

引言 1

基于圣约支持婴儿洗的论证 2

对婴儿洗礼圣约论证的评估和评判 25

总结性的思考 56

引言

在支持和捍卫婴儿洗教义的理论中，处于核心地位的论证认为婴儿洗礼乃是从“恩典之约”这个范围广泛的神学范畴推导而出，而所谓“恩典之约”，则被认为是一个联结起整本圣经的神学范畴，如果没有它就不能正确地理解圣经。从许多方面来看，支持婴儿洗礼的所有其他论证，都从属于这条总体的推理线索。如果能够建立起“恩典之约”跨越整本圣经正典的基本连续性，那么，大多数婴儿洗论者就确信，他们的理论已经有了基于圣经、符合神学的证明。新约并没有明确命令给婴儿施洗，也没有记载任何明确的婴儿洗案例，对他们而言这看起来不会引发什么困扰。^①相反，按照约翰·慕理（John Murray）所承认的，“婴儿洗礼的证据，属于正当和必然推论的范畴”^②，而最终，这个推论乃是植根和建基于一项特别的、基于圣约的论证。这样，按照婴儿洗礼论者的说法，圣约神学必然要求有婴儿洗礼。事实上，他们论证中的特定细节，比如教会的“混合”性质、^③割礼与洗礼的关系、以及用来支持

^① 大多数婴儿洗礼论者都承认这一点。例如，J. Murray, *Christian Baptism* (Phillipsburg: P&R, 1980), 69; L. Berkhof, *Systematic Theology* (1941; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 632; R. L. Reymond, *A New Systematic Theology of the Christian Faith* (Nashville: Thomas Nelson, 1998), 936。

^② Murray, *Christian Baptism*, 69。“正当和必然的推论”一语出自《威斯敏斯特信仰告白》1:6。关于浸信会在这一点上的讨论，可见 F. Malone, *The Baptism of Disciples Alone: A Covenantal Argument for Credobaptism Versus Paedobaptism* (Cape Coral, FL: Founders Press, 2003), xvii–xix, 18–47（中译《唯独门徒受洗》，改革宗经典出版社出版）。

^③ 教会的“混合”性质是指，认为在旧约和新约之下，圣约群体和被神拣选者是

其观点的多处新约经文（例如提到全家受洗的经文），都取决于他们对于恩典之约在整个救赎历史中的连续性的理解。说到底，如果浸信会这边想要令人信服地反驳婴儿洗礼论者的观点，并支持信而受洗，我们就终归必须回应这个基于约的论证。

本文的目的正是如此。我会从两个方面展开论述。首先，我会简要梳理并分析婴儿洗支持者们所提出的这种基于约的论证。其次，我会尝试对他们的论证进行评估，包括提出批判和积极的建设性意见，尽管是以一种简略的方式。

基于圣约支持婴儿洗的论证

对这一论证的概述

让我先简单勾勒一下从“恩典之约”的连续性为婴儿洗作辩护的总体论证，然后再详细分析。有两个例子足以说明这一论证的大体情况，尽管还可以提出许多其他例子。^④

我们的第一个例子来自于一位前信而受洗论者，兰迪·布斯（Randy Booth），他写了一本为婴儿洗辩护的书，题为《应许的儿女》，很受欢迎。

有区别的；“有形”教会，按照其性质，是由信徒和非信徒构成的，或者，按照圣约神学家们喜欢的说法，由“信徒和他们的儿女”构成——他们的儿女，可能是，也可能不是被拣选的人。而浸信会的神学则认为，新约教会，按照其定义，是一个重生者的群体，所以在新约之下，圣约群体与被拣选者的集合就是一回事。关于婴儿洗论者与信徒洗论者对教会理解的差异，后文会详细讨论。

^④ 除了已经提到的著作，还可参见 J. Calvin, *Institutes of the Christian Religion* (Philadelphia: Westminster, 1960), 2:1303–1359; F. Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. G. M. Giger, ed. J. T. Dennison, Jr. (Phillipsburg: P&R, 1997), 3:377–420; C. Hodge, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 3:526–611; B. B. Warfield, *Selected Shorter Writings*, ed. J. E. Meeter (Phillipsburg: P&R, 1970), 1:325–331; G. W. Bromiley, *Children of Promise: The Case for Baptizing Infants* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979); H. Hanko, *We and Our Children: The Reformed Doctrine of Infant Baptism* (Grand Rapids: Reformed Free Publishing Association, 1981); R. C. Sproul, *Essential Truths of the Christian Faith* (Wheaton: Tyndale House, 1992), 225–229; E. Clowney, *The Church* (Downers Grove: InterVarsity, 1995), 276–284; D. Wilson, *To a Thousand Generations: Infant Baptism—Covenant Mercy for the People of God* (Moscow, ID: Canon, 1996); G. Strawbridge, ed. *The Case for Covenantal Infant Baptism* (Phillipsburg: P&R, 2003).

迎。布斯用五个标题简洁地总结了他所相信的，婴儿洗礼这一做法的圣经依据和神学证据。

1. **圣约神学。**在整本圣经中，神通过恩典之约的方式与他的子民建立关系。圣约神学提供了正确解释圣经的基本框架。
2. **恩典之约的连续性。**圣经在旧约和新约教导了同一种拯救的方式，尽管有一些不同的外在要求。
3. **神子民的连续性。**因为神与人之间只有一个恩典之约，因此在旧约和新约中也只有一个连续的神子民群体（教会）。
4. **圣约记号的连续性。**洗礼是新约中圣约的记号，正如割礼是旧约中圣约的记号。
5. **家庭的连续性。**整个家庭都包括在神的救赎之约中。^⑤

与绝大多数改革宗婴儿洗论的辩护者一样，布斯明确婴儿洗礼并不导致任何类型的圣礼或命礼^⑥“因行为起效”（*ex opere operato*）^⑦。仅仅因为一个婴儿接受了立约的记号，无论在旧约还是新约，都不表示这个婴儿获得了重生，也不保证他将来一定重生，亦即，一种推定的重生。相反，如布斯所说，“立约的记号乃是神表示，接受记号者**被分别出来**，获得神特别的祝福和使用。因此，他们还是需要被洁净、重生和称义。约的好处，要通过对所应许的救赎主的信心才能实现”。^⑧所以，成为“圣约中的儿童”并不必然保证一个人的救恩。那只是赋予婴儿在圣约里的一切好处和特权，这些好处和特权最终必须通过信心来实现；否则这个“圣约儿童”就会被认为是一个背约者，并由此遭受圣约的咒诅，即神的定罪和审判。

我们的第二个例子是改革宗神学家路易·伯克富（Louis Berkhof）。

^⑤ R. R. Booth, *Children of the Promise: The Biblical Case for Infant Baptism* (Phillipsburg: P&R, 1995), 8.

^⑥ 从历史上看，福音派对于是否将“圣礼”（*sacrament*）一词适用于洗礼和主餐存在不同意见。

^⑦ *Ex opere operato* 的意思是，洗礼（或者任何其他圣礼性质的行动）因履行该行为本身的缘故而使人得救。

^⑧ Booth, *Children of the Promise*, 9. 关于婴儿洗礼是否导致某种“推定的重生”，在婴儿洗论者内部有争议。见 D. J. Engelsma 的七篇论文，题为“A Candid Confession of the Character of a Conditional Covenant,”收录于 *The Standard Bearer* (January 1–April 1, 1997)。

以一种与布斯类似的方式，伯克富列出了五项概述性的命题——所有命题都与他对救赎历史中“恩典之约”的理解有内在联系——他认为这些命题支持并证明了，婴儿洗礼是一项基于圣经的教义。^⑨

1. 尽管亚伯拉罕之约有民族性因素，但就其核心而言，乃是一个**属灵的约**，指向了属灵的事实，包括其记号和印记，即割礼。
2. 亚伯拉罕之约仍然有效，在本质上与现时代的“新约”相同。在新旧约之中的这**同一个**恩典之约的合一性和连续性，源自于同一位中保；同样以信心为条件；以及同样的祝福，即，重生、称义、属灵恩赐和永生。
3. 按照神的指定，婴儿共享了亚伯拉罕之约的好处，并因此领受割礼作为记号和印记。鉴于“新约”本质上与亚伯拉罕之约一样，信徒的婴孩，接受了约的记号，就不被排除在约以及教会成员之外。
4. 尽管亚伯拉罕之约在本质上与新约相同，但还是有一些变化。在新约时代，依照神的权柄，洗礼替换了割礼，成为恩典之约的初步记号和印记。在**属灵**含义上，洗礼与割礼一致，两个记号都指向罪的洁除以及重生的需要。进一步，考虑到圣约在各个时代本质上的合一性，洗礼作为新约时代新的记号和印记，就不排除信徒的婴孩。
5. 尽管新约中没有直接证据表明教会中实行婴儿洗，但这更多是因为使徒时代主要是一个宣教的阶段，重点在于成人受洗。但是，考虑到恩典之约的合一性，在新约中也没有经文特别废止在新约时代将约的记号适用于信徒婴孩的要求。全家受洗尽管不能完全确定，但可能是这一事实的证据。

通过简单勾勒婴儿洗礼论的主要论证，现在应该很清楚了，处于改革宗婴儿洗论证核心位置的，是一种显而易见的圣约观。对于婴儿洗礼论的捍卫者而言，其论证的中心，是“恩典之约”在整个救赎历史中的连续性，以及他们相信从这种连续性可以导出的推论，包括神子民在本质上的同一性（以色列与教会）以及约的记号（割礼与洗礼）。在最后的分析中，这种对于诸约的独特理解，为将婴儿洗礼论认定为基于圣经的教义的辩护提供了首要的根据。布斯说得很清楚：“在圣经中还有其他证据能够支持婴儿洗礼的真理。但是，**此项论证的基础乃是新旧约圣**

^⑨ 以下概述要点取自 Berkhof, *Systematic Theology*, 632–34.

经中同一的恩典之约。”^⑩

现在我们了解了这项基本的论证，然后我们要把注意力转向婴儿洗论三个互相关联的因素：他们对圣约群体性质的理解，这个群体是以色列还是教会，以及，约的记号在今日应当适用于谁。他们在这三个论题的论证上，基础仍然是对于诸约的理解。

“恩典之约”的性质与婴儿洗礼

我们已经谈到，婴儿洗礼论的核心论证是以对恩典之约的独特理解为中心的。正如华腓德（B. B. Warfield）在回应浸信会神学家斯特朗（A. H. Strong）时令人印象深刻地说：“简而言之，论证是这样的：上帝在亚伯拉罕的时候建立了祂的教会，且把儿童放在里面。他们必须留在里面，直到祂把他们取出来。祂还没有把他们取出。那么他们就仍然是祂的教会的成员，并有权领受命礼。”¹¹

我们注意到，在华腓德的回应中，有两项涉及圣约这一主题的观点。第一，我们注意到他相信，整本圣经最重要的统一主题，就是神通过圣经中的诸约在各个时代的救赎工作。绝大多数人对这一点不会有异议。¹²不过，第二，我们也注意到，他认为，圣经中的诸约只不过是同一个恩典之约的表达。这后一个论点，构成圣约神学的核心，却在洗礼争议中引发了不同意见。为什么呢？因为，圣约神学试图从这种对于那一个恩典之约的独特理解中，就神在救赎历史中的拯救工作，总结出一个具有相当严格的连续性，而不顾所涉及的特定的约。这一点，在涉及到他们对圣约群体（以色列和教会）之性质的理解，以及圣约记号（割礼和洗礼）在各个时代适用于圣约群体时本质上的相似性时，显得尤为明显。

让我们来考察一下圣约神学曲线救国的主路线。“恩典之约”是拿

^⑩ 同上。

¹¹ B. B. Warfield, “The Polemics of Infant Baptism,” in *Studies in Theology* (1932; reprint, Grand Rapids: Baker, 1981), 9:408. See the citation in C. P. Venema, “Covenant Theology and Baptism” in Strawbridge, ed., *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 201.

¹² 关于神如何通过诸约在各个时代推进救赎计划，有很好的论述，请参 W. J. Dumbrell, *Covenant and Creation: A Theology of the Old Testament Covenants* (1984; reprint, Carlisle: Paternoster, 1997) and S. G. Dempster, *Dominion and Dynasty: A Theology of the Hebrew Bible* (Downers Grove: InterVarsity, 2003)。

来跟与亚当所立的第一个约，即“行为之约”作对比的。¹³行为之约是以亚当为全人类的头和代表设立的。神向他和他的全体后裔应许了永生，条件是完全顺服神的律法。但是，由于亚当的不顺服，他，连带整个人类，就堕入有罪、死亡和受咒诅的状态（参罗 5:12-21）。但是，神因着祂自己主权的恩典和主动的行动，就乐意与人类（严格说来，被拣选的人）设立第二个约——恩典之约，¹⁴在其中，满有恩典的神通过末后的亚当，即其子民在圣约中的头，主耶稣基督，白白地向罪人提供生命和拯救（威敏信条 7.2-3）。¹⁵因此，随着创 3:15 的恩典应许，恩典之约在人类堕落之后就立即开始了。接着，这个应许通过与挪亚、亚伯拉罕、以色列和大卫所立的各种形式的约，在历史中渐进地显示出来并得到实现。最后，耶稣基督代表我们在十字架上完成了得胜的工作，在由他开启的这个新约中，恩典之约达成了最终的实现。

不过，需要着重强调的是，对圣约神学家而言，尽管圣经中描述了不同的约，但实际上，只有一个贯穿始终的恩典之约。这就是为什么他们认为必须要以一种整体连续性的措辞来看待诸约之间的关系。布斯在论及我们的主所开启之约的“新”时，特别强调了这一点。他说：“新约不过是那同一个恩典之约新的施行——尽管更加荣耀。”¹⁶所以，在旧约之下，这同一个恩典之约通过各式各样的应许、预言、献祭、仪式和礼仪（例如，割礼）来施行，最终是预表和预示了基督的到来。现在，他已经来到，恩典之约就通过圣道的宣讲和圣礼的执行而加以施行。但

¹³ 关于圣约神学的教导以及各种变体，参考 P. Golding, *Covenant Theology: The Key of Theology in Reformed Thought and Tradition* (Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 2004); G. Vos, “The Doctrine of the Covenant in Reformed Theology,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation*, ed. R. B. Gaffin, Jr. (Phillipsburg: P&R, 1980), 234–67; J. Murray, “Covenant Theology” in *Collected Works* (Carlisle, PA: Banner of Truth, 1982), 4:216–40; and O. P. Robertson, *The Christ of the Covenants* (Phillipsburg: P&R, 1980)。

¹⁴ 在圣约神学论内部，关于恩典之约的双方是否相同存在争议。神是仅仅与被拣选者立约，还是与信徒及其儿女立约？关于这个问题请见下文。

¹⁵ 在圣约神学内部，还有一个“恩典之约”与“救赎之约”的区分。关于这个区分，参见 Hodge, *Systematic Theology*, 2:354–73; Berkhof, *Systematic Theology*, 265–83; and Murray, “Covenant Theology,” 216–40。

¹⁶ Booth, *Children of Promise*, 9. 关于同样的强调，另参 Murray, “Covenant Theology,” 223–34。

在神的计划中，并没有两个恩典之约，一个在旧约，一个在新约，而是一个约，在各个时代有不同的施行，但本质上是同一个（参威敏信条7.6）。

对圣约神学的这个简短概述引发了若干问题，我们要按四点来处理。第一，新约新在哪里？第二，恩典之约是有条件的还是无条件的？第三，恩典之约的双方是谁？第四，恩典之约与亚伯拉罕之约的关系如何？对这四点的考察，会向我们表明运用圣约神学为婴儿洗作辩护的严密逻辑。

新约的“新”。圣约神学确实承认，因着“新约”的到来，发生了一些改变。但是，这些变化不过是神自己明确向我们显示的变化，并且甚至在这些变化中，各个时代之间也还是有一个基本的连续性。例如，洗礼的标记就是在新约之下发生的若干施行过程中的变化之一，“在较老的恩典之约施行方式中，割礼是加入圣约的记号和印记。在恩典之约最终的施行（新约）中，水洗之礼取代了割礼，成为了加入圣约的记号。”¹⁷但是，尽管约的记号的形式发生了变化，但基于其背后恩典之约的连续性，立约记号的**属灵**意义并没有改变，所以这个记号的含义和运用在所有的时代本质上是一样的。

显然，这个讨论引发了一个重要的问题：新约的“新”表现在哪里？如果恩典之约存在基本的连续性，那么在旧的和新的施行方式之间，有什么主要的差异，如果说有的话？在改革宗神学内部，对这些问题的回答并不是一致的。¹⁸不过，尽管有许多细节上的差异，大多数圣约神学家同意，主要的区别在于“应许与应验”（或“影子与实体”）之间的区别。换句话说，旧的施行方式，通过预表、礼仪和献祭所应许的，现在在耶稣基督里得到了应验。在这种理解之下，大多数圣约神学家谈论新约的“新”时，都采用一种“**更新**”的说法，而不说替换，或是某种可

¹⁷ Booth, *Children of Promise*, 10.

¹⁸ 关于改革宗神学就新约之“新”的不同观点，参见 Strawbridge, ed. *Case for Covenantal Infant Baptism*, by J. D. Niell, “The Newness of the New Covenant,” 127–55, and R. L. Pratt, Jr. “Infant Baptism in the New Covenant,” 156–74 中的各章节。另参 Robertson, *Christ of the Covenants*, 271–300; Wilson, *To a Thousand Generations*, 21–38; and Booth, *Children of Promise*, 49–95。

能导致诸约不连续的、强烈意义上的“应验”。¹⁹这是为什么大多数人在论辩中表示，新约的施行只是简单地扩展了此前的时代，扩大了范围和应用并带来了更大的祝福。这样，就没有动摇恩典之约的基本元素——由此确立了恩典之约在各时代中的连续性。²⁰

可是，圣约神学关于“新”的讨论，没有承认因着基督来到，新约的性质和架构已经发生了变化，其中，至少包含了“新约群体”中的所有人都是（按照定义）经历过心里重生和罪完全得赎（耶 31:29-34）的人。显然，这种“新”的观点暗示了在旧约和新约之间存在结构层面上的不连续——这是信徒受洗论的核心观点——但圣约神学否认这一点。这样，举个例子，婴儿洗礼论者就继续将新约的性质视为与旧约相似，即，是一个混合的约，其中同时包括了被拣选者（守约者）以及未被拣选者（背约者）。我们完全可以说，相比此前圣经诸约，如何理解新约的性质和结构，将我们带到了洗礼争议的核心问题。

“恩典之约”的性质：有条件的还是无条件的？ 眼下的这个讨论引发了两个相关的问题，对于理解婴儿洗礼论者为什么认为恩典之约要求有婴儿洗礼是很关键的。第一个必须要处理的问题就是恩典之约的性质。尽管很难给出“约”这个词的确切定义，但持圣约神学观点的大

¹⁹ 例子参见 Booth, *Children of the Promise*, 51; Niell, “Newness of the New Covenant,” 127–55; W. C. Kaiser, *Toward Rediscovering the Old Testament* (Grand Rapids: Zondervan, 1987), 25–26。

²⁰ 圣约神学尤其以下列方式看待新约的“新”，但不限于这些观点：

1. 在基督所完成的十架之工的基础上，并通过圣灵将这工作应用于我们，在新约中，一种更大的顺服的力量就成为可能。
2. 对神的认识扩展到万民。在新约之下，更多的民族将会认识主，这成就了万民得福的亚伯拉罕应许。
3. 救赎的应许现在在基督里成就，罪的代价完全付清。旧的利未律法施行之道，以及礼仪律，现在都成就了。
4. 新约是神救赎计划的最终彰显。不会再显现更多的约的施行。

这几点取自于多种来源。参见 Booth, *Children of the Promise*, 63–66; Wilson, *To a Thousand Generations*, 22–34; Niell, “The Newness of the New Covenant,” 127–74; Pratt, “Infant Baptism in the New Covenant,” 127–74; G. W. Bromiley, “The Case for Infant Baptism,” CT 9:1 (1964): 7–10; Berkhof, *Systematic Theology*, 299–301; and R. S. Clark, “A Contemporary Reformed Defense of Infant Baptism,” http://public.csusm.edu/public/guests/rsclark/Infant_Baptism.html, 1–29.

部分人都乐意采用罗伯森（O. Palmer Robertson）给出的定义：“以主权的方式、在血里面所结成的纽带。”²¹在一个约中，尤其是圣经的约中，神以他自己主权性的主动作为和恩典，应许做我们的神。为了对神的恩典作出回应，我们承诺要按照约中所设定的义务对主忠心，即，要有悔改、信心和顺服。但是，这引起了一个关于约的性质的麻烦问题，尤其是这个约是有条件的还是无条件的。

一方面，圣约神学正确地论证说，这个约是**无条件的**。神以一种主权和单方面的方式设立了这个约。并且，祂不仅主权性地设立了约的关系，还维持并完全成就了祂对子民所作的应许。最后，神要求子民的一切，悔改、信心和顺服，他都通过在基督里主权的恩典以及圣灵的能力，恩慈地授予了自己的子民。维内玛（Cornelius Venema）做了一个很好的总结，这样说：

这些约中的义务不仅位于神恩慈的应许之后，而且三一神——圣父、圣子、圣灵——还通过三个位格各自的工作为信徒、且在信徒里面成就了这些义务。神的要求乃是出于恩典，且靠着恩典成就在我们里面。在这些方面，恩典之约是无条件的，排除了一切可能的功德形式，而神的子民则以信心和顺服作为获得生命和救恩的基础。²²

另一方面，圣约神学也认为，在至少两种意义上，约是**有条件的**。首先，约的祝福完全取决于基督的工作，因为，那末后的亚当，同时作为他子民的代表和替代者，完成了起初在工作之约中设定的顺服的条件。其次，为了得到约的好处，我们有义务相信和顺服。这些圣约之下的义务当然不会被视为功德性质的条件；相反，它们乃是“对圣约应许

²¹ 参见 Robertson, *Christ of the Covenants*, 3–15。关于圣经中“约”的定义的进一步讨论，请参 M. G. Kline, *By Oath Consigned* (Grand Rapids: Eerdmans, 1968), 13–25; T. E. McComiskey, *The Covenants of Promise* (Grand Rapids: Baker, 1985), 15–93; P. A. Lillback, “Covenant,” in *NDT*, ed. S. Ferguson, et al. (Downers Grove: InterVarsity, 1988), 173–76; J. H. Walton, *Covenant* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 13–23; P. R. Williamson, “Covenant” in *NDBT*, ed. T. D. Alexander, et al. (Downers Grove: InterVarsity, 2000), 419–29; D. L. Baker, “Covenant: An Old Testament Study,” in *The God of Covenant*, ed. J. A. Grant and A. I. Wilson (Leicester: InterVarsity, 2005), 21–53.

²² Venema, “Covenant Theology and Baptism,” 211.

的必要回应”，并且，由此构成了“享受圣约祝福的手段”。²³

大多数圣约神学家都同意，恩典之约始终包含了一种“有条件的应许”。因此，每一个圣经中的约，作为**同一个恩典之约的一部分**，也就带有一个有条件的应许“**为那些遵守约之条件的人带来祝福，为那些不遵守的人带来咒诅**”。²⁴换句话说，原则上每一个圣经中的约，包括新约，在上面所说的第二种意义下都是有条件的，因而是**可以违背的**。²⁵正是根据这一点，大多数圣约神学家论辩说恩典之约里的子民乃是“混合”的性质。即，圣约群体是由守约者和背约者一起构成的。所以，圣约群体这个圈，无论在旧时代还是新时代，都比被拣选者这个圈要宽、要大。²⁶由此，婴儿洗礼论者认为，原则上，将未重生者视为圣约群体的一部分，并将约的记号适用到他们身上，这没有什么可以反对的。²⁷

圣约的当事方。关于圣约性质的的这种理解，引出了另一个重要且相关的问题，也与婴儿洗礼的主题有关。恩典之约是否有条件的问题，与之相关的，就是神在恩典之约中与谁立约？换句话说，谁是圣约的当事方？神是仅仅与被拣选者立约，还是与“信徒和他们的儿女”——可能被拣选、也可能没有被拣选的儿女——立约？有人可能会以为，鉴于上文给出的论述，一致的回答应该是后者，因为圣约群体是混合的性质。然而，在圣约神学内部，关于这个问题有非常大的争议。例如，《威斯敏斯特信条（7.3）》和《威斯敏斯特大要理问答》（第 31 问）同意前一个选项，也就是说，在恩典之约中神仅仅与被拣选者立约。维内玛对“告白”关于这一点的论述作了简要的总结，他说：“在圣约作为与神之间的救恩团契（**saving communion**）这一最严格的意义上，恩典之约的当事方是三一神与他拣选的子民”²⁸，而被接受进入这个约的条件是悔改和信心。这样，所有拒绝福音白白邀请的人，就都处于恩典之约之外，

²³ Venema, “Covenant Theology and Baptism,” 211. 关于这一点，进一步的讨论，见 Berkhof, *Systematic Theology*, 280–81 and Murray, “Covenant Theology,” 223–34。

²⁴ Booth, *Children of the Promise*, 24（着重标记是原作者所加）。

²⁵ 关于每一个圣经之约，包括新约的“有条件”和“可违背”性质，见 Wilson, *To a Thousand Generations*, 81–96; Pratt, “Infant Baptism in the New Covenant,” 169–74。

²⁶ 关于这一点，参见 Venema, “Covenant Theology and Baptism,” 214。

²⁷ 关于对这一点的确认，另参 Pratt, “Infant Baptism in the New Covenant,” 170。

²⁸ Venema, “Covenant Theology and Baptism,” 212。

看起来也就意味着，在圣约群体之外。

如果是这样的话，就必须问一个合理的问题：认同这种对“恩典之约”的理解的人，尤其是认同圣约的当事方乃是神和祂所拣选的子民，如何**要求**有一种婴儿洗礼的教义，正如许多婴儿洗礼论者所做的那样？合理的推论难道不是：如果圣约的当事方是神和被拣选者，那么，约的记号，尤其是在新约时代，就只应该适用于那些圣约群体真正的成员，因为神主权的恩典已经令他们相信基督了？在这一点上，《威斯敏斯特信条》的陈述中，没有任何内容引导我们得出其他结论。不过，圣约神学没有停在这一点上。它进一步表示，恩典之约的当事方，也同样欢迎“所有信徒和他们的儿女”——也就是，我们知道在现实中并不必然会有得救信心，因而可能是未被拣选者的儿女。这被称为圣约的“双重性”。维内玛正确地评论道：“这些神学家，一方面承认恩典之约所应许的生命和救恩只能由被拣选者获得，但又说，圣约的应许，随同其附属的义务，一起扩展到亚伯拉罕和他的子孙。”²⁹这个后半部分强调圣约的当事方包括了“信徒和他们的儿女”，这是洗礼争议的中心。这是为什么婴儿洗礼论者的标准立场是“在较旧的约的各种施行中，信徒的儿女总是被包括在内。为了尊重此项已经确立的圣经模式，**我们必须推定，除非圣经有明确的相反指示**，否则信徒的儿女就仍然被包括在恩典之约中。”³⁰所以，婴孩，与他们那成年信徒父母一样，都要受割礼和受洗，因为他们也是圣约群体的成员。

亚伯拉罕之约与恩典之约的关系。就我们的目的而言，在圣约神学内部的这个争议中，最关键的一点，是圣约神学家们，在实际上，如何理解圣经中**诸约与那一个**恩典之约间的关系。一般而言，圣约神学倾向于将“恩典之约”（一个贯通的神学范畴）与亚伯拉罕之约（一个特定的历史中的约，其中包含了民族、预表和属灵各方面因素）等同起来。圣约神学通过将亚伯拉罕之约的民族（身体）和预表因素化约为**属灵**因素而达成这一点，接着，则借用属灵因素为模板，去看待所有其他圣经中的约，尤其是新约。所以，说到“恩典之约”实际上就是以化约为只剩下属灵因素的亚伯拉罕之约的措辞来谈论。这就是为什么在涉及“恩

²⁹ Ibid., 214. 关于这种“双重性质”的进一步讨论，参见 Berkhof, *Systematic Theology*, 272–89。

³⁰ Booth, *Children of the Promise*, 10（着重标记是我加的）。

典之约”当事方的讨论中，改革宗神学家可以谈论约的当事方的“双重性”，尽管“信徒和他们的儿女”原本是一个与亚伯拉罕之约（主要用身体性质的措辞来解释）联系特别密切的家谱性质的程式。这个家谱的原则当然在后来的诸约中也有体现，但是，正如我在下文要论证的，它也同时通过现在在基督里临到的约的成全（现在是以属灵的措辞重新解释）作了修正。

这种等同的例子非常多。例如，伯克富承认，至少在理论上，亚伯拉罕之约同时具有民族和属灵的因素，³¹但是在实际中，这个约的民族因素被搁置一旁，而属灵的因素被当作首要的来对待。这是为什么他可以说，割礼是“恩典之约起初的记号和印记”（但是事实它是亚伯拉罕之约的记号，并不是所有圣经中诸约的记号），并且“这个[亚伯拉罕的]约仍然有效，且在本质上与现时代的‘新约’等同。”³²他对于圣经中诸约在救赎历史中的区别显得几乎毫不在意。类似地，慕理也说，我们是在神的命令下，从恩典之约的连续性出发，为我们尚在婴孩期的儿女施洗，因为“新约乃是亚伯拉罕之约的成全和展开”，而“与亚伯拉罕所立的约包括了为婴孩的后裔，以割礼作为记号和印记”，同时“割礼在最深的属灵意义上乃是约的记号”。³³因此，教会成员信徒尚为婴孩的儿女，也是教会的正式成员。说到底，伯克富、慕理和绝大多数圣约神学家所作的，是剥去亚伯拉罕之约的某些方面，将其认定为某种纯粹

³¹ See Berkhof, *Systematic Theology*, 632.

³² Berkhof, *Systematic Theology*, 633（着重标识是我加的）。事实上，伯克富认为，今日对基督徒具有规范意义的并不是摩西（西奈山的，旧的）之约，而是亚伯拉罕之约（按照其属灵方面来解释）。伯克富说，西奈之约“是一个间奏，在其所覆盖的时间段中，恩典之约真正的属性，即其自由和恩典的性质，以某种方式被各种外在的礼仪和形式所遮蔽了，后者乃是与以色列的神权政治生活相联系，将律法的要求显著地置于前景，见加拉太书 3 章。而在亚伯拉罕之约中，所强调的是应许以及对应许作出回应的信心”（296-297）。R. Scott Clark 也以一种类似的方式论证说，新约之所以“新”，是因为它与摩西（旧约）形成对比，而不是与亚伯拉罕（或者亚当）形成对比，而后者由主耶稣基督引入新约，在新约中保持延续。见“A Contemporary Reformed Defense of Infant Baptism,” 4。

³³ 见 J. Murray, “Baptism,” in *Collected Writings of John Murray* (Carlisle: Banner of Truth, 1977), 2: 374。同样的强调，另参 Venema, “Covenant Theology and Baptism,” 222，以及 B. Chapell, “A Pastoral Overview of Infant Baptism,” in *Case for Covenantal Infant Baptism*, 11-18。

福音性的约，然后，几乎以一种一对一的方式，将其等同于由我们的主耶稣基督所开启的那个新约。

不过，我在下文会特别论述，这种对圣经中诸约与“恩典之约”之间关系的理解，可以创造出圣约神学家为了替婴儿洗礼论辩护所需要的连续性。但是，最终，它没有公平对待圣经中诸约之间的**区别**，而后者将引导我们确认某些十分重要的约之间的**不连续性**——所有这些对于洗礼之争都有极大的意义。

不过，在我转向批评之前，我想继续分析婴儿洗礼论者的立场，现在要来看他们论证中的第二根支柱，也就是他们关于教会性质的观点，认为圣约群体的圈子比被拣选者的圈子要大。³⁴这个关于教会性质的观点，同时表达了他们对于恩典之约的理解，也是他们为婴儿洗礼辩护的基础。

教会的性质与婴儿洗礼

与恩典之约统一性密切相关的，就是神的子民在各时代的统一性。圣约神学并没有以同时强调连续性和不连续性的方式看待旧约以色列与新约教会之间的关系，而是倾向于单单强调**连续性**的因素，为此付出了忽略不连续性的代价，尽管我们也必须承认，圣约神学中存在一些细微的差异。³⁵例如，关于神的子民，兰迪·布斯强烈主张一种改革宗和圣约性的理解，并推论称：“神有一个子民群体，贯穿所有时代。尽管这一个教会通过不同阶段逐步发展，但她在各个时代都仍然是**同一个教会**。”³⁶显然，从这个观点得出、支持婴儿洗礼的重要论点之一是说，如果神在旧约中将“信徒和他们的儿女”包括在圣约群体（以色列）的成员之中，那么，在新约时代（在教会中）情况并没有任何变化。布斯得出的结论正是如此，他说：“鉴于神没有改变教会成员身份的条件，

³⁴ 关于这一点，请见 Venema, “Covenant Theology and Baptism,” 214。

³⁵ 关于旧约以色列与新约教会之间的关系，非常细节的讨论，见 E. Clowney, *Church*, 27–70，以及 O. P. Robertson, *Christ of the Covenants*, 271–300，以及 id., *The Israel of God: Yesterday, Today, and Tomorrow* (Phillipsburg: P&R, 2000), 33–51。

³⁶ Booth, *Children of the Promise*, 73（着重标记是我加的）。关于这同一个问题，参见 Hodge, *Systematic Theology*, 3:549–52; Berkhof, *Systematic Theology*, 565–72; Bromiley, “Case for Infant Baptism,” 8–9; and Murray, *Christian Baptism*, 31–44。

新约信徒和他们的儿女就以类似的方式被包括在祂的教会之中。”³⁷

这种对于神子民在各个时代**连续性**的强调，将我们带回到之前的一个观察：圣约神学不仅将旧约的神子民（以色列）与新约的神子民（教会）视为一个子民群体，而且还认为新约教会本身的性质与旧约的以色列相似。它是一个同时由信徒和非信徒组成的群体。因此，与旧约的以色列一样，教会这个圈子，相比由圣灵而生、通过信心与基督联合、被称义和成圣的真信徒圈子更大。

不可见和可见的教会。讨论到这一点上，圣约神学采用了著名的“不可见/可见”教会的区分。**不可见的教会**是指神看为教会的教会，即被拣选者。也就是在一切时间和地点，主知道属于他且单单属于他的人，完美、无错误。在这个意义上，教会，无论是在旧约时代还是在新约时代，乃是一个属灵的实体，肉眼不能看见。它乃是那一个贯穿各个时代的神子民群体。伯克富这样说：

教会被认为是不可见的，因为她在本质上是属灵的，而肉眼不能分辨她属灵的实质；并且，也是因为不可能无错误地判断哪些人属于她、哪些人不属于她。与基督的联合是一种奥秘的联合；将他们联系在一起的圣灵构成了不可见的纽带；并且，救恩的祝福，诸如重生、真心回转、真正的信心、以及与基督的属灵团契，在肉眼都是不可见的——但是，这些事物构成了教会真实的**形状**（理想的属性）。³⁸

不过，这个不可见的教会在历史中是以一种**可见的**、地方性的形式彰显自己。慕理提醒我们：“教会不能定义为一个从人的感知和观察完全可见的实体。教会乃是忠信者的集合、或团体、或集会、或聚会、或团契。”³⁹教会是神在祂自己与子民及其他人之间创设的纽带。它通过圣道的宣讲、圣礼的执行、以及外在的组织和治理为人所看见。⁴⁰但是

³⁷ Booth, *Children of the Promise*, 73（着重标记是他加的）。同样地，请记得上文引用 B. B. Warfield 与 A. H. Strong 等人关于婴儿洗礼有效性的论述。

³⁸ Berkhof, *Systematic Theology*, 566. 关于不可见/可见教会的一个类似的讨论，见 Booth, *Children of the Promise*, 88–90，以及 Murray, *Christian Baptism*, 31–33。

³⁹ Murray, *Christian Baptism*, 32.

⁴⁰ See Berkhof, *Systematic Theology*, 566.

作为一个可见的实体，它是“混合”的，其中包括了信徒和非信徒。

这个关于教会**性质**的观点与浸信会的立场，以及将自己定位为属于信徒教会传统者的观点大相径庭。从浸信会的立场，至少按照我要为之辩护的观点来看，即便在各个时代中只存在一个神的子民群体，在旧约以色列与新约教会之间仍然存在救赎-历史性的差异。在这一个神子民的群体中，无疑有许多连续性，但是，同样也有许多不连续性，因为我们的救赎主所做的工作已经开启了一个全新的约的时代，并且他已经成全了旧约中的所有应许、预表和诸约。这就是为什么从浸信会的观点来看，新约共同体的性质是独特的，它是由一群重生、相信的人组成，而不是像旧约的以色列那样的混合人群。这是为什么信而受洗论者只把那些通过悔改相信、真实进入与基督联合关系的人视为新约共同体的真正成员，也只有这样的人才享有新约时代的全部益处和祝福。进一步，对信而受洗论者来说，正是因为这个原因，作为新约教会圣约记号的洗礼，只保留给那些因神的恩典在他们生命中所作的主权性工作而进入到这些荣耀实际中的人。但是，与浸信会的立场不同，婴儿洗礼论者认为教会具有“混合”的性质。可见教会的成员是所有“通过洗礼和地方教会成员身份而被标记的人”⁴¹——说到底，包括“所有信徒和他们的儿女”。

对教会性质的这种理解，与婴儿洗礼有什么关系呢？所有的一切。因为这个论证是这样，因为在旧约中，信徒家庭的婴孩，通过割礼，在**个人认信之前**，就被包括在“可见教会”（以色列）之中，并且，还有，通过这一行动，他们就被认为是圣约群体具有完全效力的成员，即便他们还没有重生，而在新约之下，情况也是一样。这样，洗礼这个圣约记号就被应用于信徒的婴孩，尽管这些婴孩还没有产生信心，尽管这种做法扰乱了圣经所述新约洗礼的次序——首先，向神悔改并相信基督，然后，在浸水礼中公开宣告信仰。⁴²

婴儿洗礼论者教会观的证据。婴儿洗礼论者的教会观有何证据呢？

⁴¹ Booth, *Children of the Promise*, 88.

⁴² 关于圣经所说的洗礼的次序，即，先悔改归主，然后洗礼，以及二者间的密切联系，参见 G. R. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament* (Grand Rapids: Eerdmans, 1962), 93–305, 以及 R. H. Stein, “Baptism and Becoming a Christian in the New Testament,” *SBJT* 2:1 (1998): 6–17 中出色的论述。

至少有三处经文和神学证据是常常引用的。⁴³

1. 最基本的证据是，婴儿洗礼论者诉诸于恩典之约在救赎历史中本质上的连续性。对他们而言，由此可以推导出两项真理：第一，在各个时代，只有一个神子民的群体，以及，第二，圣约群体的性质本质上是一样的。因此，通过亚伯拉罕及其子孙，还有以色列民族所表现出来的圣约群体，论到其性质的种种，放在新约时代的圣约群体，即可见教会，也完全适用，其中就包括了在这个群体中包含信徒和非信徒的观点。

我们必须确认一点，在今日，大多数人，无论持信徒洗理论还是婴儿洗礼论，要确认圣经教导在各个时代中只有一个神子民的群体，并没有什么问题。⁴⁴诉诸于支持这个主张的经文依据并没有什么争议。例如，当“聚会”(qāhāl 和 ekklēsia)被用于以色列和教会(例如，申 4:10；书 24:1, 25；赛 2:2-4；太 16:18；林前 11:18；来 10:25)，或者当旧约的用语描述以色列(例如，出 19:6；赛 43:20-21；何 1:6, 9；2:1)，或者应用于以色列的旧约经文(例如，耶 31:31-34；何 1:10-11)现在被应用于教会(例如，彼前 2:9-10；来 8:6-13；罗 9:24-26)，都是强有力的证据，支持在各个时代中只有一个神子民的说法。但是，信而受洗论者与婴儿洗礼论者之间所争议的，是这一个在救赎历史中不断前进的

⁴³ 这三处证据在婴儿洗礼论者的著作中相当标准化。例如，参见 Berkhof, *Systematic Theology*, 632–35; Murray, *Christian Baptism*, 31–68; Booth, *Children of the Promise*, 71–95; and Wilson, *To A Thousand Generations*, 13–96。

⁴⁴ 从历史上看，某些时代论的变体(经典时代论)可能不同意这一点，但即便在时代论内部，以渐进时代论为代表，这一点也没有争议。关于自认时代论主义者之间的差异，更多内容请参见 C. A. Blasing and D. L. Bock, *Progressive Dispensationalism* (Wheaton: Bridgepoint Books, 1993), 9–56; id., ed. *Dispensationalism, Israel and the Church: The Search for Definition* (Grand Rapids: Zondervan, 1992); and R. D. Moore, *The Kingdom of Christ: The New Evangelical Perspective* (Wheaton: Crossway, 2004)。在这一点上，必须要说，在当代的婴儿洗论者的论著中，常常有针对浸信会神学令人忧伤的讽刺。大部分论者将浸信会神学归入经典时代论，而没有认识到，即便在时代论神学内部也有立场的差异(比如修正论和渐进论)，并且，有许多信而受洗论者，包括本文作者，既非时代论、亦非圣约论(在婴儿洗论者使用该词的含义上)。以同样的说法对待所有浸信会神学，立起一个稻草人，然后尝试把它打倒，这并不会促进讨论。这种对浸信会神学和解经的化约处理，最清楚的例子可能是 R. Booth, *Children of the Promise*, 14–30。

圣约共同体的性质和结构，以及教会的性质是否如旧约的以色列那样是一个“混合的”群体，还是应当被描述为一个由重生者、相信者构成的群体。这把我们引向常被引用的第二处证据。

2. 认为新约群体是一个与旧约以色列类似的“混合”群体，用于支持这一观点确定的证据，是诉诸于圣经中的警告段落，尤其是那些论到背道可能性的警告（例如，来 6:4-6；10:28-30）。引用这些经文是因为，据称，它们看起来暗示了一个人有可能成为新约群体（即，可见教会）的成员，但是后来，令人悲伤地，离弃了信仰，由此表明他从来都不是一个重生、相信的人，尽管他们是圣约群体外在和客观的成员。因此，无论是旧约中圣约群体（以色列）的性质，还是新约中圣约群体（教会）的性质，在两个时代本质上都是一样的。这是为什么旧约以色列和新约教会能够在其中容纳被拣选者和未获拣选者，信徒和非信徒，即，通过接受圣约记号（割礼或洗礼）而外地获得圣约群体成员资格，但可能从未获得得救信心的人。婴儿洗礼论者说，考虑到这种情况，将洗礼这个圣约记号应用于婴孩，视他们为教会成员，而无需明确地对基督有信心，就没什么可反对的。

显然，在这一点上，有人可以拿对警告和背道段落的特殊解释来说事。事实上，也满可以说，这种论证路线会走向解释成真的、重生的基督徒有可能失去救恩。毕竟，难道不是阿米念派神学反复从这些经文论证这个观点吗？⁴⁵不用说，大多数婴儿洗论者，尤其是那些属于改革宗传统的，会回应说，按照阿米念派的理解，把这些经文**适用到被拣选者身上是不符合圣经的**。⁴⁶圣经没有教导真基督徒（被拣选者）会失去救恩。然而，讽刺的是，**当这些经文适用于并非被拣选者、却是圣约群体成员的人时**，婴儿洗礼论者却同意阿米念派的解经和结论。因此，在大多数婴儿洗礼论者手中，这些经文并不表示被拣选者有可能失去救恩；相反，它们证明“可见教会中未重生的成员，可能在新约中成为背约者”，

⁴⁵ 例如，参见 C. Pinnock, ed. *Grace Unlimited* (Minneapolis: Bethany House, 1975) and id., *The Grace of God and the Will of Man* (Grand Rapids: Zondervan, 1989)。

⁴⁶ 参见 Berkhof, *Systematic Theology*, 545-49; Reymond, *New Systematic Theology*, 781-94; cp. W. Grudem, *Systematic Theology* (Grand Rapids: Zondervan, 1994), 788-809。

⁴⁷这样，新约与旧约一样，都是可违背的约。道格拉斯·威尔逊（Douglas Wilson）就这些警告经文在理解教会性质方面的意义作评论时，自信地断言：“**被拣选者与圣约的成员并不是相同的人群。**”⁴⁸因此，按照婴儿洗礼论者的说法，圣经中的警告经文构成了确定的证据，支持了他们关于圣约群体在各个时代都是一个“混合的”群体的观点。威尔逊很好地总结了信而受洗论者与婴儿洗礼论者之间的争论：

浸信会的观点是，诸约在此方面乃是**不一样的**。有一些旧约的成员重生了，有一些没有。所有新约的成员都重生了。婴儿洗礼论者的观点是，诸约在此方面是**类似的**。有一些旧约的成员重生了，一些没有。婴儿洗礼论者认为，诸约之间的**区别**是新约的应许更美好——意思是信徒与非信徒的比例会大大改变。新以色列的历史不会像以色列那样令人沮丧。⁴⁹

这些跟婴儿洗礼有什么关系呢？简单讲：如果在圣约群体（以色列，教会）中的成员身份在所有时代本质上是一样的，那么这就表示，无论是涉及哪个约，需要以同样的方式来看待和应用约的记号。换句话说，即便考虑到新约的洗礼模式（悔改、相信和受洗）以及没有任何明确的新约命令要求给婴孩施洗，婴儿洗礼论者还是相信，圣约为在教会中施行婴儿洗礼提供了圣经依据。当然，约的记号不能拯救一个人，但它确实意味着那些接受记号的人——包括婴孩——客观上被视为基督身体中的圣约成员。

3. 进一步支持已引用材料的证据，被认为包括使徒行传 2:39 所说的应许——“是给你们和你们的儿女”——以及正典各处的家庭主题和新约中全家受洗的例子（见徒 16:15, 32-33; 18:1; 林前 1:16）。这些段落被认为给婴儿洗礼的做法提供了坚固的圣经基础。威尔逊强调了这一点。他认为，如果考虑全部的信息，不仅可以引导我们确认婴儿洗礼符合圣经，甚至也不仅仅是可以从圣经中找到理由。相反，他认为，

⁴⁷ 参见 See G. Strawbridge, “Introduction,” in *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 4–5。

⁴⁸ Wilson, *To a Thousand Generations*, 34.

⁴⁹ Wilson, *To a Thousand Generations*, 34–35.

所有证据结合在一起，毫无疑问地证明，圣经**要求**有婴儿洗礼。⁵⁰因为，按照许多婴儿洗礼论者的说法，考虑到恩典之约的连续性，考虑到家庭和家族在旧约中明显的重要意义，婴儿不被认为是教会的一部分几乎是不可想象的。教会中的婴孩，尤其是犹太基督徒的孩子，会自然地被认为是洗礼的对象，正如他们在旧约中是割礼的对象一样。鉴于在旧约的施行之下，信徒的婴孩总是被包括在约之内，那么，我们也必须推定，如果圣经没有明确相反的规定，在今日的教会中，仍然应该包括信徒的婴孩。我们不需要有一个特别的命令才为婴儿施洗，我们也不需要新约中那些模糊的婴儿洗例证。连续性的原则引导我们推论，婴孩被包括在教会之中，除非明确告诉我们，他们不是如此。按照默里的说法：

我们要相信在这个时代婴孩被排除在亚伯拉罕之约所提供的群体之外吗？换句话说，我们要相信现在不可以适当地给予婴孩新约所明示的祝福记号吗？新约在此方面不如亚伯拉罕之约丰盛吗？新约涉及到婴孩时，其效力不如旧约吗？……

如果现在婴孩被排除在外，说这个变化暗示了先前神所设定做法的完全反转并不为过。那么我们必须问：我们在旧约或新约中，发现了这种反转的任何提示或暗示吗？更直白地说，新约是否撤销了，或者提供了任何撤销的暗示，婴孩被包括在圣约之中、且与圣约的记号和印记有分这样一个明确规定的原则？……

如果没有这样撤销的证据，我们就要得出结论说，圣约的记号和印记施加于信徒的婴孩，就仍然有效，且具有神永久的保证。⁵¹

无论如何，持圣约论的婴儿洗礼论者相信，我们有明确的依据，认为信徒的儿女是使徒行传 2:39 中应许之约的接受者。周毕克(Joel Beeke) 和兰宁(Ray Lanning) 以这样一种方式表达这一点的重要性：“因此，彼得在使徒行传 2:39 所说的话，构成了一个圣约程式。‘给你们和你们的儿女’就是复述了‘我要与你并你世世代代的后裔坚立我的约’（创 17:7）。这些话确认了恩典之约在所有时代的同一性，以及应许是给予信徒、并扩展到儿女的圣约模式的连续性。”⁵²然后，我们被告知，举

⁵⁰ *ibid.*, 9.

⁵¹ Murray, *Christian Baptism*, 48–50.

⁵² J. R. Beeke and R. B. Lanning, “Unto You, and to Your Children,” in *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 56. Also see in *The Case for Covenantal Infant Baptism*, J. M.

证责任就落到了一切想要推翻这个先前给定之原则的人的身上。

显然，这个标准论证对于一个人如何看待圣约记号的性质和功能具有重要的意义。在婴儿洗礼论者的观点中，考虑到恩典之约和圣约群体的连续性，就可以推定圣约的记号（割礼和洗礼）指向同样的实际。现在让我们转向这最后一点。

圣约记号的性质：割礼和婴儿洗礼

要证明婴儿洗礼的教义符合圣经，一个人不仅必须证明恩典之约和圣约群体在各个时代的连续性，他还必须论证圣约的记号在本质上有相同的含义。在婴儿洗礼论者的论辩中，割礼与洗礼之间的关系是通过**替换**的措辞来看待的。无疑，在洗礼替换割礼的过程中，洗礼标志了旧约所应许的时代现在已经在基督里得到了应验。在这个意义上，新约由此带来了变化。但是，割礼和洗礼背后的基本含义和指向在本质上是相同的。⁵³

两个圣约记号主要标志了进入圣约共同体，包括附随的所有祝福。所以，例如，婴儿洗礼论者说，在旧约中，割礼是进入恩典之约和圣约群体的外在“记号和印记”。说它是一个“记号”，意思是它标示了某种事物；说它是一个“印记”，意思是它确认了圣约的约束性，是建立在神给圣约子民的诸多应许之上的。⁵⁴割礼在男孩出生后第八天施行，但是割礼自己并不以任何“依行为起效”的方式发生效力。它必须要同信心联系在一起。如果不是这样，那么这个人就表明自己是个背约者，而不是守约者。这就是为什么许多以色列人，受了外在的割礼，但最后表明自己乃是“背约者”，正是因为他们不相信、没有在顺服的信心中坚忍。这也是为什么，按照之前已经说过的，在以色列这个圣约群体内部，可以正当地区分圣约成员（接受外在割礼的人）与属灵的余民或被拣选

Watt, “The Oikos Formula,” 70–84, and D. Wilson, “Baptism and Children: Their Place in the Old and New Testaments,” 286–302; and, cp. Booth, *Children of Promise*, 120–52.

⁵³ 这种观点的例子，参见 Booth, *Children of the Promise*, 96–119; Murray, *Christian Baptism*, 45–68; Wilson, *To a Thousand Generations*, 39–80; and Bromiley, “Case for Infant Baptism,” 8–9。

⁵⁴ 关于“记号和印记”，一个有帮助的讨论见 Booth, *Children of the Promise*, 98–99。

者（接受外在割礼、内心也重生的人）。顺着这个论证往下，同样地，关于割礼的这个说法也同样适用于洗礼。在新约中，洗礼**替换**了割礼，作为约的“记号和印记”。在洗礼中，与割礼一样，我们被带入**可见**的教会，连于基督，并被认为是完全的圣约成员。但是，与割礼一样，洗礼本身并不导致一种令人得救的联合。唯有依靠神的恩典，当神的灵使我们活过来，赋予我们信心和悔改，并使我们与基督联合，我们才经历真正的拯救——这是洗礼所指向的实际。这是为什么，与旧约相对应，即便婴孩在新约下受洗、被认为是圣约的成员，他们也必须发生对基督的得救的信心、且在他里面坚忍，才能真正成为余民或**不可见**教会的一部分。

割礼的属灵含义。婴儿洗礼论者关于割礼的大多数讨论，都尝试要证明这个礼仪的**属灵**含义和意义。为什么呢？因为婴儿洗礼论的核心论证是圣约记号的**连续性**——这种连续性乃是寻求指向这类事物的**属灵**实际：重生、称义、与基督联合、以及最终是基督的十字架之工。所以，为了让洗礼**替换**割礼，按照婴儿洗礼论的要求，就必须证明，割礼和洗礼指向同样的实际。但是，（为下文我的论证作个铺垫）对于洗礼指向基督赢得并应用于我们这些属他的子民这些**属灵事实**，没有人有争议。有争议的问题是，割礼，在其旧约的圣约性上下文中，是否传达与新约中的洗礼一样的实际。割礼难道不是在属灵实际之外，也同时传递民族和预表性的实际吗？如果是这样，割礼和洗礼可能在含义上有类似，但并不完全一样。我的观点是，追随保罗·杰维（Paul Jewett）的论证，认为婴儿洗礼论者试图将割礼的含义化约为仅仅只有**属灵**意义，是一个经典的例子，表现了他们将新约实际读进旧约，而没有首先把旧约礼仪放在自身的圣约上下文中去解释，然后仔细思考圣约记号之间的连续性和不连续性问题。⁵⁵

不过，我们应当先看一下，婴儿洗礼论者是如何将旧约割礼的含义限制和化约为单单强调其**属灵**意义的。例如，伯克富承认亚伯拉罕订立的约有民族的方面，但随后他又说，亚伯拉罕之约必须首要地视为一个**属灵**的约，与新约平行，包括割礼的礼仪。⁵⁶或者，按照布斯所说：“认

⁵⁵ 关于这种论证的发展，参见 P. K. Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace* (Grand Rapids: Eerdmans, 1978), 89–137。

⁵⁶ 见 Berkhof, *Systematic Theology*, 632–633。伯克富写道：“这个[亚伯拉罕之]约

为割礼纯粹是自然或身体性的含义，经受不住圣经教导的考验。割礼首要地表达了一种属灵的意义（即，因信称义），因此不能被简单认为只是后裔的一个身体上的记号。它表示洁净（参见申 30:6；赛 52:1）。割礼是一个外在的记号，所指向的事实，是神要求一个‘经过割礼’或洁净的心。⁵⁷或者，如慕理所述：

论到割礼，必须完全赞同，它在本质上或首要地并不是家族、种族或民族身份的记号。割礼所含有的一切关于民族身份或特权的意义，都是次要和衍生的。……割礼在其最深和最丰富的意义上构成圣约本身的记号和印记，它作为记号标示外在特权时，乃是将这些外部特权仅仅视为它这个记号所指向的属灵祝福的果子。⁵⁸

在婴儿洗礼论者的著作中，对于旧约割礼的属灵含义，通常是按照至少三种方式来理解的——最终将其联系到新约洗礼的方式，这样，论到割礼的种种也就可以同样论到洗礼。⁵⁹

1. 亚伯拉罕之约的核心是圣约程式——“我要做你们的神，你们要做我的子民”——所说的是与主联合和团契（**union and communion**）的祝福。作为约的记号，割礼指明并确认了这个祝福。在客观上，它使一个人成为圣约群体的成员。对于洗礼也可以这样看待，它指明接受者在客观上进入了在基督的救赎工作中与他在信心中的联合。按照布斯的总结，“洗礼将信徒与他们的儿女与神所应许的救赎者耶稣基督联合在一起，并确证他们享有子民的地位。”⁶⁰显然，布斯很快加上，洗礼也必须凭

的属灵性质，通过其应许在新约中得到解释的方式而获得了证明，罗 4:16-18；林后 6:16-18；加 3:8,9,14,16；来 8:10；11:9,10,13。它也来自于割礼明显是一个具有属灵意义的仪式这一事实，申 10:16；30:6；耶 4:4；9:25,26；徒 15:1；罗 2:26-29；4:11；腓 3:2；也来自于该约的应许甚至被称为‘福音’这一事实，加 3:8。”（*Systematic Theology*, 633）

⁵⁷ Booth, *Children of the Promise*, 99–100.

⁵⁸ Murray, *Christian Baptism*, 46–47.

⁵⁹ 关于这一点的一个讨论，见 Murray, *Christian Baptism*, 45–68；Booth, *Children of the Promise*, 96–119；M. E. Ross, “Baptism and Circumcision as Signs and Seals,” in *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 85–111.

⁶⁰ Booth, *Children of the Promise*, 107.

信心领受，然后圣约的祝福才可以赐下。如果不这样做，就会带来约的咒诅，而不是祝福。但是请注意：与割礼类似，洗礼也被视为一种应许和期待福音实际的记号；它并没有按照信而受洗论者所申明的，证明这些福音实际已经在接受者里面发生。

2. **割礼，作为一种实在的行动，指明了罪的污秽的去除、从罪中得洁净，并且指向了需要有一种属灵的心里的割礼**（见出 6:12,30；利 19:23；26:41；申 10:16；30:6；耶 4:4；6:10；9:25）。类似地，洗礼也是一个外在的记号，表明在圣约成员心里有一种对神恩典内在、属灵的需要——“它指向属灵重生的必需性”。⁶¹它并不证明重生已经发生了。
3. **割礼是亚伯拉罕在还没有受割礼之时靠信心而有的义的印记**（罗 4:11）。这样，在割礼中，“神指明并印证了这个事实，即，因着信心祂称信徒为义，并通过信心把我们视为义人。”⁶²割礼并不是亚伯拉罕有信心的保证，甚至不是亚伯拉罕（在这个问题上，或者任何其他入）有义的保证。相反，“割礼所保证的，是神应许的话：**神会在信心的基础上向人授予义。**”⁶³对洗礼也可以这样说。这就是为什么割礼和洗礼都证明了神因信心称罪人为义的应许。这也是为什么一个人可以在显示出信心之前接受割礼或洗礼的原因。圣约记号只是应许，当一个人相信神的应许时，他就会被授予义。

割礼与洗礼之间的平行对应。因此在考虑割礼和洗礼的意义时，婴儿洗礼的捍卫者说，本质上他们指明了同样的福音实际，即，重生（西 2:11-12；罗 2:29）、与基督联合（罗 6:4；加 3:27-29）、以及所有与这一联合有关的祝福（徒 2:38）。因为这两个记号在意义和应用上是平行的，所以如果它在旧约可以应用于“信徒与他们的儿女”，那么在新约时代就也是一样。事实上，布斯在割礼和洗礼之间建立了一种如此强烈的关联，以至于强调：“割礼和洗礼这两个圣约记号之间清楚的联系，为反对婴儿洗礼者造成了一个难题，因为任何反对婴儿洗礼的论证，就必然

⁶¹ Ibid., 107.

⁶² Ibid., 102.

⁶³ Ross, “Baptism and Circumcision as Signs and Seals,” 94（着重标记是他加的）。

是反对婴儿割礼的论证。”⁶⁴

威尔逊甚至走得更远，他说甚至到了主后 70 年，割礼作为一种起始性的礼仪，对犹太基督徒仍然具有立约的意义。在诉诸于诸如徒 21:18-25 这类经文时，威尔逊称，使徒们许可犹太基督徒的婴儿在新约之下继续受割礼，尽管对外邦人基督徒没有要求。按照威尔逊的说法，在一段时期内，割礼仍然是犹太信徒的婴孩被接受加入教会的方式。威尔逊推测，保罗本人，“如果作为一个基督徒结婚，如果他生了一个儿子，他会给他受割礼”，以此作为约的记号。⁶⁵从这个论点，威尔逊总结出“我们确定地知道，一些第一世纪的基督教会会有婴儿成员”⁶⁶并且在这个两约转换期内，“使徒们认可并教导这种做法”⁶⁷。显然，最后那些观点争议极大，并不是所有的婴儿洗礼论者都同意，不过，他们确实很好地证明了婴儿洗礼论者如何理解割礼与洗礼之间的平行关系。

但是。我们可以合理地提问，如果割礼和洗礼在意义上是平行的，那么为什么割礼作为一个圣约的记号消失了，尤其是对于犹太基督徒而言？大多数婴儿洗礼论者说，这个变化是因为新约已经引入了更大的祝福，尤其是论到有更大的祝福临到更多的人（例如，男性和女性，犹太人和外邦人）。正如我们在上文中已经注意到的，当我们从旧约转到新约的时候，我们也同时从应许转到了应验。现在基督已经来了，一些旧约的礼仪被改变，以反映基督做成了的工作。洗礼取代了割礼这个流血的礼仪，正如主餐取代了流血的逾越节羔羊。⁶⁸

小结

以上就是婴儿洗礼论的基本论证。我已经表明，为婴儿洗礼作辩护、

⁶⁴ Booth, *Children of the Promise*, 109（着重标记是他加的）。

⁶⁵ Wilson, *To a Thousand Generations*, 69。

⁶⁶ Ibid., 71.

⁶⁷ Ibid., 72.

⁶⁸ 一些婴儿洗礼论者，比如 Wilson, *To a Thousand Generations*, 59–80，甚至表示发生这个变化是为了显明和保持教会的合一。他说，从神学上看，尽管犹太基督徒可以在圣约的意义上为他们的婴孩施行割礼和洗礼，但是为了合一的缘故，本来针对外邦人基督徒的要求，现在也要求犹太基督徒。这又是一种有极大争议的说法。它表示在新约时代，仍然允许犹太基督徒以圣约意义的方式执行割礼。

认为它是一项基于圣经的教义，根植和建基于一个关于诸约的明确观点。这个论证的中心，在于对贯穿整本圣经的诸约间的关系，以及它们之间连续性及不连续性程度的独特理解。如果，这个关于“恩典之约”以及相伴随的关于以色列和教会以及圣约记号连续性的理解能够成立，那么我们就有一个很强的论述来支持婴儿洗礼的做法。但是，如果对于这些问题的理解有误、不准确，那么婴儿洗礼的整个圣经和神学证明就都崩溃了。我认为，后者才是真实的情况。现在，我要转向对圣约论证的评判和评估。

对婴儿洗礼圣约论证的评估和评判

我对婴儿洗礼圣约论证的批判的中心论证是，这种观点未能正确理解圣经诸约之间的关系，以及诸约之间连续性和不连续性的程度。婴儿洗礼论者正确地强调了神的拯救计划在各个时代的同一性和连续性。但是，他们没有公平地对待神启示的渐进性质，尤其是在圣经诸约、圣约群体以及圣约记号的问题上。最终，这导致他们错误理解了因基督到来，以及旧约所指向的、所应许的新约时代到来，从而开启的不连续性的适当程度。大体上，我同意许多反对婴儿洗礼论的意见，认为由于婴儿洗礼论者强调连续性，导致倾向于将新约的实际读进旧约中去，或者反过来，而没有仔细思考基督已经到来引起的连续性和非连续性问题，没有在原初的救赎历史上下文中解释诸约、圣约共同体以及圣约记号的涵义。⁶⁹在构建神学时，我们必须在圣经本身的范畴和结构中去处理经文。当我们这样做的时候，就会看见，神在话语和行动中的自我启示，是有历史渐进性的，顺着一条救赎历史的故事线索，最终聚焦到耶稣基督（参见来 1:1-2）。这一点给我们读圣经和构建神学所带来的影响是，我们必须公平对待神计划的同一性，不可夸大在这末世、因神的荣耀彰显而带来的时代的变更。⁷⁰

⁶⁹ 参见 Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 69–137 以及 Malone, *The Baptism of Disciples Alone*, 23–135。

⁷⁰ 关于神学方法的问题，参见 NDBT, 3–112 的导论性文章；R. Lints, *The Fabric of Theology: Toward an Evangelical Prolegomenon* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993)；M. S. Horton, *Covenant and Eschatology: The Divine Drama* (Louisville: Westminster John Knox, 2002)。

我会特别照着我对婴儿洗礼论者观点的叙述来展开评判。我将通过四步评估他们的圣约论证：一，他们对于恩典之约的独特理解；二，亚伯拉罕之约与其他圣经诸约之间的关系；三，新约与教会的性质；最后，讨论一下割礼与洗礼这两个圣约记号之间的关系。

神学范畴“恩典之约”的使用

毫无疑问，“约”这个主题是圣经中一个重要且统一的主题。我们已经看到，婴儿洗礼论者使“约”成为了神与我们之间关系的一个关键性组织原则。他们正确地使用了这个主题，来解释这个真理：神有一个贯穿各个时代的拯救计划，并且历史就是该计划实现的过程，以主耶稣基督的到来和十架之工为中心（见弗 1:9-10）。我对这一点没有任何异议。事实是，在某种意义上，所有的福音派，无论是赞同圣约还是时代论，或者持某种折中立场，都同意这一点。我们相信，圣经的故事线索很清楚地从创世到堕落、从亚伯拉罕到大卫、最终到基督。

不过，如果我们不够谨慎，“恩典之约”这个概念可能会产生误导性，因为圣经并没有说只有一个约、有许多不同的施行方式。相反，圣经所说的是有**多个的约**（例如加 4:24；弗 2:12；来 8:7-13），所有这些约都是渐进启示的一部分，展示了神的救赎计划最终在新约得到了成就。实际上，“恩典之约”是一个宽泛的**神学范畴**，而不是一个圣经的概念。这并不是说它是不合理的。在神学中，我们经常使用在圣经中并没有出现的神学词汇（例如，三位一体）。如果“恩典之约”这个神学范畴被用于强调神救赎计划的同一性，以及所有时代的神子民在本质上的属灵合一，它当然是有帮助的，也是符合圣经的。但是，如果它被用于夸大圣经诸约之间的联系，而贬低诸约渐进性的重要程度，那就会导致我们忽视在救赎历史发展过程中特定圣约之间的不连续性，如果是这样，它就没有帮助、有误导性、且是不正确的。

为了在洗礼纷争中取得进展，并按照圣经来思考诸约之间关系的问题，当我们谈论圣经诸约及其间关系时，应该在把“恩典之约”当作一个范畴使用之前略缓一缓。在此期间，让我们来说一下神的计划，或者以耶稣基督为中心的、神的永恒目的，因为这是“恩典之约”这个说法想要强调的。不过，要思考“圣约”的话题，让我们以复数来谈论，并且要解释圣经**诸约**相较于神那个以耶稣基督为中心的、整体的永恒计划之间的关系。然后，我们可以更准确地思考，神的大计划（与首先

在创 3:15 所赐予的诸应许相联系)是如何**通过**圣经诸约,逐渐地在历史中展现出来的。继续太过频繁地谈论一个“恩典之约”会导致对圣经作扁平化处理;实际上,这导致了一种化约主义,产生的倾向是将圣经塞进我们的神学体系,而不是相反。

事实上,当婴儿洗礼论者将亚伯拉罕之约与“恩典之约”完全等同,就好像它实际上就是**那一个**圣约时,就很明显发生了对圣经的扁平化处理。婴儿洗礼论者没有首先在亚伯拉罕之约自身的上下文中、在其所有的不同特征(例如,民族/身体的、预表的和属灵的)中加以理解,然后再将其联系到神的总体计划相较于圣经诸约。他们反倒是倾向于将其化约为仅仅只有属灵实际,而忽视其他方面。这样,婴儿洗礼论者就把新约的实际读了进去,同时错失了亚伯拉罕之约与新约之间重要的差异。

亚伯拉罕之约的性质及其与圣经诸约的关系

如上所述,除了少数明显的变化,婴儿洗礼论者认为亚伯拉罕之约本质上与新约等同。如此,婴儿洗礼论者就削减了亚伯拉罕之约的涵义,他们将其化约为主要是指**属灵**实际,同时忽略其民族性和预表性因素,接着,他们就认为这个家族传承的原则——“你和你的后裔”(创 17:7)——乃是**以完全同样的方式**适用于整本圣经正典,在新约时代没有中止、废除,尤其是没有重新加以解释。因此,婴儿洗礼论者坚称,洗礼**替代了**割礼,并且,尽管我们处在救赎历史中的不同位置,这个约的记号仍然是给“你和你的后裔”(即,血缘上的儿女)。即便新约时代被描述为旧约的“**成全**”,考虑到恩典之约的连续性要按照亚伯拉罕之约所透露的家族性原则来解释,故此婴儿洗礼论者推定“信徒和他们的儿女”被包括在教会之中,就像他们被包括在旧约的以色列中一样。在约的当事人中,尤其可以看出亚伯拉罕之约与新约的等同。婴儿洗礼论者在论证约的“双重属性”,即在“可见教会”中约的当事方是“信徒及其儿女”时,表明了他们是通过亚伯拉罕之约的镜片来观察新约成员身份,因而将这两个约等同起来,不承认二者在救赎历史中的差异。

那么,亚伯拉罕之约的性质究竟是什么呢?应当主要以属灵含义来看待它吗,还是说这是一种化约主义的解读?我们如何看待亚伯拉罕之约与圣经中其他诸约的关系呢?还有,把亚伯拉罕之约看作基本与新约等同,尤其是在家族传承原则上,这是正确的吗?从应许到成全,

其中是没有差别的吗？接下来我会简要描绘亚伯拉罕之约的性质，以及它与圣经中其他约的关系，再指出一些与洗礼争议有关的问题。

亚伯拉罕之约构成神处理与人类关系的范式。首先，我同意圣约神学的大部分内容，认同圣经表示了亚伯拉罕之约构成神与人类所建立一切关系的基础，也是理解圣经诸约的关键架构。确实，正是通过亚伯拉罕和他的后裔——最终是从主耶稣基督来看（加 3:16）——我们的三一神成就了祂的永恒目的和应许，就是为祂自己救出子民、并带来新的创造。对这一点，不仅通过旧约神学的表达来证实，也通过新约作者如何在基督的位格和工作的亮光中（例如，罗马书 4 章和加拉太书 3 章）解释亚伯拉罕应许的成就来加以证实。

我们必须注意亚伯拉罕之约在圣经故事线索中所处的位置。⁷¹神应许亚伯拉罕必得伟大之名、后裔和土地（创 12:1-3；比较创 15:4-5；17:1-8；18:18-19；22:16-18），这必须要放在创世记 3-11 章这个不断打开的戏剧中来观察，尤其是要结合创 3:15 所给的应许。由于亚当——这位在圣约中人类的头——不顺服，导致罪和死亡进入了神创造的美善的世界。除非神在恩典和能力中有所行动，否则起初的受造界就会一直处在神的审判之下。但是，感谢神，祂决定代表我们行动。祂应许说，祂关于受造界和人类的目的将得到延续，是通过祂提供的救赎者，女人的后裔，来反转堕落带来的灾难性后果。这个应许在挪亚之约（创 8-9）中通过立约的中保，挪亚及其家庭得以延续。到了创世记 11 章，我们看到创世记 3 章又重来了一遍。反叛的人类企图离开神为自己立名，与此相对应的，则是神对亚伯拉罕恩典的呼召和拣选。但是，与挪亚的情况不同，之前神毁灭了除挪亚和他的家人以外的所有人，在这里，神没有用洪水毁灭所有人。相反，神允许万民继续存在，然后将亚伯拉罕从万民中呼召出来。最终，神的意图是要通过这位立约的中保来工作，通过亚伯拉罕，以及他的后裔给万民带来祝福。在这个上下文中，我们必须把亚伯拉罕之约视为神用于成就祂给人类应许的工具。在这个重大的意义上，亚伯拉罕和他的家庭构成了另一个亚当，带来了某种新的

⁷¹ 关于亚伯拉罕之约的性质及其与圣经中其他诸约的关系，很有帮助的资料请参见 Dempster, *Dominion and Dynasty*, 45-92; Dumbrell, *Covenant and Creation*, 47-79; and Blaising and Bock, *Progressive Dispensationalism*, 128-211.

东西，是与起初的创造平行的，但在这里是一种“新创造”（罗 4:17）。在亚伯拉罕和他的后裔身上，神对人类所作的一切应许都要实现——在创世记 15 章的立约行动中，神表示祂要自己来完成这些应许。N. T. 赖特很好地总结了亚伯拉罕在这个旧约上下文中的重要意义，他写道：“亚伯拉罕出现在创世记的架构中，乃是作为全人类所陷困境的答案。当神呼召亚伯拉罕，并说‘地上万民要因你而得福’时，从亚当开始，经过该隐，经过大洪水，直到巴别塔的这个灾难和那‘咒诅’的发展，就开始反转了。”⁷²

由于神给亚伯拉罕的圣约诸应许，那一个应许得到了确认并传递给以撒和雅各（创 26:3-5；28:13-15；35:9-12）。此外，神给亚伯拉罕的诸应许，也是神将以色列从埃及的奴役中解救出来的基础。神呼召以及通过摩西与以色列立约，也正是向亚伯拉罕及其后裔所作应许的成就（出 3:6；比较 2:24-25；申 4:36-38；代上 16:15-19；王下 13:22-23）。神将祂的爱赐给以色列，并不是因为他们比万民更好或者人数更多（申 7:7）。也不是因为他们的义而将迦南地赐给他们（申 9:4-6），而是因着神主权的選擇以及祂忠于与亚伯拉罕所立的约（出 19:4；申 7:8）。再一次，通过亚伯拉罕和他的家，神祝福万民的目的和计划现在收窄到了以色列民族。以这种方式，通过以色列，后者也作为一种新亚当，神要带来针对因第一个亚当而造成的罪和死亡的解决方案。以色列，作为一个民族，是神所使用的工具和手段，用来达成亚伯拉罕之约更宽广的目的，而后者最终会把我们引向基督和“新创造”的启动。

不仅摩西之约建立在亚伯拉罕之约的基础架构之上，大卫之约也是如此。大卫式的以色列君王，乃是上主的子（撒下 7:14）。他是圣约的施行者和中保。因此，大卫的子孙就构成了神派给以色列人的代表。以色列作为一个民族而享有的儿子身份（出 4；比较，何 11:1）现在应用于大卫和他的子孙。但是，还不止于此：大卫式的君王同时也继承了亚当和以色列作为神的儿子而向全体人类所承担的角色。正如华特·凯瑟（Walter Kaiser）在论证中正确地说，撒下 7:19b 应当理解为“这就是全人类依此受教的官方文件”，表明了大卫自己如何理解大卫之约对于全人类的意义，即，他作为圣约中保的角色会影响神在整个世界的统

⁷² N. T. Wright, *The New Testament and the People of God* (Minneapolis: Fortress, 1992), 262.

治，那也就是神原来为人类所定的初始状态下的统治。⁷³在这里，大卫之约被连接到亚伯拉罕之约，再由此连接到神更早作出的应许。于是，在大卫式的君王统治下，成为大国、享有大名的亚伯拉罕应许就一并实现。在此意义上，亚伯拉罕之约的最终成就，与大卫之约的最终成就相重叠。给亚伯拉罕的祝福，回溯连接到挪亚与创造，最终只有通过大卫的子孙才能实现。确实，给亚伯拉罕的在应许之地享福的应许，最终要在大卫式的君王统治之下才会发生。在这个重要的意义上，大卫式君王成为了祝福之约的中保，这个约回溯到亚伯拉罕，最终回溯到亚当，令这位君王构成了全人类的圣约元首（covenant head）。

在旧约中，没有一位圣约中保——无论是亚当、挪亚、亚伯拉罕、摩西还是大卫——完全成就了他们的职分，并带来应许的实现；他们只是预表和预示了将要来的那一位（罗 5:14）。只有我们的主耶稣基督，同时是神和人，成就了之前各位圣约中保的职分，并实现了自创 3:15 以降的各个应许。这就是新约为什么不仅把基督表现为主，同时也是末后的亚当、真正的亚伯拉罕的子孙、大卫伟大的儿子，开启了一个新约——就是之前所有的诸约所预示和预表的那个约。在基督里，神的所有应许都是是的和阿们的（林后 1:20）。这就是为什么在耶稣和他的十架之工中，自伊甸园开始的绝望困境终于找到了解决方法，就是那末后的亚当、顺服的圣子，已经成就了他拯救的工作。神自己必须成为祂子民的拯救者这一应许得到了成就，因为他自己就是主。耶稣之死，这一究极的罪行，还是由神的计划所决定的（徒 2:23）。为什么？为了成就神通过众先知所应许的，弥赛亚要受苦（徒 3:18），为要将他的子民从罪中拯救出来（太 1:21）。在耶稣基督里，先知所预期的神亲自到来，在大卫更伟大的子孙里面，并通过他施行拯救的预言得到了应验。正如 D. A. 卡森提醒我们的：“通过亚伯拉罕的子孙，地上万国都要得福这个应许，在旧约中逐渐拓展成一个重大主题，现在突进变成大使命，发展成犹太人的教会雨后春笋般增长、进入外邦世界，燃起熊熊火焰横扫罗马帝国并向外传播，也开始期待最后的高潮，即神在新天新地中的应许完

⁷³ See W. C. Kaiser, Jr., “The Blessing of David, The Charter for Humanity,” in *The Law and the Prophets*, ed. J. H. Skilton (Nutley, NJ: P&R, 1974), 311–14. Also see the unpublished paper by P. J. Gentry, “The *hasdê dāwîd* of Isa 55:3: A Response to Hugh Williamson,” and Dumbrell, *Covenant and Creation*, 151-52.

全实现。”⁷⁴

我们要对亚伯拉罕之约与其他圣经诸约的关系做些小结。毫无疑问，亚伯拉罕之约是神对人类所实施一切行动的基础，这些行动将这个应许展开，并把我們引向基督。但是，从总体上来看诸约和它们之间的关系时，有一些重点我们一定不能错失：当我们从亚伯拉罕走向基督时，其间发生了一种重大的进展和发展。亚伯拉罕之约设定了上下文，并预示了新约的到来，但是，应许和预表（type）并不等同于成就与对范（antitype）。诸约之间无疑存在连续性，但是，其中的不连续性也同样重要。这一点对于我们如何看待圣约群体以及圣约记号的含义具有很重要的意义。这最后一点观察，将我引向我关于亚伯拉罕之约的第二点，首先讨论其自身的正典上下文，其次是它与新约的关系。

亚伯拉罕之约的各个方面。第二，当我们思考亚伯拉罕之约在其自身历史上下文中性质时，很重要的一点是，我们不能将它化约成仅仅是指**属灵**的方面。这样做就是把新约的实际**太快**读进旧约时代了。我们必须先在其自身的正典上下文中理解亚伯拉罕之约，然后再将其联系到现在在基督里所实现的。亚伯拉罕之约当然最终将我们引到新约，但是，这个约在其自身的历史背景中原初的性质是怎样的呢？我的观点是，亚伯拉罕之约有很强的多样性；它不仅包含了将我们联系到新约的属灵要素，同时也包括了民族性和预表性的因素，这在应许成就的时代开启的时候造成了重大的不连续性。关于这一点最好的例证，我们可以思考圣经赋予家族原则——“你和你的后裔”（创 17:7）——的不同意蕴。如上所述，婴儿洗礼论者将“你和你的后裔”理解为“你和你肉身的后裔”（即，信徒和他们的儿女），认为此项原则没有中断和变更地从亚伯拉罕一直延续到基督。但是，先不考虑在基督里得到应验的亮光，这种理解是否在其自身的背景中正确对待了亚伯拉罕之约呢？我的回答是，没有。我们可以通过回答这个重要的问题：谁是亚伯拉罕的子孙，来证明这一点。圣经教导，有四种含义，必须要分辨，不能混淆。我们依次来看。⁷⁵

⁷⁴ D. A. Carson, *The Gagging of God* (Grand Rapids: Zondervan, 1996), 263.

⁷⁵ 关于这一点，参见 T. D. Alexander, “Seed,” in *NDBT*, 769–73; J. G. Reisinger, *Abraham's Four Seeds* (Frederick, MD: New Covenant Media, 1998); and R. F. White, “The

1. “亚伯拉罕的后裔”首先指**自然的**（肉身的）后裔，即，以任何方式在血缘上出自亚伯拉罕的每一个人，比如以实玛利、以撒、基士拉的众子，以及拓展开来，以扫、雅各，等等。在每个例子中，所有这些亚伯拉罕的后裔都接受了割礼，即便其中许多人是非信徒，即便，神的应许和圣约只是通过其中一个“后裔”，以撒，而得到实现（创 17:20-21；比较，罗 9:6-9）。割礼也标示出那些虽然不是亚伯拉罕肉身的后裔，但因着家庭出身或者作为奴隶被买来（创 17:12）而与亚伯拉罕有关系的人。在后一种情况下，割礼使那些并非在生理上与亚伯拉罕有关联的人成为他的后裔，并因此获得由他作为中保所赐的神圣祝福的好处。⁷⁶
2. “亚伯拉罕的后裔”也指向一种**自然的、但同时是特殊的**后裔，是与神的拣选和拯救的目的相联系的，即以撒，以及通过扩展，延伸到雅各和整个以色列民族。当神与以色列建立圣约关系，他们就成为了一个特殊、被拣选的民族（申 7:7-10）。按照自然的后裔而论，他们也通过割礼被标示为亚伯拉罕的后裔。但是，作为一个民族，他们是一个“混合的”集体，包括了信徒和非信徒——同时有以利亚和亚哈——即便所有属于圣约民族的男子，无论是否在属灵上重生，都有割礼这个圣约记号为标记。事实上，成为神所拣选的民族并不保证他们获得神最终的救赎

Last Adam and His Seed: An Exercise in Theological Preemption,” *TJ* 6 ns:1 (1985): 60–73.

⁷⁶ G. Strawbridge, “The Polemics of Anabaptism from the Reformation Onward,” in *The Case for Covenantal Infant Baptism*, 277–80, 不同意这个观点。虽然有悖于一切圣经证据，他还是推测说以实玛利和基士拉的儿子们可能是有信心的人，就像他们的父亲亚伯拉罕。因此，对他们而言，割礼并不是指出一条肉身性质的界限，而是一条属灵的界限。他认为，由于以实玛利并不是以色列民族的一员，因此割礼不能被视为一种“民族的标记”，因此这一定意味着，在以实玛利（以及基士拉众子）的案例中，割礼表示一种属灵含义。但这种理解并不正确，Strawbridge 没有区分亚伯拉罕肉身和肉身/特别的后裔，这两者都与亚伯拉罕有联结，这也是为什么他们都获得了约的记号，而无论个人的信仰。事实上，亚伯拉罕的全家都要受割礼，表明了一种与亚伯拉罕之间的“肉身的”关联，而圣经没有证据表示在这些人的情况中，割礼具有属灵含义。没有人可以否认，割礼标示出了肉身的后裔（以实玛利、以撒、以色列），并且没有证据表明在这个肉身后裔的案例中，他们的割礼必定带有属灵含义。当然，关于割礼必须要说更多，不过这一点是不可否认的。

性祝福（见太 3:9；路 3:8；16：19-31；约 8:31-39；罗 9:1-15）。

⁷⁷ 相反，他们被打上圣约的记号不仅表明了他们与亚伯拉罕的关系，而且，与单纯自然的后裔（以实玛利）不同，使他们享有通过弥赛亚的到来将神的祝福带给万国的最高特权。

3. 弥赛亚是第三种意义上的“亚伯拉罕的后裔”。在加拉太书 3:16，保罗说创世记 12:3 和其他地方用到单数的“后裔”，是指**真正的/独一无二的**“亚伯拉罕的后裔”，即基督。⁷⁸在这里，保罗所提起的是创 3:15 的应许主题，通过一条独特的后裔谱系，从亚当开始，经过挪亚、亚伯拉罕、以撒、以色列、大卫，最终在基督达到顶峰。在基督里，我们找到了那应许的后裔、神子民的中保、成就神所有应许的那一位，不仅仅是给亚伯拉罕的应许。因此，他是真正的亚伯拉罕的后裔，真以色列，大卫更伟大的儿子。这样，在这个重要的意义上，耶稣就是亚伯拉罕独一无二的后裔，一方面是作为通过一条特别的谱系传承的肉身后裔，一方面则是作为旧约所有圣约中保的对范。关于这个双重含义，有一点很重要的需要注意，就是当基督被视为亚伯拉罕真正的后裔和新约的中保元首时，如何在诸约所示的预表方面发生了一个重大的进展，令我们理解“给你和你的后裔”这个说法的意义。很清楚，这就是“亚伯拉罕的后裔”的第四种含义。
4. 在“亚伯拉罕的后裔”的最后一种含义中，新约强调其**属灵**性质，因为基督已经到来。教会中信主的犹太人和外邦人同时被包括在这个含义中。鉴于基督已经开启了新时代，加入亚伯拉罕家族的方式不再取决于割礼或者律法，而是通过信心和属灵的重生。只有那些经历了悔改归正的人构成这个**属灵**意义上的亚伯拉罕的“后裔”。现在，成为亚伯拉罕家中的一员不再与某种特别的血缘上的传承联系在一起，也不是靠割礼，不是靠任

⁷⁷ 我们必须注意，不要在“救赎”一词上混淆。在旧约语境中，这个词只是指神将这个民族从埃及解放出来，并不具有新约中哦和那个从罪中救赎和终极拯救性祝福的完整含义。说以色列民族是一个“被救赎的”民族，并不一定是指他们都是按照教会构成“被救赎的”神子民同样的意义而获得救赎。当然这里存在预表关系，但是预表型（type）与实现型（antitype）并不是完全一样的。

⁷⁸ See Alexander, “Seed,” in *NDBT*, 769–73 and T. R. Schreiner, *Paul: Apostle of God’s Glory in Christ* (Downers Grove: InterVarsity, 2001), 73–85.

何与其他信徒的肉身的连接。相反，一个人仅仅是通过由圣灵带来的、在基督里的信心联合而成为亚伯拉罕家中的一员（加 3:26-29）。这样，因为基督来到，救赎历史开始了一个新时代，旧的结构、预表和影子都让位于旧约一直以来所指向的实际和应验。

亚伯拉罕之约对于洗礼的意义。对于有关洗礼问题的讨论，至少有两点重要意义。首先，不能将亚伯拉罕之约与新约等同和对等，而不注意其中不同的方面（民族的/肉身的、预表的、属灵的）以及随着我们从亚伯拉罕进展到基督而发生的不连续性。例如，把**自然的/特殊的**后裔（以色列）与**属灵**的后裔（教会）等同和对等，以及把割礼和洗礼这两个约的记号等同起来，是婴儿洗礼论者常犯的错误。这样做不仅没有正确对待亚伯拉罕之约的不同方面，也没有正确对待圣约最终在基督里得到成就的方式。以色列，作为一个民族，固然是教会的预表。但是，构成这样一种情况，并不是因为教会简单地替换了以色列，而是因为基督，他是亚伯拉罕真正的后裔，是以色列这个预表的应验，同时将属灵的犹太人和外邦人与自己联合，成为“神的以色列”（加 6:16）。这里有连续性，但也有重要的不连续性。既然基督已经来到，只有那些有信心、经历了属灵重生的人才是他的子民，是他家中的成员。在旧约时代，神的子民同时是一个民族和属灵的神子民；割礼标示了一个人与这个民族的关联。但是，即便割礼将一个人标示为亚伯拉罕**自然的**后裔，并使他加入以色列民族，也并不是说以色列中的所有人都是**属灵**的后裔（参见罗 9:6）。这一点，我会在下文加以论证，在涉及到新约的神子民时是**不一样**的。新约下的神子民，乃是所有那些，无论种族身份、是否受过割礼，认基督为主的人，是**真正的/属灵**的亚伯拉罕的后裔。这个群体包括了所有相信基督，并且已经由祂的灵重生的人。这就是为什么，最终，圣经教导我们应当只为那些确为基督圣约儿女的人施洗——就是那些因神的恩典、通过重生和得救的信心实际上在圣约里的人。⁷⁹

第二个含义是，随着我们从应许来到成全，亚伯拉罕之约的家族传

⁷⁹ 关于这一点，更多内容请参见 Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 93–104; Malone, *The Baptism of Disciples Alone*, 71–79.

承原则要重新解释。⁸⁰在之前的诸约中，家族传承的原则，即，圣约中保与他的后裔之间的关系是**肉身性的**（例如，亚当、挪亚、亚伯拉罕、大卫）。但现在，在基督里，在他的中保之下，基督与其后裔的关系不再是肉身性的，而是**属灵的了**，这就决定了这个圣约记号必须只应用于那些事实上是**属灵的**亚伯拉罕后裔的人。难道这不是耶利米书 31 章所说的**新约应许**的核心，现在在基督里成就了吗？就是说，主会使祂自己与一个**在属灵上更新了的**圣约子民群体联合，其中**所有人都**认识他，以此与背约的、“混合的”以色列民族形成对比，难道不是这样吗？并且，**所有**新约子民都会有认识神，罪得赦免，内心受割礼、因而能够成为守约者而非背约者这些特征为标志。换句话说，诸约在救赎历史中具有十分重要的渐进性，尤其是以圣约中保与其后裔之间的关系为表达方式，而婴儿洗礼论者没有把握住这一点，于是就没有正确理解从亚伯拉罕到基督，这个家族传承的原则是如何发生变化的。最终，他们就是不承认新约的“新”。他们对于恩典之约连续性的强调导致他们抹杀了约与约之间的差异，并因此对新约群体的性质产生了错误解释。接下来我就要讨论这个问题。

新约的“新”与教会的性质

如上所述，如何理解新约相对于此前圣经诸约的性质和架构，将我们引向了洗礼争论的核心问题。婴儿洗礼论者在论证圣约群体跨越各时代的连续性时，主张新约群体（教会）本质上与旧约群体（以色列）相同，因为两者都是“混合的”群体。在以色列中，与在教会中一样，都有一个圣约群体总体与被拣选者（余民）之间的区别，而割礼，现在是洗礼，是加入前者的标记。这就是为什么约的记号可以以完全相同的方式加以应用，甚至赋予那些还没有得救信心的人。

与此相对，信而受洗论者不同意这样理解新约群体的性质。信而受洗神学，至少是我接下来要辩护的这种观点，认为从救赎历史看，在以色列和教会之间存在更多的不连续性，尤其是涉及到教会的性质。当然，只有一个跨越各时代的子民集体；这点没有争议。但是，从旧约对新约的应许（耶 31:29-34）及其在基督里的成就（参路 22:20；来 8-10）

⁸⁰ 关于这一点，更多内容请参见 White, “The Last Adam and His Seed,” 60–73; Reisinger, Abraham’s Four Seeds.

来看，各个圣约群体的性质是不一样的，这就意味着圣约记号的含义和应用也有差别。尤其是，这个变化体现在一个**混合**的群体转变为一个**重生**的群体，其中重要的涵义是，在新约之下，约的记号必须只应用于那些处在圣约中的人，即信徒。出于很多原因，割礼的圣约记号并不要求所有接受这个记号的人都要有信心，即便它把一个人标示为完全的圣约成员。但是，对洗礼就不能也这么说。因为，教会按照其性质，乃是一个重生的群体，洗礼这个圣约记号必须只应用于那些已经归信基督的人。就在这一点上，我们看到了旧约与新约群体之间重要的不连续性，婴儿洗礼论者没有把握住这一点。

这是为什么婴儿洗礼论者一直要把新约解释为“更新”，而不是“更换”，或者用更好的说法，“成全”。他们认为，新约之所以“新”，是因为它扩展了之前的时代、拓宽了其范围、产出了更大的祝福，但基本的连续性还在那里，尤其是关于圣约群体的性质。此外，这也是为什么婴儿洗礼论者论辩说，新约，跟旧约类似，是一个**可以背弃**的约，其中包括了“守约者和背约者”。近来，Jeffrey Niell 和 Richard Pratt, Jr. 试图为婴儿洗礼论者对新约的理解提供辩护。有趣的是，虽然有很多共同点，但这两位学者提出的方法却有很大的不同。不过，两者都承认这个问题在洗礼争议中的中心地位。例如，Pratt 正确地把握了这一点，他承认：

福音派婴儿洗礼论者一直强调，受洗的儿童进入了新约，但他们并不能自动地或者必然地得救。实际上，婴儿洗礼向新约群体引入了未重生、没有相信的人。但是，这种做法看起来与耶利米的预言矛盾，耶利米说在新约中救恩将要得到完全的施行。婴儿在很多时候并不“认识主”，并且可能永远不“认识主”，那么，婴儿接受洗礼的圣约记号怎么会是正确的呢？⁸¹

这正是遭遇到巨大危险的问题——新约的**性质**和“**新**”。

Niell 在他对新约（耶 31:31-34；来 8-10）的讨论中则认为，新约与旧约相比，并不是真的那么新。例如，他认为在圣经各处所提到的神子民之间并没有重大的分别：许多旧约中的圣徒以新约中同样的方式重生，认识主，且经历了赦罪。并且，无论所涉及的圣约是哪个，神必定在恩典中主动地施行救赎，而当祂这样做的时候，祂就与子民建立了同

⁸¹ Pratt, “Infant Baptism and the New Covenant,” 161.

样的关系。那么，如果有这些相似性，什么是“新的”呢？按照 Niell 的说法，“新”在于基督终结了礼仪律和利未人祭司制度——这个祭司制度“特别从事向人民教导和呈现关于主的知识”。⁸²事实上，他把耶 31:34（参见来 8:11）所说的“知识”仅仅指向利未祭司的特殊知识，而不是按照大多数人所同意的，认为是一种带来得救的知识。他论辩说，34 节只是说“去除律法的礼仪方面，指向祭司所拥有和公布的知识。无论他们在创世以先有没有被拣选，这都是真的。”⁸³但是，说到底，除了基督成就了所有与礼仪律有关的内容外，“新的”约跟旧的一样，尤其是两者都是可以违背的，在成员身份方面都是“混合”的。⁸⁴

与 Niell 不同，Pratt（与大多数传统的婴儿洗礼论者一样）正确地论证说，耶利米的新约应许与这个群体的救恩论性质确实有关，因为耶利米预期的是

神自己将为他的圣约子民带来更深的内心转变。……耶利米并不是把进入新约群体视为进入一种外部环境，而是要进行一种属灵的、内在的改变。……显然，神的律法常常以比一部外在的法典略多一些的方式规制以色列人的生活。顺服经常是带着勉强，并且是外部压力的结果。但耶利米应许说，新约将会终结这种情形。在这一点上，保罗也呼应了耶利米的说法，他用了对比的方式，说旧约是“用字刻在石头上属死的职事”（林后 3:7），而“这新约……属灵的职事……带来称义”（林后 3:6，8-9）。⁸⁵

并且，与 Niell 不同，Pratt 正确地指出，34 节是指向一种得救的知识。

在这个意义上，“认识主”意思是“正确地知道并承认他”。这是为什么耶利米在 31:34 总结道：“我要赦免他们的罪孽，不再記念他们的罪恶。”也就是说，按照耶利米所说的认识神，就是接受永恒的救恩。在耶利米所说的这个约中，救恩会临到每一个成员。

⁸² Niell, “The Newness of the New Covenant,” 153.

⁸³ Ibid., 153, n 37.

⁸⁴ See Ibid., 153.

⁸⁵ Pratt, “Infant Baptism and the New Covenant,” 159–60.

没有例外。⁸⁶

换句话说，这个应许所期待的，是一个**重生的**群体，而不仅仅是一个混合的群体。Pratt 对耶利米书 31 章的理解，与 Niell 截然不同，向婴儿洗礼论者提出了严肃的问题。他们怎么可以说，婴孩参与到圣约的永恒因素（即，可见的教会）之中，而又没有内心的转变呢？Pratt 试图创造性地绕开这个问题。他诉诸于与已开启的末世论相联系、重要的“已然-未然”张力，认为新约最终的成就尚未来到。⁸⁷无疑，新约“已经”实现在教会中，但其完美的成全，即一个重生的群体仍然“尚未成就”。因此，要等到这个世代终结，教会才会变成一个重生的群体；目前它只是一个“混合的”群体，由守约者和背约者组成。Pratt 写道：

我们可以有信心，在基督于荣耀中再来之后，在新创造中的每个人都会有神的律法刻在他的心版上。……在这个意义上，我们期待着耶利米的预言在基督再临的时候完全成就。但在现在，这个期待只是部分成就。……在最终的完满来到之前，新约将继续保持为真信徒和受圣化的非信徒的混合状态。⁸⁸

受篇幅所限，我在这里只能作一个简略的回应。首先，婴儿洗礼论者没有公平对待圣经中的证据，尤其是耶利米书 31 章及其在新约的成就。第二，由于前一点，他们错误地将教会的性质视为一个“混合”的团体。让我们通过七个步骤简单看一下这两个问题，先看耶利米书 31 章，然后再来考察教会的性质。

第一，要回应像 Niell 那样的婴儿洗礼论者，大多数信而受洗论者，至少这部文集的各位作者，都不否认 Niell 认为我们会否认的一点，即“神恩典在人里面的运行并不适用于旧约的圣徒”，⁸⁹好像所有的信而受洗论者都在一个完全不连续的框架里理解诸约之间的关系。⁹⁰我同意

⁸⁶ Ibid., 161.

⁸⁷ See Ibid., 169.

⁸⁸ Ibid., 171, 173.

⁸⁹ Niell, “The Newness of the New Covenant,” 134.

⁹⁰ 这里是婴儿洗礼论者常常嘲笑信而受洗论者的另一个例子，他们会说信而受洗论者就是经典时代论者，而没有认识到浸信会神学内部的不同观点。

旧约圣徒因恩典、通过信心得救，重生，认识主，经历罪得赦免，这一切都是处于旧约框架之下、在对预表和影子在基督里成全的期待之中的。这并不是这里发生争议的问题。James White 正确地评论道：“问题是，对 Niell 来说，他心里想着要作出回应的‘反方观点’是一个非此即彼的情况：要么，来 8:10 所描述的新约元素在旧约中完全没有……要么，它们是存在的，并因此而不能被用来定义新约中的‘新’。”⁹¹那么，争论的真正问题是什么呢？这把我引向第二点。

第二，真正的核心问题是，相比于旧约群体，新约群体是否在**结构**和**性质**上有根本性的改变。⁹²让我们先来思考新约中的**结构性**变化，我认为这构成将教会理解为“所有信徒的祭司团体”的基础。如 D. A. 卡森已经指出的，在旧约下，神是以一种有中介的或“族群式的”方式来对待他的子民。⁹³撇开余民的主题以及对个别信徒的强调，旧约描绘了神在祂子民中的工作，子民被描绘为一种“宗族的”群体，而群体对神的认识以及与神的关系独特地取决于那些被特别赐予的领袖。因此，特别强调神的灵不是赐给每一个信徒，而是特别地浇灌在先知、祭司、君王，以及少数被指定的特殊领袖身上（例如比撒列）。鉴于圣约群体的这种层级架构，当那些领袖行事正确时，整个民族就得益。而当他们出错时，整个民族就因他们的行为而受苦。但是，耶利米所期待的，是这种族群式的结构将要改变，“当那些日子，人不再说：‘父亲吃了酸葡萄，儿子的牙酸倒了。’但各人必因自己的罪死亡，凡吃酸葡萄的，自己的

⁹¹ J. R. White, “The Newness of the New Covenant: Part 2” *Reformed Baptist Theological Review* 2:1 (2005): 88.

⁹² 关于“新”这个词（Heb., *hadas*; LXX, *kainos*）的含义有争议。一些人认为这个词只是表示“更新”（例如哀 3:22-23），另一些人则认为它表示一种在质上有异的“新”（出 1:8；申 32:17；撒下 6:7；传 1:10）。最终，新约中的“新”必须根据上下文来判定。关于这个争议，参见 Dumbrell, *Covenant and Creation*, 175 and J. R. White, “The Newness of the New Covenant: Part 1” *Reformed Baptist Theological Review* 1:2 (2004): 144–52; C. B. Hoch, Jr., *All Things New* (Grand Rapids: Baker, 1995), 105–107.

⁹³ See D. A. Carson, *Showing the Spirit: A Theological Exposition of 1 Corinthians 12–14* (Grand Rapids: Baker, 1987), 150–58; see id., “Evangelicals, Ecumenism, and the Church,” in *Evangelical Affirmations*, ed., K. S. Kantzer and C. F. H. Henry (Grand Rapids: Zondervan, 1990), 347–85.

牙必酸倒”（耶 31:29-30）。⁹⁴正如卡森观察到的：

简单来说，耶利米认识到，新约将会带来某种戏剧性的变化。种子民的族群性质将要终止，新约将会随之带来一种新的重点，强调对神的知识的分配将会向下延伸到圣约群体每一名成员的层次上。对神的认识不再通过特别指定的领袖为中介，因为**所有的**神的圣约子民都要认识祂，从最小的到最大的。耶利米的重点不是说在新约之下没有教师了，而是去除领袖的那种独特的中介性角色，这种中介性使得子民们对神的认识在总体上是一种二手知识、一种通过中介的知识。⁹⁵

与这个期待相关的，是旧约中赐下圣灵、以及圣灵在新约时代大能工作的应许（结 11:19-29；36:25-27；珥 2:28-32；对比，民 11:27-29）。⁹⁶在旧约下，圣约群体的“族群”架构意味着圣灵是特别地浇灌在领袖们身上。但先知所期待的是一个重大的变化：新约时代的到来将要见证圣灵的**普世**分赐（参见珥 2:28-32；徒 2）。神将把祂的灵浇灌在**所有人**身上，即，**所有**那些在圣约群体中的人。因此，**所有**“在新约之下”的人就都享有所应许的末世论意义上的圣灵赐下（见弗 1:13-14）。在新约中，圣灵被表现为那位施动者，祂不仅赐予我们生命，还使我们有能力顺从神的命令并遵守神的律法，因而使我们成为守约者而**不是**背约者。原本以色列要承担的角色，现在由我们，即教会，靠着圣灵，完成了。⁹⁷这正是施洗约翰所宣布的新时代的曙光（太 3:11），在五旬节显现出来，以基督得胜的十字架之工为基础（约 7:39；16:7；徒 2:33）。所有这些事件都与这个新约时代的开启联系在一起。这也正是为什么，这个新

⁹⁴ 经文均引用中文和合本。

⁹⁵ Carson, *Showing the Spirit*, 152. 从上下文看很清楚，这里提到的知识是一种得救的知识。See Dumbrell, *Covenant and Creation*, 177–78; Pratt, “Infant Baptism in the New Covenant,” 159–61; P. R. House, *Old Testament Theology* (Downers Grove: InterVarsity, 1998), 317–21.

⁹⁶ 关于这一点，参见 Max Turner, “Holy Spirit,” in *NDBT*, 551–58; D. F. Wells, *God the Evangelist* (Grand Rapids: Eerdmans, 1987), 1–4; G. Vos, “The Eschatological Aspect of the Pauline Conception of the Spirit,” in *Redemptive History and Biblical Interpretation*, 91–125; A. Hoekema, *The Bible and the Future* (Grand Rapids: Eerdmans, 1979), 55–67.

⁹⁷ 关于这一点，参见 T. R. Schreiner, *Romans*, BECNT (Grand Rapids: Baker, 1998), 395–468.

约时代、弥赛亚的时代，也要被同时理解为圣灵的时代。在这个时代，圣灵被赐给**所有的**信徒，成为宝贵的印记、质物、以及所应许的末日产业的保证。领受圣灵的目的就是要“在基督里”，正如保罗提醒我们，“人若没有基督的灵，就不是属基督的”（罗 8:9）。所有这些的重点是什么呢？即：如果不承认已经发生了重大的**结构性**变化，就不能理解**新约**。仅仅把新约立即为旧版本的“更新”显然是**不正确的**；新约带来了重大的改变。

第三，新约不仅带来了**结构**的变化，也改变了**圣约子民**的性质。耶利米用两种方式指出了这一点。首先，他用旧约对比新约，“不像我拉着他们祖宗的手，领他们出埃及地的时候，与他们所立的约。我虽作他们的丈夫，他们却背了我的约”（耶 31:32）。第二，他告诉我们，这个约为什么与旧约**不同**，乃是因为圣约群体的**性质**发生了变化。在新约之下，**所有人**都要认识主，不是以中介的方式，而是以直接的方式，并且**所有人**都会有律法写在心里，并经历完全的赦罪。事实上，新约的这后两个因素指明了先知所预期、现在在教会中成为现实的不可思议的变化。

“写在心里的律法”这个表达很接近“心里的割礼”（参见申 10:16；30:6；耶 4:4；9:25），后者无非是指重生。这不是说旧约中没有人经历过“心里的割礼”。这个说法是指出**整个**圣约群体的性质发生了变化。原来子民群体是一个“混合的”群体，而现在整个群体将经历一种“心里的割礼”。所强调的这个变化，也就是从一种“混合的”子民转变为一种**重生的**子民。⁹⁸耶 31:32 很清楚：这是直接与旧约子民形成对比。在民族性的以色列之中无疑有许多信徒。但是作为一个整体，“从以色列生的，不都是以色列人”（罗 9:6）。在民族性的群体内，存在一种肉身的亚伯拉罕后裔与属灵的亚伯拉罕后裔之间的区分。在旧约之下，两种“后裔”都获得了割礼这个圣约记号，并且两者都获得了在民族意义上的、完全的圣约成员身份。不过，只有信徒——余民——才是属灵的亚伯拉罕的子孙，是得救意义上的“真以色列”。正如 White 提醒我们，基于旧约群体的性质，“有一个大卫，就会有一打亚哈；有一个约西亚，

⁹⁸ 关于这一点参见 See House, *Old Testament Theology*, 317–21.

就会有一个军团的玛拿西。不信，轻视神的律法，拒绝真正成为神子民的角色，拒绝祂的知识，以及经历祂的愤怒，在旧约中看起来是**常态**的经验。”⁹⁹但是，这不是对那些处于新约之下的人们的预期。所以，White 正确地观察道：“很简单，在新约中没有‘余民’，神与之立下该约的所有人都经历了它的成就。这就是为什么它更好，并由此证明了作者[希伯来书]指出基督超越各种旧式途径的论辩形式。”¹⁰⁰

还有，这个变化在主将不再“记念”我们的罪（34 节）的应许中也同样明显。White 正确地论述道，耶利米书 31 章在希伯来书中的整体呈现“与基督的祭司身份和**救赎工作**的证明无法逃避地联系在一起（7:22-25; 9:15,23-25; 10:10-18）。”¹⁰¹新约“更美”的性质，是通过基督工作的完美性表达出来的，而基督的工作在**质上**比所有之前的都更美好。它有更美好的应许和更美好的献祭，因此是一个**更美好的约**。这个约**更美好的**性质是什么呢？乃是：由于这位救赎者是何等身份，以及他献上了何等祭物，令我们现在有了**更有效的**献祭并因而有了一个**更有效的约**；确实，我们拥有了一个约，是“不受过往所犯背约行为影响的”。¹⁰²难道这不正是基督为我们所成就的荣耀吗？因他的工作，他已经做成了一种完满、有效、完全的救恩，与旧的预表和影子不同（见来 7-10）。在旧约中，赦罪通常是通过献祭系统赐予的；但是，旧约中的信徒，如果在属灵上敏感的话，完全知道并不是牛羊的血赦免罪孽。救恩最终只能是通过神将他自己的儿子赐给我们来完成。但是，在新约中，旧的预表和影子达到了它们的**最终目的**。因着我们的圣约中保，罪将被赦免并“不再记念”。显然，在旧约中的“记念”不是单纯的回忆（见创 8:1；撒下 1:19）。在耶 31:34 论到神“不再记念”的上下文中，这个说法的意思是在新时代不会再需要对罪采取什么行动。最终，在这个约

⁹⁹ White, “The Newness of the New Covenant: Part 2,” 88.

¹⁰⁰ White, “The Newness of the New Covenant: Part 1,” 160. See W. L. Lane, *Hebrews* 1–8. WBC (Dallas: Word, 1991), 200–11 and G. H. Guthrie, *Hebrews*, NIVAC (Grand Rapids: Zondervan, 1998), 286–87.

¹⁰¹ White, “The Newness of the New Covenant: Part 1,” 147.

¹⁰² A. I. Wilson, “Luke and the New Covenant: Zechariah’s Prophecy as a Test Case” in *The God of Covenant*, ed. J. A. Grant and A. I. Wilson (Leicester: InterVarsity, 2005), 163.

的条款之下，意味着一个人会经历一种完满和完全的拯救。¹⁰³

第四，这个“新的约”从什么时候开始呢？新约圣经说的很清楚：它是通过基督献祭性的死亡而启动和生效的（路 22:20；比较林前 11:25；林后 3:7-18）。希伯来书毫不含糊地将耶利米书应用于教会（来 8-10）。如卡森所说，这表示，无论以色列与教会之间的各种关系有多复杂，至少，在这个上下文中，是一种预表的关系，因为耶利米书对于新约的应许是给“以色列家和犹太家”的（31 节）。¹⁰⁴与 Pratt 的观点相反，希伯来书证明了新约在教会之中的实际，并没有任何暗示表明将来才会完全建立起一个重生的群体。¹⁰⁵我们当然还在等候救赎的“未然”部分，但这并不表示这个群体“尚未”成为一个重生的子民。希伯来书 8:6 使用了动词的完成时被动态——他“已经立了（这约）”——强调行动已经完成，尽管其结果要到将来才完全显现。White 正确地评论道：

经文中没有任何内容引导我们相信这个约的完全建立还要等到将来，因为这将拆毁作者当前的论辩要点；类似地，他以对前约废旧性质的断言来结束对耶利米书 31 章的引用，这样，如果有人不同意 *νενομοθέτηται* 一词表达了新约的完全建立，他就不得不推导出（在没有经文依据的情况下）某种中介性的立约状态。¹⁰⁶

事实上，如果没有看到耶利米书所预期的现在已经在教会中实现，就无法理解希伯来书的论证。因着基督到来，新时代就开始了，圣灵已经浇灌在整个群体身上，而我们如今所经历的被接纳为后嗣也包括了罪的完全赦免（参见罗 8），尽管我们还在盼望着末日来到。

第五，以上论到新约的所有内容，同样得到了新约关于教会性质之教导的支持。再说一次，对于圣经教导只有一个贯穿各时代的神子民群体我没有任何异议。但是，有争议的是，圣约群体的性质有没有在基督

¹⁰³ 关于这一点请参见 Dumbrell, *Covenant and Creation*, 181–85.

¹⁰⁴ See D. A. Carson, “Evangelicals, Ecumenism, and the Church,” 361.

¹⁰⁵ 对 Pratt 更详细和有帮助的批评，请参 White, “The Newness of the New Covenant: Part 2,” 97–103.

¹⁰⁶ White, “The Newness of the New Covenant: Part 1,” 157.

里发生改变，尤其是，教会是否像旧约的以色列那样是一个“混合的”群体。鉴于之前已经有所讨论，并且整部文集都是关于这个主题，所以在这里的讨论就要简略一些。不过，关于洗礼要注意的关键问题是，无论在哪里，新约教会都被视为一个重生的、信徒的群体。按照耶利米书的预言以及新约的宣告，新约子民是**所有**那些有律法写在心里的人，**所有人**都在救恩的意义上认识主，因为他们中的**所有人**都经历了罪得赦免。与旧约的以色列不同，圣约群体的范围与被救赎者的范围在新约中是一样的。

这个变化的意义何在呢？回答最终是植根于基督论。耶稣的位格和工作，新约的元首，要求有一种变化。当我们在圣经中不断进展时，我们是从预表进展到对范，从诸如亚当、挪亚、亚伯拉罕和大卫这样的圣约元首进展到基督；而有了基督，我们就发生了变化。¹⁰⁷这就是为什么，如婴儿洗礼论者所作的那样，把教会简单地视为以色列的替换，构成一种“经过更新的”样态，是**不正确的**。相反，教会是**新的**。因为她乃是与基督这位新创造的元首相连，她是一个“新人”（弗 2:11-22）。这是为什么教会标示为与“来世”有关，而不是与旧时代的架构、即所谓“今世”有关。这就是为什么教会被视为由圣灵提供动力的群体，在其中**所有人**都由圣灵而生。¹⁰⁸

事实上，这是为什么教会描述为一个末世论意义上的，且“聚集的”（*ekklēsia*）群体。¹⁰⁹在这一点上，教会与“来世”联系在一起也显示了“已然”与“未然”之间持续不断的张力。以单数形式表达“聚集起来”的神子民——“**那教会**”（西 1:18；比较来 12:22-24）——因为甚至**现在**基督徒也参与了那作为新创造起头的，属天的、末世论意义上的基督的教会。正如卡森提醒我们，这一点意味着，我们对于教会的理解乃是：

每一个地方教会并不是首先被看作是一个大集合的成员，与许多其他成员教会平行，一同构成一个身体、一个教会；每一个地

¹⁰⁷ 关于这一点的详细论述，见 White, “The Last Adam and His Seed,” 60–73.

¹⁰⁸ 关于这一点，参见 Carson, “Evangelicals, Ecumenism, and the Church,” 362–63.

¹⁰⁹ 参见 Carson, “Evangelicals, Ecumenism, and the Church,” 363–67, 以及 E. Clowney, *The Church*, 27–33 的有益讨论。

方教会也不是被视为一个独立的基督身体，平行于其他同为基督身体的地上的教会——好像基督有许多个身体。而是，每一个教会都是那独一、真正、属天、末世论意义上的、新约教会在时间和空间里完全的彰显。各个地方教会应当将自己视为天国的突出部，“那在天上的耶路撒冷”的类比，新耶路撒冷的殖民地，在地上以集体和可见的方式表达出“神儿女那荣耀的自由”。¹¹⁰

但是，如果是这样，那么就需要注意到关键的一点，这种对教会的理解乃是预设了这是一个**重生的**群体——一个在信心中与基督联合的群体，由祂的灵而生，是那些已经在天国中被高举、与基督一同坐席的人（弗 2:5-6；西 2:12-13；3:3）。认为教会是一个混合的群体是没有说服力的。正如卡森正确地指出，如果这个从圣经和神学出发的对教会的理解基本正确，“那么，可见教会和不可见教会的古老对比，这个培育了不止一点教会论的对照，要么在根本上是错的，要么最多只具有边缘的重要性。”¹¹¹为什么呢？因为新约把教会视为一个**属天的**（即，与“来世”和新创造相联系，不是“在亚当里”，而是“在基督里”）和**属灵的**团体（即，在因信心与基督的联合中、由圣灵而生并赋予动力），现在就要活出她的生命，尽管还在等候圆满，也就是“于在上的耶路撒冷聚集的属天聚会的突出显现”。¹¹²

所有这些关于教会的理解乃是基本的新约教会论。¹¹³所有这些也都是真实的，因为耶稣基督已经到来，并通过他的十架之工开启了新约时代。他，作为亚当、亚伯拉罕、以色列和大卫的成就，带来了约和时代的改变。而我们，作为神的新约子民，接受了他的工作所带来的好处，只是以唯一的途径——通过个人性地向神悔改，并且相信我们的主耶稣基督。因着神的恩典和大能，我们就从“在亚当里”被转移到“在基督里”，享受这一联合带来的所有惠益。而且，新约很清楚：成为“在基督里”，并由此进入一个新约，成为他的聚集起来的子民（教会）的

¹¹⁰ Carson, “Evangelicals, Ecumenism, and the Church,” 366. Also see P. T. O’Brien, “Church,” in *DPL*, 123–31.

¹¹¹ Carson, “Evangelicals, Ecumenism, and the Church,” 367.

¹¹² *Ibid.*, 371.

¹¹³ See Clowney, *The Church*, 27–70; D. J. Tidball, “Church,” *NDBT*, 407–11; Schreiner, Paul, 331–44. Cp. S. Motyer, “Israel (nation),” *NDBT*, 581–87.

成员，就是指一个人是重生的信徒。新约并不存在这样的情况：一个人“在基督里”但却没有重生、被父神有效地呼召、从圣灵而生、被称义、成圣、等候得荣耀。¹¹⁴

第六，鉴于上文所述，信而受洗论者坚持认为，新约时代的圣约记号，即洗礼，必须只应用于那些已经悔改认罪并相信基督的人。这就是我们在新约中看到的模式。事实上，按照本文集其他各章所论证的，洗礼最基本的含义是，它标示了一个信徒靠着恩典、因信心而与基督联合，以及由此种联合而来的所有惠益。正是出于这个原因，在整本新约中，洗礼都被认为是一个信徒进入到新约实际中的外在标记，这个新约是由耶稣用自己的血在十字架上盖印的。巴刻很好地抓住了这一点，他这样写道：

基督徒的洗礼……是一个从神而来的记号，标示出内心的洁净和悔罪（徒 22:16；林前 6:11；弗 5:25-27），圣灵作成的重生和新生命（多 3:5），以及圣灵作为神的印约束性的临在、证明和保证这个人会在基督里得到永远的保守（林前 12:13；弗 1:13-14）。洗礼表示这些含义，首先并在根本上是因为它标示了在基督的死亡、埋葬和复活中与他联合（罗 6:3-7；西 2:11-12）；并且，这种与基督的联合乃是我们救恩所有要素的来源（约一 5:11-12）。在信心中接受这个记号，保证了受洗者获得神在基督里白白赐给他们的新生命。¹¹⁵

事实上，洗礼与在基督里的新约祝福联系如此密切，以至于在新约圣经中“被当作整体的归正经历的一个简略表达”。¹¹⁶关于这一点的证

¹¹⁴ 圣经关于与基督联合的教导，参见 S. B. Ferguson, *The Holy Spirit* (Downers Grove: InterVarsity, 1996), 93-138, and Grudem, *Systematic Theology*, 840-50.

¹¹⁵ J. I. Packer, *Concise Theology* (Wheaton: Tyndale, 1993), 212.

¹¹⁶ D. Moo, *The Epistle to the Romans*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1996), 355. Moo 同意 James Dunn, 认为洗礼并不是好像带来了重生，但可以推论出信心带来了洗礼，而洗礼总是要有信心才有效。这个观点强调了圣经新约赋予洗礼的重要意义，同时并不否认救恩首先是靠恩典因信心而来。See J. Dunn, *Baptism in the Holy Spirit* (London: SCM Press Ltd., 1970), 139-46; Moo, *Romans*, 366; Beasley-Murray, "Baptism," *NIDNTT*, 1:146-48.

据很明显。例如，在加 3:26-27，保罗说，“你们因信基督耶稣，都是 神的儿子。你们受洗归入基督的，都是披戴基督了。”这里所说的“披戴”基督是指我们与他的联合。¹¹⁷不过，在保罗的说法中有趣的是，他如何将与基督联合同时归因于信心（26 节）和洗礼（27 节）。保罗如何可以这样做呢？他心里所想的是一种“本身产生效力”的洗礼观吗？不，他不是再说那些受洗了但并未相信的人；这会与 26 节清楚的宣告相违背。他是在说那些已经归正的人：所有那些披戴了基督，且通过信心与他联合的人。因此，通过转喻的手法，洗礼就能够代表归信，并且，作为一个外在的记号，标示一个信徒已经进入到新约的实际中，这是他通过信心与基督联合的结果。¹¹⁸

我们在罗 6:1-4 看到了类似的说法，保罗在这里将洗礼这个礼仪视为将信徒联合于基督，联合于他的死、埋葬和复活的救赎行动。在这段经文中，保罗首先并不是给出关于洗礼性质的神学解释。保罗有极大的担心，于是驳斥认为信徒可以“留在罪中”以强调恩典的指控。相应地，他使用了“国度迁移”¹¹⁹的措辞，以表明这种说法实际上是何等不靠谱。保罗说，基督徒已经“向罪死”（2b 节）。我们已经从亚当的国度（罪）被迁移到基督的国度（生命、复活、恩典），因此，我们不可能仍然活在罪中；由于我们在基督的死中与他联合，罪在我们里面的权势已经被决定性地打破。这个国度的迁移，“向罪死”，是什么时候发生的呢？在 3-4 节，保罗将“向罪死”与我们的洗礼联系起来，意思是说，当我们“受洗归入耶稣基督”，我们就是“受洗归入他的死”（3 节）。我们已经向罪死了，因为我们已经成为与主同在的人，他死了，且复活，击败了罪和死亡。进一步，“我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式”（4 节）。这样，在这个意义上，洗礼就成为工具，我们借以与基督在他的死、埋葬和复活上联合。¹²⁰再一

¹¹⁷ See R. Y. K. Fung, *The Epistle to the Galatians*, NICNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 170–75; Beasley-Murray, *Baptism*, 146–51; Clowney, *The Church*, 280.

¹¹⁸ See Fung, *Galatians*, 173–74; Beasley-Murray, “Baptism,” *DPL*, 62; and R. N. Longenecker, *Galatians*, WBC (Dallas: Word, 1990), 154–56.

¹¹⁹ Moo, *Romans*, 354 (also pp. 351–52). See H. Ridderbos, *Paul: An Outline of His Theology*, trans. J. R. de Witt (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 44–181.

¹²⁰ Moo, *Romans*, 353–67.

次，保罗的观点**不是**说施行洗礼本身使我们与基督联合。而是，如加拉太书 3:26-27 所说，洗礼是作为整个归信经历的简要表达。因此，Douglas Moo 正确地总结道：“正如信心总是被推定为引向洗礼，洗礼也总是推定要有信心才有效。这样，在 3-4 节，我们就可以推论，洗礼是代表了整个的归信经历，并预设了有信心和圣灵的恩赐。”¹²¹事实上，如果我们理解保罗的论证，这里的重点完全**不是**洗礼；保罗所强调的，乃是各个救赎事件本身。引入洗礼**只不过**是为了证明，我们在基督的救赎工作中与他联合，现在，我们的主为我们取得的所有新约祝福，都因着我们与他的关系而归于我们。按照 Beasley-Murray 的说法，“通过在洗礼中表达的信心，在我们身外所成就的（*extra nos*）成为了在我们里面有效的信心。在基督里，我们与神和好，成为祂的儿女。”¹²²

还可以举出其他许多经文，证明这同一个观点，¹²³但这已经足够让我们说，在新约圣经中，洗礼与福音本身如此密切地联系在一起，以至于说洗礼仅仅是一个符号是不够的。相反，按照 Beasley-Murray 的话说，洗礼也同样是一个“神-人事件”。¹²⁴我们一定不能认为洗礼本身产生效力，或者认为洗礼对于得救是绝对必须的。新约圣经是清楚的：在洗礼中归于我们的惠益，乃是联结于信心，且唯独信心。这是为什么信心与洗礼在必要性方面处于不同的逻辑位置上。尽管如此，很重要的一点是，圣经将信徒因与基督联合而享有的所有恩典的惠益与水洗联系在了一起。但是，如果这样，我们就无法理解为何新约的这个洗礼记号可以应用于那些并没有信心的人。

第七，婴儿洗礼论者怎样回应呢？最重要的回应是诉诸于圣经中某些警告和论及背教的经文，以此证明教会仍然是一个“混合的”团体

¹²¹ Ibid., 366.

¹²² Beasley-Murray, “Baptism,” in *DPL*, 62. 西 2:11–12 是另一处与罗 6:1–4 平行的经文。关于这处经文，见下文，以及 P. T. O’Brien, *Colossians and Philemon*, WBC (Waco: Word, 1982), 114–21.

¹²³ 例如，请参见彼前 3:21。关于这处经文请参见 T. R. Schreiner, *1, 2 Peter, Jude*, NAC (Nashville: Broadman & Holman, 2003), 193–97 and W. Grudem, *1 Peter*, TNTC (Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 164–65.

¹²⁴ Beasley-Murray, “Baptism,” *NIDNTT*, 1:148.

（例如，来 6:4-6）。再一次，我们只能在这里简单指出这种方法的一些问题。首先，婴儿洗礼论者对这些经文的解释必定以证明“圣约神学”为前提。为了使他们的论辩成立，他们必须首先证明圣约群体的性质在圣经各处根本上是一样的。但是，我已经解释了为何我认为这是不正确的。第二，婴儿洗礼论者对这些经文的解释与圣经关于新约教会性质的教导不一致。¹²⁵第三，即便他们对这些经文的理解是一种“可能的”解读，对这些经文的其他合理解读方法（是更好的方式，以理解圣经诸约之间关系、新约共同体的性质、以及一个人与基督联合的涵义）能够公平地对待**所有的**圣经信息。¹²⁶对于一个人的神学，真正的检验是：它是否公平对待了**所有的**圣经信息？我要说，婴儿洗礼论者在这一点上没有做到。

¹²⁵ 婴儿洗礼论者的著作通常会说，他们自己的经历可悲地证实了新约圣经所说关于背教可能性的内容。在婴儿洗礼论者看来，这个**事实**证明了教会必须被视为一个混合的群体，就像旧约中的以色列。所提供的证据来自于诸如太 13:24-30（麦子和稗子的比喻——即便这个寓言描绘的乃是神的国在这个世界，而**不是**教会的构成），约 15 的葡萄树意象，罗 11，以及希伯来书的警告性经文（例如 6:4-6）。但是新约共同体的**性质**使这个解释变得很不可能。我们不能否认圣经描述了新约的子民群体已经发生了重大的变化。还有，背教的**事实**与实施背教行为的这个人的**身份**并不是一回事。没有人对新约时代有背教的**事实**有争议，但是对于那些背教者的**身份**有争议。他们是“背约者”（假设他们曾经是正式的圣约成员），还是说，那些宣认自己信仰、加入教会的人，通过拒绝福音而表明**他们从来都不是我们中的一员**（参约一 2:19）？新约圣经的教导是后者。背教的行为，令人悲伤地引导我们重新评估一个人以前的信仰宣告和他在约中的身份。但是，这个情况与旧约中那些即便不信、仍然被视为圣约成员的非信徒不同。正如 R. Fowler White, “The Last Adam and His Seed,” 72, n. 19 所说的：

“离弃摩西之约的背教者（来 3:7-11, 16-19），听见神论到他们说，他们曾经（以前）在他们的中介性先祖里面认识他（参见申 4:37; 7:6-8; 10:15），与此不同，背离弥赛亚之约的背教者，将会听到这个约的主对他们说：‘我从来不认识你们’（见太 7:23；比较提后 2:17-19）。”尝试区分真正得救的信心只是一个人的认识论问题，我们尽力去分辨一个人的信仰宣告是否是真心的。但为一个没有信心的人施洗就是天壤之别的情况了。

¹²⁶ 关于对圣经中警告性经文的解释，表明这些经文如何在基督徒生活中发挥作用，**并不会**得出结论说，这类经文会推出教会是一个“混合群体”，最好的著作是 T. R. Schreiner and A. B. Caneday, *The Race Set Before Us* (Downers Grove: InterVarsity, 2001).

割礼与洗礼的关系

最后一个需要考察的领域，是割礼与洗礼的关系。在推定恩典之约和圣约群体连续性的前提下，婴儿洗礼论者认为割礼和洗礼在本质上具有相同的**属灵**含义，并且在新约时代，洗礼作为一种约的记号**取代了**割礼。两种约的记号离开了信心都没有效力；它们仅仅是入门的标记，标示这个人成为了圣约群体的一员，至少在外在的意义上。它们应许和期待福音，向前指向一种“内心受割礼”的需要，为神应许的因信而有的义作见证。它们以某种方式标示了与基督联合，以及与这种联合相联系的所有祝福，同时并不必然表示这个人已经在完全得救的意义上获得了重生。¹²⁷

当然，洗礼争议中的关键问题是这个：割礼所标示的属灵实际与洗礼完全一样吗？我的回答是，不一样。无疑它们在一系列方面有平行，但是，它们应当被视为与**不同的**约联系起来的圣约记号。割礼是在一个特定救赎历史背景中设立的旧约命礼，洗礼在新约圣经中也是如此。将两者以一对一的方式完全等同是一个重大错误，这是我接下来要证明的。

第一，在其旧约背景中，割礼首次设立于创世记 17 章，显然是与亚伯拉罕之约相联系。在这个时候，还不存在标示神子民的圣约记号，尽管神已经有了应许（创 3:15）。事实上，罗 4:9-12 强调了这一点，保罗正确地论证说，神宣告亚伯拉罕为义是发生在设立割礼之前，这就证明在我们被称义这件事上，信心先于割礼。有趣的是，婴儿洗礼论者常常引用罗马书 4 章来论证割礼作为亚伯拉罕信心的记号和印记，同样

¹²⁷ 婴儿洗礼论者在此问题上的用词有模棱两可。一个人不信却与基督联合是什么意思，或者一个人不信、没有重生、未得赦罪却被确认进入了新约的实际又是什么意思呢？事实上，撇开了信心，婴儿洗礼到底有什么效果呢？改革宗的婴儿洗礼论者在这点上是不清楚的，尽管他们尝试提供某种解释。关于这个问题，有帮助的讨论见 D. F. Wright, “Recovering Baptism for a New Age of Mission,” in *Doing Theology for the People of God*, ed. D. Lewis and A. McGrath (Downers Grove: InterVarsity, 1996), 51–66。混淆使用“重生”一词、将其与婴儿洗礼的效果联系起来的例子，见 R. Lusk, “Do I Believe in Baptismal Regeneration?” <http://www.auburnavenue.org/Articles/DO%20I%20BELIEVE%20IN%20BAPTISMAL%20REGENERATION.htm>

也作为记号和印记应用于婴儿，这一点后来在洗礼中延续。¹²⁸但是，这并不是保罗在这段经文中要说的意思。相反，保罗是在表明，亚伯拉罕乃是所有信徒的范式，包括犹太人和外邦人。对亚伯拉罕且仅对他一人而言，割礼是一个约的记号，证明他在受割礼之前已经因信称义了。这段经文不是在发表关于每个人都接受的割礼之性质的一般性说明。毕竟，以实玛利也在同一天受割礼，但并无证据显示罗 4:11 以适用于亚伯拉罕的方式适用于他。这段经文看起来是指出，一个人在接受圣约记号之前，必须先相信。因此，对亚伯拉罕（以及其他拥有与亚伯拉罕同样信心的人）而言，割礼是称义的记号和印记，但对其他人，它标示的是其他实际。¹²⁹

第二，割礼还标示了什么呢？在亚伯拉罕和摩西之约的上下文中，割礼的首要目的是标记出一个肉身的后裔，为弥赛亚的来到做预备。¹³⁰割礼的标记目的可以通过两种补充的方式来观察。首先，割礼标记出了一个民族团体。随着亚伯拉罕之约的开启，神拣选了一个人和他的后裔，使之成长为一个民族，为基督的到来预备道路。现在既然基督已经来到，神就通过祂的儿子直接处理万民。那么，我们就必须把从亚伯拉罕到基督的这个期间视为救赎历史中的一个独特的时期，一个预备的时期，在这段时间内，以色列作为一个民族被用在神的计划中，目的是带来弥赛亚。割礼是配合于这个目的的。它被用作一个肉身的记号，标示出一个民族，并将他们区别为祂的子民。在这一点上，它很好地完成了任务，但现在，既然基督已经来到，它的任务就完成了，并且新约圣经已经废止了这个圣约记号。割礼标示了哪些应许呢？**所有**与亚伯拉罕之约联系在一起的应许，不仅包括救恩性的应许，还包括民族性的应许，尤其是关于土地的应许（例如，创 12:7；15:12-21；17:8）。**所有**这些应许都

¹²⁸ 例如，参见 B. Chapell, "A Pastoral Overview of Infant Baptism," 14–15, 以及 C. Venema, "Covenant Theology and Baptism," 221–22.

¹²⁹ 关于这个问题，更多有帮助的探讨见 Schreiner, *Romans*, 222–33.

¹³⁰ 关于割礼的一般性讨论见下列文献：P. D. Woodbridge, "Circumcision," *NDBT*, 411–14; Robertson, *Christ of the Covenants*, 147–66; P. R. Williamson, "Circumcision" in *Dictionary of OT: Pentateuch*, ed. T. D. Alexander and D. W. Baker (Downers Grove: InterVarsity, 2003), 122–25; Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 82–104.

以不同的方式将我们引向基督，但是，我们决不能把所有这些应许简化成仅仅只有属灵的含义。第二，割礼标示出了一条从亚伯拉罕到大卫再到基督的男性家谱。这就是为什么，每一个犹太男孩，尤其是犹太支派的，以一种预表的方式构成了基督的一个预表，期待着当真正/独一无二的亚伯拉罕子孙来到的那一天。¹³¹

第三，随着割礼被合并入摩西之约（见利 12:1-5；书 5:1-9），它被用于一系列目的。它继续标示和描绘这个民族，后者依照其性质，被构建为一个在属灵上混合的团体。即便在以色列历史中最黑暗的时刻，先知们也从未质疑过以色列人为他们的儿子行割礼的权利，尽管他们提醒，肉身的割礼是不够的。最终所需要的乃是相信神关于心里受割礼的应许，不过，肉身的割礼从未遭到质疑。¹³²事实上，我们在以色列中找不到割礼仅适用于“信徒及其儿女”的观念，因为许多不信的犹太人为他们的男婴行了割礼，并仍然被认为是圣约民族的一员。婴儿洗礼论者已经把割礼中并没有的含义读了进去。

不过，在摩西之约下，割礼开始有了另一个目的，就是指向属灵的和预表性的实际。在此方面，肉身的割礼指向属灵的心里割礼的需要，后者将带来对主全心全意的爱（申 30:6；比较耶 4:4）。确实，耶 31:33 “律法写在他们心里”的新约应许，加上结 36:25-27，一同指向整个圣约群体都在心里受割礼的日子。这个着重显示在众先知的教导中，表示肉身的割礼只有在当事人有属灵割礼的情况下才有效（参罗 2:25-29）。在这个意义上，割礼构成了一个预表，在重生中找到了它的成就和替换。

第四，在新约圣经中，毫无疑问割礼作为一个教会成员身份的记号已经被废除了。由于基督到来，割礼就不再构成一个具有圣约意义的记号，因此不会要求信徒受割礼，无论犹太人还是外邦人（见徒 15:1-35；

¹³¹ 割礼也追溯了我们道德败坏的源头。亚当，作为人类的头，要为罪负责。我们的败坏不是从夏娃而来，而是从亚当而来，而割礼提醒我们这一点，同时也提醒我们需要有激进的属灵手术——因此才谈到一种“心里受割礼”的需要。参见 Robertson, *Christ of the Covenants*, 148–52, and G. Vos, *Biblical Theology* (1948; reprint, Grand Rapids: Eerdmans, 1988), 88–90.

¹³² 关于这个问题，见 Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 93–104.

加 1:6-9; 2:11-16; 6:15; 林前 7:18-19)。在基督里，之前的诸约都得到成就，因此，就不再需要割礼这个约的记号了；它已经完成了使命。现在，在基督里，在“新人”的创造中（弗 2:11-22），律法-约已经成就，并且神设定的与律法-约相关的区分已经取消得如此彻底，以至于保罗能够宣告：“受割礼不受割礼都无关紧要，要紧的就是作新造的人”（加 6:15）。在这个新时代，神已经设立了一个新的圣约记号，即洗礼，以此为福音作见证，以此标示一个人已经通过相信弥赛亚耶稣而成为了亚伯拉罕属灵的后裔。但与割礼不同，洗礼**不是**一个肉身后裔的记号，也不是一个期待着福音实际的记号。而是这样一个记号，它标示出信徒与基督联合，也表示了因这种联合而有的所有惠益。无疑，洗礼与割礼都是一种入门礼仪，在这一点上二者相似，但洗礼不仅仅是取代了割礼。新约圣经没有一处说到现在割礼不必要了，因为洗礼已经更换了割礼。如果婴儿洗礼论者的立场正确的话，这本来应该是给犹太化分子最合乎逻辑的回答。¹³³从来没有过这样一种回答，因为洗礼是一个新的礼仪，应用于每一个已经悔改和相信、由圣灵重生、与基督联合的人，这个礼仪表明了他已经进入我们的主所开启的新约实际。

第五，这样，从整本圣经来看，割礼应当被视为标示了至少两项真理。最重要的，它标示出了一个肉身的子民和民族群体。其次，它是一个预表，预示了现在已经在基督里得到成就的新约圣经中的实际。我们可以以两种方式把割礼视为一个预表型。A. 割礼是一个预表，因为它预示着基督。如上文所述，“亚伯拉罕的后裔”存在一系列微小的差异，包括它指向基督（加 3:16）。这样，亚伯拉罕的每一个男性后裔——尤其是通过以撒、犹大、大卫的谱系——以一种预表的方式构成了基督的一个预表，并因此预示着他最终的到来。在这一点上，路 2:21 很重要。耶稣受割礼不是一件小事；它表示割礼保存一条从亚伯拉罕到基督的家族谱系的目的，以及标示出神的一切应许都在他里面成就的目的，已经完成。在基督里，亚伯拉罕真正的后裔现在就在这里，因此，割礼不再是必需的，且很快就要被废除。在这个意义上，耶稣的割礼是圣经所记载的最后一次有意义的圣约性割礼。其他割礼，比如提摩太的割礼（徒 16:3），只是出于有原则的实用性目的，是要为了福音的缘故赢得

¹³³ See Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 228–32.

犹太人。¹³⁴

B. 割礼是一个预表，预示着需要有一种“心里的割礼”，这是全体新约子民都经历过的实际。在我们身上，割礼的属灵意义得到了成就（罗 2:25-29；腓 3:3）。这就是为什么真信徒，无论他们是否受过身体的割礼都被称为“那真正的割礼”。由于基督的十字架之工和圣灵在我们里面的工作，我们现在受了不是人手所行的割礼，赋予我们神子民的新圣约身份，并因此使我们成为后嗣，且与基督同为后嗣。

事实上，这正是西 2:11-13 的观点，这是唯一一处在新约圣经中同时谈到割礼和洗礼的经文。但是，正如我们已经反复表明的，在这类经文中，不是把肉身的割礼与洗礼联系起来，就好像后者替换了前者，而是将**属灵的割礼**与同基督联合以及**洗礼**联系在一起。¹³⁵正如保罗提醒这些信徒，他们在基督里是完全的，不是因为他们肉身的割礼，而是因为他们乃是在“基督的割礼中”受了割礼。“基督的割礼”，要么是指“一种基督徒的心里的割礼”，¹³⁶要么是指基督在十字架上的死。这意味着，信徒所需要的唯一的割礼，就是因着我们与十字架上的基督之死联合而有的割礼。¹³⁷无论是哪一种，割礼都在与基督联合以及经历与开启新约时代相关的诸应许中获得了成就。但是，要注意经文甚至说得更多：12 节清楚地表示，我们通过洗礼参与了基督的埋葬，并且，“我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式（罗 6:4），不再作罪的奴仆。”¹³⁸很清楚，保罗并没有把洗礼视为本身有效力，因为他清楚地强调了信心的工具作用。不过，他倒是说，在洗礼中，

¹³⁴ 与 Wilson, *To a Thousand Generations*, 59–80 所说的不同，在新约圣经中，在基督的十字架之工以后，割礼就不再有圣约的含义了。仅仅因为保罗为提摩太行割礼，或者其他犹太信徒为自己的孩子行割礼（徒 21:21-26）并不意味着割礼继续具有约的效力。保罗为提摩太行割礼只是为了宣教的目的，我称之为“有原则的实用性考量”。关于这个问题，有帮助的论述见 D. A. Carson, “Pauline Inconsistency: Reflections on 1 Corinthians 9.19–23 and Galatians 2.11–14,” *Churchman* 100:1 (1986): 6–45.

¹³⁵ 例如，参见 Ridderbos, Paul, 404–405, n 38.

¹³⁶ 见 M. J. Harris, *Colossians and Philemon*, EGGNT (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 101–105.

¹³⁷ 见 O’Brien, *Colossians and Philemon*, 114–21.

¹³⁸ O’Brien, *Colossians and Philemon*, 118; cp. Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 152–60.

向罪死、向基督活的客观现实已经实际发生——这不能应用于婴儿，除非我们承认某种因洗礼而重生的立场。所有这些内容是表示，割礼，作为一个预表，**指向了一种属灵的重生**。另一方面，洗礼则证明了靠着信心**这些现实已经发生**。洗礼标记和定义了神的儿女，就是那些相信弥赛亚耶稣的人。这就是为什么我们施洗的对象只包括那些已经认信耶稣为主、经历过祂的能力、因着信心和属灵重生而成为亚伯拉罕真正属灵后裔的人。

第六，洗礼的意义是什么？如前所述，它标示了一个信徒靠恩典因信心与基督联合，还有因这个联合而有的一切惠益。它证明一个人已经进入到新约的实际中，并且，已经经历了重生、圣灵的赐下和以圣灵为质、以及罪得赦免。它生动地指出了**一个信徒现在已经是基督身体上的一个肢体（弗 4:22-25）**。它是我们身份定义的标志，既在世又不属世（见徒 2:40-41）。它是一个入口，经由它我们进入了新创造的末世论秩序，那是由主基督所开启的。通过洗礼，我们靠着信心与基督联合，且有圣灵为得赎的印记（弗 4:30）。¹³⁹

需要注意很重要的一点，在这个关于基督徒洗礼的描述中，它所标示的内容是不适用于割礼的；两者具有不同的含义。割礼，以预表的方式，可以预示和指向那些新约的实际，但是它并不证明所有这些实际对我们而言是真实的。洗礼，与此相反，是一个新约圣经规定的命礼，是主基督所命令的（太 28:18-20）。它是新约时代的一个圣约记号。作为一个圣约记号，它**向那些有信心的人**表达了神的恩典，这是旧约的割礼没有的含义。说到底，洗礼是一个适用于神的新约子民的新礼仪；它不是割礼的替代品。与此相反的论证，在根本上不仅误解了圣经诸约之间的关系和新约群体的性质，也混淆了应许和成就以及预表和对范。¹⁴⁰

¹³⁹ 基督徒洗礼神学意义的概述，见 Beasley-Murray, *Baptism in the New Testament*, 263–305.

¹⁴⁰ 关于这一点，深度的讨论见 Jewett, *Infant Baptism and the Covenant of Grace*, 93–104, 219–43.

总结性的思考

关于从约的角度出发对婴儿洗礼所作的论证还可以说更多。确实，洗礼问题是对一个人整个神学体系的重大考验，因为它在很大程度上显示出一个人如何将整本圣经综合在一起。改革宗婴儿洗礼论者的论辩，根基是一种对诸约的明确观点；如果这种对“恩典之约”的理解可以成立，就为这一立场提供了有力的证明。不过，如果这种理解是不准确的，那么对婴儿洗礼这一做法的整个圣经和神学证明就瓦解了。在本章中，尽管是以粗略的方式，我已经证明了情况是后者。我认为，婴儿洗礼论的核心问题，是没有正确理解圣经诸约之间的适当关系。事实上，一种真正“**圣约性**”理解圣经的方式，保留圣经中对于新旧约圣约群体之间、圣约记号之间连续性和不连续性的强调，会要求认同信而受洗。

不过，洗礼问题一定不会仅仅停留在神学争论的层面。信而受洗论者与婴儿洗礼论者之间有许多共同点，但是也存在深刻的差异，而仅仅为合一的缘故模糊两者的差异并没有什么帮助。在最终的意义上，洗礼是与福音本身的宣告相联系，因为它宣告了我们的主耶稣基督的荣耀，以及神恩典福音完满的实际。在洗礼上出错不是一个小问题。这不仅错误解释了主耶稣给教会的命令和指示，也引向了对福音要素的错误理解，尤其是关于新约的益处和教会的性质。如果我们不小心，这甚至可能引起忽视呼召我们的儿女悔改和相信的需要。浸信会人士常常被指责不重视儿女在圣约群体中的地位。¹⁴¹这个指责不仅因为在根本上误解了新约群体的性质而不能成立，而且还可能导致危及真正的命令——呼召所有人，包括我们的儿女，来相信主耶稣基督。只有到那个时候，新约时代的应许才赋予了我们，因为这个应许不仅是给我们，而且也是给我们的儿女，以及“一切在远方的人，就是主我们神所召来的”（徒2:39）。洗礼，作为一个新约记号，尽管它并没有将我们带入恩典的状态之中，但乃是由我们的三一神所命定，构成一个适当的恩典的管道，若我们忽视、扭曲或贬低之，就会对我们的属灵生命和使命造成损害。

¹⁴¹ 这是针对信而受洗论者一直有的指责。显然，这个指责只有在婴儿洗礼论者的整个论证能够成立的情况下才有份量，而我已经尝试证明了其论证并非如此。有帮助的回应，参见 Malone, *The Baptism of Disciples Alone*, 173–85（即《唯独门徒受洗》）。