

宗教改革 之福音再发现

宗教改革在继续
中世纪的信仰：改教的背景
“信心”之于路德何以成为基督徒生活的中心概念
何为宗教改革的“称义”教义
光照在黑暗里
福音：危急存亡之秋
天主教信仰改变了吗
永不过时的“因信称义”
在牧养中确认信徒“福音认信”的重要性
“唯独基督”走到尽头了吗

The Reformation



目 录



本期主题： 宗教改革之福音再发现

宗教改革之福音再发现

02

宗教改革在继续——重新确认并持守“因信称义”的福音/提摩太

五百年前那段久远的历史好像在我的生命中延续，让我更加明白了：为什么自己是宗教改革的后裔。路德是在宗教改革的背景下被神使用发现了福音，今天我们需要做的是，把已经再发现的福音重新置于改教的背景下，来使这福音在我们生命中显为“福音”！答案只有在面对问题的时候，才显得实在和有价值。如果说路德是在没有答案的时候通过面对问题而得到了答案，今天的我们则需要是在已知答案的时候重新面对问题来真正理解这答案。这是我们要经历的“福音再发现”，也只有这样，我们才能持守住宗教改革再发现的福音！

12

中世纪的信仰：改教的背景/迈克尔·李维斯（Michael Reeves）

“宗教改革前夕的基督教究竟是充满活力还是已经腐败了？”几年前这个话题还几乎不会激起什么反响，似乎每一个人都很开心地认同：宗教改革前的欧洲人在呼吁改革，并痛恨腐败的罗马教会所加的重轭。现在这样的观点也没有消失。但历史研究——尤其是1980年之后的研究表明，出乎人们的意料的是，在宗教改革之前，信仰正受到前所未有的重视。当然有人会抱怨，但绝大多数民众仍然怀揣热情投身其中。人们的宗教热情意味着他们渴望改革。那么，是活力还是腐败？这本来就是一对错误的对比。改教前夕的基督教无疑是受欢迎的，并且充满了活力，但这并不意味着它是健康的、是符合圣经的。事实上，如果宗教改革带来的是所有人期待的那种改革，那它也不过是一场自然的社会运动，一次道德革新。但这是改教家们所反对的：宗教改革不是一次受欢迎的道德改良，它挑战了基督教的核心。他们宣称神的话语介入其间并改变世界。它是不期而至的，且是与人的想法背道而驰。它不是人的工作，而是神圣的突发事件。

22

“信心”之于路德何以成为基督徒生活的中心概念/伯恩特·哈姆（Berndt Hamm）

“唯独信心”这个典型的宗教改革立场是如何形成的？这个问题将我们带回到宗教改革的根源，面对这样一个事实：宗教改革的最初阶段本质上是神学研究 and 敬虔生活的结果，是发生在中世纪的神学教导过程中和严守教规的修道院生活经验背景下的。至少从十二世纪开始，“爱”而不是“信心”被认为是得救的决定性因素。我想问的是，在这样的中世纪背景下，这个转以“信心”为核心的惊人转换到底是如何能够发生的？这个对于宗教改革而言具有根本性意义的转换过程是如何完成的？我在这篇文章中所描述的是一个澄清的过程，它最终使路德将信心放在影响基督徒生活的中心。

31

何为宗教改革的“称义”教义/伯恩特·哈姆（Berndt Hamm）

如果我们也注意到“什么是真正福音的”（what is evangelical）这个问题已经多么深地被卷入到今日福音派教会对其信仰身份的自我确认当中，我们就可以理解，教会历史学家们将这一历史问题从对教条主义的拥抱中区分出来是多么困难，因为我们从历史的角度对“福音的”所作的定义越不清楚，就越会生硬地和盲目地将教条主义前提应用于对这个复杂问题的研究。问问宗教改革核心的称义教义是什么，并用历史性的标准来回答历史问题，这一切在我看来都尤为重要。因此我将按以下步骤来做：（1）设立标准；（2）随后讨论中世纪天主教一般的“称义”教义；（3）对比什么是改教家们的个人理解中共同的部分，其中哪些特征是宗教改革独有的；（4）最后，我要指明，在历史上，这个意义重大的“福音的”（evangelical）因素是在何处被清晰地领会到的；（5）在教义发展过程中，这个因素在哪里被加强和加深了，又在哪里失去了区别性的特征甚至是被抛弃了。

45

光照在黑暗里——福音再发现与今日教会/以思

这“世界的神”也没有停止他的脚步，他曾使福音之光暗淡，又在这福音之光被再发现后的五百年里，不断设法遮盖、混淆、稀释这光，试图把宗教改革的后代们又带回到那混沌与黑暗之中，不叫他们被基督的荣耀福音光照。这是一场属灵的争战，每个人都身处其中！我们应当如何面对？作为宗教改革的后代，我们要回到五百年前，追念往昔，寻访神在历史中的作为，辨明当年被重新发现的基督的福音，这对于今日教会反思、警醒、回归并持守这福音一定有着重大意义。

www.churchchina.org



教會

CHURCHCHINA

编辑



《教會》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。

55

福音：危急存亡之秋/史普罗（R. C. Sproul）

我们的任务不是忠于我们的传统，甚至也不是忠于宗教改革的伟人们，而是必须忠实于圣经真理。我们热爱宗教改革是因为改教家们热爱神的真理并如此勇敢地捍卫它，他们如此行使带来了纯正福音的复兴。对于基督教信仰中绝对核心本质的真理，我们应当愿意为之而舍命。当福音处于危险之中时，我们就不得不“舍亲戚货财，丧渺小学生”。

60

天主教信仰改变了吗/张逸萍

近年常有人问：天主教信仰是否改变了？是否已经和更正教（Protestant，即通常说的“基督新教”）接近了？我相信引起这问题的原因有：首先，天主教的“第二次梵蒂冈会议”（Vatican II，简称“梵二”，1962-1965），据说把天主教带进了一个“现代化”的阶段；此外，今天有一些更正教和天主教复合的提议。那么，让我们来思想：天主教信仰改变了吗？

66

永不过时的“因信称义”/康来昌

美国福音派历史学家诺马可（Mark Noll）在2005年写了一本书，名为《改教运动过时了吗？》（Is the Reformation Over?），他的答案是：“过时了。”诺马可呈现了福音派的老毛病：在学院派面前总是自卑，怕跟不上潮流，怕过时。更严重的是，他对改教家所讲的重点有意忽略或浑然不知，也就是说，他不讲“唯独因信称义”的意义和重要。这是普遍的无知，在保罗新观影响下更普遍。本文希望重提马丁·路德、加尔文等改教家所最关心的，也就是重提保罗和圣经所最关心的。

70

在牧养中确认信徒“福音认信”的重要性 ——理论思考和实践范例/亚基布

这样的理念和目标可以总结为：带着对信徒“知情意”全人的牧养关注，从教义学的角度、以命题表述的方式有效地确认“有核心福音认信的基要知识体系”，并相信和期待这样知识性的确认，会带来信徒“信心、体验、心志、生活样式”全方位的变化。这样的以“有核心福音认信的基要知识体系”为目标的确认福音认信小组工作，只是确认福音认信的一部分，只是刚刚开始。无论对于个体信徒的成长，还是整体教会的牧养，“确认福音认信”都是一生之久的事。所以，要避免出于肉体的在知识上自高自大，败坏自己，也阻碍他人，而要竭力地祈求圣灵不断地光照带领，继续在知识上长进，且将敬虔真理的知识不断地落实在自己和教会众圣徒的生命中，在“知识、信心、体验、心志、生活样式”上整全地确认福音认信，以“福音”来整合一切基督教真理和基督徒生活，“直等到我们众人在真道上同归于一”（弗4:13a），期待教会成为在福音里并且“只在福音里”的神百姓共同体！

“五个唯独”专栏

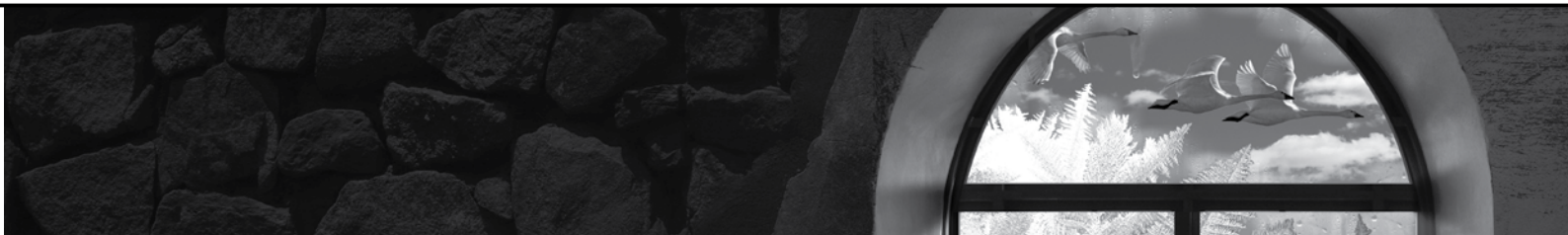
83

“唯独基督”走到尽头了吗/彼得·迪泽尔（Peter Ditzel）

耶稣基督是我们能被称义的唯一原因，是通往父神的唯一道路，是神与人之间的唯一中保。我几乎想不出来，还有什么比否认唯独耶稣更恶劣的叛教行为了。宣称连耶稣的名字都从来没有听过的人也能得救，不仅否定了福音，也否定了传扬福音的必要性。如果不管人们有没有听过基督的名，神都救他们，那何必传福音？如果那些听到福音后得救的人本来就是得救的，早期的宣教士们何必冒着生命危险去到世界各地？保罗为什么要经历那样艰难、危险的历程？他遭受海难，忍受拷打、监禁、鞭打、被石头砸，面临死亡威胁，并最终为福音的缘故殉道，这一切都只是一个错误吗？

封三

改教家隽语之马丁·路德



宗教改革在继续

——重新确认并持守“因信称义”的福音

文 / 提摩太



一、我生命中的“福音再发现”

半年以来，我和几位肢体有在一起的每日灵修。前不久新加入一位热心宗教改革历史研究的弟兄，他的分享每每带给我们新的亮光。一日，我们俩对同一段经文的不同反应，带给我极大的触动和反思，五百年前那段久远的历史好像在我的生命中延续，让我更加明白了：为什么自己是宗教改革的后裔。

当时灵修的经文是申命记 11:18-32：

你们要将我这话存在心内，留在意中，系在手上为记号，戴在额上为经文；也要教训你们的儿女，无论坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论；又要写在房屋的门框上，并城门上，使你们和你们子孙的日子，在耶和华向你们列祖起誓、应许给他们的地上得以增多，

如天覆地的日子那样多。你们若留意谨守遵行我所吩咐这一切的诫命，爱耶和华你们的神，行他的道，专靠他，他必从你们面前赶出这一切国民，就是比你们更大更强的国民，你们也要得他们的地。凡你们脚掌所踏之地都必归你们，从旷野和黎巴嫩，并幼发拉底大河，直到西海，都要作你们的境界。必无一人能在你们面前站立得住；耶和华你们的神，必照他所说的，使惧怕惊恐临到你们所踏之地的居民。看哪，我今日将祝福与咒诅的话都陈明在你们面前。你们若听从耶和华你们神的诫命，就是我今日所吩咐你们的，就必蒙福；你们若不听从耶和华你们神的诫命，偏离我今日所吩咐你们的道，去事奉你们素来所不认识的别神，就必受祸。及至耶和华你的神领你进入要去得为业的那地，你就要将祝福的话陈明在基利心山上，将咒诅的话陈明在以巴路山上。这二山岂不是在约旦河那边、日落之处，在住亚拉巴的迦南人之地与吉甲相对，靠

近摩利橡树吗？你们要过约旦河，进去得耶和华你们神所赐你们为业之地，在那地居住。你们要谨守遵行我今日在你们面前所陈明的一切律例典章。

一起阅读和各自默想后，我先做的分享，简单概括就是：我要爱神，遵行诫命！其实我心里还想着“我要以此蒙福”，只是口里没说出来。紧接着是那位弟兄分享，基本要点是：我是败坏的罪人，不能遵行神的诫命，要受永恒的审判而灭亡；但基督为我受了咒诅，赎出我脱离律法的咒诅，我因信称义而蒙福；进而，既在基督里作为蒙福之人，我当爱神，以基督为主。此时，我猛然间发现：我的分享里竟没有“福音”！我知道福音，所以他说的的时候我听得出来；但我里面缺福音，所以在我自己的分享中就没有体现出福音。虽然已经做了五年全职传道人，每个主日讲道我都会刻意讲“福音”，但在个人性的灵性默想中，却没有福音。那一天，我经历了自己生命中的“福音再发现”！

我激动不已，就此更深反思：我对律法的理解有问题。我更像是“好撒玛利亚人的故事”中那个要显明自己有理的律法师（参路 10:25-37），也像那个自以为从小就遵守了一切诫命而向耶稣求问永生的富足官员（参路 18:18-30）。面对律法，我的第一反应是“有理”和“自义”。

但是，申命记将近结尾时已经写道：“将这律法书放在耶和华你们神的约柜旁，可以在那里见证以色列人的不是”（申 31:26）。新约中保罗更直白地说：“所以凡有血气的，没有一个因行律法能在神面前称义，因为律法本是叫人知罪”（罗 3:20）；“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义”（罗 10:4）；“律法是训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义”（加 3:24）；“这样，律法是与神的应许反对吗？断乎不是！若曾传一个能叫人得生的律法，义就诚然本

乎律法了。但圣经把众人都圈在罪里，使应许的福因信耶稣基督归给那信的人”（加 3:21-22）。

如此看来，我的问题是**没有从福音的角度理解整本圣经，也就没有从福音的角度理解律法**，因此在灵修律法书的时候没能“修”出福音来，仍是心里暗想着“遵行律法以致蒙福”，却忘记了保罗所说：“凡以行律法为本的，都是被咒诅的，因为经上记着：‘凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅’”（加 3:10），且忽略了“所应许的福因信耶稣基督归给那信的人”（加 3:22b）。

申命记 11:18-32，保罗会怎样看待这段经文？此时，我们不禁要问的是：哪一个保罗？是法利赛人扫罗？还是在去往大马士革的路上经历光照之后的基督徒保罗？前者应该是自以为已经遵行了这里的诫命且在律法的义上无可指摘^[1]，并带着“爱神”的心极力逼迫教会，正如主耶稣所说：“时候将到，凡杀你们的，就以为是事奉神”（约 16:2）；相反，后者却成了被逼迫、一生捍卫“因信称义”的福音、写出了罗马书和加拉太书的作者。面对这两个“保罗”，我扪心自问：我更像哪一个？

以上所暴露的正是我信主 11 年、全职事奉 5 年来一直有的软弱：知罪不深，常常自义，没活在福音里。某种意义上说，这次灵修是我的大马士革之旅，这一天我经历了自己的“福音再发现”，这次经历也使我重新面对宗教改革。

二、律法 & 因信称义——面对问题确认答案

宗教改革的领军人物是路德，路德最看重的是“因信称义”。“称义的教义并非只是所有的教义之一，

[1] 参圣经新约腓立比书 3:5-6。

而正如路德声称的，是主要的基本信条，它关系到教会的成败，是其全部教义的基石。称义的教义是“基督教教义的总结”。^{〔2〕}“加尔文认为称义是枢纽，是转动一切的核心。”^{〔3〕}“因信称义”也正是保罗教导（因此是圣经）的核心，所以，当说宗教改革重新发现了“福音”的时候，也正是“因信称义”的再发现。

“因信称义”是在其与律法的关联中被说明的。保罗是在与律法的对比中阐释“因信称义”，如上文所引罗马书和加拉太书的经文，又如他在腓立比书中说：“不但如此，我也将万事当作有损的，因我以认识我主基督耶稣为至宝。我为他已经丢弃万事，看作粪土，为要得着基督，并且得以在他里面，不是有自己因律法而得的义，乃是有信基督的义，就是因信神而来的义。”（腓 3:8-9）照此，“路德断言区分律法和福音是基督徒最高的艺术”。^{〔4〕}“路德坚持认为，作为神学家，关键性的工作就是要去区分律法和福音。如果我们还不理解它们之间的区别，我们就还未曾明白神学的基础性道理。”^{〔5〕}

路德是在律法之下经历了苦苦挣扎后才寻得这“因信称义”的“福音”，进而也明确了律法和福音之间的区分。作为宗教改革的后裔，我们是过于容易地知道了“因信称义”的道理，却没能深刻地体验这“福音”的宝贵，如同儿女过于容易地得到父母辛苦所赚的血汗钱而不知珍惜一样。我们没有深刻经历过路德在律法下的挣扎，也就难以体会路德极力宣扬的“基督徒的自由”（这也正是保罗极力捍卫和宣扬的）。所以，不是我们不知道“因信称义”这答案，而是我们不够了解这答案所关乎的问题。离开了对问题真正的洞察，对答案的理解就一定是空洞和

肤浅的；答案只有在面对问题的时候，才显得实在和有价值。如果说路德是在没有答案的时候通过面对问题而得到了答案，今天的我们则需要是在已知答案的时候重新面对问题来真正理解这答案。这是我们要经历的“福音再发现”，也只有这样，我们才能持守住宗教改革再发现了的福音！路德是在宗教改革的背景下被神使用发现了福音，今天我们需要做的是，把已经再发现了的福音重新置于改教的背景下，来使这福音在我们生命中显为“福音”！**本文接下来的部分，试图在和律法的关联中，来理解、阐述和捍卫“因信称义”的福音。**

三、福音失落的图景之一：对律法的忽视

纵观近现代人类思潮，人本主义高举人的价值和自主性从而远离了真正的神圣、崇高与永恒，启蒙运动推崇的理性主义在拒绝了神圣启示的权威后又经历了自身的破灭，从而进到“宇宙无真理、历史无真相、道德无底线、语言无意义”的后现代主义，因此，没有绝对价值和标准，一切都是相对的，进而是多元的，没有绝对的判断，也因此，“包容”成了最高的价值。

教会深受这些思潮的影响，其中一个重要表现就是**神启示的神圣律法越发被忽视，进而导致了、也表现为一些相关的重要的圣经概念被忽视和混淆**。这里以“称义”、“神的忿怒”和“永恒”三个概念为例，结合宗教改革的背景加以说明。

1、忽视“称义”

“称义”这个在保罗和路德那里最为重要、高频出现的关键词，已渐渐淡出了今日教会。在各样的神学讨

〔2〕 保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，段琦、孙善玲合译，译林出版社，1998年，第228页。

〔3〕 史普罗（R. C. Sproul）：“宗教改革结束了吗？”，《教会》，2016年1月第1期，总第57期，第49页。

〔4〕 拜耳：《路德神学当代解读》，邓肇明译，道声出版社，2011年9月出版，第70页。

〔5〕 罗伯特·高德福瑞：《宗教改革掠影》，何德译译，群言出版社，2014年，第21页。

论、讲台教导、查经学习和圣徒交通中，“称义”这个词或被有意攻击，或被无意忽略。人们对福音的理解越发地“重情轻法”。不顾神的公义只谈神的慈爱；不顾圣经启示的“按着定命，人人都有一死，死后且有审判”和“他必照各人的行为报应各人”〔6〕这“审判-报应”的基础性原则而只谈恩典；圣经说的是“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与神相和”（罗 5:1），人们却越过“法庭审判”（称义）的环节，直接谈论“和神的关系”（相和）。因此，“中保代赎”的概念（藉着我们的主耶稣基督）就被弱化和消解，但这却是“福音”最根本、最重要的原理。

回到宗教改革的背景来看，问题和答案都会更加清晰。路德认为，神学的主题是“犯罪的人与称为义的神”。〔7〕于 1563 年完稿的《海德堡教理问答》〔8〕也是从这个角度来说明人的“愁苦与安慰”。简单列举如下：

问 3：你从何处知道你的愁苦呢？

答：从神的律法。

问 4：神的律法对我们有什么要求？

答：基督在 马太福音 22:37-40 中总括地教训了我们：你要尽心、尽性、尽意、尽力爱主你的神。这是诫命中的第一，且是最大的；其次也是相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲。

问 5：你能全守这些诫命吗？

答：不能。因为我的本性是倾向于憎恶神和邻舍的。

问 10：神是否放任这种悖逆或背信，使之不受刑罚呢？

答：绝不。他极其憎恶我们的原罪和本罪，并要在

今生和永世用公义的审判刑罚罪恶，正如他已宣告说：“凡不时常遵守律法书上所写的，都是被咒诅的”。

问 11：神不也是慈爱的吗？

答：神固然是慈爱的，但他也是公义的；因此，他的公义要求干犯至高神之威严的罪恶，必须处以极刑，就是身体和灵魂一同受到永远的刑罚。

问 12：既然根据神公义的审判，我们当受今生和永世的刑罚，那么，是否有逃避这刑罚，再次得蒙神恩宠的方法呢？

答：按照神的旨意，他的公义必须得到满足；因此，我们必须完全满足他的公义，若不是由我们自己补偿，便得由别人来替代。

问 13：我们自己能够做到吗？

答：绝对不能；我们反而天天加增罪愆。

问 15：那么，我们必须寻求一位怎样的中保和救主呢？

答：一位真实而无罪的人，但却比一切受造者都更有能力，同时也是真的神。

问 18：那么，谁是那位中保，既是真神又是真实而无罪的人呢？

答：就是我们的主耶稣基督；神使他成为我们的智慧、公义、圣洁和救赎。

问 19：你从哪里知道这事呢？

答：从神圣的福音。这福音是神自己首先在乐园里启示的，以后由族长和先知予以宣布，并由律法中的献祭和其他礼仪预表，最后由他的独生爱子成就了。

〔6〕 参见圣经希伯来书 9:27。

〔7〕 拜耳：《路德神学当代解读》，邓肇明译，道声出版社，2011 年，第 35 页。

〔8〕 《海德堡教理问答》，基督教改革宗出版社，王志勇译本。

何等清晰有力！律法显出人的愁苦，福音带给人安慰！神的公义和慈爱因着那位钉十字架的中保得以统一。这也正是在路德的生命中所发生的：“路德终于对基督和神有了全新的认识。他现在知道怎样去爱那位受苦的救主，去爱那位彰显在各各他山上的神。但这些能救他脱离地狱的权势吗？十字架消除了‘神的怒气’与‘神的怜悯’之间的矛盾，而保罗也为他调和了‘神的公义’与‘神的赦免’”。〔9〕

2、忽视“神的忿怒”

忽视律法会削弱对“称义”（法庭审判）的关注，进而必然忽略“神的忿怒”，因为忿怒是审判官对罪和不义当有的态度。律法不是作为死板的“规则”存在，而是指向那位有位格的“颁布律法者”。神在西奈山颁布“十诫”的时候，既以文字传递诫命的内容，又以“雷轰、闪电、角声”来表达他作为位格者的威严（虽不直接是怒气但的确是要唤起百姓的敬畏），这也是当时在西奈山下的百姓强烈意识到的，于是“就都发颤，远远地站立”（参出 20:18）。同样的情形也发生在主耶稣口中那个上殿里去祷告的税吏身上，他“远远地站着，连举目望天也不敢，只捶着胸说：‘神啊，开恩可怜我这个罪人！’”。（路 18:13）这里的要点都在于罪人对神作为位格者临在的意识，其中必然包括对“神的忿怒”的觉察。

当“包容”成了最被看重的价值的时候，忿怒就是不合时宜的一种态度，即使是“神公义的忿怒”。绘画能够反映出它所在的时代精神，耶稣的画像也是如此。（这里不试图讨论教堂和家中能否挂耶稣的画像的崇拜规范问题；要点也不是讨论哪样的画更符合圣经，而是在对比中谈当今世代的教会“对神的忿怒”的忽视。）改教前的中世纪，“在绘画作品

中，基督通常不只在十字架上，而且坐在他的宝座上。在他头部的一侧伸出一枝百合花，象征着复活。在另一侧伸出了一把利剑”〔10〕，象征着审判和刑罚。今天在教堂或信徒家中最常出现的耶稣画像，既不是挂在十字架上的耶稣（替罪人担当父神的忿怒），也不是坐在审判宝座上的耶稣（向罪人所发之“羔羊的忿怒”，参启 6:16），而是怀抱着一只“温顺”的小羊的“包容”的耶稣。在这里，既没有罪人的悖逆，也没有神的怒气，好像一切本该如此、本来就如此一般。

但“神的忿怒”是实在的，圣经以各样的方式不断向罪人传递“神的忿怒”。在旧约，人生被如此描述：“我们因你的怒气而消灭，因你的忿怒而惊惶。你将我们的罪孽摆在你面前，将我们的隐恶摆在你面光之中。我们经过的日子都在你震怒之下；我们度尽的年岁好像一声叹息。……谁晓得你怒气的权势？谁按着你该受的敬畏晓得你的忿怒呢？”（诗 90:7-11）向着犯罪悖逆的百姓，以赛亚书中连续四次写道：“虽然如此，耶和华的怒气还未转消，他的手仍伸不缩。”（参赛 9-10 章）在新约，罗马书中写道：“原来，神的忿怒，从天上显明在一切不虔不义的人身上，就是那些行不义阻挡真理的人。”（罗 1:18），保罗知道会有自义的人以为自己不在此列，就随后回应说：“你这人哪，你论断行这样事的人，自己所行的却和别人一样，你以为能逃脱神的审判吗？还是你藐视他丰富的恩慈、宽容、忍耐，不晓得他的恩慈是领你悔改呢？你竟任着你刚硬不悔改的心，为自己积蓄忿怒，以致神震怒，显他公义审判的日子来到。”（罗 2:3-5）

神的忿怒正是“因信称义”的福音所要解决的“问题”。所以经上说：“现在我们既靠着他的血称义，就更要

〔9〕 罗伦·培登：《这是我的立场》，古乐人、陆中石译，上海三联书店，2013年，第42页。

〔10〕 詹姆斯·基特尔森：《改教家路德》，李瑞萍、郑小梅译，中国社会科学出版社，2009年，第11页。



藉着他免去神的忿怒。”（罗 5:9）这是说神藉着十字架上耶稣的代死来挽回他本要向罪人所发的忿怒。罗马书 5:1-11 所描绘的图景是：

- (A) 人神为敌 & 神的忿怒——问题
- (B) 基督代死 & 因信称义——答案
- (C) 人神相和 & 以神为乐——结果

离开了作为问题的 A, 就不能真正理解作为答案的 B, 也会把作为结果的 C 当做基础和前提, 从而抛弃了中保的代赎, “因信称义”的福音因此就被架空了。

3、忽视“永恒”

接续“神的忿怒”, 现在要谈当下教会对“永恒”的忽视。十字架上已经替罪人担当“神的忿怒”的

耶稣, 又被描述为“救我们脱离将来忿怒的耶稣”(帖前 1:10b)。“将来忿怒”是指罪人在末日审判之时所要面对的神终极性的烈怒。“按着定命, 人人都有一死, 死后且有审判。”(来 9:27) 这里, 审判是在“死后”的, 忿怒是指“将来”的, 因此都是永恒的。离开了永恒的维度, 就偏离了圣经所启示的“律法审判”和“神的忿怒”。启示录中写道:“烧淫妇的烟往上冒, 直到永永远远”(启 19:3b), “那迷惑他们的魔鬼被扔在硫磺的火湖里, 就是兽和假先知所在的地方。他们必昼夜受痛苦, 直到永永远远”(启 20:10)。

发现“因信称义”之前的路德, 在自己的罪中常常觉察到“神的忿怒”和“永恒的刑罚”, 并因此在煎熬中经历他所谓的“*Anfechtung*”——“路德用这个词旨在表达怀疑铺天盖地袭来时令人觉得神并不

[11] 詹姆斯·基特尔森:《改教家路德》, 李瑞萍、郑小梅译, 中国社会科学出版社, 2009年1月第1版, 第25页。

爱他们的想法”〔11〕。“这种每天甚至每小时都会有
的经历是极其可怕的，他后来说：‘当灵魂被这种没
完没了袭来的思潮触及时，它所感到的，所汲取的，
不过是永恒的刑罚而已。’”〔12〕

宗教改革通过回归圣经，把天主教捏造的“炼狱”从
教会信仰生活中清除了出去；而当下的教会因为偏离
圣经，渐渐把神创造的“地狱”也从教会信仰生活中
边缘化。“中世纪教会非常关注‘天堂地狱’，却因为
错失了‘因信称义’、‘唯独恩典’的真理而得不着进
天堂的门路；今日教会虽因宗教改革重新得回了‘因
信称义’、‘唯独恩典’的真理，却对这‘义’、这‘恩典’
所关心的最根本的问题，就是‘天堂地狱’、‘永生永
死’，渐渐失去了关注。”〔13〕离开对永恒的关注，“因
信称义”的福音也就被架空了。“福音的核心不是关
于更有意义或更正确的或内容更丰富更崇高的生活，
而是关于永生永死的，也就是关于是最终在神的审判
台前被定罪而下地狱在永火之中永远沉沦，还是被判
定为义而承受天国永远的福乐。耶稣和使徒的一切讲
论，每当要求人作抉择时，归结点都是终极性的审判
中关于永生永死的抉择，这一点尤其体现在耶稣以‘我
实在告诉你们’为格式的很多告诫中。”〔14〕“离开永
生永死的关注去谈福音，或者在永生永死之外加上别
的什么对于生活品质的关注去谈福音，都一样是偏离
了福音的核心，后者把这种偏离包藏在自欺欺人当中，
尤其危险。”〔15〕

4、小结：对“得救问题”的漠视

以上对“律法”和几个相关方面的忽视，说到底，
是对“得救问题”的漠视。而“人如何得救”，正是

宗教改革的首要关注。〔16〕**人既没有从律法中看见自
己的愁苦，就难于以福音为自己的安慰；既没有经
历律法下的挣扎，就难于体验福音里的自由。因此，
我们今天需要“在福音里补律法的课”！**保罗是在
与律法的对比中讲“因信称义”，约翰也说：“律法
本是藉着摩西传的，恩典和真理都是由耶稣基督来
的。”（约 1:17）不面对“律法”的定罪，“得救”就
是莫须有的问题，“福音”也就被取消掉了。所以，
改教之前的天主教徒是受着错误的教导却带着正确
的关切，花大笔钱财支取“功德”来确保自己死后
能上天堂。而今天的信徒，一方面听说了“白白称义”，
同时却没有得救的确据，而又丝毫不在乎，连花上
几分钟的认真思考都不肯。再者，宣称有得救确据
的人，也鲜有深刻经历得救的欢喜，缺乏对救恩的
感激；在福音里的体验也很肤浅，缺少罪得赦免的
蒙爱体验，缺乏永生的盼望。在这当中，暗藏着福
音失落的危机。

四、福音失落的图景之二：对律法的“重视”

接下来要面对的是另外一幅导致福音失落的图景，
不是对律法的忽视，而是对律法的“重视”；不是来
自世俗世界的潮流，而是源自宗教团体内部。尤其
引人注意的是，这种“重视”格外表现在两个特别
的时代：一个是福音初传、基督教和犹太教分离的
使徒时代，另一个就是福音再发现、更正教与天主
教分离的中世纪晚期。并且，格外表现在两个宗教
团体：一个是保罗原来所在、后来脱离了的法利赛
人群体，另一个就是路德原来所在、后来脱离了的
天主教修道院。这种“重视”不是真正的重视，下
面将加以具体阐述。

〔12〕 詹姆斯·基特尔森：《改教家路德》，第 25 页。

〔13〕 提摩太：“论今日教会对‘天堂地狱’、‘永生永死’关注的缺乏”，《教会》，2014 年 1 月第 1 期，总第 45 期，第 36 页。

〔14〕 陆昆：“非‘非福音’的福音”，《教会》，2014 年 1 月第 1 期，总第 45 期，第 4 页。

〔15〕 同上。

〔16〕 布罗斯·雪莱：《基督教会史》，刘平译，北京大学出版社，2004 年，第 266 页。

1、两个宗教团体：犹太教 & 天主教

(1) 犹太教

按列王纪下 22 章记载，约西亚年间在圣殿里找到了遗失多年的律法书，约西亚王听了书记沙番念过律法书后，便撕裂衣服说：“因为我们列祖没有听从这书上的言语，没有遵着书上吩咐我们的去行，耶和華就向我们大发烈怒。”（王下 22:13b）他以此来说明国家遭难的原因。照此原因，南国犹太随后又被掳巴比伦七十年，之后，照着神的怜悯和应许，回归本地。根据尼希米记 8 章，文士以斯拉根据律法书来重建以色列信仰共同体，并且和约西亚作出同样的解释：“你也降临在西奈山，从天上与他们说话，赐给他们正直的典章、真实的律法、美好的条例与诫命。……但我们的列祖行事狂傲，硬着颈项不听从你的诫命……”（尼 9:13、16）从此，对律法的教导就成了以色列信仰共同体生活的重要部分。

随后经历了四百多年的间约时期，这期间形成了后来在新约圣经中很著名的法利赛人群体，这一群体最重要特征是：“重视”律法。表面上，这样的“重视”是继承了约西亚和以斯拉；实质上，这样的“重视”却被耶稣彻底否定并严厉责备。为什么？因为他们将神的律法细化到非常琐碎，但同时却是降格到人靠着外在行为可以遵守的地步，以此来显明自己是“靠行律法称义的”。耶稣称他们为“假冒为善的人”，并指责说：“你们是离弃神的诫命，拘守人的遗传。”（可 7:8）也正是这群法利赛人所代表的一神论信仰共同体，最终把弥赛亚钉在了十字架上。

(2) 天主教

从使徒时代到路德时期的天主教，有很复杂的演变过程，但从结果来看，就是从保罗所说的“人称义

是因着信，不在乎遵行律法”（罗 3:28），变成了天主教的“功德库”。“得救是要去赚取的，因此他们的宗教是行为的宗教。”^[17]面对永恒的审判罪人何以能脱离地狱进入天堂？——“对于这个问题，教会有个答案。在路德出生的时候，这个答案已被精简为一个简短的命令：‘做你力所能及！’”^[18]

对此答案，路德可谓是“竭尽全力”！“很长一段时间他不吃不喝，也不休息。严寒刺骨，他不着衣，也不用毯子来保暖——鞭挞己身——这在虔诚的修士们的生活中，是习以为常，甚至被认为是理所应当的。在近十年之后，目击者曾经论到路德苦修时的样子。他不只是机械式地祷告、禁食、过清苦的生活、禁欲，而是热切地追求这样的生活。他寻求尽心、尽力、尽意地爱神。这样做，需要弃绝世界、弃绝家人也弃绝他自己。甚至有可能，晚年令他苦恼不已的疾病就是当时他苦待己身的结果。”^[19]但即便如此，路德仍没有得救的确据，仍经历他的 *Anfechtung*，因为他能察觉到自己“里面”仍然是不爱这位神：“我虽是一位无可指责的修道士，但在神面前我仍是良心不安的罪人，我也不知道我的善行能否平息他的怒气。因此我不爱这位公义而震怒的神，相反地我恨恶他，并向他发怨言。”^[20]

2、两个典型人物：保罗 & 路德

到这里，我们不禁要将这两个时代的典型人物加以对比一下。

保罗说：“就律法上的义说，我是无可指摘的”（腓 3:6b），路德也称自己是“无可指责的修道士”，甚至说：“如果曾经有修士因为修行的缘故而得以进入天堂，我敢说那就是我了。所有在修道院认识我的弟兄可以为我见证。”^[21]但从法利赛人变为使徒的保罗后

[17] 詹姆斯·基特尔森：《改教家路德》，第 10 页。

[18] 同上，第 11 页。

[19] 同上，第 23 页。

[20] 罗伦·培登：《这是我的立场》，第 42 页。

[21] 同上，第 22 页。

来说：“这都是照人所吩咐、所教导的。说到这一切，正用的时候就败坏了。这些规条使人徒有智慧之名，用私意崇拜，自表谦卑，苦待己身，其实在克制肉体的情欲上是毫无功效。”（西 2:22-23）这也正是路德作为修道士所经历的。在神的带领下经历了各自的转变之后，二人都成为冒着生命危险宣扬和捍卫“因信称义”的勇士，保罗受犹太教的逼迫，路德受天主教的逼迫，同时，二人也各自成为早期基督教和更正教的重要奠基人。

真正重要的不是他们个人，而是他们的教导。二人的教导中心都是“因信称义”，保罗的教导来自神的直接启示，路德则在神的光照下来遵循保罗的教导。二人的核心教导所针对的对象都不是无神论，而是有神论，或者更准确地说是一神论。二人最为批驳的不是犹太教或天主教中道德上“恶”的部分，而是“好”的部分。在罗马书中，保罗不是在“神的义与人的恶”维度上教导“因信称义”，而是在“神的义与人的义”维度上教导“因信称义”，所以，在罗马书中保罗论到犹太人说：“因为不知道神的义，想要立自己的义，就不服神的义了。”（罗 10:3）照此，路德在其《罗马书讲义》的开篇对此要点也大加强调。并且，“改教家们反抗天主教会不只是因为她堕落腐败，而是反抗她许多成功的和典范的部分”〔22〕。保罗在加拉太书极力反对的那些割礼的人，并不表现为否认基督，而只是要在基督之上外加一个小小的割礼，更何况割礼在当时并不是坏东西，而是“好传统”。但保罗却说，他们“要把基督的福音更改了”，并且“应当被咒诅”（参加 1:6-9）。那些“愿意在律法以下的人”（加 4:21a）也并不是想做什么“坏事”，但保罗却严厉地警戒：“一点面酵能使全团都发起来。”（加 5:9）

保罗在此警惕的是“律法”，保罗不是说律法不好，相反，他说：“我们原晓得律法是属乎灵的，但我是

属乎肉体的，是已经卖给罪了”（罗 7:14），又说：“我们知道律法原是好的，只要人用得合宜。”（提前 1:8）照此，路德在《加拉太书注释》中也这样说：“我们并不是说律法是不好的，我们只是说它不能使我们称义。”〔23〕想要靠律法来称义，就是用得不合宜，就是保罗所警惕的。保罗在教导中一直警惕这一点，所以，在他的书信中动辄就是这样一句：“不是有了自己因律法而得的义”（腓 3:9），“不是因我们自己所行的义”（多 3:5）。“律法本是叫人知罪”（罗 3:20b），“律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义”（罗 10:4），这是保罗在圣灵带领下对旧约律法的正确解释。同时他又深知罪人有靠律法或“人的遗传”以行为来立自己的义的倾向，所以保罗一再区分行为和信心。路德照此不断地区分律法和福音，从而使基督十字架的福音被高举，“断不以别的夸口，只夸我们主耶稣基督的十字架”（加 6:14a）。

因着高举神的义，人才能看到自己的本相，所以保罗晚年论自己说：“在罪人中我是个罪魁。”（提前 1:15b）路德临终前写道：“这是真的，我们都是乞丐”〔24〕。反之，就会落入开篇笔者灵修时所暴露的软弱光景：知罪不深，常常自义，没活在福音里。在福音里的人，不会觉得自己好，不会立自己的义。身在宗教共同体中却不在福音里、不真知道福音的时候，人就必然会“重视”律法而立自己的义，久而久之，“因信称义”的福音就失落了。

五、自觉持守福音：人的义，还是神的义？

说到底，持守福音的关键在于：是“人的义”，还是“神的义”？！无论是来自世俗世界的对律法的忽视（如本文第三部分所示，这种忽视已经强势地蔓延到教会中来），还是来自宗教团体内部对律法的“重视”，本

〔22〕 Euan Cameron, *The European Reformation*, Oxford University Press, 2012, p.11.

〔23〕 马丁·路德：《加拉太书注释》，李漫波译，三联书店，2011年，第56页。

〔24〕 詹姆斯·基特尔森：《改教家路德》，第225页。

质都是要立出于肉体的“人的义”，而拒绝了“神的义”。前者表现为对神直接的拒绝——拒绝神的标准，拒绝将自己放在任何外在的、更高的判断之下，以此彻底地“自我合法化”；后者表面上是对神的热心，但骨子里其实拒绝“从神而来的义”，拒绝“唯独因信称义”。相较而言，后者更加危险。过往的犹太教和天主教都属于后者，所以保罗和路德在肉身上受其逼迫，在真理上与其争战，且“锱铢必较”，不退半步。然而，对方也并不退让，如同保罗称那些试图靠律法称义而更改福音的人为可咒诅的人一样，天主教在天特会议上也明确判定路德等宣称“唯独因信称义”的更正教徒为可咒诅的。

当下的天主教如何呢？自宗教改革以来，天主教共召开三次大公会议：天特会议，第一次梵蒂冈大公会议（1869-1870年，简称“梵一”），第二次梵蒂冈大公会议（1962-1965年，简称“梵二”）。“梵一”和天特会议一样，称更正教徒为“裂教者”和“异端”。“梵二”一反旧态，以亲切的口吻称更正教徒为“分离的弟兄”，并热切地召唤其回到“母亲的怀抱”。果然，过了不到三十年，就有了一场名为“福音派和天主教合一”（Evangelicals & Catholics Together, 1994）的合一运动，随后又有一份同样倡导合一的《曼哈顿宣言》（2009）发表出来。史普罗先生（R. C. Sproul）怀着迫切和忧虑以其著作《我们是合一的吗？》（*Are We Together?*）做出回应，并在书中满有洞察力地指出：“梵二”在做出许多改变的同时，在“称义”的教义上没有丝毫改变，仍和天特会议一样。只要“称义”的教义不变，天主教就还是原来的天主教。这样，更正教该“回去”吗？如果就这样“合一”了，那算什么？那就只能是：天主教还是原来的天主教，我们却不再是宗教改革的后裔了！有人会说：人家态度转变了啊？主动邀请并接纳你了吗？但问题是：他对基督福音的态度转变了吗？接纳“唯

独因信称义”了吗？不要忘记保罗满带着伤痛对加拉太人的警戒：“那些人热心待你们，却不是好意。”（加 4:17）

别忘了，“包容”是我们当下的核心价值，是“人的义”在当今世代的重要体现。“人的义”可以包容人，却一定抵挡神；“人的义”可以看起来向神发热心但骨子里一定混淆福音而抵挡“从神而来的义”。“包容”势必带来“合一”，因此“合一”就会成为这个时代的普世价值，成为“政治上正确的”。因此，出于“人的义”的宗教性联合就会成为潮流，成为福音最大的危机，成为最大的对神的抵挡。

这并非危言耸听，回到圣经看看吧！主耶稣说，末后的迷惑甚大，“倘若能行，连选民都迷惑了”（太 24:24b）。启示录中那“两角如同羔羊，说话好像龙”（启 13:11b）的假先知，所发出的正是伊甸园里古蛇那讨人喜悦的声音，正是“人的义”的代言人。看看帖撒罗尼迦后书 2 章所启示出来的基督再来前整体宗教团体的“离道反教”的情景：“抵挡主”的“大罪人”会“自称是神”，并受到众人的敬拜，并且是在“神的殿”里。当年在伊甸园引诱始祖要“如神一样”的撒但，在此造就了这“不法的人”。众人也因他联合在一起，如同当年在示拿平原为要高举人的名而联合建造巴别塔的众人一样。这期间，神的真子民会受到压制，直到“大罪人”被主耶稣从天降临的荣光废掉！同时，这出于人的联合也被拆毁，“一切不信真理、倒喜爱不义的人都被定罪”（帖后 2:12）。

愿我们里面有的是“爱真理的心”而不是“生发错误的心”，愿我们不“信从虚谎”，而是竭力抵挡世界、肉体 and 魔鬼，竭力抵挡肉体生发的自义，**和使徒保罗及众改教家们站在同一条战线上，捍卫“因信称义”，自觉地持守宗教改革再发现的“福音”！✠**



中世纪的信仰：改教的背景^{〔1〕}

文/迈克尔·李维斯 (Michael Reeves) 译/拿但业 校/王培洁

随着十五世纪的逝去和十六世纪的诞生，旧世界似乎与新世界处在交替过程中：罗马帝国的最后残余——强大的拜占庭帝国——崩溃了；哥伦布在美洲发现了一个新世界；哥白尼的“日心说”完全改写了我们对宇宙的看法；并且路德还彻底重塑了基督教信仰。曾经看似稳固和确定的旧世界的基础在变革的风暴中完全坍塌了，为一个一切都将非常不同的新纪元开辟了道路。

如果从今天的角度来看，你几乎不太可能真正了解那个时代的情形。“中世纪” (Medieval)，就是这个词带给我们阴暗的、哥特式的画面构想，其中充斥了狂热崇拜的僧侣和迷信躁动的群众。一切都显得如此怪异。尤其是透过一双现代人的眼睛来看：我们都是不折不扣的民主政治的平等主义者，而他们认为所有事情都充满了等级秩序；我们的生活永远

都充斥着对于自我的滋润、培育和浇灌，但他们却尽己所能地否定和谴责自我（或者至少他们都十分钦佩能够这样行动的人）。这样的不同点还有很多。

然而这是宗教改革的背景，也是人们为什么会对神学产生如此大热情的原因。宗教改革是一场革命，不仅仅是为了争取某些东西而进行的战斗，同样也反对某些东西，例如，中世纪的罗马天主教的旧世界。那么在改教之前几个世纪里的基督徒是什么样的呢？

教皇，神职人员和炼狱

所有中世纪罗马天主教的道路都通向罗马，这其实不足为怪。耶稣曾经向彼得说过：“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上”（太 16:18），这位使徒

〔1〕 本文出处：Michael Reeves, *The Unquenchable Flame: Discovering the Heart of the Reformation*, B&H Publishing, 2010, pp. 16-35。本文为全书第一章。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

被认为是在罗马殉道并被葬在罗马，也正是他被非常字面化地理解为教会的基础。从前的罗马帝国承认罗马城为帝国之母，凯撒为帝国之父，同样，后来的基督教罗马帝国承认罗马教会为母亲，同时也承认彼得的继承者为父，“父亲”或者“教父”。不过有一个尴尬的例外，就是在十一世纪的时候，东正教会与罗马教会断绝了联系，当然这并不奇怪，家家都有本难念的经。除此之外，当时所有基督徒都承认罗马教会和教宗是他们不可替代的父母。没有父亲教宗，就没有教会；没有母亲教会，就没有救赎。

教宗被推举出来作为基督在地上的代表，而他成为了神恩典流淌的管道。他有权力任命主教，主教相应地有权力任命神父。所有这些人，被称为神职人员，成为了被授权可以打开“恩典泉源”的人。恩典的泉源就是七种“圣事”：洗礼、坚振礼、弥撒、忏悔礼、婚礼、祝圣圣职礼以及终傅礼。有时这些圣事被称为基督身体的七条“血脉”，通过这些圣事，神充满恩典的宝血倾流出来。这看似非常机械，却精确地表达要点：那些底层人民，没有受过教育和没有文化的劳苦大众，被认为没有能力拥有“清晰的信仰”（explicit faith）。所以，虽然拥有“清晰的信仰”是预期的目标，但是拥有一种“隐含的信仰”（implicit faith）——亦即只要来到教会并且接受圣礼，也是完全可以接受的。只要他们站在泉源旁边就可以领受恩典。

通过洗礼（一般是婴儿洗）人们首次被接纳进入教会并尝到神恩典的滋味。**然而整个圣礼系统的核心却是“弥撒礼”**。当你走进地方教会的那一刻，就会清楚地体会到这一点：教堂里面所有建筑的结构最终都会通向举行弥撒礼的“祭坛”。它被称为祭坛是有很好的理由的，因为在每一次举行弥撒礼的过程

中，基督的身体都将会被当作新的牺牲献给神。通过这种日复一日的“不流血”的献祭，基督在十字架上“流血的献祭”也不断被重演，而上帝对于罪的忿怒也会被平息。每一天基督都会被当作挽回祭献给上帝，这样每一天的罪也能被对付了。

然而令人困惑的是，好像有些东西被遗漏了，毕竟基督的身体确实不在祭坛上，那么神父举起的东西是否仅仅是饼和杯呢？这就是被称为“变质说”（transubstantiation）的教义。根据亚里士多德的学说，每一样事物都具有“本质属性”（substance：inner reality 本身存在）和“偶然属性”（accidents）^[2]这两个方面。例如，一把椅子的“本质属性”就是木头，而它的“偶然属性”就是诸如“棕色”或者“肮脏”之类的属性。给一把椅子上漆，会使得椅子的“偶然属性”发生改变。“变质说”恰恰相反：在弥撒中，饼和杯的“本质属性”被转变成了基督的身体和血，而饼和酒最初的“偶然属性”仍然保留着。听起来很离奇，但是各种各样的故事都在鼓励怀疑的人接受，比如说有人看见装在杯里面的是真正的血，而放在盘子里面的是真正的肉等等。

变质的时刻发生在神父用拉丁文说出“*Hoc est Corpus meum*”（这是我的身体）的时候。然后教堂的钟将会发出轰鸣，神父将会举起面包。会众一年只能吃到一次饼（而且他们从来没真正领过杯，毕竟说来，万一有哪个笨手笨脚的农夫把基督的血洒在地板上怎么办？），但是只要看一眼举起的饼就会得到恩典。这样，就可以理解，越虔诚的人就会越热诚地跑到更多的教堂，观看更多的弥撒，从而得到更多的恩典。

弥撒礼拜是用拉丁文进行的。人们当然一个字也不懂。但麻烦在于，很多神职人员也不懂。但发现学习

[2] substance 和 accidents 也可译为“质料”和“形式”。——译者注

礼拜的流程要比真正学习一种新的语言更快捷。所以，当会众听见的是“Hocus pocus”^[3]，而不是“Hoc est Corpus meum”时，谁会知道这是谁的错误呢？甚至神父也对他们所说的东西理解甚少，并且公开念错词。对于普通会众来讲，他们难以分辨罗马天主教正统教义和魔法、迷信的区别。对于他们来说，被祝圣的饼变成了可以携带的法宝，不仅可以躲避灾祸，还可以给患病的牲口当药吃，或者种下去带来丰收。大部分时候，教会对于半异教的“大众基督教”都是很宽容的，但是对弥撒的尊崇可以从教会的决定看出来，为了避免不敬行为，应1215年第四次拉特兰公会议（the fourth Lateran Council）的要求，所有教堂里面经过“转变”的面包和酒都必须锁在安全的地方，这样就没有哪些胆大妄为的人可以用手摸到，以至于产生可怕的或者亵渎的行为。

中世纪罗马天主教的整个系统和精神的基础必须回溯到奥古斯丁（354-430）对于称义的理解，更精确地说，是奥古斯丁的“爱的神学”（theology of love，这“爱的神学”却激起了极大的恐惧，真是具有讽刺意味）。奥古斯丁教导说，我们活着就是为了爱上帝，然而我们没法凭着自己的力量做到，必须祈求上帝帮助我们，而上帝通过使我们“称义”来做到这一点。对于“称义”，奥古斯丁说到，是上帝将他的爱倾倒在我们里面的行动（参罗5:5）。而通过圣礼流向我们的恩典，使我们变得越来越有爱，越来越公义，这样，上帝使我们“称义”。在这个模式里，上帝的恩典是必要的能量，好使我们变成一个更好的、更公义的以及更充满爱的人。根据奥古斯丁的说法，最后这样的人将变得配得拯救。这就是奥古斯丁所说的“因恩典得救赎”的意义。

神倾出他的恩典，使得我们变得充满爱，且配得拯救，在奥古斯丁嘴里显得如此美妙。但几个世纪以来，这样的想法却呈现出一幅黑暗的色调，没有人渴望这个。

与之极度相反的是：人们以一种吸引人的、乐观的方式谈论神恩工作的原理。“上帝不会拒绝赐恩典给那些尽最大努力的人”成为了中世纪神学家最欢乐的口号。不过问题在于，你如何确定你真的已经尽了最大的努力？你如何确定，你是否是那个配得拯救的人？

在第四次拉特兰公会议结束之时，就像会议所期待的那样，为所有追求“称义”的人产生了一个很有用的目标：会议要求所有基督徒（就永恒咒诅的痛苦）定期向神父忏悔自己的罪。在忏悔时，良心中的邪恶念头和罪将会被拷问，这样软弱就可以被根除，基督徒就会变得更加公义。然而，这样操练的结果，根本无法给那些对此认真的基督徒带来安慰。借助长长的官方清单，神父将会问类似这样的问题：“你的所有祷告、施舍或者其他宗教活动的目的是否是为了隐藏你的罪，或者是为了取悦他人而胜过取悦上帝？”“你是否爱你的亲戚、朋友或者其他受造物胜过上帝？”“你是否因为天气糟糕、疾病、贫穷、孩子或朋友的死而抱怨上帝？”最后却显明人毫无正义和爱可言，只不过被众多黑暗的渴望所充斥。

这种努力制造出了巨大的扰乱，我们可以在十五世纪诺福克郡的一位名叫玛格丽·坎普（Margery Kempe）的妇女的自传中看到这一点。在自传中，她描述到，在她向神父忏悔离开之后，她感到非常恐怖，像她这样的罪人完全应得何等的咒诅，她看到邪灵开始围绕着她，咒诅她，让她噬咬和抓挠自己。现代人会很快将之归结为某种形式的心智不稳定，玛格丽自己却非常肯定，她的精神崩溃应该归结为她认真地对待那个时代的神学。从忏悔里，她了解到她不够公义，不配获得救赎。

当然了，教会的官方教导很清楚：没有人在死的时候能够足够公义，可以完全配得拯救。但是也没有什么

[3] 拉丁语，意为“骗人的把戏”。

理由来严厉警告，因为还有炼狱存在。除非基督徒在死的时候，还没有为非常严重的罪忏悔，例如杀人（那样他们就会去地狱），否则他们都会有机会在炼狱里面慢慢地洗涤自己的罪恶，直到完全洗净，升入天堂。大约在十五世纪末期左右，热那亚的凯瑟琳（Catherine of Genoa）用充满荣光的词语写了《论炼狱》（*Treatise on Purgatory*）一书。在书中，她解释道，人们享受和拥抱他们的惩罚，因为他们渴望为神的缘故被洁净。然而，比凯瑟琳更加世俗的灵魂，对于成千上万年的刑罚则会抱有更不乐观的远景。大部分人并不享受这种远景，而是为自己和自己所爱的人寻找出路，好快速完成炼狱这道流程。如同祈祷一样，弥撒也被说成是可以帮助炼狱里面的灵魂。弥撒礼所带来的恩典可以直接帮助死去并受折磨的灵魂。基于这个理由，一个完整的炼狱产业形成了：富人建立了弥撒堂（一种小教堂，里面的神父专门为赞助者和其幸运的受惠人的灵魂献上祈祷和弥撒）；不那么富有的人则聚集在“互助会”（*fraternities*）里面，为了相同的目标而祈祷。

当然不是每一个人都毫无疑问地遵循官方路线。举个例子，1235年成为林肯主教的罗伯特·格罗斯泰斯特（Robert Grosseteste, 1168-1253）^[4]相信，神职人员应该将宣讲圣经放在首位，而不是举行弥撒。他自己更多地用英文而不是拉丁文布道，这样人们就能够理解他所说的内容。他不止一次和教皇发生冲突（比如，教皇在他的教区里面任命一位不会讲英文的神父），有时候极其剧烈，以至于他称教皇是应该被诅咒的敌基督。几乎没有人可以因为这种言论而免罪，但是格罗斯泰斯特是如此的有影响力，不仅因为他个人生活的纯全无瑕，也因为他是一位学者、科学家和语言学家，连教皇也无法使他闭嘴。

中世纪罗马天主教另一个不可能忽略的方面就是圣徒崇拜。欧洲大地充满了拥有各种圣徒的圣地神龛，

这些圣徒十分地重要，不仅在属灵方面，也在经济方面。拥有足够多像样的守护圣徒遗物的圣地，就可以吸引稳定的朝圣者队伍，从朝圣者到旅店老板的每一个人，都能因此获得利益。基督在中世纪大众心目中的形象越来越可怕，这成了圣徒崇拜的催化剂。升天和再临的基督越来越多地被视为圣洁中带着无比恐怖的末日审判者。谁可以接近他呢？当然他一定会听他母亲的话。这样，基督进入了天堂，马利亚却成了基督和那些想要接近他的人之间的调解者。当然，为了使得马利亚的尊荣能与这调解者的身份相称，马利亚也成為了无法接近的、有着星辰般荣光的天堂的皇后。根据同样的逻辑，人们开始祈求马利亚的母亲——安妮，使她成为调解者。这样对于圣安妮的崇拜也迅速发展起来，吸引了许多人虔诚地奉献，包括籍籍无名的德国人路德一家。不仅仅是圣安妮，天堂里还挤满了其他圣徒，每一位都是审判者和罪人之间良好的调解者。大地上充满了他们的遗物，就是那些能够传递他们的恩典和益处的物品。这些遗物的真实性是成问题的，一个著名的笑话是：整个基督教欧洲散布着那么多的“受难十字架的碎片”，那么受难的十字架一定是十分巨大的，巨大到人类无法举起的程度。不过话说回来，基督毕竟是全能的。

官方的立场是马利亚和圣徒应当受到尊敬而不是敬拜，但对于没有受过教育的普罗大众来说，这种说法过于微妙以至于他们也难以区别。更可能的情况是圣徒的大军被当成了众神的游行，而他们的遗物被当作有魔力的物品。如何教导没有文化的人们神学体系的这种复杂性，进而避免偶像崇拜呢？答案是，即使是在最贫穷的教堂里面，信徒也被各种各样圣徒和童贞女马利亚的图画和肖像所包围，这些图像藏在彩色的玻璃、雕像和壁画里：它们是“穷人的圣经”，是“文盲的书籍”。缺少话语，人们就

[4] 此人为现代科学奠基人，第一次将理论和实验结合起来，罗哲尔·培根是他的学生，发扬了他的科学思想。——译者注



通过图像学习。然而，一尊童贞女马利亚的雕像很难说有能教导“尊敬”和“敬拜”的区别，而且所有敬拜都采用人们听不懂的拉丁文，说明“教导”并没有被放在第一位。有些神学家甚至发出这样的言论，认为拉丁文是一种如此神圣和有能力的语言，甚至那些不懂拉丁文的人也能被它影响。听起来真不可靠。结果就是，人们并不需要通过理解的方式来领受神的恩典——一个未成形的“隐藏的信心”却能。实际上，缺乏教导使人也只能如此理解。

活力还是疾病？

如果你曾经不幸地置身于一群宗教改革史专家当中，那么做一件事可以激起他们的兴奋，就是大声地问说：“宗教改革前夕的基督教究竟是充满活力还是已经腐败了？”这保证是一个会引发一场争吵的问题。几年前这个话题还几乎不会激起什么反响，似乎每一个人都很开心地认同：宗教改革前的欧洲人在呼吁改革，并痛恨腐败的罗马教会所加的重轭。现在这样的观点也没有消失。

但历史研究——尤其是1980年之后的研究表明，出乎人们意料的是，在宗教改革之前，信仰正受到前所未有的重视。当然有人会抱怨，但绝大多数民众仍然怀揣热情投身其中。比起从前，人民赞助更多为死人举行的弥撒，建造更多的教堂，树立起来更多圣徒的雕像，也组织起更多的朝圣活动。关于奉献和属灵的书籍——就像今天内容混杂的书籍一样——在那些有能力阅读的人群里面格外流行。

这样，人们的宗教热情意味着他们渴望改革。纵观十四世纪，修道院内部发起了秩序改革，甚至教廷也经历了一些分阶段的改革。每一个人都同意教会这棵大树上有一些已经死掉的枝子和腐烂的果子，当听到诗人但丁在他的《神曲》里把教皇尼古拉三世（Nicholas III）和卜尼法斯八世（Boniface VIII）投入地狱的第八层时，每个人都会发笑。当然会有腐败的老教皇和在举行弥撒礼以前喝得酩酊大醉的神父，但事实是，人们发笑却恰恰表明教会的稳固和安全。教会看起来似乎能应付这一切。而且人们对于修理死去的枝子的渴望恰恰表明他们爱这棵树。

对改革的渴望从来没有伴随着这一种想法：整棵树的躯干已经彻底腐朽了。毕竟，盼望一个好教皇和盼望没有教皇是非常不同的；盼望好神父和弥撒也与盼望没有“圣品阶层”和弥撒是很不一样的。但丁也表明了这一点，他不仅在《地狱篇》里面刑罚了邪恶的教皇，也同样将神圣的审判施加在那些抵挡教皇的人身上。毕竟，教皇不论是好是坏，都是基督的代言人。这就是宗教改革前夕大部分基督徒的境况：全心奉献，也全心支持改革，但不是想彻底颠覆他们的宗教信仰。那时的社会寻找的并不是彻底的改变，而是清理众所周知的职权滥用。

那么，是活力还是腐败？这本来就是一对错误的对比。改教前夕的基督教无疑是受欢迎的并且充满了活力，但这并不意味着它是健康的，是符合圣经的。事实上，如果宗教改革带来的是所有人期待的那种改革，那它也不过是一场自然的社会运动，一次道德革新。但这是改教家们所反对的：宗教改革不是一次受欢迎的道德改良，它挑战了基督教的核心。他们宣称神的话语介入其间并改变世界。它是不期而至的，且是与人的想法背道而驰。它不是人的工作，而是神圣的突发事件。

大灾难的前兆

宗教改革可能出乎人们预料，大众其实满足于小规模的改革，然而中世纪的晴空上开始形成几朵乌云。最开始就像手掌一样大，没有人注意到这些，但它们预示着天要塌下来，砸在中世纪罗马天主教头上。

第一朵乌云聚集在罗马自己的上空。1305年波尔多主教被选举成为教皇。然而因为各种各样的理由，他对于将自己安置在罗马不感兴趣，却选择法国南部的阿维农（Avignon）作为新的教皇驻地。法国国王很高兴：一位处在法国势力范围的法国教皇会是

容易打交道的。这样人们对于下一任教皇仍然是法国人，并且仍然选择待在阿维农就不会感到惊讶了。事情确实发生在接下来几位教皇身上。在法国之外，人们并不因此而激动，人们将这个称为“教会被掳于巴比伦”。教皇本来应该是罗马——“母亲教会”的主教，但这些都阿维农的人们真的是罗马主教吗？基督教世界开始对教皇失去信心了。

经过了七十年，罗马人民开始厌倦这一切了，毕竟教廷是他们城市的尊荣（或者收入）的源泉。所以，在1378年，当位于罗马的红衣主教团开始选举下一位教皇的时候，一伙暴徒包围了他们，要求选举一位意大利教皇，最好是罗马的教皇。惊恐的红衣主教们只好答应了暴徒的要求。但不久之后他们就反悔了，因为他们见识了新教皇的专横和好斗。不少人开始质疑选举的有效性，认为这次选举是被强迫的。所以他们又选了一位新教皇，一位法国人。不幸的是，之前选出的那一位健康状况良好，并且拒绝退位，这意味着现在有了两位教皇，他们很自然地将对方驱逐出教会。既然有了两位圣教父，自然也需要两个母亲教会。

整个欧洲被划分成两个阵营。法国当然支持法国教皇，所以英国自然本能地支持另一位教皇，以此类推。这种情况是无法忍受的，所以一个公会议被召集，以解决这个问题。它的解决方案是：废除两位现有的教皇，选出一个新教皇。不可避免的是，两位现有的教皇也不愿轻易离开，这样就有了三个教皇。这被称为“大分裂”的局面，直到1414-1418年才被更强势的康斯坦斯会议（Council of Constance）终结。这次会议说服了两位教皇辞职，当三位教皇中的阿维农的那位拒绝辞职时，会议宣布废除阿维农教皇。在康斯坦斯会议，他们选出一位新教皇，除了阿维农教皇的少数支持者以外，所有人都接受了新教皇。分裂结束了，但分裂带来了一个权威危机：

哪里是教会的最高权威？在罗马还是阿维农？而且因为公会议选立了一位新教皇，那么是不是意味着公会议的权威高于教皇？权威危机一直持续到分裂结束之后的很长一段时间，因为康斯坦斯公会议宣布公会议权威高于教皇，而教皇们已经开始拼命反对这个意见了。有这么多教会权威的竞争者，一个普通基督徒如何知道上帝的旨意呢？

与此同时，教皇们待在别处，随之而来的是罗马城的衰败。这真是奇耻大辱，作为引起整个基督教世界瞩目的、荣耀的“母亲”罗马，不应该成为一堆废墟。确实，罗马比起以往来需要更多的荣耀来恢复她的形象，全欧洲都将为之眩晕。在接下来的一个世纪里面，文艺复兴期间的教皇们将一颗颗璀璨的星辰推入了轨道：弗拉·安吉利科（Fra Angelico），戈佐利（Gozzoli）和平特里乔（Pinturricchio）都被教皇雇佣；拉斐尔（Raphael）被委派装饰教皇在梵蒂冈的私人寓所；米开朗基罗（Michelangelo）负责西斯廷教堂；布拉曼特（Bramante）重建了圣彼得大教堂应有的荣耀。当然耗资也是令人恐惧的，也当然要在可以找到钱的地方收集资金了。人们开始抱怨教皇越来越关心他们的钱而不是他们的灵魂，因为艺术在他们看来更像是异教的而不是基督教的。圣彼得大教堂的重建被证明比教皇最可怕的梦魇还糟糕，因为这引起了马丁·路德的咒诅。

并且有污秽的气息飘来，伴随着浮华，使得罗马成为那个时代的“拉斯维加斯”。尤其是在波吉亚家族（Borgias）统治下。1492年罗德里戈·波吉亚（Rodrigo Borgia）采用了简单但有效的贿选方式成为了教皇“亚历山大五世”。这些都让红衣主教们感到脸红。他和情妇们有好几个孩子，据传言，他甚至和他那热爱派对且带着有毒戒指的女儿鲁克蕾西亚也生了一个孩子。他最出名的习惯当属他在梵蒂冈举行放纵派对以及毒死红衣主教们了。这似乎给圣教父的官邸

开了一个不好的头。他的继承者，好战的尤利乌斯二世（Julius II），也是一位“父”，这个“父”的含义可不只有一个。尤利乌斯的继承者，利奥十世（Leo X），是一位不可知论者（他在十岁的时候被祝圣，没有一个人想过要问问他）。当然在这之前，教皇职位是有底线的，但正逢教会的权威危机关头，丢失教会尊严是非常糟糕的。

改革的晨星

第二朵出现在晴朗的中世纪天空中的乌云，开始聚集在北方英格兰的约克郡（Yorkshire）。一切都由1320年代在这里出生的约翰·威克里夫（John Wycliffe）引起。他被祝圣为神父，并来到牛津大学。在这里他因为自己的神学观点成为了大学里面最具争议的人物，同时他与王室的密切关系也使得他拥有很大的影响力。在威克里夫一生的大部分时间里，教皇们迁居至阿维农，并且威克里夫自己也是在一个宗教权威不断被挑战的环境里面长大的。随着1378年两位教皇同时就职，他开始公开地认定只有圣经而不是教皇才是属灵权威的最终极来源。他断言教皇制不过是人的发明，只有圣经的权威才是一切教理和实践可靠性的保证。根据这一点他拒绝了“体变说”的哲学基础。

在短短的几年里面他的言论已经遍布了牛津大学——甚至整个国家，并激起了巨大的反响。威克里夫只能退休，来到了赖斯特郡的路特沃斯教区，在这里他作为教区的神父度过了余生。不过他并没有无所事事，相反，他写了流行的小册子来阐述他的神学论点，差遣宣教士并且组织了将拉丁文《〈圣经〉武加大译本》（Latin Vulgate Bible）翻译成英文圣经的工作。对于威克里夫来说，比较幸运的是，他在1384年去世。在这之后召开的康斯坦斯公会议上，他被判定为异端（坟墓被开掘，尸体被

焚烧)。然而他留下的遗产极其丰富。带着威克里夫翻译的圣经，他的追随者们在全英格兰组织起了非法的秘密读经小组。他们因此得名为“罗拉德派”(Lollards)，这个词可能是“喃喃低语”的意思，或许与他们秘密阅读圣经的习惯有关。当一个世纪之后的宗教改革到来之时，他们成为了改教运动最踊跃的接受者。

比起罗拉德派来说，威克里夫更重要的遗产应该算是那些访问过牛津大学，并且将他的教导带回波希米亚(Bohemia，如今的捷克共和国)家乡的访问学者了。在这里，威克里夫的教导被许多人接受，包括布拉格大学(University of Prague)校长约翰·胡斯(Jan Hus)。胡斯并没有威克里夫那般犀利的智慧，但他通过扮演威克里夫的斗牛犬角色发挥了和威克里夫至少同样重要的角色。当教会当局试图在波希米亚扑灭威克里夫教导的影响时，胡斯捍卫了威克里夫，并且越来越直接地发表对于教会的批评。他的主要论点在于：否定教皇发行“赎罪券”^[5]的权柄，并质疑“炼狱”的存在。

胡斯被驱逐出教会，并被传唤出席康斯坦斯公会议为他的观点辩护。毫不奇怪，胡斯非常不情愿冒险轻易地进入狮子坑里，以至于被当作异端烧死。但当他得到“安全保证”之后还是去了。实际上安全保证并没有什么意义，在康斯坦斯他立刻被逮捕，经历了六个月的囚禁和一场模拟审讯，直到在审讯中他拒绝放弃他的观点之后，胡斯于1415年以异端罪被处死。

胡斯的死激起了他的波希米亚跟随者的武装反抗，在波希米亚，胡斯已经成为了民族英雄一般的人物。

从1420年开始，一连串针对“胡斯派异端”的十字军圣战被发起。令人惊奇的是胡斯派获得了最后胜利，他们被允许在天主教欧洲的心脏地区建立一个独立的胡斯派教会。在那里，胡斯派牧师可以不受教皇限制地传讲神的话语，而且他们也可以在圣餐中同时领受饼和杯，而不是天主教弥撒。胡斯不仅在罗马天主教廷身上留了根大刺，在他临死前，据说他曾说过这样一段话：“你们可以烧死这只鹅(在捷克语里面，‘胡斯’就是‘鹅’的意思)，但一百年后，你们将会听到另一只天鹅的鸣唱，而且你们不得不听。”几乎是整一百年后，马丁·路德释放出了“唯独因信称义”的教义。出于对胡斯的极大尊敬，路德非常确定地认为他就是那只应许的“天鹅”。在路德死后，路德宗教会也使用天鹅作为风标，而且这位改教家也常常被描述为天鹅。现今矗立在布拉格的胡斯巨像的底座上刻着：“真理伟大，它必得胜”。这的确是胡斯和他所传讲信息的远景。

书籍，危险的书籍

最大的一朵乌云停留在了阿维农上空，或许并不足为怪，但这朵乌云看起来似乎是所有乌云里面最无害的一朵，而且这朵乌云其实和这里的教皇们并没有什么关系。乌云在此聚集的原因是一个名叫彼特拉克(Petrarch)的年轻人在这里长大。这个年轻人不仅是一个诗人，而且是他所在的那个古典文化时代中最伟大的学生。到1330年的时候，彼特拉克已经开始相信历史由两个主要时期组成：文明和文化的黄金时期——古典时代，以及从五世纪罗马帝国崩溃之后一直持续到他有生之年的这个时期，主要特征是无知和野蛮，他自己称之为“黑暗时代”。

[5] 赎罪券：在中世纪罗马天主教里，当一个罪人向一位神父告解，神父则会要求执行各种各样形式的补赎。任何没有在今生的补赎礼里面被执行的罪将会在炼狱里被处理。好消息是，有些圣徒是如此的公义以至于他们不仅拥有足够的功德能够越过炼狱，直接进入天堂，事实上他们还拥有比需要进入天堂更多的功德。这些多余的功德被保存在教会的宝库里面，而教皇拥有宝库的钥匙。教皇将会将这功德的礼物赐给他认为配得的灵魂，使得灵魂很快地通过炼狱，或者直接跳过炼狱(当然这取决于“大赦”还是“完全赦免”)。最开始，“完全赦免”是提供给第一次十字军远征的战士们的，但不久之后金钱的奉献也被看成是足够的悔改，以至于配得一张赎罪券。人们心中开始越来越清楚：一点钱就能保证灵魂的福祉。



当然彼特拉克梦想着将来会出现第三个时期（也许那些阅读彼特拉克书籍的人们会推动这个时代的出现），在这个时期，古典文明将浴火重生。

被古典文明复苏（或者“文艺复兴”）的远景所激励的彼特拉克的追随者们（或者因其“人文主义者”的名号获得更多的知晓），相信他们在有生之年可以终结这个“黑暗的”或者是“中间的”世纪（“Middle” Age）。高喊着“回到本源！”（*Ad fontes*）的口号，他们拿起古典文学和文化的华丽武器发起了对愚昧的攻击。对于在中世纪黑暗时代成长起来的教皇罗马，这并不是一件幸运的事情，新知识的光对她似乎并不友好。

罗马权力的主要支柱是《君士坦丁赠礼》（*Donation of Constantine*），这份文件据说是四世纪的时候君士坦丁皇帝写给罗马主教的一封信。信里说明，当他把皇都从罗马迁往君士坦丁堡（Constantinople，现

今的伊斯坦布尔）的时候，他将西部罗马帝国的宗主权赐予罗马主教。这一文件是中世纪教皇对于整个欧洲提出政治权柄要求的基础——教皇高于国王。然而，当一个名叫洛伦佐·瓦拉（Lorenzo Valla）的人文主义者研究这份文件的时候，他在拉丁语方面的人文主义专长帮助他发现，这封信是用八世纪的拉丁文以及术语写成的，而不是四世纪的。这是一封伪造信。他在1440年发表他的发现时，这发现不仅动摇了教皇的一项重要宣告的基础，也同时让人对于教皇其他的宣告产生了质疑。还有什么其他的传统信念是伪造的呢？

瓦拉最大的遗产，是他的《新约注释》，这是一部在他有生之年一直没能出版的注释集。在这部作品里面，瓦拉应用他的希腊文知识指出教会一直使用的拉丁文《圣经》武加大译本里存在一些错误。注释集没能出版，瓦拉也没能活到亲眼目睹他的思想发挥出怎样的影响。然而下一个世代里最伟大的人文主义

学者鹿特丹的伊拉斯谟（Erasmus of Rotterdam）发现了瓦拉的《注释》，并且出版了这部作品。伊拉斯谟在这部作品的帮助下完成了一本书，这本书将成为反对中世纪罗马天主教的最强大的武器。

1516年，伊拉斯谟追本溯源出版了新约的希腊文版本，同时放在希腊文旁边进行对照的不是官方的武加大译本，而是他自己的拉丁文译本。伊拉斯谟这样做，是希望更关注圣经，在教会产生一些健康的道德改革。他从来没有想过这会对罗马造成任何伤害，他甚至将这部书献给曾经给他写信感谢和赞扬这部书的教皇。过不了多久，就会看到结果了。因为当伊拉斯谟的新约本与官方的武加大译本不一样，就会产生神学意味。例如在马太福音 4:17 节里，武加大译本记载耶稣说：“应当行补赎礼”，但是伊拉斯谟的版本里将之呈现为“应当悔改”，之后则是“改变你的心意”。如果伊拉斯谟是正确的话，那么耶稣并不是如罗马教导的那样，在怂恿人们进行一个表面化的补赎礼，而是在提醒罪人需要内在的改变心意并转离罪恶。如果罗马连圣经都没有正确解读，那么她还会做什么更离谱的事情？她拥有的又是哪种属灵权威呢？伊拉斯谟的《新约圣经》真是一颗定时炸弹。

人文主义学者们在研究挑战现状的同时，又追随彼特拉克的脚步，开始严厉批评那个时代的神学家。对于人文主义者来说，神学家们好像只对那些晦涩又没什么意义的问题感兴趣。“针尖上可以有多少天使一起跳舞？”或者“上帝是否可以变成一条黄瓜而不是一个人”之类的问题。最能代表拥有这种“微妙”思想的神学家——邓斯·司各脱（Duns Scotus）——成为了人文主义者眼中白痴的典型，任何跟随他的人都会被讥笑为“蠢货”，就像他一样。

并不是只有神学家遭到人文主义学者讽刺。1513年在尤里乌斯二世（Julius II）去世以后，一部被称

为《尤里乌斯被逐出天堂》的短剧就开始广为流传。伊拉斯谟可不承认这是他写的（那会是很傻的事情）。但事实是我们在他自己的手稿里面发现了一份，似乎证实了每一个人的猜想。在这部短剧里面，尤里乌斯像往常一样全副武装地到了天堂的门口，穿着他的军装，玩弄着他标志性的、用来向仇敌发出复仇誓愿的胡子。他已经知道他会受到抵抗，他特意带了一支庞大的护卫队，以便在需要的时候攻击天堂的门。在天堂的守门人彼得看来，尤里乌斯真是极其虚荣和愚蠢。最后这部短剧就像它的标题一样结束了。这部剧与其说是意味着人文主义者可以嘲笑教会的奢侈花销和神学家们，不如说这个笑话实际是人文主义这条“通往真理的不同的道路”已经开始挑战教会的权威：学者可以比教皇了解更多吗？罗马和她的神学家大军会是错的吗？

如果所有这些被人文主义者激起的争论只是被局限在象牙塔里可能就没有这么重要了，可是连技术进步也和这些麻烦搅和在一起。大约在1450年，约翰尼斯·古腾堡（Johannes Gutenberg）发明了第一台印刷机，到了1480年的时候，印刷厂就像雨后春笋一样出现在全欧洲。现在，书籍不但在规模上，而且在速度上都能以大幅度超过以往的程度被生产出来。知识可以急速地传播。极具有影响的一件事是古腾堡版的拉丁文圣经成为了第一本被出版的书：现在是一个话语的时代了。✦

作者简介：

迈克尔·李维斯（Michael Reeves）是“高校基督徒团契”（Universities and Colleges Christian Fellowship, UCCF）——一个支持在全英国高校中传福音的慈善机构的神学顾问，作者此前在位于伦敦朗豪街的万灵教会（All Souls Church）担任助理牧师，并在伦敦国王学院（King's College London）获得系统神学博士。

“信心”之于路德何以成为基督徒生活的中心概念？^{〔1〕}

文 / 伯恩特·哈姆 (Berndt Hamm) 译 / 煦 校 / 述宁



一、回到中世纪的背景来看问题

众所周知，“信心”这一概念的核心地位，为不同的宗教改革思潮之间提供了连接。在改教各方的小册子或单张里，我们一再看到“唯独因信称义，不靠功德”这一纲领性口号——信心被理解为进入上帝话语的直接途径，并且由此人可以获得得救的确据。那么“唯独信心”这个典型的宗教改革立场是如何形成的？这个问题将我们带回到宗教改革的根源，面对这样一个事实：**宗教改革的最初阶段本质上是神学研究和敬虔生活的结果，是发生在中世纪的神学教导过程中和严守教规的修道院生活经验背景下的。**这意味着，这个问题把我们带回到一种新神学发展的初期，就是由年轻的奥古斯丁修会修士

马丁·路德约在 1509 或 1510 年于爱尔福特 (Erfurt) 和维腾堡 (Wittenberg) 期间开创的；并且记载于 1509 到 1516 年间他亲手写成的文件里：在他阅读隆巴德 (Lombard) 作品时的旁注 (1509 或 1510)，特别是在他第一次诗篇讲座 (1513-1515) 和罗马书讲座 (1515 或 1516) 的笔记中。

至少从十二世纪开始，“爱”而不是“信心”被认为是得救的决定性因素。我想问的是，在这样的中世纪背景下，这个转以“信心”为核心的惊人转换到底是如何能够发生的？我强调“在中世纪的背景下”，不只是因为我认为这一转换太过激烈——通常在路德研究中会有此结论——而是因为特别想要在当前的研究现状之外，呼吁人们注意他的思想和中世纪的

〔1〕 本文出处：Berndt Hamm, *The Reformation Of Faith In The Context Of Late Medieval Theology And Peity*, Robert J. Bast ed., Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2004, pp.153-178。本文为全书第五章，因篇幅所限，原书脚注部分从略。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

“信心”观念在某些方面存在的连续性。我先说明一下我的论点：如果路德没有正面地继承中世纪后期的经院神学和敬虔神学，那么在他的神学里，“唯独信心”成为新的中心就是令人费解的。当路德在1513年的诗篇讲座中，初次提出“信心”(*fides*)、“信心的”(*fidelis*)和“信仰”(*credere*)是基督徒生活和教会生活的决定性概念时，中世纪的“信心”概念里有一些特定方面对路德很重要。但与此同时（在这连续性中），路德赋予信心一个新的界定性内容，使得它取代了中世纪的“爱和爱的功德”的中心地位。

二、中世纪对“信心”的理解：相信、谦卑和盼望三种层次

这个对于宗教改革而言具有根本性意义的转换过程是如何完成的？要描绘这一过程，我必须先要对中世纪晚期的信心概念中包含的一般要素做一些提纲挈领式的介绍。我应该从这个作为学生的奥古斯丁修会修士所熟悉的几个作者开始说起。诸如加布里埃尔·比尔（Gabriel Biel）和约翰内斯·施道比茨（Johannes von Staupitz）等人传授给他的对于信心的理解包含如下特征：

1. 在中世纪，信心——与洗礼一起——已经是基督徒生活的根本原则，是区别信徒与非信徒的基本标志。它是一个根本原则，但也是——我们必须立刻补充说明——基督徒生活最不重要的元素，正如它对于得救是完全不够的。
2. 信心与上帝启示出来的真理是分不开的。从这个意义上说，信心就是，通过聆听人自己不能言说或直觉观察但透过圣经和教会的权柄传递给他的东西并“接受其为真”。

3. 由此引出“信心面向话语”的这一基本取向：信心就是为要听见并顺服神圣真理的权威话语。

4. 在与有约束力的上帝真理教义的关系中，信心始终是一种认识、知识、并理智（*intellectus*）上的认同。因此，信心本质上是认知性的。

5. 信心是对真理的坚定忠诚（比尔延续传统的定义），因此在信心内容的认知上具有无误的确定性，是确定（*certitudo*）和稳妥（*securitas*）的。

6. 信心总是接受性的，即接受和承认所教导和宣告的真理，而不是有创造性的、主动的或操作性的；这与中世纪的爱（*caritas*）不同，爱在其领域里的特点始终是能动性的（*operative*）。

7. 因此，信心首先被认为是一种外在的（*ad extra*）关系，说明的是人与教会所传讲的真理之间接受性的关系，而爱则是关于内心深处占主导地位的品质性（*qualitative*）概念。信心是人得到对上帝的确切知识的途径；爱则是上帝进驻到他心中的途径。

8. 这同时也意味着：在中世纪神学所有描述人内在的灵性变化和回转的概念里，“信心”涉及的品质性特征最少。信心只在有限的意义上是一个伦理德性，因为它主要是接受性的，而不是主动的。活的爱（*caritas*）里的生命，带领罪人进入上帝的爱的仁慈（*God's loving-kindness*）里，使其从自我中心里得释放，并从本质上改变了他们的生命方向；信心则不是由与上帝的爱的仁慈有存在性关系构成的，而是由对上帝真理（*divine truth*）的认知性关系构成的，不是变得良善而是不再有错误。因此，有信心，就其本身而言（*eo ipso*）不意味着良善与善行。信

心本身——无具体所指的、单一的信心——完全可以与无情 (lovelessness) 和定罪 (reprobation) 并存。即便加略人犹大也有信心。

9. 因此信心是基督徒一步步攀登天堂的人生中最低的台阶。信心当然在上升中扮演一个角色，因此信心有不同类型和程度，从“获得的信心”到“注入的信心”，从“未成形的信心”到“成形的信心”。但使人得以完全的原则，并不在于信心本身，而在于称义的恩典和流入罪人的爱。正是爱的形式性 (formative) 原理，通过恩典将信心提升到属灵和道德层面，从而获得救赎。因此，对于中世纪的神学和敬虔修行来说，在基督徒生活中，最重要的不是信心 (*fides*) 而是爱 (*caritas*)，以及在被称义的人里面由爱激发出的功德和补赎善工。

到目前为止，我们已经对照具有支配地位的爱的概念，讨论了信心的位置。然而，要理解路德的新进路，我们必须超越刚刚提到的这九点说明。中世纪对信心的理解，并不是简单地由信心与爱之间的区别与合作构成，也是由信心与盼望 (*spes*) 之间的张力构成。这里我特别想到基本上被格尔森 (Jean Gerson) 塑造的十五世纪的敬虔神学——这可以在约翰内斯·施道比茨那里看到。在他的教牧神学里，盼望获得了新的份量。相对于**信心**，**盼望**处在与**爱**同等的位置，因为在一般的中世纪观念里，盼望像爱一样不是基于知识 (epistemic) 能力，而是基于意志和情感生活，不是在认知 (cognitive) 领域里，而是在更高的灵性的情感 (affective) 领域里。信心是一种对教导和思想方式的接受，并因此帮助智力 (*intellectus*) 和理性 (*ratio*) 理解上帝的真理，而盼望与爱一样，是一种生活方式，它将人内心的情感导向上帝的仁慈，并获得属天祝福。因此，在这里

出现了一个显著的区别，它对于中世纪末的神学和敬虔修行，直至宗教艺术都非常重要。我们可以觉察到一种两极分立；以下是我的分析：

信心和盼望出现在不同的表达层面，这也就意味着：它们被赋予不同程度的确定性 (certainty) 和把握 (assurance)。基督徒的信心在其认知和认信中面向一个客体化和一般化的有效层面——即真理及教会确定的教导——而非个人的层面。

当信徒们进入这一层面时，他们知道自己与上帝的关系是建立在明确的、普遍有效的准则上；这些准则是透过救恩的神圣启示被人知晓的，并且是遵循这样的准则：只有脱离了致死 (mortal) 的罪并在称义的恩典中自我弃绝的人——即全心爱上帝，并且感受到真正为自己的罪忏悔的痛苦——才能得到救赎。认识这条准则是信心的确据 (sure certainty) 的一部分。但即使是这样坚定相信的人，对于他自己是否处于恩典和蒙爱的状态中从而可能获得救恩——这个对他个人至关重要的问题，也不能知道答案。在对真理的认识和通过信心而被赋予的对真理的确认这个一般性层面上，不存在什么对恩典和救恩的个体性的、个人性的确据；充其量也只能推测一个人是否在恩典中。

在表达**盼望**的层面上情况完全不同。我们必须立即补充，**谦卑** (*humilitas*) 层面也是这样。对于格尔森，以及在他前后的其他属灵生活的教师一样，盼望和谦卑是同一基督徒情感的两面。然而，相对于信心，谦卑和盼望是在一个主观的、存在性的层面上表达，要点不在教义，而在于祈祷。它是一个人以个人性的、祈祷性的态度，由此在公义的、审判人的上帝面前，敬畏和谦卑地承认自己的罪，并且在信靠中将他所有的盼望完全置于这位慈悲、拯救人的上帝那里。在这

里，信心对真理的确定认识随着它特有的不确定性而不复存在了。因为在谦卑的态度里，对得救所必须的自己内在的爱意识，和随之而来的满意感和功德都消失得无影无踪了。这样，罪人在上帝面前只能看到自己的空虚，控告他们自己，并对靠着自己的功德自我拯救的可能性不再抱希望——正如格尔森所宣称的。这谦卑使人看自己比他实际更微不足道，就像通常所说的，没有罪的地方也认罪。这意味着：在谦卑的自我谴责里，他遮蔽了真相——他是站在神面前的。然而，这样的谦卑，却实际上（*de facto*）被当成最高的属灵品质和功德。与此类似，盼望作为谦卑的姐妹，跨越了信心特有的不确定性。在单纯信靠的态度里，盼望脱离其自身的不确定性，单单抓住上帝恩典的应许，因此就获得了个人得救的确据，而这是在理智所涉及的真理认知的层面上所不可能提供的。

由此，在中世纪的神学和敬虔修行里有着非常有意义的区分，人们一方面（在神学里）区分对真理（确定的）认识和信心的不确定性，另一方面（在敬虔修行中）区分盲目的谦卑和盼望的实在。我们可以在这里看到一个理论性的、将事物客观化和极其理性的教导形式，与在上帝面前的个人生命的存在性形式之间的割裂，一个学术殿堂里的理智化宗教与敬虔修道的情感性宗教之间的对立。在中世纪晚期，后者以一种内化的、带有神秘主义色彩的敬虔祈祷的形式出现，很快超出了原本的修道院范围，在中世纪晚期不仅成为各种修道团体成员的一种属灵形式，也成为虔诚的神职人员和普通信徒的属灵形式。在学院历史中，关于话语和确定性的层级分化，我们可以追溯到十二和十三世纪；天主教会学校和新兴的大学为盛行在神学中的理性和哲学方面的新精神提供了空间，因此与在属灵团体生活中通过祈祷实践而有的生命塑造产生冲突。这一学术性的经院

主义的兴起对中世纪晚期的信心概念产生了影响。它巩固了大公教会真理教导上和认知方面的理解，带给人一种普遍有效的确信（*certitudo*）。另一方面，在关于谦卑和盼望的理解方面，人们逐渐集中在一种模式上，即通过与上帝最亲密的情感相交，将罪人从卑微状态提升到拥有得救确据的安稳中。同样在十二世纪，西欧的神学家们也发现作为信心之基础的一种新的知性特点，以及一种新的爱的情感内化形式，包括了悔改所带来的谦卑和盼望的情感。正因如此，历史进程聚焦在神学和敬虔，形成了西方基督教的一种新的知识与情感对立的历史进程。

信心与谦卑及盼望的对立位置再次清楚地表明为什么在中世纪信心不能成为基督徒生活的核心概念，因为属灵生活所包含的谦卑和盼望还没有被包含在“唯独信心”所认识的真理里。根据中世纪的理解，只有爱可以开启人的内心，使之既进入上帝的真理，又进入上帝的仁慈之中，从而使人可能有谦卑的信心以致有盼望。

当然，当信心一旦被理解为“被爱所塑造的信心”，并且由此被看为是与谦卑和盼望在更紧密的关联中时，信心的概念就可以用来表达成圣之人与上帝之间拯救的关系，而没有任何缩水。因此，在宗教改革之前，我们屡次三番听到充满这样的信心概念的讲道，来表达对上帝怜悯的信靠和与耶稣基督救赎之义的密切关系。这样理智和情感之间的张力就可以被化解——特别是在关注灵性生活（*vita spiritualis*）的敬虔神学中，但表达基督徒生活的这两个层面之间的差异仍不能被抵消。

在中世纪后期关于属灵生活的各种典型的疑惑和问题里，我们能看出很难——实际上是不可能——在

情感和牧养上控制这种分歧，尤其是对于那些在信仰上特别严谨的人。当人们知道，根据教会关于信心的权威教导，除非称义之爱已经带给他成圣的品质及相应的功德，否则就没有人能得救；而与此同时，他们又知道自己在恩典和爱中的状态却没有这些品质和功德，他们如何能获得明确的、质朴的、有把握的对盼望的确据呢？当人必须确定耶稣基督是否通过爱的力量活在我们里（*in nobis*），他怎么能单单在基督为我们（*pro nobis*）所受的苦难里找到盼望带来的安慰？施道比茨称没有前者的后者为“过于自负地相信上帝的怜悯”，因为“为我们（*pro nobis*）”只会透过“在我们里（*in nobis*）”带来救恩。由此，他指出中世纪晚期的教牧神学的整个困境是在于对良心的热切查验与对上帝的怜悯的舒适依靠之间的张力。

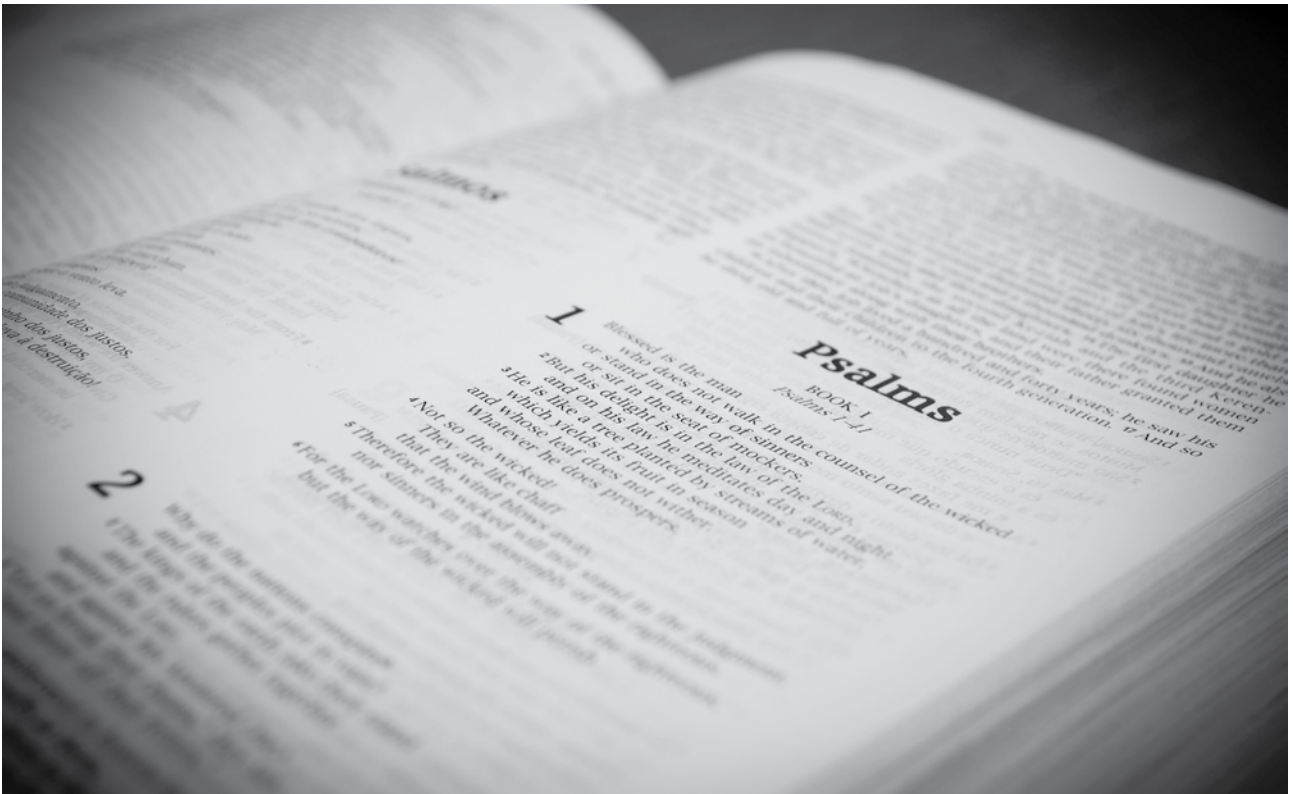
三、路德对信心的理解：从上帝审判的角度来看

如果我们现在再回到早期的路德，首先引起我们注意的是（虽然并不完全令人惊讶）：在他对隆巴德作品的旁注（1509 或 1510），以及之后最早的两次关于诗篇和罗马书讲座课程（自 1513 年起）里，他非常正面地接受以上九点所概述的中世纪的信心概念。对路德而言这尤为重要，就是追随神学传统，信心不是被定义为一个能动性的美德——即道德行动，而是一种接受性的事件——理解和认同地接受上帝在他主权性的启示的道里所显明的真理。真理和道的这种关系是路德对信心的理解的基本构成，正如他强调要牢牢把握信心概念的认知性和信息性的基础：信心从根本上来讲是聆听和理解宣讲的真理，是领会地去认知（*cognoscere*）和思考（*intelligere*）。这里，对路德非常重要的一点是，根据这种中世纪式的理解，相信地接受真理不必具备道

德上的品质——即可以没有爱的本质和行动——这样，甚至一个没有爱并陷在道德罪恶里的人也可以有信心。与爱相反，信心本身不是对敬虔品质的描述，而是一种外在的关系概念，以对道的接受和领会的态度为特征，这道是绝对确定的、给人确信的启示真理之道；这是路德早期神学中信心概念里的中世纪遗留。从中世纪后期的神学和敬虔修行的角度来看，对路德而言，要表达上帝与人之间关系的关键内容，没有什么其他的概念会比这个现成的对信心的理解更为合适。但是，在几个世纪以来的大时代中，因着重新发现并进一步发展奥古斯丁主义的信仰理念，信心一直从属于占据决定性地位的爱，但怎么会在路德早期讲授诗篇时突然获得新的救恩论的中心地位呢？

导致这个根本性转换的唯一可能性，就是因为信心、爱和灵性生活的其他概念陷入了漩涡，可以说是，陷入了对真理与非真理的全新的、极端性的体验漩涡，结果从根本上改变了它们的位置。提到“体验非真理（*experience of untruth*）”这个格言，我想到的就是这位年轻的神学家和修士所经历的怀疑危机，之后在讲授诗篇的时候他得出了神学答案。路德极为痛苦地经历了神性和人性现实之间的深渊；作为认识主体和作为道德主体，他亲身经历了人在上帝面前每个方面的可能性的终结。在他的眼里，所有人类对上帝的思考、言论和判断都是不真的，正如他否认了人性有任何能力真正真诚地爱上帝和爱邻舍。他看到人类一生（永远 *semper!*）都陷在彻底的瞎眼和自我中心的罪中。

但这意味着——我们触及了一个全新的神学方法的神经——当他发表他的诗篇讲义（*Dictata super Psalterium*）时，他已经不再是思考人类本性的品质、习惯和能动性这些范畴；即使他这么做，也只有这样一



种方式，即在面对上帝的审判和怜悯时，人类的品质只能是非品质。一个人的救赎或毁灭不取决于他的品质，因为从神学的角度来看，他的所是和所为永远只可能是有罪的。因此，以品质及主动性的角度来理解的爱，对于路德不再是一个基督徒通向救赎的生命旅程的中心概念。现在，决定性的不再是品质的问题，而是如何看上帝与人之间的审判关系：上帝如何审判我，以及我如何在上帝面前审判我自己。因为路德把真理问题从品质的层面转到关系和审判的层面，因此初步摆脱（正如我们将看到的）这个折磨人的问题，即医治人的真理是如何可以进入人深深的虚谎和被歪曲的生存处境中。由此，他将得救的问题变成一个信心的问题，因为他将信心的关系概念（完全在传统术语的意义上）运用到人与神圣真理的关系上。现在，一切都集中在关系问题上，信心概念获得了新的支配性地位。

四、路德的第一版诗篇注释：作为谦卑和盼望的信心

如果我们更仔细地看路德”诗篇讲座“里信心与真理之间的关联，就更容易理解这种变化最初是如何发生的。在人（*humanum*）的深刻危机里，只有在人停止说话而上帝开始说话的地方，路德才找到真理。因此，他把罪人与上帝的真实相遇完全限制在对圣经中上帝话语的相信里，或者，更准确地说，是对基督的道的相信——这种倾向早在 1509 就出现了。伴随这一关键性的限制（对教会尤其关键），还有与之相关的是大大拓宽了对真理和信心的理解。因为路德并不是仅仅将上帝之道的真理与人的认知领域（智力和理性）相关。当道直接说话，它推动全人发生改变；它的真理也抓住人灵魂的情感生活。

路德一次又一次地说，这一切都具有双重意义：上帝的话语即圣经里基督的道与罪人相遇，既作为审判之言（*iudicium*），也作为应许之言（*promissio*）。人以信心回应上帝话语这双重性。审判的话语揭露和谴责人的极度邪恶。信心则意味着人承认上帝审判的真实，认识到自己在上帝面前的绝望状况，并向上帝祷告承认自己的罪。接受了上帝的审判，人会控告、审判和谴责自己。路德将认识、接受、忏悔和自责都归在谦卑的概念之下（*humilitas*）。因此，现在信心在概念上与谦卑是一致的了。这可能是因为路德将谦卑放在与真理的直接关系里。在谦卑里一个人不会看自己比他真实状况更卑微，而是让自己依赖于上帝审判之道的真理，并认识到作为受造者和罪人，他在上帝面前真的什么都不是。从而，对路德来说，教会教导和真理的一般层面与单个罪人祈祷的个人存在性层面是相吻合的。

一个不再有任何可能自己获取救赎的人，当上帝应许之言给予他新心和安慰时，就会发生类似的事情。应许的真实在于上帝的真实，即上帝在自己的信实里持守他的应许：他因基督的缘故赦免罪人的罪，出于自己纯粹的仁慈赐给罪人永恒的生命。这带有强大保证的应许之言唤醒人信心中的光明和喜乐的一面。因此，信心变成与有把握的盼望一致，就是与盼望和信靠一致（with *spes* and *fiducia*）。早期传统中，谦卑和盼望是紧密结合在一起的，但如今都归到了信心里。现在，不仅使人不能把握自己的那种深深的怀疑，而且因盼望而获得的个人得救的确定都在信心与真理的关系里找到自己的位置。不难理解，这种信心的确据对于中世纪的神学家而言，依然是陌生的。正如我们所看到的，他们把信心的确定性和把握（*surety*）强加在一般性真理的层面上；而当与个体内在的道德品质相关时，信心就只能是

不确定的。相比之下，因为路德使救恩问题不再受个人品质及道德的构成限制，他就可以将盼望的确定变为信心的确定。因此，在这里，信心的一般性真理的层面也就与罪人在上帝面前祷告的存在性层面相吻合了。

五、结论和影响

我得出以下结论：

1. 在路德及其所在的神学传统那里，信心是与用话语表达出来的启示真理（the verbalized truth of revelation）相关的，但是，现在这真理被理解为唯独是圣经的上帝之道（the biblical Word of God）。在这个意义上说，道与信心形成信心的统一建构，使得上帝话语宣告的新情感（*pathos*）带来真信心的新情感。
2. 因着路德将作为上帝审判和救赎之道的圣经真理与人类认知和情感的整体存在相关联，信心的概念也达到一个综合性的广度和丰富。
3. 信心根本上是对启示的认知性接受，对真理的坚定把握和忠诚（这是典型的中世纪观念），同时它与谦卑（*humilitas*）和盼望（*spe*）在概念上是一致的（这在中世纪非常少见），并带着绝望的自责和获得个人拯救的确据。
4. 更精确地说，一个人不能只说信心的概念合并了谦卑和盼望；相反的，谦卑（*humilitas*）和盼望（*spes*）与信心（*fides*）的概念联合在一起了。它们不再被理解为从内塑造人的爱的几种品质，而是纯粹的关系性的概念，它们表明了人的内心是被动地被上帝真理与爱的仁慈的宣告所搅动的。

5. 当路德在讲授诗篇时，他使用的爱的概念也发生了同样的改变。他认为爱 (*caritas*)、亲情 (*dilectio*) 或爱情 (*amor*) 是罪人与上帝的仁慈和怜悯的外在关系，是藉着圣灵的能力人心被温暖；在这样的理解下，爱以及它所涉及的感知和判断，也被整合到信心里面了。在这个意义上，爱就是信心，是谦卑和盼望的代名词。然而不同的是，爱的主动性和行动性（它的功德）这一部分，路德将其与关乎救恩的称义问题剥离开，只作为信心的结果，从而完全放弃了传统意义上对爱的品质性的理解。

6. 人与拯救的关系现在全部由信心构成。信心称为义。对于路德来说，正如许多对“诗篇讲座”的研究论文显示，这意味着信心将罪人带入一种与基督的根本关系里，即对基督的义的认知和情感的关系，这在存在层面、在审判和拯救的道里面将基督的义带给他们。这样，信心，结合圣经话语，成为以基督为中心的关系性概念，“使人”与基督有份。

7. 这样，信心取代了中世纪的爱所具有的救赎论中心位置和末世论的终极有效性；在此之前这个首要地位是绑定在爱塑造人的能动性品质上的。现在的情况是这样的：爱不再塑造信心，而信心本身已成为生活的方式，是爱的指南针。

8. 因此，信心新获得的中心位置是直接与此事实联系在一起的，即路德拒绝了中世纪对认知能力相关的客观化的教导方式与情感性的灵性存在的主观化生活方式之间的区分（实际上是分离）。在信心的概念中，他把一般层面的教会真理和教导与祷告表达的主观的、存在的层面结合在一起。

在总结中我想要特别强调的是，路德在“诗篇讲座”中首次发展了对信心的这一新的理解；作为圣经教

授和严守教规的奥古斯丁修会修士，他选择正典中的祈祷书卷作为自己教学的书卷，这些都令人惊诧。他对诗篇的理解在很大程度上既是基督论的又是存在意义上的，既是基督的话语又是关于基督的话语。它的比喻性解经应该是与感知性的、理解性的和生活信念相关的。的确可以这么说，路德特别关注诗篇的基督论和比喻性的意义之间的联系——这是指基督个人的舍己献上——这种关注首先使我们了解到，在什么意义上他认为上帝话语的真理与一个信徒整体的认知和情感存在之间有交流。按这种方式阐释并按主题分类的诗篇比任何其他圣经经卷更容易让他来表达他在 1513 年这段时间所关注的神学：它是一种综合性的圣经神学，允许学术讲堂的话语方式 (*modus loquendi*) 与修道院 (*cloister*) 的敬虔态度相吻合，一种结合阅读 (*lectio*) 和演说 (*oratio*)，理智 (*intellectus*) 和情感 (*affectus*)，即结合思想和感觉，真理和体验的神学。

这种综合神学进路是在路德对信心的新认识上被深化，这个新认识不仅整合了知识和感觉，也整合了悲伤的黑暗和喜乐的明亮。

路德没有在这样的信心概念上止步不前。在随后的几年中，他持续深入地发展了它，以致于现代研究不能够确定他在讲授诗篇和罗马书时对信心的理解可否算作宗教改革的一部分。我满意地观察到，在路德最初的一系列“诗篇讲座”里已经可以看出，在对信心的理解上，相比中世纪有一个明显的停顿，甚至是最重要的变化。因为在这里信心的概念已经取代了在中世纪爱所占据的基督徒生活中救赎媒介的中心位置。然而，在同一时间，与中世纪的信心概念的连续性也显露得很清楚。通过他的神学训练，路德发现信心的概念正好表达了在 1513-1515 年以

及后来对他而言重要思想：**人的内在部分与上帝的真理之间的一个新的、根本的关系不在于“功德”而是“领受”。**

总之，让我对一个明显的问题给出一个简短的回答：为什么必须诉诸中世纪？为了解释路德第一次讲授诗篇时，信心成为基督徒生活的核心概念，难道直接根据圣经文本本身，包括它语言的使用不够吗？有诸多理由反对这个简单的解释，尤其是在武加大拉丁文译本的诗篇里，信心概念被提到的频率很低，路德在这些讲座里对信心的理解并不完全是圣经神学式的，尤其不直接是保罗式的。因此，圣经文本本身不能自己说明其被诠释的方式。有些变量是决定性的：谁来解释，哪一卷圣经文本，通过什么视角，文本的视野以及与文本相关联的释经领域。因此，要理解路德信心概念的新位置，关键在于他的神学训练带给他的个人视野与他个人存在性挣扎是如何与文本里的挑战连接在一起的。

六、后记

从“早期宗教改革的变革研讨会 (*Die frühe Reformationals Umbruch*)” (宗教改革历史协会 *Verein für Reformationgeschichte*, 1996) 的总体主题来看，以及根据这个不断讨论的问题：宗教改革是否应该被理解为对中世纪晚期世界的一种彻底决裂，或是一个连续的过程？我认为，借助神学上的宗教改革发端 (*initia reformationis*) 这一模式来理解，我的文章可以证明宗教改革两者都是：它是一个彻底的改变，因为它迅速打破并重新评估传统；它是一个延续，因为它采纳和发展了该传统内的关键主题。看待第十五和十六世纪的历史视角、资料的选择和考察资料的动机，这些都会对最终判断产生影

响，即这是突然转变还是持续渐进变化。这也适用于所有一代人经历的划时代的突破，例如二十世纪德国——欧洲的重要年份：1918、1945 和 1989 年。生活在一个快速变化时期的这一代人，他们对于一个时期的“好”与“坏”的判断都掺杂着理性和情绪的因素。然而旧事物的延续和渐变总是和新事物的突然展开同时发生的。

这正是我们在路德那里所能看到的。例如，他的每一个细胞里都吸收了晚期经院哲学的理论和 1500 年前后共通的敬虔修行的内容形式；因此，在他所有的神学新发现的同时他仍然停留在所谓的“中世纪晚期”的潮流里。在这么说的同时，我们必须注意这个中世纪晚期的十五世纪和十六世纪初也可以看作是现代时期的黎明，其中包含了许多十六、十七世纪新发展的特征。我对宗教和社会的规范性集中化 (*normative centralization*) 的研究理念也有意要与这种时代的两面性相关联。在这一集中化的进程中，最初由路德在 1513-1515 年定义的信心这个新的中心起了主导性作用。我在这篇文章中所描述的的是一个澄清的过程，它最终使路德将信心放在影响基督徒生活的中心。1518 或 1519 年之后路德在历史上的公众影响和他的信心概念却是在另一个层面上。我们必须承认，修道院和学术讲堂里的这位解经家经历的澄清和作为小册子作者的成功，这两者是密不可分地联系在一起的。✝

作者简介：

伯恩特·哈姆 (Berndt Hamm) 是德国埃尔朗根-纽伦堡大学神学系教会历史教授。

何为宗教改革的“称义”教义？^{〔1〕}

文 / 伯恩特·哈姆 (Berndt Hamm) 译 / 煦 校 / 述宁



如本文标题所示，我不是问“称义的教义是什么？”而是问“宗教改革的称义教义是什么？”也就是说，在反对中世纪天主教教义和改革十六世纪的天主教方面，是什么把路德和墨兰顿在维腾堡的改教、慈运理在苏黎世以及加尔文在日内瓦的改教联系在了一起？文章的标题显明了我对所讨论内容的限定，我并不打算讨论宗教改革总体的神学，而只讨论宗教改革的“称义”教义；然而，这纯粹只是个表面的限定，因为对于这四位历史上有影响力的宗教改革的主要人物来说，他们神学的中心，以及事实上他们神学的整体意义，都奠定在**称义**的教义上。

然而，与中世纪天主教各种各样的教义系统相比，是否**只有一个**宗教改革的称义教义呢？让我们简要地调

查一下这个更广泛的问题。最近几十年，宗教改革历史学家使人们留意到：宗教改革潮流的多样性到了如此程度，以至将宗教改革视为一个整体去把握其共同特征变得越来越难，并且也越来越难以精确地定义其中的内容，称义教义在这一点上尤其如此。在这一点上可以看到各种宗教改革立场渐行渐远，要么似乎找不到更多共同点，要么共同点只是这样模糊不清的术语，比如“恩典”的原则，似乎找不到它与天主教的恩典概念之间有任何明确的分界线。正是在这一点上略显无奈，历史学家们起来反对狂热的教会合一运动倡导者 (ecumenicists)，这些倡导者相信称义的教义在任何情况下都不会使教会分裂，这个观念可以追溯到一个历史上的观点，即主张改教家们（特别是路德）没有真的抨击一个实在的“天主教的”称义教义。相反，

〔1〕 本文出处：Berndt Hamm, *The Reformation Of Faith In The Context Of Late Medieval Theology And Peity*, Robert J. Bast ed., Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2004, pp.179-216。本文为全书的第六章，因篇幅所限，原书脚注部分从略。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

据称他们抨击的是一种“变质了”的教义。这种教义于中世纪晚期受奥卡姆（Ockham）影响，随后变成某些偏见，因而它与“完整的天主教”的恩典神学——比如受奥古斯丁影响的托马斯主义神学——相比，没有现实基础。因此，界线变得模糊。如果我们也注意到“什么是真正福音的”（what is evangelical）这个问题已经多么深地被卷入到今日福音派教会对其认信身份的自我确认当中，我们就可以理解，教会历史学家们将这一历史问题对对教条主义的拥抱中区分出来是多么困难，因为我们从历史的角度对“福音的”所作的定义越不清楚，就越会生硬地和盲目地将教条主义前提应用于对这个复杂问题的研究。只要看一下对路德转向宗教改革思想的讨论和它实际意味着什么，就能充分证明我的观点。对照宗教改革所有思潮的令人印象深刻的背景，以及许多真诚的宗教改革举措之间的张力，再问问宗教改革核心的称义教义是什么，并用历史性的标准来回答历史问题，这一切在我看来都尤为重要。因此我将按以下步骤来做：

- （1）设立标准；
- （2）随后讨论中世纪天主教一般的“称义”教义；
- （3）对比什么是改教家们的个人理解中共同的部分，其中哪些特征是宗教改革独有的；
- （4）最后，我要指明，在历史上，这个意义重大的“福音的”（evangelical）因素是在何处被清晰地领会到的。
- （5）在教义发展过程中，这个因素在哪里被加强和加深了，又在哪里失去了区别性的特征甚至是被抛弃了。

一、界定宗教改革“称义”教义的标准

与许多其他改革相比，十六世纪宗教改革的具体特征，是一个从中世纪教会和神学体系回归圣经研究的剧烈变革运动。因此，认为在历史上任何打破中世纪神学

体系模型返回圣经中上帝话语的，以及任何一个不能被解释为中世纪神学变化范围内的极端立场，都是宗教改革——这只是合乎逻辑的说法。然而，关于如何判定实际打破了中世纪神学体系模型的宗教改革称义教义，却存在相当大的自由度。因此，在寻找对宗教改革称义教义本质性特征的理解时，我们还要增加两个更进一步、更精确的标准：

1. 从历史观点上看，譬如基于我们对路德言论的某些理解这样一个狭隘的角度去理解宗教改革本质性特征，没有太大意义，我们的判断标准会显示慈运理或者加尔文是非宗教改革神学的支持者。或者更确切地说：**宗教改革神学的性质必须始终通过各方的对比来确定。**改教家们离开中世纪体系时，他们之间的客观共同点，必须在我们对其特征的定义中具有一定位置。因此，宗教改革的特征问题，就是所有改教家共享的共同点问题，而不仅是路德宗独有的。

2. 定义宗教改革称义教义“打破模型”的要素，**另一个要考虑的标准是：确定十六世纪的天主教神学倡导者对这个教义怎么看。该教义的什么特点被认为是“打破模型”，什么特征在他们的眼中是可以整合的？**这些倡导者，我是指，所有学术取向的代表人物，不仅包括奥卡姆学派（Ockhamism）和司各脱学派（Scotism），也包括托马斯学派和奥古斯丁学派，这些对恩典神学问题极为敏感的学派。通过比较那些公开挑战宗教改革“唯独基督”和“唯独恩典”教义之人：约翰内斯·冯·施道比次（Johannes von Staupitz）、约翰内斯·格罗珀（Johannes Gropper）、加斯帕罗·孔塔里尼（Gasparo Contarini）和吉罗拉莫·卡尔达诺（Girolamo Seripando）——“什么是福音的”清楚的轮廓就会显现出来，并且必须受到查验。在这个背景下，一方面新教和天主教神学家之间的宗教谈判致力于合一，另一方面天特会议（Council of Trent）的教义争辩和声明却走向区别和分离，这些对我们研究这一

问题具有重要意义。如果我们从上面定义的标准出发，宗教改革的特征是：打破模型，以及不能被描述为只是中世纪神学体系中的一个可能立场；那么有一点就必须明确：要获得宗教改革称义教义的定义，就只能藉由研究中世纪天主教的恩典和救恩的教义特点，以及它们之间有什么共同之处。我现在将转向这个问题。

二、中世纪天主教教义

让我们想象有一个中世纪晚期的人，对自己的罪恶有强烈的意识，生活在神圣审判和炼狱惩罚的恐惧之下。让我们进一步假设这个人的行为像一个神学家所期望的那样。他会不断地为自己的罪孽悔改，向神父忏悔和接受赦免圣事。他虔诚地盼望上帝因基督的缘故已经宽恕了他的罪并愿意给他恩典，但他同时又知道这并不足以让他进入天堂。他看到摆在自己面前获得假释的方法：通过顺服律法以及必须出自对上帝和邻舍无私的爱而行出善工。通过这些善工他将一方面补偿他的罪在世上应有的惩罚 (*satisfactio*)，另一方面也将积攒功德 (*merita*)。他会获得在神圣恩典中的延续、恩典的增加，进入永恒生命，最后，加增永恒生命的圣洁。所有这一切都是他努力的目标，并通过主动的爱成为可能。当然，假如这个人听到约翰内斯·冯·施道比次在纽伦堡的讲道，会进而得知他自己的罪性永远做不到这样的善工，而只有通过上帝注入的恩典产生超越的品质并转化他。此外，他也会感觉到自己爱的善工的不足：他会觉得即使它们永远不能完全弥补他世上的罪、挣得上天的奖赏，但是基督的爱力量总是弥补他的不足，因此，最终当上帝接受他的善工，赐他永恒生命的时候，其实是将自己的礼物奖赏人类，而这些永远是通过基督的代表才能实现的。然而，即便所有这一切，也不会使这个中世纪的人有对自己蒙恩得救的确信。他仍然相信（如果他在学术性教义的光照中看自己）他只能通过爱的善工得到救赎，他仍然会相信这些善工必须源自人类自己的本性，那就是

圣爱的无私品质不断地呈现在他里面，排除敌对上帝的行为和影响，即原罪和致死的罪。无论如何，他依然会觉得他永远不能完全肯定地知道他是否真的拥有爱，并因此处在使他称义的恩典状态中。在虔诚的自我剖析里，不管多少次告诉他和他保证：一切都是透过恩典和因为基督的缘故，**他的良心还是会一直焦虑地专注于自己的条件，因为基督的现实必须成为他的现实**，使他活在一个新的状态和行为里。在他生命结束后，为他而死并在他里面透过恩典工作的基督，会召他去清算，给出一个严厉的审判，决定他是否一直持守了爱的法则。

现在让我们试着理解这个中世纪后期体验模式里对称义的学术理解。而且最重要的是，这里所强调的恩典首位和令其改变的力量与奥古斯丁的反伯拉纠主义一致，“称义”被看作“成为义人”。称义的本质，从构成 (*forma*) 上，是在爱中显出恩典的新品质，**是人获得的品质**，这里，上帝的工作和恩赐实际上深深地变成他自己的，从他自己的自由行动中涌现出来，是源自他行动的自我实现，是以实现永恒生命为目标的。这个人呈现出主动地顺服上帝统治的特征，只有这样才能赢得永恒的生命。上帝自主 (*autonomous*) 的工作，通过恩典的流露，也许还通过上帝恩典的实际援助，首先为人的救赎开辟了合作 (*cooperatio*) 的可能性。

现在我们已经了解到中世纪救恩教义的实际特征，义的本体论从人的道德品质的角度决定了人的义行与拯救的关系，在意识形态上将行为道德与人是否最终被接纳成圣关联在了一起。关键点是，**这里的主导思想是因果关系或偶然性**：罪人的称义，他被赦免和被接纳为上帝的孩子，是在当他成为义人及他的灵魂通过恩典的品质转化时才明确的。只有当罪真的被搁置一旁，一个人的罪才可被赦免而不再被用来反对他。这里，由注入的恩典品质造成的转化，是真正使罪人能被接纳的因素，即“唯一正式原因” (*unica formalis*)

causa), 正如天特会议所说的一样。这意味着, 罪人成为义人的过程, 即表现在道德和行善上的过程, 是人在最后的审判时最终被赦免的理由和必要的前提与条件。称义实现的基础看起来在人的本性和行动中, 罪人今生的称义都是暂时的、不完全的, 并会在审判的时候得到最终结论: 一个人被赦免和称义是因着他自己的本质和行为。因此, 在经院思想里, 基督徒人生的两大重要方面是分开的: 人第一次被接纳进恩典 (the *acceptatio ad gratiam*), 这发生在称义过程中他成为义的时候, 然后, 在他生命的最后, 他被接受进入救恩 (the *acceptatio ad vitam aeternam*)。最终的赦免是基于义行和对律法的顺服, 尽管这也是并始终是因着基督的缘故。这里因果关系和偶然性占据优势, 也清楚地表达在满足度和功德的概念上。事实上, 爱的善工被描述为“令人满足的”和“功德”, 表明它们是使人成圣的必要前提或至少是不可缺少的条件 (*causa sine qua non*)。天特会议因此谴责以下说法: 福音可被视为“直接的、绝对的”(即, “无条件的”)“应许永恒的生命”。在天主教看来, 这等同于说: 成圣“不要求履行诫命”。

三、宗教改革的“称义”教义

1、对人的无条件接纳

这一教义被天特会议谴责为异端, 因为它声称罪人被赐予完全无条件获得救恩的应许, 而这却是宗教改革称义教义的中心, 我们在路德、墨兰顿、慈运理和加尔文那里都看到这点。在《奥斯堡信条》(*Confessio Augustana Variata*)中, 墨兰顿说赦罪和永恒生命的应许是确定的, 因为它不依赖于我们是否配得 (*ex condicione nostrae dignitatis*), 而是因为基督的缘故赐予我们的。墨兰顿看到这“无条件性”给这恐惧不安的良心所带来的安慰, 赦免既不与之前的善工也不与之后的善工有关。当加尔文看到律法之应许的特征就

是在其条件性 (*condicio*) 的结构时, 他提出了类似的观点: 律法要求爱人, 只有在遵守了这一诫命的条件下, 生命的应许才发生效用; 福音却不是这样: 称义的应许不依赖于行为条件 (*condicio operum*), 而是无条件的, 唯独取决于上帝的慈爱和基督为我们的代求。这无条件的应许, 即, 无条件地接纳罪人进入公义和成圣, 就是加尔文所说的“称义” (*iustificatio*)。

这不是一个术语的问题。与其他三位改教家相比, 在慈运理的作品里“称义”这个术语起着非常附属的作用; 而路德并没有像之后的墨兰顿和加尔文那样, 将它局限于在信心里得到上帝赦罪这个意义上, 而是将“上帝的称义”与“人类存在中的称义的生活过程”联系在一起。至于“条件性”这个词汇的使用, 在路德和慈运理那里没有对恩典和救恩的无“条件性”的详尽说明。宗教改革关心的不是这个词, 而是“无条件性”的本质: 不义的罪人在上帝面前被称为义、被上帝接到救恩里这个过程的无条件性质。在意志的完全顺服和成就上帝律法对我的要求的前提下, 我如何能在上帝面前成为“义的”并得救? 我, 一个违背律法的人, 怎么可能被接纳进入上帝的家中并继承产业呢? 这是在宗教改革中, 处于每一个发展完全的神学体系的核心位置上的称义思想的精髓。在改教家们看来, 需要解释“称义”和“无条件性”的关系, 这样才能正确地定位其与中世纪神学的本质区别。

确切地说, 我们关心的是, 上帝接纳罪人与罪人实际生活改变两者关系的性质。所有伟大的改教家都着重教导称义 (不义之人被赦免和接纳) 紧密关联着成圣以及在爱中的更新和爱的行为。与天主教的区别不在于此, 好像一个没有更新的人有可能会有一个与上帝关系的新的开始, 好像审判的行为是一个只涉及上帝自己的抽象和无意识的行为, 而不是一个让人进入生命的创造性呼召。在路德之后, 特别是加尔文让我们看到在宗教改革中称义和成圣之间的关联是何等深



刻。对于加尔文，称义与成圣之间牢不可破的关联来自信徒与基督的团契。加尔文《基督教要义》如此说：“基督所称为义的人，他同时（*simul*）也使他们成圣。”那些将两者分开的就是撕裂基督。加尔文继续说：“你愿意在基督里被称义吗？那么你必须先拥有基督。而你若拥有基督，必定参与他的成圣……上帝一次给了我们两者‘称义与成圣’，从来不会只给其中之一。”其原因是圣灵与基督不可分割的团契，所以我们与基督的团契同时也总是与他更新人之圣灵的团契。加尔文在 1547 年针对天特会议决议的论文中明确地说：问题不在于基督是否也使他所称为义的人成圣，**整个争论是围绕称义之原因的**（*Sed tota nostra disceptatio est de causa iustificationis*），问题在于，人在上帝面前被接纳、完全被称义和被拯救，其基础在哪里？

我们已经看到，在中世纪天主教神学里，无论是罪人被接纳进入称义过程，还是他被接纳进入永恒救恩，**都不被看作是无条件的，都是以成圣和人的道德更新为基础的**。没有这个理由，上帝的赦免和接纳永远不会发生。上帝之所以可能赦免一个人的罪并称他为义，是透过赐他予恩典，并透过他随后的善工和脱离道德

罪行；他本性的这些方面也成为他死后成圣的条件。这些关于公义和成圣的可能和必要的基础性观念正是改教家们所争论的。正是在这里，宗教改革的称义教义打破了固有模式：人在上帝面前称义没有有效的理由，甚至上帝自己也不在和人及其行为的这种因果关系之中；上帝的接纳、他赐恩典给他的造物，都不是基于原因或条件，虽然称义总是对在爱的更新力量和爱的善工里发生的成圣过程产生影响。

2、彻底的罪

改教家达到“无条件性”这一观点，是因为洞察到人在上帝面前可怜的本性和有罪的脆弱。根据经院哲学的理解，人生总是这样或那样被罪污染，然而，将人与上帝分开的罪（原罪和致命的罪，其性质排斥上帝的爱）是人可以纠正的错误。恩典的注入使人成为一个爱上帝的人，从而弥补了人的这个缺乏，因此使他通过服从律法以满足上帝。然而，改教家们，特别是路德，认为并教导悖逆上帝的原罪不是一个可以被抵消的过错，而是整个人一直到死亡都有的堕落的基本倾向。在基督徒的一生中，**他一直会是一个未实现的**

存在，不能爱上帝和邻舍，被困在自我中心的生活中，甚至缺乏根本的人性。

3、恩典先于完美的义

这种对罪彻底性的理解，在对恩典的理解里有其精确的对应部分。正如，罪不是人的某一个方面，而是全人，称义的恩典也不是人的附属物、内在于人的品质或者人作为主体来拥有的某种东西。与经院学说完全相反，恩典单单是上帝自己在他的怜悯中——这怜悯就是上帝的恩典，上帝放下他自己来进入和罪人的团契。**恩典不是在人里面做成的东西，而是他在上帝面前的新地位。**由于人在上帝面前是有罪的，他一生中欠缺完全公义和无私的爱，上帝恩典的现实和可能性都不可能人在人里面找到基础。此外，即使人能遵守上帝的律法，不亏欠上帝，但作为被造物，他也不值得或应得上帝无限的恩典和荣耀；引用路德的话：“上帝定意人得救不是藉着律法而是基督。”对于不义之人，人被无条件地接纳进入上帝的家，开始一种新的关系，恩典由此成为真实的。一种关系的概念取代了传统的品质的和道德的态度。罪在自己里仍然是真实的，但是**在我们以外** (*extra nos*)，也就是说，在**关系**里，在我们上帝的眼里 (*coram deo*) 被称为义。

关于路德和其他改教家对这种恩典关系的理解，需要补充一点来做进一步的解释。耶稣基督主动代替我们赎罪的义是至关重要的，**它是称义的唯一理由**，唯独它满足上帝，并建立了功德。在新的关系里恩典称我们为义，这种新关系意味着上帝通过耶稣基督的义看人，并允许它代替罪人的义。这意味着，通过基督人获得完全的义，那是他作为一个软弱的罪人、一个有限的被造物存在永远不可能拥有的品质。

路德与墨兰顿、加尔文，通过谈论“归算给我们的义” (*reputatio, imputatio*)，并通过描述“基督的义归

给罪人为义”，**这义是外在的、异己的** (*iustitia aliena, externa*)，都表达了从关系性角度对称义的理解。它(义)的确是真地给了我们，但是它从未存在于我们里面，而是在上帝对我们的接纳与赦免中。“义的”是罪人在上帝的审判座前，面对来自各方的指控，包括他自己内心的指控，所做的承认。这个非常法庭式的术语，以一种特别浓缩的形式清楚地表达了不同于经院主义对人性的理解；慈运理的例子也清楚地表明宗教改革的称义教义基本态度仍然保持相同，这个法庭式术语并不是那么引人注目。再次，关键点不是法庭术语，而是它所表明内容的性质。慈运理从来没有将我们从基督“得到的义”，与圣灵在我们身上促发的、表现为善工的“更新的义”，这两者等同起来。他也看基督的义为预先给予我们的赦罪和被接入救恩的全部，而更新本身只是被罪破坏的生命状态的部分要素。我们的义和清白，使我们免受上帝的审判，正如慈运理不断强调的，不是别的，而是那位替我们祈求的上帝儿子的义。“在基督里的人，”他说，“是在完善的律法里得救，也是靠着它得救的。在基督里，意味相信他，并持守我们的信仰。”

虽然慈运理将“通过信心所接受的义”与“圣灵运作为主要视角下的生命成圣”完美联结，因此确认他的信仰和爱的概念是在信心之中，他自己的神学同样显示出宗教改革称义教义的特点：称义和成圣之间的联系是不可分割的，他们——甚至慈运理——都明确指出，与经院神学不同的是，称义不是使人“成为”义人。称义包括对律法的服从和公义，是通过基督预先给了罪人来保护他；称义是在上帝的眼中看为完美的公义，永远不能与“由爱之灵带来的局部更新”混淆。这个原则也意味着，罪人被接纳进入恩典和救恩而被称义，这样的生存基础是无法通过采纳基督徒生活方式来获得的。透过“在我们之外的基督的义”而称义，与我们自己里面改变成圣生命的过程，就像原因与结果，像上帝不可估量的丰满与被造之人的空虚，纯洁

无辜与被遗弃的罪人，总是分开的。就此而言，**在对“外来的义”（*iustitia aliena*）之无条件的主导地位的共同的福音性确信上**，改教家们的意见完全一致，只是措词不同。埃勒特（Elert）正确地定位了称义与经院哲学的至关重要的区别，就是在于这个“外来的义”。

4、同时是义人和罪人

在宗教改革思想里，探讨这个区别和不可反转的因果关系，是直接探讨“*simul*”（同时存在）的想法联系在一起的。*simul*这个词在宗教改革中意味着基督徒生活中仔细区分出来的**四个方面的同时性、不能分开又完全不同的共同存在**。事实上，强调同时性只是源于这种区分。同时存在的四重现实是：（1）持续一生的罪，基督徒以悔改的形式承认；（2）基督为我们赢得在上帝眼中的义（外在的 *extra nos*），以信心的形式接受；（3）成圣中与罪争战的更新的义，以爱的形式活跃；（4）从我们的罪性中解放以及死后完全的更新，以盼望的形式已经呈现。这四重现实以路德的一句名言表达——“义人，同时又是罪人”（*simul iustus et peccator*）。然而，再一次，宗教改革的称义教义并不取决于这种程式化的表达。据我所知，与墨兰顿和加尔文相比，慈运理跟路德的关联更少，他没有采用这一公式；但“罪和义的四重现实的同时存在”也是他神学内容的核心。他说得也很明确：因为人在上帝面前永远是被造的和有罪的，他同时存在的完全的义，必然在他自己之外——在基督里，必然先于他新生命中的所有善工，必然始终被认为是救赎的事实与可能性的唯一理由。

5、称义的末世论的终极有效性

有了宗教改革对罪和恩典的理解的新元素，我们现在必须更进一步。由于宗教改革认为称义是无条件地接纳罪人，是因基督的缘故，**而不是因为他以前、现在**

或未来的任何生活的和道德的品质，是一直在我们以外、在上帝自己里面——既然如此，宗教改革的称义观就得到一个末世论的意义，这是天主教神学的称义观所陌生的。正如我们已经看到的，被称义而被接纳进入恩典和公义，与在最后的审判时被接纳成圣，这在经院思想里是两回事，根据“内在顺服律法的生活方式”与“满足和功德的原则”而被区分开。人的道德是他最终被接纳的前提。宗教改革的“无条件性”将这两个方面联到一起：罪人通过他的称义已经被接纳得救，并且是在他的新生活 and 善工之前，尽管罪的力量仍持续。这就是称义的末世论的最终有效性。藉着罪人被接纳进入基督的义，一些末后的事情现在已经发生；它甚至无法被最后的审判所取代，而是将被揭露出来进入祝福的启示里。他被接纳成圣为什么会如此确凿地变为不义之人的称义中的当下事件呢？因为上帝在赐予人恩典时，所赐的不是一件东西，而是他自己，以他专一和完全的爱，而上帝是不能被取代的。

同时，在宗教改革神学里，这决定性的“终结性”是来自基督。耶稣基督的义代替人的罪，使这个此时此地的称义成为“末世性的”（*eschaton*）——在神圣计划中的终末事件，因为耶稣基督“昨日今日一直到永远，是一样的”（来 13:8），并且他的保护性的义因此也是永恒的。因此不义的人在他的义中永远安全。最后，**耶稣基督神性的教义是这个论证的核心**：通过他的神性，并通过他作为人代替人受苦和受死，他是神圣永恒的一部分。为什么被称义之人的“在基督里的存在”已经预示了在永恒福分里的存在，这是唯一的原因。

路德以及其他改教家在表达这种“人在基督里的最终接纳”时说：在称义的作为里，罪人成为“义并得救”（*iustus et salvus*），即，**不是现在为义并在将来某个日期得救，而是已经在信心中接受了公义和救恩**。例如，路德在他的小要理问答中对圣餐礼的注释：“这样的话告诉我们其实质：为你们舍的，为赦罪而流的，也

就是说，在圣礼里的这些话带来了赦罪、生命和救恩。哪里有赦罪（对路德来说，赦罪是称义必然的结果）哪里就也有生命和拯救。”加尔文这样说道：“通过对基督的信心，我们不仅得到能力、赢得公义和成为圣洁，而且（透过信心）这两者（称义和得救）都赐予了我们”。信徒，就像他说的，是那些通过与基督的团契（community）已经“达到成圣”的人。

在这样的背景下，我们不断遇到保罗描绘的“神的后嗣”（罗 8:17；加 4:7）。通过“收养”或“称义而生”，罪人成为上帝的儿女、继承人和他的荣耀——“他并非通过他的工作挣得财产继承人的位置，也不是因为他作工和行为使他成为继承人，而是他出生的时候他已经是那些世袭财产的继承人，**是基于出生，而不是因为自己的功德**。即使他持续坚持工作，他也不求回报，因为他知道所有都是他的”。那么，称义的人，作为上帝的继承人，已经拥有救恩；在他履行任何工作之前他就已经是一个继承人，而且事后得到报酬；他是儿女而不是奴仆。

6、救恩的确定性

得救意味着不义之人被无条件地因此是被最终地接纳，而这种接纳不能被推翻。当我们看到，改教家们提出的救恩的“无条件特性”使得“罪人得救的确定性”可以等同于“信心（belief）的确定性”，这条教义突破中世纪神学的划时代意义就变得更加清晰。关于这个问题，天主教与宗教改革之间在历史上的第一次对抗，是出现在红衣主教迦耶坦在奥格斯堡于 1518 年十月审讯路德的时候。托马斯主义者迦耶坦读到路德关于赎罪卷的论文，他非常敏锐地认识到这一点是对罗马教皇及教会的最大威胁：信徒拥有的对救恩的主观确定性可以取代对教会的顺服。按照传统，迦耶坦只允许信心的**客观确定性**的想法，对他来说就是忏悔圣事：顺服教会信仰的基督徒，必须相信神父的赦免

一般来说会将人从罪疚中释放，而那些在头脑清醒的状态下接受圣礼、真正悔改自己罪的人，将获得使他们称义的恩典。另一方面，根据迦耶坦，基督徒不能有信心的**主观确定性**，即，他对他本人是否在恩典的状态中，永远也不会有无可置疑的把握，因为没有人能知道他是否真正悔改自己的罪，无愧地接受圣礼。迦耶坦指责路德混淆信心确定性的客观方面和主观方面，而宗教改革对信仰确定性问题的新进路确实存在于这种客观和主观方面的结合。路德和他之后的改教家们，将基督的作为和新约应许的客观有效性，与他的应许通过在接受的人里面形成主观确定的信心而实现，这二者之间关联起来。而只有在“救恩无条件”的前提下这种关联才是可能的。只有当接受恩典的人配得或不配得这个问题变为无关紧要，只有当罪人不再定睛在只有不完美的忏悔和无能力的爱的自己身上，只有当这种主观的不确定性不再是必要的，当罪人的注意力转离他自己行出善工的潜力，转向耶稣基督作为称义的唯一基础时，救恩的主观确定性才成为可能：虽然他是一个罪人，但他也的确作为一个罪人，无条件地被上帝接纳而得救。对改教家们来说，“无条件”的确定性是“无条件”的恩典的结果。

此外，在他们看来，所谓的基督徒生活的平安、宁静、喜乐和安慰，这一切的源头是对安稳在基督里的确定。**整个典型的中世纪晚期对安全感以及对恩典和拯救的确定性的渴望，在这里找到了出路和解决方案。**

7、自由和自由的缺失

在这里也必须提及“基督徒自由”这一核心概念。**每一个宗教改革的称义教义，本质上都是关于自由的教义**。首先这意味着脱离律法的自由，甚至慈运理和加尔文也这样说，不只是从人的状态中被释放，而是甚至从仍然有效的上帝爱的律法中被释放。基督释放罪人的良心，免于因不服从律法而带来的谴责和诅咒，

并从他为获得拯救而服从律法的责任压力中释放，所以现在——有耶稣基督对律法的完全顺服做后盾——他能“自由地、乐意地”遵守律法。其次，一切都取决于救赎是无条件地被赠予的观念，不必再持守律法。

这种基督徒的自由，根据宗教改革的理解，是受到我们“缺乏自由”的这一彻底性教义的保护的。只有当上帝从罪人那里拿走他作决定的自由，只有当上帝恩典的赐予和人是否保留在恩典中都最终不取决于人的自由意志，改教家们才看到“唯独基督”(*solus Christus*)和“无条件恩典”教义得以保持。在这里，正如反伯拉纠主义的奥古斯丁和他的中世纪的追随者们与各个时期的道德主义斗争，这种道德主义是建立在人有道德自主以做自由决定的基本信念之上。这种对罪人“缺乏自由”的坚持，不是宗教改革独特的，它本身并没有打破经院哲学系统的模式。然而，对于所有主要的改教家们，包括编写《教义要点》(*Loci communes*)的年轻的墨兰顿，严格的预定论形成了宗教改革称义教义的根基。**对称义的理解，特别是福音性的，无条件赐予救恩，本质上确实与“拣选”的教义和“缺乏自由”的教义不可分割。**

预定论的思想，作为宗教改革的新元素，明显与那些经院派学者的想法相反。这里显然不是猜测，**而是一种高度的救恩论和基督论层面对信徒救恩确定性的关注**，是教义之争的控制线。当“有条件性”的理念已经崩溃，信徒就知道他的救恩唯独由上帝永恒不变的决定作保障：没有任何权力，甚至他自己的罪，可以使他与上帝关于他救恩的无条件的旨意分离。

8、唯独信心

然而，信心在救恩中扮演如此重要的角色，特别是在“唯独信心”(*sola fide*)这一福音性原则上，“有条件性”这个微妙的因素有可能钻进称义教义的后门吗？

我们在这里遇到了一个关于信心和话语的问题区，在此问题上各种改教立场相差甚远。当然，**即便有如此多不同的观点，但是作为整体，一个区别于中世纪天主教教义的、共同的福音性立场仍然是清晰可见的。**因此我们可以把“唯独信心”作为宗教改革原则来讨论。宗教改革关于信心的概念是“情感性的”而非经院哲学理解的“认知性的”，其本质是源于舍弃了对善工的依赖，而与福音的话语紧密相连。在这样的背景下，“唯独信心”的改教原则，虽然它可能看起来像是“有条件性”的最后堡垒，但其实相反，它实际成为“无条件性”的原理。但我必须进一步解释这个命题。人称义唯独藉着信心，而不是律法要求的善工，这么说究竟是什么意思？对改教家们来说，这意味着称义的唯一依据和理由，在于上帝在基督耶稣里的慈爱，而不在于任何人的内在道德和其彰显在外的善工。信心，在他们眼中，不是位于人的主动层面上的一种属灵品质、美德或工作，相反，它是一个纯粹接受的模式——不仅仅是因为信心是圣灵的恩赐（毕竟对经院哲学家来说，恩典是出自上帝的礼物），而是由于其本身的性质，意味着罪人的注意力转离自己，转离开任何得救所依赖的条件，并且在“基督的义”的遮蔽里。这是信徒的信心：**他确定在信心里他已经被带离他自己，而被带到基督的义里，不必在善工中向上帝证明自己。**因此路德这样说：“是信心，进入耶稣基督，将我们一起聚集在上帝的丰富公义里”，而慈运理说，这信心是“在基督功德里的平安与确据”。

我所提到的称义的末世论的最终有效性，正好对应于这个“信心至上地位”，这信心摆脱了所有的德行和道德。在经院哲学里，信心的首要性只代表一种开端，它只在称义过程中的一个必要的过渡阶段有“临时的根”。不是信心，而是恩典的品质通过爱决定了称义之人的特定顺序；恩典的品质“形成”信心。也就是说，只有这样的品质促成了信心及其有效性，只有主动的爱可以使善工的动力和目的成为可能，具有



使人能被接纳进入救恩的满足和功德。天特会议因此试图把握信心的“不可能性”和“必要性”之间的平衡。宗教改革神学坚持一切都是因信心并唯独因信心而赠予的。这是一个称人为义的、拯救人的信心 (*fides iustificans et salvifica*)。信心是一种方式，使人由他的道德上的主体存在转向基督的义的最终有效性，在其中他被保守而得救恩——在他自己之外，在那里上帝厚待他。因此，信心的称义形式不是来源于内在的爱，而是通过基督外在的义，是以信心为纽带的。**中世纪的“由爱塑造的信心” (*fides caritate formata*) 被宗教改革的“由基督塑造的信心” (*fides Christo formata*) 所取代——“活在基督里的信心”。**在这样的实施过程中，信心当然也是内在的，并且在展示任何道德标准之前，它指向重生和更新的内在生命力。基督的义创造性地降临在人最核心的存在，他的良心、心灵和思维里，这是称义的一部分。

改教家们看到的事实是，在另一个背景下，信心也非常活跃，通过爱及其善工来运作。这一活动并不是为了获得称义和救恩来做善工，而是源自于已经接受的

救恩。路德解释说，当保罗说“使人生发仁爱”（加 5:6）的信心时，他说的“不是变为义的，而是义者的生命”。“变为” (*Fieri et agere*) 是一件事，“是和做” (*esse et facere*) 是另一件事，正如孩子在学校学到的“被动态” (*verbum passivum*) 和“主动态” (*verbum activum*)。信心在爱里活跃于其中的领域（像在经院哲学里）不构成其称义的特性；在罪人可以实行任何善工之前就被接受进入救恩，信心仅仅是被动的。**其实每一种宗教改革的称义教义（尽管不一定采用术语）都区分信心的被动性和主动性特点，这是在救恩范畴和伦理范畴所做的区分。**

9、信心与圣经“话语”的纽带

正如我前面指出的那样，被动的信心意味着将人带到自我之外。作为一个信徒，他站在自己之外并在耶稣基督里面。**对改教家们来说，这意味着信心是基于上帝圣经的话语——耶稣基督的福音，只有在那里——人自己之外——有一个坚定的立足点。**这一点把我们带到圣经和话语的改教原则。在所有改教家们行动的

核心，我们发现人与上帝的话语之间的纽带：他的良心绑定在这话语上，并因此脱离所有人的话语的捆绑。人的信心受约束于向他宣讲的圣经话语以及基于这圣经信息的讲道上。慈运理与路德不同，不认为这意味着上帝圣灵的运作也将他自己约束在他的话语上（*verbum externum*）。然而，慈运理也强调人与他的信心被绑定到圣经话语上。人必定不能依靠他自己说的，因为他是一个邪恶的存在，应该为自己负责但却不为自己负责；他的信心应该只抓住上帝赐自由之话语的启示。这一对信心的看法表明宗教改革的“圣经原则”和带来称义的“恩典原则”之间直接的关联：人错误地依赖他自己的话显出他里面的扭曲，就是他信赖自己在言行方面取得的成就。相反，改教家们看到唯独相信上帝的话、依赖圣经作为相信上帝恩典的唯一依据，是他饶恕罪，赦免并接纳我们进入救恩。

通过恩典和圣经，也就是福音的应许，人被带到他自己之外，脱离他的自我谴责和自我称义以及任何一种虔诚的自我事奉。我们已经看到，在宗教改革的思想里，恩典不是取决于人内在品质的尺度，而是取决于与基督的义的外在关系，即上帝在恩典中无条件地赐下他自己。恩典是一种现实，永远在外面重新流动，不是来自于内心的任何现实体验；它称人为义，使人免于罪的指控。这种态度准确地反映出话语在宗教改革中的重要性，以及信心与圣经话语的密切关联。因为话语是一个关系过程：罪人被带到他自己之外，脱离他自己所说的一切，并从美德和道德的现实中解放出来。通过带来饶恕、赦罪和应许的话语，罪人被终极和完全地接纳，对于他成为当下的现实，先于他任何局部成就的义。

10、打破模式：与中世纪神学的对比

让我们回到最初的问题：在宗教改革的称义教义里具体什么是“福音的”？从历史上看，正如我已经指出的，

福音性元素在于各个改教家的神学和中世纪的天主教系统之间突破性的差异。我们已经探索了“恩典”概念的中世纪理解的范围，也是十六世纪天主教神学的范围，而另一方面，我们已经定义了相对于“天主教的”而言的“福音的”——或者至少是对十六世纪新教结构最有影响的四位改教家在“称义”教义上的共同点。在这个过程中，相当多的突破性的对比显现出来：在对“罪与恩典”的理解上，并在宗教改革思想中“罪与义可以同时存在的方式”上；在“称义的末世判定”上，在“得救确据”的教义和对“脱离律法的自由”的理解上；最后，在“信心的作用”上，在“圣经的原则和恩典的原则”的纽带上。如果我们问是什么将这些宗教改革思想的各个方面结合在一起，我们应当看到，“**救恩的无条件**”是压倒一切的主题：在一个人的称义中，丰富的公义和救恩赐给这个不敬虔的人。因基督的缘故，上帝无条件地、完全地接纳他，先于这个仍然有罪的人自己的任何部分的更新：这样的重生成圣的雏形，永远不能成为在上帝面前建立自己价值的一个条件，而仅仅是所赐给他丰富和完全的恩典的创造性临在和结果。改教家们将这种不可改变的带来结果的关系描述为“善工”——意味着更新了的人的现状——作为信心和信心带来的称义的结果。这是天特会议神父们谴责的教义：“如果一个人说……善工只是已经完成的称义的结果和记号，不是称义加赠的原因，就让他被诅咒！”

11、关于人的福音性理解

在这个对称义和救恩的认识的划时代变革背后，正如尤斯特（Wilfried Joest）所指出的，是一个新的人观。很大程度上，尤斯特对路德的解释也可以应用于墨兰顿、慈运理和加尔文。宗教改革不再以中世纪哲学和神学的方式来定义在上帝面前的人，也就是说，作为自然或属灵人的实质，有别于他自己的有理性和有意志的主体——从他的本质发展出来的品质和在善工中

体现的道德。对改教家来说，人在上帝面前作为位格性的存在，势必造成一个主观性的破裂：**他被带出他自己，并且在他自己之外，他在基督里**。上帝所接纳的人不再是处于道德实现的模式里，而只是“在上帝的面前”（*coram Deo*），好像上帝看着他，而那就是他通过基督得救的基础。

四、路德的“罗马书讲座”作为宗教改革“称义”教义的证据

这种理解，即人完全被上帝赦免并接纳入救恩为完全人，在各方面都向我们显为“无条件的”。如果我们问，对中世纪天主教“称义”教义的这一突破，在宗教改革的历史上是何时初现端倪的，我们必须看看路德早期阶段的福音神学（*evangelical theology*）。从确定“福音的”（*evangelical*）这个词汇使用的历史条件和“称义”教义的宗教改革因素开始，让我们查看路德转向福音神学的时间和内容这个有趣的问题，并藉此得出结论。宗教改革对“称义”的普遍理解的特征，正如上文中的比较分析，把我们带到路德 1515-1516 年的“罗马书讲座”。如果我们按着历史向前推进，将经院体系到宗教改革作为一个整体来研究，并且对于什么是真正的“福音的”不设置过于狭窄的系统和神学本质方面的假定，那么我们会发现，路德对中世纪体系的突破最迟也出现在这部著作中。在“罗马书讲座”里，宗教改革相应的神学结构还没有完全成形。直到 1518 年，**路德将称义过程中信心与话语之间的关系，发展为对外在话语作为应许的评估**——在路德看来，正是它使“救恩的确定性”成为可能。然而，我们不应该认为，直到宗教改革“称义”教义所有方面都成熟和完善之前，打破模式的元素不存在于路德神学里。虽然“罗马书讲座”居于路德的宗教改革神学发展的一个中间位置，但它已经清楚地表明了与中世纪的断裂。

各种不同的概念在这部著作中汇集，这样的方式令人尤为印象深刻。我只会提到一些最重要的方面：

——对于罪的激进式理解，典型的宗教改革的方式；

——宗教改革另一特征是恩典的定义，只从上帝的赦免所显示的恩惠来看；路德用新概念“神的公义”（*iustitia Dei*）加强他所理解的恩典：上帝所赐予的义，透过“称义”他将罪人的本性拉入自己公义的本性；

——对罪人的义的福音性理解，藉着耶稣基督的义“归算于他”（*iustus ex reputatione*），在这方面法庭重点在于“在我们以外”（*extra nos*）；

——因此，宗教改革“义人，同时又是罪人”（*simul iustus et peccator*）教义的发展，以及基督代替和互换的主题的第一次出现，这点在路德的宗教改革“称义”教义里是特别有力的：这（基督）把他的义归给我，使我的罪归给他；

——脱离律法的自由，在宗教改革中视为脱离对律法的“条件式的理解”（对律法的顺服是被接纳入拯救的条件）；

——宗教改革将不虔之人的称义等同于被接纳进入救恩、末世论的最终有效性，以及在他生命状态的任何局部更新之前将完全的义归算于他；

——这些方面都显明一个基本观点，救恩是无条件的、没有理由的（*a parte hominis*）：赦罪、公义和成圣都是赠予的，只因基督的缘故，从来没有掺杂任何人的美德和道德、满足或功德；

——最后，宗教改革对人的新认识：人在上帝面前（*coram Deo*）的义，它的特质是在他本身以外，在基督里，在上帝眼中。

上面这些没有一个是仍然可以被容纳在中世纪神学的变化范围内的，即使我们采取他们“恩典”神学教义最极端的立场。以改教家们“称义”教义的共同基础作为背景，甚至像里米尼的格里高利（Gregory of Rimini）、约翰内斯·冯·施道比茨这样的思想家们，倡导的也是非常典型的天主教神学；事实上，与他们比较显示出路德已经走了很远，早在他的“罗马书讲座”，已经远离中世纪晚期奥古斯丁经院哲学和敬虔神学。比较十六世纪天主教最有争议的神学家，如约翰内斯·格罗珀、加斯帕罗·孔塔里尼和吉罗拉莫·卡尔达诺，会得出同样的结论。甚至在他讲授罗马书的时候，路德就注意到他的思想与经院哲学的根本对立，正如他在他一般的争辩里清晰显示的那样，他反对经院神学（*theology scholastic!*）说：哦，猪一般的神学家！（*Oh stulti, Oh pig-theologians!*），也反对他们将神学与亚里士多德哲学混合。这里与天主教思想的直接对抗对路德来说是新的，特别是跟路德早期对诗篇的讲授相比来说，彼时他仍然引用“尽你所能”（*facere quod in se est*）并赞成“上帝相助”（*recte dicunt doctores*）。另一个新的特点是，在“罗马书讲座”里反对经院哲学的同时，路德还将自己过去的神学描述为“被囚禁在错误里挣扎”。

在经院哲学和他自己立场之阐明的对抗中，路德将对比的关键看为两种完全不同的思想和言说方式之间的冲突。按照他喜欢的说法，那就是“符合圣经的神学方法”（*modus loquendi theologicus* 或 *modus loquendi Apostoli*）与“哲学引导的神学方法”（*modus loquendi philosophicus* 或 *metaphysicus seu moralis*）之间的对比，而后者是不合圣经的、形而上的和道德的。形而上和道德的方法，正如路德的理解，是整个经院化的和中世纪神学理解的特质。他看到了经院神学的兴趣是在人的道德倾向，人在上帝的面前的道德品质，他被造时自然而有的品质，罪对它的败坏，及其通过形而上的恩典品质而有的恢复和

改进。另一方面，路德认为保罗的神学方法完全撇开美德和道德的整个领域，形而下和形而上，以及人行得更好或更坏的能力。他不关注人的能力，而是关注上帝的新创造，关注仁慈的上帝与罪人之间的一种新的关系，在这关系里，人是在自己以外，在基督里。因此，路德能够明确表述出打破中世纪天主教模型的教义对立面，这两种对立的方法被中肯地表述如下：保罗说，人被拿走但罪仍在；然而道德方法说，罪被拿走但人仍在。

在“罗马书讲座”里的这种对立性的表述，标示了经院哲学和宗教改革之间划时代的转折。路德的第一次“诗篇讲座”（*Dictata super Psalterium*, 1513–1515）多大程度上已经赞同宗教改革“称义”教义可能有待确定；“罗马书讲座”中清晰和尖锐的区分在这部著作中尚未看到。在这里，路德早期的谦卑神学似乎仍然与中世纪神学“有条件的恩典和审判”的结构相关联，虽然对经院主义的突破已经明显可见，特别是在释经学领域，在路德对罪的理解和他对个人在上帝面前的义的关系性看法方面。如果我们要寻找路德的宗教改革神学的根源，第一次“诗篇讲座”明显是两个时期的过渡性工作，即非清楚地属于宗教改革，也不是毫不含糊地不属于宗教改革。

五、宗教改革“称义”教义的深化与界限

我们的目标是要追踪“称义”教义里独特的“福音的元素”，而研究改教家们的共同立场是决定性因素。然而，我不能不说，至少在进一步的发展中，这一独特元素，改教思想的本质，在某些特定时刻在许多改教家那里能够得到加强和深化，但在另一些人那里它已经被稀释到几乎无法辨认了。

我谈到“称义”教义的加强和深化，是指在与中世纪和当时的天主教神学鲜明的对比中，“无条件”的

主题更强烈地出现，超过上面的研究中显明的路德、墨兰顿、慈运理和加尔文之间的共同立场。举几个例子：相比改教家的共识，路德对“上帝的义”的新认识里显然有强化，因为他正是在这里发展出上帝无条件与罪人交流，以至于到一个地步，上帝在他的公义里放弃自己来参与人。因此他根本上废除了对“满足”（satisfaction）的传统理解，即基督为上帝复仇之义提供了满足；这尤为清楚地体现在“万幸的互换”这一主题，即上帝的公义和人的罪之间的直接交换。另一个改教思想的强化是路德对“道”的新的理解，打破了西方和奥古斯丁传统的意义上的释经学。上帝的道不仅传达意义和指明道路，而且是创造信心和有效带来赦免与救恩的“行动的话语”，这一事实更多将信心从美德和品质的考虑中释放出来，使人全然脱离自己进入话语。在慈运理对信心的理解里，他找到了一条公认的道路来强调救恩的“无条件性”。他说，严格地讲，人的信心不是得救的原因，也不是信心为我们带来救恩；救恩单单出自上帝自由的拣选。信心仅仅是拣选的结果和标记；拣选不是信心的结果。那么，上帝甚至可以拯救不信的人。在这里，“确据”，而不是将信心作为得救的条件和原因的错误理解，被建造到“称义”的神学里。我们发现加尔文对于确据也有过类似的表达，尽管是以相当稀释的方式，他强调信心并不通过自身或通过任何固有能力（*Virtus intrinseca*）称义。在真正的意义上，单单上帝自己将我们称义，基督使我们称义，因为为了我们的缘故，他被赐给我们；信心本身只是一种“接受”，是“空的器皿”。

对宗教改革思想的强化，都试图以概念区分来说明——“人的重生性的成圣”跟“罪人被接纳进入恩

典和拯救”两者间没有任何根本关系或因果性关系。例如，区分信心与爱（路德、墨兰顿、加尔文），称义与成圣、更新（墨兰顿和加尔文），或者重生与更新（特别是伊利里库斯·弗拉齐乌斯^[1]所发展的）。在这方面，正统集中于著名格言“区分得好的人，就教得好”（*Qui bene distinguit, bene docet*）。这些差异通过逻辑性的抽象提取出来，旨在通过精确的概念上的区分，理清问题的原因和结果，以说明称义是“无条件的”这个事实，是发生在罪人生命自身的任何改变之外的。然而，逻辑和因果关系的区别，其本质与时间前后的区别是不同的。以加尔文为例，他不认为上面提到的区别会影响信心和爱之间或者称义与更新之间的统一关联：信心和爱总是同时的，而称义也总是在更新。

宗教改革的“称义”教义的边界，即它开始失去其清晰轮廓的地方，也正是称义和成圣的因果关系和“无条件性”所在之神经中枢。当自然人或属灵人的品质和道德，被看作一定程度上是罪人称义和面对审判的结果的真正或潜在的原因时，边界就被跨越了。从这一点出发，人可能会有疑问，特别是对奥西安德尔（Osiander）有效的法庭理解的称义，以及后来墨兰顿关于自由的教义。原则上，我们必须接受，一些改教家和福音神学作家，他们藉反对天主教教会及其权威，促进了宗教改革的圣经原则，但他们并未发展出打破天主教教理系统的、真正宗教改革的“称义”教义。因此，根据历史，我们若将对宗教改革本质的想法局限于“称义”教义以及直接从这教义出发而有的对教会的批判，是不恰当的。当然，这并不改变这个事实：宗教改革的激发中心是它的神学，而这个神学的结构中心是“称义”教义，而我在这里试图勾勒的正是这教义的轮廓。✦

[2] 伊利里库斯·弗拉齐乌斯（Matthias Flacius Illyricus），路德的忠实的拥护者，也是其重要伙伴之一。——编者注

光照在黑暗里

——福音再发现与今日教会

文 / 以思



引言

此等不信之人被这世界的神弄瞎了心眼，不叫基督荣耀福音的光照着他们。(林后 4:4)

保罗说明使徒在担当新约满有荣光的福音事奉、向人宣告和表明基督荣耀的福音时，紧接着谈到有些人被光照、被基督的爱激励以至于癫狂为主而活，有些人却仍然被世界蒙蔽而在黑暗中灭亡。宗教改革的时代也是如此，在那个福音被掩盖的黑暗时代，当圣灵使福音重被发现，基督福音的光就不可阻挡地照耀出来，这光是行动的，是有能力的，是清晰的。正是这“福音的再发现”，定义了那个激动人心的“宗教改革”的时代。

但这“世界的神”也没有停止他的脚步，他曾使福音之光暗淡，又在这福音之光被再发现后的五百年里，

不断设法遮盖、混淆、稀释这光，试图把宗教改革的后代们又带回到那混沌与黑暗之中，不叫他们被基督荣耀的福音光照。这是一场属灵的争战，每个人都身处其中！我们应当如何面对？作为宗教改革的后代，我们要回到五百年前，追念往昔，寻访神在历史中的作为，辨明当年被重新发现的基督的福音，这对于今日教会反思、警醒、回归并持守这福音一定有着重大意义。

因此，本文会首先说明“宗教改革”其本质不是别的，乃是福音的再发现，以及随之引起的变革；之后，通过与罗马天主教和人文主义者的对比，来进一步阐述宗教改革中再发现的这福音的内容和几个有区别力的特征，以期能更清晰地辨明这福音的光；最后的阐述是本文写作之目的与起因——为了今日主的教会与圣徒，给出专注、持守、落实这福音的一些建议，甚愿基督荣耀福音的光始终照耀着我们！

一、宗教改革的本质：由福音之再发现而引发的运动

十六世纪被称为“宗教改革”的运动,其本质是什么?换句话说,是什么引发和主导了那个运动?有人认为是教会臭名昭著的暴行和腐败的清洁,也有人认为是教会和社会生活中的弊端的修正,还有人认为是回归朴素的、古典的基督教生活的渴望。这些确实是当时呼唤改革的原因,但却都不是引发宗教改革的根本原因。当时的人们很久以来就强烈感受到各方面改革的需要,而且多次尝试想要使其发生,却都归于徒劳。比如天主教内部改革随着公会会议改革的领袖遭遇挫折归于失败^[1],各处的人们都充分感受到道德的腐败以及世界在这腐败下卑躬屈膝,却又同时感受到无力纠正它^[2]。这提醒我们思考:在多年未发生改革的状况下为何宗教改革最终能爆发并发挥巨大的影响力?这力量绝非来自事物表层,引发这场运动的原因及使之产生持续动力和果效的乃是**福音之再发现**。

首先,那是一个焦虑的时代——对死亡、罪和责罚的焦虑随处可见^[3]。路德可以说是那个时代的典型代表,他良心的焦虑(*Anfechtungen*)驱使他在圣经中重新发现了那伟大的福音。路德说:“我虽是一位无可指责的修道士,但在神面前我仍是良心不安的罪人,我也不知道我的善行能否平息他的怒气。”当他在研读和教导诗篇时,他对罪人为何一边认罪一边向神祈求怜悯惊讶不已,及至后来讲授罗马书时,路德明白了“神的公义”就是指神通过基督的十字架以完全的恩典和纯粹的怜悯使我们“因信称义”^[4]。正因对这

“因信称义”的福音的再发现,宗教改革的诸多事件才被引发,而之后路德的新作更是在情景中阐释这福音并敏锐地排除曲解。比如现在认为引发宗教改革的事件——1517年路德把反对赎罪券的《九十五条论纲》贴在维腾堡教堂大门上——的原因不是因为他想发动宗教改革,而是因为:第一,既然唯一的得救之道是个人与神之间通过基督建立正当的关系,所以这种卖赎罪券的说教是毁灭宗教^[5];第二,作为教区牧师,他对羊群的属灵福祉要负起责任^[6]。**因此不是路德,而是改变路德的福音,发动了宗教改革运动。**

其次,路德当时的正面对手天主教也是如此认定,坚持单信基督就被称义,是路德与天主教分离的原因。1518年,路德在奥斯堡面对迦耶坦时,坚称有一种确凿无疑的信,那是因为福音应许的话语毫不含糊,给予完全保证的缘故。迦氏立刻反驳说:“那表示要建立新的教会了。”而迦氏极力坚持的,路德却以之为“异端”,他说:“我毋宁是死去,被焚,被逐,被咒,也不想当叛教徒,所以不能撤回那叫我成为基督徒的(确据)。”^[7]为此,路德之后又有一系列阐明这福音的著作。

还有,开始与路德一起反对天主教后来却分道扬镳的“朋友们”,其无可调和之处也正在于这福音!比如路德与人文主义者伊拉斯谟的论战即是为此。伊氏认为:人的得救中有人自由意志的成分,而路德认为:救赎之工唯独是神的工作。

更重要的是,关于罪、恩典、唯独因信称义的福音并不是路德所特有的,而是所有改教家的共同财产,

[1] 布鲁斯·L·雪莱:《基督教会史》(第三版),刘平译,上海人民出版社,2012年,第236页。

[2] 本杰明·B·华菲德:“宗教改革的神学”,《教会》,2016年1月第1期,总第57期,第38页。

[3] 蒂莫西·乔治:《改教家的神学思想》,王丽译,中国社会科学出版社,2009年7月第1版,第11-12页。

[4] 罗伦·培登:《这是我的立场》,古乐人、陆中石译,上海三联书店,2013年,第30-31页。

[5] 沃尔克:《基督教会史》,孙善玲、段琦、朱代强译,中国社会科学出版社,1991年6月,第385页。

[6] 罗伦·培登:《这是我的立场》,第33-34页。

[7] 拜耳:《路德神学当代解读》,邓肇明译,道声出版社出版社,2011年,第60、315页。

是宗教改革精神的实质原则。路德的名言“唯独因信称义”是教会成败的关键,加尔文认为称义是枢纽,是转动一切的核心^[8]。是福音使改教家们虽然未曾谋面,甚至在一些问题存在不同看法,却在福音里合一,为福音齐心协力。

因此,我们可以毫不犹豫地说:不是路德,也不是任何人或事,而是“福音的再发现”乃为宗教改革运动的本质,基督的福音引发并引导着那场运动。那我们要更迫切地追问:那时再发现的福音的具体内容和有区别力的特征是什么?

二、宗教改革中再发现的福音

1、“唯独因信称义”的福音

路德的神学突破,所关心的是罪人如何与公义的神建立关系^[9],这是关于人类生存论的问题,人类的生存是“在神面前”或“面对神”(coram Deo)^[10],神不是我们在学术会议中讨论、争辩的对象,圣经中的活神是在审判和恩慈中与我们相遇的神,是诅咒和拯救我们的神。“面对神”是罪人最根本的问题和处境。因此,路德说:称义的教义是主要的、基本的信条,它关系到教会的成败,是其全部教义的基石,是关于人如何能站在神面前这一决定性问题。^[11]

路德在《〈加拉太书〉大注释》中给出了这一教义的三个本质特征:1)被归于(imputed);2)仅凭信心;3)同时是罪人和义人。^[12]第一,我们称义的唯一基础在于基督的义,这义并非由罪人本身产生,而是“异

己”的、“外源性”的义,也就是说:耶稣吸引一个人使他与自己联合,这罪人在基督里有了真实信心的那一刻,他一切的罪归算给耶稣;耶稣一切的义,归算给这罪人。藉着这种路德称为的“基督和罪人之间的‘甜蜜交换’”,救恩所必须的一切都被满足了,我们变得完全圣洁和公义了。第二,唯独通过信,而不需要行为,基督的义被归算给罪人。而信心是通道,其本身也是神的事工和恩典^[13]。第三,就罪人自身而言,的确是而且完全是罪人,因此,同时总是义人又是罪人。也就是说,称义是“一次完成”(once-for-all)^[14],被称义的罪人已经完全是“义人”;但同时又不完全,是在新创造中“正在成义”,盼望得着基督再来时将得着的义。这就是“**归算式**”称义论。

而中世纪末期被广泛接受、后来在天主教的天特会议中被确认的是“**注入式**”称义论,与路德给出的三个要点相对,其特点是:1)注入于(infused);2)信心加上善行;3)“一部分”是罪人,“一部分”是义人。其基本观点是:首先,藉着神的恩典和耶稣的感化、洗礼等给人的,是“注入”他里面的义,这个义非常小,但却是他里面有的义。此后,受洗者要与神恩“合作”,“尽力做好”(facere quod in se est),如受洗后犯罪的补赎、告解、领受赦免、不断行善等使自己“成为义”。因此,这个人“一部分”是罪人,“一部分”是义人^[15]。这个义增长到多大才能得救呢?人不能知道,因此不可能有“得救确据”。天主教的贝拉明主教(Cardinal Robert Bellarmine, 1542-1621)说:“抗罗宗所有异端教训当中,最大的是(信徒有)得救确据。”天特会议也

[8] 史普罗:“宗教改革结束了吗?”,《教会》,2016年1月第1期,总第57期,第49页。

[9] 阿利斯特·麦格拉思:《宗教改革运动思潮》,蔡锦图、陈佐人译,中国社会科学出版社,2009年,第100页。

[10] 蒂莫西·乔治:《改教家的神学思想》,第45页。

[11] 保罗·阿尔托依兹:《马丁·路德的神学》,段琦、孙善玲译,译林出版社,1998年,第228页。

[12] 蒂莫西·乔治:《改教家的神学思想》,第54-56页。

[13] 保罗·阿尔托依兹:《马丁·路德的神学》,第228-233、236页。

[14] 蒂莫西·乔治:《改教家的神学思想》,第54-55页。

[15] 同上。

如此坚称^[16]，继续确认且在今天仍旧肯定：神宣告人称义或不称义是在于其“固有的义”^[17]。炼狱、赦罪和功德库的教义也是基于这教义。这会使人倚靠善行，为了得救而遵行律法，结果一方面自夸、自以为义，一方面却恐惧战兢没有得救确据。

但宗教改革发现的称义的教义，也正是保罗所传的：世人都犯了罪，惹动神的忿怒，但如今却蒙神的恩典，因耶稣基督十字架上的救赎，使凡信耶稣的人，就白白地称义（参罗 1:18-3:24）。“称义”是一次性完成，同时因为这个人在这世上仍是“罪人”，内住他里面的圣灵持续地藉着福音引导他，使他顺服圣灵，与罪争战，等候得着必得着的、将来所盼望的义（参罗 8:12-25；加 5:5）。这里既有确信，又有张力，而路德的称义观正是保留了这种确信与张力，使这完全是义人且是罪人的人会在福音里有真正的谦卑，赦罪的确据，与罪持续的争战，救恩里的欢喜、感激和盼望（参罗 5:1-11；罗 8:12-39）。

这“唯独因信称义”的福音之光一旦从圣经发出，就改变和更新基督徒的生命，推动着宗教改革运动，导致改教家与天主教彻底分离，也导致其与人文主义者的最终分开。

2、带来与天主教分离的福音

路德开头没有想过从天主教中分离出来，是“唯独因信称义”的福音，及其进一步的阐明导致了这一分离。比如，在《教会被掳于巴比伦》中，路德清楚阐明了“因信称义”带来的教会观及圣礼观，认为罗马的圣事体系让基督徒成为“囚徒”，基督徒无

需神父做中介，而是通过对基督的信心就能与神亲近；因此，天主教中的“七项圣礼”中只有“洗礼”和“圣餐礼”是有效的。^[18]当时有人读到这本小册子，突然喊道：“破裂已无法弥补。”^[19]《论基督徒的自由》则明确阐释了基督徒行为与救恩的关系，因信基督而有的得救确据所产生的内在的、灵性的自由会引导人行善。换言之，“善行不能造成善人，善人却行善事；行为不能使我称义，人必须先（因信基督）成为义人，然后才可以行善”。^[20]

这福音也体现在基督徒认识神、认识世界、认识自己、认识教会及一切的方法论和总原则上，路德称之为“十字架神学”，与之相对的是“荣耀神学”。荣耀神学是通过神的创造、事工等可见事物来直接认识神，喜欢在事工和善行中认识神，荣耀神学只能导致偶像崇拜以及人虚假的平安与骄傲。

但路德说，那以为可透过外显之事物来清晰窥见神隐藏之事物的人，不配称为神学家（参罗 1:20）；然而，那透过苦难和十字架来理解神外显之事物的人，就配称为神学家。^[21]公义、圣洁、对罪绝不妥协的神，他在基督以外向人完全隐藏，并以忿怒对人，但唯独向那在基督里的人却显明：这位受苦、被咒诅、卑微、软弱、死亡、肉身的基督，正是那位荣耀、圣洁、至高、大能、永生的神。一切倚靠行为、可见事物直接认识神的都是荣耀神学，都不能认识神，只有在荣耀的反面——苦难里才能认识神。

路德没有区分这苦难是基督还是基督徒的苦难。也就是说，基督徒也只有在基督的苦难及他自身的苦难被否定、绝望、焦虑中才能真正认识神。通过受苦，

[16] 阿利斯特·麦格拉思：《宗教改革运动思潮》，第124页。

[17] 史普罗：“宗教改革结束了吗？”，《教会》，总第57期，第50页。“固有的义”，即 inherent righteousness，也可译为“内注、内在的义”。

[18] 布鲁斯·L·雪莱：《基督教会史》，第242-243页。

[19] 罗伦·培登：《这是我的立场》，第79页。

[20] 《路德选集》第六篇《基督徒的自由》，宗教文化出版社，2010年，第247页。

[21] 《路德文集》卷1，《海德堡辩论》，黄宗仪译，上海三联书店，2005年，第40页。

人对自己绝望，藉此神不断地剥夺我们的荣耀，让我们死在基督的死中，以至于复活在基督的复活中。十字架神学带来的基督徒的道路一定是与世界分别的十字架道路。十字架神学也是信心的神学，人只有通过信心而非眼见，从“似非而是”的荣耀的对立面——苦难里认识在受苦的基督里向我们显明的神。^[23]

因此，十字架神学完全否定了天主教的因善行称义。并且，也和通过逻辑推理来认识神的经院神学，以及通过经历某种形式的神秘体验而认识神的神秘主义分道扬镳。十字架神学对称义的理解必然是：人唯独因信靠耶稣基督并他钉十字架而称义，这也是把神当神来荣耀他的唯一方式。^[23]

3、与人文主义者的区别中显明的福音

人文主义者一直和改教家站在一起反对天主教，特别是其中的代表人物伊拉斯谟，他致力于编辑和出版新约和教父们的著作，使希腊文原文新约圣经得以印刷，他在很多地方毫无保留地支持路德^[24]。但真正将他们区别开来的，也正是福音。这显明在伊氏的《论自由意志》和路德为反驳此书而写的《论意志的捆绑》中。

首先，他们的关注点完全不同。伊拉斯谟写《论自由意志》的出发点是希望维护人的道德动力，以及为神作道德性辩护，促进基督徒的和谐。因此，他质问：人若没有“自由意志”，神凭着什么赏罚？人又为何要竭力行善？^[25]他很反感路德“坚持自己的主张”，认为争论一些问题会丧失和谐而不能彼此相爱。

但路德关注的是“得救”。因此，他以非常迫切的语气说：“对你而言，外在的和平和宁静远比信心、良心、救恩、神的道、基督的荣耀和神自己更为重要。”对于路德而言，为了救恩和神的道失去一切——财富、名声、生命，好过“在神的震怒之下，在永恒中痛苦”^[26]。这是路德在《论意志的捆绑》中贯穿始终的关注——他手中握着的是福音，是使人得救的福音，因此他要毫不妥协地宣讲它。

其次，他们对于人完全的堕落和神完全的恩典的观点不同。伊氏无法理解最虔诚之人的行动也是罪，他认为人在意志上有能力，藉此能力人能专心以致得救或拒绝救恩。但路德认为人的得救“绝对不是他自己的能力、努力、意志和行为所能及的，而是全然地倚靠另一位（神）的拣选、意志和作为”，“只要他相信自己能做任何一点（即使只是最小一点）有助于他得救的事，那么他就是保留了一些自信……仍然暗自骄傲，且仍然是神恩典的敌人”；“新约所传讲的是福音，其信息不外乎是：为赦罪而提供圣灵和恩典，这恩典乃藉钉十字架的基督使我们获得赦罪，而且这一切都是白白赏赐的。”^[27]

另外，他们的区分也表现在对于律法和福音的区分上。伊氏举了大量经文来试图说明，人被神命令**要在**善恶之间做出选择，所以必须**能够**这样做。若非如此，“你能归咎一个既无法行善也无法行恶的人吗？”^[28]但路德说伊氏总是把福音当成律法，又不明白律法的功用是叫人知罪，反而在律法——神对人的要求——中认为人有行律法的“能力”。神的道以律法与福音的双重形式向人展现，若不加区分，人就根本不知道何

[22] 保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，第27-29页。

[23] 同上，第41页。

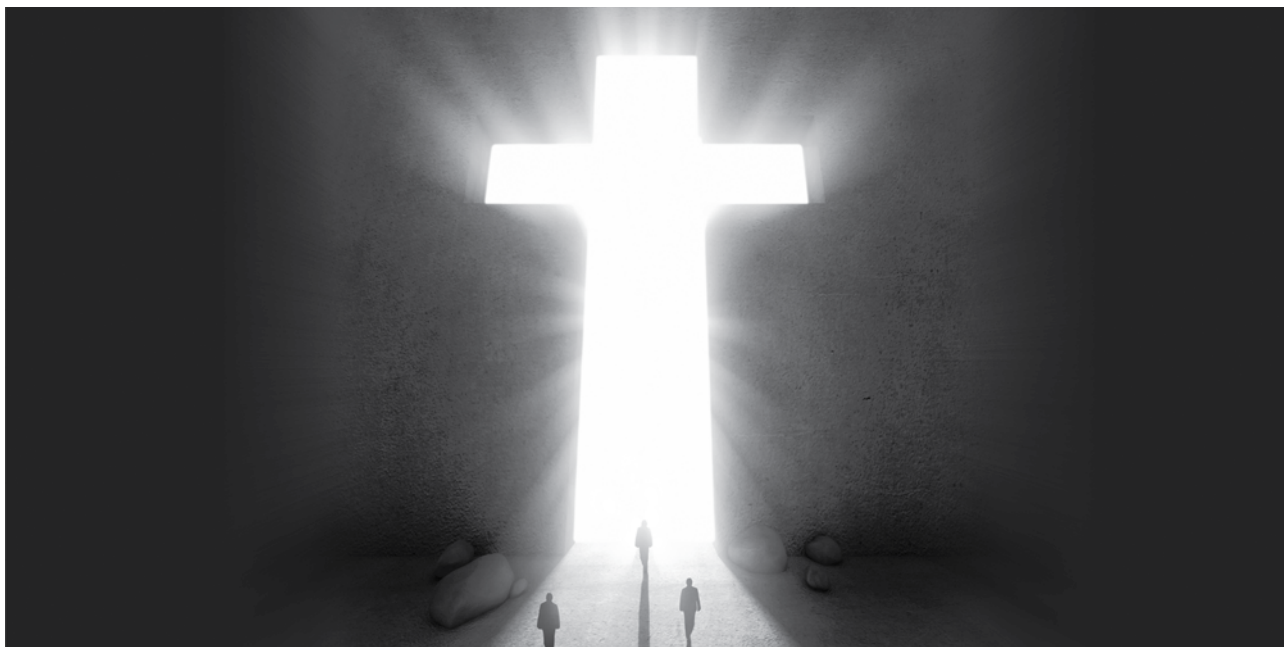
[24] 罗伦·培登：《这是我的立场》，第73-74页。

[25] 《路德文集》卷2，《附录：伊拉斯谟〈论自由意志〉摘要》，第576-600页。

[26] 《路德文集》卷2，《论意志的捆绑》，第332-333页。

[27] 同上，第343-344、428页。

[28] 同上，第586页。



为律法和福音^[29]。律法是神对人应该做什么、不应该做什么的要求；福音是神在基督里的应许。律法揭发人的罪，导致人绝望；福音则宣布罪人可以藉着基督而得永生。^[30]区分律法与福音对基督徒非常重要，路德说区分律法与福音、正确对待神的忿怒和怜悯是“一种艺术”，“只有圣灵才能赐予我们这艺术”^[31]；否则或者显明我们是没有圣灵的人，或者对基督徒的生命有极大的损害——他要么被律法不住地控告却不投靠福音，要么不顾律法的揭发而放纵肉体却仍有虚假的平安。

4、小结：基督荣耀福音的光

路德曾在《论意志的捆绑》中对伊拉斯谟说，真正的基督徒不是一个怀疑论者和道德式和平主义者，而是坚持并宣讲清晰的福音真理，以便荣耀基督，甚至为此付出生命之代价^[32]。

而这福音是——

1) **这福音有首要的、一贯的关注，就是它是关乎“得救”的。**路德甚至称神学唯一的主题就是：犯罪的人和称人为义的神^[33]。这正是圣经的主题，“使你因信基督耶稣有得救的智慧”（提后 3:15），对于一个面对公义的、向他发烈怒的神的罪人来说，还有什么问题比“我当怎样行才可以得救”（徒 16:30）更重要？而且，这得救也不是关系到今生的、这个世界的，而是关乎“永生永死”和“天堂地狱”的（约 3:16；西 1:13）。

2) **这福音有其不可替代、不可撼动的核心，就是“唯独基督并他钉十字架”。**这正是保罗所宣告的：“我断不以别的夸口，只夸我们主耶稣基督的十字架。”（加 6:14）圣经以此为核心，教会和基督徒也只有以此为中心才能辨明真道，其生命才能被建立在磐

[29] 同上，第 409-410 页。

[30] 保罗·阿尔托依兹：《马丁·路德的神学》，第 255-261 页。

[31] 同上，第 164 页。

[32] 《路德文集》卷 2，《论意志的捆绑》，第 305 页。

[33] 拜耳：《路德神学当代解读》，第 2 章。

石之上。只有把“十字架神学”作为基督徒认识神、认识自己和一切事物的方法和原则时，才能真的在神显明的地方——受难的基督里——认识神，在基督的患难中与基督联合，走与世界分别的十字架的道路。

3) 这福音区别于神的要求——律法，更区别于人的一切善行，是神的行动与应许，是神藉着耶稣的十字架白白地赐人恩典。神应许凡信靠神儿子之名的，就蒙拯救，且被拯救到底，进入永远的天堂。这福音也不是来自于人的道德性的要求，不是来自于人的设计、推理和某种神秘的体验——就像人文主义、经院哲学和神秘主义那样做的——而是完全来自神的启示、神在基督里的拯救作为。

路德和改教家们面对各种反对者，对福音不断地辨明、坚持和宣讲，基督荣耀的福音也不断地透过这些改教先辈们的口和笔如光发出，照亮当时黑暗的世代。可是如今呢？福音在如今的世代有哪些危险？今日的教会面对这些危机，应如何反思、警醒和持守这福音呢？

三、福音再发现对今日教会和基督徒的意义

若要问：五百年前的世代与现今的世代相比，哪个更加黑暗？我会毫不犹豫地说，是现今的世代更加败坏和邪恶。圣经说在末世进程中，世界会越来越败坏，教会内会有越来越严重的离经叛道（参太第24章，提后第3-4章），现实确实如此。特别是当我们再思宗教改革的福音再发现，我们更加看到今日教会的危机。与那时相比，现今的教会在对得救的关注、对福音核心的专注与福音在人生命中的落

实上，都有许多缺欠，并有渐行渐远的危险。因此，抚今追昔，我们特别要在几个方面尽心竭力：

1、必须关注得救

福音所关注的“得救”的问题现今越来越被漠视，甚至被完全改变。宗教改革时代的人还普遍关心灵魂永远的去处，关注“什么是得救”，“我当如何行才能得救”；但魔鬼在这五百多年的时间里，成功地把圣经关注的“我当如何行才能得救”这个问题篡改成“我当怎样行才能有心理安慰，才能有一个成功的、有意义的人生”等等。这是一个重大危机。

我们要被历史警醒！五百年前宗教改革的福音之光正是从关注得救开始的。这福音的光曾照耀欧洲，但两百年后的欧洲，“全地都笼罩着一种昏睡的精神状态。从信仰和道德的角度来看，英格兰那时完全处于沉睡状态”，“各处的讲章比可怜的道德说教好不到哪儿去，完全没有任何使人觉醒、让人回转或拯救灵魂的内容”；各方最后在一点上达成一致——“随魔鬼去吧，别去管什么人心灵魂”。之后神兴起了一些勇敢的传道人，他们不断地传道、传道，所传的不外乎圣经中启示的这关乎“灵魂得救”的福音真理，他们不断地告诉人们：“你们是死的，必须重生”；“你们有罪，没有盼望，将要落入永死”；以及“基督十字架救人的福音”。〔34〕

但我们呢？你难道不认为我们现在的属灵光景比十六世纪的欧洲、十八世纪的英格兰更加昏暗吗？不说世界，就算是教会内，有多少人关心灵魂？关心得救？各种现代主义思潮占据着我们——娱乐至死、个人主义、维护外表的体面胜于对灵魂的关注……，从一件事你可以看出我们多么不关心灵魂——我邀请你去做

〔34〕 以上几句摘自：莱尔：《英国复兴领袖传》，梁曙东等译，华夏出版社，2007年9月北京第1版，第4-15页。

这个实验——即便在一间保守的教会中，你去问一个信徒“你重生得救了吗？怎样确定的？”他立马会觉得被冒犯，甚至觉得你是异端。如果说福音在十六世纪的危机是答案错了，如今我们却是连问题都错了。

因此，今日的教会若要像五百年前的宗教改革时代被福音之光照耀，并持守在这福音中，必须毫不妥协地关注圣经所关注的问题：灵魂的得救！

那么，如何开始关注得救呢？

- 1) 不断地宣讲神的公义、圣洁，对罪人烈火般的忿怒。
- 2) 不断地宣讲人的罪，人完全的败坏，所得罪冒犯的是圣洁的神。
- 3) 不断地宣讲灵魂永恒的结局是天堂或地狱、永生或永死的教义。
- 4) 宣讲前几条的同时，宣讲耶稣基督并他钉十字架。
- 5) 关注信徒的重生，帮助信徒自觉地面对重生问题，“人若不重生，就不能见神的国。”（约 3:3b）

这里提出的只是简单的几个方面，但教会必须自觉地关注灵魂得救的问题，若不关注这个圣经中的核心问题，我们在神学和信仰实践上的一切努力都必将归于徒然。

2、专注福音的核心

福音越来越被模糊和掩盖，福音的核心越来越不分明，这是今日教会危机中的危机。“**只夸主耶稣基督**

并他钉十字架”——我们真知道使徒这宣告的意义并且专注在这核心上吗？要知道，人一旦偏离或不专注于这福音，并且不以十字架为核心去持守，福音就必然被模糊和掩盖。这体现在很多方面——甚至可以说所有的混乱都是因这问题引起的，比如：有越来越多的“文化基督徒”；神秘主义、灵恩运动、新纪元运动、世俗主义等扰乱教会；以及在天主教没有任何根本性的教义改变的情况下，基督教却要与罗马天主教寻求合一^[35]。

我们要被历史警醒！福音在使徒时代、教父时代都很兴盛，教父们写下了大量且充满洞见和灵感的著作来解释这福音，但这福音后来却经历长久的黯淡；改教家们面对重新发现的福音，为了辨明这福音写下了很多著作，他们的继承者们也有越来越精准和全备的教义体系，但若失去了福音的核心和对这核心的持续关注，即使我们知道得再多，经历得再多，我们也都会失去福音。我绝不是说，越来越准确和全备的教义不好——这些是先辈们留给我们的极为宝贵的传统——但我确实要说，绝不要仅仅知道福音，而且要专注福音、专注福音的核心——耶稣基督并他钉十字架！若我们不“只夸耶稣基督并他钉十字架”，我们就会夸别的——会夸天主教所夸的艺术、仪式、善行，会夸人文主义所夸的经典、智慧、道德，会夸神秘主义的经历、直觉、自我。

若我们不以十字架的福音为核心，就很可能失去福音。若我们不以福音为一切，就还不真明白福音的价值。若一个生命有机体没有核心，就不会成为一个整体——若不以福音为核心来看圣经，圣经就不会有整体性，就会支离破碎，我们也无法真明白圣经，比如，我们就读不懂神为何要亚伯拉罕献以撒（参创 22）；若不关注福音、不联合于基督的死和复

[35] 史普罗：“宗教改革结束了吗？”，《教会》，总第 57 期，第 49 页。



活，基督徒的生命、生活和事奉也必是支离破碎的，比如哥林多信徒，他们虽有许多美好的恩赐，却结党、嫉妒、纷争，是因为他们不只夸耶稣基督并他钉十字架（参林前 1-3 章）；若教会和教会的牧养没有以十字架的福音为核心，其信仰告白、牧养、治理都会越来越偏离真道，甚至结党纷争，被异教之风摇动，一盘散沙（参林前 1-3 章；弗 2-4 章；西 2-3 章）。

使徒保罗不断宣告：“我断不以别的夸口，只夸我们主耶稣基督的十字架”（加 6:14），“我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十

字架”（林前 2:2）。使徒的这些宣告，在当今这个信息爆炸又没有真理、娱乐至死又没有真生命的时代，格外重要。

3、落实信徒对福音的认信

当我们不断地关注灵魂得救，不住地辨明和宣讲这福音时，教会就立即面临一个挑战：如何具体地将这福音落实在信徒生命中？信徒如何持续地、自觉地在生命中面对和持守这福音？这问题如此重要，**因为我们每个人——特别是教会牧者——都必在那将要审判活人死人的主面前交账！**

1527 年底，路德应新的萨克森选侯约翰的提议，开始视察选侯领地的教会，以确定每个教区的真实状况，结果使其大为震惊。路德写道：“良善的神啊，我看到了多么糟糕的情形！普通人……不知道任何基督教的教导……很多牧师毫无能力……，现在福音虽被恢复，他们却掌握了滥用自由的技巧。”路德视察结束后，他写了两份教理问答，一份用于教导儿童和没有受过教育的人，一份用于帮助牧者和家长们来教导。^[36]

我们要被历史警醒！路德那时的教会既是如此，我们如今的状况又如何呢？你所在小组成员的信仰状况如何？他们重生得救了吗？他们能辨明什么是福音、什么不是福音，并在生命中真持守这福音吗？若你实际地面对这些，结果同样很可能会使你和你的教会震惊！当然，每个教会可能会有不同的做法，但无论如何，具体地落实每个委身信徒对福音的认信，是每个专注于福音的教会所要切切关注的事！因此，本文在此只是提出这个问题的重要性，同时给一些建议性的原则和做法。

[36] 詹姆斯·基特尔森：《改教家路德》，李瑞萍 郑小梅译，中国社会科学出版社，2009 年 1 月第 1 版，第 158-161 页。

落实信徒对福音的认信，应不只包括对福音真理的告白和认识，也应包括对救恩的体验、真实的信心、被福音支配的生活形态以及因福音而有的心志。方式可以多样，比如：

1) **书写**认信告白。你所信的福音是什么？你的体验、信心和心志又如何？

2) 由牧者组团对每一个委身信徒逐一**提问**和确认他所认信的福音是什么？

3) 信徒也在**生活**的具体选择中，自觉地确认所信的福音是什么？是在福音里选择和行动吗？

4) 在**福音现场**，特别是传福音和牧养中确认自己所信的福音是什么？经历福音“向着我”和“通过我向别人”的行动。

5) 最重要的，不断地回到**圣经**中问：使徒们所传所见证的福音是什么？他们所信所盼望的是什么？

具体实践更是多样，但要用有福音区别力的问题和信徒一起面对，比如：

1) 如果你此刻死亡，生命结束，你觉得你会**去哪里**？——若他回答不确定，一定要小心！他需要确定是没有得救确据，还是还没有得救？

2) 信主以后你得到的**最大益处**是什么？——若他的回应是品格、事业、学业等今生的益处，一定要小心！这说明他的关注很可能不是永生，而是今生；不是福音，而是福利。

3) 当你想到**神的爱**时，实际的体验是什么呢？——若他的回应基本是生活中体验神的爱，一定要小心！说明他不是关注耶稣十字架上显明的爱和拯救，而是自己和今世。

4) 耶稣为什么**必须死**呢？这对你意味着什么？——若他很少切身地关心十字架的替代性救赎，一定要小心！他很可能还不明白、也没有信福音。

5) 你确认**耶稣的复活**是一个历史事实吗？这对你意味着什么？——若他根本不相信或从未关注过复活，一定要小心！因为他的信心不是建立在耶稣的死和复活上，就一定建立在别的之上。

以上仅列举了一部分做法，不同的情境可能使用不同的方式。但无论以怎样的方式，教会需要深切关注和落实每位信徒对福音的认信。这认信不只是一次的，而且是持续一生之久的；不只是书面的，而且是生命中的；不只要自发的，而且要成为自觉的；不只是在人面前的，而且最终是面对神的。这认信是极为严肃而重要的，不仅因为它使我们开始实际地关注灵魂得救，关注辨明福音，也因为无论人现在如何，最终每个人都必在那将要审判活人死人的主面前交账，或永生或永死，或天堂或地狱，其工程或被烧毁或存得住，其结局和影响都是**永恒**的。

结语

“光照在黑暗里，黑暗却不接受光。”（约 1:5）基督福音的光是荣耀而强烈的，面对这福音的人，要么被这福音光照，以至于被这福音中基督的爱激励而癫狂，要么被这世界的神弄瞎了心眼而不接受光。在那激动人心的宗教改革时代也是如此，当改教先驱们重新被这福音之光照耀，就与那黑暗和抵挡福音者彻底分离，又向着世界不断地宣讲和见证这荣耀的福音。那么，在我们这个时代呢？黑夜已深，白昼将近，离基督再来的日子更近了，我们更当趁着有光的日子，归回这福音之光，并专注、持守、行走在这光中，盼望和等候主耶稣基督荣耀的再来。✠

福音：危急存亡之秋^{〔1〕}

文 / 史普罗 (R. C. Sproul) 译 / 杖恩 校 / 米利暗

耶稣基督的福音一直都有被曲解的危险。在几个世纪中它都曾被曲解，并由此导致了十六世纪的宗教改革。在教会历史上曾发生无数次曲解福音的事情，今天尤为如此。为这个缘故，马丁·路德说每一代人都需要捍卫福音。这是恶势力的核心攻击点。他们知道：除掉了福音也就除掉了基督教。

福音，也就是新约中的“好消息”，有两个方面：客观方面和主观方面。福音客观方面的内容就是耶稣的位格与事工——他是谁，以及他一生中做成了什么事；主观方面则在于，信徒怎样才能得到基督工作所带来的益处。这里凸显的是关于**称义**的教义。

宗教改革涉及许多问题，但核心问题也即宗教改革最为重大的问题，是福音，特别是称义的教义。在福音的客观方面，罗马天主教当局和改教家们之间没有重大的分歧：各方都同意耶稣是神，是神的儿子，也由

童贞女马利亚所生，他的一生完全顺服了父神，为了赎罪死在十字架上，又从坟墓中复活。争端发生在福音的第二方面即主观方面，也就是基督的恩典如何作用在信徒身上的问题。

改教家们相信并教导的是：我们“唯独因信称义”。他们说，信心是我们称义的**唯一工具之因**。他们这样说的意思是，我们唯独藉着信靠耶稣来领受他工作带来的一切益处。

罗马天主教也教导说，信心是得救的必要条件。在系统回应更正教的天特会议（1545-1563年）上，罗马天主教当局宣称信心提供三样东西：开始（*Initium*），基础（*fundamentum*）和根源（*radix*）。也就是说，信心是称义的开始、基础和根源。但罗马天主教坚持认为，一个人可能有真实的信心却仍然不被称义，因为在他们的神学系统中，称义还需要很多其他东西。

〔1〕 本文出自：R. C. Sproul, *Are We Together?* Orlando: Reformation Trust, 2012, 本文为该书的导言部分。承蒙 Ligonier 事工授权翻译转载，特此致谢。——编者注

事实上，正如天特会议所表述的罗马天主教对福音的观点是：称义是由圣礼来成就的。最开始的时候，要领受恩典的人需要接受洗礼，他藉此礼而领受称义的恩典，但当他犯了一个致命的罪时便失去这恩典。致命的罪之所以被称为“致命的”是因为它杀死了称义的恩典。于是这个罪人必须第二次被称义。而这是通过“告解”的圣礼，天特会议称之为称义的“第二块木板”，作为那些灵魂之船破坏了之人的补救。^[2]

根本的不同就在这里。天特会议认为神绝不会称一个人为义，除非真实的义实存于那人里面。换句话说，神不会宣告一个人是义人，除非他或她**本身就是义的**。因此，照罗马天主教的教义，一个人的称义取决于他的成圣。相反，改教家认为称义是基于**耶稣之义的归算**。一个人得救唯一的依据是耶稣的义，这义当他信的时候就被算是他的。

双方在救恩论上的不同是根本的，是不可能调和的。一个是福音，而另一个不是福音。因此，在宗教改革中面临危机的正是耶稣基督的福音，尽管天特会议对于许多基督教的传统真理做了很好的确认，但它却无视许多圣经经文的明确教导（例如罗马书 3:28：“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法”），宣告了对“唯独因信称义”这一教义的咒诅^[3]。

自由主义与泛基督教主义

在十九和二十世纪，福音受到自由派神学家的威胁，他们否认耶稣超自然的神迹。我在六十年代进神学院读书的时候，这仍然是最大的一个威胁。最后我只能

离开自己成长和被按牧的教会，因为她对自由主义做出了赤裸裸的妥协。

大约在我被按牧后十年，我所在宗派里有一位牧师在教会法庭里因传异端的罪名而受审。这种审判几乎已经是过去时代才有的事情了，但这个人公开地否认基督的代赎，并且作为一位被按立的牧师却不愿意承认基督的神性。他的案件被送至该教会的最高法院。

法庭的裁决下来时，做出两点声明。首先，该法庭再次确认了教会的历史信条，这些信条都宣告基督的神性和代赎。法庭声明接下来又说，这个人的观点并没有越过对这些信条的解释范围。所以，该法庭一方面承认这些信条，但另一方面却说，教会中的牧师实际上并不是必须相信这些信条。

这个案件让我看见，我一直在其中事奉的这个宗派，情愿容忍那绝不可容忍的事情：一个否认基督神性和代赎的人也可以继续心安理得地做牧师。这次危机显示出一种广泛而根深蒂固的、对客观真理告白的反感。

我认为，在我的事奉生涯中所经历的、福音的纯正性面临过的最大危机，就是“福音派与天主教合一”（Evangelicals & Catholics Together, 1994 年，简称 ECT，下同）运动的发起。这个运动的发起是源于一些福音派和罗马天主教的领袖表示他们深切关怀所谓的“普遍恩典问题”，诸如家庭价值、堕胎以及文化相对主义。更正教和罗马天主教的领袖们希望基督徒携起手来，发出一致的声音，对抗不断高涨的道德堕落和相对主义潮流。这些事本身无疑都是好的。我也愿意和任何人一同去游行——罗马天主教、

[2] “那些已经接受称义恩典的人若又犯罪堕落，他们还可以被再次称义，通过‘告解’的圣礼，藉着基督的功德，神可以重新喜悦他们。对于那些从恩典中堕落的人，这种补赎称义的方式，被教宗们合宜地称为灵魂破坏之人的第二块木板。”——《天特信经》第六部分第四章。http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html, accessed March 12, 2012.

[3] “若有任何人说，罪人唯独因信称义；也就是说，要获得称义的恩典不需要任何其他的帮助，不需要人自己在意愿上有任何预备和改变，这样的说法是被咒诅的。”——《天特信经》第六部分第十六章。http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html, accessed March 12, 2012.

摩门教甚至是穆斯林——为公民和未出生的婴儿争取权利。

但在 ECT 的宣言中，撰写者们说：“我们共同承认，我们是靠恩典藉信心并因着基督而称义的^[4]。”换言之，ECT 声称福音派和罗马天主教在福音里有共同的信仰。这样的声明就太离谱了。我和一个穆斯林因为一致认同某些人权观念而一起游行，这是一回事，但要说我和这个穆斯林有一样的信仰，就是另一回事了，这完全不是事实。同样，我作为一个福音派基督徒，和罗马天主教徒有一样的信仰也完全不是事实。因此，这份宣言在福音派的内部也激起了不小的争论。

接着又有了《福音派与天主教合一 II：救恩的礼物》宣言（1997 年），它更充分地处理了各种不同的人在第一次运动之后所表达的神学关切，特别是关于称义。福音派和罗马天主教双方，在称义的许多方面，包括信心的必要性问题上，宣告达成一致。但在最后，他们仍把“归算”一词搁置不谈。据我判断，这份宣言远比第一份更糟糕，因为撰写者希望继续声明双方在福音里有一致的信仰，却同时回避在“归算”教义上是否一致的问题，而这正是十六世纪改教中的核心问题。

归算的教义，对我而言，是没有商量余地的。在 1541 年的雷根斯堡会议中，有威望的改教家们很认真地努力想要争取与罗马天主教和解。他们走得很近，但最终没能在关于归算的争论中达成一致。路德强调说，信徒在神的眼中能够拥有的唯一的义，是一种**外加**的义，即神把基督的义归给他或者说算作他的义；他们若想要自身成为义好使神接纳他们，则毫无希望。如

果我必须自己成为义的，神才会接纳我，那么我明天就会对基督教绝望。

在 2009 年，一份新的宣言被发表出来——《曼哈顿宣言：发自基督徒良心的一个呼吁》，它是在诸如生命的神圣性、传统婚姻以及宗教自由这些问题上寻找共同信仰事业的又一努力。签署宣言的人包括福音派、罗马天主教和东正教的信徒。它在许多方面都和 ECT 很像，并且发起人中很多就是同一批人。不幸的是，它同样为“罗马天主教是基督身体”做了空白背书。

《曼哈顿宣言》说：“基督徒是二千年来宣讲神的道之传统的继承人。”但谁是它所论到的基督徒呢？这份宣言提到了“东正教、天主教以及福音派基督徒”。此外，它呼吁基督徒在“福音”里联合起来，这福音就是“重价恩典的福音”和“我们主和救主耶稣基督的福音”，并且它说我们有责任“无论得时不得时”^[5]都传讲这福音。这份宣言混乱了福音，也模糊了基督徒与非基督徒的界线。我不相信罗马天主教和东正教所传的和福音派所传的是一样的福音。

由于这些原因，我不能签署《曼哈顿宣言》。同样，像麦克阿瑟（John MacArthur）、霍顿（Michael Horton）以及贝格（Alistair Begg）这样的人也不会签署。对于宣言的内容我们有 99% 都认同，而且我们也竭力支持生命的神圣性、传统婚姻和宗教自由，但我们不能认同宣言中主张的泛基督教主义。

ECT 宣言在有一点上具有讽刺性：撇开其他方面的考虑不说，撰写者们是希望去克服文化相对主义的。然而，最终的结果却是他们把所有真理中最重要的——福音——给相对化了。

[4] *Evangelicals & Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium*, <http://www.leaderu.com/ftissues/ft9405/articles/mission.html>, accessed March 12, 2012.

[5] *The Manhattan Declaration: A Call of Christian Conscience*, <http://manhattandeclaration.org/the-declaration/read.aspx>, accessed March 12, 2012.

误解与困惑

我想 ECT 运动以及类似的行动之所以会寻求与罗马天主教有共同信仰事业，是因为对罗马天主教的神学的定位以及她实际教导内容的误解。毫无疑问，罗马天主教从十六世纪以来也发生了改变，但这样的改变没有弥合罗马天主教与更正教之间的裂痕。实际上，双方的差异如今更大了。例如，改教之后天主教正式界定和发表了“教皇无误论”，以及一切关于圣母马利亚的学说。罗马天主教在十六世纪的争辩中所采取的各种立场，到如今也丝毫没有退让。在天主教发表于上世纪九十年代中期的更新版教理问答中，重新确认了与功德库、炼狱、赎罪券、通过圣礼称义以及其他各种相关的教义。

我认为这样的误解产生的原因主要是对第二次梵蒂冈大公会议（1962-1965 年，以下简称“梵二”）的意义的困惑。它是罗马天主教在天特会议之后召开的仅有的两次大公会议之一，另一次是第一次梵蒂冈大公会议（1869-1870 年，以下简称“梵一”）。这些会议的召开是罕有的事件，因此教会和世界都对教皇若望二十三世召开这次会议感到惊讶。

“梵一”发表的声明称更正教徒为“裂教者”和“异端”。而“梵二”则明显不同，在言辞上显得亲切、温暖、平和，更正教徒被称为“分离的弟兄”。若望教皇热切的希望是：主的羊圈当是一个。他也在一封牧函中详细地表达过这样的热望。他说，所有的基督徒都应该回到圣教会母亲怀抱中，在一个牧人的手下合而为一——就是罗马教皇^[6]。若望教皇被视为亲切的人，像长辈一样慈爱和温和，因此人们就立刻得出结论说，罗马天主教已经改变了她的神学。然而，许多人忽视了一个事实：若望在“梵二”会议上也将关于称义的辩论排除在外了。

和“梵二”同一时代，在罗马天主教内部也产生了一次大的分化，教会分为西方派和拉丁派。多数的西方派接受了所谓的“新神学”（*nouvelle theologie*），即，与历史上的更正教教义的相容性较之与经典的正统拉丁天主教神学要高出许多。

顺便说，这种分裂说明当代罗马天主教共同体的整体一致性并不如传统的天主教。有的人认为这种分裂性几乎和更正教一样大，我们可以发现有的神父甚至主教都发表更正教式的观点。然而非常有必要记得：当我们分析罗马天主教时，我们不是在谈论美国教会、荷兰教会、德国教会，或是瑞士教会，我们是在谈论**罗马天主教**。天主教最高的教皇并非纽约或洛杉矶的主教，他也不是柏林、海德堡或维也纳的主教，他是**罗马**的主教，是和公会议一道确定罗马天主教信仰系统的那一位。

新神学带来了伟大的进展，特别是在德国、荷兰和美国。结果是，这些国家的天主教神父们开始像更正教徒一样进行教导。他们说他们相信“唯独因信称义”，尽管如此，他们的信念并不代表天主教的官方立场。

这些改变使得许多更正教徒加入了罗马天主教。虽然我猜离开罗马天主教而归向了福音派的人数要更多而不是相反，但有许多福音派领袖却已经拥抱了罗马天主教，其中知名度最高的可能是贝克威斯（Francis Beckwith），他于 2007 年决定改信罗马天主教，并从福音派神学协会（Evangelical Theology Society）主席的位置上辞职。

我认为有几个原因导致这些人的信仰改变。首先，那些投向罗马天主教的人钟爱她的宗教仪式，视之比在越来越多的福音派教会中那些轻松随便、当代的敬拜方式要更为卓越。他们渴望在经典的敬拜中体验其美丽、庄严和崇高。我认为这是促使福音派信徒转向罗马天主教的最大因素。

[6] G. C. Berkouwer, *Vatikaans Concilie en Nieuwe Theologie*, Kampen: JH Kok N. V., 1964, P. 15 .

第二，更正教似乎分裂成了难以计数的众多派别，并且被无穷无尽的争论和教义讨论所困扰，而罗马天主教却看起来很统一，教义上也很稳定。这对许多渴望统一、和平和确定性的人来说构成吸引力。

正在这一切发生之际，一本 2005 年出版的书竟然问到：“宗教改革结束了吗？”并且断言说：“事情已经不像过去那样。”〔7〕我对于“宗教改革已经结束了”这种观点的回应是：其作者要么是不理解宗教改革，或更正教信仰，或罗马天主教信仰，要么是三者全都不理解。宗教改革仅仅是为了要忠于圣经真理，而只要有对圣经真理的偏离，我们就有义务投身于宗教改革。因此，当人们说“宗教改革结束了，我们没有必要再像改教家一样战斗了，而且可以和罗马天主教和好了”，就显示出他们对历史中和在当下造成更正教与罗马天主教分离的问题严重地缺乏理解。

无可争辩的事实是，罗马天主教在天特会议上做出了许多强烈的、神学上清晰的宣言。因为天特会议是一次天主教的大公会议，代表着教会毋庸置疑的权威。罗马天主教为了维护她高度强调“教会和传统之权威”的观点，所以是不可能废除天特会议产生的条规和裁决的。距今最近的二十世纪末的天主教教理问答，也是清楚、毫不含糊地重申了天特会议的教训。所以，那些认为这些关于称义的教训不再涉及更正教和罗马天主教之间争论的人，完全忽视了天主教自身在教导些什么。的确，是有一些罗马天主教的神父和学者在质疑他们共同体的一部分教导，但就罗马天主教的领导层来说，天特会议关于称义的教导是不可动摇的。在评断我们与罗马天主教的关系定位以及与宗教改革持续的关联时，绝不能忽视天特会议所宣讲的。

感恩的是，我们今天正在见证人们对圣经中的福音的兴趣不断增长，像“共同为福音”（Together for the

Gospel）这样的运动出现就是一个标志，该运动发起了多次会议，把成千上万的牧师和平信徒聚在一起为福音齐心协力，这些人大多是二三十岁。正是这些年轻人让我激动。我们看见有新一代的年轻牧师委身于宗教改革和圣经真理中，我希望他们能够越来越深地在他们所接受的神学上建立根基。

罗马天主教对比更正教

我写这本书有一个简单的目标。我想要考察罗马天主教在几个重要方面的教导，并与更正教的教导进行比较。我希望，多数情况下用罗马天主教自己的话，说明她在宗教改革时期就有的信念和教导今天并没有改变。这就意味着，宗教改革也没有结束，而我们必须继续坚守立场，传讲圣经里的福音。

我们是从考察圣经的权威开始的，这是宗教改革的外在原因，然后转向宗教改革的核心原因，就是称义的问题。接下来，我们考察罗马天主教如何认定有形教会与救恩的关系。在第四章，我们将要比较和对照罗马天主教和更正教对于圣礼的观点，并要处理教皇无误论的问题，这当然也是更正教徒密切关注的。最后，我们将要思考罗马天主教神学中众所周知的部分“圣母马利亚论”，或者说对于童贞女马利亚在基督徒生活中的地位、角色与功能的研究。

在我看来，我们的任务不是忠于我们的传统，甚至也不是忠于宗教改革的伟人们，而是必须忠实于圣经真理。我们热爱宗教改革是因为改教家们热爱神的真理并如此勇敢地捍卫它，他们如此行便带来了纯正福音的复兴。对于基督教信仰中绝对核心本质的真理，我们应当愿意为之而舍命。当福音处于危险之中时，我们就不得不“舍亲戚货财，丧渺小浮生”〔8〕。✝

〔7〕 Mark A Noll and Carolyn Nystrom, *Is the Reformation Over? An Evangelical Assessment Of Contemporary Roman Catholicism*, Grand Rapids: Baker Academic, 2005. “事情已经不像过去那样”是第一章的标题。

〔8〕 “亲戚货财可舍，渺小浮生可丧”是改教先锋马丁·路德所作诗歌“坚固保障”中的一句，作者在此引用以表明为福音舍己的决心和精神。——译者注



近年常有人问：天主教信仰是否改变了？是否已经和更正教接近了？我相信引起这问题的原因有：首先，天主教的“第二次梵蒂冈会议”（Vatican II，简称“梵二”，1962-1965），据说把天主教带进了一个“现代化”的阶段；此外，今天有一些更正教和天主教复合的提议。那么，让我们来思想：天主教信仰改变了吗？

自从罗马皇帝君士坦丁改信基督教，一夜之间，教会进入一个新时代，也因此，她的信仰慢慢转变，加上各种新的教义，例如 431 年开始敬拜圣母马利亚（1854 年天主教又有马利亚无原罪的讲法，然后又在 1950 年宣布马利亚升天）。直到 1517 年，马丁·路德把他的《九十五条论纲》钉在教堂大门前，于是“改教运动”的序幕揭开了。

两个代表性的会议

“天特会议”坚持的信仰

天主教为了回应改教运动，于 1564 年召开了“天特会议”（Council of Trent，或作“特伦多大公会议”），发表他们的信条，澄清天主教和更正教信仰的不同，声明“传统”是教会信仰的权威之一，以及圣事有七件等；并且发出“圣咒”，诅咒信仰不相同的人。这个信仰宣言指出了天主教和更正教在信仰上的基本分别。节录如下：

我坚决接受使徒的和教会的传统，……我根据圣教会的解释，接受圣经……她有特权决定圣经的真正意思。……我接受七件圣事……是主耶稣基督所建

立……是人类救恩所必须的，……七件圣事就是：圣洗、坚振、圣体、忏悔、傅油、圣秩、婚姻。这些圣事授予我们恩宠^[1]……我亦接受天主教会所批准的圣事仪式。……同样地，我公开表示，在弥撒中，一个真正的、适当的挽回祭是献给天主的……我们的主耶稣实在是以物质形式存在于圣体中。……我坚信炼狱，信徒的祈祷可以帮助被拘留其中的灵魂。……我坚信那些和基督同统治的圣徒应该被尊敬，他们为我们祈祷，他们的遗宝可以被崇拜。我坚信基督、圣母和其他圣人的像应该被崇拜。……我坚信教会有大赦的能力。……我答应服从罗马教皇，他是有福的彼得的继承人。……我毫不怀疑地接受和承认教会的所有教义……尤其是这个神圣的天特会议所决定的……同时，我谴责、否决和诅咒任何相反的提议……^[2]

简而言之，天主教表示，信徒必须相信接受：(1) 教会是解释圣经的最高权威；(2) 天主透过七件圣事赐人恩宠；(3) 耶稣以物质方式存在于弥撒的圣体中；(4) 炼狱；(5) 崇拜圣母和其他圣人；(6) 大赦；(7) 罗马教皇和罗马教庭。不然，该受咒诅。

“梵二”之后，为了反映“梵二”的现代化信仰、革新的礼仪、新时代的生活，天主教教庭决定重订教理，1986年编辑《天主教教理》(*Catechism of the Catholic Church*，下面简称《教理》)，1992年最后被批准，1996年被翻译为中文。^[3]

所以，天主教信仰若改变了，和更正教接近了，我们可以预期“天特会议”的上述教义，从这新版的《教理》里消失了。

现在让我们在《教理》里搜寻一下。

“梵二会议”坚持的信仰

1、教会是解释圣经的最高权威

《教理》清楚表示，正确解释或传授天主圣言的职务，只交给教会训导当局，因为他们是彼得的继承人。^[4]“教会受托传递及解释启示……该以……热忱和敬意去接受和尊重。”^[5]

2、天主透过七件圣事赐人恩宠

天特会议和现代的《教理》都提到七件圣事，就是——圣洗、坚振、圣体（感恩）、忏悔、傅油、圣秩、婚姻。^[6]《教理》对七件圣事阐明如下：

(1) 圣洗

《教理》说：“藉着圣洗，我们从罪恶中获得解放，重生为天主的儿女，成为基督的肢体，加入教会”，“一切罪恶，包括原罪和本罪，……都得赦免”，因此“人为获得救恩，圣洗是必要的”。^[7]

(2) 坚振

《教理》说，坚振圣事是为了加强领洗时的初步承诺，使圣洗的恩宠达到圆满，叫人更得力量，与基督更紧密地联系，以言行去宣扬信仰。“在人的灵上盖了一个不能磨灭的、属神的印记……”^[8]

[1] 天主教惯称“恩典”为“恩宠”。——编者注

[2] John H. Leith, *Creeeds of the Churches: A Reader in Christian Doctrine from the Bible to the Present*, 3rd ed., Atlanta: John Knox Press, 1982, pp.440-442.

[3] Alfred McBride, *Essentials of the Faith: A Guide to the Catechism of the Catholic Church*, pp. 9-15.

[4] 《天主教教理》，香港：香港公教真理学会，1997年，第28页。http://www.vatican.va/chinese/ccc_zh.htm (2016年8月29日存取)

[5] 同上，第27页。

[6] 同上，第297页。

[7] 同上，第298-311页。

[8] 同上，第311-319页。

(3) 圣体

天主教的“圣体”，也就是基督徒的擘饼或者圣餐。《教理》认为，圣体圣事，又叫“弥撒”，加强信徒与基督的契合。天主赐予更多恩宠，使人罪与罪恶隔离，叫信徒有能力在日常生活中实践上帝的旨意。〔9〕

(4) 忏悔

《教理》说，忏悔圣事使人重新生活在天主的恩宠中，与天主和好，带来真实的“灵性复活”；又叫人与教会和好，重新被接纳；并预尝审判，叫罪人藉着悔改和信德皈依基督，出死入生。〔10〕

(5) 傅油

《教理》说：“圣神赐给某些人有治病的特殊神恩，以显示复活之主恩宠的力量。不过即使是最恳切的祈祷，也不常会治愈一切疾病。……教会相信基督是灵魂和肉身的医生；他的临在能给予生命。”〔11〕

(6) 圣秩

天主教的“圣秩”，近似于基督徒的按立典礼，所按立的有主教职、司铎职、执事职三个等级。

《教理》说：“因圣秩圣事的效力，司祭‘以基督元首的身份’而行动……他就享有以基督自己的权能而行动的权力，因为他代表基督。”〔12〕

(7) 婚姻

《教理》说：“由于婚姻礼仪庆典是圣化的圣事行动，……它本身一定是有效的、有价值的和有效果的”〔13〕，“使夫妇间的爱情更趋完美，并且巩固他们那不可拆散的结合”〔14〕。

以上可见：现在天主教不仅仍然举行这七个仪式，称之为“圣事”，更仍然坚持这些仪式，认为参与者可得到从神来的恩宠。另一方面，基督徒虽然也有一些这样的仪式，但我们并不认为仪式本身有功效，仪式只代表背后更重要的事情。

3、耶稣以物质方式存在于弥撒的圣体中

这一点的争论，就是我们所反对的天主教的“变质说”（Transubstantiation），他们认为：擘饼的饼和酒会变成真实的耶稣的身体和血。

《教理》说：“我们的主耶稣基督的身体和血，连同他的灵魂和天主性，即整个基督，真正地、真实地且实体地蕴藏于至圣的感恩圣事（圣体）之内。……基督是藉着饼酒转变成为基督的体血，而亲临在这圣事里。”并且声明，这是“天特大公会议综合天主教的信仰，……所以，教会一直确信，如今在这神圣大公会议，再度予以宣布：藉着饼与酒的被祝圣，饼的整个实体，被转变成为我主基督身体的实体；酒的整个实体，被转变成为他宝血的实体。这种转变，天主教会恰当地、正确地称之为饼酒的实体转变（transubstantiation）。”〔15〕

〔9〕 同上，第337-339页。

〔10〕 同上，第344-356页。

〔11〕 同上，第363页。

〔12〕 同上，第372页。

〔13〕 同上，第389页。

〔14〕 同上，第393页。

〔15〕 同上，第333-334页。

显而易见，《教理》完全支持天特会议的决定。

4、炼狱

《教理》说：“那些死在天主的恩宠和友谊中但尚未完全净化的人，虽然他们的永远得救已确定，可是在死后仍须经过炼净，为得到必需的圣德，进入天堂的福乐中。教会称被选者最后的炼净为炼狱，那绝不可与被判入地狱者的处罚相比。……这炼狱的训导是依据为亡者祈祷的做法，……教会自始便纪念亡者，为他们奉献祈祷，尤其是感恩祭，为使他们得到炼净，进入天主的荣福直观中。教会也鼓励人为亡者行施舍、得大赦和作补赎。”〔16〕

可见，除了没有再卖赎罪券之外，天主教对炼狱的观念原封不动。

5、崇拜圣母和其他圣人

《教理》表示：在傅油礼中，教会向临终的基督徒说：“……当你离开这个生命，愿童贞马利亚和所有天使圣人来迎接你。”〔17〕又认为：“那些已经在天上受光荣的信友”就是“荣福童贞马利亚，以及所有圣人圣女。”〔18〕可见，圣母和其他圣人有着非常重要的地位。

马利亚被认为是“基督之母、教会之母”〔19〕，所以他们对“荣福童贞”敬礼。但是他们谨慎地说：“这项敬礼……与对降生的圣言（耶稣）、对圣父及圣神的钦崇礼，仍然有本质上的区别……”〔20〕虽然说对圣母的敬拜，不是对上帝的敬拜，但是《玫瑰经九

日敬礼》多次说：“我们谦恭地跪在你脚前，献上玫瑰花冠……”〔21〕

天主教也说：“天主教徒有时在耶稣和圣人的雕像前鞠躬或跪下……但不算敬拜。”〔22〕

圣经却吩咐我们：“不可为自己雕刻偶像……不可跪拜那些像”（出 20:4-5）。所以，他们实在是崇拜圣母和其他圣人，今天仍然如此。

6、大赦

根据《教理》，“大赦”的意思就是：罪恶虽蒙宽赦，使罪过的“永罚”获得赦免，但是“暂罚”仍然存留着，而“大赦”是在罪过已蒙赦免后，因罪过而当受的暂罚也在天主前获得宽赦。信友可以靠诸圣相通的助力，使那痛悔的罪人，能更早且更有效地净化罪恶带来的暂罚。这些诸圣相通的精神财富，被收藏在教会的宝库中。〔23〕

换言之，天主教仍然相信某些人的功德，可以帮助其他有罪的人，而教会有权分发这些功德。

7、罗马教皇和罗马教庭

《教理》表示：“教宗——罗马主教和圣伯多禄（彼得）的继位者，……以基督代表及整个教会司牧的职务名义，对教会有完全的、最高的、普遍的权力，能时常自由地使用”，“世界主教团若不以罗马教宗为其首领……便毫无权力”。〔24〕

〔16〕 同上，第 250-251 页。

〔17〕 同上，第 248 页。

〔18〕 同上，第 331 页。

〔19〕 同上，第 234 页。

〔20〕 同上，第 237 页。

〔21〕 嘉禄·V·雷照著，黑幼龙译，《玫瑰经九日敬礼》（香港教区），第 9-10 页。

〔22〕 Catholic Answers tract, “Do Catholics Worship Statues?”, 原文链接：<http://www.catholic.com/tracts/do-catholics-worship-statues>（2016 年 8 月 29 日存取）

〔23〕 《天主教教理》，第 356-357 页。

〔24〕 同上，第 218 页。



《教理》还表明：“正确地解释书写的或传授的天主圣言的职务，只委托给教会内活生生的训导当局，即是与伯多禄的继承者——罗马教宗共融的主教们”〔25〕，而且“当教会训导当局钦定信条时，亦即当它提出蕴藏在天主启示内的真理，……要求基督子民以坚定不移的信德同意并予以接纳时，都是完全凭靠受自基督的权力”。〔26〕

所以今天的天主教徒仍需忠诚地相信罗马教皇和罗马教庭。

总而言之，今天的天主教，仍然坚持天特会议的七点。也就是说，信仰方面没有任何改变。

“梵二”带来的改变

那么为什么说：“第二次梵蒂冈会议”是天主教的“现代化里程碑”呢？

首先，我们在新版《天主教教理》中，再看不见任何咒诅。虽然天特会议所讲的七圣事仍在，但该书不会说：“信徒必须相信接受……不然，该受咒诅。”所以，她的口气改变得温和了。

其次，在一些做法上，她也有改变。例如，弥撒不再使用拉丁文：“梵二大公会议礼仪改革，教会提倡用本地语言举行弥撒。”〔27〕音乐亦然：“自梵二大公会议开始，教会因为牧灵的需要，……主张必须放弃拉丁文圣乐（或是暂搁一旁），以便发展新的本地化礼仪和音乐……”〔28〕

最后一点——实在是最重要的——她对其他宗教信仰的态度改变了！不止于讲话温和，而且开始主张普世救恩！

《教理》中有这样一句话：“至于那些尚未接受福音的人，也以各种方式走向天主的子民……”〔29〕

对于犹太教，《教理》说：“犹太人的信仰已经是对天主在旧约中的启示的响应……旧约的天主子民与天主的新子民都走向相似的目标：即期待默西亚（弥赛亚）的来临（或再来）。”〔30〕

〔25〕 同上，第28页。

〔26〕 同上，第29页。

〔27〕 天主教高雄教区圣保禄福传中心，“认识天主教”，原文链接：<http://www.catholic.org.tw/m99121kh/Catholic.html>（2016年8月29日存取）。

〔28〕 苏开仪，“圣咏团”（天主教辅仁圣博敏神学院礼仪研究中心），原文链接：<http://www.catholic.org.tw/theology/public/liyi/topics/music/su/text6.htm>（2016年8月29日存取）。

〔29〕 《天主教教理》，第208页。

〔30〕 同上，第208页。

对于东正教——“既信奉基督,并有效地接受了圣洗,便与公教会建立某种共融,纵使不很完善……只差少许就能达致圆满……”〔31〕

对于回教——“天主的救恩计划,也包括那些承认造物主的人,其中首先要推回教徒……”〔32〕

至于“其他宗教,仍“‘在幽暗和形象中’寻找一个未识之神,但天主离他们并不远,……教会都视之为‘接受福音的准备’……”〔33〕

对基督徒又怎么样呢?《教理》说,天主的教会从起初就出现了分裂,但是他们并不怪责那些生于这些分裂团体之人,“天主教会应以兄弟般的敬爱包容他们……承认他们为主内的弟兄”。但是很多圣化的真理和圣神其他的恩宠,只有在天主教中找到。所以《天主教教理》呼吁合一。〔34〕

那么,天主教怎样解释“教会之外没有救恩”呢?《教理》继续说:“谁若知道公教会是天主藉耶稣基督创立的,是得救必经之路,而不愿意加入或不愿意在教会内恒心到底的,便不能得救”,但是“一个人若非因己罪,而不认识基督的福音及其教会,却能真心诚意地寻求天主,……也能获得永远的救恩”。〔35〕

意思就是说:基督徒若知道“教会之外没有救恩”而不投向她,则不能得救!口气虽然温和了,但和“信徒必须相信接受……不然,该受咒诅”没有太大分别!

今天的天主教公开明确地宣告普世救恩。例如,台湾天主教的“宗教交谈与合作委员会”就在网上表示:

“上帝有很多名字,像是:天父、阿拉、上帝、救主、耶和华、佛陀……”〔36〕

为了现代化,天主教忘记了“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)。

基督徒怎样面对?

既然天主教自“梵二”后的改变不在信仰(“普世救恩”是例外),只在口吻和做法。基督徒应该如何面对?希望弟兄姐妹们:

(1) 不要误以为天主教和基督徒现在的信仰一样,要明白两者复合的提议是没有基础的。

(2) 当我们和天主教徒谈道时,我们应该格外留意他们现在接受“普世救恩”的问题。

(3) 既然天主教徒现在能使用自己的语言聚会和读经,我们祈求上帝开他们的眼睛,让他们看见真救恩不在罗马教会,只在基督十架。

(4) 让我们永不忘记,我们信仰的中心乃基督十架救赎罪人的福音,圣洗、大赦、普世救恩等问题就迎刃而解了。

正如使徒保罗所宣告的:“不知道别的,只知道耶稣基督并他钉十字架。”(林前2:2)✠

〔31〕 同上。

〔32〕 同上。

〔33〕 同上,第209页。

〔34〕 同上,第202-203页。

〔35〕 同上,第209-210页。

〔36〕 见<http://www.catholic.org.tw/cirpcu/Image/001bg.jpg> (2016年8月29日存取)。

永不过时的“因信称义”

文 / 康来昌



改教家所最关心的

美国福音派历史学家诺马可 (Mark Noll) 在 2005 年写了一本书, 名为《改教运动过时了吗?》(《Is the Reformation Over?》), 他的答案是: “过时了。” 诺马可呈现了福音派的老毛病: 在学院派面前总是自卑, 怕跟不上潮流, 怕过时。更严重的是, 他对改教家所讲的重点有意忽略或浑然不知, 也就是说, **他不讲“唯独因信称义”的意义和重要**。这是普遍的无知, 在保罗新观影响下更普遍。本文希望重提马丁·路德、加尔文等改教家所最关心的, 也就是重提保罗和圣经所最关心的。

这是什么呢? 世俗化的人觉得最重要的事是如何长命富贵, 如何使社会、经济、教育、政治有更大的平等、自由与丰富。在世俗思维下, 神的存在被人否定。

一些对基督教很客气的人, 认为“西方文化中的基督教是可贵的”, “中国文化中需要信仰来充实”, 他们也只是觉得圣乐、古典教堂、基督教文化、祈祷等典雅优美, 他们并没有把握到改教家的关怀: **如何找到恩典的神?**

改教家们——尤其是马丁·路德, 和中世纪所有的信徒一样, 是肯定神的存在和伟大的。而他们的的问题是: 这位伟大的神, 会以恩慈待我吗? 中世纪教会说: 会, 但是很难, 天助自助者 (改教家说: 天救天选者, 或, 天救相信者)。那怎么“自助”呢? ——人虽然堕落了, 但还是有一点点残留的善, 表现在理性、良知以及主动寻求救恩的倾向上, 如果人愿意 (用自己的自由意志) **尽力** (*facienti quod in se est*) “祈求、寻找、叩门”, 神就会“给他、寻见、开门” (参路 11:9); 神就会**注入** (*infuse*) 恩典, 报答人“算不得真功德的

功德” (congruent merit); 虽不算真功德, 但神很大方, 回报的是真恩典, 这恩典产生了真功德 (condign merit), 再带来更丰富的恩典, 就是永生。

可马丁·路德说: 这并不仁慈啊! 我怎么尽力才算是“够了”呢! 后来他在十字架上的耶稣这里找到了怜悯人的神, 这是改教运动的精髓。而反对马丁·路德的人 (包括保罗新观), 认为路德神经不正常, 我们大可不必跟着他自责。

伯拉纠派认为人不那么邪恶, 神也没那么全能, 人可以靠自己的行为, 神“必照各人的行为报应各人。凡恒心行善, 寻求荣耀、尊贵和不能朽坏之福的, 就以永生报应他们”(罗 2:6-7)。但他们忽略保罗说, 这样的人“连一个也没有”(罗 3:10); 自由神学不信神迹和救赎的神学, 基督不是他们的代赎救主; 保罗新观认为人不需要从被上帝的定罪中拯救出来, 罪不是问题, 起码不是严重问题; 天主教可取之处, 是它官方立场始终反对伯拉纠, 可惜, 缺少圣灵的光照, 口头上反对伯拉纠的天主教, 实质还是走伯拉纠的路。

天主教在“因信称义”上的错误

《威斯敏斯特大教理问答》第 70 问是: **称义是什么?**

答:(1) 称义是神的作为, 他白白地把恩典赐予罪人;(2) 由此赦免他们所有的罪, 接纳他们, 并在他的眼中算他们为义(3) 并不是因为他们自己有什么, 也不是因为他们做了什么;(4) 而是惟独因为基督的完美的顺服和完全的补偿, 由神归算在他们的身上(5) 且是惟独借着信心才能领受的。

这个讲法和天主教不同, 天主教在 1547 年天特会议第六次大会中认定, 称义是逐渐地成圣, 从洗礼开始, 到死也少有人成全。信徒不要说“我称义了”, 这是

僭越。最重要的, 天主教强调, 信徒是“因恩称义”, 这一点很好, 是反伯拉纠的, 但天主教跟着说, 是“信徒的行为与恩典合作”而称义, 这就是我们誓死反对的了, 因为这是伯拉纠暗暗回来了。

天主教说, 神在信徒身上看到他受洗后的优点 (来自恩典), 就开始称他为义, 到天上完全; 更正教说, 信徒本身并无值得被称义的优点, 但他信了基督, 神把基督的义披在他身上, 神看见基督, 就称信基督的人为义。称义跟信徒的行为没有关系, 这义是外来的 extra nos, 是基督的义。我们的表述, 天特会议定性为“当咒诅的异端”, 直到梵蒂冈二次大公会议, 也直到今天。和天主教友好的更正教人士, 如巴刻、诺马可都不提这一点, 但天主教教会非常清楚地强调天特会议这方面的决定从未动摇, 反是被不断肯定。

《威斯敏斯特大教理》问答第 73 问是: **在神的眼中, 信心如何使罪人称义呢?** 答: 在神的眼中, 信心使罪人称义, (1) 绝不是因为随之而来的其他美德, 或信心所结的善行的果子 (加 3:11; 罗 3:28), 也不是说信心这一美德, 或信心的行为可算为他的义 (罗 4:5, 比较罗 10:10); (2) 只是因为信心是器皿, 罪人由此接受基督和他的义, 并运用在自己的身上 (约 1:12; 腓 3:9; 加 2:16)。

天主教因为没有清楚的“因信称义”神学, 不知道“唯独基督”的充分及宝贵, 就在救恩论上加添了许多错误的观点, 如圣人、圣物、圣母、圣礼、功德等。越加添这些, 越显示人心不安, 觉得再多点保障才好。但在揉杂中, 天主教还承认得救完全靠恩典——只是人的自由意志的合作不可少。因此, 改教家承认天主教的洗礼, 承认天主教里有得救的人, 如同承认更正教里有不得救的稗子一样。而保罗新观和伯拉纠派的错误比天主教要严重得多, 他们根本觉得人不需要从公义的上帝的定罪与忿怒中被拯救出来。

保罗新观在“因信称义”上的错误

只要被圣灵光照,我们会发现“在罪人中我是个罪魁”(提前 1:15)，“我先前以为与我有益的，我现在因基督都当作有损的”(腓 3:7)。遵守律法产生的好行为，是成圣路程中必有的，但对称义毫无果效，“我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法”(罗 3:28)。这是因为律法的要求是完全的、一丝不苟的，“遵守全律法的，只在一条上跌倒，他就是犯了众条”(雅 2:10)；“凡以行律法为本的，都是被咒诅的，因为经上記着：‘凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅。’”(加 3:10)伯拉纠派和保罗新观刻意规避这些不能规避的经文。

保罗新观不承认圣经的权威，很难指望用圣经来纠正他们。也许，我们根本不必为他们得势担心，他们既是依附潮流势力(犹太教),当势力退潮换潮时，弄潮儿必定迅速地改朝换代。笔者听过一位新约学者说：“现在没有人看落伍的布特曼了。”注意，他不是说，布特曼错了，他是说，布特曼落伍了。现在反犹(以色列)拥巴(巴勒斯坦)的潮流这么澎湃，不敬虔而跟风跟得紧的新约学者大概会重拾布特曼的观点，宣称新约建构在迦南(巴勒斯坦)原有的神秘宗教和神话上。(保罗新观说，新约建构自犹太教。)

保罗新观说，他们提倡的是对保罗的新看法，是教会自奥古斯丁以来都不知道的观点。但他们没提倡“耶稣新观”，因为耶稣(他们认为)没有讲“因信称义”，没有讲“唯独恩典”，耶稣不是讲赦罪的福音，耶稣是讲更完全的、以爱为主的新律法。保罗新观不仅错解保罗，也错解耶稣。

“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)“人子来，为要寻找、拯救失丧的人。”(路 19:10)耶稣来，不是要选一群精英，重建所罗门的辉煌王朝；他是来救罪人，用自己的死，而不是敌人的死(如大卫杀死哥利亚那样)，拯救神失丧的儿女。耶稣的“十字架神学”，门徒完全不明白：“万不可如此！这事必不临到你身上。”(太 16:22)耶稣朝夕与共、风雨同舟、天天教诲、常常祷告的门徒尚且如此，那些属血气的伯拉纠派、保罗新观，不领会神圣灵的事，反以为愚拙，就不希奇了。

耶稣和保罗一样讲因信称义，不是因行为称义，还有以下的证据：

耶稣强调，如果有人以自己的行为为义：不勒索、不奸淫、正直、一周禁食两次、遵行十一奉献，他还不如认罪的人有义：“我告诉你们：这人(求神可怜的税吏)回家去比那人(守律法的法利赛人)倒算为义了。因为，凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。”(参路 18:9-14)

在好撒玛利亚人的比喻中，耶稣说人人都是有难者，需要好撒玛利亚人这位邻舍的拯救；而被救后，要照样行。(参路 10:25-37)不是做好事得到救恩，是被救后要做好事。因果弄清楚，就不会错了。

马太福音 13:17 中耶稣说，有许多先知和义人想看见他。这正显示这些义人知道不能依靠自己的义，而等待弥赛亚的拯救。

马太福音 25:34-46 似乎是“因行为称义”的经文，那么我们看看是否如此：

于是，王要向那右边的说：“你们这蒙我父赐福的，可来承受那创世以来为你们所预备的国。因为我饿了，你们给我吃；渴了，你们给我喝；我作客旅，你们留我住；我赤身露体，你们给我穿；我病了，你们看顾我；我在监里，你们来看我。”义人就回答说：“主啊，我们什么时候见你饿了，给你吃，渴了，给你喝？什么时候见你作客旅，留你住，或是赤身露体，给你穿？又什么时候见你病了，或是在监里，来看你呢？王要回答说：“我实在告诉你们：这些事你们既作在我这弟兄中一个最小的身上，就是作在我身上了。”王又要向那左边的说：“你们这被咒诅的人，离开我，进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去！因为我饿了，你们不给我吃；渴了，你们不给我喝；我作客旅，你们不留我住；我赤身露体，你们不给我穿；我病了，我在监里，你们不来看顾我。”他们也要回答说：“主啊，我们什么时候见你饿了，或渴了，或作客旅，或赤身露体，或病了，或在监里，不伺候你呢？王要回答说：“我实在告诉你们：这些事你们既不作在我这弟兄中一个最小的身上，就是不作在我身上了。”这些人要往永刑里去。那些义人要往永生里去。

注意 45 节“这些事你们既不作在我这弟兄中一个最小的身上，就是不作在我身上了”。如果要用好行为换取永生，那么，忽略了一个都不行，没有做一个最小的弟兄身上都不行。耶稣在这里表达的，和整本圣经讲的一致：律法是严厉的、一丝不苟的、惹动忿怒的（参罗 4:15）。传递律法的摩西对此知之甚明：“我甚是恐惧战兢”（来 12:21），“我们经过的日子都在你震怒之下”（诗 90:9a）。用好行为（守律法）得永生是办不到的（做了一万个，漏了一个都不行），只有信靠耶稣的义行（他做的才完全）。信心要有行为，做一个小子身上的行为是不够的（做在每一个

小子身上才行），但这行为如果反映出信心（有行为的信心、真信心），那就是得救的信心。

不仅如此，圣经整体的经文也都在谈因信称义，而不是因行为称义：

彼得前书 3:12 所引用的“主的眼看顾义人”出自诗篇 34:15，而这首诗的 17、18 节则告诉我们：义人就是呼求神、灵性痛悔的人。

“我来本不是召义人，乃是召罪人”（可 2:17），也令人想到诗篇 143:2“求你不要审问仆人，因为在你面前，凡活着的人没有一个是义的”。

“他们也遵守了你的道。”（约 17:6）是指他们“信你差了我来”（约 17:8）。遵守主的道，就是信神所差来的（参约 6:29）。

“他的诫命不是难守的”（约一 5:3），因为“凡从神生的，就胜过世界；使我们胜了世界的，就是我们的信心”（约一 5:4）。

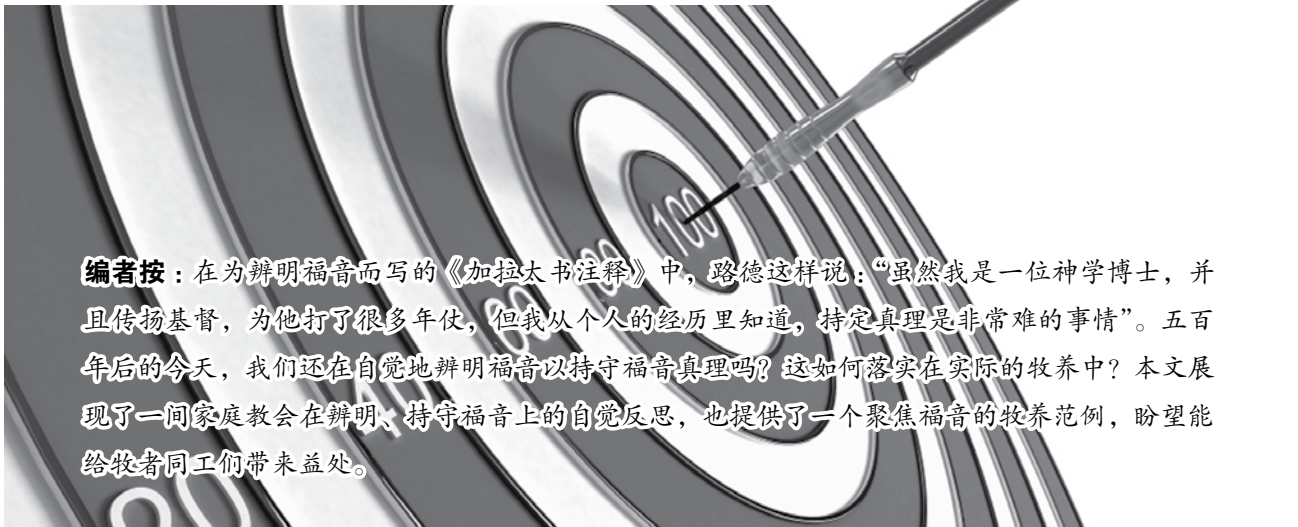
爱是最大的诫命，只有信靠、领受神的爱，人才能爱神爱人：“我们爱，因为神先爱我们”（约一 4:19）；“不是我们爱神，乃是神爱我们，差他的儿子为我们的罪作了挽回祭，这就是爱了”（约一 4:10）。

神赐圣灵使人能遵行神的律法，不是遵行了律法神才赐圣灵。犯罪的就是罪的奴仆，耶稣来就是要释放我们得自由。

改教运动没有过时，对于华人教会，改教运动所发现的：唯独因信称义、神的义的荣美、十字架的智慧、福音的大能，都有待我们更深入地了解。希望教会按着圣经传讲神的律法和福音，使人得到基督救恩带来的自由、生命和盼望。✝

在牧养中确认信徒“福音认信”的重要性 ——理论思考和实践范例

文 / 亚基布



编者按：在为辨明福音而写的《加拉太书注释》中，路德这样说：“虽然我是一位神学博士，并且传扬基督，为他打了很多年仗，但从个人的经历里知道，特定真理是非常难的事情”。五百年后的今天，我们还在自觉地辨明福音以持守福音真理吗？这如何落实在实际的牧养中？本文展现了一间家庭教会在辨明、持守福音上的自觉反思，也提供了一个聚焦福音的牧养范例，盼望能给牧者同工们带来益处。

一、缘起

笔者全职传道五年，受过三年的全日制神学训练，所服事的教会已有十年历史，全职传道人有十几位。教会规模越大，事务越多，暴露的问题也越多。但众教牧同工（由全职传道人担任）达成共识：**教会首要的和根本的问题在于“信仰告白”**——教会的本质在于信仰告白，牧养的本质在于信仰告白的落实。因此，信仰告白既是牧养的前提，又是牧养的目标；既关乎教牧同工的牧养“同质性”，也决定了被牧养之圣徒的典范样式。

这样的共识，首先带来了教牧同工层面在“信仰告白”上的自我反省，具体立足于：**历代正统信经信条框架下的带有牧养关注、聚焦“基要福音”的认信告白（以下简称为“福音认信”）**。大家决定：在每周一次三小时的教牧会上，教牧们轮流分享自己的“福

音认信”。在相互点评中，显出长处，也暴露问题；在一起讨论中，自己成长，也造就他人；以此来明确个人和教会共同体的信仰告白。具体做法是：每次由一位教牧分享，照自己写好的“福音认信”宣读，并做出必要的解释，其他教牧聆听后一一做出点评，在主任牧师的引导下就着几个关键问题展开讨论，在圣经和正统信条中寻求答案，整个过程需要 2-3 小时。每次一个人，每周一次，这样差不多持续了三个月。

我是教牧同工中第一个分享的，客观上没先例可循，主观上也没足够重视。没有查考任何资料，只凭着不算充分的思考，我把所认为和“福音认信”相关的几点重要内容以关键词、短语和句子的方式写了下来。分享过后，在大家的点评中，各种缺点就暴露了出来，其中最让我汗颜和被提醒的是：我居然漏掉了“因信称义”——这最基要的福音真理，宗教改革福音再发现的最重大教义！

其他教牧也各有缺失，有的缺“称义”，有的缺“重生”，有的对重要概念的说明有误，有的整体认信逻辑不清。总之，不分享不知道，一分享吓一跳！教牧们都惊讶于自己所暴露的问题，这些都是教义中的基础问题！可见，熟知非真知。由此，大家进一步达成一个共识：担当教牧工作的全职传道人的“福音认信”不够清晰！

而这更是平信徒的普遍现状，或者说，教牧同工“福音认信”不清晰，导致了受其教导的平信徒的状况更糟。一些缺少最基本的“福音认信”（因此是没真信、未重生）的人，因着委身并热衷于教会生活，就以为自己是信的，却又得不到教会里真信徒的提醒。因为其实真信徒在“所信的内容”上也不足够清楚，并且不是自觉地看重“福音认信”。信徒容易认为也容易承认自己“没活出来”，但不容易发现也不容易承认自己“没信明白”。一次教会整体层面选拔“查经组长”的考试，将教会的真实情况暴露了出来，使设计考题者与考生无不惊讶！参加考试的八十多位同工，在一道逐字默写《使徒信经》的题目上纷纷马失前蹄，只有不到三分之一的同工做到了一字不差，其他人要么是少字少词，要么是漏掉重要的短语，甚至丢了整个句子，而共诵《使徒信经》作为我们的信仰告白是我们教会主日崇拜的固定环节。在众圣徒的齐诵中，每一位同工都能琅琅上口、铿锵有力地背下来，周周如此；但真要独自背诵默写的时候，才发现真实情况并非如此！这反映出信徒们常常是在惯性和形式化中过信仰生活，对信仰告白的态度并不认真，缺少带着自觉意识的个人性面对，在集体的“遮盖”中“集体”地无知于自己的“无知”！并且，弟兄姊妹们即使能够对福音作出基本的认信告白，但对于福音里的一些重要概念仍缺乏正确的、有内容的、逻辑关联清晰的理解。

因此，为明确和规范信仰告白，教会开展了一场自上而下的“确认福音认信”的牧养举措，从教牧层面到组长同工，再到一般组员，层层推进。

本文就着笔者在所牧养的群体中所做“确认福音认信”的工作，整体加以介绍，以供参考。下文先从理念和目标谈起。

二、理念 & 目标

1、整全认信“五步走”：知识、信心、体验、心志、生活样式

某种意义上看，牧养就是把所信的福音落实到信徒生命中的过程，甚至我们可以把整个过程称为“确认福音认信”，因此，“确认福音认信”包括知识、信心、体验、心志、生活样式这五个层面，层层递进，彼此交织。按着真知识去信，也体验所信的，体验生发心志，心志带来生活样式的改变。因此，从知识延伸至外在的生活样式，从外在的生活样式也反映并检验知识、信心、体验和心志。

2、“知识”的首要地位

就逻辑次序而言，首先要确认的是命题表达式的知识（“敬虔真理的知识”，参多 1:1），这是最基础的，也是最关键的。但在今日教会的牧养中，教义知识被极大忽略。“我们明白今天很少基督徒相信教义的重要性，所以尝试说明，教义往往比我们以为的更重要。”^[1]

“没有人比钟马田医生更充分地阐释基督教教义和经验之间的重要关系。当他用以弗所书 4:17 作为讲道经文时，集中在‘所以’这个词语上，解释教义和实

[1] 德里克·蒂德博尔：《灵巧好牧人》，香港：慕道出版社，2004年，第19页。

践之间的关系，他责备他教会中那些以为现在来到书信的应用部分、可以将教义置诸脑后感到松一口气的会友。他也指出，即使书信里这下半部分，一般人都认为神学性比较弱，但保罗仍然没有满足只从实际角度讨论。就是在这里，每一个实践上的问题，都应用了属灵真理。^{〔2〕}

“钟马田医生论证说：‘因此，基督徒生命的失败，归根结底必定是源于未能理解教义和真理的某些方面。’他本人的牧养经验令他相信，最失败的基督徒生命，就是那些诋毁教义，吹嘘自己是讲求实际的人。没有什么比保持这种立场更致命。^{〔3〕}”

从教义学的角度、以命题表述的方式确认福音知识，这是本文所讲“确认福音认信”的主要内容和目标。这样的理念是重要的，同时，经验表明，这目标也是能够达成的。

3、有核心的福音认信

但进一步要说的是，从知识的层面“确认福音认信”，不是泛泛地搜罗基督教的初级或高级知识，塞满一箩筐；而是试图确认“有核心福音认信的基要知识体系”。“核心”就是基督死而复活所成就的替代性救赎（参路 24:44-46；林前 15:1-4；彼前 1:10-11）；“体系”是指依据圣经以此“核心”延展出来的处于正确逻辑关联中的基要概念图景，比如：“道成肉身”这一重要概念必须要在与“替死”这一核心概念的关联中才能被正确解释（参来 1:14-15，10:5-7）。

4、带着对“信心、体验、心志、生活样式”的关注

确认福音知识，不是为了考试，而是为了牧养，所以就必然会带着对“信心、体验、心志、生活样式”

的关注。人是位格性的存在，“知情意”三者 in 信徒那里是有机地交织在一起的，诚实的言语表达会反映内心情感的实际，所以，不仅是知识作用于其他四项，其他四项也会反映信徒对知识的掌握状况。因此，对知识的确认，也能相当大程度上发现信徒在“信心、体验、心志、生活样式”方面的问题；同时，信徒自身在确认过程中也会有自我反省，以达成在福音里的自我理解。所以，确认“有核心福音认信的基要知识体系”，这就已经涉及“知情意”全方位的牧养了，并且为进一步更深的牧养提供了基础。

5、小结

因此，这样的理念和目标可以总结为：**带着对信徒“知情意”全人的牧养关注，从教义学的角度、以命题表述的方式有效地确认“有核心福音认信的基要知识体系”，并相信和期待这样知识性的确认，会带来信徒“信心、体验、心志、生活样式”全方位的改变。**

三、何以达成？

这样的目标如何能够具体达成呢？为了说明“确认福音认信”工作的方法论基础，我用中医理论打个比方。中医理论认为，内在的疾病会反映在脉相和其他体貌特征上，凡经验丰富的老中医，在面对病人以前就对常见疾病的种类和发病原理了然于心，又对各种草药不同配搭而成的药方之功效了如指掌，及至面对具体病人时又能通过“望闻问切”来确认病症，进而对号入座开出有效的药方。

而对应于“确认福音认信”的工作，我们认为信徒**诚实**的言语表达能在相当大程度上反映出他实际的福音认信，反之亦然，他实际的福音认信也必然会表现在他的言语表达上，因此可以通过对信徒“福

〔2〕 德里克·蒂德博尔：《灵巧好牧人》，第17页。

〔3〕 同上，第18页。

音认信表述”（书面和口头）的分析来诊断出他认信中的问题，如同中医的“望闻问切”。进而，就要求做“确认福音认信”工作的带领人（暂且称为“组长”）要善于对信徒的认信表达作出正确的分析并给予相应的教导，而这意味着组长自己的“福音认信”是足够清晰的——对答案理解得越深刻，才越能把问题看透彻，并能更有针对性地解决问题，如同老中医对病理、药方的“了然于心”。

于是，“确认福音认信”的工作包括两个部分：

- A. 组长自身认信的成熟完善，及“确认标准”的形成，这是理论的部分。
- B. “确认福音认信小组”的建立，及确认过程的开展，这是实践的部分。

下文将逐一具体说明。

四、理论基础：确认福音认信的标准

以下表格，是我在自己的学习与反思、教牧同工彼此的确认以及和其他同工一起确认的过程中形成的。罗列在此，并作简单解释。

1、按牧养关注的重要次序，分级罗列关键词

表格“上行”为关键词，“下行”为对此关键词的相关说明和强调，“下行”中的表述若在“认信稿”中有体现则表明对此的认信更清晰。

1) 核心项（最基础必不可少的关键词）

关键词	神的儿子 & 基督	十字架死和复活	中保	替罪	因信得救	天堂地狱永生永死
强调点	拿撒勒人耶稣	身体复活	赎价	替代性救赎	不是靠行为	核心关注

按列依次作解释说明：

- ① 福音认信的要点在于“子”。“凡不认子的，就没有父；认子的，连父也有了。”（约一 2:23）说明耶稣是“拿撒勒人”是为了强调福音的历史性。
- ② 认识“子”的关键在于十字架的死和复活这个核心。（参罗 1:3-4；提后 2:8；林前 15:3-4）不少信徒会想

当然地以为主耶稣死后第三天是“灵魂复活”，因此在认信中要格外强调“身体复活”。这既是为了强调福音的历史客观性，同时也指向将来大审判后无论在天堂里还是地狱里，人都是带着身体的。圣经说：“行善的复活得生，作恶的复活定罪。”（约 5:29）“那杀身体不能杀灵魂的，不要怕他们；惟有能把身体和灵魂都灭在地狱里的，正要怕他。”（太 10:28，另参：哥林多前书 15 章。）

- ③ “中保”是用来理解福音最简单直接的概念和最重要的原理（参提前 2:5-6；约 14:6；《海德堡教理问答》3-18 问），以此区别于单单出于宗教性的一般有神论信仰。“赎价”是对“中保”功效的说明（参提前 2:5-6；可 10:45），也是信徒得救的依据，对于理解和获得“得救确据”也是重要的概念。
- ④ “罪”是福音要解决的根本问题；“替代性救赎”是福音原理的本质。^{〔4〕}
- ⑤ 在认信中强调对“得救”的关注。“得救”是藉着“信心”而不是“行为”，以此高举神的荣耀，避免人的义，这是使徒保罗一再强调的。
- ⑥ “天堂地狱、永生永死”是福音的核心关注。^{〔5〕}

2) 替代性救赎原理的进一步说明

认信稿中若无以下关键词，对“替代性救赎”内涵的理解可能是空洞的。

关键词	人的罪	神的圣洁、公义	替代性救赎	重生	称义
强调点	悖逆得罪神	神的忿怒	神公义与慈爱的统一 重生 & 称义	圣灵内住	义的归算

按列依次作解释说明：

- ① “罪”的本质不是人类道德层面的，而是和神关系中的“悖逆”，得罪了“神”。
- ② 今日的教会容易片面地只强调神的慈爱，而忽视神圣洁公义的属性，进而忽视神对“罪”的“忿怒”。
- ③ 神向罪人施慈爱的同时，他的公义也必须得到满足，因此，“替代性救赎”就是必须的。神的公义和慈爱在中保的十字架代赎那里得到了统一。“重生”和“称义”是对“替代性救赎”内容和果效的具体说明。

〔4〕 详参：陆昆：“圣经的核心真理：基督的替代性救赎”，《教会》，2016年5月第3期，总第59期。

〔5〕 详参：提摩太：“论今日教会对‘天堂地狱’、‘永生永死’关注的缺乏”，《教会》，2014年1月第1期，总第45期。

- ④ “重生”是神以道和圣灵在蒙拣选的人心里工作，使一个不能对福音做出有效回应的、属肉体的人，重生为有圣灵内住的、属灵的人。“重生”的本质特征在于“圣灵内住”，借此，人发生了“存在意义”上的转变。基于对“重生”的牧养关注使教会自觉地区分“宗教徒”和“基督徒”，辨别“假信”。〔6〕
- ⑤ “称义”是保罗神学的要点，在今日教会已被极大地忽视。“称义”的要点在于“归算”：基督的义被算为我们的。

3) 对神拯救计划和圣灵工作原理的进一步说明

认信稿中若无以下关键词，则对神的救赎行动缺乏整体的、准确的认识；且有可能偏向阿米念主义。

关键词	两次差遣 (基督 & 圣灵)	升天、再来	道	圣灵 赐下信心	圣灵 同在代求	圣灵引导 悔改成圣
强调点	拯救计划 (约翰福音)	末世感	圣经	圣灵的工作	圣灵的工作	圣灵的工作

按列依次作解释说明：

- ① 约翰福音从“两次差遣”的角度说明神拯救他百姓的计划：先差基督，后差圣灵；可以简要地总结为：基督来 - 基督去 - 圣灵来 - 基督再来（参约 5:36, 6:38, 7:33, 9:4, 13:1, 14:1-3, 14:15, 15:4b-8, 16:28, 20:21, 21:20-22）。
- ② 今日神学潮流有股漠视“基督历史性的升天和再来”的倾向〔7〕，以致教会在末世论的教导上极弱，信徒普遍缺乏“末世感”，不从寄居客旅的角度理解短暂今生（参彼前 2:11），也不当真地默想永世。
- ③ 今日神学潮流拒绝相信圣经完全无误〔8〕，教会也渐渐受此影响；信徒的信心和生活往往不以神的“道”为根基；再有，对圣经的解释也常常不以福音为中心，但圣经的中心内容就是上帝以基督死和复活而成就的替代性救赎：整本圣经或者直接在预言和宣告基督并他钉十字架，或者以预表来指向他，或者说明对他的拯救的需要，或者以他的拯救为前提。我们须以整本圣经启示的所有的经文和主题接受和遵行这福音，也须以这福音接受和遵行所有的圣经经文和主题所启示的真理。
- ④ 对“圣灵的工作原理”的理解，是理解基督徒生活的关键，也是区别改革宗和阿米念的关键。“信心”是

〔6〕 详参：杖恩：“组长在牧养中关切组员重生问题的必要性”，《教会》，2012年1月第1期，总第33期。

〔7〕 详参：陆昆：“今夕何夕——经上所指和我们所在的教会与世代”，《教会》，2008年1月第1期，总第9期。

〔8〕 详参：吕沛渊：“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”，《教会》，2016年5月第3期，总第59期。

圣灵赐下而非人自己生发的；“悔改和成圣”的本质也是圣灵的工作；“圣灵的同在和代求”是对基督徒在地生活属灵实际的描述和解释。

4) 人在福音里对神的回应以及和世界的关系

认信稿中若无以下关键词，则表明福音在其生命中的落实不够。

关键词	教会共同体彼此相爱	传福音大使命	舍己跟主走十字架道路
强调点	向内	向外	荣耀神 & 十字架神学

按列依次作解释说明：

- ① “彼此相爱”是主耶稣离世归父前留给门徒的“新命令”（参约 13:34-35，15:12），这命令是指向有形教会内部的。
- ② “传福音”是主耶稣升天前托付门徒的“大使命”（参太 24:16-20；路 24:47-53；徒 1:8-9），这使命是面向有形教会外部的。
- ③ “舍己跟主走十字架道路”是主耶稣对门徒直接的呼召。从主观意愿的角度讲，基督徒在地寄居生活的本质特征自我否定、主权的转移、跟随主耶稣基督走十字架道路；从客观必然的角度讲，基督徒在末世的生活样式已经被圣经规定了是——“应该是”也“必然是”——“十字架神学”式的（参路 9:23；罗 8:29-30；彼前 2:18-21，4:12-13，5:8-11）。“十字架神学”是改教家马丁·路德提出的重要概念，与“荣耀神学”相区分，可作如下简单说明：藉着十字架上的基督，神的荣耀显为屈辱，神的能力显为软弱；要到基督再来时，才直接地以荣耀显明为荣耀，能力显明为能力。“十字架”是福音的内容，“十字架神学”则是认识福音的方法，同时也规定了基督徒对在福音里的生活样式和人生道路的理解，即以“十字架神学”式的人生来“荣耀神”！

2、点评“福音认信”的三个维度

福音信仰的根基在于神启示的圣经。圣经之为神的道，既是命题式的言语（太 5:18），又是有位格的、活泼的、运行着的神的道（参来 4:12；帖前 2:13）。作为命题式的言语，圣经的启示既包括“事件”，又包括对事件的“解释”。事件涉及“历史客观性”，解释涉及“原理性”，再加上圣经作为神活泼的道所带有的“位格性”，这三者就构成了理解福音的三个重要维度，因此也成为确认福音认信的三个维度。^[9]

[9] 详参：陆昆：“非‘非福音’的福音”，《教会》，2014年1月第1期，总第45期。



1) 历史客观性

关键词：十字架事件、两千年前、各各他山、拿撒勒人耶稣

历史客观性是基督信仰区别于一般宗教的重要特征，因此也常受攻击，上溯到使徒还在世时的“诺斯替主义”，下至近一百多年来的“自由派”。不少信徒的福音认信在历史客观性方面不够自觉，因此常常流于空泛的概念和起伏的感觉，信心常常摇摆不定。“历史客观性”一栏这些跟时间、地点、人物、事件相关的关键词，应该在教导中常常使用，以突出强调福音的历史客观性。在确认福音认信时，也要留心看信徒的认信表述中有没有这类关键词。

2) 原理性

关键词：中保、替代性救赎（重生 & 称义）、神的拯救计划（两次差遣）、圣灵的工作原理（信心 & 悔改）

两千年来基督教历史的教义之争，都属于“原理性”范畴，因此，这也是确认福音认信中最复杂的部分，对组长的要求也更高。“原理性”的关键词是确认原理性的要点和相关表述。

3) 位格性

关键词：神为我做的 & 我对神的回应；罪得赦免的蒙爱体验 & 见主面的盼望 & 舍己爱教会爱灵魂的回应

位格性以历史客观性和原理性为基础，在“知识”的基础上，涉及“信心、体验、心志、生活样式”。此处关键词中的几个短语是对位格性的重点说明。

3、有核心的福音认信

照本文第二部分所讲，确认福音认信的理念和目标是：带着对“信心、体验、心志、生活样式”的关注来确认“有核心福音认信的基要知识体系”。这里的“核心”涉及三个方面——

核心内容：事件是“基督的死和复活”；对这一事件的解释是“替代性救赎”。

核心关注：定罪称义，永生永死。

核心体验：罪得赦免的蒙爱体验，天堂永生的盼望

以上凸显“核心”，强调“基要”，在“知识”的基础上关注“体验”，同时注重逻辑关联。知识是有核心的，“核心内容”指向“核心关注”，核心关注带来“核心体验”。因此，总结成一句话就是：**在基督的替死和复活那里体验关乎我的赦罪大爱和永生盼望**。具体说明如下：

1) “**在基督的替死和复活那里**”：不在“人”那里，也不是泛泛地说在“神”那里，而是在“中保基督”那里；不单在基督的教训里，更是在他十字架的替死和复活那里。

2) “**体验**”：不单是“知识”上的理解，更是带着“情感”去面对。

3) “**关乎我**”：是关身的，且是直接关乎“我”（不只是“我们”）。

4) “**赦罪大爱**”：是“大爱”，且是关乎“赦罪”的，而不是关于一般的情绪、利益、生活境况的。

5) “**永生盼望**”：不是当下完全得着了，而是要在盼望中等候的；所盼的不是地上的、今生的，而是天上的、永生的，是终极性的。

五、实践范例：“确认福音认信小组”的开展

1、前期预备：组长 & 组员 & 认信稿

1) 组长 1 位，按照上文第四部分（“理论基础”）预备自己确认福音认信的标准。

2) 组员数量 4-10 位，每次小组时间 2 小时左右，超过 10 位组员则时间不够，少于 4 位则不易展开讨论交流。

3) 为了便于带领和易于交流，同一小组内的组员之间应具有同质性，即，属灵成熟度、文化程度、年龄方面的差异不要太大。

4) 让组员按如下要求提前认真写《我的福音认信》文字稿（电子版）：

① 分“概要”和“补充解释”两部分写。

② 写作原则：不可以参考任何资料（包括圣经），只凭思考、回忆、默想、祷告来写。原则说明：这样写出来的文字表述，才更能反映组员自己的实际认信状况。

③ 字数要求：概要部分不超过 200 字，补充解释部分不少于 500 字。

概要字数有上限，是促使组员根据已有的福音知识按着自己认为的重要次序有选择地写筛选过后留下来

的内容，同时字数的限制也会使组员遣词造句更加谨慎细致，如此，概要中的缺失和错误就更能如实地反映组员认信的问题（组员被点评时也比较容易服气）。补充解释字数设下限不设上限，既是敦促组员把因字数限制写不进概要中的“次要内容”呈现出来，也是使组员有机会对概要中的关键词展开充分的说明，如此，若有哪些关键词既没出现在概要里，也没体现在补充解释里，那就显明是他认信中的重大缺失了。

④ 根据上文第四部分的表格，整理 200 字“概要”范例：

我信有独一无二真神，他圣洁公义，创造掌管宇宙万物，我也为他所造。／因始祖犯罪我也成有罪悖逆之人，惹他发怒。／我信两千年前死在十架的拿撒勒人耶稣是神为救我赐下的独生子基督。他因爱我替我死，作中保为我罪付赎价，第三天身体复活，升天，为我代求。／神又赐圣灵，内住于我，使我重生，赐我信心，领我悔改成圣。／我因信心藉圣灵与基督联合，因信被算为义，与神和好。／将来基督从天降临施行审判，我因信他免遭地狱永火，反带复活身体进天堂。／因此，今天我乃在地寄居，盼望永生，走十架路，为主活。

⑤ 搜集每位组员的《我的福音认信》，按统一格式编辑，适当留白以作笔记，打印装订成册，发给组员每人一份。

2、第一次小组内容：说明点评原则

1) **四个角度**。根据文本的表述（关键词、短语、句子、逻辑），从“错、缺、弱、好”四个角度加以具体点评。

2) **就“点评原则”达成共识**。按以上要求书写的文字内容，能在相当大程度上反映出个人的实际认信状况，因此可以根据书面表达来发现问题。例如：

一个重要的神学关键词在“概要”和“补充解释”中都没有体现，就表明该要点是其福音认信中的实际缺失。

3) **三个维度**。从历史客观性、原理性、位格性三个维度，对组员的福音认信作整体性评价。

4) **坦诚与相爱**。整个点评过程要在坦诚与相爱中进行，不可虚与委蛇，做老好人；也不可互相贬低，人身攻击。

5) **充分预备**。所有组员都提前充分阅读当次小组被点评者的认信稿，按要求从“四个角度”和“三个维度”提前做好点评。

3、每次小组的点评过程

1) 每次小组 2 小时左右，只点评 1 位组员。

2) 被点评的组员现场宣读自己的认信稿，根据需要作简单的口头补充说明。

3) 然后，其他组员按照已有的预备，轮流点评。每个人的点评都从“四个角度”和“三个维度”进行，不怕说重复的话，因为重复可以帮助记忆，并促使每位组员形成内化于心的点评框架。

4) 这期间，被点评者只可聆听，不需回应，也不可辩驳，留到最后一起回应。如此既节省时间，也确保被点评者能安静受教。

5) 最后，组长作最后的点评和总结。

6) 每次小组点评过程中，每位组员都有意识地不断修改自己的认信稿，待到自己被点评时（点评的是

原稿), 展示更新稿, 以此来督促组员在每次点评中自觉地寻求成长。

4、组长的点评内容和总结

- 1) 根据“确认福音认信的标准”的表格, 从“四个角度”和“三个维度”进行点评。
- 2) 对点评过程中每位组员发言里出现的亮点或错误作必要的回应。
- 3) 针对被点评者暴露的问题, 即时讲解, 深入剖析, 给予指导。
- 4) 参照“确认福音认信的标准”的表格中的重点关键词, 根据每个组员不同的缺失, 在整体规划中, 按次序在每次点评中讲一个神学主题作为总结, 如身体复活、中保、替代性救赎、重生、称义、蒙爱体验、永生永死、两次差遣、圣灵工作原理、十字架神学等。

5、组长点评的预备与经验:

- 1) 迫切祷告。
- 2) “确认福音认信的标准”的表格, 要了然于心。
- 3) 反复阅读组员的认信稿。
- 4) 作充分的文本分析, 包括:
 - ① 关键词是否遗漏。
 - ② 用词是否准确、有区别力。
 - ③ 逻辑是否正确。
 - ④ 脉络是否清晰。
 - ⑤ 不同重要程度的神学要点所占字数比例是否适当。
 - ⑥ 整体性地理解组员的认信稿, 做出系统的分析和思考。
 - ⑦ 通过文本分析, 把握组员写作的心理过程, 体会组员的情感反应。

- 5) 每次点评都从“四个角度”和“三个维度”进行。
- 6) 每次小组都不断地提醒组员形成自己的点评框架。
- 7) 每次小组结束前都留给组员 5-10 分钟, 用以总结思考、默想祷告。

6、收尾工作

- 1) 组长被点评, 留到最后一次小组进行。
- 2) 最后一次小组, 组长将“确认福音认信的标准”的表格打印分发给组员。
- 3) 要求每个组员根据表格找出 5 个最欠缺的关键词, 公开告知, 彼此代祷。
- 4) 要求每个组员就着自己最欠缺的 5 个关键词, 各找 5 处相关的经文 (不可用搜索软件)。
- 5) 一轮点评过后, 要求所有组员提交《我的福音认信》(更新版), 再附上原稿, 打印成册, 每人一份, 前后比照, 以兹留念。

六、确认福音认信的果效 & 几点提醒

继教牧同工层面确认福音认信之后, 按着以上实践范例, 我在自己负责的两个堂点的同工层面, 筹建了四个“确认福音认信小组”, 在近一年的时间里和近四十位同工做了“确认福音认信”的工作。之后, 这些同工中成长较快、更有带领恩赐的人, 又以同样的模式筹建小组, 把确认福音认信的工作开展到其他信徒层面。

最后, 作为这从上到下确认福音工作的参与者、见证者和受益者, 我把其中所收获的果效和要注意的问题, 稍作总结, 分享如下:



1、果效

第一，对“福音”的自觉。在自己认信的问题被暴露并得到正确的引导时，信徒开始经历对福音的自觉：自觉地关注福音的内容，自觉地区分“什么是福音”而“什么不是福音”，自觉地看重福音的价值，自觉地传讲福音，自觉地持守福音。

第二，形成“福音认信”的共同体。教会这样从上到下对“福音”的自觉，使得众圣徒自觉地意识到我们是“在福音里的共同体”，因此是有着同样“福音认信”的共同体，“一主，一信，一洗”（弗 4:5），一起经历对福音真理的确知，深化在福音里的体验，加强在福音里认信和牧养的同质性，在共同体的相爱和互动中教学相长，“直等到我们众人在真道上同归于一，认识神的儿子”（弗 4:13a）。

第三，有核心的福音认信。在真道上同归于一的表现是：认识神的儿子。因此，基于圣经的福音认信应该是有核心的。这核心就内容说，就是神的儿子耶稣基督，聚焦在他死而复活的替代性救赎上；就这核心要解决的问题说，是替代性救赎所关乎的罪人在基督里被神称为义、本该下地狱遭永死的罪人在福音里被接纳上天堂得永生，简言之就是定罪称义、永生永死的问题。对“核心”的认出和关注，并以此“核心”来整合一切基督教真理和基督徒生活，是教会一年以来从上到下确认福音认信的最显著成效。

第四，夯实知识的根基。认识神的儿子是基于真道，真道是以文字承载、以命题式的语句表达的，因此确认福音认信首先必须是“知识性”的。在确认福音认信的过程中，信徒得到了基于福音的有区别力的教导^[10]，澄清了很多理解上的混淆，以此更好地

[10] 详参：陆昆：“非‘非福音’的福音”，《教会》，总第 45 期。

讲明福音。并且，信徒建立了基本的以福音为中心的教义学框架，即本文第二部分所说的“有核心福音认信的基要知识体系”，也自觉形成了以福音为中心的圣经观、解经观。这对其在福音里后续的学习和成长有至关重要的意义。

第五，全人的认信。如上文所述，确认福音知识不是为了考试，而是为了牧养。人也不是单单的“理性存在者”，而是知情意交织在一起的位格性存在者。因此，有效的知识上的确认，就必然带动信徒全人（知情意）在“信心、体验、心志、生活样式”各个方面的反省和追求。这样的果效已经显明在我们确认福音认信的过程中，信徒开始省察自己是否有真信心，关注自己是否真的重生得救；有得救确据的信徒不满于自己微弱的福音体验而开始追求；大家立志过被福音支配的生活，在信心里愿意交出主权，跟随主走十字架道路，在学校、家庭和工作中更甘心做舍己爱人荣耀主名的抉择；同时因基督的缘故更爱教会，把永生神的家当成自己的家，竭力地过以教会共同体为中心的基督徒生活。在确认福音认信过程中，信徒们经历着外在的生活样式检验自己的知识、信心、体验和心志，同时也经历着真知识确认的果效延伸至外在的生活样式。这样，如果说牧养就是把所信的福音落实到信徒生命中的过程，那么，整个牧养过程就必然是以“确认福音认信”（知识、信心、体验、心志、生活样式）为中心的，讲道、查经、祷告、探访等都是如此。就信徒个体而言，既要在有形教会内确认福音认信，也要在工作生活中自觉地落实福音认信。

2、几点提醒

第一，同心合意。确认福音认信的目标之一是：更好地达成认信和牧养的同质性，但同时，确认福音认信工作的开展也要以对此目标的共同追求为前提，并且，要有相当程度的同质性作为基础，所以，这要求一间

教会的教牧同工要对确认福音认信工作的理念和目标有尽可能一致的理解，在具体操作层面有敞开的沟通，这样才能“同心合意地兴旺福音”（腓 1:5b），“同有一个心志，站立得稳，为所信的福音齐心努力”（腓 1:27b）。

第二，有骨有肉。确认福音认信首先是以确认为主，这就必然涉及对神学概念的理解和运用，这是必要的，也是好的，但也需警醒，避免“概念化”！不可以脱离圣经经文只谈概念，也不可抽离自己以不关身的态度谈概念。要以圣经经文来理解、确认和充实概念，要带着对灵魂的热切和牧养的关注使用、解释和传递概念，以此使得基于知识和概念的“确认福音认信”工作在实质上“有骨有肉”！

第三，牧者心肠。确认福音认信，不是考试，不是为知识而知识，而是为了牧养，甚至本身就是牧养。所以，担当确认福音认信小组组长的同工，不单是教师，更是牧者，要有牧者心肠。要怀着对灵魂的爱与呵护，心里谦卑，谨言慎行。对年长者要恭敬，对文化程度较低的肢体要体贴，面对拒绝自己的组员，要格外地以温柔相待，心中祷告，眼中流泪，竭力相劝。

第四，任重道远。这样的以“有核心福音认信的基要知识体系”为目标的确认福音认信小组工作，只是确认福音认信的一部分，只是刚刚开始。无论对于个体信徒的成长，还是整体教会的牧养，“确认福音认信”都是一生之久的事。所以，要避免出于肉体的在知识上自高自大，败坏自己，也拦阻他人，而要竭力地祈求圣灵不断地光照带领，继续在知识上长进，且将敬虔真理的知识不断地落实在自己和教会众圣徒的生命中，在“知识、信心、体验、心志、生活样式”上整全地确认福音认信，以“福音”来整合一切基督教真理和基督徒生活，“直等到我们众人在真道上同归于一”（弗 4:13a），期待教会成为在福音里并且“只在福音里”的神百姓共同体！✠



“唯独基督”走到尽头了吗^[1]

文 / 彼得·迪泽尔 (Peter Ditzel) 译 / 芥子 校 / 米利暗

宗教改革的“五个唯独”分别是：

1. *Sola Scriptura*——唯独圣经；
2. *Sola fide*——唯独信心；
3. *Sola gratia*——唯独恩典；
4. *Solus Christus or Solo Christo*——唯独基督或唯独通过基督；
5. *Soli Deo Gloria*——唯独神的荣耀。

今天，这“五个唯独”常常被扭曲甚至被完全离弃，“唯独基督”是其中之一。在本文，我们将查找圣经里关于“唯独基督”的经文，并通过一些例子来说明这教义是如何被离弃的。

相信耶稣基督是神和人之间唯一的中保、唯独靠着基督称义，人们可能会以为，这一点对于任何一个自称是基督徒的人来说都是没有异议的。然而，天

主教和东正教却把很多“圣徒”摆在了中保的位置上，通过向他们祷告来向神祈求。同时，他们还教导说，耶稣基督为我们赚得了无限功德，但只有当我们用善行配合这恩典时，它才能属于我们个人。另外，他们还说，在今生可以通过善行来抵销对罪的刑罚，如果这么做还不够的话，在死后仍可以在炼狱里通过继续受刑罚来抵销。由此看来，天主教是不信“唯独基督”的。为了回应这一点，改教家们回到圣经，重申了“唯独基督”(*Solus Christus*)的教义，即基督以外再无其他中保。而“*Solo Christo*”这个拉丁语夺格形式^[2]所表明的教义是：唯独**通过**基督，或唯独**靠着**基督，或唯独**因着**基督，这尤其意味着我们是“唯独通过基督”得救或称义。

就在天主教继续向圣徒祷告，并宣称救恩必须通过在耶稣做成的恩典上加上人的行为才能生效的时候，许多宗教改革之后的新教福音派基督徒也正在弃

[1] “唯独基督”的拉丁文为：“*Solus Christus*”或“*Solo Christo*”，也即“唯独基督”或“唯独通过基督”。本文是《宗教改革在我们这里走到尽头了吗？》系列文章中的第四篇。原标题为：“The End of *Solus Christus* or *Solo Christo* —“Christ Alone” or “Through Christ Alone”。承蒙 wordofhisgrace 网站授权转载，特此致谢。原文链接：<http://www.wordofhisgrace.org/index.html> (2016年8月31日存取)。——编者注

[2] 夺格；又称“离格”(ablative case)。拉丁语的夺格混合了印欧语系中的夺格(表明来源)、工具格(表明使用)和方位格(表明在)。——编者注

绝“唯独基督”的教义。在本文，我想确立“*Solus Christus*”和“*Solo Christo*”的圣经基础，并指出今天的教导中的一些错误。

圣经中的“唯独基督”(*Solus Christus*)

关于耶稣基督是神人之间唯一的中保这一点，再没有比提摩太前书 2:5 更清晰的说明了：“因为只有一位神，在神和人中间，只有一位中保，乃是降世为人的基督耶稣。”一位中保意味着就只有这一位，再无其他。再看约翰福音 14:6 “耶稣说：‘我就是道路、真理、生命；若不藉着我，没有人能到父那里去。’”在希腊原文中名词前面都有定冠词，表明是特指的道路、特指的真理、特指的生命。耶稣基督是通往父神那里的唯一道路。论到基督，希伯来书 7:25 说：“凡靠着祂进到神面前的人，祂都能拯救到底，因为祂是长远活着，替他们祈求。”

圣经中的“唯独通过基督”(*Solo Christo*)

“*Solo Christo*”是指我们称义是唯独靠着耶稣的救赎。为了给下文要指出的错误作铺垫，我在此给出大量论证这一教义的经文，但所给出的也仅仅是其中的一小部分：

在哥林多前书 15:3-4 我们读到对福音的简短叙述：“我当日所领受又传给你们的，第一，就是基督照圣经所说，为我们的罪死了，而且埋葬了，又照圣经所说，第三天复活了。”

在耶稣出生前，天使报信给约瑟说：“她（马利亚）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）这样的话从没有指着别人说过。没有任何人的、包括我们的善行能救我们脱离自己的罪恶。并且，甚至“耶稣”

这个名字的含义就是“耶和华救赎”。耶稣说：“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）加拉太书 3:13 告诉我们：“基督既为我们受（原文是‘成’）了咒诅，就赎出我们脱离律法的咒诅，因为经上记着：‘凡挂在木头上都是被咒诅的。’”同样的，这样的话没再指着别人说过。

歌罗西书告诉我们：“我们在爱子里得蒙救赎，罪过得以赦免。……因为父喜欢叫一切的丰盛在他里面居住。既然藉着他在十字架上所流的血成就了和平，便藉着他叫万有，无论是地上的、天上的，都与自己和好了。”（西 1:14、19-20）彼得说：“因基督也曾一次为罪受苦，就是义的代替不义的，为要引我们到神面前。按着肉体说，他被治死；按着灵性说，他复活了。”（彼前 3:18）希伯来书 9:28 同样说道：“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。”

罗马书教导说：

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。现在我们既靠着他的血称义，就更要藉着他免去神的忿怒。因为我们作仇敌的时候，且藉着神儿子的死，得以与神和好；既已和好，就更要因他的生得救了。不但如此，我们既藉着我们主耶稣基督得与神和好，也就藉着他以神为乐。……若因一人的过犯，死就因这一人作了王；何况那些受洪恩又蒙所赐之义的，岂不要更因耶稣基督一人在生命中作王吗？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。（罗马书 5:8-11, 5:17-19）

这段经文中有多次用到“一”来指明“唯独通过耶稣基督”。唯独因着降世为人的耶稣基督，我们被称义，成为义，生命得以被神掌管。除此以外，再无任何别的途径。

还有在约翰福音中，耶稣说：

我实实在在地告诉你们：人进羊圈，不从门进去，倒从别处爬进去，那人就是贼，就是强盗。从门进去的，才是羊的牧人。看门的就给他开门，羊也听他的声音。他按着名叫自己的羊，把羊领出来。既放出自己的羊来，就在前头走，羊也跟着他，因为认得他的声音。羊不跟着生人，因为不认得他的声音，必要逃跑。……我实实在在地告诉你们：我就是羊的门。凡在我以先来的，都是贼，是强盗，羊却不听他们。我就是门，凡从我进来的，必然得救，并且出入得草吃。（约翰福音 10:1-5, 7b-9）

然而，有些人会试图告诉你：“盗贼”和“强盗”是另一条正当的通往救恩的路。

靠着别神得“救恩”

鲁益师是众多破坏“唯独基督”这一教义的基督徒教师之一。在鲁益师的《纳尼亚传奇》系列儿童丛书之中，狮子阿斯兰这一形象象征着耶稣基督。在《最后的一战》这本书里，在与阿斯兰碰面后不久，卡罗门士兵伊梅思（Emeth）对他说：“阿斯兰，主啊，我不是你的仆人，而是塔什（Tash）的仆人。”（Tash是该书故事里假神的名字。）但阿斯兰回答道：“所有你为塔什做的工，我都将看作是为我做的。”^[3]通过这段对话，鲁益师在向我们头脑尚空白的孩子灌输一

条教义——包容主义。他相信，其他宗教信仰的人实际上能够被看作是事奉真神的，虽然他们根本不认识他。他们能被耶稣基督以外的名拯救。

简单来说，鲁益师的教导是在说：“在其他的一些宗教里有这样一些人，他们被神的某种神秘影响带领着，专注于自己的‘宗教’里与基督信仰‘一致’的部分，因此这些人就在自己都不知情的情况下属基督了。”比如，一个好的佛教徒可能被带领着，日益专注于佛教对于怜悯的教导，以至于脱离佛教的根基性教导（虽然他口头上可能还是会说自己信佛）。很多在基督出生以前的异教徒都是在这样的处境里。^[4]我们必须认识到，这不仅是在教导一个人可以不通过信靠耶稣基督作为唯一的救主而得救；也同样是在说，救恩可以通过“神的某种神秘影响”加上人的好行为来做成，而不是唯独通过耶稣基督。

葛培理绝对是二十世纪最著名的布道家之一，1997年在和罗伯特·舒乐（Robert H. Schuller，是水晶大教堂的创始人——编者注）一起的一次采访中^[5]，他说道：“关于基督信仰和真信徒，我认为，基督的肢体来源于世界各地的基督教团体或者是非基督教团体。任何一个爱基督或者是认识基督的人，不管他们自己是否觉察到这一点，都是基督的肢体。我认为永远没有一个横扫一切的大复兴使全世界都翻转归向基督的时刻。”

在继续引用他的话之前，我想问一个问题：一个人如何能够一方面爱基督或者是认识基督，但自己对此却毫不知情呢？显然，意识到某人的存在是认识他的前提。事实上，说一个人能在自己都不知道的情况下认识基督，相当于是说，一个人可以同时

[3] C.S. Lewis, *The Last Battle*, New York: Harper Trophy, 1956, P.205.

[4] C. S. Lewis, *Mere Christianity: A Revised and Enlarged Edition, with a New Introduction, of the Three Books, the Case for Christianity, Christian Behaviour, and Beyond Personality*, New York: Macmillan Pub., 1960, pp.176-177.

[5] 采访视频链接：<http://vimeo.com/63369474>.

认识基督而又不认识他。这完全是无稽之谈！你只能认识一个人或是不认识，认识就是认识，不认识就是不认识。

继续引用他的话：“今天，神在做的事情就是呼召人们从世界归向他。无论他们来自穆斯林世界、佛教世界、基督教世界还是无信仰世界，都是基督身体的组成部分，因为他们是被神呼召的。他们可能甚至不知道‘耶稣’这个名字，但他们心里知道，自己需要某种自己以外的东西，于是他们转向自己所能找到的唯一的‘光’。我认为他们是得救的，并且他们将和我们在天堂相遇。”

准确理解了他的话之后（当然，不是按照葛培理博士所期待的方式去理解的），对于其中的第一部分，我只有一个问题。神确实将他的子民，从世界和很多不同的宗教里呼召出来，但关键词是“呼召出来”。神将他的子民从众多假信仰里呼召出来，使他们看到这些宗教的错误之处，以致离弃它们，归向真理。然而，葛培理博士的意思是，他们可以继续留在自己的宗教里。并且，绝不像葛培理博士所说的那样，“因为神呼召他们”，所以他们就成了基督的身体。他们之所以能成为基督的身体，是因为基督完全满足了律法的要求，包括他在十字架上的死，满足了律法对罪的刑罚——他为他们的罪而死。耶稣在十字架上的死，是为那些将要信他的人而死的。当他们信福音，信靠耶稣为唯一的救主，神就使他们成了基督的身体。但他们成为基督的肢体的权柄，却不是根源于他们的被呼召，而是依据于基督。

通过宣称被呼召是一个人成为基督身体的基础，而把基督的顺服完全抛在一边，葛培理博士为他在接下来的错误论述铺好了路。他说：“……人们甚至可能连‘耶稣’这个名字都不知道，但是因为心里知道他们需要某种自己以外的东西，所以归向他们所能找

到的‘光’，我认为他们是得救的……”在继续之前，我想快速地指出一点：葛培理博士在这里把“呼召”的意思弱化成仅仅是使那些“被呼召”的人知道“他们心里需要某种东西”。一眼就能看出来，葛培理博士这种说法明显直接违背了圣经，论到耶稣基督，保罗说：“除他以外，别无拯救。因为在天下人间，没有赐下别的名，我们可以靠着得救。”（徒 4:12）

在此，我再列举一些经文，这些经文强调了“耶稣基督的名”的重要性（因此，包含了认识他的重要性），但所列举出来的，仍旧只是大量此类经文中的一小部分：

“但记这些事，要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了他，就可以因他的名得生命。”（约 20:31）

及至他们信了腓利所传神国的福音和耶稣基督的名，连男带女就受了洗。（徒 8:12）

写信给在哥林多神的教会，就是在基督耶稣里成圣，蒙召作圣徒的，以及所有在各地求告我主耶稣基督之名的人。基督是他们的主，也是我们的主。（林前 1:2）

你们中间也有人从前是这样；但如今你们奉主耶稣基督的名，并藉着我们神的灵，已经洗净、成圣、称义了。（林前 6:11）

神的命令就是叫我们信他儿子耶稣基督的名，且照着他所赐给我们的命令彼此相爱。（约一 3:23）

然而，完全置圣经里的证据于不顾，葛培理博士还特别强调说，那些他声称得救了的人“可能连耶稣基督的名都不知道”。葛培理博士有意识地将“信靠



“耶稣基督为唯一的救主”取而代之以“他们心里知道自己需要某种自己以外的东西”（显然，他认为这就是“呼召”的含义）并归向他们所能找到的唯一的“光”。根据葛培理博士的说法，这意味着：当一个穆斯林感到某种需要而转向可兰经的时候，他是得救的；当一个印度教徒想要更多的东西，因此更倚靠他那众多假神的时候，他是得救的；当一个佛教徒意识到某种缺憾就操练起“八圣道”的时候，他是得救的；当一个无神论者觉得空虚就寻求科学或哲学的时候，他是得救的。

圣经宣告，救恩唯独靠着耶稣的名。除了弃绝了这一点以外，葛培理博士的观点还包含着一个明显的错误：他称那些非基督信仰的宗教，是那些宗教的信徒“唯一能有的光”。但是这**不是光！是黑暗！**耶稣基督说：“我是世界的光。跟从我的，就不在黑暗里走，必要得着生命的光”（约 8:12）；“我在世上的时候，是世上的光”（约 9:5）；“我到世上来，乃是光，叫凡信我的，不住在黑暗里”（约 12:46）。

耶稣差遣保罗去外邦人那里：“要叫他们的眼睛得开，从黑暗中归向光明，从撒但权下归向神；又因信我，得蒙赦罪，和一切成圣的人同得基业。”（徒 26:18）神“救了我们脱离黑暗的权势，把我们迁到他爱子的国里”（西 1:13）。

在给神百姓的信中，彼得写道：“惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗、入奇妙光明者的美德。”（彼前 2:9）任何一个人，如果不是清楚地信耶稣的名，并信靠他为唯一的救主，就不能得救，而是在黑暗里沉沦。这样的教导贯穿整本圣经。然而，葛培理这样一个有巨大影响力的人，他的教导却完全与圣经相悖，这就是叛教。

如果葛培理和鲁益师没有影响力的话，就不会有这么大的危害，而且他们不是特例。有很多人的教导跟他们的一样，这样的教导充满今天的神学院。你可以肯定在今天的广播、电视、地方教会里，都有人在教导这些靠行为诋毁基督的错谬。

对“救恩唯独靠着耶稣基督做成的工”的诋毁，还有另一条途径——律法主义。鉴于我在网上多次谈到这个问题^[6]，在这里就不赘述了。毋庸说，当我们通过行律法或是任何人的行为，在基督已经做成

[6] 相关材料可参考《向着律法是死的》链接：<http://www.wordofhisgrace.org/deadtothelaw.htm>。

的工上面作添加的时候,我们就是在背弃“唯独基督”这一教义,就是在用假福音代替真福音。这是那些试图说服加拉太人守律法之人所犯过的错误,论到他们,保罗说:“但无论是我们,是天上来的使者,若传福音给你们,与我们所传给你们的不同,他就应当被咒诅。我们已经说了,现在又说,若有人传福音给你们,与你们所领受的不同,他就当被咒诅。”(加 1:8-9)

结论

耶稣基督是我们能被称义的唯一原因,是通往父神的唯一道路,是神与人之间的唯一中保。我几乎想不出来,还有什么比否认“唯独耶稣”更恶劣的叛教行为了。宣称连耶稣的名字都从来没有听过的人也能得救,不仅否定了福音,也否定了传扬福音的必要性。如果不管人们有没有听过基督的名,神都救他们,那何必传福音?如果那些听到福音后得救的人本来就是得救的,早期的宣教士们何必冒着生命危险去到世界各地?保罗为什么要经历那样艰难、危险的历程?他遭受海难,忍受拷打、监禁、鞭打、被石头砸,面临死亡威胁,并最终为福音的缘故殉道,这一切都只是一个错误吗?

不!所有这些人都是在遵循命令,这命令来自他们复活的主:“你们往普天下去,传福音给万民听(‘万民’原文作‘凡受造的’)。”(可 16:15)原始浸信会(Primitive Baptist)教徒认为,可以在福音以外得救,甚至都不需要听到基督的名,就能得救。他们说,福音的最大作用,就是让人们认识他们已经拥有了的救恩。但是,正如我们之前看到的那样,耶稣差遣保罗去外邦人那里,“要叫他们的眼睛得开,从黑暗中归向光明,从撒但权下归向神,又因信我,得蒙赦罪,和一切成圣的人同得基业”(徒 26:18)。言下之意当然就是:如果没有福音,人们将会持续

地处于灵里瞎眼中,迷失在黑暗里,不能脱离撒但的权势,并且罪也不得赦免,不能和一切成圣的人同得基业。

几年前,有一次我和原始浸信会的一位长老和执事谈到这一点。当时我的圣经是合上的,我从罗马书 10:9 开始逐字逐句地引用圣经,我想一直引用到第 17 节。在背诵经文的整个过程中,他们一直在摇头,我快背诵完第 14 节的时候,那个长老打断我:“他们不听传道人的宣讲吗?”然后说:“我们可不信这一套。”显然,他们没有意识到我是在背诵经文,暴露了自己是抵挡神的话以便保持人的传统。

让我们通过用功研读神的话,来使我们的眼目得开,确保自己不再听从任何否认 *Solus Christus* 和 *Solo Christo* 的教义——

你若口里认耶稣为主,心里信神叫他从死里复活,就必得救。因为人心里相信,就可以称义;口里承认,就可以得救。经上说:“凡信他名的人,必不至于羞愧。”犹太人和希腊人并没有分别;因为众人同有一位主,他也厚待一切求告他的人。因为“凡求告主名的就必得救”。然而人未曾信他,怎能求他呢?未曾听见他,怎能信他呢?没有传道的,怎能听见呢?如经上所记:“报福音传喜信的人,他们的脚踪何等佳美!”只是人没有都听福音,因为以赛亚说:“主啊,我们所传的有谁信呢?”可见信道是从听道来的,听道是从基督的话来的。(罗马书 10:9-17) ❖

作者简介:

彼得·迪泽尔(Peter Ditzel)曾在一家教导混乱的组织里负责写作有十年之久,于 1991 年离开该组织,归正,并建立 wordofhisgrace 网站,用文章来帮助信徒分辨假教训并明晰以圣经为根基的真理。

改教家隽语之 马丁·路德

任何人想要在耶稣之外寻找上帝，他就只能找到魔鬼。

我是个好修士，我严谨地恪守修道会的一切规则；严谨到一个地步，如果有修士能够因为修行的缘故而得以进入天堂，我敢说那就是我了。所有在修道院认识我的弟兄可以为我见证。假若我继续这样下去，终会让守夜、祷告、阅读和其他工作夺去我的性命。

我的焦虑攫住了我……并非是理解、阅读或者推理造就了神学家，而是生存、死亡和咒诅造就了神学家。

神学家是这样的人，他被试炼推动着，以祈祷进入圣经并被圣经所解释，从而为其他受试炼的人解释圣经，使他们也同样以祈祷进入圣经并被其解释。

哪里有话语，那里便有教会。

我只是传授、宣扬和书写上帝的话，除此以外我什么都没做。然而，当我睡觉，或者与我的菲利普和阿姆斯多夫喝着维腾堡的啤酒时，上帝的话就大大削弱了王侯和皇帝从来没有这样损害过的教皇制度。我什么也没做，所有的事都是上帝的话做的。

对人格魅力的敬重高过对上帝之道的敬重，这乃是罪。上帝要我们高举他的道，而不是高举人。

没有比对上帝的話感到厌倦更危险的事情了。一个人若以为自己已经知道得足够多了，他就会开始一点点地厌弃上帝的道，直到彻底失去了基督，失去了福音。

罗马天主教的神学家们教导说，没有人能确知他是否得到了上帝的悦纳。这个教导成为他们信仰的重要题目之一。这个教导折磨人的良心，把基督从教会中驱逐了出去，并且限制了圣灵的工作。

我可以說：“因此，我的教义（因信称义）是站得住的，所以它是正确的。”它是好教义，这从它信赖主基督、让上帝做我们的主并把荣耀归上帝等事实可以明显看出来。这教义是正确的，它不可能出错。

我宁愿成为一个“异端”，也不愿意反驳那使我成为基督徒的；否则，我宁愿死去，被焚烧，被驱逐，或被诅咒。

我们并不是说律法是不好的。我们只是说它不能使我们称义。

当我们记住律法和福音的区别，我们就可以让它们各司其职。无论是在修士和经院学者的著作中，还是在古代教父的著作中，我们都找不到律法和福音之间的这个区别。

律法若想要篡夺福音的地位和功用，它就不再是上帝的神圣律法了，而是一个假福音。

虽然我是一位神学博士，并且传扬基督，为他打了很多年仗，但我从个人的经历里知道，持定真理是非常难的事情。✠

——*——

以上言论摘选自有关马丁·路德的已翻译成中文的著作，包括如下几本：马丁·路德的《加拉太书注释》、罗伦·培登的《这是我的立场》、拜耳的《路德神学当代解读》、保罗·阿尔托依兹的《马丁·路德的神学》，以及拜耳的《什么是“福音的”？——路德神学的改教转折》一文（原载于《教会》2010年3月号，总第22期）。

持守真道

我在神面前，并在将来审判活人死人的基督耶稣面前，凭着他的显现和他的国度嘱咐你，务要传道，无论得时不得时，总要专心，并用百般的忍耐，各样的教训，责备人，警戒人，劝勉人。因为时候要到，人必厌烦纯正的道理，耳朵发痒，就随从自己的情欲，增添好些师傅，并且掩耳不听真道，偏向荒渺的言语。你却要凡事谨慎，忍受苦难，作传道的工夫，尽你的职分。我现在被浇灌，我离世的时候到了。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。从此以后，有公义的冠冕为我存留，就是按着公义审判的主到了那日要赐给我的，不但赐给我，也赐给凡爱慕他显现的人。

——提摩太后书4章1-8节