



史普罗作品选



信仰历程自述

Rc史普罗

我很小的时候就在问生命的意义是什么，这个问题一直困扰着我。我满脑子在想的是“为什么”，我比较关心的不是具体的物理世界，而是抽象的形上世界。很多小孩有兴趣想知道“怎样”做一件事。他们甚至会缠着爸爸妈妈问“车怎么会跑？”、“钟怎么会走？”、“种子是怎么变成一朵花的？”这类问题。我有些儿时玩伴就是这样，一天到晚都在玩车子、除草机、骷髅(kū lóu)头。后来他们有的成为工程师，有的成为医生、有一个成为地质学家，一个成为物理学家。可是我对这些问题一点兴趣也没有。我知道这些问题很重要，但是我的心就是不在这些问题上。

我年轻时对两件事有极大的热情，也耗去我许多的精力。一是运动，一是追根究底的问“为什么？”。我那时看不出二者有任何的关连，但现在回想便知它们在我身上是怎么凑在一起的。

少年不识愁滋味

我是二次大战时出生的。最早困扰我的问题是战争，我要知道为什么有战争。战争在当时四岁的我眼中，是相当无聊的。我不懂为什么罗斯福和希特勒不坐下来解决他们的歧见，不要用坦克、炸弹、军舰。当然我是为了我的好处才这样想。二次大战对我个人而言，代表的是我父亲不在身边。我两岁到六岁时，只在一张身着戎róng装的相片里看到我的父亲。他是个只能写信给我们的父亲，他只是我母亲口中的父亲。母亲每天晚上写信给我父亲，每封信末了都让我打上X和O两个字母。奇怪的是，我童年时的朋友他们的父亲都没去战场。我一直问自己，“为什么别人的爸爸都在家，只有我爸爸不在家？”

战争的问题终于结束，对我来说是以欢喜收场。那天我在芝加哥的街上玩球，忽然听到大家在敲锅打罐，高声尖叫。我看见他们彼此

拥抱，行动怪异。我原本懊恼这些怪事干扰我们打球，后来才知道是怎么回事，原是那天就是1945年二次大战的胜利纪念日。

我原本体会不出他们庆祝与我有什么关系，直到隔几天，我来到火车站；那里好象挤满了上百万的军人，还有好多女人在哭。然后部队排列整齐走进来。一大堆穿著军服的人看起来都一样，不过我看到一个人离我们约五十英尺，他丢下帆布背包，跪下来张开双臂，露出闪亮的牙齿微笑。我脱开妈妈的手，飞快跑过这五十英尺，一路闪过军人、背包，冲到父亲怀里。从那天起，战争和我没关系了。

然后是上学。从第一天起我就不喜欢上学，我那时是怎么捱（ái）到学期结束的，到今天我还觉得是个谜。倒是记得我礼拜一上学就巴不得礼拜五赶快来。那时困扰我的问题是为什么我得一个星期五天上学，只有两天可以玩？我觉得这根本没道理。我爸爸看起来更糟。他好象无时无刻不在工作。我不知道如果人得花那么多时间作他不喜欢的事，而只剩下那么少时间可以作他喜欢的事，那么活着还有什么意思？

在学校我是个好学生，但是我的心不在功课上，运动才是我的最爱；我觉得运动才有意思，运动给我带来感官上和心智上的快乐。我喜欢那种身体配合行动的反应，例如打橄榄球闪躲对方球员、打篮球篮下单手挑篮、打棒球先踩二垒垒包再传一垒双杀。我全身精力都耗在运动上。学校图书馆和镇上图书馆里关于运动的书，每本我都读遍了。有关运动的大小我都了若指掌，我是运动方面的活字典。我的英雄人物是契普·希尔顿（Chip Hilton）。他凡事都顶刮刮。他是公平竞赛的典范。他是一等一的运动员。

运动场上练球对我来说完全不是工作。我从来没有因为太累而想停止练球。我享受练球时的每一秒。练球有一个目的，为比赛，为赢球。比赛有起点、有目标、有终点。赢球是真实能到手的，输球我则压根没想过。当我们球队落后时，我从来不想“输了怎么办？”，只想“怎么才能赢？”。和伦巴第（Vince Lombardi）一样，我从来没输过球，只是偶尔时间不够，来不及把比数扳回来罢了。我的教练是

我真实生活中的偶像，因为他总有办法指点一条赢球的路。在球场上我愿意为他们卖命，视此为理所当然。

平地起波澜

可是有件事改变了这一切，也改变了我；这变化如此剧烈，直到今天仍余波荡漾。那是在我十六岁那年，有一天我妈妈来向我说，“儿子，你父亲得了重病，医生说没有办法了。你还是可以打点球，可是不能像过去那么多了；你得找个兼职的工作。爸爸快死了，你得当这个家的一家之主了。”我听到这事，外表冷静的像个英雄，内心却是充满愤怒。我不能相信还有什么事是解决不了的。二次大战我们不是赢了吗？打球时我们总是有办法在球场上赢球。为什么这件事我们束手无策？一定有办法的。医生一定搞错了。可是确实是没办法了。医生没错。爸爸不是一下子死掉，而是每天死一点。每天晚上我都得像消防队员拖火场的伤患一样，把爸爸衰弱的身体拖到餐桌上。

我还是打了一阵子球，可是已经不一样了。那些人在我眼中都是笨蛋。教练说“史普罗，我要你拿好这个球，你到哪儿都要带着它。带着它吃饭，带着它睡觉；你要吃它、喝它、睡它”。

如果是两个礼拜前他对我讲这些话，我会很喜欢，但是现在我要高声对他说：“你这个白痴！你不知道这玩意儿根本没意思吗？”练球对我是折磨。运动和生命一样，只是反复作些无益的动作。契普·希尔顿是个神话，生命则是苦涩的笑话。裁判吹哨子判我犯规，我就把哨子塞到裁判嘴巴里。裁判判我出场，我就当他的面大摇大摆的走出去。我心中充满苦毒、挫折、困惑，没一样事成功。现在无路可走了。我放弃了。

我父亲最后一次倒在地上的时候，我把他扶起来，背他到床上，他已经没有知觉了。二十小时之后他过世了。我没有流眼泪、没有一点情绪起伏。我好象橄榄球的四分卫，全程安排指挥丧礼的进行。随着我父亲入土下葬，我的心也跟着下去了。之后的那年我无止境的堕落（愤怒能使一个年轻人作很多事）。我成了一个标准的火爆浪子。

初中我凡事规规矩矩，第二名毕业，高中我用尽各种邪门歪道，毕业是第一百五十七名。

信仰带来转向

业余橄榄球使我得到一所大学的奖学金，之后我有了极大的转变。有一天在校园里，我的生命整个被翻转过来了。橄榄球队的明星球员把我叫到一旁，向我讲耶稣。我无法相信这家伙。在我眼中牧师都是娘娘腔，基督徒则都是胆小鬼。我不记得他对我说了什么，但我却有了一股冲动要读新约圣经，发觉每一页都散发着真理，这是我第一次读圣经的经验。这是我属灵经验的革命。其实过去我一直知道有位上帝，但我恨祂。在这个礼拜里我的怨恨与苦毒化为悔改。结果我得到的是赦免与生命。

我的故事可能应该是从理智的探索来到耶稣面前比较合适，但事情却是这样演变的，后来才有一股动力驱使我在理智上探索信仰。有一整年的时间我热切地读圣经。我不懂为什么没有全世界每个人都信祂。我的教授大部分是怀疑论者，校园里没有什么宗教气氛。我很快就开始面对各种从理智角度反对基督教的说法，大概人想得到的反对理由，我都碰到了。特别在这点上我很容易被人攻击，因为我过去的经历会让别人说我是因为情感上受过创伤，又在心理上需要一个“父亲”，所以耶稣乘虚而入，让我在绝望与苦毒中有了一线希望，所以我才会信耶稣。

我成为基督徒不久，就得认真面对这个问题：我信主是有客观的依据呢，还是只因为我主观的需要所致？。我开始经验到奥古斯丁说的“信心寻求理解”（Faith seeking understanding）。因此我转攻哲学作为我大学的主修。

第一代的保守派

读哲学历史使我接触到几乎所有的世人，殚精竭虑地要取代基督教的各种学说理论。我看见世俗世界观的破产。斯宾诺莎、康德、萨特等人的看法都甚有洞见，只是他们好象没有一个人能提出前后一致

的生命观和世界观。这些哲学家不必等别人批判他们，他们彼此批判就够瞧了。休谟批判洛克、康德批判休谟、黑格尔批判康德，如此周而复始，从未间断。人类凭思索想出来的学理都得不到确定的结果。不过研读哲学确实仍是很重要的批判工具，这对我的信仰历程很有帮助。我愈读哲学，就愈觉得基督教在理智上是可信的。

大学毕业我就进了神学院。我天真的以为神学院是个护卫基督教信仰，用学术解释圣经的坚城，结果发觉它是怀疑不信者的壁垒。这里弥漫着对古典基督教的否定，让我看到当代各种排斥正统基督教的批判理论，也让我看到各种学术角度对圣经的批判。这迫使我去面对圣经可靠性的问题。幸运的是我有两方面在支持我。一方面是我受过足够的训练，可以用分析哲学的工具，点出这些否定批判所用的哲学性假设。借着这些哲学工具我可以或多或少反过来批判这些批判者。我的理智比较不会被所谓自由派学者所用的薄弱哲学假设吓到。另一方面我有幸在一位肯定古典基督教的教授门下受教。他是我们最严的一位教授，对我们的学科要求也最高。他缜密的推理能力使我印象深刻。他的知识与分析能力在各位教授中有如鹤立鸡群。

神学院毕业之后，我继续到欧洲攻取博士学位。这对我来说虽是很辛苦，却是很愉快。我几乎每样功课都得用外国语来写，这对我的悟性是新的操练。我是在阿姆斯特丹自由大学（Free University of Amsterdam）就读，我的老师是G. C. Berkouwer。他让我接触所有近代的神学理论与圣经研究。欧洲的系统使我接触到一种治学方法，是把神学与圣经当成严谨的科学来研究。用荷兰文、德文、拉丁文研读原典也使我多了一个新的学术工具。

从欧洲回到美国，开始我的教书生涯。我在大学与神学院任教，教的科目很特别。我在一所大学几乎专教哲学，在另一所大学则教神学与圣经研究。我第一次在神学院教的课是哲学神学（philosophical theology），把哲学与神学合并讨论。怪的是我也受邀教一门新约神学。在这讲究专才的时代，我却是被迫成为通才，在几个相关的不同领域里工作。

最后，护教学成为我的“专长”。这门学问顾名思义是护卫基督教，提出思想上的辩护，证实基督教的可信。通常专才到最后都会走上这条路。

我的训练不是在温室中培养的。我碰过各式各样的自由派学说。我是第一代的保守派——这是我自己经过一番探索后给自己的定位，不是上一代传给我的，也不是我的训练使然。

教书这充满挑战的环境也成为淬炼我思考的好地方。我愈研究，愈教书，愈和不信者、批判者对话，就愈有把握基督教在悟性上完整而真实。事实上我认为基督教博大精深，又很精巧的表现出内部的一致性，我对此深深慑（shè）服，我对圣经的威严光耀心生敬畏，至于圣经所带出的能力就更不在话下了。我们若弃掉圣经，就是弃绝基督；弃绝基督就是弃绝生命。我的信念和马丁路德一样：“圣灵不是怀疑论者”（*Spiritus Sanctus non est scepticus ; The Holy Spirit is not a skeptic*），圣灵给我们的话语是明确的，比感觉、比生命本身更有把握，更确定。

（选自 R.C. 史普罗《叫我如何不信祂》前言）

祷告的开始

颂赞与敬拜

如同主祷文所示范的，开始一个祷告最合适的方式是颂赞和敬拜。但很令人悲伤，我们经常被自己的欲望所推动而直接开始祈求。我们常想要从上帝得到一些东西时，才去找祂。我们是这么急于提到自己的要求和说出自己的需要（这些上帝早已经知道了），因此往往不是完全忽略了敬拜，就是用敷衍的态度很快地跳过这一项。

忽略了敬拜，就是把祷告的核心部份除去了。热切的祈求是一回事，特别是当我们孤独地在危险之地时；而热切的敬拜、颂赞却又是另一回事。那些伟大圣徒的祷告，教会历史中的祷告勇士，所共有的特征就是他们对上帝都有极热切的敬拜和称颂。

我们在表达敬拜上的迟缓和软弱，可能有二个根本的原因。第一是缺乏合适的字汇。当要敬拜时，我们却说不出话来。

卫斯理在他写的圣诗：“愿我有千个舌头来颂赞主”中，表达出类似的心态。这首诗歌是在哀叹，只有一个舌头的限制成为赞美上帝可悲的拦阻，只有再加上九百九十九个舌头才能将心中的称颂完全表露出来。

诗篇是用简单但有力的字汇写成的，作者们借着它表达出心中对上帝的敬畏，并没有忽视心智在敬拜上帝时所能发挥的功用。诗人们张开他们的口，发出赞美来。这些赞美确实是在圣灵的感动下被赐予的，但也是要有那些心思深刻浸润于上帝之事的人才能发表得出来。

另一个发出赞美的大拦阻是“无知”。我们因字汇的有限而有的苦恼，还不如因对所敬拜的那一位缺乏了解而有的苦恼来得大。我们的敬拜同样会因缺乏有关上帝的知识而遇到困难。

一个人要如何向他所不认识的上帝写情书呢？一个人的嘴唇怎能向那位对他来说是朦胧不清而不知名的至高者，说出赞美的话呢？上帝是个有位格的神，有着无止境的历史。祂不但在那荣耀的大自然的舞台中启示祂自己，也借着圣经的篇章使我们认识祂。如果我们将祂的话充满在心智中，我们的迟钝和结巴将转爱成形式完美而且满有意义的赞美。藉着将自己沉浸在诗篇中，我们不但能看见要如何赞美，也扩充了对所赞美的那一位的认识。

为什么我们要敬拜并颂赞祂？因为这是我们身为人类这被造物应尽的义务。我们已被呼召来使上帝的荣耀充满遍地。我们是照着祂的形象而造，来反映祂的荣耀，我们主要的任务是影显主。同样的，我们也应来敬拜祂，但并不是出于奉承的态度，好像故意“把祂抬高”（替祂戴高帽子），好使祂应允我们的祈求。我们也从圣经中的描述中注意到，天上的天使整天都围绕着上帝的宝座来敬拜、赞美祂。

从实际的角度来看，为什么敬拜对我们这么重要？因为唯有当上帝的圣洁和威严深深铭刻在我们的心中时，我们整个基督徒的生活——一种顺从和服事的生活——才能得着动力，并变得更丰富。在我被激发去为某人做一件困难的事之前，需要先对那人有某种程度的尊敬。当有人要我为他进入世界，承受许多愤怒和反对群众的逼迫和敌挡，我必须对他有着衷心的尊崇才行。只有如此，才能使我心中不觉得这任务是个重担。

当我们以敬拜和颂赞来开始祷告时，我们是在调整自己的心弦，准备以认罪、感恩和祈求来到上帝面前。希伯来书四章十六节告诉我们，我们只管坦然无惧的进入至圣所，因为幔子已被十字架除去了。在伊甸乐园门口把守的天使，他们手中挥动的剑已然取走。基督为我们开了一条又新又活的路进到上帝面前。然而，如果我们查看一下教会的历史，会发现人们还是对上帝敬而远之，以为上帝仍然远离他们。在教会中的祷告变得如此公式化，因此许多基督徒的反应是反其道而行。今天，我们常听到所谓“交谈式”的祷告。我们对上帝说话的方式变成这样：“嗨，上帝，你猜猜事情发展得如何？对我来说，今天的情况并不大好。但是，喂！你知道吗？你和我合作，我们可以

做出一番事业来，是不是？哈！”这是一种相当轻忽、任意亲近上帝的方式。

但是，祷告变成这种样子是有其历史缘由的。它代表着对形式主义的过度反对，因此采用这种自由式的祷告，却产生了轻蔑上帝的副作用。它原意是要计划减少祷告中人为的成份——然而，却创造出最糟的人为祷告。任何被造物都不应于上帝直接临在时，以这种大胆的态度对他说话。

上帝确曾邀请我们自由进到祂的临在中，但我们仍需知道自己是来到上帝面前。当面对面和这位全能者相遇时，谁会像和棒球场看台上的朋友那样说话？我们可以大胆地来见上帝，但态度绝不该是傲慢、放肆的，也绝不该轻率，好像是和一位玩伴谈话一般。

当我们以敬拜和赞美开始祷告时，就是在承认我们交谈的对象之伟大。我们祷词的文法不一定要十全十美，其中的文词不一定要高雅而动听，但必须能反映出上帝当得的尊敬和荣耀。敬拜引导我们在其中可以认罪、感谢，并祈求。

坊间的一些书好像要使我们相信，我们只需遵行某些步骤去行，上帝就会将所求的给我们。事实上，这些作者的意思是：“遵行这些步骤或使用这些特定的话语，你就可确知上帝会赐下你所求的。”这不是祷告，是变魔术。这不是信心的表现，而是迷信。这好像是在说：我们可运用一些窍门来操纵那位至高的上帝。

上帝每天都会听到一些操纵式的祷告，是从那些不知如何颂赞、尊崇上帝的心中产生出来的。许多祷告的人经常忘掉了他们说话的对象是谁。

认罪

表达了颂赞之后，我们必需带着认罪的心来到上帝面前。要记得，若没有基督成就的工作，我们根本没有资格来到上帝面前，对着上帝的耳朵作任何发自心中的诉求。我们本来没有任何权利得着祂的

同在。圣经告诉我们，上帝是如此的圣洁，甚至不愿看见任何的罪恶。上帝喜悦义人的祷告，但我们每天生活所行的并不十分公义；然而我们所服事的上帝却因着基督转眼不看我们的罪，邀请我们进入祂的同在里。

正如“祷告范本”中所指出的，认罪是我们和上帝谈话正常的一部份。认罪并不是只在一年中的某些特定节期和日子所草率从事的行为。对基督徒而言，认罪应该是每天的行动，天路历程中应有的特征。基督徒应该有个悔改的灵。每天都必须认罪的主要理由，是因为我们每天都做了许多违犯神圣律法的事。我们做了许多不该去做的事，也忽略了许多上帝命令我们该去做的事。我们每天在上帝面前都有许多亏欠。因此，每天的祷告中都应包括真正的认罪。

圣约翰告诉我们：“我们若认自己的罪，上帝是信实的、是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。”（约壹1:9）我们在此发现，上帝饶恕我们所有已认之罪的应许，若对这项应许装作不知或忽略它，无异是使自己走在危险的路径上。上帝命令世人要认自己的罪，并且答应要赦免世人所认的罪。因此，我们应该每天忏悔自己的罪，是再清楚不过的事了。但是，认罪到底是什么意思，以及其中应该包括些什么，在此须作些推敲和研究。

我们可以分辨两种不同的悔改：懊悔和痛悔。懊悔是悔改的仿造品，它从不使我们有资格得着赦免。它好像一个小孩子，做了违抗母亲之事后被捉到，哭喊道：“妈咪，妈咪，对不起，我错了。请不要打我的屁股。”懊悔是纯由惧怕惩罚的动机所引发的悔改。在这情况下，罪人向上帝承认他的罪，不是出于真正的哀恸悔改，而是出于想得到“逃离地狱车票”的欲望。

真正的悔改会表现出“痛悔”，一种因觉察自己侵犯了上帝而有的敬虔的哀恸。在此，罪人为他的罪哀悼，不是因为失去奖赏或感受到惩罚的威胁，而是因为他曾做了一些损害到上帝荣耀之事。罗马天主教在认罪时所用的祷告，称为“忏悔颂”，表达罪人悔改的心意：“噢！主，我的上帝啊！我衷心为着曾侵犯神而深感难过。因着你公正的惩罚，我厌恶所有曾犯的罪，但最重要的是，因为我侵犯了你。

噢！主，我的上帝啊！你是全然良善并且配得我全心的爱。我在此下定决心，借着恩典的帮助，我不再犯罪，并要避开任何会使人犯罪的时机和场合。”

这个祷告所表达的比“懊悔”要深刻得多，后者只是出于对惩罚的恐惧，这个祷告却出于因得罪上帝而有的敬虔的哀恸，你可以注意到，这位祈祷的罪人承认上帝是“全然良善”，并且配得我们全心的爱。这样的承认使所有想要有“自我称义”的企图都无法得逞。这个祷告，包括一个坚定的宣告，表明他下定决心不再犯罪，愿意放弃邪恶的生活型态，并且要避免任何可能诱人入罪的机会和场合。祷告中也包括了一个“谦卑的认识”，就是在凡事上要依靠上帝的恩慈和帮助。

诗篇五十一篇，一个痛悔的罪人求宽恕的祷告，是大卫王在和拔示巴犯了奸淫罪之后写出来的。大卫并没有带着借口来接近上帝。他并没有要求上帝考虑一下是环境诱引使他犯罪，或因政治地位造成的孤单促使他有亲近女人的冲动。大卫并没有设法在上帝临在时，尽量减低所犯的罪的严重性。他没有将他的罪合理化也没有尝试自我辩明，而这些是一般犯罪的人常有的特征和表现。

大卫说：“我知道我的过犯，我的罪常在我面前。你责备我的时候，显为公义；判断我的时候，显为清正。”换句话说，大卫相信，如果上帝除了绝对的惩罚外，没有给他别的，祂仍是绝对公正合理的。大卫表明，他不敢蔑视任何上帝说过的话：这是一颗破碎和真诚痛悔的心。

大卫祈求，盼望能重新得到上帝的恩惠：“上帝啊，求你为我造清洁的心，……不要丢弃我，使我离开你的面。不要从我收回你的圣灵。求你使我仍得救恩之乐，赐我乐意的灵扶持我。”（诗51：10-12）他了解认罪最重要的是要完全倚靠上帝的恩慈。大卫不能赎自己的罪，也不能做什么或说什么，来抹除已犯的错误。他没有任何方法可以补偿他对上帝的亏欠。大卫那时就了解后来由耶稣所设明的真理——我们是欠债的人，没有能力偿还我们的债务。认罪就好像破产的宣告。上帝要求我们作完全人，最轻微的罪也会污染完美的记录，世

界上所有的“善行”都不能抹去这污点，而使我们从不完全进到完全。一旦犯了罪，我们在道德上就是破产的人。唯一的希望，是藉由一位全然完美者的赎罪，来宽恕及遮盖我们的罪。

当我们犯了罪，唯一的选择是悔改。没有悔改就没有饶恕。我们必需以痛悔的心态来到上帝面前。大卫是这样说的：“你本不喜爱祭物，……上帝所要的祭，就是忧伤的灵。上帝啊，忧伤痛悔的心，你必不轻看。”（16、17节）大卫这些话中具有深刻的思想，显示他了解许多旧约人物所未能抓住的真理——在圣殿中供献的祭物，并不能为罪人博取什么功德，这些祭物不过是指向未来那完美的“牺牲”的象征而已。最完美的赎罪祭是要由那毫无瑕疵的上帝的羔羊——基督所献上。公羊和山羊的血永不能除罪，耶稣的血却能。要得着基督赎罪的功效，使我们的罪得着遮盖，必需要以忧伤痛悔的心来到上帝面前。在大卫得着赦免的经历中，表现出赦罪的一个重要特性——惊奇。他乞求上帝洗除他的罪，使他洁净。从某个角度言，得赦免绝不该是件令人惊奇的事。当上帝照祂所说的话而行，我们绝不应觉得惊奇。在约翰壹书一章九节，上帝告诉我们，如果我们认自己的罪，祂是信实的，必要赦免我们的罪。上帝持守祂的诺言，人却不是。上帝是立约者和守约者，我们却是毁约者。

上帝绝没有义务要是恩慈的。任何时候，我们以为上帝有义务要是恩慈的，我们的脑中就该亮起红灯，提醒我们所想的并不是恩慈，而是公平——应尽的责任。我们需要做的绝不仅是偶尔唱唱“奇异恩典”这首诗歌——而是需要一再对上帝的恩典感到惊奇，进而用全心来感谢祂、敬拜祂。

祷告的三个重要意义

一、尊崇神：

主耶稣教导我们祷告的最重要意义是敬拜神，使神的名得荣耀，主祷文的开始就是「愿人都尊祢(神)的名为圣」，接着就是「愿祢的国降临，愿祢的旨意行在地上，如同行在天上。」这表明我们对神的国和神的义之态度，我们要倒空自己，让神的国降临在我们心里，使神在我们的心灵里居首位。不信主的人让魔鬼和假神在心里居首位，可惜许多信了主的人，虽已脱离了魔鬼和罪恶，他们的老我和肉体仍和基督争首位，神的旨意就无法在他们心中自由运行。地上的君王只能在他所管辖的国里颁发命令，使他的旨意可以在这个国里彻底执行，别处则不行。现在神的旨意在天上可以顺利地推行，他还需要地上的人能遵行，因为他是统管天上、地上、地底下一切的主宰。可惜在地上常受阻碍，因为在地上除了有魔鬼的势力之外，还有出自人的障碍，我们如要让神在我们的心中掌权为王，就必须除去魔鬼的权势和治死与圣灵为敌的肉体，神的国才会降临在我们心中，这样神就从我们身上得荣耀。这不但是我们应有的心愿，也是对神的最高崇拜，主祷文的最后部分：「因为国度、权柄、荣耀，全是祢的，直到永远，阿们。」只有这位独一无二之真神才配得这样的荣耀。主祷文三分之二的內容都是为荣耀神的名，可见使神的名得尊荣的祷告才有意义。

二、与神作「爱」的倾谈

人们对心爱的人常有说不完的话，总嫌时间过得太快，巴不得日子越长越好。对心爱的人倾心吐意时，总想表示自己的爱慕。有许多基督徒很爱主，也为主努力作工，他们虽知道祷告很重要，内心却不渴慕，每日虽有祷告，但是多为自己的工作或某些需要祷告，为所关心的人代祷，很少用祷告来表示对神的敬爱，有时甚至匆忙地循例祷告几句，自己安慰自己说：「神是无所不知的，祂知道我的需要，我祷告之前祂早已知道我的心思意念，何必作很长的祷告呢？不如把那祷告的时间用来为神工作更好！」或许有人说：「我知道祷告很重

要，只是我太忙了，没有时间祷告。」这些说法好象有道理，其实是缺乏「爱」，没有把神当作所爱的对象，没有如饥似渴地找时间或机会去和神倾谈。有一些深受痛苦或久被罪恶捆绑的人，当他们被神拯救得蒙主耶稣十字架宝血洗净之后，每逢仰望十字架恩主之时，马上热泪盈眶，感谢不尽，赞美不止。他们非常喜欢祷告，把祷告视为对神之爱的流露，情词生动活泼，充满感恩。这就好象主耶稣对西门所说：「一个债主，有两个人欠他的债，一个欠五十两银子，一个欠五两银子，因为他们无力偿还，债主就开恩免了他们两人的债，这两个人哪一个更爱他呢？」西门回答说：「我想是那多得恩免的人。」耶稣说：「你断的不错」(路七41至43)。所以主耶稣最后说：「他许多的罪都赦免了，因为他的爱多，但那赦免少的，他的爱就少。」(路七47)当我们懒于祷告时，我们要思想挂在十字架上的恩主耶稣，祂为我们受苦的大爱，好激起爱祂的心。我们要向主祷告说：「愿祢吸引我，我们就快跑跟随祢……我们要称赞祢……爱祢是理所当然的。」(歌一4)。

三、为得能力

(1)能力泉源在于神：基督徒活在世上，必须求神赐各种能力，包括体力、智力、灵力，都是我们所必需的。只有身体健康，有充沛的体力和智力，才能更好地学习、生活和工作。只有灵力充足，才能使灵命更丰盛。我们的身体是神的殿，我们不但要爱护自己的身体，还应该求主保守健康平安，并赐智能以处事为人。所罗门王不为自己求福求寿，只求智能能管理百姓，他的祷告蒙神喜悦，神不但应允他所求的，并赐他聪明智能，甚至超过他前后的人。神也将他所未求的富足、尊荣赐给他，列王中没有一个能比得上他的。圣经说：「你们中间若有缺少智能的，应当求那厚赐与众人，也不斥责人的神，主就必赐给他。」(雅一5)可惜有些人自以为聪明超人，目中无人，以致失去神在这方面的祝福，实在是极其糊涂。

基督徒要从世人中分别出来，作世上的光和盐，见证神的荣耀，这不能靠自己作好，必须从神那里支取灵力。主耶稣用葡萄树和枝子的比喻，来说明祂与信徒的关系，这是极其恰当的。枝子必须连于葡

葡树，才能结果子，主耶稣说：「我拣选了你们，并且分派你们去结果子。」枝子的生命来自葡萄树，耶稣也说：「我是葡萄树，你们是枝子，常在我里面的，我也常在他里面，这人就多结果子，因为离了我，你们就不能作什么，人若不常在我里面，就象枝子丢在外面枯干，人拾起来，扔在火里烧了。」(约十五5至6)可见信徒必须紧紧连接于能力的泉源——我们的神。

我们所有的能力，都是从祷告得着，「多祷告多有力量，少祷告少有力量，不祷告没有力量，祷告有力量。」这是一首很切实的诗歌，这是基督徒生活的一个定律。

(2) 靠主才能发挥能力：有人认为要使人生更有意义，应当多做一些对人类有贡献的事业，所以许多基督徒都认真工作，认为做好工作就可以荣耀神的名，这是很好的态度。神的许多仆人使女整天所忙的圣工，都是为主而作，他们埋头苦干，任劳任怨。有的人却忽略了祷告的生活，祷告时间很少，难怪有时会感到灵命日渐枯竭，至终会懊悔「舍己之田不耕而耘他人之田」。如果要发挥我们的工作能力，必须先从能力的泉源支取，这样才会把能力源源不绝地发挥出来。汽车司机绝不会认为把车停在加油站添油是浪费时间，只有不断地加油才能继续开动引擎行车，行车越远需油也越多。同样，基督徒和神的工人也不能只工作不祷告，如果单靠自己的能力、才干，拼命去作，可能终于失败。马丁路德与罗马天主教会对抗的时候，每日有许多的要事须处理——讲道、写作、为真理争辩，他说：「我每日如果没有三小时的祷告，便不能向前进行。」古今中外神所重用的许多人，他们的秘诀就是与神有亲密的交通，多进入至高者的隐密处，难怪他们发挥超人的力量。

圣经说：「祂(神)不喜悦马的力大，人的腿快，耶和華喜爱敬畏祂和盼望祂慈爱的人。」(诗一四七10)我们不要自以为力大腿快，这样的人不能被神所用。神所重用的人不是法老王宫里的摩西，乃是米甸旷野牧养羊的摩西；不是迦玛列门下严守律法的扫罗，乃是那在大马色途中悔罪后而改变的保罗。神子耶稣基督开始传道之前，尚且被圣灵引到旷野禁食四十昼夜，与神独自相交，满带圣灵的能力回到加

利利，祂的名声就传遍了四方。神子尚且如此，何况我们作祂门徒的人呢！祷告就是工作，我们不要忘记祷告是工作的开始，没有以祷告为开始的工作，它的后一部分一定会失去能力，使这项工作归于失败。

(3) 靠主工作才能省力：耶稣复活之后，西门彼得在提比哩亚海边向另外几个门徒说：「我打渔去，」他们说：「我们也和你同去。」他们就出去，上了船，那一夜并没有打着什么。天将亮的时候，耶稣向这些门徒显现，亲切地吩咐他们，说：「你们把网撒在船的右边，就必得着。」他们便撒网下去，竟拉不上来了，因为鱼甚多。这事实叫我们看到这几位门徒整夜打鱼，他们一定在船的前后左右都撒过网，但是整夜劳苦却一无所获，现在只按照耶稣的一句话去行，非常简单地把网撒在船的右边，竟有意外的收获，远超过他们所求所想的。多少时候我们因不先祷告，只为某事奔走劳碌，花了九牛二虎之力，结果徒劳无益。如果我们先去安静地求问神，祂会借着圣灵的启示，指出你当行的路，只要你肯按神的指示去行，就会事半功倍地成就奇事，我们为何不走这捷径，反舍近求远呢？

我们生活在这世上，有物质、精神和灵性上的需要，既需要粮食，也需要灵食。神在造人之前，已经先立伊甸园，预备各种菜蔬和果子，好作人的食物。神的本意就是愿意「常施恩惠，从天降雨，赏赐丰年，叫人饮食饱足，满心喜乐」(徒十四17下)可惜始祖亚当犯罪之后，被赶出伊甸园，必须终身劳苦，才能从地里得吃。主祷文叫我们向天父求：「我们日用的饮食，今日赐给我们。」我们可以为生活必需品祷告，神很乐意赏赐给我们。但我们不应当特别挑剔要吃什么，喝什么，穿什么，而应当有衣有食就当知足，神会按我们的需要供给的。有位奉献到非洲的女传教士，为主撇下家人而孤单地去到荒僻地方传福音，后来病重，无钱治病，连吃的东西都没有了，她唯一的办法只有跪下来祷告，求神供给她的需要。刚祷告完，邮差敲门送来一大邮包的东西，原来是从苏格兰的团体寄来许多燕麦粉，再没有别的了。她开始时感谢领受，天天煮燕麦粉吃，后来实在吃腻了，几乎不能下咽，这样整整三个星期，她除了燕麦粉充饥之外，再没有钱买其它东西吃，但她的病却自然地痊愈了。有一次她在见证会中做了

这个见证，会后有位弟兄来找她，原来他是一位医生，他告诉这位姊妹说：「根据你所患的病，不该吃别的东西，惟有三星期的燕麦粉最适合你，这不但可以吃饱，而且可以治病。」这时姊妹才明白神为何感动人寄这么多的燕麦粉给她，可见神知道我们的需要比我们自己更清楚。

神不但乐意赏赐我们身体上的需要，还顾念到我们精神上的需要，圣经说：「你要把你的重担卸给耶和华，祂必抚养你，祂永不叫义人动摇。」(诗五十五22)只要我们肯把重担卸给神，我们就有安慰和喜乐。产生精神不愉快的事，往往是事情不顺利，遭灾害或受苦，或有伤心悲痛之事，我们都可以把它卸给神。旧约圣经也记载雅比斯曾求神说：「甚愿祢赐福与我，扩张我的境界，常与我同在，保佑我不遭患难，不受艰苦，神就应允他所求的。」(代上四10)可见祂掌管我们生活上的大小各事，祂愿意听我们的祷告。

不但如此，神更愿意供给我们灵命的需要，神首先救我们脱离罪恶捆绑的痛苦，「惟有基督在我们还作罪人的时候为我们死，神的爱就在此向我们显明了。」(罗五8)神不但使我们尝到今生与祂同在的甜蜜，而且叫我们信祂的人都得永生(约三16)。「我的神必照祂荣耀的丰富，在基督耶稣里，使你们一切所需用的都充足。」(腓四19)

到底什么是「罪」？

罪可以用弓箭手射箭不中目标来形容。这当然不是说，人如果射不中红心是大恶，它乃是说，圣经对罪所下最简单的定义就是不中的。神的律法彰显出神的公义，这是我们行为的最终标准。我们若达不到这标准就是罪。

罪具有的普遍性。“因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀。”（罗 3：23）俗语常说：「世上没有完全人，人皆有过」，这些话其实就等于承认罪的普遍性。我们都是罪人，我们都需要救恩。

《西敏斯特大要理问答》这样为罪下定义：「罪是未能符合或逾越了神的任何律法；神的律法是为管理有理性的被造者设定的」。此定义指出罪的三个重要层面：第一：罪就是不符合要求，未能达到神律法的要求。这种亏欠(omission)的罪是指未能行出神的命令，例如神命令我们去爱邻舍，而我們不肯去爱，那就是犯罪。

第二：罪就是逾越律法。逾越律法乃是指跨过律法的界限，越出它的限制，因此我们有时也称罪为过犯，即走在不准走的地方。这种干犯神(commission)的罪，就是做神所禁止的事。神的律法有时是以负面的方式宣告的：“不可……”我们若做了这些不可做的事，就是犯罪。

第三：罪是有理性的被造者的一种行动。身为有神形像的受造者，我们是自由的道德代理人。因为我们有思想、意志，所以能够作出有德性的行为。当我们做出自己知道是错的事时，我们便是选择违背神的律法，那就是犯罪。

基督教不接受罗马天主教将罪分为小罪(venialsin)和大罪(mortalsin)两种的说法。传统天主教神学对大罪的定义，是指那能杀死灵魂得救之恩典的罪，需要藉着赎罪圣礼(sacrament of penance)的更新才能称义；小罪则是指一些较轻微的罪，不会破坏救恩。

加尔文在其《基督教要义》一书中宣称，所有对神所犯的罪都是大罪，都必带来死亡；但没有一种罪是由于它能毁灭我们因信心所得的义，而变成大罪的。所有的罪都是严重的，即使一件最小的罪，也仍是背叛神的行为。每一件罪都大如宇宙中之叛国罪，因为每一件罪都是企图推翻神至高无上的管治权。

可是圣经中也认为，有些罪比别的罪更加可憎。邪恶有程度上的不同，因而在神的审判台前，其惩罚也有程度上的不同。耶稣责备法利赛人忽略了律法中更重要的事，他也警告伯赛大和哥拉汛的人，他们的罪比较所多玛和蛾摩拉的人罪更重。（太11:20-24）圣经也警告我们，犯罪越多，罪咎就越大。虽然雅各说，犯一条律法就等于犯了众条（雅2:10），可是每多犯一条，罪咎就更大。保罗提醒我们，不要为自己积蓄忿怒，因为神审判的日子终会来到（罗2:1-11）。我们每犯一件罪，就会为自己加添罪咎，而更加承受到神的忿怒。但是神的恩典也大过我们一切的罪咎。

圣经持极严厉的态度看罪，因为圣经存着极严肃的态度看神和人类。当我们得罪神时，我们干犯了神的圣洁；当我们得罪邻居时，我们就干犯了人性的尊严。

本期总结

圣经对罪的定义是不能达到神公义的目标。

所有人类都是罪人。

罪包括没有达到神律法的要求(缺欠)，和逾越了神律法的限制(过犯)。

只有道德的代理人才会有罪咎。

基督教不承认罪有小罪和大罪之分，但承认罪有程度之分。

每犯一件，就会使罪咎更大。

罪干犯神，也干犯人。

本期关键词：罪

思考经文

罗2:1-11

罗3:10-26

罗5:12-19

雅1:12-15

约壹1:8-10

地狱

我们常常会听见『战争有如地狱』或『我身在地狱中』这类的话。我们当然不会照字面理解这些话，不过，这些话反映了我们喜欢用地狱来形容人类最可怖的经历。但事实上，世间没有一种经历可以真正与地狱相比，即使用尽了人间一切最痛苦的事来形容地狱，也未能真正描述出地狱的可怖。

我们常以地狱一词来咒骂人，使地狱的观念变得好像是蒜皮小事。我们轻率地用这个词，有点儿想把这观念变轻松、诙谐一点。我们倾向于拿自己最惧怕的事来开玩笑，想要用这方法除去它的厉爪，尝试减低它吓人的威力。

圣经中没有一个概念比地狱更恐怖、更骇人。人人都不喜欢地狱，如果不是出于基督自己的教导，恐怕没有人会相信它的存在。

圣经中有关地狱的教导，差不多全都出于耶稣的口。与其它的教导相比，恐怕这个教义是基督徒在忠于基督教导时，最让他们受到压力的。现今的基督徒尽量把地狱的概念缩小，把耶稣的教导加以淡化或软化。圣经形容地狱是个黑暗的地方，是火湖，是哀哭切齿之处，是与神的祝福永远隔绝之所，是监牢，是虫子不死的痛苦之地。这些永恒的惩罚描写得如此绘形绘声，使我们不禁要问，究竟这些该按字面解释呢？还是只需把它们当作象征的说法？

我猜想这些有可能是象征，但这并不能使我轻松一些，因为我们不能仅仅把这些描述看成象征，也许在地狱里的罪人宁愿选择一个只需按字面解释的火湖，更胜于永远处于一个用火湖来象征的真实地狱里。如果圣经中所形容的这些事真的是象征，那么我们便须承认，实况比象征更可怕。象征一向是用来表达一个更高层次或更加严重的实况，是超过象征本身所能说明的。耶稣既用了人间可想象最可怕象征来形容地狱，那么对于只把地狱视为纯粹象征的人，并不会带来太大的安慰。

有人说：『地狱是象征人与神隔绝的景况。』听到的人可能会松一口气：对于一个不知悔罪的人，永远与神隔绝又有什么可怕呢？不虔敬的人当然是想与神隔绝。但在地狱里的人，其难处不是与神隔绝，而是面对神的临在，和神的惩罚。神的震怒完完全全地临到地狱，祂要在那里施行公义的刑罚。在地狱的人所见到的神，乃是能吞灭一切的烈火。

无论我们怎样分析地狱这概念，都会觉得那是个残酷的地方，人将受的刑罚是不寻常的。但有一点令我们得安慰的，就是可以肯定在地狱没有残酷，因为神不可能是残酷的。残酷乃是指施行的惩罚比罪行所应得的更重，从这角度来看，残酷就是不公平，而神却绝不可能施行不公平的惩罚。审判全地的主必然作出正确的判决，清白无罪的人必不会受罚。

地狱最可怕的地方，或许就是它的永恒性。只要知道痛苦有完结的时候，再大的痛苦人都可以忍受，但在地狱里，人却没有这种盼望。圣经清楚指出，那惩罚是永远的；永生和永死都用了同一个永字。惩罚包含了痛楚；并非如一些人所说的，灵魂只是彻底被消灭，不会有痛楚。爱德华滋根据启示录第六章15节至16节这样讲道说：『邪恶的人在死后必会极其盼望自己变为无有，永远也不存在，好逃脱神的忿怒。』地狱是在神的公义和烈怒之下的永死，这种痛苦是无法逃避和解脱的。明白这一点十分重要，这能鞭策我们感谢基督所作的，并努力传扬祂的福音。

最后我们来做一下总结：

1. 地狱的痛苦是超过世界上一切痛苦的经验。
2. 耶稣的教训中清楚地提到地狱。
3. 如果圣经中对地狱的形容是象征，那么实况便会比象征的情形更糟。
4. 地狱是神以忿怒和刑罚临在的地方。

5. 地狱里没有残酷，因为地狱是个完全公平的地方。
6. 地狱是永恒的，人无法藉着悔改和被消灭而逃脱。

全备圣经

在过去，教会曾面临一项艰巨的任务，认出哪些书卷属于圣经。圣经本身并非一卷书，而是许多单独书卷的合集。教会要辨认的就是称为正典（canon）的书卷。正典这个词源自希腊语，原意为「标准或量杆」（standard or measuring rod）。因此，圣经正典就是教会获得上帝话语所使用的标准。通常，异端（heretics）活动会促使教会更加精确地确立教义。

例如第四世纪的尼西亚信经（Nicene Creed）就是对亚流异端（Arius）的回应，第五世纪的迦克墩会议（Council of Chalcedon）则是教会对犹提干异端和涅斯多留异端（Eutyches and Nestorius）作出的回应，主要针对基督位格的理解。同样，一位名叫马吉安（Marcion）的异端分子促使教会确定了第一份新约正典名单。

马吉安认为旧约里的上帝最多只能算是造物工匠（造物的上帝也是恶的始创者），这位上帝在其存有和性情中是有缺陷的，所以他删减了最初新约圣经的文本，其中任何正面关联旧约造物主与耶稣的地方都删去了。这样，马吉安的新约是一个脱离旧约的耶稣和光秃秃的道德教训。针对这一异端，教会必须维护完整的使徒作品，于是便确立新约和旧约的正典。

另一个危机直到十六世纪宗教改革时期（Protestant Reformation）才出现的。虽然当时最核心的辩论是集中在称义的问题（justification）上，这也被历史学家称为宗教改革的质料因（material cause），但其中隐含另一个关于权威的争论。路德辩护唯独信心（sola fide）时，罗马教会宣称他们已经在教宗通谕和历史文档中确定过与路德相反的论点。在辩论中，路德坚持抗罗宗唯独圣经（sola Scriptura）的原则，人的良心唯独束缚于圣经，圣经是唯一的特殊启示的源头。作为回应，罗马教会在天特会议第四会期上宣布，上帝的特殊启示既在圣经里也在教会的传统里。这个观点被称为双重源头启示（dual-source revelation）。随后，在教宗通谕里，

罗马再一次重申这个观点。这样，便是在唯独圣经和圣经加传统之间产生了论战。这一辩论所要处理的问题是对加添圣经的问题（addition），即在圣经上外添了教会的传统作为最高权威。

自那以后，有一个反面的问题也浮现出来，不再加添圣经，而是删减圣经（reduction）。今天我们面对的不仅是唯独圣经的问题，也同时面对全备圣经（tota Scriptura）的问题。全备圣经意思是要接受整本圣经都是上帝的启示，是上帝全备的教导。在过去一个世纪里，教会面对许多试探，有人企图在正典中再寻正典。他们只将一部分圣经视为上帝的启示，而否认整本圣经都是上帝的启示。这样，被历史学家称为新马吉安主义（neo-Marcionite）的运动出现了。初代教会时马吉安删减正典的行为，在今天又一次被复制了。

其中，二十世纪最著名的可能当属德国神学家布特曼（Rudolf Bultmann）。他把圣经分成两部分：福音（或凯歌）（kerygma）和神话（myth）。他宣称圣经中包括两部分真理，一部分是历史性的，一部分是神学性的，这些真理在内容上有拯救的能力，但是这些真理被隐藏在神话的外壳之下。要使圣经与现代人产生联系，就必须剥除外面的神话。神话的外壳必须被打破，才能使里面的真理公诸于众。

除了布特曼的极端删减主义（reductionism）之外，近来我们看到在认信福音派中，甚至在改革宗圈子里也出现许多试探。一些人正在试图寻找删减圣经的其他方法。我们已经看到所谓的「有限默示」或「有限无误」的观点。他们说，圣灵默示的圣经不是完全无误的，而是仅限于信仰和教义的范畴内是无误的。按着这种说法，他们提议分割圣经，把其中教义的问题与科学、历史，甚至伦理等问题隔开。如此一来，圣经中就有一部分不是上帝默示的了。我们看见从正典中再生正典的严重问题。也许最严重的应该是，到底谁有权来决定圣经正典？一旦脱离全备圣经的观点，人们就可以像捻樱桃一样，随意摘取、丢弃圣经的内容。

我们要重新看看耶稣的教导，他说人活着不是单靠食物，乃是靠上帝口中所出的「一切」话。如果我们接受上面的观点，就必须迫使我们的主这样说，我们活着不是单靠食物，而是靠上帝口中所出的

「一些」话。这样，圣经就被缩小了。这是历代教会都在面对的挑战，而今天这个问题在一些最出人意料的地方又重新出现了。在某些自称改革宗的神学院里，我们已经发现有些教授正在拥护这种正典中的正典。教会必须对这一离弃正统信仰的行为说「不」，我们必须重新宣告真信仰不仅相信唯独圣经，也相信全备的圣经。

什么是福音？

没有听到比我们所谓的福音更伟大的消息了。与这点同样显著的是，福音常常被严重歪曲或被过度简化。一般人认为，当他们这样告诉你时，他们是在传讲福音，即「你对你的人生有一个目标」；「你能赋予你人生的意义」；「你可以与耶稣建立个人的关系」。所有这些方面都是真实的，而且也都很重要，但它们没有触及福音的核心。

福音被称为「好消息」，因为她解决作为人类，诸如你我所面临的最严重的问题，这问题可简述为：上帝是圣洁和公义的，而我不是。在我生命结束以后，我将要站在公义和圣洁的上帝面前，我将接受审判。我受审判要么是根据自己的义——或缺乏义，要么是根据另一个人的义。福音的好消息是，基督活出完美公义、完全顺服上帝的生命，不是为祂自己的福祉，乃是为祂子民的福祉。祂为我作成我无法为自己做到的事。祂不但活出完美顺服的生命，而且献上自己作完美的祭，从而满足上帝公义和正义的要求。

我们这时代有一个极大的误解：上帝不关心维护祂自己的正直。祂是某种软弱、不果断的神祇，只会向所有人挥舞赦免的魔杖。绝不是这样的。上帝赦免你是一件要付出昂贵代价的事。上帝付出牺牲祂自己儿子的代价。借着使祂儿子从死里复活，上帝宣告这种牺牲是宝贵的，这种牺牲是如此的宝贵，乃因基督为我们的过犯被交去处死，为我们的称义而复活。

所以福音是客观的。福音是关于耶稣是谁和祂做了什么的信息。但福音也有主观的层面。耶稣的恩福如何在主观上拨给我们？我如何获得这些恩福？圣经清楚表明，我们得称为义，不是根据我们的行为，不是依靠我们的努力，更不是凭借我们所做的事情，而是藉着信心——和唯独藉着信心。你能领受基督生命和死亡的福益的唯一途径是，信靠祂——和唯独在祂裡面。你这样做时，你就被上帝宣告为义，接纳你进入祂的家庭，赦免你所有的罪，你就开始直奔你那永恒的天路历程。

新生

重生先于信心。这句宣告捕获了历史上奥古斯丁主义者和改革宗信徒的心。它是区别各类半伯拉纠主义神学的分水岭，也就是说，它不同于所有不同形式的半伯拉纠主义神学。

在历史上，半伯拉纠主义提倡耶稣赎罪的果效对全人类产生立了一种普世性的好处。这种好处是全世界所有人都得以重生——至少从某种程度上说，使他们脱离原罪带来的道德无能，并赋予他们相信基督的能力。这种新能力使信心成为可能，却没有使信心确实有效的发生。这样的重生无法带来得救的确据，即无法确定重生的人是否真实地信靠基督。

半伯拉纠主义者想不明白「重生先于信心」这句话。他们争辩说，尽管人类堕落了，但灵魂中仍然存留一个义的小岛，藉着这个义，人可以接受或拒绝上帝恩典的邀请。这种观点认为一个人必须先相信基督才能被重生，而大部分福音派教会都接受这种看法。这样一来，救恩次序就被颠倒成「信心先于重生」。

但当我们思考圣经对于重生的教导时，使徒约翰的记载非常重要。他记录了耶稣与尼哥底母的谈到重生的问题。耶稣清楚的表明重生是信心的必要条件，也就是说人必须重生才能信他。在约翰福音三章3节中，耶稣对尼哥底母说：「我实实在在地告诉你，人若不重生，就不能见上帝的国。」接着在5到7节耶稣又一次说：「我实实在在地告诉你，人若不是从水和圣灵生的，就不能进上帝的国。从肉身生的，就是肉身；从灵生的，就是灵。我说，『你们必须重生』，你不要以为希奇。」耶稣说的「必须重生」，是指一个人就连看天国一眼都需要重生，更不要提进入天国了。我们如果没有重生，根本无法进入天国，也就更不要提在天国里运用信心了。

约翰福音 3章3节说：

我实实在在地告诉你，人若不重生，就不能见上帝的国。

所有半伯拉纠主义的错误在于将运用信心的能力归功于人类堕落败坏的肉身。在这种思想下，堕落的罪人拥有某种能力，可以不通过重生来产生对基督的信心，换句话说，这种思想认为在重生之前人就有信心的能力。「重生先于信心」的信念是奥古斯丁主义与半伯拉纠主义分歧的核心。

首先，按着奥古斯丁主义以及宗教改革的观点，重生应当被视为上帝超自然的工作。重生是圣灵上帝在罪人的思想、灵魂中的工作。圣灵赐生命给那些灵性死亡的人，使他们活过来。这个超自然工作把人从罪的束缚中解救出来，使他倾向于思想有关上帝的事。重生作为超自然工作，显然是罪人靠自己无法实现的。如果重生是自然平常的事，就无需圣灵上帝的介入了。

第二，重生是神恩独作的工作。「独作」的意思就是这工作是唯独通过一方运用其权柄和能力而作成的事。唯独上帝有权柄和能力来完成重生的工作。重生大工绝不是—个在堕落之人与圣灵之间的联合投资项目。重生是上帝亲自的工作。

第三，圣灵独作的重生之工是一个瞬时的的工作。这工作在时间上是瞬时完成的，在手段上也是直接完成的。因为圣灵不需要什么媒介来使人重生，所以这个工作是即刻完成的。不存在重生了一半，或重生得差不多的可能。这是一个非此即彼的情况。一个人要么已经重生了，要么还没重生。这生命不需要十月怀胎。当圣灵会立刻改变灵魂的倾向。这个内在的工作并不容易叫人察觉。有可能上帝已经在一个人里面完成这个工作，过了一段时间之后他才察觉到。但是尽管我们的感知过程可能比较缓慢，但这个工作本身却是瞬时的。

第四，重生之工是有效的。当圣灵重生一个人时，重生工作的目的是把对耶稣基督的信心，也就是得救的信心带给他。这是上帝介入的目标，上帝的目标一定实现，并且永远有效。重生不是仅仅产生—种可能性，重生是真正确实的产生信心和得救的确据。

重生的结果首先是信心。信心又带来称义，被收养成为上帝家中的儿女。在这世界上没有—个人生下来就在上帝家中。我们每个人生

下来时本为可怒之子。收养是我们进入上帝家里唯一的途径，只有当我们通过信心与上帝的独生子联合时，我们才被他收养。当藉着信心与基督联合时，我们被收养进入天父的家，基督是这家里头生的。重生是一次新创造，一个新开始，一次新生。我们藉着这次新生被收养进入上帝的家。

最后，我们必须明白重生是上帝的礼物。上帝用他至高的主权，把这份礼物赐给那些他决定带回家中的浪子。

信，所望之事的实底

《圣经》中对信心最根本性的定义来自希伯来书：“信就是所望之事的实底，是未见之事的的确据。古人在这信上得了美好的证据”。注意希伯来书作者在信和望之间做的区分。这些概念紧密关联，然而却彼此不同。类似地，保罗在哥林多前书13章写到基督徒的三样美德：信、望、爱。这段经文正是启示了信与望之间的区别。

在我们探讨这些概念间的联系之前，我们先分析《圣经》里的望这个概念，因为这个字在新约中的含义有别于今天西方社会讲的“希望”、或者“盼望”。今天，西方社会用“希望”、“盼望”指代一种情感状态：一个人希望将来会发生某事，但他也知道，这件事有不发生的可能性。我们可能希望自己最爱的球队在足球或篮球赛中胜出，但这种希望可能永远不会成为现实。打个比方，我是匹兹堡铁人队的铁杆粉丝，总是盼着它赢比赛。但这种盼望很有可能只是徒劳的，因为没有确定性。《圣经》告诉我们，有一种盼望从不令人蒙羞（罗马书5章5节，盼望不至于羞耻；因为所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里。），它不像我对铁人队的盼望那样充满不确定性，这种不确定性总是使我害怕，我怕我的盼望会令我蒙羞，我明白，即使这只球队常常夺冠，但总有输球的时候。

《圣经》教导的盼望并非指向不确定的未来。基于对神应许的信靠，我们能够完全确定结果。如果神应许教会将来的事，如果教会紧紧抓住这应许，那么，盼望就会变成“灵魂的锚”。什么是锚？一种用于固定海上船只的工具，锚可以防止船只无目的地漂移。神对明天的应许就是信徒在今天的锚。

《圣经》告诉我们，“信是所望之事的实底”（希伯来书11章1节），这句经文介绍了一件有分量的无价之宝，同时指出了信与望在本质上的联系。

从本质上来说，望就是人出于信心的期待。信心的一个重要含义是，认为某人或某物十分可靠，或者认为某事是真切的。如果我的盼

望建基于神的预言，我对神应许之事的盼望就可以在我对神的信心中找到依据——我信神话语的真实性、可靠性。我有盼望是因我信神。我明白，神对未来的应许必然实现，所以，我的盼望有根有据，决不是妄想或基于空想的愿望。

信，未见之事的的确据

我们继续讨论何谓信心：“信是未见之事的的确据。”作者这里提到了人体的一种感官，我们通过这种感官来获取知识，即视觉。有一句俗语是：“眼见为实。”我们听到密苏里人讲过类似的俗语：“拿出来我看看。”他们并不是在反对《圣经》对信心的定义，新约教导我们：相信福音的真实性，并不需要毫无理性地摸黑向前跳，相信福音的真实性，就是相信《圣经》中人们做的见证，这些见证人都亲眼见过复活的基督。

我们思考一下使徒彼得的见证，他在彼得后书1章16节说：“我们从前将我们主耶稣基督的大能和他降临的事告诉你们，并不是随从乖巧捏造的虚言，乃是亲眼见过他的威荣”（）。路加也在他福音书的一开始就向提阿非罗大人写道：“这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你”。他谈论的是自己亲眼证实过的事。另外，保罗也在哥林多前书15章捍卫他对基督复活的坚信，他指出，有多人见证了基督的复活，包括：矶法、十二使徒、五百多弟兄、雅各，以及众使徒。接着保罗又写道哥林多前书15章8节：“末了，也显给我看。我如同未到产期而生的人一般”（）。这就是在说：“我坚信基督复活了，因为许多人亲眼见证了复活的基督，我自己也亲眼见过复活的基督。”

综上所述，在新约中，信心和眼见是彼此关联的。但我们注意到，希伯来书作者把信心定义为未见之事的的确据。也许就因为这句经文，很多人误以为《圣经》将盲信视为美德。他们把“眼不能见”等同于“眼盲”，他们认为，如果信心真是未见之事的的确据，那这信心毫无疑问就是盲信。

事实上，盲信完全不符合希伯来书11章1到2节的内容。坚称信心就是盲信的人辩称：“我们的信心不需要任何理由。”他们觉得信的过程就是闭上双眼、深呼吸，然后努力暗示自己“这是真的”。这不是信，这是轻信。

《圣经》从未教导我们要抹黑往前跳，相反，《圣经》命令我们要出黑暗进光明（可以参照约翰福音3章9节）。信心决不是主观武断的，信心也不是异想天开的结果，信心更不仅仅是一种对人欲的表达。不然希伯来书的作者绝不会定义“信”为“未见之事的确据”。

当作者把“信”和“望”联系起来时，“信”就被放在了未来的时间轴上，人眼无法预见未来，因为没人经历过未来。我之前提到过自己盼望匹兹堡铁人队赢得球赛，但我永远不能预知结果如何。

尽管如此，希伯来书的作者依然说“信”是“未见之事的确据”。确据是可被感知的，是人通过感官能够认识的。确据就是警察在犯罪现场努力搜查的证据，比如指纹、火药残余物的痕迹、遗留衣物等。这些证据都是可见的，并且都能揭示它们背后的重要真相，所以，警察搜集到证据后就会开始仔细分析。

希伯来书作者真正想表达的意思是：我虽不能预知明天如何，但我深知神掌管明天。所以，如果神启示了未来之事，如果我信靠神的启示，那我对未见之事就有信心。这信心有真确的对象——神，它就成了确据。不仅如此，因为神的作为被记录在《圣经》中，所以我认识神——祂不犯错、绝不撒谎。全知的神总能以完美的方式表达祂自己。基于神的这些属性，我虽眼还未见神预言的事，却仍坚信预言必然实现。

这绝非轻信，更不是对理性的抛弃。相反，不信神的启示才是真正不理智的。

那么，神究竟如何启示未来的事呢？祂不仅启示那些我们眼还未见的事，也启示了许多不可见的超自然事物。比如，天使和天堂现在

是不可见的。但神的启示告诉我们这些事物的真实模样，所以，因着神的信实，我们可以凭着信心去认识事物的实质。

有信心，等同于信靠神

神曾临到被称为“信心之父”的亚伯拉罕，神把未来的事告诉他：“耶和华对亚伯兰说：你要离开本地、本族、父家，往我所要指示你的地去。我必叫你成为大国。我必赐福给你，叫你的名为大，你也要叫别人得福。为你祝福的，我必赐福与他；那咒诅你的，我必咒诅他。地上的万族都要因你得福”。

亚伯拉罕信神，他不知要去往哪里，但仍旧出发，前往他未曾见过的国家和未来。新约希伯来书11章10节告诉我们“因为他等候那座有根基的城，就是神所经营、所建造的”（）。

亚伯拉罕并不是在寻觅传说中海盗隐藏在洞穴里的秘密宝藏，他在寻找一片土地，一片神应许会显明给他看的土地。尽管他没看见，他依然对神有信心。这信心使他成为我们众人的“信心之父”。

像亚伯拉罕一样，我们也是世上的客旅和寄居者，目的地是神经营、建造的城——天国。这座城现在不能被看见，但我们坚信，这座城的存在是真实的，确据就是我们的信心——对应许这座城的那一位所持的信心。

从根本上来说，这就是信心，不单单指对神话语的信任，还指对神本身的信任。基督徒的生活总围绕着这种信任展开，我们活着是靠祂口里所出的一切话（申命记8章3节说到：他苦炼你，任你饥饿，将和你列祖所不认识的吗哪赐给你吃，使你知道人活着不是单靠食物，乃是靠耶和华口里所出的一切话。；马太福音4章4节主耶稣在受试探的时候说：“经上记着说：‘人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。’”），我们活着，就要跟随祂去从未去过的地方、经历从未经历过的处境、前往眼未能见的国度——因我们深知祂是神。

从某种意义上来说，《圣经》所讲的信就像孩子的信心，孩童般的信心，而非孩子气的信心。孩童般的信心是什么样呢？当我们还作孩子的时候，分不清什么安全、什么危险，就把手交在父母手中，让他们带领我们上街。到转角时，父母会帮我们分辨红绿灯。他们停下、走出人行道、然后穿过马路，我们就跟随他们做同样的事。这就是孩童般的信心。孩子对父母的信靠来源于他们对父母的认识，他们相信父母一直在看顾和保护他们。

令人伤心的是，有些父母辜负了这种信靠，他们殴打，甚至残杀自己的孩子。但绝大多数时候，孩子对父母的信靠是理智的。神要求我们也要这样信靠祂，相信祂会看顾我们、决不会引领我们走向灭亡。

基督徒的朝圣之旅实质上是信心之旅，自神把信心放在我们心里之后，我们就启程了。旅程初期，我们拥抱基督，信靠他的救赎，这起初信心是基督徒整个朝圣之旅的根基。旅程是一个比喻，实质上，旅程就是我们在信心中活着的过程。因此，神告诉先知哈巴谷：“惟义人因信得生”。

神告诉哈巴谷这句话时，祂的选民刚被异教国家打败、正在被压迫，神允许这些事发生，先知哈巴谷感到十分不解。他想登上守望所，等待神给他一个解释。他在哈巴谷书2章1到4节中写道：“我要站在守望所，立在望楼上观看，看耶和华对我说什么话，我可用什么话向他诉冤。他对我说：将这默示明明地写在版上，使读的人容易读。因为这默示有一定的日期，快要应验，并不虚慌。虽然延迟，还要等候；因为必然临到，不再延迟。迦勒底人自高自大，心不正直；惟义人因信得生。”（）“义人因信得生”，这听起来似乎无关痛痒的话在新约中竟被引用了三次（罗马书1章17节；加拉太书3章11节；希伯来书10章38节）；神喜悦祂的子民因信得生，这是保罗书信中的重点。

神告诉哈巴谷：“我会回答你的问题，但不是现在，所以，你必须等。但别忘记，有一天我会揭晓答案。”之后，神把祂的子民跟自高自大、心不正直的恶人做对比，恶人完全为眼前利益而活，不愿相

信眼未能见到的应许之事。信神的人与他们恰恰相反，尽管神应许的事延迟发生，他们仍确信应许必定实现，确信神眼中的义人就是指因信得生的人。

耶稣与撒旦在荒野对峙的过程中，他解释了“惟义人因信得生”的意思，他提醒魔鬼：“人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话”。这是告诉我们：靠神的话活着，等同于因信得生。信神的话，就要将身、心、灵都交给祂，完全按照祂的话语、价值体系、及创造秩序生活。

伦理与道德

我该如何在这个世界生活01

在当下用词中，伦理这个词常常被跟道德交替使用。两个词已经成了事实上的同义词，这正标志着困惑已经渗透了当今的道德世界。历史上，这两个词有着非常悬殊的含义。伦理这个词来自于希腊词ethos，它所源自的词根含义是“马圈”，就是养马的地方。它传达出一种居住之地、一个稳定持久之地的感觉。同时，道德来自于mores这一词，它所描述的是一个社会的行为模式。

伦理是一种规范性科学，它研究的，是可以规定义务及“必须”的那些主要根基是什么。它主要关注紧急之事，以及那些紧急之事所依据的哲学前提。道德是一种描述性科学，它关注“是什么”，以及其中的象征与暗示。伦理定义人们应该做什么，道德则描述人们真正在做什么。它们之间的差别，是义务与现象之间的差别。

伦理	道德
规范的	描述性的
必须的	指示性的
应该的	是什么
绝对的	相关的

当道德被等同于伦理，描述性的就变成了规范性的，必要就由现状所吞噬，这会制造出一种“统计学道德”。在这种模式中，好是由常态决定，而常态又是由统计的平均线决定。“规范”是经由分析常态发现，或说是借着数人头发现。接着，与这种规范相协调，就变成了伦理上的义务。它的运作模式是这样的：第一步：我们整理出一套关于统计型行为模式的分析报告，就像那些对于20世纪引起轰动的金赛报

告而言至关重要的分析一样。如果我们发现大部分的人都参与了婚前性行为，那么我们就可以宣布如此的行为是“常态的”。

第二步：我们赶紧将描述从常态转移到什么才是真正“人道的”上面去。人道是由人类做什么决定，因此，如果正常的人类参与婚前性行为，我们就可以得出结论说这种行为是常态的，也因此是“好的”。

第三步：第三步是宣称那些脱离了常态的行为是不正常、不人道和不可靠的。在这种模式中，贞操成了一种不正常的性举止，耻辱被加在处女而不是非处女身上。

统计学道德根据以下的三段论运行：前设A—常态由统计决定；

前设B——常态的都是人道的、好的；结论——非常态是不人道的、坏的。

在这种人道主义的伦理模式中，最高的善被定义为一种最人性的活动。这种方法在应用到某些问题上时，会达成很受大众欢迎的结果，但在应用到一些其他问题上时却会失败。例如，如果我们对学生中的作弊行为或是政治领域的撒谎行为做一个统计学分析的话，我们会发现大部分的学生都有过作弊行为，每个人也都撒过谎。如果在这里应用统计学道德法则，我们所能得出的唯一结论就是作弊是一种人性的善举，而撒谎正是一种真诚的美德。

显然，在我们的伦理理论以及我们的道德举止之间，一定存在着某种关联。从真正意义上说，我们的信念决定着我们的行为，在我们的每一个道德行为下都有着一个理论作为根基。我们可能无法阐明这一理论是什么，甚至也不能立刻感知到它的存在，但是没有什么比我们的行为更能彰显我们的价值观体系。

基督教伦理是建立在是什么以及该是什么两者间的冲突之上，我们视这一世界为堕落的，对堕落的人类行为所做的分析，描述的只是在人类败坏的非正常处境下什么是正常的。神用祂的命令将我们从事

物的现状中呼召出来，我们所领受的呼召是一个不妥协的呼召——一个可以打破现状的革新的伦理。

严重的不一致

即使在相对论的声明中也呈现出一种严重的不一致性。60年代给我们的文化带来了一场由青年的反叛所领导的道德革命，其中有两个口号不断在重复，整个运动中这两个宣传的口号形影不离，而张力就存在于这两个孪生口号之间：“实话实说”和“走自己的路”。

对个人自由的呐喊，被包装了在一个人走自己的路这一“不可剥夺的权利”当中，它所要求的是一种自我表达式的主观的自由。但是，当枪杆被指向老一代人时，我们却听到了一个奇怪而明显不一致的声音实话实说。“实话实说”这一口号，暗指真理与美德有一个客观的根基。对于成年的一代而言，如果走他们自己的路意味着要偏离真理的客观标准，那么走自己的路是不被“许可”的。而花样的青年们则要求既有权力拥有他们自己的伦理蛋糕，又有权力享用它们。

我曾经被一位抓狂的基督徒母亲拉入过一个不值艳羡的辅导处境，这位母亲是一位现代的莫妮卡（奥古斯丁的母亲），为她那不信叛逆的儿子的任性举止伤痛不已。那时小伙子已经从他母亲持久的宗教及道德指令中抽身而退，从家里搬了出去，搬进了自己的公寓。他很快就将公寓的墙刷黑，挂上闪光灯，为各种纵欲的嗜好将房间配置一新，吸食大麻及其它毒品。他的住所就是一间用于狂饮作乐的公寓，他很快就邀请了人来与他同居，加入他奢靡的宴乐中。这一切让他的母亲极度惊恐。我同意跟这个年轻人谈一谈，但先跟他母亲解释清楚了这样的见面可能会引发的更深敌意，我很可能会被视为他妈妈“雇来的一把枪”。年轻人也同意了这次见面，很显然是为了逃避他母亲将来的唠叨和骚扰。

当这个年轻人出现在我办公室时，他有着很明显的敌意，且很显然想要这次见面尽早结束。我在访谈一开始就开门见山，直接问他你生谁的气？”

他想都没想就咆哮说：“我妈妈。”

“为什么？”我问道。

“因为她就知道烦我，她总是想要将宗教强行塞进我的喉咙。”

我接着询问他用什么价值观体系代替了他母亲的伦理系统，他回答道：“我相信每个人都应该有权利自由地去做他们想做的事。”

我于是问：“那是不是也该包括你的母亲？”他被这个问题惊住了，没有立刻意识到我指向什么。我向他解释如果他接受基督教伦理，他将很容易争取到我作为他处境的盟友。他的母亲对他很刻薄、挑动她儿子发怒，并且对他的问题和感受不敏感，这些都违背了圣经中的伦理。我解释说在几个关键点上，他的母亲已经违反了基督教的伦理。但是我也指出来，按照这男孩的伦理观，他自己也没有任何抱怨的权力。“也许你母亲的‘事’就是借着将宗教塞进孩子的喉咙来烦扰孩子，我说道，“那你又怎能提出反对呢？”很显然，这个男孩想要每个人（尤其是他自己）有权利去做他们“自己的事”，但当另一个人的“事”侵犯了他的“事”时例外就来了。

我们常常听人抱怨一些基督徒尤其是保守派的基督徒太过教条地恪守一些道德准则，以至对他们而言任何事都是“非黑即白”，没有任何余地留给“灰色”。那些坚持要逃离灰色地带，想要在黑白分明中寻求庇护的人，常常苦于“脆弱”或“教条”的骂名。然而，一个基督徒必须总是寻求公义，永远不当满足于在永久的灰色迷雾中生活。他想要知道正直的道路在哪里，公义的道路在何处。

对与错是切实存在的，而两者之间的差别，正是伦理学所关注的范畴。我们所找寻的是一种找出正确的方法，既不主观，也不专断。我们所寻找的是能超越偏见以及单一社会风俗的规范与原则，我们要为我们的伦理标准寻找一个客观的根基。最终，我们所寻求的是对神属性的知识，正是神的圣洁应当彰显在我们的行为模式中。对我们而言，问题就在于找出事情所归属的区域，下面这张图描述了我们所面临的困境：



罪

美德

黑色区域代表罪或不义，白色区域代表美德或义，那么灰色区域代表什么？灰色区域可以提醒我们注意两个基督教伦理上的问题。第一，它可以用来指那些《圣经》称之为中立的活动，中立的事物是那些本身在伦理上是中性的事物。例如，祭过偶像的食物就属于这一类别。中立的事物不是属罪的，但是在有些情况下它们可能变为属罪的。例如，打乒乓球不是罪，但如果一个人太着迷于打乒乓球，以至于它主宰了他的生活，那么这项运动对这个人而言就成了一件属罪的事。

灰色区域所提醒的第二个问题我们理解起来更加重要，在这里，灰色区域代表着困惑：它包含那些我们不确定是正确还是错误的事情。灰色区域的存在让我们注意到这样一个事实，伦理学不是一门简单的科学，而是一门复杂的科学。找出黑白区域是一种崇高的考量，然而，轻率而简单地划出黑白对基督徒的生活却是毁灭性的。当我们对伦理学进行黑与白的考量时，我们可能可以正确地评定人类进行简单化思考这一恼人的倾向，但是，我们必须也要提防落入这样一个结论，就是认为黑与白的思考在任何领域都是无效的。因为只有有无神论的背景下，我们才能说没有黑也没有白。我们所意愿的，是有能且一致的有神论，这就要求我们对伦理原则进行严密的审查，以便找到灰色地带的出路。

伦理连续统

这种理解也可以用来描述伦理的连续统。在古典术语中，罪被描述为义的混乱，邪恶被视为是善的反面、善的丢失，或是善的扭曲。人类被创造在花园里劳作，而在现代术语中，职场则被描述为丛林。丛林跟花园有什么区别？丛林其实是一个混乱的花园，一个狂野花园。

人被造具有对意义的渴望，这是一种美德。人可以滥用这种渴望，使之成为一种对权力的私欲，这就成了一项恶行。这两者代表连续统中的两极，到了一定的点，我们将逾越美德与恶行的分界线。我们离分界线越近，就越难清楚地察觉这种界限，我们的思维也就越进入灰色的迷雾地带。

我在给一群攻读博士学位的牧师们上的一堂伦理课上，提出了下面这个伦理学困境：一对夫妇被关押在集中营里，他们被关在不同的牢房，彼此之间无法交流。一个警卫接近其中的妻子，要求她与之发生性行为，妻子拒绝了。警卫于是威胁她如果不顺从他的提议，他就要枪杀她的丈夫。妻子于是顺从了。集中营被解放后，丈夫得知了妻子的行为，以通奸为由起诉妻子要与她离婚。

接着，我向20位保守派牧师提出下面这个问题：“你会批准这个丈夫以通奸为由所申请的离婚吗？”20个牧师全部回答是，指着一个显明的事实，既妻子确实与警卫发生了性行为。他们看到了这一处境中值得谅解的地方，但是处境不能改变妻子不道德行为的事实。

我接着问道：“如果一个女人被强奸了，她的丈夫可以以通奸为由起诉妻子要求离婚吗？”所有20个人都给出了否定的答案。牧师们都能辨认通奸与强奸之间的清楚差别，差别在于被迫与自愿参与的不同。我又指出，警卫也使用了强制（强迫妻子顺从，不然她的丈夫就要丧命），然后我问，妻子的“通奸”到底是不是事实上的强奸。

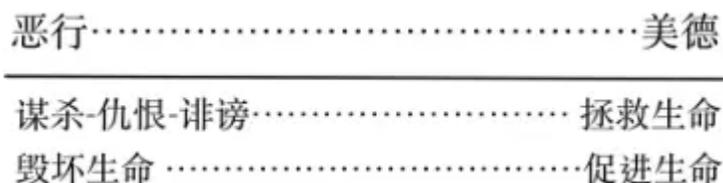
仅仅是提出上面的问题，就使得一半的牧师改变了立场。在持续了很久的讨论之后，几乎所有的牧师都改变了结论。强制这一元素的出现，将这一原本是通奸的问题，扔进了困惑的灰色地带。即使是那些没有完全改变主意的人，也因着环境的特殊而更改了他们的结论，将妻子的“罪行”从一个清楚的属罪的区域，转移到了一个灰色的复杂区域内。他们都同意，如果这是罪，也是一个比有“预谋”的通奸要小的罪。

存在于美德恶行之间的那个连续统正是耶稣登山宝训所带来的主要冲击，他在那里教导了义的复杂性以及罪的复杂性。法利赛人接受

了一种对十诫简单肤浅的解释，他们的伦理判断是肤浅的，也因此是扭曲的，他们并没有领会连续统的真谛。

我曾经读过一篇由一位著名精神科专家所写的批判耶稣伦理教训的文章，他在文中表达了对西方世界将耶稣赞美为一位“伟大的教师”所感到的震惊，并将登山宝训（马太福音5-7章）视为证明耶稣伦理教导之愚昧的首席证据。他质问，耶稣认为一个男人若是对一个女人动了淫念，就跟同她犯了奸淫一样，这样一个教师的智慧我们为什么要赞美呢。他质疑一个教师怎么能够声称对人发怒或称对方为傻瓜跟谋杀是一样的，他接着又大量罗列了淫念与通奸所导致的毁坏的不同，愤怒与谋杀所导致的毁坏的不同。

对这位精神科专家的回答很简单，耶稣没有教导淫念与通奸一样坏，或是发怒与谋杀一样糟糕。（不幸的是，许多基督徒也落入了跟这一精神科专家一样的错误结论，从而使得耶稣这一伦理教训的重点暗昧不明。）耶稣是在更正法利赛人对律法的肤浅理解，他们接受了一种“除了……其他什么都可以”的实践型道德哲学，假设只要他们避免犯律法中那些明显的罪，他们就守住了律法。与那个富有的少年官一样，他们对十诫的理解既简单化又浮于外在。因着他们从来没有真正地谋杀过谁，他们就以为自己已经完美地遵守了律法。耶稣指出了律法更广义的应用，指出了律法的复杂性。“不可杀人”的含义比不可谋杀更多，它所禁止的是谋杀所涉及的整个复杂区间。它同时意在倡导与之相反的美德：“你当促进生命。”在我们的连续统里面可以看到下面这个区间：



通奸的恶行到纯洁的美德之间的连续统也与此相似，两者之间的是小一点的美德和小一点的罪行，尽管如此仍算是美德和罪行。

耶稣的教训既揭示了律法的字义，又揭示了律法的灵魂。例如，诽谤虽不能杀害身体，或是使那人的妻子变成寡妇、孩子变成孤儿，

但它的确毁坏了那个人的好名声，这就将此人生活中一个有品质的部分从这人身上剥夺了。诽谤其实是在“灵魂上”对那个人的谋杀。法利赛人已经变成了愚钝的拘泥字义者，无视律法的精意与灵魂，看不到谋杀这个罪的复杂性和更广义的考量。

线条分割线

罪的程度？

对伦理连续统或是公义与邪恶之复杂性的探讨，其实把我们掷入了关于罪与义之程度的辩论中。《圣经》教导如果我们犯了律法的一条，就是犯了律法的全部。这难道不是在暗示罪就是罪，并且从根本来说并没有程度一说？新教不是否定了罗马天主教对至于死的罪和轻微的罪的区分吗？我们一开始讨论罪的程度，这些问题就浮了出来。

《圣经》当然教导如果我们犯了一条律法就是犯了众条（雅各书 2:10），但我们不能因此就推断罪没有程度之分。犯罪干犯律法就是犯罪干犯赐律法的神，当我犯了神的律法中的一条，我就将自己推到了神的对立面。这不是说犯了律法的一条，与犯了律法中的五条完全相等。在两者中我都干犯了律法，得罪了上帝，但在后一个中，我的悖逆次数是前一个的五倍。

确实，神要求对律法完美的顺服，因此借着一个罪行我就已经站在了神的审判之下。最小的一个罪都可以将我暴露在神的忿怒之下，因为在最轻微的罪中我都有罪于一个宇宙性的叛乱。在最小的一个罪中，我都是在将自己置于神的权柄之上，犯罪侮辱祂的王权、祂的圣洁以及祂统管我的至高主权。罪是一项革命性的举动，是罪人试图要推翻上帝的宝座、罢黜祂的王权。罪是一种极大的傲慢与自恃，在其中被造物夸口自己的智慧胜过他的创造主，用人类的虚无之力挑战上帝的全能，试图篡夺宇宙之主的正义权柄。

的确，历史上新教否定了罗马天主教对至于死的罪和轻微小罪的划分模式，但这种拒绝不是建立在拒绝罪的程度之上。例如，约翰·加尔文就争辩说，在配受死亡这一点上，所有的罪都是至于死的，但

是在毁坏称义的恩典的意义上，没有罪是至于死的。历史上的新教保持着对一般的罪以及重大、极其可憎的罪之间的区分。

新教保留了对罪之程度的教导最重要的原因是《圣经》充满了这样的层次之分。旧约律法对不同的罪行以及相应的祭物有着清楚而详细的划分，有些罪要受到死亡的处置，有些则有肉体上的赔偿，还有些要征收财物。在犹太人的犯罪司法体系中，对谋杀罪的划分可以对应今天诸如一级谋杀与二级谋杀之类的划分，在自愿杀人与非自愿过失杀人之间也有划分。

新约列出了一些罪，指出如果犯罪者拒不悔改就要没收他参与基督徒团契的资格（哥林多前书第5章）。与之同时，新约又倡导一种爱可以遮盖许多的罪（彼得前书4:8）。我们想到未来的审判既关乎我们罪的数目（量），又会关乎我们罪的严重性（质）时，所受的警告更大。耶稣说，将来有人受的刑罚多，有人受的要少些（路加福音12:44-48）；比较而言，将来哥拉汛和伯赛大所要受的审判比所多玛更大（马太福音11:20-24）；圣徒所将得的奖赏，有大小之分。使徒保罗警告罗马人，不要为自己积蓄上帝的忿怒（罗马书2:5）。这一切的经文以及许多处其他经文，都在指明神的审判将会是完全公义的，将度量我们一切罪的数量、罪的严重性以及使我们罪行减轻的处境。

被规范的规范

拉丁文credo一词意为「我信」，正是在使徒信经中头一个词。贯穿整个教会历史，教会必须采纳并拥护一些信经和信条来陈述阐明基督教的信仰，将正确的教导分别出来，脱离错谬。这些信条不同于圣经，一般我们称圣经是norma normans（意为「规范一切的规范」），而信条是norma normata（意为「被规范的规范」）。

在历史上，基督教的信经和信条包含从简要到详尽的各种信仰陈述。耶稣是主（Jesus is Lord）是我们在新约圣经中可以找到的最早的基督教信条。新约里说，若不是圣灵感动，没有人能口称耶稣为主。我们该如何理解这句话呢？一方面，圣经告诉我们，人们可能用嘴唇亲近上帝，心却远离祂。这就是说，人们的确可能假装去背诵这个信条，并装模作样地做出信仰宣告却不真正相信。既然如此，为什么新约圣经又说，若不是圣灵感动，没人能做出这宣告呢？答案之一就是古罗马帝国当时的背景下，做出这样的信仰宣告需要付出极大的代价。

作为罗马公民，为了表明对帝国，特别是对皇帝的忠诚，他们必须做出公开的效忠宣誓，Kaisar Kurios，即「凯撒是主」的意思。在第一世纪时，基督徒可以俯身顺服民事治安官，甚至可以顺服凯撒各种的迫害手段，但是当面对公开宣告凯撒是主的命令时，基督徒们凭着良心无法服从。取而代之，他们用「耶稣是主」来宣告自己的信仰。如此一来就挑起了罗马政权的愤怒，而基督徒们常常要为此付上生命的代价。这样，人们往往不愿意在公开场合作出这样的宣告，除非圣灵的确感动他们。这个简单的信条，耶稣是主，或者较完整的陈述，例如使徒信经（Apostles' Creed），为我们提供了一份基本而必要的概述。信条总结了新约圣经所教导的内容。

信条当中的信仰内容总结也帮助教会抵挡第四世纪时出现的异端。随着尼西亚信经（Nicene Creed）的确认，教会清晰明确地申明了对基督神性（deity of Christ）和三位一体（Trinity）教义的信

念。这些信念被视为基督教信仰的核心真理。它们如此重要，甚至若否认这些真理，任何对基督教信仰的声明都是虚假的。

宗教改革时期也有了许多信条。因为在辩论的白热化时期，抗罗宗发现有必要对自己的信仰内容做出明确的陈述来与罗马天主教划清界限。罗马也在十六世纪中期的天特会议（Council of Trent）中对宗教改革运动做出了回应。每个抗罗宗团体，包括路德宗、瑞士改革宗、苏格兰改革宗等，都发现有必要澄清自己所宣告的真理，不仅因为在抗罗宗团体之间存在争论，也因为罗马天主教经常对抗罗宗的立场做出错误虚假的描述。到了17世纪，从宗教改革中萌发出了最精准完整的信仰陈述之一，威敏斯特信条（Westminster Confession）。这是一个精准且合乎圣经的正统信条模范。因其涵盖范围广篇幅长，同是信条的拥护者也很难精确到每个细节都达成一致。因此，一些使用威敏斯特信条的教会仅要求承认「其中所含的教义系统」（译注：译者的观点是严格认信 strictly confessional）。后宗教改革时期的信条不仅阐述了核心的基督教教义，并且还澄清了使用信条的团体中所涉及的具体细节问题。

在我们这个时代，已经浮现出对信条的憎恶。一方面，弥漫在现代文化中的相对主义（relativism）总是试图避开一切对绝对真理的认信。不仅如此，我们也已经看到对真理命题式本质（propositional nature of truth）的强烈反对。信条显示了对圣经整体连贯而统一的理解。从这一点来讲，这是我们被称为「系统神学」的简要陈述。系统神学的预设就是上帝的一切话都是前后一致而连贯，没有矛盾的。正因如此，虽然这些信条不是从纯理性思辨而写出来的，但却依旧明确易懂。信条对教会来说十分珍贵不可或缺，失去信条将导致教会中信仰的混乱。

被圣道坚固

奥古斯丁也有类似经历，当他还沉溺于没有节制的淫乱生活时，一天，他听到花园里玩耍的孩子们反复吟唱着同一句话：“Tolle lege, tolle lege”，意思是“拿起来，读吧。”他一抬头，就看到一卷罗马书的手抄稿。他翻开手稿，首先映入眼帘的经文便是罗马书13章13-14节：“行事为人要端正，好像行在白昼。不可荒宴醉酒，不可好色邪荡，不可争竞嫉妒；总要披戴主耶稣基督，不要为肉体安排，去放纵私欲。”（罗13:13-14）。神的话立刻进入他的心，而后他就悔改信了福音。

我的信主经历也跟一句经文有关，一个年轻小伙子引用了传道书里的一句经文，他对我说：“云若满了雨，就必倾倒在地上。树若向南倒，或向北倒，树倒在何处，就存在何处”（传11:3）。我可能是历史上唯一一个看到这句经文就悔改信主的人。但我必须坦诚，这句经文的确给我描绘了一幅图景：一棵枯树横倒在森林中——毫无生机，它腐烂、不结果子、全无价值——这就是我人生的光景。我发现自己就是那一棵枯树，神就用这一句经文敲醒我、让我相信祂。

这一切的信主经历，虽各不相同，但却有一个共同点——神的话在其中扮演重要的角色。我们无法知道是否成百上千万的信徒都有类似的经历，但保守估计，至少成千上万的基督徒可以见证一个事实：圣道犹如一把能刺入人心的锋利宝剑，圣灵用这把剑改变他们的人生。圣灵赐人信心，并坚固信徒的信心，这些工作都需要神的话。

拣选与儿子的名分

上一章我们讨论了保罗在以弗所书2章中的教导，他教导我们，信心是神赐的礼物。在这卷书信的开头，保罗毫不含糊地把神的拣选和我们作为神儿子的名分联系起来。以弗所书一开篇就是：“愿颂赞归于我们主耶稣基督的父神！他在基督里曾赐给我们天上各样属灵的福气；就如神从创立世界以前，在基督里拣选了我们，使我们在他面前成为圣洁，无有瑕疵；又因爱我们，就按着自己意旨所喜悦的，预定

我们藉着耶稣基督得儿子的名分，使他荣耀的恩典得着称赞；这恩典是他在爱子里所赐给我们的”（以弗所书1：3-6）。

拣选出于神主权的预定，是神慈爱与恩典的最高表现。拣选发生在永恒中，神决定让一部分人在基督里成为祂手上的工作，就像一件工艺品，神按着祂的旨意、为了祂自己的荣耀接纳这些人，并按照基督的形象塑造这些人。归根结底，人无信心，就无法被神接纳，但神赐人信心，使人通过这信心可以在神面前被称为义。所以保罗通过这段经文里要强调：神荣耀的恩典和怜悯就体现于祂满足了祂自己提出的要求。

保罗在以弗所书1章13节中总结：“你们既听见真理的道，就是那叫你们得救的福音，也信了基督，既然信他，就受了所应许的圣灵为印记。”（弗1:13）。所以，我们先被重生，然后听道、信道、被称为义、得儿子的名分、受圣灵为印记。神在我们里面的救赎有一个逻辑上的次序，以上是救赎次序的一个部分。在这节经文中，我想要特别强调一点，信靠基督与聆听圣道之间彼此联系。上一章，我们回顾了《威斯敏斯特信条》中“论得救的信心”那个部分，“信心的恩典是基督的灵在蒙上帝拣选之人心中的工作，使他们得以相信，以致灵魂得救……”然而，这句话并没有在这里结束，后面写道：“……这信心的恩典通常是藉着神的道的传扬而发生”^⑥，这是对应《圣经》罗马书10章17节的教导“可见信道是从听道来的，听道是从基督的话来的。”（罗10:17）我们已经讨论过，信心来自重生，重生是圣灵在人灵魂中的工作。但通常情况下，圣灵会通过圣道的宣讲在一个灵里死亡的人身上动工。在新约中，圣灵和圣道彼此有别，但并非两不相干，圣灵与圣道一同做工，圣灵通过圣道来发挥功效，决然不会与圣道相悖。藉着圣灵的工作，神满有能力地参与到圣道的宣讲之中。圣道本出于圣灵的默示^⑦，如今，圣灵又用它来光照我们、在我们心里做工。

总而言之，信心是神赐的礼物，因为它来自圣灵的工作，通常，圣灵通过圣道这个媒介赐下信心。主耶稣曾说他会差圣灵来，使我们

为罪、为义、为审判自己责备自己（约翰福音16：7-11），这也要透过圣道这个媒介。

寻求的方式：听道

保罗把得救的信心与神在永恒中的拣选联系起来，这给许多人造成困扰。曾经有人质问我：“我为什么要去教会听讲道？如果我被拣选了，就会得救；如果我没有被拣选，就不会得救，反正我做什么都没用。”我的回复是：“你在今生可以知道自己被拣选，也可以确信呼召和拣选，就如保罗告诉我们的，但你却无法在今生确信自己没有被拣选，因为每一个被拣选又悔改信主的人都曾是没有信心的人。”我举了卫斯理的例子，他感觉到心里“异常温暖”之前，或许也认为自己没有被拣选。奥古斯丁也没有意识到自己被拣选，直到他在花园里拿起《圣经》，读到那一段经文。也有人到临死前才悔改信主，这种情况是真实存在的。所以，即使一个人一生都没有信心，也不能有效地证明他没有被拣选。

这个人继续问道：“那既然信心不出于自己，我又何必去教会呢？”我回答说：“正是因为信心不出于你，你才应该去教会。”我引用了爱德华兹关于这个难点的教导来回答他的问题。爱德华兹可能是美国本土最坚决的预定论者，即便如此，如果有人问他：“既然一切都是神决定的，我还能做什么呢？”他总会尝试帮助提出这个问题的那些人，他还为此发展了一套教义。爱德华兹的回答常常是：“你可以寻求。”

我们需要注意，爱德华兹讲的寻求并不是真正意义上的寻求，因为只有在基督爱里的人才会真正地寻求祂、想更认识祂。

爱德华兹的意思其实是：“你虽然无法知道自己究竟有没有被神拣选。但你至少清楚知道，如果没有信心，就会下地狱，你有权利省察自己到底有没有信的能力，你也明白，神通常藉讲道这个途径赐人得救的信心。因此，即使你无论如何都无法爱神，即使你只爱自己，对你而言，最明智的做法就是将自己置身于恩典的环境，恩典的环境就是恩典的媒介最集中出现的场合；也就是说，对你而言，最明智的

做法就是听讲道。虽然你可能认为讲道非常乏味、冗长，但听道的确是你的权利。或许在你听道的过程中，神怜悯你，就会用祂的圣道刺进你的心。”

我相信爱德华兹的建议是明智的。如果你还不是一个信徒，不要认为自己可能没有被拣选，就仓促下结论，觉得自己什么都不能做，或做什么都没用。针对你现在的状况，你可以做的就是：寻找圣道被传讲的地方，将自己置身于那个环境，即使你做这件事完全出于自私，我还是鼓励你，去吧。如果你是一个有智慧的人，就赶紧去听道。

信心的坚固

我们已经肯定一个事实：“信心的恩典……通常是藉着神的道的传扬而发生，”《威斯敏斯特信条》关于这得救的信心还说道：“又同样藉着神的道的传扬，以及圣礼的施行，和祷告而增长并坚固。”

改革宗神学从不提及称义有任何程度上的加增，因为称义的义就是基督的义，我们绝不可能加增这义或基督的救赎之工。这个义是完美的。我们无法使基督的义加增或减少。但《圣经》确有教导过，信心可以增长。事实上，信心不仅会增长，也会经历低谷（虽然真信心不能被彻底毁灭）。我们对神的信心经历干旱期时，会喊着说：“我信！但我信不足，求主帮助”（马可福音9：24）。在人生中各个阶段，我们对基督的信心总是时强时弱。《威斯敏斯特信条》的作者们着重总结的是坚固信心的方式。我们得救的信心或许像芥菜种一样小，然而，无论这信心一开始多么的微小，之后却能逐渐成长，变得越来越强大，基督徒因这信心的增长会结出越来越多的果子。

信心的起始完全依靠神超自然的恩典，不仅如此，信心的坚固也完全依靠神使人成圣的恩典。“恩典的媒介”，或者说神赐恩的“工具”对我们十分重要。具体有哪些呢？其实，我们已经讨论了其中一个——圣道的传讲。我越受神话语的熏陶，信心就越强大。同样地，如果我疏忽读经、对世俗思想一味地开放，信心的热度就会褪去。然后我需要再次回到神的话中。每当我读经时，会感叹：“对，这就是

真理”，因为神激动了我的灵魂。因此，我们需要每周日早晨去教会，不可放弃聚会（希伯来书10：24-25）。我们迫切需要这些聆听神话语的时间。

如果我认为神话语的果效仅出于一次讲道，我必然会因为绝望而放弃事工。曾经有一段时间，我在教会教课，每星期教一个小时。每次课上，我都对上星期的讲课内容提问，大部分人都不记得我讲了什么。非常不幸，在那种处境中，我无法像神学院要求学生那样要求大家阅读、复习笔记、消化课程内容。结果就是，参与这个教会课程的人都没有吸收所学的内容。如果这就是一小时课程的结果，更何况三十分钟的讲道呢？三十分钟的讲道能对人有多大的影响？有时我把两年前讲过的一篇道重新讲一遍，竟没有人发现。本来我不想重复，但人们说：“啊！你之前讲过吗？我肯定因为什么原因没有听到。”这种事对讲道的人来说的确是困难的经历。我能坚持的动力来源于我对讲道的认知，我知道神拣选了讲道这种方式引领人来到祂面前，并坚固人的信心。祂应许过祂口里所出的话决不徒然返回（以赛亚书 55：11，“却要成就我所喜悦的，在我发他去成就的【所命定】的事上必然亨通。”）。许多基督徒记得的讲道不超过三篇，但每次他们听道的时候，无论注意力多么不集中，神的话都在潜移默化地改变他们。因此，讲道被我们看为一种恩典的媒介。

圣礼和祷告

《威斯敏斯特信条》还写道，圣礼的施行于我们是有益的，因为洗礼与圣餐都是圣道非文字的表征，藉此两者，我们以看得见摸得着的形式与圣道相联结。作为福音真理的表征，圣礼不仅作用于我们的思想，也作用于我们的感官。由于神话语的效力在圣礼中被坚固，我们的信心也在圣礼中被增强、坚固。“论得救的信心”这一章归纳了祷告对信心的作用。祷告是坚固信心的重要方式。我们祷告，不是为神的益处，不是给神提供任何祂不知道的信息。我们祷告，也不是给神建议更妥善管理世界的方法。我们祷告是为了自己的益处。祷告是我们与神交流的途径，通过祷告，我们赞美、感谢、祈求。当我们双膝跪下，献上祷告，我们就可以看到神在我们的人生中护理之工。简

言之，我们可以见证神如何回应我们的祷告。这与我们的信心有什么关系呢？答案是，祷告能坚固我们的信心。因此，祷告也是恩典的重要媒介。神的话对我们的信心至关重要。如今许多人否认《圣经》的可靠性，这对今天的信徒而言是一种威胁。有些教会的领袖甚至不允许会众接受这一恩典媒介，导致会众的信心无法得到坚固。

如此，你面临着这样一个抉择：要么听信对《圣经》的批判，要么聆听《圣经》本身。圣灵从未应许要藉着批判做工，但圣灵却使用你对《圣经》的阅读和研习来牧养你的灵魂。当你在信仰中挣扎，当你无法面对灵魂的阴暗面，抑或你不确定自己的立场是否合神心意时，请到《圣经》中寻求答案。只有在那儿，神——圣灵才会对你说话、牧养你的灵魂、坚固祂起初赐给你的信心。

反律法主义

有首老歌道出了废弛道德律主义的真相，歌中这样说：『由律法中解放，何等有福；任意犯罪，仍得宽恕。』废弛道德律主义按其字面意思就是『反律法主义』它否定或轻视神律法在信徒生活中的重要性，废弛道德律主义可谓是另一个异端思想——律法主义的孪生兄弟。

废弛道德律主义的特色是从不同的角度去贬低律法。有人认为，他们没有必要再遵守神的道德律，因耶稣已经释放了他们。他说，恩典不但使我们从神律法的咒诅中得释放，同时更救我们脱离了遵守道德律的义务。因此，恩典成为我们不必顺服的特许执照。令人讶异的是，尽管保罗大力反对这种思想，但还是有基督徒这样张。保罗较任何其它新约圣经的作者更强调律法与恩典的教义，他以神新立的恩约为荣，但同时他又很清楚地否定废弛道德律主义。在罗马书三章31节，他提到：『这样，我们因信废了律法么？断乎不是！更是坚固律法。』当马丁·路德提出因信称义的教义时，有人以为他主张废弛道德律主义，但他却很坚定地赞同雅各布的立场：『信心没有行为是死的。』他甚至和他的学生雅其科拉在这问题上产生很大的分歧。雅其科拉不承认律法在信徒身上有任何功用，他甚至不承认律法可以引导罪人得着恩典。马丁·路德曾在《论废弛道德律主义》一书中回应雅其科拉，而他的这位学生后来也修正了他的废弛道德律主义，但是这问题仍然存在。日后的路德宗神学家也坚守马丁·路德对律法的观点。他们在一五七七年，将马丁·路德所留下有关信心最后的论点纳入『协和信条』中，他们把律法的功用分为三部分：1、显出罪；

2、为社会订立一般性的道德标准；3、为在基督里重生的人建立生活的规范。

废弛道德律主义的主要错误在于，它混淆了称义与成圣的意义。我们惟靠信心称义，不是因着行为，但所有信徒都需要凭着信心遵守

神的诫命，不是为了得到神的喜悦，而是为了在爱中表达对基督所赐下之恩典的感激。

视旧约圣经只谈律法之约，新约圣经只谈恩典之约，乃是一个严重的错误。旧约圣经见证了神向祂子民奇妙恩典的作为，而新约圣经也充满了许多明文规定的诫命。我们不是靠律法得救，但藉着遵行基督的诫命，表明出我们对基督的爱，因主耶稣在约翰福音14章15节说：『你们若爱我，就必遵守我的命令。』我们常听到人说：『基督教不是一个讲应做什么与不应做什么的宗教；它不是一套规条。』这话的确含有某些真理，基督教不是一套规条，它的核心是人与基督的关系。可是基督教也不是没有规条的，新约圣经清楚包含了『应做』与『不应做』的律例与规条，基督教绝不是一个让人按照心中喜好而为所欲为的宗教，基督教也从来没有给人『权利』去做错的事。

总结：

1. 废弛道德律主义是一种异端，因它认为基督徒没有遵行神律法的责任。
2. 律法能显出罪，它是社会行为规范的基础，也是基督徒生活的准则。
3. 废弛道德律主义混淆了称义与成圣的意义。
4. 无论在旧约圣经或新约圣经中，都充满了神的律法与恩典。
5. 虽然遵守律法不是称义的条件，但是称义的人必须严守神的律法。

神吩咐以下这一切话，说：

“我是耶和华你的神，

曾经把你从埃及地，从为奴之家领出来。

“除我以外，你不可有别的神。

“不可为自己做偶像，也不可做天上、地下和地底下水中各物的形象。不可跪拜它们，也不可事奉它们，因为我耶和华你们的神是忌邪的神；恨恶我的，我必追讨他们的罪，从父亲到儿子，直到三四代。爱我和遵守我诫命的，我必向他们施慈爱，直到千代。

“不可妄称耶和华你神的名，因为妄称耶和华的名的，耶和华必不以他为无罪。

“要纪念安息日，守为圣日。六日要劳碌，作你一切工作。但第七日是耶和华你的神的安息日；这一日，你和你的儿女，你的仆婢和牲畜，以及住在你城里的寄居者，不可作任何的工。因为耶和华在六日之内造天、地、海和其中的万物，第七日就歇息了；所以耶和华赐福安息日，定为圣日。

“要孝敬父母，使你在耶和华你的 神赐给你的地上得享长寿。

“不可杀人。

“不可奸淫。

“不可偷盗。

“不可作假证供陷害你的邻舍。

“不可贪爱你邻舍的房屋；不可贪爱你邻舍的妻子、仆婢、牛驴和他的任何东西。”

福音：危机存亡之秋

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。

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，但当他犯了一个致死的罪时便失去这恩典。致死的罪之所以被称为“致死的”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成是他的。

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庭。

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，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。如果我必须要自己成为义的，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。

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他们的宗教仪式，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重大因素。

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调强调“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努力，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”。

个人研经和个人解经

人们不言不语地假设，在美国家家都有一本圣经。在这个国家，圣经多年以来都是最畅销的书。也许很多圣经只不过是一种摆设，或是用来存放照片或压干花的一个方便地方，或是摆在重要而显眼的地方，牧师来探访的时候也可以看见。由于圣经很容易获得，我们就很容易忘记，为使圣经能够翻译成我们自己的语言，使我们自己能够解释圣经，一些古圣先贤付出了高昂代价。

马丁·路德与个人解经

宗教改革的两项伟大遗产是个人解经和把圣经翻译成本地语言或本国语言。这两个原则是并行的，是经过很大的争论和逼迫之后才实现的。为了把圣经翻译成本国语言，很多人付出了生命，被烧死在火刑柱上（特别是在英国）。路德最伟大的成就之一是把圣经翻译成德文，好叫任何识字的人都可以自己读圣经。

十六世纪路德把个人解经这个问题明朗化了。这位改教家在沃慕斯议会上对教会和皇帝权威所作的著名回答中就隐藏着个人解经这个没有说出来的原则。

路德被要求撤销他的著作，他的回答是：“除非有人用圣经或是明白的推理使我信服我错了，否则我不能撤销任何东西。我的良心是被上帝的道束缚的，违背良心是不对，也是不安全的。这是我的立场，我只能如此行事，愿上帝帮助我。”注意路德说“除非有人……使我信服……”这样的话。这之前，在来比锡和奥斯堡的几次辩论中，路德敢于讲出与教皇和教会会议的解释相反的圣经解释。他竟如此大胆，这使得教会官员不断指控他傲慢。对这些指控，路德并不是无关痛痒，觉得无所谓，而是为之深深感到痛苦。他相信他可能会错，但坚持认为教皇和宗教大会也可能会犯错误。对他来说，只有一个真理源泉是不会有错误的。他说“圣经绝无错谬。”因此，除非教会领袖们能说服他确信自己有错，否则他感到有责任遵行他自己良心

所确信的圣经教导。个人解经的原则随着这场争论诞生了，并且经过了火的洗礼。

在路德勇敢宣告和接下来又在瓦特堡把圣经翻译成德文之后，罗马天主教会并没有就此缴械投降。相反，教会集结了它的力量，发起了一个具有三叉利刃的反攻战，这种反攻被称为反宗教改革。这场反攻最锋利的刀锋之一是天特会议所提出的反抗罗马主义理论。天特会议论及了路德和其他改教家提出的许多问题，其中之一就是个人解经的问题。天特会议说：为了遏制那些放纵的精神，本会议（指天特会议）规定：任何人都不可依赖自己的理解力或判断力，在基督徒信仰或道德问题上，扭曲圣经以求符合己意（尽管这样的解释任何时候都从未出版），擅自解释圣经以致违反那圣洁为母的教会直到如今所主张的解释（惟独她有判断圣经真谛的权利），或者是违反教父们所一致同意的教导。

你觉察到这个声明的味道了吗？姑且不论其它，这个宣告是在说，讲解圣经并且公布其意思是罗马天主教教导部门的责任。这不可能是个人判断或个人观点的问题。天特会议的这个声明很清楚是针对宗教改革的个人解经原则说的。

然而，仔细审视这个声明就可以看到，它里面含有对宗教改革原则非常严重的误解。改教家们提倡“放纵的精神”的观念吗？个人解经是否意味着，一个人有权利为了迁就自己来解释圣经？一个人可以毫无约束，随心所欲，稀奇古怪地任意解释圣经吗？个人解释圣经的人是否应当严肃认真地看待其他人对圣经的解释（比如那些专门教导圣经的人的解释）？这些问题的答案都是显而易见的。对于采取措施遏制那种无约束的精神，改教家们也是很关切的（这也是他们如此努力描绘出正确的解经原则来遏制和平衡异想天开解经的一个原因。）但是在遏制放纵精神方面，他们的方法不是宣布神职人员不会有错误。

也许在天特宣言中出现的最关键用词是“扭曲”这个词。天特会议说，任何人没有扭曲圣经的个人权利。对这一点，改教家们是满心同意的。个人解经从来没有意味着，个人有权歪曲圣经。随着个人解

经的权利而来的是准确解释圣经的严肃责任。个人解经允许人对圣经加以解释，但是不允许人对它加以歪曲。

回顾改教时期，我们看到了宗教裁判所的残酷反应，以及那些把圣经翻译成本民族语言，使普通信徒可以读到的人所遭受的逼迫，这一切让我们震惊。我们搞不懂罗马天主教的那些首领们何以如此败坏，竟然因为人们读圣经而对他们施以酷刑。读到这样的事，我们都感到难以理解，无法想象。然而，在回顾历史的过程中人常常忽略的一点是，在那样的逼迫行动当中，有很多动机良好的人们参与其中。罗马深信，如果你把圣经放在没有专门知识的平信徒手中，让他们来解释这本书，就会导致各种稀奇古怪的歪曲，这样的歪曲又会把羊群引偏，也许引到永恒的痛苦中去。所以，为了保护群羊，使他们不至于走上最终自我毁灭的道路，罗马天主教会动用了肉体的刑罚，甚至到了处死的地步。

路德意识到了走这一步的危险，但是他深信圣经的清晰明了性。所以，尽管歪曲的危险性很大，他仍然认为，让成千上万的群众接触到基本清楚的福音信息，其好处是最终得到救恩的人会更多，而最终灭亡的人会更少。他愿意冒险打开那个可能会“使罪恶的洪流喷涌出来”的阀门。

个人解经为平信徒打开了圣经，但并没有废除应该留有受过教育的神职人员这个原则。改教家们回到了圣经时代去看事情，由此他们认识到，在旧约和新约实践与教导中，拉比、文士和教导事工有着重要的地位。教师们应当熟悉古代语言、习俗、历史和文学分析，这些仍然是基督教会的一个重要特征。路德的著名教义，“信徒皆祭司”，一直以来常常被人误解。其实，这并不意味着神职人员和平信徒之间没有区别。这个教义只是主张，在教会的全部事工中，每一个个体基督徒都要起作用，都要承担任务。在某种意义上，我们所有人都被呼召做“我们邻舍的基督”。但这并不意味着教会不需要监督或教师。

在我们目前的文化中，许多人对有组织的教会感到幻想破灭。有些人甚至反应过度，走向了教会的无行政方向。从六十年代的文化革

命，连同耶稣复临运动，以及地下教会，当中发出年轻人这样的呼声：“我不需要以哪个人为牧师，去求助于他；我不相信有组织的教会或是基督身体有机构性的行政治理。”在这样的人手中，个人解经原则很可能成为极端主观主义的一种特许状。

客观性和主观性

在圣经解释中，个人解经的巨大危险是明显存在的主观主义危险。这种危险往往比人们意识到的更加普遍。从神学讨论和辩论中，我看到这种危险很微妙地表现出来。

最近我参加了一个圣经学者的专门小组讨论会。我们讨论的是新约圣经中特定的一段意思和应用有争议经文的正反两方面的理由。一位新约圣经学者在他的开场白中说：“我想，在如何对待新约圣经方面，我们应该诚实坦率。说到底，我们所有人都是把自己想要在其中读到的东西读到里面去，或者说想怎么解读就怎么解读，这是可以的。”我不敢相信自己的耳朵。我太吃惊了，以至于没有反驳。我的惊愕掺杂着一种徒劳无用的感觉——我感到，不可能跟他有重要而有意义的意见交流。听到一位学者能如此直截了当地公开陈述自己的偏见，这真是罕见的事。我们所有人都可能跟我们有罪的倾向挣扎，把我们想要找到的东西读到圣经里面，但是我希望我们不总是这样做。我相信有可行的办法来遏制这种倾向。

在普通大众的层面，人们同样轻易接受这种解经上的主观主义精神。很多时候，在讨论了一段经文的意思之后，人们很干脆地反驳我的论点说：“那是你的观点。”这样的话可能意味着什么呢？首先，对所有在场的人来说，很明显，我提出来的解释是我的观点。我是给出这种观点的人。但是我认为这并不是人们头脑里所想的。

第二种可能的意思是，这句话表示一种没有说出的反驳，利用的是株连定罪的谬论：“因为与此有一定的联系，所以就有罪责”。通过指出所提出的观点是我的意见，也许那个人觉得这就足以反驳它了，因为人人都知道那个没有说出口的想当然的假设：任何出于史鲍尔之口的观点都肯定是错误的，因为他从来也没有正确过，也从来不

可能正确。不管人们对我的观点可能有多么敌视，我仍然怀疑，当他们说“那是你的观点”时，这是他们所表达的意思。

我想第三种可能是大多数人的意思：“那是你的解释，对你来说这样挺好。我不同意这种解释，但我的解释同样有根据，同样正确。虽然我们的解释相反并且相互矛盾，它们都可能是正确的。你喜欢什么，对你来说就是真实的；我喜欢什么，对我来说也是真实的。”这就是主观主义。

主观主义和主观性不是一回事。说真理有主观成分是一回事，说真理完全是主观的又是另一回事。真理或是谬误，要想对我的生活有什么重要意义，它就必须要以某种方式应用在我身上。说“佐治亚州正在下雨”，这句话实际上可能讲的是真实的客观情况，但是跟我的生活没有关系。假如有人能让我看到，伴随这场雨有严重的冰雹，这冰雹正在毁坏桃子的收成，而我又在这些桃子上作了投资，那么人就会让我看到这确实跟我有关系。这样，这陈述对我来说就有主观的关系了。当一个命题的真实性给我留下深刻的印象，抓住了我，那就是一件主观事情。一段经文对我生活的应用可能带有很强的主观色彩。但这不是我们所说的主观主义。当我们歪曲某些用语的客观意思，以便符合我们自己的利益的时候，主观主义就发生了。说“佐治亚州在下雨”可能跟我的生活没有关系，因为我住在宾夕法尼亚州，但这句话仍然有意义。它对佐治亚州的人们来说就有意义，更不用说对那里的植物和动物是有意义的了。

当一个陈述的意思不是仅仅扩展或应用在主体身上，而是绝对由主体决定的时候，主观主义就出现了。要想避免曲解圣经，我们就必须从一开始就避免主观主义。

谋求对圣经有客观的理解，我们并不因此把圣经贬成某种冰冷抽象和没有生气的东西。我们所做的只是力求明白那句话在它的上下文中传达的意思，然后才着手开始履行同样必要的任务，就是把它应用在我们自己身上。一句话可能有许多个人的应用，但只能有一个正确的意思。除非神用分叉的舌头说话，否则各种互相矛盾、彼此排斥的其它解释不可能是真实正确的。关于这种矛盾情况以及圣经陈述中的

单一意思，后面我们还要详细谈论。现在我们要做的是阐明纯正圣经解释的目标。第一个这样的目标是获得圣经的客观意思，避开曲解圣经的陷阱，这些陷阱是容许圣经解释被主观主义制约所导致的。

圣经学者在他们所称之为“解经”（exegesis）和“私意解经”（eisogesis）（1注）之间做了一种必要的区分。“解经”的意思是解释出圣经所表达的意思。这个词来源于一个含有“引领出来，引导出来”之意的希腊词。“解经”的关键在于前缀“ex”，它的意思是“从……而来”或“出于……”。“解经”就是从词语中得出本来就在里面的意思，既不多也不少。“私意解经”有同样的词根，但却有不同的前缀，前缀“eis”也来自于希腊文，意思是“从外面进入到……的里面”。这样，“私意解经”就是把经文没有的意思读进去。“解经”是一件客观的事情。“私意解经”则是主观主义行径。

我们所有人都得同主观主义问题挣扎。圣经经常说我们不愿意听的事情。我们能把耳朵堵起来，把眼睛遮起来。批评圣经比让圣经批评我们要容易得多，也远不那么痛苦。难怪耶稣多次这样结束祂的讲论，“有耳可听的，就应当听。”（比如：路加福音8：8；14：35）。

主观主义不但引起错谬和歪曲，而且也滋生骄傲自大。这种骄傲自大的集中体现就是，我信我所信的，就是因为我相信它；我坚持说我的观点是正确的，就因为这是我的观点。如果我的观点经不起客观分析和证明的检验，谦卑就要求我放弃它们。而主观主义者妄自尊大地坚持自己那没有客观支持或确证的主张。对某人说，“如果你喜欢相信你想要相信的，那很好；我将相信我想要相信的”，这只是表面上听起来谦卑。

个人的观点必须参照外部的证据和其他人的观点进行评估，因为我们会把与自己的背景有关的额外东西加给圣经。地球上没有一个人对圣经的理解是全然完美和纯正的。我们都持有一些不是来自于神的观点和想法。也许，如果确切知道我们的哪些观点与神相悖，我们就会抛弃它们。但是，把它们挑出来是非常困难的。所以，我们的观点

和见解需要其他人的研究成果和专门技能的匡正和磨砺，就好像是共鸣板和打磨器一样。

教师的作用

十六世纪改革宗的各教会把长老分成了两种：教导的长老和治理的长老（2注）。治理的长老蒙召要指导和管理教会事务；教导的长老或者牧师主要负责教导和装备圣徒，使他们能够进行事奉。最近十年来，很多地方教会有了显著的复兴。像“信心行动”这样的教会辅行机构事奉在恢复地方教会平信徒的重要性上起了很大作用。平信徒更新研讨会已经是很普通的事情了。现在已经不那么强调了不起的讲道者，而是强调为平信徒和由平信徒所开展的了不起的项目。现在不是出色传道人的时代，而是出色会众的时代。

平信徒复兴运动最重要的发展之一，就是小型家庭查经小组的出现。在这种友好融洽、不受拘束的家庭氛围中，本来对圣经不感兴趣的人，在学习圣经方面取得了很大的飞跃。小型聚会的动力主要在于平信徒。在这样的圣经学习中，平信徒彼此教导，或是把他们大家的见解汇集起来。这样的学习小组在更新教会方面已经是卓有成效了。随着人们在理解和解释圣经方面获得越来越好的知识和技能，这样的学习小组将会更有成就。人们开始打开圣经一起学习，这真是一件非常好的事情。但这也是一件极其危险的事情。知识汇集对教会是带有造就的；无知汇集是具有毁灭性的，有可能会出瞎子领瞎子的问题。

尽管小组和家庭查经在促进教会的复兴和社会改造方面可以是非常有效的，但是信徒迟早必须得到受教育人士的教导。我深信，同以往任何时候相比，教会现在太需要受过教育的教牧人员。私下的研经和解经必须由教师们集体的智慧加以平衡。请不要误解，我不是在号召教会回到宗教改革以前神职人员把持圣经的情况中去。人们开始自己学习圣经，那些抗罗派殉道者的血没有白流，我为此感到欢喜。我说的是，参加圣经学习的平信徒应该同他们的牧师或教师取得联系，或是在他们的权威之下进行，这样做是明智的。基督亲自安排了教

会，把教导的恩赐赐给一些人。基督要得到祂子民的尊荣，人们就必须尊重这种恩赐和这个职分。

教师们应该受到专门的教育，这一点是很重要的。当然，偶尔会出现一些这样的人，他们虽然没有受过教育和培训，却对圣经有着令人难以置信的直觉理解力和领悟力。但这种人非常难得。更多的时候，我们面对的难题是，人们毛遂自荐，起来担任教师的角色，而实际上他们不合格也不能胜任。一个好的教师必须有纯正扎实的知识和解明圣经疑难部分的必要技能。掌握语言、历史和神学对此是至关重要的。

查看旧约圣经中犹太人的历史，我们就能看到，以色列所受到的最严峻、最持久的威胁之一，就是假先知或假教师的出现。比落在非利士人或亚述人手中更频繁的是，以色列人经常落在说谎言的教师那引诱人的权势之下。

新约圣经见证，在初代教会中有同样问题。假先知像贪财的牧羊雇工，他们更多关心的是自己的工钱，而不是群羊的福益。他们根本不考虑是否把群众引偏，把他们带入错谬或邪恶之中。并不是所有的假先知都是出于恶毒之心而说谎话；很多是出于无知说谎话的。我们应该远避那些恶毒和无知的人。

另一方面，以色列所蒙受的巨大祝福之一就是，神把按照祂心意教导人的先知和教师差派给他们。听听神对耶利米所说的严肃警告：“我已听见那些先知所说的，就是托我名说的假预言，他们说：‘我做了梦，我做了梦。’说假预言的先知，就是预言本心诡诈的先知，他们这样存心要到几时呢？他们各人将所做的梦对邻舍述说，想要使我的百姓忘记我的名，正如他们列祖因巴力忘我的名一样。得梦的先知，可以述说那梦；得我话的人，可以诚实讲说我的话。糠秕怎能与麦子比较呢？这是耶和华说的。”耶和华说：“我的话岂不像火，又像能打碎磐石的大锤吗？”耶和华说：“那些先知各从邻舍偷窃我的言语，因此我必与他们反对。”耶和华说：“那些先知用舌头说是耶和华说的，我必与他们反对。”耶和华说：“那些以幻梦为预言，又述说这梦，以谎言和矜夸使我百姓走错了路的，我必与他们反对。我

没有打发他们，也没有吩咐他们。他们与这百姓毫无益处。这是耶和华说的。”（耶23：25-32）看到这样审判的话，新约圣经这样警告我们也就不奇怪了：“我的弟兄们，不要多人作师傅，因为晓得我们要受更重的判断。”（雅3：1）我们需要那些知识纯正心里又不抵挡神话语的教师。

对基督徒来说，私下的圣经学习是一个重要的蒙恩之道。它是我们所有人的一项特权和本分。神出于对我们的恩典和慈悲，不但给祂教会提供了有恩赐的教师来帮助我们，而且提供了祂自己的圣灵来照亮祂的话语，让我们看到这话语对我们生活的应用。对于纯正的教导和勤奋的研习，神是赐下祝福的。

管家财富观

光谱的另一端，是一种被称为灵性主义的世界观，也许称之为唯心主义更好，它认为只有精神价值是值得人类追求的。

《圣经》对两者皆持否定态度。尽管物质并非最高的善，但物质本质上并不是邪恶的。禁欲主义和修道主义在教会是没有立足之地的，因为这些立场都否认世界及创造。在旧约和新约里，神的许多救赎性的应许都跟创造有关，记住这一点很重要，它们是给这有形世界的救赎应许。神给亚伯拉罕和他子孙的应许中心，是对福地的应许以及对繁盛的应许。

私有财产原则是唯物主义讨论的关键。许多人都曾争辩说，唯一可接受的基督徒准则是一种公共的生活或财富的均平分配，这种观点是基于私有财产对基督徒而言不合法这一前提。然而，私有财产这一观念，与使劳动成为圣洁的创造法则是密不可分的。现在我们想象人类历史时，不考虑劳动以及劳动的成果对人类发展的影响是不可能的，马克思所带来的这一结果，其价值不可估量。这不是在高举马克思主义，而是承认人与他的劳动间那巨大的关联。当人劳动时，他是在像一个按神的形象所造的人那样去行动。

劳动的神圣性，首先由神自己在创造中的劳动立定。神的劳动显示了劳动是一种职责、一种福分，而非咒诅。人类堕落后所附加于劳动的咒诅，是与为了得出果实、我们所需要付出的工作质量以及劳动的艰辛有关。咒诅并非工作本身，而是荆棘与蒺藜。堕落前的人跟堕落后的人劳动一样多，并且劳动产出果实，人有权享受这果实。

即便在堕落以后，我们也找不到任何地方暗示私有财产(一个人劳动的果实)是被神定罪和禁止的。旧约中记载的第一个敬拜是该隐和亚伯的献祭，献祭是合法的，因为他们所给的都是属于自己的。离了私有财产体系，旧约的献祭系统就不可理喻。在创造中人与神立约时，神就赋予了我们所有权的权力作为约的一部分。尽管到最终，一切人

类的所有权都要向神的所有权交账，但这并不能使私有财产的观念作废。

省视十诫我们会发现，好几个地方都是以私有财产的存在为前提。对偷盗的禁止必定以要私有财产为前提，对贪心的禁止也是一样。

查看安息日的诫命时，我们可以更好地理解劳动与财产之间的关系。人们经常忽视这条诫命不仅仅是关乎安息日，还是关乎前六日：“六日要劳碌作你一切的工”。要是没有前六日的劳动，安息日就谈不上是安息日了。

劳动的神圣是私有财产的根基，新旧约中，对劳动的呼召是一个显著的呼召，劳动的果实是对劳动的公正回报，逃避劳动被视为是罪。保罗将劳动当做一个伦理常态来命令，在新约伦理中，懒惰没有立足之地。帖撒罗尼迦后书3章12节里，保罗说所有的人都要“安静做工，吃自己的饭”。提摩太前书5章8节里，保罗又加上说，一个人如果不供应自己家庭的需用，就比不信的人还不好。

从这些命令我们可以得出两个重要的结论：第一，私有财产是一个人劳动的果实，是正当的。

第二，人有诚实、殷勤劳动的责任。

因为我们活着是为了荣耀神，所以我们有责任用一天诚实的劳动来交账。我们的劳动不能仅仅是为了获取财富，而是为了要荣耀神。

圣经允许财富？

这里提出的问题是关于财富的，财富就是超出了必需层面对物质的累积。神允许我们挣的、储存的比我们需要的还多吗？答案是肯定的。不论是旧约还是新约都没有将拥有财富定为是罪，获取财富的方法也被清楚地规定：剥削、欺诈、不诚实、压迫，以及强权政治，这些都被定罪。财富与繁荣被视为上帝护理的一方面，这也是为什么贪心是一件严重的罪的原因之一，因为当我贪心时，我是在抗议神对财

富的分配。亚伯拉罕也许是那个年代最富有的人之一，挪亚和约伯也都是富有的人。神从来没有将财富定为是罪，却使一代传一代的继承财富合法化。包含着物质祝福的族长祝福，是弥赛亚救赎应许的一部分，其中就包括了对土地的应许。

在新约中，我们看到了一些值得称赞的有钱人。注意在耶稣被钉十字架以后照料耶稣身体的亚利马太的约瑟，他很显然是一个有钱人。

新约的确说过财富会带来极大的试探。耶稣用骆驼穿过针眼的比喻，表明一个有钱人要进天国要面对巨大的挑战。就实践意义来说，维持及保护财富是需要花费时间、凝聚大量精力的，愚昧财主的比喻就描绘了全神专注于财富的危机。一个有钱人很容易分不清主次，但是穷人也很容易。并不是只有有钱人容易受到唯物主义的影响，它的诱惑力跨越了所有社会经济边界。

那么基督徒对穷人的责任如何呢？这当然触及了唯物主义的核心。显然，供应穷人的某些需要是基督徒的责任。旧约中，穷人的有些需要是受律法保障的，例如对拾穗者的供应（记载在利未记19章9到10节之中）。新约也谈及这一问题，外邦基督徒给受饥荒围困的耶路撒冷信徒的一系列供应，是第一世纪最受瞩目、最戏剧性的插曲之一，保罗称赞了哥林多教会和腓立比教会的慷慨。当我的弟兄有缺乏时，我必须努力补足那缺乏。

谁是穷人？

（约翰福音12章8节说）“你们常有穷人和你们同在”，耶稣的这一声明被一些人用作忽视穷人的许可，就好像耶稣的意思是说：好吧，既然我们中间总是有贫困现象，那就别为此操心了。耶稣看到的是穷人源源不断的困境，呼召基督徒群体去持续不断地、殷勤地处理这样的困境，而非忽视它。

根据《圣经》对穷人的描述，我们至少可以将穷人分为四个主要类别。下面是对每一类的简要描述。

1. 因懒惰所致的贫穷。圣经提到有一些人穷困是因为他们懒惰，拒绝工作。这些懒惰的人遭到神严厉的批判，并且要遭遇神圣洁的审判。卡尔巴特将懒惰与骄傲和不诚实一起，列为是人类最主要、最根本的罪。神正是对懒惰人这样说：“懒惰人啊，你去查看蚂蚁的动作，就可得智慧”，神让懒惰人去从昆虫得指引，因此来使他们羞愧。当保罗说：“若有人不肯做工，就不可吃饭”时，所思想的无疑也是这类人。

由于圣经批评因懒惰所致的贫穷，有些人就因此跳跃到这样的结论，认为懒惰和贫穷是同义词。有些人认为不论何时何地，贫穷总是懒惰的象征。因此，规避穷人就可以理直气壮，因为他们应当为他们所得的“懒惰的公正刑罚”受苦。这样的态度，反映了对圣经要求我们作的区分的可怕无知和麻木漠视。贫穷还有着其他的原因。

2. 因不幸所致的贫穷。圣经承认，许多人之所以贫困，是因为疾病或灾难的摧残。生来瞎眼的人，因车祸而瘫痪的人，因洪水或干旱而颗粒无收的农民——所有这些人的贫穷身份都有一个公正的起因，这些人是由他们的环境的受害者。对这些穷人，圣经的态度是怜悯和真诚的施舍。神的百姓有责任看到这种困苦，以便这些人的苦难得以减轻。他们应当是教会所关注的主要群体，这些人就是那需要被喂养的饥饿者，那需要被遮盖的赤身露体者。

3. 因剥削所致的贫穷。这些穷人是受压迫者，他们就是那众多的每日因自己无力“对抗政府”而沮丧的人，是那些活出了“富者更富，穷者愈穷”的悲哀呐喊的人。当这些人生活在一个社会与政治法令——尤其是司法体系——青睐富人及有权势者、使穷人得不到保障的社会时，这群人就因此蒙羞受苦。这正是公元前8世纪以色列的景况，神严厉地谴责祂的子民，因为当时穷人会“因一双鞋”而被卖。神透过先知的指责将祂的话传达给百姓，要求他们行公平与公义。这正是以色列服役于埃及时的景况，这类的困苦能促使神自己采取行动，祂听到祂受压迫的百姓的呼声，就说：“让我的百姓离开！”神的教会应当一直为这样的不公正、不公平行动起来，这正是教会采取必要合法的社会行动的根基。

4. 因个人奉献所致的贫穷。这些穷人被新约定义为“为着义的缘故”而贫穷的人，是一群自愿贫穷的人，而他们最大的代表就是耶稣自己。他们的贫穷是因为有意地选择了报酬很少甚至没有报酬的生活方式或职业。这一群穷人被应许会得着从神来的特别的福分，他们贫困是为了自己人生的轻重主次不与所处文化的价值观同流合污。这群人包括约拿单爱德华兹，他因着津贴微薄，为了节约纸张，写作几乎要用显微镜才能看清楚（最终花了教会和大学成千上万美金来复原和重现他写出的无价之宝）；马丁路德，他放弃了一份收入不菲的工作，过着修道般的生活；或是现代放弃了意外之财的商人，因为他担心其中有隐藏的不道德因素。

从这四类划分中我们可以学到什么？

首先，我们要接受警告，不要将所有穷人一概而论。我们必须抵制将贫穷一概而论的倾向。同样的，另一个显著的警告也要留意，就是不要不公正地将所有富人一概而论。认为所有的富人都是败坏的，就好像所有的财富都是透过邪恶的手段或是透过剥削穷人达成的，这种想法实际上是一种诽谤。并非所有的富人都贪婪残忍，任意地谴责富人，就等于给亚伯拉罕、约伯、大卫，以及亚利马太的约瑟这类的人定罪。

其次，我们必须避免在神学上将贫穷光环化。整个教会历史上都有人重复地试图将贫穷变为进天国的条件。这是一种靠行为称义的形式，凭借贫穷拿到一张进天堂的门票。这是将因信称义替换为因贫穷称义。

最后，我们必须明白神极其在意人类的贫穷以及因此导致的受苦。我们的在意不能比神小，这是我们的责任。只要仍有穷人与我们同在，我们就被呼召去服侍他们，并且不仅仅是借着施舍，还是借着促进改革奴役、压迫和剥削的社会政治体系，来服侍他们。

管家的职责

关于财富最基本的原则，是管家原则，即一个人要对如何使用自己所得的一切负责。他不是被呼召去变卖所有的财产分给人，而是被呼召像神使他繁荣那样去给予。基督徒的生活特征并非共产主义，而是施舍。

新约中管家这个词在希腊文中是oikonomia，英文的经济（economy）一词正是由此而来。它源自于两个希腊词根的组合，oikos，意思是“房屋”，以及nomos，意思是“律法”。字义上，经济的意思就是“房屋中的法则”。在古代，管家不是一家之主，而是一家的管理者，有责任照管与监督整个家庭。圣经的经济观认为神是地球的终极所有人，人的职责是负责任地管理地球。

经济并非一门脱离了伦理考量而独立的中性科学，经济涉及到管家权的问题、钱财的使用以及私人与公共价值观，而所有这一切都涉及伦理。我们每一次做出价值判断或是决定如何使用物质财富时，都是在做出伦理决定。神关心世界的物质利益是不言自明的，人被呼召去做地球的管家。

今日经济学已成为一门复杂的科学，它已经使《圣经》中的好些主要原则暗昧不明。尽管《圣经》不是一本经济学课本，但它确实为经济奋斗设立了基本的原则。正如已经提到的，《圣经》清楚肯定了私有财产的权力，然而在这权力之上，我们还看到对公平、勤勉和怜悯的强调。事实上，在西方文化中，每一个主要的经济体系到了一定程度都要向《圣经》寻求支持与认可，这一点并非偶然。历史上的资本主义倾向于强调私有财产、公平和勤勉的原则，但有时候忽视了怜悯的责任。另一方面，社会主义的经济形态强调怜悯，但有时模糊了私有财产权力，破坏了公平和勤勉的重要性。社会主义者的终极目标并非公平，而是均等。也就是说，社会主义者是存着财富均等分配的理想试图改革社会。这一目标是高尚和道德的，在一个理想社会里我们确实期盼如此，每一个成员都均等地有份于社会财富。但是我们生活在一个堕落的世界，在其中，达成均等的经济幸福的唯一途径，是闭眼不看圣经的公平原则。为了达到均等，我们必须处罚那些高收入者，剥夺他们的财产，将之分配给那些不负责任的管家，或是那些技

能与服务的经济价值较低的人。如此的原则的确违背了圣经中公义的概念。

如果我们看一看经济学中一些最基本的法则，我们会看到一个因果关系，倘若我们要洞悉今日的经济问题，就不能违背这一公式。

我们看到，这些因素之间有着因果关联。一个人物质幸福最重要的成分是生产，如果我们要喂养饥饿的人、遮蔽赤身的人、给无家可归的人提供住所，我们就必须能生产足够的产品来满足这些需要。一个人的物质生活依赖于生产，除非我们生产食物，否则我们就要挨饿；除非我们生产衣服，否则我们就要赤身露体；除非我们建造房屋，否则我们就无家可归。神关心人的身体不亚于关心人的灵魂，因此生产就成了基督徒至关重要的伦理关注。

如果我们继续进行因果推理，问生产中最重要成分是什么，我们会回答“工具”。马克思在理解工具对人类生产力的重要性上是非常机敏的。一个第三世界国家的农民，无法生产像西方工业化世界的农民一样多的食物，不是因为西方的农民更强壮，而是因为西方的农民拥有节约劳力的工具来增进产量。机器对人类生产能力爆发所起的作用，远超过其他任何一个因素。

我们所要问的下一个问题是：“获得工具最重要的条件是什么？”并非这个世界上买不到工具，以致那些不占优势的人无从使用它们，而是人因为没有钱而无力购买所需要的、可以增加产量的工具。工具需要金钱来制造、购买和维护。

一个人去哪里得着购买工具的钱呢？这一需要的资金就是我们所谓的剩余资本，剩余资本是收益的结果。因此，收益对于购买工具所需要的资金、对于增进产量、对于提升一国的物质幸福而言，就是最重要的因素。

然而事实上，收益一词，在现代人尤其是基督徒的词典里，已经成了一个下流词语。我们常常忘了考虑，对收益的欲求并非局限于大公司或工业巨头，对收益的欲求处于所有经济交换的核心。经济交换

的目标和目的，不论在哪里都是收益。这一观点从表面看可能让人大吃一惊，但是，让我们花点时间省视一下它的含义。

当一个商业交易发生时——例如，一位顾客买了一双鞋——谁获得了收益？答案常常是售货员，或是鞋店老板获得了收益。然而，如果不是顾客先认为买这双鞋是有益的，鞋店老板就不能获得收益。当顾客视一双鞋的价值大于购买这双鞋所需的金钱价值时，商业交易才能发生，交易才能发生。顾客以他的金钱交换鞋店老板的鞋子，至于鞋店老板，同样的，也可以用这钱去交换其它他认为价值超过这金钱价值的商品。因此，在任何一个商业交易中，目标都是共同的收益。两方必须都有收益，否则交换就不会发生，除非交换是在外力强迫下进行的。这一原则是基于下面这个事实：物质价值是主观的，不是每个人对每件事物都有相同程度的价值审定。

一个有着多余的鞋但却缺少食物的人，一定会渴望与另一个有着多余食物却需要鞋的人交换。在这一交易中，一个人视鞋的价值大于肉，另一个则视肉的价值大于鞋。一个交易机会之所以存在，是因为两方都能从交换中获得“收益”。

收益对整个人类群体在彼此独立的关系中生存下去是必需的，从这个意义上说，收益是好的。没有人是完全自足的，每个人都在某种程度上依赖于他人天赋才智的产出，而市场正是天赋才智得以交换的地方——是一个为共同收益提供场所的地方，只要不存在强迫的因素。正是通过剩余收益，工具的购买才能实现，生产才能增加，一个国家的总体财富才能增强。基督徒必须牢记这一点，否则就可能参与到对剩余资产的压榨和不良分配中，以致熄灭一个国家或社区多产的能力。

圣经伦理观是如此看重私有财产，以至于重复地禁止与制裁偷窃。然而，偷窃可以有很多方式，有些方式是非常微妙的。外在地抢掠和拿走他人的物产，是很显然的一种偷窃。但是，偷窃也可以通过欺骗达成，例如不守合同，用做了手脚的秤砣和量具，甚至是有意识地贬值社会货币。所有这些手段都会遭到上帝严重的审判。偷窃最微妙的形式之一，是透过一个政治体系来犯罪。当人们使用投票箱的威

力、为了自己将来能从国家税收中得到更多补贴而投票时，这就是偷窃的一种非常狡猾的形式。例如，如果一个城里住着三个人，其中一个比另外两个更有钱，钱比较少的两个人共同努力使得一条法案得以通过，那条法案强迫更有钱的那个人将财富分给他们。在这里，政治的力量就被用来剥削那个有钱人，将之分给另外两个人，就是那两个为着自私的财富分配而为自己投票的人。因此，基督徒必须敏感于自己如何使用投票箱的威能。

教会里充满伪君子

在美国对许多人来说，现今是个憧憬幻灭的时代，对青年人尤其。公家机关的信用逐年降低。对此有人生气，有人怨恨，有人忧心；更有人对政府厌恶，与公司企业为敌，对教育机构冷漠，对任何“制度”不信任。大教会的运作若给人“企业”的感觉，自也难逃怀疑的眼神。从某方面说，教会已成了众矢之的；人们对教会有很高的期望，若教会让人失望，这失望也会很深很痛。往往就是在失望之余，人会抱怨说“教会中人个个都是假冒为善”。

我们居住在迅速变迁的文化中，许多有价值的传统文化都被人当成累赘抛弃了，可是有一项价值人们觉得是还有几分重要，就是诚实。例如美国的水门事件，给我们许多昭示，其中之一就是人们仍要求政府官员诚实。欺诈、阴谋、骗局与掩饰在大多数人的心目中仍然是“丑陋的”。

诚实虽然仍被视为宝贵的美德，可是当我们连诚实也守不住时，要我们承认它却得付很高的代价，有时高到几乎觉得付不起。某方面来说，诚实被认为是一种救赎性的美德，可以“赎”许多罪。我们常听人说，“我喝酒是喝酒，但至少我诚实；我承认我喝，我不虚伪。”

可是我们很少听人说，“我知道我是撒谎的，但至少我对“我撒谎”这件事可是坦承不讳的。”我们很难开口说，“我是撒谎的。”我们比较容易说，“我错了。”我们讨论假冒为善的问题，就是讨论撒谎的问题。诈欺行为正是假冒为善的主要成份，与不诚实和欺骗有关；假冒为善的人就是存心欺骗，伪装成一个比他实际上更为义的人；假冒为善的人在道德上是演员。他整个生活就是一出谎言。他宣称他没有犯丝毫错误，但是行出来的却完全相反。他的生活是经过包装的膺品。

我们对假冒为善下了这样的定义后，“教会中人个个都假冒为善”这说法合适吗？假如教会没有犯这罪，那么教会就是被流言所

伤。如果教会是犯了这罪，这可不是小罪。

如果教会中人不全都假冒为善，为什么这么多人这样说呢？有几个理由说明为什么许多人真的相信教会里个个都假冒为善。让我们看看到底怎么回事。

教会中都是罪人？

人们往往分不清“罪人”与“假冒为善者”的差别。这是“通称”（genus）与“细目”（species）之分，通常是很容易混淆。罪人是通称，假冒为善者是细目；假冒为善既然是罪，那么我们就敢说，“所有假冒为善的人都是罪人。”可是我们不能倒过来说，所有的罪人都是假冒为善的人。我们用标准的三段论法来澄清这混淆：教会中都是罪人

假冒为善的都是罪人……

教会中都是假冒为善的人

这样的三段论法有什么错误？从这里我们可看出，在逻辑学中最常犯的错误之一，就是没有将中间条件交待清楚的错误（译注：这在逻辑术语称作“中词不周延”（undistributed middle term））；与此相似的错误三段论法更可以说明这问题：教会中都是罪人

杀人犯是罪人……

教会里都是杀人犯

实际情况是这样的：人们看到教会中的人犯罪，在他们心中就会说，“那个人说自己是基督徒，基督徒是不应该犯罪的，但那个人犯罪了，所以他是假冒为善的人。”在这人的心中有个假设，即基督徒就是个不犯罪的人；实际上却正相反，一个人想成为基督徒，他首先必须是个罪人，才有资格加入教会，基督教会是世上少有的几个机构之一，要求加入者必须承认自己是个罪人，另一方面说，教会比任何一个机构更少有假冒为善的人，因为教会就是罪人的避难所，如果

教会说她是完全人所组成的，那么她就是假冒为善，可是教会从没有如此宣称。就着神对教会的托付来看，说教会中都是罪人乃是称许教会。

教会中假冒为善的一个都没有？

第二个人容易相信“教会全都假冒为善”的理由乃是，教会中确有假冒为善的人。基督徒会犯各式各样的罪，其中也包括假冒为善，虽然教会可能不至于“都假冒为善”，但也不能说一个也没有。基督徒伪装成比自己原本更为义，这样的事不能说没有；也不是教会中每个自称是基督徒的都是真信徒。假冒为善有各种不同的形式，大部分在教会中都可看到一些。

信仰上的假冒为善

有一种教会中看得到的假冒为善，和人信仰的态度随便有关。有些人假借名目加入教会。许多地区至今还有“隶属某一教派很时髦”的观念；以致有人为求社会地位，或是因着亲戚、朋友的关系，而加入教会；有人在商场上为求广结善缘，建立人际网络，或得人尊敬而加入教会。

正如基督亲口所说，教会总有“稗子与麦子”相混，真信徒与假信徒共处（参太十三24-30）。

有些不信的人加入教会，不是他们肆意欺骗，而是因为教会没有明确要求会友讲明自己的信仰，或是教会没有讲清楚教会的信仰立场。有的教会热衷于人数增长，或是讲求凡事包容，便采取韩信将兵多多益善的态度。有些教会对他们收取信徒的标准一无所知。这种情形下，假冒为善并不是不信者个人的错误，乃是教会对于申请入会者没有善尽引领与告知的责任。

誓约上的假冒为善

若要谈教会生活中有哪个地方假冒为善的事特别多，恐怕非神圣的誓约莫属。大多的教会，加入教会的条件是需要公开作信仰告白，

并且宣誓所当履行的义务，这些誓言包括以下的应许：（1）忠心参加崇拜；

（2）忠心在财物上支持教会；

（3）殷勤读经、祷告、圣礼，公开或私下皆然，以蒙神恩；

（4）服从治理教会的人做出的惩戒。

可是有人立了以上誓约以后就很少到教会，吝于奉献，也不祈祷读经，坚拒教会的惩戒，还辩称他们的私生活用不着教会来关心。

我本人也碰过誓约的问题。我遇过一个人来到教会大发雷霆，因他的儿子被教会除名，所以他批评教会没有爱心，并自以为义的说教会没有考虑到有他儿子做教友是好的无比；这个人在他盛怒之下，忽略了一个事实，那就是他儿子早在五年之前起了誓约，而却有四年之久没到过教会，当然他就无法履行参加聚会祈祷查经的誓约，也未用金钱支持教会。教会并没有突然将他除名，而是履次柔和的劝告他，邀请他参加教会的活动，但这个人完全抛弃了他所当守的誓约；然而当他被教会除名时，教会反而受到假冒为善的责难。假如这个人是一般俱乐部或社团的会员，而未能遵守会约，他老早就被开除了。

在婚姻的誓约中也同样有假冒为善的事，他们立誓约时没有考虑到婚姻有神圣而严肃的责任；新婚二人站在家人、亲友、教会、以及政府代表的面前，公开的宣读永远交托的誓言。有些人一生中只来一次教会，那就是到教会找牧师为他们证婚，使他们的婚礼庄严隆重。立这样的誓约，而没有履行该誓约的心愿，就是一项假冒为善的行为。

牧师假冒为善？

往往牧师们特别被挑出来，说成是万人中最假冒为善的，“行你所传的吧！”已经成为批评牧师的专言。牧师虽有任职证书，也无法免于假冒为善，或许牧师们比任何一种人更容易犯这个罪。别的不说，牧师的生活必须符合会众对他高标准的期许，又要符合一般人对

牧师的刻板印象。光这样就足以让他们想要装出一副敬虔的模样。这是一个不小的试探。

此外尚有许多动机引导人进入牧职，有些动机非常高尚；有些则不那么高尚。有人传道是出于一颗至诚的心愿意服事神；可是有些人进入牧职是出于强烈的不信。怎么会有这种事呢？有一等人他们对于宗教和神的问题非常熟练，每天都找人辩论宗教，在大学里就有很多这样的人，因为他们时常辩论宗教，就迫使他们有更多的学习，他们学习不是为别的理由，完全是为了谤道，结果这些人跑到神学院里，一生在教会内从事怀疑派的战争，这就是“如果我打不过他们，我就参加他们”引发的果效。

想被按立为牧师的另一个动机就是逃避兵役（越战期间美国所有神学院都客满）；还有的人是求得一份职位，有机会领更多的补助；还有是家庭所施的压力（我母亲一生的愿望就是要我当牧师）引发的结果；有的则是想在教会找到管道从事慈善业等等。

每次当耶稣斥责假冒为善的时候，就指责牧师，他斥责牧师所用的话极其尖锐：“你们这假冒为善的文士和法利赛人有祸，因为你们走遍洋海陆地，勾引一个人入教，既入了教，却使他作地狱之子，比你们还加倍。”（太廿三15）耶稣论到当时的牧者如同“粉饰的坟墓，外面好看，里面却装满了死人的骨头……”（太廿三27）。

所有的牧师都假冒为善？当然，世界上没有一个牧师能够完全实行他所传的，假如牧师只能传他所行的道，那他就没什么道可传了。这是牧师最困难的地方，讲一篇道不单针对会众，也是针对着自己，这点非常重要，事实上有许多这样的讲道，是牧师在灵性上经过一番挣扎才产生出来的。牧师必须传讲神的完全圣洁与完全顺服的道，而且不能等自己有朝一日完全顺服了、圣洁了，才传讲完全顺服、完全圣洁的道。早在他学好这功课以前，他就要传讲了。所以传讲一个比自己更高、更完全的道，并不是假冒为善。宣称自己达到一个属灵高峰，其实还没达到，这才是假冒为善。

假冒为善严重吗？

为什么基督对于假冒为善这么声色俱厉呢？在他与罪人接触的记录中，我们看到他言谈平和、温柔，可是遇到假冒为善者，他说话的语调就变严厉了。这或许与假冒为善所造成的巨大伤害有关。一旦假冒为善被揭发，许多人将受到伤害、失望与迷惘。一个假冒为善的人，不单使他的信誉丧失，连他同事的信誉也受到牵连，所以耶稣警告人不可叫小子中的一个跌倒。保罗也说到人们所以亵渎神，是因为教会中的坏行为。

我们都知道憧憬幻灭的痛苦是怎么回事。水门事件不能只看其政治意涵，而是尼克森总统令老百姓失望。其实尼克森也不是违反诚信的始作俑者。我还清楚记得五〇年代艾森豪总统一口否认苏俄指控美国飞机高空摄影获取情报的事。我一直相信总统大人，直到苏俄公布他们所俘虏的盖瑞包尔的相片，我才知道我受骗了。艾森豪的说谎事件虽与水门案还差了一截，但从此美国政府与人民之间有了所谓的“信用落差”（credibility gap），也因此产生一连串的问题。

一个人对政府失望是一回事，信仰基督耶稣又是另一回事，两者不能混为一谈。世界上有很多人，不愿与基督和其教会发生关系，乃因他们受到过基督徒的苦害；印度的甘地始终不接受基督教，就是因为受过一些自称为基督徒的，残忍无情地苦待。无数的人都曾经受过牧师、神父的伤害，对他们失望。这种情形可说影响深远。

为了说明假冒为善的行为所产生的影响有多深远，让我讲一个在德国所发生的故事。有一个年轻的犹太男孩子，他非常景仰他的父亲；他的家庭生活非常敬虔，凡事都按着犹太教的教规去行事。这位父亲对崇拜非常热心，也教导儿女们谨守此事。当这男孩十多岁的时候，这家庭被迫迁往德国另一个城市；在那城市中没有犹太教堂，而所有的教会都属于路德会。突然有一天，这父亲宣布要脱离犹太教，加入路德会，家人在惊愕之余问他缘由，父亲就解释说，“为了帮助我的事业，我不得不这样做。”这青年人大大为困惑，由极深的失望转为怨恨达一生之久。

后来这青年人离开德国到英国求学，他每天坐在大英博物院里思想、写书，完成了著名的“资本论”，这本书提出了一个完整的人生

观与世界观，并酝酿出一个打算改变全世界的运动；在那本书中，他说宗教是人民的鸦片，这是完全用经济学的观点来解释宗教。今日世界有二十亿人口生活在这苦毒的人所发明的思想系统下。他的名字就是马克斯。由于受到他父亲假冒为善的影响之故，至今全世界的人仍深受其思想的苦害。

世界上不仅教会一个地方受到假冒为善的影响。欺诈、任何形式的谎言都是假冒为善。作假帐是假冒为善，报税不实是假冒为善，考试作弊也是假冒为善。实际上我们每个人多多少少都离不开假冒为善；当我们向公众呈现出优于我们本身的形象时，我们就是在玩假冒为善的把戏。

可是基督教最根本最重要的部份，是基督的位格与工作。我们真正要问的问题应该是：基督假冒为善吗？假如基督假冒为善，我们就根本别碰他的教会；假如他不是个假冒为善的人，而正是他所宣称的那一位，我们就一定要委身于他的教会了。教会的目的不是要赞扬或尊荣他的教友，教会所以存在是要尊荣他的主。

基督教为不完全的人提供了一位完全的基督，在基督里并无诡诈，在他里面没有虚伪，没有假冒，他爱真理，他行真理，并且他就是真理。

重点摘要

1、假冒为善是一种特定的罪，不是笼统的罪，两者不要混为一谈。所有基督徒都犯过罪，不代表基督徒都是犯假冒为善的罪；教会中有假冒为善的人，但并非“个个都假冒为善”。

2、所有的基督徒都是罪人，但并非所有基督徒都假冒为善。教会中都是罪人，因为教会被设立，就是为收容罪人。一个人想要加入教会，还非得是个罪人不可。

3、假冒为善是一种欺诈，也确实存在于教会中。那是一个很严重的罪；教会中是有假冒为善之辈，他们有三分义，却装成有五分。假

冒为善在教会中以各种不同的形式出现，特别是在入会誓约与结婚誓约上更是明显。

4、牧师也不能免于假冒为善的罪。

5、耶稣严厉批评假冒为善的罪，特别是针对祂那个时代的教牧人员——文士与法利赛人。人们可能为了不正当的理由被封立为牧师。牧师也有很大的压力要“有三分却表现出五分”。如果牧师要传扬神全备的旨意，没有一个牧师能完全“行他所传的”。

6、假冒为善会使人蒙受深远的伤害。假冒为善会引出不满，愤怒与苦毒的情绪。马克斯的经验是个很重要的例子。

7、基督并不假冒为善。有关假冒为善的问题，讨论到最后必须把焦点放在基督的身上。虽然人们往往根据基督徒的行为判断基督教，但是最后的判决必须在于基督他自己。基督教乃是为不完全的人提供了完全的基督。

教会是圣洁的

尼西亚信经庄严宣告，“我信独一、圣洁、大公、使徒的教会。”现在，我们讨论圣洁性这一属性，因为圣洁性和教会密切相关。有人说，教会是历史过往中世界上最腐败的机构。虽然，这样说似乎言过其实和太过夸张，但这种说法也可以是对的，到底如何看待，取决于我们按照什么来评估腐败。在第一种情况下，如果我们只是简单地看待赤裸裸的邪恶，那么，很明显，诸如有组织的犯罪、新纳粹主义分子等可被认为是远比教会更为腐败。但是，如果我们以道德责任下滑的尺度来看待善良与邪恶，那么，是的，可以说教会是最腐败的机构。耶稣说，“多给谁，就向谁多取；多托谁，就向谁多要。”（路加福音12:48）。如果我们采用该标准来评估教会，那么我们可以说，教会是所有机构中从神的恩典中获得最多益处的机构。我们作为教会已经获得了百般好处和各种恩典禀赋，结合我们所得的和及其相应伴随的高度责任二者来讲，我们可以说，相对而言，教会是腐败的，因为我们没有正当履行我们蒙召的天职。

在新约中，保罗经常称信徒为“圣徒”，对一些人来讲这称谓近乎幽默诙谐。例如，他写书信给住在哥林多或者在以弗所的圣徒。被翻译为圣徒的单词在希腊文中是hagioi, 该词是指圣洁的人。圣灵（TheHoly Spirit）被称为圣洁（holy），表征的形容词（holy）对应的就是该希腊词。

在什么意义上，我们把基督的身体、教会成员称作是圣徒或圣洁的人——hagioi? 我们必须先来看看，在哪些用法中人们可以合适地被称为圣洁的。首先，应该从教会的天职（church's vocation）来理解。天职（vocation）当然是一种职业（calling）。然而天职这个词基本上从我们日常用语中消失了。今天人们常常谈及他们自己的工作和他们自己的职业生涯，而在过去，大家都明白，在我们每人都有一个天职。天职意味着从神而来的呼叫去从事特定事业。人们会按照上帝赐给他们的才能，作为一种责任，思考他们的呼召是成为一个外科医生、还是一个农民或是一个家庭主妇。

整个天职的观念都是蕴含于圣经用来称教会的词汇中。在新约中，用来翻译教会（church）单词的希腊字ekklesisa。英语中的ecclesiastical,正是来源于该希腊字。

我们只要观察下这个单词并把它拆分开来，我们可以看到，ekklesisa包含一个前缀和一个字根。你不必成为希腊语学生就能理解这一点，因为，其实很简单，该词前缀，ek, 来自ex, 意思是：“从……”或者“出自……”。另外，该词的关键字根来自希腊字kaleo,意思是“（to call）呼召”。这其实非常接近英语单词call。如果我们研究一下在圣经中该词ekklesisa的字根意思，我们可以发现，从词源学上来讲，ekklesisa意思是一些事物中被呼召、分别出来的事物。

为什么称教会为ekklesisa的原因在于，教会其实就是一群已经被上帝从世界中呼召分别的人。耶稣出生之后，希律王有一回试图杀死婴孩进而除掉这个新生的君王。在梦里，耶和華的天使指示约瑟逃离那个地方，约瑟就带全家下到埃及去。等到希律王死后，约瑟蒙启示可以安全回到巴勒斯坦，如此，马太福音告诉我们经上的话应验了：“我从埃及召出我的儿子来”（马太福音2:15），指的是说，回到巴勒斯坦地日子，最终应验了上帝历史上曾带领以色列人出埃及的历史事件。那时，上帝在埃及地受奴役的以色列人呼召出来，并领养以色列这个民族作为他的儿子。实际上，教会的天职正是来自领受上帝的这个呼召，上帝在哪里拯救一个民族脱离埃及地所受的奴役。但比这个更深的意义在于，基督徒和教会，无论旧约时期的以色列民还是新约时期中的教会，并非仅仅蒙上帝呼召出埃及，而在于蒙召从世界分别出来。这并不是说他们要离开地球，而是说，上帝的这个呼召是呼召成为圣洁。

我们记得，当上帝组建以色列民的时候，祂对他们说“我是耶和華你们的神，所以你们要成为圣洁，因为我是圣洁的，你们也不可在地上的爬物污秽自己。”（利未记11:44）。早在保罗写书信给圣徒们，就是那些在以弗所、哥林多、或帖撒罗尼迦“圣洁的群体”很久

之前，教会作为蒙上帝呼召成为圣洁的群体，这样的观念在旧约时期其实已经根深蒂固了。

“圣洁（holy）”这个词意思是说区别的、被分别开来。当一个人被分别开来，这个人就从日常的或者普通的事情上分别出来，而致力于超凡脱俗、非同寻常的事情。当然，在圣经用语范畴中，圣洁意味着蒙召成为圣洁的以色列民，被要求按照一种与世人俗常区别开来的生活模式、标准、或方式而生活。换句话说，这是一个成圣的呼召，要求过一种不寻常的生活方式。

我们必须首要了解的事，当我们看待“教会是圣洁的”这一声明的时候，教会拥有一份神圣的天职、一个圣洁的呼召。教会已经被从世上所有其他机构中分别出来，上帝的子民已经被从世人中分别出来要履行特定的使命。他们要反映和体现上帝的品格。这也就意味着，如果我们是无形教会的一部分，我们蒙召成为朝圣的人。这就是为什么圣经强调说，我们是这世上的寄居者、朝圣者、客旅。

除此之外，还有另一种意义上，教会被称为圣洁的。因为教会其成员是由已经被圣灵内住的人，在此意义上，教会被称为圣洁的。每一个由圣灵内住的人在上帝看来都是圣洁的或者说分别出来的。教会就是上帝创造出的有形可见的组织，并在其中祂非常乐意地使祂的圣灵同在。我们一定要切记，圣灵并不是唯一我们在有形教会中能发现的灵，我们还能发现邪灵，因此我们必须检测分别诸灵。但是，只要圣灵在教会里面人的生命同在并且运行其中，教会就是圣洁的。这就是为什么保罗能够看待并称罪人为圣徒。就其本身而言，他们还是罪人，但如果他们已经被圣灵重生、从圣灵而生由圣灵内住，那么，他们现在已是圣洁（hagioi）群体（holyones），并处于渐渐成圣的过程之中。

在回答“教会是圣洁的”这个问题时，我们听到有人评论说，“教会还能多一个假冒伪善之徒。”教会里面，我们没有一个人能够完美地活出我们宣称所相信的事情。信徒，尽管被称为圣徒，也是在成圣过程之中的罪人的团契。我们是基督的工作。基督在塑造我们，祂也正在塑造祂的教会。基督在使教会在圣洁上成长。正如个人除非

在天上就不会达到完美圣洁的地步，同样，教会除非达到荣耀的状态就不会完全地成圣。

我们已经看到，圣经论及教会为“基督的新娘”。有一天，我们会看到教会如同完美新娘、毫无玷污，穿戴着令人惊叹的婚纱。但现在，新娘的礼服带着瑕疵。它有污点，斑点，以及皱纹。但基督向祂的新娘的誓言是，祂将除掉每一个污点、每一斑点和每一个皱纹，这样，在最后之日，他将在充满完美圣洁的荣耀中把祂的新娘带到上帝面前（译者按：以弗所书5:27）现在我们是礼服上带有褶皱和斑点的新娘。想象一下，一个新娘穿戴着她的婚纱礼服正出现在婚礼上，而你正在寻思到，“天啊，她一定把那个东西扔在角落里半年了；礼服上布满了皱纹。”没有新娘愿意那样在婚礼上那样出席。如果我们看一下我们现在所处的状态，我们没有什么可以自夸的。

我们的圣洁是在进步，而且，按照真教会的定旨，这是绝对确定的。这并不意味着作为可见机构的教会绝不会消失，或说教会不可能叛教。他们（有形教会）可以消失或叛教，但是我们现在谈论的事无形教会。这是由真正的信徒组成的教会。在历史的某一时刻，这个无形教会将展示她的圣洁的丰满，而内住在她里面的圣灵能够使她不断洁净、忠实于祂的天职。这是为什么教会受到极大的逼迫和多次巨大患难的原因之一。在那种患难中随着而来的是严酷考验的清洗。这是上帝促使教会成圣和保持教会纯洁性的手段之一。时常，上帝乐意唤醒祂的子民，而我们作为上帝的子民似乎总是需要对我们的天职和呼召有清楚的认识，如此，我们才能成为圣洁，正如祂是圣洁的。

问你自己这样的一个问题，“我的教会是一个圣洁的地方吗？”当我这样问的时候，你也许在发笑，因为你也许能够指出侵入教会的缺陷、错误和罪恶。但请记住，教会尽管是如此污染的，但祂还是基督的新娘。圣洁不完全是指教会在历史某个时刻的状况，而是指她将会是圣洁的。我们当前的目的是成为一个正在不断成圣的圣徒。此外，我们要成为那些依靠圣灵的恩赐和恩典、忠实于上帝所赐予教会天职的人。

教义产生区分

当我还是个小男孩的时候，我学会了一句俗语，使我受益匪浅。它是这样说的：“同样或者类似的鸟类羽毛标本往往习惯性地聚集在尽可能最毗邻的壁橱里。”或者说，“物以类聚，人以群分。”我们往往倾向和我们持类似价值和观点的人聚集在一起。事实上，基督教抗罗宗有一个诟病，就是教会的会员资格不是有一个公共的信仰告白来界定，而是按照社会经济状况的相似性来划分。过去我对罗马天主教持赞同的事情之一就是教会是按照牧区的概念建立起来的。今天，在同一个区域，我们不会看到第一、第二、第三、第四或者第五罗马天主教会，而我们可能会有第一浸信会和第二浸信会，或者第一长老会、第二长老会和第三长老会。

新约所讲的合一是信仰上的合一。罗马天主教决定使人们无论来自管理层、工薪阶层，或者各样的种族背景都聚会在同一间会堂。这是一个很美好的做法，因为教会不应该是针对某一特定阶层。基督的身体要求整个社会、各个层面都加入。

在新约团体中，既没有以弗所的浸信会，又没有以弗所的长老会，也没有以弗所的信义会，只有在以弗所的教会。当然，如今在我们这个时代，在有些非常小的乡村和城镇，也许只有一间教会，但是在大多数情况下，我们的教会在不断增殖扩张。但话又说回来，新约讲到的合一是信仰上的合一，人们由于共同地委身于真理和福音的缘故而相聚、联合起来。在我们这个时代，我们已经见过人们企图严格地借着有形的、组织性的结构而找到合一。我们试图定义合一的另外一个办法就是把我们的努力集中在所谓的属灵合一上。

我记得二十世纪七十年代，当我还在宾夕法尼亚州的戈尼谷学习中心，我们招待了一群从法国来拜访我们的基督徒。这是一群灵恩派的基督徒。他们分享了他们的灵恩经历，然而，他们的教会背景非常广泛多样，一些是信义会，一些是罗马天主教，一些是五旬节派，一些是长老会。他们兴高采烈地讨论他们曾经经历过的在灵里的合一。

他们显而易见的合一感让我觉得好奇，于是，我就问他们，“你们是如何克服这些历史上、你们现在存在着的分歧？”他们回答说，“比方说，什么样的分歧？”于是我就举出几个例子。这实在是一件不好的事情，不到五分钟，他们就在这些分歧上吵来吵去、恨不得死掐对方的喉咙。换句话说，他们只有不顾他们的教义上的分歧，才能维持他们的合一。你现在能察觉到其中的张力了吧？一方面，对于团契相交和属灵合一这些真实的事务，有的是非常正面积极的。但是，另一方面，在使徒完全忽略教义上的分歧这个方面，有的却存在着严重的危险。

上面所讲的似乎就是我们当今文化所处的嬗变。我们这个时代信奉的名言就是“教义产生分裂。”从历史上来看，这句话是对的，教义的确趋于划分人群。但是，你是否曾思考过教义为什么带来分歧？自由主义的机构表面上似乎高度地宽容不同于他们自己立场的其他观点，相比较而言，保守派似乎在为很多事情争来斗去。

但是，其实自由主义者也许并不像人们想象的那样宽容。他们往往在教义上松弛，直到讨论焦点朝向保守性的教义，这时，他们就变得歇斯底里反对教义，那些原先自恃自己为开明、宽容的人士马上就变得心胸狭隘了。我们认为自由派教会之所以能够容忍这样各种各样的教义的基本理由在于，教义对他们来说完全不重要，他们对基督教信仰的本质内容没有热情，而保守派背景的人准备着为圣经里的真理牺牲他们的生命，因为他们看见这些真理具有永恒的意义。

对于那些持自由主义信念的人来说，外界对基督教信仰告白中的教义可以有不同的看法，不过是因为他们不关心教义而已。但是对信徒来说，教义非常关键，因为信徒非常关心他们信仰的内涵是什么。那些竭力忠实于圣经的信徒们明白新约书信中几乎每一页都有这样的劝勉，即要竭力地保守从前以此交付圣徒的信仰的真道。使徒保罗非常郑重地提醒提摩太、提多和其他人要让教会警惕那些试图借着错误教义败坏使徒所传的、信仰的真道。对于十九世纪的自由主义进行最激烈地抨击是由瑞士神学家埃米尔·布伦纳发起的，在他的经典作品《中保》这本书中，他谈到了基督论在十九世纪的神学发展导致的结

果是不承认基督的神性和他的代替性赎罪。布伦纳说，如果他用一个词来定义十九世纪自由主义的本质，那么这个词就是无信。他说，十九世纪自由主义是一座给无信仰树立的纪念碑。

在神学历史上，最动荡的争论来自十六世纪的宗教改革。这场争论围绕着两个主要问题：什么是福音？及我必须做什么才能得救？随着那场争论风暴持续深入，马丁·路德忍受着巨大的艰难和众人的敌意。在他生命篇章的末了，路德看到福音的真光在他那个时代已穿透并照亮了那黑暗的时代。要记得宗教改革的座右铭——就是“黑暗后是光明”。路德说，不可避免的是，过不了多久，福音的真理将再次被隐蔽在蒙昧之中。他给出的理由就是，无论在哪里，只要福音被传讲，那里就产生分化，并且争论随之而来。

人们不想要持续的争论，我们希望的是和平。以色列历史上的假先知传扬过的也是一种和平，但他们的和平是一种错觉幻象。在根本没有和平的时候，他们宣扬平安，或者用路德的话来说，一种属肉体的平安感。路德说，当福音被热情地、准确地传讲时，它并不带来和平。事实上，我们主自己曾这样说过：“你们不要想，我来是叫地上太平；我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。”。这句话并不是意味着主呼召我们拿起武器、进行武装斗争以推进国度的扩展。恰恰相反，我们被呼召要成为和平的使者，要成为一群宽容、良善、忍耐的人。但是，如果你看一下历史的记载，只有以色列真正的先知是为真理奋不顾身，而每次他们挺身而出的时候，争论就出现了。

大概没有任何人曾像耶稣基督一样带来如此之多的争论。人们要么赞成他，要么就是反对他。在使徒行传中，对使徒教会的记载就是记录持续不断、愈演愈烈的争论。这些争论围绕着福音的传讲。传福音引起如此激烈地争论以致于犹太人社会的宗教团体完全禁止使徒们传讲福音，因为福音的传讲带来争论的，因为福音的传讲产生人之间的分化。

在我们这个时代，我们已经被告知，最高的美德就是和平。我们生活在原子弹爆炸的时代。我们已经看到无处不在的战争。我们也已厌倦了各样的纠纷，对人人相斗、自相残杀感到厌烦。因为上帝的恩

典，教会不像从前的几个世纪那样把人烧死在火刑柱上或者挂在酷刑架上。我们已经学会了与我们观点不同的人共存。我们珍视和平。但我所担心的危险是，我们重视和平以致于我们愿意去遮掩福音本身、使其看上去模糊不清。当我们实际上没有合一的时候，却谈论合一，对此我们必须非常小心谨慎。时常我在想，我们自以为有合一的时候，其实我们并没有合一。

从历史上看，在宗教改革时期，抗罗宗新教徒不仅被称为新教徒，也被称为“信福音主义者”。他们之所以被称为信福音主义者是因为他们信奉福音。历史上，虽然自十六世纪的福音主义者们开始产生了不同的宗派，但是仍然有些合一基本原则把他们联合在一起。在历史性的、古典的福音主义中，有两个至关重要的联合点，那就是宗教改革的两个关键性的独特——独特圣经和独特信心。独特圣经反映出这样的事实，即各个抗罗宗新教派别他们都相信圣经才是信仰和实践的最终权威。他们都相信圣经的默示和无误性。并且他们在十六世纪最主要的问题，即独特因信称义的教义上达成一致的认同。虽然他们在其它地方（比如在圣礼和其它教义）上存在分歧，但至少他们有互相共同持有的联结点，使得抗罗宗新教各派别联合在一起。那样（的基于独特圣经和独特信心）的联合持续了好几个世纪。

只是到了我们所处的世代，我们已经发现这群自称为福音派的人们在上述两个教义上产生了重大分裂。直到二十世纪后半叶，人们几乎理所当然地认为一个自称为福音派的人相信圣经是上帝的话，即圣经是绝对无谬的，是上帝所默示的，是绝对无误的。然而，如今你不能再做如此假设了。以上联合已经被彻底瓦解了。

事实上，一位历史学家认为，“福音派”这个词几乎已经完全被掏空了意义。从历史上来说，福音派意味着与教义相关的事物，即，“福音派”是按照特定的信仰告白来界定的。如今，它倾向于通过一种方法来定义，而不是一种神学。并且，在所谓的福音派圈子里存在着同样的多元主义，这种多元主义在今天甚嚣尘上，如同我们已经在历史上的自由主义中所见过的。

对一个尽可能地总要“与众人和睦”基督徒来说，生活就像处于剃刀的边缘（多元主义的文化带来很大的危机挑战）。我们真的需要不遗余力、使出浑身解数以保持和平。然而，与此同时，我们蒙召要忠实于福音的真道和持守教会的纯洁。

跨越海峡

宗教改革运动从德国的维滕堡迅速蔓延，遍及欧洲，跨越海峡来到英格兰，这一切并非是由某个周游列国的神学家个人努力而催生的。恰恰相反，马丁·路德整个事工大部分时间都花在维滕堡乡村的大学里教书。尽管如此，路德的影响却以维滕堡为中心蔓延到世界各地，好像一块丢进池塘的石头激起了层层涟漪。早在九十五条论纲被钉在教堂门口之时就预示了宗教改革将迅速的扩张（其本意只是在学院内部发起神学讨论）。然而在路德不知情的状况下，两周之内，他的论纲从拉丁文被翻译成德文，被印刷并传播到德国各个村庄。这是后来之事的预兆。人们用许多办法把路德的信息传播到整个大陆和英格兰。

最重要的因素之一是当时在维滕堡大学学习路德神学和教会论的数以千计的学生所产生的影响。如同加尔文在瑞士日内瓦的学院一样，维滕堡大学成为宗教改革运动思想传播的支点。维滕贝格和日内瓦一时间成为这个国际性运动的中心。

路德的思想通过许多出版物传播开来。不单是书籍，还有许多传单，信条，要理问答，小册子以及漫画（当时对普通大众交流最深刻的方式就是通过漫画）。

除了印刷，圣乐和赞美诗也传达着宗教改革的教义和情感。还有戏剧，当然不是在教会而是在集市里传达这一运动的中心思想——恢复圣经中的福音。

宗教改革运动中常被忽略的就是教堂的工艺美术产生的影响。许多伟大的艺术家——阿尔布雷希特·丢勒（Albrecht Dürer）、汉斯·霍尔拜因（Hans Holbein）、老卢卡斯·克拉纳赫（Lucas Cranach the Elder）、彼得·菲舍尔（Peter Vischer）等，提供了大量的木刻版画和肖像画。改教家们的肖像画使得他们所传讲的信息更加容易辨认。

在维滕贝格学习的英国学生对宗教改革跨越海峡到达大不列颠产生了重要的影响。在英国宗教改革中最重要的可能当属威廉·丁道尔（William Tyndale）了，他将圣经翻译成英文一举改变了世界。1524年，丁道尔离开英格兰来到欧洲大陆，在维滕贝格学习。1526年，就是路德在沃尔姆斯议会（Diet of Worms）上发表著名的「这是我的立场」的演讲之后第五年，丁道尔的第一版新约圣经在法兰德斯（Flanders）出版。于是成千本英文圣经被偷运到英格兰。许多人也因此被定罪为异教徒并惨遭火刑，但是那些逃离火刑的人却放了一把神学之火。

罗伯特·巴恩斯（Robert Barnes）是另一位非常重要的人，他原是剑桥的奥古斯丁主义修士，在1540年被定罪死在火刑柱上。在他殉道七年之前，曾被维滕堡大学录取。马丁·布塞尔，另一位非常重要的改教家，他曾受邀来到大不列颠，并在1551年任教于剑桥大学。

此外，除了直接受到德国路德影响之外，影响英国宗教改革的还有一条更加曲折的道路，就是从瑞士日内瓦的路线。由于跟从马丁·路德的观点，约翰·加尔文被迫逃离巴黎。这个法国人在日内瓦不但找到了避难所，也找到了讲台和教导事工，且逐渐广为人知。当时的日内瓦成为全欧洲的避难城。许多国家会选择加尔文所在的日内瓦作为驱逐地，其中包括英格兰和大不列颠群岛。苏格兰宗教改革的领袖约翰·诺克斯（John Knox）曾在瑞士受教于加尔文学习宗教改革的神学。加尔文比路德年轻二十六岁。路德的思想对年轻的加尔文产生了深刻的影响，当时加尔文仅仅二十出头。尽管一提到加尔文就会使人联想到预定的教义，但实际上人们常常忽略的是，加尔文对预定和拣选所持的观点都是由路德首先明确提出的，特别是在路德著名的作品《意志的捆绑》之中。

正当加尔文在日内瓦教书的时候，血腥玛丽在英格兰登基上位。在她的统治下，许多抗罗宗基督徒被执以火刑。那些幸存下来的人则大量涌入日内瓦。一些英格兰流亡者在加尔文的监督下建立起翻译英文圣经的工作。这个版本的圣经，被称为日内瓦圣经，它是第一本在页边上印有神学注释的圣经，这些注释深受加尔文讲道内容的影响。

这个版本的圣经在接下来一百年间的英国十分盛行，直到后来英王詹姆士钦定本流行起来后才被取代。日内瓦圣经是苏格兰长老会最初正式使用的圣经，是莎士比亚所使用的圣经，是清教徒们带上五月花号去往美洲大陆的圣经，也是美洲早期殖民者选出来的圣经。

从维滕堡到英格兰，或者从维滕堡到日内瓦再到英格兰，德国种下的宗教改革种子，在大英帝国发芽盛开。要想追溯从维滕堡到伦敦的路，我们必须延续一系列曲折迂回的道路，但是那个从维滕堡开始的运动之源头是显而易见的，并且它的影响一直持续到今天。

凭感觉的基督徒

圣经是天启

圣经给我们的最重要好处之一是，它提供了任何别的地方都找不到的知识和信息。我们的大学为我们提供了人类通过对自然界调查研究探索所获得的大量知识。我们通过观察、分析和抽象、推理而获得知识。我们比较和对照著名学者的各种不同观点。然而，尽管我们有今生可以支配的所有知识技能，却没有任何人能够从超越物质世界的角度对我们说话，就像哲学家们所说的，没有人能从永恒的观点来跟我们进行推理。

只有神能为我们提供一种永恒的观点，并以绝对和最终的权威对我们说话。圣经所提供的装备的好处是，我们可以获得从任何别的来源得不到的知识。当然，圣经也谈论可以通过别的方式学到的东西。我们不是完全依赖新约圣经来懂得凯撒奥古斯都是谁，或耶路撒冷离伯大尼有多远。但是，世界上最好的地理学家也不能把通往神的道路指给我们；世界上最好的精神病医生也不能对我们的罪责问题给出一个确定的答案。圣经中的一些事情向我们“展露”了人类调查研究的正常方法所不能揭开的东西。

通过对自然界的学习固然可以了解很多关于神的事，然而对我们来说，最完备最有价值的是祂在圣经中的自我启示。我们在这个世界怎样认识别人，和我们如何认识神有一定的相似之处。如果我们想了解关于某个人的某方面，比方说，比尔·门罗，我们就可以从很多办法入手。我们可以写信给联邦调查局或是中央情报局，看看他们是否有他的档案卷宗。我们可以索取他的高中和大学成绩单。借助于这些记录，我们可以发现他的基本生平、医疗、学习和体育成绩的记录。然后我们可以采访他的朋友们，以获得更为个人化的评价。但所有这些方法都是间接的，比尔许多无形的不可量化的品质，仍然是我们无法调查和了解到的。所有这些方法都只是第二手的资讯来源。

要想对比尔·门罗有更准确的认识和了解，我们就应该见见他本人，观察他的外表，看他的举手投足，他说话做事有什么特别的习惯。我们甚至可能猜测他感觉如何，想的是什么，看重什么，不喜欢什么。但是，要想深入了解他，熟悉他，就非得同他进行某种言语上的交流才行。谁也不能像他本人那样清楚准确地表达他相信什么，感觉如何，或想的是什么。除非比尔选择用言语披露这些事情，否则我们的知识就只限于猜测和推想。只有言语才能让我们明白别人的内心世界。

同样，当我们说到启示这个概念时，我们谈的是自我披露的基本原则。圣经是神向我们的自我披露。在圣经中，神关于许多事情的心意赤露敞开了。有了圣经的知识，人就不必依赖二手资料或是凭空推想来知道神是谁，以及祂看重什么。神在圣经中启示了祂自己。

理论与实践

像那些回避神学的基督徒一样，有些人鄙视任何理论上对有关神的知识的探求；他们坚持说自己是注重“实际”的知识。美国精神被定义为实用主义精神。这精神在政治舞台上和公立学校系统中表现得比任何其它领域都更明显——公立学校系统是受到了约翰·杜威（这位美国教育家，实用主义者）所制定的教育原则和教育方法的影响和指导。

简单地说，实用主义是这样一种对待现实的观点和方法：“凡是管用的”就是真理。实用主义者关心的是结果，因此结果就决定真理。这种思想有一个严重的问题：如果这种思想不被永恒观所教育指导，人就倾向于根据短期的目标来判定结果。

我经历过这种进退两难的困境。我女儿因为上幼儿园而进入了公立学校系统。她上的是波士顿城外一所很前卫的学校。几个星期后，我们接到学校通知，说校长将要举行一次公开的家长会，为的是解释幼儿园所运用的教学计划和步骤。会上，校长详细讲解了每天的日程。他说，“如果你的孩子回家告诉你，他在学校玩了拼图或是用粘土做了一些东西，你不要担心。你放心，在每日的常规活动中的每

一件事都是有目的的。从上午9点到9点17分孩子们玩拼图，这些拼图是由矫形外科专家精心设计出来的，其目的是发展左手后三个指头的运动肌肉。”他接着讲解，孩子一天的每一分钟都是如何计划的，都如何一丝不苟，丝丝入扣，为的是确保每一件事都是有目的去做的。这给我留上对下很深的印象。

讲完之后，校长请人提问题。我举起手说：“这个教学项目能有这样周密精细的计划，让我深深地被打动了。我可以看到，每一件事都是带着目的去做的。我的问题是，你们怎样决定要达到什么‘目的’？你们以什么样的最终目的来决定一个一个具体目的？你们各个目的的总目的是什么？换句话说，你们在试图培养什么样的孩子？”

校长的脸先是变白，然后变红。他结结巴巴地回答说，“我不知道；从来没有人问过我这个问题。”我欣赏他答话中的诚实坦率，以及这答话中所体现出的真正的谦卑，但他的回答也着实让我吃了一大惊。我们怎么能在没有目的的情况下有许多目的呢？我们上哪里去发现我们实用主义的终极验证呢？在这方面，超越物质世界的启示对我们的生活来说是至为关键的。就是在这里，圣经的内容对我们的实践来说是最贴切的。只有神才能对我们实践的智慧和价值作出最终的评价。

鄙视理论而又说自己注重实际的人是不明智的。只关心短期目标的人可能会在长远的永恒方面有大麻烦。我们还可以说，没有哪一种实践背后没有理论。我们之所以做我们所做的，因为我们对所做的事情的价值有一个理论。我们的实践比任何别的东西都更雄辩而又不知不觉地表露了我们最深的理论。我们可能从来不会严肃地思想我们的理论，或是严格地批判分析它们，但是我们都有理论。正像那些只要基督而不要神学的基督徒一样，只要实践而不要理论的人往往到头来以坏理论告终，而这些坏理论将会导致坏的实践。

因为圣经中的理论是来自于神，所以圣经是非常实际的。没有任何东西比神的话语更为实际，因为它是来自于一种从永恒角度建立的理论。实用主义的致命弱点被启示克服了。

凭感觉的基督徒

我经常想写一本名为《凭感觉的基督徒》的书。《凭感觉的女人》，《凭感觉的男人》，《凭感觉的夫妇》，《凭感觉的离婚者》等等不一而足，到了令人恶心的地步，却都成了畅销书。为何不写一本《凭感觉的基督徒》呢？

什么是凭感觉的基督徒？一本字典把“感觉”这个词定义为“与感官或感官对象有关的，很容易受到感官影响的。”凭感觉的基督徒是一个根据感觉，而不是对神话语的理解去生活的人。凭感觉的基督徒只在“有感觉的时候”才会去服事、祷告或是学习圣经，否则他就不会去做。他基督徒生活的效果和他目前的感觉强烈程度成正比。当他体验到属灵的欢快时，他是敬虔活动的旋风；当他沮丧时，他是灵里的无能者。他不断地寻求新鲜的属灵体验，用这些来决定神话语的意思。他的“内在感觉”成了对真理的最终校验。

凭感觉的基督徒认为自己不需要研读神的话语，因为他已经凭感觉知道了神的旨意。他不想要认识神；他想要经历神。凭感觉的基督徒把“孩子般的信心”与无知等同起来。他认为圣经呼吁我们要有“孩子般的信心”，那意味着一种没有内容的信心，一种不懂什么的信心。他不知道圣经在哥林多前书14章20节说，“在恶事上要做婴孩，在心智上总要做大人”。他认识不到圣经一次又一次地告诉我们，“弟兄们，我不愿意你们无知”（罗马书11章25节弟兄们，我不愿意你们不知道这奥秘（恐怕你们自以为聪明），就是以色列人有几分是硬心的，等到外邦人的数目添满了，）。

凭感觉的基督徒快快乐乐地过日子，直到他遇到了生活的痛苦，那可不是开心的事，这时候他的精神就垮下来了。他通常以接受一种“关系神学”而告终（这种关系神学是现代基督教最可怕的诅咒），在这种神学中，个人关系和体验在重要性上超过了神的话语。如果圣经号召我们采取可能会威胁到某种个人关系的行动，那么圣经必须让步。凭感觉基督徒的最高法则是，必须不惜一切代价避免不良感觉。

圣经主要是（而不是唯独）对我们的悟性说话。悟性意味着头脑理性。把这一点传达给现代基督徒是很困难的，因为现代基督徒生活在可能是西方文明最反理性的时代。注意，我没有说反学术或是反科技或是反学问。我说的是反理性，反智识。人们对头脑在基督徒生活中的作用有一种强烈的反感潮流。

的确，这种反应有其历史原因。许多平信徒感受到了一位神学家称之为“理性的背叛”的结果。太多的怀疑主义，玩世不恭和消极批判，从神学家的理性世界喷涌出来，以至于平信徒对理性追求失去了信任。在很多情况下，人们害怕信仰经不起理性的审查，以至于防卫成了对人类理性的拒绝。我们求助于感觉而不是理性来建立和保持我们的信仰。这是二十世纪教会所面临的一个非常严重的问题。

基督信仰是非常理性的，当然不是单单涉及理性的。也就是说，圣经是对人的理性和理智说话，同时又不是强调理性主义，不是单单对人的理性说话。基督徒生活不是一种单凭主观臆测的生活，也不是冰冷的唯理主义；它应该是一种充满活力充满感情的生活。圣经一次又一次地号召我们要有强烈的喜乐、热爱和欢欣之情。然而，这些强烈的感情是我们对头脑所理解为真实的东西的一种回应。当我们在圣经中约翰福音16章33节读到，“你们可以放心，我已经胜了世界”的时候，厌倦冷漠“哼儿哈儿”不是一种合宜的反应。我们尽可以高兴欢喜，因为我们明白基督确实已经胜了世界。这使我们的灵魂欢欣鼓舞，使我们的脚跳起舞来。有什么比经历基督同在或是圣灵相近的甜美更宝贵呢？

愿神不让我们失去热情，或是丝毫没有经历基督就走完我们的基督徒旅程。但是，在神的话语和我的感觉之间有冲突的时候又怎么样呢？我们必须照神所说的去做，不管我们喜欢还是不喜欢。这就是基督教信仰的全部意思。

认真思想一下。在你自己的生活中，当你照着你感觉想做的去做，而不是照着你知道并且明白神说你该做的去做的时候，情况是怎样的呢？这时候我们面对快乐幸福与快感乐趣并不同的这个残酷现实。两者是多么容易混淆啊！追求快乐幸福被视为我们不可剥夺的权

利。但是快乐幸福和快感乐趣不是一回事。两者都叫人感觉很舒服，但是只有其中一种会持续长久。罪能带来快活，但永远带不来幸福。假如罪不那么叫人感到快活，它也就不会是一种试探了。然而，虽然罪经常“感觉良好”，却不能产生幸福。不知道二者的区别，或者更糟糕，不在乎这种区别，我们就是朝最终成为凭感觉的基督徒方向突飞猛进了。

正是在区别快感和幸福这一点上，圣经知识才如此至关重。在神的旨意和人的幸福之间有着不容忽视的关系。撒但最根本的欺骗是这样一个谎言：就是顺服神永远不能带来幸福。从最初对亚当和夏娃的试探到昨晚撒但对你的引诱，这个谎言都是一样的。“如果你做神所说的，你就不会快乐幸福；如果你做我所说的，你就会得到‘解放’，体验到快乐幸福。”

在什么样的情况下，撒但的论点才成立呢？看来要使撒但的论点成立，神就必须是以下三者之一：无知、怀有恶意或是具有欺骗性。这才有可能让神的话语不会为我们效力，因为它出自神的胡说八道、信口开河。神的知识根本就不够，以至于祂不能告诉我们，需要做什么才能获得幸福。也许祂希望我们得着福乐，但是祂的知识不够，不能正确地指教我们。祂很想帮助我们，但是人类生活和人类处境的复杂性把祂的头脑搞糊涂，使祂不知所措了。

也许神是无限智慧的，比我们更知道什么对我们好。也许祂的确比哲学家、道德家、政治家、学校教师、牧师和美国的精神协会都更明白人的复杂情况，但是祂恨我们。祂知道真理，但还是把我们引偏，为的是祂自己能够成为宇宙中唯一的快乐者。也许祂的律法表达了祂这样一种愿望，那就是喜悦我们受苦，看着我们的苦难幸灾乐祸。这样，祂对我们的恶毒使得祂成为一个大骗子。荒谬！假如这是真的，那么我们能够得出的唯一结论是：神是魔鬼，魔鬼是神，圣经是魔鬼的手册。

荒谬吗？不可思议吗？我希望是。实际上，在成千上万的牧师书房里，人们正在被辅导着要逆着圣经行事，因为牧师要他们幸福。

“是的，琼斯太太，虽然圣经不允许，但你还是可以跟你丈夫离婚

吧！因为我肯定，跟这样一个人维持婚姻关系，你是永远不会得到幸福的。”

如果人类的幸福有一个小心保守的秘密的话，那么这就是十七世纪一个要理问答中的一句话，“人生的首要目的是荣耀神，并且以祂为乐，直到永远。”幸福的秘诀在于顺服神。如果不顺服神，怎么能幸福呢？如果不知道顺服些什么，我们又怎么能顺服呢？所以，归根结底，只要我们对神的话处于无知状态，我们就不能真正找到幸福。

的确，对神话语的认识并不保证我们一定将做到祂所说的，但至少我们将会知道我们在寻求人类满足的实现中应该做什么。信仰的问题主要不是我们是否相信神，而是是否相信我们所信的这位神说的话。

本分问题

为什么应该学习圣经？我们已经简略地提到了实际的价值，伦理的重要性以及幸福之路。我们也看了人们不研读圣经的一些假想的理由。我们审查了一下实用主义精神，以及我们这时代的反理性趋势。这个问题有许多方面，我们为什么应该研读圣经也有无数的理由。

我可以恳求你为了个人得造就而研读圣经；我可以使用说明人的艺术激励你追求幸福。我可以说明研习圣经恐怕是你生命中最充实、最有收获的教育性体验。我可以举出无数的理由，说明你怎样可以从严肃认真的圣经学习中得到益处。但最终我们应该学习圣经的主要原因是：这是我们的本分。

假如圣经是世界上最枯燥的书，乏味透顶，毫无意趣，看起来与我们的生活不相干，我们仍然有责任学习它。假如圣经的文学风格很笨拙很混乱，我们仍然有这个责任。作为人，我们因着神的命令而有义务勤奋学习神的话语。祂是我们的最高统治者，圣经是祂的话语，而祂又命令我们学习它。责任是别无选择的。如果你还没有开始回应这个责任，那么你就需要请求神饶恕你，并且下决心从今天起履行你的本分。

人死如灯灭

死亡令人厌恶。死亡违逆了充满生机的生命之流。面对死亡，我们总是惊惶畏缩。我们常以最美的伪装，来掩饰死亡对我们造成的冲击。死亡来临时，却总是留一个问题：「这就是人生的结局吗？」毫无希望了吗？

或许，人间最古老的问题就是：「死后还有生命吗？」在那古老的年代，我们仿佛可以听见约伯极痛苦的哀叹：「人若死了，岂能再活呢？」（伯十四14）我们想到哈姆雷特，他好几次思考自杀的问题，在他经典的独白中，问：「活着，还是毁灭？」他思考死亡的奥秘，也考虑活着和死亡所必须肩负的重担。他改变自杀的决定时，说：「我们宁可忍受此生一切的痛苦，也不敢跃入无法预知的死后迷蒙？」从约伯到哈姆雷特再到现今，这问题依旧在人间回响：「死后还有生命吗？」而今，消极的怀疑论氛围弥漫了我们这世代。失望、绝望成了我们文化的一大特色。常听到这样的说法：「人死如灯灭，死了，就结束了！」、「这是个百事可乐的年代（Pepsi generation）！」今朝有酒今朝醉，电视的商业广告不断传递出一种信息：尽情享受我们的生命吧，因为我们的人生仅此一回。那些对来生还有盼望的人，被视为懦弱之徒。盼望来生的人，被当成无知小儿，紧抓着过时的迷信不放。人们鄙视基督徒对来生的盼望，他们讥笑基督徒的盼望只是「空中楼阁」。但这议题不单是宗教问题，而是远比宗教问题更有意义，它关乎生命整体的意义。因为，如果死是生命的终点，那么人生就成了残酷又愚蠢的笑话。

自古以来，众多智者一直寻求理智上的证据，以证明死后灵魂仍然存在。江湖术士在伪理智主义（pseudo-intellectualism）的外袍底下，行使他们骗人的伎俩。另一方面，学者对死亡最为关注，因为这是最重要的问题。即使是最严谨冷静的学者，面对死亡这议题时，情绪也会为之澎湃。没有人可以冷淡面对这个问题，因为这触及我们每个人生命最终的状态。

大自然教导人死后有生命？

柏拉图（Plato）到监狱探望他敬爱的老师苏格拉底（Socrates），那时他深沉而切身地面对死亡这个问题。那时，苏格拉底已预备好接受死刑（喝毒药），他和柏拉图谈到灵魂不灭的事。苏格拉底对死后生命的看法，柏拉图都收录在他著名的《柏拉图对话录·斐多篇》（Phaedo Dialogue）。苏格拉底对死亡的看法影响了柏拉图。

柏拉图以自然界的现象为类比，来探讨死亡问题。他发现自然界有个常见的循环。他注意到春天总是伴随着冬天的到来，这样无情的更迭变换又进入下一个冬天。冬天也不会就此终结，而是再次孕育下一个春天。以此类推，日总是伴随着夜，热总是伴随着冷，就这样循环不止。种子萌芽的那瞬间，种子要先经历腐化的过程。种子的外壳必须先腐烂，封锁在里面的生命，才能显露出来。柏拉图由此得到一个关于生死的类比。人的生命就如同种子，必须先经历死亡的崩解，花朵才能显露出来：所以人类的身体也必须死去，灵魂的生命才得以彰显。

柏拉图观察的范围从植物界来到了昆虫界，毛毛虫蜕变的那一瞬间深深感动了柏拉图。美丽的蝴蝶原本是丑陋毛毛虫。毛毛虫就像一只离不了地面的虫子，事实上，毛毛虫是静止又难看的。在虫的形态中会进入蛹的时期，虫在蛹中，与世隔绝。虫子蛰伏在蛹里，长达一个季节。愈来愈接近那破蛹而出的那一刻，一个新的生命形态奋力伸展，吃力地爬出了这个蛹。一双翅膀、修长的身体，突然从这编织的牢笼，挣脱出来，成为美丽又色彩斑斓的蝴蝶。毛毛虫的「死」，却生出蝴蝶如此美丽新的生命。

虽然柏拉图提出的这些类比，还不足以作为死后有生命的有力证据。柏拉图知道这些只不过是类比，只能给人希望去面对死亡的奥秘。他知道蝴蝶不能永远活着，但他却指出我们周围各种生命形式的复杂性，让我们能以更谨慎的态度，来面对极端的怀疑论。

我们活着必须好像有一位神？

在多年之后，另一位哲学家康德（Immanuel Kant）从不同的角度来处理这问题。康德可说是历代以来，最有份量、最重要的哲学家。无疑的，他的巨著已成为近代思潮发展中的分水岭。虽然康德怀疑，人类能否单凭理性证明灵魂不灭，但他却对于死后有生命这件事，提供了一套精巧的论证。他的论证提供实际的「证据」，证明上帝存在，也证明死后有生命的事实。

康德观察到，似乎所有人对道德准则都很关切。虽然每个人、每个社会的道德标准不同，但所有人都绞尽脑汁处理是非的问题。所有人都有某种道德上的责任感。康德问：「人类有这种道德责任感的前提是什么？」我们的道德责任感只是出于父母的管教？亦或，社会规范下的副产品？康德认为不仅止于此。不过，道德感起源的问题和道德本身的终极意义还是不同的。康德注意到我们有这种责任感，并追问是什么因素让这些责任感有意义？康德自己回答这问题说，若道德准则有终极的意义，就必须先有公义。他冷静客观地问「如果公义不存在，为什么还需要道德准则？」康德视公义为道德是否有意义的重要因素。但他同时注意到，这世界上不是每件事都是公义的。他和许多人一样，都观察到，正直的人在今生多受苦难，恶人却总是万事亨通。他客观的推理就是：既然公义在今生不存在，那么必然存于将来的某个地方。若公义最终存在，必须有几个因素来解释它。

我们死后必须有生命。公义若要存在，那么人必须能获得公义才有意义。既然我们今生无法获得公义，那么我们死后必须有生命。道德准则若存在，必定先有公义，而公义成立的前提是：人死后有生命。

必须有审判官。公义从判决而来，判决从审判官而来。但如何确定审判官是公正的呢？康德这样回答，可由这审判官的行径来判定是否公正。不公正的审判官会滥用职权，而非秉公行义。审判官必须完全公正，才可能做出最公正的判决。但即使是公正的审判官，也可能因人为疏失，而做出错误的判决。无辜的人可能被人构陷，或有一大堆不利于他的外证，连正直的审判官也误判他为有罪。公正的审判官对于这种人为疏失，也无能为力。要获得最公正的判决，审判官

必须洞察全部的事实，及能减轻刑责的所有细节。最公正的审判官必须无所不知。

必须有审判。完全公正又全知的审判官，是公义彰显的必要条件，但这样仍不能保证有公义；一旦公正的审判官做出公正的判决，随之而来的就是执行这判决。若罚缓和刑罚是合理的惩罚方式，那么审判官必须有职权执行这些惩罚。如果公正又全知的审判官，却没有能力执行判决，这也不能保证有公义。也许，邪恶势力会阻挠审判官执行公义。如此看来，审判官必须是全能的，才能确保公义。

由此看来，对康德而言，死后有生命，有近似基督教上帝的审判官，是伦理标准有意义的先决条件。康德认为他的论点很实际。但，他没有明确的证据，证明上帝存在，证明死有生命。可是，他确实把人的选择缩减成两种可能。他说，我们若不是正统的有神论，相信死后有生命，就是选择过无意义的生活。没有伦理道德，生活是混乱、不可行的。没有上帝，道德就全无意义。因此，康德的结论是：「我们活着必须好像有一位神」。康德认为人生若没有稳固的道德基础，是无法让人忍受的。若死亡是生命的终点，道德就不具任何意义。

如果人生没有意义呢？

康德这种乐观主义没有获得普遍的认同。现代存在主义者，选择跟康德相反的另一观点。他们大胆地问了一个不能问的问题：「如果人生没有意义呢？」在莎士比亚的《马克白》（Macbeth）中，绝望地说：人生不过是个行走的影子，一个可怜的演员，皱眉蹙眼，在台上来回踱步，顷刻间，就无声无息地退场。人生只是痴人说梦，充满了喧哗与骚动，了无意义。

也许，没有公义；也许，人生只是痴人说梦；也许，人生充满了喧哗与骚动，毫无意义。如果，根本没有神，为什么我们要活着好像有神呢？这是现代人最扎心的问题。所有想要相信上帝，相信死后有生命的人，或许，只是因为缺乏勇气面对这个令人沮丧的事实：人生只是无意义的喧哗与骚动。

博格曼（Ingmar Bergman）在他《第七封印》（The Seventh Seal）这部电影中的对白，述说了现代人所面临的窘境。这是武士与死神之间的一段对话：武士：你听到了吗？

死神：我听到了。

武士：我要的是事实，不要信仰，也不要假设，只要事实！我要上帝在我面前伸出手来，启示祂自己，对我说话！

死神：但，上帝却始终保持沉默。

武士：我在黑暗中呼求上帝。可是，毫无音讯，好像没人在那里。

死神：或许，确实没人在那里。

武士：若真是这样，人生实在恐怖。若明知这一切都是虚空，人怎能面对死亡活下去。

早在存在主义风行之前，剧作家和小说家就透过他们的作品，用绝望的吼叫传遍美国。美国人早就听过爱伦坡（Edgar Allen Poe）的悲诗。有人说他是天才，有人说他是疯子，还有人说他有一点天分，也有一点疯狂。不过，可以确定的是，爱伦坡确实具有独特的才能，可以精确表达人们痛失挚爱的哀恸。在他的诗里面，充满了丧失亲友的悲痛呻吟，像是他的短诗《安娜贝尔·李》（Annabel Lee）和《乌拉鲁姆》（Ulalume）。不过，最能表现对死后有生命的急切盼望，当属他的《乌鸦》（The Raven）。这首诗的开头是这样的：在一个阴郁的子夜，我沉思默想，孱弱又疲惫，

我漫天遐想着那些古怪离奇，早已被人遗忘的传说，我打起瞌睡，就在进入睡梦之际，突然传来一阵微弱的敲击声，

仿佛有人温和地轻轻敲着，

敲着我的房门，

「有人来访」，我嘟囔着：「他敲我的房门；如此而已，别无他事。」啊，我还清楚记得，那是个萧瑟的十二月，每块煤炭燃烧的余烬，

悄悄伏在地板，有如精灵一般，

我企盼着黎明；我徒劳地从书本寻找慰藉，好止息我的悲恸，因失去丽诺尔，

这绝代佳人，天使称她为「丽诺尔」，在此，她没有名字，永远没有。

本诗的背景是子夜，诗人被孤寂压垮，害怕黎明，心中无限懊悔。这时，地狱访客突然来到，诗人迫切地问：「我还有机会再见到丽诺尔吗？」这地狱乌鸦却回答：「永远没有。」诗人转而描写这饱受折磨的青年，他对地狱访客怒吼：先知！我说：邪恶的家伙！——不论你是鸟还是魔鬼！

是暴怒的差遣，还是暴风将你抛到此岸，凄凉，却全然无畏，陶醉在这荒原。

恐惧笼罩着小屋，我哀求着：

告诉我真相，

彼岸可有基列的乳香？告诉我吧，告诉我吧！我哀求着。

乌鸦说：永远没有！

那乌鸦，没有飞去，仍然蹲踞，仍然蹲踞着。

牠在苍白的帕拉斯半身像上，在我的房门上；牠的双眼如恶魔沉睡着；

灯光将牠的影子长长的洒在地上，我的灵魂，亦随着那影子飘浮在地板，不再升起——永远不再！

这首诗的结局是绝望，未来了无盼望。很多人无法接受这样的结局。这种绝望的思潮借着神秘影片的播放，迅速蔓延，许多人着迷超心理学，这表示现代人对这位绝望的先知所提出的抗议。现在，大家对于那种在医院死了又活过来的人，大感兴趣，想经由他们的回忆，对复活重燃一线希望，想借着科学找到证据。

圣经如何描述死后的生命？

关于死后生命的存在，新约圣经为我们提供最有力的证据。古代基督教所传的核心信息，就是拿撒勒人耶稣已从死里复活了！

基督已从死里复活。论到死里复活的问题，使徒保罗在哥林多前书，总结他对基督从死里复活的看法。保罗在这封书信里，响应了出现于哥林多教会的怀疑论。

请注意保罗如何处理这问题：

我们既然传基督从死人中复活了，你们中间怎么有人说没有死人复活呢？倘若没有死人复活的事，基督也就没有复活了。（新译本，林前十五12-13）他的逻辑简单明了，如果耶稣复活了，就显明一定有死人复活的事。

另一方面，如果没有死人复活，那么基督就不可能复活了。基督复活的问题，对于死后有生命这议题至关重要。保罗接着又提出一个很有趣的推论。他考虑若基督没有复活，事情会怎样演变。他用的是逻辑上的「若……则……」公式。

若基督没有复活，我们所传的便是枉然，你们所信的也是枉然！（林前十五14）保罗很快就来到问题的核心。如果基督没有复活，那么很显然的，初代教会传福音的行动就徒然无功。所传的既是空洞的言词，所信的也就毫无价值。

我们也会被人认为是上帝作假见证的了，因为我们为上帝做过见证说，祂使基督复活了。因为如果死人没有复活，上帝也就没有使基督复活了。因为如果死人没有复活，基督也就没有复活。基督若没有

复活，你们的信就是徒然，你们仍在你们的罪里。那么，在基督里睡了的人也就灭亡了。（新译本，林前十五15-18）哥林多人的怀疑仍余波荡漾。如果基督没有复活，使徒的见证就是假的。上帝不过是一个捏造的历史宣告。保罗再次提到，若是如此，他们的信便是徒然；不只如此，还有更严重的后果就是：人类还是没有救赎主。然后保罗触动了他们的感情，提醒他们亡故挚爱亲人的命运，这些亲人也就灭亡了。在这一点上，使徒保罗的口气有点像是《乌鸦》这首诗。他说，如果没有复活，那么死亡就是生命的终点。

在一个不寻常的情况下，我突然明白死亡是不可抗拒的。1965年7月1日，内子生下了我们的儿子。我还记得那种欣喜若狂的感觉，我隔着婴儿室的玻璃窗，注视着儿子娇嫩的脸庞。我生命中所有的情，仿佛都投注在活力充沛的儿子身上。我兴奋地看着他，想起了圣经中的一句话：「这是我骨中的骨，肉中的肉。」成为父亲后，我心里总是充满这种无比的满足和喜悦。

成为父亲不是什么特别的经验。然而，一件不寻常的事紧接着发生。家母是第一个赶来医院探望我们的人。家母无限欣喜看着她的小孙子。那天，我跟母亲一起从医院回到母亲家里，在那里住了一个晚上。隔天早上，我敲敲房门，要叫母亲起床用早餐。却无人回应，也没人开门。我进入房内，碰到母亲的手，她的手就滑落下来，我感受到死亡的凄冷。母亲的身体已变得冰冷又僵硬。她在夜里过逝了。在那几个小时之内，我目睹儿子的诞生，也目睹了母亲的辞世。我呆若木鸡站在母亲身旁，我突然感到这一切非常荒诞。我想：「这太荒谬了！没多久前，妈妈不是还活着，还在呼吸，还在活动，她充满了热情和活力。现在却变成这样冰冷又安静。」我内心大声抗议：「这一切真是太没道理了！」但保罗指出，基督如果没有复活，我们所爱的亲人也就灭亡了。这是「乌鸦」最后的定论。

保罗继续他的讨论，说：「我们若靠基督，只在今生有指望，就算比众人更可怜。」（林前十五19）也许，你不是基督徒。或许，基督徒常常惹恼你。也许，当基督徒强迫你接受基督信仰时，你非常愤怒。可是，如果你不相信基督已经复活，那么你又何必对这群上了当

的基督徒发怒呢？可怜他们吧！他们已将全部的指望，放在基督复活这件事上，除此之外，别无指望了。如果所有基督徒的指望，建立在一个没有历史事实的基础上，那么他们坚定的信仰生活也是枉然。若真是这样，那么基督徒需要你的同情，而不是你的仇视。

保罗顺着「若没有……那就……」的思路作出结论，他说：「如果死人不会复活，『我们就吃吃喝喝吧，因为明天要死了。』」（新译本，林前十五32）没有复活？那么我们明天还是睡大头觉吧！趁着还有机会，及时行乐吧！

使徒保罗对死后生命的看法，和康德的看法非常相似。他们都了解死后若没有生命，那么人类就很悲惨了。然而，保罗不像康德所做的，保罗没有留给我们其它选择；康德缩小我们的选择范围，只给我们两个选择，鼓励我们选择较乐观的那个。保罗仔细检视，他发现除了选择复活以外，另外那个选择是不可能发生的。他更确切地说：我从前领受了又传交给你们那最要紧的，就是基督照着圣经所记的，为我们的罪死了，又埋葬了，又照着圣经所记的，第三天复活了；并且曾经向矶法显现，然后向十二使徒显现。以后又有一次向五百多个弟兄显现。他们中间大多数到现今还在，也有些已经睡了。以后也向雅各显现，再后又向众使徒显现，最后也向我显现；我好像一个未到产期而生的人。（新译本，林前十五3-8）保罗这里所说的，已超出理性范围。他不是故弄玄虚，也不是从自然界获得薄弱的类比；他乃是提出两个具体的证据。第一，他提出旧约圣经的先知预言，而这些预言，已经不可思议地应验在基督身上。第二，关于主耶稣复活的事件，他提出众多目击者的见证。基督不是只在一个秘密聚集的群众中，显现一次，而是在好几个不同的场合，显现给世人看。甚至，有一次祂还向五百多人显现。保罗最后诉诸他的个人经验，他亲眼看见了复活的主基督。正如约翰在别处也提到：「所传给你们的，就是我们所听见，所看见，亲眼看过，亲手摸过的。」（参看约壹一1）然后，保罗重提他见过复活主基督后，他的个人生活。他提到他因传福音而受审判，被监禁，受劳苦，这些经历都足以证明，他亲眼见过复活的主耶稣，就是因为他见过复活主，才会持续忍受这些事，发生在他身上的事。

历史的记载是死后有生命的最佳论证。基督复活这件事就如许多历史事件，已被证实是千真万确的事实。由于，基督复活是如此真实，所以那些敌基督的人，才必须武断地排除这个历史事实，单从哲学的角度来反对基督教。主耶稣曾预言自己的复活，并以权威的口吻，论到我们将来的生命。主耶稣说：「在我父的家里，有许多住处，若是没有，我就早已告诉你们了，我去原是为你们预备地方去。」（约十四2）对于基督徒来说，主耶稣的话大有能力。「若是没有……」，耶稣这句话的意思是，假如门徒所信的是虚幻的未来，那么耶稣会毫不犹豫地更正他们的想法。保罗把基督复活所带来的得胜归纳如下：我如今把一件奥秘的事告诉你们：我们不是都要睡觉，乃是都要改变，就在一霎时，眨眼之间，号筒末次吹响的时候。因号筒要响，死人要复活，成为不朽坏的，我们也要改变。这必朽坏的总要变成不朽坏的，这必死的总要变成不死的。这必朽坏的，既变成不朽坏的，这必死的，既变成不死的，那时经上所记「死被得胜吞灭」的话就应验了。

「死啊，你得胜的权势在哪里？死啊，你的毒钩在哪里？」死的毒钩就是罪，罪的权势就是律法。（林前十五51-56）这样的宣告充满得胜的激昂，结论却异常冷静：所以，我亲爱的弟兄们，你们务要坚固，不可动摇，常常竭力多作主工，因为知道你们的劳苦，在主里面不是徒然的。（新译本，林前十五58）你们的劳苦不是徒然的，这是新约信息的精髓。死亡不是终点。乌鸦的回答是：「永远不再」，而基督的回答则是：「直到永远」。

如果真有上帝，为什么这世界遍满邪恶

如果上帝是完全的，世界上怎么能有邪恶呢？除了苦难的问题之外，我们必须面对如何解释世界上有邪恶的问题。邪恶的起源这问题向来被认为是基督教的“痛脚”。这个常被对手攻击的弱点向来是许多哲学家思索与批判的题目。

这问题的劲道可由许多评论家如密尔（John Stuart Mill）所提出的两难式推论看出。这两难式推论通常如下所述：如果神愿意世界上有邪恶，那么祂就不是善良的。如果祂不愿意世上有邪恶，然而世上却有了邪恶，那么祂就不是全能。这样，如果邪恶存在，不是神没有爱心，就是祂并非全能；邪恶在神的爱心与能力上蒙了一层阴影。这不是小事，要回答可是极端困难的。

有人尝试回答密尔等人所提出的这难题，用的是“神正论”（Theodicy）的方式。“神正论”就是尝试用理性解释神如何可以既公正，又仍容许邪恶存在。这个名词是由两个希腊字合成的：Theos (God) Dikos (Just)。“神正论”的目的，是要除去神因邪恶而受的一切责难。

邪恶真是化装的善良？

常有人尝试为神辩正说，看似恶的东西，分析到最后其实是善的；恶只是从暂时的角度看起来恶，但以神永恒的眼光来看，恶其实是善。常被引用支持这理论的经文是：“万事都互相效力，叫爱神的人得益处。”（罗八28）。这样讲是说不通的。这节经文不是说“万事都是善的”，乃是说互相效力会得出好结果，而得到这好结果的人也有限制（爱神的人才有限）。这节圣经确实断言神胜过恶、有拯救恶的能力，能从恶中生出善来。可是因神介入而生出善的那恶，仍是不折不扣的恶。因着犹太卖耶稣而使耶稣被钉十字架，成就了救赎。但救赎的善功丝毫不能减少犹太的恶行。

“恶就是善”这种神正论没有成功，因为它模糊了善恶实际的差别。尤有甚者，它犯了错误，实在是犯了罪，这罪正是圣经所说恶的特质，即“以恶为善”，而“以善为恶”与此也只一步之隔。

恶是从撒但来的吗？

另一个常见的神正论见于“终极二元论”（ultimate dualism）的概念。终极二元论认为归根究底有两个相反的力量存在，有相等的能力与永恒性。这个见解把恶说成是永远存在，连神也管不了，想藉此替神解围。可是面对密尔的两难式推论，这种解决法只是挖东墙补西墙。神的善良固然保住，代价却是神的全能。二元论将神的永能加以限制。这个理论将邪恶都归因于一位永恒的“魔鬼”，而这魔鬼凭着自己也具备作神的资格。

这个见解对基督徒构成严重的问题。这见解排除了从恶得拯救的可能性。如果这恶与神有同等的能力，那么神就无法胜过恶。有二元论，就不能保证有救赎，甚至连救赎的可能都没有了。

从另一面看，二元论还有另一种难题，即它不能以理性为基础解释恶的来源。如果有两个终极相反的力量，在能力上相等，但却互斥、冲突，那怎么还会有任何东西存在呢？这是一个理性思辩上“不可抗拒之力”与“不可移动之物”的问题。假如我们把“绝对不可移动之物”与“绝对不可抗拒之力”放在一起，结果会如何？如果这“绝对不可移动之物”移动了，它就不能称为绝对不可移动；如果它没动，那“绝对不可抗拒之力”就是可以抗拒的了！存在两个绝对互相排斥的实体，在理性上是荒谬的。即使这种假说有可能（其实是不可能的），它也无法解释真实世界中善与恶的种种表现。而这宇宙也要因这场“终极道德较劲”而瘫痪了。这绝对的恶将永远被绝对的善克制；而这绝对的善也将永远被绝对的恶克制，这样一来，恶与善都不可能发生。

要有恶才能体认出善的美好？

这个理论所用的方式非常精细，也有许多人认同，其论证是说，要充分了解健康，首先必须经历疾病；要充分了解公义，首先必须经历罪恶。没错，当我生了一场大病之后，我更充分了解到健康的可贵。可是这个论证有个难处，如果要体验善，必须经验恶，那么神为了更了解善，祂必须自己也经历过恶。如果不是必须经验恶，只是经验一下会有帮助而已，那么我们又回到第一个神正论，即恶归根究底即善。那里所提出的问题又要在这里重复一遍，还加上为达目的不择手段的道德质疑。

恶和我们有关吗？

只有这第四个论证是清楚否认恶的真实性。其它论证隐约也有此想法，但不明讲，只在逻辑上留伏笔，不认真推敲就看不出来。只有这里是把它加粗放大，抬头即见。这个论证甚至不该称为神正论，因为它不希求证明神公正，而是把神除去（至少是把神的道德部份除去）。这个说法坚称其实没有善恶这回事，有的只是社会上约定成俗的信念或喜好，经过一番打扮竟成了真实的价值。像“无所谓善恶，端看你怎么感觉它，这才要紧。”这种说法人也已经司空见惯了。但我们马上要问，“那我的感觉如何又怎么会要紧呢？”当我们说到某个东西要紧，我们又是在谈价值。如果有任何东西，我们认为有价值，我们就是谈到善与恶。

我讲一段我和一位朋友的简短谈话，可说明以上的论述。我朋友是基督教科学派的虔诚信徒，他虽然相信善真实存在，但他力称恶只是幻觉。其实根本没有恶。我就问他，“假如我教导人说恶是真的，你认为我这样作是好是坏，是善是恶？”他说：“喔，好不好。”我又问他，我教导人说恶是真的，这件事是否是件恶事？他答不出来。如果他反对我主张的“恶是真的”这看法，他必须先认定我的命题，才能反对我的命题。他唯一的办法就是将我看做幻觉了。辩称没有善恶的人很多，但我从来未听过一个人在论证时能捱过五分钟而不提善或恶、是与非的。这种“神正论”只是在辩证过程中打退堂鼓罢了毕竟我只是人而已！

哲学家莱布尼兹（Leibniz）也提过一种神正论，可列为最精细的几种神正论之一。他把恶分成三等：道德恶（moral evil）、实体恶（physicalevil），与形上恶（metaphysical evil）。

莱布尼兹用“有选择力之存有物所行之事”来定义道德恶。有悟性和意志的受造物有能力行道德恶。就这种意义来说，石头、花、草都不是属于道德的受造物；实体恶则和疾病、伤害、或天灾如地震带来的实体痛苦有关；形上恶是与有限性和受造性带来的限制有关。

莱布尼兹神正论的中心在第三类“形上恶”。在这里，只要稍稍低于形而上的“完全”就是恶。比如说，我的知识还没达到绝对完全的地步，我就处于形而上的不完全状态。只有一位无所不知的存有物，才会在形而上是完全的。如果我有限，我就不完全，就不完美。

莱布尼兹的论证又说，实体恶与道德恶归根究底是由形上恶“流出来”的。一言以蔽之，我们犯罪是因我们有限。这就是那句老话“犯错是人性”的新翻版。这样一来，有限就必定是恶的。

在这一切事上神如何能推却责难？神得以脱身只是因为祂已经尽力了。祂创造了一个“所有可能的世界中最好的世界”。莱布尼兹看出，神若要创造一完美的世界，祂得创造另一个神才行。可是就算神也不能创造另一个神。按定义，神是不能被造出来的。若神造了另一个神，那这“第二个神”就是受造物。那“第二个神”就不能独立，是源于他物，也是有限的。祂不够资格做神所该做的事。

可是如果神不能造另一位神，是不是代表神不全能？密尔的两难式论证似乎仍紧追不舍，如影随形。答案是肯定的。莱布尼兹的神可以依然善良、慈爱，因为神是从无限多的蓝图中选出一个最好的，定了案创造了世界。可是假如神受到限制而不完美，那岂不是说有些事是神没有能力作的，亦即神没能创造完美的世界吗？答案很明显。没错，是有些事神不能做。其实有许多事神都不能做。理性告诉我们，神不能在同一时间，同样关系下，既是神又不是神。神不能造出四方的圆，或只有两个边的三角形。因三角形的定义就是要有三个边。

不过重点是，以上这一切并非否定神的全能，而是肯定。混淆出在“全能”这名词的意义上。在神学讨论上，这字并不是说神什么事都能做。它的意思乃是神的确在其造物上有一切的权能。全宇宙任何时候都是在神的控制与权能之下。

莱布尼兹的神正论给很多人留下深刻的印象，认为这论证既简洁又聪明。但这论证有许多困难，尤其是对基督徒。它有圣经问题，也有与理性问题。

莱布尼兹神正论带来的圣经问题，集中在“人堕落不可避免”的观念。如果道德恶是从形而上恶流出来的，那么对于恶的存在问题，不但神得免其咎，人也可以。如果人的罪是由于他本性是受造，这当然不是他的错。这还表示人最后在天上得以从罪得释放的盼望也破灭了，因为即使到了天上，他本性仍是受造。

莱布尼兹神正论的理性问题，主要是在于他的措词用语。莱氏在定义恶时虽将各种恶加以区分，但仍未避免一词双义的混淆造成的错误。当他把“恶”这字用在有限上，又赋予它道德上犯错的意涵；尤其是当道德恶与形上恶发生关连时，“恶”的语义变迁便非常模糊。虽然莱布尼兹不喜欢把“有限”与“罪”说成有因果关系，宁可说罪是从有限“流出来”的，可是因果关系的意涵仍在。如果二者有必然的因果关系，那么道德恶就不能称为“罪”了。如果没有必然的因果关系，那么恶的由来又得不到充分的解释。如果罪不是必然由有限流出，我们就得问为什么有时候会、有时候不会。

我为什么必须为亚当所作的受苦？

关于罪恶的起源，基督徒最常提出的神正论，可能是以人的自由意志为论据。人有犯罪的能力，因为他是自由的。这论证的强处，在于它表明恶并非神所创始，这也是圣经所断言的。圣经既然清楚将罪与责任放在人身上，那么罪因人有自由选择的能力而来，则是很自然的推测。

不过以人的自由回答此一问题，也有不小的难处。这难处同样可分圣经与理性两方面。

圣经方面，亚当、夏娃的堕落后，人类才经验到罪。他们被造原是好的，后来因选择犯罪而堕落了。这些都是圣经的教导。问题是，被造时为善的，如何在选择时会看上那恶的？如果我们说亚当受了欺骗，那么我们就有两个难题：第一，圣经清楚显示，亚当知道自己所作是错的；如此说来，说亚当是无辜受骗或不知情而犯罪，都与经文不合。

第二个难题又是罪与责任的难题。如果亚当是受了骗，或对他的行为是善是恶不知情，怎能说他有罪？

或许亚当犯罪是被胁迫的。假如他被迫犯罪，那么以“自由”回答前面的两难式论证就无效了。“胁迫”这想法和圣经所记相左，也会帮亚当脱罪。

如果亚当犯罪是因其心中有恶的倾向，这说不说得通？这可能解释他怎能选择恶，但是又给我们一个棘手的问题，就是他的罪恶倾向是从那儿来的？如果是神给他的，那么这犯罪的责任又回到神身上。如果不是神给的，那倒底是从哪儿来的？

如果亚当心里所有的倾向都是好的呢？还是行不通。我们还是得面对“善的倾向，怎会生出恶的选择？”这问题。

这些问题的标准答案是，亚当并没有善恶之趋向，他的道德取向是完全中立的。意志自由在“我不需要宗教”那章中有详细的论列。不过基本的问题乃是：假如亚当没有趋罪或趋善的倾向，他如何能选择恶或善呢？没有欲望或好恶，意志是没有能力作选择的。纵使能，这选择有道德意义吗？假如亚当毫无理由，也无倾向或欲望的驱使，而选择了罪恶，那这选择就是完全任意而为的。一言以蔽之，这选择纯属偶然，没有任何道德责任。

这些困难使巴特（Karl Barth）称人的堕落实为“不可能的可能”（impossible possibility）。他为什么说这番全然荒谬的话呢？我们必须说罪是可能的，因它实际发生了。如果亚当犯了罪，那就是最清楚的证据证明他能犯罪！但是我们不明白，他是如何犯罪的？巴特这种“不可能的可能”是个聪明的说法，不是傻子的说法。巴特说这话并不是在解释亚当的堕落，乃是将堕落问题牵引出来的理性困难给戏剧化了；巴特用这种有震撼力的语句强调解释堕落时所遇到的理性困难。

有些人考虑到撒但的影响，从这方面找亚当堕落的解释。这种方法只是将这两难式论证挪了一步而已，并未解决问题。原本针对亚当堕落的“个中原委”提出的一切难题，现在变成要问撒但堕落的“个中原委”。

以上所提的这些神正论只不过是一大堆理论中最为通俗的几项而已；提出这么些个理论都是想来解释罪恶的谜团。这些理论我都不满意。我不是要替魔鬼说话，也不是要帮助那些拒绝基督教的人。我不想怀疑派的弹药库里再加几颗子弹。我想说清楚的是，这是个大问题，我没有够好的解答。我不知道恶的起源如何会是一位善的神。这件事令我困扰，对我仍是一个恼人的奥秘。

不过我不打算因为恶的奥秘就抛弃基督教。我认为有太多证据显示有一位善良的神，也显示恶的真实，以致这两样我一个也不能放弃。

虽然我们不能解决恶带来的两难，但是我认为，看出这问题还包含哪些其它的意义，仍是很重要的；至少使我们承担这奥秘时稍微轻松一点。

何谓恶？

在我们尚未解决恶的问题之前，我们必须先讨论恶的本质。什么是恶？我们如何去描述它？善与恶的差别为何？

古典派基督教哲学家奥古斯丁与圣阿奎那都极思如何去解决恶的问题，虽然他们对哲学的治学方法截然不同，但是关于恶的本质，有些地方他们的意见是一致的。由于他们的影响，便有人整理出一些关于恶的基本假设。

在古典时期，人们用negatio（否定）与privatio（缺乏）这两个拉丁文来定义恶，也就是说否定与缺乏是定义恶的关键。所谓否定，是指一般常以负面方式定义恶。当我们说到恶时，通常都以否定的字眼来说。这点在英文尤其明显：例如“不义”是un-righteousness、“不敬虔”是un-godliness、“不道德”是un-ethical、“无宗教”是ir-religious、“不顺服”是dis-obedience、甚至“敌基督”是anti-Christ。这些名词都有一否定的前缀（如un-, ir-, dis-, anti），表示是正面语意字根（righteousness等）之反义词。要了解其意义，得先了解其正面意义的字根。要了解“不义”是什么，就必须先了解“义”是什么；要明白“非人道”（in-human）是什么，就必须先了解“人道”（human）是什么。从英文可以看出，至少英美人士讲到恶，必须以善为背景。有了善才知道恶；这样看来，恶是依附于人对善的了解。恶是善的反面。没有善就无法定义恶。

同样道理，人也用“缺乏”描述恶。恶是指缺乏正面的善。例如〈威斯敏斯特要理问答〉（Westminster Catechism）把恶定义为：“对神的律法缺乏配合性，或是逾越神的律法。”（any want of conformity to or transgression of the law of God）在此，罪被定义成缺乏与神律法配合的协调性，或未能顺服律法。罪是顺服的缺乏，是“没有律法的状态”（lawlessness）。

这些否定与缺乏的字眼，可能诱使人认为恶不存在。假如恶仅仅是某些正面事物的缺乏，或许它根本什么都不是。但是当初用这些字眼，并非要人相信恶是幻觉或一无所能。随着新教的改革运动，对于恶的定义又加上actuosa（满有能力）作为限定。恶被定义为privatio actuosa。这意思是说，虽然恶是依附于他物、并不独立，但它仍是真实的，有能力的。重点在于恶不能靠它本身而存在，恶所以能存在且有能力，乃在于那原来是善的，而后变为败坏。

假如以上所说是真的，这怎样使基督徒面对密尔（Mill）的两难式论证觉得好过些呢？原因在于虽然基督徒还剩下一个很严重的问题没有解决，但基督徒的困难只有未信者困难的一半。未信者不单有解释恶之起源的困难，他还有解释善之起源困难。只有看到了善，恶才显出是个问题。基督徒能解释善的起源，不能解释恶的起源，但未信者对善、恶的起源都无法解释。这样一来，恶的真实性，反而提供了神存在的间接证据。

当然无神论者或许要说，他可一点问题都没有，因为善、恶都不存在。无神论者可以说，也确实说过：一切对于善恶的判断都是人任意而为的，完全不具任何意义。在这点上他所选择的是彻头彻尾的虚无主义。这选择自有其份量，不容小觑（qù），只是持这看法的人都没能一以贯之。最极端的虚无主义者，依然作价值判断，仿佛这些判断是有意的一般。他们似乎还是无法避开某些善恶判断。

恶的存在当然不能证明神的存在，可是，假如恶是真实的，恶也引人注意善。任何对虚无主义的反驳，都得包涵别的论证，这些论证必须以它所提有关神存在的积极论证为基础。可是分析到最后，“善”（神）存在的证据，不因恶的反常现象而失效。恶依然是令人困惑的奥秘，不过这奥秘还没有强到足以使我们必须抛掉了使“神存在”的正面证据，以及“善真实、恶也真实”的正面证据。

恶是从何而来？

重点摘要

1、恶的起源问题还没有得到圆满的解决。我们能想出各种不同的解释让人觉得聪明，留给人们深刻印象，但这些解释都有缺点。基督教的真理不是用聪明的诡辩来建立的。

2、当我们谈到恶时，我们倾向于用负面的字眼谈论它。甚至英文也显示，即使我们只是想到恶，我们都得以善作背景。尽管我们不了解恶的起源，我们却看到恶的真实性提供神存在的间接证据。

3、尽管我们不能解释恶的存在，但我们没有理由要忽视神存在的正面证据。根据我们所不知道的来否认我们所知道的，这不但是糟糕的神学，也是糟糕的科学。要证明神存在，必须靠善恶道德以外的证据。

4、基督徒或许不能解释恶，但是圣经劝勉基督徒要知道恶的势力。“务要谨守儆醒；因为你们的仇敌魔鬼，如同吼叫的狮子，遍地游行，寻找可吞吃的人；你们要用坚固的信心抵挡他，因为知道你们在世上的众弟兄，也是经历这样的苦难。那赐诸般恩典的上帝，曾在基督里召你们，得享他永远的荣耀，等你们暂受苦难之后，必要亲自成全你们，坚固你们，赐力量给你们。”（彼前五8-10）

如何认识神的启示

我们所认识的一切基督教真理，都是来自神的启示。启示(reveal)是『揭示』(unveil)之意，就是移开隐藏东西的盖子。

当我的儿子渐渐长大时，我们每年都为他庆祝生日。我们从电视节目中得到灵感，决定与其墨守成规每年送他一份礼物，不如自创一个家庭的送礼方式：我把礼物藏在秘密的地方，例如抽屉内、沙发下，或椅子背后，然后问孩子说：『你可以选择要我口袋中所有的，或是藏在抽屉内的东西。』等他决定好之后，送礼游戏的高潮就开始了。我会把三样大小不同的东西放在三张椅子上，每张椅子上都盖着毛毡——一张椅子上放了一份小礼物，另一张上放了那份特别为他预备的大礼物，第三张椅子上则放了一根拐杖，是他在七岁那年断了腿时用过的。

连续三年，儿子选的都是放拐杖的那张椅子！（但我也总是让他用拐杖换取生日礼物。）第四年，孩子立定心志不要一不小心又选到拐杖，；但这一年，我却出了一个新花招，把大礼物与拐杖放在同一张椅子上，并且故意让拐杖的顶端露在毛毡之外。孩子看见拐杖，自然不选那张椅子，但这一回，他又输了！这游戏最有趣的地方是让你猜藏宝地点，但那全是凭空臆测，是毫无根据地揣摩。如果不拿开毛毡，礼物就是隐藏着的，无从揭晓宝物是甚么！

我们对神的认识也是如此，凭空臆测神是愚不可及的。我们若想按真理认识神，就必须仰赖于神向我们启示祂自己。

圣经指出，神用不同的方法来启示祂自己：祂在自然界中，或透过自然界来展示祂的荣耀；祂在古时借着异梦和异象启示自己；祂的天命在历史中显明；又透过所默示的圣经启示自己。神启示的顶峰，显示在耶稣基督降世为人——也就是神学上所谓的道成肉身上。

希伯来书的作者说：神既在古时借着众先知多次多方的晓谕列祖，就在这末世，借着祂儿子晓谕我们，又早已立祂为承受万有的，

也曾借着祂创造诸世界。(来1: 1~2)虽然圣经说，神多次多方启示祂自己，但我们必须了解，神主要的启示可分两种——一般性的启示和特殊性的启示。

神的一般性的启示

一般性的启示之所以称作『一般』，有两个原因：(1)内容是一般性的；

(2)对象是一般性的：一般性的内容一般性的启示让我们知道神的存在。

诗人说：『诸天述说神的荣耀。』神的荣耀透过祂手中的作为显明出来，既清楚又明确，是受造之物不可能看不出来的，这种启示显明了神的永能和神性(罗1: 18~23)。但是自然界的启示并不是神全部的启示，它并没有将圣经中关于神是救赎之神的启示，向我们展示出来，不过自然界所显示的神，正是圣经中所启示的神。

虽然不是世界上每一个人都读过圣经，或听过圣经所宣讲的福音，但来自自然界的启示，却在每时每地照耀着每一个人；神一般性的启示是天天可见的，神从来不缺乏见证，这个肉眼可见的世界有如一面镜子，反映出造物者的荣耀。世界是神的舞台，神是台前的主角，幕帘从来不落下，不会把祂遮蔽。我们只要一瞥自然界，便知道它不是从自己生的。世间并没有所谓的『大自然之母』这回事，因为大自然没有任何创造生命的能力，大自然本身是没有创造力的，创造生命的能力来自大自然的主宰——神。把大自然视作生命的始源，是混淆了受造物和创造主的角色。膜拜自然界，就等于膜拜偶像，是神所憎恶的。

因着一般性启示之功，人人都知道神的存在。无神论者是把明明可知道的真理全然否定了，所以圣经说：『愚顽人心里说：没有神。』(诗14: 1)当圣经称没有神的人为愚顽人时，就是对无神论者作出道德的审判。圣经所谓的愚顽，不是指智能低或缺乏智慧，而是指

人的不道德。既然敬畏耶和华是智慧的开端，那么否认神便是愚昧至极。

不可知论者与无神论者一样，也不肯接受一般性的启示，但他们的态度没有无神论者那么尖锐。他们没有直接否定神的存在，只是认为判断神存在与否的证据不足，于是把问题搁置一边，不去下判断，也不下定论。但是按照一般性启示的清楚亮光，不可知论的立场和无神论者的敌对态度比较起来，同样均是神所憎恶的。

然而对于任何一个愿意开放心灵和思想的人来说，神的荣耀——从诸天中无数的宇宙，到构成最小分子的次原子粒子——都是极为奇妙，令人叹为观止。我们所事奉的，是一位何等奇妙的神！

总结：

1. 基督教是一种启示性的宗教。
2. 神的启示是一种自我显现。神主动除去了妨碍我们认识祂的帕子。
3. 我们不能凭自己的测度去认识神。
4. 神在历史上曾透过各种方法显明祂自己。
5. 一般性的启示是赐给全人类的。
6. 无神论和不可知论，都是建立在否定人所共知的真理上。
7. 人的愚昧来自对神的否定。
8. 人的智慧来自对神的敬畏之心。

特殊性的启示

当耶稣在旷野面对试探时，祂斥责魔鬼说：『人活着，不是单靠食物，乃是靠神口里所出的一切话。』（太4：4）教会在历史上对耶稣

这句话作出了回应，确认圣经就是神的声音 (Vox Dei)；或神的话 (verbum Dei)。我们称圣经为神的话，并非因为圣经是神亲自用圣手写成的，也不是因为圣经是一本由天降下的书。圣经本身很清楚地让我们知道，它有很多不同的作者。只要留心阅读圣经，我们便会发现，每一个写作人都有他自己的特色、风格、词汇、重点和观念等等。圣经既是集众人之力写成的，它又怎能称为神的话呢？

圣经之所以称为神的话，乃是基于圣经自己的宣称——圣经的作者并不单是在表达自己的意见，他们所写的话乃是出于神的默示——而教会也确信此一宣称。使徒保罗写道：『圣经都是神所默示的』（提后3：16）。默示 (inspiration) 一词译自希腊文，即『神呼气』之意，也就是说，神呼出了这整本的圣经。正如我们说话时从口呼出气来，神说话就呼出圣经。

虽然我们的圣经是出于人的手笔，但是圣经最终的源头是神。正因如此，先知们才会用『耶和华如此说』这句话作他们信息的开始；也正因如此，主耶稣才会说：『你的道就是真理』（约17：17）；又说：『经上的话是不能废的。』（约10：35）默示一词也说明，圣经是在圣灵的监督下写成的。圣灵引导每位作者，使他们所写的不多不少就是神的话语。我们不知道神是怎样去监管圣经原著的写作；但所谓默示，并不是指神向作者口授祂的信息，而是说，圣灵透过这些人传达神的每一句话。

基督徒肯定圣经的绝对无谬 (infallibility) 和无误 (inerrancy)，因为神是圣经最终的作者，而神不可能默示错谬，祂的话全都是真实可信的。任何一本出于常人的一般性作品，都可能会出现错误，但圣经并不是出于常人的一般性之作，它是神所默示和监督的，所以不会出错。

但这并不是说，我们今天的圣经翻译本不会出错，我们只是说，圣经的原稿是绝对没有错误的。这也不是说，圣经中所说的每一句话都是正确的，例如传道书的作者曾说：『凡你手所当做的事，要尽力去做，因为在你所必去的阴间，没有工作、没有谋算、没有知识、也没有智慧。』（传9：10）作者当时站在一个绝望的处境说话，若比较其

它经文，我们便知道他这句话是不正确的。从圣经照实记录一个绝望者错误的推理这点来看，也可知道圣经只说真话。

总结：

1. 默示是神呼出祂话语的方法。
2. 神是圣经最终的源头。
3. 神是圣经最终的监督。
4. 只有圣经的原稿是没有错误的。

什么时候教会不是教会

什么时候教会不是教会？这个问题在历史上有不同的答案，取决于人的角度和对某些团体的评估。对「什么是真正的教会」并没有整体解释。然而，在经典的基督教正统裡已经形成确定的标准，定义我们所称谓的「大公」，或普世的基督教。普世基督教指出历史上第一个千年的基督教普世教会信经裡所阐明的重要真理，和这些重要真理是历史上每个重要基督教宗派的部分信仰告白。然而，至少在两方面，宗教团体未能满足作为一个教会的标准。

第一方面是宗教团体陷入一种「离道叛教」的状态。当一间教会离开她的历史避风港，放弃她的历史认信立场，堕落到一种状态，不是基督教的基本真理被公然否认，就是这样的真理遭否认被广泛容忍，这时候离道叛教的事便出现了。

另一方面是离道叛教者的道德水平的测试。当教会容忍和助长恶劣和令人发指的罪时，教会离道叛教已是事实。今天，在有争议的宗派系统裡，如主流的圣公会和主流的长老会内可以找到这样的行为，这两个主流宗派都离开他们认信的历史避风港，和他们基本伦理议题的认信标准。

必须区别衰落到叛教的教会，和那些从一开始就没有真正获得有形教会地位的宗教团体。关于这一点，对邪说/旁门和异端派别的思考通常是分清界线的。在这里，我们再次发现对「什么是邪说或教派」没有普遍性的整体定义。两个词有多个意思或外延。例如，所有举行礼仪仪式的教会，他们有自己的关于「礼拜」（仪式）的核心。礼拜是有组织的敬拜团体，在任何教会裡都可找到。然而，合法教会的邪说层面可以扭曲到一个程度，以致敬拜这词被当作贬义词来用。例如，「邪说/旁门」这词在字典裡的定义是一种虚假的、非正统的、或极端的宗教。从这个意义上说，当我们谈论邪说时，脑海便出现边缘团体的激进扭曲现象，如琼斯镇现象。

在琼斯镇，一批信徒隶属于他们的狂妄自大的领袖吉姆琼斯，信徒表达他们的忠诚，达到一种程度，就是他们愿意顺服琼斯的指引，饮下含有氰化物的草莓汁。这是报复性的宗教行为。同一种情况可以在费城大卫教派的教父大卫的追随者中看到，在教会历史的进程中，其他较小的（类似的）宗教团体反复出现。

值得注意的是，几乎所有处理邪说的历史汇编都包含对宗教团体如摩门教和耶和华见证人的研究。然而，随着时间的推移，这类团体的快速增长和忍耐往往会带给他们更高的信誉，更多的人与他们的信仰有关联。当我们审视宗教团体如摩门教和耶和华见证人时，我们找到他们信仰告白中的真理元素。但与此同时，他们明确否认历史上承认的基督信仰的基本真理。这当然也包括他们对基督神性不加掩饰的否认。耶和华见证人和摩门教共同地否定这点。

尽管在他们各自的信条裡，双方都把耶稣放在某种崇高的地位，但耶稣达不到神的水平。两个团体都认为基督是崇高的被造物。跟随古老异端阿里乌斯的思维，摩门教和耶和华见证人认为新约没有教导基督的神性；相反，他们认为新约教导耶稣是万物尊贵的长子。他们说，耶稣是上帝创造的第一个被造物，被赋予在其他被造物之上的较高权力和权威。虽然耶稣在这样的基督论中被高举，但他们的认信仍然远远低于承认基督神性的正统基督教标准。新约中，如耶稣是「我的儿子，我今日生了你」，「首先的，在一切被造的之上」等经文段落被错误地用来证明这种基督被造的解释。

在头三个世纪的基督教历史中，影响教会思考明白基督的圣经段落是约翰福音的开场白。这开场白包含对「基督是道」，或「基督是上帝永恒的道」的肯定。在约翰的福音中，约翰宣称「与神同在，道就是神。」这「与神同在」意味着道与上帝之间的区别，但籍着连接动词「是」的认同，表明道与上帝之间的同一性。这种识别的方式遭到摩门教、耶和华见证人和其他异端教徒的拒绝，他们在（他们的版本）经文中用不定冠词作替换，把道翻译为「是个神」。为了夺取经文的这种解释，必须预先肯定某种多神教的形式。对于以一神论来理

解「神性」的犹太教和基督教神学来说，这样的多神教是完全陌生的。

邪说扭曲的威胁是教会每一个时代，每一代人必须要对抗的。明白这点非常重要，即使合法的教会亦可能包含有反映邪说行为举止的做法。邪说可能出现在某些教会的结构中。例如罗马宗教团体，在海地，我们看到天主教神学与巫术活动的混合物。毫无疑问在这相同的宗教团体中，大批的人崇拜马利亚，其程度超越教会本身所赞同的界限，他们的敬拜堕落到邪说的心态。当正统为忠诚于偶像作出任何牺牲时，路德宗、长老会，或任何团体也可能是这样的情况（教会不是教会）。

圣灵是神

圣经清楚地说明圣灵是有神性的，圣灵是个位格，圣灵是神。

圣经清楚地使我们看见，圣灵拥有神所有的属性，并以神的权柄运行着，因此从第四世纪以后，凡是同意圣灵是个位格的人，几乎都不会否认祂的神性。也就是说，“圣灵是个位格，还是个没有位格的‘能量’？”这个问题虽然曾经有不少争论，一旦承认祂是个位格，下一步就自然会承认祂是个有神性的位格。（这并不令人意外，毕竟圣灵从来没有像圣子一样，以人类的样貌出现，就不可能会有“只是人”的争议：而圣子“只是人”就成为许多异端的论述。显而易见地，圣灵当然是个灵界的存在体。）在圣经中，常常出现有关圣灵是神的暗示，例如在旧约中，只要出现关于神的论述，也同样会出现对圣灵的论述上。“神说”和“神的灵说”可以互相替换，意思是一样的，而圣灵的工作也被说是神的工作。

同样的现象也出现在新约中，在以赛亚书六章9节神说：“你去告诉这百姓说……”在使徒行传的故事中，保罗引用这段经文时却说：“圣灵藉先知以赛亚向你们祖宗所说的话是不错的。”（徒28:25）以赛亚说是神讲的，保罗却说是圣灵讲的，保罗指出神所说的话就是圣灵所说的话。

同样地，保罗宣称信徒就是神的殿，因为圣灵住在我们里面（参弗2:22；林前6:19；罗8:9-10）。如果圣灵本身不是神，那么我们怎能因为圣灵居住在我们里面，就被称为神的殿呢？有人可能会辩称：圣灵是神所差遣的，所以可以代表神。其实，这句话背后的逻辑是，只要神的代表来到一个地方就可以说“神在那里”。这样的结论，是以一种粗糙的方式在玩文字游戏，因为实际上这些经文的意思相当浅显易懂。在整本圣经中，圣灵都被视为是神自己，而不只是神的一个代表而已。

在使徒行传五章3-4节中，我们读到：彼得说：“亚拿尼亚！为什么撒但充满了你的心，叫你欺哄圣灵，把田地的偿银私自留下几分

呢？田地还没有卖，不是你自己的吗？既卖了，偿银不是你作主吗？你怎么心里起这意念呢？你不是欺哄人，是欺哄神了。”

从这段经文我们看见圣灵就是神，欺哄圣灵就是欺哄神。

基督和众使徒在论到圣灵时，重复地说到圣灵拥有神的属性，是完美的。褻渎圣灵被视为不可赦免的罪（参太12:31-32）。如果圣灵不是神，褻渎祂就不应该严重到不得赦免的程度。

圣灵是无所不知的。现在，我们可以发现圣灵拥有神的属性：“无所不知”，这个属性是单单属于神的，受造者不可能有这个属性。受造者受时间和空间的限制，这使得受造者在知识上也受到限制。保罗宣称：圣灵参透万事，就是神深奥的事也参透了。除了在人里头的灵，谁知道人的事；像这样，除了神的灵，也没有人知道神的事。（林前2:10-11）圣灵也是无所不在的。诗篇的作者用华美的词句问：我往那里去躲避你的灵？我往那里逃，躲避你的面？我若升到天上，你在那里；我若在阴间下榻，你也在那里。（诗139:7-8）从这段经文中可以看到，圣灵的同在被视为是神的同在。圣灵在哪里，神就在哪里。诗篇作者的提问表示，人无法逃离圣灵所在之处——绝对逃不开来。圣灵无所不在，无处不有。同样地，这个属性是单单属于神的，祂并没有把这个属性与受造者分享。就连天使这些属灵的活物，也没办法同时存在于两个地方。虽然天使（包括堕落的天使，撒但）是灵界的活物，但他们是有限的灵。他们仍然受时空的限制，因为他们是受造的，没有受造者是无所不在的。

圣灵是无所不知、无所不在的，也是“无时不在”的。神的灵一直都存在，没有任何一个时刻是圣灵不存在的。圣灵也是无所不能的，是全能的。我们在圣经中看到，圣灵所施行的奇妙工作是唯独上帝才能施行的，不论是创造或救赎的工作。

当我们想到创造的工作时，我们通常都会认为那是圣父的工作。但如果仔细读这段经文的话我们可以发现三位一体的三个位格都参与创造之工。在论及道成肉身之前的基督，也就是“道（Logos）”的

时候，使徒约翰宣称说：万物是藉着他造的；凡被造的，没有一样不是藉着他造的。（约1:3）保罗也呼应了约翰的教导：

因为万有都是靠他造的，无论是天上的，地上的；能看见的，不能看见的；或是有位的，主治的，执政的，掌权的；一概都是藉着他造的，又是为他造的。他在万有之先；万有也靠他而立。（西1:16-17）同样地，圣经告诉我们圣灵也参与了创造之工：起初，神创造天地。地是空虚混沌，渊面黑暗；神的灵运行在水面上。（创1:1-2）圣灵的工作在圣经中常常被直接或被间接地提到。例如，诗篇的作者宣称：你发出你的灵，他们便受造；你使地面更换为新。（诗104:30）同样地，约伯也宣称：

神的灵造我；全能者的气使我得生。（伯33:4）圣灵是生命和人类智慧的创造者（参伯32:8，35:11）。是圣灵的能力，使得耶稣在马利亚腹中怀胎。

天使回答说：“圣灵要临到你身上，至高者的能力要荫庇你，因此所要生的圣者必称为神的儿子（或作：所要生的，必称为圣，称为神的儿子）。”（路1:35）圣灵从天上以祂的权能膏立了先知、士师和国王。也膏立了耶稣，使耶稣能完成救赎的工作。在新约圣经中，我们看见圣灵使基督有能力从死里复活。

然而，叫耶稣从死里复活者的灵若住在你们心里，那叫基督耶稣从死里复活的，也必藉着住在你们心里的圣灵，使你们必死的身体又活过来。（罗8:11）圣灵的大能也彰显在事情的变化上，这种大能唯独神能够办到。当保罗在论述神与亚伯拉罕的关系时，他写道：亚伯拉罕所信的，是那叫死人复活、使无变为有的神，他在主面前作我们世人的父。如经上所记：“我已经立你作多国的父。”（罗4:17）要能够使死人复活并使无变为有，一定要拥有神那无所不能的能力，没有任何受造物拥有使无变为有、使死人复活的能力。同样地，要使一个要灭亡的灵魂重生得救，也不是受造物所拥有的能力。这一切的工作都只有神能够办到，而这些工作也正是圣灵所完成的。祂拥有这样的能力。

圣经里也告诉我们，我们理当敬拜圣灵。我们可以很明显地在新约里看到，在受洗时要奉圣灵的名施洗。以下是加尔文对相关经文的心得：保罗强调神、信心以及洗礼的合一，他甚至如此辩论：信心的对象只有一位，这就证明神只有一位；既然信的目的也只有一个，也就证明信心的对象只有一位。因此，我们奉谁的名受洗，谁就是独一真神。事实上，基督愿意藉着这庄严的宣告证明信心正确的对象已经显明，因此说：“奉父、子、圣灵的名给他们施洗。”（太28:19）这里的意思就是要奉那位已启示自己为父、子、圣灵的独一真神的名受洗……所以当基督吩咐我们奉父、子、圣灵的名给人施洗时，意思不就是我们应当以一种信心信靠父、子、圣灵吗？难道这不就清楚证明父、子、圣灵是同一位神吗？因此，既然神只有一位是众信徒理所当然相信的大前提，结论是：道和圣灵就是神本身。（《基督教要义》第一卷，第十三章，第十六节）我们不只要奉圣灵的名施洗，也要奉圣灵的名祝祷：愿主耶稣基督的恩惠、神的慈爱、圣灵的感动，常与你们众人同在！（林后13:14）因此我们可以下一个结论，圣经清楚地说明圣灵是有神性的，圣灵是个位格，圣灵是神。

十项妨害基督徒属灵成长的障碍

史普罗牧师是当代美国的重要教会领袖。（保罗华许常常引用他的教导）他透过四十年的讲道、广播、电视、书籍、杂志等事工，吸引无数的年轻人归向基督，并藉由神学、圣经研究、护教学、基督徒生活等课程，帮助他们认识神与神的圣洁，使他们成为灵命成熟的基督徒。本文虽然是就美国基督徒的状况讲的，但对于中国基督徒完全适用，十项妨害基督徒属灵成长的障碍，个个切中基督徒灵命成长的关键。

1980年代，盖洛普机构进行了一项有关美国人宗教生活的全面调查，虽然各大杂志已刊登过这个研究的主要结果，但其实还有无数资料是没有公开的。后来盖洛普将资料交给《今日基督教杂志》，该杂志就邀请了几位神学家从事研究和评估。我也在受邀之列，所以有幸能看到这些完整的资料。

这调查的结果不但发人深省，而且颇令人讶异，最值得注意的有以下几点：（1）超过六千万的美国人宣称自己有个人悔改经历；（2）有非常高比例的美国人说他们相信圣经是神的话。

不过与这些宣称形成对比的是，即使是所谓福音派信仰的美国人，对圣经的内容也很陌生，对基督教历史和正统基督教神学更是无知。但最令人震惊的发现是，大多数宣称相信圣经的人，对美国文化的架构和价值观没有或是只有很少的影响力。例如，近来一些有关性道德和堕胎的调查显示，福音派基督徒与非基督徒在行为表现上的差别真是微不足道。换句话说，这些调查指出一件事实：基督教的“信仰”对于人们的生活和美国的文化并没有发生什么真正的影响。当然，这些调查是否准确则又是另一个问题。

怎会如此呢？我想有一个可能是，也许很多宣称自己有悔改经验的人，误解了何谓悔改，又或者他们在说谎。如果说，有一半自称重生的人是真正得着新生，那么美国已经经历到比大觉醒时代更大的复兴了。

如果这个复兴真的已经来到，我们倒要问，为什么找不到多少属灵复兴对文化产生影响的证据？难道这是一个无法带来改革的大复兴吗？若是如此，那么这大概是基督教历史上复兴与社会改革之间差距最大的一个年代了。这种复兴不过是一个假象，是虚假的，而不是真正圣经信仰的复兴。

另有些人的看法比较乐观，他们认为，我们未能见到复兴对生活和文化产生影响，主要原因是时间未到。数以万计的重生人士今天还在属灵婴孩阶段，总要等他们的属灵生命成熟后，才会对全国发生影响。

在属世文化里，青少年虽然有塑造价值观的能力，但是他们的影响力远比不上有权有势的成年人；而婴孩则完全没有塑造文化价值观的能力，他们只会发出要吃奶的哭声。婴孩还没有建立起自己的思想和技巧，所以无论在家中或社会里，人们都不会征求他们的意见。只有等他们长大成人后，才有资格领导家庭和社会。

我们希望那些还是属灵婴孩的人，能够长大成熟，对家庭、社会、国家和世界能发挥重大的影响力。可是这事目前还未发生，以后也许也不会发生。

基督徒必须知道，要有真正的属灵复兴和社会改革，我们必须克服一些障碍。在下文中我列出十项妨害基督徒属灵成长的障碍，并逐一予以分析：障碍一

误解孩童般信心的含义

有些基督教圈子将孩童般的信心过分高举，以此为属灵的理想，其实这有违于圣经对信心所定的真义。不错，新约圣经确实描述过孩童般的信心，并且视之为美德，因主耶稣在马可福音10章15节说过：“我实在告诉你们，凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”

但像小孩子的信心是什么呢？像乃是指一种类比。这种类比是很明显的，如小孩子信任父母、听从他们，我们也当这样地信赖神。婴孩的生存全赖父母的照顾，当一个小孩爬近火炉边时，父母会劝阻说：“不可以！”父母不可能来得及向孩子解释复杂的热力学，再说，这种解释也是浪费时间，因为孩子听不懂。可是当孩子渐渐长大后，他们对父母领导的信赖会日渐减少，然后他们开始懂得问为什么，不久之后他们还会开始叛逆。

但叛逆是神国所不能接受的事，神的儿女需要保持孩童般的敬畏之心，信赖天父。我们需要操练向神保持绝对的信心，因为神是值得我们毫无保留地去信任的。事实上，不从心里毫无保留地信赖神是愚不可及的，也是鲁莽的，因为神是全然可信的。成熟的基督徒永不应失去这种孩童般的信心。

但孩童般的信心与幼稚的信心有天壤之别，二者常常被人混淆。幼稚的信心不能学习神深奥的道理，幼稚的信心只爱一直吃奶，不吃干粮。因这缘故，圣经（希伯来书5章12到14节）如此警告幼稚的基督徒：“看你们学习的工夫，本该作师傅，谁知还得有人将神圣言小学的开端另教导你们，并且成了那必须吃奶、不能吃干粮的人。凡只能吃奶的，都不熟练仁义的道理，因为他是婴孩。惟独长大成人的才能吃干粮，他们的心窍习练得通达，就能分辨好歹了”。

新约圣经呼召信徒要长大成熟，使徒保罗（在哥林多前书13章11节）说：“我作孩子的时候，话语像孩子，心思像孩子，意念像孩子；既成了人，就把孩子的事丢弃了。”保罗进一步把在何事上我们应作婴孩，和在何事上应作大人区分出来，他在（哥林多前书14章20节）说：“弟兄们，在心志上不要作小孩子。然而，在恶事上要作婴孩，在心志上总要作大人。”

障碍二

害怕怀疑主义的神学思想

基督教亚文化群对神学的价值往往存着很深的怀疑，而许多时候，这种对神学的厌恶是来自于对神学家的质疑。

著名的圣公会护教家嘉撒莱在其名著《护教与宣教》一书中，用了整整一章的篇幅讨论“知识分子的叛逆”这个题目。嘉撒莱观察说，基督徒之所以愈来愈对神学家质疑，乃是因为见到高等批判学家对圣经和传统基督教所显出的极端怀疑主义。宣称神已死的人，是教会中的神学家：大力攻击圣经可信性的，是神学院和基督教大学中的教授。本世纪初，荷兰改革宗神学家凯帕尔甚至说：“圣经批判学已成了圣经拆毁学。”

事实上，不少美国的神学院已成了不信派的阵营。许多基督徒父母会很惊讶地发现，当自己的孩子基督教大学读过书后，心中竟然充满各样的不信与疑惑——都是从教授们那儿学来的。人对这种神学背叛的现象，其反应是：“若这就是读神学的结果，还是不读为佳。”

不错，神学确实有坏的神学，严格的神学研讨确实会让学生暴露在怀疑的批评学之下，而且，不少过去所谓的基督教神学确实只是神学家们为自己的不信所找的辩护藉口。

但我们也要记得，怀疑主义的神学思想虽然现今在我们的校园中猖獗流行，但它并不是什么新事。耶稣在世时，祂最大的敌人也是神职人员，当时的神学家都恨恶耶稣的神学。我们若为了逃避坏的神学，便排斥一切神学和神学教育，无疑是一种属灵的自杀，也可算是另一种的叛逆。抗拒神学就是拒抗神的知识，这不是基督徒应该做的。

障碍三：

浅信主义的谬误

浅信主义是古代反律法主义之异端的现代翻版。浅信主义认为，只要一个人决意选择基督，祷告接受耶稣为救主，他不需要接受耶稣

为主，也不必受律法的约束。

今天没有基督徒教师会说，一个人接受基督为救主，但不需要接受祂为主：他们会鼓励属肉体的基督徒应更加属灵，更加顺服基督。但他们避开不提接受基督为主也是得救的一部分，他们坚持说，以基督为主对得救者不是必要的，他们容许基督徒属肉体的这事实。

这种形式的反律法主义在美国福音派中十分流行，甚至势力浩大。目前有人提倡“尊主救恩论”，即针对此点提出反对。

最近有一位牧者跟我说，他们教会中有一位青年人吸毒，又与女友同居。牧者辅导他时，谈及他的生活方式有问题，但这青年人说：“牧师，没关系，我是一个属肉体的基督徒嘛！”

在圣经里，所谓基督徒乃是指成为基督的门徒之意。门徒就是进了基督学校的学生：诚如此词的意义，门徒乃是蒙召接受训练学习神的事。

障碍四

新修道主义

修道主义运动在教会历史上高举远离尘世生活。遁入修道院门者，为的是超脱邪恶世界的侵扰，修道院乃是追求属灵纯洁生活者的庇护所。

修道院的生活一般都是祷告与灵修，对另一些人来说，那也是作深入学术研究的好地方。传统修道主义和新修道主义有一点不同，那就是后者没有神学方面的学术研究。

我这里所谈到的新修道主义，是指福音派信徒脱离世界的趋势，它是一种心态，也是一种生活方式。它是一种对世界的否定，但又比排斥世俗主义为更甚，它全然否定世界是基督徒活动的主要舞台，只把基督徒的活动限制在一个属灵的隔离区里，而且拒绝研究任何没有明显福音性的事物。

我还记得当我信主后第二年，身为一个大学二年级生，我在上课时对西方哲学产生强烈的兴趣。教授讲到奥古斯丁的一篇文章，唤醒我对神的属性有一个全新层面的理解。初信的我渴望在信仰上更深，我觉得奥古斯丁和一些与他类似之人的作品，会在这方面对我有很大的帮助。

于是，我决定从主修圣经改为主修哲学。但作了这个决定后，我立时被校园的福音派信徒群孤立起来。我的朋友对我这种外表看来是背道的举止，投以恐惧的眼光，很多人引用以下（歌罗西书2章8节）这段经节来劝勉我：“你们要谨慎，恐怕有人用他的理学和虚空的妄言，不照着基督，乃照人间的遗传和世上的小学，就把你们掳去。”

朋友们的态度不但伤害了我，也使我不知所措，我读哲学是为了加强自己对神的认识，而不是要削弱我的信仰。虽然我不再主修圣经，但我并没有否定圣经，也没有不研读圣经。我不能理解，一个人怎能在未懂之前，却知道该谨慎什么。我读属世的哲学，是为了希望能更进一步地领会圣经所启示深邃而丰富的道理：同时这也可以帮助我认识基督教护教学中的一些重要课题。我从来不认为我们该放手将世界交给异教徒。

新修道主义孕育了无知——不单对文化无知，对影响文化的思想无知，甚至对神学也无知。它只显示我们缺欠信心，而不能刚强我们的信心。

新修道主义的影响遗祸无穷。我们从世界中退缩，因着弃权便注定要失败。我们眼睁睁地望着自己的文化愈来愈世俗化，而感到束手无策，并且也不知为何会变成这种下场。

障碍五

畏惧争辩

神学必会产生争辩，这是无可置疑的。只要人一开始研究神学，就一定会有争辩。但我们都希望人际关系标志着合一与和谐，而且我

们也知道圣经反对人纷争、武断、好辩，我们需要结出圣灵的果子来，包括仁爱、忍耐、和平、温柔等。

于是我们这样结论说：如果我们要想脱离争辩，结出属灵的果子来，那么我们就不能研究神学。美国有一句格言说：“千万不可讨论宗教和政治。”这句话之所以会成为格言，乃是因为讨论宗教和政治只会生火，不能产生亮光。我们对于因神学争辩所产生的种种宗教迫害和政治斗争已感到厌倦。

但是对神学的委身总会导致争辩。斯托得在其名著《独排众议的基督》一书中说，所有读圣经的人都可看出，耶稣的一生充满争辩的风暴。使徒和以前的先知几乎没有一天的生活是没有争辩的。保罗说他在雅典时，每日都在市上与所遇见的人辩论。避开争辩就是避开基督。我们要和平，但却不是要那种把真理牺牲了的屈从式的和平、或属肉体的和平。

圣经吩咐我们要避免世俗的虚谈，它也劝勉基督徒应投入纯正、敬虔的争论中。基督徒的争辩有其积极面，他们之所以会争辩神学的问题，是因为他们知道真理（特别是神学真理）带有永恒的后果，因为关系重大，必导致情绪高涨。

产生不敬虔争辩的原因，往往不是因为争辩者的神学知识太多，反而是因为他们知道的太少，以致不能分辨关键性的问题和不应使我们分裂的微枝末节两者间的不同。我们还有另一句格言：“知识不足是件危险的事。”只有不成熟的神学生才会吹毛求疵；一知半解的神学家是最好辩斗勇的。只有那些研究得愈深入的神学家，才愈知道在哪个议题上应宽容，在哪个议题上可以妥协，在哪个议题上应竭力争辩。

障碍六

反理智的时代

我觉得我们正处于基督教历史中最严重的一个反理智时代。我并不是说我们反学术、反科技、反科学，而是反理智，也就是反对用头脑去思考。

我们生活在一个对理性过敏的时代。因为存在哲学影响广大之故，我们变成一个只注重感受的社会，连我们所用的语言都显露出这一点。我们神学院的学生在试卷上常这样写道：“我觉得这是错的……”；或“我觉得这是真的……。”我总是把他们的觉得一词改作认为，因为觉得是凭感受，而认为是经思考而来，两者的差别太大了。

基督教信仰把头脑放在第一位，也把心放在第一位。从表面上看来，这似乎是个矛盾的说法，怎能二者同时占第一位呢？不是只能有一件是占首位的吗？当然我们不能在同一时间、同一关系上将两者同时放在第一位上。当我说两者均占首位时，我是指两种不同的情况。

从重要性上来说，心是首要的。如果我头脑中拥有正确的教义，但心中对基督没有爱，我就不可能进入神的国。我的心在神面前是否正确，远比我的神学观念是否无懈可击更为重要。

但是要使我的心正确，从次序上说，理智则是首要的。我们头脑所没有的，心中也一定没有。我怎能爱一个自己完全不理解的神或耶稣呢？只有当我愈多了解神的性情，我才愈能爱祂。

神藉着一本书向我们启示祂自己，此书是用文字写成的，这书中的观念必须靠头脑去理解。不错，书中存在着一些难解的奥秘，但神赐下启示的目的，就是要我们用自己的头脑去理解，然后这些真理才会穿透我们的内心。轻视神学研究就是轻视学习神的话。

障碍七

世界的引诱

本仁·约翰所写的《天路历程》一书中，那位名叫基督徒的主角在奔走天路时，第一个所面对的试探就是世智先生。世智先生并没有

被称为假神学先生，但他所教的正是假神学。

世界藉着情欲、物质和享乐主义等来引诱我们，但其中最有力的引诱之一，是叫我们去接受在今天文化中流行的真理观。

布卢姆在其《美国思考力的结束》一书中，论证现代教育几乎全是属于用相对主义作为主导的认识论。美国人将可用理性认知的客观真理拒诸门外。相对主义最终是属于非理性的；说“真理是相对的”，实在是不经大脑，这句话不可能是正确的。“一切真理都是相对的”这句话本身既然是相对的，因此也就没有真实的价值。

世俗教育的这种思维方式——即反理智的思想倾向——已经渗透且几乎战胜了福音派信仰。如今福音派信徒都极乐于肯定各种两极化的矛盾思想，并接受互相排斥的各种神学思想。

但福音派信徒不会称这种现象为相对主义或主观主义。这种哲学思想已经经过洗礼而属灵化，并且被人披上宗教术语的外衣。所谓“圣灵的引导”已使得无数认识论的罪变得合法化，人人可以凭着“圣灵的引导”去做圣经明文禁止的事，这种主观式的引导被用来取代了圣经，因为真理已被视为是相对的。他们藉口说神心中有更高层次的逻辑，使自己这种肯定非理性之矛盾思想的态度，得以合法化。

如果我们想为圣经找出一个连贯性，一致性，且又合乎逻辑和理性的解释，立刻便会被人指责敬拜亚里斯多德为偶像。因为理性主义的哲学思想一直是与基督教为敌的，所以基督徒便远远逃避一切貌似理性主义的思想。再加上，由于基督教包含的真理是不能只由理性思考就发掘出来的，因此我们便认为理性是可以牺牲掉的。

基督教不是理性主义，但却是合乎理性的。基督教的信仰中包含着理性所无法洞察的真理，但这真理是远超理性，而非不合理性。追求对神话语有连贯性的认识，是一种美德，而非恶行；神的话不是非理性的，祂的话是设计好让我们头脑去理解的。

障碍八

以灵修代替研读

灵修式的读经会不会成为基督徒成长的障碍呢？如果用这种读经方式取代严谨的圣经研读，我的答案是：会。

但我也必须承认，我不知道“灵修式读经”与严格的圣经研读真正分别何在。严谨的研经本身就是一种灵修方式。鲁益师在其《老书选读》一书中写道：此书是一种尝试。此书是为一般人，而不是尊为神学学者翻译的不过它们全都是灵修书籍，不是教义书籍。但信徒除了需要激励外，也需要教导，尤其在今天这个时代，信徒在知识上的需要愈来愈迫切。我虽不会在这两类书之间把界线划分得太清楚，但对我来说，教义著作在灵修上对我的帮助远较灵修著作为大，我相信不少人也与我有同样的经历。我也相信有许多人当他们坐下或跪下读一本灵修书时，只觉得“一切如常”；但是如果他们一手拿着铅笔，一面很严肃地愿读一本神学著作时，心中会不期然地歌唱起来。

每日灵修的读物很多，但每日肯花十五至三十分钟读圣经的人却是少数。当然，每天读十五分钟的圣经比完全不读好一点。但问题是，我们只靠每天读十五至三十分钟的圣经，便足以掘出圣经的深奥吗？任何一个学科都不能靠这么简短的时间去掌握吧！要想深入了解神的话，便需要付出更大的专注、更大的努力，而不是一些短时间的灵修阅读而已。灵修阅读可作为深入研读的辅助，但不足以取代研读。

障碍九

怠惰

堕落之人类有三样最基本和最严重的罪，那就是：骄傲、不诚实和怠惰。我不知道对这几样罪的排名次序是否正确，但是这几样在圣经中的确是很严重的罪行。

如果堕落的人性中有强烈的怠惰倾向，那么我们便须小心提防。千万不要以为重生之后，我们便立刻能脱离怠惰。正如我们不会一下

子就从骄傲和不诚实中改正过来一样，我们也不会一下子就从好逸恶劳中改正过来。

基督徒生活要殷勤。我们是藉着与神同工来完成成圣的过程，神应许赐给我们帮助，但神的帮助并不能免除我们的责任。在（腓立比书2章12到13节）说：“就当恐惧战兢，作成你们得救的工夫；因为你们立志行事，都是神在你们心里运行，为要成就祂的美意。”这得救的工夫不会为我们换取功德或使得我们称义，它乃是称义之后当作的努力，也是信心所结的果子。懒惰的基督徒因为不肯用心研读神的话，便不可能成长。

我常常警惕我的神学生说，神学的错误是罪恶。他们反驳说，犯这种错并没有道德上的责任。但我告诉他们，人们错解圣经并不是因为圣灵不作工，而是因为我们自己没有努力。我们未能尽心、尽性爱神，以致不肯全心全意研究有关神的事。

障碍十

不顺服

把不顺服归纳为我们未能长大成熟的一项独立因素，也许会引起误解，因为不顺服本来也包含在其他所有的原因中。但我的意思是要用不顺服作为各种原因的总结。

当我们思考基督徒为何有时会忽略神学研究的种种原因时，我们也要知道神学研究有其重要的正面功用。我们应该努力克服一切的障碍，深入认识神学。

一、神学能喂养我们的灵性

要想叫一个人从心灵里热切追求永生神，他首先必须在思想上拥有关于神性情和旨意的知识。头脑所没有的，心中也必然没有。虽然头脑有的神学思想不一定能刺透灵魂，但是头脑所没有的东西，更不可能刺透灵魂。

藉理智认识教义，是属灵成长的必要条件，但不是充分条件。所谓必要条件，乃是为达到某种预期结果一定要具备的条件，欠缺它就一定不能达到预期的结果。例如氧气是起火的必要条件，可是单有氧气也不能起火——幸好如此，否则若氧气会自动起火，我们这个充满氧气的世界就要烧起来了。因此，氧气虽是起火的必要条件，但它本身却不足以起火。照样，教义也是点亮我们心灵之火的必要条件，但不是充分条件。若没有圣灵在我们心中作工，单有教义——即使是健全的教义——我们的心也仍是冰冷的。

二、神命令我们勤奋研读

追求神学知识的第二个原因是，神学研究的主体是神，祂命令我们在教义的知识上长进。保罗叫我们要把孩子的事丢弃了（哥林多前书13章11节说我作孩子的时候，话语像孩子，心思像孩子，意念像孩子；既成了人，就把孩子的事丢弃了。），才能在基督徒的知识上不断增长。我们在恶事上要作婴孩，在知识上却要作大人（哥林多前书14章20节说弟兄们，在心志上不要作小孩子。然而，在恶事上要作婴孩，在心志上总要做大人。）。我们这样作的目的不是要自高自大，而是要在恩典中有长进。成熟的知识是成熟生活的基础。在认识神上成长是极大的喜乐，也是一种极大的特权；这是一件使我们喜乐的事。但它还不仅是特权而已，它也是一种义务。神命令我们要长大成人，满有基督长成的身量。试想旧约圣经中神给以色列人要听的命令：以色列啊，你要听！耶和华我们神是独一无二的主。你要尽心、尽性、尽力爱耶和华你的神。我今日所吩咐你的话都要记在心上。也要殷勤教训你的儿女，无论你坐在家里，行在路上，躺下，起来，都要谈论。也要系在手上为记号，戴在额上为经文。又要写在你房屋的门框上，并你的城门上。

神这条命令的核心就是要我们严谨地学习神的律法，认识祂的启示。这绝不是一种即兴、不经心的学习，而是深浸其中的神学研究。

我们想提醒读者的是，健全的神学不一定能带来健全的生活；但是没有健全的神学，就一定不能过健全的生活。从这个角度来看，神

学绝不是一种抽离现实的学问，它不但关乎生与死，甚至关乎永生与永死。

思想在先，结果在后

原标题：为什么要学哲学？

1959年夏，这段时间是我大学二年级结束的标志，也是近十年“欢乐时光”即将结束的标志。深受人们爱戴的“艾克”还坐在椭圆形办公室的宝座上，纽约的美国佬仍然是全美职业棒球联赛的霸主，距离风云激荡的60年代还有一年的光景。

我最关心的是夏天的工作。我有许多工程技术专业的朋友，他们都已经为暑期找到一份报酬丰厚的工作，其待遇远远高于最低工资。而我却前途暗淡：我的专业是哲学。报纸上找不到一条招聘哲学专业学生的广告。我唯一的选择是，找一份支付最低工资而无需特殊技能的职业。即使如此，我也很高兴，我终于在一家医院的总务处找到了一份工作。

领班得知我是哲学专业的学生，便给了我一把扫帚，说：“给，没事的时候，就靠在扫帚上，尽情地思考吧。”工友们都喜欢这样的讽刺。我的工作是在清扫医院的车道与停车场，也做一些其他的工作。

做这份工作第一周的某一天，我的清扫任务就要完成了。我清扫的范围与医院的主车道和护士宿舍的停车场毗连。我注意到，一个男人正在清扫旁边的停车场。他和我打招呼，我们便自我介绍，寒暄一番。我对他说，我还在上大学，他就问我学什么专业。当我回答说“哲学”时，他的脸上露出笑容，目光变得炯炯有神。他的问题连珠炮似的向我袭来，笛卡尔、柏拉图、黑格尔、康德、克尔凯郭尔，如此等等，不一而足。这个人的知识让我感到惊讶。很显然，他的哲学知识远胜于我。

1

危险的思想

一个主业是清扫车道的成年人，竟然对哲学这样抽象的学科如此博学，真让人百思不得其解。我觉得，我们的整个谈话有些不合时宜。我必须弄清楚，他究竟是怎样获得如此渊博的哲学知识的。他的故事令人伤感。

我这位新朋友是德国人。他拥有哲学博士学位，曾是柏林某大学的哲学教授。阿道夫·希特勒上台后，纳粹党人并不满足于他们对犹太人与吉普赛人的“最终解决”。他们还要想方设法清除某些知识分子，因为他们的思想与“第三帝国”的“价值观念”相抵触。我的朋友被解职了。他挺身而出，公然反对纳粹，结果，除了一个孩子幸免于难之外，他的妻子与其余孩子都被逮捕并处死。他与小女儿不得不逃离德国。

我问他，为什么不再教哲学了，他回答说，教哲学害得他家破人亡。他眼含泪水，痛苦地说，他活到现在，完全是为了女儿。

听到这个故事的时候，我刚满20岁。对我来说，第二次世界大战是一个模糊的记忆。对一个二十来岁的青年人来说，十四年的漫长岁月仿佛万古千秋。然而，对我这位五十岁开外的德国朋友来说，战争岁月恍如昨日。昨日的记忆绝不会变得模糊不清。

那天上午，我沉思良久，思考了许多其他问题，现在重温这个故事，正是为了反思过去这些问题。我拿起扫帚当清洁工，是因为我生活在一种认为哲学没有什么价值，因此学哲学的人不能受到应有的尊重。另一方面，我的朋友拿起扫帚当清洁工，是因为他曾生活在一种非常重视哲学的文化之中。他之所以被害得家破人亡，是因为希特勒相信，思想是危险的。因为惧怕我朋友的那些思想所能产生的结果，希特勒便想方设法地消灭他——以及他的思想。

当你读这本书的时候，你可能不是在户外的阳光下阅读，也不是在室内的烛光下阅读。你很可能是在一间配有人造光源的屋子里阅读。人造光源从何而来？你很可能是开车来到你现在所在的这个地方的。汽车从何而来？你的厨房后面很可能没有室外卫生间。你的住所很可能通了自来水，而且配有室内卫生设施。它们从何而来？

一个世纪以前，我问及的这些东西几乎无人知晓，现在我们却认为，它们是我们日常生活中必不可少的部分。这些实用的东西之所以出现，是因为在它们被创造出来或进入我们的生活之前，有人已经思考过它们（也许是靠在一把扫帚上）。思想在先，结果在后，事情就是如此。

不是所有的思想都能产生看得见摸得着的结果。有些思想荒诞不经。然而，即使一个做梦者的离奇思想有时也会演变为能够产生重大影响的明确观念。

2

追本溯源的思想

哲学要求我们追本溯源。“追本溯源”（foundational）的意思是，探求第一原理或基本真理。指导我们生活的大部分思想或多或少都是被我们不假思索地接受过来的（至少一开始是如此）。我们不是白手起家创造一个世界或一种环境，然后开始生活。毋宁说，我们直接迈进一个业已存在的世界和一种业已存在的文化，我们学习与之互动。

举例来说，现在人们很少议论累进税制的得失，按照累进税制，某个社会团体不仅要付更多的钱，而且要付更高比例的个人所得税（与教会的什一税迥然不同——上帝实行“固定税率”！）。对这种制度提出质疑者寥寥无几，因为它已延续多年，早已成为公认的事实。然而最初颁行时，它却是激烈争论的焦点。

现在我们对政治理论或法律理论的深入探讨也并不多见，与启蒙运动时期形成鲜明的对照。启蒙运动时期，君主制让位于新的政治体制，人们把目光集中在追本溯源的理论上。可是现在（我们或许可以把弹劾政府官员的那段时间排除在外），我们很少会听到涉及共和政体与民主政体的区别的讨论。我们也很少会听到关于法律基础的激烈辩论（美国联邦最高法院法官候选人克莱伦斯·托马斯在批准其任命的

听证会上曾经提到自然法，参议员约瑟夫·比登报以愤怒的回击，实属例外）。

美国的宪法诞生于二百多年前，其思想早已付诸实施。现在我们只能通过各种各样的新立法和新判决来改良它。我们从未想到，我们已将原来那些思想改得面目全非，我们处于“千里之堤，溃于蚁穴”的危险之中。

游戏是别人设想出来的，很久以后，我们才开始参与。游戏规则已经确定，游戏的边界早已划好。为了证明它的存在，笛卡尔曾坚持不懈地苦思冥想，我们却觉得好笑。我们认为这很滑稽，谁都知道某物是真实存在的，例如我们是存在的，有人还要证明这一事物的存在，我们觉得，这纯粹是浪费时间。康德用毕生精力来探讨我们是如何认识我们已经认识的那些事物的，我们对此百思不解，在我们看来，这是毋庸置疑的。

我们产生过怀疑吗？笛卡尔、康德一类的思想家不仅懂得安神养性。追本溯源的思想可以使我们所有的假设大白于天下，这样我们就能发现那些错误的、有时甚至是极其有害的假设。追本溯源的思想旨在指出真理与谬误的区别，因为它很关注善与恶的区别。古人那句格言现在仍然适用未经省思的人生是没有价的人生，（The unexamined life is not worth living）。对所有严肃的思想者来说，特别是对那些公开宣称自己是基督徒的人来说，未经思考的生活本来就不是一种选择。

如果我的思想在市场上没有任何价值，也没有引起舆论的重视，我总可以重操旧业，再去打扫停车场。但是我不可能不思考，不思考是绝对无法想像的。

本书不是写给哲学家，而是写给非哲学专业人士的——有文化的非专业人士。我希望本书能够以生动活泼的形式，引导读者对理论思维做进一步的研究。我刻意避免使用专业术语，因为它们会使非专业人士望而却步。除了使用第一手资料，我还借鉴了罗杰·斯科鲁顿，

戈登·克拉克，塞缪尔·斯塔姆等哲学史家的研究成果。我希望本书关于思想史的概述，将会对您有所帮助。

逃离囚笼

我的朋友霍顿经常会提到「囚笼阶段加尔文主义」的现象，他说这种怪病似乎影响了许多刚刚认识改革宗恩典教义的人。我们或多或少都认识一两个这种「囚笼阶段的加尔文主义者」。当我们第一次被上帝在救恩中的主权征服时，很多时候也和他们一样。

囚笼阶段的加尔文主义者通常会坚持不懈地要把每个讨论转变成「限定的救赎」，把这当作他们的个人使命，确保所有认识的人都听到上帝拣选的真理，往往是超大声地向他们吼叫。好，对真理有一颗火热的心的确值得赞许。但这样的心用一种令人讨厌的方式表达出来，并不会说服人接受改革宗神学里这个合乎圣经的真理。我们都可以从个人经验作见证，这么做只会让人对这些真理敬而远之。

已故的瑞士改革宗神学家罗杰·尼克是与我共事数十载的好友，他曾经提到，所有的人天生都是半伯拉纠主义者，他们相信自己生来并不是罪的奴隶。特别在美国，我们已经被灌输了一套人文主义的思想，尤其强调人类是自由的看法。毕竟，这是一块自由的土地。我们都不愿相信自己真的是圣经教导的那样，背负着罪恶的倾向，与上帝公然为敌。我们以为真正的自由就是不需要被救赎恩典的能力击垮，自己就有能力可以相信上帝。当我们明白这是一个漫天大谎，知道圣经所描绘的荒凉景象：当人离开恩典，想作出正确选择是根本不可能的时候，我们也想让所有人明白。有时候我们甚至会生气，为什么从来没有告诉过我们，我们真正败坏到了什么程度，为什么从来没有告诉过我们，上帝主权恩典真正的荣耀。

囚笼阶段的加尔文主义者就这么诞生了。他们是改革宗信仰的新生儿，他们极具侵略性，同时缺乏耐心，因此理当要被关在笼子里好一阵子，好叫他们冷静下来，在信仰上成熟。有时候，当一个人相信了圣经里关于恩典的教义之后，他会发现自己和朋友、家人之间会发生冲突，这都怪罪他找到了改革宗神学。我不止一次被人问到，如果家人对改革宗神学有敌意，该如何处理。如果相信改革宗神学会带来

麻烦，我们是否应该完全放弃它呢？我们是否有责任要其他人相信恩典教义的真理呢？

答案同时是「是」与「不是」。首先我们看为什么「不是」。圣经说：「栽种的，算不得什么，浇灌的，也算不得什么；只在那叫他生长的上帝。」保罗在这节经文里主要是在说传福音，但是我认为也可以把它应用在归信之后，在基督里的成长。圣灵让我们明白真理，开始拥抱改革宗神学，就很清楚地说明这点。与生俱来的半伯拉纠主义倾向，使得我们需要长期地暴露在上帝的圣言之下，才能克服这种天生的偏见和凭空对恩典教义的抵挡。人们顽强地持守对自由意志不符合圣经的特殊观点。加尔文曾经提到，如果认为自由意志是指完全不受罪施压的意志，就是在过分高抬我们自己。要克服这种高举自己的看法（这是绝大多数罪人对自己的看法）十分艰难，最终只有圣灵能让人明白他的真理。

栽种的，算不得什么，浇灌的，也算不得什么；只在那叫他生长的上帝。哥林多前书 3章7节如此说。

然而，认识到圣灵的工作，并不意味着我们只需沉默不言，甚至不再相信圣经的真理。我们不可以为了和家人或好友保持和睦，就索性放弃恩典的教义。约翰·派博说得好，我们不仅必须相信这个真理，甚至连为这个真理辩护都不够，我们必须极力宣扬这个真理。不过，这并不意味着我们必须做一个争辩的人。因此，「是」，我们应该和周围的人分享关于上帝主权恩典的真理，就是圣灵叫我们明白的。

天大的背叛

威敏斯特小要理问答（Westminster Shorter Catechism）中有这样一个问题：「罪是什么？」提供的答案很简单：「凡不遵守或违背神的律法的，都是罪。」（参小要理第十四问）让我们一同来查考这个回答中的几个要点。首先，罪被定义为某种缺乏或不足。在中世纪时期，神学家们尝试从缺乏（privatio）或否定（negatio）的措词角度来定义恶或罪。这样，恶或罪就被定义为缺乏与善一致。圣经的确使用很多否定性措词，例如不顺服，不敬虔，不道德等，来强调否定的意味。另外，还有可耻的，敌基督的等等也含有这种意思。

然而，若要对罪有一个完整的了解，我们必须知道罪不仅是对善的否定，或美德的缺失。只用否定用词来定义罪，会使人觉得罪只是差错罢了。但罪所带来的破坏却清楚地说明其力量如此真实，真实到决非差错可以解释的通。改教家们强调罪的积极或活跃的概念，罪是「积极的缺乏」（privatio actuosa），强调了罪的主动性。在要理问答里，罪不仅被定义为缺与善一致，同时它也是一种违背的行为，包含越过或违背某个标准的意思。

为了理解罪的含义，我们不能不顾罪和律法之间的关系。因为正是上帝的律法定义了何为罪。使徒保罗在新约中，特别在罗马书里详尽地阐述了这一论点，在罪和死以及罪和律法之间有着密不可分的关系。用一个简单的公式来说明：没有罪等于没有死；没有律法等于没有罪。使徒说，哪里没有律法，哪里就没有罪；而哪里没有罪，哪里就没有死。这结论的预设前提就是上帝对罪的审判就是死，并且死早已经侵入到全人类。凡犯罪的灵魂都要死亡。但是没有律法的话，就没有罪了。如果上帝第一个律法没有启示出来，死是无法进入到人类中的。这就是为什么使徒宣称早于上帝藉摩西赐给以色列人的律法，道德律就已经发挥作用了。这个论述的预设乃是，在西奈之约以先，死就已经进入了世界，从亚当到摩西，死已经做了王。这就意味着早于十诫的石版赐给以色列民族很久之前，上帝的道德律已经赐给了整个受造界。

这使人想起康德（Immanuel Kant）的普世道德令式（imperative），就是他称为定言令式（categorical imperative）。定言令式可以在每个有感知能力的位格的良心中找到。因为正是上帝的律法定义了罪的本性，我们就留待面对自己不顺服律法所带来的可怕后果。为能从这律法的惩戒中获救，罪人所需要的是斯托达德（Solomon Stoddard）所称的律法的义。正如罪是遵守律法的缺乏，或对律法的悖逆，对这悖逆唯一的解药就是对律法的顺服。如果我们拥有对上帝律法的顺服，我们就不再处于上帝审判的危险之中了。

斯托达德是爱德华兹（Jonathan Edwards）的外公。在他写的《基督的义》（righteousness of Christ）一书中，有如下的一段对律法之义价值的总结：如果我们拥有律法的义，对我们来说就足够了。如果有律法的义，就不会有失败的危险。天使的保障就是他们有律法的义，而这个义也同样可以为我们提供足够安全的保障。如果有律法的义，我们就不必承担律法的咒诅。我们就不被律法威胁；我们不会挑起公义的审判；律法就不会定我们的罪；律法也不会反对我们获得救恩。拥有律法之义的灵魂就不再处于律法威胁的范围之内。当律法的要求被满足，律法就在其中找不到过犯。律法只是咒诅那些缺乏完全顺服的灵魂。此外，上帝也有义务将永生赐给那些有律法之义的人。因为根据律法的应许，这样的人是生命的继承者。正如加拉太书三章12节所说，律法宣告了他们可以承受生命：行这些事的，就必因此活着。

唯一能完全满足律法所有要求的义，就是基督的义。只有藉着这义的归算（imputation），这义算给罪人，罪人才能拥有律法的义。我们要知道，基督义的归算在今天受到很大的攻击。如果我们抛弃了基督的义，我们就毫无盼望，因为律法是不许我们和上帝讨价还价的。只要律法还存在，我们就依旧暴露在审判之下，直到我们的罪被律法之义遮盖。我们所能拥有遮盖自己的义，就是从基督主动的顺服而带给我们的义。他自己亲自成全满足了律法的一点一画。他成全了律法，获得从顺服而来的奖赏，而这却是一个代理行为。基督不是为自己做的，乃是为了他的百姓。这才是完整的救恩，归算的义，从律

法审判下的拯救，从罪的毁坏中的救赎，这才是基督徒一生成圣的前提，我们愿意抑制那些残留在我们里面的罪，是因为基督曾为我们的罪而受死。

为什么上帝让苦难临到你

帕斯卡尔曾思考人的本性，尽他所能用简单一句话点出人的独特：“人是一个大悖论”。何以如此说？因为世界所有的受造物中，人既是最伟大的，又是最悲惨的。人之所以伟大，在于他有解析反省他自己存在的能力，这种能力在我们所知的动物界中超越一切其它受造物；然而人最伟大的地方，同时也是他最悲惨的地方。原因正如帕斯卡尔所言：“人有能力去构思一个比他现在更好的存在方式。”

“构思一个比现在更好的存在方式”，帕斯卡尔这句话真是一语中的，因为重点就在我们有能力至少想到一个没有苦难的生活。

我们为什么必须受苦？

在西方文明历史中，对这受苦问题提出过许多答案。的确，每个哲学理论都得讨论这问题，只是方式容或不同。我打算简单提出基督教以外对这受苦问题提出的四个看法，然后再回到基督教的观点来看它们。

这四种看法我称之为：幻影派、斯多噶派、享乐派与存在主义派，兹分述如下：幻影派的看法：受苦不是真实的。这派看法首先见于历史上称为幻影主义的一个运动中。幻影主义是诺斯底派的一支，有柏拉图派的倾向，否认耶稣的人性。这主义认为物质的世界不完全、不真实。结果它得到一个结论：苦难只属于真实界中比较低的层次。凡是不认真看待受苦的理论，我都称之为幻影主义。

现代的“幻影派”把苦难当成幻影处理，例如基督教科学派里正式负责医病的人员就用这种方法来对待苦难；他们胜过苦难的方法就是“超越物质的思想”；痛苦属于物质领域，不是真实的。用这种方法，苦难不是被医治，而是被否认。

斯多噶派的看法：哲学上的冷静。希腊哲学早期是探索形而上，比较清高的问题，后来退而关心比较属世的问题，斯多噶派就是此时

产生的。希腊哲学在此时处理的问题多半像是“人怎样过一个成功的人生？”伊比鸠鲁派与斯多噶派主要关心的是：“我怎能在这世界中过生活而能达到内心的平安？”这两派所求的都是内心的平安，而内心有平安与生活中没有难处，二者的关系密切。

虽然斯多噶派与伊比鸠鲁派有相同的目标，但其手段却是截然不同。斯多噶派的方法非常简单。斯多噶派认为，在物质世界里发生的一切事，是根据机械式命定的物质原因发生的，是人是无法控制的。换言之，你我所能行能思，能言能成者，没有一样能改变人间事件的运行。

所以斯多噶派说，“既然人的良心、人自己的行动，临到人的事情，都严严的被一个没有位格的力量决定，既然要发生什么事我们也使不上力，那么唯一我们能做的，就是控制我们对所发生事情的反应。只有这样才能叫我们得解脱。”他们又说，“一切自然界的力量都不能强逼我去做违反我意志的事。”

这样一来，斯多噶派把自由局限在“我个人的态度”上。他们还说，“胜过痛苦的方法就是借着哲学上的冷静。”意思是他们企图把他们的情感，调节到不受任何搅扰的程度；不拘什么事发生，他们都要保持冷静，虽泰山崩于前而色不变。这种见解一直存留到今天；在英文，还常听人说某人对问题保持“斯多噶派”的态度，就是这意思。

享乐派的看法：痛苦和享乐。享乐派的看法也是由来已久，它与伊比鸠鲁派有关，其实它比伊比鸠鲁派更早，只是伊比鸠鲁派把享乐派的看法去芜存菁，发扬光大，所以比较有名。伊比鸠鲁派努力要在苦与乐之间建立起平衡的关系。他们的基本原则就是，当我们经历苦，我们就要用乐来平衡。这样一来，如果有人受苦过重，最好的方法就是增加享乐来平衡。这种对苦难问题的方案是逃避，是企图借着外界另一种快乐的情绪来麻醉自己，好忘掉或减轻目前的一切苦楚。

存在主义派的看法：人生是荒谬的。我在此所说的存在主义，是最极端、无神的存在主义，主张人类的存在归根究底没有价值，没有

意义。尼采就是此观点的代表。尼采相信生命归根究底是无意义的。尽管如此，我们既然仍须每天要知道如何在这苦难的世界中生活，尼采便倡导一种“辩证式勇气”的原则。所谓“辩证”是指正反两端同时并行，看似矛盾的状态；“辩证式勇气”即存在于无意义与荒谬这种紧张关系之下的勇气。他告诉人，“要振作，因为人生是荒谬的”。这就有辩证意味，因为振作与荒谬这正反两端要同时并行，看似矛盾。所谓英雄，就是明知火山会爆发，还敢在火山山坡上建造房屋。

这种勇气有点像四五十年代的电影明星Jimmy Cagney在电影里表现的勇气。例如在《多福的白悬崖》片中，他反对一切权威，敢做别人所不敢的事情。电影的最后一幕是他驾驶一架着火的单引擎飞机冲向多福的悬崖。就在飞机撞上悬崖的前一刻他跳出机舱，跳到山上，在一团火焰中英雄式的走下山来。这就是我们说的存在主义式英雄。他咬紧牙关，面对问题，不让问题把他打垮，但又始终知道即使咬紧牙关也无法解决问题。

我们还想到另一部电影《他们在猎马，不是吗？》。这部电影的主题是一场马拉松式的舞会，每个参赛者一直跳舞，跳到一个个筋疲力竭倒下，或心脏病发而死，而残忍的主人坐在他的小桌子上奴役他们。这表现出尼采式的主题。这些人是为得奖而坚持，可是早在他们一进入这场比赛时，他们就已经忘记要得的是什么奖了，只是主人一直说“嘿呦！嘿呦！别停！别停！”。这样的痛苦没完没了，直到有个人大发慈悲开枪把一个参赛者的脑袋打穿，让她解脱。结果大家都来问这人为何这样作，他只能回答说“他们在猎马，不是吗？”。

存在主义者加缪也讨论受苦的问题。他说一切哲学问题，归根究底只有一个，就是自杀的问题。这样一来，存在主义者就像莎士比亚的哈姆雷特一样看这难题，并且问：“面对残暴命运的击打是在心中默默忍受比较高贵呢？

抑或拿起武器来抵抗万般苦难，借着抵挡将它止息呢？

喔！存在，还是不存在，这就是问题之所在。

这就是存在主义者在每天生活中都得面对的问题。”

以上所提，是给现代人如何面对苦难问题的方法。这些方法与圣经提供的方法有什么不同？

圣经如何论苦难？

关于幻影派，基督徒的看法是绝对而明确的：“我们拒绝把苦难看成是一个幻觉。”圣经启示的中心就是非常认真地断言，苦难在这世界上是全然真实的，丝毫不企图隐藏或掩饰。圣经根本没有打算用委婉的言辞来讨论苦难的问题。

做医生的都有用委婉言辞的倾向。当你去看牙医，他会拿出一些像刑具一样的玩意，要把嘴巴张得大大的。你知道下一步会怎么样，但他会温柔的说，“可能会有一点不舒服。”这“不舒服”就是委婉的言辞，意思是，“会痛喔！你有苦头要吃了。”我们都用这种委婉言辞，传道人也不例外。我们告诉人说他们最好要小心，不然将会面临永远与神隔绝的处境。这是委婉的说法。相较之下，圣经告诉人地狱是全然真实的，而且说得非常清楚。

小说家Herman Melville（小说《白鲸》的作者）说了以下的话，“除非我们有一天明白千般喜乐挡不住一愁之苦，否则我们就永远不会了解基督教是什么。”这段话很像旧约（传道书七章2节）所说的，“往遭丧的家去，强如往宴乐的家去，因为死是众人的结局，活人也必将这事放在心上。”注意，我们的救主是“多受痛苦，常经忧患……”他是以色列受苦的仆人。圣经对此既不遮盖，也不搪塞，只是承认苦难是每一个人所必须经历的。我们是受苦难的受造者，我们的道路是“苦路”，是苦难与忧患的道路。

不幸的是，幻影派对苦难的看法也渗透到部分基督教会中。甚至在福音派的教会中，都有人以为承认在今世受苦有点不对劲，也有人行为举止敬虔到一个地步，仿佛苦难不存在一般。

至于斯多噶派又怎么说呢？基督徒蒙召并不是走斯多噶派路线。身为神的子民，我们并不寻求哲学上的冷静。虽然如此，斯多噶学派的心态却影响了基督的教会，许多时候人们将基督教与斯多噶学派混为一谈，以为基督徒应该从不经历苦难，或是从不让自己感受苦难的感觉。

许多人都像约伯的好朋友比勒达、以利法，在我们受苦说，“你要忍耐、要忍受。”但这对斯多噶派的人可以，对基督徒没办法。如当耶稣来到拉撒路墓前，耶稣哭了；旧约中的圣徒撕裂衣服哀哭。其实哀歌也是圣经中神所默示的一种文学形式。

忧伤无罪。忧伤不同于苦毒，悲伤也不等于敌视。虽然我们不应心怀苦毒，但我们可以有忧患的经验。传道书说哭有时、笑有时；会有一个时刻来到，我们经历痛苦，并在其中呼求神。圣经充满了神百姓中的英雄人物枕头被泪水滴湿的记载。耶稣也说，“哀恸的人有福了”；耶稣在登山宝训这段话或许有为罪哀恸的意思，但那并不是主所讲论的全部；耶稣所说的是关于哀恸的基本经验。

我们不相信有种命定论说苦难是我们不能控制的东西。教会的主旋律不应该是“该来的总是会来”。

论到享乐派，我们又有何意见？我们是藉及时行乐来压制愁苦吗？在基督教界我们多少可见到享乐派思想的侵入。有次马丁路德写到，当他心情沮丧时，他有时觉得最好的解决方法就是痛饮一番（不过他附了一个括号说：“我并不推荐别人这样做。”）好吧，那是路德！路德能承担这样作的后果。不过我很高兴路德加上了这个括号，因为建议神的百姓以自我麻醉来解决苦难，实在不高明。

我们若追根究底，每一个享乐派的人都得面对一个看似矛盾的真相，即愈经验享乐，就愈感到挫折，也更体认到他所受苦难的真实性，即所谓“藉酒消愁愁更愁。”

存在主义对苦难的看法又如何呢？这可能是基督徒最热切要响应的一种看法，也是基督徒可以藉此讨论神的主权真实性的好机会。回

答存在主义，我们必须从他的虚无主义开始。基督徒看苦难是有意义的，我们的看法是苦难与罪有关。这关系容不得人否认，但在这点上我们必须非常谨慎走下一步。我们知道在堕落之前没有苦难，在新天新地中也没有罪没有苦难。受苦是与罪有关联，但我们绝不能简单的联想成一个人受苦必定是他这个人犯了什么罪。

这就是约翰福音第九章所要教导我们的其中一点。在第三节耶稣对生来瞎眼的说：“也不是这人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上显出上帝的作为来。”注意这里，耶稣不以为这人瞎眼是天理报应。他也没有说，“只是碰巧发生这事。”他瞎眼是有理由的，但不应该与他有罪划上等号。约伯也是如此。约伯受苦时，他的朋友们对他说，“约伯啊！你有很多事情要悔改啊，什么人受这么多苦，一定是他作恶多端。”他们完全搞错了。

另一方面，我们也不敢骤下断语，说“人类受苦”与“神发怒以改正我们”之间没有关系。什么时候我受苦，我就应该问：“神这样作有何用意？”神的心意我未必在今世样样都知道，可是有些神的心意我会知道，因为圣经告诉我们，神是会管教祂所爱的人，而受苦就是管教的一部份。我不能下结论说，我在某个时候所受的某样痛苦，是为了某样的罪；但是当我受苦的时候，我当然应该藉以评估我和神的关系。

【若不悔改都要如此灭亡】

当耶稣被人问到另一个问题时，我们看到耶稣用一种格外令人惊讶的方式处理罪与受苦的问题。有一些人来到耶稣那里说，“当西罗亚楼倒塌时压死了十八个人，这怎么说呢？加利利人献祭的时候被杀，这又怎么说呢？这十八个人大概是在大街上走路吧，他们没有多管闲事，没有招谁惹谁。他们没有奚落建筑工人，也没有骂人或亵渎神。他们只是走在大街上而已，然后楼倒下来，落在他们头上将他们砸死了。

耶稣怎么回答？他是不是说，“我知道旧约圣经说，“保护以色列的，也不睡觉，也不打盹”，但你要知道，这是希伯来诗歌；旧约

的犹太人总是有夸张的倾向。别忘了我天父也是会累的。创世记第一章不是说，神用六天创造了天地，最后一天休息吗？我猜天父就是在那天下午刚好睡了个午觉，想不到这楼竟倒在这些人头上。我保证我会和天父沟通，请祂以后务必要谨慎点。”耶稣有没有这样说？没有，祂没有这样说！

耶稣也没有说，“我知道我以前说过，你们的头发都被数过了；麻雀若不是天父许可，没有一只落在地上。但是我正要补充这点，别针对这点大作文章好吗？要知道，将全世界人的头发都数过是多浩大的工程？你知道这世界有多少飞鸟？好吧，事情是这样的。刚巧那天下午有一大群候鸟飞过，我天父忙着注意它们，所以没注意到那楼倒塌。”耶稣可不是这么说的。

那么耶稣究竟怎么说？耶稣在这里所说的话，被神学家归类为耶稣的“硬话”。（在路加福音十三章5节）他说：“你们若不悔改都要如此灭亡”。哇塞！耶稣到底在说什么？我想祂的意思是，这些人没问对问题。他们不应该问“为什么神让这些无辜的人被倒塌的楼砸死？”，而应该问“耶稣啊！为什么我没有被那倒塌的楼砸死？”每当我们看见这世界上的苦难就纳闷困惑，其实那是因为我们我们对神的怜悯、容忍司空见惯了。奇异恩典对我们已不再奇异，所以我们弄错了惊讶的对象。真正问题是：为什么神没让我们每个人一大早刚起床就灭亡？我们继续在祂所造的地球上犯罪作恶，为什么祂还容忍？

【真正的不公不义】

不过你要说“且慢，在这个世界上还有作恶的未得报应，还有不公平的问题存在。这怎么说？”没错！和别人相比，你我在这世上都受到不公平的苦楚，这倒是真的。启示录的头几章也提到神的圣徒在祭坛之后喊冤。他们曾经被虐待、被辱骂、甚至被逼迫。它们为义的缘故被恶人杀害。我们了解不公不义确有其事。那不是个幻觉。当你毁谤我，你就使一件不公义的事发生，就着你我的关系而言，你就是叫我受我不当受的苦。当我毁谤你，我就是无缘无故的伤害你。可是虽然我们可能在人的手下受了不当受的苦，但这是人与人的横向关系。我们永远不能把它转成纵向与造物主的关系，而向神说，“神

啊，不公平！”我们不能那样做，因为在横向的人际关系上我们虽会受到不公平的待遇，但是在人与神的纵向关系上，从来没有不公平。我常常对我学生讲，“朋友，你向神祷告求什么都行，可千万别向神求公平。否则，你可要吃不了兜着走。”

我要说的是，基督徒或世上任何其它人所受的苦，归根结底都绝非偶然。任何苦难都在神的主权范围内。要是神不许可，任何的苦难都不会临到我们身上。可是你若问到个别的情况，某个人为何受某样苦，我们就无法回答这问题，只有神知道了。

约伯就曾要求过这样的回答。当约伯呼求神为他伸冤的时候，我想他是把神逼得太紧了。所以当神在旋风中回答约伯时，祂说，“谁用无知的言语，使我的旨意暗昧不明？你的名字是什么？”好象神不知道约伯的名字似的；但神知道他的名字，也知道他是谁，祂知道那是祂的仆人约伯，祂使他福上加福，禄上加禄。然后神说，“约伯，我会答复你的问题，但你先回答我的问题。约伯，当我立大地根基的时候，你在那里？你家门牌几号？”这时约伯望着神，嘴唇颤动，想要找个答案回答神，但还没来得及，神又接着问，“约伯，鹰雀飞翔展开翅膀，一直向南，岂是藉你的智能吗？你能为狮子抓取食物使他们饱足吗？你能系住昂星，能解开参星的带吗？你能吗？你能吗？……”约伯说，“不，我不能。”

当神说完了这些话，约伯说，“很抱歉我问了这些问题。我厌恶自己。我在尘土和炉灰中懊悔。我把口用手捂住，不再说了。”

我想这要告诉我们的是，虽然我们确知一切苦难都在神主权的计划中，可是有些关于苦难的事，神还没有觉得应该要向我们显明。这正是考验基督徒在生活中是否真的信靠神。苦难是人见人怕，但我们有权利问神为什么。我们有两种方式问这问题，可以忿忿不平问，也可以心平气和问。如果我们心平气和的问，神也觉得可以告诉我们今生受苦在永恒里的终极意义，那我们就得到祝福；如果神觉得等我们到了永恒，不再隔着镜子观看，模糊不清，那时再告诉我们比较好，那么我们也得到祝福了，因为即使是后者，神仍对我们的苦难说了一些明确的话，使我们现在可以持守，靠它面对每一天。

【悲剧中的凯旋】

神告诉我们在这点上祂反对存在主义。祂说人在苦难中是能被救赎的。苦难并非最后的定案。这就是何以真正信奉加尔文主义的基督徒在面临社会责任的时候，不会躲到神主权的教义后面逃避它，反倒愿意让神使用来减轻世上的苦难。我们知道苦难是可以挽救的，神能用我们对苦难有所救助，所以我们应当关心无衣无食，在病患中的人，以及照顾孤儿寡妇。最后，我们知道，苦难在神的手中能得到完全的救赎。

神能用苦难使我们成圣。若问“我为什么受苦”，就好象病人问医生“我为什么要吃那么苦的药？”谁愿意动手术呢？谁愿意医生用刀子在自己身上划一刀呢？没有人愿意！但是与苦难的背景是罪。而我们成圣的步骤之一就是借着苦难被炼净。

这是何以彼得能对我们说，“有火炼的试验临到你们，不要以为奇怪，倒要欢喜。”当我们看见苦难本身为神丰富的恩典所使用，使我们成圣时，我们为何还要因为这罪恶的世界有苦难而大惊小怪的呢？火是热的，但是它确能炼净，生出精金。基督教信仰正如路德马丁所说，是十字架的神学，是苦与难的神学。新约没有对基督徒说，“你可能受苦。”而是说，“你将要受苦。”

还不只这样，新约不仅（在罗马书章八17节）说“你将要受苦”，还说“你必要受苦”。所以每一个受过洗的人，身上都有一个圣礼的记号，就是有分于基督所受的凌辱，基督的谦卑。他认同这位以色列受苦的仆人，也带着这样的记号。不过尽管我们的苦难是真实的，尽管我们的痛苦一直随着我们，但我们知道，这就是神以祂伟大的主权所定，藉以拯救世人的方法，也是万事中最最出人意表的。

神要我们在苦难中勇往直前，但这勇敢并非前面所说辩证式勇敢。耶稣并没有像存在主义中的好好先生一样说：“把你所有的麻烦事都收拾到口袋里，要微笑，要微笑。”他乃是说（在约翰福音十六章33节）：“你们放心，我已经胜了这世界。”如果我们能接受这真理，即使我们不完全了解为何有苦难临到，我们仍能在苦难中喜乐。

如果耶稣这话不是真的，那么我们就该蒙头大睡；吃喝玩乐的渡过今生。

重点摘要

为什么神容许苦难？

1、苦难是真实的，不能敬虔到视而不见，或是轻轻忽忽一笔带过。没有人能告诉我们，我们为何必须受苦。基督徒必须公开承认，在人生确实存在着悲剧。面对悲伤的人事物，我们若用息事宁人的态度响应，必被藐视。

2、幻影派（认为受苦是一种幻觉），斯多噶派（以被动的态度来接受苦难），享乐派（以享乐的麻醉效果来胜过或逃避苦难），与存在主义（以暴虎冯河的心态藐视苦难）都不是应付苦难的适当方法。基督徒必须迎头面对苦难问题。

3、苦难与罪有关；但人受苦不一定是直接由他自己的罪而来。苦难是人堕落的结果。有罪才有苦难。但我们必须特别留意，不要犯约伯的朋友所犯的错误的，简单的以为每个人受的苦都和他犯的罪有正比关系。

4、关于苦难的问题问到最后其实是：“为何我们每个人没有按着所做的受更多的苦？”我们应该希奇，为什么神没有在我们今天早上下床时，就让我们灭亡了。为何在我们继续犯罪时，祂仍然容忍我们。

5、基督徒被呼召有分于基督的苦难。神以苦难为救赎的手段。基督是受苦的仆人，是我们的模范。祂借着苦难胜过世界。所有基督徒都被呼召有分于基督的苦难。我们拥抱苦难并非邀功，也非有被虐待狂，乃是认同基督对那些身处苦难者的服事。

我该如何处理我的罪咎

第一章 罪咎与罪疚感

我在神学院授课期间，经常被委派教授基督徒护教学。护教学（apologetics）一词来自希腊单词 apologia，意思是“作出回复”。因此，护教学这门学科不是关于因着身为基督徒而道歉，如同这个词语貌似具有的含义【译注：护教学的英文单词“apologetics”跟英文的道歉“apologize”相像】，而是旨在为基督教真理提供理性、智性的辩护，以及回复人们针对信仰提出的异议。这是一项可以相当抽象、富有哲学性的事业。

我教授护教学期间，经常与非基督徒交流；他们中有些人漠不关心，有些人则对基督教抱有公开的敌意。因着这个缘故，我在这些讨论中时常碰到有关许多真理的异议。我的想法如同法兰西斯·薛弗（Francis Schaeffer）所言，基督徒有责任对诚实问题给予诚实的回答，只要我们能够作答。因此我尽力照此去做。

然而或早或晚，尤其在和无神论者和对基督教抱有哲学敌意的人讨论的时候，我会从给答案的努力中停下来，提出一个非常尖锐的个人问题。我会说：“我们已经讨论了抽象问题，对神的存在等主题作了理性论证，让我们把那些问题暂时放在一边，让我问你一个问题：你如何处理你的罪咎？”

这个提问时常造成讨论主旨的戏剧性转变，它触及了对许多人而言某种非常内里的东西，某种在存在意义上对他们造成影响的事物，因此将讨论转离了抽象范畴。我问这个问题时，大部分情况下同我说话的人都不会生气，有时候对方会说他没有罪咎，或者罪咎不过是宗教人士发明的词汇。然而通常情况下，那人会严肃对待这个问题，试着解释他是如何处理罪咎的。我认为，这正是每个人类都知道罪咎为何物的证明，每一个人在他或她人生中的某个时刻，都会在某种程度上不得不处理罪咎问题。

罪咎：一个客观事实

什么是罪咎？首先我们得说罪咎不是主观的，而是客观的，因为它符合一种客观标准或实际。这使我得出我能组合出的最简单的罪咎定义：罪咎就是一个人违背一条律法时所招致的。

我们明白它在司法公义体系中是如何运作的，如果有人触犯了某条法律，触犯了政府颁布的某项法规，这人就被视为犯法，可能得上法庭。这人或许会说他无罪，在这种情况下他就符合审讯条件，经常是由陪审团执行。在审讯过程中必须列出证据、听取证词，审讯最后，陪审团成员要达成裁定，他们按照他们的判断决定这人是否真的有罪于触犯他被指控违反的法律。

审讯有许多种，辩护有许多种，证据也有许多不同的级别。一些年前，似乎整个美国都都在关注O. J. 辛普森（O. J. Simpson）的两场审讯——一场是刑事审讯，一场是民事审讯——二者关注的证据规则不同，在达成裁定上有着不同的指导原则，如此等等。但不论哪一种审讯，关键问题都在于：这人是否具有罪咎？换句话说，嫌疑犯真的犯罪了吗？他或她是否违反了法律？

律法是我们世界里无可遁逃的实际，我们有从父母而来的家规，有老师或雇主制定的守则，有国家和联邦政府颁布的法律。我们所有人都要服从规条与法律，我们可能在某些法律上怀有异议，甚至对法律的整个观念都不甚认同；我们可能在被要求留意的法律上完全没有投票的机会，但尽管如此，那些法律仍然在那儿，我们无法忽视它们。当我们谈论罪咎时，我们是在谈论触犯或违反这些规条或法律。

圣经观念里，神是至高的赐律者，活着的每一个人都有责任遵行祂的律例、要向祂交账。是的，神的确有规条和律法。很多时候人们对我说基督教不是关于规条律法，而是关于爱——这实在不是真的。基督教的确是关于爱，然而那是因为爱是规条之一——神命令我们爱祂并爱人如己。基督教不是仅仅关乎规条律法，但神制定的规条和律法从创世之日起就是人生实际，因此如果我们形容罪咎是一个人违背法律时所招致的，那么我们违背神的律法时，就招致最高的罪咎，这

是因为神的律法是完美的。神的律法从不专制，不是仅仅反映某个游说团体的私欲，相反，它彰显的是神自己完美、圣洁、公义性情。

很显然，如果没有神，我们就不用担心触犯神的规条，因为祂根本没有规条，尽管我们仍然要面对次级地方官员的规条。我相信我们所有人都违背了神的律法，然而哪怕我们没有违背神的律法，我们也一定违背过人的律法，因此我们所有人都经历过违背某项律法而招致的客观处境。

假设一个人犯了蓄意谋杀罪，他处心积虑地计划取另一人的性命并且执行了自己的计划，那么这个世界上大多数人都会同意杀人是一件坏事，谋杀是错误的。甚至在这个相对主义、许多人说没有绝对的时代，如果一个人碰上有人拿刀指着他、威胁要杀他，他也会将对相对主义的委身抛诸脑后，说：“这是错的！如果你蓄意杀害我，你就自招罪咎！”他是对的，在某种程度上，我们都明白有些事是本质错误的，如果我们做这些事，我们就招致罪咎。

罪疚感：一个主观回应

“你怎样处理你的罪咎？”我问人这个问题时，会发生一件有趣的事。我没有问人如何处理他或她的罪疚感，问题而是关于他或她的罪咎。然而，基本上被问的每一个人答案都跟他或她的罪疚感有关。这时，我会停止讨论，对罪咎和罪疚感做一个仔细的区分。尽管这两者密切相连，但它们并非同一件事，基本区别在于主观和客观的区别。

让我们花点时间思想一下“感受”，感受是有位格的存在所经历的事物。按着我们的知识，石头没有任何个人感受，它们是冰冷、无生命的物体。因此，假如有人朝我扔一块石头、砸中了我的头，扔石头的人可能经历罪疚感，也可能没有，但我可以确切地得出一个结论：那块石头不会受到任何心理伤害。那块石头是这次袭击的工具，但它不具有感觉。人则不同，人是位格性存在，具有理性和意志，每个人在他的生活中都具有感觉的方面。因此我们谈论罪疚感时，我们是在探讨某种个人而主观的事物。

没有罪疚感的罪咎。我们试图找出罪咎与罪疚感的差异时，记住一点很重要：我们的感受并不总是与我们在律法之下的光景完全一致。一些例子可以很好说明这一点。

我们有一个表述专门形容那些你无法阻止他在非停车区域停车的人，他们为此吃罚单，也不过是将罚单扔进垃圾桶，或是接到法院传票要求交罚款或出庭，他们也只是视而不见。我们称这些人为“藐视法规者”，他们似乎可以重复违反停车法规而没有任何个人懊悔。

将这一观念提升到更高级别，在心理学研究中，有一类人被称为心理病态（psychopaths）或反社会的人（sociopaths）。这两个词的共同元素是 path 这个后缀，来自希腊单词 pathos，意思是“受苦，感觉，情感”。一个心理病态或反社会的人是一个可以做出反社会行为——例如某种穷凶极恶的罪行——而不具有任何明显懊悔之情的人。有时候这样的人也被称作“精神变态型说谎者”，意思是这个人不仅习惯性、经常性地说谎，而且说谎时还不受任何良心的攻击和折磨。

人们犯下严重罪行却没有罪疚感时，他们的感受跟实际招致的罪咎不相称，因此，人的确可能具有罪咎而没有罪疚感，或至少缺乏等量相当的罪疚感。这种罪疚感的缺乏并不总是意味着这人真的没有罪咎。

想象一下某人因一级谋杀罪被捕，起诉方有这人事前对受害人显明敌意以及表明确切谋杀意图的音频和视频证据，也有实际谋杀的视频录像，以及DNA检测，甚至还找到了凶器。然而，这人到了法庭，法官问“你如何为自己辩护”时，他说：“我辩护自己无罪。”这人然后选择自己为自己辩护，而不是采用辩护律师。他站在法庭上给出辩护呈词时说：“我没有罪咎，因为我没有罪疚感，不管那些客观证据如何。我的主观见证确立我的清白，我不可能有罪，因为我不觉得自己有罪。”你认为如此的辩词能在世俗法庭上起多大效果？这人说他没有罪咎，因为没有罪疚感——这个事实不能证明他的清白，因为仅仅是一个人不感觉有罪，不能作为他是否真的谋杀触犯法律的绝对证明。

人是有可能在神面前有罪却没有罪疚感的，耶利米书第三章中，先知讲到旧约神的百姓的背信弃义。正如圣经中一贯的例子，以色列的不忠被比喻做通奸，以色列被视为与外邦偶像通奸的娼妓。耶利米写道：“人若休妻，妻离他而去，作了别人的妻，前夫岂能再收回她来？若收回她来，那地岂不是大大玷污了吗？但你和许多亲爱的行邪淫，还可以归向我，这是耶和华说的。你向净光的高处举目观看，你在何处没有淫行呢？你坐在道旁等候，好像阿拉伯人在旷野埋伏一样，并且你的淫行邪恶玷污了全地。因此甘霖停止，春雨不降。你还是娼妓之脸，不顾羞耻”（耶利米书3：1-3）。

耶利米这里的描述非常生动，传达神对以色列的审判时，他控告以色列犯下娼妓之罪，形容以色列具有娼妓之脸。这是什么意思？耶利米是在说以色列已经忘了如何羞愧，她是如此习惯、熟练于背信弃义，以至于已经失去了任何羞愧或羞耻感。

如此的圣经经文清楚表明，在客观的罪咎和随之而来的罪疚感之间时常存在一道巨大鸿沟。我们从圣经得知，人有可能因着重复犯罪而失去了羞愧或羞耻的能力。圣经经常讲到心灵的刚硬，导致一个人不再为自己的罪行感到懊悔。因此对我们而言，完全依赖罪疚感向我们显明罪咎是很危险的，因为我们可能熄灭良心的灼烧。

没有罪咎的罪疚感。另一方面，也有人因着自己实际没有做的事情饱受各种罪疚感的折磨。客观上他们没有违反任何律法，但因着这样或那样的精神失常，他们感觉自己有罪，觉得他们违背了某个或多个律法。

人有可能对本身并不属罪的事物怀有罪疚感。例如，假设你成长于一个基督徒家庭，你的家庭隶属于一个基督徒亚文化圈，这个亚文化圈教导这样或那样的行为是属罪的，你的父母、老师以及教会里的权威将“基督徒不能做这样那样的事”种植在你里面。有时候，这些规条在圣经中找不到支持，这就是律法主义，在神释放人自由的地方添加人造的规条。但不论它们本身是否真的属罪，你都领受了特定行为违反神律法的教导，因此假如你做了这些事，你就产生很大的罪疚

感。简短说来，你有罪疚感，尽管你所做的行为并非处于神的审判之下。

与此相关的一个常见例子是酒精饮料的问题。许多人都被教导，喝任何带有酒精的饮料都是犯罪。我不相信圣经如此教导，我知道我会接到反对之人的电话和信件，就是那些受到家庭或教会教导“圣经提到的酒只不过是未发酵的葡萄汁”的人。然而，在古代以色列，神颁布的宗教节期——尤其是逾越节上，使用的是真正的酒，是一种人如果喝多了或滥用就会喝醉的饮品。旧约的以色列中存在醉酒的问题，神也明确谴责醉酒、视之为严重的罪行。但问题在于醉酒，而不在于饮料。

同样的，新约也清楚表明醉酒是罪。然而尽管如此，耶稣还是在迦拿的婚宴上变水为酒（约翰福音2）。翻译作“酒”的希腊词是 oinos，意思是发酵过后的藤本植物果实。这种酒被用于宗教用途、日常饮食以及庆典时节。圣经说酒能使人欢畅（诗篇104：15）；耶稣设立圣餐时，祂是将真正的酒分别为圣。耶稣设立圣餐时，正是与门徒一同庆祝逾越节的时候，逾越节庆典就用到酒。

基督徒中反对酒精饮料的最常见教导出自美国的禁酒运动，在古代语言的词典中不具有根据。尽管如此，许多受这种教导影响、后来又喝酒的人都心怀罪疚感，尽管他们没有犯罪。

与之同时，圣经告诉我们，凡不出于信心的都是罪（罗马书14：23）。让我简述一下。我有一个朋友曾经酷爱打乒乓，圣经写作时期乒乓运动还没有发明，但我想我们很容易就可以看到，进行诸如乒乓之类的简单娱乐或消遣运动没有什么本质邪恶，然而就是这种简单的活动也有可能变成犯罪的机会。我的朋友是一个热心的基督徒，对工作非常严肃负责，但他变得太过沉迷乒乓运动，以至于开始忽略工作、家庭和其他职责。他打乒乓上瘾了，因此对他来说，乒乓运动就成了一个道德问题，不是因为乒乓本身是邪恶的，而是因为他的活动已经成了犯罪的机会，成了对人生不负责任的表现。因此他不得不在乒乓运动上挣扎。

同样的，如果你相信喝酒精饮料是犯罪，而你却喝了，那么你就是犯罪了。按照我的判断，罪不在于喝酒本身，因为如果尝一口酒就是犯罪，那耶稣也是个罪人了，祂也就不够资格做祂子民无罪的救主了。祂就成了有瑕疵的羔羊，而不是无瑕疵的羔羊（彼得前书1：19）。但原则是凡不出于信心的都是罪，如果你做了你相信是错误的事情，那么你就有罪于违背自己的良心行事。你做了你认为犯罪的事，而选择去做一件你相信是错误的事、哪怕它本身不是错的，这也是错。

藉着这些例子，我希望你可以看到为什么清楚理解罪咎与罪疚感的关系对我们而言很重要。在某个具体行为上，罪疚感的出现并不自动等于客观罪咎的存在，但可能代表人具有违背良心行事的罪咎。底线是不论何时我们感到罪疚感，都要退一步、尽可能诚实地询问自己：“我违背神的律法了吗？”

我们不论何时混淆罪咎与罪疚感，都会为我们招致好些问题。例如，人们可能利用我们对特定行为模式的敏感，试图向我们强加与我们的行为不相匹配的罪疚感。傀儡别人最简单的方法之一就是将其某种罪疚感积压到他们身上，以便羞辱他们，使他们按照我们的意愿做事。确实存在这样的人：他们在利用罪疚感操纵别人上已经炉火纯青、堪称大师。罪疚感型的操纵过程可以对人与人之间的关系造成极度的毁灭性影响。

然而相比硬币的另一面而言，这只是个小问题；我们也可能在压抑真正的罪疚感上变得太过专业。我们生活的文化教导我们罪疚感是本质有害的，因为它会损害一个人的自尊。即使在今天的心理学领域，我们也被告知向一个人说他的行为是属罪的是错误的。一些年前，卡尔·曼宁格（Karl Menninger）写了一本书叫《不论什么都成了犯罪？》（Whatever Became of Sin?），主要观点是我们不能告诉别人他的行为是错的，因为我们可能使他产生罪疚感，而一旦他产生罪疚感，就可能遭受某种心理压力的折磨。

我们罪咎的实际

让我回到我在护教学讨论中使用的问题：“你如何处理你的罪咎？”一个聪明明鉴的人会看出这个问题本身是有问题的，问题在于我还没有确立任何的罪咎事实，我的问题假设了这个人有需要处理的罪咎。

这个问题就好像下面的问题：“你已经停止打妻子了吗？”如果一个人回答“是的”，就是承认他曾经打妻子；如果他回答“没有”，他是说他仍然再打妻子。不论他如何回答这一问题，都是承认具有某种罪咎。这个问题是一个不正当形态的问题。

因此如果我不认识你就问你：“你如何处理你的罪咎？”你绝对有权利如此回答我：“什么罪咎？你在假设我犯了罪。”这是对的，然而基于我的神学和圣经视角，我可以做出这种假设。这也是为什么我问这一问题时，不会从论证罪咎真实存在开始，我可以假设人们理解罪咎的实际。

在罗马书第三章中，使徒保罗对人类的堕落光景进行了详尽的曝光。他写道：“我们晓得律法上的话都是对律法以下的人说的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在神的审判之下。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……因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”（3：19-23）。圣经这里不仅明确、毫不含糊地教导人类罪咎的实际，而且还教导这是一个普世性的事实。神宣布全世界以及每一个人都有罪于干犯祂的律法。

你也许会说我又开始循环论证了，不过是藉着读一段圣经宣称普世性罪咎。但是人类的普世性罪咎不仅是圣经的见证，也是许多文化的民俗或自然智慧的一部分。用术语来说，这一观念是所谓的万民法（*jus gentium*），“万国的定律”，是人类对普世罪咎的普世见证，而不仅是那些读圣经的人或是委身特定宗教的人。

你是否曾说过：“没有人是完美的”？你是否同意这一普世性的消极肯定？你认识的人中有多少是真的相信他们是完美的？我在基督教会之外从未遇到过一个宣称自己完美的人。我在教会里遇见过声称自己已经被完全化、可以在完美状态下生活的人，我认为他们之所以

到那一步，是被无望地迷惑了。我不能说我没遇见过声称现在的自己很完美的人，但就是这样的人也承认过去的不完美，我尚未遇见过一个人看着我的眼睛说：“在我的人生中，我从未做过任何错事。”

如今，有些人也许真的那样想，对于那样想的人我得报以特别关注，然而我现在要直切要害，对那些不处于那种境地的人说话，因为他们是压倒性的多数群体，知道自己干犯了神的律法。保罗说“世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀”，新约 罪 这个词的希腊文是 *harmartia*，字面意思是“错过靶心”。这个含义借自箭术运动，古代世界的弓箭手就像今天的弓箭手一样用靶子练习，而靶子被环环标记且有靶心，如此弓箭手可以通过将箭对准记号来达到一定级别的准确度。*Harmartia* 这个词在古代用来形容弓箭手错过靶心、没能达到完美的分数；但是它被带入新约的神学范畴时，我们所讨论的就不再是对准靶子射箭，而是在讲论生活。我们是在讲论达到神律法的完美标准，圣经说没有人能够命中靶心。每个人都达不到义的标准，即神自己设立的道德行为准则；因此，世上的每个人在神面前都是有罪的。

因此，我在平常对话中才能开门见山地对一个人说：“你如何处理你的罪咎？”我不是在讲他在幼稚园老师面前的罪咎，或是在地方警察面前，或是在交通法庭上；我是在讲一个人在神面前的罪咎。对这一问题最常有的回应是：“我对此不是很担心，因为神有饶恕的责任嘛。”盼望在于既然每个人都在同一条船上，船主和船长应该不会因着船上再多一个人而感到不悦吧。如果没有人是完美的，那么神在给我们打分的时候当然要手软一些了。祂会像我们一样将标准降低一点，以便能跟迁就我们的地步。

在某种意义上，那些给出这种答案的人知道他们的箭是错过靶心了，因此与其远离靶子，他们往前挪近，以便更容易射中靶心。但调整弓箭的视野或减少离靶子的距离是一回事，要求神调整祂的性情又是另一回事。记住，神的律法来自神的性情，祂的律法是公义的，因为祂是公义的。祂不会调整彰显祂的完全的律法，以便迁就你我。只要祂不调整律法，我们在律法面前就仍然具有罪咎。

我们从心理学研究知道，没有什么比未解决的罪疚感更使人的行为瘫痪，如此感受使人瘫倒。这也是为什么我们遭遇罪疚感时需要加以处理；不幸的是，我们太常用人造的方法试图处理我们的罪咎与罪疚感。最后一章中，我将转向神对罪咎与罪疚感的处方，在那之前，我想在下一章中检验一下这些人造方法。

第二章 处理罪咎

我还是个上小学的小男孩时，我的老师有班规，其中一条是我们不能在课堂上嚼口香糖，另一条是我们不能在课上跟同学讲话。我们违反班规又被抓到时，必须承受不同类型的处罚，从到走廊上罚站到放学后留校写句子。有时候学生得在黑板上将“我不会再在课上嚼口香糖”写一百遍。

如果违规行为更加严重，学生就被送往校长办公室，那是一种可怕的经历。学生第一次被送去时，会被校长一顿责骂，并获得一个小小的处罚，例如放学后留校。在此之外，他还得将自己的名字写在一块大木桨上。如果这个学生再次被送到校长那儿，校长会问：“你叫什么名字？”如果他发现那个学生的名字已经写在木桨上了，木桨就会降落在该学生解剖学的某个部位上。因此我的小学里有一套简单的犯罪处罚管理系统，有一套逐步上升的处罚模式。

典型的司法体系针对违反法律的行为也有不同级别的处罚，从单纯的罚款一直上升到死刑。一个常用的处罚是监禁，有趣的是一个人确证有罪、被送往监狱后，在他的释放之日有时会说这个人已经“偿还了对社会所欠之债”。这个简单的表述是一种观念的压缩：犯罪和处罚的概念时常以一种比喻语言被人理解，那就是欠债。债当然是欠下、应当偿还的。

我们与“如何处理我们的罪咎”这个问题摔跤时，至少在人的层面，我们是在询问如何才能弥补我们的罪咎。我们想知道自己该做什么才能使公义的天平回归平衡，有些时候，我们想要做出补偿，或是承受一定程度的处罚。

但我们在神面前的罪咎又如何呢？我们采用许多微妙的方法试图处理这一罪咎的客观实际。

否认我们的罪咎

我们处理这种罪咎的方法之一就是否认它，这是人类对违反神律法而有的良心不安的最常见反应。我们试图对他人否认，也试图对自己否认。

否认看起来是什么样的？处理在神面前的罪咎时，有些人会说：“我不相信神，我不相信祂的律法，我也不相信我在神眼中是有罪的。”当然，不信神不代表神不存在，拒绝相信神的律法也不代表没有律法。同样的，不关心神对人罪咎的回应也不能使罪咎消失。圣经教导我们，神清楚写明了祂的律法，不是将之放在布告牌上，或是在国家电视台上，而是在圣经记载的道德律中向我们启明。

人们经常如此回应这一主张：“我从未读过圣经，因此我对神在那里记载的律法不负有责任。”然而，圣经说神不止将祂的道德律写在摩西从西乃山上带下来、后来成了成文圣经的石板上，而且已经将祂的律法写在了人的心版上。这就意味着每个人对于是非对错都有与生俱来的感知。简单地说，神在一个人无法错过的地方写下了祂的律法——不是写在某个常青藤大学图书馆里某本晦涩难懂、埋在书架上的法律书籍里，而是写在我们心上。

圣经在这段经文中讲到人心时，显然是指着良心的概念而言。良心见证神写在我们心中的律法，因此不管我们喜欢与否，甚至承认与否，我们都不能改变我们有着对是非对错的感知的事实。

哲学家康德（Immanuel Kant）曾试图不诉诸圣经或宗教来论证这种内在对于对错的感知，他诉诸于人类良知以及他所称为的“无条件命令”的普遍性，即每个道德受造物都具有的一种对于“应当”的普遍感知。

我们都知道我们有未能达成的道德义务，我在自己的人生中看见这一真理。当我还是个小男孩的时候，正值二战期间，我的父亲跟随美国空军在海外打仗，我的母亲跟我每天都在正午和六点钟收听新闻播报，我特别讨厌每天的这个新闻时间，因为新闻有一部分就是播报最新的伤亡人数。新闻播报提醒我父亲处于何等危险的处境，甚至还是个小男孩时，我就对父亲可能不会从战争中活着回来具有某种理解力。

因着这种恐惧，我讨厌二战，这也使得我对整个的战争观念心怀厌恶。有一次战争期间，我经常迫切地跑到妈妈那里，告诉她我想给希特勒、墨索里尼、斯大林、罗斯福和丘吉尔写信，告诉他们停止战争，这样我的爸爸就可以回家了。对我而言，他们在做错误的事情是很明显的。我妈妈向我保证我的主意是好的，但是她告诉我这不起作用。我问道：“但他们为什么必须伤害彼此、杀害对方呢？这到底有什么好啊？”我是绝对天真了，对国际冲突的地缘政治或起因一无所知，我是天真的利他主义。我只是不能理解为什么人类要以暴力解决彼此之间的差异。

长大点之后，大约十岁左右，我听到男孩在杂货店夸耀他们跟女朋友的性经历，我认为那是我听到过的最恶心的事，我不敢相信这些男孩竟然会对这种话题感兴趣，因为对于十岁的我而言，这些事我一点也没有兴趣。我下定决心，等我到了十五六岁，绝不要对这些事感兴趣。我十岁的时候不能理解青春期、发育和诸如此类的事。

然而，我长大点之后，开始参与第一场打架。也就是说，我开始使用暴力来解决差异——就像希特勒、斯大林和其余的人一样。我再长大点之后，开始经历到情欲的诱惑，结果就是因着我对特定属罪行为的最初冒险，我开始经历一场自尊危机。我感到不舒服，觉得自己很羞耻，对自己很失望。因着这种羞耻，我的行为模式发生改变。不仅如此，我的伦理、道德期望也变了，不仅是对他人的，也有对自己的。我开始下调我的理想，下调我的行为标准，下调我的道德。为什么？以便我能有一个我可以达到的伦理标准，有一套我可以触及的道德公式，能给我的良心带来安定和平，是我对自己感觉良好，而不是

一种堕落的感觉。本质上，我活在对自己罪咎的否认中。我相信，如果不是所有人，也是许多人都经历过相似的否认过程。

“让你的良心作你的指引”，这句格言不是圣经说的，而是华特·迪斯尼说的，这句话由经典动画电影匹诺曹里面的小蟋蟀说出。我们可以将这句格言背后的观念称为“小蟋蟀神学”。在某种相当真实的意义上，我们应当仔细按照神放在我们里面的声音、我们所称为的“良心”行事。然而我们必须记住，要想智慧地遵循良心，我们必须首先确保我们的良心与神的话语一致。

托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）曾经形容人的良心为那要么对我们的行为加以控告、要么加以开脱的内在声音。有些时候我们犯罪、感受到良心的谴责，圣灵透过良心使我们对自己得罪神敏感，这种情况下，良心是在履行神造它而有的功用。但正如我们在前一章所见，良心也可以被烤焦，可以对神律法的控告免疫。这正是神透过先知耶利米对以色列宣告的审判：“你还是那娼妓之脸。”

合理化我们的行为

如果否认我们在神面前的罪咎不奏效，下一个典型步骤是试图合理化我们的行为。我们参与到开脱当中，一种为我们明知是错的行为提供看似合理、可靠解释的人造努力。藉着开脱，我们想要为自己不道德的行为寻找借口。

如此借口听起来可能很有道理，对朋友和所爱之人也可能很起效果，他们甚至可能尽力在法庭上为你求情。然而神告诉我们，祂的律法要求每一个人都要交账：“好塞住各人的口”（罗马书3：19）。这是什么意思？圣经一致地描绘末日审判时的情形是肃静的，神要在祂的审判台前招聚每一个人。在人间的法庭上，我们时常听到这样的命令：“庭上肃静。”法官走进来的时候我们看到片刻肃穆，然后律师呈明案情时争论就开始了。然而圣经说在最后的审判上，一直都会肃静，每个人的口都会闭上，因为不会再有借口，没有否认，没有无罪抗辩，也没有不在场证明。保罗告诉我们，我们干犯神的律法时是没有借口可找的（罗马书1：20）。在神的法庭上，我们是有罪的，无法

做任何辩解改变这一事实。任何人在神面前试图证明自己清白的努力都是无效的。

就像否认一样，合理化也是为了使良心的声音熄灭或窒塞。我们之所以这样做，原因之一是因为罪疚感很痛苦。我认为在生理疼痛和心理疼痛之间存在某种关联，心理疼痛与罪疚感相关。不论何时一个人经历刺痛，他都会警醒；他因着这种疼痛很不舒服，因此会寻求立刻的缓释。他可能会吃止痛药来消除不舒服的感觉，然而从生理角度来说，疼痛是一个极其重要的事实，因为疼痛告诉我们有什么东西出错了，如果我们遮掩疼痛，有可能是在遮掩一种威胁生命的疾病。尽管我们不再承受疼痛的折磨，但是我们可能在往致命的方向行进。

与此类似，罪疚感带来的疼痛是神向我们灵魂发出警报的方式，这一警报对我们说话、告诉我们有什么东西出了错，需要加以处理。但是我们试图通过否认或找借口来缓解疼痛，而不是明白罪疚感可能且时常对我们的人生具有治疗及救赎意义。

倚靠还债或赎罪券

有些人不忙于否认或合理化他们的罪咎，他们仅仅是假设他们会到神面前承认罪行，然后还清罪债。他们没能区分神的律法和人的律法，人的律法向人提供补偿罪行的方式，藉着赔偿、刑罚等等，但是我们怎么补偿一宗干犯神的罪行？我们要花多少时间才能补偿，才能为得罪一位无限圣洁的存在提供赎价？在圣经公义的范畴内，我们对神的得罪是十恶不赦的，这意味着我们不可能有最够的时间，我们做不了什么能弥补我们的过犯。这也是为什么耶稣讲论饶恕时，使用了无法还清债务的欠债的比喻（马太福音18：25）。

大部分人不理解我们欠神的道德债务是如此巨大，以至于我们永远都不能还清。因此他们对自己说：“神是慈爱的神，祂是怜悯的神，祂永远不会索债。”他们无望地盼着神能调整祂的标准，以切合他们的光景，希望神能赐给人类一个集体性的纵容，说：“男孩终究是男孩，女孩终究是女孩，我不会针对你们个人的罪咎追讨你们的罪责。”千百万人都仰赖与此。作为神学家，这使我恐惧，因为那位比

任何活过的人都更加向世界显明神的爱、神的怜悯和神的恩典的耶稣，也是那位一而再、再而三教导末日审判的耶稣，祂说你和我说的每一句闲话都要被带到审判台前。

如我们所见，我们在神面前真的具有罪咎，我们理解自己做不了什么很重要，我们无法否认罪咎，或是将之合理化，也不能试图补偿，或是天真地假设神会饶恕——这些都无法使我们在神面前的罪咎消失。

我在高中的时候，曾经跟一个两米高的学生打了我人生中的第一场架。我见到系主任时不能再庆幸了，因为他把我们拉开、救了我。但是系主任对这一事件一点也不高兴，因着违反校规，我获得了为期三天的假期。在那时候，这是很严重的事，因为大学的录取竞争性很强，你的档案上有处分对你是没有好处的。感恩的是，度过三天停校期之后，我曾经在的学区的校监为了我去跟高中的领导谈判，请求他们将这次犯规从我的档案上删除。这纯粹是校监的怜悯和恩典之举，在我的高中学业记录上移除这次处分，对我的大学申请来说具有巨大帮助。我至今仍然心存感激。

但是清除我的档案记录并不意味着我的罪咎得以消除，我参与了打架，因此它永远记录在我的人生里。我违反了规则、付了代价，但是我的罪咎不能实际消除。同样的，我们可以借着许多补偿方式试图为我们干犯神的律法进行补偿，然而罪咎却纹丝不动。

因此问“你如何处理你的罪咎”这一问题，不过是在问：“你如何与自己相处？”我们如何与对自己所行所是的固有知识相处？我们在神眼中具有客观罪咎，我们必须处理这种罪咎。

好消息是，神已经给了我们一条处理罪咎的通道。事实上，我们可以说整个基督信仰的信息就是宣告神对一个我们无法自行解决的难题提供解决之道。祂已经提供了一个处理罪咎实际的方法，就是基于真正的饶恕。这是人类灵魂最得释放、最得自由、最得医治的经历之一，这就是基督教的福音。下一章中，我们将更进一步察看这一好消息。

第三章 痊愈之道——饶恕

执教生涯的第一年，我在一所大学当教授。一个高年级女生预约跟我交谈，我不知道她是想咨询学术问题，还是个人问题，或是别的什么事。但她走进办公室时，我立刻看出她极度消沉；实际上，她是如此低落，几乎说不出话。我问她有什么问题，她接着讲了她的故事。

她已经订婚、准备结婚了，婚礼日期即将来临。在盼望婚姻上她很开心，但是她被与未婚夫的关系带来的罪疚感折磨。她之所以有如此感受，是因为他们二人发生了婚前性行为。记住这是发生在性革命之前，那时婚前性行为还没有被西方文化接受，也没有在年轻人中间成为荣誉和老练的标志。这个女人还没有受文化变革的影响，她对自己的行为感到深深、深深的忧虑。

我问她是如何处理罪疚感的，她告诉我她去找了校牧，将自己的故事告诉他，也告诉他自己感到罪疚。他回答她时非常友善、温柔、像是牧养，他说：“你爱这个人吗？”她说是的，他接着问：“你准备嫁给这个人吗？”她告诉他他们已经订婚了。最后，他对她说：“既然如此，你跟他所做的事就是完全正常的。”他然后引用了统计学数据说这种行为是统计上的常态。

然后他接着说她之所以感到如此罪疚，是因为她是一个墨守成规文化的受害者，维多利亚时代和清教时代捆绑了美国的良心，而她在承受其后果。校牧告诉这个年轻女人，她只需要视自己为成年人，视自己的行为是预备婚姻期间的负责任表达即可。他说，透过性关系，她和未婚夫可以发现他们在身体上是否彼此适合。本质上，他是在说她仅需要长大一点点、对她的行为有一个成熟的视角，明白她的罪疚感是她所处的环境和文化强加给她的产物。

她讲完故事之后，我问她这场对话之后发生了什么，她说她仍然感到罪咎。到那时，我说：“你看，也许你感受到罪疚感的原因是因为你确实有罪。你清楚明白禁止婚前性行为的律法最初不是由清教

徒颁布的，贞洁也不是维多利亚女王发明的。神已经命令你，在神圣的婚姻缔结之前，不可有这一类的行为。你是违背了神的律法。”

我接着告诉她，我知道金赛（Alfred Kinsey）和其他人的研究得出数以百万计的人违背了这条律法的结论，但是我向她保证一个事实：违背律法的人数并不能废除律法，律法终极意义上是基于神自己的性情。我告诉她，我知道父母们常常会说，不要发生婚前性行为，因为有怀孕、性病或遭社会排斥的风险——这些都是我们文化在一些年前加诸于人的遏制因素，也许她自己的父母也这样说过。然而在终极意义上，遵行禁止婚外性行为的律法，原因并不只是为了逃避痛苦的后果，而是为了避免得罪圣洁的上帝。

神的律法仍然有效

我与这个女人交谈时，当时的文化常态基本上是对婚外性行为的。而今天，年轻人的处境要糟糕得多。我很清楚身体冲动可能有多强烈，以及文化是何其强烈地以色情诱惑和刺激轰炸我们的感官。我认为在美国历史上，这一代的年轻人在持守贞洁上面临比任何世代都要强大的挑战。他们生活在一个为不正当性行为喝彩的文化里，他们观看的每一部电影、读的每一本书、听的音乐都会带给他们性刺激。在今天的年轻人面临的严峻试探上，我们需要拼命地忍耐和加以理解。

然而，尽管在神眼中这些因素可能使处境减缓，但它们不论是单独还是集体都无力废除或撤销神的律法。美国精神病学会不能制定性贞洁的标准，男人和女人的创造主已经在祂的律法中设定了祂的标准，祂将性贞洁列为十诫之一。

许多年前，我在护教学领域做研究时，读到一世纪到二世纪基督徒护教家的作品，例如殉道者游斯丁（Justin Martyr）和一些其他作者。他们向罗马帝国官员为基督教真理争辩时，使用的方法之一是诉诸于基督徒的性行为。那时候的罗马帝国，性放纵是常态。护教者邀请罗马官员对他们的家庭和社区进行视察，承诺他们会发现一种对性贞洁的不同寻常的委身。作为二十一世纪的护教者，我不会想到发出

这样的邀请，即对教会进行那种调查可以作为基督教的证明；因为新道德已经入侵基督徒群体，其程度与它侵袭世俗群体的程度相当。

在我侍奉的早年间，我们需要在教会内处理的问题之一是婚姻破裂的问题。婚姻辅导中，我们需要处理的头号问题是配偶间的性冲突。我记得有的丈夫非常沮丧，因为他们认为自己的妻子在性生活上没有回应或反应冰冷。在那种时候，我会开始询问那些丈夫们一个特定问题：“你与妻子是否发生过婚前性行为？”我不记得我曾经多少次地向已婚男人询问这一问题，但我可以肯定地告诉你，每一次我这么问时，答案总是“是的”。

那个时候，我会问他们第二个问题：“照你的判断，你的妻子是婚前对你更有性回应，还是婚后？”每当我问这一问题，那人都会惊讶地看着我，好像我能解读他们的思想。他们会回答：“婚前的时候。”

那时我会告诉这些男人，他们有可能是带着玫瑰色眼镜看待过去，他们的记忆不见得准确，可能是关系中的新鲜感或违背禁忌的刺激感使得他们的婚前性行为显得更加令人兴奋。但假如他们的主张是正确的，他们的妻子确在婚礼之后更少身体上的回应，那也许是因为他们的妻子带着没有解决的罪疚感进入婚姻。也许本质上这些女人怨恨她们的丈夫导致自己在贞洁上让步，也许强大的罪疚感使她们麻木瘫痪，以致无法在身体表达上自由。我想说的是：在那些辅导经历中，一次又一次需要处理的都是一种根植于没有解决的罪疚感的麻木无力，这一点毋庸置疑。

饶恕的力量

一些年前，我进行了一系列关于“基督徒女性与性”的教学，在其中我针对女性的性贞洁给出一系列教导。这些讲解被记录下来并且传递，最后成了我最受欢迎的系列讲课。我收到成百上千的来信，有些非常具有批判性，质问我怎敢在这样一个时代教导如此过时的伦理观念。但大部分来信都出自那些被讲课击中生命弱点的人。在这些讲课中，我讲到在神眼里，一个违背了神性贞洁律法的男人或女人可以

再次拥有童贞，这正是福音的荣耀之处。耶稣可以到抹大拉的马利亚那里，她曾经是个妓女，耶稣却可以洁净她、重新赐给她纯洁、贞洁和女人的本性。这就是饶恕的力量，因为按照圣经，饶恕带来更新。

我在侍奉的早年对此有过生动经历，那时我在教会工作，我们有一系列特别的讲道崇拜。其中一个晚上，我把当时差不多七八岁的女儿带到教会，把她放在教会的儿童照管中心，因为崇拜只限于成年人。那晚的客邀讲员讲了基督的十字架，最后他向会众发出邀请，勉励任何想成为基督徒的人到前面去。我当时正站在讲台上辅助崇拜，看见一大群人涌上前来。使我彻底惊讶的是，我看见我的女儿也在里面。我完全不知道她在做什么，也不知道她为什么会出现在礼堂里。我的第一反应是不想她在尚未准备好严肃认信基督教之前单是因着情感反应走上前来，看着我自己的女儿走到前面认信基督，对我而言简直像在踢牛刺。我真的很担心，真的担忧她还太小，不知道自己在做什么。

崇拜过后，回家的路上我问道：“宝贝啊，你为什么要那样做？”她回答道：“爸爸，我没法不那样做。起先我想，要是走上前去我就太难为情了，但我实在没法坐在座位上不动，我必须走上去。”我问她：“那么你现在感觉如何呢？”她答道：“我感觉很干净，觉得自己像是被洗过了，我感觉自己就像是新生的婴儿一样清新。”听到这句话，我对自己说：“我感觉自己愚蠢得不能再愚蠢了。”直到今天，我的女儿都是一名委身的基督徒；她还是年幼的孩子时就经历到了饶恕那医治、更新的大能。

我最后与找我辅导的那位年轻女人分享的正是饶恕的大能，我说：“你已经告诉了我你做了什么，神的回答不是在你的胸膛上画上一个大大的红色‘A’字，让你在人群中羞愧难当地游行，就像被法利赛人捉奸的女人一样。罪咎的答案是饶恕，我所知的唯一能够医治真罪咎的良方是真正的饶恕。”我接着说道：“你已经向我坦诚你的罪，这没什么，我可以告诉你：‘愿神祝福你’。但你该做的事是自己得到这种祝福，跪下来告诉神你做了什么，告诉她你很痛悔，请求祂饶恕你、使你洁净。”

那个女人欢喜雀跃地离开了我的办公室，正像《天路历程》里的基督徒一样，罪咎的重担从肩膀上滚落。因着她向神祷告承认自己的罪，她经历到了基督的饶恕，不是象征意义上的，而是真实意义上的。在一种非常真实的意义上，这个女人以童女的身份回家。我相信那一天，她将来与丈夫的许多问题都解决了。

饶恕和被饶恕的感觉

第一章中，我详细分析了一点，罪咎和罪疚感之间具有重要区别，区别在于客观和主观的区别。罪咎是客观的，由一个人是否做了违背律法的事决定。一个人违背一项律法时，就具有了罪咎；终极意义上，在神的律法上，这一点也是真实的，不论何时我们违背神的律法，我们都招致客观罪咎。我们可能否认罪咎的存在，可能找借口，或是用其他方式处理，正如我们在先前章节所探讨的；但是，事实仍然是我们具有罪咎。

然而，罪疚感可能与一个人的客观罪咎相对等，也可能并不对应。实际上，如果不是所有情况，也是大部分情况下，它们在比例上都并不相等。尽管罪疚感十分痛苦——我们也都经历过未解决的罪疚感所带来的麻痹——但我不认为我们中真有人经历过与我们在神面前的实际罪咎相等的罪疚感。我相信这是神的怜悯之一，就是祂保护我们免遭我们在祂眼中实际罪咎的全部分量的折磨。

正如罪咎具有客观和主观的方面，饶恕也有客观和主观的方面。首先，饶恕本身是客观的，真罪咎的唯一良方是基于真悔改和真信心的真饶恕。然而，我们可能在神面前得到了真实确定的饶恕，却不感觉到自己被饶恕。同样的，我们也可能感觉自己被饶恕，却实际上并没有。这使得饶恕的问题十分棘手。

我们倾向于倚靠我们的感觉告诉我们在神面前的地位如何。最近有人告诉我，她有个朋友完全基于经历过基督徒生活。我认为这是一件相当危险之事，因为这就好像在说：“我藉着对真理的主观回应和感受决定真理。”我更希望她的朋友能基于圣经过基督徒生活，因为圣经是超越一个人主观经历的客观真理。

认罪带来饶恕

最终，真饶恕的唯一来源是神。感恩的是，神乐意饶恕。实际上，神对我们做出的为数不多的绝对应许之一就是，如果我们向祂认罪，祂一定会在最严肃真确的意义上饶恕那些罪（约翰一书1：9）。

许多年前，我去见我的牧师，告诉他我有一个挣扎是罪咎的挣扎。我告诉他自己的问题后，他打开圣经到约翰一书1章8节，要求我大声读出来。那里说：“我们若说自己无罪，便是自欺，真理不在我们心里了。”这节经文里，使徒约翰提到了我们先前讨论的情形，就是一个具有实际罪咎的人试图否认罪咎或找借口开脱。约翰说，如果我们否认自己的罪，我们就不过是在愚弄自己。我们都犯罪，因此，我们都有罪咎。如果我们拒绝接受这一事实，就可能有份于最坏的欺骗，就是自欺。但我读这节经文时，我的牧师对我说：“这不是你的问题，因为你刚刚告诉我你为什么来这儿，你来这儿是告诉我你有一个罪的问题。”

接着他让我读下面的经文：“我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。”我读完之后，他问我：“你承认你的罪了吗？”我答道：“认了，但我还是有罪疚感。”他说：“可以，不如你给我读一下约翰一书1章9节。”我不解地看着他说：“我刚刚才读过。”他说：“我知道，我想要你再读一遍。”于是我拿起圣经读到：“我们若认自己的罪，神是信实的，是公义的，必要赦免我们的罪，洗净我们一切的不义。”然后我看着牧师，他说：“那么，然后呢？”我说：“啊，我读了这节经文，明白它说了什么，我也认罪了，但我还是有罪疚感。”他说：“好吧，这次我想要你读一下约翰一书一章9节。”他让我读了一遍又一遍，我最后读了差不多五六遍。终于，他引起了我的注意，他说道：“司布尔，这是神宣布的真理：如果A，那么B。神已经应许你，如果你认自己的罪，祂就会饶恕你的罪，洗净你的不义。你不相信你已经被饶恕，因为你感觉不到饶恕。那么，你到底相信哪一个？你的感觉还是神的真理？”我终于明白了他想帮助我明白的信息。

傲慢之罪

一些年后，我进入牧职、有了一次相似经历，那时我想起了从前的一课。一个女人来找我，正如多年前我去找牧师一样，她告诉我她犯了一个罪，被罪疚感折磨。因此我做了与牧师一样的事，让她读约翰一书1章9节。她读了，然后说：“我已经承认了这一罪行，已经求神饶恕这个罪不下一百次了，我仍然有罪疚感，我能怎么办？”我说：“这样，我来请你做另一件事吧。我想你需要跪下来，请求神再次饶恕你。”

她听到这句话时，变得很沮丧，她说：“你不是神学家吗，我本来期望从你这儿得到比这种建议更好的建议。我已经告诉你，我为这个罪认罪、请求神饶恕不下一百次了。”我告诉她说：“我没有请你为那件罪向神认罪，而是请你为另一个罪认罪。”她说：“什么罪？”我回答道：“我想要你为自己傲慢的罪认罪。”这真的激怒了她，她说：“傲慢？你这是什么意思？我是世界上最谦卑的人，我捶胸顿足、脸贴地乞求神的饶恕。”于是我说：“神说了你若认罪祂就饶恕吗？”她答道：“说了。”因此我说：“如此你到底需要向神认罪多少遍？如果你认了一次罪，并且真的悔改了，神说祂会做什么？”她说：“祂会饶恕这个罪。”

到这里，我对她说：“但是这对你而言还不够，你还要到神面前第二次，说：‘请你再饶恕一次吧，我不是真的信任你的真诚，神啊，我并不真的相信你应许饶恕我时，你真是说话算话。’又或者你认为神对谦卑的忏悔者提供的饶恕，对恶劣的罪人或许适用，但对你没用。你是在想：‘肯定没这么简单，让别人在怜悯和恩典中晒太阳去吧，我要比这更加殷勤，我想做点什么，来补偿它。’但是你不能补偿，你是一个无力还债的欠债人，你能做的就是向神呼喊说：‘主啊，开恩可怜我这个罪人’，然后信靠神说话算话。你必须基于真理而活，而不是你的感觉。你的感觉是主观而短暂的，神的话是客观真实的。如果神说了‘我饶恕你’，你就已经得着饶恕，不论你感觉如何。拒绝这一饶恕本身就是一种傲慢之举。”

最后，当她冷静下来、聆听这一解释，她终于明白了。她说：“我明白了，我一直不愿意饶恕自己，因为自己的感觉而不愿意相信

神的话。”

魔鬼的控告

但我认为她还需要看到这个问题的另一面，因此我问她说：“你相信撒旦吗？”我知道我们生活在一个世界观几乎完全世俗化的时代和文化里，没有任何空间留给超自然存在。但是圣经非常严肃地对待撒旦的存在，撒旦在新约中的形象是像吼叫的狮子四处游行、寻找可吞吃的人（彼得前书5：8）。圣经对狮子的典型图景是狮子是一种力量远胜于我们的凶残野兽。

基督徒倾向于认为撒旦在他们生命中的工作主要集中在试探上，因为我们首先是在伊甸园里看见撒旦以蛇的形态出现，牠试探夏娃（创世记3）。耶稣在旷野经过四十天的试验期时，我们看到撒旦再次出现在耶稣面前，想要以试探引诱耶稣（马太福音4）。但我们需要明白，撒旦试探基督徒的同时，牠在信徒生命中的主要工作却是控告，这才是牠最爱的消遣，牠的名字意思就是“控告者”。

作为基督徒，我们知道我们在神面前站立的唯一方式是安息于祂的恩典和基督完成的工作，在神关于饶恕的话语里找到安全感。但是撒旦走向信徒，正如牠在撒迦利亚书里走向大祭司约书亚一样（撒迦利亚书3：1-5），提醒我们衣服的污秽，控告我们的罪。牠为什么要这么做？撒旦为什么花这么多时间精力控告那些已经罪得饶恕的人？作为神和祂的教会的头号大敌，撒旦想要使我们麻痹，抢夺我们的自由，将我们在神白白恩典中领受的喜乐和欢欣从我们里面夺走。

知罪还是控告？

问题的难点在于圣灵使我们知罪，而撒旦控告我们的罪。

同样的罪可能既产生知罪，又产生控告。然而，我们被罪疚感侵扰、压伤时，怎能知道这种忧愁是来自于圣灵还是仇敌？

一种方法是：圣灵使我们知罪时，祂也带领我们为罪悔改，并且最终带领我们与神和好，将我们带到饶恕、医治和洁净中。换句话

说，圣灵神使我们知罪时，祂整个的目的和用意是拯救我们；而撒旦控告我们时，或许是为着同样的罪，但牠的目的却是要摧毁我们。这也是为什么保罗说：“谁能控告神所拣选的人呢？有神称他们为义了。谁能定他们的罪呢？”（罗马书8：33-34上）。他接着变得热情洋溢，说：“谁能使我们与基督的爱隔绝呢？难道是患难吗？是困苦吗？是逼迫吗？是饥饿吗？是赤身露体吗？是危险吗？是刀剑吗？如经上所记：我们为你的缘故终日被杀；人看我们如将宰的羊。然而，靠着爱我们的主，在这一切的事上已经得胜有余了。因为我深信无论是死，是生，是天使，是掌权的，是有能的，是现在的事，是将来的事，是高处的，是低处的，是别的受造之物，都不能叫我们与神的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的”（35-39节）。

因此，止息控告者的方法就是在神面前承认我们的罪并信靠神的话，甚至就像耶稣在受试探时所做的一样，祂藉着以神的真理反对撒旦的提议斥责撒旦退去。圣经说：“务要抵挡魔鬼，魔鬼就必离开你们逃跑了”（雅各书4：7下）。我们拥有的抵挡的能力就在神的真理里，除了对撒旦说“我已经向神承认我的罪、神已经饶恕了我”，还有什么比这更能抵挡罪疚感良心的控告呢？如果我们以这种方式抵挡撒旦，我们就会看见吼叫的狮子夹着尾巴沿街逃窜。

诚然，知罪和控告之间分界线很细，我们需要智慧和沉浸、驻留在神的真理中，才能分辨两者的不同。

论到我们在神面前的罪咎，我们必须与大卫一同说：“主耶和华啊，你若究察罪孽，谁能站得住呢？”（诗篇130：3）。我站立不住，你也站立不住，我们作为违背了神律法的罪人，在神面前站立得住的唯一支撑在于神在耶稣基督里给我们的饶恕。我们需要真实的饶恕，如果饶恕的感觉随之而来，那是一个赠品，但我们不能基于感觉生活。福音不是诉诸于对属灵之事的感受，而是要求信靠神的客观真理。

但是那真实的饶恕要求真实的悔改和真实的信心，没有真悔改和真信心，就不可能有在神面前真罪咎的真饶恕。我们的罪咎应当驱使

我们去寻求神为祂百姓提供的饶恕与和好之道，应当驱使我们到十字架那里，就是基督为我们的不义付上赎价的地方。

简单的真理是：如果神饶恕了我们，我们就已蒙饶恕；这是一个客观实际的事实。也许我们的朋友不会饶恕我们，也许我们的配偶不会饶恕我们，也许社会不会饶恕我们；但假如神饶恕了我们，我们就得着饶恕。这不意味着我们从来都没有罪咎，倘若我们没有真正的罪咎，就不可能得着饶恕。但是饶恕将我们从因着我们的罪咎而配受的公义刑罚下释放出来，透过饶恕，我们可以被挽回重塑到与神的健康、爱的关系中。

我过得好好的，干嘛要信教？

“没法应付生活压力的人才要信教，好有个依靠。”

“我过得好好的，干嘛要信教。”

“为什么你不靠自己坚强一点？”

问答

上面这些说法在今日社会处处可闻。人们对基督教的态度，与其说敌对，不如说冷漠，认为与他们的生活与基督教没有任何瓜葛。他们不但对基督教漠不关心，甚至还大惑不解，为什么基督教那么强调“恩典”，还花那么多工夫又是查经，又是祷告。我们常听人说：“我真不懂，我过好每天的生活、作好份内的事、不犯法，不犯错、与邻居和平相处，这样还不能让神满意？为什么我非得做个『宗教人』？为什么我非得举止敬虔，有悔改、祷告这些外在的『宗教』表现？”

这些问题并非绕着基督教的枝节打转，而是说到了基督教的重心。神学本质就是恩典，对恩典缺乏了解，就根本无法了解基督教。

人本主义出了什么毛病？

基督教强调恩典而使一般人难以理解，有一个主要的原因是在于人本主义哲学对我们文化的影响。

人本主义有各种表现方式，不过无论它以何种方式表现，都有一个共通点，就是强调人类德性的价值如勤劳、诚实、正义、爱心等，认为唯有高举这些德行，才能增进全人类普遍的福祉。人本主义者往往扮演自我牺牲的英雄角色，以增进人类的尊严与自由。从某些点看，基督教与人本主义很容易混为一谈，因为基督教对于人类的价值、美德与福祉也有很深的关注。不过二者的根本差异在于对人类道

德能力有不同的评估。人本主义者承认人不是完全的，他们了解人有可能做出各种残忍暴行。可是人本主义者仍确信，恶只是一种瑕疵，仅伤及人的表层。他们有把握人心基本上是善良的。只要人能达到一定的道德标准，就不必靠宗教给自己借口，解释自己为何没有达到这些道德标准。于是他们要人自我约束，埋头苦干、希望百尺竿头再进一步，至于祈祷、禁食这些敬虔举动就全免了。人本主义者的座右铭就是“神助自助者”。

富兰克林自传里有段叙述，很可以说明人文主义的道德观。富兰克林说到他有段时间决意要严格执行一个提升自我道德的计画。他把各样道德列成表格，每天记录自己各项道德的状态，监测其进展，希望这样可以达到诚实、谦卑、慈善、节俭等美德的高峰。他偶尔也会幽默道出这段历程的陷阱与挫折。他与谦卑搏斗的过程格外艰辛。比方说，他若一连三天都发觉自己在谦卑方面颇有成绩，他就开始骄傲。从此他才体会到，在追求谦卑的事上愈成功，他其实就变得愈骄傲！

可是人本主义者常面临一个难题，就是对于人类的道德期许常常“向下修正”。假如我们紧抓“人基本上善良”不放的话，就得把善良的标准从绝对变成相对，降低善良的标准，才能让“人基本上善良”的神话永垂不朽。“善良”的标准必须低到一般人都能经常做到。就在这一点上，人本主义与基督教产生正面冲突。

“我有心做好，也努力尝试”，这还不够？

基督教与人本主义之间的冲突，乃在于彼此对终极标准的看法有冲突。基督教衡量人的道德表现，不是取决于全国国民道德表现的平均值；如何定义善良也不是靠统计平均。基督教断言一个正常人是堕落的。善良的标准乃在于神的圣洁。基督教是持严肃的态度看待神的命令“你们要圣洁，因我是圣洁的”（利未十四44；亦见彼前一16）。人有神的形像，人的道德责任非同小可，不能用相对的善良标准把这重任弄得模棱两可。

耶稣有一次遇到一个有钱的少年官（参路十八18以下），这故事很生动的让我们看到什么是相对标准。这少年官满腔热心来到耶稣面前问：“良善的夫子，我该做什么，才可以承受永生？”请特别注意耶稣的回答，他没有接受少年官的奉迎说：“谢谢你承认我是善良的。”他反而给了他一个意想不到的回答：“你为什么称我是良善的？除了神一位之外，再没有良善的。”（路十八19）耶稣反驳他，因为他随便乱用善良这个字，耶稣责难他，并非否认耶稣自己的善良与无罪（这少年官显然还不完全了解基督），耶稣说这话的重点，是挑战这青年人对“善良”的假设。他对青年人说：“诫命你是晓得的，不可奸淫、不可杀人、不可偷盗、不可作假见证、当孝敬父母。”那人说，“这一切我从小都遵守了。”（路十八20，21）“这一切我从小都遵守了。”你想想他说的这些话，这个青年人就是个不折不扣的人本主义者。他真的相信在他一生中他已经守住了神的道德律，他心中明显的在说：“噢！这一些就是我所要做的吗？好了，我在承受永生的事上是稳操胜券了。”耶稣在山上传讲宝训时，或许这青年人并不在场。在登山宝训中，耶稣明白说到道德律更深远的涵意，这青年人或许没有了解到，如果他看到妇女而产生淫念，就是犯了奸淫罪；他也没有理解到，恨他的弟兄就是犯了杀人罪。他保守自己不犯那些比较粗暴的罪，所以他认为自己是清白的。换言之，他把神律法的要求往下调整，使得神律法的标准降低了。

耶稣的回答有点技巧而间接。他没有对青年人说：“噢，你根本没有守神的律法，从今天早晨你一起床到现在，你都没有守神的诫命。”耶稣没有这样说，他说：“你还缺少一件，要变卖你一切所有的，分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我。”（路十八22）基督为什么改变话题，从善良谈到金钱呢？我想这理由是很明显的。耶稣用这些话带出第一条诫命，“除了我以外你不可有别的神”来试验这少年官，而他并没有通过这头一条诫命，因为我们在23节念到：“他听见这话就甚忧愁，因为他很富足。”

耶稣与财主少年的官谈话，主要的问题不是在于金钱，乃是在于善良。这个人希望得到永生，但却认为靠自己就够了，不要做个“宗教人”。他不愿靠着恩典来得到那属天的基业。

我们不是得靠自己的努力才能进天堂吗？

如果我们要问，为什么恩典在基督徒生活中是那么重要呢？答案很简单：人无法凭着自己的道德进入神的国。人的善良不足以与神建立永恒的关系。

新约用大量篇幅清楚说到，我们在自我改造或道德重整上最崇高的努力，也不能满足神圣洁的要求。使徒保罗的宣告也一语道破：“凡有血气的，没有一个，因行律法而在神面前称义的。”（罗三20）新约不但明说我们在义行上微弱的努力达不到律法的标准，甚至还直言，我们在道德上根本无力达到神的要求。这话是“忠言逆耳”。一言以蔽之，圣经说，我们无力做到所要求于我们的，“原来体贴肉体的就是与神为仇，因为不服神的律法，也是不能服。而且属肉体的人不能得神的喜欢。”（罗八7，8）新约描述我们在本性上是属“肉体”的，在属肉体的情况下，人在道德上软弱到一个地步，行不出神的要求。

但若我们不靠恩典就不能行神的要求，那么神又怎么能叫我们为这负责呢？祂怎么可以要我们承担一个我们守不了的律法呢？别忘了律法要求完全，而我们没有一个人完全。神怎能在不完全的人中要求完全呢？

要了解这些疑难，我们必须先了解“不能”的意义。我们是在何种意义之下说“不能履行神的律法”。

这个“不能”的问题，神学家已经和它缠斗有好几百年。爱德华滋（Jonathan Edwards）提出一项区分，对这样的讨论颇有助益。他把人“天然的能力”（natural ability）与“道德的能力”（moral ability）分开。“天然的能力”是指人作一件事情所必须具备的能力或配备。要一个人去做道德的工作，他一定得要有道德的能力，比方说他必须要有意志（will），有心智（mind）。一个人若没有意志，就无法做道德的决定；一个人若没有心智，就不能用悟性响应道德的要求。这样，人若要能作一个有道德的受造物，就必须具备某些基本“装备”。假如神命令我们去飞翔，我们就办不到，不是根据道德

的理由，乃是根据天然的理由，我们不会飞翔，并非因为我们是罪人，乃是因为神没有给我翅膀。鸟有自然能力去飞，人则无。人只能借着人为的机械方法才能飞。因此，如果神要人去飞，爱德华可能要说这种要求是不合理的，因为人没有飞的自然能力。

人是有自然的能力去做道德的事，因为他有自然方面的装备可以表现出道德的行为，可是圣经却说，人不能做到造物主对人的要求。爱德华滋称此为“道德上的无力”。人有心智，也有意志；但单单运用他的心智与意志就能顺服？还是他仍需要什么其它的东西？是的，他还需要在内心有某种对神的倾向。简单的说，他需要有讨神喜悦的“欲望”（desire）。爱德华滋主张当新约说人不能完成神的律法时，那并不是因为他缺乏意志与心智，不能明白神所要求的是什么；乃是因为人对神没有一个适切的倾向。人在堕落中，是在一种与神敌对、疏远的状态。圣经告诉我们，人心所愿望的一直是邪恶的。圣经承认人有意志，但是这意志是在罪的“权势之下”，受罪的“捆绑”。

自由意志有什么好处？

爱德华滋把人的能力区分为天然能力与道德能力，正是切入到自由意志这历世历代的老问题。基督教告诉我们人有自由意志？我们既受罪的捆绑，如何能同时又有自由意志？这些问题与“为什么我们需要恩典”这问题有着密不可分的关系。这些问题触及基督教与人本主义最基本的冲突。

假如按着本性我是被罪捆绑，我的意志在道德上又不能顺服神，那我又怎能为这些事负责任呢？这些问题牵涉深广，超过本书范围。但是有些关于意志的基本说法必须在此简单介绍。

从奥古斯丁到路德与加尔文，以至于现今的基督徒学者都一致主张，人的确是有自由意志，但他们对“自由意志”的理解与人本主义者截然不同。例如奥古斯丁论到自由意志说：“人有自由意志，但仍受奴役”；加尔文说：“人有自由意志，但被罪捆绑。”乍看之下这些神学家的观点似乎是矛盾的。到底他们说这些话是什么意思呢？

简单地说，神学家的意思是，人自由，因为他能选择他想选择的；进一步说，他们主张一个人不但有能力选择他想选择的，他也确实总是选择了他所想选的。所谓自由，就是能选择你想要的。其实我们总是自由的，因为我们总是选择了我们想要的。有时候看起来好象不是这么回事。有时我们好象是被迫去做我们所不愿的事，例如在路上我遇到强盗，用枪指着我说：“你要钱，还是要命？”在这种情形下，我们的自由大大的受到限制，但也没有完全失掉。这歹徒是把我的选择减为两个。当然我不愿把所有的钱给那歹徒，但是那歹徒问我要钱或是要命的时候，我有一个确定的倾向，那就是“要命不要钱”。

做一个决定，整个相关过程很复杂。通常我们的选择不只两个。我们心中有许许多多的欲望（desire），这些欲望彼此纠葛，强烈程度也很少一致。有时候我有强烈的欲望要服事神顺服神，有时又信心软弱，无精打采，缺乏顺服神的热切。但有一件事总是不变，即我在做决定的刹那，总是根据我最强烈的倾向（inclination）。例如，假设我顺服神的欲望大过我想犯罪的欲望，那我就绝不会犯罪；另一方面，当我犯罪的欲望高过顺服神的欲望，我就犯罪了。虽然有许多人事物可以引诱我犯罪，但没有人强迫我犯罪。而正因为我是按着我的欲望犯罪，所以神要我为我的罪行负责。

关于自由，还有两个重要问题需要讨论。第一，若我真总是按照我心中最强烈的倾向行事，而且我其实是非得按着我所倾向的去选择不可，这背后不是包含了某种“命定论”（determinism，译注：主张环境能影响人类行为的理论）吗？如果我的选择是受我的倾向控制，那么我能说我是真自由吗？这两个问题的答案都是肯定的？自由是扯不上哪种命定论的。但在作道德的决定时，关键在当事人自己，我们称此为自决（self-determination），这是自由的本质。命定论是一种主义，这主义的理论是把人降低到完全受外力控制操纵的地步。自决与受外力影响的命定论是完全对立的。

第二个问题，是与“我们总是按照心中最强烈的倾向作选择”有关；这问题是说到，为什么我们对神没有正面的倾向。如果说我们一

定要先有对神的倾向，然后才能顺服神，而我们又缺乏这样的倾向，那神怎能要我为这事负责呢？分析到最后，“道德上倾向神”是“顺服神”的先决条件，正如“有翅膀”是“能飞”的先决条件。我们没有顺服神的欲望，而到头来圣经却说我们不能“顺服”神，我们怎能负责呢？圣经清楚的说到，我们必须为不能顺服神负责，我们被判定为有罪，乃是因我们的始祖亚当犯罪时，他也代表我们犯罪了。

我们生在一个败坏的境况中，却要为身处败坏的境况负责任。然而，我们堕落，并非因为我们做了什么，乃是因为亚当替我们做的。这就成为神学上很棘手的问题，即所谓“外来的罪孽”（alien guilt）。这样又生出一个问题，即在我出生很久以前，有一个人犯了罪，现在神叫我因他犯的罪负责。一位公义的神怎能做这样的事？

我没做过的事，为什么要找我算帐？

这些问题很难用这么短的篇幅说清楚，但大致浏览一下可能还是有帮助。我略略了解法律在什么情况下会要我因为别人作的事负责。比方说，我如果和一个杀手同伙去暗杀一个人，我就有可能被控一级谋杀罪。尽管我没碰凶器，案发时离现场也很远，但我仍然被认为有罪，而且有罪的程度和我亲自扣下扳机没有两样。我要为那被雇来代表我杀人的杀手负责。

可是谁雇了亚当呢？我要向神大声说“谁说亚当代表我犯罪？这样说既不公平，也不恰当。我应该无罪”。我从来没有和亚当同谋过啊。我不但没有在犯罪的现场，我那时甚至还没生下来。或许亚当代表我，但在选择要谁代表我的事上，我却没有发言权。假设人民要求王要有一个人代表他们争权益，而王却指派自己的亲信做人民代表，那人民必定说这是暴政，并要求自己有选举权，选出代表他们自己的人来。“选举”（vote）是从拉丁文votum来的，与选择和愿望有关。我要选择自己的代表者，如此我的愿望才能得到公正的表达。

为什么我要一个“公平”（fair）的代表？因为我们要确定我们的代表能准确陈述我们的意愿。如果我们的代表者是由别人指派，我

们就不能担保这人会为我们争取最高的权益。其实，即使我自己选择的代表都未必能按我的心愿行事。

每次我选择人代表我，我的选择都可能未臻完美，而选出来的人也不能百分之百代表我。但在整个历史当中只有一个人被选来代表我，是真的百分之百代表了我。这事发生在伊甸园。没错，那是神替我做的选择，我可以不服气，但我仍必须面对这个问题：“神替我选的代表，和我自己选的代表相比，哪一个代表性更准确？”如果我们说神的选择未臻完美，这就轻慢了祂的公义，且反倒证明祂选的真准。如果我控诉神是暴君，认定要是给我机会，我会别有他选，这就又只能显出亚当堕落后传给我的败坏。这样一来，亚当的堕落是集体的堕落，亚当的犯罪是集体的犯罪，我也有份于其中。我有犯罪的倾向是我自己的错，我不能把这事怪到亚当身上，或是神身上。

基督徒相信人是堕落的，但是仍有自由按他的喜好行事。因为他的喜好是败坏的，所以人缺乏道德能力去顺服神。只有借着恩典，这样堕落的人才能得到救赎。不靠神的恩典，不论人怎么努力，也注定无法达到道德的完美。

人本主义与基督教的自由观有什么不同？

人本主义的自由观，倾向于认为人心在道德上是中立的。一般流行的观念是这样：当我们面临道德选择时，我有能力选择行善或不行善，没有任何“先天倾向”（predisposition）左右我行善或做恶。我的选择完全是自发的。照人本主义者的说法，有先天倾向就没有自由；照基督教的说法，没有先天倾向才没有自由。

假设我面临一个选择，但是绝对没有行善或做恶的倾向，那么我会选择什么？为什么我会选择它？更重要的是，我要凭借什么在二者中选其一？我的选择会变成是无因之果，这是非理性的。假如我的选择是没有理由的，那么我的选择就完全是任意而为，没有道德价值。人本主义者有一个双重难题。第一，他不能解释一个“自发”的选择是怎样产生的；再者，即使这样非理性的行动果真发生了，他也无法赋予它任何道德意义。

人本主义非但不合乎理性，在历史上也说不通。假如人生下来在道德上就是中立的，我们又如何解释人类的不完美是普遍而全面的呢？往往人对这问题的回答是：“因为社会是败坏的，而道德无辜的人，生在这败坏的社会中，就受到罪恶的熏染。”这样的理论是肤浅的。我们只要问一个问题就把这理论戳破了：“那么起先这个社会是怎么变坏的呢？”为什么从来没有一个社会每个成员的道德都完全？为什么即使半数成员道德完全的社会也没有？即使圣经从来没有提过原罪，我们光是研究历史和人类社会，也很容易推论出人有原罪。

我为什么需要恩典？

为什么需要恩典？乃是为了得释放，与神和好。没有恩典，我就处于堕落的境况中，我必须面临神的审判，而这审判乃根据我的表现作出判决。

末日的审判这观念，在我们的文化中是不受欢迎，也不常谈论的。传道人也不像从前那样常常传讲地狱，火湖及被定罪。当下最盛行的观念是，进天国再简单不过了，只要一死，就自动进天国了。人们认为神是“慈爱”的，且慈爱到一个地步，其实祂不那么在意我们是否守祂的律法。律法摆在那里引导我们，但如果我跌倒了，坠落了，我们的老天父就只眨眨眼说：“孩子总是孩子嘛。”我们所期待的，就是神看着我们，或是根本不看我们，眨眨眼发出宽容的微笑说：“噢，好吧，人都是不完全的。”

我们的问题是：我们因为与罪同伙所以无份于神的圣洁。既然我们都不完全，因此就认为这样的不完全无关紧要。我们期待神看大家都没及格，就把分数开根号乘十，或是只当掉全班最后几名。即使神要我们对我们的生活负责，祂也一定会从宽处理吧。我们犯罪虽多，却都不太严重，神绝不会为这些鸡毛蒜皮的小罪处罚我的。这些假设很危险，这些劝告会害你。何以我们没能看出我们切实需要恩典，原因之一就是我们为人行事的价值观与神的价值观截然不同。假如有人要我们写出十项最重要的法则，藉以治理全国，你想会有多少人将“孝敬父母”列为最绝对的命令？会有多少人把“不可贪恋他人的财

物”列为最高的法则？又有多少人会认为应该明令禁止妄称神的名？我们优先级和价值观就是无法与神相合。

我再用另一种方式说到价值观的冲突。试想最重要的道德责任为何。神告诉我们，最大的诫命是“尽心、尽性、尽意、尽力爱神，并且爱人如己”。这个命令让人肃然。你知道有谁尽心爱神吗？又有哪个是尽意的？我们有无比的热切想要认识神，并且殷勤严谨地研究祂的道吗？你认识有谁爱世上每一个人像爱他自己一样吗？我不知道别人，但我知道我自己一生当中没有超过一分钟全心全意的爱神。

没人能遵守最大的命令，所以这应该没什么大不了吧。如果这条律法无人能守，事情应该就没那么严重了吧。可是神说这是最大的命令。我们且这样想：如果违反这命令就是最大的过犯可怎么办？如果我们至终要受这律法的审判，那又怎么办？到那时我们是不是需要恩典呢？

试想这伟大诫命的含意。这条律法好不好呢？假如我们都完全守住这个律法，那一切的忌妒、虚伪、盗窃、与残暴都将从这世上绝迹，没有人会欺骗谗谤或逼迫他的邻舍，神将在各处得到尊荣，公义与爱心将到处可见。我们没能守住这条律法，并不仅仅意味我们失去了一个理想的乌托邦，而是意味着我们所犯的罪，不下于一个宇宙性的叛乱。我们稍稍犯罪就是背叛了创造天地的主。就着这点看，我们是悍然抗拒祂的权柄，祂的治理。神对于这种事绝不含混带过，也不等闲视之，而是亲自审问每一个人。

不过别怕。我们有安全网。我们思想神的律法时不必过度惊慌，因为知道神是慈爱的神，祂不会让我们任何一个人结果是沉沦灭亡。

现在我们谈谈恩典，我们听说神是恩慈的，这样一来，我们就没什么好担心的了。我想我们是需要恩典没错，但我还是不需要任何型式的宗教信仰，因为神把这个恩典赐给我们每一个人了。他非得把恩典赐给每个人，因为祂是慈爱的。慈爱的神不容许任何人灭亡。这爱岂不使神非得将恩典毫无分别的赐给每一个人吗？人提到恩典可以有很多种谈法，但这种谈法是最危险的。

神的恩典尽管丰盛，又真是奇妙，尽管祂的恩典是白白赐下，又如此浩瀚；可是我们绝对不可视为当然。没有什么能迫使神非得有恩典不可，即使祂的爱也不能。神向我们施恩，不需要任何的条件，就是祂向我们所施的慈爱，也不需要任何条件。如果恩典是神被要求非给不可的，那就称不上恩典了。神是不能被要求的。如果我们配得，那就不是恩典了；如果神有义务将恩典给我们，那么这也不是恩典。我们若以为神非施恩不可，我们是把恩典与公义混为一谈了。我们所犯最令人害怕的错误，就是在我们的内心深处认为，神不知怎地“欠”了我们恩典，意思是祂必须要向我们施恩。当我们开始这样想的时候，我们就应该回头，研究一下律法。一旦我背叛了神，神丝毫不欠我什么。我绝对急切需要神的恩典，不然我必灭亡，但我绝不能要求祂一定得把恩典给我。

我们不是要作一个惯用宗教术语、穿著特定服饰、挂上甜蜜笑容的“宗教人”。但我们确实要作一个完全依靠神的恩典，殷勤运用神为我们预备恩典媒介的“宗教人”。对神来说，悔改、相信不是可有可无的选项，神的恩典也伴随着要求。对经历过神赦免之恩的人来说，这些要求乃是机会，让我们可以表达对神的感恩。我们对神恩典的响应就是顺服，顺服的动机不是进天国，乃是尊崇这位早已让我们进入祂国度的大君王。基督教神学的总括就是恩典。基督教伦理学的总括就是感恩。

重点摘要

?1、人本主义者不需要宗教，因为它深信人性基本上是善良的。人本主义虽与基督教有许多相同的价值观，可是人本主义对“善良”的观念与耶稣对“善良”的观是正面冲突的。人本主义的善良标准，必须相当的低，才能让一般人赶得上；而神的善良标准是完全的。

?2、有钱的少年官在他寻求救恩的事上失败，是因为他“良善”。他不愿意靠恩典来得永生，耶稣告诉这青年人，在他一生当中，没有守全神的命令。耶稣借着要求他变卖所有的来跟从，证明他没有守全律法。因为变卖一切所有的来跟从主，就是第一条诫命——

除我以外你不可有别的神。这少年人无法这样做。如果他不能靠自己的义行来得永生，他就不要得永生了。

?3、神向不完全的人要求完全。我们不能完全，因为我们没有“道德上的能力”使我们完全。我们可能有“自然的能力”使我们完全，因我们有一切必须的装备，但我们在道德上不倾向神。

?4、人有自由意志——我们能选择我们所要的。我们犯罪因我们想要去犯罪。我们在任何时候都是按照我们内心最强烈的倾向行事。

?5、我们要为亚当的罪“负责”，因为亚当完全代表我们。我们生在一个堕落的境况中，被捆绑而败坏。因为我们也堕落了，所以我们需要恩典。

?6、神从来不亏欠我们恩典。恩典并非公平。如果神最后单以公平对待我们，我们就要灭亡了。

我们是合一的吗？

编者按：本文出自史普罗所著《我们是合一的吗？》（Are We Together?），该书是为了回应1994年“福音派与天主教合一”（Evangelicals & Catholics Together）运动，以及2009年一些更正教信徒、罗马天主教徒和东正教徒联合发表的《曼哈顿宣言》（此宣言呼吁所有“基督徒”在“福音”里联合起来）。史普罗认为，此运动和这份宣言是他所经历的福音纯正性面临过的最大危机。《我们是合一的吗？》共六章，本文是第三章。本刊“宗教改革纪念系列专刊”将其翻译转载，以呼吁中国教会来关注更正教与天主教的差别，继续坚守宗教改革的立场，传讲圣经里的福音。史普罗博士已于2017年12月14日离世归主，感谢神在这世代兴起他的仆人做福音的守望者。这些年本刊翻译转载了多篇史普罗博士的文章，在此表示特别的感谢与悼念！

关于罗马天主教的教会论，可以谈的很多，但我想专注于其中最重要的方面，即“教会与救恩的关系”。在这一块，罗马天主教就其真实信仰所发出的信息含混不清。所以，我想首先简要地回顾一下罗马天主教已经说过的话，然后尝试准确地确定她在21世纪所持的立场。

罗马天主教会通常被描述为一种祭司制的体系。“祭司制”这一术语来自拉丁文sacerdos，意思是“祭司”。主张祭司制的学派教导说，救恩必须借由祭司职位的中保职能，也就是圣礼；而更正教教会则强调是通过神的话语的宣讲。这种强调甚至体现在更正教教会的建筑风格中，即讲台被放在聚会场所前面的正中央，作为注意力的中心。然而，在罗马天主教的传统中，注意力的中心则是祭坛。弥撒，即他们的圣餐礼，被视为礼拜程序的中心，而不是讲道。因此，他们的讲道通常都很短，而圣餐礼则必须由一位神父[2]或主教来带领。

不过，如果救恩是基于祭司制的，如果救赎是经祭司以及由教会控制的蒙恩途径进行分配的，那么一个人如果不是罗马天主教会这样

的祭司制共同体的成员，又会怎么样呢？从罗马天主教的观点来看，在罗马天主教之外的人能得救吗？

在19世纪四五十年代的美国，这是一个被热议的问题。我成长在匹兹堡郊区，在我的孩提时代[3]，更正教和罗马天主教之间有一道清晰的分界线。这种社会学分界在邻舍之间也明显可见：天主教徒住在高速公路干道的这边，而更正教徒住在另一边；更正教徒都去更正教教会，他们的孩子都去公立学校，而罗马天主教徒则都去天主教堂，他们的孩子都上天主教的学校。实际上，这两个群体老死不相往来，一种深度的彼此怀疑和互不信任弥漫其间。

然而，当我进入十年级时，学校突然间把我们更正教的学生和罗马天主教的学生放在一起，原因是那时天主教没有自己的高中。一时，足球队和棒球队既有更正教队员，也有天主教队员，交流和友谊开始产生了。

不过，我认识的一个天主教朋友告诉我，他在罗马天主教的教区学校里是这样被教导的：任何更正教徒都无法去天堂，因为人必须在罗马天主教会中才能得救。之后，我和一个天主教徒成了非常亲密的朋友，当我即将和维斯塔结婚时，我希望他作我的伴郎。为参加我的更正教式的婚礼，他不得不去向天主教会请求特殊的许可，但这个请求被拒绝了，因为即使是参加更正教的敬拜仪式也被认为是一个严重的罪。所以，我最好的朋友没能获准出席我的婚礼，更不要说参与其中了。而在他后来结婚时，我得到纽约主教的许可后才得以参加他的婚礼，但要求我在婚礼弥撒宣誓婚约时，不能接近祭坛。

在神学院上学期间，我曾当过学生牧师，在一个萧条的小区中的一间匈牙利难民教会中服事。在那个小区里，有八间罗马天主教会和一间小型的更正教会。我在秋天搬进了这间教会旁边一间小小的牧师住宅。在万圣节期间，这个牧师住宅是小区里孩子们最喜欢的恶作剧对象。他们会向这房子扔泥巴和西红柿，把垃圾倒在草坪上。我并不认识这些孩子，也没有和他们有过来往。不过，当我设法问了其中的几个孩子后，才发现是因为他们的父母告诉他们说，这房子里住着魔鬼。原来，在万圣节期间轰炸“更正教的堡垒”是他们的保留节目。

我分享这些例子只是为了说明，这样的态度并未消失于几百年前。在我的人生中有过几次被人严重怀疑的经历，仅仅因为我是个更正教徒。值得感恩的是，这种怀疑在当今的美国文化中已经不太常见了。由梵蒂冈第二次大公会议（以下简称“梵二会议”）带来的改变产生了一种完全不同的氛围。但是，这样的怀疑最初从何而来？这种的态度背后的神学和历史基础又是什么呢？

居普良和奥古斯丁

早期教父和迦太基主教居普良（公元258年殉道）曾经提出一句信条，深深地影响了罗马天主教对教会与救恩关系的理解过程。这信条是Extra ecclesiam nulla salus。让我解释一下这句话：Extra的意思是“在……之外”或“离开……”；Ecclesiam的意思是“教会”；Nulla的意思是“无”或“没有”；最后，salus的意思是“救恩”。所以，居普良说的是：“教会之外，无救恩。”他接着做了一个类比，把教会比做是挪亚方舟。他说，对一个人来说，要得救就必须具体地、实际地和可见地成为教会的成员，就如同当时的人要从洪水审判中得救就必须具体地、实际地和可见地待在挪亚方舟里一样。仅说他跟挪亚有“灵里的同在”，却没有实际地“在船里面”，就无人能够在洪水中活下来。他必须是待在方舟里面，而不是从外面往方舟里看。

一定程度上，这个观念被伟大的奥古斯丁修正（354-430年）。就罗马天主教的教会论而言，他被认为是教会最重要的神学家。奥古斯丁持有非常强的教会观，要超过第一个千年里的任何神学家。他发展并阐述了关于教会的系统教义。天主教圈子里经常重复他的一句名言：“一个人没有教会作为他的母亲，也就没有神作为他的父亲。”这句话就是“圣母亲教会”这一观念的根源，即一个人必须安全地待在教会母亲的怀抱里才能得救。

然而，奥古斯丁在教会论里引入了一些非常复杂的观念，抵消了居普良的观点中一些冒失的成分。这些观念是奥古斯丁在四世纪和多纳徒派的争论中激发出来的。那次争论的焦点是Lapsi（意思是“背弃信仰的”）祭司的合法性问题。Lapsi的观念有着更早的起源。在四世

纪教会受罗马皇帝戴克里先（284-305年在位）逼迫的年代，人们被迫公开放弃他们对基督的信仰。即使面对逼迫和死亡的威胁，许多忠信的基督徒也勇敢地承认基督信仰，这是我们看到的教会历史中的得胜记录，这些男男女女成为教会的殉道者被纪念。但并非每个被要求以殉道作见证的人都表现得如此英勇，也有一些人，包括一些祭司和主教，在压力下跌倒，公然否认基督。而当逼迫的火焰消退后，如何对待这些曾经背弃信仰之人的问题就被提上了议程。他们能够被复职吗？他们在敬拜中的功用，他们祭司的服事，是有效还是无效？

教会中有一个派别称为“多纳徒派”，他们坚持一种严格的居普良主义的对教会的理解。他们坚持说，可见的教会只有当其领袖在属灵上纯洁时才是真正的教会。他们说，如果圣礼由那些曾经背弃信仰的、转入异端的或是活在致死之罪里的祭司来施行，就不是有效的。他们的败坏也使得他们所施行的圣礼成为无效。

这种对教会的理解会对教会中的人带来哪些影响呢？当维斯塔和我准备结婚时，我们希望婚礼能够特别圣洁和神圣。我们都在同一间教会被牧养和坚立，所以在哪里结婚对我们来说并不是问题，就是在那个我们双方家庭一直委身的教会。不过，当维斯塔和我悔改归正时，这间教会的牧者却嘲笑我们的归正，他直率地告诉我，如果我还相信耶稣身体复活的话，我就是“一个该死的蠢货”。当一个人拒绝接受基督的复活时，我就会对他的信仰产生严重的质疑。我不认为基督复活的教义只是一个基督教内部不同神学流派间争论的主题，我把它当成是基督教信仰的根本。但这个人清楚地否认它，且是当着我的面直接地否认。因此，我质疑这个人的信仰。即便我那时还没有上神学院，但我疑惑这场婚礼是否会因为他的不信而无效。如果我的牧者事实上是一个不信的人，如果多纳徒派是正确的，即所有由不信者或异端所主持的敬拜都因他们的败坏而无效的话，那么我的婚姻也就无效了。这就是四世纪的信徒们所面对的问题。

这个激烈的争论促使奥古斯丁提出教会的四个经典标志。他说教会是“一的”，是“圣的”，是“大公的”（或者“普世的”），是“使徒性的”。其中第二项，即教会的圣洁性，是多纳徒派争论的中

心，虽然它也涉及到了普世性的问题。奥古斯丁说，教会是圣的，这是因为她与基督的联合以及圣灵在其中工作。也就是说，他并不认为教会具有内在和独立的圣洁的本质，而是说她的圣洁是衍生性的、依赖于神的，以及附带性的。他敏锐地指出，这并不表示教会中的每个人都是圣洁的，但他们处在以神的圣洁为中心的地方。他承认稗子和麦子是并存的，尽管稗子也在圣洁之处，却不受其触动。他接着说，有形教会拥有获得圣洁的蒙恩途径，只不过并非每个人都勤于使用这些蒙恩途径。他进一步主张，只有在天上教会才会无瑕疵和无皱纹，若指望教会成为纯净的才能使其作工有效，完全是徒劳的。他看到多纳徒派的人过早地盼望了那被应许的只在将来、在天上的教会中才会实现的东西。他宣称，如果照多纳徒派所说，教会必须在道德和灵性上完美才是真正的教会的话，那么即便是多纳徒派的教会也不是真教会了。在这世上也不会有真正的教会，因为没有教会是完美的。

奥古斯丁称教会为一种*corpus per mixtum*，即一种“混合体”。也就是说，教会里混杂着真信徒和不信者。然而，他说到，神的百姓乃蒙神拣选的团体，主要聚集在有形的教会之中，尽管他承认在教会之外可能也有一些人是真信徒。所以，对于“有形可见的教会成员身份是救恩的必要因素”这一强观点，奥古斯丁做出了修正。他打开了一道门缝，容纳了那些没有以有形可见的方式与教会联合（尽管，他们当然也应该这样做）之人得救的可能性。

无法克服之无知

佛罗伦萨会议（1431-1445年）重新强调，罪人只有在有形教会里才能得救。这次大会声明：“所有在大公教会之外的人，不仅是不信之人，也包括犹太人、异教徒和裂教者，都与永生无份，而要进入那为魔鬼和他的使者所预备的永火里去，除非他们在死前加入大公教会。”

在宗教改革后的年月里，这个问题对罗马天主教来说变得更为困难。在一两代人之内，最初改教家的属灵后代们开始充满遍布欧洲各处的路德宗、安立甘宗和改革宗教会。许多国家整体宣告他们信从更正教，这些地区也不再会有罗马天主教的认信者。更正教徒们依旧在基

督里敬拜神，也仍然会持守圣经真理和早期的大公会议的信条，并努力做顺服的门徒。他们是否也当和其先辈们（改教家）被视为同一类人？而后者定意对“圣母亲教会”说“不”。

到了现代，有一位教皇，因反对罗马天主教与更正教之间的和解而出名，他就是庇护九世（1846到1878年间任教皇）。然而，他也缓和了古代居普良主义的强硬路线。1863年，一份名为*Quanto Conficiamur Moerore*（《论错误教义的推广》）的教谕发布了。其中，庇护九世坚持认为，处于有形的罗马天主教之外是个严重问题。但是，他同时推出了一种重要的新资格，并谈到一种规条，就是将恩典或迁就赋予那些他称之为受困于“无法克服之无知”的人。他写道：有必要再次提及并谴责一种诱骗了一些天主教徒的严重错误，他们相信尽管人活在错谬中并与真信仰和天主教会共同体隔绝，也还有可能得着永恒的救恩。这样的观念肯定是与天主教的教训相违背的。当然，关于我们至圣的宗教，有些人因无法克服之无知而挣扎。他们诚恳地遵循着神刻在每个人心中的自然律及其训诫，也预备好要顺服神，因而过着诚实的生活，他们也能够借着神圣之光和恩典的功效而获得永生。因为神知道、察验并且清楚地明白所有人的心思、情感、意念和本性，他至高的仁慈和宽厚不会允许任何并非故意犯罪的人遭受永远的刑罚。

“无法克服之无知”是罗马天主教神学中一条重要的概念，这对于更正教与罗马天主教群体之间的关系来说更是如此。“无法克服之无知”既然是一种无法被克服的无知，因此就能获得一种原谅。（区别于“可以克服之无知”，这种无知能够也应当被克服，因此也就无可推诿。在罗马书1:20中，保罗说人是“无可”推诿的，因为神关于他自己的普遍启示是如此清晰。在审判的日子，没有人能够声称因着对神完全没有知识而“以无法克服之无知”来为自己辩护。他们可以辩护说自己无知，但这是可以克服之无知，因此使得他们不可被原谅。）假设你正开车穿过一个城市，当靠近一个红绿灯时，灯变红了，但你毫不减速地冲了过去。随后，你发现有一辆顶上闪着蓝光的车跟着你。当警官靠近你的车并告知你因为闯红灯而要领罚单时，你说：“对不起，长官，我不是有意犯错的。我不知道在这座城市开车

闯红灯是违法的。你看，我不是住这里的人，我来自另一座城市。”而这位长官会说：“对不起，但你对法律无知并不是借口。”只要你开车，不管在哪里，你都有责任了解和遵守当地的高速公路法律。这样的法律并不是隐秘的，而是公开的。因此，你可以克服你的无知。所以，你的无知无法让你开脱。

但假设这座城市的规划者想要平衡预算，所以他们秘密决定从第二天早上九点起，所有车辆遇见绿灯就必须停下来，遇到红灯则要开过去，违反这条新交通法的人会被重罚。之后，他们把这个变化通知了所有的警察，但没有告诉其他任何人。这条法律秘密地生效了，而任何司机都没有得知。于是，如果你第二天早上九点之后开车进入这座城市，在绿灯下开了过去，然后收到一张罚单，你就能依据“无法克服之无知”来提起上诉。你就有可开脱的理由——法律的变更没有告知你。

这是庇护九世为更正教徒开的一道门缝。他们生长在更正教群体中，因此也从未接触过罗马天主教的教训和真理。可以想象，他们若是接触了这真理，则有可能成为罗马天主教徒。既然他们没有，他们就被给予了对“无法克服之无知”的迁就。

然而，这并非涵盖对所有更正教徒的迁就。庇护九世把那些真的有“无法克服之无知”的人和硬着颈项的悖逆者区别看待，因为后者明知道真理却拒绝顺服它。这些人没有任何得救的盼望。他写道：“那些反对独一之教会的权柄和信仰声明，顽固地与教会共同体分离，那些与彼得的继承人、罗马教皇分离的人不可能获得永恒的救恩。”

1943年，教皇庇护十二世发布了名为 *Mystici Corporis Christi*（《基督奥秘的身体》）的教谕。他进一步强烈警告说，成为罗马天主教会的成员是必要和迫切的。这份教谕也把有形的罗马天主教会等同于基督奥秘的身体。这意味着，任何人只要在有形的罗马天主教之外，他就是在基督身体之外。天主教再次采取了一种强硬路线。

对教会的渴望

我在前言中提到，梵一大会称更正教徒为“裂教者”和“异端”，梵二大会却称他们为“分离的弟兄”。用词上的改变表明了一种新的态度，特别是在西方，罗马天主教对更正教的态度自梵二以来已经发生了巨大的转变。

和过去几个世纪召开的许多伟大的教会会议一样，梵二大会被称为一次“大公会议”。这个术语来自希腊词oikoumene，意思是“人居住的世界”。这样，一次大公会议就是一次普世范围的罗马教会会议。它不仅限于一个城市、一个国家或一个洲的主教，而是所有国家都有代表参加。罗马天主教承认教会历史中的21次会议是“大公的”，而更正教通常只承认召开于公元四到九世纪的前几次会议是大公的会议。显然，自改教以来，所有“大公”会议严格来说都只是罗马天主教的聚集。例如，在梵二大会上，更正教徒被允许作为观察员参加，但没有投票表决权。

梵二大会使“大公会议”一词造成了混淆。它于20世纪60年代召开，这个时期有“普世合一运动”，即推动更正教各宗派更大的合一。当教皇若望二十三世召开梵二大会并称之为大公会议时，许多更正教徒认为那说明罗马天主教对积极参与普世合一运动有兴趣，说明天主教主动开始想要与“分离的弟兄”重新合一了。

当然，梵二大会并不是一次与更正教重新和好的公开行动。然而，在梵二大会上确实有一种开放的精神，这在罗马天主教历史上可谓史无前例。大会上发出了反对唯我独尊精神的声音，这种精神是古老的居普良路线导致的结果。这种反对声音强调，教会作为仆人而不是主人的功能，强调其牧养的事奉而不是统治的权柄。

这种气氛带来了一个新的论题，即相对于罗马天主教而言，更正教是什么地位。在罗马天主教中间出现了*votum ecclesiae*这一新的概念，就是“归属于教会的渴望”。

votum ecclesiae的根源可追溯到罗马天主教神学对洗礼重要性的认识。当考察天主教的圣礼观时，我们会看到洗礼的施行被认为是ex opere operato，即“透过善行的功效”，把称义的恩典自动加给那些领受它的人。一个人若不受洗，他就处在一个危险的地位。这也是为什么直到今天，在医院产房里的护士都被授权可以给垂死的罗马天主教婴孩紧急施洗，以保证这些婴孩不是未受洗就死去。洗礼成为称义的工具性原因。

然而，有些罗马天主教的学者提出另一种可能会出现的情景：一个人承认信仰，也表明自己愿意与罗马天主教会联合，但他没有受洗就死了。那么这个人会因为他没有接受使人得以称义的洗礼而被定罪吗？罗马天主教有一条规定叫votum baptismi，或者说“受洗的渴望”。如果一个人渴望受洗，却因为环境原因而不幸受阻，那么在教会的眼中他被认为是已经受了洗。他没有接受实际的仪式，但他却拥有属灵的恩典，因为他有着真实可靠的受洗渴望。所以，以这种观念为基础，一些天主教的学者建议，可以把更正教徒当成是罗马天主教的成员，所依据的是一种votum ecclesiae，即“对教会的渴望”。

罗马天主教神学以精于区分概念而著称，votum ecclesiae的概念也不例外。votum ecclesiae explicitum是指一种明确的“与罗马天主教联合的渴望”。这一类人和受洗之前就死去的人情形相似，与天主教之外的人有关。比方说一个更正教徒，他了解了罗马天主教，听了天主教的教导，相信了，也渴望加入这教会。他已经完成了整个的教理学习，也在某种程度上已经在加入教会的过程中，即将要实质性地和以可见方式进入“方舟”了，却在到达之前死于一场车祸。他虽有着明确的、公开宣布的加入天主教的渴望，但他实际上从未实现这个渴望。若是这样，这人便被认定是罗马天主教会的成员。

更宽泛的类别是votum ecclesiae implicitum，指一种“含蓄的与罗马天主教联合的渴望”。这一类人被反对罗马天主教教训的更正教牧师“洗了脑”，也实际地认信了这些“错谬的思想”，被“愚弄”而接受了“异端的观点”。但在他内心深处，他有着进入真正教会的真诚渴望；他只是不知道真教会在哪里而已。这把我们带回到

“无法克服之无知”的观念。如果他要是知道真理，便不会顽固地拒绝顺服它，会竭尽一切所能地要成为罗马天主教会的成员。因为在他的心里残存着微弱的渴望，想要真正地顺服神和基督，他可以借着 *votum ecclesiae implicitum* 被当成是罗马天主教会的成员。他并不非要把实际加入天主教会的渴望表达出来，他只需一种内在的讨神喜悦的渴望，这种渴望暗示他想要进入真正的教会，即罗马天主教会。显然，这是一种极其宽泛的资格条件，和居普良的方舟之喻相差甚远。

罗马天主教对居普良信条的接受方式发生了根本性的变化。一位居住在波士顿、名叫莱奥纳多·费纳的神父（Father Leonard Feeney），因为教导在罗马天主教之外无救恩的强硬路线观点，于1953年被开除教籍。此外，教皇保禄六世在1965年的一份教令中写到，神父们“要像好牧人一样活着，认识他们的羊群，并且他们要寻求带领那些还不属于这个羊圈但同样听闻基督之声的人，以使‘同一个羊圈，同一位牧人’成为可能”。这暗示说在羊圈——罗马天主教会——之外也有真正的羊。最后，天主教有时会提及 *vestigia ecclesiae*，或者说“教会的遗迹”，它可以在其他共同体中找到。根据这个观念，在其他教会中也有真教会的残余成分仍在起作用。即使就本身来说并不存在其他的真教会，因为唯独罗马天主教会才是基督奥秘的身体，但在其他教会中仍然存有真理和恩典，以及真正得救的人。

罗马天主教和更正教的宣言

所以，在某些方面，罗马天主教无疑看起来是软化了只有她才是真教会的立场。但是，另外有些时候她却似乎是重申了这种立场。在罗马天主教的教理问答中（1995），就“教会之外无救恩”的宣言有以下表述：我们该如何理解这个经常被教父们重复的宣言？正面的重新阐述是：它的意思是说所有的救恩都来自元首基督，通过他的身体教会，“基于圣经和传统，本会议的教导是，教会作为现今在地上的天路客团体，对救恩来说是必要的：只有一位中保就是基督，他是得救的途径；而他在他的身体也就是教会中将自己显于我们。他自己曾

明确断言信心和洗礼是必要的，也由此同时宣告了教会的必要性，人们通过洗礼而进入教会，如同通过门走进来一样。因此，知道天主教教会是由神通过基督设立的乃必不可少，但拒绝进入或待在里面的人，便不能得救”。（梵二，《万民之光》，14；《天主教教理问答》，总第846）但这条宣言之后又接着一条立场软化的回答：此宣言并不针对那些并不是因为自己的过犯而不认识基督和他的教会的人：“那些并不是因为自己的过犯而不认识基督和他的教会，却存着诚实的心寻求神，又被恩典所感，试图以实际行动遵行他们在自己的良心中所知晓的神旨意的人——这些人也同样可以得着永恒的救恩。”（梵二，《万民之光》，16；《天主教教理问答》，总第847）最后，在2007年，罗马天主教在教皇本笃十六世的批准下发布了一个文件，名为“针对关于教会教义的某些方面问题的回应”。它说：“根据天主教教义，这些群体并不享有圣秩圣事中的使徒统绪，也因此被剥夺了教会的构成要素。根据天主教的教义，这些教会群体，特别是因为没有可施行圣礼的祭司而没有存留真实而完整的圣体奥秘实质，不能被称为真正意义上的‘教会’。”这份文件发出猛烈的批评，仿佛是在重申古老的居普良信条：只有一个真正的教会。

与罗马天主教教训相对立，我们注意到《威斯敏斯特信仰告白》的平衡和优美[4]：无形的大公教会或普世教会为过去、现在与将来在教会的元首基督之下所召集而为一的选民总数所构成。这教会就是主的配偶、身体和那充满万有者所充满的。（25章1节）有形的教会在福音时期（在律法时期仅限于一个国家，在福音时期则不限于一个国家）也是大公的、普世的，由一切承认真实宗教者及其子女所构成。这教会是主耶稣基督的国度、神的家，在此以外，通常没有得救的可能。（25章2节）基督为了召集并成全在今世生活的圣徒，直到世界的末了，就把牧职、圣言以及神的典章赐给这大公和有形的教会。按照他的应许，借着自己的同在和圣灵，达到这目的。（25章3节）这大公教会有形的程度有时比较多，有时比较少。这大公教会里的教会，其纯正程度也有时比较多，有时比较少，其高下乃是根据所教导并接纳的福音教义，所执行的典章、所举行的公开敬拜，其纯正程度多寡而定。（25章4节）天下最纯正的教会也难免有混杂和错谬。有些教会简直不是基督的教会，腐败到成为撒但会堂的程度；虽然如此，在地上

总有按神旨意敬拜他的教会。（25章5节）我相信罗马天主教需要对自己在这个问题上的立场做出明确的澄清。鉴于天主教是一个祭司制的系统，解决这个问题对她来说非常重要。如果称义并不仅仅是因着信心或依靠基督，而是主要借着圣礼，其中最重要的是洗礼和告解礼，需要祭司来施行以生效，那么更正教教会确实不能提供救恩，而罗马天主教才是唯一真正的教会。但如果更正教在他们的称义教义上是正确的，那么天主教就根本不是真正的教会。

[1]本文出自：R. C. Sproul, *Are We Together?*, Orlando: Reformation Trust, 2012, 本文为该书的第三章。承蒙Ligonier事工授权翻译转载，特此致谢。——编者注[2] Priest这个英文词，既可译为旧约圣经中的“祭司”，也可译为天主教常用的“神父”。而事实上在天主教中的意义二者是一致的。为了突出其背后的神学意义，本文遇到该词时，一般都统一译为“祭司”。但同样，文中所有翻译为“神父”的地方，也都可以理解为“祭司”。——译者注[3]作者于1939年出生，因此这个时代是他的孩提时代，后面会说到他长到青少年时的不同情形。——译者注我们是合一的吗？——更正教与天主教对比系列我们是合一的吗？

前言

福音：危急存亡之秋

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”。

第一章

对比更正教与天主教的圣经观

当更正教信徒研究罗马天主教神学时，重点通常会放在更正教与罗马天主教思想分歧的主要问题，即称义的教义上，更正教的立场是强调“唯独因信称义”。但还有一个更基本的问题使得更正教有别于罗马天主教，就是圣经及其权威性。圣经的权威性是根本性的问题，它不处在公众关注中心，但处在整个争论的中心。我们理当从考察罗马天主教对圣经权威的理解入手，并查看其观点与更正教观点有何异同。

第二章

对比更正教与天主教的称义观

我发现绝大多数自称为“抗罗宗”的基督徒根本不知道自己在“抗”些什么。如果我问他们，“你为什么不做罗马天主教徒而作更正教徒呢”？他们会说，“哦，我不认为我需要向神父忏悔我的罪”，或者说，“我不相信教皇绝对无误”，或者说，“我不相信童贞女马利亚肉体升天的假说”，或者给出其他诸如此类的答案。当然，这些都不是无足轻重的问题，但它们都不是更正教从罗马天主教里面分离出来的核心原因。

第三章

对比更正教与天主教的教会观

关于罗马天主教的教会论，可以谈的很多，但我想专注于其中最重要的方面，即“教会与救恩的关系”。在这一块，罗马天主教就其真实信仰所发出的信息含混不清。我相信罗马天主教需要对自己在这个问题上的立场做出明确的澄清。鉴于天主教是一个祭司制的系统，解决这个问题对她来说非常重要。如果称义并不仅仅是因着信心或依靠基督，而是主要借着圣礼，其中最重要的是洗礼和告解礼，需要祭司来施行以生效，那么更正教教会确实不能提供救恩，但如果更正教在他们的称义教义上是正确的，那么天主教就根本不是真正的教会。

第四章

对比更正教与天主教的圣礼观

罗马天主教会一直很看重生活的圣礼特质。罗马教会之所以有七个圣礼（圣事），而不是像大多数更正教团体那样只有两个圣礼，其中一个原因是，罗马天主教的神学基本是建立在一种从圣礼角度出发的人论上的。所以，在这个领域，更正教和罗马天主教之间存在着重大差异和分歧。无论是更正教还是天主教，双方立场都没有什么改变，以至于能消除圣礼中的长期差异。罗马天主教的观点仍然充斥着错误和迷信。特别是在继续坚持洗礼传达了称义的恩典，以及继续坚持教导每次施行弥撒时基督的身体却重新破裂这两个方面，罗马天主教仍在宣称那些令相信和倚靠上帝话语的人所厌恶的观点。

第五章

天主教的“教皇无误论”

1870年7月18日，作为梵蒂冈第一次大公会议的一部分，罗马天主教正式出台了对“教皇无误论”的定义。它被宣告为*de fide*（该作为信条遵守的），意思是说，它是教会官方的教义，否定它就会被定为异端。大会上投票决议是否赋予这个教义以*de fide*地位的票数比是533:2。所以，对“教皇无误论”教义的正式宣告是相当近期才出现的，是在宗教改革之后很久的事情。然而，教皇无误的观念以及对于它的真理性的确信却是在教会历史中很早就生根了的。

第六章

对比更正教与天主教的马利亚观

罗马天主教对耶稣的母亲马利亚所持的观点，一直是极具争议的话题。就像教皇无误论一样，在宗教改革后相当长的一段时间里，罗马天主教对于马利亚论的许多教导并没有正式地确立。事实上，关于马利亚的大部分定义是在1854年以及1950年制定的。罗马天主教对马利亚的看法很大一部分表明了它对待基督教信仰的问题。它对马利亚的教导远远超出了圣经所授权的，代表的是人的想法。此外，他们对

更正教的救赎信仰的根基——唯独依靠基督称义——进行了攻击。更正教必须继续坚定地站在唯独基督（solus Christus）的立场上。

我能明白神的旨意吗？

神的旨意的含义

爱丽丝在仙境里走迷了路。她来到了一个分岔路口前，因着不知何去何从僵立在那里，感到无比的恐慌。她抬眼朝天上看，期待能得着什么指引，结果看到的不是上帝，而是柴郡猫，正斜眼从树上看着她。

“我该走哪条路？”爱丽丝立刻问道。

“这得看情况，”猫说着，朝这困惑的女孩咧开嘴冷冷一笑。

“看什么情况？”爱丽丝问。

“看你的目的地是哪儿，你要去哪里？”猫问。

“我不知道……”爱丽丝结结巴巴。

“既然如此，”猫答道，嘴咧得更大了，“你走哪条路都不要紧。”

目的地对基督徒而言很要紧，因为我们是一群朝圣者。虽然不是通往应许之地的旷野里漂泊，但我们仍然是在追寻一个更好的家乡，一座由上帝而造、由祂而建的永恒之城。终有一天祂会带我们回家，回到祂的国度。

因此我们终极的目的地是明晰的，我们很确定神的百姓有着一个荣耀的未来。但是，明天会如何？我们与不信主的人一样，非常关心近处的未来。我们不知道自己的将来具体会怎样，所以会像孩子一样问道：“我会快乐吗？我会很有钱吗？我会遇见什么事？”其实我们必须凭着信心而行，而不是眼见。

自有人类开始，就有各样占卜的、行巫术的人为我们增添焦虑。如果说卖淫是世界上最古老的职业，算命肯定能排上第二。不论是股票市场的投机商，还是求胜心切的商人；是体育赛事的预报员，还是陷入热恋的情侣——他们的请求都一样：“告诉我明天会怎样。”学生问：“我会顺利毕业吗？”经理苦思冥想：“我会不会升职？”候诊室里等着见医生的人紧张地抱着拳头：“我得的是癌症还是消化不良？”到今天为止，人们已经仔细研究过了蜥蜴的内脏、蛇皮、猫头鹰的骨头、算命盘、每日星象以及体育彩票预测，皆为对一个未知的未来还击以一点微小的确信。

基督徒也有同样的好奇心，只是他们将问题换了个表达。基督徒问：“神对我人生的旨意是什么？”寻求神的旨意可以是一件敬虔之举，也可以是一件不敬虔之举；可能是一种谦卑的顺服，也可能是一种可怕的自负——这全都取决于我们寻求的是神的哪些旨意。试图一窥面纱之后那些神不喜悦启示给我们的事就是逾越那圣洁的界限，所以加尔文说当神向我们有“圣洁的缄默”时，我们必须停止一探究竟（加尔文罗马书注释）。

与此同时，神也喜悦听到祂的百姓发出这样个人性的祈祷：“主啊，你想要我去做什么？”基督徒寻求神，渴望听到神下达军令，切切查验何为主所喜悦的事。如此寻求神的旨意是圣洁的，是敬虔之人须要带着热情去追求的。

圣经中神的旨意的含义

面对复杂的问题，我们渴望简单的答案。我们想要一目了然，想要一刀斩乱麻、直切要害。有的时候虽然答案本身足够简单，但寻找答案的过程却疑云密布、绝非易事。有的时候答案则是被简单化了的，只是让我们暂时从那些难解问题的沉重压力中解脱出来。

可是，简单的答案和简单化的答案有着天壤之别。简单的答案是正确的，对复杂问题里的所有信息都充分负责。简单的答案是清楚的、完全的、容易把握，它站得住脚，经得起严密的推敲和质疑。简单化的答案却是一个赝品，表面上看它似乎聪明绝顶，但在仔细查验

之下却暴露出它的虚假和错谬。简单化的答案也许回答了问题的部分，但却不是问题的全部——它仍然是模糊不清的。最糟糕的是它站不住脚，经不起深度的质疑，经不住时间的考验。

神学上最让人头疼的问题之一是：“亚当为什么会堕落？”我们常听到的简单化的答案是：因为亚当的自由意志。如果不进一步追问，这个答案的确是足够了。但假如我们这么问：“一位完美的创造主创造的一个正直的被造物怎么可能会犯罪？如果亚当不是先有了恶的性情与倾向，他怎么能够做出一个恶的选择？”这样如何呢？如果亚当只是上当受骗，那过错就都在撒旦一边，如果他是被迫的，那就不能称得上是一个自由的选择。如果亚当是因为先有了一个罪的倾向与欲求而犯罪，那我们就得问：“亚当恶欲的源头是什么？是神将恶欲放在他里面吗？”如果回答说是，那么我们就给创造主的正直抹上了一道阴影。

说亚当是因着他自己的自由意志而堕落，这是个简单化的答案。揭露它的弱点一个最简单的办法，大概是将我们的问题换一个问法：“亚当为什么会用他的自由意志去犯罪？”这样就不能以“因为他选择如此”来回答了，这样的答案只是将问题从疑问句变成了陈述句。

我很希望为亚当堕落的难题提供一个简单的答案，但是我不能，我唯一能给出的回答就是我也不知道答案是什么。

到这时候有些读者肯定要责正我了，他们这么想道：“我知道答案！亚当堕落是因为那是神的旨意！”

那么我立即要问：“从什么意义上亚当堕落是神的旨意？神是否迫使亚当犯罪，接着又为亚当没有能力避免的事惩罚他？”之所以问这样一个尖锐的问题，是为了回答它。堕落肯定从某种意义上是“神的旨意”，但是关键问题仍然是：“从什么意义上是神的旨意？”

至此，我们发现自己正在直叩一个很直接的问题，这个问题关乎神的旨意。我们想知道神的旨意是怎么在亚当的生命中运作的，但更

个人化地说，我们想知道神的旨意是怎么在我们自己的生命中运作的。

当问题复杂难解时，尽最大可能搜集与问题相关的信息是一条很好的法则。通常情况下，侦探所掌握的线索越多，破案也就越容易（注意是“通常情况下”）。有时候线索太多反而使侦探苦不堪言，这些线索只使得破案更加艰难。决策层的经理们很清楚掌握充足信息和保持记录的重要性，他们的格言大概是：“如果你掌握足够的信息，决策就会自己送上门来。”我们需要再一次注意，这里要加上一个定语“通常”，因有时候太过繁杂的信息会仿佛尖叫的女妖一般扑来，反抗我们为它们分类的努力。

我着重强调信息、复杂性与简单性，是因为合乎《圣经》地定义神的旨意就是一件复杂的事，试图将之简单化是在制造灾难。有时候，与《圣经》中神的旨意这一概念的复杂性摔跤，甚至可能会让我们患上偏头痛。但我们的问题终究是一个圣洁的请问，是一个即使一路有头痛相伴也值得的追求。只是我们务必要提防简单化地去追求，如此至少是在将一个圣洁的请求变成一个不圣洁的假设。

从开始我们就注意到，《圣经》讲到“神的旨意”不只一种方式。这一困难是使得我们的寻求变得复杂的主要原因，也是对试图简单化地解决问题的一个警告。新约《圣经》中有两个可以翻译为“旨意”的希腊词，如此似乎我们只需要精确地定义这两个词，每次读到“旨意”时就去查一下希腊原文用的是哪一个词，问题就解决了。哎呀，这样却是行不通的。当我们发现这两个希腊词每一个又各有好几种略有差别的含义时，明朗的设想立刻变得臃肿起来。所以，仅仅是查希腊原文的用法尚不足以为我们解决难题。然而，查找希腊原词的含义的确是一个有助益的起点，就让我们简要地查考一下这两个词，看看会不会给我们带来一些亮光。这两个词是 *boule* 和 *thelema*。

boule 这个词的词根是一个古动词，意思是一个“理性的、有意识的渴望”，这跟 *thelema* 的含义恰恰相反，*thelema* 的意思是“一个感性的、无意识的渴望”，这两个词古时候的细微差别在于是理性的渴望还是感性的渴望。然而，随着希腊语的发展，这个差别变

得微弱，两个词在很多时候变成了同义词，作者经常因着文体上的考虑而将这两个词替换使用。

新约《圣经》中，boule常常指向一个谨慎考虑的计划，最常用在神的预旨（counsel）上。boule经常指向神护理性的旨意，是预定的、不可改变的。路加喜爱这么使用这个词，我们从使徒行传中读到：“他（耶稣）既按着神的定旨先见被交与人，你们就借着无法之人的手，把他钉在十字架上，杀了”（使徒行传2：23）。

这里我们看到的是神坚定不移的旨意，是任何人的行动都不能阻止的。神的计划坚不可摧，祂的“旨意”不可改变。thelema这个词具有多种含义，它指向赞同的、被渴望的、被打算的、被选择的，或是被命令的。从中我们看到赞同、渴望、目的、决心以及命令。当thelema出现的时候，到底是用的哪个含义，取决于它的上下文背景。

神预定性的旨意

神学家称为的“神预定性的旨意”，指的是神按照祂至高的主权预定事情的发生，有的时候也被称为“神主权性的、有效的旨意”。借此，神行祂所喜悦的任何事。当神如此主权性地预定什么事时，没有什么能够阻止事情的发生。神吩咐要有光，黑暗就无力反抗这样的命令，“光”立刻发出。神没有劝勉光要发出，祂没有与自然力谈判来使宇宙成形。神也没有借着灾难与错误来达成救赎计划，十字架并非蒙神使用的一个灾难性的意外。这些事都是神绝对的命定，它们具有有效的结果（产生神所希望的结果），因为它们的起因都是神主权性地预定好了的。

那些将神的旨意直接捆绑在神主权性的旨意上的人，面临着一个很严肃的危险。我们常听到穆斯林的呼声：“这是安拉的旨意。”有时候我们的人生观也会滑入一种命运式的观点中去，说：“顺其自然”，或者说“该发生的总要发生”。这么说的时侯，我们是在接受一种次基督教形式的宿命论思想，就好像神预定每件事情的发生是完全排除人的选择在外的。

古典神学家们坚持这一事实：人在行动、选择和回应上有自己的意志。神施行祂的计划是透过手段来达成的，透过自愿的、能动的受造物真实的选择。第二因的存在就跟第一因的存在一样真实，否认这一点就是接受一种排除了人类自由和尊严的宿命论思想。

但是，的确有一位有主权的上帝，祂的旨意比我们的更大，祂的旨意约束我的意志，我的意志不能约束祂的旨意。当祂主权性地预定某事时，那件事一定会发生——不论我喜欢还是不喜欢，不论我选择还是不选择。祂是有主权的，我是从属的。

神律例性的旨意

《圣经》谈及神的旨意时，并不总是指着神预定性的旨意。神预定性的旨意是不能被破坏或违背的，它一定会发生。然而另一方面，的确有一种旨意是可以被破坏的，那就是“神律例性的旨意”。它可以被违背，事实上，我们每个人每天都在破坏和违背它。

神律例性的旨意可以在祂的律法中找到。神向祂的百姓所颁布的训言、准则和诫命，形成了神律例性的旨意，它们向我们显明了做什么才是正确合宜的。神律例性的旨意就是神为我们的人生所制定的公义的法则，我们被这种法则所治理。神的旨意是要我们不犯罪。神的旨意是要我们在祂面前不要有别神；要我们像爱自己那样爱邻舍；要我们不偷窃、贪婪以及奸淫。然而，这个世界诚然充满了偶像崇拜、仇恨、偷盗、贪婪，以及淫乱。不论何时神的律法被破坏，神的旨意就遭到了敌挡。

当今基督教界最大的悲剧之一，是太多的基督徒关心神隐秘的、预定性的旨意，到了一个忽视和排除神律例性的旨意的地步。我们想一窥面纱背后的秘密，好为我们的私人未来一探究竟。比起关心我们顺服与否，我们似乎更关心我们的星座，更关心星星们在这个周期里在做什么，而不是我们正在做什么。

涉及到神主权性的旨意时，我们假设我们是被动的。涉及到祂律例性的旨意时，我们知道我们是能动的，因此负有责任。比起在敬虔

上操练自己，我们更容易试图不敬虔地窥探神隐秘的旨意。我们逃避到主权性旨意的安全感中，试图将我们的罪推给上帝，将罪的重担和责任加诸在神不可改变的旨意上。这种态度显出的是一个敌基督的灵，一种目无法纪或反律主义的心态，无视神的律法，忽略祂的训词。

《圣经》中的义

哈巴谷著名的宣言“唯义人因信得生”（哈巴谷书 2: 4），在新约中出现了三次，它也成为了福音派教会的一句口号。福音派教会的重心一直放在因信称义的教义上。这句口号暗含着基督徒生活的本质，将关注的焦点放在《圣经》对“义”的观念上。耶稣最令人困扰的教导之一，是“你们的义，若不胜于文士和法利赛人的义，断不能进天国”（马太福音 5: 20）。我们很容易认为耶稣的意思是我们的义必须比那些假冒伪善的人所呈现的义更高。我们对新约时代的文士和法利赛人的印象是，他们是一群不择手段、残忍的宗教骗术实施者。然而，我们必须牢记一点，历史上的法利赛人是一群委身于极高的义的标准的人，但是耶稣却告诉我们，我们的义必须胜过他们的义。祂到底是什么意思呢？

当我们思考《圣经》中义这一概念时，我们是在探讨一个触及神学每个层面的概念。首先是神的义，神的义是丈量一切公义和错误标准的尺度，神的属性是义的终极彰显和根基。在旧约中，义的定义是顺服神所颁布的律法，神自己就是那义者。那些律法不仅包含着人类之间彼此相处的行为准则，还具有礼仪性的特征。

在旧约的以色列人以及新约的法利赛人身上，礼仪性的义取代了真正意义上的义。意思是说，人开始满足于遵行宗教群体所从事的礼仪，而不是实现律法更为广义的应用。例如，耶稣指责法利赛人将薄荷和茴香献上十分之一，却忽视律法上更重要的事：公义和怜悯。耶稣的意思是法利赛人献上当纳的十一是正确的，但是他们认为礼仪性的遵行已经成全了律法的要求却是错误的。在这里，礼仪性的义已经成为了真实、完全的顺服的替代品。

在福音派世界，义实际上是个稀有词汇。我们谈论道德、属灵和敬虔，却很少谈论义。但是我们得救的目标却不是敬虔或属灵，而是义。属灵在新约当中终极的指向是义，属灵的意思是我们在使用神模造我们成为祂儿子样式的属灵的恩典。祷告、查经、团契、见证……都是被设计来帮助我们过义的生活的手段，它们本身并不是目的。如果我们认为基督徒生活的终点就是属灵的话，我们的成长一定会受到妨碍。

属灵性的考量只是我们与神同行的起点，我们必须提防属灵满足了基督对我们的要求这一微妙的思想。跌入这个陷阱——法利赛人的陷阱——就是以公式化的、礼仪性的操练取代了真实的义。但是我们的确应当祷告、查经和作见证传福音，然而，在我们的生命中，我们必须永远不要在对义的追求上歇息。在称义中我们藉着披戴基督的义在神的眼里成为义人，但是，一旦我们被称义，我们的生活就必须能显出从称义流淌出来的个人性的义的果子。对我而言，很有趣的一点是整个《圣经》对义的概念都被一个希腊词语给包含了，它就是 *dikaios*。起先的例子中，这个希腊词被用来描述神的义；接着的例子中，被用来描述称义；第三个例子中，被用来描述生活中的义。因此，从开始到最后——从神的属性到人的生活——我们人的职责保持不变，我们蒙受的是一个义的呼召。

永远不要将真正的义与自以为义混淆。我们的义是从我们的称义流淌出来的，而我们的称义则是唯独基于基督的义，因此，我们必须永远不要受迷惑去认为我们在义上的努力有任何自身的价值。然而作为一个热心持守因信称义教义的新教徒，我们必须一直牢记，唯独藉着信心的称义从来都不是藉着一个单独存在的信心。真正的信心彰显在胜过法利赛人和文士的义里，因为它顾念律法上那更重要的事：公义和怜悯。

我们被呼召在人生的每一个领域见证神的义，从我们祷告的内室到法庭，从教会到市集。耶稣所给出的先行次序是，我们要先求神的国和神的义，其他的一切都会被加诸其上。（太6：33）对约束的过敏

“每个人做好自己的事。”这句六十年代的俚语描绘了我们这个时代的灵魂，如今自由越来越被等同于不可剥夺的、喜欢干什么就干什么的权力。这种态度携带着一种内置的对约束性律法的过敏，不论是神的律法还是人的法律。

这种无所不在的反律主义心态令人想起《圣经》中一个招致上帝审判的世代，就因为那时“各人任意而行”（士师记 17: 6）。世俗世界在以下这一呼声中将这一态度折射殆尽：“政府不能为道德立法。”道德被视为一件私人事项，在政府甚至是教会的治权之外。

这里词义发生了变化，但是微妙到许多人没有发现。“你不能为道德立法”这一观念，原初的目的是为了传递这样一个概念：制定一条禁止某种行为的法律并不一定能彻底消除这种行为。那句话的重点是法律本身不能产生对法律的顺服，事实上，有些时候，立法禁止某种行为只会招致更猖獗的犯法，禁止酒精饮料就是一个例子。

当代对为道德立法的诠释已经偏离了原初的语境，它说的其实不是政府不能为道德立法，而是政府不当为道德立法。意思是政府应当在诸如控制堕胎、不正当性行为、婚姻和离婚等道德问题上退场，因为道德是私人领域的良心问题。在我们的国家政府在这些领域立法被视为侵犯隐私，视为对个体基本自由的否定。

如果我们顺着这一思维得出它逻辑上的结论，政府就基本无事可做了。如果政府不能为道德立法，它的活动就会被限定于决定国旗的颜色、国花以及或许是国鸟上。（然而，甚至是花和鸟的问题也可能被视为是“道德的”，因为它是一个生态学问题，终极意义上是有道德属性的。）事实上，法律所涉及的绝大部分内容都毋庸置疑地具有道德特征。禁止谋杀、偷盗，以及公民权利都是道德问题，一个人怎么在高速公路上开摩托车也是道德问题，因为它涉及到其他旅行者的安全。

关于大麻合法化讨论常常聚焦在一个事实上：大多数某个年龄段的人都在犯法。这一争论其实是在说：既然不顺服已经这么普遍，那

不就是在暗示法律不好吗？这种结论是公然的反理性，大麻应不应当列入刑法，不当由国民的犯法程度来决定。

重点是很大一部分的美国人在大麻的问题上都显露出了反律主义的心态，这种不顺服并非是由贵族们对一个专制政府道德镇压的热心所驱使，其实在这里法律被抵挡关乎的是便利和身体的欲望。

在教会中，同样的反律主义心态常常盛行。教皇本笃十六世曾面对前任教皇所遗留下一个尴尬困局，他努力向世界解释为什么他的美国信徒有一大部分在民意调查中承认他们使用人工避孕，尽管避孕是教皇通谕中明确禁止的。人必须得问，人们是如何同时在他们教会的“无误”领袖面前做信仰告白，又同时顽固地拒绝顺服那位领袖。在新教教会，当信徒受到道德指控时，常常会被激怒。他们经常声称教会无权侵犯他们的私生活。他们这么说，是无视他们当初的会员誓约，无视他们曾经公开地委身顺服在教会的道德监督之下。

反律主义在福音派基督徒群体中本应当比在其他任何地方更少，然而遗憾的是，事实并不符合推测。典型的“福音派信徒”是如此漠不关心神的律法，以至于当初罗马天主教用来恐吓马丁路德的灾难性预言正开始应验，有些“福音派信徒”真的是在利用因信称义作为犯罪的一张通行证。这些事实上只能被视为是伪福音派。任何对因信称义有基本理解的人都会知道，真正的信心总是彰显在热心顺服当中。任何认真的基督徒都不会对神的律法持轻蔑态度。尽管顺服那些律法并不能带来称义，但是一个被称义的人一定会努力遵行它们。

确实有些时候人的命令会与神的律法相冲突，在那些情况下，基督徒不止可以不听从人，而且是应当不听从人。在这里我不是在说具体的道德问题，而是在说态度。基督徒必须尤为谨慎，在这反律主义的时代不要被这个时代的精神所渗透。我们并没有自由去做任何我们眼中看为正的事，我们被呼召去做神看为正的事。

自由不当与自治相混淆，只要邪恶还在这个世界存在一天，约束道德的法律就是必要的。神设立政府是一个恩典之举，政府的存在是

为了奖善罚恶，它的存在是要保护无辜的人和义人。只要不用妥协对神的顺服，义人被呼召去尽最大的可能支持政府。

神本性的旨意

我们理解了预定性的旨意和律例性的旨意是神全部旨意的一部分，与此同时，神主权的奥秘仍然还有着其他的方面。其中的一个方面就是“神本性的旨意”，这一点跟人有能力违背神律例性的旨意紧密相连。神旨意的这一方面指向神喜悦什么、赞同什么，它表达了对创造物的态度。例如有些事是“在祂的眼中看为可喜悦的”，而其他事则会使神伤心。神可能许可（不是道德性的允许）恶事的发生，但是神决不喜悦恶事。

为了描绘这些神的旨意的不同方面是如何在《圣经》中呈现的，让我们来看一下这节经文，这里说主“不愿有一人沉沦”（彼得后书 3: 9）。上面所提到的旨意的含义中，哪一个适用于这里呢？因着指向上的微妙差别，这段经文的含义如何发生变化？先试试预定性的旨意。如此，这节经文的意思就会是：“在神主权性的预定中，神不愿意有任何人灭亡”。如此的结论就是没有人灭亡，那么这节经文就会成为证明普救论的经文了。在这种观点下，地狱里面最终空无一人。

第二个选项是从律例性的角度神不愿意有任何人灭亡。这样，意思就会是神不允许人灭亡，因此祂颁布了道德许可令。这显然跟经文背景不相符合。

第三个选项就说得通了，神不愿意的意思是神并不内在地打算、或是喜悦人的灭亡。《圣经》在其他地方说，神断不喜悦恶人灭亡。祂可能预定祂并不享受的事。意思是，祂会向恶人施行公义，祂喜悦公正得着持守、正义得着尊崇，尽管祂对于施行这样的刑罚没有任何个人的享受。

一个相似的人间的处境可能是在我们的法庭上。一个法官因着公义的缘故，可能会给一个犯人判刑，但同时又内在地为这个有罪的人

感到伤心。祂的心肠也许站在这个人的一边，但是却是站在罪恶的对立面。

然而，神并非仅仅是一个人类的法官，只在罪恶和公正的体系约束下行事。神是有主权的——祂可以做任何祂喜悦的事。如果祂不喜悦或不愿意任何人灭亡，那祂为什么不照此制定祂预定性的旨意呢？神预定性的旨意和祂本性的旨意怎么会脱节呢？

条件相当的情况下，神的确希望没有人灭亡。然而条件并不相当，罪是真实的，罪敌挡神的圣洁和公义。神不愿意罪不受到惩罚，祂也想要祂的圣洁得着维护。说在神里面有喜好的冲突或是意愿的交锋是一种危险的说法，然而，确切地说来，我们必须如此。祂意愿创造物的顺服，祂意愿创造物的幸福，终极意义上顺服和幸福成正比关系。顺服的孩子将永不灭亡，那些遵行神律例性旨意的人将永远享受祂本性旨意的益处。而当律例性的旨意遭到敌挡时，事情就再也不相等了，如今神要求刑罚，同时又并不享受执行这种刑罚。

但是这是否回避了那个根本问题？预定性的旨意在这里该放在哪里？神难道不能从一开始就预定没有人能够犯罪，以此来保证祂旨意的各个元素——预定、律例和本性的永恒和谐吗？这个问题的答案常常是肤浅的，答案常常诉诸于人的自由意志，就好像人的自由意志可以神奇地解释这种两难的处境似的。我们被告知神唯一可以造出一个不会有罪恶存在的宇宙的方式，就我们被应许当我们的救恩完成时，就不再有罪了。是使被造物没有自由意志。接下来的证明是如果没有自由意志，这些受造物就不过是木偶而没有人性，没有犯罪的能力。可是如果是那样的话，我们在天堂里的状态又怎么解释呢？我们仍然有做选择的能力，但是我们的本性将会是如此地倾向于义，以至于我们将永远不会选择恶。如果这在救赎之后的天堂是可能的，为什么它不能在堕落之前就成为可能？

《圣经》对这一恼人的问题没有给出清楚的答案，我们被告知不管怎样，神创造了有能力犯罪的人。我们还从《圣经》里得知，神的本性没有转动的影儿，并且祂一切的作为都披戴着义。神选择按照祂创造的方式造了人是一个奥秘，但是透过我们被赋予的知识，我们必

须知道神的计划是好的。祂对我们的命令、祂意愿我们听从祂和我们在遵从上的失败——任何存在于其间的冲突都不能毁坏神的主权。

我能确定我的得救吗？

第一章 得救确据的挣扎

新约中有一段经文，我认为是圣经最可怕的经文之一，出现在耶稣登山宝训的末尾。我们倾向于将登山宝训视为主的积极教导，毕竟，祂是在登山宝训中讲了八福：“虚心的人有福了……哀恸的人有福了……温柔的人有福了……”（马太福音 5：3-12）。因着登山宝训，耶稣以侧重积极而非消极教训闻名。然而我们时常忽视登山宝训的顶点，耶稣在那里说：“凡称呼我‘主啊，主啊’的人不能都进天国；惟独遵行我天父旨意的人才能进去。 当那日必有许多人对我说：‘主啊，主啊，我们不是奉你的名传道，奉你的名赶鬼，奉你的名行许多异能吗？’我就明明地告诉他们说：‘我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！’”（马太福音 7：21-23）在这里，耶稣向我们预揭末日审判的情景。祂说人会到祂面前称祂为“主”，他们会对耶稣说：“主啊，我们奉你的名行了许多异能奇事，我们服侍了你；我们奉你的名传道；我们赶鬼；我们做了这所有的事。”耶稣说：“我将转而对这些人说：‘离开我去吧。’”祂不仅会说：“我不认识你们”，而且会说：“你们这些作恶的人，我从来不认识你们。”这一可怕警告最尖锐的地方在于耶稣以这话开始：“凡称呼我‘主啊，主啊’的人不能都进天国。”然后祂又以这话重复：“当那日必有许多人对我说：‘主啊，主啊。’”

“主啊，主啊”

一个人被重复呼叫自己的名字，在圣经中只出现十五次，让我列举一些：亚伯拉罕在摩利亚山上准备将刀刺入他儿子以撒的胸膛，神在最后一刻透过神的使者拦阻说：‘亚伯拉罕！亚伯拉罕！……你不可在这童子身上下手’”（创世记22：11-12）。

雅各害怕下埃及去，神来使他安心，说：“雅各！雅各！”（创世记 46：2）。

神在和烈山上从燃烧的荆棘中对摩西说：“摩西！摩西！”（出埃及记 3：4）。

神在夜间呼叫童子撒母耳时，说：“撒母耳啊！撒母耳啊！”（撒母耳记上 3：10）。

耶稣在伯大尼责备马大时说：“马大！马大！”（路加福音 10：41）。

耶稣为耶路撒冷哀哭：“耶路撒冷啊！耶路撒冷啊！你常杀害先知，又用石头打死那奉差遣到你这里来的人。我多次愿意聚集你的儿女，好像母鸡把小鸡聚集在翅膀底下；只是你们不愿意”（路加福音 13：34）。

彼得说他在任何环境都能站立得住，耶稣说：“西门！西门！撒但想要得着你们，好筛你们像筛麦子一样”（路加福音 22：31）。

耶稣在大马士革的路上拦阻扫罗说：“扫罗！扫罗！你为什么逼迫我？”（使徒行传 9：4）。

也许圣经有关这样重复的例子中最强烈的是耶稣在十字架上的呼喊：“我的神！我的神！为什么离弃我？”（马太福音 27：46）。

希伯来文中，这种语法结构有着特殊意义。当人重复另一个人的私人名号时，意味着他与那人之间有着亲密的个人关系。

因此耶稣在登山宝训中说的是，最后审判那日不仅会有人到祂面前说：“主啊，我们属于你，我们是你的”，而且他们会以亲密的个人称呼对祂说：“主啊，主啊”，就好像他们从一种深度、个人意义上认识祂一样。耶稣会对他们说：“我从来不认识你们，你们这些作恶的人，离开我去吧！”

耶稣是说有许多人自称是基督徒，使用基督的名号，以祂升高的称号“主”称呼祂，但实际上根本不在神的国里。他们不属于祂，在末日审判的时候也不能站立得住。这一事实的可怕之处在于这些人不

是教会的边缘群体，相反，他们在教会生活中十分投入，非常深入地参与事工，甚至可能有着真基督徒的好名声。然而耶稣却不认识他们，并会将他们从祂面前逐出。

我在这本小册子开头就谈及这一点，是因为当我们作基督徒信仰告白的时候，需要问自己一个问题：我们怎么知道我们不会归属于这一群体？他们在末日审判那天期盼着进入天国，以亲密的名号称呼耶稣，然而却只能被驱逐？我们怎么知道我们对自己处于恩典中的信心不是错误的信心？我们怎么知道我们没有自欺？我们怎么确定自己已经得救？

一个有争议的教义

世纪以来，关于得救确据的问题在教会中引发争议。许多教会走得如此之远，甚至质疑人是否能拥有得救确据。

例如，十六世纪的特利腾大公会议（Council of Trent）上，罗马天主教否认人能够拥有得救确据，一些极个别情况除外。罗马天主教教导说，神只会向那些特殊圣徒赐下关于他们在自己面前地位的特殊启示，这类人可以在今生就拥有得救确据；然而，教会的一般成员不能期盼拥有得救确据。

罗马天主教声称，大部分“确据”在终极分析上都是基于人的猜想、观点和意见，而圣经说人的心深深扎根在诡诈中。圣经告诉我们，人心比万物都诡诈（耶利米书 17：9），因此罗马天主教认为，我们很容易自欺，将对我们灵魂状态的信心仅仅建立在观点上。结论就是，救恩确据离了某种特殊启示就不可能获得。

不只是罗马天主教否认得救确据的教义，有些新教徒也相信人能有今天得救的确据，但没有明天得救的确据，因为他们接受这样一种可能性：人可以一时有信心，后来又堕落不信、失去救恩。这也是为什么历史上救恩确据的教义跟圣徒恒忍的教义紧密相连。因此天主教说我们根本不能拥有得救确据，这些新教徒则说我们可以在一段有限时间里拥有得救确据，但我们不知道自己的终极状态将会如何。

然后是我自己的神学立场、改革宗神学的教导：我们不仅今天就能知道我们处于恩典地位，而且还能对自己在死亡那刻也将处于恩典地位拥有完全的确据。

撒种的比喻

耶稣在撒种的比喻中论到谁真正得救、谁并未真的得救：“当那一天，耶稣从房子里出来，坐在海边。有许多人到他那里聚集，他只得上船坐下，众人都站在岸上。他用比喻对他们讲许多道理，说：‘有一个撒种的出去撒种；撒的时候，有落在路旁的，飞鸟来吃尽了；有落在土浅石头地上的，土既不深，发苗最快，日头出来一晒，因为没有根，就枯干了；有落在荆棘里的，荆棘长起来，把它挤住了；又有落在好土里的，就结实，有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的。有耳可听的，就当听！’”（马太福音 13：1-9）留心这一著名比喻的上下文很重要，在这之前，有些人对耶稣说：“看哪，你母亲和你弟兄站在外边，要与你说话”（马太福音 12：47），但是耶稣回答说：“谁是我的母亲？谁是我的弟兄？”（48 节）。然后，祂指着门徒说：“看哪，我的母亲，我的弟兄。凡遵行我天父旨意的人，就是我的弟兄姊妹和母亲了”（49-50 节）。耶稣说祂真正的弟兄是那些遵行天父旨意的人，而不是那些仅仅做一个跟随祂的确定的人。

没有人强迫犹大做门徒，我们必须一直记住这一点。犹大是自己选择跟从耶稣，他自己决定进入耶稣的学校。我们的主在地上服侍的三年间，他一直与主在一起，然而我们却得知他是个魔鬼（约翰福音 6：70）。犹大并非曾经真的归正，然后又从恩典中堕落丧失；相反，尽管他曾与耶稣亲近，却从来不是个归正之人。当我们思想自己的灵魂状态时，这一事实应当使我们警醒。

马太福音随后的经文里，耶稣给出了撒种比喻的解释。福音书为我们记载了为数不多的比喻释义，这便是其中之一。这里的解释最有助益，因为这个比喻跟通常的比喻性教导不一样，大部分比喻只有一个重点，因此将比喻变为寓言是危险的，寓言是整个故事中都布满象

征含义。然而撒种的比喻却达到了寓言的级别，因为耶稣作出了多点应用。

耶稣如此开始祂的解释：“所以，你们当听这撒种的比喻。凡听见天国道理不明白的，那恶者就来，把所撒在他心里的夺了去；这就是撒在路旁的了”（马太福音 13：18-19）。祂讲到的第一组由那些撒在路旁的种子代表，古时候，在播种季节，农夫会先撒种、后耕地，然而任何落在路旁的种子都不会被犁地，因此它们落在硬土上，没有任何生根的可能，反而被飞鸟吃掉。耶稣把飞鸟比作撒旦，许多人就像这样的种子，他们听见福音教导，但这教训对他们不起作用，在他们的生命中无法生根。

耶稣继续说：“撒在石头地上的，就是人听了道，当下欢喜领受，只因心里没有根，不过是暂时的，及至为道遭了患难，或是受了逼迫，立刻就跌倒了”（20-21 节）。

如果你去参加一场福音营会，或是在电视上观看，你可能会看到大批人涌上教会台前、回应福音号召。事实上，我曾经看过一个报道，在一场大型国际福音布道会上，百万人决志跟随基督。读到这个报道时，我思想那些决志中有多少是真的归正，又有多少是仿造品。人们喜欢他们在这些营会上听见的内容，情感上可能很受触动，以至于决志跟随基督。然而，那些在福音营会上到台前决志的人，其中许多都很快将自己的委身抛诸脑后，这已经是一个确定的事实。他们在一时刺激下的回应时常是没有根基的。

对于有关福音营会大获成功的报道，我不想回应得太过严厉。我承认所有福音事工都面临着衡量果效的问题，教会的做法通常是汇报自己的会员人数以及在一段时期里增长了多少人，福音事工的做法则是汇报到台前的有多少人，举手的有多少人，写卡片的有多少人，祷告的有多少人。这些事工都想用某种统计方法来测量人们做出的回应。

但是人如何衡量属灵实际呢？任何参与过传福音的人都知道，我们不可能看见人心，因此下一个最佳选项就是数算人们决志的数量。

但是耶稣在撒种的比喻中警告我们，祂说许多人都是带着欢喜聆听福音，但是他们不会持守在信心中。第二类的种子落在石头地上，土太浅，种子不能生根，太阳一出来，种子就开始枯萎，结果就是枯死、永不结果子。耶稣告诉我们，这些人跌倒是因为信心的道路上免不了逼迫患难。

耶稣解释第三类种子说：“撒在荆棘里的，就是人听了道，后来有世上的思虑、钱财的迷惑把道挤住了，不能结实”（马太福音 13：22）。这类种子代表这样一类人：他们听见且领受了神的话，却被世俗的思虑胜过。世俗的思虑就像荆棘一样“把道挤住”。

最后，耶稣说：“撒在好地上的，就是人听道明白了，后来结实”（马太福音 13：23 上）。

那么很显然，有许多人都欢喜快乐地回应福音信息，但是最终却不会持守信心。不是所有听见神的话的人都会得救，同样的，也不是所有立刻回应神话语的人都会得救。那些真正得救的人是那些证明自己遵行神话语的人，如果种子生根生长，就一定会结出果子。

结果子的必要

想到多结果子，我们必须记住我们不是靠行为得救，相反，我们得救是唯独藉着信心。但是我们同样记得十六世纪的权威改教家——例如马丁路德曾经说过，我们得救是唯独藉着信心（justified by faith alone），但不是藉着一种单独存在的信心（not by a faith that is alone）。

这一观点跟罗马天主教的模式不同，罗马天主教认为一个人要想称义必须具备信心，但他同时也必须有好行为。因此天主教的观点是信心加上行为等于称义，而新教的观点则是信心等于称义加上行为。

天主教观点：

信心 + 行为 = 称义

新教观点：

信心 = 称义 + 行为

新教观点下，行为是一个结果，是我们所处的恩典状态的彰显；因此，它们对称义没有任何功劳可言。唯一使罪人得称为义的是基督的行为，因此当我们说我们是因信称义时，我们的意思是我们唯独藉着基督称义，藉着基督的行为。我们的行为在我们的称义上没有任何贡献。

有些人会说：“我想那就意味着我不需要果子了，我不需要显出任何义行，因为我是因信得救。”然而我们要记住，那称义的信心不是死的信心，正如雅各在他的书信所言（雅各书 2：26），也正如路德的强调一样；它是 *fides viva*，一个活的信心，一个具有生命力的信心。真正使我们连于基督的信心总会在行为上彰显自己，如果等式的右边没有行为，那就告诉我们等式的左边也没有信心。遗憾的是，如果等式的左边没有信心，等式的右边也没有称义。

因此信心使我们连于基督，并且如果我们的信心是真确的，我们就不会在末日那天呼喊“主啊主啊”，却听见主称我们是作恶的人。这不会发生，因为我们一定会有好果子显明我们信心的真实。

基督徒果子的数量各不相同，耶稣说好种子结实“有一百倍的，有六十倍的，有三十倍的”（13：23 下）。有些真基督徒不如其他基督徒一般果实累累，但每一个真信徒都会结一些果子。如果他不结果子，他就不是个真信徒。这也是为什么耶稣说：“凭着他们的果子，就可以认出他们来”（马太福音 7：16 上）——而不是凭着他们的宣称。

如果一个人浸泡在一种特别强调决志、到台前应召、做罪人祷告的基督徒亚文化中，就很容易错过一个重点——决志跟随耶稣从来都不能使任何人归正。这是因为使一个人归正的不是一个决定，而是圣灵的大能。我们进入神的国，不是因为我们做了一个决定、走上台

前、举了手或在一张卡片上签名，我们进入神的国是因为我们的心中有真信心。

不要误解——公开认信绝对没有任何不对，反而是应当的。每个被称为义的人都蒙召认信自己的信仰，每个真基督徒都蒙召在他人面前认信基督。真正的问题在于我们将公开认信当做归正的试金石。毕竟，耶稣说有些人用嘴唇尊敬祂，心却远离祂（马太福音 15：8）。没有一个人曾因认信称义。

然而这是否意味着，解决救恩确据问题的最简单办法是检验我们生命的果子，以决定它是否显出与口头认信一致的实质？在基督徒生活中，自我省察显然有其必要性，我会在第四章更多谈及；然而我们中没有人活出我们口头认信的全部规模，如果我们只将焦点放在我们的行为表现上，真正的确据就会变得非常不稳固。

因此，有错误确据是可能的，真正的确据又可能很难获得，那么我们如何能确定地知道我们的信仰告白是出自真正的救赎恩典呢？这个问题极其重要，因为它触及我们作为基督徒的核心，对我们作为基督徒的感受、安慰和行为都具有极大影响。确定我们是否处于恩典地位，这个问题迫在眉睫，这本小册子的余下章节将探讨我们如何才能解答这一问题。

第二章 四种人

我曾在辛辛那提（Cincinnati）与一个人分享福音，开始问他三元福音运动的两个诊断问题的头一个：“在你的属灵生活里，你是否到了一个确定如果你今晚死去，你将上天堂的地步？”这个人毫无畏缩，直直地看着我的眼睛说：“噢不，我很确定我没有得救，我确定我将下地狱。”我对这个回答感到讶异，因为我从未遇见一个如此肯定地狱是他终点站的人。这个人过着不敬虔的生活，他知道他过着不敬虔的生活，他也知道一个不敬虔的人生有什么后果，但是他不在乎。

论到救恩的确据，这个世界上有四种人，每一个活着的人都毫无例外地属于这四类中的一类，它们是：1) 那些已经得救也知道自己是得救的人；2) 那些已经得救但是不知道自己得救的人；3) 那些没有得救也知道自己没有得救的人（就像我上面提及的那人）；以及4) 那些没有得救但是不知道自己没有得救的人。

让我们进一步察看这些类别。已经得救也知道自己是得救的人第一类人是那些已经得救也知道自己是得救的人，这些人对他们处于恩典地位拥有完全的确据，对他们而言，这个问题的答案已经稳如泰山。

你也许经历过这样的对话，你问某人一个问题，他以某种肯定或主张作答，你回应道：“你确定吗？”他答道：“是的，我确定。”而你的下一个问题是：“你确定你确定吗？”我们论及确信或确定性时，不是仅仅在谈论哲学类别，相反，在某种意义上，我们是在形容自己对于多种问题或主张的情感状态。对于真理的确据运行于一个广阔连续统中，例如，有人可能会问你说：“你相信神存在吗？”对这个问题你可能有许多种回答，你可能会说：“不，我不相信”，“我不这么认为”，“我不知道，但我希望神存在”，“或许吧”，“是的，我相信神”，或是“我当然相信神了”。每一个答案都表明一种不同级别的伴随某种意见或主张的信心程度。

因此，当我们论到救恩确据的问题，我们不是在谈论数学式的确信，例如相信二加二等于四；而是在谈论对于个人状态的确信，而确信的度每天都在晃动。有的日子里，如果有人问我：“司布尔，你确定你得救了吗？”我会说：“绝对肯定。”第二天，如果我处于罪疚的重担之下，我或许会说：“我认为是这样，你知道的。”基督徒生活有高峰也有低谷。

然而，真正的确据却能在怀疑风暴中幸存下来，因为我们将会看到，这样的确据远远不只是建立在感觉上。这一类的人具备一个根基，他可以站在那根基上说：“（我）知道我所信的是谁，也深信他能保全我所交付他的，直到那日”（提摩太后书1：12）。

已经得救但不知道自己得救的人第二类人是那些已经得救但是不知道自己得救的人，一个人有可能处于恩典地位，但对于自己处于这样地位还没有完全的确信。我已经提到有些人（例如罗马天主教）质疑第一类（那些已经得救也知道的人）的正确性，主张这样的救恩确据一般是不可获得的。同样的，有些人声称一个人不可能处于恩典地位却不知道。他们说得救的信心，其内容就在于信靠一位你相信可以拯救你的救主，因此如果一个人认为自己有信心，却对耶稣救他缺乏信心，那他真的有什么信心可言吗？

问题部分在于基督教内的一种流行观念，就是认为基督徒一定要有戏剧般的归正经历。有些人的确如此来到基督面前，例如，葛培理就可以讲出他成为基督徒的日期与时刻，他可以指向过去特定的某一天，即他在打完棒球赛后参加一场福音营会的那日。那一天是一个名叫末底改·含（Mordecai Ham）的巡回布道家讲道，葛培理去听了，经历一场将他的人生翻个底朝天的归正。我也经历了同样类型的归正，我精确知道自己遇见基督的时间，可以告诉你日期、时刻、地点以及发生经过。然而其他人甚至不能明确他们成为基督徒的年份，例如葛培理的妻子路得就不知道她是什么时候归正的。

在教会里我们有一种倾向，要将自己的经历作为其他所有人的范本。那些有着突然、戏剧性、大马士革路上那种归正经历的人可以准确指出归正的时间日期，这些人有时候会质疑那些没有此类经历的人，稀奇这种说不出时间日期的人是否真的是基督徒。同时，那些不知道时间日期的人有时候也会质疑那些声称知道自己第一次相信是什么时候的人。底线是：圣经没有地方说我们必须知道自己归正的准确时间。

到这里事情变得复杂起来，开始有点问题。没有人是半重生的，你要么是从神的灵而生，要么不是。重生是神的作为，我们藉此从黑暗的国度迁移到光明的国度，是真正的归正性作为，藉着圣灵的作为突然发生；因此一个人要么已经重生，要么就还没有。重生不存在过程，它是立时的。但假如事实如此，难道不会使那些说不出归正的具体时间的人显得可疑吗？并非如此。我们需要在归正和归正经历之间

作区分。此外，我们还需要明白，不是每个人都对圣灵在他灵魂里的超自然作为具有立时的敏感，这也是为什么按照他人的经历是否与我们自己的经历一致来评估别人并分门别类是非常危险的。

实际上，尽管我经常谈到自己的归正经历——如我所言，我能指出日期和时刻——我还是意识到如此经历可能并不真的与神在人灵魂中的作为相一致。圣灵神可以在一个人经历到自己里面发生了什么以前就重生一个人，可能是一个星期前、一个月前，甚至五年前。因此即使是我对自己归正的时间日期具有的信心，也只适用于我对归正的经历，而非归正的实际，因为在经历上我们总是有可能自欺。

事实上，作为基督徒，我们所能做的最危险的事情之一就是基于我们的经历确立我们的神学，因为没有哪个人的经历可以作为基督徒生活的范本。我们必须从神的话确立自己的神学，而非从我们的感觉。不仅如此，我们也可能误解我们经历的含义和意义，这也是为什么我们必须按照圣经检验自己的经历，如此我们就按照圣经所说的定义我们的信仰，而非按照我们的感觉或经历。如果我们将确据建立在经历上，而非神的话语上，我们就是在天路之旅上招引各种怀疑和攻击。我们需要寻求关于我们救恩的真确知识，而非仅仅是某种温暖朦胧的经历。彼得力劝信徒要殷勤地使他们的拣选和呼召坚定不移（彼得后书1：3-11）时，所想到的也是这一类人。如果对那些已经确定自己得救的人给予这样的警告就是愚蠢的，因此彼得的教导表明人可能处于救恩地位但仍然没有确据。

没有得救且知道自己没有得救的人我在辛辛那提遇到的人可以作为这类人的范本，即那些没有得救也知道自己没有得救的人。对我们来说，存在这样的人可能显得很奇怪，尤其是今天许多人都想当然地以为每个人死后都会去天堂。然而，使徒保罗在罗马书第一章末尾谈到了这一类人，在列出堕落人类犯下的种种罪恶之后，他得出结论说堕落的人不仅自己去做这些事，而且还喜欢其他人也去做这些事——尽管他们知道行这样事的人是当死的（罗马书1：32）。

保罗在罗马书第一章告诉我们，人不需要听到圣经讲道也能知道自己的丧失光景。透过神的自然启示——正如神将律法写在人心里、

以良心的方式将祂的话嵌入人的思维，人知道自己的行为当受处罚，知道自己不在与创造主的团契当中。

表面上看，许多人否认他们处在神的忿怒之下，他们甚至可能否认神的存在。但是圣经说：“恶人虽无人追赶也逃跑”（箴言28：1），因此在堕落人类的表面以下、表象背后，的确存在对在神面前的严肃危险的感知。这也是为什么我们看到一种“避弹坑里的归正”现象，即人们在生命的最后一刻突然清醒，呼叫神父或牧师，努力为他们的永生上保险。

你可能听过菲尔茨（W.C.Fields）的故事，他躺在临死的病床上翻看一本圣经，使得认识他的人十分惊讶。一个朋友问他：“菲尔茨，你在做什么？”菲尔茨回答说：“看看有没有空子可钻。”尽管他的答案符合他一贯的幽默，但是很显然菲尔茨意识到他马上要面对创造主，而自己处于十分危险的光景。

尽管听起来可能难以置信，但的确有人没有得救也心知肚明，他们知道自己并不处于恩典当中，与神没有团契，知道自己与神疏离。我们可以这样说：他们有一种消极形态的确据。没有得救且不知道的人至此，我们探讨的类型有：那些得救且知道的人，那些得救却不知道的人，以及那些没有得救且知道的人。这几种都很容易理解。

给整个得救确据的问题带来麻烦的是第四种：那些没有得救却“知道”自己得救的人。这一类人不处于恩典地位中，却认为自己位居其中。简短说来，他们的确据是虚假的。

利戈尼尔事工（Ligonier Ministries）曾经组织过一次宗教改革之旅，追随马丁路德的踪迹。我们去了曾经是东欧和东德的许多地方，路德曾在那里开展事工。我们去了爱尔福特（Erfurt）、威腾伯格（Wittenberg）、沃木思（Worms）、纽伦堡（Nuremberg）以及一些其他地方。有一天我们到了一处景点，中午的时候大家自由午餐，队伍里的人们成群前往城里不同方向，我们需要在规定的时间内回到规定地点集合以继续旅行。我们这一群人在城里闲逛、吃了午餐，但是从餐馆出来的时候，我们不记得来时的路了，彼此说：“我们怎么回

到巴士地点？”那个时候，我们组有一位女士说：“我知道路！”于是她到前头领队，我们跟着她穿城行进。很快大家就发现那明显不是正确方向，我开始担忧起来，于是我说：“玛丽，打扰一下，你确定我们走的方向是对的吗？”她说：“是的，我肯定。”我感到自己放松下来，可是刚走没几步，她就转过身说：“我当然总是肯定的，但我很少是正确的。”

那些对他们正在前往天堂的路上流露信心的人有点像那位女士，他们“知道”他们是基督徒，他们肯定自己的得救，得救与否不是他们担心的事，唯一的问题是他们的确据是错误的确据。

正是这一点制造了我们在这本小册子里试图处理的张力和担忧，尤其当我们将第一组人和第四组人相对比时。你应该记得，第一组人是那些已经得救且拥有救恩确据的人，第四组人是那些尽管没有得救还是具有得救确据的人。我们思想怎样才能拥有真正的确据时，需要更多思考虚假确据的根由。

第三章 虚假的确据

有一个事实使得我们寻求完全的得救确据变得复杂，那就是存在两种确定自己处于救恩地位的人，而唯一的问题是他们中有一类人是错的，这些就是耶稣在登山宝训中讲到的那些将在末日称呼祂“主啊主啊”的人，他们将带着完全的确信去到耶稣面前，确定自己属于祂，然而主会向他们转过身去，曝光他们的确据是伪造的赝品。

怎么可能存在虚假的确据呢？人怎么能够达成一种虚假的确信？这一章里，我想试着回答这些问题。问题有好几个，但基本上可以化简为两个，第一个问题也是我们在这一章将要关注的焦点，即对于得救要求的错误理解。人们可能对得救必需具备的条件存在错误理解，我们将察看三种主要错谬：普救论（universalism）、律法主义，以及诸多形态的宗教形式主义（sacerdotalism）。第二个问题在于人尽管对救恩要求有着正确理解，却误解了自己是否达到这些要求。最后两章将帮助我们明白我们如何正确评估自己是否达到救恩要求。

普救论

第一个导致虚假得救确据的主要错谬是普救论，普救论教导每个人都会得救、都去天堂。如果一个人相信这种救恩论，一个简单的三段论即可使他从普救论教义推出自己一定得救的结论：前提1：每个人都去天堂。

前提2：我是人。

结论：因此，我将去天堂。

教会历史上最大的论战发生于十六世纪的罗马天主教和新教改教家之间，所争辩的是称义的问题，问题在于称义是唯独透过信心还是透过其他手段。然而今天在我们的文化里，唯独因信称义并非最流行的观点，相反，最流行的观念是因死亡称义，普救论就具有这种观念。

我早先提到三元福音运动的第一个诊断问题：“在你的属灵生活中，你是否到了一个地步，确定如果你今晚死去，你将去天堂？”第二个诊断问题是：“如果你今晚死去，站在神面前，神对你说：‘我为什么要让你进入我的天堂？’你会怎么说？”

曾经当我儿子年幼的时候，我问他这两个问题，听到他对第一个问题立刻回答“是”，我很高兴。但我问他第二个问题时，他看着我，就好像我问了一个他听到过的最愚蠢的问题。他说：“啊，我会说：‘因为我死了啊。’”还能比这更简单吗？我儿子成长在一个委身于圣经神学的家庭，但我不但没能跟他讲明因信称义，他还已经被我们文化的流行观念俘虏，即每个人都会去天堂，你要想去，只用死亡即可。

我们是如此将末日审判从我们的神学中排除在外，从我们的思想中（或教会的思想中）删掉任何关于神的审判或地狱的教义，以至于现在众人普遍认为一个人要想去天堂，只需做一件事：死亡。实际上，我们文化中成圣恩典最有能的手段就是死亡，因为一个感染上罪

的罪人在陈尸所和墓地就自动更新，以便举行葬礼的时候，那人能被作为道德楷模呈现给大家。他的罪似乎由死亡就移除了。这是件非常危险的事，因为圣经警告我们，人人都有一死，死后必面临审判（希伯来书9：27）。

人们喜欢认为末日审判是那些极度热心的布道家发明出来的恐吓，例如辛地比利（Billy Sunday）、慕迪（Dwight L. Moody）、葛培理、约拿单·爱德华兹和华特菲尔德。然而在教导末日审判以及天堂与地狱之别上面，没有人比耶稣自己教导得更加清晰。耶稣讲论地狱远远超过讲论天堂，祂且警告听众，在末日审判那天，人要为说的每一句闲话受审判。但是假如有什么事是未得救之人想要从心理上压抑的，那就是末日全面审判的威胁，因为没有人想要为自己的罪交账。因此，没有什么比普救论——即所有人都会得救的观念更讨人喜悦。

律法主义

第二个导致虚假确据的主要错谬是律法主义，这是对“行为之义”的另一种指代。律法主义教导，要想上天堂，你必须遵守神的律法、过一个良善的生活。换句话说，你的好行为会把你送去天堂。许多人都错误理解神的要求，认为他们已经满足了神设立的进入天堂的标准。

我曾是三元福音运动的培训员，每周一次到两次把实习生带到社区与人交流，询问诊断问题。随后，我们会归纳收到的答案，答案中有九成都属于靠行为称义类别。我们询问人，如果神问他们为什么要让他们进入天堂，他们会怎么回答，大部分人回复说：“我过了良善的一生”，“我给教会纳什一”，“我跟童子军一起做事”，或是一些诸如此类的答案。他们的信心放置在他们达成的某种类型的表现上，遗憾的是，一个人的行为不能作为得救确据的根基。圣经非常清楚地表明，没有人能因行律法称义（罗马书3：20；加拉太书3：11）。

最能体现这种虚假得救观念的人或许是耶稣在地上侍奉时遇见的少年官（路加福音18：18-30），你或许能记起，当那少年官到耶稣面

前时，他满口滴蜜，耶稣问他说：“你为什么称我是良善的？除了神一位之外，再没有良善的”（19节）。有些批评家认为，耶稣的这个回应是在否认自己的良善和神性。然而绝非如此，耶稣非常清楚这个年轻人并不知道自己在跟谁说话，这个人不知道耶稣是谁，他不知道自己在询问道成肉身的神。这个少年官所知道的一切不过是他在跟一个巡回讲课的拉比说话，他想要得到一个神学问题的答案。但是耶稣的身份是答案的关键，因此耶稣说：“你为什么称我是良善的？你难道没有读过诗篇14篇3节吗：‘他们都偏离正路，一同变为污秽；并没有行善的，连一个也没有’？除了神以外，没有人是良善的。”

这听起来荒谬吗？毕竟我们一直都能看到做好事的非信徒。其实一切都取决于我们如何定义“良善”，圣经的良善标准是神的义，我们受审判，既是按照我们的行为是否与神的律法一致，又是按照我们内在遵行神律法的动机或渴望。

我从周围人中一直都可以看到不是信徒却实践加尔文称为的“公民道德（civic virtue）”的人，也就是他们在社会中做好事。他们为着良好目的奉献金钱，帮助穷人，有时候甚至为他人牺牲自己。他们在横向维度（意思是做在他人身上）做各种好事，但是没有一件是因着他们心中具有对神纯净完全的爱而做。这也许有约拿单·爱德华兹所说的“蒙光照的利己主义（enlightened self-interest）”的参与，但仍然是一种利己主义。

我曾听过一个关于一场悲惨火灾的故事，一幢大楼着了火，消防员急着将困在火海里的人救出来，他们冲进去，能救多少就救出来多少，但是很快火势汹涌，再进楼的话非常危险，此时他们发现楼里还困着一个孩子。就在这时候，旁观者中有一个人不顾危险冲进了楼，人群为之欢呼。一会儿之后，他活着出来了，抱着一堆东西，人群继续欢呼，以为他救出了孩子，可是随后却意识到他只是拿出来自己的毕生积蓄，留孩子葬身火海。

我诚然相信一个非信徒能冲进着火的大楼去救一个孩子，甚至付上生命也在所不惜，这是由我们对他人怀有的一种由自然关切驱动的公民美德。然而这样的外在美德并不足够，当神查看人的一件行为

时，祂会问：“这件行为是发自一颗全然爱我的心吗？”记住耶稣有这样的教训：“你要尽心、尽性、尽力、尽意爱主—你的神；又要爱邻舍如同自己”（路加福音10：27）。因此，如果一个人外在遵行律法，心里却没有全然献给神，那么这人的美德就是污秽的。这也是为什么奥古斯丁说即使我们最好的美德也不过是辉煌的恶行；只要我们还活在肉身中，罪就会玷污我们做的每件事。那少年官不明白这一点，他以为自己已经达到了标准。

保罗在新约警告说，那些倚靠自己判断自己的人是不明智的（哥林多前书10：12）。我们可以观看其他人的行为表现，以为只要我们不犯奸淫、谋杀、贪污或诸如此类的严重罪行，我们就是做得很好。既然我们总是可以发现比我们更有罪的人，就很容易得出我们为人不错的结论。

如此思维正是那少年官到耶稣面前时的思维，他以为耶稣是个好人，但是耶稣打断了这种思路，提醒他律法的内容：“诫命你是晓得的：‘不可奸淫；不可杀人；不可偷盗；不可作假见证；当孝敬父母’”（路加福音18：20）。这促使少年官察验自己对律法的肤浅理解，他说：“这一切我从小都遵守了”（21节）。换句话说，他的意思是他毕生都遵行十诫。

耶稣本可以说：“我看出我在登山宝训里讲到这些律法的深层含义时，你一定不在现场。你错过教导了。”或者祂也可以仅仅如此回答：“你今天早上起床到现在都没能遵守这些律法中的任何一条。”然而祂却用了一种美丽的教育方法教导这人他的错谬，耶稣说：“你还缺少一件：要变卖你一切所有的，分给穷人，就必有财宝在天上；你还要来跟从我”（22节）。

耶稣这里不是在教导一种崭新的得救方法，祂不是在说我们可以靠着给穷人奉献财物得救，也不是在颁布一项普世性的命令，要所有人都放弃自己的一切私人财物。祂只是在对质这位少年官，一个自己的心已经完全被财富占据的富人；他的钱财就是他的神，是他的偶像。本质上，耶稣是在对他说：“你说你遵守了全部十诫，好吧，让我们从头一条看起：‘在我面前，你不可有别的神’（出埃及记20：

3)。去吧，变卖你一切所有的。”在这之后，那不久之前还极其热心的少年官开始摇头了，他忧心愁愁地走了，因为他的财宝很多（23节）。

这整个故事都是关于良善，我们真的有足够的良善——足够的义——能满足圣洁之神的要求吗？新约每一页都在教导这一真理：我们所有的义不过像污秽的衣服（以赛亚书64：6）。那倚靠自己的义得救的人，所有的是一个虚假的确据。我们永远没有足以得救的义行，我们是无用的仆人（路加福音17：10）。

宗教形式主义

第三个导致虚假确据的常见谬误是宗教形式主义，这种观点认为救恩是透过神职人员、圣礼或教会达成。人们会指着洗礼、圣餐或其他宗教习俗说：“我参加了这些圣礼，这些都是蒙恩之道。我经历了这些就有得救确据了。”

这正是圣经时代的法利赛人犯的的错误，他们以为自己肯定在神的国里占据一席之地，因为他们受了割礼。

圣礼是非常重要的，它们传递了神对我们得救的应许；此外，它们也是对我们基督徒生活有益的蒙恩之道。然而圣礼从来都不能救人，任何将信心放在圣礼上的人都有着虚假的得救确据，因为他信靠的是不会救人也不能救人的事物。

与这种观念相近、也被许多人持守的另一个观念是：一个人要想得救，只需加入教会。他们认为既然加入教会意味着归属基督有形的身体，他们就必然也属于无形教会，因此他们将信心放在自己的教会会籍上。然而教会会籍不能使任何人称义，这是另一种获取救恩确据的非法、错谬方式。

最后，在所谓的福音派世界里，我们还有一些其他类型的虚假确据：做罪人的祷告，在福音布道会上举手，在讲台召唤时走到台前，或是决志跟随耶稣。这些都是被用来呼召人悔改信主的方式技巧，其

危险在于那些做一个祷告、举一次手、走到台前或做一次决志的人有时将信心放在那件行动上，而外在的认信可能是虚谎的，一个人可以进行外在宣信的步骤，却不真的具有内在得救的实质。

如你所见，得救确据可能有多种虚假形式，下一章中，我们将探讨该如何避免并胜过这些假冒伪造的确据，我们也将开始探索获取救恩确据的那些真正符合圣经的合法方式。

第四章 获得真正确据

我在神学院的时候，有一个同学在学生和教职工间做了一个民意测验，测试他们是否确定自己得救。超过九成的测验人员都说他们不确定，不仅如此，他们还认为一个人声称确定自己得救是一件很自大的事，他们视得救确据这一观念为恶行而非美德。追求得救确据具有某种消极暗示，因为有关它的假设就是它会导致傲慢。

当然，没有什么比对于我们并不实际拥有的事物具有确据更加狂妄自大，当我们不处于救恩地位时，确信自己得救是一种自大。同样的，如果我们说拥有得救确据是不可能的，这也是狂妄，因为我们那样就是毁谤神自己的真实。如果确据是可能的，那么我们不去寻求就是傲慢。

思想虚假的确据来源时，我们看到一个关键问题是对于得救的要求有着错误的理解，换句话说，糟糕的神学会产生虚假的确据。在同样的意义上，好的神学将导向真实的确据。因此，我们开始探索如何能获得一个真实稳固的得救根基时，我们首先要关注的是神学。

寻求确据的命令

圣经中关于寻求确据的一处关键经文是彼得后书1：10-11，我们读到：“所以弟兄们，应当更加殷勤，使你们所蒙的恩召和拣选坚定不移。你们若行这几样，就永不失脚；这样，必叫你们丰丰富富地得以进入我们主救主耶稣基督永远的国。”在这里，使徒毫不含糊地命令我们查验自己的拣选是否坚定，并且不是以一种漫不经心、随意的

方式。相反，我们要藉着殷勤的追求使我们的呼召和拣选坚定不移。使徒告诉我们这非常重要，接着给予我们一些应当使拣选和呼召坚定不移的实践性原因。

彼得非常关心拣选的概念，他的第一封书信就是写给那些寄居的被拣选的人（彼得前书1：1），他给蒙拣选的人写信，教导他们选民的含义。彼得向我们解释在我们的属灵道路上拣选应当是什么样的，这也是为什么当他在彼得后书向同一群人写信时，他提醒他们使他们的拣选坚定不移有多么重要。彼得对“拣选”的提及非常重要，因为它是神学的入口。

许多人不相信拣选，忘了它实在是一个圣经概念。有些人则问：“你怎么知道自己是否是选民？”我告诉那些挣扎于拣选观念的人，在基督徒生命中，没有什么问题比我们是否位列选民之列更加重要、需要解决。如果我们对拣选有一个可靠的理解，如果我们知道自己被列入在选民当中，那么在我们恐惧战兢做成我们得救的功夫时（腓立比书2：12），当我们在基督徒生活中遭遇各种苦难时（提摩太后书3：12），这一知识可以为我们带来难以置信的安慰。

在提摩太后书1：12，保罗写道：“（我）知道我所信的是谁，也深信他能保全我交付他的，直到那日。”保罗这里是在讲论他对于未来的信心，因为他知道自己所信的是谁。他说他坚持到底不是倚靠自己的力量，相反，他的信心是基于那位他所相信的主，知道祂可以保守他到底。彼得教导我们殷勤追求的正是这样一种对拣选的坚定不移。

如果我们蒙召使我们的拣选坚定不移，那么必然意味着我们能够使我们的拣选确切。对我们而言，要知道自己是否位居选民之列是有可能的。因此，我们不应当将寻求确据拖延到生命最后一刻，我们应当现在就殷勤追求。我们应当使自己位列选民当中成为斩钉截铁的事实，既我们处于神的国度，我们被收纳进父神的家中，我们真的在基督里，祂也在我们里面。但我们该如何做呢？对拣选教义有一个正确理解是至关重要的第一步。

先见式拣选观

如我先前所提，今日许多人都对拣选的概念非常抵触，这种敌视已经导致许多种不同的拣选观。例如，有些人认为我们的得救是拣选的根本，在这种视角下，得救（在某种意义上）产生拣选。我们称这种观念为先见式拣选观。

那些持这种拣选观念的人认为，神拣选那些将会显出得救信心的人进入救恩。神藉着祂的先见之明，眺望时间的长廊，看到哪些人将对福音产生积极回应，哪些人不会。在这种预先具有的关于人们如何回应福音信息的基础上，神制定了拣选的旨意。当祂看见人产生信心、进入救恩时，祂就基于此拣选他们。

我不相信这种拣选观合乎圣经，也不相信它解释了拣选的含义。实际上，我认为它本质上否认了圣经对于拣选的教导，我这么说是因为先见式拣选观导致得救过程中的决定因素在终极意义上成为我们的功劳，而非神的恩典和怜悯。我认为那些持这种先见式拣选观的人一定挣扎于他们的确据，因为他们的确据终极意义上取决于他们的表现。

按照我对圣经的理解，拣选是得救的拣选。在这种观念下，如果你是选民，你就会得救，如果你得救了，那么这就是你位居选民之列的最清晰标志。让我换一种方式说：没有人得救却不是选民，也没有人是选民却没有得救。救恩发自拣选，因此如果我们想要确定自己的得救，就需要知道我们是否位列选民之中。

在彼得的教导中，我们看到为什么使我们的拣选和恩召坚定不移十分重要。如果我们确定自己位居选民之列，我们就可以确定自己的救恩，不仅仅今天确定，将来也是如此。这之所以成立，是因为拣选不是仅仅使救恩成为可能，而是保证选民的得救。换句话说，神在拣选中的心意就是拯救选民，这一目的不可能失败，也不会失败。

有一段圣经给我带来极大安慰，尽管在这样的探讨中通常不会出现。它位于约翰福音，在耶稣为门徒和那些信祂的人所作的大祭司祷

告中。实际上，这段经文已经成为教会历世历代的安慰。耶稣说：“你从世上赐给我的人，我已将你的名显明与他们。他们本是你的，你将他们赐给我，他们也遵守了你的道。如今他们知道，凡你所赐给我的，都是从你那里来的；因为你所赐给我的道，我已经赐给他们，他们也领受了，又确实知道，我是从你出来的，并且信你差了我来。我为他们祈求，不为世人祈求，却为你所赐给我的人祈求，因为他们本是你的。凡是我的，都是你的；你的也是我的，并且我因他们得了荣耀。从今以后，我不在世上，他们却在世上；我往你那里去。圣父啊，求你因你所赐给我的名保守他们，叫他们合而为一像我们一样。我与他们同在的时候，因你所赐给我的名保守了他们，我也护卫了他们；其中除了那灭亡之子，没有一个灭亡的，好叫经上的话得应验”（约翰福音17：6-12）。

在这一祷告中，耶稣说父已将特定的一群人赐给祂，这些人是圣子所拯救的，因为所有父所交于子的人都到子面前来并蒙祂保守（约翰福音6：37，39-40，44）。耶稣说到父所交给祂的人时，指的是蒙拣选的人。父所交与子的选民蒙子保守，这就是我们真确据的根基，而不是我们自己恒忍的能力。

论到圣徒恒忍，我相信圣徒的确会恒忍到底，但他们之所以恒忍是因为他们蒙神保守到底。因此说圣徒恒忍，不如说圣徒永蒙保守。我们在耶稣向父所作的祈求中听见这一教义，祂祈求父保守那些被赐给祂的人。

救恩的次序

我们更进一步察看拣选和得救的关系时，需要考量神学家所称为的救恩次序（ordo salutis），它指的是我们得救过程中发生的一系列事件的顺序，比起现世次序，它尤其指向事件的逻辑次序。

这个区分的含义如下：我们相信我们是唯独因信称义，但是我们具有得救信心多久之后才能称义呢？是五秒，还是五分钟，还是五个月，甚至五年？都不是，我们会说称义和信心在时间上是毗连的。我们拥有真信心的刹那，也是神接纳我们为称义之民的刹那。但我们仍

然会说，信心先于称义，尽管它们在时间上同时发生。逻辑上，信心产生称义；换句话说，既然我们的称义取决于信心，信心就是先决条件，是称义发生必须具备的必要条件。因此逻辑上讲，信心是称义的必须，它产生称义不是在时间意义上，而是在逻辑必须性上。因此我们讲论救恩次序时，必须记住我们所思想的是在逻辑必须性的根基上所作的区分。

在罗马书第八章里，我们看到一节新约中最受人喜爱的经文：“我们晓得万事都互相效力，叫爱神的人得益处”（28节）。注意这个万事互相效力叫人得益处的应许，是给那些爱神的人，他们被描述按照神的旨意被召的人。

这是一种特殊的呼召，圣经讲到福音的呼召临到每一个人，这是我们所称为的外在呼召（outward call）。不是每个听见外在呼召的人都会得救，我们也讲到内在呼召（inward call），即神在人心中呼召，是圣灵的工作，这一呼召是有效的。在这一呼召里，圣灵打开信徒的心，在里面工作，以实现神的旨意。保罗在罗马书8章28节讲论的呼召正是这一呼召，所有选民都会得到这种内在的呼召，下面的经文非常清晰地阐明这一点。

让我们看一下29节的前半部分：“因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样。”保罗这里讲的是神对救恩的旨意，他以提到神的预知开始，告诉我们那些神预先知道的人，祂也预定。这种预定的目标是什么？是为了那些神预知的人可以效法基督的模样。

在30节里，我们看到我们所称为的“黄金链”：“预先所定下的人又召他们来，所召来的人又称他们为义，所称为义的人又叫他们得荣耀。”这是救恩次序的缩写，除了这里提及的，救恩还包含其他方面；罗马书8章30节重点提及几个方面。例如，成圣不在这列表之内，这个列表包含（回到29节）：首先，预知；其次，预定；第三，呼召；第四，称义；第五，得荣耀。

对我们的理解而言，明白这一救恩次序非常重要。正如我所提到的，保罗是在讲论逻辑次序，从预知开始。我先前提到的先见式拣选

观之所以流行，是因为人们引用这节经文说：“啊哈！第一步是预知，那意味着拣选或预定是基于神预先对人的知识上。”但是经文可没这么说，实际上，保罗在罗马书第九章煞费苦心加以阐明，将这种可能性排除在外。按照改革宗对拣选的理解，那些按着神的旨意蒙拣选的人不是没有名字的暗号，神要拣选人，必定知道祂拣选的是谁。因此预知必定生发预定，因为神预定了祂所爱、所拣选的特定个体。

下一个逻辑事件是预定，保罗告诉我们，那些神所预知的人也是祂所预定的。所有在预知范围内的人都被预定，这一点这里没有明说，意思却不言而喻。当然，在一般意义上，神的预知包含所有人，不仅是选民，但是保罗这里讲的是神对选民的预知。我们怎么知道呢？因为保罗的宣告是在预定意义上，所有神预知的人都是神所预定的，所有预定的人都被神呼召，所有蒙召的人都被称义。这是关键点，如果所有蒙召的人都被称义，那么保罗不可能是指着外在呼召而言，必定是指着内在呼召，因为所有领受这种特别呼召的人都领受称义，正如所有称义的人都得荣耀。

因此如果我想知道我是否将得荣耀——也就是，我是否会最终得救——我就需要确定我是否已被称义。如果我已被称义，我就知道我一定会得荣耀。换句话说，我什么都不用担心——那在我里面动了善工的必成全这工（腓立比书1：6）。

呼召与确据的关系

呼召在我们的确据中有什么位置？下一章中我将详细解释，但现在让我来说一点，保罗在罗马书8：29-30中提到的呼召，指的是圣灵在灵魂中预备人领受信心与称义的作为，如果我们知道我们已经领受了这呼召，就知道我们是蒙拣选的。

但我们怎么才能知道自己是否蒙召呢？保罗在以弗所书第二章里提供了答案：“你们死在过犯罪恶之中，他叫你们活过来。那时，你们在其中行事为人，随从今世的风俗，顺服空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵。我们从前也都在他们中间，放纵肉

体的私欲，随着肉体和心中所喜爱的去行，本为可怒之子，和别人一样。然而，神既有丰富的怜悯，因他爱我们的大爱，当我们死在过犯中的时候，便叫我们与基督一同活过来。你们得救是本乎恩，他又叫我们与基督耶稣一同复活，一同坐在天上，要将他极丰富的恩典，就是他在基督耶稣里向我们所施的恩慈，显明给后来的世代看。你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是神所赐的；也不是出于行为，免得有人自夸。我们原是他的工作，在基督耶稣里造成的，为要叫我们行善，就是神所预备叫我们行的”（以弗所书2：1-10）。

在这一简短的总结中，保罗将焦点放在圣灵叫我们“活过来”的作为上，神学上我们将之理解为重生。耶稣对尼哥底母说，任何人进神的国之前都必须先重生（约翰福音3：3，5），重生与内在呼召系在一起。因此我们寻求确据时，可以知道我们位居选民之列，因为如果没有拣选，圣灵如此的作为就永不可能在我们灵魂中发生。

因此所有蒙拣选的人都会在这一生的某个时刻被圣灵重生，同样的，所有重生的人都是蒙拣选的。因此如果你可以确信自己的重生，你就可以确信自己的拣选；如果你确信自己的拣选，你就可以确信你的得救。

因此，我们理解重生是什么至关重要。关于圣灵这一作为的属性，在基督徒世界中存在大量困惑。当圣灵使人从死里重生、进入属灵新生命时，这个人身上发生了什么——关于这一点，美国中那些自称是福音派的人有着非常不同的信念。这也是为什么要想确定我们处于恩典地位、在与神的关系上拥有得救确据，相信一个可靠的重生教义至关重要。因此在最后一章中，我想探讨圣灵神的作为，那是真正得救确据最重要的根基。

第五章 完全确据的来源

诸如盖洛普（Gallup）和巴拿研究所（Barna Group）这样的机构进行的民意测验一再地显示，千百万的美国人声称自己是“重生的基督徒”。不幸的是，这些人中有许多人对重生的理解都极其糟糕。如

果问他们，他们会说：“啊，重生的基督徒就是在福音布道会上决志的人”，或“一个重生的人就是做了罪人祷告的人。”然而这些行为都不是一个人重生的证据，如我们所见，做出信仰告白却没有重生是完全有可能的。

重生意味着被圣灵神超自然的作为改变，理解这一点对于我们的得救确据至关重要。

在前一章中，我们察看了以弗所书第二章，在那里我们看见，我们被圣灵重生后的经历跟重生以前有着强烈反差，重生以前，我们随从“今世的风俗，顺服空中掌权者的首领，就是现今在悖逆之子心中运行的邪灵……放纵肉体的私欲，随着肉体 and 心中所喜好的去行”（2-3节上）。这形容了堕落未重生之人的生命光景，但重生之后，我们“不再作外人和客旅，是与圣徒同国，是神家里的人了”（19节）。

重生中发生了什么？圣灵在我们灵魂中的作为产生了什么改变？

关于重生的争论部分集中在我们对于原罪的不同理解上，所有认信的基督徒都相信，人类经历了某种堕落，我们的本性中有什么东西败坏了。我们都相信我们是败坏的受造物，但是关于堕落的程度却存在很大争议，也就是堕落所导致的道德败坏的程度。

有些基督徒相信，是的，人的确堕落了，但人的灵魂尽管败坏了，却仍然存在一种我所称为的“义的小岛”的东西，没有被堕落影响。站在这个义的小岛上，人有能力在重生之前与神提供的恩典合作。然而，我无法在圣经中找到这种思想，当我们阅读有关我们本性状态的经文时，我们看到如此描述：“败坏的辖制”（罗马书8：21），“死在过犯罪恶中”（以弗所书2：1），以及“可怒之子”（以弗所书2：3）。历史上，教会明白这些经文表明未重生之人向着神有一种道德弯曲和满有偏见的敌对，而形容这种敌对态度的词就是憎恨（enmity）。重生以前，我们完全不倾向于神的事，对基督没有任何真诚的爱，在我们的心中完全没有对神的爱。

那么我们如何知道我们已经重生呢？

你爱耶稣吗？

实践意义上，那些挣扎于得救确据的人常常问我这样的问题：“我怎么知道我得救了？”我会以三个问题作答。

首先我会问：“你全然爱耶稣吗？”我问过的每一个人都直率地回答说：“不，我不是。”这也是为什么他们不确定自己灵魂的状态，他们知道自己在爱基督上是不足的，因为他们知道如果自己全然爱基督，就会全然顺服于祂。耶稣说：“你们若爱我，就必遵守我的命令”（约翰福音14：15）。因此一旦我们没有遵守神的某条诫命，就表明我们没有全然爱祂。

随后，当一个人承认他不全然爱耶稣之后，我会问：“你爱耶稣如你应当的那么多吗？”被问的人通常会奇怪地看着我，说：“当然不了，我没有。”这是对的，如果第一个问题的答案是否定的，第二个问题的答案也应该是否定的，因为我们应当全然地爱祂，但是我们没有。我们对于得救的经历，其张力正在于此。

最后，我会问：“好吧，那你对耶稣究竟有没有爱呢？”在那个人回答之前，我通常会补充一下我问的是他是否爱圣经中的基督，圣经记载的那位基督。我为什么这么问？

多年前，我在科罗拉多洲科泉城的青年生命研究所授课，我与研究所一起做事，为他们做了很多工作。当我还是研究所训练师的时候，我说：“让我警告你们这一侍奉中的一大危险，我想不到世上哪里有比青年生命研究所更有果效的青年事工，比他们更善于接近孩子、就近他们的问题、参与他们的问题，在孩子所在之地服侍他们并知道如何让他们产生回应。这是这个机构最大的力量，但也是你最大的软弱，因为青年生命作为一个事工，使得基督教对孩童极有吸引力，因此孩子很容易归入青年生命机构，而没有归入基督。”

同样的道理，人有可能爱一个漫画版的耶稣，而不是耶稣本人。因此我问人“你对耶稣究竟有没有爱”时，不是在问他们是否爱一个作为孩子英雄的基督，或是一个作为高尚道德教师的基督，而是在问他们是否爱圣经中的耶稣。

现在，如果有人对第三个问题作出肯定回答，那就是涉及到神学的地方了。思想一下这个问题：“一个未重生之人有没有可能对基督有真正的爱？”我的答案是否定的，对基督的爱是圣灵工作的结果，这也是重生的全部意义，正是圣灵使人心复苏时所做的工作。圣灵神改变了我们灵魂的性情和我们心中的倾向，重生之前，我们对神的事是冰冷、敌对或漠不关心（最糟糕的一种敌对）的，对祂没有任何真诚的爱，因为我们还在肉体之中，而肉体不喜悦神的事。对神的爱由圣灵重生的大能点燃，祂将神的爱浇灌在我们心里（罗马书5：5）。

因此当我问一个人是否有对基督的爱时，如果这人能作出肯定回答，即使他爱基督没有如他应当的那么多（也就是全然的爱），这仍然是在向我肯定，圣灵在他的灵魂中有着更新的作为。这之所以成立，是因为我们在肉体之中没有能力生发任何对耶稣基督真正的爱。

一种错误的重生观念

有些对于重生的观念不能给你带来任何确据，今日福音派世界关于重生最流行的观念之一是重生时圣灵不过是进入你的生命当中、住在你里面。按照这种观点，即使在重生以后，你仍然需要回应圣灵、与祂合作，将祂放在你人生的宝座上，因为你有可能重生了、有圣灵内住，却仍然没有结出任何顺服的果子。你可能会成为所谓的“属肉体基督徒”。

新约使用“属肉体”这个词时，意思是我们起初是完全属肉体的，当我们在肉体之中时，圣灵改变了我们心灵的倾向。祂并没有立刻消灭肉体，肉体仍然与我们交战，在我们整个基督徒生命中，肉体都与圣灵交战，有时候我们属肉体的程度会有所不同（加拉太书5：17）。关于这一点没有什么争议，然而，有些人使用“属肉体基督徒”形容

有圣灵内住却没有改变的人，当这个词被这样使用时，所描述的就不是一个基督徒，而是一个未重生之人。

因此我反对这种重生观，因为它根本不包含重生。这种观念尽管假设圣灵进入人的生命，却认为圣灵没有产生超自然的恩典作为改变人灵魂的性情和倾向，那人仍旧处于圣灵到来以前的灵魂光景中。重生中圣灵诚然也真实改变一个人，理解这一点至关重要，圣灵改变人灵魂的性情。如果一个人真的重生并显出信心，那么不结出一定程度的顺服果实就是不可能的。

圣灵的“定金”

我们已经看到，重生是圣灵改变人灵魂倾向的作为，但圣灵不止透过重生改变我们，而且还有着其他对于我们得救确据至关重要的作为。哥林多后书5：1-5说：“我们原知道，我们这地上的帐棚若拆毁了，必得神所造，不是人手所造，在天上永存的房屋。我们在这帐棚里叹息，深想得那从天上来的房屋，好像穿上衣服；倘若穿上，被遇见的时候就不至于赤身了。我们在这帐棚里叹息劳苦，并非愿意脱下这个，乃是愿意穿上那个，好叫这必死的被生命吞灭了。为此，培植我们的就是神，他又赐给我们圣灵作凭据。”

有些圣经译本将 凭据 一词翻译作 定金，这里的语言来自古希腊的商业世界。今天，我们唯一能听到 定金 一词是在房地产交易中，如果你想买房子，想跟卖主签订合同，以便他能将售房信息从市场上撤下，他会要求你付定金。他们不想跟那些不诚心买房的人打交道，想要那些对买房很热心的买主，换句话说，那些对此事严肃认真的人。哥林多后书5章5节的意思是，圣灵重生我们时，不止改变了我们心灵的倾向和灵魂的性情，而且还成为我们的定金、我们的凭据，保障最终完全的支付。

当我要花一段时间购买某件东西时，我必须付首付。现在我们知道有许多人是签了合同、付了首金，随后却又反悔食言。有时候某个人的房子被没收，或是车被收回，因为他没能按合同持续付款。通过付首付，他承诺付清全额，但人并不总是能坚持到底。然而，当神为

某件事物付上定金，这定金就是祂的话，是祂的承诺，祂一定会付清全额。这也是保罗使用的语言，他说当我们被圣灵重生时，圣灵不仅改变我们的心、我们的灵魂、我们的意志，而且给了我们救恩完全实现的定金——即凭据。

当人说“我可能今天得救，明天又失去救恩”时，他们忽视了这一事实，忽视了这一圣经真理：神会完成祂开始的工作。当祂付了定金，剩余的一定会全额付清，这就是我们确据的稳固根基。

神的王印

让我们看另一处例子，哥林多后书第一章：“我既然这样深信，就早有意到你们那里去，叫你们再得益处；也要从你们那里经过，往马其顿去，再从马其顿回到你们那里，叫你们给我送行往犹太去。我有此意，岂是反复不定吗？我所起的意，岂是从情欲起的，叫我忽是忽非吗？我指着信实的神说，我们向你们所传的道，并没有是而又非的。因为我和西拉并提摩太，在你们中间所传神的儿子耶稣基督，总没有是而又非的，在他只有一是。神的应许，不论有多少，在基督都是是的。所以借着他也都是实在的，叫神因我们得荣耀”（15-20节）。

保罗这里在说什么？他是在说神不会在祂的应许上犹豫不决，祂不会既说“是”也说“不”。使徒告诉我们，祂所有的应许都由祂神圣的性情保障，由信实标记。

然后保罗接着说：“那在基督里坚固我们和你们，并且膏我们的就是神。他又用印印了我们，并赐圣灵在我们心里作凭据”（哥林多后书1：21-22）。这里再次出现圣灵的凭据，但我们不仅拥有圣灵的凭据，而且保罗还告诉我们，我们被圣灵用印盖了印，他又在以弗所书中重复了这一观念。希腊文的“印”是 sphragis。

也许你看过有关中世纪的电影，其中出现多种君主礼仪。当一个国王下达圣旨通告各地时，在圣旨上都会盖上蜡的封印。这个印是国王的标记，是用他的戒指盖印，他的戒指印章里面刻着一种包含有他

签名的特定图形或形状。因此如果一份文件、通告或是法令盖有国王戒印的蜡封，那就代表无可辩驳的权威。保罗这里在哥林多后书告诉我们，宇宙的国王在祂的每个子民身上都盖上了擦不掉的封印，祂不仅给我们一个斩钉截铁的凭据，而且还为我们的得赎封印。

圣灵内在的见证

最后，在罗马书第八章，我们读到这些鼓舞人心的话：“因为凡被神的灵引导的，都是神的儿子。你们所受的，不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的，乃是儿子的心，因此我们呼叫：‘阿爸！父！’圣灵与我们的内心同证我们是神的儿女；既是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦，也必和他一同得荣耀”（罗马书8：14-17）。

我们查验自己的生活 and 心灵，察验圣灵的果子（加拉太书5：22-24）以及我们生活发生变化的程度时，必须对我们里面的光景有一个诚实的评估。但在终极评定上，我们得救确据的磐石在于圣灵在我们里面的见证，因为祂与我们的内心（在我们里面）一同见证我们是神的儿女。

我们怎么知道这对于我们心灵的见证是从圣灵而来，而不是从邪灵而来？圣灵如何与我们的内心同证我们是神的儿女？圣灵透过神的话与我们的内心同证我们是神的儿女。我们离神的话越远，我们在今生经历的确据就越小，我们离神的话越近，那启示圣道、光照我们的圣灵，就会越多使用神的话在我们的灵魂中见证我们是属神的，见证我们是神的儿女。

真教会的三个标记

什么时候教会不是真教会？我常常收到来信，人们在信件中倾诉肺腑之言，说到：“我在我所参加的教会里面感到非常不开心。我不喜欢宣讲的内容，也不喜欢教会里进行的各种活动。”这是一个非常严肃的问题。在十六世纪宗教改革时期，发生了历史上有形教会最大的分裂，这个问题在当时至关重要。当抗罗宗改教者们与罗马天主教决裂、脱离关系以后，出现了各种不同的信仰群体。他们有不同的信条、不同的信仰告白、不同形式的组织治理，和不同的敬拜礼仪。他们都声称自己是基督教会，他们中许多也声称是独一的真教会。因此，当时的人们问到：“我们怎么才能知道？真教会的标记的是什么？”

自从罗马天主教不把抗罗宗教会作为真教会看待之后，改教者们就在此真教会标记问题上反复斟酌。罗马天主教说，在过去，教会可以如此定义：哪里有主教，还有就有教会，并且，如果没有罗马主教的授权许可，那么，无论涌现出什么样的社会团体，都不是正当合法的教会。抗罗宗改革者对此事有不同的看法。他们寻求清晰地界定并描述一个正当合法教会的标记，并且他们选定出真教会三个鲜明的特征。首先，改教者认为当福音被忠实地宣讲的时候，教会是真教会。第二，正确地施行圣礼的教会是真教会。第三，他们说，真教会对其成员施行真实的惩戒。第三个特征的逻辑推论就是教会组织治理，其存在是为了教会百姓的成长和管教。在组成教会的所有成分当中，宗教改革家认为作为真教会的基本标记，其中有三项是不能妥协的。

我们接下来更仔细地查看这三项标记：一、忠实地宣讲福音。对此标记，改教家的意思不仅仅是指宣告耶稣之死及其救赎的大好消息，更是忠实的宣讲基督教的基要真理。如果一间教会否认基督教信仰的某一基要教义，那么该机构就不再被认为是教会。历史上的抗罗宗主义绝不会把摩门教当作真正的基督教会，因为摩门教拒绝相信基督永恒的神性。

二、执行圣礼。根据改革家们的看法，如果哪里没有圣礼——圣餐和洗礼——哪里就不是教会。这个标记在今天有非常重大的意义，应为如今有很多准教会福音机构，例如秧扶青少年关怀协会、学园传道会、美国校园团契每天都在从事基督徒外展和服事。这些福音机构的呼召就是与教会并肩合作。利戈尼福音事工也可以被称为是准教会福音机构。我们是一教育性的机构而不是教会。利戈尼福音事工不执行圣礼。我们也没有教会会员制度，因此也不对利戈尼组成成员给予惩戒。这些都不是我们的职能。我们蒙召是要在教育上协助教会，且只聚焦定位在此项上、而不声称是教会。在此意义上，没有人是利戈尼的会员。我们不给人施洗，也不让他们进入利戈尼教会，因为利戈尼根本就没有教会。执行圣礼只是教会的职责。

三、实施教会纪律。纵观教会历史，我们发现教会纪律或多或少有些多变。历史上有些时候教会纪律显得非常严酷苛刻。在第十六世纪，不仅天主教残酷逼迫抗罗宗新教徒，新教徒也压迫天主教。我们知道那时人们遭受酷刑和各样的惩罚，这些都是作为教会惩戒的手段。从我们二十一世纪的视角来看，这样的做法似乎是残酷的、不寻常的、且是野蛮的。也许是的，但我希望我们能理解一个事实：十六世纪的教会领袖们真正地相信地狱存在。他们认为，没有什么比一个人被扔到地狱更加糟糕了。那时教会确实地相信，为了使人脱离鬼门关，使用任何必要的手段进行斥责和惩戒都是正当合理的。如果为了把一个人从鬼门关救出来而使用刑讯室、绞刑架，甚至威胁用火刑烧死，这都被认为是合法的。在此我不是为那种做法进行辩护，而是试图帮助我们明白十六世纪时期人们的思维模式，他们很认真地对待地狱。今天我们似乎认为，我们完全不需要惩戒，因为教会纪律并不重要。这可能是因为很多人不相信上帝审判的威胁。

教会历史上，教会的惩戒经常像钟摆一样在两个极端上晃来晃去。有时候，教会陷入到苛刻和严厉的惩戒。其他时候，教会惩戒却又带有自由放纵主义的形式，也就是说不进行惩戒。几年前，美国有一主流宗派在教会中引起争论，一群牧师和学者拼凑出一篇论文，他们在这篇论文中完全重新定义了一夫一妻制婚姻生活的基督徒伦理准则。在面临来自那些较正统教会的抗议反对之中，这份论文形成报告

提交教会进行立法。最后，这项争议被带到该宗派年度大会上，在最后摊牌的紧要关头，该提议失败、被否决掉了。

但是，该提议否决之后，发生了一些或许更奇怪的事情。虽然教会没有采纳这个性行为伦理上的特别立场，教会也没有谴责或惩戒那些持赞成提议主张观点的人。教会事实上是在说：“这虽然不是我们的正式立场，但如果你想要在我们的宗派里面当牧师，同时主张和教导这些观点，我们不会采取任何措施。”在此，就是教会惩戒的失败。在现代的教会中经常出现这种情况。

这也提出了一个问题。如果一个教会的会员犯下显而易见的、令人发指、令人震惊的罪，而教会对这些会员不能很大程度地进行惩戒，那么该机构仍然是一间教会么？这间教会又是什么时候开始叛教的？这并不是一个容易回答的问题，因为在教会历史上，一个机构坦白承认它不相信基督的救赎或基督的神性或其他基要的真理，这在是非常罕见的。界定这个问题并不总是很明确清晰。时常的是，教会轻率地对待基督教信仰的基要真理。

我们现在可在事实上的叛教与法律上的叛教、及形式上的与实质意义上的叛教之间做出一个区分。形式上的叛教是指教会明确地、毫不含糊地否认基督教信仰的基要真理。事实上的叛教是指在实质或者实践上的叛教，其中信经仍然完整无缺，但教会其实不再相信信经了。教会暗中地颠覆信经这一根基，尽管那些信经就是他们口头上说他们所信的。

以上内容给我们带来了实际的应用。何时一个人应该离开所在教会去到另一间教会？首先，我要说，无论谁都不应该掉以轻心地做出一个决定，它是一件非常严肃重大的事情。当我们加入一间教会，几乎总是这样的，我们是在上帝面前以庄严的起誓。那么，一个人为了脱离自己这样起过誓言的群体，确实需要郑重的理由。转会的正当性必须有坚实的理由。

今天，人们动辄从一间教会转到另一间教会，丝毫没有深思熟虑。当我们以糊涂的理由，比如不满油漆的颜色或者令人不愉快的言

论，而离开教会，我们是有眼却不识教会本身的圣洁性。

没有正当理由，我们不应该离开教会。我们应该尽我们最大所能地持守我们委身教会的承诺，除非我们在那间教会得不到真道的喂养或作为基督徒的培养。倘若一间教会叛教，那么基督徒就必须离开。你也许会认为你应该继续呆在那间教会并试图为改善和复原做出努力，但是如果此教会是事实上的叛教，这种情形就禁止你留在那里。让我们来思考下巴力的先知们与先知以利亚在迦密山上的对决。当上帝彰显了祂的权能超乎巴力之上，你能想象有人说，“好吧，虽然我现在看到耶和华是上帝，但我要留在巴力之家这里作光作盐，为巴力之家的变革做出努力”？不允许我们那样做！如果我们所处的机构有叛教行为，我们就应该脱离它，这是我们的义务。

无论什么时候，我们应该总是仔细地察看教会的这三大标记。是否忠实地传讲福音？是否适当地施行圣礼？是否有符合圣经模式的教会组织治理及教会惩戒？如果那三个标记都存在，你就不应该离开。你应该致力于成为基督身体的某部位中具有教育意义的一小部分。

在以上几章中，我们在惊鸿一瞥之中得见上帝的新妇，也就是属耶稣基督的教会，其性质和范围。只有当我们明白我们的真正目的，教会才会在她的荣美中闪耀发光。

当我们坚持使徒性的真理，在真道里联合，我们就会向旁观的世人宣告并展示我们三位一体的上帝是配得敬拜和侍奉的。我们作为蒙天父呼召、被分别出来的子民，敬拜和侍奉祂就是我们最大的喜乐。这就是教会：一群属上帝自己产业的子民，聚集在一起，只为了荣耀祂。

真正的耶稣

全球艺术画廊里有着为数众多的耶稣画像，这些图像时常出入太大，以至于完全无助于确定基督道成肉身时到底长什么样。伴随形形色色图像而来的还有当今世界普遍存在的关于耶稣身份的困惑。

我们需要基督——真正的基督。一个诞生自人空洞的猜想或为挤进哲学家模板而造的基督是无用的；一个回收来的基督，一个妥协的基督，救不了任何人；一个稀释了的基督，被剥去了能力、降低了荣耀、删减为一个符号，或被动了学术手术而变得软弱无力——这不是基督，而是敌基督（Antichrist）。

“敌（anti）”这个前缀具有“敌对”或“替换”的意思，在语言中两者有其差别，但在现实生活中这种差别其实没什么不同，因为用一个替代品替换掉真正的耶稣就是敌挡基督，替换或扭曲真正的基督就是以假基督与祂为敌。

历史上没有什么人像拿撒勒的耶稣一样引发如此之多的研究、批判、偏见或献身，这个人的巨大影响力使得祂成为批判之箭的首要目标，也成为解经者的头号修改对象，这种修改乃是基于他们的偏见。因此，历史上耶稣的真正模样已经被变更与人的幻想一致，就是那些想要拉拢耶稣与他们统一战线的人，为了形形色色的军事目标，他们意图拉拢耶稣作为同盟，而这些目标许多都是互斥的。在神学家的研究室里，耶稣则被当作变色龙一般对待，被迫与神学家绘制的背景相称。

学术界也进行严格的努力，要打破新约中的耶稣形象，挖掘“真正”历史上的耶稣。这些试图穿透历史墙壁、掀开所谓的原始使徒见证的面纱一探究竟的努力，只不过多多地将学者的偏见指教我们，对于我们认识真正的耶稣如果不是全无益处，也是微乎其微。学者们在面纱背后挖掘到的不过是一个按照他们自己形象、依照他们本身偏见人造出来的耶稣。十九世纪自由派发现了一个“自由的”耶稣，存在主义者发现了一个存在主义英雄，马克思主义者发掘出一个政治革命

家。理想主义者发现一个理想的耶稣，实用主义者发现一个实用主义的基督。离了新约圣经寻找耶稣，等于是打着骄傲和偏见的手电筒去捕不存在的鸟（Snipe Hunt）【译注：snipe hunt，一种用来愚人的恶作剧，让不知情的人夜间带着手电筒去捕一种不存在的鸟】。

然后又有了剪刀加浆糊的耶稣，祂被那些想在圣经里找到基督传说之真实本质的人模造。这些人将他们视为不必要、多余的神话传奇通通剪去，以暴露真实的耶稣；看上去很科学，实际上完全是返照自己。这种魔术师的把戏留给我们的是鲁道夫·布尔特曼（Rudolf Bultmann）和约翰·罗宾逊（John A. T. Robinson）的影子，真正的耶稣再次被遮掩。藉着保留少量的新约数据，我们就以为自己避免了主观和武断，然而结果却是一样的——不过是挥舞着剪刀、满手黏糊糊浆糊的学者按照其偏见塑造出来的耶稣。

有这样一个故事，一个流浪汉敲了农夫家的门，礼貌地询问有没有杂务工的活计，农夫开始谨慎地试用这个人，以观察他的技能。第一件任务是劈柴，陌生人按照规定的时间做完了。第二个任务是犁地，他几个小时就完成了。农夫又惊又喜，感觉自己碰上了一个现代版大力士。第三个任务不那么耗体力，农夫将雇工带到仓库，指了指一大堆的马铃薯，指教他将它们分为两堆：那些品质优异的放在一个容器里，那些次等的放在另一个容器里。农夫发觉自己神奇的劳工没能像之前的完成任务一样迅捷，就感到很好奇。几个小时过去了，农夫跑去仓库一探究竟，发现马铃薯堆没什么变化，一个容器里装着三个马铃薯，另一个里只有两个。“怎么回事？”农夫问道，“你怎么这么慢？”雇工一脸挫败地甩手说：“生活中难的都是抉择啊！”

剪刀加浆糊的方法必然因一个问题遭殃，即预先决定圣经对耶稣的描写中哪些是真实的，哪些是神话。布尔特曼往削皮筐里扔的东西，又被另一个学者放到装核的筐里；布尔特曼称为最好的，另一个人又当做次品丢弃。

证据确凿

问题很简单，问题不在于新约作者“假劣的”记述，或是我们所谓的福音书关于历史的“粗陋”记载。瑞士神学家布伦诺（Emil Brunner）向十九世纪自由主义吹哨，布伦诺的裁定就好像诊断炎症一样简单，他说：问题在于不信。

布伦诺指的不是基于证据不足的不信。因着证据不够充分而保留信心，这是一种明智可敬之举；同样的，证据可怜的情况下就轻信是愚昧人的标记，不能荣耀神。

然而，有关耶稣的证据是确凿无疑的，因此不信祂就是犯下邪恶之罪。不信在耶稣的判语中不是智力问题，而是一种对神自己满有偏见的敌对。这种类型的不信对教会和神的百姓而言具有毁灭效力。

这种公然的不信不但攻击了基督的教会，而且在好些例子中已经虏获了整座神学院甚至整个宗派，这究竟是如何发生？那些拒绝新约关于耶稣教导的人，为什么不干脆将基督教整个儿地抛诸脑后、让那些需要一个想象中的耶稣作为宗教拐杖的人留在教会？

十九世纪为教会带来一场理性与道德危机——直截了当地反对新约超自然本质的自由派神学兴起。这一危机终究碾压到了非常具有应用性的问题上，如果教会领袖或神学院员工一天早晨醒来后，发现自己不再相信圣经教导或教会的信仰告白，那他们具有哪些选择？

最显然的选择（也是期望于可敬之人的第一个选择）是他们宣布自己的不信并礼貌地离开教会。然而，如果他们掌控着教会的权力架构，就需要考虑一些非常实际的问题。因着职业和训练，他们的工作已跟教会拴在一起，而教会代表着数十亿的经济投资，代表着一个建立完善、拥有数百万活跃会员的文化机制，代表一个已被证实对社会变革具有影响力的媒介。这些因素致使向外界宣布自己不信、向教会关上大门显得不那么具有吸引力，而阻力最小的一条路是重新定义基督教。

重新定义基督教绝非易事，有两个重量级实际已经给基督教下了定义：（1）所存在的一整套文本，其中包含有关基督徒信仰的奠基人

和教师、拿撒勒人耶稣的首要信息来源；（2）教会两千年的传统，其中包含宗派之间有关特定问题的分歧和争议，但也显露了教会在认信基督教核心教义上的惊人合一。

要想重新定义基督教，必须拆毁圣经的权威并将信条的权威相对化。教会过去150年的挣扎主要就在于这两点，今日神学院和教会中论战的风暴之眼也主要集中在圣经和信条，这绝非偶然。为什么？不仅是因为白纸黑字的问题，而且是因为基督，一个人必须驱逐圣经中的基督以及信条里的基督，才能重新定义基督教。

教会被称为“基督的身体”，有些人称之为“道成肉身的继续（the continuing incarnation）”。教会的存在当然是为要彰显基督、执行基督的命令，因着这个缘故，离了基督的教会是不可想象的。尽管教会不是基督，但却是由基督建立、由基督塑造、由基督差派、由基督赋予能力，教会由基督治理、由基督圣化，并被基督保护。然而教会不是基督，教会可以传讲救恩真道、喂养得救之人，但是教会本身不能拯救。教会可以传讲、警告、责备和敌挡罪，但它不能宣告罪得赦免；教会可以给罪下神学定义，但不能为罪代赎。

居普良（Cyprian）说：“那不以教会为母的人也必不以神为父。”我们需要教会，就像一个饥饿的婴儿需要母乳一样迫切，离了教会我们就不能成长或强壮。拥有基督却轻视教会是极其矛盾的，我们若不拥抱教会就不可能拥有基督。然而有教会却没有真正接受基督却是可能的，奥古斯丁形容教会是 *corpus permixtum*，一个稗子和麦子的“混合体”，其中非信徒和信徒并存。这意味着不信可能进得了教会的门，但永远进不了基督的门。

如果我们要得救，我们相信、信靠的基督就必须是真实的，一个假基督或伪基督不能救人。如果人认为圣经中的基督不能拯救，那人类发明想象出来的基督就更不可能有拯救之能。离了圣经，我们无从知道任何有关真正耶稣的要事，我们的信心终极意义上是与圣经中的耶稣同站立、同跌倒。即便你一定要冒险将圣经默示论放在一边，即使离了默示论，新约仍然代表着首要信息源——是那些认识耶稣的人

的最早记录，是那些在耶稣底下学习、亲眼见证耶稣侍奉之人的记述。新约仍然是我们所拥有的最客观历史来源。

带着动机写作的人

到这里恐怕有人要抗议，呼吁我们关注这一明显事实：我们所有的新约关于耶稣的描述是出自一群带着动机写作的偏见之人。这些人说福音书并非历史，而是救赎历史，侧重强调劝勉人跟随耶稣。新约作者当然有其写作动机，但绝非某种隐蔽的动机。使徒约翰说的非常直白：“但记这些事要叫你们信耶稣是基督，是神的儿子，并且叫你们信了祂，就可以因祂的名得生命。”（约20:31）事实是圣经作者都是信主的人，热心劝勉他人接受他们所作的诚实无伪的见证；如果他们本身是非信徒，却劝告他人相信，就是犯了表里不一的罪。人当然可能误解他们宣扬的信息，但他们自己相信自己的信息，甚至至死忠心，这一事实应当增加而非削弱他们的可信度。

圣经作者的写作的确实是对救赎历史的记载，“救赎”是因为他们不是以中立、冷漠的历史学家立场写作，“历史”是因为他们坚称他们的见证是真实的。

到这里，那些意图透过将使徒所传的基督定为神话而拆毁圣经中的基督的街头智者和顽固的怀疑论者要提出一个实践性问题，他们争辩说如果跟耶稣最亲近的人带有偏见（即他们是信徒），那么费劲地进行学术研究、为要找寻“真正的”耶稣就是荒唐之举。如果我们知道的关于耶稣的事全部来自使徒的见证，如果我们必须透过使徒这层“屏风”注视耶稣，我们的努力就是徒然的。

答案是历史上的耶稣并不是活在真空，人可以因着祂对周围人的改变而知晓祂。

我想要认识那位革新了马太、改变了彼得、在大马士革的路上将大数的扫罗翻个底朝天的耶稣。如果这些第一手见证人不能将我带到“真正的”耶稣面前，那谁能呢？不管哪一个人，如果不是透过朋友与所爱之人，怎能为人所知？

如果使徒不能将我领到耶稣那里，我唯一的选择就是透过绝对的神秘主观主义攀登天堂的堡垒，接受一切异端中最古老的诺斯底主义；或是在怀疑论者的营地安营扎寨，他们已将耶稣从意义真理的领域完全驱逐。要么给我圣经中的基督，要么给我虚无，请快选择吧，因为这两个选项除了费力研究无结果的失望之外什么也不能提供。

耶稣说：“人就是赚得全世界，赔上自己的生命，有什么益处呢？人还能拿什么换生命呢？”（马可福音8：36-37）。耶稣给人的灵魂标上昂贵的价签，为此我很感恩，我喜欢思想我的灵魂具有价值，不愿意把它浪费在一个空洞的、主观臆想的基督身上。然而如果我们不百分百地接受一位真实的耶稣，我们就是在如此行。我们是在把人的灵魂当儿戏，就是基督倾倒生命要拯救的灵魂。

获取对于耶稣的真实认知

要达成我们对于耶稣的认知，可以采用不同方法。我们可以查考教会的经典信条，获取历世历代智慧集合里的珍贵洞见；我们可以将研究限于现代神学，尝试透过我们自身文化的光照研究耶稣；我们也可以试试自己的创造力，炮制又一种人造观念。

我选择照着新约圣经为我们呈现的耶稣认识祂。人即便反对圣经的启示性或神圣默示，也必须面对一个不容置疑的事实：实际上我们所能知道的关于耶稣的所有事都记载在圣经中。新约作者是我们有关耶稣知识的主要来源，如果我们对这些来源置之不理或加以弃绝，我们就只剩下揣测。

我们将注意力集中于新约圣经时，对伊拉斯谟（Erasmus）的呼喊深有共鸣：“Ad fontes！”（回到本源）。不管我们能从两千年的神学思想中获取什么益处，这些历史都是将我们从耶稣同代人的无暇见证中转移，就是那些与祂同行的人，那些见过祂行动作为的人，以及那些以旧约视角解释祂的人。圣经作者本身是首要的来源，任何关于耶稣的严肃研究，都必须以圣经作者对耶稣的描述为首要。离了新约作者，一世纪有关耶稣的位格与工作只存在三段文字。

我们回到圣经本源时，发现任何认识耶稣的努力都必须考虑到我们自身思维的危险。尽管新约圣经不是二十一世纪的产物，但今天读新约的人全都是二十一世纪的产物。我们每个人从小就对有关耶稣的概念有所听闻，如果没有别的来源，至少也是圣诞节期间的马槽摆设。尽管我们对圣经中的耶稣可能没有全备的知识，但我们对祂也不是一无所知。每个受过教育的美国人都具有关于耶稣的某些信息、对祂具有一定观念。我们的观念可能与圣经记载一致，也可能不一致，然而我们却将这些前提代入圣经，有时候产生一种偏见性的态度，致使我们很难听见耶稣的同代见证人在说些什么。

同时我们也要注意：耶稣绝不仅仅是我们可以冷冰冰地研究的某个历史人物。我们知道这样的宣称：耶稣是神的儿子，是世人的救主。我们明白自己必须做出决定，要么信祂，要么与祂为敌；我们也知道许多人都相信，这个决定关乎一个人永恒的结局。我们察觉到，我们如何理解耶稣，其中包含太多赌注，以至于我们必须不带着冷漠、而带着对耶稣是谁的理解就近这个问题。这一问题对我们每个人都具有终极意义，耶稣是否对我的生命具有绝对主权是我从理智上不能忽视的。

新约作者给了我们关于拿撒勒耶稣的亲眼见证，路加以下面的话开始他的福音书：“提阿非罗大人啊，有好些人提笔作书，述说在我们中间所成就的事，是照传道的人从起初亲眼看见又传给我们的。这些事我既从起头都详细考察了，就定意要按着次序写给你，使你知道所学之道是确实的。”（路加福音1：1-4）彼得加上以下声明：

“我们从前将我们主耶稣基督的大能和祂降临的事告诉你们，并不是随从乖巧捏造的虚言，乃是亲眼见过祂的威荣。”（彼得后书1：16）圣经宣告它的内容是那些自觉、公开委身和跟随耶稣之人的第一手见证，让我们简短看一下那些认识祂、爱祂、献身于祂的人的见证。

宗教改革结束了吗？

史普罗：“我们生活在一个认为神学争论是「政治上不正确」的时代，但是当没有平安却宣告「平安了，平安了」的人，是背叛福音的核心与灵魂的人。”

宗教改革结束了吗？

宗教改革结束了吗？一些被我称为「前福音派人士（erstwhile evangelicals）」的人，在这个问题上提出了一些观点。其中之一是这样的：「路德在十六世纪时是对的，但是称义（justification）的问题如今已经不成问题了。」第二个观点是我在一次记者招待会上听到的，一位自称是福音派的人如此评论说：「十六世纪宗教改革运动所辩论的唯独因信称义的问题，是茶壶里的风暴，没什么大不了的。」还有一位著名的欧洲神学家写到：唯独因信称义的教义，已经不再是教会里重要的问题了。我们面对的是一帮自称是抗罗宗（Protestant）、却很明显的忘了他们在对抗什么的人。

和当代有关唯独因信称义教义的重要性的一些评述相反的，我们回想起十六世纪重要改教家们的不同观点。路德本人对唯独因信称义的教义最有名的评述就是：对教会来说，这是攸关生死的教义（the article upon which the church stands or falls）。约翰加尔文加上一个不同的比喻：「称义是一切教义的枢纽」（justification is the hinge upon which everything turns）。在廿世纪，巴刻打了这么一个比方：唯独因信称义的教义就是「以肩顶天的巨神阿特拉斯的肩膀，是所有其他的教义的立足点」（Atlas upon whose shoulder every other doctrine stands）。后来巴刻没有用这么强烈的比喻，而用另外一个较弱的比喻说：唯独因信称义的教义是「福音的小字说明」（the fine print of the gospel）。

根据这些讨论，我们必须面对的问题是：十六世纪以来，到底发生了什么变化？当然，有好消息也有坏消息。好消息是人们变得更文明，对神学争论也变得更宽容。我们不会再看到有人因不同的教义被

烧死，或者被挂在刑架上受难。我们也看到在过去这些年中，罗马教廷在其他一些基督教正统教义的关键问题上，维持稳固的立场，例如基督的神性，基督的代赎，圣经的默示，而这些重要教义在福音派的自由派人士（liberals）中已经如批发货一样被丢弃了。我们也看到罗马教会在一些重要的伦理议题上，也维持坚定的态度，例如堕胎和道德相对论等问题。在十九世纪的梵蒂冈第一次会议（Vatican Council I）上，罗马称抗罗宗（Protestant）为「异端和分裂分子（heretics and schismatics）」。而在廿世纪的梵蒂冈第二次会议（Vatican II）上，抗罗宗却被称为「分离的弟兄（separated brethren）」。在不同会议上，我们看到天主教强烈对比的口吻。

然而，坏消息是，从十六世纪以来，使正统抗罗宗和罗马天主教分裂的许多重要教义，竟然被罗马教会宣布成为其合法的教理（dogma）。基本上，所有重要的圣母论的法令都是在过去150年之间宣布的。教宗无误的教义，虽然在事实上（de facto）早在其正式定义很久以前已经在使用了，却在1870年的梵蒂冈第一次会议中正式定义，并宣布称其为「确定当信之理」（de fide，必须相信才能得救的教理 necessary to believe for salvation）。我们也看到最近这些年罗马教廷出版了新的天主教教理（new Catholic catechism），在其中毫不含糊地重申了天特会议（Council of Trent）的教义，包括天特会议中称义教义的定义（也因此申明了天特会议中对宗教改革 [Reformation] 对唯独因信称义的教义的咒诅 [anathemas]）。伴随着对天特的重新肯定，也明确重新肯定了炼狱、大赦和功德库等罗马教义。

一次在神学界领袖们的讨论中，有关唯独因信称义教义和今日的关联的问题上，霍顿（Michael Horton）提出这样一个问题：「在过去这几十年里，是什么让这个第一世纪的福音变得如此不重要？」在称义问题上的争论，不是争论一些神学上的枝节问题，好像这些问题可以随便存放在圣经真理仓库的边缘位置，也绝不能视之为茶壶里的风暴，无关紧要。这个风暴所延伸出来的范围，远超过一个茶壶的小小容量。「我该做什么才能得救」的问题，仍旧是所有暴露在上帝愤怒之下的人的关键性问题。

比这个问题更关键的是问题的答案，因为这个答案触及到福音真理的核心。归根究柢，罗马天主教会赞同天特会议的观点，现在又继而确认这样的观点，即上帝宣布一个人义或不义的基础是在此人的「固有之义」（inherent righteousness，或译为内在之义）之中。如果义不是一个人本质固有的，那他最坏的情况是下地狱，而最好的情况（如果在他生命中还有任何杂质的话）是去炼狱熬炼一段时间，而这段时间可能会是好几百万年。

与此醒目不同的是圣经和抗罗宗对称义的观点，这个观点是说我们称义的唯一根据和基础乃是基督的义，这义是加（归算）给一切相信的人。这样，任何人在基督里产生真实信心的时刻，他的救恩所需的一切的一切，都因着基督所成就的义加给他的缘故，而成为他的了。最最根本的问题在于：我被称为义的基础是我自己的吗？

还是像路德所说的，这义是「一个外来的义（an alien righteousness）」？是一个我们之外的义（extra nos）吗？是在我们之外的——别人的义，也就是基督的义吗？从十六世纪到今天，罗马一直教导称义是基于对基督和恩典的信心。但是区别在于，罗马却又同时不断地否认称义是唯独基于基督，唯独因着信心被接纳，唯独本乎恩典。这两者之间的区别是救恩和非救恩的区别。对于一个与公义的上帝相隔离的罪人来说，没有比这更大的问题了。

不论罗马天主教会在其他正统教义上如何重申，当她宣判圣经里唯独因信称义的教义有罪的时刻，她就是否认了福音，就不再是合法的教会。而当她否认圣经的救恩时，信奉拥护她为真教会，是极其致命的。我们生活在一个认为神学争论是「政治上不正确」的时代，但是当没有平安却宣告「平安了，平安了」的人，是背叛福音的核心与灵魂的人。