



宗教改革五百周年紀念

過刊文選



教會

CHURCHCHINA

2017年10月

目 录

宗教改革结束了吗

- 中世纪的信仰：改教的背景 / 迈克尔·李维斯 (Michael Reeves)2
- 宗教改革的神学 / 华菲德 (B. B. Warfield)11
- 宗教改革“五个唯独”简释 / 阿盟19
- 福音：危急存亡之秋 / 史普罗 (R. C. Sproul)22

因信称义

- 向福音派发出呼吁 / 迈克尔·霍顿 (Michael Horton)28
- 我们是合一的吗——对比更正教与天主教的称义观 / 史普罗 (R. C. Sproul)33
- 神学的主题：犯罪的人和称义的上帝 / 奥斯瓦尔德·拜耳 (Oswald Bayer)44
- 什么是“福音的” / 奥斯瓦尔德·拜耳 (Oswald Bayer)53
- “信心”之于路德何以成为基督徒生活的中心概念 / 伯恩特·哈姆 (Berndt Hamm)67
- 何为宗教改革的“称义”教义 / 伯恩特·哈姆 (Berndt Hamm)75

得救确据

- 马丁·路德论得救确据 / 周毕克 (Joel R. Beeke)88
- “唯独信心”与得救确据 / 托马斯·施赖纳 (Thomas Schreiner)92
- 信心与得救确据 / 拿单·萨瑟 (Nathan Sasser)94
- 得救确据属于信心的本质吗 / 周毕克 (Joel R. Beeke)102

十字架神学

- 路德的十字架神学 / 卡尔·楚曼 (Carl Trueman)113
- 路德的“十字架神学”及其背后的神学突破 / 以勒117
- 路德神学所宣扬的十字架 / 阿盟126

中世纪的信仰：改教的背景¹

文/迈克尔·李维斯（Michael Reeves） 译/拿但业 校/王培洁

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

如果从今天的角度来看，你几乎不太可能真正了解那个时代的情形。“中世纪”（Medieval），就是这个词带给我们阴暗的、哥特式的画面构想，其中充斥了狂热崇拜的僧侣和迷信躁动的群众。一切都显得如此怪异。尤其是透过一双现代人的眼睛来看：我们都是不折不扣的民主政治的平等主义者，而他们认为所有事情都充满了等级秩序；我们的生活永远都充斥着对于自我的滋润、培育和浇灌，但他们却尽己所能地否定和谴责自我（或者至少他们都十分钦佩能够这样行动的人）。这样的不同点还有很多。

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

教皇，神职人员和炼狱

所有中世纪罗马天主教的道路都通向罗马，这其实不足为怪。耶稣曾经向彼得说过：“你是彼得，我要把我的教会建造在这磐石上”（太 16:18），这位使徒被认为是在罗马殉道并被葬在罗马，也正是他被非常字面化地理解为教会的基础。从前的罗马帝国承认罗马城为帝国之母，凯撒为帝国之父，同样，后来的基督教罗马帝国承认罗马教会为母亲，同时也承认彼得的继承者为父，“父亲”或者“教父”。不过有一个尴尬的例外，就是在十一世纪的时候，东正教会与罗马教会断绝了联系，当然这并不奇怪，家家都有本难念的经。除此之外，当时所有基督徒都承认罗马教会和教宗是他们不可替代的父母。没有父亲教宗，就没有教会；没有母亲教会，就没有救赎。

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

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

通过洗礼（一般是婴儿洗）人们首次被接纳进入教会并尝到神恩典的滋味。然而整个圣礼系统的核心却是“弥撒礼”。当你走进地方教会的那一刻，就会清楚地体会到这一点：教堂里面所有建筑的结构最终都会通向举行弥撒礼的“祭坛”。它被称为祭坛是有很好的理由的，因为在每一次举行弥撒礼的过程中，基督的身体都将会被当作新的牺牲献给神。通过这种日复一日的“不流血”的献祭，基督在十字架上“流血的献祭”也不断被重演，而上帝对于罪的忿怒也会被平息。每一天基督都会被当作挽回祭献给上帝，这样每一天的罪也能被对付了。

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

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

弥撒礼拜是用拉丁文进行的。人们当然一个字也不懂。但麻烦在于，很多神职人员也不懂。但发现学习礼拜的流程要比真正学习一种新的语言更快捷。所以，当会众听见的是“*Hocus pocus*”³，而不是“*Hoc est Corpus meum*”时，谁会知道这是谁的错误呢？甚至神父也对他们所说的东西理解甚少，并且公开念错词。对于普通会众来讲，他们难以分辨罗马天主教正统教义和魔法、迷信的区别。对于他们来说，被祝圣的饼变成了可以携带的法宝，不仅可以躲避灾祸，还可以给患病的牲口当药吃，或者种下去带来丰收。大部分时候，教会对于半异教的“大众基督教”都是很宽容的，但是对弥撒的尊崇可以从教会的决定看出来，为了避免不敬行为，应1215年第四次拉特兰公会议（the fourth Lateran Council）的要求，所有教堂里面经过“转变”的面包和酒都必须锁在安全的地方，这样就没有哪些胆大妄为的人可以用手摸到，以至于产生可怕的或者亵渎的行为。

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

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

³ 拉丁语，意为“骗人的把戏”。——编者注

恩典得救赎”的意义。

神倾倒入他的恩典，使得我们变得充满爱，且配得拯救，在奥古斯丁嘴里显得如此美妙。但几个世纪以来，这样的想法却呈现出一幅黑暗的色调，没有人渴望这个。与之极度相反的是：人们以一种吸引人的、乐观的方式谈论神恩工作的原理。“上帝不会拒绝赐恩典给那些尽最大努力的人”成为了中世纪神学家最欢乐的口号。不过问题在于，你如何确定你真的已经尽了最大的努力？你如何确定，你是否是那个配得拯救的人？

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

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

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

当然不是每一个人都毫无疑问地遵循官方路线。举个例子，1235年成为林肯主教的罗伯特·格罗斯泰斯特（Robert Grosseteste, 1168—1253）⁴相信，神职人员应该将宣讲圣经放在首位，而不是举行弥撒。他自己更多地用英文而不是拉丁文布道，这样人们就能够理解他所说的内容。他不止一次和教皇发生冲突（比如，教皇在他的教区里面任命一位不会讲英文的神父），有时候极其剧烈，以至于他称教皇是应该被诅咒的敌基督。几乎没有人可以因为这

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

种言论而免罪，但是格罗斯泰斯特是如此的有影响力，不仅因为他个人生活的纯全无瑕，也因为他是一位学者、科学家和语言学家，连教皇也无法使他闭嘴。

中世纪罗马天主教另一个不可能忽略的方面就是圣徒崇拜。欧洲大地充满了拥有各种圣徒的圣地神龛，这些圣徒十分地重要，不仅在属灵方面，也在经济方面。拥有足够多像样的守护圣徒遗物的圣地，就可以吸引稳定的朝圣者队伍，从朝圣者到旅店老板的每一个人，都能因此获得利益。基督在中世纪大众心目中的形象越来越可怕，这成了圣徒崇拜的催化剂。升天和再临的基督越来越多地被视为圣洁中带着无比恐怖的末日审判者。谁可以接近他呢？当然他一定会听他母亲的话。这样，基督进入了天堂，马利亚却成了基督和那些想要接近他的人们之间的调解者。当然，为了使得马利亚的尊荣能与这调解者的身份相称，马利亚也成為了无法接近的、有着星辰般荣光的天堂的皇后。根据同样的逻辑，人们开始祈求马利亚的母亲——安妮，使她成为调解者。这样对于圣安妮的崇拜也迅速发展起来，吸引了许多人虔诚地奉献，包括籍籍无名的德国人路德一家。不仅仅是圣安妮，天堂里还挤满了其他圣徒，每一位都是审判者和罪人之间良好的调解者。大地上充满了他们的遗物，就是那些能够传递他们的恩典和益处的物品。这些遗物的真实性是成问题的，一个著名的笑话是：整个基督教欧洲散布着那么多的“受难十字架的碎片”，那么受难的十字架一定是十分巨大的，巨大到人类无法举起的程度。不过话说回来，基督毕竟是全能的。

官方的立场是马利亚和圣徒应当受到尊敬而不是敬拜，但对于没有受过教育的普罗大众来说，这种说法过于微妙以至于他们也难以区别。更可能的情况是圣徒的大军被当成了众神的游行，而他们的遗物被当作有魔力的物品。如何教导没有文化的人们神学体系的这种复杂性，进而避免偶像崇拜呢？答案是，即使是在最贫穷的教堂里面，信徒也被各种各样圣徒和童贞女马利亚的图画和肖像所包围，这些图像藏在彩色的玻璃、雕像和壁画里：它们是“穷人的圣经”，是“文盲的书籍”。缺少话语，人们就通过图像学习。然而，一尊童贞女马利亚的雕像很难说有能教导“尊敬”和“敬拜”的区别，而且所有敬拜都采用人们听不懂的拉丁文，说明教导并没有被放在第一位。有些神学家甚至发出这样的言论，认为拉丁文是一种如此神圣和有能力的语言，甚至那些不懂拉丁文的人也能被它影响。听起来真不可靠。结果就是，人们并不需要通过“理解”的方式来领受神的恩典——一个未成形的“隐藏的信心”却能。实际上，缺乏教导使人也只能如此理解。

活力还是疾病？

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

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

这样，人们的宗教热情意味着他们渴望改革。纵观十四世纪，修道院内部发起了秩序改革，甚至教廷也经历了一些分阶段的改革。每一个人都同意教会这棵大树上有一些已经死掉的枝子和腐烂的果子，当听到诗人但丁在他的《神曲》里把教皇尼古拉三世（Nicholas III）和卜尼法斯八世（Boniface VIII）投入地狱的第八层时，每个人都会发笑。当然会有腐败的老教皇和在举行弥撒礼以前喝得酩酊大醉的神父，但事实是，人们发笑却恰恰表明教会的稳固和安全。教会看起来似乎能应付这一切。而且人们对于修理死去的枝子的渴望恰恰表明他们爱这棵树。对改革的渴望从来没有伴随着这一种想法：整棵树的躯干已经彻底腐朽了。毕竟，盼望一个好教皇和盼望没有教皇是非常不同的；盼望好神父和弥撒也与盼望没有“圣品阶层”和弥撒是很不一样的。但丁也表明了这一点，他不仅在《地狱篇》里面刑罚了邪恶的教皇，也同样将神圣的审判施加在那些抵挡教皇的人身上。毕竟，教皇不论是好是坏，都是基督的代言人。这就是宗教改革前夕大部分基督徒的境况：全心奉献，也全心支持改革，但不是想彻底颠覆他们的宗教信仰。那时的社会寻找的并不是彻底的改变，而是清理众所周知的职权滥用。

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

大灾难的前兆

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

第一朵乌云聚集在罗马自己的上空。1305年波尔多主教被选举成为教皇。然而因为各种各样的理由，他对于将自己安置在罗马不感兴趣，却选择法国南部的阿维农（Avignon）作为新的教皇驻地。法国国王很高兴：一位处在法国势力范围的法国教皇会是容易打交道的。这样人们对于下一任教皇仍然是法国人，并且仍然选择待在阿维农就不会感到惊讶了。事情确实发生在接下来几位教皇身上。在法国之外，人们并不因此而激动，人们将这个称为“教会被掳于巴比伦”。教皇本来应该是罗马——“母亲教会”的主教，但这些在阿维农的人们真的是罗马主教吗？基督教世界开始对教皇失去信心了。

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

整个欧洲被划分成两个阵营。法国当然支持法国教皇，所以英国自然本能地支持另一位教皇，以此类推。这种情况是无法忍受的，所以一个公会议被召集，以解决这个问题。它的解决方案是：废除两位现有的教皇，选出一个新教皇。不可避免的是，两位现有的教皇也不愿轻易离开，这样就有了三个教皇。这被称为“大分裂”的局面，直到 1414-1418 年才被更强势的康斯坦斯会议（Council of Constance）终结。这次会议说服了两位教皇辞职，当三位教皇中的阿维农的那位拒绝辞职时，会议宣布废除阿维农教皇。在康斯坦斯会议，他们选出一位新教皇，除了阿维农教皇的少数支持者以外，所有人都接受了新教皇。分裂结束了，但分裂带来了一个权威危机：哪里是教会的最高权威？在罗马还是阿维农？而且因为公会议选立了一位新教皇，那么是不是意味着公会议的权威高于教皇？权威危机一直持续到大分裂结束之后的很长一段时间，因为康斯坦斯公会议宣布公会议权威高于教皇，而教皇们已经开始拼命反对这个意见了。有这么多教会权威的竞争者，一个普通基督徒如何知道上帝的旨意呢？

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

并且有污秽的气息飘来，伴随着浮华，使得罗马成为那个时代的“拉斯维加斯”。尤其是在波吉亚家族（Borgias）统治下。1492 年罗德里戈·波吉亚（Rodrigo Borgia）采用了简单但有效的贿选方式成为了教皇“亚历山大五世”。这些都让红衣主教们感到脸红。他和情妇们有好几个孩子，据传言，他甚至和他那热爱派对且带着有毒戒指的女儿鲁克蕾西亚也生了一个孩子。他最出名的习惯当属他在梵蒂冈举行放纵派对以及毒死红衣主教们了。这似乎给圣教父的官邸开了一个不好的头。他的继承者，好战的尤利乌斯二世（Julius II），也是一位“父”，这个“父”的含义可不只有一个。尤利乌斯的继承者，利奥十世（Leo X），是一位不可知论者（他在十岁的时候被祝圣，没有一个人想过要问问他）。当然在这之前，教皇职位是有底线的，但正逢教会的权威危机关头，丢失教会尊严是非常糟糕的。

改革的晨星

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

一点他拒绝了“变质说”的哲学基础。

在短短的几年里面他的言论已经遍布了牛津大学——甚至整个国家，并激起了巨大的反响。威克里夫只能退休，来到了赖斯特郡的路特沃斯教区，在这里他作为教区的神父度过了余生。不过他并没有无所事事，相反，他写了流行的小册子来阐述他的神学论点，差遣宣教士并且组织了将拉丁文《圣经》武加大译本（Latin Vulgate Bible）翻译成英文圣经的工作。对于威克里夫来说，比较幸运的是，他在1384年去世。在这之后召开的康斯坦斯公会议上，他被判定为异端（坟墓被开掘，尸体被焚烧）。然而他留下的遗产极其丰富。带着威克里夫翻译的圣经，他的追随者们在全英格兰组织起了非法的秘密读经小组。他们因此得名为“罗拉德派”（Lollards），这个词可能是“喃喃低语”的意思，或许与他们秘密阅读圣经的习惯有关。当一个世纪之后的宗教改革到来之时，他们成为了改教运动最踊跃的接受者。

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

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

胡斯的死激起了他的波希米亚跟随者的武装反抗，在波希米亚，胡斯已经成为了民族英雄一般的人物。从1420年开始，一连串针对“胡斯派异端”的十字军圣战被发起。令人惊奇的是胡斯派获得了最后胜利，他们被允许在天主教欧洲的心脏地区建立一个独立的胡斯派教会。在那里，胡斯派牧师可以不受教皇限制地传讲神的话语，而且他们也可以在圣餐中同时领受饼和杯，而不是天主教弥撒。胡斯不仅在罗马天主教廷身上留了根大刺，在他临死前，据说他曾说过这样一段话：“你们可以烧死这只鹅（在捷克语里面，‘胡斯’就是‘鹅’的意思），但一百年后，你们将会听到另一只天鹅的鸣唱，而且你们不得不听。”几乎是整一百年后，马丁·路德释放出了“唯独因信称义”的教义。出于对胡斯的极大尊敬，路德非常确定地认为他就是那只应许的“天鹅”。在路德死后，路德宗教会也使用天鹅作为风标，而且这位改教家也常常被描述为天鹅。现今矗立在布拉格的胡斯巨像的底座上刻着：“真理伟大，它必得胜”。这的确是胡斯和他所传讲信息的远景。

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

书籍，危险的书籍

最大的一朵乌云停留在了阿维农上空，或许并不足为怪，但这朵乌云看起来似乎是所有乌云里面最无害的一朵，而且这朵乌云其实和这里的教皇们并没有什么关系。乌云在此聚集的原因是一个名叫彼特拉克（Petrarch）的年轻人在这里长大。这个年轻人不仅是一个诗人，而且是他所在的那个古典文化时代中最伟大的学生。到 1330 年的时候，彼特拉克已经开始相信历史由两个主要时期组成：文明和文化的黄金时期——古典时代，以及从五世纪罗马帝国崩溃之后一直持续到他有生之年的这个时期，主要特征是无知和野蛮，他自己称之为“黑暗时代”。当然彼特拉克梦想着将来会出现第三个时期（也许那些阅读彼特拉克书籍的人们会推动这个时代的出现），在这个时期，古典文明将浴火重生。

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

罗马权力的主要支柱是《君士坦丁赠礼》（*Donation of Constantine*），这份文件据说是四世纪的时候君士坦丁皇帝写给罗马主教的一封信。信里说明，当他把皇都从罗马迁往君士坦丁堡（Constantinople，现今的伊斯坦布尔）的时候，他将西部罗马帝国的宗主权赐予罗马主教。这一文件是中世纪教皇对于整个欧洲提出政治权柄要求的基础——教皇高于国王。然而，当一个名叫洛伦佐·瓦拉（Lorenzo Valla）的人文主义者研究这份文件的时候，他在拉丁语方面的人文主义专长帮助他发现，这封信是用八世纪的拉丁文以及术语写成的，而不是四世纪的。这是一封伪造信。他在 1440 年发表他的发现时，这发现不仅动摇了教皇的一项重要宣告的基础，也同时让人对于教皇其他的宣告产生了质疑。还有什么其他的传统信念是伪造的呢？

瓦拉最大的遗产，是他的《新约注释》，这是一部在他有生之年一直没能出版的注释集。在这部作品里面，瓦拉应用他的希腊文知识指出教会一直使用的拉丁文《〈圣经〉武加大译本》里存在一些错误。注释集没能出版，瓦拉也没能活到亲眼目睹他的思想发挥出怎样的影响。然而下一个世代里最伟大的人文主义者鹿特丹的伊拉斯谟（Erasmus of Rotterdam）发现了瓦拉的《注释》，并且出版了这部作品。伊拉斯谟在这部作品的帮助下完成了一本书，这本书将成为反对中世纪罗马天主教的最强大的武器。

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

威呢？伊拉斯谟的《新约圣经》真是一颗定时炸弹。

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

并不是只有神学家遭到人文主义者讽刺。1513年在尤里乌斯二世（Julius II）去世以后，一部被称为《尤里乌斯被逐出天堂》的短剧就开始广为流传。伊拉斯谟可不承认这是他写的（那会是很傻的事情）。但事实是我们在他自己的手稿里面发现了一份，似乎证实了每一个人的猜想。在这部短剧里面，尤里乌斯像往常一样全副武装地到了天堂的门口，穿着他的军装，玩弄着他标志性的、用来向仇敌发出复仇誓愿的胡子。他已经知道他会受到抵抗，他特意带了一支庞大的护卫队，以便在需要的时候攻击天堂的门。在天堂的守门人彼得看来，尤里乌斯真是极其虚荣和愚蠢。最后这部短剧就像它的标题一样结束了。这部剧与其说是意味着人文主义者可以嘲笑教会的奢侈花销和神学家们，不如说这个笑话实际是人文主义这条“通往真理的不同的道路”已经开始挑战教会的权威：学者可以比教皇了解更多吗？罗马和她的神学家大军会是错的吗？

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

本文选自《教会》杂志2016年9月第5期，总第61期。

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们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状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

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

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 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，你说不喜欢“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

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

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——装作虽然我们不能再拯救我们自己，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

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

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；但是没有一个人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，并以精湛的技艺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，他可以不用写所有的书，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 caussae)，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，尽管满怀热情，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；他要是没有这些东西就不是人。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。

在亚力山大·施瓦泽（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。施瓦泽说，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，表达了关于在主要问题“如何才能得救”上互相冲突的双方之间的对比；施瓦泽说，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，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，如果我们想用一个词汇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；由占主导地位的唯一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；他的胜利不依赖人肉肉的膀臂。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。

本文选自《教会》杂志 2016 年 1 月第 1 期，总第 57 期。

宗教改革“五个唯独”简释

文/阿盟

“五个唯独”（Five Solas）作为宗教改革精神的总结，是在改教家与罗马教会的争辩中产生出来的，因而有其具体的历史背景和内容。要准确把握这组概念的含义，需要进入到历史处境中，不能绝对化地理解。当改教家们说“唯独××”的时候，不意味着当时的罗马教会就是简单的“反唯独××”。此外，五个唯独所指向的神学观念，往往也并非改教家们的独创，而是对中世纪教会某些神学传统的继承和发扬。“五个唯独”所代表的，不是中世纪末期基督教会内一个分离教派的发明，而是蒙呼召的圣徒回归大公教会正统信仰的努力。

一、唯独圣经（*Sola Scriptura*）

1) **含义：**唯独圣经的教义是宗教改革的“形式原则”（Formal Principle）。这其中“唯独”的意思不是“只要一本圣经就好，其他什么都不要”，而是在说，单单圣经具有规范基督徒信仰的最高权威。该教义并非要抛弃大公教会传统，不是要忽视初代教父的言论，而是针对中世纪后期日渐流行的“双重源头说”¹。这种双重源头说认为，圣经和传统是两个各自独立的信仰权威。改教的“唯独圣经”立场则认为，传统虽然有其权威，但它是依附于圣经的权威，是必须被圣经证实才能确立的权威，因此我们的信仰不是两个源头。正是基于这个信念，在1521年的沃尔姆国会（Diet of Worms）上，路德回答皇帝和诸位主教大人时说道：“除非用圣经和明白的理由证明我有罪——我不接受教皇和议会的权威，因为他们彼此矛盾——我的良心是被上帝的道束缚的，我不能而且不愿撤销任何东西，因为违背良心是不对的，也是不安全的。愿上帝助我，阿们！”²

2) **文本：**《比利时信条》（Belgic Confession）第七条：“我们相信，圣经完全包含上帝的旨意，并且凡为得救所当相信的，都在其中充足地教导了。上帝所要的敬拜，既然全部详细记载在其中，那么，任何人，就令是使徒，若不照圣经所教的教导人，那就是非法的：诚如使徒保罗所说，就令天上来的使者亦然。因为加添或删除圣经，既都在禁止之列，这便显明其中的真道在各方面都是最全备的了。”³

3) **历史：**激进改教家卡尔施塔特（Andreas Bodenstein von Karlstadt）在1518年的某篇论文中主张：“在信仰问题上唯有圣经具有权威——而非教父、教会法规、教令。”⁴马丁·布赛（Martin Bucer）最迟于1536年使用了*Sola Scriptura*这个概念；加尔文则在《要义》3.17.8使用了它。（R. Scott Clark）

二、唯独恩典（*Sola Gratia*）

1) **含义：**唯独靠恩典得救是改教的核心口号，与此有机相连，密不可分的是全然败坏（Total Depravity）、无条件拣选（Unconditional Election）、有限救赎（Limited Atonement）和圣徒永

¹ 林荣洪：《基督教神学发展史（三）改教运动前后》，香港：宣道出版社，2009年，第7页。

² 罗伦培登：《这是我的立场——马丁路德传记》，陆中石、古乐人译，南京：译林出版社，1995年，第163页。

³ 《历代基督教信条》（《历代名著集成》第二部），第二章“十六世纪的信条”，第37页。

⁴ 詹姆斯·基特尔森：《改教家路德》，李瑞萍、郑小梅译，北京：中国社会科学出版社，2009年，第73页。

蒙保守（Perseverance of the Saints）的教义。罗马教会教导，弥撒是基督的真实献祭，借此上帝将义注入（infused）到人的里面，因此既是上帝的恩典，也是人自己的功德。这就成了半伯拉纠主义（Semi-Pelagianism）。而改教家称，我们在神面前的义是因为主耶稣基督的工作白白归算（imputed）给我们的，人没有任何功德，完全是恩典。

2) **文本：**1689年《浸信会信仰宣言》（Baptist Confession）第11章第3节：“基督凭着他的顺服和受死完全清偿了凡如此被称为义之人的罪债，并为他们献上自己为祭，借着十字架的宝血，承受了本来属于他们的刑罚，使他成为适当的、真实的、圆满的祭来满足父神的公义。……所以他们的称义是惟独出于白白的恩典，为的是叫神绝对的公义和丰富的恩慈在罪人称义上可以得着荣耀。”⁵

3) **历史：**卡尔施塔特在1519年的莱比锡辩论中反复使用了 *Sola Gratia*；布赛在他1536年的福音书注释以及1545年的一本小册子中使用了它。意大利改教家 Peter Martyr Vermigli 在他的罗马书讲义（1558），Wolfgang Musculus 在加拉太书和以弗所书讲义（1561），Caspar Olevianus 在罗马书讲义（1579）中也分别使用了这个措辞；加尔文在《要义》2.3.11（与罗马教会争辩神人合作说），以及3.11.5、3.14.5和3.24.12使用了它。（R. Scott Clark）

三、唯独信心（*Sola Fide*）

1) **含义：**唯独信心教义是宗教改革的“内容原则”（Material Principle）。基督的义唯独透过信心归算给我们，这并不是要否定美德或者说善工，而是说，信心也是上帝的恩典。信心是其他一切美德的基础，“称义单单靠信心，但信心从不单独出现”。唯独信心的争论还是跟罗马教会的“注入说”和改教家们的“归算说”之争相关。具体到圣礼的问题，罗马教会也相信圣礼是恩典，但强调圣礼不仅仅是不可见恩典的可见记号（sign），同时也是恩典实际临到的原因，⁶正如一件为着某个使用目的而造的工具本身已经具有效用一样，因着上帝的安排，“圣事本身产生效果”（*Sacramenta operantur ex opere operato*，也称“因功生效”）。⁷与此相对地，改教家们则强调上帝所赐下的信心的关键作用，是信心而不是圣礼本身产生功效。

2) **文本：**《威斯敏斯特信条》（Westminster Confession of Faith）第11章第2节：“这样领受着基督和他的义，并在其中安息的信仰，是称义的惟一工具；然而它在被称为义的人里面并不是单独存在的，而是常有其他施拯救的恩典相伴的，并且不是死信，而是以爱运行的信。”⁸

3) **历史：**卡尔施塔特在1519年的莱比锡辩论中同样使用了 *Sola Fide*。路德本人在他著名的加拉太书三章的翻译中使用了这概念。⁹1521年，梅兰希顿在《教义要点》（*Loci Communes*）极为精确地使用了它。同一措辞还见于 Francois Lambert（1524）、厄科兰帕迪乌斯（Johannes Oecolampadius，1524；1534）、布赛（1527；1534；1536；1545）、布林格（Heinrich Bullinger，

⁵ <http://old.thirdmill.org/chinese/cd/CreedsConfessions/ac/gb/gb.htm>

⁶ 奥脱：《天主教信理神学》，王维贤译，台中：光启出版社，1967年，第一章“圣事的性质”。

⁷ 同上，第二章“圣事的作用与功效”。

⁸ 《历代基督教信条》（《历代名著集成》第二部），第三章“十七世纪加尔文派及清教徒的信条”，第19页。

⁹ 在一封关于保罗书信翻译的书信中，路德辩解了为何在罗3:28“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法。”这句话的翻译中加了一个 *solum*（唯独）。参麦格拉斯编：《基督教文学经典选读》，苏欲晓译，北京：北京大学出版社，2004年，第349-361页。

1534; 1557)、Peter Martyr Vermigli (1549) 和加尔文 (要义 3.3.1; 3.11.1; 1.11.19; 3.14.17 等) 的著作中。当然还有《奥斯堡信条》(Augsburg Confession) 第 6 条,《比利时信条》(Belgic Confession) 第 22 条和《海德堡要理问答》(Heidelberg Catechism) 第 60 问。(R. Scott Clark)

四、唯独基督 (*Solo Christo*)

1) **含义:** 宗教改革呼唤教会回归“基督是神人之间唯一中保”的信仰立场, 强调我们的得救唯独借着基督的工作全然成就, 而罗马教会则宣扬炼狱和圣人中保代祷的教义, 在中世纪后期的教会中, 崇拜圣人和收集各种圣遗物非常流行。

2) **文本:** 《海德堡要理问答》(Heidelberg Catechism) 第 30 问: “这样, 那些向圣徒, 向自己, 或向其他地方寻求拯救和幸福的人, 真是相信独一救主耶稣吗? 答: 不; 虽然他们夸耀他们是属他的, 却在行为上否认独一的救主耶稣。因为除非耶稣不是一位完全的救主, 否则, 凡用真信心接受这位救主的, 就必定在他里面, 拥有一切凡为他们得救所必须的东西。”¹⁰

五、唯独神的荣耀 (*Soli Deo Gloria*)

1) **含义:** 改教先辈们重拾圣经的教导, 批评罗马教会的圣俗等级制度, 强调每一个信徒的整个生命、他的一切思想和言行都在上帝的主权之下, 也完全是为着上帝的荣耀。当然, 罗马教会并非不高举神的荣耀, 但是他们强调人有人那个等级的荣耀, 并且亏负了这个荣耀, 需要靠救恩恢复过来。路德的十字架神学强调“神的荣耀唯独透过十字架反映出来”, 认为罗马教会已经落入荣耀神学之中。

2) **文本:** 《威斯敏斯特小要理问答》(Westminster Shorter Catechism) 第一问: “人生的首要目的就是荣耀上帝, 并以他为乐, 直到永远。”¹¹

3) **历史:** 根据 Jim Renihan 的建议, *Solo Christo* 和 *Soli Deo Gloria* 这两个措辞的使用也许可以追溯到 Merle D'Aubigne (宗教改革历史学家, 1794-1872), 此议存疑。(R. Scott Clark)

本文资料主要来自:

Gregg Strawbridge, “The Five Solas of the Reformation” (<http://www.fivesolas.com/5solas.htm>)

R. Scott Clark, “Whence the Reformation Solas?” (<http://heidelblog.wordpress.com/2008/09/11/whence-the-reformation-solas/>)

本文选自《教会》杂志 2012 年 11 月第 6 期, 总第 38 期。

¹⁰ 《基督教教义》, 基督教书刊编辑室, 第 51 页。

¹¹ 托马斯·文森特:《威斯敏斯特小教理问答释义》, 王志勇译, 第 7 页。

福音：危急存亡之秋¹

文/史普罗 (R. C. Sproul) 译/杖恩 校/米利暗

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

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

宗教改革涉及许多问题，但核心问题也即宗教改革最为重大的问题，是福音，特别是称义的教义。在福音的客观方面，罗马天主教当局和改教家们之间没有重大的分歧：各方都同意耶稣是神，是神的儿子，也由童贞女马利亚所生，他的一生完全顺服了父神，为了赎罪死在十字架上，又从坟墓中复活。争端发生在福音的第二方面即主观方面，也就是基督的恩典如何作用在信徒身上的问题。

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

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

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

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

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

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

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

自由主义与泛基督教主义

在十九和二十世纪，福音受到自由派神学家的威胁，他们否认耶稣超自然的神迹。我在六十年代进神学院读书的时候，这仍然是最大的一个威胁。最后我只能离开自己成长和被按牧的教会，因为她对自由主义做出了赤裸裸的妥协。

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

误解与困惑

我想 ECT 运动以及类似的行动之所以会寻求与罗马天主教有共同信仰事业, 是因为对罗马天主教的神学的定位以及她实际教导内容的误解。毫无疑问, 罗马天主教从十六世纪以来也发生了改变, 但这样的改变没有弥合罗马天主教与更正教之间的裂痕。实际上, 双方的差异如今更大了。例如, 改教之后天主教正式界定和发表了“教皇无误论”, 以及一切关于圣母

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

马利亚的学说。罗马天主教在十六世纪的争辩中所采取的各种立场，到如今也丝毫没有退让。在天主教发表于上世纪九十年代中期的更新版教理问答中，重新确认了与功德库、炼狱、赎罪券、通过圣礼称义以及其他各种相关的教义。

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

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

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

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

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

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

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

第二，更正教似乎分裂成了难以计数的众多派别，并且被无穷无尽的争论和教义讨论所困扰，

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

而罗马天主教却看起来很统一，教义上也很稳定。这对许多渴望统一、和平和确定性的人来说构成吸引力。

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

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

感恩的是，我们今天正在见证人们对圣经中的福音的兴趣不断增长，像“共同为福音”（Together for the Gospel）这样的运动出现就是一个标志，该运动发起了多次会议，把成千上万的牧师和平信徒聚在一起为福音齐心协力，这些人大多是二三十岁。正是这些年轻人让我激动。我们看见有新一代的年轻牧师委身于宗教改革和圣经真理中，我希望他们能够越来越深地在他们所接受的神学上建立根基。

罗马天主教对比更正教

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

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

在我看来，我们的任务不是忠于我们的传统，甚至也不是忠于宗教改革的伟人们，而是必须

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

忠实于圣经真理。我们热爱宗教改革是因为改教家们热爱神的真理并如此勇敢地捍卫它，他们如此行便带来了纯正福音的复兴。对于基督教信仰中绝对核心本质的真理，我们应当愿意为之而舍命。当福音处于危险之中时，我们就不得不“舍亲戚货财，丧渺小浮生”⁸。

本文选自《教会》杂志 2016 年 9 月第 5 期，总第 61 期。

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

向福音派发出呼吁¹

——认信福音派联盟对《救恩的礼物》的回应

文/迈克尔·霍顿 (Michael Horton) 译/江文字 校/和卫

1997年10月的第一周，一个由罗马天主教人士和新教福音派人士所组成的团体，发表了一份题为《救恩的礼物》的联合文件，声明他们对基督福音的共同理解。这是一次诚恳的努力，试图以宗教改革的继承者所能接受的语言来阐明救恩的信息，并回应早些时候《福音派与天主教合一》² (ECT, 下文简称为《合一》)一文所引发的反对意见。两份文件的起草人基本没有变化。表面上，这一新声明似有很大改善，在某些方面也的确如此。但令我们深感不安的是，该文件的断言与遗漏可谓问题百出。我们认为，这份文件的表达符合历史上的罗马天主教神学，并不能充分表达新教基督徒对福音的理解。因此，我们恳请福音派同仁切勿受此新动议的误导，而要坚定持守符合圣经福音的教义：“称义唯独靠神的恩典，唯独因着基督，唯独藉着信心。”

新近历史的发展

《合一》是这两份文件中的第一份，呼吁基督教世界形成统一战线，反对世俗文化在伦理、国家主义和真理相对化等领域的破坏性影响。我们衷心赞同这一在公共文化生活领域联合斗争的普遍呼吁。在此呼吁文本中，《合一》肯定了罗马天主教与福音派之间的信仰联合。在此普遍共有的信仰中，包含了一个断定，即我们称义是本乎恩、通过信、因基督的缘故。

许多基督徒因这一断定而感到不安，主要是因为新教信徒与罗马天主教信徒间关于称义之“唯独因信” (*sola fide*)³这一教义的历史性争议。当时，我们发起呼吁，请求众签署方就此更多澄清。第二份文件便试图回答我们的请求。与第一份文件不同，《救恩的礼物》试图澄清众签署方早先所坚称的信仰合一，强调了神在救赎中的恩典，基督的赎罪，以及称义的恩赐是藉着信才能得以领受。

但是，从罗马天主教的角度看，这一套语言并无新鲜。罗马教会至今一直认为，救赎是基于恩典，基于基督的工作，也基于信心。天特会议 (Council of Trent) 将“信心”界定为称义的发端 (*initium*)、基础 (*fundamentum*) 和根源 (*radix*)。《救恩的礼物》则明确承认，依据圣经经文对救赎的解释，核心在于称义。

令人震惊的是，这份文件的众签署方共同肯定：“我们认为，我们在此所肯定的，与改教传

¹ 本文主要内容原载于 <http://cn.9marks.org/article/membership-necessity-for-covenant-community/>，承蒙九标志授权，并经作者进一步深化与扩充，在本刊发表，特此致谢。——编者注

² “福音派与天主教合一”的第一份文件全名是《福音派与天主教合一：基督徒第三千禧年的使命》 (*Evangelicals and Catholics Together: The Christian Mission in the Third Millennium*)。——译者注

³ 原文所有拉丁文表达之 *sola fide* 统一译为“唯独因信”，强调 *fide* (因着信、藉着信) 的工具离格含义 (等同于英文表达之 *by/through faith alone*)，与原文英文表达之 *faith alone* 有区别 (等同于拉丁文表达之 *sola fides*)，后者统一译为“唯独信心”。——译者注

统所讲到称义之唯独因信 (*sola fide*) 时所一向表达的理念一致。”如此，这一声明想要指出，共同签署方在肯定唯独因信称义的圣经教义与改教教义一事上达成同意。若真如此，我们欣喜。然而，虽然文件提到某些断言的内容是“符合”唯独因信的，却并未表述“唯独因信”本身。

《救恩的礼物》提到：

- 1) 称义是藉着信才得以领受；
- 2) 称义不是凭着我们自己的善行或功德赚得；
- 3) 称义完全是神的恩赐；
- 4) 在称义中，神宣布我们只是在基督之义的基础上成为他的朋友；
- 5) 信心，不仅仅是认知上的认同，而是人整体的一项行为，涌现在一个已改变的生命中。

这些观点，每一条都与“唯独因信”一致。然而，分开或联合在一起看，它们在“唯独因信”的圣经教义与改教教义两方面皆有缺欠。而这两方面正是我们的关切所在。

被归算或被注入的义

它们为何有所缺欠？对称义的圣经教义与“唯独信心”的改教教义来说，其中心与关键是这一概念：基督的义“**被归算**” (*imputed*) 给信徒。罗马教会至今一直主张，称义的基础是基督之义，但这义是“**被注入**” (*infused*) 给信徒的，而非“被归算”。这意味着，信徒必须配合并赞同神的恩典之工，且只有当基督的义“内在于” (*inheres*) 一位信徒时，神才会宣告此人为义。

新教教徒不同意这一观点，指出“被注入”的义与“被归算”的义之间有决定性区别。“唯独因信”肯定我们得以为义的基础在于，基督那为着我们的义而成就的，是本乎基督自己完全积极主动的顺服，这与我们无关。这一基础并不在于我们自己里面的基督之义。因此，福音的好消息是，我们无须等待义在我们里面成就后，神才在他眼中算我们为义。他宣告我们为义，是基于被归算给我们的基督之义。

若是没有义的归算，福音就不是好消息，因为我们永远不能知道，我们是否以一个得称为义的并因此得救的状态站在神的面前。如此，我们则必须等待终极的、但无论如何都没有保证的救赎。如果信徒在最后进入天堂之前，可能面临数以千年的炼狱，福音就不是好消息了。

《救恩的礼物》一文行将结束之际，众签字方承认还需要解决一些深入和急迫的问题，其中包括炼狱、赦免、功德，以及在语言层面表达“被归算的义”。但是，如果归算称义一事仍需进一步公开讨论——更不必提炼狱、赦免，及在某种程度上对人类善德的需要等，则无论该文件声称如何，改教教义关于称义的教义在其中则根本未得到肯定。因此，该文件极危险地含糊不清。

义之被注入抑或被归算的历史争议是一个至关重要的根本议题，因为它在有关称义的不可调和的观点间做出断定。前者因着（无论以何种方式获得的）内在固有的义而称义，后者唯独因着基督之义的被归算而称义，二者之间有着不容许妥协的区别。虽然《救恩的礼物》强烈

地暗示这不是一个引发“不必要的分裂争端”的问题，但我们对此不认同，而是视之为福音的核心，如若舍此，福音根本就不是真正的福音。

众签署方一直保持谨慎，宣布他们并非代表各自的社群发言，而只是表达来自各自社群的声音，并向各自社群讲话。但我们必须认识到，他们亦是在谈论他们各自的社群。我们不希望在这些社群中，有任何人被误导，以至于认为在《救恩的礼物》中所肯定的就是“唯独因信”的历史教义。

含糊不清的问题

在《合一》发布后的讨论中，参与该文件起草的一位人士反复提及，此声明虽表示各方同意文件内容，但对其言词意义则有不同的理解。当此种情况发生时，我们认为此“同意”并非真正的同意，且如此关于合一的声明，在最好的情况下，也是误导人的；在最坏的情况下，就是欺诈了。

在过去，曾有多次通过含糊不清的信仰告白带来和谐共处的尝试，其中最著名一次是 1541 年的雷根斯堡议会（Diet of Ratisbon）。当时，罗马天主教从原来宣称“唯独因信”是“异说”，转而主张它向来是教会的立场。尽管如此，因为“归算”与“注入”两种称义论是针锋相对的，雷根斯堡的“同意”很快就不合而散。

在雷根斯堡议会，罗马天主教与新教两者教义之间的分歧似已和谐消释至仅此一点。甚至就此一点而言，双方也有若干共同的观点。看来当时双方之间似乎没有激烈或不可调和的区别。然而，当双方后来解释各自遣词造句的含义时，事实便逐渐昭然若揭。显然他们当时坚持主张两种截然相反且不可调和的称义方法：一种是内在固有的义，另一种是外在被归算的义；一种是藉着信徒个人的顺服，另一种是藉着基督替代性的顺服；一种是靠着圣灵在我们里面继续的作工，另一种是靠着基督已为我们完成的工作。

雷根斯堡是一个实例，展示出罗马天主教和新教信徒双方关于称义教义之间不可能存在诚实的妥协。因此，任何在相互让步的基础上做出的协议，只能通过使用含混表达的方式实现，至多是达成一个毫无意义的暂时休战协议。只要议题再次被提起和认真讨论，任何一方都可能会立即打破妥协。

雷根斯堡的真正遗产不是合一，而是天特会议（1545-1563）的绝罚。此会议的第六场正式讨论花了七个月时间，专门用以审议关于称义的教义，而最终发表了对新教教导的绝罚。可悲的是，正如新近《天主教要理问答》所证明的那样，《天特会议教条与教令》仍构成罗马天主教关于称义之教义最明确的表达。最近，一些罗马天主教神学家为了远离“天特”而付出的努力，及其与主内其他教派代表们进行对话所做出的努力，并未改变罗马天主教的官方教导。

讽刺的是，《合一》虽表达了对当今之真理相对化的担忧，却同时（在《救恩的礼物》中）将所有真理中最重要一条相对化，即将福音本身相对化。在签署这两份文件的罗马天主教徒中，至少有一部分已宣誓他们将继续致力于天特会议的教导。当然，若他们真的是罗马天主教徒，他们也必当如此行。

唯独信心

《救恩的礼物》宣称：“信心，不仅仅是智性上的认同，而是人整体的一项行为，涉及思想、意志及情感，涌现在一个已改变的生命中。”我们同意，信心不仅仅是认知上的认同，得救之信是包括全人的，并在一个已改变的生命中涌现。但这一信仰告白无法解决有关得救之信心的实际争议。改教家们相信的，是我们唯独因信称义，因为唯独基督之义被归算给我们，唯独靠着信心领受并倚赖他的义，并以之作为我们被上帝接纳的唯一立足根基。真信心确保的称义是即刻生效的。虽然信心是藉着爱而作工，产生义的果实，但称义的果效仅仅只归因于拥抱基督。

依据圣经，救赎之信心不仅是称义的必要条件，也是充分条件。罗马教会宣称，如果某人犯了一项“不可赦免的死罪”（mortal sin），此人即使未称义，也可拥有如此信心。这种罪之所以被认为是致命的，是因为它杀灭了称义的恩典，即使信心保持无损。因此，罗马教会教导说，一个人可以拥有信心而不被称义，而如此教导是对“唯独因信”清楚和固执的否认。

传福音的呼召

我们还因《救恩的礼物》宣讲的“传福音”方式而感到困惑和苦恼。该文件说：“我们承诺各自都致力于向每一个人传福音。我们必须与所有人分享神救恩真理的丰盛，包括与我们几个社群的成员分享。福音派必须向天主教徒传福音，天主教徒也必须向福音派传福音。”表面上，这听起来像是一份福音派应该认可的声明，但实际则非常含混，在无形中损害福音事工在罗马天主教占主导的国家和其他地方的开展。

此处“传福音”并不意味着以一种期待听者归信的目的传讲好消息，因为向罗马天主教徒传福音意味着向那些已处在教会内的人宣讲福音，而这些人其实已经身处得救的过程中了（按罗马天主教神学，除此之外不再有任何其他可能）。

改教运动的真正继承人坚持认为，传福音意味着将基督全备的赎罪之工传讲给所有迷失之人，无论是在教会内，还是教会外。如此，他们才有可能悔改他们的罪，并唯独信靠基督为他们的救赎，从而不至于在神的审判中灭亡。

福音派和福音派的合一

可悲的是，《合一》及如今《救恩的礼物》相继发表，在“认信福音派”诸群体内部引发一个严重争议，将福音派与福音派分裂开来。就其所致结果的程度而言，它已大大地扰乱了福音派曾一度享有的合一，也揭露出我们本以为所拥有的合一其实并不如我们所相信的那么深刻。

我们中许多人已委身事工多年，且曾持守过一种福音派内部合作的政策，无论其宗派和团体如何相异。我们致力于福音派合一的事业。我们相信，历史上福音派运动及福音广传的巨大

优势之一至今仍是其撇弃非本质差异的能力。如此，我们是为着一项共同的大使命而努力同工。但这合一的心与灵至今仍是，且今后也必须保持是，我们对基督和他福音的坚定不移的委身。我们相信，确实是这福音才是神的大能，要救一切相信的人⁴。离开了福音的合一则不是合乎圣经的合一。在现今愁苦患难的时代，我们对福音的态度一点也不能妥协。

我们不仅欢庆我们所分享的共同福音，还重视与同领一餐的圣徒交通，特别是那些在诸世代里为福音的缘故而忍受了迫害、缺乏和穷困的人们，那些为福音的缘故和为捍卫福音而献出生命的人们。在当今时代，我们也需要同样的承诺与委身。

我们相信，与罗马天主教徒和其他群体进行对话是有价值的。但我们提出抗议，只要与称义相关的关键议题尚未得到解决，比如归算，又如《救恩的礼物》中所提“……关乎所有基督教教义的称义之规范地位，……以及之于功德、奖赏、炼狱和赦免的多样理解；得救生命中的圣徒协助与圣母敬礼；以及那些未被传福音之人得救的可能性”，我们就反对福音派与罗马天主教徒共享一信及共奔同一使命的宣告。我们关切的是耶稣的群羊，使他们不至于被含混的福音观所迷惑或误导。我们关切的是福音派的宣教事业，要将这福音带向万邦。

我们关切的是传福音的工作。我们相信，若没有了福音，就没有真正的“传福音”。我们同意改教家们的观点，即“唯独因信称义”是使教会坚立或跌倒的教义，也是使我们坚立或跌倒的教义。

我们共同坚定不移地持守这些真理，并呼吁所有真正的福音派教会与我们共同坚立！

本文选自《教会》杂志 2017 年 5 月第 3 期，总第 65 期。

⁴ 此处原文引用罗马书 1:16 部分经文，并无“一切相信的人”等字。译文按经文及现代汉语习惯补充了宾语。——译者注

我们是合一的吗？¹

——对比更正教与天主教的称义观

文/史普罗 (R. C. Sproul) 译/杖恩 校/煦

编者按：本文出自史普罗所著《我们是合一的吗？》(Are We Together?)，该书是为了回应1994年“福音派与天主教合一”(Evangelicals & Catholics Together)运动，以及2009年一些更正教信徒、罗马天主教徒和东正教徒联合发表的《曼哈顿宣言》(此宣言呼吁所有“基督徒”在“福音”里联合起来)。史普罗认为，此运动和这份宣言是他所经历的福音纯正性面临过的最大危机。《我们是合一的吗？》共六章，本文是第二章。本刊“宗教改革纪念系列专刊”将其翻译转载，以呼吁中国教会来关注更正教与天主教的差别，继续坚守宗教改革的立场，传讲圣经里的福音。

我发现绝大多数自称为“抗罗宗”²的基督徒根本不知道自己在“抗”些什么。如果我问他们：“你为什么不做罗马天主教徒而做更正教徒呢？”他们会说：“哦，我不认为我需要向神父忏悔我的罪”，或者说：“我不相信教皇绝对无误”，或者说：“我不相信童贞女马利亚肉体升天的假说”，或者给出其他诸如此类的回答。当然，这些都不是无足轻重的问题，但它们都不是更正教从罗马天主教里面分离出来的核心原因。

当伊拉斯谟写《论自由意志》反对马丁·路德时，路德却感谢他没有在无关紧要的事情上发起攻击；相反，伊拉斯谟触及了宗教改革的核心问题：一个罪人如何在基督里找到救赎？路德断言，唯独因信称义的教义决定着教会到底是坚立还是跌倒。正如我们在前一章里所见到的，宗教改革的形式因是关于圣经的问题，但其质料因却是称义问题。我们不应当过分纠缠与主题无关的问题，这些问题可能在将来的会议和讨论中得到解决，而应当专注在那造成基督教世界严重分离和分裂的问题上，这问题直到今日仍然存在。

部分关于称义的分歧来自于“**称义**”一词的意思本身。英语单词 *justification* 是从拉丁词 *justificare* 衍化过来的，其字面意思是“使之成为义”。早期的拉丁教父们研读圣经更多使用的是武加大译本(四世纪的拉丁文圣经译本)而非七十士译本(旧约的希腊文译本)和希腊文新约，他们基于自己对罗马帝国法律体系的理解发展出他们的称义教义。最后，称义的教义所处理的问题便成为：一个不义、堕落的罪人如何能够变成义人。在罗马天主教的称义教义发展中，后来就出现了“称义在成圣之后”的想法。也就是说，要被称为义，我们首先必须成圣到一个地步，能够显出一种可以被上帝所接受的义。

宗教改革，发生在对古代著作的研究复兴之后，把注意力放在了称义的希腊语意思上面。称义一词的希腊文是 *dikiaoo*，意思是“宣告为义”而非“使之成义”。这样，在更正教的教义中，称义被认为是在成圣的过程之前。因此，在很早的时候，两派之间对救恩次序的理解就完全不同。

¹ 本文出自：R. C. Sproul, *Are We Together?* Olando: Reformation Trust, 2012, 本文为该书的第二章。承蒙 Ligonier 事工授权翻译转载，特此致谢。——编者注

² “抗罗宗”是“更正教”的另一种通行翻译。一般我们译为“更正教”，但此处为了强调它是与罗马天主教有重大不同，有所“抗争”，因此采用这个译法。后面如果不为突出这一点，仍然主要采用“更正教”的译法。——译者注

天主教中恩典的得着、失去和重得

在罗马天主教看来，称义是教会司铎制度的功能之一，也就是说，称义主要通过使用圣礼而发生，从洗礼开始。天主教说，在各圣礼中，洗礼的功效是 *ex opere operato*，字面意义是“透过善行的功效（through the working of the work）”。更正教认为这是说洗礼的功效在某种程度上是自动发生的。如果一个人受了洗，这个人就自动被置于恩典中或者称义的地位上。罗马天主教马上会说，她并不喜欢用“自动”一词，因为接受洗礼的人也必须有某种倾向才行；至少，他或她必须心里不反接受这圣礼，这样它才能发生功效。不管怎样，天主教对于洗礼使一个人进入恩典状态的作用看得很重。这是因为，他们说，在洗礼仪式中恩典被“注入”（*infuse*）或浇灌进入了这个灵魂。

让我来谈谈“注入”这个观念。更正教相信一个人称义是基督的义被归给他或算在他头上。我们也同样相信，我们的罪被归给了十字架上的基督，也就是说，罪被算在了他的头上，他为这些罪付了代价。所以，更正教认识到“双重的归算”。但罗马天主教相信的是“注入说”，认为基督的义被实际地放在了信徒的里面，于是这个人实际上成为了义人。基督的义并不是单单归算在一个人的头上，而是实际地为这个人所拥有。

天特会议上，罗马天主教界定了自己对改教家抗辩观点的立场，使用了术语 *cooperare et assentare*，意思是：信徒必须“同意”在洗礼中赋予他们的恩典并“与之合作”。会议上说：“本会议又宣告：在成人心里称义的起始是先由于上帝因耶稣基督所赐的恩典，即由于上帝的恩召，藉此，人毫无功德而被召；好叫那因罪恶与上帝远离的人，因上帝那感动并帮助人的恩典，以及人乐意与那恩典同意并合作，而有意使他们自己归正，得以称义。”³所以，如果一个人同意在洗礼中注入的恩典并与之合作，他/她便处于蒙恩或者说称义的状态。

然而，由注入而得来的恩典绝非是不可变的。罗马天主教讲论他们的圣礼神学时，使用的是定量词来描述恩典，说它可能增加也可能减少。换句话说，受了洗的人可能失去一些注入的恩典。事实上，它还可能会完全丧失，使这个人脱离称义的状态并重新面对地狱的威胁。

当人犯一种特殊的罪时会失去救恩——至于死的罪。罗马天主教的神学会区分可赦免的罪和至于死的罪，至于死的罪要恶劣得多。然而，对于到底哪些罪是至于死的，并没有一致的说法。只是编列出许多条目来划分哪些罪是严重到至于死的罪。不管怎样，叫这个名称是为了说明它足够严重、能导致在洗礼时被注入的称义恩典的终结。

16世纪，约翰·加尔文对罗马天主教区分可赦免和至于死的罪的观点进行了批判。他并不否认罪有程度之分，指出新约承认有些罪是比其他罪更严重的（见罗 1:28-31；林前 6:9-10；弗 5:3-5）。但加尔文说，所有的罪都是至于死的罪，因为犯罪就当死。在创世时，上帝告诉亚当和夏娃不可吃分别善恶树的果子，“因为你吃的日子必定死。”（创 2:17）同样，上帝也藉先知以西结的口说：“犯罪的，他必死亡。”（结 18:4b）这意味着，哪怕是最小的罪也是反叛上帝至高统治的行为，也因此配得死亡。但加尔文进一步说，一方面每个罪都至于死，因为犯罪的都当死；另一方面也没有任何一个罪是至于死的，因为没有任何罪能毁掉一个基督徒

³ *Canons and Decrees of the Council of Trent, Sixth Session, Chap. V*, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, accessed March 14, 2012.

在他/她被称义时领受的救恩。⁴

根据罗马天主教的神学，如果一个已经受洗并得到了注入的称义恩典的人，犯了一个至于死的罪而毁掉了这称义的恩典，并非失去了一切。有一个方法可以使这人的称义被恢复。称义的恢复同样也要通过一种圣礼。在这种情况下，使用的是告解礼，16世纪时罗马天主教认为它是称义的“第二块救生板”，作为那些灵魂之船破坏了之人的补救，就是那些犯了至于死的罪并失去称义恩典的人。⁵告解礼是16世纪爆发之问题的核心，因为告解有几个要素，包括懊悔、认罪和之后的偿还行动，以显示出一个人的忏悔并非仅仅出于对刑罚的惧怕，而是出于因为冒犯上帝而有的真诚忧伤。

自然，认罪之后就是神父的赦罪，神父会对那个忏悔的人说：“*Te absolvo*”，即：“我宣告你的罪赦了”。更正教中对此产生许多误解和嘲讽。我们经常说：“我不必向牧师认罪；我可以直接向上帝认罪。我不必让牧师来告诉我我的罪被赦免了。”我们倾向于把批评点放在告解圣礼所包含的仪式性要素上。但并非所有的改教家都反对认罪。例如，路德宗就继承了认罪的行为，因为新约说我们要彼此认罪（雅 5:16）。他们相信，在牧师慎重保护下，认罪对基督徒是有益的，而牧师也有权向那些真诚为自己的罪而痛悔的人宣告上帝赦免的确据。

所以，对改教家来说问题不在于认罪，而在于告解礼的下一步。为了使蒙恩状态得以恢复，忏悔的罪人必须履行偿还行为。这一步也是更正教经常误解和嘲讽的。如果你问一个更正教徒“更正教和罗马天主教的区别”，他通常会说：“我们相信因信称义，但罗马天主教说是因行为称义。我们相信是靠恩典而罗马天主教说是靠功德。我们相信是藉着基督但罗马天主教相信是藉着人自己的义。”这是对天主教的严重毁谤。从16世纪到如今，罗马天主教会一直说的是，称义需要信心、上帝的恩典和耶稣基督的工作。争论的起因是更正教说称义是**唯独**凭信心，而罗马天主教却说称义需要信心**加上**行为，恩典**加上**功德，基督**加上**人内在的义。正是这些“加上”在16世纪成为大问题，特别是涉及到告解礼当中的偿还行为这部分。

罗马天主教的教导是，偿还行为会产生功德，但她严格地区分各类不同的功德。“配得的功德”是如此值得称赞，于是能要求得奖赏。上帝如果对于配得的功德不予奖赏，那么他就是不义的。然而，藉告解礼中的偿还行为而得的功德还不能达到“配得的功德”的水平，这些行为产生的是“相称的功德”。这是真实的功德，但它依赖于先在的恩典。它仅仅使上帝恢复一个人蒙恩的状态成为相称或合宜的。所以，如果一个人进行告解礼并履行神父所指定的偿还行为，那么上帝就可以相称地或合宜地使这个人恢复到称义的状态。

当然，路德认为新约所教导的唯独因信称义正如闪电一般攻击了一切的功德，无论是配得的还是相称的。他相信永远不该教导人说，他们的任何行为可以以任何形式加入到基督为我们的罪所完成的偿还之中。尽管如此，罗马天主教却继续教导说称义与行为有关。

天主教的教令与定罪

⁴ John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles, The Library of Christian Classics, Vols. 20-21 Philadelphia: The Westminster Press, 1960, 2.8.59; 3.4.28.

⁵ *Canons and Decrees of the Council of Trent*, Sixth Session, Chap. XIV, <http://history.hanover.edu/texts/trent/trentall.html>, accessed March 14, 2012.

罗马天主教在天特会议上回应了更正教的批评，并就其教义给出了官方、正式的教令。第六次会议上讨论了称义问题，天主教就其观点给出了许多教令，并对相异观点发出 33 条具体而明确的定罪或者说“诅咒”，被罗马天主教视为对错谬和异端而弃绝。每一条定罪都以相同的格式书写：“如果任何人说……他就当被诅咒”，意思是说，“他是该死的。”

这些定罪大多数是针对改教家的，但在许多情形中，它们并没有击中目标。这些诅咒中暗含着某些误解。为这个缘故，有人说整个的分歧都是误解，而双方的交锋都是擦边而过。一定程度上，这个说法是对的，但有一些定罪却正中目标，因为它们清楚地诅咒了唯独因信称义的改教教义。

这意义重大。如果宗教改革对于圣经关于称义的教义的表达是正确的话（我当然相信是的），那么诅咒它就是在诅咒福音。如果任何信仰团体宣称自己是基督徒却否认或定罪基督教的根本真理，那这个团体就是在表明自己是离道反教了，并且也不再是真正的教会。这是罗马天主教和更正教之间持续争论的问题的一部分。许多更正教团体并不深入关切教义的差异，所以他们乐于与罗马天主教讨论并达成一般性的协议。但如果我们认真对待圣经关于称义的教义，在这一点上就不可能有和解。除非其中一方妥协，否则就不会有合一，因为两边的立场是不能同时成立的。一方对另一方就错，而明显扭曲了新约福音的一方就当被定罪。正如使徒保罗对加拉太人所说：“但无论是我们，是天上来的使者，若传福音给你们，与我们所传给你们的不同，他就应当被咒诅。”（加 1:8）所以，更正教或罗马天主教，两方中必有一方，当受上帝的诅咒。

天特会议第六次会议的定罪是十分严重的，但我相信第一部分罗马天主教对于自己关于称义教义的界定，更成问题。罗马天主教花了大量篇幅定义了“得救的信心”以及它包含了什么。如我先前所说，说更正教信徒相信因信称义而罗马天主教相信称义是靠行为，仿佛信心不是必须的，这是一种毁谤和歪曲。相反，罗马天主教在天特会议第六次会议中清楚教导说，信心对于称义来说是必要条件。如我在导言里说的，天特会议宣称，信心是称义的 *Initium*, *fundamentum* 和 *radix*。这些术语的意思是，信心是称义的起始，出发点，使称义得以开始；同样，它是基础，是称义得以建立的基础架构，离开这个基础就不能有称义；最后，信心也是根源，是称义的根本精髓。

罗马天主教用这些宣称说明信心不是仅仅是称义的附属品，而是条件，没有它就不会有称义。然而，照罗马天主教的说法，信心并非**充分**条件。充分条件是说如果达到了就必定会产生所要的结果。例如，氧气在多数情况下是生火的必要条件。但它不是充分条件。没有氧气就不会有火，但即使有充足的氧气也不一定有火，因为氧气并不足以生出火来。

天特会议教导说，信心本身并不足以带来称义的结果。它解释至于死的罪会使称义丧失时，明确宣告说，一个拥有得救信心的人也会犯下至于死的罪。根据罗马天主教的说法，当一个人拥有真信心却犯下至于死的罪时，信心没有丧失但称义却丧失了。这样，一个人可以有得救的信心却没有称义。他可能保持信心却因犯下至于死的罪而失去称义。

工具因：洗礼还是信心？

我们理解罗马天主教如何看待称义的工具因也同样重要。我们通常只用一个维度的术语来思考因果，但罗马天主教区分几种类型的原因。这些区分方法回到了中世纪将天主教神学和古希腊哲学家亚里士多德的教训融合的思想。

亚里士多德发明了一种著名的图示法来区分各种不同的原因。他想象一位雕塑家在用一块大理石创作雕像。雕像的质料因就是用以雕塑的这块大理石。没有大理石就不可能有大理石雕像，所以，制作塑像的素材就是质料因。雕像的形式因是艺术家的构思，描绘了他对于最终成品的设想；可以说是他的蓝图。终极因是创作雕塑的目的——或许雕塑它是为了装饰某人的花园。动力因则是实际把材料变成雕像的因素，也就是雕塑家自己的工作。

亚里士多德同样定义了工具因，就是雕塑家用以创作雕像的工具。雕塑家并不能脑子里带着最终成品的图画来到一块大理石面前，简单命令材料变成雕像。他必须开始用锤子和凿子雕琢这块石头，才能使它成为艺术作品。这些工具就是雕像的工具因。

罗马天主教的神学家把亚里士多德对于各种原因的思考应用于称义的教义时，他们认为称义的工具因——使一个人被带入蒙恩状态的工具——是洗礼。改教家们强烈反对，说工具因是信心，而不是圣礼。改教家确认，使我们与基督拯救我们的工作相连的工具唯独是信心。所以，在宗教改革时期，称义之工具因的问题绝不是无关紧要的小问题。

罗马天主教的称义观被认为是一种分析性的。分析性的表述就其本身就是正确的。“ $2+2=4$ ”的表述就是一种分析性的表述：它表达了一种形式真理。也就是说，如果我们考究“ $2+2$ ”的意思，就发现它的意思和在方程式另一边所看见的相同，就是“4”。这是一个数学真理，而不是必须由实验或观察来证实的东西。再举另外一个分析性表述的例子：“单身汉就是没结婚的男子。”在这个表述中，我们能从谓语中所知道的无外乎都在主语中。这个表述不能提供我们任何超出“单身汉”这个用词本身所定义的信息。

更正教和罗马天主教双方都同意说，归根到底，除非上帝宣告一个人是义的，否则没有人能被称义，而这样的宣告是上帝根据他自己的判决发出的法律性宣告。当我们说“天主教的观点是分析性的”，意思是说，除非这个人在经过分析后被发现他实际上是义的，上帝就不会说一个人是义的。他不会把实际上不义的人算成是义的。这就是为何罗马天主教在十六世纪时会说，在上帝宣告一个人被称义之前，义必须内在于他的灵魂中。义必须存在于这人的里面，上帝必会究察他的人性并在那里发现义。如果一个人在至于死之罪中死了，他就会去地狱。如果一个人在任何的罪中死了，灵魂中就有瑕疵或污点，他就不被允许进入天堂，而是必须首先在炼狱中经过炼净之火，在那里他的污秽被洗净，直到义实际地内在于他之时为止。

这点利害攸关。我们所能讨论的神学问题中，意义最为重大的一个被提到台面上，就是我们必须做什么才能得救的问题。不管教会多少恩典给我，如果我认为我必须达到一种完全的义的状态，没有任何瑕疵才能进天国，那么我就会对得救陷入彻底的绝望。如果我的教会教导这种称义的观念，那就不是福音，而是祸音。幸亏宗教改革确认了圣经中的福音真理：当一个人拥有得救的信心时，他就从黑暗的国度被迁到了光明的国度，他的罪被除去，他依据基督的义而被宣告为义人，他也被接纳为上帝的儿女。内在的义、炼狱，以及称义的“第二块救生板”，都全无必要。

宗教改革的称义观

宗教改革关于称义教义的格言是“*sola fide*”，意思是“唯独信心”。这是五个伟大的改教口号之一，其他四句是：“*sola scriptura*”（唯独圣经），“*sola gratia*”（唯独恩典），“*solus christus*”（唯独基督），以及“*solus deo gloria*”（唯独上帝的荣耀）。

正如我们已经看见的，罗马天主教同样强调信心对称义而言是必要的。事实上，我们看见他们把信心当成是一种必要的条件但并非充分条件。一个人要称义不能没有信心，但他可以有信心却没有称义。所以，宗教改革权威们与罗马天主教之间争论的焦点是“*sola*”（唯独）一词，改教家宣称称义是唯独因着信。

有时候一句格言或口号会把问题极度简化，对于“*sola fide*”（唯独信心）这一条也经常如此。人们会问我，“一个人要被称义不也必须要悔改吗？”我也总是告诉他们悔改是绝对必要的。但改教家们把悔改理解为使人称义之信心之不可分割的一部分（尽管我们从某种意义上可以把它和信心区分开来）。“*sola fide*”仅仅是“唯独信靠基督称义”这一观念的精简表达，也就是说当我们把信心放在基督为我们所成就之事上时，我们就得着称义。

这样，我们就可以详尽解释 16 世纪以来的不同的公式了。罗马天主教的观点类似于说：信心+行为=称义。更正教的观点（我认为是合乎圣经的观点）则是：信心=称义+行为。改教家们把行为放在了等式的远端，和信心相对，因为我们作为基督徒所做的任何行为绝不加增我们称义的任何依据。换句话说，上帝不因为我们的任何行为而宣告我们是义的。唯独藉信心我们才能得着称义的恩赐。

使徒保罗说：“我们晓得律法上的话，都是对律法以下之人说的，好塞住各人的口，叫普世的人都伏在上帝审判之下。所以凡有血气的，没有一个因行律法能在上帝面前称义，因为律法本是叫人知罪。”（罗 3:19-20）接着，为了更充分地解释因信称义的教义，他把它与靠律法下的行为称义的观点做了对比：

但如今，上帝的义在律法以外已经显明出来，有律法和先知为证。就是上帝的义，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，亏缺了上帝的荣耀，如今却蒙上帝的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义。上帝设立耶稣作挽回祭，是凭着耶稣的血，藉着人的信，要显明上帝的义。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，使人知道他自己为义，也称信耶稣的人为义。（罗 3:21-26）

16 世纪争论的核心问题是上帝宣称一个人在他眼中为义人是根据什么。诗篇作者说：“主耶和华啊，你若究察罪孽，谁能站得住呢？”（诗 130:3）换句话说，当我们不得不站在上帝面前并面对他完全的公义和对我们的行为完全的审判时，我们没有一个人能经得起他的究察。我们都必站立不住，因为正如保罗反复讲到的，我们都亏缺了上帝的荣耀（罗 3:23）。所以，关于称义最迫切的问题是：一个不义的人如何能在一位公义而圣洁的上帝面前被称为义？

如我前面提到的，罗马天主教的观点是一种分析性的称义观。意思是说上帝只有在他自己那完全的分析下，发现一个人**就是**义的，有义内在他里面时，才会宣称他是义人。若没有信心、没有恩典、没有基督的帮助这人也肯定不能有义。然而，在最终的分析之下，真正的义必须实存于一个人的灵魂之中，上帝才会称他为义。

罗马天主教是分析性的观点，而宗教改革的称义观则是综合性的。在综合性的表述中，谓语中加入了主语中没有的内容。如果我告诉你：“这个单身汉是一个穷人”，那么我就在句子的第二部分中告诉你没有包含在“单身汉”一词中的新信息。根据定义，所有的单身汉都是男子，但并非所有单身汉都是穷人。有很多富有的单身汉。贫穷与富足的概念并非是在单身汉这个观念中所固有的。所以，当我们说“这个单身汉是一个穷人”时，这是一个综合性表述。

当我们说宗教改革的称义观是综合性的，我们的意思是上帝宣称一个人在他眼中是义人时，并不是因为在他的分析之下在那人里面发现了什么，而是依据加给这个人的某种东西。当然，这所加给的就是基督的义。这就是为什么路德说我们称义所倚仗之义是“*extra nos*”，意思是“脱离于我”或者“外在于我”的。他同样称之为“外在的义”，并非真正属于我们的义，而是对于我们是外来的、异质的。它来自于我们自己的行为以外的地方。路德用这些术语所讲论的是基督的义。

归算的重要性

如果说有一个词处在宗教改革时期激烈争论的中心，甚至直到今天也还是辩论的中心，那么这个词就是“**归算**”。更正教和罗马天主教也召开过数不清的会议，试图弥合 16 世纪双方发生的裂痕。罗马天主教的神学家们和改教权威们见面开会，努力解决各种困难并维护教会的合一。双方都渴望这样的合一。但有一个概念从始至终都是症结，这个观念对更正教如此宝贵，而对罗马天主教却是如此一块绊脚石，那就是“归算”的概念。**不理解这个概念的中心地位，我们就不能真正理解宗教改革是什么。**

当保罗解释称义教义时，他举了先祖亚伯拉罕的例子。他写道：“经上说什么呢？说：‘亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义。’”（罗 4:3，引用创 15:6）换句话说，亚伯拉罕有信心，因此上帝就称他为义。亚伯拉罕仍是一个罪人。亚伯拉罕余生的经历显明他并不总是顺从上帝。然而，上帝算他为义，因为他相信上帝对他的应许。这就是一个归算的例子，把一样东西合法地转移到一个人的头上，并当成是他所有的东西。所以，保罗说上帝算亚伯拉罕为义或者说把他当成是义的，即使亚伯拉罕就其自身尚未成为义，并没有义存于他的里面。

如我上面所述，罗马天主教的观点是，恩典在洗礼时被注入一个人的灵魂里面，使这个人里面有义，这样上帝因此会判定他为义。但改教家坚持说，我们被称义是上帝把另一个人的义归算在我们头上，那就是基督的义。

如果要用一句话来总结并抓住宗教改革观点的本质，那么就是路德的拉丁语名言：*simul justus et peccator*。“*Simul*”是英语词 *simultaneous* 的词源：意思是“同时”。“*Justus*”是“公义”或“正义”的拉丁词。“*Et*”的意思很简单：“和”。“*Peccator*”的意思是“罪人”。所以，路德用这句话——“义人，同时又是罪人”——想说的是在我们的称义中，我们同时是义人又是罪人。不过，如果他说我们同一时间且在同一个关系中既是义人又是罪人的话，这就是自相矛盾的说法。但这不是他所要说的。他所说的是，从一个意义上说，我们是义人；在另一个意义上说，我们又是罪人。在上帝的鉴察之下，就我们自身而言仍然是有罪的。但上帝把耶稣基督的义归算在了我们的头上，我们就被当成是义的。

这正是福音的核心。关于进天堂，我是按照我自己的义被审判还是照着基督的义呢？如果我必须靠自己的义进天堂，那我就必然会完全而彻底地绝望，因为任何得救的可能性都没有。但当我们发现我们因信而得的义是基督完全之义时，我们就会看见这福音是何等的荣耀。福音简简单单的就是：我能够与上帝和好，我能够被称义，不是根据我所做的，而是根据基督已经为我成就的。

当然，更正教实际上教导的是一种双重的归算。我们的罪被归给耶稣，而他的义被归给我们。在这个双重的交换中，我们看见上帝并没有在为他的百姓提供救恩时妥协了他的正直和完全。相反，他把罪归在耶稣身上之后，彻底地刑罚了罪。这就是为什么他能够同时“自己为义，又称信耶稣的人为义”，如保罗在罗马书 3:26 所写。所以，我的罪到了耶稣那里，而他的义到了我这里。为这个真理，分裂教会也是值得的。这是决定着教会或站立或跌倒的一条教义，因为它决定着所有人或站立或跌倒。

我很奇怪为何天主教对归算的观念的反应竟然如此负面，在其自己的赎罪教义中也主张我们的罪被归给了十字架上的耶稣，这也是他的赎罪之死对我们有价值的原因。归算的原则在那里是有的。不但如此，罗马天主教还教导说一个罪人还可以通过功德库中的功德转移到他身上而领受赦免，但这样的转移不借着归算是不能完成的。

罗马天主教宣称，宗教改革的称义观使上帝陷入了“律法上的虚妄”，破坏了他的正直。罗马天主教问说，完全公义而圣洁的上帝，如何能够当一个罪人事实上并非是义的时候却宣称他为义。那使得上帝似乎是做出了虚妄的宣告。更正教的回应是，上帝宣告百姓为义是因为他把基督真实的义归算给了他们。基督的义是没有虚妄的，而上帝归算义的恩典也绝非虚妄。

保罗与雅各

罗马天主教对更正教称义观最主要的反对是根据雅各的教导。在雅各书里，他写道：“我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义吗？……这就应验经上所说：‘亚伯拉罕信上帝，这就算为他的义。’他又得称为上帝的朋友。这样看来，人称义是因着行为，不是单因着信。”（雅 2:21、23-24）从表面上看，雅各的教导似乎是称义与外在行为有关。我们该怎样理解这段经文呢？

当学者们思考保罗在罗马书 3-5 章中的教导与雅各书 2 章中的教导之间的区别时，他们从不同的角度来看。有的人说雅各书写于罗马书之前，而保罗写罗马书的目的之一就是纠正雅各在他书信中的错误。另有人说罗马书写在前雅各书写在后，雅各的部分目的是要纠正使徒保罗的不正确教导。其他人说谁先谁后不重要，这是一世纪的使徒们神学观念不一致的明证，且在新约中并没有单一和一致的称义观。但相信圣经是上帝的道，也相信罗马书与雅各书都出于圣灵默示而写成的人，便不能如此轻松地摆脱这个困难。他们面临的困难是要调和这两卷书。

要是雅各和保罗在讲到称义时使用了不同的希腊语词汇就好说了。然而，他们两个都用了同一个希腊语词汇 *dikaioo*。要是雅各举例证明自己观点时引用了一位先祖而保罗引用了另一位先祖，也比较好说。然而，保罗和雅各都引用了亚伯拉罕作为主要证据来支持他们的观点。所以，我们越是细究这个，疑团就越厚，而要调和这两段经文的难度也就越高。

要明白这两段经文如何相合，我们必须留心两个非常重要的点。第一，同样引用亚伯拉罕，保罗引用的是创世记 15 章中记载的事件。这件事发生在亚伯拉罕将儿子以撒献在祭坛上之前很久。所以，从创世记 15 章往后，亚伯拉罕已经在称义的状态中了。相比之下，雅各特别提到亚伯拉罕的顺服，愿意献以撒为祭，这是记载于创世记 22 章。所以，雅各讲到亚伯拉罕的称义时，他主要是指发生在创世记 22 章中的行动，但保罗想努力说明的要点是：亚伯拉罕还没有做出什么行为，就已经被白白地称义了。

但要真正解决困难，我们得问自己：**保罗和雅各要探讨的是不是同一个问题**。雅各问道：“我的弟兄们，若有人说自己有信心，却没有行为，有什么益处呢？这信心能救他吗？若是弟兄或是姐妹赤身露体，又缺了日用的饮食，你们中间有人对他们说，‘平平安安地去吧！愿你们穿得暖吃得饱’，却不给他们身体所需用的，这有什么益处呢？这样，信心若没有行为就是死的。”（雅 2:14-17）所以，雅各问的是：“如果有人说自己有信心，却没有行为来证明他所宣称的信心，那种信心能救他吗？”

答案当然是不能。如路德所宣称的：“我们是唯独因信称义，但不是因无所相伴的信心。”如果我们所宣称的信心光是“信”而没有任何行为作为佐证，就不是使人得救的信心。这便是雅各所说的，一种“死的”信心，而不是活的信心。活的信心通过顺服来显明它是活的。这样的顺服行为对于我们的称义并无贡献，但如果没有这样的行为的话，就是称义尚未发生的明证。

雅各继续写道：“必有人说：‘你有信心，我有行为。’你将你没有行为的信心指给我看，我便藉着我的行为，将我的信心指给你看。”（雅 2:18）在这里我们看见在雅各心中的问题是**信心的外在彰显**。但我们的信心要显给谁看呢？上帝需要看见我们的行为才知道我们宣称的信心是否为真吗？当然不是。上帝老早在创世记 15 章就知道亚伯拉罕有得救的信心了，早在他证明自己愿意献上以撒之前。保罗强调一旦有了真实的信心上帝就算他为义。然而，其他的人无法看见我们的心，除非我们证明出来。如果我说我有信心，我除了用我的顺服、显明的行为以外，还能拿什么证明我宣称的信心的真实性呢？

雅各用这个词的时候，他是在谈在人的面前证明所宣称的信心。耶稣自己以类似的方式使用这个词，他说：“但智慧总是从她所有的儿女得证为对的（Wisdom is justified by all her children）。”（路 7:35，吕振中译本）他是什么意思呢？他显然不是说智慧靠着生孩子而得以进入恩典。他只不过是说，各种行为中的智慧靠着所结出的果子显明。

所以，雅各说的是真心心的表露或彰显。当他说：“我们的祖宗亚伯拉罕把他儿子以撒献在坛上，岂不是因行为称义吗？”他并不是说亚伯拉罕是靠献上以撒得以蒙恩，而是说他证明或显明了他所宣称的信心是真实的。

保罗使用“**称义**”一词是从最高的神学意义上，就是使一个人在上帝面前被称为义。他是从我们在公义和圣洁的上帝面前最终和好的意义上论述称义的。他写罗马书很大程度上是要说明救恩如何被成就，所以他强调称义不是靠律法下的行为而是靠行为以外的信心，我们被称义不是靠我们自己的义而是靠基督的义。所以，如果我们仔细读这些段落并认真思考各段落所论及的不同问题，那么困难就不复存在了。

罗马天主教和更正教的称义宣言

然而，罗马天主教仍然拒绝放弃反对意见，并继续教导天特会议提出的称义观。这些在《天主教教理》（1995年）当中的表述涉及一部分我们已经讨论的问题：

成义⁶是基督藉着苦难为我们赚得的。他在十字架上自献为生活的、神圣的、中悦天主的祭品，而他的血，亦为众人的罪过，成了赎罪的工具。成义是透过圣洗、信德的圣事，赐给我们的。成义使我们符合天主的正义，天主以他仁慈的大能，使我们内在地成为义人。成义的目的是为了天主及基督的光荣，以及承受永生的恩赐。⁷

基督的恩宠是天主无条件地赐给我们的恩典，使我们分享他由圣神注入我们灵魂的生命，为治疗其罪恶，并予以圣化：这便是在圣洗圣事中所领受的圣化恩宠或神化恩宠，这恩宠在我们内是圣化工程的泉源。⁸

成义是藉着基督的苦难为我们赚得的。成义是透过圣洗而赐予我们，令我们符合天主的正义，是他使我们成为义人。成义的目的是为光荣天主及基督，并为承受永生的恩赐。这是天主慈爱最卓越的工程。⁹

因此，我们可以期盼天主对那些爱他，并承行他旨意者所应许的天上的光荣。在任何情况下，每一个人应依赖天主的恩宠，期盼“恒心到底”和获得天上的喜乐，作为天主对那些因基督的恩宠所完成的善功，所给予的永远赏报。在望德中，教会祈求“所有的人都得救”（弟前2:4）。教会渴望在天上的光荣中，与其净配基督结合为一。¹⁰

与这些表述针锋相对的，是《威斯敏斯特信仰告白》中清楚而合乎圣经的宣言：

蒙上帝有效呼召而来的人，上帝也白白称他们为义。但不是将义放到他们里面，称他们为义；而是赦免他们的罪，算他们为义，接纳他们为义人。不是因为在他们里面做了什么，或是他们自己做了什么，而是单单因为基督的缘故。并不是因为把信心归给他们，也不是因为他们相信的动作，或是他们有任何其他“有福音意义的顺服”，就算为他们的义；乃是把“基督的顺服，使上帝公义的要求得满足”归给他们，以致他们凭信心接受他和他的义，靠托他和他的义；这信心并不是出于他们自己，乃是上帝所赐的。（11章1节）

所谓信心，就是这样接受并靠托基督和他的义，这乃是称义的唯一方法；然而在被称义者的心中，不是只有信，而是也伴随一切别的救恩，而且这不是死的信心，而是使人生发仁爱的信心。（11章2节）¹¹

我经常告诉我在神学院的学生说，唯独因信称义的教义并非那么难以理解，不需要神学博士学位。但它虽然极简单，却也是圣经中最难以被铭记于心的真理。我们很难理解，我们不能

⁶ 天主教将 Justification 译为“成义”。

⁷ 《天主教教理问答》总第 1992，<http://www.catholic.org.tw/catholic/cknow13.php>。

⁸ 同上，总第 1999

⁹ 同上，总第 2020

¹⁰ 同上，总第 1821

¹¹ 翻译中所引用的《威斯敏斯特信仰告白》，都取自林慈信版译本。——译者注

做任何事去赚取，使自己配得，或是在耶稣基督的功劳上再加上什么，也很难理解当我们站在上帝的审判台前时，我们是两手空空的。我们必须单纯地紧抓基督十字架并唯独依靠他。任何教导与此根基性的真理不同的教会，都已经偏离了福音。

本文选自《教会》杂志 2017 年 5 月第 3 期，总第 65 期。

神学的主题：犯罪的人和称义的上帝

文/奥斯瓦尔德·拜耳 (Oswald Bayer) 译/蔡述宁 校/何当

编者按：本文承接上一期的文章《每个人都是神学家：路德对神学的理解》。译自 Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 3., Auflage, 2007) 的第二章：“Das Thema der Theologie: der sündigende Mensch und der rechtfertigende Gott”。

Theologia est infinita sapientia, quia nunquam potest edisci
神学是无限的智慧，因为它是人永远无法学透的

以上对路德的神学概念 (Theologiebegriff) 的论述，可以通过对科学理论的两个主题（正如路德通过蒂宾根神学家加布里尔·比尔 (Gabriel Biel) 所学到的那样¹）的阐述得到进一步的展开和深入。这不完全是出于神学史的兴趣；这个阐述本身更可以对当今科学理论的主要问题提供丰富的启发和帮助。

以下对“神学的主题”即“犯罪的人和称义的上帝”的论述不是孤立的，而是有意把它放在与神学概念的整体关联中来进行的。因为只有将其放在路德独特的神学概念中，即放在他独特的时间和经历概念、以及旨在安慰痛苦的良知的教牧关怀性神学理解中，我们才能看清：称义不是无时间性的原则，而是一个意义重大的事件。

如果在以下的讨论中，这三个方面被区分开来，这并不意味着它们是三个可相互隔离的单位的叠加，而仅仅是一种便于人们获得整体印象并理解的划分。换句话说：这些讨论每个都是对作为经历智慧的智慧、称义和信仰（尽管这些概念以这样的顺序出现）的讨论。

一、sapientia experimentalis (经历的智慧)

“神学是怎样一种知识？”对于这一传承下来的问题，路德赞同这样一种理解，即神学与其说是一种科学 (scientia)，更不如说是智慧 (sapientia)，正如路德早期就已把神学视为一种 “sapientia experimentalis” 即经历的智慧²并一直坚持这个观点；scientia 并未被排斥在 sapientia 之外，而是被包括在其中。智慧考虑科学与前科学的生活世界之间的关联。

自亚里士多德以来，科学有一套必要的基本原则，principia，并且最终是一个唯一的原则 (principium)；按亚里士多德的科学体系架构，科学的最高峰是理性的神学，即 theologik³。

¹ 加布里尔·比尔：Collectorium circa quattuor libros Sententiarum，第一卷，维尔夫里德·维贝克 (Wilfrid Werbeck) 和乌多·霍夫曼 (Udo Hofmann) 编，蒂宾根，1973 年，第 8 页。参见拜耳，《神学》（同第一章，注 2），31 页以下和 36-55 页。

² WA 9, 98, 21 (Tauler 讲道之边注，1516 年)

³ 比较《形而上学》第十二章。同时应该注意到：对于亚里士多德来说“每个事物只能从它自己本身的原因被证明”（后分析篇，I, 9, 75b），“每一门科学（因此）都有自己的原则”（奥特弗里德·赫费，《后分析

由此，在哲学的上帝概念中，这样一种科学是封闭的。相反，在一种非亚里士多德的意义上，智慧和经验相关。但经验是非终结性的（它并不因此模糊不清⁴）。如果 *sapientia* 包括 *scientia*，那 *scientia* 就无法维护自我，而必须从前科学的生活世界出发并且以此为指向而被相对化。

亚里士多德取消了 *scientia* 和 *sapientia* 之间的区别。他把 *sapientia* 看作是最高形式的 *scientia*，使哲学和神学因此和解。为此，所有历史的、经验的东西以及每个经验时刻都被排除在神学概念之外。作为“*Theologik*”，神学是纯粹理性的神学。这样的神学是最高科学，是全体原则的科学，即关乎唯一原则的科学——推动一切但自己不被推动也不受苦的上帝的科学。

路德却不是这样。他意识到了对上帝之认识的显著时间性，甚至上帝自己的时间性。因此他不把神学理解为原则的科学，而是历史和经验的科学。在亚里士多德主义者看来，“*sapientia experimentalis*”本身就是矛盾的。对于亚里士多德而言，历史性的、后验的事物及经验不是科学的对象，或者根本不是科学的基础。路德则宣称：“神学是一种无限的智慧，因为它是人永远无法学透的”⁵。

这句话及其上下文⁶表达了一种值得注意的理解：神学是经验，是智慧，聆听并学习，但却总是从耳中、心中失去（就是说忘记了），然后，在试炼和患难的压力下又重新学习。在此，神学被理解为开放的历史，没有终结的历史。对神学而言，生活过和经历过的时间是建构性的：虚度的时间，或充实的、实在的时间（当然，这不仅仅是“瞬间”意义上的，即不能延展的、时点意义上的事件，而是在回忆和未来的空间中的，正如它是通过上帝的应许被造，在此时此地让人听到）。在其中，一种末世论的历史、时间和存在观占据主导地位；这是我们在导言中遇到过的。这里所涉及的是一种经历，我在其中经验、尝试、被验证和试炼；这样的经历主要不是“获得”的，而是“忍受”的。人无法通过行动或冥想来控制它。⁷

路德对信仰和神学的理解给亚里士多德的科学和现实观带来了革命；这种理解包含了对亚里士多德上帝观的强烈批判。对于亚里士多德来说，柏拉图的论点是决定性的：如果人转化成为和他相比不同的、更差的、更低级的东西，那这是一种存在的退化。上帝的纯粹作为因此就是，观看自己和思考自己。路德对这样的上帝观的评判简洁明了：“原存在（*Ur-Sein*）（只）观看自己。如果他往外看，那他会看到世界的苦难。在这里，他（即亚里士多德）不声不响地否认了上帝”⁸。亚里士多德形而上学的上帝是完满的、目的明确的，他只观看他自己，但不启示自己，也不委身。他不爱，因此也不受苦。他不受时间和变化的限制。他不是历史性的。路德反驳说：如果上帝是这样的话，他就只观看自己，就看不到在他之外的世界上的苦难，从而去看顾世界，那么他就不是 *ens perfectissimum* 而是“*ens miserimum*”⁹：不是最完美的存在，而是完全可怜的存在。

篇的科学理论之导论》，选自，《亚里士多德：证明的学说或后分析篇》，哲学图书馆第11卷，汉堡，1990年，25版）。这是“一个从科学理论的角度来看意义最重大的洞见。它脱离了系统观念和哲学的统一科学，为单一科学的研究开拓了道路”（同上）。然而赫费同时也坚持，这个洞见并不就是拒绝了 *prima philosophia*，而是（把它）预设“为基础科学”（同上）。但由此就产生了一个问题，即单个科学的多样性及其各原则和以 *Theologik* 为巅峰的 *prima philosophia* 的唯一原则之间是怎样的关系。

⁴ 有关如何区分“*experientia vaga*”和“*experientia ordinata*”，比较迪茨·朗（Dietz Lang），《经验和信仰的可信性》，蒂宾根，1984年，第17页。

⁵ WA 40 III, 63, 17 以下（诗篇 121, 3 注, 1532 年）。

⁶ 参上, 63, 18-64, 7。

⁷ 比较第3点（“被动的生活：信仰”）。

⁸ WA TR 1, 57, 44 以下；比较，注5，（73 以下）73, 22-24（编号 155, 1532 年）。

⁹ 同上，第32行。

在他有关正确学习神学的方法的“三个规则”中，路德对作为“sapientia”——确切地说是作为经历的智慧（“sapientia experimentalis”）——的神学的进一步阐释得到了最清楚的展示：“Oratio, Meditatio, Tentatio”，即祈祷，经文默想，试炼。在他的德文作品集（1539年）¹⁰第一卷的前言中他谈到这一点，并援引诗篇 119 篇（以上帝的话为荣耀）为证。

1、oratio（祈祷）

首先，你应该知道圣经是这样一本书：它使所有其他书籍的智慧都变成了愚拙；因为除了它以外，没有什么书教导人永生。因此，你应该绝对地放弃你的感官和理智。否则你什么也得不到；相反，由于你的狂妄，你自己、其他人和你一起会从天上（像路西弗那样）坠入到深渊和地狱中。你要在你的内室里下跪，真正谦卑而真挚地向上帝祈求，让他通过他的爱子赐你圣灵，来光照、引导你，给你领悟。

你也看到，大卫在前面的诗篇中一直用‘教导我，上主，指示我，带领我，指引我’以及其它更多类似的话祈求上帝。尽管他很熟悉并且每天聆听和阅读摩西五经和其他经卷，他还是愿意寻求经书真正的主人，而不是凭着自己的理性而堕落，成为它（即经文）的主人。因为人因此就会变成帮派分子（Rottengeister，即分裂主义者），自以为是地认为他们能掌握经书，凭着理性能轻而易举地理解其意义，好像人理解马尔科夫斯（Marcolfus）或伊索（Aesopus）的寓言一样，不需要圣灵或祈祷。¹¹

如果路德把理性放在第一位（对于“今生”而言），并且在这个意义上把它推崇为“差不多是神性的”¹²，那么与此形成最为鲜明对比的，是他对理性能力在认识“永恒的”生命以及认识上帝和人自己方面的评价。这个评价是完全负面的。如果这关涉到人在面对审判和称义的上帝时所认识到自己的不信、罪恶，以及对神的全然信靠，那么人应该“绝对地放弃（自己的）感官和理智”。这是因为，人本身的感官和理智只会使人误入歧途，在上帝没有启示他自己的地方寻找他，而在上帝启示自己的地方却完全认错他。这是人本身感官和理智的失败，是和上帝玩“捉迷藏”游戏的迷茫理性的失败。对经院主义的理性神学家，路德大加嘲讽：

当他们用脑袋穿透天空，在天上环顾四周，却看不到任何人，因为基督躺在马槽里，在圣母的怀里；这样，他们就掉下来，摔断了脖子。¹³

学习神学的人，如果他不看别的，只认识到那道成肉身，上帝的降尊和谦卑，那么他就会失去向上抓取的兴趣；他会从下面开始——谦卑地，而不是高傲地。对圣经的解释不是要抵制灵感。灵感的谦卑对应释经的谦卑。如此就是第一条规则之最高境界：

¹⁰ WA 50, 657-661, 注释参见拜耳,《神学》(参第一章注 2), 第 55-106 页。

¹¹ 同上, 659, 5-21。在关于“祈祷”一节中没有注明出处的引文是出自本段引文的开始部分。比较, 路德通过其三段模式(祈祷、默想和试炼)所要表述内容的总结, WA TR 2, 67,32-40(编号 1353; 1532): “但人不应根据我们的理性来衡量和判断、理解和解释圣经, 而是应该借助祈祷, 勤奋地思考并反思。这样, 试炼和撒旦也是一个原因, 使人通过练习和经历学会理解一点、在某种程度上理解圣经; 如果通过其它途径, 或者没有这些, 即使人聆听并阅读圣经, 他也永远不会理解它。圣经因此必须是教导我们的唯一导师和老师; 门徒和学生不应因为向这导师学习而羞愧。并且, 如果我也受到试炼, 我会马上找到一段圣经经文或经句, 用来提醒我: 基督是为我而死的, 我从他那里可以得到安慰。”

¹² WA 39 I, 175,9 以下(《论人》第四点, 1536 年)。

¹³ WA 9, 406, 17-20 (创 28 讲道, 1520 年)。关于和上帝玩“捉迷藏”, 见第六章 2.2。

要在你的内室里下跪(太 6:6),真正谦卑而真挚地向上帝祈求,让他通过他的爱子赐你圣灵,来光照、引导你,给你领悟。

2、meditatio (经文默想)

另一方面,你应默想,即,不仅仅在心里,而且也在外在方面,不断地进行口头诵读,琢磨推敲经书的字句,一遍又一遍地阅读,勤奋地关注并思考圣灵借此要说明的是什么。要注意,不要让你变得厌倦或者认为,读一两遍、听一两遍或说一两遍就足够了,你已经把一切都领悟透彻了。这样是造就不出优异的神学家的;他们就像未到时间的果子,还未半熟就掉了下来。

所以在同一诗篇中,你看到大卫是如何一直夸耀:他要日日夜夜并永远诵读、作诗、述说、歌唱、倾听和阅读——没有别的,只有上帝的话语和诫命。因为上帝不会只赐你他的灵,而没有外在的话语(你要以此为准)。因为他没有毫无意义地命令人,外在地书写、讲道、阅读、倾听、歌唱、述说等等。¹⁴

到论述第二条规则时,路德以强烈的措辞转向了外在方面;前面特别考察的则是其内在部分。他担心,尽管他一再强调内在光照与圣经的关联(Schriftverbundenheit),但前面有关祈祷的论述还是会被误解为是唯灵主义(spiritualistisch),进而是思辨性的¹⁵,所以他以尖锐甚至粗暴的方式强调:圣经这本书应该“不仅仅在心里,也是外在地”被使用;引人注意的是,在这两段关于默想的引文的开始和结尾都有“外在地”¹⁶这一副词。

当路德将默想行为指向外在的话语时,他是以不同寻常的方式使用“默想”一词。他这样做并不是由于某一随意产生的念头。他更是回归古代教会的一个洞见和作法;这做法已经随着时间的流逝被人越来越淡忘,如果还不是完全被遗忘的话。这里指的是出声地读经和祈祷的作法,以及(更重要的)这种实践与圣经的关联,尤其是一种处理诗篇的特定方式。在这样的经文默想中,人不是进行一种自恋式的自我观察(Nabelschau),不是沉浸到自己里面;他不是退到自己里面,而是脱离到自身之外。他的内心活在他自己以外,单单在上帝的话语里面。可以这样来概括:这是“以话语为本的心”¹⁷。默想因此不可能退到圣经文本的背后,回到一种假想的前语言的直接性中,按照这种想法,圣经文本就仅是一种“表述”而已。默想更是在被接受的话语中运动;它是与话语的互动。

3、tentatio (试炼)

第三点是tentatio,试炼。这是试金石。它不仅教你知道和理解,也让你经历到上帝的话语是何等正确,真实,甜美,可爱,有能力,安慰人,是超越一切智慧的智慧。

¹⁴ WA 50, 659, 22-35 (路德德语作品集第一卷前言, 1539年)。在关于“祈祷”一节中没有注明出处的引文是出自本段引文的开始部分。

¹⁵ 在前面前言的选段结尾中,路德谈到了援引自己的心灵的“帮派分子(Rottengeister)”(同上,第18行);这些人拉帮结派,分裂教会。

¹⁶ 和现在的用法不同,在路德的时代这词不仅仅指外表的东西,也指外部的东西(externum):见雅各布和威廉·格林,《德语词典》,第一卷,莱比锡,1854年,第1035页。

¹⁷ WA 10 I/1, 188, 6 (约 1:1-14 注释,教会讲道集,1522年)。

因此你看到，在前面提到的诗篇中，大卫是如何由于必须忍耐仇敌、僭妄的君主或暴君、邪灵和帮派而经常哀告，因为他默想，即用各种方式（如前所述）去理解上帝的话语。因为只要上帝的话语临到你，魔鬼就会来纠缠你，使你熟识上帝的话语，借着他的试炼教导你寻求并且珍爱上帝的话语。因为我自己（我也是鱼目混珠）在很大程度上要感谢那些教皇分子：借助魔鬼的嚎叫，他们打击、逼迫我，使我恐惧，却让我成为了一个相当出色的神学家；要不然，我还达不到这种程度。而他们从我这里获得的，我真诚地愿意给他们以荣誉、胜利，因为这是他们想要的。¹⁸

默想的人必然受苦。没有什么不受显明的争战的影响（路德完全是从启示主义的时间视野认识这种争战，但同时也带有个人的深度）；它是普遍的。这种普遍性（它标志了路德对默想的理解）也是第三条规则的特征。这争战不只涉及担任圣职的牧师，还包括每个基督徒，可以说是每个人。

试炼（关于这个主题路德很想写一本专著）不关乎别的，正是第一条诫命是否被遵行。上帝的统一性，以及相关的现实和对此现实之经验的统一性，并非毫无争议地被认为是永恒和必然的原则，相反是在事实上和实践上，并且也以完全“外部”的方式备受争议的。人如果默想这第一条诫命，他就因此卷入了独一的主和许多的主之间的争执。通过对上帝之统一性的思辨，人无法摆脱这种争执。“单单知道”上帝的统一性以及他的全能，把它一直放在属灵的眼睛前面是不够的；人更应“经历”它。但这样的经历需要时间；它只愿踏足这样的道路，考察过的，用脚丈量了的，就是说：经历过的。

试炼不是什么测试信仰真实性（即信仰者的真诚和可信性）的试金石。它更多是上帝话语的试金石；在试炼以及对抗试炼的过程中，上帝的话语证实了它的可信和能力。“因为只有试炼教人注意上帝的话语。”通过对赛 28:19 这一令人难忘的移译（根据武加大译本而非希伯来原文），路德将他整个对圣经和神学的理解都集中到了这关键性的一点上。

路德的名言“只有经历造就神学家”虽然排除了自负的艺术创作、思辨以及知识的单纯性，但它也不是要为一种纯粹经历的原则代言；那只能是一种模糊的开放性和非终结性的原则。不是经历本身，而是对圣经的经历造就神学家。

二、*subiectum theologiae*（神学的主题）

路德从比尔（Biel）那里传承的三个主要问题中的第二个关注的是什么使科学成为一个统一体。一门科学的统一性可以从其“*subiectum*”的统一性获得。但按照路德的观点，什么是神学的统一的对象？是什么使神学中的语言学、历史学、哲学、修辞学以及教育学的努力成为一个整体呢？

对于某些人来说，神学的对象就是“上帝”，简单而且不需费脑筋；“上帝”是“神学原本的对象”¹⁹。神学研究的所有问题都是“从与上帝的关联（*sub ratione Dei*）这一视角”出发的；

¹⁸ WA 50, 660,1-16（路德德语作品集第一卷前言，1539年）。在关于“祈祷”一节中没有注明出处的引文是出自本段引文的开始部分。

¹⁹ 沃夫冈·潘能伯格：《科学理论与神学》，法兰克福，1973年，第300页。

就此而言，神学是“关于上帝的科学”²⁰。

而在那些和路德一样在“犯罪的人和称义的上帝”²¹中找到神学的对象（*subiectum*）的人看来，一个与此相比显得狭窄得让人无法忍受的定义却是恰当的。从路德的定义来看，其中的动作性形容词（犯罪的人和称义的上帝）不应是被当作是非本质的、附加的，而是基本的、决定本质的“形容词”来看待。从严格的神学角度来看，这样定义的人本质上就是被上帝所控告并宣告为无罪的人。反过来，关键性地，上帝是控告人并宣判人无罪的上帝。只有在与上述对象定义的关联中，宇宙论的和政治性的问题才会成为神学问题。这个定义如果恰当，那它就有无法低估的结果。每个神学论述都因此受这一定义精确性的影响。创造论、基督论、末世审判的理论（作为世界的最终结局）都因此被路德当作称义理论来理解。

并不偶然，路德对神学的对象这一问题的回答也在他对诗篇 51 篇（传统上认为是悔罪诗）的注释中找到；对于路德神学的历史而言，此诗具有特别的意义。该诗篇的本文使人必然讨论罪恶和恩典；而照路德的意思，除此之外神学再无其它的主题。但罪恶和恩典的问题还可以从哲学的（形而上学的、道德的或历史的）角度来讨论。路德决定和判断神学的神学性所依据的“规则”是：“通过上帝的应许和律法而非通过某种人的规则，即‘在你的话语中你显为义’（诗 51:6）”²²。从神学角度来讨论罪恶和恩典意味着：讨论上帝的 *promissio*（应许）和他的 *lex*（律法），讨论控告人并杀害人的律法以及安慰人、赐人生命的福音。

作为罪人的样本，大卫在其人生中经历了称义的上帝；此外，诗篇 51 篇又谈及“所有的罪和它的根源”²³，谈及罪的极端性和普遍性。罪的普遍性涉及全人类，同时也涉及它在个人的存在中的广度和深度。人之为罪人，确切地说人的认罪，使人个体化，成为一个单个的人。“单单在你面前，（主啊，）我犯了罪”（“*Tibi soli pecavi*”；诗 51:6。译注：和合本为 51:4：“我向你犯罪，唯独得罪了你”）。没有这样的认罪，人只是物种中的一个样本，并不是个体。在这里，我们可以看到神学对象定义中的人论的深度，以及神学人论的根源所在。

这一深度是在一个特定的媒介中——借着话语——得以显明或说形成。是一种特定的话语性（*Worthaftigkeit*）、一种特定的语言性（*Sprachlichkeit*）造就了神学对象的神学性（*Theologizität*）。上帝和人类在话语中站在一起：在认罪的话语和赦罪的话语中。路德的定义以第三人称出现。但该论述是一个引申出来的句子。人们可以很容易地回溯到第一和第二人称的句子，回溯到问询（*Anrede*）和回答。所有的教义论述必然能回溯到的那些更为原初的语句，是上帝的问询和人类的回答，是祈祷的语句，颂赞和认信的语句，在其中，荣耀被归给上帝，权柄被归给他，正如诗 51:6 的审判颂赞（*Gerichtsdoxologie*）：“单单在你面前我犯了罪，在你眼前我行了恶，你以话语显为公义……”。

祈祷者就是这样祈祷；他承认上帝的地位，把公义归给他，以公义为上帝的属性。这样一种具体的祈祷环境是上帝的属性和特性的被承认的处境（*Sitz im Leben*）。路德的神学定义中的

²⁰ 同上（承接托马斯·阿奎那的观点，见《神学大全》，第一卷，1,7）；比较，潘能伯格，《系统神学》第一卷，哥廷根，1988年，第15页。

²¹ WA 40 II, 328, 1 以下（1532年）；比较，导论中（时代断裂中）注 17 和拜耳，《神学》（也见第一章注 2），第 36-42、409-418 页。

²² WA 40 II, 374, 5-7（1532年）。有关路德反对一种“形而上学的”、“道德的”或“历史的”理解的转变请参见拜耳，《神学》（同上注 21），第 37 页，注 6。（译注：这里的诗篇，和合本为 51:4：“以致你责备我的时候，显为公义。”）

²³ 参上，319，8 以下。

连词“et”（“homo peccator et deus iustificans”）代表上帝和人类之间的话语交流。犯罪的人和称义的上帝在话语交流中站在了一起。

上帝和人类这种交流性的同在不是理所当然的。通过对比可以清楚地看到其中令人惊异的地方：与这种联合（上帝和人同在）形成强烈对比的，是路德谈到的隔离，即两者的分离，致死的分离。在这种隔离中，“赤裸的”上帝和“赤裸的”人在一起。²⁴“赤裸的”上帝是“拥有他的绝对威严”的上帝，是“Deus absolutus”²⁵。人和他不可能有任何的联系，人无法和他“交往”，无法“交涉”，无法“交谈”；人无法相信他。然而，这种隔离让赤裸的人得不到安宁。他所经历的上帝是敌人。因此，犯罪的人和称义的上帝之间的话语交流首先是一场双方孰是孰非的交锋：一场力争彼此承认的关乎生死的对抗。这样的话语交流不是上帝认识和自我认识之间无足轻重的关联。因为，人所面对的那位是谁，这并非从一开始就是明确的。是上帝，还是魔鬼？在雅博渡口和雅各摔跤的是魔鬼还是耶和华（创 32）？

雅各在雅博渡口摔跤的历史最为直观地展示给人，作为罪人的人和称义的上帝之间的相遇是怎样一回事。当路德强调，在这一对抗中“基督身在其中”²⁶，他由此进一步界定了这中介的类型：这是基督的职分和作为，解除赤裸的上帝与赤裸的人之间的冲突，克服这种致命的对抗，使上帝能和罪人交谈，怜悯他而拯救他：脱离死亡，尤其是脱离崇拜偶像的根源即自我扭曲的人生。上帝与人的这种非毁灭性的而是救赎性的交流性同在是一种在话语中的同在；它以**话语交流**的形式出现。谁借助谁通过哪种媒介而同在（确切地说：走到一起，被带到一起），都在基督论里得到了清楚阐释。

人的对手，人所面对的是上帝还是魔鬼，取决于话语的特性以及其内含的基督论。只有如此，话语和信仰的实情才开放为神学的问题和对象。

除了在应许的话语中，上帝从来没有和人类有过或有其它什么关系。而反过来，除了在对祂应许之话语的信仰中，我们也不能和上帝有什么其它关系。²⁷

在话语交流中的，上帝与人的救赎性同在并不是什么无足轻重的关联和交流，而是上帝与人之间致命对抗的（完全不是不言而喻的）真正出路。它是一个神迹，是我怎么惊叹都不为过的。它不可以简单地（实证主义地）被当作给定的事实来看待，不是不言而喻地可以被神学应用，可以被神学当作起点而使用的。这一并非不言而喻的特性（同时作为意义域，*Bedeutungshof*）是属于神学主题定义本身的。如果把它从它的意义域中切除出来，以至于对意义域及其惊恐（即原初的恐惧，*Urgrauen*）不再有活生生的回忆，那么其余的定义也就是死的了。所以，如果犯罪的人与称义的上帝（换种说法，但也是相同的：如果灭绝人的律法话语与赐人生命的福音话语）组成了神学的对象，那么这一对象不是实证主义式的给定，不是僵死的物体，似乎可以任人论断和评说。这对象是一个活生生的、戏剧性的事件，好像飞行中的鸟一样很难被描绘下来：但它必须被教导给人。

既然犯罪的人和称义的上帝是在话语以及在信仰中彼此同在的，那么神学就不应被理解为若非话语教导（*Wortlehre*）便是信仰教导（*Glaubenslehre*）：如果一定要区分的话，考虑到话语

²⁴ 参上， 330， 1。

²⁵ 同上。第 12 和 17 行。

²⁶ 参上， 329， 7。比较第十章。

²⁷ WA 6, 516, 30-32 《论教会之巴比伦之囚》，1520 年。

是先于信仰的，也只能说是话语教导而非信仰教导。与此相应，这一对象特殊的文本构成也不应被忽略。

神学的对象从其建构来讲是语言性的；在否定性意义上这意味着：神学首要关涉的不是一种知识（理论性误解）或行为（伦理性误解）。它也无涉某种从根源和本原角度而言在话语背后，为话语之基础的东西（心理学式的误解）。它更是关涉那种律法和福音具体发生于其中的、根本性的语言事件（*Sprachhandlung*）。其对象的生命性（*Lebendigkeit*）和身体性（*Leiblichkeit*）特征，促使神学形成对其对象之对象性的独特理解，而不是像通常那样被迫在主-客体模式或者统一理念这两者之间做选择。唯有借着神学对三个完全互不为原因、也不同属于一个总概念（比如上帝的自我启示）的经历事件的考察，对神学对象的这一独特理解（犯罪的人和称义的上帝）才能形成。“对象”戏剧性地产生于以下三个经历之中，即：

- A) 在律法对我的反驳中；律法使我陷入罪恶，控告我并且把我交给死亡²⁸；
- B) 在福音的应许中；在福音中上帝自己和基督为我代言，代替我²⁹；
- C) 在上帝之隐藏³⁰造成的冲击中；这种隐藏无论如何不能只被理解为是律法的后果，它是与福音截然相反的，是令人压抑地不可理解的。

三、 *vita passiva*（被动的生命）：信仰

比尔的第三个即最后一个问题（神学是实践性的还是理论性的³¹）能最好地展现路德的神学概念，因为人可以用路德对信仰的理解（这对于其神学概念是基础性的）来解答它。

路德是这样处理这个问题的：他突破了从亚里士多德传承下来的区分理论和实践、思考和行动的二分模式——“好使我们不致把 *vita activa*（主动的生命）与其功绩、*vita contemplativa*（思考的生命）与其思辨混淆起来”³²。就是说，路德很少把神学归结于 *contemplatio*（思考）³³或者 *actio*（行动）之下。他找到的第三种模式是一种如此独特的过程和道路，以至于必须得到独有的名称：而路德也正是以“*vita passiva*”这一概念命名的。

vita passiva 的关键在于它是和一种特定的经历联系在一起的：主要不是我得到的，而是我遭受的经历：“他生活着，或毋宁说，他死了，把自己交给了地狱，他因此成为神学家；并不是因为他认识、阅读或者思辨”³⁴。信仰的正义性³⁵之所以是被动的，是因为“我们让上帝

²⁸ 参第三章，注 27 及第八章。

²⁹ 参第十章

³⁰ 参第九章。

³¹ 参上，注 1。

³² WA 5, 85, 2 以下 (=AWA 2, 137, 1 以下，《诗篇讲座》，1519-21 年；诗 3:4 注释)。

³³ 路德的争论尤其是在涉及两者的关联时。像“我做得不好；我被咒诅”这样“实际的”考虑被路德认为是“投机的”：WA TR 2, 56, 20-22（编号 1340；1532 年）。比较 WA 40 II, 329, 3-332, 7（诗 51: 3 注释，1532 年）

³⁴ WA 5, 163, 28 以下 (=AWA 2, 296, 10, 《诗篇讲座》，1519-1521；诗 5: 12 注释)。路德的话显然是夸张，他并不是要排除认识和阅读，正如他在和这一名言平行的话中所显示的（WA 39 I, 421, 4 以下，《驳反律法主义者（*Antinomer*）的第二次辩论之前言》，1538 年）。在那里，路德完全是从正面的意义来讨论认识和阅读的。

³⁵ 应当注意的是，路德没有反对亚里士多德对“正义”的定义（《尼克马尼伦理》第四章）本身，而只是反对把它移植到罪恶和恩典理论中的做法。对于伦理学而言，路德很赞同亚里士多德关于伦理和政治的观点。

单独在我们里面运作，并且我们自己尽全力不使自己产生任何影响”³⁶。“信仰是上帝在我们里面的工作，即转变我们、从上帝而得新生（约 1:13）以及杀死老亚当；他把我们造成完全不同的人，有心灵、勇气、感觉和各种力量”³⁷（比较申 6:5）。信仰因此完完全全是上帝的功绩，不是人所成就的，人只能是接受和忍受它。与行为之义全然相反的是基督徒的义；它是被动的。我们只是接受它。我们不起任何作用，而是忍耐一位在我们里面运作的他者：上帝。这样的义不为世界所理解³⁸。对于身陷自我之中的人来说它是隐藏的：人想通过自己取得成就，不仅要通过自己的行为和成绩有所成就，更想借此造就自己。

路德把信仰革命性地重新定义为“被动的生活”；这是路德在和某一特定形式的神秘主义（正如他在 Tauler 的讲道中所认识和看重的）的接触中发现的。这种接触无疑是批判性的。因为在貌似被动的神秘主义冥思中，也有可能隐藏着思辨和专注带来的提升自我的成就。而完全被动的、只能忍受的信仰之公义（*justitia passiva*）正好相反：只有称义的想法（形而上学）以及称义的行为（道德），包括人们追求的两者的统一全然被摧毁了，它才会出现。信仰不是知识或行为，不是形而上学或道德，不是主动的生活或思辨的生活，而是被动的生活。

本文选自《教会》杂志 2009 年 11 月第 6 期，总第 20 期。

³⁶ WA 6, 244, 3-6（《关于好行为的讲道》，1520 年）。

³⁷ 鲍尔康编，《圣经前言》，182（=WA DB 7, 10, 6-8，《罗马书前言》，1522 年）。

³⁸ WA 40 I, 41, 2-6（《关于加拉太书全书主题》，1531 年）：“但从我们而出的公义不是基督徒的公义；我们不会通过它而成为义的。基督徒的公义完全相反：在我们无能为力，只能忍受时，即一个他者（就是上帝）在我们里面运作时，我们只能接受的被动的公义。它不为世界所理解：（它是）隐藏在奥秘中的（林前 2:7）”。

什么是“福音的”？

——路德神学的改教转折

文/奥斯瓦尔德·拜耳 (Oswald Bayer)

译/蔡述宁 校/何当

本文承接 2009 年 11 月总第 20 期的文章《神学的主题：犯罪的人和称义的上帝》，译自 Oswald Bayer, *Martin Luthers Theologie: Eine Vergegenwärtigung* (Tübingen: Mohr Siebeck, 3., Auflage, 2007) 的第三章：“Was ist ‚evangelisch‘? Die reformatorische Wende in Luthers Theologie”。

Ich will nicht zu einem Ketzler werden,
indem ich dem widersprechen,
wodurch ich zu einem Christen worden bin.

我不愿意反驳那使我成为基督徒的，而成为一个异端。

抗罗宗 (protestantisch) 教会，尤其是以路德的名字命名的宗派教会，单单由于其实际存在就能获得代表路德神学之改教转折的权利。但这样的事实还不具有规范性力量。和系统神学一样，历史神学若要在教会内部并且针对教会发挥其批判功能，它就不能放弃检验与“福音的”和“宗教改革的”这两个形容词相连的这一诉求的适当性 (Sachgemäßheit)。然而它应该是对于哪些事实 (Sache) 是适当的 (gemäß) 呢？换一种问法：什么是路德神学中“宗教改革的”？

我将分四步来回答这个问题：首先梳理出提问的角度，并找到包含在一个特定的“应许”概念 (Promissio-Begriff) 中的关键点。在第二步中我会阐述这一点。第三步是细致地描述这个应许概念，借此清楚区分作为恩赐之应许的福音，和命令人、导致人犯罪的律法。最后点明，在对律法和福音的区分这一实际发生的事件中，那由圣灵所促成的确实性 (Gewissheit)。

一、提问的角度¹

“reformatio”一词本身只提供了对问题初步而不甚明确的提示。它指的是回溯到本源，一种尝试，使其重新发挥作用，或者发挥新的作用。然而，研究这个概念在路德之前、之后以及路德本人那里是如何应用的，并不能揭示出必然适合于一个概念的特定内涵 (Inhaltlichkeit)：它不仅应一般性地描述某一教会-宇宙历史中的现象及其当下的影响，还应发挥一种规范性的功能。如果有人 (比如在按牧时) 呈交认信文件并为其辩护，视其为应尽义务且承担它，他就要实现这样的功能。借此他说明，路德神学中的改教转折并非是开启了一个延续至今的历史进程的偶然出发点，在其中“那宗教改革的” (das Reformatorische) 一点点地显出其轮廓——它是作为系统的和神学论争的 (kontroverstheologisch) 历史原始处境，以一种确定的语言表述方式被表达的。

而这并非不可动摇。所以“那宗教改革的”的权利 (Recht) 及其真理内涵 (Wahrheitsgehalt)

¹ 更详尽的阐述参见：奥斯瓦尔德·拜耳，《路德神学之改教转折》，ZThK 66，1969年，115-150页。

就必须不断被检验，特别是考虑到梵二会议以来罗马-天主教和新教-路德宗（*evangelisch-lutherisch*）神学之间的可喜对话。严谨而细致的神学论争的努力是普世教会达成谅解不可或缺的前提条件。

而如果总是以某种既定的主导性观念去分析文本，如何才能在那些文本中找到“那宗教改革的”呢？像“同是罪人和义人”（*simul iustus et peccator*）这样的表述形式是否把它概括出来了呢？

把一个本身还需要诠释（即不适合当作标准来应用）的表达形式进行经典化不起什么作用。要将困难程度降至最低，只有在一个本身尽可能清晰且封闭的文本关联（*Textzusammenhang*）中寻找“那宗教改革的”。这样的文本关联并非是随意地被经典化了的，而是根据其历史地位本身就已经是标准，证明自己分辨不同意见，又造就了神学论争的处境。毫无疑问，《论教会的巴比伦之囚》（1520年）一文提供了这样一种文本关联。路德独特的立场在这里得到了独特的展现，是诸如《海德堡论辩》（1518年）及其中的“*theologia crucis*”（十架神学）无法表达的。同时，它也导致了天主教会对其严厉地否定：在天特大公会议最重要的决定和对圣礼理解的界定方面，以及在称义论敕令中，天主教会（回顾几十年的论战）都特别地反对这篇文章及其影响。这样，在这篇文章中（具体地说，即在该文所阐述的 *promissio* 和 *fides*、应许和信仰的关系中），路德神学中之“那宗教改革的”得以不可超越地清晰界定。

要使用如此获得的标准，就会马上面对这一问题：它和路德早期的著述有什么样的关系。在历史哲学的意义上，“那宗教改革的”并不是（回头看也不是）必然被人认识到的，而必须在其出人意料的连续性中被确定，即，它是发现（*Entdeckung*）。这并不意味着把结果和趋势分割开来，只是否定直线性（*Geradlinigkeit*）的理解，拒绝将早期著作按“萌芽和发展”的器官学模式来诠释。运用这种模式是不希望破坏早期和后期神学之间的关联，这是对的。但突破和转折并不能被当作发展来理解，也不是一个运动必然具有的时刻——即使新、旧事物之间的关系好像提问和回答那样。虽然特定的视野可以通过提问确定，可能的答案的数量是有限的。但一个经历着的（*widerfahrend*）回答并不一定是来自提问；它意味着一种新的开端，一种超越所有期望的惊喜，一种发现。

而路德自己（在其1545年拉丁文文集第一卷的《前言》中）为他的诠释者勾勒了了解其神学开端的一个视角：折磨人的问题得以释然而解；紧闭的门打开了。²

人们大多都把《前言》中所描述的突破直接等同于路德神学中的改教转折：而这自我见证的语言、内容及其最显著的位置都支持这种观点。但有争议的是，这《前言》所描述的新认识，和前期的哪一个认识相一致。人们主要把它视为一个在不同的文本中闪现，而在其它地方仍然隐藏的新观点，它在时间上、事实上早于路德和那些执着于旧学说的势力之间的冲突，也就是，在赎罪券争论之前。这个所谓的“早期论”（*Frühdatering*）和主要由恩斯特·比策尔（*Ernst Bitzer*）³所坚持的“晚期论”（*Spätdatering*）相对立。两种观点的共同之处则是，他们都以上述1545年《前言》中路德的自我见证为直接导向。在此，人们a）很少注意到，由于路德其它形式的回顾，这个见证被大大地相对化了，并且，与此相关的，b）大多忽略了

² WA 54, 179-187, 其中186, 1以下：“我却猛烈地敲打（太7:7以下）保罗那节经文（即罗1:17）——心急火燎地想知道，圣保罗要说些什么”；同页第8行以下：“因为我感到获得了完全的新生，通过敞开的门径直跨进了乐园。”比较，WA 43, 537, 12-25（创27:38注释）。

³恩斯特·比策尔，*Fides ex auditu*，《对路德上帝公义的发现之研究》，Neukirchen，第三版，1966年。

这个见证对于定义改教转折所能起到的作用的限度。

a) 主要从回顾不同的《桌边谈》出发，人们试图把这一改教转折——对上帝的公义（*iustitia dei*）的意义的发现——与对律法和福音之区别的发现（这种根本性的崭新认识被路德同样描述为是突破）联系起来考察。但这样困难反而增加了，因为，与那必须首先获取的标准不同，路德在早期讲义中对“灵和字句”的理解，与其在回顾时形式化地（*formelhaft*）谈到的认识是否一致，这是无法合乎事实地获知的。

此外，还有第三组以“*promissio*”（应许）为标志的回顾性的自我见证没有发挥作用。其中最重要的文本是 1545 年⁴的《创世纪讲义》中的一部分；它从所注释的经文（创 48:20 以下）出发，像是神学的遗愿和表达确信的信仰告白⁵；并且，不同于在时间上与之紧邻的那个《前言》，它清晰地描述了改教之发现。这一发现重新揭示了上帝的应许，而这应许“在教皇制下，对于所有神学家而言是隐晦而不明的”⁶。在这里，改教的发现和路德在 1520 年的《巴比伦之囚》中所坚持对应许的理解完全一致。这一理解以“那宗教改革的”的形式同样也在路德回顾性的自我见证和神学遗愿中出现。

b) 这样，《前言》对于定义改教转折所能起的作用的限度也已经被表明了：如果人试图把在《前言》中被勾勒出来的对罗 1:17 的崭新理解和路德早期对这节经文的注释等同起来的话，他就会看到，存在着不同解释的余地，而它们并不相互补充，而是彼此排除。由此表明，它是如此一般化，以致在路德的著述内部，它就已经不能被当作标准来使用（从神学论战的角度来看，“那宗教改革的”也同样不甚明确⁷），除了从其用语形式（*Formel*）来看，它是属于奥古斯丁的传统，并在天特大公会议敕令中也是如此出现的⁸。

以上罗列的内容表明，“那宗教改革的”从内容上来说应被视为是在《巴比伦之囚》中对应许的理解中确定的，同时，其回顾（它并没有以“应许”这个关键词作为标识）的用语形式也有必要从这一理解出发来诠释。

在理解“那宗教改革的”的第一次努力中，这一切得到了充分的澄清和界定，脱颖而出成为标准，以至于我们可以从它出发，在路德神学转折迭出的历史中，追问这一改教之转折；在这历史中，它第一次展现自己。这里，对它的撰述在事实上（即语言上）不能是片断的，而必须是在内部封闭的、清晰的文本关联中，从而在展示它时，能够避免退回到意指（*Gemeintes*）——退回到总概念或者说基本结构——以及选用从后期文本中找来的决定性诠释媒介。

按这个视角找到的最早文本是 1518 年初夏的论辩，“*Pro veritate inquirenda et timoratis*

⁴ WA 44, 711, 7-720, 56。比较，《导论：在时代断层中》，注 20。

⁵ 同上，720，（28-36 以及）50-56。比较，同上 716，27 以下。

⁶ “当我还是在教皇制下面的修士时，‘话语’（*verbum*）或‘应许’（*promissio*）那个概念根本没有被使用；而我感谢上帝，他让我生活在这个时代，让我和所有信徒在这时代中都听到它（应许）。因为，听到了话语的人，就能轻松地领会上帝的应许，而在教皇制下这应许对于所有神学家而言是隐晦而不明的（*quod in toto Papatu omnibus Theologis obscura et ignota erat*）”（同上，719，18-23）。

⁷ 有关这整部分内容，也可参考：盖哈德·艾伯林，词条“路德 II，神学”，*RGG*，第三版，第 4 卷，1960 年，（495-520 栏）498 栏：“后期的回顾中对 *iustia Die* 的崭新理解，在防止把它和也在经院主义释经传统中出现的奥古斯丁的观点相混淆起来方面，其用语形式特征（*die formelhafte Charakterisierungen*）无法发挥充分的作用。由此表明，路德在后期对改教转折的回顾只具备有限的价值。”

⁸ *Decretum de iustificacione*（称义敕令），第 7 章（海恩里希·但钦格和彼得·须纳曼编，《信仰告白与教义汇编》，弗莱堡，第 39 版，2001 年，1528-1531，506 以下）

conscientiis consolandis”（为寻求真理并安慰恐惧的良心）的 50 条论题⁹。通过援引圣礼忏悔，这些论题预先表述了《巴比伦之囚》中对应许的理解。同时，它们也是对罗 1:17 的说明；这节经文作为它们的“总结”（summa）在最后总括了它们的内容。

其中，由于关键词“上帝的公义”（罗 1:17）作为那些关于应许和信仰的论题的简短用语形式出现，而它反过来又应由这些论点得到阐释，这样，对 1545 年《前言》和《创世记讲义》的回顾就在两者之间的交汇点上被重新认识。在此意义上，《为寻求真理并安慰恐惧的良心》是一个改教文本；是的：**第一个改教文本**。因为正是借着在该文本中所彰显的对应许的理解，救赎的确实性（Heilsgewissheit）得以确立；后者成为路德与罗马教会代言人之间的争论焦点——在 1518 年 10 月奥格斯堡的审讯中，大主教迦耶坦（Cajetan）激化了这一争论焦点。

注意路德公开记录的与迦耶坦的遭遇，对于认识路德神学的改教转折，借此明白什么是“福音的”具有本质性的意义。在这里，争论焦点显露得最为清晰，而对于路德而言，这是基督徒和异端的分野之所在。路德的改教发现，即应许以及由此而对救赎的确信（按路德自己的见证，借此他才“成为一个基督徒”）在迦耶坦看来是“错误的”；而迦耶坦极力坚持的，对于路德则是“属于异端的”：“我不愿意反驳那使我成为基督徒的，而成为一个异端；我宁愿死去，被焚烧，被驱逐，或被诅咒。”¹⁰

而误解只会是产生在深层的意义中，在其中，对同一事物的不同评价有了根本性的分歧。

二、应许：解放性和使人确信的言行动（gewissmachende Sprachhandlung）

1、表述性和建构性的语句

路德对福音的改教重新发现和一些特定的语句紧密相连——比如像这种：“看哪，我与你们同在，直到世界的末了”（太 28:20）。这样的经文是 *promissiones*，是应许、承诺。英国语言分析家奥斯汀在描述施事句（performative Sätze）时，正是以“承诺”为例；他询问并说明“如何以言行事”（How to do Things with Words）¹¹；这些经文也可如此描述。我取奥斯汀理论之实，区分表述性的（konstatierende）表达和建构性的（konstituierende）表达（这和奥斯汀不同）。

表述性表达涉及一种已经形成的事态（Sachverhalt）；其行动（Handlung）是确定（Feststellen）的行动。表述性语句就是呈现已经形成的事物。它是陈述逻辑中传统意义上的判断语句。奥斯汀把施事性表达和表述性表达区别开来，在施事表达中发生的是另一回事。它本身构成了

⁹ WA 1, 629-633。这段文字鲜为人知，以致它没有出现在任何现代的路德选集中。只有库尔特·阿兰德（Kurt Aland）把它和改教转折的问题联系起来（《通向改教之路：路德改教经历的时间和特点》，ThEx NF 123 期，1965 年，108 页）；他一方面特别强调其意义，另一方面却又做出了限定（“这里，新的认识在不同的地方不断地出现”，等等）。

¹⁰ WA BR 1, 217, 60-63（《给卡尔斯塔特的信》，1518 年 10 月 14 日）；比较，WA 2, 18, 14-16（Acta Augustana，《奥格斯堡文件》，1518 年）。比较，第 4 章 6.2 以及第 12 章注 7。此外，盖哈德·和宁，《迦耶坦和路德》，斯图加特，1966 年。

¹¹ 约翰·L. 奥斯汀，《如何以言行事》，1955 年哈佛大学的威廉·詹姆士讲座之演讲，剑桥/马塞诸赛，1962 年。

一个事态；它不是确定一个已有的事态，而是设立事态。因此，当奥斯汀解释何为施事性表达时，他并非偶然地援引在法律术语中被称为是“操作性”（operativ）的语句¹²。这里指的是“在法律行为中实际上被执行的表述，它区别于序言（Präambel）即那些描述法律行动的具体情况表述”¹³。

奥斯汀列举了承诺作为施事表述的主要例子（这不是又一次巧合）。当我说“我向你承诺……”时，我在做什么？当这样的话被说出来或被听到，会发生什么呢？我自己承担了一种责任。这是一个行动，但不是一个毫无关系的旁观者的确认行动，说“他做出承诺”；而是一个设定了行为状态（Tatverhalt）的行动。一种此前不存在的关系由此被建立。如果这个承诺没有得到遵守，被打破了，那这关系也就被破坏了。而另一种滥用承诺的做法是，人作了无法遵守的承诺。如果我做出承诺，却无权也无能履行它，那这个承诺一文不值，是空洞的，是欺骗和谎言。

这一描述已清楚地表明，像“我向你承诺……”这类的语言行动、施事语句，与传统逻辑意义上的陈述语句相比，属于完全不同的，即层次更丰富，空间更大的类型。它的“真”和“假”也不同于陈述语句。作为包纳了时间并赋予其资质的语言行为；它不能在某一个时刻（类似于察看测量仪器的指针）在忽略时间因素的情况下被证伪。（比如，婚姻承诺什么时候被证实或证伪过？）

2、“Ego te absolvo”（“我宣告你罪得赦”）

福音是建构性的语言行动，是有效果的话语；通向路德对福音的这一理解的道路是一条艰难的道路。对赎罪之本质的思考迫使路德对忏悔这一圣礼进行一系列深入的思考，正是此时发生了这一切。一开始，路德把神职人员的赦罪语“Ego te absolvo!”（“我宣告你〈罪〉得赦！”）理解为一种宣告性行为，即表述性的语言行动：神职人员看到人的懊悔，把它看作是在被赦罪之人里面已经生效但人还未察觉的上帝的称义（上帝的赦罪）的标志，并且让上帝的赦罪本身显现出来；他确定并表达这一赦罪，为使被赦罪者意识到此点。由此，在严格的传统陈述逻辑的意义上，赦罪的话语被理解为“判决”。

最初，路德还完全停留在语言的古典理解的框架中（尤其是斯多亚主义的理解）；奥古斯丁的标记释经学（Signifikationshermeneutik）继承了这种理解，统治了至今仍被普遍接受的对语言的理解。按这种理解，语言是由指向客体和事态的符号（Zeichen），或者是由表达情感的符号组成的系统。在这两种情况下，符号——不管是作为陈述（Aussage）还是表述（Ausdruck）——都不是事物（Sache）本身。

signum（符号）本身已经是 res（事物），语言符号本身就是事物——这是路德的释经学的重大发现，是严格意义上的改教发现。在一篇《桌边谈》¹⁴中，路德用以下的话把这一理解最为精准地概括出来：“哲学符号是不在场的事物的标记；而神学符号是在场的事物的标记。”

¹² 奥斯汀，《实施表达和表述性表达》，选自，吕迪格·布尔纳选译，《语言与分析：当代英国哲学选读》，KVR 275，哥廷根，1968年，第（140-153）140页。

¹³ 同上。

¹⁴ WR TR 4, 666, 8 以下（编号 5106, 1540 年）。

区分性的“改教”在于发现了 *iustitia dei*（上帝的公义）的一种意义；这意义完全不能与上帝之公义的自我宣告的方式和媒介隔离开来；上帝之公义通过救赎应许的可靠话语，通过构建了救赎确实性的 *promissio*（应许）自我宣告出来。

路德 1518 年的改教发现首先是在对忏悔圣礼的思考中形成的。符号本身就是事物；这样，在涉及赦罪时，“我宣告你罪得赦”这句话不是一个仅仅表述了既有之事（即，内在的、来自上帝的、原本的赦罪或称义被认为是已经完成）的判决，而是一个语言行动，它构造了一个行为事态¹⁵，设定、创造了一种关系——即在以其名义宣告应许的那一位，和被告知应许并相信应许的那一位之间的关系。路德称这样一种带来解放和确实性的，促成交流的语言行动为“*Verbum efficax*”：起作用的、有效的话语。

3、作为中心的应许（*Promissio als Mitte*）

在洗礼和圣餐礼中，路德也发现了这种施事话语——同样也在圣诞历史（路 2:11：“今天救主为你们而生！”）中，在复活历史中，以及许多其它的圣经见证中。和前面一样，他称这些语句为应许（*promissio*）。它们是基督显现的具体方式和形式：有约束力的和清楚的，即清楚地是解放性的、使人获得确实性的。在孤独的、内心的自言自语中，人无法找到这样的自由和确实性。只有以另一个人（不仅是在职的圣职人或布道人）以耶稣之名向我说出的允诺（*Zuspruch*）为媒介，它们才形成。我自己不能向自己许诺。它必须是向我被说出的。因为只有如此，它才展示其真实（*Wahrheit*），带给人自由和确信。

照此，和所有形而上的上帝论构想不同，上帝的真实和意志不是抽象的属性，而是在特定的处境中，作为具体的允诺，口头和公开地临到特定的聆听者的东西。“上帝”被人作为承诺者抓住；他通过口头的话语向人做出承诺：人可以信赖他。上帝的真理在于他的信实，他以此遵守他的承诺。他完全执守一次性做出的洗礼应许（*Taufpromissio*），从而受试炼的人（*der Angefochtene*）通过布道的口头话语得到能力和激励，能够一直不断地执着于这唯一和确定的应许，并且通过这种方式摆脱他的自高自大和自暴自弃。

如果神学对其显然的对象，即福音的反思，是居于对经文语句的形式结构之精确的形式批判学（*formkritisch*）认识（*Wahrnehmung*）和描述，那它首先排除了一种认为圣经中的一切都是同等重要的圣经主义（*Biblizismus*）。这样的神学是批判性的，因为它全面地关注形式批判的特殊点，并且认真地对待语言形态（*Sprachgestalt*）和事态（*Sachverhalt*）的融合现象。另外，它不从圣经中检出单一的概念和观念（如“邻人之爱”或“自由”）或者模式（如“唯独因信称义”和“公义寓居其中的新天新地”）。它也不退回到经文的意指（*Gemeinte*），回到藏在文本背后的历史，或者一种作为文本之基础的对人之存在的特定理解。它只受完全特定的语句、完全特定的语言行为引导；而它能证明，这些不是被随意挑出来的，或者是从藏在文本背后的某一原则引申出来的。因为圣经本身就包含许多这类的应许，以及能轻易转换成应许的语句。

4、能力的问题

¹⁵ 这同样也适用于祝福，路德准确地把它描述为“建构性”的语言行动：祝福涉及到应许和作为当下的恩赐的信心；它不仅仅是一种祝愿，也是直陈式的（*indikativisch*）的和建构性的：它带给人的，正是人一字一句所听到的（WA 43,525,3-19，创 27:28 以下注释）。比较，同上，247，22-26。

我们也要进一步关注权威化 (Autorisierung) 即合法化 (Legitimierung) 的问题, 或换一种说法, 证实 (Verifikation) 的问题; 这些问题不是神学今天才提出来的。

如果神学问题是在于如前所述的应许, 那么对于证实这问题就会由此产生两种负面的意义: 首先, 由于应许不是陈述语句, 它不能被转化为这样的语句; 其次, 由于应许不是指示行动的语句, 他也不能被转化成这样的语句。设若它是指示行动的语句, 那么其真实性 (Wahrheit) 的标准不是建立在其可实现性之上, 就是在其实现之上; 不是在行动的可执行性上, 就是在语句所指示的执行的执行上。这样, 真实性就变成取决于实现 (Verwirklichung)。这样一种在实现模式下的转化, 前提是允诺所表达内容的非原本性 (Uneigentlichkeit)。

相反, 允诺的真实性 (任何辩证法都不能概括这种事态) 单单基于该允诺自身所带出的, 或更准确地说, 所构建的领域。即它基于说话者 (他在这种允诺中才展示和显明自己) 和聆听者 (包括其处境、其在世界历史中的生活历史) 之间的关系。如果听者是在这允诺所建构成的关系之中被当成真, 被证实, 那么就不能说听者自己证实了允诺。路德反对那种观点, 即“梦想说: 信仰是潜伏在灵魂中的一种素质”, 且这素质能被问询 (angesprochen) 和被现实化 (aktualisiert)。

路德继续说道: “倒不如说, 当作为真理的上帝话语被听到, 并且人心在信仰中依赖于它时, 人的心就正是被这话语的真理所浸润, 并且通过真理的话语被当成真, 被证实了”¹⁶。

想要自己证实自己, 这是无神论; 并且, 无论我是要借着自己主观的敬虔还是公开表明无神论来证实自己, 结果都一样。在此, 人想要陈述关于自己的真理, 但这正是把上帝当成了说谎者。

5、小结

1) “上帝的公义” 只有特别通过对应许和信仰的崭新理解才能被定义。这说明: 宗教改革的称义理论只是宗教改革特有的应许和圣礼理论的一般性扩展, 加上其信仰之特殊字面性 (Wörtlichkeit)。

这对现今神学论争的工作 (它被理解为促成普世教会间谅解的媒介) 来说又有什么意义呢? 有一种日趋普遍的观点认为, 不是对称义的理解, 而是对教会的理解¹⁷造成了教会分裂; 对此应该明确指出, 这只会掩盖而非确定真正的争论点。如果神学论争认真对待其原初处境 (Ursituation), 那么它就会严格地将各自的称义理论放在那决定了它们的各自的应许和圣礼理论的角度上分析。在奥格斯堡, 对于他们共同的争论主题, 路德和卡耶坦的观点截然不同。这里的问题是, 以耶稣基督的权威向罪人所承诺下的话语, 其力量 and 影响范围如何, 以及相关的信仰的力量和影响范围如何。从话语和信仰开始, 上帝和人、圣经和传统、圣职人和教

¹⁶ WA 6, 94, 9-12 (关于 fide infusa (注入的信仰) 和 fide acquisita (获得的信仰) 的争论之第 12 条论点的解释, 1520 年 2 月 3 日)。

¹⁷ 约瑟夫·劳尔茨早就这样认为: 《马丁·路德: 他的精神结构要点》, 选自, 欧文·伊瑟罗和康拉德·瑞朴根主编, 《改革中改革: 向胡伯特·耶丁致意文集》, 第一卷, 明斯特, 1965 年, 第 (214-246) 244 页: “在这里应该认真地对待这认识, 即 (不同于以往的 400 年) 称义在今天几乎不再被认为会造成教会分裂。是有道理的。” 与此相应的最新观点, 瓦尔特·卡斯帕尔: 《普世教会运动的处境与未来》, 选自: 《神学季刊》第 181 期, 2000 年, 第 (175-190) 186 页: “在澄清了称义理论的基本问题之后, 与改革教会之间对话的首选问题是教会论问题。”

会也都被不同地理解。

2) 整个传统主题的严密体系是在 1518 年到 1520 年期间一步一步地撕裂开的：这并不是要否认在决定性的地方断裂已经发生，而是要凸显新观念如何以历史而非机械的方式实现了自己。这表明，如果当时问题的基点不是已经由对应许的崭新理解严格地确定了，处在变革之中的神学会怎样滑回到传统的轨道上去。其承载能力（Tragfähigkeit）不仅在圣礼观念以及相关的教会概念（尤其是圣职人和异端概念）的重新构造中，也在那些与路德早期神学中一些重要观点（比如对祈祷、耶稣基督其人及其事工、律法和福音的区别、信仰和行动之间关系的理解）有着根本性区别的理解中表明出来。

3) 如果把《为真理》（Pro veritate）当作路德神学之改教转折的原始记录，则以下问题也得以解开：某一个体就其在特定的教会、神学和信仰史视野中的问题所获得的解答，如何能够（如何居然可能）成为其他人的信仰基础和认信。这样的套用（Übertragbarkeit）可以为入理解，如果改教转折不是在未被说出也不可言说的事物中：在路德“差不多没有意识到”的“一个深层次”上¹⁸，而是在一个以语言关联自我显示的发现中。由此，不是“学说”（Lehre）站到了“生命”（Leben）的对立面，而是这一非此即彼的选择被克服了。路德所发现的，那被视为真理和对惊恐良知之安慰的，既非一种源初生命活力的不可言说的单子（Monade），也非某种教义体系，而是（正如服务于这种安慰的论题所显示的）一种最为简单的东西，是在一特定的表述中被说出和听到的：奉耶稣基督的名，在一个应许（promissio）中说出的开释（Losspruch）和允诺（Zuspruch），这应许因其明晰性造就了确实的信仰。在这一形式（Gestalt）中遇见的“那宗教改革的”得以在布道和教义问答的语言中被传递，在书面的认信中被展示和宣告。

4) 《巴比伦之囚》一文全面地表达了《为真理》的论点，将基督徒的时代视为认罪的时代；借着圣餐应许¹⁹，每一次认罪都成为对一次性发出的洗礼应许²⁰新的回溯。通过洗礼和圣餐的相互协助，产生了这独一无二的话语时代，其中，已经做出的承诺的“一次”（Einmal）是新的承诺的“每次”（Allemal）不可超越的前提，而“每次”则通过回溯到“一次”而证实了它，因为在公开宣告性的确认（Bekräftigung）中那“一次”被人记住。

这一话语关联（Wortzusammenhang）的设想，在其应许概念中，指向圣餐礼辞中的分发语（Gabespruch，“为你们而舍”）；对路德而言，这分发语事实上是和“你的罪得赦免”的赦罪同时发生的，而宗教改革对话语和信仰的理解首先和这赦罪紧密相连。但这一理解又马上突破并决定了人们解读整本圣经的方式，并在圣经中处处得以被证实。

圣餐礼辞中的分发语因此不是唯一的应许。但正如路德在区分福音和律法时所注意到的那样，它一直是应许之独特性的总结，是和福音的独特性一致的。作为对福音的一个简短概括，它是每一个福音性布道的基础文本，而布道不是别的，正是对它进行诠释。

按照宗教改革的理解，只有应许成为布道的基础文本，并且其系统的和神学论争的原初处境（它在《为真理》的论点和奥格斯堡对话中被认作是路德神学的改教转折）被认识到时，严

¹⁸ 汉斯·吕科特，《宗教改革的精神历史定位》，ZThK，第 52 期，1955 年，第（43-64）55 页。同上，64 页，“其信仰的数学点（punctum mathematicum）”。

¹⁹ 同上，528，36-529，5。

²⁰ WA 6，528-8-35（1520 年）。这是简短的定义，比较，同上 572，16 以下：认罪不是别的，正是“通向洗礼的道路和向洗礼的回归”。

格意义上的“教会”才存在。

三、律法和福音之间的区分

确实性以明晰性为前提。而只有在作为应许和绝对恩赐（“拿着，吃！”）的福音与命令人、导致人犯罪的律法被区分开来时，造就了确实性的明晰性才会显现出来。律法本身虽然是神圣、正义和良善的，但我们不能完满地实行它（罗 7:12；加 3:10, 12；雅 2:10；加 5:3；罗 2:25）对路德而言，福音是那“另一种话语”，是上帝的第二种及最后的话语，终结的话语。在一篇《桌边谈》中，他回顾自己的改教转折：

最初，我什么都不缺，除了我没有对律法和福音加以区分，把两者看作是一样的，并且认为，基督和摩西只是在时间和完美程度上不同而已。但当我发现了其中的区分，即一个是律法，另一个是福音时，我突破到了那里。²¹

与此相应，在 1532 年关于加 3:23-29 的新年布道中，路德能提纲挈领地阐述：

我愿意这两个词不被混淆，……各归其位，各占其实：律法属于老亚当，福音属于我失败的、惊恐的良知。²²

在同一篇布道中路德又讲到：

圣保罗的观点是，在基督教会中，无论传道人还是听道人都要教导并且领悟一种明确的区别，即律法和福音、善行和信仰之间的区别。当他警告提摩太，要正确分解真理的话语（提后 2:15）时，他也这样命令他。因为律法和福音的这一区分是基督教会的最高艺术，是所有以基督徒之名为荣或接受这一称号的人能够运用并且应当知道的。因为，只要在这方面有缺陷，人们就无法把基督徒和异教徒或者犹太人分辨开来——这完全是依据这一区分的。²³

按路德的观点，只要神学在自己的领域中，在处理任何主题时，它都以律法和福音的区分为指向，并同时试图思考上帝如何以语言-世界的（sprachlich-weltlich）方式与人相遇，从而人能够相信并且自由行动。对律法和福音不作区分（实际上是常见的一般情形）只会有利于致人死亡的律法。相反，对此做出区分则有助于明确阐明福音。路德《论基督徒的自由》一文（1520 年）的第八和九节是对这一区分的经典阐述。

这怎么可能，单单信仰使人成义，不需任何善行就能得到如此满溢的财富，而同时圣经又给我们规定了这么多律法、诫命、善行、等级和方式？应该牢牢地记住，要认真地记住，不需任何善行，单单信仰使人成为公义、自由和幸福，这我们在下面还会更多地听到；并且应该知道，整本圣经可以被分为两种话语：诫命或者说上帝的律法，以及应许（Verheißung）或者说应允（Zusage）。诫命教导并规定我们要做一些善行；但这样的善行并未产生。诫命指示人，却不帮人行善；教导人应为之事，却不提供任何力量。因此，定下这些规条只能让人

²¹ WA TR 5, 210, 12-16（编号 5518, 1542 年）：关于“另一种话语”福音，参见下面注 24、28。

²² WA 36, 41, 30-32。按其“律法和福音”这一强烈的对立虽然不符合圣经，但从事实角度来看却是合理的，正如林下 3:6 所表达的一样。对此，参见奥特弗里德·霍菲斯，《从林后 3 章看律法和福音》，选自，《保罗研究》，WUNT，第 51 卷，蒂宾根，1989 年，第 73-120 页。

²³ WA 36, 25, 17-26。

借之看到自己无能为善，开始对自己产生疑惑……。由此他学会对自己失望，并另寻帮助，好使自己脱离恶欲，这样，他自己毫无能力遵守的诫命，通过其他人得以履行……。

如果人通过诫命认识到了他的无能，并为他应满足诫命而感到害怕，因为诫命必要被履行，不然他必要受惩罚，那么他就会真正变得谦恭，自视一文不值。他在自身中一无所获，能使他借之成为义。这样，另一种话语，即上帝的应许和应允（*promissio*）随后出现了，对他说：如果你想履行所有的诫命，摆脱你的恶欲和罪恶，像诫命强迫和要求你的那样，那么看这里，相信基督，在他里面我为你承诺了各种恩典、公义、和平与自由。你若信，你便得到；若不信，便得不到：因诫命所要求的善行名目繁多，却没有任何益处，都是你力不能及的；但通过信仰，这些就变得轻而易举。因为我已把一切都最为简洁地放在信仰里；这样，谁有了信仰，就能拥有这一切，并且得到幸福；而没有信仰的人则一无所有。如此上帝的承诺满足了诫命所要求的，完成了诫命所规定的，好使一切，即诫命和诫命的成全都归于上帝。他独自规定（命令）；他也独自成全。²⁴

正如在详细界定神学的对象时已经表明了²⁵，像“信仰”或“称义”这些神学对象的特征需要被进一步精确化。因为神学的对象应被当作能动的事件来认识，这样的事件只能通过（也是完全充满冲突的）区分来表明自己。²⁶ 这尤其适用于律法和福音之间的区分。

律法是人实际上最先经历到的。由于律法，上帝站到我的对面——带着无法回避的、严厉的问题：亚当！夏娃！你在哪里（创 3:9）？你的弟兄在哪里（创 4:9）？这样的问题证明了我的罪恶；我没有意识到的东西被揭露出来。是的，我完全是才被发现：“你就是那人！”——该死的人（撒下 12:7 和 5）。这不是我自己对自己能说的事；必须从我外面，由另一个人向我说。同样，像大卫面对着上帝的先知拿单，我说出了对自己的判决，证明了我有罪。我所经受的律法同时从里向外证明我有罪；其外在性（*Externität*）不是什么他律（*Heteronomie*），似乎在它面前我只是一种机械的回音而已。²⁷

和在律法里上帝针对我说话不同，他在福音里为我说话。福音因此是上帝的“另一种话语”²⁸、第二种话语，它和律法的话语一样不会在与第三者相对照时（比如上帝的自我启示）被相对化。这两种话语各自都不能回溯到相应的另一种话语；只要我们还行在途中（林后 5:7；这节经文可直译为：我们行在信心中，而不是在眼见中。——译注），律法和福音之间的区分，就无法通过任何一种扬弃的艺术，即通过使其进入更高或更深层次的统一而被消除掉。

上帝第二种、决定性、终结性的话语，即福音，为我说话。对于路德的改教神学而言，这“为

²⁴ WA 7, 23, 24-24, 20.

²⁵ 参第二章，II, 2.

²⁶ 这样的区分抵制，自己在统一性的概念中被取消；在这些区分上，理性的趋向统一性的统治性意志，以及与此相应的有关上帝之统一性的概念（尽管它也是按三位一体的思路发展出来的），都一一失败了（比较第 15 章）。近 200 年以来，主要的神学理论之建立的弱点（与路德相比）逐渐明显：它屈服于这种系统概念（*Systembegriff*）的权力诉求之下，并且同时又误判了区分三种经历（二章 2 节）的强烈程度和尖锐程度。

²⁷如果我们想避免误解，那么很难把律法的第一种（“政治的”）应用以及相关的护理恩典（*Erhaltungsgnade*）与新创造的恩典之间的区分（就是福音）和第二种（“神学的”或“致罪性的”）应用在一个唯一概念（律法的概念）中联系起来。把律法的政治功能在范畴上独立地来理解，单独列出，这有助于人们清楚认识。有关律法的“双重应用”（*duplex usus*）的论述出现在不同的概念中，比如 WA 26, 15, 28-32; 16, 22-36（《提前讲义》，1528 年）；WA 40 I, 479, 1-486, 5（加 3:19 节注释，《加拉太书详解》，1531 年）；WA 39 I, 441, 2 以下（驳反律法主义之第二次论辩，1538 年）。

²⁸ WA 7, 24, 9 以下（《论基督徒的自由》，1520 年）。

我”（“pro me”）就是耶稣基督本身的交流性存在（das kommunikative Sein）；在其中，通过洗礼和圣餐以及所有符合洗礼和圣餐的布道，三一上帝以身体性话语的形式将自己承诺并交付给人。在这种对罪得赦免之应许的体验中，罪人成为新造的人，并在自己以外，从一个他者、一位陌生人那里持久地获得其身份：后者通过人的罪恶与上帝的公义之间奇妙的替代和交换代替了他。

在下面，路德对律法和福音的区分会通过三个视点得以进一步考察：第一，根据律法在先福音在后的这一顺序；第二，根据路德对作为恩赐和榜样的基督的区分；最后，第三，根据路德对律法和福音这一区分的持久的系统性意义——即根据其对当下的意义。

1、顺序

这个被称为是路德宗的律法和福音之间的顺序，是否意味着福音是后来添加到律法上去的，在任何角度都是以律法为前提并且只有在与律法的关联中才是有意义的？

如果正如路德所强调的那样，律法及其作用一直就存在，人之为人（Menschsein）——人之为罪人（Sündersein）——也一直由其确定，那么就得承认，对于人所遇见的福音，律法拥有实际的优先位置（Prius），但不是原则性的优先地位。福音事实上的优先并不因此而受损。它阻止了把律法看作是使福音能够被理解的唯一条件。因为，如果福音临到人并在与律法经验的关联中被理解，那么，福音之所以被理解，是由于之前自我迷惑性的律法经验，是在与福音的关联中被理解的，这关联并非产生于律法经验自身，而是事实上在它之前。如果福音仅仅被认识为对恶和罪的克服，那对创造的认识就可能偏向狭隘。路德无论如何已在上帝的创造中看到了无缘由地赠予性的，单单出于恩典发生的，因此是“福音的”行为在运作。²⁹ 作为宣告了新创造的福音，其所拥有的肯定性（Positivität）远远超过另一种界定，其中所经历的福音，是完全从与否定性经验相关联的角度出发来理解的。

当律法带来了不信（Unglaube）时，信仰和福音在事实上和逻辑上是其中的前提。因为，作为转向假神的不信不是由于其本身而导致死亡和灭亡，而在于它背离真实、唯一和良善的上帝。不信之罪是拒绝应许了人之与上帝的永恒团契，抗拒这团契，就是说这关涉到福音，如果十诫的前言、上帝的自我介绍和自我宣告是纯正的福音的话。同样，死亡的威胁（创 2:17）只能在和此前的生命承诺和开启（Lebenszusage und Freigabe, 创 2:16）的关联中被真正理解。

2、作为恩赐和榜样的基督

按照路德的看法，福音不应变成为律法，而信仰，即一种许可（Dürfen）和能力（Können），不能成为一种行为（Tun）——行为试图使应当（das Sollen）合理化。如果把基督看作是塑造生活的典范，就会造成对福音的伦理化，就像对通过福音而产生的信仰的伦理化，这是路德在《论基督徒的自由》一文³⁰中批判性地觉察到的。因此，他在《短课：应在福音书中寻找和期待什么》中再三强调一种区分，是福音和律法的区分在基督论中的重复和表现：基督作为恩赐（donum）和榜样（exemplum）的区分。

恩赐和榜样的区分批驳对福音和信仰的伦理化，同时，在寻找从信仰而来的善行（即新的顺

²⁹ 参见下面第五章 1.1 和第七章 3。

³⁰ WA 7, 58, 31-35 (1520 年)。

服)的具体形式这个问题上,它也证明了自己的建构性。作为恩赐的基督造就了信仰,作为榜样的基督为爱的行为树立了模范:

作为恩赐的基督喂养你的信仰,使你成为基督徒。但作为榜样的基督推动你的善行。它们不能使你成为基督徒,它们却是从你里面发出,而之前你已经成为了基督徒。恩赐和榜样之间距离多大,信仰和善行之间的距离也多大。信仰没有属于自己的东西,只有基督的善行和生命。而行为从你那里获得了属于自己的东西,但这也不是你自己的,而是属于邻人的。³¹

就连在那借助圣经见证才得以产生的对耶稣基督的论述中,人也能觉察到律法和福音的区分。

因此你应用两种方式来描绘基督的话语、事工和苦难。其一是榜样,是浮现在你眼前的;这是你应该仿效的,并且要照着圣彼得在彼前4章(1节;比较2:21)中所说的去做:‘基督为我们受了苦,为我们留下了榜样。’正如你看到他祈求、禁食、帮助人并且对人显示出爱,你也要这样做,这样待人。但这是福音中最小的部分,而按福音的标准这还谈不上是福音。因为这样基督并不比其他的圣人对你更有益。他的生命还是属于他,对你没有任何帮助;简而言之:这样的方式造就不了基督徒,它们只导致伪君子;你要做的还远远不够。虽然长久以来,这仍是当今最好的(但又是很少被采用的)布道方式。

福音的主要部分和基础是,在你以他为榜样之前,你先接纳基督并认识到他是恩赐和赠礼,这是你从上帝那里得到的并成为你的了。这样,当你看到或者听到他所做的和受的苦,你不会怀疑,这样行又受苦的基督本身是属于你的,并且,你尽可以放心,如同你自己这样做了,就是说,如同你就是这位基督。看哪,这才是真正认识了福音,就是:上帝满盈的美善,是所有先知、使徒、天使未曾全面宣讲过的,是人心永远惊叹、不能理解的。这是上帝对我们巨大的爱之火焰,人心和良知因它而欢喜、安心和满足;这就是基督信仰被宣讲了。如此,这样的布道被称为是“福音”;在德语中的意思即是愉快的、好的、令人欣慰的消息。³²

这种基督作为恩赐和基督作为榜样的区分是必要的;由此,包括在圣经注释中,那种在今天也普遍泛滥的伦理化被发现并得以避免,这种伦理化甚至也可以与一种“唯独基督”(solus Christus)相连。由于受到康德观点的影响,即宗教是从伦理发展出来的,比起在路德时代亚里士多德伦理的现实理解被应用在罪论和恩典论中的危险,这种伦理化在当代的危险要大得多。

3、现代的反律法主义(Antinomismus)和律法主义(Nomismus)

在路德看来,使神学家成为神学家的,是正确地区分律法和福音³³。这里涉及的问题在今天经常不再被深刻地认识到,或者,甚至不被算作是“宗教改革及其神学的时代产物”³⁴。在

³¹ WA 10 I/1, 12, 17-13, 2 (《短课:应在福音书中寻找和期待什么》)。比较,WA TR 1, 544 (编号1070)。

³² 同上, 11, 1-12, 2。

³³ “因此,人如果知道把福音和律法区分开来,他就会感谢上帝,并且知道,他是神学家”(WA 40 I, 207, 17 以下〈加2:14注释,1531年〉)。比较,WA 40 I, 526, 15 (加3:23注释);WA TR 6, 127-147, 特别是142, 8-12 (编号6715)。

³⁴ 沃尔夫冈·潘能伯格,《基督教自由的生活空间:教会的统一是宗教改革的完成》,EK 第8期,1975年,第(587-593)590页。

理性和信仰、信仰和政治的复杂关系中，在对恶和暴力以及克服它们的机会，包括人类的未来的评估中，这种观点不绝于耳；一如既往，这问题涉及了人论、伦理学和末世论的基本问题。

那不绝于耳的，必然要得到澄清。以下的论点正是用来做出这种澄清的：**通过对福音的普遍化（Verallgemeinerung），现代是反律法主义的，但同时也更加是律法主义的。**

单从它浓缩了其自我理解的名字来看，现代（Neuzeit）就是以一种“福音的”特色而闻名的。它把自己理解为是不可超越的新时代，是自由的标志。在此，人们假定，对律法的克服原则上已经发生了：人是生而自由、善良和自发的。在这个意义上，现代是反律法主义的。

无论现代的新人类到底如何，他总必须首先成为现代人³⁵。一般所谓自由之福音同时也把人放在一种强制之下，即，因为人本来就是自由的，他必须自己履行和实现自由。如果自由不是被承诺或给予的，而是我从一开始就拥有的，我自己决定自由，那么作为个体和集体的主体性，我就有了履行我给自己做出的承诺的负担：不仅被解放而自由，同时也“被诅咒到自由那里”（萨特）³⁶。不是我可以（darf）是自由的，而是我必须（muss）解放自己。这样，反律法主义的背面是律法主义。

关于伦理性和合法性、自由和必要性、强制和洞见，以及自发性和律法主义之间的关系，如果人试图形成一种神学的评价，那么在今天人也不得不搞清宗教改革对律法和福音所作的区分。从现代的后现代转型这个角度看，这一区分也有助于对现代的病史分析、诊断和治疗，比如，当人要对生活世界的过度看场化（Übertribunalisierung）以及对此的后现代补偿表达看法时。在为逃离这种过度而进入享乐主义的个体性和随意的审美化（Ästhetisierung）以及进入整体关联（Gesamtzusammenhängen）的无名化（Anonymisierung）³⁷中，我们都可以看到这样一种补偿。

四、知识（Wissen）和确实性（Gewissheit）

尽管人必须知道律法与福音之间的区分，但人不能通过知识就确实知道它们实际的发生。知识与确实性的这种区分必须同样找到其表达的方式和方法，来形成和表述教义性的论述。

这门艺术，即正确地分辨律法与福音……，只要是在语词的范围内，人可以很快学会；但如果人不得不在生命和内心中经历并试验它，那它就会变得如此高深、艰涩，以致人完全无能为力或不能理解它。³⁸

世上没有人能够并且知道如何正确地分辨律法和福音。我们会认为，当我们听布道，我们就领会了它；但这远远不够。只有圣灵掌握了这门艺术。基督本人在橄榄山上也失了手，以致得有一位天使来安慰他；他本是从天上来的博士（就是导师），并且圣灵以鸽子的形象降到他身上；尽管如此，他还是需要天使的支援。我也可以肯定地认为，我能行，因为关于这些

³⁵ 比较，比如，黑格尔的论点：人必须使自己成为他所是的。（黑格尔，《绝对宗教》，乔治·拉森编，PhB，第63卷，汉堡，1966年，第129页）。

³⁶ 见第五章，注5。

³⁷ 不仅律法，而且福音也无名化了，如果把上帝主要当源泉、力量等等来看待；位格的范畴消散了。

³⁸ WA TR 6, 142, 26-30（编号6716）。

我写了这么多这么久；但事实上若真如此（即事到临头时），我很清楚，我远远，远远不能做到！所以，只有上帝应该、必须是神圣的师傅和教师。³⁹

如前所述，在路德联系对这一区分的发现，谈及这一突破时说道：“但当我发现了其中的区分时，即一个是律法，另一个是福音，我突破到了那里。”⁴⁰ 然而这种解放不是这样一种经验，就是说，人能够忘记并且使之上升到一种可以召唤来使用的知识。最为严谨地做出这种区分，永远是一种艺术和一种经历（widerfahrend）着的幸运。

而要使之成为一种书面的、适于教导的固定形式，这里就会产生困难，就如认信文本（Bekenntnisschrift），或像协同用语形式（Kondordienformel）那样的尝试，即以大学辩论文化的形式对一个过程进行清晰的评判；这样的过程在其活性（Lebendigkeit）方面失去了一种可支配的意识形成（Gewusstwerden）。上帝自己是区分（Unterscheiden）的主，一如他是律法和福音之统一的主，而非我们。但正是为了不忘记这点，就必须冒点风险，用神学的方式去传授它——方法是：根据这一区分的“生活处境”（Sitz im Leben）来思考它。

本文选自《教会》杂志 2010 年 3 月第 2 期，总第 22 期。

³⁹ WA TR 2, 4, 7-16（编号 1234；1531 年）；也参见第一章，注 33。比较，同上，468，24 以下（编号 2457；1532 年）：“我感到奇怪，我知道的事，却学不会。”

⁴⁰ 见注 21。

“信心”之于路德何以成为基督徒生活的中心概念？¹

文/伯恩特·哈姆（Berndt Hamm） 译/煦 校/述宁

一、回到中世纪的背景来看问题

众所周知，“信心”这一概念的核心地位，为不同的宗教改革思潮之间提供了连接。在改教各方的小册子或单张里，我们一再看到“唯独因信称义，不靠功德”这一纲领性口号——信心被理解为进入上帝话语的直接途径，并且由此人可以获得得救的确据。那么“唯独信心”这个典型的宗教改革立场是如何形成的？这个问题将我们带回到宗教改革的根源，面对这样一个事实：**宗教改革的最初阶段本质上是神学研究和敬虔生活的结果，是发生在中世纪的神学教导过程中和严守教规的修道院生活经验背景下的。**这意味着，这个问题把我们带回到一种新神学发展的初期，就是由年轻的奥古斯丁修会修士马丁·路德约在1509或1510年于爱尔福特（Erfurt）和维腾堡（Wittenberg）期间开创的；并且记载于1509到1516年间他亲手写成的文件里：在他阅读隆巴德（Lombard）作品时的旁注（1509或1510），特别是在他“第一次诗篇讲座”（1513-1515）和“罗马书讲座”（1515或1516）的笔记中。

至少从十二世纪开始，“爱”而不是“信心”被认为是得救的决定性因素。我想问的是，在这样的中世纪背景下，这个转以“信心”为核心的惊人转换到底是如何能够发生的？我强调“在中世纪的背景下”，不只是因为我认为这一转换太过激烈——通常在路德研究中会有此结论——而是因为我特别想要在当前的研究现状之外，呼吁人们注意他的思想和中世纪的“信心”观念在某些方面存在的连续性。**我先说明一下我的论点：如果路德没有正面地继承中世纪后期的经院神学和敬虔神学，那么在他的神学里，“唯独信心”成为新的中心就是令人费解的。**当路德在1513年的“诗篇讲座”中，初次提出“信心”（fides）、“信心的”（fidelis）和“信仰”（credere）是基督徒生命和教会生活的决定性概念时，中世纪的“信心”概念里有一些特定方面对路德很重要。但与此同时（在这连续性中），路德赋予信心一个新的界定性内容，使得它取代了中世纪的“爱和爱的功德”的中心地位。

二、中世纪对“信心”的理解：相信、谦卑和盼望三种层次

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

1. 在中世纪，信心——与洗礼一起——已经是基督徒生活的根本原则，是区别信徒与非信徒的基本标志。它是一个根本原则，但也是——我们必须立刻补充说明——基督徒生活最不

¹ 本文出处：Berndt Hamm, *The Reformation Of Faith In The Context Of Late Medieval Theology And Piety*, Robert J. Bast ed., Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2004, pp.153-178。本文为全书第五章。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

重要的元素，正如它对于得救是完全不够的。

2. 信心与上帝启示出来的真理是分不开的。从这个意义上说，信心就是，通过聆听人自己不能言说或直觉观察但透过圣经和教会的权柄传递给他的东西并“接受其为真”。
3. 由此引出“信心面向话语”的这一基本取向：信心就是为要听见并顺服神圣真理的权威话语。
4. 在与有约束力的上帝真理教义的关系中，信心始终是一种认识、知识、并理智(intellectus)上的认同。因此，信心本质上是认知性的。
5. 信心是对真理的坚定忠诚(比尔延续传统的定义)，因此在信心内容的认知上具有无误的确定性，是确定(certitudo)和稳妥(securitas)的。
6. 信心总是接受性的，即接受和承认所教导和宣告的真理，而不是有创造性的、主动的或操作性的；这与中世纪的爱(caritas)不同，爱在其领域里的特点始终是能动性的(operative)。
7. 因此，信心首先被认为是一种外在的(ad extra)关系，说明的是人与教会所传讲的真理之间接受性的关系，而爱则是关于内心深处占主导地位的品质性(qualitative)概念。信心是人得到对上帝的确切知识的途径；爱则是上帝进驻到他心中的途径。
8. 这同时也意味着：在中世纪神学所有描述人内在的灵性变化和回转的概念里，“信心”涉及的品质性特征最少。信心只在有限的意义上是一个伦理德性，因为它主要是接受性的，而不是主动的。活在爱(caritas)里的生命，带领罪人进入上帝的爱的仁慈(God's loving-kindness)里，使其从自我中心里得释放，并从本质上改变了他们的生命方向；信心则不是由与上帝的爱的仁慈有存在性关系构成的，而是由对上帝的真理(divine truth)的认知性关系构成的，不是变得良善而是不再有错误。因此，有信心，就其本身而言(eo ipso)不意味着良善与善行。信心本身——无具体所指的、单一的信心——完全可以与无情(lovelessness)和定罪(reprobation)并存。即便加略人犹大也有信心。
9. 因此信心是基督徒一步步攀登天堂的人生中最低的台阶。信心当然在上升中扮演一个角色，因此信心有不同类型和程度，从“获得的信心”到“注入的信心”，从“未成形的信心”到“成形的信心”。但使人得以完全的原则，并不在于信心本身，而在于称义的恩典和流入罪人的爱。正是爱的形式性(formative)原理，通过恩典将信心提升到属灵和道德层面，从而获得救赎。因此，对于中世纪的神学和敬虔修行来说，在基督徒生活中，最重要的不是信心(fides)而是爱(caritas)，以及在被称义的人里面由爱激发出的功德和补赎善工。

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

理解上帝的真理，而盼望与爱一样，是一种生活方式，它将人内心的情感向上帝的仁慈，并获得属天祝福。因此，在这里出现了一个显著的区别，它对于中世纪末的神学和敬虔修行，直至宗教艺术都非常重要。我们可以觉察到一种两极分立；以下是我的分析：

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

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

在表达盼望的层面上情况完全不同。我们必须立即补充，谦卑(humilitas)层面也是这样。对于格尔森，以及在他前后的其他属灵生活的教师一样，盼望和谦卑是同一基督徒情感的两面。然而，相对于信心，谦卑和盼望是在一个主观的、存在性的层面上表达，要点不在教义，而在于祈祷。它是一个人以个人性的、祈祷性的态度，由此在公义的、审判人的上帝面前，敬畏和谦卑地承认自己的罪，并且在信靠中将他所有的盼望完全置于这位慈悲、拯救人的上帝那里。在这里，信心对真理的确定认识随着它特有的不确定性而不复存在了。因为在谦卑的态度里，对得救所必须的自己内在的爱的意识，和随之而来的满意感和功德都消失得无影无踪了。这样，罪人在上帝面前只能看到自己的空虚，控告他们自己，并对靠着自己的功德自我拯救的可能性不再抱希望——正如格尔森所宣称的。这谦卑使人看自己比他实际更微不足道，就像通常所说的，没有罪的地方也认罪。这意味着：在谦卑的自我谴责里，他遮蔽了真相——他是站在神面前的。然而，这样的谦卑，却实际上(de facto)被当成最高的属灵品质和功德。与此类似，盼望作为谦卑的姐妹，跨越了信心特有的不确定性。在单纯信靠的态度里，盼望脱离其自身的不确定性，单单抓住上帝恩典的应许，因此就获得了个人得救的确据，而这是在理智所涉及的真理认知的层面上所不可能提供的。

由此，在中世纪的神学和敬虔修行里有着非常有意义的区分，人们一方面（在神学里）区分对真理（确定的）认识 and 信心的不确定性，另一方面（在敬虔修行中）区分盲目的谦卑和盼望的实在。我们可以在这里看到一个理论性的、将事物客观化和极其理性的教导形式，与在上帝面前的个人生命的存在性形式之间的割裂，一个学术殿堂里的理智化宗教与敬虔修道的情感性宗教之间的对立。在中世纪晚期，后者以一种内化的、带有神秘主义色彩的敬虔祈祷的形式出现，很快超出了原本的修道院范围，在中世纪晚期不仅成为各种修道团体成员的一种属灵形式，也成为虔诚的神职人员和普通信徒的属灵形式。在学院历史中，关于话语和确定性的层级分化，我们可以追溯到十二和十三世纪；天主教会学校和新兴的大学为盛行在神学中的理性和哲学方面的新精神提供了空间，因此与在属灵团体生活中通过祈祷实践而有的生命塑造产生冲突。这一学术性的经院主义的兴起对中世纪晚期的信心概念产生了影响。它巩固了大公教会真理教导上和认知方面的理解，带给人一种普遍有效的确信(certitudo)。另一方面，在关于谦卑和盼望的理解方面，人们逐渐集中在一种模式上，即通过与上帝最亲密的情感相交，将罪人从卑微状态提升到拥有得救确据的安稳中。同样在十二世纪，西欧的神

学家们也发现作为信心之基础的一种新的知性特点，以及一种新的爱的情感内化形式，包括了悔改所带来的谦卑和盼望的情感。正因如此，历史进程聚焦在神学和敬虔，形成了西方基督教的一种新的知识与情感对立的历史进程。

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

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

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

三、路德对信心的理解：从上帝审判的角度来看

如果我们现在再回到早期的路德，首先引起我们注意的是（虽然并不完全令人惊讶）：在他对隆巴德作品的旁注（1509 或 1510），以及之后最早的两次关于诗篇和罗马书讲座课程（自 1513 年起）里，他非常正面地接受以上九点所概述的中世纪的信心概念。对路德而言这尤为重要，就是追随神学传统，信心不是被定义为一个能动性的美德——即道德行动，而是一种接受性的事件——理解和认同地接受上帝在他主权性的启示的道里所显明的真理。真理和道的这种关系是路德对信心的理解的基本构成，正如他强调要牢牢把握信心概念的认知性和信息性的基础：信心从根本上讲是聆听和理解宣讲的真理，是领会地去认知（*cognoscere*）和思考（*intelligere*）。这里，对路德非常重要的一点是，根据这种中世纪式的理解，相信地接受真理不必具备道德上的品质——即可以没有爱的本质和行动——这样，甚至一个没有爱并陷在道德罪恶里的人也可以有信心。与爱相反，信心本身不是对敬虔品质的描述，而是一种外在的关系概念，以对道的接受和领会的态度为特征，这道是绝对确定的、给人确信的启示真理之道；这是路德早期神学中信心概念里的中世纪遗留。从中世纪后期的神学和敬虔修行的角度来看，对路德而言，要表达上帝与人之间关系的关键内容，没有什么其他的概念会比这个现成的对信心的理解更为合适。但是，在几个世纪以来的大时代中，因着重重新发现并进一步发展奥古斯丁主义的信仰理念，信心一直从属于占据决定性地位的爱，但怎么会在路德早期

讲授诗篇时突然获得新的救恩论的中心地位呢？

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

但这意味着——我们触及了一个全新的神学方法的神经——当他发表他的诗篇讲义（*Dictata super Psalterium*）时，他已经不再是思考人类本性的品质、习惯和能动性这些范畴；即使他这么做，也只有这样一种方式，即在面对上帝的审判和怜悯时，人类的品质只能是非品质。一个人的救赎或毁灭不取决于他的品质，因为从神学的角度来看，他的所是和所为永远只可能是有罪的。因此，以品质及主动性的角度来理解的爱，对于路德不再是一个基督徒通向救赎的生命旅程的中心概念。现在，决定性的不再是品质的问题，而是如何看上帝与人之间的审判关系：上帝如何审判我，以及我如何在上帝面前审判我自己。因为路德把真理问题从品质的层面转到关系和审判的层面，因此初步摆脱（正如我们将看到的）这个折磨人的问题，即医治人的真理是如何可以进入人深深的虚谎和被歪曲的生存处境中。由此，他将得救的问题变成一个信心的问题，因为他将信心的关系概念（完全在传统术语的意义上）运用到人与神圣真理的关系上。现在，一切都集中在关系问题上，信心概念获得了新的支配性地位。

四、路德的第一版诗篇注释：作为谦卑和盼望的信心

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

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

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

五、结论和影响

我得出以下结论：

1. 在路德及其所在的神学传统那里，信心是与用话语表达出来的启示真理（the verbalized truth of revelation）相关的，但是，现在这真理被理解为唯独是圣经的上帝之道（the biblical Word of God）。在这个意义上说，道与信心形成信心的统一建构，使得上帝话语宣告的新情感（pathos）带来真信心的新情感。
2. 因着路德将作为上帝审判和救赎之道的圣经真理与人类认知和情感的整体存在相关联，信心的概念也达到一个综合性的广度和丰富。
3. 信心根本上是对启示的认知性接受，对真理的坚定把握和忠诚（这是典型的中世纪观念），同时它与谦卑（humilitas）和盼望（spe）在概念上是一致的（这在中世纪非常少见），并带着绝望的自责和获得个人拯救的确据。
4. 更精确地说，一个人不能只说信心的概念合并了谦卑和盼望；相反的，谦卑（humilitas）和盼望（spes）与信心（fides）的概念联合在一起了。它们不再被理解为从内塑造人的爱的几种品质，而是纯粹的关系性的概念，它们表明了人的内心是被动地被上帝真理与爱的仁慈的宣告所搅动的。
5. 当路德在讲授诗篇时，他使用的爱的概念也发生了同样的改变。他认为爱（caritas），亲情（dilectio）或爱情（amor）是罪人与上帝的仁慈和怜悯的外在关系，是藉着圣灵的能力人心被温暖；在这样的理解下，爱以及它所涉及的感知和判断，也被整合到信心里面了。在这个意义上，爱就是信心，是谦卑和盼望的代名词。然而不同的是，爱的主动性和行动性（它的功德）这一部分，路德将其与关乎救恩的称义问题剥离开，只作为信心的结果，从而完全放弃了传统意义上对爱的品质性的理解。
6. 人与拯救的关系现在全部由信心构成。信心称人为义。对于路德来说，正如许多对“诗篇讲座”的研究论文显示，这意味着信心将罪人带入一种与基督的根本关系里，即对基督的义

的认知和感情的关系，这在存在层面、在审判和拯救的道里面将基督的义带给他们。这样，信心，结合圣经话语，成为以基督为中心的关系性概念，“使人”与基督有份。

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

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

在总结中我想要特别强调的是，路德在“诗篇讲座”中首次发展了对信心的这一新的理解：作为圣经教授和严守教规的奥古斯丁修会修士，他选择正典中的祈祷书卷作为自己教学的书卷，这些都令人惊诧。他对诗篇的理解在很大程度上既是基督论的又是存在意义上的，既是基督的话语又是关于基督的话语。它的比喻性解经应该是与感知性的、理解性的和生活信念相关的。的确可以这么说，路德特别关注诗篇的基督论和比喻性的意义之间的联系——这是指基督个人的舍己献上——这种关注首先使我们了解到，在什么意义上他认为上帝话语的真理与一个信徒整体的认知和感情存在之间有交流。按这种方式阐释并按主题分类的诗篇比任何其他圣经经卷更容易让他来表达他在1513年这段时间所关注的神学：它是一种综合性的圣经神学，允许学术讲堂的话语方式（*modus loquendi*）与修道院（*cloister*）的敬虔态度相吻合，一种结合阅读（*lectio*）和演说（*oratio*），理智（*intellectus*）和情感（*affectus*），即结合思想和感觉，真理和体验的神学。

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

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

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

六、后记

从“早期宗教改革的变革研讨会（Die frühe Reformationals Umbruch）”（宗教改革历史协会 Verein für Reformationgeschichte, 1996）的总体主题来看，以及根据这个不断讨论的问题：宗教改革是否应该被理解为对中世纪晚期世界的一种彻底决裂，或是一个连续的过程？我认为，借助神学上的宗教改革发端（initia reformationis）这一模式来理解，我的文章可以证明宗教改革两者都是：它是一个彻底的改变，因为它迅速打破并重新评估传统；它是一个延续，因为它采纳和发展了该传统内的关键主题。看待第十五和十六世纪的历史视角、资料的选择和考察资料的动机，这些都会对最终判断产生影响，即这是突然转变还是持续渐进变化。这也适用于所有一代人经历的划时代的突破，例如二十世纪德国——欧洲的重要年份：1918、1945和1989年。生活在一个快速变化时期的这一代人，他们对于一个时期的“好”与“坏”的判断都掺杂着理性和情绪的因素。然而旧事物的延续和渐变总是和新事物的突然展开同时发生的。

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

本文选自《教会》杂志2016年9月第5期，总第61期。

何为宗教改革的“称义”教义？¹

文/伯恩特·哈姆（Berndt Hamm）译/煦 校/述宁

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

然而，与中世纪天主教各种各样的教义系统相比，是否**只有一个**宗教改革的称义教义呢？让我们简要地调查一下这个更广泛的问题。最近几十年，宗教改革历史学家使人们留意到：宗教改革潮流的多样性到了如此程度，以至将宗教改革视为一个整体去把握其共同特征变得越来越难，并且也越来越难以精确地定义其中的内容，称义教义在这一点上尤其如此。在这一点上可以看到各种宗教改革立场渐行渐远，要么似乎找不到更多共同点，要么共同点只是这样模糊不清的术语，比如“恩典”的原则，似乎找不到它与天主教的恩典概念之间有任何明确的分界线。正是在这一点上略显无奈，历史学家们起来反对狂热的教会合一运动倡导者（ecumenicists），这些倡导者相信称义的教义在任何情况下都不会使教会分裂，这个观念可以追溯到一个历史上的观点，即主张改教家们（特别是路德）没有真的抨击一个实在的“天主教的”称义教义。相反，据称他们抨击的是一种“变质了”的教义。这种教义于中世纪晚期受奥卡姆（Ockham）影响，随后变成某些偏见，因而它与“完整的天主教”的恩典神学——比如受奥古斯丁影响的托马斯主义神学——相比，没有现实基础。因此，界线变得模糊。如果我们也注意到“**什么是真正福音的**”（what is evangelical）这个问题已经多么深地被卷入到今日福音派教会承认身份的自我确认当中，我们就可以理解，教会历史学家们将这一历史问题从对教条主义的拥抱中区分出来是多么困难，因为我们从历史的角度对“福音的”所作的定义越不清楚，就越会生硬地和盲目地将教条主义前提应用于对这个复杂问题的研究。只要看一下对路德转向宗教改革思想的讨论和它实际意味着什么，就能充分证明我的观点。对照宗教改革所有思潮的令人印象深刻的背景，以及许多真诚的宗教改革举措之间的张力，再问问宗教改革核心的称义教义是什么，并用历史性的标准来回答历史问题，这一切在我看来都尤为重要。因此我将按以下步骤来做：

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

¹ 本文出处：Berndt Hamm, *The Reformation Of Faith In The Context Of Late Medieval Theology And Piety*, Robert J. Bast ed., Leiden, The Netherlands: Koninklijke Brill NV, 2004, pp.179-216。本文为全书的第六章。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

一、界定宗教改革“称义”教义的标准

与许多其他改革相比，十六世纪宗教改革的具体特征，是一个从中世纪教会和神学体系回归圣经研究的剧烈变革运动。因此，认为在历史上任何打破中世纪神学体系模型返回圣经中上帝话语的，以及任何一个不能被解释为中世纪神学变化范围内的极端立场，都是宗教改革——这只是合乎逻辑的说法。然而，关于如何判定实际打破了中世纪神学体系模型的宗教改革称义教义，却存在相当大的自由度。因此，在寻找对宗教改革称义教义本质性特征的理解时，我们还要增加两个更进一步、更精确的标准：

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

2. 定义宗教改革称义教义“打破模型”的要素，另一个要考虑的标准是：**确定十六世纪的天主教神学倡导者对这个教义怎么看。该教义的什么特点被认为是“打破模型”，什么特征在他们的眼中是可以整合的？**这些倡导者，我是指，所有学术取向的代表人物，不仅包括奥卡姆学派（Ockhamism）和斯多葛学派（Scotism），也包括托马斯学派和奥古斯丁学派，这些对恩典神学问题极为敏感的学派。通过比较那些公开挑战宗教改革“唯独基督”和“唯独恩典”教义之人：约翰内斯·冯·施道比次（Johannes von Staupitz）、约翰内斯·格罗珀（Johannes Gropper）、加斯帕罗·孔塔里尼（Gasparo Contarini）和吉罗拉莫·卡尔达诺（Girolamo Seripando）——“**什么是福音的**”清楚的轮廓就会显现出来，并且必须受到查验。在这个背景下，一方面新教和天主教神学家之间的宗教谈判致力于合一，另一方面特伦特会议（Council of Trent）的教义争辩和声明却走向区别和分离，这些对我们研究这一问题具有重要意义。如果我们从上面定义的标准出发，宗教改革的特征是：打破模型，以及不能被描述为只是中世纪神学体系中的一个可能立场；那么有一点就必须明确：要获得宗教改革称义教义的定义，就只能藉由研究中世纪天主教的恩典和救恩的教义特点，以及它们之间有什么共同之处。我现在将转向这个问题。

二、中世纪天主教教义

让我们想象有一个中世纪晚期的人，对自己的罪恶有强烈的意识，生活在神圣审判和炼狱惩罚的恐惧之下。让我们进一步假设这个人的行为像一个神学家所期望的那样。他会不断地为自己的罪孽悔改，向神父忏悔和接受赦免圣事。他虔诚地盼望上帝因基督的缘故已经宽恕了他的罪并愿意给他恩典，但他同时又知道这并不足以让他进入天堂。他看到摆在自己面前获得假释的方法：通过顺服律法以及必须出自对上帝和邻舍无私的爱而行出善工。通过这些善工他将一方面补偿他的罪在世上应有的惩罚（*satisfactio*），另一方面也将积攒功德（*merita*）。他会获得在神圣恩典中的延续、恩典的增加，进入永恒生命，最后，加增永恒生命的圣洁。所有这一切都是他努力的目标，并通过主动的爱成为可能。当然，假如这个人听到约翰内斯·冯·施道比次在纽伦堡的讲道，会进而得知他自己的罪性永远做不到这样的善工，而只

有通过上帝注入的恩典产生超越的品质并转化他。此外，他也会感觉到自己爱的善工的不足：他会觉得即使它们永远不能完全弥补他世上的罪、挣得上天的奖赏，但是基督的爱力量总是弥补他的不足，因此，最终当上帝接受他的善工，赐他永恒生命的时候，其实是将自己的礼物奖赏人类，而这些永远是通过基督的代求才能实现的。然而，即便所有这一切，也不会使这个中世纪的人有对自己蒙恩得救的确信。他仍然相信（如果他在学术性教义的光照中看自己）他只能通过爱的善工得到救赎，他仍然会相信这些善工必须源自人类自己的本性，那就是圣爱的无私品质不断地呈现在他里面，排除敌对上帝的行为和影响，即原罪和致死的罪。无论如何，他依然会觉得他永远不能完全肯定地知道他是否真的拥有爱，并因此处在使他称义的恩典状态中。在虔诚的自我剖析里，不管多少次告诉他和向他保证：一切都是透过恩典和因为基督的缘故，**他的良心还是会一直焦虑地专注于自己的条件，因为基督的现实必须成为他的现实**，使他活在一个新的状态和行为里。在他生命结束后，为他而死并在他里面透过恩典工作的基督，会召他去清算，给出一个严厉的审判，决定他是否一直持守了爱的法则。

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

现在我们已经了解到中世纪救恩教义的实际特征，义的本体论从人的道德品质的角度决定了人的义行与拯救的关系，在意识形态上将行为道德与人是否最终被接纳成圣关联在了一起。关键点是，**这里的主导思想是因果关系或偶然性**：罪人的称义，他被赦免和被接纳为上帝的孩子，是在当他成为义人及他的灵魂通过恩典的品质转化时才明确的。只有当罪真的被搁置一旁，一个人的罪才可被赦免而不再被用来反对他。这里，由注入的恩典品质造成的转化，是真正使罪人能被接纳的因素，即“唯一正式原因” (*unica formalis causa*)，正如天特会议所说的一样。**这意味着，罪人成为义人的过程，即表现在道德和行善上的过程，是人在最后的审判时最终被赦免的理由和必要的前提与条件**。称义实现的基础看起来在人的本性和行动中，罪人今生的称义都是暂时的、不完全的，并会在审判的时候得到最终结论：一个人被赦免和称义是因着他自己的本质和行为。因此，在经院思想里，基督徒人生的两大重要方面是分开的：人第一次被接纳进恩典 (*the acceptatio ad gratiam*)，这发生在称义过程中他成为义的时候，然后，在他生命的最后，他被接受进入救恩 (*the acceptatio ad vitam aeternam*)。最终的赦免是基于义行和对律法的顺服，尽管这也是并始终是因着基督的缘故。这里因果关系和偶然性占据优势，也清楚地表达在满足度和功德的概念上。事实上，爱的善工被描述为“令人满足的”和“功德”，表明它们是使人成圣的必要前提或至少是不可缺少的条件 (*causa sine qua non*)。天特会议因此谴责以下说法：福音可被视为“直接的、绝对的”（即，“无条件的”）“应许永恒的生命”。在天主教看来，这等同于说：成圣“不要求履行诫命”。

三、宗教改革的“称义”教义

1、对人的无条件接纳

这一教义被天特会议谴责为异端，因为它声称罪人被赐予完全无条件获得救恩的应许，而这却是宗教改革称义教义的中心，我们在路德、墨兰顿、慈运理和加尔文那里都看到这点。在《奥斯堡信条》(*Confessio Augustana Variata*)中，墨兰顿说赦罪和永恒生命的应许是确定的，因为它不依赖于我们是否配得 (*ex condicione nostrae dignitatis*)，而是因为基督的缘故赐予我们的。墨兰顿看到这“无条件性”给这恐惧不安的良心所带来的安慰，赦免既不与之之前的善工也不与之之后的善工有关。当加尔文看到律法之应许的特征就是在其条件性(*condicio*)的结构时，他提出了类似的观点：律法要求爱人，只有在遵守了这一诫命的条件下，生命的应许才发生效用；**福音却不是这样：称义的应许不依赖于行为条件 (*condicio operum*)，而是无条件的，唯独取决于上帝的慈爱和基督为我们的代求。**这无条件的应许，即，无条件地接纳罪人进入公义和成圣，就是加尔文所说的“称义”(*iustificatio*)。

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

确切地说，我们关心的是，上帝接纳罪人与罪人实际生活改变两者关系的性质。所有伟大的改教家都着重教导称义（不义之人被赦免和接纳）紧密关联着成圣以及在爱中的更新和爱的行为。与天主教的区别不在于此，好像一个没有更新的人有可能会有一个与上帝关系的新的开始，好像审判的行为是一个只涉及上帝自己的抽象和无意识的行为，而不是一个让人进入生命的创造性呼召。在路德之后，特别是加尔文让我们看到在宗教改革中称义和成圣之间的关联是何等深刻。对于加尔文，称义与成圣之间牢不可破的关联来自信徒与基督的团契。加尔文《基督教要义》如此说：“基督所称为义的人，他同时 (*simul*) 也使他们成圣。”那些将两者分开的就是撕裂基督。加尔文继续说：“你愿意在基督里被称义吗？那么你必须先拥有基督。而你若拥有基督，必定参与他的成圣……上帝一次给了我们两者‘称义与成圣’，从来不会只给其中之一。”其原因是圣灵与基督不可分割的团契，所以我们与基督的团契同时也总是与他更新人之圣灵的团契。加尔文在 1547 年针对天特会议决议的论文中明确地说：问题不在于基督是否也使他所称为义的人成圣，**整个争论是围绕称义之原因的** (*Sed tota nostra disceptatio est de causa iustificationis*)，问题在于，人在上帝面前被接纳、完全被称义和被拯救，其基础在哪里？

我们已经看到，在中世纪天主教神学里，无论是罪人被接纳进入称义过程，还是他被接纳进入永恒救恩，**都不被看作是无条件的，都是以成圣和人的道德更新为基础的。**没有这个理由，上帝的赦免和接纳永远不会发生。上帝之所以可能赦免一个人的罪并称他为义，是透过赐他予恩典，并透过他随后的善工和脱离道德罪行；他本性的这些方面也成为他死后成圣的条件。这些关于公义和成圣的可能和必要的基础性观念正是改教家们所争论的。正是在这里，宗教改革的称义教义打破了固有模式：人在上帝面前称义没有有效的理由，甚至上帝自己也不在和人及其行为的这种因果关系之中；上帝的接纳、他赐恩典给他的造物，都不是基于原因或

条件，虽然称义总是对在爱的更新力量和爱的善工里发生的成圣过程产生影响。

2、彻底的罪

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

3、恩典先于完美的义

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

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

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

里，意味相信他，并持守我们的信仰。”

虽然慈运理将“通过信心所接受的义”与“圣灵运作为主要视角下的生命成圣”完美联结，因此确认他的信仰和爱的概念是在信心之中，他自己的神学同样显示出宗教改革称义教义的特点：称义和成圣之间的联系是不可分割的，他们——甚至慈运理——都明确指出，与经院神学不同的是，称义不是使人“成为”义人。称义包括对律法的顺服和公义，是通过基督预先给了罪人来保护他；称义是在上帝的眼中看为完美的公义，永远不能与“由爱之灵带来的局部更新”混淆。这个原则也意味着，罪人被接纳进入恩典和救恩而被称义，这样的生存基础是无法通过采纳基督徒生活方式来获得的。透过“在我们之外的基督的义”而称义，与我们自己里面改变成圣生命的过程，就像原因与结果，像上帝不可估量的丰满与被造之人的空虚，纯洁无辜与被遗弃的罪人，总是分开的。就此而言，在对“外来的义”(*iustitia aliena*)之无条件的主导地位的共同的福音性确信上，改教家们的意见完全一致，只是措词不同。埃勒特(Elert)正确地定位了称义与经院哲学的至关重要的区别，就是在于这个“外来的义”。

4、同时是义人和罪人

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

5、称义的末世论的终极有效性

有了宗教改革对罪和恩典的理解的新元素，我们现在必须更进一步。由于宗教改革认为称义是无条件地接纳罪人，是因基督的缘故，而不是因为他以前、现在或未来的任何生活的和道德的品质，是一直在我们以外、在上帝自己里面——既然如此，宗教改革的称义观就得到一个末世论的意义，这是天主教神学的称义观所陌生的。正如我们已经看到的，被称义而被接纳进入恩典和公义，与在最后的审判时被接纳成圣，这在经院思想里是两回事，根据“内在顺服律法的生活方式”与“满足和功德的原则”而被区分开。人的道德是他最终被接纳的前提。宗教改革的“无条件性”将这两个方面联到一起：罪人通过他的称义已经被接纳得救，并且是在他的新生活 and 善工之前，尽管罪的力量仍持续。这就是称义的末世论的最终有效性。藉着罪人被接纳进入基督的义，一些末后的事情现在已经发生；它甚至无法被最后的审判所取代，而是将被揭露出来进入祝福的启示里。他被接纳成圣为什么会如此确凿地变为不义之人的称义中的当下事件呢？因为上帝在赐予人恩典时，所赐的不是一件东西，而是他自己，以他专一和完全的爱，而上帝是不能被取代的。

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

路德以及其他改教家在表达这种“人在基督里的最终接纳”时说：在称义的作为里，罪人成为“义并得救”（*iustus et salvus*），即，**不是现在为义并在将来某个日期得救，而是已经在信心中接受了公义和救恩**。例如，路德在他的小要理问答中对圣餐礼的注释：“这样的话告诉我们其实质：为你们舍的，为赦罪而流的，也就是说，在圣礼里的这些话带来了赦罪、生命和救恩。哪里有赦罪（对路德来说，赦罪是称义必然的结果）哪里就也有生命和拯救。”加尔文这样说道：“通过对基督的信心，我们不仅得到能力、赢得公义和成为圣洁，而且（透过信心）这两者（称义和得救）都赐予了我们”。信徒，就像他说的，是那些通过与基督的团契（*community*）已经“达到成圣”的人。

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

6、救恩的确定性

得救意味着不义之人被无条件地因此是被最终地接纳，而这种接纳不能被推翻。当我们看到，改教家们提出的救恩的“无条件特性”使得“罪人得救的确定性”可以等同于“信心（*belief*）的确定性”，这条教义突破中世纪神学的划时代意义就变得更加清晰。关于这个问题，天主教与宗教改革之间在历史上的第一次对抗，是出现在红衣主教迦耶坦在奥格斯堡于 1518 年十月审讯路德的时候。托马斯主义者迦耶坦读到路德关于赎罪卷的论文，他非常敏锐地认识到这一点是对罗马教皇及教会的最大威胁：信徒拥有的对救恩的主观确定性可以取代对教会的顺服。按照传统，迦耶坦只允许信心的**客观确定性**的想法，对他来说就是忏悔圣事：顺服教会信仰的基督徒，必须相信神父的赦免一般来说会将人从罪疚中释放，而那些在头脑清醒的状态下接受圣礼、真正悔改自己罪的人，将获得使他们称义的恩典。另一方面，根据迦耶坦，基督徒不能有信心的**主观确定性**，即，他对本人是否在恩典的状态中，永远也不会有无可置疑的把握，因为没有人能知道他是否真正悔改自己的罪，无愧地接受圣礼。迦耶坦指责路德混淆信心确定性的客观方面和主观方面，而宗教改革对信仰确定性问题的新路径确实存在于这种客观和主观方面的结合。路德和他之后的改教家们，将基督的作为和新约应许的客观有效性，与他的应许通过在接受的人里面形成主观确定的信心而实现，二者之间关联起来。而只有在“救恩无条件”的前提下这种关联才是可能的。只有当接受恩典的人配得或不配得这个问题变为无关紧要，只有当罪人不再定睛在只有不完美的忏悔和无能力的爱的自己身上，只有当这种主观的不确定性不再是必要的，当罪人的注意力转离他自己行出善工的潜力，转向耶稣基督作为称义的唯一基础时，救恩的主观确定性才成为可能：虽然他是一个

罪人，但他也的确作为一个罪人，无条件地被上帝接纳而得救。对改教家们来说，“无条件”的确定性是“无条件”的恩典的结果。

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

7、自由和自由的缺失

在这里也必须提及“基督徒自由”这一核心概念。**每一个宗教改革的称义教义，本质上都是关于自由的教义。**首先这意味着脱离律法的自由，甚至慈运理和加尔文也这样说，不只是从人的状态中被释放，而是甚至从仍然有效的上帝爱的律法中被释放。基督释放罪人的良心，免于因不服从律法而带来的谴责和诅咒，并从他为获得拯救而服从律法的责任压力中释放，所以现在——有耶稣基督对律法的完全顺服做后盾——他能“自由地、乐意地”遵守律法。其次，一切都取决于救赎是无条件地被赠予的观念，不必再持守律法。

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

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

8、唯独信心

然而，信心在救恩中扮演如此重要的角色，特别是在“唯独信心”(*sola fide*)这一福音性原则上，“有条件性”这个微妙的因素有可能钻进称义教义的后门吗？我们在这里遇到了一个关于信心和话语的问题区，在此问题上各种改教立场相差甚远。当然，**即便有如此多不同的观点，但是作为整体，一个区别于中世纪天主教教义的、共同的福音性立场仍然是清晰可见的。**因此我们可以把“唯独信心”作为宗教改革原则来讨论。宗教改革关于信心的概念是“情感性的”而非经院哲学理解的“认知性的”，其本质是源于舍弃了对善工的依赖，而与福音的话语紧密相连。在这样的背景下，“唯独信心”的改教原则，虽然它可能看起来像是“有条件性”的最后堡垒，但其实相反，它实际成为“无条件性”的原理。但我必须进一步解释这个命题。人称义唯独藉着信心，而不是律法要求的善工，这么说究竟是什么意思？对改教家们来说，这意味着称义的唯一依据和理由，在于上帝在基督耶稣里的慈爱，而不在于任何人的内在道德和其彰显在外的善工。信心，在他们眼中，不是位于人的主动层面上的一种

属灵品质、美德或工作，相反，它是一个纯粹接受的模式——不仅仅是因为信心是圣灵的恩赐（毕竟对经院哲学家来说，恩典是出自上帝的礼物），而是由于其本身的性质，意味着罪人的注意力转离自己，转离开任何得救所依赖的条件，并且在“基督的义”的遮蔽里。这是信徒的信心：**他确定在信心里他已经被带离他自己，而被带到基督的义里，不必在善工中向上帝证明自己。**因此路德这样说：“是信心，进入耶稣基督，将我们一起聚集在上帝的丰富公义里”，而慈运理说，这信心是“在基督功德里的平安与确据”。

我所提到的称义的末世论的最终有效性，正好对应于这个“信心至上地位”，这信心摆脱了所有的德行和道德。在经院哲学里，信心的首要性只代表一种开端，它只在称义过程中的一个必要的过渡阶段有“临时的根”。不是信心，而是恩典的品质通过爱决定了称义之人的特定顺序；恩典的品质“形成”信心。也就是说，只有这样的品质促成了信心及其有效性，只有主动的爱可以使善工的动力和目的成为可能，具有使人能被接纳进入救恩的满足和功德。天特会议因此试图把握信心的“不可能性”和“必要性”之间的平衡。宗教改革神学坚持一切都是因信心并唯独因信心而赠予的。这是一个称人为义的、拯救人的信心（*fides iustificans et salvifica*）。信心是一种方式，使人由他的道德上的主体存在转向基督的义的最终有效性，在其中他被保守而得救恩——在他自己之外，在那里上帝厚待他。因此，信心的称义形式不是来源于内在的爱，而是通过基督外在的义，是以信心为纽带的。中世纪的“由爱塑造的信心”（*fides caritate formata*）被宗教改革的“由基督塑造的信心”（*fides Christo formata*）所取代——“活在基督里的信心”。在这样的实施过程中，信心当然也是内在的，并且在展示任何道德标准之前，它指向重生和更新的内在生命力。基督的义创造性地降临在人最核心的存在，他的良心、心灵和思维里，这是称义的一部分。

改教家们看到的事实是，在另一个背景下，信心也非常活跃，通过爱及其善工来运作。这一活动并不是为了获得称义和救恩来做善工，而是源自于已经接受的救恩。路德解释说，当保罗说“使人生发仁爱”（加 5:6）的信心时，他说的“不是变为义的，而是义者的生命”。“变为”（*Fieri et agere*）是一件事，“是和做”（*esse et facere*）是另一件事，正如孩子在学校学到的“被动态”（*verbum passivum*）和“主动态”（*verbum activum*）。信心在爱里活跃于其中的领域（像在经院哲学里）不构成其称义的特性；在罪人可以实行任何善工之前就被接受进入救恩，信心仅仅是被动的。其实每一种宗教改革的称义教义（尽管不一定采用术语）都区分信心的被动性和主动性特点，这是在救恩范畴和伦理范畴所做的区分。

9、信心与圣经“话语”的纽带

正如我前面指出的那样，被动的信心意味着将人带到自我之外。作为一个信徒，他站在自己之外并在耶稣基督里面。对改教家们来说，这意味着信心是基于上帝圣经的话语——**耶稣基督的福音**，只有在那里——人自己之外——有一个坚定的立足点。这一点把我们带到圣经和话语的改教原则。在所有改教家们行动的核心，我们发现人与上帝的话语之间的纽带：他的良心绑定在这话语上，并因此脱离所有人的话语的捆绑。人的信心受约束于向他宣讲的圣经话语以及基于这圣经信息的讲道上。慈运理与路德不同，不认为这意味着上帝圣灵的运作也将他自己约束在他的话语上（*verbum externum*）。然而，慈运理也强调人与他的信心被绑定到圣经话语上。人必定不能信靠他自己说的，因为他是一个邪恶的存在，应该为自己负责但却不为自己负责；他的信心应该只抓住上帝赐自由之话语的启示。这一对信心的看法表明宗教改革的“圣经原则”和带来称义的“恩典原则”之间直接的关联：人错误地依赖他自己的话显出他里面的扭曲，就是他信赖自己在言行方面取得的成就。相反，改教家们看到唯独相

信上帝的话、依赖圣经作为相信上帝恩典的唯一依据，是他饶恕罪，赦免并接纳我们进入救恩。

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

10、打破模式：与中世纪神学的对比

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

11、关于人的福音性理解

在这个对称义和救恩的认识的划时代变革背后，正如尤斯特（Wilfried Joest）所指出的，是一个新的人观。很大程度上，尤斯特对路德的解释也可以应用于墨兰顿、慈运理和加尔文。宗教改革不再以中世纪哲学和神学的方式来定义在上帝面前的人，也就是说，作为自然或属灵人的实质，有别于他自己的有理性和有意志的主体——从他的本质发展出来的品质和在善工中体现的道德。对改教家来说，人在上帝面前作为位格性的存在，势必造成一个主观性的破裂：他被带出他自己，并且在他自己之外，他在基督里。上帝所接纳的人不再是处于道德实现的模式里，而只是“在上帝的面前”（*coram Deo*），好像上帝看着他，而那就是他通过基督得救的基础。

四、路德的“罗马书讲座”作为宗教改革“称义”教义的证据

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

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

——对于罪的激进式理解,典型的宗教改革的方式;

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

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

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

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

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

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

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

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

在经院哲学和他自己立场之阐明的对抗中，路德将对比的关键看为两种完全不同的思想和言说方式之间的冲突。按照他喜欢的说法，那就是“符合圣经的神学方法”（*modus loquendi theologicus* 或 *modus loquendi Apostoli*）与“哲学引导的神学方法”（*modus loquendi philosophicus* 或 *metaphysicus seu moralis*）之间的对比，而后者是不合圣经的、形而上的和道德的。形而上和道德的方法，正如路德的理解，是整个经院化的和中世纪神学理解的特质。他看到了经院神学的兴趣是在人的道德倾向，人在上帝的面前的道德品质，他被造时自然而有的品质，罪对它的败坏，及其通过形而上的恩典品质而有的恢复和改进。另一方面，路德认为保罗的神学方法完全撇开美德和道德的整个领域，形而下和形而上，以及人行得更好或更坏的能力。他不关注人的能力，而是关注上帝的新创造，关注仁慈的上帝与罪人之间的一种新的关系，在这关系里，人是在自己以外，在基督里。因此，路德能够明确表述出打破中世纪天主教模型的教义对立面，这两种对立的方法被中肯地表述如下：**保罗说，人被拿走但罪仍在；然而道德方法说，罪被拿走但人仍在。**

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

五、宗教改革“称义”教义的深化与界限

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

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

对宗教改革思想的强化，都试图以概念区分来说明——“人的重生性的成圣”跟“罪人被接纳进入恩典和拯救”两者间没有任何根本关系或因果性关系。例如，区分信心与爱（路德、墨兰顿、加尔文），称义与成圣、更新（墨兰顿和加尔文），或者重生与更新（特别是伊利里库斯·弗拉齐乌斯²所发展的）。在这方面，正统集中于著名格言“区分得好的人，就教得好”（*Qui bene distinguit, bene docet*）。这些差异通过逻辑性的抽象提取出来，旨在通过精确的概念上的区分，理清问题的原因和结果，以说明称义是“无条件的”这个事实，是发生在罪人生命自身的任何改变之外的。然而，逻辑和因果关系的区别，其本质与时间前后的区别是不同的。以加尔文为例，他不认为上面提到的区别会影响信心和爱之间或者称义与更新之间的统一关联：信心和爱总是同时的，而称义也总是在更新。

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

本文选自《教会》杂志 2016 年 9 月第 5 期，总第 61 期。

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

马丁·路德论得救确据¹

文/周毕克 (Joel R. Beeke) 译/煦 校/维语

马丁·路德引发了宗教改革，不是通过对教义的批评，而是宗教体验的必然结果。由于被罪所压垮，路德试图通过教会的仪式、圣礼和忏悔系统找到信心的确据，却不成功。最后，他在基督里找到了上帝的恩典：靠着基督罪得完全赦免，而不是倚靠人的功德。

路德以基督为中心的信心与确据，是根植于他个人的体验。透过他对上帝在道成肉身、钉在十字架上死而复活的基督身上所显明的恩典的体验²，路德得到能力，引领基督教会走出由教会统治阶层决定人们相信什么和如何相信的专制制度。路德提出基督信仰就是对永生上帝在基督里启示自己并全心接纳罪人的确信。因此，对于将十六世纪教会从系统性的否定得救确据中解救出来，路德起到了至关重要的作用；并且，他通过唯独因信称义将教会引向真理的自由。

随后，通过坚定地宣告得救确据是每一个基督徒与生俱来的权利，路德挑战混合伯拉纠主义 (semi-Pelagian) 体系³。因为，主观上知道上帝在他的儿子们以恩慈待他，这是信徒的特权。路德写道：

我们必须每天越来越努力地从根本上消灭这个有害的错误，即，人不能知道他是否处在恩典中，整个世界都被这个错误所误导。如果我们怀疑上帝的恩典，不相信上帝因基督的缘故而喜悦我们，那么我们就是在否认耶稣基督确实救赎了我们，也是在质疑他带来的所有福分。

4

路德对一切把救赎的重担从上帝那里归还给人的得救确据观都不能容忍⁵，因此他将他的得救确据的教义建立在基督和他的赎罪大工上⁶。在阐述诗篇 90:17 时，路德写道：

祈求赦罪并听到基督赦免的人，应该确实地相信，正如上帝的话语所宣告的，他的罪被赦免了，他应该得到确信；这与人的工作毫无关系，而是上帝的工作。所以，在教会里所做无论

¹ 本文原载于 *reformation revival* , volume 7, Number 4, Fall 1998。承蒙作者授权翻译转载，特此致谢。——编者注

² 路德的著作集最好的版本是 J. C. F. Knaake 及其他人共同编辑的《马丁·路德作品集》(Weimar:Herman Bohlaus,1883)，被称为魏玛版（以下简称：WA）。WA 包括四个部分：一、著作，68 卷 (WA)；二、信件，18 卷 (WA Br)；三、桌边谈，6 卷 (WA TR)；四、德语圣经，12 卷 (WA DB)。只有包含“著作”的第一部分不完整。关于路德的英文资源，见：J. Pelikan 及其他人共同编辑的 55 卷的《路德文集》(St. Louis: Concordia, vols.1-30, Philadelphia: Fortress Press, vols. 31-55, pp.1955-79)；Robert•C•Schultz 翻译的 Bernhard Lohse 的《马丁·路德：他的生活和工作介绍》(Philadelphia: Fortress Press, 1986)，第 238-43 页中提供了路德著作其他版本的简明概述。对于路德研究的参考书目，请参考 Roland Bainton 和 Eric W. Gritsch 编辑的《欧洲大陆改教参考文献：英文资源》(第二版)(Hamden, Connecticut: Shoe String, 1973, pp.57-106)；Jack Bigame 和 Kenneth Hagen 合著的《路德研究注释参考书目》，1967-1976 年 (St. Louis: Center for Reformation Research, 1977)；Steven Ozment 编辑的 Mark U. Edwards, Jr. 的《“马丁·路德”欧洲改教：研究指南》(St. Louis: Center for Reformation Research, 1982, pp.59-83)。

³ 也称为半伯拉纠主义。——编者注

⁴ Cited in Stephan H. Pfirntner, *Luther and Aquinas, a Conversation: Our Salvation, Its Certainty and Peril*, trans. Edward Quinn, London: Darton, Longman, & Todd, 1964, p.120.

⁵ Mark Noll, *John Wesley and the Doctrine of Assurance*, Bibliotheca Sacra 132, 1975, p.162.

⁶ Richard Lovelace, *American Pietism of Cotton Mather*, Grand Rapids: Eerdmans, 1979, pp. 94, 101.

何事必须建立在这个确定性上。⁷

因此，信心就是罪得赦免的确据。路德说，明白圣经并从内心认同它和信靠它是同义词，因为认同 (*assensus*) 和信靠 (*fiducia*) 是同一件事。预定论⁸、信心和确据与上帝的应许是不能分开的。因为上帝不会说谎，任何相信他应许的人，都是“得救的和被拣选的”⁹。信心是用来抓住上帝的应许并认同它的，它让信徒确定上帝在基督里对他是仁慈的。所有信心的体验都是与上帝的应许以及与应许中的基督分不开的。¹⁰关于亚伯拉罕的信心，路德写道：

亚伯拉罕是义人，……因为他相信赐他应许的上帝……因为信心就是坚定而确实地认为或相信：透过基督，上帝是对我们好的，上帝在基督里对我们所怀的是赐平安的意念，而不是降灾祸或忿怒的意念。上帝的意念或应许，以及我用来抓住上帝应许的信心，它们是属于彼此的……用来抓住应许的确信就称为信心；它使人称义，不是凭我们自己的工作，而是凭上帝的工作……唯独信心，它抓住应许，相信赐应许的上帝，当上帝赐予某样东西时伸出手来接受他所供应的……唯独使人称义的信心才能与赐应许的上帝相交并接受他的应许……此外，上帝的每一个应许都包括基督，因为离了基督这位中保，上帝根本就不与我们相交。¹¹

对于路德来说，确据是得救信心的一个内在组成部分。在对得救信心的基本描述中，路德说道：

信心是在上帝的恩典中大胆的、活的确信，如此肯定的确信使信徒把他的生命上千次地押在其上。这种对上帝恩典的知识和信心使人在与上帝相交时既高兴、勇敢又快乐。¹²

有时，路德暗示，缺乏确据与真正的基督徒是不相符的。他写道：

如果你……不相信你的罪真正得到赦免并被除去，那你就像一个外邦人，在你的主基督面前活得像一个不信的人而不像一个基督徒；这是所有违背上帝的罪中最严重的罪，……因为这样的怀疑，就是将上帝当作说谎的。¹³……应该用金子来写下这些词：我们的、我们、给我们的。不相信这些话的人就不是基督徒。¹⁴

然而，路德通常不直接说这样的怀疑者不是一个基督徒，而只是说在他没有确据时，他活得像一个不信的人。因为，尽管他强调基督加给信徒的义是外在的¹⁵，路德也将确据视为内在的现象。这使他能够在信徒内在持续的属灵战争与强调得救确据之间保持平衡。事实上，路德关于因信心的意识减弱而产生对是否被拣选焦虑的概念，对他如何看待得救确据实际的果

⁷ “Selected Psalms II,” *Luther's Works*, 13:140.

⁸ 路德甚至发现预定被弃绝的真理对信徒的益处。我们从那里得到安慰：1) 通过思想上帝的特殊恩典完全可以越过我们；2) 通过我们被提醒，“被弃绝的阴影”使我们在接受恩典时保持完全的谦卑，否则信心会使自己脱离对上帝谦卑的敬畏而骄傲地膨胀起来；3) 通过被驱使不断地操练信心来显明上帝的拣选而不是被弃绝。 Cf. Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert Schultz, Philadelphia: Fortress Press, 1966, pp.283-84.

⁹ *Luther's Works*, 54:387.

¹⁰ W. van't Spijker, *Luther: belofte en ervaring*, Goes: Oosterbaan & Le Cointre, 1983, p.198.

¹¹ “Lectures on Genesis,” *Luther's Works*, 3:18-26.

¹² *Luther's Works*, 35:370-71.

¹³ *Ibid.*, 13.

¹⁴ WA 31, II, 432, 17 (cited by Werner Elert, *The Structure of Lutheranism*, trans. Walter A. Hansen, vol. 1, St. Louis: Concordia, 1962, 68n).

¹⁵ Cf. Gottfried W. Locher, *Zwingli's Thought: New Perspectives*, Leiden: E.J. Brill, 1981, 183n.

效有极大的影响。

路德关于确据的教义就像他的许多神学观点一样包括悖论。例如，尽管声称信心和确据的不可分离性，路德也教导说，信徒持续不断的犯罪会频繁地削弱信心的确定性。他写道：“即使我们确定我们相信基督，但我们不确定我们是否相信他全部的话。因此，‘相信他’也是不确定的。”¹⁶此外，路德指出，安全感可能是上帝忿怒的一个标志，而“恐惧和战兢是最可靠的恩典的标志”。¹⁷

路德区别安全感 (*securitas*) 与确定性 (*certitudo*)。他说，安全感将他带进了修道院。安全感一词来源于 *sine cura*，也就是“毫不在意”。对于路德来说，安全感是在上帝的恩典之外寻求缓解。因此，路德可以说感觉安全在其深层是某种形式的毫不在意，因为对上帝的公义和荣耀不那么关注。相反，确定性是被信心包裹的一个神圣的礼物。¹⁸

虽然基于上帝的信实，确据应该是每个信徒确定拥有的，但在实践中，路德说因为人的软弱，它却会时有时无。路德这样写道：“当一个人犯罪，他的属灵的生命并没有死，还永远留在基督里；但是离开属灵生命的他却是死的。”¹⁹

在基督里，救恩是确定的。但因为信徒不总是自觉地住在基督里，必须不断地由圣灵呼召回到基督里，所以可能会经常缺乏确据。因此当信徒的骄傲被摧毁，完全依靠上帝的恩典时，他就有确据，但是当骄傲重现时确据就消失。

在《论功德》一书中，路德进一步论述怀疑的问题。路德以近乎帕金斯式 (Perkinsian) 的悖论模式²⁰劝告软弱的信徒：“从信心的微弱火花开始，透过每日操练强化它，使它越来越大。”²¹

为了安慰那些只有“微弱火花”的人，路德明确地表示，每个人都会有信心软弱的时候。他补充道：“地球上没有人不经历这个。”²²在最好的状况下，得救的确据在此生也永远达不到完美（用路德的话说就是：“最高程度的信心”）²³；在最坏的情况下，一个信徒可能有得救信心，却察觉不到。²⁴路德因此可以这样说，确信和勇气必须被视为信心的果实，给人的印象是，得救确据可能是得救信心的结果，而不是固有属性。²⁵他也可以把确据解释为一种体验的转变，从因信称义被提升到更高更完全的确信。

路德确实避免说缺乏确据可能威胁甚至颠覆得救的恩典。²⁶关于这一点，达布尼 (R. L. Dabney)

¹⁶ Luther, *Lectures on Romans*, ed. Wilhelm Pauck. Library of Christian Classics, vol. 15, Philadelphia: Westminster Press, 1961, p.105.

¹⁷ Luther, *Lectures on Romans*, p. 392.

¹⁸ Cf. van't Spijket, *Luther: belofte en ervaring*, p.199.

¹⁹ Luther, *Lectures on Romans*, p.185.

²⁰ 帕金斯 (Perkins) 是清教徒悖论之父，参见 Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors*, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999, 第 5 章。

²¹ *Luther's Works*, 1:228.

²² *Ibid.*

²³ WA 18, 633, 14.

²⁴ *Luther's Works*, 35:101. Frederick Loetscher 认为路德对他自己救恩的确据经历了个人逐渐发展的过程，这表现在他的后“罗马书注释”的著作中。(Luther and Problem of Authority in Religion: Part II. Princeton Theological Review 16, 1918, p.517).

²⁵ *Luther's Works*, 35:374.

²⁶ Cf. Isaak A. Dömer, *History of Protestant Theology, Particularly in Germany*, trans. G. Robson and S. Taylor,

认为路德补充了加尔文所缺乏的圣经上的平衡，他写道：“路德在谈论‘有确据的信心’（程度更充分）和‘领受的信心’的区分时，有时比加尔文更回归圣经；路德认为“领受的信心”是真信心和使人称义的信心。”²⁷

因此，我们必须理解路德对确据的解释，它是操练信心的基本要素，以及他反对阿格里科拉（Agricola）的文章²⁸指出的，不因在高举确据而使成圣打折扣。²⁹尽管由于信徒在上帝面前总是不完全的，成圣显得次要，但路德没有回避，他声称信徒的确据不能仅仅基于道和圣礼向他见证的基督。路德说，确据也必须来自基于行为的良心的见证。一个好的良心证明一个信徒信心的真实，但真信心是指唯独信靠基督，而不是良心的见证。³⁰

总之，路德说，拥有得救确据是每一个基督徒与生俱来的特权，尽管这确据时有起伏。拥有确据是一个正常的状态，同时，因没有确据而经历不安也是一种常见的情况，并不总是不健康的。³¹这个悖论的张力解释了为什么路德会如此强烈地说：“应许给信心的，不是安全感，而是确定性。”³²

本文选自《教会》杂志 2017 年 1 月第 1 期，总第 63 期。

作者简介：

周毕克（Joel R. Beeke）博士是密西根大激流域荷兰归正传承教会的牧师，也是清教徒改革宗神学院的院长和系统神学教授。他是多本书的作者，包括《信心的确据：加尔文》、《英国清教主义》与《荷兰二次改教》。他还负责《主权恩典真理旗帜》杂志（*The Banner of Sovereign Grace Truth*）的编辑工作，并曾为《宗教改革与复兴》期刊（*Reformation & Revival Journal*）写作。

Edinburgh: T. & T. Clark, 1871, 1: 239.

²⁷ *Lectures in Systematic Theology*, reprinted., Grand Rapids: Zondervan, 1972, p. 709. Dabney 似乎忽略了加尔文的相似之处，尽管加尔文对信心与确据的问题的看法更为谨慎，但跟路德的立场只是有些微偏离，包括有一些术语的小变化。（参见 pp. 37ff. below.）

²⁸ 马丁·路德与阿格里科拉的争论：路德主张，旧约道德律是为着帮助罪人认识自己的不配，从而预备接受恩典，所以虽然无正面造就信徒的功效，但是从反面为恩典作铺垫。阿格里科拉则认为，旧约律法连反衬的功效都不具有。他是改教时期“反律法主义”的代表人物。

（<http://baike.baidu.com/subview/5091237/5106682.htm>）——引自百度百科相关词条，编者注。

²⁹ WA 31, II, 482, 34-37. Cf. Mark R. Shaw, “*The Marrow of Practical Divinity: A Study in the Theology of William Perkins*” Th.D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 1981, p.161.

³⁰ WA 20, 716, 24-28; 36, 365, 28-33; 36, 366, 12-15. Cf. Randall C. Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin*, Minneapolis: Fortress, 1993, pp.80-7.

³¹ 路德教导确据带来的安全感会有起有伏才是对的。许多改教家和后改教家都同意。例如，《多特信经》的第五项说，当信徒退步时，他通常会失去赐确据的上帝的同在，而产生焦虑而不是安全感。圣灵使用这种焦虑让信徒注意到他的倒退，带领他回到上帝面前悔改，从而恢复确据。如果确据不起起伏摆，坚忍的教义可能会被正在退步的信徒误用。

³² Locher, *Zwingli's Thought*, 183n.

“唯独信心”与得救确据¹

文/托马斯·施赖纳 (Thomas Schreiner) 译/蒙爱 校/米利暗

唯独因信称义

和路德一样，加尔文强调“唯独因信称义”。因着所有人都犯了罪，所以人不能通过行为获得与上帝的正确关系，因此唯一的救赎之路是信心。但是加尔文严谨的说，信心不应该被解释成一种行为，好像是信心本身使我们称义；因为若是如此，信心就成为使我们与上帝和好的善工了。相反，信心是使我们与基督联合的工具或通道，信徒本质上是因着基督在十字架上被钉死和复活而被称义。严格地说，信心本身不能使人称义，信心使人称义是因为它是获得基督的义和生命的工具。事实上，信心不是人本来就有的。人相信福音就得救，在这个意义上，信心是人的动作。但同时，信心从根本上说是来自圣灵，是上帝的恩赐。唯独信心符合福音是以上帝为中心的特征，因为信心将我们救恩的荣耀全归给上帝。

在加尔文的神学中，信心是活泼的、主动的和至关重要的；真正的信心不能混同于仅仅对福音历史中的某些事情的认同。真信心看见“基督的荣光……照耀我们”。那些信靠上帝的人能看见上帝和耶稣基督的真实身份；他们的眼睛被打开，得见耶稣基督是何等的美丽和可爱。那些认为加尔文冷漠、缺乏情感的人应该再想一想，因为他对真信心的描述几乎肯定反映了他自己的经历。“然而，人如何能尝到神良善的滋味，而不同时想要热切地回报神对他的爱呢？的确，只要人知道神所积蓄给一切敬畏他之人的丰盛的甘甜，就必定大为感动，而且在受感动之后，这甘甜与喜乐充满他的心并有效地吸引他。”²加尔文所指的真信心对我们的生活有强烈的影响。我们感受到上帝的爱的甜蜜，并沉浸在这甜蜜里。事实上，我们如此深地被上帝的爱所俘虏，以至于我们的心被吸引来信靠上帝。

我们已经看到，信心是上帝的恩赐，但我们也可以说，信心是从神的话——也就是福音——而来的。正如保罗所说：“信道是从听道来的”（罗 10:17）。因此，信心是相信上帝的话语和他的应许。加尔文说，信心不从别处来，它必须来自上帝的话语和耶稣基督的福音。

加尔文对信心的定义很有名也很恰当。“信心正确的定义就是：它是神对我们施慈爱的明白和确定的知识，这知识建立在神在基督里白白赏赐我们之应许的真实性上，且这应许是圣灵向我们启示并印在我们心中的。”³信的人确信上帝爱他们，这爱是在上帝话语的应许中所显明的，是被圣灵所印证的。加尔文在另一处如此说道：“我们唯有确信神是慈悲良善的父，并按他的慷慨应许万事，才是真正的信徒。因这人依赖神恩待他的应许，就毫不怀疑地持守对救恩的盼望。”⁴藉着圣灵，信心使人知道上帝在耶稣基督里的爱，并相信上帝拯救的应许。

信心和确据

¹ 本文出处：Credo Magazine。题目为编者自拟。承蒙授权翻译转载，特此致谢。——编者注

² 加尔文：《基督教要义》，中册，钱曜诚等译，北京：三联，2010年，第578页。

³ 加尔文：《基督教要义》，中册，第540页。

⁴ 加尔文：《基督教要义》，中册，第551页。

加尔文教导说，信徒能够有一种肯定、确切的知识，就是他们有因信基督而称义的确据。加尔文对信心的确据的强调，引出了关于怀疑的问题，因为乍看去他的定义似乎是说信徒从不受怀疑之苦。然而，加尔文断言信徒一定会与怀疑摔跤；真信心的特点不是它从不怀疑，而是它坚忍到底。信徒在生命中经历起起伏伏，但他们生命的最终事实是有信心。

加尔文很好地描述了信徒的一种“割裂的经历”（the Divided Experience）：“敬虔的人感到内心的争战，他一方面因体会到神的良善而快乐，另一方面却因意识到自己的灾难而痛苦、忧伤；他一方面依靠福音的应许，另一方面却在自己罪孽的确证下战兢；一方面因盼望得生命而欢喜，另一方面则因面对死亡而战抖。这些挣扎都是因信心不足而产生，在今生我们不会成圣到完全摆脱自己的不信而充满信心和被信心全然占据。”⁵另一种表达方式是，即使在试炼并重重的困难之中，就算微小的信心也能带来安慰。加尔文说：“只要圣灵在我们心中运行些微的信心，我们就会开始相信神以平安和恩典待我们。我们虽然只从远处望见神，却已清楚到确信这是真实的。”⁶

信心的生活不是简单和容易的，相反，它是一场争战。加尔文将这样的生活比拟为，如同被关在地牢里的人，只能透过狭窄的窗缝看见微弱的光线，而无法看到整个太阳。加尔文了解基督徒生活中的艰难和跌倒的情况，他说：“信心常受各种疑惑的搅扰，所以敬虔之人的心很少有平静的时候，至少不得常享安宁。然而，不管何种仇敌攻击他们，他们若非从试探的旋涡中兴起，就是在警醒中免于受诱惑。”⁷信心的生活是艰难的，但我们一再看到，真信心在争战中忍耐并得胜。在敬虔人身上，信心永不会完全消失，而是“潜伏在灰烬之下”。有时看起来信心已经死了，但我们知道信心是真实的，因为它最终会得胜。

加尔文和路德都强调唯独因信称义，他们也都强调信心的确据，但他们都没有只给出一个简单化的信心的概念。他们都认识到困扰信徒的痛苦和怀疑，然而，真信心会坚韧持久，度过每一场风暴。信心可能被打垮，甚至熄灭一段时间，但它至终会得胜。加尔文和路德也强调，信心本身并不能拯救人。信心使人称义是因为它使信徒连接于耶稣基督，连接于他替我们死和复活上。因为信徒将信心放在神在基督里为他们所成就的美事上，因此信心是扎根于上帝的话语和福音的好消息之中的。

本文选自《教会》杂志 2017 年 1 月第 1 期，总第 63 期。

⁵ 加尔文：《基督教要义》，中册，第 553 页。

⁶ 加尔文：《基督教要义》，中册，第 554 页。

⁷ 加尔文：《基督教要义》，中册，第 573 页。

信心与得救确据

——改教家加尔文与清教徒爱德华兹观点之比较

文/拿单·萨瑟 (Nathan Sasser) 译/和卫 校/王培洁

一、前言

写作本文在于表明，宗教改革时代的“信心与确据”的教义与后期清教徒主流思想中的相关教义有着很大不同。尽管有关此话题的一手和二手文献很丰富，但出于简介之便，我将主要分析约翰·加尔文和约拿单·爱德华兹的观点。加尔文把确据当作信心的本质，而爱德华兹似乎完全忽视了早期改教家们的这一观点。当爱德华兹谈论“确据是信心之本质”的观点时，他认为这是伪善的基督徒所持有的教义。由于本文不包括任何诠释部分，所以我不想辩护，哪种观点是合乎圣经的，因此是正确的。然而，显而易见的是，加尔文的的确据教义贯穿了他对基督徒生活的全部思考。所以，如果拒绝此观点——就像很多清教徒和爱德华兹所做过的——便等于否认加尔文的大部分神学思想和实践。此外，如我在下文所展示的，很多反对加尔文的观点都似乎没有抓住要领。

加尔文和爱德华兹都认同，合乎圣经的福音呼召全地之人相信基督。这白白赐予的且呼召人的福音，是信心的保证或根基；它允许和驱使所有人，不管是已得救或是未得救的、蒙拣选的或是被弃绝的，都前来信靠基督。然而，宗教改革传统和清教徒主流传统的分歧在于，到底什么是福音给世人信靠基督提供的保证？有哪些命题构成了因信称义的实质内涵？对此，宗教改革传统的回答是一致的，即“称义的信心” (justifying faith) 包括个人相信自己在耶稣基督里已经获得救恩。换句话说，合乎圣经的福音能保证所有人相信：“基督和从他而来的福分是属于我的”。

很多清教徒则不同意对信心的如此定义。他们首先提出，事实经验表明，一些真基督徒有时不认为自己已是基督徒，也不认为基督和从他而来的福分是真正属乎他们的。如果这些人仍然拥有“得救信心” (saving faith)，却不相信自己已经获得了来自基督的救恩，那么对“得救信心”而言，“个人确据”就不是必须的。第二，清教徒认为，在人真正拥有救恩之前，是不可以被命令去相信他们已拥有基督和自他而来的福分。失丧的罪人还没有拥有基督，因此也不可能被命令去相信自己有了救恩。然而，“称义的信心”却是向着所有人的命令。因此他们认为，福音所普遍要求和保证的信心必然不包括“个人相信自己藉着基督而已获得救赎”。

在这两方面，清教徒对加尔文观点的反驳都有失偏颇。加尔文非常清楚，基督徒有时会怀疑自己的救恩。他认为，尽管基督徒的主观信心可能会降得很低（甚至低到连自己都无法察觉的程度），但他们信心的实质和对象却是恒常的：虽显得软弱无力，疑惑的基督徒仍然相信，“我确信我因着耶稣基督已经得救”。但有人说，疑惑的基督徒仅认为，“我也许或是可能因着基督而得救。”但这一观点混淆了“信心的主观强度” (the subjective strength of faith) 和“信心的内容” (the content of faith)，也混淆了“客观的确定性”和“一个人拥有基督的可能性”。“确据” (assurance) 这个词常含糊的用来指代“信心的强度”和“信心的内容”。但当该词意思模棱两可时，则会带来无尽的困扰。

对于清教徒反驳加尔文的第二点，可以如此答复：个人被命令去相信自己拥有基督，不是基于命令接受者已拥有他的设想之上。在宗教改革的观点看来，圣经并没有命令所有人去相信自己因着基督而**已经**得救，而是让他们相信，他们因着基督而**现在**就得救。在罪人相信的同时，此命题变成真实。所以，这其中并没有明显的矛盾。

倘若如清教徒所主张的，合乎圣经的福音并没有给个人普遍地保证有通过基督而得救的信心。那么确据又是如何获得的呢？清教徒给出的答案是，要藉着反省信心的举动，或所谓的实践三段论。因着救赎的果效，罪人首先会大致地相信基督：他喜悦和认定因信基督而得救，也相信自己可能因此而获救恩。在此刻，罪人已因信而称义，但他自己却不知晓。第二，信徒在自身看到更新的果子：信心、爱神，或任何其他只有基督徒才会彰显的恩典和情感。第三，由于有着唯独真信徒才有的恩典和情感，他可据此推测，自己必然是真正的信徒，也因此真实地因着信靠基督而得救。然而，麻烦的地方出现在自我鉴定基督恩典的第二步。鉴于堕落人心自欺的特质、内在情感的飘忽和善变，再加上基本无法区分真信徒和挂名信徒，很多人发现，很难通过此方式来获取和维持救恩的确据。

改教家们认为，此方法无法使人获得确据。任何基督恩典的培养必然源自先前所获的确据，而这确据是建立在唯独合乎圣经的基础之上，而不是源于自我省察。察看圣灵在个体生命中的工作确实有益，也可加增得救确据，但却无法为此提供根基。

这两种信心和确据观迥异，会在很大程度上影响基督徒生活。比如，基督徒在生活中追求圣洁是为了获得和维持确据，还是出于已获的救恩？确据是唯独来自经文的应许，还是最终取决于自我检视？在开展福音事工时，我们是给遭咒诅的罪人传讲永生的确据，还是获得永生确据的可能性？

不管出于何种原因，宗教改革得救确据思想的历史演变不被平信徒所知晓或理解。本文也坦承，在此陈述的观点或许已经多次出现在相关学术文献中，但据我目前所掌握的材料来看，至今尚没有写给普通信徒的文章将这些事情阐释清楚。相反，改教家们和清教徒观点的区别通常被模糊、忽视或淡化。为了保持改教传统的历史统一性的表相，它们已经被相互同化了。在某种程度上，这很好理解。因为，想到我们所敬重的一些改教英雄在关于基督教神学和实践的一个根本信条上犯了重大失误是令人伤痛的。然而，不管你认为哪种观点更为可信，但显明的事实是，另一种观点必然是在一些关键方面错误甚重。

二、约翰·加尔文的信心与确据观

1、得救信心与圣灵的印证

《基督教要义》(*Institutes of Christian Religion*，以下简称《要义》)第三卷第二章详细地辩护和阐述了得救信心——即相信个人救恩和被收养为神的儿子是藉着基督而来——就是个人得救确据的教义。加尔文将信心正式定义为，“它是神对我们施慈爱的明白和确定的知识，这知识建立在神在基督里白白赏赐我们之应许的真实性上，且这应许是圣灵向我们启示并印在我心中的。”(《要义》3.2.7¹)。根据此定义，得救信心包括：相信神对我们的仁慈，我们

¹ 加尔文(作者)：《基督教要义》，钱曜诚等译，北京：生活·读书·新知三联书店，2010年。

不再处于他的震怒之下，而是他在耶稣基督里救赎恩典的对象。此信心的根基或保证是福音，且根源自圣灵。

圣灵的见证“就如印记刻在我们心上，印证基督的洁净和献祭”（《要义》3.1.1）。如果没有圣灵的见证，“无人能尝到神父亲般的慈爱或基督的恩惠”（《要义》3.1.2）。信徒向神祷告，就如呼求自己的父亲，而只有儿子的灵才能为此作证，也因此是真实祷告的必要和充分条件：

首先，他被称为“儿子的灵”，因他向我们见证神白白的恩典，神藉此恩典在他的爱子里悦纳我们，为要做我们的父，使我们得以坦然无惧地来到他面前。他也赏赐我们祷告的言词，使我们毫无畏惧地呼叫：“阿爸，父！”（罗 8:5；加 4:6）（《要义》3.1.3）

2、得救信心及与基督联合

在讨论与基督联合时，加尔文将得救信心描述为，相信基督和从他而来的福分是属于我们的——不仅只在未来或有条件限制，而是事实上的。“若非我们的心体贴圣灵的事，基督就与我们无关，因我们只从远处冷漠地观望他——事实上就是远离他。”（《要义》3.1.3）在此，加尔文敦促我们，不要以基督在我们以外来“默想”他。这意味着，他希望我们通过相信我们已经拥有基督，来践行救恩信心。“知道唯有基督才能使我们与慈悲的父和好（林后 5:18-19），并知道神使基督成为我们的公义、圣洁以及生命，我们是藉这知识而……才得以进天国。”（《要义》3.2.2）我们通过相信神使基督成为**我们的**公义、圣洁以及生命而获得救恩。我们不应该：

将基督视为站在远处而不是居住在我们心里！然而，我们在基督里盼望救恩并不是从远处望见他，而是因他使我们嫁接在他身体上，使我们不但在他一切的恩惠上有分，也使我们拥有基督自己。……我们的确不应当将基督与自己分开或将自己与基督分开。我们反而应当紧抓住基督所成就与我们的相交……（《要义》3.2.24）²

3、若没有得救确据就没有敬虔、悔改、成圣及爱神的心

加尔文并不是简单在说，我们得救是因为相信基督已经被赐给我们，我们只要相信或许就能得到救赎。如果只是单纯地相信救恩有可能，这还不足以给予我很大勇气去将神当作父亲一样去呼求他，也不能说服我去思考我正在或将会与神和好。实际上，加尔文一直批判这种不能给人丝毫安慰的信心观，也绝不认为这是信心（《要义》3.2.15）。

未重生之人或许拥有虚假的信心，甚至品尝过一些主恩的滋味（《要义》3.2.11）。未更新之人的信心是“暂时的”（《要义》3.2.11）。他们“领受的只是对恩典的含混意识，所以，他们所抓住的是幻影而不是信心确实的本身”；他们相信的福音是“含混和不清晰的”；他们被光照，“使他们暂时意识到他的恩典，之后又使这意识消失”（《要义》3.2.11）。重生之人的信心与未重生之人的虚假信心有着很大不同，这是因为前者源自收养他的圣灵的见证。而只有圣徒才能真诚地、满有信心地和不断地把神当作自己的父亲去呼求。“因为圣灵唯独在选民

在援引时，用到的是“卷/章/节”的次序，比如，“3.2.7”表示“第3卷第3章第7节”，下同。——译者注

² 在其他地方，作者写道，“关于信心，最关键的是：我们不该将神怜悯的应许只运用在别人身上，而是从内心接受它们，使之成为自己的”（《要义》3.2.16）。

身上印证赦罪之恩，使他们以这特殊的信心确信自己的罪已得赦免。”（《要义》3.2.11）因为唯独那些有圣灵内住的人才能真正地相信神对他们的父爱，也只有那些圣灵与其同在的人才会真正以儿女的心去加以回报（《要义》3.2.12）。³

当然，加尔文也看到一个明显的事实，即真正的基督徒也会怀疑自己的救恩。事实上，他在第二章花了好几节来详尽地思考信徒与怀疑的争战（《要义》3.2.17-21）。和大卫一样，信徒时常会真实地对神的恩典感到失望，但却不至于绝望，“……信心永不会从敬虔之人的心中被根除，反而会深深地在其中扎根。不论信心看起来有多摇摆不定，其光却永不至于熄灭。”（《要义》3.2.21）

对加尔文而言，正如个人在基督里的确据是生发对神儿女般的爱和向神祷告的必要前提，这也是真敬虔和悔改的必要条件。这一点也表现在加尔文驳斥罗马天主教将信心区分为形成和未形成的做法（《要义》3.2.8-13）。依据罗马天主教的教义，人们可以在不敬虔和不敬畏神的同时拥有信心，可以在内心未得真正改变的条件下获取救赎。加尔文对此回复是：“仿佛圣灵藉光照我们赐我们信心，却不是我们得儿子名分的见证！”（《要义》3.2.8）加尔文意在指明，真实信心是圣灵的工作，是圣灵使我们变得敬虔。但只有信心成为个人确据时，信心才使人追求圣洁，因为敬虔的前提是，知道神是爱我们的父。（《要义》1.2.2）

很自然地，加尔文的“悔改观”（他也称之为“重生”，包括了整个生命的翻转，即我们所说的“成圣”）也源自他的“信心观”。对他而言，悔改必须建立在信心，即个人确据的基础之上。“除非人知道自己是属神的，否则他不可能认真地向神悔改。……除非人相信神先对他的愤怒已平息，否则他不会敬畏神。没有人会甘心乐意地约束自己顺服律法，除非他深信神喜悦他的顺服。”（《要义》3.3.2）

4、《海德堡要理问答》的佐证

《海德堡要理问答》（The Heidelberg Catechism, 1563）也体现了加尔文的信心与确据观。在回答第二十一问“什么是真信心？”时，此教义得到了最为明确的确认。

真信心不仅是确切地知道，我认定神在圣经中向我们启示的一切皆为真理，还要全身心地相信圣灵藉着福音在我里面所造的，这不仅之于他人，更在于神向我赐下赦罪、永恒公义和救赎，乃唯独出自基督救赎工作的恩典。⁴

撒迦利亚·乌尔西努是该要理问答的起草人之一，他在此回答的批注上作出如下解释：

所以，称义或得救信心和其他信心不同，因为唯独它才是信心的确据，让我们投向基督的美善。当我们坚定地相信基督的义是赐给和归于我们、使我们在神眼中看为义的时候，我们便

³ “但因被弃绝之人不会确信神父亲般的爱，所以他们就不会如神的儿女回报他的爱，而是像雇工一样。……显然，保罗的这话唯独指选民：“所赐给我们的圣灵将神的爱浇灌在我们心里”（罗 5:5），这爱产生以上所提到的信心，使信徒求告神（参阅加 4:6）。”（《要义》3.2.12）类似的表述也可见于《要义》3.2.13 和 3.2.41 以及加尔文对罗马书 5:5, 8:15-16 和加拉太书 4:6 的注释。

⁴ Zacharias Ursinus, *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*. Trans. G.W. Williard. Columbus, OH: 1851. Reprint, Phillipsburg, NJ: Presbyterian & Reformed Publishing, n.d., p.308.

有了此信心的确据。⁵

所以，加尔文的观点不是出自个人。不管是过去，还是如今，它都体现在欧洲大陆改革宗教会的信仰告白准则上。

三、约拿单·爱德华兹的信心与确据观

对约拿单·爱德华兹而言，圣经没有提供“有确据的信心”普遍保证。爱德华兹认为，人们无法在认清真实自我前知晓自己已被称义。获取确据的唯一途径是，观察自我是否有一种对神挚诚无私的爱。因此，爱神是获取任何得救确据的前提。如果爱神是基于确据之上，那么这样的爱是自私的，也属肉体情欲。事实上，如果信徒对神初始的爱源自他对自我救赎的确信，则他们不是真正的基督徒。所以，爱德华兹谴责加尔文的确据观，称之为一种虚假的宗教。

1、得救确据不是信心的本质

在1746年出版的《宗教情感》一书中，爱德华兹反驳了“称义的信心”包括能认识自我罪得赦免的观点：

所以，如果有人没有属灵体验，而且属灵状况十分糟糕，却声称靠着信心而活，他们的信心观实乃非常荒谬。对他们来说，信心意味着相信自己身处一种好的状态……他们从哪本圣经得来“信心就是相信自己已经得救”这样错误的观念？倘若这是信心，那法利赛人的信心就是最大的，可是基督却说有些法利赛人犯了亵渎圣灵、永不可赦免的大罪。根据圣经，信心是我们得救的途径，所以信心不等于人们相信自己已经得救。如果信心就是相信自己已经得救，那就等于说信心就是一个人相信他有信心，或相信自己相信！⁶

爱德华兹认为，如果确据是信心的本质，那么罪人便会假设，在相信之前，他**已经**得救了。（然而，这却不是事实。根据加尔文的观点，拥有确定的“称义的信心”在于相信：“我的罪因着基督的缘故**现在**被赦免了”，而不是“我的罪**已经**在我相信之前被赦免。”）在注释中，爱德华兹援引的所罗门·斯托达德作品《信主得救的本质》中的一段内容也起着类似的效果：“人不是因着相信自己圣洁而成为圣洁的……神的话中没有如此启示，神的灵也从没有向某个人作过如此见证。”⁷

因此，只能从自身发现的救恩证据来获得个人的得救确据：“不能仅仅因为一个人将他们经历恩典的经验当成恩典的证据，就说他们离弃了基督，而只靠经历；因为他们没有也不应该有其他的证据”⁸

2、驳斥奥秘派的同时也拒绝了改教家

爱德华兹花了很多心力驳斥那些奥秘派人士（mystics），后者相信自己收到自神而来的直接

⁵ *The Commentary of Dr. Zacharias Ursinus on the Heidelberg Catechism*, pp. 110-111.

⁶ *The Religious Affections*, Carlisle, PA: Banner of Truth Trust, 1961, p.106

⁷ *Ibid.*p.106.

⁸ *Ibid.*p.109.

信息或印象 (impression), 见证他们是神的儿女。⁹这样的直接印象可能有、也可能没有圣经经文的支持。不管情况是哪样, 这些都是没有根据的。在此, 不应该把改教家们混淆为爱德华兹的反对者。奥秘派将自身的确据建立在一种直接的印象经历上, 而不是源自圣经的福音应许, 即便有时他们的经历或许能得到经文的支持。然而, 在反对奥秘派的同时, 爱德华兹也一不小心地在很多方面反驳了改教家们的教义。很明显, 爱德华兹认为, 除了善工的明显果效外, 圣经没有给出直接和及时的得救确据。任何不是基于反省和内视的证据都属乎奥秘主义, 带有自欺性质。

爱德华兹所说的奥秘派领受的是一些他们已经得救的特别印象:

许多此类人士的第一大慰藉, 即他们所谓的归正, 是通过如下方式而获得: 在觉醒和惧怕之后, 一些抚慰人心的甜蜜应许突然临到, 奇妙地浮现在他们脑海中……自此之后, 他们便有了信靠神和基督的第一次的激励, 因为他们认为, 藉着圣经而来的神如今已经向他们启示, 他爱他们, 已经将永生应许给他们。

这当然不是宗教改革的教义。但爱德华兹认为, 避免将信心建在个人先在称义 (antecedent justification) 的基础上的唯一方式是, 将“信心”与“个人确据”分离开来。

但这是非常荒谬的 (见前面的引用), 因为每个人只要稍微了解宗教的原则, 便会知道, 在人相信之后, 而不是在此之前, 神将他的爱启示给他们, 使他们对他的应许产生兴趣。神的灵是真理的灵, 不是说谎的灵: 神不是将圣经带至人的大脑, 在他们什么也没有或仍未相信之前, 将他的恩惠和应许启示给他们。神也不会做出任何类似如下性质的举动: 在他们未信之前, 将圣经到人面前, 向他们启示他们的罪已被赦免, 或乐意将国度赐给他们, 并将此作为他们初始信心的根基。¹⁰

爱德华兹继续详尽地阐述类似观点, 但却是建立在一个误解之上的。加尔文主义并不是认为, 在罪人未真正相信之前, 圣经就已经向他们启示他们已得救。相反, 加尔文主义的观点认为, 圣经告诉罪人, 如果他们因相信基督而接受耶稣基督, 将自他而来的福分归为己有, 此信心在被激发的一刹那便是真实的。确据源自圣经, 是救恩信心的本质, 而不是基于个人在未信之先就已得救的直接启示之上。

爱德华兹在注释中援引了所罗门·斯托达德和汤姆斯·薛伯特 (Thomas Shepard) 的观点来支持此论点, “神的方式不是在人拥有仰赖他的信心之前, 将安慰的圣经经文带给他们, 给予他爱和未来幸福的确据。”¹¹爱德华兹阐释此论点的方式明确表明, 他具体反对的是那些倡导信心确据源自直接的奥秘体验, 而不是依据圣经显明经文的信徒。然而, 在痛斥奥秘派同时, 他也完全否认了确据是信心本质的观点, 而他所援引的权威声音也这么认为:

……神绝不会在给出仰赖的信心之前赐下信心的确据, 因为他只有在人受到恩惠和为他所接纳之后才会彰显他的大爱, 而这都是藉着仰赖的信心……神的方式是, 首先使人心接受恩典的赐予, 然后将他的福分赐给他……¹²

⁹ Ibid.p.146ff.

¹⁰ Ibid.p.149-50.

¹¹ Ibid.p.150.

¹² Stoddard's *Guide to Christ*, quoted in *Religious Affections* p.150.

汤姆斯·薛伯特针对性地否决了加尔文关乎圣灵的见证是称义信心之源的教义：

圣灵的见证不是使人更像基督徒，但会使之更加凸显；因为见证的本质不在于使某件事显得真实，而是明确和证实……圣灵的见证首先不是做出区分（在真信徒和假冒伪善者之间）：因为在圣灵亲自见证之前，一个人首先需要是信徒，在基督里面，被称义，被呼召和分别为圣；若非如此，圣灵见证的则不是真理，而是谎言。¹³

爱德华兹是这样解释罗马书 8:16 里保罗提说的圣灵的见证：

如果我们完整地来看，当使徒说到圣经赐下我们是神儿女的见证或证据时，他指的是圣灵住在我们里面，指引我们，是收养的灵，是儿女的灵，使我们尊崇神为我们的父亲。使徒本人所说的是指，我们有着为神儿女的见证或证据，我们有着儿女的灵，或收养的灵。并且除了爱的灵之外，还有什么能如此成全呢？¹⁴

圣灵使我们爱神，这种向神的爱显明我们是被神所收养的儿女的证据，从中我们也知晓我们确是他的儿女。所以，爱神可以且在事实上必须产生在确据之前，意识到我们对神的爱是我们确据的基础。爱“给了我们作为神的儿女与他联合的确切证据，也因此祛除了惧怕。”¹⁵

3、得救确据源于爱神的自我意识

爱德华兹将确据建在我们爱神的自我意识（self-awareness）上，但这似乎不能为基督徒的确信提供稳定的根基。但在谈及人有能力感知自己爱神这点上，他作了强有力的陈述，让人觉得我们不可能无法感知对神的爱：

尽管洞见他（圣徒）与神的相对联合，在他的恩惠中，不是不需要中介；因为他是藉着中介——比如，他所生发的爱——来看见，但是感知他的心与神相联合却是即刻产生的。也就是，这种联结的爱本质上是自发的：圣徒看到，也感受到他的灵魂与神的相联，而这如此的生动和强烈，使他无法怀疑它。也正因此，他确信他是他的儿女。¹⁶

在下一部分，爱德华兹继续驳斥那些奥秘派人士，因为他们个人的得救确据不是基于“自我对神公正无偏的爱”之上，而是依据自我救赎的一种“突然印象”。爱德华兹现在反驳奥秘主义的一点是，他们因着即刻的确据而对神产生任何情感实乃属肉体的自爱。然而，爱德华兹的观点不仅只是针对奥秘派，还驳斥了改教家们的观点，即改革宗对神的爱观点：相信神对我们的爱尤其是基督徒拥有基督徒恩典和爱神之心的根源。该部分的标题直接显明了爱德华兹的基本观点：“恩典情感的首要客观基础是‘神圣事物本身具有超凡脱俗的美好本质’，而不是‘人认为这些事物与自己有关或对自己有利’。”¹⁷爱德华兹认为，这才是“首要原因”，真圣徒也因此爱神和基督，并且认识到圣经是为着他们自身益处，“而不会生发于他已在一切福分之内，或者他已蒙受又或不久便将蒙受从中而来的任何益处的任何猜想。”¹⁸

¹³ *The Parable of the Ten Virgins*, 141, 224, quoted in *Religious Affections* p.150.

¹⁴ *Religious Affections* p.163.

¹⁵ *Ibid.* p.164.

¹⁶ *Ibid.*

¹⁷ *Ibid.* p.165.

¹⁸ *Ibid.* p.166.

爱德华兹发出告诫说，一旦相信个人得救是对神的爱和情感的基石，爱便为虚假，确据便是欺骗。“此外，对神火热的情感可能、也往往出自那些认为享有神的恩惠和爱的人口中，也是他们爱他的首要根据”，但这仅仅是因为“自私狂傲的人会自然而然地称任何能加增其自我好处和满足的事物为可爱的。”¹⁹

但圣徒操练真实和圣洁的爱则是采取另一种方式。他们不是首先看到神爱他们，继而看到神是可爱的，而是首先看到神是可爱的，基督是超越和荣耀的，而他们的心为此所掳，爱慕也自此日渐练达；因着源自这些观点，他们也逐渐看到神的爱，和施与他们的伟大恩惠。圣徒对神的情感源自神，而自我生发的爱也因此是它的副产品，也是次要的。相反，虚假的情感则源于自我，认识到神的优越性，而由此而生的爱意则是结果和依附。真圣徒爱的不是神的好处，他们爱的乃是他本性的优越，这也是此后生发的所有情感的根基，而自爱则待之如侍女。相反，假冒伪善者故意将自己降为至卑，将自我立为根基，将神建造成上层架构，甚至认为神的荣耀取决于他对其私人利益的供给。²⁰

四、结语

假如你仍未确定自己是否属于基督，加尔文和爱德华兹会给你什么建议呢？加尔文会说：“相信耶稣基督以及自他赎罪献祭而来的一切福分都是属于你的；相信他为你而死，你在罪中已死，而在耶稣基督里向神而活；相信神为着基督的缘故会像父爱子一样爱你，在与基督的联合中你已经是神所收养儿女。事实上，全地所有人都被命令来相信此真理，因为这是得救的信心。”如果说：“但我仍没有属神儿女的证据，我言行举止不像他的儿女，我也不爱神。”加尔文会回答说：“也许你仍不是神的儿女，也许你事实上是恨他的，但即便你如今是地狱之子，你依旧应该相信，基督是你的。为着你的自由和释放，他已将自己献上，把自己赐给你，而领悟和接受他的方式是，相信他是属于你的，你也是属于他的。直到你相信你只有藉着耶稣基督才能与神和好，在此之前，你是永不会爱神，不会向他祷告，不会真实悔改自己的罪或敬畏神。”

约拿单·爱德华兹给你的建议会大不相同。“你没有权利相信你属于基督”，他会这样说，“直到你在自己身上发现对基督的爱和在他里面的救恩。如果你爱神仅是因为你认为他爱你，那么你的爱便为虚假。你应该集中崇敬神在他里面的本体和他藉着他的爱子在咒诅十架为拯救罪人所做的一切。当然，你仍没有任何权利相信基督唯独为你而死，因为你仍不知道自己是否已被拣选。但当你发现自己爱神是出于在他里面的本体，爱基督的工作是因为他内在的荣耀，而不是给你带来的任何好处，那么你就可以知道你的确是重生得救的信徒。你自此也可总结说，你真的属于基督，基督确实和单单地为你而死，你是神的儿女。”

当然了，在改教传统中的信心和得救观中，并不局限这两种选择，或许会有第三种、第四种、第五种或第六种方式。但无论是对于基督徒个人生活，还是对福音清晰的传讲及教会的健康来说，本文讲述的加尔文和爱德华兹的信心和得救观点的对比有着重要的意义。

本文选自《教会》杂志 2017 年 1 月第 1 期，总第 63 期。

¹⁹ Ibid.p.171.

²⁰ Ibid.p.172.

得救确据属于信心的本质吗？¹

——对比加尔文与加尔文主义者

文/周毕克 (Joel R. Beeke) 译/煦 校/述宁

当代教会亟需重新关注得救确据的教义，这样，基督徒的生活才会结出所期望的果子。在教会历史中与此相关的讨论集中在一个问题上，就是加尔文主义者与加尔文本人对于信心与确据的关系的看法是否不同。两者之间的差异是量上的和方法论上的，而非质的方面或实质性的。加尔文自己区分了信徒体验中的信心 (faith) 和信心的实际 (reality of faith) 两个定义。荷兰“二次改教” (拙劣的术语翻译, *Nadere Reformatie*, 字面意思是“深化的改教”) 的代表人物亚力山大·科姆里 (Alexander Comrie) 试图找到“确据是信心的结果” (assurance is the fruit of faith) 和“确据和信心是不能分离的” (assurance is inseparable from faith) 这两个观点之间的平衡，他本质上与加尔文持有相同的立场。而在获得确据的自觉意识的两步方法上，他及其他一些加尔文主义者与加尔文本人有所不同。加尔文和加尔文主义者为教会提供了值得效仿的典范，是今天非常需要的。

现今有许多人推断，个人得救确据的教义，即“对自己是否得救的确定性”，不再有现实意义，因为几乎所有的基督徒都拥有充足的确据。但事实可能恰恰相反，确据的教义具有特殊的现实意义，因为当今的基督徒生活在一个极其缺乏确据的时代。

圣经、改教家和后改教人士多次提醒，个人的得救确据可以透过它的果实来识别：与神亲密相交的生活；有孩子般服从为标记的温柔、孝顺的关系；渴慕上帝以及荣耀上帝的属灵操练；渴望成就大使命来荣耀他。丰富的确据会伴随强烈的宣教意识。有得救确据的信徒会祈祷和期待复兴，视天堂为家，盼望基督再临，渴慕进入荣耀 (参提后 4:6-8)。

确据像救恩一样，是双面的。它是亲密关系之巅峰：信徒由此既认识基督又知道他是为基督所认识的。确据不是自我说服，而是圣灵运行其中的一种确定性，让基督徒通过基督更加靠近上帝。

今天，这些荣耀上帝的果子通常严重缺乏。与神相交的渴望，对天堂的真实性的感受，为上帝的荣耀而有的欢喜，为复兴的祷告，这些都比以前缺乏。每当教会确信她正以自己的方式在这个世界上追求上帝和荣耀，并且对属世美善的强调支配这种确信时，确据就处于低潮状态 (参希伯来书第 11 章)。

拯救的信心 (saving faith) 的教义对基督徒是至关重要的。今天，教会需要再次认识到：信心是培育各种形式和程度的个人确据的苗圃。每一次信心的运用，神对信徒的应许的成就，恩典的内在证据，圣灵的见证，都会产生确据。

信心和确据之间的关系问题成为宗教改革，特别是改教后神学的一个根本焦点：确据，即对自己得救的确定，属于信心的本质吗？从更实践的角度说：没有确据的信心是否可能存在？如果可能，信心会因此失去了活力、确定性和常态吗？

¹ 本文原载于 The master's seminary journal, 5/1, Spring 1994, pp43-71, 承蒙作者授权翻译转载，特此致谢。
——编者注

在处理这些“信心/确据”的问题时，改教和改教后的神学家反对天主教的主张，即基督徒通常没有任何形式的确据。他们之所以如此抗争是因为他们的最高目标是忠实于圣经及其权威。从根本上说，他们是在圣经资料、解经和释经学中奋战。因为新旧约都显示一个强大的张力：**活泼的信心和一种常态的确据**（创 15:6；罗 4:16-22），又同时伴随着**缺乏确据的可能性**（诗篇 38，73，88；彼后 1:10）。

改教和改教后的著作里关于“信心/确据”问题的讨论的核心关注点是在牧养中如何处理圣经的张力，这是现今非常需要重新提出并面对的问题。在谨慎地扩展改教初期的教义时，宗教改革后的神学家们断言得救确据问题涉及的不只是对上帝在基督里的应许的主观依赖。他们明确地教导说，如果把这三段论²和圣灵的见证正确地设置在圣经、以基督为中心和三位一体的背景下，它们在信徒的得救确据中就具有有效的位置；并且是作为确据的次要依据而有效，并不篡夺上帝的应许作为主要依据的地位。

然而，关于信心与确据之间关系，宗教改革后的神学家们和改教家的理解似乎有很大的不同。早期改教家认为，确据是信心不可或缺的一部分，而宗教改革后的神学家们则认为可以区分确据与信心，正如《威斯敏斯特信条》的第 18 章所显明的那样。学者试图调解这种明显的差异，认为这是一个实质性的甚至是对立性的区别。由此至少演变出两派解释。

第一派也是最古老的派别，其中打头阵的是威廉姆·坎宁安（William Cunningham），有罗伯特·达布尼（Robert Dabney）、查尔斯·贺智（Charles Hodge）、约翰·麦克劳德（John Macleod）和其他一些人支持他。他们认为改教后对信心和确据之间的区分是早期改革原则的正面发展。此加尔文学派认为改教家把刚刚萌芽的“信仰/确据”问题留给了他们的教牧后继者。改教家与后改教家之间的差异是实质性的和发展性的，而不是对立性的。

然而，目前绝大部分学者，都不再将改教之后发展有关确据的详细教义的努力看作为忠实地发展早期改革原则的结果。相反，改教以后历经艰难发展的确据教义，最近被视为与早期改教家所坚持的“信心和确据朴素的不可分离性”是对立的。有人认为，改教家，特别是加尔文，没有允许给实践型三段论和似乎类似的非基督论的策略留出空间，来协助定义或获得主观上的确据。相反，他们认为，唯独在上帝在耶稣基督里的客观应许的基础上，确据才能得以实现。除了少数几个例外，宗教改革后的神学家们被视为将冰冷的系统化的经院哲学注入信心和确据的教义，从而排挤了改教家们的牧养情怀。

巴西尔·豪（Basil Hall）、罗伯特·肯德尔（Robert T. Kendall）和其他一些人在不同地方代言了这种当代学派。根据更晚近的学术共识，西奥多·贝扎（Theodore Beza）和威廉·帕金斯（William Perkins）都被视为将后改教的确据教义打包并推下主观性实验斜坡的罪魁祸首。

² 三段论是从一种行动得出结论。涉及得救的三段论的基本形式如下：主要前提：只有那些做‘X’的才得救。小前提：但靠着上帝的恩典，我做了‘X’。结论：所以我得救了。许多宗教改革后的神学家教导两种密切相关但又不同的三段论，用来增强确据：实践三段论和神秘三段论。实践型三段论，很大程度上是基于信徒的成圣和在实际的日常生活中显明的善行。因此，主要前提：根据圣经，只有那些拥有得救信心的人，才会获得圣灵的见证，指明他们的生命表现出成圣与善行的果子。小前提：我不能否认，我借助上帝的恩典获得了圣灵的见证，指明我表现出成圣与善行的果子。结论：我可以确信我有得救信心。神秘型三段论，很大程度上是基于信徒的内在操练和在恩典里进展。主要前提：根据圣经，只有那些拥有得救信心的人才会经历圣灵的见证，证实内在恩典和敬虔，比如我将衰微，耶稣基督将加增。小前提：我不能否认，我借助上帝的恩典经历到圣灵的见证，证实内在恩典和敬虔，比如我将衰微，耶稣基督将加增。结论：我可以确信我有得救的信心。

首：他们被看为是显然不加疑问地接受了信心和确据之间的区别，认为“信心”是朝着悔改的一端，而“救恩的确据”朝向另一端。从而就像威斯敏斯特议会那样背叛了加尔文。肯德尔认为，17世纪40年代的威斯敏斯特神学在各种与确据有关的教义方面，本质上偏离了正统的加尔文主义，其中包括上帝的旨意、恩典之约、称义、赎罪、悔改、人的意志在救赎中的作用。

虽然坎宁安在历史方面比肯德尔更为精确，但也不是完全正确的。他们都没有触及这个问题的核心。两者（特别是肯德尔）都夸大了关涉其中的不同侧重点。关于加尔文和加尔文主义者中“信心/确据”的问题，本质性偏离（肯德尔）或非对立性但实质性差异（坎宁安）的观点都是错误的。

加尔文和加尔文主义者之间在“信心/确据”问题上的差异主要是在量上的和方法论上的。换句话说，这是一个侧重点和方法的问题，而不是性质方面的或实质性的问题。本文作者在其它地方表明，这些量上的差异主要源于近来人们对在后改教时期的牧养方面背景的强调。第二代和第三代的新教牧师往往觉得必须强调和澄清改教家们的确据教义，因为他们坚信相当多的教会成员认为上帝的拯救恩典是理所当然的。

这篇文章比较约翰·加尔文（1509-1564）和一个典型的荷兰“二次改教”神学家亚力山大·科姆里（1706-1774），以此显明，加尔文和加尔文主义者在确据教义上是基本一致的，尽管对此问题有各自不同的侧重点。之所以集中关注加尔文和科姆里，是因为加尔文作为名副其实的十六世纪宗教改革神学家在信心方面有众多论述，而科姆里代表了后宗教改革思想成熟的年代，他的主要作品都是关于信心的教义的。

约翰·加尔文

信心的性质与定义

关于确据的教义，加尔文重申了路德和慈运理的基本信仰，但也表明了自己的侧重点。与路德和慈运理一样，对加尔文来说信心绝不仅仅是认同(*assensus*)，它总是涉及到知识(*cognito*，认知)和相信或信任(*fiducia*，信靠)。加尔文着重指出，知识和相信是得救信心的生命维度而不是单纯的概念问题。信心不是像贝扎后来教导的那样，是历史知识加上对得救的认同，而是一种拯救性的和确定的知识，并且伴随拯救性的、确定的信靠。

对加尔文来说，知识是信心的基础。这种知识以上帝的话为基础，因此确据必须在上帝话语里寻求，并且是从上帝话语中流出的。信心对圣经总是说“阿们”的。

因此，信心也离不开基督和上帝的应许，因为耶稣基督是活的道，他是文字之道的总纲和实质，在他里面神所有的应许都是“是的，阿们”。真信心会接受耶稣基督就是在父神的恩典中赐下、披戴福音的那一位。加尔文将上帝的诸多应许作为确据的基础，因为这些应许取决于这位不能撒谎的上帝的本性，而不是取决于罪人的任何善功。而且，因为信心也通过它所倚靠的应许而获得它的特征，信心本身就盖上了上帝话语无误性的印记，所以其本质就具有确据。确据、信任、确定性、信靠都属于信心的本质。

这种确定的并使人确信的信心是圣灵在选民身上的工作和给予选民的礼物。圣灵说服被拣选的罪人相信上帝在基督里的应许的可靠性，并赐予他们信心来接纳这真道。

因此，加尔文认为使人确信的信心是与得救的知识、圣经、耶稣基督、上帝的应许、圣灵的工作以及拣选不可分割地连接在一起。总之，上帝自己就是选民的保证。确据是因着恩典建立在上帝之上的；除了上帝的恩典，罪人不能以任何方式经历到它。因此，以下就是加尔文对信心的正式定义：

现在我们应该对信心有一个正确的定义，我们可以称它为关于上帝仁慈地对待我们的坚固并确定的知识，它是建立在基督里白白的应许这个真理之上，是通过圣灵向我们揭示并刻印在我们心中的。

在这个定义中，加尔文认为信心不仅仅是完全客观地相信上帝不容置疑的应许，它还包含个人的主观确信，也就是，相信上帝对罪人的应许。真正的信徒认识并称颂上帝对他的恩典和仁慈。

这信心的定义涵盖了确据，加尔文由此逻辑地得出结论：任何“相信”却缺乏对他已被上帝所拯救的确信的人，根本就不是一个真正的信徒：

我说，没有人是一个信徒，除非他对自己得救有确据，对战胜恶魔和死亡满怀信心。……我们无法很好地理解上帝的良善，除非我们从伟大确据的成果来了解它。

正是这种说法使威廉姆·坎宁安和罗伯特·达布尼指责加尔文“轻率”。然而，加尔文的《基督教要义》、注释集和讲道集，也包含了相当数量的同样强烈的限定性说明。加尔文经常重复这些主题，其中穿插了一个高超的信心教义：不信很难消失；怀疑经常与确据竞争；巨大的诱惑，挣扎和冲突是常态；撒旦和剩余的残存肉体攻击信心；对上帝的信靠被恐惧束缚。

显然，加尔文认可不同程度的信心和确据。他常说“婴儿的信心”、“信心的开端”和“软弱的信心”等概念。他主张确据是与信心的发展成比例的。重生、成圣、悔改、信心和确据都是逐步发展的。

在对约翰福音 20:3 的精彩讲解中，加尔文证明门徒走向空坟墓的时候没有意识到他们有信心，这似乎与他的“信徒知道自己状态”的主张相抵触：

无论是门徒还是妇女，他们的信心如此之少，或几乎没有任何信心，他们却都有如此巨大的热情，真是令人惊讶；而且，不可能是宗教感情驱使他们去寻找基督的。因此，有某种信心的种子留在他们心里，一度被淹没，以致他们没有意识到他们所拥有的。因此，上帝的灵常以一种秘密的方式在选民中工作。总之，我们必须相信有一些隐蔽的根，我们可以看到由此结出的果实。

这引出考虑加尔文的“信心/确据”困境的症结：**加尔文怎么能在以充分确据来定义信心的同时又允许信心有可能缺乏有意识的确据呢？**这里有一组明显的矛盾。确据就是毫无疑问，但并非总是如此。它不犹豫，但又可以犹豫；它包含安全感，但又可能被焦虑困扰。忠心的信徒有坚定的确据，但又动摇和颤抖。

解决这些表面上的矛盾

如何解决这些矛盾？加尔文在处理这个复杂的问题时至少有四个原则。这些都有助于弄清这些表面上的矛盾。

1、信心与体验

加尔文认为有必要区分信心的定义和信徒的实际体验。这在很大程度上解开了这个困境。在把信心解释为包含“巨大的确据”后，加尔文如此阐述了这一张力关系：

不过，有人会说：“信徒的体验完全不同：在认识上帝对他们的恩典时，他们往往不仅受到临到他们的不安所试探，而且多次被严重惊吓所动摇。因为如此激烈的诱惑，使他们的头脑不安，似乎不太符合信心的必然性。当然，当我们教导信心应该是确定的和有保证的时候，我们不能想象任何确定性不带有怀疑，或任何确据不被攻击。

这段引文，以及其他更多类似性质的文字（特别是在谈论圣礼增强信心之时）表明，尽管加尔文很想通过定义来保持信心和确据的密切关联，但他也承认，在实际体验中，基督徒对上帝应许的信心是逐渐成长的。

2、肉体与灵魂

第二个被加尔文用来处理信心概念中“应该”与“是”之间的张力的原则就是“肉体与灵魂”的对立。基督徒能如此强烈地体验肉体与灵魂的张力是因为圣灵的内住引发并持续引发这个张力。许多渗透在信心中的体验的矛盾（例如，改革宗对罗马书 7:14-25 的经典解释）在这种张力中找到自己的解决方案：“这样看来，我以内心（灵魂）顺服上帝的律，我肉体却顺服罪的律了。”（罗 7:25）

在加尔文看来，灵魂的“确定安慰”是与肉体的“不完美”并存的，因为这是信徒在自己身上发现的两个原则。由于灵魂最后战胜肉体是在基督里的末世性盼望，所以基督徒在此生处于不断地挣扎中。而“灵魂”的律使他充满“因认识上帝的良善而来的喜乐”，即使肉体的律激活他不信的自然倾向。只要“残余肉体”仍在，“每日的良心挣扎”就总困扰他。

总之，加尔文告诉我们，从有信心的灵魂产生盼望、喜乐、确据；从肉体产生恐惧、怀疑、幻灭。虽然这两个原则可以同时发生作用，但加尔文认为，瑕疵和怀疑只属于肉体，而不属于信心。肉体的工作会常常扰乱信心，但不会混淆。真信徒在生命之路上可能会有许多属灵“战斗”的失败，但他不会失去面对肉体的“整个战争”的最终胜利。祈祷和圣礼会帮助满有信心灵魂获得最终的得胜。

3、信心的萌芽与信心的自觉

尽管存在着定义和体验、灵魂与肉体之间的张力，加尔文主张信心与确据并不夹杂着不信，因而其结果不是某种可能性而是确定性。加尔文教导，就连信心最小的萌芽也在它的本质里包含着确据，即使信徒因为其信心的自觉很微弱，从而并不总是能够把握这个确据；他因此避免了罗马天主教的“仅仅是可能性”的结论。

因此，尽管基督徒在信心没有实际运作时会被怀疑和困惑所困扰，但圣灵所种下的信心种子不会灭亡。正因为它是圣灵的种子，信心包含并保留了确据的要素。信心的意识或感觉随着信心操练的起伏而增加和减少，但信心的种子永远不会改变或起伏。因此，确据是常态，但其程度不同，并且其恒常性与信徒的意识相对应。根据加尔文的观点，牧者在回应如何面对微弱的确据时，不应该否认信心与确据之间的有机联系，但应该通过使用恩典敦促信徒追求更坚定的信心。

4、三位一体的框架

最后，通过广泛全面的原则，即关于“信心/确据”的教义的三位一体的框架，加尔文鼓励那些倾向于怀疑的人。圣父的拣选必定胜过撒旦的作为；圣子的义必定战胜信徒的罪；使人产生确据的圣灵见证必定战胜灵魂的软弱。这样，有确据的信心也必定将要征服不信带来的怀疑。

对于加尔文来说，可以通过一系列复杂的途经建立确据，而其中最重要的是圣父在基督里的拣选和保守。因此，加尔文可以写道“双重预定不仅不会动摇信心，而是给予它最好的印证，”特别是在对信徒倚靠有确据的信心而生活的这一日常呼召的背景下来看时：

我们被拣选的坚定性与我们的呼召连在一起，是建立我们确据的另一个途经。基督接受的所有的人，是圣父赐予并委托给他保守到永生的。

对于加尔文来说，只有在基督中心论的条件下，这种由拣选来支持救赎的确定性才是可能的；因此，他不断强调基督是拣选的一面镜子，通过它“我们必须，并且只有不带自我欺骗，才可能仔细思量我们自己的拣选。”拣选将信徒的眼睛从他无法满足任何获得救赎条件的绝望转向关注耶稣基督里上帝承诺的无偿的爱和怜悯的确定性。通过与基督联合，“得救的确据如拣选的确据一般成为真实有效的”。因此，基督徒不应该认为耶稣基督是“远远的站着，而不是内住在我们里面。”在这种基督论方式下，加尔文试图缩短这两者之间的“距离”，即作为上帝定旨的、永恒的和隐藏的作为的客观的拣选，与信徒对于他被拣选的确据的主观理解。对加尔文来说，拣选并没有引发确据的问题，而是就确据问题给予了答案。信徒在基督里“看见”他已被拣选，在福音中“听见”他已被拣选。

然而，对于加尔文来说，有许多类似于有信心却缺乏得救特征的现象。例如，他说“不成形的信心”、“隐含的信心”、“信心的预备”、“暂时的信心”、“一时的信心”、“虚幻的信心”、“虚假的信心的表现”、“影子型的信心”、“短暂的信心”、“假冒为善的信心”和“对恩典的短暂意识”。自我欺骗确实是可能的。事实上，那些败坏的人与那些被拣选的人在信心上经常感觉几乎相同：“上帝拣选的人和那些只有转瞬即逝的信心的人之间有很大的相似性。”因此，自我省察是必不可少的：“让我们学会审视自己，搜索那些上帝使他的孩子区别于陌生人的内在标志是否属于我们，即，虔诚和信心的活泼根基。”

然而，即使在自我省察中，加尔文仍然强调基督论。人们必须深入他们的良心，检查他们是否单单信靠基督，因为这是植根于圣经的体验的果实。“如果你看到自己‘在基督、圣经、圣灵之外’，那肯定是被咒诅下地狱了。”

因此，加尔文的推理是这样展开的：（1）拣选的目的包括拯救；（2）选民不是因他们自己而被拣选，乃是单单在于基督；（3）因为选民在基督里，所以离开了基督他们无法在自己里面找到拣选和救恩，也不能没有基督而只在圣父里找到；（4）他们的确据乃是在基督里得着的，因此与基督的生命相交是确据的基础。**但问题仍然是：如何实现这个活泼的相交？这样的相交如何给予人确据？**

加尔文的回答是**圣灵论**的：圣灵将耶稣基督和他的福分应用到那些有罪的但被拣选的罪人的心里和生活中，这样他们在得救的信心中确信基督属于他们，他们也属于他。圣灵在他们心中专门证实了上帝在基督里的应许的可靠性。

加尔文主张圣灵在救赎的应用中具有一个核心的和决定性的角色。作为个人的安慰者、印记、凭据、见证、保证和恩膏，圣灵向信徒见证他们被收养。为区分被拣选的与被弃绝的，圣灵必须主观地印证客观依靠上帝的应许作为确据的主要依据。被弃绝的人可以声称拥有上帝的应许，却没有体验到对这些应许的“感觉”或“意识”（*sensus*）。

在区分被拣选的与被弃绝的方面，加尔文觉得有必要谈论基督“为我们成就的”（*for us*），但更多地是应该谈论圣灵“在我们里面所作的”（*in us*），因为在主观方面的界限区分得更清晰。他谈论过很多内心的经历、感情、光照、感知，甚至“极强烈的情绪”。尽管意识到过度的反省和主观性会带来危险，但加尔文也认识到，只有当圣灵把信徒带入信心并使其体验信心，上帝的应许对他才是足够的。

加尔文坚持圣灵带来确据的主要方式是引导信徒获得上帝在基督里的应许，他由此否定了任何被放在没有生命改变的信徒里面的确信。然而，加尔文并不否认透过圣灵增强确据的次要途径，即圣灵在信徒里面作工结出善行的果子和各种各样恩典标记的果子。具体来说，圣灵可以通过揭示他拥有信心“确实的记号”，如“神圣的呼召、基督之灵的光照、归信基督、信心的持守、避免自信、敬畏”，以此向信徒保证他不是被弃绝的或是暂时相信的假信徒。虽然这些不是根基性的，但这些次要的支持对于进一步建立确据是非常有益的。

因此，加尔文并不那么否认实践三段论，把它看作是“滥用和曲解的预警。”实践三段论的真正的问题并不是它存在于加尔文和加尔文主义者那里，而是它在他们的系统里的形式和它对于教义和生活所透露出来的信息。对于加尔文来说，实践三段论必须在伟大的宗教改革标志的背景之下：唯独圣经、唯独信心、唯独耶稣基督、唯独上帝的荣耀。在教导实践三段论中若违背其中任何一个原则，整个概念就是诅咒而不是祝福。行为充其量起到对基督的信心的辅助作用。实践三段论永远不能取代上帝的应许而成为确据的主要依据；必须始终保留其次要的确证作用。否则，不确定性将取代确定性。后期加尔文主义者对信心和确据的教导最主要的根源都表明它们在加尔文的思想里就已存在。

亚力山大·科姆里

亚力山大·科姆里是荷兰“二次改教”的最后明灯之一。作为对正统派圈子里逐渐形成的冰冷的理性主义的回应，荷兰二次改教的目的是将改教真理应用于日常生活和体验。

作为一个土生土长的苏格兰人，科姆里在欧斯金（*Erskine*）兄弟，埃比尼泽（*Ebenezer*，1680-

1754) 和拉尔夫 (Ralph, 1685-1752) 的讲道和教义教导下归信。在接受了良好的教育后, 他在沃布吕赫 (woubrugge) 的一间荷兰改革宗教会接受按立。他在那里 38 年的事奉开创了一场属灵运动, 波及整个荷兰。在沃布吕赫的年月, 科姆里写了大量关于得救信心的教义以及它与称义的关系的著作。尤其是他关于得救信心教义的贡献, 使他在整个荷兰的同行和“敬虔派”中的获得了声誉。

在十八世纪中期的荷兰, 改革宗思想界内外的神学辩论的关键都围绕着严谨地阐明新教最初的唯独因信称义的教义, 特别是在其核心的问题上, 即: 确据是否属于信心的本质? 科姆里在这场辩论中的作用是至关重要的, 不仅因为他是一个多产的作家, 尤其是因为他努力在其中起到中间人的作用, 这使他在几个方面与加尔文有惊人地认同。

争论的一方是威廉默斯·阿·布雷克 (Wilhelmus à Brakel)、雅各·格林尼维根 (Jacob Groenewegen) 和德国人弗里德里希·廉坡 (Friedrich Lampe)。这些神学家认为, 确据必须被看作是信心的果实。他们认为饥渴的追寻基督属于荷兰所谓的“避难” (refuge-taking) 的信心, 以区别于“确信”的信心。他们认为“避难”的信心是信心的本质, “确信”的信心是信心的果子。他们认为如果确据是附属于信心, 那是有害于牧养的, 因为它使在“恩典开端的人”气馁, 使他们认为他们缺乏确据就意味着他们还没有重生。

另一方, 西奥多·范·德·华 (Theodore van der Groe) 和西奥多·范·图耶 (Theodore van Thuyne) 主张确据和信心不可分割的。他们认为加尔文一直主张缺乏个人得救确据的人是缺乏得救信心的。此外, 他们一再指出, 布雷克和廉坡的观点可能造成牧养方面的潜在危险: 渴慕基督的罪人可能被鼓励将他们的拯救建立在他们的渴慕上, 却没有以确据的信心接受基督。

科姆里认为, 双方的立场中都有可挽救的元素, 可以在对加尔文的正确理解上结合起来。像加尔文一样, 科姆里认为, 确据一定属于信心的本质, 但基督徒的信心并不总是主动地确认他们在基督里的个人的救恩。关于确据既是信心的本质又可以和信心被区分开来的困境, 科姆里相信他能通过一些神学辨析来处理, 其中两项是:

信心的“习性” (Habit, *habitus*) 和“行为” (Act, *actus*)

在科姆里的思想里, 习性和行为是最重要的区别, 是他的信心教义的基础和组织原则。这种区别绝不是新奇的, 但在他的手中受到了新的对待。科姆里认为, 造成荷兰“二次改教”神学家之间在信心方面不和的根本原因, 是大家普遍没能处理好这种区分: (1) 信心作为一种内在固有的“习性”正好与重生重合; (2) 各种信心的行为 (即 *actus*)。只有当信心习性被运用到实践中时, 圣灵才使真信徒能够实施信心行为。科姆里用**信心习性**来指信心的原则、范围、能力和特权。用**信心行为**指从信心习性流出的这些行动: “救恩的知识、救恩的赞同、救恩的确信。因此, 信心习性是上帝植入到灵魂里的新品质, 而信心行为是它 (信心习性) 的积极操练, 使信心成为实践现实。

科姆里对信心习性的强调跟新教历来所注重的一样, 他这样定义信心:

我们认为信心就是圣灵上帝倾注在选民心里的习性或原则, 与新的本性一起, 成为它的第一因素和最重要的因素, 他们透过它从基督获得, 并且也能从基督传入他们里面一种接受所有

神圣话语对这功能的影响的能力；因此，它本身是活跃的。

依据这个定义及其随后的论述，科姆里突出了几个重要的强调点：

(1) 通过强调圣灵主导的信心（习性）注入，来试图避免将某种具体的信心行为抬到太高（如“接受”或“靠近”基督），以致于行为本身（即便不是神学上至少在实际上）获得某种程度的称义能力。科姆里认为，当信心成为一种使我们称义的行为，就是凭人的行为称义，而不是凭上帝的恩典称义。对于科姆里来说，单单这一危险已经是足够的理由来认为信心习性是基础性的，并拒绝布雷克对信心行为的强调。

(2) 因此，通过强调信心习性，科姆里有意高举神圣恩典为信心的唯一原因。将信心习性植入选民的灵魂是圣灵独有特权，而选民原本在属灵上已死，完全没有这样的灵性能力。凭借这种植入，他被纳入并嫁接到耶稣基督里。有了这个植入后，他一定会积极地发挥信心。

(3) 至于如何理解信心与基督的联合，科姆里首要强调信心习性，次要强调信心行为。像加尔文一样，科姆里教导，嫁接进入基督是主要的 (*het primaire*)，因为正是通过这种嫁接，信徒获得耶稣基督的所有福分 (*het secundaire*)。基督作为施恩者要优先于他赐予的福分；他的位格要优先于他的恩典。事实上，正是信心与基督的联合，证实了这些福分是真实的。

(4) 通过强调信心习性，科姆里也维护了信心行为对上帝恩典的绝对依赖。尽管圣灵锻造的信心（习性）的恩典是完美的，内驻于它所植入的灵魂，但信心的活动（行为）并不是同样强烈，因为它本身不能凭借自己并为自己行动，而是一定要由这植入习性的圣灵来影响它。

像加尔文一样，科姆里主张所有真正的属灵操练都是来自于三一上帝和圣经。信心行为从圣父的喜悦经由基督而流出，由基督的灵激活，而且不能与上帝的话语分开。克罗米斯特 (P. J. Kromigst) 反对科姆里，认为科姆里将圣灵与道分开太远；正好相反，科姆里似乎恰恰是竭力保持一种道与圣灵的最亲密关联，他写道：

如果没有“圣灵在应许里面并透过应许直接运行”，被植入的信心倾向就永不能被付诸实践（行动 *ad actum*），它先是被动地接受上帝恩典的礼物，随后因着恩典并通过恩典而变得活跃。

但是，圣灵完成信心的习性和行为所凭借的是上帝的道和上帝所命定的、以道为中心的相互关联的渠道。

因此，科姆里从来不会为了将圣灵提到前台而放弃道，而是始终主张：天父的预旨、在圣子的义里与他联合、圣灵的应用，以及道的宣讲是不可分离的。总之，如果信心习性是圣灵植入的，信心行为则必须通过道来实现，虽然这样的行动可能经常会是以一种缓慢而渐进的过程出现。

(5) 最后，通过区别信心的功能和行动，科姆里得以防止他的加尔文主义受新律法主义 (*neonomianism*) 的苗头的影响。他深知加尔文主义经常容易萌生新律法主义，从而危害唯独因信称义的概念。

信心的直接 (*directus*) 行为和回应 (*reflectus*) 行为

对于选民如何逐渐拥有完全的信心确据的问题，科姆里大量谈及直接的和回应的信心行为，并用《威斯敏斯特信仰告白》第 18 章 2 节来作支持。根据这个确据的定义，科姆里主张建立在神圣真理的“应许”上的确据用来解释直接信心行为，建立在“恩典的内在证据”和“圣灵的见证”上的确据是回应的信心行为的结果。

根据科姆里的说法，直接信心行为涉及到对上帝启示宣告的真理的直接领悟，尽管它更多地是涉及福音的应许，特别是那些安慰罪人的应许：如果他们接受了基督，他们永不会被抛弃。科姆里毫不犹豫地倡导“‘直接的’确据，即单单祷告仰望耶稣，‘没有任何中介’而直接从福音应许而来的确据。”这种确定来自于上帝的应许的直接相信，影响整个系列的心灵活动，使缺乏的人饥渴爱慕基督的义。圣灵让人不断意识到缺乏，由此赋予人这样的直接行为，直到选民完全地拥有基督。当这发生的时候，圣灵印记的工作将上帝的应许在信徒的体验中应用在信徒的心里，从而成为他自己的应许。

因此，直接信心行为被它的对象（基督福音的应许）所占据，而回应的信心行为具有不同的性质，它关注的是回顾直接行为，让“灵魂确定自己在基督里有份”。这种自反性的信心行为也是圣灵的恩赐，必须有圣灵内在见证的证实。

科姆里对确据的区分的首要目标，是指引真信徒更多地关注外在于他们的上帝在耶稣基督里无条件的恩典，从而引导他们对他们的呼召和拣选有确据。他的次要目标包括：调和当时改革宗的争论，教导信徒圣灵在他的生命中的拯救工作的方式，并鼓励在挣扎中的信徒竭力追求更大程度的确据。**通过这些区分和目标，科姆里保护自己不落入两个误区：（1）布雷克的错误，即认为确据不属于信心的本质，而只是信心的一个果子；（2）图耶的错误，即教导有得救信心的人必然有着对此信心的自觉地确认。**作为这些思想流派的调停者，科姆里像加尔文一样认为确据一定属于信心的本质，但基督徒可能不一定总是能把握住这种确据。总之，科姆里的立场基本上是这样的：确据的种子在“避难的信心”中已经存在，虽然它大部分时间是静止的，信徒的目标必须是，他应当有意识地使他在原理上已经清楚的内容，在适当的时候在基督里长成充分的确据。“无论作为种子，还是在成长中，或已经得到充分确据”，所有的确据都是圣灵主权的礼物。

结论

在对约翰·加尔文和亚历山·科姆里（作为加尔文主义者的代表）关于“信心/确据”的观点的一些细节上进行思考后，我们现在可以得出几个结论：

首先，关于信心和确据的关系，必须拒绝加尔文与加尔文主义者完全没有联系的观点。因为，尽管侧重点不同，加尔文和加尔文主义在这一点是相同的：拥有确据却不自知是可能的。确据本质上应属于每一个信徒，尽管他可能不是总是感觉得到它。这个观念是联结两个不同本质侧重点之间的桥梁。因此，当加尔文所定义的信心包含了确据，并非直接与《威斯敏斯特信条》对信心和确据之间的区分相对立，因为加尔文和《威斯敏斯特信条》关注点不同。加尔文专门从信心带给人确信的特点来定义信心；《威斯敏斯特信条》第 18 章则特别描述了作为一种自觉意识和体验现象的确据。

其次，加尔文和大多数加尔文主义者（包括科姆里）所表达的信心概念，包括“作为信心本质的确据”（*assurance in the essence of faith*）和“对信心本身的充足的确据”（*full assurance of faith*）两者，都没有要求信徒能时刻有意识地感受到。许多加尔文学者，包括坎宁安，正是忽视了这种在一个定义里的双重内涵。坎宁安认为，消除与加尔文矛盾的唯一途径，就是在这样的假设基础上进一步发展，即“关于信心的定义并不是为了说明什么是真正的信心的本质以及其中通常所包含的内容，而是描述什么是真正的信心，或者也描述其最完美的状态和最高的境界时的样式。”而对于加尔文和大多数加尔文主义者来说，不管信徒是否意识到，确据既然是信心的本质，就必然也包含在信心所有的运作中。

再次，加尔文确实不同于包括科姆里在内的一些加尔文主义者。关于确据的意识，他拒绝这种双层次途径，即清教徒通常所作出的“运作的信心”与“有充分确据的信心”的区分，以及在荷兰二次改教神学家那里更为常见的“皈信的信心”（*toevluchtnemend geloof*）和“确定的信心”（*verzekerd geloof*）。加尔文的追随者认为确据是需要通过在信心生活中有意识地逐步成长来实现的，这是加尔文不能认同的，尽管他认为信心的知识是可以逐步增加的。

第四，虽然坎宁安可能正确地看到加尔文没有研究出信心和确据关系的所有细节，但他和罗伯特·达布尼，以及查尔斯·贺智认为加尔文的教义忽略了后改教时代浮现的议题或者与这些议题相矛盾，这肯定是太过分了。虽然后宗教改革与十六世纪宗教改革的属灵环境会有很大的不同，但加尔文在他的《基督教要义》、注释书、讲道里到处强调确据，证明个人确据问题在他那时代也是非常常见的。他不断强调“如何拥有确据”、“我们所拥有的确据是什么样的”和“这是我们确据的基础”等等，表明他所应对的时代状况。就是那时许多信徒缺乏足够的确据。加尔文是对刚刚摆脱罗马天主教会束缚的信徒说话，他们过去受的教导是若一般的平信徒宣称有确据他就是异端。加尔文教人虽然不信“不会轻易地消失”，但确据却应当是常见的，他的目的是要在教会里在坚实的圣经基础上来建立和鼓励获得确据。

这也是科姆里和绝大多数英国清教主义和荷兰二次改教的后改教加尔文主义者的目标。发展出来的词汇术语，关于确据的著述，对信心软弱者的牧养情怀，迫切劝告并且邀请希望人的信心成长，剖析暂时的信心和其它错误形态的信心，所有这一切更加凸显了这些同时发生的运动渴求在基督里与上帝的活泼团契。因着崭新的牧养原因，后改教者将确据的次要依据从加尔文思想里的“副线”提高到“主线”，就像科奈里斯·格拉弗兰（*Cornelis Graafland*）所认为的，加尔文允许外在的记号作为真心心的有效证据，这个被加尔文打开的小孔，被后来的神学家扩大。他们用显微镜检查个人性的属灵体验，正是因为他们渴望探寻三一上帝的手在他们生命里的工作，为了将所有的荣耀归于拣选的圣父、救赎的圣子和运行的圣灵。加尔文主义的牧者，并没有本质上背离加尔文对信心与确据的教导，而是努力带领群羊进入信徒与基督联合的救恩所拥有的充分确据和享受中。

在那样一个教会的历史时代，加尔文和加尔文主义者为当代教会树立了今天所需的模范：对正确和丰富的教义思考带来成圣和充满活力的生活。今天，教会正经历一场信仰和权威的危机，因此也是确据的危机。建立个人性的确据和群体的确据是极其迫切需要的。如果更多的信徒体验到这样的确据，教会的生命力就会得到更新，她会在生活的各个领域靠“主耶和華的大能”（诗 71:16）为基督和福音而活。

本文选自《教会》杂志 2017 年 1 月第 1 期，总第 63 期。

路德的十字架神学

文/卡尔·楚曼 (Carl Trueman) 译/唐兴 校/何当

没有人会想到，马丁·路德在 1517 年 10 月为反对赎罪券所发表的《九十五条论纲》会引发宗教改革运动。这份文件本身只是要为一场大学辩论的内容提出一个架构。路德只是要对赎罪券的实施提出修正，并非要废除它。他肯定不是在提出一个全面的神学和教会改革方案。

其实，在 1517 年 9 月 4 日驳斥经院神学的辩论中，他曾提出更具争议性的议题：他整体性地批判中世纪神学几个世纪以来所使用的方法。但这个辩论没有什么争议地过去了。的确，从人的角度看，是许多社会、经济和政治性的外在因素的偶然结合，使后来的辩论成为点燃宗教改革的火花。

海德堡辩论

而当导火索被点燃后，教会显然犯了一个致命的错误：他们把此事件看成微不足道的地方性事件，让路德所属的奥古斯丁修会去处理。修会决定于 1518 年 4 月在海德堡召开会议，并要求路德发表一系列关于他的神学的提纲，以供他的弟兄们评估。就是在这里，那相对平和的《九十五条论纲》给予路德一个重要的机会，可以清晰地阐述他先前在 9 月份所发表关于经院哲学的论述。

海德堡辩论的重要性有二：首先，与会者里有另外一位日后的宗教改革巨人：斯特拉斯堡的改教家，最终以剑桥大学神学教授身份离世的马丁·布塞珥 (Martin Bucer)。他具有广泛的智识和对教会前途的眼光，对那一代的改教者具有深重的影响力，不亚于约翰·加尔文。路德于 1517 年在海德堡的论述，使布塞珥首次体验到改教思想。然而，当布塞珥赞叹于路德对教会变成了什么所作的攻击时，他却忽略了路德所宣讲的神学中心思想。这就是海德堡辩论的第二个重要性：十字架神学。

十字架神学

在论纲接近末了之处，路德提出了一些(典型路德式的)议题，这些议题看起来似乎是荒谬、暧昧难解的：

- 19.如果有人认为在实际已发生的事情中，可以清楚认识属神的无形事物(罗 1:20)，他不配称为神学家。
- 20.只有那些透过苦难和十字架来理解属神的有形而显明事物的人，才配称为神学家。
- 21.荣耀神学家称良善为邪恶，称邪恶为作良善。十字架神学家把事物看为实际上当看的。
- 22.那种透过可见的工作来了解属神的无形事物的智慧是极为傲慢、盲目和僵硬的。

这些陈述实际上包含了路德神学的关键，如果领悟到他所用的那些难懂的词汇所要表明的意思，不仅可以了解路德神学教义性的内容，并且了解他认为神学家所应该具有的思想模式。他采用了保罗在哥林多前书中的震撼性论述，并将之发展为一个完整的神学议题。

路德论述的中心思想，是强调在真正认识神对自己的启示之前，人不应该推测神是谁或如何行动。就是说，路德把神的自我启示视为所有神学的公理基础。当然，大概历史上没有任何一个异端会反对这一点，因为所有的神学都预设了神的启示，不论这启示是在自然、人的理性、文化或其它什么里面。

但是，路德对启示的观点具有强烈的限制性。通过道成肉身，通过在人类血肉之体中显明自己，神启示出他自己是对人满有怜悯的，这启示的最高峰就是在各各他的十字架上。路德有时候的确把基督的钉十字架称为“神的背面”(God's backside)——神看上去与人对他的“合理的”期盼极其相反。

这样，“荣耀神学家”就是那些人，他们按照他们对神应有样式的期待来建造神学——由此，很搞笑地，他们把神弄得看起来正像他们自己。而“十字架神学家”则是那些按照神在十架基督里的自我启示来建造神学的人。

含义

这种立场具有革命性的意义。首先，路德要求所有神学词汇都要在十字架的光照下被修正。以“能力”这个名词为例，当荣耀神学家在圣经中读到“神的大能”，或在他们的神学中用到该词时，他们会认为神的大能与人的力量类似。他们以为，借着把他们能想象得到的最大能力进行无限扩大，他们可以真正理解神的大能。而在十字架的光芒中，这样的解读与神的大能的真义完全相反。神的大能乃是在十字架的软弱上被启示出来——表面上，耶稣败在邪恶力量和属地败坏的权柄下，实际上，这恰恰显明了耶稣征服死亡和战胜所有邪恶力量的神的大能。因此，当一个基督徒论到神的大能，或是教会和基督徒的能力时，都应当根据十字架的意义来理解：这是一种隐藏在软弱下的能力。

对路德而言，同样的方式必须被应用在其它的神学用语上。举例来说，神的智慧在十字架的愚拙中被显明。谁会发明这种愚拙的观念：神取了人的肉身，代表那些定意背叛他的罪人死于可怕的苦难；为了要洁净罪人，神使自己担当他们的罪；为了要兴起有新生命的子民，他自己却顺服至死？我们可以继续，查考诸如生命、祝福、圣洁或公义这样的概念。每一个名词都必须按照十字架的启示加以重新思考。这些都是重要的神学观念；人很容易就把自己本身的印象植入其中；它们都必须重新被置于十字架的亮光之下。

这样的洞察力是路德思想的要素之一，它赋予他的神学一种内在逻辑和一致性。以路德对称义的了解为例，神宣告信者在他的眼中是义的，不是借着任何原有和本质上的义（任何信徒本身所成就或取得的东西），而是基于一种异质的义，就是外在于信徒的，基督的义。这难道不是奇特、不寻常，但却是神的十字架的奇妙逻辑吗？明明是不义的，被罪污染的人，却被神宣告是圣洁和公义的！这样的真理人的逻辑无法理解，按照十字架的逻辑却十分合理。

神降卑去爱那些不可爱和不义的人，是在他们有任何爱神的倾向之先，这又如何解释呢？对于荣耀神学家们而言这是无法理解的，他们认为神就像他们自己和其他的人一样，只对那些可爱、良善的人，或是赢得他们好感的人才会有所回应。但是，十字架告诉我们神却不是那样：与人认为神是谁以及会如何做相反，神并不要求其所爱的对象先爱他；他在先的爱创造

爱，没有预设的条件。丑恶、残暴的十架惨剧启示出神奇异的、出人意料的温柔和美丽。

基督徒伦理和经历的关键

路德并没有把十字架神学限制在神客观的启示上，他也把它看为是理解基督徒伦理和经历的关键。两者共同的根基是信心：对不信的人，十字架是荒唐无意义的；它就是看起来的那个样子：一个被神咒诅之人惨烈和肮脏的死亡。这就是不信的心对十字架的解释：希腊人视之为愚拙，犹太人认为它讨厌——这一切取决于你的罪是智力上的傲慢，还是道德上的自义。唯有被信心打开的心思，才能认识到十字架的真实意义。神的启示隐藏于外在的形体中。信心是神所赐的礼物，它不是人类心智本身的能力。

这种信心的原则让信徒了解到他应该如何去作。基督是大君王和大祭司，信徒与他联合，也是君王和祭司，但这却不是奴役他人的借口。事实上，君王和祭司身份在信徒身上的体现如同在基督那里一样，乃是借着受苦和自我牺牲服事他人。借着做万人之仆，信徒成为万事之主；借着主动服事，信徒全然自由。基督借着在十字架上的死彰显了他的王权和能力，而信徒则是借着为了他人的益处无条件地舍己。如路德所言，我们应是我们邻舍的“小基督”，如此我们才能认识我们神之儿女的真实身份。

这样的论述是震撼性的，它为基督徒的权威下了一个全新的定义。举例而言，长老并不是那些使用他们的权力欺压他人，用他们的地位、财富或学位来强化自己意见的人。真正的基督徒长老，是将他整个生命奉献于在伤痛、不便和卑微中服事他人的人，当他这样做时，就彰显出基督一般的权柄，就是基督自己借着道成肉身和各各他的十字架所彰显的权柄。

借着苦难得祝福

十字架神学对信徒的意义不止于此。十字架是神对待借着信心与基督联合的信徒的模式。简单地说，大祝福源自大苦难。

对生活在富裕西方的人，这样的观念是难以接受的。举例来说，几年前我在某教会教导这个主题，我指出十字架不只是讲到关于代赎，更启示出神如何对待和处理他所爱的人。聚会结束后，有人反驳我说：“路德的十字架神学对以下事实缺乏足够的重视：十字架和复活标志着咒诅被逆转的开始，因此我们应该期待大祝福。专注在受苦和软弱上，就忽视了基督职事的末世论意义。”

当然，这人未能彻底地运用路德的十字架神学。他所言是对的，却未能按照十字架来理解。是的，路德会同意说咒诅已经被逆转了，但这逆转被显明出来，是借着邪恶因十字架的善而被彻底颠覆的事实。如果基督被钉十字架——这是人类历史上最邪恶的行为——能够与神的旨意一致，并成为击败这邪恶的根源，那么，其它任何的恶也能被推翻，向善俯首称臣。

不止如此，如果基督的死很奇妙地是一种祝福，那信徒所经历的任何恶，也都可以成为祝福。是的，咒诅已被逆转，是的，祝福要倾巢而出；但谁说这样的祝福必须与富裕美国的热望和期待相吻合呢？对路德而言，十字架教导是：这个地球上最有福的人，耶稣基督本人，恰恰

是在他的受难和死亡中显出了是蒙神祝福的。如果那是神对待他爱子的方法，那些借着信心与基督联合的人，难道有任何权利期待其它的什么吗？

这使得路德对邪恶问题的看法不同于其他人，比如《当坏事发生在好人身上》（*When Bad Things Happen to Good People*）的作者，犹太拉比哈罗德·库希那（Harold Kushner）。路德会说，这些事发生，因为这正是神的祝福之途。与我们所期待的相反，神借着异化性的行动来成就他在信徒身上的善工；他确实是借着显然的咒诅来祝福。

当我们领悟到，基督之死这个人类历史上最大的罪恶，乃是一真神玄妙、深奥的定旨，同时这并未陷神于道德性的罪咎之中，全能的上帝为何无须为邪恶负责这个古老的问题就有了答案。邪恶这个问题的答案不在确立其源起的尝试中，因为这个神并没有启示，而在十字架时刻，它显明为着善邪恶已被全然摧毁。因为基督的十字架，罗 8:28 就成为真实的：如果神能够使那最大的邪恶逆转成为最大的祝福，他就更能使那些玷污人类历史的较小的罪恶——从个人的不幸到跨国的大灾难——得以转变，达成他良善的目的。

路德的十字架神学极其丰富，无法在一篇文章中详述。但是我期待，以上简短的描述可以标明那被马丁·路德有力地汇集起来的神学思想的丰富矿脉，当我们反思哥林多前书一章和遍布在圣经之中的，外表和实际之间戏剧性的对立的时候就能探寻到它。这是神学的金矿，是对感性主义、成功神学，以及过度世俗的末世论的解毒剂。十字架不只是神为我们赎罪的地方；它也是一个深奥的启示：告诉我们他是什么样的神，他如何对他所创造的万物施行他的作为。

本文选自《教会》杂志 2009 年 9 月第 5 期，总第 19 期。

路德的“十字架神学”及其背后的神学突破

文/以勒

麦格拉思称“十字架神学”为路德所有突破性的神学成就中的珍珠。¹虽然路德的“因信称义”救恩论颠覆了整个西方世界，然而这颗神学珍珠却在隐藏了将近四个半世纪之后，才于经历过二战浩劫的人性余灰中，渐渐崭露它的价值，并得到重视。²也许只有六千多万生命的丧失加上纳粹德国灭绝人性的集中营，才能把自亚里斯多德、伯拉纠、启蒙运动以降，一路高歌猛进的人性送进绝望，并让同样深深沉醉于人性能力中的教会开始醒悟。

“十字架神学”是“因信称义”救恩论的方法论，或说其方法论的全面、彻底展现。³我们不可能也不应该在领受“因信称义”救恩论，自称“宗教改革后代”的同时，却对“十字架神学”一无所知或置若罔闻。如果那样，我们就真成了外表高举十字架、满口福音，但心中和眼里却以荣耀为准绳和视角的“荣耀神学家”了⁴。本文试图从路德个人挣扎和思想发展的角度描述他的“十字架神学”，期望对我所热爱和不断发展成熟中的中国家庭教会和她的牧者们有所帮助。

因为英文世界在这个领域的研究相对较少，本文主要参考威斯敏斯特神学院的笔记⁵与麦格拉思的《路德的十字架神学：马丁路德·的神学突破》⁶和福得的《做个十字架的神学家》⁷。

中世纪晚期“现代之路”学派的称义论

路德的神学思想，是紧紧围绕着“人如何在公义圣洁的上帝眼中被接纳”，也就是救恩论，这一挣扎而发展的。

在奥古斯丁和伯拉纠主义的争论中，第二次奥兰治（Orange）会议早于公元 529 年就已经认定奥古斯丁“唯独恩典”的救恩论为正统，并被立为教义准则；阿奎那亦清晰有力地支持奥古斯丁的恩典论立场⁸。遗憾的是，各种迹象表明，从中世纪早期的第九世纪，一直到 1545 年的多特会议，这一大公传统似乎鲜为人知，几乎没有在文献中提到；而公元 419 年迦太基会议确立的教义准则，则一直是教会大公传统所依赖的救恩论基础，这个现象一直持续到中世纪晚期的十四、十五世纪⁹。以至于，连路德后来加入并接受完整神学装备的奥古斯丁修会，也并没有一致地采取奥古斯丁唯独恩典、不给人的自由意志留丝毫余地的救恩论立场。

¹ Alister E. McGrath, *Luther's Theology of the Cross: Martin Luther's Theological Breakthrough*, Malden, MA, USA; Oxford, UK: Wiley-Blackwell, 2011, p.230.

² Ibid., p.202.

³ Ibid., p.230.

⁴ 对于路德而言，每一个人都是神学家（详见《教会》杂志总第 19 期，奥斯瓦尔德·拜耳：“每个人都是神学家——路德对神学的理解”，蔡述宁译，2009 年 9 月第 5 期，第 53-60 页）。而被十字架或荣耀所掌控的神学家则先于相应的神学——一个人的所是和经验先于理论性认知是路德一向的价值和优先取向。

⁵ Carl Trueman, “Ancient Church, Lecture Notes for Westminster Theological Seminary,” 2009; Jeffery Jue, “Medieval Church, Lecture Notes for Westminster Theological Seminary,” 2007; Carl Trueman, “Reformation, Lecture Notes for Westminster Theological Seminary,” 2008.

⁶ McGrath, *Luther's Theology of the Cross*.

⁷ Forde, Gerhard O. *On Being a Theologian of the Cross: Reflections on Luther's Heidelberg Disputation, 1518*. Grand Rapids, Mich.: W.B. Eerdmans, 1997.

⁸ Trueman, “Ancient Church, Lecture Notes for Westminster Theological Seminary.”

⁹ McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, p.17.

而让路德本人一开始领受并在其中不断挣扎的，则是他进入修院之前接受教育的埃尔福特大学所教导的“现代之路”（*via moderna*）学派的救恩论。

中世纪晚期，奥卡姆（William of Ockham）开创的“现代之路”学派所持的救恩论是当时的普遍观点，它经典的提法是：“对那些顺着内心而行的人，上帝不会拒绝施恩”（拉丁文的缩写是 *facere quod in se est*）。早期的经院派神学家如安瑟伦曾经提出过上帝的两种能力：绝对能力（*potentia Dei absoluta*）和定旨能力（*potentia Dei ordinata*）。阿奎那进一步用这两个概念来阐述上帝的自由和全能¹⁰，而司各脱（Duns Scotus）和奥卡姆则极大发挥了这一对有着辩证关系的概念，形成“现代之路”学派救恩论的框架。绝对能力是指对于全能、自由的上帝，所有可能的世界；定旨能力是指上帝从他的自由和喜悦中，选择创造实现的世界。这个选择完全出于上帝的自由，对上帝而言不存在任何的必须与被迫。但是，当上帝一旦作出这个出于自由的选择和创造，上帝就自愿地把所有的可能性自我设限于这个被造的世界。因此，上帝也就自由地选择了遵守在这个世界所定下的救赎的方式。这个对上帝两种能力的区分一方面捍卫了上帝的绝对自由，另一方面也保证了上帝在他自由选择的被造界中的信实可靠。虽然都使用了同一概念，“现代之路”派与以阿奎那为代表的“古典之路”派（*via antiqua*）之间的一个主要区别是：“古典之路”认为这个被造界与上帝的本体之间存在着一个“自然”而必然的连续性，人们可以通过对被造界的了解，而必然且本质地获得关于上帝本性的知识；而“现代之路”，特别是奥卡姆，却断然否定了这一本体上必然的连续性，将上帝与被造界的关系从本体性的关系，界定为立约的关系（*pactum*）。也就是说，在上帝自由地选择并实施创造这个被造界的同时，上帝自由、自愿地进入一个与被造界的约（*pactum*）中，并且自我设限、自我约束。上帝与被造界的关系是由这个约定下的，而不是通过本体意义上的连续性实现的。¹¹从哲学知识论的意义上，这个区别把“古典之路”与“现代之路”分在了“唯实论”与“唯名论”两个学派。因此，“现代之路”派打断了自然神学之路，强调圣经是唯一的权威，神学必须源于圣经并基于对圣经真理的信心，而这一信心（*fides infusa*）是上帝放在人里面的。¹²

“现代之路”进一步将约（*pactum*）的概念运用于救恩论的称义上。首先，人的一切善行本质上在全善的上帝面前没有任何内在价值，不可能换得上帝的回报。但是，因为上帝与人立约，愿意将人微不足道的善行“在他眼中”算为义，赋予远远超过其自身的价值；人就凭着上帝的约（*pactum*），可以借着行出被赋予价值的功德，被守约的上帝称义。这一基于圣约的“善行—称义”因果律，构成当时的人普遍持有的称义观。一方面，因为强调人的善行不具有内在的价值，而是基于上帝之约的恩典和慷慨，“现代之路”避免了伯拉纠主义夸大人功德的错误。另一方面，通过圣约中的因果律这一结构，让人有限、被上帝赋予价值的善行可以换得“称义”的回报。这一基于圣约、半伯拉纠主义的称义论，有效维系了中世纪普遍持有的人论和救恩论，即：在人的称义问题上，人自身有一个虽然有限，但却是正面、积极的参与。¹³路德的文稿展现出，一直到1514年，他所坚持和相信的都是基于圣约的“善行—称义”因果律的称义论。¹⁴

虽然这个称义论解决了许多神学性的问题，但却一直无法回答一个存在性的问题——一个在

¹⁰ Ibid., p.73.

¹¹ Jue, “Medieval Church, Lecture Notes for Westminster Theological Seminary.”

¹² Bengt Hägglund and Gene J. Lund, *History of Theology, 3rd Revised Edition*, 3rd ed., Concordia Publishing House, n.d., p.199.

¹³ McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, p.79.

¹⁴ Ibid., p.118.

约中的人，即便是有限地行出上帝要求的义，这个义要多少才能够达到上帝有限的要求，被上帝接纳，并报以称义？对这一问题，标准的回答仍然是：对那些顺着内心而行的人，上帝不会拒绝施恩（*quod in se est*）。因为对于约中有限的善行没有具体、明确的要求，从实存的角度，人也没有确凿的称义和救恩的把握。这一现象普遍存在于当时西方的民众当中，大多数人都被自己的罪疚困扰，但却没有一个有力而稳固的神学性答案来面对这个问题。在死亡率极高的中世纪晚期，这个悬而未决的神学问题，在人们心里产生极大的实存性焦虑（*Anfechtung*）。路德的挣扎远远超出常人，进入修院后的生活与学习，让他更深切地了解到上帝的圣洁与完全，并看到自己彻底的败坏。因此，不仅问题没有解决，他的焦虑反倒加重了。¹⁵

“上帝的义”

“现代之路”的称义论基于一个更深的概念——对“上帝的义”（*iustitia Dei*）的理解。无论是“现代之路”还是“古典之路”，整个中世纪对“上帝的义”的理解是建基于对“义”的普遍理解之上。这个对“义”的普遍性理解主要源于亚里斯多德的《伦理学》、西塞罗的《民法典》、皇帝查士丁尼的法典，以及中世纪大公教会的教义传统，强调公平和正义：公平意味着所有的人，无论身份地位，在“义”的要求前，一律平等；正义指，每一个人，根据自己的行为，承受恩惠或处罚的结果。后面隐含的一个基本假设是，行为人有能力行出所要求的义。这个普遍的义的概念，也为受过法律训练的路德所熟知。当谈到“上帝的义”时，基本上整个中世纪是将这一世俗伦理和法律意义上的“义”的概念，平移到上帝的属性里，即：上帝自己为义，也要求人为义，并且按人的行为报应各人。¹⁶

虽然在上帝之约的概念中，“现代之路”把人的行为界定于有限的、基于上帝的恩惠和慷慨、在上帝眼中被算为的义，对人的要求已经很低，但它整体上仍然在中世纪、平移到上帝身上的、世俗的“义”的概念框架里，无论多少，对人一定有所要求。“现代之路”的称义论，*quod in se est*，正是“上帝的义”在约（*pactum*）中的体现。耐人寻味的是，“现代之路”在斩断自然神学进路，回归圣经，并且通过“约”的概念解决诸多神学问题的同时，却在称义论的处理上，将世俗普遍意义上的“义”的概念无限延展，安置于上帝的本体属性——“上帝的义”中，再将这个认定的上帝本体属性的义，通过对圣经的解释，带回到称义论的圣约里，形成一个诠释的循环¹⁷。不仅如此，这个框架中，基督作为立法和审判者出现，而不是救主；他最多能做的，是通过他自己的教训和榜样帮助人满足上帝律法的要求。¹⁸这也是为什么路德晚年的时候谈到，他曾经常常痛恨“上帝的义”，因为即使是约中所要求的有限的义，也是他完全无法达到的。

因此，对“上帝的义”的理解成为路德在自身生命挣扎中寻求答案的一个重要焦点。也正是因为这一神学突破，路德向大公传统贡献出他最宝贵的“因信称义”的教义，对“现代之路”的称义论进行颠覆性的调整。路德在“上帝的义”上的神学性突破，本质上是方法论性质的

¹⁵ John D. Woodbridge et al., *Reformation and Conflict: From the Medieval World to the Wars of Religion, A.D. 1350-1648* (Baker History of the Church), Grand Rapids, Mich.: Baker Books, 2004, p.74.

¹⁶ McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, pp.145-147.

¹⁷ 这是一个福音在跨越文化过程中被扭曲的经典案例。希伯来文圣经中，用来形容“上帝的义”的 צדק 和 צדקה 是一个神学概念，而不是世俗概念。它首先是指上帝在他的义中，主动地守约施慈爱给立约的以色列民，拯救并保守他们免受敌人的逼害，因此也可以称为上帝拯救的义。Ibid., p.136.

¹⁸ Ibid., p.152.

范式转化，让他与中世纪晚期的“现代之路”学派分道扬镳，开拓出以十字架为上帝自我启示的启示论范式。这一范式转化在救恩论上提出“因信称义”，但它的意义远远深于任何一个具体的教义，因为它迫使我们重新检讨每一个涉及到上帝属性的教义，而没有一个教义是与上帝属性无关的。换言之，基督的十字架颠覆了一切，建立起一个新的秩序。

路德的神学突破

路德作为旧约教授，从 1513 年到 1515 年在威登堡大学教授诗篇。作为文艺复兴时期的受益者，路德在奥古斯丁修院时期便已经掌握希伯来文。这时更直接以希伯来原文准备并教授课程。大量的圣经研究与思考开始修正他的神学框架，他对“上帝的义”的神学突破发生在 1515 年课程行将结束的时候¹⁹，这一过程总体上可以分为几个步骤。

“信心的义”

路德于 1513-1514 年在称义论的框架中提出“信心的义”，可以总结为三点²⁰：

1. 信心的义是从上帝而来的礼物，而不是上帝自己的义；
2. 信心的义虽然在人眼中不看为义，但在上帝眼中看为义；
3. 信心的义本身是对基督的信靠²¹。

路德在称义论中引入了信心和基督来解释神的义。这个乍看上去似乎已经是“因信称义”教义的表达，在经过与路德同时期诗篇注释笔记的比较后，显示路德还是在中世纪“上帝的义”与“现代之路”称义论的框架中。首先，这个信心的对象仍然是“按行为报应各人”的、中世纪的公义的上帝；其次，这里的基督依然是作为审判者，而不是救主的基督。福音的新义在于，上帝自己将在基督里根据每一个人所持有的信心的义来进行审判。²²

那么这个“信心的义”如何在当时称义论的框架下满足“上帝的义”？在路德的神学体系中，信心与谦卑不可分割，甚至可以相互表达。因此，对上帝的信心必然产生公义的上帝在约中对人的义行的要求——谦卑，守约的上帝接纳人的谦卑，算人为义。虽然“信心的义”整体还处在“现代之路”的称义论框架中，但已经是开始迈向路德最终神学突破的重要一步。

信心是上帝的礼物

“信心的义”并没有彻底解决路德的焦虑 (*Anfechtung*)，因为这个信心还是以人主动的信为条件，上帝对人的信回以称义的报答，而且，这个公式同样没有回答到底多大的信心才能满足上帝的基本要求。

1515 年，路德开始着手准备和教授 1515-1516 年的罗马书课程，并且接触到奥古斯丁的著作。同时，随着对希伯来文旧约的更深入掌握，在教授诗篇的最后阶段，路德最终与“现代

¹⁹ Ibid., p.197.

²⁰ Ibid., p.153.

²¹ 信靠基督的“信心的义”在路德的中世纪四维解经结构中，属于目的论 (tropologically) 的部分。

²² McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, p.155.

之路”的称义论彻底决裂。三个最重要的改变表现在²³：

1. 在上帝称义的行动里，人只是一个被动的角色。...（上帝回报的）恩典不是人主动换来的，而是被动接受的。
2. 路德认为，人的自由意志已经被罪辖制，如果没有恩典的帮助，人的意志没有能力行义。
3. 路德宣称“人可以顺着内心（而行义）”的提法是伯拉纠主义。

路德完全否定人可以靠着自身的主动意志行任何在上帝约（*pactum*）里的义，并以此为换得上帝接纳并称义的先决条件。在随后 1515-1516 年的罗马书讲义中，路德明确提出信心是上帝主动、直接赐给人的、具体的礼物。那个上帝要求于人的、作为称义先决条件的义——对基督的信心，在此完全成了上帝主动赐给人，人被动接受的礼物。与希伯来圣经所启示的“上帝的义”一致，对于路德而言，上帝的义不再是世俗概念的延伸，而是上帝在约中的主动救赎和施恩，人被赐予信靠基督的义，并因此获得上帝的接纳和称义。从被赐予的信心，到被称义，人得到的是一个被动的义。

虽然结论相似，但因为路德的神学和时代处境，以及他独特的个人挣扎经历，他的救恩论与奥古斯丁在对“义”的本质界定上十分不同。奥古斯丁认为人得到的这个义是上帝注入人里面的、内在的义；而路德认为这个义是属于基督的、外源性的义，对人来讲是在上帝眼里被看为义²⁴。

方法论与诠释循环的突破

路德基于对“上帝的义”的认识而产生的，与“现代之路”在称义论上决裂的神学性突破，本质上是诠释循环和方法论意义上的突破，涉及到整个中世纪经院派的认识论。²⁵这里，路德在救恩论的范畴内，彻底否定了通过类比或延展的方法，从普遍意义上的世俗概念臆测来界定上帝属性的进路，即他称为的荣耀神学。由此，从 1515 到 1519 年，路德发展出完整的“因信称义”救恩论和方法论式的“十字架神学”。

在称义论的神学挣扎过程中，路德发现普遍意义上关于“义”的世俗概念，和新旧约圣经里（特别是他所教授的诗篇和罗马书）所启示出的“上帝的义”没有任何交集。不仅如此，两个概念竟然截然相反、对立。这一对立让路德意识到一个完全不在他所领受的传统中的诠释棱镜。罗马书本身就是方法论的层面上，对人所了解和认知的“义”的全面批判，彻底拆毁人的义，迫使其看到自己最真实的需要其实是另一个对人完全陌生的“义”——基督外源性的义²⁶，由此在上帝所赐谦卑的信心中转向上帝，接受那唯独在上帝眼中看为的义²⁷。因此，福音就是那位公义的上帝称完全不配、该死的罪人为义，这个福音是一切神学建设的根

²³ Ibid., pp.173-174.

²⁴ 在路德的神学词汇里，没有称义与成圣两个范畴的区别。他一面讲在上帝眼里被看为义，这个一次性、决定性的改变，同时也提到称义是一个不断成为新人的过程，在恩典中不断更新。这为梅兰希顿后来界定出称义和成圣两个神学概念提供了丰富的资源。

²⁵ McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, p.184.

²⁶ 在马丁路德的神学突破中，人论占有相当大的成分。对路德而言，身体与灵魂是一个完整的人的不同成分，而不是低阶和高阶的不同功能。因此外源性的、应用于整个人的义成为可能，而不是注入的、归属于某一部分功能的义。Ibid., p.182. Jeffery Jue 也认为新教与天主教最关键的分歧点是人论。Jue, "Medieval Church, Lecture Notes for Westminster Theological Seminary."

²⁷ McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, p.184.

基。如果理性无法理解福音这一奠基性的特质，它便已经丧失了从事任何神学思考的权利²⁸。

对于路德来讲，问题的症结再清楚不过了，他多年在“上帝的义”上的挣扎和不解，是以普遍意义上的世俗概念解释圣经的结果。耶稣基督福音最大的敌人不是那些可见的、反对福音的人或事，而是罪人依靠自己骄傲的理性，在浑然不知中对福音的曲解。这个神学进路必须被摧毁。人不能带着既有的概念体系和诠释棱镜去解读福音和圣经，而是必须让圣经对我们讲话，聆听圣经，让圣经重塑我们的概念体系和诠释棱镜。

路德的这一洞见绝不止于关于“上帝的义”的概念性澄清，而是全面地、方法论性地适用于一切关于上帝属性和福音救恩的神学性反思。从对“上帝的义”的崭新认识和相应的称义论，路德开始了从1515到1519年漫长而痛苦的历程，重新思考“那位如此拯救罪人的，到底是怎样一位上帝？”他最终得出结论：那位用如此令人震惊的方式拯救罪人的，正是那位“被钉在十字架上的、自隐的上帝”，即那位“十字架神学”所启示出来的上帝。²⁹

路德的十字架神学

司各脱和奥卡姆已经打断了自然神学之路，将神学限定在圣经启示范围之内。但是为什么“现代之路”在称义论上，还是不自觉地步自然神学之后尘，让世俗普遍意义上的“义”僭越对“上帝的义”的圣经启示？这是人和人的理性全然败坏的又一明证。路德对此的回应是“十字架神学”——基督的十字架必须成为诠释圣经和神学反思的规范性中心，同时，十字架的颠覆必须掌控基督徒全部的人生。

路德的十字架神学强调“十字架本身就是我们的神学。”³⁰真正的基督神学从耶稣被钉的十字架下开始。十字架是上帝在这个被罪败坏的世界中最真实的自我启示，但这个启示却是间接的、反合性的、自隐式的。因为爱的缘故，荣耀的上帝必须也只能用间接的、反合的、自隐的方式向这个败坏的世界启示他自己，因为没有人可以在上帝的面光中（眼前）存活。换言之，当上帝向这个在罪恶辖制中的世界启示他自己时，他自我启示的聚焦点在基督的十字架上。³¹十字架的软弱、失败、愚拙、丑恶、羞辱，正是那位自隐的上帝的刚强、得胜、智慧、美善、荣耀。上帝在十字架上的自我启示，是启示的高峰和中心。人们不仅要透过基督的受苦和十字架来认识上帝的义，也必须同样通过他的受苦和十字架来认识上帝的智慧、全能、良善等一切。基督的十字架和受苦是上帝自我启示的中心和聚焦点。不仅如此，基督徒们今生也是通过受苦和十字架来认识上帝；在上帝手中，那些被自然认为是坏的、必须逃避的苦难，成了祝福和认识上帝的必经之路。十字架和受苦不仅是人认识上帝的视角，也是人认识上帝的方法。

路德将基督的十字架定为认识上帝和这个世界的规范性中心——如果我们想获得并保持纯正的基督徒式的世界观，就必须以基督的十字架为焦点和根基。路德的这一范式转换源于中世纪末期默想的属灵传统³²，在耶稣会罗耀拉的《属灵操练》中也可以看到这个传统。在经

²⁸ Ibid., p.191.

²⁹ Ibid., p.199.

³⁰ Forde, *On Being a Theologian of the Cross*, p.7.

³¹ 基督复活的启示是对那些在基督里、经过死而复活、同享基督复活生命者的启示。但是这些人必须先经过十字架的启示，同时自己被十字架所审判和杀死，并在基督里复活。

³² McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, p.208.

过对“上帝的义”认识的挣扎之后，路德一方面将个人灵修的属灵传统上升到神学认识论和方法论的层面，另一方面强调作为人的“神学家”，否定抽象的、理论性的经院神学，突出思想神学的人。这一调整使路德的十字架神学同时处理认知与实存的问题。基督的十字架不仅在对上帝的认识上成为规范性的中心，因为堕落后蒙恩的人既是罪人也是义人，既怀疑也信靠上帝，基督的十字架也应该掌控我们的生命，让我们的所思、所看、所言、所行都被十字架控制。十字架神学与十字架的视角不是理性人和道德人努力的产物，而是上帝赐给人的礼物——信心，所产生的结果³³。十字架神学家先于十字架神学。

因为罪的捆绑，每一个人生来就是荣耀神学家，追随罪与世界文化所定义的荣耀，并以此来看待、评判一切关于美善、公义、智慧等等的人和事。在我们这些荣耀神学家眼里，透过基督的受苦和十字架所间接、隐藏式地启示出来的上帝，充满了陌生和羞辱³⁴；但在上帝眼里，那却是荣耀的、上帝的义的彰显。因此，在此生此世认识上帝、跟随上帝的过程中，人必须在上帝所赐的信心中学习分辨和适应“被钉和自隐的上帝”的视角和上帝为我们定下的生活方式，舍弃自己和世界的荣耀³⁵。那个荣耀神学家视为羞辱的十字架钉死基督的时刻，也正是那位在十字架上自隐地启示自己的上帝，攻击并钉死我们和我们的荣耀的时候——在神圣启示中发展出来的，最为荣耀、敬虔的宗教和文化，把上帝钉死在十字架上，因此十字架也就彻底钉死了我们的荣耀，定了我们的罪。基督十字架上的被钉和受苦不留余地地剥夺了我们，十字架成为罪和罪人被治死的地方。

十字架的故事³⁶成了我们的故事，它不仅向我们讲述上帝那个陌生的救赎故事，十字架也把我们吸引到这个故事里，成为这个故事的一部分。十字架不仅是我们的认识上帝的地方与过程，也成了我们的生活方式与形态。通过受苦，上帝不断剥夺、钉死我们的荣耀，让我们死在基督的死中，以至于复活在基督的复活里。上帝通过受苦和逼迫来剥夺我们，正是要我们看到自己的需要和完全的无助，催逼我们到他面前，凭着信心求恩典，活出复活的生命。基督徒生命的印记就是世界所看为的受苦和羞辱；这个受苦和羞辱正是那个世界看不到的、荣耀和谦卑的复活的生命在此世的样式。十字架神学不是课堂或书本中的神学体系或神学议题，而是只能在十字架神学家（或称真正的基督徒）身上彰显出来的上帝的荣耀。

海德堡辩论

1518年4月26日进行的“海德堡辩论”是路德十字架神学的经典阐述³⁷。《海德堡论纲》³⁸总共有28个神学论点，系统地阐述了路德的“新神学”。这28个神学论题被形象地描绘成一座拱门³⁹。论题1⁴⁰是左边的门柱，关于上帝的律法，告诉我们：律法对我们走上义路毫无帮助。论题28⁴¹是右边的门柱，关于上帝的爱，指出上帝之爱创造出讨他喜悦的一切人、

³³ Ibid., p.212.

³⁴ Forde, *On Being a Theologian of the Cross*, p.6.

³⁵ McGrath, *Luther's Theology of the Cross*, p.205.

³⁶ 对于路德而言，“十字架的故事”绝不是一个孤立的十字架事件，而是指向耶稣基督死而复活完整的福音故事。Forde, *On Being a Theologian of the Cross*, p.8.

³⁷ 见《教会》杂志总第19期，卡尔·楚曼：“路德的十字架神学，”唐兴译，2009年9月第5期，第2-3页。

³⁸ 路德文集中文版编辑委员会编：《路德文集第一卷》，上海三联书店出版社，2005年，第24-59页。

³⁹ Forde, *On Being a Theologian of the Cross*, p.21.

⁴⁰ “上帝的律法是关乎生命最美善的教导，但它不能促使一个人达到义的要求，反而会阻碍他。”

⁴¹ “上帝之爱不是寻找自己喜悦之物，而是创造出自己喜悦之物；人之爱被自己喜悦之物吸引而生发。”

行为、事物。路德的十字架神学，从论题 1 到论题 28，完整地展现出，人如何从律法的无能，到在上帝之爱里满足上帝的喜悦，那就是联结上帝的律法与上帝之爱的基督的十字架。

福得将论纲分成四个部分⁴²。论题 1-12 讨论罪人行为的本质与价值，指出即使那些最好的行为与美德也无力把我们带到上帝面前，达到上帝义的要求。论题 13-18 处理意志的问题，必须放在中世纪晚期的称义论下来看，即“对那些顺着内心而行的人，上帝不会拒绝施恩 (*quod in se est*)”。关键问题是：一个人靠自己的能力，是否可能或是有意愿尽最大的努力，为接受恩典作准备？我们是否有自由来行使这样的意志？我们的意志是否真的盼望接受上帝的恩典？⁴³路德给出全然否定的答案——十字架让我们看到，不是我们选择了上帝，而是上帝选择了我们（约 15:16）。论纲至此，传统的称义之路被完全堵死，让人对自己的能力与意志彻底绝望。由此，产生了一个极大的实存性危机，辩论的内容不仅是一个神学性的内容，而是关乎到参与辩论的神学家，以及所有的听众的救恩。

论题 19-24 是整个论纲的核心部分，指出错误的称义论的基本问题。人们之所以错误地认为自己可以行出上帝在约 (*pactum*) 中所要求的义，是因为错误地认为人在意志上有自由和能力愿意如此行。然而，如前所述，这两个错误，都出于同样一个错误的知识论、方法论所认识的“上帝的义”。路德在论题 19-21 指出，荣耀神学家和十字架神学家各自的认知方法论，决定了他们看到什么和讲论什么（包括我们早先分析的“上帝的义”）⁴⁴。被荣耀神学控制的神学家，假设可以通过对被造、堕落的可见世界的认知来认识上帝；而被十字架神学控制的神学家，则是通过受苦和十字架来认识自隐的上帝。因此，荣耀神学家颠倒黑白，称善为恶，称恶为善；而十字架神学家认出事物的本质。基于两种神学方法论的区别，论题 22-24 强调如果不被十字架神学的认识论、方法论控制，智慧和法律这些最好的东西都会被最坏地误用。

论题 19-24 指出问题的根源只是解决实存性危机的第一步，让人看到自己的全然无能和死在罪中、颠倒黑白的心和眼。这样一个被置于死地的神学家唯一的盼望，就是让人在基督里活过来的上帝。论题 1-24 将人带到死地的绝望里，25-28 把人领入复活的盼望中。论题 25-26 是救恩之光：人单单靠信基督成为义，恩典借着信成全了律法一切的要求。论题 27 与早先的意志相对应，指出人“被动”地靠着运行在心里的、基督复活的能力而行出义，并完成到论题 28 的跨越——完全是出于上帝的爱，在他爱的主动拯救和再创造中，我们成为被上帝喜悦的人，行出讨上帝喜悦的义。

路德的十字架神学是一座宗教改革的金矿。路德的神学突破发展出了颠覆历史的“因信称义”教义，而这一神学突破所带来的、方法论意义上的“十字架神学”，则是“因信称义”教义背后完整的神学方法论。作为宗教改革的后代，这一方法论要求我们在神学建设和人生的所有领域中，回到十字架的道路，以十字架上受苦、被钉的基督为我们认识自隐的上帝的起点和焦点；并以为基督受苦的心志为兵器，在上帝“逼迫”我们，让我们受苦的一生中，认识上帝、经历上帝，领取那存到永远的赐福。

后记

⁴² Forde, *On Being a Theologian of the Cross*.

⁴³ *Ibid.*, p.50.

⁴⁴ *Ibid.*, pp.69-71.

写作这篇文章的过程，成为我个人又一次更新的经历。自己的罪以及在海外二十多年的生活和教会环境，让我深深成为一个“荣耀神学”的神学家。唯有以信心来到十字宝架前，求上帝的垂怜与颠覆，让我在受苦中寻求那位曾经被钉、被埋葬、已经复活的主。耳边再次响起年少时家庭教会在苦难和逼迫中吟唱的圣诗。

十字架的道路要牺牲，
要将一切献与神，
把一切放在死的祭坛上面，
火才在这里显现。
这是十架道路！你愿否走这个？
你曾否背十架为主？
你这奉献一切给神的人，
你对神是否全贞？

谨以此文献给经历受苦和逼迫的家庭教会兄弟姐妹，和我深爱的、正在病患中的父亲。

本文选自《教会》杂志 2014 年 1 月第 1 期，总第 45 期。

路德神学所宣扬的十字架¹

文/阿盟

一、引论：杀人者该隐

这一次研讨的主题是“十字架与受苦”。我分享的内容是“路德的十字架神学”，较稳妥的说法是“路德所宣扬的十字架神学”，因为这不是路德个人的发明，而是源自圣经的教导；更好的说法可能是“路德神学所宣扬的十字架”，因为一切神学的功用都是帮助我们认识圣经，而整本圣经则是为主耶稣基督并他钉十字架作见证。

西方教会第二个一千年的历史，如果用图示的话，本来应该是一条直线，但神兴起了一个人，这条直线就变成了一个两股叉。当然不只是这个人，而是从这人开始，神做了一件事情，彻底改变了基督教乃至西方的面貌。2017年是这件事的五百周年。这个人就是马丁·路德，这件事就是宗教改革。在此，我尝试从他的十字架神学来探讨基督徒的受苦。来看一段经文：

该隐与他兄弟亚伯说话，二人正在田间，该隐起来打他兄弟亚伯，把他杀了。耶和华对该隐说：“你兄弟亚伯在哪里？”他说：“我不知道！我岂是看守我兄弟的吗？”耶和华说：“你作了什么事呢？你兄弟的血有声音从地里向我哀告。地开了口，从你手里接受你兄弟的血。现在你必从这地受咒诅。你种地，地不再给你效力。你必流离飘荡在地上。”该隐对耶和华说：“我的刑罚太重，过于我所能当的。你如今赶逐我离开这地，以致不见你面。我必流离飘荡在地上，凡遇见我的必杀我。”耶和华对他说：“凡杀该隐的，必遭报七倍。”耶和华就给该隐立一个记号，免得人遇见他就杀他。于是该隐离开耶和华的面，去住在伊甸东边挪得之地。该隐与妻子同房，他妻子就怀孕，生了以诺。该隐建造了一座城，就按着他儿子的名，将那城叫作以诺。（创 4:8-17）

这是人类历史上第一桩谋杀案。当然我们知道，堕落的世界就是这样。问题不在于谋杀，而在于对这个罪行的审判和刑罚。你们觉得这个审判是否公正？有一个人被杀了，杀人偿命，欠债还钱，可为什么该隐没有被判死刑？基本上也就是流放。就算这样的刑罚，该隐还嫌太重！不但如此，上帝还给他一个记号，免得别人杀他。在这个事件中，我们怎么理解关于上帝公义的问题？对于受害者亚伯来说，上帝公义吗？这个审判使他冤屈得伸了吗？亚伯死了，该隐呢？后面说他与妻子同房，生了孩子，还建了一座城，日子好像过的还挺不错。我们再看一段经文：

从此，他教训他们说：“人子必须受许多的苦，被长老、祭司长和文士弃绝，并且被杀，过三天复活。”耶稣明明地说这话，彼得就拉着他劝他。耶稣转过来看着门徒，就责备彼得说：“撒但，退我后边去吧！因为你不体贴神的意思，只体贴人的意思。”于是，叫众人 and 门徒来，对他们说：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。因为凡要救自己生命的，必丧掉生命；凡为我和福音丧掉生命的，必救了生命。（可 8:31-35）

这里预告的是另外一桩谋杀案。“人子必须受许多的苦”，这个苦是什么呢？他要被长老、祭司长、文士弃绝，并且被杀。有一桩杀人案要发生，当然是以审判的名义进行的，但被审的

¹本文为录音整理稿，有删改。——编者注

这个人根本没有罪。当彼得过来拉着劝他的时候，耶稣怎么回答？撒但退后吧！之所以这件事要发生，之所以一个完全无罪的人要被杀害，因为这是上帝的意思！你如果拦阻，就是抵挡神，就是体贴撒但。不但我会被钉十字架，凡要跟从我，做我们徒弟的，也要如此背起他的十字架。这就是神的心意。

这两个例子中都有一个公义的问题。同样是长子，前一个杀人的被赦免了，日子过的还不错；而那个无罪的被杀了，并且凡要跟从他的人，一样要承担这个十字架。很多人把十字架仅仅理解为吃苦，但十字架的基本事实乃是“无辜人受害”，因而是一种不公；所以背十字架的意思是甘愿无辜受害，甚至主动迎接这种不公临到自己。十字架是一种公义的颠倒。

饶有意味的是，该隐的名字是“得”，耶和華使我得了个男子。这个“得”是和害人性命联系起来的。而在马可福音，人子说，你们要舍掉你们的性命。所以这是一个关于“得”和“舍”的问题。这个世界说，你如果想要幸福、快乐，想要活得有价值，你需要得到一些东西，但基督说，你应当舍弃一些东西。

二、十字架与启示论

在 1517 年的海德堡辩论中，路德提出了“十字架神学”（*theologia crucis*）和“荣耀神学”（*theologia gloriae*）的区分。《海德堡论纲》19-22 条这样说：

19.如果有人认为在实际已经发生的事情中可以清楚地认识属神的无形事物，他不配称为神学家。

20.只有那些透过苦难和十字架来理解属神的、有形而显明事物的人才配称为神学家。

21.荣耀神学家把良善称为邪恶，称邪恶为良善，十字架神学家把事物看为实际上当看的。

22.那种透过可见的工作来了解属神的无形事物的智慧是极傲慢、盲目和僵硬的。

有两种对上帝的认识，两种神学，一种是十字架神学，一种是荣耀神学。荣耀神学就是试图在上帝可见的作为中认识上帝——路德说其实这不叫神学，这样的人不配称为神学家。与之对应的十字架神学，是从哪里认识神，总结出各种神学命题呢？——唯独借着苦难和十字架，只有这才是真正的神学。

这其实是启示论的问题：我们如何对上帝有正确的认识？唯独借着耶稣基督并他钉十字架，在此之外，人所认识的都不是真正的上帝。路德这么说的时侯，他实际是从根本上否定了中世纪以来以亚里斯多德哲学为根基的经院神学，此神学试图借着理性的分析，借着对世上一些可见事物的探讨来诉说上帝。十字架神学强调，**神的自我启示有其强烈的限制性，他唯独通过钉十字架的耶稣基督让我们认识他并与他相交**。灵恩派常说“圣灵是上帝，无所不能，我们不可以用自己有限的想法或是一些文字的东西去限制无限圣灵的工作”之类的。但神恰恰是自我设限的。

在旧约，以色列人要认识耶和華神只有一个地方，就是会幕，后来是圣殿，在那里朝见神，遇见神，与神相交。在这之外的任何一个地方敬拜叫做什么？你在任何一个其它的地方建造一个邱坛，说我要向耶和華献祭，这叫做拜偶像！上帝限制自己，只在自己“所选择立为他名的居所”（申 16:11 等）与人相交，使人遇见他。虽然神充满万有，但神只允许人**在那里**认

识他，或者说，虽然万有中满了神的作为，但神只允许人认识**那里**的他。神自我启示的内容是限定的，启示的方式也是限定的。

而在新约，这圣殿在何处？“你们拆毁这殿，我三日内要再建立起来。”（约 2:19）耶稣是以自己的身体为殿。就是那一位拿撒勒人耶稣，上帝让我们**在那里**认识他，认识**那一个**他。上帝的工作有强烈的自我限定性，不是因为他真的有限，而是因为他定意不把任何荣耀归给假神，定意要单单借着他的儿子来荣耀他。这是十字架神学和荣耀神学的基本分野。用路德的一句话说就是：“任何人想要在耶稣之外寻找上帝，他就只能找到魔鬼。”这是很严厉的一句话，我们试图在很多地方看见神的作为，但是如果你不看耶稣基督，你不在基督里看，上帝说那不是我要你们看见我的地方，所以如果你居然在那里看见了什么，那绝不是我。

这样一种观念否定人按照自己的期待、自己的设想来描画上帝，而且我们对世界的认识都必须透过十字架来进行矫正。比如说“神的大能”这个词，我们的神是全能的主，是全地的主，是万军之耶和華，神的大能该怎样理解？荣耀神学的方法，简单讲就是“推己及神”。我看见这个人比我壮，比我高大，我想还是不要去惹他，跟他发生冲突，他不高兴了给我两下子，可有我受的。或者我看见一个比我弱小的人，本来很轻视他，后来发现原来他爸是李刚，我赶紧躲得远一点。这个是世界定义的能力。肌肉，财势，官家背景等等，可以支使人去做自己想要做的事情，达到自己想要达到的目的，得到自己想到的东西，这个叫能力，叫权力。那上帝呢？把这样的大能推到无穷大，就是上帝的大能啦。所以如果我跟天父要一辆小小的汽车，怎么可能做不到呢？如果我跟天父要，把这个小小的病给医治了，怎么可能做不到呢？连人都能做到的事情，这个在能力上无限大的上帝，又爱我们，他怎么可能做不到呢？这个叫做荣耀神学，他们把上帝打扮成自己的那副样子，其实根本就不是神学。

那到底什么是神的大能？很简单，去看十字架，耶稣像羔羊一样在剪毛人手下无声。他被钉在那里，路过的人怎么笑话他？“他是以色列的王，现在可以从十字架上下来，我们就信他。”（太 27:42）我初信主的时候看到这里，我就想，主啊，下来！如果耶稣真的下来了，估计会有很多人吓得立即跪倒，你真是王啊！但如果真那样的话我们会怎样？耶稣以一种屈辱的、软弱的、卑微的、令人震惊而不可思议的方式被钉死了。然后圣经怎么说？“在犹太人为绊脚石，在外邦人为愚拙，但在那蒙召的，无论是犹太人、希腊人，基督总为神的能力，神的智慧。”（林前 1:23-24）当我们谈到神的大能的时候，或者谈到教会和基督徒能力的时候，应当明白那是一种**隐藏在软弱之下的能力**。人从自己有罪的本性出发，总是要建立荣耀神学。而所有的神学都要经过十字架的矫正，否则我们会错误地理解，错误地寻求，推己及神，最终把自己当做神。

再比如，什么叫做“义”？我做的事情都合乎某种标准，这个叫做“义”。所以关公是个义人，他很讲义气。但我们所领受的义和他完全不一样，是神的义加给不义的人而有的义。“福气”也是这样的。基督徒是今世得百倍，来世得永生啊！圣经从来没有说我们只有永生的福分。那今世的百倍在哪里呢？圣经既然这样讲，就这样是——但要经过十字架的矫正，不是荣耀神学的那个“百倍”，是十字架神学的那个“百倍”。荣耀神学家不能够理解的是，借着无助、软弱、屈辱、贫穷，我们进入这一切的时候，就得到神的祝福。这不合人的理性，就是不合理。十字架教导我们，这个世界上最有福的人——就是耶稣基督本人——恰恰是在他的受难和死亡中显出他是蒙神祝福的那一位。有福的主耶稣，蒙天父无限的挚爱，所以他领了这杯，被钉十字架。基督徒在基督里的荣耀、福气，我们所拥有的这一切，在这个世界上最终表现为什么呢？就是十字架的苦难，就是如同基督一样被弃绝，甚至在一些特别的时

候和社会环境中被杀，这个叫做神百倍的祝福。

三、十字架与末世论

为什么先讲末世论，而不是救恩论？因为末世论说的是神在最终要成就的救恩目标。我们要知道上帝的最终目标，才能晓得救恩历史是怎么走的。所以末世论虽然是系统神学的最后一个部分，其实却是很多神学主题的前提。

有人会说，好吧，十字架神学这样讲了，都是颠倒过来的：看起来是羞辱，其实是荣耀；看起来是软弱，其实是大能；看起来是贫穷，其实是丰盛。可是，为什么神一定要这么做呢？不能就用荣耀的方式来彰显神的荣耀吗？不能就用大有能力的方式来彰显神的能力吗？或者就以物质生活的丰盛来显明神的祝福吗？为什么非得把我们认为理所当然的事全部颠倒个个儿呢？那是因为，在之前有些东西已经被颠倒了。这世界本身是颠倒的。

神创造了这世界，要人在其中敬拜他、荣耀他、顺服他、跟从他，从他领受祝福，生养众多，治理全地。人生命的根基、中心与目标都是上帝。但是有一件事情发生了，我们称为堕落，之后，人本来是朝向神的，成了转离神的。人不再以神为神，而以偶像为神，以自己为神。这个世界是完全颠倒黑白的。这样一个世界，上帝如何可以容忍呢？圣洁的神怎么可以容忍罪恶呢？光明的神怎么可以容忍黑暗呢？但上帝居然就是这样做了，为什么？

当摩西说想看见神的荣耀的时候，神说“人见我的面不能存活。”（出 33:20）神是至荣耀、至光辉、至圣洁的，罪恶、污秽和黑暗在神的圣洁中没有一丝一毫存在的可能性，所以上帝做了一件事情，我们称为“上帝的隐藏”。他用四面转动发火焰的剑（创 3:24）把守伊甸园的门，使亚当夏娃不能再见耶和華的面。面对审判时，该隐说，你把我赶离这里，让我不能见你的面。流放是什么概念，把你赶得远远的，我看见你就烦，看见你就想灭掉你，因为你实在是当灭的。上帝的隐藏是教会现在很少讲的。当然它首先是比较本体论的概念，上帝是不可知的，住在人看不见的光中，我们不可能对他有任何认识，除非上帝启示自己。打个比方就是，上帝本来是个透明人，我们看不见他，上帝决定让我们看见他，认识他，这个透明人穿上件衣服，这件衣服显出原本我们看不见的那个人，因此这是个启示，但同时也是一种遮盖，这个隐形人不再是原来的样子了。所以隐藏这个概念，不仅仅说是让我们看不见而已，它实际上是指上帝启示自己的方式叫做隐藏。今天这个世代，世人既不认识神，神就从这个世界中退隐，任凭他们。世人说：哪里有神？他不是不知道有神，而是不承认有神，他无知的心就昏暗了，神也任凭他无知的心昏暗，所以他们也就真的看不见神。若非如此，这个世界，这个颠倒黑白的世界，在神面前是不能存在的。神隐忍的态度使这个世界得以存留，这个不法的、背叛神创造旨意的、罪恶败坏的世界可以暂时存留，是为了救恩。那救恩是怎么完成的呢？是这个十字架。

所以，你说为什么十字架一来，所有的东西都掉了个个儿？因为本来就该掉转过来。一个杯子，本来是口朝上的，堕落把它倒了过来，成了底朝上，神要恢复这个世界真正的秩序，要把它重新变成口朝上，真正像个杯子的样，有杯子的功用。十字架做的就是这样一个工作，因此十字架有一种非常强烈的“荒谬”在里面。这个无罪的人，连彼拉多都说，我查不出这个人有什么罪来，但要被钉死；相反，那个杀了兄弟的，连不信的人都能知道他有罪，不但没有被处死，还生了孩子，还建了城。为什么呢？因为十字架要来将被颠倒的世界再颠倒回

来。

前面提到什么是能力，什么是公义。为什么荣耀神学错了？很简单，因为它使用的是这个颠倒黑白的世界的标准。在堕落和再来之间是整个人类的历史，在其中，罪人用他有罪的、背叛的方式重新构建了这个世界的一切。统治这个词，在上帝的创造秩序里面，它本来的意思是作仆人、服侍、担当。但是这个世界呢？在魔鬼这撒谎者的引诱下，把它倒过来，变成了奴役、欺压、掠夺。夫妻的关系也变化了，本来夫妻关系中是有权力架构的，男人和女人是有区别的，不是今天男女不平等意义上的区别。但是在罪里面，这种架构变成了一种压迫，以至于今天有解放神学、女性神学。能力也是一样，什么是能力？爱、关怀、舍己，而如今不是这样的，我压制你，我命令你，如果你不听，我就用暴力对待你，消灭你，这是现在的能力，把黑的说成白的，把白的说成黑的。耶稣基督来钉十字架的时候，神要借着十字架恢复受造本来的样子，但这一切在这个世界的眼光里，反倒成了颠倒的，荒谬的。

我们再看两段经文：

所以我差遣先知和智慧人并文士到你们这里来，有的你们要杀害，要钉十字架；有的你们要在会堂里鞭打，从这城追逼到那城，叫世上所流义人的血，都归到你们身上，从义人亚伯的血起，直到你们在殿和坛中间所杀的巴拉加的儿子撒迦利亚的血为止。（太 23:34-35）

揭开第五印的时候，我看见在祭坛底下，有为神的道、并为作见证被杀之人的灵魂，大声喊着说：“圣洁真实的主啊，你不审判住在地上的人，给我们伸流血的冤，要等到几时呢？”于是有白衣赐给他们各人，又有话对他们说：“还要安息片时，等着一同作仆人的和他们的弟兄也像他们被杀，满足了数目。”（启 6:9-11）

第一段提到了亚伯的血。第二段中，被杀之人所呼喊的就是神的公义。主说：“伸冤在我，我必报应。”可是主啊，为何还没有呢？要到什么时候呢？主说：要等到数目满了为止。从亚伯开始，在这个堕落的世代里面，会有无数的义人被杀——不应该讲“无数的”，是有数的，只是我们不知道有多少。有义人要被杀，换言之，有不公义的事要发生，有血要流出来，从亚伯开始，一直到数目满了的时候，然后审判才来。在此之前，神的公义是隐藏的。不是没有神的公义，只是因为按照神的定旨，时候还没有到。

这样一段人类历史，亚当犯罪之后，该隐杀亚伯之后的整个人类历史，都是不义的历史。这话不是说这个世界没有任何公义，不是说这个世界的法律不起任何作用，而是说它从根本上是敌对神，颠倒神对这个世界的创造心意的。因此在整个的世界历史时期当中，会不断有上帝眼中的义人流血，被这个在神面前不义和有罪的世代当作不义的和有罪的杀害，这就是这个世界的基本特征。这世界有法律，有公义，很多时候政府还是起作用，赏善罚恶，杀人偿命。但面对神，**这个世代从本质上是不义的。**

有一个叫汉娜·阿伦特的人，写过一本书叫《耶路撒冷的艾希曼》。她提出一个概念，叫“平庸的恶”。什么意思呢？就是看起来有很多人，他们只是普普通通的士兵，普普通通的军官，他们不是那些上层，怎么样存心杀害犹太人，然后带着魔鬼一样的心态去实施，他们只是普普通通的老百姓。他们是纳粹帝国这个庞大的邪恶机器中的一个零件、“正常运转的”小零件，这叫做平庸的恶。我没干什么坏事，更没杀过人，我只是负责在工厂里造出一辆汽车，或者我只是负责开这个车，按照上司的命令把一些东西从这里运到那里——这个东西是什么

呢？这个东西是犹太人。就是有一帮犹太人上了我的车，我就开车，等到了地方，他们下去了，我再开回去。这个邪恶是在整个体系中运转，你看这个司机，那个工人，那个党卫军的低级军官，好像不是什么恶人，但是整体加在一起却是极端邪恶。

这个世界就是这样，整体加一起是在抵挡上帝，因而极端邪恶。它里面有这个世界的公义，这个世界的良善，这个世界的一些好的东西，但是总体而言，这些“正常的事情”加在一起，成为最大的恶，就是将耶稣基督钉死在十字架上。阿伦特说，只有艾希曼是被告吗？不是的，“整个人类和被告一同站在被告席上”。当然我和她的意思不一样，我只是借用她的话表明，我们现在所处的这个世界的荒谬和不义。神所创造的世界如今成了这个样子，敌对神，不承认神，以偶像为神，以自己为神，以撒但为神，它从整体上来说是不公义的、罪恶的、该毁灭的。而人类居然还活在上帝的护理和恩典当中，这是一个更荒谬的事情。

这个是末世论。**十字架神学就是末世论**。既然罪的工价就是死，既然上帝对亚当说，你吃的日子必定死，上帝所说的话难道他会不成就吗？神的律法难道可以废去一点一划吗？世人都犯了罪，亏缺了神的荣耀，因而都要面对死亡。唯一不同的是，因着十字架，死有两种可能，一种叫做“在基督里面死”，一种叫做“在基督面前死”。所有人都必须死，问题只是死在哪里：是与十字架上为我们担罪的基督同死，而永远活在神的恩典中；还是在白色大宝座的基督面前被定罪而死，而永远活在神的震怒中。只有这两种死。神给属他的百姓最大的恩惠，就是让他们可以死在基督里。

四、十字架与救恩论

我们知道“两个世代的重叠”这个说法。基督徒是活在哪个世代？活在这个世代，也活在将来的世代。不信的人他们是活在这个世代。但是什么让基督徒同时活在两个世代中呢？不是说，某一段时间我特别属灵，特别亲近神，所以那会儿我是活在将来的世代中的，过了一会我灵里软弱了，甚至我犯罪了，然后我就活在这个世代了？还是我在早晨灵修的时候是在将来的世代里，然后中午吃饭时候是比较靠近这个世代呢？基督徒是怎么样活在两个世代当中呢？

是因为：因信称义。当他因着信被神称为义的时候，他就被接在神爱子的国度里，就是在今天已经临到我们的将来的世代里。问题是，“信”是件怎样的事情？信是一件充满着彷徨、挑战、试探、挣扎、反复的事情，“你们这小信的人哪！”（太 6:30）是主在说我们。所以基督徒什么时候是活在这个世代呢？小信的时候。什么时候是活在将来的世代里呢？信心坚固的时候。甚至这样讲也不对，不是这个时候或那个时候，而是说，你用肉眼看见的是你活在这个世代里，用你信心的眼睛看的时候，你知道你是在天上，你同时在这世代和将来的世代中。路德说基督徒“同时是义人和罪人”，意思是说，当你去看自己、看别人的时候，你看见的是罪人，借着神的话语，我们真的能够看见，我们里面的败坏是如此地深，如此地真实，如此地缠累我们，我们是罪人，要承受神的愤怒，但是在信心里面，你需要知道你是一个义人，你已经被神称义了。所以两个时代的重叠关乎信心。

如果两个世代的重叠是直到主再来时不改变的事实，那么称义就不仅仅是人在得救那一刻所发生的事情，而是不断发生的事情，所以因信称义后面要加个“ing”——因信称义中。不是说称义没有完成，而是说这是一个不断再现的事。所以成圣的过程，就是不断地看见自己

已经获得的地位和身份，这样一个不断斗争的过程。这过程怎么发生，人的信心怎么得着坚固？很简单，借着死，不断地被治死，不断地死在基督里面，这样一个过程。

这牵涉到路德神学很重要的一个词，叫做 *Anfechtung*，可以翻译为试探、试炼或者属灵的黑暗等等，没有太好的翻译。培登（Roland Bainton）形容它为“上帝对人的考验，也可能是魔鬼对人的攻击，其包含了怀疑、痛苦、激动、失望、孤单和绝望，这一切一起起来攻击人。”*Anfechtung* 是外在因素的冲击引起的信徒内心的挣扎，在挣扎中看不到出路，听不见任何指引的声音，也没有什么安慰和帮助。*Anfechtung* 曾经让路德深感惧怕，他如此说：“常常遭受痛苦，并且事实上在短时间内那些痛苦沉重有如地狱，言语难于表达，笔墨难以形容，未经历者无法相信。”

路德还举了一个例子，挪亚所遭受到的 *Anfechtung*——属灵的黑暗、属灵的试探，或者用什么词都好。神有话对挪亚说“我要降雨，毁灭全地”，而人眼所看见的呢？有任何要发洪水的迹象吗？没有。挪亚造方舟造了 120 年，整整 120 年太平无事。如果上帝感动你说，要发生一件大事，是什么时候不知道，但快了，有点像我们今天说“主要来了”，反正很快了，因为神已经说了。但是，一天、两天，一周、两周，一年、两年，看看天，湛蓝湛蓝的，风调雨顺，一百多年过去了，在神的话和眼见的现实面前，你会相信哪一个？这就是这个世代的人的问题。对这个世代的人来说，所谓真实、真理，不是指神的话语、神的启示，而是我自己对这个世界的分析和判断，是科学证据和理性运作。这就是基督徒的 *Anfechtung*。神说了，洪水要灭世，但洪水就是不来，挪亚怎么办？他那个方舟还怎么造下去？路德说，如果是我，我早就疯了，我做不了这件事。但挪亚没有疯，他造好了，住进去了。这是挪亚所经历的 *Anfechtung*，并且他得胜了。他是怎么得胜的？信！

在上帝清清楚楚的话语和你明明白白的看见之间，你选择哪一个，承认哪一个真实？我为一件痛苦许久的事情祷告，却许久没有一点变化，可能是我身体的疾病，可能是家人的信主，可能是事工上的难处，甚至大一点，可能是中国教会从政治艰难中得释放，我切切地祷告，因为经上说，“寻找，就寻见；叩门，就给你们开门。”（太 7:7）然后我抬头看天，不下雨，我还能相信神是以马内利，是听祷告的神吗？这个叫做 *Anfechtung*，在其中，你的信受到熬炼，你将你的信立在哪一个根基上面，是你的人生经验和智慧，还是上帝的话语？这个熬炼的过程，就是你自己这个人死掉的过程，就是成圣。成圣的道路就是信心不断地磨炼，就是自己现有的生命不断地去死。因此说，**成圣就是不断地因信称义**。

五、结论：被杀的基督

该隐事件让我们看见，这个世代是本质上不义的世代。神的义不是不存在，但对这个不义的世代是隐藏的。基督为什么必须受苦，为什么必须被弃绝甚至被杀？这是对神的义的满足，也是这个颠倒的世界能被颠倒过来的原因。基督徒为什么必须跟主一起受苦？必须“舍”而不是像该隐那样“得”呢？——我想可以换一个表达方式，十字架神学的方式：基督徒为什么**必然蒙福**呢？“你要大大张口，我就给你充满。”（诗 81:10）充满什么？天上的福气。天上的福气是什么样子的？就是在这个世界看来往往是受苦、倒霉、屈辱、贫穷的一切，因为我们活在一个颠倒黑白的世代中。

最后一点点引申，不是路德本人的表达，是我自己的引申，区分三种上帝的隐藏，它们是：

“上帝创造性的隐藏”、“上帝救恩性的隐藏”以及“上帝团契性的隐藏”，分别对应圣父、圣子、圣灵三个位格，从中又可以引出“基督徒荣耀的降卑”、“基督徒服事性的受苦”以及“基督徒炼净性的受苦”三个实践性的议题。

第一个，上帝创造性的隐藏，与圣父相关。上帝的隐藏其实首先是比较本体论的议题。对于受造者而言，上帝是不可知的。而当上帝向我们启示他自己，要我们认识他时，他的启示，按照他所定旨的方式的启示，也仍然是一种隐藏。他让我们深刻地认识了他的不能测透。因此先知颂赞说：“救主以色列的神啊，你实在是自隐的神。”（赛 45:15）面对这样向我们启示出自己无尽荣耀和恩典的神，我们唯有自己卑微，归荣耀与神。

第二个，上帝救恩性的隐藏，与圣子相关，就是父在道成肉身的人子中向这世代自我显明。明明是荣耀，但在这世代中以屈辱的方式表现出来；明明是能力，但在这世代中以软弱的形式表达出来；明明是舍命的爱，但对于这个世代中人，他们会觉得说，基督教怎么这么偏激，这么贬低人的价值，这么仇视社会呢？世界一钱不值，生命也要舍弃，我们认为好的都要舍弃，这不是有毛病吗？连基督徒自己也说，这是错误的自我封闭和恐惧。

第三个，上帝团契性的隐藏，与圣灵相关，就是基督的灵在教会中，在我们身上的工作。

与基督徒受苦相关的是这后面两种隐藏。一种是团契式的隐藏，就是保罗说的“现在活着的不再是我，乃是**基督在我里面活着**”（加 2:20），这给我们带来炼净性的受苦；一种是救恩性的隐藏，同样是保罗说的“**我活着就是基督**”（腓 1:21），这给我们带来服事性的受苦。基督在我里面，做那个让我死的工作，让我向着罪死，向着自己的肉体死，而这就是在神国度里的永生。所以，基督徒会受的苦，首先是在里面的，不是外面的。基督在我们里面工作，使我们不断地被炼净，不断被治死，好活在基督里，有基督的样式。然后，基督要透过这样的我们去工作。基督在我里面生，死在我们身上不断地发动，福音便在这个世界上不断地被传扬。所以，**炼净性的受苦，就是基督在我们里面的工作；服事性的受苦，就是基督透过我们的工作**，叫我们为着基督，向着这个世界死，这个死，就是得胜。

很多时候，我们想要在这个不公义的世代中寻求公道，寻求自己在其中的合法性。我们明明是奉公守法的公民，是心地善良的好人，为什么是我们这群好人在受害，受逼迫？为什么是我们的权益受压制，而不是那些作恶的人？我要争取我的权利，这才合乎公义！但它只是这个世界上的公义，我们可以去争取，但与基督在我们里面和借着我们要做的事情没有什么关系，是另外一个世代的東西。教会若为自己追求在这个黑白颠倒和本质上不义的世界中的合法性，这却与基督的工作和国度无关，若我们为此受苦，也不是在背基督的十字架。

基督在我们里面和借着我们做的事情，是关乎神永恒国度的公义，它在这个世代中是隐藏的，正如在这个世代中，神的荣耀是隐藏的，正如在这个世代中，复活的基督的王权表现为软弱、受苦，被这个世代的权柄压制而无力反抗，这就是神得胜的方式，十字架的方式。

我们以祷告结束：

天父上帝，你的道何其难寻，何其深奥；但同时，天父上帝，你的道又何其清楚明白。主，你赦免我们，或许我们讲的人拙嘴笨舌，听的人也只是粗略地明白一点，但是主我们感谢你，你借着你所爱的圣徒对我们说话。愿你继续以这样的方式，使我们可以借着主你所爱的圣徒，

又越过他们，认识十字架上的主，晓得那在世人看来愚拙的、卑微的、软弱的、荒谬的十字架上的主如何在神是大能、智慧、真理、公义。主，求你使我们有属天的、透过十字架来看世界的眼睛，不被这世界的各种声音所迷惑，离弃各种荒谬的道理，抵挡各样假先知的声音，求主你的圣灵帮助我们，越过我们的软弱。主，使我们在这弯曲、悖谬的世代中持守你的道，因为这就是永生。我们感谢你！奉基督耶稣的名，阿们！

本文选自《教会》杂志 2011 年 11 月第 6 期，总第 32 期。

