

教會 CHURCH CHINA

扎根教会 服事教会 建造教会

2016年1月第1期 总第57期



宗教改革 与今日教会

中国教会要把什么传给万民？

座谈会：宗教改革与今日教会

宗教改革的神学

宗教改革结束了吗？

关于中世纪教会衰败的检讨：教牧和治理视角

再思宗教改革和后宗教改革的几个神学问题

如何防止成功神学攻城略池？

福音下的悔改

目 录



本期主题： 宗教改革与今日教会

当代评论

03 中国教会要把什么传给万民？/潘约翰

中国教会正在预备向在我国和其他国家的福音未及之民进行跨文化宣教，如果我们自己对上帝及其旨意的理解（这比不同的语言和文化挑战更为重要）都是错误的或不平衡的话，那我们就是在给那些仍在黑暗中的人们帮倒忙。如果我们对现今所受到的教导和影响不慎思明辨的话，人们从我们身上会认知到什么样的“上帝”？我们会使万民成为什么样的“门徒”？我们会建立起什么样的“教会”？再重复一次，我们是要为中国基督徒所带给万民的信息在上帝面前交账的！

23 宗教改革与今日教会

座谈会：宗教改革与今日教会/本刊编辑部

马丁·路德的著作给我帮助最大、影响也最深的就是《论意志的捆绑》。我发现宗教改革中有极深刻的基于生存性的关注，不是社会性的，不是文化性的，不是政治性的，甚至也不是关于圣洁生活的，而是生存性的关注，就是对得救的关注。我一定要说今天的教会跟宗教改革时期有一个极重大的差别就是缺乏这个关注，甚至在这点上我们都不如当时的天主教；当时的天主教也关注这个问题，但是给出的答案是错误的，而我们现在是不关注这个问题，使正确的答案落了空。

37 宗教改革的神学/本杰明·B·华菲德（B. B. Warfield）

我们坚决主张，当时的宗教改革正是一系列神学教义的替代。这也正是路德的看法，也借由路德成为基督教界一贯的看法。其实路德所做的正是为了他自己——为平息他的良心和他越发强烈的罪恶感——重新发现那伟大的事实，是有罪的人所能意识到的所有伟大事实里最伟大的：救恩纯粹是唯独上帝的恩典。哦，但是，你会说，这是缘自路德的宗教体验。我们回答说，不，它首先是一个教义上的发现，离开这个发现或在这个发现之前，路德没有也不可能有这样的宗教体验。

49 宗教改革结束了吗？/史普罗（R. C. Sproul）

根本问题在于：我称义的根据在我自己吗？还是像路德所说的那样，是“外来的义”，是加诸于我的、在我之外的义——换言之，即基督之义？从十六世纪直至今日，罗马天主教一直教导，称义基于信心，在乎基督和恩典。然而，区别在于，时至今日，罗马天主教仍旧否认：称义唯独以基督为基础，唯独本乎恩，唯独因着信。这两种立场的差异其实是救恩与其仇敌的差别。

51 关于中世纪教会衰败的检讨：教牧和治理视角/徐震宇

中世纪有“信仰时代”之名，但从各方面观察，中世纪教会实在处于一种源自组织结构、逐步加重的世俗化进程之中。在时势发生巨大变化的情况下，教会未能完全以圣经为依据作出回应，常常夹在诱惑与恐惧两端之间，被世俗的社会结构所定义。对逼迫停止的欣喜以及对社会崩溃的担忧，若不能以超越此世却又深入实践的群体生活作出回应，哪怕吸引、聚集一批优秀的心灵与头脑，仍不能阻止世俗化的不断蔓延，最终必然造成福音极大的失落。

www.churchchina.org



教會

CHURCHCHINA

编辑



《教会》编辑部
churchchina@gmail.com

欢迎访问本刊主页

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

下载本期及以往各期内容。

版权声明：

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

仅供内部交流，请勿用于营利目的。

62 再思宗教改革和后宗教改革的几个神学问题/李晋 马丽

2017年是宗教改革500周年纪念。纪念不仅是回顾，而是需要继承和了解上帝在宗教改革和后宗教改革中，藉着他忠心的仆人们，给教会留下了怎样的宝贵财富。我们需要谦卑下来学习正统的神学教义和传统，而不是另起炉灶。今年，不乏有流行的主内汉语期刊登出“超越改革宗”等类似的文章，激扬文字，试图用数千字来指出宗教改革和后宗教改革的不足，呼吁华人神学能够超越他们。然而，我们需要谦卑地承认，并非哪一个人的神学能够代表宗教改革和后宗教改革整体画面，新教正统神学的形成是数代人通过最为严谨的训练和敬虔的操练积淀而成的。我们不仅仅需要知道路德、加尔文，更需要知道无数敬虔的神学家如艾莫斯、特伦汀（Francis Turretin）、维特休斯（Hermann Witsius）等。当我们谦卑学习的时候才会知道，我们需要的不是妄论超越，而是谦卑地继承他们宝贵的属灵财富，造就、牧养、复兴教会。

72 如何防止成功神学攻城略地？/小约翰

人的确有根深蒂固建造巴别塔的冲动。尤其对于一个群体来说，弄不好并不是真在服事上帝，而是服事自己的巴别塔幻梦而已。这也使我明白了为什么成功神学在今天会如此攻城略地，摧毁了那么多工人和事工的缘故。出于野心的冲动，我们会小心提防。但出于为上帝干属灵大事的冲动，打着属灵的幌子，不容易分辨。我们才更要警惕和反思人本性深处所有自发的冲动。这些冲动也早就受到了罪的玷污。

75 福音下的悔改/大牛

你必须永远坚定地信靠福音，坚定地站在福音中，从而真诚地悔改。一个人，可以很认真地认罪，很认真地对付罪，但却不悔改。因为他在福音之外，对神只有惧怕，而没有爱；只有恐惧战兢，而没有亲近和转向。只有福音，才能赐给你爱主和弃绝自我的力量；只有福音，才是你彻底转向神、真正悔改的根基。正如十九世纪美国长老会的著名神学家威廉·谢德在其《系统神学》中所说：“神在基督之外是烈火，一个人不可能在恩典之外有真正敬虔的悔改，他只有恐惧。”

封三 吹响古旧福音的号角/司布真



| 卷首语 |

今年是 2016 年，2017 年是宗教改革 500 周年。

对于我们来说，宗教改革是久已尘封的往事，还是至今仍然在影响我们的事件？其实，这能反映出今日教会的光景。

“你是说对宗教改革的态度，会成为今日教会属灵状况的指针吗？”

难道不是吗？我们不能忘记的是，今日的教会被称为宗教改革的后代，新教（更正教）一词也是因为宗教改革带来的与天主教分离、建立重新回归圣经回归福音的教会而来。但是，我们清楚自己的身份和传承吗？对于改教者们所珍视甚至甘愿为之付出生命的真理，我们今天仍在珍视与持守吗？因此，我们今日的教会是牢牢地站立在圣经所启示的关乎定罪称义、永生永死的福音上吗？我们在今天这个世代是正在基于这福音向罪人发出悔改的呼吁并在基督历史性的死与复活中为人指明出路吗？今天的教会生活和事奉是在被这福音支配和塑造吗？

如果我们在这些方面多有欠缺，那就不能不说与忽视宗教改革有关，如果我们意识到在这些方面多有欠缺，我们就不能不回到宗教改革，来重新校准我们的方向。因此，在宗教改革 500 周年之际，重新回顾和纪念这一运动对教会有着难以估量的意义：

第一，作为大公教会，我们和历史中的教会同为基督的身体，宗教改革是我们的重要源头，宗教改革的福音再发现仍然是今日教会不断归正并生根建造的根基。

第二，对于宗教改革，我们比我们想象中的更无知。

第三，宗教改革留下的遗产比我们想象中的更丰富和宝贵。

第四，当我们稍多了解，我们会发现，我们在很多方面已经偏离宗教改革所归正的方向，回到宗教改革，会给我们很多重要的提醒和指导。

《教会》杂志也愿意为此尽心竭力，献上自己的一份事奉。不是要高举宗教改革，而是藉着论述、讨论和辨明，使我们更回到神藉着宗教改革所带领我们回到的他活泼的圣言和这圣言所启示的福音。

本期专题“宗教改革与今日教会”，可以说是《教会》杂志纪念宗教改革 500 周年的一个开始。我们也期待在这两年间，能和主内的同工同道一起，回溯宗教改革的一些重要议题，并探讨它们与今日教会的关系。我们期待因着基督的恩惠，使我们藉着这样的回溯与探讨，重新发掘宗教改革的宝贵遗产，让似已尘封的历史能再放光彩，对今天的教会说话。同一位神，同一位基督，同一个福音，愿感动改教家及当年圣徒的灵也能感动我们，让我们看到是怎样的福音怎样的主激励他们也激励我们去改变、去持守、去宣扬。正如死而复活的基督所颁给门徒的使命：“天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太 28:18-20）✝

中国教会要把什么传给万民？

文 / 潘约翰

背景

人们普遍认为，基督教二十世纪在中国的爆发式增长是与众多神迹奇事相伴随的。上帝在中国教会的扩展中彰显了他的同在。例如已归天家的奋兴布道家宋尚节弟兄，在 1927-1937 年中国教会大复兴期间的服事，就伴随着无数的神迹奇事。此后的时间里，在中国其他地区上帝的作为同样令人震撼。而中国教会无可争议的见证，正是按照上帝的旨意，圣灵不断地将恩赐和能力赋予委身大使命的信徒。直到今日，在世界各地，同样的现象仍旧此起彼伏，遥相呼应，特别是在非洲、南美和亚洲其他的发展中国家，神迹在发生！

不夸张地说，作为全球大国的中国，随着其举世瞩目的发展，如宣教士们认为的那样，在接下来的几十年，**极有可能**成为世界上差派宣教士最多的国家。我们的异象主要（虽然并非全部）是向西部那些福

音未及之地的少数民族宣教，然后穿越国界，“将福音传回耶路撒冷”。沿着这条路线，有世界上大部分的佛教徒、印度教徒及穆斯林——其中多数未曾听过福音。然而不仅是这些主要的世界宗教，同样给我们带来巨大挑战的还有遍及亚洲许多地区的带有泛灵论色彩的地方民间宗教——这些宗教认为现实是由属灵的存在主宰的，人类必须不断地与之争战或安抚它们才能得以存活。

这些社群带来的挑战是，他们追求灵性而非物质主义。物质的生命境况如出生、结婚、患病、丰收和旱涝都被视为受看不见的属灵势力所影响，所以，解决方法要相应地藉着灵媒或巫师与灵性世界接触而获得。这样，在向世界各地的泛灵论社群宣教时，宣教士会发现，当主以他的大能施行可见的神迹，超过他们世界中的神明或其灵媒的咒语时，他们就愿意归向基督。实际上，他们是一群实用主义者：他们想要看到基督教“显灵”。

当上帝带领中国的宣教士往西而行，进入到我国的少数民族、一直到中亚及中东诸国宣教，他们事实上会遭遇的是大多数人未曾经历的黑暗领域。在那里，撒但的权势和鬼魔的压制显然是真实的。为了使上帝得着荣耀，我们的目标**必须**是带领这些被掳之民悔改并依靠基督而得救，藉着接受那**完全**的在基督里的新生命，使他们品尝这真实的自由和胜利，并与所有假信仰的旧方式**完全**断绝。**这才是**基督教“显灵”的荣耀结果！只有这样，我们才能看到在每一族群当中产生出坚定的门徒和增长并兴盛的教会。

那么，由全世界信徒代祷托住，中国教会怎样向西宣异象中的国家传扬基督，才能达到荣耀神的最高目标呢？别的禾场上宣教士的经验，不必然能作为在我们将要差派去的宣教禾场必然发生之事的解决方案。但不管怎样，我们都应该预备好，当上帝给我们指引时，**既**在他的大能中传道，**也**展现他的大能。这两者中我们过分偏重某一个，就可能出现问题。一方面，在一个泛灵论的社群，如果福音只被呈现为口头的信息，而从来没有可见的大能彰显，那些接受了部分基督教真理的人最终将成为“心怀二意”者：他们“相信”耶稣，但一旦遭遇生命中的现实问题，他们仍然会去灵媒那里寻求解决。另一方面，如果我们传扬基督耶稣只是藉着神迹奇事，而没有充分宣告在圣洁上帝面前人的罪性以及他如何需要这位救主，那么人们“信”耶稣可能只是因为认为他能给他们带来好处，耶稣不过是他们泛灵论世界观中加上的另一个神灵而已。既然我们的大使命是使万民作主耶稣基督的**门徒**，而不是那种自称信却又不遵守他命令的挂名基督徒，那么，无论是上述哪种情况，都是令人遗憾的。只有上帝的真理和上帝的大能同时都超卓非凡之时，基督教才能真正“显灵”。

上个世纪，在中国教会中占主导地位的扎根于农村的宣教运动，进入 21 世纪，已越来越多转向城市。

大城市中的教会如今发展最快，而城市教会的信徒，很大比例是受过良好教育的年轻人。在满目珠光宝气的购物中心和奢侈品的物质主义的环境中，城市基督徒不像农村的弟兄姐妹，大多并没有经历过几十年前那样神迹奇事式的“复兴”。然而无论我们的处境如何，对所有信徒而言，持续被圣灵充满并接受上帝装备我们用以实现大使命的每一样属灵恩赐和恩典，则是必须的。基督徒的生命和服事如果不是**超自然**的，就毫无意义。

装备当代中国教会面对跨文化宣教的挑战，明智的做法是：重新确认我们对上帝的全然倚靠，同时欢迎基督身体中他人的洞见，特别是来自在服事中亲身经历过上帝奇妙大能的肢体。但是，在热切寻求属灵恩赐、神迹奇事、有果效的服事以及领人归主的过程中，我们**绝不能、绝不能**让任何别的东西代替了**上帝自己**这一绝对中心，无论在我们的内心还是情感中。是**上帝**以他的方式、在他的时间、按照他的日程表在施行他大能的作为、将福音传给万民、带领罪人得救、建立他的教会（虽是透过他的百姓）。他不需要我们的“帮助”！他只是在寻找那些他所喜悦的人并通过他们工作，因为他们已将生命献上当作活祭，与基督同钉十字架。**这才是**合乎圣经的“超自然”的服事的第一步：走向十字架，向十字架而死！

最终，中国教会将为我们所传给万民的在上帝面前交账：是真正上帝的行动，还是人造的赝品！这一结果很大程度上将取决于我们如何理解上帝的性情、他救赎的目的以及信徒在其生命与服事中与这位全能者的关系。

真理的道和真理的灵

“你当竭力在上帝面前得蒙喜悦，作无愧的工人，**按着正意分解真理的道。**”（提后 2:15）

亲爱的主仆同工啊，正如使徒保罗对“因信主作他真儿子”的提摩太的劝勉，让我们也立志成为**按着正意**分解真理之道的上帝的工人吧。这一点再怎么强调都不过分。因为圣经是基督信仰唯一的、至高的权柄，在它里面，上帝全备的真理或明确地阐述出来，或能得以顺理成章、有根有据地推导出来（如三一论的教义）。**按着正意**分解上帝之道关乎寻求真理，寻求**整全**的真理，**只有真理别无其他**。与此相反，一旦有断章取义的倾向，即只聚焦于经文的一部分而非全部，牺牲整全的信息而夸大这一部分，上帝的子民对上帝的旨意的看法就立即会陷入扭曲和不完整的危险中。滑向这一错误的过程可能是不易察觉的，因为每一种错误的教导中总包含着某些真理的要素，正是这种半真半假、似是而非，使得这些教导很吸引人和有说服力，因此也更具欺骗性。

对于中国基督徒，这是一个令人激动的时代。诚然，毫不夸张地说，中国教会在今后几十年内的宣教事工已经拥有影响整个世界、对大使命的完成产生重要贡献的潜力。但同时，坦率地说，如果我们差派出去的成千上万的工人都带着错误的神学、不健康的宣教方式和被误导的热情，我们也有可能制造出教会历史上最大的混乱！

当然，如果中国教会想要完成上帝给我们的托付，我们非常需要圣灵用以装备我们的每一样恩赐和恩典。但这才是我们必须活出的毫不含糊的标准：也许我们的生命中会有圣灵充满的经历，在担当大使命时，上帝也以施行神迹奇事伴随着我们的事工，但**同时**我们也要完全按着上帝之道中清晰的指引和界限来服事。真理的圣灵和真理的道断不能分开，我们决不能过分强调某一方面而牺牲另一方面。实际上，也无需如此，因为我们可以全方位地享受**这两者**，而且这也**必须**是我们的目标！

对中国教会而言，如今的确是令人振奋的时候。然而，为大使命而装备和预备的这一关键阶段也充满着网罗和陷阱。我们必须对那些影响我们教会发展之事（包括来自海外的帮助）慎思明辨。我们永远感激其他国家的弟兄姐妹，也感恩地承认，若不是他们因为服事上帝而对中国的无私奉献，中国教会就不可能有今日的发展。但是，并非以基督教的名义输入到这里的每一件事都是合宜的甚至必然合乎圣经。

本文中，我们将分享当代的一些已经进入中国且引起我们极大担忧的教导和实践的例子。它们都是半真半假的教导、抽离上下文的圣经经文、还有人工制造出的“经历上帝”的方法；虽然有可能出于良好的、真诚的动机，实际上却给教会“使万民作基督的门徒”带来了损害。我们指出这些令人担忧的现象的目的是使我们警觉，并帮我们防备每一个可能遇到的、对真理微妙的扭曲。我们并非在质疑他人的动机和真诚，无论是国外的还是国内的，作为上帝的仆人惟有上帝才能够判断。我们承认我们都是不配的器皿，没有一个教会或一群人能垄断真理，这也是为什么我们需要彼此。我们也不是要给那些渴望更深入地认识上帝和在生命中经历他神奇大能的人泼冷水。但是，我们的担忧是有圣经依据的，若**不**表达出来，反倒是一种没有爱心的表现。是因为关心，所以我们才会担忧。所以，带着爱心和应有的尊敬，我们谦卑地寻求并鼓励我们所有人都像庇哩亚人那样，“天天考查圣经，要晓得这道是与不是”（徒17:11b）。我们所希望的就是你们将每一件事（包括本文）与真理、**整全**的真理、**唯独**可以在上帝之道的整全规模中找到的真理相对照，仔细地掂量。

基督论的教义：完全的神和完全的人

“大哉！敬虔的奥秘，无人不以为然，就是：上帝在肉身显现，被圣灵称义，被天使看见，被传于外邦，被世人信服，被接在荣耀里。”（提前3:16）

基督论的教义关乎在他道成肉身期间，神性和人性如何作用在主耶稣基督这一个位格中。这不仅是圣经学者和教会领袖面对的学术问题，也是我们所有人都必须考虑的问题。因为在基督教信仰中，也许没有比这位为我们死、作我们救赎主的上帝的身分和独特性更重要的问题了。

圣经非常清楚地表明，在主耶稣基督道成肉身期间，他是完全的神，同时也是完全的人。然而，在福音书中，提到耶稣时，这二性看起来却常常是轮流出现，有时聚焦在基督的神性，但在同一本福音书中，也强调他的人性。“上帝在肉身显现”——这是何等深邃的奥秘啊！

我们读到，主耶稣基督在世上的时候所知是有限的（如，“摸我的是谁？”，参路8:45），然而，因着他的“全知”，他又晓得万事（约16:30）。他受限待在一个地方，通过人眼来“看”（约1:47），然而，他又因着上帝之子的无所不在而“看”到万事（约1:48-49）。耶稣知道：作为人，他也会有困乏和干渴（约4:6-7），然而，他又是那位赐生命的全能者（约5:21）。

主耶稣基督必须成为完全的人——一个与上帝有着正常关系的、过着完美的、无罪的生活的人，否则他就不能担当我们的罪债，成为赎罪祭。同样，只有当耶稣是完全的神，他才能全然承担和接受罪的刑罚，使我们与上帝和好。因此，他有着人的所有柔弱，血肉之躯的脆弱，没有一次使用过他的神性让自己受益，以避免患难、试炼和试探。作为人，主耶稣基督完全顺服于父，并为了超自然的生命和事工而与圣灵有着亲密的交通。他是基督徒生命和服事的最好的榜样和典范。然而，同样地，在有着人性的同时，主耶稣基督从来没有停止作为神，或者放弃拥有或使用他的神性。当然，他的神性“隐藏”在人的躯体之下，对他原本所拥有的能力的使用也

是因着爱而顺服在父的旨意之下。但即便如此，从本质及功用而言，主耶稣基督仍然是神，与他在道成肉身之前一样。因此，虽生活在世人当中，耶稣基督仍是独一无二的！我们不敢过分强调“耶稣是我们的榜样，我们要效法他”。他的伟大是我们望尘莫及的（即使在他道成肉身期间也是这样），我们绝不可能完全效法他，因为他是上帝，我们是他所造的，永远如此。

因此，关于他超自然的生命和服事，圣经的整体观点是：耶稣基督既是被圣灵所膏抹的人，也是运用他自己神性的上帝。如果我们想拥有对主耶稣基督正确的、平衡的看法，正如在上帝的道中已经启示出来的，我们就必须把基督两性的奥秘结合起来看，对每个方面都同等地予以重视，不要顾此失彼。

我们担心的是以一种将圣经对基督完整的启示加以扭曲的方式来传讲我们的主和救主。例如，近年来，中国教会的某些群体受来自海外的教导的影响，声称主耶稣基督在世上生活和事工期间，他只是一个被圣灵充满的人而已。他选择不运用他的神性如全能、全知。有的甚至教导说，耶稣在道成肉身期间，实际上已丢弃他的神性，或根本没有某些神性。

这一理论部分根植于腓立比书2章的一段难解经文。这是使徒保罗写给腓立比教会的：

所以在基督里若有什么劝勉，爱心有什么安慰，圣灵有什么交通，心中有什么慈悲怜悯，你们就要意念相同，爱心相同，有一样的心思，有一样的意念，使我的喜乐可以满足。凡事不可结党，不可贪图虚浮的荣耀，只要存心谦卑，各人看别人比自己强。各人不要单顾自己的事，也要顾别人的事。你们当以基督耶稣的心为心。他本有上帝的形像，不以自己与上帝同等为强夺的，反倒虚己，取了奴仆的形像，



成为人的样式。既有人的样子，就自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上。（腓 2:1-8）

对基督“反倒虚己”（7节）的描述是支持这种观点的关键，他们认为，主耶稣基督在世上的生命完全是且只是一个被圣灵充满的人，因为他自愿放弃了他自己作为神的能力。

通常而言，上下文是解经的关键。1-4节中，保罗旨在鼓励腓立比教会的信徒追求一种谦卑、舍己、为了他人放下自己的计划及利益的生活方式。在这段经文的最后，他指出：道成肉身的基督就是这种生活态度的最好榜样（5-8节）。虽然主耶稣永远都是上帝，但他放弃了他在天上的特权和地位，进入我们的世界，将他的荣耀隐藏在脆弱人类的血肉之躯当中。他降卑成为低微的奴仆，放下所有威严与尊荣，以致顺服父的旨意，最终将生命献上。事实上，主耶稣基督是全然谦卑的化身。因此，保罗对腓立比教会的信徒说：“你们的态度也应该像那样。”

经文中根本找不到任何字句暗示作为人的基督实际上抛弃了他的神性，或放弃拥有，又或放弃使用他的神

性。此观点同样没有其他经文的支持。相反，谈及耶稣在地上的事工，这里所说的他的属性是完全降服于父的旨意。作为上帝，基督本可以按照他自己的意愿、为了他自己的益处来行事，但基督耶稣放下了这权利。这样解释才与保罗写信的目的及处境相符。保罗在此关注的仅仅是腓立比信徒在服事上的态度，而不是他们服事的能力。他并不是在暗示腓立比人应该效法基督某种程度上克制对上帝所赐的能力的使用。而是在告知他们，在使用恩赐时，他们应该“虚己”，不求自己的益处，因着无私的爱彼此服事，就像耶稣一样——仅此而已。

上帝在肉身显现实在是一个深奥的悖论，但任何为了调和这个悖论而将主耶稣降至圣经所启示给我们的全局图景之下的努力都是最没有益处的。这种教导主要由那些希望借推行神迹奇事激动教会的人传到我国。这种推断貌似有理：既然耶稣**只是**作为一个被圣灵充满的人在这世上作工，那么我们也有希望像他一样，活出超自然的生命并能行大神迹，从而吸引多人归主。以下就是这种教导的一个代表例子，摘自美国加州雷汀市伯特利教会主任牧师比尔·强生（Bill Johnson）所著《当神介入》（*When Heaven Invades Earth*）第2章的开头：

“上帝藉着拿撒勒人耶稣在你们中间施行异能、奇事、神迹，将他证明出来……”（徒 2:22）

耶稣无法医治生病的人，也无法为鬼附者赶鬼或使死人复活。如果你不这样认为，就表示你没有留意他曾如何谈到他自己。更重要的是，你也不会明白他为什么自愿限制自己：像人一样生活。耶稣基督谈到自己时说：“子凭着自己不能作什么”（参约 5:19）。在希腊文里，“不能做什么”有独特的含义——就像英文的 NOTHING 一样，就是“什么也不能做”！他没有任何超自然的能力！虽然他是百分之百的神，他选择了接受像被救赎之人类一样的限制。他一再说到这一点。对于所有愿意接受邀请，奉他的名将不可能化为可能的人而言，耶稣成为了一个榜样。当他施行异能、奇事、神迹时，他的身份是一个与上帝有着正确关系的人……不是上帝。如果他施行神迹是因为他是上帝，那么这些神迹对我们而言就遥不可及了。但是，如果他是人的身份行神迹，那么，我们就有责任来追求他的生活方式。如果我们重新抓住这个简单的真理，那么一切都可以改变……使耶稣的事工在他的教会得以全然恢复。

强生牧师在口头上及文字中都不断地教导对主耶稣基督的这一观点。乍一看，他的教导很有说服力，有挑战性，也合乎逻辑——简单明了！他承认耶稣是百分之百的神——这很正统吧？使徒行传 2:22（以及其他的支持经文，如路 4:18 和徒 10:38）似乎在支持强生牧师的观点，即耶稣自我承受限制成为一个普通的人，若没有圣灵的膏抹，他没有行神迹的能力，就像我们一样。而且，这个希腊词是对的呀，它的意思确实是“什么都不能做”。这一切不都在鼓励我们以火热与激情去追求超自然的生活和事工，就像耶稣一样吗？

再说一次，**按着正意**来分解上帝之道就是寻求真理，寻求**整全的真理**，且**只有真理别无**其他。一旦有断

章取义的倾向，即只聚焦于圣经经文的一部分而非全部，夸大这一部分而牺牲整全的信息，上帝的子民对上帝及其旨意的看法就会立即陷入扭曲的、不完整的危险当中。

主耶稣基督从未运用他作为上帝的神性，而**只是**以一个与上帝有着正确关系的**人的身份**来行异能、奇事、神迹——这一说法正确吗？这一观点**真的**如此关键，以至于今天的事工中因着它才有行神迹的盼望吗？请理解，问题根本不在于今天的基督教事工中是否应该有神迹奇事，我们绝非想给对超自然事工真诚的信心和恩赐泼冷水。问题在于这一观点将正统的、合乎圣经的、对主耶稣基督的看法进行了微妙的扭曲。我们尊重强生牧师，然而，他提出的有关主耶稣基督的神迹奇事只是**部分事实**；他的方式淡化了耶稣的神性，贬低了他的独一性；在上述他所引用的特定例子中，他使用了一种令人震惊的曲解经文的方式来支持他的观点。让我们来看看，在强生牧师所提到的约翰福音 5:19 中，主耶稣基督在谈到自己的时候**到底**说了些什么？

弟兄姐妹们，当我们解释一段经文时，首先要看这段经文的**上下文**，这是非常重要的，如果断章取义，我们可以让圣经说任何我们想说的话！强生牧师所引用的主耶稣基督的话是：“子凭着自己不能作什么”。这是约翰福音 5:19。在此之前，耶稣在耶路撒冷施行了医治的神迹，是在安息日行的。经文的 18 节设定了接下来对话的背景：犹太人恼怒耶稣，因他不但犯了安息日，而且“**称上帝为他的父，将自己和上帝当作平等**”。在基督刚行了医治的神迹这一背景下，事件的起因很大程度上在于他肯定了自己的**神性**（对那些想要杀他的人而言，这是一种亵渎）。因此，我们看到的应是对他自己神性能力的**强调**，而非弱化。

所以，19 节中，耶稣说：“我实实在在地告诉你们：子凭着自己不能作什么，惟有看见父所作的，子才

能作；父所作的事，子也照样作。”请注意耶稣并不是在谈论他内在的**能力**，也不是在谈论没有这能力他所**不能**做的事，相反，他在描述他**确实在做的**这些事所遵循的界限，就是以他和父的关系来定义：“父所作的事，**子也照样作。**”考虑到上下文及整段经文的一致性，耶稣将自己直接与父上帝相比，暗示着子是以**上帝的身份亲自**作工，但因着他与父这种完美的合一关系，他不会做与父的意愿相悖的事，不会独立于父之外做事，不会没有父的许可而做事。而强生牧师对 19 节的引用却是把主的话从中间切断：“子不能凭着自己作什么”，句号，然后就声明说：“**他没有任何超自然的能力！**”这难道不是从经文中得出了一个主耶稣从来没有过的意思吗？

世上的言语无法充分地解释圣父和圣子之间的关系，但是想象一对普通的父子，他们在生意上是同等的伙伴，两人都是能干的、优秀的商人。儿子有充分的能力独立地在其他领域开展他的业务，但因着非常爱戴和尊重他的父亲，他选择只做他父亲全面参与和完全同意的生意。儿子去了另一座城市，被催促签订一份新的业务合同，但是他说：“我不能凭我自己作什么，我要先联系我的父亲问问他的想法。”很显然，这位儿子并不是在说他没有能力做生意。他与他的父亲一样有能力，但只有当父亲完全赞同且全力支持他的生意时，他才愿意运用他的商业技能。这里的要点是关乎**关系**，而不是关乎能力（当然更不是能力的**缺乏**）。想象一下有个报社记者偷听了这位儿子的谈话写出了一篇报道，引用他所说的“**我不能凭着自己作什么**”这句话，然后声称：这位儿子没有做生意的能力。这位记者将这位儿子的话断章取义，然后发表了与这位儿子本来的意思完全相反的文章。若在现实世界，这位记者很可能因此被控以诽谤罪！

在约翰福音 5:19 耶稣与犹太人的交谈当中，我们可以知道，耶稣在地上事工期间，他确实拥有且使用了

他的神性，但是从来不是为了自己得益或荣耀自己，也不是在上帝的计划之外独立行事。而且，在 17 节中主耶稣说：“我父作事直到如今，我也作事。”还有 21 节：“父怎样叫死人起来，使他们活着，**子也照样随自己的意思**使人活着。”我们再一次看到，经文上下文的意思简单明了，可以得出的唯一结论就是：主耶稣谈论的只是**他自己的**神能和权柄。整段经文中没有一丝一毫暗示说主耶稣基督自己没有“超自然的能力”，或者说他**只是**一个依靠圣灵来行神迹的人而已。

当然，也不可忽视某些经文（如路 4:18；徒 2:22，10:38）清楚地强调了基督以被圣灵膏抹的人的身份进行他的事工，但这些肯定圣灵工作的经文根本没有暗示这是基督能力的**唯一**来源。事实上，主耶稣也向我们启示说：父住在他里面，并在他里面作他自己的事（约 14:10）。因此，圣经总体一致的观点就是：圣子在道成肉身期间，他事工的能力来自于圣父、圣灵以及他自己的神性，三一上帝的每一个位格都参与其中。所以，我们一定要将**整全**上帝之道表述出来，并在上下文背景当中恰当地解释每一句经文，以此来描绘主耶稣基督的形象。我们这样做时就会看到，完全没有理由持一种偏颇和弱化的观点将主耶稣看成**只是**一个无能力的人，以便让**我们**也有信心用同样的方法来得到行神迹的能力。

上帝甚至使用旧约中的某些圣徒来行“像耶稣一样”的神迹，如以利沙使河水分开（王下 2:14）、使死人复活（王下 4:18-37）、用很少食物喂饱多人（王下 4:42-44），根本不需要上帝道成肉身来为他们提供“榜样”。新约时代里，难道不应该有更多被圣灵充满的圣徒被上帝使用在超自然的事工中吗？只要他发命令！弟兄姐妹们，主耶稣基督现在就住在我们心里（罗 8:9；林后 13:5；加 2:20），如果**他**想要藉着我们医病、赶鬼、使死人复活，那么**他**就会使这些事情发生！我们的态度就是谦卑、信靠、顺服他的带领。

我们追求基督的生活方式，将不可能化为可能，但不是通过试图“活出”他的样式，而是来到十字架前，向自己死，这样基督就可以在我们里面完全掌权。耶稣一再地说到这一点（路 9:23-24，14:26-27；约 12:24-25）。上帝国的道路与世界的道路完全相反：这是一条必先降卑的高升之路，必先死亡的生命之路，必先降服的胜利之路。**这**才是丰盛的、超自然的、真正的基督教的生活方式——腓立比书 2:5-11 的本质就在于此。重新抓住这个简单的真理，一切都可以改变……耶稣的事工也能在他的教会得以全然恢复。因此，完全**没有必要**通过减损主耶稣的独一性和神性来使我们获得在超自然事工中被上帝使用的盼望。

我们绝不是在质疑这些圣经教师（如强生牧师）的动机，或论断他们在上帝面前的身份。我们佩服他们的热心也欣赏他们的真诚，但是，我们颇为担心的是，他们有关基督论——基督教信仰的基要内容——的一些教导，带给我们的只是可悲的对基督片面的看法。

那么，这个问题为何如此重要呢？它对我们相信主耶稣真的关系重大吗？是的，当然是！首先，也是最重要的一点，基督论的教义是基督教信仰中绝对根基性的内容。如果对我们的救主是谁、他是怎样的一位看法有任何偏差，我们信仰体系中的所有都会建立在一个错误的根基上。半真半假、似是而非的道理甚至有通向异端的危险！

其次，在中国已经出现了许多伪基督教的异端，如“东方闪电”和“门徒会”。所有这种类型的异端的共同特点是（无论在中国或其他地方）：他们对上帝尤其是三一上帝的第二位格的理解是歪曲或者不完全的。实际上，他们跟随的是**另一个**耶稣！通常来说，他们的教导是要把人抬高到上帝的位置，并且（或者）将上帝拉下来到我们的位置。

第三，中国教会正在预备向在我国和其他国家的福音未及之民进行跨文化宣教，如果我们自己对上帝及其旨意的理解（这比不同的语言和文化的挑战更为重要）都是错误的或不平衡的话，那我们就是在给那些仍在黑暗中的人们帮倒忙。如果我们对现今所受到的教导和影响不慎思明辨的话，人们从我们身上会认知到什么样的“上帝”？我们会使万民成为什么样的“门徒”？我们会建立起什么样的“教会”？再重复一次，我们是要为中国基督徒所带给万民的信息在上帝面前交账的！

信心还是假想：救赎中的医治

“因他受的鞭伤，你们便得了医治。”（彼前 2:24b）

世上没有一个群体不用面对身体的疾病和死亡，无论我们是在教会的团契中服事上帝，还是出去到福音未及之地宣教，现实都是如此。我们基督徒现今生活在上帝的国度的“已然而未然”之中，已经预尝了天国滋味，却还未到最终阶段。因此，在现今的堕落世界中，基督徒该怎样面对疾病和苦难呢？

我们对当代的超自然医治事工的担忧绝对**不是**在质疑上帝在今天是否仍行神迹。大部分人都赞同：圣经并没有明确地说，在使徒时代之后，神迹就完全停止了。世界各地的见证也证实直到今日上帝仍用可见的神迹作工。问题在于：上帝的旨意是否**总是**医治？他是否一定程度上保证了基督徒在地上生命的健康作为他们固有的**权利**？上帝真的**承诺**要医治所有以信心来到他面前的人，而没有给自己留下其他选择？还是说，上帝甚至在我们当下的苦难中也主权性地施行其永恒旨意，只是偶尔按他的意愿用奇妙医治的大能来介入？对这些问题的回答对于我们所相信的是怎样一位上帝、我们如何与他相交，以及我们如何奉他的名事奉等都有着极为深远的意义。



我们都能体会罹患疾病或看到所爱的人受苦是多么可怕的感受。在这个遍满病痛、受魔鬼压制的破碎世界里，我们当然希望看到主耶稣藉着神迹奇事来造访我们的土地。然而，对上帝的期待必须坚定地扎根在圣经话语的整全规模中，而不应基于我们自己的欲望——即使是出于怜悯或善意，否则我们的服事最终会与上帝的议程相悖。

医治疾病和减轻痛苦**总是**上帝的旨意——几十年来这一观点在一些海外教会群体中很受欢迎，也越来越多地在中国教会中被教导，我们因此很担心。此观点的基本原理不仅仅是：慈爱的上帝只想让他的儿女得益处；其核心认识是：因为基督以他在十字架上的救赎大功消灭了罪和疾病的咒诅，被救赎的信徒现在就能奉耶稣的名胜过疾病，就像他们能够胜过罪一样。身体的健康和**现今**的医治是救赎计划的一个组成部分。因此，我们实际上能够也**应该**来抓住这一恩典，并宣告这一祝福且藉着服事将这祝福带给他人。

无疑地，因着基督在十字架上的赎罪之工，基督徒将在复活时得到最终的拯救，脱离**一切**罪的恶果，包括疾病和死亡。从这一终极的意义而言，确实有“救赎中的医治”。但到底在何种程度上，因着救赎，我们可以期待在末世之前就经历身体的医治和良好的健康，作为末后将得到的“完全的医治”的预尝——这一点仍未可知。而对此问题的讨论，至关重要的指标就是：使徒对“‘医治’是救赎的一部分”是怎么说的，新约中是否显示没有疾病和苦难才应视为正常。

“救赎中的医治”这一主题主要源自以赛亚书 53:4-6。而这三节经文是被置于从以赛亚书 52:13 开始的对弥赛亚的预言这更广阔的上下文背景当中的。这些经文是否启示了：藉着基督的救赎工作，教会时代的所有信徒都会被赐予超自然状态的健康身体？当然，53:4 清楚地提到了身体的疾病：“**他诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦。**”在福音书中主耶稣赶出污鬼和医治一切到他那里来的人的叙述中（太

8:16-17), 马太引用的正是这节经文。但是接下来马太说明耶稣的事工“**是要应验先知以赛亚的话**”。换句话说, 在各各他献上身体、流出宝血之前, 基督在世上医治和赶鬼的预言已经**应验**和完成了。而且, “担当”和“背负”人们的病痛并不意味着疾病就像罪一样, 也**归于**耶稣——他只是带走了人们的疾病。如此看来, 以赛亚书 53:4 或马太福音中这节经文的意思并未表明: 通过救赎, 我们一定会得到超自然的医治。

关于“救赎中的医治”最重要的经文是以赛亚书 53:5: “**因他受的鞭伤, 我们得医治。**”这一大段弥赛亚预言一直持续到本章结束, 其中用了许多图画式的语言来描述基督救赎的牺牲。通读这一整章了解总体的背景后, 可以很清楚地发现, 经文的整体意思是关于上帝对我们的罪的公义审判, 罪的代价全然由上帝羔羊的献祭来偿还。“**因他受的鞭伤, 我们得医治**”这句经文只是整篇内容的中间一句。这一章预言有深厚的属灵及永恒的意义, 匆匆得出有关“信徒现在的身体必定健康”的简单结论不合乎整篇经文的语境。这段经文的关键内容是: 因着罪而被损坏的**我们与上帝的关系**, 在各各他已经完美地“医治”了。

另外, 以赛亚书 53:5 中的“医治”一词(希伯来文是 *rapha*) 同样被使用在此卷书的 6:10 和 57:18-19 中。我们要考虑这些经文段落, 并花时间思考: 这些特定的经文背景中的“医治”一词, 上帝到底是指什么?

我又听见主的声音说: “我可以差遣谁呢? 谁肯为我们去呢?” 我说: “我在这里, 请差遣我!” 他说: “你去告诉这百姓说: 你们听是要听见, 却不明白; 看是要看见, 却不晓得。要使这百姓心蒙脂油, 耳朵发沉, 眼睛昏迷; 恐怕眼睛看见, 耳朵听见, 心里明白, 回转过来, 便得**医治**。”(赛 6:8-10)

因为那至高至上、永远长存、名为圣者的如此说: “我住在至高至圣的所在, 也与心灵痛悔、谦卑的人同居; 要使谦卑人的灵苏醒, 也使痛悔人的心苏醒。我必不永远相争, 也不长久发怒, 恐怕我所造的人与灵性都必发昏。因他贪婪的罪孽, 我就发怒击打他。我向他掩面发怒, 他却仍然随心背道。我看见他所行的道, 也要**医治**他, 又要引导他, 使他和那一同伤心的人再得安慰。我造就嘴唇的果子, 愿平安康泰归与远处的人, 也归与近处的人; 并且我要**医治**他。”这是耶和華说的。(赛 57:15-19)

反驳“藉着救赎, 我们的身体在今天一定会得到‘医治’”这一观点的最有力的证据是: 圣经本身并没有这样解释以赛亚的预言。使徒彼得在他的第一封书信中引用了以赛亚书 53 章的话, 这段话开始于彼得前书 2:13。他讲到顺服, 并举了基督和他受难的例子。他引用以赛亚书 53 章的经文如下: (24 节) “他被挂在木头上, 亲身担当了我们的罪, 使我们既然在罪上死, 就得以在义上活……(25 节) 你们从前好像迷路的羊, 如今却归到你们灵魂的牧人监督了。”**罪**使人类与上帝隔绝, 罪使人子为我们受苦并死在十字架上, 我们便得以与上帝和好。在这两节经文的中间部分, 就是上面用省略号代替的那句经文: “因他受的鞭伤, 你们便得了医治。”再一次, 考虑整个上下文语境, 关于我们“得医治”, **上帝**的意思到底是什么呢?

为了帮助我们正确地思考, 不妨想象一下你正在死囚牢房中等待执行, 但法官派了一个使者来告诉你, 他的亲生儿子已经代替你受了刑。使者向你详细描述了这位法官的儿子牺牲的画面, 你开始陷入想象思想这不可思议之事。而同时使者又提到这位儿子还给你带了一片创可贴, 要贴在你手指上医治手的创伤。这附加的信息根本与情景不符。用一种类似但更高的角度来看, 此生的癌症或瘫痪得医治相比

“与上帝和好，并因着他的恩典逃脱地狱永远的咒诅”的消息，是多么地苍白无力、微不足道啊！这不是说上帝不关心我们现世身体的福祉。他当然是关心的。这也不是说上帝今天不再行医治的神迹。他当然在行。但是只是把以赛亚书 53 章和彼得前书的这节经文拿出来，将它抽离原来的语境，以此推断上帝保证今天仍会在我们中间施行医治神迹，这合理吗？显然，新约圣徒不会这样认为。

正如使徒行传所记载的，五旬节圣灵降临之后的早期教会，在其前三十年的历史中，确实出现了一些伟大的神迹。对彼得、保罗和其他在事工中施行神迹的人而言，生命已经不再一样。但是，在早期教会生活最初出现众多神迹奇事的一段时期之后（如徒 5:12-16），初代教会是否教导过、期盼过或实现过将持续的超自然生活方式——因着救赎而没有疾病和苦难——视为正常的情形？显然没有！使徒保罗在某些情况下曾瞬间使病人得痊愈（徒 14:8-10）、使死人复活（徒 20:9-10），但也没有指望同样用神迹来帮助病得几乎死掉的同工以巴弗提（腓 2:25-27）。惟有藉着上帝的怜悯他才能得康复。教会的领袖之一提摩太屡次患病（提前 5:23），保罗也没有用神迹来医治他。特罗非摩在米利都病了（提后 4:20），保罗只是把他留在那里。甚至保罗自己在加拉太的时候也罹患眼疾（加 4:13-15）。对加拉太的信徒而言，这是一个试炼，但保罗并未藉着医治来彰显上帝的大能，而只是利用这个机会来传扬福音。

很显然，疾病的确发生在新约里的圣徒身上。而且圣经中亦有清楚的例子，上帝不仅“允许”通常的疾病和苦难发生，甚至为了成就他深刻的、永恒的旨意而**加增**这些苦难。最令人震惊的例子是在使徒行传 5 章中，亚拿尼亚和撒非喇因为欺哄圣灵而被击杀。哥林多教会中好些领圣餐的信徒，因不按理吃主的饼杯而受审，好些人软弱和患病，死的也不少（“死”原文

作“睡”）（林前 11:29-30）。还有保罗，虽然没有犯错，但也有“一根刺加在他肉体上”（林后 12:7-9）。他三次求主叫这刺离开他，但上帝只是告诉他：“我的恩典够你用的，因为我的能力是在人的软弱上显得完全。”上帝的道路诚然高过我们的道路！

在此后的历史长河中，情形几乎一样。例如中国近代教会的宋尚节弟兄，在布道会上他为成百上千人祷告，目睹者说，无论大病小病，许多人立刻得到医治。然而，虽然他的事工中有许多神迹奇事，但宋弟兄自己却罹患肠结核，上帝允许这位信心之人受苦，而且没有医治他。在与病痛长期抗争的过程中，他仍然坚持布道，为了减轻痛楚，有时不得不采用斜靠或跪下的姿势讲道。然而，宋弟兄坚持认为，上帝的恩典是够他用的。最终在 1944 年，他回归天家，在世仅活了 43 年。

在这个充满痛楚和苦难的世界里，一位慈爱的上帝**总是**会医治、祝福并修复我们病痛的身体——这一观点确实非常吸引人。如果宣教士是销售人员的话，这绝对是件非常抢手的“产品”！但是，上帝的计划是驶向永恒的，我们应当从这一角度来解释现世生活中所发生的事情。上帝的羔羊将他的生命摆上，以致我们这些相信他的人能够得到**终极**的医治、祝福和恢复，但上帝的道没有保证在教会时代一定会有对肉身的祝福。即使主耶稣也没有建立一个“医治每一个人”的事工“榜样”。马太福音 8:16-17 可以作为一个例子，那里记载了耶稣确实医治了**一切**来到他面前的人，但这只是按照上帝的意愿、在**那一天那个**场景当中进行的。我们之前读到的约翰福音 5 章中，那里有“瞎眼的、瘸腿的、血气枯干的**许多**病人”（3 节），但是按照上帝的旨意，这里面除了一个人之外，其他的人在上帝之子来过之后仍然保持原状！经文中没有一丝一毫暗示说，主之后又来完成了这一工作，治好每一个人！

请理解，我们绝不是来打击人的信心或者阻止信徒在上帝的大能中服事患病之人。正好相反，若中国教会希望为大使命的完成作出重要贡献，我们所有人都迫切需要圣灵赐给我们超自然的装备。这也正是**为什么**我们需要研究整全的上帝之道、并在正确的上下文背景中研读，以便更好地认识我们所服事的这位上帝他的性情和他的旨意。因为如果离了他，**我们什么也不能做**。上帝的灵绝不会与上帝的道相悖。如果我们偏离了上帝的道这张地图，我们的信心和热心就不是扎根在真理之上，而是在假想之上。这样做的结果就是消灭了圣灵的感动。上帝会医治，但他只用**他的**方式、在**他的**时间、按**他的**议程来医治。我们断不敢擅自去随意揣测他！

那么，“救赎中医治的保证”这一观点是什么意思呢？这个问题又为什么如此关键？

首先，这一观点破坏了“上帝的主权”的教义，扭曲了圣经中有关上帝性情的描述。**如果**上帝向信徒保证了藉着救赎他们可以得到健康和医治，那么上帝就给出了有效的承诺，他就没有其他选择。现在，主动权在**我们**手中，我们有权要求上帝因为我们的信心必须提供医治，而上帝不得不按照我们的要求来回应。然而反讽的是，因着鼓吹神迹奇事，且坚持上帝绝不会选择使用“允许人受苦”来成就他良善、纯全的永恒旨意，实际上我们反而把上帝**缩小**了。这是把上帝“放到盒子里”，是在对上帝的作为设限。我们要拒绝“发明”出这样的神学：上帝愿意透过疾病来实施他主权性的作为，而我们却不允许他如此行！

其次，这种观点无可避免地扭曲了基督的福音，并重新定义了福音的事工。**如果**“耶稣受鞭伤，我们得医治”在今日也随时随处可得，那么这好消息**必定**是我们福音信息里不可或缺的内容，**不**这样宣告

那就是错的。如此，“上帝的爱和他愿意医治”的信息就会很微妙地把人们的注意力从相对不那么吸引人的“罪以及我们需要一位救赎主”的信息中转移过来。这就可能导致某种形式的“成功神学”——一种**假福音**。医治的神迹虽然美好，但只是上帝在这个堕落世界里所做的工作中外围的部分。我们**决不能**用别的任何东西取代**上帝自己**这一绝对中心，或者掩盖耶稣基督来到世上的**首要的**永恒的目的：就是为**我们的罪**（正是我们与至高的创造主上帝隔绝的原因）施行代赎。

第三，无论是希望施行神迹的人，还是希望被上帝医治的人，当上帝没有照他们所期望的去行，这一观点反而会给他们的信心带来坏的影响。信靠上帝从来没有明确应许过的事情，会导致极度的失望、困惑和怀疑。

对人之方法论的咒诅：“寻宝行动”

因着错误处理上帝之话语而造成对上帝的性情、应许和旨意的错误理解，紧接着不可避免要带来的后果，就是将上帝默示的事工变成假冒属灵的人的方法和技巧。我们担心的是那些主所宝贵的弟兄姐妹，带着真诚的渴望想要更深地经历上帝和神迹奇事的事工，却因受骗使用不合圣经的方法，结果反而离开了真正的由圣灵所引导的与上帝的关系。

当然，有许多“不合圣经”的事物已经在基督教文化中稳固地建立起来。例如福音单张、神学书籍、圣经学校和宣教机构，它们在圣经里都找不到，然而我们都已经接受，因为在本质上它们是没有错误的。如果被合宜地使用，实际上它们会成为帮助教会实现上帝所赋予其功能的宝贵工具。但是，通过某些技巧**直接进入和经历属灵领域**，则完全不可与之等量齐观。一旦我们偏离了上帝之道清晰的指引，

对异能和异灵现象的寻求之路就会危险重重。

例如，比尔·强生牧师带领的美国加州伯特利教会，开展了一种被叫做“寻宝行动”的新的宣教方法。该教会的网站对这一方法的介绍如下^[1]：

“寻宝行动”就是使用你在“宝藏图”上写下来“知识的言语”（线索）去发现宝藏（人），而“宝藏”就是那些需要藉着令人鼓舞的预言和医治，与上帝超自然相遇的人。这不是向人们传福音或者与他们辩论，而是让他们有一种实际的、体验上帝美善的经历。对那些不敢向家人、朋友、同事和左邻右舍传福音的人而言，“寻宝行动”是一个极好的工具。藉着这一有趣又容易的方法，你会充满信心和力量，把与上帝超自然的相遇带给你周围的人。通过“寻宝”，你可能成为改变世界的人！一次相遇，改变你所在的社区！

“寻宝行动”的方法已被介绍到中国，并在我国的许多社区开始实行。“寻宝行动”的特点是用小组的形式，以聚会开始，小组的每一成员按照五个方面来接收从上帝而来的“线索”，从这些“线索”来共同确定上帝的带领。下表就是“宝藏图”：

寻宝行动

1. 各人在每一类型的空白处写下“知识的言语”。

地点（停车标志牌、长凳、数字时钟牌、茶馆、超市等）

人名

外貌特征（某件衣物的颜色、头发的颜色等）

他们可能需要的祷告事项（脱离膝盖支架、拐杖、肾病、肿瘤、左脚踝疾病、婚姻危机等）

不寻常之处（棒棒糖、风车、橙绿色的门、系缆柱等）

2. 分组：每组三人或四人

结合“知识的言语”，制作自己的“宝藏图”。

注意：每个组员拿着自己的表——不要把所有的表整合成一张单独的表格。

3. 选择一个开始的地点。

4. 开始寻找“宝藏”。

5. 当你发现“宝藏图”（从小组中各人的图中拿出来）上所写的东西，就：

[1] 内容出处：<http://www.ibethel.org/treasure-hunts>。

- 走近此人，对他/她说话，如：

“也许你觉得有点奇怪，请允许我来说明一下：我们在进行‘寻宝行动’，而你在我们的名单里。”

- 建立关系（交朋友——问他们一些问题来了解他们）
- 让他们知道，上帝已经将他们挑选出来，要祝福他们
- 问他们：是否可以为他们祷告

6. 如果他们说“不”，

- 建立更深的关系（发掘共同点——友谊）
- 求问圣灵他想要这个人身上显明哪一点
- 向他们说一些鼓励的话（预言）

7. 再次问他们：是否可以为他们祷告

- 如果他们还是说“不”，——祝福他们并寻找下一个“宝藏”（人）
- 如果他们说“是”，

祈求上帝的临在来到（将他的临在释放到他们身上）

命令疼痛离开、骨骼复位、重新结合、肿瘤缩小等

要他们测试一下——“做一些在我们祷告之前你不能做的事”

如有必要可重复以上步骤

8. 当他们被医治后，

- 解释发生了什么事（这一切启示了上帝的良善——他知道你并关心你等）
- 问他们是否想认识耶稣（与他建立个人的关系）
- 使他们邀请耶稣进入他们的生活

9. 往“宝藏图”所指示的下一个神圣任务进发！

像伯特利教会许多其他的教导和实践一样，“寻宝行动”包裹着圣经的术语，看上去非常属灵。事工中包含与上帝的互动，并将他的祝福带给社区中的人们。在毫无威胁的、爱和友好的气氛中，通过医治将耶稣介绍给人们。这哪里有错呢？主耶稣自己不也是四处奔走，医治所有来到他面前的人吗？

需要再次强调，我们并非在质疑弟兄姐妹良好和真诚的动机。我们欣赏那些走进社区分享上帝之爱的“寻宝者”的热心。请不要将本文视为惯于“泼冷水”的法利赛人对神迹奇事事工的攻击，我们只是恳求你们对牢固扎根并建基于圣经的“权能布道法”的各种形式进行认真的思考。如前文所言，在大使命中经历圣灵充满的生命，并使用上帝为我们的服事而赐下的超自然的神迹，**同时**完全持守“上帝之道的清晰指引和界限”——这是可能的。因此，正是出于这个视角，我们分享我们的担忧，那就是“寻宝行动”并非像它看起来那样“属灵”。

第一个担心来自于伯特利教会网站对“寻宝行动”的介绍（见上）。它说，“**对于那些不敢……传福音的人而言，‘寻宝行动’是一个……工具**”。实质上，这已经是在允许用人的方法而不是上帝的方法来解决问题了。承认我们的惧怕和不足这些自然的情感是好的，因我们真是不完全的；但是解决方案不是因此就要发明一些技能



以帮助我们振作勇气。上帝已将丰富的供应赐给他的子民，让他们可以为他作见证：他将**他自己**给了我们！圣经教导我们（徒 1:8, 4:29-31；提后 1:7），我们许多人从经历中也清楚地知道：当我们被圣灵充满，我们就得到了为他作见证所需的超然勇气和胆量。我们需要的是上帝原本的大能，而非人造的噱头！

声称“寻宝行动”是一种“**有趣又容易的方法**”也很大程度上暴露了伯特利教会对宣教的立场。我们是藉着与“正在走向地狱的”罪人分享“只要信心和悔改就可转向通往天堂之路”的信息来服事至高上帝的。对于这令人敬畏的特权和责任而言，“有趣”的想法是一种极不合宜的态度。实际上，**我们**是否有愉快的体验，与宣教责任毫不相干——宣教并非关乎**我们**的感受！另外，也不要愚昧地跟从一种“容易的”宣教方法。无论是对新约里的信徒，还是对中国教会的先贤，宣教一点都**不容易**。同样，我们要将福音传给万民也不会容易。虽然不易，却非常

荣耀！因此我们用以宣教的方法应该是从圣经而来，而不是从暖洋洋的加州而来！

“寻宝行动”以参与者寻找主所给他们的“知识的言语”或“线索”开始（行动图的第一步）。这一灵感部分来自于约翰福音 4 章中主耶稣基督在撒玛利亚的故事。主耶稣在井边遇到了一个妇人，将她生命中的事都准确地说了出来，她因此信服他就是那位弥赛亚。她向众人的宣告：“你们来看，有一个人将我素来所行的一切事都给我说出来了”（约 4:29），最终使那城里的好些撒玛利亚人都来相信“这真是救世主”（约 4:42）。赞美主！

“知识的言语”是列在哥林多前书 12:8-10 中一种属灵的恩赐。不像预言和医治在多处圣经经文中都有提到，“知识的言语”除了在哥林多前书 12 章之外，别的地方没有这样明确的说法。这应当让我们警醒：关于“知识的言语”这一恩赐如何运用在服事当中，不要急于给出结论。但是在谈及“寻宝行动”时，我们不妨先

假设它指对某人或某个情景的特别的启示，也假定上帝在今天的教会群体中仍然给予了这样的恩赐。

那么，由此马上产生的问题是：既然“寻宝行动”采取让**所有**参与者都写下“知识的言语”，根据哥林多前书 12 章（请花时间阅读这一整章），很可能大部分信徒实际上并不会接收到**真正**的“知识的言语”，因为属灵的恩赐是圣灵“随己意”分给各人的（11 节）。而且 12 章最后的好几个反问句（意即每一个问句的答案都是否定的）意味着任何一种特定的恩赐不可能**每个人**都能得到。这也正是使徒保罗在谈到“肢体”的上下文中开始这一教导的原因。我们不可能都是眼睛或都是手。他的观点是：属灵的恩赐随上帝的意思分布在教会的肢体中，为的是使我们彼此**依赖**，彼此需要。因此，认为一群信徒同时**都能**接收到“知识的言语”，这与保罗谈到恩赐时的基本教导是相悖的。

下一个问题是：在“寻宝行动”中，将“知识的言语”写下来的方法自动地被认定为上帝实际上在这特定的场合中想要工作的方式。从约翰福音 4 章中基督事工的故事得到启发，这本身并没有问题，但显然，耶稣并非每一次事工都使用这种“方式”。事实上，他事工奇妙美好的特征之一就是他的不可预测性——人们永远猜不到他下一步要做什么！无论是赶鬼、医治瘫子还是开瞎子的眼，都没有固定的模式，没有可供我们复制的“成功配方”。这是**有意**的！为什么？因为上帝知道：如果我们开始认为“这就是上帝做事的方式！现在我们也知道了！”于是，我们就会由此建立一套方法论，并倚赖这一**方法**来取代**上帝自己**！这正是我们之所以不敢采用类似“寻宝行动”这种能传授的、可复制的方法的原因，也正是我们需要谦卑地顺服圣灵的引导的原因，因为在任何特定的事工环境中，**我们都不能自以为知道该怎么做**！带领我们的是**上帝**，因为是他**在建造他的教会**——他才是教会的头，他才是事工的元首！

弟兄姐妹们，你们能明白吗？虽然外表很属灵，甚至也有对与上帝相遇的真诚的追求，“寻宝行动”的方法反而使上帝的工人**脱离**了圣灵自发的带领。当我们使用不合乎圣经的方法来寻求圣灵的能力、神迹和恩赐，我们实际上就是在把上帝“放进盒子里”，使他被限制在我们所设定的范围内来作工。这样的方法也许看起来很属灵，但却阻拦了上帝真正的工作！

在圣经中，上帝使用各种方法使罪人归信：约翰福音 4 章的那位妇人需要从耶稣那里听到“知识的言语”；腓立比的禁卒需要一场地震（徒 16:27-30）；而吕底亚根本不需要任何外显的超自然的征兆，因为上帝亲自开导她的心（徒 16:14）。也许在我们的宣教中也是如此：上帝或者赐给我们“知识的言语”，或者降下一场“地震”（不必然是字面的意思！），或者显示医治的神迹，但这完全是**他的**主权。然而，“寻宝行动”却默认上帝一定会藉着“知识的言语”说话，而且是**按照**预先设计好的“宝藏图”上的内容，然后他一定会藉着医治的神迹来作工，好像只要我们将“宝藏图”组合在一起，他就别无选择，只能听命于我们一样！这种狂妄简直令人吃惊！难道不能事先与元首确认，了解下他自己打算怎么做吗？

在这所有的问题中，至关重要的是：**谁在掌权？谁**来决定参加“寻宝行动”的信徒中哪些人能接收到“知识的言语”？**谁**来决定在何种宣教环境下需要赐给宣教士“知识的言语”，以帮助他们遇到的那些罪人且把救恩带给他们？**谁**来决定是否需要预言或医治的神迹来唤起罪人的注意？**惟有谁**知道该做什么才能让一个特定的环境中的罪人来信靠这位救主？到底**谁**是救恩的成就者和供应者？如果到了“是**我们**在采取主动，是**我们**在决定策略”的地步，那就是**我们**坐在宝座上，“上帝”不过是用来服事**我们**的一种“能力”罢了！

在使徒行传中，有许多上帝的子民受到指示用非凡的方法传扬福音或进行其他事工的例子。不论这种还是那种方法，都彰显了上帝的权能。请花时间读一读腓利（徒 8:26-40）、亚拿尼亚（徒 9:10-19）和彼得（徒 10:9-48）的故事，里面有许多奇妙的内容，但就本文的主旨而言，请特别留意：

- 1) 每一个事例中，是**上帝**采取主动来指示事工行动。
- 2) 虽然这些人也有主动性，如他们愿意随时待命、在灵性上很警醒、顺从于主的带领；但他们绝对没有任何的预谋、设计或操控，他们完全不知道将要发生什么。
- 3) 上帝的指引中没有任何“如果这样，如果那样”的内容。上帝的指示非常清晰、具体，他们完全顺服上帝的带领，事工硕果累累。
- 4) 在与上帝“权能的相遇”之后，他们没有人基于自己的经历而发明出能言传、可复制的方法，以便自己和他人可以一次又一次地进行类似的“权能的相遇”。

在收集了一些“线索”之后（行动图的第2步），寻宝者被鼓励去到社区，根据这些线索开始寻找“宝藏”（第3步-第5步）。其目标是认识“宝藏”（人），与他们建立关系以便最后为他们**祷告**。正如网站上的介绍（见上）清楚地写着：“**这不是传福音……**”，其目的是：藉着祷告，特别是为医治的祷告，而“将上帝的临在释放到他们身上”（不管这是什么意思，这并非圣经的语言）。

紧随着上帝总是愿意随时医治我们的假教训——因为耶稣在各各他“受的鞭伤”（赛 53:5；彼前 2:24），健康成了国度生命的一个重要维度——“医治”便成为福音信息中核心的、不可或缺的部分，成为分享“好消息”时需要展示的主导性内容。如此而来，就整个外展事工而言，这一点就成了首要的内容，事实上，

求医治的祷告必须优先于事工中的其他任何元素。因为如果上帝的大能不能得到某种彰显，**别**的事情就难以达成。令人震惊的是，在第7步中，如果那人对可否为他祷告的回答是“不”，寻宝者就只是简单地离开了。没有努力种下真理的种子，也没有努力帮助那些正走向地狱的罪人来认识救恩之路！

我们对于“寻宝行动”最大的担忧在第8步。如果那人回答“是”，接受了祷告并得到医治，“寻宝者”对达成这一神迹的能力的解释——即“福音”信息——就全部是关于上帝的慈爱与良善。这当然是美好的真理，但却只是一**半**的真理。如果**只是**这些信息，如果这些**就是**所传达的上帝形象的全部，说得严重点，那它就不是真正的、合法性的宣教。在“超自然的相遇”以及“寻宝者”解释了“鼓舞人心的、上帝良善的实际彰显”之后，那人有机会“**认识耶稣（与他建立个人的关系）**”，接下来“寻宝者”就引导那人“**邀请耶稣进入他们的生活**”。弟兄姐妹们，如果这一“寻宝行动”的方法按它所写的就到此为止了，此后没有任何别的内容，那么它就是一个**假福音**！

诚然，第8步的目标是正确的，传福音的目的实际上就是带领罪人进入与上帝的关系当中，但是“邀请耶稣进入”来建立关系若仅仅是基于一次“权能的相遇”，那么这就是将人引入歧途、不负责任的做法！我们**绝不可能**与上帝建立个人的关系，**绝不可能**认识主耶稣基督，除非我们按照**他的**方式、以**他**所规定并提供的方式来到他的面前。不要相信这个谎言——一个罪人可以直接“邀请耶稣进入”并开始认识他，至于罪的问题，以后再讨论吧。大有慈爱、满有怜悯的父在等待，但除非浪子离开猪圈转回，父**不能**抱住他。我们起初与上帝隔绝的原因就是我们的**罪**，除非**罪**的问题藉着主耶稣的宝血而得以解决，否则不会有重生，不会有和好，也绝不

可能与上帝建立起哪怕一丝的关系。可悲的是，“寻宝行动”明显与此不合，它没有引导参与者来分享在圣洁的创造主上帝面前**罪人**的状况；而合乎圣经的劝告，不是表面上“邀请耶稣进入”，而是悔改并相信这位为我们牺牲、为我们赎罪的主耶稣基督为**救赎主**。令人扼腕的是，“寻宝行动”从开始到结束的整个方式都是人的发明，而不是上帝之道。

“寻宝行动”只是被教会（如美国的伯特利教会）输出到世界各地的此类错误事工方法中的一个例子而已。“寻宝行动”背后的神学削弱了上帝的主权和基督的独一性，同时抬高了人的地位。它以滥用“知识的言语”这一恩赐为开始，接着采取错误的战略——只求医治的祷告而无意传福音，最后以过早地邀请进入与耶稣的关系为结束。我们诚挚地希望至少有一些参与过“寻宝行动”的人只是将此作为一种（远不够完美）福音**预工**的工具，然后作为补充，将真正的福音介绍给他们。如果出现地上的医治或结出永恒的果子，那完全是上帝的恩典——这不是因为“寻宝行动”，相反，**尽管**这是“寻宝行动”，上帝仍然有他的恩典！

如果这些评论看上去太过严厉或太挑剔，我请求你进一步思考。思考一下现世情况的严重性，思考一下永恒议题可畏的深度和重要性——这是我们在基督里所拥有的特权。上帝很快就将带领中国教会的众多弟兄姐妹进入到撒但已占据数世纪的黑暗地区。如果我们想要塑造坚定的门徒，建立健康的教会，我们就必须使用**上帝的方法**！这是**他的**世界，这是**他的**使命，这是用**他的**方式拯救**他的**选民的**他的**福音！我们是谁，竟敢用自己发明的方法来鼓吹神迹以推动上帝的工作呢？

我们要在上帝面前为中国基督徒输出给万民的信息向他交账。让我们更有智慧，多多祷告，对用来装

备教会的“工具”慎思明辨。否则我们所做的，对仍在撒但捆绑中的人们而言，最终反倒会是一个巨大的伤害。

结论

亲爱的弟兄姐妹，生活在教会历史的此时此刻，特别是作为中国教会的信徒，这是一种何等的特权。有这么多的先进技术可供我们使用，我们也能自由地环游世界。从人的角度来看，我们比以往任何时候更加能够向万民宣告“上帝的国近了”。因此，现在不是我们停下前行的脚步的时候，也不是追求暂时安逸的时候。让我们全身心地寻求“能充充足足成就一切，超过我们所求所想的”那位上帝，并预备好服事他，无论他差我们去哪里。

你意识到教会存在的目的首先是为了那些**非**信徒、那些还没有在基督里的人的益处吗？上帝所托付我们的任务就是：去，使万民作他的门徒，为他们施洗，教训他们遵守上帝的命令（太 28:19-20）。这就是我们的托付，这就是我们的目标。但既然这是上帝所命令的，就只能按照**上帝的**议程来实现。无论这大使命是在本世纪还是在另一个千禧年实现，无论每一个民族中有极多人还是极少人来归信，无论福音的宣告是伴随着上帝大能的超自然彰显还是在基督再次降临之前没有一件神迹发生（除了重生的神迹），都是惟独至高上帝的主权。我们是谁，可以决定这一切呢？

当上帝的子民盯住摆在面前的挑战，为了实现宣教使命而试图做成本应该由上帝来做的事，问题就产生了。例如，面对福音未及之民族的芸芸众生，我们就可能会倾向于认为：“他们一定不会相信，除非……上帝施行神迹奇事”，就好像上帝没有能力用别的方法将败坏的罪人吸引到他面前一样。存着



盼望，对上帝超自然的干预有一颗开放的心，这是一回事；而**过分的指望**则是另外一回事了！我们不应是设定好议程然后指望着上帝照着做。我们担心的是某些人在极力推动一种“神迹奇事”的议程，并自以为是地试图**制造**一种“复兴”的景象，以至于看起来像是上帝在达成我们的期待。如此，“上帝”就不可避免地被重新定义了，我们与他建立关系的道路也被加以篡改。**圣经必须**被扭曲或者被忽略以符合这一模式。“上帝”变得越来越温顺，越来越不具威胁性，是我们可以掌握、可以控制、可以操纵的“上帝”，**一个为我们服务的“上帝”**！

亲爱的弟兄姐妹，请你们明白，寻求**只有上帝**能够做的事并不等同于寻求**上帝自己**。如果对灵命复兴、恩赐、经历上帝的大能、服事的“成功”、以及使多人归主的渴望抓住了我们的注意力，并控制了我们的自我认识，就会促使我们用上帝未曾规定的方式去寻求属灵经验，然后我们就会**犯罪**。在我们情感

中心的**任何**代替上帝自己的东西都是**偶像**，任何认为上帝的神能可以通过可习得的技巧来利用的观念更接近巫术的实践，而非合乎圣经的基督教！

现在，请想象一下，如果中国教会藉着拓荒的宣教士们将**这种**“与上帝相遇”的概念传递给我国或中亚和中东地区的那些崇尚属灵势力的社群，会发生什么呢？对于那些被撒但弄瞎心眼、完全在黑暗中迷失的人们来说，宗教活动本质上就是**自利**和偶像崇拜，他们的朝圣或奉献只是希望此生或来世的生活好一点。为了达此目的，这些泛灵论的社群里充斥着通过因果法则来控制 and 操纵灵性世界的礼仪和技巧。对他们而言，“权能的相遇”是生活的常态。

如果把一种更高的力量介绍给他们，并只是用爱 and 良善之类的语言来描述这一“希望给人们提供医治、供应和保护，并有绝对的权柄这样做的”属灵势力，那会怎么样呢？这些泛灵论者们**当然**会对“邀请耶

稣进来”感兴趣！谁不想利用带有这些标签的力量呢？弟兄姐妹们，这方法所带来的显而易见的危险就是：如果按照这一议程并使用这些“未扎根并建基于上帝启示给我们的道的”方法，我们只不过是使用一种带有基督教形式的泛灵论代替他们自己的“自利”仪式和“得能”技巧而已。想象一下：这一情形正在由中国的宣教士复制到全亚洲成千上万的社群里。弟兄姐妹们，这将成为教会历史上最大的麻烦！这是我们的羞辱！

再次强调，我们的任务是大使命，是使万民作遵守上帝教训的**门徒**，而不是只关注属世好处的挂名基督徒。门徒知道十字架的道路！我们看到主耶稣在地上事工期间行了许多神迹，但不要忘记，与上帝的国一起的还有要求**悔改**的命令（太 4:17；徒 17:30）。这意味着与十字架的相遇，意味着从我们的道路转向上帝的道路。在见证了主耶稣的神迹之后，许多的“追随者”，怀着各种动机聚集到主耶稣那里。但是，耶稣转过来对那极多的人说：“人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能作我的门徒；凡不背着自己十字架跟从我的，也不能作我的门徒。”（路 14:25-27）**惟独**上帝才是最重要的。从十字架开始——这是最根本的。这才是必须传给万民的基督教信仰的核心，因为没有十字架的基督教就没有能力。其他任何声称有能力之物都是**骗人的**，只不过是一种拙劣的模仿，掩蔽了通向永生的窄路，掠夺了真正献给上帝的敬拜。

诚然，新约教会和中国教会的扩展都伴随着激动人心的神迹、异能和奇事，但同时也伴随着可怕的逼迫和苦难。我们今天正在享受的甚至被视为理所当然的平坦之路，却是中国的先贤们流血牺牲所换来的。而摆在我们面前的“将福音传回到耶路撒冷”之路，也一定是一条充满艰苦和逼迫甚至殉道之路。

经历了中国复兴时代的圣徒们也经历了十字架的道路。这也是他们能够坚忍到底的原因：他们以生命为祭，他们的情感系于永恒，而非暂时的安舒。

弟兄姐妹们，当代中国教会正面临着巨大的挑战——现代化的社会前所未有的物质享受。它们分散了我们的焦点，减弱了我们摆上服事的热情。比起共产主义而言，物质主义对教会的危险要大得多。对现世福祉的关注已经蔓延到我们的教会，就是一种询问“上帝能为我做什么”的基督教。所以，现在当上帝呼召我们起来进行全球性跨文化宣教的时候，我们最需要提防的就是由那些偏离上帝议程的、与世俗妥协的海外教会所带来的微妙扭曲真理的、充满戏笑的、专注于地上的、以人为中心的事工技巧。如果我们允许这些来支配我们的教会，在上帝所托付我们的传福音给万民的使命上，我们就会失败！

能防止我们陷入这种令人伤痛的错误的唯一办法，就是坚定地遵守在上帝之道中的**真理，整全的真理，除了真理别无其他**。正是在这里，我们开始认识宇宙之主我们的上帝：他的性情、他的本质、他的属性和他的旨意。正是在这里，我们知道上帝是真正慈爱和良善的，是一位满有怜悯、大有恩典、渴望将他的子民永远聚集在他光明国度里的父。正是在这里，我们发现，上帝是配受我们尊崇、敬拜和顺服的，公义的上帝必须对罪进行审判，而我们这些必死之人必须正确地与他建立关系，否则我们就要被咒诅。

真理之灵和真理之道是一体的两面，**这两者**，我们同等需要。这也**必须**是我们的目标！因此，让我们去，被圣灵充满，以上帝之道的整全信息为装备，把这位至高无上、主宰万物、妙不可言的创造主和救赎主上帝真实地展示给万民！✠

座谈会：宗教改革与今日教会

文 / 本刊编辑部

编者按：在今天的信仰生活中，我们应当如何认识宗教改革？如果通过改教家和他的著作来分析出宗教改革的精髓，又如何应用在今日教会的宣讲和牧养中？我们邀请了五位平日比较关注宗教改革神学的牧者一起来畅谈这些问题。他们首先谈了自己与宗教改革“相遇”的经历，宗教改革在哪些方面影响了他们的信仰和事奉；其次谈到了在教牧现场和神学学习中，他们所观察、感受到的，当代教会与宗教改革“相遇”时要面对的议题。本文整理自该座谈会的录音，文章分为两个部分，第一个部分是“宗教改革与我”，结合经历的分享提出五个议题；第二个部分是“以宗教改革精神五问当代教会”，初步讨论和回应这五个议题。

宗教改革与我

提摩太——

我刚开始了解宗教改革的时候，马丁·路德的《论意志的捆绑》读了不下两遍，但是那时对于宗教改革的全貌没有概念。对于因信称义，也只是接受了这个结论，而没有更自觉地深入学习。那么为什么我现在试图更加关注宗教改革呢？一个原因是，我们是在神历代的百姓的传承当中来认识真道，所以我也希望通过重新认识宗教改革运动和之后的传承过程，能够知道真道是怎样传下来的。另一个原因是，宗教改革是在当时的背景下试图要改革天主教会，并进而走向与之分离，而从了解到的一些资料、动向，好像今天教会却试图又回到与天主教的合一当中去。因此我觉得有必要了解当时分离的原

因，来看今天我们作为“宗教改革的后裔”，怎么面对当代教会整体的一些动向和趋势。

我觉得宗教改革对于当代福音派教会的影响，比较明显地趋于淡化了。暂且抛开宗教改革讨论的神学要点、具体内容，宗教改革有两个明显的外在特征：第一个是争论，第二个是分离，就着教义的细微争论和与天主教的分离，而这两个在当代都是被淡化的。淡化教义的争论，不是坚持分离，而是试图跟天主教合一。

提出问题 1：我们现在试图淡化宗教改革，趋向与天主教合一吗？其中隐含着怎样的危机？

岩铎——

未信的时候，我印象中的马丁·路德是一个改革家，是开始了德国文化的人——德国人从马丁·路德改教开始，有了文化上的自觉，而且是通过马丁·路德开始正确地说德语。而作为基督徒，我最初接触宗教改革竟然是通过一本异端的书。其中跟宗教改革有关的有三件事。一个是读经，书中引用了马丁·路德所说的一段话，而我把这段话写在了自己的读经笔记本上，就是“你千万不要以为凭自己的智慧能读懂圣经，必须是圣经的作者自己教导你，就是圣灵。……你应该相信我的话，因为你知道我在这方面是有实际的经历的。”这段话导致我每次读经之前都祷告。另一个有关自由。书中说，因为宗教改革发现了圣经，也发现了神在福音里赐给人的自由，所以就脱离了天主教的繁文缛节对人的压制。第三个是清洁。就是宗教改革要清除掉所有的人为加到神百姓的教会生活、日常生活中的那些东西。

后来读神学的时候，我开始读《基督教要义》，它让我对圣经的教义形成一种整体性的知识了解。我知道这些都是正确的，但这些正确的内容对我并没有构成动力。

我对宗教改革，真正产生某种自觉，应该是从2002年开始的。当时一位老师讲教义史的时候重新讲马丁·路德的改教，并且强调他建立了更正教会的信仰基础，也把宗教改革的成果和现在流行的说法作比较。我开始形成自觉的神学分辨力。当时让我印象深刻的是三个方面。一是马丁·路德的祈祷、试炼、默想和十字架神学的方法论。二是把重点放在神的行动

上，这点给我的触动很大。这位老师说，我们很强调人向神的转回，但是在救恩的行动中所发生的最惊人的事情不是人向神转回，而是神为了“转回”而设立挽回祭，并通过挽回祭神向人转回。这就是耶稣工作的要点——使向我们忿怒的神，因着耶稣的挽回祭而成为向我们施行拯救、称我们为义的神，其中的关键是神向我们转回。第三，这位老师比较细致地分析了马丁·路德的称义论和天主教的称义论的差别：什么是归算式的称义，什么是注入式的称义；经过他的仔细分析就可以知道这两个称义论的差异是根本性的。这使我当时对称义论理解不够清晰的部分清晰了。

此后马丁·路德的著作给我帮助最大、影响也最深的就是《论意志的捆绑》。我发现宗教改革中有极深刻的基于生存性的关注，不是社会性的，不是文化性的，不是政治性的，甚至也不是关于圣洁生活的，而是生存性的关注，就是对得救的关注。我一定要说今天的教会跟宗教改革时期有一个极重大的差别就是缺乏这个关注，甚至在这点上我们都不如当时的天主教；当时的天主教也关注这个问题，但是给出的答案是错误的，而我们现在是不关注这个问题，使正确的答案落了空。

在马丁·路德的神学里，我也学到圣经是神的话，是活的。过去从解经的意义上，我了解“神的话是行动的”这个概念，但是对于福音究竟是怎样行动、构成了解圣经众多真理的切入点和出发点，我并不知道。而马丁·路德却强调圣灵怎样藉着道、在神的时候工作，神通过行动创造事实，通过话语建立事实，这些重新构成我对福音的了解，就是“神活的话”。马丁·路德教我：福音不是对神行动的传讲，福音就是神的行动。

另外，十几年来作为牧者我有一个焦虑，就是对基督徒而言真正决定性的那个实在，究竟是这个世界中可见、可以衡量、信的人和不信的人共有的部分，还是不可见、不可触及和理解、唯独信的人因信福音而有的那个实在、那个事实。这个实在是超越的，还是在所有人的共有经验中？在学习马丁·路德的著作中，这个问题的答案变得清晰，真正的实在（Reality）是凭信心，不是凭眼见，是在福音里藉着信心才能进入的事实。比如说，教会是什么？你可以说教会是一个社团，有着共同的信念，按照某种约定在一起，有共同的行为模式，因此也有一般社会性的权利和责任。你也可以完全不管这些，只看教会是因着神怎样的行动造成的，又因着神怎样的行动在继续成长，又因着神怎样的行动是活着和有价值的。这是非常不一样的思路，我觉得能产生这样超越的对信仰生活的认识，都跟马丁·路德的改教有关。

在这个过程中，我反而发现，原来读的《基督教要义》中那些理所当然以为正确的道理活泼起来了。我常常觉得加尔文主义者一定要读读马丁·路德，加尔文主义才能成为活的加尔文主义。加尔文自己是读马丁·路德的，甚至加尔文在对某些问题的说明中几乎是完全照抄马丁·路德的几个要点，只是他很会整理，更简洁、清晰、条理分明，但是因为缺乏论战性，就缺乏读马丁·路德时有的那个动态的感受。所以，为什么改教那么强大的教义在我们心里不引起波动，我想是因为我们领受它时，没有使加尔文激动的那个动力。如果我们也像改教家们那样，面对着马丁·路德的福音再发现、再确认和整理教义的过程，那么教义对我们也会很有活力。

提出问题 2：宗教改革的核心精神是什么？当初改教家们关切的核心问题，今日教会还关注吗？

瓦器——

对于“宗教改革和我”这个问题，我想到两个方面，一个是我个人在得救的历程当中，怎么去认识宗教改革所说的福音；另一个是我对宗教改革神学的接触以及反思。其实这两方面也很难分开，因为神学上的反思与我个人得救、事奉的经历是在一个互动的过程当中。

首先，我确切地体会到宗教改革所说的福音，是我体会到“称义”之时。记得刚信主的时候，我特别感受到与罪的争战。我不停地犯罪，同一样罪不停地犯，这让我非常痛苦，我该怎么来到神的面前？每次犯罪之后，我特别能体会到耶稣是为我这样一个可恶、肮脏的罪人死，他为我流血，使我能够靠着祂“厚着脸皮”来到神的面前，向神祷告，祈求神的怜悯。这对我来说是非常重要的。我犯了罪，神反倒因为基督恩待我，甚至竟没有按照我所预期的来管教我。这是在初信的时候，福音带给我的强大冲击。

不久后，我所在的教会就展开了以预定论为标志的改革宗神学，和以敬虔主义或者说传统家庭教会倪柝声思想为标志的神学的“交通”。在信仰生活当中，其实我长期以来受敬虔主义影响（因为我的带领人受倪柝声思想影响，他以这样的进路带领我祷告，教导我认识十字架的路），而我却同时又读到一些关于加尔文主义的文章，这在我的生命中引起很

大的冲突。例如,我记得带领人对我说过,神恩待你、使用你,其中一个很重要的原因是他看重你向着他的心,或看重你的单纯真诚等等。可是我当时受加尔文的影响,认为就自己本相的败坏而言,没有丝毫可被神看重的地方。

我初信时的这个经历,没想到后来成为我们教会的路线之争,事实上这种神学的不同导致了教会的分裂。在教会的分裂中,我开始更多神学上的反思。在这个过程中,我开始怀疑以预定论为中心的这类教导,我觉得好像形成了一种非常机械的关系。直到后来我读了巴刻的《生命的重整》,对于神的恩典和人的行为之间的关系才清晰起来,明白了人所表现出来的行为是神恩典和工作带来的结果。

其实现在看来,当初造成教会分裂的真正原因是我们刚刚开始建立信仰告白时,在神学上有一些东西是模糊的(例如什么时候可以称“在神的预定中”,什么时候应该说“在神的护理中”),没有清晰、透彻,再加上一种强硬的态度就导致了教会的分裂。因为这样的经历,后来我在学习教义的过程中越来越深地感受到:为什么宗教改革开始的时候,福音的冲击力是那么大,而同样传承下来的教义今天在教会中却没有那么大的冲击力呢?宗教改革时期讲到教义的时候,每一个教义是清晰、活泼地体现在人的生命历程和教会事奉中,而今天的教会里,教义更多是抽象、不容易接受和理解的;所以我们虽然花了很多时间来教导教义的内容,但信徒所得到的只是抽象的知识,在实际生活当中他们自发的关注还是该做哪些事、如何做。他们很热心地做事,学习不少知识,但是行为中所体现出来的,并不是因着

学习教义而带来的强有力的回应,教义并没有真正地来塑造他们的生活。那么,为什么会这样呢?我想也许是因为他们并没有真正懂这些教义。教导教义的人,在理论上可能有一个完整的表达,但是对于教义在实际生活中该怎样活泼地应用,仍然是陌生的。所以我们对于教义的教导是灌输式的,弟兄姐妹实际的反应自然跟不上。

提出问题3:为什么宗教改革开始的时候,福音的冲击力如此之大,而同样传承下来的教义在今天的教会当中却似乎没有那么大的冲击力呢?

杖恩——

我是以预定论为接触点,开始了解宗教改革的。从预定论中,我看到神是不能够随便对待的一位,而救恩黑白分明,非常需要去搞清楚。当时我刚刚信主不久,为了弄明白怎么信才算数,就开始读《基督教要义》,收获挺大。

我真正读马丁·路德是在两年以后。那时候我经历一些事情,对于得救确据当中的另一些问题感到困惑,同时也开始关心与“神的工人的认定”相关的问题。《加拉太书注释》、《这是我的立场》对我帮助都很大。特别是在两个方面,一个是认识论方面:我怎么知道我所认识的就是对的,从纯理性的角度来看这是无解问题,这也是当时天主教质问马丁·路德的问题。还有一个方面是事奉神的人的权柄(这两个问题从某种意义上说是同一个问题的两个延伸)。读了这些书之后,我对宗教改革的看法改变了,我以前觉得宗教改革就是把被歪曲的道理扳正,现在我发现宗



教改革有更深层次的精神，就是以信为本，而不以理性为本。

圣经是神的话，但是我们凭什么说圣经是神的话？当代有的圣经学者研究很久后得出结论说，这是神的话；但是另一些人研究很久，却得出结论说圣经不是神的话。所以，我觉得解答这个问题的思路是：我先信圣经就是神的话，然后再慢慢研究它。同样，天主教说圣经是由教会来确认的，教会拥有最终的权威，而加尔文却说虽然教会确认了圣经，但那不过是教会有这个福分，而不是说教会因此就取得了比圣经更高的权威。施洗约翰把基督指出来了，他难道就比基督更大吗？以信为本，真是宗教改革中一个深层次

的精神。无论是天主教，还是当代的圣经批判，背后都是以理性为本。“一定要越来越合理”，这真是一个危机。“唯独因信称义”这个道理其实是不合理的，跟人的天然宗教本能完全相反，你分析它的各个层面都是人不能接受的。预定论也是这样的。最初我为什么反对预定论呢？就是因为我觉得它“不合理”。

从这个角度，我有时候想宗教改革是“反智”的，同时也与某种奥秘性的体验有关，也就是说：没有一个真正好的圣经的结论，或者是神学结论，会跟圣灵的工作毫无关联。无论是读马丁·路德还是加尔文，我觉得他们好像是某种意义上的神秘主义者，这个“神秘”不是那种“神秘兮兮”，而是他们个人在福音里

藉着圣灵有的体验（核心是以救恩为中心的体验）。实际上，他们是在与神打交道时进入到某一个研究中。因此，有时候我会想当代的改革宗和过去的加尔文有什么区别？我觉得区别挺大的。在改教家里面有一种真正的先知精神，他们不像是“文士”。

提出问题 4：如何从圣灵在改教家生命中的工作来看他在当代教会中的工作？

约翰——

对于宗教改革，我起先觉得它只是过去的历史，没怎么关心；后来，我意识到神学学习其实是接受某种神学传承，我就问自己：我所接受的传承是什么？在追根溯源的时候，就会首先回到宗教改革时期。我发现自己认为理所当然的某些道理，原来是宗教改革时期再次发现圣经的真理而得到的，其中有关得救的确据、称义和成圣的关系等等，对我的事奉有很大影响。

当我重新认识到马丁·路德个人的信仰体验之后，我对宗教改革神学的理解也活泼起来。我不是仅仅从个人的信仰体验的角度来谈这个问题，而是说神在马丁·路德身上的工作，让他能够对神的义有很深刻的体验。我从马丁·路德的体验，又想到自己的体验。如果对文献形成的过程一无所知，神学在文献的层面就可能是死的。这种认识，对我理解宗教改革神学带来了很大的帮助。因为我不再把宗教改革的诸多内容当成是历史，或是某种文献，做一些学术性的讨论，而是把这些内容和自己当下的信仰体验放在一起思考。这时我发现改教家们所谈论的内容与我有非常密切的关系。对经文所指的实在的一些体验，使我能够

更加清楚地明白圣经，实际上这会成为在牧会、讲道中的重要素材和动力。

我们这个时代相对于宗教改革时期，末世的征兆更加明显和浓厚。宗教改革并不是完全的，只有圣经是完全的，但是宗教改革是能够把我们带回到圣经的路。然而，我感受到，中国教会整体而言，对于宗教改革是陌生的。中国教会的基督徒一开始接受的教导，其实就是改教家重新发现圣经而留下来的道理，所以说除非意识到需要重新考虑信仰立场，或是遇到了纷争和冲突，要去确认自己的对错的时候，才会回溯到宗教改革。我也有机会接触到许多老同工，他们能代表近二十年的中国教会历史，而他们那一代对圣经的了解，远远不如受过基要主义神学影响的1949年以前的信徒，就更谈不上神学素养的问题，而且长期以来的反神学倾向使他们不太关注宗教改革的问题。

但是，最近中国教会有一批人是高举改革宗教会和改革宗神学的，因此也推崇宗教改革神学和改教运动。不过，我认为有危机在其中。因为他们相当强调的，实际上是教会建制以及相关当代文化的各种议题，而在我看来这两者恰恰与宗教改革背后的推动力或成因没有任何关系。如果将加尔文教导中由堂会制度引申的教会建制，甚至谈到宪政的问题等，认为是宗教改革的果实，我认为是对宗教改革的曲解，甚至会导致真正的宗教改革遗产更加被埋没。我觉得还是要从马丁·路德个人的生命体验，走进宗教改革的世界。

提出问题 5：中国家庭教会如何继承改教传统？宗教改革对于当下中国家庭教会建造的意义是什么？

以宗教改革精神五问今日教会

问题 1：我们现在试图淡化宗教改革，趋向与天主教合一吗？其中隐含着怎样的危机？

本刊编辑：我以前听说过，当代教会有淡化宗教改革的倾向，例如一些人想要绕过宗教改革回到教父时期，认为这样才能真正解决我们和天主教的关系问题。

岩铎：我曾经看过一份资料，一次，在一个天主教组织的基督教青年牧师和天主教神甫一同参加的国际活动中，大家一起为教会合一祷告，此时一位基督教的牧师站起来说：“我们跟天主教的主要分歧是什么？使我们必须分开的理由是什么？”在场都是一些受过很好的神学训练的牧师，但大家都沉默，没有谁能很明确地说出来。然后又一位基督教的年轻牧师说：“看来这就是我们的事实，我们都知道我们是分离的，却不知道我们为什么必须分离。”我相信，如果在中国也举办一个类似的聚会，聚会中有一位风度翩翩、学识出色又表现出很强宗教敬虔的天主教徒问：我们为什么必须分离？我想得出的结论其实是差不多的。大家感受到我们与天主教事实上是分开的，但是却不知道为什么分开。但是，果真没有理由分开吗？还是说我们现在已经失去了使改教家当时不得不分开那个理由？那么我们现在没有的这个理由，就是当时宗教改革的精髓。如果我们没有了，那就是我们失去了这个精髓。

我觉得对于想要回到宗教改革之前的教父时代的人来说，这种考虑与其说是一种基于学理思考和判断，不如说是基于比较强的体验和某种价值倾向而来的指向——教会合一最大的分歧点不就是更正教和天主教吗？那如果继续再谈那个导致分歧的教义重点，就不仅跟天主教得分，跟亚米念、卫斯理也

得分，甚至改革宗内部也得分，所以要想教会真的合一，就要回到宗教改革以前，以没有堕落的天主教和没有分离的更正教统一接受的大公教会传统为基础来合一。但是这个其实分明是天主教的立场。

约翰：“三自”也是这个立场。

本刊编辑：因为“三自”其实也是认同并参与普世教会合一运动的。

约翰：其实合一运动背后有很多理由，其中一个我觉得是基督教本身的生存危机。因为基督教越来越边缘化，所以很多有政治智慧的人，肯定会考虑把基督教、天主教、东正教联合在一起，一起做一些事，一起抵制一些事。敌人的敌人就是朋友嘛，这是人很自然的一种倾向，但也说明教会可能会越来越受实用的考量所影响。

本刊编辑：这让我想到约沙法和亚哈谢合伙造船要往他施去（参代下 20:35-37），以及与亚哈一起联合抗敌（参代下 18:1-19:3）。

瓦器：我觉得提摩太所说的宗教改革的两个外部特征：争辩与分离，是需要作定义的，不然单就争辩与分离的现象而言，会出现很多误解。

岩铎：这里不是这个概念，当然，争辩的现象一直有，而且我们也一直普遍反感它，但关键是整体而言，我们越来越趋向于认为争辩本身就是错的，这是共

识。因此，就有了比导致必须争辩和分离的那个理由更重要的价值——就是不争辩不分离。这确实是现在的风气，而宗教改革时期并不是这样。这构成了一个价值公式。

提摩太：我们今天为什么会淡化宗教改革呢，我觉得可以从两个思路找原因：第一个是历史的逻辑的角度，即从教义史的内在逻辑演变过程中找原因；第二个是

肉体的原因，在我们之外的福音与我们的肉体的对抗，神的义与人的义的对抗。是不是因为我们不再高举神的义而试图高举人的义，所以淡化宗教改革以及它带来的争论呢？其中隐含的危机，可能是福音会被重新埋没。当我们试图回归宗教改革的时候，是向后看，但是同时要更强烈地意识到我们离主来的日子更近了。回归宗教改革，同时也是在末世的背景下看我们对教会和福音的理解。

问题 2：宗教改革的核心精神是什么？当初改教家们关切的核心问题，今日教会还关注吗？

本刊编辑：卡尔·楚曼认为“将那位在基督里彰显自己的神，置于教会生活与思想的中心”是宗教改革的核心精神。这体现在：第一，教会强调耶稣基督并他钉十字架；第二，强调圣经是我们宣讲基督时所依据的基础和准则；第三，教会强调得救的确据是所有基督徒的正常经验。大家认同这个定义吗？

约翰：我在想，当时的天主教徒会认为他们并没有把基督当做自己生活和思想的中心吗？

岩铎：而我想问的是，改教之前的天主教会问这个问题——我们是否以基督为中心吗？还是这样问：我们是否顺服大公教会的教导？

约翰：以基督为中心可能是宗教改革之后的一种说法。

瓦器：所以这个问题的关键就在于“教会生活与思想的中心到底怎样体现出来”，这也涉及到宗教改革的原则和精髓。

约翰：我觉得宗教改革的核心精神就是五个唯独，其中一个最基本的就是以圣经为本。我觉得改教家共同的特征是解释圣经，然后在其中得出结论和答

案。这跟当时的天主教学者有明显的差别。

岩铎：我觉得在谈宗教改革的精神、天主教和更正教的区分之前，要思想一个预设，就是当时的天主教和改教家们共同关切什么问题。在至关重要的事情上的分歧才会导致分离。从我一般的了解来说，我认为当时的宗教改革涉及到三个问题：

第一个是得救的问题，这是他们觉得需要拼命，可以为之而死的问题。这个问题关系到灵魂永久的去处，关乎救恩。对这个问题的关切使他们感到相关的神学争论是极为严肃而重要的。

第二个是，他们认为教会的教导对于基督徒的生活是支配性的要素，以至于教导的分歧是意义重大的事。

第三个是，教会的体制和基督徒的生活，应当和他们所相信的、足以使他们得救的那个信念相一致。因此，在得救信念上的改革会导致基于这个关切而有的神学体制和信仰生活的改变。

而这些改教家跟当时的天主教共同关切的前设问题，在今天的教会中已经在很大程度上搁置一边了。比



如说，对得救的关切还是不是今日基督徒生命中的核心关切呢？教会的教导是不是真的如此重要？教会生活和教会体制是和实现足以使我们得救的信心相关，还是和教会生活要达成某种功用的效率相关？我觉得在这三个方面，我们和宗教改革时期的差别特别大。因此，即使我们现在重提改教家区别于当时天主教的命题，其含义都和当时的概念有差异。所以，我们先要考察自己的预设对不对，不能理所当然地跟着时代换了预设。

我注意到的传统中对宗教改革精神的说明有两个原则，一个是形式原则：唯独圣经，一个是实质原则：因信称义。这两个原则在我看来是改教家们的共识，既是马丁·路德的，也是加尔文的，也是慈运理和其他改教家的。当时瑞士的改教家们对因信称义的教义可能没有经过很复杂的争论就直接通过了，所以他们对此的关注也不是很强，他们的热心在于在圣经的教导上建立教会体制和信仰生活，加尔文也是这样。

本刊编辑：宗教改革的时代是一个宗教意识弥漫的时代，很多人关切的是作为一个罪人，自己在面对

神的公义审判时，怎样可以不被定罪，已经死去的亲人怎样能够脱离炼狱，进入天堂；而今天这个时代是相当世俗化的，人们对灵魂不关心，对永生不关心，把神排除在自己的考虑之外，因此也缺少因为将要面对神而生出的焦虑。人们现在更关切的是今世的状态：心灵怎样得安慰，困难怎样得解决。所以灵恩派中有一支是非常迎合人的这些关切的，就是成功神学，它将对罪得赦免和永生的关切，偷换成对今世生活如何变得更丰富的关切。

瓦器：在福音的阐述上，原来是得救的问题，今天变成医治的问题；原来是悔改的问题，今天变成更多是辅导和安慰的问题。

约翰：所以在这个处境中谈宗教改革，我就有一种很难受的感觉，中间需要一个转换：宗教改革时期有没有与我们这个时代相似的地方？在这一点上我认为卡尔·楚曼提的这点是相当不错的，就是“在耶稣基督里彰显自己的神”，而且神是主动彰显，而不是人要求神彰显。我在思想与五个唯独中的“唯独神的荣耀”相对应的是什么？中世纪的教会生活和神学方法所体现的，有没有可能是从人和人的需要

开始的呢？刚才提摩太说到“神的义”和“人的义”，中世纪的神学和教会的信仰实践是不是就在这个“人的义”上走岔路了？

瓦器：我也感受到是这样。我们可以从宗教改革精神的对立面作为切入点，来和今天对话。比如“神的义”和“人的义”的分歧，可能在当时天主教里的呈现样式和我们今天不一样，但本质是一样的。

约翰：如果这样考虑，宗教改革家们很多改革的结果真是我们这个时代相当需要的。

本刊编辑：我觉得宗教改革时期所关切的问题，以及改教家基于圣经对这个问题的答案，对今天的教会会有非常深刻的意义。在这个世俗化和后现代的世

代中，这些能使我们回到改教家所发现的圣经要我们关切的问题上去。这个问题是什么呢？就是我们在神面前，作为罪人是被定罪的，而且因此要承受死亡，甚至进入到地狱的永刑中。我们是活在神忿怒中的罪人，所以我们迫切需要解决的问题不是能源危机，不是气候、转基因或者其他问题，而是罪与死的问题，是我们在神面前怎样不被定罪而被称义、怎样不是进入地狱的永刑而是进入永生的问题。回到对这个问题的关注，改教家们所珍视并用生命捍卫的因信耶稣基督、藉着耶稣基督的十字架和复活而使我们罪得赦免、得以称义、不至灭亡反得永生的真理，就成为对我们今天同样甘甜而满有能力的应许，也让我们去经历这个应许。总而言之，我们要回到圣经要我们关注的问题上，也从圣经提供的答案里去回答这些问题。

问题3：为什么宗教改革开始的时候，福音的冲击力如此之大，而同样传承下来的教义在今天的教会当中却似乎没有那么大的冲击力呢？

瓦器：我觉得现在所注重的神学方法、神学潮流使我们在整体上对宗教改革所关注、强调的方面疏远了。例如现在大家更多关注以圣经神学的方式来解经，相对来说不太强调教义解经，在神学院更推崇释经式讲道，相对来说会忽略主题式讲道。看过去改教家们的讲章，在带出教义和教义的运用力度上是不一样的。

岩铎：我觉得这样区分教义神学和圣经神学在讲道上的应用不太合适。宗教改革就是圣经的发现，以至于在神学方法上摆脱了以前基于哲学框架而有的建立神学架构的努力。当时的宗教改革甚至可以说是试图脱离哲学式、体系化的教义而重新解释圣经的运动。

宗教改革是释经的改革。那么，如果今天的释经有问题，所需要的应该是释经的改革，而不是从释经的神学再转回到别的上面。宗教改革及其后继者实际形成了释经的原理，首先是历史文法解经，但是这是通过圣经本身确认圣经是在讲耶稣基督的事，因此如果某种自以为科学的释经讲的不是耶稣基督的事，它就是违背圣经，因此不被改教家接受。我觉得今天的这些问题与其说是释经带来的，不如说是因为现在释经的原则与改教时期的释经原则相比发生了巨大的变化。

本刊编辑：的确，改教家的讲道是释经式讲道，马丁·路德和加尔文都是做释经的工夫，从中阐明出关于基督的教义，然后关联当下。而当时天主教的释经比较典型的是寓意解经法，天主教也脱离圣经独特的启示根据哲学体系来建立经院式神学的架构。改

教家们却承认圣经的明晰性，并且回到圣经里发现福音，发现神话语本身的能力，形成了历史文法的解经，成为在整个释经历史上范式的转变，也是回到安提阿学派的传统。今天我们强调历史文法解经，或者说释经式讲道，跟宗教改革的传承是有关系的。

但是我多少又能理解一点瓦器的观点。今天我们强调的释经式讲道和圣经神学的解经，其中有一些失去了改教家那种基于圣经的对于神学焦点和整个教义体系的关注，因此就变得很琐碎，不能连在一起，也不能突出焦点。马丁·路德通过解经发现“因信称义”，然后他又通过“因信称义”看所有的经文，这个是有统领性的，而且强调整部圣经是显明基督。马丁·路德发现十字架神学，他也用十字架神学贯穿所有的讲章。加尔文也是这样，他基于对圣经的研究，写出了《基督教要义》，然后《基督教要义》的神学架构又帮助他理解每一段经文，所以他甚至认为《基督教要义》写出来是要帮助神学生明白圣经。而我们今天就缺少这个。所以我们的解经就偏离了圣经本身的焦点，和圣经向我们启示的真理的整体性和福音的核心，因此就带来解经上的问题。

瓦器：对于教义的关注和现在的释经，甚至可以说是脱节的。这是教义在今天教会中的冲击力减弱的其中一个原因。释经讲道和对于圣经神学的强调——我不

能说所有的圣经神学，圣经神学现在是多元化的，方向、关注点很多，它更能体现出多元化的后现代思想在解经上的影响——与对教义的关注脱节了，这种现象使得我们解经应用的关注和教义的关注不一致。

本刊编辑：也就是说，当我们今天重视教义的时候，有时候只是对教义表述的一种注重，却失去了在教义背后活泼的带着能力的神的圣言，而我们对圣经的关注呢，与圣经所显明的整体教义根基又是脱节的，所以就进退失据，产生种种问题。

瓦器：这也让我想到，虽然马丁·路德跟加尔文其实都比较厌烦和痛恨中世纪以阿奎那为代表的理性主义神学进路，而以释经的方式重新建立教义，但后来无论是路德宗还是改革宗，都重新强调以经院化的方式来建立教义系统。这导致对于教义的阐述开始抽象起来，不是那么活泼了。所以，路德宗后来出现了敬虔主义来回应经院主义倾向，而改革宗在清教徒的神学里有比较好的平衡，既有理性强经院化的特征，又有释经的深切应用。今天圣经神学的发展，虽然是受多种思潮影响，但实际上也提供了丰富和强有力的方式，使得我们可以重新回到教义真正关注的部分。问题就在于，我们应当如何使用它所提供的方法，活泼地进入到起初教义所要呈现的应用。这个也许可以使我们回到宗教改革。

问题 4：如何从圣灵在改教家生命中的工作来看他在当代教会中的工作？

约翰：当代社会在思想、生活体验等很多方面，是将“神和他的作为”抽离出去的。灵恩运动其实也是自觉和不自觉的针对这个时代所谓的“神不在场”的回应，因为它至少能够让人在体验上意识到“神在场”，而且，神在你生活中最需要的那些部分里，例如生命的丰盛、

健康、某种情绪上的调整等等。这个世界，人其实活得相当艰难，越来越不像人，如果能提供一种不同的生活，那会有一大批人跟从。我自己面临个人和教会牧养中的困境时，也自然会想到这些。说句玩笑话，甚至有时候，我会想有没有“改革宗+灵恩派”。

杖恩：之前我也有类似的关切和想法，我曾经关注的加尔文主义循道会，它强调的是教义和体验性的结合。《基督教要义》第三卷的核心问题是关于信仰的本质问题，是从谈圣灵开始的，第二章用了很长的篇幅讲什么是真正的信心，但在那之前第一章先谈圣灵与奥秘联合。我曾试着问为什么不是第二章在前面。所以之前我说为什么马丁·路德、加尔文他们有一种“神秘主义”的倾向。奥秘联合、与基督联合是加尔文的讲法。

岩铎：改革宗的救恩论就是圣灵论，改革宗里面包含着对圣灵工作的经验和相当精确的描述。我以前跟一个灵恩派的牧师说：“灵恩派最大的问题就是不重视圣灵。”他很生气，然后我就跟他解释：“为什么说你们不重视呢？因为你们不区分一般的灵性经验和对圣灵的经验，也不试图区分，如果重视和尊重圣灵，就不会容忍这种混淆。”这是因为他们缺乏明确而且严肃的基于圣经的圣灵论。

本刊编辑：就像刚才约翰说的，这个时代也产生了一种对于现代主义的理性化、工具化、物质化的反动，就是人们心里追求超自然的灵的经历。灵恩派也是迎合了这个，不管是说方言也好，先知预言也好，还是经历神迹奇事，它应许你可以有灵的体验。但灵恩派的强调点跟宗教改革关注罪得赦免和永生永死太不同了。显然灵恩派在所关注的问题和给出的答案上都是对宗教改革的一种偏离，都错了。那为什么还要提“改革宗+灵恩派”呢？

瓦器：“改革宗+灵恩派”这个词出来，其实反映了

一个常见的现象：改革宗的救恩论确实是圣灵论，因为圣灵使我们与基督联合，但问题是我们知道改革宗的救恩论，可是却缺乏对圣灵工作的强烈体验，我们体验不到圣灵是那么活泼地把救恩成就在我们身上。这时好像改革宗的救恩论和圣灵的工作脱节了。因为缺乏改教传统当中常见的这种教义在经验层面的关联，所以转而拥抱灵恩派，羡慕他们有一种经验的表象。而之所以有这样的原因，就像刚才所说的，是因为在传讲过程中我们不知道救恩、教义是怎样应用在实际的经历当中，以至于我们好像觉察不到圣灵的工作。如果知道教义是怎样活泼地应用在日常生活里，我们感受到的福音震撼力、我们生活的改变、我们对圣灵的体验应该是非常强烈的。

提摩太：站在更高的高度看，我想我们应该知道宗教改革运动是圣灵发动的吧，因为圣灵来是要见证基督，宗教改革时期重新发现了基督，在本质上这是圣灵工作的结果。所以，在这个时代如果我们想更好地继承宗教改革，这样的努力其本质仍然是圣灵在这个时代的工作。

本刊编辑：从这个角度来说，我们今天成为一个依靠圣灵的改革宗时，我们的特点就是持守改革宗对于人完全堕落，以及唯有耶稣基督的替代性救赎能够使我们罪得赦免且有永生的这样的教义。并且在这个过程中切切地祷告，祈求那位叫人为罪为义为审判自己责备自己、也叫人明白福音的圣灵，将人最根本的问题显明在人心里，也将福音显明在人心里，使人知道福音是人的唯一出路。这是依靠圣灵的改革宗所应该有的服事和生活。

问题 5：中国家庭教会如何继承改教传统？宗教改革对于当下中国家庭教会建造的意义是什么？

提摩太：其实回想咱们刚才谈过的，大家慢慢形成一个共识是：当说到回归宗教改革，不仅要回归宗教改

革的结论，也要回归宗教改革当时所面对和讨论的问题。我想将布鲁斯·L·雪莱《基督教会史》的一段



话读给大家：“新教用新的方式解答的四个问题：一、人如何得救；二、宗教的权威性何在；三、何为教会；四、基督徒生活的真谛是什么。”我非常认同这四个问题应该是宗教改革关注的四个问题，对这四个问题正确的回应，应该是宗教改革对于今天中国家庭教会建造的意义所在。

本刊编辑：这四个问题不仅是宗教改革关注的问题，也是圣经本身、是早期使徒们所关注的问题。所以如果我们不再关注这些问题，其实不只是偏离改教传统，而是说我们在多大程度上已经偏离了圣经和神所要我们关注的问题。

瓦器：我在思考家庭教会的传统是什么。教会历史中所传下来的东西不能都叫传统，传统是指那些显明于圣经当中的真理很活泼地体现在教会里，这是我们要追随的。在一种比较封闭、受苦的环境中，家庭教会自己探索和发展出来的，是一种朴素的、强调经验和祷告的、受苦的、与世界分别的、背十字架的传统。而对于改革宗所保存下来的那种对于教义系统的深入

认识和经验，在中国传统家庭教会当中是普遍缺乏的。所以为什么今天的中国教会会出现“改革宗热”，这也体现出以前的路好像走不下去了，然后在改革宗传统中寻求突破。在我接触到的传统家庭教会的老同工里，有一些已经接受了改革宗，他们说刚开始接触改革宗的时候，发现改革宗里对于恩典和律法之间关系的论述，对他们的帮助很大。另外在教会的发展中，他们也体会到改革宗在教义与教会建制这两方面的教导，对于家庭教会非常宝贵。当然有的传统家庭教会也仍然在原来的传统当中排斥改革宗。

岩铎：我觉得今天的“改革宗热”基本上跟改革宗的精髓没多大关系。中国教会接受改革宗是以“理性和经验的力量”为接触点的，而不是以改革宗神学对福音惊世骇俗的说明为动力。改革宗对于中国教会的知识分子意味着一种事在人为的处事态度，讲规则、讲果效，并且用理性和经验衡量事物。

我认为传统是福音带来的生命在具体的处境中展现出的某种理解、行事方式、某种价值，并且它有两

个意义上的连贯性：一个是实际意义上的连贯性，另外一个则是神学逻辑上的连贯性。它是一个群体在一段时间里共有的，有着时间和神学逻辑的连贯性，并且展现出具体的形态、神学理解、价值……我觉得中国家庭教会传统是在1949年以前就有了，其特征主要是教会处于被主流社会排挤的情况下形成的特别形态——注重灵魂得救，个人的悔改重生，圣灵的能力，走与世界分别的十字架道路，整体而言表现出比较强的和直接的末世论倾向，但是相对来说也表现为不太重视对教义比较具体和系统的分辨，并且反体制。

但是，我认为中国家庭教会在不是很有神学自觉的情况下形成的传统，其中有一些东西是挺宝贵的，和宗教改革的精神非常吻合（我认为也是在圣灵的恩典下形成的）。然而，不自觉的情况下形成的特征，一旦使它形成特征的环境稍稍变化时，它也会变化。我觉得中国家庭教会可以分成三个阶段：第一个阶段是1949年到1980年，第二个阶段是1980年到1990年，第三个阶段是1990年以后到现在。

1980年以前，家庭教会完全是地下教会。1980年后则是在相对开放的情况下，形成了某些家庭教会的不够成熟的体制、神学上的自觉，但却是脱离了大公教会传统连续性的自觉，和出于需要而有的临时性的建制的努力。1990年之后，大量知识分子进来，家庭教会开始自觉地确认身份，在这个确认中有两个方向：一个是跟大公教会的传统接轨，另一个是确认自己社会性的身份。这两个方向是不一样的。一个是这身份是被基督救赎了的群体，而这个救赎不是1980年以后在中国开始的，而是早在亚当就开始了，从五旬节教会成立一直梳理下来，所以也是宗教改革的后裔；另一个是一种有形的情况下的身份自觉，从这个方向上所谈的大公教会传统，也是从一个社会集团的角度去理解——是源远流长的，有比较强的社团历史。所

以在1990年后慢慢形成的城市新兴教会，或者说独立的、开放的、新兴的中国家庭教会运动，我认为这是跟中国家庭教会的传统反对的，甚至身份意识上也不愿意说自己的源头是中国家庭教会的传统，那它是从什么意义上来说自己是延续宗教改革的传统呢？

提摩太：因此就同时偏离了两个传统。

瓦器：我觉得甚至会以宗教改革传统来否定家庭教会传统。

岩铎：在这种情况下，我认为宗教改革对中国家庭教会的价值在于：带来基于福音的再发现而获得的真正的大公教会传统意义上的神学自觉、事工自觉、体制性的自觉等等。除了反体制以外，我认为中国家庭教会传统是跟宗教改革的精神非常一致的，但是它缺乏自觉，而这个自觉，或者是在知识分子主导的社会性身份自觉的情况下发生，或者是在连于福音再发现中建立。

本刊编辑：也就是说，您认为中国家庭教会的传统跟宗教改革的精神在许多方面是有很强的一致性，但问题是这些一致的方面是不自觉地形成的，因此就面临两个问题：第一，它怎么传承？第二，它在环境改变的情况下是否还能持守？所以今天如果中国家庭教会能够连于宗教改革的传统，特别是宗教改革福音再发现的传统，那就会帮助中国家庭教会建立基于改教精神的神学上的自觉、牧养上的自觉、体制上的自觉。以福音为核心的信仰告白和神学信念，将在各种处境中胜过环境影响而成为可传承的。在牧养方面，改教传统可以给我们很多牧养的经验 and 资源，使我们知道怎样将这样的神学信念落实在弟兄姐妹的生命中。体制方面的建造又保证这样的牧养的进行。这将是宗教改革对于建造中国家庭教会的极大的帮助。✝

宗教改革的神学^[1]

文 / 本杰明·B·华菲德 (B. B. Warfield) 译 / 煦 校 / 李亮



查尔斯·比尔德 (Charles Beard) 在希伯特讲座 (Hibbert Lectures)^[2] 上这样开始他关于宗教改革的发言：“将十六世纪的宗教改革仅仅看成一套神学教义的更替，或者看成对教会臭名昭著的暴行和腐败的清洁，甚至看成是回到原始的纯朴和简单的基督教，都是对宗教改革的本质和重要性认识不足。”他希望我们注意到我们所谓的宗教改革带来的人类生活的广阔的改变，观察那些至少受到其影响的众多活动，然后寻找它影响如此深广的原因。他自认为在“人类智慧的普遍觉醒”里找到了根源，这觉醒在“十四世

纪已经开始”并在“十五世纪加速”。在他看来，宗教改革只不过是我們所说的文艺复兴的宗教层面。他断言“这是文艺复兴的生命力，藉着已在坟墓中的古人和认真的日耳曼民族的影响进入到宗教中”，按照他的观点，他甚至觉得有理由这样说，宗教改革“并非主要是一个神学、宗教与教会的运动”。

这种表达显然有一些夸大；之所以会夸大，明显是因为他的分析存在缺陷；而分析的缺陷恐怕源于有问题的价值观。向我们指出十五世纪进行中的人类智

[1] 原文刊载于：《The Biblical Review》，ii. 1917, pp.490-512, New York: The Bible Teachers School。转载翻译自：<https://www.monergism.com/theology-reformation> (2015年12月30日存取)。特此致谢。——编者注

[2] 希伯特讲座是一个非宗派的神学问题系列讲座，鼓吹“对宗教问题私人观点的自由探讨”。——译者注

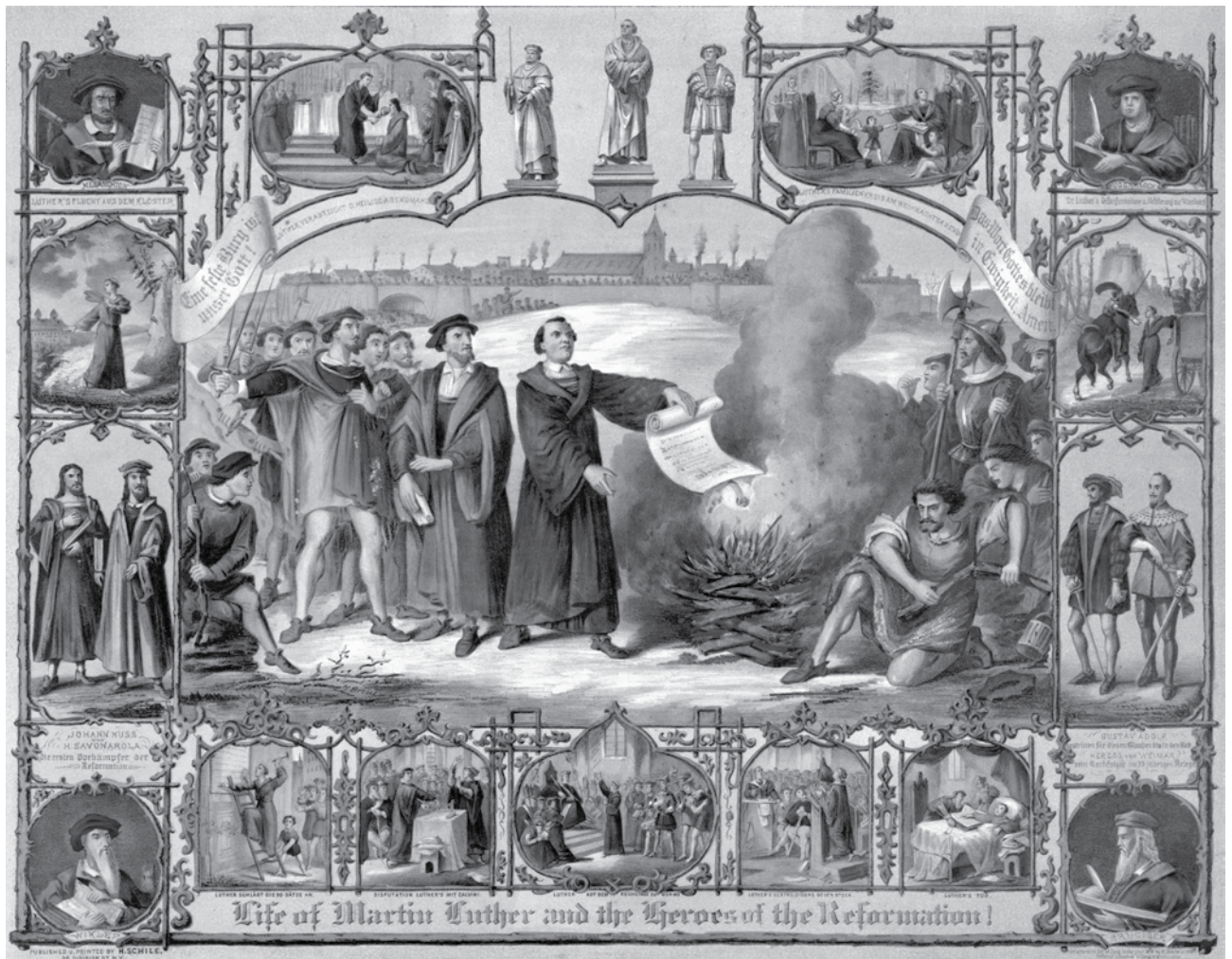
慧的普遍觉醒，这并未揭示出改革发生的真正原因，只是描述了当时的环境条件。因着人类智慧的觉醒，人们很久以来就强烈感受到改革的需要，而且多次尝试想要使其发生，虽然都归于徒劳；各处的人们都充分感受到礼仪和道德的腐败而且世界在这腐败下卑躬屈膝，却又同样感受到无力纠正它。但对此的提醒并不能激发我们去思考和寻求，在多年未发生改革的情况下为何宗教改革最终能爆发的原因。在这里催逼性的问题是：使宗教改革发生及发挥影响的力量来自哪里？此影响带着巨大的能量，远超过事物表层。

试图在轻蔑的陈述下掩盖事实是没有用的。轻蔑地谈论另一套神学教义的“替代”很容易，像轻蔑地谈论另一套政治或卫生学说的更替一样容易，但其错谬之处在于保持事情抽象。要证明食物里有没有布丁，需要去品尝这食物。毫无疑问，只是一般性地谈论密码锁的数字排列是可能的，但那却会忽视一个并非不重要的状况，那就是其中一个排列不同于其他所有的排列——而只有它才能打开锁的螺栓。在宗教改革中所发生的神学教义的替代，是带着生命的应许与权能的一套教义替代了一套症结为死亡的教义。在宗教改革中所发生的是基督教充满生机的复兴，并借此生命的力量通过激烈和大量的斗争开始发挥效用；这是在生活的各个层面发生伟大革命的真实原因。人类毫无疑问一直向往和追求“回归原初纯洁和简单的基督教”，这正是伊拉斯谟（Erasmus）对他所处的时代的需求的想象。困难在于，与其说他们是被他们所不知道的原初的纯洁的基督教所吸引，不如说他们是被他们所知道的当时的基督教排斥，他们仍然只是在黑暗中摸

索。而路德所做的则是重新发现生气勃勃的基督教并将它还给世界。这件事就好像是把火花点到火车上，直到现在我们仍在感受那个爆炸。

我们坚决主张，当时的宗教改革正是一系列神学教义的替代。这也正是路德的看法，也借由路德成为基督教界一贯的看法。其实路德所做的正是为了他自己——为平息他的良心和他越发强烈的罪恶感——重新发现那伟大的事实，是有罪的人所能意识到的所有伟大事实里最伟大的：救恩纯粹是唯独上帝的恩典。哦，但是，你会说，这是缘自路德的宗教体验。我们回答说，不，它首先是一个教义上的发现，离开这个发现或在这个发现之前，路德没有也不可能有这样的宗教体验。他所受教的是另一套教义，可以用当时流行的一个格言表达出来：“尽你所能做到最好，上帝会看顾你”。他试图按照这个教义去生活，却做不到，他无法相信。他告诉了我们他的绝望。他告诉了我们，这绝望变得越来越深，直到他所发现的新教义将他救拔出来，这教义就是：上帝，唯独上帝，在他无限的恩典中拯救我们，他成就了一切；我们除了是个待拯救的罪人，以及随后对我们唯一和独一的救主心存感激而发出的赞美之外，没有什么贡献。这是一个完全不同的教义，它对路德产生了根本不同的影响：僧侣路德和改教家路德是两个不同的人。它也在世界上产生了截然不同的影响：中世纪的世界和现代的世界是不同的世界。把它们区分开的东西，正是路德在维腾堡的修道院里发现的新教义——或者，它在埃尔福特（Erfurt）^[3]已经有了？——就是他所研读的罗马书第一章的伟大宣言：“义人必因信得生。”（罗

[3] 路德读大学和加入奥古斯丁修会的地点。曾有几年路德相继在埃尔福特和维腾堡生活。——译者注



1:17) 埃米勒·杜梅格 (Émile Doumergue) 把整个故事变成了一句：“两个根本不同的宗教产生两个完全不同的文明。”

路德自己知道得很清楚，他为自己所做的，他想为世界所做的，只是用一种新教义替代那旧教义——他和世界都不能从其中找到生命。所以，他自告奋勇地做了一名教师，做了一个教义的教师，做了一个为他的教义自豪的教师。他不只是在寻求真理，他拥有真理。他不是向世界提出一个可以考虑的建议；他所谈论的是（他喜欢称它们为）“断言”。对于像伊拉斯谟

这样的优雅文人，是只能接受坐在精心布置的桌子旁一起思想开放地愉快地讨论的，“断言”自然是非常唐突的行为。他直接攻击路德，说“我对‘断言’没有什么胃口”，“我可以轻松地去了解任何怀疑论者的观点”，他得意地加上，“这是圣经神圣不可侵犯的权威和教会的法令允许我的，我都顺服，不管我是否明白。”而路德藉着这句话的机会向伊拉斯谟展示一个更迫切需要的关于基督教教义的教导。他说，你不喜欢“断言”，就等于是说你不是基督徒。拿走“断言”，你就拿走了基督教。没有基督徒能忍受对断言的藐视，因为那就等于是否认了所有的宗教和虔诚，

或宣称宗教、虔诚和所有教义什么都不是。基督教的教义不应该被放在跟人的观点同等的水平上。它们是上帝透过圣经赐予我们塑造基督徒生命运行的模具。

这里我们来到被称为**宗教改革的形式原则**面前。它的基本含义是，宗教改革主要是一场思想领域的革命，像所有伟大的革命一样。不是有一个智慧的人，他早就敦促我们要切切保守我们的心（在圣经里心是认知能力的器官），因为一生的果效是由心发出吗？宗教改革之战是在一个旗帜下进行的，这旗上刻着“唯独圣经的权威”。但是，唯独圣经权威的原则对于宗教改革并不是一个抽象的原则，它所感兴趣的是圣经中所教导的。唯独圣经权威意味着以圣经中所教导的为唯一权威。那当然是指教义。改教家所发现的圣经所教导的教义，胜过所有其他的教义，它总括了圣经中的所有教义，它就是救赎唯独上帝的功劳。这就是我们所说的**宗教改革的内容原则**。这并不是第一次提出“唯独因信称义”，但它是第一次充满激情地接受对人类所有功劳的抛弃，以及得救唯独依赖上帝的恩典。宗教改革生活、动作、存留都在乎它；在最高意义上说，它就是宗教改革。

把宗教改革与修正教会或社会生活中的弊端相混淆，要么是可怜的，要么就是可笑的。路德从一开始就清楚地知道什么是他改教的中心，一刻也不让外围的事物影响它。事实上，在这点上，他和其他改革者（那些不能带来改变的改革者）之间有清晰的差异。例如，伊拉斯谟对当时代的弊病像路德一样有清晰的眼光，

也像路德一样直言谴责。但他认为改革任务是纯粹负面的。他改教的基调是质朴，他希望回归到“简单的基督徒生活”，并以“简单的教义”作为一种手段，他满足于一个剥离过程，他预计仅仅通过彻底清除目前覆盖和隐藏的外壳就将达到真正的基督教核心。这假设在当时的腐败背后存在真正的基督教，只需要揭开，没有恢复的必要。这是真的：当他从事剥离的时候，他没有在什么地方停下来；他不仅一直剥到骨头，而且剔掉骨头，在他手上留下的只剩“基督教哲学”，一个纯粹的道德主义。彼得·卡尼修斯（Peter Canisius）^[4]，从形式上评判，并非不恰当地称其为“皮洛士^[5]神学。”路德，则从内容的角度评判说，伊拉斯谟制造了“伯拉纠福音”。因此伊拉斯谟之所为显明，存在在中世纪基督教巨大结构之下的支撑核心无非是赤裸裸的道德主义；并且通过将该道德主义拖出来标为“朴素的基督教”，让他自己成为今天许多呼喊“回归基督”之人的鼻祖！他们将基督教削减到一个简单的信条：做好人你就可以得救。

与这些负面的改革者形成鲜明对比的是，在路德的手中出现的是一个正面的福音，他的敌人称之为“新宗教”，就像他们的子孙现在仍这样称呼它，他们称呼得如此准确。他不是对修正腐败特别感兴趣，虽然当它们阻碍他时他勇敢地劈开它们。说实话，这个必要的工作让他有点厌倦。他看到在它们之下并没有纯粹的福音要靠着清除掉它们而被发现或释放。他知道，他的新福音，一旦推展开，本身的力量就会消灭它们。他的心里充满了推展出这个新福音的愿望所燃起的

[4] 荷兰耶稣会人士，宗教改革期间因强烈支持天主教知名。——译者注

[5] 古希腊的一位国王。“皮洛士式胜利”为西方谚语，指代价太昂贵的胜利。——译者注



火；单单恩典的福音替代掉行为的福音，人就会得到喂养。这个替换就构成了他的整个宗教改革。

1520年，教廷颁发关于革除路德教籍的诏书，定罪他所写论纲的其中四十一条，路德著文回应，主张救赎唯独是恩典的功效，这清楚地表明对他来说争论的中心何在。当然，他确实诉诸于圣经，但他也不忘指出，他与奥古斯丁一致，而且有亲身的体验。他嘲笑他的对手试图通过区分适合的（congruity）善行和应受的（condignit）善行来标榜自己与伯拉纠不同。如果我们可以通过善行来确保恩典，他说，那么我们仔细地称这些善行是适合的而避免称它们为应受的就毫无疑问。“这有什么不同呢？”他说，“如果你否认恩典是从我们的善行来，但又教导它是通过我们的善行来？这给人不敬虔的意识：恩典不是无偿地给予的而是要视我们的善行而为。因为伯拉纠并没有

教和做跟你所教和所做不同的其他善工而期望得到恩典。它们都是出于相同的自由意志和相同的构成，虽然你和他们给它们的名字不同。它们都是一样的禁食、祈祷和救济，但是你称它们为对恩典适合的善行，而他们的善行就对恩典是应受的。在这两种情况下是同一个伯拉纠得胜。”

我们将会看到路德所热心的是将善行从救恩中绝对逐出，以及将灵魂完全放置在上帝的恩典里。接近他的辩论结束时，他充分发挥他的口才，将他套对手的绳索勒紧。“因为当他们不能否认我们得救必须靠着神的恩典”，他说，“无法逃避这个真理，就不敬虔地想出另一种逃避的方式——装作虽然我们不能拯救我们自己，但我们能准备好自己得到上帝恩典的拯救。我要问，如果我们能努力达到一个上帝的恩典必须救我们的状态，上帝还有什么荣耀？这看起来是一

个很小的能力吗？那些没有恩典的人却有足够的能力去获取他所希望的恩典？你把上帝的恩典放在人的意志之下，这与伯拉纠主义所说我们得救没有恩典之间有什么区别？你对我来说似乎比伯拉纠更糟，因为你将人的能力放在上帝恩典的必要条件中，而对于恩典的必要性人原本是完全否认的。我说，完全否认恩典似乎比将恩典描绘为靠我们的热情和努力而得到保障，并把它纳入我们的能力之下，还更加敬虔一些。”

这种剧烈的猛攻引出了路德著名的宣言，路德在其中清楚地表达了他对自己作为改教家的工作的看法，并表明他在争论中顺带谈到的几个问题的重要性有限。罗马教庭以各种方式教导因善行得救；而他只知道也将只知道因恩典得救，或者像他在此所说的，没有别的，只有基督并他钉十字架。正是为这十字架罗马教庭将他定罪，因为他信靠且唯独信靠这十字架。路德说，“在所有其他的条款”，就是所有其他受到谴责的四十一条中，“关于教皇、议会、赎罪券和其他小事（琐事！），教皇和他的追随者的轻率和愚蠢都可以忍受。但这一条（即自由意志和恩典）是最优先的也是我们的问题之所在，我们必须为这些悲惨的人的精神错乱而悲伤和哭泣”。对路德来说，正是这个条款带来整个冲突的转折。他希望他能主要就这方面多写一写。因为三百多年来，没有一个人或几乎没有一个人进行过关于恩典的写作；但是没有有一个主题像这个主题有如此巨大的需要去谈论。“这些琐碎的教皇制度的小事和争吵跟教会没有任何关系，还会毁坏教会”，他补充说，“我常常想绕开它们，来处理（恩典）这个问题。”

四年之后他这样做的机会来了（1524年）。伊拉斯谟受赞助人和朋友的鼓动就此话题的讨论开头，发表了他迷人的书《论自由意志》。这是一本伟大的人道主义者的伟大的书，拥有典雅的风格、温和的语气、小心的建议、有说服力的诉求，并以精湛的技术呈现了路德所反对的天主教的教导。伊拉斯谟一方面与伯拉纠和司各脱划清了界限，即使不算从根本上也是决绝地——在别的地方他曾说他厌恶“司各脱毛发直立的带刺的灵魂”；另一方面他也不愿与改教家为伍，他尤其把卡尔斯塔特（Carlstadt）和路德记在心上。伊拉斯谟把自己划归当时观点所认为的奥古斯丁主义，也就是经院哲学的神人合作说（synergism），可能最接近于黑尔斯的亚力山大（Alexander of Hales）曾教导的形式，实际上不久后就被天特会议官方定义为教会教义。对于这微妙的教义，他给以最有吸引力的陈述，并用他魅力的文采编织在它周围。路德并非对这本书的美没有感觉。他说，伊拉斯谟的声音在他听来像夜莺的歌唱。但路德搜寻的是本质，不是形式，他觉得必须承认，他读这本书的体验更多的是像寓言中的被夜莺的歌声迷住的狼，不能休息，直到他捕捉并贪婪地吞噬了它，之后只厌恶地说：“一个声音而已。”

伊拉斯谟的语句风雅对路德来说却是迷失。路德所希望的是一个清楚而明确的认信：救赎的工作是唯独上帝的恩典，人没有任何贡献——除此没有别的能满足他。伊拉斯谟不可能做出这样的认信。他写作的目的就是为维护人在他自己的救恩中有份，而且是决定性的部分。他可以用最高大的词汇把神的恩典放大。他也会声明，他也认为没有上帝的恩典，人不可能做什



伊拉斯谟

么善事,所以,恩典是救赎的开始、中间和结束。但是,当他被逼到墙角的时候,他就不得不承认,在“中间”的某个地方,人的行为出现了,而人的这个行为是成就他救赎的决定性因素。他可能将这一行为减至最低限度。他可能会指出,只在这个非常、非常小的部分他保留了人类的权力——正如人们可能会说,人只是必须推动按钮而恩典会完成所有其他的事。这不能使路德满意。除非救赎的一切——每一点一滴——都归功于上帝的恩典,没有什么其他能使他满意。

路德甚至将伊拉斯谟努力尽可能地减少救赎中人的部分、但在决定性时刻仍然保留它,当成嘲笑伊拉斯谟的机会。他说,用这样的权宜之计逃避伯拉纠主义,伊拉斯谟和他的随从者把自己更深地浸入伯拉纠主义的染缸,染了双倍的颜色。伯拉纠主义者至少是诚

实地面对他们自己和我们。他们不闪烁其辞,用双重意义空洞地区分适合的善行和应受的善行。他们直言不讳,坦率地说功德就是功德。他们不通过贬低我们善行的功德而贬低我们的救赎。我们没有听到他们说我们为得救而积功德的东西“很小,几乎没有什么可取之处”。他们认为救赎是珍贵的;并警告我们,如果我们要得到它,只有付出巨大的努力。如果我们在这个问题上会陷入错误,路德说,但至少让我们不要贬低了上帝的恩典,并把它当作卑劣的和可鄙的。他的意思是,折中的企图,在保留伯拉纠的原则的同时,失去了伯拉纠学派的道德高尚的地位。寻求恩典和善行之间的中间地带,天真地为自己可以两边都坐而高兴,只会在两个凳子之间摔倒一边都坐不到。它像伯拉纠主义那样倚靠善行,但又把可以倚靠的善行降到一个几乎为零的点上。因此,将救恩悬挂于“一

些小的、几乎没有的东西”之上，路德说，“是否认了买赎我们的主基督，比伯拉纠和任何异端都更甚。”

路德写了一本书回应伊拉斯谟的《论自由意志》。为了匹配伊拉斯谟的标题，他给出的名字是《论意志的捆绑》。这里自然看不到伟大的人道主义者的纯粹流畅的拉丁文和灵活优雅的风格。但这本书以足够好的拉丁文写成——清晰、有力、直截了当。路德显然花费了不寻常的辛劳，其展现的思想之丰厚和语言之气势远远弥补了任何文学魅力的欠缺。A. 弗赖塔格 (A. Freitag)，这本书最新的编者，用了一个伟大的词“开拓 (Grosstat)”来简要地评论它，索德尔 (Sodeur) 则毫不顾忌地断然描述它为“辩证论战的杰作”；它的语言有手和脚。然而，真正的区别是在比这些评论更高的层面。这本书是路德的宗教改革观念的体现，近乎是对他所曾经提出的观念的一个系统声明。这是对宗教改革基本理念的第一次综合性的阐述。因此，这是一个真正意义上的改革宣言。路德自己也是这样看待它。路德总把它当作一个重大的成就，不是因为他把它当作“单纯的文学”来欣赏，而是因为它包含首要的福音教义——福音教导的核心原理。在他 1537 年写给出版者加比多 (Capito) 的信中，他写道，他可以写所有的书，让它们都消失，但除了《论意志的捆绑》和《要理问答》——只有他们是正确的 (战争)。劳特巴赫 (Lauterbach-Aurifaber) 在《桌边谈》中记载路德曾经有一次提到伊拉斯谟对这本书的反驳。他不承认伊拉斯谟驳倒了它；他不承认他能驳倒它，不，永远不可能。“我知道得很清楚”，他说，“我要对抗魔鬼和他所有要驳倒它的诡计。因为我知道这是神的

不可改变的真理。”他再次说，谁碰这个教义就是碰他眼中的瞳仁。

我们可以肯定路德是带着热情写下这本书。他写的时候很不容易。那是农民起义的一年 (1525 年)，人们都知道，那使他心烦意乱和忧虑，给他带来精神和灵魂的痛苦。这也是他结婚的一年，他不是以他可爱的坦率告诉我们，在他婚姻生活的第一年中，他工作时凯蒂总是坐在他身边，想向他问问题吗？但他在这本书中所写的并不是他在写作的时候的思考。他是将他福音的核心之核心倾倒在它的页面上，他是以高涨的信心来写作，确信这不只是他的福音而是上帝的福音。他感谢伊拉斯谟选择这个主题来攻击他，使他暂时停止那些令人厌烦的不断地针对他的小冲突，从而使他能够一次直接说到点上。“我尤其要赞美并为此称颂你，”他在书的结尾写道，“与其他人相比，只有你独自一人，攻击事情本身和问题的尖端 (summam causae)，而没有用关于教皇、炼狱、赎罪券之类的废话和不是问题的问题来烦我。迄今为止所有人都是徒劳地用这些追逐我，只有你一个人看到了事情的关键，并瞄准了咽喉要道，为此我衷心地感谢你。”

然而，尽管满有热情，路德进入讨论精神并不轻松。他以非常感人的语气写道：“我跟你讲，我求你，让它进入你的心灵深处——在这件事上我所寻求的对我来说是庄严的、必要的和永恒的，它如此之伟大，必须宣告和捍卫，就算以死亡为代价——是的，就算全世界不只被丢在冲突和骚动中，甚至沦为混沌、销化成无有。因着上帝的恩典，我没有那么愚蠢和

疯狂，不可能愿意为了钱（我既没有也不希望有），或荣耀（在这个如此对我愤怒的世界上，就算我希望有也不可能获得），或身体的性命（对此我一刻都没有把握）继续维持这么长时间，还这么刚毅和坚定（你称之为固执）。我的生命中经过这么多的危险，经历了太多的仇恨，那么多的陷阱——简言之，经过了世人与恶魔的愤怒。你认为只有你的心被这些骚乱搅动不安吗？我不是石头做的，也不是岩石里蹦出来的。但因为事情不得不如此，为了上帝的话语必须以不可征服、不能朽坏的勇气宣告的缘故，我宁愿被这种混乱磨损，在神的恩典中喜乐，而不是在永恒的混乱中在上帝的忿怒之难以忍受的痛苦中磨成粉末。”这是路德贯穿在他的论文《论意志的捆绑》中的精神。那是“如果不传福音我就有祸了”的精神。他手中握着的是福音，世人救恩的福音，他必须要宣讲它。

在路德心里他要传讲的福音，简短地说，就是得救唯赖上帝的恩典的福音。这福音围绕着两个焦点：罪中之人绝对的无能为力；救赎唯赖恩典。这两个互补的命题的神学表述为罪人无力行善的教义和救恩再造功效的教义。路德所谓的“被捆绑的意志”就是指罪人无力行善。他和

伊拉斯谟对于意志的心理学都没有特别的兴趣。我们可以了解到，他所持的这一观点后来被称为哲学决定论，或道德的必要性。如果可以这样说，他和伊拉斯谟都不关心意志的活动机制。他们被罪人行

善的能力这个伟大的问题所吸引。伊拉斯谟打算证明有罪的人有能力行善，足够好以至于他在神面前有功德，而人的得救就取决于他行出这样的善。路德的心里想要说明的是，罪人——因为他的罪性，而罪并非是很轻的邪恶而是败坏了所有的善——没有能力做任何上帝眼中的善事，因此救赎完全单单依赖于上帝的恩典。也就是说，路德决心严肃地看待罪、原罪、堕落以及堕落带来的人内心深深的败坏，而败坏的结果导致行善上的无能。他将认为人可以拯救自己或做任何事来寻求自己的救赎的教导，标识为可怕的谎言，“他将矛头直接对准这个谎言的源头，教导关于原罪和人心的败坏”。

当然，伊拉斯谟不会错过指斥路德论辩中的这一点。他抱怨这些新教师，说他们“无限夸大了原罪，甚至将人性最高贵的能力都描绘得如

此败坏，认为就它本身，除了忽视和恨恶神之外，什么都不能做，即使是一个已经被信心的恩典称义的人也不能产生任何不是罪的行为；他们将我们里面我们



始祖传给我们的罪的倾向看作罪本身，并且这罪是如此难以战胜，以至于神的任何一条诫命即使一个已经因信称义的人也不可能守住，而神的诫命的目的都是为了更彰显上帝的恩典，这恩典就是与功德无关的救恩的赐予”。这激怒了他，也激怒了那些直到今天跟他有同样感受的人，他们认为路德如此严重透支“性欲”的邪恶，是侮辱了神以自己的形像创造的人性。路德被迫反复指出，他并不是在说人的本性和能力，而是在说关于罪与恩典的问题。路德说，我们不需要等伊拉斯谟告诉我们，“一个人有眼睛和鼻子，耳朵、骨骼和双手，以及头脑、意志和理性，”因为他有这些东西，他才是一个人；他要是没有这些就不是人。如果没有这些东西，我们就不能谈论跟他相关的罪；谈论恩典也是如此，不是甚至连谚语都说“上帝没有为鹅造天堂”吗？让我们把人性及其能力先放在一边；它们是预设好的前提。重要的是，人现在都是罪人。争论的要点在于，罪人是否可能在意志上没有罪，是否能够做那些本质上需要恩典来做的事。路德并没有贬低人性；是他的对手低估了罪的邪恶力量，及恩典的新创造作用的必要性；因为他们降低罪与恩典两者，他们期望人以自己的力量能做上帝自己——那位全能的工匠——才可以做的事。

他用一段长的比喻引出了他的教义：“作为一个人，在他被造之前，他没有为要成为一个人做任何事情、付出任何努力；在他被造之后，也没有为要继续成为人做任何事情、付出任何努力；所有这些事情都是全能和良善的上帝按照自己旨意做成的，没有我们的帮助，他独力创造和保守我们——但他在我们里面运行并非我们不可以与他协作，因为他创造和护理我们就

是为了这个目的，为了他可以在我们里面运行以及为了我们与他协作，无论这是在他的国度之外通过普遍性的全能，或在他国度之内，由他非凡的圣灵的能力：所以我们说，一个人，在他被再造成为属灵国度的新创造之前，没有为其再造和这国度做任何事情、付出任何努力；在他被再造以后，也没有为要继续在国度里做任何事情、付出任何努力；只有圣灵独自在我们里面完成所有这些，没有我们的帮助，他独力再造我们并保守我们，像雅各说的：‘他按自己的旨意用真道生了我们，叫我们在他所造的万物中、好像初熟的果子。’（雅 1:18，他说的是新的创造。）但他并没有离开我们而运作，因为他再造我们并保守我们就是为了他可以在我们里面运行以及我们可以与他协作。因此透过我们，他讲道、怜悯贫乏人、安慰痛苦人。但是，哪些可以归功于自由意志呢？或者说，哪些是留下给它的呢？确实什么都没有。”这个比喻所教导的是整个拯救工作是从上帝而来的，开始、中间和结束；自始至终都是超自然的工作。但我们得救让我们可以活在上帝里，并且在新生命的力量里，在世上行他的旨意。这是保罗所说的，不是出于善行，但是为叫我们行善，就是上帝所预备叫我们行的。

很明显，罪与恩典的对立是路德的基要神学全部主旨的总结：罪被视为绝对无能力行善；恩典被视为绝对有功效的再造。当然，他也教导了所有与这个伟大的罪与恩典教义成为一体的必要的思想。例如，理所当然地，他教导“不可抗拒的恩典”的教义，还以极度的纯正和果断教导预定的教义——得救如果纯粹是恩典不靠任何功德，那除了是出于上帝的主权和有效的恩赐外如何可能？《论意志的捆

绑》花了大量篇幅坚持和阐明这一绝对预定论的教义，路德没有回避将它提高到宇宙范围和详细阐述它的每一个细节。然而，此刻对于我们来说重要且必须坚持的，就是我们前文中路德所谈论的。其实其他伟大的改教家也是如此。路德关于罪和恩典的教义并不是他所特有的。这是所有改革者的共同财产。慈运理、马丁·布塞珥和约翰·加尔文的教导跟路德同样清晰和有力。甚至在早年快乐的时期，“新教的伊拉斯谟”脆弱和不可靠的墨兰顿也教导过，他在奥斯堡事件中并没有背叛整个基督教新教不是因为自己的忠诚，而只因为天主教的昏昧，他后来的确背叛新教，在信仰之核心的核心上退回到神人合作说——路德称此学说为教皇教导的精髓。一句话，罪与恩典这一教义就是新教本身。所有其他新教的主张，与之比较都必须退居第二级。

在亚历山大·施瓦茨（Alexander Schweizer）的《新教的中心教义》的前面部分有一些有趣的段落，他谈到新教的口号，并指出这些口号与所谓新教的形式和内容原则之间的区别，是在于它们更深思和细化。施瓦茨说，历史上每一个改革运动都有自己的口号，作为其拥护者互相鼓励的象征以及聚集的旗帜。它们渗透到事情的本质，并对运动的精确中枢给予通俗、精简和生动的表达。在新教革命中，“不是传统而是圣经”成为其中的一个口号，但不是最重要的一个，只是作为从属，表达了在主要问题“如何才能得救”上互相冲突的双方之间的对比；施瓦茨说，最重要的口号可能类似于：不是善行，而是信心；不是我们的功德，而是上帝在基督里的恩典；不是我们的苦修和偿还，而是唯独基督的功德。当我们听到这些口号，



奥古斯丁

我们听到的是改革的脉搏在人群中跳动的力量，看到它们我们就看到纯正的改教运动。

几乎无需明确提及，在宗教改革中我们面对的就是奥古斯丁主义的复兴。奥古斯丁的罪与恩典的根本对立是整个宗教改革的灵魂。因此，如果我们想用一词来描述改教运动的神学，称它是奥古斯丁教义的伟大复兴是恰当的。当然，如果我们考虑陈述的准确性，还需要给出一些限定条件。但这些限定条件并不改变其特性，而只使它更加精确。我们应当记得，改教运动绝不是仅仅回到中世纪晚期或当时的奥古斯丁主义。那个时代是以对当前对待和谈论神圣事情的模式深深的不满为特征的；由占主导地位的唯名论退回到遥远的奥古斯丁主义、至少也是回到托马斯主义的运动，是很普遍的和强大的。我们应当知道，奥古斯丁主义作为一个术语不加限制就用来指宗教改革的基本教义，是太过宽泛的。其完整的内涵中包括的倾向和教导的成分，有令改教家厌恶的部分，也有让天主教徒与新教徒有同等权利被称为奥古斯丁真正后代的部分。因此，有人建议可以这样恰当地说，宗教改革，作为一个时代所孕育的运动，代表对当时腐败的普遍反感，在所有回头向奥古斯丁寻求指导和力量的整体中，因其以宗教为动机和愿望的独特性，单单抓住奥古斯丁罪与恩典的教义，并专注地建基于此重整并回归生命。

我们可以对这样的说明满意。宗教改革，以弗·卢福斯（Fr. Loofs）的话来说，单纯从其本身来看，呈现给我们的是“基督教作为宗教的再发现”，这是十分正确的。同样千真万确的是，宗教改革的纯粹奥古斯丁主义是在于其宗教观，不是奥古斯丁的全部统

治一切，而是只有“奥古斯丁的罪与恩典的教义”，所以当我们说宗教改革是奥古斯丁教义的复兴时，必须知道这只是奥古斯丁恩典教义的复兴。但奥古斯丁的恩典教义代表了最正确意义上的“真正的奥古斯丁”；我们称他是“后保罗和前路德”并没有歪曲这件事情本质的历史真实。我们只能用这样一个短语揭示真理的传承。保罗、奥古斯丁、路德，在教义的实质上这三个是一个，而宗教改革在教义方面被认为仅仅是将保罗神学还给了世界。

要了解这是否完全正确，我们只要看看路德在 1515-1516 年写作的关于罗马书的那些讲义——这些手稿到 1903 年仍然躺在柏林图书馆的陈列柜里无人问津。当然，路德自己完全明白这一切。劳特巴赫记载路德在 1538 年的桌边谈话曾说：“在罗马，有红衣主教就福音的开端密谋很多事情反对我。一个教庭的弄臣在一侧旁观并这样评论：‘我的主啊，接受我的建议，先从使徒里废黜保罗；是他带给我们这一切的麻烦。’”路德有意识地要复苏的正是保罗，嘴里不断呼喊“恩典！恩典！恩典！”的保罗（路德这样表述）。路德满有特点地补充道：“尽管魔鬼横行”——“恩典，尽管魔鬼横行”；观察到路德的整个工作就是在世上重建救赎唯独恩典论，而且他深知是冒着魔鬼的攻击做这些，对我们来说是很有价值的。他觉得自己是在与天空中执政的、掌权的、属灵的恶魔争战；他的胜利不依赖人血肉的膀臂。这一切在他伟大的圣诗——那首改教圣诗里不是都显著地表达出来了吗？

上主是我坚固保障……

虽恶魔盘踞世上。✝

宗教改革结束了吗？^{〔1〕}

文 / 史普罗 (R. C. Sproul) 译 / 王培洁



关于因信称义的问题，有些人持不同立场，我将他们称为“以前的福音派”。其中一人如此写道：“十六世纪的路德是正确的，但因信称义现在已经不再是个问题了。”我参加一次出版会议的时候，也听到有人公开评论道：“十六世纪就‘唯独因信称义’引发的论战实在是一次茶杯里的风暴，小题大做而已。”还有一位欧洲著名的神学家在文章里认为，“唯独因信称义”的教义已经不再是教会的重要议题。今天许多被定义为抗罗宗的人显然全然忘记了自己抗议的是什么。

我们来看十六世纪的重要改教家对“唯独因信称义”教义的态度，他们的视角与当代人截然不同，将“唯独因信称义”看得极其重要。路德的名言是：“唯独因信称义”的教义是教会成败的关键。加尔文使用了不同的比喻，认为称义是枢纽，是转动一切的核心。二十世纪的时候，巴刻将因信称义的教义比喻为“阿特拉斯”^{〔2〕}，“将所有其他教义扛在肩上”。后来，巴刻不再使用这么强烈的比喻用法，选择了一个语气较弱的说法，称“唯独因信称义”是“福音的免责条款”。

〔1〕 本文出处：<http://www.ligonier.org/learn/articles/reformation-over/>。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

〔2〕 阿特拉斯：希腊神话中受罚以双肩扛着苍天的巨人。

鉴于以上讨论，我们需要了解，十六世纪以来发生了哪些改变？变化好坏参半。好的是人们更加文明，在神学争论上也更加宽容。不会再有人因着教义差别被烧死在火刑柱上或在刑架上备受折磨。过去这些年来，罗马天主教也在其他重要基督教正统教义上保持了坚定的立场，如基督的神性、他的替代性救赎和圣经的默示，而许多新教自由派早已把这些教义全部抛诸脑后。天主教也在关键的伦理问题上保持了坚定立场，如堕胎和伦理相对论。在十九世纪的梵蒂冈第一次大会上，罗马天主教指斥新教徒为“异教徒和分裂主义者”。在二十世纪的第二次梵蒂冈大会上，新教徒被称作“分离的弟兄”。两次大会的口吻有着显著差别。然而，坏的是，新教正统在几个世纪之前因着教义的差别毅然从天主教中分别出来，从十六世纪之后，天主教却陆续宣告这些教义的合法性。在过去一百五十年中，几乎所有的关键圣母论教义都被宣告合法。教皇无谬论虽然早在正式定义之前就已经在实践中被操作执行，但是，它在1870年的梵蒂冈第一次大会中被正式确立了下来，看为是必须遵守的信条（于救恩有益的）。我们也看到罗马天主教近几年出版了一个新的天主教教义问答，明确肯定了天特会议的教义，其中包括天特会议对因信称义的定义（天特会议厌弃宗教改革中的“唯独因信称义”的教义）。与此同时，天特会议再次肯定了罗马天主教的炼狱、赦罪和功德库的教义。

几位主要神学家就“唯独因信称义”在当今持续的适切性进行了一次讨论，霍顿（Michael Horton）当时提出这样一个问题：“过去几十年发生的哪些事情让一世纪所传的福音不再重要？”称义引发的争论不是在神学专业层面围绕交给我们的圣经真理的边缘问题进行的讨论，也不能被单纯看做是小题大做，宗教改革的风暴已经大大超越了一个小小茶杯的容积。“我当怎样行才可以得救？”这个问题对于任何一个处在神忿怒中的人来说，仍旧是个关键问题。

答案比问题更关键，因为答案触及的是福音真理的核心。罗马天主教会经过最终分析，在天特会议中确认且在今天仍旧肯定，神宣告人称义或不称义是在于其“固有的义”。若人本身不义，那么最糟糕的情况就是下地狱，最好的情况（还存在着不洁净）就是去炼狱，可能会待数百万年。圣经和新教对称义的观点完全与此不同，我们称义的唯一基础在于基督的义，他的义被归算给信徒，一个人在基督里有了真实信心的那一刻，救恩所必须的一切都藉着基督之义的归算被满足了。根本问题在于：我称义的根据在乎我自己吗？还是像路德所说的那样，是“外来的义”，是加诸于我的、在我之外的义——换言之，即基督之义？从十六世纪直至今日，罗马天主教一直教导，称义基于信心，在乎基督和恩典。然而，区别在于，时至今日，罗马天主教仍旧否认：称义唯独以基督为基础，唯独本乎恩，唯独因着信。这两种立场的差异其实是救恩与其仇敌的差别，对于与公义的神隔绝的人而言，再没有更大的问题了。

虽然罗马天主教会肯定了其他正统教义，但是她现在在咒诅“唯独因信称义”的圣经教义，否认福音，就不是合乎圣经的教会。在她拒绝圣经救恩教义的时候，就接纳她，将她看做是真正的教会，会带来致命的危害。我们生活的时代把神学的冲突看做是不合时宜的事情，但是，在没有平安的时候宣告平安，就背叛了福音的核心与灵魂。✝

作者简介：

史普罗（R. C. Sproul）博士是佛罗里达桑福德圣安德烈堂的牧师，也是Ligonier事工机构的创始人和主席。他写了九十多本书，其中包括《神的应许》（*The Promise of God*）和《唯独圣经》（*Scripture Alone*）。

关于中世纪教会衰败的检讨：教牧和治理视角

文 / 徐震宇



我们每一个人都处在某种传统中，对自己所在传统进行不断反思的目的，乃是寻求理解我们如何成为现在这般，在此过程中，我们发现了什么、寻回了什么、失落了什么。对于我们这些身处宗教改革传统中的基督徒而言，反思尤为重要，也可以说，只有不断反思，才有“不断改革”的动力。

本文希望从教牧和治理的角度对中世纪教会的衰败过程作初步的检讨。之所以选择这个议题，有两点考虑。

第一，我们可能会有一种“神学教义 - 教牧治理”的判然两分。提起宗教改革，首先进入我们脑海的可能是马丁·路德在维滕堡教堂大门钉上《九十五条论纲》的形象。长久以来，新教徒对宗教改革最深的印象大多集中在若干位改教家（路德、加尔文）以及他们关于教义的论述（“因信称义”、五个“唯独”）。宗教改革常常被呈现为一个教义上的冲突和复兴。这当然是正确的。我们深切地相信，事实也向我们证明，神学和教义在此过程中具有根基性的

作用。如果要谈论中世纪教会的衰败，一定是在神学和教义方面出了问题。不过，另一方面，无论从圣经教导还是初代教会的实践来看，神学和教义最终必定落实和体现在教会治理和教牧实践中，因此，考察中世纪教会的衰败也要求我们深入教会史，观察教会治理和教牧实践并加以反思。

第二，我们可能会有一种“光明的现代（新教） - 黑暗的中世纪（罗马天主教）”这样的判然两分。宗教改革诚然是一个极其重大的转折，但并非一种断裂，甚至也不宜理解为一举涤除了教会的一切弊端。如果我们同意宗教改革最重要的精神是“不断改革”，那么，这也就意味着宗教改革并非已经完成，而是始终处在一个进行的状态，同样需要借助历史性的反思，避免重蹈前人的覆辙。为此，对中世纪教会的反思，在今日也可以带来帮助。

在这两点考虑的基础上，本文将检讨的重点放在中世纪教会的教牧与治理方面，并希望对今日处在现代环境中的教会有所提示。

一、中世纪教会的世俗化

我们生活在一个“世俗化”的时代，信仰被视为一件私人事务，即便是一位信主很久的基督徒，他的信仰生活也可能只是呈现为日常生活中不大的一个部分。与此相比，欧洲中世纪常被称为“信仰的时代”，在很长一段时间内，社会中几乎所有人都被纳入教会，信仰构成了日常生活背景。中世纪的欧洲国家，都可以被称为“基督教国家”。照此理解，“世俗化”似乎是近代以来才发生的进程。然而，从教会史来看，自313年罗马皇帝君士坦丁发布《米兰敕令》后，教会就开始走上一条结构性世俗化的道路。罗马教宗制成型后，整体的结构性世俗化愈加牢固，尽管整个社会呈现为以信仰作为基底的特征。简言之，与初代教会那种冲决世人想象的活泼属灵动力相比，中世纪教会结构的发展在很大程度上是一个不断“与世俗为友”的过程。

1、教会体制的罗马化

对教会而言，罗马皇帝归信并进一步使基督教成为帝国官方宗教产生了极为深远的影响。就积极意义而言，针对教会的有组织逼迫停止，教会开始享受宽松的环境；在消极的方面，教会则失去了信心的试金石，由此开始朝向一种此世的团体结构方向发展。当然，这个发展并不是在短时间内就达到了可辨识的形态。

当君士坦丁接受基督信仰时（312年），信徒人数大约占帝国人口的十分之一，并且主要集中在东部。^[1] 无论皇帝信主的动机如何，教会在此宽松环境下蓬勃发展，到392年，基督教成为罗马帝国的官方宗教，大部分人接受基督信仰。教会在应对逼迫和异端过

程中形成的主教制不可避免地受到帝国体制的影响，安提阿、亚历山大、罗马和君士坦丁堡成为具有较大影响力的中心，这些地方也同时是帝国的重要城市，耶路撒冷反而不再那么重要。同时，教会的架构也基本继承了罗马帝国的行政体制。^[2]

此后可以观察到的重大变化，是希腊教会与拉丁教会的分裂以及罗马教宗制的逐步确立。由于教会与罗马帝国的密切关系，事实上，这个过程可以在帝国形势变化的背景下加以观察。君士坦丁当政时，罗马帝国已经处于衰败中，经济和军事都不能再支撑帝国原先的疆域控制和治理架构。君士坦丁在稍稍恢复行政系统后，决定将帝国中心迁往希腊，以他的名字建造新城君士坦丁堡，凭借东部的资源继续统治。此后，帝国不断遭受蛮族入侵的压力，直至西部崩溃。

在西部帝国遭到蛮族军队冲击和消灭的过程中，教会逐渐承担起维持社会和平的功能。罗马教宗地位在西部的确立以及与东方教会的矛盾，一方面与帝国版图分裂存在直接联系，另一方面也是因为西部在行政权威崩溃的情况下，教会成为维护社会的主要力量。典型的事例如利奥一世在罗马遭蛮族军队劫掠的过程中做了尽可能的保护工作。另外，列在拉丁教父中的安布罗斯和大格里高利原本就出身于罗马贵族和行政官家庭，格里高利更以卓越的行政能力重整了教会。^[3]

因此，我们可以观察到的是，教会首先被纳入罗马帝国的体制，而在西部帝国崩溃后，教会作为具有社会动员能力的组织，部分承担起了社会职能。在这个过程中，罗马教宗的地位越来越巩固。此后，在教宗的主导下，发起了针对蛮族国家的福音运动，

[1] F. Donald Logan, *A History of the Church in the Middle Ages*, London: Routledge, 2002, p.9.

[2] Joseph H. Lynch, Phillip C. Adamo, *The Medieval Church: A Brief History*, 2nd ed., London & New Yorker: Routledge, 2014, pp.25-26.

[3] [美]布鲁斯·雪莱：《基督教会史》（第二版），刘平译，北京大学出版社，2004年，第182-185页。

最终使大多数蛮族都信奉了基督教，并通过改信基督教的蛮族君主在某种程度上维持着“帝国”的理想。欧洲中世纪的世界即建立在此基础之上。在这个结构中，教会与世俗国家实际上存在极深的勾连，教会承担了许多社会职能，国家也为教会提供保护，而蛮族统治者知识水平的低下也使神职人员天然地成为了参与政府治理的重要成员。

在政教关系交织发展中，十一世纪标志着另一个重要阶段的开始。1067年，格里高利七世开始担任教宗，他发动了一场意义深远的改革。这位教宗与世俗统治者在许多问题上发生冲突，他尝试申明教会的权力，将部分高级神职人员的任命权从国王手中夺回。在他的努力之下，教会的权力有了极大的提高，同时，由于他本人具有深厚的法律背景，教会的治理结构和法律结构也不断得到建立和完善。到英诺森三世（1198-1216在位）时期，教宗的权力达到了顶峰（这位教宗也是一名杰出的教会法学家）。

到这个时候，罗马教会已经透露出相当强烈的理性治理特征，以至于有现代学者认为经过格里高利七世改革的中世纪教会乃是现代国家的雏形。^[4]教会形成了一个庞大而稳定、类似官僚制的结构，享有极大的世俗权力。可以说，从上往下看的话，罗马帝国在西部留下的废墟最终被教会继承，中世纪盛期教会的治理结构受到了许多罗马因素的影响，并直接反映在许多世俗性的权力上。

2、教会结构的封建化

教会在进入中世纪之前继承了相当部分的罗马帝国的架构，同时也在竭力强调教会与世俗国家的分别（很大程度上以教会的世俗权力来标示这种分别）。

而随着帝国的崩溃和封建秩序的成型，教会也显著地发生了另一种结构性的世俗化。

在罗马帝国的废墟上，中世纪欧洲形成了封建制（feudal system）。这个制度可以从土地、军事和社会制度各层面理解。罗马帝国在西部崩溃、蛮族接受基督信仰后，西欧仍然在相当长时期内遭到外敌的攻击，包括北欧人的劫掠以及穆斯林从地中海发起的攻击。由于公共权力和军事力量的衰弱，人们找到一种“以土地换军役保和平”的方式。封主将土地分封给封臣，换取封臣的军役（加入封主的军队、参与军事行动），双方结成一种类似契约的关系。同时，封臣获得的土地不仅仅是财产权利，他对土地上的人民亦有权利，并且同时拥有司法、财税等权利。通过封建制度，就在一个中央权力十分衰弱的环境下，尽可能将社会资源动员起来，维持和平与安宁，也形成了较稳定的社会结构。^[5]

由于封建制度不仅仅是一种人身关系、军事制度或财产制度，而是一个整体性的社会制度，所以，当教会与世俗国家纠缠在一起时，教会结构（尤其是下层结构）也就不可避免地受到影响。国王和贵族归信后，按照封建制的习惯将许多土地赠与教会，教会甚至也主动地提出对土地权利的要求（最显著的例子是后来被证明为伪造的“君士坦丁的赠礼”文件）。同时，当教会拥有土地时，在封建制度下，也就必须履行相当的义务。由此，神职人员也就可能因封建土地而对世俗统治者负有经济、司法、甚至军事义务。同时，许多世俗统治者也因为教会占有土地而想方设法将自己能够控制的人安插在重要的教会职位上。在中世纪，君主或贵族安排长子继承世俗地位、同时让其他儿子担任重要教职的事例比比皆是。

[4] [美]哈罗德·伯尔曼：《法律与革命——西方法律传统的形成》，贺卫方、高鸿钧、张志铭、夏勇合译，中国大百科全书出版社，1993年，第128-142页。

[5] [法]马克·布洛赫：《封建社会》，张绪山等译，商务印书馆，2004年，第700-704页。

在这样一个封建制度下，面对底层民众的教会组织与世俗社会安排交织在一起。一个农民可能耕种贵族的土地、向其缴纳实物地租并提供劳役，也可能耕种教会的土地，向其承担封建义务，对他而言，教会作为“属灵贵族”，直观的感受很可能是世俗性的。

在封建制下，自下往上观察，教会就深深地嵌入在这样一个社会结构之中，属灵职责发生极大的世俗化。而每一个人则同时作为封建关系中的一员和教会成员，从属于这个结构。

3、神职人员的败坏

在这样一个教会体制中，神职人员的败坏是可以预期的。尽管从神学上可以争辩，因为人都是罪人，教会中必定会有腐败现象。但在一个与世俗权力和利益发生盘根错节的交织关系的教会体制中，对于神职人员的败坏几乎没有什么能够起到限制或预警作用的机制。

在教宗的威权达到顶峰后，衰败紧接着来到。教会上层因为与世俗权力关系密切，授职权的争端一直没有停息。到中世纪晚期，因教宗的任职爆发了极大的争端。1378年以后，在罗马和阿维尼翁各有一位教宗，1409年之后甚至三位教宗并立，直到1414年才最终得到解决。在这次“大裂教”中，教会与世俗权力的深入关系成为背后的重要原因。而在此之后，教宗之位常常落入一些大家族手中（如博尔吉亚家族和美第奇家族），教宗热爱华丽的建筑和艺术作品、古典学术尚为小事，个人生活极其腐败的也不鲜见（如亚历山大六世），尤里乌斯二世甚至以战场上的胜利著称，大肆征伐、领军打仗。^{〔6〕}

下层教士的问题同样严重。宗教改革时期，民众对教士的腐败问题已经极度敏感，常常爆发愤怒的抗议。抗议的问题通常包括基层教士的世俗化，指责他们属灵和神学水准低下，不能履行教会的日常职务（这类职务通常尚且是礼仪）；教士多重任职现象泛滥，基层教区缺少驻堂的神职人员；教会在遗嘱检验、丧葬等事务上收费昂贵；在教会节日时行为不检点；教会法庭程序不公，等等。^{〔7〕}

4、小结与检讨

中世纪有“信仰时代”之名，但从各方面观察，中世纪教会实在处于一种源自组织结构、逐步加重的世俗化进程之中。在时势发生巨大变化的情况下，教会未能完全以圣经为依据作出回应，常常夹在诱惑与恐惧两端之间，被世俗的社会结构所定义。对逼迫停止的欣喜以及对社会崩溃的担忧，若不能以超越此世却又深入实践的群体生活作出回应，哪怕吸引、聚集一批优秀的心灵与头脑，仍不能阻止世俗化的不断蔓延，最终必然造成福音极大的失落。中世纪教会的总体发展，向我们展示了世俗化可以如何暗中潜入、逐步掏空基督身体的实质，这一点是足以引起警戒的。

二、中世纪教会属灵生活的问题

教会始终处在一个十分复杂的历史社会环境中，无论如何，作为一个属灵团体，教会也始终在努力以属灵的方式对世界作出回应。尽管中世纪教会在结构上的世俗化引发了巨大的危机，但仍然有许多人尝试利用属灵资源改革教会。以下我将举出其中一两点可能是主要的因素进行观察。

〔6〕 [美] 威利斯顿·沃克：《基督教会史》，孙善玲、段琦、朱代强合译，中国社会科学出版社，1991年，第360-361页。

〔7〕 Stanford Eugene Lehmborg, *The Reformation Parliament, 1529-1536*, London: Cambridge University Press, 1970, pp.81-85.



1、修道传统

在基督徒的属灵生活中，始终存在两个方面，一是群体生活，一是个人生活，这两方面都深刻地植根于圣经。

教会在非常早的时候就产生了修道传统。一些追随者受基督关于抛弃财产和世俗享乐教导的影响，进入旷野寻求效法这位主。到三世纪时，隐修主义逐渐开始流行于非洲地区的教会，安东尼和帕科米乌斯分别开创了个人隐修和集体隐修的传统。通过巴西尔、亚他那修、耶柔米、安布罗斯和奥古斯丁等教父的工作，修道传统从非洲逐渐传播到小亚细亚、希腊以及西方的教会。^[8]

六世纪时，在西欧占主导地位的是凯尔特修道传统，实行严格的苦修，追求效法基督的完全。其中，科伦巴建立的修道院和规章影响了许多人，成为效仿的对象。另外一种逐渐兴起的修道传统则是圣本笃的修

院，他制定的修道院规章更强调集体生活，成为之后几个世纪修院生活的模板。据说本笃曾经在罗马求学，对城中发生的种种罪恶行径很是忧心，随后就开始在距离罗马不远的地方过隐修生活，在受邀管理一所修院并发现其纪律松弛、难以改变后，于529年左右在卡西诺山建立了他自己的修道院。本笃要求修士们生活在一起，灵修、阅读、劳作，以此将自己全部奉献给上帝。^[9]

大格里高利受到本笃派修会直接的影响，他本人曾经将全部财产捐献出来建立修道院及救济穷人，自己也成为了一名修士，后来成为了第一位由修士身份获得推选而任职的教宗。

因此，在教会处于相当混乱和疲弱时，修院的纪律以及对圣洁生活的追求就成为了一种革新力量的来源。事实上，在中世纪教会史上，针对体制性的败坏也不断发生革新运动，而这些革新运动通常都以修院的复兴为背景。到十世纪初，强调离开世俗的克吕尼运动兴起，同样也是以修院为基础。

从克吕尼修院设立的初衷来看，可以辨识出对于因封建主义而引起的世俗化的抵制。克吕尼修院不受当地主教和世俗法律的管辖，直接受教宗保护，这样的安排就避免了封建制下的地方世俗权力的侵入。在此基础上，克吕尼运动的领导者们不断推进改革，逐渐形成一个修会系统。从反对世俗贵族暴力战争的“上帝和平”运动，到反对圣职买卖和教士结婚。这场从修院发起的革新不断扩展，最终成为一场教会的重大改革。

到十二世纪，克吕尼运动没落，本笃派修会也不再保持起初的隐修纪律，因为掌握了相当的教会权力而变

[8] 参[英]玛里琳·邓恩：《修道主义的兴起》，石敏敏译，中国社会科学出版社，第1、2章。

[9] Margaret Deanesly, *A History of the Medieval Church, 590-1500*, Ninth Edition, London: Methuen & Co., 1969, pp.33-37.

得奢侈起来。此时，另一修院运动西妥会兴起，该会修士回归本笃的修院规章，追求简朴生活、节制欲望，一个世纪后，该会修院已经遍布欧洲各地。十二世纪上半期西妥会的领袖是明谷的伯尔纳（Bernard of Clairvaux），他实行极端的苦修，成为了当时具有极大影响力的人物，甚至左右了教宗的选举。^{〔10〕}

十二世纪和十三世纪，教会受到异端困扰。不少异端分子在行为上表现为极度的敬虔，吸引了不少人加入。为了作出回应，修院传统仍然是教会诉诸的主要资源，由此诞生多明我会和方济各会。在宗教改革发生后，能够在多方面作出直接回应的，也同样是新设立的修会（耶稣会）。

当我们观察中世纪的修院传统时，不难发现当体制性的教会因世俗化而产生腐败时，基督徒们就不断地回到圣经中关于“离弃世俗生活”的教导，以奉行隐修作为改革的推动力。这种类型的改革，以个人的敬虔生命出发，尝试推动体制性的群体生活的革新，在一时之间可以产生效果，但其动力会发生周期性的衰退。早期修会产生的领导人物进入教会体制后，并不能改变结构性的世俗化问题。最显著的例子是克吕尼运动所驱动的格里高利七世改革。这次改革以反对世俗权力染指主教任命权开始，最终形成了中世纪教宗制权威的高峰。也就是说，改革并未改变世俗化的结构，反而将教会推入世界与国王全面争夺世俗权力，甚至奠定了近现代理性官僚制的基础。不得不说，从中也可以观察到福音是如何失落的。

2、中世纪的福音运动

在新约圣经的记载中，福音通过保罗的事工传到欧洲，继之教会受到大规模的迫害，由于殉道者们的

见证，教会仍然屹立。获得合法地位后，基督教继续在帝国全境传播。而在罗马帝国的大厦不断崩溃的过程中，福音也传递到进入帝国疆域的蛮族之中。不过，最初向进入帝国西部疆域的蛮族传福音的是亚流派，以至于大部分蛮族王国都信奉了这种被定为异端的教派。之后产生重大影响的事件是法兰克人的国王克洛维因基督徒妻子的影响而信奉正统基督教。此后，随着法兰克王国不断赢得战争，对其他蛮族王国取得优势，公教正统也逐渐消灭了亚流异端。

另一方面，修会也大力推动了福音的传播。圣帕特里克是来自法国南部的修士，将信仰传播到爱尔兰，并在那里建立了教会。凯尔特传统的修士科伦巴则将福音传到苏格兰，这一派的宣教士不但在法兰克王国境内为人施洗，也在边境上向其他蛮族国家和部落传福音。一些法兰克主教（如图尔的格里高利）则通过不断在边境区域建造教堂而巩固了基督教在法国北部的阵地。在格里高利一世担任教宗后，在本笃派修会内选择人才，向英国地区派出了许多得力的宣教士。教宗派出的宣教士在奥古斯丁的带领下从不列颠东南进入，而凯尔特传统的修士们则从东北方向进入，在付出许多努力后，使这一地区的王国接受了基督教正统信仰，并在当地建立了教会和修道院。接着，从不列颠地区已获得巩固的修道院，继续差派宣教士前往各地传教。从爱尔兰出发的修士们将福音传播到意大利和德国地区。此后，其他来自不列颠的修士们继续传教事业，卜尼法斯毕生在日耳曼人中宣教，取得了伟大的成果，最终在不停息的宣教中殉道。^{〔11〕}

中世纪早期的宣教活动取得了极大的成果，最终使整个欧洲西部成为基督教世界，并消灭了一度盛行的亚流异端。在此过程中，修院系统提供了宣教士，教宗

〔10〕 Ibid., pp.111-115.

〔11〕 [美] 威利斯顿·沃克：《基督教会史》，第226-234页。

和世俗君主亦纷纷推动,最终完成了宣教任务。然而,对于中世纪的宣教,也需要加以检讨,其中存在的问题,日后也不断影响了中世纪的信仰生活。

首要的问题可能是,当时的宣教行动在许多时候走了一条“上层路线”,亦即设法劝服国王或部落首领接受信仰,随后带领全国或整个部落人民成为信徒。在此过程中也有许多案例是通过国王的基督徒妻子施加影响力,促使国王归信。就当时的文化和环境而言,采用这样的策略无可厚非。此外,我们也必须承认宣教士所付出的卓绝努力。但以这种方式传播的福音,客观上造成信徒对信仰的掌握模糊,许多事实上并未理解或接受福音的人被纳入到教会中来。教会与世俗权力者的密切关系,导致了整个国家在形式上的基督教化,但很难指望发生福音真正改变人生命的状况。而这种传福音的方式,也反过来影响了教会,巩固了教会的世俗化结构。

最终,到中世纪晚期,我们能看到的的是一个形式化的宗教,一批高级神职人员、修士和神学家,而大批底层民众的信仰状况极为可疑(上层人士也并不更好)。

而在八世纪之后,除了零星的行动(比如阿西西的方济各向苏丹布道,以及其他少数向伊斯兰地区传教的尝试)外,我们也很难再发现宣教士活动的身影。这固然可以通过许多其他理由来加以解释,比如经济或交通状况、与东方教会的关系、伊斯兰国家的敌对和封锁,等等。但宣教热情的明显衰退也是不争的事实。当关于异教徒的消息传来,一个在结构上世俗化的教会做出的天然反应就是号召一支军队进行武力讨伐,并许诺参加者因此得永生。

3、中世纪晚期的灵修传统

关于中世纪的属灵生活,我们需要注意的另一点,是中世纪晚期灵修传统的兴起。事实上,这类日益走向个人式神秘主义的灵修操练最终对教会造成了相当重大的影响。

神秘主义在中世纪经院哲学中可以找到源头,在波纳文图拉和托马斯·阿奎那的著作中都可以看见一些神秘主义倾向。而这类灵修方式首先可以从明谷的伯尔纳那里发现。伯尔纳是当时举足轻重的属灵领袖,在他的朋友圣蒂埃里的威廉(William of St. Thierry)为他撰写的传记中,记载伯尔纳八岁时,曾在一个圣诞夜直接体验过与神相遇的滋味。许多年后他表示依然很清楚地记得那一次体验。他与威廉共同以《雅歌》为材料作研读和灵修。他们将雅歌中描写的新郎与新娘在爱情中的相遇解释为上帝与作为个体的人之间奇妙的相遇。^[12]

接着,神秘主义在德国地区的代表人物是多明我会修士艾克哈特“大师”(Eckhart, the Meister),他认为人可以与上帝完全交通与融合,在这样的合一中,人的灵魂就充满爱和义。^[13]

到十四世纪时,这一偏向神秘的灵修传统在比利时教士吕斯布鲁克的约翰(John van Ruusbroec)那里达到高峰,他强调个人与上帝在爱中神秘相遇的体验。他在五十岁时离开教堂的职位,到布鲁塞尔附近的“绿谷”建立了一个修院,属于奥古斯丁会。在那里,他写作了许多神秘主义作品,也与修院成员一同操练灵修。他强调人在与上帝相遇时,会有一种不断增强的与上帝的合一感,而这种合一来源于上帝就是爱。一个属灵的人可以通过默观(contemplation)打开“灵

[12] 罗伯·法森:“何谓神秘体验?历史和解释”,[比]保罗·费尔代恩:《与神在爱中相遇——吕斯布鲁克及其神秘主义》,陈建洪译,中国致公出版社,2001年,“附录1”,第250-254页。

[13] [美]威利斯顿·沃尔克:《基督教会史》,第320页。

性的眼睛”，看到基督向他走来，随后回应，朝向基督走出去，最终达致相遇。^[14]

另一方面，在中世纪晚期，神秘主义的灵修传统特别与女性元素相结合。这一点与当时流行的宫廷爱情文化有一定联系。因此涌现出一批女性神秘主义者，例如十三世纪拿撒勒的贝娅特丽齐（Beatrice of Nazareth）和哈德维希（Hadewijch），以及后来十五世纪热那亚的凯瑟琳（Catherine of Genoa）。这些女性神秘主义者在灵修中的体验往往更加强烈，甚至看见异象、听见声音。十四世纪锡耶纳的凯瑟琳（Catherine of Siena）甚至宣称自己在神秘体验中与基督成婚。^[15]

在中世纪晚期，神秘主义灵修传统显著发展，这类灵修往往强调个人与神相遇的体验，最终聚焦于个人进入神里面、与神融合的体验。这种灵修传统的发展，与经院哲学的发达并行，事实上，亦可以理解为神学与灵修在很大程度上发生分离的结果。于是，一方面，神学越来越倾向于一种纯理智的活动，而灵修则演变为纯粹的个人经验。^[16]

4、小结与检讨

如前一部分所检视的，中世纪教会在结构上出现了非常大的世俗化，而作为属灵团体，能起而与之对抗、作出革新的资源，是修道传统下个人式的属灵生活。这种个人式的属灵生活，在整体世俗化的中世纪教会体制内部，开辟出了修院这个多少能作出一些抵抗的系统。我们必须承认许多修士非常热忱地追求属灵生命，效法基督，脱离世俗的生活，追求圣洁。每当教会（几乎必然地）发生腐败时，

总是会有来自于修院的力量进行革新。同时，修院也是中世纪宣教活动的基础，要将福音传到荒蛮之地，必须有立志奉献一生跟随主的人，在当时，只有在修院系统内可以找到这样的人。

但是，修院传统下的革新力量，其内在动力来自于一种个人的敬虔，这一特征使革新无法发生根本性和持久的功效。一方面，当一种提倡圣洁生活的修道运动兴起后，几乎可以肯定的是，在一段时间之后，该修会就会衰落，原因是无法保持起初那种圣洁的生活，随后则可能有新的修会兴起。另一方面，这种个人性的敬虔在失去神学和教义的支撑、限定后，日益走向神秘主义。到中世纪晚期，具备异象、神迹记录的灵修大师成为了教会中的领袖人物，甚至直接影响教宗的重大决定（例如十四世纪“大裂教”时期，格里高利十一世就是在锡耶纳的凯瑟琳的劝说下才决定将教廷从阿维尼翁迁回罗马^[17]）。

与此同时，教会在修院系统之外的部分，几乎找不到可以倚靠的坚实属灵资源。普通民众、世俗贵族和君主，甚至许多神职人员，既无神学教义可以帮助匡定信仰，也无能够提供切实牧养的教会机制。极端一点来说，他们中的许多人很可能根本不明白福音，而只是随着已经形成习俗的惯例机械地履行宗教义务，如果外部环境出现任何机会，他们都必然无法继续这种宗教生活。

三、中世纪的异端与异端处置

上文所说中世纪教会所面临的这种棘手状况，在异端问题上表现得极为明显。到中世纪晚期，西欧的异端问题已经非常严重，下面就此略作考察。

[14] 吉多·德·巴赫：“爱的神秘主义——作为见证人的吕斯布鲁克”，[比]保罗·费尔代恩：《与神在爱中相遇——吕斯布鲁克及其神秘主义》，“附录2”，第268-290页。

[15] Joseph H. Lynch, Phillip C. Adamo, *The Medieval Church*, p.340.

[16] [美]罗伯特·韦柏：《神圣的拥抱——重寻两千年灵修传统与实践》，谭晴译，甘肃人民美术出版社，2013年，第51-57页。

[17] F. Donald Logan, *A History of the Church in the Middle Ages*, p.306.



宗教裁判所

1、异端的大量出现

到中世纪晚期，由于神秘主义灵修传统的不断发展，教会已经很难控制这类灵修的实践变成某种异端。像艾克哈特大师这样的神秘主义代表人物，在晚年也受到了教廷的异端审查，虽然当时未被定罪，但在去世后遭到了教宗的谴责。而锡耶纳的凯瑟琳自述的异象和经历，也引起了许多教会人士的怀疑。

简单的一点是，如果教会革新的动力来自于个人性的敬虔生活以及同样个人性的神秘体验，那么，一种不符合正统教义的异端也完全可以做到这两点——中世纪盛期到晚期出现的许多异端正是如此。

自亚流派绝迹一直到十一世纪之前，西欧很少有异端活动的报告。但到了十一世纪，异端的活动开始日益增多。这些异端往往强调圣洁的生活，如抛弃一切财产、严格禁欲，受到不少民众的支持，因此

有“大众异端”之称。在神学上，异端则通常持善恶对立的二元论，认为世界有善恶两种势力交战，物质是邪恶的，旧约中的上帝是恶的代表，等等。这类观点很像早期教会遭遇过的诺斯替派及摩尼教，但并没有明确的证据可以支持是直接来源于摩尼教，况且，善恶二分这种观点原本就可能从人心对世界的一般认识发生。^[18]也有人认为中世纪最严重的异端清洁派（Catharism）与东部的博格米尔派（Bogomilism）存在联系。^[19]

到十三世纪初，法国南部和意大利北部的清洁派异端愈演愈烈。他们持二元论的观点，认为上帝是善的，但撒但和基督由他所出，不断交战；人需要悔改，接受“安慰礼”，即可成为“完全人”；为了保持在恩典中的状态，必须独身、不得起誓、放弃一切财产、不吃动物出产的食物、反对罗马教会体制；他们还认为未受安慰礼而死的人会转世投胎为动物。许多异端信徒在道德生活方面的表现大大好过罗马教会的神职人员，在遭到审判和刑罚时又表现得毫不惧怕、慷慨赴死，因此吸引了越来越多的下层人民。另一方面，清洁派强烈的地方属性也得到了法国南部不少贵族的支持。^[20]

在法国南部流行的另一派是瓦尔多派，源于一位名叫瓦尔多的富商受隐修主义感召，变卖家产分给穷人，甘于“使徒式的贫穷”，并开始传道。瓦尔多派向大公会议请求传道许可，但未获批准。瓦尔多无视教会继续传道，之后遭到教宗的绝罚。事实上，瓦尔多派在教义方面的错误不如清洁派那么显著，但嗣后也被一并作为异端处理。

在北部地区，弗洛拉的约阿希姆（Joachim of Flora）的教导也被视为异端学说。他原本是西妥会修士，

[18] 关于二元论请参[英]吉尔·R·埃文斯：《异端简史》，李瑞萍译，北京大学出版社，2008年，第116-126页。

[19] Walter L. Wakefield, Austin P. Evans, *Heresies of the High Middle Ages*, New York: Columbia University Press, 1991, pp.14-18.

[20] [美]威利斯顿·沃尔克：《基督教会史》，第287-289页。

热心于苦修，并伴随异象、预言。他用一些神秘主义方式对启示录作解释，提出“三个救恩时代”：“圣父时代”，即基督教之前；“基督时代”；以及将要到来的“圣灵时代”。最后的圣灵时代被描述为隐修者的时代，取消了体制性的教会。他的教导传播开来之后，也造成了不小的影响。^[21]

十四世纪之后，异端更是与巫术联系在了一起。关于黑魔法、撒但崇拜、飞来飞去的女巫、变形术的报告层出不穷。瓦尔多派所在的山区被认为是巫术盛行的地方，该派也有与巫术直接关联之名。^[22]

2、教会对异端的处置

面对愈演愈烈的异端风潮，尤其是法国南部的清洁派和瓦尔多派，罗马教廷曾经尝试加强对这些地区的控制，并派出一些修士前往当地，试图说服异端信徒回归正统，效果并不明显。当教宗特使遭杀害后，教宗英诺森三世命令组织十字军镇压异端。由于法国国王原本就与南部贵族存在利益之争，故积极组织十字军，发动了一场持续二十年之久的阿尔比战争（1209-1229），最终粉碎了清洁派势力，也使法国南部地区遭到了沉重打击，许多城市和乡村被毁。

另一方面，教会也在多次宗教会议上规定主教有责任清查和指控所辖堂区内的异端。阿尔比战争结束后，马上召开了图卢兹会议。这次会议规定，除诗篇和包含在每日祈祷书中的经文外，禁止平信徒拥有圣经，并废止一切圣经译本。尽管这个教令是地方性的，但后来在西班牙和其他地方也颁布了类似的禁令。^[23]另外，此次会议开始系统地建立宗教

裁判所，规定对异端分子、支持者和保护者处以火刑，有意庇护异端的处没收财产和体罚，仅仅因畏死而宣称放弃异端的处以监禁（通常意味着终身监禁），异端审判由主教或其委派的人员执行，等等。到1231年，格里高利九世的法令进一步组织了宗教裁判所。^[24]

宗教裁判所通常交给多明我会的修士们负责。按照异端审判的程序，提出控诉者和证人身份对被指控者保密，不设辩护律师，审理中可以有刑讯。经异端裁判所定罪后，再交给世俗权力机构处以死刑，财产尽数没收。

3、小结与检讨

中世纪晚期，异端成为教会的心腹之患。我们不难发现，异端的产生与教会治理和牧养的败坏存在直接的联系。在一个结构世俗化的教会体制下，平信徒不能获得有效的牧养，其中大部分人对神学和教义的认识极为不足。而隐修传统所发展出的、追求个人神秘经历的灵修方式，虽然可以培养一种宗教敬虔感，却无助于教会根基的稳固。异端很快在这些不受神学和教义限定的敬虔基础上发生滋长起来。而教会对此的处置，一方面借助于世俗国家的军队，一方面则利用一个官僚-法律制度，虽然在短期内取得了直接的效果（法国南部的异端被基本消灭）。但从长期看，肉体消灭实在无助于制止异端，反而会给教会带来更大的危害。在一些异端案件的审理中，我们可以看到不少被指控者事实上对于基督信仰并不了解，所相信的很可能只是本地传承的农业崇拜。^[25]如果将他们视为基督徒，再以诸如三位

[21] 毕尔麦尔等编著：《中世纪教会史》，雷立柏译，宗教文化出版社，2010年，第264-265页。

[22] 陆启宏：《近代早期西欧的巫术与巫术迫害》，复旦大学出版社，2009年，第105-106页。

[23] [美]威利斯顿·沃克：《基督教会史》，第292-293页。

[24] 毕尔麦尔等编著：《中世纪教会史》，第270-272页。

[25] 请参[意]卡洛·金斯伯格：《夜间的战斗——16、17世纪的巫术和农业崇拜》，朱歌译，上海人民出版社，2005年。金斯伯格在该书中运用了许多裁判所的案卷作为一手材料。

一体、基督的神人二性这类微妙的教义严加追问，必定得出异端的结论。而由此判处绝罚、没收财产，甚至处死，这样的处置方式事实上对教会没有提供任何帮助。

四、结语：神学－教义与牧养－治理的螺旋下降

最后，我们可以来总结一下，在中世纪欧洲，教会是如何逐渐衰败的。在我看来，这是一个“神学-教义”与“牧养-治理”水准螺旋下降的过程。

无论从圣经教导还是初代教会的实践出发，我们都可以看到，对于教会共同体而言，“神学-教义”与“牧养-治理”之间存在一种一体两面、互相交织的关系。基督的教导包含了教会的建立与牧养的实行，在初代教会的发展中，此二者也是并行的，当福音被传讲，信徒生命被改变后，立即就进入到一个共同体的生活，亦即一个牧养和治理的团体之中。宗教改革诚然是对伟大圣经真理（教义）的恢复，但同时也是对教会牧养与治理实践的恢复，使信徒能够牢固掌握圣经真理，牧者做真实的牧养工作，一边坚固教会，一边传扬福音。

天主教会在教义方面的错谬，本文没有详加讨论，诸如以物质化的方式理解恩典、化质说、崇奉马利亚和众圣徒、补赎、炼狱，以及对政教关系的理解，等等，事实上都影响了教会的牧养与治理。而教会治理和牧养的衰败，也明显地导致教义性的错误愈加严重和普遍化。

中世纪教会的衰落，始于一种结构性的世俗化。在全民皆不加审视地被接纳为信徒的环境下，教会的重点离开对信徒的牧养（包括确认个人对教义把握的程度），治理架构也不再以此为追求的目的，而是

走向了理性官僚制，当然也就逐渐偏离基于圣经的神学和教义中心。此后，神职人员的败坏是必然可期的，而教会最丰富的革新资源却只是主要强调个人敬虔的隐修传统。一方面由于神学上的保障不足，另一方面则因为修院体系同样遭到世俗化结构的天然影响，故此在修院传统下兴起的改革不能持久，亦无法深入。在中世纪，反复发生的是一个“腐败——强调敬虔和圣洁——复兴——再腐败”的循环。而反复以个人敬虔式的属灵推动着手进行改革，最终走向神秘主义的灵修方式，在缺少神学与教义维护的情况下，这类灵修传统很容易引发异端。而当异端汹涌袭来后，教会又只能以世俗化结构下的手段回应之（军队和严酷的法庭），于是形势每况愈下，终于到达宗教改革前夕的脆弱状态。

马丁·路德的《九十五条论纲》主要针对的是赎罪券问题，而此一问题，其实正是“神学-教义”与“牧养-治理”的交汇点。路德在其中所体现出的热心，不仅属于一名神学家，同样也出于牧者，因为他所提出的神学-教义质疑，事实上都关系到信徒的灵魂是否得救的重要问题。同时，赎罪券制度本身也正是教会治理和牧养失败的集中表现（牧养的失效、神职人员的腐败等），这种失败，当然也就同时反映了神学和教义上的错谬。

因此，欧洲中世纪教会的衰败，显示了“神学-教义”与“牧养-治理”两方面的螺旋下降。神学教义的不清，导致教会体制的世俗化、牧养的衰败，而后者则进一步加重神学错谬，进一步的神学错谬则又带来教牧实践进一步的败坏。今日教会所处的环境，很可能还会遇到本质上类似的问题，如何使教会的生态形成“神学-教义”与“牧养-治理”互动上升的样式，是需要进一步思考的。以上所述尝试为这类思考略微提供一些出发点，盼望能有越来越多的人可以继续反思。✚

再思宗教改革和后宗教改革的几个神学问题

文 / 李晋 马丽



1517年是宗教改革的开始，自那时，人类社会和教会都受到了这一变革的影响，以至于到了今天，我们仍可以丝毫不夸张地说，现今的基督徒是宗教改革的后人。然而，近五百年来，宗教改革被不同的阵营附加上各自的意识形态而进行了不同程度的扭曲论述，特别是启蒙运动和法国大革命之后，随着正统神学在欧洲的衰落，宗教改革的真正内涵已经被蒙上了一层面纱，不为人们理解。随后，19世纪德国高等批判和自由神学的兴起，导致在教会中的人们也忘记了宗教改革的真正意义，不纪念先辈所留下的宝贵财富。限于篇幅，本文的目的在于澄清一个关键的问题，就是我们在正确理解宗教改革之前应当注意到的一些方法和背景。

本文主要分成四个部分进行论述。第一部分指出一些因为意识形态的立场和祛历史背景的抽象论述而对宗教改革和后宗教改革所进行的错误理解。我们特别引用历史神学家理查·穆勒（Richard A. Muller）所指出

的十点对理解宗教改革和后宗教改革历史应当注意的原则，他的观点对目前正统历史神学具有重要影响。这十项注意事项也为福音派基督徒学者广泛接受，宗教改革和后宗教改革时期的研究者也都普遍认同这些原则。此后第二部分专门讨论宗教改革和其后的两个重要问题，即方法和教育。在这部分讨论中，我们关注经院主义和人文主义之间的关系，在此基础上我们论证这两种方法并不存在必然的对立；相反地，在宗教改革之后的正统神学家们都在不同的场合和针对不同对象来使用这两种方法。第三部分涉及到宗教改革之后的神学教育的本质问题。本文结尾部分讨论这几个问题和中国教会当下的关系。

一、被篡改的宗教改革

启蒙运动和法国大革命对人类历史观之转变的影响极其深远，以至于一些历史学者（甚至包括一些神学家们）对宗教改革和后宗教改革的神学议题也开

始进行不同的阐释。19世纪施莱马赫开端的自由派神学和20世纪巴特所领导的新正统主义，都对宗教改革和后宗教改革按各自方式进行了阐释，但两派却都掩盖了宗教改革和后宗教改革真正的历史背景和事实。然而，这些阐释的结果间接地通过学校和教会的教育，以及各样的书籍在20世纪和今日塑造了我们对于宗教改革和后宗教改革的错误理解。在国内流行的《基督教思想史》^[1]中，奥尔森（Olson）依旧延续了启蒙运动的历史叙述，将经院主义和人本主义对立起来，认为宗教改革就是反对经院主义的一场运动。^[2]而在描述路德、慈运理和加尔文在宗教改革中所起到的作用时，奥尔森这样描述道：

路德从未出版过系统神学，而且他的思想从始至终，如果不能说语焉不详，至少在大体上都是尚未充分发展的……瑞士改教家则比较热衷于组织并使新的新教神学系统化起来。在这个过程中，他们添加了自己的个人色彩，以至于源自于他们的著作的神学，通常命名为改革宗。改革宗神学，乃是源自慈运理和加尔文之教导的新教思想形式，其他比较次要的改革宗神学家，则像众星拱月似地围绕着这两个伟大的明星运行，其中有些人另辟战场，去荷兰、苏格兰、英国与欧洲其他地方领导改革运动。然而，他们都要依赖慈运理和加尔文。^[3]

事实上，这些论断都影响到了基督徒的信仰和教会的牧养。近些年国内出版的一些书籍或将宗教改革描绘为个人主义的英雄事迹；或把这一段历史纳入马克思主义历史发展的进步观中去理解宗教改革的发生；或如大众流行读物《异端的权利》中描绘出

来的，改教者加尔文是一个操纵政治权力去排除异己的人。对此克拉克（R. Scott Clark）评论说：

归正神学家们和抗辩派（Remonstrants）之间这一段将近三十年的争论达到一个高潮，推动了多特大会的法典（1619）的产生，这一套法典集中确定了预定论的教义，给批判归正教会的人一种感觉，即加尔文主义者最着迷于预定论。归正宗正统派针对索齐尼派（Socinians）以及之后一些运动中的理性主义而奋力进行争辩。这些现代性的前驱者已经在启蒙运动和后启蒙运动的历史编年中成为了英雄。现代性和后现代性的神学支撑就是人类个体在对于所有其他个体（包括上帝）的自主性，以及上帝的普世父亲角色和人类普世兄弟的情怀。所以，真诚的现代派在谈到加尔文的教义时，将其弃之为一堆非启蒙时期的废墟，还有其他人会将之改造成适应现代人敏感度的悦人内容，这些都不足为怪。^[4]

我们也不乏看到一些著作中出现的对加尔文神学和改教神学暗含的攻击之词，以及片面地将加尔文自身的神学等同于改教神学或者整个宗教改革之后的神学。还有一些类似“超越改革宗”的文章，在没有搞清楚什么是宗教改革和后宗教改革神学时，就似乎要呼吁以一种新的神学来取代历代基督徒所留给我们的宝贵财富。因此本文试图对此有些澄清。

我们首先需要定义宗教改革和后宗教改革的时期问题。通常学者所称的后宗教改革（Post-Reformation）不是指宗教改革的完成，而是表明这是宗教改革在发展到一定时期后形成制度化、系统化的神学体系的时期。在教会历史和历史神学的划分中，通常将

[1] 奥尔森（Olson）：《基督教神学思想史》，北京大学出版社，2003。实际上，这本书的书名是《基督教的故事》，严格来说是一本介绍类的书籍，而不是一本专业性的书籍，因此很多地方具有作者主观的臆断。

[2] 第二十章称之为“宗教改革先锋挑战经院哲学”。

[3] 奥尔森（Olson）：《基督教神学思想史》，第439页。

[4] R. Scott Clark, “Election and Predestination: The Sovereign Expressions of God,” Peter A. Lillback, *A Theological Guide to Calvin's Institutes: Essays and Analysis*, P & R Publishing, 2008.

宗教改革的时间确定为1517年到1565年，而1565年到1640年是新教正统（Protestant Orthodoxy）形成的时间。人们认为1565年并不是宗教改革的完成，而是进入将宗教改革发展成为早期信仰告白的正统时期，整个宗教改革的正统大约是由1590年左右的神学家们所奠定的教理问答和神学体系，到1600年的“多特大会”（the Synod of Dort）达到高峰，及至1640年形成了完整的信仰体系和神学，这一时期甚至可以延伸到1780年。通常我们可以称1517年到1565年为宗教改革时期，而将1565年到1780年称为新教正统时期，或者后宗教改革时期。这个“后”并非意味着中断，而是意味着宗教改革的一种延续，也就是新教形成了自己的正统信仰的表述和教会体系，直到十八世纪早期，随着启蒙运动和大革命的影响，宗教改革运动的精神和教会的影响逐渐开始衰落，而成为后宗教改革结束的标志。为了论述的方便，本文在讨论中也使用这种术语，即宗教改革时期（1517-1565）和后宗教改革时期（1565-1780）。

在关于宗教改革和后宗教改革的问题上，历史神学家穆勒（Richard Muller）在其具有影响的论文中指出了四种对于宗教改革和后宗教改革的理解有偏颇的视角，总结如下。^[5]

第一种观点和视角认为，在宗教改革和其后，归正宗神学中最核心的教义就是预定论，而且宗教改革后的神学发展就是围绕着预定论所展开的。这种论调主要为施莱马赫主义者所持有。如德国神学家施瓦茨（Schweizer）、黑普（Hepp）都认为预定论在加尔文和贝扎（Beza）的思想中享有独一无二的

地位，而韦伯（Weber）则在他的研究中宣称预定论和理性化的经院主义是一脉相承的。

第二种观点认为宗教改革和后宗教改革之间出现了断裂，也就是后宗教改革的神学家们并没有继承改教者的传统。例如，这一著名的论点就被雅各布斯（Paul Jacobs）和其他一些神学家表述为“加尔文反对加尔文主义者”，认为加尔文强调的是基督中心论（Christocentric）和圣经的基础，而后宗教改革的神学家们则关注于预定论的体系和经院主义。

第三种观点认为在加尔文和其他改教家之间的神学中存在着明显的不同，特别是在加尔文和布林格（Heinrich Bullinger）两者之间的神学上面。这种主张认为，加尔文所强调的预定论主义（predestinarianism）导致的是一种彻底的上帝单方（monopleuric）和上帝独作（monergistic）的圣约，而布林格（Bullinger）^[6]和莱茵河（主要指瑞士苏黎世一代）的改教者们较少突出强调预定论和神人双向立约的圣约神学之间有明显的不同。而后宗教改革的神学家们所产生的圣约神学，则是这两方思想彼此妥协的产物。

第四种观点是以卡尔·巴特所奠基的新正统（neo-orthodox）为基础，类似于第二种理解宗教改革和后宗教改革的方法，代表人物是柯克勒（Kickel）、特伦斯（Torrance）、罗斯通（Rolston）、普勒（Poole）和霍崔普（Holtrop）。在他们看来，在加尔文和后来的归正神学之间存在着断裂，也就是后来的归正神学并没有继承加尔文等改教者的传统。相反，新正统的学者将自己视为加尔文改教思想的合法继承者，将加尔文看做新正统的基督中心主义

[5] Richard A. Muller, "Calvin and the 'Calvinists': Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy," *Calvin Theological Journal* 30 (1995): 345-75. 以下四种观点是对穆勒（Muller）这篇文章的一个总结，为了阅读方便，将引用标注省略，下面四种观点的详细论述均可参考这篇长文。

[6] 慈运理在苏黎世的改教继承者，著名改教家之一。新教圣约神学的早期提出者之一。

(Christocentrism) 的先驱，而后宗教改革之后的神学则和加尔文与巴特的神学不同。^[7]

尽管这些视角基于各自的立场对宗教改革和后宗教改革的教会神学发展解释不一，但它们也有些共同点，就是将改教和改教后的神学进行抽象简化的理解。对此，历史神学家阿姆斯特朗 (Armstrong) 总结出四个主要的特点：^[8]

1. 都使用基于亚里士多德主义哲学的三段论推理 (syllogistic reasoning)。
2. 将理性和信心等同起来。
3. 将圣经作为一种统一的、合理的整体来理解。
4. 强调形而上学式的思考和抽象的教义。

总之，这些不同的理解都将改教者们（特别是加尔文和后来的神学家们）进行了一种对立性的区分，认为他们之间的思想是不连续性的，并且，在启蒙运动史学观的影响下，他们将这些改教者视为人文主义者 (humanism)，而将后宗教改革所形成的新教正统神学家称为是经院主义者，说这一批人与改教者们的立场不一致。

这样的评价有两点致命的错误：首先，这些解释的观点并没有真正理解十六到十七世纪教会和社会的历史背景，而仅仅是对这些改教者们和后宗教改革神学家们的著作进行了抽象的理解。其次，这些人也忽视了一个关键问题，即那时神学家们的论述总是首先出于牧养教会和辨明真理的需要，而非纯学术性的探讨。

因此，在系统研究了宗教改革和后宗教改革的神学、社会背景文献之后，穆勒 (Muller) 提出了理解宗教改革和后宗教改革的十个原则方法，简述如下：^[9]

1. 在讨论宗教改革和新教正统之间是否具有连续的继承性时，研究者应当注意到从中世纪到十六、十七世纪的历史背景。事实上，从中世纪开始，并没有一个严格意义上的“人文主义” (humanism) 和“经院主义” (scholasticism) 的对立。人文主义是一种追溯原始文本和资料的方法。而经院主义同样也是一种方法，是用来进行神学（或法律、哲学）辩论以及进行教育的方式。这两种方式一直为改教者和后宗教改革的正统神学家们所使用。^[10]

[7] 这四种代表性的视角，普遍将宗教改革和后来的新教神学发展视为两个割裂的传统，如上述所说的，提出了各种反对的命题，如认为改教者如路德、加尔文使用的是人文主义的方法，而后来的改教继承者如贝扎 (Beza) 等用的是经院主义的方法，他们形成的经院主义的体系和改教者们的神学是对立的，如所谓“加尔文反对加尔文主义”这样的命题。或者提出后来苏格兰圣约神学的发展是与欧洲大陆改教神学的发展具有不同的思想来源（如代表性的 Leonard J. Trinterud, “The Origins of Puritanism,” *Church History* 20 (1951): 37-57.）。这些观点基本上已经被后来的研究所推翻，目前宗教改革和后宗教改革的学者普遍认为宗教改革和后来的神学、教会发展是一种连续性的发展，而不是断裂。具体的重要文献见 Richard Muller 影响深远的四卷本 *Post-Reformation Reformed Dogmatics*, Baker academic, 2003。以及：Lyle Bierma, “Federal Theology in the Sixteenth Century: Two Traditions?” *Westminster Theological Journal* 45 (1983): 304-21. Randall C. Gleason, “Calvin and Calvinism: The Debate,” In *John Calvin and John Owen on Mortification: A Comparative Study in Reformed Spirituality*, New York: Peter Lang, 1975, pp.7-44. Jonathan D. Moore, “Calvin Versus the Calvinists? The Case of John Preston (1587-1628),” *Reformation and Renaissance Review* 6, no. 3 (Dec. 2004): 327-348.

[8] 转引自：Richard A. Muller, “Calvin and the ‘Calvinists’: Assessing Continuities and Discontinuities Between the Reformation and Orthodoxy,” *Calvin Theological Journal* 30.

[9] 这些原则，被一些正统基督徒学者称之为 Muller 命题。如在加尔文诞辰 500 周年时，威斯敏斯特神学院和改革宗神学院、清教徒改革宗神学院等一些历史神学教授专门围绕穆勒教授的工作进行讨论，如清教徒改革宗神学院的院长周必克 (Joel Beeke) 牧师，威斯敏斯特神学院的院长 Peter A. Lillback，以及 R. Scott Clark, Michael Horton 等。见 Peter A. Lillback, *A Theological Guide to Calvin's Institutes: Essays and Analysis*, P & R Publishing, 2008.

[10] “人文主义”一词在中文的语境下也被滥用。这个词既可以指人文主义溯及经典的权威，在中世纪的哲学家通常追溯到希腊的哲学著作和诗歌。而对于改教者人文主义的方法通常指追溯到希伯来和希腊文原文圣经而不是武加大拉丁版本或后来天主教对于圣经的解释作为权威。目前人文主义一词在启蒙运动之后，也和康德的自治体 (autonomy) 等结合使用，作为人道主义和人本主义被引入到中文语境中，成为与改教者们所提倡的神本（以上帝为中心）的主张恰恰相反的概念。本文中讨论的人文主义目前在中文理解中类似于一种古典教育，对于基督徒而言就是指回到圣经经典本身作为最终的权威。

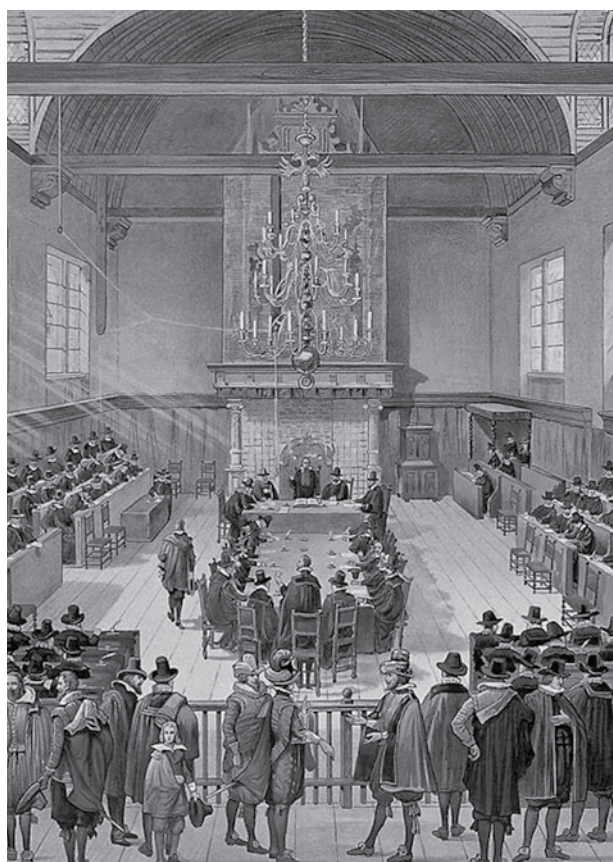
2. “经院主义”和“亚里士多德主义”并不是完全相同、一成不变的。^[11]事实上，在宗教改革之后，即使在经院主义中，也有不同的分支，如兰姆主义（Ramism）的方法的发展^[12]。在整个改教之后的历史中，经院主义的方法有创新的部分，也有延续中世纪方法的部分，这是一个复杂的发展过程，不能仅仅做一个简单的概括。

3. 需要理解“经院主义”真正的含义。事实上，就经院主义本身而言，它并没有涉及到某一种特定的神学或者哲学，而是在中世纪的学校（特别是大学）中，为了学术性辩论的需要而发展出来的一套论证方法。在具体的议题中，对反对的议题进行一一解答，对概念和主张的观点之间的差别进行辨识和区分，从而最终得到一个正确的结论。几乎所有的改教者们和后宗教改革的新教正统神学家们都受到了严格充分的学术训练，并且几乎人人都使用这个工具来阐明他们的主张和论点。

4. 经院主义并不意味着“理性主义”。尽管后宗教改革神学家们通常在他们的论争中使用经院主义的方法，但这并非意味着他们主张某种理性主义，即把理性作为首要的权威。尽管在宗教改革及其后的神学家们经常会讨论理性和信心之间的关系，但是后来归正宗的神学家们一致的主张是“理性和哲学始终不变地要臣服于圣经启示之下”。

5. 尽管方法和其中讨论的内容是彼此区分开来的，但是它们之间也不可分离。

6. 当在讨论解经和释经传统之间究竟是否延续的问题时，应当考虑方法和哲学语言用法的发展。



7. 没有哪一位神学家能够代表整个宗教改革的时代或者特征。对此需要强调的是，无论在历史上还是今日，对于宗教改革或者加尔文主义的理解已经在许多人的心中形成了刻板印象，即加尔文或者路德是宗教改革的巨人和领导者。基于对改教者大量通信和著作的研究，一个明显的发现就是，在这些改教者彼此间就教义问题的咨询、讨论、辩论上，并没有表现出任何一位神学家（即使是路德）的思想凌驾于其他的人。在加尔文和其他神学家往来的信件中也没有表现出加尔文就是唯一代表了改革宗思想的人。例如，在1549年布塞珥（Bucer）对于加尔文提出了批评，而且已经使用了“与基督联合”

[11] 通常天主教沿用的是亚里士多德主义和托马斯主义，在加尔文的《基督教要义》中攻击的经院主义通常并不是指经院主义方法，而是天主教学院派的神学家。这点的澄清见穆勒（Muller）的 *After Calvin*。

[12] 兰姆主义（Ramism）由兰姆（Petrus Ramus）（Pierre de la ramée, 1515-1572）这位十六世纪的法国归正宗哲学家和教育家所发展起来的。他在巴黎的圣巴塞罗缪大屠杀中殉道。艾莫斯（Ames）在自己的著作中吸收了这位胡格诺派（Huguenot）思想家的思想，毫无瑕疵地将神学和伦理结合在顺服圣约的生命之中。

这样清晰的术语，并且也进一步讨论了关于基督的身体在天上的问题。而1555年加尔文与沃尼格里（Vernigli）和拉斯基（Laski）之间的通信也显示出，加尔文视沃尼格里为自己的导师，与拉斯基则在神学争论中彼此达成了进一步的共识。并且非常明显的是，在沃尼格里致加尔文和贝扎的信件中，展现了沃尼格里是“与基督联合”这个教义的真正奠基者。^[13]

8. 后宗教改革神学的多样性必须被视为是在宗教改革和后宗教改革所形成的新教正统关系的一种一般化的展现。

9. 切忌用现代神学家的观点去评价过去的神学家。

10. 不应当再持续那种“中心教义”（central dogma）理论的主张。这里并不是说“因信称义”不是一个改教的重要核心问题。所强调的是，拒绝一种标签化的看法，如将路德宗划归为“称义”的神学，而将改革宗神学约化为“预定论”为核心教义的神学。事实上，这会使我们忽视了改教者和后来的神学家们所持有的更为深邃和系统的神学教义。

限于篇幅，本文不能够对这十点一一详细论述，在以下部分，将会着重论述两个方面，一个是关于经院主义和人文主义之间的关系，以此澄清当下我们对于这两个概念的误解。其次，讨论一个目前也为教会所关心的主题，就是神学教育的问题。理解在宗教改革和后宗教改革中，改教者和神学家们如何看待神学教育的功能和目的，能够帮助我们更深入地去理解宗教改革及后宗教改革的意义。

二、经院主义和人文主义

关于宗教改革和新教正统时期经院主义和人文主义之间的关系，目前出版的中文书籍《理所当然的事奉》第四册附录中的“改革宗传统中的经院主义和正统神学”已经有了详细的论述。限于篇幅，本文只能概括一下。经院主义方法本身并不导致它与某种特定的神学立场联为一体，正如路德宗、改革宗和阿米念主义都同样使用经院主义进行论证。经院主义方法其实是为了辩论和论述的需要而发展出的一套严格的逻辑、修辞写作的方法。目的就在于用清晰的论证排除错误的推论，而得出合理的答案。经院主义通常包括五个方面：（1）确认问题和定义；（2）表明争议的事项；（3）明确论点；（4）指出和排除各种反对意见；（5）得出正确答案。^[14]

在文艺复兴辩证法和逻辑的影响下，以及欧洲大学训练的背景中，无论是改教者路德、加尔文，还是天主教的神学家们，他们都必须在大学中经过严格的训练，因此几乎所有的神学家都需要学习逻辑，也就是驳论（disputation）和总论（locus）。驳论是一种学术性训练，与总论相关，就是论证驳斥某一特定的主题，也学习人文主义所要求的相关的原文语言，在逻辑和修辞上都要受到严格的训练，掌握论证的方法。因此，他们的著作中所用到的参考文献，不仅仅只是圣经，还包括了大量教父和中世纪权威神学家的论述，以及古代哲学家的著作，用来支持作者的论述，但是所用的经院主义的方法并不能决定他们的立场。^[15]然而我们在宗教改革中，很少发现改教者们引用同时代神学家的观点作为自己论证的支持，比如在加尔文的著作中几乎没有任何关于路德和慈运理以及第一代改教者的文献引用，原因

[13] Richard Muller, *Calvin and the reformed tradition: On the work of Christ and the order of salvation*, Baker Books, 2012, pp.23-24.

[14] Richard Muller: “改革宗传统中的经院主义与正统神学”，收录在布雷克：《理所当然的侍奉》，第四册，当代中国出版社，2014，第536页。

[15] Richard Muller, *Calvin and the Reformed Tradition*, pp.24-26.

非常简单，就是这些人的文献在当时并不具有权威性。在《基督教要义》中，人们几乎找不到哪些特定主题或副标题来自经院主义神学著作，因为加尔文考虑到直接面对其著作的受众不是学院和教会中的神学家，而是神学生和教会的会众。同样的原因，经院主义的方法也几乎没有出现在教理问答式的文献中，原因也是教理问答是根据不同的秩序模式组织成文的，通常是为了方便会众和初信者的理解，而不是按照经院主义训练或对论争的处理。

并且，我们也需要注意到，无论是改教者还是其继承者们，应用这些方法并不是为了进行一种纯粹学术性的争论来，而是面对不同的受众和牧会的需要。在大多数的教理问答中，特别是面向孩童和初信者栽培的时候，如《海德堡要理问答》，尽管其内容蕴含了经院主义的论证，然而主要的划分却是按照罗马书来进行组织，也较少强调预定论等需要经院主义论证支持的主题。^[16]相反，《威斯敏斯特教理问答》和《威斯敏斯特信仰告白》等文本则明显使用了经院主义的方法。^[17]在系统性论述和需要详细地查考教义之对错的时候，这些神学家们一定会严格地用清晰的定义和论证来组织材料，来明确真理的内涵。然而这并非意味着这些神学家们认为理性能够推论出圣经真理，正如清教徒之父威廉·帕金斯(William Perkins)在《金链》中娴熟地应用经院主义方法来进行论证，但他也指出其材料和“救恩的金链”是无法从逻辑推论出来救恩的顺序的，相反必须依靠圣经的启示，特别是罗马书8章。经院主义是帮助我们明白自己所说和与他人的争论、为真理的辩护是否一致，而不是试图将理性凌驾于启示之上。^[18]

经院主义作为一种方法，结合宗教改革中“唯独圣经”成为了新教正统神学的方法基石。这些神学家们将圣经作为启示的最高权威，而通过经院主义的方法能够更为精准地明白上帝之道，也通过经院主义来辨明、捍卫真道。这就造就了新教正统神学。并且新教正统神学不仅仅是学理性的，而是和敬虔生活相关，正是因为有了正确的神学才能够指导人们敬虔地生活。如今当人们谈到经院主义时，轻易将其划为学理性的，而和敬虔无关。然而，这种观念恰恰是受到了启蒙运动和新派神学的影响，当人们谈论宗教改革却不谈论正统神学，谈论敬虔却脱离正统神学，都面临着必然的失败，穆勒说：

这种讲解宗教改革却不谈正统神学的做法注定要失败，唯一的原因就在于在教会中并且为教会辨明、阐述、捍卫正统神学这样的使命感是宗教改革的核心。没有正统神学的宗教改革绝不是宗教改革。不通过经院主义的支持，而寻求敬虔，也注定失败，因为这种做法错误地把基督徒的信仰生活分为心灵之事和头脑之事两部分，这种二分法本身就是错误的，仿佛基督徒的思想不会影响到基督徒的信心。借用奥古斯丁的话来说，仿佛基督徒的信心并不寻求理解一样。而且，这种把敬虔与经院主义割裂的做法也不符合历史事实。当初那些构建经院主义神学体系的大师们都是相当敬虔的人，从历史的记录来看，他们之所以撰述这样的著作，目的就在于促进基督徒真正的敬虔。同样，把圣经神学与经院主义割裂开来这种二分法也是错误的。对于坚持这种错误的二分法的人来说，具有讽刺意义的就是，当初抗罗宗那些经院主义式的教义神学家常常接受的都是圣经语言方面的训练，他们在解经上有着极深的造诣，常常根据原文撰写圣经释义。而

[16] Lyle Bierma, Charles Jr D, Maag K, Paul Fields, *An Introduction to the Heidelberg Catechism: Sources, History, and Theology*, Baker Academic, 2005, pp.49-74.

[17] Richard Muller: “改革宗传统中的经院主义与正统神学”，第 537 页。

[18] Richard Muller, “Perkins’ A Golden Chaine: Predestinarian System or Schematized Ordo Salutis?” *Sixteenth Century Journal* 9 (April 1978): 69-81.

且，他们把传统的神学六论的方法用于教义神学，目的就在于阐明圣经本身的含义，并且把当时最优秀的解经成果直接用于教义神学，在这一点上二十世纪所出现的大部分系统神学无法做到。^[19]

三、宗教改革和后宗教改革时期的神学教育

可以毫不夸张地说，整个宗教改革和后宗教改革中几乎所有的神学体系、议题的发展都是围绕着教会和牧养开展的。事实上，那时的神学争论中，几乎没有什么是像现代人所说的“为学术而学术”的。以艾莫斯（William Ames, 1576-1633）为例，这位融合了英国和欧洲大陆归正宗神学的神学家，他的神学就是围绕着基督徒生命和敬虔建立的，如周必克（Joel Beeke）等在《清教徒神学》中指出的：“艾莫斯是首先建立起归正宗圣约神学完整体系的神学家之一。尽管加尔文和其他归正宗神学家涵盖了圣约作为神学重要的一个维度，但是艾莫斯超越了他们，将圣约作为神学的首要的框架。奥斯登（John Eusden）说到，恩典之约‘明显在艾莫斯的神学中是核心概念之一……在加尔文主义-清教徒传统中，先前从未有思想家能够比得上这位福纳克（Franeker，荷兰一个地区）的教授（艾莫斯）分析恩典之约这样精准’。在圣约神学的框架中，艾莫斯将教义和生活结合起来，从而促进了实践中的敬虔和教会的纯洁。”在他当时影响最大的《神学的精髓》一书开篇的陈述是非常直白、简明扼要的：“神学是向神而活的教义”（*theologia est doctrina Deo vivendi*）（1.1.1）。这个陈述正如它试图展现的一样，是意味深长的。它展现了艾莫斯基督教信仰体系的实践性导向——一个

人整全的信仰，不仅仅是知识，也不单单是意志或情感。它描绘出了艾莫斯对于实践性的激情，有生命力的基督教是思想和行动的整合。艾莫斯试图展现出神学不是仅仅对于上帝的表述，更是关于如何“为上帝而活”的知识。他说：“当人们的生活按照上帝的意志，为了荣耀上帝，并且在做这些的时候上帝与他们同行，这就是人为上帝而活”（1.1.6；出自彼前 4:2；加 2:19-20；林后 4:10；腓 1:20）。在另一个地方，艾莫斯也写道：“上帝的意志应当成为我们生活的准则。”^[20]

穆勒在论述加尔文撰写《要义》的目的时说到：

很显然，加尔文从未要写出一个神学体系（就这个词的现代意义而言），同时，我们也必须强调（和他著作的一些现代版本的编辑注释不同），他肯定是要在他的时代，也是为了他的时代，写出一种神学要义或教义。特别是，他在《要义》中决定展开论述一套紧密联系的神学论题和论证，都是为了用来指导神学生们研读圣经，而加尔文也把传道和解经的事工，以及他为宗教改革的辩护，都用来拓展了这部著作。^[21]

事实上，十六世纪晚期和十七世纪早期的经院主义不仅仅是回归到中世纪的方法上，相反地，它是逻辑、修辞和保存下来的学问模式发展出来传统的结果^[22]。因此，它们促成了对于教会和信仰告白正统或“正确教导”的明确阐释和持守，这个时期的特点既增强了新教和基督教大公传统的关系，也激励了新教的教师们将神学训练的检验作为宗教改革进一步成文化和制度化的一个方面。^[23]

[19] Richard Muller : “改革宗传统中的经院主义与正统神学”，第 553 页。

[20] Ames William, *The marrow of theology*, Baker Publishing Group (MI), 1968.

[21] Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition*, New York: Oxford University Press, 2000, p.5.

[22] 即经院主义不仅仅是人们固有理解的等同于亚里士多德主义，或托马斯主义，相反上文谈到了在宗教改革前后发展出来的兰姆主义。还有如被称为“英格兰赞美诗之父”的神学家以撒·华滋（Issac Watts, 1674-1748）的逻辑学。

[23] “Calling, Character, Piety and Learning: Paradigms for Theological Education in the Era of Protestant Orthodoxy,” Richard Muller, *After Calvin: Studies in the development of a theological tradition*, Oxford University Press, USA, 2003, p.109.

在十六世纪到十七世纪中，宗教改革最具有延续性的要素，就是在圣经的解经以及神学研究的方法上。这些并非如奥尔森所说的是单单改革宗具有的特色。相反地，这是整个宗教改革发展出来的一套对传道人的严格训练，为的是牧养教会、辩明真理。无论是在路德宗的属灵的领袖格哈德（Johann Gerhard）、卡洛维思（Abraham Calovius），还是在改革宗的牧师、领袖中，如阿斯特（Johann Alsted）和沃特纽斯（Gisbertus Voetius），在他们所有人的著作中，始终高举着宗教改革的“唯独圣经”（sola Scriptura），这种“唯独圣经”的强调不是今天一些人所理解的“只读圣经”，相反地，他们同时强调需要对于圣经在原文上进行深入地解经和研读。从解经中，必然会发展出对圣经整体性的理解，这就是教义神学（后来被称为系统神学）的发展。这些改教家和后继者们认识到了神学训练的重要性，没有对教义整体的把握，就不能正确地理解福音，个人敬虔的生活和牧养会众就都无从谈起。因此，无论是路德宗还是改革宗，培养牧师都是一个严格的训练过程，如格哈德提出神学学习需要五年的时间，一开始的三年是严格的圣经原文的训练以及对正统教义的学习，在第三年之后，神学生们还应当学习如何护教，与罗马天主教在教义上进行辩论，直到第四年，才开始学习讲道和教导，而第五年则是系统学习教会历史。沃特纽斯对神学院的描述不仅仅指出要加入历史，而且还强调当下的教会实践的重要性。^{〔24〕}

从改教者到后宗教改革的新教正统，这些继承正统信仰的神学家对于神学教育的理解具有一致性：神学教育只有一个目标，就是上帝和上帝的事工。然而，与今日神学教育学科划分不同，这些神学家们（同时作为牧师）不会认为圣经、历史、教义或系统神学的学习与研究是纯粹理论性的，而讲道学或宣教学则是实



践性的。相反，他们认为神学（即对上帝启示的认识）是一体的。“这些理论是因为它的内容作为知识和实践的目标值得为人所知，因为它的内容将人的灵魂直接指向了永生的拯救。对于神学而言，现代这种分为理论和实践的理解已经产生了问题，这不仅仅是混淆了神学各个学科间的特征和应用，并且也因为这种混淆，而错误地认识了基督教实践中的理论上的操练。曾经的新教教育模式既包含了严谨的学术性的训练，也包括了严格的对于个人和团契敬虔的培养——而且，理所当然地认为神学学习的方方面面都是彼此相关互相强化的，并且也培育了全人的灵命塑造。”^{〔25〕} 这点，我们在布雷克的《基督徒理所当然的事奉》中就能够看见，这本书包括了神学的方方面面，从解经、教义、应用，到护教。

〔24〕 “Calling, Character, Piety and Learning: Paradigms for Theological Education in the Era of Protestant Orthodoxy,” p.110.

〔25〕 “Calling, Character, Piety and Learning: Paradigms for Theological Education in the Era of Protestant Orthodoxy,” p.120.

四、宗教改革与中国教会的关系

2017年是宗教改革500周年纪念。纪念不仅是回顾，而是需要继承和了解上帝在宗教改革和后宗教改革中，藉着他忠心的仆人们，给教会留下了怎样的宝贵财富。我们就自己的经历和研究提出一些神学上的反思。

首先，我们需要回到大公教会的传统中，这不仅仅是扎实的圣经原文解经、释经以及严格的神学训练，而且还要继承历代教会的信经和信仰告白，将这些吸收为教会信仰的准则（rule of faith）。在宗教改革中，改教者们从来都不承认自己是所谓的“新教”，相反他们都认为自己是“大公教会 catholic”（小写的c）。如《海德堡要理问答》的主要作者尤西努斯（Zacharius Ursinus）就称归正教会为“大公归正教会”。这也是他将《使徒信经》作为《海德堡要理问答》最重要的部分的原因之一。

近年来，华人教会中轻视信仰告白传统和教义神学的声音甚嚣尘上，甚至一些牧者认为研究圣经神学是敬虔，而教义神学、信仰告白则是太学术、理性化的，也不造就教会。因为这种观念的流行，导致“保罗新观”等新潮理论被不假思索地接受或追捧。笔者也多次听见一些教会带领人声称高举圣经、唯独圣经，却用自己的意思取代大公教会的传统。比如，笔者不止一次听见在大陆的教会带领人主张唯独圣经时，认为大公教会的信仰告白、教义传统是经院主义的、理性主义的，认为我们应当摒弃这种希腊化的理解方式，而是要用拉比或希伯来人的方法理解圣经，因此反对系统性的圣经解释。然而这恰恰就是近代自由派神学的代表人物哈纳克首先提出的观点，他以此反对正统神学。

其次，我们需要学习宗教改革和后宗教改革的神学教育的理念。在改教者及其继承者的观念中，神学永远不是单纯的思维活动，而是为了上帝的荣耀，为服事教会，为操练个人的敬虔。因此，我们不应采用一种理性（崇尚理智）和感性（单单强调个人敬虔）的二分法。相反地，对于他们而言，人一切的理性、感情都应当不断在上帝里面，追求上帝之道，活出真正的生命。因此神学就是生命的操练，是生命的教义。神学也不应简单分为实践性和学术性，因为这一切都是面对上帝、为了上帝的荣耀的。因此，不能将神学与生命的操练脱离，也不能将生命的操练与神学相分离。笔者在这些年教会的服事和研究中发现，我们因为资源的缺乏，只片面强调生命的操练。但是，对教义和教会历史的无知，使人最终滑向的是道德主义和律法主义，也容易受到异端和现代世俗思潮的影响却不自知。

最后，我们需要谦卑下来学习正统的神学教义和传统，而不是另起炉灶。今年，不乏有流行的主内汉语期刊登出“超越改革宗”等类似的文章，激扬文字，试图用数千字来指出宗教改革和后宗教改革的不足，呼吁华人神学能够超越他们。然而，我们需要谦卑地承认，并非哪一个人的神学能够代表宗教改革和后宗教改革整体画面，新教正统神学的形成是数代人通过最为严谨的训练和敬虔的操练积淀而成的。我们不仅仅需要知道路德、加尔文，更需要知道无数敬虔的神学家如艾莫斯、特伦汀（Francis Turretin）、维特休斯（Hermann Witsius）等。当我们谦卑学习的时候才会知道，我们需要的不是妄论超越，而是谦卑地继承他们宝贵的属灵财富，造就、牧养、复兴教会。^[26]✠

[26] 笔者就这个问题不止一次和加尔文神学院的穆勒（Richard Muller）教授、John Bolt教授以及清教徒神学院的院长周必克（Joel Beeke）牧师讨论过。他们都承认，宗教改革和后宗教改革时代的神学作品是现今教会信仰状况和知识训练无法超越的。这更需要我们积极吸收学习这样的正统神学，建造今日教会。

如何防止成功神学攻城略池？

文 / 小约翰



编者按：作者在文中大声疾呼，指出成功神学的错误，剖析其成因，并提出“回到以耶稣基督为中心的十字架神学”是解决问题的关键，可谓切中肯綮。的确，成功神学最根本的问题是偏离宗教改革所再发现的福音，而成为另一个福音，不仅引其追随者误入歧途，也是愿意持守真道的教会工人所不可不防的。因为它极迎合人内心的私欲，以带着属灵包装的虚假应许欺哄人的心。因此只有回到真福音才能使人得着真正的救治与保守。但作者在文中也触及到文化使命和主权领域的议题，这是持守宗教改革传统的保守教会也有不同观点的问题，对此有兴趣了解和深入思考的读者可以参考本刊 2012 年 7 月刊 (<https://www.churchchina.org/archives/category/journal/issue036>) 和 2015 年 7 月刊 (<https://www.churchchina.org/archives/category/journal/issue054>) 关于“文化使命与福音使命”及“神的国与教会”的讨论。我们也欢迎围绕这一议题的进一步探讨。

宗教改革，尤其是从加尔文开始的改革宗神学强调天上地下所有权柄都给了耶稣基督（参太 28:18-20）。上帝经由耶稣基督因着从死里复活而得来的中保王权掌管全世界。上帝的王权在此不同于他作为创造之主对所有被造物的权柄，而是在基督里拓展的中保王权。每个信徒在耶稣基督里与主同死同活，也就拥有了在各地域和各领域宣告基督王权的特权与使命。这就是改革宗神学一贯强调的“一国论”视角，即凯波尔所说的这个世界没有一寸土地可以说：“我不属于基督！”从这样的视角看，所有地域和领域都在耶稣基督权下，理当要回应基督为王的呼召。但这样的视角绝不意味着一切领域和地域都伏在有形教会权下。不过，基督徒相信哪怕在教会之外的所有权柄也都属于

耶稣基督，都有责任向上帝交账，而且这账也总归是要交的。

带着这一普遍呼召和文化使命，基督徒理当积极入世，但就像马克斯·韦伯在《新教伦理与资本主义精神》中说的：“在世而不靠世。”

然而，这一崭新视角似乎也带来一种危险，那就是成功神学的危险。人在江湖，是不是一定“身不由己”？

其实，成功神学是人性深处的一种倾向，而并非世界硬塞给你我。保罗早就在提摩太前书说过：“只要有衣有食，就当知足。但那些想要发财的人，就陷在迷惑、

落在网罗和许多无知有害的私欲里，叫人沉在败坏和灭亡中。贪财是万恶之根。有人贪恋钱财，就被引诱离了真道，用许多愁苦把自己刺透了。”（提前 6:8-10）这些人是先有了想要发财的私欲，才陷入网罗和更深的私欲，于是也就走向败坏和灭亡。这人自己贪恋钱财，而不是这个世界硬要他贪恋钱财。保罗在这里说得很清楚、明白。不从人性和人心反省，只是指责成功神学潮流，实在隔靴挠痒。

所以，早就全然受到罪玷污的人性会利用一切可资利用的资源，为自己本性深处的贪婪和邪恶（说到底其实是拜偶像之罪）来辩护。这也就难怪如此了不起的“一国论”神学和文化使命，甚至也能成为人利用来追逐私利和放纵私欲的借口。

但这绝不能成为我们拒绝正统、美好神学传统的理由。相反，我们更应借助美好神学资源来更加深入地反思人性深处的软弱和败坏。试问，除了改革宗神学，哪一种资源能把人的全然败坏和基督的全然恩典给如此淋漓尽致地表达出来好使我们足够警惕？

近来，我翻阅前成功神学和灵恩派倡导者金贝克的《我错了》一书，又对成功神学的内在诱因有了更多思考。

在狱中，金贝克才认识到，他一直在追求把自己创办的传承会建成一个完美的、宏大的工程，无形中就是在建造巴别塔，因为他早忘了在内心中与神亲近。他注重事工，而不是关注与神的亲密关系。多年来金贝克竭力倡导成功神学，认定物质、金钱就是上帝赐福的证明；他甚至要人告诉上帝要什么车、什么颜色，好让上帝来成就。多年来，他传讲上帝要人富足，要人成功，要人努力追求金钱，甚至出书教信徒如何致富，要信徒通过奉献多来赚取更多上帝的赐福。这无疑就是利用上帝达成自己想要的成功而已。

而这一切背后，他陶醉于所谓神迹、奇事和能力所带来的上帝临在的满足感。金贝克很真诚地揭露了这一点，他也直言不讳地说自己恰恰是缺少了真信心、亲密关系和对神的真正认识，才转而疯狂地攫取这些外在记号，从而也就不知不觉建造了人本巴别塔，并培养了一大批敌基督者。这是他自己说的。原话是这样的：“而过去的我如此醉心于这些人的能力，却不论他们的属灵光景如何，无疑只是在间接鼓励、预先训练一批敌基督者。”^[1]

人的确有根深蒂固建造巴别塔的冲动。尤其对于一个群体来说，弄不好并不是真在服事上帝，而是服事自己的巴别塔幻梦而已。

这也使我明白了为什么成功神学在今天会如此攻城略池，摧毁了那么多工人和事工的缘故。出于野心的冲动，我们会小心提防。但出于为上帝干属灵大事的冲动，打着属灵的幌子，不容易分辨。我们才更要警惕和反思人本性深处所有自发的冲动。这些冲动也早就受到了罪的玷污。

遗憾的是，很多人反倒没有金贝克这样深切的反省。

对此，唯一的方法就是回到以耶稣基督为中心的十字架神学。我们要不断提醒自己耶稣拒绝把石头变成面包的诱惑。这方面，我也推荐陀思妥耶夫斯基的《卡拉马佐夫兄弟》给大家。书中告诉我们：为了真信仰，苦难是必须的。十字架的路，就是为主受苦的路，为神旨舍己的路。除此之外，我们无法和那位真上帝相遇。所以，在美国读神学三年期间，我自己的专用书桌上就写着“跳出自我、信入基督”这八个汉字，好天天提醒自己。

而对于我们来说，医治成功神学的好方法就是省察

[1] [美]金贝克：《我错了——罪魁的悔改》，杨香芸译，宁夏人民出版社，2007年，第202-203页。

自己与主的真实关系如何。在这里我也隆重推荐钟马田牧师的《讲道与讲道的人》给大家。这本书的英文版，在我读神学期间，是影响我最大的一本书。回国后，没想到看到了它的中译本。在第九章“讲道者的预备”〔2〕中，钟马田牧师倡导每一个专门服事的传道人，尤其要回到“专心以祈祷传道为事”（徒6:4）。他认为讲道人首要的是先预备自己，而不是自己的讲道。他也必须保持生活的规律性，尤其是上午的时间，最好全部用来祈祷和读经，电话和手机千万要学会关闭。而在祷告和读经方面，千万要先学会喂养自己的心灵和思想，而不是忙着为事工祷告，忙着为事工读经！

这都很简单，但却多么必要！这也不只是给传道人，也是给所有基督徒的提醒。很多基督徒固然每天没有半天时间祈祷和读经，但一定得有与上帝的亲密关系，否则就很容易借着事工来服事偶像，借着忙碌填补空虚，借着团结来建造巴别塔！

这方面，钟马田牧师自己就有很美好的见证。他的夫人在一次纪念已经被主接走的钟马田牧师的大会上说：“在我心目中，钟马田首先是一个祷告的人。”诸位，在你最亲近的人看来，你是一个祷告的人吗？

有了真实而美好的灵性基础，成功神学就不易攻入。同时，我们还得有整全的神学视野。敬虔主义和基要主义害怕文化使命会导致成功神学，结果连文化使命也不要了，只要关起门来属灵。这无疑是把洗澡水和婴儿一起泼掉了。真正的文化使命意识和整全的神学视野恰恰是成功神学的解毒剂。试想，上帝要他的儿女在全地作管家，要管理、治理和修理大地。这种身份意识和使命意识的觉醒，难道不会有效地医治物质至上的成功主义吗？还有比上帝的儿女和管家更尊贵

的身份吗？还有比当上帝的管家更神圣的使命吗？有了这一身份和使命意识，何必还靠这个世界所能给的那点可怜物质来寻求尊荣和满足？

但问题是个人怎么才能真正觉醒？除非他和十字架上的耶稣基督相遇。在亚当里失去的只能在基督里得回并更新、升华。于是，一个人的身份和使命都必须向自己而死，在基督里经历破碎和死亡。在世界看来，十字架上的基督是失败者。基督徒必须甘于成为这样的失败者，向着个人野心乃至雄心死去，然后才能成为属灵意义上的得胜者。没有这样的破碎，就没有真正的完全；没有死亡，就没有复活。

“上帝渴望的不是成功，而是顺服。如果我们愿意顺服上帝，并愿意忍受失败以及未来一切的困难，那么上帝就会赐下一种世人无法想象的成功。但这是一条没有几个人愿意走的窄路。”〔3〕这是朋霍费尔在一个艰难时刻，从圣经所领悟到的真理和所看到的窄路。他选择走这样一条路，弃绝在美国的安稳生活，而毅然投身希特勒治下的德国，并密谋刺杀希特勒。刺杀计划失败，他就在“二战”结束前几天被处死。在成功神学看来这是失败，但这样的失败却带来真正的成功：一粒麦子落在地里死了，就结出了许多子粒。他以他的死，参与了战后德国的重建和基督徒对作基督门徒代价的重新思考。他在艰难时刻写成的《伦理学》至今仍是基督教伦理学的重要著作之一。对他来说，最后时刻的他明白了死亡是在提醒这个世界的残缺和绝望只能在基督的死与复活里得着解决和慰藉。

最终，我们的身份是：在大地上作基督门徒。而基督所要求的，不是世人认可的成功，而是他眼中的忠诚。至死忠心就是最大成功。✠

〔2〕 [英] 钟马田：《讲道与讲道的人》，美国麦种传道会，2015年，第189-207页。

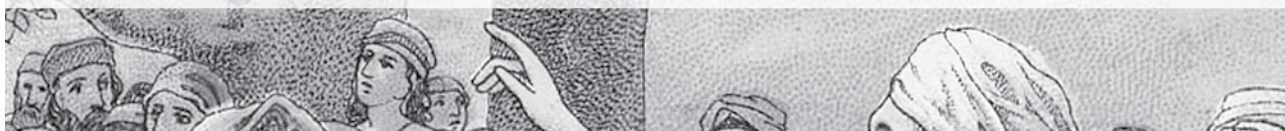
〔3〕 [美] 埃里克·梅塔萨斯：《朋霍费尔：牧师、殉道者、先知、间谍》，顾华德译，上海三联书店，2015年，第372页。

福音下的悔改

文 / 大牛



笔者按：有关“真悔改”的争议，是宗教改革时期的重要争议之一。一个不可忽略的事实是，马丁·路德正是在个人悔改的灵性挣扎中取得“福音观的突破”的。而宗教改革的导火索——《九十五条论纲》——也并非一篇典型的神学论纲，而是路德作为牧师，表达他对于教会有关悔改与赎罪的错误教导与实践的质疑。^[1]这篇文章，是根据笔者2014年在教会所传讲的有关“悔改”的讲章整理而成，也期待透过这篇讲章，让我们一同反思真悔改的意义。



作为基督徒，你们都当知道“悔改”的重要性。因为你们所信靠的神是恨恶罪恶的神，是忌邪的神，他万不以有罪的为无罪，他要求你们要悔改。悔改对于个人的得救绝对不是一个可有可无的要求，《威斯敏斯特信条》明确宣告：“对于众罪人而言，悔改乃是必不可少的，罪人若不悔改，就不要期望罪得赦免。”^[2]实际上，有关悔改的教训充满着整本圣经。旧约先知们不断地强调悔改，为着那些不肯真心悔改的以色列人和犹太人充满愤怒，伤痛流泪。悔改也是新约的要求。还记得福音书一开始，施洗约翰和耶稣是如何传福音的吗？“神的国近了！你们当悔改，信福音。”（可 1:15；参太 3:2, 4:17），施洗约翰和耶稣也秉承旧约先知的教导，强调悔改是内在的，不是外在的形式，强调结出悔改的果子，就是可见的行为：“你们要结出果子来，与悔改的心相

称。”（太 3:8；参路 6:43-44, 13:1-9）然而，究竟什么是悔改？认罪就一定是悔改吗？为罪忧伤就一定是悔改吗？犯罪后，努力行出善来，就一定是悔改吗？一个人可以靠自己的力量悔改吗？一个人悔改的力量和根基在哪里？路加福音 14:15-15:1 这段经文教训我们：你必须竭力认识和信靠福音，这是你真悔改的力量和根基。

一、你若没有爱主胜过一切，愿意撇弃一切来跟从主，你还没有真正悔改（路 14:25-15:1）

我们先来看 14 章 25-27 节：“有极多的人和耶稣同行。他转过来对他们说：‘人到我这里来，若不爱我胜过爱自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，

[1] 实际上，在 1517 年 4 月，路德写过一篇《九十七条论纲》。在这篇论纲中，路德严厉地驳斥了中世纪后期“唯名论”经院神学的谬误，竭力号召教会回归奥古斯丁的唯独恩典教义，这才是路德真正神学思想的完全展现。但是，让路德很失望的是，这个论纲却并没有引起什么注意。

[2] 威斯敏斯特信条 15.3。

就不能作我的门徒；凡不背着自己十字架跟从我的，也不能作我的门徒。”后面第 33 节，耶稣总结说：“这样，你们无论什么人，若不撇下一切所有的，就不能作我的门徒。”

在这里，你们可以看到一个很壮观的场景。耶稣将要去耶路撒冷作王了，而有极多的人和耶稣同行，愿意跟随耶稣。但耶稣却转过身来，教导他们，怎样的跟从，才是真正的跟从？怎样的门徒，才真是他的门徒？就是那些爱耶稣胜过其他一切的人（26 节），就是那些愿意背着自己的十字架跟从耶稣的人（27 节），就是那些愿意撇下一切所有的跟随耶稣的人（33 节）。这样的人，才是真信徒，才是真正的门徒。耶稣在最后的第 35 节强调：“有耳可听的，就当听！”“听”这个词在原文中，不单单是听见那么简单，而是指听进去，听而明白，听而顺服的意思。耶稣的意思是，对于我在这里的教导，你们不可以左耳进，右耳出，你们不可以只是听听而已，你们若真的要作我的门徒，你们必须听而明白，听而顺服。

那么，你们爱耶稣胜过爱其他一切吗？你们愿意背着自己的十字架跟从耶稣吗？这意味着你们愿意向着这个世界宣告自己已经死了，愿意忍受这个世界的嘲讽和羞辱。你们真的愿意撇下一切所有的跟随耶稣吗？实际上，耶稣在这里的挑战是如此之大，有一些教会的牧师觉得要求太高，所以主动替基督降低标准，教导说，信徒和门徒是有区别的，一个人可以单单因着信心信主，得称义，得拯救，作信徒；而作门徒，则是作更高级的、更敬虔的信徒。言下之意是，一个人可以不用背起十字架跟从主，不用撇下所有的跟从主，但仍然可以得救，只要他有信心。他可以只作信徒，但不是门徒。可是，这种说法有道理吗？没有道理！圣经中根本就没有区分信徒和门徒，两者完全是一个概念。比如说，弟兄姐妹们，受洗对于你们意味着什么？不就是与主同死、同埋葬、同复活吗？不就是向

着世界死吗？实际上，如果你看到下面的第 34-35 节，耶稣在那里打了一个比方，来说明不作门徒会是什么结局：“盐本是好的，盐若失了味，可用什么叫它再咸呢？或用在田里，或堆在粪里，都不合适，只好丢在外面。有耳可听的，就当听！”“盐”是天国子民的基本特征，一个天国的子民，他就是光，就是盐。如果盐已经不再咸，那它还是盐吗？天国子民不再具有这样的基本特征，他还是天国的子民吗？在福音书中，“丢在外面”总是指一个人被逐出圣约的群体，与天国再无关系。换句话说，耶稣在这里的意思是，如果你不爱我胜过爱你的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，如果你不背着自己的十字架跟从我，如果你不撇下一切所有的，就不能作我的门徒，就不属于天国，就不是天国的子民，也就根本不是真正的基督徒。

实际上，作真正的基督徒，你必须付出极重的代价。著名的德国福音派教会领袖潘霍华曾经写过一本名著《作门徒的代价》。在书中，他明确宣告：“只有撇下一切来跟从基督的人，才有资格说他唯独靠恩典得称为义……当基督呼召一个人时，他是叫他来死。”而耶稣也要你们认真计算代价。在第 28-33 节，耶稣如此说：“你们哪一个要盖一座楼，不先坐下算计花费，能盖成不能呢？恐怕安了地基，不能成功，看见的人都笑话他，说：‘这个人开了工，却不能完工。’或是一个王出去和别的王打仗，岂不先坐下酌量，能用一万兵去敌那领二万兵来攻打他的吗？若是不能，就趁敌人还远的时候，派使者去求和息的条款。这样，你们无论什么人，若不撇下一切所有的，就不能作我的门徒。”

与当今教会所热衷的“超级教会”、“教会增长”的概念不一样，耶稣根本不在乎有多少人虚情假意地跟随他，耶稣根本不关心决志的数目，教会会众的数目，他反而在这里要你想清楚：你真的明白作基督徒要付

的代价吗？你真的愿意付上这样的代价吗？你作好准备作我的门徒了吗？

耶稣在这里的挑战是如此之大，我不知道你们听到的时候是否也开始有犹豫，开始踌躇起来：我真的要作一名真基督徒吗？然而，让我们惊讶的是，接下来，我们看到有一群人真的愿意听而顺服，并且这群人是我们绝对想不到会听而顺服的人，因为他们是“税吏和罪人”（参路 15:1）。^[3]

“税吏”是什么人？简单来说，“税吏”就是一群贪官，是卖国贼，是残酷剥削老百姓的蛀虫。而“罪人”呢，在当时犹太人的概念里，是指那些不遵守律法，犯罪堕落到可怕的地步，已经被犹太人宣告逐出圣约群体，从而跟外邦人没有两样的人，换句话说，“罪人”是一群已经不再属于圣约群体的、满身污秽肮脏的恶人。然而，令我们惊讶的是，正是这样一群人，如今却愿意听耶稣，愿意听而顺服！他们过去是狂妄地以自我为中心，以自己的私欲为中心，如今却愿意爱耶稣胜过一切；他们过去如此贪恋这个世界，甚至都不在乎圣约子民的尊贵身份，去追逐世界的享乐，如今却愿意向着世界死，背起十字架来跟随耶稣；他们过去是如此贪爱钱财，如今却愿意撇下一切所有的，来跟随耶稣。这是什么？这就是悔改。后面 15 章第 7 节，第 10 节，肯定这正是悔改的实质。

所谓“悔改”，就是指一个罪人离弃自我和自我的私欲，而归向神，改变过去的心意，而活出新的心意。所以，圣经所说的悔改，其中心，不在于外在的行为，甚至也不在于对付自己的罪。不是说悔改的人不会与罪恶争战，真悔改的人一定要对付自己的罪，与自己的罪严肃地争战。然而，一个人可以很认真的在与罪恶争战，却没有悔改。实际上，你可以很认真地在自我中，依靠自己，与罪恶争战。然而，这并不是圣经所说的

悔改。圣经中的悔改所专注的是你的心：你的心是否转向神，是否改变过去的心意，活出新的心意。

这个新的心意，其核心是对耶稣的爱，是爱耶稣胜过爱世上的一切。实际上，26 节圣经原文是说：“人到我这里来，若不恨自己的父母、妻子、儿女、弟兄、姐妹和自己的性命，就不能作我的门徒。”那这又是什么意思呢？希伯来文中，常常用绝对的语气表达相对的道理。换句话说，这里的“恨”不是绝对的恨，而是相对的不爱，是表明一个真正基督徒的最高委身和最忠诚的爱只有耶稣基督，和合本在这里的翻译很好的表达出这个意思。所以，真正的悔改，是离弃自我和自我的私欲，真诚地转向神，因着对耶稣最彻底的委身的爱，而不惜撇下所有，与基督同背十字架。

那么，你们真正悔改了吗？你们彻底离弃自我和自我的私欲了吗？你们改变心意了吗？你们从自爱中或者他爱中转变为对耶稣委身的爱吗？甚至不惜撇下所有，背起十字架来跟从耶稣吗？如果真悔改是如此之难，我们必须追问，真悔改的力量和根基在哪里？

然而，当你们看到税吏和罪人，这群原本坏得不能再坏，恶得不能再恶的罪人，如今要悔改。这难道不令你惊讶吗？究竟是什么力量改变了他们？这种对耶稣的爱来自哪里？

二、在认识和信靠福音中，你才能真正悔改（路 14:15-24）

我们来看 14 章第 15-24 节，耶稣在这里讲了一个“大筵席的比喻”：

同席的有一人听见这话，就对耶稣说：“在神国里吃饭的有福了！”耶稣对他说：“有一人摆设大筵席，请了

[3] 路加福音 15:1 原文中并没有“讲道”一词，路加是想说明，众税吏和罪人对耶稣之前的呼召的回应是，接近耶稣要“听”他。

许多客。到了坐席的时候，打发仆人去对所请的人说：‘请来吧！样样都齐备了。’众人一口同音地推辞。头一个说：‘我买了一块地，必须去看看。请你准我辞了。’又有一个说：‘我买了五对牛，要去试一试。请你准我辞了。’又有一个说：‘我才娶了妻，所以不能去。’那仆人回来，把这事都告诉了主人。家主就动怒，对仆人说：‘快出去，到城里大街小巷，领那贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的来。’仆人说：‘主啊，你所吩咐的已经办了，还有空座。’主人对仆人说：‘你出去到路上和篱笆那里，勉强人进来，坐满我的屋子。我告诉你们：先前所请的人，没有一个得尝我的筵席。’”

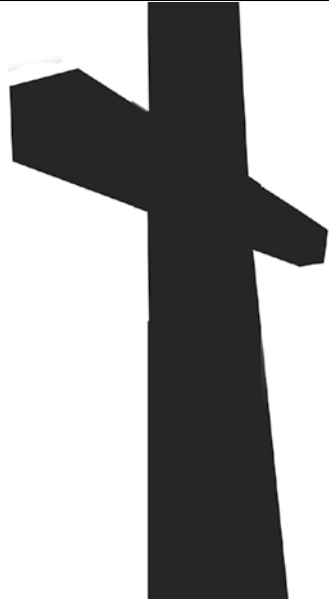
实际上，第 25 节一开始也有一个副词，表明第 25 节以下的这段经文，是承接这里的“大筵席的比喻”（15-24 节）。换句话说，耶稣在 25 节以下所作的有关如何作他的门徒的教导，是完全建立在前面的“大筵席的比喻”之上的。

那些原本被请的客人是什么人？是犹太人，是圣约的子民，上帝在圣约中的有关天国的应许是给他们的。然而，讽刺的是，当天国的筵席真的摆设好了的时候，这些原本应当参加筵席的人，却以各种理由拒绝来参加筵席。而且这些理由是如此荒谬！有哪一块地，有哪五头牛，有哪一种婚姻生活，可以胜过天国的祝福？这些拒绝的人，他们根本没有看到福音的荣耀，福音的重价！然而，耶稣教导说，如今那些原本根本没有资格进入神国的人，就是那些贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的，他们按照礼仪律法被判定是不能进入神会幕的人，如今都被邀请进入神的国。这群税吏和罪人，原本正是这样根本没有任何盼望可以进入神的国的，他们在属灵上，根本就是贫穷的、残废的、瞎眼的、瘸腿的，他们原本自己也以为与福音的祝福完全无份了，但如今却被邀请进入神的国。这是何等欣喜的事！正是这种得到福音祝福的欣喜，使得这些税吏和罪人，不惜舍弃一切，愿意背起十字架来跟从主。

所以，你们要真悔改，前提是你们必须真正认识并信靠这福音。除非你真的在福音中，因着信靠基督而认识基督对你何等至极的爱，否则，你不会也不能尽心尽意尽性地爱主胜过爱其他一切。除非你真的在福音中，因着信靠基督认识到天国的荣耀和重价，认识到基督为你付上了何等的代价，否则，你不会转变心意，弃绝自我和自我的私欲，而归向基督。

实际上，真悔改不仅因着认识和信靠福音而产生，福音也是真悔改的唯一来源。有些人教导说，律法使人悔改，福音使人信靠。这种说法对吗？律法使人定罪，阿们！但律法可以使人真正悔改吗？一个人也许可能在律法的定罪下，舍弃一切都要躲过律法的审判，但是，一个人可能在律法的定罪下，对耶稣产生无可比拟的爱吗？一个人可能在律法的定罪下，弃绝自我，转向这位定罪他的神吗？如果神对于你，只是一位审判的法官，只是一位对你的罪充满忿怒的统治者，你会乐意转向他吗？你敢转向他吗？

不！只有福音，才能使人信靠；也只有福音，才能使人悔改。对于这些税吏和罪人而言，他们原本活在自己的罪恶中，如今乐意来挨近耶稣，愿意悔改。不是因为律法，而是因为福音！在律法之下，他们只能活在定罪之中。他们的罪是如此之大，恶是如此之深。他们要么是自欺欺人地骗自己说，他借着做这个，做那个，他已经达标了，他已经满足上帝的要求了，从而继续在自我中活着，以自我的假悔改来欺骗自己。要么是彻底绝望，或者是在放纵中放弃救恩，或者干脆如同出卖耶稣的犹大那样，上吊自杀。弟兄姐妹们，犹大悔改了吗？圣经中说，犹大卖了耶稣后，也“悔改”的。马太福音 27:3-5 这样说：“这时候，卖耶稣的犹大看见耶稣已经定了罪，就后悔，把那三十块钱拿回来给祭司长和长老，说：‘我卖了无辜之人的血是有罪了。’他们说：‘那与我们有什么相干？你自己承当吧！’犹大就把那银钱丢在殿里，出去吊死了。”这里的“后悔”，



原文就是“悔改”。可是，犹大的悔改，导致他得救吗？不！导致他灭亡！为什么？因为他是在律法中悔改，这样的悔改导致他绝望，这样的悔改只是觉得自己罪恶重大，但他不敢来到神的面前，也不信神会饶恕、赦免他。所以，使徒保罗要我们区分两种不同的悔改：一种是依着神的意思悔改，另一种呢，是世俗的悔改。在哥林多后书 7:10-11，保罗说：“因为依着神的意思忧愁，就生出没有后悔的懊悔来，以致得救；但世俗的忧愁是叫人死。你看，你们依着神的意思忧愁，从此就生出何等的殷勤、自诉、自恨、恐惧、想念、热心、责罚。在这一切事上，你们都表明自己是洁净的。”这里“依着神的意思忧愁”，原文就是“依着神的意思悔改”，这正是指“福音下的悔改”；而另一种“世俗的悔改”，正是“律法下的悔改”，其结果呢？就是叫人死。

当我这样说的时侯，不是说律法不重要。不！律法非常重要！律法就好像一面镜子，只有借着律法，我们才能知道自己的污秽、败坏、肮脏。然而，如果我们不是在福音中来照这面镜子，我们的自欺会让我们故意或下意识地忽略自己的罪，或者轻看自己的罪，因为我们害怕看到自己真实的面目，因为我们潜意识中害怕面对神的忿怒和审判。只有在福音的背景下，在上帝的恩典中，我们才能有勇气直面自己的罪，正视自己的罪，才敢把这些罪带到神的面前，对付它们。

也只有在福音的背景下，我们能够因着对基督的爱，而弃绝自我，而转变心意，而归向基督。

这也正是大卫对悔改的认识。他犯了常人都不能犯的大罪，不仅仅犯奸淫，甚至欺骗，谋杀，后来还偷窃别人的妻子，实际上，他几乎犯了十诫中所有神最严厉禁止的罪行。这样一个蒙神祝福的君王，犯了如此大的罪，他敢面对吗？敢承认吗？他有勇气转向神吗？他敢！为什么？因为他深深地知道，自己能够活在神面前，根本不是因为自己的义，而是因为福音，而是因为神的完全的恩典和白白的赦免。诗篇 51 一开始，他就完全投靠和诉诸于神的恩典与慈爱：“神啊，求你按你的慈爱怜恤我，按你丰盛的慈悲涂抹我的过犯。”正是这种对福音的认识和信靠，使得他可以坦诚自己的一切罪，甚至坦诚到很深的地步：“因为我知道我的过犯，我的罪常在我面前。我向你犯罪，惟独得罪了你，在你眼前行了这恶，以致你责备我的时候显为公义；判断我的时候显为清正。我是在罪孽里生的，在我母亲怀胎的时候就有了罪。”（诗 51:3-5）只有在福音中坦然地来到神面前，只有在神面前认识到自己何等冒犯自己挚爱的主，他才能有真正在福音中那颗“忧伤痛悔”的心。否则，他的心只能是躲避的心、伪装的心和诡诈的心，只能是在自我中自我保护的心。

圣经所教导的悔改，绝不仅仅是认罪，或为罪忧伤，或对付罪那么简单。认罪，为罪忧伤，对付罪等，是真悔改当有的表现。但你需要追问自己：我为什么会认罪？我为什么会为罪忧伤？我为什么会对付罪？你知道吗？在今天的教会中，可以存在两种认罪，两种为罪忧伤，两种对付罪的心意。一种是在律法下的，另一种是在福音里的。一种认罪是因为罪就是罪，我不得不承认；另一种则是因为罪是如此得罪我所挚爱的主。一种为罪忧伤是因为我得罪了神，我在神的忿怒之中，我很恐惧因而忧伤，为自己在恐惧中的无助而忧伤；另一种为罪忧伤则是因为我如此得罪了爱我、为我而死的主，我为得罪爱我的主而忧伤。一种对付罪是因为我害怕神的审判，我必须尽自己的力量与罪争战，以逃避审判；另一种对付罪是因为犯罪是如此得罪爱我的主，我必须竭力与罪争战，因为我爱主胜过一切。

我要再次强调，你必须永远坚定地信靠福音，坚定地站在福音中，从而真诚地悔改。一个人，可以很认真地认罪，很认真地对付罪，但却不悔改。因为他在福音之外，对神只有惧怕，而没有爱；只有恐惧战兢，而没有亲近和转向。只有福音，才能赐给你爱主和弃绝自我的力量；只有福音，才是你彻底转向神、真正悔改的根基。正如十九世纪美国长老会的著名神学家威廉·谢德在其《系统神学》中所说：“神在基督之外是烈火，一个人不可能在恩典之外有真正敬虔的悔改，他只有恐惧。”〔4〕

这也正是改教家们的认识。宗教改革的中心之一，不仅仅是“因信称义”，也是“因信悔改”。对于改教家们而言，“律法主义”和“反律主义”就好像一对孪生的兄弟，表面上彼此针锋相对，背地里却是互相勾肩搭背。中世纪天主教的“律法主义”教导所带给人的，不是哪怕外在行为上的敬虔，反而是更加严重和

败坏的“反律主义”行为。因为罪人靠自己根本无法达到律法的要求，所以罪人就更加地假冒为善。罪人既然无法遵守律法，就总要想出一个办法来给自己一条退路。对于中世纪的天主教而言，其中一条退路就是所谓的“赎罪券”。大家知道马丁·路德为什么要写《九十五条论纲》吗？据说有一个故事。路德一直在帮助他的教区里的一个信徒，这个信徒经常酗酒，打骂妻儿。有一天晚上，路德在回家的路上又一次看到这个信徒，喝得醉醺醺地瘫倒在路上，路德非常生气，质问他为什么又这样放纵自己。但那个信徒却得意洋洋地告诉路德：“牧师，不用担心，我已经帮自己买了足够多的赎罪券，都够我下辈子用了。”路德非常愤怒，回到家后就写了《九十五条论纲》，对天主教的悔改体系发出强烈的质疑，其第一句就是：“当我们的主耶稣基督说‘你们应当悔改’的时候，他是说信徒一生应当不断悔改。”这个故事并不一定真实，但其中所反映的神学问题，却正是路德乃至宗教改革所要解决的。对于路德而言，除非你真诚地转向神，否则根本就不是真悔改，人的诡诈和败坏可以使人以远离神的方式来悔改；而除非你完全彻底地站在福音里，否则你，一个全然败坏的罪人，不可能有勇气真诚地转向神。

我盼望你们真正认识什么是圣经所教导的悔改，真诚地按照圣经的教导悔改。而这样悔改，永远并且唯独是在福音里的。除非你认识和信靠福音，除非你不断地让福音的光照亮你心里的眼睛，除非你不断地在福音中认识基督的爱，认识天国的荣耀和重价，否则，你不可能弃绝你自己；否则，你不可能爱基督胜过一切；否则，你不可能真诚地转向神，活出新的生命；否则，你就是在自欺；否则，你就是在以自己悔改的方式不悔改；否则，你即使在悔改时，也是在立自己的义，而弃绝基督的义。所以，你必须竭力认识和信靠福音，这是你真悔改的力量和根基。✠

〔4〕 William G. T. Shedd, *Dogmatic Theology*, Volume 2, 3rd edition, New York: Charles Scribner's Sons, 1891, p.537.

吹响古旧福音的号角

文 / 司布真

“义人因信得生。”（哈 2:4）

当你发现哈巴谷书里面有如此清晰的福音性经文，当你发现那位古时候的先知，他明明白白的话被保罗用来作为随时随在的证据，对抗那些反对因信称义的人，你难道就没有一点点的吃惊吗？

这表明福音至大的教训不是新近才被编造出来的概念，也肯定不是马丁·路德发明出来的新奇信条，甚至不首先是保罗教导的真理。实际上，这是历世历代以来已经坚立的事实，所以，我们发现它在古时各样事情当中，像一盏明灯，照亮在主临到之前笼罩以色列的黑暗。

这也证明了福音从来没有改变过，哈巴谷宣告的福音就是我们主耶稣基督的福音。因着圣灵赐下，我们得着对这真理更清晰的光照，但是拯救的道路历世历代都是同一条。没有一个人因他的好行为得救，义人得生的方法总是凭着信心。在这个真理上，没有一丝的改进，它是坚立固定、永远不变的，就像说出这句话的神一样。在每个时代，每个地方，福音是，也必然是永远不变的。“耶稣基督昨日今日一直到永远，是一样的。”（来 13:8）我们知道的“福音”是一个，绝不是两个或者三个，或者很多。天地都要废去，但基督的话永远不会废去！

值得留心的还有，这个真理不仅如此古旧，并要继续不变，而且它还拥有极大的生命力。“义人必因信得生”（罗 1:17）这一句话带来了宗教改革。从这一句话中，就像启示录里的印被打开了，发出一切福音号角之声、一切福音歌唱之声，在这世界上发出众水的浩大声响。

在黑暗的中世纪被人遗忘、藏在一边的这一粒种子，被取出来，撒在人心里，圣灵使它生长，最后得出伟大的结果。在山顶的这一把麦子如此加增，它的果实就摇动黎巴嫩，如地上的草一样大大兴旺。最小的一点真理，被撒在任何一个地方都要生长！某些植物如此有生命力，如果你只是取了它一片叶子的一部分，把它放在土里，这叶子就要生根成长。这样的植物是绝不可能灭绝的，神的真理也是如此，它是活的，不可朽坏，所以没有什么可以把它摧毁！只要还有一本圣经存留，白白恩典的信仰就要活了；如果人可以把所有印刷出来的圣经烧掉，只要还有一个孩子记住神话语的一节经文，真理就要重新兴起。甚至在真理的灰烬中，火依然在燃烧，当主发出气息吹动它，火焰要喷发出来，满有荣耀。

因为这样，让我们在今天这个亵渎和人大大斥责的日子蒙安慰，我们要蒙安慰，因为尽管“‘草必枯干，花必凋谢；惟有主的道是永存的。’所传给你们的福音就是这道。”（彼前 1:24b-25）✠

选引自“古旧福音”网站，《司布真在首都大教堂所作纪念马丁·路德的讲道》。
该文链接：<http://www.old-gospel.net/viewthread.php?tid=377&extra=&page=1>
(2016年1月7日存取)。

神的义已经显明出来

但如今，神的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证。就是神的义，因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别。因为世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，如今却蒙神的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。神设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明神的义。因为他用忍耐的心，宽容人先时所犯的罪，好在今时显明他的义，使人知道自己为义，也称信耶稣的人为义。既是这样，哪里能夸口呢？没有可夸的了。用何法没有的呢？是用立功之法吗？不是，乃用信主之法。所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。难道神只作犹太人的神吗？不也是作外邦人的神吗？是的，也作外邦人的神。神既是一位，他就要因信称那受割礼的为义，也要因信称那未受割礼的为义。这样，我们因信废了律法吗？断乎不是！更是坚固律法。

——罗马书3章21-31节