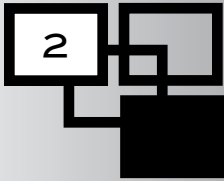


辩护与证实福音

弟兄们， 请听我们分诉



关于神圣三一

DCP
PRESS

© 2012 DCP Press 版权所有

本书任何部分不得在未经版权所有人同意的情况下，以任何形式或媒介（图像、电子、或机械，包括影印、录音、或资料存储和档案复原系统）复制或传播。

二〇一二年七月初版

辩护与证实专案 (DCP)

P.O. Box 3217

Fullerton, CA 92834

出版机构: DCP Press

DCP 为辩护并证实倪柝声和李常受的新约职事及地方召会实行的专项服事。

目 录

序言.....	5
坚持以三个“身位”为衡量正统 之标准的错谬.....	7
以似是而非的研究，支持虚假不实的 “圣父受苦论”指控	27
否认父有分于子之工作的错谬	33
肯定神圣三一三者一同作工的学者	47
否认以赛亚书九章六节所言 “子”就是“永远的父”的错谬	53
否认林后三章十七节里的“主就是那灵” 是指基督之错谬.....	71
肯定主耶稣基督就是那灵的 学者与圣经教师.....	81

序 言

本书乃为驳正由盖斯勒(Norman Geisler)与罗德斯(Ron Rhodes)共撰一文的错谬,该文反对基督教研究院(Christian Research Institute)对李常受和地方召会的教导所作之重新评估,本册为此系列之二。基督教研究院,为美国最早批评李常受与地方召会教导的护教团体之一;近年根据大量第一手的研究,发现当年的评估有误。为了更正其先前出版品中所散播的不实讯息,基督教研究院发行一期名为“我们错了”(We Were Wrong)¹的《基督教研究院期刊》(*Christian Research Journal*)特刊。在该特刊发行后不久,盖斯勒与罗德斯在网上发表了该篇回应,抨击基督教研究院新的研究结果。

本系列小册将指出该回应中一些显著的错谬。本册将说明一些与三一神有关的重要真理:

- 以“身位”一辞论及神圣三一所产生的困难;
- 盖斯勒与罗德斯刻意扭曲的手段,以“证明”地方召会教导“圣父受苦论”的指控;
- 父有分子子的工作;
- 以赛亚书九章六节:有一子赐给我们,祂的名字称为“永远的父”,此语背后的圣经真理;
- 使徒保罗在林后三章十七节,教导主耶稣基督就是那灵。

在论到主就是那灵的文章后,列举五十多处肯定主就是那灵的学者与圣经教师的摘录。

¹《基督教研究院期刊》,第32卷第6期,2009年12月特刊。

坚持以三个“身位” 为衡量正统之标准的错谬

《肯定与否定》(*Affirmation & Critique*, A&C)期刊的信仰声明写道：

我们持守圣经为完整且独一无二的神圣启示，坚定相信神永远是一，也永远是父、子、灵；三者有别却不分开……我们承认三一的第三者，圣灵，也同样是神。¹

盖斯勒(Norman Geisler)在给《肯定与否定》总编辑康佳学(Ron Kangas)的信中，指称这些关于三一的陈述为非正统。他说：

首先，若是你希望你的“信仰声明”能被人视为正统，在叙述三一的三者时，为何不使用“身位”一辞？若要成为正统，你应该说“三个[身位]有别”以及“我们承认神圣三一的第三个[身位]”。²

据此，对盖斯勒而言，任何不使用“身位”一辞对神圣三一之三者的叙述，均为非正统。此外，盖斯勒在他与罗德(Ron Rhodes)共同签署的信中，抨击李常受和地方召会的教训为异端，其根据在于以下李常受所作的论述：

父、子、灵不是分开的三个身位或三位神；祂们是一

¹ “信仰声明”，《肯定与否定》英文版，第十三卷第1期，2008年4月，2页。如欲阅读完整信仰声明，请点击 http://www.affcrit.com/st_faith.html。

² 盖斯勒(Norman Geisler)，致康佳学(Ron Kangas)函，2008年6月1日。虽然盖斯勒宣称他寄出了这封信函，但没有任何证据显示康佳学收到了这封信函。

位神, 一个实际, 一个身位。³

他们断章取义地引用这段陈述, 企图以其作为异端指控的证据, 并声称同时说神是“一个身位”和“三个身位”是互相矛盾到了极点的:

一个人一旦舍弃了“不矛盾律”, 他对正统或非正统的判断已经不具理性的基础。神在同一时候, 在同一定义上, 只是一个身位又是三个身位是不可能的。然而, 李氏说明神在本体三一里, 如何能同时是一个身位, 又是三个身位并未作出任何区分。地方召会领导人也不曾区辨在素质上神是三个身位, 又是一个身位之间的不同。⁴

盖斯勒与罗德斯的批判在许多点上是谬误的:

- 用“身位”一辞来指父、子、灵并非圣经用语, 不过是用来解释圣经的启示;
- 许多神学家认识使用“身位”一辞来指父、子、灵的困难;
- 使用“身位”一辞的困难之一在于当将其(“身位”)使用于日常用语中时, 这个辞和通常的领会是不同的;
- 现代语法对“身位”这个辞的领会, 有导致三神论倾向;
- 盖斯勒坚持不能用单数的身位来描述神, 是不合乎圣经明文的;
- 在盖斯勒和罗德斯略去的上下文中, 李常受的确清楚陈明他所言“一个身位”的意义;
- 盖斯勒和罗德斯用一种标准来衡量范特尔(Cornelius Van Til), 又用不同的标准来衡量从李常受职事节选

³ 李常受,《三一神作三部分人的生命》(台湾福音书房, 2008), 五〇页。

⁴ 盖斯勒和罗德斯(Ron Rhodes), “回复基督教研究院期刊最近为‘地方召会’运动所作的辩护”, 2009年12月。

出来的引文；

- 如果盖斯勒和罗德斯在定罪使用单数“身位”来描述神的事上前后一致,他们也等于定罪了许多受人敬重的教师和主仆,因为他们也说神是一个“身位”；
- 盖斯勒和罗德斯的批判有违盖斯勒自己对“身位”一辞的定义,他们也曾以单数身位来描述神,却没有解释他们所言的意义；
- 盖斯勒和罗德斯拒绝公正地衡量李常受出版著作中所有关于神之本质的证据。

“身位”不是圣经用语

尽管盖斯勒和罗德斯坚持“一个素质,三个身位”的说法,但这并非圣经用语。爱丁堡大学基督教教义学教授托伦斯(Thomas F. Torrance)指出:

然而,在圣经本文中,无论是旧约还是新约,都没有“身位”的明文概念……⁵

史壮(Augustus H. Strong)被盖斯勒和罗德斯称为“著名的浸信会神学家;他如此说:

“身位”一辞只能约略地陈述真理。虽然该辞比其他任何用辞更能表达圣经中父、子、圣灵的关系,但圣经却未使用该辞表达此一关系。我们使用该辞时,乃是有条件的用法,而非如同在彼得、保罗和约翰身上的普通用法。⁶

⁵ 托伦斯(Thomas F. Torrance),《基督教神论,一位神三身位》(*The Christian Doctrine of God, One Being Three Persons*)(Edinburgh: T&T Clark, 1996), 155页。虽然我们在本文中引用多位基督教作者的著作,但这并不表示我们同意他们对真理的每一点看法,也不表示他们同意我们的看法。本文中的摘录仅显示,地方召会的教训乃是在为众人所接受之基督教教训的范围内。

⁶ 史壮(Augustus H. Strong),《系统神学》(*Systematic Theology*)(Valley Forge, PA: Judson Press, 1907), 330页。

达拉斯神学院神学研究教授何瑞尔(J. Scott Horrell)指出：

当我们以“本质”一辞论及神时，已经不太容易，而用“身位”一辞就更加复杂了。就连特土良、加帕多加、奥古斯丁、亚奎那等神学家，对“身位”的观念皆有所不同，更遑论现代派和后现代派在概念上的差异。⁷

牛津大学的天主教神学家和讲师魏南迪(Thomas Weinandy)在最近所著的一本书中说道：

关于“身位”一辞是否适用于父、子、圣灵，当代神学家中间已有够多的讨论。⁸

“身位”一辞的争议并不新鲜。早在一七七五年，卫斯理约翰就在他的讲词中说道：

我绝不敢坚持要任何人使用“三一”或“身位”这些辞语。虽然我自己是毫不犹豫地使用，因为我找不到更好的用辞，但若是任何人有所顾忌，谁能强迫他们使用呢？我不能。⁹

盖斯勒却没有这种自制。盖斯勒只因《肯定与否定》期刊的信仰宣言中没有提到“身位”一辞，就加以抨击，如此便将一个非圣经的检测条件，当作正统的标准。对他而言，任

⁷ 何瑞尔(J. Scott Horrell), “在社会三一中之永远的神子”(The Eternal Son of God in the Social Trinity), 《三一观点中的耶稣》(*Jesus in Trinitarian Perspective*), Fred Sanders 和 Klaus Issler 编辑(Nashville, TN: B&H Academic, 2007), 52页。

⁸ 魏南迪(Thomas Weinandy), 《父的儿子名分之灵：重构三一观》(*The Father's Spirit of Sonship: Reconceiving the Trinity*) (Edinburgh: T&T Clark, 1995), 111页。

⁹ 卫斯理约翰(John Wesley), “论三一”(“On the Trinity”)(1775), 第55讲, 《卫斯理约翰文集》(*The Works of John Wesley*)第5册和第6册, 第3版(Grand Rapids, MI: Baker Books, 1872, 2002), 200-201页。

何论到神格三者之区别的陈述,若未明确地使用“身位”一辞,就不能算是正统。按照盖斯勒的标准,圣经、使徒信经、奈西亚信经都该被视为非正统,因为它们都没有用“身位”一辞来描述神圣三一的任何一者。

辞义界定的问题

问题在于“身位”一辞应用在神圣三一上完整的神学意义,并未清楚地界定过,或甚至是无法界定的。西方神学院杰出的神学教授埃里克森(Millard Erickson)指出:

这种说法在第四世纪就已明确成形。神的本质或素质是一个,存在于三个身位。问题是,我们并不完全明白这些辞汇的含义。我们知道就这个教义而言,神在某种意义上是三,又在另一种意义上是一,但我们不知道这两种意义分别究竟为何。¹⁰

苏格兰神学家马金森(H. R. Mackintosh)写道:

在这个范畴内所使用的辞汇多少有些主观,必须按照合乎其所指之对象来理解。可以肯定的是希腊神学中的 *ὑπόστασις* 及其对等的拉丁字 *Persona*, 其意义从来不是,现在也不是,指我们通常所说的“人格”。¹¹

瑞典神学家巴斯(Karl Barth)在其所著《教会教义》(*Church Dogmatics*)一书中解释“一中的三”时,就试图避免“身位”的概念:

在本文开头的第一句,我们就避免使用“身位”的概念。当该辞被引入教会语言时,就未曾清楚阐明过;其后

¹⁰ 埃里克森(Millard J. Erickson),《三身位中的神:三一的当代解释》(*God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity*)(Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995), 19页。

¹¹ 马金森(H. R. Mackintosh),《耶稣基督身位论》(*The Doctrine of the Person of Jesus Christ*)(Edinburgh: T&T Clark, 1913), 524页。

在中世纪与后改教时期经院哲学派，对该辞解释的来龙去脉，也未能加以厘清；而当“人位”的现代定义被牵扯进入这个议题时，除了造成新的混淆之外，也是一无所成。¹²

在《教会教义》中，巴斯进一步说：

今天当我们说到“身位”时，不知不觉便想到类似我们这些人的身位。事实上，这种概念完全不适于用来描述父神、子神、灵神之所是。¹³

已故的系统神学家和喀尔文神学院(Calvin Theological Seminary)院长伯克夫(Louis Berkof)写道：

论到神格里的区别时，希腊著者一般使用 *hupostasis* 一辞，拉丁著者则使用 *persona* 一辞，有时也使用 *substantia*。由于前者容易造成误解，后者有点模棱两可，经院哲学家便创了 *subsistentia* 一辞。这许多不同的用辞指明一个事实：大家觉得这些辞语都不足以达意。众所公认的是“身位”一辞不过是对此概念一个并不完美的表述。¹⁴

不久前，芬兰神学家克凯南(Veli-Mätti Karkkainen)写道：

有许多著作论到身位(*persona*)一辞的历史，及其应用在三一(Trinitarian)语言上的含意。该辞涵盖的范围既模糊又广阔。其原始意义为演员演戏时所戴的面具，含示这对面具背后的人而言是不“真实”的。另一个极端出现于现代，认为身位对人而言不仅是真实的，更是高度个别化的……可以理解的是，该辞的原意以及高度个别化的现代意义，都无法捕捉合一中有分别的原则，而这才是

¹² 巴斯(Karl Barth)，《教会信条，第一卷第1册：神的话》(Church Dogmatics, I:1: *The Doctrine of the Word of God*) (Edinburgh, T&T Clark, 1936)，408页。

¹³ 巴斯，《信条总纲》(Dogmatics in Outline) (New York: Harper & Row, 1959)，42-43页。

¹⁴ 伯克夫(Louis Berkof)，《系统神学》(*Systematic Theology*)，第四版(Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans (1939, 1941))，87页。

最初使用该辞来描述(基督教的)神的用意。¹⁵

一般对“身位”一辞理解上所造成的困扰

虽然围绕“身位”一辞的问题从一开始就一直存在,但这些问题在现代显得更加严峻;因为该辞成为日常用语,用以指一个独立、有别、有意识的个体。¹⁶卡斯帕(Walter Kasper)是罗马天主教的学者;他表示:

但我们若撇开历来的争议(释经学上的,或是宗教和教义史上的),并根据教训的内容直接审视这些争议,那就有一个反对的观点特别突显:就是“身位”一辞现代主观性和现代概念所带来的影响。在现代,“身位”一辞不再是按照本体论的意义来理解,而是被界定为具有自由自我意识的行动中心,以及是一个个别的人位。¹⁷

¹⁵ 克凯南(Veli-Matti Kärkkäinen),《神圣三一:整体观点》(*The Trinity: Global Perspectives*)(Louisville, KY: Westminster John Knox Press, 2007), 30页。

¹⁶ 正如凯利(J. N. D. Kelly)所指出的,当“身位”一辞应用于神圣三一时,其实际意义自特土良在“*gainst Praxeas*”(参见《前奈西亚时代的教父,第三册》(*The Ante-Nicene Fathers, vol. III*), Alexander Roberts 和 James Donaldson 编辑(Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1980), 598页)中启用以来已经历了重大的改变:

因此,当他〔特土良〕说到子与父同“出于一个素质”,他的意思是他们共有一个相同的神圣性情或素质,并在实际上是一个相同的所是,因为神格是不可分的。在另一方面, *πρόσωπον* 和 *persona* 非常适合表达三者之异,或其独立的本质。前者原意为“脸”,衍生为“表情”和“角色”,因此用来表示“个体”,着重点通常在于外在的方面和客观的陈明。*persona* 主要的意义是“面具”,这让戴面具的演员可轻易地转换成他所扮演的角色。按法律用法,该辞可代表房产状的持有人;但是,按照特土良的用法,该辞指明这种个体的具体陈明。应该注意的是,两种情况都没有现代“身位”和“个人”有关的自我意识的概念(凯利,《早期基督教教义》(*Early Christian Doctrines*)(San Francisco: Harper & Row, 1817), 115页)。

¹⁷ 卡斯帕(Walter Kasper),《耶稣基督的神》(*The God of Jesus Christ*),

托伦斯也指出：

但我们需要指出，一旦“身位”的概念进入了人类思想的潮流中，并成为我们日常思想的一部分，必然会有它自己的延革，也会在不同的文化中、在人的思想里产生不同的一般性概念。然而，我们若用任何“身位”一般性的概念，而不用其特定的神学概念，来解释神圣三一中“身位”的意义，就犯了一个严重的错误。¹⁸

“身位”造成三神论的顾虑

盖斯勒与罗德斯完全漠视李常受教训的上下文。米勒艾略特 (Elliot Miller) 在《基督教研究院期刊》(*Christian Research Journal*) 的文章中指出，李常受是在回应一个将西方信徒导向三神论的“身位”概念，也就是相信父、子、灵不仅有别，而且分开，实际上成了三位神。为这缘故，李常受说，“父、子、灵并非三个分开的身位或三位神。”一些知名的西方神学家同样有李氏的顾虑，例如对达拉斯神学院的创办极有贡献的多玛格力菲 (W. H. Griffith Thomas) 便写道：

“身位”一辞有时也遭到反对，这辞就像人类一切的语言一样，会被人指控为不当，甚至完全错误。这辞确实不可过于强调，否则会导致三神论。当我们用这辞指明神格里的区别时，并不含示这区别就等于分开，乃含示有关素质上互相内住或互相包括的区别。

当我们不得不使用“实质”和“身位”这类的辞语时，和我们用在人的实质或人的身位时的领会是不同的。因为这些并不是解释性的辞语，不过是近似正确罢了；当人企图去定义神的性情时，这也是想当然尔。¹⁹

Matthew J. O'Connell 翻译 (New York: Crossroad, 1994), 285 页。

¹⁸ 托伦斯，《基督教神论，一位神三身位》(Edinburgh: T&T Clark, 1996), 159-160 页。

¹⁹ 多玛格力菲 (W. H. Griffith Thomas), 《神学原理》(*The Principles of*

盖斯勒与罗德斯在文章中引用了该段文字,却未指明出处,随后又加以批评,将其当作出自李常受:

但李氏在他处所言却与这一点不符;他说,“事实上,使用‘三个身位’来解释父、子、灵也不太令人满意,因为‘三个身位’就是指三个人位……这辞就像人类一切的语言一样,会被人指控为不当,甚至完全错误。这辞确实不可过于强调,否则会导致三神论。”

盖斯勒与罗德斯并没有告诉他们的读者,此段引文的最後一部分其实是李常受引用多玛格力菲的话。

魏南迪也赞同多玛格力菲的顾虑:

在三一论中有一个顾虑,就是当“身位”一辞用在父、子、圣灵身上,显然有其不达意之处,甚至会产生错误的引申意义。故且不论我们所处后洛克和后康德的环境,难道三个“身位”不含示三个主观、个别的意识体吗?应用在神身上时,难道不会导致三神论吗?²⁰

应当注意的是,李常受虽多次说到神是在三个身位里,但他非常平衡、谨慎地解释该辞所附带的议题;这是盖斯勒与罗德斯所缺乏的。²¹

盖斯勒的见解与圣经不符

根据盖斯勒出版的著作,说神是“一个身位”是不对的,甚至任何单数的“人位”形容词也是不对的。²²此见解将外来

Theology (London: Church Book Room Press, 1956), 31页。

²⁰ 魏南迪,《父的神儿子名分之灵:重构三一观》(Edinburgh: T&T Clark, 1995), 111-112页。

²¹ 以下是其中几个例子:《主今日恢复之主要项目的重点》、《神的启示和异象》一至三章、《长老训练第一册:新约的职事》第四章,以及《青年训练》第七章。注 37 列举某些较短的例子。

²² 盖斯勒,《贝克基督教护教学百科全书》(*The Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*) (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999), 757页。

的“正统”标准强加于圣经所启示的真理之上。因此，当盖斯勒引用“一个素质，三个身位”或“一个性质，三个身位”时，他将这些辞汇冠以狭窄、专特的定义，企图将三一神性质的奥秘文字化：

说神有一个素质三个身位，意思是祂有一个“何物”(What)、三个“何人”(Who)。三个“何人”(身位)共有相同的“何物”(素质)；因此，神是单一的素质，却有复数的身位。身位彼此各异，却共有一个性质。²³

盖斯勒的解释自相矛盾。他才说完“神是一个素质三个身位”，接着就用单数的代名词“祂”来指神。

正如本文所援引众神学家之所言，问题在于盖斯勒的定义无法回答一个根本的问题：三身位所共有的一究竟为何？我们并不反对“一个性质三个身位”或“一个素质三个身位”的说法；事实上，如上所述，李常受经常使用这些字眼。然而，我们所不能接受的，是在道理上坚持用这些字眼作为一种公式，并认为其能充分表达三一神的奥秘，而无需任何前置条件用语。但历代许多神学家都认为，由于人类语言的不足，前置条件用语是必须的。素质和性质都被理解为不具体和非人位的，不足以描述神的所是。Millard Erickson 正确地指出该问题之所在，正如盖斯勒的说法所显示的：

神是单一的个体。有时人会有一种观念认为神的性质是许多不同的属性，松散的组合而成。然而，神不是一种属性或一个述词。祂是一个活的人位，是一个主词。²⁴

虽然盖斯勒将“何物”与“何人”区分开来，造出了一个简洁的公式，但它却不符合圣经的启示。圣经里提到神时，一再使用“我”和“祂”。这些是人位代名词；将其用在抽象的素

²³ 盖斯勒，《贝克基督教护教学百科全书》(Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999), 732页。

²⁴ 埃里克森，《全能的父神》(God the Father Almighty)(Grand Rapids, MI: Baker Books, 1998), 231页。

质或性质上,或用在“何物”上,都是不恰当的。创世记一章二十六至二十七节说,“神说,我们要按着我们的形像,照着我们的样式造人,使他们管理海里的鱼、空中的鸟、地上的牲畜、和全地、并地上所爬的一切爬物。神就按着自己的形像创造人,乃是按着神的形像创造他;创造他们有男有女。”此处指神的代词从复数的“我们”和“我们的”转成单数的“祂”和“祂的”,但其用法却总是一个人位在说话和行动。

在出埃及记,神称自己为“我是”：“神对摩西说,我是那我是;又说,你要对以色列人这样说,那我是差我到你们这里来。”在出埃及记二十章二至三节,耶和華指教以色列子民：“我是耶和華你的神,曾将你从埃及地,从为奴之家领出来。除我以外,你不可有别的神。”此处神用单数的人位代词指称自己。事实上,神作为“那我是”,不仅是“一个人位”,更是“那人位”。我们不得不推断说,不是圣经错将神当作一个人位,就是盖斯勒错了。

马太福音二十八章十九节是关于神圣三一最清楚的启示之一。那里说,“所以你们要去,使万民作我的门徒,将他们浸入父、子、圣灵的名里。”此处,父、子、圣灵共有一个名字。本节中的“名”是使徒行传一章十五节中“许多人”的单数形式。²⁵按照马太二十八章十九节,将人浸入“父、子、圣灵的名里”,并不仅是在为人受浸时所背诵的讲辞,更是将信入并接受基督的人浸入三一神神圣人位的实际里。因此,李常受在圣经恢复本马太二十八章十九节对“名”的注解中说道:

这里,神圣三一的名是单数的。这名乃是那神圣者的总称,等于祂的人位。将人浸入三一神的名里,就是将人浸入三一神一切的所是里。

²⁵ 关于使徒行传所用的希腊字(ὄνομα)文生写道:“如站立,以转喻手法,指身位,徒一15;启三4;十一13 (R.V,“身位”(《文生新约字辞释经字典》(Vine's Exposition Dictionary of New Testament Words)(McLean, VA: MacDonald Publishing, 1985),782页)。

被盖斯勒和罗德斯略去之李常受论述的上下文

盖斯勒、罗德斯及其他签署公开信的人,从李常受浩瀚的职事中撷取一句话,就证明他教导神是一个身位,指控他违背了关于三一的正统教训。只要阅读上下文,便可知道这句话是在解释马太二十八章十九节,那里清楚指明神是三一的,是三一的人位,并且只有一个名:

三一神的启示可在整本新约里找到。在马太二十八章十九节,主耶稣嘱咐门徒要将万民“浸入父、子、圣灵的名里。”在这一节里,“名”是单数的,但这一个名却指三个身位。这表明神圣三一的名只有一个(见恢复本太二八19注5、6)。“身位”(Person)这辞常用于描绘神圣三一的三者,但我们在用这样的辞时必须谨慎。

父、子、灵不是分开的三个身位或三位神;祂们是一位神,一个实际,一个身位。因此,父、子、灵是由一名所指。名指人位,人位是名的实际。神圣三一的名是神圣所是的总和,等于祂的人位。神是三一的(Triune),也就是说,祂是三一(three one)。有些神学著作,在“三”和“一”之间加上“而”字(three-in-one)。然而,更准确的说法,乃是神是三一。²⁶

在这段话中,李常受说:“这一个名却指三个身位。”(盖斯勒和罗德斯并未引用)以及“父、子、灵不是分开的三个身位”(他们断章取义地引用)。盖斯勒和罗德斯宣称,李常受并未澄清他所言神是“一个人位”,和神是“三个身位”在意义上的不同;他们认为这是无法容忍的矛盾。事实上,李常受说:“神圣三一的名字”——父,子,灵——“是祂神圣所是的总和,就是祂的身位。”难道盖斯勒和罗德斯要说“父、子、灵”并

²⁶ 李常受,《三一神作三部分人的生命》(台湾福音书房,2008),五〇至五一页。省略的文字是引自多玛格力菲的《神学原理》中的段落,这也是先前引用过的(见注17)。

非“神圣所是的总合”，也就是祂的身位？难道他们要说，按照圣经对“名”的用法，使用单数的“名”，并不代表整个神乃是一个人位？

前后不一的真理标准

箴言二十章二十三节说，“不同的法码为耶和华所憎恶，诡诈的天平也为不善。”用不一致的标准来评估他人的教训，就是有不同的法码。这正是盖斯勒和罗德斯的行爲。他们定罪李常受，却不定罪范特尔——范特尔是西敏斯特神学院护教学和系统神学教授，他也说神是一个身位：

但这却不是完整的真理。我们的确承认神，也就是整个神格，是一个身位……我们必须承认，相对于其他一切个体，也就是一切的受造之物，神的本体所陈明的数位性是绝对的。甚至在神本体的三一之内，我们必须坚持神在数位性上是独一的。祂是一个人位。当我们说我们相信一位人位化的神时，意思并不仅是我们所相信的神可被冠上“人位”的形容词。神并非一种具有个格的素质。²⁷

盖斯勒和罗德斯写道：

我们愿意选择相信范特尔，他坚持神是一个身位，应当是指整个神格乃是有三个身位的个体，或者我们必须明白，说神是一时所用的“身位”一辞，与说神是三时所用的“身位”不尽相同。

盖斯勒和罗德斯却不愿选择接受李常受。然而，他们认为范特尔是指一个具有三个身位的个体是没有根据的，因为范特尔明确地说，他是指“整个的神格”。真正的问题在于：

²⁷ 范特尔(Cornelius Van Til),《系统神学导论》(*An Introduction to Systematic Theology*)(Philadelphia, PA: Westminster Theological Seminary, 1961), 229页。

- 范特尔提到的“整个神格”, 和李常受所明言之“神圣三一的名是神圣所是的总和, 等于祂的人位”之间有何差异?
- “整个神格”(盖斯勒和罗德斯所认可的)与“神圣所是的总和”有何不同?
- 盖斯勒和罗德斯如何能认同他们所以为范特尔“整个神格乃是具有三个身位的个体”的说法, 却又定罪李常受所明言解释为“三一”的“神圣所是的总和”?

显然盖斯勒和罗德斯在评估范特尔(著名的改革派神学家, 出自享有盛名的神学院)的陈述, 以及在批评李常受类似的陈述时, 应用的是不同的衡量标准; 他们意图将后者的教训描绘成非正统且在共同信仰范围之外。

神是一个身位吗? 其他人怎么说

盖斯勒若定罪“整个三一神是一个身位”的教训, 就必须也定罪其他教导神是单数身位的著名教师:

达拉斯神学院创办人加斐尔(Lewis Sperry Chafer):

整本圣经陈明神的本质与特性。祂是一个身位, 有属于个格的功能和构成元素。²⁸

巴斯:

身位的定义——能认知、决意、行动的我——唯一的意义在于神在祂启示中所表明的身位。祂是爱的神, 这样的一位(以祂自己的方式存在)就是祂的身位。²⁹

受推崇的更正教哲学家、圣母大学(University of Notre

²⁸ 加斐尔(Lewis Sperry Chafer), 《系统神学》(*Systematic Theology*)(Dallas, TX: Dallas Seminary Press, 1947), 180页。

²⁹ 巴斯, 《教会信条, 第二卷第一册: 神》(Edinburgh: T&T Clark, 1957), 284页。

Dame)哲学系教授普兰丁格(Alvin Plantinga):

神若是一个活的、有意识的个体,能认知、决意并行动——换句话说,神是一个人位——祂不是一个属性、状态、集合、陈述,或任何其他的抽象物体。³⁰

备受推崇的福音派学者、在伦敦西敏寺教堂尽职近三十年的洛伊德琼斯(Martyn Lloyd-Jones):

圣经说神是一个人位,这对任何真正的敬拜,以及我们对自己和对世界的信心,都是极其紧要的。

有许多直接的证据,证明神是一个人位。你曾否注意过,神的同在总是以个人的方式来描述?以神的名为例:我是,这是一个个人的陈述;只有具人位的才能说:“我是”,而神也是这样论到自己。神的每一个代表都宣告说,神是一个人位,并非仅仅一股无意识的能力。³¹

葛理翰(Billy Graham),标题为“神是一个人位”:

神不仅是灵,祂也是一个人位——也就是说,祂具有人格,就像我们一样。我们能加诸于自己的一切属性,也都能加诸于神。一个人会感觉、思想、欲好、决定——神也是一样。人与人有关系,神也是。人会行动,神也是。神会感觉,神会思想,神会同情,神会赦免,神会盼望,神会决定,神会行动,神会审判——这一切都是因为祂是一个人位。如果祂不是,我们为什么向祂祷告,又为什么敬拜祂?神不是一股非人位的力量或能力;祂是一个人位——是我们所能想像最完美的那个人位。³²

³⁰ 普兰丁格(Alvin Plantinga),《分析有神论者》(*The Analytic Theist*), James F. Sennett 编辑(Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998), 239 页。

³¹ 洛伊德琼斯(Martyn Lloyd-Jones),《圣经的重大教义》(*Great Doctrines of the Bible*)(Wheaton, IL: Crossway Books, 2003), 55-56 页。

³² 葛理翰(Billy Graham),《旅程:如何在动荡的世界中凭信而活》(*The Journey: How to Live by Faith in an Uncertain World*)(Nashville, TN: W. Publishing Group, 2006), 20 页。

盖斯勒和罗德斯自相矛盾

盖斯勒和罗德斯的批评不符合盖斯勒自己对“人的位格”(personhood)的定义。盖斯勒在他的《系统神学》中说:

人的位格在传统上被理解为有智能、感觉、意志者。基本上,人的位格指的是“我”、“谁”,或者一个主词。人的位格就是那个“我”或那个“谁”。³³

根据盖斯勒和罗德斯自己的定义,他们难道是要宣称圣经并未将神陈明为“我”或“谁”吗?

不仅如此,当我们检视以下从盖斯勒自己的护教学百科全书摘录出来的话,他们的批评便显得更难理喻:

然而,Yahweh 仅仅指独一的真神。没有任何其他的人或物当得人的敬拜或事奉(出二十5),也无任何人配得祂的名和荣耀。³⁴

盖斯勒说“没有任何其他的人或物”是什么意思?难道这不就是承认耶和華这位独一的真神是一个人位吗?更明显的是,盖斯勒和罗德斯在他们联合撰写的书中作出以下的陈述:

的确,除神以外,再无其他的人位能成为圣经中任何人在任何地方的祷告对象。³⁵

³³ 盖斯勒,《系统神学,第二册:神,创造》(Minneapolis: Bethany House, 2003),279页。

³⁴ 盖斯勒,《贝克基督教护教学百科全书》(Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999),129页。几乎一模一样的陈述可见于盖斯勒和沙立巴(A. Saleeb)合著之《对伊斯兰教的回应——十字架下的新月》(*Answering Islam: The Crescent in Light of the Cross*),第二版(Grand Rapids, MI: Baker Books, 2002),250页,以及盖斯勒所著之《系统神学,第二册:神,创造》(Minneapolis: Bethany House, 2003),280页。

³⁵ 盖斯勒和罗德斯,《当邪教者发问时:关于邪教错误解释的普及手册》

此外,罗德斯在“独一的真神乃是一个人位”的标题之下还写道:

一个人位就是一个有意识的个体——一个会思考、会感觉、会定意,并将这些定意付诸行动的人。一个人位能和其他人发生主动的关系。你能和一个人说话并得到他的回应;你能和他分享你的感觉和思想。你能和他争辩,能爱他,甚至能恨他。

按照此一定义,显然神一定被理解为一个入位。³⁶

盖斯勒和罗德斯自己称神为一个人位,怎能又定罪其他人作同样的事?他们自己也没有区辨他们是在何种意义上称神为一个人位,又在何种意义上称神为三。

盖斯勒和罗德斯漠视所有证据

三一神是李常受职事中的一个重要题目。他的著作包含众多全面、平衡的阐释,论到神是一,却又有三的讲究;三者都是永远的,三者都是神;三者永远同时共存,互相内在;以及形态论和三神论的错谬。³⁷不仅如此,李常受多次使用

(*When Cultists Ask: A Popular Handbook on Cultic Misinterpretations*) (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997), 118页。同样的句子也出现在盖斯勒和麦坎锡(R. E. MacKenzie)合著之《罗马天主教与福音派基督教的同异》(*Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*) (Grand Rapids, MI, Baker Books, 1995), 351页。

³⁶ 罗德斯,《基督教的核心》(*The Heart of Christianity*) (Eugene, OR: Harvest House Publishers, 1996), 43页。

³⁷ 以下是几个短例:

神是三一神,虽是独一的神,却有父子灵三者的讲究。父子灵三者都是神,都是永远的,是同时存在,且是互相内在,而不相分离的。——李常受,《真理课程一级卷一》(台湾福音书房, 1989), 二九页。

神圣三一的三者彼此有别,却不分开。父与子有分别,子与灵有分别,灵与子和父也有分别。但我们不能说他们是分开的,因为他们互相内在,也就是说,他们活在彼此的里面。就

“身位”(复数)一辞来说到神圣三一的三者。³⁸盖斯勒和罗德
斯,以及那些签署“公开信”的人,没有提及任何一项。

不仅如此,李常受早在三十多年前便出版了三本小册,
回应基督教反邪教组织某些成员对他教训的扭曲,改正他们

着祂们同时并存而言,神格的三者彼此有别,但祂们的互相内在却使祂们成为一。三者在本体的互相内在里同时并存;因此,三者虽有分别,却不分开。——李常受,《主今日恢复之主要项目的重点》(水流职事站,1996),八页。

形态论强调神是一的方面,否认神格三者的同时并存和互相内在,到了异端的极端。在另一方面,三神论强调神是三的方面,教导父、子、灵是三位神,到了异端的极端。圣经不是在这两个极端,乃是在中间,见证神圣三一之真理的两面。关于三一神的真理,我们应该平衡,避免在形态论和三神论之异端的极端上。——同上,十二至十三页。

对于形态论的错误,我们需要非常清楚。形态论教导说,父、子、灵不都是永远的,也不都同时存在。反之,形态论宣称,子的启示结束于升天,子升天后就停止存在。形态论说得太过了,不相信父、子、灵的互相内在、同时并存。我们不像形态论者,我们相信神格的三者互相内在、同时并存;那就是说,我们相信父、子、灵在同样的情形之下,同时都存在。我们也相信三者都是永远的。以赛亚九章六节说,父是永远的,希伯来一章十二节和七章三节指明,子是永远的;希伯来九章十四节说到永远的灵。父、子、灵不是暂时的,乃是永远的。——李常受,《新约总论:召会》(台湾福音书房,1999),四七九页。

尚有许多对神圣三一更为详尽的阐述,包括李常受所著之《神的启示和异象》的头四章,他在其中检视了圣经真理、西方和东方所用的词汇、华文神学,以及早期的教会信经。

³⁸ 以下是两个较短的例子:

召会的一乃是那灵的一,这一是由三一神构成的。在以弗所四章这里,七个一分为三组,每组各有神格三个身位中之一。在头一组,我们看见那灵,在第二组有主,在第三组有父神。在头一组,有身体、那灵和盼望。第二组我们看见主、信和浸。末了一组包含父神。同着灵的是身体和盼望。同着主的是信和浸。然后有众人的父神,就是那超越众人,贯彻众人,也在众人之内的。在三个身位里的神格就是我们的一,而这一乃

的错误并陈明圣经中关于三一的真理。³⁹李常受在其中一本中对马太二十八章十九节作出了以下的解释：

主在马太二十八章十九节说：“将他们浸入父、子、圣灵的名里”主在此清楚说到三个身位——父、子、灵。但当祂说到父、子、灵的名时，所用的字在原文却是单数的。这表示虽然父、子、灵是三，其名却是一。这真是奥秘——三个身位却只有一个名。当然，这也正是三而一——三一——的意义。⁴⁰

李常受在许多刊物中提到神格三者皆为神、皆为永远、永远共存且永远互相内在；那些批评李常受和地方召会的人，从来没有针对这些刊物作出任何回应，而仅仅是延续着同样的套路——断章取义，无视于紧邻的上下文，或是李常受针对该主题的广泛职事内容。在公开信以及盖斯勒和罗德所写的文章中，此套路清楚可见。

盖斯勒和罗德斯的批评引用《三一神作三部分人的生

是实化在那灵里。——李常受，《召会实际的彰显》（台湾福音书房，2000），四四至四五页。

神在祂的经纶里是三——父、子、灵。第四、第五世纪的大神学家说到神圣三一的三是三个实质（*hypostases*，单数为 *hypostasis*）。实质一辞在希腊文主要的意义是在下面支撑之物，就是支持或根基。举例说，一张桌子有四条腿支持着，桌子的四条腿就是桌子的四个实质。照样，有一位神，但祂是父、子、灵。这三者——父、子、灵——是三个神圣的实质。用于希腊文神学著作的 *hypostasis*（实质），英文也可译为 *substance*。后来，神学进入拉丁文，就用 *persona*。然后在英文里，这字成为 *person*（身位）。因此说，父、子、灵是三个身位。然而，我们不该照着一般对身位这辞的领会，把这话领会成祂们是三个分开的身位。——李常受，《主恢复的简说》（水流职事站，1996），四至五页。

³⁹ 《关于三一神——父、子、灵》、《依照圣经纯正话语的三一神启示》、《何等的异端——两个圣父、两个赐生命的灵、和三个神》。

⁴⁰ 李常受，《关于三一神——父、子、灵》（Los Angeles, CA: The Stream, 1973），6-7 页。

命》一书。值得注意的是,他们的批评甚至未提及该书的主题。盖斯勒和罗德斯批评的话摘自该书第五章。头四章从神渴望进到人里面,以及神如何完成此一定旨的观点,提供了整本圣经的鸟瞰。李常受有力地指出,此观念乃是神圣启示的中心。他在全书中的目标,就是要使他的读者不仅客观地明白此真理,更借着对十架的主观经历(林后四10~12)和神圣生命的交通(约壹一2~3,林后十三14),主观地经历基督活在他们里面(加二20),经历基督在生命里拯救他们(罗五10)。这样的话带着新约职事的性质(林后三6,四1),而非虚空的言词争辩(提前六4,提后二14),如盖斯勒和罗德斯之所为。

结 论

盖斯勒和罗德斯对李常受的批评问题重重。他们坚持使用圣经之外的标准作为正统性的检测,如此便忽视了许多基督教教师的顾虑:“身位”一辞的含意,有可能导向三神论。他们批评李常受称神为一个身位;这种批评既不合圣经,也漠视了李氏陈述的上下文,因其上下文清楚界定了该表述用法与意义的圣经根据。他们的批评使用不公平的真理标准,这和许多受人敬重的主的教师和执事,甚至他们自己的著作都是相抵触的。他们也无视于李常受职事中针对三一神许多完整、平衡的阐释。从各面看来,其批评不过是基于圣经之外的真理标准,所提出似是而非的强辞罢了。

以似是而非的研究， 支持虚假不实的 “圣父受苦论” 指控

米勒艾略特(Elliot Miller)在《基督教研究院期刊》(*Christian Research Journal*)中撰文重新评估李常受和地方召会的教训。盖斯勒(Norman Geisler)和罗德斯(Ron Rhodes)在其对米勒一文的批评中引用三段文字为据,企图证明地方召会教导圣父受苦论(patripassianism)的异端:¹

同样的,地方召会对于圣父受苦论(父神在十字架上受苦的异端)的驳正是不具说服力的,因为他们根据互相内在(coinherence)的教训,声称(基督教研究院(CRI)显然支持这样的说法)父和子都内含在彼此的活动中。他们说,“神圣三一里的任何一者都不会离开其他二者的同在和关联,而到任何地方去,或作任何事。”(英23页,繁二、三页,简39页。重点加示)若真是如此,父就必定有分于子在十字架上的受苦;连他们自己也承认圣父受苦论是异端。神在祂的无所不在中,当然是随处存在的;但父神并不是子神,父也绝未有分于基督在十字架上的受苦。基督教研究院宣称“明明是子的行动……却又是父的运行。”他们引用也同意这样的陈述:“位格之间彼此互通,互相

¹ 当盖斯勒(Geisler)和罗德斯(Rhodes)说到“地方召会据称教导圣父受苦论”时,他们其实暴露了自己的无知,或是罔顾事实的态度。地方召会从未接受圣父受苦论,而水流职事站也早在1976年便出版了一本英文小册暴露这种教训的错误(参见康佳学(Ron Kangas),《形态论、三神论 vs 圣经中对于三一神纯正的启示》(*Modalism, Tritheism, or the Pure Revelation of the Triune God according to the Bible*)(Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1976),3-4页、23-24页)。

内在(immanence),使得一者的工作……也可视为另一者的工作……”(英22页,繁二二页,简38页)。但这也混淆了神格中不同成员的角色和行动。例如,父并没有为我们的罪而死,父也并非像子一样,在永远中从父而出。

我等将另行为文检验“圣父受苦论”这种毫无根据的指控。²本文旨在陈明盖斯勒和罗德斯的运用前文提及之四处引文的手段,正显示出残缺、甚至虚假的护教文字。

关于第一处引文——“神圣三一里的任何一者都不会离开其他二者的同在和关联,而到任何地方去,或作任何事。”

一 盖斯勒和罗德斯指出这是地方召会的陈述。其实这是米勒艾略特的话,不是地方召会的话,但我们同意他所说的。

二 盖斯勒和罗德斯刻意抽取部分原文,断章取义并攻击其为异端。不仅如此,他们并未回应米勒艾略特论述的重点:公开信从二百四十个英文字段落中只引用了八个字(“……完整的神格,就是三一神,成为肉体”(the entire Godhead, the Triune God, became flesh)),公开信的签署者扭曲了李常受的话。米勒写道:

这一段落的全文清楚并明确地说到三一的互相内在,而李常受是就着这个意义,并且只限于这个意义,写下那八个英文字;因着神圣三一存在的合一性,神圣三一里的任何一者都不会离开其他二者的同在和关联,而到任何地方去,或作任何事。当有人根据不完整的句子定罪某作者时,明察的读者都该提高警觉;在此事例中,进一步的研究即证实原作者的话是被断章取义了。

² 参见本册的“否认父有分于子之工作的错谬”一文。

讽刺的是，盖斯勒和罗德斯攻击米勒的文章，和米勒企图揭发的错误如出一辙。他们一再引用《基督教研究院期刊》文章中片断的陈述，别有用心地扭曲其意涵，完全漠视作者的原意和原文的上下文。

- 三 互相内在 (coinherence) (亦可用希腊文近似词 perichoresis) 指的是神格三者的互相内住。在约翰福音中，主一再告诉祂的门徒，祂在父里面，父在祂里面 (十38, 十四10~11, 十七21、23)。在约翰十章三十七至三十八节和十四章十节，互相内在是主说祂在作父的工，以及父借着住在子里面而作自己的工的基础。这是米勒艾略特论述的根据，也完全符合他的论述。盖斯勒和罗德斯无法对约翰福音中父与子互相内住的启示，与他们主张神圣三一的三者完全独立行动，这两者之间的差异自圆其说。反之，盖斯勒和罗德斯只说“神在祂的无所不在中存在”，这指的是神和祂造物之间的关系。互相内在乃是父与子的互相内住，正如约翰福音的这些经节所说的。事实上，盖斯勒和罗德斯并未清楚说明他们究竟是否相信神格三者的互相内住。³

- 四 许多受尊敬的圣经教师——包括埃里克森 (Millard Erickson)、范泰尔 (Cornelius Van Til)、亨利 (Carl F. H. Henry)、刘易斯 (Gordon Lewis)、德马雷斯特 (Bruce Demarest)、克雷格 (William Lane Craig) 和伯特纳 (Lorraine Boettner)——都作过与米勒艾略特相同的陈述 (见本册另文“肯定神圣三一三者一同作工的学者”)。难道盖斯勒和罗德斯也要指控他们教导圣父受苦论吗?

³ 这点在本册的“否认父有分于子之工作的错谬”一文中有详细的讨论。

关于第二处引文——“基督教研究院声称:明明是子的行动……却又是父的运行。”

- 一 盖斯勒和罗德斯认定这是基督教研究院所言;结果又错了。米勒一文清楚指明,该引文取自水流职事站编辑部和地方召会的代表为富勒神学院教员组所撰写的报告。
- 二 盖斯勒和罗德斯从该引述之上下文中截取片断,选择性地引用部分文字,从而破坏了原文的意义。原文如下:

约翰福音十四章十节,也许最能道出神圣三一明显的行动与不可分的运行,其间的微妙之处:“我在父里面,父在我里面,你不信么?我对你们所说的话,不是我从自己说的,乃是住在我里面的父作祂自己的事。”因着子在父里面,父在子里面——因为父与子互相内在——明明是子的行动(“我对你们所说的话”),却又是父的运行(“住在我里面的父作祂自己的事”)。

盖斯勒和罗德斯所批判的文句,从上下文来看,是在解释约翰福音十四章十节。在此主自己清楚将祂与父的互相内在(“我在父里面,父在我里面”)联于祂的说话就是住在祂里面之父的工作。盖斯勒和罗德斯将上下文略去,模糊了主在约翰十四章十节话语的意义。他们若真认为对约翰十四章十节的解经有误,就应该公平地论述此议题,而不该混淆视听。再说,单单根据约翰十四章十节对父和子互相内在的解经,就指控李常受和地方召会教导圣父受苦论,实在是牵强附会得离了谱。

关于第三处引文——“他们引用并同意此一陈述:‘位格之间彼此互通,互相内在,使得一者的工作……也可视为另一者的工作……’”

- 一 盖斯勒和罗德斯给人一个印象，这段基督教研究院引用并赞同的陈述乃是李常受或地方召会所言。事实并非如此。这是在水流职事站和地方召会致富勒神学院的报告中，援引受人尊敬的浸信派神学家史壮(Augustus H. Strong)的原文。报告中引用了史壮《系统神学》的完整内容，也就出现在米勒的文章中：

这个素质的一说明了一个事实，尽管父、子、灵有各自的位格和实质，但位格之间彼此互通，互相内在，使得一者的工作……也可视为另一者的工作，一者的彰显，也可视为另一者的彰显。圣经记载神格之间彼此的互通，使我们不致因父、子、灵之间的区别，将其视为分开的。这种互通也说明基督为何称为“那灵”，那灵为何称为“基督的灵”，如林前十五章四十五节，“末后的亚当成了赐生命的灵”；林后三章十七节，“如今主就是那灵……。”神圣三一的位格并不是可分开的个体。每一者都包含其他二者，一者的来就是其他二者的来。因此，圣灵的来必定包含的圣子的来。〔粗体字表示盖斯勒和罗德斯引文；其余部分被省略〕

- 二 盖斯勒和罗德斯稍后在自己的文章中，引用了史壮同一段话，并表赞同：

史壮所言正确，“位格之间彼此沟通(inter-communication)，互相内在，使得一者的工作……也可视为另一者的工作……”

他们的是非倒置明显得令人震惊。他们先是张冠李戴，在其批评中定罪一段引文，以之为圣父受苦论的

⁴ 史壮(Augustus H. Strong),《系统神学》(*Systematic Theology*)(Old Tappan, NJ: Revell, 1960, c1907), 332-333页。

证明,同时也定罪基督教研究院认同并援引这段文字。接着他们又在同篇文章中称赞同一段引文;这次则正确地指出作者是谁。似乎对他们而言,关键不在所说的真理是什么,而在是谁说的。同样的一句话,若是李常受或地方召会说的,他们就定罪;若是受尊敬的浸信会神学家说的,他们就赞同。

- 三 再者,他们所引用史壮的话也不准确。史壮说的是“彼此互通”(intercommunion)而非“彼此沟通”(intercommunication)。盖斯勒和罗德斯也不知为何将“神圣”一辞去掉[译者注:中文原译文亦无“神圣”二字,而是与“彼此互通”共用一个主词“位格”。虽中文的“位格”隐含“神圣位格”的意思,但或许在以后版本中会补上“神圣”二字以求与英文完全一致]。这进一步证明他们对所讨论的议题和引用他人言辞时轻率、高傲的态度。此外,他们还省略了史壮的一大段话,正如期刊和期刊文章所引用对富勒神学院的回应中所提到的。他们所略去的段落专门说到哥林多前书十五章四十五节和哥林多后书三章十七节,其中的语言与李常受所用的几乎一模一样,而这正是盖斯勒与罗德斯所定罪为“听起来像形态论”的讲法。

结 论

我们约略地分析了一下一个段落内的三处引文后,便能看出每一处的引文皆遭到错引、误用。米勒之言被冠于地方召会。水流职事站和地方召会的著作又被冠于基督教研究院。史壮所言先被冠于地方召会并遭到攻击,随后又冠于史壮并为其辩护。他们如此不当地处理这三段引文,应让读者质疑盖斯勒与罗德斯的分析到底是否值得信赖,到底是否具有权威。

否认父有分子子之工作的错谬

资深护教者巴沙迪诺(Gretchen Passantino)——三十多年前在美国最早出版文字批评地方召会的人之一——在《基督教研究院期刊》(*Christian Research Journal*)特刊中,发出了激动的呼吁。她请求其他护教学者,以及那些签署公开信攻击水流职事站与地方召会之教训的人,重新考虑他们的谴责。她说她自己更深入地研究,已经改变了她的看法。¹然而,盖斯勒(Norman Geisler)与罗德斯(Ron Rhodes)不假思索地就拒绝巴沙迪诺的呼吁,说:

但清楚的是,真理不一定属于那些阅读更多、研究更久的人;反之,真理属于那些最能从证据推论事实的人。²

¹ 巴沙迪诺格雷琴写道:

我先前的研究(与鲍伯[巴沙迪诺]、华特[马丁]、艾略特[米勒]和卡尔[拜斯纳]一同进行)有所不足,以致我得出了错误的结论。我目前的研究(与汉尼葛夫汉克和艾略特一同进行)比先前的研究深入也广阔得多,于是便推翻了我先前的研究。无论有多少人签署公开信,无论有多少次人引用同样不足的资料来源,本期期刊所支持的结论都将在真理上得胜。地方召会相信正统基督教神学的基要道理,所以应该被接纳为在基督里的弟兄姊妹,而非信奉异端之人。我祷告神,即使其他的护教人士无法与我们一样对此议题有同样深入的研究,愿他们起码能收回他们的批评。我们可能犯下指控弟兄的罪,也可能错误地接纳异端者。我们有何属灵的权利不重新审视此议题呢?(巴沙迪诺格雷琴,《基督教研究院期刊》第32卷第6期,2006,50页)

² 完整的段落如下:

基督教研究院的论点是,我们应该相信他们支持地方召会的结论,因为他们对此议题进行了更好、更多的研究(50)。首先,更多不一定代表更好。所以我们可以专注于真正重要的

尽管巴沙迪诺所参与的原始研究是三十五年前作的，盖斯勒与罗德斯也不觉得有进一步研究的必要。相反的，他们夸耀自己在没有进一步证据的情况下杰出的推论能力。事实上，他们的推论在许多方面都是有问题的。本文旨在审视盖斯勒和罗德斯“推论”谬误中之一例。他们狡黠地指控地方召会信奉圣父受苦论(patripassianism)的古时异端——也就是教导耶稣基督是神的儿子，但仅是父另一种存在的形态，所以是父在十字架上受苦。盖斯勒和罗德斯说：

同样的，地方召会对于圣父受苦论(父在十字架上受苦的异端)所谓的驳正是不具说服力的，因为他们根据互相内在(coinherence)的教训，声称(基督教研究院(CRI)显然支持这样的说法)父和子都内含在彼此的活动中。

盖斯勒和罗德斯的分析有以下的问题：

- 所有三处引文均为错误援引(参“以似是而非的研究，支持虚假不实的‘圣父受苦论’指控”一文)；
- 说地方召会“对于圣父受苦论所谓的驳正”，给人地方召会曾持守那种信仰的错误印象；
- 他们认为接受父与子互相内在、一同作工的道理，等同接受圣父受苦论；这种论述的基础在逻辑和神学上都有失误；
- 他们拒绝相信父有分于子的工作，显出他们对圣经明文的认识有缺失；
- 他们漠视许多备受推崇的圣经教师和神学家曾就神格三者皆有分于其中一者之运行的圣经明文记载，所发表过类似的陈述(参见本册“肯定神圣三一三者

事。巴沙迪诺格雷琴宣称，她对此议题比其他大多数人进行了更多的研究，并且进行了很长一段时间(50)。但清楚的是，真理不一定属于那些阅读更多、研究更久的人；反之，真理属于那些最能从证据推论事实的人。

一同作工的学者”一文)。

盖斯勒和罗德斯漠视地方召会对圣父受苦论的否定

盖斯勒和罗德斯漠视地方召会对圣父受苦论的否定,只将其冠上“自称”二字;这种行径符合他们对议题不加深入研究的态度。事实上,早在一九七六年,水流职事站就已出版《形态论、三神论 VS. 圣经中三一神纯正的启示》(*Modalism, Tritheism, or the Pure Revelation of the Triune God according to the Bible*)一书,³文中清楚拒绝形态论的异端,也就是圣父受苦论的基础。不仅如此,在一本出版于一九八五年的书中,李常受说道:

我们也不能说,父成为肉体,父在肉体里生活在地上。不仅如此,我们也不能说,父上十字架,为着救赎我们而死;也不能说,十字架上所流的血是父耶稣的血。我们必须说,这血是神的儿子耶稣所流的(约壹一7)。我们既不能说,父在十字架上受死,也不能说,父从死人中复活。⁴

此外,在《肯定与否定》一九九九年所刊登题为“圣经纶中的神圣三一”一文中,卢必受(Kerry Robichaux)对圣父受苦论与神圣三一在基督的钉死中同工的区别,作了清楚的阐释。此一区别和卢必受的解释,将于下文再论。

盖斯勒和罗德斯不仅漠视这三处清楚的声明,也对水流职事站所出版所有驳斥形态论和圣父受苦论的文字视若无睹。对于愿意以公正、平衡的方式来了解并阐述其主题的的基督教护教者而言,彻底完整的研究是不可或缺的。然而,

³ 康佳学(Ron Kangas),《形态论、三神论 VS. 圣经中对于三一神纯正的启示》(*Modalism, Tritheism, or the Pure Revelation of the Triune God according to the Bible*)(Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1976)。

⁴ 李常受,《长老训练第三册:实行异象的路》(水流职事站,1996),七一至七二页。

盖斯勒和罗德斯却拒绝一切相反的证据，迳自给地方召会贴上了“异端”的标签。

盖斯勒和罗德斯错谬的推理

形态论(以及所衍生的圣父受苦论)的错误,在于不认识神圣三一三者的区别。形态论之所以出现,源于维护神的独一性,但却因此把父、子、灵变作神在时间里暂时的显现。形态论和圣父受苦论皆为李常受和地方召会的教训所坚定、明确驳斥的异端。⁵然而,盖斯勒和罗德斯却给地方召会冠上异端的标签,声称相信神圣三一互相内在和父与子有分于彼此的行动,必然导向圣父受苦论。他们的逻辑在三个方面是有问题的:

- 盖斯勒强烈声明神的不可变性(immutability),但他和罗德斯对互相内在的道理却避而不谈,这是主在约翰福音中亲口启示的。盖斯勒和罗德斯似乎认可互相内在属于正统教训;但我们若接受基督自己在约翰十、十四、十七章的话——祂与父互相内在——父与子在基督钉十字架时也必互相内在,否则神的不可变性就动摇了。
- 盖斯勒和罗德斯坚持父若在十字架上与子互相内在,父就必定也受苦;这与盖斯勒自己论到神的不动情性(impassibility)的著作相违背。
- 将“有分”(involvement)和“圣父受苦论”划上等号是无据的结论。

互相内在与神的不可变性

互相内在指神圣三一的三者互相内住。约翰福音里主

⁵ 例如:李常受,《圣经中关于三一神清楚的启示》(Anaheim, CA: Living Stream Ministry, n.d.)和李常受,《依照圣经纯正话语的三一神启示》(Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1976)。

一再告诉祂的门徒，祂在父里面，父在祂里面（约十38，十四10，十七21、23）。神圣三一互相内在的一，对于我们明白父、子、灵如何能是一位神是极其重要的。神圣三一的互相内在是无法举例说明的，因为在物质世界中并无足以比拟的现象。不仅如此，它也不是人为的逻辑系统所能解释的。三一神是一个极大的奥秘，这个奥秘粉碎了人类想清楚解释神圣三一的一切企图。

或许基于这个原因，盖斯勒和罗德斯没有强调过这一点。盖斯勒的《系统神学，第二册——神，创造》（*Systematic Theology, Volume 2: God, Creation*）或《贝克基督教护教学百科全书》（*Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*）都广泛地论到三一，却完全没有提及互相内在。如果这两本著作中的经文索引是正确的，那么盖斯勒完全没有提到约翰福音中清楚指明父与子互相内在的经文。唯一一处提到约翰十四章十节的地方，是引用加尔文的话；该引文很强地印证父与子的互相内住。

整个父都在子里，整个子都在父里面，正如子自己也宣告说（约十四10），“我在父里面，父在我里面”；没有一位教会学者承认二者因素质上的不同，而彼此分开。⁶

然而，我们看不出盖斯勒与罗德斯在三一的事上，是否

⁶ 盖斯勒，《系统神学，第二册：神，创造》（*Systematic Theology, Volume 2: God, Creation*）（Minneapolis, MN: Bethany House, 2003），305页，引自约翰喀尔文的《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*）1.13.2, 19。与 Geisler 不同的是，喀尔文在对约翰十七章三节的评注中坚决肯定互相内在的真理：

我们看见祂完全在父里面，而父也完全在祂里面。简言之，凡将基督与父的神性分开者，都不承认祂是独一的真神，反而为自己创造了一位奇怪的神——喀尔文约翰，《喀尔文论述，第XVIII册：约翰福音12-21；使徒行传1-13》（*Calvin's Commentaries, Volume XVIII: John 12-21; Acts 1-13*），William Pringle 翻译（Grand Rapids, MI: Baker Books, 1848, 1981），167页。

承认父、子、灵互相内在的重要性，或是否承认此一真理。但他们在批评基督教研究院对地方召会的重新评估时，似乎又把互相内在的道理放在正统的范围。他们说，“即使一个人持守互相内在的教训……”换句话说，他们自己还模棱两可。一方面他们不承认互相内在，但另一面他们也不愿意说这是错误的教训。对于一个自称要捍卫神圣三一这重要真理免于错谬的工作而言，这种模棱两可的态度是不能接受的。盖斯勒和罗德斯的难处在于，他们若肯定互相内在的道理，就必须承认父与子甚至在基督钉死时，在素质一面也互相内在。若不承认，就是否认神的不可变性。这也就等于说，在基督成肉体时，或基督钉十字架时，神的素质在某一个过程中改变过。

不可变性指的是神在祂的属性、性情或内在的所是上是不改变的。既然神圣三一三者的互相内在是神内在所是的一方面，神圣三一三者的互相内在就应当是永远的，且不改变的。既然互相内在是不改变的，在基督成肉体、为人生、钉死、复活的整个过程中，也应该是不改变的。这就触及盖斯勒和罗德斯似乎不愿意面对的一个基本议题。如果他们支持互相内在，却又说父在基督钉死时不再与子互相内在，那么他们就是宣称神所是的一个基本方面——祂互相内在的——改变了。盖斯勒和罗德斯说：

神当然在那里，因为祂是无所不在的；但父神不是子神，父当然并未有分于基督在十字架上受苦的经历。

这个陈述回避了基本的议题——在十字架上父与子是否互相内在。我们也肯定神的无所不在，祂可同时存在于不同地方。然而，神的无所不在特别是联于物质的宇宙，而非父、子、灵在神格里的关系。父、子、灵的关系乃是互相内在。盖斯勒与罗德斯将话题从互相内在转到无所不在。此论述的问题在于：我们若接受主在约翰福音的话——祂在父里面且父在祂里面——却又声称父在基督钉十字架时仅是无所不在，

而非与子互相内在，正如盖斯勒与罗德斯所暗示的，那么神就改变了祂在素质上的所是。这是不可能的。

不动情性

不动情性与基督的钉死有关，神学家使用这个辞指明神不可能因祂的造物而受苦。⁷正如盖斯勒和罗德斯所言，圣父受苦论的异端教导父神在十字架上受苦。这个教训被初期教会正确地定为异端。根据神的不动情性的说法，“不能使神受苦”不仅应用于父，也应用于整个神格，包括成肉体之神子的神圣性情。十九世纪的喀尔文神学家哈吉（Charles Hodge）写道：

祂不仅仅是人，更是神和人在一个人位里。因此，祂的顺服和受苦乃是一个神圣人位的顺服和受苦。这并不表示神圣性情的本身在受苦，如古教会中提倡圣父受苦论者，或某些现代作者所认为的。此观念已遭到拉丁、路德和改革宗教会拒绝。⁸

盖斯勒自己写道：

圣父受苦论顾名思义就是“父受苦”。此论点崛起于第三世纪初期，以“神格唯一论”的形式出现，认为父神与基督一同在十字架上受苦。然而，基督所有的神圣性情并未受苦或死亡。神是不动情的，因此是不能够受苦的。⁹

成肉体的基督有两种性情——神圣的性情和属人的性情。盖斯勒所说的是基督神圣的性情无法动情，因此未曾在十架

⁷ 本文目的不在评估神不动情性之道理的可取之处，而是要展示盖斯勒标准不一：他一面接受神圣性情的不动情性，一面又因地方召会教导神格的三者皆有分于彼此的活动而控告地方召会教导圣父受苦论。

⁸ 哈吉（Charles Hodge），《系统神学，第二册》（*Systematic Theology, Volume 2*）（Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979），483页。

⁹ 盖斯勒，《系统神学，第二册：神，创造》（Minneapolis, MN: Bethany House, 2003），296页。

上受苦。但是盖斯勒坚持，李常受的父和子互相内在的教训意味着父必定也在十架上受苦。然而，倘若真如盖斯勒所言，基督神圣的性情无法动情，因而不曾在十架上受苦，那么与子互相内在的神圣之父，同理也不会十架上受苦。值得注意的是，盖斯勒和罗德斯无法找出任何李常受和地方召会教导圣父受苦论的蛛丝马迹。他们的指控不过是根据他们自以为是，却又漏洞百出的逻辑推理。

“有分”不等于“圣父受苦”

此外，盖斯勒和罗德斯从“有分”到“圣父受苦论”所作的联想，也是毫无根据的。希伯来书九章十四节说，基督在十字架上，借着永远的灵，将自己作为独一的赎罪祭献给神。按照这一节圣经，父、子和灵都有分于基督所成就之永远的救赎。这不是圣父受苦论；这是圣经神圣的启示。卢必受解释道：

那么，对于基督的死，我们该说什么？大部分基督徒对此不知所措。就连对神学所知鲜少的人也明白圣父受苦论的错误；特土良谨慎地驳斥此一错误（Against Praxeas II, XIII, XXIX-XXX）。我们必须谨慎，避免将父（或灵）理解为在基督的死里受苦的主体；但我们也必须同样谨慎，以免将在十字架上的子与父和灵分开。我们需要持守的是，在基督可见的死里，三一的三者一同运行，以显明子在十字架上特别的行动。的确，我们应当将子看作是神人（虽然我们相信神自己并没有死）之死的主体，但我们同时也必须领悟，父和灵也在运行；乃是三者共同的运行才让子特别的行动得以成就。这也是圣言所作的见证，保罗告诉我们，神在基督的死里：

涂抹了规条上所写，攻击我们，反对我们的字据，并且把它撤去，钉在十字架上。既将执政的和掌权的脱下，神就把他们公然示众，仗着十字架在凯旋中向他们夸胜（西二14~15）。

基督之死的成就并不仅止于表面所见。这位神人在

十字架上为全人类而死，神在此运行，赦免了我们所积累的过犯，并胜过那些借人类而敌挡神的堕落天使，借此成功了我们的救赎。我们明白，救赎出乎子神，但在运行上救赎却是整个神格——父、子、灵——的行动。希伯来书的著者也认识在基督之死里三一的运行：“何况基督借着永远的灵，将自己无瑕无疵地献给神，祂的血岂不更洁净我们的良心，使其脱离死行，叫我们事奉活神么？”（九14）为了成功在性质和功效上都是永远的救赎（12节），子借着永远的灵将自己献与活神。¹⁰

盖斯勒和罗德斯宣称没有再作进一步研究的需要，以避免面对三一神和基督钉死之真理如此审慎、平衡的解释。相反的，盖斯勒和罗德斯却以偏盖全、毫无根据地声称，“有分”必定含示“圣父受苦论”。正如卢必受所陈明的，盖斯勒和罗德斯的推想是错误的。备受敬重的苏格兰改革派神学家托伦斯(Thomas F. Torrance)也见证整格三一神都有分于救赎工作这一事实，他写道：

“神钉了十字架！”这是福音中令人震惊的真理。当然，只有神是三一时，这话才是合理的；因为并非父或圣灵钉在十字架上，而是与父和圣灵有别之成肉体的神子钉在十字架上，但同时祂的所是与所作上，祂又与父和圣灵无法割分，完全合一。整个神圣的三一都有分于基督在十字架上的牺牲。¹¹

盖斯勒和罗德斯在领略圣经启示上的欠缺

倘若盖斯勒和罗德斯真的相信父绝不有分于子的成肉

¹⁰ 卢必受(Kerry S. Robichaux), “圣经论里的神圣三一”, 《肯定与否定》英文版第四卷第2期, 1999年4月号, 40-41页。

¹¹ 托伦斯(Thomas F. Torrance), 《基督教神论：一位神三身位》(*The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons*) (London: T&T Clark, 1996), 247页。

体、人性生活、钉死和复活，他们在领略圣经中关于神圣三一和基督之身位与工作的事上，就有极大的缺欠。

神圣三一三者的互相内在是永远且不变的。这样的互相内在在神的儿子借着成肉体来作人时并未停止，也不仅限于子在祂的人性里活在地上的短暂时间。虽然神子才是成肉体、过人生、钉死和复活的主体，但是圣经清楚见证，整个三一神都有分于神在基督里所经过之每一步过程。耶稣借着圣灵成孕(太一18、20，路一35)；因此，祂的源头乃是圣灵，所以祂的元素是神圣的。按照约翰福音，子从来就不是单独的；父一直与祂同在(约八16、29，十六32)。圣经告诉我们，神格一切的丰满都有形有体地居住在祂里面(西二9)，祂是神在肉身显现(提前三16)，也是神与我们同在(太一23)。圣经并没有说，神格的三分之一的丰满有形有体地居住在祂里面，也没有说三分之一的神在肉身显现，或是三分之一的神与我们同在。

永远的神子乃是神格丰满的具体化身；祂作为人经过了人性生活，钉在十字架上，进入复活，并被高举为主和基督(徒二36)。在祂人性存在的每一阶段中，神的儿子都与父和灵互相内在；祂从来没有与祂们分开过。任何人反对这种说法，等于宣称神素质的性质改变了。那是极大的异端。

在基督受浸时，圣灵在经纶一面膏抹基督，为着完成祂的职事(太三16，路四18)。这外在的膏抹并不表示在此之前圣灵并未与祂互相内在，正如圣灵在行传二章在经纶一面浇灌下来，叫使徒们有能力完成他们福音的服事，也不抹煞他们在约翰二十章二十二节里已经在素质一面接受圣灵的事实。基督受浸之后，祂凭着那灵生活、行动并作工(路四1)。祂凭着那灵赶鬼(太十二28)。此外，基督乃是神人，祂宣告父一直与祂同在(十四10~11，十七21)。基于祂与父的互相内在，祂才能说，门徒看见了祂，就是看见了父(十四9)，并且祂，这位子的说话就是住在祂里面的父作祂自己的事。

基督钉十字架时,神在经纶一面弃绝了祂(太二七45~46),但祂作为神的独生子,仍在素质一面与父和灵互相内在。在这层意义上,基督钉十字架时所发生的事的确是个奥秘,我们无法穷其深奥。我们只能确认圣经所宣告的。圣经告诉我们在十字架上:

- 神(不是三分之一的神)在基督里使我们与祂自己和好(林后五18~19);
- 神用自己的血买了召会(徒二十28);
- 基督借着永远的灵,将自己作为为着罪的独一祭物献给神(父),使祂的救赎有永远的功效(来九14、12)。

论到三一神为成功救赎的运行,李常受说:

神儿子的血借着永远的灵完成了永远的救赎(来九12、14,约壹一7)。祂在十字架上所流的血,不仅是那人耶稣的血,也是神儿子的血。约壹一章七节告诉我们,神儿子耶稣的血洁净我们一切的罪。那人耶稣的血使祂有资格为我们这些人成功救赎。祂是一个真人,为我们受死,为我们流出真血。但祂救赎的功效必须由祂的神性来保证,并且已经由祂这神的儿子所保证,直到永远。因此,祂的救赎是永远的救赎(来九12),因为这救赎不仅是由那人耶稣的血,也是由神儿子耶稣的血所完成的;使徒保罗甚至称这血为“神自己的血”(徒二十28)。这真是奇妙!¹²

同样的,圣经也见证整个三一神都有分于基督的复活。圣经说:

- 神(父)叫祂从死人中复活(徒二24、32,十40,加一1)。
- 主自己从死人中复活(约二19,徒一41,帖前四14)。

¹² 李常受,《神新约的经纶》(台湾福音书房,1995),五一页。

- 那灵也有分于其中(罗一4,彼前三18)。

我们若接受圣经中关于神圣三一互相内在的见证¹³,我们就必须承认,甚至当基督经过死并进入复活时,在素质上祂从未与父和灵分开。论到此真理,托伦斯写道:

子与父乃是一,祂们不相分开,彼此内住,甚至在“黑暗掌权的时候”,耶稣被神击打苦待,因我们的过犯受创时,仍是如此。¹⁴

看来任何符合圣经的陈述,若不符合盖斯勒所认定的逻辑法则,便为他的神学所不容。然而,三一神互相内在的一超越了人类逻辑系统化的能力。或许正是因着对人类逻辑的偏执倚赖,盖斯勒和罗德斯对三一神互相内在的一含糊其辞,并且采纳了违背圣经记载的观点。他们虽然自称相信一位神,却似乎将神格的三者看作是彼此分开且独立运行的。因此,在他们的观念中,子与父和灵分开,单独地借着成肉体进到人性里,并上十架完成了救赎。不仅如此,根据此一观点,只有那灵住在信徒里面。

毫无疑问,子是成肉体的中心和主体(约一14,罗八3),也是子上十字架成功了救赎(弗一7,约壹一7)。灵也的确在内住信徒上占中心的地位(罗八11,林前三16)。但这不是圣经完整的启示。的确,父将子差来;但祂如何将子差来?祂是借着圣灵的神圣成孕将子差来(太一18,20,路一35);当子来的时候,父与祂同来,且是在祂里面来(约八29,十四10~11,十六32)。当基督在十字架上受死时,神在祂里面使世人与自己和好(林后五19,参罗五10)。此外,当父差灵来住在信徒里面时,等同于子来住在信徒里面(约十四16~17,20,参罗

¹³ 关于圣经中论到三一神之启示的基本真理,请参见Ed Marks,“纵览圣经中之三一神”,《肯定与否定》英文版第一卷第一期,1996年1月号,23-31页。

¹⁴ 托伦斯,《默思基督》(*The Mediation of Christ*)(Colorado Springs, CO: Helmers & Howard, 1992),43页。

八9~11, 林后十三5, 加二20, 西一27), 并且父与子一同来安家信徒里面(约十四23)。不仅如此, 当灵来的时候, 我们就知道子在父里面, 我们在子里面, 子也在我们里面(约十四20)。¹⁵

结 论

盖斯勒和罗德斯否认需要进行更多的研究, 才能明白李常受和地方召会的教训; 这已让人不敢恭维。当我们检视他们的“推理”时, 就更加如此。他们的推理问题重重, 使他们在对神两项最基本属性的认知上自相矛盾——神的不可变性和互相内在, 以及盖斯勒自己论到神不动情性的著作。这也使得他们制造出一个虚假的命题: 一个人若不接受圣父受苦论, 就必须拒绝圣经的见证——神格三者皆有分于任一者特定的工作。

问题的根源在于盖斯勒和罗德斯对圣经中关于神圣三一三者在基督的成肉体、人性生活、钉死和复活中互相内在并一同作工的神圣启示, 缺乏充分的领会。此外, 他们试图将自己有欠缺的领会加诸于他人, 并以其作为正统性检测的标准。在他们的神学著作中完全看不到神圣三一互相内在这项关键的真理, 因为这会粉碎他们看似有理、实则欠缺的三一模型。他们坚持将自己的逻辑标准狭窄地应用于圣经的神圣启示上, 这使他们在这一点上划地自限, 以致不愿意承认或否认互相内在的真理。然而, 这个关于神格中三者相互关系的重要真理, 是主在约翰福音十四和十七章中亲口说的。盖斯勒和罗德斯不仅不明确地接纳主的明言, 他们还借着将互相内在联于异端(参太二三13), 以图阻止主的子民进入三一互相内在的宝贵结果, 就是信徒对神圣三一的一在经历上的领略(约十四20, 十七21、23)。

¹⁵ 关于互相内在对我们基督徒之影响的讨论, 请参见“否认以赛亚书九章六节所言‘子’就是‘永远的父’的错谬”一文。

许多读经的人走入错谬，是因为对自己明白神圣启示的心智能力太有自信。倪柝声于一九二七年写道：

使徒在腓立比三章一节说到“靠着肉体”，“靠着”，在原文乃是“相信”。他说他自己并不“相信肉体。”肉体最大的工作，就是自信！自以为能因此就不倚赖圣灵了。基督的钉十字架，乃是神的智慧，但是，信徒却自信其智慧。他可以读圣经，传圣经，听圣经，也信圣经，然而这些，都是借着自己心思的能力，并没有以为应当绝对地求圣灵指教。多少的人，自信他们已经得着所有的真理，虽然他们所有的，不过都是从人听来的，从自己搜求来的！虽然其中属乎人的，比属乎神的更多！虽然他自己并没有受教的心，愿意等候神，让神在自己的光中，启示祂的真理！¹⁶

因着自己的教育或能力而骄傲，是接受神话语启示的主要障碍。我们所需要的是适当的谦卑，正如李常受所言：

以你的教育自傲，会拦阻你认识圣经。无论你受过多高的教育，你都必须谦卑地告诉主，你是一个受教的小孩，在你全人里面是彻底倒空的。你应该能说，“主，我虽然得了三个博士学位，但我一无所知，我不被所受的教育装满。在我的灵里、心思里并我的全人里都是倒空的。”许多受过高等教育的专业人士，他们自满到顶点，因这缘故，甚至在他们得救以后，也无法从神的话领受什么。他们的骄傲霸占了他们。¹⁷

作为主的儿女，我们都需要学习仰望主的恩典，使我们蒙保守，不失去向着基督单纯的纯诚(林后十一3)，好能接受神在祂圣言里所说的一切，而不使用预设的神学或哲学框架加以过滤。

¹⁶ 倪柝声，《倪柝声文集第十二册：属灵人(一)》(台湾福音书房，2002)，一二一页。

¹⁷ 李常受，《创世纪生命读经第三册》(台湾福音书房，1998)，一三三三页。

肯定神圣三一 三者一同作工的学者

但在神圣的性情里并非如此，我们并未看见父单独作自己的事，子却不一同作工，或者子有自己特殊的运行，却与圣灵毫无关系。我们所看见的是，神对受造物的每一个运行——根据我们不同的认知而加以命名——都是源于父，经过子，并由圣灵完成。Gregory of Nyssa, "On Not Three Gods," *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series 2, Volume 5*, Philip Schaff and Henry Wace, eds. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1892, 1979), p. 334

父和子的旨意乃是一，祂们的运行也无法割分。同样的，虽然子被视为受差遣者，但道成肉身和童女生子乃是借着父和子无法割分的运行才完成的。圣灵当然也没有被排除在外；论到圣灵，圣经清楚地说，“马利亚就被看出怀了孕，就是她从圣灵所怀的”- Augustine, "On the Holy Trinity," *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Volume 3*, Philip Schaff, ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1887, 1978), p. 41

的确，是子（不是父）从童女马利亚而生，但子的出生（不是父的出生）却是父与子共同的工作。父的确未曾受苦，而是子在受苦，但子的受苦，却是父与子共同的工作。父当然未曾复活，而是子复活，但子的复活却是父与子共同的工作。- Augustine, *Nicene and Post-Nicene Fathers, Series I, Volume 6*, "Sermon II: Of the words of St. Matthew's Gospel, Chap. iii. 13, 'Then Jesus cometh from Galilee to the Jordan unto John, to be baptized of him.' Concerning the Trinity.", Philip Schaff, ed. (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1887,

1979), p. 261

我并不是说,(神圣三一中)一者接续另一者运行,或是一者停止工作后交付另一者;每一个神圣的工作,或每一个神圣工作的每一部分,都是神的工作,也就是整个三一的工作;不能分开,也无法割分。John Owen, *Pneumatologia*, p. 94, available at www.ccel.org/ccel/owen/pneum.i.v.iv.html

互相渗透(perichoresis)的意思是,神圣三一的三者不仅彼此互相渗透,更是共同有分于神圣的工作。虽然某些工作主要是或更集中于某一者的作为,但三者皆在某种程度上参与了所成就的工作。因此,虽然救赎显然是成肉体之子的工作,但父与圣灵也参与其中。Millard J. Erickson, *God in Three Persons: A Contemporary Interpretation of the Trinity* (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995), p. 235

当圣经将某些工作归属于父、某些工作归属于子、某些工作归属于灵时,我们便不得不预设于神格内,确实依其不同的归属而有所区别。但在另一面,归属于其中任一者的工作,又是一个绝对完整人位的工作。Cornelius Van Til, *An Introduction to Systematic Theology* (Philadelphia, PA: Westminster Theological Seminary, 1961), p. 228

当信徒抱怨他们无法区辨,在他们生命中是父神、复活之主或是圣灵的工作时,他们的用辞有时模糊了神的独一性,而神的独一性乃是旧约和新约中基要的真理。神圣三一任一者的行动,就是神的行动;当然,在许多行动中,神格中的三者以不同方式运行。一切真实的属灵经历都是对独一之神的经历。Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority, VI:2* (Waco, TX: Word Books, 1983), p. 400

就(神圣三一)共同的素质而言,神格中的一者所为,也可说是其他任一者所为(互相渗透的原则)。按此原则,

子创造(林前八6,西一16),灵也创造(参伯三三6,诗三三6);父救赎(林后五18~19,弗二4~5、8),灵也救赎(罗八4,多三5);父圣别(弗一3~4,帖前五23),子也圣别(弗四15~16,五25~27)。Bruce Demarest and Gordon Lewis, *Integrative Theology, vol. 1* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987), p. 267

古希腊教父所推崇的互相渗透教义,表达出神格中三者在永远里互动的关系。按照此一教义,神圣三一中的三者完全地互相渗透,以致每一者皆紧密地联于其他二者的活动。因此,父所愿意的,子与灵也愿意;子所爱的,父与灵也爱;以此类推。William Lane Craig, "Divine Timelessness and Personhood," *International Journal for Philosophy and Religion*, 43:2, April 1998, p. 122

既然三一的三者具有同样、单一的素质,并且属性是本质或素质所固有而不可分的,我们便可以推论,一切神圣属性必定为三者所共有;三者也必定是同质、同等、同存到永远的。任一者皆确实是神,拥有同样的权能,同样有分于神圣的荣耀,并配得同样的敬拜。当我们在祷告中提到“父”时——正如主祷文中——指的并不仅仅是神圣三一的第一者,而是指三者是一的神。三一神就是我们的父。Lorraine Boettner, *Studies in Theology* (Phillipsburg, NJ: The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1947), p. 107

本章部分目的是要探讨:救赎的“成功”系于基督作为兼有神人二性之人(the theanthropic person)的身分;祂在道成肉身时既完全是神,又完全是人。我们不仅需要看见救赎乃是神人(God-man)的成就,我们还需要领悟,救赎的成就也同样在于父和灵与子一同的工作。Bruce Ware, "Christ's Atonement: A Work of the Trinity," *Jesus in Trinitarian Perspective*, Fred Sanders and Klaus Issler, eds. (Nashville, TN: B&H Publishing Group, 2007), p. 156

借着神圣素质的大能所完成的一切行动，皆必然涉及神圣三一的三者，因为祂们每一位都完全拥有神圣的素质。因此，神在物质造物中间所进行的任何具体行动，都应该被理解为神圣三一中三者的行动。Michael L. Chivone, *The One God: A Critically Developed Evangelical Doctrine of Trinitarian Unity* (Eugene, OR: Pickwick Publications, 2009), p. 214

神圣三一三者的同工，是基于祂们的互相内在(coinherence)(或互相内住)。这是著名的苏格兰改革宗神学家托伦斯(Thomas F. Torrance)教训的重点。我们从其著作摘录了以下段落：

当然，并非神格或神之所是成为肉体，而是神的儿子(不是父或灵)成为肉体；祂来到我们中间，必定是出自父的所是，并完全与父同质，因为神格一切的丰满都居住在祂里面，所以整个不可分开的三一必须被看成一同有分于基督成肉体的生命与工作。Thomas F. Torrance, *The Christian Doctrine of God: One Being Three Persons* (London: T&T Clark, 1996), p. 108

既然神圣三一的所是和行动完全彼此渗透，我们必须认为祂的所是和行动是分不开的，而是在一个行动里的所是，以及在一个所是里的行动。换句话说，父、子和圣灵无论在创造或救赎中，在每一个神圣的运行里总是一同行动；同时，父、子、圣灵的独特活动又总是能以区辨，这是根据祂们作为父、子、圣灵之身位的专属性和分别性。这或许可以称为“神圣三一互相渗透里的共同行动”。

……当然，一个主要的不同点在于，道成肉身，从童女马利亚所生，在本丢彼拉多手下被钉十字架，并从坟墓中复活的乃是子或神的话，而非父或圣灵。然而，耶稣从出生到死和复活的整个生活与行动，从未离开过父与灵的同在和共同的行动。同上，pp. 197-198

……因此，救赎应被看作神在祂所是里的行动，以及在祂行动里的所是。当然，这意思不是说，是父被钉十字

架，因是与父有别的子在十字架上受死；但这的确是说，基督在十字架上的受苦不仅是属人的，更是神圣且属人的；事实上，这应该被看作是神自己的受苦，也就是神在祂救赎行动里的所是，以及在神之所是里的受苦……虽然父、子和圣灵在身位上与彼此有别，祂们在神里面却与彼此共有一个所是，并且他们的行动在不可分割的一个神格中彼此渗透。Thomas F. Torrance, *The Mediation of Christ* (Colorado Springs, CO: Helmers & Howard, 1992), p. 113

当然，是子而不是父成为肉体且在十字架上受死，但父与子身位的区别，并不表示祂们在其所是的合一，或行动的合一上是可分开的，因为神的所是与行动是不可分的。同上，p. 118

否认以赛亚书九章六节所言 “子”就是“永远的父” 的错谬¹

以赛亚书九章六节：因有一婴孩为我们而生，有一子赐给我们；政权必担在祂的肩头上；祂的名称为奇妙的策士、全能的神、永远的父、和平的君。

盖斯勒(Norman Geisler)和罗德斯(Ron Rhodes)宣称,李常受根据以赛亚九章六节所说的“子就是父”是形态论。在他们的评论中,他们试图解释“永远的父”的称谓,并不具字面的意义。三十多年前,当人提出同样的论调时,李常受用《何等的异端——两个圣父、两个赐生命的灵、和三个神》这本

¹ 本文检视神圣三一的真理中一个受到神学家和基督徒大众忽略的方面,即以赛亚九章六节中基督与父的等同。读者不该以为这代表李常受或地方召会关于在神圣三一里子与父之关系的全部教训。一面我们的确肯定圣经论及神圣三一里子与父等同的明文,另一面我们也肯定二者之间的区别。正如李常受所言:

在神圣三一的三者间,虽有分别却不分开。父与子有分别,子与灵有分别,灵与父与子又有分别。神格的三者,是在祂们的互相内在里共同存在,所以祂们虽有分别,却不分开。在三一神里,没有分开,只有分别。三一神是在祂的互相内在里存在。一面,三者互相内在;另一面,祂们同时共存。所以祂们是一。祂们是不分开的。《神在祂与人联结中的历史》(台湾福音书房,1993),十四至十五页)

水流职事站的出版物中包含许多关于三一神真理的平衡论述。以下几本的出版日期可回溯到七〇年代中期,也多年登于本网站:

- 李常受,《依照圣经纯正话语的三一神启示》(Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1976)
- 李常受,《圣经中关于三一神清楚的启示》(Anaheim, CA: Living Stream Ministry, n.d.)

小册子，²将这种说法彻底推翻。盖斯勒和罗德斯完全漠视李常受在该文中所提出的要点，一味地重复同样的指控。当我们检视目前的评论时，我们可以将李常受对圣经话语的态度，与盖斯勒和罗德斯的态态度作个比较，并看看二者的态度分别带来的结果如何，并引以为鉴。

李常受的出发点是：圣经所指必如其言。他的解经是基于神永远的旨意和计划，也就是神的经纶。他看见在神的经纶中，三一神的互相内在乃是信徒在基督里与神之关系的模型。反观盖斯勒和罗德斯的出发点却是圣经所指不如其言的假设；因此他们：

- 错误地坚持神格里的父，在旧约里并未提及；
- 否定以赛亚九章六节的“父”，倚赖犹太教的意译来支持自己的成见；
- 使用更改了以赛亚书中其他重要段落的犹太教意译来支持自己的释经；
- 与盖斯勒自己论到耶和華身位时的陈述相违背；以及

-
- 康佳学(Ron Kangas),《形态论、三神论 VS. 圣经中对于三一神纯正的启示》(Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1976)

《肯定与否定》英文版创刊号(I:1, January 1996)即以“认识三一神”为主题，其中包含几篇绝佳的文章，例如：

- 卢必受(Kerry S. Robichaux),“三一公理”(Axioms of the Trinity), 6-11 页。
- 康佳学,“认识神话语所启示的三一神”(Knowing the Triune God as Revealed in the Word of God),12-22 页。
- Ed Marks,“纵览圣经中之三一神”(A Biblical Overview of the Triune God),23-31 页。
- 卢必受,“正直分解：圣经中的某些三一难题”(The Straight Cut: Some Biblical Trinitarian Conundrums),46-49 页。

² 李常受,《何等的异端——两个圣父、两个赐生命的灵、和三个神》(台湾福音书房)。英文版全文请参见 www.contendingforthefait.org/responses/booklets/heresy.html。

- 抹煞圣经的明文字义, 提崇一个不能造就读者的道理。

盖斯勒一向大力主张圣经无误。当盖斯勒和罗德斯批评基督教研究院 (Christian Research Institute) 对李常受和地方召会所作的重新评估时, 他们宣告: “圣经肯定的, 神都肯定。” 他们为了富勒神学院聘任一位不承认保罗在林前十一章有关蒙头教训的教员, 而批评富勒“偏离了圣经的正统教训”。讽刺的是, 当面对以赛亚书九章六节这直接说到三一神神圣身位的经节时, 盖斯勒和罗德斯却不肯定圣经所肯定的, 反求诸学术以自缚; 为了维护自己预设的神学模式, 而抹煞圣经的明文字义。

李常受对以赛亚书九章六节的肯定

另一面, 李常受肯定圣经所肯定的。论到以赛亚书九章六节, 他写道:

至于我, 我要赞成圣经所说的, 不赞成任何曲解。那些曲解这一节的人, 并不照着明确的话来相信圣经, 反倒以曲解来相信圣经。符合他们见解的, 他们就接受; 不符合他们见解的, 他们就曲解。如果你曲解圣经的话, 你将受到亏损, 因为你更改圣洁的话。你删减或加添神的话, 这是非常严肃的。不论我是否了解圣经所说的, 我相信它所说的。圣经说子称为永在的父, 我说: “阿们, 子就是父。” 我不在意人如何解释这一节; 我只在意圣经说什么。³

李常受读圣经的第一个原则, 乃是简单地接受神的话语作为完整的神圣启示。圣经怎么说, 他就怎么相信并教导。第二, 他顾到紧邻的上下文。以赛亚书九章六节的上下文是旧约中论到基督的成肉体, 最清楚的预言之一。第三, 他查

³ 同上, 十七页。

验该段经文所出之整卷书的上下文。关于以赛亚书九章六节,他发现关于“父”的观念,在六十三章十六节和六十四章八节,还有进一步的发展:

以赛亚六十三章十六节说,“耶和华啊,你是我们的父;从亘古以来,你的名称为我们的救赎主。”再者,六十四章八节说,“耶和华啊,现在你仍是我们的父;我们是泥土,你是窑匠;我们都是你手的工作。”申言者以赛亚用这两节进一步发展他在九章六节所预言关乎基督就是永远的父。在六十四章八节以赛亚告诉我们,九章六节中永远的父就是我们的创造主,而在六十三章十六节他告诉我们,永远的父就是我们的救赎主。在全本圣经中,都启示基督是我们的创造主,尤其是我们的救赎主(约一3,来一10,罗三24,多二14)。永远的父是我们的创造主和救赎主,不仅证实并且加强认识救赎主基督就是永远的父,神格中的圣父。因此,说以赛亚九章六节中永远的父,是神格中之父以外的某位父,就不是依据全本以赛亚书的全文了。⁴

父与子互相内在

李常受在整个神圣启示的框架中,进一步思考以赛亚九

⁴ 同上,13页。洛林森(George Rawlinson),《讲台论述:以赛亚书,第I册》(*The Pulpit Commentary: Isaiah, Vol. I*)(London: Funk & Wagnalls, 1910),167页:

永在的父;或者说,永在或永远的父。但这里的概念又是单数的,所以省略冠词并无要紧;难道还能有另一位永在的父、人类独一的创造者、保守者、保护者、绝对的永远者吗?

在其中一段跟随洛林森解经的评注中,塔克(R. Tuck)神父说道:

祂虽是子,但又被称为“永在的父”。这最后的声明似乎是最不可思议的一个。“子就是父”是基督自己的观点:“看见我的,就是看见了父。”人的责任就是要在基督里找到父。凡没有在祂里面找到父的,没有从祂学知神之父格的,都还没有真正看见基督。(181页)

章六节中关于基督成肉体的真理。约翰福音特别给我们看见关于子与父之关系专特的启示。例如,约翰一章十四节——“从父而来独生子”——“从……而来”的希腊文是 $\pi\alpha\rho\alpha$ 。李常受在对这辞的注解中说, *para*:

意“在旁边,”含“同”意,所以直译应为“从……同……。”子不只从父而来,并且同父而来,祂一面从父而来,一面仍与父同在(八16下,29,十六32下)。

在约翰十章三十节,主说,“我与父原是一。”而在约翰十四章九节,祂说,“人看见了我,就是看见了父。”若要明白这些经节,就需要认识约翰福音中所指明父与子的关系。指出此一关联的,并非只有李常受一人,例如:

亚历山大的革利免(Clement of Alexandria):

那么,这个婴孩是谁?我们按照祂的形象被创造成小孩。同一位先知又宣告祂的伟大:“奇妙、策士、全能的神、永远的父、和平的君;祂的政权与平安必加增无穷。”哦,伟大的神!哦,完全的婴孩!子在父里面,父在子里面。⁵

贾米森(Robert Jamieson)、福塞特(A. R. Fausset)和布朗(David Brown):

永远的父。这就显出祂的“奇妙”,因祂既是“婴孩”,又是“永远的父”(约十30,十四9)。⁶

⁵ 亚历山大的格利免(Clement of Alexandria),“导师基督”(“The Instructor [Pædagogus]”),《前奈西业时代的教父,第二册》(*The Ante-Nicene Fathers, vol. II*), Alexander Roberts 和 James Donaldson 编辑(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979),215页。

⁶ 贾米森(Robert Jamieson)、福塞特(A. R. Fausset)和布朗(David Brown),《新旧约评注,第二册》(*Commentary on the Old and New Testaments, vol. 2*)(Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2002),594页。粗体为原文加示。

沃菲尔德(B. B. Warfield)：

在[约翰的著作中]主不仅直接了当地宣告祂与父原是一(十30,参十七11、21、22、25),有互相内在的合一(“父在我里面,我在父里面”,十38,十四10~11),所以看到祂就是看到父(十四9,参十五21);祂更明确声明祂的永远性(“还没有亚伯拉罕,我就是,”八58)、与神永远共存(“未有世界之先与你同有”,十七5,参十七18,六62)、祂永远有分于神圣的荣耀(在未有世界之先,在与你的交通、流通中,“我与你同有的荣耀”,十七5)。⁷

神格三者的一并不仅在于共同的目的或共同的性质,而是在于互相内住的一。主在约翰福音十章三十八节的话,“父在我里面,我在父里面”,是在解释第三十节的“我与父原是一”。同样的,祂在约翰十四章十节的话,“我在父里面,父在我里面,你不信吗?”说明九节里的看见子就是看见父。因此,约翰福音所说的一,乃是互相内在的一。

信徒与三一神的互相内在

圣经中关于子和父互相内在的启示,不是仅仅为着对三一神本质的神学推论。这对我们的基督徒生命和生活是极其重要的。基督在地上的为人生活是基督徒生活的模型(彼前二21)。当然,这并不表示我们能有分于祂救赎的工作;但这的确意味我们的基督徒生活并不仅仅是在外面仿效基督的人性生活,而过一种道德的生活;我们的基督徒生活乃是祂活在我们里面,我们也活在祂里面。在约翰福音十七章二十一至二十三节,主祷告说：

[21]使他们都成为一;正如你父在我里面,我在你里

⁷ 沃菲尔德(Benjamin B. Warfield),《圣经与神学研究》(*Biblical and Theological Studies*)(Philadelphia: Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1968),38页。

面,使他们也在我们里面,叫世人可以信你差了我来。〔22〕你所赐给我的荣耀,我已赐给他们,使他们成为一,正如我们是一一样。〔23〕我在他们里面,你在我里面,使他们被成全成为一,叫世人知道是你差了我来,并且知道你爱他们如同爱我一样。

论到主在约翰十七章的祷告,李常受说:

约翰十五章清楚地启示,我们在基督里面,基督也在我们里面这个事实(4~5)。但在约翰十七章,主为我们祷告,使我们能实化这事实(20~21)。祂祷告,要叫我们知道我们在祂里面,正如祂在父里面一样,并且祂在我们里面,正如父在祂里面一样。神圣的三一有这奇妙的同时存在并互相内住的一。这同时存在并互相内住的一,已经重复在基督和祂的信徒身上。今天基督是在祂的信徒里面,使祂的信徒也得以在祂里面。这就如父是在子里面,使子也得以在父里面。基督在约翰十七章的祷告,启示出这样同时存在并互相内住的一。⁸

在此光中来明白以赛亚书九章六节,开扩了我们对神旨意的领悟和珍赏。祂的旨意是要产生基督的身体,作三一神互相内在之一的扩大。为这旨意,神在基督里成为肉体。为这旨意,基督死在十字架上,成就了永远的救赎。为这旨意,基督从死里复活,好叫祂能同着父与灵,住在祂的信徒里面(弗四6,加二20,约十四17),他们也住在祂们里面(约十七21,约壹四13,林前十二13),使神圣三一的互相内在,得着扩大与彰显。

评论盖斯勒和罗德斯对以赛亚九章六节的解释

盖斯勒和罗德斯批判李常受肯定以赛亚九章六节,论到基督成肉体之预言的话,而带进一个完全不同的释经方向。

⁸ 李常受,《新约总论》英文版 276-294(中文尚未出书),2957页。

“父”是“专属新约的用语”的错误说法

盖斯勒和罗德斯说，“首先，作为三一的第一身位，“父”这个辞是专属新约的用词。”这是错误的。撒母耳记下七章十二至十四节上，申言者拿单向大卫转述耶和華的话：“你在世的日子满足，与你列祖同睡的时候，我必兴起你腹中所出的后裔接续你，我也必坚定他的国。他必为我的名建造殿宇；我必坚定他的国位，直到永远。我要作他的父，他要作我的子。”此预言在历代志上十七章十一至十四节、二十二章十节和二十八章六至七节再次重复。这正是所谓的双重预言。在预表上，这预言是指着所罗门说的，但是新约一开头就宣告耶稣基督是大卫的子孙(太一1)，并且基督乃是关于大卫子孙之预言的真正应验(太九27, 十二23, 十五22, 二十30~31, 二一9, 二二42、45, 路一32, 罗一3, 启二二16)。

盖斯勒在一本与人同著的书中说道，撒母耳记下七章十四节的“我要作祂的父”指“神作为大卫谱系的父”⁹，但在其他地方，他又承认该节是基督作为大卫子孙的预言，罗德斯也是一样。¹⁰既然基督就是子，那么“祂的父”若是指着神说的，必然是指神格里的父。因此，盖斯勒和罗德斯所言旧约不曾用父来指三一的第一者是站不住脚的。

再者，希伯来书一章五节下引用撒母耳记下七章十四节的话，并将这预言的话直接应用在基督身上：“我要作祂的父，祂要作我的儿子。”希伯来书给我们看见基督超越旧约中

⁹ 盖斯勒和麦坎锡(Ralph E. MacKenzie),《罗马天主教与福音派基督教的不同》(*Roman Catholics and Evangelicals: Agreements and Differences*) (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1995), 39页。

¹⁰ 盖斯勒,《旧约概论》(*A Popular Survey of the Old Testament*) (Peabody, MA: Prince Press, 1977, 2003), 24页。罗德斯,《降生马槽前的基督: 成肉体前之基督的生命与时代》(*Christ before the Manger: The Life and Times of the Preincarnate Christ*) (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1992), 235页。

一切的预表,并且是这些预表的应验。第一章的四节至十四节给我们看见基督作为神子超越天使。因此,一章六节继续说,“再者,神再带长子到世上来的时候,就说,‘神的众使者都要拜祂。’基督在复活里作为神的长子,成了地上君王的元首(罗八29,启一5)。这在诗篇八十九篇二十六至二十七节有清楚的预言,那里说:“祂要称呼我说,你是我的父,是我的神,是拯救我的磐石。我也要立祂为长子,为地上最高的君王。”这也是旧约中预言的发表,说到神格里父与子的关系。

盖斯勒和罗德斯也忽略了以赛亚书的本质。以赛亚在关于新约主题的预言发表上是特别丰富的,到一个地步甚至被称为“第五卷福音”。¹¹新约中所引用以赛亚书关于基督身位与工作的预言,超过其他的申言者书。在福音书中“要应验那借着申言者以赛亚所说的”说法一再出现(太四14,八17,十二17,参一22,三3,十三14,十五7)。当主在会堂里站起来宣告新约恩典的禧年时,祂读的是以赛亚书(路四17)。腓力向埃提阿伯的太监从他所读的以赛亚书讲解福音(徒八27~35)。

以赛亚论到基督成肉体 and 钉十字架的预言尤其关键。以赛亚书七章十四节说,“因此,主自己要给你们一个兆头:看哪,必有童女怀孕生子,她要给他起名叫以马内利。”主的天使向约瑟显现时,引用这一节:“这一切成就了,为要应验主借着申言者所说的,说,‘看哪,必有童女怀孕生子,人要称祂的名为以马内利。’(以马内利翻出来,就是神与我们同在)”以赛亚书九章六节也预言到成肉体一事:因有一婴孩为我们而生,有一子赐给我们。这符合约翰福音三章十六节上的话:“神爱世人,甚至将祂的独生子赐给他们。”以赛亚五十三

¹¹ 参见索耶(John F. Sawyer),《第五卷福音书:基督教历史中的以赛亚书》(*The Fifth Gospel: Isaiah in the History of Christianity*)(Cambridge: Cambridge University Press, 1996)。

章预先说明基督要受的苦，清楚地预言祂要被人拒绝并钉十字架。以赛亚的预言甚至说到新天新地(赛六五17)。这些预言没有在意约应验，所以显然是指着新约里的事说的。

将旧约和新约分开的关键事件，乃是基督的成肉体。以赛亚书九章六节是在旧约中论到基督成肉体最清楚的预言之一。盖斯勒同意这一点，他说：“的确，没有预言弥赛亚的章节，比以赛亚九章六节更清楚地论到基督的神性。”¹² 这节告诉我们，在人中间出生的属人婴孩要称为全能的神。祂要“称为”全能的神，当然指出祂就“是”全能的神。以赛亚书九章六节也告诉我们，赐给我们的子要“称为”永远的父。若由于坚持圣经之外的真理与逻辑标准，而说这里的子并非在某种意义上就是父，此举等同拒绝圣经的见证。事实上，这就是因着人的传统，而把神的话摆在一边(可七6~9)。我们是否明白子被称为父的意义倒是其次，神的首要乃是我们接受祂对自己的启示。也就是说，我们要肯定神所宣告的。当耶和華见证人宣称以赛亚书九章六节全能的神不同于全能的神时，盖斯勒和罗德斯正确地予以驳斥；¹³ 但当他们宣称在同节中的永远的父是指着一位神与父(弗四4~6)之外的另一者时，在原则上他们无异于前者。

“永远的父”的意思仅是“耶稣是永远的”吗？

盖斯勒和罗德斯说，“根据希伯来原文，‘永远的父’(eternal Father)一辞最好翻作‘属于永远之父’(Father of eternity)。”在以赛亚书中多处经文中“父”之名的希伯来文结构，乃是复合名称的形式，包含“父”和一个修饰辞。例如，以赛

¹² 盖斯勒，《基督教护教学》(*Christian Apologetics*) (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1976), 336页。

¹³ 例如：盖斯勒和罗德斯，《当邪教者发问时：关于邪教错误解释的普及手册》(*When Cultists Ask: A Popular Handbook on Cultic Misinterpretations*) (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1997), 78-79页。

亚六十三章十六节和六十四章八节中的“父”(אָבִינוּ)直译为“属于我们之父”(Father of us),但一般都被译为“我们的父”(our Father)。同样的,以赛亚九章六节中的“永远之父”(אָבִי עֶד)通常被视为一个神圣的称谓,不是翻作“永在的父”,就是“永远的父”。因此,钦订本、美国标准本、新美国标准本、新国际本和英文标准本都将此译为“永远的父”或“永在的父”;这不过是其中五种较著名且常用的英文译本而已。

盖斯勒和罗德斯将以赛亚九章六节译作“属于永远之父”后,他们就开始臆测这个称谓可能的含意。他们先推论这可以仅仅表示“耶稣是永远的”;他们声称“因此,我们有充分的论据断定,该辞仅仅指明神圣弥赛亚的永远性。”¹⁴为了支持自己的臆测,他们引“旧约古亚兰文简化意译本”以为据。他们的论证有以下几点问题。

首先,这种解释不忠于旧约希伯来原文,因其完全抹煞原文中的“父”一辞。如前所述,以赛亚九章六节中的“父”是一复合辞。“父”之复合形式的字根是“אָבִי”,而永远的父则是“אָבִי עֶד”。然而,虽然该辞是希伯来圣经中名字的字根,盖斯勒和罗德斯却宣称“父”一辞,对于理解这段经文并不重要。这就是不忠于原文。

亚兰文译本(Targums)

其次,“旧约亚兰文简化意译本”(Targums-simplified paraphrases of the Old Testament)不足以作为权威版本,尤其是应

¹⁴ 盖斯勒和罗德斯事实上提出两种对永远的父的“可能观点”。一个解释是耶稣是永远的,另一个是耶稣是永远生命的赐予者。但是,罗德斯在他处却表明,只有一种可能的解释:“显然,古代的犹太人认为‘属于永远之父’是指着弥赛亚的永远性。毫无疑问,这是以赛亚意图传达给读者的讯息。”(罗德斯,《根据圣经与耶和華见证人理论》(Reasoning from the Scriptures with the Jehovah's Witnesses)(Eugene, OR: Harvest House Publishers 1993),166页)。显然,这里大有疑问,因为甚至盖斯勒和罗德斯也无法同意正确的解释究竟为何。

用在此处。在此，旧约希伯来原文的意义，明显遭受修改。亚兰文译本是旧约部分希伯来经文的亚兰文意译版本。旧约原文与次古抄本文本权威梅茨格(Bruce Metzger)说道：

圣经所有的译本都必然具有某种程度的解释性，但亚兰文译本却有所不同，因为此译本的解释性已成为其目的，并且常常逾越翻译，甚至意译的规矩。¹⁵

另一位著名的旧约文本学者 Ernst Würthwein 表示：

圣经的各译本中，亚兰文译本的解经成分最为显著。他们意译、为着说明而添加字辞、依照当时的神学观念，重新解释经文(有时十分大胆)，并将经文联于当时的生活和政治的环境等等。¹⁶

在该段文尾的注解中，Würthwein 说道：

由于受反基督徒情绪的影响，以赛亚五十二章十二节至五十三章十二节中有一段极其大胆的重新释义。¹⁷

¹⁵ 梅茨格(Bruce Metzger),“重要早期圣经译本”(Important Early Translations of the Bible), *Bibliotheca Sacra* 150:597(January-March 1993), 42页。

¹⁶ Ernst Würthwein,《旧约经文：希伯来文圣经导论》(*The Text of the Old Testament: An Introduction to Biblica Hebraica*), Erroll F. Rhodes 翻译(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979), 76页。Pierre Grelot, *Les Poemes du Serviteur*(Paris: Les Editions du Cerf, 1981), 222页；

因此，我们所面对的不再是翻译(即便就广泛意义而言)的问题：亚兰译本比七十士译本更像是文字的改写，为要配合本身的一贯思路。

¹⁷ Würthwein, 同前, 76页。里森菲尔德(Harald Risenfeld),《变化形像的耶稣》(*Jesus Transfigure*) (Copenhagen: Ejnar Munksgaard, 1947), 85-86页；

明显的，我们所看到的在实质上是刻意且有系统的转换。我们不得不怀疑，这样的变化是发生于亚兰文译本或之后；这是出于敌对的目的，为要取代一个不同的、他们所不赞成的弥赛亚概念——一位受苦的弥赛亚。

Würthwein 所说“极其大胆的重新释义”的文段，贬低了成肉体之救赎主的一个重点；值得注意的是，这段话正是在同卷书——以赛亚书——的亚兰文译本中。盖斯勒和罗德斯却以其作为他们释经的佐证。Würthwein 担心反基督徒情绪可能影响亚兰文约拿单译本 (Targum Jonathan) 对以赛亚书的意译，此点为许多知名学者之共识。¹⁸ 既使不赞同此观点的人，也同意亚兰文译本对以赛亚五十二章十二节至五十三章十二节的翻译，并不忠于希伯来原文。¹⁹

¹⁸ 杰里麦亚斯 (E.g., J. Jeremias), “παῖς θεοῦ”, 《新约神学辞典, 第五册》(Theological Dictionary of the New Testament, vol. V), Gerhard Friedrich 编辑, Geoffrey W. Bromiley 翻译 (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1967), 695 页:

虽然我们已经注意到先前七十士译本倾向于削弱以赛亚五十三章中论到基督受苦的文字 [1965], 但对于本章中亚兰文译本的严重偏离并一再陈明相反的意义, 只有一种可能的解释——在此我们看见了敌对基督徒的情绪。

赛伦 (Roger Syren) “以赛亚五十二章十三节至五十三章十二节的亚兰文译本与基督教诠释” (“Targum Isaiah 52:13-53:12 and Christian Interpretation”) 犹太研究期刊 (Journal of Jewish Studies), 40:2 (Oxford: Oxford Centre for Postgraduate Hebrew Studies, Autumn 1989), 205-206 页:

如果我们在“翻译”和“改写”这两个极端之间划一条线, 然后把亚兰文译本的以赛亚五十三章置于线上, 大多数学者必定会偏向后者。“改写”是葛里拉特 (Grelot) 在描述五十三章的特点时所使用的辞汇, 他也将其译文 (以及亚兰文译本中其他“仆人之歌”的一部分) 归类为亚兰文米德拉什 (Aramaic Midrash)——在此文字不过是用来表达某一特定神学立场的工具而已。还有人将该段话描述为 “une transposition intentionnelle et systematique” (里森菲尔德), 或意义类似的话: “不是翻译, 甚至不是意译, 而是一种改写, 完全不保留原文的观念与结构, 而仅是利用其石材来建造全然不同的建筑。” (H. S. Nyberg)。

¹⁹ 例如, 阿德纳 (Jostein Ådna), “以赛亚五十三章的仆人——得胜且代求的弥赛亚: 接受亚兰文译本的以赛亚五十二章十三截至五十三章十二节, 特别注意弥赛亚的观念” (“The Servant of Isaiah 53 as Triumphant and Interceding Messiah: The Reception of Isaiah 52:13 – 53:12 in the Targum of Isaiah

亚兰文译本对以赛亚九章六节的翻译如下:

申言者对大卫家说, “因有一男孩为我们而生, 有一子赐给我们, 祂必担负摩西经书以遵守之。祂自始便被称为奇妙的策士, 永远、全能的神: 祂是弥赛亚, 在祂的日子里, 平安必在我们身上加增。”²⁰

赛伦 (Roger Syren) 是芬兰的瑞典语图尔库大学 (Åbo Akademi) 旧约圣经和犹太研究的讲师, 自一九九五年起为国际亚兰文译本研究组织指导委员会的委员; 他指出, 亚兰文译本对以赛亚九章六节的意译, “祂自始便被称为” 一语, 显得与上下文格格不入, 因其在对应许的弥赛亚的描述文意之外, 如希伯来原文所述。赛伦下结论说:

因此, 亚兰文译本似乎在九章五节这里动了些手脚, 以避免将“神”的称谓冠于弥赛亚之上。²¹

同样值得注意的是, 该译本无缘无故地强调摩西五经, 并且完全删去“父”的神圣称谓——这是以赛亚九章六节希伯来原文的一部分。盖斯勒和罗德斯宁愿接受的正是这个省

with Special Attention to the Concept of the Messiah”),《受苦的仆人: 犹太教与基督教的以赛亚五十三章》(The Suffering Servant: Isaiah 53 in Jewish and Christian Sources), Bernd Janowski 和 Peter Stuhlmacher 编辑 (Grand Rapids: Eerdmans, 2004), 190 页:

只要粗略读过以赛亚五十二章十三节至五十三章十二节的希伯来原文和以赛亚的亚兰文译本 (先知书约拿单译本的一部分), 就可看出在希伯来和亚兰文译本之间有显著的不同之处。

²⁰ 赛伦, “以赛亚书的亚兰文译本和基督教诠释” (“The Isaiah-Targum and Christian Interpretation”), 《斯堪地纳维亚旧约期刊》第3卷第1期 (Scandinavian Journal of the Old Testament: 3:1) (Aarhus University Press, 1989), 57 页。注: 经节编号因不同版本而异。此处引用的版本将本节标为以赛亚九章五节, 与犹太塔纳赫版本相同。

²¹ 同上, 60 页。参见注 20。

略,却不愿意同意圣经所言;他们论点的根据竟是一段企图规避基督神性的意译。

将“父”从以赛亚九章六节挪去,盖斯勒和罗德斯是根据先入为主的神学观点来进行文本考证。这种做法是不正确的。将“父”挪去以迎合自己对三一的观念,违背考证学的主要原则:越难读的读法,越可能是正确的读法(lectio difficilior lectio potior);这意思是,当文本有出入时,很有可能是因为在抄写文本时,较困难的解读被较简单、较没有争议的解读所取代。²²盖斯勒自己也承认此一考证原则。²³此原则通常用在原文抄本的差异上,但在此也具其适用性。简化过的释意改述不该取代希伯来原文,即使原文的意义与个人既有的神学观念相抵触。值得注意的是有些犹太学者的英文译本,在翻译以赛亚九章六节时,也按马索拉(Masoretic)译本,保留了“父”作为神圣的称谓。²⁴

²² 关于“越难读的读法,越可能是正确的读法”,参见:梅茨格,《希腊文新约文本评注》(*A Textual Commentary on the Greek New Testament*)(Stuttgart: United Bible Societies, 1971),26-27页;梅茨格,《新约经文:其传递、破坏与恢复》(*The Text of the New Testament: Its Transmission, Corruption, and Restoration*)(Oxford: Oxford University Press, 1968),209页;Ernst Würthwein,《旧约经文:希伯来文圣经导论》(*The Text of the Old Testament: An Introduction to the Biblia Hebraica*),Erroll F. Rhodes 翻译(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979),116页;康福特(Philip Comfort),《面对抄本:新约古文字学与文本批评导论》(*Encountering the Manuscripts: An Introduction to New Testament Paleography & Textual Criticism*)(Nashville, TN: Broadman & Holman, 2005),293,386页;卡尔森(D. A. Carson),《钦定本争议:对实际主义的要求》(*The King James Version Debate: A Plea for Realism*)(Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1979),30页。

²³ 盖斯勒,《贝克基督教护教学百科全书》(*Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*)(Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999),552页,引用 Ernst Würthwein,《旧约经文:希伯来文圣经导论》,Erroll F. Rhodes 翻译(Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1979),80-81页。

²⁴ 例如,JPS TANAKH(Philadelphia: Jewish Publication Society, 1985)说“永

犹太人不仅对主第一次来临的预言理解有误，又不相信主应验了旧约的预言，现在他们却要倚赖一个犹太意译的版本作为论点的根据，着实令人大不解。无论我们是否同意亚兰文译本对以赛亚书的意思受到反基督徒情绪的影响，该译本显然不明白旧约的预言，因此其对预言的解释，当然不足以为据。讽刺的是，在同一篇文章中，盖斯勒和罗德斯推崇圣经的无误性，却又诉诸于犹太意译的改述，来规避无误之圣经的明文记载。

盖斯勒和罗德斯自我矛盾的陈述

第三，盖斯勒和罗德斯否认以赛亚指的是神格里的父；这也抵触盖斯勒自己所出版关于耶和华(Yahweh)这神圣称谓的著作。他论到旧约时说，

圣经称耶和华为父，称耶稣为子，这说出子与父之间的关系。²⁵

盖斯勒在另一处说，

二世纪的异端者马吉安(Marcion)代表与诺斯提主义(Gnosticism)有关最危险的运动。他认为，耶稣的父不同于旧约的神耶和華。若真是如此，基督教便与其历史根源离异了。²⁶

远的父”。《马所拉文本圣经》(*The Holy Scriptures According to the Masoretic Text*)(Jewish Publication Society, 1917)对以赛亚九章六节的翻译使用希伯来文的音译，将所有的描述性称谓(奇妙的策士、大能的神、永远的父、和平的君)合并成一个复合称谓—Pele-joez-el-gibbor-Abi-ad-sar-shalom。值得注意的是，“Abi”(指父)首字母是大写的，指明译者认为这是一个神圣的称谓。弥赛亚犹太译本《完整犹太圣经》(*Complete Jewish Bible*), David H. Stern 翻译(Nashville, TN: Jewish New Testament Publications)也将本节的“父”看作是神圣的称谓而将首字母大写。

²⁵ 盖斯勒，《贝克百科全书》，同前，732页。

²⁶ 盖斯勒和麦坎锡，《罗马天主教与福音派基督教》，同前，82页。

我们同意这个分析。我们也同意盖斯勒所言：

耶稣自称是耶和華神。这被翻作耶和華的希伯来字，是在出埃及记三章十四节启示给摩西的特殊神圣称谓。神说，“我是那我是。”在约翰福音八章五十八节，耶稣宣告：“还没有亚伯拉罕，我就是。”这句话不仅宣示祂在亚伯拉罕以前就存在，也宣示祂与出埃及记三章十四节的“我是”等同。当时在祂周围的犹太人，显然明白祂的意思，就认为祂是亵渎神，拿起石头要杀祂（参见可十四62，约八58，十31~33，十八5~6）。耶稣也说，“〔我是〕那首先的、末后的”（启二8）。²⁷

令人费解的是，盖斯勒认为父等同于旧约中的耶和華，也认为耶稣就是新约中的耶和華，但却宣称耶稣不等同于父。既然在旧约里耶和華就是父，而新约的耶和華就是耶稣，承认以赛亚九章六节所言——因耶稣被称为父，则祂在某种意义上必定就是父——何异端之有？

盖斯勒和罗德斯抹煞神话语清楚的意义

第四，盖斯勒和罗德斯的解释，违反自改教以来主要的解经原则，称作 *sensus literalis*，路德对此原则的解释如下：

对所有的经文，我们都不该妄下定论，或断定其为比喻说法，除非有清楚的上下文，或者明显违反信仰条文的荒谬论点。反之，我们必须持守圣言简单、纯净、自然的意义，也就是符合神所赐给人的文法规则和语言的用法（*usus loquendi*）。²⁸

路德进一步说：

圣灵是天地间最浅白的写作者和说话者。因此，祂

²⁷ 盖斯勒，《贝克百科全书》，同前，731页。

²⁸ 路德马丁，《路德语录：选集第一册》（*What Luther Says: An Anthology, Vol. 1*），Ewald M. Plass 编辑（St. Louis, MO, Concordia, 1959），93页。

的话语直接了当、清楚明白。我们将此称之为字面或自然的意义。²⁹

盖斯勒和罗德斯辩称以赛亚九章六节的含义有异于明言,便是将圣经中神启示的话语,置于他们人为的神学之下。

结 论

盖斯勒和罗德斯倚赖圣经之外的来源来建构自己的解释,如此便破坏了以赛亚九章六节明言的效力,并在实际上否认了其中论到父与子在成为肉体中之关系的话。值得我们思索的是,他们这样极力争论究竟带来何种结果。关于对神圣三一的领会,其争论引向两位圣父这种站不住脚的观点——神格里永远的父,和耶稣作为属于永远的父。这正是李常受于三十多年前在《何等的异端——两个圣父、两个赐生命的灵、和三个神》所指出的谬误。就着进入神圣启示的深处而言,盖斯勒和罗德斯对以赛亚九章六节的解释,是徒劳无功的;他们否认了圣经明言的意义,将神格的三者沦为客观的臆测,而非信徒合一的模型。这不是照着圣经的基本性质——神在祂行动中的启示,以完成祂在人中间的行动。盖斯勒和罗德斯所采取的方式,引向相反的结果,即为维护自己设想的三一模型而自满自足,尽管这模型与圣经中的神圣启示大相径庭。

另一方面,李常受对圣经中论到三一纯净话语的领会,使他领悟到神的心意就是要得着一班人模成神长子基督的形像,并与神互相内住,以建造基督的身体。他的教训也同样要将信徒带进对神旨意的领会中,使他们有分于神的行动,完成祂神圣的经纶。李常受教训的结果,乃是在神的子民中间产生出一种属灵的饥渴,渴望经历并有分神与人相互的内住,使神能照着祂的永远定旨和心爱美意,在人中间得着一个团体的彰显。

²⁹ 同上,91-92页。

否认林后三章十七节里的 “主就是那灵”是指基督 之错谬¹

哥林多后书三章十七节：而且主就是那灵；主的灵在哪里，哪里就有自由。

哥林多前书十五章四十五节：经上也是这样记着：“首先的人亚当成了活的魂”；末后的亚当成了赐生命的灵。

罗马书八章九至十一节：〔9〕但神的灵若住在你们里面，你们就不在肉体里，乃在灵里了；然而人若没有基督的灵，就不是属基督的。〔10〕但基督若在你们里面，身体固然因罪是死的，灵却因义是生命。〔11〕然而那叫耶稣从死人中复活者的灵，若住在你们里面，那叫基督从死人中复活的，也必借着祂住在你们里面的灵，赐生命给你们必死的身体。

盖斯勒(Norman Geisler)和罗德斯(Ron Rhodes)定罪李常受所相信使徒保罗在哥林多后书三章十七节所说的话为

¹ 本文检视神圣三一的真理中一个受到大多数神学家和基督徒大众忽略的方面，即哥林多后书三章十七节、哥林多前书十五章四十五节和新约中其他地方关于基督和圣灵的等同。读者不该以为这代表李常受或地方召会关于在神圣三一里子与灵之关系的全部教训。一面我们的确肯定圣经论及神圣三一里基督与圣灵等同的明文（尤其是关于信徒的经历），另一面我们也肯定二者之间永远的区别。正如李常受所言：

在神圣三一的三者间，虽有分别却不分开。父与子有分别，子与灵有分别，灵与父与子又有分别。神格的三者，是在他们的互相内在里共同存在，所以祂们虽有分别，却不分开。在三

异端。保罗在本节明言,“主就是那灵。”这话清楚指明,今天的耶稣基督不仅是带着身体复活并升天的主,坐在三层天上神的右边(徒二33、36,五31,来十二2);祂也是灵,让信徒可以接受,并住在他们里面(加三2,罗八9~11,参林后十三5)。可悲的是,盖斯勒和罗德斯因坚守一个错误的系统化神学框架而受了蒙蔽,看不见圣经中纯正的启示。因此,他们撰文抨击基督教研究院对李常受和地方召会的教训所作的重新评估。文中说道:

哥林多后书三章十七节(而且主就是那灵;主的灵在哪里,哪里就有自由)也不足以支持子(三一的第二者)就是那灵(三一的第三者)的说法。许多解经家认为本节中

一神里,没有分开,只有分别。三一神是在祂的互相内在里存在。一面,三者互相内在;另一面,祂们同时共存。所以祂们是一。祂们是不分开的。(《神在祂与人联结中的历史》(台湾福音书房,1993),十四至十五页)

水流职事站的出版物中包含许多关于三一神真理的平衡论述。以下几本的出版日期可回溯到七〇年代中期:

- 李常受,《依照圣经纯正话语的三一神启示》(Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1976)
- 李常受,《圣经中关于三一神清楚的启示》(Anaheim, CA: Living Stream Ministry, n.d.)
- 康佳学(Ron Kangas),《形态论、三神论 VS. 圣经中对于三一神纯正的启示》(Anaheim, CA: Living Stream Ministry, 1976)

《肯定与否定》英文版创刊号(I:1, January 1996)即以“认识三一神”为主题,其中包含几篇绝佳的文章,例如:

- 卢必受(Kerry S. Robichaux),“三一公理”(Axioms of the Trinity), 6-11页。
- 康佳学,“认识神话语所启示的三一神”(Knowing the Triune God as Revealed in the Word of God), 12-22页。
- Ed Marks,“纵览圣经中之三一神”(A Biblical Overview of the Triune God), 23-31页。
- 卢必受,“正直分解:圣经中的某些三一难题”(The Straight Cut: Some Biblical Trinitarian Conundrums), 46-49页。

所说的圣灵就是“主”，指的并不是耶稣，而是耶和華(主神)(参16节，引用出埃及记三四34)。

他们的分析犯了以下错误：

- 忽略了哥林多后书三章和四章上下文中“主”的意义；
- 忽略了新约中的主耶稣等同于旧约中的耶和華，这也是盖斯勒和罗德斯所承认的；
- 只字未提哥林多前书十五章四十五节的明言；
- 漠视多位依据这些经文认定基督与那灵等同的权威解经家。

哥林多后书三章十七节中“主”的上下文

所有忠信的解经家都知道，唯有从上下文才能得出词语的正确解释。只要读读上下文，便可清楚看出哥林多后书三章十七节的主指的乃是基督，而不仅是旧约的耶和華。保罗在三章三至六节告诉哥林多人，他们乃是基督(主)的信，是他供职所写的，用的是活神的灵，也就是赐生命的灵。接着，他比较新约和旧约的职事，指出新约的职事乃是称义和荣耀的职事，是更超越的(7~11节)。接着，他说到新约的众执事；借着他们观看并返照主的荣耀(三18)，基督荣耀的福音得以照耀出来(四4)。

十四至十六节清楚表明，我们的心必须转向的主就是基督。保罗在三章十五节说，有帕子蒙住了不信之犹太人的心。“他们的心几时转向主”(16节)，这帕子“在基督里已经废去了”(14节)。按照福音的真理，这并非指犹太人将心转向旧约的耶和華，而是如十四节所说，人将心转向主耶稣基督。因此，十六节的“主”指的是十四节的“基督”。若说十七节的主指的不是基督，便与上下文义不符了。²

² 哥林多后书三章中的“主”指基督这一领会得到以下各方的确认：
米利根(William Milligan)，《我们的主的复活》*The Resurrection*

随后的经文使这种关联更加清楚。十八节说，“但我们众人既然以没有帕子遮蔽的脸，好像镜子观看并返照主的荣光，就渐渐变化成为与祂同样的形像，从荣耀到荣耀，乃是从主灵变化成的。”第四章继续发展第三章引进的元素——基督、主、神的形像、不信者心上的帕子，以及主耶稣基督的荣耀，如下所述：

在第三节，福音是蒙蔽在被这世代的神弄瞎眼睛的不信者身上(4节上)；这帕子与三章十四、十五节相呼应。

根据四章四节，基督乃是神的像；这是指三章十八节中我们被变化成为的形像。

使徒所传的福音乃是“基督荣耀的福音”(四4)；这荣耀就是三章十八节中主的荣耀，四章六节将其称为“显在耶稣基督面上之神的荣耀”。

最后，第五节中有一直接陈述：因为我们不是传自己，乃是传基督耶稣为主。

因此，本节上下文清楚表明，保罗在三章十七节所用的“主”(主就是那灵)指的就是主耶稣基督。若说本节中“所说圣灵就是‘主’，指的并不是耶稣，而是耶和華”，乃是蒙蔽了

of Our Lord)(London: Macmillan, 1890), 248 页：

姑且不论使徒一般的用法，我们几乎无法否认此一事实：整章的上下文和论点使我们不得不将“主”理解为升天的主。我们所观看的是在祂属天情形中的“主的荣光”，正如摩西在山上观看神的荣光一样。我们观看这荣光，带着与日俱增的爱与热忱注视着它，直到我们从荣耀到荣耀，渐渐变化成为与祂同样的形像。

尹彼得(Peter Yoon),《我们的三一神》(*Our Triune God*)(Wheaton, IL: BridgePoint, 1996), 189 页：

根据上下文，保罗在这里所说的是，正如摩西在西乃山上转向耶和華(出三十四34)，当人转向主耶稣时，属灵眼瞎的帕子就从他们的眼睛上除去了。

从八一页至九五页的摘录进一步肯定了主耶稣基督就是那灵的圣经启示。

基督的福音。我们的心必须转向的那灵，并非旧约的耶和华，而是成肉体、钉死并复活的主耶稣基督。盖斯勒和罗德斯坚持不能将这节经文解释成基督，乃是企图狡猾地避开那些违背他们过度简化之神圣三一定式的说法。

盖斯勒和罗德斯：主耶稣就是耶和华

我们同意哥林多后书三章呼应出埃及记三十四章，摩西所观看的主被启示为耶和华。但若说哥林多后书三章十七节指的是耶和华，而不是主耶稣基督，这说法从另一个观点来看，也是相当荒谬。新约的耶稣就是旧约的耶和华成为肉体，正如盖斯勒自己在他的《系统神学》中所言。在标题为“耶稣自称为耶和华”的段落中，他引用多处经文，证明旧约的耶和华等同于新约的耶稣。他在结语中写道：

或许耶稣自称为耶和华最强有力的话是在约翰福音八章五十八节：“还没有亚伯拉罕，我就是。”这句话不仅是指祂在亚伯拉罕之前就存在，更是与出埃及记三章十四节的“我是”等同。祂周围的犹太人显然明白祂言下之意，为祂亵渎神而拿起石头要杀祂(参约十31~33)。在马可福音十四章六十二节和约翰福音十八章五至六节也有同样的记载。³

罗德斯也坚信耶稣就是耶和华。在《圣经解答全书：难题得解》(*The Complete Book of Bible Answers: Answering the Tough Questions*)一书中，他花了两页的篇幅，专专回答此一问题：有何圣经证据证明耶稣就是耶和华？他引用多处经

³ 盖斯勒(Norman Geisler),《系统神学,第二册:神,创造》(*Systematic Theology, vol. 2: God, Creation*)(Minneapolis: Bethany House, 2003),280页。盖斯勒基本上重复了在《贝克基督教护教学百科全书》(*Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*)(Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999),129和731页)中的阐述;以及《当怀疑论者发问时》(*When Skeptics Ask*)(Grand Rapids, MI: Baker Books, 1990, 1996),105-106页。

文，最后下结论说：显然，耶稣就是耶和華。⁴

我们同意盖斯勒和罗德斯的解释——耶稣就是耶和華，因此无法同意哥林多后书三章十七节的“主”仅是指旧约的耶和華，而非新约的主耶稣。毕竟，整段经文的上下文乃是论到使徒新约的职事胜过旧约摩西的职事。保罗又为何说要转向旧约的耶和華，而非新约的主耶稣呢？

圣经说，“主就是那灵。”盖斯勒和罗德斯预先认定这是不可能的事，再试图为自己的结论寻求解释。这在释经学上是无法立足的，并露出他们看系统化神学过于圣经权威的马脚。

盖斯勒论证的逻辑谬误

盖斯勒自称坚信应用严格的逻辑研读圣经；⁵为此他与布鲁克斯(Ronald Brooks)合著《来，我们来理论》，他在该书

⁴ 罗德斯(Ron Rhodes),《圣经解答全书：难题得解》(*The Complete Books of Bible Answers: Answering the Tough Questions*)(Eugene, OR: Harvest House Publishers, 1997), 115-117页。

⁵ 事实上，对加斐尔(Lewis Sperry Chafer)(达拉斯神学院的创始人)而言，该实行与正统的更正教信仰相违背。他写道：

正统的更正教信仰。正统的更正教信徒长久以来持守某些有清楚定义的圣经信条：

- a. 圣经是神准确无误的话。
- b. 圣经是信仰与实行的唯一准则。
- c. 人类的理智和知识都应该完全服从圣经。〔粗体加示〕
- d. 在圣经以外没有内里的亮光或新增的启示……
- e. 除新约作者之外，界定真理的权柄再没有赐给过任何教会或个人。

加斐尔,《系统神学,第一册:序论,书目,神学主体》(*Systematic Theology, Volume 1: Prolegomena, Bibliology, Theology Proper*)(Dallas, TX: Dallas Theological Seminary, 1947), 15页。

加斐尔所要说的意思——人类的理智应该服从圣经的启示，而非凌驾于其上——是很正确的。人类的理智不仅有其限制，也可能犯错。但是本文

中提出多个逻辑谬误的例证。由于他十分熟谙逻辑和辩证，当我们看见他在批评李常受对林后三章十七节的解释时，犯了自己书中抨击的逻辑谬误，实在令人难堪。例如，盖斯勒和罗德斯说，根据“许多解经家”所言，从哥林多后书三章十七节来看，没有证据支持子就是那灵的说法。此种根据“许多人说”的论调，被盖斯勒和罗德斯认定为“众口铄金”（*argumentum ad populum*）；他们为此做出以下定义：

这是依据众意断定真理的错谬，相当于：接受这个，因为大家都这么说。这只不过是人云亦云，而非以事实为据。这只是选择顺应潮流，而舍弃完善的论证。这是企图满足与少数菁英看法一致的“趋附心理”，还要求所有人尾随。这种伎俩至少对希特勒是有效的！⁶

而诉诸于“许多解经家”所言，也同样陷入“诉诸权威”（*argumentum ad verecundiam*）的陷阱，盖斯勒对此的描述是：

“接受这个，因为有权威人士如是说。”我们都知道，“权威”可能会错，也时常犯错。此外，权威彼此也可能持相反意见。我应该接受哪一方呢？对权威的倚赖绝不该取代证据或严谨的推论。⁷

明显的，当盖斯勒和罗德斯批评基督教研究院的文章时，鲜少提出证据支持自己的论点，说明为何根据哥林多后书三章十七节复活的主不是圣灵。相反的，他们以“许多解经家”所暗指的权威为借口，从而回避提出证据的责任。

最后，盖斯勒和罗德斯的论证符合“特殊请愿”（*special*

所要表达的是，盖斯勒甚至对他自己提倡的原则也不忠信，反而使用逻辑谬误来达到自己的目的。

⁶ 盖斯勒和布鲁克斯（Ronald Brooks），《来，我们来理论：逻辑思维导论》（*Come: Let Us Reason: An Introduction to Logical Thinking*）（Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1990），97页。

⁷ 同上，98页。

pleading)的定义:

还有一种办法可以让相反的观点无法得到公平对抗的机会。只引用支持其中一个观点的证据,其他的撇置不谈。这种错谬相当于:你该接受此一观点,因为我所选择的证据支持了此一观点(虽然忽略了其他的证据)。⁸

举例而言,盖斯勒和罗德斯所作的分析完全忽略哥林多前书十五章四十五节下:“末后的亚当成了赐生命的灵。”末后的亚当公认是指着基督说的,包括盖斯勒也不例外。⁹而在此译为“成了”的希腊字与约翰福音一章十四节所用者相同:话成了肉体。约翰一章十四节说到神儿子成为肉体,进入人性。而哥林多前书十五章四十五节则是说到基督在复活里得着荣耀(参约七39,路二四26)。在复活里,基督成了赐生命的灵。¹⁰虽然在基督教研究院对李常受与地方召会教训的重新评估中,米勒艾略特也将此点列入他的讨论之中,但盖斯勒却视若无睹。可见,他们极度选择性地检视论证的内容,然后据之以建构他们的论点。

其他人怎么说

盖斯勒和罗德斯说,没有“真正的证据支持”哥林多后书

⁸ 同上,102页。

⁹ 盖斯勒,《贝克基督教护教学百科全书》(*Baker Encyclopedia of Christian Apologetics*) (Grand Rapids, MI: Baker Books, 1999), 487页。

¹⁰ 有些人说,这里的灵不是圣灵。但是需要注意的是,“赐生命的”一词的希腊字根是 *zoe*, 该词在新约中通常指神神圣的生命(例如弗四18)。那灵所赐的正是这样的生命(林后三6),而末后的亚当基督所成为的也正是这位赐生命的灵。在《贝克基督教护教学百科全书》第663页,盖斯勒对本节提出了一个完全不能让人满意的解释。他说,“赐生命的灵指的不是复活身体的性质,而是复活的神圣起源。”我们同意“赐生命的灵”并非指基督身体在复活中的性质,但盖斯勒的解释并未忠于经节原文。本节并非着重复活的起源,而是着重基督作为末后的亚当成了什么。

三章十七节指的是基督这个说法,并提到“许多的解经家(未列名)”赞同他们的观点——主指的是耶和華。这两句话制造一个假象,似乎只有李常受认为本节中的主指的是基督。一面,圣经的本文足以见证叫我们相信“主就是那灵”,以及“末后的亚当成了赐生命的灵”;另一面,也确实有多位重要的学者和圣经教师认定在新约使徒的教训中,基督与那灵是等同的。若是这样的宣告要被定罪为形态论,那盖斯勒和罗德斯也必须定罪:

- Athanasius
- Marius Victorinus
- John Albert Bengel
- Charles Hodge
- Robert Jamieson, A. R. Fausset, and David Brown
- Joseph Cook
- Marvin Vincent
- Andrew Murray
- Herman Gunkel
- A. B. Simpson
- James Denney
- Alexander Balmain Bruce
- C. H. Dodd
- William R. Newell
- Lucien Cerfaux
- William Barclay
- Prosper Grech
- Neill Q. Hamilton
- Karl Barth
- Eduard Schweizer
- C. A. A. Scott
- S. H. Hooke
- Hendrikus Berkhof
- David Hill
- F. F. Bruce
- David Somerville
- John Peter Lange
- Henry Barclay Swete
- Adolf Deissman
- W. H. Griffith Thomas
- Thomas Rees
- Robert C. Moberly
- Alan H. McNeile
- Terrot R. Glover
- R. Birch Hoyle
- H. Wheeler Robinson
- W. F. Lofthouse
- R. H. Strachan
- G. R. Beasley-Murray
- James D. G. Dunn
- Walter Kasper
- G. W. H. Lampe
- Walter C. Wright, Jr.

- Richard B. Gaffin, Jr.
- Bruce Demarest
- Ernst Käsemann
- Gordon Lewis
- Carl F. H. Henry
- Mehrdad Fatehi
- Lewis B. Smedes
- John S. Feinberg

以上的解经家皆根据哥林多前后书的这些经节,认为基督与那灵等同。“肯定主耶稣基督就是那灵的学者与圣经教师”一文列举了这些解经家著作的摘录。

结 论

盖斯勒和罗德斯指称,李常受对哥林多后书三章十七节的解经是没有基础的;其实他们的说辞才是没有基础的。对保罗话语的解释是不能自订章程的。李常受解经是根据哥林多后书三章和四章的上下文,根据旧约的耶和华等同新约的主耶稣,并根据许多备受推崇之教师的著作。盖斯勒和罗德斯抹煞保罗本节话语的明显意含,并漠视哥林多前书十五章四十五节的经文,只因为这些经节不符他们在圣经以外自订的神学框架。他们只好犯许多逻辑的谬误来支持自己的假设。神的话语应该得到应得的尊重。

肯定主耶稣基督就是那灵的 学者与圣经教师

本文列举以下之引文,并不代表其作者在所有的解经上完全同意李常受和地方召会的教训,也不表示地方召会完全同意他们在真理上的每一点见解。但是,他们每一位都视主耶稣与那灵为等同。

研读上下文、“转向主”、“主就是那灵”,你就会看见这里乃是指着子说的。Athanasius, "Against the Arians, I, 4: 11," *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers of the Christian Church, Series 2, Vol. IV*, Philip Schaff and Henry Wace, eds., (Grand Rapids, MI: Wm. B. Eerdmans Publishing Company, 1891), p. 312

在某种意义上,圣灵就是耶稣基督自己,但却是看不见的基督、在里面的基督、与魂对话并教导、赐悟性的基督。Marius Victorinus, quoted in Henry Barclay Swete, *The Holy Spirit in the Ancient Church* (London, Macmillan and Co., Ltd., 1912), pp. 306-307

17. 如今主就是那灵——[主(他们所应该转向的对象, 16节)就是那灵(在得救时接受,比较罗八9~11……我们乃是转向作为那灵的主。)]主的灵在哪里——基督在哪里,哪里就有基督的灵;基督的灵在哪里,哪里就有基督;罗八9~10。John Albert Bengel, *New Testament Word Studies* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1971), p. 288

明显的,这里的主是指基督。这还不仅是按照新约的通则,主都是指着基督说的,也是因为这里的上下文支

持这个关联。十四节说，帕子在基督里已经除去了，十六节又说，当心转向主时，帕子就除去了，并且主就是那灵。Charles Hodge, *An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1859, 1980), p. 73

“主就是那灵”，也就是说，基督就是圣灵。二者乃是一，是无异的。Charles Hodge, *An Exposition of the Second Epistle to the Corinthians* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1859, 1980), p. 74

17. 主—基督(三14,16,四5)就是那灵——“那”灵，就是六节所说的那灵，在本段插入的话(7~16节)之后再次提起。Robert Jamieson, A. R. Fausset, and David Brown, *A Commentary on the Old and New Testaments, vol. 3* (Peabody, MA: Hendrickson Publishers, 2002), p. 345

值得注意的是，我们的主常被早期基督徒著者称作“那灵”和“神的灵”。“子就是圣灵”是很平常的发表。以格纳提(Ignatius)说：“基督是圣洁的灵”特土良(Tertullian)写道：“神的灵与神的理智——理智的话语以及话的理智和灵——我们的主耶稣基督两者皆是。”居普良(Cyprian)和爱任纽(Ireneus)说：“祂就是圣灵。”Joseph Cook, *The Boston Monday Lectures, vol. 1* (London: Richard D. Dickinson, 1881), p. 78

保罗视基督在身位上与那灵等同(林后三17)。此外，在罗马八章九至十节中，“神的灵”、“基督的灵”及“基督”作为同义词交替使用。Marvin R. Vincent, *Word Studies in the New Testament, vol. IV* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1887, 1980), p. 243; see also vol. III, pp. 308 and 423

当我们的主耶稣被高举到那灵的生命里，祂才成为“主灵”，祂才能赐下新约的灵，并在那灵里亲自临及祂的

子民。Andrew Murray, *The Spirit of Christ* (Fort Washington, PA: Christian Literature Crusade, 1963, 1978), p. 167; see also p. 168

保罗在某些经文中直接将那灵与基督视为等同(林前十五45;参六17,林后三17),似乎非常奇怪。根据这些经文,那灵并非借由基督而来;反之,基督自己就是这灵。Hermann Gunkel, *The Influence of the Holy Spirit: The Popular View of the Apostolic Age and the Teaching of the Apostle Paul*, translated by Roy A. Harrisville and Philip A. Quance II (Philadelphia, PA: Fortress Press, 1979), p. 113

我们要记住……圣灵将自己与主耶稣视为等同,保惠师的来临就是耶稣自己临及人心。A. B. Simpson, *When the Comforter Comes, 2nd day* (Harrisburg, PA: Christian Publishers, c1911)

当然,主就是基督,而那灵就是保罗在第六节所已经提到的,就是圣灵,是在新约之下的生命之主并赐生命者。转向基督的人就接受那灵……因此实际上,二者可视为一……就基督徒的经历而言,基督的灵与基督自己并没有区别……James Denney, *The Second Epistle to the Corinthians* (London: Hodder and Stroughton, 1894), pp. 133-134

因此,有时在“主就是那灵”以及“主灵”的经文中,那灵与基督被视为一。就着主观的经历而言,二者的内住是无法区辨的。对人的感觉来说,二者就是一个。那灵乃是主的另一身分(alter ego)。Alexander Balmain Bruce, *St. Paul's Conception of Christianity* (Edinburgh: T&T Clark, 1896), p. 254

但是保罗不仅将神的灵与基督的灵划上等号,他更将祂们与基督的人位划上等号。我们读到“主就是那灵”,又读到,“变化成为与祂同样的形像……乃是从主灵变化

成的。”在使徒的观念里，“基督”、“基督的灵”与“神的灵”实际上就是同义辞。基督在复活时成了给人类的赐生命之灵……David Somerville, *St. Paul's Conception of Christ* (Edinburgh: T&T Clark, 1897), pp. 117-118; see also pp. 121, 122

“但他们的心所转向的主，就是那灵。”对于这节经文已经不少人作出勉强的解释，却没有发现这些解释直接违背字面的意义及其上下文……在此，我们看见基督与圣灵等同；即心所转向之主，实际上与得救时所接受的圣灵毫无不同。John Peter Lange, *Commentary on the Holy Scriptures: Critical, Doctrinal and Homiletical*, translated and edited by Philip Schaff, Volume 10, "The Second Epistle of Paul to the Corinthians" (Grand Rapids, MI: Zondervan Publishing House, 1960), p. 58

运行的那灵在实际上就等同于耶稣基督。因此，圣保罗写道：人若没有基督的灵，他就不是属基督的。但基督若在你们里面，身体固然……是死的，灵却……是生命。显然，拥有基督的灵被完全视为基督自己的内住。同样的思路也可见于以下的话：主就是那灵，主的灵在哪里，哪里就有自由。但我们众人……就渐渐变化……从主灵变化成的。在此，“主的灵”与“主灵”（基督在其得荣之生命的大能里）实际上被视为等同。Henry Barclay Swete, *The Holy Spirit in the New Testament* (Grand Rapids, MI: Baker Book House, 1910), pp. 300-301; see also pp. 301-304

身为纽玛，作为那灵，活的基督并非远在上天，高不可攀；祂乃是相近的，就在我们这可怜的地上，在祂自己的子民里面居住并管治。在这方面，七十士译本里多有明言，而且是保罗自己创建了一个显著的定式：

主就是那灵，
末后的亚当成了赐生命的灵，
与主联合的，便是与主成为一灵。

Adolf Deissmann, *Paul: A Study in Social and Religious History*, translated by William E. Wilson (Gloucester, MA: Peter Smith, 1912, 1972), p. 138; see also p. 140

在神的灵和基督的灵与基督自己之间有一个紧密的联系。基督与那灵之间无法区分开来。哥林多后书三章十七节是关键的经文：“如今主就是那灵。”二者联系紧密到一个地步，布鲁斯(Bruce)甚至说，“那灵就是主的另一身分。”W. H. Griffith Thomas, *The Holy Spirit* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1986), p. 34

基督与那灵虽有不同却又一样，虽是一样却又不同。W. H. Griffith Thomas, *The Holy Spirit* (Grand Rapids, MI: Kregel Publications, 1986), p. 144

在保罗思想的核心，也就是他自己的思想里，基督与那灵在实际上并在素质上是一；但在保罗思想的外围，也就是在他使用当时语言的思想里，基督与那灵在形式上有所区别。Thomas Rees, *The Holy Spirit in Thought and Experience* (New York: Charles Scribner's Sons, 1915), p. 101

此一恩典，此一平安，不再仅仅存在于耶稣基督的人位——而是借着耶稣基督的人位，赐给了你并在你里面：这位在你里面的基督是谁？而在你里面的基督如何在那灵里，并作为那灵施行拯救？你里面的基督，或你里面的基督之灵；这并非不同的实际；而是一者为另一者的凭借。乃是在基督的人位里，永远的神在人性里向人启示出来；乃是在祂的灵的人位里，成肉体的基督才与每一个人的灵同在。圣灵主要是以“成肉体者”之灵向我们启示出来。Robert C. Moberly, *Atonement and Personality* (London, John Murray, 1917), p. 194

祂向他们吹一口气，并对他们说，“你们受圣灵。”(λάβετε πνεῦμα ἅγιον)。这并不是祂借着祷告，赐给他们

一个不是属于或出于祂自己的灵。这乃是祂赐给他们那生命的灵——也可以说，就是祂自己。Robert C. Moberly, *Atonement and Personality* (London, John Murray, 1917), pp. 196-197

他是如此笃信他被复活之主的灵充满，所以他在论到基督和圣灵时所用的辞语有时几乎无法区分。神的灵与基督的灵是同一位灵(罗八9)。基督与圣灵平行并用：“但与主[基督]联合的，便是与主成为一灵”(林前六17)。“祂儿子的灵”(加四6)。祂灵在我们里面的人里，等于基督借着信安家在你心里(弗三16~17)。“耶稣基督之灵的供应”(腓一19)。最明显的，“主就是那灵”(林后三17)。“主灵”(18节)。“末后的亚当成了赐生命的灵”(林前五45)。

因此，如果神的圣灵就是基督的灵，我们就可以说，基督或圣灵在基督徒里面，或说他们在基督里面。Alan H. McNeile, *St. Paul: His Life, Letters, and Christian Doctrine* (Cambridge: University Press, 1920), pp. 283-284

保罗在他处明确指出，“主就是那灵，主的灵在哪里，哪里就有自由。”对他而言，那灵与复活的基督根本无法区分。祂是我们——新生命的源头、神对人最坚定的旨意、荣耀的盼望、爱、喜乐、和平与安息之恩典的源头。Terrot R. Glover, *Paul of Tarsus* (London: Student Christian Movement, 1925), p. 219

十七节的“主”与十六节所提的是同一位，指的也是十四节里的“基督”。从上下文似乎可看出主就是基督，也是在祂脸上的“荣耀”(18节，四6)。因此，我们可下结论说，保罗所言“主就是那灵”的意思是“主(复活的基督)就是那灵。”R. Birch Hoyle, *The Holy Spirit in St. Paul* (Garden City, NY: Doubleday, Doran, & Company, 1928), p. 143

对释放者——耶稣基督（“主就是那灵”，林后三17、18）——信心的降服，使里面的人与祂联合。祂与律法一样是属灵的；但与律法不同的是，祂能够释放律法所定罪的。用神学的术语来说，在“称义”和“圣别”中，信心的联合乃是与主灵，就是与复活升天的基督一个属灵的联结。H. Wheeler Robinson, *The Christian Experience of the Holy Spirit* (New York: Harper & Brothers, 1928), p. 230

其被称作神的灵，以及基督的灵；或是在基督里运行之生命的灵（罗八2）。在另一段经文中，主——基督——与那灵被视为等同（林后三17）。W. F. Lofthouse, *The Father and the Son* (London: Student Christian Movement Press, 1934), p. 179

“主就是那灵”将耶稣与那灵划上等号，至少是在人的经历中是如此。主乃是复活并被高举的耶稣，神已赐给祂“超乎万名之上的名”（腓二9）。不仅如此，我们可以这样说，犹太人不需要转向耶和華，只要转向基督。在罗马八章九至十一节，基督徒里面基督的生命等同于那灵的生命。R. H. Strachan, *The Second Epistle of Paul to the Corinthians* (London: Hodder & Stoughton, 1935), p. 88

因此，“圣灵的交通”也是“神儿子的交通”（林前一9）。仅仅说基督既被高举到神的右边，就将那灵浇灌下来还不够；那灵在召会中的同在，就是主的同在：因为“主就是那灵”（林后三17）。C. H. Dodd, *The Apostolic Preaching and Its Developments* (London: Hodder & Stoughton (1936, 1944), p. 62

这极大奥秘的另一面是罗马八章十节：基督在我们里面。虽然我们知道，基督是借着祂的灵在我们里面，但却是基督自己在我们里面。那灵能使基督在我们里面，可见于林后三章十七至十八节美妙的陈述：如今主就是

那灵……我们就渐渐变化成为与祂同样的形像，从荣耀到荣耀，乃是从主灵变化成的。再者，保罗在林后十三章五节郑重的说：“岂不知耶稣基督在你们里面么？”William R. Newell, *Romans: Verse by Verse* (Grand Rapids, MI: Kregel Classics, 1994), p. 302

因为这里有定冠词(το πνεῦματ),所以我们认为保罗指的是圣灵……但“我们的心几时转向主，帕子就几时除去了”(三16,根据出埃及记三四34)。保罗将“主”当作基督,并且他补充道:主就是圣灵。Lucien Cerfaux, *Christ in the Theology of St. Paul*, translated by Geoffrey Webb and Adrian Walker (New York: Herder and Herder, 1952, 1959), p. 293

在这段经文中,保罗为许多人设下了一个神学难题。他说,“主就是那灵。”他似乎将复活的主与圣灵划上了等号。我们必须记得,保罗并不是在写神学著作,他乃是在陈明他的经历。其实在基督徒的经历中,那灵的工作与复活之主的工作是一个,是不可分的。我们所接受的力量、亮光、引导是从那灵而来,正如从复活的主而来一样。重要的是我们要有经历,如何表述并不重要。William Barclay, *The Letters to the Corinthians* (Philadelphia, PA: Westminster Press, 1954, 1956), p. 216

在此我们只阐述我们认为对林后三章十七节最合式的解释。

按照此一解释,十七节上半句的主语乃是“主”(Kyrios)。“灵”(Pneuma)指的是圣灵,也就是神圣三一的第三者,而这里的“主”则与十六节的“主”等同。

十七节不是独立的一节,也没有另起一个新的思路——请注意这里的介系词 *de*——而是延续十六节。如果十七节是独立的,也就有足够的理由将这里的主(Kyrios)应用在基督身上;但因为这是连接的句子,所以读者的心思还

没有足够的时间和机会将其注意力转向另一个主语。故此,十七节的主(Kyrios)就是十六节的主(Kyrios)。

既然十七节上半是接续十六节,这里的“是”(estin)就是解释性的,十七节也就是十六节接续的说明。十六节所提到的Kyrios就是那灵。但这灵指的是谁呢?

十七节下说那灵使人自由。我们从罗马八章得知,自由的灵与奴役人的律法字句相对,这灵就是圣灵。这就证实在本节的上下文中——二章与三章——毫无疑问的,当保罗提到灵时,他所指的乃是圣灵。Prosper Grech, "2 Corinthians 3, 17 and the Pauline Doctrine of Conversion to the Holy Spirit," *Catholic Bible Quarterly*, XVII (Washington, DC: Catholic Bible Association of America, 1955), pp. 421-422

根据我们从保罗在这方面的思想所看见的,“成为”一辞预言基督与那灵等同,这只能在祂复活的时候发生。在林后三章十七节,我们看见那灵与主等同(就是复活、被高举的主)。Neill Q. Hamilton, *The Holy Spirit and Eschatology in Paul*, *Scottish Journal of Theology Occasional Papers*, No. 6 (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1957), p. 14

祂[那灵]一点不差就是耶稣基督自己的人位与行动:祂伸出的手臂;祂自己在祂复活大能里——也就是在祂启示的大能里,因为这开始于祂复活的大能,并从此继续祂的工作。Barth, *Church Dogmatics*, IV:2: *The Doctrine of Reconciliation*, G. W. Bromiley & T. F. Torrance, eds. (Edinburgh: T&T Clark, 1958), pp. 322-323

在六节和八节,新的职事被描绘为受那灵管治,而非受字句管治。接着又给我们看见,不信的犹太人仍旧活在帕子之下,这帕子在基督里已经除去了(14节)。转向主(14节的基督),帕子便除去了。“主就是那灵”这句话连接两个思想。以色列人必须转向被高举的主,

而非转向摩西。这位被高举的主与那灵等同。这给我们看见，转向祂就是转向在那灵里的新职事。说“保罗认为基督和那灵有相同的功用，但他在其他处并未将祂们视为等同”，这并不全然真确。Eduard Schweizer, "πνεῦμα, πνευτικόν" in *Theological Dictionary of the New Testament*, vol. VI, Gerhard Friedrich, ed., translated and edited by Geoffrey W. Bromiley (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1968), p. 418

在所有与当前基督徒经历有关的事上，无论是道德的或属灵的，保罗将天上的基督与圣灵完全视为等同。Charles A. Anderson Scott, *Christianity according to St. Paul* (Cambridge: University Press, 1961), p. 260

我们说过耶和华在以色列历史中的行动，祂如何指引先知的作为，推动先知的说话。但乃是一直到人子升到祂之前所在之处，末后的亚当成了赐生命的灵，那灵才能进到信徒里面，并成为他们的生命，在他们里面供应耶稣的生命。正如保罗所言，使耶稣的生也显明在我们这必死的身体上(林后四11)。S. H. Hooke, "The Spirit Was Not Yet," *New Testament Studies*, vol. 9, Issue 4, July 1963, p. 380

十七节与十八节中的“主”就是指着基督说的。祂自己就是那灵。正如十八节所重复的：如同从主灵(直译，是灵的主)变化成的。哥林多前书六章十七节给我们看见保罗这个观念的其他特点：但与主联合的，便是与主成为一灵；而在罗马八章九至十一节，住在信徒里面的神圣人位又被称为那灵、神的灵、基督的灵和基督。Hendrikus Berkhof, *The Doctrine of the Holy Spirit* (Richmond, VA: John Knox Press, 1964), pp. 24-25; see also pp. 18, 25-27

在此段上下文中，“主”必定是指基督，因为十四节清楚陈明“帕子是在基督里除去的”。十七节接着宣告，“如

今主就是那灵”，这也就是说，我们所转向以得光照与悟性的主，乃是那灵。这灵在历史上就是赐生命并在里面释放的能力，也是基督在召会中运行的凭借。

17节 如今主就是那灵：……保罗在他处将主(基督)与那灵区分开来(参林前十二4, 林后十三14),但是在行动上祂们就是一。因为乃是借着那灵,复活之主的生命才得以分赐到信徒里面,并在他们里面得以维持(参罗八9~11, 林前十五45下注)。F. F. Bruce, ed., *New Century Bible* (London: Oliphants, 1971), p. 193

最近有一种解释开始受到欢迎,这也体现在新英文圣经(NEB)对本节的翻译上:“如今这段里所说的主就是圣灵。”这种观点将本句视为出埃及记三十四章三十四节的解释。圣经说摩西所转向的主,以及犹太人今日应当转向以蒙光照的主,乃是圣灵。以上对这段经文中之难题的解释并不够充分,因为在十六节,犹太人为使帕子除去而所应当转向的主,显然是主基督,如十四节所含示的。如果保罗在十七节是将主的身位与出埃及记所描述的视为等同,他必定先指基督,然后再宣告主基督就是那灵。G. R. Beasley-Murray, "2 Corinthians," *The Broadman Bible Commentary, vol. 11: 2 Corinthians-Philemon* (Nashville, TN: Broadman Press, 1971), p. 26

保罗认为被高举的耶稣等同于那灵——不是一种属灵的存在、属灵的层次或范围,而是那灵,就是圣灵。内住基督论对保罗而言就是灵论。在信徒的经历中,基督与那灵并没有区别。James D. G. Dunn, "1 Corinthians 15:45 - last Adam, life-giving Spirit," *Christ and Spirit in the New Testament*, Barnabas Lindars and Stephen S. Smalley, eds. (Cambridge: University Press, 1973), p. 139; see also pp. 132-133, 141; "Jesus - Flesh and Spirit: An Exposition of Romans I. 3-4," *Journal of Theological Studies, XXIV:1*, April 1973, p. 67; *Christology in the Making: A New Testament*

Inquiry into the Origins of the Doctrine of the Incarnation
(London: SCM Press, 1980), pp. 145, 146)

因此，那灵乃是耶稣基督这位新世界之主能让我们取用的凭借和力量，也是我们能以认识祂的所在。在召会中、在个别信徒里并在世界中，那灵乃是被高举之主随时的同在。对保罗而言，“在灵里”与“在基督里”几乎是可以对等互换的发表。Walter Kasper, *Jesus the Christ* (New York: Paulist Press, 1976), p. 256

耶稣应许说，真理的灵要永远与你们同在。这不过是“我不撇下你们为孤儿；我正往你们这里来”这个应许的另一说法。因为耶稣就是以内住的灵的方式回来的。G. W. H. Lampe, *God as Spirit* (Oxford: Clarendon Press, 1977), p. 10

保罗似乎再一次将圣灵与复活的基督视为等同。看来保罗并不是对神本质存在的议题感兴趣，那个议题结果带进了三一神学的论证。但他似乎的确在意哥林多人是否明白他们所寄望的基督就是他们所经历的圣灵。乃是借着圣灵，基督得以光照他们的心与心思。基督乃是作为赐生命的圣灵临及他们，并继续带领他们经历荣耀的新历程，使他们越过越像祂。对保罗和他的读者而言，复活的基督与圣灵在经历上并无区别。基督在灵里与他们相会。是基督的灵赐他们生命。简言之，复活的主就是灵(纽玛)——灵(纽玛)就是基督。Walter Clifford Wright, Jr. "The Use of Pneuma in the Pauline Corpus with Special Attention to the Relationship between Pneuma and the Risen Christ," Ph.D. Dissertation, Fuller Theological Seminary, 1977, p. 246

哥林多前书十五章四十五节下与哥林多后书三章十七节上，从各自的上下文可以看出，是紧密相连的。所以我们很难不下这个结论：在耶稣复活之后有一个等同。因

为基督在复活时成了赐生命的灵，如今祂就是那灵。Richard B. Gaffin, Jr., *Resurrection and Redemption: A Study in Paul's Soteriology* (Phillipsburg, NJ: Presbyterian and Reformed Publishing, 1978, 1987), p. 96; see also pp. 86, 95

然而，那灵乃是被高举之主在地上的彰显……Ernst K? semann, *Commentary on Romans* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1980), p. 241

住在信徒里面的灵，就是得荣耀之主的灵。Carl F. H. Henry, *God, Revelation and Authority*, VI:2 (Waco, TX: Word Books, 1983), p. 400

保罗说，耶稣基督，也就是第二个亚当，在复活之后成了赐生命的灵（林前十五45）。无论我们如何去解读“成了”这个动词，明显地他几乎将复活的耶稣与神圣之灵等同。保罗说了一句令人费解的话：主就是那灵（林后三17）。如果他说，“主差遣那灵”或“那灵是神圣的”，事情就简单多了。但我们需要面对保罗实际所说的话。

我们也应该注意罗马八章中那灵与基督的交替使用。在短短几节圣经中，保罗提到“灵在我们里面”、“基督在我们里面”，以及“神的灵”与“基督的灵”。所以，撇开上下文和文法的细节不谈，我们至少可以说：那灵与基督是不可分的。Lewis B. Smedes, *Union with Christ* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970, 1983), pp. 26-27

本句〔林后三17〕中的“主”是谁呢？解经家有时认为这是指出埃及记三十四章的耶和華说的。倘若新约的灵就是耶和華的灵，旧约和新约也就不相抵触了。但是保罗的整个论点不是要给人看见两约的相同，而是两约的对比。他想说的是，以色列已经进入一个历史时期，他们如今需要正视耶稣——出人意表的弥赛亚——的宣告。

主就是耶稣。这是保罗一贯的教训。十七节的主就是具体的、个别的耶稣，祂死而复活，如今乃是“万有”的主。这位明确的、具体的耶稣，就是那灵。Lewis B. Smedes, *Union with Christ* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1970, 1983), pp. 39-40

当保罗说“主就是那灵”时，他乃是在高举圣灵的神性(林后三17，参18节)。虽然有些人认为主指的是旧约中的神，但按照邻近的上下文(14节)来看，我们似乎更应该认为使徒是将基督与那灵视为等同。据此，主与那灵是一，就好像耶稣说祂与父是一一样(约十30) Bruce Demarest and Gordon Lewis, *Integrative Theology, vol. 1* (Grand Rapids, MI: Zondervan, 1987), p. 266; the last sentence quotes R. V. G. Tasker, *2 Corinthians, Tyndale New Testament Commentaries* (Grand Rapids, MI: Eerdmans, 1983), p. 66

最重要的是，那灵对保罗而言，在构成上就有基督的特征。基督借其复活完全进入了那灵的范围(罗一4，参八11)。的确，保罗能说，基督借其复活成了“赐生命的灵”(林前十五45)这就是说，被高举的基督如今乃是在那灵里、借着那灵并作为那灵让人经历。James D. G. Dunn, *The Christ and the Spirit, vol. 2: Pneumatology* (Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans, 1998), p. 16; see also pp. 338, 341

然而，基督与那灵行动上的等同，也极可能包括存在(ontic)或本质(ontological)上的——用今天神学的用语和观念上的分别来说，这已经超过单纯功能上的等同了。换句话说，我们不应该仅仅说那灵在扮演基督的角色，或者说那灵只是在代表基督。相反的，在某种意义上，复活的主自己实际上借着那灵与人同在并活动；如果说二者之间没有某种存在或本质上的关联，这是无法想像的。因此，我们似乎可以认为就着保罗来说，那灵与基督之间有一种本质——虽然也是行动的——的等同。Mehrdad Fatehi,

The Spirit's Relation to the Risen Lord in Paul: An Examination of Its Christological Implications (Tübingen, Germany: Mohr Siebeck, 2000), p. 305; see also p. 332

也有一些经文教导子与灵是一。在罗马八章九至十节,保罗说到圣灵的内住,但他却说人若没有圣灵,就不是属基督的。因此,人有了基督,也就有了圣灵,反之亦然。这一切都含示二者的合一。此外,想想哥林多后书三章十七节。我们已经看过,此节说主就是那灵。而译为主的 *kyrios* 乃是希伯来文 *yhwh* 的希腊字。许多人认为主是指着耶稣说的;当然,祂常常被称为主。如此一来,本节便是宣告子与灵的合一。John S. Feinberg, *No One Like Him* (Wheaton, IL: Crossway Books, 2001), p. 467