

论倪柝声的基督观

谢仁寿

台湾基督徒信仰研究学会研究员

周复初

中央大学荣誉教授

摘要

倪柝声在中国建立并带领地方教会时，所处的是一个动荡时代。倪柝声使用了作者称之为“去神学术语化”的方法，来处理地方教会外部与地方教会内部的双重张力，并满足神学教育和信徒牧养的需要。因此，倪柝声的基督观论述中，“应用神学”方面的论述比例要远远高过“教义神学”的论述。本文尝试系统化地整理倪氏基督观中“教义神学”的内容。倪柝声的基督观对于基督的位格、神人二性、道成肉身、基督的意志、基督的十字架与死、基督与圣灵的关系、基督与教会的关系、基督的再来，提供了清楚的描述。倪氏的基督观涵盖位格联合、同归于一、属性相通、道成肉身的目的，和信徒有分基督的生命和性情等重要神学观念，构成一个严谨的体系。倪柝声也对各种异端基督观提出了批判。本文根据倪氏的相关文献，还原基督观《迦克顿信条》的核心部分，证明倪柝声的基督观符合迦克顿式的基督观。

关键字：倪柝声，基督，神学，神学术语，迦克顿信条

壹、倪柝声的处境对其神学表述的影响

倪柝声（1903-1972）于 1922 年与王载夫妇在福州开始第一次擘饼聚会。这次擘饼聚会不仅仅被视为第一处地方教会的建立，也被视为倪氏职事（事工）的起始。^[1]一直到 1952 年 4 月 10 日倪氏被捕的这 30 年中，基督教内部正处于自由主义神学（Liberal Theology）^[2]、新正统主义（Neo-Orthodoxy）和保守的基要主义（Fundamentalism）的斗争中^[3]。倪氏参与贾玉铭所办《灵光报》编辑工作（1942）的时候，受到了保守派基督教的影响^[4]，接下来接触普利茅斯弟兄会“时代论”代表的基要主义，并与内地会建立了长远的合作关系^[5]。倪氏除了从内地会的创办人戴德生获得关于“正常基督徒生活”的帮助外^[6]，也常常与内地会的西教士讨论神学方面的问题^[7]，以至于内地会撤离中国大陆的时候，把其在中国所有的牧养和带领工作都交给了地方教会。这使得地方教会成为中国基督教保守主义的代表。

倪柝声生于八国联军（1900~1901）后第二年，而中国内地会的创办人戴得生则于 1905 年过世于长沙。倪氏的一生也几乎完全与内地会的“坚固扩展时期（1905~1951）”重叠^[8]，也涵盖了近代中国脱离农业封建社会，迈向现代化过程中所有的主要重大事件。动荡的政治环境直接造成国民教育水平的停滞不前。根据《剑桥中华民国史》提供的资料，1933 年全国中国的大学毕业生总数是 7,311 名，1934 年为 7,552 名（当时中国人口估计约在 4.3~5 亿之间）。如此微不足道的数字使得中国人口在 1934 年，每万人中只有 0.88 名大学本

科教育程度的学生，如此低的比例根本无法应付国家的规模与发展。^[9]根据《剑桥中华人民共和国史料》，这个数字到了 1949 年上升到 18.5 万人。即便到了 1982 年，中国男性的识字率约为人口总的 30~45%，女性为 2~10%。^[10]这勾勒出当时在地方教会内部信徒普遍教育水准。在当时地方教会中，仅仅只有少数核心同工具有高等教育水准，可谓为当时的社会精英分子外。

由此观之，倪氏的听众基本上可以分为三大类：

第一，内地会为主（或西方差会）的西教士：他们往往具有相当高的学历。以内地会为例，最有名的“剑桥七杰”都是当时牛津和剑桥大学的毕业生。

第二，地方教会内部的同工，这部分又可以分为两类。倪氏的主要核心同工素质相对整齐，除了往往毕业于当时中国的大学外，某些同工具有相当的英文水准，也有许多同工接受过神学教育^[11]，是中国的社会和基督教精英。但是，在基层的长老（教会领袖）方面，他们的程度就参差不齐。

第三，一般的听众的教育程度则更为有限。

倪柝声是一位“教牧”形的牧者，一生并没有撰写过任何“系统神学”的专著。他的著作，包括《倪柝声文集》（李常受编辑）和《倪柝声全集》（江守道编辑）都是后人根据“讲道听抄稿件”整理润色而成。综合上述的背景资料，我们可以看出倪氏在当时带领地方召会时，面临两个必须解决的基本问题：

首先，他必须处理地方教会与当时的神学教育的关系。如果地方教会向当时的神学界全面开放，就必然要面临被自由主义神学化的危机。这不仅是地方教会，而是当时整个中国基督教共同面对的问题。目前在学术界中，只有赵天恩牧师在中国福音会编辑的《台湾宣教 50 年》的结语中，清楚地指出倪柝声并不是反神学，而是反对“自由神学”。^[12]此外，研究者也可以从倪氏在其著作中对所谓“摩登派神学”的批判，得到印证。^[13]

其次，倪氏在讲道的时候，要面对教育程度两极化的听众：一个群体是少数受过高等教育的社会精英；另一个群体是仅有基本甚至毫无阅读能力的听众，他们占了听众的绝大多数。以基督观为例：对于普遍具有大学教育背景的西教士和中国本土的基督教精英而言，他们较为容易理解西方的、外来的、抽象并复杂的神学术语及观念，如：位格(Person)、性情(Nature; 性质)、同质(Homoousion)、异质(Heteroousion)、位格联合(Hypostatic Union)、属性相通(Communicatio Idiomatum)。更何况这些术语也往往被神学家所抱怨——约翰加尔文在《基督教要义》1.13.3-5 就抱怨正统神学是不得已才采用位格和性情的语言。对于从未接触过外来文化的中国一般信徒而言，期盼他们能够透过此类学术性的神学术语，来理解正统的基督教神学观念，无异于缘木求鱼。这个情况迫使倪氏需要寻找一种一方面能够同时能够涵盖教育程度两极化听众，又能够传递正统基督教信仰的讲道方式^[14]，以奠定地方教会的神学基础和属灵传统。^[15]

倪柝声在地方教会内部采取了一种笔者称之为“去神学术语化”的进路，就是：在讲述神学观念的时候，剥去其神学术语的包装，而直接讲述其核心思想/观念。^[16]以基督观为例，倪氏认为“神真理的中心，就是基督。神的中心，就是基督”^[17]——这是典型的“以基督为中心”(Christocentric)主义。倪氏并不拘泥于名词、字句、方法或道理(doctrine, 教义)，他认为认识神的儿子(的位格)才是重点；也就是说，对于倪氏而言，客观的神学教义乃是帮助信仰迈向对基督主观认识并经历的规范和道路，而非目的。^[18]因此，灌输圣经或神学的知识并不是倪氏的主要关注点。^[19]倪氏希望藉此能够在戒除自由主义神学对刚诞

生的地方教会的影响的同时，又能够在灵性牧养和神学教育方面，满足各种听众的需要，帮助信徒认识基督的位格，进而对基督产生主观的经历，建立真正的基督教信仰。从地方教会的宣教史来看，这种“去神学术语化”使得地方教会的教义变得非常中性，并提高其在不同文化和处境中的被接受程度，间接地促进了地方教会的全球宣教事工。^[20]这个进路对整个中国教会产生了以下二个影响：

第一，这种进路不但成为地方教会的传统，也因着倪氏的影响力，被大多数的传统中国教会所采用，作为面对甚至对抗西方神学与其神学教育系统，并塑造中国自身神学传统的方法。

第二，想要在倪氏著作中寻找“特定神学术语”，或系统神学中某种特定“论”之专文/专著的研究者，往往错误地认为倪氏不但没有神学、不懂神学甚至反对神学。最明显的例子就是前述赵天恩牧师指出倪氏事实上因为反对当时的自由神学而反对神学教育后，立刻说：“好像西谚所说倒掉洗澡水时，连婴儿也一起倒掉了。”^[21]

因为过去对于倪柝声思想的研究，忽视了塑造他特有的讲道风格的历史背景，造成研究者往往无视于同时在《倪柝声文集》中出现的，许多类似以下两极化并相互矛盾的论述：

对于神学的负面评价	对于神学的正面评价
“你们的思想要受神的话影响，不要受更正教神学的影响。” ^[22]	“我们把所有的启示、解释，合在一起，分析清楚，来断定一个真理，这就是神学。正规的神学，就是要看见圣经里的真理。这个可以叫作教义的神学。我们这样去读，就能对圣经的真理有清楚的认识。” ^[23]
“道理没有多大用处，神学没有多大用处。光有圣经的知识有什么用？” ^[24]	“神的话有两个不同的范围，第一个范围是道理、神学的；第二个范围是生命、属灵的。这样分没有错。” ^[25]

表一：倪柝声评价神学对照表

若非深入研究倪氏当时所身处的大环境，就无法解释“神学”这个词在倪氏身上所展现出的两极化张力，也会导致研究者无法跳脱对于倪氏的定见，而客观地分析并评估倪氏的神学思想，以致研究者往往认为没有受过正规神学教育的倪氏不但“反智”，也“反神学”。^[26]

本文尝试突破这些研究倪柝声神学思想的盲点，在传统系统神学基督观的框架与标准下，分析倪氏相关文字，并将倪氏的文字与相关的神学家比较，以探索并还原倪氏著作中的基督观。本文采用的原始资料以台湾福音书房出版的《倪柝声文集》为主。

一、三一神

倪柝声的基督观源自于其“三一神”观。倪氏最为完整的三一神观论述出现于《基督徒报第三期》的问答中。倪氏回应：

“三位一体如何解释？神是一位呢，还是三位呢？”的问题的时候，非常清楚的指出：“神是三而一的。综上以观，父是神，子是神，圣灵也是神。然而为何说三而一的神呢？……神只有一个，而父、子、灵，又都是神；既不是三神，则必是

三而一的神。这个断案既不违反圣经一神的教训，又不取消圣子并圣灵的身位（即“位格”，下同），是最合圣经的……（注：说三而一，更好于说三位一体。）”^[27]

倪氏上述的观点几乎就是奥古斯丁在其《三位一体论》1.47.-1.58中所言之翻版：

“据我所知大公教会中新旧两约圣经的注释者，论到三位一体的时候，都按照圣经教训人说，父，子，圣灵由于不可分离的平等和同一的本体乃是合一神；所以祂们不是三神，而是一神……他们听到父是神，子是神，圣灵是神，可是这三位一体不是三神，而只是一神。”

唯一不同的是，奥古斯丁采用传统的“三位一体”（Trinity）的语言，而倪氏更为倾向于采用“三一”（Triune）的语言。倪氏的三一观剔除了奥古斯丁相关叙述中大部分的“神学专有名词”的同时，大体上仍然保持了奥古斯丁叙述的风格和内容。

至于，子与三一神的关系，倪氏在《基督徒报（卷一）》中说到：“神是三而一的，是一而三的。在这三一之中，圣子是第二位。”^[28]在《初信造就（下）》中，他进一步说到：

“这里不是说到父和子的关系，因父和子的关系是神格中的关系……在职分上、在神的安排（即“经纶”）上、在神的政治（治理）上，神是神，基督是基督。基督乃是神所差来的……基督本来是和神同等的，但是祂甘心乐意作基督，作被差遣的。神是高高在上作神，基督是被差遣来作神的工作。这是神政治里的第一件事。”^[29]

这个论到神在其救赎计划中产生不同位格的说法（也就是所谓“经纶的三一”）也与奥古斯丁在《三位一体论》1.13.30中所谓：“他们听到祂道成肉身，信祂是上帝的儿子；那就是说，他们接受祂是为他们的缘故成了奴仆的形像，比父小，因而相信祂照上帝的形像，是与父同等”的观点完全一致。^[30]倪氏同时仍在“素质三一”的基础上强调“本体合一”的观念，说：“神的儿子的本质就是神，神本体的表现就是神的儿子。”^[31]

在同时，倪氏也强调三一神内住在信徒之中的事实。在解释罗马书五章12节至八章时候，他说到：“基督住在我们里面是借着圣灵。这样内住的结果如何？内住的时间是同时，但工作是有分别的。”^[32]这个观点也可以直接与奥古斯丁在《三位一体论》1.9.19中所谓：“但当父和子与爱祂们的人同住时，难道圣灵被排除在外么？……经上既论到圣灵说：‘祂与你们同在，也要在你们里面’，圣灵就当然不能被排除于那居所之外。”呼应。^[33]倪氏虽然从未使用传统三一观之“素质合一（或“素质的三一”）与“位格分别”（或“经纶的三一”）的神学术语，但是，他相关的叙述表明他的三一神观在两者间取得平衡。

二、基督是神，是神的儿子

倪氏除了直接肯定基督是神外，还根据基督赎罪的工作^[34]，并信徒能够活出神圣的生活^[35]，来证明基督是神。倪氏在大公教会的“信仰规范”（*Regula Fidei*）中，教导基督也是神的儿子。倪氏甚至认为，马太福音十六章的“磐石”，指的是耶稣基督是神的儿子的事实/启示，或神的儿子自己作为救恩的基础，并教会的根基——教会当被建立在这个磐石上。^[36]从神那里得着启示，认识主耶稣是基督，是神的儿子的人是有福的。^[37]故此，倪氏在《读经之路》中明确提醒基督徒，在阅读圣经的同时，必须肯定基督是神的事实：“撒但在异端中最大的目的，乃是攻击基督的身位。”因此，“在圣经里主耶稣叫我们知道，祂自己就是神。”^[38]

三、基督的神性

倪氏认为，基督的神性就足以证明祂是神的独生子^[39]，并与神同等^[40]。倪氏也认为耶稣基督的救赎，是耶稣基督神性的直接证据，使得基督成为敬拜的对象。^[41]故此，“基督是生命的根源……祂就是生命”，并且“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，祂就是神的儿子，祂就是神的话，祂就是爱，祂就是圣洁，祂就是义，祂就是拯救，祂就是救赎，祂就是释放，祂就是恩典，祂就是光，祂也就是工作。”^[43]基督不仅仅是神，祂还是无所不知、无所不能和无所不在的神。^[44]但祂所取得的肉体，限制了祂无所不在、无所不能的生命^[45]，也使得无所不知并不会改变的神需要长大^[46]。在释经方面，倪氏认为圣经中记载的金子往往预表基督的神性、基督具有神的生命并神的荣耀。^[47]

倪氏对于基督神性的教义还有一大特点，就是他在传统“交换公式”（Exchange Formula）的基础上，认为人类能够有分于基督，认定基督的神性成为与人类有关的。因此，他根据哥林多前书一章 30 节强调“神已经把我们摆在基督里，神也已经将基督赐给我们，成为我们的智慧：义、圣洁、救赎”。^[48]这使得神的儿子能够“使人成圣”，并使得我们“得以成圣”，好让基督能够领许多儿子进荣耀中。^[49]倪氏虽然没有直接使用“神化语言”（Language of Deification），但是，他相关的思想不但与奥古斯丁在《三位一体论》1.13.28 中所谓：“因为祂是照奴仆的形象被钉在十字架……因为那‘取了’的动作使神成为人，并使人成为神”的观念几乎是一致的^[50]，也为地方教会之后的神化观奠定了基础^[51]。

四、基督是人，是人的儿子

倪氏在肯定基督是神的同时，也肯定基督是人，也是人的儿子。他认为圣经就是围绕着一个人为中心，“这一人就是主耶稣基督”。^[52]根据圣经的历史，亚当是第一个人，而基督乃是第二个人，祂之所以称为第二个人乃是要在“祂死而复活以后，就把祂的生命分给许多人”，藉此建构一个“团体的基督（Corporate Christ）”，就是教会。^[53]基督之所以必须成为人，乃是因为人性都是有罪的，倪氏认为：

“惟有人性能为人性赎罪……所以主耶稣来了，祂取得人性，好让祂为人性受审判。祂没有罪，祂圣洁的人性，借着死就救赎罪恶的人性，祂代死，祂受所有的罪罚，祂舍命作多人的赎价。”^[54]

基督将所有罪人的人性都概括承受在祂的人性中，以祂一人的义行使得整个人类得以被称义。这使得祂成为人类的“逾越节的羊羔”，以其血作为人类的赎价。^[55]“摩西在旷野所举的铜蛇”也是基督的预表，使得仰望祂的人都能够得到拯救。^[56]倪氏以“救赎历史”（*Heilsgeschichte*，即神的经纶/*oikonomia*）的观点清楚指出，虽然人类失败了，但是出现了另一个真正的人，就是那人耶稣基督，为的是要让祂以人子的身分成为人类的模范，完全符合神的旨意，成为完成神永远计划的工具和器皿，让人类能够效法祂。^[57]因此，耶稣基督之成为人乃是要藉由完成人类的救赎，而进一步完成神的计划。^[58]

五、基督的人性

因为基督是神，祂原本不受时空限制，但是由于祂所取得的人性与我们的人性一样，都是受时空限制的；基督因其身体的缘故，也受到了时空的限制。^[59]因此，基督因为其身体的限制，具有人性的一切特征。故此，祂会累、会睡，也会受苦、会死、会改变，祂不能像神那样的自由；祂甚至还需要从婴孩长大成人，因为祂也必须遵守肉体的限制。^[60]

倪氏非常强调基督在其人性中代赎的工作 (Atomement)。他认为,神为了要处理具有自由意志之人犯罪的问题,只有根据神的律法,用人来担当人所犯的罪,不能由第三者替代。因此神自己成为(原文为“关身动词”)一个人来代替人的罪,替人受刑罚,以满足自己公义的要求。^[61]因为祂是神的儿子,是没有罪的,也不知罪,但却因为人类的缘故成为罪(人)^[62],解决了全人类罪的问题。祂虽然愿与我们同得人的性情(性质),但是,祂却不与我们同有人的罪根(性)。^[63]倪氏的这个观点完全承袭自奥古斯丁在《教义手册》第四十一章中的说法:

“是因本性而非恩典做父的独生子,因此没有本罪。不过,因为祂降世成为罪身的形状,所以就被称为罪(人),为要做牺牲,将罪恶洗除。因为在旧约的律法中,那为罪所献的牺牲是被称为罪的,那些牺牲不过是基督的预表,所以祂就实实在在的成为罪(人)。”^[63]

最后,倪氏认为耶稣基督之成为完全的人,为的是要使我们也成为完全的人。^[65]

六、位格的联合与道成肉身

倪氏反对任何关于基督具有两个各自独立不同位格的教义,他宣告“只有一位主,就是耶稣”^[66],并且“主耶稣是神而人”^[67]。倪氏虽然没有直接使用“位格合一”(Hypostatic Union)这个词,却在《正常的基督徒信仰》中使用了“神人合一”这个词。他认为神与人中间本来隔了一道鸿沟,是不可能合一的;但是耶稣基督是神成为人,并且成为神与人间的桥梁,使神与人能够开始合一。^[68]因此基督是神的“中心”(Centrality),也是神的“普及”(Universality)。^[69]

倪柝声另外在《基督徒报第十一期》中,完整地从五个方面阐述传统基督观“位格合一”的概念。他说:

“关于主耶稣的身位(位格),圣经给我们看见:第一,主耶稣乃是神;第二,主耶稣是神的儿子;第三,主耶稣又是神所设立的基督;第四,主耶稣是完全的人;第五,主耶稣复活时回到天上,祂仍是人,祂也是神,并且从那时起神又立祂为主为基督。”

倪氏坚决捍卫“位格合一”并耶稣基督乃是一个具有“完全的神性与完全的人性之位格”的正统教义:

“异端是只承认基督身位(person,即位格)的其中之一,而不承认其他方面。但只要抹煞以上所说其中的一项就够了,就是异端。历代以来,异端都是攻击主耶稣身位的某一点。只要抹煞祂身位中的一点,便把主的工作完全抹煞了。”

倪氏甚至警告信徒说:

“人对于圣经有误解,有不可原谅的,也有可以原谅的;但对于基督的身位,非严格维持不可。”^[70]

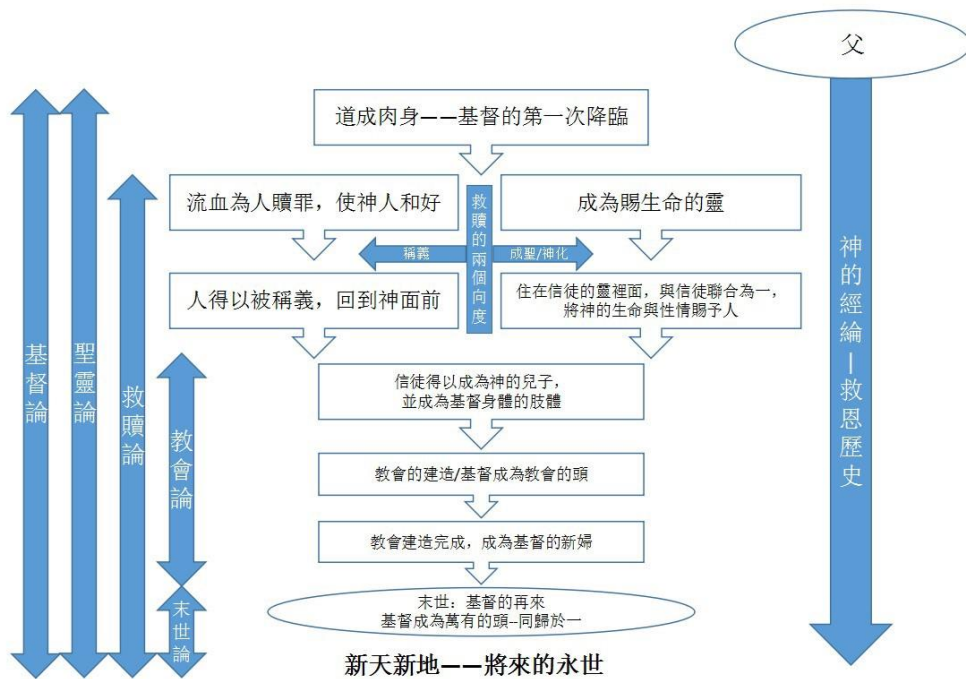
他强烈的批判源自于自由神学之“历史的基督”(Historical Jesus)的观念,说到:

“一切假冒的教训,违反信仰的道理,都是直接或间接攻击这中心的问题——攻击基督的身位。许多人绕了一个大圈子来解释基督是谁,到末了你会发现,他们不承认基督是神,也不乐意别人承认基督是神。”^[71]

倪氏甚至认为，教会必须建立在对于基督的身位（位格）和工作的异象之上。^[72]在一次地方召会内部的同工谈话记录中，倪氏强调：

“但有一类的道理，我们是非争不可的，就是关乎主耶稣身位的问题……在这里，我想我们相当的清楚，一个教会在一个地方，必须维持主耶稣的身位的问题。主耶稣如果不是神从肉身来的，如果光是肉身，就是说，祂不是神，那么主耶稣就不能代替我们成功救赎，这个根本把教会取消了。所以一切关乎基督身位的事，教会必须严格，绝不能放松……普通的道理我们不争。只有关乎基督身位的道理，我们非争不可，教会在那一个地方，必须管制。不然的话，教会就完了。”^[73]

倪氏同样坚持基督“神人二性联合”的永恒性，在召会的诗歌九十八首第五节中，倪氏宣告：“天使虽能赞美拜朝，说神是神，向神恭敬；我们却能欢乐唱道：祂在宝座还带人性！”^[74]在承认耶稣“是神而又是人，是人而又是神”，并且“祂是一个真人，而又满有神性……祂是一位真神，而又满有人性”的同时，倪氏也非常注重保持神人二性的分别，所以他认为在道成肉身中，“神人在主耶稣里相遇。人没变作神，神也没变作人”。这使得“世人后来就有得着神的生命之可能……神人原无联合的可能；但是神人在主耶稣里已经联合了；所以，此后，神人有联合的可能”。倪氏则敏锐地指出，道成肉身并不是福音的全部，而是第一步；但这一步宣告了未来救赎的性质与结果。^[75]倪氏也非常强调基督的神人二性在救赎工作中的不同角色，所以他认为：“因为祂是神，所以祂才有资格钉死在十字架上。因为祂是人，所以祂就替我们死在十字架上。这两句话必须分清楚：祂是神，所以祂有资格可以钉；祂是人，所以祂能被钉。”^[76]



图一：倪柝声神学思想的基本概念

倪柝声虽然没有直接使用“位格合一”的语言，但是他把这个观念拆开成为：

1. “只有一位主，就是耶稣”；

2. “主耶稣是神而人” / “是神而又是人，是人而又是神”；
3. “祂是一个真人，而又满有神性……祂是一位真神，而又满有人性”；
4. “神人在主耶稣里相遇。人没变作神，神也没变作人”，

这四句话，被融合在他的讲道中。倪氏以潜移默化的方式让即便毫无任何神学背景的听众都能够吸收“位格合一”教义的精髓。

下表比较了《迦克顿信条》与倪氏相关的基督观论述：

迦克顿信条 (Chalcedonian Creed)	倪氏的相应论述
我们跟随圣教父，同心合意教人认识同一位子，我们的主耶稣基督	只有一位主，就是耶稣
祂真是上帝，也真是人	主耶稣是神而人……是神而又是人，是人而又是神
按神性说，祂与父同体；按人性说，祂与我们同体；	祂是一个真人，而又满有神性……祂是一位真神，而又满有人性
具有二性，不相混乱，不相交换……二性的区别不因联合而消失；各性的特点反得以保存	神人在主耶稣里相遇。人没变作神，神也没变作人

表二：比较《迦克顿信条》与倪柝声的基督观

倪氏把《迦克顿信条》用更能被当时中国基督徒接受的简要语言，拆成小的段落，放在不同的讲章中。希望以循序渐进、滴水穿石的方式，把迦克顿基督观的思想传输给在地方召会的各种不同背景的信徒脑海中。至今，地方召会仍然以同样的方式在不同的文化处境中，进行“基督教教义在地化”的工作。

此外，在释经方面，倪氏多次使用“约柜”作为描述基督“位格合一”的比喻。他认为制造约柜的皂荚木预表基督的人性，而包裹于其上的精金则预表基督的神性。这就预表耶稣基督是神也是人，同时具有神性与人性。^[77]

七、基督是造物主也是被造之物

由于当时中国基督教已经具有“基督一性论”的张力。^[78]除了章力生惊讶人们不能理解基督同时是造物主并同时是被造之物的事实外^[79]，近期出版的《耶稣是谁？：简明基督论》也披露当时确实有这种倾向。^[80]倪氏在这个处境下刻意采取如同约翰欧文在其《圣灵论》中采取的叙述方式——“基督的人性与圣灵的关系乃是被造者与创造者的关系”^[81]——以正统基督论的方式平衡地承认基督是造物主也是被造之物。倪氏认为，父在起初制定了一个计划，就是要叫子成为肉身，成功救赎。子因赞成而创造，所以，在一方面而言，子创造了万有；但是在祂的创造里面，祂乃是子是受造之物的首生者^[82]，也是受造之物的第一个。因此，“基督所以降生为人，为要从创造者的地位，来到受造者的地位。祂取得受造的体，才能为

人死，也为万有死。”^[83]这个观念完全与亚他那修在《尼西亚信经护文》中所强调的一致：“道成肉身的目的乃是要为所有的人所献（为祭），好叫我们，能有分与祂的灵，能够成为（众）神，这是一个除非借由祂穿上我们受造的身体，我们无法得到的恩典。”^[84]此外，也与以降所有正统教父/神学家的教训吻合。换句话说，耶稣基督的身体（人性）如果与人类哪怕有一点点的不同，祂就无法以自己的身体（人性）为祭物，解决人类的罪。这也就是拿先斯的贵格利在 EP CI 中所说的：

“因为，祂所没有取得的，就没有得到医治；唯有于祂的神格联合的才能被拯救。如果只有半个亚当堕落，那么基督所取得并医治的，也就是半个亚当；但是如果亚当的本性全然堕落，那么它就必须完全地与那位被生者的整个本性联合，好叫它完全得救。”^[85]

如果基督的人性（或任何属人的部分）不是被造的，我们就失去了完整的救恩。

八、基督是万有的头/同归于一

除了从“救赎历史”的观点来看基督的神人二性外，倪氏还使用爱任纽“同归于一”（Recapitulation）的观念来解释基督之所以甘愿从造物主成为一个被造的人的原因。他认为：宇宙的次序自撒但的背叛后就混乱了。所以，子自己甘心乐意成为一个被造的人作为顺服全部的代表，好让神能够藉由一个人的顺服，建立权柄。这也是基督必须成为一个与一切受造之人完全一样之人的原因。^[86]因为基督是第一个真正顺服神的被造之物，所以所有受造的人都伏在基督之下，让基督先成为教会的头，再成为全世界的头。^[87]

九、属性相通的原则

“属性相通”（*Communiatio idiomatum*）是亚历山大的区利罗（Cyril of Alexandria）在对抗聂斯托流（Nestorios）时发展出来的公式，目的是在保持基督独一位格的同时，解释基督神人二性的互动。基督因“位格联合”的缘故，其一性的特征（*propert*）可以被描绘（*describe*）为是另一性所有。^[88]倪氏在《基督徒报（卷五）》中有一段，可以说是他的著作中最为神学性的论述，虽然没有直接使用“属性相通”这四个字：

“我们读经最难的地方，就是分别主耶稣的神人两性。有时可分；有时不可分；有时若可分，若不可分。在此，就是主耶稣指着祂的‘人’说的；表明祂自己是完全谦卑的仆人，除了接受祂主人的旨意之外，祂自己并无所知。我们读四福音书，最要紧的一件事，就是记得主耶稣是有神人两性的：有时只说其人性；有时只说其神性；有时说其神人二性。知者，则免去许多误会。”^[89]

倪氏在“属性相通”的原则下，提醒信徒在阅读四福音的时候，务必记得基督具有神人二性；有些记载仅仅记述了基督的神性，有些记载仅仅记述了基督的人性，有些记载则两者兼有之。所以，读者当把关于神性的记载归于基督的神性；把人性的记载归于基督的人性。如果掌握这个原则就能够避免错误。故此，倪氏也以此区分“耶稣”和“基督”之名所含示的属灵意义，说：“我们知道耶稣是祂为人的名字。神所以叫我们仰望耶稣，就是要叫我们注意到祂为人的那一边。祂凭着祂的本性而顺服神，乃是祂为神的一边。”^[90]

倪柝声认为：基督一方面是造物主，另一方面也是被造之物^[91]；虽然，祂既是神的儿子，也是受膏的人^[92]。但是，“人子”就是神为人的称呼。^[93]那“为人的基督耶稣”——祂是独一无二之位格，全人类都包括在祂里头。^[94]“祂儿子钉死在十字架上的时候成就的，那时候

到至圣所的路就开了。”并且，“外邦人把神钉在十字架上”^[95]，使得神的儿子为我们流出祂的血^[96]。当基督再临的时候，基督要以“人子”的资格，和祂的子民，一同坐在祂的宝座上（启 1:13, 3:21）。这样的掌权，就是神借着人掌权。这个人就是那曾为人的耶稣基督（提前 2:5）。^[97]以上的叙述都必须在“属性相通”的原则下诠释并理解之，否则就会误解倪氏的原意。

十、道成肉身的目的

倪柝声认为道成肉身乃是为了死与复活，基督的死与复活乃是为了补救（atonement，代赎）和将祂的生命赐给人，也就是传统所谓的“称义”和“成圣”。倪氏进一步把这两方面区分为四点：

1. 代替的死与复活——基督代替信徒死在十字架上并复活；
2. 带同的死——基督徒死与复活包括了信徒；
3. 释放的死与复活——基督的血满足神与律法的要求，将信徒从罪和定罪中释放出来；
4. 拒绝的死与复活——信徒必须每日背负基督的十字架，否认己，过一种将基督的死与复活应用在自身的生活。^[98]

故此，“道成肉身”乃是为了完成神创造万有和人的目的——彰显基督、使得人能够像基督、具有基督的生命和荣耀。因此，基督借着取得一个被造的身体（人性），从创造者的地位来到被造者的地位，为人并为万有死在十字架上——这是传统基督教“救赎论”中“因信称义”的部分。代赎工作的结果使得人类能够得到祂的生命，成为祂的子民，为基督活也为基督死，成为圣灵的殿，使得信徒活着就是基督——这是传统基督教“救赎论”中“成圣”的部分。基督要先在信徒身上居首位——作头，之后才能够在万有上居首位。因此，基督的道成肉身并救赎必须使得万有与神和好，并把祂的生命赐给蒙救赎的堕落人类，至终能够完全解决撒但的背叛和人的罪的问题。^[99]

相较于传统系统神学论及“道成肉身”时，往往局限于在基督的工作的基础上，来检视救赎论中称义和成圣的观念，倪氏从“救恩历史”的视角来看“道成肉身”的目的；他的视角涵盖了从创造论到末世论，基本重复了爱任纽“同归于一”的教义。

十一、基督与圣灵

倪柝声从“内在一”的角度，坚信复活的耶稣就是赐生命的灵，而神人的联合发生在信徒的灵中。^[100]耶稣基督的灵——神的儿子的灵，进入到人里面后，就使得信徒得到儿子的名分，成为神的儿子。^[101]因此，基督就从父的“独生子”变成“长子”，信徒则成为父的“众子”。^[102]基督在十字架上的工作不仅仅是为人赎罪，解决人类罪的问题，使人能够与神联合；更是为了赐下祂的灵，就是赐生命的灵。信徒只要相信，就可以同时得到这两个祝福。^[103]自此之后，基督的灵就与信徒的灵一同证明基督徒是神的儿女。这个证明乃是一个内在的肯定，不需要外在的教导。^[104]

“道成肉身”使得基督在其肉身（人性）中包括了所有的人类，并带着他们经过十字架、死亡并复活的过程，倪氏称基督的这个工作的结果为“我们在基督里”（We are in Christ）；基督复活后，“赐生命之灵的内住”让基督能够在圣灵中，住在信徒里面，倪氏称圣灵的这个工作的结果为“基督在我们里面”（Christ is in us）——这构成基督救赎工作的两个向

度,圣灵的内在是让人能够领受基督救赎工作的凭借。约翰福音十五章 4~5 中描绘的:“Abide in me, and I in you”(英文钦定本,凡住在我们里面的,我就住在你里面)的图画得以因着圣灵住在信徒中完全应验。^[105]这使得基督与得救信徒的“相互内住”成为倪氏基督观的一大特色。

十二、基督的意志

倪柝声认为神有一个旨意,就是要人类有份于祂的生命,成为祂的儿子。这构成了创造的目的。在创造中,神赐予人自由意志,希望人能够甘心乐意的配合祂。^[106]这个意志是人的“魂”的一个部分和功用。^[107]在人被创造后,伊甸园中有三个不同的意志:神的意志、撒但的意志和人的意志。人的意志完全是自由的,可以站在神的一边,或自己的一边,或撒但的一边。而神希望人的意志站在祂那边,以为自己得到更大的荣耀。^[108]人的意志完全是自由的。因此,与神合作既是人的责任,也是教会的责任。^[109]由此可以看见,倪柝声的救赎论是典型的“神人合作论”。

因此,成为肉身,取得完全人性的基督虽然与父是一,但是在父的意志外,祂还有自己的意志。也就是说,成为人的基督具有双重意志。^[110]倪氏在这个基础上,为“与神真正联合”做出了一个定义:“非谓其人应当取消其个人的意志机关;乃是说,他应当把他的意志放在神旨意那边而已。”^[111]很明显地,倪氏关于基督具有双重意志的教义乃是针对“基督一志论”(Monothelitism)。但是,如果我们把倪氏从坚持基督具有完全人性也是被造之物,到他关于基督具有双重意志的教导摆在一起,就很清楚地证明,倪柝声的基督观具有一种坚决反对任何贬低基督人性的张力。

倪氏特别指出,基督在客西马尼园的顺服并不是顺服父所给的“杯”,而是顺服父的“旨意”。相较于一般认为“十字架”是顺服的媒介,倪氏认为“祷告”才是明白并顺服神的方法。^[112]祷告使得基督能够站在人地位上,以人的意志打败撒但,把撒但对于人——甚至宇宙——的管理权夺回来。在基督身上,人类的意志与神合一,得到了胜利。^[113]

倪氏相信,基督赐予信徒的生命乃是一个生命的律,因此我们不能使用我们自己的意志来遵行神的旨意,而要让这个律在信徒身上运行,帮助信徒遵行神的旨意。^[114]因此,神在一方面不会强迫人类去顺从祂的旨意,在另一方面也不会直接以祂的旨意替代我们的意志。神希望人类依靠祂的能力立志。^[115]神会等候祂儿女的意志认可祂的意志后才作工。而祷告并不为了改变神的旨意,而是在顺服并认可神的旨意后,说出神的旨意。^[116]倪柝声虽然采取了“神人合作论”的进路,但是,他的神人合作论仍然完全是以神——以基督为中心,是典型的“以基督为中心”(Christocentric)的。人的意志在这个模型中只是起到了辅助和配合恩典的角色。

十三、基督的十字架与基督的死

倪柝声对于基督的十字架的观点源自于神的经纶。他认为,唯有神的意志和人的意志联合摧毁背叛者(撒但)的意志,神的救赎经纶才能完成。但是,人在堕落后,反而将自己的意志与背叛者的意志联合。因此,神创造了另一个人——耶稣基督,以人子的身份来到世界,为的是要让人成为完成神经纶的工具。这需要祂人性的意志完全与神的意志联合。^[117]基督的人性包括我们,因此,我们的旧人也已经与祂同钉十字架——基督的十字架就是我们的十字架。^[118]我们同时与基督被刑罚,被审判^[119],也在基督里死了^[120]。虽然我们仍会犯罪,但是基督的十字架一次永远地救我们脱离罪的审判。^[121]因此,十字架是基督被差遣来到世界

上的原因。^[122]基督在十字架上担当我们的罪，受了罪的刑罚。^[123]相较于一般认为十字架乃是为了完成基督代赎的工作——称义，倪柝声认为，十字架乃是为了将神的生命释放出来。换句话说，十字架是为了后续成圣的工作，称义反而是附带的。^[124]唯有透过圣灵，基督在十字架上完成的工作才能更被交通到我们身上。因此，十字架不能脱离圣灵。^[125]

基督十字架上的工作包括了祂的死、埋葬、复活，以及掌权作王；这一切都是宇宙性的，也涵盖一切都被造之物。^[126]基督在十字架上就如同落在地里的第一粒麦子死了，好结出许多子粒，使得基督徒与基督的联合始于祂的死，而不是始于祂的生。^[127]基督在十字架上担当了我们的软弱和疾病^[128]，也为我们受了律法的咒诅，胜过了死亡^[129]，为的是让我们能够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满足了律法的要求，信徒不再有满足律法要求的义务。因此，信徒如果再转回律法或设立任何的律法，就是废弃基督在十字架上的工作，落到咒诅之下。^[131]倪柝声认为十字架充分显明神对人类的爱^[132]与慈悲，使得人自愿将自己献给神^[133]。并且，基督自己本身就是一个受过十字架对付的人，是一个柔软的人。^[134]基督在十字架上所说的“成了”，指的那是基于祂的胜利，祂得到了“超乎万名之上的名”——“主”。^[135]人若看见十字架中神的旨意后，就会甘心乐意得救。^[136]因着基督在十字架上的工作，圣灵才能在五旬节降临在人身上。^[137]人不是靠善工，而是靠基督的十字架的得救。因此，十字架是信徒得救的基础。^[138]

十字架对于基督徒而言有两种功效，一方面除去我们的罪，一面称义我们，两者是一体两面的。^[139]对于基督徒而言，十字架不是一个客观的道理，而是必须实行在我们身上的真理。^[140]基督的十字架钉死我们的旧人，叫我们从罪得释放^[141]，将信徒与世界分开^[142]，帮助信徒分别灵与魂^[143]，十字架的呼召乃是要信徒恨恶自己的生命^[144]。十字架拆毁我这个人，看见自己的败坏，让我们有属灵的眼光。^[145]十字架让信徒能够顺服基督的元首权柄，活出身体生活，并得到圣灵的膏抹。^[146]神的救法不是把我们钉在十字架上，因为我们已经与基督一同被钉十字架了。我们所需要的，是对于这件事并我们的真实境况的启示。^[147]唯有在日常生活中背负十字架，才能够随从圣灵而行。^[148]十字架需要天天运行在信徒身上，使得主对信徒是唯一的，也是一切。^[149]

主观的经历基督十字架的工作，是圣灵在信徒身上工作的基础。^[150]十字架成为信徒身上的割礼，以基督为荣耀。^[151]未受过十字架的工作的人无法读经。^[152]倪氏提醒信徒，小的十字架反而会让人骄傲，唯有大的十字架才能让人谦卑。^[153]认识十字架才能住在基督里面，简单地活在他里面。^[154]在教会中，唯有常受十字架对付的人才能用基督的生命供应人。^[155]教会需要认识基督十字架的胜利。^[156]信徒在教会的服事中必须如同基督一样，学习接受十字架，恢复教会的权柄。^[157]

倪柝声对于基督与祂的十字架的教义，是他的神学最具有特色的部分。他对于十字架的教义涵盖了传统系统神学的神论、基督观、圣灵论、救赎论、教会论和末世论的向度，并成为其灵修神学的重要基础之一。然而，由于人类堕落和软弱的境况，他提醒信徒，基督的十字架的目的并不是为了个人的道德改良或得救。相反地，十字架乃是为了让信徒得到基督的生命，进一步延伸到教会的范畴。因此，他特别提醒：人们往往宝贵基督的十字架，而不宝贵钉十字架的基督。^[158]

十四、使人有分于儿子的名分、基督的生命与性情

倪柝声认为耶稣之所以道成肉身成功救赎，其中一个最重要的目的是完成神创造人类的目的，“是叫人像基督，有基督的生命，和基督的荣耀”。故此，信徒有分于基督，成为

神的儿子，让基督在许多儿子中作长子。^[159]信徒同时也能够得到神的性情。^[160]在倪氏救赎观的“成圣”的观念中，有分于神（基督）的生命与性情才是核心的观念。一切的属灵操练，如：否认己，背负基督的十字架，道德和行为的改良等等，都是围绕着这个主题旋转，也是为了达到这个目的。在倪氏的救赎观思想中，十字架是为了信徒能够有分于神的生命，有分于神的生命一方面产生信徒道德的改良，并作为建造的基础。而神的生命（基督）则成为教会（基督身体）的内涵，具有神生命的信徒构成“团体的基督”，使得基督则成为教会的身份（identity，认同）。换句话说，在倪氏的思想中，“有分于基督的生命”是教会能够成为基督身体不可或缺的要素。

在同时，“有分”也正是古代“神化”（*Theosis*）教义的基础思想。倪氏对于“有分”于基督的观念为后来李常受进一步完善成为：“神成为人，为要使人在神的生命与神的性情，而不在神格上成为神。”倪氏奠定的“有分”的观念为这个经典的神化教义公式奠定了理论的基础，也帮助地方教会的救赎观与古代大公教会的救赎观完全接轨。此外，倪氏的教会观也完全建立在“有分”的观念上。一般学术界着重研究的“一地一会”事实上并不是倪氏教会观的核心观念，而当被视为倪氏对于教会——基督之身体外在组织的看法。

十五、基督与教会

强调基督与教会间的关系是倪柝声神学的一大特色。倪氏认为圣经同时论及“个人的基督”（Individual Christ）和“团体的基督”（Cooperated Christ）。个人的基督拯救了人类，使得这些人类（祂的身体的肢体）成为教会（祂的身体），祂则是教会的头。^[161]因此，基督加上教会，就是团体的基督。^[162]团体的基督贯穿了倪氏的教会观。教会也是新人，这个新人里面没有种族、国家、语言、社会地位、文化等等的不同。并且，在这个新人里面，基督是一切，又住在各人之内。所以，倪氏大胆地说：“基督就是教会，教会就是基督。”^[163]教会与基督合一到一个地步，人逼迫教会就是逼迫基督^[164]；同样地，服事教会就是事奉基督^[165]。由于教会是基督的身体，基督是教会的头，也是教会的生命，因此，基督就是教会的权柄^[166]，也是教会所有聚会的中心^[167]。最终，因为基督是教会的头，也为教会作万有的头，所以万有都会服在教会之下。^[168] David Vincent Meconi 在《一位基督》（*The One Christ*）中指出，奥古斯丁认为“基督教的目标乃是要‘成为神’，或成为整个基督的肢体，甚至成为基督自己。”（the goal of Christianity as “becoming gods”，or becoming a member of the whole Christ (Christus totus), or even as becoming Christ himself.）^[169]我们可以从倪氏的基督观与教会观中看见同样的思想。

在教会的“建造”方面，倪柝声认为基督是教会的根基，教会必须建造在基督之上，不能建造在其他的基础之上。^[170]由于教会乃是基督与信徒的联合，因此教会——基督的身体并不是一个属灵的名词，或组织架构，乃是一个基于神的生命与性情，实际存在的属灵存有。教会包括所有的信徒，信徒是基督的肢体，基督是教会的头。^[171]在这个基础之上，倪氏融合了卫斯理“基督徒的完全”（The Perfection of Christian）的观念，——但不同意卫斯理认为基督徒在今生能够成为完全的观念。卫斯理认为，因为教会是基督的身体，因此教会的成分不能有任何与基督不同的事物，“只有基督是在基督的身体里”。^[172]但是倪氏认为在历史中的教会必然是掺杂的，也是有罪的，教会不只需要写下的基督的话（*Logos*；圣经），也需要基督应时的话（*Rehema*；圣灵根据当下处境的说话）洗净教会，使教会得以接近完全。^[173]教会存在的一个目的之一就是要彰显基督。^[174]倪氏认为，从生命的角度而言，教会是基督的身体；但是，从末世的角度而言，教会是基督的新妇，倪柝声认为创世纪中亚当与夏娃的图画就是基督与教会的预表。两者虽然有分别，但却又是合一的。^[175]

十六、基督的再来

倪柝声认为唯有基督有能力解决人类社会中的不公义、国家间战争、疾病、生态问题（产生的饥荒）、社会阶级教育的差距、犯罪问题等等社会问题，乃是因为整个世界是没有希望的，而有罪败坏的人根本无法扭转这个情况。倪氏清楚地看见基督徒的双看身份，因此信徒不但是住在一个罪恶的世界中，也是罪人住在罪人中间。并且，被造有限的人也没有能力解决这些问题，不但可能造成错误，并且自己也会被玷污。个人与教会都必须着重于保守自身的纯洁，并传福音的工作。故此，他说，“祂（基督）第一次的来，乃是为了解决我个人的罪；祂第二次的来，乃是为了解决世界的罪”。^[176]在这个基础上，倪柝声使用当时发生最大的一个新闻事件——铁达尼号触冰山沉没的故事，描述这个世界就如同铁达尼号，触礁即将沉没。基督徒/教会的责任并不是（也没有能力）拯救船，而应当以福音拯救其上的人，将他们带向基督。^[177]这也造成倪氏的著作中几乎看不见基督徒在公众领域的任何叙述。但是，值得注意的是，这种相信“人的完全败坏与无能”，并相信“基督救赎/审判的大能”完全继承自约翰加尔文的思想。

但是，基督是将来世界的审判者，解决人类社会中的所有的问题。^[178]在那个时候，基督将来带领被神所生，也就是得救的基督徒，作为神的许多儿子进入到永远的荣耀中。^[179]信徒的得救是三部分，但在今日只有灵得救，他们的魂^[180]与身体^[181]将在基督再来的时候完全得救。换句话说，“全人”的得救并不是今世的事件，而是末世的事件。在另一方面，倪氏认为新耶路撒冷——就是建造完成的教会作为基督的新妇代表神永远计划的完成。^[182]

十七、基督观的异端

如前述，倪氏在基督观上是严肃的，是寸步不让的。在《鼓岭训练记录（卷二）》中的《如何分辨异端》，倪氏就以“去神学语言化”的方式介绍了以下的基督论异端：

1. 如果有人说，基督是一个人，耶稣是另一个人，这乃是异端。
2. 若有人说基督死了，由死里复活之后，基督没有了，活的只是灵。这是异端。
3. 若有人说，神先造一个“道，”道是祂头一个创造，然后“道”再创造天地和其他的受造之物，这也是异端。
4. 若有人说基督是灵，是在神之下，在天使之上的一个灵，来到地上为人，这也是异端。
5. 人要将神的儿子与活在地上为人的耶稣分开；这也是异端。
6. 把地上为人的耶稣，与由死里复活，升到天上的基督分开。
7. 人不承认拿撒勒人耶稣今天是在天上。这也是异端。

倪氏在此处所否定的异端分别是：幻影论（Docetism）观点、形态论（Modalism）、亚流主义（Arianism）、天使基督论（Angelomorphic Christology）/诺斯底基督论（Gnostic Christology）、聂斯托流主义（Nestorianism）/嗣子论（Adoptionism）、虚己论（Kenosis Theory）和历史的耶稣（Historical Jesus）。此外，倪氏也明确定罪耶和華见证人的错误，说到：“耶和華见证人会乃是说，耶稣死了，没有复活；他们说耶稣钉十字架三天之后，圣神基督耶稣（Christ Jesus the divine）出生了。这是异端，这不是解经的不同。”^[183]值得一提的是，倪氏也提及古代教会的三个主要信经：《使徒信经》、《尼西亚信经》并《亚他

那修信经》，并承认其对于三一神并基督的教义是正统无误的。^[184]

总 结

倪柝声的基督观乃是基于他的神观，包括了传统基督观中的所有核心观念：位格合一并永恒性，素质合一，神人二性的分别不改变。《迦克顿信经》的核心段落也被倪氏重新包装，以通俗易懂的语言并符合中国处境的方式，传输迦克顿的核心思想。倪氏相信只有一位耶稣基督，祂同时是神，与神同质，是造物主；祂也同时是人，与人同质（但是没有罪），也是被造之物。倪氏认为教会必须建立在对基督正确的启示之上。为了对抗当时盛行的“历史的耶稣”的观念，他认为正统的基督观是教会绝对不能妥协的底线。此外，倪氏的思想往往受到“神的经纶——救恩历史”的规范，因此基督观与圣灵观、救赎观、教会观、末世观与释经间，都有非常紧密的关系，构成了一个严密的整体，这成为倪氏基督观的一大特色。倪氏的基督观也可以从许多基督教正统教父和神学家得到支撑，例如：爱任纽、奥古斯丁、约翰欧文、章力生等等。这也证明倪氏的基督观不但符合“信仰规范”的检验，也能够完全与大公教会接轨。

在同时，从整体的角度来观察倪柝声基督观的相关论述，我们可以看见，倪柝声对于“教义神学”（Dogmatic Theology）方面的论述占的比比较低。他往往在教导正统的教义后，立刻转向“应用神学”（Practical Theology）的方向，主要在两个方面：信徒个人的灵命成长，和教会的建造。第一个方面，倪柝声在基督代赎的称义工作上，用有分的教义，把基督的十字架的经历、死、复活、升天、得胜和作王，融入信徒的灵命成长经验中。相较于传统灵修神学强调个人道德的改良，和超自然的经验，倪柝声以圣灵为枢纽，督促信徒有分基督的生命—性情—经验构成了一种强烈的“与基督”（with Christ）的风格。倪柝声并不止步于此。他进一步使用爱任纽的“同归于一”的教义，把有分于基督的信徒归纳到基督的身体——教会之中，在“头——基督”的带领下，把自己“与基督”的属灵经历贡献于教会的建造中。最终的目的是为了迎接基督的再来——浓厚的末世论导向。相较于“教义神学”的论述，倪柝声“应用神学”的基督观相关论述占的比例要高的多。这体现了倪柝声的“实用主义”特征——凡是无法在信徒/教会中被应用的教义，倪柝声不会花太多篇幅论述，甚至完全跳过不加论述。最好的例子是：一般教会非常强调的，与基督观具有非常密切的关系的“圣餐”之争，在倪柝声的基督观论述中几乎完全看不见。

倪柝声的职事处于一个历史的大变动之中，几乎涵盖了在中国迅速的脱离农业的封建社会，进行现代化的大时代中。他并不是一个系统神学家，而是一个教牧型的牧者，所以他并没有撰写传统意义上的神学专著。在面对教育、文化、背景完全两极化的会众，并对抗渗透入当时神学体系的自由神学思想的同时，他大胆地采取了“去神学术语化”的方式，尝试以当时中国普遍大众能够理解的语言，传输正统基督教的基督论思想。这个做法不但影响了后世的中国传统教会，也成为地方教会在宣教活动中所奉行的不二法则，成功地帮助地方教会在全球进行跨文化宣教工作。倪氏的神学思想散布在他的整个著作中，对于以“传统基督教神学术语”研究倪氏神学思想的研究时，造成了困难和瓶颈。若非跳脱传统对于倪柝声“反神学”的成见，和传统界定神学思想的进路，否则研究者无法客观地窥见倪氏基督观的核心。本文尝试还原倪氏所处的历史背景，并在这个基础上，系统化地整理倪氏的著作中基督观相关的论述，重现倪氏基督观的原貌，希望能够为后续的研究工作奠定基础。

注释:

- [1] 李常受 (2005: 36-37); 倪柝声 (1991a15: 79-80)。
- [2] 赵天恩、庄婉芳 (1997: Xv-xvi); 林荣洪 (1994: 19)。
- [3] 倪柝声与以下二十世纪最著名的自由神学家和新正统派神学家们的生平完全重叠: 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)、托伦斯 (TF Torrence, 1913-2007)、汉斯昆 (Hans Kung, 1928-)。
- [4] 参考: 倪柝声 (1991a15:75-75; 1991a5: 354-368)。
- [5] 《通问汇刊》和《敞开的门》两份刊物中大量与内地会有关的记录说明当时两个团体间有频繁的互动。借用内地会为通讯地址的例子有: 河南福荣田, 参考: 倪柝声文 (1992b9:64-65)。借用内地会礼拜堂的例子有: 浙江丽水, 参考: 倪柝声 (1992b9: 165)。也有许多信徒从内地会转入地方教会。例如: 淮安、孙家桥、和涟水就有这类记录。参考: 倪柝声文 (1992b4: 181-186)。甚至有整个内地会教会转入地方教会系统的情况。例如: 浙江南溪 (1928 年)、葛岭 (1929 年)、蔡宅 (1928) 的聚会, 参考: 倪柝声 (1992b18:53-56)。
- [6] 倪柝声 (1992b10:44)。
- [7] 倪柝声 (1992b3:154-155)。
- [8] 参考内地会 (OMF International): <https://omf.org/hk/timeline/>。台湾福音书房编辑的《倪柝声文集》则把倪氏的职事分为三个时期: 1922-1934, 1935-1942 与 1943-1952, 每一辑代表一个时期。倪柝声 (1992a:1)。换句话说, 倪氏从出生到被捕这段时间, 乃是跟内地会的工作在中国的“坚固并拓展时期 (1905-1951)”完全重叠。
- [9] 费正清著, 费维恺编辑 (1994:448)。
- [10] 指的是基本识字能力。参 R. 麦克法夸尔著, 费正清编, 张书生译 (1992:194)。
- [11] 倪柝声 (1992c6:51)。另可参考: 倪柝声 (1993c1) 之判定的实例 (二)、判定的实例 (十四)、判定的实例 (三五)、判定的实例 (四八)。
- [12] 中国福音会 (2002:223)。
- [13] 例如: 倪氏对自由主义神学否定十字架的批判可参考: 倪柝声 (1992b15:37)。对自由神学“圣经有误”之观点的批判, 可参考: 倪柝声 (1992b15:84)。倪氏一般以“新派神学”或“摩登派神学”称呼 Liberal Theology。
- [14] 倪柝声 (1993c2:49-50)。
- [15] 倪柝声 (1992b14:179)。
- [16] 例如: 倪氏认为: “说三而一, 更好于说三位一体。”参倪柝声 (1991a5:69-70)。
- [17] 倪柝声 (1991a9:88)。
- [18] 倪柝声 (1991b13:67-68)。
- [19] 倪柝声 (1991a12:209)。
- [20] 王实之、吴怡伶、周复初 (2014:461-479)。
- [21] 中国福音会 (2002:223)。
- [22] 倪柝声 (1992c2:24)。
- [23] 倪柝声 (1992c5:164)。
- [24] 倪柝声 (1992 马上: 180)。
- [25] 倪柝声 (1993b5:95)。
- [26] 廖元威、吕沛渊、许宏度 (2003:13)。陈济民牧师撰写的序中, 一方面认定倪柝声反神学, 但是又同时承认“(他)却又一套自己的神学系统, 而且以它为信徒培训的基础, 非常注重教导”。这就体现了大部分华人基督教学者在面对倪柝声的思想时的矛盾。
- [27] 倪柝声 (1991a5:69-70)。

- [28] 倪柝声 (1991a2:146)。
 [29] 倪柝声 (1992c3:240)。
 [30] 奥古斯丁著, 汤青等译 (2010:58)。
 [31] 倪柝声 (1992b13:132)。
 [32] 倪柝声 (1992b16:354)。
 [33] 奥古斯丁, 清青等译 (2010:49)。
 [34] 倪柝声 (1991a15:40)。
 [35] 倪柝声 (1991a6:157)。
 [36] 倪柝声 (1993b2:21-22)。
 [37] 倪柝声 (1992b14:304)。
 [38] 倪柝声 (1993c2:51-53)。
 [39] 倪柝声 (1992b10:97)。
 [40] 倪柝声 (1993b2:150)。
 [41] 倪柝声 (1991a5:24-25)。
 [42] 倪柝声 (1992b11:199)。
 [43] 倪柝声 (1992c4:154)。
 [44] 倪柝声 (1993b2:208)。
 [45] 倪柝声 (1993b2:150)。
 [46] 倪柝声 (1993b2:208)。
 [47] 倪柝声 (1992b2:106)。
 [48] 倪柝声 (1992b13:224)。
 [49] 倪柝声 (1991a9:94)。
 [50] 奥古斯丁著, 清青等译 (2010:56)。

[51] 中国基督教中的“神化教义”(Deification)传统可以追溯自贾玉铭。根据谢龙邑(2008), 贾玉铭已经使用了如“基督化”(30页)、“人身成道”(33页)、“以身成道”、“道所化”、“基督人”(84页)等非常典型的神化语言, 作者甚至认为贾氏的思想是“神格人格化及人格神格化”(180页)。但是在贾玉铭之后, 这种语言(即便在倪柝声身上, 倪氏早年曾经在贾玉铭主办的《灵光报》任编辑, 不知这是否倪氏受到“神化”教义思想影响的管道?)在中国基督教新教圈子几乎完全消失, 直到李常受在80年代后逐步以“神人”和“神成为人, 为要使人在神的生命和性情, 而不在神格上成为神”的语言才得到复兴。很可惜的是, 这个非常有趣的现象至今无人重视。

- [52] 倪柝声 (1991a2:69)。
 [53] 倪柝声 (1991a9:95)。
 [54] 倪柝声 (1991a10:48)。
 [55] 倪柝声 (1991a14:3)。
 [56] 倪柝声 (1991b1:113)。
 [57] 倪柝声 (1993b4:74)。
 [58] 倪柝声 (1993b4:162)。
 [59] 倪柝声 (1992b5:170)。
 [60] 倪柝声 (1993b2:208)。
 [61] 倪柝声 (1992b6:135)。
 [62] 倪柝声 (1991a15:28)。
 [63] 倪柝声 (1991a2:73)。
 [64] 奥古斯丁著, 汤青译 (2010:325)。
 [65] 倪柝声 (2002c:101-102)。

- [66] 倪柝声 (1992b8:144)。
- [67] 倪柝声 (1992c5:119)。
- [68] 倪柝声 (1992b5:95)。
- [69] 倪柝声 (1992c4:154)。
- [70] 倪柝声 (1993c2:51-53)。
- [71] 倪柝声 (1992b14:144)。
- [72] 倪柝声 (1992b13:130)。
- [73] 倪柝声 (1992c6:5-6)。
- [74] 李常受编译 (1993:105)。
- [75] 倪柝声 (1991a2:74-75)。
- [76] 倪柝声 (1992b6:136-127)。
- [77] 倪柝声 (1992b14:286)。
- [78] 贾玉铭就认为基督的神性原本就包括人性，而这个人性的存在性在于创世之前。换句话说，贾玉铭认为基督的人性是永恒的。参贾玉铭 (1987:12-13)。
- [79] 章力生 (1990:44)。
- [80] 马克·琼斯著，高阿丹译 (2016:007)。
- [81] 约翰欧文著，何马可译 (2014:43)。
- [82] 英译本一般翻译为 the Firstborn of Creation 或 the Firstborn among Creation。可参考：KJV, RV, ASV 等。中文译本方面，天主教的思高本译为“一切受造物的首生者”，深文理和合本译为“凡受造者之首生”。
- [83] 倪柝声 (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, Pilip Schaff(ed), Npnf2-04 Athanasius: Select Words and Letters(Grand Rapids, MI:Christian Classics Ethereal Library) (2005:365).
- [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, Pilip Schaff (ed), (1893: 650).
- [86] 倪柝声 (1992c1:157)。但是，倪柝声并不像爱任纽一样认为，撒但致终也会得救。
- [87] 倪柝声 (1992c3:241-242)。
- [88] Aloys Grillmeier, S.J., Translated by John Bowden (1975:122) .
- [89] 倪柝声 (1991a5:119-110)。
- [90] 倪柝声 (1991a14:258)。
- [91] 倪柝声 (1991a9:93)。
- [92] 倪柝声 (1992c4:155)。
- [93] 倪柝声 (1991a3:64)。
- [94] 倪柝声 (1991a2:76)。
- [95] 倪柝声 (1992b6:142)。
- [96] 倪柝声 (1991a4:149)。
- [97] 倪柝声 (1991a2:107)。
- [98] 倪柝声 (1993b2:86)。

- [99] 倪柝声 (1991a9:99-100)。
[100] 倪柝声 (1991a11:22)。
[101] 倪柝声 (1991a1:17-18)。
[102] 倪柝声 (1992b10:94-95)。
[103] 倪柝声 (1993b4:38)。
[104] 倪柝声 (1992b15:126)。
[105] 倪柝声 (1992b12:135-136)。
[106] 倪柝声 (1992b15:171-172)。
[107] 倪柝声 (1991a10:116)。
[108] 倪柝声 (1993b4:130)。
[109] 倪柝声 (1992b16:36)。
[110] 倪柝声 (1993a1:181)。
[111] 倪柝声 (1993a1:181)。
[112] 倪柝声 (2002d:7)。
[113] 倪柝声 (1993b3:40)。
[114] 倪柝声 (1993b5:68)。
[115] 倪柝声 (1993a1:141-142)。
[116] 倪柝声 (1991a9:85)。
[117] 倪柝声 (1993b4:74)。
[118] 倪柝声 (1992b8:14)。
[119] 倪柝声 (1993b6:117)。
[120] 倪柝声 (1993b6:148)。
[121] 倪柝声 (1992c7:84)。
[122] 倪柝声 (1992b8:44)。
[123] 倪柝声 (1991a15:71)。
[124] 倪柝声 (1992b5:188)。
[125] 倪柝声 (1992b6:198-191)。
[126] 倪柝声 (1992b16:116)。
[127] 倪柝声 (1992b13:244)。
[128] 倪柝声 (1991a17:75-76)。
[129] 倪柝声 (1993a1:275)。
[130] 倪柝声 (1991a15:54)。
[131] 倪柝声 (1993b4:45-46)。
[132] 倪柝声 (1992b7:150)。
[133] 倪柝声 (1992b14:133)。
[134] 倪柝声 (1993b3:215)。
[135] 倪柝声 (2002d:42-43)。
[136] 倪柝声 (1993a1:98)。
[137] 倪柝声 (2002c:22-23)。
[138] 倪柝声 (1992c2:37)。
[139] 倪柝声 (1992c8:19-20)。
[140] 倪柝声 (1992c5:252)。
[141] 倪柝声 (1993b7:113)。
[142] 倪柝声 (1993b1:88)。

- [143] 倪柝声 (1991a8:67)。
[144] 倪柝声 (1991a6:172)。
[145] 倪柝声 (1993b5:212)。
[146] 倪柝声 (1993b3:105)。
[147] 倪柝声 (2002c:46)。
[148] 倪柝声 (1991a11:163)。
[149] 倪柝声 (1993b4:201-202)。
[150] 倪柝声 (1991b1:52-53)。
[151] 倪柝声 (1991a6:232)。
[152] 倪柝声 (1991a9:180)。
[153] 倪柝声 (1992c8:4)。
[154] 倪柝声 (1993b4:215)。
[155] 倪柝声 (1992b14:158)。
[156] 倪柝声 (1991a2:174)。
[157] 倪柝声 (1992c8:256-257)。
[158] 倪柝声 (1991b1:8)。
[159] 倪柝声 (1991a9:93)。
[160] 倪柝声 (1992b11:160)。
[161] 倪柝声 (1993b4:129)。
[162] 倪柝声 (1992b8:15)。
[163] 倪柝声 (1993b3:63)。
[164] 倪柝声 (1992c3:394)。
[165] 倪柝声 (1991a9:189)。
[166] 倪柝声 (1993b3:94)。
[167] 倪柝声 (1992b18:86)。
[168] 倪柝声 (1992b1:235)。
[169] David Wincent Meconi, SJ. (2013:xii-xiii)。
[170] 倪柝声 (1992b13:147)。
[171] 倪柝声 (1993a1:205)。
[172] 倪柝声 (1992b12:198)。
[173] 倪柝声 (1992b11:65)。
[174] 倪柝声 (1993b4:129)。
[175] 倪柝声 (1992b11:52-53)。
[176] 倪柝声 (1993c2:38)。
[177] 倪柝声 (1993b4:254-255)。
[178] 倪柝声 (1991a3:77)。
[179] 倪柝声 (1992c2:250)。
[180] 倪柝声 (1991a14:21, 28)。
[181] 倪柝声 (1992b11:218)。
[182] 倪柝声 (1991a13:143)。
[183] 倪柝声 (1993c2:51-53)。
[184] 倪柝声 (1991a3:277-278)。