



对婴儿洗礼的圣经批判

A BIBLICAL CRITIQUE OF INFANT BAPTISM



马特·韦梅尔 (Matt Waymeyer)

《对婴儿洗礼的圣经批判》

A BIBLICAL CRITIQUE OF INFANT BAPTISM

马特·韦梅尔（Matt Waymeyer）著

© copyright

A BIBLICAL CRITIQUE of INFANT BAPTISM

By Matt Waymeyer

© 2008 Matt Waymeyer. All rights reserved.

Published by:

Kress Christian Publications

P.O. Box 132228

The Woodlands, TX 77393

www.kresschristianpublications.com

© 研经工具

简体中文版权版声明

本书由研经工具翻译，仅供个人或小组研读之用，不得用于任何商业用途。

未经授权，任何机构或个人不得以任何形式对本书内容进行编辑、改写、加工、印刷、复制、出版、定价或销售。

© 研经工具 保留所有权利。



研经工具

网址: daoyanjing.com

邮箱: office@ircbookschina.com

目录

《对婴儿洗礼的圣经批判》	3
<i>前言</i>	<i>1</i>
<i>一、缺乏直接诫命.....</i>	<i>4</i>
<i>二、缺乏圣经例证.....</i>	<i>11</i>
<i>三、缺少强有力的证据.....</i>	<i>34</i>
<i>四、割礼论证站不住脚.....</i>	<i>67</i>
<i>五、救赎历史的非连续性.....</i>	<i>109</i>
<i>六、圣经中洗礼的重要意义.....</i>	<i>127</i>
<i>附录 重审新约的新意.....</i>	<i>168</i>

前言

婴儿的出生带给人难以言表的喜悦和兴奋，同时也带来对这小生命的未来的喜悦期待。但是，对于一些基督徒父母来说，婴儿的出生也带来了一定程度的担忧，因为它引发了是否接受婴儿洗礼这个令人不安的问题。**我们应该给婴儿施洗吗？或者洗礼只是为那些宣告相信基督的人设立的？**这个问题很重要，而且敬虔的神学家们在这个问题上看法不一，那么一般的信徒又怎么可能做决定呢？

十三年前，我当时结婚后不久，第一次读到一篇为婴儿洗辩护的文章。在这之前的一年中，我开开心心地在长老会教会聚会，在那里，我越发感激改革宗神学家以及他们对我理解恩典论所带来的帮助。下一步就是接受婴儿洗，这似乎就是理所当然的事情，而那时我很快就会有孩子了，也自然要开始研究这个问题。

当我开始阅读那篇文章时，我暗暗地希望自己被说服。当时，我一些最亲密的朋友已经跨出了一步，或至少正在进行中，并且他们似乎也希望我也能完成我的个人归正。另外，将自己归类为长老会信徒似乎比我正在成为神学杂家更容易。除此之外，在这个问题上教会怎么可能这么长久地犯错呢？

然而，当我继续阅读时，我发现自己并没有被说服。像大多数信徒一样，我认为我忠于圣经，而当我读着文章中罗列的圣经论证时，我就是没有看到可信的论证。我又阅读了所有可以找到的支持婴儿洗的资料。实际上，在我读到一段反对婴儿洗的文字之前，我已经阅读了成百上千页为婴儿洗辩护的文章。我试图保持开放的心态，但是正如我所说，我就是没有看到证据。简而言之，我现在还是没有。

本书的目的是阐明我拒绝婴儿洗的原因。您或许会认为，这是一个机会，可以听到我关于这个问题的想法，因为在过去十年中我一直试图弄清楚这个问题。我提出这些论证，但我对支持婴儿洗的弟兄姐妹并没有心怀敌对或者轻蔑。相反，甚至就在我写这篇文章的时候，我也想到了我是何等感激几个亲爱的朋友（他们在这个问题上与我观点不同）。我感激他们在我有极大需要的时候，切实地给予了我爱和支持。此外，在避免削弱洗礼问题之重要性的前提下，我应该指出，我认为我那些支持婴儿洗的朋友们都是我的宝贵同道，在神学领域共同为比这个问题更为重要的真理而争战。

尽管如此，我要提出我拒绝婴儿洗的六个理由。我会用一章的篇幅分别解释它们。我祈求，这些观点不会被当作是敌对势力争战中的最新一轮轰炸，而是为追求教会弟兄姐妹合一的一项尝试。我们都为一个共同的目标而努力，就是让我们的思想和生命都服从于他的真理

之道。愿主赐福我们每个人！

一、缺乏直接诫命

在进行洗礼的时候，受洗的人与水接触。我们所有人都同意这一点。但是，共识到此为止，争论由此开始。当然，存在着许多关于洗礼方式的讨论和辩论：即受洗的人是否应该被点水、浸水，或用其他方式。但是，更为根本性的问题则涉及洗礼的**主体**。简而言之，谁应该受洗？

支持婴儿洗的一方（有时被称为 **paedobaptism**），其观点是信徒家庭里的婴儿应该接受洗礼。¹ 婴儿洗礼的主要论据来自在整个救赎历史中神与他圣约百姓之间的关系以及神在他们身上的作为的连续性。² 在旧约中，神设立割礼这个记号，要求他的百姓以色列的男婴都接受。割礼并不拯救人，它也不是表明受了割礼的人就是已经得救的人。事实上，这是标记一个人属于神的圣约百姓的方式。

¹ 在本书中，我要批判的那种婴儿洗礼是在改革宗或加尔文主义传统中实践的圣约洗礼，它与圣公会、路德宗和罗马天主教會的婴儿洗礼不同。应当提到的是，婴儿洗礼支持者也认同，那些宣告相信基督但没有在婴儿时受洗的成年人，应该根据其宣信而接受洗礼。这里的重点是与信徒洗礼的观点相对立的婴儿洗礼。

² 更具体地说，它来自对圣约神学的委身。圣约神学认为旧约以色列和新约教會之间存在着根本性的连续，其中教會被视为以色列的替代或延续。圣约神学的核心内容就是“恩典之约”，它是贯穿在整个救赎历史中的单个圣约，是割礼和洗礼这圣约记号之间连续性的基础。

理解支持婴儿洗观点的关键是理解旧约割礼和新约洗礼之间的联系。正如婴儿洗支持者马可·罗斯（Mark Ross）所解释的那样：

那些赞成圣约婴儿洗礼的人坚持认为，洗礼已取代割礼成为圣约身份的标记，并且洗礼的含义和应用与旧约时代的割礼从根本上讲是一致的。这里面包含了这样一个观念，即与旧约时期一样，今天的圣约成员的孩子都是圣约成员。³

因此，对于婴儿洗支持者而言，割礼和洗礼之间有着直接的联系。和割礼一样，洗礼不拯救人，也不表明接受洗礼的人就是已经得救的人。相反，它标明了某个特定的人是神圣约百姓中的一员。

相比之下，**信徒洗礼**（believer baptism）的立场是，洗礼的仪式仅对公开宣布相信基督的人施行。⁴ 这种观点的明显含义是，信徒家庭里的婴儿不应该接受洗礼，因为他们尚未悔改并相信耶稣。这样，

³ Ross 2003: 97.

⁴ 在选择“信徒洗礼”（believer baptism）而不是更普遍的“信徒的洗礼”（believers' baptism）这个说法时，我遵循的是朱厄特（1978: 226）的观点。而“信洗”（credobaptism，源于拉丁文的 credo——“我相信”）这个称呼也许更准确地反映了我的立场，因为作为一名牧师，我为人施洗是根据每个人对基督的宣信而不是根据我确凿无误地知道他确实是一个信徒。

洗礼就把那些公开宣告跟随基督的人区分出来了。

尽管两种立场有所不同，但两种观点的支持者在开始辩论的时候有一个共同之处，就是他们都接受神圣言的权威。换句话说，双方都同意，要解决这个问题，不应该由人的传统或个人喜好来决定，而是要寻求圣经的清晰教导。⁵ 因此，当我开始研究婴儿洗礼时，我的出发点和大多数人的一样——寻找一个明确的圣经诫命。这让我看到了

⁵ 同时，许多婴儿洗支持者确实非常依赖 2000 年教会历史的共识，认为这是支持婴儿洗礼的一个令人信服的论据。这可以被称为“教会历史论据”。尽管我的重点是在圣经的教导上，但针对这一论证，我提供五个简要回应。首先，基于我在第二章中将要阐述的原因，我认为婴儿洗礼不是 1 世纪的新约教会的做法。其次，历史证据似乎表明，婴儿洗礼直到 4、5 世纪才成为教会的普遍习惯（Stander 和 Louw, 2004; McKinion, 2006; D. F. Wright 1996: 57）。第三，尽管整个教会历史上的婴儿洗支持者都同意应为婴儿施洗，但关于婴儿洗礼的实际意义以及为婴儿施洗的理由，在他们许多人中间存在着深刻的分歧。因此，在整个教会历史中，“共识”一词极大地夸大了人们的共识程度。换句话说，现在一般的婴儿洗支持者说他关于洗礼的观点就是在过去的 2000 年中教会一直持有的观点，这并不是一个准确的说法，因为这根本不是事实。第四，尽管我同意，教会历史首先把举证的压力放在信徒洗礼支持者身上，但我认为，一旦表明圣经没有命令人为婴儿进行洗礼（见第一章），也没有记录任何婴儿洗礼的例子（见第二章），这种举证的压力就转移给了婴儿洗支持者。第五点，也是最重要的一点，驱动我的信念——也应该驱动我们所有人在研究神学问题时的信念是：唯有圣经才是最终的权威。我同意无视传统和教会历史是自高自大和不明智的，但是，人也必须完全委身于他所相信是圣经所教导的内容，即使这是与教会长久的传统相矛盾的。约翰·加尔文（John Calvin）在讨论到他与克里索斯托、奥古斯丁和其他教父意见不同的某个问题时，劝说他的读者不要被他之前的古代作家的观点所困扰。用加尔文（Calvin, 1960: 4.15.7）的话说：“我们不应过于重视他们的权威，以至于动摇了圣经的确定性。”

我相信是婴儿洗礼的第一个也是最明显的缺点：**圣经中没有任何地方要求信徒为婴儿洗礼。**

辩论双方都同意这一点，但其重要性却常常不被重视。如果圣经中教导婴儿洗礼，那些不给婴儿洗礼的信徒就是不顺服神——因为他们拒绝顺服神的命令，他们就犯了罪。⁶ 婴儿洗礼的问题是：这个命令到底**出自何处**？它根本就不存在。⁷ 正如婴儿洗支持者杰弗里·布罗米利（Geoffrey Bromiley）所承认的那样，“如果父母不让他们的孩子接受洗礼，他们并没有违背任何明文确定的命令。”⁸

⁶ 《威斯敏斯特信仰告白》（28.4-5）称忽视婴儿洗礼为“大罪”。尽管大多数的婴儿洗支持者对此的评价更为仁慈，但查尔斯·贺智（1993:3:588）写道：“那些忽视了把他们儿女在洗礼中向神分别为圣的父母，就是犯了严重的罪，得罪了他们儿女的灵魂。”确实，如果洗礼代替了割礼（如婴儿洗支持者所教导的那样），那么根据创世记 17:14，一个未受洗的婴儿就会从神的子民中被“剪除”，这也解释了贺智极为严厉的话语。以我自己的经验，我发现大多数的婴儿洗支持者都认为普通的浸信会信徒不了解圣经中有关洗礼的教导，而不是不愿意遵守它。

⁷ 在这一点上，我认识到，一个婴儿洗支持者会作出回应，说圣经在此问题上的沉默实际上是对婴儿的洗礼表示赞成，因为圣经没有任何地方取消了把圣约的标志应用于自己孩子的命令（该标志为旧约的割礼和新约的洗礼）。我认为这种观点未能认识到救赎历史中几点重要的不连续性，这些点将在第 5 章中讨论。

⁸ Bromiley（1979: 107）。尽管布罗米利（1979: 109）极力赞成婴儿洗礼，但他总结说：“由于不存在任何关于婴儿洗礼的直接要求，因此教会中不应对有必须给婴儿施洗的绝对规定。”

约翰·萨特爾（John Sartelle）主张接受嬰兒洗礼，他把洗礼和割礼联系起来，并提出了一个假设问题：

如果你是亞伯拉罕，你会对神说什么？“神，我想我不应该给以撒行割礼。我们最好等到他宣告自己的信仰，然后再在他身上留下救恩的记号。”⁹

萨特爾的观点很明确：就像亞伯拉罕不应该拒绝给以撒行割礼，今天的信徒也不应该拒绝为嬰兒施洗。这个类比中的一个明显的漏洞是，尽管神在创世记 17:12 中直接命令亞伯拉罕给他的后裔行割礼，但在圣经里没有任何地方直接命令信徒为他们的嬰兒施洗。实际上，也没有经文**间接地**命令他们这样做。正因如此，信徒似乎是被劝告要服从一个并没有在圣经任何经文中被提到的命令。

弗雷德·马龙（Fred Malone）曾经是嬰兒洗支持者，他的见证充分说明了这一难点：

我是長老會的牧師，嬰兒洗礼的一个问题经常让我感到困扰，就是圣经中没有足够清晰的相关经文，能够帮助

⁹ Sartelle 1985: 26.

普通的基督徒父母，在没有牧师和复杂的神学研究的“帮助”下，决定是否该履行婴儿洗这个责任。许多人对我说：“如果这是一个需要遵守的诫命，那为什么圣经中没有更清楚地说明呢？”¹⁰

正如马龙写道：“如果婴儿洗礼符合圣经，那么父母就应该能够自己在圣经中看到这一点，这样他们就可以顺服神的命令，让婴儿接受洗礼。”¹¹

毫不奇怪，这种缺乏明确性在婴儿洗支持者中间很常见，甚至在支持婴儿洗的牧师中也是如此。事实上，美国一家知名的改革宗神学院院长曾写道：根据他多年培养牧师的经历，他已经

很确信的是，大多数长老会教会的信徒，无论是讲道的还是听道的，都不清楚知道自己为什么为婴儿施洗。如

¹⁰ Malone (2003): 30. 正如马龙 (2003: iii) 解释的那样，在他作为支持婴儿洗的长老会牧师期间，这种担忧严重困扰了他的妻子，直到后来他也深受困扰：“一直困扰她的是，需要通过一位神学家（我）的复杂论证，来向她说明为什么婴儿洗是符合圣经的。就像她所说的，这就好比让一个牧师告诉她自己在圣经中看不到东西。”

¹¹ Malone 2003: xiv. 这就提出了一个问题，即还有多少其他命令是圣经没有实际指出，却要求信徒去遵守。

果被要求解释为什么长老会教会为婴儿施洗……我相信许多长老会人士张口结舌，不知道如何解释。¹²

基督徒们并不是去相信并顺服神在圣经中明确说的话，而是似乎被要求努力拼凑出一个复杂的故事，而这个故事充其量只是暗示要给婴儿施洗。我怀疑，这可能是许多参加支持婴儿洗的教会之人没有表达出来但令人不安的问题。对我来说，这是我拒绝接受婴儿洗礼的首要原因。

¹² James 2003: xvi. 这段引文是肖恩·赖特（Shawn. Wright 2006: 207）提起我的注意的。

二、缺乏圣经例证

如果圣经中有明确的证据表明新约教会施行了婴儿洗礼，那么圣经对婴儿洗缺少直接命令这一事实就会更容易忽略过去。毕竟，在圣经中没有明确的**命令**（mandate）我们却有去行的，有时我们会在圣经中找到**范例**（model）。这就引出了我拒绝接受婴儿洗礼的第二个原因——圣经中没有记载清楚明白的例证，说明信徒为婴儿施洗。

如果新约教会实践了婴儿洗礼的做法，我就可以能够在圣经中找到几个这样的例子，但事实却不是如此。相反，我们在新约圣经中发现的是人在宣告相信基督之后才受洗：五旬节期间的 3000 人（徒 2:41），撒玛利亚城里的“连男带女”（徒 8:12）¹³，巫师西门（徒 8:13），

¹³ 根据朱厄特（1978: 52-53），使徒行传 8:12 的用语特别值得注意，因为它指的是“连男带女”受洗，而不是婴儿。这很重要，因为圣经经常在涉及儿童时将他们都记录下来（例如撒下 22:19；书 8:35；代下 20:13；耶 40:7；太 14:21，15:38）。此外，在使徒行传的后期，路加特别细心地提到，当他们在离开推罗时，都有“妻子儿女”跟着他们的丈夫/父亲（徒 21:5）。但是，当使徒行传 8:12 叙述了腓力在撒马利亚的事工的结果时，他只是提到“连男带女”，而根本没有提到儿童。正如朱厄特（1978: 53）所问的那样：“婴儿洗支持者如何能确信，在作者所记录的事件中，他在一个实例中明确提到三类人（即男人，女人和儿童）的参与，而在另一实例中却只提到了两类人（即男人和女人），并默认第三

¹⁴ 埃塞俄比亚太监（徒 8:36-38），“许多哥林多人”（徒 18:8），约翰的门徒（徒 19:5），使徒保罗（徒 22:16）和该犹（林前 1:14）。贯穿整本新约圣经的模式都是一致的：人因宣告相信基督而受洗。

许多婴儿洗支持者承认，在新约圣经中并没有明确的婴儿受洗的例子。例如，可以参考以下这些改革宗神学重要代表人物的话：

■ 约翰·慕理（John Murray）：“[在新约中没有记载] 明确且被证实的婴儿受洗的例子。” ¹⁵

■ 路易斯·伯克富（Louis Berkhof）：“新约圣经中，在使徒时代没有婴儿洗礼实践的直接证据。” ¹⁶

■ 查尔斯·贺智（Charles Hodge）：“在每个记载下来的 [使徒] 施行洗礼的实例中，接受洗礼的人都必须宣告他们的信仰。” ¹⁷

类人的在场？”

¹⁴ 尽管使徒行传第 8 章的其余部分清楚地表明，西门并不是真心相信基督（见第 18-24 节），但他确实由于他的宣信而受了洗。

¹⁵ Murray 1980: 66. 后来慕理（1980: 69）写道：“很明显，如果我们有明确的命令，甚至是一个被证实是由使徒施洗的例子，那么就不会引起争议；至少它会是不同寻常的争议。”

¹⁶ Berkhof 1993: 634.

¹⁷ Hodge 1993: 3:541.

■ 沃菲尔德 (B. B. Warfield): “的确, 在新约中没有给婴儿施洗的明确命令, 也没有给婴儿施洗的明确记录, 也没有任何经文可以让我们清楚地推断出婴儿接受了洗礼。”¹⁸

根据婴儿洗支持者布莱恩·柴培尔 (Bryan Chapell) 的说法, “我们相信婴儿洗礼的人必须承认: 在新约中缺乏关于婴儿洗礼的具体例子, 这是对我们立场极为不利的反驳。”¹⁹

为了要找出一个明确的例子来支持他们的观点, 婴儿洗礼支持者经常提到新约中的家庭洗礼 (徒 10:1-48, 16:15, 16:31-34, 18:8; 林前 1:16)。²⁰ 根据这一论证, 当作为一家之主的家长相信了基督, 不仅他接受洗礼, 他整个家庭 (包括他的婴儿) 也因为他的信仰的缘故都接受洗礼。

乍一看, 这种说法似乎很有说服力, 特别是因为新约中不只有一

¹⁸ Warfield 1981: 399.

¹⁹ Chapell 2006: 15.

²⁰ 此外, 至少有一个婴儿洗支持者出人意料地指出哥林多前书 10:1-2 是婴儿洗礼的一个可能例子, 因为所有以色列人 (包括婴儿) 都经过了红海 (Godfrey 1997: 30)。同样, 婴儿洗支持者罗伯特·布斯 (1995: 151) 指出, 约翰福音 4:46-53 是“第六个可能的家庭洗礼记载”, 尽管在这段经文中没有出现洗礼。这些似乎是拼命地尝试, 要找到不存在的东西: 新约中婴儿洗礼的例子。然而, 非常公平地说, 这些并不是支持这个立场一般性论据。

两次家庭洗礼，而是共有五次。然而，正如改革宗浸信会的沃尔特·查纳瑞（Walter Chantry）指出的那样，要在这些家庭洗礼中找到支持婴儿洗礼的证据，这种做法建立在两个假设的基础上，而这两个假设都必须加以检验。²¹

第一个假设是，“家庭”一词必须包括家庭中的每个人，没有任何例外。对于这点，我们应该认识到，在圣经中提到某个家庭的全家时并不总是包括其中的每个人。例如，撒母耳记上 1:21 说：“以利加拿和他全家都上示罗去，要向耶和华献年祭，并还所许的愿”。这里所使用的“和他全家”这个短语似乎表明，以利加拿带了他的妻子哈拿和他们的幼儿撒母耳去献祭。毕竟，哈拿和撒母耳是这个家庭的一部分，而经文确实说“他全家”。可是下一句经文却写着：“哈拿却没有上去，对丈夫说：‘等孩子断了奶，我便带他上去朝见耶和华，使他永远住在那里’”（撒上 1:22）。²² 经文提到的“他全家”显然并不包括每个人。

提多书 1:11 也可以说明这一点：保罗提到假教师“败坏人的全家”（字面意思是：整个家庭）。如果这些家庭中有婴儿，保罗就不太

²¹ Chantry n. d.: 2.

²²对于这个观察，我要感谢朱厄特（1978: 52）。

可能说这些婴儿也被假教师欺骗并误入歧途。这样，他虽然可能指的是一个家庭（甚至是“整个”家庭），但没有单独针对其中的每一个人。

撒母耳记上 1:21-22 中的叙述尤其表明，圣经作者使用诸如“全家”之类的术语而不是指家中的每个人，这并非没有先例。²³ 我这么说并不是要坚持认为家庭洗礼并不是包括每个人，而只是为了指出，至少有可能这些家庭中有婴儿，但没有包括在家庭洗礼中。

第二个假设是，这些家庭中确实有婴儿，并与其他家庭成员一起接受洗礼。在我自己阅读的过程中，我发现，婴儿洗支持者在提到家庭洗礼的时候，通常很少或没有考量经文本身，好像它们已经提供了关于婴儿洗礼明显且无可辩驳的例子。相反，如果耐心细致地斟酌这些家庭洗礼的记载，我们就会看到，并没有明确的证据表明有任何婴儿接受了洗礼，而这反过来就会让这种说法完全丧失了说服力。

哥尼流一家（徒 10:1-48）

²³ 同时，有人可能会争辩说，除非有明确的迹象表明存在例外，例如撒母耳记上 1:21-22，否则将这种术语理解为指家庭中的每个人是最为合理的。虽然这看起来是一个好方法，但无法肯定地知道这一点。然而，众所周知，诸如“他全家”或“整个家庭”之类的术语可以用来指该家庭中大部分人，不论那些例外是被明确提到（撒母 1:21-22）或根本没有提到（多 1:11）。

一些婴儿洗支持者引用使徒行传第 10 章中关于哥尼流一家的记载作为婴儿洗礼的证据²⁴，但是很难理解这个叙述到底是如何支持他们的观点。当使徒彼得向哥尼流、他的亲戚和他的密友传福音时，“圣灵降在一切听道的人身上”（44 节），他们说方言，赞美神（45-46 节）。他们听了福音就悔改，并且得救了。

在这时，彼得说：“这些人既受了圣灵，与我们一样，谁能禁止用水给他们施洗呢？”（第 47 节）。那些接受了圣灵恩赐的人受了洗（第 48 节）——不是那些接受了圣灵的人，再加上他们的婴儿，而只是那些接受了圣灵的人。用格雷格·韦尔蒂（Greg Welty）的话说：

除非我们愿意假设不信的人接受了圣灵，并说方言，否则我们必须得出结论，这是整个家庭的归信，每一个家庭成员都归信了，因此也是整个家庭的洗礼。²⁵

换句话说，使徒行传 10:1-48 是信徒洗礼的例子而不是婴儿洗礼的例子。²⁶

²⁴ 例如，Booth 1995: 145-46。

²⁵ Welty n.d.: 15; 重点为原作者所加。

²⁶ 有关哥尼流一家的信仰的进一步证据，见使徒行传 11:15-18。

吕底亚一家（徒 16:15）

在第二次宣教旅程中，使徒保罗在腓立比城遇到了一个名叫吕底亚的妇女。使徒行传 16:14-15 包含整个叙述：

有一个卖紫色布匹的妇人，名叫吕底亚，是推雅推喇城的人，素来敬拜神。她听见了，主就开导她的心，叫她留心听保罗所讲的话。她和她一家既领了洗，便求我们说：“你们若以为我是真信主的，请到我家里来住。”于是强留我们。（徒 16:14-15）

尽管使徒行传 16:15 指出吕底亚和她的家庭都受了洗，但它这里没有任何信息，说明她的家人是否相信了基督，或她的家庭中是否有任何婴儿。因此，婴儿洗支持者基于使徒行传 16:15 的论证是没有定论的，且没有足够的说服力。²⁷

如果非要从使徒行传 16:14-15 推断出吕底亚家里是否有婴儿，我就会说经文本身包含的证据表明她可能未婚，并且没有孩子：（a）没

²⁷ 关于这种举证责任，请记住，使徒行传 16:15 是婴儿洗支持者用来支持婴儿洗礼的证据，而不是浸礼者用作反对婴儿洗礼的证据。

有提及她有丈夫；(b) 她的职业是卖紫色布料；(c) 她从推雅推喇城跋涉数百英里来到腓立比城做生意；并且 (d) 她似乎可以自由地邀请保罗和其他弟兄留在她的家里，并且她称之为“我家”。在这一点上我不敢武断，但是使徒行传 16:14-15 所描绘的画面大概就是一位身边没有幼儿的未婚女子。如果事实确实如此，那么她的家庭应该包括其他亲戚和/或她雇佣的仆人，而不是幼儿。

当然，婴儿洗支持者对这段经文的看法显然会不一样。例如 R. 斯科特·克拉克 (R. Scott Clark) 写道：“认为这个“家庭”里面没有孩子，这样的论证不可能说得通。”²⁸ 罗伯特·布斯 (Robert Booth) 还更进一步，他说：无论家里面是否有婴儿，这家里面的其他所有人都受了洗，因为吕底亚宣告了她的信仰，而不是因为他们自己的信仰。布斯写道：

路加特别指出，吕底亚回应了保罗。除了“她和她一家”受了洗，他没有告诉我们关于她家庭的任何信息。关于吕底亚家庭的其他成员受洗的唯一可能的结论是，他们受洗是因

²⁸ Clark 2005.

为他们是信徒吕底亚的家属。²⁹

如果布斯是正确的，而这确实是“我们得出的**唯一**可能的结论”，那么这意味着，她家庭里的其他人**不可能**也相信保罗的信息并因为他们自己相信而受洗。这是一个大胆的主张，尤其鉴于段落本身根本没有这么说。第 14 节说吕底亚相信，而第 15 节说吕底亚和她一家受了洗，但是没有什么经文解释了两者之间的联系，也没有说家庭里的其他人是否相信。布斯只是假定了符合婴儿洗礼的经文关联，而不是依据经文段落来说明这关联。

正如保罗·朱厄特（Paul Jewett）所写：“根据现有的证据资料来看，我们无法肯定或者否认这里面是否涉及婴儿。”³⁰ 基于这个原因（并且因为经文中没有任何关于吕底亚的家庭是否相信的记载），在经文没有提供任何说法的情况下，我们最好是保持沉默，并承认使徒行传 16: 14-15 未能够提供支持婴儿洗礼的清楚例证。

腓立比狱卒一家（徒 16:31-34）

²⁹ Booth 1995: 147.

³⁰ Jewett 1978: 49. 根据格鲁登（1994: 978）的说法：“该经文根本没有任何信息表明其家中是否有婴儿。要作为支持婴儿洗礼的证据，它是模棱两可的，肯定不是很有分量的证据。它本身必须被认为是不确定的。”

保罗和西拉被囚禁在腓立比时，将福音传给了看守他们的狱卒。尽管确实是腓立狱卒的全家都在他相信基督之后受了洗（徒 16:31-33），但同一段经文也表明他全家人都相信了基督。根据使徒行传 16:34：“于是禁卒领他们上自己家里去，给他们摆上饭。他和全家，因为信了神，都很喜乐。”换句话说，整个家庭都相信了神，因此只有那些相信的人受了洗。³¹

一些婴儿洗支持者反对使徒行传 16:34 的翻译，指出希腊语分词“已相信”是单数，因此只能指腓立比狱卒，而不是指狱卒及其家属。³² 根据这一反对意见，希腊原文的翻译要么是“和他全家都喜乐，他信了神”，要么是“他信了神之后，他和他全家都喜乐。”³³ 用婴儿洗支持者布莱恩·柴培尔的话说，“狱卒本人相信（单数），他的全

³¹ 我猜想，一个婴儿洗支持者可以如此反驳这一主张，就是如上所述，圣经有可能使用“全家”一词，而不是指家庭中的每个人。因此，即使婴儿是第 33 节中受洗“家庭”的一部分，在第 34 节中相信的“家庭”难道不能不包括婴儿吗？这一反对意见不但无法证明，还存在一个严重的问题：路加在使徒行传 16:31-34 中使用的术语包括：“第 32 节中“他全家的人”，第 33 节中的“属于他的人”和第 34 节中的“他和全家”；这清楚地表明，正是同一群人听到了福音（第 32 节），相信了基督（第 34 节），并奉他的名（第 33 节）受了洗。因此，如果在第 34 节中相信了基督的“全家”没有包括属于该家庭的婴儿，那么在第 33 节中也没有受洗的婴儿。

³² Chapell 2003: 21; Chapell 2006: 18.

³³ Booth 1995: 144.

家都受了洗。”³⁴

按照这个反对意见，“已相信”这个单数分词排除了狱卒全家跟随狱卒一起相信的可能性。但是这种说法有两个问题。首先，动词“喜乐”也是单数形式，那么这是否意味着，这个家庭也不可能与狱卒一起感到喜乐？“和全家”这个短语表示这个家庭至少参与了这两项活动中的一项，但是两项活动却都用单数动词表达。因此，婴儿洗支持者坚持“相信”一词不能同时指代狱卒及其家庭，因为它是单数形式，这个观点是错误的。

其次，在经文邻近的上下文中还有另外两个地方，存在一个单数动词和两个名词连用的情形，而这两个名词都参与了该动词所表达的动作。³⁵ 在第 31 节中，保罗和西拉对狱卒说：“当信主耶稣，你和你一家都必得救。”在这节经文中，动词“相信”和“必得救”都是单数形式，尽管它们指的是狱卒和他的家人都相信并被拯救。³⁶ 此外，第 33 节指出“他和属乎他的人立时都受了洗。”虽然狱卒和他的

³⁴ Chapell 2003: 21.

³⁵ 对于这个观察发现，我需要感谢布莱恩·希利（Brian Shealy）。

³⁶ 正如华莱士（Wallace 1996: 401-02）所解释的，当两个单数主语由一个连词连接在一起时，圣经作者有时会使用一个动词单数形式来突出显示这两个主语中的一个；在这里的经文中，突显的是禁卒。然而，在使徒行传 16:31 中，对禁卒及其家庭而言，相信作为得到救赎的前提条件都是一样的。

一家都受了洗，但这里再次使用了单数动词“受洗”。因此，与其说这个用法是一个问题，不如说它是与先前在使徒行传 16:31-34 中确立的模式完全吻合，由此路加在第 34 节中又使用了一个单数动词来描述狱卒及其家人都相信了基督。

最后，使徒行传 16:34 中的关键问题不是“相信”这个分词是单数还是复数。相反地，这里的关键问题是介词短语“他和全家”是修饰动词“喜乐”还是分词“信了”。³⁷ 换句话说，狱卒是和他全家都**欢喜快乐**（婴儿洗支持者的观点），还是他和他全家都**相信了**（浸信会观点）？³⁸

尽管两种翻译都可能³⁹，就算我们按照婴儿洗支持者的看法认为狱卒与全家都**欢喜快乐**，这同样暗示着浸信会的观点，即他全家都相信了。正如韦尔蒂解释的那样，

如果（1）整个家庭都听到了福音，（2）狱卒相信了福

³⁷ “和全家”一词在希腊语中实际上是一个副词，而不是介词短语，但是这个英语介词短语很好地反映了这个副词的含义。

³⁸ Welty n.d.: 16.

³⁹ 之所以两种翻译都可行，是因为介词短语位于动词“喜乐”和分词“相信”之间，因此可以修饰其中任何一个。如果它修饰的是“相信”这一分词，则放在该分词前面很可能是为了强调。大多数英语翻译都支持这样的观点，即该短语修饰了“相信”，就是浸信会观点所认为的。

音，但其他人拒绝了福音，并且（3）整个家庭都为之欢喜快乐，因为一家之主相信了而他们自己却拒绝了同样的信息，这是极其奇怪的事情！只有浸信会的观点才能避免这种荒谬性。⁴⁰

另一个荒谬之处涉及婴儿的欢喜快乐的能力。根据婴儿洗支持者的解释，在狱卒的家庭中有婴儿，并且，即使他们自己不相信基督，他们也因父亲的信仰与他一起欢喜。这就引发了一个问题：如果婴儿对正在发生的事情没有认知性的理解，是否真的可以肯定地认为婴儿欢喜快乐？⁴¹ 圣经本身表明，有些人太年幼了，无法听懂神的真理（尼 8:2-3），那么婴儿肯定会属于这一类人。那么，是否有可能相信婴儿能够为他们无法理解的事物感到高兴呢？

从表面上看，使徒行传 16:31-34 中的记载“为我们呈现了一个听到、相信并欢喜快乐的家庭接受了洗礼”，⁴²这一洗礼更符合信徒洗礼的理解，而不是婴儿洗礼。

基利司布一家（徒 18:8）

⁴⁰ Welty n.d.: 16; 强调为原文所有。

⁴¹ 的确，施洗约翰在母亲的腹中因为欢喜而跳动（路 1:44），但这显然是一个独特的现象，而不是常态。

⁴² Jewett 1978: 50.

婴儿洗支持者引用支持他们立场的另一节经文是使徒行传 18:8：“管会堂的基利司布和全家都信了主，还有许多哥林多人听了，就相信受洗。”⁴³ 该论点的弱点在于，这节经文中提到的三方——基利司布，基利司布全家，以及“许多”哥林多人——都明确地说是相信的。在使徒行传 18:8 中，根本没有迹象表明除了那些相信了基督的人以外，还有别的人受了洗。

一些婴儿洗支持者对这样理解使徒行传 18:8 持有异议，他们指出希腊文动词“相信”在这节经文中是**单数**，因此仅指基利司布相信，而不是指他全家相信。⁴⁴ 但是，该论点忽略了介词短语“和全家”的意义。如果我要说：“西拉斯和他的全家一起看电视，”是否意味着只有西拉斯看电视，而他家中的其他人没有看？当然不是。同样，说基利司布与他的全家一起信靠主也并不意味着只有基利司布相信。他和他的整个家庭都相信了，他们都受了洗。

为了用圣经的例子来说明这一点，请思考路加福音 24:15：“正谈论相问的时候，耶稣亲自就近他们，**开始和他们同行**”（编者注：和合本没有“开始”一词）。“开始行”的希腊文动词是单数形式，该动

⁴³ 见 Booth 1995: 147-48。

⁴⁴ 例如 Strawbridge 2006a。

词的主语是耶稣。这是否意味着耶稣独自行路？否。尽管有单数动词，介词短语“和他们”告诉我们，他与他所就近的两个人一起行路，即他们三个人一起行路。同样，说基利司布和他的全家都相信，就是说他们所有人都相信。

司提反一家（林前 1:16）

在哥林多前书 1:16 中，使徒保罗说他为“司提反一家”施洗，这经常被引用作为教导婴儿洗礼的证据。⁴⁵ 这节经文没有说明司提反一家有哪些人，因此很难评估这样的论证（至少在一开始）。即使他家里面有婴儿或其他人，没有宣信就受了洗，经文本身没有说明有这样的情况存在。

但是，事情还没有结束。保罗在哥林多前书中，将司提反一家描述为“亚该亚初结的果子”（林前 16:15）。这意味着他们是亚该亚的第一批归信者。⁴⁶ 此外，同一节经文还说：“他们专以服侍圣徒为念。”换句话说，这个家庭里面的成员“不仅受了洗；他们也归信了，并曾服侍其他信徒。”⁴⁷ 司提反整个家庭都接受了洗礼，因为司提反整个

⁴⁵ 例如 Booth, 1995: 148-49。

⁴⁶ 见罗马书 16:5，那里能够找到用“初结的果子”指归信基督之人的例子。

⁴⁷ Grudem 1994: 978.

家庭都得到了救恩，这提供了信徒洗礼的另一个例子。

婴儿洗支持者布斯并不赞同这个理解。在关于哥林多前书 1:1 和哥林多前书 16:15 的讨论中，布斯写道：

圣经没有告诉我们，整个家庭受洗是因为这个家庭中的每个成员都相信并宣告自己的信仰（尽管有些人确实相信了）。在圣经中，家庭成员受洗是因为他们属于这个家庭。⁴⁸

布斯的结论引发了一个明显的问题：**圣经到底在哪里说了这个原因？**圣经并没有这样说。但是根据布斯的说法，保罗说他为“司提反一家”施洗等于说他为司提反全家施洗不是因为他们相信了基督，而仅仅是因为他们都是司提反家里的人。相比之下，这两节经文中所包含的信息并不复杂：司提反一家都归信了，受洗了，并且积极地服侍基督的身体；而这一模式非常符合信徒洗礼，却根本无法为婴儿洗礼提供任何依据。

再论家庭论点

要证明在这些经文里面提到的家庭中确实有婴儿，困难是极其巨

⁴⁸ Booth 1995: 149.

大的。然而，没有婴儿，就不存在婴儿洗礼。但是，根据一些婴儿洗礼支持者的理解，这些家庭有没有婴儿存在根本不是什么问题。用道格拉斯·威尔逊（Douglas Wilson）的话说：“关键不在于这些是关于婴儿洗礼的记载。关键是它们都是**全家洗礼或家庭洗礼**的记载……”

⁴⁹ 根据同样是婴儿洗礼支持者的布斯的说法，关键问题：

不是这些家庭中是否有婴儿，因为改革宗婴儿洗支持者的论证并不取决于受洗的家庭中是否有婴儿。此处考虑的是一个比婴儿洗礼更大的问题，那就是因着一家之主的信仰，所有的家庭成员（不仅是婴儿）都接受洗礼。家庭中的每一个人都受了洗，这不是因为他们都一定相信了（尽管有些人可能确实相信了），而是**因为他们是信徒家庭里面的成员**。⁵⁰

轻描淡写地处理这些家庭里面是否存在婴儿问题，会造成双重的
问题。首先，这些涉及家庭的经文根本没有说，那些人之所以受了洗因为他们是一个家庭的成员。因此，只有这些家庭中有婴儿时，我们才知道有人是由于另一个人的信仰而受洗的。而圣经里的证据本身指

⁴⁹ Wilson 1996: 123. 根据婴儿洗支持者格雷格·斯特劳布里奇（Gregg Strawbridge）（2006b）所说，“真正的麻烦是，为什么在洗礼的例子中都出现“家庭”（*oikos*）一词！”

⁵⁰ Booth 1995: 143. 重点为原文所有。

向的是因为家庭归信才带来的家庭洗礼。

依基于这些“家庭”经文的论证要决于家庭中是否有婴儿，其第二个原因是，婴儿洗支持者的观点不允许成年人不宣认信仰就接受洗礼。约翰·慕理在他的经典著作《基督教洗礼》(*Christian Baptism*)中一再声明，他和其他婴儿洗支持者仅为那些对基督做出“理性而可信的信仰宣信”的成人施洗。⁵¹ 实际上，根据慕理的说法，“任何其他立场要么是在妄自推断，要么是不够严谨。”⁵²

这样，按照婴儿洗支持者的模式，这些家庭中的每个人，只要到了年龄或足够成熟能够宣告信仰，那么如果他这样宣告了信仰，他就会受洗。因此，只有那些年龄和成熟度不足以如此宣告信仰的人（即婴儿，也许是年幼的孩子），有可能因为一家之主的信仰而受洗。这意味着，只有婴儿的存在并受洗，才能使婴儿洗支持者依据这些关于家庭的经文进行的论证成立。遗憾的是，对于这种论证而言，婴儿的存在并受洗不能从那些经文本身得到证明，这只能是一种假设。

在这一点上，许多婴儿洗支持者的头脑里面还存在着这个问题：

⁵¹ Murray 1980: 55、78、86-87. 亦见 Sartelle 1985: 18; Wilson 1996: 20; Hodge 1993: 3:540-41; 以及 Marcel 1953: 100。这是婴儿洗支持者认为哥林多前书 7:14 中不信配偶不能受洗的原因（见第 3 章）。

⁵² Murray 1975: 469.

但为什么在这些圣经记载中要使用“全家”一词呢？正如一位婴儿洗支持者写道：

如果洗礼没有集体性的、共同的或代议的机制，而是像支持信徒洗礼的人所相信的那样——纯粹是个人性和个体性的，那么为什么路加在每次遇到给有孩子的人施洗时都加上“和他一家”？在旧约中，这个术语被使用了 135 次，并且在大多数情况下，它都表明父母与孩子之间的联合整体的关系（在圣礼场合中多次出现）。那么，为什么保罗说：“我为司提反家施洗”（林前 1:16），而不是说：“我为司提反，他的儿子 Buphus 和他的女儿 Humous 施洗”……？

除了提醒我们，孩子的姓名和年龄外没有被记录下来，[浸信会会友]还需要做更多的事情；他们需要告诉我们，为什么这些经文在谈到家庭信仰和圣礼时使用了旧约里的术语。我们都同意，“全家”一词不一定能证明有婴儿存在，但是，如果它不具有圣约性的、代表性的意义，

那它究竟意味着什么呢？⁵³

为了回答这个问题，我要使用我个人的例子。几年前，我在教会里为一个名叫比尔·伍德爾（Bill Woodall）的人和他的四个孩子施洗，他们都宣告了相信基督。在那次洗礼之后的几次谈话中，我发现自己使用为“比尔·伍德爾及其家人”或“伍德爾一家”施洗的说法（顺便说一句，不包括他的妻子梅丽莎 Melissa），她在几年前已经受洗，也不包括他们刚出生不久的儿子莱恩（Ryan）。我为什么不说是为“比尔·伍德爾，他的儿子尼尔（Neal），他的儿子德温（Devin），他的女儿比尔·伍德爾（Salena）和他的儿子迪伦（Dylan）”施洗呢？出于一个明显的原因：在我进行交流的背景中，使用像“比尔·伍德爾及其家人”或“伍德爾一家”的简略说法更为方便实用，这相当于“比尔全家”这个说法的现代版。”

使徒保罗可能出于同样的原因使用了“司提反一家”这样的简略说法，这个假设是合理的，这比一一列出家庭中的每个人的名字要方便得多。要理解这一点，重新阅读哥林多前书 1:10-17 的全部内容，

⁵³ Swavely 2005；重点为原文所有。类似的论点，见 Strawbridge 2006b。似乎斯韦利夸大了此事，声称每当出现有孩子的人受洗时，路加就加上“和他家”（例如，徒 2:41，8:12-13，19:5）。

为了证明这个论点，可以插入五六个虚构的名字来代表家庭中每个人。我们会看到，经文变得极为繁琐。请注意，在第 16 节中，如果列出了名字和人际关系，经文就会变得冗长，而这对保罗的整体观点没有任何帮助。因此，如果我们认为保罗只是使用了这种简略方式来描述家庭，这是很有道理的。

为从另一个角度解决这个问题，为了帮助论证，假设保罗是浸信会信徒，那么，他会特别避免使用“家庭”一词，以免被误解吗？他是否会想到：“我最好说出每个人的名字，以免我的读者认为其中一些人是因为司提反的信仰而不是他们自己的信仰受洗的”？这似乎不太可能。

特别是保罗所使用“家庭”(*oikos*)一词，这只是希腊语中最常见的一个单词，指的是家庭或家人。唯一合适的替代词是 *patria* (“家庭”)，该希腊词使用频率非常低，在新约中只出现过 3 次(相比之下，*oikos* 的使用次数为 114 次，和它同词根的 *oikia* 的使用次数为 93 次)。我根本无法看到 *oikos* 如何可能包含了一些婴儿洗支持者所说的那些意义。在我看来，这就是所谓的“非法全部转移”(illegitimate totality transfer)的一个例子⁵⁴，在这种情况下，对“家庭”一词赋予的神学

⁵⁴ 见 Silva, 1994: 25-27; Carson 1996: 60-61。

涵义超出了圣经作者的意图。

结论

婴儿洗支持者很频繁地援引新约中家庭洗礼，由此看来，这个论据对他们的整个论述至关重要。但是，当我考查过该论据时，我发现它完全不能令人信服。在总共五个家庭洗礼例证中的其中四个，每个受洗的人很明显都首先相信了基督。在第五个例子中，即吕底亚和她的家人，很可能没有婴儿参与其中，但是这段经文根本没有说明。显而易见的是，在整个新约圣经中，始终如一的模式是只有那些宣告相信基督的人才受了洗。⁵⁵

归根结底，这些涉及家庭的经文“反映的不是父母归信就全家受洗，而是整个家庭归信并受了洗。”⁵⁶ 因此，具有讽刺意味的是，我

⁵⁵ 在新约中提到有 19 个不同的人群受洗，只有在吕底亚的家中受洗的人是否先宣告了信仰这一点值得怀疑。其他 18 个包括在五旬节（徒 2:41）的 3,000 人，撒玛利亚人（徒 8:12），西门（徒 8:13），埃塞俄比亚太监（徒 8:36-38），哥林多人（徒 18:8），约翰的使徒（徒 19:5），使徒保罗（徒 22:16），该犹（徒 1:16），腓立比的狱卒（徒 16:31-34），腓立比狱卒的家庭（徒 16:31-34），司提反（徒 1:16），司提反的家庭（林前 1:16），吕底亚（徒 16:14-15），哥尼流（徒 10:1-44），哥尼流的朋友（徒 10:1-48），哥尼流的近亲（徒 10:1-48），基利司布（徒 18:8）和基利司布的家庭（徒 18:8）。这样，我认为吕底亚的家庭最有可能作为婴儿洗礼的例证，但其说服力却也很弱。

⁵⁶ Jewett 1975: 467. 如果这些经文说明了什么问题的话，那么就是：新约中的

发现我和婴儿洗支持者伯克富的观点一致，他承认，不仅“圣经中没有明确的为儿童施洗的命令”，而且“也没有一个例子明确地告诉我们有儿童受了洗。”⁵⁷

家庭归信/洗礼表明，神常常拯救了整个家庭（这并不是说他有义务这样做，而是他出于恩典选择了这样做。然而，我们必须看到另一面，就是情况并非总是如此。毕竟，耶稣自己说：“你们不要想，我来是叫地上太平；我来并不是叫地上太平，乃是叫地上动刀兵。因为我来是叫人与父亲生疏，女儿与母亲生疏，媳妇与婆婆生疏。人的仇敌就是自己家里的人。”（太 10:34-36）。

⁵⁷ Berkhof 1993: 632.

三、缺少强有力的证据

圣经里面缺乏明确的诫命以及明确的圣经例证，这很容易让人在不做进一步调查的情况下否定婴儿洗礼的教导。然而，这并非明智之举，因为虽然没有任何一节或一段经文明确地这样教导，但某些圣经教义可以从圣经的不同经文中推演而来。支持婴儿洗礼的约翰·慕理写道：

明确的诫命或得到证实的实例不应该被看作是唯一一种有充足说服力的证据。在神的教会中，通过合理和必要的推断从圣经中得出的结论同圣经明确记载的内容一样具有权威性。⁵⁸

一个明显的例子就是三一论。

这就提出了一个问题：婴儿洗礼是否属于这一类问题？圣经中是否有间接证据迫使释经者得出结论，认为信徒应该为婴儿施洗？我拒绝婴儿洗礼的第三个原因是，在通常被引用来支持婴儿洗礼的各种经文中，我看不到这样的证据。

⁵⁸ Murray 1980: 69. 在这个前提下，慕理认为，确实可以通过合理和必要的推断从圣经中得出婴儿洗礼的结论。

从使徒行传 2:39 来论证

支持婴儿洗礼最常见的论据出现在使徒行传第 2 章使徒彼得的五旬节讲道的高潮中。彼得开始述说耶稣的救赎工作（22-35 节），并宣告他既是主又是基督（第 36 节），听他讲道的犹太人听了都觉得扎心，就问：“我们当怎样行？”（第 37 节）。彼得在使徒行传 2:38-39 中回应：

你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵；因为这应许是给你们和你们的儿女，并一切在远方的人，就是主我们神所召来的。”
（使徒行传 2:38-39）

在彼得的宣告中，“这应许是给你们和你们的儿女”，人们找到支持婴儿洗礼的论据：不是你们，而是你们和你们的儿女。根据婴儿洗支持者的说法，彼得在使徒行传 2:38-39 中所指的应许与神在创世记 17:1-8 中对亚伯拉罕及其子孙所做的应许相同。⁵⁹ 罗伯特·布斯是这

⁵⁹ Booth 1995: 61-62. 根据周毕克 (Joel R. Beeke) 和兰宁 (Ray B. Lanning) (2003: 56) 的说法，彼得在使徒行传 2:39 中的话只是复述了创世记 17:7 中神的话。更具体地说，这个应许被认为就是圣约神学家所谓的恩典之约的简略表达 (Beeke

样解释的：

这是（犹太人）经常听到和谈论的应许。既然他们现在进入教会的新约时代，他们的孩子与教会的关系问题自然是他们考虑的事情。作为犹太人，彼得当然意识到了他们的顾虑，并立即采取行动来解决这个问题。他向他们保证，应许仍然是对他们和他们的孩子们的……。⁶⁰

因此，布斯写道：“如果信徒的儿女确实地被包括在圣约应许中，那么他们也肯定有权领受圣约的初始记号，就是洗礼。”⁶¹

在处理使徒行传 2:39 的意义及其与婴儿洗礼的关系时，如果考虑以下三个基本问题会有所帮助：这应许是什么？谁承受这应许？以及，谁受了洗？

and Lanning 2003: 55)。

⁶⁰ Booth 1995: 61. 鉴于婴儿洗支持者常常坚持的一个观点，即犹太人无法想象神会把孩子排除在新约之外，我觉得布斯在这里的解释比较有意思：他不仅说在五旬节的犹太人非常担忧这种可能性，而且也说种担忧非常普遍，以至于彼得也很清楚地意识到这点。

⁶¹ Booth 1995: 59. 婴儿洗支持者约翰·慕理（1980: 68）的说法更加教条，他写道：“彼得在五旬节的时候再次讲述旧约，说：“这应许是给你们和你们的儿女。”没有什么能比这个简单的事实更明显确定地宣告神恩惠的治理（即孩子和父母一同得到了神的圣约应许）完全贯彻在新约之中，如同在旧约中一样；亦见 Reymond 1998: 941。

这应许是什么？

彼得在使徒行传 2:39 中说，“应许”是给他的听众、他们的儿女、以及一切在远方的人，就是主所召来的。尽管彼得在这节经文中没有具体说明应许的内容，但对于他当时的听众来说，他的意思很清楚，因为他已经在讲道中前面的部分多次提到了这个应许：(a) “我（神）要将我的灵浇灌凡有血气的”（第 17 节）；(b) “所应许的圣灵”（第 33 节）；(c) “你们就必领受所赐的圣灵”（第 38 节）。这个应许是圣灵的恩赐以及他所带来的救赎。⁶²

路加福音 24:49 和使徒行传 1:4 进一步支持了这种关于应许的理解。耶稣在路加福音 24:49 中谈到即将来临的圣灵，说：“我要将我父所应许的降在你们身上，你们要在城里等候，直到你们领受从上头来的能力。”然后，在耶稣升天之前，耶稣命令门徒“不要离开耶路撒冷，要等候父所应许的。”（徒 1:4），这里明显是指圣灵。⁶³

但他究竟将圣灵浇灌在谁身上？他向应许了谁呢？这就引发了第二个问题。

⁶² 使徒行传 2:39 中圣灵的应许是旧约中提出的新约（结 36:27）里必不可少的一部分，尽管它不应该等同于圣约本身。与此相反，婴儿洗支持者倾向于将使徒行传 2:39 的应许与创世记 17:1-8 中的亚伯拉罕之约等同起来。

⁶³ 亦见使徒行传 1:5、8 和约翰福音 14-16 章。

谁承受这应许？

得在使徒行传 2:39 中，确定了接受应许的三群人：（a）“你们”，（b）“你们的儿女”和（c）“一切在远方的人”。⁶⁴ 但是彼得没有就此打住。相反，他用这句话来限定所有这三个群体：“就是（所有）主我们神所召来的”。换句话说，神向你们中多少人应许了要赐下圣灵？（所有）主我们神所召来的。神向你们的儿女中多少人应许了要赐下圣灵？（所有）主我们神所召来的。神已向多少位在远方的人应许了要赐下圣灵？（所有）主我们神所召来的。神已应许将圣灵赐给那些他有效地呼召并引到他面前得拯救的人。⁶⁵ 这包括彼得当下的

⁶⁴ 在希腊语中，翻译成“你们”，“你们的儿女（孩子）”和“所有”的词语在语法上是彼此平行的，并且是间接受格，表示应许是针对（to）或为了（for）这三类人的（两种翻译都可以）。

⁶⁵ 如果说该从句使第一群和第三群（“你们”和“所有在远方的人”）却不使第二群人（“你们的儿女”）具有资格，那就是前后矛盾了。没有神有效的呼召，彼得的直接听众或那些在远方的人就得不到圣灵的应许和救赎；同样，如果没有神有效的呼召和话，信徒的儿女同样也得不到圣灵的应许和救赎。此外，即使这个从句在语法上可能仅修饰第三群人（“所有在远方的人”），但是上下文排除了这种可能性。如果圣灵的应许只针对主有效地呼召而得到救赎的那些外邦人，那么这意味着应许本身就保证了所有接受应许的人都要得到救赎。换句话说，如果使徒行传 2:39 的应许是“为”某个特定的人，那他确实会得到圣灵并且得救。这具有重要的意义：如果从句“就是（所有）主我们神所召来的”仅修饰第三群人，而完全没有修饰前两群人，那么使徒行传 2:39 就表明这一应许是为彼得所有的直接听众和他们的所有子女，并且最终结果是，听彼得讲道的所有犹太听众和他们的所有后代都将得救。要避免这种困

听众（“你们”），后代（“你们的儿女”），甚至是在远方的外邦人（“在远方的人”）。⁶⁶

在使徒行传 2:39 中，译为“所有”（*hosos an*）的希腊词语修饰并限制承受应许的人，这些人被神呼召到他那里得到救赎。马可福音 6:56 中的用法类似：

凡耶稣所到的地方，或村中、或城里、或乡间，他们都将病人放在街市上，求耶稣只容他们摸他的衣裳缝子，凡（*hosos an*）摸着的人就都好了。（可 6:56）。

并不是所有人都被医好了，只有那些摸过衣裳的人才被医治好了。同样，在使徒行传 2:39 中，不是所有人都承受了应许——只有那些神有效地呼召到他那里的人。从第 38 节也可以清楚地看出，只有那些听到福音而悔改的人才能得到圣灵的恩赐。⁶⁷

难，唯一方法是，将该从句解释为同时修饰所有三个群人——保证所有接受者得救的圣灵的应许是为（a）主所呼召到他那里的所有你们这些人，（b）主所呼召到他那里的你们所有的儿女，以及（c）主所呼召到他那里的所有在远方的人。

⁶⁶ Longenecker 1981: 285. 见使徒行传 10:44-48，在那里确实有圣灵浇灌在外邦人身上。

⁶⁷ 从神的角度来看，救恩的问题是神的有效召唤，但从人的角度来说，问题是

因此，在婴儿洗支持者坚持认为明确表达了连续性的那些经文段落中，实际存在的是明确的**不连续性**。说到底，应许不是毫无例外地给了你们所有的儿女（比如给亚伯拉罕的应许），而只是给那些主在救恩中呼召到他那里的人。⁶⁸

正如有位作者所言，似乎婴儿洗支持者的耳朵如此习惯于旧约重复出现的语句（“你们和你们的儿女”），以至于它完全听不到新约的渐强音（并一切在远方的人，就是主我们神所召来的）。⁶⁹ 在大部分情况下，当我听到或读到一位婴儿洗支持者引用使徒行传 2:39 作为婴儿洗礼的论据时，他都省略了最后的分句：“就是（所有）主我们神所召来的。”⁷⁰

因此，彼得绝对没有将信徒的孩子单独列出来作为应许的承受

人的信心和悔改。

⁶⁸ 如果圣灵的应许和罪得赦免是为了一个人的所有儿女预备的，那么那个人可以确定他所有的孩子有一天都会悔改并得救。

⁶⁹ Jewett 1978: 122. 朱厄特（1978: 122）继续解释说，婴儿洗支持者的耳朵也“没有觉察到，应许不再受出身的限制，相反，根据[新约]，乃是取决于神的呼召，以及确保人得新生的神圣灵的恩膏。”这一论点将在第五章中进一步解释。

⁷⁰ 例如，Warfield 1981: 394, 403. 另有一个例子：约翰·慕理（1980: 67-68）在他的《基督教洗礼》中花了整整两页的篇幅讨论使徒行传 2:39 作为婴儿洗礼的论据，但他一次都没有引用过这节经文的结尾，更不用说讨论其对洗礼问题的意义了。

者，而不顾其是否领受了神有效的呼召，⁷¹ 他也绝对没有将他们看作自动就是新约的承受者，并因此就可以有权接受洗礼这个立约的记号。那么，这段经文到底说明了关于受洗者的什么事呢？这就带出了第三个问题。

谁受洗了？

彼得在使徒行传 2:39 中的宣告之后，他接着劝勉以色列人要悔改并得救（徒 2:40），“于是，领受他话的人就受了洗。那一天，门徒

⁷¹ 在洗礼辩论的两边，释经家们的普遍共识是使徒行传 2:39 中的呼召是神使人得拯救的有效呼召。婴儿洗支持者皮埃尔·马塞尔（1953: 194）是一个明显例外，他不同意这一共识，坚持认为，使徒行传 2:39 中并非每个被“呼召”的人都必然是被拣选的。然而，正如韦尔蒂（n. d.: 12）所观察到的，即使这节经文指的是福音的外在呼召，它也给婴儿洗礼带来了一个问题：“根据人如何解释‘呼召’一词（外在的福音的呼召，或者神不可抗拒的恩典的内在呼召），这段经文给婴儿洗支持者提供的证据要么太多，要么太少。它没有证明的一件事是对圣约之下的孩子的“特殊”应许。如果它指的是福音的外在呼召，那么对于婴儿洗支持者来说，这经文提供的证据太多了。它证明，这应许是给予所有听到福音的人，就是“在远方的人”。无论听到福音的人如何回应福音信息，我们都要为他们施洗让他们进入圣约共同体吗？如果应许是给每个人的，那它如何能够将圣约的孩子与碰巧听到福音的其他人区分开来呢？但是，如果这是指神不可抗拒的恩典的内在呼召，那么对于婴儿洗支持者来说，经文提供的证据实在太少了。其证明，应许只适用于选民。实际上，这证明了浸信会的立场！除非我们愿意假设我们圣约的孩子已经得了拣选（这一假设没有圣经依据的保证，并且对孩子的基督教教育有许多实际的危险），否则我们必须只为那些真正表现出是被拣选、接受了应许的人施洗（即，可靠的信仰宣告）。”

约添了三千人。”（徒 2:41）。令我感触极大的是路加如何描述这些受洗者：“领受他话的人。”不是“领受他话的人和他们的儿女”，而是“领受他话的人。”就这样。只有那些听了福音而悔改的人才受了洗。

72

最后，婴儿洗支持者试图找出创世记第 17 章和使徒行传第 2 章之间的平行关系，但这种关系根本不存在。请考虑以下差异：在创世记第 17 章中，约是“我与你，并你的后裔所立的约”，没有限定（第 10 节）。但在使徒行传第 2 章中，应许是给你们和你们的儿女的，但仅限于给主所召来的你们和你们的儿女（第 39 节）。在创世记第 17 章中，男婴在第八天要接受割礼（第 12 节）；但在使徒行传第 2 章中，只有悔改的人才受洗（第 38 节）。在创世记第 17 章，婴儿接受割礼。但在使徒行传第 2 章中，只有那些接受了彼得所说的话的人受了洗（第 41 节）。使徒行传第 2 章中的记载实际上更多地支持信徒洗礼，而不是婴儿洗礼。

基于哥林多前书 7:14 的论点

另一节常被用来进一步支持婴儿洗礼的经文是哥林多前书 7:14。

⁷² 表明婴儿没有受洗的其他证据还有：使徒行传 2:42 指出，所有受洗的人“都恒心遵守使徒的教训，彼此交接、擘饼、祈祷”，（见 Malone 2003: 140）。

使徒保罗写道：

因为不信的丈夫就因着妻子成了圣洁，并且不信的妻子就因着丈夫成了圣洁。不然，你们的儿女就不洁净，但如今他们是圣洁的了。（林前 7:14）

洗礼辩论中，这节经文的关键部分是在经文结尾的地方，即保罗说儿女们是圣洁的。问题是：父母中至少一个相信基督，那么孩子就是“圣洁的”，这是什么意思呢？

根据婴儿洗支持者的论点，哥林多前书 7:14 表明，父母中至少一个是有信仰的，则孩子按照圣约或亲属关系是圣洁的（但他们是圣洁的，不是因为他们必然已经重生，而是因为他们作为神百姓（也就是教会）中正式一员，拥有“圣约地位”。⁷³ 此外，由于儿女们作为圣约共同体的成员被分别出来，因此他们被认为有权获得圣约的记号，这记号以前在旧约时代是割礼，而现在在新约时代是洗礼。因此，哥林多前书 7:14 被认为是支持婴儿洗礼实践的一个很有说服力的论据。

⁷³ Reymond 1998: 942-43; Booth 1995: 133; Wilson 1996: 17; Bromiley 1979: 8; Ross 2003: 107; Chapell 2003: 13; Strawbridge 2003a: 7; Strawbridge 2003b: 285. 根据柴培尔(2003: 13)的说法，“虽然孩子们仍然在有信仰的父母的权威之下，但他们父母的信仰在圣约里代表了他们。”

首先，这样解释哥林多前书 7:14 带来了一个问题，即应该如何看待信徒不信的配偶。更具体地说，问题是这样的：既然在哥林多前书 7:14 中，保罗使用带有相同词根的词来指儿女和不信的配偶——儿女是“圣洁的”（形容词 “*hagios*”）以及不信的配偶“成为圣洁的”（动词 *hagiazō*）——那为什么儿女被认为是“因为圣约而圣洁”而不信的配偶却不是呢？为了保持前后一致，婴儿洗支持者不仅应该坚持为儿女施行洗礼，也要为不信的配偶施行洗礼。

可惜，很少有婴儿洗支持者在使用哥林多前书 7:14 来为婴儿洗礼辩护时处理这一难题。无论他们给出什么回应，婴儿洗支持者都不得不在儿女的“圣洁”与配偶的“圣洁”之间做出某种区分，否则他们都应被看作是洗礼的候选人。例如，婴儿洗支持者西门·基斯特梅克（Simon Kistemaker）写道：

但是就这个家庭而言，成为圣洁和圣洁之间的区别是什么？不信的丈夫或妻子因为信的配偶而成为圣洁，而该配偶的儿女则享有圣约的关系。⁷⁴

根据基斯特梅克的说法，儿女的圣洁表明一种圣约关系，但是不

⁷⁴ Kistemaker 1993: 225.

信的配偶的圣洁则不是。这种解释的问题在于，这两种圣洁之间的差异是假定的，而不是通过经文得以证明的。

改革宗浸信会的斯坦·里夫斯（Stan Reeves）这样指出：越是要区分儿女的圣洁与不信的配偶的圣洁，就越削弱保罗在这段经文中的论证力量，因为使徒的论证是基于这两类人的相似之处。⁷⁵ 因此，如果保罗并不是认为在这两种情况中的圣洁是同样类型的，这就破坏了他的逻辑。⁷⁶

婴儿洗支持者约翰·萨特尔针对这种困境作了回应，他声称，由于她是成年人，“妻子有责任在主面前宣告自己的信仰”，因此，如果没有这样的宣信，她就不应当受洗。⁷⁷ 但是，这解决不了这个问题。

⁷⁵ Reeves, 2006.

⁷⁶ Reeves 2006. 针对婴儿洗支持者对哥林多前书 7:14 的诠释，有另一种反对意见：格雷格·韦尔蒂(n. d.: 13)认为，整个“圣约性的圣洁”(convenatal holiness)的概念在新约中已被废除：“在使徒行传 10:28 中，彼得告诉哥尼流一家说：“你们知道，犹太人和别国的人亲近来往本是不合例的，但神已经指示我，无论什么人都不不可看作俗(*impure, koinon*)而不洁净的(*unclean, akatharton*)。”根据上下文，彼得很明显谈论的是外在的、圣约性圣洁的问题，就是关于外在的、圣约共同体中的成员的问题。因此，神命令彼得不再做的事情（称他们为不洁的人，因为他们在圣约共同体之外出生），而婴儿洗支持者却对非基督徒的孩子这样做了（称他们为不洁）。他们忘记了，在新约时代这样的区别已经被废除了，就像神教导彼得的那样。”

⁷⁷ Sartelle 1985: 18.

如果不信的配偶即使没有宣告信仰也因为圣约而是圣洁的——正如从婴儿洗支持者对哥林多前书 7:14 的解释得出的必然推论——那么她就属于圣约共同体，并应当获得圣约的记号。那么，她为什么不像儿女们一样受洗呢？简而言之，“圣洁”在配偶身上不具备的意思，也不该放在儿女身上。里夫斯的话很重，但似乎是准确的：

任何试图区分不信配偶的圣洁与儿女的圣洁的尝试，都必然是读入式解经（eisegesis），而不是读出式解经（exegesis）。这段经文中没有任何内容表明这两个概念有所不同，并且其语言本身和词语的接近程度强烈证明它们是相同的。⁷⁸

由于婴儿洗支持者把洗礼看作是割礼的替代，所以创世记第 17 章就和这个讨论有关。在这一章中，耶和华设立了他与亚伯拉罕所立之约的记号。除了所有八天大的男性后裔之外，亚伯拉罕和他的随从还要给每个从外邦人那里买来的仆人施行割礼（创 17:12-13、23）。这些外邦仆人到了能够自己对亚伯拉罕的神宣告信仰的年纪，但他们没有这样的宣信而被施行割礼。这就削弱了萨特尔的论点，即因为哥林多前书 7:14 中不信的妻子是成年人，她“有责任在主面前宣告自

⁷⁸ Reeves, 2006.

己的信仰”。这也削弱了婴儿洗支持者的观点，即割礼被洗礼取代了，因为前者有时适用于不相信的成年人，而后者却明确不能这样。⁷⁹

至于哥林多前书 7:14 出现的圣洁的**真正**意思是什么，我相信有两种可能性。这两种解释都符合这段经文的整体背景，并且就在婴儿洗支持者的观点显得薄弱的地方具有很大说服力：它们认识到儿女们的圣洁与不信之妻的圣洁是相等的。

首先，因为这些儿女和不信主的配偶被分别出来处在这样一个处境，即可以经常接触福音和圣经教义，以及受到同住的有信仰的父母或配偶所带来的其他影响（例如家人为他们代祷，并看到在家中有活出来的福音见证），所以他们有可能成为圣洁或被圣化。在哥林多前书 7:12-16 保罗的论证中，他反对一个信徒与他不信的配偶离婚（12-13 节）。他这么主张，是希望只要婚姻还在维持，那不信的配偶将继续受到这样的影响，因此可能使他或她得救（14 节）。但是，保罗说，如果你不信的配偶要离开，就让他走（第 15 节），因为你不是完全确定他的救赎是否会发生（第 16 节）。根据这种解释，儿女们的“圣洁”

⁷⁹ 有关这一点的进一步讨论，见第 4 章中的“创世记 17:10-14 中的割礼”。

意味着他们也被分别出来，受到同样的福音影响。⁸⁰

其次，在哥林多前书 7:14 中，保罗也有可能解释混合型婚姻和由此产生的子女的合法性问题。根据摩西律法，以色列人被禁止与不认识耶和華的外邦人通婚（出 34:11-16；申 7:1-5；参尼 13:23-30）。鉴于在旧约圣经中神认为混合型婚姻是不洁净的——并且根据保罗早前的劝勉，信徒要过圣洁生活，不要与这个世界上不道德的来往（林前 5:1-12，6:12-20）——可能有一些与非信徒结了婚的哥林多信徒认为离婚是最好的选择。毕竟，在以斯拉记中，当以色列人违背神与外邦妇女结婚时，他们的部分悔改行动包括与这些妻子离婚（拉 10:1-17）。虔诚的信徒可能会疑惑，脱离他以前污秽的异教徒生活是否应该也包括与异教配偶分开？他难道不会得出结论，认为留在这种关系里面可能污秽他，使他不洁吗？⁸¹

对于这个问题，保罗的回答是，如果你不信的配偶同意与你同住，

⁸⁰ 提瑟顿（Thiselton 2000: 530）在提出哥林多前书 7:14 各种解释的可能性时，如此进一步表述了第一种观点：“如果配偶受到基督徒伴侣的信仰、生活方式、祷告和活出福音的影响，那么孩子们岂不更受他的影响吗？”

⁸¹ Jewett 1978: 127. 在陈述第二种解释时，提瑟顿（2000: 528）提出这样的问题：“如果我弃绝了旧人，在基督里成为新造的人，我与不信的、未悔改的配偶之间的关系以及我整个的家庭环境是否可能给我造成危险，污染和腐蚀我作为属基督之人的圣洁？”

那么你就不应离开她（12-13 节）。为什么？因为这样的结合在主看来并非是不合理或不洁的；相反，不信的配偶会被圣化，被分别开来，从而他们的婚姻在神看来是可接受的、合理的（第 14 节）。这与整章的主题相吻合；在这一章中，使徒劝勉信徒们要保持他们悔改信主时的生活状态（7:20、24、26-27、40）——在这里，就是维持和不信配偶的婚姻。

但是在这种观点里面儿女们处在什么位置呢？为什么保罗会感到有必要提到儿女们也是圣洁的吗？答案就是，混合型婚姻的后代在以前也被认为是不洁的。实际上，在以斯拉记第 10 章中，当以色列人为混合的婚姻而悔改的时候时，第 3 节说他们不仅除去了外邦的妻子，**还抛弃了他们的儿女！**根据对哥林多前书第 7 章的这个解释，保罗告诉他的读者，由于不信的配偶通过信主的伴侣而成圣，因此，混合婚姻的儿女也被神所接受，而不应被视为是不洁的。一个人的圣洁指向另一个人的圣洁。⁸²

根据婴儿洗支持者约翰·萨特尔的看法，“如果有人不愿让自己

⁸² 婴儿洗支持者格雷格·斯特劳布里奇（2006b）认为，这种观点无法令人信服，“因为两个不信者可以既有“合法的”婚姻，也有“合法的”儿女。”但是，这种异议没有切中要害，因为这里设想的情况是某个信徒与不信的人的同负一轭，前者质疑这样的婚姻是否合法。

的孩子受洗，就必须抵制〔林前 7:14〕显而易见的结论。”⁸³ 而我会说，这种所谓的显而易见的结论并非显而易见。我还要进一步说，在这段经文中没有任何内容足以得出那种圣约性的或者立约性的圣洁，以构成婴儿洗支持者论点的基础。看来，除非有人带着婴儿洗礼的前提来看这节经文，否则他不会发现这样的内容。

从马可福音 10:13-16 来论证

支持婴儿洗礼的第三个论点来自福音书中一个关于耶稣为小孩子祷告的记载。马可福音 10:13-16 这样记载到：

有人带着小孩子来见耶稣，要耶稣摸他们，门徒便责备那些人。耶稣看见就恼怒，对门徒说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们，因为在神国的，正是这样的人。我实在告诉你们：凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”于是抱着小孩子，给他们按手，为他们祝福。（可 10:13-16）。

84

按照一位婴儿洗支持者的观点，这段经文直接涉及洗礼辩论，“几

⁸³ Sartelle 1985: 27.

⁸⁴ 在马太福音 19:13-15 和路加福音 18:15-17 中可以找到平行的记载，但马可福音 10:13-16 提供了这三个记载中最详细的一个。

乎轻而易举地解决了这一问题。”⁸⁵ 这种观点是这样展开的：耶稣不仅接纳了信徒的儿女，而且还说神的国度属于他们。这个事实是明显的证据，表明他把他们当作是神立约的百姓，⁸⁶ 正因如此，没有任何正当理由可以拒绝给他们圣约的记号，就是洗礼。按照婴儿洗支持者约翰·慕理的话说：

如果小孩子属于神的国度，如果他们属于基督，如果应当接纳他们进入信徒的团契，如果他们应当被认为具有那些使他们成为神国度和教会中一员的素质和权利，那么，还有什么理由不让他们领受标志这会员资格的记号呢？⁸⁷

乍一看，婴儿洗支持者依据这段经文得出的论证似乎是前后一致的，但它在四个关键点上出现了漏洞。

首先，它毫无根据地假设那些把孩子带到耶稣那里的人事实上是信徒。根据婴儿洗支持者罗伯特·布斯的说法，“毫无疑问是那些相

⁸⁵ Swavely, 2005.

⁸⁶ 根据 Macel (1953: 243)，这段经文完全“没有矛盾”，即“基督将孩子视为圣约的成员，他的国度和教会的成员。”

⁸⁷ Murray 1980: 63. 根据婴儿洗支持者罗伯特·布斯 (1995: 155) 的说法：“圣经说，把信徒的孩子包括在内是非常重要的：‘让小孩子到我这里来。’我们为信徒的孩子施行洗礼是因为圣经告诉我们：“因为在神国的，正是这样的人。”

信的父母”⁸⁸将他们的孩子带到了耶稣那里。在后来他又写道，这些父母“肯定是信守圣约的人”。⁸⁹ 同样，道格拉斯·威尔逊提到马可福音第10章里面的孩子是“信徒的婴儿”，⁹⁰ 而罗伯特·雷蒙德(Robert Reymond)说他们有“属圣约的父母”。⁹¹

父母的重生地位对论证婴儿洗礼起了至关重要的作用，是因为只有信徒的孩子才能参加洗礼。但问题在于，这段经文本身并没有说这些父母是信徒。鉴于当时的现实情况，即那些外在地跟随耶稣的众人中大多数人都不是真正的信徒，⁹² 婴儿洗支持者如何能如此自信地认定这些人是相信基督的呢？就算这些父母将孩子带到耶稣面前，这个事实也不能被当作父母得救的证据，因为孩子被带到拉比和长老面前领受祝福，这是常见的做法。⁹³ 那么，我们有什么理由假定他们都是信徒？

其次，耶稣在这段经文中的话并不表明这些孩子是神国的成员。在马可福音 10:14 的结尾，耶稣说：“在神国的，正是这样的人。”根

⁸⁸ Booth 1995: 135；重点为本文所加。

⁸⁹ Booth 1995: 135；重点为本文所加。

⁹⁰ Wilson 1996: 16.

⁹¹ Reymond 1998: 941；参 Murray 1980: 63。

⁹² 例如，见约翰福音 6:60-66。

⁹³ Carson 1984: 420; Wessel 1984: 713.

据支持婴儿洗礼的论证，这句话表明神国是属于这些孩子的。⁹⁴ 此外，因为在路加福音的平行经文中，至少有一些儿童被描述为“婴孩”（路 18:15），⁹⁵ 这确保了圣约的记号可以应用于信徒的婴儿。⁹⁶

这个论证的问题在于，耶稣不是说“在神国的，正是**这些人**”，而是说“在神国的，正是**这样的人**”。换句话说，耶稣并不是说神的国属于**这些孩子**，但属于**那些（任何年龄）像孩子一样承受国度的人**。耶稣在接下来的经文中证实了这一点，他说：“我实在告诉你们：凡要承受神国的，若**不像小孩子**，断不能进去。”（可 10:15）。这样，马可福音 10:14 中翻译为“像这些”的希腊文，是指那些具有某些品质或特征的人，因为耶稣最终所想的并不是这些孩子本身，而是孩子通常所具有的品质。⁹⁷

要记住，一个人**承受**了神的国度就成为神国度的一员。这就是耶稣在马可福音 10:15 中所说的：你们必须“承受神国”。换句话说，一个人不是出生就成为国度的一员，而是他必须相信基督并重生成为

⁹⁴ Murray 1980: 60; Wilson 1996: 16, 122; Swavely 2005; Hendriksen 1978: 830.

⁹⁵ 马可福音 10:13 中翻作“小孩子”的希腊文在别处用于指十二岁的孩子（可 5:39），路加福音 18:15 平行段落中被翻译为“婴儿”的词是用来指婴儿或小孩子的常见词。这样看来，这群孩子可能有各个年龄段的孩子，从婴儿期到十二岁不等。

⁹⁶ Murray 1980: 60-63; Booth 1995: 135; Wilson 1996: 16, 122.

⁹⁷ Hiebert 1994: 282.

其中一员（约 1:12-13, 3:3-8）。因此，每个成为国度成员的人都已经重生，而每个重生的人都是国度的成员。这对于正确理解马可福音第 10 章有重要的意义。如果婴儿洗支持者坚持认为，在这一段经文中被带到耶稣跟前的所有孩子都是神国度的成员，他也必须坚持认为所有这些孩子都已经重生。⁹⁸ 反过来，这是否意味着婴儿洗支持者认为信徒父母的每个孩子都是重生了的？当然不是，但他对这段文字的理解要求得出这样的结论。如果像他那样解释“在神国的，正是这些人”，婴儿洗支持者就夸大其词了。

第三，（也许是最重要的），婴儿洗支持者的论证未能认识到马可福音 10:13-16 的要点。根据支持婴儿洗礼的人，这段经文的主要重点是信徒的孩子的的神学/圣约地位，而不是人接受国度的方式。用约翰·慕理的话说：

[本段经文]所表达的思想不是使一个人可以进入神国度的品质，而是小孩子自身在耶稣的救赎事工中所处的位置

⁹⁸ 婴儿洗支持者必须相信这些孩子已经重生，除非他坚持要在马可福音 10:15 中的承受神国与在约翰福音 3:3-5 中的见/进神的国之间作出区分（因为耶稣在约翰福音第 3 章中说人必须重生才能见或进神的国）。

以及他们与神国度的关系。⁹⁹

然而，这样理解这段经文恰恰是本末倒置了，因为它没有看到，耶稣的话是如何在第 15 节中达到高潮的。¹⁰⁰

这段经文本身很直白。耶稣在比利亚（Perea），他刚刚结束了与法利赛人关于婚姻和离婚的交流（可 10:1-12）。在随后一节经文马可福音 10:13 中，马可描述了一个场景：其中，人们（大概是父母¹⁰¹）带着小孩子来见耶稣，好让耶稣为他们按手祷告。¹⁰²这并不是一个奇怪的要求，因为正如 D. A. 卡森（D. A. Carson）指出，“耶稣时代的孩子们经常被带到拉比和长老面前接受祝福，通常是按手在他们身

⁹⁹ Murray 1980: 62. 慕理在之前（1980: 60）写道：“耶稣在这里宣称的是神的国属于小孩子，这些小孩子是神国的一员，而不是神的国属于像小孩子那样的人。”

¹⁰⁰ 耶稣在马可福音 10:15 的开头使用惯用的开场白“我实在告诉你们”，这恰恰证实了这节经文是耶稣在这段经文中教导的高潮。然而，最有力的证据是耶稣如何一步步达到这个高潮。

¹⁰¹ 根据韦塞尔（Wessel 1984: 713）的说法，“通过在本节最后部分所使用的阳性代词‘他们’（*autois*），我们可以设想，除了母亲以外，还有父亲，也许兄弟姐妹，也带了孩子来。”

¹⁰² 马可福音 10:13 只是说他们把孩子们带到耶稣那里，“要耶稣摸他们”，但马太福音 19:13 中的平行记载则清楚地说明他们把孩子们带到耶稣那里，“要耶稣给他们按手祷告”。

上。”¹⁰³

看到这些，门徒们出面干预并斥责他们带孩子来。门徒谴责他们的原因不太清楚。他们可能想保护耶稣的隐私，保护他免受不必要的干扰，因为他们认为他太忙或太累了，不应该被孩子们打扰。¹⁰⁴ 也许他们因为耶稣去耶路撒冷的行程被拖延了而感到烦恼，或者因为他们的重要讨论被打断而不高兴。¹⁰⁵ 或者，就像莱昂·莫里斯（Leon Morris）指出的，“他们可能认为孩子们太微不足道了，不值得主去关注他们……。”¹⁰⁶ 我们很难确定。但是，不管确切的原因是什么，很明显，他们不赞成把孩子带来，也不打算袖手旁观让事情发生。

显然，耶稣不同意他们对事情的理解。实际上，他很愤慨，在第14节中斥责了门徒，说：“让小孩子到我这里来，不要禁止他们。”¹⁰⁷

¹⁰³ Carson 1984: 420; 亦见 Wessel 1984: 713。

¹⁰⁴ Wessel 1984: 713; Morris 1999: 291.

¹⁰⁵ Carson 1984: 420.

¹⁰⁶ Morris 1999: 291.

¹⁰⁷ 根据婴儿洗支持者罗伯特·布斯（1995: 138）的说法，这个翻译成“禁止”的希腊词（如‘不要禁止孩子’），“在新约中普遍用于‘（不）禁止’洗礼！（例如，徒 8:36, 10:47, 11:17）。”奈瑞（Neyrey 1995: 92 - 93）指出，它甚至“可能已经成为关于洗礼的一个专业术语”，因此马可福音 10:13-16 可能支持了婴儿洗礼的观点。但是，认为“禁止”是表示受洗的一个专业术语的理解极不可能。正如卡森（1984: 421）所观察到的那样，在新约中，该动词出现 23 次，其中只有五次与洗礼有关，而在这段经文之外的四处用法（太 3:14；徒

如前所述，耶稣想让孩子们来，不是因为神国属于他们本身（*per se*），而是因为神国属于在某些方面像他们这样的人。正如卡森所写道的，耶稣之所以接待他们，部分原因是因为他们是极为形象的比喻，可以用来说明哪些人才能够承受神的国。¹⁰⁸

但是耶稣并没有就此止步。相反，他重申并扩展了他先前关于孩子的说法，在第 15 节中他说道：“我实在告诉你们：凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”在第 14 节中神国属于“正是这样的人”，而在第 15 节中他教导说承受神国的人要“像孩子一样”；这两节经文之间的联系是确定无疑的。耶稣要让所有围观者明白，为了能够承受神国，人必须像孩童一样单纯。¹⁰⁹ 更具体地说，

比较的重点不是孩子的天真无邪（因为他们也有罪性，并不是天真无邪的），而是他们愿意接受和愿意依靠别人来供应他们所需的态度……。就像孩子以单纯无伪的信任从亲

8:36, 10:47, 11:17) 无法建立任何明确的洗礼表述模式。

¹⁰⁸ Carson 1984: 420. 显然，他接纳他们的另一个原因是他可以为他们祷告。

¹⁰⁹ 婴儿洗支持者道格拉斯·威尔逊（1996: 17）反对这种解释，他写道：“可能有人会抗议说，祝福孩子只是意味着基督徒在接受神国的教导方面要像孩子一样。但是耶稣在其他地方教导说，信徒要像孩子一样。威尔逊似乎忽略了：耶稣教导人不要禁止孩子来接近他，并没有像他所说的那样——这样的教导也出现在其他地方，而是出现在同一段经文中，即耶稣教导人在承受神国度时要像孩子一样（可 10:13-16；路 18:15-17）。

人那里接受礼物一样，人也必须以单纯信靠的心将神国当作神的礼物来领受。¹¹⁰

因此，这段经文的整体的观点与这些孩子在神面前的独特的盟约地位无关。正如约翰·麦克阿瑟（John MacArthur）所说的，“主只是在说，那些孩子代表了所有的孩子，表现了进入神国任何年纪的人具有的谦卑、倚靠和信任。”¹¹¹ 换句话说，耶稣指的是一种所有儿童都普遍具有的素质，无论其属灵状态如何——不仅仅是那些相信基督的孩子或信徒的孩子。这就是为什么耶稣以此来概括他的教导，即“像小孩子”（单数）一样承受天国，而不是直接指这些特定的孩子。

换句话说，耶稣看到了孩子天性，是各个年龄段的人都应该在属灵层面效仿的目标。这并不意味着接近耶稣的孩子们已经承受了神的国度，不然那误解了这个类比。相反，这个观点是，小孩子（他们通常的特征是在生活的各方面都依赖、接受、并单纯地信任）应该是承

¹¹⁰ Hiebert 1994: 283. 根据莱昂·莫里斯（1999: 291）的说法，“孩子们向我们展示了他们完全的依赖性、他们的非世俗性、他们的开放性以及他们的信靠的彻底性。”

¹¹¹ MacArthur (1988): 181. 就在记录这件事之前，路加描述了耶稣说的关于法利赛人和听众的比喻，并以这样的话语作结束：“凡自高的，必降为卑；自卑的，必升为高。”（路 18:14）这个事实突出了耶稣在马可福音 10:15 或路加福音 18:17 中强调的谦卑。

受神国度的、任何年龄段的人的榜样。这样，基督就通过这些孩子们展示了那些拥有神国度的人的特征。¹¹² 因此，这段经文的教导与马太福音 18:3 中基督的话非常相似：“我实在告诉你们：你们若回转，变成小孩子的样式，断不得进天国。”

考虑一下婴儿洗支持者的解释。如果马可福音 10:14 意味着神的国正是属于这些孩子（包括婴儿在内），如果耶稣在第 15 节中劝勉他的听众要**像这些婴儿一样**承受神的国，这到底传达了什么意思？婴儿洗支持者是否相信那些婴儿自己承受了神的国度？他必须这样相信，但这引发了下一个问题：成年人如何以与这些婴儿相同的方式来承受神的国度？特别考虑到由于婴儿显然是被动地接受，并且甚至完全没有意识到这一切已经发生了。在婴儿洗支持者的观念中，婴儿承受神国度的关键与他们自己无关，与他们承受神国度的方式无关，而是完全与父母的身份相关。那么，人们如何能够以同样的方式来承受神的国度呢？换句话说，耶稣的听众应该效仿这些婴儿的哪些方面？避免此类困难的唯一办法是，认识到经文的重点不是孩子的盟约地位，而是人（“任何人”）承受神国度的方式（“像孩子一样”）。¹¹³

¹¹² Wessel 1984: 713.

¹¹³ 约翰·慕理（1980: 61-62）反对这里提出的对马可福音 10:14 的解释（即，神

第四，耶稣接待了孩子，按手在他们身上，为他们祈祷；这一事

国属于像孩子一样的那些人），他提醒他的读者：尽管马可福音 10:15（和路 18:17）记载了耶稣的话，“凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去”，但这段经文的平行记载马太福音 19:13-15 中找不到这些话。根据慕理的说法（1980: 62），这意味着马太福音 19:14 中“因为在天国的，正是这样的人”的说法“是合理的，并且理解起来不应受到马可福音和路加福音所记载的其他内容的影响，就是“凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”慕理（1980: 62）继续说：“因此，我们必须得出结论：当耶稣说：‘在神国的，正是这样的人’时，他不是讲像小孩子一样的那群人，而是在指那些小孩子本身，并且毫不含糊地肯定了那些小孩子是神国度的成员。”

但是事实仍然是耶稣确实说过：“我实在告诉你们：凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去。”（可 10:15；路 18:17）。马太省略了这些话并不会减弱耶稣说过这些话的确定性，而且耶稣是在他说“在神国的，正是这样的人”之后才这样说的（可 10:14；路 18:16）。慕理的论点最终暗示，应当抛开马可福音 10:15 来理解马可福音 10:14，抛开路加福音 18:17 来理解路加福音 18:16——这种释经方式让人很难为其辩护，尤其是，耶稣在马可福音 10:15 和路加福音 18:17 开始的时候使用了“实在”这个用于强调的副词。马太对这句话的省略不应该用来否定马可和路加对此的记载。

神国属于“这样的人”这个说法，就其本身而言，其意义已经很清楚了（可 10:14；路 18:16）；但是，“凡要承受神国的，若不像小孩子，断不能进去”（可 10:15；路 18:17）这样的警告扩展并应用了前面那句话。在第一句话中隐含的内容在第二句中得到了明确的说明。尽管马太的记载只包含第一句话，但抛开其他两个记载来读马太福音的记载也不会造成对耶稣所说内容的不同解释。此外，解经家可以自由比较马可福音和路加福音的记载，这样的比较应该让人更清楚明白而不是产生矛盾冲突。与此类似，试图解释马可福音 10:13 的解经家如果参考马太福音的记载，就能够更清晰地了解，那些孩子为什么被带到耶稣那里。马可福音 10:13 只是说，他们把孩子们带到耶稣那里，“要耶稣摸他们”，但是马太福音 19:13 说明了这个意图，不仅是为了让耶稣摸他们，而且还要为他们祷告。马太福音的说法并没有推翻马可福音的含义，反而是添加一些说明，由此对其进行了补充。这种说明不是绝对必要的——每段经文都可以独立存在——但它当然是有所帮助的。

实并不能说明他们被视为圣约或神国度的成员。根据婴儿洗支持者罗伯特·布斯的说法：

将这些婴儿带到耶稣面前的父母当然是忠信圣约，并承认耶稣是所应许的弥赛亚。他们寻求的是真正的祝福，而耶稣赐给他们的就是真正的祝福。耶稣的邀请绝非公关手段。这是实质性的行动。因为信徒父母是有形教會的成员，所以他们的孩子也是。如果根是圣洁的，那么枝杈也是圣洁的。这些信徒的孩子被基督接纳，并得到了基督的祝福。¹¹⁴

布斯认为祝福是一种实质性的行为，尽管这个观点当然是正确的，但他和其他婴儿洗支持者往往对这一记载过分解读。更具体地说，他们无法解释为什么为这些孩子祷告就表明他们在神面前的圣约地位。毕竟，这段经文中的祝福并不是要分别或奉献这些孩子，而是要祷告并祈求神的祝福降临在他们身上（太 19:13）。¹¹⁵

假设在马可福音 10 章的人群中有十对父母想要耶稣为他们的孩子祝福。在这十对父母中，假设有七对父母虔诚地信靠耶和華，并相信弥赛亚，而有两对是犹太人但不虔诚也不相信，最后一对是两个异

¹¹⁴ Booth 1995: 135.

¹¹⁵ Watson 1995: 118.

教外邦人，他们对这名犹太教师的好奇心日增。耶稣会否停下来，指着那七对父母说：“让**他们的**孩子到我这里来，但〔现在指着其他人〕不是他们的孩子，**当然**也不是他们的孩子！”？这是婴儿洗支持者的观点所要求的，但是似乎很难想象当时会是这样（的场景）。

关键是：那些不信父母的不信孩子完全不属于神的百姓，但有什么会阻止耶稣不为他们祷告呢？如果**没有什么**能阻止他，那么我们为什么要因为他祝福他们就得出结论，认为这些孩子是神立约百姓的成员呢？耶稣按手在这些孩子身上并为他们祷告，无论他们的父母是否是信徒，并且也无论他们是否是“圣约的孩子”，这似乎是很自然的事情。

如果有不信的父母要求支持婴儿洗的牧师为他们的孩子祷告，他会拒绝吗？他是否不情愿这样做，以免有人看到他祷告，因此错误地断定这个异教徒的孩子是神立约百姓的一份子吗？如果不是，那么为什么要把耶稣的祝福解释为暗示了孩子们的圣约地位呢？正如朱厄特所写，

耶稣祝福婴儿和小孩子也许是理所当然的，但这似乎并不意味着他们应该受洗。把孩子带到基督面前，请他为他们

祝福是一回事，而把他们带到洗礼池则是另一回事。¹¹⁶

确实，这里出现了一个问题：为什么耶稣和他的门徒没有继续他们的洗礼事工，为这些孩子施洗（约 4:1-2）。正如弗雷德·马龙提出的问题一样：“如果耶稣设立了洗礼，那么为什么他不按照亚伯拉罕之约的要求，把这种记号加在门徒的孩子身上呢？”¹¹⁷ 沃森（Watson）更进一步写道：

当有婴儿被带到耶稣那里请他祝福时，门徒们的反应行为就证明了基督不为婴儿施洗……。如果门徒习惯于看到婴儿受洗（或更确切地说是为他们施行洗礼），他们绝不会阻止人把他们带到主那里。¹¹⁸

最后，不足为奇的是，一些婴儿洗支持者承认，马可福音 10:13-16 没有为他们的观点提供证据。例如，布莱恩·柴培尔认为这段经文“作为支持我们为婴儿施洗的原因，是无法令人信服的”。¹¹⁹ 但是，有如

¹¹⁶ Jewett 1975: 467. 弗雷德·马龙（2003: 153-54）说了类似的话：“在 [可 10:13-16 及其平行段落] 中可以看到顶多是为婴儿祝福，而不是婴儿洗礼。”

¹¹⁷ Malone 2003: 11. 根据马龙（2003: 11），“答案不可能是割礼仍在有效，因为基督在割礼仍旧有效的时候设立了洗礼，也不可能因为 [这] 发生在五旬节之前，这是因为在五旬节和之后受了洗的只有门徒（徒 2:41）。”

¹¹⁸ Watson 1995: 25-26.

¹¹⁹ Chapell 2003: 27.

此多的人**确实**把这一经文作为证据，这个事实表明婴儿洗缺乏更强有力的证据，这使我进一步质疑婴儿洗礼证据的力度。¹²⁰

从以弗所书 6:1 论证

在以弗所书 6:1 中，使徒保罗写道：“你们作儿女的，要在主里听从父母，这是理所当然的。”因为保罗在以弗所书 1:1 中称呼他的读者为“圣徒”，并且因为他将孩子包括在他在以弗所书 6:1-3 中提到的“圣徒”中，许多婴儿洗支持者相信保罗肯定了信徒儿女的圣约地位，这又进而表明应该对他们施以洗礼这圣约的记号。¹²¹

这里的关键问题涉及保罗认为这些孩子是圣徒这一**基础**。他是否因为**他们的父母**相信基督或因为**他们自己**相信基督而将他们视为圣徒？毕竟，信徒洗礼的立场不是认为孩子不能得救，而是除非孩子自己做出对基督的宣信，不然不能给孩子施洗。

到问题上，很明显，保罗在以弗所书中提到的“圣徒”是已经重

¹²⁰ Watson 1995: 27. 这样，可以说马可福音 10:13-16 的论点不但没有说服我相信婴儿洗礼，反而更让我反对之。

¹²¹ Reymond 1998: 943; Murray 1980: 63-64; Clark, 2005. 有些时候，人们从歌罗西书 3:20（“你们作儿女的，要凡事听从父母，因为这是主所喜悦的。”）推导出同样的观点，尽管这种情况不那么常见。

生的，已经相信福音并且他们的罪已经被赦免了（弗 1:13-14，2:1-10，4:32）。因此，当保罗在以弗所书中的论述涉及妻子（5:22-24，33b）、丈夫（5:25-33a）、儿女（6:1-3）、父亲（6:4）、奴隶（6:5-8）以及主人（6:9）等问题时，他论及的妻子、丈夫、儿女、父亲、奴隶和主人都是已经重生的人。¹²² 换句话说，这些人——包括儿女（孩子）——已经因着信靠着恩典得救了，他们被视作圣徒，是因为他们相信了基督，而不是凭靠基督徒父母就得着了“圣约的地位”。

根据婴儿洗支持者马可·罗斯的说法，“虽然保罗可能（在弗 6:1-3 中）讨论的是信主的儿女，但经文并未声明。”¹²³ 如果罗斯的意思是以弗所书 6:1 并未说：“你们相信基督的儿女，要在主里听从父母，”他说得对。但是，如果他回顾整卷书信中保罗已经提到的那些人，他会发现使徒清楚地指出了他们是信徒（尤其参见 1:3-14 和 2:1-10）。

为了论证，我们假设保罗同意信徒洗礼的教导，并且他很想劝勉以弗所信徒的儿女顺服他们的父母，他还能用其他方式说吗？换句话说，如果浸信会的立场确实是正确的，那么保罗还可能怎样不同地表

¹²² 尽管有些以弗所人很可能宣告相信基督的名，但他们并没有真正重生，但保罗在书信中按他们的宣信来理解。正因如此，他把所有以弗所教会的人当作是相信并重生的百姓，对他们说话，同时也认识到肯定存在一些假冒为善的人，而他所写的大部分内容并不适用于这些人。

¹²³ Ross 2003: 107.

达呢？因为以弗所书 6:1 和信徒洗礼的立场没有任何矛盾，所以没有理由认为这节经文为婴儿洗礼提供了支持。

结论

根据婴儿洗支持者道格拉斯·威尔逊的说法：

在论证符合圣经的婴儿洗礼时，仅仅说婴儿洗礼与圣经教导**相符**，或者说可以找到支持它的圣经依据，是不够的。我们是遵行圣经教导的基督徒，如果我们希望心安理得，我们就必须找到**要求**婴儿洗礼的圣经依据。在如此重要的教义问题上，证据的标准很高。¹²⁴

上述这些经文是否要求忠实的释经者接受婴儿洗礼？当我考虑这个问题时，我的回答是：不，他们没有要求。据我估计，婴儿洗支持者从这些经文中得出的推论既不合理，也不是必然的，而且他们为支持婴儿洗而进行的论证太没有说服力了。

¹²⁴ Wilson 1996: 9；重点为原文所有。

四、割礼论证站不住脚

关于婴儿洗礼的立场，我们可以最为简洁地用几个字来概括：洗礼就是当时的割礼（*baptism is what circumcision was*）。换句话说，在新约教会中，洗礼的意义和功能与旧约以色列的割礼相同。根据婴儿洗支持者皮埃尔·马塞尔（Pierre Marcel）的说法：

新约没有明确在割礼和洗礼之间做出本质性的区分。实际存在的差异只是形式上的差异。洗礼取代了割礼。¹²⁵

正如帕默·罗伯逊（O. Palmer Robertson）所写的那样：“在其尽可能完整的意义上，新约下的洗礼完成了旧约下的割礼所代表的一切。”¹²⁶

¹²⁵ Marcel 1953: 210; 重点为原文所有。婴儿洗主张者普遍承认的形式差异包括：受洗者的性别（男性和女性，区别于只有男性接受割礼）、洗礼的时间（出生后不久的任何时间，区别于割礼是只在出生后第八天施行的）以及洗礼本身的外在形式（显然与割礼的外在形式不同）。除去这些差异，婴儿洗主张者认为，圣经将这两种有形仪式的本质含义等同（Murray 1980: 72; Booth 1995: 107）。用马塞尔（1953: 211）的话来说，割礼和洗礼“在应许和所代表的事物上，在内容、原因、动机、用法和功效上都是一致的”（重点为本文所加）。

¹²⁶ O. P. Robertson 1980: 166。根据婴儿洗主张者罗伯特·布斯（1995: 8）的说法：“洗礼是新约中约的标志，就像割礼是旧约中约的标志一样。”同时，至少有一位婴儿洗主张者承认，圣经中没有任何一段话实际上表明洗礼取代了割

作为圣约记号的割礼已经被洗礼所取代，这个信念对于理解婴儿洗礼具有根本性的意义。根据这一论点，如果在以色列人中婴儿被施行割礼就是接受圣约记号，那么在教会中如何可能拒绝婴儿接受圣约记号的洗礼呢？洗礼就是当时的割礼，因此应当对婴儿施行洗礼。¹²⁷

基于割礼的论证有助于清晰地说明婴儿洗礼主张者所理解的洗礼。此外，至少在乍看之下，两个圣约记号之间的类比是明确的、符合逻辑的和内部前后一致的。问题在于，如果仔细研究圣经本身，我们就会发现该论点根本不符合圣经。

创世记 17:10-14 中的割礼

为了比较割礼和洗礼的意义，从创世记 17:10-14 入手来研究是有帮助的。创世记 17:10-14 是第一次引入割礼的经文，其中割礼是神与亚伯拉罕立约的记号。耶和华在这个约中作出了几项具体的应许：（1）要祝福亚伯拉罕；（2）要使亚伯拉罕的名为大；（3）要使亚伯拉罕成为大国；（4）要赐迦南地给亚伯拉罕和他的后裔作为永久居住地；（5）

礼（Ross 2003: 100）。

¹²⁷ 根据布斯（1995: 109）的观点，“割礼和洗礼这两个圣约标志之间的这种明确联系给反对婴儿洗礼的人造成了一个难题，因为任何反对婴儿洗礼的论点都必然是反对婴儿割礼的论点。”（重点为原文所有；亦见 Marcel 1953: 211; Calvin 1960: 4.16.20）。

要与亚伯拉罕的后裔建立关系；（6）要通过亚伯拉罕的后裔（seed）祝福万国。¹²⁸

圣约的本质不仅涉及亚伯拉罕作为个人得到的祝福，也涉及他肉身的后裔所得到的。正因如此，他的后裔作为亚伯拉罕应许的接受者，以及使这些应许流传到下一代犹太人的渠道，身上要留下有形的标记，可以被识别。这是割礼的主要目的。在创世记 17:10-14 中，主对亚伯拉罕说：

你们所有的男子都要受割礼，这就是我与你，并你的后裔所立的约，是你们所当遵守的。你们都要受割礼，这是我与你们立约的证据。你们世世代代的男子，无论是家里生的，是在你后裔之外用银子从外人买的，生下来第八日，都要受割礼。你家里生的和你用银子买的，都必须受割礼。这样，我的约就立在你们肉体上，作永远的约。但不受割礼的男子，必从民中剪除，因他背了我的约。”（创 17:10-14）

割礼作为圣约的记号，是神对亚伯拉罕和他的后裔的应许的象

¹²⁸ 创世记 12:1-3、7，15:7-21，17:1-21，22:16-18。

征。正如斯蒂芬·魏伦（Stephen Wellum）所指出的那样，这种礼仪的主要目的是为迎接弥赛亚的到来而选定一个有形的后裔。它通过两种相互补充的方式达到这个目的。首先，它选定作为民族实体的以色列，并把属于该国的个体分别出来成为神圣约的子民。其次，它选定一个从亚伯拉罕到大卫再到基督的男性血统，这样每个生而为犹太人的人（特别是属于犹太支派的犹太人）都指向并期盼那真正/唯一的亚伯拉罕的后裔将到来的日子。¹²⁹

根据婴儿洗礼支持者的说法，由于这个记号过去被应用到婴儿身上，并且由于它已经被洗礼这个记号所取代，因此今天的基督徒必须为他们的婴儿施行洗礼。尽管割礼和洗礼之间的关系显然不能仅从创世记 17:10-14 来确定，但是这段经文确实揭示了两者之间大量的差异。更具体地讲，有四个非连续性的特点能让我们看清楚婴儿洗主张者以婴儿割礼为基础的论证。

首先，割礼和洗礼在意义上不能互换，因为洗礼并不具有割礼所具有的有形的和国家性的应许。¹³⁰ 据格雷格·韦尔蒂的观点，割礼仅适用于男性这个事实——而洗礼则适用于男女两个性别——明确反

¹²⁹ Wellum 2006: 155.

¹³⁰ Welty 2006: 3–4.

映了这个基本的非连续性：

如果这些仪式的含义可以互换，那么为什么会出现这样的变化，即这些礼仪的接受者从仅为男性（割礼）变为男性和女性（洗礼）？这难道不是一个相当有力的证据支持这种观点，即割礼中有些重要的东西（即所应许的后裔，以及通过亚伯拉罕的后裔祝福万国的应许）并没有也无法在洗礼中得以体现吗？¹³¹

割礼这一记号是专门实施在男性生殖器官上的，而这样的记号是关于亚伯拉罕应许的一个合适的象征，因为这些应许通过出生和自然繁衍而代代相传。¹³² 与之相比，用水施洗这一仪式——尤其是女性接受洗礼——不能够象征“后裔应许”，而这是神与亚伯拉罕所立之约的核心所在。正因如此，割礼和洗礼可能具有相似的含义，但并不是婴儿洗支持者所认为的完全一样。¹³³

针对这种说法，婴儿洗支持者倾向于否认割礼的有形意义是其主

¹³¹ Welty 2006: 3-4.

¹³² Jewett 1978: 103. 正如朱厄特（1978: 103）所写道，“旧约圣约应许框架中的“后裔”一词主要是指肉体上的后裔，而属灵后裔的概念只有在基督的新时代中才有了重要地位。”

¹³³ Wellum 2006: 120.

要的含义。例如，约翰·慕理写道：

关于割礼，我们必须充分认识到，它本质上或主要不是涉及家庭、种族或民族国家身份的记号。割礼所具有的任何民族认同或特殊性之类的意义都是次要的和派生的。它的主要的和本质性意义是，它是神赋予人类最高和最丰富的属灵祝福的记号和印记。¹³⁴

婴儿洗支持者罗伯特·布斯观点也类似：“割礼的主要意义是属灵的（即因信称义），因此它不应被视为仅仅是有形的血统记号。”

135

强调割礼的属灵意义之所以对婴儿洗支持者至关重要，是因为关于婴儿洗礼的论证取决于它是否足以表明割礼和洗礼象征着相同的现实，而洗礼所象征的完全是属灵的现实。问题是，为了找到割礼和洗礼之间的这种相同，婴儿洗支持者倾向于强调割礼的属灵意义，从而实际上排除了有形方面的意义。正如魏伦观察到的，“这是一个将新约现实读入旧约的典型例子，它没有首先在旧约处境中发掘旧约礼

¹³⁴ Murray 1980: 45–46. 根据慕理（1980年，第47-48页），这种属灵的祝福是神赐给那些相信之人的义，因此，割礼主要被视为因信称义的印记。

¹³⁵ Booth 1995: 99. 布斯（1995: 105）写道：“割礼远非种族性的记号，它本质上是使神的子民分别出来的属灵记号和印记。”

仪的意义，然后再审慎思考两种圣约记号之间连续性和非连续性的问题。”¹³⁶

更具体地说，问题在于，许多婴儿洗支持者赋予像罗马书 4:11-12 和歌罗西书 2:11-13 这样的经文“释经的优先权”（hermeneutical priority）。他们的做法是，通过让这些后来的经文掩盖或者决定创世记 17:10-14 中割礼的含义，而不是在其自身的上下文背景中解释创世记第 17 章，并把割礼视为所有亚伯拉罕应许的记号。¹³⁷ 这导致了把割礼过度属灵化，既不顾它的民族性和身体上的意义，也似乎忽略了割礼和洗礼之间明确的非连续性。此外，正如我将在本章稍后论述的那样，我相信婴儿洗支持者误解了罗马书 4:11-12 和歌罗西书 2:11-13

¹³⁶ Wellum 2006: 120–21. 根据魏伦（2006，127）的说法：“人们会首先在亚伯拉罕之约自身的背景及其各种特征中（例如，民族/身体性的、预表性的以及属灵的）理解它，然后将其与神的总体计划联系起来，和圣经的诸约进行对比；与此不同，婴儿洗支持者倾向于仅将其简化为属灵现实，而忽略亚伯拉罕之约其他方面的现实。因此，婴儿洗支持者将新约现实注入其中，从而忽略了亚伯拉罕之约与新约之间的重要差异。”

¹³⁷ 例如，见慕理（1980: 47-48），他认为罗马书 4:11 和歌罗西书 2:11-12 是证据，表明割礼与亚伯拉罕之约的身体性和民族性特征并非等同。布斯（1995: 99, 181）坚持认为，罗马书 4:11-12 和歌罗西书 2:11-14 表明，割礼所表示的主要应许是因信称义。另外，罗斯（2003: 86-97）对割礼的理解几乎完全基于他对罗马书 4:11 的解释。改革宗浸信会的保罗·朱厄特（1978: 95）这样描述婴儿洗支持者的径路：“割礼具有的任何族群性或民族性意义不仅要服从于宗教和属灵含义，而且，实际上，被其掩盖。”

的含义，因此错误地使用了它们来作为支持婴儿洗礼的理由。¹³⁸

这里更深层的问题是婴儿洗支持者倾向于允许圣约神学模糊圣经中提出的各种圣约之间的界限。正如魏伦所写到的：

一般而言，圣约神学倾向于将“恩典之约”（总括性的神学范畴）等同于亚伯拉罕之约（特定的历史圣约，其中包括民族性的、预表性的和属灵性的方面）。圣约神学通过将亚伯拉罕之约的民族性（身体性的）和预表性的方面简化为**属灵性**的方面，并且透过这个视角去考察圣经中所有其他圣约（特别是新约）。因此，谈论“恩典之约”，实际上就是谈论被化简为只有属灵层面的亚伯拉罕之约。¹³⁹

伯克富的话清楚地反映了这种轻视亚伯拉罕之约之身体性的倾向，他认为亚伯拉罕之约与新约“本质上等同”。¹⁴⁰ 根据伯克富的说法：“与亚伯拉罕所立的约**主要是属灵性质的约**，尽管它也具有民族

¹³⁸ 更具体地说，我相信，婴儿洗支持者使用罗马书 4:11-12 和歌罗西书 2:11-13 给创世记 17:10-14 注入含义，而这些含义是根本无法在这些经文中找到的。

¹³⁹ Wellum 2006: 109. 然而，正如魏伦所认识到的那样，并非所有支持圣约神学的人都是如此。例如，改革宗浸信会信徒弗雷德·马龙（2003: 74），他相信圣约神学和恩典之约，但他本人也对婴儿洗支持者提出了同样的批评。

¹⁴⁰ Berkhof 1993: 633.

性的方面，并且割礼是这个属灵圣约的记号和印记。”¹⁴¹ 他的意思是，尽管亚伯拉罕之约既包含身体性的和属灵上的应许，但属灵方面的应许是主要的。因此，割礼只是这些应许的记号和印记。但是，基于什么理由人可以否认割礼也同样意味着身体性的应许呢？¹⁴²

婴儿洗支持者将亚伯拉罕之约简化到其属灵层面，从而忽略了其民族性和身体性特征，他们因此没有充分重视割礼和洗礼之间的显著非连续性，特别是在其各自的含义方面。因为割礼代表了亚伯拉罕

¹⁴¹ Berkhof 1993: 632（重点为本书所加）。

¹⁴² 婴儿洗支持者约翰·慕理（1980: 46-48）提供了三个论点来支持他的主张，即割礼主要是属灵祝福的印记，割礼和身体性及民族性应许之间的任何关系都只是次要的和衍生的：（1）属灵祝福是圣约的核心所在，任何外部或民族性特权仅仅是割礼所表明的那些属灵祝福的结果；（2）旧约中的不同经文都提到割礼是除去污秽的记号（例如，出 6:12、30；利 19:23，26:41；申 10:16，30:6；耶 4:4，6:10，9:25）；（3）使徒保罗教导说，割礼是因信称义的印记（例如，罗 4:11；西 2:11-12）。我认为，慕理的论点的主要问题是，他让亚伯拉罕的一些应许优先于其他应许，并让后来出现的启示盖过在创世记中所阐明的割礼的含义。根据慕理的说法，一方面割礼象征着因信罪得洁净并称义，尽管亚伯拉罕之约没有提到这两个应许（见创 12:1-3、7，15:7-21，17:1-21，22:16-18）；但另一方面，割礼并未象征亚伯拉罕之约中提到的许多应许，特别是那些身体性的和民族性的应许。这似乎非常武断。如果割礼确实是亚伯拉罕之约的记号，那么就没有任何可信的理由来否认它不是只象征这个约的一部分应许，而是象征全部的应许。正如魏伦（2006: 155）写道：“割礼表明了什么应许？与亚伯拉罕之约有关的所有应许，不仅包括救赎性的应许，还包括民族性的应许，特别是土地的应许（例如，创 12:7，15:12-21，17:8）。所有这些应许都以不同的方式将我们引向基督，但我们绝不能将它们全部简化为只有属灵的意义”（重点为原文所有）。另外，我将在本章稍后解释，我相信慕理纯粹是误解了罗马书 4:11和歌罗西书 2:11-12，因此误用它们来支持他的观点。

之约的**所有**应许——包括洗礼没有指明的民族性和身体性应许，所以这两个仪式不能被认为具有完全等同的意义。¹⁴³

非连续性的第二点是：因为旧约中的犹太人成为了亚伯拉罕之约的承受者仅仅通过身体上的出生成为这个民族中一员，所以当在以色列的犹太父母生下一个男婴时，他就被施行割礼，不管他的父母中是否有至少一位因为相信耶和華得了拯救。相比之下，在支持婴儿洗的教会中，只有在父母中至少有一位是信徒的情况下，婴儿才能够受洗。为此原因，

[婴儿洗支持者]鼓吹的割礼和洗礼的平行地位就消失了，因为他们自己的承认，在新约时代，除非因着信，没有人生来就拥有受洗的权利，无论这信仰是自己的信仰还是父母的信仰。¹⁴⁴

一些婴儿洗支持者似乎掩饰了这种非连续性。例如，约翰·萨特爾在关于创世记 17:12 的讨论中得出的结论是，割礼“应该是施行在

¹⁴³ Wellum 2006: 120.

¹⁴⁴ Jewett 1978: 97. 从某种意义上说，这说到底反映了一个更为根本性的非连续性，我会在第 5 章中进行讨论：旧约以色列作为一个**实际的**民族与新约教会作为一个**属灵**族类之间的区别。尽管前者是信徒和非信徒的混合体，而后者完全只由信徒所组成。

父母有信仰的婴儿身上”。¹⁴⁵ 但创世记 17:12 并未说应对所有有信仰的父母的男性婴儿进行割礼；而是说：“你们世世代代的男子”。正如沃尔特·查纳瑞所写道的：

从未因为父母没有信仰而不给孩子施行割礼。即使先知谴责犹太人的内心没有受割礼，他们也没有暗示将这些未悔改的犹太人的儿子排除在割礼仪式之外。¹⁴⁶

事实上，旧约表明，从亚伯拉罕的后代中，没有人有权利不受割礼，即使他的父母双方都不信神。¹⁴⁷ 然而，在支持婴儿洗的教会中，如果父母双方都不信神，他们的婴儿就不能受洗，因为他不被视为神立约子民中的一员。¹⁴⁸

¹⁴⁵ Sartelle 1985: 5.

¹⁴⁶ Chantry nd.: 8. 魏伦（2006: 156）如此写道：“在以色列找不到这样一种观念，即割礼只适用于‘信徒和他们的孩子’，因为许多不信的犹太人为他们的男婴施行割礼，并仍被认为是圣约民族的的一部分。

¹⁴⁷ Jewett 1978: 101.

¹⁴⁸ 一些婴儿洗支持者会回应非连续性的第二点，说婴儿在旧约以色列接受割礼，不是因为他的父母一定相信神，而是因为，无论他们是否信神，他们都是神圣约百姓的真正成员。因此，今天在教会里出生的婴儿也应出于同样的原因受洗——不是因为他们必然是信徒，而是因为他们的父母都是神百姓的成员。但是，这种回应与婴儿洗支持者从哥林多前书 7:14 推导出来的论点不一致，这个论点要求圣约孩子的父母至少有一方是信徒，而不仅仅是有一个可能信也可能不信的圣约成员（见第 3 章）。因此，萨特爾的观点更符合婴儿洗支持者的立

非连续性的第三点涉及这样一个事实，即在旧约中许多成年人在没有宣告相信耶和華的情况下受了割礼。从创世记 17:12-13 中可以明显看出这一点：犹太人被命令对他们从外邦人那里买来的每个仆人施行割礼。¹⁴⁹ 相比之下，（就算是按照婴儿洗支持者的模式）圣经中不存在任何合理的理由来支持为没有宣告相信基督的成年人施洗。正如保罗·朱厄特解释的那样：

[创世记第 17 章] 坚持认为，每个与亚伯拉罕家族有关系的男性都应该受割礼（即使是那些他用钱买来的奴隶也如此），这与新约中有关洗礼的一切做法截然不同。虽然我们可以认为，亚伯拉罕所有家族成员都委身于共同体所认可的、后来又为摩西律法所规定的外在敬虔形式，并且，尽管其中无疑有些人认同先祖亚伯拉罕的个人信仰，但在创世记第 17 章中这种信仰不是必需的。要是有人认为，亚伯拉罕家族中的所有男性（创 14:14 表明有几百位）在接受割礼之

场，他认为创世记 17:12 命令对信徒的婴儿施行割礼，但是，正如我上面指出的，这根本不是经文所要说的意思。

¹⁴⁹ 参创世记 17:23。这在出埃及记 12:44 中也可以看出：“每个用银子买的奴仆”都受了割礼——不是每个宣告相信亚伯拉罕的神的奴仆，而是每个奴仆，仅此而已。这些仆人之所以受割礼，是因为他们被犹太家庭买入，无论他们是否宣告相信仰亚伯拉罕的神，他们都已成为以色列这有形民族的一部分了。

前都自愿“作了个人信仰宣告”，就像在新约圣经中归信基督信仰的人在接受洗礼前所做的那样，那他就是沉溺于毫无根据的重建历史。当我们从身份认同的角度思考时，就偏离了割礼和洗礼之间的本质相似性。在分析创世记第 17 章中的割礼的理由时，我们必须记住，经文没有提到任何关于个人性信仰的事情，而只是表明，人只要通过出生或购买而归入亚伯拉罕家族，他就有资格领受割礼这个记号。对于那些这样获得资格的人而言，割礼实际上是强制性的。¹⁵⁰

尽管婴儿洗支持者同意必须为信徒的婴儿施洗，但他们不提倡为不信的成年人施洗，这是对的。¹⁵¹ 据道格拉斯·威尔逊的说法，为一个明确知道是非信徒的人施洗是不符合圣经的。¹⁵² 同样，约翰·慕理也坚持认为，对于成年人，只能在“明确而可信的信仰宣信”的基

¹⁵⁰ Jewett 1978: 98-99; 重点为原文所有。

¹⁵¹ 乍看之下，如果婴儿洗支持者坚持认为，接受洗礼的成年人必须需要相信基督，而婴儿就不需要，他们就自相矛盾了。然而，在婴儿洗支持者的思维模式中，成人和婴儿洗礼的基础都是相同的：就是进入圣约的记号和印记（Marcel 1953: 211）。换句话说，根据婴儿洗支持者的教导，因为成年人通过相信基督而进入圣约，而婴儿则通过由信徒父母所生而进入圣约，这完全符合要求成年人有信仰而不要求婴儿有信仰的做法。但是，这种解释反映出来与婴儿洗支持者的观点相关的两个问题：（a）它误解了新约的性质，因此也误解了进入新约的含义（见第 5 章）；（b）它没有认识到洗礼是一个人主动地表达相信耶稣基督的方式（见第六章），而不仅仅是一个记号，表明人进入了新约。

¹⁵² Wilson 1996: 20.

础上为其施洗。¹⁵³

有鉴于此，当犹太人在创世记 17:12-13 中被命令对从外邦人那里购买的不信的仆人进行割礼时，洗礼者怎么能坚持认为洗礼和割礼在含义上是可以互换的？¹⁵⁴ 正如朱厄特指出的那样，因为“并非在所有可以正确施行割礼的情况下，都可以正确地施行洗礼，洗礼与割礼之间的平行性因此就被打破了”¹⁵⁵。因此，我们不能认为后者能够合适地替代前者，洗礼不适用于婴儿。

非连续性的第四点是，**尽管割礼是亚伯拉罕之约的记号，但从圣经中我们尚不能清楚看到洗礼的确是新约的记号。**因为圣经没有把“记号”一词和新约联系在一起使用，所以在这一点上它很难是教义性的；但是圣经的资料似乎支持这样的结论，即圣餐是新约的记号，而不是洗礼。

¹⁵³ Murray 1980: 55, 78, 86-87; 亦见 Murray 1975: 469; Sartelle 1985: 18; Hodge 1993: 3:540-41; Marcel 1953: 100。

¹⁵⁴ 根据婴儿洗支持者罗伯特·布斯(1995: 129)的说法，创世记 17:12-13 中提到的仆人是“外邦的敬虔人”，他们相信亚伯拉罕的神，因此他们和他们的家庭被认为是亚伯拉罕真正后裔的一部分。布斯的观点问题在于，这段经文本身并没有说明这些仆人是相信耶和華的外邦敬虔人——布斯这样断言，可能只是因为它和婴儿洗支持者的思维模式相吻合。实际上，这段经文只是说，“从外邦人那里买来”的每个仆人(创 17:12)，无论他们相信与否，都要给他们施行割礼。

¹⁵⁵ Jewett 1978: 102.

在最后的晚餐中，耶稣举起饼，对门徒说：“这是我的身体”（路 22:19），他的意思是这象征性地代表了或表示了他的身体。同样，当他举起杯说：“这杯……是新约”（路 22:20）时，他的意思是它象征性地代表了或表示了新约。另外，使徒保罗说，参加圣餐的人在这样做时实际上是“表明主的死”（林前 1:26）。因此，正因为圣餐象征着新约并表明基督之死，它似乎是新约的记号。相反，洗礼从来没有像圣餐那样被明确地与新约联系在一起。

圣餐似乎更可能是新约的记号，其另一个原因是信徒定期地参与圣餐礼——甚至可能每周一次（林前 11:23-26；徒 2:42、46，20:7），这与信徒只受一次洗相反。这种定期提醒似乎更符合先前的圣约记号的模式，这些记号反复提醒相应的约——彩虹时常出现在天空中是提醒挪亚之约（创 9:8-17）；割礼（或至少其持久性的作用）常常提醒受了割礼的人亚伯拉罕之约（创 17:10-14）；安息日每周都会提醒我们摩西之约（出 31:12-17）。相反，一个人仅受洗一次，当这个仪式完成之后，就没有了重复提醒（除了其他人接受洗礼之外）。

同时，有人断言，圣餐和洗礼都是新约的记号。¹⁵⁶ 这种观点的

¹⁵⁶ 例如，尽管弗雷德·马龙（2003: 110）并未详细阐述自己的观点，但他提到“洗礼和圣餐这两个新约的记号”（重点为本文所加）。其他人可能会更有把

困难在于，圣经之前的圣约中没有哪个拥有一个以上的记号，但这个立场所具有的吸引力当然可以理解。毕竟，洗礼确实象征着罪得赦免（徒 22:16），这是新约的核心应许（耶 31:34；结 36:25）。顺便说一句，如果圣餐和洗礼都是新约的记号，那么这会突显出婴儿洗支持者（至少他们中的大部分人）的一个相关问题：如果信徒的婴儿是新约的成员，为什么要为他们施行一个记号（洗礼），而又拒绝另一个记号（圣餐）呢？¹⁵⁷ 尽管有些婴儿洗支持者邀请婴儿到圣餐桌旁边，以此来消除这种矛盾，但这种做法并不普遍。此外，它引入了一个新问题，因为参加圣餐的婴儿不能按照圣经的命令正确地省察自己、分辨是主的身体，所以无法以恰当的方式参与圣餐（林前 11：26-34）。

最后，只把圣餐看为是新约的记号¹⁵⁸，而把洗礼看作是成为新

握地说，不存在新约的记号，因为圣经并没有明确地指出某个记号。

¹⁵⁷ 婴儿洗支持者杰弗里·布罗米利（1979: 32）试图这样为不允许婴儿参加圣餐辩护：“与圣餐相比，（洗礼）这个行为的接受者是被动的而不是主动。即使是一位已经归信的成年人，如果他受洗，他不会像在圣餐礼中那样拿来、吃了、喝了。他是受洗。他没有为自己或对自己做了什么事情。而是有人为他、对他并在他身上成就了一些事情。布罗米利没有意识到的是，受洗的归信者在这一过程中确实是积极的，因为他是在服从要受洗的命令。使徒行传 2:38 的劝诫是要人悔改并受洗（在希腊语中两个词都是命令式），而那些回应福音的人则服从这些命令这样做了——他们为自己的罪而悔改，并主动地让自己接受水的洗礼。关于洗礼如何是一个积极地宣告相信基督的方式的解释，见第 6 章。

¹⁵⁸ 在其他地方，当我说洗礼是新约的记号时，并不是因为我确信这是新约的记号，而是为了论证和/或检验婴儿洗支持者立场的内在一致性。

约成员的入门仪式¹⁵⁹，似乎更为准确。正因如此，要说洗礼已代替割礼成为圣约的记号，那就是赋予洗礼一个圣经中未明确赋予给它的作用。

总而言之，婴儿洗支持者认为洗礼**就是过去的**割礼，这个观点忽略了两者的几个明显的非连续性。创世记 17:10-14 不仅不能为婴儿洗礼的教义提供坚实的基础，而且，对于认为洗礼已经取代了割礼并且因此应该为信徒的婴儿施行洗礼的观点，它实际上构成了一些重大障碍。

罗马书 4:11-12 中的割礼

根据婴儿洗礼的支持者的观点，割礼/洗礼是“圣约的记号和印记”。这种说法经常被人反复提起，以至于人们会惊奇地发现，圣经中没有哪个地方实际上将洗礼称为记号，而割礼也只有一次被这样描述过。¹⁶⁰ 在罗马书 4:11-12 中，使徒保罗将亚伯拉罕列为所有相信基督的犹太人和外邦人的属灵父亲，他写道：

¹⁵⁹ 作为加入教会的仪式，洗礼并不能使某人成为新约的成员，而是，当人悔改并信仰基督时，他就通过圣灵的重生，成为了新约的成员。

¹⁶⁰ 此外，即使割礼被明确地确定为是神与亚伯拉罕立约的记号，洗礼却从未被明确地称为是记号（见上文“创 17:10-14 中的割礼”）。

并且他受了割礼的记号，作他未受割礼的时候因信称义的印证，叫他作一切未受割礼而信之人的父，使他们也算为义；又作受割礼之人的父，就是那些不但受割礼，并且按我们的祖宗亚伯拉罕，未受割礼而信之踪迹去行的人。（罗马书 4:11-12）

婴儿洗支持者的论点

保罗在罗马书 4:11 中将割礼描述为“因信称义的印证”。据说这种描述为婴儿洗礼提供了支持，因为它表明割礼和现在的洗礼代表的是同一属灵现实——因信称义。¹⁶¹ 根据这一论点，由于洗礼现在具有与旧约里的割礼同样的作用，因此应该为婴儿施行洗礼，就像以前为他们施行割礼一样。¹⁶²

当婴儿洗支持者们说，割礼代表了因信称义，他们并不是说，所有受了割礼的人都已被称义。马克·罗斯在注释罗马书 4:11 时写道：

¹⁶¹ Marcel 1953: 37; Booth 1995: 99. 根据布斯给观点（1995: 102），罗马书 4:11 教导说：“在割礼中，神表明并印证了这样一个事实，即他因着人相信他称之为义，并因我们的信心看我们为义；洗礼也是如此。”后来，布斯（1995: 181）引用了罗马书 4:11-12 和歌罗西书 2:11-14 证明这两个命令都代表了因信称义。

¹⁶² Marcel 1953: 155-56.

如果我们把亚伯拉罕的割礼理解为这证明了他相信神，或者神赐他为义，那么我们就无从解释以实玛利的割礼，以及以扫或扫罗，或其他任何不相信神并被排除在神圣约祝福之外的犹太人的割礼。¹⁶³

换句话说，因为事实证明有极多的受过割礼但抵挡神的犹太人，所以不能将割礼“直接看作为是信心，或被归为义，或内在属灵转变的记号和印记”¹⁶⁴。相反，正如婴儿洗支持者布莱恩·柴培尔所指出的，割礼的印记“仅仅是神可见的保证，即当他圣约的条件得到满足时，他所应许的祝福就会成就（罗 4:11）。”¹⁶⁵ 罗斯也认同，他写道：

割礼不能保证亚伯拉罕有信心，也不能保证亚伯拉罕有义。割礼保证的是神应许的话语：人要因信而得义。换句话说，割礼是神应许真理的认证标志，即**他将赐义给凡有信心的人**。所证明的不是关于亚伯拉罕或其他受了割礼的人的事实现相，而是关于神的真理。割礼特别证明了福音中神圣言

¹⁶³ Ross 2003: 92.

¹⁶⁴ Ross 2003: 92.

¹⁶⁵ Chapell 2003: 15; 重点为原文所有。因此，根据罗马书 4:11，如果亚伯拉罕有信心，他可以得出结论，说他也有神的义，“因为神已许诺将所有有信仰的人都公义，并且他已行割礼以证明这一应许，”（罗斯 2003: 94）。

的真理，即所有相信的人都要被算为义。¹⁶⁶

换句话说，婴儿洗支持者认为罗马书 4:11 说明了割礼是称义之教义本身的象征性表现，却没有提及接受者是否在现在就称义，还是在将来称义。

这样，根据婴儿洗支持者的论点，印记的有效性（无论是割礼还是洗礼）都不取决于约所设定的条件在什么时间得到满足，因为早在这些祝福的承受者未满足条件时，这印记就可以被合法实施。¹⁶⁷ 婴儿洗支持者说，这就是为什么“神并不要求圣约中的父母等到孩子能够表达信仰之后才为他们施行割礼这一圣约的记号和印记。”¹⁶⁸ 这也是为什么神不要求圣约中的父母等到他们的婴儿能够表达信仰之后再为他们施洗。毕竟，如果割礼（作为称义应许的记号和印记）可以在婴儿有信仰之前而非之后施行在他们身上，那为什么不能同样来施

¹⁶⁶ Ross 2003: 94；重点为原文所有。罗斯（2003: 94-95）详细地阐述说：“神的应许不是赐义给所有受割礼的人，而是给所有相信的人。如果基于这样的理解把割礼看作为是记号和印记，那么给那些我们知道还没有相信的人，或者后来表现出来没有相信的人行割礼，就不存在任何含义上的问题。鉴于割礼这记号和印记不保证受割礼的人的信心或者义，如果发现受割礼的人是不信的人，这并不会使作为鉴定标志的割礼变为无效。神的应许不会因他圣约百姓的不信而失效。他的话永远长存：相信的人要被算为义。”

¹⁶⁷ Chapell 2003: 15; Chapell 2006: 12.

¹⁶⁸ Chapell 2003: 15.

行洗礼呢？

皮埃尔·马塞尔这样总结了论点：

如果对婴儿施行割礼的命令是合理和公正的，并且如果洗礼和割礼这两个圣礼就应许及其所代表的事物而言，以及就其内容、原因、动机、用法和功效而言，是等同的，那我们要求知道，可以引用什么决定性的论据来断言，那些适用于婴儿施行割礼的事情，不适用于婴儿洗礼。如果新约中有一项明确表述出来的清楚禁令（类似于废除典型律法礼仪的禁令），那就足以限制现今信徒为他们的孩子施洗。¹⁶⁹

婴儿洗支持者说，由于不存在这样的禁令，今天的基督徒有义务按照旧约割礼所设立的模式让他们的婴儿受洗。

浸信会回应

作为神圣约应许之印记的洗礼，其真正意义是什么？这是婴儿洗支持者的立场首先所面临的困难。根据婴儿洗支持者的说法，婴儿的洗礼可以保证，如果当他满足了圣约的条件——悔改认罪和相信基

¹⁶⁹ Marcel 1953: 211-12; 参见加尔文 1960: 4.14.23; 4.16.4-6, 11, 16, 20。

督，他就将罪得赦免并被称义。问题在于，对于出生在**异教徒**家庭中的婴儿，有同样条件的应许也完全适用于他，即如果他悔改并相信，他也将罪得赦免并被称义。因此，无论婴儿是（a）受了洗的信徒家孩子，（b）未受洗的信徒家孩子，还是（c）未受洗的非信徒家孩子，同样的应许都适用。

那么，对于**不是真正非圣约**孩子，作为有条件应许的印记，洗礼究竟能向圣约孩子传达什么样的信息是**非圣约**孩子所没有的呢？换句话说，洗礼（**专门作为神立约之应许的印记**）如何区分受洗的婴儿和未受洗的婴儿，既然他们都可以要求得有同样条件的应许？

然而，更重要的是，罗马书 4:11 未能提供对婴儿洗礼的支持，因为它根本没有教导婴儿洗支持者认为它所教导的内容。¹⁷⁰ 这节经文并未说明割礼对于**每个受了割礼的人**具有什么样的普遍性意义。相反地，它是在阐明割礼**单单对亚伯拉罕而言**具有什么样的意义。¹⁷¹ 换言之，罗马书 4:11 并不是在谈论一般性的割礼，而是说亚伯拉罕的

¹⁷⁰ Welty 2006: 4-7. 以下大部分讨论内容得益于韦尔蒂的作品，在此我深表感谢。

¹⁷¹ Welty n.d.: 14.

割礼，而亚伯拉罕在救赎历史中具有一个独一无二的地位。¹⁷²

根据使徒保罗的说法，亚伯拉罕的割礼是“未受割礼的时候因信称义的印证”（罗 4: 11b）。作为一种印记，割礼确认并证明了亚伯拉罕在神面前的义人地位——他个人得到义——这是他因着信神以及神的应许而得到的。这就是对经文的直接解读。¹⁷³

因此，根据罗马书 4:11，亚伯拉罕的割礼并不是印证他**需要**义，也不是印证一个**有条件的应许**；相反，它印证了他**已经拥有的义**。¹⁷⁴换句话说，在他受割礼的时候，义并不是亚伯拉罕**潜在**的状态，而是他**当下**的状态，而割礼只是印证了这个事实。

根据韦尔蒂的说法，一个印记

¹⁷² Welty 2006: 5. 就如韦尔蒂 (n. d.: 13-14) 在其他地方写道，许多婴儿洗支持者错误地解释了这段经文，“说保罗定义了割礼对于**每一个**受割礼的人而言印证了什么内容：因信称义。因此，割礼不仅是一个属世的记号。相反，它像洗礼一样，印证了恩典之约的最高属灵祝福”（重点为原文所有）。

¹⁷³ 在罗马书 4:11 中，“义”（of the righteousness）是一个**宾语属格**（意思是割礼印证了亚伯拉罕的义），而“信仰”（of the faith）是一个**凭借属格**（意思是说，这义通过亚伯拉罕的信仰而来到）。因此，说割礼是“他未受割礼的时候因信称义的印证”（罗 4:11b）是说亚伯拉罕的割礼证实了他通过信心所拥有义；他在受割礼之前就有了信心。

¹⁷⁴ Welty n.d.: 14.

确认并保证它所表示的确实如此。亚哈随鲁王的印章戒指（斯 8:8）保证了用它封印的信件真正拥有国王的权威。它不是让这些信件或许有国王的权威，也不是让这些信件在未来满足了某些条件下才会具有这样的权威。同样，圣灵的印记（弗 1:13-14, 4:30）保证了接受者将获得所应许的基业。印记做出保证；他们并非画饼充饥，就像我们做白日梦，以为想象的东西真实存在或者会实际发生。¹⁷⁵

因此，罗马书 4:11 并没有说（像许多婴儿洗支持者所言的那样）割礼印证了一个有条件的应许，即接受者只要相信就可以得到义。相反，罗马书 4:11 说亚伯拉罕的割礼证明了神确实接纳了他，并因为他的信心而把他算作是义人。¹⁷⁶ 实际上，割礼通过确认亚伯拉罕与神同行的地位印证了他因为相信而得到的义。

但是，这并不意味着在旧约中每个受了割礼的犹太人都接受割礼作为他们个人因信称义的印记。再强调一下，请记住，保罗并不是在讨论割礼本身的意义，而是在讨论亚伯拉罕的割礼的意义，特指它在

¹⁷⁵ Welty 2006: 5. 穆尔 (Moo 1996: 269) 这样解释道：保罗使用“印证”一词来表示“用来‘证实’某事的真实性或实在性的东西，如在哥林多前书 9:2 中，保罗将哥林多信徒描述为确认和证实他使徒身份的‘印证’”。

¹⁷⁶ Welty 2006: 5.

救赎历史中的这个时间点上的意义。¹⁷⁷

罗马书 4:11 节下-12 节中的目的从句特别清楚地表明了亚伯拉罕的割礼作为他因信称义的印记是独一无二的。亚伯拉罕为什么受了割礼？在救赎历史中的这个时间点上，他受了割礼有什么目的？

叫他作一切未受割礼而信之人的父，使他们也算为义；又作受割礼之人的父，就是那些不但受割礼，并且按我们的祖宗亚伯拉罕，未受割礼而信之踪迹去行的人。（罗马书 4:11 节下-12 节）

该目的从句表明亚伯拉罕的割礼是独一无二的。后来每个普通以色列男婴的割礼不再像亚伯拉罕的割礼那样可以在救赎历史上作为“因信而算为义的印记”。正如韦尔蒂这样解释道：

亚伯拉罕的割礼具有历史-救赎性的意义，是预言将来未受割礼的外邦人也要蒙恩被纳入神的家中，预言称义在先，先于后来才可能有的属血气之人的善工……。它的意义在于预言……拯救外邦人的信心将是未受割礼之人的信

¹⁷⁷ Welty 2006: 5.

心。亚伯拉罕是“一切未受割礼而信之人的父”——不是通过遗传，而是通过榜样范例。

因为神命令所有亚伯拉罕的后裔都必须在婴儿的时候受割礼，所以亚伯拉罕的割礼所代表的含义是亚伯拉罕的任何后代所受割礼无法表明的。但由于亚伯拉罕的每一个后裔都在出生时（或出生之后很短时间内）接受了割礼，所以这种仪式不能清楚地表明将来未受割礼之人的称义。对于接受割礼的亚伯拉罕后裔来说，这割礼无法印证一种在受割礼前就因信而得的义，其原因很简单，因为他们是借着受割礼成为亚伯拉罕之约的群体中的一员。¹⁷⁸

因此，亚伯拉罕的割礼与他后裔的割礼之间存在着“至关重要的区别（disanalogy）”¹⁷⁹，因为该仪式仅对亚伯拉罕而言是作为因信称

¹⁷⁸ Welty 2006: 6; 重点为原文所有。

¹⁷⁹ Welty 2006: 6; 婴儿洗支持者马可·罗斯（2003: 92）认为，罗马书 4:11 不可能是在教导亚伯拉罕的割礼实际上印证了他在神面前的义人地位（尽管那是经文明确的含义），因为在整个旧约里面许多受割礼的犹太人在神面前不是义人。罗斯的论点表明了他未能掌握亚伯拉罕的割礼与他肉身后裔的割礼之间的这种“至关重要的区别”。罗斯未能看到两者之间的区别的部分原因是，他以这样的假设作为“出发点”：“无论割礼对亚伯拉罕有什么含义，它也对亚伯拉罕家中所有其他男性成员有相同的意义……”（Ross 2003 92）。如果我们更仔细

义的印记，而对圣约的其他成员而言从未有过这个意义¹⁸⁰。婴儿洗支持者只有忽略了这种区别，才能坚持认为割礼对所有受割礼的人都是“因信称义的印记”。¹⁸¹ 因此，

很坦白地说，把救赎史上任何割礼的含义同亚伯拉罕的割礼的含义混为一谈（以此来构建某种支持婴儿洗礼的巧妙论证，这种论证完全脱离了保罗写信的上下文）是错误的，并且把保罗的意思本末倒置，来为婴儿洗礼辩解。¹⁸²

歌罗西书 2:11-12 中的割礼

歌罗西书 2:11-12 对于婴儿洗支持的论点尤其重要，因为除了这

地阅读一下罗马书第 4 章中保罗的论点，就可以发现这种假设是不正确的。

¹⁸⁰ Malone 2003: 119; Schreiner 2006: 86-87; Wellum 2006: 154.

¹⁸¹ 忽视这种区别的做法也反映在婴儿洗支持者艾伦·哈曼（Allan Harman 2005）的文章中，他写道：“从保罗（在罗 4:11-12 中）的讨论可以推论出，割礼对所有受割礼的人而言都是记号和印记；因此对于婴儿，它不是在他们的信心之后的记号和印记，而是在信心之前的记号和印记”（亦见 Murray 1980: 47-48）。

¹⁸² Welty 2006: 7. 顺便提一下，在旧约圣经中没有哪个地方把割礼当作是称义应许的印记，并且在整本圣经中也没有任何地方说洗礼是某个事物的印记。根据婴儿洗支持者罗伯特·布斯（1995: 181）的说法，罗马书 4:11-12 和歌罗西书 2:11-14 表明，割礼和洗礼都代表因信称义的教义。但是，如上所述，罗马书 4:11-12 论及的是亚伯拉罕的割礼而不是一般的割礼的意义，歌罗西书 2:11-14 则根本没有谈论因信称义的教义。圣经在其他地方说到洗礼象征着罪得赦免（例如，徒 22:16），而非称义的教义本身。因此，布斯从罗马书 4:11-12 和歌罗西书 2:11-14 得出的论点是完全没有依据的。

两节经文外，没有哪段圣经经文说明了割礼和洗礼之间的明确联系。¹⁸³ 也许这就是为什么歌罗西书 2:11-12 被当作支持婴儿洗礼的证据，如此被非常普遍地引用来作为支持婴儿洗礼的证据。在这些经文中，使徒保罗写道：

你们在他里面，也受了不是人手所行的割礼，乃是基督使你们脱去肉体情欲的割礼。你们既受洗与他一同埋葬，也就在此与他一同复活，都因信那叫他从死里复活神的功用（西 2:11-12）。

婴儿洗支持者的论证

根据婴儿洗支持者的理解，歌罗西书 2:11-12 指出洗礼和割礼包含相同的本质含义，由此把两者视为等同。¹⁸⁴ 因此，“割礼曾经表明亚伯拉罕之约的益处，它已经被洗礼取而代之了。”¹⁸⁵ 正如帕默·罗伯逊总结地那样：

¹⁸³ Cottrell 1989: 136; Wellum 2006: 158. 科特雷尔（1989: 136）这样写道：“除了这段经文，其他所谓两者等同的结论完全都是推论性的。”

¹⁸⁴ Booth 1995: 107; Murray 1980: 72. 加尔文（1960: 4.16.11）这样写道，“洗礼的真理及其所成就的也是割礼的真理及其所成就的，因为它们表明的完全是同一件事，除此之外这些话还会有什么意思呢？”

¹⁸⁵ Chappell 2003: 17; 见 Marcel 1953: 156; Clark 2005; Hendriksen 1964: 116.

保罗的话的最终结果是，将割礼和洗礼这两个仪式以最紧密的方式联系在一起。……新约的洗礼尽最大的可能成就了旧约割礼所代表的一切。¹⁸⁶

婴儿洗支持者赫尔曼·霍克西玛（Herman Hoeksema）表示：“再没有什么……可以作为更直接的证据来表明割礼和洗礼的含义在本质上是相同的。”¹⁸⁷

歌罗西书 2:11 的论证直截了当。在第 11 节中，保罗提到“不是人手所行的割礼”，这被认为是指身体上的割礼所象征的心灵上的割礼。然后，在第 12 节中，保罗指出同样的属灵割礼由洗礼来象征。¹⁸⁸ 因此，由于割礼曾经代表的属灵祝福现在由洗礼来代表，所以洗礼必须被视为割礼的替代，并应当施行在信徒的婴儿身上。¹⁸⁹ 婴儿洗支持者依据歌罗西书 2:11-12 的论证可以总结为：

- 割礼曾经表示心灵的割礼。
- 现在，水的洗礼表示心灵的割礼。

¹⁸⁶ O. P. Robertson 1980: 166.

¹⁸⁷ Hoeksema 1998: 16.

¹⁸⁸ 根据布斯(1995: 107)的理解，“就像身体上的割礼表示心灵的割礼，同样，现在身体的洗礼也因此表示心灵的洗礼。”

¹⁸⁹ Venema 2003: 222; O. P. Robertson 1980: 163; Warfield 1981: 405.

- 因为割礼和洗礼代表着相同的属灵现实，所以两者在含义上是可以互换的，而后者已经取代了前者，成为圣约的记号。
- 因此，应该像施行割礼一样对婴儿施行洗礼。

浸信会回应

对于婴儿洗支持者依据歌罗西书 2:11-12 进行的论证，可以用三点来做回应。首先，这是完全有可能的，即圣经关于心受割礼的比喻仅仅是一个类比，它并未揭示割礼本身作为立约记号的内在含义。如果是这种情况，那么上述三段论中的第一个论点——“身体的割礼曾经表示心的属灵割礼”，就是根本错误的，因此歌罗西书 2:11-12 无法像婴儿洗支持者所说的那样证明这一点。

要理解第一点的回应，必须首先认识到旧约提及割礼的两个不同类别。一方面，有许多地方提到以身体上的割礼作为神与亚伯拉罕立约的记号（创 17:10-14），并作为摩西律法之下圣约成员的持续性标记（利 12:3）。另一方面，还有许多经文从其比喻性的方式提及割礼。

190

正如杰克·科特雷尔（Jack Cottrell）所说，“在第二类中，最重

¹⁹⁰ Cottrell 1989: 136.

要的象征性意义是，先知用割礼和未受割礼来表示人内心某种属灵状态或状况。”¹⁹¹ 例如，旧约使用“未受割礼的耳朵”这样的象征来指悖逆不听神话语的耳朵（耶 6:10）。此外，有几段经文提到未受割礼的心来形容充满罪恶和对神悖逆的心（利 26:41；耶 9:26；结 44:7、9），而另一些则呼吁犹太人要回应先知，给他们的心施行割礼，从而扭转这样的状况（申 10:16；耶 4:4）。¹⁹² 耶和華也应许要有一个新约，有一天会为他百姓的心施行割礼（申 30:6）。

因此，有确实的割礼（身体上的）和象征性的割礼（属灵的）。这里涉及的问题是两者之间有什么样的关系，更具体地说，圣经是否使用前者来象征性地代表后者。简而言之，割礼这一身体性仪式是否是为了表明要在那些悔改并相信基督的人身上施行的心的割礼？

根据科特雷尔的说法，事实并非如此，因为在先知所说的肉身的割礼和属灵割礼之间从来不存在任何内在联系。¹⁹³ 正如科特雷尔所说：

¹⁹¹ Cottrell 1989: 136.

¹⁹² Cottrell 1989: 136. 较不常见的比喻性用法的例子包括，摩西是“未受割礼的嘴唇”（出 6:12、30，译注：中文和合本圣经译为“拙口笨舌”），这是指能力不够的和没有说服力的说话者，以及某些树木的果实是“未受割礼的”（利 19:23），这是指就像外邦人那样被禁止的或被排除在外的（Cottrell 1989: 136）。

¹⁹³ Cottrell 1989: 137.

前者不是为了代表后者，而在拥有前者的人中，后者不一定发生在所有人身上。实际上，他们之间的关系是偶然的和随机的。肉身的割礼作为圣约记号，这是以色列人生活中的一个事实，因此，当先知们想要阐明人内心的属灵状态时，它就是一个方便且一直存在的例子或类比。除了这种随机的类比关系之外，两种割礼是相互独立、没有联系的。¹⁹⁴

如果科特雷尔的说法是正确的，那么当保罗在歌罗西书 2:11-12 中教导水的洗礼表明人内心属灵的割礼时，这并没有告诉我们洗礼与身体上割礼之间的关系，因为这段话根本没有提到身体上的割礼。正如科特雷尔所说的：

这里的要点是，歌罗西书 2:11-13 根本没有提到身体上的割礼。与在先知预言中一样，它仅仅作为一个背景性类比而出现。对于洗礼和作为亚伯拉罕之约的记号的割礼之间的关系，保罗并没有作出任何的肯定。他唯一提及的是人心内在的、属灵的割礼。¹⁹⁵

因此，根据科特雷尔的观点，歌罗西书 2:11-12 没有涉及洗礼与

¹⁹⁴ Cottrell 1989: 137.

¹⁹⁵ Cottrell 1989: 137-38. 重点为原文所有。

身体上的割礼的内在联系。¹⁹⁶

尽管科特雷尔的论点很难成为教义性的，但它似乎很有说服力，其原因有几个。首先，当耶和華最初在创世记 17:10-14 中命令将割礼作为立约的记号时，没有任何迹象表明，这个仪式与人心的属灵割礼有关。在男性生殖器官上施行的身体性割礼只是一个记号，非常恰当地象征了关涉亚伯拉罕肉身后代的应许。第二，直到 700 年之后，割礼的概念才被用来比喻属灵的割礼（申 10:16，30:6）。因此，根据我们所知的所有圣经记载，以色列民族施行割礼 700 年之久，期间神完全没有任何暗示，来说明圣约的记号与“受割礼的心”之间可能有的关联。¹⁹⁷ 第三，这是完全说得通的：圣经的作者会选用众所周知的身体上的行为，用它来比喻属灵现实，但并无任何意愿想要表达有关身体上的行为本身的内在意义。尽管我们很难确定这一点，但科特雷尔的观点似乎很好地解释了所有圣经资料，并尊重启示的发展。

如果科特雷尔是对的，即人心的属灵割礼是一个隐喻，并不揭示割礼这一身体上的记号的任何内在含义，那么，婴儿洗支持者的论证

¹⁹⁶ Cottrell 1989: 138.

¹⁹⁷有人可能会反对并说，在神一开始设立圣约记号的时候，他一定已经告诉了亚伯拉罕割礼的真正属灵意义。但这是一个无法证明的假设，并且人难以解释为什么创世记 17:10-14 中的圣经记载中没有保留这一重要细节。

甚至在开始之前就不攻自破了。因为，如果割礼和洗礼并不表明同样的属灵现实（属灵的割礼），那么歌罗西书 2:11-12 没有提供任何证据表明后者已取代了前者，应该施行在婴儿身上。

其次，即使割礼和洗礼都象征受割礼的心这个属灵现实，但这并不意味着后者取代了前者成为了圣约的记号。换句话说，即使为了论证的缘故而承认，洗礼和割礼的象征意义有所**重叠**，但从逻辑上讲，两者的含义并不因此就是**相同的**。¹⁹⁸

如上文所述（见“创世记 17:10-14 中的割礼”），不能认为浸礼和割礼是可以互换的，因为割礼表明的是亚伯拉罕之约特定的、属世的、世代相传的应许和祝福，这是洗礼没有表明的。例如，割礼表明神的应许，要使亚伯拉罕成为一个大族的先祖，后裔繁盛，并将迦南的土地赐予他的后代（创 12:2、7，17:2、8），但洗礼完全并没有表明这些内容。¹⁹⁹ 显然，两者的含义并不相同。

因此，我们最多可以说，洗礼和割礼的含义可能有所**重叠**。实际上，如果科特雷尔是错误的，即两种仪式确实都象征人心的属灵割礼，

¹⁹⁸ Welty 2006: 7. 这是用另一种表达，上面婴儿洗支持者的论证中的第三个论题：“因为割礼和洗礼代表着相同的属灵现实，所以两者在含义上是可以互换的，而后者已经取代了前者，成为圣约的象征”——这是不合逻辑的推论。

¹⁹⁹ Welty 2006: 3.

那么它们的意义确实在一定程度上是重叠的。但这并不必然意味着，两者的含义相同或一个替代了另一个。

我们可以拿旧约的献祭制度和圣餐礼的规定作为例子。两者的意义重叠吗？是的，特别是两者都指向基督的牺牲（献祭制度**前瞻性地**和圣餐**回顾性地**指向基督）。²⁰⁰ 但这是否意味着圣餐取代了旧约的献祭制度，并且两者的含义相同？绝对不是。这意味着，两个外在的仪式完全有可能在它们所象征的事物方面有所重叠，而其含义不是完全相同，并且一个不必然取代另一个。

最终，旧约的各种献祭被废除，不是因为它们被圣餐这个象征着相同属灵现实的外在仪式所取代。它们之所以被废除，是因为它们所预言的意义已经在基督里得以实现了。²⁰¹

同样，即使旧约割礼表明属灵的需要和属灵的现实，它也被废除了，因为它所预言的意义在基督里已经实现了。人们不再需要在圣殿里献祭了。同样，也不再需要在婴

²⁰⁰ 实际上，这类似于一些浸信会信徒所理解的割礼和洗礼之间的关系。例如，根据弗雷德·马龙（2003: 125）的观点：“割礼是人需要内心割礼的前瞻性记号，而洗礼则是对已经接受并承认的内心割礼的回顾性记号。这是两个记号之间的圣经联系”（重点为原文所有）。

²⁰¹ Welty 2006: 8.

儿身上施行救赎的记号了。²⁰²

正如韦尔蒂解释的那样，无论是割礼还是献祭，

旧约规条的本质是预表性的、前瞻性的；正是这本质预言了，在新约中那时候满足时它会成为过去。这就是希伯来书的作者记录献祭仪式废除的原因（来 8:13，10:9，10:18）。这也是为什么保罗在哥林多前书（林前 7:19）和加拉太书（加 5:6，6:15）中记录了割礼的废除。²⁰³

换句话说，当保罗说割礼不再具有任何神学意义时（林前 7:19；加 5:6，6:15），这是真实的，不是因为割礼已经被洗礼所代替，而是因为它的预言意义已经在基督里面实现了。²⁰⁴ 因此，就算歌罗西书 2:11-12 确实表明洗礼和割礼的象征意义有所重叠，这也不能证明洗礼和割礼的意义是相同的，并且也应该被施行在信徒的婴儿身上。

针对婴儿洗支持者的论证，第三个也是最后一个回应是，歌罗西书 2:11-12 阐明了信心和洗礼之间的一种关系，是与婴儿洗礼的教义不相容的。在第 12 节中，使徒保罗提到“你们既受洗与他一同埋葬，

²⁰² Welty 2006: 8-9.

²⁰³ Welty 2006: 9.

²⁰⁴ Dunn 1970: 157.

也就在此与他一同复活，都**因信**那叫他从死里复活神的功用。”正如约翰·派博（John Piper）所言，“如果洗礼仅仅是类似于旧约割礼，那它就不一定要“因信”而发生，因为婴儿不需要“因信”而接受割礼。”²⁰⁵ 歌罗西书 2:12 的含义是，洗礼只能在个人相信耶稣基督的基础上施行，这样就排除了婴儿洗礼。²⁰⁶ 因此，尽管歌罗西书 2:11-12 是许多婴儿洗支持者最爱的引证经文，但它不仅不能为婴儿洗礼辩护，而且还引入了信心作为洗礼的先决条件，从而增加了对信徒洗礼的支持。

使徒行传 15:1-29 中的割礼

使徒行传第 15 章有一段记载，通常被称为耶路撒冷会议。在本章的记载中，一些来自犹太的人开始教导人必须行割礼才能得救（1 节）。作为回应，保罗和巴拿巴和这些人展开了辩论（2 节上），然后使徒和长老们决定在耶路撒冷开会解决该问题（2 节下-6 节）。当教会领袖们在耶路撒冷开会讨论是否有必要对信徒行割礼时，彼得在一次讲话中回应了这个问题（7-12 节），雅各在另一次讲话中（13-21 节）回应了这个问题，之后使徒和长老们在一封正式的信件中也回应

²⁰⁵ Piper 1997.

²⁰⁶ Beasley-Murray 1962: 156; Schreiner 2006: 77.

了（22-29 节）。但是在这 23 节经文中，没有任何经文的只字片语提过洗礼。

这里的反对意见是显而易见的：如果按照婴儿洗支持者的理解——洗礼取代了割礼，那么为什么他们中没有一个人说一句：“当然人不需要再受割礼了，因为，众所周知，洗礼已经取代了割礼！”？

婴儿洗支持者马克·罗斯承认，“使徒行传第 15 章可能是提出洗礼取代割礼这个观点的合适契机”，但他未能解释为什么使徒们没有这样做。²⁰⁷ 相反，他只是指出“这本身并不是一个理由，让人搁置婴儿洗支持者所主张的洗礼确实取代了割礼的观点。”²⁰⁸ 对于浸信会信徒来说，这种回应无法令人满意。

其他婴儿洗支持者对此的回应出人意料。理查德·普莱特(Richard Pratt)说：“在耶路撒冷会议上（使徒行传 15 章），基督教的使徒们决定，新约的信徒不再需要被要求受割礼，洗礼足以作为基督教会的入会仪式。”²⁰⁹ 同样，道格拉斯·威尔逊断言，耶路撒冷会议的答复

²⁰⁷ Ross2003: 100.

²⁰⁸ Ross 2003: 100.

²⁰⁹ Pratt 2007b: 67.

是，外邦人无需接受割礼，因为他们受洗就足够了。²¹⁰ 威尔逊甚至引用使徒行传 15:24 来支持这一主张。²¹¹ 普莱特和威尔逊这种回应的问题在于：和本章的其余部分一样，使徒行传 15:24 完全没有提到洗礼。所以异议仍然存在。²¹²

一个相关的问题也提出了类似的困难：如果洗礼取代了割礼，为什么这两个仪式在早期教会中同时存在呢？此外，

保罗为什么反过来**迁就**犹太归信者，允许他们继续为孩子施行割礼？（徒 21:20-26）。既然现在洗礼已经取代了割礼，他为什么不反而**挑战**这种做法，认为它完全不适用于归信基督的人呢？²¹³

威尔逊认为，即使在五旬节之后，割礼仍旧继续被施行，这个事实是**有利于**婴儿洗礼的论据：“信神的犹太人的婴儿被赋予了割礼这

²¹⁰ Wilson 1996: 119-20.

²¹¹ Wilson 1996: 120. 威尔逊并未解释他如何相信使徒行传 15:24 阐明了这一点，他只是说，割礼是没有必要的，因为洗礼就足够了，并在括号中提供了参考经文。

²¹² 类似的异议是，使徒保罗并未以洗礼代替割礼的观点驳斥加拉太书中的犹太派基督徒（Welty n.d.: 11）。正如魏伦（2006: 157）总结的那样：“如果婴儿洗支持者的立场是正确的，那么，这会是对犹太派基督徒来说最合乎逻辑的答案。”

²¹³ Welty n.d.: 11; 重点为原文所有。

个记号，尽管这是逐渐消失的规条，但它还是有深刻的属灵和圣约性的重要意义。”²¹⁴ 根据威尔逊的理解，这是在新约时代父母把圣约的记号加给婴儿的一个明显例子，而这强有力地支持了给信徒的婴儿施洗这种做法。

威尔逊的论证的困难在于，它大大地夸大了这一时期割礼的神学意义。按照威尔逊理解：

新约圣经的作者总是将割礼看作是神所设定的仪式，并具有极大的圣约意义——无论是用于祝福还是诅咒。新约圣经里面没有任何迹象表明，使徒把割礼从圣约记号降格为一个单纯的民族象征。²¹⁵

1 世纪教会是如何理解割礼的，这对威尔逊的观点至关重要，但新约圣经无法支持这一观点（林前 7:19；加 5:6，6:15）。例如，考虑到使徒行传 16:1-3 中提摩太的割礼，这是整本新约中记录的唯一一次割礼。尽管提摩太的母亲是犹太人，但他的父亲是希腊人。这为使徒保罗的事工带来了一个潜在的文化难题，因为他希望提摩太能和他同工。根据使徒行传 16:3，“保罗要带他同去，只因那些地方的犹太人

²¹⁴ Wilson1996: 73.

²¹⁵ Wilson1996: 71；重点为原文所有。

都知道他父亲是希腊人，就给他行了割礼。”割礼的原因很明确：这是因为，在展开福音事工的地方，保罗希望顾及当地不信基督的犹太人的文化观感。

鉴于提摩太受割礼是“只因那些地方的犹太人”（徒 16:3），威尔逊怎么能坚持认为新约圣经的作者“总是将割礼看作是神所设定的仪式，并具有极大的圣约意义”呢？他怎么能坚持认为“新约圣经里面没有任何迹象表明，使徒把割礼从圣约记号降格为一个单纯的民族象征”？正如史瑞纳（Schreiner）所观察到的那样：“由于文化原因，犹太人继续施行割礼，但没有证据表明，他们这样做是因为割礼所谓的圣约性价值。”²¹⁶ 如果洗礼在教会中的作用与割礼在以色列人中的作用完全相同，保罗不会让提摩太受割礼。²¹⁷

结论

最终，婴儿洗支持者认为割礼和洗礼在含义上是可以互换的，这个论证“就像一个勉强合适的盖子，但无论拧多少圈，它都不能严丝

²¹⁶ Schreiner 2006: 79.

²¹⁷ Welty n.d.: 11. 韦尔蒂这样解释道：“在提摩太后来所受的割礼中一定包含某些含义，是提摩太在早前归信基督接受的洗礼并未表明的”（重点为原文所有）。

合缝地盖上。”²¹⁸圣经中不仅没有任何一段经文教导了这种取代，而且，在全面对比了这两种仪式后得出的一些非连续性彻底击溃了支持婴儿洗礼的论证。洗礼并没有取代割礼，也不应该为信徒的婴儿施洗。

²¹⁸ Jewett 1978: 97.

五、救赎历史的非连续性

纵观神在这个世界中救赎工作的历史，连续性和非连续性同时存在。这意味着，尽管神自己不会改变，但他如何施行作为以及他要求他百姓做的事情有时会变化。

在关于洗礼的辩论中，连续性与非连续性的问题起着重要的作用。婴儿洗支持者罗伯特·布斯在他的 *Children of the Promise* 一书中提出了一种释经方法，认为旧约和新约之间存在着基本的连续性。这一方法对他支持婴儿洗礼的论点至关重要。²¹⁹ 布斯说：

我们的释经起点将决定我们如何理解圣经。大多数人并没有始终如一地运用任何释经原则，但是我们都应努力保持释经的一致性。改革宗的或圣约神学的释经原则认为，我们必须把圣经当作一本书来读，它一步步地把神的救赎目的启示出来。我们需要假定神启示的连续性和统一性。²²⁰

这种方法可以称为“连续性的释经学”，因为它研究圣经的前提

²¹⁹ Booth 1995: 14-30.

²²⁰ Booth 1995: 156. 布斯（1995: 15, 21, 27）把基本的连续性看作是“解释圣经的原则”，它应该指导释经家如何处理圣经。

假设是人们会**不断地**在圣经中发现连续性而不是非连续性。不幸的是，我认为这一假设恰恰妨碍了许多婴儿洗支持者认识到救赎历史中合理的非连续点，而正是这些要点会让他们拒绝婴儿洗礼这种教导。

221

婴儿洗支持者基于连续性的论证

婴儿洗礼的其中一个主要论据是，人们看到神在旧约和新约下施行的救赎计划存在着连续性。²²² 在旧约下，信徒的年幼儿女被赋予了圣约的记号，就是割礼。问题是，新约的记号，即洗礼，是否也要施于信徒的年幼儿女？

根据婴儿洗支持者的说法，如果不为新约下的婴儿施行圣约的记

²²¹ 尽管我同意布斯的观点，即我们应该将圣经视为一本渐进性地启示神救赎目的的书，但这并不意味着整个救赎历史一直是连续的。与其使用一种不断地假定连续性或非连续性的释经学，不如搁置我们的假设，并在一个特定方面内对 A 和 B 进行客观的比较，从而确定存在着何种程度的连续性或非连续性。否则，从连续性的角度看圣经的人往往会否认合理的不连续点，而从非连续性的角度看圣经的人往往会否认合理的连续点。在某个特定方面的连续性和非连续性应该是一种解经之后的结论，而不是解经前的假设。此外，布斯说我们应该预设神的启示是统一的；尽管这是正确的，但统一性并不要求在特定方面的连续性要超过非连续性。否则，圣经的统一性将排除整个救赎历史中存在任何非连续性的可能。

²²² 用圣约神学的语言来说，这种救赎计划被称为恩典之约；它贯穿了整个救赎的历史，尽管它在不同的时期以略有不同的方式被施行出来。

号，人们会希望看到新约的作者们非常清楚直接地表明过这种根本性的变化。婴儿洗支持者说，新约作者们没有这样做很能说明问题。实际上，根据沃菲尔德的说法，要把婴儿洗礼看作是不合圣经而拒绝的唯一途径，就是（证明）其在新约圣经中是被禁止的。²²³ 因此，新约作者对婴儿洗的缄默不语在婴儿洗支持者看来就是支持他们立场的有力证据。²²⁴ 布斯这样解释说：

除非神自己明确改变了他对他百姓的救赎作为中的某些方面，否则我们应该继续遵循他已经启示的内容。因为在旧约中，信徒的孩子总是被纳入恩典之约当中，而神没有在任何地方废除他的命令而不把他们纳入恩典之约，所以我们必须假定，他们仍将被包括在新约之下，并且要领受洗礼这个圣约记号。²²⁵

²²³ Warfield 1981: 399-400. 根据沃菲尔德（1981: 408）的说法，“简而言之，事情就是这样：神在亚伯拉罕时代建立了他的教会，并把儿女纳入其中。他们必须留在那里，直到他把他们赶出去。但他没有把他们赶出去。他们仍然是他教会的成员，因此有权领受圣礼。”

²²⁴ 例如，路易斯·伯克富（1939: 636）这样说道：“难道圣经的沉默不应该被理解为赞同，而不是反对婴儿洗礼吗？”

²²⁵ Booth 1995: 156；亦见 Murray 1980: 48-50。用布莱恩·柴培尔（2006: 16）的话说：“在使徒教会开始之前，在两千年的圣约历史中，神的百姓已经为他们孩子施行圣约的记号。如果使徒改变了这种习俗，那么这种改变很可能会以

浸信会者从非连续性论证

如果布斯和其他婴儿洗支持者的意思是，圣经中没有哪个地方提到上帝说：“在新约下，情况已经发生了变化，因此我将不再将信徒的婴儿纳入恩典之约的范围内”，那么他们肯定是对的。但是，在救赎的历史上，存在着明显的非连续点，它们动摇了这个支持婴儿洗礼实践的论点之根基。²²⁶ 它们包括新约的新意，新约教会的性质以及神儿子名分的教义。

新约的新意

在启示的过程中，第一个也是最明显的非连续性的点涉及新约的新意。在耶利米书 31:31-34 中，耶和華谈到他有一天他要与他的百姓立约，这约与摩西之约不同：

耶和華说：“日子将到，我要与以色列家和犹大家另

范例或诫命的方式记录在新约圣经里面。”

²²⁶ 比起圣经中暗示洗礼替代了割礼的地方，我发现这些非连续的点（连同它们在洗礼问题上的含义）要明确得多（见第 4 章）。因此，如果布斯和其他婴儿洗支持者坚持假定这种连续性，“除非神自己明确改变了他对他百姓的救赎作为中的某些方面”，那么我要说，婴儿洗支持者对洗礼已经取代了割礼的断言就站不住脚了。

立新约。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。这是耶和華说的。耶和華说：那些日子以后，我与以色列家所立的约乃是这样：我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的神，他们要作我的子民。他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说：‘你该认识耶和華。’因为他们从最小的到至大的，都必认识我。我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶。这是耶和華说的。”（耶 31:31-34）

这个约不仅是“新的”，而且在许多重要方面也“不像”先前的约。其中一个非连续性的点与洗礼之辩有特别关联：与先前的约不同，新约不能被打破，因为新约的每个成员都真正地认识主，并且罪得到了赦免。

这里的对比值得注意。在旧约以色列，要成为神立约百姓中的一员，只需要父母是犹太人即可。这些孩子中有许多从来没有认识主，因此一生都是不信神的圣约成员。然而，有了新约，这种情况就是不可能的：主宣告说，“**因为他们从最小的到至大的，都必认识我。我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶**”（耶 31:34）。简而言之，“只有那些有律法写在心上、认识主并罪恶得赦免的人，才是在新约

中。”²²⁷

因为新约的每个成员都是真正重生的人，所以真正的成员不可能背离信仰从而打破新约。关于新约，神自己这样说：“又要与他们立永远的约，必随着他们施恩，并不离开他们，且使他们有敬畏我的心**不离开我**。”（耶 32:40）。与被神的百姓打破的约不同，新约保证所有真正与之有份的人都要得救，因为新约是坚不可摧的。

救赎历史上的这个明显的非连续点对洗礼之辩有重大影响。如果洗礼是加入新约的记号，而且只有那些认识主并通过基督得到赦免的人才是新约的成员，那么，只有信徒才能受洗。正如斯蒂芬·魏伦这样解释说：

从浸信会的教会观来看，新约共同体之本质的独特之处在于：它是由一群重生的、信神的人组成，而不是像旧约以色列那样的混合人群。因此，对于浸信会信徒，只有那些真正借着悔改和信心进入与基督的联合，并如此享受新约时代的一切益处和祝福的人，才是新约共同体的真正成员。此外，对于浸信会信徒来说，正是由于这个原因，

²²⁷ Welty n.d.: 3.

洗礼作为新约教会的圣约记号，只适用于那些借着神恩典在他们生命中的主权作为而进入这些荣耀现实中的人。²²⁸

因此，婴儿洗礼的问题是，它有意把未重生和不信的人纳入新约，而按照耶利米书第 31 章，这个约只包括重生和相信神的人。²²⁹ 如果婴儿不信基督——并且可能永远不相信基督，那他们怎能合理地被看作是圣约记号的领受者？²³⁰

新约教会的本质

第二个非连续点与第一点密切相关，它涉及耶稣基督的教会的本质。根据婴儿洗支持者的观点，正如旧约以色列中的婴儿是圣约共同体的一部分，并因此领受了加入共同体的记号（割礼），那么新约教会的婴儿是新约共同体的一部分，应该领受加入教会的记号（洗礼）：

²²⁸ Wellum 2006: 113.

²²⁹ 正如詹姆斯·怀特（2005: 84）所观察到的那样，如果耶利米书 31:31-34 “教导，新约和旧约在恩典作为所涉及的成员范围上不同”（即新约共同体不是重生与非重生的人、被拣选和没有被拣选的人组成的混合体），那么，婴儿洗支持者论证圣约连续性和圣约记号时最需要的要素在这个最关键的地方就被打破了。

²³⁰ 有关婴儿洗支持者如何回应非连续性的第一点，见“附录：重审新约的新意”。

婴儿洗支持者的观点		
人物/群体	加入仪式	是否给予婴儿？
旧约以色列	割礼	是
新约教会	洗礼	是

为针对这一论点，浸信会信徒同意婴儿洗支持者的观点，即洗礼是加入耶稣基督的教会的入会仪式。我们也同意，这样来看，洗礼与割礼相对应，割礼是加入旧约以色列的仪式。但是，我们不同意的地方在于我们对教会本质的理解以及教会与旧约以色列之间的区别。

魏伦解释说，婴儿洗礼的观念

不仅将神的旧约百姓（以色列）和神的新约百姓（教会）视为一个群体，而且也认为新约教会在本质上就像旧约的以

色列一样。这是一个由信徒和非信徒同时组成的“混合”共同体。²³¹

相比之下，圣经教导说，旧约以色列是一个由信徒和非信徒共同组成的实际的民族，而耶稣基督的教会却是一个完全由那些接受了神的救赎恩典之人组成的属灵民族（彼前 2:9-10）。他们领受了神的恩典，在神面前被洗净、成圣并称义了，因为耶稣基督及其作为救赎了他们（林前 6:11）。这就是为什么使徒保罗提到“神的教会，就是他自己血所买来的”（徒 20:28）。这也是为什么他如此描述以弗所教会：得到了各样属灵的福气（弗 1:3）；从神创立世界以前，被拣选的（1:4）；预定要得儿子的名分（1:5）；藉这爱子的血得蒙救赎，过犯得以赦免（1:7）；被应许要得基业（1:11）；并且圣灵是得基业的凭据（1:14）。简而言之，与旧约以色列不同，教会是完全由相信基督的信徒组成的得救者的共同体。²³²

²³¹ Wellum 2006: 112.

²³² 除了这里列举出来的以弗所书 1:3-14 等经文以外，新约书信中还可以列举出更多相似的经文。关键是，正如魏伦（2006: 147）所写，“每个地方的新约教会都被看作是一个由重生的、相信神的人组成的共同体。”婴儿洗支持者经常否认这种清晰的圣经教导，而是指出有形教会与无形教会之间的差异。根据这一论点，因为并非每个自称是信徒的人都是真正的信徒，即因为并非有形教会中的每个人都属于无形教会，所以必须将教会这一圣约共同体理解为一个由信徒和非信徒混合组成的共同体，就像旧约以色列一样。因此，就像割礼这圣约记

在旧约以色列中，凡是属于圣约共同体的每位男性成员都要接受割礼，无论他们是成年人还是婴儿，不管信与不信。相反，新约教会的情况则大不相同。正如韦恩·格鲁登（Wayne Grudem）所说：

新约所讲的“圣约共同体”并不是由信徒及其不信的孩子，以及和他们一起生活的亲戚和仆人组成的（实际上，在关于洗礼的讨论中，婴儿洗支持者常常在一个宽泛和模糊的意义上使用“圣约共同体”一词，因此就模糊了旧约和新约在此问题上的区别）。而在新约教会，唯一重要的问题是，一个人是否已经有了得救的信心，并且在属灵上已经归入了基督的身体，即真正的教会。唯一论及的“圣约共同体”就是**教会**，即得赎者的团契。²³³

以色列作为实际存在的民族与教会作为属灵民族之间的这种非

号施行在婴儿身上，无论他们是否是信徒，洗礼这圣约记号也应适用于婴儿。我对这个论点的回答很简单：很不幸，事实却是，有些人错误地宣称自己真正是宝血赎买来的神百姓中的一员，这并不意味着他们确实是或曾经是。教会是由那些因信借着恩典而得救的人所组成（弗 2:8-9），有些人错误地声称自己已经得救，它不会改变这一事实，也不会破坏圣经教导的清晰性。圣经教导说，只有那些被救赎的人才是耶稣基督教会的一部分。在旧约以色列，如果你不是信徒，你仍然是实际民族的一部分，但在今天，如果你不是信徒，那么，无论你父母的属灵状况如何，你都不会属于称为教会的这个属灵民族。

²³³ Grudem 1994: 976-77；重点为原文所有。

连续性具有很重要的意义。在旧约中，进入以色列民族的途径是非自愿的，肉身上的和外在一——人生在犹太家庭中就成为了犹太人。然而，在新约教会中，进入教会的途径是**自愿的、属灵的和内在的**——通过相信基督并重生而成为教会的一员。²³⁴ 这让我们得出一个结论，即一个人不应该在出生的时候受洗，而是在悔改相信的时候受洗：

浸信会观点			
人物/群体	成为成员的途径	加入仪式	举行仪式的时间
旧约以色列	身肉体的出生	割礼	出生
新约教会	属灵的重生	洗礼	悔改相信

²³⁴ Grudem 1994: 977; Piper 2002: 134.

因此，即使割礼和洗礼都属于入门仪式，但这并不意味着两者都应施于婴儿。如果我们正确地理解了教会的本质以及她与旧约以色列的区别，就会明显看到，“只有那些**有证据**表明自己是教会成员的人，只有那些宣告相信基督的人，才能受洗。”²³⁵

一个非连续性的点也反映在婴儿洗支持者经常引用来支持他们立场的一段经文中。²³⁶ 在使徒行传 2:38 中，彼得告诉犹太人，那些悔改并受洗的人将得到圣灵。为了进一步解释这一点，使徒继续说，圣灵的应许是给那些被神呼召得救的人（徒 2:39）。除此之外，彼得的话将教会定义为只由被神有效召唤的人组成的。这就是为什么只有那些听到彼得的信息就相信并悔改的人才受洗（徒 2:41-42）。用使徒行传 2:47 的话说：“主将**得救的人**天天加给他们”，而不是“得救的人和他们的年幼儿女”²³⁷。因此，魏伦这样写道：“因为教会从本质上来说是一个重生之人的共同体，所以洗礼这个圣约记号只适用于那些已经相信基督的人。”²³⁸

²³⁵ Grudem 1994: 977; 重点为原文所有。

²³⁶ 有关使徒行传 2:38-39 如何被用来支持婴儿洗礼的讨论，见第 3 章。有关它如何支持信徒洗礼的讨论，见第 6 章。

²³⁷ 亦见使徒行传 4:4, 5:14, 6:1 和 6:7。

²³⁸ Wellum 2006: 138. 婴儿洗支持者认为，由于所有重生的真正标志都可能被伪造，因此，浸信会者的立场不能确保只为真正重生的人施行洗礼（Venema

神儿子名分（divine adoption）的教义

非连续性的第三点涉及圣经中关于神儿子名分的教义。在婴儿洗支持者的教导中，洗礼被视为归神所有的标志，是给属神之人的记号和印记。当婴儿受洗时，他不仅进入了神的圣约家庭，而且“他的父母宣告他们的孩子属于神”。²³⁹ 这样，洗礼被认为是入会的记号，标志着婴儿进入教会并“被算为是神的儿女”。²⁴⁰ 正如约翰·慕理所写的，受了洗的婴儿“将被接纳为神的儿女，并受到相应的对待。”²⁴¹

2003: 227)。因此，有人说，浸信会者也会像婴儿洗支持者那样，“错误地”为信徒和非信徒施洗而使他们归入教会中。尽管在某种意义上讲，这确实是对的，但托马斯·史瑞纳和肖恩·赖特（2006: 3）观察到：“浸信会者和婴儿洗支持者之间仍然存在着深刻的区别，因为浸信会者不会不分辨人是否已经真正得救，就让人归入教会；而婴儿洗支持者则明确地知道，他们把一些不信的人包括在圣约共同体之内。如赖特（2006: 219）所解释的那样，“这里的区别是否有意为之：难道教会不应该尽其所能避免吸纳不信的人成为其成员吗？婴儿洗礼所做的似乎正好相反。”

²³⁹ Doriani 2003: 40. 根据康纳利斯·维尼（Cornelis Venema 2003: 229）的说法，成年信徒和他们的孩子“由于同样的原因受洗：因为主乐意在他们身上留下标记和印记，表明他们属于他和他百姓。”（重点为本书所加）

²⁴⁰ Calvin (1960): 4.15.1. 用马塞尔（1953: 210-11）的话说：“由于神的美善的旨意和应许，那些在丝毫没有关于圣约的主观意识下参与圣约，在不了解圣约的情况下参与到圣约之中的信徒的儿女，可以并且应该在没有理解和没有经验的情况下接受这记号和和印记，由此让他们得以确信神宣告自己是他们的父”（强调为原文所有）。

²⁴¹ Murray 1980: 56.

信徒的子女自动是神的子女这一观念为婴儿洗礼提供了部分理由。一位婴儿洗支持者说：“正如在旧约里的那样，基督徒的儿女就像他们父母一样，都是神的儿女”，并且由于“他们是神的儿女，谁能禁止他们受洗呢？”²⁴² 正如“儿子名分”属于旧约以色列中的婴儿（罗 9:4），现在它也属于新约教会的婴儿，因此，后者应受洗礼，就像前者受割礼一样。²⁴³

虽然洗礼确实是归神所有的标志，应该给那些是神儿女的人，但是，为婴儿施洗的做法暴露了对神儿子名分教义的误解。具体而言，它忽略了旧约以色列的群体性儿子名分与新约教会中的个体性儿子名分之间这一重要的非连续点。

在旧约中，赐给以色列民族的群体性儿子名分让每个犹太人都被看作是神的儿子，而不论他们自己是否得到个人性的拯救。耶和华在申命记 14:1-2 中对以色列说：

“你们是耶和华你们神的儿女。不可为死人用刀划身，也不可将额上剃光，因为你归耶和华你神为圣洁的

²⁴² Zwingli 1901: 139. 茨温利在其他地方（1901: 143）指出：“信徒的儿女和他们的父母一样，是在教会内，是神的儿女。”

²⁴³ 见 Booth 1995: 113-14。

民，耶和華從地上的萬民中，揀選你特作自己的子民。”

（申 14:1-2）

神揀選了以色列，愛她，並將她從奴役中救贖出來（申 7:6-8），他因此就成為了她的父親（申 32:6；參出 4:22；瑪 2:10）。但是，並非所有擁有這種兒子名分的猶太人都與神建立了正確的關係。實際上，在舊約以色列的整個歷史中，大多數人沒有；但儘管如此，在群體性的、非拯救的意義上，他們仍然是神的兒女。

在新約中我們也能夠找到舊約以色列的這種群體性的兒子名分。在羅馬書 9:2-4 中，使徒保羅表達了他強烈的願望，即見到猶太同胞歸信基督，他描述了屬於以色列民族的各种特權：

為我弟兄、我骨肉之親，就是自己被咒詛，與基督分離，我也願意。他們是以色列人，**那兒子的名分**、榮耀、諸約、律法、礼仪、應許都是他們的。（羅 9:2-4）

根據這段經文，雖然以色列人大部分不信神，但都被揀選享有耶和華神兒女的地位。因此，在舊約之下，猶太人是聖約共同體的成員，可以被认为是神兒女，即使他本人未得救，將要下地獄，並需要保羅

所宣讲的福音。²⁴⁴

根据婴儿洗支持者的观点，旧约以色列和新约教会之间的连续性要求我们为信徒的婴儿施洗。不论他们个人的属灵状态如何，我们都应相信他们是神的儿女，因此他们应该接受洗礼，获得属神儿女的标记，就像在旧约里的婴儿受割礼一样。

然而，恰恰在婴儿洗支持者看到连续性的地方，圣经表明了非连续性，因为在新约之下，只有那些相信基督的人才是神的儿女（加 4:5）。新约圣经里面没有群体性的、非救赎性的神百姓的儿子名分，而是教导一种个人性的通向永恒救赎的儿子名分（弗 1:5）。²⁴⁵

例如，在罗马书 8:15-17 中，使徒保罗写道：

你们所受的不是奴仆的心，仍旧害怕；所受的乃是儿子的心，因此我们呼叫：“阿爸，父！”圣灵与我们的同心同证我们是神的儿女；既是儿女，便是后嗣，就是神的后嗣，和基督同作后嗣。如果我们和他一同受苦，也必和他

²⁴⁴ Welty n.d. : 9.

²⁴⁵ 根据韦尔蒂（n.d.: 8）的说法，婴儿洗支持者未能意识到这一点的非连续性，因为“他们使旧约‘基督教化’以及使新约‘犹太化’的倾向使得这些术语的历史-救赎性转变失去意义”。

一同得荣耀。（罗 8:15-17）

正如格雷格·韦尔蒂所指出的那样，在旧约以色列中，儿子名分甚至属于那些预定要被诅咒的人（罗 9:2-4），但是根据新约，它只属于预定要得荣耀的那些人（罗 8:15-17）。²⁴⁶

这也可以在约翰福音 1:11-13 中看到，使徒约翰描述了以色列民如何拒绝她的弥赛亚：

他到自己的地方来，自己的人倒不接待他。凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作神的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从神生的。（约 1:11-13）

根据这段经文，无论他的祖先是谁，没有一个人人生来就是神的儿女。一个人成为神的儿女不是在出生于基督徒家庭的那一刻，而是在他相信基督的名并被圣灵重生时。因此，与旧约不同，每个在新约之下的神的儿女，在神面前都是义人，并永远在基督里。

²⁴⁶ Welty n.d.: 8-9.

正如婴儿洗支持者所说的那样，洗礼确实是属神身份的标记。但正因如此，它只应给那些表现出已蒙神拯救并被神接纳成为他儿女的人：那些宣告悔改并相信主耶稣基督的人。²⁴⁷

结论

因此，婴儿洗支持者立场的根本弱点之一是，它强调了救赎历史的连续性，却没有为某些合理的且清楚启示的非连续性留出适当的空间。²⁴⁸ 一旦正确地认识了这些非连续性，我们就会不可避免地得出一个结论：洗礼只是为那些因信基督而被赦免、并且因此成为神儿女和新约成员的人所设立的。简单地说，圣经教导的是信徒洗礼。

²⁴⁷ 一个与非连续性相关的问题涉及神拣选的教义。就像儿子名分一样，神在旧约中拣选以色列民族，这本质上是团体性的，并不保证该民族中的每个成员都会得到永恒救赎（申 7:6-8，14:1-2）。因此，在这被拣选的民族中，有许多人没有得到个人的拯救（罗马书 9:6 节下）。而一些婴儿洗支持者把这种集体性拣选的概念带入了新约教会，并将信徒的儿女看作是包括在被拣选的百姓里面，因此无论他们是否是信徒，都可以合理地接受洗礼（例如，Bromiley 1979: 50, 52, 79, 81, 109; Marcel 1953: 119-20）。相反地，新约中的拣选是个体性的，并且是救赎性的，只有那些相信的人才是被拣选百姓中的一员（例如罗 8:30；弗 1:3-14）。但是，公平地讲，我们应该注意到这种拣选观在婴儿洗支持者中间并不普遍。

²⁴⁸ Jewett 1975: 467.

六、圣经中洗礼的重要意义

关于婴儿洗礼的辩论不可避免地把我们引到了洗礼本身的性质问题。简而言之，洗礼究竟是什么将告诉人洗礼的对象是谁。换句话说，了解洗礼的圣经意义将帮助人确定洗礼的真正主体。有位婴儿洗支持者朋友最近问我，我认为反对婴儿洗礼的最有说服力的论点是什么？这个问题可能就是。

婴儿洗支持者的难题

当一个婴儿在支持婴儿洗的教会受洗时，水撒在新生儿身上，作为神圣约应许的记号和印记。信徒的后代作为圣约的孩子，由父母带到洗礼池边，就像在旧约中犹太人的男性后代被带到割礼刀旁边一样。在整个过程中，受洗的婴儿不仅是被动受洗，他也还完全不了解正在发生的事情。

相反，新约教导说，洗礼不是一个人被动地由其他人带给他的，而是他出于自我意志主动地接近的。²⁴⁹ 更具体地说，洗礼是一种人主动地宣告自己相信耶稣基督的方式。因此，不应为婴儿施洗，因为

²⁴⁹ 见 Jewett 1978: 63。换句话说，受洗是每个受洗者要遵行的一个命令。

婴儿无法宣告信仰。

具有讽刺意味的是，婴儿洗支持者查尔斯·贺智在他的《系统神学》一书中，他关于婴儿洗礼的第一句话就抓住了这一反对意见的实质。贺智写道：

这个问题的困难之处在于，从本质上讲洗礼涉及信仰宣告；因为基督命令人要以此方式在世人面前宣告相信他。但是婴儿没有能力如此宣告信仰；因此他们不是洗礼的适当对象。²⁵⁰

婴儿洗支持者杰弗里·布罗米利也意识到了这一难题。根据布罗米利的说法，如果将洗礼视为一种公开行为，即个人公开表达自己的悔改和相信，那么“显然，给婴儿进行洗礼是没有意义的”²⁵¹。布罗米利继续说：

无论他们的圣约地位如何，他们都无法做出有意识的个人决定或个人性的信仰宣告。因此，洗礼对他们没有任何意义，或者说起不到任何作用。实际上，当他们长大一点时，

²⁵⁰ Hodge 1993: 3:546.

²⁵¹ Bromiley 1979: 30.

这甚至可能使他们误以为他们不再需要个人性的悔改和宣信。因此，应该等到他们归信并宣告个人委身基督的时候再给他们施洗，到那时，洗礼才具有适当的意义并达到其真正的目的。²⁵²

这个难题是实质性的:由于洗礼的目的就包括信仰宣告，因此，既然婴儿不能宣告信仰，那怎么可以给婴儿施洗呢？

婴儿洗支持者的回应

婴儿洗支持者对这一难题的回应是，否认洗礼是个人对基督信仰的一种表达。更具体地说，婴儿洗支持者教导说洗礼是神恩典应许的一个记号，而不是信徒信仰的记号：

洗礼是神的作为，不是人的作为。这并不是信徒委身神的记号（如果这样，就需要先有信心和悔改），而是神应许的记号和印记，为要拯救所有因为不拒绝信靠基督而接受洗礼的人。²⁵³

²⁵² Bromiley 1979: 30. 当然，布罗米利只是在说明浸信会的立场，而不是肯定这个立场。

²⁵³ *Modern Reformation* 1997: 32.

婴儿洗支持者罗伯特·布斯也认为存在同样的区别：

浸信会信徒与改革宗婴儿洗支持者之间的一个区别是，前者认为洗礼是个体信徒的主观见证，即他的信仰宣告，是“基督徒的宣告徽章”。圣经指出，圣约是由神按着他的主权发起的，不是由人发起；因此，圣约的记号和印记是属神的，而不是信徒的。这是神的信息（记号），而不是人的信息。²⁵⁴

布斯在其他地方写道：

洗礼不是人的见证，而是神的见证，这一点极其重要。洗礼不是为了要见证受洗的人自己悔改并相信了。实际上，洗礼不是我们所做的任何事情记号的记号。这是神在我们身上的作为的记号，就是他借着恩典的圣约，拯救他所拣选的百姓。²⁵⁵

这种区别在婴儿洗支持者的思想中意义重大。根据斯科特·克拉

²⁵⁴ Booth 1995: 112.

²⁵⁵ Booth 1995: 114；重点为原文所有。用布罗米利（1979: 32）的话来说：“洗礼主要不是与我们所做的事情、我们的信心，或者我们信心的决定或宣认有关，而与为我们所做的事情，与我们信心的对象有关。”

克的说法，浸信会者立场在几个关键领域偏离了圣经教导。

说洗礼主要是人的信心的一种表达，是误解了信心、救恩和神恩典的记号。洗礼是神的记号，都通过教会施行在婴儿或是成人身上。这是关于神的作为的记号。洗礼主要不是人的信心的记号。洗礼是神恩典的记号（和印记）。²⁵⁶

因此，按照婴儿洗支持者的教导，洗礼不是信徒向神和向众人公开承认自己相信基督的方式。这是神向人说话的方式，借此宣告他救赎的恩典作为，并应许要拯救所有悔改并相信救主的人。因此，即使洗礼这个仪式旨在表达信徒的信仰，且对于婴儿来说都是不合适的，但婴儿洗支持者还是否认这是洗礼的意义。正如布罗米利所说：

我们从哪里得知这是洗礼的意义和目的？我们在哪些经文中读到，当成年人归信者宣告信仰而受洗时，他们受洗主要是为了这个信仰宣告，或是作为他们个人主动地决定相信基督的记号？我们在哪里可以找到洗礼是顺服的第一步，

²⁵⁶ Clark 2005. 根据布罗米利（1979: 36-37, 88）的说法，将洗礼视为个人信仰的一种表达是扭曲的、自我中心的和以人为本的；这种观点是荣耀人而不是荣耀神，因此就把福音本末倒置了。

或是成为门徒的宣誓？²⁵⁷

圣经关于洗礼的教导

圣经教导说洗礼是人归信的记号。从神的角度来看，它象征着属于归信者的各种属灵的福分：罪得洗净，与基督联合，归入基督的身体。²⁵⁸ 然而，从人的角度来看，洗礼代表着人对福音的回应，是在归信时发生的。

²⁵⁷ Bromiley 1979: 31. 根据布罗米利（1979: 106）的说法，“还没有找到任何证据来支持这个想法，即洗礼是受洗者的作为的记号、见证和表达，即使那个受洗者是成年人，并按所要求的宣告了信仰。当然，信仰宣告应被视为是[成人受洗]的先决条件，但并不是在这记号中，或是借着这个记号所显明标记的事情。”

²⁵⁸ 尽管大多数浸信会者和婴儿洗支持者都同意，洗礼象征着信徒与基督的联合（罗 6:3-7；加 3:27），但如何看待这种象征，他们的理解却大相径庭。根据浸信会者的理解，水的洗礼象征着受洗的人与基督联合。相反，大多数婴儿洗支持者把洗礼视为信徒与基督联合的一般性标志，而不是受洗者个人与基督联合的具体见证。另一方面，一些婴儿洗支持者有时似乎肯定受洗的婴儿确实与基督联合了。例如，根据婴儿洗支持者约翰·慕理（1980: 87）的说法，“洗礼显明与基督的联合，以及成为他身体中的一员。对于成人和婴儿，这都是一样的。因此……对婴儿来说，洗礼的意义和它对成年人的一样，即它是神对他们与基督联合的见证，也是对这一伟大真理的从神而来的证明和鉴定。”（重点为本文所加；亦见《威斯敏斯特信仰告白》28.1）如果将洗礼视为是神对婴儿与基督的个体性联合的见证，那么这意味着婴儿洗支持者认为受洗的婴儿是已经重生了。根据沃尔特·查纳瑞（n. d. 9-10）的说法，婴儿洗支持者陷入了两难的境地：“要么他们必须篡改洗礼的定义，好使它不完全代表与基督的个体性属灵联合，但圣经显然是这样教导的；要么他们不得不教导婴儿已经得救或者可以假定他们已重生。”

婴儿洗支持者观点的一个主要弱点是，它强调神的角度，从而实际上把人排除在外。婴儿洗支持者着重教导洗礼见证了神的恩典、应许和救赎的作为，因此他们在很大程度上忽略了洗礼是受洗者所作的²⁵⁹ 一个见证。因为忽略洗礼的这一方面，尽管婴儿不能作任何见证，但婴儿洗支持者还是为婴儿受洗开了绿灯。这与新约所显明的洗礼的意义背道而驰。

福音书中的洗礼

新约中的洗礼始于施洗约翰。根据福音书，约翰不仅命令犹太人要因即将来临的弥赛亚而悔改（太 3:2-3），而且还宣讲“悔改的洗礼，使罪得赦”（可 1:4；路 3:3）。这意味着犹太人要回应约翰的信息而悔改，并借着水的洗礼公开地宣告悔改。²⁶⁰ 这样，悔改是对即将来临

²⁵⁹ 正因如此，本章将重点放在洗礼的这一特定方面，而不是试图提出对洗礼的重要意义的全面性理解。

²⁶⁰ 根据华莱士（1996: 80）的观点，“悔改的洗礼”中的“悔改的”这个所有格形式应被理解为描述性的所有格，指“某种程度上与悔改有关的洗礼”。在马太福音 3:11 中，约翰说：“我是用水给你们施洗，叫你们悔改。”在这节经文中，翻译为“叫”（for，希腊文为 *eis*）的介词带有“就……而言”或“关于”的意思（Wallace 1996: 369; BDAG: 291）。犹太人在受洗时认罪，这一事实表明了洗礼与悔改之间关系的真正本质（太 3:6；可 1:5）。这清楚显明了这种关系，即洗礼就是公开地宣告悔改。因此，“悔改的洗礼，使罪得赦”的意思是约翰的洗礼是内在悔改的外在表达，这种悔改的结果是罪得赦免（见 Dunn 1970: 15）。

的基督的信息的内在回应，而这种悔改的外在表现是洗礼，并特别由约翰施洗。²⁶¹

约翰的洗礼似乎起源于 1 世纪犹太教对外邦归信者的入教洗礼，虽然这很难成为人人都接受的理论。²⁶² 正如安德烈亚斯·柯斯坦柏格（Andreas Köstenberger）所解释的那样，这是让犹太人心中不安的事情：

在公元 1 世纪存在各种形式的洗礼和洁净仪式，最引人注意的是外邦归信者的入教洗礼，这标志着一个外邦人皈依犹太教。外邦人被认为是不洁的，因此需要一种像洗礼这样的外在形式，进行仪式性洁净。然而，约翰不是为外邦人施洗，而是为他的犹太同胞施洗。约翰提议包括犹太人在内的所有人都必须受洗，这对持守犹太观念的人来说是一种冒

²⁶¹ 正如邓恩（1970: 14-15）所写，“约翰的洗礼是悔改具体而必要的表达”。

²⁶² 不确定性的部分原因涉及归信犹太教的外邦人的洗从什么时候开始存在，以及它是否在约翰的洗礼之前就存在了。有关它确实在约翰受洗之前存在的证据，见 Keener 2003: 1:445-47。相反，其他人则认为，约翰的洗礼背景情况可以在库姆兰会社的洁净仪式中找到，“在那里，洗礼既被视为是一种完成必要清洁的仪式，又是悔改的记号”（Dockery 1992: 57）。无论哪种背景都支持这种观点，即约翰的洗礼表示了人的悔改。

犯，因为这忽略了他们作为神选民的特殊地位。²⁶³

犹太人相信他们是亚伯拉罕的肉身后裔，因此自然有着与神充分密切的关系（太 3:9；路 3:8）；与此相反，约翰坚持认为每个人必须有个人和个体性的信心和悔改（太 3:1-10；可 1:2-5；路 3:3-14），²⁶⁴而表达这种信心和悔改的方式就是通过洗礼。

因此，根据新约圣经，约翰的洗礼“涉及受洗者的合作，因为他不主动前来就不可能有洗礼，而只有那些真心诚意地宣告“转向主”的人才能受洗。”²⁶⁵ 这——与约翰强调悔改（而不是人的血统）作为受洗的先决条件（太 3:9-10）相结合——排除了婴儿是约翰洗礼对象的可能性。²⁶⁶ 这并没有解决婴儿洗礼的问题，但这是朝着这个方向

²⁶³ Köstenberger, 2004: 63-64. 正如戴尔（Dyer 2000: 10）所写的那样，“亚伯拉罕的子孙自视为圣洁的‘神百姓’，约翰通过要求他们洗礼，证实了他们在属灵方面实际上并不比外邦人更好，虽然他们多年来要求外邦归信者接受洗礼。”

²⁶⁴ Carson 1991: 145-46. 根据多克里（Dockery 1992: 57）的说法，“约翰呼吁那些生而为犹太人的人接受一次性的洗礼，这是前所未有的事情。他坚持认为，人的血统不足以保证他与神的关系。这新的委身在洗礼中被庄严地表达出来，人们隆重庆祝这新的委身。”

²⁶⁵ Beasley-Murray 1962: 43.

²⁶⁶ 用朱厄特（1978: 67）的话说：“人们怎么能认为约翰是传悔改的洗礼（可 1:4），而同时又为没有悔改能力的婴儿施洗呢？约翰警告法利赛人不要说：“有亚伯拉罕为我们的祖宗”。那么，人又怎么能认为他因为婴儿父母的缘故，为婴儿施洗呢？”

迈出的重要一步。让我解释一下其中的原因。

就像他的整个事工一样，约翰的洗礼也明显指向基督。²⁶⁷ 其目标不仅仅是让犹太人为即将来临的弥赛亚做好准备，而且最终要将他们领向弥赛亚自己（约 1:19-37, 3:26-30）。当这发生了并且约翰的一位门徒也成为基督的直接门徒时（约 1:35-37），这个人再次受洗，这次是奉耶稣的名受洗（徒 19:1-5；参约 4:1-2）。

在约翰福音 4:1-2 中可以清楚地看到，在约翰的洗礼与他希望引导人去接受的洗礼之间存在着根本的连续性：

主知道法利赛人听见他收门徒，施洗，比约翰还多（其实不是耶稣亲自施洗，乃是他的门徒施洗），他就离了犹太，又往加利利去。（约 4:1-3）

根据这段经文，收门徒与让他们接受水的洗礼之间存在着直接的联系。²⁶⁸ 这里表明，一个人成为某人的门徒，他的洗礼也是由后者施行的。²⁶⁹ 那些受了约翰洗礼的人成了约翰的门徒，那些受了耶稣

²⁶⁷ Köstenberger 2006: 30.

²⁶⁸ Auerbeck 1981: 283, 286.

²⁶⁹ Auerbeck 1981: 284.

洗礼的人（即使他自己没有实际施洗）也成为了耶稣的门徒。通过这种方式，当一个人成为约翰或耶稣的门徒时，洗礼就是对他们追随约翰或耶稣的外在表达。²⁷⁰ 由于这个原因，施洗约翰或耶稣当时事工时期的门徒肯定都没有为婴儿施洗，因为要成为约翰或耶稣的门徒，都需要有目标明确的、意志上的委身，成为门徒来跟随那个人，而婴儿根本没有做出这种委身的能力。

这个理解的意义重大。当耶稣在他世上的事工结束时劝诫他的门徒，要为万民施洗时（太 28:18-20），这一命令最明显和直接的先例不是旧约圣经中的割礼，而是在福音书中的洗礼，特别是约翰的洗礼，以及耶稣的门徒们所施行的洗礼（约 4:1-2）。²⁷¹ 因此，正如保罗·朱厄特所说：

²⁷⁰ 在论证约翰福音 4:1-2 的两次洗礼之间的非连续性时，婴儿洗支持者但以理·多瑞奥尼（Daniel Doriani 2003: 35）声称，耶稣的门徒只是在基督地上的传道事工初期短暂地模仿了约翰的洗礼，然后就停止了这种做法。为了证明这一点，多瑞奥尼指出，只有约翰福音提到了这些洗礼，但对观福音书都没有提及。由于约翰福音书记载了耶稣早期的事工部分，是对观福音没有涉及的，所以多瑞奥尼（2003: 35）断言，“耶稣的追随者很可能不久就停止了这种做法。”问题在于，这是诉诸沉默（argument from silence）的论证。对观福音书没有记载基督的门徒为新信徒施洗，这一事实很难证明他们没有积极地这样做。事实上，很难解释为什么他们在开始施洗后会停止这种实践。我们根本没有充分的理由，来怀疑在基督整个传道事工过程中直到他的死，耶稣的门徒都为他的新门徒施洗。

²⁷¹ 这样，“就像约翰是耶稣的先锋一样，他的洗礼就是基督教的洗礼的先驱”（Dockery 1992: 56）。

如果约翰没有为婴儿施洗，而耶稣和（或许）他的门徒受了约翰的洗礼，并且按着他的做法他们也为其他人施洗（约 3:22-4:3），那么就很难想象，五旬节的时候门徒们开始做一些在约翰的洗礼中没有先例的事情。²⁷²

正如安德烈亚斯·柯斯坦柏格所指出的那样：“如果（有些时候有人如此宣称）犹太人因为洗礼类似于割礼而倾向于为婴儿施洗，那么，在福音书所记录的耶稣教导中没有任何地方提到婴儿洗礼，这是很值得注意的（事实上，非常惊人的）。²⁷³

先例在这里非常重要。当耶稣在马太福音第 28 章中命令要为人施洗的时候，他并不是设立了某些全新的事情。相反，他命令门徒们继续做他们已经实践了两年多的事情：洗礼，并将其作为新信徒们宣告相信基督的一种方式。²⁷⁴ 因此，当十一个门徒接到命令，要万民做耶稣的门徒，并为他们施洗时，他们自然想到的不是创世记第 17 章中记载的作为圣约标志的割礼（如婴儿洗支持者所说），而是在耶稣地上事工阶段他们为新信徒施行的洗礼。虽然在耶稣钉十字架之前

²⁷² Jewett 1978: 66.

²⁷³ Köstenberger 2006: 33.

²⁷⁴ 因此，邓恩（1970: 99）正确地将五旬节后的洗礼描述为延续和调整了约翰洗礼实践的洗礼。

宣告信仰与之后宣告信仰之间肯定存在差异，²⁷⁵ 但在这两种情况下，洗礼都是悔改的罪人宣告委身耶稣基督的方式。在耶稣地上的事工结束时，这一点变得更加清楚了。

马太福音 28:18-20 中的洗礼

耶稣升天之前，他来到门徒面前说：

天上地下所有的权柄都赐给我了。所以，你们要去，使万民作我的门徒，奉父、子、圣灵的名给他们施洗。凡我所吩咐你们的，都教训他们遵守，我就常与你们同在，直到世界的末了。”（太 28:18-20）

人们常常引用这段话作为证据，证明洗礼是人成为基督徒后的第

²⁷⁵ 两种信仰宣告之间的区别类似于在基督地上事工期间对基督的信心与在基督复活后对他的信心之间的区别。在十字架之后，信徒对基督的位格和事工的理解比以前更加完整，但是信徒的信心和它在救恩中发挥的作用是相同的。换句话说，由于启示的发展，信心的对象可能会更充实，但信心的实质并没有改变。与此类似，无论是在复活之前还是之后，信徒的洗礼都是一样的，即它仍然是信徒公开表达悔改认罪和作为基督的门徒跟随他的方式。这种连续性可以从以下事实中看出：在基督地上事工期间受洗成为门徒的那些人不必在五旬节重新受洗。

一个顺服行为，从某种意义上说确实是这样。²⁷⁶ 但问题是，这种描述容易模糊洗礼与其他基督徒顺服行为之间的区别，而在这段经文清楚地划出了这一区别界限。正如杰克·科特雷尔所说，“大使命的措辞表明，洗礼在使人成为门徒的过程中具有独特的重要性。”²⁷⁷ 更具体地说，只有洗礼作为有别于“凡我所吩咐你们的”事项被单独提及。科特雷尔说：

这里明确的含义是，洗礼不应该被归入基督徒善行的范畴内。它的含义不同于基督徒应该有的任何顺服行为，并且其重要性远远超过所有这些行为。²⁷⁸

这种重要性可以从经文的语法结构中看出来。尽管它在大多数英文译本中有些模糊，但马太福音 28:19-20 仅包含一个命令式动词：“使……作门徒”的命令——和三个修饰这一命令的分词：“去”，“施洗”和“教训”。²⁷⁹ 经文的语法表明，“去”这一分词是使人成为门

²⁷⁶ 同时，不幸的现实是，洗礼很少是新信徒的“第一个顺服行为”。更为普遍的情况是，信徒在归信后很多年才受洗，这是新约圣经中没有出现的情况。

²⁷⁷ Cottrell 1989: 12.

²⁷⁸ Cottrell 1989: 12.

²⁷⁹ 许多圣经版本都将分词“去”当作命令词翻译，并用连词“和”把它跟“使……作门徒”这个命令联系起来（正如，“去，使……作门徒”），尽管这个连词实际上并没有出现在希腊文原文中。

徒的先决条件，而“施洗”和“教训”是使人成为门徒的方式。²⁸⁰ 换种说法，耶稣的意思是：“要出去，借着洗礼并教训他们听从我所吩咐的一切，使万民成为门徒。”

这项劝诫的前提是，教会要向不信的万民宣讲福音，并呼吁他们悔改。²⁸¹ 一个人听到福音之后，他最初的悔改和作为基督门徒跟随他的委身心志就通过水的洗礼得以表达出来。而在一生竭力顺服基督诫命的过程中，这样的委身得以实现。这样，洗礼就被看作是成为门徒的起点，而被教导要顺服则被看作是跟随基督的持续过程。两者都是使人成为门徒必不可少的组成部分。²⁸²

这其中的涵义是显而易见的：如果洗礼是个人听到福音后，宣告他渴望成为基督的跟随者的外在方式，那么为婴儿施行洗礼就是完全不合适的，因为他们没有能力进行这种宣告。这本身反映了割礼和洗

²⁸⁰ Wallace 1996: 645; Cottrell 1989: 12.

²⁸¹ 在路加福音 24:46-47 这个平行记载中，我们可以清楚地看到这一传扬福音的劝诫，耶稣在这段经文中阐明了福音的核心真理（基督死了，从死里复活了）、人对福音的必要回应（悔改），以及由此产生的拯救（罪得赦免）。根据路加福音 24:47，这一信息要“奉他的名传……从耶路撒冷起直传到万邦。”

²⁸² 相同的两个组成部分可以在马可福音 8:34 中看到；耶稣说：“若有人要跟从我，就当舍己，背起他的十字架，来跟从我。”希腊语动词“舍（否认）”和“背起”是不定过去式，是指当一个人成为基督的门徒时发生的事情；相反，动词“跟从”是现在式，指作为基督的门徒顺服他的持续过程。

礼之间存在的非连续性。正如朱厄特所说：

当割礼被设立为圣约的记号时……亚伯拉罕被指示对所有在家中生或他花钱买来的人施行割礼。但是当耶稣命令他的门徒施洗时，只有那些通过福音传道成为了门徒的人才能领受那记号。因此，在使徒行传中，当使徒们出去传道时，那些听到福音并以向神悔改和相信耶稣基督来回应的人（徒 20:21）就受了洗礼，因此成为了基督的门徒。²⁸³

教会当然有可能为婴儿施洗，并期待这婴儿有一天会成为基督的门徒，但这背离了马太福音 28:18-20 中所命令的。

支持婴儿洗礼的人当然不会这样看。相反，他们声称马太福音 28:19 中的门徒“并不仅限于有自我意识的门徒”²⁸⁴，因此可能包括信徒的婴儿。正如婴儿洗支持者罗伯特·布斯所说的：

作为信神的父母，从孩子出生起，我们就在许多事情上教导他们基督教信仰，使他们成为门徒。每次我们教导他们，每次带他们去教堂去接受教导时，我们都在使他们成为门徒

²⁸³ Jewett 1978: 172.

²⁸⁴ Strawbridge 2006b.

或学生。²⁸⁵

因此，按照婴儿洗支持者的观点，虽然洗礼与门徒身份有着明显的联系，但这并不意味着，受洗的人必需已经做出了成为门徒的选择或承诺。²⁸⁶ 因为当一个婴儿出生在基督教家庭中，并从那时起被教导遵行基督的命令，他就因着所受的训练成为了门徒。这样，门徒就不一定是一个决定跟随耶稣的人，而可能是某个由父母塑造成门徒的人，因为他父母委身要成为忠心的父母。

相比之下，新约圣经从没有描绘过这样成为门徒的人，即某个人为另一个人做出成为门徒的决定。相反，耶稣说，一个想要成为他门徒的人必须考虑这种委身的代价（路 14:26-35）。他必须舍己，背起十字架，跟随基督（可 8:34）。这些教导构成了耶稣命令使万民成为门徒的背景。此外，“奉父、子、圣灵的名施洗”这一点表明，受洗的人是在向圣经启示的三位一体的神决志。²⁸⁷ 简而言之，一个人通过他自己的意愿——当他为自己的罪悔改并相信基督时——成为门

²⁸⁵ Booth 1995: 161.

²⁸⁶ Booth 2003: 106.

²⁸⁷ Dockery 1992: 58.

徒，而不是靠父母的意愿。²⁸⁸

“门徒”一词的含义进一步支持了这一观点。弗雷德·马龙指出，“在新约中，每次使用“门徒”一词都是指对某位老师的自知的、有意识的追随者。”²⁸⁹ 因此，有人认为马太福音 28:19 中的门徒“不局限于有自我意识的门徒”，这背离了“门徒”一词在福音书与使徒行传中 261 次被用到时的一致含义。

耶稣自己说，门徒的特征是舍己（路 9:23，14:26），对基督的委身（路 14:26-35），对其他信徒的爱（约 13:35），以及属灵的果子（约 15:8）。因此，证明一个人是门徒的证据，并不是他在别人那里接受教导，就像婴儿被他的父母教导。这种证据是，跟随主耶稣基督这种个体性的委身，而这种委身是在人生命中活出来的。毕竟，那就是门徒之为门徒的意义——一个跟随基督的人。

总结一下：

耶稣命令他的跟随者，要使万民成为门徒，为他们施洗，

²⁸⁸ 我使用“意愿”（volition）一词是从人的角度来谈悔改归信，并非要否认神在救恩中的主权。我作为本书作者完全相信恩典教义，它和被称为“加尔文主义”的神学体系通常所阐述的恩典教义一致。

²⁸⁹ Malone 2005: 67.

并教导他们；这命令包含的明确前提是，受洗和受教者有足够的年龄和成熟度，可以有意识地选择接受洗礼，并接受基督信仰的基本教导。²⁹⁰

这排除了婴儿洗礼的做法。

使徒行传 2:38 中的洗礼

使徒在受命要通过施洗和教导使万民成为门徒之后不久，他们就开始执行这一任务。在使徒行传第 2 章中，彼得在五旬节那天向聚集在他面前的犹太人宣讲死和复活的信息，他讲道的结尾令人震惊，他这样宣称：“你们钉在十字架上的这位耶稣，神已经立他为主、为基督了”（第 36 节）。他的听众感到扎心，向彼得和其他使徒大声呼求：“弟兄们，我们当怎样行？”（第 37 节）。彼得回应他们说：

你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，叫你们的罪得赦，就必领受所赐的圣灵。（徒 2:38）

这节经文很难解释，因为它似乎表明水的洗礼是罪得赦免和领受所赐圣灵的前提。既然圣经清楚地教导说，人唯因单单相信基督、唯

²⁹⁰ Köstenberger 2006: 24.

靠恩典得救，彼得怎能暗示洗礼是得救的条件呢？福音派回答这个问题主要有三种方式。

“叫你们的罪得赦”这一短语中的“叫”（for）一词的希腊原文是介词 *eis*。使徒行传 2:38 难题的第一个可能的解决方法是，*eis* 表示因果关系，应该翻译为“因为”。²⁹¹ 根据这种观点，彼得劝犹太人受洗，因为他们的罪孽已被赦免：“你们各人要悔改，奉耶稣基督的名受洗，因为你们的罪已得赦。”²⁹²

尽管这种解释解决了表面上的神学难题，但我认为这不太可能，其原因有四个。首先，尽管有反对的意见，但在新约圣经或当时的圣经外文献中，很少或者根本没有把 *eis* 用在因果关系中的先例。²⁹³ 事实上，介词 *eis* 在新约里共出现了 1607 次，其中只有三次可能是表示

²⁹¹ 持这种观点有 Dana 和 Mantey 1927: 103-04; Mantey 1952a: 45-52; Mantey 1952b: 309-311; Criswell (1978: 96); Brooks and Winbery 1979: 60; 和 A. T. Robertson 1930: 3:35-36。

²⁹² 例如 A.T. 罗伯逊 (1930: 3:36) 写道：“我理解彼得是在敦促每一个已经回转（悔改）的人接受洗礼，并且要在他们已经罪得赦免的基础上，奉耶稣基督的名受洗。”（亦见 Compton 1999: 31-32）。一种常用的说明方式就是：有人“因谋杀而被通缉”（wanted for murder）。这样的人不是被通缉去谋杀，而是因为 他犯了谋杀罪才被通缉。在这种情况下，英语介词 “for” 具有因果含义。

²⁹³ BDAG:291; Wallace 1996: 369-71; Harris 1986: 1187; Marcus 1953: 44; Marcus 1952: 129-30.

因果关系，而这几处也是存疑的。²⁹⁴ 那么，从一开始，找到反对这种解释的证据就并不困难。

其次，介词 *eis* 的因果含义根本不适合使徒行传 2:38 的上下文。科特雷尔这样写道：

我们必须记得，彼得的宣称部分回答了犹太人的问题，即如何除去他们的罪责，特别是他们钉死基督的罪。他们特别问：“我们该怎么行”才能除去这种罪责？彼得给他们任何指示应该在这个背景中来理解，而今天我们也必须如此理解。当彼得告诉他们要悔改并 *eis* 他们的罪“得赦免”而受洗时，唯一真实的解读就是，洗礼是为了达到赦免这个**目的或目标**。这种含义实际上是上下文所要求的。²⁹⁵

科特雷尔这样进一步解释道，因为他们的罪已被赦免，他们因此被命令要受洗，这“与当时人们所预期和被要求的完全相反。关键点是犹太人的罪还没有得到赦免，他们在问：该怎么做才能得到这样的

²⁹⁴ 我相信可能是因果关系的三处用法在马太福音 3:11、马太福音 12:41 和路加福音 11:32（与太 12:41 平行）中，尽管该介词在这些经文中似乎更可能表示参考/涉及。

²⁹⁵ Cottrell 1989: 59.

赦免。”²⁹⁶

第三，使徒行传 2:38 中的洗礼与赦免之间的关联，跟悔改和赦免之间的关联一样。因此，如果悔改的目的是为了得到赦免，那么洗礼也是如此。²⁹⁷ 因此，如果这种因果关系的观点是正确的，那么彼得指示他的听众要悔改，因为他们已经被赦免了，这样的解经既不合理，也不符合圣经在其他地方的教导。

第四，在新约圣经中，另外四次用到短语“为了罪得赦免”时，介词 *eis* 似乎表示目的或结果，而不是原因（太 26:28；可 1:4；路 3:3，24:47）。²⁹⁸ 耶稣在路加福音 24:47 中使用这个短语和这个问题特别有关系，因为他告诉门徒，“要奉他的名传”、“悔改，*eis* 赦罪的道”、“从耶路撒冷起直传到万邦”。彼得在使徒行传第 2 章中的讲道，就是第一个宣讲悔改而罪得赦免的例子。

使徒行传 2:38 的第二种可能解释是，介词短语“叫你们的罪得赦”仅修饰了“要悔改”的命令，而没有修饰“要受洗”的命令。因

²⁹⁶ Cottrell 1989: 60.

²⁹⁷ Cottrell 1989: 60.

²⁹⁸ Compton 1999: 29. 另外，见介词 *eis* 在使徒行传 3:19 和 11:18 中的用法，它在那里也指目的或结果。

此，有人说，只有悔改是罪得赦免的先决条件，而洗礼随后发生。²⁹⁹

该观点的主要论据涉及使徒行传 2:38 中两个命令之间微妙的语法区别。“悔改”是第二人称复数命令式，而“受洗”的命令是第三人称单数命令式。因为介词短语“叫你们的罪得赦”中的代词“你们的”是第二人称复数形式（和“悔改”的命令一样），所以该短语被认为只涉及悔改而不是洗礼。³⁰⁰ 因此，按照这种观点，使徒行传 2:38 的意思是：“……要悔改 [叫你们的罪得赦]，你们每个 [已经悔改并得到赦免的人] 要奉耶稣基督的名受洗……”

尽管对使徒行传 2:38 的这种解释是可能的，但它的微妙性和牵强之处让它变得很不可能。³⁰¹ 正如罗伯特·斯坦（Robert Stein）所建议的那样，如果使徒彼得“想说明罪得赦免仅与悔改有关，他可能会说，‘为罪得赦免而悔改，并且还要奉耶稣基督的名受洗’，但他没有这样说。”³⁰² 事实上，

²⁹⁹ 有这些人持这个观点：Dyer 2000: 74-75；McIntyre 1996: 53-62；和 Toussaint 1983: 359。

³⁰⁰ 这样，使徒行传 2:38 中的第二条命令“（你们各人）奉耶稣基督的名受洗”就是附加说明性的。

³⁰¹ Wallace 1996: 370. 用卡内迪（Caneday 2006: 311）的话来说，使徒行传 2:38 的这种解读“笨拙而牵强，因此令人生疑。”

³⁰² Stein 2006:50.

彼得命令中的措辞倒是让赦免与洗礼的联系比赦免与悔改的联系更为紧密，因为“为罪得赦”这个表达与动词“悔改”之间被“你们各人要……奉耶稣基督的名受洗”隔开了（希腊原文是九个单词）。³⁰³

此外，最靠近“你们的罪”这个短语中的复数代词“你们的”的先行词不是“要悔改”这个命令中所隐含的复数主语，而是修饰第二条命令的主语：你们各人（复数）都要……受洗……为你们（复数）罪得赦免。”³⁰⁴ 彼得之所以把动词改为第三人称单数，是因为他要借此强调他的命令是针对每一个单个的听众；这样理解更合适。实际上，有证据表明，把第三人称单数命令式与第二人称复数命令式结合使用是一种常用的习语，它使讲话者能够“向一群人说话时，也对其中的每个成员讲话。”³⁰⁵ 这种构造使彼得可以向他的听众强调说，他们中的每个人无一例外地应该遵行受洗的命令。³⁰⁶

然而，使徒行传 2:38 有第三种可能的解释。说到底，最简单的做法就是以字面意思来理解彼得的话：如果参加五旬节的犹太人要想

³⁰³ Stein 2006: 50. 正如斯坦（2006: 50）所补充的那样，“尽管事实上希腊原文的句子构成确实比英语译文要流畅得多，但这并不是完全无关的。”

³⁰⁴ Compton 1999: 26.

³⁰⁵ Osburn 1983: 83.

³⁰⁶ Osburn 1983: 83-84.

被赦免并得到应许的圣灵，那么他们必须为他们的罪悔改，并奉耶稣的名受洗。³⁰⁷ 这样，介词短语“叫你们的罪得赦”既修饰“要悔改”这个命令，又修饰了“要受洗”这个命令，而介词短语“叫”(*eis*)表示悔改和接受水的洗礼³⁰⁸的目的（或结果）³⁰⁹。

³⁰⁷ 我们不应该因为使徒行传 2:38 没有提到“要相信”的命令而感到困扰，因为圣经教导说，信心和悔改是对福音“拯救性回应”的密不可分的两个方面。使徒行传——与新约中的其他地方一样——有时只提到悔改（2:38, 3:19, 5:31, 17:30, 26:20），有时只有信心（4:4, 10:43, 13:48, 14:1, 16:31）。但是不管某段经文强调哪一个，其中一个的存在都意味着另一个的存在，因为罪人不相信就无法悔改，不悔改就无法相信。使徒行传 20:21 反映了这一点，使徒保罗说他曾“对犹太人和希腊人证明当向神悔改，信靠我主耶稣基督”。在希腊原文中，“悔改”(*metanoia*)和“信心”(*pistis*)通过连词“和”(*kai*)连接，并且定冠词仅位于第一个名词之前。仅使用一个冠词来修饰两个名词表明了“悔改”和“信仰”是一个整体。正如华莱士所言：“有证据表明，在路加的用法中，得救的信心包括悔改。在那些只说到信心的经文中，作者似乎采用了某种“神学缩略式”：路加将悔改设想为[信心]这一整体行为的初始行动。因此，对于路加来说，归信不是一个包括两个步骤的过程，而是一步到位的，即信心——但是这种信心包括悔改。”（Wallace 1996: 289；重点为原文所有）。信心与悔改之间这种不可分割的联系也反映在使徒行传对归信的描述中：彼得劝诫尼哥底母和外邦人要“相信”（徒 10:43），后来圣经将他们描述为“悔改”了（徒 11:18）；保罗又劝诫雅典人“要悔改”（徒 17:30），后来据说其中一些人“相信了”（徒 17:34）。

³⁰⁸ 尽管有时人们使用的术语有所区别，但第三种观点与下列作者所表达的基本立场一致：Averbeck 1981: 285-92；Stein 2006: 35-66；Stein 1998: 6-17；Caneday 2006: 309-14；Kaiser, Davids, Bruce 和 Brauch 1996: 514-15；Bruce 1988: 69-71；Longenecker 1981: 283-85；Longenecker 1981: 283-85，Beasley-Murray 1962: 100-04, 107-08, 120-22；以及 Dunn 1970: 90-102。这种观点与使徒行传 2:14-38 的基本思路完全吻合：彼得向犹太人宣讲福音（14-36 节）；犹太人问如

然而，这使我们回到了最初的问题：根据明确的圣经教导——人得救唯因单单相信基督，唯靠恩典，彼得的话为什么会让人觉得洗礼是对福音的必要回应？

关键在于理解这一点：奉耶稣基督的名受洗就是公开宣告信靠基督并渴望成为门徒跟随他。因此，当彼得劝诫犹太人要受洗时，他是在命令他们表达他们对基督的信靠，而这信靠确实是对福音的必要回应。这样，受洗的命令既包括水的洗礼的实际行为，也包括它所象征的对基督的委身。³¹⁰ 那么，在使徒行传第 2 章的背景中，不愿受洗就显明了不愿意顺服福音而成为基督的门徒。因此，从这个意义上讲，犹太人必须受洗才能得到赦免，因为拒绝洗礼就是拒绝基督以及他所提供的拯救。³¹¹

何回应福音（37 节）；彼得说，他们必须悔改并受洗（38a 节）；彼得说，如果他们这样做，他们将被赦免并领受圣灵（38 节下）。

³⁰⁹ 两者之间的区别无关紧要。

³¹⁰ Wallace 1996: 370-71. 同时，邓恩（1970: 97-98）这样写道：“要是说水的洗礼能传达、赋予或实现罪得赦免，这是错误的。它可能象征着洁净，但人因为信心和悔改才得到赦免，而圣灵才能传达、赋予并实现……。[在徒 2:38]，‘彼得的基本和主要命令是悔改’。罪得赦免之所以能够被应许给[受洗的人]，单单因为人受洗是他悔改的行为和表达。

³¹¹ 想想马可福音第 10 章中那位年轻财主，他问耶稣为要获得永生必须做什么。耶稣告诉他：“你还缺少一件，去变卖你所有的分给穷人，就必有财宝在天上，你还要来跟从我”（可 10:21）。这就提出了一个问题：放弃所有财产是归

在整本使徒行传中，相信基督和奉他的名受洗是紧密关联在一起的。正如理查德·阿韦贝克（Richard Averbeck）所写的，早期的教会

无法想象，一个真正的基督徒会不愿意〔通过洗礼〕表达对我们主的委身。那不是听到福音的人拥有的选项。他要么信靠基督并受洗，知道这在委身和生命样式上意味着什么，要么就拒绝真理。³¹²

马可福音 16:16 清楚地反映了这点，尽管这段经文的依据有点争议：“信而受洗的必然得救，不信的必被定罪。”有些人对这节经文提出了这样的问题：但是那些相信却没有受洗的人会怎么样呢？答案是，新约圣经里完全没有未受洗的信徒这样的观念；人们甚至根本没有考虑过它存在的可能性。在新约圣经中，一个人没有受洗只会是出于两种原因之一：（a）他不想成为基督徒，或者（b）他相信基督，但实际条件让他无法受洗。³¹³ 事实上，在使徒行传中最直接能够找到的未受洗信徒的例子是埃塞俄比亚的太监，因为他们无法立即找

信的先决条件吗？不会。但是耶稣知道，这个人心中的主要偶像是物质主义：他对自己财产的爱使他无法跟随基督。因此，耶稣劝勉他变卖所有财产，就是在命令他悔改认自己的罪，而悔改是得救的条件。如此，耶稣呼吁外在的回应，来表明内在的现实，就像彼得在使徒行传第 2 章中所做的一样，劝告犹太人受洗，这是他们内在悔改和委身基督的外在表现。

³¹² Averbeck 1981: 288.

³¹³ Stein 1998: 14.

到水（徒 8:26-40）。

斯坦这样解释说：

一般来说，一个人在新约中不能归信基督教却不受洗。当 1 世纪的人听到“悔改并受洗”或“相信主耶稣并受洗”时，他们都不会想：“我能否只做第一件事，不做第二件事吗？”没人在经历归信时会带着这样的疑问，即洗礼是否是成为基督徒的必要条件，因为使徒的讲道表明他们必须受洗。因此，拒绝洗礼就是拒绝神为归信所做的安排！³¹⁴

因此，洗礼是相信主耶稣基督的一个必要的表达，“没有洗礼就不能说他们是真正地‘相信了’。”³¹⁵ 没有信心的洗礼是没有意义的，而没有洗礼的信心是无法想象的——这甚至不是一种选项。³¹⁶

正因如此，对使徒行传第 2 章中的犹太人而言，为了得到拯救洗礼是否是必要的？是也不是。是，因为洗礼是回应福音的一种必要的

³¹⁴ Stein 1998: 15; 亦见 Beasley-Murray 1962: 296-98。

³¹⁵ Dunn 1970: 96. 虽然把洗礼看作信心的“必要”表达会让一些人感到不安；那剩下的选择是将它看作信心的一种“可选”表达，而神所吩咐的永远不能够被认为是可选的。

³¹⁶ 正如邓恩（1970: 228）所写，“信心要求洗礼为其表达；洗礼要求信心为其有效性。”

信心表达；而不是，因为洗礼行为本身没有拯救人的能力。

我们可以在罗 10:9-10 中找到了一个有用的类比。在这段经文中，使徒保罗写道，人必须口里承认耶稣是主才能得救：

你若口里认耶稣为主，心里信神叫他从死里复活，就必得救。因为人心里相信，就可以称义；口里承认，就可以得救。（罗 10:9-10）

从某种意义上说，我们在这里面临着与使徒行传 2:38 中相同的初始性困难：至少直白的经文解读似乎表明，人们必须以某种外部行为来回应福音才能得救。但是，根据罗马书第 10 章，一个人只要实际地动动嘴唇就足以让他得救吗？是也不是。是，因为这是回应福音的一种必要的信心表达，而不是，因为身体的行为本身没有拯救人的能力。就在使徒行传 2:38 中的洗礼而言，F. F. 布鲁斯这样写道：“接受圣灵是有条件的，但这条件不在于洗礼本身，而是在于表达悔改的洗礼。”³¹⁷

为了说明这一点，假设五旬节那天有这样三个人站在人群中。为

³¹⁷ Bruce 1988: 70.

了回应彼得要人悔改和受洗的劝诫，第一个人说：“我悔改，并相信基督”，并且他也确实如此。这样他排队，受了洗。这个人被赦免，并得到了圣灵的恩赐。第二个人说：“我悔改，并相信基督”，并且他也确实如此。然而，当他排队准备受洗时，他心脏病发作并死亡。这个人被赦免了吗？他死前是否得到了圣灵的恩赐？是的，绝对如此，因为悔改归信归根结底是一个关乎内心的事情。³¹⁸ 他真正悔改并相信了，因此他得到了真正的赦免。但是第三个人说：“我悔改，并相信基督”；然而当轮到他受洗的时候，他拒绝公开宣告相信基督。这个人被赦免了吗？这个人有没有得到圣灵的恩赐呢？没有，因为他拒绝奉耶稣的名受洗，这表明了他内心没有悔改，他不愿意相信基督并成为他的门徒。拒绝洗礼就是拒绝基督。

回到婴儿洗礼的问题，因为婴儿不能遵行受洗的命令来表达他对基督的相信和追随，所以婴儿接受洗礼是不合适的。符合圣经的理解是，洗礼不仅**指向**信仰宣告，洗礼就是信仰宣告，而只有那些主动地宣告信心的人才配得接受水的洗礼。

³¹⁸ 因为在我们生活的文化中，从信主到受洗，中间通常隔了一段时间，所以有必要清楚地说明，得救的恩赐是在一个人悔改并相信的那一刻，而不是在受洗的那一刻得到的。在使徒行传 10:44-48 中，这一点尤其清楚明显。在那段经文中，哥尼流和其他外邦人在接受水的洗礼之前领受了圣灵，说方言，并用赞美的言语颂扬神。他们在受洗之前，显然已经借着圣灵而重生了。

在使徒行传第 2 章中，彼得的讲道之后发生的事情清楚地反映了这一点。使徒劝诫犹太人要悔改才得救（第 40 节）之后，“领受他话的人就受了洗”（第 41 节）。不是“领受他话的人和他们的儿女”，而是“领受他话的人”。换句话说，只有那些因福音而感到扎心并回应要悔改之命令的人才接受了使徒的洗礼。婴儿因为不能以悔改的心领受福音的话语，所以他们没有资格接受洗礼。

林前 1:13-15 中的洗礼

1 世纪的哥林多教会遭受各种问题的困扰，其中最主要的问题是教会分裂。教会成员结党追随某位老师，宣告他们拥护那人，并排挤其他人。一些人声称是保罗的门徒，其他人则是阿波罗的门徒，还有其他人追随彼得（林前 1:12，3:4）。这种派系斗争造成了在基督身体内部的嫉妒、争吵和纷争（林前 1:11，3:3）。

使徒保罗因这些分裂而感到悲伤，他斥责哥林多人，并劝诫他们要“一心一意，彼此相合”（林前 1:10）。为了敦促他们活出基督身体的合一，保罗随后在林前 1:13-15 中写道：

基督是分开的吗？保罗为你们钉了十字架吗？你们是奉保罗的名受了洗吗？我感谢神，除了基利司布并该犹以外，我没有给你们一个人施洗，免得有人说，你们是奉我

的名受洗。（林前 1:13-15）

尽管洗礼不是保罗在这段经文中想表达的核心内容，但他对洗礼的提及也有助于我们理解这个圣礼。更具体地说，它有助于我们准确地理解，在 1 世纪的教会中奉某人的名受洗的含义。

简而言之，奉某个人的名受洗就是宣告自己忠于那个人，并由此认定自己为那人的门徒。³¹⁹ 这就是为什么保罗提醒哥林多人，不仅他自己没有为许多人施洗，而且他们中也没有人奉他的名受洗。如果他们奉保罗的名受了洗，不管是由他或者其他人的施洗，那他们也许有充分的理由说自己是“属保罗的”：即他们是**他的**门徒，而不是阿波罗，或彼得，或其他人的门徒。³²⁰

这对奉一个人的名受洗这个现象的随口提及，表明了该洗礼模式作为宣告个人忠诚的一种方式是在哥林多信徒众所周知的。正因如此，

基督教洗礼应被理解是以委身为目标的。它不仅是新信徒宣告他已相信基督而得到永恒拯救的方式，也特别与悔改和门徒身份有关联。在使徒时代，受洗归入耶稣基督，就是

³¹⁹ Fee 1987: 61; Averbek 1981: 283-84; Dunn 1970: 117-18.

³²⁰ Fee 1987: 61; Averbek 1981: 287; Morris 1985: 41; Dunn 1970: 117.

委身于基督，以他为主和主人，并宣告人将忠心地遵循基督的门徒应该有的生活方式。³²¹

这对于正确理解早期教会的洗礼实践具有重要意义。在使徒行传中，有新的归信者奉耶稣基督的名受了洗（徒 2:38; 8:16; 10:48; 19:5）。正如阿韦贝克所说的那样：“实际上，新信徒，通过接受洗礼，宣告他自己是基督的门徒，并竭力按照符合这种宣告的方式去生活。”³²² 这样，奉基督的名受洗就是一项公开声明，宣告受洗的人正在将他的忠心转移到基督身上，并表达了对基督门徒生活的委身承诺。

这给婴儿洗礼带来了相当大的困难。当婴儿受洗时，他并没有宣告要忠于任何人。他完全不知道耶稣是谁，以及奉耶稣的名受洗意味着什么。毫无疑问，这种经历对他的父母和整个教会来说都是有意义的，但是婴儿绝对不是在宣告对基督的忠心或对跟随他作他门徒的渴望。正因如此，奉耶稣的名受洗对婴儿来说根本就不可能。

彼前 3:21 中的洗礼

正如詹姆斯·邓恩（James Dunn）所观察到的那样，彼得前书 3:21

³²¹ Averbeck 1981: 265.

³²² Averbeck 1981: 288.

所包含的内容最贴近新约定义洗礼的方式。³²³ 在这节经文中，使徒彼得写道：

这水所表明的洗礼，现在藉着耶稣基督复活也拯救你们。这洗礼本不在乎除掉肉体的污秽，只求在神面前有无亏的良心。（彼前 3:21）³²⁴

这节经文中最引人注目的部分是彼得的声明：“洗礼现在拯救你们。”不是神，不是基督，不是信心，而是**洗礼**。约翰·派博这样写道：“这段经文吓倒了许多浸信会信徒，因为它似乎接近罗马天主教的观念，即这一仪式本身可以拯救人……”³²⁵ 但如果我们更仔细阅读彼得前书 3:21，就会看到使徒并没有教导洗礼使人重生。

³²³ Dunn 1970: 145, 219. 因此，令人惊讶的是，彼得前书 3:21 在有关洗礼意义的讨论中没有得到更多的关注。例如，最近有两本有关该问题的书——支持婴儿洗的 *The Case for Covenantal Infant Baptism* (ed. Strawbridge) 和反对该洗礼的 *The Baptism of Disciples Alone* (Malone)——都仅简要地提及了彼得前书 3:21；即便如此，也仅提及洗礼的模式，而不是其意义。

³²⁴ 彼得在经文开头的話——“这水所表明的”——表明两者之间存在的某种类比关系：洪水如何拯救了挪亚和他的家人（20 节），以及现在的洗礼如何拯救了彼得的读者（21 节）。但难点在于，拯救挪亚一家的似乎是方舟，而不是水。虽然这很难成为人人都接受的理论，但是对应关系似乎是这样的：尽管洪水使恶人丧生，但同样的洪水却让挪亚一家脱离充满罪孽的世界，进入一个当时仅由敬拜耶和華的人组成的新世界，由此给挪亚一家人带来了救贖。那时，洪水作为审判拒绝了恶人，拯救了义人；洪水就这样救赎了挪亚一家人。

³²⁵ Piper 2002: 131.

彼得说洗礼能救人后，他用两个短语来定义洗礼，第一个是否定性的，然后是肯定性的。³²⁶ 彼得说，拯救信徒的不是肢体动作上的洗礼（“不在乎除掉肉体的污秽”），而是那象征了内心变化的洗礼（“在神面前……求”）。因此，彼得前书 3:21 的这一部分经文可以这样表达：“洗礼现在拯救你们——不是洗礼外在身体性的仪式本身，而是洗礼所代表的内在属灵现实。”³²⁷

韦恩·格鲁登这样指出：彼得的描述的前半部分“提防任何将拯救人的能力归结于实际仪式本身的‘魔术性’洗礼观点”。³²⁸ 毕竟，不是洗礼本身的外在行为能够拯救人，而是洗礼所表达出来的内心“向神的呼求”。我们显然不会考虑洗礼能够让人重生这种观点。

但是，要解释彼得的後半部分描述——“求（*eperotema*）在神面前有无亏的良心”，存在一些困难。这里的主要问题涉及希腊原文单词“*eperotema*”的含义。在这段经文的上下文中，*eperotema* 是指（a）人向神作出的**保证或承诺**，还是（b）向神的**呼吁或祷告**？根据对这个问题的回答，彼得对洗礼的描述会是指“向神保证要保持无亏的良

³²⁶ 很明显，彼得用这两个短语来定义洗礼，因为（原文中的——译注）名词“除掉”和“求”是与名词“洗礼”并列使用的。

³²⁷ Grudem 1996: 163; 参见 Hiebert 1992: 248。

³²⁸ Grudem 1996: 163.

心”或“向神呼求以得到无亏的良心”。³²⁹

第一种观点认为 *eperotema* 的意思是“保证”(pledge)或“承诺”(promise)，认为这短语侧重于表达受洗的人内心向神做出的承诺。这个观点的意思是，受洗的人承诺为神的荣耀而活，并通过受洗来表达这一保证。第二种观点认为 *eperotema* 的意思是“呼求”(appeal)，即洗礼代表了一个人请求神来洗净他的良心并赦免他的罪。

尽管这个问题不容易解决，但我认为第二种观点有较强的释经证据。³³⁰ 换句话说，我相信彼得将洗礼定义为一种外在的表达，表明人从内心呼求神赐他无亏良心。这意味着信徒在洗礼时向神呼求，请他借着耶稣基督的死和复活来洗净自己的罪。³³¹ 正如约翰·麦克阿

³²⁹ 第三种可能性远低于其他两种可能性，就是“出于无亏良心向神呼求”，这意味着对神的呼求来自于个人清洁的良心。这种观点有两个方面的困难：(a) 它描绘的是已经具备了无亏良心的人，(b) 它没有说明此人祷告祈求什么 (Schreiner 2003: 196)。

³³⁰ 我肯定这一观点的主要原因有三个：(a) 它与这个词动词形式——“*eperotao*”——的含义非常吻合；它在新约中出现了 56 次，通常表示“要求”或“请求”；(b) 它描绘了对神通过基督而施行的拯救作为的依赖，而不是对过敬虔生活的保证（在新约中从未以这种保证来“拯救”罪人）；(c) 它与基督徒生活刚开始时所发生的事非常吻合——罪得赦免和洁净 (Schreiner 2006: 70-71; Schreiner 2003: 195-96; Cottrell 1989: 157-58; Grudem 1996: 164)。

³³¹ Schreiner 2006: 70. 重要的是要认识到，彼得前书 3:21 的得救是“藉着耶稣基督的复活”发生的。史瑞纳 (2006: 70) 这样写道：“只有当人藉着耶稣基督的复活向神祈求无亏的良心时，洗礼才能拯救人。换句话说，洗礼可以拯救

瑟这样解释道：

任何会得救的人必须首先带着对获得无愧（被洁净的）良心的渴望来到神面前，并愿意满足获得它的必要条件（悔改和信心）。借着向神呼求得到无亏的良心，也就是一种不再受谴责和定罪良心（参罗 2:15），未重生的人表明他们已经厌倦了那辖制他们的罪，并渴望从罪的重担和地狱的威胁之下摆脱出来（参路 18:13-14；徒 2:37-38）。他们渴望通过基督所流的血得到属灵的洁净（〔彼前〕 3:18；参 1:18-19，2:24；来 9:14，10:22）。因此，他们为自己的罪而悔改，祈求神的赦免以及除去困扰他们良心的罪恶，所有这些都可以通过相信基督的代赎得到实现。³³²

尽管有些人可能会反对说，受洗的人实际上并没有在受洗时要求神赦免他的罪，因为他在受洗之前已经被赦免了。史瑞纳就是这样解释的：

人，单单因为它植根于耶稣基督的死和复活。”（亦见 Dunn 1970: 218）

³³² MacArthur 2004: 218；参 Grudem 1996: 163。顺便提一下，应该指出的是，麦克阿瑟认为彼得前书 3:21 中的洗礼是比喻性地沉浸于与基督的联合中而不是水的洗礼。然而，无论这节经文中的洗礼是身体上的还是属灵上的洗礼，他对“求在神面前有无亏的良心”的解释都非常有助益。

彼得在这里没有试图区分罪得赦免的确切时刻和洗礼。就像今天在许多浸信会中所发生的那样，洗礼被描绘为人的罪得赦免并成为信徒的时刻。³³³

最后，无论彼得将洗礼定性为“保证”还是“呼吁”，他都清楚地把它看作是由罪人向神发出的行为，而不是由神向罪人发出的。³³⁴从彼得前书 3:21 中的介词短语“向神”(*eis theon*, to God; 译注：和合本圣经译为“在神面前”)可以明显看出这一点。此外，从“拯救”一词也可以清楚地看出，这一行为涉及人们对福音的回应。由此得出的结论是，彼得前书 3:21 将洗礼描述为悔改的罪人听到福音而向神做出的回应，无论他所关注的是这种“拯救性的回应”的哪个方面。换句话说，无论 *eperotema* 指的是保证还是呼求，这种保证或呼求都是相信神的罪人在悔改时向神做出的，而洗礼是这种内在回应的外在表现。

因此，根据彼得前书 3:21，洗礼是人回应耶稣基督的好消息而向神发出的信心的呼求。在那种意义上以及在那种程度上，它是神救赎

³³³ Schreiner 2003: 197.

³³⁴ Michaels 1988: 217.

途径的一部分。³³⁵约翰·派博指出：

这不应该比“你若口里宣认耶稣为主……就必得救”(罗马书 10:9) 这节经文更吓人。嘴唇在空气中的移动和身体在水中的动作仅在它们表达信心这唯一使人称义的行为时，才有救赎功效(罗 3:28)。洗礼是心中向神发出的信心呼求的外在表现。³³⁶

洗礼是人出于信心的向神的呼叫(作为人因福音而获得拯救之后做出的外在表达)，它根本不适合婴儿。不管彼得前书 3:21 中有争议的部分该如何解释，婴儿既不能向神保证也不能向神呼求得到无亏的良心。³³⁷ 柯斯坦柏格这样写道：“虽然十岁的孩子……可能能够以悔改和信心来回应福音，并且因此可能合理地要求受洗，但对于一个六

³³⁵ Piper 2002: 131-32. 将洗礼理解为“向神发出的信心的呼求”可能无法解决某些解经家之间的张力，因为说神拯救人，岂不比说信心或洗礼拯救人更为准确？然而，当人们回想起耶稣多次说“你的信救了你”或“你的信让你得医治”时，这种张力就得以消除(太 9:22；可 5:34, 10:52；路 7:50, 8:48, 17:19, 18:42；参雅 2:14)(Michaels 1988: 217)。正如迈克尔斯(Michaels 1988: 217)所指出的那样，“纯粹主义者可能会坚持认为只有神“拯救人”，但是救赎既可以与神的主动作为联系在一起，也可以与人的回应联系在一起。

³³⁶ Piper 2002: 132. 在引文的最后一句话中，派博使用“呼求”(appeal)一词，借此表明了他的观点，即 *eperotema* 是指呼求或祷告，但即使这指的是保证或承诺，他的整体观点仍然成立。

³³⁷ Beasley-Murray 1962: 362; Schreiner 2006: 71.

个月大的婴儿而言，这似乎是行不通的事情。”³³⁸ 婴儿洗支持者能够做出的最合理解释是，婴儿的父母代表他们的孩子做出这样的保证/呼求；但这与彼得前书 3:21 的教导相去甚远。根据彼得的定义，洗礼仅适用于那些做出信心宣告的人。

结论

从人的角度来看，洗礼是由神所命立的，个人宣告他相信基督的方式。更具体地说，信徒们在水的洗礼中做出三种声明：

首先，基督徒宣告个人悔改，承认他们生命中明显的罪。

其次，他们承认基督是唯一的神的羔羊，除去世人罪孽的那位。第三，门徒愿意委身，成为耶稣忠实的跟随者。³³⁹

受洗的人宣告自己已经悔改认了自己的罪，并唯独相信基督而得到永恒的拯救。他承认耶稣是主，而他本人现在是基督的跟随者。他曾经是罪的奴仆，现在他忠于耶稣，他是奉耶稣的名受的洗。³⁴⁰

³³⁸ Köstenberger 2006: 25-26.

³³⁹ Dyer 2000: 27-28; 亦见 Jewett 1975: 466。

³⁴⁰ 对信徒洗礼的最常见的反对意见之一就是，它必须假定一些不可能的事情——一人有能力完全确定受洗者的确重生了。但是，当人们认识到洗礼是一种信仰

正因如此，“为那些没有做信仰宣告的人施以洗礼……就是违背了设立洗礼的目的以及使徒们的做法。”³⁴¹ 不管其中的教义基础为何，当婴儿受洗时，他都不是在宣告相信耶稣基督，因此他没有按照圣经话语的意义受洗。³⁴²

婴儿洗支持者约翰·慕理在他关于婴儿洗礼的书中解释了为什么他认为婴儿不能参加圣餐，即使他认为婴儿是正式的圣约成员。慕理这样写道：“与圣餐有关的那些概念，例如纪念、相交、分辨主的身体，在本质上涉及有意识的、理性上的理解。”³⁴³ 他说，出于这个原因，婴儿不能领受圣餐。

关于洗礼，我们也可以得出相同的观点：与洗礼有关的概念（如悔改、信心、门徒身份和呼求主而得救），从其本质来讲，涉及有意识的、理性上的理解。出于这个原因，婴儿不应该受洗。洗礼只适用于那些宣告相信基督的人。

宣告，而不是对某人确实是信徒的保证时，这种异议就失去了效力（见徒 8:9-24）。

³⁴¹ Watson 1995: 82.

³⁴² 唯一的替代说法是，洗礼对婴儿的意义与对成人的意义不同。但是，约翰·慕理（1980: 45）这样写道：“如果对婴儿施行洗礼是恰当的，那么洗礼对婴儿所具有的重要性就必须和它对成年人的重要性一样。参见亚当斯（Adams 1976: vii）和罗斯（2003: 92），他们在这一点上与慕理一致。

³⁴³ Murray 1980: 75.

附录 重审新约的新意

浸信会信徒和婴儿洗支持者之间的主要区别在于他们如何看待新约的性质。在婴儿洗支持者的教导中，神新约的百姓是一个由信徒和非信徒组成的混合群体，就像神的旧约百姓一样。正因如此，他们认为，将洗礼这新约记号施行在那些之后放弃信仰的婴儿身上也是完全合理的，因为并不是每个真正的新约成员都是真正的信徒。因此，如果“圣约的儿女”成为背道者，那他曾因着在婴儿时受了洗而被视作新约的合法成员，而后因着背离了圣约，就从神的百姓中被排除出去了。

对此，浸信会信徒指出，婴儿洗支持者的观点没有考虑到新约的新意。在耶利米书 31:31-34 中，耶和华神讲到有一天他会与他的百姓立约，它跟与摩西所立的约不同：

“日子将到，我要与以色列家和犹大家另立新约。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。这是耶和华说的。耶和华说：那些日子以后，我与以色列家所

立的约乃是这样：我要将我的律法放在他们里面，写在他们心上。我要作他们的神，他们要作我的子民。他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说：‘你该认识耶和华。’因为他们从最小的到至大的，都必认识我。我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶。这是耶和华说的。”（耶 31:31-34）

正如第 5 章所讨论的，这段经文表明，新约之下的生活会与旧约之下的生活不同，而不同之处正好是婴儿洗支持者认为相同的地方。³⁴⁴ 根据耶利米书 31:31-34，新约的每位成员因着经历了神将律法写在他们心上和罪的赦免，都是真正重生的。正因如此，真正的新约成员不可能背离信仰，成为“背离圣约者”（耶 32:40），因为每个新约成员都真正地认识主。也正因为如此，洗礼只应为这样的人施行，就是那些显露出他们是真正的、信神的新约成员的人。简单地说，婴儿洗礼的问题是，它有意地把没有重生的和不信的人包括在圣约之

³⁴⁴ 根据婴儿洗支持者道格拉斯·威尔逊（1996: 34-35）的说法，“婴儿洗支持者假设，圣约在这方面是相似的。一些旧约成员是已经重生的人，而有些则没有。一些新约成员是重生的，而有些不是”（重点为原文所有）。

中，而这圣约按耶利米书第 31 章是只由那些相信的人所组成的。³⁴⁵

婴儿洗支持者如何回应这一建立在新约的新意基础上的论点？本附录的目的是阐明他们三种主要的回应方式，并简要地评述每种方式。

祭司关于神的知识

婴儿洗支持者对该论点的第一个回应涉及耶利米书 31:34 中关于对耶和華的认识。在新近出版的一本为婴儿洗礼辩护的书中，婴儿洗

³⁴⁵ 一些婴儿洗支持者反对这个观点，他们指出，耶利米书 31:31-34 中的对比是新约与摩西之约之间的对比，而不是新约与亚伯拉罕之约之间的对比。由于婴儿洗支持者认为洗礼这个新约记号取代了割礼这个亚伯拉罕之约（不是摩西之约）的记号，因此他们视耶利米书 31:31-34 与这里的讨论无关。该异议的问题在于，它未能认识到摩西之约和亚伯拉罕之约是一体相关的。借由旧约中的摩西之约，亚伯拉罕之约的祝福得以施行。如果以色列遵守摩西律法，她将经历亚伯拉罕之约的祝福（利 26:1-13；申 28:1-14），但是如果以色列不遵守该律法，她将遭受诅咒（利 26:14-46；申 28:15-68），并且，最终被剥夺亚伯拉罕之约的祝福（罗 11:17-20）。在新约到来之前，以色列是在摩西律法的框架下执行亚伯拉罕之约。在这段时间里，圣约共同体是信徒和非信徒的混合体，而打破了摩西之约的人会失去亚伯拉罕之约的祝福。但是，在新约的框架下执行亚伯拉罕之约，亚伯拉罕之约的祝福是有保障的，因为每个圣约成员都认识主，并且新约不可能被打破（耶 31:31-34）。这样，耶利米书 31:31-34 的对比根本上讲是在旧约（摩西之约）框架下执行亚伯拉罕之约与在新约框架下执行亚伯拉罕之约的对比。顺便提一句，与提出这种反对意见的人相反，大多数婴儿洗支持者都承认耶利米书 31:31-34 确实与这个讨论有关，他们的异议则是针对浸信会者对这段经文的解释（见本附录的其余部分）。

支持者杰弗里·尼尔（Jeffrey Niell）否认，这种对主的认识是拯救性的认识。³⁴⁶ 尼尔说，“他们……都必认识我”这句话指的是对神的一种特殊的亲密认识，只有利未人祭司拥有，而在其余的百姓中并不常见。这种亲密认识不应等同于拯救性的认识，因为他认为无论祭司对耶和華神的认识是否是拯救性的，他们都拥有这样的认识。³⁴⁷

尼尔认为，因为犹太祭司们以这种特殊的方式认识主，所以他们有特殊的职责向其余的百姓传授律法和典章（申 33:10）。³⁴⁸ 然而，在新约之下，律法在礼仪和祭司方面的内容都被废除了。其结果是，祭司不再进行这样的独特事工，即教导其余的百姓“你该认识耶和華”，因为新约的所有成员都拥有这种对耶和華的认识（不管他们对他的认识是否是拯救性的）。尼尔写道，这就是耶 31:34 所说的意思：“他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说：‘你该认识耶和華。’因为他们从最小的到至大的，都必认识我。……这是耶和華说的。”³⁴⁹ 因此，根据这个论点，一个人可能是真正的新约成员，但并不真正认识主，因为耶利米书 31:34 所说的认识不是对耶和華的拯救性认识。

³⁴⁶ Niell 2003: 148-51.

³⁴⁷ Niell 2003: 148-51.

³⁴⁸ Niell 2003: 148-51.

³⁴⁹ Niell 2003: 148-51.

尽管这种解释很有趣，但是它的可能性极小，原因有二。首先，在耶利米书 31:31-34 或这段经文的直接上下文中，我们找不到任何关于利未人祭司的信息。³⁵⁰ 相反，我们发现的重点是整个以色列民族。在第 31 节中，耶和华说要与“以色列家”（北部的十个支派）和“犹大家”（两个南部的支派）订立新约，然后在第 33 节中，他提到“以色列家”，这估计是指所有 12 个支派。随后是在第 33 节中的一系列代词——“他们”，“他们的”和“他们”，每个代词都指整个以色列民族的成员。这就引出了第 34 节中神的话：“他们各人不再教导自己的邻舍和自己的弟兄说：‘你该认识耶和华。’因为他们从最小的到至大的，都必认识我。”在第 34 节开头的代词“他们”不是指利未人祭司（他们完全没有出现在上下文中），而是一般的以色列人。当第 34 节在“他们”后提及“自己的邻舍”和“自己的弟兄”，这一点就变得更加清楚。因为利未人根本没有被提及，经文也明确提到了以色列民族的“每个人”，所以尼尔对耶 31:34 的解释就站不住脚了。

尼尔的观点的第二个也是更重要的问题涉及第 34 节的最后一部分。主耶和华说，每个犹太人不再教导和劝诫彼此要认识耶和华，其原因是新约中的每个人都已经认识了他。但是这节经文并不止于此。

³⁵⁰ 有关希伯来书 8:8-12（那里引用了耶 31:31-34）的上下文也同样没有涉及利未人祭司的讨论，请参阅 White 2005: 91-94。

至于这是什么样的认识，为了防止出现任何误解，耶和华说他们之所以会认识他，是因为他们的罪已经被赦免：“因为他们从最小的到至大的，都必认识我。**我要赦免他们的罪孽，不再记念他们的罪恶**”（耶 31:34b）。³⁵¹人因借着基督罪得赦免而认识主，这就是以救赎性的方式认识他。这与圣经的其余部分是一致的，因为在整个旧约中，认识主就是与他处于正确的关系之中³⁵²，而不认识主就是没有这种关系及其带来的救赎。³⁵³

在耶利米书 24:7 中可以找到一个有用的平行经文。耶和华在这节经文中描述了对他的认识，这将是即将到来的新约的一部分：“我要赐他们认识我的心，知道我是耶和华。他们要作我的子民，我要作他们的神，因为他们要一心归向我。”根据耶利米书 24:7，在新约中认识主涉及与他有一种关系，在这样的关系中人全心全意地回转向神。这正是耶利米书 31:34 中提到的对耶和华的拯救性认识。

³⁵¹ 在耶利米书 31:34 中翻译为“因为”的希伯来语单词是因果关系词 *ci*，它引入前面发生的事情的原因或理由；在这段经文中，指所有人都认识主的原因。希伯来书 8:12（引用耶 31:34）中的希腊语关系词 *hoti* 也是指因果关系，其作用相同。

³⁵² 见诗篇 9:10，36:10；以赛亚书 11:9，19:21，43:10；耶利米书 9:24，22:16，24:7；何西阿书 2:20，6:3、6，13:4；哈巴谷书 2:14。

³⁵³ 见士师记 2:10；撒母耳记上 2:12，3:7；约伯记 18:21；诗篇 79:6；以赛亚书 45:5；耶利米书 2:8，9:3、6，10:25；以西结书 38:16；何西阿书 4:1，5:4。

发轫与成全 (inauguration and consummation)

对这一论点的第二种反应是被婴儿洗支持者理查德·普莱特推广开来的。与杰弗里·尼尔的观点相反，普莱特同意浸信会的观点，即耶利米书 31:34 中对主的认识是一种拯救性的认识。³⁵⁴ 然而，根据普莱特的说法，由于新约尚未完全实现，因此在现今的时代并非每个新约的成员都有这种与主的拯救性关系。³⁵⁵

普莱特说，这里的关键是要理解新约末世论的已然/未然动态。更具体地说，它涉及新约的**发轫**与新约的**成全**之间的区别。在基督的第一次降临时，新约被开启，其应许部分得到实现，但到基督第二次降临——当新约得到**成全**——它的应许就会完全实现。普莱特说，出于这个原因，尽管新约共同体目前是一个信徒和非信徒组成的混合共同体，³⁵⁶ 但只有在基督在荣耀中归来成全他的国度后，它才会是完

³⁵⁴ 根据普莱特 (2003: 161) 的说法：“总之，像耶利米 (在耶 31:34 中) 所说的认识神，就是得到永恒的拯救。”普莱特采纳了这种观点，他不同意尼尔在同一本书 (*The Case for Covenantal Infant Baptism*, Gregg Strawbridge 编辑) 的前一章中所写的内容。

³⁵⁵ Pratt 2003: 168-69.

³⁵⁶ 用普莱特 (2003: 173) 的话说，“新约共同体并不只限于信徒”，因为直到基督再来时，它“将一直是真信徒和被圣化的非信徒的混合体”。

全由信徒组成。³⁵⁷ 普莱特这样解释说：

耶利米宣告**新约不能被违背**。在基督国度被成全后，这个预言将完全实现。一旦基督再来，人们就不可能违背新约，从而再一次进入被掳时期。然而，在那之前，新约的参与者可能违背新约。³⁵⁸

这种说法允许婴儿作为真正的新约成员接受洗礼，即使他们可能永远不会认识主。

这种观点里潜在的问题是，虽然新约圣经确实教导新约有现在（发轫）和将来（成全）两方面³⁵⁹，普莱特似乎想将其所有独特的

³⁵⁷ Pratt 2003: 167-74; Pratt 2007a: 46.

³⁵⁸ Pratt 2003: 169; 重点为原文所有；亦见 Pratt, 2007b: 69。

³⁵⁹ 由于圣经教导在新约得到实现时，以色列民族要获得末世的复兴，我认为新约是（a）先知所应许的（耶 31:31-34；结 36:22-36），（b）由基督所设立的（路 22:20），（c）在五旬节发轫的（徒 2:14-41），（d）在现今时代教会所参与的（林前 11:23-34）；林后 3:1-18），（e）在千禧年国度时期在以色列实现的（罗 11:25-27），（f）在永恒国度中得到成全的（启 21:1-4）。换句话说，尽管新约将在末世以色列的复兴中最终实现，但教会现今通过分享新约所应许的属灵的/救赎的祝福而参与在新约中（弗 2:11-13）。正因如此，今天的信徒经历过罪得赦免和圣灵内驻，都是新约的正式成员。尽管不同的作者使用不同的术语，他们表达了相同的基本观点：Pettegrew, 1999: 264-69; Saucy, 1993: 134-35; Kent 1985: 296-98; Alexander, 1998: 197-98；以及 Ware 1992: 92-97。

新要素保留给成全的状态，而否认发轫状态也包括这些要素。³⁶⁰ 最终结果是，新约之下的生活和旧约之下的生活一样，因为没有发生什么变化，至少在当今时代是这样。³⁶¹塞缪尔·沃尔德隆（Samuel Waldron）这样解释道：

和旧约的情况一样，新约也是如此：有些人违背了圣约，有些没有；有些人的罪被赦免，有些人没有。普莱特的论点似乎抽空了新约的任何新意。³⁶²

在普莱特看来，新约的部分新意和优越性在于，圣约的所有成员将在国度成全之后认识主。但是，婴儿洗支持者是否都这么相信：在耶利米书 31:31-34 宣布新约之前，犹太人会认为，即使在将来的时代，神的圣约百姓仍然将是一个由信徒和非信徒组成的混合共同体？如果不是，那么，在耶利米第一次发出这个预言时，它实际上又向以色列民族传达了什么新内容（如果有的话）？人们一直都知道，在实际的以色列中，有一个属灵的以色列（罗 9:6 节下），终有一天，只有真正的信徒才会复活进入永生（但 12:2）。那么，新约在普莱特的框架中有怎样的新意，它对现今的时代又有什么实际影响呢？

³⁶⁰ Waldron 2005: 106.

³⁶¹ Waldron 2005: 110.

³⁶² Waldron 2005: 110.

最合情合理的理解是，耶利米书 31:31-34 所描绘的情景符合永恒国度之前的一个时期，因为耶和華谈到有一天神新约成员不再需要互相传讲福音，说“该认识耶和華”（耶 31:34 节上）。简单地说，哪个犹太人会认为在永恒中传福音是必要的？相反，根据浸信会信徒的解释，即使教会在现今被呼召向**世界**传福音，但新约的成员没有必要再相互传福音，因为每一个真正的新约成员都已经认识了主。³⁶³ 这是新约超越旧约的特点之一。

作为支持他观点的证据，普莱特指出在基督再来时义人和不义的人会被区分开来：

新约将赐拯救给所有参与其中的人，这个应许将在最后审判的日子不信的人被移除之后应验。只有真正的信徒才会被留下，因此所有留在新约的人都会得救。³⁶⁴

普莱特认为，新约群体**必须**是一个混合的共同体，因为如果它只限于信徒，那么“在基督再来的时候，就不会出现人被区分的现象了。”

³⁶³ 这显然并不意味着，我们总是清楚谁是信徒、谁不是，尽管我们无法肯定地知道这一点，但这并不会削弱耶利米书 31:31-34 的明确教导。

³⁶⁴ Pratt 2003: 172-73.

³⁶⁵ 然而，这引出了一个明显的问题：如果新约只由信徒组成，为什么在基督再来的时候，不会出现人被区分的事情呢？普莱特的论点根本不成立。在基督第二次降临审判万各国时，他会将信徒与不信的分开，后者要因为他们的罪和拒绝基督而被定罪。普莱特没有提供任何证据表明这种审判是将人从新约中**移除**出去，而不是仅仅因为他们从未借着相信耶稣基督进入新约而被审判。

作为支持他观点的进一步证据，普莱特又指出了神的应许，即他将在每位新约成员的心中写下自己的律法（耶 31:33）。普莱特认为，让圣经指导我们的思想以及警惕我们败坏想法的这些圣经命令表明，这一期望在当今时代只是部分实现了。³⁶⁶ 普莱特这样写道，“虽然神的律法已经在信神的人心中开始内化，但它还没有完成实现。³⁶⁷ 换言之，即使神已经开始把律法写在信神的人的心版上（已然），律法在他们生命中完全发挥作用的时候还未到来（未然）。这要在国度成全的那个时候才会发生。

然而，这一论点又带来另一个难题，因为普莱特对新约祝福的理解缺乏一致性。普莱特认为，对于现今的新约信徒而言，律法是**部分**

³⁶⁵ Pratt 2003: 173.

³⁶⁶ Pratt 2003: 171.

³⁶⁷ Pratt 2003: 171.

地写在他们心版上，但他们的罪**完全**被赦免了。³⁶⁸ 这样，法律的内在化是部分完成的，因为每个真正的信徒都只**部分地**经历律法的内化。相比之下，罪得赦免之所以是部分的，是因为新约共同体中只有一部分人（即只有信徒）经历了它；但是，共同体中信神的这部分人**完全地**经历它。这种前后不一致显明了普莱特只是随意地将已然/未然原则应用于新约。

最好的办法是按耶利米书 31:31-34 字面的意思来理解经文，并且认识到新约与摩西之约的明显不同之处。旧约以色列是一个由信徒和非信徒组成的混合共同体，但是新约的每个成员都是真正认识主的，因他们借着耶稣基督而经历了罪得赦免。

教会中的“违背圣约者”

婴儿洗支持者中的第三个也是最常见的回应是，否认新约是不可违背的。根据婴儿洗支持者的理解，就像摩西之约那样，新约也会被违背——因为圣约成员的确违背了新约——因此新约在现今的时代肯定是一个混合体，包括信徒和非信徒。

为了证明这个观点，婴儿洗支持者指出新约中的一些经文，并认

³⁶⁸ White 2005: 103.

为这些经文教导人新约是会被违背的。这些经文要么描述了那些违背了新约的人，要么警告认信的信徒不要这样（例如，太 8:12，21:43，25:1-30；路 22:14-23；约 6:66，15:1-6；罗 11:16-24；彼前 4:17；来 2：3-3 节上，3:7-4:11，6:4-8，10:26-31，12:25-29）。根据婴儿洗支持者杰弗里·尼尔的说法，这些经文表明，耶利米书 31:34 中的“他们都必认识我”“并不意味着新约的每个成员都得救认识了主，因为这会和新约的其余部分相悖。”³⁶⁹

对新约的这种理解反映出一个区别，它对于婴儿洗支持者的立场至关重要。正如婴儿洗支持者道格拉斯·威尔逊所总结的那样：

被**拣选**和成为**圣约成员**是不同的。选民不能从神的主权命令之下被移除；而认信的基督徒则可以从神百姓之中被移除出去，而且这经常发生。当他们被移除时，他们未重生的状态就暴露出来。他们是没有重生的，也从来没有重生。但是他们确实曾在圣约之中，而这一事实在对他们来说是可悲的。³⁷⁰

这样，当一个认信的基督徒放弃了信仰，婴儿洗支持者会把他看

³⁶⁹ Niell 2003: 133.

³⁷⁰ Wilson 1996: 90; 重点为原文所有。

作是**违背了圣约的圣约成员**。根据婴儿洗支持者的理解，这就意味着不是每个新约成员都是重生了的，因此，浸信会信徒从新约的新意角度出发的论点是不合理的。

关键的问题是，那些放弃基督信仰的人是否真的一开始就在“圣约之中”。**婴儿洗支持者需要证明但尚未证明的是，那些宣告相信基督但后来放弃了宣信的人，在背道之前曾是新约的成员。**婴儿洗支持者经常罗列描述背道或警告这种行为的经文，然后便假设它们证明了新约是会被违背的。相反，圣经却教导说，那些放弃信仰的人表明他从未真正是教会或新约的成员。这可以从约翰一书 2:19 看出，使徒约翰描述了 1 世纪教会中背叛信仰离开教会的实例：

他们从我们中间出去，却不是属我们的；若是属我们的，就必仍旧与我们同在；他们出去，显明都不是属我们的。（约壹 2:19）

这些背道者自称是神新约百姓的成员，但约翰却说，他们背道的事实表明，他们从来没有真正成为过神百姓的一员，因为如果他们真的是神百姓的一部分（即“属我们的”），他们就会留下来。正因如此，婴儿洗支持者道格拉斯·威尔逊的说法是正确的：“认信的基督徒可能会从神百姓中被移除出去”——要么通过教会惩戒，要么因为自己

的背道。但是，如果他的意思是（并且他确实认为）这样的一个人在被移除出去之前确实是神百姓中的一部分，那他就错了。

有些人虚假地宣称自己是新约的成员，这并不损害圣约自身的救赎性质（耶 31:31-34）。成为新约的成员就是认识主，因为人借着相信基督经历了罪得赦免（来 8:11-12）。因此，正如詹姆斯·怀特（James White）所解释的，当有人放弃信仰时，这应该被理解为

是脱离所宣告的信仰，而不是脱离了新约。有形的教会包含假圣约成员：但是由于新约的内在本质上包含救赎性的特点，并且是由基督自己的宝血成就的，因此其成员不可能背叛，正如基督也不会失去他的羊（约 10:27-30）或无法遵行天父的旨意（约 6:38-39）。背道不是背离新约，而是脱离了对基督的虚假信仰宣告，而正是信仰宣告让人成为有形教会的一员。³⁷¹

换句话说，符合圣经的理解是，背道者就是那曾宣称是新约成员，但是——尽管表面上看起来他的信仰是真实的——从一开始就不是真正的新约成员。

³⁷¹ White 2005: 85.

为方便论证，我们假定浸信会信徒的立场是正确的，只有那些重生的人才是新约真正的成员。但那些宣告认识基督并是新约成员的人仍然可能会背道，因为并不是每个自称认识主的人确实认识他（太 7: 21-23）。有鉴于此，圣经的作者提到了背道并就此警告他们的读者，他们的意思会不同于此吗？难道不会有人虚假地宣称自己是新约的成员吗？

不幸的是，大多数婴儿洗支持者似乎并不这么认为。在他们看来，如果某人宣告相信基督的名并参加基督教会，那这个人就是有形的新约共同体中的一员，因此就是新约本身的真正成员。然后，如果那个人后来放弃了信仰或受到了惩戒离开教会，这就可以看作是证据，说明新约的真正成员可能是没有重生的。

问题在于，婴儿洗支持者的论点恰好假设了它需要证明的内容——背教者曾经在新约中的成员身份。圣经究竟在哪里教导说，凡宣告相信基督的名并参加基督教会的人都是新约的成员呢？

当浸信会信徒援引耶利米书 31:31-34 来挑战这一假设时，婴儿洗支持者回应说，耶利米书第 31 章不可能在教导新约是不可被违背的，并且每个新约成员都是已经重生的，因为新约中关于背道的经文不允

许那样的解释。³⁷² 但是，由于这些经文都没有任何一处清楚地表明背道者曾是新约的成员，因此解经者只能二者选一：(a) 按耶利米书 31:31-34 字面意义的直白解读；(b) 婴儿洗支持者从那些甚至没有提到新约的经文中推导出来的结论。³⁷³

新约经文中的“违背圣约的人”

婴儿洗支持者的另一个问题是，他们引用经文来证明人可能违背新约时，倾向于忽略这些经文中的一些重要细节。例如，一些婴儿洗支持者援引耶稣在马太福音 13:24-30 中关于麦子和稗子的比喻作为证据，证明新约教会的某些成员没有重生。³⁷⁴ 这里的观点是，在整个现今世代中，神新约百姓是由信徒和非信徒组成的（第 24-29 节），而只有在最终审判的时候，这两群人才会被彻底区分开来（第 30 节）。然而，与此同时，非信徒被包括在新约的真正成员之内。

这个论证的问题在于，当耶稣解释自己说的比喻时，他明确指出田地（麦子和稗子生长的地方）是世界而不是教会（太 13:38）。这意

³⁷² 例如，见尼尔（2003: 133）提出的论证。

³⁷³ 希伯来书 10:26-31 和罗马书 11:16-24 是两个例外。前者明确提及新约，而后者间接提及新约。因此，相比婴儿洗支持者通常引用的其他经文，我要更为全面地讨论这两处经文（见下文）。

³⁷⁴ Strawbridge 2003b: 283.

味着**世界**才是由信徒和非信徒组成的混合体，而非教会或新约。

其他的婴儿洗支持者认为，彼得前书 4:17 表明了没有重生的人可以成为新约的成员。³⁷⁵ 彼得在这节经文中写道：“因为时候到了，审判要从神的家起首；若是先从我们起首，那不信从神福音的人将有何等的结局呢？”根据婴儿洗支持者的论点，如果“神的家”中的人能够成为神永恒审判的对象，那么怎么可以坚持认为所有在新约里的人都是重生的呢？

尽管彼得前书 4:17 中被翻译为“审判”的单词（*krima*）通常是指对不信者的永恒判断（例如，来 6:2），但它也可以用于指对信徒的暂时性惩戒（例如，林前 11:29-34）。³⁷⁶ 当前经文的上下文表明这第二种理解才是彼得的意图。实际上，这节经文本身对比了在“神的家”中的人和“不信从神福音”的人（指的是那些不信的人）。³⁷⁷ 其含义是，与那些不信从福音的人相反，那些在神家中的人都已经相信了基督。这一点在紧接着的经文中得到了证实。在那里，彼得在“义人”得救与“不虔敬和犯罪的人”被定罪之间做了类似的对比（彼前 4:18）。

³⁷⁵ Venema 2003: 214; Strawbridge 2003b: 282-283; Booth 2003: 199.

³⁷⁶ 根据格鲁登（1996: 181）的说法，审判（*krima*）这个词不一定意味着“定罪”（如 *katakrima*），而是一个意义更为宽泛的用语，也可以用来指神对真信徒父亲般的管教。

³⁷⁷ 见彼得前书 2:8，3:1、20。

最终结论是，彼得前书 4:17 中发生在教会内的“审判”肯定是指像严父管教一样的洁净性的审判，而不是对那些拒绝福音的人的永恒审判。因此，彼得前书 4:17 未能提供证据来证明新约的某些成员没有重生。

其他的婴儿洗支持者指出，在约翰福音第 15 章，耶稣在经文中称不结果的枝子是“在我里面”（第 2 节），但后来这些枝子被砍下扔入火中（第 6 节）。婴儿洗支持者杰弗里·尼尔说：“因为被拣选的人都被分派结长存的果子（第 16 节），所以他们不是被排除在拣选之外。”³⁷⁸ 相反，那些人被认为是没有重生的人，他们虽是新约的一部分，却因为背道而从圣约被剪除掉。³⁷⁹ 这种解释的问题在于，它舍弃了介词短语“在我里面”的一贯含义，取而代之的意思不仅在新约中没有出现过，而且与直接的上下文也是格格不入的。

在整个约翰福音中，这个词总是指与耶稣基督真正的联合或关系。³⁸⁰ 这意味着约翰福音 15:2 指的要么是（a）失去了救赎的真信徒，要么是（b）自称信徒，但从一开始就从来没有真正地“在基督

³⁷⁸ Niell 2003: 153.

³⁷⁹ Niell 2003: 153-54.

³⁸⁰ Ross cup 2003: 199, 204; 见约翰福音 6:56, 10:38, 14:10、11、20、30, 15:4、5、6、7, 17:21、23。

里”的人。因为这段经文的直接上下文和圣经在其他地方更广泛的教导彻底排除了第一种观点的可能性，³⁸¹ 约翰福音 15:2 肯定是描述一个看似“在基督里”但从未真正与他联合的人。换句话说，这个人外表上与耶稣建立了的真正关系，但实际上这种关系从未存在过——他从未真正地“在他里面”。³⁸²

相反，婴儿洗支持者赋予了“在基督里”一种“非救赎性的”意义，尽管约翰福音或新约其余地方都从未这样使用过这个短语。对婴儿洗支持者而言，约翰福音 15:2 中的“在基督里”意味着“在新约中”，而并不是实际上“在基督里”（按照这个短语在整本圣经中一贯的意义来理解）。这样一来，婴儿洗支持者的观点偏离了圣经中这个关键性介词短语的用法，并给这段经文注入了一个在圣经中从未出现的神学概念。

³⁸¹ Rosscup 2003: 197-210.

³⁸² 詹姆斯·罗斯库普 (James Rosscup 2003: 204) 这样解释说：“大家都知道，[在我里面] 这个短语指的是与基督的活泼关系/生命连结。但是，我们的主在这里使用它的时候，可能包括了只是认信的人。在这种情况下，他不是从自己绝对知道该枝子的真实状况的角度，而是从那枝子（人）和其他人，就是在现实的教会处境中这个寓言的听众的角度来使用“在我里面”。只是认信的人似乎（或自称）拥有真正的联合。主在叙述葡萄树的比喻时，他很自然地称这样的枝子是“在葡萄树中”，“有关联的”，尽管这只是表面上的联系。基督自己明白无误地知道哪些人和他的这种表象关系是真实的，而哪些人则不是。”有关“表象的语言”应用在圣经其他地方的详细讨论，见下文“希伯来书 10:26-31 中违背圣约的人”。

其他的婴儿洗支持者则以犹大为例，认为他起初是新约成员，然后是违背新约的人，因为犹大与耶稣和门徒们一起参加了“立约晚餐”（路 22:14-20），但后来背道了（路 22: 21-23）。³⁸³ 这个论点无法令人信服，其原因有两个。首先，犹大不能被看作是新约的成员，因为新约尚未开始（来 9:16-17）。³⁸⁴ 其次，这一论点未能认识到，非新约的成员有可能参与圣餐。正如洗礼，圣餐也不能让人成为新约成员。将个人带入新约的是圣灵使人重生的作为。

还有其他的婴儿洗支持者以十个童女的比喻（太 25:1-13）和才干接受托付的比喻（太 25:14-30）作为证据来说明：“在新约共同体里面，有很多人表明他们没有真正重生。”³⁸⁵ 但是，他们并没有证明这一段落是指真正的新约成员，而仍然只是假设这一点。³⁸⁶

希伯来书 10:26-31 中的“违背圣约的人”

在整个希伯来书中，圣经作者警告他的读者背道的可能性（2:1-3；

³⁸³ 例如，Niell 2003: 153；Booth, 1995: 118。

³⁸⁴ 约翰福音 6:66 的“门徒”属于同一类别，因为当他们放弃对基督的信仰宣告时，新约尚未开始。

³⁸⁵ Pratt 2003: 173；亦见 Strawbridge 2003b: 283。

³⁸⁶ 此外，至少有一个婴儿洗支持者引用了使徒行传 14:22 作为支持他观点的证据（Niell 2003: 133），但是“恒守所信的道”这一劝诫根本不能证明那些不坚守信仰的人在背道以前曾是新约的成员。

3:7-4:11; 6:4-8; 10:26-31; 12:25-29)。这些警告经常被当引用当作证据，来证明某些新约成员实际上不是信徒。³⁸⁷ 然而，在这五处警告性经文中，希伯来书 10:26-31 是唯一有可能如此教导的经文，即一个人可以是新约成员，却未重生。³⁸⁸

希伯来书的作者在第 26-28 节中指出，那些在接受真理知识后却继续故意犯罪的人，他们不蒙怜悯而死去，并要经历神可怕的永恒审判。然后，在第 29 节中，当他警告这种背弃真理的严重性时，他似乎说这样的不信者曾与新约有份：

何况人践踏神的儿子，将那**使他成圣之约的血**当作平常，又亵慢施恩的圣灵，你们想，他要受的刑罚该怎样加重呢？（来 10:29）

根据婴儿洗支持者的观点，这节经文表明，一个人可以作为真正的新约成员而被圣化，但不是选民。换句话说，新约可以被违背，并不是每个新约成员都真正地认识了主。

³⁸⁷ 例如 Strawbridge 2003b: 280-82; Niell 2003: 133。

³⁸⁸ 这是因为，在希伯来书的所有警告段落中，只有希伯来书 10:26-31 提到了新约。新约中唯一可能在背道者和新约成员之间建立任何联系的其他经文是罗马书 11:16-24，我将在下面讨论它。

关于希伯来书 10:29 的一个关键性释经问题涉及“那使他成圣”这一分句中的代词“他”的先行词。在这节经文中，被新约圣化的人有可能不是宣称是信徒且继续过着罪恶生活的人，而是指基督自己。³⁸⁹ 根据这种观点，希伯来书的作者是在谴责背道者，他们把圣约之血视为不洁净，而这圣约之血使**基督**成圣，也就是说，使他在父神面前分别为圣成为信徒的大祭司。如果这是正确的解释，那么希伯来书 10:29 并没有提供任何证据来证明婴儿洗支持者的观点，即一个人可以是未重生的新约成员，因为这节经文根本没有涉及这个问题。³⁹⁰

对希伯来书 10:29 的这种解释很吸引人，其原因很多：（1）从语法上讲，这个分句可以很容易地被认为是**指基督**，或者背道者；（2）“神的儿子”实际上是最靠近代词“他”的先行词；（3）这种解释符合旧约的背景，即 *hagiazō*（“使成圣”）的意思是“使……预备好来

³⁸⁹ 支持这个观点的有 Owen, 1969: 545-46; MacArthur, 1983: 279; Nicole, 1975: 356; 和 White 2005: 94-97。

³⁹⁰ 遗憾的是，大多数的婴儿洗支持者似乎并没有意识到这种可能性，并且那些承认有这种可能性的人也没有花太多的精力来研究它。例如，婴儿洗支持者格雷格·斯特劳布里奇（2003b: 281）指出，语法“不必然”导致“他”是指基督这一理解；然后他简单地把它归结为浸信会信徒对希伯来书 10:29 给其立场带来的“神学难题的特殊回应”。这是一个有趣的说法，尤其是鉴于这种解释是婴儿洗支持者约翰·欧文（John Owen）大力推崇的观点。

到神面前”；³⁹¹（4）耶稣在约翰福音 17:19 中称自己被“成圣”；（5）希伯来书在其他地方谈到基督“得以完全”（2:10；5:9），他凭借他的宝血进入天上圣所（9:12）；³⁹²以及（6）这个解释很符合直接的上下文以及整本希伯来书的大背景。³⁹³同时，由于基督在希伯来书的其他地方从未是动词“使成圣”的宾语，而且因为认为“他”指的是背道者的观点也非常符合直接的上下文（实际上，甚至更符合），所以我们很难有充分把握肯定这一解释。³⁹⁴

但是，即使代词“他”是指的是在接受真理后仍继续犯罪的人（这是我倾向的观点），婴儿洗支持者的论点仍然理由不充分。婴儿洗支持者的问题是，在希伯来书中，动词“使成圣”（*hagiazō*）一致地用来指，真正信徒在他归信那个时候，因基督的献上而永远被赦免、成为完全的人而被分别开来（2:11 [两次]；10:10、14；13:12）。³⁹⁵实际上，在同一章前面部分中，这个词有两次以同样方式被使用：

³⁹¹ Grudem 2000: 178. 尽管格鲁登不相信这种观点，但他认为值得进一步考虑这个观点。

³⁹² Grudem 2000: 178.

³⁹³ 见 Owen 1969: 545-46；White, 2005: 94-97。

³⁹⁴ 这种观点的另一个困难是，之前在希伯来书第 10 章中，信徒（而不是基督）的成圣与耶稣在十字架上所流的宝血明确相关（10 和 14 节）。

³⁹⁵ 唯一的例外是希伯来书 9:13，其中动词“使成圣”被用来指在旧约之下通过动物献祭而达到的成圣。

“我们凭这旨意，靠耶稣基督只一次献上他的身体，就得以**成圣**。”（来 10:10）

“因为他一次献祭，便叫那得以**成圣**的人永远完全。”（来 10:14）

因此，在希伯来书中，借着基督的宝血成圣仅指真正的信徒被基督救赎性地、永远地分别开来。正因如此，如果希伯来书 10:29 中的代词“他”**确实**是指放弃真理的人，那么这节经文的意思必定是：这样的人虽然看上去已经被圣化，但实际没有被圣化。

要说明这种语言使用方式，新约中的动词“相信”会提供一些帮助。当耶稣在约翰福音第 2 章中来到耶路撒冷时，“许多人……信了他的名”（第 23 节），但是随后几节经文清楚地表明，他们所谓的相信不是真的（第 24-25 节）。耶稣在约翰福音第 8 章与犹太人说话时，“就有许多人信他”（第 30 节），但就是这些犹太人在后来被暴露出来是不信的人（第 31-59 节）。使徒行传第 8 章中，腓力在撒玛利亚向行邪术的西门和其他人传福音时，经文说“西门自己也**信了**”（第 13 节），但故事的其余部分清楚地表明他的信并不真实（第 14-24 节）。在以上每个例子中，经文都使用了希腊语中惯用于表示“相信”的词，这个词几乎都是指真正的、拯救性的信心。但是，这个词每次都被使

用来形容那些表现出相信却没有真正相信的人。

同样的道理，希伯来书的作者很可能在描绘背道者的“归信”现象，即他的经历的外在表现，尽管他并没有借着基督的宝血真正地得救和成圣。³⁹⁶ 这就是塞缪尔·沃尔德隆所指的“宣信或者外表的语言”。³⁹⁷ 唯一的其他可能的解释是，要么摒弃希伯来书中（包括希伯来书第 10 章的直接上下文中）“成圣”的一贯用法，要么一个真正的信徒也可能最后落入地狱。然而，将希伯来书 10:29 中“非救赎性”的成圣视为支持婴儿洗礼的论据，这在该书的背景下并不是一个可行的选择。

罗马书 11:16-24 中的“违背圣约者”

婴儿洗支持者经常引用的最后一段经文是罗马书 11:16-24，使徒保罗在那里写道：

所献的新面若是圣洁，全团也就圣洁了；树根若是圣洁，树枝也就圣洁了。若有几根枝子被折下来，你这野橄榄得接在其中，一同得着橄榄根的肥汁，你就不可向旧枝

³⁹⁶ Fanning 2007a: 136-37; Fanning 2007b: 217.

³⁹⁷ Waldron 2005: 108.

子夸口；若是夸口，当知道不是你托着根，乃是根托着你。你若说，那枝子被折下来是特为叫我接上。不错，他们因为不信，所以被折下来；你因为信，所以立得住。你不可自高，反要惧怕。神既不爱惜原来的枝子，也必不爱惜你。可见神的恩慈和严厉，向那跌倒的人是严厉的，向你是有恩慈的。只要你长久在他的恩慈里，不然，你也要被砍下来。而且他们若不是长久不信，仍要被接上，因为神能够把他们重新接上。你是从那天生的野橄榄上砍下来的，尚且逆着性得接在好橄榄上，何况这本树的枝子要接在本树上呢！（罗 11:16-24）。

根据婴儿洗支持者的理解，在保罗的隐喻中，从橄榄树上被“砍下来”的那些人是未重生的新约成员；他们因为违背了新约而被砍掉了。据说这证明了，并非所有新约成员都实际上重生了。³⁹⁸ 然而，这一论点反映出其没有认真地解读这段经文。

在罗马书 11:16-24 保罗的比喻中，树根是指亚伯拉罕——以色列民族的圣约之父，而树本身是指神与亚伯拉罕所立的约。³⁹⁹ 树原来

³⁹⁸ 见 Strawbridge 2003b: 282; Booth 2003: 197-98。

³⁹⁹ 见 Hoch 1995: 314-16; Hoch 1982: 181-82; Grisanti 1986: 73-80; Younce

的枝子是旧约犹太人，他们是神给亚伯拉罕之应许的承受者，而“野生的”枝子则是后来接上去的外邦人。婴儿洗支持者的论证关注的是，从橄榄树上被砍下来的意思是什么。

保罗在这段经文中 有 3 次提到人从树上被“折下来”的历史事件（第 17、19、20 节）。这三个描述中的每一个都代表了一代不信的犹太人，他们虽是神旧约百姓的一部分，但由于他们拒绝新约的中保，在新约到来的时候，他们就被排除在神给亚伯拉罕的应许之外。⁴⁰⁰正如保罗写道：“他们因为不信，所以被折下来”（罗 11:20）。值得注意的是，这些人中没有一个从开始就是新约的成员，因为他们在新约设

1963; Waymeyer, 2003: 19-22。正如霍克（1995: 314-15）所指出的，不同的解经家说这棵树“代表以色列，真以色列，神的以色列，神的真正百姓，神的选民，持续存在的圣约共同体，基督恩典在其中真正发挥作用的那些人组成的身体，历史上的教会，基督的奥秘身体，有特权的地方，神的国度，以及亚伯拉罕之约。”然而，本节中提出的论点丝毫没有考虑这些解释上的差异。

⁴⁰⁰ 可以把这个反驳放在罗马书第 9-11 章（例如 9:31-33, 11:11-12）以及新约其他经文（例如太 21:33-44; 约 1:11）这样更大的背景中来看。需要澄清的是，保罗并不仅仅是指一代犹太人，甚至是个别的犹太人从橄榄树上被折下来，而是指以色列作为一个民族或一群百姓，在一段漫长且不知要持续多久的时期内，被排除出圣约。当以色列拒绝弥赛亚，神就让这个民族内心刚硬，这种刚硬会在整个现今时代中一直持续。然而，正如保罗在罗马书第 11 章中所教导的那样，目前的这种刚硬只是部分的（1-10 节），并且只是暂时的（11-32 节），总有一天以色列整个民族将被拯救（罗 11:26; 见 Waymeyer 2003）。

立之初就被折了下来。⁴⁰¹

不信的犹太人被折下来，这突显了婴儿洗支持者常常没有认识到的非连续性点。⁴⁰² 在旧约之下，仅仅因为他的祖先的缘故，每个犹太人就是神百姓的一部分、神给亚伯拉罕的应许的承受者。换句话说，犹太人之所以获得这些应许，仅仅是因为他的亲生父母是犹太人。然而，在新约之下，只有借着相信耶稣基督，人才能成为神给亚伯拉罕应许的承受者（罗 11:23）。因此，那些属于实际以色列民族但拒绝弥赛亚的犹太人从橄榄树上被折下来，不再有权获得赐给亚伯拉罕的圣约应许。正因如此，保罗比喻的上半部分并没有加强婴儿洗支持者的论点，即并非每个新约成员都重生了，反而在很大程度上削弱了它。

这引出了保罗在比喻的后半部分对外邦人的警戒。使徒在这里严厉警告外邦人不要对犹太人傲慢、自高自大（第 20 节）。保罗告诉他们，这是因为如果人不长久在神的恩慈里，“你也要被砍下来”（第

⁴⁰¹ 在马太福音 8:12 和 21:43 中的犹太人也可以说是这样的，尽管婴儿洗支持者格雷格·斯特劳布里奇（2003b: 283）坚持认为，这两节经文“教导说神国（在新约中）包括了重生的和没有重生的人”。

⁴⁰² 如改革宗浸信会的理查德·巴塞洛斯（Richard Barcellos n.d.:6）所言，保罗在罗马书第 11 章中的描述既包含连续性，也包含非连续性——信神的犹太人从旧约百姓转变成新约百姓（连续性），而不信的犹太人从旧约百姓转变成那些被折下来的人（非连续性）。

22 节)。要了解保罗这句话的意思，我们首先必须首先了解外邦人为什么以及如何被接上的。

保罗说外邦人被接到橄榄树上，他所描绘的是以色列拒绝弥赛亚之后发生的事情。由于以色列拒绝了弥赛亚，神将救恩带给了外邦人。整个罗马书第 11 章突显了救赎历史上的这一里程碑性的转折：“因他们的过失，救恩便临到外邦人”（11:11 节下）。以色列的“过失”带来“天下的富足”（11:12 节上）；以色列的“缺乏”带来“外邦人的富足”（11:12 节下）；以色列的“被丢弃”让“天下就得与神和好”（11:15）；犹太人“被折下”，使外邦人“被接上”（11:19）；以色列是神的仇敌，使外邦人受益（11:28 节上）；外邦人“因〔以色列〕的不顺服，……倒蒙了怜恤”（11:30 节下）。因为以色列拒绝了弥赛亚，神使整个民族的大部分人的心刚硬，并将他救赎的焦点转到了现今时代的外邦人身上。

在描述这一新焦点时，保罗写道外邦人已经得着橄榄根的肥汁（第 17 节），并被接到了树上（第 17、19、24 节）。这意味着他们已经相信了基督，因此也与相信基督的以色列人一起分享亚伯拉罕之约的祝福。⁴⁰³ 这里的关键是，要认识到外邦人是因着信被接到橄榄树

⁴⁰³ 罗马书 4:16-18；参罗马书 15:27；加拉太书 3:8-9、14、29。这并不是说亚伯

上，并因着信留在橄榄树上（第 20 节；参第 23 节）。正因如此，每个相信圣徒的坚忍的人都会同意，一旦人被如此接到橄榄树上，他就不可能从橄榄树上被折下来。

那么，我们应该如何理解保罗在第 22 节中对外邦人的警告呢？一种可能性是将警告看作是假设性的。换句话说，当保罗警告说，如果外邦人不长久在神的恩慈里，他们就会从橄榄树上被砍下来，他这样写的前提假设是，这实际上是不可能的。因为真正的信仰确实会坚忍到底，并且会因此确实留在神的恩典中。这样一来，这个警告被认为是假设性的——毕竟，保罗没有在罗马书第 11 章中任何地方说，这已经发生了或可能发生。

但是，更可能的是，保罗对外邦人这个整体而不是对个体说话。换句话说，保罗并不是在警告单个的外邦信徒，他们可能会从橄榄树上被折下来，而是在警告外邦人这一群体，如果他们不一直留在神的恩典中，他们就会被折下来（就像犹太人一样）。

拉罕之约在当今时代已经完全实现了。基思·埃塞克斯（Keith Essex 1999: 212）这样写道：“当耶稣完全实现亚伯拉罕之约的祝福时，以色列和列国要经历的属灵益处（并有实在的结果），其中一部分今天的教会在基督里也在经历。像旧约一样，新约也认为主对亚伯拉罕的应许的完全实现是未来的事（太 8:11；徒 3:19-26；罗 11:25-32）。”根据罗马书第 11 章，这些会在当今时代结束的时候发生，那时神使以色列产生的刚硬已经被除去了（25-27 节）。

对保罗的意思的这种理解是基于罗马书第 11 章的整个上下文。保罗在写这个比喻时所关心的是，外邦人对犹太人产生傲慢心态的可能性，因为在现今时代，神的救赎焦点已经离开以色列而转向万民。他需要告诫外邦人，不应对神的恩典想当然；还需提醒他们，如果他们跟随背道的以色列的道路，神将以同样的方式抛弃他们。正如贺智所写道的：

在神那里没有什么应许或圣约可以确保外邦人历世历代都享有这些祝福，就像并没有这样的应许可以保护犹太人免受不信的后果。是否能够一直享受这些恩惠取决于每一代人的行为。⁴⁰⁴

因此，保罗告诉外邦人，他们必须继续留在神的恩慈里面，“不然，你也要被砍下来”（罗 11:22）。

埃弗雷特·哈里森（Everett Harrison）这样解释道，罗马书 11:22

不应从个人的角度来理解，似乎保罗在质疑他们个人的得救。眼前的问题是，由于以色列民族作为一个整体拒绝了

⁴⁰⁴ Hodge, 1994: 370; 亦见 Denney 1990: 681。贺智当然是个婴儿洗支持者，但他在这里的评论不是出自他关于婴儿洗礼的讨论，这只是他对罗马书注释的一部分。

福音，当下外邦人才有可能获得在教会中的突出地位。让外邦基督徒留心，他们在基督徒共同体中的突出地位可能不会持久！……外邦人可能会遭受神严厉的对待，就像以色列也很容易得到他的恩慈。⁴⁰⁵

这种解释不仅适合整个上下文，而且也很好地解释了保罗为什么在第 22 节中使用单数代词“你”——“不然，你（单数）也要被砍下来。”如果保罗是在对一些可能被砍下来的外邦人个体讲话，他更有可能使用复数。但是，如果他把外邦人当作一个群体或整体来看待的话，单数形式是更为合适。⁴⁰⁶保罗对外邦人的警戒也证实了这一点。如果他们不一直留在神的恩典之中，他们“也”将被砍下。因为他所设想的“砍下”与犹太人所经历的一样——把神当前救赎计划所聚焦的群体砍下来。

无论两种中的哪种方式，保罗在罗马书第 11 章中显然**没有**设想的是这样一种情况，即个体的外邦信徒被排除在新约之外，因为他已经清楚地表明，这些外邦人是借着相信基督被接到橄榄树上的。因此，

⁴⁰⁵ Harrison 1976: 121-22. 哥得 (Frederic Louis Godet 1977: 408) 也有类似的观点，他写道：“我不认为可以从这段经文中得出任何反对和个人相关的无条件拯救的教义的结论。因为这里所说的事情是整体的外邦基督教会，而不是特指其中的某些成员。”

⁴⁰⁶ Harrison 1976: 122; Witmer 1983: 485.

除非婴儿洗支持者愿意认同外邦信徒可能会违背新约，否则他将需要寻找别的经文来捍卫自己的立场。

最终，婴儿洗支持者对这些经文的解释似乎都假定了一个它必须首先证明的观点。因为人无法表明新约教导了那些放弃信仰的人曾经是圣约成员，所以浸信会以新约的新意为依据的论点，仍旧为反对婴儿洗礼实践提出了有力的理由。



研经工具 已上线免费资源

当前教会中虽有丰富的研经资源，但许多深具价值的资料仍未译成中文。我们的愿景，是将这些经过时间验证的经典内容系统化整理，并以准确、优美的中文呈现，帮助中文读者更深入地明白神的话语。我们将持续推进高质量研经资料的翻译与发布，愿研经工具（daoyanjing.com）成为您研读圣经的得力助手。

圣经版本

《中文和合本》

《中文标准译本（新约）》 — Chinese Standard Version

《圣经新译本》 — New Chinese Version

《简明圣经》 — （创、出 1-20、诗、箴、拿、新约）

《圣经-新汉语译本》（摩西五经、新约） — Contemporary Chinese Version

《中文 NET 圣经》 — The Chinese NET Bible

《新美国标准圣经》 — New American Standard Bible

《英文标准译本》 — English Standard Version

《新约希腊文圣经》 — Greek New Testament

《希伯来文旧约圣经》 — Biblia Hebraica Stuttgartensia

《美国标准圣经》 — American Standard Version

《英王钦定本》 — King James Version

注释书系列

生命宝训解经注释系列

- 《马太福音》— 劳伦斯·埃德温·格拉斯科克 (Ed Glasscock)
- 《马可福音》— D·爱德蒙·希伯特 (D. Edmond Hiebert)
- 《罗马书》— 埃弗雷特·哈里森 (Everett F. Harrison)
- 《歌罗西书》— 约翰·基钦 (John A. Kitchen)
- 《帖撒罗尼迦前、后书》— D. 爱德蒙·希伯特
- 《提摩太前、后书》— 拉尔夫·厄尔 (Ralph Earle)
- 《提多书》— D. 爱德蒙·希伯特
- 《提多书②》— 约翰·基钦
- 《腓利门书》— 约翰·基钦
- 《希伯来书》— 霍默·肯特 (Homer A. Kent, Jr.)
- 《雅各书》— D. 爱德蒙·希伯特
- 《彼得前、后书与犹大书②》— 埃德温·布卢姆 (Edwin A. Blum)
- 《彼得后书与犹大书》— D. 爱德蒙·希伯特
- 《约翰书信》— D. 爱德蒙·希伯特

生命宝训讲道注释系列

- 《罗马书》— 博爱思
- 《以弗所书》— 约翰·麦克阿瑟
- 《提摩太后书》— 约翰·麦克阿瑟
- 《提多书》— 约翰·麦克阿瑟
- 《雅各书》— 约翰·麦克阿瑟

《彼得前书》— 约翰·麦克阿瑟

《彼得后书与犹大书》— 约翰·麦克阿瑟

《约翰一二三书》— 约翰·麦克阿瑟

其他注释书系列

《活泉新约希腊文解经》— Word Pictures in the New Testament

《信徒圣经注释——创世记至启示录》(缺希伯来书、约翰书信)

《在恩典中放胆站立——希伯来书》— 罗伯特·葛洛马基 (Robert Gromacki)

《约翰书信》— 唐纳德·伯迪克 (Donald W. Burdick)

工具书

《新约希腊文中文辞典》— A Greek-Chinese Lexicon of The New Testament

《新约精览》— 詹逊 (Jensen)

《旧约精览》— 詹逊

《圣经研读大纲》— The Outline Bible

《史特朗经文汇编》— Strong's Exhaustive Concordance

《圣经知识宝库》— Treasury of Scripture Knowledge

《圣经卫星地图集》— Satellite Bible Atlas

† 《旧约神学辞典》制作中

† 《使徒行传》F.F.布鲁斯 (F.F. Bruce) 制作中

† 《哥林多后书》戴维·加兰 (David Garland) 制作中

† 《麦克阿瑟注释圣经》— The Chinese MacArthur Study Bible 制作中

† 《麦克阿瑟新约注释——路、约、徒、林前、腓、帖前、帖后》制作中



神学与释经

《解经神学探讨》 (*Towards an Exegetical Theology*) 沃尔特·凯泽 (Walter Kaiser)

《释经与应用》 (*Understanding and Applying the Bible*) 罗伯逊·麦奎尔金 (Roberson McQuilkin)

《释经研究》 (*Expository Study*) 约珥·詹姆斯 (Joel James)

《对释经的剖析》 (*Anatomy Of Exposition*) 肯特·休斯 (Kent Hughes)

《讲道中的简明性》 (*Simplicity In Preaching*) J.C. 莱尔 (J.C. Ryle)

《喜获新生》 (*Finally Alive*) 约翰·派博 (John piper)

《上帝所传的福音》 (*The Gospel According To God*) 约翰·麦克阿瑟 (John MacArthur)

《真正得救的十一项圣经试题》 (*11 Biblical Tests of Genuine Salvation*) 约翰·麦克阿瑟

《为何释经讲道最能荣耀神》 (*Why Exp Preaching is Particularly Glorifying to God*) 约翰·派博 (John Piper)

《常被滥用的经文》 (*Frequently Misinterpreted Scriptures*) 卡梅隆·布特, 耶利米·约翰逊 (Cameron Buettel, Jeremiah Johnson)

教会建造

《恩典的传承》儿童主日学教材 (*Generations of Grace Curriculum*) 恩典社区教会 (Grace Community Church)

《恩典的传承》儿童主日学教师培训 (*Sunday school teacher training lessons*) 恩典社区教会

《信仰基要》 (*Fundamentals Of The Faith*) 恩典社区教会

《教会生活中的长老》 (*Elders in the life of the Church*) 马特·舒马克, 费尔·牛顿 (Matt Schmucker, Phil Newton)

《教会带领人资格》 (*Leadership Qualifications*) 约翰·麦克阿瑟、卡梅隆·布特、耶利米·约翰逊

《如何解决每个侍奉者几乎无法避免的败坏》 (*The Almost Inevitable Ruin Of Every Minister And How To Avoid It*) 唐纳德·惠特尼 (Donald Whitney)

《长老十问》 (*Answering The Key Questions About Elders*) 约翰·麦克阿瑟

《执事十问》 (*Answering The Key Questions About Deacons*) 约翰·麦克阿瑟

《教会中的男女角色》 (*Men And Women In The Church*) 凯文·德扬 (Kevin DeYoung)

《短宣指导手册》 (*Short Term Ministries Handbook*) 罗德尼·安德森 (Rodney Anderson)

《婚前辅导计划》 (*Pre-marital counseling*)

《健康的牧师家庭》 (*A healthy pastoral family*) 约翰·麦克阿瑟

婚恋家庭

《敬虔的丈夫：做合祂心意的带领者》 (*The Exemplary Husband*) 斯图尔特·斯科特 (Stuart Scott)

《贤德的妻子：做合祂心意的帮助者》 (*The Excellent Wife*) 玛莎·佩斯 (Martha Peace)

《培育青少年的成功之道》 (*What is "Success" in Parenting Teens?*) 保罗·大卫·区普 (Paul David Tripp)

《按照圣经教养儿童》 (*Parenting Classes*) 恩典社区教会

《做个责无旁贷的爸爸》 (*Being a Dad who Leads*) 约翰·麦克阿瑟

《回归圣经的育儿原则》 (*Godly parenting*) 约翰·麦克阿瑟

灵性培植

《信心的赛跑》 (*The Race Of Faith*) R. C. 史普罗 (R. C. Sproul)

《以圣经祷告》 (*Praying The Bible*) 唐纳德·惠特尼

《神真的掌权吗?》 (*Is God Really In Control?*) 毕哲思 (Jerry Bridges)

《高尚的罪》 (*Respectable Sins*) 毕哲思

《疯狂忙碌》 (*Crazy Busy*) 凯文·德扬

《当今神的医治》 (*The Healing Promise*) 理查德·梅休 (Richard Mayhue)

《柔和谦卑》 (*Gentle And Lowly*) 戴恩·奥特伦 (Dane Ortlund)

《释经式听道》 (*Expository Listening*) 肯·雷米 (Ken Ramey)

《直指冲突的核心》 (*Getting to the Heart of Conflict*) 谢肯德 (Ken Sande)

《基督徒品格的柱石》 (*Pillars Of Christian Character*) 约翰·麦克阿瑟

《布衣圣徒》 (*Twelve Ordinary Men*) 约翰·麦克阿瑟

《与主亲近》 365 天灵修 (*Drawing Near*) 约翰·麦克阿瑟

《属灵成长的钥匙》 (*Keys to Spiritual Growth*) 约翰·麦克阿瑟

《寻求神的旨意》 (*Found God's Will*) 约翰·麦克阿瑟

《战胜忧虑》 (*Anxiety Attacked*) 约翰·麦克阿瑟

圣经辅导

《圣经辅导：心灵关顾的原则与实践》 (*Counseling How To Counsel Biblical*) 约翰·麦克阿瑟, 韦恩·麦克等

《圣经辅导简介》 (*Introduction To Biblical Counseling*) 约珥·詹姆斯, 约翰·斯特里特 (Joel James , John Street)

《合乎圣经的心灵改变过程》 (*The Process Of Biblical Heart Change*) 朱莉·甘绍, 布鲁斯·罗德 (Bruce Roeder)

《符合圣经的改变过程》 (*The Process Of Biblical Change*) 朱莉·甘绍 (Julie Ganschow)

《心灵层面的问题》 (*Questions On The Heart Level*) 朱莉·甘绍

《合乎圣经的愤怒与压力管理》 (*Anger & Stress Management: God's Way*) 韦恩·麦克

《走出抑郁》 (*Out Of The Blues*) 韦恩·麦克

《心的偶像与“浮华市集”》 (*Idols Of The Heart And Vanity Fair*) 大卫·鲍力生 (David Powlison)

《绝望中的盼望》 (*Hope for a "Hopeless Case"*) 大卫·鲍力生

《抑郁人群的盼望》 (*Hope For Depressed*) 爱德华·韦尔契 (Edward T. Welch)

《当我所爱的人自杀以后》 朱莉·高萨克 (Julie Gossack)

《风暴中安全无虞：胜过焦虑的圣经策略》 (*Safe In The Storm*) 菲尔·莫泽 (Phil Moser)

《争战的力量：抵挡性诱惑的圣经策略》 (*Strength For The Struggle*) 菲尔·莫泽

《欲望的死胡同：胜过自怜的圣经策略》 (*Dead End Desire*) 菲尔·莫泽

《抢回时间：胜过拖延症的圣经策略》 (*Taking Back Time*) 菲尔·莫泽

《正如耶稣：健康成长的圣经策略》 (*Just Like Jesus*) 菲尔·莫泽

《对抗怒火：胜过怒气的圣经策略》 (*Fighting The Fire*) 菲尔·莫泽

麦克阿瑟研经指南

《君王的诞生》 (*The Birth of the King*) 约翰·麦克阿瑟

《八福》 (*The Beatitudes*) 约翰·麦克阿瑟

《罪的事实》 (*The Reality of Sin*) 约翰·麦克阿瑟

《制服物质主义》 (*Mastering Materialism*) 约翰·麦克阿瑟

《天堂之路》 (*The Way to Heaven*) 约翰·麦克阿瑟

《门徒实用指引》 (*A Practical Guide To Disciples*) 约翰·麦克阿瑟

《天国的比喻》 (*The Parables of the Kingdom*) 约翰·麦克阿瑟

《基督荣耀显现》 (*Christ Displays His Glory*) 约翰·麦克阿瑟

《为我的弟兄守望》 (*My brother's keeper*) 约翰·麦克阿瑟

《在后的，将要在前》 (*The Last Will Be First*) 约翰·麦克阿瑟

《基督再来的预兆》 (*Signs of Christ's Return*) 约翰·麦克阿瑟

《被定罪与被钉十字架》 (*Condemned and Crucified*) 约翰·麦克阿瑟

《摆脱罪的束缚》 (*Freedom from Sin*) 约翰·麦克阿瑟

《圣灵中的保障》 (*Security in the Spirit*) 约翰·麦克阿瑟

《一砖一瓦》 (*Brick by Brick*) 约翰·麦克阿瑟

《在行动上合一》 (*Unity in Action*) 约翰·麦克阿瑟

《比你想象的更为丰富》 (*Richer Than You Think*) 约翰·麦克阿瑟

《尊贵地位，谦卑行事》 (*High Position, Lowly Walk*) 约翰·麦克阿瑟

《新生命，新旅程》 (*New Life, New Walk*) 约翰·麦克阿瑟

《活在圣灵中》 (*Living in the Spirit*) 约翰·麦克阿瑟

《圆满的家庭》 (*Fulfilled Family*) 约翰·麦克阿瑟

《信徒的全副军装》 (*The Believer's Armor*) 约翰·麦克阿瑟

《从生活的试炼得益处》 (*Benefitting from Life's Trials*) 约翰·麦克阿瑟

《回归基本要道》 (*Back to Basics*) 约翰·麦克阿瑟

《圣经真实可信吗？》 (*Is The Bible Reliable*) 约翰·麦克阿瑟

视频课程

《释经讲道基础》 (*Fundamentals of Expository Preaching*) 约翰·麦克阿瑟

《子女心，父母情》 (*Shepherding a Child's Heart*) 泰德·特里普 (Tedd Tripp)



网址: daoyanjing.com

邮箱: office@ircbookschina.com