弥赛亚的“艾克利西亚”，真正的以色列。其后随着教会的扩展，这个词得到多样的含义。地方教会在各处得以建立，被称为“艾克利西亚”，因为这也是基督肢体的教会普遍之显现。这个词的重要用法，有下列几点：

1) 地方教会。 “艾克利西亚”通常指某些地区的信徒或团契，即、指的是地方教会(为了礼拜的聚集或交通)。某些经节附带包含了集会的观念（徒 5: 11, 11: 26；林前 11: 18, 14: 19、28、35），但某些经节，却不如此（罗 16: 4；林前 16: 1；加 1: 2；帖前 2: 14）。

2) 家庭教会。 某些经节指出，这个词指某人家中的家庭教会。使徒时代有些富有的人，或某些重要人士，将自己的一个房间，提供作为聚会的场所。这些例子，可从罗马书 16: 5 节、哥林多前书 16: 19、歌罗西书 4: 15、腓利门书 2 节中找到。

3) 宗派教会。 如果认为替申多夫（Tischendorf）对使徒行传 9 章 31 节的读法是正确的（按一般认定），“艾克利西亚”这个词，至少有一次的单数型，指的是在犹太、加利利和撒玛利亚等地的各个团契。但这种观点，自然不能等同于今日宗派教会的组织结构。耶路撒冷的教会与叙利亚的安提阿教会，都有一个以上的地方教会所组成。

4) 普遍的有形教会。 这个词在比较一般的含意中，指普世中向基督表明信仰，在任命的同工下，组成以礼拜为目的的所有团契。这个词的用法，在前述的哥林多前书中已有记载（林前 10: 32, 11: 22, 12: 28）。保罗在写以弗所书时，这种观念似乎已临在于他的心中（弗 4: 11-16）。（书中所着重的，虽然是教会属灵的有机体）

5) **普遍的无形教会。** 这个词最终的含意，指包括了天上的、地上的，以基督为救主的属灵团体，以及将来要合而为一的所有团契。这个词的这种用法，多在保罗所写的以弗所书和歌罗西书中可以看到（弗 1：23，3：10、21，5：23、24、25、27、29、32；西 1：18、24），在以弗所书中最为常见。

6) **主的教会。** “彻奇”（英文：church），“快客”（苏格兰语：kerk）、“祈尔赫”（德语：kirche）的名称，都不是从“艾克利西亚”这个词引出来的。“属于主”的这种含意，是从“奎理阿介”（κυριακή）来的，“托·奎理阿坤”（τό κυριακόν=主的）或“嘿·奎理阿介”（ή κυριακή=属于主的），这个名词最初指教会聚会的处所，指那个处所成为属于主的，被称为“托·奎理阿坤”。可是，那个处所的本身是空的，在礼拜的人聚集之前，那个处所不能显为“托·奎理阿坤”。因此，这个词最终转指教会本身。

“属于主”是个非常美好的名称。所有的一切，虽然都属于主，但被称为“属于主”的最特殊含意，乃指教会拥有无限的恩典，因为教会是主用宝血赎回来的，是属于主的。

3、教会的其他称号

新约对教会包含了几种比喻的称号，都在不同地强调教会某些方面的特殊性。

1) **基督的身体。** 基督是教会的属灵元首，他的生命就是教会的生命。教会参与了他的十字架，同享他的荣耀。教会是他的身体，是那充满万有者所充满的。这种含义在以弗所书 1 章 23 节，歌罗西书 1 章 18 节中，不但适用于普遍的教会，在哥林多前书 12 章 27 节中，同样适用于单一的会众。

这包括了地方教会或普遍教会，都是在强调合一性的特殊有机体，强调教会的有机体与教会的元首耶稣基督的受难和复活有关。

教会成为基督身体的比喻，最重要的教导是强调与信徒的属灵联合。我们“互相为肢体”（罗 12：5；弗 4：25）；我们互相联络，在灵性上成长，乃“持定元首，全身既然靠着他，筋节得以相助联络，就因 神大得长进。”（西 2：19）这种比喻，显出信徒之间要密切联系（林前 12：15-20），相互珍惜（21），“免得身上分门别类，总要肢体彼此相顾”（25），同甘共苦（26）。信徒成为基督教会肢体，向着元首基督履行道德义务，保持圣洁、免受玷污。（林前 6：15）

2) **基督的新妇。** 旧约中， 神与他百姓以色列的关系，比喻成夫妇的关系（耶 2 章，何 1-3 章）。新约中，基督与教会的关系，也作出相同的描写（约 3：29；太 25：6；启 19：7）。

特别是在哥林多后书 11 章 2 节中，“要把你们如同贞洁的童女，献给基督”的意思，指出教会要成为贞洁，献给基督，在地期间爱慕基督，将来与他合而为一。参考“贞洁的童女”之经节，明确显明教会要在教义上，保持

纯正的信仰。

以弗所书 5 章中比喻之陈述，作为丈夫的基督，要爱妻子如教会；教导教会顺服基督（弗 5：24、25），成为圣洁，没有瑕疵（26、27）。“成为圣洁，没有瑕疵”，必定包含了在教义上的纯正。

3) 圣灵的殿。 这个团契相信而敬拜，有圣灵的内住，组成了属灵的圣殿。哥林多教会因为 神的灵住在他们里面，所以被称为“ 神的圣殿”（林前 3：16）。在以弗所 2 章 21、22 节中，保罗指出信徒彼此联络，“渐渐成为主的圣殿”，“成为 神藉着圣灵居住的所在”。彼得说信徒“就像活石，被建造成为灵宫”（彼前 2：5），他明确地说，教会就是圣殿。“圣殿”（ἱερόν）希腊文的语根（ἱερός），有“神圣”的意思，表明这是 神在地上居住的所在，只有在那里显示了 神的圣名。今天 神不再以石料和木材来建造他的圣殿，而是以信徒的团契，即、“活石”来作成“灵宫”。这种比喻，显明教会拥有神圣不可侵犯的地位，而圣灵的內住，赋予了教会崇高的属性。

4) 在上的耶路撒冷、天上的耶路撒冷、或新耶路撒冷。 这三种形式的表现，都可从圣经中看到（加 4：26；来 12：22；启 21：2、10）。旧约中的耶路撒冷，有 神圣殿的至圣所在那里，这显出 神与他百姓相会的象征所在。新约将教会看成属灵的耶路撒冷，明确地将前者适用于后者的名称。按这种提示，教会是 神的百姓与 神相会的居所，虽在地上，却是属天的领域。这里“弥赛亚的神政国度，乃是基督再临之前的教会，其后，就是基督荣耀的国度。”（Meyer）

5) 真理的柱石和根基。 这个用于教会的名称，只有在提摩太前书 3：15 节中出现。这明确是对教会的一般说法，也适用于教会的各个组织。这个比喻指出教会就是 神的国，成为真理的守护者和坚城来对抗仇敌。教会是“真理的柱石”，因为真理能在历史中得以持续和保存；教会不但发出真理，而且保全真理的话语，基督是最高意义上的“真理之根基”（林前 3：11），使徒们是第二层次含义上的根基（弗 2：20；启 21：14）。教会是在基督里的真理之根基，不是教会成为真理的根基。可是，这种真理的本身，要与世上所认定的真理作出区别。在前者的含义上，真理不需要根基，而后者含义上，教会需要成为真理的根基。

第 2 节 历史中的教会观

1、古代的教会观

1) 圣徒的相通。 承续使徒传承的教父，以及辩证家们，一般将教会看成“圣徒的相通”（communio sanctorum）和属于蒙 神拣选的百姓，没有作出有形教会和无形教会、有机教会和组织教会的区别。

第二世纪后期，教会因着异端的出现，难以显明教会外在的团契特性，因此，开始思考教会的外在形态，集中注意使徒统绪的监督管理，着重在凸显教会的普遍性（catholicity），却不考察单独存在的地方教会，只单纯地将各教会看成普遍教会的一部分。

而且，着重教会的合一性，地方教会虽然很多，但教会不是多数，而是一个。居普良（Cyprian，约200年-258年）着重于教会的合一性，将教会比成七彩缤纷的太阳、枝繁叶茂的树木和众河之流的源泉。

2) 救恩与教会的亲密联结。 初代的教父，使救恩与教会成为无法分开的联结，他们在著作中教导和强调，救恩只在教会里面，教会以外没有救恩。

[注] 例如爱任纽（Irenaeus）主张，教会里保存了所有的宝贵真理，而教会以外，只有小偷、强盗和污水坑（指那些与教会没有联系的人）。亚力山大的革利免（Clement of Alexandria），将教会比喻成基督的身体，定义为选民的结社，是供给我们灵性生命养分的母亲；在她以外，没有救恩。俄利根（Origenes）宣告，在教会以外没有救恩。迦太基的主教居普良，也强调在教会以外，不可能有救恩。这些都是对基督的身体、蒙拣选的有机体之考察。

奥古斯丁时期的普遍主张，认为得救必须要成为教会的共同成员，按奥古斯丁的说法，“不论是谁，只要不在教会里，就无法领受圣灵”。而且，大贵钩利（Gregory the Great，AD590-604在位）说，“异端分子如不回到教会，就无法得到生命，难免受到 神的震怒。”

3) 严惩与宽恕的两种观点。 主后300-750年之间，特别在康士坦丁大帝以后，教会扩大外在权柄的荣耀，逐渐趋向于世上国家的形态。教会的腐败和世俗化，使各宗派和大公教会之间，引起教会的纯洁和惩戒的争论，形成严惩与宽恕的两种对立观点。

[注] 2世纪中叶的孟他努主义（Montanism），3世纪中叶的诺瓦天主教（Novatianism），4世纪初叶的多纳徒主义（Donatism）各派，逐渐倾向将圣洁作为教会的标记。多纳徒教徒认为，教会必须要纯洁，主张要有严格的惩戒。教会必须以 神真正属灵的子民自居。另一方面，奥古斯丁虽然也承认教会需要惩戒，但认为世上的教会不可能达到绝对的纯洁。奥古斯丁认为，教会的两个标记，乃是大公性和使徒性，就是联系于使徒们所建立的教会。

4) 着重于监督制。 初代教父们，在与上述各教派的争论中，将教会逐渐更加趋向于监督制。居普良主教是第一位将监督制的教会制度，作出充分发展的人。他将主教看成使徒们的真正继承人，把祭祀事工的效能和祭祀思想的性格归于他们。他们之间形成了主教团（episcopate）的社团，这促成了教会的合一性；教会的合一基础于主教们的合一，不顺服主教的人，将会失去教会的交通和救恩；因为在教会以外没有救恩。

5) 奥古斯丁的见解. 奥古斯丁在他的教会观中,全然没有作好前后的照应。在与多纳徒派的争论中,使他对教会的职分,有比较更深的反省。他虽然注重教会属灵的一面,却被有形的一面所牵引。

[注] 一方面,他作为预定论者,认为教会是被拣选的一群,是圣徒的交通(communio sanctorum),是拥有神的灵和真爱特性的人。这种观点认为教会的成员是天生的,只是外在的含意不在此例。另一方面,他又是一位依从居普良教会观(至少,在一般性方面)的教会领袖。真正的教会是继承主教制,拥有使徒权柄的大公教会。这是作为神恩典的保管者,藉着圣礼分赐与众人。现今的教会是由善良和凶恶的成员,混合组成的团体。可是,在他与多纳徒派的争论中,否认教会同时存在前记的两种成员。他又开启为罗马天主教的教会与神的国作同一视之的准备。

2、中世纪的教会观

1) 接纳古代教会的体系. 经院学派的神学者们,论及教会的部分很少。按照居普良和奥古斯丁所发展出来的教理体系,已经到相当完备,只是为了最终的发展,需有若干的梳理。

[注] 罗马天主教的史学家奥吞(Otten)说,“这种体系由中世纪的经院学者所接纳,藉着他们传授给特伦多会议以后的继承者;实际上,他们所领受的形态是前后一致的。”(Mannal of the History of Dogmas, II,p.214)偶然也会发现几点追加的发展。

2) 忽视教职治理和圣徒相通. 在教会论中,即使些微的发展,也会使教会的治理体系更趋完善。这种发展的胚芽,已潜在于居普良和奥古斯丁的教会观中。比那些伟大教父更为根本的观念,乃是圣徒相通(communio sanctorum)的教会观,竟被忽视或放置。这不是说经院学派的神学家们,完全否定了属灵的要素,只是指出他们没有给这种要素赋予应有的位置。

3) 致力于外在的组织. 教会的着重点,只在外面的组织上。教会与国家是两种治理的权柄,教会是由教职人员和一般信徒两个阶层所组成。

[注] 圣维克多·雨果(Hugo of St.Victor)说,教会与国家是神治理人民的两种体制,两者在结构上,虽属于王道,但教会却有更高的权威,提供世人生命的救恩,而国家只在预备现世的安宁。帝王是国家的元首,教皇则是教会的元首。教会存有权力和义务的两类等级,一方是由奉献给神的教职人员,组成了一个单位,另一方则由各行人士,组成的平信徒阶层。

4) 教皇的至高权力. 有关教皇的教理,经过不断发展,最后变成绝对的君主。教皇不单对教理的定义,拥有绝对的权威和地位,在与世俗君王的

关系上，也是如此。

[注] 贵钩利 7 世 (Gregory VII, AD1073-1085 在位) 将教皇与世俗统治者的尊严和权柄，比喻成日头与月亮。英诺森 3 世 (Innocent III, AD1198-1216 在位) 教导，虽然神的独生子耶稣基督是教会的根基，但教会的第二层根基却是彼得，他用自己的血，使罗马教会成为神圣，然后将教会元首的职分和权柄，转交给他的继承者。一把钥匙，只能拥有一个领域，但彼得却是那超越地上所充满者的副摄政王。如同月亮的光是从太阳而来，而帝王的权柄也是由教皇引出，这在本质和地位上是不同的。而且，波尼法修 8 世 (Boniface VIII, 1294-1303 在位) 发出的教令说，“我们发表、宣告、定义和公布，顺服教皇是每个得救的人必备之条件。”

辩称教会对异端分子和分离者，可以用肉体的强迫使其悔改，并主张对异端者处以极刑也不为过。

5) 至高之神之国。 罗马天主教认为，教会是地上的神的国。这种观念的发展，支持罗马监督的辖区，成为教皇管辖的教理。这种将有形组织的教会和神的国同一视之，产生了宏大的结果。

[注] ①、虽然将万物强制地放在教会之下，包括了家庭和学校、科学和艺术，商务和工业等；②、包涵救恩的所有福气，乃是藉着教会的法度，透过特殊的圣礼临到众人；③、这是渐进地将教会引向世俗化，与其说教会是在救赎罪人，不如说教皇更趋向世俗的权柄。

3、改革后的教会观

1) 按两个原则切断关系。 宗教改革是以两个原则为依据，与罗马天主教教会观切断关系。16 世纪宗教改革的两个重要原则，乃是形式的原则和实质的原则。

(1) 形式的原则。 认定圣经的权威，是宗教改革形式原则的唯一源泉。他们拿着这个原则，反驳罗马天主教，以及错误的神秘主义和理性主义。

[注] ①、抗罗宗反对罗马教会的传说、伪经，以及宗教人员独有的解经权，因为罗马教会将圣经以外的传说和伪经列于圣经，而抗罗宗只认定 66 卷为正经，主张除了圣经以外，没有其他的源泉；不但如此，抗罗宗认为每个基督徒都有权力解释圣经。

②、反对错误的神秘主义，同时，以同样的原则，反对宗教改革的神秘主义。错误的神秘主义特征，抛弃了圣经客观的权威，却以内在的亮光作为信赖的依据。抗罗宗主张，圣经客观的启示，乃是信仰生活的唯一准则。

(2) 实质的原则。 宗教改革的实质原则，就是“因信称义”，而罗马天主

教的教会观，乃是靠行为称义的半伯拉纠主义。改革者们抛弃了这种概念，力倡因信称义的真理。

(3) 这种原则的影响。 这种原则明确地给教会观带来影响。

①、抛弃了没有圣经基础的教理。首先，显出罗马教会中的教会、教皇、祭司、圣礼等教理，缺乏圣经的基础，而是由传说或由人来制定的。宗教改革抛弃了这些。

②、否定教会为中保。否认靠行为称义的效能，尤其是藉着特别的仪式，或教会的条规等外在礼仪。罗马教会逐渐取代了基督与信徒之间的中保地位。而改革者们扫除了 神与个人灵魂之间教会的介入。

2) 罗马对教会观的反抗。 罗马天主教的教会观，以耶稣会修士的罗勃特·贝拉民 (Robert Bellarmine, 1542-1621) 最为清晰和有力。按贝拉民认为，教会乃是由合法的司牧，特别在教皇的管理下，透过基督教信仰的同一语言，藉着参与同一圣礼，共同接受制约的群体。如此，教会以外的人，都是不信者；没有参与圣礼的人，就是否认教皇的人；这些人不论是否敬虔或被遗弃，或被拣选，都与救恩无关。他认为教皇在有关信仰和生活的事件中，都不会有错误。这是没有将有形教会与无形教会作出区别的结果。

另一方面，抗罗宗对教会的概念，乃是藉着真正信仰的制约，由联合的圣徒相通所组成。教会属于过去、现在和未来所有蒙拣选之人。地上的真教会，虽然是无形的属灵教会，但只要是传讲 神纯正的话语，施行正确的圣礼，按着圣经的教导实行惩戒，就显为有形的教会。所有的信徒都是祭司，教职之间没有阶级，而是按其蒙召的恩赐，传讲话语、施行圣礼、执行惩戒。

3) 两派的教会观。 宗教改革者虽然与罗马的教会观断绝了关系，但却因着某些特殊的要素，改革者之间未能达成意见的一致。

(1) 路德宗。 路德否认教会的无误，排斥教职人员藉着圣礼分赐救恩的特别祭司职观念。他将教会看成基督徒的属灵相通，恢复了所有信徒都为祭司的圣经观念，他虽然主张教会的合一性，分出有形与无形教会的两个方面，但指出这不是两个教会，而是同一教会的两面。

[注] 无形的教会能够成为有形的教会，不是因为教皇、监督与主教的治理，而是藉着话语和圣礼，以及执行单纯的惩戒。他承认有形的教会，总会混合敬虔的成员与虚假的成员。可是，因他对罗马教会在国家之上的观念的反动，而趋向另一种极端，形成教会除了在话语的传讲以外，其它一切都要屈从于国家之下。

重洗派怀着对该立场的不满，主张信徒就是教会，他们在很多实例中，讥笑有形的教会与恩典的媒介。不但如此，他们要求教会与国家完全分离。

(2) 改革宗。 加尔文和改革宗的神学者们，在本质上同意路德所告白的圣徒相通之教会观。可是，他们不像路德，将职位、话语和圣礼等教会客观的

条规基础，作为追求教会合一性和圣洁性的途径，而是着重在圣徒主观的相通；他们虽然作出有形和无形的教会之区别，但所用的却是不同的方式。不但如此，他们认为教会的标志，除了切实地施行话语和圣礼以外，还要认真地执行教会的惩戒。可是，加尔文和 17 世纪改革宗的神学者们，已养成了在某种程度上，教会服从国家的观念。但是，他们所设立的教会，比路德宗有更高的独立性和权力形式的治理。

(3) 其他宗派。 在有形教会和无形教会的问题上，路德宗与改革宗之间，虽然有相当努力的联系，而其他的宗派却无此努力。

[注] 苏西尼派和 17 世纪的亚米念派，虽然也谈及无形教会，但在现实生活中，却完全忘记惩戒。前者只将基督教接纳为一种宗教的思考，而后者却将教会基本看成一种有形的结社，将惩戒的权力移让给国家，只追随路德宗教会，保留下传福音和警戒教友的权力。另一方面，拉巴第派（Labadists）和敬虔派显出忽视有形教会的倾向，只追求信徒的聚集，对于在良莠不齐的聚集中，寻求建立德行的制度，教会毫不关心。

4) 18 世纪及其后.

(1) 理性主义的影响。 18 世纪中叶，理性主义也给教会带来了影响。理性主义对信仰的事件缺乏热情，对教会也漠不关心，只将教会看成普通人的结社，甚至意图重新创立基督既有的教会。

[注] 美以美会（The Methodist Episcopal Church：卫理公会）虽曾对理性主义兴起敬虔运动，但对教会的发展没有作出任何贡献。理性主义在某些境遇里，曾给既有的教会严厉之指责，也曾促使他们自我调节教会的生活。

(2) 施来马赫的见解。 施来马赫认为，本质上教会是基督徒的集团，依其同一精神结成为信徒。

[注] 他认为教会不需要有形、无形之别，而基督徒的友谊，就是教会的本质，随着 神的灵更加浸透在他们的团体里，他们的派别之间会逐渐缩小，其重要性也将会失去。

(3) 立敕尔的见解。 立敕尔所区别的，不是有形和无形，代替的是王国和教会。他认为王国是以爱的动机，所聚集的 神之百姓，而教会是为了礼拜所聚集的同一集团。

[注] 因此，“教会”的名称，局限于礼拜时所聚集的外在组织体，这个聚集只不过能增进信徒之间的亲密交际。这确实远离了新约教导的观念，把教会看成了社会的中心，不将教会看成由 神所设立的。这是由人制度的、近代自由主义的教会观。

第 2 章 教会的属性

第 1 节 教会的多样定义

教会有多方面的概念，自然地可以从各方面的观点来定义。

1、拣选的观点

按某种定义，教会是被拣选的集团（*coetus electorum*）。韦斯敏斯德信条说，“无形的大公教会或普世教会为过去、现在与将来，在教会的元首基督之下，所召集合而为一的选民总数所构成。这教会就是主的配偶、身体和那充满万有者所充满的。”（25 章 1 条）苏格兰教会信经（1560 年作成）说，“如同我们相信同一位圣父、圣子和圣灵；我们相信从开始就继续属于一个‘快客’，现在也属于这个‘快客’，直等这个世界的末了，相信还是属于这个‘快客’，那就是由 神所拣选的人所组成的团契；又是基督的身体和配偶，那个‘快客’（*kerk*）是共同的和普遍的。”

这种定义虽言及到教会成员的广泛范围，但却没有着重在现实经验的实际上，拣选虽然包含了基督身体中所有的人，但却没有主力在现在的现实关系里。

教会虽从拣选的观点中被定义，但也不无描写现实局面之陈述。霍克斯马写道，“教会是创世之前被拣选的人，由其肢体所构成的有机之总全，是基督的身体，他们藉着 神的儿子，藉着他的灵和话语，向着所有世代的普世民族发出呼召，将信徒和他们的子孙，聚集成为地上的一个群体。”

（Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics*, p.563）

2、有效的恩召或信仰的观点

为了避免陈述的定义被质疑，教会将人的某种主观属灵特性，特别是有效的恩召，或在信仰的观点中，指名追加拣选的特性，或代替拣选。这逐渐形成教会定义的惯例。教会是蒙 神之灵呼召拣选的人（*coetus electorum*），是有效蒙召之人的团体（*coetus vocatorum*），比较更为普通定义为信实的人、或信徒的集团（*coetus fidelium*）。例如魏西吾士（*witsius*）说，“教会是藉着神的话语，在全人类中透过基督里的恩典之约，蒙 神呼召的信实之人，或相信之人的集团。”这个定义中的一、二项，有助于指向无形教会的本质，但对有形教会却毫无指示。虽然如此，最终的定义，信仰还是由告白和行为显示出来的。

3、洗礼和信仰告白的观点

从洗礼和告白的观点中，教会的定义是由接受洗礼，真正表明信仰的人组成的团契，或公言拥有真正的宗教之人，以及他们的子女组成的集团。这种定义暗示欠缺教会的真正本质，很容易看出只适用于有形的一面。加尔文对有形的教会定义是，“这群人崇拜 神和耶稣基督，由洗礼被纳入他的道中，领受圣餐承认在真道和爱心上的一致，共同持守主的道，保存基督为传道所设立的牧职。”（*Institutes* IV, 1:7）斯敏斯德信条说，“有形的教会在福音时代，也是大公的、普世的，为凡承认真实宗教者，以及彼等之子女所构成。”（25 章 2 条）

4、行政体制的观点

根据自派行政体制的观点，以偏颇的陈述作为教会的定义，例如，罗马教会对教会的定义，是以教皇为教会的元首；而浸信会却以个体的教会，作为教会定义的本位；即、按罗马教会的定义（将在“教会的本质”中来讨论陈述），教会是“在有形的教皇元首之下，藉着合法的教牧者，统治的信徒集团。”浸信会的神学者斯特朗认为，普遍的教会与个体的教会，都定义为“由重生的人员所组成”，然后说“圣经在区别无形普遍的教会和个体的教会时，在个体的教会中，普遍的教会采取了地方现世的形体，认为这是具体展示教会全体的观念。”“教会的名词，在这两种含义以外，新约中没有其他的正确含义。”新约盛行用语“艾克利西亚”的名词，含有这两种意义中的第二种含义，“只有地方教会在现世中存在，我们今后只要讨论这个。”他承认圣经某些经节中的“艾克利西亚”，作为从属的、或集合的名词来使用；有时，又可指某些时期、某些地域独立存在的教会之群体。可是，教会与某些外形的组织体，没有结合的证据，即、他断言“艾克利西亚”名词的用法，在已经陈述的“普遍的教会”和“地方的教会”含义以外，不能追加某种新的含义。他的教会定义，是主力在拥护自己宗派独立教会的会众治理体系。可是，如果圆满地考察圣经，就绝不会作出这种断言。圣经不会承认罗马教会的教会定义。（*Strong, Syst. Theol.*, III, 887-892）。

第 2 节 教会的本质

1、罗马天主教的概念

1) 外在组织的本质. 正如上文第一章、第 2 节的开头所述，初代的教

父将教会说成“圣徒的相通”(communio sanctorum)，这已正确地表现了教会的本质。可是，特别在第2世纪末叶，因异端兴起的结果，对什么是真教会的问题，使人强力地倾向关注教会外在的组织。教父认为普遍的教会，包含了所有的地方教会，都是基督的肢体，结成神外在的、有形的统一体，藉着监督的团体形成合一的纽带。从居普良的时代到宗教改革时期，教会的本质都在追求外在有形的组织，教会随着岁月的推移，逐渐走向权力的顶端。藉着教职体系的阶级，至终追加了教皇的制度。罗马天主教今天将教会定义为，“领受洗礼，接纳同一教理信仰的公言，参与同一的圣礼，在一位有形元首的教皇下，接受合法的牧者治理，成为信徒的集团。”

2) 教会的两个层次。 罗马教会分“教训的教会”和“信仰的教会”，或“治理、教训、建立德行的人，所构成的教会”和“领受教训、治理和圣礼的教会”两个层次。在严谨的意义上，组成教会的不是“领受教训的教会”(ecclesia audiens)而是“实施教训的教会”(ecclesia docens)。实施教训的教会，是直接分享教会荣耀的属性，而领受教训的教会，只是间接地修饰那些已经得到的荣耀。天主教徒虽然承认教会无形的一面，但却想将“教会”的名称，在有形的信徒团体里保存。

3) 教会的灵魂。 他们虽然常提到“教会的灵魂”，但对其有关名称的内涵似乎却无定义。戴文(Devine)将“教会的灵魂”定义为，“蒙召相信基督，藉着超自然的恩典与基督联合者的会合。”(*The Creed Explained*, p.259)可是，按威尔默斯(Wilmers)解释教会的灵魂，是“组成基督的教会，是由其会员达到最终的目的，这是靠着所有属灵的超自然恩典。”(*Hand book of Christian Religion*, p.103)可是，罗马天主教的争论家们，在此观点中不论承认什么，在逻辑上，不承认无形教会在有形教会之前。梅贺勒(Moehler)说，“天主教徒认为，先有了有形的教会，然后再有无形的教会，教导前者产生了后者。”可是，梅贺勒另一方面又说，我们承认“内在的教会”比“外在的教会”在先，因为在属前者之前，后者不是天生的成员。(Moehler, *Symbolism or Doctrinal Differences*, Ch, V)

2、希腊正教会的概念

1) 唯一的真教会。 希腊正教会的教会概念，虽然与罗马天主教的教会有着密切的关系，但却在某些重要的观点上有所不同。东正教会不承认罗马天主教会是真正的教会，而将这个荣誉归属于自己；认为唯一的真教会，就是希腊正教会。

2) 着重外在的组织。 此教会比罗马天主教，更加坦率地认定教会有有形和无形相异的两方面，但却更着重在外在的组织上。这是没有在圣徒的集团中，发现教会的本质，而是认为保存在监督的教牧团中；虽然承认教会的无误，但这个无误是在监督里，也就是会议和大会中。希腊教会有几名教长，

都是独立的，统率着各自的属下；他们没有像罗马教皇那样职位，有时只是为了统一教规而开会，藉此来疏通他们之间的意见。

这个教会虽然也尊重圣经与遗传，但最终权威的源泉在于藉着圣灵引导的会议，在共同的心愿（mind）中发现。康士坦丁时代以后，东正教会总是密切地依赖国家，这种关系在非基督教的政府之下，也是如此。（G.S.M. Walker, *Greek Orthodox, in Baker's Dictionary of Theology*）

卡文说，“无形的教会，是拥有属神恩赐和能力的人，他们从事将人类形成神的国。有形的教会，宣告他们共同的信仰，实行共同的礼仪，是由使用有形恩典媒介的人所组成。”同时，排斥以“形成了安定的组织体，由自称的基督徒，按各样的团体，以未完成的来体现无形的、理想的教会”观念；认为“教会是现实的、可以触摸的，是可以看见的实体，不是不可认识的理想。”（Grvin, *Greek Orthodox Theology*, pp.241-242）

3、抗罗宗教会的概念.

1) **圣徒相通**的本质. 宗教改革虽然是对罗马教会一般形式主义的反对，但在其形式的教会观上，却作出特殊的对抗。这是对教会的本质，不在教会的外在组织，唯独再次确认“圣徒的相通”（*communio sanctorum*），就是前面路德、加尔文所发现的真理，教会只是单纯的圣徒团契，就是相信基督，在他里面成圣，以他为元首，联合而成的团契。

这也是改革宗信条所采取的立场，比利时信条说，“我们相信并承认一大公教会是圣洁的会众，真正的基督信徒，……此圣教会，乃普遍于全世界。”（27条）第2瑞士信条（*The Second Helvetic Confession*）也将前述的真理作出相同的表述，教会是“从世界中被呼召出来，由这些相信的人所组成的集团，所有圣徒是相通的。”（17章）韦斯敏斯德信条，从拣选的观点，论教会的定义，说，“无形的大公教会或普世教会，为过去、现在与将来，在教会的元首基督之下，由召集的、合而为一的选民总数所构成。这教会就是主的配偶、身体和那充满万有者所充满的。”（25章1条）认为普世的教会，都在神的旨意中存在，随着时间的进程得以实现；教会在时间的进程中，使那些被拣选得永生的人，全部成为存在的团体。

2) **包含了有形的教会**. 可是，地上现实存在的教会，也要看成圣徒的集团。不但是无形教会，有形教会在本质上，也要看成圣徒的集团和相通。两者在本质上，虽然都是圣徒的相通，但无形教会只包含了圣徒，是由神所看到的教会；而有形教会是由相信耶稣基督的人，包括他们的子女所组成的信徒集团，是由人所看到的教会。教会虽会包含某些未重生的人，如同麦子和糠秕掺杂在一起，但却不会公然容纳不信者和恶人。保罗对有形的哥林多教会写信时，毫不犹豫地称他们为圣徒，强调要把恶人和不顺从的人，从他们中间赶出去（林前5章；帖后3：6、14；多3：10）。这教会是以基督

为元首形成属灵的统一体。这是藉着一位圣灵，即、藉着基督的灵得到生命，同有一个信仰，同有一个盼望，共同服事一位君王，这是真理的坚城，这是向信徒传达 神的属灵福气。这作为基督属灵的身体，反映出 神救恩的荣耀。

3) **承认有形的组织。** 抗罗宗教会承认有形的教会，同时也承认这个组织。可是，组织绝不是教会的本质，只强调这是附属的产物（*accident*）。A·A·贺智说，“组织是单纯的附属事物，也是必须的附属事物。这对我们非常重要，按照我们的思考方式，这是命令和本分。我们藉着组织的媒介来团结和成长，成就宣教的事工，使福音传到地极的使命，得以有效的推动。可是，基督绝没有教导我们要成为长老会信徒，使教会在本质上需要组织。”（A.A.Hodge, *Popular Lectures on Theological Themes*, pp.207-208）

基督的教会在通常的状态中，有其自身的组织；在相异的状态中，有其相异形式的倾向，这虽是不争的事实，但组织的本身，却不是教会的本质。承认在有形组织的教会以外，也有得到救恩的灵魂，同时，也很难将组织看成教会本质中的因素。可是，如果将某种特殊形式的组织，认为是教会存在的根本，这种观念是无法容忍的。

第 3 节 圣灵运行的团体

救恩论是论述圣灵在个人宗教生活中的事工，而教会论是描写圣灵在教会团体中宗教生活的活动。使徒保罗指着教会说，“各（或译：全）房靠他联络得合式，渐渐成为主的圣殿，”接着又说，“你们也靠他同被建造，成为 神藉着圣灵居住的所在。”（弗 2：21、22）这里的话，将教会比如成 神的圣殿，同时，言及教会里重要的的要素是有圣灵的工作。

福音书中，基督提到离开门徒以后，会差遣圣灵保惠师永远与他们同在，在患难中保护、帮助、安慰他们（约 14：16）；真理的圣灵，要引导“他们进入一切真理”，应许“要把将来的事告诉他们”（约 14：17，15：26，16：13）。这应许在五旬节圣灵降临时得以应验，作为保惠师和真理的灵在教会中永久地工作。

按使徒行传的报导，复活的基督向教会差遣圣灵（徒 1：4、5、8，2：1 以下）的结果，使徒们大有变化，放胆传讲福音（2：14，3：11-15），得到很大的果效（2：37-47），教会满有能力，大得复兴（4：32-35）；同时，使徒们对福音的真理，得到属灵的启示，透过他们的信息，使人归向基督。（2：22-36）

1、圣灵的能力

圣灵作为保惠师，在教会的里外大大作工。

1) 在教会里面。 圣灵大能的工作，包括扶持受逼迫的教会（徒 4：8 以下），放胆讲论 神的道（4：31），凡物公用，都蒙大恩（4：31-35），维护教会的纯洁（5：3-9），选立教会的同工（6：3，20：28），回应使徒们的祷告和对新信徒的接手（8：14 以下，19：5 以下），以及指引教会的方向（10：19、20、44-48）等。

2) 在教会外面。 圣灵的大能在教会的外面，向着不信者的宣教事工在大大进行（11：19 以下）；不久，在安提阿建立了有力的教会，圣灵藉此实现了向着希腊和罗马等世界，传播福音的计划（13：1 以下）。宣教士所到之处，圣灵藉着他们大大动工（徒 13：52），指引他们的方向（16：6 以下），藉着他们启示自己（19：1 以下），并为初期的教会选拔监督（20：28）。

保罗的书信也如上述，报导圣灵在教会中的事工，圣灵加添基督身体教会的能力，使其礼拜（腓 3：3；林前 14：15）、交通（弗 4：3；腓 2：1）、恩赐（林前 12：4-11）、成为一个身体（林前 12：13），这些都是从一位圣灵而来。而且，传讲的话语“乃是用圣灵和大能的明证”（林前 2：4；帖前 1：5），说明领受真道的人，“在大难之中，蒙了圣灵所赐的喜乐。”（帖前 1：6）

3) 在历代的教会中。 圣灵大能的事工，在使徒时代的教会内外运行，同样也在历世的教会中运行。多纳尔（Domer）的教会观，非常明确地确认了这种事实。在他的教会教理中，包含三点：①、圣灵的新生，即、藉着重生建立教会；②、圣灵成为恩典的媒介，使教会得以成长和坚忍；③、可谓教会的完成，即、教会是由圣灵的动工开始，成长并继续，直到完成。

（A.H.Strong, *Systematic Theology*, p.893）

圣灵的工作带来了神迹和奇事，虽然一般认为，这是启示期的使徒时代，是教会中的特殊恩赐，在后代的教会中却已中止。可是，圣灵的其他恩赐，继续地在教会中进行。

4) 圣礼能代替圣灵吗？ 在罗马天主教会标准文书中，似乎将重生与成圣的动力因，从圣灵的工作中发现。“使我们成圣的工夫，应归于圣神，我们能够成圣，大体上是因为圣神平常的圣宠，……我们的成圣是要依赖圣神，若没有他的帮助，就无法修炼本性的德行，也不会有圣洁的品行和意念，如经上所记，‘除非受圣神感动，也没有一个能说「耶稣是主」的’（林前 12：3）”。“圣神总是与我们的灵魂结合，成为超性生命的根源，这种恩典就是成圣的恩宠。”《天主教教理（大问答）第 1 篇、第 16 节‘圣神’》

可是，在另一篇中，天主教与前述矛盾地采取了偏重圣礼主义的立场，不认为“圣礼是圣灵恩赐的媒介”，而是说圣灵的恩赐包含在圣礼中，主张这种恩典是藉着外形的作用传达的；即、圣礼的确属于内在的，有着客观的力量，认为领受的人，能够有力地传达救恩的力量。这岂不在说，教会中的圣礼，代替了圣灵的大能工作吗？

2、光照的工作

福音书中应许，使徒行传中报导了圣灵成就的教会事工，这是对真理理解的另一部分之写照。有关圣灵的光照，教会中有两种极端相反的意见，一方面是罗马教会，主张教会能够达到无误的观点，同教会主张圣经的无误与教会的无误，结论是藉着教会解释的圣经是无误的；另一方面，某些重洗派和抗罗宗人士，强调个人主义，认为对神的话语，有个人的解释权；实际上，达到排斥圣灵在教会中的光照。今天包括一些基要派，以及许多抗罗宗人士，竟然采取了重洗派的立场。

这两种见解，都因极端的观点而偏离真理；但是，真理是不偏不倚的。

1) 个人的解释权. 举起对抗罗马教会无误教理的反旗，是 16 世纪宗教改革者们永垂不朽的功绩，他们只高举圣经的无误，结果形成了个人对圣经的解释权，他们挑战罗马教职的专横，教导信徒有普遍的祭司职，每个信徒都能解释神的话语，并有权将这些教导别人，信徒个人不需受教会解释的束缚。改革者们将这种权力，谨慎而强力地推行。

信徒皆祭司，乃是圣经的正当基础。摩西曾说，“惟愿耶和华的百姓都受感说话，愿耶和華把他的灵降在他们身上。”（民 11：29）约珥预言，末后的日子，神的灵要浇灌凡有血气的（珥 2：28、29），五旬节中，不但使徒们，包括所有的门徒，都领受了所应许的圣灵（徒 2：1-11，16-21）。

[注] 对私意解经被定罪的经文，就是彼得后书 1 章 20 节中，“经上所有的预言没有可随私意解说的”。可是，这句话的内涵，可从下一节的 21 节，是对预言的起源，“从来没有出于人意的”，而是“人被圣灵感动，说出神的话来。”即、圣经的话语由圣灵而来，解释圣经的话语也不能由人的私意，或人生的能力来解释，而是要领受圣灵的教导。圣灵作为“圣经的作者”，所以，他也是最高的解释者。（Gerhard）

2) 光照教会的事实. 对圣经解释权的观点，信徒个人是否能对历史的基督教会之圣经解释，可以轻率地忽视呢？16 世纪宗教改革的某些极端论者就是那样，而今天许多追随他们的人也是如此，但这是重大的错误。

(1) 对光照的产物信经. 神的灵在历代的教会中光照，引领他的教会在真理中行进，教会中伟大的信经是由其光照而产生的，指摘历史性的信经，就是对抗圣灵的罪，对“没有信经，只有基督”（No creed but Christ）的口号，那是对基督赐予教会圣灵的藐视。

耶稣说，“只等真理的圣灵来了，他要引导你们明白（原文是进入）一切的真理”（约 16：13），这与其说是对众人的应许，不如说是对教会核心人物的十二位使徒之应许。五旬节圣灵的降临，不只是为了当时在场的门徒，而更是为了新约的教会；旧约的教会，神把“圣言交托他们”（罗 3：2），

而新约的教会，是“真理的柱石和根基。”（提前 3：15）

使徒们特别领受了“真理之灵”的恩典启示，得到默示（灵感）能够正确地记录，并得到光照能够无误地理解启示。圣经作者以外的教会领袖以及信徒，得到的只是光照的恩典。在圣灵光照下的真理理解，虽难说不会有误，但在大体上可看得正确。

（2）在正统路线上的持续进行。 结果，福音真理的正统路线，在教会历史中的过去、现在和未来，持续不断地在进行；虽然异端邪说有时会侵入教会，但真理的灵会继续照明，不会离开教会；有时教会中由少数教职人员，成为余数来保守真理的正统性，继承了真教会的持续。

教义历史的趋势，提供了这种例证的事实。领受圣灵感动的使徒保罗，藉着 神主权的恩典，毫不犹豫地传讲救恩。5 世纪时，这种救恩观在教会视野中，将要消失的时候，真理的圣灵照亮了奥古斯丁，使此救恩的真理，再次得以复兴；中世纪的黑暗时期，这种救恩观被阴霾笼罩，真理的圣灵兴起了路德、加尔文、诺克斯（John Knox）等宗教改革者，再次庄重地宣布唯有靠着恩典得救。近代因为自由主义的泛滥，致使使徒的得救观，有所弱化的趋势，但在欧美教界，有贺智、华腓德、凯坡、巴文克等改革宗神学者的出现，藉着圣灵的光照，教导圣经所启示的救恩之路。今后，圣灵也会永久地在真教会里，继续照亮正确的救恩教导。

有形的基督教会，不是没有错误，过去曾有过，今天，也有些徘徊在迷途中；可是，教会反而藉着圣灵的光照，保守正统的真理，教会将会持续地在过去、现在和未来，在圣灵的光照下，成为真理的柱石和根基。

第 4 节 教会多方面的区别

在讨论教会的特性时，需要作出多方面的区别。

1、争战的教会和胜利的教会

在地上战斗的教会，称为争战的教会。争战的教会（ecclesia militans）之名称，指出教会会面临的争战。这个争战的深层原因，是那卧在黑暗中的恶者；教会作为世上 神国之代表，对抗那些向 神含有敌意的势力。因此，教会在现世中是争战的教会，蒙召参与属灵的争战，在现实中从事战斗的任务。教会不会因着内讧而瓦解，而是持续地与各种罪恶势力和幽暗世界对抗。教会不只专心于祷告和默想，或只满足于属灵恩典的安乐，而是要在攻守的争战中，履行主所赋予的使命。

欢呼得救的天上教会，是胜利的教会，在某种意义上，地上的教会也是得胜的教会。我们成为教会的一员，什么事都无法使我们与基督的爱隔绝。

“然而，靠着爱我们的主，在这一切的事上已经得胜有余了。”（罗 8: 35-37）可是，天上的教会在特别的意义上是胜利的，因为教会在现世的争战和患难中，胜过死亡的权势，并有 神荣耀的同在。作为教会成员的圣徒，有基督的同在，在圣殿里存着欢喜的心事奉 神。

罗马天主教信徒，不但认为有争战的教会和胜利的教会，还提出“受难的教会”；认为这个教会不在地上，而是一些还没有进入天堂，尚在炼狱中接受余罪净化的信徒。

2、无形的教会和有形的教会

1) 同一教会的两面。 韦斯敏斯德信条（25 章）虽然将无形教会和有形教会作出区别来陈述，但却认为两者的组成，没有很大的差别。前者是由蒙拣选的总数所构成，而后者是由承认真实宗教者，以及彼等之子女所构成，这两者没有大的差异，因此，无形教会和有形教会之区别，意味着 神的教会一面是无形的，而另一面是有形的。

无形教会与有形教会之区别，最初是由路德提出的，被其他改革者们认定，并适用于教会。这种区别曾有过不当的理解，反对者指责改革者们，有时在教导两个分离的教会。这或许是因为路德曾说过，在有形的“艾克利西亚”中，有无形的“艾克利西亚”；因此，招致指摘。可是，路德和加尔文反而强调他们在提到有形教会和无形教会时，不是在说两个不同的教会，而是在说耶稣基督教会的一面。

2) 这种区别适用于地上教会。 “无形的”（invisible）含义，要用多方面的表现来解释，或是胜利的教会，或是世界末了完成的教会，或是人无法看到的世界万国的教会，或适用于逼迫中无法讲道和执行圣礼的隐蔽教会。可是，胜利的教会，对于在地上的人是无形的。加尔文在他的《基督教要义》中，毫无疑问地将胜利的教会包含在无形教会的思考里。可是，这种无形教会和有形教会的区别，改革宗神学的一般见解，其基本意图适用于争战的教会。这是强调地上存在的教会，是有形的同时，也是无形的。

A·A·贺智关于教会，说，“根本的性质，是由生活在肉身中的男女所组成，不同的是他们特殊的属灵身份，他们藉着圣徒的属性，成为‘世上的盐’和‘世上的光’。不但如此，他们因着圣徒的身份，在敌对的世界中，成为主忠实的仆役，组成社会中真正的力量。这些教会的根本属性，在各地以某种组织的形体，表现出存在的事实，使其更明确地成为有形的教会，……另一方面，我们对照称为教会的外在团体，在人看来，一个圣而公之的教会，相对而言是无形的教会。”（A.A.Hodge, *Popular Lectures on Theological Themes*, pp.300,301）

3) 无形教会的含义。 本节中称教会为“无形的”（invisible），因为是属灵的，或因肉眼无法识别，无法确认某人是否属于这个团体。信徒与基督

的联合是神秘的，圣灵则是构成联合的无形纽带，如重生、相信和归正，以及与基督的交通等属灵福气，都是肉眼无法看到的，这反而是构成教会的真正属性。

无形教会的含义，按圣经的描述来举例，使徒彼得指着分散于小亚细亚的基督徒，说，“就是照父神的先见被拣选，藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人”；“是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民”（彼前 1：2，2：9），这些都是着重教会无形的一面。使徒保罗对哥林多教会说，“神的教会，就是在基督耶稣里成圣、蒙召作圣徒的，以及所有在各处求告我主耶稣基督之名的人。”（林前 1：2）这是将他们与无形的教会相提并论，强调属灵的一面。

用这种含义来理解无形教会的名称，是因宗教改革时期，明确地区分有形与无形之别，这成为历史的纪元。圣经将某种荣耀的属性归于教会，描写教会是永远救恩的宝库。罗马教会将此描述用于有形的教会，特别适用于教牧团，将代表的教会（*ecclesia representativa*）看成救恩福气的分配者，这是因为不晓得神与他的儿女（两者之间，人作为中保的祭司职）是即刻、直接的交际，或对此作出实质地否定。为了根绝罗马教会的这种谬误，宗教改革者们指出，圣经中所描述的荣耀教会，不是教会外在的组织，而是强调教会的本质，乃是基督的属灵身体。

[注] 如同 H·B 史密斯所说，“灵魂与基督的有机联合，是教会形成的要素，有此要素的地方，就有教会；无此要素的地方，就没有教会。而且，这种联合，在本质上是属灵的，因此，是无形的。无形的教会，才是真教会。只有真教会，才属于预言、应许、得胜、丰满和救赎，或拥有大公性、无误性和圣洁性之基督教会的三大标志。”（H.B.Smith, *System of Christian Theology*, p.591）

4) 有形教会的自然性与中道性。 我们要记住，“所有蒙恩被召的基督徒，都是真教会，是无形的和有效的。”可是，“在圣经中，同一的名称，……也适用于世界中对真信仰有所表白，以及他们子女的有形团体。”（R.L. Dabney, *Systematic and Polemic Theology*, p.726）无形的教会自然地拥有了有形教会的形体。正如人的灵魂应合于身体，藉着身体表现出来，而无形的教会不是单由灵魂所组成，乃是由身体和灵魂的人所组成。因此，必然有有形的形体，表现成为媒介体的外在组织。教会在对基督信仰的告白和行为，在话语和圣礼的教导和实施，在外在的组织和管理，乃是有形的。

罗马教会偏重于外在有形的教会组织，将他们的见解和仪式，赋予了超自然的能力；另一方面，神秘主义的狂热群体，偏激地藐视教会的组织和仪式。可是，宗教改革发现了无形方面的本质，反而适宜地肯定了有形的一面，使教会的生活趋向中道。麦坡森说，“因为抗罗宗划分了无形和有形教会的区别，使罗马教会观中幻术的、自然的形式主义、狂热的唯灵论，与过度排

斥外在的仪式之间，发现了适宜的中道。”（Mcpherson, *Christian Dogmatic*, p.417）

5) 质量的差别与中道性。 无形教会和有形教会，虽然都可看成普遍性的，但需要考察两者在质量上的不同。这两者虽是同一教会的两面，但两者之间的质量却不等同，离世时属于无形教会中的重生得救之信徒，不一定会成为有形教会组织的成员；误入歧途的信徒，有时也会与有形的教会，暂时失去交通。另一方面，在有形教会的外在组织中，那些口头上虽然相信基督，但没有真信，没有重生的子女和成人，却不属于无形教会。

对于无形教会和有形教会之间的关系，有一种极端的见解，就是一方面，作同一视之，但全然否定两者之间质量的差别；另一方面，却将两者之间作出过度的区别。

[注] 拉巴第派（Labadists）与敬虔派（pietists）的人，同样相信重生可以作出客观的认识，主张教会是由重生的人所组成，认为持有疑义的人，不会成为教会的成员；另一种意见，主张教会在旧约的制度下，以色列的全国人民都包含在内，制定（established）成为国家教会。所以，要将所有的百姓，使之成为“人民教会”（people's church）。如此，在有形的教会里，就会有无形教会的小群，这些“教会里的教会”，将会成为广大面积的群体。那个时候，教会将停止恩典之媒介，不会再有所发展。这是对上述第一个见解的过度反对，造成无形教会和有形教会之间质量的极端见解。

宗教改革虽然将教会作出无形面和有形面之区别，却承认在有形的教会里，可能掺杂了一些未曾重生的人。因此，在质量的差别上，采取了中道。无形教会与有形教会的定义，在韦斯敏斯德信条（25章）中，可以看到。“无形的大公教会或普世教会，为过去、现在与将来，在教会的元首基督之下所召集，合而为一的选民总数所构成。”“有形的教会在福音时代（在旧约时代仅限于一个民族）也是大公的、普世的，为凡承认真实宗教者，以及彼等之子女所构成。”（大韩耶稣教长老会“行政管理”二章二项中，也将这两种区别作出说明）

3、作为有机体的教会与组织体的教会

1) 有机体与组织体的区别。 某些很好的辞典对“有机体”（organism）作出的定义是，“有机体是具有生命的个体之统称，如不同的器官，藉着彼此的联系，成为一个生命的整体。”对“组织体”的定义是，“安排分散的人或事物使具有一定系统性或整体。”有机体是植物、动物，或活着的人之生命体，组织体虽然是由活着的人所组成，但组织本身却不是生命体。

圣经将教会比如基督身体的有机体和建筑、圣殿和灵宫；且说，“我们这许多人，在基督里成为一身，互相联络作肢体，也是如此。”（罗 12：5）

“我们……都从一位圣灵受洗，成了一个身体。”（林前 12：13）这些经文将教会比如成人的生命体，显出生命的有机性。可是，圣经又将教会看成组织体，将教会比喻成建筑，主耶稣说，“我要把我的教会建造在这磐石上”（太 16：18），将教会比喻建筑的组织体。使徒保罗将教会比喻成圣殿和居所（弗 2：20-22），从使徒的行迹中，可以看到信徒聚集的地方，就形成了教会的组织体。（徒 14：23）

教会在本质上是基督身体的有机体，有机体拥有施行守约的任务，为了履行这个任务，归属这个组织。为了使社会和人民，不至陷入破坏和混乱，而能继续地迈向目标，就需要有力的组织。如此，教会的组织，就称为我们的组织体（institution）。

2) 有形教会相异的两方面。 有机体和组织体的区别，只适用在有形教会的区别，促使注意教会团体相异的两方面（cf. Kuyper, *Enc.*, III, p.204; Bavinck, *Geref. Dogm.* IV, p.331）；认为教会只在执行职分、话语、圣礼和教会行政的形式，才是有形化的教会观点是错误的；即或教会没有这些事奉，反而因着信徒的交通、信仰的公布，以及他们对世俗共同的抵御，就是有形的。基督是有形教会的元首，他的百姓是他属灵生命的有机体（林前 12：27）。可是，我们的考察，注意有形教会里的区别之同时，要铭记作为有机体和组织体的教会，都是无形的教会，拥有无形的属灵背景。

作为有机体的教会和组织体的教会，都是同一有形教会的两个方面，但两方之间反而有着重要的相异点。有机体的教会，虽然是以圣灵为纽带的信徒团体（*coccus fidelium*），而组织体的教会，却是信徒的母体（*mater fidelium*），这救恩的媒介是罪人悔改和圣徒完全的动作者。有机体的教会，作为属灵能力（*charismatic*）的存在，显出各样恩赐和才能，使主的工作得以进行。另一方面，组织体的教会，以制度形式的存在，运行神所设立的职分和媒介，这两者在含义上虽属同位，但其中一方，却从属于另外的一方。组织体的教会（*mater fidelium*=信徒的母体）要以信徒团体（*coccus fidelium*）的媒介为目的；作为组织体的教会，虽然以具备的设置和众多的事物在进行，但却不能供给有机体教会的属灵生命，这种实际性如被质疑，其失败将是何等的悲惨呢？

3) 恩典的组织体和基督的身体。 圣经明确地将教会作为恩典的组织体（*institution grace*）；是神国度扩展的组织体。基督赐予教会的有使徒、先知、传道、牧师和教师，目的是“为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体”（弗 4：12）。可是，这是否意味在本质上是恩典的组织体呢？

路德宗对此问题作出肯定的答辨，他们认为教会是恩典的组织体，再没有其他的目的。地方教会不是基督身体的启示，只是单纯地供给福音的宗教结社。主张教会要成为“人民教会”的人，也作出类似的答辨。

反对这种见解的改革宗，认为教会不是恩典的组织体，而是基督的身体，“这教会就是主的配偶、身体和那充满万有者所充满的。”（韦斯敏斯德

信条 25 章 1 条) 教会的成员是基督身体中的肢体 (罗 12: 5; 林前 12: 27; 弗 1: 22-23, 4: 15-16)。这里将有形的教会与无形的教会联结, 因着这种事实, 使蒙拣选的人得到恩典, 如果没有基督的恩赐, 就不会得到这些恩典。因此, 将教会看成恩典的组织体, 是因未曾关心教会的本质, 而只看到教会的使命, 如同一个人作王, 不注重他的人格, 而只看他的地位。教会能够成为恩典的组织体, 是因基督以他的身体, 成就恩典之约的施行, 即或没有这种使命, 教会也能成为基督的身体。

[注] 教会是基督的身体, 不但使之成为荣耀的教会, 也使蒙拣选的人成为教会的肢体。如果只考察教会是恩典的组织体, 就会忽视教会的组织和行政, 造成教会在劝导和惩罚上的欠缺。教会对政府的管理 (不违背真理的前提下) 不会有所反对, 想要成为教会中的成员, 需要成员之间诚心地接纳, 成员需无可指责, 尽力广传福音, 使信徒增多, 共同守护基督的身体。可是, 教会成为基督之身体的地方, 在组织和管理方面, 就要遵守基督的教训; 教会作为基督的身体, 就需有坚固的信念和义务, 防止污染, 保持圣洁。这种信念实践的果效, 能使教会健全的成长, 承担起恩典组织体的使命。教会如果退步或堕落, 就无法承担这份使命。因着这些理由, 教会在接纳成员的时候, 需要分外谨慎, 严格执行劝导和惩罚, 使基督的身体保持神圣, 毫无瑕疵, 不致对神的圣约有所不敬, 使神的忿怒临到全会众。在哥林多教会中, 曾经发生的情况是, “在你们中间有好些软弱的与患病的, 死 (原文是睡) 的也不少。” (林前 11: 30)

4) 在有机体中密切的组织体。 如同上文的 (一) 和 (三) 项中所说, 有形教会在本质上是基督的身体, 在基督里承受了施行恩典之约的任务, 为了履行这个任务, 必定需要组织。因此, 教会的组织体与有机体 (基督的身体) 有着密不可分的关系。

这个组织体, 不是人的发明, 或是由人来造作, 而是神所赐予的。这些主要的职分是由主所制定的。立约之后施行的任务已经赐给了亚伯拉罕 (创 17: 23, 18: 19), 以撒和雅各也领受了这个任务。以后, 神设立了祭司、先知和君王; 新约时代设立了新约的职分 (弗 4: 11), 公开的礼拜、圣礼的实施, 教会的会议等, 也包含在神的组织里。教会以组织体的形态显现在世界, 这也是神所制定的。保罗吩咐有会众的地方, 需要设立长老。 (多 1: 5)

[注] 有机体的教会负有履行恩典之约的任务: ① 长老藉着治理的职分, 行使基督所启示的君王职分; ② 为了履行恩典之约的任务, 需要定期的、或有效的执行; ③ 为使教会里的一切事务, 得以适宜、有序地进行。

教会有机体与组织体的区别, 或“作为有机体的教会与作为组织体的教会”的表现, 是谈及同一有形教会的两个方面, 不是提示教会属性和使命的两个特殊相异部分。只有组织体, 不能成为有机体的、基督身体的真教会; 如没有后者, 前者将无法独自履行其

任务。

4、教会与 神国

1) **神的国之理念。** 马太福音中，“天国”这个词出现了 33 次，在圣经的其他部分，可以看到，常以“ 神的国”出现。这两个名称中，任何一个，都无法完全代表教会的含义。

使徒们走遍各地，宣扬 神国的福音（徒 8：12，19：8，28：23），在这些经节中，不能将“教会”看成“ 神国”；而是这两者之间，有着密不可分的关系。教会接纳国家的提案，服从其统治，在人们的交通中参与其幸福。这个国先是向以色列提出（太 10：5、6），乃是因为他们与 神有约在先，因为这些“本国的子民”（太 8：12），属于自然血统上的子孙。可是，在基督里的 神的国，与其说是家属与民族之间的关系，不如说是自身被接纳（可 3：31-33；太 10：35-37），建立在个人的基础上。因为以色列拒绝这个国，所以从他们手中夺去，赐给其他的百姓 [外邦人]。（太 21：43）

神的国含有来世的概念，圣经中 神国度的基本观念，不是在基督里恢复的以色列之神政体制，也不是因着基督的感化，所带来的法律、文明和社会的改良，以及社会外在的秩序； 神的国乃是建立在人心里，使他认识到救恩的福气，接受 神话语的统治。原则上，这些都能在地上得以实现，直到基督再临的时候达到巅峰。这个国在现实的实行中是属灵和无形的。主耶稣坚持 神国来世的概念，显出这个教导的卓越性；另一方面，他不但强调 神国的现实和属灵，以及国度的普遍性，并躬身自行、周流四方，广行善事（徒 10：38），增进 神国在现实中的幸福感；同时，他也启示了这个国度外在的荣耀，以及将来显现的完全救恩之福气。

2) **神的国之历史概念。** 在教会的历史中，可以看到 神国的概念，有着各种不同的变迁。初代的教父将 神国看成是将来的实在，是现在教会发展的终局目标，其中某些人，将此看成将要来临的弥赛亚统治的千禧年国度。

奥古斯丁将此看成现在实际的教会，按他的见解是由一些敬虔的圣徒，就是由信徒的集团所组成，也就是现存的教会。他又认为这个组织的教会，似乎是由监督制来具体表现的。

罗马天主教虽然将 神国与教牧团作同一视之，但改革者们却按着新约的亮光，将此还原与无形教会作同一视之。

在康德的感化下，尤其在立敕尔的感化下，剥夺了其宗教的性格，将此看成毫无目的的伦理王国。

现今通常向社会推介，认为 神国乃是新的原理，目的是要改变所有的关系；或是由于爱的动机，构成人类道德的组织，认为这是创造的最终定义。

3) **神的国与无形教会。** 考察 神的国与无形教会之间的关系，两者

有着很多的相似。两者成员的资格，都是藉着重生来决定，信徒作为耶稣基督的神秘身体，如果不在教会里，就不可能在神的国里；同时，当信徒的集团被称为神的国时，要晓得这两者之间有着不同的相异观点。他们在基督里，接受他的统治；在与神的关系中，组成神的国；他们从世界中，被分别出来，向神委身，在这种有机的联合里成为教会。为要准备说明教会的理想、秩序和道路，被拣选作为神的器皿，成为神的国度，透过他们的生命，显示出理想与秩序的初步实现。

4) **神的国与有形教会。** 罗马天主教因为未将神的国与教会作过分辨；因此，强调教会的权柄管辖世上的一切，包括科学与艺术、商业与工业、社会与政治的组织等，这是全然错误的概念。某些改革宗信徒，因为对有机体教会的错误见解，将基督教学校的结社、应用基督教原理的研究机构、以及各类团体组织、工会组织、政治组织等，都错误地看成有机体教会的组织表现。这种主张的原因，乃因这些团体都由有形教会的职员在直接掌管。这种观点，不意味教会对这些团体没有责任，而是说信徒要在各种团体里，相互效力，竭力使神国的法则，应用在生活的各个领域里。

有形教会与神的国在某种限度上，可以作同一视之，有形教会的确属于神国领域的某个部分，具体彰显出神国度的权柄。有形教会作为实现神国的媒介，共同拥有无形教会的属性，但有形教会在世界中，同时也会受到罪恶的影响。这种事实，如同麦子和稗子，或在撒网的比喻中得以明示。有形教会作为神国度扩张的载体和达到目的之手段，从属于神的国，常被称为神有形的国度。可是，神的国拥有比教会更为广泛的概念，就是在人生劳力的每个领域，都是由神所掌管。

第 5 节 各个时期的教会

改革宗人士宣称，教会是从世界的开始，直到世界的末了。他们以这种告白，将教会看成国度百姓（kingdom people）的聚集，作出以色列和基督身体之区别；同时，反对从五旬节开始，到外邦人数目添满的那种教会观。为了对抗这种观点，改革宗教会强调，教会从世界的开始就存在，而旧约的信徒也属于基督的身体，他们与新约的信徒一起形成神的百姓，他们全数同样领受神的应许和救恩。

很多人似乎将基督的初临、死与复活，以及五旬节圣灵的降临，看成教会的开端。圣灵的降临，的确构成新约教会的形成，但这种观念，却将以色列人与教会分开，竟然认为自己的救恩，与他们有着全然不同的旨意。其实，他们也是神的百姓，承蒙应许得到迦南应许之地。按圣经的教导，世上的真教会，历世历代中只有一个，这将在下文四之“旧约与新约教会统一性”的论证中，说明改革宗的见解。

历世历代中，只有一个教会，而教会在其时代中，却有着某些形态的特征，区别了某些时期的教会。

1、族长时期的教会

原始时期很少有组织，只有宗族可算为一个组织，由族长来行使组织的管理，而教会也是从家族开始的。救赎的计划，推定是由人类起源状态的家庭中实现。

族长时期的信徒，由家族组成了教会的会众，族长成为祭司，组成敬虔的家庭教会。创世记 4 章 26 节，似乎包含了公众开始呼求主的名。开始时，没有制定共同的教会礼仪，虽有 神的儿子与人的女儿之分，但似乎还没有由 神的儿女们所组成的教会。洪水时，挪亚的一家，成为被保守的教会，特别是由闪的一支来继承；继而，当真正的宗教面临消退的危机时， 神又与亚伯拉罕缔结了恩典之约，赐下更为特殊的应许，以割礼作为圣礼的证据，使他们成为特殊的百姓，从世界中分别出来。如此， 神的儿女从世界中分别出来，形成有形的教会。直到摩西时期，族长们成了家族中信仰的保管者，形成生动的服事和敬畏。

2、摩西时期的教会

出埃及后，以色列人有了国家的组织，同时组成了 神的教会。他们不再只是敬虔的家族，或支派的信仰，而是拥有丰富的制度，表现出国家的宗教。教会不是独立的组织，而是在以色列的国家生活里，形成了组织的存在；采取了国家教会的特殊形式，不能说这两者有了完全的合一，乃因分别设立了宗教与世俗的职位和机关，但由全国所组成的教会，却是主要的事实；教会限定在以色列的国家之内，其时，外邦人要入籍，才能参与教会的组织。

这个时期，藉着律法的颁布，使真理的知识与礼拜的条例，有了很大的进展，显著地对教义的发展、宗教真理知识的增加，以及对真理的理解，有了更大的清晰性；教会的礼仪，也有了更加详细的规定，大部分的祭礼与仪式，都集中在中央圣所的会幕。

律法以两种方式指向基督。第一、律法使人知道什么是罪，规定在受膏的祭司面前献祭，指出人必须在“受膏”（弥赛亚即基督）的祭司面前赎罪，预备承受恩典的福音，这成了训蒙的师傅，引入到基督面前。第二、律法作为救赎的媒介，陈述救恩的恩典之约，启示了基督是先知、祭司和君王。旧约时期的救恩与新约时期的救恩是一致的，以色列人相信基督的降临，就被称义而分别为圣，死后，就会到“ 神为所有旧约的信徒预备之幸福去处——亚伯拉罕的怀里。”（A.A.Hodge, *op.cit.*, p.210）

3、新约的教会

新约时期，因着耶稣基督完成的救赎之功，教会有了几项重要的变化。因为废除藉着国家制度而设定的中间隔断之墙，使教会从以色列的国家生活中绝缘，而成为独立的组织，同时废除了教会中的国界，将国家教会转变成拥有普世性的教会。而且，为要实现普世的扩展，变成宣教的教会，开始将救恩的福音，传遍于天下万国。A·A·贺智说，“值得关注的是，旧时代的巴别塔，开始了口音的变乱，而新时代的五旬节，却以语言的恩赐开始。旧典范是在拣选和排除的过程中开始，在人类中拣选了以色列的子孙，却弃置了其他的民族；乃是拣选了希伯来人的以色列，却弃置了其他的族类；在以色列中，却拣选了犹太的支派。我们看到变迁的过程，旧典范的原则是排除和分别，而新典范的原则，则是扩展和包容。新约的教会是从耶路撒冷的一间楼房里，开始成为犹太人的教会，逐渐成为罗马帝国的教会、欧洲的教会、普世的教会。”（A.A.Hodge, *op.cit.*, p.211）不但如此，过去献祭的礼拜仪式，变为更富有特权和调和的属灵礼拜。[译者注：这种拣选与弃置的观点有待商榷。旧约中，外邦人的乃缦和撒勒法的寡妇，同样得到医治和眷顾；约拿奉差遣往尼尼微传讲悔改的信息；以赛亚预言以色列必与埃及、亚述三国一律，使地上的人得福。（赛 19：23-25）]

但是新约的教会，与旧约的教会在本质上是相同的。在其根本的属性上，两者都是由真信徒所组成。关于其他各项的相同点，将会在下文中来陈述。

4、旧、新教会的合一性

在有形教会的旧约与新约的典范之下，两者的属性是相同的，可以用坚实的证明来佐证这个真理。

1) 在属性和设计上相同。 教会的两个典范，在属性和设计上是相同的。在亚伯拉罕之约中，旧约的教会同样包含了因信成义的福音启示（加 3：8；来 11 章），这是为主预备了属灵的子孙。因此，**(1)** 在基础上是相同的，即、受膏的祭司之献祭，与基督献祭成为中保是一致的。**(2)** 作为成员的条件是相同的，①、真以色列人，也是真正的信徒（加 3：7）；②、所有的以色列人，至少都是真宗教的宣认者。**(3)** 旧约的圣礼与新约的圣礼是相同的，两者都有恩典的论证。即、逾越节的羔羊，预表基督的献祭（林前 5：7），割礼如同洗礼，预表“脱离肉体的情欲”，洗礼被称为“基督的割礼”（西 2：11、12），虽然是摩西律法中的礼仪，同样启示出福音的真谛。

2) 名称的相同。 两教会有着正确的相同名称。新约中“主的教会”（ἐκκλησία κύριος）就是旧约中“主的教会”（קְהִלַּת יְהוָה）（参照诗 22：22；来 2：12）。

时代论的前千禧年论者，在分割观点的感化下，主张五旬节圣灵的降临，

创立了教会，认为这是千禧年开始之前，在地上新约的、唯一的独立组织。他们喜欢将教会定义谓“基督的身体”，其缘由却是故意忘却旧约中“神的圣殿”、“耶路撒冷”等名词称号的事实（林前 3：16、17；林后 6：16；弗 2：21；加 4：26；来 12：22）。我们不要闭上眼睛，忽视“教会”（希伯来文“卡哈尔”，希腊文“艾克利西亚”）的名称，反复地在旧约中，适用于以色列的事实（书 8：35；拉 2：64；珥 2：16）。圣经对原文的翻译，旧约中常被译成“会”、“会众”、“大会”等，原文的含义虽都意味着神的百姓的会众，或会集的大会，但却成了误会的起因。其实，新约与旧约的原文，指的是神的百姓、会众或聚会，表示的是教会的本质与属性。司提反指称西乃山下的以色列百姓，就是“旷野教会”（参照徒 7：38；出 32 章）。

3) 积极的证据。 古代教会中有很多积极的证据，证明藉着新的典范没有废止已有的教会。

(1) 旧约圣经中，多处有明确的宣告，就是先知们预言当时存在的有形教会，在弥赛亚来临时，教会的状况，不是消散，而是强化与扩展，以致连外邦人都参与其内（赛 49：13-23，60：1-14）。他们得到的宣告是，“必有一位救赎主，来到锡安雅各族中”，他们后裔与后裔之后裔的口，必要永远传讲主的话，这预示在新约下的教会，得以持续地增长（赛 59：20、21）。彼得在使徒行传 3 章 21-23 节中，解释摩西的预言（申 18：15-19）说，“凡不听从那先知的，必要从民中全然灭绝”（徒 3：23），“那先知”就是主耶稣，“从民中全然灭绝”就是从教会中全然灭绝，这意味着神的教会继续存在。

(2) 主耶稣虽然预言将来要建立教会（太 16：18），但又表示教会已经存在（太 18：17）。使徒保罗解释旧约的预言，正确地宣告说，不是要铲除犹太人的教会——真橄榄树，而是要将那些不信的犹太人，从橄榄树上折下来；然后在那里，将外邦人的枝子接上去。他又预言说，他又会将那些枝子接在原来（真犹太人）的树上（罗 11：18-26）。他又说，在以色列国民以外的局外人，藉着信与旧团体的犹太人，合而为一，成为神家里的人了（弗 2：11-22）。

(3) 设立古代教会的亚伯拉罕之约，其宗旨是神要叫外邦人因信称义，并使亚伯拉罕成为万国（包括外邦人）之父（加 3：8）。这个约是对亚伯拉罕，以及他世代代的后裔所坚立的永约（创 17：7）；因此，这个约是神与亚伯拉罕和他的后裔所立的约，其中还包括了各方的民族。摩西之歌的结尾吟诵道，“你们外邦人，当与主的百姓一同欢呼，因他要伸他仆人流血的冤，报应他的敌人，洁净他的地，救赎他的百姓。”（申 32：43）这要在基督降临的时候，使律法书上的应许都要成全（太 5：18）；所以，亚伯拉罕之约，就是福音之约，其中包括了犹太人和他们的子女，以及一切远方的人（徒 2：39），“远方的人”是指外邦人。如此，五旬节彼得的传讲，不是废止旧约的律法，而是宣告律法中应许的应验；所以，保罗力辩亚伯拉罕之约的有效性，藉着这些应许和印证，证明相信基督的外邦人与古代犹太人的教

会，拥有同等的权力和地位（加 3：6-29）。

（4）改革宗的教会信条，教导新约与旧约是相同的。《比利时信条》第 27 条中，说，“教会既然从世界开始就有，直到世界的终了，从此就证明基督就是永远的王，一定有他的百姓。”《海得堡要理问答》第 19 问，“你从哪里知道这事呢？”答，“从神圣的福音，这是 神自己首先在乐园里启示的，以后由神圣的族长和先知宣布了，再由律法中的献祭和其他礼仪预表了，最后由他独生爱子成就了。”第 21 周的 54 问，“你对**神圣大公教会是怎样理解的？**”答：从全人类当中，自全世界的开始到末了，神的儿子藉着他的圣灵和话语，为自己聚集、保卫并存留一群选民，在真实信仰里联合一起，直到得永生；并且我也永远是这群体里有生命的一员。”在《韦斯敏斯德信条》（25 章 1、2 条）中，也陈述了旧约教会的存在。

第 6 节 教会的属性

改革宗认为教会的属性，首先适用于无形的教会，然后，适用于外在有形教会的组织。另一方面，罗马天主教将教会的属性，归于他们的教牧组织。前者，论到三点属性，而后者，又增加了几点。使徒信经中“圣而公之教会”的英文是，“an (or one, as some versions have it) holy catholic church”，将教会属性归结于合一性(unity)、圣洁性(holiness)和普世性(大公性)(catholicity or universality)。

1、教会的合一性

教会的合一性，意味着历世历代、天下万邦的教会，在本质上是一个整体，此乃基督身体的合一，就是藉着基督为元首的合一，依靠于圣灵的合一，以及藉着信仰的合一；而且，这种合一的背景，是一位万有的 神在主管。（罗 12：5；林前 12：12-13；弗 1：22-23，4：4-6）

1) 罗马教会的见解. 罗马教会虽然普遍将教牧组织看成“艾克利西亚”，但又认为普世庞大的教会组织，也能表现出教会的合一性；他们同时认为教会的合一性，不是由于信徒，而是由于同心圆的教牧组织来显现。他们认为，第一个圆圈是由司祭和下级教职所组成的大圆圈，然后就是由监督所组成的比较小的圆圈，再往内是由大监督的更小圆圈，最终是由主教所形成的最小圆圈；在这种金字塔形式的顶上，由戴上帽子的教皇，以绝对的权威来统管所有的教职组织；他以有形的元首，管辖所有的下级职员。罗马天主教会提示了这种外在组织的合一机构。

2) 抗罗宗的见解. 按抗罗宗的见解，认为教会的合一，其基本在于内

在和属灵的属性；再就是不排除外在有形的合一。

(1) 内在的合一。 乃是身体的合一，所有的信徒，藉着耶稣基督成了一个身体，这是奥秘的合一。这个身体接受唯一的元首——耶稣基督的管辖，并从基督的灵——圣灵，领受新的生命。这种合一，意味着凡属教会的人，都能同等地参与信仰，藉着共同的纽带，仰望将来永远无比的荣耀。这里，值得我们想起 A·A·贺智对教会的定义，“这称为‘基督的身体’，乃是藉着圣灵的同在和权柄，使生命重生，完全由基督为联合的灵魂所组成。”（第 2 章 1 节）

(2) 有形的合一。 教会的内在合一，是藉着信徒的信仰，在基督徒的行为中，共同参与同一个圣礼和对神的敬拜，形成外在的表现。教会选立长老和执事（徒 14：23，6 章，20：17，15：4；提前 3 章；多 1：5），建立有形的组织，是在使徒的教导下设立的。

圣经不但强调无形教会的合一性，对有形的教会，也有类似的陈述。哥林多前书 12 章 12-31 节，以身体的比喻，就可看到其中强调的合一。

以弗所书 4 章 4-16 节，保罗强调教会的合一，同时关切教牧同工的生命和理想。在此，看到保罗非常重视有形教会的合一。那时的地方教会，供给有需要的肢体，而耶路撒冷的同工，也关心安提阿的事工，这些都在显示教会的合一性。

改革者们脱离罗马教会时，未曾反对有形教会的合一，但却指出合一不是从联合纽带的行政组织中发现，而是在宣讲纯正的真道和按正规施行的圣礼中来寻求。因此，比利时信条说，“我们相信并承认一大公教会是圣洁的会众，真正的基督信徒，都盼望在耶稣基督里得救，由他的血洗净，并由圣灵受了成圣的印记。”（27 条）真教会的标记是，宣讲纯正的真道和按正规施行圣礼，以及认真执行惩戒。（29 条）

有形教会的合一性，在宗教改革后的时期，由改革宗的神学者来教导，尤其在苏格兰的神学中更为显著。沃克说，“真正的基督教会，始终不偏左右。在设立其他组织，或执行管理时，总以规定的方式，而不敢轻易行事，由此看出他们（苏格兰的神学者）绝不容忍逾越的作法。”（Walker, *Scottish Theology and Theologians*, p.97f.）晚近的荷兰教会，为要顺应历史的事实与现存的状态，着重于多形性（multiformity）上，因此，使这教义（有形教会的合一性）的真理被遮蔽。

综观现今各宗派的教会状态，难免使人感到质疑，难道这是对有形教会合一的对垒！某些宗派的形成，是因不同的地区和语言，这可看成神的护理和指引，因为这与教会的合一是可以相容的。但是，因着教义的变质，或乱用圣礼所造成的分门别类，更加增了罪恶的影响，造成理解上的昏昧，或权力的滥用；这些迷妄使教会的合一受到损害，因此，教会需要克服后者类型的分派。

(3) 不可能是一个组织。 或者有人认为，一个无形的教会，岂不需要一个

有形组织的教会来表现呢？可是，神的意思并非如此，历史显示这是无法实行和没有价值的，而只有天主教试图，组成一个外在的教会组织，但却没有好的结果，引向的竟是形式主义、仪式主义和教条主义等弊端。

不但如此，抗罗宗教会特性的多形性，理所当然地指向了神的护理，结果形成了合法的方式。抗罗宗教会特色的诸多宗派，几乎都是从礼拜和信仰的自由产生的，虽然是从同样生活、同一位主、同一生命的有机体中分离出来的，但却与分化法则有着完全的调和。按分化法则有机体的发展，乃是由同到异的多样化。教会有机体的内在丰富，与其说在单一的外在组织里，不如说在多样化中显得更为优越和丰富。教会为了外在的合一，当然需要不断的努力，但完全的合一，在现世中乃是无法达成的理想。

(4) 教会的联合运动，没有价值。 现今教会虽然大力推行联合运动，但它的进展和价值却被人质疑。强调普世福音合一的证据，虽然值得称赞，但联合所产生的危害和弊端，却是无法估计的。因为，没有内在心灵的合一，只强求外在组织的合一，难免又会回到罗马教会的老路上——教条主义和形式主义。某些外在的联合，虽然也会带来某些成果，其缘由也是内在合一的自然表现。这种没有内在的合一，只靠外在的联合，虽有部分的追求，但却忘了“任何人为的聚合，以自然的不同，来追求内部的合一，造成的都是结党分争。”

再者，这种外在人为的强行联合，需要信仰上的最小共同分母，因此，在属灵方面造成莫大的牺牲。这可从1948年荷兰·阿姆斯特丹(Amsterdam)的会议为例，大会为了联合(ecumenical)运动，在教义上所作的陈述；即、“基督协议会是由接受主耶稣基督是神、是救主的教会，联合而成的。”该条明文附上的说明是，协议会不会要求各派教会的解释。这种只追求外在的联合，却在信仰和真理上模糊，是不符合圣经的。

这种外在的联合，因有内在的不纯动机，所以无法赞同。某些过热的抗罗宗派，公然主张教派联合的理由，是为了抵销罗马教会的政治势力；另有拥护社会福音的教派，联合的目的是为了影响国家的立法。

这个运动在信仰和真理上变色，追求的却是外在组织上的合一；前者的善变，甚为不妥；而后者的联合，也不是真正的合一，只是外形的划一(uniformity)而已。

再者，这在教会事务的观点上，或许有些效率，但却不会增进真正属灵的效率。巴特说，“教会的合一问题，与教会具体的元首，以及称耶稣基督为主的问题相同。合一的福气与赐福的主，是无法分开的；在他里面，这成为源泉和实际；藉着他的话与灵，向我们启示；只有藉着信仰，才能成为我们的实际。”(Barth, *The Church and The Churches*, p.28)

(5) 合一中的多重性和多样性。 合一中的多重性和多样性，组成了美和秩序的典范。教会中的灵性合一，会在外形上显出多重性与多样性，组成高度的美和秩序。A·A·贺智说，“如果教会只是一个外在的结社，那么，脱离

这个结社体，就成了一个分派。可是，万代万国的教会，都是与基督联合，有圣灵的內住，结成了一个大的属灵团体；而外在的组织，因着不意的环境和变化，即便脱离了这個结社体，只要不造成分裂，对教会的本身是无害的。我相信 神的目的，是为了教会的丰富和多样性（differentiate），因为美和秩序的极致，乃是合一中的多重性(multiplicity)；在多重性中的合一，合一的层次愈高，多重性就愈大。”

[注] “只用同样长斜方形或立方体的石头堆垒，是无法建成大会堂的。若将不同形状的石头，按其作用结合起来，就能建成计划中的建筑或会堂。只用单一的曲调和音符，无法谱成雄伟的乐章。交响乐需要结合各种不同的乐器，合唱团需要综合不同的声部和音量，才能形成无限多样（variety）的和谐之音，其背后须有一个绝对单位的大音乐理念，方能作成。”“ 神在历世历代中，使人的性情，在不同的感化下形成。各个时期的种族、语言、民族、角色和风范，又使他们起了什么作用呢？那是显示天上丰盛的荣耀……，使教会趋向丰富多彩、无限合一的荣美。我相信他们在 神容许的旨意下，自由地结成了各样组织；同时容许他们在各样不同的情景下，体验到基督里的丰富。基督教融合了各个民族、宗族、人种的色彩和音调，但也有分裂现象，而分裂的确是罪。但是，教会如果是属灵的团体，这个罪就是对属灵合一的抗拒。”（A.A.Hodge, *Popular Lectures on Theological Themes*, pp.211-213）

（6）信仰的对象。 当我们提到教会的合一时，指的乃是 神唯一的教会，这个教会的成员，意味着有属灵的相通与团契的纽带，完全联合成一个属灵的团体。我们将此教会看为信仰的群体，是 神以永远的旨意，在基督里所拣选的人，将来基督再临的时候，就会显出他完成的荣美；这是指从世界的开始到末了，每个时代都是由基督的呼召来实现。在地上，我们虽然看到很多的教会，但实际上只有一个。我们也会看到世上的教会，有争斗和分裂的不幸光景，而那以爱心宽容、和平联络、完全合一的属灵教会，将会在基督降临的时候才能看到。（Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics*, p.602）

2、教会的圣洁性

圣洁是教会最为主要的特征和德性，这种属灵德性，使教会在世界中，拥有不同的立场和使命，有时甚至与世界发生冲突。教会是圣徒的相通，超越与突破了其他的界限，这与其他的社会交际是全然不同的。因着这种属灵的德性，教会有时会与世界冲突；教会虽然在这个世界中，但却不属于这个世界。

1）罗马天主教的见解。 “圣而公之教会”（holy Catholic Church）的名称，虽在抗罗宗的使徒信经中，被背诵与普遍地适用，但罗马教会却把“圣洁”的名称放在首位，限定和专用于自身教会的特殊属性。可是，他们对“圣

洁”观念，只应用于外在的性质。他们把圣洁放在前面，不是因为圣灵将教会成员内在的生命，使之分别为圣，而是主张外在仪式上的圣洁。他们认为藉着神甫的祝圣（Devine）就能圣洁。首先，他们的信条解释说，“这使他们在教义上，在道德的教训里，以及在礼拜和惩戒中”得以圣洁。他们认为能使“所有的得以纯洁，毫无指摘，能除去危害和凶恶，藉着这种性质就能助长最高的德性。”（*The Creed Explained*,p.285）其次，这观念才应用于教会道德的圣洁上，德哈伯（Deharbe）说，“教会的圣洁，是因为里面有 神的神迹，以及非常的恩典。因为众多的圣徒，总是在证明教会的圣洁。”（*Catechism of The Catholic Religion*,p.140）

2）抗罗宗的见解. 抗罗宗的教会认为，教会的圣洁，乃是藉着基督的义，圣灵的更新，以及献与 神而分别为圣，是谓三重的圣洁。

（1）客观的圣洁. 他们考察教会在耶稣基督里客观的相信，这意味着绝对的圣洁，因为中保基督之义转嫁的功效——藉着基督之义（彼后 1：1），使教会在 神面前称为圣洁。

（2）主观的圣洁. 他们在相对意义上，教会也被看为主观的圣洁。这是因为教会生命的内在原理，藉着圣灵的更新而成圣，实际上有了圣洁；因为有了“基督的同在”，所以就向着完全的成圣迈进，因此，这可称为真信徒的集团。（林前 1：2，6：11；林后 5：17，6：17，7：1；弗 5：26-27）

（3）分别为圣的圣洁. 奉献自己，分别为圣，这意味着教会从世界中分别出来，奉献给 神的圣洁。在这种含义上，伴随的是道德上的圣洁。 神藉着摩西，在旷野对以色列百姓说，“你们要归我作祭司的国度，为圣洁的国民”（出 19：6），使徒彼得对新约的教会说，“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属 神的子民。”（彼前 2：9）使徒保罗对哥林多的信徒说，“岂不知你们是 神的殿， 神的灵住在你们里头吗？……，因为 神的殿是圣的，这殿就是你们。”（林前 3：16、17）

3）圣洁的义务. 不能只满足于教会自身的圣洁，要对抗破坏圣洁的敌对势力，在争战中保全和维持教会的圣洁。教会不应停止于现在的圣洁程度，要向着更为崇高的境地迈进。教会的圣洁，属于荣耀的属性，同时也是庄严的义务。

教会圣洁面对敌人，就是常被描写成的世界、魔鬼和情欲。这三股势力合起来，使教会趋向世俗化和堕落的深渊。这个世代的教会，面临着世俗化运动的危机，属于 神的工人，要在福音的真道上，打好根基，为了保全和增进教会的圣洁，真心诚意地勇往直前。我们的主，为了教会的圣洁，在祷告中，岂不是说，“求你用真理使他们成圣；你的道就是真理。”（约 17：17）

3、教会的普世性

如同教会的合一性，深植于基督之根源的，就是普世性。这个普世性超越了所有的自然关系，一切都是以基督为主。严谨地说，基督包括了一切（catholic）。“因为众人同有一位主；他也厚待一切求告他的人。因为「凡求告主名的就必得救」。”（罗 10：12、13）如此，向地上的万民，赐下丰盛救恩的主，就是基督。所以，“并不分犹太人、希腊人，自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。”（加 3：28）我们的主耶稣基督，他是普世的救主，他无处不在，他也常与我们同在，“因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。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 1：19、20）而且，要“使天上、地上、一切所有的都在基督里面同归于一。”（弗 1：10）这位普世的基督，就是教会的元首；在他里面，教会真的成了普世的团契。

1) 罗马天主教的见解。 普世性（catholicity）的属性，被罗马天主教所专用，似乎只有他们有权被称谓普世性的。他们将此教会的属性，与其他的教会属性一样，只适用于有形的组织上。他们认为只有自己的教会，才是普世性的，因为他们自认能够适应地上万国不同形态的政府；他们看到各个门派此消彼长，而他们的教会却始终如一，拥有俯伏的臣民和信实的儿女；他们觉得自己握有恩典和真理，把恩典分给那些需要的人群；他们主张在会员的数上，超过其他持有异议宗派的总数。

罗马教会将“普世性”（catholic）这个词，在名词的使用上显出矛盾。他们将这个词狭义化，竟然否定了这个词的本义。“catholic”这个词，有“共同的”、“普遍的”（大公的/普世的）等意思。因此，在这个团契生活中，必定有些圣灵所赐的人，被排除在（有形）教会之外；这也显示在使用这个词的时候，已经剥夺了这个词根本的、普遍的含义；他们却容许了这个词本身无法容许的限制。改革的教会，以历史的教会观，赋予了“普世性”应有的含义。韦斯敏斯德信条说，“有形的教会……也是大公的、普世的，为凡承认真实宗教者，以及彼等之子女所构成。”（25 章 2 条）

2) 抗罗宗的见解。 抗罗宗将普世性，基本适用于无形教会，然后再用在有形教会上。

(1) 无形教会的普世性。 抗罗宗将此属性，基本适用于无形教会，因为那是比罗马教会、以及其他某些外在的组织、在真正含义上更具普世性。只有无形教会，才能包含所有时代的所有信徒，不至于缺少一人。因此，教会的成员遍布在各国，在一切生活领域中发挥着作用，是谓真正意义上的普世教会。抗罗宗教会提出公正的抗议，指出罗马教会将此属性，专用于自教会教牧组织的傲慢，而将其他的教会排除在外。

(2) 有形教会的普世性。 抗罗宗教会第二个层次，才将普世性归于有形教会。正如上文有形教会、合一性的论述中的说明，改革者与改革宗的信条，表现出对普世有形教会的信念；直到现今，荷兰、苏格兰、美国等改革宗的神学者们，都再次确认这种见解。近来只有荷兰的某些人，对此教理提出质

疑。这个教理，的确还有些问题尚待解答，因为，很难指出哪里是唯一的普世性教会。

抗罗宗的教会中，常把自己的宗派与基督的普世教会等同视之。有些门派已退化成徒有其表的教会，与其说是教会，不如说是一些零散的教门（sects）。即使将这些教派排除在外，也没有一个教派能代表全部的教会。

教会的普世性，最为重要和积极的实现，乃是将耶稣基督的福音，在地上传遍万国万族，不论何人只要信，就可受洗成为教会的一员，就在这些庄严的义务和履行中显现出来。在基督的教会里，没有民族和人种的差别。（西 3：11）

可是，教会的普世性在现世中得不到充分的实现；教会在本质上是普世性的，将来在新天新地的时候，普世性才得以完全地实现，“此后，我观看，见有许多的人，没有人能数过来，是从各国、各族、各民、各方来的，站在宝座和羔羊面前，身穿白衣，手拿棕树枝”，大声地在称颂。（启 7：9）

4、教会的使徒性

罗马天主教在上述三项属性之外，又主张自身的使徒性（apostolicity），或使徒统绪（apostolic succession）。将使徒统绪作为教理的原因，是要回到使徒那里，他们认为统治教会的教皇和监督，是使徒们的合法继承人；他们归纳为两点，就是在教理上的使徒统绪和在组织上的使徒统绪；也就是以教会的起源和权柄为中心所形成的一个观念。因为他们着重的是组织，所以先来考察组织上的使徒统绪。

1) 组织上的使徒统绪。 罗马教会与东正教会，以及英国教会，都主张自教会的根源与权柄，可以直接溯及到使徒；这些监督教会，同时也主张必须由自派教会的神职人员来施行圣礼；他们都认为自身的教会，乃是藉着使徒时的接手，直接得到了“使徒的统绪”。这三者中，老三认为，三者都得到了使徒的统绪；老二认为，可以向老大让步，但老三并不如此；而老大则认为，其他任何一个，都是极为可疑的。

罗马教会、希腊东正教和英国教会（美国的监督教会，亚洲的圣公会）的主张，虽想以使徒的根源和权柄，来作为历史和传统的依据，但却不能得到真正的论据。其中的英国教会在亨利 8 世的指导下，从罗马教会中分离出来。英王虽然被英国教会推戴为英国教会的元首，但他们亦然不能主张历史上的“使徒统绪”。

罗马、希腊和英国等教会，欲以外在的结社与使徒的教会等同视之的想法是完全不合理的。英国教会的顶级学者们（Dean Stanley, Bishop Lightfoot）承认，“如同近代的监督制教会，在第一世纪的末叶之前，并不存在。”十二使徒的职分，在本质上是无法转移，事实上也没有被转移；而生存的人中，也没有人象保罗，提出“使徒的证据”。莱特福（Lightfoot）主教在其腓立

比书的注释中，明确作出论证，指出初代教会中，没有牧师祭司职（clerical priesthood）的观念。罗马教会或英国教会式的教权政治，任何一样在新约历史中，都无法读到；他们的礼服或详细的仪式，也不属于那个时期的教会；这些都是从犹太教的、异教的，或世俗化的标志中起源。

如果公正地考察，不论何时何地的真教会，必定具有教理上的使徒性与组织上的使徒性。使徒们在新约的教会中，成为组织的核心；在他们的生涯中，建成了那时的教会；而他们所组成的教会，当然不会停止存在。教会虽然经历了很多波动，但却没有遭到破灭。抗罗宗的宗教改革，虽然是个很大的波动，但却促成了使徒性教会的成果。今天的教会，虽然无法显出使徒时代教会的合一，而且受到分裂的损伤；但是，每个真教会，反而继承了使徒教会的组织。树上的许多枝条，虽有枯萎的被剪下，但活着剩下的枝条，反而继承了树木的生命；同样地，历史中的每个真教会，都是使徒教会的继承。

改革宗长老会的信徒，虽然主张自教会的管理、教导和礼拜，承受了使徒的教导，但所承继的乃是对圣经的记录，即、直接诉求于圣经的启示。他们认为现今改革宗的长老会，承袭了圣经中的以弗所和耶路撒冷教会；他们的总会是对耶路撒冷会议的继承。

[注] 罗马教会或英国教会想要独占使徒性或“使徒的统绪”，就是所谓高派教会主义，这是无法得到承认的。A·A·贺智说，“所有的高派教会主义者，认为自派的教会为最高，但在本质上是分派的：因为所有的分派，其本质多少都含有骄傲和固执，他们普遍地缺少爱心，怀着嫉妒、或争竞来扩展教会，为的是超越别人。这一切的企图，都具有分派的本质。可是，我们如果按着圣经的教导去发展，就不会有分门别类之争了；其结果将会如何呢？我相信，将会吾道不孤；为了长老会，我不会再请求什么；我要向基督忠诚，藉着圣灵得到的生命，与主联合成为一个身体——教会。另一方面，我认为 神为了维持我们所拥有的，将会藉着宗派之间的差异，使我们得到更多的益处。”（A.A. Hodge, *Popular Lectures on Theological Themes*, pp.213,214）

2) 教理上的使徒统绪. 罗马教会主张自派教会的使徒统绪，是以使徒彼得的信仰为基础，就是基督对彼得说，“我要把我的教会建造在这磐石上”（太 16: 18）。他们认为“这磐石”就是使徒彼得，而彼得就是罗马教会的第一代教皇，因此，主张自派教会有独特的使徒统绪。

可是，罗马教会的这种说法是强辩，彼得为首任教皇，也是荒诞无稽之谈。认为“这磐石”指的是彼得，其实是一种误解。当时主耶稣向着所有的门徒问，“你们说我是谁？”（太 16: 15）彼得的回答，代表了所有的门徒，这是天上的父，指示他说的；因此，“这磐石”如果指的是使徒，应该包括所有的使徒。在新约圣经的其他经文中，指教会“被建造在使徒和先知的根基上”（弗 2: 20），这里的使徒（apostles）是“复数”。

再者，“这磐石”如果指的是所有的使徒时，指的应该不是这些人物，

而是彼得代表使徒，被天父启示，宣告耶稣是基督，是永生神的儿子；换言之，耶稣是以他是基督，是神的儿子之信仰基础上，建立他的教会。使徒保罗讲到教会建造在“使徒们”的根基上时，指的应该不是人物，而是以这种信仰作为教会的根基。

那些夸耀自身独特使徒统绪的教会，着重在使徒的人物上，高举所谓继承的组织，却把他们的信仰和教导等闲视之，这是忽视先后的本末倒置。另两派教会姑且不论，且说罗马教会，已经远离了使徒们的教导。他们岂不是否认了使徒们教导的核心“因信称义”吗？因着这种理由（也有其他的理由），16世纪的宗教改革者们，毫不犹豫地指出罗马教会的虚假，即便承袭了外在的组织，却没有内在教义上的继承，那就不是真正的基督教会。宗教改革的导师们，坦然地说，“人物与场所的继承”不如“教义上的继承”，这才是真教会的标记。（See Bavinck, *Gereformeerde Dogmatiek*, vol. IV, p. 353）一般的抗罗宗教会，不主张使徒性是教会的属性，可是，当他们看到某个宗派，主张这是他们独特的属性时，就会加以反对，并说明这可以成为所有真教会的属性。[译者注：大祭司基督就是使徒（来3：1“使者”原文“使徒”）]

5、教会的无误性

1) 陈述。按罗马教会认为，教会在基督教信仰和行为的所有事件中，是绝对无误的：是神任命的信仰法则的保管者和解释者。教会的职责，不是要向人传达从神来的新启示，而是要传达使徒们本来的启示和解释，使默示的圣经，在传讲时，没有错误。因此，教会要作出权威的决定，晓得圣经是什么？遗传又是什么？圣经与遗传的真正含义是什么？而信仰或行为之间的特殊问题，其完全的法则，又该如何来应用呢？这种权柄和职权的行使，他们认为赋予给教皇，或总会的会议；认为教皇或会议的法令，被普遍赞同时，就赋予监督团。

[注] 天主教的教理宣言说，“教皇在教导基督的道理时，拥有无误之权，不会出现什么错误。因为耶稣对他的继承人彼得，说，‘但是我已为你祈求了，为叫你的信德不致丧失’（路加22：32）。”“教皇对有关基督道理的教导之条目，认为以他的全权，只有在对普天下的圣教会，作解释教导时，才有教理上的无误之权，……教皇只有坐在玉榻上，教导的时候，才有教理上的无误之权……，在圣教会里，只有教皇拥有无误之权，其他的神父、主教，或高名达士，绝没有无误之权；虽然在主教们召集的公议会中，在教导信德道理时，有无误之权，但这要在教皇的承认或参与中，并得到他的教导、判断，以及教皇的决议后，才有无误之权。”（天主教要理大问答，第1篇18问）

2) 证明。为了确立这个权柄，提出的辩论是：

(1) 使徒们和他们职位上的继承人，从基督得到对他们的无误和权柄上的

保证。(太 16: 18, 18: 18-20; 路 24: 47-49; 约 16: 13, 20: 23)

(2) 教会承受的使命, 是要成为世上的教师。(太 28: 19-20; 路 10: 16 等)

(3) 教会保证成为, “真理的柱石和根基”, “阴间的权柄不能胜过他”。

(4) 教会得到捆绑和释放的权柄, 如果不听教会的话, 就要看他像外邦人一样。(太 16: 19, 18: 15-18)

(5) 教会得到命令, 赋予资格, 拥有分辨真理与谬误的能力。(帖后 3: 6; 罗 16: 17; 约二 10)

(6) 按照生命的延续, 在有形教会的时代中, 人们必定恳求、愿意有解释和判断者。

(7) 按照普遍的类推, 人类的每个群体, 必有成文律和裁判员, 如没有后者, 前者就毫无价值。

(8) 这种权柄使所有的人, 在获得真教会根本的属性认定, 有着一致和普遍的需要

3) **反证。** 前述罗马教会的主张, 可以说明它毫无基础。基督的应许, 是对他教会的保守, 以及对其真理的保全; 这却不是保障教职人员的无误, 再者, 他的应许不是对教会中的职员说的, 而是对真信徒的团体说的(参照约 20: 23; 路 24: 33, 47-49; 约一 2: 20、27)。再者, 圣经应许保证教会的永久统绪, 不是依据使徒权威之手, 所委任的外在结社; 而使徒的统绪, 也只是他们的空想; 教皇和他们的监督, 以及圣经未曾晓谕的那些教权者, 从根本上, 就没有无误权柄的根据。从教皇在教会中, 充满了矛盾和迷妄, 就可看出教会无误等云云, 实乃荒诞无稽之谈。

天主教在教理文书中, 为了证明教皇的无误之权, 引用了路加福音 22 章 32 节, 大概是为了教皇乃彼得的继承人, 这的确有些牵强附会; 而且, 这句话的内容, 不是说彼得不会有错误, 按我们圣经的译文, “但我已经为你祈求, 叫你不至于失了信心。”按天主教圣经的翻译, “为叫你的信德不致丧失”, 这不是说保证彼得在教理权上的无误。彼得作为得到默示的使徒, 以及圣经的作者, 虽能拥有这份特权, 但这里的经文, 却不是在证明这件事。

罗马教会在圣经无误的旁边, 培植了教皇和监督会议的无误说, 这就掉进了否定圣经充足性的谬误里; 他们认为是教会产生了圣经, 因此, 自然地就有了教会在圣经之上的结论。

第 7 节 教会的特性

历任美国韦斯敏斯德神学院的实践神学教授、加尔文神学院的院长 R·B·凯坡牧师, 在其著述的教会论中写到, 以“基督荣耀的身体”(The Glorious Body of Christ)为标题, 虽可举出许多的论题, 但值得特别留意的,

却是教会的荣耀。论到今天的基督教会，处在一种悲惨的状态中，她得到的不是荣耀，而是藐视。基于这种事实，教会必然要强调他荣耀的本质。

本节中，我们要在凯坡牧师举论的许多论题中，摘录几点，作为教会荣耀特性的例证。

1、教会的渐进性

基督教一般被看成保守的组织，普遍认为保守性是基本的特性之一；可是，真正的教会，在保守的同时，也是进取的；其进取的重要性，一点不亚于保守。教会的进取性，趋向荣耀的局面。

1) 圣经时期中的渐进性. 神的教会在旧约与新约中，同样被描写成在进取。教会的进取，不是因其本身的选择，而是因为 神赐下渐进性的启示。圣经是由 神的默示，藉着人的记录，经过约 15 个世纪而完成。结果使地上 神的百姓，逐渐得以明白有关 神的知识。教会的进取，乃是因为神赐下渐进性的启示。

亚伯拉罕从异教的环境中被呼召出来，意味着教会建立的过程。这件事迹的报导，内容凸显出普世性的音调，因为“地上的万族都要因你得福”（创 12：3）；同时，也意味着民族教会的开始，在发表的预言中，虽然包含了普世性的预表，但旧约的信息，几乎都是局限于以色列民族。 神将他的话语传给雅各，将他的律例典章赐给以色列。主耶稣差遣门徒出去传道时，说，“外邦人的路，你们不要走；撒马利亚人的城，你们不要进；宁可往以色列家迷失的羊那里去。”（太 10：5）

当基督在十字架上受难之后，救恩的普世性已显明出来，他吸引世人来归向他（约 12：32）；他复活后，命令门徒要承担起普世宣教的使命（太 28：19；徒 1：8）。五旬节，犹太人从天下各国回来，加入教会（徒 2：5），彼得被引向罗马人的百夫长家中传道（徒 10 章），并在耶路撒冷的大会上，证明普世宣教的大门已被打开。（徒 15 章）

神启示的渐进性，可从教会渐进性的轨迹中看到。

2) 后代的教会也在前进中. 特别启示的圣经虽已完成，但教会的前进却没有终止。重要的关键，是每个时代的教会都需要前进，即、就是在圣经的理解上。作为历史的事件，真理的圣灵透过几个世纪，使教会对 神的话语有了更深更广的理解。

这种进展虽常被拦阻，而某些时期，教会的真理几乎丧失殆尽，教会的很多部分，曾经遭到背道的时候；但历史中的基督教会，反而在圣灵的光照下得以进取。教义史的发展，就是很好的实例。

5 世纪的圣奥古斯丁，在教会的教理上，采取了错误的圣礼主义（sacerdotalism）形式，即、 神在教会中，只用圣礼作媒介，向罪人赐下救恩的恩典；因此，就成了离开教会，没有救恩的说法。16 世纪的抗罗宗，

在宗教改革中，以福音主义的真理，决定性的压倒了圣职主义的谬误。改革者们发现，即使没有教会的圣礼，却有圣灵在人心里动工，就会藉着教会传讲的福音为媒介，在现实中成就救恩的恩典。他们认为教会的成员是救恩的结果，而不是救恩的先决条件。

可是，改革者们在教会论的重要点上，也有错误；他们虽然反对罗马教会主张教会必定要由政府来管理的看法，但却在信条里认为，政府在广义的范围里，应该管理教会中的属灵事务。18世纪到19世纪，在抗罗宗里，对圣经教导的政教分离原则，也未被广为接纳。

[注] “他们的职分不仅关注一般人民的福祉，同时也保护神圣的传道工作；阻止一切拜偶像与虚伪宗教，毁坏敌挡基督的国，并促进基督的国。”（比利信条 36 条）“然而他却有权，也是他的本分去保持教会内的一致与和平，维持 神真理的纯正无缺，禁止褻渎和异端，防止或改革在礼拜与教规中所有的腐败和滥用，并正当地规定、执行和遵守所有的宗教仪式。为了更新实效的目的，他有权召集教会会议，出席会议，并规定在会议中所处理的一切事，乃为合乎 神的旨意。”（韦斯敏斯德信条 23 章 3 条）

圣灵透过几个世纪，使教会在研究 神的话语中，得到进取的光照。

3) 今天的教会也需要进取。今天的教会迫切需要保守性。因为教会内外的无数势力，总想把教会从真理中分离出去。荣耀的基督向着非拉铁非的教会，发出的警告，对今天的教会也应有同样的警惕，“我必快来，你要持守你所有的，免得人夺去你的冠冕。”（启 3：11）

可是，教会的义务，在保守的同时，也要进取。历史告诉我们，当教会终止了保守，就会失去应有的性格；如果踏步不前，就难免趋向枯萎。根基虽然立在保守上，但目的却是为了前进。

研究圣经为了寻求丰富的真理，是 神赋予教会的任务，同时，按着发现的真理，应对时代的难题，更是教会迫切的任务。教会与国家社会之间应有的关系，真教会与假教会的区别，教会的建立与诸多分辨的问题等，都要从 神话语的深层中寻求答案。

教会领袖们常引用的拉丁文句，“*Ecclesia reformata semper est reformanda*”（*Reformed church is always to be reformed*），意味着改革的教会，需要不断的改革；教会自身如果终止了改革，就失去了称呼改革教会的权利，教会如果自认，“我是富足，已经发了财，一样都不缺”时，教会的主，就会将他吐出来。（启 3：16：17）

2、教会的永存性

外观上，基督的教会比世上的统治势力，似乎缺少荣耀。可是，在本质上，教会具有无可比拟的荣耀，其中，最重要的一环，就是永恒性。世上的

国度兴亡更迭，最强大的帝国，有的不久就会消亡；但教会却是源远流长、万代永续。

1) 永存性的含义. 以赛亚 54: 10, “大山可以挪开, 小山可以迁移; 但我的慈爱必不离开你; 我平安的约也不迁移。这是怜恤你的耶和華说的。”马太福音 16: 18, “我要把我的教会建造在这磐石上; 阴间的权柄 (权柄: 原文是门), 不能胜过他。”这些经文, 都在确证教会的永存性。这些证言, 不只适用于地方教会或宗派, 而且适用于教会的整体。地方教会或宗派有时会消失, 但教会的整体绝不会如此。即使到世界的末了, 真圣徒还是会彼此相通的。主耶稣说, “人子来的时候, 遇得见世上有信德吗?” (路 18: 8) 末世的信徒, 虽然缺失信德, 但不是说, 末世就没有信徒了。

主耶稣说, “阴间的权柄, 不能胜过他。”这话的意思是, 灵界最强的势力, 也不能胜过基督的教会。(Geerhardus Vos, *The Teaching of Jesus Concerning the Kingdom of God and in Church*, p.154) 教会靠着主的能力, 就能得胜有余。

永存性只是无形教会的属性吗? 是否也是有形教会的属性呢? 主耶稣说, 教会要建造在磐石上, 并将“天国的钥匙”给了教会, 同时赐下捆绑与释放的权柄, 使教会得以治理; 这其中的含义, 包括了天国外在的组织, 或外在的体现; 而有形的教会, 也是万古常存、历久弥新的。

2) 保全的样式. 教会的永存, 不是自然形成的, 而是 神的保全。神对教会的保全, 有几种途径和方式, 我们可来考察一下。

(1) 逼迫中大能的干预. 教会时而受到世上严酷的攻击。初代教会, 从罗马皇帝所受的逼迫就是实例。基督徒曾被丢给狮子, 而尼禄皇帝竟将基督徒捆成一团, 浇上柏油, 在皇宫中焚烧, 以助他的酒兴; 熊熊大火映红了皇宫廷园的夜空, 教会处于生死存亡之际。可是, 神总是伸出大能的膀臂来保全他的教会; 不但如此, 神按着他全能的护理, 藉着世上的逼迫, 使教会更加茁壮成长; 而被迫分散的信徒, 也将福音更广泛地传到各处; 他们面临死亡、毫不动摇, 从信仰的光彩中, 流露出无比的喜悦, 以致使他们的仇敌生出景仰之情。透过各种方式, 殉道者的血, 成了教会的种子。使“凡为攻击你造成的器械必不利用”。(赛 54: 17)

(2) 对抗异端时, 有真理的圣灵指引. 教会里, 时有异端邪说, 迷惑信徒, 危胁到教会的存续问题。中世纪时, 靠行为得救的谬论, 几乎普遍地被接纳; 就是今天, 也有许多不同的偏差与异端, 窥伺着救恩的真理; 同时, 各个不同的大小门派, 几乎都受到自由主义神学的侵害; 他们否认圣经是 神的话, 不承认基督是 神的儿子, 不相信重生的救恩本质。考察异端历史, 就会惊奇地发现教会是如何地得胜; 不是别的, 乃是坐在父 神右边教会元首耶稣基督, 藉着真理的圣灵引导教会, 成就了对教会的应许 (约 16: 13)。教会中绝大多数的人, 即便偏离了真理, 也会相信基督是教会真理的守护者, 他在历史的教会中, 继续地引人归向真理。

(3) **藉着恩典之约的 神之百姓。** 按着恩典之约被拣选的 神之百姓，在每个时代中，藉着教会显明出来。 神按着他预定的旨意，在不同的历史时期，使得救人数的多少，可能有所不同。例如第 10 世纪教会的黑暗时期，地上的教会荒凉，得救的人数可能就会稀少。那时，可能看不到地上的真教会；或者主降临的最后世纪，存活的人中，被拣选的人却很少；那么，在这一百年中，就没有真教会的存在吗？其实，每个时代，都有蒙拣选的百姓，按着他预定的旨意，成为 神家里的人。每个时代，都有领受救恩的人。 神曾对亚伯拉罕应许说，“我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的 神。”（创 17：7）这不意味只有敬虔的父母，才会有敬虔的后代；也不意味救恩，是从父母自然地传承给子女；只有当父母按着基督的教训，使儿女对主有信心，在敬畏和爱慕中成长，才能期待他是属 神的儿女。 神在每个时代里，都有他立约的百姓，建造属于他的教会。恩典之约源远流长，绝不会中断。

(4) **福音继续广传。** 教会继续向外广传福音，本身就会自强不息地传承下去。现代的基督教国家，竟然走向非基督教化时代，这种趋势有人担忧，恐怕将来教会变成废墟。可是，决不会如此。守约施慈爱的 神，将会保全剩下的余数；那些受差遣的人，报福音、传喜信，他们绝不会灰心；因为， 神的话，不会徒然返回，他的灵，会把罪人从黑暗中释放出来，进到他爱子的国度里（西 1：13）。如此， 神的教会得以永续，他的百姓从各民各国中归来，将颂赞、尊贵、荣耀、权势，归给坐宝座的和羔羊，直到永永远远。

古今的君王国度，来去匆匆；
永久的巅峰绝壁，屹立不动。
历代的圣徒祈祷，千年依旧；
得胜的基督教会，欢呼歌颂。

3、教会的超越性

教会在超越性上，是大有荣耀的。世上虽有无数的组织，但基督教会却不包括其中。这与所有的其它组织，从根本上是不同的。因为教会在 神的起源和超自然的本质上，超越了世上所有的组织体。

1) **神的起源。** 地上绝大多数的组织体，都是藉着人来起源，但教会却是由 神自己设立的；前者是由人的心思来思考，藉着人的努力而存在。在世俗的领域中，包括政治、经济、教育、文化等众多的组织；甚至在宗教界或基督教界中，也都是藉着人的意志而存在。可是，基督教会却是由 神自己设立的。

新约中“教会”的名称，也强调这个真理。“艾克利西亚”（*ἐκκλησία*）意思，表示从世界中，由被召出来的人所组

成。这些人都是被 神呼召出来的； 神不但用他的话语来呼召，也藉着他的灵来引导；这个呼召是有效的，所有蒙召之人的救恩都是稳固的。

按 神的旨意，教会在创世之前已被立定，这意味着只有 神才是教会的创始者。保罗对以弗所的信徒说， 神在创世之前，已拣选了他的百姓，按着预定的旨意，藉着基督得儿子的名分（弗 1：4-5）；而且，他们不再是很多的个体，而是成为一个群体—— 神家里的人。（弗 2：19）加尔文在讲到拣选的真理由时，毫无疑问地将它作为教会的核心教义。

人类在历史的早期，就悖逆了创造主；而 神也立即干预，将人类分出女人的后裔和蛇的后裔，使他们彼此为仇（创 3：15）。如此，按着 神的命令，教会与世俗分开，相互对立而彼此敌对。

多少世纪以后， 神将亚伯拉罕从异教的环境中呼召出来； 神以他的全权与他和他的后裔，立下了永远的恩典之约（创 17：7）。亚伯拉罕的后裔，这个特殊的家族，就成为 神的教会。

及至时候满足， 神就差遣他的儿子来到世上，将救恩赐给蒙拣选的人；这些人，不是依照人的意思，乃是按着 神的旨意作成的。得蒙救赎的人，组成了 神的教会。圣经说，教会是他用自己的血所买来的。（徒 20：28）

彼得作为 12 使徒的发言人，宣认耶稣是基督，是永生 神的儿子时，主耶稣回答说，“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上”（太 16：16、18）；这里特别提到新约教会的局面，乃是由 神的儿子来创建的。

五旬节显出了新约教会的见证，这是由超自然的能力完成的。“忽然，从天上有响声下来，好像一阵大风吹过，充满了他们所坐的屋子，又有舌头如火焰显现出来，分开落在他们各人头上。他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来。”（徒 2：2-4）同一位圣灵，当天感化三千人归主，加入教会。

基督在所有的时代中，建立他的教会，新的成员加入教会的时候，都是藉着他的恩典而成的。早期传扬福音、大有能力的使徒们，承认教会是由主耶稣基督建立的；主将得救的人，天天加给耶路撒冷的教会；这不是彼得，也不是他的同工，而是主亲自作成的。（徒 2：47）

2) 超自然的本质。 世上由 神起源的团体，不是只有教会，至少还可指出家族和政府，也是由 神起源的。

创世记 2 章中，记述了最初的婚姻。 神看到“那人独居不好”（创 2：18），就造了一个配偶帮助他。所以，家庭是由 神制定的。

罗马书 13 章中教导，政府权柄是由 神而来的，“在上有权柄的，人人当顺服他，因为没有权柄不是出于 神的。凡掌权的都是 神所命的。”（罗 13：1）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 19：11）

可是，家族、政府和教会，他们的荣耀可以等量齐观吗？事实绝非如此。三者虽都起源于 神，而家族与政府可属一个范畴，教会却属另一个范畴；

至于后者的范畴，却大大超越了前者。

圣经告诉我们，三者中，只有教会是由基督创始的。但这不意味家族和政府与基督毫不相干。三位一体的神，虽然总是同在同工，但只有教会，主却说，“我要把我的教会，建造在这磐石上”（太 16：18），这里面有特殊含义，因为基督是救主，而教会是由得救的人所组成；至于家族和政府，主却未曾对他们说，“我要把我的……”。

[译者注] 教会是用主的血买来的（徒 20：28）。基督在十字架上流血舍命之前，旧约的教会是以羊羔流血的预表，仰望基督的救赎（创 3：21；出 12：13-14；太 26：28；林前 5：7；加 3：23-24），而新约的教会，却是回顾基督完成的救赎，还要等候他的再来。（罗 5：8-9；林前 1：7）

家族与政府属于自然领域。没有重生的人，也能自己组成家庭。圣经中，教导信和不信的人，不要同负一轭，但没有说婚姻只是为了基督徒。圣经教导基督徒要成为遵纪守法的好公民，但却没有说只有他们才是公民。

另一方面，教会属于超自然领域。他是从上面生的，只有真心接受基督是主的人，才能成为教会的成员。没有重生的人，即便再多，也不会真正地属于教会。教会是圣洁的，这些成员被称为圣徒。他们“就是照父神的先见被拣选，藉着圣灵得成圣洁，以致顺服耶稣基督，又蒙他血所洒的人。”（彼前 1：2）他们“是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民。”（彼前 2：9）

世上其他的任何团体，都无法与基督教会的荣耀相比。历史中任何强大、富有、强盛和灿烂的帝国，若与基督教会的荣耀相比，就算不了什么了。

世上无数的团体中，救主只承认教会是属于自己的，因此，“我的教会”之称呼，也就不算为稀奇了：“教会是他的身体，是那充满万有者所充满的。”（弗 1：23）

4、教会元首的荣耀

教会与基督的关系丰富多彩，很难用一句话来形容。例如，他是教会的创始者和根基，万有之主和救主，保全者和盼望，施爱者和被爱者，义者和圣者，元首和君王等等。圣经对有关教会与基督的关系，应该没有比“他是教会全体之首”更为崇高；这超越一切、无比荣耀；而且，属于他身体的教会，同样有份于他的荣耀。

1) 立约的元首。 历史之初，神吩咐亚当，不可吃分别善恶树上的果子，因为吃的日子，必定死。（创 2：17）这意味着若是顺从，可得永生的赏赐。这是神与亚当所立的行为之约。这个约，不只是神与亚当所立的约，亚当作为人类的元首，代表他所有的子孙后代。因此，他最初的犯罪，

影响了全人类，他的罪责和污染也转嫁给全人类。

人在堕落以前，甚至在创世之前，恩典之源的神已经预备好救恩；在永远的静寂中，他已经制定了恩典之约；在这个约中，他也预备好另一位亚当，另一位代表者，或另一位立约的元首。末后的亚当，不但能充足地救赎他们，而且，也能完成首先的亚当、无法作成的一切。他顺服天父的旨意，将他的百姓从罪恶中拯救出来，并将他的义转嫁给他们，“因一人的顺从，众人也成为义了。”（罗 5：19）

末后的亚当，比首先的亚当有什么比较呢？“头一个人是出于地，乃属土；第二个人是出于天。”（林前 15：47）头一个人，虽然按着神的形像所造，但却有犯罪的可能，而第二个人，虽然也会受到试验，但他却不会犯罪；头一个人，因着犯罪，将死带给世人，第二个人，在十字架上顺服至死，使新造的人——教会，得到永生的保证。首先的人亚当成了有灵（灵：或译血气）的活人；末后的亚当成了叫人活的灵。（林前 15：45）因着这些缘由，圣经称基督，不是第二个亚当，而是“末后的亚当”。他作成了头一个亚当未能完成的事，他完成了公义和永生的大工，因此，不再需要其他的亚当。

2) 有机的元首。 圣经中反复指出，基督是教会的元首，而教会就是他的身体。基督徒的义务是“凡事长进，连于元首基督，得以长大成人，满有基督长成的身量。”（弗 4：15、13）“那形体却是基督”，“全身既然靠着祂，筋节得以相助联络，就因神大得长进。”（西 2：17、19）这些经文的要义，显出基督作为教会的元首，与祂身体的教会是有机的关系。

近代的神秘主义者，《得胜的生活》作者崔伦保（C.G.Trumbull）在他的书中写到，“我终于可以肯定地说，耶稣基督在现实中，或文字表示的那样，住在我里面；而且，他更是我的一切，成了我的身、心、魂、灵；我的身属于他，我的心也属于他，我的灵也属于他；不但如此，我是他现实中的一部分。……耶稣基督，他自己构成了我的生命。这不是比喻，而是文字的和现实的事实；正如，我的手停留在木制的书桌上，这可用文字描写出来。”（*The Life That Wins*, pp.13,14）

这种惊人的言辞、或过度的夸张，撤销了基督与基督徒之间的界限。这废去了基督徒的个性，断言自己成了基督的一部分。如果适用于教会，将会终止圣徒的交通，认为自己成了耶稣基督的化身。

那么，又该如何理解基督是教会有机体的元首呢？这意味着教会若离开基督，就得不到生命的供应，因为丰盛的生命是从基督而来。教会不但是从基督起源，也是从基督得到供应，若是离开了基督，什么都不能作。教会中的所有成员，都是藉着基督来生活和事奉。同一位圣灵在基督里的同时，并在教会里同在。基督赐予教会的生命，乃是祂自己的生命，这该是多么大的荣耀？

3) 统治的元首。 圣经教导基督是教会的元首，这意味他在教会中的

统治。这里的意思，“因为丈夫是妻子的头，如同基督是教会的头；他又是教会全体的救主。教会怎样顺服基督，妻子也要怎样凡事顺服丈夫。”（弗 5：23、24）因此，圣经告诉我们，基督是教会的君王，如同神说，“我已经立我的君在锡安—我的圣山上了。”（诗 2：6）保罗将教会描写为爱子的国度。（西 1：13）

基督如何来统治他的教会呢？

他将权柄委任给教会的同工，藉着这些被拣选的器皿来治理教会。可是，重要的事实是，他虽然将权柄委任给他们，却没有将权柄转让给他们，结果是主藉着同工自己来治理。因此，教会的同工不能凌驾于教会之上，来制定律法。他们唯一的任务是将基督的律法，毫无加减地来宣讲和应用。

基督以他的话语和圣灵来治理教会。教会的同工中，虽然常有违背话语和抗拒圣灵的情况，这是可叹的光景，但基督有效的恩召，藉着圣灵不可抗拒的恩典，在他教会的同工中，继续着他的圣工。而且，他也藉着他的话语和圣灵，管辖教会中的所有信徒，他们虽然尚未完全，但他们的内心却喜爱耶和华的律法，继续地行在成圣的路上。

基督不但是教会的元首，也是万有之上的元首。神“使他为教会作万有之首”（弗 1：22）。他在如此的地位上，防御世界的攻击，保守教会胜过阴间的权势，使他的应许完全成就。教会的仇敌虽然兴风作浪，但最后的胜利却属于基督的教会。因为撒但的势力，也在基督的掌管之下，而黑暗魔君的所有阴谋，也将被教会的荣耀所驱散。

神所膏立的君王，若不与我们同去；
再多地努力预备，依然会遭遇失败。
请问他到底是谁？就是主耶稣基督；
他名为万军之主，千秋万代永同在；
引领胜利的教会，圣城中高唱凯歌。

教会荣耀的元首，圣经描写“他洗净了人的罪，就坐在高天至大者的右边。”（来 1：3）使徒约翰在拔摩岛上，看到他在七个金灯台中的威严，“灯台中间有一位好像人子，身穿长衣，直垂到脚，胸前束着金带。他的头与发皆白，如白羊毛，如雪；眼目如同火焰；脚好像在炉中锻炼光明的铜；声音如同众水的声音。他右手拿着七星，从他口中出来一把两刃的利剑；面貌如同烈日放光。他右手拿着七星，从他口中出来一把两刃的利剑；面貌如同烈日放光。”（启 1：13-16）教会元首的威严和容貌，是何等的荣耀！

5、教会组织的成员

教会是基督的身体，他是教会的头；所有相信他的人，都是他的肢体，

也就是教会中的成员。教会的荣耀，是教会元首所发出的光辉和威严，以及成员之间美好的调和。

1) 和平的命令。 教会的外在光景，在有形的教会中，看到的不和多于和谐，这确是不幸的。因此，圣经对教会的成员，要求他们显出和睦，“凡事谦虚、温柔、忍耐，用爱心互相宽容，用和平彼此联络，竭力保守圣灵所赐合而为一的心。”（弗 4：2、3）同样地，当保罗听到哥林多教会的结党纷争时，他写信说，“弟兄们，我藉我们主耶稣基督的名劝你们都说一样的话。你们中间也不可分党，只要一心一意，彼此相合。”（林前 1：10）

教会中纷争的原因，主要有两点：①、有些人总是不愿意顺服，造成教会的分裂，保罗在加拉太书中说，“恨不得那搅乱你们的人把自己割绝了。”（加 5：12）②、认真执行惩戒，可以保持教会中的和谐。如果不顺从基督的教导，可以将这些人，从教会中赶出去。

人身体正常的时候，肢体之间会有和谐的行动，这是因为顺从头脑的支配。如果基督身体中的肢体，都能顺从教会的元首，彼此相爱；那么，教会显现出来的和谐，该是多么的美善。反之，就会出现骄傲和嫉妒的孪生罪恶。他们之间，很少有人“看别人比自己强”；这些人需要“除去一切的恶毒（或译：阴毒）、诡诈，并假善、嫉妒，和一切毁谤的话”（彼前 2：1）。门徒曾问主，“天国里谁是最大的？”主回答说，“我实在告诉你们，你们若不回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。”（太 18：1、3）若不悔改好为首的罪，恐怕连末了也当不成。

2) 粉饰的太平。 教会的和睦，常是外在的，而里面却不如此，这种只不过是粉饰的太平。

不论何时，教会若不与罪恶抗争，裹足不前，就会生出这种粉饰的太平。教会的领袖，常有严重的犯罪，如果对抗这些犯罪，难免会打破和平。陈腐的论调认为，教会的成员难免都会犯罪，因此，对犯罪的人，都要以宽容来饶恕。如此，虽然防止了风波，也维持了教会的和平，但这种危害却腐蚀着教会的生命。

假若教会中某种重要的教义，分成两派在争论，教会中的许多成员，不加入任何一方，却以中庸之道为乐；尽管这教义关系到基督教的生死存亡，但他们却视若无睹、毫不关心；或者他们知道两方本质上的对错，却说两方都是错的，将两方定罪。这种作法难免显出对教义的忽视，他们或许免了教会的纷争，但却留下了无穷的后患。在关键性的教义争论中，如果采取中间路线的和平主义，可能使很多的教会成为荒凉的废墟。

先知撒迦利亚，劝勉当时的犹太人说，“你们要喜爱真理（truth）与和平。”（亚 8：19）他没有勉励他们，以牺牲真理来换取和平，因为他知道这种和平，不是真正的和平；他以真理作为和平的先决条件，因为他知道真理之路，才是走向和平之途。

3) 和平的实际。 教会中有很多不和之音。粉饰的太平，却是一种悲哀

的事实。可是，这些却不能变更耶稣基督教会真理的和谐和特征。

初代的耶路撒冷教会，实际展示出和谐美好的光景：“信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产、家业，照各人所需用的分给各人。他们天天同心合意恒切地在殿里，且在家中擘饼，存着欢喜、诚实的心用饭，赞美神，得众民的喜爱。主将得救的人天天加给他们。”（徒 2：44-47）新约的任何教导，虽没要求其他教会，效法初代的耶路撒冷教会，但这的确是教会理想和谐的状态。

不久，耶路撒冷教会遇到难题，就是说希腊话的犹太人向希伯来人发怨言，因为在天天的供给上忽略了他们的寡妇。（徒 6：1）那时，在使徒的教导下，选立了同工，承担起供给的事务。那是圣徒之间的关怀，特别是在眷顾穷人的事务上，成为教会服事中的永久职分。

使徒保罗责备哥林多教会中的结党纷争，强调信徒在基督里各自成为肢体的真理。他勉励他们要互相配搭，在爱心和行为上同心协力。教会是基督的身体，信徒是他身体上的肢体，他们同得基督的管理，因此，他们要有和谐的行动。“我们……都从一位圣灵受洗，成了一个身体”（林前 12：13），这说明教会和谐的原因。

基督身体中的众肢体，从他们不同关系的配搭中显出和谐；如果同一个音调，就显不出合唱团的雄壮与和谐，而众多不同的声部，才能产生和谐之美。如果身体的各个部分，都由同一形状所构成，那就不会有什么和谐可言。这虽由许多不同的肢体所组成，但却彼此互相效力，显出卓越的和谐之美。在基督教会的成员中，虽有许多不同的肢体，但他们却按着才干接受责任，有得五千的，有得二千的，也有得一千的。有些人满有爱心，但有些人并不如此；有些人可作领袖，而有些人却要作随从；有些人富有，而有些人贫穷；有些人有文化，而有些人没有文化；有些人的信心很大，而有些人却信心很小。这些人彼此需要、相互辅助、互相效力，成了一个身体。所有的基督徒，按最大的命令来实践彼此相爱。

这是真正的和谐，而这种和谐就是教会的本质。没有这种本质，就没有基督的教会，这可从每个真教会中发现。无法否认教会就是基督的身体。

6、教会与真理的密切性

加尔文在其《基督教要义》中指出，真教会首要和最重要的标记，就是忠实于神的话语；而宗教改革的信奉者们，总是采取同样的立场。如果这种立场是正确的，那么，神特别启示的真理与教会的关系，必然是密切的。事实上，这种关系是非常密切的，但却很难充分而公允地应用。从下例几项中，指出各种角度的这种关系。

1) 真理的产物。 教会是藉着真理的启示而存在的。当人在伊甸园中犯罪的时候，神立时出现在现场，他对蛇与亚当，以及夏娃宣告了审判。但

这却是给堕落之人类赐下的应许，就是“原始福音”，也就是最初所宣布的福音，“我又要叫你和女人彼此为仇；你的后裔和女人的后裔也彼此为仇。女人的后裔要伤你的头；你要伤他的脚跟。”（创 3：15）这个应许，藉着耶稣在十字架上，胜了撒但、罪和世界。亚当和夏娃应该是以信心接受了这个应许；那么，他们是最初组成教会的人；因为，教会是由历世历代的信徒所组成。

亚伯拉罕的时候，神用了比较更为正式的方法，就是以他的启示来建立教会。在神赐予亚伯拉罕的启示中，最重要和关键的，就是“我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约，作永远的约，是要作你和你后裔的神。”（创 17：7）因此，亚伯拉罕成了旧约和新约的信心之父。（罗 4：11）

新约时代的教会，由五旬节圣灵的降临而建立。分散于世界各处的人，加入了教会。那也是藉着真理的启示，就是藉着使徒彼得所传讲的信息作成的。

从人的堕落到世界的末了，神继续建造他的教会；永远不变的方法，乃是用他真理的话语和真理的圣灵。海得堡要理问答说“从全人类当中，自全世界的开始到末了，神的儿子藉着他的圣灵和话语，为自己聚集、保卫并存留一群选民，在真实信仰里联合一起，直到得永生；并且，我也是这群体里有生命的一员。”（*Lord's Day XXI, Overture 54*）

教会的确是真理的产物。

2) 真理的传达者。 神很少使用天使来传达他的真理，例如，神第一次藉着天使来宣告基督的降生和复活，而通常都是藉着人来传达这份尊贵的事工。

旧约时代传达神真理的人，一般被称为先知，他们的任务，与其说是“事先告知”（to fore-tell），不如说是“提出告知”（to forth-tell）更为确切。因为神先向他们说话，然后，他们将听到的话传达给人。他们是神所差遣的使者，他们所传达的不是自己的意见，而是权威性宣告的“主如此说”。这种表现，以及“耶和華的话临到……”的传达方式，有数百次之多。彼得说，“因为预言从来没有出于人意的，乃是人被圣灵感动，说出神的话来。”（彼后 1：21）

新约时代神将他的真理藉着他所拣选的仆人和使徒来传讲。他们之中，有人在主耶稣传道期间跟随学习真道；当主耶稣离世后，又应许差遣“另外一位保惠师……，就是真理的圣灵”（约 14：16、17）。他们在圣灵的引导下，不是宣扬自己的智慧，而是传讲神的话语。使徒保罗虽然自称，如同未到产期而生的人一般；原是使徒中最小的，不配称为使徒；但对所传的信息，却证明说，“弟兄们，我告诉你们，我素来所传的福音不是出于人的意思。因为我不是从人领受的，也不是人教导我的，乃是从耶稣基督启示来的。”（加 1：11、12）新约的所有书卷，多是由使徒自己，或是由其指导、或是感动之下记录完成的。

先知和使徒与神的教会有着最密切的关系，他们构成了教会的基础，使教会成为完全的整体，因着他们职分的效能，他们成为教会的代表。因此，可以毫不犹豫地断言，神喜悦使用他们，使他们成为教会特别启示的传达者。

3) **真理的守护者。** 旧约的教会得到“神的圣言”(罗 3: 2)，其任务是保守并遵行神的特别启示，这也是新约教会的使命，保罗描写教会是“真理的柱石和根基”(提前 3: 15)，柱石的作用是托住建筑，而根基的作用则是承受无数的物体；如果承担不起它的任务，结果将会危及整体的安全。真理的柱石和根基的作用，乃是托住教会的真理。

在教会历史中，教会的确承担起应有的任务，从第一个世纪到宗教改革时期，教会与其说是在追求和平与昌盛，不如说是对真理更为关注，人们对真理的爱慕，甚至超过自己的家产、亲属和生命；而今天教会的堕落，是何等令人哀伤呢？教会对教义真理的冷漠，如同癌症般腐蚀着教会的生命力。普世教会过度的合一运动，使这个肿瘤逐渐更加恶化。教会中，时有对某些否认三位一体，以及基督代赎等基督教基要真理的人，不是逐出却是尊重；而教会在很多的境遇中，因为不能执行真理柱石和根基的任务，失去其存在的意义。

如果没有了教会，真理也不存在吗？绝不如此。因为真理的圣灵，永远与教会同在(约 14: 16)。虽然会有某些宗派，演变成虚假的教会，而被淘汰；但是蒙爱被拣选剩下的余数，总是会存在的；而真理的柱石和根基也永不动摇；因为，阴间的权势不能胜过他；全能的 神是教会真理的守护者，直到世界的末了。

马丁·路德称颂说：

上主是我坚固保障，庄严雄峻永坚强；
上主是我安稳慈航，助我乘风冲骇浪。
恶魔盘踞世上，仍谋兴波作浪……，
真理定能因我胜……，上主国度永久长。

4) **真理的解释者。** 罗马教会教导，特别启示在圣经中没有完成，尚待追加，就是教会的任务和特权；因此，他们认为自身教会的教导与圣经相等，甚至在圣经之上。对于童女马利亚的无罪怀孕说，以及她的升天说，虽然全无圣经基础，但却被天主教看成与基督由童女感孕，以及复活升天等确定真理等同视之。抗罗宗的改革者们，将这些观点当成凶恶的异端来丢弃，所强调的乃是圣经的充足性；同时，强调教会对神话语解释的任务。他们是正确的。教会得到真理的圣灵，为的是正确地来分辨神的话语。

宗教改革时期，某些抗罗宗人士，将个人解经的权利与教会的解释，作出某些平衡。可是，改革者们几乎都在强调个人对圣经的解释权，同时，肯

定 神所任命的解经者来强化教会的权威。

宗教改革后的教会，又是如何来履行这份任务呢？在这件事上，他们的确发挥了很大的精力，结果完成了很多要理问答和信条。而且，几乎全部都是对圣经解释的杰作。

今天，有些信徒将信条视为神圣，因此，对信条似乎不敢轻易加减。这是因为他们未曾审察所有时代中的教会，都是 神在作真理的解释者，把基督教所有的信条加起来，都不能将圣经中的真理完全显明出来，因为信条不是无误的；但是，藐视信条的人也很多，他们的声浪也蛮响亮，几乎全数的现代主义者，都讥笑信条落后于时代和潮流，乃是“科学以前时代”的产物，认为这些都不屑一顾；他们藐视真理的圣灵藉着教会，积累了这些富有意义的事实。

5) 真理的传播者. 作为教会的任务，没有比传讲 神的话更为重要。某些人喜欢个人传讲 神的话，认为这比教会的传讲更为重要。从过去到现在，有些没有被按立，或未被教会差派的传道人 (evangelists)，或其他的讲道者 (preachers)，虽不能说 神不使用他们，但这些人难免有个人主义倾向；所有的信徒虽然都是主的见证，但还是由主的教会选立差派的人，更能按着真理传讲 神的话语。保罗与巴拿巴岂不是按着圣灵的吩咐，被安提阿教会按手差遣出去宣教？（徒 13：1-3）

传道该是多么庄严的任务；圣经将传道的内容，称为“ 神的旨意”（徒 20：27）。传道是将 神的旨意讲得明白，并且应用于日常的生活中；而且，神的话不只适用于个人，因为宣教意味着适用于社会的所有难题。 神的真理要向所有的人广传，向近处或远处的人，从君王到百姓，从富有到贫穷，从年长到年幼，从学者到文盲，从有文化到没有文化的，从悔改到没有悔改的人，这包括所有的人种、民族，以及不同语言的人。这种庄严的任务，由升天的基督托付给教会，而且，这份任务承担着拯救世人的使命。

教会与真理之间的关系非常密切。教会如果不关心真理，就会趋向偏差的路线。教会如果宽容对基础真理的否定，结果必定会自食其果。教会即便有再多的会员，雄伟的建筑，庄严的仪式，严密的组织，优雅的服饰，如果没有真理，就不是教会；另一方面，信徒不多，设备简陋，礼拜仪式单纯，教会组织健全，传道人虽没有服饰，但却忠实于真理，这就是耶稣基督的真教会。

魔鬼虽然从起初就是迷惑人的，用虚假和欺骗引诱世人在它的黑暗里，但 神却用他唯一的组织，藉着特别的启示，将真理的火炬高高举起；这个组织就是基督的教会。

7、教会与得救者的关系

基督教会通常被定义为圣徒相通。因为，将得救的人，称为教会中的活

石（活着的成员），是同样的道理。这种教会观，基督教界中有相当的认同。可是，在有关得救与教会关系的问题上，却有许多不同的意见。

1) 教会是真理的分配者？ 天主教认为，基督藉着他的死，作成了救赎的大工，因此，将救恩的分配权委任给教会。这如同莱顿瓶（Leyden jar：一种蓄电器）将电量存起来；同样地，教会就是救恩的贮藏室；他们认为如果没有这个贮藏室，人们就无法得到救恩的幸福之路。借个比喻来说，教会在救恩的成就者基督，与救恩的领受者罪人之间，处于中介者的位置。他们认为 神命定只有藉着中介者，才能使罪人得到救恩；换言之，教会拥有救恩的专有权，藉着特殊的圣礼作为工具，成为救恩的施行者。因此，他们认为任何人，包括婴儿，如果没有洗礼的恩泽，就无法得到救恩；任何壮年人，如果没有参与圣餐，就不要想得到救恩。

罗马教会虽有这种教导，但却不再强调若不在罗马天主教会会员册上登记，就得不到救恩的说法。特别是近几十年来，主导罗马教会的神学者，将“教会以外没有救恩”（extra ecclesiam nulla salus）的这种古老说法，加以解释，似乎有了让步的意思；认为有些人虽然不属于教会的“身体”，但却可能属于教会的“灵魂”。

有关这个论题，要在罗马教会历史基础的误解亮光下来察看，才会有所理解。教会是耶稣基督地上的形态，为了继续完成他的救赎事工，教会再次成了他的道成肉身。

可是，不可否认，教会是由一些血肉之躯的人所组成；这样看来，罗马教会需要在 神与罪人之间，设立一位人的中保。他们的教会否认基督是唯一的中保；他们认为，罪人与其说是从 神的手中领受恩惠，不如说是从含有瑕疵和欠缺的人之手中得恩惠；他们将这种神学表现，称谓“圣职尊崇主义”（sacerdotalism）；对抗罗马教会的抗罗宗改革者们，提出了“福音主义”（evangelicalism）的教理，单纯地指明， 神不需要教会的中介，只要藉着福音，就能使人得到救恩的恩典。

2) 教会与救恩完全无关？ 许多保守派的抗罗宗人士，因为过度反对罗马教会的教导，所以强调只要信耶稣基督是主，就不在乎是否是教会的成员。他们甚至拒称教会是圣徒的相通；讲道中，不强调悔改的人，需要加入教会。

在抗罗宗名下有一大群人，将教会与救恩的关系看得极为疏远，现代主义者讥笑，教会成员与救恩携手是一种落伍的观念；他们虽不否认，成为教会成员是一件好事，但反而强调进入 神国唯一的要素，乃是高贵的品格；他们不愿把一个堕落的自己，交给钉在十字架上的基督，也不想成为教会里的一员；他们相信 神国的市民，应该是许多信实的男女。这的确是一种错误的见解。

3) 教会与得救的人有关联。 教会与救恩的关系，圣经又是如何教导

呢？圣经显明两样卓越的真理。

(1) 圣经教导教会的联合。 首先，圣经教导得救的人，要与教会联合。

圣经虽没有说，有形教会的成员才是救恩的要件，但却教导得救的人，需要合而为一。当腓立比的狱卒问，我当怎样行才可得救时，保罗回答说，“当信主耶稣，你和你一家都必得救。”（徒 16：31-33）虽然没有吩咐他加入教会，但却在相信的时刻，立即接受了洗礼（徒 16：36-38），五旬节悔改的信徒也是如此。“我们……，都从一位圣灵受洗，成了一个身体”（林前 12：13）按保罗所说的意思，受洗就意味着成为教会的一员。使徒时代的信徒，被接纳为教会的成员，的确是一种普遍的举动。

相信基督的人，必定与基督联合，这是必然的结果。信仰使他们与基督联结，因为他们是基督身上的肢体，必定连于基督身体的有形教会，虽然有形教会只是他身体外在的显现；当然，也可以说，每个无形教会中的成员，也是有形教会的成员。

在这种关联中，极其重要的含义是，在使徒行传 2 章 47 节中，“主将得救的人天天加给他们”的意思，这意味着主耶稣基督将得救的人，天天加给他的教会，而且，这是主耶稣亲自作的。这个教会的确是有形的基督教会。

那么，有形教会以外的人，就必然在基督以外吗？事实并非如此。有的信徒因为某种非常原因，可能未曾加入教会。例如，有的人虽然信了耶稣，但却在受洗以前，离开人世；当然，这也是少有的事例。按照圣经的教导，成为教会的成员，不是得救的先决条件，而是必然的归属。“在此以外是没有得救常例的可能性。”（韦斯敏斯德信条 25 章 2 条）

(2) 教会成为分配恩典的媒介。 圣经对有关这个论题的第二层含义，指出这是 神指定教会的任务，成为恩典媒介的分配者。

罗马教会断言教会的本身，就能分配救恩的恩典，这落入了非常严重的错误里；而且，认为教会拥有分配救恩的观点，也犯了同样的错误。

神赐人信心的唯一媒介，所使用的乃是圣经的话语，“信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。”（罗 10：17）宣布 神的话语，乃是教会神圣的职责。当圣灵藉着教会传播的话语，使罪人得到有效的呼召时，就会重生得救成为信徒；在这种意义上，教会比喻成“信徒的母亲”，是值得肯定的，也就是信徒藉着教会被圣灵重生。使徒保罗对此真理的表现是，“但那在上的耶路撒冷是自主的，她是我们的母。”（加 4：26）

母亲的义务是负责喂养自己的儿女，教会藉着话语的传讲和圣礼的施行，使成员在信仰中得以养育和成长；而且，这是叫他们因此渐长，以致得救。为要得到这种结果，教会需要完全依靠圣灵的恩典。 神恩典的媒介，只有在赐福的时候，方才有效。可是， 神赐给教会的任务，乃是信徒属灵生命的成长。

虽然我们的结论认为，所有救恩的荣耀都属于 神，什么都不属于教会，但 神也将救恩的媒介，赐给他的教会，喜悦他的救恩在教会中被高举。教

会栽种、浇灌了，但只有 神叫他成长；虽然栽种、浇灌的人，算不得什么，却要归功于使他成长的 神；另一方面，教会为了使人得救，而与 神同工，也拥有卓越的荣耀。（林前 3：6-9）

第 8 节 教会的标记

1、教会标记的概念

基督徒属于真正的教会，赋有神圣的义务。可是，真教会的标记是什么？什么又是真伪教会的标准，这些问题需要来探讨。

1) 标记的必要性. 当 神的同在显明在教会时，似乎不需要谈论什么标记；可是，当教会面临异端，现出分裂时，不可避免地，就需要真教会的标记。初代教会感到这种需要，中世纪似乎不甚需要，但宗教改革时期，却非常迫切地需要。那时，西欧的教会不但分成两大派别，在抗罗宗里，也分裂成各个宗派，他们作成许多信条，以及辨别真伪教会的标记。改革者们虽然并不否认 神在自派的教会中维持，但从经验中深深地认识到，教会可能屈服于谬误，脱离真理，而完全堕落。因此，推想教会必定有其真理的标准，他们将 神的话语作为真理的标准，并强调真教会应有的标记。

宗教改革者们强调，真教会不在于人数的多少，而旧约与新约的全部教会历史，似乎对大型的教会有定罪的观念。旧约百姓的历史，通常是由肉身的以色列人所组成，在亚哈时代， 神留下七千人，未曾向巴力屈膝，这应该是代表真教会余下的少数；新约的教会也是如此。在世界中成长兴盛的教会，通常都会背道而腐败。真正的教会在世人眼中，几乎都是被人藐视的少数。几乎都是犹太公会中的人，逼迫和杀害先知，最后，连基督都被他们钉在十字架上。这种历史，在新约时代中反复地发生。当然，教会不能以长久的历史，代表教会的真实性；但可以历经的沧桑为荣，并从偏离或腐败的信仰中，重新回到使徒信仰的基础上，成为基督的真教会，继续屹立于世界之中。改革者们认为，这些特征不能作为区别真伪教会的标记。他们指出真教会的标记是，宣讲纯正的真道，按正规施行圣礼，以及认真执行惩戒。

2) 标记的数目. 改革宗的导师们，总爱强调信徒在世时，必定要参与真教会，同时，指出真教会的标记。但对真教会标记的数目，他们之间的意见并不一致。有些人主张只有一个，就是传扬纯正的福音（Bega, Alsted, Amesius, Heidanus, Maresius）；有些人主张真实地传讲 神的话，按着规矩施行圣礼（Calvin, Bullingfr, Zanchius, Junius, Gomar, Mastricht, Marck）；另有些人，在前面的两项以外，又加上一项，就是认真地执行惩戒。（Hyperius, Martyr, Ursinus, Trelcatius, Heidegger, Wendelinus）

加尔文说，“因此，有形的教会就显明出来了。无论在哪里，我们若发

现 神的道，被人纯正宣讲、听到，而且圣礼也按照基督的吩咐施行，毫无疑问，那里就有了 神的教会。”（《基督教要义》第4卷1章9节）并且，他强调惩戒的重要性，“正如基督救人之道，乃是教会的灵魂，照样训戒就成了联系一切肢体，并保持每一肢体于其适当地位的纽带。”（《基督教要义》第4卷12章1节）可是，他并没有将惩戒列入真教会的标记之中。

这三项，虽被列入荷兰改革宗教会信条的第29条里，并在其后，附上一行综合的陈述说，“简言之，所有的一切，都是按着 神的话来处理。”

苏格兰信条（*Scotch Confession of Faith*, article 18）也列出真教会的三项标记。可是，随着岁月的流失，特别是在苏格兰，有了区别教会在生存（being）中绝对需要的特性，以及只在安宁生存（well being）中所需要的特性。有些人开始觉得，惩戒是为了教会的健康；教会如果不执行惩戒，那是教会的说法是错误的。还有些人认为，按着规矩施行圣礼的观点，也很难坚持下去；因为，他们不愿说出浸礼派和贵格会不是教会。这种感觉和观点，在韦斯敏斯德信条中得以体现。同信条中提到教会，所具备生存的唯一要件，以及真教会的信仰宣认，论到以纯正的教义、礼拜和惩戒，作为测量特殊教会纯正尺度的标准。（第25章2、4、5条）

凯坡将话语的宣布（*praedicatio verbi*）和圣礼的施行（*administratio sacramenti*），作为教会真正的标记（*notae*）。理由不是别的，因为只有他们有：①、教会的特性，而其他的团体没有；②、基督只在这个团体里，将圣灵的恩典施行在他们身上；③、因为在教会的素质中，形成了规范的要素。在其他的地方，虽然也能看到惩戒，但两者不能等同。可是，如果能够认真地惩戒，可看成是教会中的特性之一。

3) 差别和重要性. 教会的三个标记，虽有差别，但却都是重要的。伯克富在介绍了前述的见解后，下结论说，通常教会的三个标记，毋庸置疑地不能等量齐观；严格地说，传讲纯正的话语，作为教义和生活的标准，是教会的最大特性；若没有这些，就没有教会，也不可能施行正规的圣礼，以及认真地执行惩戒。可是，按着正规施行圣礼，的确是教会的真标记，而且，执行惩戒虽不是教会的独特标记，但在保守教会的纯全上，却是绝对必须的。

（L. Berkhof, *Systematic Theology*, pp. 576,577）

2、教会的三种标记

1) 传讲纯正的真道. 这是教会最重要的标记；其他的标记都包含在第一个标记中。圣礼的施行，以及执行惩戒，如果没有话语的传讲，就没有什么意义。这些都是对传道的辅助。传讲纯正的真道，乃是维持教会的纯全，并且使教会成为真信徒的属灵母亲，这的确是教会中的特性之一；这可从约翰福音 8: 31、32、47，14: 23；约一 4: 1-3；约二 9 等经文中，得到明确的例证。这个标记归给教会，不意味教会所传讲的话语，必须完整无缺之后，

那个教会才能成为真正的教会。这种理想在地上很难实现。只要在教义上相对的纯全，这个标记就可以归于教会；如果教会在真理的启示上稍有欠缺，也可以看成真正的教会。可是，教会如果失去了真正的属性，并对其信息达到某种的误解或误传，就失去光和盐的作用。教会在传道中，如果否认信仰的根本条项，或他们的教义和生活，不符合 神话语的准则时，那个教会就不是真教会。“因此，我们认为真教会的唯一标记，乃是传讲 神纯正的真道，传扬并聆听 神话语的地方，就有教会；没有传扬话语的地方，就没有教会的临在。再者，话语变质的地方，教会如不悔改，就要死去。”(Hoeksema, *Reformed Dogmatics*, p. 620)

2) 按正规施行圣礼。 各教派的圣礼观并不一致，因此，就有了那种圣礼才是正规的问题。可以说，原则上最适合 神的话语，就是正规的施行圣礼。圣礼当然不能从话语中分开，因为圣礼的本身，并不存在内容，而是从神的话语内容中引出来的。事实上，话语在圣礼中显出形式，具体而实际地显明出来。这些圣礼，需要合宜的教牧，按着 神的制度，在 神的子民一一信徒和他们的子孙中，合理地施行。传讲纯正话语的地方，圣礼也不会世俗化；反之，因为传讲不纯的话语，造成福音真理的偏离，自然影响到圣礼的含义。罗马教会将圣礼从话语中隔离，归属于一种幻术的效能；需要时，如同助产员般在施行洗礼，这确实脱离了正当的方式。按着正规施行圣礼，是真教会的特征；这与传讲话语是分不开的。在马太福音 28 章 19 节、马可福音 16 章 16 节、使徒行传 2 章 41 节、哥林多前书 12 章 13 节等经文中，可以得到证明。

3) 认真地执行惩戒。 教会的信徒们，不但有信经，更有道德生活的准则。信徒的生活，不是修道院的生活，而是在家庭、职场、社会里，每日履行正常义务的生活；同时，在现实有形的教会中，需要排除敌视基督教伦理的恶人。因此，教会时而需要惩戒；虽然很难认真执行，但教会需要惩戒。这在维持教义的纯正，以及维护圣礼的神圣是非常必要的。将惩戒等闲视之的教会，早晚就会发现，其内部的真理必被腐蚀，而神圣的事物也被误用。因此，地上的教会为要达成理想，必须要认真地执行惩戒。在基督的教会里，需要相当强调 神话语的惩戒。(太 18: 18；林前 5: 1-5, 14: 33、40；启 2: 14、15、20) 真教会的惩戒能力，在于 神的话语，以及对话语纯正的传讲。

第3章 教会的制度

第1节 教会的组织

1、组织的事实

如果问教会是在何时成立的，答案是，“从亚当犯罪后，赐下救赎的应许时，教会就成立了。（创 3：15，6：18）其间，以各样的形式持续到今天。（徒 7：38；路 1：67-79；约 4：21-26；出 3：15-16）。”

如果再问新约教会是何时成立的，答案是“新约的教会是，耶稣在十字架上受死、复活，差遣了圣灵来，成立了教会。（约 20：21、22；徒 1：8，2：1-47）”〔（Hodge, 郭安连译）教会行政条例问答之 17、18〕

旧约族长时代，是以族长为祭司的家族教会；摩西以后，教会的组织，存在于以色列的国家生活里，形成国家教会的特殊形式。独立而具体的组织，直到新约教会方才形成。在这里，我们开始新约教会的考察。适宜地来考察新约教会组织的先后次序，可以看到五旬节之前已经具备，而五旬节以后教会才具体地形成。

1) 五旬节之前。 基督的教会在五旬节之前，已经如同胚芽般存在。“于是领受他话的人就受了洗。那一天，门徒约添了三千人”（徒 2：41）。“添了三千人”，这表示教会已经存在的意思。得到重生与基督联合，用信心来领受洗礼（徒 19：4），他们在基督的教导下，已经参与在使徒事工的组织里。他们的团体已有了负责钱囊的会计（约 13：29），并举行了主的晚餐（太 26：26-29）；他们实际上，已经组成了教会，开始了工作，只是尚未领受圣灵的洗，欠缺充分的装备和圣灵的差遣。有位神学家，以类推的方式，将教会的生命，区分成三个时期：①、教会在基督的身体，出生以前的时期；②、教会在监护人（*tutelage*）之下，预备独立生活的幼年期；③、教会拥有了教义和教牧，开始自治的成年期。这三个时期，可以比喻成萌芽、开花和结实。基督在受难之前，教会可以作为萌芽期的存在。（Fish, *Ecclesiology*, 11-14）

2) 五旬节以后。 五旬节圣灵赐下厚厚的恩赐，基督的教会具体地开始成长，而教会的同工，也逐渐得以选立。基督升天以后，教会在使徒的监护下，藉着教导使教会得以成长，也因着事工的需要，自然而然地要选立同工，参与教会的服事。藉着使徒口述和成文的教导，在教义方面，逐渐形成无误的教导；教会在组织和事工方面，也渐进地适应于基督的计划，向着无误的方面迈进。其间，圣灵使新约的圣经，成为无误而充足的信仰法则；同样地，同一位圣灵，也能使新约圣经，成为所有地区、所有时代和教会，实现无误

和充足的法则。

约翰福音 16: 12-26 节，是主耶稣告诉我们，圣灵要引领我们逐渐地进入真理；而保罗的教导，“我所写给你们的是主的命令”（林前 14: 37），也是重要的论据。如果将保罗的书信，按着年代来考察，可以看到在一般教义与教会行政管理上的渐进性；同样，其它的事务，可以看到使徒回应教导和护理的紧迫性；对于初代教会的组织，着重的更是教会的教导。保罗在他事工的晚年，似乎比早期更加注重教会的秩序；但是在他早期的书信中，也能看出端倪，这可从以后的书信中发现其轨迹，[参照帖前 5: 12、13（主后 52 年）；林前 12: 28（57 年）；罗 12: 6-8（58 年）；腓 1: 1（62 年）；弗 4: 11（63）；提前 3: 1-2（66 年）]。保罗从开始，就将教会看成一个统一体，乃是逐渐地将同工培养成优秀人才。我们不能推论初期教会没有人才，而是后期的状况，迫使他着重在教师的职责和事工上。（Huther on I Tim.3:1,2 in Meyer's Commentary）

3) 丰富的证言。 圣经中很多的证言，提供初期教会也是有组织的。按照圣经的记载有教会的聚集（徒 20: 7；来 10: 25），选立同工（徒 1: 23-26, 6: 5、6），同工的名份（腓 1: 1；徒 20: 17, 28），肯定教会与同工的权柄（太 18: 17；彼前 5: 2），以及惩戒（林前 5: 1、5、13），捐助（罗 15: 26；林前 16: 1、2），推荐信（徒 18: 27；林后 3: 1），寡妇登记在册（提前 5: 9），共同的规矩（林前 11: 16），圣礼的条例（徒 2: 41；林前 11: 23-26），命令遵守秩序（林前 14: 40；西 2: 5），信徒的资格（太 28: 19；徒 2: 47），教会共同的服事（腓 2: 30）。

基督离世之前，教会组织如同胚芽的存在，成为新约教会发展的证据，这从福音书到书信的名称中，可以看到其渐进性；在福音书中，普通的称号为“门徒”或“跟随的人”，但在书信中，看到的却是“圣徒”、“弟兄”和“众教会”。

2、组织的形式

有一种理论认为，新约教会的组织，并没有制定形式，只是按着各个团体的情况便宜行事。这种见解，从某种点上，似乎得到尼安德（J.A.W. Neander）的赞成，在他渐进的教会史观中，认为教会的组织只是附带的；因为早在默示的正经完成以前，教会组织根本原则的发展，已经得以完成，而这些记录，无非都是为了束缚后代人的权威观念。考察这种见解，对新约教会中的差别有所夸张，对教会权柄的重视也有些过分。

某位神学家指出使徒时代的教会制度，至少有五种以上的不同形式。①、希伯来人的集体村落，由七位智人引出的形式，就是代表会堂制度的管理；②、由“耶皮斯括波斯”（ἐπίσκοπος = 监督）引出的形式，这在异教的希腊人中，是宗教的、或社会俱乐部的形式；③、由罗马人的守护者制

(patronate=προστάτης, προϊστάμενος) 引出的形式, 如罗马、哥林多、帖撒罗尼迦等形式; ④、由人缘本身的优势引出的, 如主的兄弟雅各, 为耶路撒冷教会的领袖, 就是一个很好的例子; ⑤、由临时的管理者 (ηγούμενοι) 引出的, 就是由宣教团同工组成的, 革哩底和以弗所, 就是这种形式。这种不同形态的教会之间, 有着相互的交通和友爱, 他们的合一是属灵的。(M. Lindsay, in *Contem Rev.*, Oct. 1895; 548-563) 按这种理论趋势的进展, 达成的归结是, 教会组织的形式, 乃是按其情况、需要和喜好, 因时制宜、各按所需来决定的。可是, 当宣教士在宣教地, 对教会的管理形式, 是否要应合当地居民的特殊观念呢? 教会的组织, 是否要按其国家的君主制、或共和制的形式来取舍呢?

3、长老制的组织

改革宗长老制的教会, 其全部的管理细则, 虽不主张是由圣经来决定的, 但却强调其基本原理, 乃是从圣经引出来的。因此, 他们怀着信心, 向着圣经所显示的教会管理原理——长老制的教会模式推进。他们认为使徒时代教会组织的形式, 是以长老制的观念在运作, 而使徒们建立的地方教会, 的确也是按立长老来管理教会 (徒 14: 23, 20: 17; 多 1: 5)。“监督”的职位, 只不过是长老的另一名称 (徒 20: 17), 而“牧师”乃是长老中, 负责教导之人的称呼 (提前 5: 17)。从圣经中可以看到, 长老是由会众选立出来的 (徒 1: 23-26, 6: 3, 14, 23), 区会和其他的扩大会议, 也可从圣经中追寻到根源 (徒 15 章; 提前 4: 14)。如此, 新约使徒教会管理的模式, 乃是以长老制来作为基本的形式。

第 2 节 教会的行政制度

历史中, 教会采取的行政制度, 分成三大类型, 就是监督制、长老制和会员制。监督制在教会历史中, 是以主教为治理教会的首要人物, 按着教牧的次序形成了一种严格的教级制度; 长老制是所有的教牧人员, 在同等的位上, 由教会选立的代表行使决定权; 会员制的教牧人员, 虽如长老制相同, 但决定权不在被选立的代表, 而是由信徒直接来决定。由这三大类型的变异和补充, 又出现了各种形式的教会组织; 有从监督制扩大而成的罗马教皇制, 以及依赖国家权力的伊拉斯提安制 (Erastian), 还有以权力的源头为基础的全国教会制, 以及否定外在形式的贵格派 (Quaker) 和达秘派 (John Darby, 1800-1882) 等。

1、监督制

监督制是以王政的形式来作为教会的制度。历史中的监督制，着重在优越的教级制度。这种制度根据使徒的职位和权柄的传授及承袭，因此，“使徒统绪”就成为这种制度的基础原理。监督教会主张，教会的元首基督将教会的行政管理，直接、或独占地委任给使徒和监督；他们将这些监督分离和独立，自我构成了永续的次序。在这种体制里，信徒集团（coetus fidelium）不能参与教会的行政管理，监督成了教会生活传统的守护者，拥有最终决定者的权柄。某些信奉这种制度的人，认为教会的存在，必须要有监督，即、“没有监督，就没有教会”；其他的信奉者则认为，这虽不是教会生存（being）的绝对需要，但为了教会的安宁（well-being），却是有所需要，因此，无法想像没有监督的教会。

监督制是罗马天主教初期和中世纪时的制度，直到梵蒂冈会议时期（第一次会议 1869 年 12 月 8 日召开），成为教会中被维持的部分。这种制度转移到英国教会，并部分的过渡到美国的监督教会。在英格兰成为国家权力综合的伊拉斯提安制，国王成了教会的自然元首；可是，国王的加冕礼，却需要教会的承认和祝福，坎特伯雷大主教（Archbishop of Canterbury）拒绝爱德华七世的圣餐礼，结果对其加冕的失败与退位，成了关键性的原因。

圣经将膏立和治理的固有权利，没有从会员代表，或从他们的职位中引出，更没有证据将特别阶级的职员包含其内。监督藉着承袭的职位来继承使徒的权柄，即、所谓的“使徒统绪”是无法成立的。首先，无法证明没有间断的监督继承史，即或假定它得以证明，但也无法证明使徒统绪的事实。使徒性乃是按着使徒的职分，领受了使徒的权柄，也随着他们的离去而告终。圣经明确显示，使徒的职分，不是永久性的延续下去（林前 15：8），后代的监督，虽然在某方面有些使徒的作用，但他们却没有使徒的权柄，使徒们虽然可以传授福音的权柄，但他们却不能将使徒的权柄，作为自己的权柄；不但如此，使徒们将教会建立在宣认基督的基础上，而不是站在自己的权威中；其实，使徒们生前是否拥有自称为后嗣，或所主张的那些权柄尚属疑问。教会对于有关信仰或行政的事务，他们不是单独地决定，而是召开群体的代表来公议。最初的教会会议是耶路撒冷会议，在决定教会进程的重大问题时，不是按照使徒职分的权柄，而是由使徒、长老和全教会的公议后，得到结论（徒 15：22）。那个会议中的主席，不是使徒，而是主的兄弟雅各，使徒保罗和彼得只是在会中述说自己的见证和立场（徒 15：7、12，11：1-18）；而且，决定差派往安提阿等地的人选，不是十二使徒中的人，而是其他的人同保罗和巴拿巴同去，劝勉弟兄，使众教会得安慰。（徒 15：22）

2、罗马制

罗马天主教会的行政制度，是以监督制来作为理论的归结。这不只是使

徒的继承人，而且是首席使徒彼得的继承人，作为基督的特别代表。罗马教会对马太福音 16 章 17 节以下的话，“天国的钥匙”，解释成彼得领受了“地上的君王”或“教父”（教皇）的权柄；他得到主教团的协助，藉着他们暗地里的投票，可以选定他的继承人，罗马教会站在无误的教皇下，具有专制君主国的性质，他在“玉榻上”所说的话，不但在行政方面，对圣经的解释、教会的教义、礼拜和惩戒的决定及规划，都是无误的。他肩负重任来统治低层的教级，而平信徒对教会的行政是没有发言权的。

这种制度是藉着众教会，以及他们专制的监督权，发展出来的人造组织；他们认为在耶路撒冷开始，然后在安提阿，再就是罗马，不久又在康斯坦丁堡，甚至到了法兰西的亚威农（Avignon,1324.教皇被掳之地），权柄就是这样被专制化。这种权威最初主张是为了教会的会议，然后就是为了教皇，后来竟然与圣经拥有同等的权威，包含了圣经最终的解释权，赫然凌驾于圣经的权威之上。这给罗马教会的独占管辖区，带来了对其圣经的忽视，或禁止读经的结果。以后，招来了宗教改革，造成追求宗教知性自由的千万人殉道。

这种制度与圣经当然有所冲突，圣经并不认定这种制度的基础，可以成为彼得的继承人。在教会中的事情，当然需要会众的发言权；至于无误的权威，当然除了圣经以外，别无可寻；不但如此，从彼得到今天，所谓不曾中断的使徒统绪，也受到历史的否定。因为教皇制度，在释经学和历史学里，完全无法维持。

3、长老制

长老会制度，乃是以代议制为特征的教会行政体制。这种制度是由选出的代表来行使权柄，而所有的教牧职员是在同一个水平上。这种制度将教会的行政，一方面，交给单一的教牧手中；另一方面，由选立的治理长老为代表，来制约会众的行动，这是长老与牧师执行代议的行政。地方教会的代议机构为堂会，是由牧师和长老组成的，通常长老的人数多于牧师。堂会的权柄始于地方教会，行使堂会以上的权柄时，需有更为扩大的会议，来处理 and 解决众教会的共同问题。堂会以上的扩大会议，则由教会选立会员代表，而牧师与长老的人数比例总是同数；并明示教牧人员与一般信徒的地位平等。原则上，牧师也是长老，兼任治理与教导，只与负责治理的长老稍有不同。

长老会制度，如果考察传统的教义或实践的充足指向（如同监督制），可以发现已在圣经中 神话语的底层。这个制度的形式，在圣经显示的初代教会中已经形成，使徒们不是以直接的命令来治理教会，而是仿照犹太人古会堂的长老制度，在自己所建立的教会中设立长老。圣经中没有直接命令地区的众教会，要联合起来成为一个扩大的会议，也没有提供这种会议的实例；可是，圣经描写教会的根本特性，要彼此联络、合而为一；而且，圣经的某些经文，似乎指出使徒时代的教会，在某种意义上，已经形成了联合的事实。

综观今日教会制度的实际，监督制的监理教会，在监督主导下进行的会议中，有信徒的代表参与，采取了代议制；而会员制的会众教会，以及浸信会等独立教会，聚集代表组成协议会，这也形成了一种代议制。因此，长老会采取监督制和会员制中间的代议制，是最理想的教会制度，这可从教会实际的行政生活中得到证明。

4、会员制

会员制又被称为独立制。这种制度与长老会相同，教牧人员与一般信徒的地位平等，对于选出的代表没有权柄，而是由信徒直接来决议。各个教会之间相互独立，各有充分的行政权；这种教会的行政权，完全掌握在会员手中，他们有权来规定自己的事情。教牧人员都是自己教会的同工，受委任执行教导和管理，他们作为教会的会员，不拥有其它的行政权。浸信会的会员，需要会众的投票才被接纳；各教会如果需要作传道、文字和教导等事工，经过相互交通，觉得有益时，就会召开联合公议会，或地方协议会，共同经理所推进的事工，这种联合不是有机的，只是基础在自愿的交际上，个体的教会可随时退出联合会，剩下的反而只是教会。而且，这种联合团体的决议，多是劝告或宣言的，无法制约各个体的教会。他们相信教会的自治，乃是按着各自的情况，直接受圣灵的指引。

可是，我们看到会员行政论，把圣工完全依靠会员的决议来进行，这很难与神的话语有所调和；不但如此，教会相互独立的理论，不能显出基督教会的统一性，反而露出分裂的痕迹，这是开了分门别类的方便之门。而且，这种制度使教牧人员在传道的事工上，要依靠各个体的教会来推进。这招来教义上的偏差，造成惩戒的无力，形成了自由主义的危险。

使徒时代的地方教会不是孤立的，对处于困境中的教会和未曾听到福音的地方，相互扶助、互相配搭。任何一个教会，在基督里都是弟兄，不主张独立于其他的教会，他们在信仰、思想、言行，或物质的缺乏上，都有相互帮助的义务。代表教会的同工共同聚集，处理有关全体教会的重要事务，并按手差派教牧人员。（徒 15 章；提前 4：14）

[注] 有人解释监督制，不是基于圣经，而是援引圣灵的指引，在初代教会里发展成为传统的体制。长老制与会员制，虽说都得到圣经的支援，而后者却重视藉着圣灵时代的教会经验。传统、圣经、经验，作为拥护教会历史中三种制度的三大价值，如果能够除去我们罪性的拦阻，就能统合成为一个整体（Donald Y. Miller, *The Nature and Mission of the Church*, 1958, pp.92,93）。这种解释如果正确的话，那么，以圣经为基础的长老制，结合了传统与经验，就能达成教会应有的价值，因为圣经乃是教会的最高权威。其实，长老制以圣经为基础，结合了传统与经验，发挥出高贵的价值。长老制果然在多样变异的形式中，成为新教各派里，拥有最多信徒的教会。

5、伊拉斯提安制

16 世纪，居住在海得堡的医生托马斯·伊拉斯图斯（Thomas Erastus, 1524-1583），将教会看成国家的一个层面；认为国家是神设计的组织体，为了供给人们在现世中属灵的缺乏，赋有传播纯正教义、施行圣礼和执行惩戒的义务。因此，国家的义务是以法规来定义，支援教会的经费和职员任用，并以行政来监督。伊拉斯图斯派，将教会看成由政府法规制定，而形成的结社体。教会的教牧人员，只不过是世俗的法官中引出，乃是毫无权利和能力的传讲者或教导者。有关教会的治理、惩戒和开启，乃是政府的职务。教会的惩戒就是世俗的惩罚，可将这些法规委任给教会的职员。

教会的这种制度，在英格兰、苏格兰，以及德国（路德宗）等地适用。可是，这与基督为教会元首的基本原理，以及教会与国家的起源（路 20：25），对象和行使的权柄，完全不同而相互冲突。

6、全国教会制

全国教会制（national-church system）是除去领土制（territorial system）的代替制度，又被称为合议制（collegial system）。在德国特别由 C·M·普法夫（C. M. Pfaff, 1686-1780）发展，以后介绍到荷兰。这是将教会和国家放在同等值上，以自愿结社的形式来进行。个别的教会，只是国家教会中的一小部分，权力的源头在全国的组织体里，这个组织体对地方教会具有治理权。这个制度与长老制刚好相反，不是将权力的机构，放在地方教会的堂会里。领土制虽然经过了公礼拜的改革，解决了有关教义和行为的争论，认定了召集大会的固有权；但这种合议制，却将监视权归于国家，成为固有的权力，国家对教会的有关事务，可以行使一切的权力，而教会要默然理解，并承认教会的权柄是由国家委任的。这种制度全然忽视地方教会的自治权，不晓得自治或对基督应负的责任，酿成了形式主义的教会，公言将属灵的教会，用形式和地理的绳索捆绑起来。这种制度与伊拉斯提安制类似，与今天的全体主义和国家观念最为适合。

7、无教会主义

有一种理论认为，教会乃是与住在信徒心中的主联合而成，这个属灵的团体才是真教会；而形式的组织，乃是有欠缺的。这种否认有形教会的无教会主义，19 世纪初叶，由英国的普利茅斯兄弟会（Plymouth Brethren）主唱，末叶由丹麦的祈克果（Søren A. Kierkegaard, 1813-1855）强调。17 世纪中叶，在英国兴起的贵格会（友谊派=Society of Friends or Quakerism），完全排斥

教会中的行政组织。“这种见解的教会，只讨论外在的联系，不过是将隔离的个人，总合起来而已。在特殊处所的会聚，或特殊时间的生活，那个处所和时间就组成了教会。……普利茅斯兄弟会讨厌教会的组织，恐怕它会成为机械；不喜欢牧师，恐怕他们成为监督化。威廉·李德（Wm.Reid）将其教派的教会原理归纳如下：①、教会在五旬节以前，并不存在；②、有形教会与无形教会相同；③、教会是 神唯一的总会；④、圣灵是总裁；⑤、排斥由人所造的圣职；⑥、教会没有什么制度。（A. H. Strong, *Systematic Theology*, vol, III, pp. 895,896）”

按贵格会（友谊派）和达秘派（普利茅斯兄弟会）认为，每个外形教会的形式，必然都会退化，结果违背基督教精神，忽视 神的权柄，高举人的要素；忽视 神所赐的能力；以人的权力来代替；教会提供的不是圣灵活泼的感动，而是以人为知识的糟粕来代替。为了直接受圣灵的指导，得到自由的动作，必须要抛弃所有的外在形式。因此，他们认为不但不需要有形教会的组织，并且把它看成罪恶的渊藪；如此，就把职分丢弃在路边，把圣礼和礼拜的仪式也抛弃了；在公礼拜中，各人只顺从圣灵在心中的感动，把圣经也放在“内在之光”后的序列上；相信“内在之光”今天在教会里，是直接而即刻的指引者。

这种方式的教会生活，早期未被广为采用，将来也必不会。这是因为不明白属灵的内涵，现世中需要形式表现出来。最近在远东挑起无教会主义争论的日本人，是内村鉴三（WuJiMuLa），在他的著作《基督教问答》[大正13年（1924年）、第9版、第5席]中，列出了十几条无教会主义的理由。列举其中重要的几项：教会是由圣灵重生的属灵团体，因此，不需要会堂、会规和制度等来显示，仪式也毫无用处；教会会受到历史的影响，初信者和弱信者，无需教会的保护。历史证明教会在发生地以外的国家，不会永久兴盛。没有教会也可以传道，人可以直接靠近 神，不需要藉着别人来信。为要保全纯正的教理，虽然需要教会，但教会不是信仰必然的养成所，而圣灵会维持教理的纯正。

圣经对无教会主义的反驳，在上文的“组织的事实”中，已作过陈述和证明，这里为了稍作补充，引用斯特朗反驳的一段话，“这是因为不晓得组织中，人性固有的倾向，竟将有形的教会和无形的教会混淆等同；在论述有形的教会时，如果不包含真信徒，那就与圣经的描写相背”。（徒5：1-11；林前14：23；腓3：18）（Strong, *op.cit.*, p.895）如同贺智所说，“有形教会组织的存在，乃是 神的旨意，使听到福音的人，名字写在会员册上，成为得救的人，顺服主的权柄。”（Charles Hodge, *Syst. Theology*, vol. III, p.360）如想更加详细考察无教会主义，可参考拙著《神学难题选评》第17章。

第3节 教会与国家

上文中，论述到教会的制度，有时与国家的权力有关，为了比较更加详细理解教会的制度，需要仔细考察教会与国家的关系。次序上，首先对相异的见解作出比较，再来论述适宜的见解。

1、相异的几种见解

1) **教会至上**。按罗马教会教理的逻辑，国家只是教会的一个层面（局面），全国的国民都是教会的会员，是组成世界教会的一个部分；世俗的政治组织，有着特殊的从属目的，包含在教会中，行使被委任的权柄，要向教会负责。教皇无误的最高权柄在普遍地教会之上，拥有最高而充分的管辖权，不但在信仰和道德的领域里，也扩展到惩戒和政治的事件中。教皇皮乌斯（Pius）自己宣告说，教皇拥有的权柄，可以判断王公、世人和世俗的事件（in his reply to the Address from the Academia of the Catholic Religion, July, 21,1873）。大主教曼宁（Archbishop Manning）说，“如果世俗的权力，不能充分决定属灵权柄的界限；那么，属灵的权柄，以 神的确实性来定义自己的界限，显明这是至高无上的；换言之，属灵权柄的本身，在 神的确实性中，知道权柄的界限。”“任何权柄都是独立的，可以自己界定管辖的界限；而且，又能界定其他所有的管辖界限。事实上，这种权柄是至高无上的。”（in *Caesarism and Ultramontanism*,p.35）

2) **国家至上**。前述伊拉斯图斯的见解，刚好与罗马教会的见解相反，把教会看成国家的一个层面。他们认为国家是 神设计的组织体，为了供给人们现世中属灵的缺乏，赋有传播纯正教义，施行圣礼和执行惩戒的义务。因此，国家的义务是，支援教会的经费和职员任用，并以法规来定义，以行政来监督。

3) **相互独立**。按改革教会的普通教理，教会与国家两者都是 神所设立的组织，两者有着不同的目的，在每个点上相互独立。教会的会员和职员，也是国家的成员，当然要成为善良的公民；国家的成员和职员，如果成为基督徒，自然也成了教会的会员，按着他的身份，顺服教会的法规。可是，任何一方的职员或法规，都不能拥有另一方的权柄。“该撒的物当归给该撒，神的物当归给 神。”（可 12：17）这提供了政教相互独立的基础。

2、混同或滥用的弊害

1) **政权与教权**。改革的教会为了反对罗马教会堕落的专制权威，最初本想以国家的权力来施行教会的惩戒。日内瓦的约翰·加尔文，虽想藉着国

家实际的权力来惩戒市民，如同他们都在教会的权柄之下；这种方式类似罗马教会使用权柄在应付那些对抗的君主。同样地，苏格兰的约翰·诺克斯（John Knox, 1514-1572）为了争取宗教的自由，摆脱罗马教会的掌控，从法兰西的统治下得到解放，也使用了国家的权力。在日内瓦和苏格兰之后，新英格兰（New England）清教徒，也使用国家的惩罚来作为信徒的惩戒。直到今天，斯堪的纳维亚诸国，以及德国和英国的教会，都在依赖国家得到财政的支援；因此，无可避免的，教会失去了应有的活力，在倾向暴虐的掌权者下，结果丧失了自由。在欧洲，认为教会应由国家来维持的这种教理，换来的几乎都是要在年轻的国民生活，以及学校的教育中，“把教会赶出去”的事实。可是，因着政教的混同，教会喝尽了一切的苦杯。如果将两者独立，可以证明这是最贤明的政策。

国家依赖教会，或是教会依赖国家，两者对教会的存在，都会削弱与基督的纽带。国家向教会支援财政的时候，“牧者”与“羊群”之间的纽带就会弱化，在福音的传播上，也大为减缩。信徒之间的相互依赖和帮助，可以助长爱心和信赖的生活；依赖教权或国权的时候，教会就会倾向世俗的生活，以世俗的安全和服务，招来的却是灵性上的迟钝。教牧与信徒需要靠着永活的主，藉着他的教会，在信心中生活。

2) 爱国运动与教会本分。 爱国运动和教会本分的混同，在美国的南北战争时期，长老会曾发起运动，欲罢免不誓言效忠北方政权的南方教职人员。直到现在，教会面临着类似政治运动的考验，或如教会集团为了事工，利用地方上的贤达人士，却是同样的道理。这些作法使爱国运动与教会本分混同，结果造成道德原理与政治手段掺杂，达到危害的程度。这些多是藉着未重生、不正直、不公平、无经验的人物，形成了不正之风。

3) 学校教育 with 基督教教育。 国家对学校的学生生活，不会容许他们在家庭和教会中，有时间或精力用在基督教的教育上；给学生布置各样作业，培养他们的思想行为，这引起谁应负起教育的根本责任，以及人格训练的基本义务等问题。每个国民可在国家支援的学校里，得到应有的帮助和学习；同样地，他也需要宗教和道德的确信，如果没有真正的信仰，他就得不到坚强而真实的道德基础。如果是基督徒，他可以成为国家的公民，也可以成为立约的儿女，同时成为 神蒙爱的儿女。国家没有权力将道德的责任转让给无神论，如同对某些学生或公民，在宗教上不能有差别的待遇。

国家不能照顾基督教教育时，教会反而要更加尽力而为；可是，今日的教会却想抛弃对儿童基督教教育的责任，显出对真理忽视的倾向；真理的互相效力非常重要，可使思想免致分裂，进而形成完全的人格。罗马教会直到现在，还是亲自教育自己教会的子女。抗罗宗教会在某种程度上，为了培养自身的将来人才，至少也拥有了几间优秀的高等学府和中等教育机构。按我们的经验，基督教学校如果能够拥有真正基督教经验和信心的老师，他们在数字、大小、财力、设备的比较上，比社会学校培养出更高比率的教会牧师

和其他领袖人物。为了教育的完成，有必要划定界限的底线，以免某些宗派的扩张，在利用国家的权力，或为了政治的目的，致使某个教派被利用。首要的应该是时间的分配，在一般学科中，增加基督教教训，的确能够强化国家的道德能力。

3、设计和义务

1) 国家的设计和义务。 国家的设计是什么呢？世上的政府是为了人民享有民权、得到保护的 神之组织体；因此，是从 神的权柄引出来的，对有关人身、财产、权利的问题作出定义。为了维护这些权力，使其相互交际、整体得到保全，所以需要很多的准备。

国家是 神的组织体，作官的都是 神的用人（罗 13：1-4）， 神委任民事官吏来管理百姓，赐他们权柄保护称赞行善的，刑罚犯罪作恶的（韦斯敏斯德信条 23 章 1 条）。可是，耶稣基督是“万王之王、万主之主”，他是“万有的统治者”（启 19：16；太 28：18；腓 2：9-11；弗 1：17-23），同时，圣经对所有的人，在任何情况下，都是信仰和行为的无误法则。

因此，附带的义务是：1、各国理应将 神的基督尊为最高的执政者，将他启示的旨意（圣经）作为国家最根本的大法，并坦率承认其原理适合所有的立法。2、所有民事的官吏，理应将 神的荣耀，作为自己追求的目的，并将他启示的旨意作为自己的引领。3、对各宗派的基督教平等相待，对所有的人，容许良心和礼拜的完全自由；同时，使基督徒的官吏，不但遵守世上的秩序，也要追求敬虔的操练。当他们作到这些事的时候，不是企图管辖或监督教会的行政，而是为以身作则保护教会的财产和事工，提供便利的途径，公正的立法和执法，以纯正的福音真理来思考，留意不至侵犯基督教的安息日和基督教婚姻，使公立的学校也能施行基督教的教训。

按照信条言辞的陈述，“民事长官不可擅自讲道并施行圣礼，或执掌天国钥匙之权；或干涉有关信仰的事。然而他却有权，也是他的本分去保持教会内的一致与和平，维持 神真理的纯正无缺，禁止亵渎和异端，防止或改革在礼拜与教规中所有的腐败和滥用，并正当地规定、执行和遵守所有的宗教仪式。为了更生实效的目的，他有权召集教会会议，出席会议，并规定在会议中所处理的一切事，乃为合乎 神的旨意。”（《韦斯敏斯德信条》23 章 3 条）

2) 教会的设计和义务。 有形的教会是拯救人灵魂的器皿，是 神设计的组织体。其目的是特别设计的：1、使人能晓得真理；2、使他们能够顺从真理，向着基督宣认信仰，友爱弟兄，藉着施行的规律和惩戒，使他们操练美德；3、无形属灵的教会，构成了有形的证据和预言的典型。

基督徒的义务是：为民事长官祈祷，尊重他们的人格，给他们纳税或缴纳其他费用，服从他们合法的命令，并为良心的缘故服从他们的权威，

乃是人民的义务。不信 神或具有不同宗教的长官，并不因此使他正当而合法的权威失效，也不能使人民不顺从他；教会人员亦当顺从；教皇无权统治他们，或管辖他们的百姓。更不能判定他们为异端者，或任何其他藉口来剥夺他们的领土或生命。（《韦斯敏斯德信条》23 章 4 条）（参照罗 13：5-7）

基督徒被召执行民事长官的职务时，接受并执行此职，乃属正当之事，当执行职务时，应按照国家健全的法律来维持敬虔、正义与和平。所以为了这个目的，现今在新约之下，他们可以为了正当与不得已的理由从事合法的战争。（《韦斯敏斯德信条》23 章 2 条）

第 4 节 长老制的根源和发展

1、圣经的根源

1) 名称。“长老会”这个名称，是从“长老”这个词而来。“长老”这个词，在新约中出现了约有 60 次，在旧约中出现了约有 100 次。“长老会”的英文是“presbyterian”（“众长老”，提前 4：14），这与“elders”（“长老”，提前 5：17）的含义，需要说明两者在含义上的亲缘；可是，希腊文的“长老”（πρεσβύτερος，提前 5：17）与“长老会议”（πρεσβυτέριον 提前 4：14），在汉语中同样被通用，两者在含义上的亲缘自然明显。按文字的解释，长老会是由长老来管理的教会；进一步说明是，长老会是由民选的长老，实行代议制行政管理的教会。

2) 起源的考察。长老制的起源，可以回到圣经历史的上古时期。以色列人中的长老制，从亚伯拉罕时就有了（创 24：2，50：7；出 3：16，4：29，12：21，18：12；申 5：23；诗 107：32），到了摩西时期，设立长老为百姓的代表，处理百姓的争讼（出 18：21-25；民 11：16-25，16：25），其后，历史中多有对长老的记载，新约中也有多处的记载（太 5：22，26：3；徒 4：8、23，6：12，23：14，24：1，25：15），使徒时期传道的结果，在各教会中设立长老，开始了行政管理（徒 14：23，20：17；多 1：5），提出长老应有的资格（提前 3：1-7），指出对他们应有的待遇（提前 5：17），这成为对他们职分的训示（彼前 5：1-4）。

3) 异名与职称。新约中“监督”这个词出现了 5 次，其实，这是长老的另一名称。保罗把以弗所的长老请到米利都来面谈，称他们为“监督”（徒 20：17、28），他又在提多书中，吩咐在各城设立长老，并称他们为“监督”（多 1：5、7）；圣经中的这些表现，让我们明确地看到“长老”与“监督”，乃是同一职分的不同名称。这种事实被英国教会（监督制教会）约翰·莱特福(John Lightfoot, 1602-1675)监督，以及其他卓越的学者所肯定。长老又被

称为监督，这对后代教会的发展有着重要的影响。

提摩太前书 5: 17, “那善于管理教会的长老，当以为配受加倍的敬奉；那劳苦传道教导人的，更当如此。”长老会以这里的经文为依据，把长老分成管理长老和教导长老；彼得自称自己是长老。（彼前 5: 1）

4) 民选与代议。 新约有明确的事实，证明长老是由民选来参与代议的。马提亚的被选有会众观礼（徒 1: 23-26），七位执事的选立，也有会众参与（徒 6: 3、5），以后，在各教会设立长老，信徒当然会毫无疑问地参与，特别在使徒行传 14 章 23 节中，有“在各教会中选立了长老”的记载，“选立”的希腊文“Χειροτονέω”，按字义有“举起手来选择”的意思（to elect by stretching out the hand），这与其说是按手的任职，不如说是用举手来选举。

新约初期基督教会的其它文献，对教职人员的选用有清楚的记载，例如罗马的革利免，对教会的职员“需得全体（whole people）成员的认可”，才被任用。

如同上述得到的依据和证明，新约的长老都是民选的同时，在教会中采用的也是代议制。

圣经明示在使徒时期有长老等所组成的扩大会议，为了讨论有关外邦人的得救问题，在安提阿教会召开了会议；如果，那时的教会都是独立的，保罗和巴拿巴可自行决断解决问题，但他们带着问题来到耶路撒冷，因为那个会议有使徒和长老，类似今天的大会或总会。而且，那个会议的决定拥有权威，所以被安提阿和其他所有的教会接纳（徒 15 章）。提摩太前书 4 章 14 节中“在众长老接手的时候”，这里“众长老”的原文是“长老会议”

（πρεσβυτέριον），英译是“presbyterian”，与（牧师与长老组成的）“区会”是同一含义。那时的区会与现在的区会，虽然不可能完全一致，但原则上应该是一致的。今日改革宗的长老教会，依据圣经集结了所有的地方教会，按着地区来扩大会议。

上述论证了新约教会的典型是长老制，而长老制的行政管理，比世上任何宗派，更趋向于使徒教会的模型；毋庸置疑，这不是言过其实，乃是按照圣经起源的行政管理。

2、历史的发展

1) 长老制的埋没期。 从使徒约翰的离世，到约翰·加尔文的宗教改革时期，约 14 个世纪，是圣经长老制的埋没期。大约主后 100 年，在使徒约翰离世的同时，教会就结束了使徒的治理。那时，新约圣经尚未得到全数的认定，而且，因为没有印刷术，所以圣经未能广为公布。在此景况中，教会的行政陷于迷惘，开始脱离新约教会的标准行政。其时，在教会的众多长老（监督）中，选立一位有能的人，作为“主席”，给他一个专有名称为“监督”。起初，他只是—一个地方教会的监督，大约主后 117 年，在伊格拿丢

(Ignatius) 所写的书信中, 提到有关“监督”的事宜, 劝勉教会的信徒要顺从他的教导和劝告。伊格拿丢在写给罗马教会的书信中, 未曾提到“监督的”名称, 原因是直到那时, 罗马教会还没有发现监督的称呼。反而, 如贺智所说, 在主后一、二、三百年间, 可从教会权威的著作中, 看到称呼牧师和长老。(教会管理问答条例)

其后, 约主后 250 年间, 某些重要而比较大的地区监督, 势力均在众多小型教会之上, 结果就出现了管辖众多教会的教区监督。不久后, 作为大主教的监督, 比其他监督有更大的权柄, 他们被称为“主教长”, 就是罗马、康斯坦丁堡、亚力山大、安提阿和耶路撒冷的大主教。大主教发展的过程, 继续了约 500 年的长久岁月, 主后 590 年, 出现了充分长成的罗马教皇, 登上了全西方教会的顶端。又经历了几个世纪, 教皇的权柄增了又长, 到了 1073 年, 格里高利 7 世 (Gregory VII = Hildebrand / 世俗名希尔德布兰) 成了全教会的最高元首, 自称拥有世俗的政权, 主张列王都需由他加冕。1302 年波尼法修 8 世 (Boniface VIII) 的属灵之剑与属世之剑的比较, 认为俗剑不得不屈服于灵剑。

2) 独立而抗议的改革运动. 当基督教主流教会的行政、教义、礼拜和生活, 离开了新约的标准, 奔向迷途的时候, 有些独立的抗议群体, 想使教会回到纯正的教义和生活里。这些运动有 3 世纪北非的孟他努派 (Montanism), 5 世纪苏格兰和爱尔兰的卡尔提派 (Cultic); 8 世纪开始、约 100 年间, 在苏格兰的卡尔迪斯派 (Culdees); 在法国南部和意大利兴起, 直到今天还存在的瓦勒度派 (Waldensians) 等。瓦勒度派教会, 以及从使徒时代延续到今的各派教会, 在有牧师的同时, 也有长老的职称 (贺智《教会管理问答条例》); 同时, 还有英国的约翰·威克里夫 (John Wyclif)、波希米亚 (Bohemia) 的约翰·胡斯 (John Hus), 以及“新学问” (New Learning) 等改革运动的展开。1517 年 10 月 31 日, 马丁·路德 (Martin Luther, 1483-1546) 在德国威登堡 (Wittenberg) 教堂大门揭示了 95 条, 举起宗教改革的烽火。路德虽未作成详细的神学体系和精密的行政, 但是约翰·加尔文出来, 却形成了加尔文主义的神学体系, 以及代议制的行政体制。

3) 加尔文的贡献. 约翰·加尔文考察了历史的变迁, 复原了长老制的教义和原理, 在 400 余年前, 组成了近代的长老制教会。加尔文与法勒尔在日内瓦被逐之前, 已预备了信条和要道问答。这些文书修正后, 经过扩充, 得到教会的采用。《第一纒里微提信条》 (The First Helvetic Confession) 于 1536 年, 《第二纒里微提信条》 (The Second Helvetic Confession) 于 1567 年出现, 信条的内容, 单纯地用加尔文主义形式陈述了教理的体系, 以后对法国、荷兰、苏格兰和英国等, 要道问答和信条的作成, 给予很大的影响。特别是加尔文在日内瓦制定的《行政和惩戒的规则》, 以及他的《要道问答》, 成为各国改革宗长老会行政和惩戒的标准文书; 而且, 在他《基督教要义》卷 4 的教会论中, 强调长老制的教会行政, 并对此有详细的解说。

上文陈述的长老制行政体制，采用了优越的代议制，这的确受益于约翰·加尔文；可以肯定这种教会行政体制，给予世俗民主政治的发展，也有很大的感化。某位美国作者认为，美国能够享有代议制度的自由，加尔文的教义原理，提供了很大的启迪。德国历史学家蓝克（Leopold von Ranke）说，“约翰·加尔文是美国真正的创始者”，法国历史学家D·奥宾（D'Aubigne）说，“加尔文是世上最大共和国的创始者”，美国最伟大的历史学家班克罗夫特（George Bancroft）说，“不尊敬纪念加尔文，不重视他的感化，乃是对美国的自由起源，知之甚微。”

改革宗长老会在世界的新教中，成为第二大宗派，拥有四千多万信徒，加尔文的贡献的确会受到人们的赞赏，如果他还在世的话，他会婉拒这种赞赏，会将荣耀归给神和他的话语；因为，不是自己有智慧，发明了优越的教会制度，而是在神启示的话语中，发现了既有的教训，躬身践行而已。

第5节 改革宗制度的基本原理

改革宗长老制的教会，其全部管理细则，虽不主张由圣经来决定，但却强调其基本原理，乃是从圣经引出的。他们主张这种行政制度一般基本原理的神之法则（*jus divinum*），其详细的细则，承认经过充分的准备，多是藉着圣经和事理来决定的。按此推论，其一般的结构虽然必须维持，但为了教会普遍的益处，任何细则都可依照教会法则的方式来加以修正。在其基本原理的陈述上，欧洲（荷兰）的改革宗与英美的长老会，采取了不同的形式。

1、欧洲（荷兰）改革宗的5原理

荷兰改革宗教会的美国分支——基督教改革宗教会（Christian Reformed Church）的著名学者伯克富（Louis Berkhof）说，从欧洲改革宗教会行政的陈述，可归纳为5项原理：

1) 基督是教会的元首和权柄的源头。 基督是以特别意义上的、自己身体的教会之元首；他与教会拥有生命的有机关系；他用他的生命来充满教会，实行属灵的统治。（约 15：1-8；弗 1：10、22-23，2：20-22，4：15，5：30；西 1：18，2：19，3：11）同时，圣经明确教导，基督是教会的立法之主，又是他们的君王和元首；在他有机的生命含义上，他是属灵身体——无形教会的元首；同时也是有形教会的元首，在这种意义上，他以权柄来统治他们。（太 16：18-19，23：8、10；约 13：13；林前 12：5；弗 1：20-23，4：4-5、11-12，5：23-24）

[注] 基督的权柄从下列事项中显明出来：（1）他设立了教会（太 16：18），因此，

他今天仍然在教导，成员们不只是一个自愿的结社体。(2) 他制定了教会对神的礼拜，即、传讲主的话语和施行圣礼。(太 28: 19-20; 可 16: 15-16; 路 24: 47-48; 林前 11: 23-29) (3) 赐他们法则和同工，并赐给他们属灵的权柄。(太 10: 1, 16: 19; 约 20: 21-23; 弗 4: 11-12) (4) 在教会礼拜的聚集中，他与他们同在，并藉着他仆人来教导应有的行动，当他们遵行教训的时候，他就常与他们同在。(太 10: 40; 林后 13: 3)

2) 话语是施行权柄的媒介。 基督不是以武力来统治教会，乃是主观地在教会中藉着他的灵工作，而客观的标准就是神的权柄的话语。所有的信徒都要完全顺从君王的话语；基督是教会中唯一的统治者，他的话语在绝对的意义上就是律法(加 6: 2)。因此，在教会中要绝对禁止藐视圣经，或凌驾于圣经之上的意念。

[注] 罗马教皇自称是基督在地上的代表；事实上，却要被定罪。因为，他们用人的方法将基督黜免，用人的革新将他的话语废弃；他们不但将遗传与圣经放在同等的位置上，并自认玉榻(cathedra)上的教皇，在信仰和道德事件的解释上不会有误；他们认为圣经与遗传虽然可作间接的准则，但直接的准则，却是藉着教皇的无误来得到保证(Cf. *Wilmers, Handbook of the Chr. Rel.* p.134)。认为教皇的话，就是神的话，这种主张是大大错误，基督虽然藉着教牧人员，在教会中行使他的权柄，但圣经规定的准则，却是要他们谨守遵行他的律法。(太 23: 3; 加 6: 2)

3) 赐给教会的权柄。 谁是教会首先的、或正当的主体呢？基督将这权柄首先委任给谁呢？教牧同工参与了赋予教会起源的权柄，他们乃是从基督直接领受了权柄；这权柄不是由信徒选举而来，他们虽然是信徒的代表，但却不是由他们差派的。旧神学者尝言，“教会的所有权柄，其根本(actu primo)在于教会本身，只有特别蒙召的人，才能行使(actu secundo)这种权柄。”这种见解，实际上有佛以提乌斯、吉莱斯皮、巴讷曼、坡提奥斯、巴文克、傅斯(Voetius, Gillespie, Bannerman, Porteous, Bavinck, Vos)等人。

[注] 罗马天主教和监督派，在教会通常的会员以外，将另外设立的教职人员称为教会；这种见解又被路德佛(Rutherford)、贝利(Baillie)等长老会人士所主张；与此相反的独立派，则主张这种权柄赋予了全体的教会，教职人员只不过是全体的器官而已。清教徒神学者欧文(Owen)，将这种见解稍作修改后采用。晚近某些改革宗神学者，显然赞成这种见解，但不同意分离主义；在这两极中间，还有另一种代表的见解，似乎还有赞成的价值，这种理论是基督虽将教会的权柄，均等地委任给全体教会里的通常会员和教职人员，但为了教职人员履行义务，将会按着分量使他们得到追加的权柄。

4) 藉着代表的机构执行权柄。 基督将他的权柄委任给全体教会的同时，并为了维持教理、礼拜和惩戒的权柄，藉着设立的代表机构，按着通常

的或特定的规定来执行。

[注] 教会的教职人员是藉着会众的投票选出来的代表，但这却不意味他们的权柄是从会众得到的。因为会众的选举，乃是由主在他们内心感动的外在确证。会众从主领受权柄，使教职人员负起责任；他们被称为代表，只是表示他们由会众选出，接受了他们的职分；但这不表示他们的权柄，是由会众引出来的。因此，他们不只是为了成全会众心愿的使者或器皿，他们的义务乃是智慧地理解基督的律法，作为治理者来教导会众如何遵行 神的话语；同时，认定他们从全体教会所领受的权柄，在重要的事务上，有义务得到他们的同意和承认。

5) 地方治理会的权柄扩张。 行使治理教会的权柄，基本在于地方教会的治理团体里，其团体可有扩大的会议。

[注] 改革宗长老会的管理制度，认定地方教会的治理会，尊重地方教会的自制权，确认对教职人员的管理和内部事务的处理，拥有充分的权利；同时，这个组织可以与其他教会的相似组织，在信仰告白的基础上联合，为了教理、裁判和管理的目的，调整相互的义务和权利，并可形成更大的组织。这虽要接受地方教会自治权的某种限制，但却能助长教会的成长和安宁，保障会员的权利，充分显出教会的合一性。

2、英美长老会的行政 8 原理

英美长老会的标准文书，《韦斯敏斯德信条》中的“教会行政”，宣告依据的是 8 项基本原理。

1) 良心的自由。 只有 神是良心的主宰。对于有违他话语的任何事情、信仰或礼拜事务，良心可在人的教训和命令中享有自由。因此，考察所有有关的宗教事务，人的普遍自我判断权是无法转让的；甚至有关某些宗教的行政制度，虽然需要保护和安全，但不期望超越其他宗教制度的均衡，得到更多的国家权力之援助；同时，在有关良心的自由上，注意信仰的自由不至被误解。

[注] J·阿斯平沃尔·贺智 (J.Asplinwall Hodge) 博士说，信仰自由，当然不是扰乱国家和教会的治理和秩序。某些违背 神律例的行为，不是信仰的自由 (罗 13: 1)；再者，对有关的信仰、礼拜和行为，如果他的思想明显与天地万物的法则，以及 神所启示的真理有所违背，就不是信仰的自由。遵守天地万物的法则，相信 神启示的圣洁旨意，不受其他人的思想束缚，完全顺服 神的旨意，才是真正的信仰自由。

2) 教会的自由。 对照上述共同权利的原则，可以使各地的教会联合起来，按着基督的教导，定下入会的规则，宣布成为教会的内在制度。教会在

行使权利时，虽会因着规则的过于松散或严峻，而犯下误错，但这种境况，不能算是侵害别人的自由或权利，而是误用了自己的自由或权利。

[注] 加入教会的人，要顺服教會的规则和治理。入会后，如果遇到有违自己良心的事，可以对教會提出意见，教會如果不接受，为避免分争，可悄然退出；但在退会之前，可将事情的原委，提交堂会或区会，求其解答。

3) 教职人员。 赐福与我们的主，为了有形教會的德行，不但委任教职人员，来传扬福音、施行圣礼，并且要为保全真理，履行应尽的义务，认真地执行惩戒。这使教职人员和整个教會，对作恶和犯科的人，实施惩戒或逐出，这些措施都是以 神的话语为准则。

[注] 这种惩戒权，只是作为教會对外的宣布。因为，这不是按着强制肉身的权力，而是按着对主旨意的理解，对外颁布他的命令。

4) 真理与行为。 真理是为了结出好的果子；真理的试金石乃是倾向圣洁，这是依照救主的法则，“因为看果子，就可以知道树”。没有比“真理与虚伪平等”或“忽视他人意见”更为悖理和有害的了；反之，信仰与行为，真理与义务之间是无法分开的。不然，发现而信奉真理，又有什么益处呢？

5) 相互宽容。 在确信上述的原则下，教师们 在容许的范围内，为了使所有的人信仰坚固，就要制定有力的规则；同时，相信有些性格善良的人，对真理和教规会有不同的态度。因此，所有的事都要彼此宽容，这是信徒个人和团契应负的义务。

[注] 所有的信徒和教會要彼此宽容，互相谦让，了解对方的信仰状态和教會情况（可 9: 38-40；罗 14 章），详细教导主的教训，持守遵行主的真道，凡事谨慎，不背后论断人（加 3: 3-14；罗 14 章；林前 10: 32；林后 6: 3；太 7: 1；雅 4: 11）。也许有人加入长老会，却不想顺从教會的章程，如果他是一个得救的人，肯定会显出他的爱心和顺从，愿意接受教會的教义和教导。但是，教會的教职人员，却要完全信从教會的教义和制度。

6) 教职人员的选立。 教职人员的品性、资格和权柄，以及对他们的选立和委任，圣经中都有记载。某些地方教會，对行使权柄的人，都由教會信徒选出来的。教會普遍性的正规职分有牧师、长老和执事，而拥有选举权的人，就是接受教导的会众，这就是圣经启示的原则，后面有机会再来举论。

7) 治理权。 教會的所有权柄，不是由教會集体行使，而是选立代表来执行，这些权柄，只是服事或宣言性的；即、圣经是信仰和行为的唯一法则。任何教會的治理会，都不能以制定的规则，来束缚信徒的良心，唯有 神启

示的旨意，才能成为规则的基础。因着人性的软弱，所有的治理会在行使治理权时，难免会有错失。所以，在制定规则时，需要考虑周到，避免使信徒感到压力。这种权利的执行，如果有所偏颇，也会发生意外的事例。

8) 惩戒。 教会如果合理遵行圣经中的各项原则，就能藉着惩戒的公正和权柄，显出教会的荣耀和福乐。教会惩戒的目的，完全是道德和属灵的，不产生民事上的效力；因为，其中不能引出什么权势，只能显出公正和公平，使众人接纳而已，并从教会的元首，得到赐福的效果。

[注] 教会的惩戒不是按照国家的法律，而是依照 神的律法。确认这个权柄，是由于 神无误的圣经和教会的元首基督。而且，教会惩戒的目的，为了：①、使教会能有纯正的教义，成为圣洁、预备行善；②、使犯罪的人能够悔改。

3、双重的性质

长老会的行政体制，众所周知是以长老组成的代议制。可是，这个制度却有权柄和自由的双重性；初代教会就具备了制度的权柄和自发的结社性质，它们并行不悖、相得益彰；如果厚此薄彼，则会造成致命的后果。路德宗和英国教会指摘加尔文主义，过于强调教会的结社性质。其实，英国加尔文主义的独立派教会和浸信会，将教会的权柄从会众中引出，深刻体现教会乃是信徒自发的集合教会（Gathered Church）理论。但是，他们否认将这种权柄，描写成为“由下而来的权柄”，强调教会乃是结社体的“集合教会”理论；大概是因本身的政府教会体制，与非国教信徒和非协同派是对立的，而后者回到自己的资源里，其实是在依赖虔诚信徒的忠诚。

加尔文主义产生了对官长对立的自由教会（Free Churches），这种教会在 16 世纪的社会中是全新的，对于世俗与宗教的自由发展，有其巨大的贡献。

加尔文主义虽然产生了自由教会，但不是只主张“自由教会”的原则，加尔文说，“如果需要的话，可把全部的日内瓦市民，按着中世纪的遗风，从孩童时期，就可以成为教会的受洗信徒。”他又进一步说，教会是由 神所制定，从教会的元首引出权柄，拥有自己的行政权，力倡与世俗的政权全然不同；同时，政府认定教会的属灵自由，强调与教会形成协力的局面。可是，教会藉着 神的话语、圣礼和惩戒，形成了自然的结社，就要追求使这个真正的基督教结社体，成为有权柄的团体。拥有正统思想的改革宗教会，一直忠实地顺应这种教会观。教会的这种形态，随着各政府的态度，有的地方得到认定，有的地方却遭受逼迫。可是，他们通常维持加尔文神学思想的教会行政原理。

第6节 教会的教职人员

每个组织都有它的所属人员，教会也有自己的教职人员。可是，教会的教职人员拥有教会元首耶稣基督的荣誉，而世俗组织中的职员是无法与之相比的。可是，罗马教会将无误性归于教会，将教皇作为基督的代理，却是很大的错误。教会的教职人员在职务上代表基督，但他们的权柄却受到限制，是从属于基督的。[参照上文第5节“改革宗制度的基本原理”一、之（三）、（四）]，新约教会的教职人员，一般可分为特殊职分和经常职分。

1、特殊职分

特殊职分只限于使徒时代。“赐福与我们的主，最初赐下神迹的恩赐，藉着他们的宣教，聚集不同的民族，形成教会的团体。”（《韦斯敏斯德教会行政》3章1条）得到这种恩赐的人，组成了使徒时代特殊职分的核心。加尔文作为教会行政的主管者，列举了以弗所书4章11节中五种职分，认为前三种是特殊职分，而后两种是经常职分。

[注] 他说，“那些由基督设立来管理教会的人，按保罗所说，第一是“使徒”，第二是“先知”，第三是“传福音的人”，第四是“牧师”，最后是“教师”（弗4：11）。这些人中，只有最后两种人在教会中是经常职务；其余的人是在国度开始，或在特别时期，因着时代的需要才兴起来的。”“按我的理解，使徒保罗的文字含义完全符合这种解释，这三种职分在教会中不是经常的职分，而是建立教会时期设立的，或至少是从摩西至基督时期设立的。然而我不否认，那些时期以后，神有时也会兴起使徒或传福音的，直到今天也是如此。因为现在需要这样的人，把教会从敌基督的悖逆中恢复过来。”（《基督教要义》第4卷3章4节）加尔文提到以后的时代，神有时也会兴起使徒或传福音的，作成特殊时代的事工，但这不意味使徒的统绪。

1) 使徒。严格地说，这个名称只适用于主耶稣所拣选的十二使徒和使徒保罗，以及适用于保罗同工的某些使徒性的人物（徒14：4、14；林前9：5-6；林后8：23；加1：19）。使徒们拥有设立万代教会基础的特别职分，唯有藉着他们所传的话语，成就万代信徒与主耶稣基督的交通；如此，他们是原始教会的使徒，也是今日教会的使徒。

加尔文说，“使徒职分的性质，可由主的一个命令表明出来：‘你们去传福音给万民听’（可16：15）。这没有规定限制，整个世界都指给他们，叫他们使全世界都听从基督；叫他们到处传福音，好在万民中建立他的国。因此，当保罗证明他的使徒职分时，他宣称不是为基督得某一城市，而是到处传扬福音；他也不在别人的基础上建立教会，而将教会建在未曾听过主名的

地方。因此，‘使徒’乃是宣教士，使世人从背逆中变成顺服 神，并要藉着福音的宣扬，建立 神的国度。他们是教会的第一批工程师，受主委任到普世去奠定教会的根基。”（《基督教要义》4卷3章4节）

[注] J·阿斯平沃尔·贺智说，“使徒特别的职分是成为耶稣的见证人，传扬福音，藉着基督的圣名和权柄，颁布教会的信条、礼拜典范和教会制度，主管建立和扩展教会的事工。”（徒 1：8，26：16；加 1：12；林前 5：3-5；林后 10：8，11：28）（教会行政问答条例，3章）

使徒们拥有某种特别的资格，①、他们的使命是直接来自 神、或耶稣基督领受的（可 3：14；路 6：13；加 1：1）；②、他们特别成为耶稣基督复活的见证（约 15：27；徒 1：21-22；林前 9：1）；③、他们意识到口述、或文字的教导，都来自 神得到默示和灵感（徒 15：28；林前 2：13；帖前 4：8；约一 5：9-12）；④、他们得到施行神迹的权柄，在各种情况下，证明所传的道（林后 12：12；来 2：4），他们给人按手，接受圣灵（徒 8：17、18）；⑤、他们的工作带出果效，事奉得到 神的悦纳（林前 9：1-2；林后 3：2-3；加 2：8）。

使徒之后的人，未曾得到这种职分。使徒们离世后，不再有亲自听过主的话语，或亲眼见过主复活的人；不再有特别的权柄，或行使使徒异能的人。除了保罗以外，再没有被拣选的使徒；也就是说，除了使徒时代以外，再没有设立使徒。圣经预言将有假使徒和假基督出现，并有许多人随从他们的邪淫。（林后 11：13；彼后 2：1-4）

[注] 罗马教会与英国监督教会，有一种说法，认为使徒各有管辖的地区，在那个地区按立牧师，管辖他们；而各地区教会的监督，则承继了使徒的职分。可是，如果详察圣经，就会发现这是无稽之谈。使徒们随着圣灵的带领往来各地，传扬福音、建立教会，但却没有单独按立牧师，独揽教会的行政（使 15章），而且，圣经说明监督是牧师的另一职称，而牧师也是由众长老按立的。（徒 20：28；提前 4：14）

使徒的三大权柄（1、藉着圣灵默示记录圣经；2、行神迹奇事的异能；3、给人按手得圣灵），今日已不再显现。使徒们当时领受这种权柄，理由是：①、为了领受真理的默示；②、显明传道者是 神的使者；③、证明他们所传讲的都是真理。当教会得以建立，新旧约圣经完成后，不再需这种权能，也不再有这样的人。（J.Asplinwall Hodge, 教会行政问答条例 3章）

2) 先知。 新约里也提到先知（徒 11：27，13：1、2，15：32；林前 12：10，13：2，14：3；弗 2：20，3：5，4：11；启 11：10）。这些先知似乎在话语方面，得到传讲德行的非常恩赐，有时会得到启示的奥秘，预言将来所发生的事。这种先知的恩赐，首先为要传讲 神的话语，被基督教的

众教会所认定，但神迹异能却是一时性的；在特别的灵感与通常的圣工中是不同的。

加尔文将“先知的称呼，归给那些得到特别启示、传讲 神旨意的人。在今日或没有先知，或是不甚显著。”（《基督教要义》4卷3章4节）

J·阿斯平沃尔·贺智说，使徒与先知的区别是，先知常得到圣灵的指引，而使徒总是满有圣灵，因此，使徒的职分更为重要。先知职分的停止，是因为新旧约的完成，所以不再需要先知。主耶稣未曾指示继续存留使徒和先知的职分，其后，并未赐下特别权能之人，所以，这个职分应该是停止了。（教会行政问答条例3章）

3）传道人。 圣经在使徒与先知以外，还提到传福音的传道者（徒21：8；弗4：11；提后4：5），腓利、马可、提摩太、提多，都属于这类职分的人。主耶稣差遣70人出去传道，应该是在使徒之后，所差派的传道者。（路10：1）（加尔文）

有关这些传道人的事迹不多，他们可能在使徒的陪同下，得到使徒们的指点或差派，接受使徒的教导，承担起福音的事工；他们的服事不但是传道和施洗，而且同时选立长老（多1：5；提前5：22），执行惩戒（多3：10）。他们的权柄，似乎超乎经常正规的事工；他们辅助使徒的事工，随着使徒的离去，完成了赋予他们的事工。

2、经常职分

加尔文对以弗所书4章11节中的五种职分，认为牧师和教师是教会中的经常职分，而教师职分包含在牧师职分之内。而且，罗马书12章7、8节，哥林多前书12章28节中，所列出“治理事的”、“怜悯人的”两职分，乃是长老和执事两种经常的职务，同时，他认为监督、长老和牧师，只是同一职分的不同名称。（《基督教要义》4卷3章4、8节）韦斯敏斯德的《教会行政》，也拥护这种观点，说“教会中经常或称为永久职分的是监督或牧师，以及信徒代表，通常被称为治理的长老和执事。”（3章2条）

[注] J·阿斯平沃尔·贺智说，直到耶稣再来的时候，教会常存的职分有牧师、长老和执事。这三种职分常存的理由有三，①、为了传道和教育；②、执行属灵的治理；③、实行救济的事工，这些都是教会中首要和经常的事务。圣经对此三职的责任和资格，说明由选举来产生，由此看来，应该是常存的证据。

旧约时代犹太教的各会堂，有会堂长和长老；而基督教会设立的时候，应该也是延续了这种制度；及至使徒时代，犹太人和外邦人都都晓得这种制度，因此，使徒们在建立教会的时候，自然地仿照了这种制度。藉着使徒的宣讲，大批的犹太人归向耶稣，会堂自然地成为教堂，会堂长也被称为长老。在没有会堂的地方，如果建立了教会，就会按立牧师、长老和执事。（教会行政问答条例3章）

1) 长老。经常职分中的“长老”(πρεσβύτεροι)或监督(ἐπίσκοποι), 因为是主管教会行政的, 所以首先来考察。在改革宗教会制度里, 牧师也被看成长老的一种。“长老”有年长之意, 而“监督”则指监管。“普来西皮代罗伊”(长老)在圣经中指年长者, 或用于犹太教、会堂里, 类似负责治理的上层职员。在亚伯拉罕时期就有了长老(创 50: 7, 24: 2; 出 3: 16, 4: 29, 12: 21, 18: 12; 申 5: 23; 诗 107: 32), 摩西时期, 代表百姓的长老, 负责诉讼和治理(出 18: 21-25; 民 11: 16-25, 16: 25)。其后, 在犹太人的历史, 以及新约的记载中, 都有有关长老的记载。(太 26: 3; 路 7: 3; 徒 4: 23, 6: 12, 23: 14, 24: 1, 25: 15)

新约教会的“长老”, 在教会生活中, 常与使徒、先知和传福音的人同时出现。在使徒行传 11 章 30 节中, 最初提到新约教会的“长老”, 乃是巴拿巴和扫罗把捐项送到耶路撒冷, 长老的职分可能比执事还早。使徒行传 5 章 6 节中的“少年人”(οἱ νεώτεροι: 年轻人)的名词, 至少与“长老”是有区别的。“长老”在使徒行传中常被提到。(徒 14: 23, 15: 2、6、22, 16: 4, 20: 17、28, 21: 18)

“长老”与“监督”的两个名词, 交替地在使用, 这是同一职分的两个名称(徒 20: 17、28, 提前 3: 1, 4: 14, 5: 17、19; 多 1: 5、7; 彼前 5: 1、2), “长老”的名称逐渐被“监督”所代替, 最后似乎被废弃。

长老与监督的职分, 最初大概在犹太人教会中设立(雅 5: 14; 来 13: 7、17), 后来, 又在外邦人教会设立。新约教会开始时, 最初的信徒大多是犹太人, 或有犹太人会堂的全数归信, 使会堂成为教堂。因此, 教会的行政制度, 就按着会堂的制度延续下来; 外邦人的教会, 也随着采取了相同的行政制度(徒 14: 23, 20: 17; 提前 5: 1、17、19; 多 1: 5; 雅 5: 14; 彼前 5: 1-4)。

还有几种名称, 也适用于这个职分, “普罗伊斯他买诺斯”(προϊστάμενος = 治理的)(罗 12: 8), “奎彼乐内赛伊斯”(κυβερνήσεις = 治理事的)(林前 12: 28), “海古买诺伊”(ἡγουμένοι = 引导者)(来 13: 7、17、24), “坡伊买纳斯”(ποιμένας = 牧师)(弗 4: 11)。这些职分都被委任了牧养群羊的职务, 这些都是 神家里, 负责牧养、保护和治理羊群的人。

新约中虽然没有教牧(ministry)的等级, 而“教导的长老”与“治理的长老”之权柄是相等的, 而且, 他们的权柄在教会中, 是在主的圣灵指引下进行的。

“治理的长老与牧师联合起来, 负责管理教会的行政, 代表教会来执行惩戒。抗罗宗的改革教会, 多以圣经中‘管理和治理’的职分来理解。”(韦斯敏斯德教会行政, 5 章)

[注] 今日的教师和长老, 在各项事务上是有区别的。长老是由牧师按立, 而牧师

则由区会按立；长老受堂会的管辖，而牧师则受区会的管理；长老不能为牧师的按立接手，也不能施行洗礼和圣餐（但是美南长老会的长老，在按立牧师时，长老可以接手）。当长老承接牧师职时，需要有按立之礼，而牧师除了特殊事例外，不会临时担当治理长老的职分；牧师可被其他教会邀请成为临时堂会长，但却不能成为其他教会的治理长老来行使治理；长老虽然可以辅助牧师作教会的圣工，但却不能独自专断施行洗礼和圣餐。除此之外，在名称和职分上，也是有所区别的，牧师被称为 神的使者，或基督的使节，长老则被称为信徒的代表。

长老的职务是辅助牧师治理堂会，代表信徒参与区会、大会和总会的事务，并从事教导、探访，以及教会联合等有益事工，使教会成为圣洁、合乎主用。当教会没有牧师期间，长老需要与区会的会员联系，负责邀请主日讲道人，在没有请到传道人期间，长老可以主领主日崇拜、传讲信息。

长老的任期虽是终身制，但不能因个人事由，轻易辞去职务，就是在扩大会议上，若不经裁决，也不能免去长老的职分。但是，长老可以暂时停职，以备休息。

2) 牧师。 以弗所书 4 章 11 节中，有“牧师”和“教师”。按加尔文的见解，“牧师”和“教师”在教会中不可或缺。两者区别，教师的职务，不负有执行训戒、施行圣礼、或发出规劝的责任；只讲解圣经，保持信徒道理上的纯正；但牧师的职分，则包括一切。（《基督教要义》4 卷 3 章 4 节）或者，有人将以弗所书 4 章 11 节中的“牧师和教师”，看成同等职分的双重作用（伯克富）。长老本来的确不是教师，按着次序的排列是使徒、先知和传道人；当时，可能不需另立教师，但却逐渐形成了“施教者”（1320, διδασκαλία=迪达斯卡利亚）的长老职；那时的教师，可能也不是另外一些人。提摩太前书 5 章 17 节，那善于“管理”教会的长老，以及劳苦传道“教导”人的；以及希伯来书 13: 7, “引导你们”的人，应该都属于“教师”。不但如此，提摩太后书 2 章 2 节，保罗叮咛提摩太，要交托那忠心能教导别人的人。随着时间的推移，教会逐渐形成负责治理监管的人，以及兼任教导的人；即、（1）使徒们离世后，因着异端的兴起，教导的职务更显得重要，因此，需要特别的人选（提后 2: 2; 多 1: 9）；（2）从劳苦的人，可以得工价的观点，肯定作主工的人，可以放下别的工作，专心于教导的职分。从寄给亚西亚七个教会收信人，“使者”（ἀγγέλοι=昂介儿罗伊）的称呼推想，应该是各教会中的教师和牧师（启 2: 1、8、12、18, 3: 1、7、14）。今日的牧师，除了与长老共同治理教会之外，还要施行圣礼，按着行政的制度来制定教会的规则。

韦斯敏斯德《教会行政》，将“监督”作为“牧师”的另一名称，列举出“监督或牧师”的许多经节，如：牧者（耶 3: 15; 彼前 5: 2-4），基督的仆人、基督的工人、新约的执事（腓 1: 1; 林前 4: 1; 林后 3: 6），长老（彼前 5: 1-3），教会的使者（启 2: 1），基督或福音的使节（林后 5: 20; 弗 6: 20），教师（多 1: 9; 提前 2: 7; 提后 1: 11），传道人（提后

4: 5), 管家(路 12: 42; 林前 4: 1、2)等。这些不是牧师职分的等级, 而是所负的各项职务和责任。

牧师被称为监督, 并不违背圣经, 使徒行传 20 章 28 节的监督, 与提摩太前书 3 章 1-7 节中的监督资格, 同样适用于牧师的身上, 提多书 1 章 5 节吩咐, 要在各城设立长老; 由此, 可以看出牧师是常存的职务; 而且, 没有比牧师的职分更为宝贵。所以, 牧师的职分, 也就是监督的职分。

【注】 牧师都是平等的。按圣经的指示, 牧师的资格、名称和职务是同等的, 没有等级之别。在监督体制下的教会中, 牧师的职务分为三级, 分监督, 再就是长老牧师或神职人员, 然后是执行牧师; 监督管辖那个地区的牧师和执事, 主管会员的入会和职员 的选立; 长老牧师或神职人员指挥执事, 只限于治理一个教会; 执行牧师服从监督和长老牧师的命令, 辅助或执行下达的事务。罗马教会在这三种等级以外, 又加上一个超级的教皇, 指挥着整个教会。可是, 牧师的这些等级, 似乎没有圣经的暗示, 纯粹是人造的制度。

圣经没有将牧师或长老, 称谓神父或大祭司, 旧约时代和耶稣受难之前, 曾有预表耶稣的大祭司, 但在耶稣完成救赎之后, 没有将牧师或长老, 称谓神父和大祭司的事例, 也没有教导献祭的事。

有关牧师的职务, 按圣经的教导是讲解 神的话, 负责施行洗礼和圣餐, 给信徒祝福(按手祷告), 并按立长老。牧师作为治理的长老, 只限于本教会里的治理, 可从事堂会、区会、大会和总会的事务。牧师与执事的服事, 可以共同照顾或救济困难的会友, 商讨维持教会的方针等事务。(贺智, 教会行政问答条例, 4 章)

牧师不可轻易辞去自己的职务, 即使暂时从事世上的职务, 他仍在区会的管辖之下, 即便成为官立牧师, 依然可以成为区会的一员。任何牧师如果向区会请辞, 区会要在讯问后, 保留一年, 并详细考查请辞的理由; 一年后, 如果他坚持请辞, 可从区会的名簿除去其名, 给他受洗信徒的移名书, 迁入他所在的地方教会。以后, 如果再要请愿牧师职分, 区会可以为他再次按立。

3) 执事。 按使徒保罗在腓立比书 1 章 1 节中的问安, 可以推测执事在使徒时代, 是教会中两个主要职分之一。新约中的执事, 是“迪阿扩诺伊”(διάκονοι)这个词。普遍以使徒行传 6 章 1-6 节的意见, 作为设立执事的范例。但某些学者持有不同意见, 认为使徒行传 6 章是选立长老和执事, 或长老的职分, 或为了特别目的, 设立的临时职务。被选立的七人中, 我们注意某些人(如同司提反和腓利)明显有讲道的恩赐, 在使徒行传 11 章 30 节, 巴拿巴和保罗将安提阿教会的捐项, 负责送到众长老那里。使徒行传 6 章, 没有提到任何有关执事的名分; 可是, 使徒行传 6 章, 毕竟记载了有关选立执事的职务, 因为, ①、“迪阿扩诺伊”的名称, 在此之前, 用于工人的一般含义, 从此开始, 专用于从事怜悯和慈善事工的人身上, 唯一可以说明的理由, 可从使徒行传 6 章中发现; ②、使徒行传 6 章中的七人, 他们的

职务是为了分配救济物品，这种工作在其它的地方描写为“迪阿扩尼阿”（διάκονία=供给，服事）（徒 11：29；罗 12：7；林后 8：4，9：1、12、13；启 2：19）；③、这个职务的资格，需要经过慎重的考虑，提摩太前书 3 章 8-10、12 节，陈述了要求的条件；④、很难赞同某些批评家的倾向，认为执事的职分，直到后来出现监督职的时候，都没有什么发展。加尔文认为，执事的起源、设立和职务，由路加在使徒行传 6 章 3 节中记载。

加尔文依据罗马书 12 章 8 节，“施舍的，就当诚实；……怜悯人的，就当甘心”的话断定，执事中有两种职务。保罗前一句话，大概指管理周济的执事；后一句话，指帮助穷人和病人的执事。（《基督教要义》4 卷 3 章 9 节）“圣经明确指出，执事是教会中的同工（腓 1：1；提前 3：8-15），他们的职务是照顾贫困的人，将募集的捐赠分给有需要的人（徒 6：1、2），同时，委任他们处理教会中面临的各种事务。”（徒 6：3、5-6）（韦斯敏斯德教会行政，6 章）“今天执事的职务是，管理教会的一切财务，负责照顾贫困的信徒，主管所有的财务文件。”（贺智，教会行政问答条例，6 章）

[注] 按立的执事，任期是终身制，与长老职相同，不能轻易或任意请辞，在没有得到扩大会议的裁决之前，不能任意罢免。但是，可以暂时休职。

可以按立女执事吗？使徒时代，虽有女执事，但却没有按立女执事的事例，也没有投票推选的记载。罗马书 16 章 1 节的非比，被称为女执事，罗马书 16 章 12 节和使徒行传 9 章 36 节中的妇女，提摩太前书 3 章 11 节、5 章 11 节中的女人，虽可指女执事，但并不明确，培养女同工虽然重要，却没有理由按立女执事。（贺智，教会行政问答条例，6 章）

其他宗派中，执事的职务又是如何呢？①、在监督制的教会中，执事被看成第三传道职；②、在会众制的教会中，执事如同长老会的长老，虽不按立，不参与救济，但只成为辅助牧师的委员；③、浸信会中的执事，仿佛会众制教会的执事，需经按立；④、信义会的执事，与长老会的执事相同。使徒时代按立的执事，拥有讲道权吗？使徒时代按立的执事或同工，虽然讲道或传道，但却不是靠着他们的职分；因为，使徒们要专心以祈祷传道为事，所以选立执事来作供给和管理的事务（徒 6：3、4），其中的司提反和腓利，岂不兼任了讲道和传道的任务？圣经对执事资格的要求，的确没有包含传道的任务。今日在监督制的教会中，有有讲道权的执事，或没有讲道权的执事，在监督特别的认可下，执事可以讲道。（贺智，教会行政问答条例，6 章）

3、职分的蒙召和就职

使徒们的特殊身份，乃是由 神和基督直接地呼召，藉着特别的方式进行的。十二使徒当然是由基督直接呼召的，而接替加略人犹大位分的马提亚，也是藉着众人向主祷告，经过选举摇签后设立的（徒 1：23）。保罗自述使徒的职分，是由 神直接任命的，“作使徒的保罗（不是由于人，也不是藉

着人，乃是藉着耶稣基督，与叫他从死里复活的父（神）”（腓 1：1）。可是，经常的职分，总是藉着经常的方式，藉着教会的动因得到呼召。

1) 经常职分的蒙召。 经常职分的蒙召，是从两方面来的。

(1) 内召。 成为教会的教职人员，如同“这……尊荣，没有人自取。惟要蒙 神所召（来 5：4）”；虽然教会的职分，需有 神特别的指示，或由一种特殊的启示所组成，但这不是正确的思考；因为，内召是由 神某种通常护理的指示所组成，这特别包含三点：①、人被 神圣洁的旨意感动，愿将自己奉献在 神的国度中服事；②、确信自己得到恩赐，能够承担委任的事工；③、经验到 神为了那个目标给他开路。菲利普·布鲁克斯（Phillips Brooks）牧师对有关的呼召说，“有三种呼召，就是从 神来的呼召，从自己来的呼召，以及从需要的人而来的呼召。”

(2) 外召。 这是藉着教会的媒介而来的呼召。这个呼召不是从教皇（罗马天主教）发出的，也不是监督（监督制教会）发出的，乃是从地方教会，即、由教职人员和信徒发出的。在这件事上，教牧人员指引他，信徒支持他，这可从使徒行传 1 章 15-26 节、6 章 2-3、14 章 23 节等经文中看到，甚至连选立使徒的决定，也有信徒的参与（徒 1：15-26）。使徒时代，教职人员的选拔，都有信徒的参与，证明这是由全体成员选立的（使 1：15-26，6：1-6；提前 3：2-13）。当然，对于马提亚的选立，最后也是由 神拣选的。

有人引用保罗对提多和提摩太的话，“在各城设立长老”（多 1：5），“给人行按手的礼，不可急促”（提前 5：22）等吩咐，将拣选职分的权力归属于个人，乃是一种误解；因为，提摩太在以弗所，提多在革哩底，不可能忽视众人的意见而独自专权；他们只是接受众人的意见，共同选出教会的同工。路加记载保罗和巴拿巴“在各教会中选立了长老”（Χειροτονήσαντες πρεσβυτέρους κατ’ ἐκκλησίαν）（徒 14：23），“选立”（Χειροτονήσαντες）是藉着举手选举的。按希腊人选举的方式，先选出两名候选人，然后由全体会众举手来选出一人。因此，罗马历史家普遍的说法是，主管民会的执政官，选出了新的长官，就是藉着投票选举出来的人员。我们认为保罗吩咐提多和提摩太，在任命教会的监督，也是藉着这种惯例选立出来的。因此，居普良正确指出，牧师要在所有的信徒和成员面前被选，才能得到公众的认定，拥有属 神的权柄（Cyprian, *Lib, i. E. p. 3*）。旧约的大祭司，在承接圣职之前， 神命令他出来，站在百姓面前；七位执事的选立，也是在众人面前按立的（徒 6：2-6）。居普良说，“这些榜样都表明，除非经过会众同意，就不当按立牧师，那经过众人验证的选举，才可算为公道合法。”因此，那些资格相当，经过众人同意和认可的人，就要照着 神的话，按立合法的牧职。（《基督教要义》4 卷 3 章 15 节）

2) 就职仪式。 教职人员的就职仪式，特别重要的有两点：

(1) 就职礼。 这是对就职人的蒙召和使命公开的宣示，通常是由长老会议来决定的（提前 4：14），伴随的有接手礼。

①、蒙召的确证和认可。贺智博士说，“就职仪式是教会对被选人，宣示他参与神圣工的严肃表现，在众人面前确证他得到神的呼召。”（Hodge, *Church Polity*, p.349）这种确证在普遍情况下，是履行圣工的必要条件；可简述为蒙召的确证和认可。

②、服事的约束。藉着这种仪式，显出职务的庄严性，使就职人记住，从今以后，自己不再属于自己，乃要服事神和教会。

（2）**接手**。就职礼伴随着接手的仪式，这在初代的教会，两者是一起进行的（徒 6：6，13：3；提前 4：14，5：22），当使徒们选立了同工，所用的都是接手礼，而不用其他的仪式。

①、由来。这种仪式是因犹太人无论作什么，都要向神祈求赐福，是从奉献的习俗中引申出来的。雅各在给以法莲和玛拿西赐福时，接手在他们的头上（创 48：14），我们的主在给孩童祷告，也为他们接手（太 19：15）。同样，犹太人按律法的命令，接手在所献的祭物上。因此，使徒们为那些奉献给神的人接手，表示他们的委身；同时，当使徒接手的时候，圣灵就降临在人的身上（徒 8：17，19：6）。总之，接手礼成为就职仪式中的定例。他们以这种仪式按立牧师、教师和执事。（《基督教要义》4卷3章16节）

罗塞（Lohse）强调理解新约的就职仪式，关键在于先要认识文士的就职仪式（藉着他们的拉比）。在这个仪式中，接手不但象征权柄，也意味授与智慧的灵（spirit）。这种意识得到基督教集团的承袭，在按立传道同工的时候，含有同等的含义。可是，伊斯顿（Easton）总结说，长老是新约时代中，唯一被沿用的犹太人职分。（Charles A. Hodgman, *Ordain, Ordination in Baker's Dictionary of Theology*）

②、接手者。需要考察谁来为这些人接手，当然不是全体会众；在按立执事的仪式中，是由使徒来接手；保罗和巴拿巴，则由多人来接手差派（徒 6：6，13：3）。可是，在其它的地方，保罗陈述自己（没有别人）曾为提摩太接手。（提后 1：6）

③、含义。初代接手礼，明确地包含了两种含义，就是将就职的人分别为圣和象征将某种属灵的恩赐赐给他。按罗马教会的见解，这两种要素依然包含在接手礼中，认为藉着接手礼，可实际地领受某种属灵的恩赐。因此，将这个仪式赋予了圣礼的含义。可是，抗罗宗教会认为接手礼，只是对就职人含有象征意义；他们虽然将此看成圣经的仪式，或完全得体的事宜，但却不认为是绝对需要的。

4、女子教权的问题

今日强调女子教权问题的人士，以否认和曲解圣经的禁止事实为能事，他们认为保罗说的，“女人要沉静学道，我不许女人传道”的话（提前 2：11、12），认为只是“二千年前，对一个地方教会的教导和风俗”，不是“万

古不变的真理”；这是违背圣经本意、现代女权运动的一般思潮。使徒保罗在哥林多前书和提摩太前书中，对有关女权的讲话，不只是二千年前，对某个地方教会的教导和风俗，而是万古不变的真理。

对于哥林多前书 13 章 33、34 节中，“妇女在会中要闭口不言，像在圣徒的众教会一样，因为不准她们说话”的见解，受现代思潮影响的人，为要任意解释这段经文，他们离开经文的本意，用各种理由来解释“不准妇女说话”的含义，认为这是在特殊的场合，针对特殊的哥林多教会之特殊教导，而不是对所有教会设立的法则，更不适用于将来所有的教会。这种解释，如果详细查看圣经的上下文，就会发现这是无法相容的矛盾。

[注] (1) 保罗在林前 14: 34 中说，“像在圣徒的众教会一样”的意思，这是说明当时的“众教会”，都是“妇女在会中要闭口不言”的意思。36 节“神的道理岂是从你们出来吗？岂是单临到你们吗？”这意味警戒妇女的教权，以免影响其他的地方教会，造成不必要的混乱和妄动。可是，如果认为圣经教导，妇女可以在某个地方讲道，但是教会的普遍规则，却是不允许妇女讲道。

(2) 保罗在 34 节中的结尾说，“她们总要顺服，正如律法所说的”。这里指出不允许妇女的教权，有圣经的根据，乃是根据创 3 章 16 节“受丈夫的管辖”，意味妇女乃是从属的地位。

妇女顺从丈夫是圣经的教导，因此，男子在教会中，理应拥有教权。

(3) 保罗在 37 节中说，“我所写给你们的是主的命令”。这是对有关妇女教权问题的归结，因为从 14 章开始，就论到属灵的恩赐问题，乃是按着神的旨意，由神的权柄来任用的。

可是，不允许妇女的教权，乃是“像在圣徒的众教会一样”，这是通行的规律，乃是根据圣经律法规律的“主的命令”，具有属神的权柄。这岂是局限某个时代，某个地方的教导，不是万古不变的真理呢？

提摩太前书 2 章 12 节，使徒保罗说，“我不许女人讲道，也不许她辖管男人，只要沉静”的意思，是对哥林多前书 14 章 34 节，更为扩大的解释，是对妇女的教权问题，作出更详细的说明。哥林多前书 14 章中，不允许妇女在教会中公开发言，对妇女的讲道权和治理权，作出了明确的禁止；在提摩太前书 2 章 12 节中，将两项分开论之，就是不许女人“讲道”，只要沉静学道，也不许她“辖管”男人，这是禁止其教会的治理权。更为明确的说，就是禁止妇女的牧师职和长老职；这种见解，也是基督教会历代以来所秉持的见解。这种见解，也是不同教派（主教制教派，教皇制教派，监督制教派，长老制教派，会众制教派等）的共同见解。

因为保罗在这里提出禁止妇女教权的两项理由。

[注] (1) 提前 2: 13 节，“因为先造的是亚当，后造的是夏娃”，指出创造的次

序是女子在男子之后。在评论历史人物的时候，虽不以他从属于古代那个种族的地位为依据，但在创造的次序上，女子的被造是为了辅助男子，处于从属的地位；所以，妇女在男女聚集的教会中，意味着不能承担教导和管辖的职务。

(2) 然后是在 14 节中，保罗提到“不是亚当被引诱，乃是女人被引诱，陷在罪里”。指出女子在教导的才智上，先天逊色于男子，这成为禁止妇女教权的更大理由；同时，在 15 节中讲到，妇女的天职是专心家庭生活，这是众多圣经学者共同持有的见解。

这种按着创造的次序和天赋的才智，在教会中安排男女的职务，岂能看成是一时的地方性教导！神所命令的原理和原则，应该是万古不变的真理。

使徒保罗的上述理论，不是忽视妇女的宗教才智，从圣经的事例中，可以看到许多虔诚的妇女，在教会中从事着各种事工，在主耶稣的事工中，允许妇女的服事，而保罗也提到妇女的非公开教导（提后 3: 14；多 2: 3；徒 18: 26）。对于女子得到特别恩赐的说预言（徒 21: 9；林前 11: 5），保罗并没有禁止。因此，妇女在今日的教会中，从事各种辅助的事工，可以名正言顺地在不同的场合，从事教育的工作。可是，对于总括整个教会的教导和治理权，按着圣经的教导，只属于男子的特权；这是教会历史中，所秉持的信念。因此，不允许妇女被按立为牧师、长老和按立执事（译者注：按立与选立的执事不同）；在男女共同聚集的礼拜中，不允许妇女讲道。

要求主张妇女教权的人，引用旧约中的底波拉，以及几位女先知为例，认为神已经允许了妇女的教权。如同加尔文的答辩，“神特殊行动的拯救事例，不能成为教会行政的通常法则。”不可以这种例外的事件，来颠覆正常的教会行政；而且，耶稣虽然知道旧约中有女先知，但在使徒中却没有妇女；同时，使徒们在选立七位执事的时候（特别是为了照顾寡妇等妇女的供给），也没有按立妇女为执事，这与旧约的女先知是没有关联的。

圣经禁止妇女的教权，是否牵连到伦理问题呢？绝对没有。教会教导男女不同的职务，绝不是歧视的观念。保罗在哥林多前书 11 章中，提到男人是女人的头；同时说，“然而照主的安排，女也不是无男，男也不是无女。”保罗知道自己的教导，前后没有什么矛盾。

[注] 韩国城津中央教会、金春培牧师，刊载于《基督新报》第 977 号的论文，标题为“长老会总会的提议”，在“有关妇女教权”问题的大纲下，认为保罗对于“女人要沉静学道，不许女人讲道”的见解，乃是“二千年前，对一个地方教会的教导和风俗”，不是“万古不变的真理”。这种解释，被大韩耶稣教长老会第 23 次总会提告，选定了五人小组的研究委员，于一年后提出研究报告；在次年的 24 次总会（1935 年 9 月 6 日-13 日，于平壤府西门外礼拜堂）中，由研究委员长安富荣牧师提出报告，经同委员尹河英牧师的朗读后，被全场同意采用（在 9 月 12 日的午前会议中）。笔者作为同委员会的文书，荣幸执笔研究报告而深感殊荣。在“有关妇女教权问题”标题下之陈述，大部分援引了研究报告的内容。

第7节 教会的会议

1、改革宗的治理团体

“教会行政在某种规定和明确的条例下运行是绝对必要的。可是，我们认为教会需有地方教会、区会和大会的会议来管理，惯例上主张与圣经和原始基督徒的实践相同。我们按着这种信念和相应的理由，将这些问题中的意见或实践，与其他的基督徒用爱来联系。”（韦斯敏斯德教会行政，8章1条）

改革宗的教会行政，具有以递升、或递降的会议次序为特色，这些会议是堂会、区会、大会和总会。堂会是由地方教会的牧师和长老组成的，区会是由规定的地区内，各地方教会的牧师们和长老们组成的；可是，组成区会员的方法，各个宗派之间略有不同。长老会以地区内所有的牧师与各堂会中一位长老的比例，为会员的通则；而大会则由各区会差派之同数的牧师和长老所组成；最终的总会，同样由各区会差派之同数的牧师和长老所组成，但不由差派的大会代表来组成。

2、地方教会的代表制和相对的自治

地方教会代议制度的组织是堂会，这是教会权柄起源的所在。堂会以上的各扩大会议，只是具有行使比较更为广泛的权柄和范围而已。

1) 地方教会的代表制。 改革宗的所有教会，都会选立治理长老，使她们与牧师共同组成堂会。这种制度的不同点是，教会的权柄不在单一的教长、或治理长老手中；另一方面，又不像会众制教会，由一般会众来决定。改革宗教会的牧师、长老或监督，不允许个人的治理；同时，也不赞同会众的行政制。

这种管理制度是以使徒时代的教会为典范。使徒们不是以直接的命令来治理教会，而是仿照犹太人会堂的长老制度，在他们建立的教会中选立长老。耶路撒冷教会中有长老（徒 11：30），保罗和巴拿巴在第一次宣教旅行中，在建立的教会中选立了长老（徒 14：23）。长老们在以弗所（徒 20：17）和腓立比（腓 1：1）的教会中治理；在教牧书信中，也常提到长老（提前 3：1、2；多 1：5、7），并且，常用复数来表示，这是值得关注的（林前 12：28；提前 5：17；来 13：7、17、24；彼前 5：1）。

教会的会众要选出适任的长老来治理教会，圣经记载会众有权选立长老（徒 1：12-26，6：1-6，14：23），这里最后引用的“选立”希腊文是“介伊罗托内奥”（Χειροτονέω），有藉着举手来任命的意义，这也显明了其本来的含义。

2) 地方教会相对的自治。 改革宗的教会制度，认定地方教会的自治。

其含义有：

(1) 各地方的教会制度，具有充分的预备，才能成为完成的教会组织。地方教会不需外在的制度，因为这与教会的属性相背。

(2) 可以与邻近的教会交通和联合，但不可破坏地方教会的自治。所以，不将区会和大会称为上会，如果称为联合会议、或扩大会议较为适宜。这种会议比堂会固有的权柄更为广泛，拥有比较更为具体的权柄。可是，麦吉 (McGill) 认为这是指“更有权威、或更为遥远”的法庭。

(3) 扩大会议的权柄不是无限的，这是因着堂会的权利而受到限制；这些会议不能越过堂会的权利，干涉到教会的内政。区会、大会和总会，可以任意向地方教会下达命令，乃是罗马天主教的观念本质。

(4) 地方教会的自治，在联合的教会关系中显明出来，但却限制教会追求一般的利益。一方面，地方教会的权柄和利益虽然重要；另一方面，也要顾及到联合教会集合的权柄和利益。因此，任何的地方教会，在需要相互同意、或有关事件的利益中，不能忽视对方的权利；不但如此，地方教会为了维护共同的利益，需要克己自制。

3) 堂会的职权。 列举属于堂会的重要事项：“教会堂会的目的，是为了承担维持会众属灵的管理，对教牧人员和信徒的信德和行为负有责任，教会成员中若有过失或犯罪的人，有权对他们劝导或谴责，使当事人得到应有的处理或惩戒。对于受到惩戒的人，可以停止圣餐或除名；总之，一切都是为了教会属灵的益处；同时，有权监督教会中的各级主日学和团契，以及附属的各种组织，拥有任命教会治理机构的代表。”“堂会按照礼拜的规范，安排包含音乐、讲道等敬拜的仪式，主领有关传道、或宣教的礼拜，决定其时间和场地。对于教会附属建筑的使用，堂会有权来决定。”(韦斯敏斯德教会行政，9章6、7条)

堂会对信徒拥有治理权，但不用全体投票来治理；再者，教会不能剥夺信徒的公民权，只能作出适度的处理。扩大会议虽然也有治理权，但不能直接过分地来处理信徒；对于长老的控诉，区会可以代理堂会来处理；区会如果知道地方教会会员中有犯罪的事，可以督促堂会作出适宜的处理。

3、扩大会议

教会是由众多的会众组成的，为了保持教理的坚实和惩戒的公正，为了知识和信仰的成长，以及防止谬误和道德的堕落，必须要有相互的协助和方略；因此，就显出堂会、区会、大会和总会等扩大会议的重要性和有用性。

1) 扩大会议的圣经依据。 圣经中的确未曾命令，各地方的教会必定要结成有机的联合体，也未曾发现这种联合的实例；其实，圣经提示各地方教会，乃是不受束缚的个体。

可是，圣经描写要求教会的根本属性，似乎是合而为一；教会在本质上

是基督的身体，所有的组成部分，都是相互联系的生命有机体；因此，内在的合一，需有外在相应的组织，乃是理所当然的表现；但会众派和独立派，未曾认识这个重要的事实。

不但如此，圣经的某些经文，似乎要求有形的教会，在某种含义上形成联合。“艾克利西亚”（ἐκκλησία=教会）这个名词，与其说是纯粹有形的地方教会，不如说是含义更为广大的单数名词之教会；“犹太、加利利、撒马利亚各处的教会（单数）”（徒 9：31），暗示了这些教会是联合的，“神的教会（单数）”，提到的是将所有的教会统合起来的名称（林前 10：32，12：28）；再者，耶路撒冷教会和安提阿教会，可以推想是由几个地方教会组成的；最后，使徒行传 15 章的耶路撒冷会议，是由使徒和长老组成的，虽然不是现代意义上的区会、大会和总会的规模和形式；但却是扩大会议的范例，而且，不是以权威和忠告来提出意见的实例。

2) 扩大会议的代表资格. 概括地说，扩大会议是由地方教会所有的代表所组成；可是，因为特殊教会的代表人数，在组织的运用上，会带来不便或问题；为了使代表的人数，在扩大会议里有合理的规范，就要使这些组织的机构有所缩小，使会众直接选出的代表组成堂会，选派代表列席区会、大会和总会；随着会议的扩大，会众与范围也趋于广泛，表现出教会的合一，更好地维持教会的秩序；但不会为了事工的果效，使会议的范围更为扩大。

3) 属于职权内的事务. 这些会议要铭记教会的属性，因为，这些事务不在科学、社会、产业和政治的范畴内，而是属于教会领域的教理和道德，制度和惩戒等，有关保持耶稣基督教会的合一和秩序；这些会议处理的案件是：（1）性质上，属于小会议领域，但因某种理由而无法解决的案件；（2）性质上，属于小会议领域，是有关一般教会的事件，即、教会的信条、制度和礼拜仪式等。

“这些会议不具有民事的裁判权，也不具有民事的惩罚权；这些权柄只是为了道德的，或宣布属灵方面的服事。可以要求他们顺从基督的律法，对于不顺从的人，可按教会的权柄和情况给予应有的劝勉和惩戒。对于紊乱教会秩序、抗拒制度的人，教会有权叫他出席接受质讯，如果不思悔改，可将他从教会中除名。”（韦斯敏斯德教会行政，8 章 2 条）

4) 职权的权柄. 扩大会议的权柄，并不代表在堂会之上。在改革宗的教会中，没有什么权柄在堂会的权柄之上；而扩大会议的权柄，只是在程度和范围上，比堂会更为广泛而已。扩大会议的权柄，在范围方面比堂会更为广泛，如同使徒的权柄，十二位使徒，比一位使徒更具代表性；同样，十个教会比一个教会，因为权柄的累积，所以更具代表性；不但如此，扩大会议的权柄，不只适用于一个教会，而是全体的教会都要遵行。因此，扩大会议的决议，具有更重的分量，使所有的教会不能忽视。即使在独立派的教会中，对一些有关劝勉的决议，只要经过宣布，都是具有权柄的；因为，这是有关教会的君王——耶稣基督的律法之解释和应用，对教会是有约束力的。

4、区会、大会和总会

改革宗长老会教会的扩大会议名称，就是本节开头提到的区会、大会和总会。从世界改革宗长老会各教会的实情来看，大多具备了这三重的扩大会议，或者只有区会和大会，或只有区会和总会。

1) 区会。 区会是由那个地区的所有牧师（需要五人以上），以及由各教会推派的一位长老所组成。具有牧师二人以上的教会，可以相同数目的长老成为区会的会员。在区会所属的地区内，如果有其他方言的族群，或特殊民族的牧师，为了教会的便宜和助益，虽然可以另组区会，但需得到既有区会的承认。

区会接受和处理从堂会提出来的案件和提议，遴选和认可牧师候选人，负责审察和按立、委任，以及解除牧师的职务；检阅和认可堂会的记录，解决有关教理的偏差和误解，处理有关的惩戒问题，维持保守教会的纯洁，对伤害教会的意见，作出应有的定论；访问各地方教会，考察他们的状态，如有不当之处，当严加纠正；接纳新成立的教会，藉着信徒的请愿，教会可以合并或分立；区会为了地方教会属灵的安宁，拥有教导管理的权柄，同时，区会拥有审查权，可以设立审查局，处理提交的案件。

2) 大会。 如同区会是由一定地区的牧师和长老所组成，而大会则由更大的地区，至少要包括三个区会的牧师和长老会合。大会按本身的取舍，需要得到地区内多数区会的承认，由地区内所有的牧师，以及各教会推派的一位长老所组成；大会或以管辖内各区会的决定为基础，按着比例选出相同数目的牧师和长老来组成。在大会开会的地区，如果需开另一个大会，组成的规定与区会相同。（参照前项：“区会”）

大会接受处理由区会提出的案件和提议，检查和认可区会的记录，指导并纠正区会的违规事项，设立新的区会，维护教会的法规，监管已经成立区会的合并和分立，提请总会来认可。大会一般的任务，使区会和堂会的信徒遵行 神的话语，顺服教会的规章制度，建立教会的德行，将有益于全体教会的方案，提交总会审议；大会如有审查的案件，可以设立审查局，处理提交的案件。

3) 总会。 总会是长老会的最高治理会议，作为一个团体的宗派，代表所有的地方教会；总会由各区会选出相同数目的牧师和长老来组成。区会选派代表参与总会。各个宗派也略有不同，例如按着牧师、堂会和信徒数目的比例而不同。

总会接受所属教会对有关教会的教理和法规的提问和决定，处理提出的案件和提议，检查和认可大会的记录，解答教会的法规，实行劝勉和督导，使所有的地方教会，以和平彼此联络，用爱心相互交通，解决因教理和制度所产生的争论；不论那个地方教会，如果在区会或大会中，散播异端、或有

不端的行为，就要受到制止和谴责，并要防止不再发生；主管大会的设立，总括普通的事务，负责与其他宗派的相互联系，制止和平息分裂的争论，引导和勉励全体教会建立德行，培养仁爱、诚实和圣洁的品德。如果有审查的案件，可以设立审查局，处理提交的案件。

总会优越的地位和权柄是无可置疑的，总会是全国教会的代表，乃是最高的终审会。这个会议对全国教会的法规，拥有全权的解释，并有制定教会法规的权柄（审议并认可所有区会的议案）。总会的决议拥有特别的分量，其劝勉代表全体教会会议的决定，可以成为教会的法规，各个部属要切实遵行。对教会法规的有关提问，总会可按会议的决定、教会的信经和行为的规范，成为总会的言论和教会的规定。总会审查的案件，如果定论，就可以成为案例，其后的会议，不能再论或变更（只有发现明确的错误时，才可改正）。

第4章 教会的权柄

前章，已略举了各治理会的教会权柄，在此，需要更为具体地来解说。

第1节 教会权柄的源头

1、唯一的元首

教会的权柄是从耶稣基督来的。耶稣基督作为教会的元首，将权柄赐予教会。

1) 有机的行政元首。他在有机的和行政的含义上是教会的元首；即、他不但作为身体上的头，更为他属灵国度中的君王。前千禧年论的时代论者，主张耶稣基督只在有机的含义上，在他行政和统治的教会中是教会的元首；即、否认他是教会的君王。卡尔·巴特（Karl Barth）和艾米尔·布仁纳（Emil Brunner）等辩证神学家，也近乎否认基督的国度是现在和实际的；他们虽然承认他的国度在基督里，已贯穿了世界历史的过程，但只是指向未来的国度，强调那个国度是独有的、或末世论的。

可是，圣经强调基督与教会，不但拥有生命的联系；而且，他还是教会的立法之主和君王。

2) 他权柄的临在。教会拥有有形和无形的两个层面，其中有形的教会是由真信徒和假信徒混合而成的；在认定其权柄的源头上，难免有错误的危险；因此，教会作为由人组成的团体，需要时常警戒僭越基督的指导权；同时，教会也要注意面对不同观点的诘问，防止教会成为特权阶级的机构，以免失去真正永远的目的和计划，成为满足某种道德或社会需要的工具。唯有耶稣基督权柄的同在，才能成为真正的教会，唯有人们认识了耶稣基督的权柄，求问和依靠他时，才能成为真正的教会；才能成为世上的光，胜过恶者的试探，不至偏向虚假。如此，教会才能兴起发光，用火热的爱心，温暖那些不安干渴的心灵。

3) 他亲自的治理。唯有耶稣基督是教会的元首，他在所有的决定（藉着地方教会或扩大会议的集合）中，拥有实际的权柄。唯有藉着他的话语和圣灵，来治理他的真教会，“政权必担在他的肩头上；……他的政权与平安必加增无穷。”（赛9：6、7）他没有将他的权柄完全委任给某些军团或治理会，他总是在自己的教会中，藉着他的话语和圣灵来启示自己的旨意（太28：20，18：20）；不论哪个治理会的决议，如果不符合基督的旨意，就没有效力；因此，必须要得到他话语的启示，符合圣灵的解释才会有效。在某种意义上，教会必须穿上他权柄的外衣，才能拥有元首和君王的资格。教会

如果偏离了他的话语和规范，这种权柄就会被收回。教会不是从信徒那里得到权柄的政治团体，而所有的治理会，都是寻求基督旨意的部分肢体。

2、权柄的赐予

1) **命令的话语。** 基督作为教会的元首和君王，将权柄赐给教会，他亲自宣告教会要建造在磐石上，阴间的权柄不能胜过他（太 16: 18）。当时（就在他对彼得宣告的时候），已将他的权柄赐给了彼得，说，“我要把天国的钥匙给你，凡你在地上所捆绑的，在天上也要捆绑；凡你在地上所释放的，在天上也要释放。”（太 16: 19）“钥匙”是权柄的象征，彼得得到天国“钥匙”的意思是，有捆绑和释放的权柄，就是在天国和教会（这个名词被交替使用）的领域中，有权柄作出禁止或容许的决定（cf. Vos, *The Kingdom of God and Church*, p.147, ff, Grosheide, *Comm.on Matthew, in loco*）；而且，他的判定（不是对有关的人物，而是对有关的行为）已得到天上的裁可。

2) **得到权柄的人。** 彼得作为使徒的代表，得到这种权柄；他们也是教会的核心和基础；因为，历代的教会都要受他们话语的约束（约 17: 20；约一 1: 3）；藉着约翰福音 20 章 23 节，可以明确地看到，基督不只是对彼得，而是对所有的使徒；不只是对有关的行为，在有关的人物方面，也有判定的权柄；“你们赦免谁的罪，谁的罪就赦免了；你们留下谁的罪，谁的罪就留下了。”基督将这个权柄，首先、或比较充分地赐给了使徒们，其次，就是某种程度地赐给了他的教会；教会对于不悔改的罪人，有权柄将他赶出教会，但是，这个权柄是依据使徒所制定的生活和行为准则，以及耶稣基督亲自的吩咐；并且，有主亲自住在教会之中。从新约的圣经中，可以明确地看到，主将他的权柄赐给了他的众教会（徒 15: 23-29, 16: 4；林前 5: 7、13, 6: 2-4, 12: 28；弗 4: 11-16）。

3) **权柄的真正源头。** 教职人员的职分，虽然成为服事会众的器皿，但其权柄却是从基督领受的；他们虽被称为会众的代表，但权柄却不是从会众来的。坡提奥斯（Porteous）正确地评论说，“长老被称为会众的代表，表示他被选为教会的治理者；被称为代表，是指他获得职分的方式，而不是指得到权柄的源头。”（*The Government of the Kingdom of Christ*, p.322）

第 2 节 教会权柄的属性

1、属灵的

1) **内在无形的、道德属灵的。** 提到教会的权柄是属灵的，不意味完全都是内在的和无形的。因为耶稣基督同时掌管我们的身体和灵魂，他的话语

和圣礼向我们的全人说话；教会中按立的执事，多是为了身体的需要在服事。可是，正如前述，这个权柄的赋予、行使、对象和实施，主要是内在的和无形的。因此，可以看成是属灵的。

提到教会的权柄是属灵的，因为是从基督和圣灵领受的（太 16：19；徒 20：28），只有靠着基督的圣名和圣灵的能力才能作成（约 20：22-23；林前 5：4）；只有与信徒独有的关系（林前 5：12），才能运用在属灵和道德的关系层面（林后 10：4）。（Bavink,*dogm.*, V, p. 452）

2) 与国家的权柄不同。 国家代表 神的政治，统管人们现世外在的情况，而教会代表 神的治理，掌管人们内在属灵的情况；前者，保障人民享有外在世上的权利，有时，可用武力来制止人们的恶行；后者，防止恶灵的侵袭，赋予人有真理的知识，培养属灵的美德，用 神的教训使人们能过顺从的生活。教会行使属灵的权柄，感化人的心思和意念，结出圣灵的果子；教会的权柄是独特和属灵的，不以武力来执行。主耶稣曾多次说过，他国度的权柄是属灵的，不用这世上的权柄（路 12：13 以下；太 20：25-28；约 18：36、37）。罗马教会强调拥有行使现世的权柄，要把人民全部的生活，放在教会的管理之下，因为这没有察觉教会的权柄是属灵的。

3) 不干预有关肉体的事务。 教会的治理会，不具有有关肉身事件的治理权。基督的教会只是属灵的团体，不是属于肉身的世俗结社；其制约的范围，乃是人的良心对 神的法则应有的心态；因此，教会的治理，对有关世俗的肉身结社没有什么权柄，只是对属灵团体的事务，拥有治理的权柄。教会原则上不干预有关国家和人民的事务，当政府要求教会协助矫正违背道德或风气（酗酒、吸毒、娼妓）等方针时，教会应谦卑顺应政府的要求，按着方针去实行。

2、服事的

1) 在基督的主权中服事。 教会的权柄，按照圣经不是独立和主权的权柄（太 20：25、26，23：8、10；林后 10：4-5；彼前 5：3），乃是从教会的元首——基督引出的（太 28：18），从属于服事的权柄（*διακονία λειτουργία*）（徒 4：29、30，20：24；罗 1：1）。这种权柄只是辅佐的和宣言的，或是差派的、或仆役的权柄（林后 5：20）。基督将人生说成是服事（*ministry*），但却没有将最终的权柄委任给他们；教会的权柄只是为了建立德行，是 神律法的辅佐者和传令官。

基督自己兼任了教会中所有的职务（不论是在教导或行政，安慰或惩戒的事上）。从基督升天以后，直到今天，他用自己的话语和圣灵与他的教会同在，他的百姓从他所有的职务中，领受一切的恩典。因此，教会的权柄必定要与他的话语调和，或在圣灵的引导下，一切都要以教会的君王——耶稣基督的圣名来作（罗 10：14-15；弗 5：23；林前 5：4）。加尔文说，“使徒

们能够建立教会德行的唯一方法，就是尽心维持基督的权柄。基督的权柄是从圣父领受的，如果没有这种权柄，就不会成为教会的唯一之主。”（《基督教要义》4卷8章1节）

2) 为了实行圣经的律法。 教会的权柄乃是为了实行基督国度的法典，就是旧、新约圣经中所记录的律法，这不是为了制定律法的权柄。“教会作为神的国度，与世上政府的唯一不同点，乃是宣告和实施圣经所启示的基督之律法；至于没有明文的禁止，不能随意加添；礼拜也要以他话语的模范和指示，将荣耀归于神。”（*Book of Church Order, ch.4:7*）

(1) 附有条件的委任。 这种权柄附有委任的条件。按着圣经中的所有记载，或是藉着良善的必然推论；从这些断定中，不可加添或删减，按着这些吩咐，委任于他的教会。（弗1：20-23，4：8-11；诗68：18）

(2) 实行的范围反而广大。 这种权柄的实行范围，甚为广泛；包含了话语和圣礼的实施（太28：19）；决定神的国度，什么可作，什么不可作（太16：19）；可赦免的，或不可赦免的罪（约20：23）；执行教会中的惩戒等。（太16：18，18：17；林前5：4；多3：10；来12：5-17）

第3节 教会的三重权柄

基督拥有先知、君王和祭司的职分，因此，教会也拥有三重权柄，就是教义权（维护教会信仰纯正）、治理权（维持纪律与圣洁生活）和服事权（发挥救世益人）。加尔文虽将教会的权柄分成教理权、立法权和司法权，但可将其中的立法权和司法权，看成我们所主张的治理权，这似乎没有将服事权归纳其内。

1、教义权（The Potestas Dogmatica or Docendi 维护纯正信仰之权）

教义权反映出基督的先知职分，其目的是为了保守和传达真理。教会对真理有神圣的任务，对外要成为真理的证人，对内要成为证人和教师。在教会中，“由那些蒙召的人，努力地传讲神的话语，无论得时不得时，总要传讲纯正的教义。”（《韦斯敏斯德大要理问答》，159）各治理会“保全教义的正确性”，乃是第一要务（《韦斯敏斯德教会行政》10章1条）。因此，教会要掌握和行使教义权，履行如下的事项。

1) 保守神的话语。 神将他的话语赐给教会，因此，教会要成为真理的守护者。在敌对势力的猖狂中，教会更需要警醒，保守神的真理，使圣经真理的宝库，得以完全的保存；教会并要对抗不信与谬误，守住真理的纯正（提前1：3、4；提后1：13；多1：9-11）。

保罗将教会称为“真理的柱石和根基”（提前3：15），这句话意味着教

会是真理的忠实守护者，防止真理在世上流失。因为 神将教会作为话语的器皿，喜悦他的话被正确地宣讲。

加尔文说，“因为基督使教会成为忠实的守护者，所以真理在世上，不会流失或伤损，使教会成为真理的柱石和根基。”（《基督教要义》4卷8章12节）

2) 传讲 神的话语。 向世人和信徒传讲 神的话语，使罪人悔改，使信徒建立德行，乃是教会的特权。教会要对恶人警告将有的审判，应许圣徒将来的荣耀，并要扶持软弱、激励失望、安慰悲伤的人。因此，教会的任务是要忠实地传讲 神的话语，并将 神的话译成万民的方言，向天下的万民宣扬。

圣经明确教导，宣讲 神的话语，乃是教会的特权。教牧人员在教会中，要以圣经的“宣读、劝勉、教导为念”（提前 4: 13），“按着正意分解真理的道”（提后 2: 15），“务要传道，无论得时不得时，总要专心”（提后 4: 2）。虽然不是所有的人，都能站在公众面前，宣读 神的话（申 11: 1-12；尼 9: 3-5），但是，信徒自己可以查考（申 17: 18、19；赛 34: 16；约 5: 39；启 1: 3），也可以和家人与儿女谈论（申 6: 6-7；诗 78: 5、6）。为此，圣经在翻译上，总是使用通俗的言语，使所有的人都可以读懂（林前 14:18-19）。（《韦斯敏斯德大要理问答》，156）教会在主日学，按着不同的阶段教导圣经，同时，用各种查经会来查考圣经，并藉着教会经营的学校，推广圣经的教育，鼓励个人每日读经等，乃是教会复兴的根本。

圣礼要与话语并行，因为前者是后者的另一种方式；圣礼提示了福音的象征，向人们传达的不但是听觉的，更是视觉的。圣礼的举行要适宜而严肃，才能使会众和领受真理的人，感到深刻丰盛的救恩。

3) 作成教义成为信仰的准则。 教会要将福音的真理作成教义，成为所有会员的信仰准则，并且使外人也能理解这些概念；藉着这些教义，坚固信徒、抵御异端，使圣经的真理代代得以保全。

圣经没有包含信经的实例，信经不是藉着启示赐下来的，而是教会对启示真理的反省所结出的果子。历史中，因着对真理的误解，促成了对信经与教义的需要；异端的兴起，促使教会对信仰更加明确地陈述。使徒们为了防止潜入教会的谬误，有时会对某些真理，作出重复的陈述，使徒约翰为了警戒诺斯底主义的出现，对基督道成肉身的真理，作出再陈述（在约翰福音与约翰一书中）。保罗因为某些人否认复活，所以，对复活的真理作出系统的陈述（林前 15 章；提前 1: 20；提后 2: 17、18）。再者，因着某些人的误会，保罗对基督的再来，作出明确的说明（帖后 2 章），耶路撒冷的会议，确定了基督徒的自由（徒 15 章）。

加尔文宗教改革的特征，乃是发表了许多信仰文件，而且全都富有神学内容，只是其深浅精简不同而已；其后的韦斯敏斯德信条，可以说是融合了新颖、全面、精确的集成。这些信条将古代信经的要素作出具体的表现。

[注] 想起本书第一卷《绪论》中的 1 章 1 节，提到哪些教会团体拥有制定教义的权柄：“哪个教会团体拥有制定“教义”的权柄呢？对于这个问题，自由主义的哈纳克认为：能够实际地代表全教会的世界性会议，才能承担这项工作。他认为抗罗宗主义教会的统一已经被破坏，其本身也没有形成统一的战线。因此，他对抗罗宗的教义，存着否定的态度。田立克认为：到 17 世纪的古抗罗宗的教义尚可以认定。因为，在宗教改革后期的各教派教会，尤其是改革宗的众教会认为，每一个地方教会，都能够代表耶稣基督的教会。因此，他们都时常强调，他们的团体拥有制定教义的权柄。制定教义的会议，尽可能把各地方的教会联合起来，组织成比较大的会议，但不一定是世界性的，才能拥有制定教义的权柄。”（《教义神学·绪论》p.18）

现今的许多教会，不喜欢信经和信条，他们以没有信经的教会为荣。其实，他们反对信经与信条，是毫无道理的；因为，不是如反对者所说，将信经和信条看成与圣经等同，不意味这是在追加真理；不忽视良心的自由，或妨碍学问与神学的进取；也不会成为教会纷争的原因。事实上，信经能够助益教会的合一，不论是成文的，或不成文的，都能促进信经的发展。

4) 激励神学的研究。 教会不能在已得的真理知识，或已成就的信徒要道中，感到满足而终止神学研究的努力。教会的任务是要以审阅的眼光来看现存的真理知识和教义，如果发现谬误和缺陷，就要加以修正和补充；因此，教会要不断地挖掘圣经的宝藏，一如既往地发现隐藏的珍宝。教会必定要藉着对神学的研究，追求生命话语的奥秘，得到更为明确的解释。教会的义务，使真理本身的神之启示，更能成就培养工人的事实和激励，继续不断教育后代的教师和牧师，完成所赋予的神圣使命。可是，对于神学的研究和训练，首先要在正统的使徒统绪上，方能向着真理忠心。保罗期望正统的神学教育，能够培养出教会优秀的工人，因此勉励：“也要交托那忠心能教导别人的人”（提后 2：2）。

2、治理权（The Potestas Ordinans 维持纪律与圣洁生活之权）

这个权柄反映出基督的君王之权，可以说是包含了立法权和司法权；可是，这要在维持秩序权和维持纯洁权的名词下议论，方才适宜。

1) 维持秩序权（The Potestas Ordinans）。 为了使神的教会井然有序，因此，定下了规律，“因为神不是叫人混乱，乃是叫人安静。”（林前 14：33）期望“凡事都要规规矩矩地按着次序行。”（林前 14：40）神赐给教会的权柄，包含了如下几项：

(1) 实行基督的律法。 基督为教会已经备好了律法，使其能按着所公布的权柄去实行。罗马教会限制人的良心，主张教会实际有权制定律法，如果有人违犯了教会的法规，就会遭受某种神的惩罚；另一方面，抗罗宗的教会，

并不如此主张，只强调顺服基督的王权，在教会中实行基督的律法；因为，他们认为律法的后面，有基督在掌权。所以，律法具有约束力。主张只是服事、或宣布的权柄，不能追加其它的事项；而且，对于违背律法的人，在基督的裁定之外，不能追加其它的体罚。不但如此，需要认识以强制的手段，不能达成属灵顺从的结果。教会中的所有成员，在某种程度上，虽然都有这种权柄（罗 15：14；西 3：16；帖前 5：11），但是特别的含义，却将这种权柄赐给了教牧人员（约 21：15-17；徒 20：28；彼前 5：2），这种权柄的服事性，在哥林多后书 1 章 24 节，彼得前书 5 章 2、3 节中，有所明示。

主耶稣以完全的律法来亲自统治。他将生命的完全法则，包含在自己的律法中，并不允许人们追加其它的条文；他的目的，其一、将行为的所有正当性，以他的旨意为标准，调整规范我们的行为，即、唯有他是我们的主，指引我们的方向和道路；其二、除了要求我们顺从以外，没有强求其他的什么。

[注] 雅各说，“设立律法和判断人的，只有一位，就是那能救人也能灭人的。”（雅 4：12）以赛亚先知在更早以前，说，“因为，耶和华是审判我们的；耶和华是给我们设律法的；耶和华是我们的王；他必拯救我们。”（赛 33：22）这意味着 神的特权，以他的律法来统治我们；这种权柄任何人都不能代替，也没有向什么人移交，只有 神拥有这种权柄。如果不是从 神话语所来的权柄，教会中的任何命令和主张，都会失去权柄的含义。 神以自己的律法来统治我们，其权柄有两项特殊的理由：其一、律法就是他的旨意，完全成为我们公义和圣洁的法则，晓得这些，就拥有了生命的完全法则；其二、当我们对他应有的敬拜，出现了某种问题时，他的话语对我们的灵魂当然有权柄，使我们能够顺从和依靠他。（加尔文《基督教要义》4 卷 10 章 7、8）

（2）制定教制、或教会章程。 抗罗宗的教会，虽然不能以新制定的条例与基督的律法相提并论，但有时也制定被称为教制（Canons）、或教会的章程（Church Orders）。这些新的规章制度，不能看成新的律法，只能看成实行律法的适宜途径而已，这些赋予外在形式的具体政策，规定了教牧同工资格，形成了礼拜的仪式，决定了惩戒的规则；对于礼拜的一般原理，圣经虽有教导（约 4：23；林前 11：17-33，14：40，16：2；西 3：16；提前 3：1-13），但对细节的规定，却容许教会有裁量之权。教会虽然可以布置教堂里的装饰，但总要记住，以敬畏 神、建立德行为最终的目的；任何境遇中，教会的规则，都不能与基督的律法相背而行；不能具有限制良心的事项，或认为所有的传统对 神的敬拜都是徒然；或要除掉教会中所有的规章制度，这都是不容许的事。第一、在人的每个结社中，如果为了确保和维持共同之和谐与某种制度之一致，以及为了保持事业某种样式之进行，特别是在教会中，可随时防范人为的不便与妨碍。教会所有的事务，都要按着教会的法规来进行，不然，就很难井然有序。因此，我们为了维持教会的安全，就要记

住保罗的教导，“凡事都要规规矩矩地按着次序行。”（林前 14：40）可是，人的制度难免会有偏差，人心也会随时多变，人的判断也会时有矛盾，如果没有一定的规矩，很难维持固定的政策和形式。所以，我们并不指责和排除这些条例的规则；因为，如果没有规矩，就会分散教会的精力，难以维持教会行政的效率。因为，如不按着保罗所教导的规矩和次序，就很难维持教会的安全与和谐。（加尔文《基督教要义》4卷10章27）

2) 维持纯洁权. 教会为了维持教义和道德上的纯洁，就要行使权柄，排除异端与拒绝犯罪；行使这种权柄的人，须经教会严格地甄选，在真理的认识与生活的道德上，需有美好的见证，才能行使这种权柄；这种权柄是在实际地惩戒中行使。

(1) 惩戒的圣经根据. 惩戒的圣经根据，从旧约与新约中都可以发现。以色列人中，如果不是故意犯罪，可以用献祭来赎罪，但如果是故意犯罪，就要受“从百姓中剪除”的惩罚。“介来特”（[כִּי־יָצָא](#)）不但是教会的惩罚，更是国法的刑罚（出 30：33、38；利 17：4、9），“剪除”的这种惩罚，也适用于麻疯病人（利 13：46）。后代的以色列国失去独立，其宗教集团显出更为卓越的性质，将被剪除的人，从他们的集团中赶出去，这就成了教会的惩戒。（拉 10：8；路 6：22；约 9：22，12：42，16：2）

主耶稣在对使徒的教导中，赐给他们捆绑和释放的权柄，就是赐给他们拥有容许或禁止的权柄；拥有可得赦免，或不得赦免的权柄，这就制定了教会的惩戒（太 16：19，18：18；约 20：23）。因为，这是基督所赐的权柄，所以，教会才能行使。新约中，多处提到这种权柄（林前 5：2、7、13，帖后 3：14、15；提前 1：20；多 3：10），哥林多前书 5 章 5 节、提摩太前书 1 章 20 节等经文，不是规定惩戒，乃是指使徒的权柄，以特殊的方式来处置；这种处置，乃是将他交给撒但，败坏他的肉体，使他的灵魂藉着悔改可以得救。有时，集体要受的惩戒，因为过于严厉，所以，使徒不得不宽容他们。（林后 2：5-11）初代教会中，像丢特腓这样的人，就是在乱用权柄。（约三：10）

(2) 惩戒的重要目的. 惩戒的目的，有几项可以陈述（韦斯敏斯德惩戒条例，1 章 2 条），其中的重点，是在维持教会的纯洁。加尔文指出惩戒的三个目的，首先，是要禁止犯罪者，靠近主的圣餐，以免亵渎基督的圣名；再者，不至于因着他们，使其他的人跟着败坏；然后，使他们知道，自己必须悔改（《基督教要义》4 卷 12 章 5 节）。综观这三个目的，都是为了维持教会的纯洁。教会的惩戒，对于那些属灵的患者，乃是对他们的医治；对于教会来说，惩戒促进了教会的净化。惩戒的过程和开始，可能不知结果如何，不知是否能将他挽回；教会虽然期望他认罪悔改，但不得已时，只能从教会将他除名。教会中所有的惩戒，都会面临这两种后果；即使后者，教会的心愿，也是为了他灵魂的得救（林后 5：5）。总之，要记住，这一切都是为了维持教会的圣洁。

(3) 施行惩戒的过程。 教会的惩戒由教牧人员来执行，有时，也会邀请教牧同工来协助。如果只是责罚，可由堂会执行；堂会在办理惩戒的过程中，可有几个层次（太 18：15-18）；私下里犯的罪，可逐渐向着公开的程序处理；公开的犯罪，即使无人告发，也要迅速处理，免得使教会的名声受损（林前 5：1-8）。要按着犯罪的性质和过失，施行劝戒、停职、停止圣餐、责罚、除名和除教。（《韦斯敏斯德信条》30 章 4 条）对于惩戒的过程，有《惩戒条例》来详细说明。

(4) 施行惩戒的内涵。 教会在严格施行惩戒的同时，不可忘记要用温和的心灵，就如保罗所说，在惩戒的过程中，“免得他忧愁太过，甚至沉沦了”（林后 2：7）；因为，有些情况，得到的不是医治，而是沉沦。责罚的目的是要人悔改，除去他不良的行为，免得有人学习他的恶行，使基督的名被毁谤；所以，在惩罚的过程中，要拿捏得恰当。因此，当受罚的人，向教会显出悔改的表现时，就要给他悔改的机会，重新接纳他为教会的成员。在教会历史中，曾有过过度的惩罚，以致违背了主的教导，达到危险的地步。他们定下悔改的程序，规定悔罪的年数，有的甚至要一生之久；这种惩罚的形式，岂不有假冒为善，或过于严酷之嫌吗？同样地，对再次犯同样罪的人，被教会除名，不再接纳他，也不是妥当的办法。古代教会曾有过这种过度严酷的惩罚，但并未得到当政者的真正赞同，从当时留下的文献资料中，可略见一斑。

[注] 居普良（Cyprian of Carthage, 200-258）说，“我们的忍耐、温柔和人情，为所有要来的人，已经预备好了；盼望所有的人，都被带到教会里；盼望所有的同工和一同当兵的，都能居住在 神的家中和基督的兵营里；我宽容所有的人，忍受加给我的一切；我恳切盼望能够集聚所有的弟兄，不再追究他们对 神的细微过失；因为，我也常有过失，所有的罪过都蒙赦免。对于那些悔改归来，用单纯谦卑来赔偿认罪的人，我会欣喜而迅速地接纳他们。”更为严谨的金口·约翰（Chrysostomos）说，“ 神是那样地仁慈，祭司何竟如此严厉呢？”不但如此，奥古斯丁对待多纳徒派（Donatist）是极为宽大的；无论是谁，只要是悔改，宣布从分派中，回到监督的管辖，就要毫不犹豫地接纳他们。

(5) 需要适当的惩戒。 主耶稣和使徒们，在圣经中强调，需要适当的惩戒（太 18：15-18；罗 16：17；林前 5：2，9-13；林后 2：5-10；帖后 3：6，14-15；多 3：10-11）；以弗所教会，因为不容忍恶人，所以得到称赞（启 2：2），别迦摩教会和推雅推喇教会，因为容让了异端教训和异教可憎的事，受到应有的责备。（启 2：14、20、24）

加尔文说，“正如基督救人之道，乃是教会的灵魂，照样，训戒就成了联系一切肢体，并保持每一肢体其适当地位的纽带。所以，无论是谁，凡想要取消训戒，或阻挡恢复它的，不管他所作的是出于故意，或是出于疏忽，

都是促使教会趋于瓦解之途。”他又说，“这种训戒，没有人能够免除；自王公以至庶人都当服从，因为它是基督所立的训戒，而基督是一切执政掌权者都当顺服的。因此，当安波罗修（Ambrose）因提阿多修（Theodosius）在帖撒罗尼迦所行的大屠杀而拒绝他领圣餐时，提阿多修就将他皇帝的位份搁置，在教会中当众哀哭，承认他受人起哄所犯的罪，并哀哼流泪，请求教会赦免。”（《基督教要义》4卷12章1、7）

从整体来看，改革宗的各教会，对惩戒的执行是认真的，他们强调基督的教会必定要有独立行政和惩戒的程序；而路德宗的各教会，对于惩戒并不注重，他们采纳了伊拉斯提安（The Erastian）形式的教会制度，从严格的含义上，他们只能期望教会的惩戒，在政府的手中来执行；教会只保存了在传讲话语的服事，即、执行话语的警戒和劝勉；他们将这件事委任给牧师，但却未曾将除名或黜教的权柄，包含在惩戒的范例中。现今的教会，明显地对惩戒作出回避的倾向，没有什么应对的处置，只期望当事者能改过自新而已。

3、服事权（The Potestas or Ministerium Misericordiae）

教会的这种权柄被称为服事权，或怜恤权，反映出基督的祭司职分。这是基督将自己献上，作为赎罪的祭物，成就了救赎的最大怜恤；因此，教会拥有了这分特权。教会领受基督的吩咐，在服事圣徒的事上，虽然内容的种类很多，但在这里，只举论肉身的病患和生活的艰难。

1) 慰问患者和病得医治。 教会慰问患者，用圣经的话语和祷告来安慰病人，是教会行使怜恤权的重要部分。用诚实和智慧来作这些事，可以收到很大的果效。人在健康的时候，不留心倾听福音；一旦躺在病床上，就会悔改，愿意得到别人的帮助；并且，恳切需求牧师的祷告，等候 神的医治和帮助。平时，那些不关心宗教的人，忽然被疾病侵袭、危及生命，他灵性上的疾病，很容易会得到医治；牧师要藉着这种机会，来到病人面前，用 神的话语和祷告，不但使身上的病患得到缓解，也能使他的心灵得到医治。访问病者的家庭，不只是使病者悔改，使他得到安慰，同时，也能使他的家人得到感化；如果他是信徒，更会热爱主的教会，如果不是信徒，也会与牧师亲近，走向信仰之途。

慰问病人、为他祷告，使病者得到医治，是件非常重要的事；但对祷告得医治的果效，却有探讨的余地；因为，这是属灵的特别恩赐，不是依靠医药，而是藉着圣灵的能力治愈。慰问的祷告与医治的祷告，都是按着 神的旨意得到回应。

圣经中，病得医治的神迹（太 9：22、29），多是因着求者的信心（太 9：2；可 9：24；约 4：50），得到即时的医治。主耶稣用神迹奇事医治各种病症，赶出许多污鬼；他在地上的事工中，将医病和赶鬼的权柄赐给门徒（太 10：1）；这种权柄在五旬节后，也在行使（徒 14：9），特别是在人们相信

基督的时候（徒 3：16）。

保罗说，某些人蒙这位圣灵赐他医病的恩赐，并不是每个人都得了医病的恩赐（林前 12：9、30）。雅各书 5 章 14-15 节中，提到请长老为病人祷告，并强调“出于信心的祈祷要救那病人，主必叫他起来”；这里“抹油的祷告”，解经家却有不同的解释，有人认为这是对病人用医药，也有人认为这是为病人的按手祷告。总之，这里的经文，明确不支持罗马教会的临终傅油礼。新约中，需要我们关注的是：①、基督徒不总是靠着神迹来医病（提后 4：20）；②、圣经记载的病得医治，都是即刻、一次就得到治愈，不需要再次的医治。

[注] 所有的时代，包括今天正统教会的信徒，以及基督教精神疗法者、降灵术治愈者、罗马天主教教徒、五旬节教徒，包括其它的宗派等，都主张病得医治的神迹存在。很多人经历到医生无法医治之病，却藉着祷告得到痊愈。

值得关注的是，所有的治愈都是逐渐地、或需反复的治疗（藉着医药，或是按手），这是否与新约医治的等次相同呢？查考后代的治愈，需要我们关注的是：①、对身体与意念有着惊人的影响（如同在催眠术中）；②、藉着某些人的内在能力，成为治疗的媒介；③、按着对 神旨意的信仰，得到祷告的回应。神垂听人的祷告，使病者得到痊愈，虽然也包含藉着医药、心灵的影响，以及意志能力等渐进的过程，但有些时候，却不需这些过程，直接就得到医治。可是，后代藉着祷告得到医治的人，大多数是经过渐进的过程和反复的治疗，这与圣经历史中的即刻、一次就得痊愈的神迹，应该是有所不同的。

2) 经常的慈善事工。 旧约中的慈善事工，与其说是教会在作，不如说是由个人来作（出 23：11；利 19：9-10，25：25-55）。犹太人的历史告诉我们，主前数百年，在耶路撒冷以外地区的村落，就有建立起来的会堂在教导圣经；会堂中，除长老以外，还有执事，作管理财务和救济等其他的事务。因此，使徒们仿照前人的方式，在基督教会中设立执事，负责救济的事工。

(1) 教会的义务。 我们的主说，“因为常有穷人和你们同在”（太 26：11；可 14：7）的时候，暗示教会负有救济贫民的义务。初代教会的凡物公用，使所有的人没有缺乏（徒 4：34）。使徒行传 5 章 6、10 节中的“少年人”（νεώτεροι：内奥太罗伊），成为以后“执事”的先导，不是不可能的事。说希腊话的犹太人寡妇，缺少日常供给的时候，就选立了七个人，承担起这份事务（徒 6：1-6）；其后，新约中反复提到为了穷人，需要捐助的事（徒 20：35，11：29；林前 16：1-2；林后 9：1、6-7、12-14；加 2：10，6：10；弗 4：28；提前 5：10、16；雅 1：27，2：15-16；约一 3：17），并且，圣经中也反复提到执事和女执事（罗 16：1；腓 1：1；提前 3：8-12）；因此，执事们承担起照顾穷人的所有职责，负责金钱的保管和出纳，计划和筹办需用的物资，按着各人的需要，作好分配的工作。他们的职务不只是物质的分

配，还要对那些需要帮助的人，作好劝勉、激励和安慰的工作。救济是教会的义务，可谓毋庸置疑。

(2) 属灵的性质。 因为教会的慈善，含有属灵的性质，所以，比世上的慈善更为高贵。 神普遍恩典的效能，促使世人也能在慈善的事上有份；世俗的人物中，有许多慈善事业家，也有许多世俗的慈善团体，政府也常对贫民作救济，可是，他们都是以自己的名义，向对方表示出同情；另一方面，基督教会的慈善事工，乃是按着基督的命令，以基督的爱心与那些需要的人，共同分享 神的大爱。

(3) 先向信徒。 教会怜恤的权柄，首先是关心那些信仰的家庭；教会自己先要顾及到本身的贫困成员，不将他们交在世俗结社的慈善团体；这种权柄虽然先要实行在教会的成员身上，但也不能疏忽社会中的一般贫民，使他们也能感受到基督的怜悯和慈爱。基督赶出希腊人叙利腓尼基族妇人女儿身上的污鬼，使她的女儿可以领受 神的饼，同样成为立约的儿女(可 7:24-30)。

第 5 章 教会的任务

教会的任务，用别的词语来表现的话，可以说是教会的作用或职能，或目标。教会的任务，包含虽然广大，但可以分成礼拜、建德、证据三个部分来论述。这三个部分的某些要素，在前章教会权柄的论述时，虽已有所接触，在这里，将从其他的角度来考察。

第 1 节 教会的礼拜

教会的根本任务，对被 神所造、得到救赎的人类，理当设定礼拜的仪式；信徒理应建造教堂，学习 神的话语，虔诚地敬拜 神；礼拜堂聚会的目的，与世上的音乐会不同，不是为了娱乐，也不只是为了学习圣经和建立德行，而是为了用灵和诚实来敬拜创造和救赎的主。

1、基督教礼拜的含义

1) 对 神的回应。所有的礼拜都是以 神为中心，而基督教的礼拜与其他的礼拜是不同的。我们敬拜的对象是掌管万有的 神，这决定了敬拜的含义。 神在基督里向他的儿女，启示了自己；真正的基督教礼拜，按其属性，或按着人与 神的关系来决定；藉着耶稣基督的道成肉身，将 神显明出来；启示他对罪人的救赎，显明 神救赎的恩典。因此，真正的基督教礼拜，不是人为 神作什么，而是对 神已经作成的恩典之回应。

异教徒的礼拜，是人向神明献上什么，为了安抚神明的忿怒，或想获取神明的宠爱，所以才献上祭品；他们想藉着仪式和祭物与这些神明交流，意图将它们的生命移植到自己里面。希伯来人礼拜的外在各种形式，虽然与前述的记载略有类似，但其内在的含义，却迥然不同；这是 神所设定的仪式，在礼仪的进行中，显出人对 神恩典的回应，感谢 神其间的引导和保护。在希伯来人的祭礼中，也不是人为 神献上什么，而是人对 神的赐予所作的回应。

2) 对 神的信靠和顺从。旧约中的祭祀，是领受恩典之人的信仰之回应；是向着 神的意志顺从之形式。 神在利未记中，对有关赎罪的血，说，“我把这血赐给你们，可以在坛上为你们的生命赎罪”（利 17：11）；这里让我们看到，礼拜的人不是为了得到宠爱，给 神什么，而是叫我们知道，这里面包含了两层含义：第一、叫人领受 神的恩典，为自己赐下赎罪的途径；第二、他得到了 神规定的救恩途径，不须再为自己寻求得救的方法，但愿顺从 神的旨意；信仰与顺从是一个实在的两面，信仰由行动表现出来

便是顺从。因此，圣经中的礼拜，不是人给了 神什么，而是将从 神领受的，虔诚地奉献给 神；按着他的旨意，愿意信靠而顺从。

3) 赞美、感恩和崇敬的要素。 按照圣经教导的礼拜内涵，总要注意有关的赞美、感恩和崇敬之要素；“你们要赞美主”、“要向主歌唱”、“靠主常常喜乐”，“你们要称颂主”等表现，好像黄金丝线，将圣经中的礼拜行为，联结在一起。以赞美、感恩和崇敬，向着创造和救赎的主，献上感恩的回应。承认（acknowledgment）人的生命和多样美好的恩赐，都是从 神而来，在他面前，以赞美、感恩和崇敬向他敬拜；这是将荣耀归于 神，向他表示无限的敬畏。

4) 生活中见证 神的恩赐。 人不但用嘴唇来承认主的恩典，还要用生活来见证；一个真正敬畏 神的人，必定遵行他的旨意，结果自然发出赞美的诗歌；他的事奉就是对 神的敬拜，他的敬拜就是对 神的事奉；圣经应许，“但那等候耶和华的必重新得力”（赛 40：31），重新得力，能够使我们在生活和行动中，遵行 神的旨意，并能完成赋予我们的任务和使命。因此，礼拜是向着创造、救赎、护理、统治我们的主，献上应有的信靠和顺服，并且，透过生活和行为表现出来。

5) 焦点是 神的荣耀。 综上所述，礼拜的焦点是 神的荣耀，不是为了人的福利。近代的礼拜仪式，过多关注在礼拜者的感观上。礼拜仪式中的音响、视频、盛况等，成为激动礼拜者感情的工具；目的是为了激起“参与者的兴奋”，给予“美好的感想”，或是“言语上的感动”；可是，藉着参与者的感觉来评价礼拜，那就不是以 神为中心，而是以人为中心的礼拜了；礼拜如果是为了人生的福利，以 神作为使用的手段，操纵 神的权能，那岂不是将 神当成人的仆役么？祈祷的价值，不在于祈祷者的经验，他藉着祈祷，尊 神为大，使自己属于 神，承认自己是他权柄之下的受造者；当然，祈祷者在精神上可以得到激昂；可是，祈祷的目的，不是为了人的喜乐，而是聚焦于 神的荣耀。人生的第一目的，不是为了荣华富贵、欢乐永驻，而是以 神为乐，将荣耀归于 神。这是礼拜的真正目的。

2、需要团体的礼拜

1) 神家里人的聚集。 礼拜不是独唱，而是合唱。这是 神家里的人，为了他的荣耀，在他面前的聚集。这是信徒个人与其他信徒的聚集，作为实现 神的合一百姓。希伯来书的作者说，“又要彼此相顾，激发爱心，勉励行善。你们不可停止聚会，好像那些停止惯了的人，倒要彼此劝勉，既知道（原文是看见）那日子临近，就更当如此。”（来 10：24-25）这不只是新约作者的意见，而是表示教会本质的团体属性；在基督里，意味着在基督身体的教会里。人与基督的关系，虽然包含自身的决定，但在救恩的生活中，不能否认有助于结社的要素。加尔文说，“离开了基督的身体与敬虔者的交通，

很难与 神能有和好的希望。”对于“教会以外，没有救恩”的主张，新教与旧教几乎都同意这种观点；在这点上，抗罗宗教会信徒与罗马天主教信徒之间的差异，主要是在教会的定义上；罗马教徒是以教皇和监督为权柄的标记，意味在罗马教会制度以外的教会没有救恩，而抗罗宗教会的信徒，以圣灵的恩赐为标记，意味着圣徒的彼此相通。

2) 圣灵在教会的聚集中，大大降临。 圣灵不是孤立地降临在个人身上，而是在教会的聚集中大大降临。因此，领受圣灵丰盛的恩赐，是为了参与教会的共同生活，这成为参与教会生活的重要途径；如果不能参与 神百姓的集体生活，不参与 神百姓的共同礼拜，却自荐为基督徒，这在言辞上是矛盾的。如果偏离了这个原则，认为还有例外的话，那就不能成为历世历代、万人需要遵守的准则；最初描写教会“信的人都在一处”（徒 2：44），这应该是历代教会生活的准则。

3、礼拜仪式的地位

“仪式”（ritual）可以定义为：“举行礼拜的形式，或各种样式”。这是指引 神的百姓，在礼拜中靠近 神，成为与 神联合的媒介。任何的团体礼拜，都需要某种庄重的仪式；使用仪式的庄重与典型，按着不同的教派，也是多样的。天主教各个群体的仪式非常细微，而贵格会（Quakers）却追求大量删除仪式。不论什么境况，举行礼拜的地方，总该有某种礼拜的仪式，就是贵格会的聚会，随着圣灵的引导来带领礼拜，也是一种单纯的仪式。有人将仪式，说成是“ 神的餐桌礼仪（God's table manners）”，我们认为靠近 神，需有秩序、礼仪和威严的方式；因为，他是万王之王、万主之主，理应受到尊崇。因此，礼拜本身就需要礼仪，而且，礼仪也是美善的。可是，与仪式有关的，需要警戒以下三项。

1) 不可压制自发性。 餐桌礼仪虽然很好，但不可压制家人的自发性。家庭中的亲密生活，虽然不容许失礼，但可表现发自内心的情感，以及倾心吐意的交谈；过多的礼仪和过度的严肃，会使家属与亲人之间感到生疏。团体的礼拜，包括各个群体，必须顾及群体里的个人感受，不至于受到伤害。混乱与无序，不能将荣耀归给 神，“因为 神不是叫人混乱，乃是叫人安静。”（林前 14：33）

2) 不可徒有其表。 只有外在而没有实际，那就成了假冒为善，不能增进人际关系，只是徒有其表而已；同样，对于 神的礼拜，只有外在的形式，或传统的宗教仪式， 神不但不悦纳，反而会厌恶这些宗教仪式。以赛亚指着以色列百姓宣告说，“主说：因为这百姓亲近我，用嘴唇尊敬我，心却远离我；他们敬畏我，不过是领受人的吩咐。”（赛 29：13）主耶稣指责法利赛人，徒有宗教的外表，反而不如税吏和娼妓（太 21：31）。

历代以来，常有以宗教的仪式来代替心灵的敬拜，先知指责徒有外表的

宗教仪式，以赛亚严厉地警告说，“你们所献的许多祭物与我何益呢？公绵羊的燔祭和肥畜的脂油，我已经够了”（赛 1：11）；供物成了“虚浮的”，香品乃是“憎恶的”；因为，这些宗教的礼仪，不能遮盖他们所犯的罪。当人们专注那些宗教的礼节时，献祭的人反而对 神更不忠心。弥迦先知也说过类似的话（弥 6：6-8），大卫也发出相似的声音（诗 51：16-17），主耶稣也引用圣经，强调这里面的含义（太 9：13）。主耶稣和先知们，不是要除去百姓生活中的礼节和仪式，而是警告那些不以心灵的敬拜，只凭外在宗教仪式的人，不但得不到罪的赦免，反要受到 神的厌恶和忿怒。外在的仪式要有内在的真实和敬畏，藉着虔诚的礼仪，涌向那活水的江河，千万不能用仪式来代替虔诚的敬拜。

3) 仪式成为蒙恩的途径。 仪式是蒙恩的人，对 神作出当有的回应；这不是人作了什么，也不是人成就了什么。从出埃及记中，可以看到礼拜是对 神的救赎和按照律法的敬拜。第一、当以色列百姓遭受逼迫、叹息哀哭时， 神以他的大能将他们从埃及拯救出来，这是 神与亚伯拉罕的立约之爱，把他们从为奴之地领出来，完全是白白的恩典。第二、赐下律法，在生活中顺从 神的教导，也是人对 神的感恩。第三，会幕的敬拜，使人们记住 神的救恩，以及 神的同在；礼拜是对 神救赎的感恩，透过仪式献上各样的祭祀；并且，在日常生活中，显出对 神旨意的顺从；这是礼拜仪式的目的。仪式要求我们对 神的救赎，以及他的怜悯和旨意，作出井然有序的回应。仪式如果只是为了人的聚会，不以 神为中心时，就要加以修正，恢复到应有的 神之荣耀。

4、礼拜的要素

1) 用 神的话语来讲道和教导。 改革宗教会的礼拜，是以 神的话语为中心。读经、讲道和教导，是礼拜中的重要部分。历史中的讲道和教导，首先要以圣经为中心；今天，圣经依然是讲道和教导的权威依据，因为圣经记载了救恩的历史和永远的真理；这是认识救赎主的知识源泉，也是晓得他救赎应许的准则；圣经是信仰的最终权柄，也是讲道和教导的权威源泉。

(1) 圣经。 圣经的权威与其说是外在的，不如说是内在的，因为， 神今天依然藉着圣经向我们说话，这种权威是由圣经本身证明的。全部的圣经经卷都拥有权威，不是因为教会将其编入了圣经；而是各卷在编入圣经之前，已经显明了它的权威。所以，教会才把各卷编入在圣经里。不是教会赋予了圣经权威，而是教会认识到圣经内在的权威。圣灵使用圣经，在基督里感动人，体会到 神救赎的大爱；因此，教会藉着圣灵证言的圣经，以其内在的权威为基础，接纳了这些经卷为圣经。所以，在改革宗教会的礼拜中，以圣经为中心来朗读、讲道和教导，会众的赞美诗歌，也是以圣经的信息为证言，祷告也是以圣经的应许来寻求 神的旨意。礼拜的全过程，都是以圣经的证

言，证明在基督里 神救赎的大功。

(2) 讲道。 讲道就是在基督里向人宣讲 神救赎的大能。真正的讲道乃是 将 神活泼的话语，藉着基督使讲道人明白自己所解释的圣经，人藉着圣经相信 神在基督里成就的大功；当传道人向人宣讲的时候， 神会使听到的人明白救恩的真理；“可见，信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。”（罗 10：17）因此，讲道在礼拜中不是附带品，也不是会众容许的特别程序，而是礼拜的中心和巅峰。

神向人启示的有效方式，不是异象，而是听到他的话语；即、让讲道人将他的话语向人宣布。当讲道人按着圣经的启示，将基督向众人宣讲的时候，或圣灵藉着 神的话语显出大能的时候，人会透过所听的道，领受 神的话语。牧师要作好准备、祷告和努力，在讲坛上发挥最大的能力。

讲道不是依靠人的动作，而是依靠 神的大能，这是 神在基督里显示出他的怜悯；讲道中， 神展开他荣耀的救赎，人当以感恩和顺从回应他的救恩。教导是宣布福音的另一种形式，在方法上与讲道虽有不同，但在内容上却是相似；因此，讲道与教导是同一行动的两种形式。福音在世上已被宣讲，伴随着的改革宗信仰，应流传于世。

(3) 教导。 礼拜中朗读圣经和讲道以外，还要在各级主日学教导圣经的真理，是教会的主要任务。成人主日学的参与人数，总是零星稀落，实谓可叹；不但如此，要理问答的学习，在教会中也不普及。

西方改革宗长老教会，对儿童教导小要理问答，成为很好的范例。

①、要理问答的学生。 谁来教导小要理问答呢？父母应该教导他的儿女；堂会要使受洗的儿童牢记要理问答，尽可能从幼年主日学开始教导。神学生要熟记在心，方能参与服事；现今在教会里，要理问答在长老考试中，成为重要的科目。教会的成员，对要理问答中的教理，理应铭记在心、耳熟能详。

②、要理问答的教师。 谁来教小要理问答呢？父母、主日学老师、牧师和长老等，都可以教导。听说苏格兰的教会，每三个月，牧师对儿童都要作一次考核。

③、学习者的义务。 学习者为了加入教会，理应学习信仰真理，使他能认罪悔改，宣认自己的信仰，受洗归于基督。所以，要学习圣经和要道问答。

2) 赞美。 在读经、讲道和教导的基础上，礼拜还有另一个要素，就是献上诗章和颂词，回应 神的恩典，表现出对 神的尊崇。因着这种理由，赞美的价值（不论是诗班或会众），不在于音乐的音质，也不在于参与者的审美贡献，而在于伴随的诚实和意识，融汇成为赞美的江河；因此，对于那些歌词不清晰，不能反映 神的荣耀，虽富有激情，却以人意为中心的诗歌，都应排除在新教的礼拜之外。

(1) 会众的合唱。 教会的礼拜，在诗歌的选用上，牧师当在事前选定；主日晚间是赞美礼拜，可以选出诗章、颂词、灵歌，口唱心和地赞美主。参与的信徒，可以人手一本，在学习中唱好每一首诗歌。

(2) 诗班的组织. 组织诗班, 属于各个堂会的权限。有些教会, 只选了一位领唱者, 而有些教会, 却选了四位、或八位, 或更多的领唱者; 诗班的组织, 有的人员很多, 但也有独唱、二重唱、特别献唱等。可是, 礼拜总要以心灵和诚实, 注意不至流入浮夸; 并且, 严禁在礼拜程序中, 介绍不合礼拜, 或妨碍属灵氛围的曲调。

(3) 乐器的使用. 唱诗赞美时, 可以用风琴、喇叭和其它的乐器吗? 众所周知, 有些小宗派在礼拜中, 不使用乐器。可是, 使用乐器成为通例, 各个堂会按其权限, 谨慎酌量, 作出合宜的裁定, 避免发生无谓的纷争。

3) 祈祷. 祈祷在礼拜中, 为重要的部分。祈祷是会众在 神的面前, 联合起来, 向他敬拜; 尊崇他是创造、救赎和护理的主; 宣认 神是万福的泉源, 离开他, 什么都不能作; 这表示我们愿意遵行 神的旨意, 愿他的旨意在天上得以实行, 成为我们人生的方向和目的。

(1) 公祷. 谁在教会中引领公祷呢? 牧师应该亲领主日崇拜和晚间礼拜, 或由牧师亲自祷告, 或由牧师指定长老, 或其他成员来祷告; 在祷告会中, 可由弟兄按着次序来祷告, 如果是弟兄姊妹共同的祷告会, 也可由姊妹来祷告; 有关引领姊妹的祷告会, 需按堂会的规定来引领, 因为, 教会本来的规定和条例, 不允许妇女引领教会的公祷。

(2) 朗读祈祷文. 是否可以朗读别人写成的祈祷文呢? 长老会本来没有朗读别人写成祈祷文的条例, 总会规定祷告要按着自己的思想方为合宜。1910年, 美国北长老会在各处蒐集刊行了祈祷文的范例, 但这不能作为祷告来诵读, 只能作为个人祷告的学习。

(3) 祷告时的姿势. 昔日长老会的范例, 认为个人在家中, 隐秘的祷告, 或家人一起祷告的时候, 最好是跪下祷告; 在礼拜堂公祷的时候, 可以站立祷告。

4) 奉献. 礼拜包含了奉献, 这不是将世俗的礼仪, 引到礼拜的仪式中, 而是礼拜者, 藉着敬拜的机会, 向 神作出感恩的具体表现。我们是否因着神的恩典, 向他显出我们的爱呢? 我们是否愿意他的旨意, 行在地上, 如同行在天上呢? 我们是否愿意付上代价, 成为他使用的器皿, 成就他的旨意呢? 这些问题的解答, 不是用语言, 乃是用实际的诚意, 才能表明出来。向神奉献礼物, 乃是对他虔诚和顺从的最好检验; 奉献金钱, 象征自己将全部的生活献上, 因为金钱是我们劳动的果实, 成为维持我们生活的资产, 有助于我们的生活和行动。

教会可以接受哪些奉献呢? 教会接受的奉献有救助、管理、传道, 以及总会管辖的各个机关的经费, 这些可以按着堂会的决定, 接受各类的奉献。教会如果不按区会的定例奉献, 区会可以差派人员, 前去质询和劝导。

5) 禁食和感恩. 在举行圣餐的前一天, 有的教会会禁食祷告。福音派的教会, 除了主日分别为圣之外, 不需守其他的日子。可是, 在 神特别的指引下, 如果遇到水灾和旱灾, 禁食祷告和感恩礼拜, 也是合乎圣经的智慧

和教导（利 9：6-10，5：1、2）。个人可以定下日子，为自己和家人禁食祷告；堂会、区会、大会和总会，也可在管辖的教会内，作出适切的决定。

6) **圣礼的举行**。洗礼和圣餐，作为礼拜中举行的圣礼，这在小要理问答（90，94，96）中，有详细地解释，在本书第二篇“恩典的媒介”中，将会作出详细的考察。

7) **祝祷**。祝福的祷告，是以三位一体 神的名义，为了 神的百姓，庄严地作出祈求和祝福。当由按立的牧师来祝祷，长老和讲道师不可。祝祷有两层含义，（1）这是祈求；（2）正如古时先知所说，要将 神的旨意广传天下。牧师的祝福祷告，是所有宗派的惯例，长老教会的制度也是如此，礼拜中结束的祷告，可以由别人来引领，但是，祝福祷告却要由牧师执行（韦斯敏斯德礼拜模范，1章5条，7章5条；教会行政12章8条，15章14、14条）

第 2 节 教会的建德

1、建德的含义

“建立德行”（edification）的希腊文“οἰκοδομή”，在罗 15 章 2 节、哥林多前书 14 章 3 节（造就）、哥林多后书 10 章 8 节（造就）、13 章 10 节（造就）等被使用。希腊文的“建立德行”（edifying），在哥林多前书、后书和以弗所书中，有几处的译文，在罗马书 14 章 19 节中，却译成“建立德行的事”。同样的语根，在提摩太前书 1 章 4 节中的“οἰκοδομία”译成了“章程”（edifying），相应的动词，在使徒行传和保罗书信中，都用过几次。

这个词按希腊文的字意，有“建造房屋”的意思，保罗用这个词的名词和动词，使基督徒更能深刻地晓得生活中成长的重要性。人能成为基督徒，乃是救恩的信仰表现，这是在基督里建立了信仰的基础；然后，就要在余下的生涯中，在这个根基上建造房屋。基督徒理应在他的生活中，向上建造；激励别人，促使他们在基督徒的生活上建造。

2、教会的重要目的

有形的教会中，有教牧人员来教导圣经，制定章程，执行惩戒，其重要目的，乃是为了教会的成员建立德行。韦斯敏斯德信条为了宣认这种含义，说，“基督为了召开并成全在今世生活的圣徒，直到世界之末，就把牧职、圣言以及真 神的典章赐给这大公和有形的教会。按照他的应许，藉着自己的临在和圣灵，为达成目的而使之生效。”（25 章 3 条）这种陈述，乃是建立在保罗教导的基础上，“他所赐的，有使徒，有先知，有传福音的，

有牧师和教师，为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体，直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子，得以长大成人，满有基督长成的身量。”（弗 4：11-13）

3、适当的机会

1) 在公礼拜中的相互交通和服事. 教会成员的建立德行，从制定的特殊机会、公礼拜的相互交通和服事中，就可以看到。公礼拜的聚集，主应许与我们同在，这种特殊的恩典，不但成为彼此相通的机会（太 18：20；约 20：19），而且，“又要彼此相顾，激发爱心，勉励行善。”因此，“你们不可停止聚会，好像那些停止惯了的人，倒要彼此劝勉，既知道（原文是看见）那日子临近，就更当如此。”（来 10：24、25）与礼拜聚集有密切关联的圣徒相通和彼此服事，提供了建立德行的良好机会。耶路撒冷的原始教会，当时的会众，“都恒心遵守使徒的教训，彼此交接，擘饼，祈祷。”并且，“信的人都在一处，凡物公用，并且卖了田产、家业，照各人所需用的分给各人。他们天天同心合意恒切地在殿里，……赞美神，得众民的喜爱。主将得救的人天天加给他们。”（徒 2：42、44-47）

韦斯敏斯德信条对圣徒的相通，陈述说，“在信仰的承认上为圣徒的，就当在敬拜的事上维持圣洁的团契与交通，又当举行其他属灵的聚会，为求得共同的造就；又当按各人所能和所需，在物质的事上彼此帮助。”（26 章 2 条）

2) 建德的途径. 公礼拜的的会集，成为建立德行的适当机会，列举相互交通和服事的义务：①、相互友爱；②、尽力协助教会的各项事工；③、照顾贫穷和有病的人，分担他们的重担；④、用宽广的心，彼此相互扶助。（David Stow Adam, *A Handbook of Christian Ethics*, part III, ch. VIII）

4、属灵恩典的能力

基督将他属灵的恩赐，赐给了他属灵身体的教会，为了使教会在地上能够完成赋予她的任务；任务中最重要部分的建立德行，需要藉着属灵的恩赐来推进和维持，这是毋庸置疑的。

1) 为了教会的益处. 保罗说，“圣灵显在各人身上，是叫人得益处。”（林前 12：7）这是圣灵的恩赐，为了教会的一般益处（*πρός τό συμφέρον*）；他更详细地说，“你们也是如此，既是切慕属灵的恩赐，就当求多得造就教会的恩赐。”（林前 14：12）

因此，海得堡要理问答，对“愿你的国降临”的解释说，“即是求主用你的话语和灵管理我们，好叫我们更多服从你：求主保守和促进你的教会；求主败坏魔鬼的作为，和凡抬高自己，敌挡你的一切权力，以及一切反对你

圣洁之道的诡计，直到你的国完全来到；在其中，你是一切的一切。”（《海得堡要理问答》123 问）

2) 信徒的参与。 信徒个人与主身体的教会联结，成为教会属灵恩赐的参与者；在这种含义上，海得堡要理问答，对于圣徒的相通解释说，“第一，所有信徒都是基督的肢体，在他和他一切的丰富和恩赐中有份；第二，每一个信徒当自觉他有责任随时高兴地去使用他的恩赐，使其他肢体得益处。”（《海得堡要理问答》55 问）即使隐藏的恩赐，也要为了教会的益处，发挥出来（提后 1: 6）

3) 圣灵的恩膏。 圣灵的恩赐不会失败，他的恩膏保证教会完成建立德行的任务。使徒约翰说，“你们从那圣者受了恩膏，并且知道这一切的事（或译：都有知识）。”（约一 2: 20）又说，“你们从主所受的恩膏常存在你们心里，并不用人教训你们，自有主的恩膏在凡事上教训你们。这恩膏是真的，不是假的；你们要按这恩膏的教训住在主里面。”（约一 2: 27）使徒约翰这话的意思，不是指每个人都要被圣灵充满，就能知道所有的事情；而是指教会的整体，领受了圣灵的恩膏，就能明白救恩的真理，不需外面的人再来教训我们。如此，教会中的个人，虽会软弱跌倒，在建立德行上常有瑕疵，但教会的整体，必能胜过所有的艰难，靠着圣灵的恩典，完成建立德行的任务。

5、基督的恩典

1) 现在的安全。 教会是属于基督的。因此，会员中虽有软弱、瑕疵或罪恶，他总不会将教会遗弃；他虽会继续不断地管教和责罚，但总是用爱心和怜悯来净化他们；教会虽因人的软弱而陷于困境，但基督始终与教会同在，将悔改的灵赐给那些犯罪的成员，藉着圣灵的保证，使教会得以安全。“正如基督爱教会，为教会舍己。”（弗 5: 25）这里面包含了何等深长的慈爱；他为了教会，背负了十架的苦难，流出他的宝血，把他的百姓赎出来；“可以献给自己，作个荣耀的教会，毫无玷污、皱纹等类的病，乃是圣洁没有瑕疵的。”（弗 5: 27）

2) 将来的荣耀。 道德完全、充满荣耀的教会，在世上尚未实现，随着时间的推移，在神的圣城从天降在地上之前，教会尚未具备完全的荣耀，只有到了那个时候，历代的圣徒“曾用羔羊的血把衣裳洗白净了”（启 7: 14），“因为，羔羊婚娶的时候到了；新妇也自己预备好了，就蒙恩得穿光明洁白的细麻衣。（这细麻衣就是圣徒所行的义）”（启 19: 7、8）

6、基督徒的自由

基督徒的自由（Christian liberty）与教会建立德行的事工，有着重要的关系。因此，需要考察这个问题。教会若能善用这个自由，就能在建立德行

上得到益处；不然，就会反受其害。

1) 圣经的观念. 圣经通常的观念，意味的不是奴仆的幸福状态。自由观念的独特发展，要从以色列人独特的特权来考察。神以他主权的怜悯，将以色列人从奴隶的束缚中拯救出来，与他们立约，将应许的迦南美地赐给他们，使他们成为自己的百姓；在他们远离偶像、遵守律法，安居迦南地的时候，他们享有政治的独立和经济的繁荣；可是，当他们的宗教堕落、生活败坏，社会充满了不义的时候，他们就失去了自由，面临神的惩罚和外邦的欺压，最终落到被掳的悲惨境地。（申 28：15 以下；摩 5 章；王下 17：6-23）自由的神学概念，一方面，是创造主将他们从被造的欺压权势中拯救出来，另一方面，神在赐福的地方与他们交通，使他们拥有积极的幸福生活。

这种概念，在基督教开始的基督生平中表现出来；基督宣告说，“叫我传福音给贫穷的人；差遣我报告：被掳的得释放，瞎眼的得看见，叫那受压制的得自由，报告神悦纳人的禧年。”（路 4：18-19）其后，他又宣布释放被罪和撒但捆绑的人（约 8：34-36、41-44）；说明他来是要赶出“世上的王”，捆住那邪恶的“壮士”。（约 12：31、32；可 3：27；路 10：18）

保罗说明基督要把信徒，从各种束缚的破坏势力中；就是从罪中（罗 6：18-23），黑暗的权势中（西 1：13），多神主义和迷信中（林前 10：29；加 4：8 以下），律法的仪式中（加 4：21 以下，5：1；罗 7：6），犹太人的割礼主义（加 2：4）中解救出来；因着基督的恩赐，使我们得到自由，这个原理使我们可以向神（罗 6：22），向基督（林前 7：22），向义（罗 6：18），因着福音（林前 9：19-23），或因着救主（林后 4：5），成为众人的仆人；“自由的律法”（雅 1：25，2：12）是为了基督自由之仆的“基督的律法”（加 6：2；林前 9：21），就是爱的律法（加 5：13、14），对人有益处（林前 9：1-13，10：23-33），为了神的荣耀（林前 10：31），可将自己完全献上。爱的生活向着恩典和福音，使人们发出感恩的回应。基督徒的自由，就是爱的服事，不能成为无礼或放纵的机会（加 5：13；彼前 2：16；彼后 2：19），如果凭着各种借口，不顾别人的事（林前 8：9-12），这是误用这种自由。（James I.Packer, *Freedom, Free Will*, Baker's Dictionary of Theology）

教会要使信徒珍惜基督徒的自由，知道这是服事的自由，为了荣神益人，愿意奉献自己，在生活中长进；同时，要教导教会的成员，不可误用基督徒的自由，免得在建立德行的事上，造成妨碍。

2) 警戒误用自由. 教会要警戒和防止误用自由的事例发生。

(1) 避免成为放纵的机会. 保罗在加拉太书 5 章 13 节，说，“弟兄们，你们蒙召是要得自由，只是不可将你们的自由当作放纵情欲的机会，总要用爱心互相服事。”彼得在彼得前书 2 章 16 节，说，“你们虽是自由的，却不可藉着自由遮盖恶毒（或译：阴毒），总要做神的仆人。”蒙神呼召的人，

成为基督徒，这是因着基督的恩典得救，不再在罪和律法的仪式之下，在灵里已经得到自由；可是，不可将这种自由，活在放纵的生活里。“肉体”里的情欲，驱使我们的意志，使我们犯罪；我们的自由，不能被罪冲动，成为犯罪的机会；而且，“总要用爱心互相服事”，“如同神的仆人一样”；这是蒙恩的人，对神应有的行动，同时，也是防止放纵生活的方法。我们不再在罪的捆绑和律法的仪式之下，却被神的爱之律法所约束，成为义的奴仆；处处为别人设想，事事求荣耀主名，就能防止放纵的生活；为了防止放纵，必须承担起服事的义务。

(2) 要为别人的益处着想。 上面引用的参考经文，是哥林多前书 8 章 9-12 节，提到可否吃祭偶像的物；保罗认为食物不能叫神看中我们，但如果在偶像的庙中吃喝，就会使信心软弱的人受损，以致得罪基督和得罪弟兄。查尔士·贺智说，“不论我们的意图如何，我们如果因着自由，在没有利弊关系的事上，成为别人犯罪的缘由，那就是得罪基督了。”(*Systematic Theology*, III p.264)

西方教会的信徒和领袖中，时有将基督徒的自由，作为自己放纵的遮盖，造成的恶劣影响，实在是亲痛仇快。例如，有人吸烟、酗酒，却辩称这是基督徒的自由。教会的世俗化和堕落像，每况愈下、愈演愈烈，这种状况继续下去，岂不是与建立德行背道而驰！

第 3 节 教会的证据

1、崇高的任务

教会最高的任务是传讲和证明神的话语；教会所作的其它事务，都从属于这个任务的辅助。

1) 传达神的信息。 教会的这份任务非常崇高，这是教会传达从神所领受的信息。因此，教会的传达者，已经跟在使徒们自荐的行列里，“所以，我们作基督的使者，就好像神藉我们劝你们一般。我们替基督求你们与神和好。”(林后 5: 20)

罗马教会教导，教会是救恩的传达者 (conveyor)，这是溢美之词；我们认为教会是救恩的传讲者。有形教会的崇高任务，是向人宣布圣经中神特别启示的福音真理，这种宣布乃是传讲恩典的救恩。

2) 基督指定的任务。 基督建立新约教会的时候，指定这份任务，“向万民传讲”救恩的大好信息 (太 28: 19)，基督赐予教会的宪章是，“要在耶路撒冷、犹太全地和撒马利亚，直到地极，作我的见证”(徒 1: 8)。五旬节时，彼得被基督的灵充满，成为基督教会福音证人的典范，他宣告说，“这耶稣，神已经叫他复活了，我们都为这事作见证。……以色列全家当

确实地知道，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 2：32、36）从此以后，藉着新约记载“教会标记的特征”，乃是传扬神在基督里，为人所预备的福音。信徒的团契秉持着敏锐、勇气和能力，靠着恩典悔改得救，并继续作好“福音”的证人。

2、见证的必要和紧迫

1) 教会的存在。 教会生活不可缺失的部分，就是福音的见证；正如名神学家所说，“火因为燃烧而存在，教会却因宣教而存在。”（Emil Brunner）教会承载着面向世人，传扬福音的使命，如果推卸了这份责任，教会就不再成为教会了。

2) 解决永生与永死。 见证福音、宣布救恩，是教会紧迫的任务。到处都有未听见福音而离开世界的人，也有听到福音而抗拒的人，教会对这些人岂能袖手旁观呢？伟大的清教徒传道者，理查德·贝克斯特（Richard Baxter）指着自已说，“我像将亡的人，传给将亡的人”。传道不只是生与死的问题，而是永生与永死的问题。

3) 预备主的再临。 另一个观点，教会见证的任务，也是非常紧迫；基督的再临是神永远的计划，这是不会变更的。可是，神告诉我们，“这天国的福音要传遍天下，对万民作见证，然后末期才来到。”（太 24：14）神选定的再临之日，虽不会改变，但教会福音使命的完成，却能迎接基督荣耀的再临。

3、见证的动机

教会的见证，不只是由单纯义务的观念所冲动，这里面包含多方面的动机。

1) 对基督的爱。 我们的动机，是因着基督对我们的大爱，作出感恩的见证；“我们爱，因为神先爱我们。”（约一 4：19）我们知道得到了基督的爱，所以在生活上，就有更大的动力，愿意为主作见证。其实，我们不配得到主的爱。当别人爱我们的时候，是因我们有什么值得可爱的地方；如果我们没有资格接受这爱的时候，他们的爱就会停滞不前；他们本身虽是罪人，还是如此。可是，基督本身是至高的圣者，我们没有什么功劳，他却无条件地爱我们；“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）“即使献上所有的一切，也无法报答主的深恩；领受了特别恩宠的我，只能将身体献上当作活祭。”（Issac Watts, 1707）

2) 基督成为我的主（Lordship），成为我见证福音的缘故。 基督是我

的主，他也是万民的主；相信自己是主的人，就要尽心尽意地将他救赎的福音向万民传讲。教会不应满足于少数的人相信了耶稣，应该使更多的人知道救恩的信息；为了使基督的国度统治遍地，实现教导我们的祷告，“愿你的国降临；愿你的旨意行在地上，如同行在天上。”这是相信基督是主的教会责无旁贷的义务。

3) 与基督的联合。 我们见证的另一动机，就是与基督的联合；作为基督身体上的肢体，必定要参与他的怜悯和关怀。基督的大爱藉着圣灵，运行在全世界的教会里。教会作为救赎的对象和赦免的百姓，岂能不作得救的见证呢！我们与基督联合，面对世界与地上的生活，预见末世最后审判的光景，“万民都要聚集在他面前”；当审判的时候，要以与基督的关系为基础，将作在弟兄身上的，看成作在主的身上；“因为我饿了，你们给我吃，渴了，你们给我喝；我作客旅，你们留我住；我赤身露体，你们给我穿；我病了，你们看顾我；我在监里，你们来看我。……这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。”（太 25：32、35、36、40）服事遭遇不幸的人，等同于服事基督；因为，他将这些遭遇不幸的人，与自己等同视之；他不只是与这些人感同身受，而是与所有被赎的人同在同行。向 神拣选的百姓，见证得救的福音，这是与基督联合的教会，甘心乐意地事奉。

4) 与 神的百姓合一。 我们成为基督的身体，始终要与 神家里的人合而为一；我们个人的救恩，在教会整体没有藉着基督来到 神面前之前，任何个人的救恩，都是尚未完成的。基督身体的所有肢体，需要藉着信仰连结之后，整体方能完成。因此，作为基督肢体的教会信徒，理当见证得救的福音。

基督身体的肢体，要等到全体得救，方得完成的观念，虽然似乎有些稀奇，但毫无疑问，却有圣经的根据。希伯来书作者举论了旧约的信仰人物，然后说道，“因为 神给我们预备了更美的事，叫他们若不与我们同得，就不能完全。”（来 11：40）在约翰的启示录中，那些殉教的灵魂，在祭坛下请求伸冤；他们听到的回答是，“还要安息片时，等着一同作仆人的和他们的弟兄也像他们被杀，满足了数目。”（启 6：10、11）在拣选的数目未满足之前；换言之，末日之前，信徒的身体和灵魂，还没有得到最终的荣耀。因此，需要赶紧告知蒙 神拣选的百姓，联合起来作教会的见证。

4、见证的领域

1) 全世界。 马太福音 28 章 19、20 节，大使命的对象，“使万民作我的门徒”。这意味教会可以藉着各种途径，将耶稣基督救恩的信息传到世界各处。教会宣教事工的现状，分成国内与国外的宣教。可是，对于那些不信的人，近处、异域，直到地极，都是福音见证的领域。

被拣选的以色列百姓，可为具体化的旧约教会，这是 神的真宗教，是

对世界宣教的预备。以色列人的先祖亚伯拉罕，是旧约教会具体化的创始者；他的被召，乃是为了地上的万族得福（创 12：3）。为了预防以色列百姓，不受异教之风的影响，以色列从开始就被分隔出来；可是，从世界分隔出来的目的，却是为了向世界传讲救恩的信息。但是，以色列人却以自我的中心主义，代替了宣教的胸怀，忽略了对外邦作见证的职责。

基督教的福音是普世性的，超越了国界和人种。这个福音的发祥地在东方，却在西方得以广传，然后再回到东方。有人认为这是西方的宗教，不适宜于东方人；其实，这只是一种成见而已。今日传讲的基督教信息，如果混入了西方的异物，当然要回到圣经里，找到应有的福音真理。如想迎合东方的习俗，掺入非圣经的要素，这是绝不容许的。圣经中的福音信息，大有能力，可以拯救任何民族的灵魂。

2) 万事万人。 教会相信主耶稣基督的权柄，统管历史中的所有事变；即便遇到人为的拦阻，他救赎的目的，结果必然成就；如同初代的教会，福音遭到执政者的专横，面临绝望的境地，但福音的见证人，毫不丧胆、退缩，凭着信心克服了逼迫和艰难；他们没有权势和财力，却作出美好的见证；他们不承认该撒是主，至死向基督坚定不移；因为相信基督是主，在不同的地区和民族中，受到方便或拦阻的不同待遇；如此，见证的方法可否按着不同的境况随机应变呢？不论什么境况，永恒不变的真理，乃是传讲基督是万有之主和救世之主的信息。

3) 真理的每个领域。 不但要将“万民”引到基督的名下，还要将真理的每个领域都奉献于他；教会要铭记主的命令：“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（太 28：20）；不但要传讲全备的福音，而且要注意教义方面不至于偏差，或引起无谓的纷争。再者，福音以外的世上真理，也要纳入基督权柄的印证之下，达成其服事的目的；有关哲学、科学、艺术和文学等，都要为福音的见证效力；而且，所有的基督徒，在他从事的工作上，都要看成向着基督的事奉，将其生平的全部领域，放在基督的权柄下来解读。“所积蓄的一切智慧知识，都在他里面藏着。”（西 2：3）

5、见证的均衡

1) 传讲 神完整的旨意。 教会要如保罗所说，“因为 神的旨意，我并没有一样避讳不传给你们的。”（徒 20：27）这不意味牧师要在 30 年、或 40 年的服事中，将圣经中的每一章节都要讲解；乃是要对圣经中不同部分的经文，加以比对和解释。“ 神的旨意……没有一样不传给你们的”的意思，就是均衡的、圆满的，作好传道的工夫。例如，教会必定要宣布 神无限的慈爱和完全的公义，讲论真实、美善、罪恶、救恩和事奉等。

2) 信与不信的人，国内与国外。 某些人传讲的目的，是为了栽培信徒在信仰上加深；某些人传讲的目的，是为了不信的人悔改得救。圣经对于教

会在传道的教导，也是指向这两方面。同一位使徒，在罗马书中说，“不在基督的名被称过的地方传福音”（罗 15：20），但却在以弗所书中，却说，“为要成全圣徒……，得以长大成人，满有基督长成的身量。”（弗 4：12-13）如果只关注国外和国内的传道，却忽视本教会的事奉和教导，这是走向自毁之路。可是，如将主的大使命，“你们要去，使万民作我的门徒”，等闲视之的教会，也是走向死亡之途。

3) 成人与儿童. 讲道通常是对成年人，却不是对儿童。在主日学中，有主日崇拜和对儿童的讲道；有些教会的主日早礼拜，安排牧师对儿童讲道，只是时间不长，内容较浅，不可能讲论较深的道理。教会过去的范例，曾经教过儿童要道问答，但如今未曾恢复。

4) 个人与社会. 教会组织在其他层面失去了均衡的见证，乃因轻忽了教会对社会的相关义务。晚近有些自由主义传道人，用社会福音代替个人得救的福音；另一方面，许多保守派的牧师，只传讲个人得救的福音，却对社会的诸多难题，强调不可在基督教的讲坛上有份。其实，这两方面的见证，因着误解而落入谬误。福音的基本，虽然关心个人的得救，但也关怀社会的冷暖；教会使人们相信耶稣是主，同时，也教导尊敬世上的君王；基督不但是世人生活中的主宰，更是主管所有人生关系的至高元首，因为，“他为教会作万有之首”（弗 1：22）。

6、见证的动力

1) 主与教会同在. 上述论到教会的见证，如果按着人的观点来看，是完全不可能的事。作成这些事务的能力，从何而来呢？乃是从基督的权柄而来，“天上地下所有的权柄都赐给我了”（太 28：18）。如果这是真实的话，教会背后就有了宇宙的最高权柄；因此，在见证教会的任务上，应当勇往直前。当教会为主尽力的时候，主耶稣的同在，必然加添能力，引领教会的前程。“我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太 28：20）教会回应主的命令，得到他的同在，在见证的战线上，绝无失败的理由。

2) 个人的传道. 神的同在，成为教会每个成员，心灵和生活的见证动力。大使命使他成为主的证人，不但与他同在，还要给他力量；使他心志坚定、生命丰盛，作出美好的见证。这些人在奉献钱财、支援传道事工之前，如能先开口传道，必能组成福音见证的庞大队伍。我们要记住，韩国初期教会的迅速发展，乃因信徒炙热的使命感，以及亲身的见证和传讲，结出许多福音的果子。

第二篇 恩典的媒介

第 1 章 恩典媒介的概观

第 1 节 恩典媒介的含义和特性

1、含义

恩典的媒介通常在有关教会的教义和联络中讨论，因为，这是赐给教会的恩典。神将救赎恩典的媒介交给教会，使教会显得尊贵；而且，有关恩典媒介的教义与有关教会的教义是密不可分的，很多权威人士，严谨地将前者作为后者的结果；图来提尼就是一个实例。有关教会的理论是有关恩典媒介的原理和规律之泉源。

堕落的人，靠着耶稣基督功劳的果效，并藉着圣灵的工作，从神永远恩典的泉源，得到救恩的一切福气；可是，圣灵直接传达了这恩典，或是使用了一定的媒介呢？圣灵在某些点上，虽然直接在罪人的灵魂中工作，但在传达神恩典的过程中，常会藉着一定的媒介。

“恩典的媒介”意味着什么呢？第一、“恩典”这个名词，意味着什么呢？在本书的第二卷《神论》中，举论神的属性时，以及第五卷的《救恩论》中，考察圣灵的恩典时，将这个词作出详细的解释。这里采用的“恩典”含义，在那些所举论的含义中，为重要的含义之一；就是罪人从罪恶和败坏的束缚中，被拯救出来获得释放，藉着重生和成圣，得蒙神的喜悦，这是神大能的“恩典”。

第二、“媒介”（means）意味着什么呢？媒介的定义，乃是从我们经验的世界，以及我们生活的外在世界，采取适应我们人生存在和性质的众多要素。例如：饮食从我们生活的世界而来，适应我们的性质，喂养我们的身体，成为维持我们生命的要素，我们称这些为媒介。神为了适应这个目的，必定要用这些来养育和维持我们的生命。神总是用同样的方式，为了同样的目的，使用这些媒介，使我们也能同样地使用。

因此，“恩典的媒介”是圣灵的恩赐，将罪人从罪恶和败坏中拯救出来，在现实中得到释放，藉着重生和成圣得神的喜悦，成为宠爱的对象；在基督里，享有属灵的福气和圣洁的品德。并且，为了同样的目的，成为教会和信徒使用的媒介。（Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics*, 1966, pp. 361, 362）

“恩典的媒介”这个名词，虽然没有在圣经中发现，但在用法上却相当切实。查尔士·贺智说，“神喜悦将恩典的媒介，用在他的儿女身上，但不意味所有的手段，都能建立灵性的德行；这个词的意图是要藉着制定的通常途径，使属神之人的灵魂，得到圣灵超自然的感化。”

2、内涵—— 神的话语、圣礼和祈祷

1) 广义的内涵. 恩典的媒介这个名词，其本身并不十分明确，在神学中通常的含义，有着更为广泛的意义。

教会是基督所拣选的集合体，为了建立圣徒的德行，建造自己属灵的身体，提示使用了恩典的媒介；他赐给教会各样属灵的恩赐，制定了传讲话语和施行圣礼的职分，使教会能够承担起这份任务。

宗教生活中的个人经历和事迹，都能成为助长信仰的媒介；单纯的读经，藉着圣灵的指引，向着基督产生活泼的信仰；圣徒的交通和会合，以及在圣经的讨论中，都能启发和强化我们的信仰；甚至在立约的幸福里，享受包括信仰、归正、属灵争战等恩典的媒介。

圣徒在兴衰祸福的境遇里，依然能从圣灵感到护理的指引，使他更加与主亲近，这些环境成了靠近主的恩典媒介。“我们晓得万事都互相效力，叫爱 神的人得益处，就是按他旨意被召的人。”（罗 8：28）“因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望”（罗 5：3、4），“叫你们的信心既被试验……，可以在耶稣基督显现的时候得着称赞、荣耀、尊贵。”（彼前 1：7）所有的一切，似乎都是促进 神百姓属灵成长的恩典媒介。

可是，上述各项，不能都收集在“恩典媒介”的名词下。教会的本身，不是恩典的媒介；因为助长 神恩典的能力，乃是藉着话语和圣礼的施行开展；教会若不藉着话语和圣礼作为恩典的媒介，就不能成为传达 神恩典的器皿。读经和研经，包含在话语的事奉里，无须再作其他的讨论；至于信仰、归正和属灵的争战，从某种含义上，可以看成是属灵生活的强化剂；这些在第一个层次上，可以说是 神恩典的果子，不是客观规律的例证；唯有在恩典之约中享受的幸福，才是主观的状态或行动。

1) 奥秘的内涵. 如同上述（一、含义），引用查尔士·贺智说明的恩典媒介：乃是藉着制定的通常途径，使属 神之人的灵魂，得到圣灵超自然的感化；换言之，圣灵通常所使用的媒介，乃是在人的心里，作成强化信仰的工作。

改革宗要道问答采取了共同立场，严谨表明话语与圣礼，是正规的恩典媒介；即、基督在教会里设立传达恩典的方式；乃是藉着通常的客观途径来联系。韦斯敏斯德信条为了表示这层含义，说，“在福音实体基督彰显的时候，实施此约的条例乃是圣道的传扬、洗礼和主餐之圣礼的执行。”（7章6条）海得堡要理问答 65 问中，问：“我们既单因信而分享基督及其恩惠，这信从何而来？”答：“圣洁的福音在我们心里工作，以至有信，并藉圣礼印证它。”当然，这些媒介离不开基督，也不能与 神的教会分隔；因为，唯有 神所任命的教会，才能分享 神的福分。再者，圣灵的工作与这个媒

介有着密切的联系；媒介的本身并没有效力，只有圣灵有效的工作，才能结成属灵的果子。

将祈祷列为恩典媒介的第三要素，是韦斯敏斯德大要理问答（154）和小要理问答（88）。按圣经使徒行传 2 章 41、42 节的记载，督促我们关注耶路撒冷的原始教会。查尔士·贺智说，“按我们教会的标准文书，恩典的媒介是话语、圣礼和祈祷。”（Charles Hodge, *op.cit.*, III, Ch. 20）

3、特性

为要描写一般含义与恩典媒介的区别，正规的、或限制含义的恩典媒介，需要指出其迥然不同的特性。

1) **圣灵通常使用的媒介。** 话语、圣礼和祈祷，是圣灵强化信仰通常使用的媒介。

神的话语能够创始属灵的新生命，使生命如种子般成长（可 4：8、26-29），对于信徒属灵的生命，如同纯净的灵奶（彼前 2：2）；还有其他的经文，教导同样的真理。（约 8：31、32；罗 10：17；彼前 1：23、25）

洗礼使人成为门徒，作为施行救恩的媒介（太 28：19；可 16：16），圣餐是按着主的命令，参与领受主的身体和宝血，使属灵的生命得以成长（路 22：19；林前 10：16）。祈祷成为确保内在生活平安的保证（腓 4：6、7）。

2) **乃是恩典之约的本质要素。** 话语与圣礼是恩典之约的本质要素。律法乃是恩典之约的基础，在十诫的序言中，神就宣布了他的恩典，“我是耶和華—你的神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。”（出 20：2）这成为立约之民感恩生活的原则，福音是救恩的应许，是立约的本质和延伸；全部的话语都是立约的话语，圣经被称为旧约与新约的立约之书。

同样地，“圣礼是恩典之约的圣洁标记与印证，由神直接设立，……”，对于圣礼的效力，“乃在乎圣灵的工作和设立圣礼的话语，在此话语中，含有吩咐人使用圣礼的命令，又给那配领受圣礼者，得福益的应许。”（《韦斯敏斯德信条》27 章 1、3 条）

3) **特别恩典的媒介。** 神的话语和圣礼不是普通恩典的器具，乃是除去人的罪恶，更新人的生命，恢复神形像的特别恩典之器具。神的话语给予人类社会和个人的普遍恩典，在现实中显出美好幸福的事例。这里的话语和圣礼，乃是特别的恩典，成为在罪人心中，作成救赎恩典的媒介。祈祷被看成恩典的第三媒介，是因圣灵的特别恩典，使罪人变成新人；祈祷乃是维持信徒属灵生命的呼吸。

4) **教会公开的恩典媒介。** 传讲神的话语、施行圣礼和祈祷，是基督教会公开施行的恩典媒介；这些媒介在基督教会里的施行，成为关联基督徒生活的条例；并且，藉着这些媒介在罪人的心中，联结成为全部救赎恩典的开始、进展和终结。

某些改革宗神学者，认为恩典的媒介，只可在有形的教会中施行；而且，预想这些乃是灵魂中新生命（重生）的元素；这将恩典媒介的观念更加限制。

[注] 薛德和达布尼将这些看成“成圣的媒介”。薛德说，“没有重生的人，认为世界也是恩典的媒介，这意味在普遍恩典下的悔悟，却不是特别恩典下成圣的媒介。”（*Dogm.Theol.* II, p. 561）霍尼格（Honig）认为，作为恩典媒介的 神的话语和悔改包含了呼召；这与呼唤外邦人来事奉永在 神的话语是有区别的（*Handbook von de Geref. Dogm.*,p.611）。凯坡也认为，恩典的媒介只是为了强化新的生命（*Dict.Dogm. De Saramentis*,p.7）；即、他们的观点是局限的；他们认为恩典的媒介与救赎恩典的开始没有关联，只与其后跟进的成圣工作中有所联系。

重生的过程，如果没有传讲的话语，在灵魂中直接地工作，成为新生命的中介要素；那么，他们的见解或许有些道理；可是，新生命的起源与呼召是有关联的，这包含在新的出生里面，正如海得堡要理问答，圣灵藉着“圣洁福音的传讲”，开始了新的生命，或是建立了信仰的基础。

5) **单独的恩典媒介。** 认为 神的话语、圣礼和祈祷，都是单独的恩典媒介，不包括其中的其它事件，并没有联络的效应。对于有关 神的奇特经历，虽能帮助强化信徒心中的信靠，但这些反而不是正规含义上的恩典媒介，只能将这些属灵的经历，放在 神话语的亮光下来解释，或是从祈祷的回应上来引出。可是，单独的恩典媒介含义，只是对其他媒介的比较评价，却不忽视圣灵的工作果效；圣灵可藉着万事来效力，不能将圣灵的工作与恩典的媒介分开来思考；这些都是圣灵在特别恩典中使用的特别媒介。

6) **继续的恩典媒介。** 这些媒介都是 神继续使用的器具，不意味某些是意外的；即、不意味某些是单一地、或意外地联系上 神恩典的工作，乃是为了传达 神救赎的恩典，规范制定了施行的媒介，具有永久的价值。因此，需要记住，这些规范在教会中具有重要的地位。教会传讲生命的话语，使万民作主的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗，直到世界的末了，这是教会继续要作的事（太 28：19、20）；圣餐是领受主的饼和杯，“你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来。”（林前 11：26）再者， 神的殿称为万民祷告的殿（赛 56：7），信徒要“不住地祷告”（帖前 5：17），祷告当然也是恩典的媒介。

第 2 节 历史中恩典媒介的各种见解和改革宗的见解

1、历史中的各种见解

基督的教会对有关恩典媒介的见解，有着很大的差异。初代教会在 神

的话语与圣礼的比重上，着重点放在圣礼上；认为洗礼是罪人重生的媒介，圣餐是见证成圣的圣礼。可是，随着时间的进程，发展成为更为明确的恩典媒介之见解。

1) **罗马天主教的见解——话语、圣礼、教会和外在的作用。** 罗马天主教徒，虽然将话语和圣礼作为恩典的媒介，但却把圣礼看成比话语更为切实的恩典媒介；他们不认定话语拥有的卓越性，只承认在恩典事工中预备的意义。在其渐进发展的体系中，罗马教会认为教会本身比圣礼更优越，认为教会才是恩典媒介的基础。

[注] 罗马天主教认为：在教会里，基督继续他地上神人的生活，传达他充满的恩典和真理。他的恩典特别能使人兴起自然的秩序；他的恩典以“外形的作用”（*ex opere operato*）工作，藉着圣礼注入自然的人，使他有超自然的能力，成为升进的恩典（*gratia elevans*）。在圣礼中，有形的标记和无形的恩典，是联结而无法分开的，神的恩典在媒介中，成为一种包含的实体，藉着媒介的通路在传达；因此，这成了绝对的媒介。洗礼是以“外形的作用”使人重生；比较更为重要的圣餐，能够提升属灵的生命。离开基督、教会和圣礼，就没有救恩。

至于有关罗马教会恩典媒介的特异教理，把圣礼包含在恩典的含义里，认为这种恩典是藉着“外形的作用”在传达，即、圣礼具有切实的内在客观力量，向得到的人，有效地传达救赎的恩典。

[注] 分条来说，第一、圣礼在所有的时刻，所传达的恩典能力是不能分开的；所有领受圣礼的人，不论性格如何，都对准了他们。第二、在适用每个圣礼时，若不积极反抗，在不失效的范围内，就能达成这种恩典的结果；这是依靠圣礼行动本身的内在能力。按照贝拉民（Bellarmin）的比喻，如同火与物质有了相当的接触，就会成为燃烧的原因，圣礼也是按其内在的效能，产生这些果效。特伦多会议标准文书的第1节，宣言说，“圣礼向感觉敞开，因为这是神所制定的，表示圣洁和公义，具有能力的效果。”（*Cat. Conc. Trident., Pt. 2, Ch. I, Ques. 8*）

2) **路德宗的见解——着重在话语，包含在媒介里。** 随着宗教的改革，着重点从圣礼转移到话语上。路德宗指出神的话语是恩典媒介的基础，圣礼若离开话语，就没有什么意义，事实上，只强调在有形的话语上；未能完全改正罗马天主教的谬误；所谓外在的媒介与传达的内在恩典之间，无法使联结分开。路德宗也将这些包含在神恩典的媒介里，认为离开媒介，就无法得到恩典的实际。

[注] 神话语的本身总是有效的，人们如果不在自己的路上放下拦阻，他就能得到属灵变化的成果。再者，基督的身体和宝血，成为圣餐中的饼和杯，在基督的恩典“里

面、一同、之下”，后者在吃、喝时，就能成为前者所赐的属灵粮食，使领受的人得到益处。路德特别因着重洗派主观主义的反抗，强调圣礼的客观性质；对于圣礼的有效性，与其说是在于领受者的信仰，不如说是依靠 神的裁定。

路德宗虽然弃置了罗马教会“外形的作用”观念，但却没有全部避开它。他们主张赐恩的能力，固定在圣礼中；领受这种能力的个人，传达成为客观的事实，这不在乎他是否具有信仰，只限于拥有信仰的人，能够成为发生果效的条件。

[注] 病得医治的能力，不在于得病的女人是否摸到主，而是医病的能力总在基督的里面（太 9：20）；女人若没有相信和触摸，那个能力就不能起作用；这些效能不在标记和仪式里，而在伴随着构成标记的话语里；这些效能不是从真理道德的能力来的，也不是从领受者的信仰来的，乃是圣灵的超自然能力；这不是停留在真理之外的圣灵能力，乃在真理的里面，与真理是不能分开的。奎恩施特说，“ 神的话语，按着 神自己的旨意和规定，甚至全然离开适度的使用法，成为所有属 神的人，即刻的、共通的内在能力，或者成为恩典的惩罚，充足地成为属 神的、灵性上的果效。”（Quenstedt, Wittenburg, 1688, Vol. I, p. 169）

3) 神秘家的见解——不限制在恩典的媒介里。 路德与神秘主义的重洗派有过很多的抗争，因着对他们的反动，决定了他恩典媒介的最终见解。重洗派和其他宗派的神秘主义，强调 神自由地传达他的恩典，不会为外在的形式所约束；认为 神、基督、圣灵和内在的光明，直接地在心中运行；即、话语和圣礼，以及指示的内在恩典，乃是象征性的，只是有用而已；认为外在的媒介是属于自然的，不会产出属灵的结果。这种概念完全依据自然与恩典的二元论见解来决定的。所有类型的神秘家，虽不都忽视恩典的媒介，但却显出轻视的倾向。

4) 理性主义的见解——只有道德的效能。 宗教改革时期的苏西尼派，极度轻视恩典的媒介；苏西尼自己，虽然拒绝承认圣礼是基督在教会里，设立的永续仪式，但他的跟随者，却不像他那样极端；他们虽然认定了洗礼和圣餐的永久正当性，但却认为只局限于道德的效能；他们认为恩典的媒介，只是透过道德的说服力来工作，这将圣灵与神秘工作的联系，全然排除在外；他们将道德的感化，归于恩典媒介的唯一感化。因此，他们认为恩典的媒介，不是为了成就 神的旨意，而是着重在人作成的事务，这些竟然成了信仰公言的徽章和纪念。17 世纪的亚米念派和 18 世纪的理性主义，都参与在这种见解里。

[注] 恩典媒介的这种倾向，最初，可以说是由 16 世纪的慈运理发展而来；慈运理因为反对罗马教会的极端立场，主张把圣礼中的标记，看成适当的象征，或只藉着象

征的行动关系来代表恩典。因此，圣礼只象征真理客观提示的有效媒介。有关圣礼效能的低劣见解，在 19 世纪的福音派教会，以及罗马教会和英国的高派教会，因为对极端见解的反动而得以盛行。

2、改革宗的见解

1) **神所定的通常媒介。** 因着对重洗派的反动，路德宗改动了罗马的方向，认为这是以绝对的含义，束缚了 神恩典的媒介，这也是英国高派教会所采取的立场。可是，改革宗的各教会，继承了宗教改革的本来见解，尊重恩典的媒介是 神所制定的通常媒介。

[注] 改革宗否定恩典的媒介能够幻术般地产生圣洁的能力，否认其本身能给予恩典，唯有将 神看成救恩的动力因，可是，对于他恩典的分配和传达， 神亲自定下通常的媒介，使领受的人得到益处，这绝不会受到任何的束缚，只是按着他喜悦的旨意，达成他恩典的目的。所以，改革宗的众教会，不认为恩典媒介绝对需要，或不可或缺；同时，也不认为这是偶然的，如果忽视或等闲视之，就会强力反对。 神制定了这些通常的恩典媒介，在罪人心中作成恩典的工作；如果轻忽这些恩典的媒介，就会有属灵的亏损。

改革宗信条，同意有关标记和其含义的恩典关系，第一、这种关系是藉着基督的制定和应许设立的，要按着规矩正当的举行，领受的人需要凭着信心和知识来接受；第二、这种关系是真实的。即、正当的举行，或领受的人凭着信心和知识来接受时，因着基督的应许，就会将恩典的印记传达给那些人；即、接受的人，就能伴随着标记得到恩典。

对改革宗的恩典和媒介之关系，要有更为充分的理解，需要考察下列追加的特征和要素。

2) **特别恩典工作的领域。** 神的特别恩典，只在特别恩典有效的领域中工作；否定需要恩典媒介的神秘主义，因执迷不悟，当然不明白这个真理。神是制定秩序的 神，在他恩典的工作中，通常使用他制定的媒介；但这不意味没有 神自己制定的媒介，就不能工作；除了婴儿以外， 神喜悦使用这些媒介使人得救。

只有在灵魂中，种植新生命的事（重生）， 神的恩典才会直接地工作；可是，在这件事上， 神也会将他的恩典，在他有效的领域内工作，使新生命发生和成长；因为，这些都是绝对需要的。

改革宗对于恩典的媒介，在得救和成圣的真理上，不认为只是道德能力的观念，而是按着 神主权的旨意，透过圣灵来加以运用。例如，亮光虽然不能恢复盲人的视力，或使他的视觉器官得到医治，但却能使人在运用视力的时候提供帮助。恩典的媒介，在人生灵魂的所有训练上，是非常重要的。

3) 不是固有的, 而是伴随的. 神的普遍恩典, 虽然是间接地在工作, 而媒介作为 神的附带品, 却不是固定的, 乃是因着使用而伴随。“你认为圣礼的能力和效力, 不是由外面的要素来维持, 而是从 神的灵流出来的吗? 我确实认为, 因主藉着他自己的器具, 喜悦按他预定的旨意, 行使自己的能力。”(Catech.Geneu,p.519)

这个真理, 要分别向罗马天主教、英国高派教会和路德宗来强调; 因为, 他们推想恩典的媒介, 始终都是以固有的能力, 达成工作的效力; 他们认为领受媒介的人, 按着他们的状态和态度, 可能也会无效。

4) 神话语的根本地位. 在施行的圣礼中, 神的话语为其根本。话语与圣礼是无法分开的, 两者总是伴随的; 因为圣礼的实质, 只是提示了有形的话语。话语与圣礼虽然具有同样的内容, 后者内容是从前者内容中引出来, 不是单独存在的。因此, 如果没有前者, 后者不可能有什么属灵的意义。

当然, 洗礼的水, 饼和酒, 都是物理有形的行动, 若没有圣经的说明, 只是眼见的现象而已。因此, 这些属灵的含义, 需要圣经来说明。罗马教会把圣经的话语, 只看成准备的意义, 当话语退到后面, 圣礼(与话语分离)才是真正的恩典媒介, 这是特大的错误。

5) 神的话语是知识的泉源. 领受 神恩典的人, 得到的所有知识, 在他里面成为话语的媒介, 这个救恩是从话语中引出来的。恩典媒介在有效的领域里, 作成 神特别恩典的工作。上文说明, 这个恩典的媒介, 不是固有的, 乃是伴随的。可是, 伴随的恩典, 不是给予新的属灵知识, 只是将圣经中启示的真理, 赋予理解和实行的能力。所以, 得到媒介所伴随的 神之恩典, 以及所领受的属灵知识, 都是从圣经中引出来的, 这是藉着话语的媒介来工作。我们领受 神的特别启示, 藉着话语的媒介接受属灵的知识; 以此面对那些自作主张的神秘主义。

第2章 恩典媒介的 神的话语

第1节 含义、论据和传道

1、这个关联中，“ 神话语”的含义

1) **神的话语.** 改革宗神学将 神的话语作为恩典的媒介来考察，不是因那位格话语的“逻格斯”（约 1: 1-14）；这个神学虽由耶和华中发出来的权能话语（诗 33: 9；罗 4: 17；赛 55: 11），如同先知得到的直接启示，但却不在这个关联中来思考（耶 1: 4, 2: 1；结 6: 1；何 1: 1）。这个神学认为恩典的媒介，乃是 神默示（灵感）的圣经，就是圣经的话语。

改革宗神学说 神的话语是恩典的媒介时，乃是站在特别的立场中来考察这个命题。我们虽然说 神的话语是所有神学和知识的“认识基础”（*principium cognoscendi*），但提到恩典的媒介时，似乎没有将 神的话语放在意中；圣经不但是神学认识的基础，也是圣灵使教会扩展、建立信徒德行的媒介；圣经是 神卓越的恩典话语，也是最为重要的恩典媒介。

2) **传道的的话语.** 受 神委任“传讲”的话语，就成了圣礼和祈祷专有含义的恩典媒介。可是，这个话语，可以各种追加的方式向人提出；即、可以在家中阅读、或在学校教导，也可以藉着传道的小册子向众人介绍。作为教会制度委任的恩典媒介，可以公开合法地藉着教牧同工，在教会中执行话语、圣礼和祈祷的事奉。可是，其中 神的话语，可以藉着所有的信徒向世界传播，并以不同的方式来工作；祈祷生活的范围，也是非常广泛地在进行。

在这个联系中，我们的着重点在话语的传播上，话语只有在传播时，才是恩典的媒介，若不注意这个真理点，只说圣经本身就是恩典的媒介，乃是不正确的描写。

查尔士·贺智在他的《系统神学》中，提到圣经是恩典的媒介时，没有提醒注意传道中的话语。

[注] 在“恩典的媒介”论题下论述（III, pp.466 ff）说，“这里所理解的 神的话语，就是圣经；圣经就是旧、新约正经的收集。”又说，“毋庸置疑，圣经教导 神的话语是特别的媒介，为的是人的得救和成圣。这种圣经的教理，可以藉着教会和世界的经验得到充分的确证。”他又说，“而且，基督徒对圣经所包含的救恩和成圣真理，不归给道德的能力。”从这些表现可以明显地看出，贺智不以传道的话语为恩典之媒介，而是以圣经的本身为恩典之媒介。可是，贺智不可能忘记或不知道圣经在传道、教导的时候才能成为恩典的媒介，只是没有作出正确的表述而已。

巴文克认为在宗教改革中，“圣经——神的话语，成为卓越的（par excellence）恩典媒介，甚至圣礼也从属于话语，若没有话语，就没有能力。”可是，他没有忘记论及透过圣经的传讲，才能成为恩典媒介的事实；他提到圣经的话语，“信徒不只是从聚会中，透过传道人的传讲，领受恩典的能力，即使在家中的读经和学习，或是听父母、老师的讲解时，不论何种形式，在向人传讲时，都会成为恩典媒介的工作。”（Bavinck, *Raeping in Wedergeboorte*, pp.111,112）

2、恩典媒介的论据

神的话语成为人得救的重要媒介教理，藉着圣经和历史的论据，就可以得到证明。

1) 圣经的论据.

(1) **大使命的命令.** 赐给使徒们的大使命，“凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守”（太 28：20），以及命令他们：“你们往普天下去，传福音给万民（万民：原文是凡受造的）听。”（可 16：15）所要达成的目的，是万民的救恩；达成的媒介是福音的教导和传道。主将福音的话语，作为万民得救的媒介。

(2) **使徒遵行大使命的方式.** 使徒们遵行大使命的方式是，到处传讲福音的话语。他们从开始，就觉得“撇下神的道去管理饭食，原是不合宜的。”（徒 6：2）

(3) **使徒们的直接证言.** 使徒们直接证明话语的能力，保罗说，“这福音本是神的大能，要救一切相信的”（罗 1：16），“神就乐意用人所当作愚拙的道理拯救那些信的人”（林前 1：21），并且教导“这圣经能使你因信基督耶稣，有得救的智慧。圣经都是神所默示的（或译：凡神所默示的圣经），于教训、督责、使人归正、教导人学义都是有益的。”（提后 3：15、16）希伯来作者说，“神的道是活泼的，是有功效的，比一切两刃的剑更快，甚至魂与灵，骨节与骨髓，都能刺入、剖开，连心中的思念和主意都能辨别。”（来 4：12）

(4) **旧约作者的称赞.** 旧约的圣经作者，对透过自己经历，启示出来的神话语能力，表示崇高的称赞；“耶和华的律法全备，能苏醒人心；耶和华的法度确定，能使愚人有智慧。”（诗 19：7）“你的话是我脚前的灯，是我路上的光。”（诗 119：105）“我的话岂不像火，又像能打碎磐石的大锤吗？”（耶 23：29）

2) **历史的论据.** 不但圣经本身教导神的话语是人得救的恩典媒介，透过教会和世界历史的经验也能得到确证。

(1) **没有话语的地方，就没有救恩的感化力.** 神的话语不曾被人知道的地方，就看不到圣灵的的工作和救恩的感化力。可以想像神能够在异教

徒中，向某些人充分地启示他的真理，使他们能够得到救恩（徒 10：34、35；*Second Helvetic Confession, Ch. I*：第二纒里维提瑞士信条）。事实证明，圣经未曾传过的国家，都处在黑暗中摸索；圣经宣告：“我们知道，我们是属 神的，全世界都卧在那恶者手下。”（约一 5：19）这可在历史中得到确证。

（2）基督教的复兴与圣经真理的颁布成正比例。 真正的基督教，在于百姓知晓圣经，这与真理颁布的程度和复兴成正比例。使徒时代，在亲眼见过主的见证人教导下，信实地传讲基督的受死和复活时，教会得到很大程度的复兴；可是，后代因为轻视圣经，福音的真理逐渐趋向哲学的思辩和犹太人的仪式，或由祭司教理的侵袭造成混乱，基督教的礼拜导入异教的仪式，结果造成圣母和圣徒崇拜的盛行，使教会进入黑暗时代。因着宗教的改革，圣经从司牧手中得以解放，藉着圣经的刊行和读经人数的增多，教会得以大大复兴和更新，开始向着地极广传福音。

（3）真宗教的复兴与青少年圣经真理的教导成正比例。 无论那个团契，真宗教的复兴是因青少年与圣经真理教导的程度成正比例。能够使青少年很好地接受宗教教育的地方，纯正的基督教就会持续地成长，对于 神的真理模糊不清的地方，真宗教就会逐渐衰微，失去能力。

因此，圣经与历史联合的证言， 神的话语——圣经，在人的得救与成圣上大有帮助和益处，即、可以明确地成为现代人仰望永恒安宁的媒介。故此，历史中曾有些思想运动，妄想倾覆圣经的权威，熄灭真理的教训和传播的热忱；这些都是恶魔的诡计，企图防止基督教的救恩和成圣的能力。另一方面，若不圣洁，没有人能得见 神；若没有 神真理的光照，就不可能成圣；相信的人要按着他的牧师、教师、父母、公民的身份，看重圣经、爱读圣经、教导圣经、弘扬圣经，这是我们责无旁贷的使命。

3、传道的话语

如上所述，教会的使命是要传讲福音；用 神的话语去传道，就是恩典的媒介。那么，传道又是什么呢？对于这个问题的回答和定义，传道是用 神的话语在服事，藉着基督和教会，权威地将福音宣布出来。在这个定义中，促使我们特别注意的要素有四点：

1) 藉着基督。 传道是藉着升入高天的基督，藉着超越的先知者主耶稣来传讲他生命的福音。他是教会的元首，向着他的百姓成就他的救恩。“没有传道的，怎能听见呢？”（罗 10：14）传道不只是叫人听到基督，而是听到基督的话；传道中，基督的话在呼召罪人；传道乃是罪人聆听基督的话；传道就是“死人要听见 神儿子的声音”（约 5：24、25），“羊也听他的声音。他按着名叫自己的羊，把羊领出来。”（约 10：3）基督的羊听他的声音，他也认识他们，他们也跟着他。（约 10：27）

传道不只是传讲基督的生平和事迹，乃是藉着传讲聆听基督的话语，乃是使他的百姓听到基督的声音。任何讲道的内容，都要有耶稣说，“来到我这里得安息”和“悔改信福音”等重要的信息；传道需将圣经中耶稣的话，传讲得明白；传道中如果离开基督的话，只传自己的话，那就终止了传道的意义，这样的传道也不算是恩典的媒介。

2) 藉着教会的差派. 传道者必定要受到差派，因此，只有教会才有传道的权限。传道者受差派是必须的，无论是既有教会讲坛的牧师，或是到异教国家传福音的宣教士，都是如此；“若没有奉差遣，怎能传道呢？”（罗 10：15）这里强调传道者必须受差遣，差遣在传道中不可或缺。传道就是将 神的话语——好信息的福音——基督本身的话语传讲出来。因此，差遣在传道的事工中是不可或缺的事。

如何实行传道者的差遣呢？使徒们从主耶稣直接得到呼召和差派，开始了巡回传道的事工，他们明确受到基督的差遣。今日话语的服事者，虽不像使徒直接受命于基督，但却要受基督的差遣才能传道。基督升天之前，命令教会的大使命，说，“你们要去，使万民作我的门徒，……凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”（太 28：19-20）这个使命虽直接赐给了使徒，但不只局限于他们，他们作为新约教会的代表，领受了这个使命，将会使这个使命延伸到世界的末了。

[注] 向世界传讲福音的任务，只靠使徒是不能完成的；主耶稣应许说，“我就常与你们同在，直到世界的末了”，这证明不只局限于当代。因此，主将传福音的使命，赐给了教会，把他的话委任给教会；教会要将传道的任务，藉着传道者来完成。基督为教会赐下各样职分，要他们来传 神的话，“为要成全圣徒，各尽其职，建立基督的身体”（弗 4：11、12）。因此，教会领受的传道使命，要藉着设立的服事者来完成；服事者从教会领受了传道使命；所以，受教会差遣的服事者，就是领受了基督的差派。“因此，为了传讲福音，需要藉着教会的呼召，得到基督的差遣，乃是重要的要因；教会的这种呼召，使传道人在圣工中，所传讲的一切信息，都要按着圣经的启示，严谨地根植于 神的话语里，如此才能说自己是个正规的传道者。”（Herman Hoeksema, *Reformed Dogmatics*, p.641）

3) 权威的宣布. 如此，传道者的话，明确地是有权威的；传道乃是将福音权威地宣布出来。新约中“传道”（preaching）的话（κήρυγμα），意味着“传令者的话”，传道者必定带着他的信息（message）前来，不能添加其它任何的话；再者，他必须奉耶稣基督的名，权威地来传达；同时，要使听众按着所听到的话，切实遵行；因为这是基督的话语，必须愿意服在基督的权柄下。他必须要以“主如此说”来宣告主的话。传道者只能传讲主的话语；人的话，没有能力，也没有权柄。

[注] “神的话，藉着与我们相同的人来说话，甚至使用不如我们的人来传讲他的话。可是，微不足道的人，即便如同尘土，若被神使用，他就成为神的使者。”他不再留恋过去的时日，他会以神的使者，按着赋予他的权柄宣告，说：“今天救恩到了这家”，“看哪，现在正是悦纳的时候！现在正是拯救的日子。”这个使者会忠实地传讲神荣耀的福音，以拯救罪人的灵魂为最紧要的任务，迈着坚强的步伐勇往直前。

第2节 能力的所在

圣经作为恩典的媒介和事工中行动的能力，是如何来的呢？对于这个问题的回答，却有不同的意见。历史中，对于话语的效能，始终存在不同的意见；对于话语能力与圣灵工作之关系，也没有一致的意见。现在，我们先来明白话语与圣灵的关系，然后再来解明话语本身的效能。

1、话语与圣灵的关系

1) **各样遵法主义的见解。** 有一种见解，认为圣经全部的能力，在其包含的真理属性里；犹太主义、伯拉纠主义、半伯拉纠主义、亚米念主义、新遵法主义、理性主义等，以及各样的遵法主义（Nomism），认为话语有知性的、道德的、审美的感化力，他们将能力归于这些。他们认为神话语中启示的真理，只是藉着道德的说服来工作，其中的伯拉纠主义和理性主义，甚至认为救赎的工作，不需要圣灵的特别工作；可是，半伯拉纠主义、亚米念主义和新遵法主义等温和形的遵法主义，认为话语道德的感化力是不够充足的，还需补充的圣灵工作。

(1) **真理本身的感化力。** 遵法主义者主张圣经全部的能力，包含在真理本身的感化力，这种原理的依据，有以下几点：

[注] ①、所有的真理能够适应人的心灵，按着本身属性的倾向产生印象，心里的真理藉着印象兴起化为行动，随其扩大而增加能力。②、所有道德的真理本身，能够激发正向的道德感想，引导人产生道德的倾向。③、圣经的真理和所包含的道德能力，可能是至高的；圣经教导的真理，比人生理性的发现和人生哲学的教导，更为突出和优越。

可是，在产生某些效能的事上，有两个先决的条件：第一、原因的来源，需要有能力；第二、被动的对象，需要感受性。

[注] 太阳与雨露同样具有生产的感化力，两者在沙漠和沃野中，前者的热力停留在沙漠里，而后的水份滋润五谷和菜蔬。道德真理的感化力也是如此，不论它有多少内在的能力，若不具备接纳的心态，不可能发生健全的果效。堕落后的人，对真理的认

识模糊，已经无力得到救恩。因此，神为了使他的话语，能够成为救恩的媒介，伴随圣灵超自然的能力，使被拣选的人可以得救；“然而，属血气的人不领会神圣灵的事”（林前 2: 14），人在得到圣灵的启示以前，不会真正领会圣灵的事务；因此，若不从圣灵得到应有的启发，就如圣经所证明，生活在堕落的状态里。

(2)真理中的圣灵工作。 某些人认为，上述遵法主义者的教理被蒙上面纱，自欺欺人地认为自己，在真理中有圣灵的工作；自信比其他的遵法主义者，更稳地站在圣经的根基上。每个有神论者，都相信神在世界中无所不在，因此，维持和护理物理的原因，产生各样的效果；同样地，圣灵在世界中都有他的临在和活动，并与道德的原因协力，产生合理的效果。

[注] 在物理原因的工作中，没有什么能够超越合理的效果。人的重生、归正和成圣，没有什么能够超越道德真理的合理效果。后者的效果与前者的效果一样，都不是超自然的。查尔士·贺智断言，“这是最激进的理性主义者所要求的全部。”(C.Hodge, *op. cit.*, III, p.474)

(3)充足恩典的协力。 这种主张，若按亚米念主义的论法，在圣经话语道德的说服力中，要有圣灵充足恩典（普通恩典）的协助，才能产生效果。如此，在圣经话语中协力的圣灵，也是普通恩典，不是特别恩典；产生的效果，当然是无法回避的自然论。

2) 唯信仰论的见解。

(1) 内在话语的圣灵即刻之工作。 另一方面，唯信仰论，或废法主义 (Antinomianism)，全然否定外在话语的必要，一切只需内在的话语，或内在的光明；即、期待圣灵即刻工作的神秘主义之前身。这个主义的标语是，“那字句是叫人死，圣灵是叫人活”，外在的话语，自然属于世界，对于属灵的人，没有什么价值，不能产生属灵的结果。各种唯信仰论者，大都倾向轻视或忽视恩典的媒介；这种倾向透过某些重洗派的运动，凸显其极端的性向。

[注] 宗教改革时期，以重洗派为中心的狂热份子，藐视圣经，主张私人的启示，形成各种属灵的冲突，他们教导圣经未曾启示的真理，认为这比真理的知识和成文的话语，更为合理和崇高。这种说教向民间撒下了谬误和放纵，几乎危害到社会和教会的崩溃。

[译者注] “因为那字句是叫人死，精意（或译：圣灵）是叫人活。”（林后 3: 6）的本来含义，不是如重洗派所主张的那样，这可按经文的上下文来解释。

希腊文“字句” (gramma) 的同一个字，在使徒行传 28 章 21 节中，译成“信”字。英文钦定本 (KJV) 与新国际本 (NIV) 都译成“letter” (信)。因此，这个“字句” (仪文)，

指的应该就是“人的荐信”，而不是律法上的条文。

如果按哥林多后书 3 章 6 节，上文的 1-5 节来看，中文《圣经和合本》在这里一再提到“荐信”（3 次）、“信”（1 次）；（希腊文，“荐”2 次、“信”3 次）。在 3 章 6 节中的“字句”，指的应该就是 3 章 1 节中，“人的荐信”上的字句，也就是当时有很多人是凭着荐信来证明自己的职分。保罗的意思是，若靠着人的荐信（上的字句），只能使人死，惟有靠着圣灵才能使人活。因为在上一章的最后一节，2 章 17 节中，有“我们不像那许多人，为利混乱 神的道”。这表明了当时有许多人，他们虽然持有荐信，却是在“为利混乱 神的道”，甚至还有假使徒，装成仁义的仆人来迷惑人（林后 11：13-15）。因此，他们即使凭着人的荐信，也只能害死人。主耶稣指责那些假冒为善的人说，“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸了！因为你们走遍洋海陆地，勾引一个人入教，既入了教，却使他作地狱之子，比你们还加倍。”（太 23：15）。

（可参照：《探讨哥林多后书 3 章 6 节的本义》<http://jesus.bbs.net/bbs/02/3953.html>）

(2) 宗教改革的反抗。 宗教改革者们提高嗓音，对抗那些狂热运动，特别是路德对他们的指责非常猛烈。路德对抗他们的主张，强调若不藉着圣灵的话语，就不会在人的心中作什么工作，因为他认为罪人的悔改是最大的奇迹，他将话语归于 神的能力。

(3) 教会一般的立场。 教会一般采取的立场，认为话语和圣礼是透过圣灵的感化来行使通常的媒介；同时，他会在行动中自由地运行，可以使用这个媒介，或使用其他的媒介，或赐给某些个人特别的恩赐。可是在所有的领域中，验证信仰和行为唯一正确无误的法则，乃是成文的圣经。

[注] 因此，无论是使徒，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被谴责。（加 1：8）使徒约翰说，“我们是属 神的，认识 神的就听我们从我们；不属 神的就不听从我们。从此我们可以认出真理的灵和谬妄的灵来。”（约一 4：6）圣经不但提到圣灵，也提到其它的灵靠近人心，作些迷惑人的工作；同时，圣经在辨别真伪的事上，包含了对我们的教导和指引。

3) 路德宗的见解。 反对上述的两种见解，宗教改革者对于主张但靠话语，不能充足作成信仰和悔改的工作，以及圣灵通常是没有话语，就不工作；因此，认为在救赎之工中，需有话语和圣灵合作的主张。开始时，在这个观点上，路德宗与改革宗之间的意见差异很小；前者强调圣灵将话语当作（*per verbum*）器具来使用，后者主张圣灵的工作伴随（*cum verbo*）着话语。可是，由后来的路德宗神学者，发展成为真正的路德宗教理，他们认为 神的话语是 神的附带品，包含了圣灵的悔改能力；如今，两者联结、不能分开；甚至教导，如果不使用 神的话语，或不合理的使用时，圣灵悔改的能力，就不会临到人的身上。

可是，为了说明用 神的话语，向着不同的人传道的不同结果，他们不

得不依赖使用人的自由意志教理（温和形式的）；即、他们认为效果的多样性，是因为接受方式的多样性所致。他们引证病得医治的事例，认为这是因为对基督有医治的信心；他们常用“照你的信心，给你成全了”，“你的信救了你了”等话语。路德宗对圣经的能力，有各种奇异的见解，包含了许多难题。

[注] ①、神的权能常住在圣经里的理论，得不到圣经的支持，基督将行神迹的权柄赐给门徒，他们走遍各地，虽然行过许多神迹，但权能却没有常住在他们里面（徒 3：12）。有人虽行过圣经中的一些神迹，但都无法证明神的权能常住在他里面。②、圣经伴随着圣灵的话语，或多、或少地持续显出效果；这个理论如果正确，圣经命令祷告预备领受圣灵的应许，难免就有些矛盾；如果圣灵总是伴随着圣经，神秘的联合在一起，在那里供应神的能力；那么，使徒以及历代的教会，对祈祷领受圣灵的感化，就不能调合。③、这种理论，使我们与所有的教会对圣灵的依靠断绝了关系；因为圣灵是有位格、按着自己的意思运行；圣灵在圣经的话语中，显出属神的能力，使圣经的话语，在罪人的得救上，得到属灵的感动；藉着话语得到各样属灵的恩赐；如此，就不需要圣灵直接的工作。昔日，主开导吕底亚的心，留心听保罗传讲的话语（徒 16：4），这又该如何解释呢？④、他们对圣经真理传达的观点，认为有形的文字和朗读的声音，不归于神的能力；即便圣经具有内在的神的能力，若不合理的使用，就不会产生超自然，或属灵的能力；至于合理使用的含义，包含了知性的理解、注意和信而服从的目的。如此，对于不能合理使用圣经话语的婴儿，用什么方法重生得救呢？不可忽视的事实是，圣灵可以用话语，也可不用话语，凭着他主权的能力，主动施行救赎的恩典。⑤、这种理论，在于听道之人的抗拒或顺服，由人的自由意志来决定他的救恩，这是非圣经的。主耶稣说过，凡父所赐给他的人，都能到他那里去；“据此看来，这不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的神。”（罗 9：16）这岂不显明神救恩的主权吗？⑥、这种理论，在个人与团体的经验中冲突，五旬节的独特现象，不是圣灵直接地显现，又是什么？“他们就都被圣灵充满，按着圣灵所赐的口才说起别国的话来。”（徒 2：4）圣经记载有圣灵的充满，圣灵的内住，圣灵的证言，圣灵的膏抹，圣灵的浇灌等，这些又意味着什么呢？按使徒们传道的历史和新约圣经的报导，看不到圣灵受到圣经的束缚，不论是否有圣经，圣灵总是按着他的位格自由运行。⑦、路德在教会历史中，的确是伟大和受尊敬的一位，但因受其情感的影响，有时会过于偏激；因为当时的狂热运动分子，贬低圣经成文话语的价值，偏重于圣灵的私人启示和内在的光明；他因愤慨而强调，只有在圣经的话语里，才能归于神的权能。这应该是当然之举，岂能算是过激呢？

4) 改革宗的见解。 宗教改革时期的改革宗，始终将神的话语看成是权能的、生命的香气，或死亡的香气。可是，能够发挥引到信仰和归正效能的唯一原因，乃是圣灵在罪人心中伴随的工作。他们拒绝将这效能，看成是附带在话语里、非位格的一种能力（如同路德宗）。

圣经明确教导，真理的圣灵在感化之先；而且，因为那个感化需要有效，需有圣灵在灵魂中的工作。死人先要恢复生命，才能有正常的感觉；属灵的死者，必须要有全能的神使他苏醒，他属灵的生命，才有灵性的功能。因此，圣经中有很多祷告，为了圣灵的先行工作，需要藉着祈祷使心意更新，打开属灵的眼睛和耳朵，理解和分辨属灵的事务。而且，圣灵是有位格的行动者，按着自己的意思，将恩赐分赐给各人；他兴起人的意念，管辖人的判断，移动人的感情；他使人知道为罪、为义、为审判应有的确信；他赐下教训、引导、安慰和激励；他的感化不只局限于灵魂的发端，而在灵魂更新以后的过程，却交给真理和条例；其实，圣灵的感化是始终如一的。再者，这种感化不只是以同样的动作，成为真理和协力的感化势力；圣灵乃是有位格的实存者，按着自己的意思，自由地决定行动、时间和地点，以及多少和样式。这里圣灵工作是以他的主权要求我们来认识；圣灵的主权行动是以他无限的智慧和美善来决定的，一切都是为了防止人的虚荣，进而彰显神的荣耀（林前 1：26-29）。因此，在救赎的实施中，感动人心的力量，认为是圣经真理本身的道德说服力（遵法主义），或是圣经话语里内在神的能力（路德宗）等见解是不能认可的。因为，圣经的话语伴随着圣灵主权的工作，方是合乎圣经的见解；同时，要再次确认，轻视圣经话语的价值，只认定圣灵工作的唯信仰论，也是非圣经的见解。韦斯敏斯德信条对这个见解是非常明确的。（信条 34 章 2 条，大要理问答 155，小要理问答 89）

2、话语本身的效能

基督徒对于圣经的救恩和成圣的效能，以及其中所包含的真理，不归于道德的说服力，或推想的内在神之能力；通常归于圣经的真理和圣灵的主权能力。那么，作为恩典媒介的神话语本身任务是什么呢？物体和亮光虽不能恢复盲人的视力，或使他的视觉器官得到医治，但却能使人在运用视力的时候提供帮助。同样地，神的话语在救赎灵魂的圣洁操练中是必须的。

1) 提供真理和知识. 基督在地上时，虽然有些人对他的态度是厌恶和逼迫，甚至将他钉在十字架上；另一些人，却从他的身上，看到神儿子的荣耀；爱他、敬拜他，甚至为他而死。如果没有基督的人格、教导和事工上的客观启示，就不可能经历到门徒的内在体认。可是，门徒如果没有属灵的辨别力，那客观的启示也无用武之地，可能落入背道之人的景况。因此，在实施的救赎之工中，明确解释话语的任务是什么，圣灵的工作又是什么。话语提供视觉对象的知识照明和光线，圣灵恢复属灵眼睛的视力，使他能够正确接受真理和知识。如此，话语在灵魂中施行救恩、感化和成圣；所以，圣经的真理伴随着圣灵的工作时，就能发挥变化的能力。

2) 归正、信仰和成圣的工作. 简单描绘圣经的话语，在圣灵的运行下，完成恩典媒介的工作；那是使罪人认罪悔改（尼 8：8；雅 1：21），藉着信

心的安慰成为圣洁、重生得救（徒 20：32；罗 15：4；提前 3：15）（韦斯敏斯德小要理问答，89）。这个话语伴随着 神的能力，使相信的人得救（林前 1：18、21）。而且，在救恩的过程中，藉着 神话语的媒介，唤出我们经验中所有的圣洁思想、感情、目的和行动；任何重生的灵魂，他的前面如果没有圣经真理，就会徘徊在黑暗里。 神的百姓中，如果不明白与他有关的启示真理，人们就不会向他发出感恩、敬爱、尊崇和敬畏的感想；我们若不藉着圣经晓得基督的性情和事工，就不会向他献上爱心和虔诚；我们若没有 神的启示为基础，就不可能拥有信仰；若不晓得来世状态的知识，就不能怀有永生的喜悦和盼望。因此，绝对需要圣经的话语，以便持续属灵的生命，累积属灵的操练，完成生命的救恩。

圣经话语的效能如此伟大，因此，基督教圣工的中心任务，就是教导和传扬圣经的话语；“务要传道，无论得时不得时，总要专心”（提后 4：2），这是对所有的传道人宣布的使命。保罗提醒自己说，“若不传福音，我便有祸了。”（林前 9：16）圣经强调话语传播的紧迫性，目的是为了生命的救恩，这应该是人生最大的关心。

第 3 节 恩典媒介的 神话语之组成

这一节与下一节的论题，是关于律法与福音；在本书《救恩论》的“成圣”结尾部分，已作过考察。现在再来解释恩典媒介的 神之话语，可能与前述内容有所反复，但在文脉上，在这里讨论是顺理成章的。

1、律法与福音的区别

1) 正当的区别。作为恩典媒介的 神之话语，由律法与福音二要素所组成；“律法与福音”两者的表现，成为广泛指示 神成文启示的组成要素。宗教改革的教会，从开始就将这两个要素作出区别，这两个要素的区别，不是旧约与新约的区别，而是在两个约里，本身就有律法与福音的要素，旧约与新约都是如此。律法在圣经中，以命令和禁令的形式出现，启示 神意志的所有一切；福音在旧约、或新约中是与和睦有关，或在基督里宣布有关 神救赎慈爱的所有一切；而且，这些要素在恩典的事工中，各有其独特的作用，律法能使罪人的内心对罪感到痛悔，而福音是兴起对耶稣基督救恩的信仰为目的；律法的工作是向着福音工作的预备，使对罪的意识有深刻的认识，让罪人感到救赎的需要。

韦斯敏斯德信条强调了律法用处之后，然后在结论中言明，“上述律法的用处也并不与福音的恩典背道而驰，乃与之巧妙融和。基督的灵制服人的意志，并赐以能力，使他甘心乐意行 神的旨意，即在律法中所启

示要行的那些事。”（19章7条）

2) 不恰当的区别。 马西安以后的时代，总是不断有人在进行律法与福音的对立推想，他们部分的意见，以保罗指责彼得的事件为基础（加 2：11-14），部分是依据保罗似乎将律法与福音两者之对比（林后 3：6-11；加 3：2-3、10-14）；可是，保罗又将律法称为领人归向基督的训蒙师傅。希伯来书中将 神吩咐摩西的话称为福音（来 4：2、6），将会幕中礼拜条例的律法，称为将来美事的影儿（来 10：1，9：1）。有些人对律法与福音彼此对立的区别推想是不恰当的；我们举例两项不恰当的区别来作探讨。

(1) 旧改革宗神学的区别。 某些改革宗神学者认为，律法与福音是对立的；律法教导履行圣经中所有的命令和要求，而福音没有什么要求，只是无条件的应许。因此，福音把所有的要求尽都解除了。

[注] 这个原因，部分是因圣经中似乎用了律法与福音的对比方式，而部分却因与亚米念派的争论而产生；亚米念派认为人的救恩，需要依赖善行的信仰和福音的顺从；为了反对这种观点，某些神学者极端地表明恩典之约，即、福音本身没有制定任何义务，包括对主的信仰、依赖和盼望等，都未曾要求和命令，只是将 神的应许向人传达而已。

可是，其他的学者正确地指出，摩西的律法包含了某些应许，而福音中也具有某些要求。

[注] 他们向人介绍恩典之约时，认为这个约不只是单纯被动地接受，而是主动地接受全部的恩典，看来这是 神在他里面，回应了这个要求。信心的应许，负有某些应尽的义务；顺应 神的律法，成为他生活的准则，这包含 神在他里面工作，使他能够依靠和顺服。

(2) 时代论者的区别。 今天的时代论者（Dispensationalists）又提出律法与福音彼此对立的说法，他们认为从前的以色列人，是在律法之下，而现代的教会，却在福音之下，已经从律法中得到自由。福音是唯一的救恩途径，而律法却不是救恩之路；教会的成员不必关心律法的要求，认为律法的要求有基督来应酬。

他们对于有关基督与律法的关系，只知其一、不知其二；他们对于基督承担了律法的咒诅（惩罚），在行为之约中，虽然满足了律法的要求，但作为受造的人，遵行这些生活的准则，却是我们应尽的本分。保罗说自己不在律法之下，又说自己在律法之下（罗 6：14；林前 9：20、21），信徒对于律法竟然有这种相异的关系。如此，律法藉着基督使人归向恩典的 神；同时，律法是得救的 神之百姓，感恩生活的当然准则。

[译者注] 罗 6：14 与林前 9：20-21 中的“律法”，会使人感到困惑，这是对圣经

中“律法”（妥拉=教导）的广泛含义有所不察，以及对新约中“律法”（希腊文：诺模斯）的用法混淆所致。

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。”

使徒保罗说，“其实我在 神面前，不是没有律法；在基督面前，正在律法之下。”（林前 9: 21b）这与“不在律法之下”岂不是矛盾吗？当然不可能矛盾。

“主”（2961 kurieuo，动词，未来、主动、直说语气、第三人称、单数）：有管理、统治、支配、控制之意。“罪必不能作你们的主”之时式语法，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），接下去，罗 6: 15 “这却怎么样呢？我们在恩典之下，不在（罪与死的）律之下，就可以犯罪吗？断乎不可！”这与 6: 1-2 “这样，怎么说呢？我们可以仍在罪中、叫恩典显多吗？断乎不可！我们在罪上死了的人，岂可仍在罪中活着呢？”的意思相同。

因此，罗 6: 14-15 “不在律法之下”，应该是“不在罪与死的律辖制”之下，而是在基督的恩典之下的意思。

（可参照拙文《什么律使人生出恶欲》<http://jesus.bbs.net/bbs/0004/2671.html?pda=0>）

林前 9: 20-21，当看到新约圣经中，出现“律法”一词时，需要看其上下文，才能知道这里“律法”指的是什么。新约教会初期，“律法中的割礼”（利 12: 3），几乎成为得救与否的缘由（徒 15: 1）。因此，加拉太书中，探讨的多是有关“律法中的割礼”问题（加 2: 3-8, 3: 1-9, 5: 2, 6: 15）。

林前 9: 20-21 “还是作律法以下的人，……我就作没有律法的人”，应该是对律法中割礼的解释，例如提摩太与提多的事例（徒 16: 3；加 2: 3）。因为，基督完成十架救恩之后，旧约的礼仪，已被心灵和诚实所取代（罗 7: 6；约 4: 24）。

（可参照拙文《守约施慈爱的 神》<http://jesus.bbs.net/bbs/0004/1646.html>）

2、律法与福音的关系

1) 相互联结。律法与福音彼此联结、相互包含，两者一起成为恩典的媒介，组成 神话语的要素。律法与福音之间的区别，不是旧约与新约之间的区别，或是将两者看成律法时代和福音时代，主张两者彼此反对、互相抵制，这都不是圣经的见解。认为旧约没有福音，或是旧约律法的部分，没有福音的说法，却是明显忽视圣经中的事实；旧约中对物质的应许和礼仪的律法，以及在先知书中（赛 53 章，54 章，55: 1-3、6-7；耶 31: 33-34；结 36: 25-28），岂不满了福音吗？福音的水流经过旧约的全程，最终成就了弥赛亚的预言。至于新约中没有律法，或是律法不适用于新约时代等说法，都是与圣经相背的。基督教导律法是永久有效的，而且不能废去（太 5: 17-19），保罗说， 神要使律法的义，成就在随从圣灵的人身上（罗 8: 4）；并且，爱就完全了律法（罗 13: 10）。雅各警告说，“因为凡遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条。”（雅 2: 10）约翰说，“凡犯罪的，就是违背律法；违背律法就是罪。”（违背律法=不法: lawlessness），“我们遵守 神

的诫命，这就是爱他了，并且他的诫命不是难守的。”（约一 3: 4, 5: 3）

2) 从律法中自由。基督徒从某种意义上，可以说从神的律法中得到自由。圣经有时认为律法是历代与万事、神永恒不变的旨意和属性之表现；或是作为行为之约，作为成就永生恩赐的条件，如果违背了律法，就要被定罪。可是，信徒在基督里，对律法的这种特殊含义；即、成为获得永生的媒介和从定罪的权柄中得到释放，因基督为他们受了咒诅（惩罚），并且为他们履行了行为之约的要求，在这种特殊的含义上，律法的要求与福音之间是相对的。

用查尔士·贺智的话，再作陈述，“有关律法与我们的关系是双重的，乃是立约的和道德的，这拥有规定生活条件中的立约性质；如同，‘所以，你们要守我的律例典章；人若遵行，就必因此活着。我是耶和華。’（利 18: 5）又说，‘不坚守遵行这律法言语的，必受咒诅！’（申 27: 26）……，在福音下，我们已从律法之约的关系中被拯救出来；我们从所有的罪中得到自由，已经不在完全顺从律法的义务之下；……从这些律法中得到拯救，不是藉着废弃或降低而有的结果，乃是藉着基督所成的工作。”（Charles Hodge, *Systematic Theology*, II, p.493）

[译者注] 查尔士·贺智的律法与福音之分析，其中有混淆的部分。

①、自从亚当、夏娃犯罪以后，人得救恩都是因信称义——蒙恩得救（创来 11: 4），亚伯拉罕也是因信称义（创 15: 6），新约书信中反复论证，人称义是因信，不是因行律法（中的割礼，加 3: 6-9；罗 4: 1-13）；同时，律法教导人相信、爱慕和敬畏神（申 6: 4-5；箴 1: 7），旧约中藉着受膏的祭司和祭物，引人到基督那里，教导人因信称义（加 3: 24）；同样，新约中的今天，“只是非因律法，我就不知何为罪”（罗 7: 7），律法“叫人知罪”的功能（罗 3: 20）依然有效，对信徒或非信徒有着同样的效能。

②、“西乃之约”不是行为之约，不是人要靠着遵行律法得救；西乃之约乃是亚伯拉罕之约的延续与继承，都是起誓立的（申 29: 13-14），都是出于神的恩典（出 34: 6）。神颁布律法的目的，是要他的百姓成为圣洁的国民，祭司的国度（出 19: 6；彼前 2: 9）。

③、神对亚当的吩咐，称为“行为之约”（创 2: 16-17；何 6: 7）；而“西乃之约”是神百姓的行为准则，这两者不能混为一谈。摩西律法虽然规范人的行为，但却不是靠着遵行律法来得救。对于基督“且生在律法以下，要把律法以下的人赎出来”（加 4: 4、5）的意思，应该是基督生在律法的礼仪之下（路 2: 22-24），要使律法礼仪之下的人，不再按仪文的旧样，而按着心灵的新样来服事神。（罗 7: 6；腓 3: 3；约 4: 24）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”：这里的“赎出”与加 4: 5“赎出来”是同一个字，其它二处译成“爱惜”（弗 5: 16；西 4: 5）。“咒诅”的原意是“惩罚”、“刑罚”（利 26: 18、28；赛 53: 5）。因此，这里的原意是：“基督既为我们受了刑罚，就赎出我们脱离律法（中割礼）的惩罚”（参考创 17: 14）

④、圣经中没有“从律法中得到拯救”的经文，当然律法也没有废弃。主耶稣吩咐我们谨守遵行律法（太 5: 19, 23: 3），圣经应许，“就在他所行的事上必然得福。”（雅 1:

3) **律法中的不自由。** 从另一种角度来看,基督徒可说是从律法中带来不自由。

(1) **表现人生的本分。** 律法作为适用万代万事、永恒不变的 神之属性和意志的表现;人想要脱离对 神应有本分的行为之约时,就会发现律法的约束力依然尚在,人不能违背律法中爱 神与爱人的基本诫命。达布尼说,“律法是 神正义的、必然的不变表现,对于道德的受造者,其权柄是无与伦比的;如果 神对道德的受造者启示自己的话,只能将自己启示出来。律法的教导是完全和不变的指引,表现出 神永恒的旨意。因此,不论什么怜悯或恩典的时代,对于轻易废弃圣徒的本分,是不可能的;藉着救赎主满足了 神的公义,靠着 神的怜悯,使犯法者得到 神的怜悯,虽然从律法的咒诅中得到释放,但却不能废除律法的权威,律法在所有的时代中,必定成为 神权威的宣言。”(R.L.Dabney, *Systematic and Polemic Theology*, p.353)

(2) **为了感恩的生活。** 基督徒藉着恩典之约的效能,从罪恶中得到赦免和释放,白白得到生命的救恩,因此,心悦诚服地将律法作为感恩生活的规则。加尔文引用十诫命的序言,“我是耶和华—你的 神,曾将你从埃及地为奴之家领出来。”(出 20: 2) 认为这要作为全部诫命的序文来考察;“他首先确立他发命令的权威,叫他的选民绝对服从。他又以恩典的应许,引他们追求圣洁。”(《基督教要义 2 卷 8 章 13 节》) 申命记中多处提到 神救赎的大爱,提醒百姓要尊重 神的诫命,何西阿也以相同的论法,要求百姓遵守 神的诫命(何 13: 4、5)。 神以怜悯和慈爱引导他的百姓,使他们心悦诚服地遵行他的诫命,这是改革宗神学的教导,也是加尔文思想的特征。

第 4 节 律法与福音的价值

1、律法的用途

前节中,举论律法与福音的关系时,已部分说明律法的功用,在这里要比较详细和具体来说明。神学上,有将律法分成三种功用的惯例,宗教改革时期,路德提到律法的三重用途是:①、维持外界的顺序;②、劝导罪人,使他们认识犯罪的后果;③、指导信徒的生活。

1) **政治或民事上的功用(a usus politicus or civilis)。** 律法的教训使那些未曾更新的人,部分唤起良心的功能,抵制、防止罪恶的猖獗。这律法指向世上的法律,制约罪恶的蔓延,维持社会安全秩序的基础。在此观点中考察,律法预想罪的存在,因罪的存在而需要律法,这是 神的律法在全世界中,服务于普遍的恩典。因此,在此功用的观点中考察,律法不是救恩论

含义中的恩典媒介，而恩典媒介乃是为了救恩的特别恩典途径。

2) 教育上的功用. (a usus elenchticus or pedagogicus) 律法最基本的功用，加拉太书3章24节说，“这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义。”律法使人认识到罪，知道自己是个罪人，藉着这种方式，使人可以到基督那里；因此，这成为 神恩典救赎的助益，即、向人告知刑罚的惩戒，使人晓得行为上的亏欠，预备将自己的灵魂交托给公义的主。

3) 教训规范的功用 (a usus didacticus or normativus) . 这是所谓律法的第三功用 (tertius usus legis)，律法使信徒记住，这是生活的准则和义务，引导他们走向生命和救恩之路。在 神面前称义，成为后嗣的信徒，“使我们在他面前成为圣洁，无有瑕疵；……预定我们藉着耶稣基督得儿子的名分”（弗1：4、5）。成圣是一生经历的 神之恩赐， 神“要赎我们脱离一切罪恶，又洁净我们，特作自己的子民，热心为善。”（多2：14）在成圣的过程中，律法是圣洁生活的准则，引导称义的后嗣结出圣洁的果实，唯信仰论者（废法主义者）否认律法的这种功用。

2、不同的评价

有关律法的三种功用，路德宗与改革宗之间，有着若干不同的见解。两派虽都承认律法的三种功用，但路德宗着重在第二功用上，对第三功用却持保留的态度，这点与改革宗不同。

1) 路德宗的评价不足.

(1) 只着重在第二功用上. 路德宗着重在律法的第二功用上，在他们的评价中，认为律法的功用，使人感到罪意识，只能间接地成为指向基督的媒介；他们虽然承认律法的第三种功用，但却持某种保留的态度，因为他们主张信徒不在律法之下。

[注] 按他们的见解，律法的第三功用，只限定在信徒还是罪人的时候，他们必须要受到律法的压制，使他逐渐意识到自己的罪意识；因此，在路德宗的教会体系中，律法的第三功用没有重要的位置，就不足为奇了。通常，他们只是把律法用在人与罪的关联中来使用。

(2) 与唯信仰论的冲突. 宗教改革当时，路德宗虽受到唯信仰论（废法主义）的诘问，并与其发生冲突，特别在阿格里科拉（Johann Agricola 本名：Johann Schneider）的争辩中，使诘问的坚实性受到质疑。

[注] 按阿格里科拉的见解，用律法来传道，只能使人感到失望，而真正的悔改，必定要藉着福音才能产生；什么都不能抢在 神白白恩典的前头；蒙恩的人，律法不再

有什么价值：“十诫命属于法庭，不属于讲坛，与摩西交往的人，结果都要交给魔鬼。把摩西吊死吧！……”，对十诫命的如此毁谤，路德对他作出强烈的反击；路德确信 神的恩典的主权性，承认不能靠着遵行律法来称义，他给律法很高的评价，提出律法的三种功用。

(3) 第三功用的犹豫. 可是，路德因为对律法的第三功用，存有犹豫，而踌躇不前。难题的关键，在于人肯定律法的功用时，反而很难维持因 神的恩典，从律法中得到释放的公正关系（**译者注**：罗 7：6 节圣经的本意是“从罪的律中得到释放”）；路德宗虽不否认律法的公义，但却拒绝律法的要求，而将所有的要求推给基督来应酬。

[注] 信徒得到爱心的鼓励，使他们能自发的行善；他们里面的旧人，只有在不受圣灵的压抑下，才需要律法；律法不再以外在的能力，徘徊在信徒的头上，而是深入他的里面；信徒因着罪的临在，反而用外在律法的爱（因着规范成为本身动力的供应）来服事；信徒会按着信心的程度，达成律法以上的要求。

[译者注] 在对律法的肯定与拒绝的难题上，关键是新约中“律法/律”（诺模斯）一词所指的是什么，以及词的格变式和语气时式。罗马书第 7 章有两个“诺模斯”（律/律法）是世人无法回避或抗拒的。一个是 神的律法，约束一切活着的世人（罗 7：1）；另一个是肢体中的律（罗 7：23），住在人的里头，生出恶欲。就是重生的人，在灵欲的交战中，也会感到力不从心（罗 7：24）。因此，出现在新约圣经中的“律法/律”（原文是同一个字），要从其上下文中，查看是 神的律法，还是肉体中犯罪的“律”。

例如：

(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 4：1-14，讲到亚伯拉罕的“因信称义”，不是因肉体（的割礼）和行为（的功德）。“哪里没有律法，那里就没有过犯”的意思：可以理解为，“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。” 律法本是外添的”，是指在亚伯拉罕的应许之外添上的，但 神是凭着应许把产业赐给亚伯拉罕。“叫过犯显多”的意思是，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。

(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。” “不在律法之下”，应该是“罪必不能作你们的主，因你们不在罪与死的律辖制”之下，而是在基督的恩典之下的意思。

(4) 罗 7：5 “因为我们属肉体的时候，那因律法而生的恶欲就在我们肢体中发动，以致结成死亡的果子。” 这里是“肉体里的律”，不是 神的律法。

(5) 罗 7：6 “但我们既然在捆我们的律法上死了，现今就脱离了律法”；这里“在捆我们的律法上死了”以及“现今就脱离了律法”，都是接着上一节“肉体里

的律”——犯罪的律。

(6) 罗 7: 8 “因为没有律法，罪是死的”意思，是因为没有律法来量罪定罪而已。

(7) 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)

(可参照拙文《什么律使人生出恶欲》<http://jesus.bbs.net/bbs/0004/2671.html?pda=0>)

2) 改革宗的适度评价.

(1) **肯定第二功用，并关注第三功用。** 改革宗对律法的第二功用，采纳了公正的态度；“藉着律法认识到罪”，使人意识到救赎的需要；可是，反而更集中关注在有关成圣的教理，以及律法的第三功用上；他们使信徒有坚强的信念，知道律法之下是感恩生活的准则。因此，海得堡要理问答第一部，开头就论到有关“ 神的律法”，而在第三部论述了感恩。

韦斯敏斯德信条第 19 章中，“论 神的律法”分成七个段落，作出详细的论述，对于律法的三种功用，尤其对重生得救的信徒，都有详尽的说明。

(2) **不是在自发的行动中，反抗的外在势力。** 加尔文主义相信因信称义的教义，同时非常尊重律法，被评为一切都顺从依赖律法。福音意味着遵守律法，又打开艰难的窄门。海得堡要理问答似乎是严格主义的合唱，岂不是在强调行善的必要吗？因此，在信心和感恩的生活中，岂能不约束自己吗？按改革宗的见解，在信徒的生活中， 神的律法不是自发的信仰，或是在自发的爱中，反抗的外界势力；而是根植于基督的信仰里，理所当然地结出感恩的果实。

(3) **藉着圣灵感动地顺从。** 加尔文在律法第三功用的论述中，对此真理作出显著的陈述，他认为“作为基督徒， 神的灵已经在他们的心中掌权”，神以其手指把他的律法刻在他们的心里，这就是说他们已经处在圣灵的引导和激励之下，有了顺服上帝的愿望。……他们可以天天学习，由此认识 神的旨意，而这正是他们所渴慕的。同时， 神的律法也向他们证实他们是否明了 神的旨意。这正如作仆人的，早已作好准备，一心想给主人留下好的印象，他所需要的就是细查主人的性情，以及行事为人的方式，目的在于调整自己，予以适应。(《基督教要义》2 卷 7 章 12 节)

[注] 加尔文认为，在圣灵的工作中，兴起的顺从之心，使人毫无冲突和恐惧地顺服 神的律法；加尔文认为被圣灵感动的内心，与其说是被律法吸引，不如说是听到 神的诫命，使他殷切渴望明白 神的旨意。对于轻率排斥摩西，乃是“蠢人不能分辨律法的要求和应许”；“律法对我们不再是一个严厉的强求者，只在我们完全遵行每一禁令之时才感满足，乃是规劝我们达到完全，指示我们全部人生的目标，达到这目标不单与我们有益，而且是我们应有的职责。”(《基督教要义》2 卷 7 章 13 节) 因此，律法绝不会

与发自内心的有所冲突，更不是压制所有自愿感情的暴君。

(4) 感恩的表现. 引照加尔文在前节的结尾，强调把十诫命的序言，当作全部律法的序文来考察；作为 神的百姓，遵守 神的律法，是对救赎恩典的感恩表现，这也是心悦诚服的一种表示，律法作为蒙恩的人，感恩生活的指导规则，不应该看成是外来强制的束缚。

3、律法与福音被公认为属灵的美善

1) 律法与福音的公认. 教会历史中，律法与福音真正的价值，因着遵法主义和废法主义(唯信仰论)的争论而朦胧。前者欲将福音作成新的律法，而后者欲将福音与律法分开。某些人认为，需要以道德、伦理、人的活动和人的责任，作为救恩的样式，限定 神主权的恩典；另有些人认为，为了保全福音的纯粹性，需要排除触及人类道德的所有感化力。在这遵法主义与废法主义的混淆中，如果需要选择的话，选择废法主义似乎可以拥护恩典的主权性；而遵法主义却也维护了人性的尊严和责任。可是，需要记住，废法主义未曾认识 神在恩典中的要求，未能充分尊重 神的恩典；废法主义未能发现对此真理的错误认识，却从尊重 神恩典的人身上看到，必须要记住神律法的价值。教会的责任重大，需要传讲无价的救恩，厘清遵法主义或废法主义的偏差，适度地肯定律法与福音的价值，不偏左右地行在其中。

2) 福音在属灵上的优先. 在讨论律法与福音的价值时，虽然不能分其轻重、或任其取舍，但在两者的比较上，却可选其先后。卡尔·巴特呼吁将传统的“律法与福音”转换成“福音与律法”；可是，我们现在不是重新在指定律法或福音的优先权；首先，明确地确定“律法与福音”传统次序的意图，不是为了使福音来依赖律法，而是普遍用于表现两者都是 神启示的组成部分。不但如此，律法与福音不能单纯地看成旧约与新约的划分。因为，旧约中不是没有福音，而新约中不是没有律法。

(1) “福音与律法”的着重点. 今天的某些人，认为要着重在“福音与律法”的观点上，其观念是律法与福音的共在。我们要表示没有福音，就无法理解律法，福音能给罪恶的人类带来救恩。在救恩的过程中，指出被呼召的人，需要服事和顺从(律法)。福音与律法之间的联系，在保罗记载的每句经文中，都有实在的教导。律法对于不信者，不是没有意义，宗教改革强调律法引领罪人的悔改；可是核心的观念，确是福音的优先权——如果没有福音，拥有律法的人，无法回避应受的苦境。

(2) 十诫命的序言. 论到“福音与律法”，我们可以拿出十诫的序言，“我是耶和华——你的 神，曾将你从埃及地为奴之家领出来。”(出 20: 2) 作为完整的副本来使用。在这个次序中，与其说 神是按着人的行为来裁定，不如说是在律法的起头，就开启了救恩的动作。律法只对那些理解 神的拣选、

慈爱和恩典的人具有意义。信徒在他们信仰生活的旅程中，对抗那些接二连三的危险，面对反复的“恩典和律法”，都是根本的联系。律法绝不是单独的存在，旧约时，十诫被放在约柜中，因为这是永远的真理。我们不会抛弃“律法与福音”的传统次序，同时认定属灵真理的福音优先权，两者不可忽视。

[译者注] 本书是以改革宗的神学立场来阐明基督教的教义神学，基督教的教义和信条是在教会历史中形成的，所以非常看重历史中的信条和作成的要理问答，可是，正如本书作者所说，信条中也有错误的观点和解释，需要后人来加以检讨或修正。对于律法的观点与解释，在此提出二点来商榷：

一、商榷本教义系列中有关《律法与福音》的观点：

①《教会论》（本书 150 页）“律法在圣经中，以命令和禁令的形式出现，启示 神意志的所有一切；福音在旧约、或新约中是与和睦有关，或在基督里宣布有关 神救赎慈爱的所有一切；而且，这些要素在恩典的事工中，各有其独特的作用，律法能使罪人的内心对罪感到痛悔，而福音是兴起对耶稣基督救恩的信仰为目的；律法的工作是向着福音工作的预备，使对罪的意识有深刻地认识，让罪人感到救赎的需要。”

②《救恩论》（145 页）[第 3 章、第 3 节、7、律法的与福音的区别]

“还有律法的归正与福音的归正之区别。对某些人，圣灵会以他们对律法的恐惧为器具，引导他们归向 神，而对另一些人，圣灵却是使用了福音的优势。像马丁·路德，因为受到良心的恐怖和刑罚的威胁，因此修正他的行为而转向 神。……可是，也有未曾经历极度的患难，而对 神的事奉达到坚固决意的人。某些属 神的儿女，藉着对福音中基督佳美形像的默想，逐渐地被引向 神，特别是基督的慈爱和怜悯的劝导，使他们完全地降服于他。”

[商榷]

“律法”（妥拉）的希伯来文字义是：教诲和引导（instruction, guidance），因此，将律法看成“命令和禁令”或“恐惧的器具”；将福音看成“和睦和救赎”或“慈爱和怜悯”是不符事实的。（出 34：6）

“妥拉”这个词在旧约中除了译成“律法”以外，中文和合本的译文，在《利未记》与《民数记》中译成百姓“敬拜的条例”；在《箴言》中译成人们生活中“智慧的法则”；在《以赛亚书》中译成先知对人们“忠实的训诲”。这些律法——条例、法则和训诲的源头都是出于 神。因此，律法给予我们的规范和教导，今天同样有着不可替代的权威。综观圣经本身对律法的定义，归纳如下：

1、律法是 神口中的话。（训诲：原文“律法”）律法与话是同义词。

诗 78：1 “我的民哪，你们要留心听我的训诲，侧耳听我口中的话。”

2、律法是 神所颁布的（话）；是活泼的圣言。（参照罗 3：2；来 4：12）

徒 7：38 “这人曾在旷野会中和西乃山上，……领受活泼的圣言传给我们。”

3、律法是 神设立的（参照申 33：21；赛 33：22；耶 26：4）

雅 4：12 “设立律法和判断人的，只有一位，就是那能救人也能灭人的。”

4、律法是 神的旨意。（参照罗 2：18）

诗 40：8 “我的 神啊，我乐意照你的旨意行；你的律法在我心里。”

5、律法是全备和完全的，使人能得自由（诗 19：7；雅 1：25）

诗 19：7 “耶和华的律法全备，能苏醒人心”； 雅 1：25 “惟有详细察看那全备、使人自由之律法的，……”

6、律法（训诲：原文“律法”）是人行为标准或见证。

赛 8：20 “人当以训诲和法度为标准；他们所说的，若不与此相符，必不得见晨光。”

7、律法（法则：原文律法）是生命路上的灯。（参照诗 119：105）

箴 6：23 “因为诫命是灯，法则（或译：指教）是光，训诲的责备是生命的道。”

8、违背律法（不法/作恶）就是罪。

约一 3：4 “凡犯罪的，就是违背律法；违背律法就是罪。”

9、律法要写在我们的心上（圣灵也对我们作见证：来 10：15）

来 10：16 “主说，……我要将我的律法写在他们心上，又要放在他们的里面。”

10、遵行律法的必然得福。（参照诗 1：2，119：1；箴 29：18）

雅 1：25 “惟有详细察看那全备、使人自由之律法的，并且时常如此，这人既不是听了就忘，乃是实在行出来，就在他所行的事上必然得福。”

11、律法就是福音，因为这是 神的教导和指引（出 13：9；来 4：2、6）

来 4：2、6 “因为有福音传给我们，像传给他们一样；……那先前听见福音的，因为不信从，不得进去。”

12、诗人被圣灵感动，说：“我何等爱慕你的律法，终日不住地思想。我要常守你的律法，直到永永远远。”（诗 119：97、44）阿们！

二、商榷《韦斯敏斯德信条》第十九章 论 神的律法：（第 3、4 条）

3、除此律（通常称为道德律）之外， 神喜欢把礼仪律赐给尚为幼稚教会的以色列民，其中有些象征的仪式：一方面是关于礼拜的，预表基督和他的恩惠、行为、苦难和恩益；一方面是提示种种道德义务的训令。这些礼仪律在今日新约时代都废止了。

[商榷]

因为基督在十字架上 成全了救赎之功，所以成就了律法中的礼义律，在这个观点上，律法（中的礼义律）因主耶稣的成全而被废掉（应验）了。（太 5：17；加 3：23-25；来 7：18）。但是旧约中礼仪中的含义，一点也没有废去（例如：受膏的祭司、逾越节的羔羊、基督里的割礼等）。

4、 神把以色列民当作一个政治体，所以又赐给他们种种的司法律。这些司法律都随着以色列国同归于尽，这些司法律除了一般公正的要求以外，现今不再有任何约束。

[商榷]

摩西律法中的司法体系，虽然成为以色列的国法；同时，律法是“ 神的约典”，更是 神与他子民所立的“约书”（出 24：7；王下 23：2-3）。因此，绝不会随着以色列国同归于尽，因为摩西五经中的教导，不但是赐给以色列民的，也是赐给我们的；主耶稣说，“我实在告诉你们，就是到天地都废去了，律法的一点一画也不能废去，都要成全。”（加 3：26-29；弗 2：11-13；太 5：18）。

第3章 圣礼概观

第1节 圣礼与 神话语的关系和必要性

1、多样和共同

圣礼的基本属性和目的是单纯的。这些可以便利地施行，按其本身明确的含义，由简单的行动所组成。这些都是为了帮助我们理解福音，强化我们向着耶稣基督的信仰，增进我们灵性和顺从的成长。这些单纯具体的行动，使我们面对不明的信息，感到软弱和迷惘时，赐下活泼的能力，成为坚定的雄辩。

圣礼的属性因为单纯，所以在实行或神学上，想必不会引起什么难题；可是，事实并非如此。因为单纯性的内涵，包含的不是浅薄，而是深奥；所以，在有关的圣礼和理解之间，展开了很大的争论。当我们愈用心研究的时候，就会发现 神制定的单纯记号，其深度并不浅显，所引出的很多难题，也不容易解决。

例如，有人自觉比 神更有智慧，认为没有理由实行圣礼，或者藐视圣礼，以致不施行。他们认为圣礼的含义，在于圣灵的洗礼，以及与耶稣基督的生命交流来汲取养分，至于外在的记号，不过是表象而已，其负面有如碰撞的石头。

再者，圣礼施行的细微之处，也发生了相异的样式，虽然基础的行动大致相同，但在共同的结构中却有各种变异；洗礼的形式，有浸水礼（immersion）、洒水礼（effusion）和点水礼（sprinkling），在行动上，或伴随着不同的仪式；在饼和杯的方面，也采取了不同形式和态度；在圣餐的礼仪上，也有各样的礼拜仪式和不同的背景；其相异的形式和伴随的行动，在某种程度上，方能合乎圣礼的规范和助益，这需要谨慎而详细的考察，就是在共同接纳的圣经规范中，也有各种不同的见解。

更严重地是在基督教各个世纪中，因着圣礼引起各种冷酷的斗争，形成了众多的解释；某些纠纷几乎全是有关宗教礼仪（administration）的问题。例如，洗礼是基督徒的信仰礼仪，那么，是否也能给儿女施洗，这个问题如在神学的含义上来探讨，就会进入更深的局面；即便在着重点和理解上，有其不足和不同，但在圣礼的现实意义上，不需造成这种严重的分裂。可是，在圣礼的工作、效果、样式，以及耶稣基督和圣灵的关系，都在按着不同的教理在教导；某些提案得到公开的界定和教义的地位，乃因整个论题经过严格地讨论和详尽地考究而得出的结果。所有的宗派，在同一共同点上，对圣经中的规范不切实际的争论，就会造成众说纷纭，很难达成和解之路。可是，

即使在扭曲的形式下，还有剩下的共同要素，只要诚心理解圣经的方式，施行规范的圣礼，就可以在神学上，发现共通的观点。

现在研究的对象，主要在宗教改革后的教会，特别关注改革宗教会中，圣礼的实行和解释；我们不敢轻忽历史观察的研究，同时，完全依靠圣经的根据。这个论题的有关探讨，改革宗信徒的主要关注，乃是忠于圣经本身的教导。在察看传统的一般路线，着重点不是历史的陈述，而是圣经本身的解释。

2、 神的话语与圣礼的关系

1) **密切的关系.** 神的话语和圣礼在基督教的始初已备妥，乃是无法分隔的恩典媒介，如同圣奥古斯丁所说，展示从主领受的实相动作，向着各时代蒙救赎的人群传达“有形的话语”（visible words）（*Contra Faustum* X IX,16）；传达的福音话语，在圣礼的有形话语中达到顶峰。另一方面，圣礼预想传播的福音话语，这是对 神应许的神圣保证和印记，如同在羊皮纸的底端盖印，保证贵重的契约有效。

2) **差别的两论.** 英国教会某位人士强调话语和圣礼的平等关系，说，“福音的传播和圣礼的施行是基督制定的规例（**institution**），将其中之一，放在另一个上面，是对恩典媒介的不顺从。我刚才说的，是两个中心点的椭圆，如果用共同中心点的圆，更为正确。”（*J.S.Whale, Christian Doctrine, 1952, p.154*）这是话语与圣礼关系的均等比喻，椭圆中的两个中心，或是共同中心的两个圆，都是同样的意思；可是，教会历史上，的确有过将话语与圣礼的重要性和成立样式，作出比较差别的讨论。

在话语和圣礼价值的差别评论中，新、旧教会采取了彼此反对的立场，宗教改革的教会，在强调话语的优先权上与罗马教会不同；罗马教会推想圣礼在罪人的救恩中，包含了所有的一切，这似乎在反问话语有什么用呢？另一方面，抗罗宗认为话语是绝对必须的，反而会使人感到为何追加圣礼的理由。路德宗的某人士主张，藉着话语媒介的恩典，不如藉着圣礼传达的特种恩典；可是，这是改革宗神学者普遍否定的，只有几位苏格兰神学者与荷兰的凯坡算是例外了。

改革宗神学者指出 神创造了人，特别是藉着视觉和听觉来获取知识；并且，话语适应听觉，圣礼却是适应视觉；而且，眼睛比耳朵更加真实，即在 神的话语中追加了圣礼，目的是为了罪恶的人生；耳朵听到的真理，透过看到圣礼的象征展示出来。可是，话语可以没有圣礼而存在，可以显示其应有的内涵；但是圣礼如果没有话语，就很难显示其应有的涵义。

3) **相似与相异.** 话语与圣礼之间有着相似和相异，需要我们来考察，在这个比较中，表示出话语的优先权。

(1) **相似点.** 两者都是由 神制定的。基督在两者中都是中心；在媒介的

使用上，两者都属信仰；信仰使罪人在话语和圣礼中，获得恩典的唯一媒介。

(2) **相异点。** 必要性上，话语是绝对必要的，而圣礼并不如此；在目的上，话语能够兴起信仰使其坚固，圣礼只是在强化信仰；在范围上，话语要遍布世界，而圣礼只在立约者身上施行。

3、圣礼的必要性

对于圣礼的必要性，新、旧教会之间，在程度上有很大的差异。

1) **罗马 — 绝对必要的圣礼。** 罗马天主教主张，洗礼在人的得救上是绝对必须的，忏悔（告解）是受洗以后、在死之前，犯罪的人所必须的，并有坚振（坚信）、圣体（圣餐）、终傅（膏油）等礼，认为这些都是有益的。

2) **抗罗宗 — 圣礼是义务的。** 另一方面，抗罗宗认为圣礼在救恩中，不是绝对必要的，而是因着基督的命令，乃是义务的。人们在使用时，如果故意怠慢，或向 神顽强不顺服，将会招来灵魂的破灭。

(1) **不是绝对必要。** 证明圣礼在救恩中不是绝对必要的：①、福音的旨意和属性是自由的、属灵的，因此， 神的恩典不会被形式所束缚；②、圣经只以信心为救恩的条件（约 5：24，6：29，3：36；徒 16：31）；③、不是圣礼创始了信仰，而是给预想得到救恩的人施行圣礼（徒 2：41，16：14-15、30、33；林前 11：23-32）；④、很多的人在接受圣礼之前，现实中已经得救。可思考亚伯拉罕以前的信徒，以及在十字架上悔改的强盗。

(2) **因着基督的命令，所以是义务的。** 圣礼的起源可以回溯到基督的身上，基督教没有比此更为悠久，在神学、教会制度、新约圣经记录的开始之前， 神在上古之年，已将这些根植在他百姓以色列的约中；我们领受圣礼，共享圣餐，乃因救赎主本身是我们生命的根源；圣礼是基督的命令和赏赐，不是任由我们来自由取舍，或遗弃的仪式。

可是，赐圣礼给我们的原因，乃是宗教生活上的需要，不是成为无用的装饰，用一般地话来说，为要理解深奥的真理，需要象征的事物来表明，歌德（Goethe）认为，最高的艺术不是说出来，而是演出来的。基督教的圣礼，乃是崇高的、救赎的真理圣剧。我们藉着洗礼和圣餐的证道，戏剧性地将基督受难和救赎的深奥真理，给人留下深刻的印象和理解。

第 2 节 圣礼的含义和组成

1、语意和定义

1) **语意。** “圣礼”（sacrament）这个词，未曾在圣经中出现，是从拉丁文“塞可拉门屯”（sacramentum）引出的。“sacramentum”在古典的用法

上，指神圣的事物，意味“作为神圣的事物”（“a thing set apart as sacred”）。这个词本来在诉讼中，作为两方当事人的公托金，在法院判决后，胜诉者可以把公托金领回，败诉者的公托金将被没收；这种“塞可拉门屯”被没收后，献给神明作为宽宥的祭物；然后，这个词的第二层含义，指裁判的过程。

这个词过渡到基督教的用语经过：(a) 这个词在军事的使用上，用于军人向司令官表示顺从而严肃地军中宣誓；同样，基督徒在受洗时表示向基督顺从地宣誓。(b) 华莱士的希腊语译文，在翻译“每斯太力温”（μυστήριον）时，使这个词特别拥有了宗教的含义（弗 1：9，3：9，5：32；西 1：27；提前 3：16；启 1：20，17；7）。“每斯太力温”这个名词，被用于圣礼，可能是因为类似希腊宗教的某些密仪。希腊教会今天依然将圣礼称为“每斯太力温”（奥秘），但是，使用这个名称，也能究明圣经的原因。

[注] 基督教传道（κήρυγμα）的话语，使人能在 神国度的奥秘（μυστήριον）里交通（太 13：1-23；可 4：11），初代教会伴随着传道的神迹和奇事，乃是从 神奥秘话语中发出能力的类型。因此，其他传道类型副本（counterparts）的洗礼和圣餐，可以看成同样奥秘的交通（提前 3：16）；可以解释他们本身，已经参与基督和他教会的奥秘关系。后来，希腊文的“每斯太力温”译成拉丁文时，多用“塞可拉门屯”，将仪式的本身称为“塞可拉门他”（sacramenta），这个词用于洗礼和主的晚餐，乃因受到这种思想的影响，与其说人们藉着这种信仰仪式与主联系，不如说仪式的本身，就倾向恩典的传达。（Ronald S. Wallace, “sacrament” ,in *Baker’s Dictionary of Theology*）

初代教会将“塞可拉门特”（sacrament）这个词，开始时，用于所有的教理和条例，因着这种理由，有人反对这种名称，用于“记号”、“印证”和“密仪”（sign, seals, mysteries）；在宗教改革时期和其后，很多人不常用这个名称，墨兰顿使用“记号”（signi），路德和加尔文督促人注意，没有用好“塞可拉门特”本来神学上的含义。这个词虽未在圣经中发现，也未按其基本的含义来使用，却无需阻止用于耶稣所制定的圣礼上，因为，这个词的用法，是由其含义来决定。

2) 定义. “塞可拉门特”（sacrament: 圣礼）这个词，因其含义广泛、用法松散，在基督教神学中界定其含义时，各种考察都未能提供多大的帮助，以期达到基督教观念的“塞可拉门特”（圣礼）唯一含义，乃是藉着普遍认定的条例，即、采取了洗礼和圣餐的根本要素或特性。罗马天主教和抗罗宗的繁琐神学者，认为圣礼是由材料和形式组成的，这是经院学派的神学者，采用了逍遥学派（亚里斯多德）解释的结果；他们陈述各种事务的正确定义，推测是由组成的材料（ὕλη）和形式（σχῆμα）作成的。例如：剑的观念是由钢铁和它特殊的样式组成的；在圣礼中，形式不是物质的模样或外在的施行样式，而是在这个仪式中，参与了分别圣礼的内在含义。因此，圣礼的施行

是由感觉的象征和（记号和印证）宗教的真理所组成；人是感觉的实存者，藉着感觉的物象所领受的真理印象，比藉着精神概念所得的更为生动和长久。

我们将上述的两大要素放在思考里，并列举圣礼定义中包含的具体特性，达布尼按韦斯敏斯德信条（27章1、2节）的定义，列出组成圣礼的四点：

①、有形的具体圣物；②、藉着具体圣物的感觉象征，提示立约的恩典；③、这是神与灵魂之间完成立约的相互保证和印记；④、明确是由神制定的。

（R.L.Dabney, *Systematic and Polemic Theology*, p.727）韦斯敏斯德小要理问答（92）的定义，“圣礼是基督所设立的仪式，用具体之物将基督和新约的益处向信徒表明、印证，而运用在他们心里。”大要理问答定义的思想与此相同，只是在表现上更为详细。

回到古代通常教父们的定义，“圣礼是无形恩典中，能够感觉到的记号”，或按奥古斯丁以圣礼为“有形的话语”，或“内在属灵恩典的、外在有形的记号”，这些都是漫无边际、抹去立约特色的定义。特伦多会议的定义是，“圣礼是对感觉提出的什么，藉着神的制定，不但表示了恩典，还具有传达效果的能力。”（*Cat.Rom., Trident., Part.2, Chap. I, Q.6*）这种定义当然强调圣礼的本身具有内在的能力，从结论中可以看到罗马教会的特色。英国教会39信条中说，“基督所制定的圣礼，不但是基督徒宣言的徽章和标记，更是神对我们恩典确据的有效记号，藉着这些在我们里面无形的工作，不但苏醒我们对他的信仰，更能强化和坚固我们的信心。”这种定义非常强调圣礼的效能，高举神是主动者，是值得欢呼的。

最后，陈述一个模范的定义，圣礼是基督所制定的神圣条规，藉着可以感觉的记号，在基督里向信徒提出神的恩典和恩典之约的福气，使他们享用，并成为印记，表现出对神的信靠和忠诚（*allegiance*）。（L.Berkhof）

2、组成部分

韦斯敏斯德大要理问答（163），“圣礼分两方面，一方面是外在有形的记号，是根据基督的吩咐来使用；另一方面是象征其内在的属灵恩典。”这是追加了韦斯敏斯德信条（27章2条）记号与表示之间的“圣礼的联合”；因此，我们可以将圣礼分成三方面来考察。

1) **外在有形的记号**。圣礼本身显出明确的感觉，是包括了物质的要素；这个要素不能无理地来理解，乃要成为表示恩典的自然记号；即、要按着显示的恩典，自然的类推。割礼所割除的包皮，表示除去肉体的情欲；洗礼中的水，表示洗去罪污得到洁净；圣餐的象征，杯代表神的羔羊——基督赎罪的宝血，饼表示基督的生命——接受主的喂养。

松散的含义，使物质的要素或被称为圣礼；但严谨的意义，圣礼包含的

是内在的记号和印证。严格地说，不信者接受圣礼，等于没有接受，因他不知其中的含义。圣礼中外在使用的圣物，不只是水、饼和葡萄汁，包含的是藉着圣物所施行的神圣仪式。以外在的观点，圣经称这些为“记号”（signs）和“印证”（seals）。（创9：12、13，17：11；罗4：11）

2) 表示印证内在的属灵恩典。 圣礼的“记号”和“印证”表示内在的圣物（*materia interna*）盖上了印记，圣经中有各样指示，或是恩典之约（创9：12、13，17：11），或是因信称义（罗4：11），或是赦罪（可1：4；太26：28），或是信心和悔改（可1：4，16；16），或是在基督死与复活中的联合（罗6：3以下）；一言以蔽之，是由基督和一切属灵的福气所组成。

圣礼至上主义的罗马天主教，将这些附加在人的属性上，要求人来行善，期望在神的眼中（*visio Dei=The vision of God*）达成崇高的圣化恩典。可是，改革宗列出上述圣礼的属灵恩典，特别指出应许和立约中的属灵福气，这些都能增强信徒的信心。圣礼不只是一般真理，而是告诉我们要领受的应许；在这些应许中使我们的信心更加坚定（创17：1-14；出12：13；罗4：11-13）。圣礼藉着有形的提示、保证和印证，向我们的意识启示应许中的属灵福气，使我们罪得洗净，参与基督的生命（太3：11；可1：4-5；林前10：2-3、16-17；罗2：28-29，6：3-4；加3：27）。因此，圣礼作为恩典媒介的记号和印证，就是圣灵在人的心中工作，成为强化内在的恩典媒介。

3) 圣礼是记号和印证的联合。 通常将此称为圣礼本质（*forma sacramenti*）的记号和印证，组成了圣礼的基本属性。韦斯敏斯德信条（27章2条）宣言说，“每一圣礼中，记号和印证之间，都有一种属灵的关系，或圣礼上的联合；因此，二者名称和功效可以相互归属。”按改革宗的概念，这种关系是：

(1) 不是生理的。 如同罗马教徒的主张，这个印证在记号里面；只领受外在的圣物（*materia externa*），却不能参与内在的圣物（*materia interna*）里。罗马教徒认为属灵福气的观念，建立在以物理联合来传达物理势力的基础上，这会受到一般常识的反驳；不但如此，新约中的一贯思想，参与救恩福气的基本条件，关键在于我们心灵的状态，旧约的圣礼也是藉着信仰得到恩典的记号和印证。

(2) 不是场所的。 如同路德宗的主张，记号与印证临在于同一空间中，信徒与非信徒如果领取了那个记号时，其实两者没有充分地领取了圣礼；路德宗的主张虽然与罗马教会不同，以其它的论法来开始，但对记号的领取，认为是充分领取了圣礼的结论是相同的。

(3) 只是属灵的。 正如信条所述，或如图来提尼（*Turretini*）表述，这是相联和道德的，以信仰来领受圣礼的地方，就有神的恩典同在。按照这种见解，其外在的记号能够传达神的恩典，是因为圣灵使用了这个媒介；领受的人用合宜的心灵，就是用信心参与在圣礼的圣物中，就能成为恩典媒介的途径，这不是恩典和圣物物理联合的效果，而是使用这个媒介的圣灵感化

之效果。

记号和印证的密切关系，一般从称为“圣礼的言辞”（“sacramental language”）来说明用法；为了印证那个用法，可以说是由记号组成的，或反之亦然（参照创 17：10；徒 22：16；林前 5：7）。圣礼的言辞如此用法，是因为记号和印证之间的关系非常密切。

第 3 节 旧新约中圣礼的比较和数目

1、本质上的一致

罗马教会虽然主张旧约的圣礼与新约的圣礼在本质上的不同，但改革宗却相信在本质上是一致的。

1) 罗马教会的主张。 罗马教会主张旧约圣礼与新约圣礼在“本质上”是不同的，认为旧约的仪式全部如同预表，所以，那些圣礼也是预表的；那些圣礼所赐的成圣也不是内在的，只是按着礼法，藉着基督的苦难，赐下预表的恩典；这意味旧约的圣礼，不是全然没有内在恩典的伴随，而是不像新约圣礼的本身更有效果，认为旧约的圣礼没有客观的效能；即、领受的人不是因着“外形的作用”（*ex opera operato*）得到成圣，而是藉着他的信仰才能达成。旧约的圣礼应许了救恩的记号，为要达成救恩的效果，只有藉着信仰来接纳；而且，圣礼所预表的恩典，只有将来在基督降临时，才能充分地实现，旧约的信徒被困在林波地狱（*Limbus Patrum*）中，直等到基督来领他们出来。

2) 改革教会的主张。 可是，旧约与新约之间的圣礼，不存在“本质上”的不同，两约圣礼的含义和效能在本质上是相同的，藉着以下的考察可以来说明。

(1) 推定。 恩典之约在两约中是相同的，藉着同一位基督和圣灵的工作，使人达成相同的称义和成圣的救赎应许。因此，圣礼得到同样恩典之约的印证时，理所当然地可以推定，在本质上是相同的工作。

(2) 新约的圣礼，本质上归属旧约的教会。 哥林多前书 10 章 1-4 节中，保罗将新约的圣礼，本质上归属旧约的教会；在这段经文中，保罗在某种意义上提到旧约教会的洗礼和圣餐；图来提尼在此辩明，保罗将出埃及的以色列人，用文字来指明真正而正式的洗礼和圣餐圣礼（指经过红海、吃了吗哪，以及喝了玛撒的水）。可是，保罗在此真正含义，指出红海和旷野的事件，乃是 神大能恩典的印证，可以与新约的洗礼和圣餐相提并论、互相辉映。如此，以色列人正式圣礼的割礼和逾越节精神，推定为新约中的洗礼和圣餐是非常合理的。

(3) 名称上被旧约使用。 两约的圣礼，代表同一属灵的实在，只是名称被

古代使用而已；即、割礼与逾越节，归属于新约（林前 5：7；西 2：11），洗礼与圣餐，归属于旧约教会（林前 10：1-4）；换言之，圣餐被称为逾越节的名称，洗礼被宣告为新约的割礼。

（4）新约圣礼是旧约圣礼的后身。 新约的圣礼是旧约圣礼的后身。首先、洗礼进到割礼的位置（比较创 17：11 与太 28：19），罗马书 4 章 11 节中，保罗讲到亚伯拉罕受了割礼的记号，作他未受割礼时，因信称义的印证；新约的洗礼，也是因信称义、罪蒙赦免印证的记号（徒 2：38），在心灵更新的含义上，割礼与洗礼也是相同的（西 2：11），割礼与洗礼都在表示恩典的印证（比较创 17：13-14 与徒 2：41；申 10：16 与 30：6；约 3：5 与多 3：5；弗 5：26；徒 7：8 与罗 6：3-4）。再者，制定这个圣礼，是因圣餐进到逾越节的位置，以及从逾越节的筵席中可以得到证明。逾越节与圣餐在本质上的含义是相同的，我们在逾越节（圣餐）中，神的羔羊被杀流出宝血，我们的灵魂凭着信心享用时，神的忿怒就越过我们，我们的灵魂就得到生命的救恩。

2、形式的相异

两约圣礼的本质虽然一致，但在形式上却有相异点。

1) 国家的与属灵的。 以色列中的圣礼，除了恩典之约中记号和印证的属灵含义以外，还附加了国家的层面；割礼是每个以色列男子所要接受的仪式，这也成了这个国家国民的记号，外邦人要加入以色列国籍，必须先要接受割礼。逾越节是纪念以色列民族从埃及为奴之地，得到解放的国家庆典，可是，新约的圣礼，完全以属灵的含义来施行。

2) 共存与独存。 以色列中的圣礼伴随着祭祀，以及洁净礼等许多其它象征的仪式（主要与圣礼相应），而新约的圣礼，却是绝对独存的。旧约的洁净礼和祭祀，作为敬拜神的核心仪式，是为了神的百姓在宗教道德和救赎真理方面的教导。因此，在这些宗教仪式中，以色列人最大的宗教仪式，乃是割礼和逾越节，促使以色列人信仰和生活中的圣洁。可是，新约中的两个圣礼，不需要其它仪式的辅助。

3) 前瞻与回顾。 旧约的圣礼是在仰望要来的基督，领受具有恩典功效的记号，而新约的信徒却是回顾基督所完成的救赎之功。

4) 外在与内在。 旧约圣礼的恩典效能，比较今天的圣礼和恩典，有外在与内在，部分与整体之别；旧约中，领受的对象是外在整体的以色列人，至于灵魂得救的人，在数量上应该是相对的少数；新约中，领受的对象是少数部分的犹太人和外邦人，原则上，应该是得到灵魂救恩的人。因此，今天“从他丰满的恩典里，我们都领受了，而且恩上加恩。”（约 1：16）

3、圣礼的数目

1) 旧约中的两个圣礼。旧约期间的两个圣礼，就是割礼和逾越节。此圣礼作为 神所制定的象征，各自代表印证恩典的关系要素，两者所代表的都是立约性的，不但印证立约的恩典，也是印记和保证。

某些改革宗神学者，认为割礼为立约的记号，虽从以色列人中起源，但却借给了其他外邦人，这种见解是难得维持的；最古代的埃及祭司接受割礼，在亚洲、非洲、美洲，以及澳洲等多数民族中，都发现了割礼，这些民族不可能都是从以色列引来的。可是，以色列人中的割礼，成为恩典之约中的圣礼却是特异的。属于旧约中的割礼，因着圣礼中的血迹，象征除去百姓的罪之罪责和污染，将 神恩典的原理，强行透入在他们的全部生活里。逾越节也是一种流血的圣礼，以色列人藉着羔羊的血，代替了埃及人的悲运，藉着代替的牺牲，纪念和回顾民族的解放。这个牺牲就是基督的预表（约 1: 29、36；林前 5: 7）并包含了等候救主的来临。得救的家族分享羔羊的肉，象征充足信仰的行为，这与吃主的晚餐非常相似。

某些加尔文主义神学者，将旧约中发现的象征仪式，似乎全都指向圣礼。可是，以色列人各样预表的祭祀，以及其它的仪式，不能都看为圣礼，因为它们多是预表的（逾越节在祭祀的点上，也是一种预表，但它比预表更有纪念性的印证和条例）。因为，预表是仰望将来的本体；另一方面，圣礼在教导回顾归结的圣约。预表将象征的福气，不是在现实中赐下，而是持守灵魂，使他耐心等待。可是，圣礼是对配得领受的人，使他在现实中领受恩典，这不但在新约的圣礼，即使旧约圣礼的境遇，事实也是如此（参照罗 4: 11；出 12: 13）。

[注] 逾越节的那个晚上，作为罪的刑罚临到埃及人，对于压迫下的以色列人，免去他们身体与灵性的死亡，赐下恩典的记号和印证。而且，对后代真正相信的以色列人，藉着“ 神的羔羊”功劳和条例，得到现实中实在的赦罪，以及属灵生命的安慰和保证，再者，圣礼是圣约里所有的人，理当遵行的圣洁条例。可是，多数的祭祀和洁净礼，在某种例外的境遇里，方才适应；例如拿细耳人的条例、赎愆祭和妇女的洁净礼，以及其它的洁净礼都是如此。（R.L.Dabney, *op. cit.*, p.735）

2) 新约中的两个圣礼。新约的教会也有两个圣礼，就是洗礼和圣餐，这与新约调和成为没有流血的圣礼。可是，这个圣礼与旧约中的割礼和逾越节的象征相同，包含着属灵的福气。

在初代教会的生活里，洗礼和主的晚餐与福音的传讲（κήρυγμα）和教训（διδασχί）一起，拥有了卓越的地位（徒 2: 41-42, 20: 7、11, 10: 47 等），两个圣礼都是基督制定的，教会的会员藉着圣灵的工作，使基督的受死与复活与自己交通，引导成为恩典的途径（太 28: 19-20；林前 11: 23-27；徒 2: 38；罗 6: 3-5；西 2: 11-12），此圣礼使我们在主的教训（可 10: 38-39），

以及教会的生活中（林前 10：1-5），成为深富含义的联结。

4、罗马教会圣礼的数目

罗马教会无理地将圣礼的数目增加到七个，在基督所制定的两个圣礼以外，又追加了坚振、告解、按立、婚姻、终傅等，推想这些礼仪能够附加成圣的恩典，特别能传达圣礼的恩惠。

圣礼数目的增加，给罗马教会造成一个很大的难题。圣礼是基督制定的，一般承认是有效的；但基督只制定了两个圣礼，那其它的五个就不是圣礼。

1) **发展成不幸的历史。** 特伦多会议以前追加的五个仪式，不是基督直接制定的，但多人主张这是藉着使徒间接制定的。可是，他们的会员断言七圣事是由基督直接制定的，这使他们的神学负上了难以担当的包袱，以致发展成非常不幸的结果。

中世纪圣礼的概念逐渐敏感起来，留意区别成了圣礼（*sacraments*）和圣仪（*sacramentalia*）之分，圣仪是为了增加圣礼的价值，是追加的行事仪式，不是基督制定的，只是在教会中施行；虽不能损伤基督的权柄，但可以更改或废弃。上述的区别，在很多圣仪的行事中，分别成为特别的圣礼，结果对圣礼的发展需作详细的考察。在这种发展中，诉求于传统虽然得力，但按拣选的原理，圣礼终究需要 神来制定。经院派神学者认为七的数目是神圣的，用各种方式来说明教会需要尊重这个数目，结果，逐渐成为后代教会的教理，固定成为无法突破的底线。

按罗马教会的说明，12 世纪以后的教会，七圣礼得到支持，成为 神所启示的真理；里温（Lyon）和浮罗伦斯（Flerence）会议，赞成并宣告了七圣礼；特伦多会议更为突出和肯定，认为七这个数目不多也不少；他们认为七圣礼毫无问题，因为这是在教会教理的权威中宣告的。

2) **合理的说明。** 罗马教会在说明七圣礼的含义时，将圣经中神圣的数字七，以及有关 神和人（*the divine and the human*）连环的三和四联结起来，不但使人容易记住，又能特别启示圣礼的“体系”（*"systematics"*）、“有机的存有”（*"organic pragmatically"*），提示（*yield*）七圣礼与人生以及自然进程之间美好的愿景。认为人从始至终的自然生活，需要七个恩典的媒介，在七个超自然的恩典环绕中得福。多马·阿奎那指出“属灵生活”与“自然生活”之间有某种相似，因而应用在圣礼中；将洗礼应用在出生，坚振是身体的成长，圣餐是营养，告解是医治，终傅是消灭罪的最后残渣，向着最后的荣耀作好准备；这五圣礼以外，又追加了社会关系的婚礼和按立（神品）。为了证明七圣礼的合理性，“天主教要理问答”辩论说，“人的本性生命是出生、成长、病得医治、受人指挥、生儿育女，最后面对死亡；再卓越的生命，也需藉着洗礼出生，藉坚振成长，藉告解使灵魂的疾病得到医治，从按立的主教和神父接受指挥，藉着婚礼不但生儿育女，还要好好培育成为天主的儿

女；最后是终傅圣礼，在临终时穿上灵魂的坚定救恩，使本性的生命死后，超性的生命升天，永远作王。”（法国人闵德孝编辑《天主教要理》，1932年，第三篇，100-101）这些繁琐的辩论缺少说服力，如果作成十二圣礼，岂不也会添上许多牵强的理由？

3) 圣经的论据。 罗马教会在洗礼和圣餐以外，又藉着传统和教会的权威决定了五个圣礼；这不是 神制定的，也找不到圣经的真正论据。巴特曼（Bartmann）承认说，“圣经任何地方都未提到七圣礼”（Oswald, *Die Dogmatische Lehre von den heil Sakramenten der Kath Kirche*, I.119）；可是，他反而主张，“全部的个体基础，都在新约里”。罗马教会果然将坚振的根据在使徒行传 8 章 17 节、14 章 22 节、19 章 6 节，以及希伯来书 6 章 2 节；将告解在雅各书 5 章 16 节，按立在提摩太前书 4 章 14 节和提摩太后书 1 章 6 节，婚礼在以弗所书 5 章 32 节，终傅在马可福音 6 章 13 节和雅各书 5 章 14 节中找到。可是，这些经文，一看就知，不能成为圣礼的真正根据。

[注]（1）**坚振礼。** 使徒行传 8 章 17 节、14 章 22 节、19 章 6 节，以及希伯来书 6 章 2 节等记载和引用的经文，提到的是藉着按手赐予圣灵的恩赐，乃是使徒时代权威的印证和见证，而且，使徒们“坚固门徒的心”（ἐπιστηρίζω）（徒 14：22）指的不是给他们施行坚振礼，而是指使徒们的讲道和祷告，激励他们的信心。

（2）**告解礼。** 告解是以忏悔者的痛悔和认罪为补赎的材料，由司铎口念赦罪经的形式来进行（赦罪经：“我——赦免了你的罪，以圣父、圣子、圣灵的名。”）如果犯的是公开毁谤教会罪的人，新约规定要求告白、痛悔和宣告。

当事者在宣告期间，有了悔改的表现，教牧人员就要赦免他的责罚；这是新约中看到犯罪与赦免的唯一举例。罗马教会引用的唯一类似经文，是雅各书 5 章 16 节，要求信徒彼此认罪、互相代求，但这不是教会所要举行的礼仪，不能作为教会应许和恩典的象征；因此，不能称为圣礼。痛悔和认罪本身就是恩典，却不是象征恩典的材料；而且，这件事的结果，教牧人员能够作到的乃是教会的惩戒和宽恕，至于“我赦免了你的罪”，完全是不当之举。

（3）**终傅礼。** 这种临终涂油的根据经节，引用的是马可福音 6 章 13 节和雅各书 5 章 14 节，很多罗马教会的学者也承认，这两处经文很难成为圣礼的根据；因为，使徒们抹油的目的是为了病得医治，而罗马神父的抹油却是预备死去；使徒们对所有的人，包括信徒与非信徒，使抹油的人得到医治，而罗马教会只对将要死的信徒抹油；使徒们所作的效果是 神迹，罗马教会对临终前的涂油，岂能显出神迹呢？而且，罗马神父对这种礼仪的依据，毫无 神的委任和应许。

（4）**按立礼。** 这个礼如果除去迷信的附加物，虽能显出新约的仪式，但却不能成为圣礼；因为不需要物质的材料，而按手和祈祷不是材料，不需要某种应许的辞式，与救恩的恩典也没有联结；按立不是恩典的赋予，而是印证他的职务。按立是对少数的人，不是所有的信徒都要按立，这也是不能成为圣礼的理由之一。

（5）**婚礼。** 为了辩护婚姻的圣礼依据，引用的唯一经文是以弗所书 5 章 32 节，“这

是极大的奥秘”这句话，可是，这里极大的“奥秘”，不是指婚姻的关系，而是指基督与他百姓联合的奥秘。婚礼没有什么圣礼的要素，未曾得到神的委任成为圣礼，没有印证当事者得到救赎的恩典；而且，婚姻不只局限于神的百姓，异教中也同样地举行，婚约是世俗的契约，不属于教会的条例。

第 4 节 作为恩典之约的圣礼的正当性和有效性

现在需要我们关注圣礼作为恩典媒介的考察，前一章在神的话语作为恩典媒介的题目中，论述了“恩典媒介的神之话语”，并作了讨论和说明。这一章举论的是圣礼，作为第二项的恩典媒介，因此，需要特别关注圣礼的属性。我们要在这一节中，陈述解说圣礼属性的正当性和有效性，并在圣礼的属性中，关注讨论有关的洗礼和圣餐。

1、圣礼的正当性

1) **三要件。** 任何达成目的意图，具备协助的性能是正当的。圣礼的正当性 (validity)，在达成圣礼意图的目的是必须的，意味着具备了真正圣礼的性能。所有宗派同意圣礼的正当性，需有正当的材料、正当的形式和正当的意图；什么是正当材料、形式和意图的问题，答辩却不一致。可是，解答这个问题的基本原则，必须要符合圣经所教导的法规。圣礼的材料 (matter)，即、圣物必须要按着基督所制定的；形式 (form)，即、圣礼中所使用的辞式和意图 (intention)，就是施行圣礼的目的，必须要符合基督的指示；例如，洗礼的材料用水，奉圣父、圣子、圣灵的名来施洗，同时，洗礼要在三位一体的信仰中来施行和接受。

参与圣礼人的意图，必须拥有切实遵行基督命令的心志，接受洗礼的人，必须要有对福音的宣认，真心接受所提示的救恩条件，而且，施洗者与接受洗礼的人，必须共同拥有作门徒的心志。

2) **执礼者的信仰准备。** 圣礼与意图相关，有关执礼者的信仰准备会成为问题。执行洗礼的人，对基督作为救赎主，以及有关他的位格和圣灵的位格，若不真实地相信，那么，对洗礼的施行，就不会有正当的意图。因此，美国北长老教会在 1814 年的总会决议，“总会慎重而一致的意见认为，如果抛弃了三位一体的教理，否认耶稣基督与圣父同质、同荣和同等，这种人不能成为福音的工作者，他们的事工（洗礼等）完全是不正当的。”

同时，我们的教会同意并知道，“圣礼的功效也不依赖施行者的虔诚或心意”（韦斯敏斯德信条 27 章 3 条）；葛理信条 (*Gallic Conf., Art. 28*) 陈述了有关罗马教会的洗礼与抗罗宗教会的共同意见和仪式后，说“可是，在教皇制度中，我们认为真教会的痕迹，特别对于执礼者的有效性，不在于依赖

施洗者。而在于洗礼的实质；因此，我们承认从他们受过洗礼的人，不必再接受洗礼……。”

教会一般态度，曾接纳异端派别洗礼的正当性；可是，异端因为否定了福音的根本教理，已经从教会标准的信仰中脱离，上述韦斯敏斯德信条中，圣礼的功效不依赖施行者的虔诚或心意，而强调在于圣灵工作的感化；但这不能用在异端的派别上。因此，不能否定施洗者的信仰准备之价值。

3) 执礼者的正规资格。 罗马教会主张圣礼的正当性，需由教会按立的正规人员来执行。按立和坚振是由监督来执行，其它的则由神父来执行；可是，因为洗礼在救恩中绝对需要，“不论男女、或教外的人，只要用适当的材料和形式念了经文，就可以完成洗礼的圣事，这个洗礼就是有效的。”（闵德孝编辑《天主教要理》第三篇 115 页）

抗罗宗教会将圣礼和讲道，看成教牧人员权柄的印证和标记；因此，执行圣礼乃是需要受 神委任，由负责教导和治理的教牧人员来执行。洗礼和圣餐，“它们除由合乎圣经按立的牧师施行以外，任何人不得施行。”（韦斯敏斯德信条 27 章 4 条）强调这两个圣礼，“都由牧者施行，其他任何人都不得施行”（大要理问答 176）抗罗宗的教会，因为不把洗礼看成绝对必须的，因此，不允许信徒来执行洗礼。“洗礼不能认为不需要而延期，不论何种境遇，都不能由私人来施洗；唯有藉着 神奥秘事的管家，基督的执事来施行。”（韦斯敏斯德礼拜模范 8 章 1 条）（参照加尔文《基督教要义》4 卷 15 章 20 节）

[注] 德国人史学家（例如：Mosheim）或有断言说，我认为原始教会中，任何人都可以讲道，向悔改的人，可以给他施洗；这种说法是很难信服的。初代教会使徒承续人之一的伊格那丢（Ignatius of Antioch）教父说，只有监督所执行的圣餐，才被看成正当的，除了监督或受其委任的人，任何人都不能施行洗礼；这确实是透过会议和教父同意的古代定论；这不是教牧人员的欲望，也不是独占主义的结果；藉着圣礼的象征，展示福音真理的庄严，理当由委任的人，来传达 神权柄的话语；而且，教牧人员负有防卫的责任，守护印证的条例，对抗误用或冒犯，由他们来施行和管理是理所当然的。再者，基督的大使命（太 28：19；可 16：15），将讲道和施洗的职务，同时赐给了他们，当时承受大使命的人物，虽然只是使徒们，其后，则由教牧人员来继承。

2、圣礼的有效性

在圣礼的概论中，论述圣礼的有效性（efficacy）是一种惯例，我们在上文第一章 2 节中，举论恩典媒介历史中的各样见解，对此论题已作过简述和概论，可是，究明有关圣礼的正当性和依存的有效性源头，检讨罗马教会的不同见解，成为这个论题的正式解说。

1) 圣灵作为赐恩的器皿。 如同上述，正确的材料、正确的形式和正确

的意图，组成圣礼道德的正当性；具备这些要件的圣礼，可以藉着圣灵的恩典媒介，作好道德的准备。因此，圣礼成为恩典的媒介，发出效果的能力源头，乃是圣灵的工作。

(1) 圣灵的工作和依靠话语的能力。 韦斯敏斯德信条（27章3条）对此明示说，“在施行得宜的圣礼中，藉此圣礼所展示的恩典，并不是由圣礼本身的什么权能赋予的；圣礼的功效也不依赖施行者的虔诚或心意，而是依赖圣灵的运行和设立圣礼的道，因为这道不仅吩咐人举行圣礼，而且应许赐恩惠给配领受的人。”（罗2：28-29；彼前3：21；太3：11；林前12：13；路22：19、20；林前11：26）

(2) 神和他的行动。 圣礼传达 神的恩典。这象征圣灵在我们里面作成感化的工作；如同“第5交响曲”（Fifth Symphony）的乐谱，将贝多芬心中的音乐介绍给后代；圣礼是 神恩典的“运送机关”，用记号和效能来融合，如同乐谱藉着演奏响起乐章，这是 神将自己象征的行动和将要传达的恩典联合起来；换言之，这里强调的始终是 神和他的行动；“祷告是我们献上的礼物和祭祀，而圣礼是 神赐给我们的礼物和恩典；祷告是我们在走向神，而圣礼是 神在走向我们。”（P.T.Forsyth, quoted by J.S.Whale, *Christian Doctrine*, 1952）

(3) 究竟的泉源是圣灵的工作。 圣礼透过 神的象征在行动；可是，那运行的效能，与其说在有形的象征中，不如说在他并行的信仰里，就是按着他 对 神的回应成正比例。因此要注意，不能过于重视那有形的象征物质，而忽视物质背后的实在，以致模糊朦胧；同时，绝不能将圣礼的象征与讲道的话语分开，始终要把 神的话语放在首位，在圣礼中成为伴随的有形话语。上文引用韦斯敏斯德信条中的圣礼效能，指出话语与圣灵的并立和同工，这是主要的着重点；可是，如果细微地考察，就会发现话语成了圣灵所使用的器具；圣礼效能的究竟泉源，乃是圣灵的工作。

A·A·贺智将改革宗教会有关圣礼效能的教理概括列举如下：

【注】 ①、否定圣礼的恩典是从圣礼中产出（as opus operatum）赐予人；②、认为那些没有资格的人，不能传达圣礼的恩典；③、否定这些效能是象征的真理道德能力；④、只有具备领受资格的人，才能真正领受恩典；⑤、可是，藉着这些器具而有的效能，起因不是器具，也不在于执礼的人，唯靠着有位格的圣灵，按着他自由的意旨作成的；⑥、这是恩典之约的记号，属于恩典之约的人，如果是成年人，就会藉着信仰来传达和坚固；⑦、藉着圣礼赐下的恩典，在施行圣礼以前，或者未曾施行，但只赐给真正的信徒。（A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, p.596）

这种陈述的中心要义，强调圣礼在于圣灵的主权运行，成为赐下恩典的媒介。

2) 圣灵自己客观的工作吗？ 历史中，对于圣礼的效能，最强烈的争

论是罗马天主教的见解，以“外形的作用”（*ex opere operato*）为中心在进行。

(1) 着重在圣礼的客观性上。 特伦多会议发表的“谴责”（*Anathema*），是对那些否认圣礼包含恩典的人；否认不赐恩典给那些没有拦阻的人；否认藉着“外形的作用”赐下恩典的人；以及那些相信凭着应许就能得到充足恩典的人。

这份文件的意图，是对圣礼“客观的”工作，强调不论何种方式，着重点不在接受的人。教皇指着圣礼说，“这种‘客观的’效能，能够使我们的灵魂，参与在耶稣基督属 神的生命里。”

罗马天主教常发出不平，认为宗教改革阵营，不明白“外形的作用”（*ex opere operato*）真正含义，竟然理解成幻术的解释；改革者们将圣礼的效能，归给领受者的信仰，指摘这是以主观的性向，侵犯了圣礼的客观性；责备将圣礼的主观成果，依赖于领受人的纪念和信仰，却不在乎圣礼的本身；现实中，赐下恩典的圣礼，岂不失去存在的地位？

(2) 宗教改革者的排斥。 宗教改革者们，的确不约而同地排斥罗马教会的“外形的作用”，墨兰顿在他的《神学通义》（*Loci Communes*）中说，“他们将圣礼，看成使人称义的权威，这当然不对；因为，称义是因信算他为义。”

（*Melanchton, Grund-begriffe der Glaubenslehre* (ed., F. Schod, 1931) p.217）他从奥古斯丁的《信道概要》（*Confessio Augustana, Art, X III*）中，引用有关圣礼的观点，“那是透过信仰来领受，透过信仰来强化，这才是正确的用法。”他在《辩解书》（*Apologia*）中，以相同的观点指出，罗马天主教的见解，现实中是犹太人的见解，就是无须信仰，只要藉着仪式就能称义（*Apologia, Art, X III*）。他在《辩解书》中，特别称圣礼是话语，是 神应许的记号，指出“对于 神的应许，若没有信仰，就不可能理解。”

改革宗与路德宗排斥罗马教会圣礼“外形的作用”见解，而将圣礼指向话语和信仰（*Cf. Inst., IV, X IV, 14*）。加尔文排斥罗马教会将旧约和新约的圣礼比较后，认为后者无须信仰可在现实中提供恩典的见解（*Inst., IV, X IV, 23*）；指出“外形的作用”（“因功生效”），不仅是虚妄，而且和圣礼的本性不相容。（*Cf. Inst., IV, X IV, 26*）

(3) 需要主观的性向。 罗马教会虽然呼吁圣礼的客观性，但也认为圣礼需要主观性向的工作；上述引用特伦多的“谴责”中，“赐恩典给那些没有拦阻的人”，就是以消极的形式表现出主观的性向，这否定了墨兰顿的辩解书，认为经院主义忽视主观性向的重要（*Pohle, Dogmatik, III, 63*）。罗马教会无意排除这种客观主义样式的性向，只是企图否定需要这种性向的原因或功劳；因此，罗马教会教导圣礼赐下的恩典，不是基于信徒的信念或性向的活动。

可是，对于这种性向需要的效能，却会产生问题：在领受的人与独立执行圣礼的绝对客观性，又该怎样联系呢？罗马教会虽然承认在圣礼中需要主

观的性向，反而高唱圣礼的客观性，指摘改革教会的唯靠信心（*sola fide*）是主观的，这岂是合理的态度呢？按特伦多会议的发表，若有拦阻（缺少需要的性向），圣礼就不会有圣化的发生；在这种境遇里，圣礼外形的作用，怎能算是始终有效呢？那时，罗马教会就会辩解不需将性向看成原因和功劳；但圣礼工作的客观性，却不会受到损伤。这种说法不过是理屈词穷的遁词而已。

（4）不清晰的宗教联络。 “罗马教会不可能晓得如何适应圣礼客观性的难题；结论只能将圣礼客观的能力、丰富、效能，以及一起的必要条件，以人的宗教性向，用不清晰的方式（*in a religious opaque way*）与教会的教理来联络。这种联络不会清晰，因为特别包含了超自然恩典的注入……。难题就在这里，因为恩典是藉着客观的圣礼得以注入；而圣礼却不是依靠领受者的主观性向（对抗改革宗的辩解）；同时，这种性向在充分的含义上，成为一个条件。因为，只有这个性向临在的时候，灵魂才可以成圣。”（G.C. Berkouwer, *The Sacraments*, 1969, p.71）

（5）正当含义中圣礼的客观性。 宗教改革虽然也认定圣礼的客观性，但却与罗马教会的见解不同。“宗教改革不能依靠圣礼的客观性，注入了超自然的恩典效能”；“圣礼的客观性‘恩典’，不是同等地进到信和不信的人里面，而是唯独按着神的旨意和恩典，即、在于正确地相信他的话语，以及得到真实的（*veracity*）圣礼记号和印证。”（Berkouwer, *ibid.*, pp.74、77）这是正当含义中的圣礼客观性。

第4章 基督教洗礼

第1节 洗礼的类推、制定和历史

“洗礼”（“baptism”）是用水洗，或指蘸在水里的希腊文“帕提斯马”（βάπτισμα）这个词中引出来的。最初，被使用于基督教入教仪式的名称（徒2：41）。洗礼的起源可从旧约的洁净礼，或犹太人宗派的斋戒，或在外邦人的洁净仪式（purification）中，都可追寻其痕迹。可是，按我们所知道的基督教洗礼，是在施洗约翰以后，由基督亲自制定的。

1、外邦人的洁净

洗礼的类型，可从外邦人的宗教象征中广为见到。埃及人、波斯人和印度人等，都有宗教的洁净仪式；在希腊和罗马的各宗教里，其洁净仪式更为特别。这种仪式或是在海水沐浴中形成的，或是用洒水来施行；现在有些学者主张基督教的洗礼，特别是保罗所教导的洗礼，是从类似神秘宗教的仪式中起源，这是不具备外在论据的臆测。克门特（Cumont）说，在神秘的宗教中，有的用盐水、或用尼罗河的水，或用所谓的圣水，举行洁净的仪式。可是，他们并不理解这种仪式的真正含义；换言之，这些都是毫无意义的事。古代的特土良（Tertullianus）认为，无论何种境遇，都要将新生的观念联结在洁净礼中。可是，肯尼迪（H.R.A.Kenedy）说，在这仪式中，全然没有基督教重生的含义；神秘宗教的入教仪式，尚且包含了神格的认识，但没有像基督教那样奉 神的名来施洗，而神秘宗教没有神的灵（pneuma）来感化的决定和证据。不但如此，保罗在联结洗礼的死与复活的比喻中，与神秘宗教的仪式也绝无牵连。

这种异教的洁净仪式，在外在的形式上与基督教的洗礼，极少有共同之处；不但如此，确证神秘宗教在保罗时代以前，没有在罗马帝国中出现过。

【注】 神秘宗教的仪式与基督教的圣礼之间，认为具有共同形式的说法，是因基督教初期，双方彼此诘问，主张借用了对方的形式；即、基督教的著作家认为，异教的祭司为了激动他们常常说谎的神明，僭妄地模仿了基督教的圣礼，甚至造成许多的笑话，而异教的祭司却反驳造谣基督教的圣礼是剽窃来的。可是，克门特（Cumont）认为，双方的说法都有欠缺，因为无法将双方的仪式作出某种程度的比较，如果将两者的仪式作仔细考察，就会发现在本质的含义上是全然不同的。上述已经提到，神秘宗教的洁净仪式与基督教的洗礼，在本质上是全然不同的。

2、以色列人的洁净礼

在摩西律法下，以色列人在 神面前为要保持圣洁，定下各种洁净的礼仪（利 20：25、26），因此，他们拥有各种洁净和洗涤的仪式。 神在西乃山指示摩西会幕的样式，在会幕和祭坛中间有洗濯盆，祭司就近坛前供职的时候，要用水洗濯，免得死亡；再者，因为接触了不洁的物件，就规定用水来洁净；例如，不洁的物件和衣服要用活水来洗，瓦器就必须打破；所摸的一切木器也必用水涮洗（利 15：12），不洁净的人要用水来洁净，对于大麻风病患的洁净（利 14 章），以及摸了死尸而不洁的人，都要按着规定的礼仪来洁净（民 19 章）。

这种象征在他们所有的宗教礼拜和言辞中反映出来（诗 26：6；来 9：10），在主耶稣时代，这些礼仪已经融入了世俗的生活中（可 7：2、4）；可是，这种洁净礼不具备圣礼的性质，因此，不是立约的记号和印证。

所谓外邦宗教的入教者（*proselyte*）与基督教的洗礼更为类似。主前最后三个世纪中的文化状态，给犹太教宣教的热忱很大刺激，得到很多外邦人入教（太 23：15），克劳斯纳（J.Klausner, *From Jesus to Paul*, New York, 1943, p.33）估计分散的犹太人（*in the diaspora*）约有三百万，推测其中的大多数为外邦人的入教者。耶路撒冷被毁后，遭到逼迫和有形的制裁，使犹太人宣教的努力，即、外邦人入教的趋势开始逐渐减少；那时，外邦人入籍以色列先要接受割礼，然后，经过某些时日再接受洗礼。这种风俗在耶路撒冷被毁之前，广为流行成为辩论的问题，舒勒（Schurer）藉着《米示那》（*Mishnah*）书上的引证作出肯定的结论。

【注】按犹太人的权威人士（Quoted by Wall in his *History of Baptism*）主张，这洗礼要在两、三个证人前举行；接受洗礼的父母和儿女，就是在洗礼之前所生的儿女，也要接受洗礼，他们的年龄（男 13 岁，女 12 岁）如果尚幼，可由父亲来请求，或在他们适龄时请求接受。父母在受洗后所生的儿女，被认定为洁净，不需要接受洗礼。可是，这种洗礼也与其它洁净礼相似，只能看成一种洗涤的仪式。

3、约翰的洗礼

按新约公开的证言，在基督的洗礼以前，约翰的洗礼也是得到属 神的权柄（可 11：30；路 7：30；约 1：31、32），约翰的洗礼的确可以从救赎史中来理解；那么，约翰的洗礼与基督所制定的洗礼之间，应该是什么关系呢？某些人将两个洗礼作出明显的区别，另有些人认为两者之间有着密切的关系，甚至可以同一视之，我们检讨这两种相异的见解，找出最为合宜的结论。

1) 从外邦入教者的洗礼中引出？ 虽然有人主张约翰的洗礼，是否是

从外邦入教者的洗礼中引出来的，但事实并非如此。不论两者之间是否有某种历史关系，但约翰的洗礼却具有新意和属灵的含义。兰伯特就犹太人的洁礼说，“这些仪式的目的是为了除去污秽，恢复他们在犹太人集团行列中的正常地位；另一方面，约翰的洗礼对那些顺服的人，完全是新的领域，目标是为了准备进入全新的神的国度；其中特别的差异在这里，即、约翰的洗礼绝不只是仪式的，而是从始至终意味着伦理的含义；不只是从罪中得以洁净的预备条件，而更具有恒久的目标和目的；而且，伴随着约翰的是威严和炙热的传道使命，……不是只沉浸于单纯“内在能力”的运作（opus operatum）就能达成的水平。（Lambert, *The Segments in the New Testament*, p.57）

2) 如同旧约预表的圣礼吗？ 对于约翰的洗礼与基督教洗礼的关系，罗马天主教在特伦多教宪（Sess. VII, de Bap.tismo）中谴责，那些相信约翰的洗礼与基督的洗礼有同等功效的人；把约翰的洗礼完全看成旧约圣礼的预表。他们主张接受约翰的洗礼，不能真正得到洗礼的恩典，以后还要接受洗礼；更明确地说，从开始就没有接纳这是基督教式的洗礼。

罗马教会的神学主张，约翰的洗礼是要藉着领受者的信念和悔改的运作，而基督教的洗礼是藉着外形的作用（ex opera operato）来工作。因此，约翰的洗礼比基督教的洗礼是次等的，不能赐下恩典，也不包含在基督教的洗礼之内。这种对照在福音中已经显明，而且，约翰自己宣告说，我是用水给你们施洗，基督却要用圣灵给你们施洗。（可 1：8）

马库斯·巴特非常关注水的洗礼和圣灵的洗礼对比，他说约翰的洗礼在后代圣礼教理的含义中，不是真正的圣礼，基督受死的赦罪才是真正洗礼的记号，在约翰的洗礼中，不能得到真正的赦罪，只是指向弥赛亚赦罪的途径。“在约翰的洗礼中，不能得到赦罪的恩典和成果；因为，只有等到要来的人，才能藉着他得到圣灵所赋予的恩赐。”（Markus Barth, *Dei Taufe ein Sakrament*, 1951, p.111）

3) 两洗礼是同一圣礼吗？ 另一方面，宗教改革者主张和辩论，约翰洗礼与基督教洗礼的同一性；约翰的使命是一种新的曙光，他设立的是福音恩典的悔改——宣讲悔改的洗礼，使罪得赦（路 3：3）。可是，后代的抗罗宗神学者的意见却有所不同。旧路德宗神学者主张，两个洗礼的目的和功效虽然相同，但同一宗派的后代神学者，却排斥这两种洗礼在本质上相同的观点；改革宗的慈运理和加尔文（《基督教要义》4卷15章7-18）等其他的旧神学者，虽然将两者作同一视之，但比较近代的人物，却促使关注其重大的差异。

加尔文认为，约翰的工作与以后交给使徒们的工作“完全一致”，这个洗礼同样达成赦罪的途径。

[注] 加尔文认为唯一不同的是，约翰是在已经来的基督里给他们施洗，而使徒们则是在已经启示的基督里给他们施洗；加尔文从水的洗礼与圣灵的洗礼关系中推论，

认为将约翰的洗礼与基督教的洗礼看成不同是不正确的；他又说，约翰以后与其他的受洗者，站在相同的位置上，这使洗礼作为记号，成为人生恩典的媒介，与基督的表示是相同的。（徒 1：5 释义）

后代改革宗神学者巴文克指出，约翰的洗礼与基督教的洗礼同是作为记号和印证，承认路德宗与改革宗存在程度上的差异。

[注] 他相信不是用水洗与灵洗的差异来作为两者的区别，而是要将约翰的洗礼与五旬节圣灵的降临作出区别；约翰的洗礼也是趋向悔改和赦罪的洗礼，在这点上与基督教洗礼的本质相同；巴文克说，在程度上的差异是基督从约翰受了洗，最后命令门徒向万民传悔改赦罪的道，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。（Bavinck, *Geref. Dog.*, IV, pp. 476, 478）

凯坡也主张，不能将水洗与灵洗，用于约翰的洗礼与基督教的洗礼之区别，他指出基督教也是用水来施洗；可是，凯坡未曾将两个洗礼放在同一水平上（A. Kuiper, *E. Voto*, II, p. 511ff）；按他的观点，约翰只是用水施洗，未曾伴随着圣灵的工作，没有圣灵运行的见证。如果将约翰的洗礼与基督教的洗礼放在同一水平上，那我们的洗礼岂不也只是水礼，而没有圣灵的运行吗？那就不能称为圣礼了。

约翰所行的洗礼性质，与他工作的性质相符；约翰是为主预备道路的，他的工作是预备的、过渡的和引荐的。我们不能将约翰的工作和使命与基督的工作和使命等同视之，因此，不能将约翰的洗礼与基督所制定的洗礼等同视之。（John Murray, *Christian Baptism*, 1952, pp. 4, 5）

4) 两洗礼的相异。 约翰的洗礼与基督教的洗礼之间，不可否认有重大的相异点，约翰自己似乎已促使我们注意相异点（太 3：11），两洗礼之间重大的相异点列举如下：

（1）约翰属于旧约的先知，预备合用的百姓，他拥有“以利亚的心志能力”，服饰、作风和教训，具有古先知的风范。（太 11：13、14；路 1：17）

（2）他的洗礼是“悔改的洗礼”，使受洗的人，以悔改的心，预备信心，迎接基督。

（3）犹太教反而停留在旧约的形式里，因为基督的教会尚未成立；约翰宣告的是“天国近了”，用洗礼来预备天国的子民，聚成有形的结社。约翰还在的时候，他的门徒已被吸收成基督的门徒。

（4）约翰的洗礼没有奉三位一体的名来施洗。

（5）受过约翰洗礼的人，以后，又接受保罗的洗礼（徒 19：1-6）。加尔文与图来提尼为了否认这种事实，主张第 5 节不是路加的话，而是保罗认证那些弟兄在听到约翰的话后，都受了洗的意思。可是，这种解释是错误的，这里经文所要证明的要点（说明他们没有领受圣灵的理由），第 5 节如果是约

翰所说的洗礼，那么，就是约翰奉耶稣的名给他们施洗了；但约翰福音 1 章 33 节，马太福音 11 章 3 节，不容许这种推论。

因此，约翰的洗礼不是新约的洗礼，而是为了预备迎接弥赛亚道路的洁净之礼。（A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, p.604, question 3）

4、基督所受的洗礼

基督从约翰所受的洗礼，又是什么意思呢？他不需要悔改，也无须赦罪。

1) **律法的成全。** 图来提尼说，基督为了他的百姓，代替他们受了洗礼，所以就成全了律法；而且，他恪守利未记中的仪式，接受割礼、奉行祭礼。凯坡也说，“基督的受洗，不只是形式上，而是成全所有的义，证明他背负着我们的罪下到水里。因此，约翰在基督受洗之前，宣告说，‘看哪，神的羔羊！’”（Abraham Kuiper, *The Work of the holy Spirit*, 1900, p.98）

2) **承接祭司的职分。** 达布尼认为基督的受洗，是他承接祭司的就任典礼，约翰本身是亚伦体系的祭司，由他执行典礼是合宜的，而基督的年龄业已达到祭司的规定（比较路 3：23；民 4：3）。用水洗涤乃是亚伦家族承接圣职的一部分（利 8：6；出 30：17-21 等），基督在受洗以后，就有圣灵从天降在基督身上，最后由约翰的证言（约 1：31），确证基督已经开始了他的祭司的职务（R.L.Dabney, *op.cit.*, p.764）。凯坡也说，“从基督的洗礼中，可以看到他已承担起祭司的圣职。从此以后，他开始了拉比的教导，公开地开始他的服事，而且，藉着他的洗礼，表明了弥赛亚的身份，特别是他承接的圣职，藉着圣灵的降临得到证明。”（Abraham Kuiper, *op.cit.*, p.98）

5、基督门徒的洗礼

基督的门徒在他十架受难之前施行的洗礼，与使徒们在他复活升天以后所施行的洗礼，是否可作同一视之？

1) **预备的洁净仪式。** 基督在他受难之前，是在遵守和教导旧约的礼仪，他的受死与复活，乃是从旧约的礼仪中，过渡到新约的典范里；他的国度和他的神性，以及三位一体的教理，没有得到明确的认识；而且，全然不同的基督教会尚未组成，他传道的信息，也与约翰一样，“天国近了，你们应当悔改！”（太 4：17）差遣门徒出去传道的内容是，“神的国临近你们了”（路 10：9）；因此，我们相信基督在受难以前，门徒们所行的洗礼与约翰所行的洗礼相同，只是为了单纯的悔改、预备救赎的洁净仪式。（A.A.Hodge, *op.cit.*, p.604）

2) **与基督教的洗礼有更密切的关系。** 我们推论升天之前所制定的洗礼，与约翰的洗礼有着更为密切的关系，这里面包含了接受耶稣为弥赛亚的重要含义；并且可以合理地推论，耶稣和门徒的心里，明显知道约翰的洗礼

与升天之前所制定的洗礼之间有着密切的关系，这种关系的确非常密切，奉三位一体 神之名的洗礼，肯定是对已有洗礼的必然发展。可是，我们确实认定大使命中发表体现的洗礼是全然不同的。（John Murray, *op.cit.*,p.5）

6、基督教制定的洗礼

基督教的洗礼是基督完成了和睦的事工后，在复活中得到圣父的悦纳，是以 神的权柄制定的。这个洗礼是基督在十字架上，说“成了！”的时候开始联结的，因为这是他作成的救恩与和睦的记号；而且，基督的复活使他完成的赎罪事工得到圣父的印证，藉此使他的百姓可以作为称义的凭据（罗 4：25），同时，显明他是 神的儿子（罗 1：4）；正如他在大使命中的宣布，“天上地下所有的权柄都赐给我了”（太 28：18），是值得我们关注的。他以中保的权柄，制定了基督教的洗礼，成为历世历代教会的规定。大使命的内容是，“所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗（或译：给他们施洗，归于父、子、圣灵的名）。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太 28：19、20）在马可福音 16 章 15-16 节中，补充表现的话是，“你们往普天下去，传福音给万民（万民：原文是凡受造的）听。信而受洗的，必然得救；不信的，必被定罪。”使徒们领受了大使命，往普天下去，引领万人作门徒时，把洗礼联结成为重要的事工；将以信心接受基督的人，奉三位一体的名接受洗礼，使他罪得赦免、得以成圣，与基督联合、享有救恩的所有恩典，作为立约和圣洁生活的记号和印证。

新约的圣礼虽与旧约的割礼，以及逾越节之间有着明确的联系，但在基督教的传统中，新约的圣礼着重于基督亲自的制定，指出他在历史中的出现，以及他所成就的事工。这些指出新约的圣礼，乃是在基督里成就的和睦记号，他本身就是这个圣礼中的真理，只有他的权柄，才能给予洗礼（或主的晚餐）提供坚实的基础；圣礼的权威，不只是形式的、或主所制定的，更重要的是内容的实质，制定者与制定的内容是无法分开的，因为这是基督的圣礼，所以须要我们来关注。

7、制定洗礼的确实性

基督复活六周后，跟随过他的人聚在一起，成为有组织的团体，推想有人要加入这个团契时，似乎需要经过洗礼的这道门槛（W.F.Flemington, *The New Testament Doctrine of Baptism*,1948,p.117）；而且，很多人相信以某种方式，即时接受洗礼的背后，因有耶稣基督的吩咐。在马太福音 28 章 19 节中，可以发现施行洗礼的命令——“给他们施洗”；为了使基督教施行的洗礼正当化，又有了基督权柄的“假定”问题。人们对于给他们施洗命令的确实性

(authenticity), 为了作为反对的基础, 所以常选择“假定”的见解。富来明顿作出的结论, 认为耶稣明确的意图, “将外形的水礼, 作为加入那个团契的仪式。”(Flemingtom, *ibid.*, p.128) 他用“意图”代替了马太福音 28 章中的洗礼命令, 主张追求无须得到圣经支持洗礼的普遍意义。反对者认为马太福音 28 章中, 给他们施洗的命令, 不可能是基督的吩咐, 而是后代基督教形成的仪式, 只是新约引进来的一种洗礼教义, 认为洗礼是基督制定的观念, 不能成为教会信仰告白的充足基础。

对于马太福音 28 章 19 节中, 洗礼确实性的反对, 乃是没有根据的思索, 批评这里的经文是由后代人插入的说法 (Cf. Grosheide, *Commentaar op Matheus*, p.376), 不能提出任何的证据。

1) 主为什么不在服事的生平中命令呢? 范·巴开尔提问, 耶稣为什么不在他传道的时候命令呢? (H.A.Van Bakel, *De oorsprong van den Christelijken Doop*, 1913, pp. 20 ff.) 因为, 他没有认识到马太福音 28 章中的情况, 完全开始了全新的救赎; 在这复活以后、升天之前的 40 天中, 正是他作成救赎万民的大工, 说明他得到天上地下所有的权柄 (太 28: 18), 并要回到天父右边得到至高的尊荣, 那时, 岂不是发表这重大命令的适当时机吗? 而且, 藉着十字架的复活, 基督救赎的福音, 成为面向世界传播的开始, 命令“你们要去, 使万民作我的门徒, 奉父、子、圣灵的名给他们施洗”, 应该是顺理成章、理所当然的事。福音的传播是以主耶稣和他的国度为中心, 进入他国度的记号就是洗礼。因此, 路加记载复活后的四十天中, 主与使徒们相聚, “讲说 神国的事”, “要受圣灵的洗”, 又要“直到地极, 作我的见证” (徒 1: 2、5、8) 等吩咐; 至于制定的洗礼命令, 更是适时而合理的举措。

2) 为什么使用三位一体论的范式呢? 推测使徒们施行的洗礼, 使用的可能是其他的范式; 但马太福音 28 章中的经文, 却是三位一体论的范式命令; 因此, 有人认为这是后代插入的 (Cf. H.A.Van Bakel, *ibid.*, p.4 ff.)。可是, 在死而复活的基督成就的救赎亮光里, 可以看到对抗三位一体论范式的洗礼命令是没有效果的 (Cf. H.N.Ridderbos, *De Komst uan het Koninkrijk*, p.262)。我们认为马太福音 28 章 19 节的洗礼命令, 是在 神丰满的关系中, 启示出有关洗礼的认识。今天的洗礼明确地显出圣父、圣子与圣灵的关系, 这里毫无疑问地启示了三位一体; 他在复活以前, 也曾谈起圣父和圣灵, 但在这里却以明确的形式, 表现出圣父、圣子和圣灵。

勃尔卡俄说, “有关奉父、子、圣灵的名给他们施洗的解释, 虽有很多不同的意见, 但这里却明确排列出三位一体充满的交通 (communion) 和优越性 (superiority), 在不久的将来, 要赐给他们进入国度的洗礼仪式; 不信的人, 被洗礼隔离在这个国度和耶稣基督宝血的洁净以外。制定神圣的洗礼, 象征他们被分别为圣; 可是, 轻忽 神的记号, 不可能对确定 (certainty) 的救恩产生曲解 (perversion), 也不能破坏 神国度丰盛的价值; 这个记号

是我们的主以他天上地下的权柄，包含了他的证言和生活中引领的保惠师之应许，在他升天以后，开始在地上实施。”（G.C.Berkouwer, *op.cit.*, p.105）

在基督教的洗礼以前，以色列人中的洁净礼仪，以及各种洗涤的仪式，都不是基督教洗礼的前身，但这却可以作为重要的类推，因为经过水的洗涤，就成为洁净；基督教洗礼的观念，本质上的要素也是如此。这种联系的关系，在论述基督教洗礼的定义和材料等解释，可以成为洗礼的续篇。

8、历史中的洗礼教理

1) 教父时代——有了洗礼重生和浸水的样式。 初代的教父不但将洗礼看成入教的仪式；同时，通常的考察紧密连接着罪蒙赦免和传达新的生命，即、藉着洗礼得到重生，显出魔术般的观念。因此，肯定限制婴儿和异端的洗礼。

[注] 虽然初代教父们的某些表现，似乎相信藉着洗礼可以重生，但是对于成年人的境遇，灵魂如果离开了正确的性向，就不可能得到洗礼的效能；新生活的开始，洗礼虽不是绝对重要，但却认为这是完成更新过程的要素。第二世纪开始，洗礼带有幻术要素的观念逐渐得势。奥古斯丁似乎认同孩童可以藉着洗礼，依靠“外形的作用”是有效的；他主张洗礼是绝对需要的，孩童如果不受洗，就不能得救；他认为洗礼虽然能消除原始的罪责，却不能除去本性的腐败。

婴儿洗礼在俄利根和特士良时代已广为流行，而后者却不赞成婴儿洗礼。一般的意见，洗礼是不必反复的，但对有关异端洗礼的正当性，意见却不一致；可是，如果奉三位一体之名受洗的人，就不需再受洗礼，这已成为固定的原则。

对于教父时期洗礼的样式，关系教会史的史学家，曾有人说用的是浸水礼（immersion），第二、三世纪时，最普遍的样式是三次浸水，划十字架（crossing），抹油、按手、尝蜂蜜和咸盐，穿白色衣服，还有伴随着赶鬼等迷信仪式。可是，当时惯例的洗礼，不是如史学家所说，只有一种浸水礼；在许多证人中，如同居普良（Cyprian）提到第三世纪病床上的洗礼，通常是浇水和洒水礼，被看成正常和普遍的；还有其他的证人，证明当时洗礼的样式是浇水礼。

[注] 拉文森（Rovinson）认为，初代教会的洗礼，不都是浸水礼，因为石造的洗礼瓮太小，不能使人完全浸入水中；有些具有确实性和考古性的纪念遗物，证实洗礼在现实中是浇水礼，如同康斯坦丁大帝的洗礼。泰勒（Tayler）在他“使徒的洗礼”中，认为浸在水中不是圣礼，只是为了洗礼的预备，提出值得相当的理由。例如，妇女的洗礼，在女执事的联系中，提到许多的人，理由有如下的说明：即、在接受洗礼前，浸在水中洗身是非常重要的事，预备受洗的女子，在女执事的（男性教牧人员不宜作这些事）

引领下，到洗礼的场所，关上门，在预备好的水中洗涤；然后穿上白衣，来到教堂门前向长老报到，再接受洒水的洗礼。如此，在洗礼中，将洗涤身体和接受圣礼作出区别，这是近代的旅行家，在某些悠久而古老的教会里，将看到的洗礼仪式，所作出的描写。

(R.L.Dabney, *op. cit.*, pp.775,776)

2) 中世纪的罗马教会——洗礼重生，以及迷信的仪式和担保人。

经院神学者虽然开始时，参与奥古斯丁的见解，认为成年人的洗礼，需有信仰的预想，但另一种观念，在他们中间逐渐得到势力，即、洗礼总是藉着“外形的作用”有效，缩小了主观状态的重要性；因此，洗礼就成了重生和加入教会的圣礼，这种观念逐渐得势，成为罗马天主教的特色。

[注] 洗礼的记号包含了它的恩典，如果他的信仰途中没有拦阻，就能赐给所有的人，因为，这种恩典是非常重要的：(1) 在领受的人，作为教会的成员，乃是不可没有的记号；(2) 洗礼可从原罪和受洗之前所犯的罪责中得到拯救，除去罪的污染（虽然私欲还有残留），可以把人从永远的刑罚和现实积极的刑罚中释放出来；(3) 藉着注入的圣化恩典和信望爱的超自然德性，可以得到属灵的更新；(4) 领受的人，可有圣徒的交通，并与有形的教会联合。

罗马教会将许多迷信的仪式附加在洗礼中，大部分今日尚在，英国的国教会也保留了其中一部分。

[注] 在洗礼的仪式中，为洗礼盘中的水祝福，赶逐污鬼、断绝与鬼的关系，用十字架的形式来抹油，用唾沫来摸眼皮和耳朵，让领受的人往外呼气，洗涤全身（*in puris naturalibus*=在自然地纯粹里），正式的洗礼，尝咸盐和蜂蜜，穿白衣或至少抓住白衣，按手等，最终的仪式与现今的洗礼分开，构成了坚振礼；这些仪式没有圣经的根据，只是迷信和谬误的举动。

担保人（不是现在的父母，而是其他的人物）的使用，在今天的罗马教会和监督教会中依然实行，并且被逐渐地推广。

[注] 初代教会中，担保人总是婴儿的生身父母，孤儿或奴隶的境遇，可由主人或执事，或是女执事来担保；成人在临终时，或无法言语、发狂，或没有知觉的境遇，只要有人证明他曾想接受洗礼，并有人愿意给他担保，就允许可以给他施洗；如果他得以康复，担保人就要照顾他的宗教生活和宗教教育。如果是学习的人，担保人应该是教会中的某位教牧人员或女执事；负责担保的人如果不能着手宗教的指导，普遍的规则是不允许他成为担保人的。可是，这种关系现在大大恶化，不是生身的父母作担保人，疏忽了担保人，对受洗人应有的宗教训练。

3) 路德宗和重洗派的见解——洗礼重生，对婴儿洗礼的不同见解与否定。 路德的宗教改革，未将罗马教会的圣礼观完全除去，依然保存了洗礼重生的观念，认为在孩童的里面可以作成信仰的工作。

[注] 路德看“圣礼水”不是普通的水，认为里面拥有属神的能力，藉着话语能够得到重生的洗涤，相信这是恩典的生命之水；认为这话语有着神的效能，藉着洗礼得到重生的成果。成年人的境遇，路德认为洗礼的效果要依赖他的信仰；不能拥有信仰的儿童，这将不能成为事实。路德最初主张神预备的恩典，在无意识的孩童信仰里工作，以后承认他对这方面的无知。以后的路德宗神学者中，有人认为洗礼是预先的条件（precondition），保留婴儿信仰的观念；其他的人则认为洗礼会产生即刻的信仰效果。这在某种程度上，将洗礼引向成为藉着“外形作用”的圣礼。

重洗派否定婴儿洗礼的合法性，似乎能够解除路德的难题；他们对加入自己团体中的志愿者，即使受过婴儿洗礼，还要强调再给他们受洗，因为他们认为这不是重洗，而是真正的初次受洗。他们认为孩童在教会中没有地位。

4) 改革宗和其他宗派的见解——强化新生命，婴儿洗礼的多样见解，宣认信仰的行为。 加尔文和改革宗神学认为洗礼是为信徒制定的，不是新生命的产生，而是促进生命的强化。对于婴儿无法操练信仰，如何能将他们看成信徒，在属灵上强化的问题；答辩是：因为婴儿也是立约的儿女，相信他们可以重生。（译者注：施洗约翰“从母腹里就被圣灵充满了”路 1：15）

[注] 某些人单纯地指出，由相信的父母生出的儿女，他们都是立约的儿女，包含在重生的应许之内，成为神的后裔，洗礼的属灵效能，不只局限在领受洗礼的时候，而是透过一生在持续；比利时信条对这种观念的表现是，“这个圣礼是用水来给我们施洗，不但在领受的时候，给予我们帮助，在我们一生的过程中也是如此。”（34条）另有些人，越过这种立场，推定（presumptively）这是立约儿女的重生表现；在他们接受洗礼以前，不表示他们已经重生，只是他们的生活没有显露相反的状况之前，假定（assumed）他们的重生；有些人认为洗礼只是外面立约的记号。

苏西尼派、亚米念派和重洗派，在合理主义的感化下，拒绝承认洗礼是神恩典的记号，只承认是人对信仰的公认行为；现在有些信徒将洗礼看成外在的礼仪和信仰的公认，不认为有属灵的意义。

5) 浸礼派的由来。

(1) 特殊的洗礼教义和会众制度。 这些教派具有特殊的洗礼教义，对于他们的特殊主张，我们可以分成两点来概述：

[注] ①、他们认为自己的教会完全是属灵的组织，会员必须都是信徒，只有具备

信仰的人，才能参与入会的洗礼仪式。在这种见地中，他们反对婴儿洗礼，因为婴儿不能自己相信，所以没有资格受洗；②、其次，他们认为浸礼是唯一正当的方法，认为其他宗派施行的洗礼，埋没了这个仪式的意义，忽视了历史的证据；因此，坚决反对。他们所提出的圣经根据，将在下文来检讨。

他们教会的制度是会众制，所以，每个教会都保持着独立，他们拥有全国联盟（例如，俄罗斯浸礼宗联盟，英国浸礼宗联盟：National Convention），虽然每个教会都加入在这个联盟里，但联盟只能作些比个体教会较为广泛的事工推进，或教会之间的补助和奖励，却不能管理和统御个体教会的组织。如此，这个教派里的各教会都是独立的，整个宗派没有信奉的信条，牧师和会员各自按着圣经的权威，凭着自由的良心来理解。可是，大体上，他们也采用韦斯敏斯德信条。

（2）教派的历史。 浸礼宗的教会思想，没有什么特殊运动的起源，他们只能将这特殊的教义，从圣经中找凭据；他们不象天主教（Catholic）、阿比斯斯（Albigenses），以及其它的教派，有历史的连续性来承袭。他们主张与16世纪的重洗派和门诺会（Mennonites）没有任何关系。

[注] 浸礼宗约于1523年在瑞士最初出现，当时他们受到慈运理和罗马教徒的严厉迫害，其后，1525-1530年间，在德国的南部和中部扩展到顶点，在这些地方也受到极大的逼迫；在莫拉维比较有信教的自由，好些浸礼宗信徒在此避难。1534年以后，他们在德国北部、荷兰、比利时等地发展，人数逐渐增多；到16世纪中叶，教势开始衰落，至今欧洲大陆中，只有荷兰尚有少数浸礼宗信徒。在英国亨利8世时，浸礼宗逐渐受到人们关注，伊丽莎白和詹姆斯王时，荷兰和德国很多浸礼宗信徒逃难至此；他们虽然受到很多的逼迫，但在1689年宽容令（the Act of Toleration）以后，逐渐得到其他宗派的同等待遇；此后，直到今天他们在英国没有显著的发展。此派约于1630年迁移美国，有了很大的发展，信徒数目超过监理会（美以美会/卫理公会=The Methodist Episcopal Church），这个宗派在美国又分成14个小的派别。一般浸礼宗与特殊浸礼宗之间的差异，如同亚米念派（Armeniam）与加尔文派之间的差异，前者在有关的基督论中，采取了苏西尼的观点；对于宽容（open）的浸礼派与严峻（strict）的浸礼派之名称，乃是由容许婴儿施洗和伴随领受圣餐的可否问题而形成的。

此派是最早拓展传道事工的教派之一，差派出威廉·克里（William Cary）、撒母耳·法勒（Samuel purel）等有名的宣教士，他们将很多的宣教士派往世界各地。（高木壬太郎，基督教大辞典）

第2节 洗礼的含义和内涵

1、永久的义务

苏西尼派依据理性主义，贵格派则以唯灵论为基础。某些反洗礼派的群体，认为洗礼是教会用来专管新入会员计划的，主张在教会里出生的人，无须接受洗礼，否定洗礼是信徒永久的义务。他们辩称新约是属灵的，认为新约救恩的基本条件是心意的状态，用保罗的话，“基督差遣我，原不是为施洗，乃是为传福音”（林前 1: 17），主张使徒们在教会初期施行的洗礼，为的是要将犹太人从外邦人中分别出来的临时记号。贵格派今天施行的洗礼，只是对心意的洗礼，推测圣灵的洗礼和信仰才是吃喝基督。

可是，洗礼的仪式在任何地方，或任何时间都可以施行，这点是明确而无可争议的。

(1) 在制定洗礼的话语中，按着洗礼的命令：①、“使万民作我的门徒”；②、遵守“直到世界的末了”。

(2) 在使徒的实践和命令中，可以得到证明，洗礼的确是信徒永久的义务。（参照徒 2: 38, 10: 47, 16: 33 等）

(3) 教会从开始就决定，这个条例的理由和必要性是普遍的。

(4) 整个教会以及所有的地方教会，从开始就遵守这个条例，这确认它永久的义务。

(5) 如同达布尼所说，许多预表和旧约中的圣礼，在救恩上都有属灵的益处。旧约与新约一致，都以心意的状态为条件；给人施洗的使命，与教导他作门徒的使命相等，这可从伴随的恩典和应许来证明。给人施洗的使命，至少要存续到万民悔改的时候。五旬节真正经历到圣灵洗礼的荣耀，其后，洗礼就被正规而严谨地施行。保罗对哥林多教会提到有关洗礼的问题，是对他们的结党分争显出担忧和不悦，所以才说出自己只给三个人施过洗；这不是说，洗礼的重要性，不如传道重要。（R.L.Dabney, *op.cit.*, pp.758,759）

2、定义和内涵的要素

新约对洗礼的含义，没有作出公开的说明，的确是一个奇怪的现象。可是，综合有关洗礼的经文，就可以掌握真正的含义，得到充足的亮光。因此，可以找到洗礼的圣经定义，以及内涵的要素。

按韦斯敏斯德小要理问答（94），“洗礼是圣礼。我们在其中奉圣父、圣子、圣灵的名受水洗，代表并印证我们与基督联合，承受恩典之约的恩惠，并且归属主。”韦斯敏斯德信条（28 章 1 条）说明洗礼是恩典之约的记号和印证；大要理问答（165）定义的内容，也如此相似。

这个定义的基本要素是：①、洗礼是用水来洗；②、奉圣父、圣子和圣灵的名；③、洗礼的设计是我们与基督的连接（*engrafting*），参与恩典之约中的益处，成为属主的人，表示得到立约的印证。这些要素在前章圣礼的概论中，解说圣礼的正当性时，举论三要素与洗礼的关系作过考察，即、对洗

礼的正确材料，正确形式和正确意图作出陈述。

这种定义的各种要素，藉着圣经可以实质地成立（参照加 3：27；罗 6：5；约 3：5；多 3：5；西 2：11、12 与徒 2：38；可 1：4；徒 22：16 与罗 6：3、4；林前 12：13；太 28：19；罗 6：11、12）。

这些要素在下文中将作出详解，使洗礼的含义得到详细的说明。特别在第一要素中的材料解释，提示洗礼的本质含义就是净化；第二要素是洗礼的辞式，特别是与基督的联合，将要作出重要的陈述。

3、洗礼的材料和含义

洗礼所用的材料，显示洗礼的重要含义。“在此圣礼中所用的外部物质为水”（韦斯敏斯德信条 28 章 2 条）（参照约 3：5；徒 10：47，8：36、38），洗礼的材料是用水净化，表示洗礼本质的含义。

1) 本质的含义是净化。 有关洗礼的材料 (matter) 本质的要素是什么？A·A·贺智作出这样的自问后，对有关洗礼材料的本质，“是用水来洗。……需要用水的原因。首先，因为这是命令；第二、象征这个仪式的本质，以及道德净化的自然象征（弗 5：25、26），而且，摩西的礼仪条例中也是如此确定的。”（A.A.Hodge, *op.cit.*, p.605）达布尼说，“洗礼在形式和含义上，对犹太人不是新奇的事物，这是从希伯来人的洁礼（καθαρισμός）中显其象征。洁礼的观念包含了洁净和奉献的含义；这种外在的礼仪除去他的不洁，可以使他服事 神，结果提示他向 神的奉献。可是，洗礼的主要观念是洁净，所使用的物质是清水，即、自然的洁净要素——水，适用于基督的赎罪和圣灵的双重作用；就是从罪责和败坏中得到净化；又象征得到净化的人，可以奉献给圣洁的 神服事他。所以，这里的水包含了重生和赦罪的观念，又包含了与基督的联合，以及立约向他委身的观念。”（Dabney, *op.cit.*, p.759）

伯斯威尔说，从罪得到洁净虽是洗礼的第二项目的，但却不是第二层次的含义；洗礼意味着我们直接领受基督在十字架上完成的救赎。可是，藉着赎罪使我们的罪得赦免而洁净，表示洗礼使我们得到“洗涤”和“洁净”。

[注] 五旬节时，彼得说，“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必须领受所赐的圣灵。”（徒 2：38）这与保罗在罗马书 6 章明确的宣示和解释没有两样。洗礼使基督作成的赎罪，藉着圣灵适用于我们时，就意味着我们的罪得到赦免；这与保罗在接受亚拿尼亚的洗礼时，所听到的话，“现在你为什么耽延呢？起来，求告他的名受洗，洗去你的罪”是相同的（徒 22：16）；罪得到赦免的说法，与罗马书 6 章中的解释没有什么不同；藉着基督的赎罪，使罪得到洗涤和洁净的比喻是完全合宜的。“耶稣的血也洗净我们一切的罪”。（约一 1：9）（J.Oliver Buswell, *A Systematic Theology of the Christian Religion*, 1963, II, pp.252,253）

2) 净化的两个关联。印证洗礼含义的起因是洁净，即、发生净化的两个关联，就是从污秽和罪责中得到净化，这在上文中已作出说明。

(1) 从污秽中得到洁净。洗礼使人从污秽中得到洁净，即、新约中没有明确的经文代表重生。可是，洗礼表示用水来洗，包含了水的洗礼用于宗教的重生含义，并且包含了与基督的联合，结果表明若没有洗礼，就不能得到洁净，也无法进入神的国；而且，考察洗礼成为新约的割礼（西 2：11、12），毫无疑问，割礼象征从污秽中得到洁净，我们推定洗礼也是如此。

(2) 从罪责中得到洁净。洗礼代表净化的另一个关联是对罪的罪责，上文说明不可将约翰的洗礼和基督教的洗礼等量齐观，可是，两者之间不是没有共同的宗旨，两个仪式都是用水来施行，包含的象征都是罪得宽恕；约翰的洗礼包含了罪得赦免的含义（太 3：1；可 1：4；路 3：3），基督教的洗礼也包含了赦罪的意思（徒 2：38，22：16；彼前 3：21）。因此，洗礼象征基督所流的宝血，使人从罪责中得到洁净。

4、洗礼的辞式和含义

洗礼时应该使用何种言辞的“形式”（form）？如同上述信条和要理的陈述，强调这个条例的正当性非常重要，就是“奉圣父、圣子和圣灵的名”给他们施洗。这个重要的确实性，首先，这个命令包含在主的话语中（太 28：19）；第二、就是在这个仪式的含义里，洗礼在净化的含义以外，乃是基督教正式入教的仪式，这使领受的人按着圣经的启示与关系，显出对神的忠诚与顺服的立约应许。因此，洗礼的辞式，使信徒在三位一体位格里的救赎计划中，得以总括陈述和维持所有的关系。因此，可以否定排斥三位一体圣经教理的宗派洗礼。（A.A.Hodge, *op.cit.*, pp.605,606）

1) 是“奉……名”，还是“在……名”？马太福音最后一章，使徒们所领受的大使命是，“奉父、子、圣灵的名（εἰς τὸ ὄνομα τοῦ πατρὸς καὶ τοῦ υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου πνεύματος）给他们施洗”，“俄尔开”的希腊文“艾伊斯、托、奥诺马”（εἰς τὸ ὄνομα）译成“因诺米内”（“in nomine”）。这种译述的命令，意味着“以三位一体神的权柄”给他们施洗。拉勃森（Robertson）在他的“语法书”（Grammar,p.649）中，虽然认定这种语法的观点，但却没有证明其理由。事实上，这种解释在释经学上是难以维持的；因为，权柄的观念应该是“言、托伊、奥诺马提”（ἐν τῷ ὀνόματι）或“言、奥诺马提”（ἐν ὀνόματι）的语句来表现（太 21：9；可 16：17；路 10：17；约 14：26；徒 3：6、16 等），前置词“艾伊斯”是指目的对“有关的”（“in relation to”），即、“或是对信仰的宣认，或是向他忠实的顺从”等含义解释；这是塞耶、拉宾森、克雷默·科格尔、巴尔俊（Thayer, Robinson, Cremer-Kogel, Baljon）等人的辞典中，对此语句含义的解释；这种解释也被马义俄、阿尔富德、艾廉、布鲁斯、克洛赛代、范·李有文（Meyer, Alford, Allen, Bruce, Grosheide,

Van Leeuwen) 等注经家所采用。因此, 这句话可以译成“在他的名里”或“向着(有关)他的名”来理解。“奥诺马”(ὄνομα=名)被用于希伯来文“薛母”(שׁוּמ=名)的意思。“薛母”这个词, 被用于显示 神自己, 或是向着敬拜他的人, 构成 神属性的总和; 藉着这种亮光解释洗礼的辞式, 指出领受洗礼的人, 藉着洗礼(按着洗礼的含义)与启示自己名的三位一体的 神有了生命的联合; 奉三位一体的“名”给他们施洗, 意味着“洗礼的辞式”表示出洗礼的内涵, 即、“这使领受的人按着圣经的启示与关系, 显出对 神的忠诚与顺服的立约应许。”

[注] “你们是奉保罗的名”(林前 1: 13), 或是“受洗归了摩西”(林前 10: 2)的意思, 意味相信顺从保罗和摩西的人, 成为保护的对象, 参与赐给他们的福气; 同样地, 奉三位一体的名(太 28: 19), 与“奉耶稣基督的名受洗”(徒 19: 5), 或“受洗归入基督耶稣”(罗 6: 3)等的洗礼, 乃是藉着洗礼, 藉着洗礼所表示出来的恩典, 成为三位一体、或基督的门徒, 使他们成为真理的信奉者, 应许的后嗣, 以及属灵生命的参与者和联合者。

我们按圣经的译文和礼拜的模范所采用的洗礼辞式, 洗礼是藉着三位一体的权柄, 同时, 是在按着他联合的旨意里领受的。

2) 是意图的辞式吗? 耶稣基督在使用这些话时, 不需要推想耶稣是要将这些话作为洗礼的辞式, 他只是单纯地在描写自己所制定的洗礼属性; 与此类似的表现, 在其它的洗礼中也使用过(徒 19: 3; 林前 1: 13, 10: 2, 12: 13); 或者有人呼诉, 在使徒行传 2: 38, 8: 16, 10: 48, 19: 5; 或罗马书 6: 3; 加拉太书 3: 27 中, 没有使用三位一体的名来施洗。有人推想使徒们可能没有理解主耶稣所制定的辞式, 但这种观点不一定合理; 因为, “奉耶稣基督的名受洗”, 或“奉主耶稣的名”, 以及“奉主的名”(徒 2: 38, 10: 48, 19: 5), 都是为了表示约翰的洗礼与基督教洗礼的不同, 或是以相信耶稣为弥赛亚的信仰基础宣认, 表示藉着耶稣的权柄领受洗礼的印证, 或是在洗礼中领受象征属灵恩典的效果, 即、指示与基督的联合。可是, 不论使徒时代使用的辞式如何, 其后, 教会在洗礼中使用的辞式, 没有找到比此更为优越的辞式; 而且, 明确地被教会所采用。这个辞式在“迪打开”(Didache=12 使徒遗训)记录时(主后 100 年), 已经开始使用。

3) 特别与三位中的基督联合. 基督在制定洗礼使用的辞式中, 表现出领受洗礼的人与三位一体的联合。如同在上文(一)的结尾部分, 指出奉三位的“名”领受洗礼的人, 藉着洗礼与三位一体的 神有了生命的联合; 使领受的人按着圣经的启示与关系, 显出对 神忠诚与顺服的立约条例。

可是, 教会的教义和信条特别强调, 信徒与基督的联合是洗礼中的重要含义; 在上文(二)中, 引用了小要理问答, “与基督的联合”; 但洗礼材料物质的水, 可能不易表现“与基督的联合”含义。可是, 如同达布尼所说,

旧约洁净礼的观念包含了洁净和奉献的含义，圣洁的奉献包含了与基督的联合。因此，与基督的联合也包含在水礼的象征中。

洗礼的含义在罗马书 6 章 3-6 节中，作出特别的表示。需要注意的，这里指的不是洗礼的本身，而是指向洗礼的属灵含义；可是，这些经文讲的虽然是洗礼的属灵含义，但作为洗礼的比喻，却包含了另一项重要的属灵含义，就是与基督联合，意味在灵里参与了基督的死与复活；3 节，“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人是受洗归入他的死吗？”这意味使罪身灭绝，叫我们不再作罪的奴仆；使我们在全部生活中，具有伦理道德的属灵生命；“原是叫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。”这洗礼表示向罪死了，藉着圣灵进入圣洁的生命里，使新人活出新生活的样式。

5、洗礼的意图 (design)

圣礼正当性的第三要素是正确的意图 (design)，圣礼的意图是什么呢？上文 (二) 中，引用了韦斯敏斯特小要理问答 (94) 的条文，对洗礼的意图有很好的陈述，有关洗礼的意图如下：

1) 基本的意图。 表示传达信徒与基督的联合，以及参与恩典之约中所有益处的印证。

(1) 洗礼表示“重生的洗”、“圣灵的更新”，或是“赦罪”、“洗去罪”等含义，这种恩典使信徒与基督联合，使他们参与基督的生命，以及所有属灵的益处。查尔士·贺智对有关洗礼的领受者，认为“领受洗礼的人，可以充足应用基督所提示的益处，……洗礼洗去所犯的罪 (徒 22: 16)，使我们与基督联合，成为 神的儿女 (加 3: 26、27)，使我们与基督一同埋葬 (罗 6: 3)，得到重生的洗 (多 3: 5，这里‘重生’与‘洗’的原文，与其它处不同)。” (Charles Hodge, *Systematic Theology*, III, p.859)

(2) 基督在洗礼中，使那些相信的人，成为有形的印证，得到所应许的恩典，这是保证他们丰富的属灵印证。神应许挪亚不再用洪水来毁灭全地时，用天空的彩虹作为他应许保证的记号；他应许亚伯拉罕和他后裔的永约，用割礼作为立约的证据；同样地，神应许用基督的血和圣灵的更新，使人们得到救恩的应许时，用洗礼来作为记号和印证。圣经告诉我们，当信徒看到彩虹的时候，就会增强他们的信念，知道不会再有洪水毁灭世界；敬虔的犹太人当回顾和目睹割礼的仪式时，就会增强对耶和華的信念；同样地，当基督徒回想和目睹其他的人领受洗礼，就会对救赎的伟大真理增强信念。

2) 第二层次的意图。 上述的恩典结果，使领受洗礼的人：

(1) 成为主的人，即、接受他的救恩，成为应许我们奉献给他的有形记号。我们在上文 (三) 中，引用达布尼有关洗礼之水的陈述，“又包含了与基督的联合，以及立约向他委身的观念”；并以希伯来人的洁净礼观念，包含了

洁净和奉献的含义为前提。

(2) 这成为我们公开的信仰告白，表示从世界中分别出来，成为加入有形教会的徽章。作为徽章的洗礼，指出我们是属于主的人，因此，①、我们从世界中分别出来；②、象征我们与肢体之间的联合；“都从一位圣灵受洗，成了一个身体”（林前 12：13），很多的肢体组成“一个身体”，表示主的身体由多样的成员相互联合和依存。

第 3 节 洗礼的适当样式

什么是洗礼的适当样式，这个问题引起基督教的争论和分裂，在历史中形成各教会与浸礼教会的对立。浸礼教会与其他基督教会不同观点，认为浸在水中才是唯一适当的洗礼样式，表示基督的死与复活，使领受洗礼的人，象征属灵的死与复活，主张浸水才是绝对本质的样式。如此，就引起了问题：①、洗礼象征的本质是什么呢？②、浸水是洗礼的唯一适当样式吗？第一个问题比第二个更为重要；第二个问题的答辩，部分在于第一个问题的解答。

1、洗礼的象征是本质的

1) 浸礼宗的主张 — 浸在水里。浸礼宗认为浸在水里是洗礼象征中的本质；抛弃了这种洗礼，就是抛弃了洗礼本身的价值。表现真正的洗礼理念，是下到水里，再从水里上来；这种浸在水里的形式，自然包含了某种洗涤和净化的含义，即或从没有洗净什么的性质中出来，洗礼依然还是洗礼。卡尔森博士说，“全身浸水是洗礼的本质，在浸水以外，就不能象征净化的含义，因为浸水是命令的；而且，如果没有浸水，就不能象征受死、埋葬和复活，这些象征与净化是等同的。”（Alex.Carson, *Meaning and Use of the Word Baptism*, p.381）

浸礼宗信徒推想洗礼外在记号的设计，是为了象征与主联合的受死、埋葬和复活，并以马可福音 10 章 38、39 节；路加福音 12 章 50 节；罗马书 6 章 3、4 节；歌罗西书 2 章 12 节为基础。可是，前两处经文，只是基督对将要受到的苦难和逼迫之预告，不是在讲有关的洗礼仪式；后两处经文，虽与我们的论述有所关联，但却偏离了要点；因为，这些经文不是在讲用水洗礼的问题，而是在论述洗礼的属灵含义。这些经文提示重生的受死和复活的比喻，但没有将洗礼举论成为基督受死和复活的象征；如果这里的洗礼提示的是象征，也只能象征信徒属灵的受死和复活。而且，信徒属灵的受死和复活，也只是提示重生的比喻，结果却将比喻当成教理的来源，造成思想上的极大混乱。

[注] A·A·贺智对浸礼宗所解释的罗马书 6 章 3、4 节，以及歌罗西书 2 章 12 节，说，“我们反对这种解释。第一、这几处经文，没有一处认为保罗提到的水礼，象征我们与基督一同埋葬，这明确以水作为属灵的象征；象征我们向罪死，向着圣洁的神而活；从死亡进入新生命，确认（conform）基督的受死和复活。‘我们这受洗归入基督’，这是圣灵的工作；‘奉基督的名’受洗，这是常用于洗礼仪式的语句（太 28：19；徒 2：38，19：5）。第二、‘受洗归入他的死’是‘为了我们悔改’（太 3：11），‘悔改的洗礼’（可 1：4），‘成了一个身体’（林前 12：13），这些与洗礼类似的语句，都是为了我们参与他受死的恩典里。第三、浸礼宗解释的有关象征，包含了不少混乱，他们将浸水的外在记号，能够作为基督受死、埋葬和复活的象征含义吗？或是能够代表信徒属灵的受死、埋葬和复活的含义呢？如果对经文本身的要点作过比较，就会看到洗礼的重点，不是在于基督的埋葬和复活，而是我们向罪死，向圣洁的神而活，活在基督的受死与复活的恩典中。”（A.A. Hodge, *op.cit.*, pp.607,608）

2) 改革宗的主张 — 用水洗净。 改革宗神学对于洗礼象征的本质事物，有着全然不同的见解，就是洗净的观念。以洗净观念为本质的改革宗洗礼观，在上文举论的洗礼定义和材料中，已经得到论证，在那里引用了韦斯敏斯德信条的要义和印证；海得堡要理问答（69）问：洗礼如何表明，并印证你在基督十字架上的牺牲有份呢？答：“就是基督指定了这外在的水洗，并加上他的应许，使我因他的血和灵得以洗净我灵魂的污秽，即一切罪恶，就如我身体上的污秽通常是用水洗净一般。”这种洗净的观念，在旧约中应用在所有的洁净礼仪中，约翰的洗礼也是如此（诗 51：7；结 36：25；约 3：25、26）。在这个点上，可以说，耶稣的洗礼也是如此。如果他自己所制定的洗礼，完全是不同的象征和意图，就要明示预防所有的误会；不但如此，圣经明确地教导洗礼象征属灵的洗涤或洁净（徒 2：38，22：16；罗 6：4 以下；林前 6：11；多 3：5；来 10：22；彼前 3：21；启 1：5）。这是圣经所强调的着重点，圣经全然未曾提示洗礼的本质样式。

2、只有浸水才是适当的样式吗？

1) 教会的一般立场。 希腊教会虽然强调浸礼，而罗马和抗罗宗的教会却承认各种样式；抗罗宗的教会里，除了浸礼宗以外，一般流行意见的根本观念，是洗礼表示洁净的含义，却不注重洗礼的样式。洗礼要浸在水中，或是洒水，或是浇水，任何的样式都可以施行。韦斯敏斯德信条（28 章 3 条）说，“不需要将受洗者浸入水中；只要浇水或洒水于受洗者，便是合宜的洗礼。”可是，在长老教会中，受洗的人如果想坚持浸礼，也会特许他的愿望（贺智，教会制度行政条例，151）。近代施行的洒水礼（点水礼），也是合宜的仪式。

圣经将洗礼看作洗净，或意图产生成为洁净的结果；洗礼的行动，一般

是为了指示，或只是为了使用圣经的话语；但产生这种行动的结果，圣经中却没有特定的样式。耶稣没有规定洗礼的样式，耶稣的施洗命令，只是用水来象征洁净了属灵生命。他在洗礼的样式中，的确没有浸礼宗的那种主张，圣经中记载的洗礼实例，也未曾着重在某种样式上，圣经中没有记载如何来施行洗礼的仪式。

2) 浸礼宗的独特主张。 可是，浸礼宗信徒主张主耶稣命令用浸礼来施洗，断言使用其它样式的人，都是公然违背主的权柄；而拥护洒水礼的人，在理解圣礼的一般原理，以及在基督教历史的传统立场中，未曾将浸礼看成不法。大多数教会对浸礼宗没有好感的原因，是基于他们狭隘和偏激的态度倾向。

浸礼宗信徒主张浸水是唯一适当样式的理论根据，就是“受死、埋葬、复活”的本质要义；除了强调这个原理以外，他们又热衷呼诉于“洗礼”的语源解释和历史惯例。

(1) 语源的解释。 浸礼宗信徒为了证明自己的断言，指出“圣经中施洗”使用的词语“帕普托”（βάπτω, 0911）、“帕普提左”（βαπτίζω, 0907），第二个词比第一个词是加强式，但在一般的用法中，很难显出这种区别。“帕普陀”在旧约中，虽被常用，但在新约中只出现过3次（路16:24；约13:26；启19:13）[译者注：“βάπτω”0911, 2次：（路16:24；启19:13）。“ἐμβάπτω”1686, 3次：（约13:26；太26:23；可14:20）]这三处所提到的都不是基督教的洗礼。浸礼宗信徒曾确信这个动词，只有“浸”（“to dip”）的意思，他们中权威人士之一的卡尔森（Carson）博士将“溅”（启19:13）这个词，译作“染色”；因此，就有了第二个层次的“因溅到而染色”的意思，甚至成了“不论什么方式染色”的意思，而终止了样式的结论。其后，他们中间很多人，又改变了这种意思。

可是，“帕普提左”这个词，被使用了80次，那么，主使用这个词时，是从“帕普托”基本含义中，引申出来使用的词呢？还是从第二层次的含义中，引申出来使用的词呢？对于这个问题，卡尔森博士回答说，是从“帕普托”中“浸在”的含义中引申出来的；他说，“我对这个词的立场，始终意味着浸的样式，其它不再有什么表述。”（Carson, *on Baptism*, p.55）浸礼宗信徒如果愿意证明主耶稣命令用浸礼来施洗，只能如此主张。可是，卡尔森告白说，“所有的辞书作者，以及注释家们都与我对抗。”其实，在古典的和新约的两种希腊文中，都不支持浸礼宗的立场。

为了寻求维持这种立场的博学作家葛尔（Gale）博士，受到这种事实的督促，感到不得不修正这种立场，他说，“‘帕普提左’这个词，不一定必然表现为浸在水里的动作，一般是指某些物件（在水中）的状态，不论放在水中，或是水越过了它，是无关紧要的；当然，放在水中是最自然的方式。最普通的就是通常的，而不是持续，或必然的含义。”（Quoted by Wilson, *Infant Baptism*, p.97）威尔森引用葛尔的这段话，按希腊文的用法，明确看到洗礼

可用多样方式得到成果。他说，“使洗礼的物质环绕其对象，如果是液体的时候，让关系的对象泡在水中（浸水），或是浇水（洒水），或是倒水（覆水），无论什么样式，都可认定为希腊文用法的合宜之洗礼。”他又接着说，“帕普提左”这个词在新约中，不可能维持总是泡在水里（浸水）的意思。“帕普托”与“帕普提左”这两个词，明确地都有“洗”、“沐浴”、“洗涤而洁净”等多样含义。洗涤或洁净逐渐成为卓越的观念，而进行样式的作用观念却退到后面；这种洁净仪式可能是用洒水来施行，在民数记 8 章 7 节，19 章 13 节、18 节、19 节、20 节；诗 51 篇 7；结 36：25；希伯来书 9 章 10 节等经文中，都可明确看到。马可福音 7 章 3、4 节，不可能是“浸在水中”的意思，新约中的下列经文，也是不可能的（参照太 3：11；路 11：37、38，12：50；罗 6：3；林前 12：13；来 9：10、13、14、19、21；林前 10：1、2）

（2）圣经思想的惯例。 浸礼宗信徒虽然推想圣历史中，出现的洗礼实例都是浸水礼，但新约中没有什么地方说明这种事实。

约翰的洗礼不是基督教的洗礼，是犹太人在律法的礼仪下，由犹太人向犹太人施行的洁净仪式。因此，透过利未记中的洁净礼，可以知道那不是浸水礼，因为约旦河有流动的水，哀嫩有许多的水源（井水），所以约翰按着利未记的条例，施行洁净的洗礼（民 19：21、22；利 11：36）。福音的真理得以介绍后，未曾留下记载使徒们在江河或水多的地方施行洗礼。约翰洗礼样式的盖然性，应该说更接近洒水（浇水）礼：①、犹太人的洁净礼是洒水礼，从始至今都是如此；②、在聚集的群众中间，向每个人施行洒水礼，更是合宜的方法（可 1：5；路 3：3-21）；③、在初期基督教地下坟墓的艺术品中，显示约翰给基督的洗礼是浇水礼（Dr Armstrong, *Doctrine of Baptism*, Part II, Chap. III）。

新约记载基督教洗礼的实例又如何呢？在使徒和他的同工中，没有一件可推想作为浸水礼的证明：①、腓利给埃提阿伯太监施洗的报导（徒 8：26-39），似乎可以推测施行了浸水礼；可是，按着内容言辞的报导，看成浇水礼也是适当的，“腓利和太监二人同下水里去，腓利就给他施洗。从水里上来……”，也可适用于浇水礼的行动，特别那是旷野的地方，很难找到全身浸水的水源；②、新约记载其他基督教的洗礼实例，都排除了浸水礼的推想；五旬节在耶路撒冷三千人受洗（徒 2：38-41），保罗从亚拿尼亚领受了洗礼（“起来受了洗”）（徒 9：18），哥尼流家的人受洗（徒 10：44-48），腓立比狱卒的受洗（徒 16：32-34），都在悔改接受福音的场所受了洗。他们没有到江河或水多的地方，只在群众、个人和家人面前，在家中、狱中或他们所在的地方受洗。

[译者注] 韩文圣经太 3：6 “在约旦河里受他的‘洗’。”林前 10：2，“都在云里、海里受‘洗’归了摩西。”彼前 4：20、21 “当时进入方舟，藉着水得救的不多，只有八个人。这水所表明的‘洗’礼……”。在“洗”的脚注中，都注明了“希腊文，或是浸

礼”（《韩中圣经改译改正本》2005年11月20日初版，大韩圣书公会）。按译者推论，大韩圣书公会为了与浸礼宗妥协，将新约中所有的“洗”字，都作了这种脚注，为了使主张“浸礼”的教会，都能使用新译本的圣经。

施洗约翰的洗礼，姑且不论是否是浸礼，但其它两处的洗，明确不是浸礼。林前 10: 2, “都在云里、海里受‘洗’归了摩西。”历史证明“以色列人下海中走干地，水在他们的左右作了墙垣。”（出 14: 22）洪水时的八个人，“挪亚就同他的妻和儿子儿妇都进入方舟，躲避洪水。”（创 7: 7）圣经强调的是洗礼的救恩，不是洗礼的外在形式。这两处经文证明，一处是海中走干地，一处是进入方舟，躲避洪水。根本不是浸水不浸水的问题；同时，林前 10: 2 中的“受洗”，其中肯定包括了“婴儿”。

如果要强调外在的仪式，我们的神说，“我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了。我要洗净你们，使你们脱离一切的污秽，弃掉一切的偶像。”（结 36: 25）应该说“洒水礼”是一个很好的范例。

（3）教会思想的惯例。按研究历史的史学家传说，初代教会盛行的洗礼样式是裸体浸水，在几个时代里，都是浸三次水，就是把受洗的人，叫他站在水中，把他的头浸在水中三次。对于将要死去的人，或缺少水的时候，用浇水或洒水，也被看成是正当合宜的。（Bingham, *Christ Antiquities*, BK. II, Ch. XI; Neander, *Ch. Hist.*, Vol. I, *Torreys Trans.*, p.310; Schaff, *Ch. Hist.*, Vol. II, Sect. 92）

可是，当时也不全是一样的洗礼样式；而且，有批评的观测认为浸水是受洗前的预备沐浴，在上文“历史中的洗礼教理”论述中已经言及。在东方的各教会中，从开始就多用浇水礼，希腊教会至今依然强调浸水，罗马教会与抗罗宗教会承认历史中教会的各种样式，比较近代自由的福音时代，较多倾向洒水礼，并逐渐成为一般化。可是，抗罗宗在教会施行的是洒水或浇水礼，同时采取承认浸水的态度，是因洗礼的观念在于洁净，不在于外面的形式，也不受制于教会思想里的浸水惯例；即便初代教会使用过浸水式，而今天的教会只要不违背洗礼的原意，其它的对我们就没有什么权柄了。

3）洒水、浇水的圣经根据。回到圣经再考有关洗礼的语源解释和圣经思想的惯例，细究旧、新约的仪式、预言和描写，可以看到洒水和浇水比浸水得到更多的支持和论据。

（1）语源解释的再考。“帕普托”与“帕普提左”的含义，不一定是“浸水”的结论，理所当然就被洒水和浇水所取代；在使用这个词的各处经文中，已经得到同样的结论，就是不适合浸水的断言。

（2）圣经思想惯例的再考。约翰的洗礼，以及使徒行传中各个洗礼的实例，不一定是浸水，而最有可能的是洒水或浇水；即便约翰的洗礼和埃提阿伯太监的洗礼，被推测为浸水，但也同样可以推测成为洒水和浇水。

（3）旧约洁净礼的样式。利未记律法规定的洁净礼仪，要求洗涤和沐浴，这些都不表示全身浸在水里。大祭司在进去事奉神之前，要在铜洗濯盆中

洗手、洗脚（出 30：18-21）；另一方面，多处命令用血、灰和水洒在人的身上，使他们得到洁净（利 8：30，14：7、51；出 24：5-8；民 8：6-7；来 9：12-22）。因此，基督教洗礼的本质是洁净的圣礼，是由熟悉犹太人洁净样式的犹太人所制定的，这仿照了旧约洁净仪式的根本性质和样式。

A·A·贺智说，“基督教的洗礼仪式，十有八九是用两手捧水（掬水），或用蚌壳或其它小型容器盛水，浇在受洗的人头上；这种样式的本身，可能没有强调特别的含义，但从犹太人的弹洒水、血、灰的洁净仪式中，可看到其盖然性。”（A.A.Hodge, *Popular Lectures on Theological Themes*, p.371）

（4）**旧约预言的预示**。有关新约时代属灵更新的预言，神说，“我必用清水洒在你们身上，你们就洁净了。”（结 36：25）特别是有关圣灵的恩赐，“我要将我的灵浇灌”（珥 2：28、29），这句话中的“浇灌”，可以象征洗礼之属灵恩典样式的洒水或浇水，这种比喻的表现是非常鲜明的。

（5）**新约中圣灵的“浇灌”**。新约中，洗礼表示洁净的圣灵降临，在耶路撒冷和其它的地方，得以实现和应验（徒 2：1-4、32-33，10：44-48，11：15-16）。将圣灵的恩赐描写成，“从天上”、“落在”、“将我的灵浇灌”、“浇灌下来”等样式，这岂不是推荐洗礼中的洒水和浇水的表现呢？

（6）**“洒在心中”**。希伯来书的作者，向他的读者提到，“我们心中天良的亏欠已经洒去，身体用清水洗净了”（来 10：22）；如果圣灵作成的变化是“洒去”，那么，象征的圣礼也可以用“洒水”的样式了。

第 4 节 洗礼的施行者和领受者

□ 洗礼正当的施行者

曾有过关于正当施洗者的讨论。首先，基督自己是洗礼的施行者（太 3：11），我们同奥古斯丁同意这种观点。可是，基督没有直接施行外在的洗礼，却将此委任给门徒。这种藉着委任的话语和圣礼的内召和外召，意味着可由教牧人员来施行。某个初期的浸礼宗信徒，怀有信徒自己可以给自己施洗的奇想。正常的洗礼是由教会的教牧人员，在公开的仪式中进行，只有教牧人员才是合法的施洗者。

罗马天主教将洗礼看成救恩中绝对必须的；如果救恩的关键操纵在司祭的手中，那就未免太过苛刻。因此，天主教容许在非常时刻，可由其他的人代为施洗；这在第三章、第 4 节“圣礼的正当性”论题中接触过，并引用了《天主教要理问答》。他们忽视居普良的反对见解，甚至承认异端所施行的洗礼，其范围只限于不否定三位一体的教理。

改革宗教会认为话语与圣礼属于同一职分；因此，教导的长老牧师，就是唯一的合法者，需要按着这个原则来施行。话语和洗礼，在圣礼和教导的

制定中是结合的，韦斯敏斯德信条（28章2条）说，“受洗者由合乎圣经蒙召的牧师，奉父、子、圣灵的名施洗”；而且，受洗不是私事，要按教会的条例，在公开的会中接受洗礼。改革宗教会一般认定其他教派和宗派（罗马天主教）的洗礼，只将否认三位一体的教派除外；因此，拒绝苏西尼派和唯一神论（Unitarian）的洗礼。通常藉着信仰纯正的牧师，奉三位一体 神之名来施行的洗礼，都看成合法的洗礼。

洗礼正当的领受者（成年人）

洗礼是为了信徒和他们的子女所设计的。因此，如同罗马教会的主张，钟表、建筑等是不能接受洗礼的，只有理性的存有才能成为正当的领受者。在有形的教会中，两类人可以接受洗礼，就是相信基督的成年人，以及他们的婴儿；小要理问答（95）说，“对有形教会以外的人，他们必须相信基督，愿意顺服基督时，才能给他们施洗；但有形教会成员的婴孩都应受洗。”韦斯敏斯德信条（28章4条）和大要理问答（166）的意思相同。

1) 先有信仰的宣认。成年人在接受洗礼时，必须在受洗之前，宣认耶稣基督是救主；第一、受洗的人要公开宣认对基督的信仰，愿意向他忠诚和顺服。第二、使徒和传道人在施洗以前，要考核受洗人的信仰（徒2：41，8：37）。

(1) 要求信仰 — 相信福音的真理知识，离罪归向 神。接受洗礼的人，需有相当的福音真理知识。他的信仰首先需要接受重要的教理，如果不晓得这些真理，就不会拥有信仰。因此，初代教会中有学道的人，就是预备接受洗礼的人，先要学习教义的教训。如潘代努斯（Pantaenus，？——约190，古代基督教学者）、革利勉（Clemens Alexandrinus，约150—约215）和俄利根（Origenes，185-254）等重要人物，就是亚历山大教理学校的典范；而且，在这个信仰中，要求脱离伴随的世界、肉体 and 魔鬼，这意味着离开罪恶、归向 神的生活。

查尔士·贺智说，“藉着圣经的教训和基督教宣认的原理，我们要明确地对这些候选人：①、需有相当的福音知识；②、值得信赖的信仰宣认；③、有义务要求没有犯罪的言行。”（*Systematic Theology*, III, p.542）

(2) 接纳他的宣认。接受洗礼的人宣认信仰，需要注意他的真实性不被质疑，教会要按着他表明的告白来接纳；因为，细察人的内心秘密，不是教会的职权，责任在于告白的人。细察人内心的状态，决定他的告白是否真实，乃是拉巴迪主义（Labadistic：法国神秘家 Jean de Labadie 的理论）的方法，改革宗教会并不如此。

如同梅森很早以前就说过，“基督教中信仰宣认的要求，就是要他可以参与教会的圣餐；教会虽会受到人的欺瞒，但教会的警戒，似乎难防恶人的心机。可是，教会对此可以免责，因为，教会不是全知的。教会对于那些违

背爱与律法的人，不能公开地捉拿；对于怀疑真理、拒绝权柄的人，也难以处置。”“对基督宣认的信仰和顺从，如果不被质疑，教会就要将应得的特权赋予他。”（John M.Mason, *Essays on the Church of God*. New York, 1843, *Essay III*, p. 57）

2) 事工的恩典。 洗礼是恩典的媒介，自然引起有关这份事工的恩典属性问题，这个问题只与成人的洗礼有关。可以明确看到，不是罗马教会所谓的洗礼，预想到有关的重生、信仰、归正和称义。路德宗将洗礼看为恩典的媒介，虽将独特的含义归于洗礼；在此点上，改革宗也会同意。洗礼不是将领受的人，用一种特殊的方法，领他进入基督的身体里；因为，信徒与基督的联合，应该在洗礼之前已经完成；话语与圣礼同是恩典的事工，其不同点，只是话语在灵魂里，由 神来作成创始的信心，而洗礼则是由圣灵来强化已有的信仰。

查尔士·贺智说，“一个敬虔的犹太人，如果看到施行割礼，或想起这是立约的证据时，就会增强耶和华是我的 神的信念；基督徒如果回顾自己的洗礼，或看到别人在领受洗礼，也会强化救赎的应许，每当看到我们面前施行洗礼，就会听到天上来的声音说，‘他儿子耶稣基督的血，洗去了我们所有的罪，使我们得以洁净。’宣布‘他藉着重生的洗和圣灵的更新，使我们得到救恩。’”（Charles Hodge, *op.cit.*, p.589）

3) 人应尽的责任。 洗礼基本上虽代表 神恩典的行为，但对于宣认信仰的人，却要自愿地顺服，这是应尽的责任。这是 神提示了恩赐，却需要人来接纳。因此，洗礼也是由人承认的立约，愿意接受应有的义务。这是提示和承认的立约，也就是立约的完结记号。如同上文引用洗礼的印证，“印证我们与基督联合，承受恩典之约的恩惠，并且归属主。”（小要理问答 94）

□ 洗礼正当的领受者（婴儿）

谁是接受基督教洗礼的人呢？对于这个问题，如同浸礼宗信徒霍威（Hovey）博士所表现的答辩，“只有相信基督的人，才有资格接受洗礼；只有表现出信仰凭据的人，才能接受洗礼。”他们引用某些抄本和英王钦定译本中的使徒行传 8 章 37 节，“腓利说：‘你若是一心相信，就可以。’他回答说：‘我信耶稣基督是 神的儿子。’”以此为依据，作为不能给婴儿洗礼的理由。可是，在其他的所有宗派中，婴儿可以受洗。这个论题还需要一些详细的考察。

1、婴儿洗礼的圣经基础

在宣教地的情况中，首先领受洗礼的人，总是悔改的成人。可是，按爱任纽（Irenaeus）和俄利根（Origenes）回顾参考使徒教训作出的证据，认为

基督教的历史是给予婴儿施洗的；而且，这不只在传统的基础上，而是基于圣经的理由。婴儿洗礼的圣经基础，可以说是非常微弱；圣经的确没有明确命令给婴儿施洗，也没有明确记载婴儿受洗的实例。可是，无法否认圣经支持婴儿受洗的含义。

1) 同一圣约、同一含义中的两个圣礼。 在恩典之约中的旧约与新约，同样都是属灵的圣约；作为记号和印证的割礼和洗礼，属灵的含义和属性是相等的；旧约中的婴儿规定要受割礼，新约中的婴儿当然也可接受洗礼。

亚伯拉罕之约虽有民族的一面，但基本上是“属灵”的圣约，割礼就是这个约中的记号和证据。这个约的属灵应许，在新约的解释上得到证明（罗 4：16-18；林后 6：16-18；加 3：8-9、14、16；来 8：10，11：9、10、13）；而且，割礼的确是属灵含义的一种仪式（申 10：16，30：6；耶 4：4，9：25、26；徒 15：1；罗 2：26-29，4：11；腓 3：2）；甚至将约中的应许推论称为“福音”（加 3：8）。

这个约直到今天依然有效，这个美意与新约的本质是一样的。圣经数次提到有关亚伯拉罕之约的“约”字，总是使用单数，这是确认其单一性（出 2：24；利 26：42；王下 13：23；代上 16：16；诗 105：9），在这两约的旨意中，约的同一性和连续性是同一位主（徒 4：12，10：43，15：10、11；加 3：16；提前 2：5、6；彼前 1：9-12）；条件，就是同一的信仰 [（加 5：6（罗 4：3）；诗 32：10；哈 2：4；徒 10：43；来 11：]；赐下的福气——称义（诗 32：1、2、5；赛 1：18），重生（申 30：6；诗 51：10），属灵的恩赐（珥 2：28、32；徒 2：17-21；赛 40：31），永生（出 3：6；来 4：9，11：10），可从这些实例中来推论。彼得在五旬节对那些痛悔的人，确认这个约是与他们的后裔，以及远方的人所立的（徒 2：39）；保罗辩证这个约始终未变（罗 4：13-18；加 3：15-18）；希伯来书的作者提到亚伯拉罕的应许是起誓所立的，这给新约的信徒引出不变性的安慰和保证（来 6：13-18）。这种在旧约和新约中，立约的同一记号和印证，前者是割礼，后者是洗礼，外形虽然不同，但其含义和性质却是一致。因为割礼是在出生后第八天正式举行的圣礼，那么，其后身的洗礼，岂不也是婴儿的圣礼呢？

2) 加入教会的记号和印证。 洗礼是加入教会的记号和印证（韦斯敏斯德信条 28 章 1 条），其前身的旧约割礼，婴儿是需要接受的；在新约中，婴儿理当可以领受这个记号和印证。

在旧约中，藉着神的命令使婴儿可以参与神立约的恩典，因此得到割礼的记号和证据；这个约明确具有有机的概念，它的实现在有机的历史路线中进行；而且，参与在立约恩典中的人，在有形的方面都是神的百姓或国民，其中当然是由家族所组成的有机总体。这种国民的观念，在旧约中非常卓越，当以色列百姓完成了这个目的时，其荣耀的意识当然不断持续地延伸；而且，旧约中的以色列国民，同时也是教会的会员。这种观念的属灵升华，在新约中的神之百姓，教会的成员当然就是国民（太 1：21；路 1：

17；罗 9：25、26；林后 6：16；多 2：14；来 8：8-10；彼前 2：9；启 21：3）。婴儿在旧约期间作为 神的百姓，成为完成以色列使命的必须部分；在圣约更新的每个环节，婴儿自然也包含在内（申 29：10-13；书 8：35；代下 20：13），他们拥有以色列教会的会众地位，可以参与宗教的集会（代下 20：13；珥 2：16）。从以赛亚书 54 章 13 节和耶利米 31 章 34 节，以及约珥书 2 章 28 节中的记载，可以看到对儿女的许多应许，在新约中，当然不会缩小；因此，他们在教会中的地位，不可能被排除在外。

前项中已经说明，旧约与新约的教会是一致的，其会员也相同；婴儿在旧约的教会中是会员，在新约中当然也是会员；因此，他们领受加入教会的记号和印证的洗礼，自然成为理所当然的事了。

耶稣和使徒们没有将婴儿从教会中除外；有几项证据，可以肯定基督对孩童在教会中的地位，“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在 神国的正是这样的人。”（路 18：16；太 19：14，“ 神国的”意味着新约中的神的教会）。主命令彼得说，“你喂养我的小羊”；又说，“你牧养我的羊”（约 21：15-17）；大使命中，命令他们给“万民”施洗（太 28：19，“万民”中包含了家族，家族中当然也包含了婴儿）。使徒在书信中，把儿女也列入教会的会员（比较弗 1：1；西 1：1-2；弗 6：1-3；西 3：20），而且，父母中只要一位是基督徒，他们的儿女还是“圣洁”的，是献于 神的，当然也是教会中的成员（林前 7：12-14）。

3) 洗礼代替了割礼。 新约的洗礼代替了旧约的割礼，在上文的前提假定中，已将洗礼作为割礼的后身，现在我们要考察这个前提本身的正当性。

今天的洗礼作为 神权柄中的恩典之约，代替割礼成为加入教会的记号和印证；同时，圣经也强调不再延续这种旧约的仪式（徒 15：1、2，21：21；加 2：3-5，5：2-6，6：12、13、15），如果洗礼没有代替割礼，新约中就没有入教的仪式；因此，基督制定洗礼来代替割礼（太 28：19-20；可 16：15、16）。可是，洗礼在属灵的含义上等同割礼，如同割礼象征与罪断绝关系、除去心中污秽（申 10：16，30：6；耶 4：4，9：25、26；结 44：7、9），洗礼意味罪得以洗去（徒 2：33；彼前 3：21；多 3：5），属灵生命得以更新（罗 6：4；西 2：11-12），在最后列举的经文中，明确将割礼与洗礼连接起来；基督的割礼（肉身的割礼，意味着心受割礼）藉着洗礼，即、藉着洗礼的含义来完成（参照加 3：27、29），不但如此，使徒行传 2 章 39 节中，明确地将洗礼与应许联结在一起。

如此，孩童在旧约中既然可以得到立约的记号和印证，那么在新约中理当拥有领受的权利；新约应该得到比旧约更为丰盛的应许和教训，信徒和他的儿女在 神的应许和他的圣约中，明确宣认福音中的儿女，可以领受应许的记号和印证。（John M.Mason, *Essays on the Church*）

4) 使徒时代的证据。 有人认为新约的使徒时代，似乎没有包含婴儿受洗的证据。兰伯特将所有有力的证据作过考察和权衡后，作出的结论说，“新

约的使徒时代，对于婴儿洗礼得出的结论，似乎不是一般的习俗。”(Lambert, *The Sacraments in the New Testament*, p.204) 可是，详细考察圣经，就不难发现在使徒时代，圣经所暗示的婴儿洗礼证据。

(1) 没有直接说明的理由。 新约中没有婴儿洗礼的直接说明，无须感到惊奇，因为在使徒时代与宣教初期，着重点自然在成年人身上，如同腓利·薛夫所说，“教会作为在异教世界中的宣教团体，婴儿洗礼被遮掩在成人的洗礼下。”(Phillip Schaff, *History of the Christian Church*, Vol., II, p.285) 不但如此，情况不总是适合婴儿的洗礼，因为归正者很难立刻认识自己立约的义务和责任，或是父母中只有一人悔改，另一人却反对孩童的洗礼，常见的原因是，父母需要负责儿童的宗教教育，这成为婴儿洗礼的必要条件。

(2) 藉着基督与使徒的证据。 上文 2) 的论述结尾部分，列举了基督和使徒认定孩童在教会中的地位，使徒在书信中将孩童看为教会的会员，这成为使徒时代间接承认婴儿洗礼的证据。

(3) 全家受洗。 圣经中常提到全家受洗，虽然不能绝对确定婴儿包含在内，但也可作出合理的推论(徒 16: 15、33; 林前 1: 16)，这种全家受洗不是非常的举动，只是当行的礼仪。旧约中预表洗礼的割礼，神的命令不是个人，而是要他的整个家属接受割礼，挪亚从洪水中得到拯救时，是他的全家进入了方舟(彼前 3: 20、21)，亚伯拉罕接受割礼的命令，包括所有属于他家中的男子(创 17 章; 西 2: 11、12)，经过红海不但是受洗的记号，也显示了神的引导和拯救，使以色列人走干地过了红海(林前 10: 1、2; 出 14: 22、29)。在基督教家庭中出生成长的人，新约没有规定相信之人的年龄限制，或不能接受洗礼的实例；大概“使徒们认为这是明显的，或被普遍地承认；或古代教会没有明确地命令给婴儿施洗，这是因为对婴儿的权利存有质疑。”(A.A.Hodge, *Outlines of Theology*, p.621)

5) 初代教会的实行。 婴儿洗礼作为存在的制度，藉着全世界的教会在施行。近代的浸礼宗虽然是个例外，但他们的起源可以追溯到 1537 年德国的重洗派；婴儿洗礼要溯源到使徒时代，或被看成新奇的事物，作出抗争和争论。可是，事实上，这是最初记载中的普遍惯例，或可看成由使徒统绪传承下来。

暂且离开新约的历史，华尔指出可以看到外邦人加入犹太教时，孩童与父母同时接受洗礼(Wall, *History of Infant Baptism*, Introduction)，可是，爱德生(Edersheim, *Life and Times of Jesus the Messiah*, II, p.746) 却有不同的意见，他认为这不是基督教的洗礼，只能作一种类推。

回到教会历史，游斯丁(Justine Martyr, 公元 100~165 年)于主后 138 年，在他的著作中说，“当时基督徒的男女中，有六十岁的，也有七十岁的，其中有从婴儿时期就成为基督徒。”约于主后 97 年出生的爱任纽，虽然没有提到婴儿洗礼，却提到婴儿的重生，他对有关基督的方面，说，“基督来是要自己向着神，使所有重生的人，就是婴儿、孩童、少年、青年和老年人，

藉着自己成为救恩的媒介。”(Adv.Hoereses, II,22,4)在这段文字中,虽未明确言及洗礼,但却被看成有关婴儿洗礼的最早说法;因为,初代教父将洗礼与重生密切地联合在一起,常将“洗礼”看成“重生”,婴儿洗礼在第二世纪的末叶相当普遍。约主后160年出生于迦太基的特土良,从他的著作中就可以看到;他认为这是有欠谨慎、带有冒险的事情,他主张洗礼应该延期,方为妥当、安全和有益(de Baptismo,c.XVIII.),主后185年在埃及由基督徒父母所生的俄利根,提到这是使徒的传承,认为“教会从使徒得到婴儿洗礼的(命令)”(Comm, in Epist, ad Romanos, Iib.V.)。迦太基会议(253年)认为婴儿洗礼是合宜的,只是对第八天施洗的有关问题作过讨论;同会议在监督居普良的主持下,决定婴儿可在第八天以前受洗。第二世纪以后,婴儿洗礼已被定为规则,只是有时或被忽略;约于358年出生的奥古斯丁,其时婴儿洗礼在大会中尚未完全制定,但推论已在普世教会中施行,认为原因的十之八九是藉着使徒的权柄制定的,他宣布说,“这个教理虽然不是藉着会议制定的,但却被全教会保存坚持下来的。”伯拉纠访问了布里坦到叙利亚的所有教会,承认了这种事实;他认为这与他的教理体系虽有抵触,但事实却是如此。婴儿洗礼的合法性,直到宗教改革时期,受到重洗派的反对,其间未受到否定。(See Wall's *Hist. of the Infant Baptism, and Bingham's Christian Antiquities*, Bk. XI.Ch. IV)

A·A·贺智在论证了初代教会实行的婴儿洗礼后,概括地说,“我们对婴儿洗礼的辩论结果:(a)从使徒时代开始;(b)在古代教会所有的地方;(c)直到今天未被中断;(d)在宗教改革后的教会中,盛行于各处。可是,抗论派认为:(a)这是宗教改革以后开始的;(b)应该负有狭隘交通(close communion)分争的罪责。”(*Outlines of Theology*, p.623)

2、婴儿洗礼的教理根据

信徒的儿女领受洗礼是以恩典之约的事实为基础。洗礼是这个约的记号和印证。这种含义在上文婴儿洗礼的圣经基础中已有说明,但在教理的立场中却要更具体地来究明。

1) 标准文书中的信条立场。 韦斯敏斯德信条(28章4条),“凡是父母双方或一方为信徒的婴孩,都应受洗”;大要理问答(166),“若父母双方,或其中一方,已公开承认归信基督并愿顺服他,则其婴孩亦在恩约之内,应予施洗”;小要理问答(95)“但有形教会之成员的婴孩都应受洗”。

欧洲大陆改革宗教会的信条,对婴儿洗礼的根据和解释更有详细的说明,比利时信条(The Belgic Confession,第34条),“但我们认为婴儿也应当受洗,正如以色列人的孩童受割礼一样,这同样的应许,也应验在我们孩童的身上”海得堡要理问答(Der Heidelberger Katechismus,74条)婴孩也要受洗么?答:“是;因为他们既然与父母同属乎神的约,同为神的子民,

并且他们因基督的血，得蒙应许，有救赎和相信的圣灵，如同他们父母所有的，那么他们也藉着那作为约的表记之洗礼，被接入基督教会中，有别于不信者的儿女，正如旧约的割礼所行的，这割礼已由新约的洗礼所代替。”

这些标准文书的陈述与加尔文的立场和路线是一致的，他认为父母双方，或其中一方，已公开归信基督的人；在立约的基础上，他们的婴儿可以接受洗礼。（《基督教要义》4卷16章6、15节）所有的陈述是在神的命令中，以立约的儿女接受割礼为基础；结果婴儿的洗礼，就是以神的命令为基础。标准信条向我们提示的要义，认为相信的父母，他们的孩童也是立约的儿女；因此，作为神应许之约的后裔接受洗礼。这个应许包含了罪得赦免、重生和成圣等圣灵的恩赐。

在这个应许中，神以客观的仪式对孩童赐下恩典的辅助，让他们在适当的时期化为信仰，藉着圣灵的工作成为他们生活中的实在。如此，这些孩童成为预期的后嗣，行走在立约的路上，履行应有的义务，在立约的应许和护理中，期待着信实的生活；再者，他们如果不履行立约的要求，就会成为违约的一方。如此，构成恩典之约婴儿洗礼的客观根据。

2) 改革宗神学者中意见的差异。 有关婴儿洗礼提示的根据，改革宗神学者中，无论是过去，或是现在，他们的意见不完全一致。

(1) 根据立约中的应许。 16世纪中的许多神学者采取了上述的立场，认为信徒的婴儿是在立约的应许里；这是神应许的后嗣，可以领受重生、称义、更新和成圣等，圣灵所赐的一切恩典。

(2) 推定的重生根据。 另有些人不满足这种提示，强调洗礼比应许的印证更为突出，认为这不只是印证将来的福气，更是拥有现在属灵的印证，认为婴儿洗礼是根据推定他们将来的重生。

[注] “改革宗神学一般认为，孩童在拥有辨别意识的年龄之前死去，不在乎外在恩召对孩童的作用，都会得救的。他们将得到圣灵直接在心里的感动，都会充足地得到生命更新的创造恩召（*Vocatio Creativa*）。”（Herman Kuiper, *By Grace alone* 1955, p.49）

可是，接受这种见解的人，也不完全同意这种观点；或者有人将这种观点与其它的意见综合起来，或者将这种观点代替其它的意见。有些人推想所有婴儿的洗礼都能得到重生，另有些人认为只限于被拣选的孩童。

(3) 在荷兰继续地争论。 相信信徒儿女洗礼的根据，在立约的应许与推定的重生两者之间的差异，从19世纪末到20世纪初，直到今天，特别在荷兰成为争论的发源地。

[注] 凯坡和霍尼格是这个争论的发言人。凯坡开始时认为，婴儿洗礼的根据在于推定的重生，许多人也接纳了这种见解；可是，后来他终止使用这种表现，追随他的人

也感到需要更精密的辨别，认为立约的关系是法定的根据，而推定的重生是属灵的应许。可是，这也未能达成圆满的观点。

霍尼格作为凯坡的门生和仰慕者，踏着正统的步伐说，“我们给信徒的儿女施洗，不是基于推定的根据，而是根据神的命令和法令（act），按着神立约的效能，要给孩童施洗。”（Honig, *Handbook van Gereformeerde Dogmatiek*, p.655）不将推定的重生，作为受洗的根据，因为这不是客观的见解；这只是将信徒的儿女，作为立约应许的信念之推定，并不否定婴儿重生的观念，这个问题还需单独来考察。

（4）确认立约的根据。 荷兰改革宗教会对有关婴儿洗礼的争论，以确认立约的根据作为结论。

[注] 1908年美国基督改革教会采用了优特莱特结论（Conclusions of Utrecht），在第4要点的上半部说，“而且，最终的第4要点，即、大会宣布有关推定的重生之要点，藉着我们教会的信仰告白，依照神应许的立约儿女之效能，推定他们在基督里，必能得到重生和成圣，使他们在成长的生活中分辨教导的真理。可是，洗礼的根据是神的命令和应许，如果信徒儿女的洗礼，根据于推定的重生就不正确；而且，教会推定立约的儿女可以得到重生，并不意图受洗的各孩童都真正地重生；神的话也说明，因为从以色列生的不都是以色列人，惟独从以撒生的才要称为你的后裔。（罗9：6、7）因此，在传道中，强调严格的自我省察，必须信而受洗的人才能得救。”（*Acts of synod*, 1908, p.82f.）

3、作为恩典媒介的婴儿洗礼

洗礼是恩典之约的记号和印证，这表示（意味）盖了神的印记。在本节中将洗礼连接于赦罪和重生，意味着洗去我们本质中的罪（参照上文第四章第3节之二“定义和内涵的要素”），在称义中包含了除去罪责，在成圣中包含了除去污染。这是洗礼的记号，也是洗礼的印证；再者，洗礼印证神的应许，也保证应许的真实性，使领受洗礼的人，成为后嗣进入应许的属灵福气里。

可是，洗礼不但是记号的印证，也是恩典的媒介。改革宗神学认为，不是罗马天主教主张的，洗礼成为发起心中恩典的媒介，而只成为强化的媒介；因为成年的受洗者，容易成为强化心中恩典的媒介，但对于毫无知晓信仰的婴儿，如何能够成为恩典的媒介呢？这是叫人难以理解的。

少数的改革宗神学者，否定洗礼只能强化既有的恩典状态，主张这是“为了赐下特定形式的恩典，或认为这是重生以及与基督联合的特定目的之媒介。”他们并不存在这种难题，但其他所有的人，都会在这个难题中相遇。

路德也在这个难题中踱步，他虽然主张洗礼的效力在于受洗的人，但反省婴儿无法具备信仰的事实时，就倾向于神以自己准备的恩典，藉着洗礼

在他心中兴起最初的信仰。最后，他将这个难题委托给教会中的学者。

改革宗神学促求注意三点，以便解决这个难题；这三点是相互交叉的，可以看见，也可以综合。

1) 受洗时恩典得以强化。 领受洗礼的孩童已经得到重生，因此，推想（不是确实的知识）他已有了信仰的种子（*Semen fidei*），主张在此推想的进行中，神以某种神秘的方式藉着洗礼，强化孩童心里信仰的种子。A·A·贺智说，“孩童如同成人，也是理性道德的动作者，他的本性也是全然的败坏；其不同点是，成人的心力得到发展，而婴儿的心力只是在胚芽中。重生是创造的能力，在天生的道德状态中工作变化，意味着婴儿与成人一样，成为重生的对象。其工作的性质，在两者中都是神迹，因此，这是奇妙的。”（*Outlines of Theology*, p.464）婴儿的重生如果可能，那么，藉着洗礼强化他内在的恩典也是可能的。

2) 其后的恩典强化。 洗礼作为恩典媒介的工作，必然不只局限于施行的瞬间，如同主的晚餐，同样不只局限于参与的时刻；神的恩典如果在洗礼的瞬间临到孩童的心里，那么洗礼就能以某种神秘和方式增加其恩典，这在以后的时日里晓得其含义时，也能成为增进信仰的途径。

这在比利时信条和韦斯敏斯德信条中都有明确的训示，后者（28章6条）说，“虽然洗礼的功效并不局限于施行时的瞬间；但是，人若正当地使用此礼，圣灵就藉此对凡照着神的旨意应得那所应许之恩典的人（无论老幼），在他所指定的时候，不仅将此恩典放在他们面前，而且实在地赐给他们。”

婴儿洗礼使领受的人在生活中，向着基督教的信仰迈进；许多信徒见证他们的父母将自己奉献给主，领受洗礼、宣誓立约，使他们的知识向着信仰迈进，这成为基督徒学习服事人的要因。（J.Oliver Puswell, *op.cit.*, p.266）

3) 使其父母得到恩典。 如同达布尼和傅斯等神学家的主张，提出接受婴儿洗礼的父母，比受洗的婴儿，更能成为领受恩典的人，这是神的应许能够强化他们的信仰，确信孩童也拥有恩典的所有权，使他们的内心肩负以基督的教训来教导孩童的责任，他们在受洗的仪式中，接受牧师严肃的劝勉和回应。在这立约的仪式中，会给他们留下真实的感触和记忆（《礼拜模范》第9章“婴儿洗礼”）；而且，如果他们按着立约的誓言来养育孩童，临到他们自身的属灵恩典也是非常大的。

婴儿洗礼对基督徒父母带来很大的福气，父母带着他们的孩童来到教会，在庄严的洗礼仪式中，使基督徒的父母立下严肃的誓言，履行这种义务也是一件神圣的责任。牧师掌握仪式中的机会，使所有的基督徒父母铭记他们的义务，每当领受婴儿洗礼的父母，想起洗礼中的誓言，就会增强和培养他们的信仰和德性。（Puswell, *op.cit.*, p.266）

4、领受婴儿受洗的资格

哪些父母的儿女，才能接受洗礼？

1) 信徒的儿女。如同上文在“婴儿洗礼的教理根据”之论述，必须是“入教者的儿女”，“父母双方或一方为信徒的婴孩”，“宣认相信和顺从基督的父母双方，或一方为信徒的婴孩”，都可以领受洗礼。原则上，只有信徒的儿女，才能成为有资格的候补者，因为只有宣认信仰的父母，才能成为受洗儿女真正的保证人；父母在洗礼的仪式中，作为儿女的保证人，回应牧师的发问：“你认识到孩童须要耶稣宝血的洗净和圣灵更新的恩典吗？”“你相信这个孩童在 神立约的应许中，仰慕自己的救恩，使他相信耶稣基督得到救恩吗？”“我愿意将这个孩童完全地献给 神，用谦卑的心来依靠 神的恩典，以身作则向这个孩童作好应有的模范，为孩童祷告，并与他一起祷告，教导他敬虔真理的知识，在 神指示的所有机构里，尽心竭力地服事，使孩童在主的养育和教导中成长。”（礼拜模范第 9 章）其后，他们要负起保证人的职责，负责这个孩童的信仰生活，履行上述应尽的义务，使孩童在信仰中成长。（译者注，林前 10：2 中的“受洗”，应该包括了“婴儿”）

2) 扩展到不信者的儿女。有的教会用各种不同的方式，使婴儿受洗的资格范围扩展到不信者的儿女。

(1) 罗马天主教和英国教会仪式派（Ritualists），推想洗礼可以得到其它仪式无法传达的恩典，在救恩的进行上是绝对必须的。因此，他们对于来到面前的所有儿童，不问他们父母的属灵状态如何，皆认为有义务给他们施洗。

(2) 某些人促求关注，这个应许适用于父母到儿女，后裔到后裔，直到千代的事实（诗 105：8-10；赛 59：21；徒 2：39），在这个应许的亮光下，他们认为离开教会的父母之儿女，也未曾丧失应许的特权。

(3) 将国家教会中的应许，视为与国家共同延伸，这种外形与上述的观点类似；英格兰人的儿女有权利受国家的保护，因此，认为不论父母是否相信，孩童都有权利受洗。

(4) 某些人主张，父母领受了洗礼，他们的子女同样拥有领受洗礼的资格，可是，父母如果忽略了应有的义务，子女的信仰教育就难以履行；当然，父母只要不被教会除名，他们就是有形教会中的会员，他们的子女也是教会中的会员。教会常以这种原则来运作，造成在应负的义务上未能尽责，只追求子女应有的记号，保持一种外形上的会员。这种形式在美国和新英格兰被称谓半途的立约。

(5) 最后，还有一种适用收养的原理，来给没有受洗资格的孩童施洗；如果他们的父母不能、或不愿意保证实施基督教的教育，可有别人出面来保证。这种根据想在创世记 17 章 12 节中寻找。

可是，立约的根本条件是以信仰来作为洗礼的记号和印证。受洗的孩童现实中需要学习和实行信仰的生活，交托给不信的父母和某些外人作担保，

是极不妥当的事。某些保证人不能负起孩童灵性上的保护，结果使这份神圣的礼仪失去应有的效果。

本身领受了洗礼，但到了成人的时候，却不履行应有的责任和义务，这是与恩典的应许断绝了关系，他不再拥有这种特权来为他的儿女请求洗礼，外人的信仰无论如何笃定，也无法在现实中成为永远的监护人，对于无法履行的事而担保，都是不切实际的。因此，教会要回顾圣经的历史，只有在使徒宣认的基督信仰之家族中才能施行洗礼。

5、婴儿洗礼的异议

对于有关婴儿洗礼的反对意见和答辩，上文中已作过很多的讨论。可是，还需更直接、或更充分的进一步检讨。

1) 在教会中没有地位。 割礼只是单纯肉体中的预表记号，面临终止的现实，而洗礼代入了割礼的位置，即使形式上有了变化，实际上还是肉体上的条例。认为这种肉体上的条例，在新约教会中没有合法的地位。

今天主唱异议的人，是布灵格（Bullinger）和奥海尔（O’Hair）等时代论者，他们主张耶稣制定的洗礼是与国度的联系。只有圣灵的洗礼，在教会中才拥有正当的地位，认为使徒行传是表现水洗到灵洗的一个过程；这种辩证的目的是想证明所有的水礼都是不合法的；想将犹太教与基督教对立起来，认为旧约的割礼是属肉体的，而新约的灵洗是属灵的。

这种辩证是一种诡辩。

(1) 摩西的律法是肉体的条例吗？ 没有理由将摩西律法中的割礼，放在肉体条例的水平面上，巴讷曼（Bannerman）说，“割礼由律法介绍，以及它的废止都是独立的，如果洗礼没有明确地代用了割礼，成为加入教会的常设规例，那么，割礼就会继续成为恩典之约的记号和印证。”（Bannerman, *The Church of Christ*, II, p.98）割礼在摩西时代，虽然获得了某种预表的含义，基本上成为恩典之约的记号和印证；当它预表的实体来临的时候，自然就终止而让位给其它的记号和印证。因为基督一次流血献祭，就完成了救赎的大功。可是，作为恩典之约的记号和印证，割礼以洗礼的名称和形式，在新约时代中存续。

(2) 与国度有联系吗？ 在圣经的亮光下，比较洗礼与教会，更多地是与天国的联系，因此，应该说是基督教的，不能说是维持犹太教的立场。从制定洗礼的话语本身，就可以定罪这种见解。新约教会诞生的那天，从彼得给加入教会的人施洗，就可以得到证明。如果认为彼得是犹太人，乃是按着约翰的洗礼在施洗；那么，保罗是外邦人的使徒，对那些悔改的人，也是给他们施行水礼（徒 16：15、33，18：8；林前 1：16）。

(3) 两者间有矛盾吗？ 有反对的观点，认为洗礼从割礼引出的辩证有所欠缺，觉得割礼与洗礼之间是有矛盾的。指出矛盾在于割礼只限于男子，而

洗礼却没有男女之别。旧约中立约的记号和证据只限于男子，乃是适合旧约制度的神之条例；而新约中的洗礼，不但是男子，也包括女子，一同领受救恩的记号和印证，完全显出恩典的扩张和特权开展的调和。“并不分犹太人、希腊人，自主的、为奴的，或男或女，因为你们在基督耶稣里都成为一了。”（加 3：28）这岂不是新约的荣耀？这种变换并不妨碍洗礼代替了割礼。

2) 在教会中没有地位。 认为婴儿洗礼在圣经中没有明确的命令。

(1) 只有明文的命令才是证据吗？ 首先答辩这种反对的意见，乃是叫人想起不是明文的命令，才被看成充分的证据；从圣经引出美好必然的推论与明文的命令，在教会中都是权威的；婴儿的洗礼属于美好必然推论的范畴，与明文的命令同样拥有权威。圣经虽没有明文的命令，但有很多美好必然的推论，却在教会中成为实行的条例；守七日第一日为主日，以及女子参与圣餐，圣经也没有明文的命令，众教会岂不都是殷切地在实行呢？

(2) 沉默就是反对吗？ 圣经的沉默，与其说是反对婴儿洗礼，岂不更是构成赞同的原因吗？在此以前的二十个世纪，孩童可以正式加入教会，现在新约的教会，当然不能终止孩童的加入；同时，圣经提到割礼不能达成本来的目的，而主耶稣制定了另一个仪式，五旬节那天，彼得对那些加入教会的人说，这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的。彼得的这种陈述，证明这个约在他心中拥有有机的概念。

(3) 本身的立场正确吗？ 不但如此，反对者自己的立场，如何用圣经的明文来证明呢？圣经中，岂有明文记载将孩童排除在外呢？圣经中，那里规定在基督徒家庭出生、养育的孩童，需要宣认信仰以后，才能接受洗礼的命令呢？圣经中当然没有这些明文的命令。

3) 认为没有实例。 与上述有着密切关系的异议，认为新约中没有婴儿洗礼的实例。圣经告诉我们有全家受洗的例子，却没有明文记载婴儿的洗礼。

(1) 因为是宣教的历史记录。 没有明文记载婴儿的洗礼，乃因圣经是使徒宣教事工的历史记录，未曾着重描写教会内部事工的进行；因此，对基督教洗礼的实例没有更多的记载，或只是简略的描写，对于没有记载婴儿的洗礼，也不算什么稀奇的事。

(2) 婴儿受洗的不便。 因为那时悔改的人，对应尽的责任和义务，不曾感到负担；或父母对于儿女的敬虔教育缺少信心；或因两亲中，有一人不信，恐怕婴儿洗礼会带来不便；因此，没有将婴儿洗礼记入圣经。

(3) 自相矛盾。 在此，反对者虽然可以指出这也是自相矛盾。但他能否指出在基督徒家庭中出生成长，然后再来接受洗礼的圣经实例呢？他不可能提出这样质问。

4) 信心才是条件。 浸礼宗信徒反对婴儿洗礼提出的强辩，认为需要具备相当理解力的宣认，显出主动的信仰，才是圣经要求的洗礼条件。圣经的确指出洗礼的先决条件是信心（可 16：16；徒 10：44-48，16：14-15、31-34），如果受洗的人，必须先有主动的信仰宣认，那么，孩童的确就被排除在外了。

(1) 成年人的条件. 圣经提到成年人需有信仰才能接受洗礼，但没有公布某些人，无论何种境遇，先要宣认信仰，才是洗礼的绝对条件。

浸礼宗的信徒促求我们注意马可福音 16 章 15、16 节中的大使命，在宣教命令的亮光下，可以推想这句话里包含了主动的信仰；即使没有明文的陈述，也会觉得宣认信仰，是接受洗礼的先决条件。可是，这些领受洗礼的人，应该是万国中接受传道的成年人。

(2) 婴儿救恩的问题. 如果“信”这个词（可 16：16）适用于婴儿，那么，浸礼宗信徒已越过了想要证明的这个词，就什么也不能证明了。在我们主的话语中，虽然包含了信仰作为洗礼的先决条件，同时也包含了信仰是救恩的条件，明示不信的人必要定罪。如此，浸礼宗信徒很难承受下列三段论法的沉重负担，即、信仰是救恩中不可缺少的条件。孩童不会拥有信仰；因此，孩童不能得到救恩；可是，浸礼宗信徒本身不相信这种结论。

5) 无法知道他的重生. 他们反对的理由，是因为不知道婴儿是否重生，是否成为基督身上的肢体；我们认为事实上，无须对婴儿作出主观状态的审察。

可是，这种反对的事实不具备它的正当性，因为对于人的是否重生，不是以我们的知识为基础来判定的，即是成年人的境遇，事实也并非如此；乃是在 神的制度中应用这种条例，给那些能够理解、宣认信仰的人施行洗礼；在婴儿的境遇中，也是以 神的制度为基础来给他们施洗，不是以知道他们的重生来给他们施洗。

6) 他们不知道约的内容. 这与前项举论的异议类似，即、洗礼是属灵恩典的记号和立约的印证，婴儿不晓得这种立约的记号和印证，如何能够立约接受洗礼呢？可是，异议者需要再思，割礼也是属灵恩典的记号和立约的印证，对于领受的成年人，却要求他们的信仰。

(1) 父母的信仰和理解. 可是，无法拥有信仰，也不晓得仪式含义的婴儿，是按着 神的命令接受割礼；事实上，要求信仰和理解，是要求婴儿父母的信仰和理解，因为他们的父母为了婴儿，缔结了洗礼的立约和印证。

(2) 重生与信仰的才量. 可是要牢记，婴儿不是一件物品，他具有人格，怀着不洁的属性出生，但可藉着圣灵重生，用信仰表现出灵魂的“习性”或状态。因此，加尔文说，“婴儿施洗是面向未来的悔改和信心，虽然这悔改和信心还没有在他们身上形成，但这二者的种子，已经藉着圣灵隐秘地工作，播藏在他们里面了。”（《基督教要义》4 卷 16 章 20 节）而且，主耶稣抱起幼稚的孩童为他们祷告（太 19：15；可 10：16），这暗示我们对稚龄的孩童也可以施行恩典的记号和印证。

7) 改变了洗礼的根据. 因为孩童在约里出生，成为应许的后裔，所以就给他们施洗，这岂不与成年人的信而受洗有所抵触呢？

可是，这种观点在加尔文时期，已被指出是非常不妥的争论。“改革者宣言施行洗礼的唯一规则，唯一合法的根据就是圣约；这不但适用于孩童，

同样适用于成年人；后者必先宣认悔改和信仰，是因他们还在圣约之外，为了使他们加入圣约的交通中，必定先要学习圣约的要求，然后才能进入悔改和信仰的道路。”（Kramer, *Het Verband Van Doop en Wedergeboorte*, p.122f.）成年人进入悔改和信仰的圣约以后，在这个圣约的基础上，接受洗礼的仪式，洗礼是他们的记号和印证。

8) 为什么不能参与圣餐？ 容许婴儿受洗，为什么不容许他们领圣餐呢？

那是因为同样的理由和同样的条件，在圣礼中却不是同样的关系：①、洗礼是认定教会会员的印证，主的晚餐是纪念的礼仪，没有辨别道德意识的婴儿，不可能参与纪念的事。②、在受洗的仪式中，受洗的人是被动的，但在主的晚餐中，却是主动的；对于没有辨别道德意识的婴儿，不能参与主动的仪式。③、旧约时期的逾越节，不容许婴儿参与，直等他们晓得条例的性质时才能参与；同样，新约时代的婴儿，也不能参与逾越节的圣餐。④、使徒们虽然容许全家受洗，却没有容许全家领受圣餐的事例；因为要求圣餐的参与者，需要在属灵的预备中，拥有高度的威严和敬虔，没有道德辨别力的人是不能参与的。（林前 11：23-29）

9) 领受者的不良行径。 有一种反对意见，认为领受洗礼的孩童，有很多不良的行径；他们长大后，对洗礼的约言漠不关心，落在不信和不虔的生活中。这的确是让人伤心、无法否认的事实。

可是，恶变和误用绝不能成为对抗制度的正当辩论。最好的恶变，就成了最坏的；这种反对可以对抗婴儿洗礼，也可以对抗成年人的洗礼。因为有些人亲口宣认了信仰，受洗后却过着没有信仰的生活；这种悲惨的行迹显出恩典制度的进行，需有重大的责任和义务，方能认识伟大真理的价值。这种恩典制度的受益者，应该依靠制度的运行者——神；但很多时候不是这样，依靠的却是制度的本身。因此，造成基督教道德的、灵性的激变。

第 5 节、作为恩典媒介洗礼的有效性和必要性

本章，我们考察洗礼作为恩典的媒介，现在我们特别关注的是洗礼的性质。洗礼的性质虽然以广大的范围显示出来，但这里特别考察问题焦点的某些恩典，是如何临到受洗的人身上。这个问题的简单回答，前节中已略有陈述，这里藉着洗礼的有效性和必要性之议论作更详尽的了解；将其中改革宗洗礼有效性的正论和其他宗派的异论作出区别来概述，洗礼有效性的结果是认识到其必要性；在此认识中，罗马教与改革宗之间的立场是不同的。

1、改革宗洗礼的效果观

1) 恩典的传达. 洗礼的首要基督的宝血洗净罪的罪责,使人得以净化,藉着圣灵的更新从罪的污染中得到洁净的印证和记号;其次,洗礼又是藉着基督的宝血和圣灵的更新,得到 神宝贵应许的救恩之印证;而且,因为洗礼又是恩典的媒介,将所表示的福气和印证的应许,传达作成在受洗的人身上。藉着洗礼所传达的恩典,不是藉着单纯洗礼的工作得到的成果,乃是藉着洗礼中圣灵作成的成果;再者,成年人的境遇是藉着他的信仰赐福给他。而且,藉着洗礼所得的这些益处不是特异的,在受洗之前,或没有受洗,这些福气藉着更新都会临到信徒。

韦斯敏斯德信条(28章5、6条)宣言说,“但恩典与救恩和洗礼并无不可分之关系,以致人不受洗就不能重生得救,或凡受洗者无疑都重生了。洗礼的效果并不系于洗礼执行的瞬间;然而,若正当使用此礼,圣灵非但将所应许的恩典提供给他们,而且也按着 神自己美意的计划,在他指定的时间,向所应领受此恩典的人(不拘老幼)实际显明之并授予之。”

2) 洗礼恩典的实在性. 用信仰来领受的洗礼是有效果的,所表示的福气定能来到,所印证的应许必然应验。在这种含义上,藉着洗礼的恩典是实在的。保罗说,“你们受洗归入基督的都是披戴基督了。”(加 3: 27) 当人用真信来接受福音的时候,就能得到福音的应许;使他在经验中接受洗礼的时候,真正体验到洗礼所应许的恩典。诚实接受洗礼的人,就成为信仰的行动,实际进入到基督救赎的恩典里;在这种含义中,洗礼洗去了罪(徒 22: 16),我们与基督联合成为 神的儿子(加 3: 26、27),与基督的死联合(罗 6: 3),得到重生的洗净(多 3: 5)。

可是,这所有的一切都以洗礼为信仰的行动;得救的福音对于那些不信的人,就作了死的香气叫他死。割礼对于不信的犹太人,就没有除去心里的污秽,没有信心的洗礼是无效的;如此,用信心领受的洗礼,就印证在信徒的心中,成为恩典的媒介,传达救赎的真理,应验 神的应许,成为圣灵使用的媒介。因此,轻看或贬低洗礼都是极大的失误。(Charles Hodge, *op.cit.*, III,pp.589-590)

3) 洗礼恩典的限度. 藉着洗礼得到的恩典,实际局限在强化以前所得的恩典。上述洗礼的标题,提示出来的各样恩典,不是创始的,而是已在信徒属灵的生活里;在洗礼的仪式中,藉着话语的器皿,透过圣灵的工作,得到强化和坚固。当信徒拥有了真正信仰的时候,他就已经得到基督宝血的功效,罪得赦免、生命更新,藉着圣灵得到新的生命。可是,当他在洗礼的仪式中,以信仰来领受洗礼时,赦罪的意识得到强化,净化的心灵就更得到洁净;洗礼是恩典的媒介,不是在洗礼中创始恩典,而是在已有的恩典中,成为强化恩典的媒介。

我们在前章第四节之二中举论圣礼的有效性时,引用了墨兰顿对圣礼的陈述,“那是透过信仰来领受,透过信仰来强化,才是正确的用法。”圣礼是话语,即、 神应许的记号,因为“ 神的应许如果没有信仰,就不可能理

解”，这确证了我们的论点，证明洗礼的作用是在强化已得的恩典。加尔文认为洗礼的目的，“第一，是要增加我们对他的信心；第二，是要我们在人面前承认我们的信仰。”（《基督教要义》4卷15章1节）这表示在已有的信仰中，藉着洗礼来强化恩典。

基督在圣经中应许，“信而受洗的，必然得救；不信的，必被定罪。”（可16：16）这里教导受洗以前，先有了信仰；撒玛利亚人和西门，“自己也信了；既受了洗”（徒8：12、13），也是相信在先，洗礼在后；这是信徒心中已有的信仰，在洗礼中确认藉着圣灵强化的话语工作；有关罪得赦免，与基督的联合，以及重生等，都是与信仰有关的恩典，在领受洗礼前已经拥有，在领受洗礼时增强其意识。

2、罗马教会和仪式主义的效果观

按罗马教会同意的牛津运动（Tractarian）教理本质，第一、将基督的功劳和圣灵的权能赋予洗礼，因此，①、这是从天生的腐败中得到洁净；②、从罪的刑罚中得到宽恕；③、使他得到注入的成圣恩典；④、使他与基督联合；⑤、在他的灵魂里刻上无法抹去的性质；⑥、打开天上的门户（Newman, *Lectures on justification*; p.257; *Cat.Rom.*, pt. II .chap II ., Q.32-44）。第二、这个条例的效果是神拟定的，成果就在条例之内。这个仪式的效果，不在执行者的功劳，或依靠领受的人，乃是依靠圣礼行动本身内在的权能。在婴儿的洗礼中，唯一有效的条件是正确地施行这个条例。在成年人中的效果，只要领受的人未曾犯下致死的罪，或不故意抵抗，就要依赖追加的条件（Dens, *De Baptismo*, N.29）。

严格地说，罗马教会未曾具备适用圣灵在人灵魂中，直接工作的救赎教理。他们认为基督将人更新的救恩完全赐给了教会，教会藉着圣礼为媒介，将救恩在现实中传达给人。因此，在罗马的体系中，洗礼如幻术般工作，代替了圣灵的救赎工作 [参照本书5卷1章2节之二、“罗马天主教教会的见解”，本卷一篇2章3节一之（四）“圣礼能代替圣灵吗？”]

3、路德宗洗礼的效果观

路德宗否认圣礼行动本身的内在能力，拒绝罗马教会发出幻术般的效果观，在此点上与改革宗相同。可是，他们在记号和表示的恩典之间，主张由圣礼来联合的观点，却与改革宗相离甚远。路德说，洗礼使“罪得赦免，从死亡和魔鬼手中得到拯救，使所有相信的人，得到永远的救恩。”“当然不是水，产出这样的效果，乃是伴随着水所联系的神的话语，以及我们的信仰藉着水所依赖的神之话语。因为，没有话语的水，只是单纯的水，而不是洗礼；可是，有了神话语的联系，就是洗礼；成了生命的恩典之水，又成

了重生的洗涤。”这种效果在成年当事人的里面，成为真正救恩的信仰依赖。“不但如此，如果没有信仰，就成了没有效力、有名无实的记号。”（*Small Cat.,pt. IV.,sec.2,3*）

因此，路德宗主张，第一、洗礼是罪得赦免和得到基督恩典的有效媒介；第二、这包含了所赋予的这些恩典；第三、这个效果不是停留在水中，乃在话语和话语中的圣灵里；成年人的效果，在于依赖当事人的信仰。（*Krauth, Conservative Reformation, pp.545-584*）

4、洗礼重生说

1) 抗罗宗的洗礼重生观。 有些拥护尚未达到罗马教会内在能力说（*opus operatum*）的抗罗宗人士主张，首先，认为这是传达 神所任命的器具，未曾接受洗礼的人，即使再多经历恩典，却都是立约之外的怜悯；藉着洗礼使原罪的罪责得以除去，圣灵所赐的成果如同种子在灵魂中存留，按着当事人的自由意志可以现实化，或等闲视之，使其枯萎；每个婴儿在受洗时都能重生，如果在婴儿期离世，这个种子可在乐园中现实化，如果他活到成年时期，要看他如何依赖和使用。

洗礼重生说主张的教理基础，是依据约翰福音 3 章 5 节，提多书 3 章 5 节，彼得前书 3 章 21 节，以弗所书 5 章 26 节，罗马书 6 章 3、4 节，加 3 章 27 节等。

2) 改革宗的异议。 改革宗人士将这些经文，按如此原则作出说明。

(1) 每个圣礼中有两点要素：①、外在有形的记号，以及②、这个记号所表示的内在无形的恩典；在两者之间，圣礼的、或拥有象征的关系，自然会产生恩典的特性和效果记号的归属用语；可是，尽管如此，两者不是不能分开，也不是同一的。

(2) 圣礼是宗教信仰的徽章，必然包含其信仰的宣认；如此，在所有通常的言辞中，推定其真正的信仰必然临在，当然在圣礼的印证中，看到已经传达的恩典（小要理问答 91、92）。

3) 不是重生的媒介。 洗礼不但不是传达重生恩典（导入灵魂的恩典状态）的唯一媒介，也明确不是通常的媒介。

(1) 悔改和信心是重生的果实。可是，悔改和信心却是洗礼的先决条件（徒 2: 38, 8: 37, 10: 47, 11: 17）；因此，重生是洗礼的先决条件，不是洗礼的产物。

(2) 这个教理，如同基督和使徒们不断指责法利赛人的教导（太 23: 23-26；加 5: 6, 6: 15；罗 2: 25-29），信心使人得救，不信的就要灭亡（徒 16: 31；可 16: 16）。

(3) 福音的精神和方法是伦理的，不是幻术的。圣灵的器皿就是真理，讲到圣礼的效果，全部都是真理的效果；因此，圣礼是话语，包括话语的印证，

就成了恩典的媒介（彼前 1: 23；约 17: 17、19），我们的主说，“凭着他们的果子就可以认出他们来”（太 7: 20）。

（4）这个教理，从经验中可以得到反证。历代万国的受洗人群中，的确有一大群人没有结出重生的果子；反而，没有受洗的人，同样有大群的人结出这样的果子。最严格主张这种教理的时代和集团，最明显地露出属灵的荒废景象。

（5）这种洗礼重生的教理，带来这种体系的重大弊端，形成外形仪式的宗教，或幻术形式的事件；随之而来的是知识理性论的怀疑主义，助长了基层民众的迷信风气，在所有阶层的人中，造成宗教与道德分离的倾向。

4）圣经论据的贫乏。 主张洗礼重生说的人士，反复诉求于新约圣经中的圣礼，特别主张洗礼的原因性（Causality），教导洗礼是重生和救恩的原因，正如上文（一）所指责的那样。可是，按着那些经文正解，却显出其贫乏的圣经论据。

[注] 约翰福音 3 章 5 节，主耶稣说，“人若不是从水和圣灵生的，就不能进神的国。”这里的话常被人引用来说明藉着洗礼可得重生的说法。犹太教的先生尼哥底母，熟知犹太人用水来施行各样洁净的礼仪，这水象征圣灵的工作，藉此可以得到属灵的完全洁净；这应该是这段话的正解。施洗约翰的水礼，预表将要来临的弥赛亚。在欧美的教会中，象征进入神的国，有一个有形的大门；而水象征圣灵的重生，在接受水礼以前，藉着圣灵的工作，已经得到重生；可是，在提到重生时，已经包含了象征的水礼。因此，基督提到是从水和圣灵生的，但是，在领受水的洗礼时，不能看成是首次重生的理由。

提多书 3 章 5 节“重生的洗”（λουτρού παλιγγενεσίας），按原文有“在洗盆中洗净”的意思，提示圣灵的洗净，显出重生的生命。加尔文说，“我们必须把记号和表示联系起来，如果不使记号成为徒然或失效，就要藉着圣灵尊重这个独特的记号，使之不被删除。”重生不是洗礼本身的产物，乃是圣灵工作的结果；特别要关注的是，圣灵重生的工作，不是藉着洗礼为器具在进行，而是在已经作成的基础上，在洗礼中来确认和强化。领受洗礼的人，是已经拥有了信仰，“藉着向神祷告的效果，坚固我们的信仰，增加我们的恩典。”（*Church of England, Article 27*）如此，“重生的洗净”，表明在接受水的洗礼之前，已经得到重生的洗净。

彼得前书 3 章 20、21 节中，彼得说，“在挪亚预备方舟……，藉着水得救的”，“这水所表明的洗礼”，这里的话被引用成洗礼是救恩的器具。可是，不是洪水本身拯救了挪亚，而是以神话语为基础的信心，建造成的方舟使他们全家得救；洗礼也使我们得救，但不是洗礼的本身，而是联系的信仰所致，洗礼是信仰的记号和印证；在这节的结尾，彼得说，“只求在神面前有无亏的良心”。这提到有关洗礼的主观方面，表示不是将超自然之恩典客观地注入。斯特龙伯格正确地指出洗礼是“寻求的路”，让我们看到“作者对洗礼的观点，已经远离幻术的解释。”（Stromberg, *Studien Zur Theorie und Praxis der Taufe*, p.7）

以弗所书 5 章 26 节中，保罗对有关教会的真理说，“要用水藉着道把教会洗净，成为圣洁”；这里“用水……洗净”（λουτρώ του ύδατος）的原文有“在水的洗盆中洗净”的意思，这里的水指洗礼。如同新妇在结婚之前，用洗浴来洁净，教会也要藉着这种洗涤得到洁净（启 21：2）。保罗藉着崇高的理想和蓝图，讲到内在的恩典伴随着外在的仪式；如此，他将外在的洗礼，断言包含了用信仰来享用象征的 神之真理，提出基督用水礼将教会洗净（Neander）。“藉着道把教会洗净”——得到真正的洁净（约 15：3，17：17），具有重生（彼前 1：23，3：21）的能力，是相信的道（罗 10：8、9、17）在洗礼中，成为宣认的名（Alford）。奥古斯丁也如此说，“要看重话语，水就是水吗？要在水中加上话语，那就成了有形话语的圣礼。”（Tract 80, in Jhon）

这种解释随着洗礼内在的属灵效果，说明藉着 神的话语带来的含义。可是，圣灵的恩典将话语作为器具，已在信徒的生活中作成洗净和重生，只是在洗礼的仪式中来确认和强化。如此才是圆满的解释。

鲍马在思考有关的洗礼，对以弗所书 5 章 26 节的解释说，救恩是 神把人从灭亡中拯救出来的行动，把救恩描写成再生和果实的双重的恩典（C. Bouma, *Comm.*, p. 441）。他不相信这是保罗在教导洗礼是重生的媒介，这种无理的解释超过了结论的范围，这里的含义，对于“重生和更新在施行的洗礼中，不具备特定的关系，也没有其他的说明。”

罗马书 6 章 3、4 节中，“岂不知我们这受洗归入基督耶稣的人是受洗归入他的死吗？……原是叫我们一举一动有新生的样式”；洗礼重生论者强解这里讲的，就是藉着洗礼带来了新生命。可是，察看经文的真意，重点是与基督联合成为他的肢体，特别是参与在他的死，藉着他的恩典得到救赎，向罪看自己是死的（脱离罪的捆绑）；再者，“新生命”就是圣灵重生的生命。上文之二中，引用韦斯敏斯德信条对洗礼所作的说明；其中大要理问答（165）的陈述，“这是与基督联合，因着他的宝血罪得赦免；因着他的圣灵而重生；得到复活的记号和印证。”“记号和印证”是将已经得到的恩典，在洗礼中宣布出来。在仪式中，不是首次产出这样恩典，只是在仪式中，强化圣灵所赐的恩典。在保罗的意识中，不可能在洗礼的时候，有注入的恩典进去，使人从死亡过渡到生命里的观念。洗礼是依靠基督受死的功劳，将得到的救恩用信仰来确认，接受强化信仰的记号和印证。（Cf. G. C. Berkouwer, *op. cit.*, ch. six; Jamieson, Fausset and Brown, *Commentary*）

加拉太书 3 章 27 节的真意，与罗马书 6 章 3、4 节的解释相同，就不再作举论来说明。

5、洗礼的必要性

1) 罗马教会的立场。洗礼是 神为了婴儿和成年人制定称义（包含重生）的唯一媒介。在特伦多会议的教宪中，指出认为洗礼不重要，或教导在救恩中不需要，以及否定婴儿洗礼的适当性、必要性或有效性的人，当受谴责。想要领受洗礼的人，先要请求受洗；因此，不想受洗的人，或精神异常的人，以及意识不清的人，不可能成为受洗的候选人。婴儿的境遇，教会可以代替其意志来决定。

2) 路德宗的立场. 克劳斯 (Krauth) 博士依据路德本身和路德宗标准神学者的著作, 将他们的见解列举如下:

(1) 洗礼在根本上虽不重要 (例如, 不如基督的赎罪重要);

(2) 恩典需要藉着通常的媒介赐下;

(3) 这不是无条件的, 因为洗礼的“必要性”, 对领受的人是有限制的; 应该不是洗礼有什么欠缺, 而是藐视洗礼的人会被定罪; 因为洗礼的福气, 是以信仰为条件的。

(4) 洗礼不总是伴随着重生, 重生也不总是在受洗之前; 人不接受洗礼, 也可以得救。

(5) 教会里的所有婴儿, 不受洗也可以得救。

(6) 因为未曾启示有关异教徒的婴儿命运, 所以不能作出决定, 可以采取合理的见解。(Krauth, *Conseru.Reform.*, pp.557-564)

3) 改革宗的立场. 因为洗礼的必要性是命令的, 是 神所委任的, 这是最宝贵的恩典媒介, 成为我们的义务和本分; 如果明知宝贵, 却将洗礼等闲视之, 就显出他的不虔; 而且, 这又是我们对基督忠诚顺从公开宣认的徽章。在这种情况下, 如果将圣礼的仪式等闲视之, 就近似悖逆。

可是, 洗礼不是通常第一阶段赐下的恩典, 是在已有的恩典上, 用洗礼来印证象征的恩典。这在领受之前, 或未领的情况下都能实现 (《韦斯敏斯德信条》28 章, 加尔文《基督教要义》4 卷 16 章 26 节)

4) 是否需要? 在改革宗的神学中, 可以重复地看到没有洗礼也能得救的陈述, 这不是在讲一般的圣礼, 而是在评论与救恩的关系。

(1) 反对罗马教会的见解. 改革宗的意图是明确的, 因为否定罗马天主教的教理, 认为在圣礼中注入超自然的恩典。改革宗神学认为 神的应许, 已经藉着话语在信仰中得到接纳, 这是反对罗马教会的见解。改革宗是以圣经的话语与圣礼的关系为前提。

(2) 因为是 神制定的. 相信在救恩中不需要圣礼的教会, 就会忽略或轻视圣礼。可是, 圣礼是由基督亲自制定的, 在这种亮光下来看圣礼, 就无法否认圣礼的重大含义和它的必要性; 因此, 过度强调圣礼虽然是错误, 但人们依然认为圣礼是 神的命令, 是信徒应尽的义务。

(3) 怀疑教会的引领. 圣礼的制定不是 神的专横, 这其中拥有引领教会的深层含义; 这是 神所命定的, 关系到我们的圣约或信心, 成为 神恩典的记号和印证。愈加详细地考察圣礼, 就愈会感到圣礼的必要性。

(4) 信仰的强化. 在这种关联中, 参考马可福音 16 章 16 节, “信而受洗的, 必然得救; 不信的, 必被定罪。”这句话中, 警戒不信的人, 应许信而受洗的人, 必然得救; 教导有了信仰, 才能受洗。这里显出制定的洗礼, 岂不是为了强化信仰? 在此考察中, 我们不得不同意马赛尔 (Marcel) 提出的“洗礼的必要性”和“洗礼的义务”等表现。(G.C.Berkouwer, *op.cit.*, pp. 106-109)

第 5 章 圣 餐

第 1 节 圣餐的类推和历史

虽然近代的批评家，有人想从异教的祭飨中寻求圣餐的类推，但这可从旧约的祭飨中发现；再者，圣餐的教理在历史的发展中，经过了许多的争论，没有形成统一的形式。

1、异教的祭飨

近代批评家主张基督教的圣礼受到古代神秘宗教的影响，认为其中的圣餐乃是模仿神秘宗教的祭飨。克门特（Cumont）说，初代基督教的著作家和异教的祭司们，认为异教的祭仪是模仿了基督教的圣礼；或认为基督教的圣礼是剽窃了神秘宗教的仪式。可是，虽然神秘宗教的祭仪式与基督教的圣礼有某种程度的相似，但其仪式本质的含义却迥然不同。肯尼迪（R.A. Kenedy）认为神秘主义的祭飨，完全与基督教的圣餐相似；按雷辛斯坦（Reitzenstein）的观察，祭飨虽然是神秘宗教的普遍仪式，但它的目的和含义却不明确。因此，强调在明白这些知识之前，不应轻易将这些与基督教的圣礼作比较。（朴亨龙《神学难题选评》第 6 章）

2、以色列人中的祭飨

以色列人被禁止参与异教徒的祭飨，因为这意味着对别神的服事（出 34：15；民 25：3、5；诗 106：28）。可是，以色列人在祭仪中常伴随着祭飨，特别是在和睦祭和逾越节的仪式中。

1) **和睦祭**。和睦祭中，要把盖脏的脂油和脏上所有的脂油烧在坛上；要把羊的胸作为摇祭归于祭司团，要将右腿作为举祭归于献祭的大祭司（利 7：28-34），祭物的其它部分要留给献祭的人和他的家属，以及和其他的人一同分享（利 7：15-16；申 27：7）。这种祭飨的方式象征“我们藉着主耶稣基督因信称义，并与 神和好。”表现出向 神奉献的祭物得到悦纳，同时与参与的百姓彼此交通、共享筵席，印证立约的联合。 神与他百姓联合的证言，成为喜悦和欢乐的祭飨，有时也会变成醉酒放纵的机会（撒上 1：13；箴 7：14；赛 28：8）。

2) **逾越节**。逾越节的仪式也伴随着这种祭飨，或有抗罗宗人士为了反对罗马天主教的仪式，而为逾越节的祭飨组成作出辩解，但其见解却难以维持。逾越节的祭仪首先是为了赎罪（出 12：27；34：25），这种祭仪在摩西

时代，还与会幕有着联系（申 16：2），羊羔是由利未人宰杀，血则交给大祭司（代下 30：16，35：11；拉 6：19、20）。

虽然逾越节的仪式首先是献祭，但同时也是祭筵，伴着烤了的羊肉与无酵饼和苦菜同吃（出 12：8-10），祭礼成为筵席，这在后代的仪式中划分得更加详细。

新约说明了逾越节的预表含义（林前 5：7），这不但记念从埃及中的拯救，还表示与 神交通的印证，在弥赛亚预表的应许里，使他的百姓从罪恶中拯救出来。

主耶稣以逾越节的筵席制定了圣餐的礼仪，他将前者的物品自然地过渡到后者。晚近有些批评家对耶稣制定的圣餐提出质疑的见解，但从福音书中的证言，以及使徒保罗独立的证言（林前 11：23-26），证明这些质疑毫无理由。

3、历史的经过

教会历史中的圣餐教理经过许多争论，分成几种相异的见解而未能统一，可是，相信圣经的福音主义教会之间，未再兴起更多的波动。

1) 初代教会的见解——爱筵伴随着祭仪化，象征性的记念并行着实在论的发展。 初代教会在主的晚餐中伴随着爱筵，所奉献的物品成为祭物的性质。初代教父将圣餐中肉和血，看成象征对基督的记念，但有些人认为这是实际的连结。奥古斯丁保存了圣餐的属灵概念，延缓了实在论的发展。

[注] 使徒时代的圣餐伴随着爱筵，所需要的物品都是信徒带来的，但却发生了混乱和弊端（林前 11：20-22）。随着岁月的转移，所带来的物品称为奉献和祭物，由大祭司献上感恩和祝福；逐渐地这些物品成为晚餐的用品，藉着大祭司的奉献成为祭物，虽然某些初代教父（俄利根、优西比乌、巴西流、纳西安的贵格利）保留了属灵的概念；但另有些人（耶路撒冷的区利罗，女撒的贵格利、金口约翰、大马色的约翰）主张基督的肉和血，以某种方式与饼和葡萄汁有着连结，这过渡成为以后的化质说。

在西方，圣餐教理的发展虽较缓慢，但却导致同一的结果。奥古斯丁虽然承认主的晚餐在某种意义上是基督的身体，圣经用语的饼和葡萄汁，也常被称为基督的身体和宝血，同时明确地作出记号和印证的区分，断言饼和葡萄汁依然没有改变；他强调这个仪式的记念，主张即使恶者领受，也得不到参与的效果；他甚至抗议当时的许多人，对圣礼的迷信倾向。事实上，奥古斯丁的见解，对实在论的理论发展有相当的延缓。

2) 中世教会的见解——化质说的发展。 圣餐的化质说，在 9 世纪初被正式提出，在 12 世纪中被定义为化质的教理，在 13 世纪第 4 次拉特兰会议中被采用，在 16 世纪的特伦多会议中作成最终的范式。

[注] 中世纪有关奥古斯丁的圣餐见解，逐渐换成了化质说的教理。早在约 818 年，虽由帕斯卡西乌斯·拉伯图斯（Paschasius Radbertus）将此教理正式提出，却遭到拉巴奴斯·莫鲁斯（Rabanus Maurus）和拉特兰奴斯（Ratramnus）强力反对；11 世纪中，这个问题再次由土尔斯的布凌格（Berenger of Tours）和兰富亮（Lanfranc）之间引起了强烈的争论，后者竟然陈述说，“当基督真正的圣体，被祭司的手真正擘开的时候，信徒就用牙齿咀嚼。”这种见解结果得到土尔斯的希尔德伯特（Hildebert of Tours, 1134A.D.）的定义，被指定为化质说教理。这个教理在 1215 年、第 4 次拉特兰议会中被正式采用，连结于这个教理的许多问题，曾藉着经院派学者的多次辩论，在提到饼和葡萄汁变化成基督的身体和宝血之际，论及两物质之间基督临在的样式、实体与事件之关系，以及有关对圣饼的崇敬等。

这个教理最终的范式在特伦多会议中作成，记载于同会议的“信条和教宪”（*Decrees and Canons, Sessio XIII*）中，在 8 章 11 教宪中提出了这个问题，其重点可例举为，耶稣基督是真的、实在的，或实体地临在于这个圣礼中；他坐在父 神右边的同时，又实际地临在于所有的圣礼中；藉着圣献的话语，饼和葡萄汁就实际变化成基督的肉和血；基督的全身就会临到分开的饼和杯中；领受圣饼的一小块，就领受了整个的基督，参与者在领受圣餐之前，基督已经临在于圣餐中；这种临在就自然地 对圣饼产生崇敬。认为这个圣礼是“成圣的恩典，增加现实中的特别恩典，轻罪可以免除，死罪可以缓期，可以自信地得到永远的救恩。”

3) 宗教改革以后的见解——同质说、纪念说、属灵同在说。16 世纪宗教改革者中的路德主张同质说，慈运理是纪念说，加尔文是属灵同在说；还有些宗派或学派，提出了纪念说，生命交通说等。

[注] 宗教改革者对于主的晚餐，排斥祭祀论和中世纪的化质说，可是，他们在构成主的晚餐积极教理的见解上却是相异。

路德反对慈运理的见解，强调制定圣餐话语文字的解释乃是基督身体的临在，他提出代替化质说的同质说，这种说法被奥坎（Occam, *De Sacramento Altaris*）长篇的辩护，强调基督在圣餐的“里面、共在、之中”。

慈运理否定基督的身体临在于主的晚餐中，认为制定晚餐的话语可以用比喻的言辞来解释，他将圣礼基本看成一个纪念的仪式；但他并不否定基督在这个圣礼中，向着信徒信仰的属灵临在。

加尔文采取了中间立场，如同慈运理否定了主身体的临在，但不同地，虽然是属灵的，却是实在（*real though spiritual*）的临在，强调这是属灵的德性和效果源泉的临在；不但如此，他认为在主的晚餐中，不是先要强调人的行动（纪念或信仰的宣认）；因为，首先是要向着 神的恩赐来感恩，然后才是纪念的筵席和信仰宣认的行动。路德与加尔文都认为，主的晚餐是 神所制定强化信仰的媒介。

苏西尼派、亚米念派和会众派等，将主的晚餐只看成是纪念，宣认信仰的行动，改善道德的媒介；在理性主义的感化下，这个仪式成了人所期望的见解；施来马赫强调主

的晚餐是与主生命的交通，保存了教会内在特别有力样式的媒介。

多数的仲裁派神学者，虽然属于路德宗教会，但却排斥同质说，而倾向于加尔文主义的属灵同在说。

伯斯威尔说，“主的晚餐在教会历史中，虽比洗礼的争论较少，但 20 世纪以后，在相信圣经的基督教派之间已不再争论；在与罗马教会分裂的纯福音主义者，至今范围广大；对于罗马天主教的弥撒教理，认为需要认真地来学习教会历史的论题；对于路德宗的立场，以及其他抗罗宗的福音主义之间的相异，也未引起什么波动。”（Buswell, *op.cit.*, pp.266,267）

第 2 节 圣餐的制定和名称

1、圣餐的制定

1) 制定的报导。 有四处报导有关圣餐的制定，即、共观福音和哥林多前书 11 章中的记载。圣餐制定的正式记载可在马太福音 26 章 26-29 节，马可福音 14 章 22-25 节，路加福音 22 章 17-20 节中看到；可将福音书中的记载与哥林多前书 11 章 23-26 节参考学习；保罗除了在这里的这段记载，并在稍前的哥林多前书 10 章 16-17 节中，解释了圣餐的属灵含义，这些独立的记载的确是在相互补充。

约翰在他的福音书中，虽然提到逾越节的复杂心情，但却未提及制定的新圣礼。他觉得无须将晚餐中的全部记录下来，因为在此之前，已有三卷福音书的充分记载。约翰没有重复前三卷福音书中的记载，显出这是为了补充自己观点的例证。

主耶稣在制定晚餐之前，逾越节的筵席还没有结束，新的圣礼在逾越节的筵席中连结成为中心的要素，吃的饼代替羊羔成为新用途中的要素；一般被称为第三杯的“祝福之杯”，在圣礼中明确地成为第二要素；这是从旧约圣礼的自然方式中过渡成为新约的圣礼。

2) 永久的权威。 主耶稣十架受难的前夜，在耶路撒冷一间楼房的筵席中，制定了拥有永久权威的仪式，成为我们永久遵行的本分。圣经中的一些话，证明了圣餐的永久性。①、在制定的话语中，“你们应当如此行，为的是纪念我”，“你们每逢喝的时候，要如此行，为的是纪念我”。②、保罗的话说，“你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到主来。”（林前 11：26）③、使徒们严谨地执行这个仪式，成为万代教会的范式（徒 2：42、46，20：7）。④、从使徒的记载就可以晓得，遵行这个礼仪是永久的本分（林前 10：16-21 等）

3) 崇高的尊严。 有关制定圣晚餐的报导，显出这个圣礼崇高的尊严性。主耶稣亲自将饼擘开递给他们，又将杯分给他们喝，说明这象征他的代赎，

叫他们在这个仪式中纪念主的救赎，这岂不显出崇高的尊严性吗？使徒保罗将福音书中的报导，在他的书信中（林前 11：23-26）重述说，“我当日传给你们的，原是从主领受的”，由主耶稣亲自将饼和杯递给他们，然后说，“这是我的身体，为你们舍的”；“这杯是用我的血所立的新约”，并强调“为的是纪念我”；“是表明主的死，直等到他来”。这种确实的证言，对制定的圣礼之尊严性更显得崇高。

2、圣经的名称

新约中的第一圣礼，只有一个单一的名称，但第二圣礼却在圣经中可以看到不同的名称。

1) “主的晚餐” (δειπνον κυριακόν) (林前 11: 20) . 这是在抗罗宗教会里最为普遍使用的名称。这个名称指出是主制定的，是属于主的；“晚餐”的原文“代伊普奴恩” (δειπνον) 意味着犹太人的主要晚餐。因此，这个礼仪的名称是因为在晚餐中制定的，而且是“主的”，为要纪念他的死，印证他的恩典。哥林多前书 11 章 20 节中，使徒看到哥林多教会将圣餐误用成爱筵 (ἀγάπη)，因此，似要指出两者之间明确的区别和差异，并特别强调晚餐是主的。这不像财主招待穷人，只是寒酸地吃个晚饭，而是主向着所有的人，设立丰盛的救恩筵席。

2) “主的筵席” (τράπεζα κυρίου) (林前 10: 21) . “筵席”这个词有将食物放在桌上之意，代表与主构成了交通的象征；这个筵席是主作为主人，亲自来接待他的客人。哥林多的外邦人，祭过偶像之后，就吃喝他们的筵席，哥林多教会似乎有人可以参与这种偶像的筵席，但是保罗指出不能喝主的杯，又喝鬼的杯；不能吃主的筵席，又吃鬼的筵席。这表示坐在主的筵席上，要向主绝对忠诚，不能作出与此矛盾的事。

3) “擘饼” (κλάσει τοῦ ἄρτου) (徒 2: 42) . 这种表现大概不是指晚餐，而是通常的爱筵；这可从主制定这个仪式时，拿起饼来、擘开发现。在这个名称中，执礼的牧师以象征的行动，代表了整个礼仪。

4) “祝福” (εὐλογία) (林前 10: 16) 与 “祝谢” (εὐχαριστέω) (林前 11: 24) . 按马太福音 26 章 26、27 节中，主“耶稣拿起饼来，祝福”；“又拿起杯来，祝谢了”，我们可以推想，这两句话中包含了所有的祝福和祝谢。因此，牧师在施行圣礼的时候，要祈求 神的祝福，并献上感恩的祷告。

5) “同领”或“交通” (κοινωνία) (林前 10: 16) . “我们所祝福的杯，岂不是同领基督的血吗？我们所擘开的饼，岂不是同领基督的身体吗？”这句话意味着主的晚餐，表示“同领”的观念。原文“扩伊诺尼阿”的意思，意味着共同使用某种东西；可是，这个词在哥林多后书 6 章 14 节中译成“相通”，在哥林多后书 13 章 14 节中译成“感动”，在腓立比书 2 章 1 节中译成“交通”，作为圣餐礼仪中译成的名称，也是非常恰当的。“在这个圣礼中被

此交接，确立信徒与基督的相交，结果透过操练，使信徒与基督彼此交通。”
(A.A. Hodge) 这个词的英译是“Communion”，在西方教会中常被用作这个圣礼的名称。

3、初代教会中的其它名称

初代教会中，圣餐还有其它的名称。

1) “**圣餐**”(Eucharist) . 这个词是从“祝谢”(εὐχαριστέω)的希腊文而来的名词。从马太福音26章27节可以看到，描写这个名称成为这个礼仪中的感恩事例；圣餐中的杯是我们对 神恩典的称谢，也成为他对我们立约的杯、感恩祝福的杯，或分别为圣的杯。因此，“祝福”的含义，以“友罗起阿”(εὐλογία)和“友卡利斯特”(εὐχαριστέω)的名称交替使用。圣餐在救恩福气严肃事例的亮光下，“友卡利斯特”的名称应该是适得其所。这不但是古代希腊人在使用，拉丁人也是如此，在今日的英语圈中也被爱用。

2) “**会合**”(σύναξις=聚集) . 使用这个名称，因为参与圣礼的会众，是在公开中举行。

3) “**神圣的事奉**”(λειτουργία=sacred ministration) (路 1: 23) . 这个名称被用于这个圣礼的尊称，从这个词中引出了英文的“liturgy”(礼拜仪式)。

4) “**奉献祭物**”(θυσία=sacrifice offering) (来 9: 26) . 这是正式奉献祭物的行动，意味替换的献上祭物，这个名词在圣礼中并不适合挽回祭的正确含义；可是，①、这是收取伴随着慈善的奉献；②、因为这是纪念十字架上基督的受难；③、因为这是以颂赞和感恩所献的祭(来 13: 15)；④、因为在古代人的语风中，为了称颂 神的荣耀，以及为了向 神表示救恩的感激，将宗教奉献的每个行动都称为祭祀。

5) “**阿卡佩**”或“**爱筵**”(ἀγάπη) . 这是所有参与的人，会聚在一起领受奉献的筵席；因此，这个筵席的名称，在圣礼的本身中显示出来。

6) “**奥秘**”(μυστήριον) . 这意味其内容包含了神圣和奥秘。主的晚餐中最大奥秘的含义，乃是为了纪念 神的儿子在十字架上的受难；而且，这个名称同样适用于洗礼和圣餐中。圣经将这种启示用于所有的教理中(太 13: 11；西 1: 26)。这个名称被用于圣餐的理由，是因为古代零散的礼拜参与者，散会后，秘密地参与这个仪式。

7) “**圣礼**”(sacramentum) . Μυστήριον 采取了一般的意义，作为这个礼仪中的尊称名词。因为圣餐含有祭祀的性质，因此，又被称为“祭坛的圣礼”(sacramentum altaris)(指向圣餐)。否认圣餐有祭礼性质的路德，也没有放弃这种名称。

8) “**弥撒**”(Missa or Mass) . 这是罗马教会对于这个圣礼的主要名称。这个名词的由来虽有各种说法，但几乎都是普遍的推想，认为是从古代会众

散会中所使用的辞式而来。教会的圣餐中心，是在礼拜完毕散会时，由执事们喊着说，“已经散会了，回去吧！”（“**Ite, Missa est**” = “**Go, it is dismissed**”）“弥撒”的意思是“散会”。首先是没有归正的听众先要退去，然后是学道者要退去，只有受过洗的信徒，才能留下来参与圣餐。因此，初代的教会中，开始是“未信的人散会”（**Missa infidelium**），然后是“学道的人散会”（**Missa catechumenorum**），最后是“信徒们的散会”（**Missa fidelium**）。按着这些班次，可以看到不同层次的礼拜仪式。因此，“弥撒（散会）”这个词，成为希腊文的 **λειτουργία**，即、成为使用于礼拜的名词。旧约圣殿里的献祭，是礼拜仪式中的重要部分，如同基督教会中主的晚餐，含有赎偿的祭祀含义；因此，强调“弥撒”即、礼拜，成为公礼拜的中心。这在宗教改革以后，罗马教会中使用的“友卡利斯特”（**εὐχαριστέω**：圣礼），成为广泛通用的名称。

第 3 节 圣餐的意义和内涵

1、定义和内涵的要素

1) **标准文书的定义**。按小要理问答（96），“主的晚餐是照着基督所规定的，授受饼和酒，以表明主的死，按理领受的人：不凭肉体，乃凭信心，分领主的身体和血，并他一切的益处，以致灵性得养育，在恩典上有长进。”大要理问答（168）说，“圣餐是新约的圣礼。我们在其中按照耶稣基督的吩咐，分发领受饼酒，他的受死在其中显明出来。那些按理领受的人吃喝他的肉与血，得属灵的滋养，在恩典中长进。他们与基督的联合和交通得以坚固，作为奥秘身体的肢体，他们的感恩与上帝的圣约彼此之间的爱与团契，都得以见证并更新。”

2) **内涵的要素**。按上述的定义，列举主的晚餐内涵的要素：①、这个圣礼的材料是饼和葡萄汁；②、形式是分给与领受；③、意图表示了基督的受死和所有属灵福气的应许和印证。这三要素组成了圣礼概论中的正当性，可在圣餐的关系中考察，就是正确的材料、正确的形式和正确的意图。这三要素将在下文中作详细解说。

2、圣餐的材料

基督所指定的圣餐材料是饼和葡萄汁，这两样是圣餐的要素（elements）。

1) **饼**。需要有饼，①、这是按着主的命令；②、这是按着象征的含义，因为饼能滋养我们的身体，代表主的肉，成为世人生命的粮（约 6：51）；可是，主没有说是无酵饼还是有酵饼，在仪式中也没有作出说明；有人认为主所使用的饼应该是无酵饼，因为酵的含义圣经中已有说明（林前 5：6、7）；

可是，使用无酵饼或有酵饼的问题，在历史中争论已久，造成了教会的分裂。不应该为了圣经中没有明确的命令而持久地争论。

基督在逾越节中的饼，应该用的是无酵饼，可是，初代信徒在圣餐中使用的饼，却是通常吃的有酵饼。罗马教会在 8 世纪以后，命令使用无酵饼为唯一正规的种类，从此便定下了这种规定（*Cat. Conc. Trident.*, pt, II, ch. IV, 13,14）；但希腊教会却强调有酵饼。路德宗教会使用无酵饼，改革宗教会以及英国教会，使用的是生活中吃的有酵饼，强调的是圣餐中象征性的属灵营养；美国某些长老教会有使用甜糕点的，这是地区性的专断，不是圣经的传统支持享用美味。

基督当时所吃的饼，不可能是西方人的面包，应该是圆形的烙饼。

2) 葡萄汁. 新约中译成的“酒”（οἶνος），意味着发酵的葡萄汁，这在圣经作者所使用的用途中可以得到证明（太 9: 17；约 2: 3-10；罗 14: 21；弗 5: 18；提前 3: 8, 5: 23；多 2: 3）；这可从近东所有有资格的学者，以及居留在那里的宣教士，可以作出明确的证言。可是，主所制定晚餐筵席中的“杯”，指明盛的是“葡萄汁”（太 26: 29；可 14: 25；路 22: 18）；而且，有考古学的证明，基督和使徒的时代，更多使用没有发酵的葡萄汁。因此，基督所说的“葡萄汁”，是未曾发酵的“葡萄汁”，还是发酵的“葡萄酒”呢？今天的人当然知道酒的危害，因此，使用的应该是没有发酵的“葡萄汁”。

这种葡萄汁是巴勒斯坦当作通常饮料的葡萄汁，也是普通生活中的饮品。罗马教会藉着传统的权威强调在葡萄汁中加水使用（*Cat. Conc. Trident.*, pt, II, ch. IV, Ques.16,17）。犹太人在逾越节中因为葡萄酒太烈，所以加水使用，推想最初的逾越节、或原始的教会中也是如此。希腊人和罗马人在通常时候，也是在葡萄酒中加水使用，这种风俗盛行在教会中；罗马教会和近东的教会，直到今天依然保留这种惯例；再者，因为耶稣在十字架上流出了血和水，所以也构成在圣餐使用的葡萄酒中加水的理由，今天几乎所有的教会，都在葡萄汁中加水使用。可是，这是未曾命令的，也不包含象征的意义。按着使徒的惯例，可以明确看到，这个仪式中，除了葡萄汁以外，不容许使用别的液体（太 26: 26-29）。

所谓使用单一的杯（single cup）和使用分杯的问题，在某些教会中曾有过波动；从某些经文中，无法证明所有参与的人，都用一个大杯在轮流饮用。“杯”常用来作为内容多少的比喻，《国际圣经辞典》（*ISBE*, vol. II, p.766）引用诗篇 16 篇 5 节、116 篇 13 节等经文中的“杯”，解释有关在经历中当得的分；“在休戚相关或同甘共苦的团体里，各人都有当负的职责和承担；如同在筵席中，主人与所有的客人，举杯同饮盛满了的杯。”这种见解支持圣餐中使用个人的杯子。

[译者注] 路加福音对圣餐中是否分杯的问题（路 22: 14-20），我们可以看到一个

比较清晰的轮廓。①、首先，“接过杯来，祝谢了，说：‘你们拿这个，大家分着喝。’”（17）②、然后，“又拿起饼来，祝谢了，就擘开，递给他们。”（19）③、饭后，“也照样拿起杯来，说：‘这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的。’”（20）。

因此，这里的次序应该是：1、主耶稣先祝谢了杯，然后要大家“分着喝”（他们应该是先把葡萄汁分好，预备饭后饮用）；2、然后吃了擘开的饼；3、饭后，大家饮用了分好的杯（参照太 26：27-29；林前 10：16，陈述的次序是祝福的杯，擘开的饼）。

3) 饼代替羊羔。 主在晚餐中，用饼代替了羊羔的肉。逾越节的羊羔拥有象征的意义，旧约中的流血献祭，意味着人的罪得到赦免，这预表将来日期满足的时候，有一位大祭司要将他的百姓从罪恶中拯救出来；同时，这也成了以色列人得到救赎的国家纪念日。当神的羔羊显现被杀的时候，其象征和预表自然就会销声匿迹；基督成了被杀的羔羊，当然不再须要流血的献祭；因此，从羔羊的肉过渡到生命的饼，后者与前者同样拥有生命的影响力。不但如此，因着基督的受死，拆毁了中间隔断的墙，将救恩的福气散播到整个世界；如此看到，象征一个民族和国家的逾越节，化成一个普世的重要信念。

3、圣餐的礼仪

描写圣餐的礼仪，包括基督制定圣餐时的象征行动、命令和说明，由其解说和实行所组成。

△ 象征的行动

圣餐象征的行动中，包含有擘饼，准备分杯，祝福与祝谢，递给和领受等。

1) 擘饼。 擘饼在仪式中是重要的部分，从以下几点可以得知。

(1) 在制定仪式的行动中，圣经特别记下基督作出的示范（太 26：26；可 14：22；路 22：19；林前 11：24）。

(2) 使徒对有关圣餐的解说，有很卓越的陈述（林前 10：16），仪式的行动是从这里开始。

(3) 这个仪式中的含义，象征重要的部分，即、代表基督为了我们擘开自己的身体（林前 11：24），表示信徒在基督里合而为一、彼此联络（林前 10：17）；路德宗教会将“擘开”与递给看成准备，不认为有什么重要的含义；可是，这个行动作为仪式的开始，显出这个行动重大的象征含义，因此，不能忽略上述经文的教导和陈述。

主耶稣在他的门徒面前将饼擘开，抗罗宗神学强调总要在会众面前举行圣餐；如此，可以看到“擘饼”的行动，是多么重要的记号；而且，明确地

显出成为有形的印证。

今天，许多教会举行圣餐的时候，执礼的牧师在会众面前，如同基督将饼擘开，使我们想起基督在十字架上，为我们成就的救赎。

2) 准备分杯。按马太、马可福音的记载，主耶稣把饼擘开递给他们以后，又拿起杯来，祝谢了，递给他们；这里没有记载主在他们面前倾倒葡萄汁的行动，似乎分杯不在准备仪式的规范之内。可是，分杯的重要性与擘饼同样重要，因为主不但为我们将他的身体擘开，也为我们流出了宝血。（译者注：按路加福音的次序是，1、分杯；2、吃饼；3、饮杯。）

3) 祝福和祝谢。从主制定晚餐的经文记载中，可以看到交替使用的“祝福”和“祝谢”两个词。主耶稣拿起饼来作了祝福或祝谢，拿起杯来也作了祝福或祝谢。哥林多前书 10 章 16 节中，保罗在描写圣餐的杯和饼时，使用“祝福”这个词来简明地解说圣礼；祝福这个词在圣经中，用于三方面的含义，（1）对于神的祝福，向他献上称谢之歌和感恩。（2）神赐福所有被造之物，现实中，他也赐福与人。（3）向神祈求赐福与某人和某件事物。

可是，“我们所祝福的杯”，意味牧师在祈求神的祝福后，就成了分别为圣的杯，因为，神所祝福的物品，都因神的道和人的祈求成为圣洁了（提前 4：5）。圣餐中的物品，因着基督同在的应许，藉着传道人的祈求，使救恩竖立在领受者的身上，成为无形属灵恩典的圣礼记号和印证。

[注] 罗马教会教导，奉献的祭祀用适当的话语时，圣餐礼中的饼和葡萄汁，就化成基督的身体和宝血。“达到化成圣体的经文是什么呢？哦！主耶稣——我最初念到的化成圣体的神圣话语，就是司铎代替耶稣的圣名和位格，将祭饼和葡萄酒在祝圣时，念到‘这是我的身体’，‘这是我立约的杯，成为新约永远之血；是信德的奥秘，是为了你们和许多的人，罪得赦免所流的’。司铎念完这段经文时，饼和酒就化成了圣体；外形虽然没有改变，但耶稣的圣体却实实在在地在里面了。”（闵德孝《天主教要理》第 3 篇、第 64 节）

在这个仪式中，献上分别为圣的祈祷绪言之目的是三重的，①、他的儿子替我们而死，因此向神感恩；②、使领受的人预备心灵，参与神圣庄严的礼拜；③、将饼和杯分别为圣。普通使用的饼和葡萄汁本身，不能象征主的身体和宝血，只有藉着分别为圣的饼和杯，才能达到象征的目的。这种分别为圣的仪式成为重要的部分，在所有的宗派中具有卓越的地位，不但在韦斯敏斯德礼拜模范中特别命令，在信条和大要理问答中都是如此。

4) 递给和领受。将饼和葡萄汁分给他们，以及领受这些来吃喝，是这个圣礼中的主要部分，并拥有重大的含义。

(1) 主要的行动。罗马教会将圣餐的化质说和弥撒的圣祭教理发展成为体系。认为这个圣礼的主要意图，就在分别为圣的时候，可以看到成果，但是递给信徒圣物的分配行动，却不看成是主要的部分。因此，他们圣餐中的饼，

被看成是主的圣体，安置在圣盒中放在龕室里，当圣盒随着行列缓行的时候，人们就向其敬拜。他们认为祭司可以在没有信徒的弥撒中举行圣餐，主张有权可以将圣饼发送给那些未能参与的患者（*Conc.Trident., Sess.13,ch. 6, and Cans.4-7, and Sess.22,Can,8*）。

另一方面，抗罗宗主张这个仪式中的饼杯分配和领受，从开始到终止都是主要的部分。主耶稣说，“你们拿着吃”；“你们应当如此行，为的是纪念我”；圣餐是“将饼擘开”，为了纪念主，来“吃喝主的饼和杯”；这就是“交通”。因此，抗罗宗主张分配和领受饼杯的全部过程，都是圣餐仪式中的主要部分。路德宗主张基督的肉和血，在饼杯的仪式中临在，即、局限于递给和领受时间里，其后剩下的就是普通的饼和葡萄汁（*Form.Concord, Pt. II,2,ch.7, 82 and 108; Conf.Faith, ch. 29:4*）。

(2) 可以自己领用。 这种行动依照圣礼的主要原理，可将饼和杯传到领受者的手中，不像天主教会将饼放在他的口中；因为主耶稣说，“你们拿着吃”，这表示领受的人自己可以领用。

门徒可能是以半卧的姿势领受了饼和杯，但这不意味信徒不可以用坐着、站着，或跪着的姿势来领受圣餐。

(3) 彼此的交通。 这种礼仪是信徒之间与基督之间的交通（林前 10：16、17）；参与圣餐的人，将饼和杯带给没有参加的人；或是牧师为某个信徒举行私人的圣餐，这是对圣礼的误用。罗马教会有执礼的祭司，在私人的弥撒中，让人领受饼和葡萄汁更是错误。改革宗教会在非常需要的境遇中，容许牧师与长老在患者的处所，伴随着多数的信徒施行圣餐礼（*Gen,Assem, O.S. 1863, Moore's Digest, p.668*）。

(4) 主动的相交。 在传递饼杯的行动中，领受者的主动态度是非常重要的。圣礼是基督与他百姓之间的“恩典之约的记号和印证”，在主的晚餐中，“合理领受的人，就会实际地得到基督在十字架上作成的救恩，而且，真实地适用在自己的身上。”每个信徒都可以“作圣洁的祭司，藉着耶稣基督奉献 神所悦纳的灵祭”（彼前 2：5；启 1：6），“我们既因耶稣的血得以坦然进入至圣所”（来 10：19）。在这些真理的亮光下，可以看到领受的人，主动地参与这个交通中；因此，执礼的牧师在圣餐中的教导和劝勉，注意不致使领受的人落入被动的态度里。所有的教导和劝勉，在准备的礼拜和仪式之前的讲道中，需有充分的讲述；而在仪式的进行中，只需适当的祷告和诗歌，帮助引导领受者与主有直接的交通。有关这个圣礼的祈祷和诗歌，需要特别配合和相应，用一般的祷告和赞美则不相宜。

(5) 分开来传递。 传递的饼和杯，应该分开来领受方才合宜。把饼蘸在葡萄汁中，将蘸了葡萄汁的饼，放在人的口中，乃是违背了这个圣礼的属性。圣餐中的这种方式，最初是用在有关的病人身上，以后是在某些修道院中，逐渐地在某些教区中实行；可是，这都未曾得到罗马教会的裁可。在近东或其他的教会中，信徒之间通常用这种方式，将饼放在葡萄汁的杯中混合，然

后用汤匙把混合的饼和葡萄汁，放在领受者的口中；这种方式曾一度从东方过渡到西方，更大地占了非圣经方式的位置。

(6) 平信徒领杯。 罗马教会在过去的八百年间，不将杯分给平信徒，是这个圣礼在圣经规则中的最大违背。这不但符合基督的命令和使徒的模范，又与一千二百年之间教会普遍的仪式相背离；他们认为这是在树立教会的权威，同时又找到了理论的根据；他们否认主在晚餐中分配饼和杯的命令，包含在圣餐的仪式中，却将分别为圣之后的饼和杯，全部化成基督实在的身体，认为肉和血是不能分开的，那些领受饼的人，同时也领受了他的血；因此，肯定了平信徒不需领受基督的杯。这是他们为了慎重起见，恐怕在领受的过程中，血洒落出来有所冒渎；为了避开这种危险，只限于教职人员领杯，主张这是智慧的作法。这种规定是基于化质说，结果组成了共同形式；这种风俗逐渐传开，结果于 1415 年康斯坦茨会议中成为罗马教会的教条。

△ 命令的话语

主耶稣命令的话语伴随着他象征的行动。

1) “你们拿着吃”。 他将饼递给门徒说，“你们拿着吃”，这不只意味着吃他的身体，而是属灵的，在信仰里领受基督所赐的属灵福气。这句话最初虽然是赐给使徒的，但也是赐给历世历代教会的。按路加福音 22 章 19 节（比较林前 11：24）主的话，还附带了“你们也应当如此行，为的是記念我”。有些人推论主的话是为了制定記念的筵席，可是，特别从约翰福音 6 章 32-33、50-51 节和哥林多前书 11 章 26-30 节中可以看到，不只是記念的意义，而是有关生命的粮食和在主面前的自我省察。

2) “你们分着喝”。 还有命令的话，乃是有关杯的分递；就是将饼递给他们以后，又拿起杯来，祝谢了，递给他们，说，“你们都喝这个”；或是（按照路加）“你们拿这个，大家分着喝。”这里看到吃饼和分着喝葡萄汁是两个步骤（译者注：按路加福音 22：14-20 的次序是，先分杯，再吃饼，最后饮葡萄汁）。按照福音书中的记载，明确地分成吃饼和饮杯两个部分（sub utraque specie）；因此，罗马教会不将杯分给平信徒是一种错误。基督用饼和杯来象征自己身体的破碎，为他们流出宝血，藉着圣礼培育他们的灵魂，成为他们生命中活泼的提示。

△ 说明的话语

有关命令吃饼的话语，按其说明，“这是我的身体”，竟然成了激烈的争论，因为这句话有各样的解释。

1) 罗马教会强调“这个 (is)”连词。 认为耶稣所说的话，以及他手中的饼，虽然有着饼的样式和味道，但却真地意味着他的身体。但这种立场无

法自圆其说，推想耶稣所用的是亚兰语，因为亚兰语中完全不用连词，而且，他坐在门徒的面前，不可能将自己的身体拿在手中和他们说话；还有，如果按照罗马天主教的见解，不应该说，“这是我的身体”；应该说，“这个现在是我的身体”。

2) 卡斯塔德 (Carlstadt) 提出奇特的见解，认为主耶稣在说话时，**指着自己的身体 (pointed to)**。他辩论说，中性词“图托”(τουτο=这个)不能成为阳性名词的“阿尔托斯”(ἄρτος=饼)；可是，饼是食品，可以用中性的词。不但如此，这种陈述在其情况下是可以的。

3) 路德和路德宗也强调“**这个 (is)**”动词 [虽然承认耶稣的话是喻词]。他们认为这个喻词不是比喻，而是借喻[(是以喻体来代替本体，本体和喻词都不出现,直接把甲(本体)说成乙(喻体)。] 认为主对门徒说话的意思，只是单纯地表示，你拿着的饼，我的身体会在它里面，在它下面，与它同在(即便两者的实体依然不同)。这种见解是谓主身体的遍在说，成为他们教理上的重担。

4) 加尔文和改革宗教会，**将主的话看成比喻**。——“这是我的身体”(太 26: 26)，意思是“这意味着我的身体”。这些陈述如同“我就是生命的粮”(约 6: 35)，“我是真葡萄树”(约 15: 1)等喻词，门徒们听到就会理解的；同时，他们通常会排斥慈运理的见解，即、“只象征 (signify)”这是基督的身体；强调这饼是 神恩典之约的印证，并传达属灵的养分。主耶稣在这句话中，并加上了“为你们舍的”(路 22: 19) 陈述。主耶稣话中的意思，表明他的身体是为了门徒的救恩和益处所舍的；当然，这不只局限于门徒，也是为所有信他之人所舍的。

还有与杯关联的说明，主耶稣语重心长地说，“这杯是用我血所立的新约，是为你们流出来的。”(路 22: 20) 这里说明主的血作为新约的血与旧约中的血(出 24: 8) 作出对照。旧约中的立约之血，只是新约实体的影像和预表。“为了你们”与“为你们舍的”意思，没有什么不同，这不能理解成“为了所有的人”舍的，而是“为了真门徒和真正相信的人”舍的；哥林多前书 11 章 26 节中，作的结论说，“你们每逢吃这饼，喝这杯，是表明主的死，直等到他来。”这里指出需要纪念基督的受死，以及主的晚餐之永续性，直等到主来的时候。

4、圣餐的意图——记号和印证

如同上文所述，主的晚餐不但表示 (signify) 有关他赎罪的受死和属灵的恩典，又是救恩的印记和保证。按韦斯敏斯德信条 (29 章 1 条) 主设立这个圣礼，“这圣餐是为永远纪念他自己的牺牲之死，保证将其中的恩惠赐给真信徒，叫他们在他里面有属灵的滋养和生长，并使他们继续向他尽当尽的本分；这圣餐又是作为基督奥秘身体之肢体的信徒，与基督有所交通，也

作为彼此交通的联络和保证。”表示这几种要素和印证，可以分成下列的解说和陈述。

1) 圣餐的标记。 用感觉或外在标记的媒介来表示属灵真理的特性，在主的晚餐中，不但包含了外在标记有形的饼和杯，也包含了传递擘饼和分杯的行动，以及彼此之间相互的交通。列举下列的要素来简述之。

(1) 主的受死。 圣餐象征主的受死和献祭（林前 11：26），旧约祭祀中的预表核心是救赎，新约的圣礼藉着象征意义的媒介作出了明确的陈述；制定的话语是，“为你们舍的”；“是为你们流出来的”。指出基督的受死是为了他百姓的益处，因着他的献祭使他的百姓从罪恶里救出来。

(2) 与主联合。 这象征信徒与十字架上的基督之联合，在主的晚餐中，参与者不但注视其象征，还领受享用，按喻词的意思是，“吃人子的肉，喝人子的血”（约 6：53），就是藉着基督的献祭，领受生命的救赎。

(3) 属灵的益处和成长。 这不但象征信徒与基督的联合，也表示属灵的益处和成长，领受了生命的力量和灵魂的喜乐。这是藉着领受的饼和葡萄汁与基督的生命和能力保持着联系，按着圣经的应许得到生命能力和喜乐。

(4) 信徒之间的联合。 最后，这个圣礼象征信徒之间彼此的联合。藉着饼和杯成为属灵身体中的肢体，更显出信徒之间在基督里的合而为一（林前 10：17，12：13）。一个人从另一个人领受饼和杯，象征彼此生命的相交。

2) 圣餐的印证。 主的晚餐不但有象征的含义，更是恩典的印证。今天这点常被人们忽略，只以外在的形式作为对基督的单纯纪念，或只看成是基督教信仰的宣认徽章。这个圣礼有两个层面，即、标记和印证之间不是独立的，而是由一个“圣礼”所组成；标记在圣礼中，启示并保证 神立约的恩典。圣礼的标记和印证，将在引用上述信条的基础上来举论。

(1) 显明基督的救赎之爱。 使参与的人体认到基督的苦难，领受十字架救赎的大爱。主在圣餐中所说的话，不但证言自己成为祭物献在祭坛上，更显明怀着信仰的参与者领受无比的大爱。

(2) 领受救赎的丰盛恩典。 这不但保证凭着信心领受的人，经历 神丰盛的慈爱和恩典，并确认约中的应许和福音的福气都属于自己，保证这些存留在天上的基业。（彼前 1：3、4）

(3) 享受现实的救恩喜乐。 这不但使参与的人，得到丰盛的应许，更能使他们在现实中享受救恩的喜乐；饼与葡萄汁使领受人的身心爽快，藉着基督的身体与宝血，使自己的灵魂满有荣光的大喜乐，仰望那荣耀无比永远的救恩。

(4) 宣认信仰的顺从服事。 最后，主的晚餐是互惠的标记。这使参与的人，用信仰、顺从和服事来作出宣告和保证。无论何时，只要在主的圣餐桌前，就会流出对基督的信仰和尊他为王的忠诚，显出对 神诫命的顺从，愿意履行应尽的义务。（林后 5：14、15）

第4节 圣餐中的圣礼联合

在主圣餐中，基督真的临在吗？这个问题在很早以前，就成了教会中的争论，直到今天还在争论。对于有关的标记与表示（含义），就是对于主在圣餐中临在的性质，意见并不一致，这里有四种见解，需要特别的考察。

1、罗马教会的见解

罗马教会认为圣礼中的联合是物理的，因此，没有正确的联合观。他们教会的见解，认为标记直接地成为表示，即、饼就直接变化成主的肉；当主祭的人说，“这是我的身体”（hoc est corpus meum）时，饼和葡萄汁就变成由童贞女所生，现在坐在天上父神右边基督的肉和血；并且，承认在变化以后，形状和味道依然是饼和葡萄汁；罗马教会主张饼和葡萄汁的成分虽然不变，但两者的实体（substance）却发生变化。基督的肉和血是以饼和葡萄汁的形式，临在于他的神人位格里，灵魂无法与身体脱离，神性也不能与灵魂分开；因此，圣餐中，救主的灵魂和身体，也临在于他的肉和血的里面；虽然感觉上依然是饼和葡萄汁，但实际上已经变化成了肉和血。

这种教理的基础是建立在以圣经、传统和会议的权威上，可是，如果稍作考察，就会发现这种教理得不到圣经的支持，因此，传统和会议的权威就会失去效果。

作为这个教理推想的圣经基础，是以圣餐制定式中，“这是我的身体”之话语，以及约翰福音6章50节以下的话。可是，前者明确是比喻的意思（参照约14：6，15：1，10：9），而后者如按字面的理解，每个吃喝的人，都能上天堂，没有吃喝的人，就得不到永生（参照约6：53、54），这是罗马教徒也无法容忍的观念；不但如此，按约翰福音6章63节的意思，叫人得永生的，明确指的是话语和圣灵；再者，人手所作的饼，不可能成为主的身体，即使按着化质说（罗马教会）的见解，还是称其为饼（林前10：17，11：26-28）。罗马教会邀请人们将饼和葡萄汁的形状和味道看成真正的肉和血，这侵犯了理性的知觉，要求我们的思维将属性和实质作出分隔，以及接受物质实体的遍在；虽然用崇敬来高举圣饼，但却失去了正当的基础。

[注] 初代教父对于主在晚餐中的临在，没有明确的说明，或有些夸张的倾向。他们将比喻的言辞和宗教的礼拜，以及在象征和代表的属灵观念之间，引发了混同的倾向，将圣礼作为祭祀，看成对信徒赐予恩典的唯一途径；如此，圣礼成为他们动作中需要的器具，而被高举。真实的大祭司概念，必然需要真实的祭祀；为了真实的祭祀，必须准备道成肉身的祭物。现在的化质说，最初是由卡贝特的修道院长帕斯卡西乌斯·拉伯特斯（Pascha-sius Radbertus, abbot of Carbet, 831 A.D.）提出的，虽遭到拉特兰努斯

(Ratramnus) 的反对, 但却逐渐地形成了势力。这个教理被定义为“化质”(transubstantiatio, conversion of substance) 说, 最初使用这个名词的人, 是图尔斯的希尔德伯特(Hildebert of tours, 1134), 于 1215 年第 4 拉特兰会议中, 由英诺森三世提议, 制定成为信条。

2、路德宗的见解

路德宗将基督的神性和人性的位格联合, 主张人性至少参与在神性的遍在里(Communicatio idiomatum); 认为道成肉身的 神之全部位格, 即、身体和灵魂, 以及神性到处遍在, 他们又强调主在制定圣餐时的话(“这是我的身体”), 按着字面的意思来理解。

路德排斥化质说, 却用与此有亲缘关系的遍在说来代替。他认为饼和葡萄汁虽然依旧, 但在主的晚餐中, 基督的全位格、肉和血都实际而具体地在饼和杯的里面(in, under, and along with)。他和他的追随者, 断言在这个圣礼中, 基督临在于物质的身体和血的里面; 因此, 他们教导所谓的“用嘴来吃”(manducatio oralis) 主的晚餐, 认为领受了饼杯的人, 就实际地吃喝了主的身体; 但不是只凭信心来领受, 如果没有资格而领受, 反而要被定罪。

这种见解虽然从实体的变化减至属性的变化, 没有将其看成反复的奇迹, 但却不是对罗马天主教概念的重大改善, 尤其对主耶稣的话, “这是我真正的身体”之理解, 比其它的任何见解, 更为不合理; 不但如此, 这种不可能的、主荣耀人性的遍在教理, 成为路德宗教理的包袱, 直至今天路德宗都无法弃置。

另一方面, 需要关注路德宗所否定的几项观点: ①、否定化质说, 主张饼和葡萄汁在实体中, 依然是那种样式; ②、否定藉着执礼的牧师, 使基督在这个圣礼中临在; ③、否定基督在饼和杯中永久的临在, 强调圣礼的结束即告终止; ④、否定饼和葡萄汁只代表基督的肉和血; ⑤、真正的肉和血之临在是属灵的, 否定藉着圣灵或透过领受者的信仰来成为媒介。

3、慈运理的见解

慈运理的圣餐观相当不完全, 认为晚餐只是对属灵真理福气的比喻提示, 或者只是一种单纯的标记和象征; 教导这是基督为了拯救罪人的纪念, 只是基督徒信仰宣认的徽章。他在某些陈述中, 认为圣礼只是单纯的纪念仪式, 特别是信徒立约的标记或象征, 可是, 在他的著作中, 又提到晚餐具有较深的含义, 在圣礼进行中, 认为 神会使这些成为信徒的印记或保证。

慈运理的见解, 似乎随着时间的推移有些变更, 因此, 在圣礼的见解上, 很难指出什么是他的观点, 但却明显地排除了对此教理难解的神秘主义, 而过度地显出他平易和单纯的见解; 他总认为圣餐只是纪念主受死的标记或象

征，或者看成是一种印记或保证，显出对此观念没有作出公允的论证；不但如此，他所着重的是神的保证，而是人的纪念，他将领受圣餐的仪式，看成信徒纪念主的受死；他虽然否定基督身体的临在，但不否认信徒在信仰中，基督属灵的临在。认为基督只有在他的神性中，以及在领受人的理解（*apprehension*）中临在。

慈运理的见解最初在改革的教会中盛行，1530年在写给奥斯堡国会的慈运理文书（“*Fidei Ratio*”《信心與理性》）中得以体现，又在《四城信条》（*Confessio Tetrapolitana*,1530），奥斯瓦尔德·米扩纽斯（*Oswald Myconius*）的《第一巴塞尔信条》（*First Basle Confession*,1532），以及布凌格、米扩纽斯等《第一纒里微提信条》（*First Helvetic Confession*,1536）中体现。

4、改革宗的见解

1) 加尔文标准文书中圣餐观的要点。加尔文的观点，在慈运理与路德宗的中间地带，他与慈运理以及其他的所有改革宗共同主张：

(1) “这是我的身体”，意味着“这饼代表我的身体”。

(2) 神在此圣礼中，使所有吃饼喝杯的人，领受基督救赎的恩典。

(3) 除此以外，基督的肉和血虽然离开天上，但藉着分递的饼和杯，能够使信徒的生命得到感化；可是，这种感化即使是实在和活泼的，①、却是神秘的，不是物理的；②、藉着圣灵成为媒介；③、受到领受的人信仰行动之制约。

这种见解在《基督教要义》（4卷17章）和《伽尔利信条》（36条）（巴黎大会中准备的，1559年），以及《苏格兰信条》（21条）（约翰·诺克斯准备的，1560年）和《比利时信条》（35条）（本仁·布莱斯准备的，1561年）中陈述。

有关这个问题，加尔文眼见路德宗与改革宗教会无法协调，就与苏黎世（*Zürich*）的慈运理派和日内瓦（*Geneva*）的加尔文派联合，于1549年作成了《底丘里努斯信条》（*Consensus Tigurinus*：合一信条）的圣餐教理，这被两方共同接纳，直到今天被改革宗教会所认定。这个教理在布凌格的《第二纒里微提信条》（1564年），墨兰顿门生武新努士的《海得堡要理问答》（1562年），英国教会的《39信条》（1562年），《韦斯敏斯德信条》（1648年）中得以体现。这些信条中共同的见解是：

(1) 有关基督的肉和血之临在，①、基督的人性临在于圣餐中；②、基督的神人位格总是在各处遍在，我们的交通与其说是在他肉和血的圣餐中，不如说是在他全部的位格里。圣礼中，他的肉和血之临在，不是物质的，也不是场所的，只是藉着圣灵的恩典来感化灵魂。

(2) 有关圣徒领受的圣餐，那不是基督的肉和血之“实体”；其效能和结果，是为了罪被擘开和流出，具有祭祀的效能。

(3) 有关信徒“吃喝”圣餐中的“肉和血”，①、不论用什么样式，其意不在于用口来吃；②、是有关灵魂的；③、是用灵魂的口，或信仰的手；④、藉着圣灵的权能，或透过圣灵；⑤、不只局限于主的晚餐，而是随时在信仰的动作里。

2) 加尔文的属灵同在说。加尔文指出慈运理在圣礼中，只强调依赖基督过去赎罪的受死；其实，在今天的圣餐中，基督的全位格依然与我们同在。

加尔文有时似乎在教导，圣餐中基督荣化的身体，会给信徒属灵的感受，可是，这只是一种喻词的比如，他在其它的教导中，明确指出领受饼和杯，不是用嘴来吃喝，而是藉着这种标记来领受基督属灵的同在；因为，只有藉着信仰才能拥有。他强调除去临在于场所的想像，因为基督坐在天上，而不是住在地上，只有在信仰中与他交通，基督不可能包含在地上的饼和葡萄汁中。

[注] 加尔文对慈运理的圣餐教理提出异议，(1) 他认为这个教理，在圣餐中遮盖了神对信徒的恩赐；(2) 他认为信徒在圣礼中，接过基督的身体吃了，比相信他的圣名和依赖他的受死，看得更重或更高，结果却看不到什么。

按加尔文的见解，圣礼中回顾基督过去的大功，不只局限于基督受死的关联（与慈运理的想法类似），而是与基督现在属灵的事工，就是在荣耀中的基督有所联系。基督属灵的同在，虽不是身体或场所的临在于圣餐中，反而包括了身体和宝血，享有他全位格的同在。太阳虽在天上，但它的光和热却能照在地上；同样地，基督的身体虽在天上，但他荣耀的身体，比圣灵的感化，更能在圣餐中向信徒发出他的（即便藉着媒介）感化，藉着这个仪式，使他们领受基督的肉和血，得到生命的实际能力。加尔文注重的不但是救赎主的全位格，更是强调基督与圣徒的交通。

加尔文的提示虽不全然清晰，基督的肉和血虽不在圣餐中，但却在高天之上，使信徒在圣餐中领受饼和杯的时候，就能得到生命的感化；这种感化即便不是生动和物理的，但却是属灵和奥秘的，藉着恩典的媒介，使领受的人享用基督的肉和血，接受信仰行为的制约。

有关与基督交通的方式有双重的提示，或是领受的人藉着信仰，使他的心意提升于天，或是藉着基督的身体和宝血，使领受的人得到属灵的感受。

达布尼（Dabney）极力反对圣餐中加尔文的见解，认为领受的人不可能直接分享基督的身体和宝血；这是加尔文的观点有些含糊，或是对肉和血的过度解释；可是，推想他的意思，只是喻词的一种比如，这种见解在改革宗的信条中可以看到（参照《比利时信条》第35条；《海得堡要理问答》75、76《圣餐礼仪书》）。

加尔文教理中的含糊点，只用通常简略的说明来解释基督的身体和宝血，认为只是效能（virtually）的临在。按贺智的话，“救赎主将自己的身体献在十字架上，成就了祭祀的实质和果效，临在于这个圣礼中，藉着圣灵的

权能，使按理领受圣餐的人，在现实中得到益处；圣灵按着自己主权的旨意，使圣礼成为他使用的器具。”（*Comm.on the Conf.of Faith*,p.492）

第 5 节 恩典媒介的圣餐效果

圣餐的效能成为信徒生活中属灵益处的恩典媒介，主亲自制定了圣礼中的标记和印证；而且，也成为门徒和所有信徒的恩典媒介，使所有跟随他的人，在这个圣礼中得到益处，这应该是救主的意图。这是恩典之约中的标记和印证，里面包含了两个要点，第一、产生的效果；第二、这个效果如何来的。

1、圣餐的恩典效果

1) 恩上加恩. 主的晚餐是为了信他的人预备的，但却不是创始恩典的器具，乃是在已有的恩典上恩上加恩。主的圣礼是为了跟随他、对他宣认信仰的人预备的，按使徒行传 2 章 42、46 节中的记载，擘饼是那些已经信了的人，聚在一起，彼此交接，擘饼。哥林多前书 11 章 28、29 节强调，参与圣餐的人，先要省察自己；信徒藉着圣礼领受恩典，与藉着话语领受恩典，没有什么不同，圣餐是藉着主的话语，在已得的恩典中恩上加恩。

2) 属灵的喂养和成长. 在主的晚餐中，我们领受基督救赎的恩典，使我们得到属灵的喂养和成长。自然的食品能够养育我们的身体和生命，而圣餐却能强化我们灵魂的生命。在福音的应许中，成为 神坚固我们信仰的媒介，小要理问答对此有明确的陈述，“……藉着信心领受他的身体和血，以及其一切恩惠，使他们的灵命得到滋养，在恩典里有长进。”（96）

3) 罗马教会所说的灵肉恩典. 罗马天主教会认为，圣体圣事的恩典有两点，一个是灵魂的恩典，另一个是肉身的恩典。“哦，主耶稣！你设立圣体的圣事，是为了养育我们的灵魂；如同肉体的饮食，可以养育我们的身体，保存我们的生命，增添我们的体力，使我们能作各样的事务。圣体的圣事成为我们灵魂的粮食，与耶稣联合成为一个枝节，圣体能滋养我们的灵魂，加增我们的圣宠，使我们能够胜过三仇，遵行规诫，脱离罪过，建立善工，免去地狱，抵达天堂。圣体的圣事为了肉身，成为洁净我们的药，使我们的肉身与洁净的源泉——我主耶稣结合，压制肉身的情欲，禁止个人的私欲，完全顺从正理，成为在肉身中生活的凭据。”（闵德孝《天主教要理》第 2 卷、第 3 篇、第 66 节）再者，罗马天主教又列出特种的成圣恩典，特别的现实恩典，可赦之罪的宽恕，从致死的罪中得到保全，以及为了救恩的确信，藉着圣体的媒介达到特别的恩典。这些都是从他们的化质说，以及其它的正统圣礼过重主义中分流出来的烦琐推论。

2、恩典的样式

这种圣礼的恩典效果是怎样来的呢？圣餐的任何样式，都能成为功劳的原因吗？不论领受之人的态度如何，是否都能得到恩典呢？

1) **罗马天主教的见解。** 罗马天主教主张，主的晚餐是藉着祭祀和外形的作用工作。

(1) **弥撒的祭祀。** 首先，圣晚餐不但是圣礼，又被看成祭祀。认为这是基督献在十字架上无血之更新；这话的意思，不是主在晚餐中再次受死，只是对他受死的外在变化。主的确将饼说成自己的身体，分给了门徒，也说葡萄汁岂不也是为他们流出的血吗？

罗马教会的教理争论家，认为有人虽将此祭祀看成代表或纪念的性质，但却不能成为教会真正的教理，他们推想圣餐中基督的祭祀，具有真正祭祀和代赎的价值。特伦多会议的标准文书中说，“如果有人认为弥撒不是奉献给神的真正祭祀，只是将基督供我们来吃，除此没有其它的含义，这人就要受谴责。”（*Conc. Trident, Sess. 22, Can.1*）“如果有人认为弥撒的祭祀，只是感恩和称颂的祭祀，或只是纪念十字架上的救恩，不认为这是代赎的祭祀，只是对领受的人有好处；不认为这是为了活人和死人，为了满足罪和痛苦的其它需要，这人就要受谴责。”（*Can.3*）

这个祭祀引起如何形成对罪人的功劳问题，而罗马天主教的权威人士只是用遁词和矛盾的言辞来搪塞，例如威尔默斯（Wilmers）陈述，“弥撒是‘赎罪和祈愿’的祭祀，这是因为我们的过失，其效果的目的‘是为了我们’；①、不但是超自然的恩典，也包含了自然的恩宠；②、包括赦罪和免除刑罚，基督在十字架上为我们成就了救赎的功劳，在弥撒祭中‘应用’在我们身上。”

（Wilmers, *Handbook of the Christian Religion*, p.348）称弥撒的祭祀是赎罪祭，将基督在十字架上成就的功劳，透过弥撒的祭祀应用在参与者的身上，这种说法是无法前后呼应的。

罗马教会将圣晚餐看成祭祀，虽然将此教理诉求于教会权威和圣经根据，但却徒劳无益。因为，圣经真理在各方面都反对这种教理。

[注] ①、罗马教会将玛拉基书 1 章 11 节，看成永久而反复的祭祀预言，将希伯来书 7 章 11 节中，指向基督的“兴起一位祭司，照麦基洗德的等次”之语，看成藉着基督的饼和葡萄汁成为永续性的祭祀宣言（参照创 14：18），可是，很难将玛拉基的预言和麦基洗德与基督的预表关系，应用在圣餐的礼仪上。

②、基督为信徒的献祭，只一次就得以完成，按其根本的属性，排除了其它所有的祭祀。（来 9：25-28，10：10-14、18、26-27）

③、罗马教会的观点与基督在圣晚餐中制定的话语，并不相应（路 22：19；林前 11：24-26）。这个圣礼纪念基督在十字架上的献祭，但圣餐不能成为新的赎罪祭，因此，圣礼的本质

与祭祀的本质是不同的，两者不能看成同一条例。

④、基督的献祭，应验了旧约流血的献祭和代赎的祭祀本质，因为满足了律法的要求（来 9：22），可是，罗马教徒称自己的弥撒是没有血的祭祀，成了没有受死和痛苦的祭祀。

⑤、祭祀是由大祭司来执行，但基督教的执行者不是大祭司。

⑥、这个教理依靠的是虚构的化质说。上文已指出化质说的无理。

（2）外形的作用。 罗马教会教导主的晚餐在圣餐礼中，由“外形的作用”（*ex opere operato*）在工作，即、意味“这是由圣礼本身行为的效力来工作，不是因为领受者的行为或性向，以及教职的资格（*ex opere operantis*）来形成效力。”这种见解意味着领受饼和杯的人，不论他是否善恶，都能得到恩典，认为这个圣礼仪式的本身就是恩典的原因；同时，他们又在矛盾地教导，圣礼会因存在某种障碍或缺乏，构成领受恩典的性向，或教会的行动不符合大祭司的意图，因此，会部分或全部的失去效力。“外形的作用”之说法，需要这种矛盾的观点来支援，但结果却自我证明，这种说法虚弱无力，很难维持。“外形的作用”之检讨，在上文第三章结尾的“圣礼的有效性”中，已作过论述，接下去还会探讨。

2）改革宗的见解。 改革宗的教会不将晚餐看成祭祀，否认以“外形的作用”来工作。圣礼的本身不是恩典的原因，只是 神手中使用的器具。其有效的工作，不但临在于领受者的信仰里，还联系着他们的动作和见证；不信的人即便领到了外形的饼和杯，但却得不到内在的实际。可是，在抗罗宗的教会里，对此论题的解说和意见，有所差异却是事实。

（1）路德宗的见解。 路德宗和高派的监督教会，试图主张这个圣礼的客观性，明确表现出倾向罗马教会的立场；按路德宗的观点，圣晚餐的效能不只停留在标记里，而在于与其联系的 神之话语中，只有领受者有信仰的时候才会工作，这种效果与话语的效果一样，只是藉着信仰才能与基督发生活泼的交通，以及结出有益的果实。可是，这种临在的见解，在饼和葡萄汁的里面、共同、一起里，这是强调文字上基督之肉和血的效能。信与不信的人，虽然可以同等领受物理上的肉和血，但只有信徒才能得到恩典的益处。《协和信条》（*The Formula of Concord*, VII,7）说，“我们相信、教导和告白，不但真正相信基督，可以合理领受主的晚餐，那些没有资格和不信的人，也能领取基督的肉和血，但他们得不到安慰和生命；如果他们不悔改归正，他们反要受到定罪和审判。”（林前 11：27、29）

（2）慈运理派、抗论派和苏西尼派的见解。 慈运理英年早逝（1484~1531），他的见解常被称谓低级的圣餐观，如果他活着的话，必定和他的门生共同参与加尔文所提案的《底丘里努斯信条》。其后，用他的名义来发表的苏西尼派和抗论派所主张的教理，与改革宗教理是不同的。①、认为饼和杯只不过是记号，否定基督以某种含义临在于圣礼中；②、否定饼和杯是恩典的媒介，主张领受圣餐只是对主的记念，并显示宣认信仰的徽章。

(3) 改革宗的见解. 改革宗的各教会排斥上述的各种见解, 虽然宣认这个圣礼是有效的恩典媒介, 但其效能不在于某种性能, 或根据某位执行的人, 只在于圣灵的工作与话语的能力。这个圣礼的确拥有象征道德的能力和信仰的标记, 可以使参与的人, 实际领受传达的恩典, 使基督与他的百姓之间成为会合点, 这种恩典虽不是可以随意传达和领受, 但不在这个圣礼中, 也可以领受到恩典, 能力不总是在圣礼中; 因为, 不局限于时间、场所和礼拜。

按查尔士·贺智的话说, “改革宗认为圣礼的效能, 不在于条例本身(饼杯或是行动)中的某种能力, 更不是执礼中的某种能力, 也不能将能力归结表示的真理; 而是在于伴随的话语和内在应许的神的能力, 藉着基督的身体和宝血(藉着童贞女的道成肉身)真正的临在 [不论是“化体”、“同在”的方式, 或是“授与”(impartation)的方式], 从天上荣耀的基督身上, 流出超自然的生命感化力。这不是藉着基督的神、人性, 而是在圣礼中, 藉着基督的身体和宝血, 靠着他的灵工作, 使领受的人得到恩典。”(Charles Hodge, *Systematic Theology*, III, pp.649)

第 6 节 圣餐的参与者

1、合理的参与者

主的晚餐不是毫无区别、为所有的人制定的, 只有得到圣灵的重生, 向基督宣认信仰, 按着主的话来生活的人才能领受。在主有形的教会中, 不是为了拥有地位的人, 而是为了认罪悔改, 得到基督宝血洗净后, 渴望追求圣洁生活, 以及认真遵行的人预备的; 而且, 领受的人对于主的晚餐需有相当的认识, 知道主的饼和杯与普通的饮食之间有所区别, 看重主的身体和宝血, 尽力在属灵的道路迈步向前。因此, 使徒强调领受的人需要反省, 认为若不分辨是主的身体, 就是吃喝自己的罪了。(林前 11: 28-32)

无知邪恶、未曾重生的人, 没有资格领受圣餐(韦斯敏斯德信条 28 章 8 条, 大要理问答, 173) 可是, 怀疑自己不在基督里, 或者怀疑自己没有为领受圣餐作好正当的预备, 这样的人或许是真的与基督有份, 虽然他们对此还没有达到确信; 只要为自己的不信悲伤, 努力消除自己的怀疑, 然后, 就可以并应当参加圣餐, 使自己得以坚固。(大要理问答, 172)

2、不适合参与的人

主的晚餐属于教会, 也是教会的圣礼, 教会以外的人是不能参与的。可是, 这里还有限制, 不是教会里所有的人都能领受圣餐, 下列的人应被除外。

1) 孩童. 旧约中的孩童, 虽然可以吃逾越节的晚餐, 但不允许孩童领

受主的晚餐，因为他们尚未达到分辨的年龄（林前 11：28），而且，他们无法“分辨是主的身体”，即、孩童无法分辨圣餐中的饼和杯象征主的身体和宝血（林前 11：29），只有当他们达到分辨的年龄时，才允许他们领受圣餐。“在有形教会中出生、受洗和奉献给神的孩童，年龄达到分辨的时候，他们的行动端正，没有可指责的地方，知道分辨主的身体；然后，告知他们可以领受主的圣餐，因为这是他们的义务和特权。”“年幼的基督徒领受圣餐的年龄，是很难决定的，这需交给堂会来裁量。”（《韦斯敏斯德礼拜模范》9章）对于接受婴儿洗礼的孩童，在通过要道问答并接受坚振礼以后，可以参与圣餐礼。

2) 不信的人。 虽然在有形的教会中，但还未相信的人，是不能领受圣餐的。教会要求所有的人，必须作出信仰的宣认，因为教会只有藉着信仰的告白，才能判别领受圣餐的资格，或者有些口是心非的人，即使参与了圣餐，但得到的结果却是审判；如果这些人的行为显出不信或放纵，教会可以作出惩戒或禁止他们领受圣餐，教会必须保守圣礼的圣洁。

3) 有缺陷的人。 真信徒在某些情况或心理的状态下，也是不能参与圣餐的。他们属灵生活的状态，以及与神的关系，或与信徒之间的交往，都能影响他们参与属灵事务的资格，在保罗的哥林多前书 11 章 28-32 节中，可以看到这些含义，因为人的生活可能使参与的人徒有其名，这在哥林多的教会中也是事实；可是，也无须禁止缺乏信心的人靠近圣餐。制定主的晚餐是为了坚固信徒的信仰（参照上文韦斯敏斯德大要理问答，172）。在教会惩戒之下的人，不允许他领受圣餐。

3、各教会的惯例

有关领受圣餐的资格，各教会都有依靠的惯例和原则，对此有些考察是有益处的。

1) 罗马教会。 罗马教会联合起来将顺从作为得救的条件，因此，只要显出遵奉和顺从的人，就允许他们领受圣餐。“可是，如果犯了致死的罪，有机会向听罪师认罪的人，即使痛悔自己的罪，却没有得到告解圣事的洁净，是不能靠近圣体（Eucharist）的。”（*Coun. Trent., Sess.13,Canon.11*）路德宗教会允许顺应外在的要求，就可以领受圣餐的见解，与罗马教会相同。

2) 高派教会的教长制度。 高派教会的教长制度主义者认为，圣礼的本身就是有效的恩典媒介，即使知道自己没有圣灵的果子，但对福音却怀着思索的信仰，只要不被人指责或毁谤，只要愿意领受，就可以得到允许。

3) 福音派教会。 所有的福音派教会，都以圣餐为每个信仰和实践的志愿者预备的，因此，要求每个人的信仰和顺从。

(1) 浸礼宗教会虽然否定婴儿的教会权利，但却接受包括社会人士的圣餐志愿者，只是要求他们新生命的积极凭据。**(2) 改革宗教会**承认婴儿洗礼的

教会权利，但却不允许他们领受圣餐，这与新入教而未受洗的人是有所区别的。前者必须要达到“分辨的年龄，没有可指责的行为，显出端正的生活，有了充足的知识”，才可以领受圣餐。新入教而没有受洗的人，在他们表现生活变化和告白信仰之前，推定他们尚是教外的人。

主的晚餐不是为了没有重生之人设立的，这种礼仪和信仰的形式，具备了属灵的实际，乃是为了每个相信的人预备的。这个圣礼的本质，在于对基督信仰的宣认，愿意接纳福音成为基督的门徒，成就恩典之约的庄严应许；因此，这是信徒与基督的属灵交通，使参与晚餐的人得蒙悦纳，得以分辨身的身体，为我们的罪成就了救赎，并且缔结了福音之约，藉着圣灵的交通，保持在属灵的知识状态里。

4、资格的判定

领受圣餐的资格，判定依靠的方式是什么呢？

1) 依照值得信任的信仰宣认。“教会的教职人员，按着信仰的条例来判定领受者的资格。”“再者，需要考核领受者的信德和有关的敬虔知识。”

（韦斯敏斯德礼拜模范，第9章）神未曾给这些人，看透人心的能力；判定这些人的资格，只是按照单纯的知识、圣洁的生活、值得信任的信仰宣认[值得信任的宣认(credible)不是增加确信，只是知道他信的无误]。考核者的义务只是考察他们的知识，探问他们的言行是否可蒙悦纳，听取他们内在的属灵状况和信仰目的，然后，将决定的责任归给个人的信仰告白，堂会对其证据的正当性，不承担判定和保证的责任。

2) 会众教会的积极证据和长老教会的信仰宣认。在这点上，长老教会与会众教会之间是有差异的。有关判定志愿者属灵特权的圣餐，需有教牧人员来考核他们属灵性质的才能、权利和义务，这两个宗派在传统的见解和实行上是有差异的。会众派中“值得信任的公认”，乃是志愿者的恩典状态，需要得到考核者的认可，这意味需要积极的宗教经验之证据；长老会对此语句的含义，只是向着基督的信仰（不是生活的反证），透过信仰的宣认。

3) 宣认的志愿者要承担责任。按肯特利绪的话说，“长老教会常存的永远原理（圣餐），不是牧师和长老来判定志愿者是否真正的悔改，反而志愿者要承担应有的责任。牧师和堂会当然要考核和判定他们的信仰知识，值得信任的宣认，以及生活上的言行。在消极方面，至少不能否认他是基督徒，但不能承担裁判的责任。在行为上的对与错，长老会有惩戒条例作为准则，这与会众派在实质上是不同的。其实，两方的规则都在良心的范围里，需要知识和信任，将没有信仰宣认的人排除在外。”(Candlish, in *Edinburgh Witness*, June 8, 1848)

第6章 祷告

按照韦斯敏斯德信条的教导，祷告是恩典的第三媒介。这里援引查尔士·贺智有关祷告的议论，作为这个论题的解说基础（Charles Hodge, *op.cit.*, III, pp.692-709）。

第1节 祷告的概观

1、祷告的含义

祷告是灵魂与神的谈话。在祷告中，我们向神的完全显出敬畏和爱慕；向着他的一切怜悯献上感恩；向他表示对罪的痛悔，感谢他的宽恕和赦免；愿意顺服他的权柄，得到他的指引和保护；在他的恩宠中，使我们所作的都蒙他赐福。主观意义上的宗教是对神属性的理解和认识，知道他是创造、护理、保存和救赎的主；在心灵被感动的状态中，流露出心里的感想和盼望。没有祷告的宗教，不可避免成为非宗教的。因为，生命不可能没有动作；身体停止了动作，如同灵魂停止了向神的祷告。比较常用的喻词，祷告是灵魂的呼吸；停止了呼吸，生命就无法持续；灵魂停止了呼吸，属灵的生命就无法持续。

我们的标准文书定义为，“祷告是奉基督的名，向神表明我们的心愿，祈求合乎他旨意的事，承认我们的罪，并感谢他的怜悯。”（小要理问答，98）大要理问答的定义也类似，“祷告就是奉基督的名，藉着圣灵的帮助，把我们的心愿告诉神；承认我们的罪，感谢他的怜悯。”（178）

2、圣经的基础

1) **神掌管的宇宙观。** 从圣经的书面中，到处可以看到蕴涵的神圣断言，即、神掌管着宇宙万有，要求我们的道德和宗教属性要如此相应，这成了启示宗教与自然宗教的基础。按这种宇宙观，神用他权能的话语创造了万物，将他的造物赋予特性或本能，安排遍布在宇宙各处，使其适应他的全能，在广范围中成为第二原因，作成管辖和协同的工作，如同我们用我们的能力来管理事务。按这种宇宙观，我们会为了雨水和阳光、安全和航海、耕种和丰收等祈祷；我们会感到天父慈爱的保守与同在，常常会向他献上感恩的祷告。不论何种宇宙观的宗教和祈祷，当他发觉自己的亏欠和错误时，就会感到背离了属性和意识，因为他知道这是不可抗力的。神的管辖也扩展到人的心里，所以，我们为了改变和感化他人的时候，也会求神来改变

他们的心意。

2) 非宿命的宇宙观。 上文讲到 神掌管的宇宙观，主管着物理和道德的世界，所有的历史和事变不是由命运来决定。宿命论者不可能有毫无矛盾的祷告。 神在天上立定宝座，不但在天上的万军中，也在地上的万民中，按着他所喜悦的旨意行作万事；我们知道他会垂听我们的祷告，成全我们的所求。

同样地， 神按着他喜悦的旨意，不可能有先定（foreordination）的事情是他不能成就的。例如，某人设立大公司，事前会作好所有的计划，定下方向和选择，安排工作人员的职责，要求他们服从自己的命令，随时汇报业务的状况，使员工有信心作好应有的事务。如此，每件事务作好事先的计划和回应；在主管者的一方，他的行动和自由不会自相矛盾。不晓得这个例子能给我们多少借鉴，但却对先定和祈祷的效力有所启迪，因此，这两者之间不会自相矛盾。 神可以按着自己的旨意行作万事，但也留心察看他百姓的状况，侧耳垂听他们的祈求和祷告；如果因为事件的先定原因，而把祈祷看成反对的正当理由，那么，其他任何的方法，都会成为正当的反对理由。如果感到“我先定了要活下去，然后不再吃东西”的话是矛盾的，那么“我先定下要接受福音，但却不祷告祈求”同样是矛盾的。 神既然事先定下要赐福与我们，也就事先定下要我们祈求得到这些福气。祈祷与已赐下的福分有着因果的关系，这与其他的方法是相同的。

3、神学的基础

祷告以各种神学的假定为基础。

1) 神的位格性。 首先，祷告是假定在 神的位格上。

只有有位格的“我”时，才能称呼为“你”，才能成为知性的行动主体和对象，才能理解和回答，爱和被爱，以及与其他的人格对话。如果， 神只是某种未知的势力，或只是宇宙道德秩序的名称；那么，祷告不但不合理，也不可能。

2) 神的内在性。 神不但有位格，他也无处不在，看顾他所造的万物，垂听人们的祷告和祈求。因此，祷告不但以他的位格为前提，其实他离我们不远，听我们的祷告，从远处知道我们的意念，愿意与我们交通，并且知道我们舌头上的话，晓得我们所渴望的心愿。

3) 神的主权性。 向 神祷告表示他统管所造的自然万物，管辖和统制所有受造的行动；他不但创造万物，赋予物质的属性和人生的能力，若是他不允许，什么事物都不能成就； 神定下自然法则，使昼夜交替、四季变化，从天降雨、赏赐丰年； 神以他的权能统治世界，管理自然，使万物成就他的旨意。

4) 神的慈爱性。 圣经告诉我们， 神不但垂听我们的祷告，他更是

满有怜悯、满有恩典，好像父亲怜恤敬畏他的儿女，且有丰盛的慈爱；因此，他随时垂听我们的祷告，成全我们的祈求，愿意随时随地帮助我们。主耶稣说，“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。……你们虽然不好，尚且知道拿好东西给儿女，何况你们在天上的父，岂不更把好东西给求他的人吗？”（太 7：7-11）

5) 神的无限性. 因为 神是无限的，所以他能垂听和成全无数人的祷告。 神的眼目遍察全地，任何细微的事物他都看见，即或有人背离他的旨意，不晓得向他祷告，这是不认识 神之人的行为，这些不能限制 神的知识、权能和临在，如果他注意到宇宙的浩大、穹苍的无限，就不得不承认有位主宰；我们只不过是个受造者，知识才能具都有限，当人们眺望一片远处的风景，因受视力所限，很难辨清细微的景象；可是， 神与人不同，他必以全能的智慧来鉴察万物、引领万邦；在 神看来没有多少大小之难，因为万物在那与我们有关系的主眼前，都是赤露敞开的。

4、与自然法则的关系

1) 护理的综合. 神在自然法则之上管辖自然界，不意味改变或取消自然的法则。在自然界或人们的行动中，很少有某种成果是依靠一种自然法则造成的，而是藉着综合的自然势力得到成果，那是智能的和自愿的综合。同样地， 神在自然界中，以类似的综合方式，用他的智慧来成就他的旨意；当他需要降雨的时候，只要依照第二原因就可完成。护理的教理，乃是 神在我们有限的的能力境域中，用他的能力来照顾养护整个世界；因此， 神会按着自然法则的综合护理来垂听和成全我们的祷告。 神对我们的恳求和回应，是他特别的护理和措施，而且，我们通常的恳求，都是在他自然法则的特别护理中作出的回应。

祈祷的回应不会使自然界的进程造成不安，我们祷告期待回应的事务，虽是错综复杂、人力难以掌控的部分，而 神护理的干涉进到自然界中，也不会造成自然过程的不安。如果护理的所在，可以成为科学家单纯的认识范围，那么，人就能自己认识 神，人也能解决自己的事了。可是， 神是全智全能的，他能超越自然的法则，使自然科学的结论毫无功效。其实，无数祷告的回应，不会引起自然过程的不安，也不会给人带来不良的影响。

因着以利亚的祷告，以色列三年六个月遭遇大旱；他又祷告，就降下透雨，使地大得滋润；可是，这个事件的结果，并不会使人终止某种物理学的法则或气象学的研究。

2) 直接的动作. 人若不用自然的法则或自然的势力，就很难活动或动作。可是， 神是全能的，不受这种限制，不使用自然法则或自然势力，也能按他的意旨来运行， 神这种直接的行动，我们称其为神迹；当 神用神迹回应我们的恳求时，他以超越自然的法则和势力，用直接的动作来回应我

们的祷告。

可是，从教会历史的经验中，神迹较多出现在圣经历史的特别启示期，神迹的可能性，虽然会随时发生，但在教会的历史期间，实际出现的却不多，这是抗罗宗教会的普遍观点。因此，在一般的祈求中，神很少以神迹来回应，而通常的祈求，总是以特别的护理来回应。

第 2 节 祷告的对象

将祷告的对象归于神的属性，因为只有向神才能献上应有的恳求。异教徒向着有眼不能看、有手不能拿，想像的存在或偶像来祷告，这些都是非圣经、不合理的，它们没有能力倾听或回答，都是人手所造的，我们可以无视这些存在。

1、圣经的祷告对象

旧约中记载的祷告，都是向着神的，乃是向着唯一神的存有献上祷告。人们在旧约中，对三位一体的认识，似乎不太明白，但在新约中，却能向着三位一体的神，或是向着圣父、圣子、圣灵祷告。圣经所显示的基督教颂赞，按着三位一体的位格来称颂，新约中有很多向着基督的祷告实例。按照圣经的含义，祷告包括了以称颂、感谢、认罪和陈述的形式来与神说话，向着基督也可以用感恩和祈求直接与他交通，将荣耀和称颂归于他。基督还在地上的时候，使徒们向他祈求说，“求主加增我们的信心”（路 17: 5），临终的强盗受到神的感动，向主祈求说，“耶稣啊，你得国降临的时候，求你记念我！”（路 23: 42）新约教会最初的殉道者，司提反最后的话，说，“求主耶稣接收我的灵魂！”（徒 7: 59）保罗为了叫身上的刺能够离开，“三次求过主”（林后 12: 8），又在提摩太前书 1 章 12 节中说，“我感谢那给我力量的我们主基督耶稣，因他以我有忠心，派我服事他。”约翰启示录 1 章 5-6 节说，“他爱我们，用自己的血使我们脱离（有古卷：洗去）罪恶，又使我们成为国民，作他父神的祭司。但愿荣耀、权能归给他，直到永永远远。阿们！”约翰启示录 5 章 13 节说，“我又听见在天上、地上、地底下、沧海里，和天地间一切所有被造之物，都说：但愿颂赞、尊贵、荣耀、权势都归给坐宝座的和羔羊，直到永永远远！”

圣经明确教导，基督是神本体的真像，天上地下所有的权柄都赐给了他，他坐在宝座上，使人悔改并赦免，他赐下圣灵，他住在我们里面，成为我们的生命，也成为我们祷告的对象；他回应我们的祷告，成为基督徒敬拜的对象，成为我们永远敬畏、感恩、称颂、认罪和恳求的对象。

2、自由主义神学的异见

自由主义的新神学，只将耶稣看成模范，或看成一位独特的人物，否认他是敬拜和祷告的对象。自由主义神学将耶稣高举为 神最高的启示者，虽然致力接着耶稣体验的生活，来体验自己的宗教生活，但却反对以他为宗教、礼拜和祷告的对象。耶稣能够成为基督教的创立者，乃因他是第一个基督徒，基督教的本义是要维持从他而来的宗教生活，而不是将他作为宗教的对象。

海利·爱默生·富士迪博士，在他有名的讲道“崇拜耶稣的危险”（Harry Emersom Fasdick, *The Peril of Worshipping Jesus*）中，拒绝向耶稣礼拜和祷告；他甚至说，“世界试图用两种方式将耶稣除去，首先、将他钉在十字架上；第二、就是要向他礼拜。……他不怕人们对他的反对，却怕人们向他礼拜。”

可是，耶稣难道只是一个基督徒吗？而且，我们能够在所有的点上，进入耶稣的经验里，或在所有的点上，效法他的模范吗？这种观点使我们遇到很多难题；第一个难题是耶稣的弥赛亚意识，耶稣自称是从天而来的人子，宣称自己是地上最后的审判者。我们在这些点上，岂能模仿他吗？而且，耶稣岂不完成了我们无法完成的特别使命，证明自己从 神得到掌握人类命运的权柄吗？除他以外，还有谁能掌管人类的命运呢？

第二个难题是耶稣对罪的态度，耶稣从未意识到自己有罪，这与我们普通的人有着本质上的差异，耶稣从未提到自己有关罪的意识，也没有为罪感到痛苦，或为了制约罪而努力。可是，基督徒首先要作的是认罪悔改，至于“那无罪的耶稣”（林后 5：21），不是如自由主义所说的最初基督徒，也未作出除去罪恶的形式。

耶稣不但是我们的宗教对象，更是我们礼拜和祷告的对象。

第 3 节 蒙悦纳的祷告

1、真实

蒙悦纳的祷告要素，首先是真实，因为 神是灵，他监察人的心肠肺腑；他不只看人的外貌，更看重人的内心；因此，我们的话若不是心口如一，就是对他的冒犯；我们在他面前，若没有一颗敬畏的心，用感恩来表达我们的心意，或欠缺谦卑的姿态，来述说自己的言辞，就是对他的犯罪。这是基督徒在祷告时，常感到的欠缺；教会礼拜中的公祷时间，多少人外表虔诚，而心却游离在外呢？主耶稣说，“ 神是个灵（或无个字），所以拜他的必须用心灵和诚实拜他。”（约 4：24）这里的话用在祷告上，是非常合宜的。

2、崇敬

神是至高无上的存在者，他的圣洁、知识和权能都是无限的；他的周围侍立着理性的受造物——千千万万的天使，都是以崇敬的心态来事奉他。这种神圣的敬畏，宣告为真宗教的第一要素；他的百姓被称为敬畏他名之人，我们存着虔诚敬畏的心来事奉他，我们的眼目总是仰望那天上的主，在他的宝座前屈身敬拜。因此，我们在 神面前的祷告，不能像世人用通俗的表现，以免对 神显出不敬。

圣经中记载的祷告，敬畏和感恩是它的特色，尤其诗篇可以称作祈祷之书；大多数的诗中，充满了敬拜、感恩、悔改和祈求，流露出作者内在的感悟和外在的情景，他们在所有的情景和内心中，都承认 神的主权和掌管，知道 神如同父亲随时随地垂听他们的祈求，同时，不会忘记 神的无限和威严。

3、谦卑

这里面首先包含了承认作为受造者的渺小，再者，就是对罪得赦免、蒙恩得救的感恩；这是自义、自满和自信的另一面，正如约伯在 神面前的呻吟，“因此我厌恶自己（或译：我的言语），在尘土和炉灰中懊悔。”（伯 42：6）当以赛亚看到 神的威荣时，他哀叹说，“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人，又住在嘴唇不洁的民中……”（赛 6：5），税吏在 神的面前，“连举目望天也不敢，只捶着胸说：‘ 神啊，开恩可怜我这个罪人！’”（路 18：13）

这些言辞或许被人看成夸张和虚伪，但却是应有的态度；这是在圣洁和公义的 神面前，蒙恩之人应有的心态和表现。

4、恳切

这种心态非常重要，在门徒心里，留下深刻的印象，“主啊，大卫的子孙，可怜我！”（太 15：22）恳切的祈求，使她的女儿得到医治。不义之官的比喻，结论是“我就给她伸冤吧！”（路 18：5-8）强调祷告要恒切，不可灰心。半夜借饼的比喻，“虽不因他是朋友起来给他，但因他情词迫切地直求，就必起来照他所需用的给他。”（路 11：5-8）这些教导都在强调祷告的恳切心态。

神是智慧的源头，又是智慧的施予者，他对我们的心愿和需要，会有最好的评价和安排；人们为了救活自己和亲人的生命，会毫无保留地尽其所能；同样，我们对 神的祷告，也应该毫无保留地恳切祈求。

5、顺从

每个摆正自己与 神关系的人，不论他的祈求是什么，都会顺从地说，“不要照我的意思，只要照你的意思”（太 26：39）。世上的孩童，在向父母要求满足自己的心愿时，还需征得父母的意见，何况在圣洁荣耀的天父面前，我们岂不更要以他的旨意为依归呢？只有 神知道什么是最合宜的，他会按着各人的需要随时赐下恩典，如果每件事都按着我们的要求，反而会对我们不利。主耶稣在客西马尼的祷告，留下了美好的典范，我们要牢牢记住。

6、信靠

我们必须相信：①、 神的存在；②、他垂听我们的祷告，也能回应我们的祈求；③、他会按着他的美意成全我们的祷告；④、相信我们的祷告能够达成 神智慧的美意，同时对我们也有最大的益处。

圣经教导我们祷告有最清楚的确据，主耶稣说，“你们祈求，就给你们；寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。”（太 7：7）不但如此，又保证说，“你们奉我的名无论求什么，我必成就”（约 14：13）；又说，“你们中间有两个人在地上同心合意地求什么事，我在天上的父必为他们成全。”（太 18：19）

神的所有应许都是有条件的，对于没有表示条件的事物，自然的规律依然蕴含其内。 神所分配的管理和恩赐，不会随从人生的短见，毫无条件地满足人的祈求，总要按着 神的旨意来实行公义和慈爱；当我们顺从了神的旨意时，就会按着他的心意来寻求，不是按着自己的意思来妄求。

对于 神的应许缺乏信心，对于自己的祈求心怀二意，这是信徒中常见的欠缺。父亲希望儿女相信自己，对他们的不信会感到悲伤； 神是我们的天父，世上的儿女尚且依赖和相信地上的父亲，我们当然更要信靠和依赖全能的父 神。

7、基督的圣名

基督徒奉基督的名祷告，我们的主对他的门徒应许说，“向来你们没有奉我的名求什么，如今你们求，就必得着。”（约 16：24）“使你们奉我的名，无论向父求什么，他就赐给你们。”（约 15：16）“你们奉我的名无论求什么，我必成就”（约 14：13）。“ 神的名字”意味着在 神与我们的关系中显示出来，这两种观念通常被联合起来。我们相信“ 神独生子的名”，相信基督是 神的儿子，是唯一的救主。

有人认为奉主的名行动，就是奉他的权柄行动，也就是靠他而来的权柄行事。因此，主说“我奉父的名”作事，就是奉父的权柄和能力行事的意思；使徒们常奉主的命施行神迹，意味靠着他的权柄和能力来见证主名。如果有人藉着某人的名来求恩，就是藉着他的情面来请求。因此，奉基督的名祷告，

是在强调基督是谁，他作了什么，以及回应我们祷告的理由。我们不是依赖自己的功德和性格，只是单纯依靠神的怜悯，只是靠着基督的恩典；在福音的恩典中，唯有在基督里，才能使堕落的人生，拥有属灵的福气。

第 4 节 祷告的类型

1、默祷（无声的祷告）

祷告是与神的对话，是灵魂和感情之默念向着神的祈祷；里面包含了崇敬、感恩、对罪的哀伤、信靠和本分等各种要素；因此，我们与神的对话，可以随时随地用无声的方式来进行——默祷。这是在祷告中生活，也是对“不住地祷告”教导之实践（帖前 5：17）。这种向神无声的祷告，是我们的本分，更是我们的特权，我们的心灵应该像那香炉，盛满了坛上的火，不断地升到神的面前。

我们的本性将我们思想感情穿上语言之衣装，因此，祈祷也是一种语言的表现，即使外面无声无息，里面可以思潮起伏、情真意切。有声的言语可以产生力量，但无声的思想和感情化为祷告时，同样可以发出无形的能力；有声与无声的祷告，都是向神发出的言语；基督徒应该在默想和灵交的形式中，保持着与神在灵里的生活。

2、隐密的祷告

信徒为了维持属灵的健康和元气，需有正规隐密的祷告时间，这如同身体需要日用的饮食。我们听到主的指示说，“你们祷告的时候”，这意味他们拥有正规的祷告时间，主耶稣接着说，“你祷告的时候，要进你的内屋，关上门，祷告你在暗中的父；你父在暗中察看，必然报答你。”（太 6：6）圣经教导神的百姓与主之间应有的实例，主耶稣常到隐密的地方独自祷告，有时为了重要的决定还通宵祷告，像耶稣那样纯洁的灵魂，还需要与神有如此长时间的祷告，那么跟随主的人，更不能将此重要的恩典媒介等闲视之，至少，每天应在神的同在中开始、交通和结束。

3、同工和家庭的祷告

同工和家庭的祷告，是为了交流事工和家族的祷告。人的本性有社交活动的倾向，在他内在和外在的生活中，需有亲人和同工的交流。信徒中的聚集和祷告，也为着各个家庭、亲人，以及个人的需要来代祷。

家属在人群中为最亲密的交际纽带，这在信仰方面需要他们的生活见

证；因此，作为父母、子女和家庭的成员，需要在持续的礼拜中，建立和强化他们的信仰；整个家庭的归主，不能用别的方法来代替，需要家长带领读经祷告，引领全家都在神的恩典中生活。个人的力量虽然有限，但神垂听众人同心合意的祷告；教会也要激励信徒的家庭有正规而持续的礼拜。教会与国家的复兴，家庭有其应负的责任。如果家庭失去了信仰的见证，其它地方就很难维持纯真的信仰。人对神的义务，就是将儿女带到神的面前，将家庭建成伯特利（神的家），他的家庭若不是伯特利，很容易成为魔鬼出入的所在。

西方教会的信徒因缺乏认识，不晓得家庭礼拜的益处，而且，因为教会有晨更和晚祷，自然就忽视了家庭的礼拜。今日韩国教会每天的晨更，成为一份很重要的见证，使信徒们联合起来，能够在祷告中开始新的一天。

但是，还有一件更重要的事，就是建立家庭的祭坛，每天早晚在神的面前，以祷告来作为一天的开始和结束，这不能用前者来代替后者。

4、公祷（共同的祷告）

教堂里的公共礼拜是按着仪式和教导来设立的，仪式中包含了祷告和赞美，讲道是由朗读和讲解神的话语所组成，这些要素需要以适当的比例来保持。某些教会将教训放在最后的部分，大部分时间用在仪式的进行上，这与圣经的法则背道而驰，忘记宗教的根本部分在于提示圣经的知识。对神若没有相当的认识，就不会有真正的礼拜，他的心若对悔改、信靠、成圣的生活和真理的认识，没有真正的了解，就很难领受实际的恩典。宗教是理性和知性的服事，无知不能与理智并立。因此，基督教的牧师在新约中常被称为教师，他们在基督的大使命中，领受的是“你们要去，使万民作我的门徒，……凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守。”（太 28：19、20）因此，使徒们到各处作成传道教训的工作。保罗说：基督差遣我，原不是为施洗，乃是为传福音；我说的话、讲的道，不是用智慧委婉的言语，乃是用圣灵和大能的明证。（林前 1：17，2：4）异教观念尚未侵入基督教的礼拜之前，主领礼拜的人是教师，未曾变形成为大祭司的形像，教训的要素也没有落在仪式的要素（如同罗马教会各个时代中形成的仪式）之下。

教训的要素如同使徒时代，在主日的聚会中成为卓越的要素，因此，公祷的重要性是不可忽略的。长老会提醒公祷在主日崇拜中的重要性，乃因讲道恩赐的人很多，而祷告恩赐的人却少；形成这种现象的主因，多因牧师专注在讲章的预备上，却少在祷告的功夫上努力；而后者不如前者，也是件奇异的现象。

公祷在礼拜中，成为激励信徒、建立德行的感应，需要：（1）主领祷告的牧师，需以虔诚的心灵领受圣灵的感动。（2）在他的心中和记忆里，需有积累的圣经思想和言辞，古时的圣贤都是受圣灵的感动在说话；在他们的祷

告中，充满了崇敬、感恩和赞美，满有圣灵的恩膏；因着圣灵在他们的心中运行，感动 神的百姓奋发前行，成为领受恩典和蒙福的重要媒介。因此，祷告中应用圣经的言辞和应许，乃是支取恩典的至上法则。（3）祷告的内容需要井然有序，将各项祷告分配得均匀，防止祷告的内容有散漫、凌乱和反复。（4）祷告还要适应教会的节期，通常有主日礼拜、圣礼礼拜、感恩礼拜、受难周的纪念礼拜等，这些都要按着节期的需要来祷告。（5）祷告的言辞要单纯、庄严和正确。（6）祷告不要太长，以免有冗长和反复之嫌。

第 5 节 恩典的媒介和能力

1、作为恩典媒介的祷告

如同所述，恩典的媒介是 神所制定的，目的是在人的灵魂中赋予圣灵的生命，以期传达感化而成圣。这些媒介是话语、圣礼和祷告。

1) 可以亲近 神。 祷告的目的和联系，不但赐下 神的护理和属灵的福气，更把我们带到万福源头的 神面前，使我们与他交通和亲近，兴起我们对他的崇敬、爱慕、感恩、顺服、信靠、喜乐和敬畏。当我们的灵魂与 神亲近时，就能使他的荣耀藉我们来显现，使他的慈爱更被普及，赐下丰满的知识和平安。主耶稣说，“人若爱我，就必遵守我的道；我父也必爱他，并且我们要到他那里去，与他同住。”（约 14：23）在这种交通里，灵魂必然得以圣洁，并且享有平安。

“我一心寻求了你；求你不要叫我偏离你的命令。”（诗 119：10）“应当一无挂虑，只要凡事藉着祷告、祈求和感谢，将你们所要的告诉 神。 神所赐出人意外的平安，必在基督耶稣里保守你们的心怀意念。”（腓 4：6、7）

2) 感谢圣灵的恩赐。 海得堡要理问答（116）问，“为何对基督徒而言，祷告是必须的？”答，“因为这是 神向我们所要求的感谢中，最主要的一部分，又因为 神只将他的恩典和圣灵赐给那些诚恳不断向他祈求并感恩的人。”这个教理的陈述，将感谢列为祷告中的重要要素；特别指出圣灵的恩赐中，祷告是最重要的恩赐；感恩和祷告也就成了恩典媒介中的重要特性。

认为祷告是感谢的主要部分，因为没有比在祷告中，更能显出感恩的表现。在上文第一节开始部分，引用韦斯敏斯德大、小要理问答，都是以感谢为最终的要素，这是将祷告放在最高的位置。感谢是对 神所有的“慈爱”、“怜悯”、“宽恕”的感恩表现。得蒙怜恤的人生，理应向 神献上感恩的祷告；同时，这种感恩不至于停止在祷告中，需要在蒙恩得救的生活中，显出感恩和成圣的见证。

感恩和成圣的生活，需要 神所赐的恩典和圣灵特别的恩赐，主耶稣提到祷告需要圣灵的恩赐（路 11：13）；主耶稣升天后，门徒们和聚集的人，

“都同心合意地恒切祷告”，共同预备迎接五旬节圣灵的降临。（徒 1：14，2：14）

2、祷告的能力

人生世事变幻，不只受制于物质的规律，也受世界政局变迁的影响；但其后却有操纵的势力，有正义、邪恶、真理、博爱、同情和良心等，不同的观念和能力。在这一切之上，还有超越世界之上，运行世界之中的能力，就是智能的、自愿的和协同的管辖能力；这种至高的能力是藉着祷告在运行，如同人的能力，藉着同伴的邀请，发挥出莫大的力量。

这是圣经的教理，与理性的思维并不矛盾，可从整个世界的历史，特别从圣经历史和教会历史中得到确证。摩西的举手祷告，使以色列人胜过亚玛力人；撒母耳的祷告，使非利士人惊乱逃窜；以利亚的祷告，雨就三年零六个月不下在地上；他又祷告，天就降下雨来（出 17：11；撒下 7：10；雅 5：17-18）。雅各在这里强调，证明义人祈祷所发的力量是大有功效的。

保罗要求主里的弟兄为万人恳求，“我劝你，第一要为万人恳求、祷告、代求、祝谢；为君王和一切在位的，也该如此，使我们可以敬虔、端正、平安无事地度日。”（提前 2：1-2）这个教导肯定祷告的能力。苏格兰的玛丽女王认为，约翰·诺克斯的祷告比军队还有威力，这绝不是空谈。

创造天地万物的 神掌管一切，承认有神论的教义，相信他是有位格的神，只要向他祷告，就能除去所有的疑惑和忧虑。这个真理是我们的属灵力量和喜乐，成为我们现在安全和未来保障的源头。“万军之耶和华与我们同在；雅各的 神是我们的避难所！”（诗 46：7、11）

3、祷告的属灵影响

作为恩典媒介的祷告，不只满足于考察祷告的一般能力，还要关注特殊的属灵影响。“以诺与 神同行”（创 5：24）的意思，意味他与 神保持着不断的灵交，表现出他祷告的生活；“以诺因着信，被接去，不至于见死，……只是他被接去以先，已经得了 神喜悦他的明证。”（来 11：5）这岂不是对以诺祷告生活和成圣见证的写照吗？以赛亚书 40 章 31 节，“但那等候耶和华的必重新得力。他们必如鹰展翅上腾；他们奔跑却不困倦，行走却不疲乏。”可以看出祷告的属灵影响，对于信仰的生活是何等重要。（参照诗 84：7；弥 4：5；来 12：1）（Jamieson, Fausset, Brown, *Commentary on Is.* 40:31）

有一本书（E.M.Bounds, *Power Through Prayer*）收集了众多圣徒的祷告经历，按书中描写的属灵见证，可归纳如下：

1) 敬虔的属灵生活。 基督徒的敬虔生活是从向 神的祷告开始的，敬虔是生活在 神的面前，是由与 神的对话组成的。

“蕴藏在仁爱和敬虔的最底层是祷告，就是从隐密和火热的祷告中发出来的。” [（非洲）塞兰坡的凯利弟兄会（Serampore Carey）]

认为敬虔是与 神联结的灵性生活，使人想起祷告是灵魂之呼吸的喻词。如同肉体的生命需要呼吸来维持；灵魂的属灵生命是由祷告来开始和持续的。

“不停的工作和交际，或许对身体带来损伤，但却给我的灵魂造成破灭。直到今天，我感到个人的祷告和默想，以及读圣经的时间，只是习惯性地安排了极少的时间，随之而来地却是灵魂的枯萎、冰冷和僵化，……有些善良人的所得，若没有个人的祷告，灵魂必然渐趋衰微，这话的确有道理。”（威廉·威伯福士：William Wilberforce）

“我在灵性上无法成长，结不出果子的重要原因，乃是没有按着话语来祷告所致。”（理查德·纽顿：Richard Newtown）

2) 圣洁的品格。 塑造圣徒的力量就是祷告。圣洁的品格是藉着真实的祷告作成的。愈是真实的信徒，就愈会在祷告上下功夫；而且，愈是祷告，就愈会成为真实的信徒。

祷告常在黎明的晨更中进行，这能从腐败的灵性中苏醒，因而得到活泼的能力，进而带来属灵的复兴。很多人利用早晨的时间来祷告，这会在他的生活中现出显著的效果。我们的祷告若不是太短或急躁，在经营圣洁的生活中，就不会太艰辛。我们若能耐心爱慕内室的祷告，就能发出基督那美好而温馨的生命香气，这绝不是遥不可及，或是无法获得的基业和盼望。（Bounds, *ibid.*,19）

布伦纳德（David Brainerd）的一生，的确是圣洁和祷告的一生，他的日记中，布满了禁食、默想和密室的祷告，他每天利用好几个小时来祷告，他说，“当我回到家中，用默想、祷告和禁食来交托我的身体时，我的心灵就会抛弃贪婪，制服老我；我会谦卑地渴望与世上的一切绝缘。”（Bounds, *ibid.*,11）

司布真（Spurgeon）说，“常与世俗接触，造成敬虔的污染；我们只有到那遥远的乐园，可以看到那无垢的纯洁。我们在现世的生活中，只有 神的同在，才能维持恩典的生活。”

3) 智慧和属灵的能力。 祷告能够得到智慧和属灵的能力，在服事上得以成功。

祷告能够得到悟性，带来智慧和聪明，更能开扩思想得到能力。密室是传道人的最好老师或教室，藉着祷告不但发出光彩，更在祷告中产生火花，一个小时发自内心的祷告，会比书斋中更多的时间，获得更好的学习果效。（Bounds, *ibid.*,13）

“密室的祷告，在服事的生活，是一大祝福。这是无法模仿，也无法用语言来形容，这是圣灵发出的力量。如果我们的力量，不是从万军之耶和華而来，我们就成了虚假的人。为什么呢？因为这种能力只有藉着祷告才能

得到。用心来不住地祷告，直到你们的羊毛被露水湿透，不要离开禾场。”
(司布真)

圣灵的这种能力，是如何、又从何而来呢？这是你的祷告得蒙应允，直接从 神那里赐下的能力。只有祷告的心灵，才能满得圣灵的恩膏；只有祷告的嘴唇，才能成为发出圣洁能力的嘴唇。

圣灵的这种能力，不是从书斋里获得的，而是从密室中临到传道人的。这是祷告的回应，是天上钟楼的回音。(Bounds, *ibid.*,15)

圣灵的能力，使传讲的道成为能力的信息，这在渴望得到属灵更新的人，如同天上降下的甘露。(Bounds, *ibid.*,15)

为了传讲 神的话语，需要祈求圣灵的能力，只有在祷告上下功夫才能得到；只有持久的祷告，才能维持持久的能力；这是唯一的法则，没有“不住地祷告”，就不会有圣灵的能力临到传道人；如果没有坚定不移的祷告，聚集的力量就会像吗哪消化了。(Bounds, *ibid.*,16)

主耶稣说，“总要警醒祷告，免得入了迷惑。你们心灵固然愿意，肉体却软弱了。”(太 26：41)

“亲爱的弟兄啊，你们却要在至圣的真道上造就自己，在圣灵里祷告，保守自己常在 神的爱中，仰望我们主耶稣基督的怜悯，直到永生。”(犹 20-21) 阿们！

朴亨龙博士的学历与经历

1897年 阴 3月 28日 于韩国平安北道碧潼邑出生

1、学 历

1913年 4月 ~ 1916年 3月 于平安北道宣川信圣中学毕业
1915年春节期间 由平安北道宣川北教会梁甸伯牧师施洗
1916年 4月 ~ 1920年 2月 于平安南道平壤崇实大学毕业
1920年 4月 ~ 1921年 2月 因舌祸事件在木浦监狱服役
1921年 9月 ~ 1923年 7月 于中国南京金陵大学毕业授文学学士学位
1923年 9月 ~ 1926年 5月 于美国新泽西州普林斯顿神学院毕业
授神学学士、神学硕士学位
1926年 9月 ~ 1927年 5月 于美国肯塔基州南浸信会神学院进修
1933年 1月 同校授予哲学博士学位

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 任釜山高丽神院校长及教授
1948年 6月 ~ 1951年 7月 任 Seoul（汉城）长老会神院校长及教授
1951年 9月 ~ 1972年 2月 任 Seoul（汉城）长老会总会神院校长及
教授
1954年 10月 ~ 1955年 3月 为考察世界各国的神学教育，作了一次环球
旅行

3、退 休 后

1973年 8月 于 10年前开始刊行的《教义神学》一套七卷完刊
1975年 1月 出名为新龙山圣书大学校长
1975年 11月 为 40年前在平壤初版刊行的《神学难题选评》作修
补再版的刊行
1975年 12月 被 Seoul（汉城）区会推戴为功劳牧师
1978年 10月 25日 去世

人名索引 (16k 纸张 184 mm×260 mm, 按书页顺序排列)

A:

- 奥古斯丁(Augustinus) 17、18、30、36、51、112、162、165、175、184、198、204、217。
亚米念派(Arminianism) 21、138、145、186、221。
阿斯特德(Alsted) 66。
阿梅修氏(Amesius) 66。
D·奥宾(D.Aubigne) 83。
安波罗修(Ambrose) 113。
大卫·斯托·亚当(David Stow Adam) 123。
阿格里科拉(Johann Agricola) 155。
亚里斯多德(希腊语: Αριστοτέλης, Aristotélēs) 164。
多馬·阿奎那(Thomas Aquinas) 170。
阿比坚斯(Albigenses) 187。
阿尔富德(Alford) 190、217。
艾廉(Allen) 190。

B:

- 布莱肯瑞吉(Breckenridge) 11。
何尔曼·巴文克(Hermann Bavink) 13、30、49、84、106、142、180。
波尼法修8世(Boniface VIII) 19、82。
罗勃特·贝拉民(Robert Bellarmin) 20、137。
卡尔·巴特(Karl Barth) 43、104、158。
比嘎(Bega) 66。
布林格(Bullingfr) 66、209。
伯克富(Louis Berkhof) 67、83、92、165。
班克罗夫特(George Bancroft) 83。
巴讷曼(Bannerman) 84、209。
贝利(Baillie) 84。
菲利斯·布鲁克斯(Phillips Brooks) 95。
艾米尔·布仁纳(Emil Brunner) 104、127。
理查德·贝克斯特(Richard Baxter) 127。
巴特曼(Bartmann) 171。
勃尔卡俄(G.C. Berkouwer) 176、183、217、218。
马库斯·巴特(Markus Barth) 179。
范·巴开尔(H.A. Van Bakel) 183。
伯斯威尔(J.Oliver Buswell) 189、207、222。

巴尔俊 (Baljon) 190。
布鲁斯 (Bruce) 190。
宾汉姆 (Bingham) 197。
鲍马 (C.Bouma) 217。
巴西流 (Basil the Great) 220。
土尔斯的布凌格 (Berenger of Tours) 221。
《第一巴塞尔信条》(First Basle Confession,1532) 235。
布朗 (Brown) 253。
邦兹 (E.M.Bounds) 253。
布倫納德 (David Brainerd) 254。

C:

克雷默·柯祺珥 (Cremer Kogel) 13。
居普良 (Cyprian) 17、18、25、95、112、184、198、204。
亚力山大的革利免 (Clement of Alexandria) 17、199。
康士坦丁大帝 (Constantinus I Magnus) 17、26。
约翰·加尔文 (John Calvin) 26、30、55、62、66、77、81、82、87、88、
90、92、94、98、107、108、110、111、112、117、154、157、164、
175、179、180、205、211、213、216、218、221、231、235、239。
卡尔提派 (Cultic) 82。
卡尔迪斯派 (Culdees) 82。
金口·约翰 (Chrysostomos) 112、220。
克门特 (Cumont) 177、219。
威廉·克里 (William Cary) 187。
卡尔森 (Alex.Carson) 193、195。
耶路撒冷的区利罗 (Cyril of Jerusalem) 220。
康斯坦茨会议 (General Council of Constance, 1414-1418) 230。
卡斯塔德 (Carlstadt) 231。
肯特利绪 (Candlish) 242。
塞兰坡的凯利弟兄会 (Serampore Carey) 254。

D:

达布尼 (Dabney) 11、12、136、154、165、169、181、185、188、189、
191、192、236。
戴斯曼 (deissmann) 14。
多纳徒主义 (Donatism) 17、18、112。
戴文 (Devine) 25。
多乐纳 (Dorner) 28。

德哈伯 (Deharbe) 45。
达秘 (John Darby) 71、76。
时代论者 (Dispensationalists) 151。
德恩斯 (Dens) 214。

E:

海德格尔 (egger) 67。
托马斯·伊拉斯图斯 (Thomas Erastus) 75。
伊拉斯提安 (The Erastian) 113。
爱德生 (Edersheim) 203。
优西比乌 (Eusebius) 220。

F:

费许 (Fish) 69。
威廉·法勒尔 (William Farel) 82。
浮罗伦斯会议 (Flerence) 170。
福赛思 (P. T. Forsyth) 174。
富来明顿 (Flemingtom) 183。
海利·爱默生·富士迪 (Harry Emersom Fasdick) 247。
法斯特 (Fausset) 253。

G:

大贵钩利 (Gregory the Great) 17。
贵钩利 7 世 (Gregory VII) 19。
卡文 (Grvin) 26。
格哈德 (Gerhard) 29。
高马勒斯 (Gomarus) 66。
格里高利 7 世 (Gregory VII) 82。
吉莱斯皮 (Gillespie) 84。
格劳斯德 (Grosheide) 105。
歌德 (Goethe) 163。
葛理信条 (Gallic Confession) 172。
克洛赛代 (Grosheide) 190。
葛尔 (Gale) 195。
纳西安的贵格利 (Gregory Nazianzen) 220。
女撒的贵格利 (gregory of nyssa) 220。

H:

查尔士·贺智 (Charles Hodge) 11、12、30、76、126、133、134、135、141、
146、153、174、192、199、200、213、240、243。
A·A·贺智 (A.A. Hodge) 11、12、27、38、39、42、43、44、48、95、
181、189、190、194、198、204、207、224。
霍特 (Hort) 13。
圣维克多·雨果 (Hugo of St.Victor) 18。
霍克斯马 (Herman Hoeksema) 23、44、68、133、144。
海但纳斯 (Heidanus) 66。
哈泊理士 (Hyperius) 66。
约翰·胡斯 (John Hus) 82。
《第一纒里微提信条》(The First Helvetic Confession, 1536) 82、235。
《第二纒里微提信条》(The Second Helvetic Confession) 82、143、235。
J·阿斯平沃尔·贺智 (J.Aspinwall Hodge) 85、89、90。
霍奇曼 (Charles A. Hodgman) 96。
霍尼格 (Honig) 136、205。
霍威 (Hovey) 200。
土尔斯的希尔德伯特 (Hildebert of Tours) 221、234。

I:

爱任纽 (Irenaeus) 17、200、203。
英诺森 3 世 (Innocent III) 19、234。
伊格拿丢 (Ignatius) 81、173。

J:

朱尼厄斯 (Junius) 66。
游斯丁 (Justine Martyr) 203。
大马色的约翰 (John of Damascus) 220。
杰米森 (Jamieson) 253。

K:

约翰·诺克斯 (John Knox) 30、78、253。
亚伯拉罕·凯坡 (Abraham Kuyper) 30、67、136、162、180、181、205。
康德 (Immanuel Kant) 36。
R·B·凯坡 (B.B.Kuyper) 50。
祈克果 (Sóren A.Kierkegaard) 75。
肯尼迪 (H.R.A.Kenedy) 177、219。
克劳斯纳 (J.Klausner) 178。
克雷默·科格尔 (Cremer-Kogel) 190。

克蓝玛 (Kramer) 212。
克劳斯 (Krauth) 215、217。

L:

拉巴第派 (Labadists) 21、33、199。
马丁·路德 (Martin Luther) 26、30、62、82、164、206、214、217、221、
231、234。
莱特福 (John Ligitfoot) 47、80。
林德赛 (M. Lindsay) 71。
罗塞 (Lohse) 96。
里温会议 (Lyon) 170。
兰伯特 (Lambert) 179、202。
范·李有文 (Van Leeuwen) 190。
兰富亮 (Lanfranc) 221。
拉特兰会议 (Fourth Council of the Lateran) 234。

M:

马义俄 (F. B. Meyer) 16、190。
孟他努主义 (Montanism) 17、82。
美以美会 (The Methodist Episcopal Church: 卫理公会) 21。
梅贺勒 (Moehler) 25。
麦坡森 (Mcpherson) 32。
马尔秀士 (Maresius) 66。
马斯特里赫特 (Mastricht) 66。
马尔克 (Marck) 66。
马尔提尔 (Martyr) 67。
多纳德·米勒 (Donald Y. Miller) 74。
大主教曼宁 (Archbishop Manning) 77。
麦吉 (McGill) 100。
墨兰顿 (Philip Melanchthon) 164、175、213、235。
摩谢 (Mosheim) 173。
约翰·莫利 (John Murray) 180、182。
门诺会 (Mennonites) 187。
梅森 (John M. Mason) 199、202。
马赛尔 (Marcel) 218。
拉巴奴斯·莫鲁斯 (Rabanus Maurus) 221。
奥斯瓦尔德·米扩纽斯 (Oswald Myconius) 235。

N:

- 诺瓦天主教 (Novatianism) 17。
尼安德 (J.A.W. Neander) 70。
遵法主义 (Nomism) 145。
尼安德 (Neander) 217。
理查德·纽顿 (Richard Newtown) 254。

O:

- 俄利根 (Origenes) 17、184、199、200、204、220。
奥吞 (Otten) 18。
欧文 (Owen) 84。
奥海尔 (O' Hair) 209。
奥坎 (Occam) 221。

P:

- 敬虔派 (pietists) 33。
C·M·普法夫 (C. M. Pfaff) 75。
普利茅斯兄弟会 (Plymouth Brethren) 75。
教皇皮乌斯 (Pius) 77。
坡提奥斯 (Porteous) 84、105。
巴刻 (James I. Packer) 125。
普尔 (Pohle) 175。
撒母耳·法勒 (Samuel purel) 187。
潘代努斯 (Pantaenus) 199。
伯拉纠 (Pelagius) 204。

Q:

- 贵格派 (Quaker) 71、76、118、188。
奎恩施特 (Quenstedt) 138。

R:

- 阿伯来特·立敕尔 (Albrecht Ritschl) 21、36。
威廉·李德 (Wm.Reid) 76。
蓝克 (Leopold von Ranke) 83。
路德佛 (Rutherford) 84。
李得波斯 (H.N.Ridderbos) 183。
拉文森 (Rovinson) 184。
拉勃森 (Robertson) 190。

雷辛斯坦 (Reitzenstein) 219。
帕斯卡西乌斯·拉伯图斯 (Pascha-sius Radbertus) 221、233。
拉特兰奴斯 (Ratramnus) 221、233。

S:

薛德 (Shedd) 11、12、136。
史密斯 (H.B. Smith) 11、12、32。
席勒 (Schurer) 13。
苏西尼派 (Socinianism) 21、138、186、188、199、221、239。
施来马赫 (Friedrich Schleiermacher) 21、221。
斯特朗 (A.H.Strong) 24、28、76。
斯坦利 (Dean Stanley) 47。
舒勒 (Schurer) 178。
腓利·薛夫 (Phillip Schaff) 203。
斯特龙伯格 (Stromberg) 216。
司布真 (Spurgeon) 254。

T:

图来提尼 (Turretini) 11、133、166、167、180、181。
吞威尔 (Thomwell) 11。
替申多夫 (Tischendorf) 14。
特伦多会议 (The Council of Trent: 天特会议) 18、137、165、170、175、
176、179、217、220、221、238。
崔伦保 (C.G.Trumbull) 57。
屈尔卡修士 (Trelcatius) 67。
提阿多修 (Theodosius) 113。
特士良 (Tertullianus) 177、184、204。
泰勒 (Tayler) 184。
塞耶 (Thayer) 190。
牛津运动 (Tractarian) 214。
底丘里努斯信条 (Consensus Tigurinus: 合一信条) 235、239。

U:

武新努士 (Zacharias Ursinus) 66、235。
唯一神论 (Unitarian) 199。
优特莱特结论 (Conclusions of Utrecht) 206。

V:

傅斯 (Geerhardus Vos) 53、84、105。
梵蒂冈会议 (Concilium Vaticanum Primum) 72。
佛以提乌斯 (Voetius) 84。

W:

俄克尔 (G.S.M.Walker) 11、26。
魏西吾士 (witsius) 23。
威尔默斯 (Wilmers) 25、84、238。
B·B·华腓德 (B.B.Warfield) 30。
沃克 (Walker) 42。
温特林纳士 (Wendelinus) 67。
内村鉴三 (WuJiMuLa) 76。
瓦勒度派 (Waldensians) 82。
约翰·威克里夫 (John Wyclif) 82。
以撒·华滋 (Isaac Watts) 127。
维尔 (J. S. Whale) 162。
华莱士 (Ronald S. Wallace) 164。
威尔森 (wilson) 195。
华尔 (Wall) 203。
维廉·威伯福士 (William Wilberforce) 254。

Z:

詹求思 (Zanchius) 66。
慈运理 (Ulrich Zwingli) 138、179、187、221、231、234、239。