

The Reformation



## 宗教改革 与圣经权威

宗教改革所理解的“唯独圣经”

范泰尔：关于圣经的教义

根基若毁坏，义人还能作什么呢？

十六、十七世纪的圣经权威与无误观

马丁·路德著作中的解经

上帝通过人类作者说了什么？

圣经的核心真理：基督的替代性救赎



# 目 录



## 本期主题： 宗教改革与圣经权威

### 02

## 宗教改革与圣经权威

### 宗教改革所理解的“唯独圣经”/大牛

“唯独圣经”（*Sola Scriptura*）是宗教改革时期所提出的重要口号。实际上，这个口号不仅仅是宗教改革的标志性口号之一，更是改教家们改革教会，并建立其整个神学体系的指导原则。然而，在今天的中国教会中，许多信徒甚至传道人，对于这句口号的真实含义却有着很大误解。当宗教改革提出“唯独圣经”这个伟大口号时，它具有其深刻的历史背景。宗教改革不是在真空中抽象地提出这一口号，而是在其发生的具体的历史背景之下提出这一口号。

### 11

### 范泰尔：关于圣经的教义/范泰尔（Cornelius Van Til）

圣经的第四个属性是充足性。这也跟圣经的必要性、权威性和清晰性有关。人的理解力不是相对程度上而是完全地败坏了。如果神的解释必须加上人的解释（哪怕是任何一部分）才能达致完全，那么就没有权威性启示可言。因此如同明晰性是必要的一样，充足性也是必要的，目的在于使神的特殊启示无需人的解释联系混杂其中。改教家认为这个属性尤其反对了一切形式的宗派主义，如同他们认为明晰性主要是反对教权主义、必要性反对理性主义而权威性反对自主性一样。所有这几样都是互相重叠和关联的，也看得出它们确实如此。圣经的这四样属性都同样重要，缺一不可，失去一个也就失去了它们的全部。而所有这一切的本质核心在于：有一个绝对正确的解释，进入了一个全然只有错误解释的世界。

### 20

### 根基若毁坏，义人还能作什么呢？——《芝加哥圣经无误宣言》的背景/吕沛渊

今日华人教会乱象丛生，追本溯源，就是偏离了“圣经字句完全无误”的基本福音信仰。“根基若毁坏，义人还能作什么呢？”（诗11:3）。正本清源，我们回归圣经，确认“圣经就是神的话，完全无误”是学习认识神、爱神、事奉神的先决条件，是信仰与生活的真正根基。回归圣经，以圣经学神，才是拨乱反正的唯一途径。ICBI运动在英语世界的教会中打了美好的仗，跑了当跑的路，守住所信的道（参提后4:7），感谢神，这都是他的恩典，愿一切荣耀都归给他，直到永远，阿们！

### 附录：《芝加哥圣经无误宣言》/国际圣经无误协会（ICBI）

我们确认圣经的权威，包含其所说的完全都是真理，我们知道自己是站在基督及其使徒、站在整本圣经以及教会历史主流（从起初直到今日）的同一立场上。我们关切的是：今天许多人草率粗心，糊里糊涂地放弃这个影响深远的重要信仰。我们也注意到：口说承认圣经有权威，但不再坚持圣经是完全真实的，必将导致巨大严重的混淆。采取这样步骤的结果是：神所赐的圣经会失去它的权威，所剩下的不过是一本依从人的批判辩论来删减过的圣经；而且一旦此例一开，据此原则，圣经可继续被删减下去。此即表明：追根究底，反倒是人的独立理性成了权威，而不再是圣经的教导。

[www.churchchina.org](http://www.churchchina.org)



# 教會

CHURCHCHINA

编辑



《教会》编辑部  
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

(<https://www.churchchina.org/>)

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

本刊文本版权归作者所有。未经作者授权，任何印刷性书籍刊物及营利性电子刊物不得转载。欢迎非营利性电子刊物转载，但须注明出处及链接（URL）。

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

## 30 十六、十七世纪的圣经权威与无谬观/罗伯特·戈弗雷 (W. Robert Godfrey)

在过去的五十年里，一些神学家和历史学家，大多受新正统的影响，强调改教时期和随后的更正教正统之间的不连续性。这个学派认为，当代福音派所信仰的圣经绝对可靠和无误是对早期改教家观点的一个背叛，是从十七世纪正统的新观念里发展出来的。然而，在过去的十年中，对改教时期和正统时期之间的不连续性的强调已经受到越来越大的挑战。新的研究表明，改教时期和正统时期观念之间的连续性是很强的，变化的过程要比以前看到的要更加渐进。本文将说明，最近的研究所表明的十六和十七世纪神学之间的连续性，也适用于圣经权威的问题，正统时期忠实地接受和保持了改教的基本立场。对于两者来说，圣经是基督教唯一的最高权威，圣经是无误的。

## 46 马丁·路德著作中的解经/马可·汤普森 (Mark D. Thompson)

毫无疑问的是，路德对后世探索圣经诠释的影响意义巨大。中世纪的解经方法被淘汰，路德在其中扮演了重要角色。他恢复了“圣经的明晰性”这一原则的经典表述。他重申并赋予基督中心论的圣经研究一个更可靠的神学根基。他敏锐地关注圣经里每一个应许、劝诫、命令和警告里有关基督的表述，也以此来规范对经文本身的诠释和应用。最后，路德的这些新发现是源于他明确地相信圣经是神的话，是基督徒信仰和生活中的最终权威，并且这些新发现反过来也进一步巩固了他的这个确信。

## 60 上帝通过人类作者说了什么？/皮薛士 (Vern S. Poythress)

我的结论是，任何一段具体的经文都必须在三个渐进性的大背景下阅读：1) 所有经文必须放在本卷书的背景下来读，也就是这卷书的作者和历史背景。上帝在具体的时间和处境中对人说话。2) 任何经文必须放在当时代之前所有的经卷背景下来读。圣经的读者需要知道，上帝的话不是从他们的时代开始的，而是建基在上帝之前的话语之上。3) 任何经文必须放在整本圣经的背景下来读。上帝从起初就定意，他之后说的话要建立在前面的话语上，并使之丰富。因此从某种程度上讲，整本圣经就是一位作者在一个漫长而复杂的过程中所说的所有的话。

## 71 圣经的核心真理：基督的替代性救赎/陆昆

虽然不通过神启示的圣言，我们凭内在的知觉和良心的作用，以及观察受造之物的特征，或者省思人间的祸福兴衰的际遇，也可获知关于神的一般知识；但这些知识绝不可能使罪人回转而得救，更不可能使其在信心上持守和成长。因为，我们为了得救而必须领受的关于替代性救赎的真理，虽然是圣经中最重大、最首要的真理，却是这世界的一切知识中所没有的。“神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”(林前2:9b) 所以，人需要获得得救的智慧，明白救恩的原理，并在这根基上生根建造，就必须知道：神唯独通过圣经所记录的福音之道来施行救赎。

封三 守住所信的道/李天恩

Sola Scriptura

Sola Gratia

Sola Fide

The Reformation

# 宗教改革所理解的 “唯独圣经”

文 / 大牛



“唯独圣经”（*Sola Scriptura*）是宗教改革时期所提出的重要口号。实际上，这个口号不仅仅是宗教改革的标志性口号之一，更是改教家们改革教会，并建立其整个神学体系的指导原则。然而，在今天的中国教会中，许多信徒甚至传道人，对于这句口号的真实含义却有着很大误解。比如：

很多人以“唯独圣经”的名义完全反对一切的传统或教义。在教会中常常会有有一种看似“属灵”的劝勉：“你们不要花时间学习传统，或教义，或神学，这些都是‘人的东西’。唯独圣经是神的话，你们只要知道圣经教导了什么。”讽刺的是，这样说的人完全没有意识到，就连“唯独圣经是神的话”这个命题，也是教义，圣经本身没有任何经文明确这样说过。并且，这样教导的人，实际上正在教会中形成自己个人对圣经的解读，形成自己的教义。

也有人简单地将“唯独圣经”理解为“只读圣经”，并且以此将自己个人对圣经的理解（或者所谓“读经亮光”）等同于圣经本身，所以只要遇到不符合自

己读经领受的其他教义，就通通斥责为“不合乎圣经”。然而，这样做的人，却似乎从来没有想过：“我自己对圣经的理解，就一定是圣经自身所教导的吗？我凭什么可以确信自己读经的领受，就一定是圣经自身的教导？”

另一方面，自从启蒙运动以来，理性主义和经验主义不断在侵蚀教会的根基，尤其是在圣经研究上。由于深受高等批判的影响，一些所谓的圣经学者，以“唯独圣经”的名义，试图从教会所领受的圣经中判断出哪些才是真正耶稣的教导，即真正的圣经，而非后来教会所“玷污”的圣经。

需要指出的是，以上这些自以为是的对“唯独圣经”的理解，都并非改教家们对“唯独圣经”的理解。当宗教改革提出“唯独圣经”这个伟大口号时，它具有其深刻的历史背景。宗教改革不是在真空中抽象地提出这一口号，而是在其发生的具体的历史背景之下提出这一口号。为了真正明白宗教改革所理解的“唯独圣经”的含义，我们需要简单追溯在宗教改革之前，

教会历史上圣经与传统的关系，这正是这句口号出现的重要的历史背景。

## 圣经与传统的关系

在使徒时代，“传统”是指使徒从耶稣基督所领受的教训，因着圣灵的特别护理，使徒们可以无误地保存耶稣所教导的传统（约 14:26；加 1:11-12），信徒必须将其作为耶稣基督的启示而加以遵守（林前 11:2<sup>[1]</sup>；帖后 3:6<sup>[2]</sup>），并以口传和书信的方式传承<sup>[3]</sup>下去（帖后 2:15<sup>[4]</sup>）。前者逐渐成为所谓的“信仰准则”（the rule of faith），也就是后来教父们所说的传统；而后者则因着教会有意识地收集，而成为新约正典。那么，这两者之间是什么关系呢？

由于圣经正典的形成是一个逐渐的过程，很多教会并不见得一开始就拥有全部的圣经正典，所以，教会对于新约教训的领受，更多是通过对于传统的学习而继承的（提后 2:2<sup>[5]</sup>）。有越来越多的证据表明，“教师”的恩赐特别与这一传统的传承有关。在初期教会，“教师”的主要职分是留心学习、记忆、背诵使徒所传承下来的口传（常常是以“教理问答”的形式），并用于教会教导（尤其是受洗前的学习，通常会长达三年）。<sup>[6]</sup>此外，圣经中的确存在难明白的经文，存在各种强解的可能性（彼后 3:16），魔鬼也会利用圣经来搅乱教会（太 4:5-6）。实际上，早期教会很多异端都在诉诸圣经，都在解经，教会如何说明异端对圣经的解释是错的？早期教会在与异端的辩论

中，越来越发现，以“教理问答”形式所保留的传统，可以有效地保护教会对圣经的解释，使得信徒不至于被异端对圣经的解释所引诱偏离。也在这个过程中，早期教父（如爱任纽、特土良、俄利根等）逐渐形成了“信仰准则”的概念。即从使徒所传下来、被大公教会普遍承认的传统，是信徒信仰的准则。比如，特土良（Tertullians）如此表示：

我们不一定要诉诸圣经……首先要明白一点，即谁拥有圣经所属的信仰，使人成为基督徒的教导来自谁、通过谁又在何时传给了谁？只有在真基督教教导和信仰显明的地方才能找到真圣经、真解经以及真传统。<sup>[7]</sup>

需要指出的是，特土良在这里之所以说“不一定要诉诸圣经”，是因为当时的教会拥有“圣经所属的信仰”，是因为教会有“真圣经、真解经以及真传统”，即教会对圣经有着正确的解释。早期教父并非否认圣经绝对的权威性，而是为了维护圣经真正的权威性，保证圣经可以得到正确的解释，而非私意的强解，或者被魔鬼利用。然而，口传毕竟不同于书写的文字，虽然最初使徒的口传因着圣灵特别的护理而具有无误的权威性，但是，当口传在教会中一代一代地传承时，如何保证这一口传不被人的罪性所败坏和玷污（正如犹太人曾以“人的遗传”犯“神的诫命”一样，太 15:3-6）？早期教会在与异端辩论以及自身神学发展过程中，逐渐意识到：

[ 1 ] 哥林多前书 11:2 按照原文直译是：“我称赞你们，因你们凡事纪念我，又坚守我所传给你们的**传统**。”

[ 2 ] 帖撒罗尼迦后书 3:6 中，原文是说：“不遵守从我们所受的**传统**，就当远离他。”

[ 3 ] D. H. 威廉姆斯正确地指出，“传统”一词的希腊文具有“转移”或“传递”的意思，使徒使用这个词来特指耶稣基督的教训，是强调这个教训是一个不断传递的教训，“就是耶稣‘传给’使徒，使徒‘传给’教会的东西。”D. H. 威廉姆斯：《重拾教父传统》，王丽译，北京：中国社会科学出版社，2011年，第23页。

[ 4 ] 帖撒罗尼迦后书 2:15 按照原文直译是：“所以，弟兄们，你们要站立得稳，凡所领受的**传统**，不拘是我们口传的，是信上写的，都要坚守。”

[ 5 ] 很多人都没有意识到，提摩太在这里所领受的命令，是将他在许多见证人面前所“听见”的保罗教训，而非只是所“读到”的保罗教训，传承下去。

[ 6 ] D. H. 威廉姆斯：《重拾教父传统》，第57-62页。

[ 7 ] 同上，第69页。

第一，教会从使徒所领受的口传，其教义内容与圣经正典以书写形式所保存的教义内容是一致的，传统并非圣经之外的附属物，传统并没有加添任何圣经自身所没有的新教义。传统是以口头和鲜活的形式所保存的使徒的教导，所有在圣经中启示的教义也同样保存在传统中。并不存在所谓的“经外传统”，即所谓圣经没有启示，而借着口传秘密流传下来的。<sup>〔8〕</sup>

第二，圣经作为无误的神的话，具有绝对的权威。使徒最初的口传，作为耶稣基督的启示，具有与圣经同等的权威（帖后 2:15, 3:6）。然而，传统在教会的罪人中口头传承时，其自身并不具有无误性，也不具有绝对的权威性。实际上，“（对于爱任纽而言），诉诸圣经之外的所谓启示的真理，就是诺斯底主义异端”。<sup>〔9〕</sup>

此外，在与异端的辩论、神学的发展中，教父们也在不断解释最初所领受的口传，使得最初的口传，从简单的“经训”（kerygma）逐渐发展为“教义”（dogma）和“教义学”（dogmatics）<sup>〔10〕</sup>，这些也都逐渐成为后来时代的传统的一部分。由于已经没有了最初使徒无误的口传，后来时代的传统的权威性只能来源于圣经，只能理解为圣经权威的延伸（因为圣经的权威与最初使徒口传的权威是一致的）。这意味着圣经必须不断监督传统的传承，防止其在传递过程中，被人为地加添、删减或篡改（加 1:8-9）。

换句话说，传统是圣经的鲜活模式，圣经与传统是一体两面的关系：传统更加清楚地阐述圣经的教导，防止圣经被强解、错解；圣经则监督传统的传承，防

止其因为人意而走向错谬。由此形成了**传统 1：即传统本身并不是圣经外的另一个权威，而是有效地解释圣经，捍卫圣经的正确理解；传统具有权威，但这一权威是圣经权威的延伸。**

然而，在这过程中，一种新的对传统的理解逐渐产生。在东方教会，首先是巴西尔（Basil the Great）提出；在西方教会，则是奥古斯丁（Augustine）推动。巴西尔明确提出：基督徒应当对教会书面和口头的传统有相同敬重和顺服，无论是记载在圣经中的，还是从使徒透过使徒统绪传下来的口传。在巴西尔的口中，传统开始独立于圣经之外，具有了自足的权威，这是对自爱任纽以来早期教父否认经外传统权威性的明显偏离。在这一问题上，奥古斯丁给出了前后矛盾的教导。一方面，他不断地强调圣经具有绝对的权威；但另一方面，他又持有与巴西尔同样的观点，不时会诉诸经外传统的权威性，并认为这些经外传统是由使徒传承下来的。<sup>〔11〕</sup>由此，形成了**传统 2A：即传统是独立于圣经之外的自足的权威，同样来自于使徒的传承。**

在此后长达一千多年的时间里，教会并没有清楚意识到这两种传统之间彼此的对立和矛盾，反而是同时接受和相信，这一点尤其体现在大格里高利（Gregory the Great）的著作中。<sup>〔12〕</sup>不过，在十四世纪之前，传统 1 仍然是教会的主流观点，而传统 2A 只是一个偶尔的补充。<sup>〔13〕</sup>

然而，进入十四世纪后，随着神学讨论的深入，传统 2A 被越来越多的神学家所接受。实际上，一些“唯名论”

〔8〕 Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology: Gabriel Biel and Late Medieval Nominalism*, Cambridge, MA: Harvard University Press, 1963, pp.366-67.

〔9〕 Ibid., p.367.

〔10〕 简单而言，“经训”是指使徒所传承的耶稣基督的教导；“教义”是指教会对“经训”内容进一步的澄清和定义；“教义学”则是对“教义”的系统化和学术化，进一步澄清教义的含义，以及各教义的相互关系，形成一套完整的神学体系。

〔11〕 Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, pp.369-71.

〔12〕 他一方面非常强调圣经的权威，写了不少很有影响力的圣经注释；另一方面，又将一些没有圣经证据的传统教义化，如炼狱的教义。

〔13〕 Heiko A. Oberman, *The Harvest of Medieval Theology*, pp. 373-74.

神学家在传统 2A 的基础上，进一步提出了**传统 2B**：**即传统不仅仅是来自于使徒，实际上，在后来的历史中，圣灵不断赐给教会新的启示，产生新的传统。**虽然，早期的“唯名论”神学家如奥卡姆的威廉（William of Ockham）认为这种新的启示或传统，并非真正意义上全新的。他肯定圣经启示的完全，认为这些新的启示在过去是隐含的，并被过去的教会所“忽略”。<sup>[14]</sup>然而，后期的“唯名论”神学家如格森（Gerson）则走的更远，对于他而言，“圣灵有时启示给教会以及后来的教师们真理和对圣经的解释，是过去从未启示给他们的先辈的。”<sup>[15]</sup>他们认为，教会不仅通过教会统绪（the episcopal succession）领受口头传统，也的确会领受使徒后的新启示，这些新启示是特别启示给个人，体现在教父文献中。<sup>[16]</sup>然而，谁来确认这些新启示的权威呢？“教皇主义者”和“大会主义者”对此有不同理解，前者认为是教皇，后者认为是普世大公会议，加百列·比尔（Gabriel Biel）则走中间路线，他认为应当由大公会议讨论决定，再由教皇确认。然而，不管是由大公会议，还是由教皇来确认这一新的启示或传统，都隐含着教会的权威在圣经或传统的权威之上。得艾黎（d'Ailly）强调教会在权威上高于圣经，因为在圣经作者写作圣经之前，他们已经是教会的成员。<sup>[17]</sup>格森则从“形式-质料”这一亚里士多德哲学思想的角度来解释教会与圣经的关系，他认为教会作为圣灵的工具，是信仰无谬的准则。圣经不过是质料，而圣灵和教会才是形式。<sup>[18]</sup>这一对教会权威的强调，在加百列·比尔那里达到了顶峰。比尔认为：教会的权威，相对于圣经的权威，具有本体意义的优先性（the Church has an ontological priority over Holy Scripture）。圣经的确具有绝对的权威，但这一权威是

教会权威的体现，是由教会从圣灵接受，并由教会赋予。<sup>[19]</sup>换言之，教会是神圣启示的中介。

这一中世纪后期神学的发展，正是宗教改革时期“唯独圣经”争论的背景。我们需要在这一背景下，来正确理解宗教改革所提出的“唯独圣经”的含义。

### 宗教改革所理解的“唯独圣经”

虽然，中世纪后期存在着多种思想流派，然而，“唯名论”以及其所代表的“现代路线”（via moderna）对于很多中世纪后期的大学和神学家具有极其重要的影响。一个不容忽视的事实是，路德本人正是在深受“唯名论”影响的爱尔福特大学接受神学训练，他自己深受“唯名论”神学家尤其是加百列·比尔的影响。<sup>[20]</sup>路德本人对于圣经绝对权威的认识是一个逐渐深化的过程。为了转移路德与罪争战的不安良心，路德的导师施道比茨（Johannes von Staupitz）建议路德攻读圣经研究的博士，并担任圣经教导的教授。这是一个重要的转向，正是在一次次面对内心属灵争战的剧烈挣扎，一次次研究和思考圣经的经文中，路德发现圣经所实际教导的，与他从原来所敬仰的“唯名论”神学家那里所学习到的传统，具有本质的不同。路德是在研究圣经中，而非从传统的学习中，取得其福音观的突破的。

然而，路德本人并没有清楚认识到，自己对圣经与传统的认识已经发生根本性的改变。实际上，在被誉为宗教改革导火索的《九十五条论纲》中，路德仍然承认教皇和教会法规的权威性。甚至直到 1519

[ 14 ] 奥卡姆的威廉以此来为“马利亚无罪原罪说”辩护，这一教义是过去从来没有出现过的。Ibid., p. 380.

[ 15 ] Ibid., p.390.

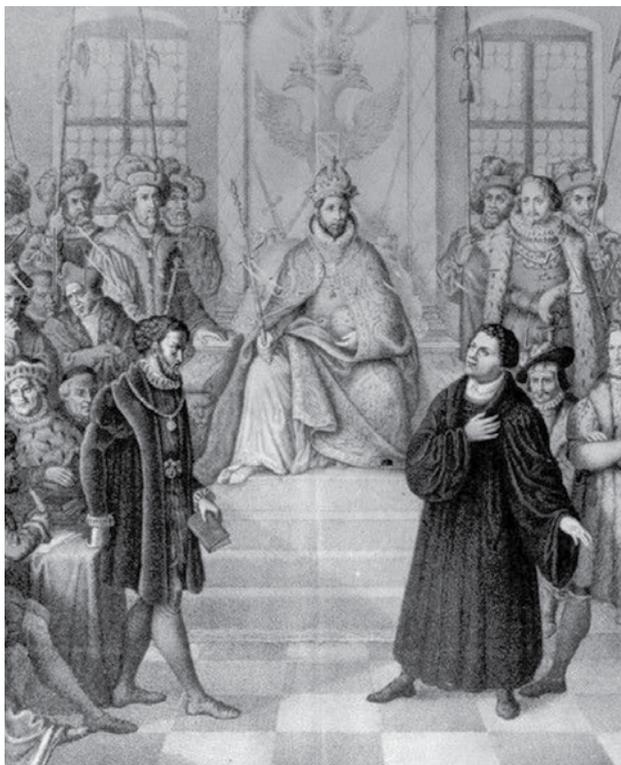
[ 16 ] Ibid., pp.392, 396-98.

[ 17 ] Ibid., p.385.

[ 18 ] Ibid., pp.386-87.

[ 19 ] Ibid., p.400.

[ 20 ] 詹姆斯·基特尔森：《改教家路德》，李瑞萍、郑小梅译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第31-35页。



年2月底之前，路德本人对于教皇的权柄、教会传统和法规的权威“仍然忠心耿耿”。<sup>[21]</sup>路德对于圣经绝对权威性的真正认识开始于1519年7月的“莱比锡辩论”。在辩论中，路德的对手是优秀的教会历史学家艾克（John Eck），艾克“成功地”显明路德实际上是在支持胡斯（John Hus）的主张，而胡斯的主张是已经被康斯坦茨大公会议和教皇公开定罪了的。这迫使路德认识到，无论是教皇，还是大公会议，都不能成为他认识真理所依靠的绝对权威，唯独圣经才具有绝对的权威。这一新的认识很快体现在路德于1520年发表的论文《教会被掳于巴比伦》中，“路德以否定的形式陈述了这一原则：‘没有经过圣经……证实的断言可以当做意见，但不需要被相信。’”<sup>[22]</sup>在1521年的“沃尔姆斯会议”上，路德以下面这段

话最清晰地表明他的“唯独圣经”的立场：

除非用圣经和公开、清楚、确切的理由证明我有罪——我的良心听从上帝之道——我不能也不愿撤回，因为违背良心是愚蠢的，也是危险的。<sup>[23]</sup>

然而，这并不是说路德不看重传统的权威性和重要性。实际上，路德在研究圣经中，不断借鉴教父们的研究成果。比如，在他发表《九十五条论纲》半年之前，路德发表了一篇神学性更强的论纲《九十七条论纲》<sup>[24]</sup>，这篇论纲展现出路德对中世纪后期“唯名论”神学的彻底批判。在该论纲中，路德明确驳斥了司各脱（Duns Scotus）、比尔等人的神学主张，而高举奥古斯丁的神学，这也证明路德并非是在“只读圣经”中形成自己的神学立场的。路德本人也非常看重早期大公教会所形成的教义传统，实际上，当布塞（Martin Bucer）倾向于使用严格的圣经语言时，路德表示了反对。对于路德而言，“信经是为了保护圣经的真实意图，抵御异端的偏差。路德不能妥协的是圣经试金石的地位。所有的信经、教父说的话、大公会议的决定都必须经受‘上帝之道的确定原则’的审判——它们从来没有坐在凌驾于‘上帝之道’的审判位置上”。<sup>[25]</sup>

这种对于“唯独圣经”的认识，同样也是加尔文的观点。在《基督教要义》中，加尔文明确教导：

我们要将这原则当做我们坚定不移的原则：唯有记载在律法和先知书中，且之后在使徒的书信中的话语才能被接受为神的话，且唯独这话在教会里才有权威。而且在教会里唯一蒙神喜悦的教导方式，必须来自神话语的吩咐和准则。<sup>[26]</sup>

[21] 同上，第92-93页。

[22] 蒂莫西·乔治：《改教家的神学思想》，王丽译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第63页。

[23] 詹姆斯·基特尔森：《改教家路德》，第114页。

[24] 这部论纲的题目是《驳经院神学论纲》（Disputations Against Scholastic Theology）。

[25] 蒂莫西·乔治：《改教家的神学思想》，第64页。

[26] 加尔文：《基督教要义》，下册，钱曜诚等译，北京：三联，2010年，第1178页。

实际上，加尔文比路德更加彻底地强调圣经作为整体，具有最高和绝对的权威性，因为圣经是神的话。而路德本人则认为圣经只是为那永恒的道作见证，所以圣经中最权威的，不是圣经的字句，而是圣经中的福音，这就引入了所谓的“经中之经”的概念。比如，对于路德而言，因为雅各书里面没有教导基督和福音的道理，所以就成为正典中的“草木禾秸”。实际上，在私下里，路德甚至倾向于将这卷书剔除于正典之外。这实际上预设了圣经之上还有别的权威，来判断哪些书卷是更具权威的。路德这种对待圣经的态度，已经损害了圣经作为神话语的绝对权威性。在这一点上，加尔文是真正前后一致地坚持“唯独圣经”原则的神学家。对于加尔文而言，圣经作为神的话，必然具有最绝对的权威，如同神的权威那样。圣经必须是我们判断其他一切权威的最高权威，是信徒信仰和生活的唯一准则。加尔文在注释提摩太后书 3:16 时如此说：

若有人期待从圣经中受益，愿他首先不可动摇地确信这一点——律法和先知（指圣经）不是由人意而来的教导，而是圣灵亲自的教导……摩西和先知们并非随意地说出我们借着他们手所领受的……而是上帝的口在说话……我们对圣经的尊重，应当等同于我们对神的尊重，因为圣经唯独从他而来，并没有任何人的东西混杂其中。<sup>[27]</sup>

对于加尔文而言，圣经的权威性绝不依赖于任何人的判断，或教会的权威，而是单单依赖于神是其作者的事实：圣经是神的口在说话。<sup>[28]</sup>那么，人如何才能确信圣经自足的、绝对的权威性呢？唯独神自己才能证明自己的话。对于加尔文而言，圣经的

绝对权威性必然要求圣经是自证的，然而，这仍然不足以使一个蒙昧的罪人真正认出圣经的权威，所以，圣灵的内证才是真正至关重要的。在《基督教要义》第一卷第七、八章，加尔文对此问题作出了极其重要的解答：

我们应当留意这点：那些内心被圣灵教导的人都真正地依靠圣经，而圣经则是自我印证的。因此，若想用证据和理性来印证圣经，是完全错误的。我们应当确信圣经的教导，而这确信是借着圣灵的内证而得的。<sup>[29]</sup>

实际上，“那些想向非基督徒证明圣经就是神之道的人，是很愚昧的，因为唯有借信心，人才能接受圣经是神的道”<sup>[30]</sup>。圣经作为神的话具有最高权威，并且是我们判断其他一切知识真假对错的标尺和准则，必须作为一个预设加以接受，而非依赖于任何人或组织或传统的判断，否则，圣经就不可能是最高权威。这一信念的建立，唯独在于圣灵的内证，使得真信徒借着信心接受。

然而，这绝非意味着加尔文完全否认传统的权威性和重要性。对于加尔文而言，传统具有权威，但这一权威是源自圣经，从属于圣经。在《答萨多雷托书》中，加尔文如此说：

虽然我们坚持唯独上帝的话语是在我们的判断范围之上，而教父和议会只有在认同圣道的标准时才拥有权威，我们却仍然赋予议会和教父这样的地位和尊荣，因为这在基督之下而持有是恰当的。<sup>[31]</sup>

[ 27 ] J. I. Packer, "Calvin's View of Scripture," in *God's Inerrant Word*, ed. John W. Montgomery, Minneapolis, MN: Bethany Fellowship, 1974, pp.102-03.

[ 28 ] *Ibid.*, pp.108-09.

[ 29 ] 加尔文：《基督教要义》，上册，第 50 页。

[ 30 ] 同上，第 63 页。

[ 31 ] 阿利斯特·麦格拉思：《宗教改革运动思潮》，蔡锦图、陈佐人译，北京：中国社会科学出版社，2009 年，第 147 页。

实际上,加尔文在坚持圣经作为神话语的绝对和最高权威的同时,也充分尊重传统的权威。他充分意识到,在解释圣经的时候,他个人对圣经的理解,相对于传统的理解,并不具有更高的权威性,因此,他非常愿意谦卑地聆听传统对于圣经的解释。加尔文熟悉并大量引用教父传统,如奥古斯丁、耶柔米、大格里高利、爱任纽、特土良、俄利根、安布罗斯、伊格那丢、游斯丁、屈梭多模、居普良、亚他那修、西利尔,以及加帕多家教父们,然而,他“总是将教父们限定在‘服事’而非统治教义讨论的范围内。他们很有帮助,但是,他认为,他们也‘在很多事上无知’……唯独圣经是教会检验所有教义的‘试金石’。”〔32〕

简单来说,加尔文与他同时代的改教家们,尤其是改革宗的改教家们,如布林格(Heinrich Bullinger),彼得·马特尔(Peter Martyr Vermigli),穆斯库鲁斯(Wolfgang Musculus)等〔33〕,是最彻底地和前后一致地坚持并实践“唯独圣经”原则的。〔34〕他们绝对不是要否定传统,而是要强调只有圣经才具有唯一、绝对的权威。传统的确具有权威,但这一权威只是圣经权威的延伸,传统绝对不具有在圣经之外自足的、与圣经平等的权威。传统必须被圣经所检验和监督,只有在传统合乎圣经,并甘心做圣经的仆人时,传统才具有“信仰准则”的权威性。并且,教会绝对不是神圣启示的中介,教会也没有权柄去赋予圣经权威,教会只是认出圣经本身自有的权威,并完全顺服之。改教家们绝对不是要完全弃绝传统的权威性和重要性,而是要重新使教会回到**传统 1**。在坚持圣经具有最高权威的前提下,他们也坚信圣灵一直在保守基督

的教会正确地理解圣经。在教会历史上,圣灵不仅透过使徒的口传,也透过众圣徒的讨论和大公会议的召开,形成了大量合乎圣经的传统。这些传统的权威性,在解释圣经的层面,要远远高于信徒个人对圣经的解释。这些历世历代所形成的、合乎圣经的教会传统,是帮助信徒正确解释圣经的巨大帮助。从这个意义上,在解释圣经时看重传统的权威,非但不是在否认或降低圣经的权威,恰恰是在真正高举和捍卫圣经的权威,因为正是这些传统,使得对圣经正确的解释得以保存。换言之,改教家们所坚持的是在权威层面“唯独圣经”(Sola Scriptura),而非在释经层面“只读圣经”(nuda Scriptura)。

实际上,那种“只读圣经,不了解其他传统”的看法,是来自于激进的“重洗派”(Anabaptist),他们提出了**传统 0:即每个人都应当在圣灵带领下,自行解释圣经,拒绝任何传统的影响**。这种做法,实际上是为“个人主义式”的解经打开了大门,“把个人私下的判断置于教会整体的判断之上。”〔35〕并且,“重洗派”拒绝任何传统影响的做法,实际上是在否认圣灵一直对教会的保守和护理,否认圣灵在引导历代的圣徒正确地解释圣经,捍卫圣经的权威。一位重要的“重洗派”神学家弗兰克(Sebastian Franck)甚至写道:“愚蠢的安布罗斯、奥古斯丁、哲罗姆、格里高利——他们连一个也不认识主,故此愿上帝帮助我,他们也不是上帝差来作教导的。相反,他们全是敌基督的使徒。”〔36〕而这却是改教家们所坚决反对的。比如,路德在一篇反驳“重洗派”的论文(1528年)中,如此说:

〔32〕 Richard Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Vol. 2, Grand Rapids: Baker, 2003, p.74.

〔33〕 Ibid., pp.71-77.

〔34〕 Joel Beeke, *Living for God's Glory: An Introduction to Calvinism*, Orlando, FL: Reformation Trust, 2008, p.133. 值得指出的是,由于路德坚持以福音的原则来判断和阅读圣经,从而有着“经中之经”的概念,这为后来的高等圣经批判埋下了伏笔。此外,改革宗不仅用“唯独圣经”的原则来肯定圣经的绝对权威性,也将同样的原则应用到圣经的充分性上,即“上帝全备的旨意,也就是关于他自己的荣耀、人的得救、信仰和生活所必需的一切事,或已明确记载于圣经之中,或可用合理与必要的推论,由圣经演绎而得;不论是所谓的圣灵的新启示,还是人的遗传,都不得于任何时候加入圣经。”(威斯敏斯特信条 1.6)换句话说,圣经不仅仅是我们信仰和生活的最高权威,也是唯一准则。

〔35〕 阿利斯特·麦格拉思:《宗教改革运动思潮》,第149页。

〔36〕 同上,第150页。

我们不像狂热分子那么狂热。我们并不是抛弃教皇统治下的一切事物。如果那样，我们也要抛弃基督教会了。从教皇制中我们可以找到许多基督教的善，那些善也留传给了我们。<sup>[37]</sup>

实际上，改教家们所做的，绝对不是要创立新的宗教，创造新的传统。他们乃是要在圣经的检验下，弃绝不合乎圣经的传统，高举合乎圣经的传统，或者，更准确地说，是“恢复”最初合乎圣经的传统。在《答萨多雷托书》中，加尔文深信改教运动是与早期教会的教义一脉相承：

但是你指责我们。你说一千五百年来被信实之人一致证实的事物，却被我们的轻率破坏和毁灭了……你知道的，萨多雷托……我们比你们更接近古代的思想，而且我们竭尽全力所做的正是重建古代教会的形式。<sup>[38]</sup>

与“重洗派”否定和弃绝传统的做法相反，改教家们竭力要表明，他们的教义并非是“新奇的”和“新近出现的”。比如，加尔文在其《基督教要义》第一版的序言中，就竭力论证：“第一，他们（罗马天主教）的教义和实践实际上违反了早期教会的教导；第二，改教家们的观点与教父一致无二。说改教家藐视和仇恨教父是毫无根据的。”<sup>[39]</sup>

那么，“重洗派”这种完全拒绝传统、“个人主义式”的解释圣经，产生出什么结果呢？结果就是大量异端和极端教义在“重洗派”里出现，甚至有不少“重洗派”神学家公开否认三位一体与基督神性的教义，因为在他们眼中，这些教义没有圣经的支持。<sup>[40]</sup>这也正印证了路德的断言，“重洗派”这种解释圣经的方式，“无可避免的结果就是混乱——一个‘新的巴别塔’”。<sup>[41]</sup>



### 宗教改革的“唯独圣经”原则对于今天中国教会的適切意义

因为篇幅所限，笔者并未对宗教改革时期所教导的“唯独圣经”原则作一个全面的综述，尤其是没有深入讨论改革宗教会在改教后在此原则上的进一步发展。但就本文所讨论的内容，对于今天中国教会的归正和建设，笔者认为还是具有相当多的適切意义的，至少包括以下三点：

**第一，教会必须在认识论意义上，重新确认并持守圣经作为神话语的最高权威。**认识论的问题，是一切知识论问题的最根基的问题。当我们要判断一个

[37] 蒂莫西·乔治：《改教家的神学思想》，第64页。

[38] D. H. 威廉姆斯：《重拾教父传统》，第149-150页。

[39] 同上，第150页。

[40] 阿利斯特·麦格拉思：《宗教改革运动思潮》，第149页。

[41] 同上，第150页。

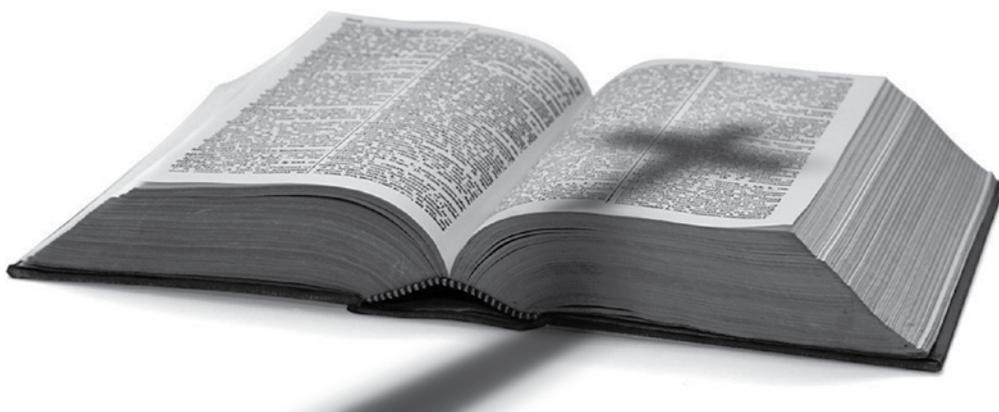
命题或知识的是非对错时，一个最基本的问题是：“我判断的最高权威是什么？我凭什么可以知道我所知道的是对的？”早期教会确信，这一最高权威是圣经。中世纪后期“唯名论”的回答是：教会。改教家们重新回归早期教会的传统，再次高举圣经是最高权威。然而，启蒙运动之后，“理性”和“经验”代替圣经，成为了最高权威。圣经不再是检验和判断其他一切知识的最高权威，圣经反而要被其他权威，如理性或经验所检验。这一圣经最高权威性的失落，正是自由神学和高等批判兴起的滥觞。在今天这个现代主义与后现代主义并存的社会中，各种权威如理性、经验、组织、个人，甚至感觉、直觉盛行，争相充当最高裁判官的角色。在这样的背景下，教会必须坚定地高举“唯独圣经”的原则，坚持唯独圣经才是我们判断一切知识和争议的最高权威。圣经绝对不可以被其他任何标准或权威所检验，恰恰相反，圣经必须作为最高权威，检验一切的标准或权威。这种对圣经作为最高权威的委身，必须是预设，是一切真知识得以存在的前提，这唯独是圣灵借着信心在信徒心中做成的。<sup>[42]</sup>

**第二，教会必须在教会论和释经的意义上，尊重被历代教会借着圣经检验的教会传统，将其作为信徒解释圣经的帮助。**作为最高权威的圣经，必须被信徒所解读，所理解。然而，信徒个人对圣经的理解，绝对不能认为等同于圣经教导本身。由于信徒自身的有限性和罪性，由于圣经本身也有难明白的部分，由于魔鬼不断在利用圣经搅扰教会，信徒个人对圣经的理解，就一定存在强解、错解的可能性。信徒必须对此有充分的认识。然而，圣灵的确在不断引导和光照信徒，正确解释圣经。这种引导和光照，不仅仅是在信徒个人身上，更是在教会中，在历史中，透过使徒的口传、众圣徒的研究和争辩所形成的传统中。信徒个人，乃至一间地方教会，必须避免对圣经只是一种“躲进小楼成一

统”的、个人主义式的解读。实际上，个人自己对圣经的理解，乃至一间地方教会对圣经的理解，其权威性，绝对不能高于被普世大公教会、被历世历代众圣徒所认同的传统。恰恰相反，那些得到圣经检验，得到历代圣徒所认同的传统（如三位一体，基督神人二性，唯独恩典等），应当在圣经作为最高权威之下，成为信徒个人和地方教会解释圣经的准则，这正是早期教父称之为“信仰准则”的含义。信徒个人，乃至一间地方教会，必须谦卑地聆听，圣灵借着这些传统对我们说话，帮助我们正确地理解圣经，解释圣经。

**第三，被历代教会借着圣经检验的教会传统，只能是信徒解释圣经的帮助，而不能成为最高准则。**传统作为“信仰准则”不是在绝对或自足的意义上的，对教会传统，尤其是被历世历代众圣徒所认同的传统的尊重，绝对不意味着这些传统自身，是我们信仰和生活的最高准则。在确认圣经是最高权威的前提下，改教家们同样强调，唯独神才是信徒良心的主宰，信徒的良心唯独向圣经降服。因此，改教家们强调，信徒对于教会所传讲的是真理或谬误，具有个人判断的权力（林前 14:29；帖前 5:21-22）。信徒个人的良心，绝对不可以盲目地向教会或传统降服，而是需要本着圣经察验。然而，必须承认，个人判断的权力也是一把双刃剑。信徒必须非常小心地使用这把双刃剑，避免两个极端：或者是对教会的教导或传统盲目相信，或者只是个人主义地读经，只相信自己的理解。改教家们所提供的正确的使用方法是：**认真聆听传统的声音，让传统带领我们回到圣经，祷告祈求圣灵的光照，从而正确地理解圣经。甚至这样的理解，也不是个人主义式的理解，而是在一个群体的互动中进行的。**信徒必须在教会中，在圣经上建立信仰，必须如同庇哩亚人那样，一方面“甘心领受这道”，另一方面又“天天考查圣经”，唯独基于圣经，才能使我们“晓得这道是与不是”（徒 17:11）。✠

[42] 这一改革宗认识论，正是预设性护教学的核心思想。



## 范泰尔：关于圣经的教义<sup>〔1〕</sup>

文 / 范泰尔 (Cornelius Van Til) 译 / 郑丽 校 / 杖恩

在我们讨论特殊启示时已经论及了罪的毁灭性力量。如果从罪进入世界的那一刻，救赎没有立即进入世界的话，这个世界早已经毁灭。世界沉在罪中，必须有神恒久地以他那救赎的慈怜膀臂托住，否则早已堕落到粉碎。我们这样讲的意思并不是说，一定要让恩典（无论是救赎恩典还是“普遍”恩典）取代神的护理；我们的意思是若无救赎性恩典，神在历史进程中的旨意无法成就，而正是因为神有这样的旨意，才使救赎恩典和普遍恩典成为必要。并且，我们看到神的救赎性启示必须和罪摧枯拉朽的破坏性一样是广泛的。就其本质而言，救赎必须是为这整个世界。这不是说神的救赎必须使这个世界上的每一个人都得救，而是说，这个宇宙作为一个整体被造，也必须作为一个整体被救赎。最后，我们看到，

按其本质，神的救赎性启示必须能自我证明。所有与之相关的见证最终来说都必须建立在神的自我见证之上。

有了上述的这些概念之后，我们就能够理解为何必须要有圣经出现，来作为特殊启示的形式或者方案。

神给人特殊启示的方式不仅仅是知识信息，而是话语与行动并用。神的显现和神迹，让我们有了启示的事实，而非仅仅文字，但是这些事实必须由神亲自来解释。罪人没有能力也不可能做到正确地解释。罪人一定会曲解这些事情，会把这些事情仅仅当做偶发事件。人有时候把基督的复活当做一个历史事实，然后把这个事实作为一种历史的语用学概念，

〔1〕 本文出处：Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (ISBN: 0-87552-488-5), New Jersey: P&R Publishing, 1974, pp.133-45。本文为全书第十一章。P&R 出版公司地址：P.O.Box 817, Phillipsburg, NJ. 08865，网址：www.prpbooks.com。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

根据历史实用主义哲学，任何事情都可能发生，但也没有任何事情是有特别或普遍意义的。另一方面，只有文字启示而没有事实启示，神的启示就会悬在空中，不会落到实地。特殊启示必须以其救赎性力量实际地深入这个罪恶的世界。所以给人的特殊启示不能直接从天堂扔一本书下来，而必须通过历史来传达。我们也不确定，对“基要主义者”机械地解释圣经这样的指控是不是一点道理都没有；但正统的基督徒对圣经不应该只持有机械式的理解，而应该对作为一个整体的特殊启示尤其是圣经有一个系统的观点。

因此，如果我们把圣经的教义和特殊启示作为整体来看，我们马上就能理解更正教教会所说“圣经的四大属性”要表达的意思。

### 一、圣经的属性

#### 1、必要性

首先是必要性。这个必要性要从神与撒但抢夺人的灵魂这个角度来看。我们已经看到作为罪人的人类，已经是撒但的同盟，因为他内心从根本上是恨恶神的，而一切从外面表现出来的不过是非救赎性恩典所产生的结果。所以，当神把特殊原则（意思是说：神为救赎他的子民所做的一切。客观上来说，是基督的工作；主观上来说，是基督的工作靠着圣灵的运行而成就）植入这个罪恶的世界，这个特殊原则是进入了仇敌的领地。并不是说世人正当地属于撒但，这世界和人本是属于神的，但是撒但已经侵占了这个世界，使得人心与神隔绝。所以撒但和他的仆役也无时无刻不在竭力破坏特殊原则的作用，这种对神救赎工作的仇恨与敌对在基督身上达到顶峰，撒但竭尽所能地对抗他，自然也会尽力让这个特殊原则不能产生普世性的影响。如果这些救赎的事实

没有权威的说明，如果只让人类随自己的意思去解释，那么神的救赎启示就肯定不可能传到地极，也不可能存到永远。即使许多领受这启示的人因为蒙了拯救而认同它，但却仍然始终有其他曲解启示的人，而且，就算蒙恩得救的人也不能完全无误地解读神救赎工作的全部意义。所以更正教教会认为把神特殊启示的内容变成圣经是必要的，因为这样一来特殊启示就1) 会存到永远；2) 能接触到全人类；3) 能客观地传给人；4) 能进行自我证明。

#### 2、权威性

改教家提到的第二个属性是权威性。这个权威性也跟必要性有关联，圣经之必要是因为一种权威性的启示是必要的。我们看到罪人不可能自觉意识到自己对生命的解读是反常的，所以他也拒绝承认神是终极与根本的而他自己则是完全无知。人寻求自主，所以无论呈现在自己面前的启示如何，都把自己当做审判官。现在如果神的启示来到人面前的方式是承认罪人的自主权，并且可以自行判断启示的真实性，那么这个罪人就绝无可能脱离自主的地位，而且也没有人会对此发出挑战，那么神自己就会使人更加自高自大。因此我们发现神宣告他给罪人的启示对人具有绝对的权威：它要求人将自己的意念完全降服于它，并且顺服。所以必要性和权威性是互为交织的，如果没有权威的启示，那么什么都没有必要，另一方面，有一个权威性的启示是绝对必要的。

#### 3、明晰性

圣经的第三个属性是明晰性。如果仍然必须要有圣经解释者介入经文和经文的受众（即：整个人类）之间的话，那么撒但就仍有可乘之机来植入错谬的解读。这样一来，圣经的权威性也会不复存在。如果权威启示的必要性存在的话，那么明晰启示也是

必要的。我们当搞清楚“圣经明晰性”的准确意思。它意味着在经文和经文受众之间不是必须要有解释者的介入。这跟教权主义相反。这不是说，跟我们一样把自己放在圣经之下的人，以及神所指派讲道的人，不能用对圣经更好的理解来服事我们。圣经的明晰性和更正教关于讲道人职责的教导是完全一致的，但它直接反对罗马天主教所认为教会的平信徒中无人能够自己直接解经的观点。所以应当明确地坚持这个教义，以反对天主教的流毒。

明晰性的意思并非圣经的每一个部分都同样容易明白。它的意思是说任何有正常智力的人，都能在没有任何神职人员介入的情况下，获得他需要明白的**重点**内容。

“基要主义”有时候滥用了这个教导，在回归圣经的口号下，经常无视教会在过去的许多世代中已经获得的对圣经真理的伟大见解，这些见解已经见诸于教会的信条。以回归圣经为由轻看教会历代信条的人，实际上是藐视了引导教会进入一切真理的圣灵。

### 4、充足性

圣经的第四个属性是充足性。这也跟圣经的必要性、权威性和清晰性有关。人的理解力不是相对程度上而是完全地败坏了。如果神的解释必须加上人的解释（哪怕是任何一部分）才能达致完全，那么就没有权威性启示可言。因此如同明晰性是必要的一样，充足性也是必要的，目的在于使神的特殊启示无需人的解释联系混杂其中。改教家认为这个属性尤其反对了一切形式的宗派主义，如同他们认为明晰性主要是反对教权主义、必要性反对理性主义而权威性反对自主性一样。所有这几样都是互相重叠和关联的，也看得出它们确实如此。圣经的这四样属性都同样重要，缺一不可，失去一个也就失去了它们的全部。而所

有这一切的本质核心在于：**有一个绝对正确的解释，进入了一个全然只有错误解释的世界。**

## 二、现今时代对圣经权威的反驳

更正教关于圣经的教义的重要性，可以从唯心主义哲学家发起的批评中得以看见。以 A. E. 泰勒 (A. E. Taylor) 的书《一个道德主义者的信仰》(The Faith of a Moralist) 为例，泰勒提到“权威的意义和地位”时表示，他拒绝圣经权威性概念的根本原因是因为基督教涉及历史人物和事件：

在真实地陈述具体和个别性的事实时，任何人在某些地方都必定会遇到某些事，对之他只能说：“这事为何要这样，或即使只是这事是怎么回事，都过于我所能述说的，但无论如何必须承认，这事发生了。”如果这就是我们所说的“非理性”，我们可以比较安全地认为，历史中的个别性是一种极高超的非理性，是思想永远也无法成功摆脱的。(II, p.212)

泰勒想当然地认为历史史实的存在是独立于神的。他实际上主张的是：每一个具体的历史事实都跟神理性的行动无关。相反，一神论坚持认为每一个具体的历史史实之所以发生，都是出于神理性的行动。泰勒错就错在把就着我们人而说的“非理性”也当成了就着神说的。

这就引出了人心的建构行动与史实的关系这个关键问题。泰勒反对绝对启示这个概念的要点在于，对启示的接受总是需要一个主观元素。他告诉我们：“无论是自然还是超自然，都要表达客观的、简单的内容，如果没有主观或者建构的元素，是不可能做出任何明白易懂的陈述的。”(II, p.229) 为了论述得更完全，他提出了关于我们主的权威的问题。他针对教会的信仰指出，基督的灵魂和身体“从语言最

完全的意义上说”都只是受造物。并且他又进一步提醒我们，基督做了许多只有被造物能做的事情：基督的智慧并神和人喜爱他的心，都一齐增长；基督会祷告；他感受到被弃绝。据此，泰勒说：“当一个基督徒提到主对于人性面对超自然有足够的经验，我以为，他不能忘记说，这所说的‘足够’仍然与作为被造物的状态有关，和真实的人性本身是无法分离的。”（II, p.230）泰勒自己把这个作为他反对正统的启示概念的基础，这是显而易见的，因为在提出了几个反对绝对权威的概念之后，他说：

但我个人最坚持的却是另一个概念，就是在对超自然的理解上，和对自然的理解一样，我们处理的是具体的、个别的和历史性的经历，既需要但又不能只用理智分析去解释。这两种情况下，都没有人可以完全无误地表达自己所看到的。（II, p.224）

从泰勒对这个观点的用力强调，以及如果他的观点被接受而必然导出的重大结论中，显然可以看出：我们在这里必须非常小心留意这种思想的确切含义。我们看到在泰勒的观点中，他认定知识的客体是跟神隔离的。与之相应，泰勒又认定知识的主体也与神隔离，并且知识主体的解读活动是完全独立于神存在的。泰勒想当然地认为人类是最终的解释者，而不是一个衍生的再解释者。他认为，如果任何解读元素进入了对客观事实意义的接收，就失去了它的绝对性。他告诉我们的解释元素是主观的，这会妨碍我们和绝对先在的联系。但恰恰是在此，基督教一神论表示反对，而坚持认为：真理就算经过了解释和再解释，仍然是绝对的。据此，并不存在对神而言的绝对先在，无论是在神的本性之外还是之内。布莱曼（E. S. Brightman）最近写了两本书《神的问题》（*The Problem of God*）和《神的发现》（*The Finding of God*），试图调和一神论与“对神而言仍存在着先在”这一观念之间的张力，但却没有提到，“神

的绝对自觉”这一圣经概念是直接反对这样的观点的。想要把这种先在加入到神性之中，无异于试图将“世界最开始就是恶的”这种异教观念加入基督教思想中一般。**对神而言，知识的客体和主体就他自身来说是紧密相连的。**所以，对神来讲，历史并非模糊而无法理解，历史不存在“没道理”。但因为同样的原因，人类的思想本质上讲必然是再解释性的。当人正常地思考时，他的解释并不会带入使真理的绝对性受到破坏的主观因素。正好相反，当人正常地思考时，他一定会接触到绝对的真理。

还有一个我们需要注意的是，这也是无神论者想当然认为的事情：任何真正的个人的行动一定是作为单独的人格性行动存在的。也就是说，任何个人的行动必定是被一个完全非人格性的世界围绕着存在的。就算最具有人格性的无神论哲学，比如布朗（Borden P. Browne）的理论，也表达这个观点。然而基督教一神论认为，每一个限定的个人被完全人格性的环境包围，因为即便这个围绕他的世界是非人格性的，这个非人格的世界的意义也是出于它的创造者。类似地，就这一点来说，我们又一次看见泰勒想当然地以为人的解释必定就是最终的解释，如果一个人做出任何事实的解释，这个解释不需要也实际上不能以“神给出了具有优先性和终极性的解释”为基础和预设。泰勒认为如果人类放入自己的解释元素，整个解释就因此变成了神和人类之间的合作产物。相反，基督教一神论则认为，神的最终解释和人类有限的再解释，如果没有神优先和终极性的解释，就会变得无用。

如果我们注意到基督教一神论和泰勒的立场之间的巨大差异，我们就会清晰地知道如何回应泰勒针对绝对权威的正统概念所提出来的各种细致复杂的攻击。泰勒以为自己找到了对权威问题最自然的、也是真正科学的态度，就是说宗教的权威不应该像专家权威一

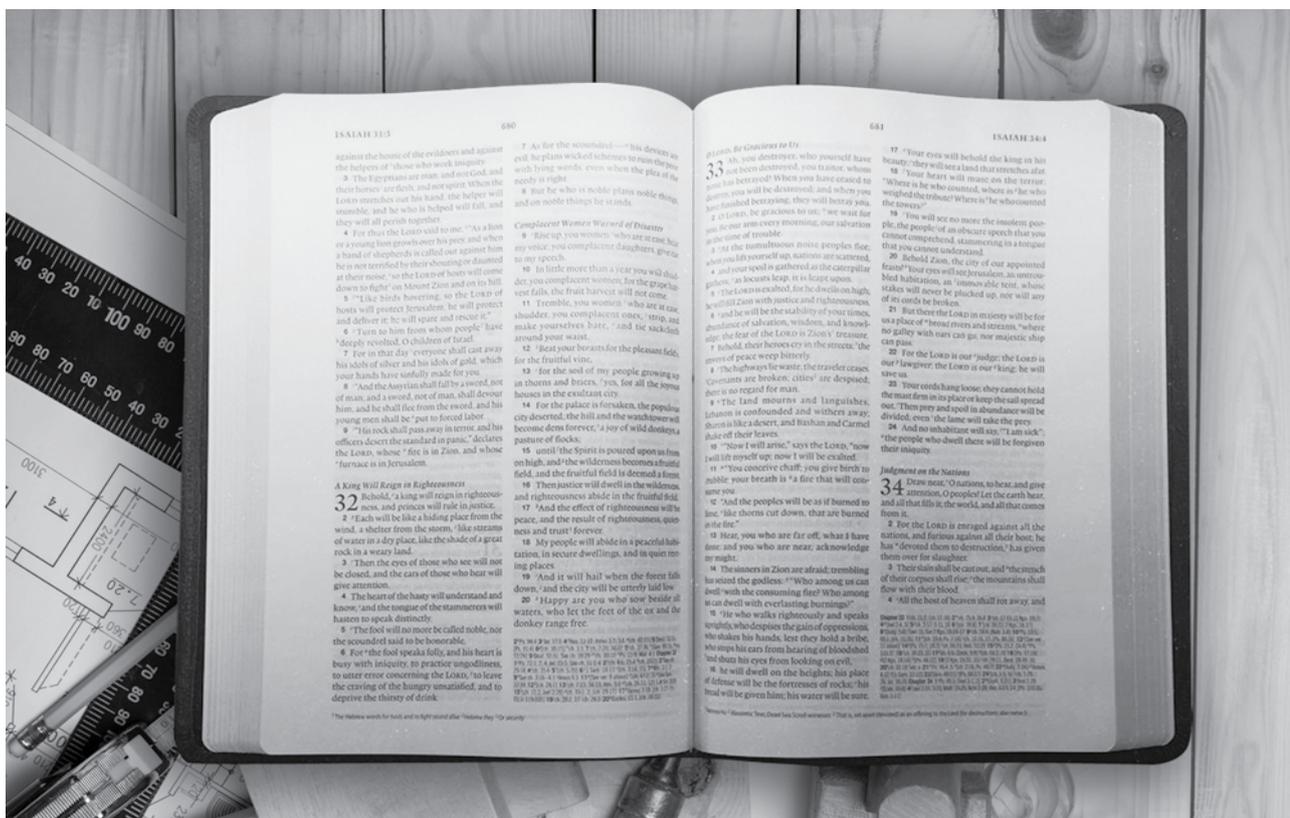
样被认可为绝对的权威：耶稣是历史上最伟大的宗教专家，所以，我们应当极其重视他的话语，但是如上述提到的，我们总要记得，他对于超自然的经验在某种程度上是主观和建构性的，也就不那么绝对。如果泰勒的观点用在耶稣身上如此，那么可想而知，应用到圣经本身情形也不会更好。对于圣经比起对于基督，这个“专家才是权威”的理论看似更为合理，因为圣经是通过许多中间人传给我们的，也要经历多次不断地解释。关于圣经，泰勒提出一些常见的反对，比如，文本被破坏了，表述过于模糊，有一些众所周知的错误——即便这些问题都不存在，对于这唯一一个权威也没有那么多各种各不相同的解释，也还是存在一个问题：什么样的圣经才是必须被接受的。他说：

此外，在我们被圣经吸引、了解圣经以前，我们必须参照许多圣经外的权威来明白哪些书卷是圣经不可或缺的部分，哪些不是，因为圣经本身里面从未列出一个“正典目录”。（目前“基要主义者”逃避了定义圣经正典的权柄到底是什么的问题，但这个问题是他们肯定得面对的……很好奇他们最后会如何。）（II, p.209）

从上面列举的这些反对中可以清楚看见，它们共同的一个基础，就是我们之前所讨论的、泰勒所说的“没有任何权威是绝对的，收到权威信息的人在接收信息的过程中必定会对信息进行建构”。他认为，如果绝对权威存在，人一定会首先想到，在形而上的意义上，经验与绝对权威是尖锐对立的，而他认为自己的观点克服了这种对立。他说：“或者换一种说法，我会说权威和经验不完全是对立和不可调和的；权威是对经验到的事实的自我声明，所包含的比任何个体实验所分析和抽离出来的更多。”但是我们要看到是泰勒自己，而非基督教神学家，预设了这样一种错误的对立。是泰勒把人的思想的解释行动当做完全独立于神的解释行动之外。如果一个人开始了

这样一种错误的假设，就可以预计他不可能承认神对人有绝对的权威，除非人的精神活动被完全停止。另一方面，构成圣经绝对权威之基石的神学概念并不是以一个错误的对立开始的。**圣经绝对权威的概念的根基是：因为神具有绝对自觉，因此人的自觉行动永远都是衍生性的，人的再次建构活动是基于神最开始的建构行动。**所以当一个人的思想恢复正常，绝对权威就成为他每日的饮食。只是因罪进入人心，这种绝对权威需要通过外部媒介临到人类。这种外在媒介的必要不是因为神与人之间存在形而上意义的隔绝，而是因为道德意义上的隔绝。这种道德性的隔绝必须除去，这样最原初在形而上意义的神-人关系才能重新恢复正常。

在我们为圣经的绝对权威辩护时，最重要的是把它和它所预设的一神论立场结合起来。这么多泰勒的观点应当清晰地教会我们一些东西：直到揭示出泰勒认为“人独立于神”的前设是他所有反对圣经权威的主张的根源，我们这才能够以彻底的方式来处理这些反对意见。这并非说把每一样由误解而来的具体反对意见列出来没有价值，而是说，**产生所有这些反对意见的最深的误解出现在对神与人之间关系的预设上面，这也是无神论思想的起头。**的确，至少在某种程度上，基要主义者并不总是意识到这个事实，有时候他们会把对圣经权威的讨论局限在某个陈述或者去反驳一些细节，而没有看到这些细节底下更为根本的认识论和形而上学的问题。但是如果对比基要主义我们觉得泰勒的批判还算有理的话，那么在对比教会历史的许多信仰告白的时候，他就显得很没道理了。这些信条当中圣经权威性的教义和对事实整体的一神论解释并不分离。从正统的立场来讲，如果我们能不断地意识到：不为无神论神学辩护我们就没法为基督教辩护，而从反对基督教的角度来说，如果他们能意识到：要反对基督教就同样不可能不反对一神论神学；双方能够不断有这样的意识，那么就能为整个关于圣经权



威的辩论提供一个更好的背景。而只要正统教会自己像罗马天主教与阿米念主义者那样，抱有任何本质上是无神论的观念，认为人的思想独立于神，他们就无法从有神论整体的立场看到圣经权威的特别概念与基督教总体之间的关系。

从这些对泰勒立场的讨论中，我们可以看到：人提出反对人对圣经该有的明确降服是基于非一神论的形而上的基础。一旦辨明圣经神论的可靠性，我们就不需要为基督教中要求人降服于圣经的概念再作辩护了。

## 三、罗马天主教立场

罗马天主教在对待圣经权威上的立场，像在其他方面一样，处于自然主义者和基督教观点中间。也正

因为这个原因，天主教不能像通常人们以为的那样成为对抗现代派的坚固堡垒，不能给现代主义带来任何真正有力的对抗。

天主教不是在基督教启示的源头即圣经中，而是在一位解释圣经的人身上，寻求对神启示的无误的解释。天主教相信圣经，但也相信传统和教皇对圣经的解释权威，使圣经与传统并列。

我们可以较多地从天主教辩士贝马林（Bellmarin）的观点看到天主教的立场，他在他的作品《基督教信仰面对异端的论战》（*Controversus Christianae Fidei Aversus Haereticos*）一书中论到更正教的教义，试图证明圣经不需要是也实际不是更正教认为的那样。

他的观点列举如下：

### 1. 从亚当到摩西，是传统把真信仰保留了下来，如果当时的教会没有圣经也可以存在，现在同样可以。

**回应：**在“从起初起每个人都必须藉着圣经而得救”这个意义上，圣经的必要性并非绝对。救赎历史的开始阶段并不是圣经出现的合宜时代。这个观点没有提及，整本圣经不可能在救赎的进程完成前赐下。

### 2. 在基督之前，只有犹太人拥有圣经，然而仍有其他人认识真神。创世记 14:18 说：“又有撒冷王麦基洗德带着饼和酒出来迎接，他是至高神的祭司。”

**回应：**随着时间流逝，特殊原则流向越发狭窄；早先的时候的确有许多散布在不同地方的人，通过最初伊甸园的启示传统而对上帝有正确的认识。我们已经强调过，这种传统最初在不是神的子民的民族当中和在神的子民当中一样被熟知。然而，当特殊启示的体系得以完全，伊甸园的启示传统也实际上消亡之后，这种传统的充足性就不如像在早先一样可靠了。如果天主教观点是对的，那么也可以说因为旧约献祭曾经对以色列人足够，那么现在对我们也就足够了。

### 3. 犹太人注重传统过于圣经。

**回应：**的确如此，但原因是大多数犹太人不理解旧约启示的“结局”，或者说目的；他们把预备性的或者预言性的事情当做永恒的事情。天主教也犯了同样的错误，所以才这样争辩。

### 4. 宣教士让许多异教徒部落归向基督教，但是他们没有文字，也因此没有圣经。

**回应：**纯正的宣教士的工作是根据圣经，而非独立于圣经之外。

### 5. 如果上帝认为教会拥有圣经的方式必须跟更正教认为的一样，使徒们就不会将书信到处寄了，其中有的信件也不会丢失。但上帝从起初就跟人说话，直到现在也如此地跟教皇说话。

**回应：**一位建筑师在建造一座大教堂时可能也会顺带着做一些别的事情。所以同样，约翰告诉我们耶稣做了许多事情都没有记下来，但这不减损已经记载的事情的权威性。同样地，即便说有些书信丢了，那也是出于上帝的手，表明上帝并不想将其列在正典之中。

总而言之，我们注意到天主教破坏了“特殊原则”的有机性。天主教一直持有的态度，最终会打碎“特殊原则”，因为这不要求人对上帝绝对解释的顺服。

如果留心的话，大多数对“特殊原则”的破坏跟天主教一样，破坏了基督的先知性职分的中心性和终极性。这与在弥撒当中，基督作为大祭司职分的中心性和充足性受到损害一样。因此，宣称教皇对圣经拥有绝对解释权，基督作为先知职分的充足性就受到了损害。写下来的道是成为肉身之道的补足。在以弗所书 2:20，保罗称先知和使徒的见证是教会建立的根基（themelion）。使徒和先知一起代表了整本圣经。在路加福音 16 章，耶稣自己藉着亚伯拉罕的口来教导那个“财主”圣经启示的充足性，财主的每一条反对意见都以已有的启示不充足为基础，而亚伯拉罕回答说：“他们有摩西和先知的話可以听从。”（路 16:29）耶稣也不断地唯独指着圣经说，圣经是见证他的。言下之意就是犹太人靠着传统反而模糊了旧约经文清晰给他们的见证（参约 5:39、45、47）。约翰也说他记下许多事情都有特殊的目的，就是足以叫人通过这些事情就明白真理，相信基督（参

约 20:31)。所以天主教认为把那些传统收集起来，就能更好地引导教会，是自认为比约翰这位耶稣亲自教导的使徒更有智慧。当然，如果能清楚强调传统是无论如何不可以跟圣经平等的，那么传统也不会有什么害处，可是显然天主教并不乐意这么做。

### 四、错谬的神秘主义的反对意见

一切形式的神秘主义的反对意见，与直接的非基督教哲学的反对类似，也跟天主教反对更正教圣经教义类似。

许多形式的神秘主义都有一个共同点，都反对“有着绝对自觉的神对人类说话、一次交付的沟通就板上钉钉的权威解释”，这个我们可以在泰勒的观点中看到。这对我们现在的时代来讲非常重要。如果我们记得，像著名的神秘主义者琼斯（Rufus Jones）这样的人，是《再思使命》（*Rethink Missions*）这本书的主要作者之一，我们就很容易看到，教会面临这一类的危险，远超过想象。

诸如琼斯、爱福林·昂德奚尔（Evelyn Underhill）等神秘主义者的立场基本上和唯心主义哲学家一致。所以，我们对 A. E. 泰勒的辩论主张同样适用于他们。然而，有的神秘主义者认为值得提出圣经的依据来支持他们的立场。因此我们必须简短地表达他们的观点，列举如下：

**1. 圣灵从前有启示，现在也一样有，没理由认为上帝从前启示自己，现在就停止了。**

**回应：**加拉太书 1:8-9 说，如果有天使从天上下来要在已经由先知和使徒所完成的启示上加点什么，这个天使当被诅咒。保罗也不只是说，任何违背他所传的福音之灵的事物都是不被允许的。他的意思明

显是：加拉太人有一个可靠的准则，可以判断其他的“福音”的对错。非使徒的“福音”应该被使徒的福音检验。神秘主义者添加了新的启示，拒绝被保罗的原则检验。我们绝对有权利说某一些作品、思想和圣经里的灵是一致的，但是我们绝对没有权利说某种非使徒的作品可以和使徒的作品同等地被当做上帝的启示，除非我们是准备要把保罗的权威置之不理。

**2. 根据哥林多后书 3:6：“他叫我们能承当这新约的执事，不是凭着字句，乃是凭着精意。因为那字句是叫人死，精意是叫人活（‘精意’或作‘圣灵’）。”可以主张说，圣经并不是一本从字面去理解的书。如果只是字面理解圣经的话，就是反对真正的属灵活动。**

**回应：**我们承认的确存在机械理解圣经的状况，但这么主张其实是曲解圣经。上面保罗提到的“字句”不是指整本圣经，而是指“定罪的职事”，就是在旧约时代所极为强调的、外在的对上帝诫命的遵守。这里说的事情和保罗在罗马书 8:15 说的一样：“你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫：阿爸，父！”真正的属灵是和人照字面意义对上帝旨意的顺服全然一致的，但是在旧约时代灵性的花朵没有完全绽放，对启示的强调更多在定罪方面，而不是在基督里的赦罪，那时上帝的启示还未完全，如今在新约里启示得以完全。

**3. 认为圣经只是讲了普遍原则，而基督徒需要针对个别情况的个人性启示。**

**回应：**个体基督徒不需要个人性的启示，而只是需要在个人研经过程中圣灵的带领。圣灵在圣经里已经把所有基督徒需要的启示显明，圣灵也应许我们，他要带领无论是教会整体还是个人进入对已

有启示更深入和完全的理解。我们可以确信，轻慢圣灵的引导、不去仔细研读圣经中上帝的启示，或者忽视圣经所赐给我们的启示已经完整的事实，这人就不会得到任何特别的启示。道德重整运动（Buchmanism）所说的“指引”其实就是启示，他们实际上宣称通过直接与上帝相交，而不是藉着上帝的话语，从上帝得到了有关生活细节的信息。

#### **4. 根据约珥书 3:1-2，使徒行传 2 章和耶利米书 31:31，在新的时代里，神把先知的恩赐赐给每一个信徒。**

**回应：**在这里提到的新旧时代之间的对立并不是在于领受启示的人数的多寡，而是在于圣灵一般性的光照工作是仅限于少数人，还是赐给所有不同类别的人，两个时代的区别乃是在这一点上。

#### **5. 根据约翰一书 2:27，“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”，这意味着上帝的启示没有停止。**

**回应：**约翰在这里不是把信徒个人和教会整体作对比，而是把教会作为一个整体和世界作对比。他说教会可以从圣经里得到完全的启示，一点也不需要依靠世界上的智慧来明白。

#### **6. 根据路加福音 17:21，说神的国在信徒心里，可以推论说圣经不是必要的。**

**回应：**可以从上文得出相反结论：“人也不得说：‘看哪，在这里’，‘看哪，在那里’；因为神的国就在你们心里。”表明耶稣指的是要来的假基督和其所显示的神迹。通过这些外显的能力许多人会跌倒。所以，耶稣提醒人们不要被这些外在的表现诱导偏离福音，更重要的是要意识到神国是在我们里面的

内在能力。所以这个问题根本不是关于启示，而是关于能力。

从这些对正统更正教关于圣经本质的教导的反对中，我们可以看到引导教会理解圣经的教义是何等重要。所有这些“主义”，诸如罗素主义、唯灵论等，都是在用各自的方式破坏圣经的充足性和权威性。通常它们都表现出很忠实于圣经的样子，然后常对一些看起来比较难的圣经经文有兴趣，并提出一种似是而非的解释，好叫人们以为它们是真心对圣经的解读感兴趣。

**要反对这些异端邪说，我们必须清楚：“圣经必须由圣经自身来解释”这一更正教原则是重中之重。**这个原则本身涉及圣经的众多特点，如充足性、明晰性、权威性和绝对必要性。圣经无需外添启示。所有的解读必须放在圣经整体之下；比较难解的部分需要参照比较容易明白的部分来解释。

因此，只是教导教会某一部分圣经，或者让其背诵许多经文，这些都是不够的。在此之外，他们还必须掌握圣经作为一个整体的教义。人们唯有清晰地看见圣经就是正统教义所说的那样，他们才能在神恩典的保守中不被各种风气说法带偏。

不幸的是，许多基要主义的牧师，很大程度上应该为教会向各种错误教义的偏离受到责备。他们或许是出于好意，但是他们常常非常零碎地教导圣经。尤其是他们当中许多人对那些比较难解的经文过于热心，使他们的听众对圣经渐渐形成一种错误和失衡的理解。并不少见的情形是：有一些热心善良的年轻人，不到二十岁，对圣经里“时代划分的记号”非常着迷，却对圣经中的主要教义都没有明白的认识，对教会的教理问答就更没有了，而这些教理问答详尽地阐释了圣经中系统的教义。✝

# 根基若毁坏，义人还能作什么呢？

——《芝加哥圣经无误宣言》的背景

文 / 吕沛渊



## 一、前言

十九世纪，自由神学与批判学日益高涨，对基督教会带来挑战与冲击。在北美各地持保守信仰的基督徒，纷纷召开研经聚会表明福音基要信仰。于1895年在尼加拉(Niagara)的“圣经研讨会”，发表了“基要信仰五要点”：1) 圣经的完全无误，2) 基督完全的神性，3) 基督为童贞女所生，4) 基督代替性的赎罪，5) 基督身体复活与肉身再来。1910至1915年，保守信仰人士出版了一系列十二册丛书，名为《基要信仰》(Fundamentals)来解释辨明基要真理，驳斥新派神学的论点。自1920年起，持守基要信仰者被通称为“基要派(Fundamentalists)”，以表明与“现代派(Modernists)”之对立。基要主义者坚持“圣经字句完全无误”，因为这是最根本的信仰。

自1940年起，基要派中有两种看法：一些人主张脱离已被现代派所把持的原属教会，和与现代派来往的教会或信徒划清界限；另一些人则认为应与凡认同基要福音信仰的牧师、信徒联系合作，不论其是否脱离原属接纳新派的教会。后者于1942年成立“福音派全国协会(National Association of Evangelicals)”，称自己为“福音派(Evangelicals)”，他们与其他国家的福音派人士合作，于1951年组成“世界福音团契(World Evangelical Fellowship)”。福音派人士立足于基要信仰，注重学术研究与社会参与，热衷传扬福音，透过神学院训练传道、宣教机构差派宣教士，出版神学书籍与杂志期刊，福音派的教会在世界各地发展蓬勃方兴未艾。福音派人士继续坚守“圣经字句完全无误”的立场。

## 二、新福音派的兴起

自1960年代以来，福音派中有些人士深受现代神学与圣经批判学的影响，逐渐在基要信仰上采取开放的立场。他们主张圣经在科学与历史方面会有错误，虽然在信仰与神学上是大体无误的；认为主耶稣是人得救的主要道路，但未必是唯一的道路。此种从宽解释福音的立场被称作“新福音主义（Neo-Evangelicalism）”，这些人士被称为“开放福音派（Open Evangelicals）”。典型的例子是位于洛杉矶的富勒神学院（Fuller Theological Seminary）。该校原本坚守“圣经字句完全无误”的保守立场，后来因为创办人之子 Daniel Fuller 出任教务主任，受新派神学影响，采取“圣经部分有误”立场，带来神学院内部的分歧。董事会认为不需要坚持原先的保守信仰，因此坚持圣经无误的董事与教授相继离开。学校在1963年修改学院信仰告白，将“圣经字句完全无误”删除，走“开放福音派”路线。

## 三、保守福音派的回应

北美的保守福音派人士希望能挽回富勒神学院，于是在1966年召开会议（Wenham Conference），邀请来自十国五十位学者参加（富勒神学院派两位教授参加），为要促进富勒神学院与保守福音派的合一，结果无效。富勒神学院继续迈步走新福音派的路线，该校的教授们自1968-1977年发表文章与出书，强调“圣经部分有误”，甚至说使徒保罗讲错了。这些论述都遭到保守福音派学者的据理驳斥。

圣经是神的话，是福音信仰的根基。保守的福音派人士看见新派神学潮流的横行，想要以“圣经有误”来拆毁福音的根基，于是他们靠主恩典挺身而出

，团结起来做中流砥柱，在1977年组成“国际圣经无误协会（International Council of Biblical Inerrancy）”，简称ICBI。

## 四、国际圣经无误协会 ICBI 的成立

国际圣经无误协会，在其公开文件中，说明成立的原委：

### 1、处境（The Situation）

- 1) 在福音派中，基督信仰教义与基督徒生活，都渐渐远离圣经的准则与历代教会的正统信仰。
- 2) 此悲惨的偏离，在许多方面都是与否认历代正统信仰“圣经字句完全无误”有直接的关系。
- 3) 不少自称福音派的学者，接受了新派批判圣经的理论，以及采纳了新正统派（Neo-Orthodoxy）的启示观。他们正致力于按自己所喜好的重新定义何谓“福音派”。
- 4) 大部分信徒、教会领袖、牧者传道人，看来没有足够的神学装备，以分辨这些偏离圣经、背离历代正统信仰的倾向，也看不明白如此偏离所带来的巨大影响。
- 5) 许多福音派人士看出“圣经有误”的偏差，却依据不合圣经的流行说法，认为“教义不重要、要用爱心包容”，乐观幻想问题会慢慢消失。他们在情感上不想将此问题澄清解决，不想弄清真相，以免必须责备那些弟兄姊妹违背圣经。

“只要和平共存，不计任何代价”是当代许多福音派人士的情感立场。这种心态混淆了“在爱中说真理、说诚实话”（参弗 4:15）的圣经准则，误以为对某些事或某些人“在爱中说”就不能“说真理”。

在我们所看见的这样的处境中，我们心中负担沉重，我们决志写下组成“国际圣经无误协会”的目的。

### 2、我们的目的（Our Purpose）

我们同心站稳圣经立场，来阐扬、辩明、应用“圣经字句完全无误”的教义真理，因为这是圣经权威的核心要素，也是神的教会平安健康的必要条件。我们盼望今日教会悔改归正，回归历代正统信仰。

### 3、我们的目标（Our Objectives）

1) 号召坚守“圣经字句完全无误”的福音派领袖们，派代表召开会议。

2) 制订并出版“圣经无误”宣言，由杰出的福音派领袖组成的联盟来推荐，宣告圣经不仅是在信仰与生活上，也在历史与科学上，具有完全无误的权威。

3) 借着演讲、出版、交流，将“圣经无误”的真理，在学术团体与一般信徒当中推广，发扬光大。

### 五、《芝加哥圣经无误宣言》

在神的恩典带领之下，ICBI 成立了，教会领袖、各保守神学院的教授多人参与，同心协力，召开了三次高峰大会（“无误定义”，“解经原则”，“处境应用”），出版刊物，出版有分量的系列著作，全面研

讨有关议题，毫不逃避地响应挑战，装备训练，打下美好的根基。ICBI 首先在 1978 年 10 月 26-28 日于芝加哥召开第一次高峰大会，制订《芝加哥圣经无误宣言》。然后在 1982 年 11 月 10-13 日召开第二次高峰大会，制订《芝加哥圣经解释宣言》。这两份宣言具有划时代的意义，厘清“圣经无误”的真正意义，阐明忠于圣经无误的解经准则。今天有些人说自己相信圣经无误，但事实上却不肯承认圣经“字句无误（verbal inerrancy）”与“完全无误（plenary inerrancy）”，其实是宽松解释，不真实表明自己的立场。所以，这两份简单明了、切中要点的宣言使人无法逃避、模糊焦点，可以作为很好的检验标准，虽然不是完美无缺。

第三次高峰会议在 1986 年 12 月 10-13 日，讨论如何根据“圣经无误”来应用圣经于今日社会处境，大会中所发表的论文也集结出版，并起草了《芝加哥圣经应用宣言》。然后，这历经十年（1977-1986 年）的国际圣经无误协会，既已完成使命，就宣告结束。

### 六、结论

今日华人教会乱象丛生，追本溯源，就是偏离了“圣经字句完全无误”的基本福音信仰。“根基若毁坏，义人还能作什么呢？”（诗 11:3）正本清源，我们回归圣经，确认“圣经就是神的话，完全无误”是学习认识神、爱神、事奉神的先决条件，是信仰与生活的真正根基。回归圣经，以圣经学神，才是拨乱反正是的唯一途径。ICBI 运动在英语世界的教会中打了美好的仗，跑了当跑的路，守住所信的道（参提后 4:7），感谢神，这都是他的恩典，愿一切荣耀都归给他，直到永远，阿们！

### 附录：《芝加哥圣经无误宣言》<sup>[1]</sup>



#### 序言

无论是今天或是在历代基督教会中，“圣经的权威”一向是关键议题。举凡相信耶稣基督是主和救主的人，均蒙召要谦卑而忠诚地顺服神的话——成文的道，藉此表明他们真是主的门徒。人若在信仰或行为上偏离圣经，便是对主不忠。圣经所说的全部是真实的、绝对可信的；承认此基要真理，我们才能彻底了解并正确告白圣经的权威。以下的宣言重新确认圣经的无误，表明我们对此真理的认识，并警告绝不可否认之。我们深信：否认圣经无误，就是撇弃耶稣基督和圣灵的见证，也就是拒绝顺从神所宣告的话语——而顺从神所宣告的话语正是真基督徒信仰的标记。现今有些基督徒在偏离圣经无误的真理，而世人又普遍对此教义有所误解；面对这种情况，重新确认圣经无误的信仰，实乃当务之急。

此篇宣言包括三部分：1) 宣言概要；2) “确认”和“否认”的条文；3) 解释说明。这篇宣言是经由在芝加哥召开的三日研讨会后制订出的，参与签署宣言概要及条文者表明：他们确认自己坚信圣经无误，彼此劝勉，并激励所有基督徒，要大家增进对此教义的认识了解。我们承认要在时间短促安排紧凑的会议上，制订出一份文件，难免有局限之处；我们也不认为这份宣言具有信条的份量。然而，大家聚集讨论加深了我们所怀的信念，为此我们深感喜乐。我们也祷告：盼望这份我们所签署的宣言，能使我们的神得着荣耀，促进教会在信仰、生活和使命上改革更新。

我们不是为着争辩，而是本着谦卑和爱心将此宣言公诸人前，我们也愿靠着神的恩典，定意在日后任何由此宣言而起的对话中，继续持守这种精神。我们乐于承认：许多否认圣经无误的人，在信仰生活

[1] 该文件的作者为“国际圣经无误协会”，中文译者为：吕沛渊、李定武，所登载的文本来源于译者，略有编辑。

其他方面并未显出他们否认此真理的后果；而我们也知道：我们这些口里承认此教义的人，未能在思想行为和传统作法上真心遵从神的话，以致生活中所行的经常与此教义相左。

我们欢迎任何人根据圣经本身的亮光，提出本宣言需要增补之处。我们所宣告的，是以圣经绝对无误的权威为根基。我们不认为我们的见证是无谬误的，所以，任何帮助，只要能加强我们这篇为“神的话”作的见证，我们都无限感激。

### 宣言概要

1. 神就是真理，凡从他口所出的皆为真理。神已经默示圣经，为要以此向失丧的人启示他自己，藉着耶稣基督显明自己是创造者与主宰、救赎主和审判者。圣经是神为他自己所作的见证。

2. 圣经是神自己的话，这些话是在圣灵的安排和监督下，由人执笔写成的。所以凡圣经所论到的一切事，均具有无误的神圣权威：凡它所确认的，皆为神的教训，我们应当相信；凡它所要求的，都是神的命令，我们必须顺服；凡它所应许的，都是神的保证，我们应当领受。

3. 圣灵是圣经的作者，他不但在我们里面见证圣经为真实，他也开启我们的心，使我们明白圣经的意思。

4. 圣经既全是神所赐的，又是神逐字默示的，它一切的教导当然也都没有错误：不但在见证神对个人生命之救恩时，是没有错误的；在论及圣经自身写成文字是源出于神时，以及论到神在创造与世界历史中的作为时，也都是完全没有错误的。

5. 如果“圣经是神的话，完全无谬误”的真理，在任何方面被人贬低、局限、视为无关紧要、或是让人用不合圣经的理论来冲淡的话，则圣经的权威势将无可避免地遭损；而此偏差使得信徒个人和教会整体均蒙受严重的损失。

### “确认”和“否认”的条文

#### 第一条

我们确认：圣经是神权威的话语。

我们否认：圣经的权威是来自教会、传统或任何其他属人的来源。

#### 第二条

我们确认：圣经是用以管制人类良心的最高成文标准，教会的权威隶属于圣经的权威之下。

我们否认：任何教会的信条、会议、宣言拥有高过或等同于圣经的权威。

#### 第三条

我们确认：全本圣经都是神所赐的启示。

我们否认：圣经仅是对“启示”的见证；圣经只有在神与人交会时，才变成启示；圣经的有效性是取决于人类的反应。

#### 第四条

我们确认：那按自己形像造人的神，是用人类的语言作为他启示的工具。

我们否认：因着人受限于被造的本质，以致人类的语言不足以作为传达神启示的工具。我们更否认：人类的文化和语言因受罪恶的败坏，以致阻碍了神默示的作为。

### 第五条

我们确认：神在圣经中的启示是渐进的。

我们否认：可应验先前启示的后来启示，是为了修正前者，或会与前者产生矛盾。我们更否认：自新约圣经完成之后，还有其他权威性的启示出现。

### 第六条

我们确认：圣经的全部和其中每一部分，包括原稿的每一个字，都是神所默示的。

我们否认：人可以只承认圣经整体是神所默示，却不承认其中每一部分都是神所默示；或只承认圣经某部分是神所默示，而不承认全部圣经都是神所默示。

### 第七条

我们确认：默示是神的工作，神藉着圣灵，透过人的写作，将他的话赐给我们。圣经的起源是出于神。神默示的方式，对我们而言，大体上仍是奥秘。

我们否认：可以将“默示”视为人的洞见，或人意识的任何颠峰状态。

### 第八条

我们确认：神在默示时，使用了作者们各自的性格和不同的文体，而这些作者都是他所拣选和预备的。

我们否认：神在促使这些作者使用他拣选的字句时，压抑了他们的风格。

### 第九条

我们确认：圣灵的默示，虽然并未使得作者无所不知，但却保证了圣经作者们受感所说所写的每一件事，都是真确可信的。

我们否认：这些作者因其有限与有罪，必然或偶然会将曲解或错误带入神的话中。

### 第十条

我们确认：“默示”，严格说来，仅是针对圣经原稿说的。在神的护理保守下，从现存许多抄本可相当准确地确定原稿。我们更确认：圣经的抄本与译本，如忠实表达原稿，即是神的话。

我们否认：原稿的不在，使得基督教信仰的主要内容受到任何影响。我们更否认：原稿的不在，使得“圣经无误”的宣称变为无效或无关紧要。

### 第十一条

我们确认：圣经既是神所默示的，就是绝对正确无误的，以致在其所论及的一切事上，都是真实可靠的，绝不会误导我们。

我们否认：圣经的陈述，有可能同时是无谬的又是有误的。“无谬”与“无误”表达的重点也许有别，但二者是密不可分的。

### 第十二条

我们确认：全本圣经都是无误的，没有一点错误、虚伪和欺骗。

我们否认：圣经的无谬和无误只限于属灵、宗教或救赎的论题范围，而不涉及历史和科学的范围。我们更否认：科学对地球历史的假设，可用来推翻圣经中对创造及洪水的教导。

### 第十三条

我们确认：使用“圣经无误”作为神学名词来说明圣经之完全确实可信，是适当的。

我们否认：人可以使用异于圣经用法或目的的正误标准，来衡量圣经。我们更否认：人可以以圣经记录的现象来否定圣经的无误，例如：缺乏现代科技的精确度、文法和拼字上的不一致、自然现象的观察式描述、对虚谎事件的报道记载、夸张语法和约略数字的使用、主题式编排材料、平行经文不同形式的采用数据、自由选取引句等。

### 第十四条

我们确认：圣经是前后合一和内在一致的。

我们否认：尚未解决的所谓圣经难题及不解之处，会损及圣经的真理宣告。

### 第十五条

我们确认：圣经无误的教义，是建立在圣经所教导的“默示”教训上。

我们否认：人可以诉诸耶稣的人性受到限制或调节，而不接受他论及圣经的教导。

### 第十六条

我们确认：圣经无误的教义，是教会从古至今的基要信仰。

我们否认：圣经无误的教义是更正教经院哲学派的发明，或是响应否定性的高等批判学而设定的。

### 第十七条

我们确认：圣灵为圣经作见证，使信徒确信神成文的话语是真实的。

我们否认：圣灵为圣经所作的见证，是脱离圣经或是违反圣经。

### 第十八条

我们确认：圣经的经文必须根据“文法-历史”解经法来解释，并要顾及其文体类别，并要用“以经解经”的方式来解释。

我们否认：人可以使用处理经文或探究其背景来源的各种方法，导致将经文冲淡相对化、除去其历史性、贬低其教训或否定其所宣示的作者为真。

### 第十九条

我们确认：认信圣经的完全权威、绝对无谬和完全无

误，是确实了解基督教全面信仰不可或缺的。我们更确认：如此认信，必会领人越来越效法基督的模样。我们否认：认信圣经无误是得救的必要条件。然而，我们更否认：拒绝圣经无误，不会为个人和教会带来严重的后果。

## 解释说明

我们对“圣经无误”教义的了解，必须根据圣经论及其本身的整体教训。这篇“解释说明”列出我们撰写“宣言概要”和“条文”时所依据的教义大纲。

### 1. 创造、启示和默示

三位一体的真神，用他的话语创造了万物，并以他的圣言统管万有；他按着自己的形像造人，赐人生命与他自己相交团契，这是依据神本体三位格之间永恒相爱交通的模式。人既有神的形像，就理当听从神对他说的话，在敬拜顺服的喜乐中来回应神。神藉着受造界和其中发生的一系列事件来显明他自己；此外，自亚当以来，人类也一直都从神领受话语的信息：或是直接从神而来（如圣经所记），或是间接透过部分或全本圣经来传递。

亚当堕落后，创造主并未弃绝人类在最后审判之下，反而应许救恩，开始藉连串的历史事件向人类显明他自己是救赎主；这些历史事件是以亚伯拉罕家族为中心，发展至最后高潮：耶稣基督的降生、受死、复活、现今在天上的职事和所应许的再来。在这历史的架构中，神多次向罪人晓谕明言审判和怜恤、应许和命令，为要引领人与他建立起一种相互委身的圣约关系；在这圣约关系中，他要向人施百般恩典，而人则以敬拜之心回应。摩西是神所用的中保，在出埃及时将

神的话传递给他的子民；摩西也是众先知行列之首，神将他的话摆在众先知的口里与著作中，藉他们向以色列人传讲。神使用此连续不断传递信息的方式，目的在于坚立他的圣约，这是藉着使他的子民知道他的圣名（即他的本性）和他的旨意（即对现今与未来的命令和目的）达成的。此“神之代言人”先知行列，到了道成肉身的耶稣基督（他自己本身是先知，比先知更大）和第一代基督徒的使徒和先知时，就告终结。当神说出最后最高潮的信息（即他向世人所说关于耶稣基督的话）并经由使徒们阐释明白之后，系列的启示信息到此为止。从此之后，教会要靠“神已说过的、也是为每个时代所说的话”来生活，来认识他。

在西奈山，神将他的圣约条文写在石版上，作为他永远的见证，长久为人所知晓。在先知和使徒启示时代的全程中，神促使人写下他所赐给并藉他们传扬的信息，连同称颂神和他百姓相交的记录，加上对圣约生活的道德反省，以及对圣约怜悯所发的赞美祷告各类记录，就形成了圣经。“圣经文献的写成是神所默示的”此一事实，乃是对应“先知口传的话是神所默示的”之事实：虽然作者的个性会从他们所写的作品中表现出来，但所写成的话都是神所立定的。因此，凡圣经所说的，就是神所说的；圣经的权威就是神的权威；因为神是圣经的终极作者。神透过他所拣选与预备的人，藉着他们的思想和言语赐下圣经；使他们在自由与信实里“被圣灵感动，说出神的话来”（彼后 1:21）。根据“圣经是源出于神”此项事实，我们必须认定圣经是神的话。

## 2. 权威：基督与圣经

神的儿子耶稣基督，是成为肉身的道，是我们的先知、祭司、君王；他也是神与人交通的真正中保，正如他

是神一切恩典赏赐的真正中保一样。耶稣基督给人的启示并不仅是话语而已，他也借着他的临在和作为将父神彰显出来。然而，他所说的话是至为重要；因他是神，他所说的话都是从父神而来，而且他的话也将在末日审判世人。

耶稣基督是所预言要来的弥赛亚，他乃是圣经的中心主题。旧约圣经前瞻他的来临，新约圣经则回顾他的初临，并期盼他的再来。圣经正典既是神所默示的，因此就是对基督最权威的见证。所以，凡不以这位历史的基督为焦点的释经法，我们都不能接受。我们必须依照圣经的本质来对待圣经——即父神对道成肉身之圣子所作的见证。

旧约正典在耶稣的时代就已告完成。新约正典也是已经完成，因为今天已不会再有新的使徒，为历史的基督作见证。在基督再来之前，不会再有新的启示（此与“圣灵光照我们明白现存的启示”不同）。“正典”按原则是由圣灵默示而创作的；教会的责任，是要辨认出神已经创作的正典，并非由自己另订安排一套正典。

“正典”一词，乃准则或标准之意，是“权威”的指标，其意是指“统治和掌管的权柄”。“权威”在基督教而言，属于“启示的神”，这启示一方面是指“耶稣基督，那永活的道”；另一方面是指“圣经，那成文的道”。然而，基督的权威和圣经的权威是同一的。基督作为我们的先知，他见证说：圣经上的话是不能废去的；基督作为我们的祭司与君王，他委身其在世生命来实现成全律法和先知书上的话，甚至甘心受死，为了顺从经上有关弥赛亚的预言。由此可见，他既认为圣经是为他和他的权威作见证，他自己就借着顺服圣经来见证圣经的权威。他自己既顺从在圣经（即

我们的旧约圣经)中父神所赐的指示,他就要求门徒也这样做——然而,不是分开、乃是联合使徒为他自己所作的见证;此使徒见证乃是基督亲自执行的:藉着他所赐的圣灵,默示使徒写成的。所以,基督徒若要表明自己是主忠心的仆人,就要顺从神在先知与使徒著作中所赐的教训,即全部新旧约圣经。

基督和圣经互相印证彼此的权威为真,因此,基督和圣经合而为一,成为一体同源的权威。据此立场而言,“从圣经来诠释的基督”与“以基督为中心、宣扬基督的圣经”两者诚属一体。既然从“默示的事实”来看,我们可以说:圣经说的话,就是神的话;同样地,从所启示的“耶稣基督和圣经之间的关系”来看,我们也可以宣告:圣经说的话,就是基督说的话。

### 3. 圣经无谬、圣经无误、圣经解释

圣经既是神默示的话,为基督作权威的见证,理当是绝对无谬的和绝对无误的。“无谬”和“无误”这两个负面用词有其特殊的价值,因为它们明确地保障了非常要紧的正面真理。

“无谬”(infallible)一词表明“既不误导人,也不被人误导”的特性,所以,此词绝对地保证“圣经在凡事上都是确实、稳固、可靠的准则与指引”的真理。

“无误”(inerrant)一词亦然,它表明“毫无虚假或错误”的特性,所以,此词保证“圣经所有的声言叙述,都是全然真实可信”的真理。

我们确认:解释圣经正典,一定要根据“圣经是无谬的和无误的”此项真理。然而,我们在诠释每段经文,判断这些蒙神指教的作者在其中所要表明的

意思时,必须非常小心注意该段经文的宣称及其人类作品的特色。神默示人写圣经时,使用了作者的文化习俗环境背景,而这些环境背景是在神主权护理的管制之下。若持相反想法,必是穿凿附会错解圣经。

所以,历史必须视之为历史,诗歌为诗歌,夸张语句与比喻就是夸张语句与比喻,概括法和约略法皆如其所是……我们也要注意圣经时代的写作习惯,和我们今日的不同。譬如:不按时间次序叙事、约略引用文句,这些都是当时所惯用、所接受的,并不会出人意外。所以,当我们读到圣经作者们这样做时,决不能说是作者写错了。当所期待的或所定的目标,本来就不是要达到某种特定的彻底精确,那么未达到此标准时,当然不能视其为错误。圣经是无误的,并非指按现代标准衡量的绝对精确,乃是说:圣经所声称的都是真的,依照其作者们定意的衡量标准,来表明所要着重的真理。

圣经中文法或拼字有不一致的现象、现象式的描述自然界、报道记载谎言假话(如撒但的谎言)或两段记载似乎有出入,这些都不能用来否定圣经的真实。以这些所谓的“现象”作为理由,来反对圣经论其自身的教导,是不对的。当然,我们不应忽略圣经中表面看来不协调之处。若能获得可确信的解答,这必能激励我们的信心;若目前手边没有可确信的解答,虽然这些问题看似存在,我们也应信靠他的保证:“他的话是真实的”,并坚信有一天真相大白,这些问题根本是错觉。我们要如此信靠与坚信,藉此来大大荣耀他尊崇他。

因为圣经的启示是出于独一真神心意的作品,所以,解释圣经必须在经文相互参照类比的范围内,且必须

避免各种假设可用某段经文来纠正另一段经文，不论是假借“渐进性的启示”之名，或托词“受默示的作者，其领受的亮光不完全”。

虽然圣经绝不致受文化的限制，以致无法将其教导放诸四海而皆准，然而有时它是以前时的风俗习惯作为文化背景；所以，我们今日在应用圣经原则时，也因此可能产生不同的作法。

### 4. 怀疑主义与批判主义

自“文艺复兴”以来，尤其在“启蒙运动”之后所发展的世界观，皆对基督教基本信仰抱持怀疑态度。诸如：“不可知论”否认神是可知的，“理性主义”否认神是无法测透的，“唯心论”否认神是超越的，“存在主义”否认理性存在于神与我们的关系里。当这些不合圣经、反对圣经的原则，渗透入人们的神学前提观念中，人就无法忠实地解释圣经，这正是今天司空见惯的事。

### 5. 抄传与翻译

由于神从未曾应许圣经的抄写传递是无误的，因此我们必须确认：惟有圣经的原稿正本神所默示的，并且必须使用“经文鉴别学”作为工具，以校勘经文在抄写过程中有无手民之误。然而，根据这门学科的研究所得定论是：希伯来文和希腊文的圣经经文，保存完整的程度实在令人惊奇，所以这使得我们有足够的理由——和“威斯敏斯特信仰告白”一样——确认：经文的抄传，完全是出于神的护理保守。这也使得我们有足够的理由宣告：圣经的权威，绝不会因为我们现有抄本并非完全无误而受损害。

同样，圣经的译本也没有一本会是完全的，因为所有的译本皆与“原稿”又隔了一步。然而，语言学的研究得到的定论证实：起码说英语的基督徒拥有许多优秀的圣经译本，可毫不犹豫地得出结论说，他们是得到了神的话。事实上，圣经常常复述所强调的主题真理，并圣灵不断地为圣经、藉圣经作见证；根据这两件事来看，任何严谨翻译的圣经，绝不会破坏圣经原意，使读者不能“因信基督耶稣有得救的智慧”（提后 3:15）。

### 6. 无误与权威

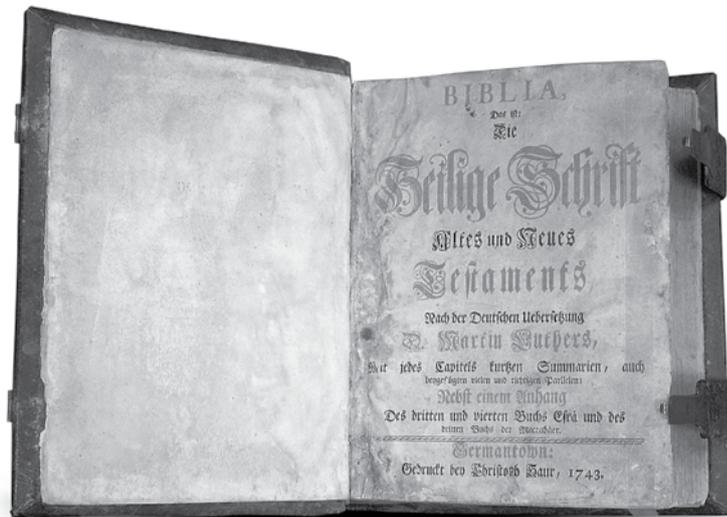
我们确认圣经的权威，包含其所说的完全都是真理，我们知道自己是站在基督及其使徒、站在整本圣经以及教会历史主流（从起初直到今日）的同一立场上。我们关切的是：今天许多人草率粗心，糊里糊涂地放弃这个影响深远的重要信仰。

我们也注意到：口说承认圣经有权威，但不再坚持圣经是完全真实的，必将导致巨大严重的混淆。采取这样步骤的结果是：神所赐的圣经会失去它的权威，所剩下的不过是一本依从人的批判辩论来删减过的圣经；而且一旦此例一开，据此原则，圣经可继续被删减下去。此即表明：追根究底，反倒是人的独立理性成了权威，而不再是圣经的教导。如果此事实未被认明而福音教义目前仍被持守，则那些否认圣经完全无误的人，可能自称是福音派，然而在方法论上他们已经离弃了福音派的认知原则，转向不稳定的主观主义，并将越陷越深。

我们确认：圣经说的话，就是神说的话。愿神得荣耀。阿们！阿们！✝

## 十六、十七世纪的圣经权威与无误观<sup>[1]</sup>

文 / 罗伯特·戈弗雷 (W. Robert Godfrey) 译 / 煦 校 / 陈彪



唯独圣经 (*Sola Scriptura*) 是更正教宗教改革的一个响亮呐喊。这个确认针对的是宗教权威的问题，并总结了更正教的认信——宗教真理可以确切地知道，不是出自教皇和会议，而是仅仅出自圣经。唯独信心 (*sola fide*)、唯独恩典 (*sola gratia*) 和唯独基督 (*solus Christus*) 的宣告总结了福音的本质，唯独圣经 (*sola Scriptura*) 则指出了此福音所有知识的可靠来源。

历史学家和神学家们试图了解唯独圣经 (*sola Scriptura*) 对于十六和十七世纪更正教的意义。最近，他们对关于圣经本质和权威的理解在这一时期的改变与发展给予了特别的关注。大多数释经家看到，十六世纪的改教家和十七世纪的正统神学家之

间的基本一致和延续：圣经是上帝的话语，它所说的一切都是绝对可靠的。<sup>[2]</sup>

在过去的五十年里，一些神学家和历史学家，大多受新正统<sup>[3]</sup>的影响，强调改教时期和随后的更正教正统之间的不连续性。这个学派认为，当代福音派所信仰的圣经绝对可靠和无误是对早期改教家观点的一个背叛，是从十七世纪正统的新观念里发展出来的。

然而，在过去的十年中，对改教时期和正统时期之间的不连续性的强调已经受到越来越大的挑战。新的研究表明，改教时期和正统时期观念之间的连续性是很强的，变化的过程要比以前看到的要更加渐

[1] 本文取自：<http://www.difa3iat.com/8947.html/> (2016年4月5日存取)。原文：W. Robert Godfrey, "Biblical Authority in the Sixteenth and Seventeenth Centuries: A Question of Transition," in *Scripture and Truth*, edited by D. A. Carson and John D. Woodbridge, Grand Rapids: Baker Books (a division of Baker Publishing Group), 1992, pp.221-43. 承蒙版权方授权翻译转载，特此致谢。——编者注

[2] 参，例如，Richard Lovelace, "Inerrancy: Some Historical Perspectives," in *Inerrancy and Common Sense*, ed. Roger R. Nicole and J. Ramsey Michaels, Grand Rapids: Baker, 1980, pp.21-25; Geoffrey W. Bromiley, *Historical Theology: An Introduction*, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, pp.327-28; Edward A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, New York: Columbia University Press, 1952, pp.99ff.; 也可参考 Robert Preus 和 John Robinson 两位作者的研究。

[3] 参，例如，John Warwick Montgomery, "Lessons from Luther on the Inerrancy of Holy Writ," in *God's Inerrant Word*, ed. John Warwick Montgomery, Minneapolis: Bethany, 1974, p.69.

进。<sup>[4]</sup>变化确实有：要回应新的敌人，以更细致的措辞将古老的神学辩论更加精细化，并意识到需要精确的辩证语言。但基本的神学方向仍然是相同的。

本文将说明，最近的研究所表明的十六和十七世纪神学之间的连续性，也适用于圣经权威的问题，正统时期忠实地接受和保持了改教的基本立场。虽然从宗教改革到正统的过渡中，重点有所迁移，并且这两个时期可能对一些批判给出特定的结论，但两者在对于圣经的基本信念上是一致的。对于两者来说，圣经是基督教唯一的最高权威，圣经是无误的。

要在一篇文章中研究两个世纪对于圣经权威的态度，需要设立严格的限制。为此，我将本文限制在批判一本书，会很有帮助。这本书是那些否认改教家接受圣经无误的代表作，他们认为圣经无误的信念是正统的一个不良产物。这本书就是罗杰斯和麦金（Jack B. Rogers and Donald K. McKim）的《圣经的权威和解释：一个历史的进路》<sup>[5]</sup>，它是这方面重要的、需要仔细评估的一本书。罗杰斯和麦金给出了一个明确的命题陈述，即，改教家不接受圣经无误。这个论点，必须用十六和十七世纪对圣经权威的态度原始文献和其他相关二手文献进行考察。

罗杰斯和麦金的论点建立在严格区分圣经功用和形式的基础上。他们坚决主张教会历史具有有说服力的见证，证明圣经在履行其介绍基督救恩信息的功能上是经久不衰、绝对可靠的。但是，他们却否认那绝对可靠的功能是与一个无误的形式相关联的。事实上，他们坚称，最伟大的基督教思想家，包括早期的改教家，充分认识到圣经在保持忠实履行其

功能的同时，在形式上是有错误的。他们坚称早期的改教家（以及约翰·欧文之前的英国清教徒）通过关注圣经的功能，确立基督为中心，并保持了其神学的实践性。改教家们保留了奥古斯丁的观点，即一个人必须相信才能理解。他们得出这一认知是认识到神自己俯就人类——神的话语是以人的语言来具体体现的。罗杰斯和麦金认为，在这一过程中误差是不可避免的，但丝毫不能减损圣经的救赎功能。

根据罗杰斯和麦金的观点，关注形式的无误是对改教家观点的严重背离，这种关注反映了对圣经功能关注的失落。尤其是这意味着丧失了以基督为中心，高举抽象的神学，不能理解在圣经中神俯就的作为，并回到亚里士多德的经院哲学，认为人必须理解才能相信。

本文将依据五个关键领域的证据，展现罗杰斯-麦金论点的不适当之处：（1）路德的思想；（2）加尔文的思想；（3）改革宗的信条和要理问答；（4）英国清教徒传统；（5）欧洲大陆改革宗正统。

### 路德

路德（1483-1546）是一位最英勇和迷人的历史人物。他改教信息的传播与影响范围远远超出了萨克森教区的讲坛和维腾堡课堂，他的思想不断吸引和刺激他的学生。毫无疑问，他的神学是深刻地以基督为中心的，他强调圣经的信息是基督。正如路德所说：“基督徒接受基督——神的儿子——作为圣经的中心内容。学习并了解了祂，其余的就都变成有意义的，所有的经文都变得清晰易懂。”<sup>[6]</sup>因此路德无可质疑地强调圣经的救赎功能。

[4] 参，例如，Jill Raitt, *The Eucharistic Theology of Theodore Beza*, Chambersburg: Pa., American Academy of Religion, 1972; John S. Bray, *Theodore Beza's Doctrine of Predestination*, Nieuwkoop: De Graff, 1975; W. Robert Godfrey, "Tensions Within International Calvinism: The Debate on the Atonement at the Synod of Dort, 1618-1619," Ph.D. dissertation, Stanford University, 1974.

[5] Jack B. Rogers and Donald K. McKim, *The Authority and Interpretation of the Bible: An Historical Approach*, San Francisco: Harper & Row, 1979.

[6] D. Martin Luthers Werke, kritische Gesamtausgabe, ed. J. F. K. Knaake et al. (Weimar, 1883-) (hereafter cited as WA), vol. 44, p.510, cited by Willem Jan Kooiman, *Luther and the Bible*, Philadelphia: Muhlenberg, 1961, pp.235-36.

然而，对于罗杰斯-麦金和其他人所说的圣经功能和圣经形式的二分法，路德并不接受。路德关注有关圣经形式的问题，他对圣经形式的观点是明确的：圣经是无误的。路德下面的话表明他对形式无误的看法：“但是，事实上，每个人都知道他们（教父们）作为人都会有出错的时候，因此，只有当他们以从来不会出错的圣经来证明自己的观点，我才会相信他们。”〔7〕而且，“神的道是完美的、宝贵的、纯洁的，它是真理本身。在它里面没有虚假。”〔8〕他对形式的关心也具体地表达出来：“不仅字句，圣经和圣灵所使用的表达方式也是神圣的。”〔9〕路德还说，“一个字母，甚至经文的一点一划，对我们的意义都超过天地。因此，我们甚至不能允许最微小的改动。”〔10〕

就是在路德最著名的名言里，也印证他对圣经形式的关注。1521年，在查理五世皇帝和世界权力的面前，路德出庭沃木斯议会，他指出圣经作为宗教权威，是构成他所宣扬的福音的基础。他说：“除非我被圣经或明白的理由说服，否则我不会单单相信教皇和会议，因为已经证实他们往往有错误和矛盾。我所引用的话语已经征服了我，我的良心被神的话语俘虏，我不能也不会放弃任何东西，因为做任何违背良心的事既不安全也不诚实。”〔11〕这句话的内涵就是路德的信念——神的话语俘虏了他，这话语并不自相矛盾，也不会出错。

路德在他的神学里也使用了他对圣经形式绝对可靠的确信。特别是在捍卫他的圣餐神学时，路德展示了他对圣经的精确词语的信任。在回答慈运理

（Zwinglians）时他强调了圣经的话语形式以及功能：

所以，你可以在你死亡或在最后的审判中，快乐地对基督说：我亲爱的主，对你最后晚餐的话语，我们发生了争论。有些人希望它们被理解为与它们所说的不同。然而，因为他们不能指教我任何东西，只会使我陷入混乱和不确定……我一直以你的文本作为文字标准。如果其中有费解的，如果我不完全理解它们，你会容忍我，就像你当年忍耐你的使徒。例如，在你向他们讲论你的受苦和复活时，他们有许多事情不明白，但他们保留你的话并没有改变它们。对于你亲爱的妈妈，当你告诉她，“岂不知我应当以我父的事为念吗？”（路2:49）她也不明白，但她把这些话藏在她心里，并没有改变它们。这样，我也保存你的这些话语：“这是（is）我的身体”，等等。看哪，没有哪个宗教狂敢如此与基督说话。〔12〕

路德很愿意把他的一个主要神学问题建立在这个小词汇（is）形式的精确上，因为他相信圣经的每一个字都是神的话。

罗杰斯和麦金分析路德神学，认为那些伟大的改教家不关心圣经的形式，这与路德自己的证词正相反。他们指出路德强调在圣经中，神自己俯就对人说话。圣经俯就人是以一种类似于永恒的话语（道）成为肉身的方式。对于罗杰斯和麦金，俯就意味着圣经是用“脆弱和不完美的人的话”写的。〔13〕他们引用路德的话说，“圣经没有外部的荣耀，也没有吸引任何注意力，缺乏美感和装饰。”〔14〕

〔7〕 *Luther's Works*, edited by Jaroslav J. Pelikan and Helmut T. Lehmann, vol. 32, Philadelphia: Fortress, and St. Louis: Concordia, 1955- (hereafter cited as LW), p.11, cited by Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, Philadelphia: Fortress, 1966, p.6.

〔8〕 LW, 23, 236 cited by A. Skevington Wood, *Captive to the Word*, Grand Rapids: Eerdmans, 1969, p.144.

〔9〕 WA, 40, iii, 254, cited by Wood, *Captive to the Word*, p.143.

〔10〕 *Ibid.*, ii, 52, cited by Wood, *Captive to the Word*, p.145.

〔11〕 Cited by M. Reu, *Luther and the Scriptures*, Columbus, Ohio: Wartburg, 1944, p.28.

〔12〕 Cited by Herman Sasse, *This Is My Body: Luther's Contention for the Real Presence in the Sacrament of the Altar*, Minneapolis: Augsburg, 1959, pp.109-10.

〔13〕 Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, p.79.

〔14〕 *Ibid.*, p.78.

然而，罗杰斯和麦金在他们的书中严重误用了路德和其他人的“俯就”概念。他们没有真正的考查，就假设塞内加（Seneca）的格言是绝对真理：“人非圣贤，孰能无过。”如果神在圣经里俯就人类的语言，那么，他们就假设它必定包含错误。但是，在所有人类的事情中，错误是绝对不可避免的吗？俯就原理与道成肉身是同一类的，这就是问题的焦点。基督耶稣道成肉身的形式是与他的拯救功能无关的吗？耶稣作为人（他的形式）不是他的工作（他的功能）的基础吗？基督耶稣作为人所说的话不是无误的吗？路德所使用的俯就原则非但没有与圣经无误冲突，事实上正好相反。

路德对圣经缺乏美感的评论也与圣经无误的教义一致。这是路德在文艺复兴时期针对古代文学作品复苏的背景而写的。路德跟别人一样注意到，相比西塞罗（Ciceronian）的修辞，圣经是平凡和缺乏美感的。但路德并不认为圣经的朴素简单减损了耶稣基督启示的清晰、效力或权威。路德承认圣经没有用这个世界的雄辩口才说话，但并非承认圣经有误，缺乏文体的宏伟不是一个错误。

此外，罗杰斯和麦金还提到所谓的路德承认圣经在细节上错误的具体实例。他们的错误列表是取自瑟伯尔（Reinhold Seeberg）的《教义历史》一书对此课题的一页纸的讨论。<sup>[15]</sup>令人奇怪的是，他们没有认真对待与他们持不同观点的几份重要的二手材料。<sup>[16]</sup>例如，保罗·阿尔托依兹（Paul Althaus）非常受人尊敬

的作品《马丁·路德的神学》对路德观点的总结：“圣经从不出错。因此，它本身就有绝对的权威。”<sup>[17]</sup>伍德（A. Skevington Wood）在《话语的俘虏——马丁路德：圣经博士》中得出结论：“路德的默示教义是与无误教义密不可分。”<sup>[18]</sup>拉吴（M. Reu）在他的《路德和圣经》这项非常认真的研究中得出同样的结论。<sup>[19]</sup>

那些试图否认路德认为圣经无误的人，也使用其他论据。他们常常指出路德对某些书卷的正典性有疑问。但这些论据是不相关的，合乎正典和无误是完全不同的神学主题。然而，路德对正典的疑问也表明他对圣经形式的关注，这确实表明他将形式和功能（正典和福音信息）紧密地联系在一起。

有时，路德承认福音书之间存在调和的问题，也被引用为他拒绝圣经无误的证据。一个著名的例子就是耶稣洁净圣殿，在马太福音里，这记载在耶稣传道事工的后期，而在约翰福音里却是在事奉开始不久。<sup>[20]</sup>一些学者引用路德的话：未能调和马太福音和约翰福音之间的这个差异，并不能破坏一个人对基督的信仰。<sup>[21]</sup>但是在上下文中，路德的说法并没有表明圣经的形式有不一致或圣经中存在错误。路德在此实例中首先提出了各种调和的可能性。他也给出他自己对这些解答的首选。然而，他并没有坚持自己的解决方案，他承认，“这些问题存在，并将继续存在。我不会斗胆去解决它们，也不必要。”<sup>[22]</sup>他解释说，这样的问题存在，部分原因是福音书的作者并不一定

[ 15 ] Reinhold Seeberg, *The History of Doctrines*, vol. 2, Grand Rapids: Baker, 1977, p.300.

[ 16 ] 罗杰斯和麦金在一处脚注（p.133, n.115）中，并不理会这类二手材料，尤其是拉吴的作品，而是引用了奥托·海克在其《基督教思想史》中对路德的无误观的简单讨论。（Otto Heick: *A History of Christian Thought*, vol. 2, Philadelphia: Fortress, 1965, pp.347-48.）海克列举的路德认为的经文错误与瑟伯尔所列的类似。海克没有提供任何他反对拉吴作品的证据。拉吴是知名的路德宗学者，曾仔细分析过据称有误的圣经经文路德在表述时的上下文。拉吴的论证非常有说服力地表明，瑟伯尔、海克以及罗杰斯和麦金所引用的段落事实上并不显示路德认为圣经有误。

[ 17 ] Althaus, *Theology of Martin Luther*, p.6.

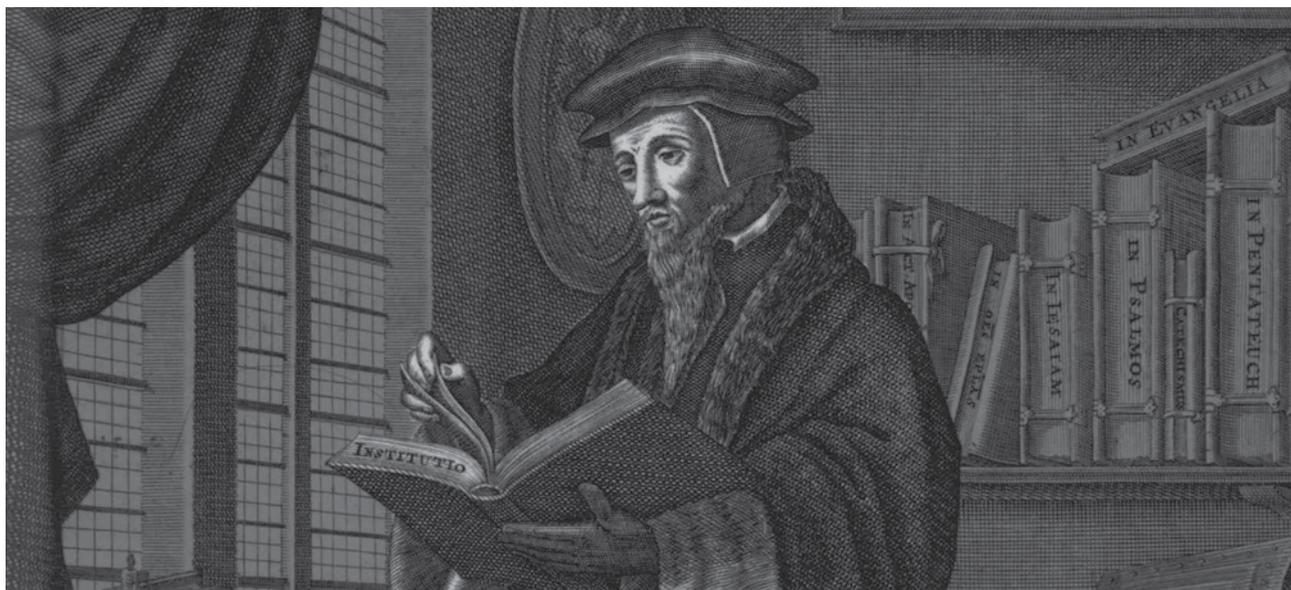
[ 18 ] Wood, *Captive to the Word*, p.144.

[ 19 ] Reu, *Luther and the Scriptures*, pp.65-76, 103. 也参 Montgomery, “Lessons from Luther,” pp.88-90, 其中有对库伊曼（Kooiman）作品的评论；他总体上赞许其观点，但也让我们警惕他牵涉到圣经无误时的观点。

[ 20 ] *LW*, 22, 218-19.

[ 21 ] Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, p.87; Kooiman, *Luther and the Bible*, p.228; Althaus, *Theology of Martin Luther*, p.82.

[ 22 ] *LW*, 22, 218.



想要给出时间次序，并且基督教信仰并不需要充分了解所有的时间细节，“福音书的作者们都同意这一点，就是基督为我们的罪死了。但在他们的记载中，他们并不遵守一个统一的次序，而往往忽略原本的时间次序”〔23〕，但缺乏时间顺序不是一个错误，路德在处理另一个调和的问题时说：“路加在他的福音书一开始就说，他想要按照次序从头记录所有的事情……所以，马太没有按照确切的次序记载，但路加这样约束自己，并确实这样做了，这并没有问题。”〔24〕很清楚，在面对某些经文的调和问题，并承认福音书作者不同的方法时，路德的确关注经文的形式，但并没有把这些归结于圣经的错误。

对路德的圣经权威观的简短研究做个总结：人们必须记住，路德受到文艺复兴时期的人文主义研究的影响。他承认风格的差异，并在圣经研究中对背景很敏感。他用最好的学术工具去研究圣经。但他致力于学术研究并非基于功能和形式的分离，不是罗杰斯和麦金所说的：“因此，路德的信心在于圣经的主题，而

不是它的形式，形式是学术研究的对象。”〔25〕路德拒绝任何这样的二分法。理性和学术是理解圣经的有用工具，但必须以真实信心来使用，并且必须最终服在圣经的形式和功能之下：“相信和阅读圣经意味着我们从基督的口中听话语。当你听见的时候，你知道，这不只是人的话，而真正是神的话。”〔26〕

### 加尔文

加尔文（1509-1564）是第二代改教家中最辉煌的一位。他的背景与马丁·路德非常不同。他是在法国北部的一个中产阶级家庭长大的。他在古典文学和法律方面受到了良好的人文教育。他不像路德那样深受经院神学的影响。他一生的工作大部分是在瑞士城邦完成。路德的写作多是关于特定的神学主题或详细和扩展的注释，而加尔文则是一个系统神学家（例如他的《基督教要义》），并以他“清晰简洁”的风格写了许多圣经书卷的注释书。

〔23〕 Ibid., 219.

〔24〕 Cited by Reu, *Luther and the Scriptures*, p.85.

〔25〕 Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, p.88.

〔26〕 WA, 33, 144, cited by Kooiman, *Luther and the Bible*, p.235.

尽管有着这样不同的个人历史，加尔文认为他自己的神学与路德的非常相似。虽然有不同，特别是在圣餐方面，但加尔文视自己为路德开创的神学运动的一部分。在圣经权威方面他们的神学确实一致，加尔文和路德一样，强调圣经的拯救功能的首要重要性：“总之这是我们要寻求的：真正认识基督，以及在他里面、由他从父神那里提供给我们的无限财富。”〔27〕

加尔文和路德一样，在他的圣经论中并没有将功能和形式分割。形式以及功能都是来自神自己，正如加尔文在《基督教要义》里的名言：“唯有当信徒深信圣经是来自天上的启示时，圣经在信徒心中才拥有至高无上的权威，就像他们在天上听到神活泼的话语一般。”〔28〕他会说使徒“是圣灵真实和无谬的文士，且我们应当将他们的作品视为神的圣言”。〔29〕在另一个明确的陈述中，加尔文将信仰的确据和圣经拯救的信息与经文形式的绝对真实性联系在一起：

因此，我们把信心看作是：对神旨意的认识，是从他真道中获得的。因而，这信心的根基乃是要先确信神的道是真理。只要人心里仍怀疑神的道是真理，他必定会质疑这道的权威，或根本不相信这道。事实上，就算相信神是信实的、不能说谎的，也仍旧不够，除非同时毫无疑惑地确信神口里所出的一切话都是圣洁和不可违背的真理。〔30〕

在他的注释书中，加尔文也证实他相信圣经文字的真实，表明他对圣经形式无误的信心。在谈到诗篇

119:105 对律法的赞美时，加尔文说：“因此，让我们确信，在那里可以发现那无误的光，已经提供给我们，只要我们张开眼睛去看它。”〔31〕在对提摩太后书 3:16 的注释中，加尔文在谈到圣经的权威和益处时，既区分圣经的形式和功能，也将两者结合在一起：

首先，他（保罗）因圣经的权威而赞美，然后又因为来自它的益处而赞美。为坚持圣经的权柄，他教导我们圣经是神的默示，因为，如果是这样，人毋庸置疑应该敬畏地领受它……这是第一层意思，我们对待圣经应该有对待神一样的敬畏，因为圣经唯独来源于神，没有任何人类的来源混入其中。〔32〕

他对圣经形式的绝对信任，表现在他对圣经的细节的依赖上。在注意到彼得前后书的风格差异，并承认一些古代教会否认彼得后书的正典性之后，加尔文总结：“如果它（彼得后书）被接受为正典，我们就必须承认彼得是作者，因为他的名字写在经文里，他也证实他与基督一起生活过：若将它归于另一个作者，就是一个虚假的、不配的基督仆人。”〔33〕其实，加尔文断定那些认为神话语有误的人，犯了一个严重的道德问题：

他肯定了他对神的话语的爱不是冲动或盲目轻率的感情，而是因为它好像炼过的金子或银子，纯净没有一点渣滓……几乎没有人是没有犯玷污神话语的罪——要么由于他们的不信，或任性，或骄傲，或奢侈淫逸！肉体是如此地叛逆，将所启示的真理与

〔27〕 John Calvin in *Library of Christian Classics*, vol. 23, p.70 as cited by John H. Leith, “John Calvin-Theologian of the Bible,” *Interpretation* 25 (1971): 341.

〔28〕 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, *Library of Christian Classics*, vols. 20 and 21, Philadelphia: Westminster, 1960 (hereafter cited as *Inst.*), I, vii, 1. 《基督教要义》第一卷，第七章，第一节。

〔29〕 *Inst.* IV, viii, 9. 《基督教要义》第四卷，第八章，第九节。

〔30〕 *Ibid.*, III, ii, 6. 《基督教要义》第三卷，第二章，第六节。

〔31〕 John Calvin, *Commentary on the Book of Psalms*, vol. 4, Grand Rapids: Baker, 1979, p.480.

〔32〕 John Calvin, *New Testament Commentaries*, ed. D. W. and T. F. Torrance, vol. 10, Grand Rapids: Eerdmans, 1964, pp.329-30. 加尔文并非否定圣经使用人类作者，他也不是在教导机械默示论。他是说神是圣经的每个部分的终极来源，所以我们接受每个部分都应该好像是接受上帝自己那样。他拒绝圣经中含有人类的错误的观点。

〔33〕 *Corpus Reformatorum: Joannis Calvini Opera Quae Supersunt Omnia*, ed. Guilielmus Baum et al., vol. 55, Brunsvigae: Schwetschke, 1863-1897 (hereafter cited as CR), col. 441, cited by Leith, “John Calvin …,” p.343.

炼尽的精金相比，以至于它（真理）在所有污秽中闪耀出纯洁的光辉，这是个极大的称颂。<sup>[34]</sup>

与上面引用的这些证据相反，罗杰斯和麦金，还有另一些人，试图表明加尔文不接受圣经无误。他们的做法是呈列他们认为加尔文没有坚持无误的各种证据。其中一些材料类似于上面关于路德的引用。他们注意到，加尔文看见神在圣经中对人的俯就，他们就不加论证地假设，加尔文认为圣经是用“不完美的语言”写的。<sup>[35]</sup>跟前面提到路德时一样，俯就原则并不意味着存在错误。

罗杰斯和麦金先生也注意到，加尔文承认圣经并不总是以高贵的风格写作的，<sup>[36]</sup>但他们错误地推断这表明加尔文缺乏对圣经形式的关注。加尔文跟路德一样，提到圣经风格的朴素，并不是指责它错误，而是针对西塞罗派人文主义的批评作为圣经作辩护。

在跟路德相同的讨论之外，罗杰斯和麦金也提出了新的论据和证据。他们指出，加尔文认为新约对旧约的一些引用是转述而不是精确的引用。他们推断，加尔文视这些为“不完美”和“不准确”。<sup>[37]</sup>但加尔文并没有这样说，转述并非自证其错误。事实上，加尔文认为转述是合法的，恰恰表明使徒写作所采用的形式正确，并保护他们免受错误的指责。同样，加尔文指出新约中对旧约的一些经文的使用并非完整的解释而是一些联想和应用，罗杰斯和麦金认为

加尔文辨认出一些错误。但在罗杰斯和麦金先生引用加尔文的原话里，加尔文说他做了这样的观察之后显示使徒的做法“没有什么不妥”<sup>[38]</sup>。加尔文不认为这种做法是错误的。

罗杰斯和麦金说，加尔文还认识到另一种科学领域的错误。他们指的是加尔文说摩西写创世记不是作为一个科学家，而是作为一个神学家。<sup>[39]</sup>加尔文认为神学家以通俗的语言谈论科学问题——以人对自然现象的观察（例如，“太阳升起”）而不是科学准确的语言——是正当的。加尔文认为，这样的做法是正确的，并没有错误地陈述真相。加尔文并没有接受一种二分法，即将“科学”真理放在圣经启示真理的对立面。根据加尔文，神学家和科学家讨论自然现象的词汇、目的、角度和全面程度都会有所不同，但都是教导同样的真理。在这方面，同样没有证据表明加尔文认为圣经中有错误。

罗杰斯和麦金还提出了一些似乎是决定性的证据：加尔文在对使徒行传 7:16 的注释中宣称，路加“犯了一个明显的错误……”<sup>[40]</sup>然而，在这个例子中，错误的是罗杰斯和麦金。加尔文实际上说：“但当他（路加）继续说，他们被葬于亚伯拉罕在示剑用银子从哈抹子孙买来的坟墓里，这里亚伯拉罕的名字很明显是一个错误，必须进行相应的修改。”<sup>[41]</sup>加尔文确实认为在使徒行传 7:16 有一个错误，还坚持修改文本。但他没有明确地把错误归因于路加。事实上，

[ 34 ] Calvin, *Comm. on Psalms*, vol. 5, p.20.

[ 35 ] Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, p.99.

[ 36 ] *Ibid.*, p.108.

[ 37 ] *Ibid.*, p.109.

[ 38 ] *Ibid.*, p.110.

[ 39 ] *Ibid.*, p.112.

[ 40 ] *Ibid.*, p.110.

[ 41 ] 加尔文《新约注释》第 6 卷，*New Testament Commentaries*, p.182。在拉丁文里很明显，路加不可能是归咎的对象：“in nomine Abrahae erratum esse palam est” (CR, 26, Acts 7:16 ad loc.)。旧的译本（英文）也说得清清楚楚“这里亚伯拉罕的名字很明显是一个错误”（约翰·加尔文《使徒行传注释》第 1 卷，Grand Rapids: Baker, 1979, p.265）。不清楚罗杰斯和麦金所引用的来源，但因为新的或旧的英文译本都没有像他们所引用的，也许他们是根据麦克尼尔（John T. McNeill）所说的“在使徒行传 7:16，路加‘犯了一个明显的错误’……”（J. T. McNeill, “The Significance of the Word of God for Calvin,” *Church History* 28 [1959]: 143），尽管他们没有标出出处。如果这是罗杰斯和麦金引用的来源，那么他们只是重复了麦克尼尔的错误。

在上下文中，加尔文很可能所指不同。在两个段落之前，加尔文在注释使徒行传 7:14 写到：

司提反说雅各带着七十五人来到埃及，与摩西记载的只有七十不同，……所以我的结论是，这个不相符来自于抄写误差（希腊文抄本）。但是，这不是一件重要的事，路加不想让习惯于阅读希腊文的外邦人在这件事上被搞糊涂。他自己也可能写的是正确的数字，但有人错误地把摩西的经节改动了……若有人坚持争论这一点，我们就让他拥有高高在上的智慧吧。让我们记住，保罗禁止我们对家谱好奇和纷争（多 3:9）不是没有道理的。<sup>[42]</sup>

从这些问题引出了几个要点。首先，加尔文不认为一个人应该过分地被经文的调和一致问题所困扰。徒然的好奇对属灵生命是一种危险。第二，在认识到他在调和文本遇到的问题时，他没有得出这样的结论：路加在他的写作中犯了错误。加尔文并非对文本的形式漠不关心，而是在使徒行传 7:14 上花了很多笔墨来研究各种不同的方式来理解文本的形式。第三，他自己对 7:14 的答案是，抄写员犯的一个错误，这是最有可能的。因此，他假定使徒行传 7:16 的误差来自相同的起源，事实上他对使徒行传 7:16 文本应该修改的坚持，几乎肯定意味着他认为这是一个抄写错误。罗杰斯和麦金想从这样的证据得出加尔文承认文本的“历史性错误”<sup>[43]</sup>的结论，但根本不是这么回事。<sup>[44]</sup>

总结如上对加尔文圣经权威性的简短的研究，反思一下约翰·利思（John Leith）令人兴奋的观察是有帮助的：“学者对加尔文是否相信字句无误意见不一。证据似乎指向一个比今天所理解的字句无误更自由的理解，虽然加尔文确实坚持圣经是神的话。这个问题可能永远没有答案，因为加尔文从来没有以任何接触批判性历史研究的人一定会提问的方式面对过这个问题……为此，在加尔文那里去找现代历史意识提出的新问题的答案，是徒劳的……”<sup>[45]</sup>利思坚持认为加尔文没有面对过现代的圣经批判是对的。关于一些现代相信无误的人偶尔会对加尔文对经文的调和方法有困惑，他也可能是对的。<sup>[46]</sup>当然不能期待加尔文会预料到现代圣经批判者提出的所有具体问题。但当“现代历史意识”部分或全部否定圣经为神的话语时，当它站在圣经是否完全真实与可靠的审判地位时，加尔文的立场是明确和有价值的——圣经就是神的道。加尔文会坚持现代的基督徒和第十六世纪的基督徒一样，必须把所有思想都服在神的道之下，让圣经作为人的真理判断标准，甚至是人的历史意识的判断标准。加尔文致力于最好的学术研究，但拒绝圣经的救赎功用和圣经形式之间的二分法：圣经的救赎功用是牧者们关注的，而圣经的形式是各自为政的学者们关注的。<sup>[47]</sup>加尔文相信圣经的每一个字都是神的话，它所说的每句话都是真的。我们发现加尔文显然是相信圣经无误的。

[ 42 ] Ibid., pp.181-82.

[ 43 ] Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, p.116.

[ 44 ] 其他关于加尔文圣经论的讨论，见 Kenneth Kantzer, “Calvin and the Holy Scriptures,” 关于默示和释经，见 John F. Walvoord, *Grand Rapids: Eerdmans*, 1957; John Murray, *Calvin on Scripture and Divine Sovereignty*, Grand Rapids: Baker, 1960; J. I. Packer, “Calvin’s View of Scripture,” *God’s Inerrant Word*, ed. J. W. Montgomery.

[ 45 ] Leith, “John Calvin-Theologian,” pp.337-38.

[ 46 ] 不清楚利思在提到现代无误观时在想些什么。看到人对无误的教义可以这样误解也是令人惊讶。知名的加尔文学者麦克尼尔（John T. McNeill）就是一个例子。他假设无误教义等同于极端机械默示论，不允许圣经人类作者的任何显著作用。（参 McNeill, “Significance,” pp.139-40, and *Inst.* IV, viii, 9, n.9.）但是很少支持无误的人持有这样的观点。

[ 47 ] 跟路德的例子一样，罗杰斯和麦金错误地将二分法加于加尔文（p.111）。查尔斯·巴提（Charles Partee）引用加尔文的话：“人若不是一位优秀的学者就不可能成为一位好的神话的神事奉者”，表明加尔文如何将牧者和学者从功能上和形式上连在一起（cited by Partee, *Calvin and Classical Philosophy*, Leiden: Brill, 1977, p.146）。

### 改革宗信条和要理问答

改革宗信条和要理问答强调圣经的救赎信息，那是改革宗与罗马天主教会的一个主要的区别点。改教家们认为，圣经包含了完整和清晰的救赎信息，基督徒不需要添加传统或教会的权威性解释。改教家与罗马天主教在整本圣经的真实性上没有任何争议，因此，为圣经的可靠性辩护在信条和要理问答里并不显著。然而信条确实致力于坚持圣经的完全真实性。有几个例子足以表明这些信条对圣经无误的委身。

加尔文的《日内瓦要理问答》(1545)宣称圣经的一个益处：“我们全心相信它就是从天上赐下来的真理。”<sup>[48]</sup>在加尔文的帮助下写成的1559年的《法兰西信条》，宣称神的话是“真理的法则”。<sup>[49]</sup>《比利时信条》(1561)对这点的陈述更全面，它宣称圣经“无可指摘”<sup>[50]</sup>，是“无谬真理”<sup>[51]</sup>，基督徒“完全相信且毫不怀疑其中所写的一切”。<sup>[52]</sup>

《海德堡要理问答》也在其关于信仰的定义(第21问)中宣称：“我把握到神在他的话语里向我们启示的一切真理。”撒迦利亚·乌西努斯(Zacharias Ursinus)是《海德堡要理问答》的作者之一，他在注释这一说法时，写道：信仰的一个基本要素“是顺服赞同神赐给教会话语的每一个字”<sup>[53]</sup>。他坚持忠实的基督徒“相信圣经包含的每一件事是真的，是从神来的”<sup>[54]</sup>。

### 英国清教

英国清教徒因其巨大的影响力，特别是其在美国教会历史发展中的地位，吸引了众多的解释者。由于其发展的独特环境，清教徒主义是一个具有鲜明特色的神学运动。清教徒主义是从教义已经归正，但(在清教徒看来)实践没有充分归正的英格兰教会里发展起来。结果就是，清教徒的神学兴趣往往集中在教会和个人实践，有一种特殊的实践性。

罗杰斯和麦金对清教徒神学的独特性的强调成为其论点的基础，他们认为英国清教是十七世纪改革宗神学经院哲学的早期成就的一个例外。他们认为，实用而非学术的清教徒神学，来自独特的教会体制和英国的哲学取向，<sup>[55]</sup>使得清教得以免除过度关注圣经形式和无误教义。

然而，清教徒神学与它独特环境的相互作用，实际上并没有为罗杰斯和麦金的进路提供根据。<sup>[56]</sup>清教徒和欧陆的改革宗神学家皆认为自己是国际改革宗联合群体的一员。例如，英国彻底地参与多特会议；<sup>[57]</sup>清教徒，如威廉·艾莫斯(William Ames)，高举多特的神学论述。英国清教徒和欧陆改革宗神学家几乎所有的的神学观点都一致，包括圣经无误的信念。

罗杰斯和麦金争辩说，英国独特的哲学环境甚至比其独特的教会体制更重要。在英国清教徒里彼得·拉

[48] John Calvin, *Theological Treatises*, trans. J. K. S. Reid, Philadelphia: Westminster, 1954, p.130.

[49] The French Confession of 1559, Article 5. 这里和接下来对信条或要理问答的引用，都是引自 Philip Schaff, *Creeds of Christendom*, vol. 3, Grand Rapids: Baker, 1977.

[50] The Belgic Confession, Article 4.

[51] Ibid., Article 7.

[52] Ibid., Article 5.

[53] Zacharias Ursinus, *The Commentary on the Heidelberg Catechism*, trans. G. W. Williard, Grand Rapids: Eerdmans, 1954, p.108.

[54] Ibid., p.111.

[55] Rogers and McKim, *The Authority and Interpretation*, pp.200-02.

[56] 当罗杰斯和麦金简单地说“英国教会站在罗马天主教和更正教之间”(p.200)犯了根基上的错误，例如，这个评估并不能反映第三十九条所表达的真正安利甘更正教神学。同样他们奇怪地认为，英国内战推迟了经院哲学的发展(p.247)，另一方面他们又断言经院哲学在大陆早在内战前就成功了。

[57] 在多特会议上英国委派塞缪尔(Samuel Ward)代表清教徒的观点。



米斯 (Pete Ramus) 的哲学占主导地位。这种哲学方法更多保留了奥古斯丁的修辞传统，并声称拒绝亚里士多德。罗杰斯和麦金认为是拉米斯使英国清教保持关注圣经信息，而没有落入关注圣经形式无误。

然而，拉米斯主义并不具备罗杰斯和麦金所声称的神学决定性。拉米斯主义方法论往往被亚里士多德方法论的神学结论所取代。例如，拉米斯主义者阿米念严厉抨击拉米斯主义者帕金斯 (Perkins)，因后者持坚定的堕落前预定论的观点，而亚里士多德派的霍马勒斯 (Gomarus) 则为帕金斯辩护。拉米斯主义并不一定像罗杰斯和麦金所说的在理性上保持一致。例如，莫伊斯·阿米若特 (Moise Amyraut) 受到拉米斯主义传统的很大影响，<sup>[58]</sup>但他同时又是一个理性主义者：“阿米若特是理性主义者，是在于他将所有真理放在理性的检验之下。”<sup>[59]</sup>

威廉·艾莫斯是最强有力的例证，证明了罗杰斯和麦金要表明清教徒不接受圣经无误的努力是不恰当的。

艾莫斯是一个抗争的清教徒 (不信奉英国国教的)，又是拉米斯主义者。他写了一本最具影响力的清教徒神学手册：《神学的精髓》(第三版，1629)。然而在这本书中，与人们根据罗杰斯和麦金所期望的相反，艾莫斯清楚地教导圣经无误。关于圣经作者受到默示的方式，艾莫斯说：

有些事情透过自然知识而得知，有些透过超自然而得知。在那些被隐藏和未知的事物中，神的默示单独工作。在那些已知的事情或是通过普通手段获得的知识中，作者的虔诚热情被加增 (神帮助他们) 以致他们的写作不会有误。

无论是关乎正确还是事实，在所有由超自然启示而得知的事情中，神不仅默示他们要写的主题，而且授意他们应该的遣词用字。但这是通过一个微妙方式实现，让每一位作者都会以最适合他的个性与背景的方式来写作。<sup>[60]</sup>

[ 58 ] David Sabean, "The Theological Rationalism of Moise Amyraut," *Archiv für Reformationsgeschichte* 55 (1964): 213.

[ 59 ] *Ibid.*, p.204.

[ 60 ] William Ames, *The Marrow of Theology*, 3rd ed. and trans. J. D. Eusden, Boston: Pilgrim, 1968, p.186.

这说明，艾莫斯确实关心圣经的形式，他确实明确宣称圣经的无误。

### 改革宗正统

正如在这项研究的引言中所指出的，改革宗正统一直是相当重要的学术研究和辩论对象。要在早期改教和正统时期之间更精确划分连续性和不连续性，将需要许多更深入的研究。这样的研究必须注意十七世纪的正统神学家所面临的新的历史形势。正统神学的详细情况不能只是抽象地研究。不考虑产生十七世纪正统的历史背景，也不足以完全确定它的结构。

罗杰斯和麦金以他们关于改革宗正统<sup>[61]</sup>的一章进入这个学术讨论。这一章的第一部分考察了改革宗正统的不同发展阶段，第二部分分析了弗兰西斯·图伦丁(Francis Turretin),改革宗经院哲学的代表人物。罗杰斯和麦金坚持，正统的发展是对改革宗以基督、信心和圣经的救赎信息为中心的教导的一种持续稳定的侵蚀。他们认为，正统代表了在圣经形式上逐渐超过圣经的救赎功能。他们认为，圣经无误的教义是在这个衰落的时代里在更正教中兴起的。

在本次简要的研究中，不可能考察罗杰斯和麦金在这方面的所有主张。<sup>[62]</sup>然而，有明确的证据表明，正统仍然关心圣经拯救信息的中心地位，同样，早期改教家一直在关注圣经形式无误。正统在讨论圣经形式

的权威方面，保持了大多数（如果不是全部）早期改教家的重点，这点也应该是清楚的。在本文中我将以一个简短的对方法论的观察来讨论正统，然后对弗兰西斯·图伦丁的工作作更深入的分析。

从方法论上来说，罗杰斯和麦金一开始正确地认识到十六世纪晚期，索西奴派(Socinianism)的崛起和罗马天主教的复兴对更正教构成了重要的威胁，<sup>[63]</sup>但他们没有意识到这些威胁的严重性。他们似乎很快忘记了这些改教的继承人必须回应神学发展的新挑战，而这些新挑战往往是在圣经形式的权威方面：索西奴派坚持理性的决定性作用，天主教强调提炼过的罗伯特·贝拉尔米诺(Robert Bellarmine)和其他人关于教会权威的论点。正统的更正教必定要更精炼地予以回应并阐述自己的观点：圣经完全可靠，是唯一的权威。但是，在他们对圣经形式的合理的、学术性的关注里，正统只是继续早期改教家所开始的工作。证据也表明，正统也继续坚持福音救赎消息的重要性。<sup>[64]</sup>

图伦丁(Francis Turretin, 1623-1687)出生于日内瓦一个意大利的改革宗家庭。他的父亲是牧师和神学教授，他在日内瓦接受正统神学教育，自己也成为一位牧师以及日内瓦的神学教授(1653-1687)。他最著名的著作就是《系统神学》(*Institutio Theologiae Elencticae*)。

对于罗杰斯和麦金来说，图伦丁是改革宗经院哲学对圣经形式无误的兴趣已经消亡的缩影。他们认为：

[ 61 ] Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, chap. 3: "Concern for Literary Form in the Post-Reformation Period," pp.147-99.

[ 62 ] 罗杰斯和麦金这本书的这一整章需要被彻底审查，因为它对所讨论的问题作的指导根本不可靠。例如，他们关于多特会议的三个段落(pp.164-65)包含几个错误。他们说多特生产了“信条”，但会议实际只是接受了某些法典作为《比利时信条》和《海德堡要理问答》中一些条款的权威性解释。他们宣称多特“据说要定义加尔文主义的基本要素”，但多特法典从未设想超过改革宗对阿米念主义的五个错误的具体回应。它从来没有打算总结加尔文主义的基本要素。罗杰斯和麦金称大会是极端加尔文主义的和学术化的，尽管他们承认堕落后的拣选的温和加尔文主义者在大会中占主导地位。同时，信经显然用的是教牧语言并不是学术语言。罗杰斯和麦金先生断言，多特在“学术模式”上纠正了大陆改革宗神学，并提供了一个证据，即多特教导永恒的弃绝而加尔文没有教导。但事实上，加尔文清楚地教导永恒的弃绝，见 *Inst*, III, xxii, 11 and III, xxiii, 1, 3；即《基督教要义》第三卷，第二十二章，第十一节；第三卷，第二十三章，第一节和第三节。

[ 63 ] Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, p.147.

[ 64 ] 罗杰斯和麦金对历史圣经权威的现实威胁有一种奇怪的不敏感。这种天真也表现在他们书的引言中引人注目的判断。在那里(p.xxiii)他们似乎低估了现代主义对基督教的威胁，将经院哲学的威胁看作对美国改革宗传统的主要威胁。

“图伦丁意识到加尔文对圣经的看法与他自己的观点对立。”〔65〕他们特别关注图伦丁对圣灵和理性在证明圣经权威上的作用的理解。他们也批判他对圣经研究的学术进路，以及俯就的概念在他的圣经观里所扮演的角色。尽管本文不能对图伦丁所持有的历史影响力作全面研究，也不能对图伦丁圣经观作全面研究，但它可以显明罗杰斯和麦金的方法存在着严重的不足。〔66〕

罗杰斯和麦金批判图伦丁没有将圣经信息——它的救赎功能——的权柄建立在圣灵的内在证上。他们认为图伦丁将圣灵的工作范围限制在相信圣经形式无误这件事上。〔67〕但是图伦丁强调圣灵的作用：

神透过圣灵（供应者）教导信徒（耶 31:34；约 1:43；约一 2:27），并不会让圣经变得比较不必要；因为赐下圣灵不是为了给我们新的启示，而是将写成文的话语印在我们的心里；所以，话语不能与圣灵分离（赛 59:21）。前者做客观的工作，后者做有效性的工作；前者冲击关闭的耳朵，后者打开内心。圣灵是老师，圣经是他教导我们的教义。〔68〕

图伦丁所说的圣经教义或信息，不是一些形式上的问题，而是圣经的内容，他在其他地方总结这些为：

美好崇高的奥秘，是即便没有什么敏锐理性的洞察就能够发现的，如三位一体、道成肉身、基督的偿还、死人复活等等。例律的圣洁与纯净，可以校准思想

和影响内心，并使人在每一种美德上完全，与他的创造主相配……〔69〕

与罗杰斯和麦金相反〔70〕，同样清楚的是，图伦丁并非从圣经形式的无误导出圣经的权威。他确实认为若圣经有错误就不会有权威，并花了大量工作来证明圣经无误。但他很清楚，圣经的形式无误是由于它的神圣权威和起源：“我们刚才讨论的，圣经的起源决定了它的权威，只是因为它是从神来的，就必会是真实的和神圣的。”此外，“当圣经的神圣性被证实的时候，也必然得出其无误性”。〔71〕

图伦丁还较为详细地探讨了人如何能知道圣经是神的话。他清楚地说，只有圣灵才能使一个人相信圣经的神圣源头。与加尔文一样，图伦丁认为是圣灵令人信服，不是透过教会的见证，而是透过圣经本身：“但圣灵用来让我们相信真理的论据或最根本动力”，不是“自然的、天主教说的教会的见证，”而是“人为的、我们所持守的、源自圣经本身的标记”。〔72〕图伦丁进一步声称：不仅圣经对其自身的宣称（其自证性）建立其权威，而且圣经的标记也建立其权威：

圣经，当它宣称它是神的启示，不仅权威地证明自己的神圣，也以一种天然论据或见证的方式证明自己的神圣，虽然这个宣称本身对那些认信的基督徒很有用，却不能用来对付那些拒绝它的人。但根据人为论据的推理，即从神赋予圣经的标记，却提供了不容置疑的证据。因为作为神的作品，在我们的眼中，

〔65〕 Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, pp.174-75. 对此观点提供的唯一证据是图伦丁在论述圣经的部分并没有引用加尔文。

〔66〕 罗杰斯和麦金没有显示出他们对图伦丁《系统神学》的第一手认识，其论述似乎完全依赖于列昂·埃里森的《加尔文和图伦丁神学中的圣经教义》（“The Doctrine of Scripture in the Theology of John Calvin and Francis Turretin”），该文是普林斯顿大学1958年的神学硕士论文。但是即使是粗略浏览图伦丁的作品也可以看出，他们对图伦丁的描述存在严重问题。

〔67〕 Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, pp.176, 179, 182.

〔68〕 Francis Turretin, *Institutio Theologiae Elenctiae*, 1674, trans. George M. Griger, in a manuscript at Princeton Theological Seminary (hereafter cited as *Inst. Theo.*), II, 2, 9. 本文写完后，恰好一本关于圣经论的英文翻译作品出版：Francis Turretin, *The Doctrine of Scripture*, ed. and trans. John W. Beardslee III, Grand Rapids: Baker, 1981。

〔69〕 *Ibid.*, 4, 9.

〔70〕 Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, p.176.

〔71〕 *Inst. Theo.*, II, 4, 1 and II, 5, 1.

〔72〕 *Ibid.*, 6, 5.

显然一定具有设计者自己无与伦比的卓越，就好像太阳自己的光使自己被看见；所以他希望在圣经里，这从众光之父和公义的太阳发出的光彩，散发出各种神圣的光芒，会让自己被人知晓。<sup>[73]</sup>

在图伦丁讨论圣经标记时，他区分外部和内部的标记，其中内部标记更有说服力。<sup>[74]</sup>外部标记包括圣经的古迹和保存，写作这作品的作者的软弱，以及殉道者和众人的见证。<sup>[75]</sup>内部标记是圣经的主题（基督和福音）、风格、形式（教义的一致）和目的（神的荣耀和人的救赎）。<sup>[76]</sup>

对通过圣经的标记证明圣经的各种可能性，图伦丁的讨论完全与加尔文一致。加尔文说：“真的，如果我们想继续争论，许多事情我们可能会很容易证明——如果有神在天——律法、先知与福音是从神而来的。”<sup>[77]</sup>加尔文甚至列出了这样的证据：“当我们通过热切的研究，思考神智慧的精细，如此有序的布置；其教义完全神圣的属天特征，没有一丝尘世的味道；各个部分彼此美丽和谐，以及其他使其作品庄严的品质，给了我们多么美妙的明证。”<sup>[78]</sup>加尔文还讨论了其他的确据，如圣经古迹，伴随着启示的神迹，并整个教会和殉道者的见证。<sup>[79]</sup>加尔文所列出的证据与图伦丁所列的标记是非常相似的。

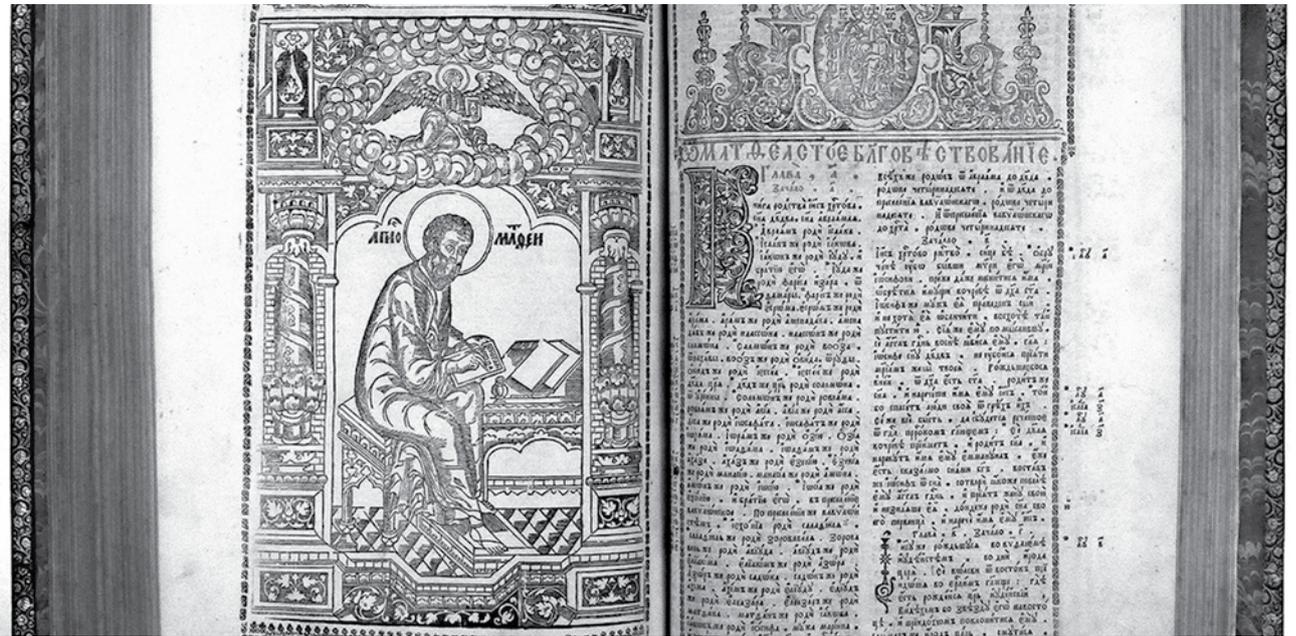
但是，加尔文和图伦丁在这些标记的用途上有一个显著的差异。加尔文坚持认为，人相信圣经不依赖标记或证明。他热情地宣称：

因为，即使它[圣经]因它自己的威严而赢得了尊敬，也只有当圣灵把它印在我们的心里，它才会真正地影响我们。因此，在他大能的光照下，我们相信圣经是神的话，而不是靠我们自己或别人的判断；但在所有人类的判断之上，我们完全肯定（就像我们看到神自己的威严一样）它是出于神的口，透过人的事奉赐给我们的。我们的判断不依靠证据，不依靠标记的真实性；而是将我们的判断和智慧服在它之下，远远超出服从只是猜想出来的事情！我们所做的，不是像习惯于抓住一些未知的事情的人，密切审视它们，而是完全意识到我们拥有无懈可击的真理！……我们感受他神圣威严的生命和呼吸的无可质疑的力量。这种力量吸引并点燃我们，有意识地并心甘情愿地服从它，但比单纯的认识或意愿更充满活力和有效。<sup>[80]</sup>

虽然加尔文并不是在谈论一些非理性的神秘主义，但他确实认为接受圣经的权威比认识圣经的权威更深刻：这是富有情感的。他似乎是在谈论对圣经真理的直觉：“他们的问题——除非我们倚靠教会的法令，否则我们如何才能确认这是从神所发出的呢？——就好像有人问：我们从哪里学会分辨黑暗和光明，黑色和白色，苦和甜呢？”<sup>[81]</sup>对于加尔文来说，证据是“非常有用的辅助，”<sup>[82]</sup>但只对那些已经接受圣经的人有用。

图伦丁在某种程度上超出加尔文，主张标记或证据对于接受圣经可以（但不必须）是有用的。他坚持：

[ 73 ] Ibid., 4, 6.  
[ 74 ] Ibid., 4, 7.  
[ 75 ] Ibid., 4, 8.  
[ 76 ] Ibid., 4, 9.  
[ 77 ] Inst., I, vii, 4.  
[ 78 ] Ibid, viii, 1.  
[ 79 ] Ibid., 3, 5, 12, 13.  
[ 80 ] Ibid., vii, 5.  
[ 81 ] Ibid., 2.  
[ 82 ] Ibid., viii, 1.



虽然信仰可以建立在见证的权威上，而不是科学论证上，但不见得不能有人为论据的辅助，特别是在建立信心的原则上：因为在信仰可以相信之前，它必须有神圣的见证人，他的信仰是被给予的，除非某些真实的标记明确地建立，否则就不能相信。因为，对任何人来说，缺少合适的相信的理由，这样一个证人的证词是不值得相信的。〔83〕

图伦丁说，信仰在可以相信之前必须有内容可以相信，这跟加尔文一样，但进一步，图伦丁认为，理性的论证可以用来支持所需要相信的，这跟加尔文不一样。

虽然加尔文和图伦丁之间在这点上有差异，但这一差异与无误的主题并不直接相关。加尔文和图伦丁同意无误的教义，差异只在使对圣经权威的证明是否在使人相信圣经上有帮助。这种不一致可能标志着，理性和亚里士多德对图伦丁比对加尔文起到更大的

作用，但不代表是罗杰斯和麦金所认为的对一些基本改教观点的背叛。〔84〕

进一步，图伦丁的正统没有使他远离早期宗教改革发展的人文释经原则。他没有为了系统神学家的方便而将圣经简单罗列为一系列命题或文本证据。〔85〕他坚持严肃地对待任何圣经文本的语境：

要确定圣经的真正意义，释经是必要的，不仅对版本中所含的词汇，也对事情……但对于释经而言，在对神热诚的祷告后，还需要探究来源，了解语言，区分特殊词汇和形象词汇，注意范围和情境、整体段落和前后联系，消除成见，并用信心推理对解释的确认。〔86〕

他还充分认识到圣经作者以各种各样的方式选择并安排素材：“因为这些历史并非为每一个情境所包含的细节而记载；无疑有一个狭窄的范围，很多东西

〔83〕 Inst. Theo., II, 4, 13. 罗杰斯和麦金 (p.177) 只引用了这句话的一部分，歪曲了图伦丁的立场。  
 〔84〕 Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, pp.176-77.  
 〔85〕 Ibid., pp.174, 177.  
 〔86〕 Inst. Theo., II, 19, 18.

被包含进来，其他的似乎没有那么重要，就被省略掉了。”〔87〕

在处理圣经表面的错误上，图伦丁也接受自己的观点之外其他学术观点的合法性。在这个方面，他肯定没有将信心只放在一个理论上。〔88〕他教导说：

也有人认为，一些很细微的错误已经悄悄进入圣经，即使现在也还存在，它不能靠任何收集文稿而改正，然而，这不可归咎神圣作者本身，而部分是时间带来的损耗，部分是抄写人员和管理人员的错……因此斯卡利杰（Scaliger）、卡佩利（Cappellus）、艾马慕斯（Amamus）、福修斯（Vossius）等人这样认为。最后，另一些人捍卫圣经的完整性，说这些各种矛盾只是表面的。〔89〕

图伦丁持有后者的意见，为它力争，但仍认前者为正统。

在相关领域，许多人批评图伦丁在《瑞士联合信条》（*Formula Consensus Helvetica*, 1675）的预备及其传播所起的突出作用。他们指出，特别是对信条中的这些话：“但是，特别是旧约的希伯来原文，今天我们所得到的，仍然保留着犹太会堂所传承下来的原文，……不仅在于它的子音，而也在于母音——无论是指向母音自己，或至少是这些指向的能力；不仅在于事情本身，而在于它的话语，都是神默示的……”〔90〕他们声称这些话显出知识的荒谬，而无误的支持从这里而出。在这里有很重要的两点观察。首先，在图伦丁的时代，《瑞士联合信条》的立场不是荒谬的，而是一个站得住脚

的学术理论。〔91〕图伦丁和其他《瑞士联合信条》支持者重申了自己的信念，既根据子音也根据母音的重音，他们拥有圣经的真实文本。他们继续人文主义式地强调原始来源的重要性。他们认为他们拥有希伯来原文文本的一个可靠的副本，并拒绝为翻译的缘故修改该文本。〔92〕他们认为马索拉文本的母音指向忠实的原文再现，因此拒绝对此发声法的批评。

第二个观察是，现代的学术研究已经表明，在关于文本的问题上，《瑞士联合信条》的立场是错误的。图伦丁认为他拥有一个完全可靠的希伯来原文副本，这并不成立。但现时代对图伦丁的希伯来文本观的拒绝，并不表明他对圣经权威的委身是荒谬的。图伦丁确实把他对希伯来文本的看法作为他辩护圣经无误的权威之一元素。他认为，基督徒拥有无误原文的无误副本。但他的辩护的一个元素的崩溃，并不会让原文无误的教义站不住脚，无论是对图伦丁或是对那些继续跟他持有同样观点的人。

罗杰斯和麦金认为，图伦丁的圣经权威观的形成的热潮在于他放弃俯就的概念。他们宣称，“图伦丁完全没有”俯就的概念。〔93〕但再次，这里误解了图伦丁。他清楚地说：“当神知道，他知道自己，因他是无限的，所以他的知道也是无限的；但是当他说话时，他不是在对自已说，而是对我们说，即，俯就我们的能力，我们的能力是有限的，许多方面不能领受。”〔94〕他也以其他方式承认这原则：“神被称为亘古常在者（*the Ancient of Days...Days*），因此，年日的说法对他来说并不恰当，而是照着人的方式来说的，因为我们活在

〔87〕 Ibid., 5, 11.

〔88〕 Rogers and McKim allege this in *Authority and Interpretation*, pp.180-81.

〔89〕 *Inst. Theo.*, II, 5, 3.

〔90〕 From Canon II of the *Formula Consensus Helvetica* as printed in A. A. Hodge, *Outlines of Theology*, enlarged ed., Grand Rapids: Zondervan, 1972, p.656.

〔91〕 John Bowman, “A Forgotten Controversy,” *The Evangelical Quarterly* 20 (1948): 55.

〔92〕 Canon III, *Formula Consensus Helvetica*, in A. A. Hodge, p.657.

〔93〕 Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, p.177.

〔94〕 *Inst. Theo.*, II, 19, 8.

时间中，若不跟我们所处的时间关联我们什么都不能理解。”〔95〕“‘后悔’是把对人说话的神方式用在神身上，但必须按照神的方式来理解。”〔96〕

罗杰斯和麦金总体上批评更正教经院哲学，认为它因为对抽象思辨神学的过分关注吞噬了神学的实践性关注：“精密取代敬虔成为神学的目标。”〔97〕再次，这样的描述并不适合图伦丁。图伦丁定义神学为部分理论和部分实践的混合学科，并认为“实践超过理论。”〔98〕他坚持神学的理论要素（他定义为知识，如：三位一体、道成肉身等问题）以反对索西奴派和抗辩派。他认为，纯粹的实用神学是道德主义。他警告说：“索西奴派和抗辩派……说神学是如此完全实际的，其中没有什么对救恩是必须的，除非涉及到道德律令和承诺……他们的目的显然是要抹杀三位一体、道成肉身等教义知识的必要性。”〔99〕但他致力于理论和实践混合的神学并没有使他远离敬虔。而是有一个在理论和实践两方面都生气勃勃的神学异象，正如下面的陈述所表明的那样：

这种神学是混合的，也就是说，部分理论和部分实践，可以给出以下证明。1. **对象**，认识和敬拜神作为首要真理和最高的善。2. **主体**，在对真理的认识中人可以被完善，透过真理他的理解可以被光照，喜爱良善，透过真理他的意愿可以被装饰，信心变为可靠，在爱中实践。3. **原理**，外在和内在，**外在：神的话语**，包括律法和福音，前者阐明应该做的事情，而后者是所要知道和相信的，因此称为敬虔的奥秘和生命的道；**内在：圣灵**，就是真理和成圣的灵，以及知识和敬畏主的灵。〔100〕

上述对图伦丁的讨论并未有定论。在他的思想中，无疑有其他这里没有提出的因素代表他与早期的改教家们不同。然而，明确的是，在圣经论的根基上，加尔文和图伦丁引人注目地一致：两人都强调圣灵在建立圣经权威上的工作，两人都相信圣经的威严和神圣是可以证明的，两人都承认圣经的历史性和俯就性，两人都视圣经的信息具有中心性，加尔文和图伦丁都不担心圣经的形式会破坏福音信息，两人都教导圣经无误。

## 结论

释经与神学构成了圣经无误之争的中心阵线。该中心的强度最终会决定对圣经的本质之争的结果。然而，在这场冲突中，关于教会对圣经态度的历史成为一个重要的侧翼阵线。坚持无误的人为了是否可以合法地将教会历史作为他们的盟友，已经发生过各种小规模冲突。但愿本文对十六和十七世纪的研究所代表的尝试可以将讨论推进，并帮助重新确认圣经无误是历史性基督教的一个重要元素。✝

罗伯特·戈弗雷（W. Robert Godfrey）博士从1981年起，在威斯敏斯特神学院加州分校教授教会历史。此前他曾在哥顿·康威尔神学院、斯坦福大学和费城威斯敏斯特神学院任教。他是威斯敏斯特神学院加州校区的第三任校长，北美联合改革宗教会（United Reformed Churches）的牧师。曾在许多会议上发表演讲，包括由世界福音派大会洛桑委员会、费城改革宗神学大会、Ligonier 事工机构等举办的会议。

〔 95 〕 Ibid., III, 10, 14.

〔 96 〕 Ibid., III, 11, 11.

〔 97 〕 Rogers and McKim, *Authority and Interpretation*, p.187.

〔 98 〕 *Inst. Theo.*, I, 7, 2.

〔 99 〕 Ibid.

〔 100 〕 Ibid., 6.



毋庸置疑，马丁·路德对圣经的研究是推动在十六世纪欧洲教会颠覆性的宗教改革之关键。路德是当时基督教思想改革的核心人物，而他本人更是一位圣经学者和传道人。从1513年一直到1546年去世，他一直在维腾堡大学及其邻近的城堡教堂（*Schloßkirche*）教授圣经。他写下大量的解经著作，并且这些资料多数得以存留（如下表所示）。在过去的半个世纪里，如此大量的资料对于理解从其本身得出的各样结论有很大帮助。路德对圣经的本质和用途的研究分散在他33年的教学生涯中，并且是在一系列的处境中以不同形式被记录下来的。任何对路德的研究进行综合分析的努力都需要被筛选和评估；并且，它们都可能会被我们的神学关注点和当代的神学争论带来的影响所歪曲。单单十九世纪和二十世纪的证据就表明，诠释者们很难忠于路德的原意。

### 路德对圣经权威性的研究

路德对圣经的研究方法与他所持的一系列信念密切相关，这些信念包括：圣经的本质以及圣经在教会生活和每个信徒生命中的地位。他因反对罗马天主教会的教义和实践而闻名；他坚持认为，他之所以反对是因为他顺服圣经的教导。面对当局要他撤回他一切相关作品的要求，1521年4月，在聚集在沃木斯的神圣罗马帝国皇帝、帝国国会以及罗马教廷的代表们面前，他回答道：只会忠于圣经——因为他相信圣经是神的话。

我无法单单信任罗马教皇或公会议，他们明显已经重复地犯错并且自相矛盾；所以除非我被来自圣经的见证或明显的证据说服，不然我相信我所引用的经文，我的良心也顺服神的话。<sup>〔2〕</sup>

〔1〕 本文出处：Mark D. Thompson, “Biblical Interpretation in the Works of Martin Luther,” in *A History of Biblical Interpretation: The Medieval through the Reformation Periods*, v2, Alan J. Hauser and Duane F. Watson, eds., Grand Rapids (Michigan): Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 2003, pp.299-318. 承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

〔2〕 WA 7.838.4-7=LW 32.112.

在早期系列讲座过程中并经过和迦耶坦 (Cajetan)、普列立亚 (Prierias)、艾克 (Eck) 等人的激烈辩论, 路德开始认识到, 圣经文本才是判定基督徒信仰和生活问题的终审法庭。当然, 中世纪的基督教世界普遍接受圣经的权威, 只有那些处于正统主流边缘的人, 才敢于公开挑战圣经的教导。而路德比他的老师们以及同时代的其他人做得都更多——他敢于指出罗马教会传统背离圣经本身的地方, 并且他坚持: 在这些地方, 罗马教皇的教导应该让位于对圣经文本直接的解读。<sup>[3]</sup>

<b>路德的圣经讲座</b>			
诗篇 (the Dictata super Psalterium)	1513-15	WA 55	LW 10, 11
罗马书	1515-16	WA 56	LW 25
加拉太书	1516-17(1519年出版)	WA 56	LW 27
希伯来书	1517-18	WA 57/2	LW 29
诗篇 (the Operationes in Psalmos)	1518-21	WA 5	
申命记	1523-24	WA 14	LW 9
小先知书	1524-26	WA 13	LW 18-19
以赛亚书	1527-30	WA 31/2	LW 16-17
约翰一书	1527	WA 20	LW 30
提多书	1527	WA 25	LW 29
腓利门书	1527	WA 25	LW 29
提摩太前书	1527-28	WA 26	LW 28
加拉太书	1531(1535年出版)	WA 40/1	LW 26-27
创世记	1535-45	WA 42-44	LW 1-8

除了讲座, 我们还可以查阅到路德的许多讲章, 他翻译德文圣经时 (1522-1535) 给每卷书写的序言, 以及相当数量的对解经任务的重要评论, 包括“对在福音书里寻找和期待什么的简要提示”(1521), “基督徒应该如何看待摩西”(1525), “论翻译: 一封公开信”(1525)。在各种不同背景下, 路德曾经做出许多直接的评论, 大部分论辩性极强, 论及圣经在基督徒生活中的地位以及它应当如何被阅读。

这里的关键在于, 路德把圣经看做是神的话。当然, 对于基督宣告自己是神的道 (the Word of God), 路德承认这一宣告的首要性和独特性。正如 1540 年他在饭桌上告诉他的学生们: 只有成为肉身的道 (*verbum incarnatum*) 才是实质的神 (*substantialiter Deus*)。<sup>[4]</sup> 我们敬拜的对象是神本身, 而不是圣经文本。但这并没有妨碍路德以一种毋庸置疑的方式将圣经称为神的话, 并且正是因此才要求人们对圣经有与之相称的特别尊重和谨慎小心。虽然整个二十世纪, 一些人认为圣经和神的话是有区别的, 有人将此错误地归咎于路德 (例如卡尔·巴特)<sup>[5]</sup>, 但这完全是错误的解读, 特别是在涉及那些路德用来说明旧约如何见证基督的经文。近期对路德著作更详细的研究表明, 路德说的“圣经襁褓”<sup>[6]</sup> 包裹的是基督而不是神的话。另外, 巴特对路德 1522 年

[ 3 ] 例如, WA 7.315.28-34 = LW 32.11, WA 8.484.24-485.27 = LW 36.136-37。

[ 4 ] WATr 4.695.16-696.2 = LW 54.395。

[ 5 ] 例如, Barth 1935: 545; Watson 1947: 151-152; Ebeling 1951: 199-205; Reid 1957: 66-68; Ruokanen 1987: 9。

[ 6 ] WADB 8.12.1-8 = LW 35.236。

某次布道内容的误解众所周知，而在此路德强调是灵魂（*die Seele*）而不是圣经（*die heylige Schrift*）能抓住神的话<sup>[7]</sup>。不管路德在圣经研究方法上有什么发展，圣经是神的话这一坚定信念持续贯穿他的整个生涯<sup>[8]</sup>。

路德认为圣经是神的话，这也是为什么他在面对有争议的经文字句时会如此执着。圣经的确切文字及其确切顺序都是不能被忽略的，它们约束着译者，使译者不能想当然地进行翻译。这一点，路德在关于马太福音 26 章和路加福音 22 章里关于词句设置的论述里都曾反复提及。他解释了为什么他认为 1524 年在斯特拉斯堡教会中流传的比喻性解释并不好：“我是被经文俘获而不能自主的人。经文本身是强有力的，其含义并不会被区区冗词空谈而歪曲。”<sup>[9]</sup>他斥责慈运理以及其他一些人将他的心血蔑称为“五个干瘪可悲的单词”。路德坚称：

尽管他们不愿意，这样的说法还是暴露了他们自己灵里的状况以及他们是如何“宝贵”神的话。因为他们将这些宝贵的话语辱蔑为“五个干瘪可悲的单词”，也就是说，他们不相信它们是神的话。如果他们相信它们是神的话，就不会称其为“五个干瘪可悲的单词”，而是会珍视里面的每一个标题、每一个字母超过整个世界，并且在它们面前会像在神本身面前一样恐惧战兢。因为但凡神的话里有一个字被他所轻视，那他必然轻视神全部的话。<sup>[10]</sup>

当然，路德也知道，对于从希伯来语和希腊语原文翻译圣经的译者来说，忠于圣经实际文字会造成一

些特殊的问题。顺便说一下，虽然路德支持将圣经译成白话文，但是他坚持圣经原文的重要性，这一点更深刻地反应出他顺服于圣经的权威。但他认为这种顺服并不是要求人进行逐字逐句的字面对应的翻译。他坚持将罗马书 3:28 译为“我们看定了，人称义是**唯独**因着信，不在乎遵行律法。”他在这里加了一个著名的“唯独”，实际上相比他的对手，更忠实于希腊原文的含义和形式。希腊语的用词和语序都是神所定意的，并要藉此传达特定的含义。译者的责任是尽可能忠于原文地、清晰地将同样的意思用受众语言翻译出来<sup>[11]</sup>。

### 路德对圣经明晰性的研究

当然，如果某个权威文本本身是不可理解或者意义不明的，那么诉诸这样的文本是没有意义的；如果事实的确如此，那么教会介入成为教导的权威就是正当的。这样，在路德解经生涯的开始阶段，他相当确信，圣经在被诚实地和带着信心地面对时，是明晰的。路德神学的这一因素已经引起很多学者的兴趣<sup>[12]</sup>。然而，正是路德自己的话为我们提供了他对这一基本观念的经典陈述。因为教训中存在这些因素，他于 1520 年被罗马教廷定罪，对此他辩护道：

要么，你能告诉我，当两个教父的观点自相矛盾的时候，以谁的为准吗？圣经应当能为此提供裁断，而且除非我们在一切事上都将圣经放在首要位置这就不能达成，这也是教父们承认的，即圣经本身能解释自己，能证明、判断并阐明一切的事情，比其他任何事物都明确、可知并且清楚明白。<sup>[13]</sup>

[ 7 ] WA 10.75.1-10.

[ 8 ] Thompson 2003: 68-90.

[ 9 ] WA 15.394.19-20 = LW 40.68.

[ 10 ] WA 26.449.34-450.24 = LW 37.308.

[ 11 ] WA 30.2.637-43 = LW 35.190-98.

[ 12 ] 例如，Beisser 1966; Rotten 1990; Allison 1995: 1-48; Callahan 1996.

[ 13 ] WA 7.97.19-24.

有人暗示，在圣餐争论后期新教阵营的分裂中，路德没能坚持这一观点。<sup>[14]</sup>但是路德自己的著作却证实与此相反。他对圣经明晰性的坚持是关于赎罪券的辩论内容的一部分；在1525年与伊拉斯谟的辩论中，在1520年代后期与慈运理关于圣餐的辩论中，甚至在1530年代和1540年代的晚期解经作品中，他都如此宣称。如果圣经不具备明晰性，路德诉诸圣经权威性的做法就几近无意义；这就是为什么说纵贯路德的整个教导生涯，这个观点在其思想中举足轻重。

事实上，在与伊拉斯谟就人类意志的状态及其在救恩中的角色的辩论中，路德诉诸圣经的双重明晰性。在给这位伟大的人文主义学者的答复的开篇，路德总结性地阐明了他的这一观点：“简单来说，圣经的明晰性和它的晦涩性都是双重的：一方面外在地牵涉到话语事工；另一方面则关乎心灵的理解。”<sup>[15]</sup>路德认为，这两个维度严格来讲都并非天然的、一段话语或者人类的理解力本有的内在性质。它们都是神之灵的工作。**外在的明晰性**必然是因神出于恩慈选择人类通俗易懂的语言来表达他自己而赋予的。圣经文本的语汇并不是无限可塑的，正如路德后来所说的——甚至一个异教徒、一个犹太人或者一个土耳其人都能正确解释任何特定经文的含义<sup>[16]</sup>。**内在的明晰性**也是圣灵的工作，这是必须的，因为因罪而黑暗的心阻挡人的理解，即使他能将整本圣经背下来。<sup>[17]</sup>

正是在主张圣经明晰性的背景下，我们发现了“圣经自己诠释自己”这一释经原则<sup>[18]</sup>。路德反对中世纪的根据以往的解经家或神学家对每段经文的注释

来解释圣经的做法。这种“对注释的注释”（glossing of the glosses）而非直接研究圣经文本的做法，使基督徒们失去了被神话语光照的宝贵机会。路德呼吁不是要专注于教父们的注释，而是要委身教父们研究圣经的方法，即在整本圣经的背景之中来研究经文文字本身。路德没有教导他的学生和其他人使用教父们的注释来解释难懂的段落，而是鼓励他们利用圣经的上下文，即比较“前文和后文”<sup>[19]</sup>，特别是利用圣经里其他涉及同样问题的清楚易懂的经文来解释较难理解的经文。“必须明白，不带任何注释的圣经就是太阳和它所有的光芒，是所有教授圣经的人得到光照的来源，而不是反过来。”<sup>[20]</sup>对于自己的解经工作，他也坚持应该在这样的背景下看待：“我不想因为被看做是比众人都博学而受尊崇，唯独圣经本身才是支配性的：通过圣经和神自己的灵来明白圣经，而不是借助我的心灵或是其他人的心灵。”<sup>[21]</sup>

## 基督原则

在路德的圣经研究中，另一持续出现并明显的要点是，他坚持整本圣经的核心在于见证基督，当然这一点在中世纪神学处境中并非特例。“基督的原则”是解经传统中的共同财富。众所周知的事实是，路德在准备他第一个关于诗篇的系列讲座时，就参考过雅克·勒菲弗·戴塔普勒（Faber Stapulensis）在1509年出版的注释<sup>[22]</sup>，戴塔普勒坚持诠释圣经的基督中心论。但是路德在应用这一原则的时候，要比他的前辈们更加严格<sup>[23]</sup>。在他的诗篇注释的前言里，他宣告：“除非文本显然是在讲论基督以外的某个人，每个预言以及

[ 14 ] McGrath 1993: 151-5.

[ 15 ] WA 18.609.4-5 = LW 33.28.

[ 16 ] WA 26.406.27-29 = LW 37.272.

[ 17 ] WA 18.609.5-9 LW 33.28.

[ 18 ] WA 7.97.24; 638.26-239.11 = LW 39.164; Moster 1979.

[ 19 ] WA 18.713.3-7 = LW 33.181; WA 40/2.36.25-37.8 = LW 27.29; WA 45.555.23-33 = LW 24.104.

[ 20 ] WA 7.639.1-2.

[ 21 ] WA 7.98.40-99.2; 参 WA 10/2.728.18-21 = LW 52.286.

[ 22 ] 参 Stapulensis 1979.

[ 23 ] Ebeling 1942: 280.



每位先知都必须被理解为是指向基督的。”〔24〕随后他援引了约翰福音 5:39, 这也表明路德确信这样的原则实际上是圣经本身所指示的。此外, 在这些讲座的第二篇前言里, 路德斥责“那些以属血气的方式理解诗篇的人, 比如犹太人, 他们经常将诗篇应用于某段与基督毫不相干的古代历史”。〔25〕

这个“基督中心论”并不是路德作为解经家的成长历程的初级阶段。有证据表明, 他从来没有违背他的信念: **圣经的主要作用是让人认识基督**。1522年发表的路德的一本讲道集 *Kirchenpostille*, 其中就体现了路德的信念: “整本圣经都在指向基督”〔26〕。1525年, 他问伊拉斯谟: “如果把基督从圣经里面拿掉, 你还能找到什么呢?”〔27〕1532年, 他在餐桌上告诉自己的学生: “基督是整本圣经的中心, 圣经里所有的内容都是围绕着他写的。”〔28〕

我们已经提到过路德的形象描绘: 圣经(特别是旧约)就像是一个襁褓, 里面包着基督。他甚至说: “襁褓虽是简单破旧的, 但是躺在里面的基督却是至宝。”〔29〕路德认为, 对圣经文字、语法结构以及其他文学特点的研究是次要的, 圣经研究的首要目标是认识基督, 以及如何以信心回应。然而, 路德的勇气不止于此, 在他去世的前一年, 发表了另一名为 *Fastenpostille* 的讲道集, 他用寓言的形式从福音的另一个方面说明了圣经的本质:

圣经是我们主基督所穿戴的衣服, 在那里面主向我们显现, 使我们可以找到他。这件衣服是上下一片织成的, 是不可分割的。但是那些兵丁, 就是那些异教徒和制造分裂者把这件衣服从被钉十字架的基督身上拿走了。他们的主要危害在于他们迷惑所有人说, 整本圣经都赞同他们, 符合他们的观点, 从而占有这整件衣服。〔30〕

〔24〕 WA 55/1.6.25-8.1 = LW 10.7.

〔25〕 WA 55/1.2.9-12 = LW 10.3.

〔26〕 WA 10/1/1.15.7 = LW 35.122.

〔27〕 WA 18.606.29 = LW 33.26.

〔28〕 WATr 2.439.25-26.

〔29〕 WADB 8.12.7-8 = LW 35.236.

〔30〕 WA 52.802.1-8.

在这样的背景之下,我们才能理解路德的著名格言——圣经最重要的目的是“宣讲并反复教导基督”〔31〕。因此,解经家的任务就是寻找那些“宣扬基督”(was *Christum treibet*)的内容。详细地阐释圣经(这里他主要是指旧约圣经)却不提说基督,就是在歪曲圣经的信息。路德被人诟病的一点,就是他把这一原则应用到正典本身,而对圣经书卷提出一些严重的质疑,比如雅各书似乎没有表现出真正的圣经书卷应有的“以基督为中心”的关注。这也是库伊曼(Kooiman)所说的路德的“宣讲性批评”(kerygmatic criticism)〔32〕。

在路德为1535年的辩论所准备的一系列注释中,有关于这点的论述,被人经常引述:

49. 因此,如果那些敌对者借用圣经反对基督,我们就请求基督来反对圣经。
50. 我们有主,而他们有的只是仆人;我们有基督为头,而他们只有脚或其他肢体部分,而相对于它们,头理应有优先权和统治权。

路德在此的关注点,尤其是从上下文来看,并不是要削弱圣经的权威性。相反,他如此彻底地相信整本圣经都是见证基督和他所成就的救恩,以至于他完全拒绝容忍任何导出另外意思的圣经解释,因为这样的诠释忽略了圣经的本质和目的。后来的人们无法接受这样一种用圣经的所有内容来宣讲基督的执着方式,也不能接受按他所要求的那样自始至终地应用同一原则。但不管怎么样,路德强调圣经明确地见证基督和在他里面所成就的救赎。路德对圣经整体性的态度是他在圣经诠释的历史中所做贡献的核心部分,这一点没有人会真的质疑。

## 路德的释经转折:从字句和灵意(spirit)到律法和福音

目前,我们已经考察了贯穿路德整个教导事工的神学和释经的信念。从他最早期的讲座一直到他去世,他始终坚持强调:圣经的权威性,在以诚实和信心面对时圣经所具有的神所赐的明晰性,以及圣经在以钉十字架的基督为中心方面的根本性与一致性。但是,在他早期的教导中,路德获得了对于圣经(特指旧约圣经)如何见证基督又是如何与基督徒相关联的新的精确洞察。这个“释经转折”本身吸引了很多学者作详尽分析〔33〕,主要是因为它被看做是路德用以挑战罗马的全然不同的救恩论的真正催生素。“路德对解经和救恩论的见解是共生的,他思想的这两方面相互加强、彼此激发。”〔34〕虽然仍有一些人对他释经学发展的确切本质有异议,但仍可以说这个观点是当前学界的共识。

长期以来,大家都认为,当路德在1513年开始他的第一次诗篇系列讲座时,他完全是按着学院派的解经传统进行解经的,这一点尤其体现在他对“四驾马车”(Quadrige)的应用上。这是一种组合,用来确定和区分文本的四种含义(字面含义和三种属灵含义)。这种应用至少可以追溯到奥古斯丁和卡西安〔35〕,最初出现是为了处理旧约中的人物和事件与信靠复活并升天的基督的信徒之间的历史的和末世论的差距问题。这个差距最初被提出是基于保罗关于“字句”和“灵意”(参林后3:6)的对立。早期文献表明,中世纪后期有对这种组合进行了很多的反思和改进,尤其是里拉的尼古拉(Nicholas of Lyra)的建议:字面含义可以进一步被分为字面的历史含义和字面的预言含义。这使人们能很好地分析旧约文本的原初历

〔31〕 WADB 7.385.25-27.

〔32〕 1961: 225.

〔33〕 Ebeling 1942; Preus 1967; Pilch, 1970; Reinke 1973; McGrath 1985: 75-81.

〔34〕 McGrath 1987: 164.

史背景,但同时还保持对基督的预言性指向。路德个人认为,这一传统的四重方式的每一方式本身都可能是“叫人死的字句”或者“叫人活的灵意”。这一观点是里拉的观点的变种。但与里拉不同,路德对字面历史含义这一层面的评估在本质上是否定性的,把它和“叫人死的字句”等同起来<sup>[36]</sup>;而里拉所认为的字面的预言性含义则是“叫人活的灵意”,向读者指出文本与基督信仰事实的交汇点。路德用这种方式去考察诗篇文本的最终结果就是,路德可以找出“锡安山”这一概念有八种含义<sup>[37]</sup>。

当路德深入研究诗篇时,他严格应用基督原则的做法大大限制他应用“四驾马车”。在系列讲座开始不久,阐述诗篇第4篇的时候,他还能说:“经文的四种含义都归入一个主流”,而基督则是其源头。

所以,比如说,眼前的诗篇应该首先被理解为是关于基督的:他发出呼求,他的呼求也被垂听;寓意性的意思是关于教会的,即基督的身体;最后,在比喻层面来理解每一个圣洁的灵魂。这样的话,即便诗篇表面是指着大卫或是其他任何人说的,它也可以被理解。我们能这样理解的原因是,神让他所有的圣徒都“与基督一致”;因此,这些话对他们每一个人都适用。<sup>[38]</sup>

这里需要特别注意的是,经文诠释是以基督而不是以大卫开始的,路德在其他地方称其为“原则性意义”( *principali sensus*, the principal sense )。“四驾马车”的影子还在(虽然灵意性含义令人诧异地消失

了),但意义重大的是,对基督的指向并不是通过经文的寓意性含义来解释的,而是通过**字面含义**。虽然路德确实顺便提到过大卫这个历史人物,但实际上他从未真正地把诗篇与其历史背景相联系,而只是把它当做基督降临前神给以色列百姓的话<sup>[39]</sup>。即便他后来把“充满信心的犹太会堂”( the faithful synagogue )看做是理解诗篇的重要因素(这里也有在中世纪解经传统中已经出现过的东西<sup>[40]</sup>),也并没有偏离他最初研究的路线<sup>[41]</sup>。即便后来在讲解诗篇119章的时候,他也坚持认为:预言性含义就是字面含义。<sup>[42]</sup>

路德始终不渝地坚持圣经对基督的指向,而他对“四驾马车”和一般性的寓意解经的忧虑在随后的几年中不断加深。这也可以证明,为什么他在1517年阐释七篇赎罪诗篇时,进一步远离了发掘属灵含义的做法。即使在1515-1516年间的罗马书的讲座中,路德还继续使用这些经典术语,但是某种转变明显正在形成。1518年路德再次讲解诗篇的时候,他不仅不再使用“四驾马车”,而且放弃了传统的“边注和对注”( *glossae*, marginal and interlinear glosses )以及“引注”( *scholia*, exposition )的解释框架。在讲座的一开始,他就勾勒出自己崭新的研究方法:“我们首先要关注的是语法意义,因为它们正是神学意义之所在。”<sup>[43]</sup>他寻求尽量公正地显示文本本身的字面意思及其对基督的凸显,他仍旧认为圣灵的目的就是要通过文本来见证基督。一年以后,在他最初对加拉太书的注释中,路德宣称:虽然他并不是完全否定 *Quadrige* (“四驾马车”),但“圣经的权威性、教父们的传统以及语法原则都没有给它提供足够的支持”<sup>[44]</sup>。

[ 35 ] Bornkamm 1948: 74-5.  
[ 36 ] Ebeling 1951: 217-9; Preus 1969: 227-48.  
[ 37 ] WA 55/1/1.4.3-19 = LW 10.4.  
[ 38 ] WA 55/2/1.63.11-16 = LW10.52.  
[ 39 ] Chau 1995: 188.  
[ 40 ] 见 Hendrix 1974: 264-79。  
[ 41 ] Pilch 1970: 447.  
[ 42 ] WA 4.305.3-8 = LW11.414.  
[ 43 ] WA 5.27.8.  
[ 44 ] WA 2.550.34.35 = LW27.311.

在这些年中，路德神学中意义重大的转变就是他重新定义了“字句”和“灵意”的对立关系，这成为他在神学上其他转变的基础。正如我们已经看到的，这种对立关系肯定了从字面意义向更为丰富的属灵含义的转化。大部分中世纪解经家的基本观念是：圣经中的任何文字都有两个含义，而更恰当也更有启发性的含义（属灵含义）隐藏在表面内容背后。当路德不再那么热衷于寓意及其可能包含的属灵含义的时候（尽管他从未完全放弃使用它们），他开始区别对待字句和精意——与其说字句和精意是两个层次的含义，倒不如说它们是一个推动力里的两个元素，而这个推动力贯穿了旧约和新约。在文本的字面含义中，这两个元素也都各自发挥着它们的作用。

路德的新洞见并不是突然产生的，而是缓慢形成的。<sup>[45]</sup>然而，在路德早期的诗篇讲座中，他就已经开始将字句和精意这一对立关系与律法和福音的区别<sup>[46]</sup>联系起来，并且后者很快就成为了他最有特点的一个释经关注。这一点早在他讲解诗篇 45:1 时就可以看到：

又一次，“读出”也因另一个奥秘而能够将字句和精意分开来。精意隐藏在字句里；而字句这个词并不是好的，因为它代表彰显神忿怒的律法。但精意是个好词，因为它是表明恩典的词。因此，将恩典从字句中剥离出来，就是“读出”精意本身。<sup>[47]</sup>

当路德逐渐发现应用**律法-福音**能很有效地解释圣经，并且可以明确地保持以基督为中心，此时在他的圣经研究中，字句和精意的区分就变得不太重要了（虽然这从未完全消失）。他意识到解经时在**字句-精意**基础上来寻求属灵含义的做法往往造成人们远离了圣经的教导，认识到这点无疑也促进了他思想的转变。1512

年，在面对莱比锡的杰罗姆·埃姆斯（Jerome Emser）对他的攻击时，他正是用这一点做出回应。被激怒的路德说：“圣经并没有允许把字句和精意区分开来，埃姆斯那样做（把两者分开了）真是肆无忌惮。”

**路德一遍又一遍地鼓励读者，不要总是盯着律法想探究其深意，而应该进一步在耶稣基督的福音里找到律法的成全和坚立。**律法显出人的罪来，驱使人投靠基督；福音解决了罪带来的问题，并只在基督里向我们应许了赦罪和生命（Forde, 1983）。路德在 1520 年写道：“整本圣经可以用两个词来概括——诫命（神的律法）和他的应许（约）。”<sup>[48]</sup>一年以后，路德甚至更直接地指出：“本质上来说，正确理解律法和福音是理解圣经每卷书和全部神学的基础。”<sup>[49]</sup>路德完全不能满足于简单地将旧约看做是律法，把新约看做是福音。他所发现的那个推动力比这样的划分更加深刻，正如他在 *Kirchenpostille* 中写道：

圣经里面没有哪一卷书不是同时涉及到律法和福音的。在每一处，神都是颁布律法的同时，也暗藏应许。通过律法，他告诉我们必须做什么；通过应许，他告诉我们如何才能做到。相比圣经的其他部分，我们通常更多地把新约而不是旧约称作是福音，这是因为新约是在“基督来了”之后写成的，也就是在神的应许已经应验，并且通过传道已经被公开传扬开来之后；而在此之前，这些都被隐藏在圣经里。不管你是在读圣经的哪一卷书，无论新约还是旧约，一定要认真地注意这个区分——任何一卷书包含应许都可以称为福音；任何一卷书讲诫命，都可以称为律法。因此，由于在旧约中律法是主要内容，而在新约中应许是主要内容，所以新约被看做是福音，而旧约被看做是律法。<sup>[50]</sup>

[ 45 ] Chau 1995: 181-4.  
 [ 46 ] WA 4.9.28-10.12 = LW 11.160-61.  
 [ 47 ] WA 3.256.27-30 = LW 10.212-13.  
 [ 48 ] WA 7.23.29-30 = LW31.348.  
 [ 49 ] WA7.502.34-35.  
 [ 50 ] WA10/1/2.159.7-19.

认识到律法和福音这一动力组合使路德的解经注入了明确的形式。从律法到福音的救恩历史进程（请忽略术语的时代不一致性），是贯穿整个旧约的线索和推动力，这已被主耶稣自己（参路 16:16）以及使徒保罗（参加 3-4 章）所证实；路德相信这也反映在每个基督徒的生命中：在律法那里一无所得，但在福音里得生命、健康和自由。律法仍然在信徒生命中发挥作用，信仰生活中的罪（路德著名的格言：“是义人也是罪人”）必须一再借助律法来挑战，只有这样信徒才能真正对“好行为”绝望，继而弃绝偶像转向真神。因此，正确地区分福音与律法，是解经的必要条件，对牧养也有重大意义。

### 在圣灵中读

综上所述，如果把对圣经的研究当成纯学术工作，把应用律法-福音的解经法或者类似的方法当成是纯粹动脑子来抠细节，就是对路德的误解。在路德看来，读经和听道从来都不全是甚至根本就不是学术活动，而是宗教信仰活动，实际上是整个信仰生活的缩影。正如路德在 1519 年的第二次诗篇系列讲座中所说的那句著名的话：“不是理解、阅读、推理造就神学家，而是如何生，不，是死和被诅咒造就了一个神学家。”<sup>[51]</sup>然而，这都是**在神的话语面前的**生、死和被诅咒。在路德 1539 年版本的德语著作里，这一观点已经清楚出现了：路德试图通过诗篇 119 篇提供的三个原则——祷告（*oratio*）、默想（*meditatio*）、灵性挣扎（*tentatio*）——来为“正确的神学研究方法”提供一个指导方针。其中的 *Anfechtung*（*tentatio* 的另一个表达）指的是一种经验性的现实，这是路德为不同语言的神学词汇作出的一个持久贡献。正是这第三个原则，就是这一激烈挣扎的维度——在神启示他

自己的光照中人的煎熬——被路德看为是至关重要的。“这是块试金石，不仅教你认识和明白神的话，更是让你经历神的话是多么正确、真实、甘甜、美好，又是多么充满能力与安慰人心，神的话是在所有智慧之上的智慧！”<sup>[52]</sup>

对路德而言，释经的有效性与其正确性有关，并且这种正确性不是简单体现在精确地解读文本上，而在于**人在这位借助文本向人说话的神面前，认出自己的位置**。正如路德在他的生涯初期所说的，“有很多人能很智慧地进行推理，但是如果人不敬畏神，他读经时就没有智慧，就不能读懂圣经。而一个人越是敬畏神，就会越明白圣经。因为‘敬畏神是智慧的开端’”<sup>[53]</sup>。这不仅仅是谦卑的神学，更是一种认识：在诠释的任务中存在着属灵的维度，它不能被简化成为人的聪明。1518 年，在给朋友乔治·斯帕拉丁（Georg Spalatin）的信中，路德写道：

毫无疑问，如果一个人想读懂圣经，靠学习或天生的聪明是没用的。所以你的首要任务是祷告，你必须祈求神大大怜悯你，让你能真正明白他话语的意思，并通过话语在你身上的成就来讨他喜悦，是为他自己荣耀的缘故，而不是为了你或其他任何一个人的荣耀。因为除了它们（圣经）的作者，没有人能教授这些圣洁的话语，正如他（主）说：“他们都要蒙神的教训（约 6:45；赛 54:13）”。因此，你必须首先否认自己的勤奋和智慧，单单依靠圣灵的浇灌。相信我，因为我之前在这方面已经有过经历了。<sup>[54]</sup>

很明显，这和伯纳德（Bernard of Clairvaux）相关的谦卑神学<sup>[55]</sup>，以及中世纪后期德国神秘主义中的某些内容，有着一种深深的共鸣。但是，这一信念的根

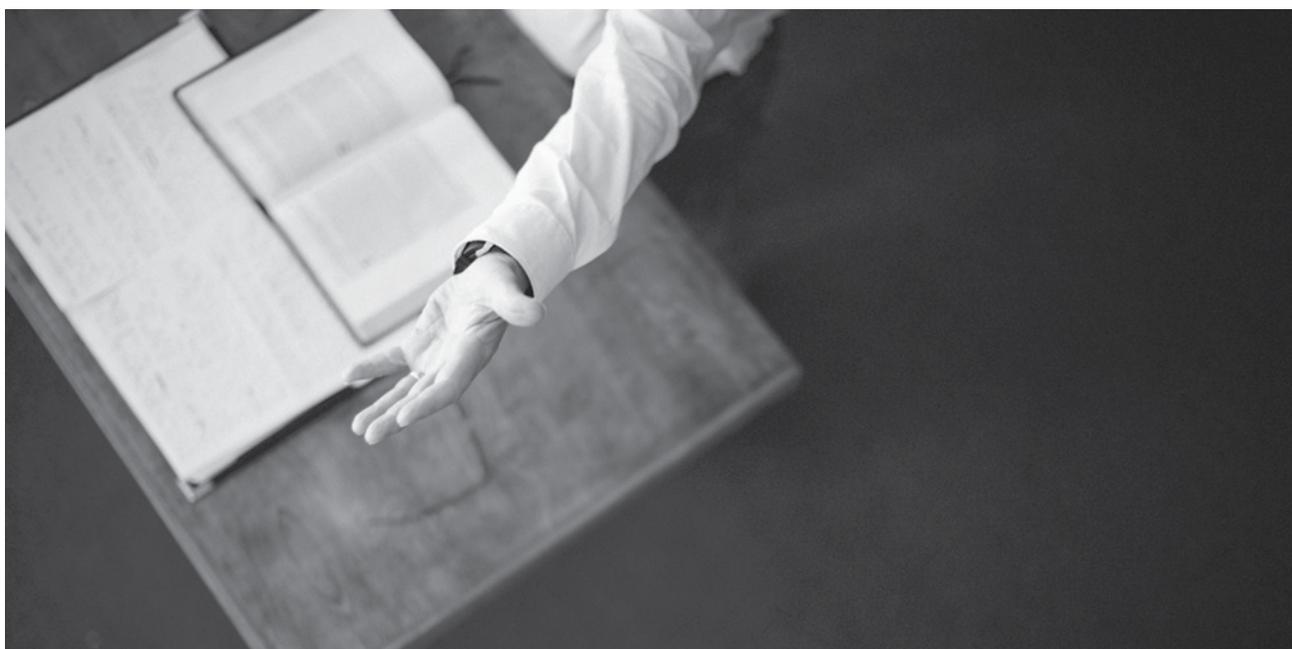
[ 51 ] WA 5.163.28-29.

[ 52 ] WA 50.660.1-4 = LW 34.286-287.

[ 53 ] WA 4.519.3-4.

[ 54 ] WABr 1.133.31-39 = LW48.53-54.

[ 55 ] 参 Stigman 2001.



源远比这些更深刻,源于有着悠久历史的“圣言阅读”(lectio divina, sacred reading),后者被巴黎的圣维克多修道院(Abby of St.Victor)的学者们用于圣经的学术研究<sup>[56]</sup>。对圣经的研究实际上是一个人委身基督的一部分,并且不能与他在神面前的全部生活分开。**解经者首先也最重要的(身份)是站在他的创造主、救赎者和审判官面前的一个被赦免的罪人。**

### 向特定对象宣讲的话语

路德在解经贡献上的最后一个特色常常被人忽略。终其一生,路德都认为,神的话不仅仅是被写下来和被阅读的,而是必须**被宣讲并被听见的**<sup>[57]</sup>。圣经有个特别的本质,它是应该让人**听的**,这和永生神与他百姓关系之本质有关,新约本质上尤其如此。路德认为新约首先不是一个文本,而是**讲道**<sup>[58]</sup>。路德在1526年关于玛拉基书2:7的一次讲座<sup>[59]</sup>中大胆说道:

这是一段针对藐视神的言说之人的经文。嘴唇是教会的公共水库,唯独在这里面保存着神的话。你看,除非这些话被公开地宣讲,不然它们就消失了。这些话被宣讲得越多,被保留得就越多。阅读它们没有听它们的果效好;真实的声音能教导、劝勉、辩护以及抵挡错谬的灵。对于被写下来的圣言,撒但一点也不在意;但是一听到被宣讲的圣言,他就逃之夭夭。你看吧,它们能穿透人心,领回那些失迷的人。<sup>[60]</sup>

除了话语宣讲出来的果效,以及我们前面提到过的听道本身作为灵修方法的组成部分,在此还有路德所关注的更重大的神学议题。他坚持认为基督徒的生活形态是由神所选择的与人相交的方式决定的。在基督再临之前,神没有让自己直接被人看到,作为“隐藏的神”(Deus absconditus)他通过话语而非形像向我们显现。因此,成为基督的门徒就是需要听他的

[ 56 ] Evans 1984: 29; 也参本书第 2 章和第 13 章(指本文所引自的书——编者注)。

[ 57 ] Graham 1987: 141-5.

[ 58 ] WA 10/1/17.4-14 = LW35.123; WA 10/1/2.48.9-10; WADB 7.11.19-21 = LW 35.123.

[ 59 ] 祭司的嘴里当存知识,人也当由他口中寻求律法,因为他是万军之耶和华的使者。(玛 2:7)——编者注

[ 60 ] WA 13.686.6-12 = LW18.401.

话，并且相信他的应许，而不是直接眼见到神的形像。路德确实常常强调说：“只有耳朵才是基督徒们的器官。”〔61〕

在这样的背景下，我们就不难明白为什么路德强调听过于读。他坚持认为“话语本来就该被聆听”〔62〕。重要的是，这也导致路德看重讲道过于写作；他的警句就是：“教会不是拿笔的地方，而是开口的地方。”〔63〕在他关于诗篇的第二次系列讲座中，路德解释说：“在教会，仅仅读书和写书是不够的，说和听至关重要。出于这个原因，我们希望教会会有更多的好布道家而不是好作家。”〔64〕

但是，好的讲道必须基于对圣经文本的仔细研读；特别是，要注意如何向当代的会众讲圣经里为他们所说的话语。路德的讲座和注释显示出他对圣经的当代性的关注程度；这种意识在最近的路德研究中得到了强调〔65〕。在研读圣经的时候，我们并非在阅读一个只是详细记录了神在古时的作为的古代文本。就像他在早期的加拉太书注释中所写的那样：

如果圣经只是被用来了解过去而跟我们自己当下的生活方式无关，它对我们有什么益处呢？这样的话，它就是冰冷的、死的，甚至根本不是神圣的。但是你看，对我们现在的时代而言，这些经文是多么合适、生动和必要啊！〔66〕

然而，将圣经经文随意地应用到当下的问题和境况，与只把圣经看做古籍同样有害无益。因此，路德试图在他的学生和读者身上培养一种能力，以辨识圣经中的哪些话正是对他们说的。出于此负担，他

在出埃及记布道中加入附注“基督徒当怎样看待摩西？”（1525年）：

我们必须清洁地面对圣经。从一开始，神的话就是以各种方式临到我们。仅仅确认这是否是神的话和神是否说了这些，是远远不够的。我们还必须认清，神是在**对谁**说话，他的话语是否对我们适用。它们的区别重大，就像白昼和黑夜一样。神曾对**大卫**说过，“从**你的**后裔中必兴起一位做王”，诸如此类。但这不是关于**我的**，也不是对**我**说的。如果神想向**我**说话，他就确实会向**我**说。**你**必须定睛于那些适用于**你**的话，它们是对**你**说的。〔67〕

所有圣经经文都可以有机和直接地与基督联系起来，但并非所有经文都能适当地直接联系于信徒的生命。即使那些不是直接针对我们写的部分也会对我们有好处，尤其是它们能向我们阐明基督其人和他为我们所做的事。然而，要想避免像狂热分子那样异想天开和危险地歪曲圣经教导，就要仔细考察文本的上下文，探寻与目标会众相关的线索。用现在的标准来衡量的话，路德因为强调神话语的当下时代性、有力和有效性，甚至常常违背了自己的一些理论。然而，在上下文中寻找意义这一原则中，像在其他许多原则中一样，路德预先触及了现代释经学的一个重点关切。

### 路德的贡献

过去的一个半世纪中出现的“路德热”有目共睹，对路德生平和作品的研究层出不穷。在所有这些著述里面，受到持续关注的是他对圣经的态度，特别是他的解经和释经原则。人们开始认真对待路德自己的宣

〔 61 〕 WA 57/3.222.7 = LW 29.224.

〔 62 〕 WA 4.9.18-19 = LW 11.160.

〔 63 〕 WA 10-1/2.48.5.

〔 64 〕 WA 5.537.10-11.

〔 65 〕 Brecht 1985-1993: 1289-90; Isaac 1996: 85; Maschke 2001.

〔 66 〕 WA 2.601.19-23 = LW 27.386.

〔 67 〕 WA 16.384.19-385.12 = LW 35.170

告，并说他仅仅是一个传讲话语的传道者，而其他的都是从他对圣经的委身里来的。通过对他与教父以及与中世纪的解经传统之间关联的细致研究，人们发现了一个理解他作品的新视角，这也揭示出早先人们把他当做是“从无到有”（*ex nihilo*）地建立新教圣经研究方式的英雄来推崇，是有问题的。这也证实了，他正是在与传统斗争的过程中取得了真正的创新。在最近几年中，人们越来越多地探索和评估路德在释经术语方面的贡献，而不是把后世形成的准确性、一致性和哲学视角这些释经基本原则强加在他身上。在这方面的很多领域中，研究路德的学者可能还有不同意见；但是，很少有人怀疑在与路德“对话”的过程中对这些问题进行思考的价值。从这位十六世纪维腾堡的圣经学者身上，当代释经者还有很多可以学习的：他们很容易看到前人的文化背景如何扭曲了他们的释经努力，却很难看到自己身上存在同样的问题。

对路德的圣经诠释原则的过分系统化而造成的危险，已经有人提出了恰当的警告<sup>[68]</sup>。对一般性的释义学

以及圣经释经学的集中研究（尤其是二十世纪最后25年以来），已经形成了一定程度上的精确性和复杂性，甚至是抽象性；如果要在位十六世纪解经家的著作中找到这些，那就是搞错时间了。说到此，毫无疑问的是，路德对后世探索圣经诠释的影响意义巨大。中世纪的解经方法被淘汰，路德在其中扮演了重要角色。人们放弃在经文里寻找属灵含义的解经方法，取而代之的是从简单的语法意义以及圣经文本的上下文处境来研究神学意义。他恢复了“圣经的明晰性”（*claritas Scripturae*, the clarity of Scripture）这一原则的经典表述，并将这原则的含义朝向极其挑战人的方向发展。他重申并赋予基督中心论的圣经研究一个更可靠的神学根基，就是以律法和福音为推动力，并因此使圣经真理直接对基督徒生命造成冲击。他敏锐地关注圣经里每一个应许、劝诫、命令和警告里有关基督的表述，也以此来规范对经文本身的诠释和应用。最后，路德的这些新发现是源于他明确地相信圣经是神的话，是基督徒信仰和生活中的最终权威，并且这些新发现反过来也进一步坚固了他的这个确信。✝

### 参考文献：

Allison, G. R. "The Protestant Doctrine of the Perspicuity of Scripture: A Reformulation of Biblical Teaching." Ph.D. dissertation, Trinity Evangelical Divinity School, 1995.

Barth, K. *Die Kirchliche Dogmatik. 1/2: Die Lehre vom Worte Gottes, Prolegomena zur Kirchliche Dogmatik*. Zurich: Theologische Verlag, 1938.

Beisser, F. *Claritas Scripturae bei Martin Luther*. Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 18; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1966.

Bornkamm, H. *Luther und das Alte Testament*. Tübingen: Mohr, 1948.

Brecht, M. *Alarrin Luther*. Trans. J. L. Schaaf. 3 vols. Minneapolis: Fortress, 1985-93.

Callahan, J. "Claritas Scripturae: The Role of Perspicuity in Protestant Hermeneutics." *JETS* 39: 353-72, 1996.

[ 68 ] Wood, 1960: 11.

- Chau, W. S. *The Letter and the Spirit: A History of Interpretation from Origen to Luther*. American University Studies 7/167; New York: Lang, 1995.
- Dockery, D. S. "Martin Luther's Christological Hermeneutics." *Grace Theological Journal* 4:189-203, 1983.
- Ebeling, G. *Evangelische Evangelienauslegung. Eine Untersuchung zu Luthers Hermeneutik*. Forschungen zur Geschichte und Lehre des Protestantismus 10/1; Munich: Lempp, 1942.
- Ebeling, G. "Die Anfänge von Luthers Hermeneutik." *ZTK* 48:172-230, 1951.
- Ellingsen, M. "Luther as Narrative Exegete." *JR* 63:394-413, 1983.
- Evans, G. R. *The Language and Logic of the Bible: The Earlier Middle Ages*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- Forde, G. O. "Law and Gospel in Luther's Hermeneutic." *Int* 37:240-52, 1983.
- Graham, W. A. *Beyond the Written Word: Oral Aspects of Scripture in the History of Religion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987.
- Hagen, K. *Luther's Approach to Scripture as Seen in His "Commentaries" on Galatians 1519-1538*. Tübingen: Mohr, 1993.
- Hendrix, S. H. *Ecclesia in Via: Ecclesiological Developments in the Medieval Psalms Exegesis and the Dictata super Psalterium (1513-15) of Martin Luther*. Leiden: Brill, 1974.
- Isaac, G. L. "In Public Defense of the Ministry of Moses: Luther's Enarratio on Psalm 90, 1534-1535." Ph.D. dissertation, Marquette University, 1996.
- Kooiman, W. J. *Luther and the Bible*. Trans. J. Schmidt. Philadelphia: Muhlenberg, 1961.
- Luther, M. D. *Martin Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe*. Ed. J. K. F. Knaake and G. Kawerau. 127 vols. Weimar: Hermann Böhlau Nachfolger, 1883.
- Luther, M. *Luthers Werke: Kritische Gesamtausgabe: Bibel*. 12 vols. Weimar: H. Böhlau, 1906-61.
- Luther, M. *Luther's Works*. Ed. J. Pelikan and H. T. Lehmann. 55 vols. St. Louis: Concordia; Philadelphia: Fortress, 1955-86.
- McGrath, A. E. *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*. Oxford: Blackwell, 1985.
- McGrath, A. E. *The Intellectual Origins of the Reformation*. Oxford: Blackwell, 1987.
- McGrath, A. E. *Reformation Thought: An Introduction*. 2nd ed. Oxford: Blackwell, 1993.
- Maschke, T. "Contemporaneity: A Hermeneutical Perspective in Martin Luther's Work." In T. Maschke, F. Posset, and J. Skocir, eds., *Ad Fontes Lutheri: Toward the Recovery of the Real Luther*, 165-82. Milwaukee: Marquette University Press, 2001.
- Mostert, W. "Scriptura sacra sui ipsius interpres. Bemerkungen zum Verständnis der Heiligen Schrift durch Luther." *Lutherjahrbuch* 46: 60-96, 1979.

- Nicholas of Lyra *Postilla Literalis super totam Bibliam*. 4 vols. Strasburg: Mentelin, 1492.
- Pilch, J. J. "Luther's Hermeneutical 'Shift'." *HTR* 63: 445-8, 1970.
- Preus, J. S. "Old Testament Promissio and Luther's New Hermeneutic." *HTR* 60:145-61, 1967.
- Preus, J. S. *From Shadow to Promise: Old Testament Interpretation from Augustine to the Young Luther*. Cambridge: Harvard University Press, 1969.
- Reid, J. K. S. *The Authority of Scripture: A Study of the Reformation and Post-Reformation Understanding of the Bible*. London: Methuen, 1957.
- Reinke, D. R. "From Allegory to Metaphor: More Notes on Luther's Hermeneutical Shift." *HTR* 66:386-95, 1973.
- Rothen, B. *Die Klarheit der Schrift 1: Martin Luther, Die wiederentdeckten Grundlagen*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 1990.
- Ruokanen, M. "Does Luther Have a Theory Of Biblical Inspiration?" *Modern Theology* 4:1-16. 1987.
- Stapulensis, Faber (=Jacques Lefèvre d'Étaples) *Quincuplex Psalterium. Fac-similé de l' édition de 1513*. Travaux d'Humanisme et Renaissance 170; Geneva: Droz, 1979.
- Stiegman, E. "Bernard of Clairvaux, William of St. Thierry, and the Victorines." In G. R. Evans. ed., *The Medieval Theologians*, 129-55. Oxford: Blackwell, 2001.
- Thompson, M. D. "Claritas Scripturae in the Eucharistic Writings of Martin Luther." *WTJ* 60: 23-41. 1998.
- Thompson, M. D. *A Sure Ground on Which to Stand: The Relation of Authority and Interpretative Method in Luther's Approach to Scripture*. Carlisle: Paternoster, 2003.
- Watson, P. S. *Let God Be God! An Interpretation of the Theology of Martin Luther*. London: Epworth, 1947.
- Wood, A. S. *Luther's Principles of Biblical Interpretation*. London: Tyndale, 1960.

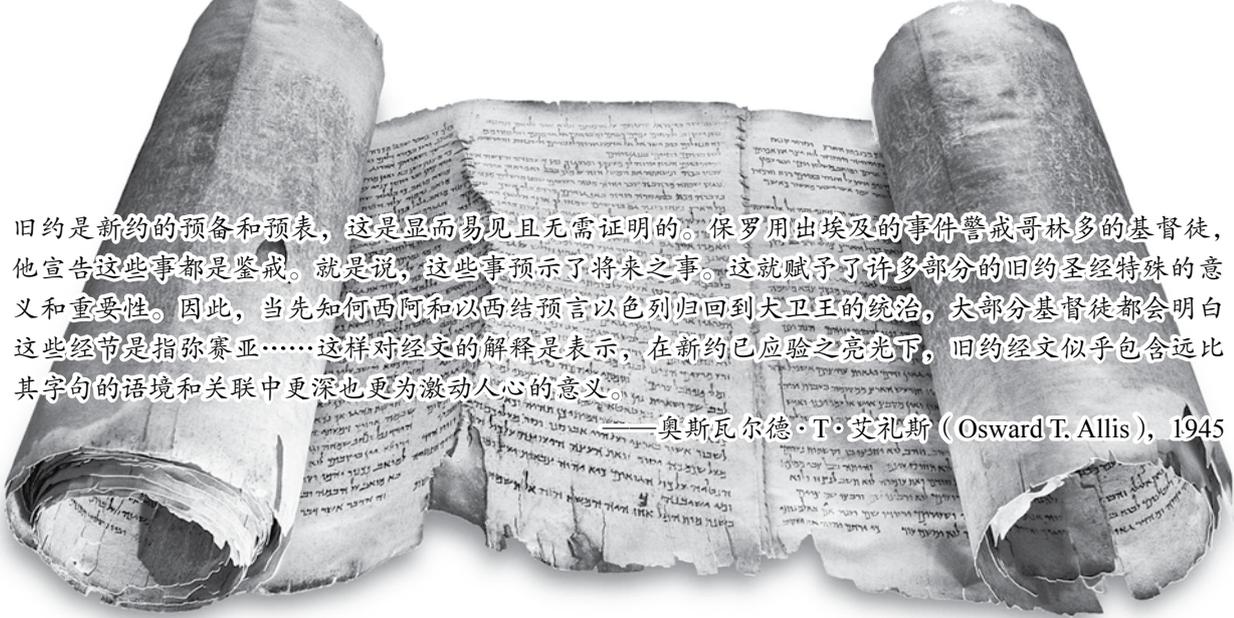
### 作者简介：

马可·汤普森 (Mark D. Thompson) 是位于澳大利亚悉尼的摩尔神学院 (Moore Theological College) 神学、哲学和伦理学系主任，2013年起担任该神学院院长。他的关于路德的圣经教义的博士学位论文发表为专著《站在稳固的根基》(A Sure Ground on Which to Stand)。他曾与人联合编辑《传给万国的福音》(The Gospel to the Nations) 一书。

# 上帝通过人类作者说了什么？

[1]

文 / 皮薛士 (Vern S. Poythress) 译 / 雅斤 校 / 李亮



旧约是新约的预备和预表，这是显而易见且无需证明的。保罗用出埃及的事件警戒哥林多的基督徒，他宣告这些事都是鉴戒。就是说，这些事预示了将来之事。这就赋予了许多部分的旧约圣经特殊的意义和重要性。因此，当先知何西阿和以西结预言以色列归回到大卫王的统治，大部分基督徒都会明白这些经节是指弥赛亚……这样对经文的解释是表示，在新约已应验之亮光下，旧约经文似乎包含远比其字句的语境和关联中更深也更为激动人心的意义。

——奥斯瓦尔德·T·艾礼斯 (Oswald T. Allis), 1945

上帝和圣经的人类作者之间是什么关系？上帝的旨意是否在每一点上都与人类作者的意图相契合？我们能用同样的解释程序来解释一本非启示的书吗？达雷尔·博克 (Darrell Bock) 最近在一篇论文中列举出在福音派中至少四种不同的看法。<sup>[2]</sup> 他特别讨论的是新约对旧约的解释这一问题。新约对旧约经文的引用是否显示出：上帝有超出人类作者自己认识到的旨意？华德·凯瑟 (Walter C. Kaiser) 说不是，庄路易 (S. Lewis Johnson)、巴刻 (J. I. Packer)、艾略特·约翰逊 (Elliott Johnson) 说是。<sup>[3]</sup> 布鲁斯·华尔基 (Bruce K. Waltke) 甚至提出了第三种看法，强调正典是解释的最终背景。第四种看法是厄尔利·埃利斯 (E. Earli Ellis)、理查德·朗格内克 (Richard

Longenecker) 和华德·邓尼特 (Walter Dunnnett) 提出的，强调使徒们的释经与一世纪犹太人的释经传统密切相关。这样，即使是在福音派中，对于圣经经文中上帝的旨意和人的意图之间的关系也存在争论。本文会更专注于这个双重作者的问题，而不是新约引用旧约的问题。

## 一位作者和两位作者的不同情形

让我们从只有一位作者的简单情况开始探讨。当我们读一封朋友的信时，我们是带着此前对他的了解和对此前通信内容的了解来读的。一张只写着“终于成功了”的明信片可能有非常不同的含义，取决

[1] 本文出处：Vern Sheridan Poythress, "What Does God Say through Human Authors?" from *Inerrancy and Hermeneutic: A Tradition, A Challenge, A Debate*. Ed. Harvie M. Conn. Grand Rapids: Baker Books (a division of Baker Publishing Group), 1988, pp.81-99. 缩写自 "Divine Meaning of Scripture", *Westminster Theological Journal* 48, 1986, pp.241-79. 读者如果想更全面了解作者的观点可以参考原文。承蒙 Baker Publishing 授权翻译转载，特此致谢。

[2] Darrell Bock, "Evangelicals and the Use of the Old Testament in the New," *Bibliotheca Sacra* 142, 1985, pp.209-23.

[3] 但是艾略特·约翰逊倾向于将这个“更多”表达为更多的指向 (“终极指向”，即 “*referent plenior*”)，而非更多的意义 (“终极意义”，即 “*sensus plenior*”)。

于发信人和发信的背景。要想正确解释，我们当然应该注意信件本身的内容，但是我们也必须把我们对作者和背景的了解考虑进来。

那我们又怎么看圣经里的一卷书呢，比如阿摩司书？上帝拣选阿摩司说预言。这本书有两位作者——上帝和阿摩司。圣经非常清楚地说明，上帝的话不因藉着人为媒介说出来就不是上帝的话了（申 5:22-33）。毕竟是上帝拣选代言的媒介并塑造了他的个性（诗 139:13-16）。因此，在解读阿摩司书的时候，我们必须把上帝作为作者考虑进来。

另一方面，人类作者对我们说的话，不因为他们是上帝的代言人就不是他们自己说的了。因此，看起来，我们也必须把阿摩司书当成阿摩司说的话。

但是现在我们面对的是一个复杂的情况。我们刚刚讨论了必须在对作者和背景的了解下，解释一篇文字。如果同样的文字恰好是两位作者说的，就会有两种解释。解释可能非常一致，但也可能不一致，取决于两位作者之间的差别以及这些差别嵌入字里行间的方式。但是，原则上，差别一定会有，即使微乎其微。

这样好像我们对圣经的每一卷书都会有两种不同的解释了。第一个解释完全从人的角度来看待这些文字：他的个性、他的知识，他的社会身份。第二个解释是完全从上帝的角度来看待同样的文字：上帝的个性，上帝的知识和上帝的身份。原则上，这两个解释应该不同。我们不能简单直接地把这两种解释合为一种，任何这样的尝试都会忽略必须对作者有了解，文字才能得以解释这个基本原则。

这意味着什么？我们是否下结论说，这两种解释只能并排放在一起，而没有做关联的必要？假如这两

种解释互相矛盾怎么办？如果是这样，我们就有一种危险，把与作者无关的一些意思归为上帝的意思。这样，我们怎么能避免不武断地歪曲经文？

圣经自身为我们指出解决这个难题的好方法。在圣经里，人和上帝并不是简单地并列在一起，而是互相指向对方并确认对方的同在和工作。

首先，上帝指出人类作者的重要性。例如，上帝立摩西作为他对以色列人话语的出口，他明确让摩西教导百姓（申 5:31, 6:1）。类似地，旧约中上帝设立先知时，通常会提到他们自己需要承担的角色，不单单是把上帝的话说给百姓听，而是主动地接受这些话（结 2:8-3:3；但 10 章；耶 23:18）。这在保罗所写的文字中更加明显，带着他自己很强的个性。那么当我们认真对待上帝是作者时，我们反而发现必须注意他对于人类作者角色的指派。有时候他直接肯定他们参与的意义，有时候则只是暗示，但是不管哪种情况，都意味着上帝自己要求我们，对圣经的解释要考虑作者的背景。我们不可能只关注上帝说什么而忽略了人类作者。

另一方面，圣经作者也强调我们不能把他们的话仅仅当成是人所教训的话。例如，以赛亚书清楚地指出，这是从上帝而来的信息，而不是以赛亚自己个人的想法（赛 1:1, 2:1）。以赛亚还用“这是耶和华说的”这个短语强调这点。这样的短语有什么效果呢？以赛亚时代耶路撒冷的居民会这么说吗：我们要根据我们的朋友以赛亚的家庭关系、他对农业和政治的观点等等来解释他说的话？当然不会。当以赛亚说“这是耶和华说的”，毫无疑问，说话的仍然是以赛亚本人；但是以赛亚用这个表达，告诉人们和他拉开距离，不要只把他当成一个普通人，而是上帝话语的出口。而且，想想以赛亚预言将来的事之后发生了什么。如果听众只是把他当成普通人，他们会说：

好吧,我们认识以赛亚,我们知道他对未来所知有限,就我们对他的了解,他明显是在表达他的一种期待或者做一番充满感情的猜测。这样的反应都是没有理解以赛亚的声明。

我们会尽力地去了解作为人类作者的以赛亚。但我们越是认真考察,就越认识到他不仅仅是一位普通作者,他自己也引导我们注意这个层面。这不是否认他人类作者的身份,相反,若我们注意上帝在说话,就更确认这个身份。特别是读预言部分,我们注意到上帝的属性,上帝对未来的全知,他计划的智慧,他公义的目标。这个目标与以赛亚的是一致的,而不是相反的。事实上,以赛亚的意图就是要让我们通过他的话来理解上帝的意图。<sup>[4]</sup>因此这里有一个意义的合一与应用的合一。我们不是有两个不同的意思,即以赛亚的和上帝的,它们并列存在、互无关系。

但是问题又很复杂。我们在这里看到上帝和先知的合一,两者都确认,对方的存在对于正确解释话语很重要。一方面,上帝塑造了先知的性格,并从耶和华的会中对先知说话(耶 23:18),同时上帝带先知进入对其话语主旨内在的认同,先知用他自己特有的说话方式却精确地传讲上帝让他所说的话。另一方面,先知确认说上帝所说的都是真的,即使先知没法完全看到这些话的成就。

这里就有一个问题,先知到底对上帝的每一句话理解得多深?圣经确认先知会内在地参与到他所传讲的信息中,而且有些时候会伴随着特别的心灵经历。因此教条式地把先知理解的范围限定到某个“通常”的可能,会是非常武断的。另一方面我觉得:认为

先知在每一点上都完全理解(上帝的意图)也是武断的。特别是那些涉及异象的经文(但 7、10 章;亚 1-6 章;启 4:1-22:5),或者对上帝话语的历史性记录(例如福音书里记录的耶稣的比喻)。看到但以理书 7:16、撒迦利亚书 4:4-5、启示录 7:14 和类似的经文时,我们怎么能说先知在写下他们看到的异象时他们是全部理解的?事实不是如此清晰让我们足以判断了吗?很显然,先知只是忠实地记录下他的所看见、所听见的,希望我们将其当成从上帝而来的异象,并从中理解应该理解的。同样地,没有必要认为路加理解耶稣每个比喻的引申含义,他可能理解也可能不理解,但是这对我们解释路加福音中的比喻没有任何影响。

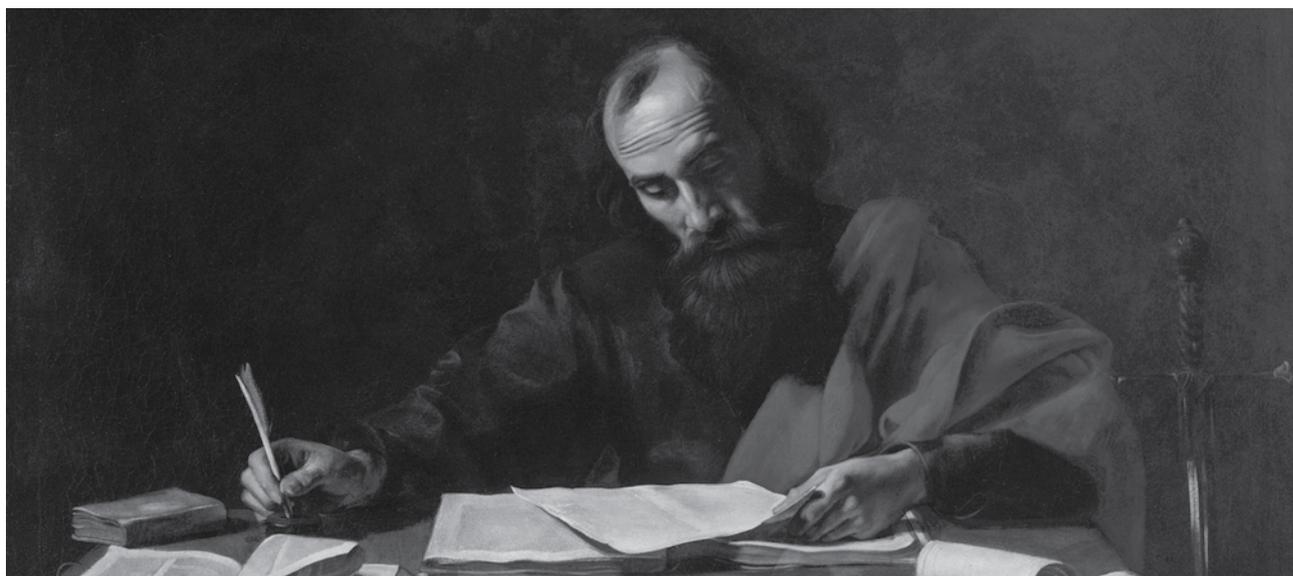
以上谈及的主要是先知在传讲上帝话语中的角色。但是先知书不是圣经唯一的体裁。圣经写作的不同体裁——先知书、律法书、历史书、智慧书、诗歌,每一种都有细微的差别。上帝和圣经作者在写作时的关系不全都是一模一样的。<sup>[5]</sup>

举摩西律法为例。西奈山的聚会是摩西写作的背景,并且引导我们考虑律法是更直接地从上帝而来。另一方面,摩西与上帝的亲密关系(民 12:6-8)提示我们他对律法的理解程度。

对于先知书,先知宣告:这是耶和華说的。他传讲的信息里的预言通常都会显示出先知作为一个普通人,和先知作为上帝话语的管道之间的差别。先知自己隐藏在背景中,为了把所有的重点都放在上帝的话语上。特别是在涉及到异象的内容时,就更是这样了,也因此通常难以判断先知对信息的理解有多少。

[4] 见 e.g. Ben F. Meyer, *The Aims of Jesus*, London: SCM, 1979, p.246。“由于先知是为上帝代言,所以预言中的象征的意思应该是与上帝本身的意思一致。但是这个情况先知自己也许只是部分或者不完全地了解。”

[5] 亚伯拉罕·凯波尔注意到这些差别,建议分为几类:诗歌、智慧书、先知性和使徒性的默示。(Abraham Kuypers, *Principles of Sacred Theology*, Grand Rapids: Eerdmans, 1968, pp.520-544, the section entitled “The Forms of Inspiration”.)



相反，对于诗篇和使徒书信，圣经作者的理解却非常重要。保罗没有一直说：“这是耶和华说的。”这不是因为他所说的不是上帝的话，而是这些话已经内化在他里面。作为圣灵内住的人，他有“基督的心了”（林前 2:13、16）。〔6〕

这里我们又遇到另一个复杂问题：什么是人性，而人性对于分析作为人类作者表达的圣经经文来说意味着什么？当我们谈到圣经作者保罗的时候，我们是在说被圣灵内住的保罗。我们不是在分析单纯的人性（好像人类可以外在于与上帝的关系而存在一样），而是已经是在分析作为作者的上帝——也就是圣灵了。保罗作为一个人，也许并不能马上条分缕析地、有自我意识地理解所有他所传讲的话的意思，但是人总是知道并表达多于他们能完美地自我意识到的。然而多到什么程度？我们是面对一个照着基督的形像被恢复，被圣灵充满，并有基督的心的人，这里的深度无法估量。我们没法估算圣灵的限量和基督的智慧，我们也没法把我们自己的理解和我们 在圣灵里与基督联合而有的理解完全分开。

## 在释经中看到基督的丰盛

我们在这里看到的复杂性只是一个最伟大的复杂问题的小小投影：基督的道成肉身对我们所传讲的信息。在这里，上帝不是通过迥异于他的凡人来讲 话，而是他自己亲自讲话。永存的上帝之道，三位一体的第二个位格在说话。因此，上帝是作者，我们必须在我们对他的所有了解的亮光中来解释他的话。同时，这又是一个人在讲话——拿撒勒人耶稣。为尊重自己的人性，他限制了自己的全知（留意路 2:52）。因此，在解释主耶稣的话时，也应按照我们所知的拿撒勒人耶稣的人性。

这是一个永恒的迷。虽然我们不知道没有两个对立的解释，一个是人性说的，一个是神性说的。我们知道因着基督的位格，这两者是合一的。但是存在这种可能，为了尊重自己的人性，耶稣基督没有对自己所说的话的枝节、细微之处和内在含义有完全的自我意识。如同任何说话者一样，耶稣不对这些枝节负责。作为子上帝，耶稣基督是全知的，包括他

〔6〕 见 Peter R. Jones, “The Apostle Paul: A Second Moses according to II Corinthians 2:14-4:7,” Ph.D. diss., Princeton University, 1974; idem, “The Apostle Paul: Second Moses to the New Covenant Community, a Study in Pauline Apostolic Authority,” in *God’s Inerrant Word*, ed. John Warwick Montgomery, Minneapolis: Bethany Fellowship, 1974, pp.219-44.

讲话的细微之处和内在含义。这两者有细微的差别，但是没有不和谐之处。

并且，我们可以说，作为人的耶稣，被圣灵特别充满来承担预言的工作，这是天父的计划（路 3:22, 4:18-19）。当我们解释他的话时，我们必须注意圣灵通过他在讲话。这样，也就是说，我们必须既考虑三位一体终极性的启示<sup>[7]</sup>，又考虑基督的弥赛亚呼召中，圣灵独特的充满。

简单说，当我们解释耶稣的话时，我们仍需按照其作者的身份来解释（如同我们解释所有的讲话那样）。这意味着，我们将这些讲话视为上帝的话。但是基督也说，天父通过他讲话（约 12:48-50, 14:10），因此这也是天父的话。因为圣灵降在耶稣的身上使他完成弥赛亚的工作，我们又可以把这当做圣灵的话。当然，这也是拿撒勒人耶稣的话。这些方面的解释和谐并处，但是他们又互不相同，至少是有细微差别。

在基督这里，我们遇到的是由一个共同体和团契来确定他的话语。在基督那里没有单纯能用数学方法区分三位一体的位格身份或他的神人二性，而是这些都是和谐并存的。结果就是，我们也没有办法用数学方法来界定如何释经。就是说，我们没法单纯地只从（例如）基督的人性来分析他的话，而能保证我们所得的结论是准确完整的。

通过使徒和先知传讲的上帝的話当然要稍微次一等，但是情况也是类似的。耶稣基督的启示是终极的（参来 1:1-3），其他通过先知和使徒而有的启示要次于这个终极的启示。唯独通过这个终极启示，才能对这些次一等的启示有更深刻的理解。所以当我们面对圣经的时候，不应该用数学分析的方法使神面貌的丰富失色。

### 渐进性启示

一个更为复杂的问题是，圣经的作者们是在一个颇为漫长的时间段内写作。没有一位圣经作者能够完整地看到整部圣经，因而能对其有一个整体性的解释。

让我们再从一个简单的情况分析起，从而带给我们一些亮光。假设有一位普通的作者在一个时间段内对一个人多次讲话或者写信（即使我们面对只是一次较长的讲话，这次讲话也是在一定时间内展开的），靠近讲话开始的那些观点和段落最先被理解，然后是那些结尾部分；而且，读者读到最后的部分才能对前面的部分有更好的理解。通常，讲话的每个部分都互相界定互相映衬，我们整体读比我们只读其中一个部分，甚至比分别阅读每个部分都能理解得更多。

这有时候像看一幅画的不同部分。如果我们只是一个接一个地看画的每个小部分，我们就错过看整体而有的理解。画的意义并不是每个碎片机械地数学式的集合，而是各个部分组成的整体而有的效果。这个整体效果来源于每个部分的联合。同样地，一篇讲话的意义部分取决于词句之间的强调、限定、延长、互补等等关系，如同每个单个句子的意义一样重要。从整体上讲，一位读者在读完后面部分之后，才会对前面部分的理解进行校正和加深。

现在考虑这样一种情况，就是两个人在很长一段时间里的交流。假设有一位父亲教他的小儿子唱《耶稣爱我》，之后他用一本儿童圣经故事书给他讲了耶稣的故事，再后来给他讲解了旧约的献祭制度是如何代表了基督为我们而死。最后，儿子长大成人，自己参加了查经班，设想这时候儿子想起了父亲是怎样教他唱《耶稣爱我》。他问自己：“我父亲教我歌词的时候说了什么？那个时候，我是否理解他所

[7] 见 Vern S. Poythress, *Symphonic Theology: The Validity of Multiple Perspectives in Theology*, Grand Rapids: Zondervan, 1987, pp.47-51.

说的呢？”答案有可能是肯定的，儿子以他那个时候的理解力理解了父亲要他明白的。但是，这粗浅的理解并非父亲的最终目的，父亲期望的是这些话以后会再被想起，并随着儿子不断比较后来所学的与最初了解的，他会越来越明白父亲的意思。

现在，假设没有任何误解和误判，对父亲的话仍然有多种水平的理解。在没有进一步的补充的情况下，孩童可以对父亲的话理解得或多或少，此后他可以通过比较和联系父亲后来的话语（和行为）来理解。这些最初的理解是合理的，也是不能低估的。但当孩子只知道父亲最初的这些话，而不知道以后的事情，要求他准确详细地分析出这段话所有的含义是不公平的。当父亲讲述更多内容时，就使得父亲说这些话的意图更加清楚：它们应该和其他话语一起塑造对基督的爱丰富的理解，就是歌词所应该唤起和引发的理解。

和前面一样，这里又出现一个复杂问题，就是交流时内容的意义是**动态的和在关系中的**。我们在聆听过程中获得的理解，不单单是从话语本身的词句来的，而且还是从字句之间复杂的关系以及更广阔的背景、包括我们对作者的了解而来的。具体说，《耶稣爱我》这首歌的意义不单单是从歌词而来，还取决于是谁和我们说的，以及在讲说过程中额外的解释等等。确实，所有人或者几乎所有人使用这首歌的时候都会分享一个类似“核心意义”的东西，但是围绕这个“核心意义”的解释会有不同。想象一下，一个相信耶稣只是个凡人而且死了没有复活自由派说起这首歌的时候，他只会认为这是在隐喻人类崇高的爱。

现在我们要提出关键问题：这种父子之间的交流，是否可以类比从亚当以来上帝与他子民之间的交流呢？

上帝会像一位父亲对孩子说话那样吗？答案显然是肯定的。那些持不同意见的人应该思考如下几点：

第一，以色列被称为上帝的“儿子”（出 4:22；申 8:5）。保罗清楚地说旧约时期是“为孩童的时候”（加 4:3-4）。这些章节虽然不是直接讨论如何解释圣经的，但是对我们也有提示作用。

第二，在人类最早期的时候，上帝就指示说将来会有更多事情发生。历史和上帝的应许一直在向前推进，直到现在还没有最终完成。所以很自然地，我们可以这样分析：上帝较早期应许的话，在其成就的时候，我们能更深地理解。

第三，旧约至少有几个例子，我们发现先知的预言是以超乎预期的方式成就的。最显著的就是雅各关于西缅和利未支派要被分散的预言。<sup>[8]</sup>如果从当时的上下文来看，我们会认为这是神惩罚他们，不给他们相连的聚居地。但是，上帝将咒诅化为了祝福，这一点也不奇怪。我们对上帝的认识包括他可以行超越我们预期的事情。如果我们不把创世记 49:7 当做单独割裂的一句话，而是在整个历史中上帝说的一句待完成的话，就会更容易理解了。我们不能在没听完全部的话之前就下结论。

简单说，上帝实际成就应许的途径是多样的。有些可能是直接的，其他的则出人意料。一位演讲者可以用一种风格演讲，也可以突然改变风格以引起我们对之前部分的思考，从而使更准确地领会其意思。

第四，旧约的预表体系也宣告了其自身的不完全（来 10:1、4）。它们不只是与上帝最终的启示有相似的地方，在某些地方还有相反的地方（来 10:4）。设想旧约时代的人试图理解预表时，无可避免地会在—

[ 8 ] Oswald T. Allis, *Prophecy and the Church*, Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1945, p.30.

些方面存疑，直到他们能把这些上帝早先的所言所为与他藉着要来的基督所要做的联系起来。到预表成就的时候，其解释也必须被视为开放性的（但却不是没有内容的）。

第五，直到基督来到，上帝的话才完成。我们必须听完所有的话，才能对整体内容作评价，也才能对每个部分有正确的理解。

我的结论是，任何一段具体的经文都必须在三个渐进性的大背景下阅读：

1. 所有经文必须放在本卷书的背景下来读，也就是这卷书的作者和历史背景。上帝在具体的时间和处境中对人说话。
2. 任何经文必须放在当时代之前所有的经卷背景下来读。<sup>[9]</sup>圣经的读者需要知道，上帝的话不是从他们的时代开始的，而是建基在上帝之前的话语之上。
3. 任何经文必须放在整本圣经的背景下来读。上帝从起初就定意，他之后说的话要建立之前的话语上，并使之丰富。因此从某种程度上讲，整本圣经就是一位作者在一个漫长而复杂的过程中所说的所有的话。

例如，以西结书 34 章需要这样理解：1) 在以西结书的上下文以及以西结书写作时的历史背景下；2) 延续摩西律法和之前的先知书中上帝的话；3) 在整本圣经包括新约的亮光下。<sup>[10]</sup>

除了这三个背景的分析，我们还有一些其他对经文更细致的思想的可能。通常我们可以问：通过进一步的启示，一段经文在逐步增多的正典中发挥的作用。例如，华尔基认为，查问诗篇（以及大部分旧约）在旧约正典已经完成但新约时代还没有开启的时候有什么意义是非常有启发性的。<sup>[11]</sup>这还只是众多方法中的一个。但为了清晰起见，我们接下来主要对这种“三个背景”的方法做一个界定性的讨论。

如同我们强调的，理解一段经文不单单倚靠文字的排列，而是要看它的上下文。因此，看三种背景通常可能会导致三种不同的结论。有些人会愿意说是三种不同的意思：一种是主要强调人类作者和他所处的环境；一种是强调看上帝在这段经文之前所说的所有的话；最后一种主要是强调上帝作为作者以及我们从整本圣经中对他的了解。

然而，在绝大多数情况下我都不建议把这三种结论称为三种意思，否则我们像是在说三种没有关联甚至相反的事情。这三个层次是互补的而不是互相矛盾的，三者之间的差别如同一本书的一个章节和整本书之间的差别。放在整本书的背景下，我们对单独的一章和整本书都有更深的理解。但这不是我们单独看其中的一章所得到的理解是不对的。记住《耶稣爱我》的例子。

### 诗篇 22:12-18

用我们说的这三个背景的方法来分析诗篇 22:12-18。首先，我们来关注人类作者。这段经文在说一个信靠

[ 9 ] 在凯瑟的《解经神学》里对这点有恰当的强调，见 *Exegetical Theology*, pp. 79-83。

[ 10 ] 我的方法与华尔基的是一致的，见 “A Canonical Process Approach to the Psalms,” in *Tradition and Testament: Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*, ed. John S. Feinberg and Paul D. Feinberg Chicago: Moody, 1981, pp.3-18。我的论点更侧重于对话中的普遍特点，而华尔基的论点依靠的是旧约启示的具体结构。因此我们这两篇文章应该看为是互补。另见 William Sanford LaSor, “The *Sensus Plenior* and Biblical Interpretation,” in *Scripture, Tradition, and Interpretation*, ed. W. Ward Gasque and William Sanford LaSor, Grand Rapids: Eerdmans, 1978, pp.260-77。

[ 11 ] Waltke, “A Canonical Process Approach,” p.9.

上帝（参诗 22:2-5, 8-10）却被交到敌人手上的人的愁苦。诗人用了很多比喻来描绘自己的处境如同被公牛和狮子环绕（12-13 节），由于愁苦而身体有疾病或者很虚弱（14-15 节），被犬类抓住（16 节），像死人一样被对待（17-18 节）。〔12〕诗人的话显然是从他自己被遗弃的经历里出来的。

谈到诗篇，我们遇到一个特殊的复杂问题。实际的作者（如同诗篇 22 篇的标题所显示的是大卫）〔13〕和在默示下把诗篇 22 篇放入整个诗篇合集的收集者（一人或多人）都有他们在当中的角色。诗篇在被收集起来的时候就有了一个顺序，这个顺序给解经带来新的背景。我的观点是，这意味着收集者要我们不是把诗篇 22 篇看做某个人在特定时刻的遭遇，而是当以色列会众在歌唱或默想诗篇时，把这当成一个典型遭遇或者范例。〔14〕因此在整卷诗篇的背景下，我们将这篇与其他哀歌和赞美诗篇相比较（参诗 22:25-31）。我们看到这里有一个作为塑造以色列百姓的普遍模式：受苦、信靠、称义和赞美。

现在我们看第二个途径，用诗篇之前的所有圣经经文做背景看诗篇 22 篇。但是这里有一些问题：诗篇是在不同时间段汇集的（例如，很多学者认为诗篇 1 到 41 篇即第一部分，可能在很多其他诗篇写成之前就已经集结成册了），无论具体是怎样的，我们无法确知诗篇集结的准确时间，我们也不知道哪些圣经书卷在那时已经写成。

但是我们还是可以泛泛地来分析。我们可以在对大

卫的应许（撒下 7:8-16）以及更早的亚伯拉罕之约和摩西之约的背景下看诗篇 22 篇，我们就知道大卫的后裔中有一个王会成为以色列百姓的代表。大卫直系后裔的失败和不足都表明需要一位完美的、公义的王来真正地建立大卫的王权直到永远。旧约先知使这个“大卫后裔”的盼望渐渐清晰，显明其会最终实现在一个伟大的后裔，即“大卫的苗裔”身上（赛 11:1-5；亚 6:12；参赛 9:6-7）。诗篇 22 篇和其他诗篇中受苦、信靠、称义的经历会最终成就在一个弥赛亚式的人物即“大卫的苗裔”身上，他作为大卫式的君王来代表以色列。〔15〕

这个弥赛亚式的中保的样子在旧约中是渐渐启示出来的，但是这位弥赛亚的遭遇是如何与诗篇 22 篇中的细节相关联的还不是很清楚。我们知道诗篇 22 篇和先知书经文的联系，但是不清楚是怎么联系的。

最后，让我们从整本圣经来看诗篇 22 篇。我们知道基督是来尽诸般的义的（太 3:15），他成就上帝的所有应许（林后 1:20；罗 15:8；路 24:45-48）。我们还知道基督在十字架上的时候说了诗篇 22 篇的第一节经文（太 27:46）。这些告诉我们这篇诗篇是与基督自己关联的。如果我们还有疑问，新约还有其他的经文可以证明这点（太 27:35；约 19:24；来 2:12）。

现在我们重新阅读诗篇 22 篇。我们把它与新约中对十字架的描述，以及新约中对基督受死意义的解释相对照。我们看到 12-18 节基督在描述他自己的痛苦，25-31 节他描述了看到劳苦的功效（参赛 53:11），或

〔12〕 见 Charles A. Briggs and Emilie G. Briggs, *A Critical and Exegetical Commentary on the Book of Psalms* (2 vols.), Edinburgh: T. and T. Clark, 1906, 1: pp.196-97; A. A. Anderson, *The Book of Psalms* (2 vols.), London: Marshall, Morgan & Scott, 1972, 1: pp.190-91; Derek Kidner, *Psalms* 1-72, London: Inter-Varsity, 1973, pp.107-8; Joseph A. Alexander, *The Psalms*, 1864(reprint, Grand Rapids: Zondervan, 1955), pp.101-3. 解经家对一些细节有一些争议，尤其是如何解释 16 节：“他们扎了我的手我的脚”。但清楚的是，在原文中，主要是将诗人的敌人与凶恶的野兽来进行类比的。

〔13〕 在这里我们先不讨论小标题是不是启示而来的。

〔14〕 见 e.g. Anderson, *Psalms* 1:30。

〔15〕 见 Waltke, “Canonical Process Approach,” pp.10-14。

者是作工的果效。尤其是一些细节的描述，出现在旧约的经文中，特别地生动（诗 22:16、18）。〔16〕

### 经文的里面是什么

现在我们要问，对上帝在诗篇 22:12、16、18 中说的话，正确的理解到底是什么？是第一种理解对，还是说从整本圣经的上下文来考虑？我认为答案是两种都对。如果我们只考虑经文所在的经卷，或甚至只是诗篇以前的经卷，那我们就忽视了需要在整本圣经作为上帝的话的背景下所能获得的理解。另一方面，如果我们只拘泥于这第三种理解方法，我们又会忽略上帝的启示是渐进性的这个事实。我们要记得上帝在旧约时代就专注地教导他的百姓。而且，有些他说得很清楚，有些又不那么清楚，这对我们来说也很有意义，我们可以发现，对于上帝渐进式的启示和他成就救赎计划的过程，我们有些理解得正确，有些又超过我们之前的理解。

由此可见，如果我们局限于上述三个层面中的一个层面，就会产生一些危险。如果我们忽视第一个层面，就不能精确地掌握与经文有关的历史细节。危险在于，我们就会用我们对整本圣经系统的理解来主观认定任何一段经文的意义。

另一方面，如果我们忽视第三种层面，我们就会错过用整本圣经来指导我们应用一段经文。或者我们根本不会应用在自己身上，说这些都是写给那个时候的人的；或者我们会机械地应用，而不是让这个应用符合上帝更高的旨意。我们可能会错过路加福音 24:45-48 所宣告的圣经是以基督为中心的。我们会拒绝从整体来看细节，从而落入法利赛人的错误中，只拘泥于细节，而忽视了公义和爱上帝（参路 11:42）。



这些层面的结合就像之前的例子中那个儿子将小时候和长大后对《耶稣爱我》这首歌的理解相结合一样。这里有复杂的相互影响。

我们还可以更加精确，以几种合理的途径来展开我们的研究。在一个典型的学者式研究的例子里，我们会用第一种方法作开始。对诗篇 22 篇，我们会只关注经文的历史背景以及经文本身的意思。我们进行文法 - 历史解经作为之后系统回应的基础，以此来避免把对整本圣经的了解“读进”经文，而使得我们不能用圣经来修正我们的观点。作为第二步，我们把诗篇 22 篇同前面的圣经经卷，并最终和新约联系起来。我们在这第二阶段里所得的结论必须与我们在第一阶段中

〔16〕 见 Kidner, *Psalms 1-72*, p.107: “单独看 14 和 15 节，只是在描述一个绝望的病人，但是放在上下文中，就知道是在描述基督在鞭刑和钉十字架时所受的敌视和表现出的病状。事实上，16 至 18 节，必须等到在耶稣受死事件的光照下才能完全显露它的意思。与此相反的，很多传统历史文法解经家拒绝用新约来解释这些经节，因为他们不接受上帝作为新旧约统一的作者这个原则来进行对经文的解释。”

的结论一致。但是当我们把诗篇 22 篇和新约联系起来的时候，我们会获得额外的更深的洞见。这些额外的意思并不在诗篇 22 篇本身的经文里面，但也不是神秘地隐藏在诗篇里，以至于有人可以把诗篇与圣经其他部分割裂开来，用一种玄秘的方法来解释；它们是从诗篇与较早的经卷、新约以及耶稣基督死而复活的关联中来的。这些关联是从上帝而来的，是我们进一步理解的基础。

现在假设我们不是学者，而是已经信主多年的老基督徒。假设藉着圣灵的帮助，我们在灵性上一直成长，也一直勤勉地读圣经。通过我们的牧者和其他学术资源我们获得一些关于新旧约的知识，但不是那么精确，不过我们对圣经有一个笼统的认识。我们通常把这样的知识称为无意识或下意识的知识。特别是关于圣经的一些重大主题，我们往往不能很清晰地指出是哪些具体的经节给了我们这些知识。

当我们读诗篇 22 篇的时候，我们是用对圣经真理的下意识知识为背景来读的。当我们看到第一节的时候，我们很自然地认为这首诗在讲基督的受苦。我们会把下面的经句都看成是描写基督的经句。在每一句中我们都看到基督的爱，他的受苦和他被敌人弃绝。

我们获得的结论也许和学者用很精确的步骤得出的结论很类似，但是学者们知道他们对诗篇 22 篇的理解与圣经其他部分的关系。他们是有意识地区分诗篇本身的意思和在圣经其他内容启发下得到的意思。平信徒也许能得出同样的结论，但是不能准确地说出有逻辑性地得出这个结论的步骤。

对诗篇 22 篇的心理认知也会有不同。普通读者不会意识到，我们对圣经其他部分的了解对于我们理解这篇诗篇的影响有多巨大，多重要。因此，普通读者以为读诗篇 22 篇时得到的亮光都是从这首诗本身来的，这些

都被包含在这首诗里了。而学者却不同，他们知道知识是从哪里来的，并且会说亮光从整本圣经很多单独的经节关联而来的，这些都系统地关联到诗篇 22 篇了。

但是现在看看我们的核心问题：上帝在诗篇 22 篇里到底说了什么？他对旧约本来的读者说话，对他们说真理。因此，学者们区分哪些解释是从诗篇本身来的，哪些是在整本圣经的背景下得来的，这区分是很正确的。

但是上帝也希望我们在整本圣经的背景下来读诗篇 22 篇。学者们采取的第二种方法，把这首诗和整本圣经相联系是正确的。平信徒这么做的时候也会得到正确的结论。当然，我们必须假设这些平信徒是理智敬虔的读者，熟悉圣经。这样，在读诗篇 22 篇的时候，他们得到的亮光就是上帝要他们领受的。当他们读的时候，上帝就把这丰富的意义向他们宣告。但是这意味着他们的心理和灵性的洞察力是正确的。所有丰富的含义就都在这篇诗里了，好像上帝正对他们说话一样。

我相信我们面对的是与上帝沟通的一个极为复杂和丰富的过程。学者作区分的这个过程是很重要的，是对平信徒理解的检验和提炼。但是平信徒的理解也不能被轻视。我们不能变成精英主义者，坚持要每个人在读圣经的时候都成为有自觉意识的学者；平信徒对上帝在诗篇 22 篇中所说的拥有正确的认知，甚至是在心理层面也是一样。上帝现在通过这些经节对我们说了更多，多过旧约的读者。这些更多的内容是因为我们在启示历史中更靠后、圣灵的启示也更多导致的。

在这个过程中，我们不需要一种额外玄秘的感觉。这就是说，我们不需要用特别神秘主义的解经方法来找出一些额外的意义来。我们的理解类似于那个孩子理解《耶稣爱我》这首歌，是逐渐的。用很长一段时间来阅读和消化一个对话，最终我们能在整体的背景下，

来看这个对话每一个具体的部分。在整体的亮光下，每个具体的部分也更加丰富。

我们到现在为止的思考，对于用新约解释旧约的问题也有所启发。我要声明新约作者们并非特别以对旧约进行文法 - 历史释经为目的。<sup>[17]</sup> 如果我们期待这个，那就过于狭窄和迂腐了。新约作者们不是学者而是教会领袖，他们希望把旧约经文应用到教会和他们当下的处境中。因此，当他们谈到旧约的一段经文时，他们是在整个旧约的背景、上帝在基督里成就的救恩计划和耶稣在世上时的教训之下来谈的。他们把这些都应用到他们的处境中。在这个过程中，他们不像学者那样从细节上来分辨不同的资源是怎样影响他们的理解的。他们和他们的读者都以旧约之后的启示为预设。因此，他们在说一段旧约经文时，不单单是在说经文本身，而且也把这经文放在更大的上下文背景中。这样的过程没有什么出奇的地方，就像平信徒用他们对整本圣经的理解来阅读诗篇 22 篇一样。

### 文法 - 历史释经的学术用途

最后，我们来看看文法 - 历史释经的学术应用，就是像我们说的第一种方法，自觉地将每卷圣经作为一位作者在特定历史背景下的作品。从积极的角度，我们可以看到文法 - 历史释经有很重要的作用，下面列出几点：

第一，上帝通过人类作者，在人的处境下，用人类的语言来写作圣经。上帝自己在圣经中指示我们要注意这些属人的属性以便理解他所说所做的。

第二，在实践层面，文法 - 历史释经可以提醒教会防止被因循守旧的传统吞灭，就是人们泛泛地读经然后

随意解释。它使我们在细节上分辨我们是否过度解读甚至误读。

第三，它使我们觉察到启示的渐进性。上帝没有一次性把所有的话都说完。如果我们明白他起初用部分的和预备性的启示向我们讲的话包含了何等智慧，我们就会更多地认识上帝。（参来 1:1）

另一方面，圣经释经远比文法 - 历史释经更丰富。首先，如果文法 - 历史释经只关注人类作者，它就扭曲了作者本来的意图。无论他们对自己所讲的话是否有完全的自我意识，圣经作者都希望他们的话被当成是圣灵所说的话来对待。

第二，应当考察上帝在圣经各个部分所说的话之间的关系。如果我们进行这样的综合，就会得出超越我们孤立地看待任何经节而有的结论。但是，这结论并不必然与狭窄的文法 - 历史释经的结论有冲突。当然因为所知有限，有时我们无法解决所有的张力。

第三，我们不能轻视平信徒对圣经的理解。不能因为从表面上看他们“读入”太多而排斥他们的理解。当然，平信徒可能有时会过度想象，但是有时候因为圣灵的工作，他们也是在对圣经认识的基础上得出综合性的结论。学者不能否认这样的可能性，对他们自己来说没有达成复杂的综合甚至实践性的知识，有时也能得出正确的结论。

最后，当后来的圣经人类作者解释前面的经卷时，以他们的知识，通常不会作学者性的分辨。因此我们不应该将他们限制在狭窄的文法 - 历史释经里。在很多方面，他们的释经和今天非学者的圣经解释相似。✚

[17] 留意如下这篇文章对“终极意义”(sensus plenior)的讨论中相似的关注：Raymond E. Brown, "The Sensus Plenior of Sacred Scripture," Ph.D. diss. St. Mary's University, 1955, pp.68-71。

# 圣经的核心真理：基督的替代性救赎

文/陆昆

**编者按：**在触及“唯独圣经”这个论题的时候，不单需要护教维度的说明，以及就释经方法的探讨，还应该对圣经的核心真理加以阐释，这关系到我们能否得着神藉着圣经所要我们得着的，进而使“唯独圣经”在牧养中的实践意义更好地落实。

**但是，**处于圣经中支配性地位并最具解释力的核心真理是什么？它是在什么样的背景下被给予的？它的具体内涵是什么？圣经是怎样具体地对它加以说明的？它跟我们有怎样的关联？这关联如何实施在我们的生命当中？

**本文基于严格的解经、系统的思考、深切的牧养关怀，带领我们一一来面对这些问题，愿这篇文章能给主内肢体带来帮助和造就。**

## 前言

今天的基督教世界，有很多群体可能正在失去关注的焦点。由福音引起深刻的道德自省和生存性的焦虑，又因为确切地认识基督的救恩而满怀确据、欢喜和感激——这种历代教会圣徒所熟悉又关注的信仰经验正在被试图寻求基督真理和现世生活的相关性的努力，和由此引起的碎片式的感悟所代替。越少面对、越少默想，肯定也就越少具体地、经验性地了解。基督教关于救赎的核心真理有可能成为人所熟知却少人确知其含义、更少有人经历其真实的宗教空话。这是笔者牧会中越发深切的忧虑。

此文不是为了发表而写，乃是为了教导成长中的教会新信徒而做的查经大纲。但因为所涉及的主题对于基督徒而言具有实实在在的大公性，所以与大家共享。

**宗教改革运动对于今天的基督徒之所以重要，是因为宗教改革的目标和动力是福音的重新发现和彰显。**虽然此运动对于塑造现代社会的诸多结构和格局有重大的甚至决定性的影响，我们当代基督徒领受这些益处，却不必自觉意识到这些与宗教改革的关系。但是，若我们对于那时再发现的福音缺乏自觉，则不仅陌路于宗教改革的根本动力与旨趣，也隔绝于基督教之根本动力与益处。这会是不可思议的损失。

笔者期待本文能给关心在牧养中聚焦福音的同工同道一些可供讨论和参考的资源。文中内容是关于如何具体地在牧养中教导福音，如何引导圣徒在信仰成长中更确切地认识福音等值得耗心思、费力气的问题。**因为有时我们会热切地强调福音的中心性和**

**重要性，多过热切地去讲解和教导这又重要又核心的福音本身。**

笔者在牧养现场中，深切期待圣徒们能全神贯注地学习关于“替代性救赎”的真理，首先是为我们自己，

其次也是为我们所面对的世人；因为这正是使徒彼得所说的：“有人问你们心中盼望的缘由，就要常作准备，以温柔、敬畏的心回答各人。”（彼前 3:15b）我也同样期待本文的读者能全神贯注地研究、理解和教导“替代性救赎”这一基督教最为核心的真理。

## 正文

他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪。

——彼得前书 2:24a

### 一、替代性救赎是基督教真理的核心

替代性救赎是圣经的中心。圣经涉及被造世界万千事物，但更重要的是神和他百姓之间约的关系，这约的实际就是耶稣基督，因为神是在耶稣基督里和他的百姓亲密相交的。

全部圣经都是在告诉我们关于耶稣基督的事：或者是直接向我们说明耶稣基督，如同旧约很多明确的预言和新约书卷一样；或者是间接地指向耶稣基督和他的工作，像很多旧约的预表和历史记录一样；或者是以基督和他的工作为前提来说明接受救恩的百姓应该有的生活原则和样式，新旧约圣经中一切关于圣徒的生活和行为的命令都是如此。圣经自己说：“这圣经能使你因信基督耶稣有得救的智慧。”（提后 3:15b）

**圣经最关注的是神的百姓得救的问题，而问题的答案正是耶稣基督的替代性救赎。**

虽然世界上有许多吸引人关心的事，但最根本也最重要的问题，是人因着犯罪面临神公义的追讨，并因此遭遇神的忿怒和责罚。因此，因为犯罪而被神定罪最终要承受地狱永死是人类最根本的困境，而如何使神的百姓脱离被定罪而被称义，脱离地狱永火而得到天国永生，正是神最为关心的问题。

神解决这一问题的唯一方法就是**基督的替代性救赎**。神差自己的独生子降世为人，使他做了神子民的代表，接受神对犯罪的百姓的责罚而死，又以对父神的彻底顺服，恢复了神对他子民的喜悦，使我们能因此脱离神的忿怒和责罚，与神和好并永远以神为乐。这忿怒免除和喜悦恢复的证据，就是耶稣基督的复活升天和此后的圣灵降临。

接受这救恩的唯一方法，就是信神的儿子耶稣基督，以他为主，与他在生命上联合；但这样的信心和联合，也是神自己在教会中藉着福音之道和圣灵的工作，来赐给神所爱的人。这替代性救赎的拯救就是整本圣经告诉我们的生命之道，是赐人永远生命的福音。

在教会中，有人会谈论耶稣的教训和榜样，把耶稣说成是深刻智慧和完美人格的典范，并以为自己可以听从耶稣的教训并效法他的生活，这毫无疑问也是很好的；但如果他不懂得耶稣的教训和行为的意义首先是代替我们承担神的忿怒，那么他所追随的也不真的是耶稣的教训和榜样，而是人类伪善的智慧和矫情的道德梦想。我们若不以耶稣为我们的代赎者，他就不是我们的榜样和导师，追随他的教训和榜样于我们也毫无益处。

## 二、与替代性救赎的真理相关的前提

圣经告诉我们的，不单是某个信仰群体信奉的教义，而是于我们关系重大的一系列客观事实。如果想认识神在基督里的救赎工作，我们需要先认真地面对这样一些事实：

### 1、神对于罪的忿怒

神是良善的，这是圣经告诉我们的一项极为严肃可怕的事实。之所以可怕是因为我们自己不是良善的，而是邪恶的。

真正的良善不可能接受邪恶为正当，真正的诚实也不可能接受虚谎为正当，完全的爱不可能接受带来毁坏的背叛和仇恨为正当。我们真的是邪恶败坏、虚谎犯法的罪人，可是这位伟大的君王却是毫无邪恶也绝不容忍邪恶的良善纯洁的主宰。那么，他会怎样对待邪恶和罪孽呢？

圣经中说他：“万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代。”（出 34:7b）

对于罪恶，圣经中说：“耶和华你的神乃是烈火，是忌邪的神。”（申 4:24）

### 2、罪是冒犯神

扪心自问，我们是有机会知道自己常常是不诚实、不善良、说谎、恨人、恶待人而且放纵的，知道我们的内心和言行都不清洁。但我们常常并不因此痛恨自己的罪，反而安之若素。之所以如此，原因之一是我们对于神的存在、神的伟大和神的在场都缺乏实在感，内心愚昧而且充满不信，我们“眼中没有神”（参诗 10:4, 54:3）。因此，我们虽然偶尔会感到不安和愧疚，

也只是觉得对不起良心或者觉得自己冒犯了他人，却不知道罪虽然违背律法和良心，得罪的却不是律法和良心，而是颁赐律法和赐下良心的神本身；我们也不仅仅是犯罪亏负了他人，乃是冒犯了按照自己的形像造人的神。

所以，罪远远超越人类能体验和理解的限度，是极为深刻和严重的大问题。人犯罪时，神被轻蔑，被看为如同无有。人若直接这样冒犯了在上的长辈或者上司，都会何等惊慌，何况人生于天地间，竟然冒犯了伟大的神呢？他是创造、供应、掌管这世界，并且施行公义审判的主宰者。

### 3、人因为罪而激怒神，在自己里面毫无希望

圣经中常常用“祸哉！”的惊呼来说明人在神面前的处境，人类生命的悲剧性在于犯罪引起了神的忿怒。人的生命气息和在世一切的美福，都来自创造和掌管宇宙万物的全能全善的神，但作为被造物 and 接受供应者，我们却以全部的存在、本性、心思和言行来与神为敌，得罪着人所由之得生命气息和一切美福的恩主神，因此神也以其神性的公义和忿怒加在罪有应得的罪人身上。

我们在今生已经遭遇着内在和外在的毁坏，陷在盲目、放纵的邪恶当中，靠自己毫无可能摆脱败坏的本性、邪恶的行为，更不可能修复和神已经破坏了的关系，以至于必须承受神的忿怒和刑罚。而且，在人自己和所处的世界所提供的一切力量和资源中，没有任何什么能使我们摆脱当下的困境和将来永远灭亡的命运。

### 4、神跟人立约，并单方面向人守约施慈爱

神虽然有完全的自由，但他并不是随意行动，而是主动地带人进入规范的关系，就是约。他以约的方式赋予人责任和福分，也约束自己在这个约当中。

格外惊人的是，他向着不能够守约的罪人立约，却又以恩典应许自己要单方面守约（参创 15 章）。也就是说，人犯罪毁约因此要按约受罚时，神仍单方面守约，使约得以存续。这样，百姓虽然犯罪，却被神赦免，仍然能活在与神亲密的关系中，并得享约中的美福。

但这样就意味着神自己要承担和解决他百姓背约的后果，就是违约的咒诅和责罚，而且神自己实际上通过耶稣基督这样做了：

他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦；我们却以为他受责罚，被神击打苦待了。哪知他为我们的过犯受害，为我们的罪孽压伤。因他受的刑罚，我们得平安；因他受的鞭伤，我们得医治。我们都如羊走迷，各人偏行己路，耶和華使我们众人的罪孽都归在他身上。（赛 53:4-6）

这正是整本圣经告诉我们的神单方面守约施慈爱的做法。

在自己里面和世界中，人毫无指望，但在神那里，却有丰盛的慈爱和诚实可以依靠。通过基督，神给我们的是远远超越今生经验的福分：永远与神同在且亲密相交的生命，极重无比永远的荣耀，无法隔绝的神在基督里的大爱，没有任何今生和世界的事物能够改变和减损这爱。

神和人关系里的一切都是基于约，而神是守约施慈爱的神，神的约是在基督耶稣里，你的指望全在乎他。

### 5、终极性

所以人的存在和命运有其远远超越今生经验的终极性。人是神面前的人，面对永恒无限之神，因着被神定罪或称义而有永恒无限的结局，或是永生永福，或是永死永刑。

被神定罪，结局就是地狱的永火；被神称义，结局就是永远的生命和荣耀。

基督里的福分具有超越的、终极的特征，今天很多人不了解，反而试图在有限的今生经验中找到生命的本质，探寻人类祸福的谜底，甚至基督徒也常常试图在今生的经验中理解神的作为。但这些都不得要领。因为人是神面前的人，人的命运和际遇就是具有终极性的，远远超越今生经验和见识的限度。神通过基督的死和复活，把我们从终极性的邪恶和悲惨中带入到终极性的良善和美福中，这就是圣经记录的福音，没有终极性，就不是福音。

## 三、神在基督十字架上的工作：以基督的死和复活成就的替代性救赎

### 1、神成为人

当天使预告马利亚将要生下救主时说：“她将要生一个儿子，你要给他起名叫耶稣，因他要将自己的百姓从罪恶里救出来。”（太 1:21）耶稣的降生是神在肉身显现，是神自己成为肉身来到世界上施行拯救。

**那么，为什么要拯救人必须是神自己来拯救？又为什么要拯救人，神必须成为人才行呢？**

#### 1) 神和人之间，必须有一位中保

人的生命和美福单单在于和神的关联和相交。但人因为犯罪得罪神，不仅与神隔绝，失去了真正的生命和完美的福分，也激起了神的忿怒，要遭受神的刑罚。这样，人和神之间需要一位中保，他必须是神而且是人：向神，他是作为人的代表和元首；向人，他又是神自己，神的一切都通过他临到人。中保是向着两面做的，如此才能使人和神保持相交。



### 2) 只有神才能拯救人

人犯罪是在神面前犯罪，所冒犯的是神，因此只有神自己才能赦免人。人是被神处罚而在罪、死和魔鬼的权下，只有神才能胜过这权势而释放人。所有的百姓都犯众多的罪，只有神作为超越人间祭司的属天的大祭司，才能替所有的百姓献上超越一切人总和的、完全而且无罪的生命为有效的祭物，除掉众多子民所犯的众多的罪。所以这中保和救主必须是神本身成为人。

### 3) 神只有成为人才能代替人

人是作为人，在人的身体里犯罪；也作为人，在人的身体上遭受罪的报应。神如果要救赎人，也必须成为有人的身体、性情的人。

因为只有作为人才能做人的代表，才能代替他人，才能体恤他人；只有人，他的顺服才能使百姓得神的喜悦；只有人才能在身体上受神的刑罚；只有人才能真正经历人的试探、苦难及死亡。

### 4) 只有“神而人”，才能是神与我们同在

我们的问题是与神隔绝，神的拯救是神与我们同在。但只有通过“神而人”的一位我们才能通过他与神同在，只有“神而人”才能使我们在肉身上认识神并为之交往。总之，只有“神而人”才是我们的救主。

### 2、他代替我们

基督的死成为神拯救我们的关键，是因为他是神，又成为了人。他成为我们的样子，站在我们的地位上，作为我们的代表，尽上我们当尽的本分，因为我们的缘故，为了我们的益处，担当我们的罪孽和责罚，这就是“替”我们。他成为人，所以能够代替人；因为他是神成为人，所以能够救他的所有百姓。

圣经有很多经文表明耶稣替我们。旧约明确地预言了要来的弥赛亚的受难、死亡和复活。比如以赛亚书 53:4-6——他忧患，但担当的是我们的忧患；他痛苦，但背负的是我们的痛苦；他受苦仿佛在遭遇着神的责罚和击打，却是为我们的过犯受害；神使我们众人的

罪孽都归在他身上。这是极为明确地说明耶稣受难是代替我们。

新约圣经也多次说到同样的教训：

这是要应验先知以赛亚的话，说：“他代替我们的软弱，担当我们的疾病。”（太 8:17）

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）

神使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在他里面成为神的义。（林后 5:21）

他被挂在木头上，亲身担当了我们的罪，使我们既然在罪上死，就得在义上活。因他受的鞭伤，你们便得了医治。（彼前 2:24）

因基督也曾一次为罪受苦（“受苦”有古卷作“受死”），就是义的代替不义的，为要引我们到神面前。（彼前 3:18a）

所以我们要在他里面为他而活：

他替我们死，叫我们无论醒着、睡着，都与他同活。（帖前 5:10）

而且，要爱主里的弟兄：

你若因食物叫弟兄忧愁，就不是按着爱人的道理行。基督已经替他死，你不可因你的食物叫他败坏。（罗 14:15）

就连立意要处死耶稣的大祭司该亚法，也称耶稣的死乃是“一个人替百姓死”：

“独不想一个人替百姓死，免得通国灭亡，就是你们的益处。”他这话不是出于自己，是因他本年作大祭司，所以预言耶稣将要替这一国死。（约 11:50-51）

除此以外，还有很多经文，虽然中文没有翻译为“替我们”，而是翻译为“为我们”，但也都包含**替代**的含义。比如：

耶稣说：“这是我立约的血，为多人流出来的。”（可 14:24）

我是好牧人，好牧人为羊舍命。（约 10:11）

人为朋友舍命，人的爱心没有比这个大的。（约 15:13）

他为我们舍了自己，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）

此外，还有很多这样的经文，比如哥林多前书 15:3，加拉太书 1:4 和 2:20，希伯来书 2:9，约翰一书 3:16 等等。

我们还应该来思想罗马书 5:6-8：

因我们还软弱的时候，基督就按所定的日期为罪人死。为义人死，是少有的；为仁人死，或者有敢作的。惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。

这一切经文中的“为”，意思和“替”一样，都包含着成为我们的样子、站在我们的地位上、作为我们的代表、因为我们的缘故、尽上我们当尽的本分、接受我们当受的处置并最终为我们带来益处的含义。

这个“替”或“为”，都是和基督道成肉身、受死、复活相关，他降卑为人，为了与我们认同以代替我们。如圣经所说：

儿女既同有血肉之体，他也照样亲自成了血肉之体，特要藉着死，败坏那掌死权的，就是魔鬼，并要释放那些一生因怕死而为奴仆的人。他并不救拔天使，乃是救拔亚伯拉罕的后裔。所以，他凡事该与他的弟兄相同，为要在神的事上成为慈悲忠信的大祭司，为百姓的罪献上挽回祭。他自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人。（来 2:14-18）

### 3、他为我们流血

圣经一直把救恩和血连在一起，也是因为血很鲜明地表达了替代性救赎的原则。耶稣的拯救唯独是以牺牲，而且必须是以牺牲才成为可能。

#### 1) 流出的血

因为活物的生命是在血中，我把这血赐给你们，可以在坛上为你们的生命赎罪。因血里有生命，所以能赎罪。（利 17:11）

血里有生命，所以流出的血就不意味着生，而是意味着死。血的关键是“死”，死中完成对罪的清算，使罪得到应受的刑罚而洁除罪恶。

既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了。（西 1:20）

我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。（弗 1:7）

旧约所有跟献祭有关的内容，从伊甸园中动物的皮子、亚伯的献祭、逾越节的羔羊、会幕的献祭，以及后来圣殿中的献祭，还有喇合的朱红线绳等等标记，实际上也都和流血而死完成赎罪的景象有关。也就是：血里有生命，流血而死，完成救赎。

耶稣在十字架上流血而死，意味着他被定罪，被咒诅和弃绝，被刑罚致死。

他被定罪：

神就差遣自己的儿子成为罪身的形状，作了赎罪祭，在肉体中定了罪案。（罗 8:3b）

被咒诅和弃绝：

基督既为我们受了咒诅（“受”原文作“成”），就赎出我们脱离律法的咒诅，因为经上记着：“凡挂在木头上都是被咒诅的。”（加 3:13）

基督在十字架上喊叫说：“我的神，我的神！为什么离弃我？”（太 27:46b）

他也实际被刑罚致死，就如旧约以赛亚书 53 章中的预言。

耶稣得以替他的百姓完成救赎，是因为耶稣降卑为人、与人认同，同时也就在人肉身的软弱中，受了苦难和试探，并且使人在对他的信靠中与他联合。如此，他流血而死就成了神的百姓得救的根源。

但这是藉着基督对父完全顺服以至于死而完成的。完全顺服的圣洁公义者为什么受刑罚？乃是为代替我们。

#### 2) 血洗净罪

圣经中说：

何况基督藉着永远的灵，将自己无瑕无疵献给神，他的血岂不更能洗净你们的心（原文作“良心”），除去你们的死行，使你们事奉那永生神吗？（来 9:14）

他儿子耶稣的血也洗净我们一切的罪。(约一 1:7)

他爱我们，用自己的血使我们脱离罪恶(“脱离”有古卷作“洗去”)。(启 1:5b)

他向我说：“这些人是从大患难中出来的，曾用羔羊的血把衣裳洗白净了。”(启 7:14b)

圣经中最意味深长的表达就是基督的血洗净我们的罪。它实际的意思是什么呢？

**第一，清算罪：**清算罪的唯一方式就是付出罪的代价，也就是接受罪的刑罚。

我未曾报复(或作“洗除”。下同)流血的罪，现在我要报复。(约珥书 3:21)

洗除罪恶的方式就是刑罚罪恶。但是耶稣先为他的百姓受了刑罚，就为他的百姓免去了终极的刑罚。

**第二，脱离罪的控告：**罪既已刑罚，就不再被控告。

因为神差他的儿子降世，不是要定世人的罪(或作“审判世人”。下同)，乃是要叫世人因他得救。信他的人，不被定罪；不信的人，罪已经定了，因为他不信神独生子的名。(约 3:17-18)

谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。(或作“是称他们为义的神吗？”)谁能定他们的罪呢？有基督耶稣已经死了，而且从死里复活，现今在神的右边，也替我们祈求。(罗 8:33-34)

**第三，实际也指得以脱离罪的辖制：**藉着福音之道和圣灵的工作，我们得以联结于基督的死，以至于我们原有的性情和倾向在十字架上被定罪，被消解权势和

能力；而联结于复活的基督使我们“活着”，如此脱离了罪的辖制，可以靠着基督，活出随从圣灵、体贴圣灵、与福音相称的生活，结出圣灵的果子。

### 3) 立约的血

圣经说，我们与神和好的关系是以基督的血作为根据的。

这是我立约的血，为多人流出来，使罪得赦。(太 26:28)

旧约中已经说：

摩西将血洒在百姓身上，说：“你看！这是立约的血，是耶和华按这一切话与你们立约的凭据。”(出 24:8)

神这样称罪人为义，与罪人和好，并且以确定不改变的约来保证这福音的应许。

## 四、理解替代性救赎的三个重要模型，以罗马书 3:24-25 为例

如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义。(罗 3:24-25a)

这段经文说明基督的救恩，其中的每一个字眼都极为宝贵。但我们要特别注意其中的“**救赎**”、“**挽回祭**”和“**称义**”这三个词汇，因为圣经是使用这三个词汇特别说明替代性救赎的原理。

### 1、救赎——带来自由，带来归属的转变

经文说如今人却得到了神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。



什么叫救赎呢？救赎原文意思是**买赎**，字面意思如同我们今天有些人在当铺典当物品，后来再出钱把这些物品取回来，这个取，就叫做“赎”，意思是付上相应的代价使该物品脱离原有的归属。

但这个字眼在圣经时代也常用于人身。如果某人沦为战俘或者因债务成为债务奴，而关心他的人希望救出他，使他脱离奴隶的身份和捆绑，就要为他向他的主人支付价银作为赎价。主人接受了这赎价，就当释放这奴隶，使他归于出银的人。

那么，以此来理解基督的救赎，就是说：我们犯罪沦为奴仆，神把我们交付到罪、死和魔鬼的权下，并面临最终的审判和刑罚。神以自己儿子的生命为赎价，作为所有百姓的罪的代价，把我们从神公义的定罪、忿怒、咒诅、弃绝以及永远的刑罚中释放出来，也由此，我们就脱离了罪、死和魔鬼的权势。这样基督自愿顺服父的旨意，付上自己的生命为赎价，就赎出我们脱离了神的忿怒，也脱离了罪、死、魔鬼的权势。

正如人子来，不是要受人的服事，乃是要服事人，并且要舍命，作多人的赎价。（太 20:28）

耶稣来要自己成为赎出我们脱离奴隶地位和捆绑的赎价，就需要满足一些条件。

**首先是足够的价值。**这意味着三件事：1）要付上神正当地要求他百姓的忠诚和顺服；2）要接受神对于犯罪施加的刑罚；3）赎价是为多人付出的，所以所付的赎价必须是人的生命却又超越于人，是神性的生命，否则耶稣即使是完全的义人，也只能以生命赎出一位子民，而非所有子民。

这正是基督的特征，他是完全的神却是作为人而对父彻底地顺服，又接受父的责罚而死。

**其次是实际地付出了赎价。**也就是说，作为赎价，他必须真实地履行顺服和忠诚的责任，而且真实地担当神对于背约百姓的罪的责罚。这正是耶稣所做的。

耶稣真实地降卑、顺服、受苦，在其所受的患难中，包括同时被神被人定罪、弃绝、咒诅、刑罚以致真实地死亡，埋葬。

**第三，他付出赎价必须有证据表明他是代替人的罪而不是死于自己的罪，并且神接受并喜悦所付出的赎价。**这证据不仅有耶稣在世服事时神以神迹奇事和直接显现发声对他一再地确认，而且有他的复活和升高为证据，而神因此赦免和喜悦他的百姓的证据极为明显的就是五旬节圣灵大能的降临。

**如此，因着基督的救赎，我们的归属、在神面前的地位、我们存在的样式和方向都被改变。**

你们既从罪里得了释放，就作了义的奴仆。(罗 6:18)

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)

## 2、挽回祭——带来和好

神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义。(罗 3:25)

这里的“挽回祭”，原文意思是“**施恩座**”，即会幕的至圣所内约柜以上的金板，有两基路伯高张翅膀遮掩，每年到了赎罪日，要将祭牲的血洒在上面，是表示替人赎罪。这里译成“挽回祭”是把施恩座理解成挽回祭的指代用法，如同我们会用五角大楼指代美国国防部一样。

不同于买赎是用市场景象来说明付代价把人从被奴役下释放出来，这个挽回祭是使用旧约的赎罪祭的**献**

**祭场景**——神人在敌对的关系中，藉着祭司中保的工作达成和好，使神从对于百姓的忿怒中心意转回，转而施慈爱给他的百姓。

挽回祭的前提是神正当地对于罪恶的忿怒。人作为渺小可怜的被造物，其存在、维持和需要的一切供应、美福都是从神而来，以至于其存留和福分片刻都不能不依赖于赐人生命气息并维护万有之全能的神，但人却以无理的藐视和仇恨来贬低、抵挡甚至攻击他理应敬畏、感激和爱慕的伟大恩主，这实在是骇人听闻、逆天悖理的滔天大恶；而这样一个人竟然最终得以向神回转，也是令人惊骇莫名的伟大而根本性的转变。

但人敌对神不是最为严重可怕的事态，人的回转也不是最为伟大和惊心动魄的回转。因为人的敌意毕竟不过是人的敌意，卑微无力，而且这是不应该有的敌意，因此当正义的要求实现时，这个敌意无论曾经多么嚣张，都必须被废除，或者因敌对者的回转，或者因敌对者被毁灭。同样，人的回转也不是最伟大的回转，因为不过是人的回转，而且是应该有的回转，因为向神转回，人才真正成为人。人抵挡神是扭曲的不应有的状态，向神转回不过是恢复到自然正常的、应该的状态。

**比人的敌意更可怕的是神对于人的敌意。**首先这是神的敌意，是永恒无限不可冒犯之神，对于自己的伟大和尊荣受到藐视、自己的至圣至洁的公义和慈爱受到攻击时发生的正义的反应，有着神无限存在的深度、广度和强度，还有着出于神纯洁本性的坚决。尤其可怕的，是人对于神的敌意是不应该的敌意，正义要求人取消这个敌意；但神对于人的敌意是正义的、应该有的敌意，神性和正义都要求神实施这个敌意，甚至这个敌意若不实施，耶和華就不能显为是神。所以，即使神长久隐忍不发，神最终必须实施这个敌意来维护其荣耀和法度，他必须报复罪恶，击打仇敌，

且是以其神性的全部威严和能力来施行报应，圣经说，到最后神向世界倾倒的忿怒之杯纯一不杂（参启 14:10），这该是多么可怕！

人的处境之可怕就在于此！

什么能使向人发烈怒的神转为向人施慈爱的神呢？什么能解决这敌对关系，使神掩面不看我们的罪（参诗 51:9），不按我们的罪过待我们，不照我们的罪孽报应我们（诗 103:10），转而以怜悯恩慈待我们，把我们不配得的恩惠平安加给我们呢？

我们需要的正是使我们与神和好，能止息神的忿怒，挽回神的心意，使他喜悦的**挽回祭**。

那么，什么样的祭司献上什么样的祭物能使忿怒的神回转呢？

这样的献祭要求两件事：一是消极的，神对于罪恶的忿怒需要止息，只有罪被清除，忿怒才能止息，但只有通过责罚，罪恶才能被清除；所以，需要接受神的责罚。二是积极的，必须献上足以使神喜悦的供物，但足以使神喜悦的供物只有完全舍己的对神听命和顺从：“耶和华喜悦燔祭和平安祭，岂如喜悦人听从他的话呢？听命胜于献祭；顺从胜于公羊的脂油。”（撒上 15:22）

**所以，神自己设立耶稣为挽回祭来使自己向人回转。**主动的顺服和被动的承担罪责，这两件使神的心意转回的事正是耶稣在其一生中，特别是在**十字架上**所行的。他以其受苦特别是十字架的苦难和死亡承担了神对于罪的公义的忿怒，又以一生对神顺服至死的忠诚，得到神的喜悦，使神因百姓的代表和元首耶稣的缘故，就向百姓心意转回，使我们与神和好，赦免我们并且赐福给我们。

顺从者代我们受责罚，神如此取消敌意，使我们也与他和好，并眷顾我们，这是神的救法。

因此，理应弃绝我们，向我们发烈怒的神向我们成为眷顾和拯救我们、向我们施慈爱的神，万不以有罪为无罪的神向我们做了称罪人为义的神，这才是世界上最伟大的回转。但是这样的回转不是世界上的任何善行、人类的任何努力能引起的，这是神主动的行动，神设立耶稣为挽回祭，并通过耶稣向人回转，大施慈爱。

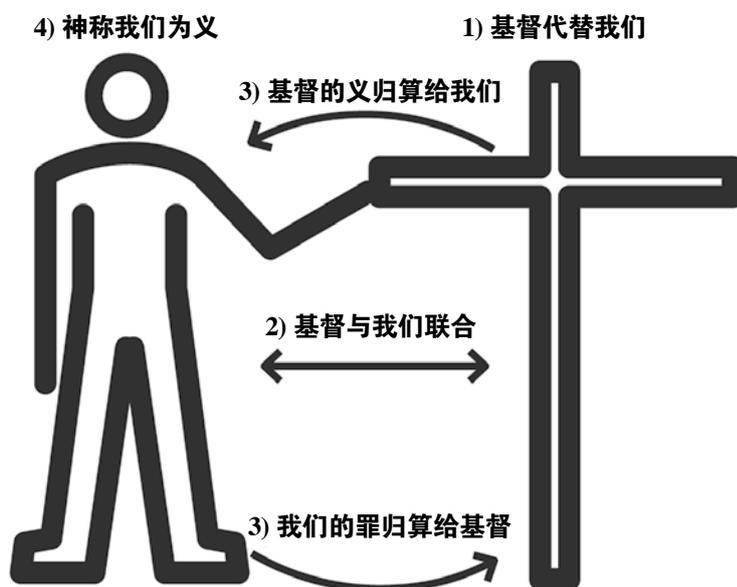
### 3、称义——带来赦罪，免去刑罚，恢复相交

称义首先是**法庭**用语，就是依据实情，或者依据某种程序，以权威决定的方式宣告某人或者某事被法律定为合法有效或者是不被法律定罪，宣告解除控告等。如今天的法庭，一个人或一件事，既可能因实际被审查判断为无违法事实，也可能因程序等原因，甚至在事实上可以确认其犯罪的情况下不予定罪，而宣告无罪释放。**基督带来的称义就是指在确认有罪的情况下，通过某种程序被赦免，而算为无罪，即被算为义。**

但称义对于个人来说也是生存论的问题。一个人得以称义，也就是其存在和拥有被权威性地判断为合法和正当，因此得到权威的支持和保护；或者一个人未被称义，也就是其存在和所拥有的，被权威性地判断为非法和不正当，因此要受到剥夺并实际予以剥夺和毁灭。

你凭什么获得并拥有生命和美福？

若我被称义，那就是神批准和赐给我的，那么我得到神的接纳和保护。若我未被称义，那么就是神不批准、不赐给我，那么我就是非法地拥有生命和美福，正义实施时，我将被剥夺并且受到惩处。



图一

我是犯罪得罪神的人，因此理应被定罪，也就是说，按着神圣洁的律法审查我的性情、意念和言行，我不是被称义而是被定罪，我的存在和行动都受到神的否定和拒绝，我将要在神最终的审判中被永远剥夺并受到永远的责罚。可是我被圣洁公义的神终极性地判决为义，并予以神圣的保护和赐福，为什么呢？

**神称我们为义的本质是因基督的缘故，算罪人为义。**

这不是称义人为义，也不是称义少的人为义多的人，也不是先把罪人转化为义人，然后称这转化为义人的前罪人为义，而是罪人除了犯罪什么也没有做，只是因信基督，就被称义。神在其中明确地称罪人为义。如罗马书 4:4-8 中所说：

作工的得工价，不算恩典，乃是该得的；惟有不作工的，只信称罪人为义的神，他的信就算为义。正如大卫称那在行为以外蒙神算为义的人是有福的。他说：“得赦免其过、遮盖其罪的，这人是有福的；主不算为有罪的，这人是有福的。”

这是藉着有效的赦免，称原本有罪的罪人为义，所以不是**真的是义**，而是蒙主不算为有罪，**被算为义**。这人真是有福的！

那么，万不以有罪的为无罪的神，究竟是怎样称罪人为义又不违背其公义诚实呢？请见图一：

1) 我们右边的那个十字架代表基督。基督代替我们，神成为人，与人认同，代替人受了责罚。

2) 人伸出的手和十字架上伸出的横木连在一起，代表基督与我们联合。神引导人悔改和归信，使人在基督里，与基督联合。在这样的联合中，我们和基督就算为是一体的，不是他是我，我是我，而是我在他里面，他在我里面，他就是我，我就是他，如同人们献赎罪祭的时候，犯罪的人要按手在献祭牲上，表示我就是这牺牲，这牺牲就是我。

3) 箭头表示基督的义归算给我们，我们的罪归给他。基督自己以对神完全的顺服被神称义，这完全顺服

的义被归给我们、算为我们的。而基督与我们认同，他作为我们的代表和元首，替我们受罚。

4) 神就根据这“基督被定罪受罚”而赦免我们，称我们罪人为义。

因此，同一个罪人，面对神有两个不同的地位和立场：一个是不在基督里，直接面对神，这是以一个背约反叛者的身份，面对一位公义正直良善的神，这位神要按罪人该受的报应来报应他，以忿怒恼恨对待他，无论现在他的境遇如何，神最终要彻底地按他的罪来毁坏他；但在另外一个立场、另外一个位置中，他却面对的是同一位神完全不同的另一面——是不顾他的罪而向他施慈爱的神，是自己替人承担罪责的神，是尽全部神性的力量、智慧和献身来立意要赦免罪人成全子民的神——不是弃绝人的神，而是亲近人的神，不是责罚人的神，而是帮助人的神，不是要毁灭人的神，而是要把人安置在安全稳妥之处成全人的神。

区别在哪里？区别就在于：**在还是不在耶稣基督里！**基督徒知道自己的罪，也知道神对罪的忿怒，却仍然满带着欢喜说我的神是慈爱的，是赦免人的，是要接我在天上的荣耀里永远同住的，是与忧伤痛悔的人亲近的，是在危难中伸手帮助我的，是与孤独者同在的，是扶持孤儿寡母的……我的神是安慰之神，我的神是赐喜乐之神！为什么，因为他不是**直接**面对神，而是**通过耶稣**来面对神。

那么，你是在哪里面对神呢？

## 五、替代性救赎和神的国

在前三卷福音书中，耶稣传讲的最重要的信息是神的国，福音也被称为天国（或者神的国）的福音。耶稣在宣告神应许的永恒国度正在通过他的宣讲和行动

进入世界，因此怎样对待耶稣，就是怎样对待神的国：信耶稣接受耶稣的统治，就是接受神的国，就得到神国的永福；不信耶稣，拒绝耶稣的统治，也就是拒绝和反抗耶稣带来的神国度的永恒统治，因此要被这国度定罪而受永远的刑罚。这就是我们很多人传福音时简单地说成“信耶稣，进天国；不信耶稣，下地狱”这一说法的根据。虽然这样过于简单会使人误解和反感，但信息本身却是正确的。

这位带来永远国度的天国君王，给他的百姓带来救恩，也给反抗者带来永远的审判和责罚，而这一位却被定罪而且处死！当他被定罪，背起十字架走向各各他的时候，圣经记录说：

有许多百姓跟随耶稣，内中有好些妇女，妇女们为他号啕痛哭。耶稣转身对她们说：“耶路撒冷的女子，不要为我哭，当为自己和自己的儿女哭。因为日子要到，人必说：‘不生育的和未曾怀孕的，未曾乳养婴孩的，有福了！’那时，人要向大山说：‘倒在我们身上！’向小山说：‘遮盖我们！’这些事既行在有汗水的树上，那枯干的树将来怎么样呢？”（路 23:27-31）

耶稣的意思是说：女子们啊，你们看到我在遭遇极重的痛苦走向毁灭，所以这样为我号啕痛哭吗？你们不要为我哭，因为你们和你们的儿女将要遭遇比这更加深重的苦难，就是末世责罚来临时的苦难。那时人们都要灭亡，进入极为惨重的痛苦。和那些要面对所有的儿女都痛苦而死的母亲们相比，不生育、不生养的人，因为经历不到儿女惨死的痛苦，倒算为有福气的了！那时，人要像旧约预言“那日子”时所说的：宁愿被压在大山小山下面，期待这样或许能隔开神直接倾倒下来的严厉的忿怒（参何 10:8；启 6:16-17）。耶稣这样说，是警告他们及时悔改好脱离末世审判的痛苦。

但耶稣所说的最后一句话，却是对自己的苦难和死亡的最为重要的说明：“这些事既行在有汁水的树上，那枯干的树将来怎么样呢？”

在最终的审判还没有来到时，完全无罪的神之子，代替有罪的百姓预先接受神国最终的责罚，所受的既然是如此的惨烈，那么那些实际有罪的人，在将来亲身接受自己罪孽的责罚时，将要怎么样呢？

这句意味深长的话在警告我们，现在耶稣受的苦难是预先替人承受将来神国终极性的刑罚，但将来会有在全地上施行的、完全规模和程度的、终极性的审判。现在属于基督的人，因为耶稣已经预先替他们受了刑罚，那时就不再定罪受责罚，而是带着复活改变了的荣耀的身体进入神永远的国度，但那些不在基督里的人，就必须亲自接受定罪和刑罚。因为那时不再是忍耐宽容的时候，而是按各人所行的报应各人的时候。

神的国意味着永远的拯救和审判，这审判预先对着百姓的代表和元首实施了，所以他的百姓就因基督的缘故得到赦免，进入永远的救恩。

### 六、替代性救赎和约翰福音中的“生命”

圣经使用多种不同的方式告诉我们关于基督伟大救恩的真理，为的是让我们明白这奥秘，因为神喜悦我们悔改得生命，而不是喜悦我们在恶道上死亡。

约翰福音虽然也是教导我们耶稣拯救的真理，但是使用了和前三福音不同的方式。约翰福音的关注点不是神的国，而是生命。

首先，约翰福音告诉我们生命在基督里，因为神自己是生命之主、生命之源。基督作为永远从父而生的独

生子在自己里头有生命，所以我们真正的生命是在与基督的联合和相交中才能拥有的。

其次，我们是在罪中与神隔绝、沉溺在肉体的欲望和邪恶的性情中，是属肉体的、属地的、属魔鬼的，永远在神的震怒中，而且将要灭亡。

第三，耶稣从天降世，向着我们成为了生命之光、之水、之饼，使我们进入他，就得到天上赐下的生命。

最终，他赐生命的方式就是自己舍命，如此却使原来无生命、必死的人因为信入耶稣而共有耶稣给予的生命。

所以，在约翰福音中使用的模型是：耶稣舍命赐生命，我们接受耶稣而得生命。于是，原本属地的、属肉体的人因为基督里的恩典而重生、联合于基督，因而与基督共有属天的、属灵的有神的性情的生命，也就是得永生。**约翰福音的重点不是耶稣替罪人承受神永远的刑罚，而是生命之主舍命以使在死权之下的人得生命，这是以代赎的事实为依据来强调耶稣救赎赐人生命的作为。**我们要认出肉体生命和属灵生命完全不同的本质。约翰福音的基本格式不是信耶稣进天国，而是信耶稣得永生。

### 七、替代性救赎的功效

耶稣基督在十字架上最后说：“成了！”便低下头，将灵魂交付神了。（参约 19:30）

在一个人临死的最后一刻，不是万念俱灰，也不是“壮志未酬身先死”的悲叹，而是简单明确肯定地说：“成了！”这是宣告神对百姓的拯救工作，也就是通过耶稣基督的代赎对百姓的拯救，已经彻底完成了；人子已经行完了当行的苦路，喝尽了当喝的苦杯，向

差他来的父神完成了一切职分 and 任务，神的儿子已经彻底顺服，以至于死，且死在十字架上。（参腓 2:8）

此后，这各各他的十字架事件通过道和圣灵的工作，成为了真基督徒生命中的实际，引我们进入基督的死，并死于基督的死，进入基督的复活，且是和基督一道复活，以至于我们进入他的生命。这是说，基督的代赎有完全的、充分的功效，能救所有属基督的人，既脱离罪的刑罚，也脱离罪的辖制而得生命和自由。

### 1、整体性的功效

通过**一位**的顺服和受死，**一次而且永远地**完成了对神**所有百姓的一切罪恶**的救赎。

不同于旧约中要一次又一次地献上预表基督的赎罪祭，却只能叫人想起罪并且意识到自己需要真正的救赎，如今耶稣基督已经一次而且永远地完成了赎罪的事。对此圣经说：

但现在基督已经来到，作了将来美事的大祭司，经过那更大、更全备的帐幕，不是人手所造，也不是属乎这世界的。并且不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事。（来 9:11-12）

又说：

但如今在这末世显现一次，把自己献为祭，好除掉罪。按着定命，人人都有一死，死后且有审判。像这样，基督既然一次被献，担当了多人的罪，将来要向那等候他的人第二次显现，并与罪无关，乃是为拯救他们。（来 9:26b-28）

这样，基督只一次把自己献为赎罪祭，就除掉了罪，也就是：通过担当多人的罪而被定罪受责罚，耶稣除

掉了**一切**信他之人**的一切**罪。所以，虽然将来他再来时会有伟大的、最终的审判，但信他的人却不被定罪，反而复活得荣耀，得到完全的拯救。而且圣经还说：

我们凭这旨意，靠耶稣基督只一次献上他的身体，就得以成圣。凡祭司天天站着事奉神，屡次献上一样的祭物，这祭物永不能除罪。但基督献了一次永远的赎罪祭，就在神的右边坐下了，从此等候他仇敌成了他的脚凳。因为他一次献祭，便叫那得以成圣的人永远完全。（来 10:10-14）

这样，他只一次献祭就叫我们得以成圣而且是永远完全。

他如此是成就了旧约的预言，一人担当多人的罪：

我们都如羊走迷，各人偏行己路。耶和华使我们众人的罪孽都归在他身上。（赛 53:6）

他必看见自己劳苦的功效，便心满意足。有许多人因认识我的义仆得称为义，并且他要担当他们的罪孽。所以，我要使他与位大的同份，与强盛的均分掬物；因为他将命倾倒，以致于死，他也被列在罪犯之中。他却担当多人的罪，又为罪犯代求。（赛 53:11-12）

新约也说明了这救赎的大能：

恩赐乃是由许多过犯而称义。（罗 5:16b）

如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。因一人的悖逆，众人成为罪人；照样，因一人的顺从，众人也成为义了。（罗 5:18-19）

这样，他只在末世显现一次，把自己献为祭，而且只

一次献上，就使我们得以成圣，且永远完全；因基督的顺从和献祭，众人就都从过犯得赦罪，都称义得生命了。

如此，就保证了一切信耶稣的人都蒙救赎，且永不失落。

所有被神拣选拯救的人，一个也不会失落。正如圣经所说：

差我来者的意思就是：他所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活。因为我父的意思叫一切见子而信的人得永生，并且在末日我要叫他复活。（约 6:39-40）

总结起来就是：因基督一人一次的顺从和献祭，就永远地除掉了所有百姓一切的罪，使他们成圣且是永远完全，并保证所有蒙救赎的子民永不失落。

## 2、对个体的具体功效

这救赎一次且永远地通过一人的顺服和受死临到所有的子民，得救赎的每一个体都蒙无限的恩典。

### 1) 清算了所有罪恶

圣经对于罪的态度极为严肃，旧约中说耶和華神“万不以有罪的为无罪，必追讨他的罪，自父及子，直到三四代”（出 34:7b）；新约中耶稣也说：“我实在告诉你，若有一文钱没有还清，你断不能从那里出来。”（太 5:26），也就是说，如果有一丁点儿罪的问题没有解决，人就不能逃脱神的审判和责罚。但神的百姓却得到了恩典，因为耶稣在十字架上为我们一切的罪付清了代价，也就洗净除掉了我们一切的罪。

你们从前在过犯和未受割礼的肉体中死了，神赦免了你们（或作“我们”）一切过犯，便叫你们与基督一同活过来。（西 2:13）

我们若在光明中行，如同神在光明中，就彼此相交，他儿子耶稣的血也洗净我们一切的罪。我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。（约一 1:7、9）

经文说“一切的过犯”、“一切的不义”、“一切的罪”，就是无论心思意念的罪、言语行为的罪、对神对人做事的所有的罪，过去所犯的、现今在失败中所犯的、还有将来失败会犯的罪，记得的罪和不记得的罪，已经认清的罪和尚未认清的罪……所有一切的罪全部都彻底洗净除掉了！

### 2) 蒙神赦罪，不再被定罪

众先知也为他作见证，说：“凡信他的人，必因他的名得蒙赦罪。”（徒 10:43）

我们藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免，乃是照他丰富的恩典。（弗 1:7）

圣经中的赦罪的意思是豁免罪责，如同已经为罪偿清了罪债一般。

圣经中这样说明神的赦免：“他没有按我们的罪过待我们，也没有照我们的罪孽报应我们。”（诗 103:10）。而且“东离西有多远，他叫我们的过犯离我们也有多远。”（诗 103:12）

也就是因基督耶稣的缘故，神豁免我们的罪责，不再要求我们为罪付上代价，也不追讨我们，他放过我们的罪，如同罪不曾发生过一样；因为这罪已经



被清算过了。就好比我们欠下了债务，有恩人为我们偿还，因此我们的账单上如今写着“付讫”的字样。

### 3) 称义

如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。(罗 3:24)

如此说来，因一次的过犯，众人都被定罪；照样，因一次的义行，众人也就被称义得生命了。(罗 5:18)

正如前文所述，称义的直接意思就是按着有效的规则或程序被宣告为合法、正当、可接纳的。我们有着罪恶的本性和喜悦罪的倾向，与神处于隔绝甚至敌对的

关系，而且实际上也以心思意念、言语行为犯罪违背了神的律法，得罪了神。而我们这些按着所是和所为，该被定罪的百姓，如今却不付任何代价，只因着基督的救赎，就白白地称义得生命了。若我们是在基督里到神面前，神就把基督的顺服归算给我们，使我们被算为具有耶稣完全的义。

### 4) 脱离了神的忿怒，被神喜悦

在旧约圣经中，当神的百姓深陷罪中、引起神的忿怒时，神却预言将来会有一个决定性的时刻——那时因着神自己的行动，他止息了忿怒，转而以无限的慈爱对待他的子民。神再次喜悦他们时，他们会蒙福兴旺。

到那日，你必说：“耶和華啊，我要稱謝你！因為你雖然向我發怒，你的怒氣却已轉消，你又安慰了我。”（賽 12:1）

我必醫治他們背道的病，甘心愛他們，因為我的怒氣向他們轉消。我必向以色列如甘露，他必如百合花開放，如黎巴嫩的樹木扎根。（何 14:4-5）

新約聖經告訴我們基督的日子就是神悅納和拯救的時候，當耶穌的代贖完成以後，我們脫離了神的忿怒，並且，被神喜悅。

現在就是所預告的那個決定性的時候，神要喜悅並拯救他的百姓。

因為他說：“在悅納的時候，我應允了你；在拯救的日子，我搭救了你。”看哪，現在正是悅納的時候，現在正是拯救的日子。（林後 6:2）

### 5) 與神恢復了相交的關係，被接納為神的兒女，也因此改變了歸屬

你們從前遠離神的人，如今却在基督耶穌里，靠着他的血，已經得親近了。（弗 2:13）

凡接待他的，就是信他名的人，他就賜他們權柄，作神的兒女。（約 1:12）

這段話的意思是我們本是惹神忿怒的罪人，通過歸入基督，被接納收養成了被神喜悅的兒女。而且我們也改變了歸屬：

我差你到他們那里去，要叫他們的眼睛得開，從黑暗中歸向光明，從撒但權下歸向神；又因信我，得蒙赦罪，和一切成聖的人同得基業。（徒 26:18）

### 6) 因被聖靈重生為兒女，就改變了生命性情。

我們不僅僅是被收養為神的兒女，也是被聖靈重生為神的兒女：

這等人不是從血氣生的，不是從情欲生的，也不是從人意生的，乃是從神生的。（約 1:13）

如此，我們的生命性情也發生了變化：

因此，他已將又寶貴、又極大的應許賜給我們，叫我們既脫離世上從情欲來的敗壞，就得與神的性情有份。（彼後 1:4）

### 7) 被授予權柄和使命

我們既然有份於耶穌基督的生命和性情，也就能同時有份於耶穌基督的事工和權柄。事實上，耶穌授權給我們，和他一道擔當拯救的使命。

我实实在在地告訴你們：我所作的事，信我的人也要作；並且要作比這更大的事，因為我往父那里去。（約 14:12）

而且，他也賜給我們勝過仇敵和死亡權勢的權能可以履行他的使命：

我已經給你們權柄可以踐踏蛇和蝎子，又勝過仇敵一切的能力，斷沒有什麼能害你們。（路 10:19）

### 8) 被保守到永遠，救恩不至失落

尤為重要的是，因為他的救恩是基于神自己的永恆無限不變的本質，所以被拯救的百姓被保守而永不失落。

差我来者的意思就是：他所赐给我的，叫我一个也不失落，在末日却叫他复活。（约 6:39）

**这一切都是神在引领我们与他儿子耶稣基督联合时，在基督里因着他的代赎所赐给我们的。**

## 八、替代性救赎的实施

耶稣基督在十字架上以他彻底的顺服和死亡完成了救赎，复活升到天上为他的百姓代求，并且藉着教会以圣灵和福音之道在地上作工，使其代赎的功效得以成就。

概括地说，神实施替代性救赎的**原则**是在基督里；具体的实施**工具**是道、圣灵和教会；实施的**程序**是拣选预定，呼召，重生，称义，和好和相交，更新和成长（成圣），保守（或者说坚忍，就是分辨、持守、争战等），直到最后得荣这样一个救恩次序；神命令人，又在人生命中引起的**接受救恩的反应**就是悔改、归信、相交、成长及持守，这些都是以信靠和顺服藉着接受神用施恩工具向人所做工作的反应，也就是说，神使人接受救恩的**方法**是归信和持守。

我们格外需要了解的是原则和工具，如此我们就可以按神使我们接受救恩的方法来接受救恩。

### 1) 代赎实施的原则：在基督里

人绝对需要神的赦罪和眷顾，但是神只使用一个方式来实施他的救恩，就是“在基督里”。这不仅仅是说，神通过耶稣基督在各各他十字架上的死来完成对百姓赎罪的事，并且通过复活把这个奥秘显明出来，也是说神向着百姓这赎罪恩典的原则，是在基督里；换言之，神启示自己、使人接受救恩并保守人持续地在与他的相交中，也唯独是在基督里。

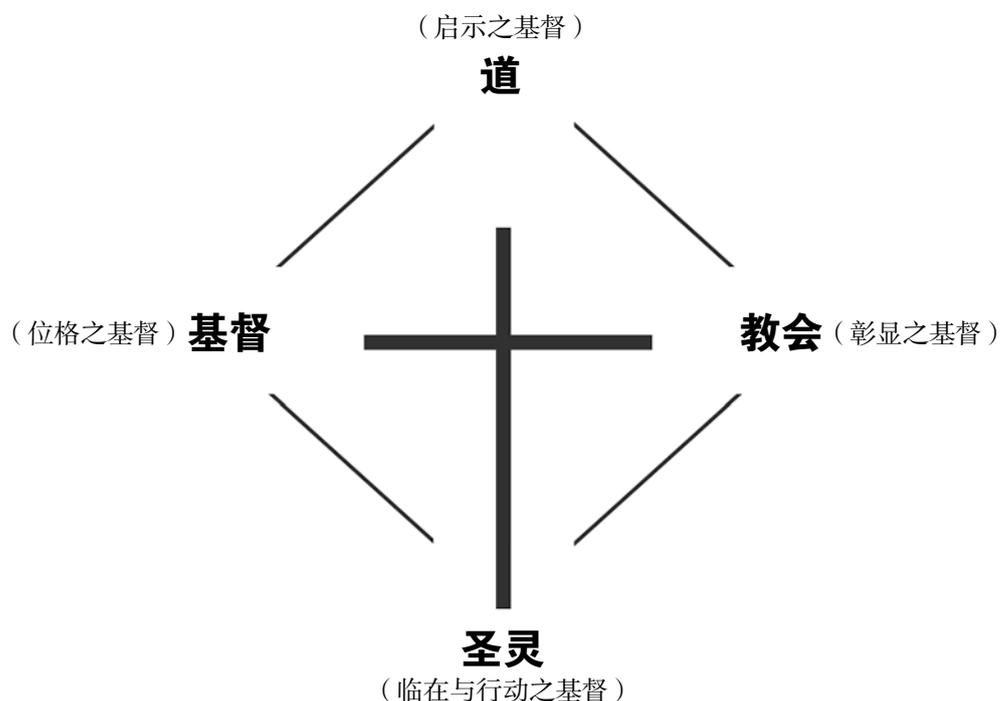
很多人设想自己如今真诚地相信有神，并且试图过一种敬虔道德的生活就可以得救。但神不是这样直接向人实施救恩，人也不能直接到神面前来得救恩，因为神恨恶人的罪，罪人也不得亲近神。即使是神最直接的行动和命令，人也不能靠着这些来得救恩，如接受、了解并努力依循神创造和护理的准则，又或者遵循神关于自然、人和事的命令。创造、护理以及律法诫命虽然都是属神的，且于真正得赎的百姓是极有益处的，但却仍然无法使我们得救。“除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”（徒 4:12）

使徒保罗说只夸耶稣基督的十字架，但这十字架的救赎，不单单是限定在各各他山上，而是继续通过对福音的宣讲和圣灵的工作在教会中向每一个蒙拣选的百姓发出行动。而且，这藉着道和圣灵在教会中行动的基督，也就是死于十字架、三天后复活、后又升天，在父右边为我们代求的耶稣基督。无论是耶稣在各各他山上完成赎罪的工作，还是把这赎罪救恩实施在百姓身上，神都一样是唯独在耶稣基督里进行的；而且我们领受这救恩，也一样是唯独在于信靠和归入耶稣基督，在他里面才有救恩和一切美福。

这样，神给人的一切美善之事，生命、智慧、美德、福分都是**在基督里**给予人，而人从神领受这一切，也是且只是唯独**在基督里**领受。同样，人向着神献上的供物，一切信靠、顺服、敬虔、善行，也都是唯独**在基督里**才真正是有价值的，神只**在基督里**悦纳人的一切感恩、奉献和服事。

### 2) 代赎实施的工具是道、圣灵和教会

神实施救赎，是把在各各他山上已经在爱子里完成了的赎罪工作实施在蒙拣选的百姓身上，这也是在基督



里进行的，也就是神在爱子里藉着宣告神赎罪工作的福音之道，藉着与福音之道一起作工的圣灵，向着教会也是通过教会向着自己的百姓实施的。

所以，“在基督里”不是一个空洞的概念，而是神实施救恩的实实在在的方法。

在基督里，具体就是在福音之道里，在圣灵里，在教会里；被保守在基督里也就是被保守在福音之道里，在圣灵里，在教会里。

基督与道、圣灵以及教会在救赎的实施中是不可分离的，对于这四者来说，任何一个都得由其他三个来规定和落实才是真实的。但整体而言，基督是核心。**位格之基督**以圣经福音之道通过命题的方式显明给人，乃是**启示之基督**；又在人里面行动，带来生命和更新，乃是**临在和行动之基督**；又在教会中，藉着教会之敬拜、圣礼、宣讲和相交及事工以有形有体可见的方式显明基督的临在和统治，是可见的**彰显之基督**。

神乃是这样在基督里以道和圣灵在教会中，向着教会又在教会中向着世人，施行其在爱子里的救赎工作。

### 3) 神使我们接受救恩的方法：信道、悔改、以基督为主，走十字架道路

#### ——信道

神是通过其说话来行动的，神的拯救也是以福音之道的传讲来实施的。我们信道是从听道来的，听道是从基督的话来的，而得以听道是因为神差遣人传道。（参罗 10:14-17）

神的行动是话语的行动，同样，接受神的拯救必须是从领受福音之道而来。

虽然不通过神启示的圣言，我们凭内在的知觉和良心的作用，以及观察受造之物的特征，或者省思人间的祸福兴衰的际遇，也可获知关于神的一般知识；但这些知识绝不可能使罪人回转而得救，更不可能使

其在信心上持守和成长。因为，我们为了得救而必须领受的关于替代性救赎的真理，虽然是圣经中最重大、最首要的真理，却是这世界的一切知识中所没有的。“神为爱他的人所预备的，是眼睛未曾看见，耳朵未曾听见，人心也未曾想到的。”（林前 2:9b）**所以，人需要获得得救的智慧，明白救恩的原理，并在这根基上生根建造，就必须知道：神唯独通过圣经所记录的福音之道来施行救赎。**领人归信之初是如此，一个已经归信的人，若想要确立足以使他得救的信心，并在此信心上建立足以讨神喜悦的人生，也唯独是通过信从这圣经所记录的得救之道。耶稣也命令人要听他的话，并且在这话语的根基上建造人生的房屋，这样的人才是智慧人；不然，把人生之屋建立在话语以外的根基上，在神鉴察的日子就会完全显为是无知的人，建造的房屋也经不起考验。

### ——悔改

耶稣传讲的福音命令我们：“你们当悔改，信福音！”（参可 1:15）

悔改是福音最为根本的命令，其含义不是要我们在已有的方向和价值上改进，而是整体的方向性的回转。从亚当犯罪以来，人已经转而背离神，而且在这种状态下，其整体生命的方向和根基也完全是“以背向神”，而非“以面向神”（参耶 32:33）。所以，神所要求的悔改是人整体的生命从原来的归属、目的、动力和原则都完全向神回转，并且要离弃自己原有的梦想和道路，真实地弃绝偶像假神、罪中之乐和今生骄傲。这样的舍罪、舍己、舍世界，才能真正地归属于基督，并被基督更新、装备，以受差遣进入世界担当基督的使命。

所以，悔改既要对付具体的道德上的罪，也要对付自己的自高自爱、属世贪恋和今生的骄傲，并且也要对付骄傲、任性、懒惰等肉体的性情；但更重要的，

这一切是通过明确地离弃私欲和世界而归给基督来实现的。

### ——归信：以基督为主

归信基督也就是以基督为主。这不仅仅是承认基督的神性，承认其超越的权柄和尊荣，更要紧的是具体地在人格性的投靠中，向基督移交生命的主权，按着福音以基督为自己的主人。

为什么我们当不以自己为主，而是以基督为主呢？

我们首先客观上就不是自主自存的，我们存在并成为现在的样式是受制于我们意志以外的因素；不仅如此，在我们自以为是在自主时，实际上是受着罪、死和魔鬼的权势的辖制，不能摆脱地被欲望和惧怕驱迫着，是不义的奴仆。

但基督却实实在在是我们正当的主人，我们理应归入他的掌管。因为，基督是永存之神，万有都是藉着他也是为着他而造的，他是万有的主，自然也是你正当的主人。尤其是当我们在罪中沉沦灭亡，他以自己的死付出代价买赎了我们。

那么，我们既归入基督，以他为主，并与他联合，我们就不再继续是罪、死和魔鬼权下的奴仆，而是被基督释放、以灵魂救恩的喜乐和感激自由地服事的义的奴仆。我们的生命就换了主人：不再是为了满足今生的骄傲、从人来的荣耀、肉体的欲望和冲动而奔走，也不再是想要在世上成就自己的雄心和欲求，也不是为了让自己满意和喜悦；而是为了让基督喜悦，为了实现基督的旨意，为了随从圣灵，为了荣耀神而热切地事奉，爱基督、爱教会、爱灵魂。不再是今世之子，而是天国之子；不再是临死贪欢的罪中死囚，而是基督元帅麾下忠勇的精兵。

### ——走与世界分别的十字架道路

虽然基督徒在世界上要凭信心跟随耶稣，也要竭力追求圣洁，竭力与罪争战，竭力担当使命；但是基督徒在世的目标却不是追求道德和精神的自我完善，基督徒已经被福音分别到一个与世界的道路完全不同的十字架道路上了。

其实世界共有个基于人肉体倾向的背离神、高举人、试图立自己的义的根本性的目标与价值。这种扎根于反叛神的罪中却试图自义的倾向不仅体现在世界的种种不法不义之事上，也体现在世界所有的市民道德意义上的正义良善之事上。

信从福音，接受救恩，同时也就意味着被神以福音分别到“在世界却不属于世界”的基督的国度里，也就走上了与世界分别的十字架道路。这不是说我们从今起要避世隐居，而是要在世上忠诚于被世界所恨恶的基督，并且弃绝追求人的名、人的荣耀、人的正义、人的价值的虚谎道路，和基督一起，一边承受世界的恨恶和逼迫，一边却仍是以仁爱、诚实、怜悯在饶恕、代求、宣讲和服事中竭力来引人归主。

这是你必须走的道路，你当记得耶稣呼召门徒所要求的反应就是：放下网、舍了船、别了父亲，跟从耶稣。正如亚伯拉罕当年被召也是被要求离开本地本族父家一样。

悔改的命令，归信的命令，舍己的命令，虽然都是神命令我们使我们接受赎罪恩典的方法，但也是神自己主动以外在的福音宣讲、内在的圣灵感召并在教会中吸引我们归入基督，并被保守在与基督的相交中的方法。这不仅是神给我们命令，也是神施恩给我们、在我们里面引发的救恩的回应。因此，这接受救恩的方法，既不因为是神自己的工作而免除我们的责任，也

不因为是神要我们顺从的命令就失去神自己施恩的保证和确据。总之，不仅各各他的十字架完全是神自己可靠的、有效的工作，连神给我们要求我们顺从以得生命的悔改、跟从基督的命令，也一样是神自己的可靠而且有效的工作，而且这正是神在各各他十字架上完全可靠、完全有效的工作在我们生命里面的行动。

## 九、结论：基督的爱激励我们

福音的奥秘，基督的奥秘，其中心就是替代性救赎。在替代性救赎里面有你人生问题的根本答案，也有你最深的安慰和确据。

今天你面对替代性救赎，要不断地思想四个问题，然后再以一个问题追问自己：

1) 谁爱了你，爱你的是怎样的一位？——这其实是关于神的存在和性情的追问。

2) 他爱了怎样的你？——这是关于人自身的罪恶与本性的认真的考察。

3) 他怎样爱了你？——这是关于神整体的救恩计划；关于基督在世上的生死复活以及神的救恩的确据等问题的整理。

4) 这爱带来了怎样的结果？解决了你的什么问题？——这是关于救恩的终极性的追问，似乎是要测量那测不透的爱的辽阔高深，却反而会让我们在废然而返时，更深地震撼于这爱的能力和浩大。这会医治你。

最后，你要追问自己并认真地确认的问题是：**你接受了这个爱吗？你在回应这个爱吗？你的回应与这个爱相称吗？** ❖



# 守住所信的道

文 / 李天恩

**编者按：**主后 2016 年 5 月 3 日中午，神的忠仆李天恩老弟兄（又名李慕圣）于上海安息主怀。他的一生，正如保罗离世之前所告白的：“那美好的仗我已经打过了，当跑的路我已经跑尽了，所信的道我已经守住了。”（提后 4:7）在世 88 载，他在中国大陆服事主超过半个世纪，一生为主耶稣基督的福音坐牢四次，是中国教会复兴的历史见证人。他的《上山之钥》及《晨光》等著作，深得海内外华人基督徒的喜爱。

本刊谨以李天恩老弟兄在《十字架的工作》一文中的一段，纪念我们的前辈，也彼此劝勉持守圣经启示的十字架真道。

我们要认识耶稣基督，离不开十字架。

今天有好多新奇道理，都把十字架丢掉了。早几天，有好几位弟兄匆匆忙忙地找我。原来有一个从国外来的传道人大讲一些错误的东西。那个传道人说：“时代改变了，应当有新真理、新亮光，不然就不能进天国。”什么新亮光呢？他说圣经早过时了，作废了。并且他当面把圣经扔在地上，用脚去踏。他说，台湾之所以地震，是因他们都不相信他所传的，把他撵走了。因此，有大地震临到台湾人。他还讲了一些神迹奇事，说要在灵里学会听耶稣的声音，这一讲，把很多人都迷惑了。许多人回家之后把圣经丢掉，不再读圣经，不再祷告，光听耶稣的声音，里面就慢慢地软弱下来，并且空虚得很！

他们错在哪里呢？主耶稣说：“因为假基督、假先知将要起来，显大神迹、大奇事。倘若能行，连选民也就迷惑了。”（太 24:24）他们这些人从来不讲十字架，否认十字架，甚至还反对十字架。不经过十字架，生命没有变化，怎能不错呢？不经过十字架，没有重生的经历，更没有生命长进的经历，怎能不受撒但的欺骗呢？怎能不使用他的感觉呢？因此就不能把耶稣的生命表现出来。

主耶稣并不是单单用神迹奇事证明他自己，他行了很多神迹奇事，但不靠这神迹奇事拯救一个人。他必须上十字架，藉着十字架来拯救人！✦

原文链接：<http://www.doc88.com/p-6975939399730.html>（2016 年 5 月 9 日存取）。

A scroll of aged parchment is unrolled against a dark, starry night sky. The scroll is illuminated from the left, casting a warm glow on its surface. The text is written in a black, Gothic-style font. The scroll is slightly wrinkled and has a textured appearance.

Sola Scriptura  
Sola Gratia  
Sola Fide  
Solus Christus  
Soli Deo Gloria

非卖品

《教会》网络杂志 双月刊 逢单月 11 日出版  
主页：<https://www.churchchina.org/>  
投稿：[churchchinatougao@gmail.com](mailto:churchchinatougao@gmail.com)