



改變形像

中國基督教本土與全球發展

2017

現代中國本土基督教神學之發展
學術研討會論文集

郭承天、周復初、張證豪 合編

TRANSFIGURATION:
2017 SYMPOSIUM ON LOCAL AND GLOBAL DEVELOPMENT
OF CHINESE CHRISTIANITY

目 錄

序言..... 郭承天等 005

主題一：神學論述與聖經翻譯

1. 中國基督教九十九條論綱：恢復與調適..... 郭承天 013
2. 論倪柝聲的基督觀..... 謝仁壽等 038
3. 召會的核心神學觀點基督與教會之演變與影響..... 劉遠城 074
4. 儒家與聖經關於罪性的探討與對治..... 陳小雯 092
5. 文本化翻譯與多聲部呈現：當代聖經漢譯考察..... 任東升 110

主題二：近代中國基督教的本土化發展

6. 效法聖經人物迦勒：以真耶穌教會的高大齡為例... 王惠姬 135
7. 真耶穌教會宣道理念與策略：以日治時代〈臺灣... 陳宏模 172
傳道記〉為例
8. 紅軍長征隊伍中的傳教士：蕭克將軍與薄復禮的... 曾慶豹 208
一段「友誼」
9. 本色化運動下西南少數民族教會的靈恩運動..... 胡其瑞 226
(1920-1960)
10. 從溫州視角看家庭與三自教會的歷史淵源、名稱... 朱建忠 253
定義、與教派傳統

2

論倪柝聲的基督觀

謝仁壽

臺灣基督徒信仰研究學會研究員

oikonomia123@gmail.com

周復初

中央大學榮譽教授

choufuchu@gmail.com

摘 要

倪柝聲在中國建立並帶領地方教會時，所處的是一個動盪時代。倪柝聲使用了作者稱之為「去神學術語化」的方法，來處理地方召會外部與地方召會內部的雙重張力，並滿足神學教育和信徒牧養的需要。因此，倪柝聲的基督觀論述中，「應用神學」方面的論述比例要遠遠高過「教義神學」的論述。本文嘗試系統化的整理倪氏基督觀中「教義神學」的內容。倪柝聲的基督觀對於基督的位格、神人二性、道成肉身、基督的意志、基督的十字架與死、基督與聖靈的關係、基督與教會的關係、基督的再來，提供了清楚的描述。倪氏的基督觀涵蓋位格聯合、同歸於一、屬性相通、道成肉身的目的、和信徒有分基督的生命和性情等重要神學觀念，構成了一個嚴謹的體系。倪柝聲也對各種異端基督觀提出了批判。本文根據倪氏的相關文獻，還原基督觀《迦克頓信條》的核心部分，證明倪柝聲的基督觀符合迦克頓式的基督觀。

關鍵字：倪柝聲，基督，神學，神學術語，《迦克頓信條》

壹、倪柝聲的處境對其神學表述的影響

倪柝聲（1903-1972）於1922年與王載夫婦在福州開始第一次擘餅聚會。這次擘餅聚會不僅僅被視為第一處地方召會的建立，也被視為倪氏職事（事工）的起始。¹一直到1952年4月10日倪氏被捕的30年中，基督教內部正處於自由神學（Liberal Theology）²、新正統主義（Neo-Orthodoxy）和保守的基要主義（Fundamentalism）的鬥爭中。³倪氏參與賈玉銘所辦靈光報編輯工作（1924）的時候，受到了保守派基督教的影響，⁴接下來接觸普利茅斯弟兄會「時代論」代表的基要主義，並與內地會建立了長遠的合作關係。⁵倪氏除了從內地會的創辦人戴德生獲得關於「正常基督徒生活」的幫助外，⁶也常常與內地會的西方教士討論神學方面的問題，⁷以至於內地會撤離中國大陸的時候，把其在中國所有的牧養和帶領工作都交給了地方召會。這使得地方召會成為中國基督教保守主義的代表。

倪柝聲生於八國聯軍（1900-1901）後第二年，而中國內地會的創辦人戴德生則於1905年過世於長沙。倪氏的一生幾乎完全與內地會的「堅固並擴展時期（1905-1951）」重疊，⁸也涵蓋了近代中國脫離農業封建社會，邁向現代

¹ 李常受（2005：36-37）；倪柝聲（1991a15：79-80）。

² 趙天恩、莊婉芳（1997：Xv-xvi）；林榮洪（1994：19）。

³ 倪柝聲與以下二十世紀最著名的自由神學家和新正統派神學家們的生平重疊：哈拿克（Adolf von Harnack, 1851-1930）、Charles Augustus Briggs（1841-1913）、布特曼（Rudolf Bultmann, 1884-1976）、Eduard Thurneysen（1888-1974）、巴特（Karl Barth, 1886-1968）、Emil Brunner（1889-1966）、田立克（Paul Tillich, 1886-1965）、托倫斯（TF Torrence, 1913-2007）、漢斯昆（Hans Kung, 1928-）。

⁴ 參考：倪柝聲（1991a15：75-75；1991a5：354-368）。

⁵ 《通問彙刊》和《敞開的門》兩份刊物中大量與內地會有關的記錄說明當時兩個團體間有頻繁的互動。借用內地會為通訊地址的例子有：河南福榮田，參考：倪柝聲（1992b9：64-65）。借用內地會禮拜堂的例子有：浙江麗水，參考：倪柝聲（1992b9：165）。也有許多信徒從內地會轉入地方召會。例如：淮安、孫家橋、和漣水就有這類記錄。參考：倪柝聲（1992b4：181-186）。甚至有整個內地會教會轉入地方召會系統的情況。例如：浙江南溪（1928）、葛嶺（1929）、蔡宅（1928）的聚會，參考：倪柝聲（1992b18：53-56）。

⁶ 倪柝聲（1992b10：44）。

⁷ 倪柝聲（1992b3：154-155）。

⁸ 參考內地會（OMF International）：<https://omf.org/hk/timeline/>。臺灣福音書房編輯的《倪柝

化過程中所有的主要重大事件。動盪的政治環境直接造成國民教育水準的停滯不前。根據《劍橋中華民國史》提供的資料，1933年全中國的大學畢業生總數是7,311名，1934年為7,552名。（當時中國人口估計約在4.3-5億之間）如此微不足道的數字使得中國人口在1934年，每萬人中只有0.88名大學本科教育程度的學生，如此低的比例根本無法應付國家的規模與發展。⁹根據《劍橋中華人民共和國史料》，這個數字到了1949年上升到18.5萬人。即便到了1982年，中國男性的識字率約為人口總數的30-45%，女性為2-10%。¹⁰只有少數核心同工具有高等教育水準，可謂為當時的社會精英分子。

由此觀之，倪氏的聽眾基本上可以分為三大類：

第一，內地會為主（或西方差會）的西方教士：他們往往具有相當高的學歷。以內地會為例，最有名的「劍橋七傑」都是當時牛津和劍橋大學的畢業生。

第二，地方召會內部的同工：這部分又可以分為兩類。倪氏的主要核心同工素質相對整齊，除了往往畢業於當時中國的大學外，某些同工具具有相當的英文水準，也有許多同工接受過神學教育，¹¹是中國的社會和基督教精英。但是，在基層的長老（教會領袖）方面，他們的程度就參差不齊。

第三，一般的聽眾的教育程度則更為有限。

倪柝聲是一位「教牧」型的牧者，一生並沒有撰寫過任何「系統神學」的專著。他的著作，包括《倪柝聲文集》（李常受編輯）和《倪柝聲全集》（江守道編輯）都是後人根據「講道聽抄稿件」整理潤色而成。綜合上述的背景資料，我們可以看出倪氏在當時帶領地方召會時，面臨兩個必須解決的基本問題：

聲文集》則把倪氏的職事分為三個時期：1922-1934、1935-1942與1943-1952，每一輯代表一個時期。倪柝聲（1992a：1）。換句話說，倪氏從出生到被捕這段時間，乃是跟內地會的工作在中國的「堅固並擴展時期（1905-1951）」完全重疊。

⁹ 費正清著，費維愷編輯（1994：448）。

¹⁰ 指的是基本識字能力。參 R. 麥克法誇爾著，費正清編，張書生譯（1992：194）。

¹¹ 倪柝聲（1992c6：51）。另可參考：倪柝聲（1993c1）之判定的實例（二）、判定的實例（十四）、判定的實例（三五）、判定的實例（四八）。

首先，他必須處理地方召會與當時的神學教育的關係。如果地方召會向當時的神學界全面開放，就必然要面臨被自由神學化的危機。這不僅是地方召會，而是當時整個中國基督教共同面對的問題。目前在學術界中，只有趙天恩牧師在中國福音會編輯的《臺灣宣教 50 年》的結語中，清楚的指出倪柝聲並不是反神學，而是反對「自由神學」外。¹²此外，研究者也可以從倪氏在其著作中對所謂「摩登派神學」的批判，得到印證。¹³

其次，倪氏在講道的時候，要面對教育程度兩極化的聽眾：一個群體是少數受過高等教育的社會精英；另一個群體是僅有基本、甚至毫無閱讀能力的聽眾，他們佔了聽眾的絕大多數。以基督觀為例，對於普遍具有大學教育背景的西方教士和中國本土的基督教精英而言，他們較為容易理解西方的、外來的、抽象並複雜的神學術語及觀念，如：位格（Person）、性情（Nature；性質）、同質（*Homoousion*）、異質（*Heteroousion*）、位格聯合（*Hypostatic Union*）、屬性相通（*Communicatio Idiomatum*）。更何況這些術語也往往被神學家所抱怨——約翰加爾文在《基督教要義》1.13.3-5 就抱怨正統神學是不得已才採用位格和性情的語言。對於從未接觸過外來文化的中國一般信徒而言，期盼他們能夠透過此類學術性的神學術語，來理解正統的基督教神學觀念，無異於緣木求魚。這個情況迫使倪氏需要尋找一種一方面能夠同時能夠涵蓋教育程度兩極化聽眾，又能夠傳遞正統基督教信仰的講道方式¹⁴，以奠定地方召會的神學基礎和屬靈傳統。¹⁵

倪柝聲在地方召會內部採取了一種筆者稱之為「去神學術語化」的進路，就是：在講述神學觀念的時候，剝去其神學術語的包裝，而直接講述其核心思想／觀念。¹⁶以基督觀為例，倪氏認為「神真理的中心，就是基督。神

¹² 中國福音會（2002：223）。

¹³ 例如：倪氏對自由神學否定十字架的批判可參考：倪柝聲（1992b15：37）。對自由神學的「聖經有誤」觀點的批判，可參考：倪柝聲（1992b15：84）。倪氏一般以「新派神學」或「摩登派神學」稱呼 Liberal Theology。

¹⁴ 倪柝聲（1993c2：49-50）。

¹⁵ 倪柝聲（1992b14：179）。

¹⁶ 例如：倪氏認為：「說三而一，更好於說三位一體。」參倪柝聲（1991a5：69-70）。

的中心，就是基督」¹⁷——這是典型的「以基督為中心（Christocentric）」主義。倪氏並不拘泥於名詞、字句、方法或「道理（doctrine，教義）」，他認為認識神兒子（的位格）才是重點；也就是說，對於倪氏而言，客觀的神學教義乃是幫助信徒邁向對基督主觀認識並經歷的規範和道路，而非目的。¹⁸因此，灌輸聖經或神學的知識並不是倪氏的主要關注點。¹⁹倪氏希望藉此能夠在戒除自由神學對剛誕生地方召會的影響的同時，又能夠在靈性牧養和神學教育方面，滿足各種聽眾的需要，幫助信徒認識基督的位格，進而對基督產生主觀的經歷，建立真正的基督教信仰。從地方召會的宣教史來看，這種「去神學術語化」使得地方召會的教義變得非常中性，並提高其在不同文化和處境中的被接受程度，間接的促進了地方召會的全球宣教事工。²⁰這個進路對整個中國教會產生了以下二個影響：

第一，這種進路不但成為地方召會的傳統，也因著倪氏的影響力，被大多數的傳統中國教會所採用，作為面對，甚至對抗西方神學與其神學教育系統，並塑造中國自身神學傳統的方法。

第二，想要在倪氏著作中尋找「特定神學術語」，或系統神學中某種特定「論」之專文／專著的研究者，往往錯誤的認為倪氏不但沒有神學、不懂神學、甚至反對神學。最明顯的例子就是前述趙天恩牧師指出，倪氏事實上因為反對當時的自由神學而反對神學教育後，立刻說：「好像西諺所說倒掉洗澡水時，連嬰兒也一起倒掉了。」²¹

因為過去對於倪柝聲思想的研究，忽視了塑造他特有講道風格的歷史背景，造成研究者往往無視於同時在《倪柝聲文集》中出現的，許多類似以下兩極化、並相互矛盾的論述：

¹⁷ 倪柝聲（1991a9：88）。

¹⁸ 倪柝聲（1992b13：67-68）。

¹⁹ 倪柝聲（1991a12：209）。

²⁰ 王實之、吳怡伶、周復初（2014：461-479）。

²¹ 中國福音會（2002：223）。

對於神學的負面評價	對於神學的正評
「你們的思想要受神的話影響，不要受更正教神學的影響。」 ²²	「我們把所有的啟示、解釋，合在一起，分析清楚，來斷定一個真理，這就是神學。正規的神學，就是要看見聖經裡的真理。這個可以叫作教義的神學。我們這樣去讀，就能對聖經的真理有清楚的認識。」 ²³
「道理沒有多大用處，神學沒有多大用處。光有聖經的知識有什麼用？」 ²⁴	「神的話有兩個不同的範圍，第一個範圍是道理、神學的；第二個範圍是生命、屬靈的。這樣分沒有錯。」 ²⁵

表一：倪柝聲評價神學對照表

若非深入研究倪氏當時所身處的大環境，就無法解釋「神學」這個詞在倪氏身上所展現出的兩極化張力，也會導致研究者無法跳脫對於倪氏的定見，而客觀的分析並評估倪氏的神學思想，以致研究者往往認為沒有受過正規神學教育的倪氏不但「反智」，也「反神學」。²⁶

本文嘗試突破這些研究倪柝聲神學思想的盲點，在傳統系統神學基督觀的框架與標準下，分析倪氏相關文字，並將倪氏的文字與相關的神學家比較，以探索並還原倪氏著作中的基督觀。本文採用的原始資料以臺灣福音書房出版的《倪柝聲文集》為主。

貳、分析倪柝聲關於基督之論述

一、三一神

倪柝聲的基督觀源自於其「三一神」觀。倪氏最為完整的三一神觀論述出現於《基督徒報第三期》的問答中。倪氏回應：

²² 倪柝聲（1992c2：24）。

²³ 倪柝聲（1992c5：164）。

²⁴ 倪柝聲（1992c5：180）。

²⁵ 倪柝聲（1993b5：95）。

²⁶ 廖元威、呂沛淵、許宏度（2003：13）。陳濟民牧師撰寫的序中，一方面認定倪柝聲反神學，但是又在同時承認「（他）卻又一套自己的神學系統，而且以它為信徒培訓的基礎，非常注重教導。」這就體現了大部分華人基督教學者在面對倪柝聲的思想時的矛盾。

「三位一體如何解釋？神是一位呢，還是三位呢？」的問題的時候，非常清楚的指出：「神是三而一的。綜上以觀，父是神，子是神，聖靈也是神。然而為何說三而一的神呢？……神只有一個，而父、子、靈，又都是神；既不是三神，則必是三而一的神。這個斷案格，下同），是最合聖經的……（注：說三而一，更好於說三位一體。）」²⁷

倪氏上述的觀點幾乎就是奧古斯丁在其《三位一體論》1.47.-1.58中所言之翻版：

「據我所知大公教會中新舊兩約聖經的注釋者，論到三位一體的時候，都按照聖經教訓人說，父，子，聖靈由於不可分離的平等和同一的本體乃是合一神；所以祂們不是三神，而是一神……他們聽到父是神，子是神，聖靈是神，可是這三位一體不是三神，而只是一神。」

唯一不同的是，奧古斯丁採用傳統的「三位一體（Trinity）」的語言，而倪氏更為傾向於採用「三一（Triune）」的語言。倪氏的三一觀剔除了奧古斯丁相關敘述中大部分的「神學專有名詞」的同時，大體上仍然保持了奧古斯丁敘述的風格和內容。

至於，子與三一神的關係，倪氏在《基督徒報（卷一）》中說到：「神是三而一的，是一而三的。在這三一之中，聖子是第二位。」²⁸在《初信造就（下）》中，他進一步說到：

「這裡不是說到父和子的關係，因父和子的關係是神格中的關係……在職分上、在神的安排（即「經綸」）上、在神的政治（治理）上，神是神，基督是基督。基督乃是神所差來的……基督本來是和神同等的，但是祂甘心樂意作基督，作被差遣的。神是高高在上作神，

²⁷ 倪柝聲（1991a5：69-70）。

²⁸ 倪柝聲（1991a2：146）。

基督是被差遣來作神的工作。這是神政治裡的第一件事。」²⁹

這個論到神在其救贖計畫中產生不同位格的說法（也就是所謂「經綸的三一」）也與奧古斯丁在《三位一體論》1.13.30 中所謂：「他們聽到祂道成肉身，信祂是上帝的兒子；那就是說，他們接受祂是為他們的緣故成了奴僕的形像，比父小，因而相信祂照上帝的形像，是與父同等」的觀點完全一致。³⁰ 倪氏在同時仍在「素質三一」（Essential Trinity）的基礎上強調「本體合一」的觀念，說：「神的兒子的本質就是神，神本體的表現就是神的兒子。」³¹

在同時，倪氏也強調三一神內住在信徒之中的事實。在解釋羅馬書五章 12 節至八章時候，他說到：「基督住在我們裡面是藉著聖靈。這樣內住的結果如何？內住的時間是同時，但工作是有分別的。」³² 這個觀點也可以直接與奧古斯丁在《三位一體論》1.9.19 中所謂：「但當父和子與愛祂們的人同住時，難道聖靈被排除在外麼？……經上既論到聖靈說：『祂與你們同在，也要在你們裡面，』聖靈就當然不能被排除於那居所之外。」呼應。³³ 倪氏雖然從未使用傳統三一觀之「素質合一」（或「素質的三一」）與「位格分別」（或「經綸的三一」）的神學術語，但是，他相關的敘述表明他的三一神觀兩者間取得平衡。

二、基督是神，是神的兒子

倪氏除了直接肯定基督是神外，還根據基督贖罪的工作，³⁴ 並信徒能夠活出神聖的生活，³⁵ 來證明基督是神。倪氏也在大公教會的「信仰規範（*Regula Fidei*）」中，教導基督就是神的兒子。倪氏甚至認為，馬太福音十六章的

²⁹ 倪柝聲（1992c3：240）。

³⁰ 奧古斯丁著，湯青等譯（2010：58）。

³¹ 倪柝聲（1992b13：132）。

³² 倪柝聲（1992b16：354）。

³³ 奧古斯丁著，湯青等譯（2010：49）。

³⁴ 倪柝聲（1991a15：40）。

³⁵ 倪柝聲（1991a6：157）。

「磐石」，指的是耶穌基督是神的兒子的事實／啟示，或神的兒子自己作為救恩的基礎，並教會的根基——教會當被建立在這個磐石上。³⁶從神那裡得著啟示，認識主耶穌是基督，是神的兒子的人是有福的。³⁷故此，倪氏在《讀經之路》中明確提醒基督徒，在閱讀聖經的同時，必須肯定基督是神的事實：「撒但在異端中最大的目的，乃是攻擊基督的身位。」因此，「在聖經裡主耶穌叫我們知道，祂自己就是神。」³⁸

三、基督的神性

倪氏認為，基督的神性就足以證明祂是神的獨生子，³⁹並與神同等。⁴⁰倪氏也認為耶穌基督的救贖，是耶穌基督神性的直接證據，使得基督成為敬拜的對象。⁴¹故此，「基督是生命的根源……祂就是生命」，並且「祂的生命是非受造的生命，祂是自有永有者。」⁴²倪氏相信：「祂（基督）就是神，祂就是神的兒子，祂就是神的話，祂就是愛，祂就是聖潔，祂就是義，祂就是拯救，祂就是救贖，祂就是釋放，祂就是恩典，祂就是光，祂也就是工作。」⁴³基督不僅僅是神，祂還是無所不知、無所不能、和無所不在的神。⁴⁴但是祂所取得的肉體，限制了祂無所不在、無所不能的生命，⁴⁵也使得無所不知並不會長大。⁴⁶在釋經方面，倪氏認為聖經中記載的金子，往往豫表基督的神性、基督具有神的生命並神的榮耀。⁴⁷

³⁶ 倪柝聲（1993b2：21-22）。

³⁷ 倪柝聲（1992b14：304）。

³⁸ 倪柝聲（1993c2：51-53）。

³⁹ 倪柝聲（1992b10：97）。

⁴⁰ 倪柝聲（1993b2：150）。

⁴¹ 倪柝聲（1991a5：24-25）。

⁴² 倪柝聲（1992b11：199）。

⁴³ 倪柝聲（1992c4：154）。

⁴⁴ 倪柝聲（1993b2：208）。

⁴⁵ 倪柝聲（1993b2：150）。

⁴⁶ 倪柝聲（1993b2：208）。

⁴⁷ 倪柝聲（1992b2：106）。

倪氏對於基督神性的教義還有一大特點，就是他在傳統「交換公式 (Exchange Formula)」的基礎上，認為人類能夠有分於基督，認定基督的神性成為與人類有關的。因此，他根據哥林多前書一章 30 節強調「神已經把我們擺在基督裡，神也已經將基督賜給我們，成為我們的智慧：義、聖潔、救贖。」⁴⁸ 這使得神的兒子能夠「使人成聖」並使得我們「得以成聖」，好讓基督能夠領許多兒子進榮耀中。⁴⁹ 倪氏雖然沒有直接使用「神化語言 (Language of Deification)」，但是，他相關的思想不但與奧古斯丁在《三位一體論》1.13.28 中所謂：「因為祂是照奴僕的形像被釘在十字架……因為那「取了」的動作使神成為人，並使人成為神」的觀念幾乎是一致的⁵⁰，也為地方召會之後的神化觀奠定了基礎。⁵¹

四、基督是人，是人的兒子

倪氏在肯定基督是神的同時，也肯定基督是人，也是人的兒子。他認為聖經就是圍繞著一個人為中心，「這一人就是主耶穌基督。」⁵² 根據聖經的歷史，亞當是第一個人，而基督乃是第二個人，祂之所以稱為第二個人乃是要在「祂死而復活以後，就把祂的生命分給許多人」，藉此建構一個「團體的基督 (Corporate Christ)」，就是教會。⁵³ 基督之所以必須成為人，乃是因為人性都是有罪的，倪氏認為：

⁴⁸ 倪柝聲 (1992b13 : 224)。

⁴⁹ 倪柝聲 (1991a9 : 94)。

⁵⁰ 奧古斯丁著，湯青等譯 (2010 : 56)。

⁵¹ 中國基督教中的「神化教義 (Deification)」傳統可以追溯自賈玉銘。根據謝龍邑 (2008)，賈玉銘已經使用了如「基督化」(30 頁)、「人身成道」(33 頁)、「以身成道」、「道所化」、「基督人」(84 頁) 等非常典型的神化語言，作者甚至認為賈氏的思想是「神格人格化及人格神格化」(180 頁)。但是在賈玉銘之後，這種語言 (即便在倪柝聲身上，倪氏早年曾經在賈玉銘主辦的《靈光報》任編輯，不知這是否倪氏受到「神化」教義思想影響的管道?) 在中國基督教新教圈子幾乎完全消失，直到李常受在 80 年代後逐步以「神人」和「神成為人，為要使人在神的生命和性質，而不在神格上成為神」的語言才得到復興。很可惜的是，這個非常有趣的現象至今無人重視。

⁵² 倪柝聲 (1991a2 : 69)。

⁵³ 倪柝聲 (1991a9 : 95)。

「唯有人性能為人性贖罪……所以主耶穌來了，祂取得人性，好讓祂為人性受審判。祂沒有罪，祂聖潔的人性，藉著死就救贖罪惡的人性，祂代死，祂受所有的罪罰，祂捨命作多人的贖價。」⁵⁴

基督將所有罪人的罪都概括承受在祂的人性中，以祂一人的義行使得整個人類得以被稱義。這使得祂成為人類的「逾越節的羊羔」，以其血作為人類的贖價。⁵⁵「摩西在曠野所舉的銅蛇」也是基督的豫表，使得仰望祂的人都能夠得到拯救。⁵⁶倪氏以「救贖歷史（*Heilsgeschichte*，即神的經綸/*oikonomia*）」的觀點清楚指出，雖然人類失敗了，但是出現了另一個真正的人，就是那人耶穌基督，為的是要讓祂以人子的身分成為人類的模範，完全符合神的旨意。成為完成神永遠救贖的工具和器皿，讓人類能夠效法祂。⁵⁷因此，耶穌基督之成為人乃是要藉由完成人類的救贖，而進一步完成神的計畫。⁵⁸

五、基督的人性

由於基督是神，祂原本不受時空限制，但是由於祂所取得的人性與我們的人性一樣，都是受時空限制的；基督因其身體的緣故，也受到了時空的限制。⁵⁹因此，基督因為其身體的限制，具有人性的一切特徵。故此，祂會累、會睡、也會受苦、會死、會改變，祂不能像神那樣的自由；祂甚至還需要從嬰孩長大成人，因為祂也必須遵守肉體的限制。⁶⁰

倪氏非常強調基督在其人性中代贖的工作（Atonement）。他認為，神為了要處理具有自由意志之人犯罪的問題，只有根據神的律法，用人來擔當人所犯的罪，不能由第三者替代。因此神親自成為（原文為「關身動詞」）一

⁵⁴ 倪柝聲（1991a10：48）。

⁵⁵ 倪柝聲（1991a14：3）。

⁵⁶ 倪柝聲（1991b1：113）。

⁵⁷ 倪柝聲（1993b4：74）。

⁵⁸ 倪柝聲（1993b4：162）。

⁵⁹ 倪柝聲（1992b5：170）。

⁶⁰ 倪柝聲（1993b2：208）。

個人來代替人的罪，替人受刑罰，以滿足自己公義的要求。⁶¹ 因為祂是神的兒子，是沒有罪的，也不知罪，但卻因為人類的緣故成為罪（人），⁶² 解決了全人類罪的問題。祂雖然願與我們同得人的性情（性質），但是，祂卻不與我們同有人的罪根（性）。⁶³ 倪氏的這個觀點完全承襲自奧古斯丁在《教義手冊》第四十一章中的說法：

「是因本性而非恩典做父的獨生子，因此沒有本罪。不過，因為祂降世成為罪身的形狀，所以就被稱為罪（人），為要做犧牲，將罪惡洗除。因為在舊約的律法中，那為罪所獻的犧牲是被稱為罪的，那些犧牲不過是基督的豫表，所以祂就實實在在的成為罪（人）。」⁶⁴

最後，倪氏認為耶穌基督之成為完全的人，為的是要使我們也成為完全的人。⁶⁵

六、位格的聯合與道成肉身

倪氏反對任何關於基督具有兩個各自獨立不同位格的教義，他宣告「只有一位主，就是耶穌」⁶⁶，並且「主耶穌是神而人」⁶⁷。倪氏雖然沒有直接使用「位格合一（Hypostatic Union）」這個詞，卻在《正常的基督徒信仰》中使用了「神人合一」這個詞。他認為神與人中間本來隔了一道鴻溝，是不可能合一的；但是耶穌基督是神成為人，並且成為神與人間的橋樑，使神與人能夠開始合一。⁶⁸ 因此基督是神的「中心（Centrality）」，也是神的「普及（Universality）」。⁶⁹

⁶¹ 倪柝聲（1992b6：135）。

⁶² 倪柝聲（1991a15：28）。

⁶³ 倪柝聲（1991a2：73）。

⁶⁴ 奧古斯丁著，湯青等譯（2010：325）。

⁶⁵ 倪柝聲（2002c：101-102）。

⁶⁶ 倪柝聲（1992b8：144）。

⁶⁷ 倪柝聲（1992c5：119）。

⁶⁸ 倪柝聲（1992b5：95）。

⁶⁹ 倪柝聲（1992c4：154）。

倪柝聲另外在《基督徒報第十一期》中，完整的從五個方面闡述傳統基督觀「位格合一」的概念。他說：

「關於主耶穌的身位（位格），聖經給我們看見：第一，主耶穌乃是神；第二，主耶穌是神的兒子；第三，主耶穌又是神所設立的基督；第四，主耶穌是完全的人；第五，主耶穌復活時回到天上，祂仍是人，祂也是神，並且從那時起神又立祂為主為基督。」

倪氏堅決捍衛「位格合一」並耶穌基督乃是一個具有「完全的神性與完全的人性之位格」的正統教義：

「異端是只承認基督身位（person，即位格）的其中之一，而不承認其他方面。但只要抹煞以上所說其中的一項就殺了，就是異端。歷代以來，異端都是攻擊主耶穌身位的某一點。只要抹煞祂身位中的一點，便把主的工作完全抹煞了。」倪氏甚至警告信徒說：「人對於聖經有誤解，有不可原諒的，也有可以原諒的；但對於基督的身位，非嚴格維持不可。」⁷⁰

他強烈的批判源自於自由神學之「歷史的耶穌（Historical Jesus）」的觀念，說到：

「一切假冒的教訓，違反信仰的道理，都是直接或間接攻擊這中心的問題——攻擊基督的身位。許多人繞了一個大圈子來解釋基督是誰，到末了你會發現，他們不承認基督是神，也不樂意別人承認基督是神。」⁷¹

倪氏甚至認為，教會必須建立在對於基督的身位（位格）和工作的異象之上。⁷² 在一次地方召會內部的同工談話記錄中，倪氏強調：

「但有一類的道理，我們是非爭不可的，就是關乎主耶穌身位的問

⁷⁰ 倪柝聲（1993c2：51-53）。

⁷¹ 倪柝聲（1992b14：144）。

⁷² 倪柝聲（1992b13：130）。

題……在這裡，我想我們相當的清楚，一個教會在一個地方，必須維持主耶穌的身位的問題。主耶穌如果不是神從肉身來的，如果光是肉身，就是說，祂不是神，那麼主耶穌就不能代替我們成功救贖，這個根本把教會取消了。所以一切關乎基督身位的事，教會必須嚴格，絕不能放鬆……普通的道理我們不爭。只有關乎基督身位的道理，我們非爭不可，教會在那一個地方，必須管制。不然的話，教會就完了。」⁷³

倪氏同樣堅持基督「神人二性聯合」的永恆性。在召會的詩歌九十八首第五節中，倪氏宣告：「天使雖能讚美拜朝，說神是神，向神恭敬；我們卻能歡樂唱道：祂在寶座還帶人性！」⁷⁴在承認耶穌「是神而又是人，是人而又是神」並且「祂是一個真人，而又滿有神性……祂是一位真神，而又滿有人性」的同時，倪氏也非常注重保持神人二性的分別，所以他認為在道成肉身中，「神人在主耶穌裡相遇。人沒變作神，神也沒變作人。」這使得：「世人後來就有得著神的生命之可能……神人原無聯合的可能；但是神人在主耶穌裡已經聯合了；所以，此後，神人有聯合的可能。」倪氏則敏銳的指出，道成肉身並不是福音的全部，而是第一步；但這一步宣告了未來救贖的性情與結果。⁷⁵倪氏也非常強調基督的神人二性在救贖工作中的不同角色，所以他認為：「因為祂是神，所以祂才有資格釘死在十字架上。因為祂是人，所以祂就替我們死在十字架上。這兩句話必須分清楚：祂是神，所以祂有資格可以釘；祂是人，所以祂能被釘。」⁷⁶

倪柝聲雖然沒有直接使用「位格合一」的語言，但是他把這個觀念拆開成為：

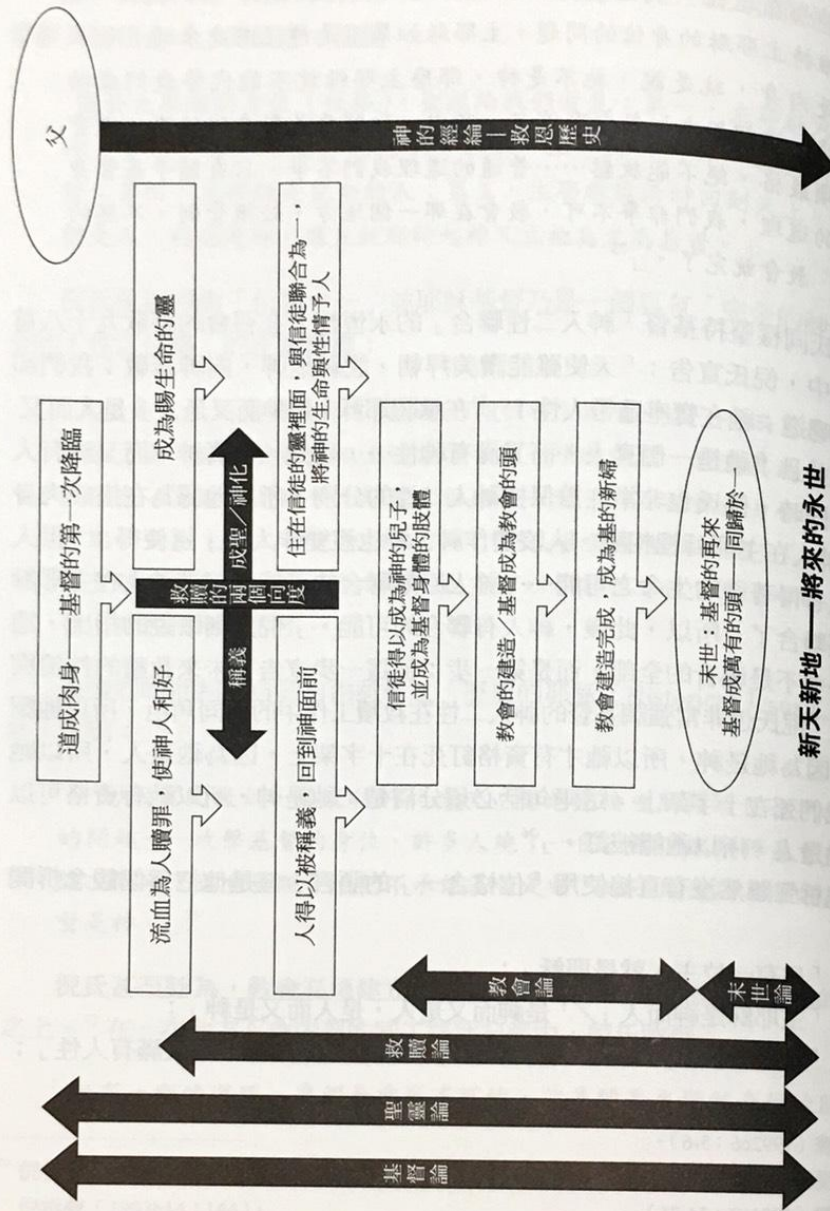
1. 「只有一位主，就是耶穌」；
2. 「主耶穌是神而人」／「是神而又是人，是人而又是神」；
3. 「祂是一個真人，而又滿有神性……祂是一位真神，而又滿有人性」；

⁷³ 倪柝聲（1992c6：5-6）。

⁷⁴ 李常受編譯（1993：105）。

⁷⁵ 倪柝聲（1991a2：74-75）。

⁷⁶ 倪柝聲（1992b6：136-127）。



圖一：倪柝聲的神學思想基本概念

以及

4. 「神人在主耶穌裡相遇。人沒變作神，神也沒變作人」，這四句話被融合在他的講道中。倪氏以潛移默化的方式，讓即便毫無任何神學背景的聽眾都能夠吸收「位格合一」教義的精髓。

下表比較了《迦克頓信條》與倪氏相關的基督觀論述：

《迦克頓信條》(Chalcedonian Creed)	倪氏的相應論述
我們跟隨聖教父，同心合意教人認識同一位子，我們的主耶穌基督	只有一位主，就是耶穌
祂真是神，也真是人	主耶穌是神而人……是神而又是人，是人而又是神
按神性說，祂與父同體；按人性說，祂與我們同體；	祂是一個真人，而又滿有神性……祂是一位真神，而又滿有人性
具有二性，不相混亂，不相交換……二性的區別不因聯合而消失；各性的特點反得以保存	神人在主耶穌裡相遇。人沒變作神，神也沒變作人

表二：比較《迦克頓信條》與倪柝聲的基督觀

倪氏把《迦克頓信條》用更能被當時中國基督徒接受的簡要語言，拆成小的段落，放在不同的講章中。希望以循序漸進、滴水穿石的方式，把迦克頓基督觀的思想傳輸給在地方召會的各種不同背景的信徒腦海中。至今，地方召會仍然以同樣的方式在不同的文化處境中，進行「基督教教義在地化」的工作。

此外，在釋經方面，倪氏多次使用「約櫃」作為描述基督「位格合一」的比喻。他認為製造約櫃的皂莢木豫表基督的人性，而包裹於其上的精金則豫表基督的神性。這就豫表耶穌基督是神也是人，同時具有神性與人性。⁷⁷

⁷⁷ 倪柝聲 (1992b14:286)。

七、基督是造物主也是被造之物

由於當時中國基督教已經具有「基督一性論」的張力。⁷⁸除了章力生驚訝人們不能理解基督同時是造物主並同時是被造之物的事實外⁷⁹，近期出版的《耶穌是誰？：簡明基督論》也披露當時確實有這種傾向。⁸⁰倪氏在這個處境下刻意採取如同約翰歐文在其《聖靈論》中採取的敘述方式——「基督的人性與聖靈的關係乃是被造者與創造者的關係」⁸¹——以正統基督論的方式平衡的承認基督是造物主也是被造之物。倪氏認為，父在起初制定了一個計畫，就是要叫子成為肉身，成功救贖。子因贊成而創造，所以，在一方面而言，就創造了萬有；但是在祂的創造裡面，祂乃是子是受造之物的首生者，⁸²也是受造之物的第一個。因此，「基督所以降生為人，為要從創造者的地位，來到受造者的地位。祂取得受造的體，才能為人死，也為萬有死。」⁸³這個觀念完全與亞他那修在《尼西亞信經護文》中所強調的一致：「道成肉身的目的乃是要為所有的人所獻（為祭），好叫我們，能有分與祂的靈，能夠成為（眾）神，這是一個除非藉由祂穿上我們受造的身體，我們無法得到的恩典。」⁸⁴此外，也與以降所有正統教父／神學家的教訓吻合。換句話說，耶穌基督的身體（人性）如果與人類那怕有一點點的不同，祂就無法以自己的身體（人性）為祭物，解決人類的罪。這也就是拿先斯的貴格利在 EP CI 中所說的：

「因為，祂所沒有取得的，就沒有得到醫治；唯有與祂的神格聯合的

⁷⁸ 賈玉銘就認為基督的神性原本就包括人性，而這個人性存在於創世之前。換句話說，賈玉銘認為基督的人性是永恆的。參賈玉銘（1987：12-13）。

⁷⁹ 章力生（1990：44）。

⁸⁰ 馬克·瓊斯著，高阿丹譯（2016：007）。

⁸¹ 約翰歐文著，何馬可譯（2014：43）。

⁸² 英譯本一般翻譯為 the Firstborn of Creation 或 the Firstborn among Creation。可參考：KJV, RV, ASV 等。中文譯本方面，天主教的思高本譯為『一切受造物的首生者』，深文理和合本譯為『凡受造者之首生。』

⁸³ 倪柝聲（1991a9：93）。

⁸⁴ "...that the Word was made flesh in order to offer up this body for all, and that we, partaking of His Spirit, might be made gods, a gift which we could not otherwise have gained than by His clothing Himself in our created body." Athanasius, Philip Schaff (ed), Npnf2-04 Athanasius: Select Works and Letters (Grand Rapids, MI: Christian Classics Ethereal Library) (2005: 365).

才能被拯救。如果只有半個亞當墮落，那麼基督所取得並醫治的，也就是半個亞當；但是如果亞當的本性全然墮落，那麼它就必須完全的與那位被生者的整個本性聯合，好叫它完全得救。」⁸⁵

如果基督的人性（或任何屬人的部分）不是被造的，我們就失去了完整的救恩。

八、基督是萬有的頭／同歸於一

除了從「救贖歷史」的觀點來看基督的神人二性外，倪氏還使用愛任紐「同歸於一（Recapitulation）」的觀念來解釋基督之所以甘願從造物主成為一個被造的人的原因。他認為：宇宙的次序自撒但背叛後就混亂了。所以，子自己甘心樂意成為一個被造的人，作為順服全部的代表，好讓神能夠藉由一個人的順服，建立權柄。這也是基督必須成為一個與一切受造之人完全一樣的原因。⁸⁶ 因為基督是第一個真正順服神的被造之物，所以所有受造的人都伏在基督之下，讓基督先成為教會的頭，再成為全世界的頭。⁸⁷

九、屬性相通的原則

「屬性相通（*Communicatio idiomatum*）」是亞歷山大的區利羅（Cyril of Alexandria）在對抗聶斯托留（Nestorius）時發展出來的公式，目的是在保持基督獨一位格的同時，解釋基督神人二性的互動。基督因「位格聯合」的緣故，其一性的特徵（property）可以被描繪（describe）為是另一性所有。⁸⁸ 倪氏在《基督徒報（卷五）》中有一段，可以說是他的著作中最为神學性的論述，雖然沒有直接使用「屬性相通」這四個字：

⁸⁵ "For that which He has not assumed He has not healed; but that which is united to His Godhead is also saved. If only half Adam fell, then that which Christ assumes and saves may be half also; but if the whole of his nature fell, it must be united to the whole nature of Him that was begotten, and so be saved as a whole." Gregory of Nazianze, Phillip Schaff (ed) (1893: 650).

⁸⁶ 倪柝聲（1992c1：157）。但是，倪柝聲並不像愛任紐一樣認為，撒但致終也會得救。

⁸⁷ 倪柝聲（1992c3：241-242）。

⁸⁸ Aloys Grillmeier, S.J., Translated by John Bowden (1975: 122).

「我們讀經最難的地方，就是分別主耶穌的神人兩性。有時可分；有時不可分；有時若可分，若不可分。在此，就是主耶穌指著祂的『人』說的；表明祂自己是完全謙卑的僕人，除了接受祂主人的旨意之外，祂自己並無所知。我們讀四福音書，最要緊的一件事，就是記得主耶穌是有神人兩性的：有時只說其人性；有時只說其神性；有時說其神人二性。知者，則免去許多誤會。」⁸⁹

倪氏在「屬性相通」的原則下，提醒信徒在閱讀四福音的時候，務必記得基督具有神人二性；有些記載僅僅記述了基督的神性，有些記載僅僅記述了基督的人性，有些記載則兩者兼有之。所以，讀者當把關於神性的記載歸於基督的神性；把人性的記載歸於基督的人性。如果掌握這個原則就能夠避免錯誤。故此，倪氏也以此區分「耶穌」和「基督」之名所含示的屬靈意義，說：「我們知道耶穌是祂為人的名字。神所以叫我們仰望耶穌，就是要叫我們注意到祂為人的那一邊。祂憑著祂的本性而順服神，乃是祂為神的一邊。」⁹⁰

倪柝聲認為：基督一方面是造物主，另一方面也是被造之物；⁹¹雖然，祂既是神的兒子，也是受膏的人⁹²。但是，「人子」就是神為人的稱呼。⁹³那「為人的基督耶穌」——祂是獨一無二的位格，全人類都包括在祂裡頭。⁹⁴「祂兒子釘死在十字架上的時候成就的，那時候到至聖所的路就開了。」並且，「外邦人把神釘在十字架上」，⁹⁵使得神的兒子為我們流出祂的血⁹⁶。當基督再臨的時候，基督要以「人子」的資格，和祂的子民，一同坐在祂的寶座上（啟1:13，3:21）。這樣的掌權，就是神藉著人掌權。這個人就是那曾為人的耶穌

⁸⁹ 倪柝聲（1991a5：119-110）。

⁹⁰ 倪柝聲（1991a14：258）。

⁹¹ 倪柝聲（1991a9：93）。

⁹² 倪柝聲（1992c4：155）。

⁹³ 倪柝聲（1991a3：64）。

⁹⁴ 倪柝聲（1991a2：76）。

⁹⁵ 倪柝聲（1992b6：142）。

⁹⁶ 倪柝聲（1991a4：149）。

基督（提前 2:5）。⁹⁷ 以上的敘述都必須在「屬性相通」的原則下詮釋並理解之，否則就會誤解倪氏的原意。

十、道成肉身的目的

倪柝聲認為道成肉身乃是為了死與復活，基督的死與復活乃是為了補救（atonement，或代贖）和將祂的生命賜給人，也就是傳統所謂的「稱義」和「成聖」。倪氏進一步把這兩方面區分為四點：

1. 代替的死與復活——基督代替信徒死在十字架上並復活；
2. 帶同的死——基督死而復活包括了信徒；
3. 釋放的死與復活——基督的血滿足神與律法的要求，將信徒從罪和定罪中釋放出來；以及
4. 拒絕的死與復活——信徒必須每日背負基督的十字架，否認己，過一種將基督的死與復活應用在自身的生活。⁹⁸

故此，「道成肉身」乃是為了完成神創造萬有和人的目的——彰顯基督、使得人能夠像基督、具有基督的生命和榮耀。因此，基督藉著取得一個被造的身體（人性），從創造者的地位來到被造者的地位，為人並為萬有死在十字架上——這是傳統基督教「救贖論」中「因信稱義」的部分。代贖工作的結果使得人類能夠得到祂的生命，成為祂的子民，為基督活也為基督死，成為聖靈的殿，使得信徒活著就是基督——這是傳統基督教「救贖論」中「成聖」的部分。基督要先在信徒身上居首位——做頭，之後才能夠在萬有上居首位。因此，基督的道成肉身並救贖必須使得萬有與神和好，並把祂的生命賜給蒙救贖的墮落人類，至終能夠完全解決撒但的背叛和人的罪的問題。⁹⁹

相較於傳統系統神學論及「道成肉身」時，往往侷限於在基督的工作的基礎上，來檢視救贖論中稱義和成聖的觀念，倪氏從「救恩歷史」的視角來看「道成肉身」的目的；他的視角涵蓋了從創造論到末世論，基本重複了愛任紐「同歸於一」的教義。

⁹⁷ 倪柝聲（1991a2：107）。

⁹⁸ 倪柝聲（1993b2：86）。

⁹⁹ 倪柝聲（1991a9：99-100）。

十一、基督與聖靈

倪柝聲從「內在一」的角度，堅信復活的耶穌就是賜生命的靈，而神人的聯合發生在信徒的靈中。¹⁰⁰ 耶穌基督的靈——神兒子的靈，進入到人裡面後，就使得信徒得到兒子的名分，成為神的兒子。¹⁰¹ 因此，基督就從父的「獨生子」變成「長子」，信徒則成為父的「眾子」。¹⁰² 基督在十字架上的工作不僅僅是為人贖罪，解決人類罪的問題，使人能夠與神和合；更是為了賜下祂的靈，就是賜生命的靈。信徒只要相信，就可以同時得到這兩個祝福。¹⁰³ 自此之後，基督的靈就與信徒的靈一同證明基督徒是神的兒女。這個證明乃是一個內在的肯定，不需要外在的教導。¹⁰⁴

「道成肉身」使得基督在其肉身（人性）中包括了所有的人類，並帶着他們經過十字架、死亡並復活的過程，倪氏稱基督的這個工作的結果為「我們在基督裡（We are in Christ）」；基督復活後，「賜生命之靈的內住」讓基督能夠在聖靈中，住在信徒裡面，倪氏稱聖靈的這個工作的結果為「基督在我們裡面（Christ is in us）」——這構成基督救贖工作的兩個向度，聖靈的內住是讓人能夠領受基督救贖工作的憑藉。約翰福音十五章 4-5 節中描繪的：「Abide in me, and I in you（英文欽定本，凡住在我們裡面的，我就住在你們裡面）」的圖畫得以因著聖靈住在信徒中完全應驗。¹⁰⁵ 這使得基督與得救信徒的「相互內住」成為倪氏基督觀的一大特色。

十二、基督的意志

倪柝聲認為神有一個旨意，就是要人類有分於祂的生命，成為祂的兒子。這構成了創造的目的。在創造中，神賜予人自由意志，希望人能夠甘

¹⁰⁰ 倪柝聲（1991a11：22）。

¹⁰¹ 倪柝聲（1991a1：17-18）。

¹⁰² 倪柝聲（1992b10：94-95）。

¹⁰³ 倪柝聲（1993b4：38）。

¹⁰⁴ 倪柝聲（1992b15：126）。

¹⁰⁵ 倪柝聲（1992b12：135-136）。

心樂意的配合祂。¹⁰⁶ 這個意志是人的「魂」的一個部分和功用。¹⁰⁷ 在人被創造後，伊甸園中有三個不同的意志：神的意志、撒但的意志、和人的意志。人的意志是自由的，可以站在神的一邊，或自己的一邊，或撒但的一邊。而神希望人的意志站在祂那邊，以為自己得到更大的榮耀。¹⁰⁸ 人的意志完全是自由的。因此，與神合作既是人的責任，也是教會的責任。¹⁰⁹ 由此可以看見，倪柝聲的救贖論是典型的「神人合作論」。

因此，成為肉身，取得完全人性的基督雖然與父是一，但是在父的意志外，祂還有自己人的意志。也就是說，成為人的基督具有雙重意志。¹¹⁰ 倪氏在這個基礎上，為「與神真正聯合」做出了一個定義：「非謂其人應當取消其個人的意志機關；乃是說，他應當把他的意志放在神旨意那邊而已。」¹¹¹ 很明顯的，倪氏關於基督具有雙重意志的教義乃是針對「基督一志論（Monothelitism）」。¹¹² 但是，如果我們把倪氏從堅持基督具有完全人性也是被造物，到他關於基督具有雙重意志的教導擺在一起，就很清楚的證明，倪柝聲的基督觀具有一種堅決反對任何貶低基督人性的張力。

倪氏特別指出，基督在客西馬尼園的順服，並不是順服父所給的「杯」，而是順服父的「旨意」。相較於一般認為「十字架」是順服的媒介，倪氏認為「禱告」才是明白並順服神的方法。¹¹² 禱告使得基督能夠站在人地位上，以人的意志打敗撒但，把撒但對於人——甚至宇宙——的管理權奪回來。在基督身上，人類的意志與神合一，得到了勝利。¹¹³

倪氏相信，基督賜予信徒的生命乃是一個生命的律，因此我們不能使用我們自己的意志來遵行神的旨意，而要讓這個律在信徒身上運行，幫助信徒

¹⁰⁶ 倪柝聲（1992b15：171-172）。

¹⁰⁷ 倪柝聲（1991a10：116）。

¹⁰⁸ 倪柝聲（1993b4：130）。

¹⁰⁹ 倪柝聲（1992b16：36）。

¹¹⁰ 倪柝聲（1993a1：181）。

¹¹¹ 倪柝聲（1993a1：181）。

¹¹² 倪柝聲（2002d：7）。

¹¹³ 倪柝聲（1993b3：40）。

遵行神的旨意。¹¹⁴ 因此，神在一方面不會強迫人類去順從祂的旨意，在另一方面也不會直接以祂的旨意替代我們的意志。神希望人類倚靠祂的能力立神會等候祂兒女的意志認可祂的意志後才作工。而禱告並不為了改變神的旨意，而是在順服並認可神的旨意後，說出神的旨意。¹¹⁶ 倪柝聲雖然採取了神人合作論的進路，但是，他的神人合作論仍然完全是以神——基督為中心，是典型的「以基督為中心（Christocentric）」的。人的意志在這個模型中只是起到了輔助和配合的角色。

十三、基督的十字架與基督的死

倪柝聲對於基督十字架的觀點源自於神的經綸。他認為，唯有神的意志和人的意志聯合摧毀背叛者（撒但）的意志，神的經綸才能完成。但是，人在墮落後，反而將自己的意志與背叛者的意志聯合。因此，神創造了另一個人——耶穌基督，以人子的身分來到世界，為的是要讓人成為完成神經綸的工具。這需要祂人性的意志完全與神的意志聯合。¹¹⁷ 基督的人性包括我們，因此，我們的舊人也已經與祂同釘十字架——基督的十字架就是我們的十字架。¹¹⁸ 我們同時與基督被刑罰，被審判，¹¹⁹ 也在基督裡死了。¹²⁰ 雖然我們仍會犯罪，但是基督的十字架一次且永遠的救贖我們脫離罪的審判。¹²¹ 因此，十字架是基督被差遣來到世界上的原因。¹²² 基督在十字架上擔當我們的罪，受了罪的刑罰。¹²³ 相較於一般認為十字架只是為了完成基督代贖的工作——稱義，倪柝聲認為，十字架乃是為了將神的生命釋放出來。換句話說，十字架是為了後

¹¹⁴ 倪柝聲（1993b5：68）。

¹¹⁵ 倪柝聲（1993a1：141-142）。

¹¹⁶ 倪柝聲（1991a9：85）。

¹¹⁷ 倪柝聲（1993b4：74）。

¹¹⁸ 倪柝聲（1992b8：14）。

¹¹⁹ 倪柝聲（1993b6：117）。

¹²⁰ 倪柝聲（1993b6：148）。

¹²¹ 倪柝聲（1992c7：84）。

¹²² 倪柝聲（1992b8：44）。

¹²³ 倪柝聲（1991a15：71）。

續成聖的工作，稱義反而是附帶的。¹²⁴ 唯有透過聖靈，基督在十字架上完成的工作才能更被交通到我們身上。因此，十字架不能脫離聖靈。¹²⁵

基督在十字架上工作包括了祂的死、埋葬、復活、以及掌權作王；這一切都是宇宙性的，也涵蓋一切被造之物。¹²⁶ 基督在十字架上就如同落在地裡的第一粒麥子死了，好結出許多子粒。使得基督徒與基督的聯合始於祂的死，而不是始於祂的生。¹²⁷ 基督在十字架上擔當了我們的軟弱和疾病，¹²⁸ 也為我們受了律法的咒詛，勝過了死亡，¹²⁹ 為的是讓我們能夠接受基督在十字架上的工作而得到生命。¹³⁰ 基督在十字架上的死也滿足了律法的要求，信徒不再有滿足律法要求的義務。因此，信徒如果再轉回律法或設立任何的律法，就是廢棄基督在十字架上的工作，落到咒詛之下。¹³¹ 倪柝聲認為十字架充分顯明神對人類的愛¹³² 與慈悲，使得人自願將自己獻給神。¹³³ 並且，基督自己本身就是一個受過十字架對付的人，是一個柔軟的人。¹³⁴ 基督在十字架上所說的「成了」，指的那是基於祂的勝利，祂得到了「超乎萬名之上的名」——「主」。¹³⁵ 人若看見十字架中神的旨意後，就會甘心樂意得救。¹³⁶ 因著基督在十字架上的工作，聖靈才能在五旬節降臨在人身上。¹³⁷ 人不是靠善工，而是靠基督的十字架得救。因此，十字架是信徒得救的基礎。¹³⁸

¹²⁴ 倪柝聲（1992b5：188）。

¹²⁵ 倪柝聲（1992b6：190-191）。

¹²⁶ 倪柝聲（1992b16：116）。

¹²⁷ 倪柝聲（1992b13：244）。

¹²⁸ 倪柝聲（1991a17：75-76）。

¹²⁹ 倪柝聲（1993a1：275）。

¹³⁰ 倪柝聲（1991a15：54）。

¹³¹ 倪柝聲（1993b4：45-46）。

¹³² 倪柝聲（1992b7：150）。

¹³³ 倪柝聲（1992b14：133）。

¹³⁴ 倪柝聲（1993b3：215）。

¹³⁵ 倪柝聲（2002d：42-43）。

¹³⁶ 倪柝聲（1993a1：98）。

¹³⁷ 倪柝聲（2002c：22-23）。

¹³⁸ 倪柝聲（1992c2：37）。

十字架對於基督徒而言有兩種功效，一方面除去我們的罪，一面稱義我們，兩者是一體兩面的。¹³⁹ 對於基督徒而言，十字架不是一個客觀的道理，而是必須實行在我們身上的真理。¹⁴⁰ 基督的十字架釘死我們的舊人，叫我們從罪得釋放，¹⁴¹ 將信徒與世界分開，¹⁴² 幫助信徒分別靈與魂，¹⁴³ 十字架的呼召乃是要信徒恨惡自己的生命。¹⁴⁴ 十字架拆毀我這個人，看見自己的敗壞，讓我們有屬靈的眼光。¹⁴⁵ 十字架讓信徒能夠順服基督的元首全部，活出身體生活，並得到聖靈的膏抹。¹⁴⁶ 神的救法不是把我們釘在十字架上，因為我們已經與基督一同被釘十字架了。我們所需要的，是對於這件事並我們的真實境況的啟示。¹⁴⁷ 唯有在日常生活中背負十字架，才能夠隨從聖靈而行。¹⁴⁸ 十字架需要天天運行在信徒身上，使得主對信徒是唯一的，也是一切。¹⁴⁹

主觀的經歷基督十字架的工作，是聖靈在信徒身上工作的基礎。¹⁵⁰ 十字架成為信徒身上的割禮，以基督為榮耀。¹⁵¹ 未經過十字架工作的人無法讀經。¹⁵² 倪氏提醒信徒，小的十字架反而會讓人驕傲，唯有大的十字架才能讓人謙卑。¹⁵³ 認識十字架才能住在基督裡面，簡單的活在祂裡面。¹⁵⁴ 在教會中，唯有

¹³⁹ 倪柝聲（1992c8：19-20）。

¹⁴⁰ 倪柝聲（1992c5：252）。

¹⁴¹ 倪柝聲（1993b7：113）。

¹⁴² 倪柝聲（1993b1：88）。

¹⁴³ 倪柝聲（1991a8：67）。

¹⁴⁴ 倪柝聲（1991a6：172）。

¹⁴⁵ 倪柝聲（1993b5：212）。

¹⁴⁶ 倪柝聲（1993b3：105）。

¹⁴⁷ 倪柝聲（2002c：46）。

¹⁴⁸ 倪柝聲（1991a11：163）。

¹⁴⁹ 倪柝聲（1993b4：201-202）。

¹⁵⁰ 倪柝聲（1991b1：52-53）。

¹⁵¹ 倪柝聲（1991a6：232）。

¹⁵² 倪柝聲（1991a9：180）。

¹⁵³ 倪柝聲（1992c8：4）。

¹⁵⁴ 倪柝聲（1993b4：215）。

常受十字架對付的人才能用基督的生命供應人。¹⁵⁵ 教會需要認識基督十字架的勝利。¹⁵⁶ 信徒在教會的服事中必須如同基督一樣，學習接受十字架，讓聖靈作工，恢復教會的權柄。¹⁵⁷

倪柝聲對於基督與祂的十字架的教義，是祂的神學最具有特色的部分。他對於十字架的教義涵蓋了傳統系統神學的神論、基督論、聖靈論、救贖論、教會論和末世論的向度，並成為其靈修神學的重要基礎之一。然而，由於人類墮落和軟弱的境況，他提醒信徒，基督的十字架的目的並不是為了個人的道德改良成聖或得救。相反的，十字架乃是為了讓信徒得到基督的生命，進一步延伸到教會的範疇。因此，他特別提醒：人們往往寶貴基督的十字架，而不寶貴釘十字架的基督。¹⁵⁸

十四、使人有分於兒子的名分、基督的生命與性情

倪柝聲認為耶穌之所以道成肉身成功救贖，其中一個最重要的目的是完成神創造人類的目的，「是叫人像基督，有基督的生命，和基督的榮耀」。故此，信徒有分於基督，成為神的兒子，讓基督在許多兒子中作長子。¹⁵⁹ 信徒在同時也能夠得到神的性情。¹⁶⁰ 在倪氏救贖觀的「成聖」觀念中，有分於神（基督）的生命與性情才是核心的觀念。一切的屬靈操練，如：否認己，背負基督的十字架，道德和行為的改良等等，都是圍繞著這個主題旋轉，也是為了達到這個目的。在倪氏的救贖觀思想中，十字架是為了信徒能夠有分於神的生命，有分於神的生命一方面產生信徒道德的改良，並作為建造的基礎。而神的生命（基督）則成為教會（基督身體）的內涵，具有神生命的信徒構成「團體的基督」，使得基督成為教會的身分（identity，或認同）。換句話說，在倪氏的思想中，「有分於基督的生命」是教會能夠成為基督身體不可或缺的要素。

¹⁵⁵ 倪柝聲（1992b14：158）。

¹⁵⁶ 倪柝聲（1991a2：174）。

¹⁵⁷ 倪柝聲（1992c8：256-257）。

¹⁵⁸ 倪柝聲（1991b1：8）。

¹⁵⁹ 倪柝聲（1991a9：93）。

¹⁶⁰ 倪柝聲（1992b11：160）。

在同時，「有分」也正是古代「神化（*Theosis*）」教義的基礎思想。倪氏對於「有分」於基督的觀念為後來李常受進一步完善成為：「神成為人，為要使人在神的生命與神的性情，而不在神格上成為神」。倪氏奠定的「有分」的觀念為這個經典的神化教義公式奠定了理論的基礎，也幫助地方召會的救贖觀與古代大公教會的救贖觀完全接軌。此外，倪氏的教會觀也完全建立在「有分」的觀念上。事實上，一般學術界著重研究的「一地一會」並不是倪氏教會觀的核心觀念，而當被視為倪氏對於教會——基督之身體外在組織的看法。

十五、基督與教會

強調基督與教會間的關係是倪柝聲神學的一大特色。倪氏認為聖經同時論及「個人的基督（*Individual Christ*）」和「團體的基督」。個人的基督拯救了人類，使得這些人類（祂身體的肢體）成為教會（祂的身體），祂則是教會的頭。¹⁶¹ 因此，基督加上教會，就是團體的基督。¹⁶² 團體的基督貫穿了倪氏教會觀。教會也是新人，這個新人裡面沒有種族、國家、語言、社會地位、文化等等的不同。並且，在這個新人裡面，基督是一切，又住在各人之內。所以，倪氏大膽的說：「基督就是教會，教會就是基督。」¹⁶³ 教會與基督合一到一個地步，人逼迫教會就是逼迫基督；¹⁶⁴ 同樣的，服事教會就是事奉基督。¹⁶⁵ 由於教會是基督的身體，基督是教會的頭，也是教會的生命，因此，基督就是教會的權柄，¹⁶⁶ 也是教會所有聚會的中心。¹⁶⁷ 最終，因為基督是教會的頭，也為教會作萬有的頭，所以萬有都會服在教會之下。¹⁶⁸ David Vincent Meconi 在一位基督（*The One Christ*）中指出，奧古斯丁認為「基督教的目

¹⁶¹ 倪柝聲（1993b4：129）。

¹⁶² 倪柝聲（1992b8：15）。

¹⁶³ 倪柝聲（1993b3：63）。

¹⁶⁴ 倪柝聲（1992c3：394）。

¹⁶⁵ 倪柝聲（1991a9：189）。

¹⁶⁶ 倪柝聲（1993b3：94）。

¹⁶⁷ 倪柝聲（1992b18：86）。

¹⁶⁸ 倪柝聲（1992b1：235）。

標乃是要『成為神』，或成為整個基督的肢體，甚至成為基督自己（the goal of Christianity as “becoming gods”, or becoming a member of the whole Christ (*Christus totus*), or even as becoming Christ himself）。¹⁶⁹ 我們可以從倪氏的基督觀與教會觀中看見同樣的思想。

在教會的「建造」方面，倪柝聲認為基督是教會的根基，教會必須建造在基督之上，不能建造在其他的基礎之上。¹⁷⁰ 由於教會乃是基督與信徒的聯合，因此教會——基督的身體並不是一個屬靈的名詞，或組織架構，乃是一個基於神的生命與性情，實際存在的屬靈存有。教會包括所有的信徒，信徒是基督的肢體，基督是教會的頭。¹⁷¹ 在這個基礎之上，倪氏融合了衛斯理「基督徒的完全（*The Perfection of Christian*）」的觀念，但不同意衛斯理認為基督徒在今生能夠成為完全的觀念。衛斯理認為，因為教會是基督的身體，因此教會的成分不能有任何與基督不同的事物，「只有基督是在基督的身體裡」。¹⁷² 但是倪氏認為在歷史中的教會必然是參雜的，也是有罪的，教會不只需要寫下的基督的話（*logos*；聖經），也需要基督應時的話（*Rehema*；聖靈根據當下處境所的話）洗淨教會，使教會得以接近完全。¹⁷³ 教會存在的一個目的之一就是要彰顯基督。¹⁷⁴ 倪氏認為，從生命的角度而言，教會是基督的身體；但是，從末世的角度而言，教會是基督的新婦，倪柝聲認為創世記中亞當與夏娃的圖畫就是基督與教會的豫表。兩者雖然有分別，但卻又是合一的。¹⁷⁵

十六、基督的再來

倪柝聲認為唯有基督有能力解決人類社會中的不公義、國家間戰爭、疾病、生態問題（產生的饑荒）、社會階級教育的差距、犯罪問題等等社會問

¹⁶⁹ David Vincent Meconi, SJ. (2013: xii-xiii).

¹⁷⁰ 倪柝聲（1992b13：147）。

¹⁷¹ 倪柝聲（1993a1：205）。

¹⁷² 倪柝聲（1992b12：198）。

¹⁷³ 倪柝聲（1992b11：65）。

¹⁷⁴ 倪柝聲（1993b4：129）。

¹⁷⁵ 倪柝聲（1992b11：52-53）。

題，乃是因為整個世界是沒有希望的，而有罪敗壞的人根本無法扭轉這個情況。倪氏清楚的看見基督徒的雙重身分，因此信徒不但是住在一個罪惡的世界中，也是罪人住在罪人中間。並且，被造有限的人也沒有能力解決這些問題，不但可能造成錯誤，並且自己也會被玷汙。個人與教會都必須著重於保守自身的純潔，並傳福音的工作。故此，他說，「祂（基督）第一次的來，乃是為解決我個人的罪；祂第二次的來，乃是為解決世界的罪」。¹⁷⁶ 在這個基礎上，倪柝聲使用當時發生最大的一個新聞事件——鐵達尼號觸冰山沉沒的故事，描述這個世界就如同鐵達尼號，觸礁即將沉沒。基督徒／教會的責任並不是（也沒有能力）拯救船，而應當以福音拯救其上的人，將他們帶向基督。¹⁷⁷ 這也造成倪氏的著作中幾乎看不見基督徒在公眾領域的任何敘述。但是，值得注意的是，這種相信「人的完全敗壞與無能」並相信「基督救贖／審判的大能」完全繼承自約翰加爾文的思想。

但是，基督是將來世界的審判者，解決人類社會中所有的問題。¹⁷⁸ 在那個時候，基督將要帶領被神所生，也就是得救的基督徒，作為神的許多兒子進入到永遠的榮耀中。¹⁷⁹ 信徒的得救是三部分，但在今日只有靈得救，他／她的魂¹⁸⁰ 與身體¹⁸¹ 將在基督再來的時候完全得救。換句話說，「全人」的得救並不是今世的事件，而是末世的事件。在另一方面，倪氏認為新耶路撒冷——就是建造完成的教會作為基督的新婦代表神永遠救贖計畫的完成。¹⁸²

十七、基督觀的異端

如前述，倪氏在基督觀上是嚴肅的，是寸步不讓的。在《鼓嶺訓練記錄（卷二）》中的「如何分辨異端」，倪氏就以「去神學語言化」的方式介紹了以下的基督論異端：

¹⁷⁶ 倪柝聲（1993c2：38）。

¹⁷⁷ 倪柝聲（1993b4：254-255）。

¹⁷⁸ 倪柝聲（1991a3：77）。

¹⁷⁹ 倪柝聲（1992c2：250）。

¹⁸⁰ 倪柝聲（1991a14：21，28）。

¹⁸¹ 倪柝聲（1992b11：218）。

¹⁸² 倪柝聲（1991a13：143）。

1. 如果有人說，基督是一個人，耶穌是另一個人，這乃是異端。
2. 若有人說基督死了，由死裡復活之後，基督沒有了，活的只是靈。這是異端。
3. 若有人說，神先造一個「道」，道是祂頭一個創造，然後「道」再創造天地和其他的受造之物，這也是異端。
4. 若有人說基督是靈，是在神之下，在天使之上的一個靈，來到地上為人，這也是異端。
5. 人要將神的兒子與活在地上為人的耶穌分開；這也是異端。
6. 把地上為人的耶穌，與由死裡復活，升到天上的基督分開。
7. 人不承認拿撒勒人耶穌今天是在天上。這也是異端。

倪氏在此處所否定的異端分別是：幻影論 (Docetism) 觀點、形態論 (Modalism)、亞流主義 (Arianism)、天使基督論 (Angelomorphic Christology) / 諾斯底基督論 (Gnostic Christology)、聶斯托留主義 (Nestorianism) / 嗣子論 (Adoptionism)、虛己論 (Kenosis Theory)、和歷史的耶穌 (Historical Jesus)。此外，倪氏也明確論到耶和華見證人的錯誤，說到：「耶和華見證人會乃是說，耶穌死了，沒有復活；他們說耶穌釘十字架三天之後，聖神基督耶穌 (Christ Jesus the divine) 出生了。這是異端，這不是解經的不同。」¹⁸³ 值得一提的是，倪氏也提及古代教會的三個主要信經：《使徒信經》、《尼西亞信經》並《亞他那修信經》，並承認其對於三一神並基督的教義是正統無誤的。¹⁸⁴

參、結論

倪柝聲的基督觀乃是基於他的神觀，包括了傳統基督論中的所有核心觀念：位格合一並永恆性，素質合一，神人二性的分別不改變。《迦克頓信條》的核心段落也被倪氏重新包裝，以通俗易懂的語言並符合中國處境的方式，傳輸迦克頓的核心思想。倪氏相信只有一位耶穌基督，祂同時是神，與神同

¹⁸³ 倪柝聲 (1993c2 : 51-53)。

¹⁸⁴ 倪柝聲 (1991a3 : 277-278)。

質，是造物主；祂也同時是人，與人同質（但是沒有罪），也是被造之物。倪氏認為教會必須建立在對基督正確的啟示之上。為了對抗當時盛行的「歷史的耶穌」的觀念，他認為正統的基督觀是教會絕對不能妥協的底線。此外，倪氏的思想往往受到「神的經綸——救恩歷史的規範」，因此基督觀與聖靈觀、救贖觀、教會觀、末世觀與釋經間，都有非常緊密的關係，構成了一個嚴密的整體，這成為倪氏基督觀的一大特色。倪氏的基督觀也可以從許多基督教正統教父和神學家得到支撐，例如：愛任紐、奧古斯丁、約翰歐文、章力生等等。這也證明倪氏的基督觀不但符合「信仰規範」的檢驗，也能夠完全與大公教會接軌。

倪柝聲的職事處於一個歷史的大變動之中，幾乎涵蓋了中國迅速的脫離農業的封建社會，以及進行現代化的大時代中。他並不是一個系統神學家，而是一個教牧型的牧者，所以他並沒有撰寫傳統意義上的神學專著。在面對教育、文化、背景完全兩極化的會眾，並對抗滲透入當時神學體系的自由神學思想的同時，他大膽的採用了「去神學術語化」的方式，嘗試以當時中國普遍大眾能夠理解的語言，傳輸正統基督教的基督論思想。這個做法不但影響了後世的中國傳統教會，也成為地方召會在宣教活動中所奉行的不二法則，成功的幫助地方召會在全球進行跨文化宣教工作。倪氏的神學思想散布在他的整個著作中，對於以「傳統基督教神學術語」研究倪氏神學思想的研究者時，造成了困難和瓶頸。若非跳脫傳統對於倪柝聲「反神學」的成見，和傳統界定神學思想的進路，否則研究者無法客觀的窺見倪氏基督觀的核心。本文嘗試還原倪氏所處的歷史背景，並在這個基礎上，系統化的整理倪氏的著作中基督觀相關的論述，重現倪氏基督觀的原貌，希望能夠為後續的研究工作奠定基礎。