



信经与信条
Christian Convictions

站稳立场

大公教会信经与改革宗信条研读

A Place to Stand:
A Study of Ecumenical Creeds
and Reformed Confessions

小哥尼流·普兰丁格 (Cornelius Plantinga Jr.) / 著
赵刚 / 译



经典传承出版社



小哥尼流·普兰丁格
(Cornelius Plantinga Jr.)

美国当代神学家、牧师，曾担任纽约州韦伯斯特教会和新泽西州克利夫伍德海滩教会牧师。曾任教于普林斯顿神学院 (1976-1978)、富勒神学院 (1985-1987) 和摄政学院 (1997)，曾担任加尔文神学院院长 (2002-2011)。目前是加尔文基督教崇拜学院的高级研究员，也是加尔文神学院的名誉院长。他多年来致力于讲道侍奉及神学教导，著有《站稳立场》(A Place to Stand)、《为讲道而读》(Reading for Preaching) 等书籍。他和妻子凯瑟琳育有两个儿子和五个孙子。他也是著名哲学家阿尔文·普兰丁格 (Alvin Carl Plantinga) 的弟弟。

古道译丛系列

原典

清教徒研究

神学与传统

圣经神学

福音与教会

信经与信条

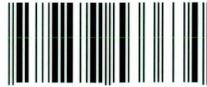
婚姻·家庭·教育

人物传记

近些年来，告诉基督徒如何读经、如何养育儿女、如何建立教会、如何医治伤痛、甚至如何减肥的书籍早已汗牛充栋。电台和电视的布道家们也在耕耘着同一块田地。与此同时，相当多的改革宗人士——范围跨越改革宗、长老会和其他堂会——开始想知道自己是谁，从哪里来，应该相信什么，以及为什么如此相信。对于这个问题，我们在本书中研读的信经（《使徒信经》、《尼西亚信经》、《亚他那修信经》）是教会给出的最古老的回答。它们是纯粹基督教的基本真理，方济会的修士和更正教会的传道人都会同样热忱地为之辩护。它们是普世的真理，并非偏狭之说。它们是历代基督教信仰的核心。

——小哥尼流·普兰丁格

ISBN 978-988-75336-3-4



9 789887 533634

Published in Hong Kong
HK \$148.00

古道译丛

信经与信条

站稳立场

小哥尼流·普兰丁格 著

赵刚 译

经典传承出版社

道
译丛

信经与信条
Christian Convictions

站稳立场

大公教会信经与改革宗信条研读

A Place to Stand:
A Study of Ecumenical Creeds
and Reformed Confessions

小哥尼流·普兰丁格 (Cornelius Plantinga Jr.) / 著
赵刚 / 译



经典传承出版社

站稳立场：大公教会信经与改革宗信条研读

古道译丛·信经与信条

作者：小哥尼流·普兰丁格

译者：赵刚

出版：经典传承出版社有限公司

地址：香港观塘巧明街 111 号富利广场 2103 室

电邮：CCPHservice@hotmail.com

发行：基道出版社

香港沙田火炭坳背湾街 26 富腾工业中心 10 楼 1011 室

电话：(852)2687 0331

Website: <https://www.logos.com.hk>

电邮：info@logos.com.hk

承印：永望文化事业有限公司

字数：173 千字

版次：二〇二二年三月 初版（简体）

版权所有 请勿翻印

A Place to Stand: A Study of Ecumenical Creeds and Reformed Confessions

Author: Cornelius Plantinga Jr.

Translator: ZHAO, Gang

Published by: Christian Classics Publishing House Limited

Rm 2103, Futura Plaza, 111 How Ming St, Kwun Tong,

Hong Kong

E-Mail: CCPHservice@hotmail.com

Copyright ©1981 Published by Faith Alive Christian

Resources / Christian Reformed Church in North America

1st edition, March 2022

ISBN: 978-988-75336-3-4 (simplified scripts)

E-Book ISBN: 978-988-75336-2-7 (simplified scripts)

All Rights Reserved.

根基若毁坏，义人还能做什么呢？

——诗篇 11:3

我的脚站在平坦地方；在众会中我要称颂耶和华！

——诗篇 26:12

目 录

序言

大公教会信经

- 第 1 章 大公教会信经的性质和概貌 / 3
- 第 2 章 使徒信经 / 9
- 第 3 章 尼西亚信经 / 17
- 第 4 章 亚他那修信经 / 25

海德堡要理问答概览

- 第 5 章 《海德堡要理问答》简介 / 33
- 第 6 章 愁苦 / 41
- 第 7 章 拯救 / 47
- 第 8 章 感恩 / 57

比利时信条

- 第 9 章 《比利时信条》简介 / 69
- 第 10 章 独一的上帝 / 79
- 第 11 章 如何认识上帝 / 89

- 第 12 章 圣经 / 99
- 第 13 章 三一上帝 / 109
- 第 14 章 创造与护理 / 119
- 第 15 章 人的悲剧 / 129
- 第 16 章 拣选 / 139
- 第 17 章 道成肉身 / 149
- 第 18 章 救赎 / 159
- 第 19 章 称义与信心 / 169
- 第 20 章 成圣 / 181
- 第 21 章 代求 / 191
- 第 22 章 教会 / 201
- 第 23 章 教会秩序 / 211
- 第 24 章 圣礼 / 221
- 第 25 章 民事政府 / 233
- 第 26 章 最后的审判 / 243

多特法典

- 第 27 章 《多特法典》简介 / 259
- 第 28 章 上帝的拣选与弃绝 / 269
- 第 29 章 基督的死与我们的救赎 / 279
- 第 30 章 败坏与归信 / 289
- 第 31 章 圣徒的坚忍 / 301

- 参考书目 / 313

序言

《站稳立场》从好几个方面来说，都是基督教改革宗教会教育部的“第一”。

它是我们历史上第一部对大公教会信经和改革宗信条做出全面研读的成人教材。这个项目至少已经滞后十几年了。近些年来，告诉基督徒如何读经、如何养育儿女、如何建立教会、如何医治伤痛、甚至如何减肥的书籍都已汗牛充栋。电台和电视的布道家也在耕耘着同一块田地。与此同时，相当多的改革宗人士——范围跨越改革宗、长老会和其他堂会——开始想知道自己是谁，从哪里来，应该相信什么，以及为什么如此相信。《站稳立场》在策划、写作、插图、编辑的时候，想到的就是这些人和他们的问题。我们相信，这至少算是有实际意义的初步回应，虽然我们并不幻想这个初步回应就是最终的结论。

《站稳立场》不仅是书名，也是一门课程的名字，是第一门完整、全新的成人课程。这套课程还会逐渐增加其他内容，包括圣经研究、教会历史、道德伦理决策、家庭生活、教会等。

对于“我们相信什么”这个问题，我们在本书中研读的信经（《使徒信经》、《尼西亚信经》、《亚他那修信经》）是教会给出的最古老的回答。它们是纯粹基督教的基本真理，方济会的修士和更正教会的传道人都同样热忱地为之辩护。它们是普世的真理，并非偏狭之说。它们是历代基督教的核心。

有改革宗信仰的地方，就有信条。它们是为了使更正教会的宗教改革薪火相传而谱写的篇章，虽然很多在刚开始出现的时候，只是作

为孩子们围炉而坐时柔和的信仰启蒙读物。也有一些源自为拒斥异端而召开的大型会议。还有一些匆忙写就，是某位临刑前的改教家的叮嘱和遗愿。自17世纪早期至中叶出现了十几份信条。有很多明显是路德式的；有很多明显是加尔文主义的；还有些两者都不是，或者两者都是。如果说“改革宗神学”是加尔文主义而非路德式神学的话，那么“改革宗信条”就是加尔文主义的信条。

想无视信条而认识改革宗信仰是不可能的。圣经是所有改革宗教会的终极上诉法庭，而信条则是其第一道防线（它们自被采纳以来就是如此）。信条并非完结的正典；我们有可能需要新的信条，而且我们已有的信条也可以继续修订。但历史宣言是我们在改革宗信仰学校的第一课，它们是所有后续课程的基础。四百多年来，它们塑造了我们的教导，规范了我们的讲道，并且培养了我们的品格。

《站稳立场》研习了三个改革宗信条。《海德堡要理问答》(*Heidelberg Catechism*)自1563年出版以来，就是所有改革宗要理问答中最广受爱戴和常被使用的一个。它温和、朗朗上口、实际、宽厚，饱含诗人大卫的灵魂和使徒保罗的思想，却是由一位刚出道的传道人和一位新晋教授写成的，两人当时都还不到30岁。《比利时信条》(*Belgic Confession*)占了这个研习教材差不多一半的篇幅；它是改革宗信仰的经典宣言，扎实、思维严谨、精炼又忠于圣经。这个信条的作者及其同伴承诺“愿意让人鞭其背，割其舌，封其口，焚其身”，他们中的好几位都兑现了这个诺言。《多特法典》(*Canons of Dort*)展现的是一个回应神学挑战的教会。这个回应的标志是对神学前后一致的清晰思考，对圣经坚定不移的委身，以及让某些初读者感到吃惊的温暖。与此同时，它也是赤诚和尖锐的；这种特征也许解释了为什么近年来人们会好心地忽略它。如果有任何人相信教会最重要的特征就是友善，那么《多特法典》就会冒犯到这样的人。

《站稳立场》这本教材的作者是小哥尼流·普兰丁格。他是基督教改革宗教会的一位牧者。普兰丁格牧师毕业于加尔文大学(Calvin

College)、加尔文神学院 (Calvin Theological Seminary) 和普林斯顿神学院 (Princeton Theological Seminary)。他于 1978 年被任命为加尔文神学院的系统神学教授。普兰丁格教授在《站稳立场》一书中检视了他的神学传统。当概览伟大的大公教会信经时，他表现出对历史运动概貌和神学辩论细节的掌握。当他继续研读改革宗信条的时候，很明显地表现出他不仅是信条的学生，而且是它们的后裔。作者的叙述自始至终都很精彩，有时甚至扣人心弦，因为他所描述的信条正属于他自己。

作者的手稿中加入了保罗·司徒布的插图，他是一位从事自由职业的艺术师（也曾担任教育部的艺术编辑）。正如普兰丁格的言语所讲述的信条一样，司徒布的素描也是属于这样一群改革宗人士，他们像司徒布一样，从荷兰改革宗传统转移到了美国。但我们既无意限定也无意代表“改革宗人士”；这些插图¹只不过是提醒我们，印在书本里、放在书架上的信条，既不能带给我们生活中的智慧，也不能带给我们死亡时的安慰。信条除非在一位信徒的生活中活出来，否则它们不过就是一些古董。

在过去几个月里，编辑和我一直在琢磨“站稳立场”这个书名是否合适。出版截止日期迫使我们停了下来，但我们仍然在想，这个书名是否会有点误导。当我们把信经信条描述为“要站稳的立场”时，我们的意思不是说，人们站在那上面就不用动了。这些信条的神学不是逃离世界的静态、僵化、死气沉沉的避难所。书名的本意反而是要建造一个稳固的平台，让改革宗人士在其上可以为上帝的国度竭力争战——这就是我们的立场，因我们别无选择，愿上帝帮助我们。

我代表策划者、编辑、作者、插画师，向你呈上改革宗传统的《站稳立场》。我们相信：认真仔细地研读我们的传承，既能强化我们的身份，也能坚固我们的呼召。这一点极为重要。至终，我们被评判

1 中文译本未加入插图。——编注

的依据不是我们所持守的信条；我想，主更看重的是我们所活出来的信条。

愿这门课程把我们变成更好的基督徒。

雅各·海棱（A. James Heynen）

基督教改革宗教会出版董事会执行主任

1978年11月16日

|| 大公教会信经 ||

第 1 章



大公教会信经的性质和概貌

引言——信念和信经

人们的信念五花八门。你常常听见人们说一些这样的话：“我认为工作一开始就要做好。”“我觉得小孩子要先学一年钢琴，然后再学小提琴。”“我坚持要给毒品贩子强制判刑。”有些信念甚至谱上了曲。比如，1970年的一首流行歌曲的副歌一再重复地唱道：“我相信音乐，我相信爱。”

所以，人们相信的可以是某些政策（工作做好），某些情感（爱），某些艺术（音乐），还可以是各种命题（“所有的妇女都是人”）。人们也相信某些人。比如有人会说，他们相信理查德·尼克松，但他让他们失望了。他们相信温斯顿·丘吉尔，他从未让他们失望。“他们相信”的意思是说，他们信任一位值得尊敬的老师，一位可爱的父亲，一位诚实的政治领袖，一位有说服力的推销员。有些人说要把信任留给他们深爱的人，但他们相信的其实只是自己。

粗略来说，关于任何信念的声明都可算作是信经。毕竟，“信经”（*creed*）这个词来自拉丁文 *credo*，其含义不过就是“我相信”。然而，“信经”一词通常只用来指正式而非随便表达出来的信仰声明。而且一

份信经通常包含的不只是一条信念，而是一整套互相关联的信念。最后，我们通常用“信经”这个词来指一大群人的正式信念，而不只是一个孤立个体的个人信念。所以我们可以说，一份信经是一个群体的一整套信念的正式表述。

有人可能以为，所有信经都属于基督教。其实并非如此。各种社会团体和组织有时都会采纳一些信经。很多非基督教或类基督教的群体也会用信经的方式来表达他们的信念。比如，伊斯兰教的信徒也有信经，摩门教也有。世俗人文主义者也发表过信经式声明。现代社会最臭名昭著的一位世俗人文主义者罗伯特·英格索尔¹曾说，他的信经是这样的：

行乐就是唯一的善，
行乐之处就在此地，
行乐之时就是现在，
行乐之道在于邀人同乐。

基督教信经的种类

毫无疑问，即使最世俗化的人文主义信经，也受惠于基督教制定信经的漫长传统。从圣经时代一直到现在，基督教一直使用信经来辩驳异端、抗衡逼迫、教导初信者、公开崇拜。因此信经就有了各种不同的形态和篇幅。有些很长，比如 1566 年的《第二瑞士信条》（*Second Helvetic Confession*）关于信仰的陈述有 32 章。另一些则很短，如同保罗在哥林多前书 8: 6 的告白。有好几个信经看起来都很专门化，离普通基督徒很远，如《亚他那修信经》（*Athanasian Creed*）。还有一些初看起来则要简单一些，如《使徒信经》（*Apostles' Creed*）。

1 罗伯特·英格索尔（Robert Ingersoll, 1833-1899），美国作家和演说家，曾为不可知论辩护。

很多信经的用词都很和缓，喜爱和平。但也有同样多的信经声明则带着激烈教义争辩的浓烟。

基督教的信经基于圣经并由初代教会确立。宗教改革也催生和锤炼出了很多新的信经。现代美国教会有信经，非洲的新兴教会有信经，普世教协（World Council of Churches）也有信经式的宣言。东方教会和西方教会都有信经；天主教会、路德宗、改革宗、重洗派的教会有信经；循道宗和独立教会也有信经。

不过，很多细心的读者马上要说，很多这类基督教信仰的正式宣言根本都不能称为“信经”。它们有时称作“信条”（confession）。例如《比利时信条》、《威斯敏斯特信条》（*Westminster Confession*）、1967年的《长老会信条》（*Presbyterian Confession*）。或者，它们有时称为宣言（《巴门宣言》[*Barmen Declaration*]）、法典（《多特法典》）、申明、联合声明、誓词，诸如此类。我们不必为此困惑。这些词的用法没有标准可言。我们需要注意到的只是，一套具体的声明在历史上称作什么。

三份主要的信经

我们在前几章中会学习早期教会的三个大公信经：《使徒信经》、《尼西亚信经》（*Nicene Creed*）、《亚他那修信经》。这些信经是什么呢？

首先，显而易见的是：它们都是信经。也就是说，它们是一个群体的一整套信念的正式表述。我们相信什么，相信谁？我们相信命题；我们信靠有位格者。比如，我们相信上帝存在这个命题是真的，但我们信靠的是上帝。或者用另一种方式来说：我们赞同命题；我们信任神圣者。

《使徒信经》和《尼西亚信经》包含这两类信念的陈述，即赞同（*assent*）和信任（*trust*），或“认信”（*belief that*）和“信靠”（*believe*）

in)。因此可以说：“我信靠上帝……父。”也就是说，我信任父上帝。我也认信我所信任的这位天父是“全能的，创造天地的主”。也就是说，我认可这一事实，即上帝是全能的创造主。信任和赞同是基督教信念的两个核心要素。

另外还要注意到的一件事，三一论教义在这三个信经中占有何等重要的地位。《使徒信经》通过第1、2、8条，为其建立了三一论的架构。《尼西亚信经》的第1、3、4段也有同样的功能。而《亚他那修信经》超过一半的内容都关乎三一论。

此外，这些信经都是合乎圣经的。至关重要的一点就是，它们都复述了基督那影响深远的事工中的重大事件。无论它们对所选取的事实如何陈述，这些事实不仅符合人的经验，而且也来自圣经所说的话。

最后，这三个信经都是大公性的。这个意思不过就是说，它们被各地教会广泛接纳。它们所表达的是把西方教会联合起来的核心信念。（东方的希腊教会只接受这三者之一，即《尼西亚信经》）。

信经的起源和目的

起初为什么要制定信经呢？信经的目的是什么？

最主要的，信经是要作信仰的标准或准则。“标尺”最初指的是木工尺；“准线”现在仍然用来保证划线或排队的整齐。因为跟从基督的人蒙召要有信心（也要有盼望、爱心和很多其他的美德），所以一开始就弄清楚我们要信什么、信靠谁，非常必要。所以彼得说“你是基督”（可 8:29），保罗也给出了标准的信仰宣告，即耶稣是主，上帝使祂从死里复活了（罗 10:9）。所以，最早的信经都围绕着耶稣。它们指出耶稣是谁，祂做了什么，因而成为在这些意义上的信仰准则。它们也为此总结了使徒关于耶稣的教导。

在教会最初的几个世纪里，这些简短的信仰准则有几个方面的用途。首先，它们不仅指出耶稣是谁，而且也指出跟从耶稣的是谁。这

些短小的信经成为信徒之间的口头暗号。一位虔诚的基督徒使用此类秘密记号，就可以与其他信徒相认，或者被逼迫者定罪。在这类所谓的“符号”中，最著名的一个就是：“我信耶稣基督，上帝的儿子，我们的救主。”这是一个藏头词；也就是说，它是由这句话中关键词的首字母组合而成的一个词——这里所组成的就是希腊词 *ichthus*（鱼）。很快，一笔画出一条鱼就足以传递信息了。现在你在人们的门口或脖子上还会看到这样的鱼。他们就是在对暗号。

早期信经也用来教导人们预备受洗。因为在这方面人们担心信仰的奥秘变得平常，就把信经保护起来，既不公开也不写下来。想要受洗的人可能被暗中告知基督教信仰的要点。然后当他受洗的时候，要凭着记忆把要点复述出来。

此外，简短的信经当然也用在公共崇拜中，以联合信徒并建造他们。腓立比书 2:6-11 甚至在写进保罗的书信之前，无疑就已经被如此地使用了。信徒都能背诵这些信经。今天很多人也能。

只有当信经用来抵挡异端的时候，它们才被仔细地写出来。这是我们可以提到的信经的最后一个用途。它们有争辩（争论）的用途。当有人说了一些关于基督或三一上帝的奇怪或可疑的事情时，教会的专家们就开始忙碌了；他们要试图准确地说明，就手上的问题而言，我们基于圣经应该相信什么。信经的方式就是说：“教会是这样理解圣经的。”有时候（比如你看看《亚他那修信经》就会明白），教会理解圣经的方式是非常专门化的。因为生命和事工都处于危急关头，所以教会中最优秀的头脑都会竭尽所能，准确地宣告我们的信仰。

第 2 章



使徒信经

引言——殉道的《使徒信经》

许多人都已经很熟悉《使徒信经》了。每周我们都在公共崇拜中背诵它。但重复几百次之后，我们就不再觉得它激励人心了。我们有口无心地念着。很多人听到这个信经开始的用词“我们在天上的父……”时，甚至不会觉得有什么了不起。这个信经对我们来说，已经变成了老生常谈。它听起来很顺口，但不会产生什么影响，我们几乎都注意不到它的存在。一位信仰标准的注释者曾提到，因为“空洞和麻木的重复”，这个信经甚至殉道了。它可能因为信仰而死。

更奇怪的是，我们之所以觉得这份信经枯燥，并不是因为我们对它太了解。比方说，如果要问它是怎么来的，我们大多数人很难答上来。我们可能也无法勾勒出它的大纲。（要做到这一点，常常需要有人在我们面前把这份信经写出来。）而我们也可能觉得奇怪（但并不明白），为什么会有人认为，只有传道人才说出这些名言。

我们在这一章要讨论的就是这些事情。我们要尝试弄明白，并且进而欣赏这份高贵的信仰宣言。对这份有着“信经中的信经”之美誉的文献来说，少一点儿尊敬都是不合适的。

起源和发展

至少在 15 世纪之前，很多人都相信《使徒信经》是由使徒们所写。事实上人们以为，十二使徒中的每一位都对信经贡献了一小部分，而这就解释了为什么这个信经恰好可以分成十二条！根据传说，耶稣升天之后，使徒们想合议一份信仰的基本宣言，好让每个人都能随身携带。所以，五旬节后，当他们被所应许的圣灵充满时，使徒们合作写出了带有他们名号的这份信经。彼得最先说：“我信上帝，全能的父……”安德烈接着说：“我信我主耶稣基督，上帝的独生子。”雅各继续说：“由圣灵感孕……”这样一直继续下去，最后马太结束说：“我信永生。阿们！”

毫无疑问，这是一个美好的故事，却并非事实。（有好几位敬虔的人士甚至想把这份信经的创作归功于我们的主自己。）然而，这个信经的核心确非常古老。事实上，这个信经的内容明显地取自新约，因为它宣信了三个神圣的位格、基督的生平事迹，以及蒙救赎群体的生活。因此，即便这个信经不是使徒们写的，它仍然可以合法地被称作“使徒信经”，因为它的教导的确具有使徒性。

但这份信经究竟是如何产生的呢？如第 1 章所提到的，信仰最早的固定表述很简单，而且是通过口传的。这些表述对不断成长的基督教来说，如果作为恰当的信仰准则看起来有点太简单，也太短了。但是，比方说把主后 150 年之前人们所认可的基督教作品都收集起来，以之为信仰的准则，那又显得太长、太复杂。所以，现实情况的要求需要介乎两者之间：一方面不能是像“耶稣是主”那样太短的宣称，另一方面又不能是像整本新约那样太长的文献。我们所需要的是对新约教导的中等程度的概括。

所以，信徒们要完成的是一种困难的任务：提炼出新约的核心真理，并暂时放下其他的部分。有些信念，比方说复活，显然必须要挑

出来。另一些信念，比方说，麦基洗德是撒冷王，就可以先不提到。还有一些信念，比方说耶稣“降在阴间”的断言，可能是可选可不选的情况。与此同时，为了用使徒的权柄来强化这些选择的效果，有人就散布故事说，是使徒们自己做出的这些选择。

为什么有必要总结出一套信仰准则呢？信仰准则的第一个用途是预备归信者受洗。罗马（或安提阿、哥林多）教会以大使命（太28:19）为模式，教导正在预备的归信者关于圣父、圣子和圣灵的事情。然后当归信者受洗的时候，就会被问道：“你是否相信天父上帝？”归信者于是回答说：“我相信。”“你是否相信耶稣基督，上帝的独生子？”“我相信。”“你是否相信圣灵？”“我相信。”

这个过程很快就发展到了第二阶段。当发展到这个阶段的时候，当地主教在教学后期，会悄悄地把一套三一论的宣信（口头）“交付”给他的学生，其中也包括问题和答案。然后在受洗的时候，归信者要再通过背诵的方式“把它还出来”。就这样，各个地方教会都把原初基于大使命短小的信仰告白，根据新约的其他部分逐渐扩展得血肉丰满。很快，信仰宣告就变成要读出类似下面的文字：

我信上帝，全能的父，
我信我主耶稣基督，上帝独生的子，
我信圣灵，我信圣洁教会，我信身体复活。

——保罗·福尔曼，《教会的伟大信经入门》

在各地教会所使用的信经中，罗马教会所采纳的信经开始广受欢迎。它的主后340年看起来是这样的：

1. 我信上帝，全能的父
2. 我信我主耶稣基督，上帝的独生子
3. 因圣灵由童贞女马利亚所生

4. 在本丢·彼拉多手下被钉于十字架，埋葬
5. 第三天从死里复活
6. 升天
7. 坐在天父上帝的右边
8. 将来要审判活人死人
9. 我信圣灵
10. 我信圣洁教会
11. 我信罪得赦免
12. 我信身体复活
13. 我信永生

——亨利·贝滕森，《基督教会文献》

经过几个世纪的发展，到主后 700 年左右就形成了我们今天的《使徒信经》。（最后加上去的一句话是“降在阴间”，这句话一直以来很有争议。）从那以后，这个信经就一直占据着“西方真正最具大公性的信经”之地位。

结构和内容

现在我们来看看这个信经本身。它在传统上分为十二条（划分得稍微有点随意），因为传说是十二使徒写成的。但正如前面所暗示的，更基本的划分是依照三一论。事实上，有人认为它只有三条，分别对应于有关父上帝的内容（老式划分的第 1 条），有关耶稣基督的内容（老式划分的第 2-7 条），以及有关圣灵及其工作的内容（老式划分的第 8-12 条）。

我们记得，新约最典型的信经是：“耶稣是主”，或者是“耶稣基督是主。”《使徒信经》也属于同一类。它的中间部分很厚重；意思是说，它是以基督为中心的。此外，《使徒信经》也像圣经中那段最著名

的信经（腓 2:6-11）一样，记载了圣子创始成终的一生——从其先存（“独生的子”），到降卑（“由童女马利亚所生；在本丢·彼拉多手下受难……”），到升高（“从死里复活；升天……”）。

这个信经的结构包含重复出现的前置词“我信靠”或“我相信”。“我”这个词是信经在初始阶段用在洗礼上的产物，对今天的我们每个人来说，它仍然要求我们对自己的宣信有个人性委身。不过，我们在说这个“我”的时候，一定要敏锐地注意到，在我们任何人出生之前，就已经有一个先在的共同体了，这个共同体就是我们属灵的孵化器和培养皿。的确，根据《海德堡要理问答》（问 21）对真心心的理解来判断，我们每个人在背诵《使徒信经》的时候，都很恰当地暗指了这个共同体：“我也相信上帝，全能的父……”

我们刚刚勾勒的框架很好地覆盖了《使徒信经》的内容。三一上帝；创造；主耶稣由童贞女而生，受难，受死，复活，升天，代求和再来；教会；赦罪；来生——所有这些事情都得到了直接的肯定。

有人可能会问：为什么《使徒信经》不厌其烦地把基督生平所有的事情都复述一遍？比如，为什么要提到耶稣埋葬这么简单的事情？答案不过是：因为早期某种称作“诺斯底主义”（Gnostics）的异端否认耶稣真实的人性。（注意，在约壹 4:2 中已经提到相应的关注，即必须承认耶稣的肉身。）诺斯底主义认为，耶稣只是“看起来”是人，但并没有真正地死亡，没有实际埋葬，等等。《使徒信经》想要关闭通往这种误解的道路。若说它有一丁点儿争辩意味的话，就在于此。

但有些基督徒仍然想知道，为什么还要把另外某些说法包括进来。耶稣“降到阴间”真的是一个符合圣经的核心信念吗？为什么本丢·彼拉多在这个紧凑的信经里占有宝贵的一席之地（如爱德华·杜维 [Edward A. Dowey] 所说：“他只不过是罗马历史上的一个无名小卒”）？

还有，为什么有些重要的事情却漏掉了？最正统的基督徒对此都感到困惑。为什么没有提到人类的堕落？为什么从童女生子到本

丢·彼拉多之间的一大段事情都跳过了？耶稣的教导难道不配填充这个空档吗？为什么没有在某处提到“宗教改革的中枢要点”——唯独藉着信心称义？没有人知晓所有这些问题的确切答案。然而，《使徒信经》仍然被接纳为符合圣经的、三一框架的、普世大公的信仰准则。

《使徒信经》的用途

《使徒信经》起初用来帮助归信者预备受洗。后来它用来教导信徒受过洗的孩子，使人更新对上帝的信仰誓言——特别是在公共崇拜的时候。

今天它也有同样的用途。给孩童和成人的教导材料常常就以《使徒信经》的条文为基础。比如，这些条文及其解释就占了《海德堡要理问答》第二部分的很大篇幅。毫无疑问，《使徒信经》总结了基督教信仰的内容，对教导信仰十分有帮助。

此外，《使徒信经》仍然常常在公共崇拜中使用。在中世纪和宗教改革时期的一些教会里，人们把《使徒信经》主要看作是一种教导的工具；在公共崇拜中，它只是用来总结传道人所传讲的教义。因此它只有在讲道结束的时候才被人提说——而且只有传道人说。

但对于在公共崇拜中使用《使徒信经》，也许还可以有更具想象力和令人满意的方式。也许它最好用来当作人们的回应——回应上帝所说和所做的。如果这么用的话，它仍然会在讲道之后出现，（因而也符合传统）。在讲完道，即在上帝透过祂使用的牧者说完话之后，人们可以给出喜乐的“阿们”，而方式就是站起来说：“我信上帝，全能的父……”

《使徒信经》还适合用在很多其他事情上。比如，我们没有理由不在洗礼和圣餐的时候忠心地宣讲和聆听它。而当基督徒聚集在一位亲爱的信徒的坟墓旁边时，他们总是发现，《使徒信经》在人离世的时候焕发出强大的生命力。

无论如何，理智而忠诚地使用《使徒信经》，意味着当我们说出这些古老的词句时，我们不只是肯定了一些事实，而且是在重新宣誓，要把我们的生命感恩地委身给上帝。说“我信”，就像在婚礼上说“我愿意”一样。你会想要很小心地做这件事情。毕竟，你不只是描述一个誓言，你实际上是宣告你的誓言。

第 3 章



尼西亚信经

引言——耶稣是谁？

1977 年夏天，几位英国神学家出版了一本名为《上帝道成肉身的神话》(*The Myth of God Incarnate*) 的书。在这本令人遗憾的作品里，这几位教会人士宣称，教会一直以来所相信的耶稣基督，即祂是上帝的儿子道成肉身，是神话和无稽之谈。这七位中有六位都是圣公会人士。圣公会在每次举行圣餐的时候都会宣信说，耶稣基督是“出于上帝而为上帝……与父一体……为要拯救我们世人，从天降临，因着圣灵，并从童贞女马利亚成肉身，而为人”。根据一份报道，这七位神学家认为，这些宣称“应该丢进垃圾堆里了”。

这些宣称出自《尼西亚信经》。之前也有人不相信这些说法。事实上，正是关于耶稣基督的这类争辩催生了这份信经。让早期教会的杰出头脑着迷的是耶稣的身份问题。主要的教义争辩所围绕的问题就是：“耶稣是谁？”正如我们看到的，我们今天仍然有这些争辩和问题。

在 1 世纪，有两类人问到耶稣的身份问题，并为其答案互相争论。第一类是犹太人。对于“耶稣是谁”，最可能让犹太人发火的回答就是：“祂是上帝的儿子。”这个称号把耶稣抬高到神的地位——远超过

像摩西那样的英雄人物（根据申 33:1，摩西是一位“神人”）。这就是为什么当这些犹太人听到耶稣自称为“上帝的儿子”，并称上帝为“我的父”时会勃然大怒。他们正确地辨认出，耶稣这是“将自己和上帝当作平等”（约 5:17-19）。犹太人当然是严格的一神论者。所以，把耶稣称为“上帝的儿子”，特别是“上帝独生的儿子”，对他们来说就是彻头彻尾的亵渎。他们不只是把耶稣视为欺哄人的骗子，好像正统基督徒看待约瑟夫·史密斯¹一样；犹太人大惊失色地把祂看作亵渎上帝的人。

另一类询问耶稣身份的人是外邦人。正如保罗所说（林前 8:5），外邦人有着成堆的神祇和众多的“主”。所以在耶稣的头衔之中，最让他们感兴趣的就是“主”这个头衔。此外，在说希腊语的外邦人中，最早的信经（“耶稣是主”）看起来是最大胆和最令人困惑的。毕竟，他们在旧约的希腊文译本中可以读到，“主我们的上帝是独一的主”（申 6:4）。但现在另有一位称作“耶稣基督”的，人们断言祂也是“一主”（弗 4:5），而且不知怎么回事还与“一上帝”并列了起来（林前 8:6）。此外，基督徒的宣称看起来还与皇帝的宣称冲突，因为皇帝说：“凯撒是主。”

我们现在可以发现某些重要问题了。耶稣身份的问题与三一上帝的问题直接联系在一起。当教会视耶稣为主和上帝的儿子，而且用这些词汇来表达祂是上帝的含义时，他们面临了一个严重的问题：如果耶稣和上帝都是上帝的话，那么怎么可能不是两位上帝呢？当然，最终教会不仅肯定了上帝和耶稣都是上帝，而且圣灵也是上帝——虽然如此，却只有一个神性的本体，只有一位三一上帝——三个位格，一位上帝。因此，三一上帝的奥秘根源是道成肉身的奥秘。而从圣经的时代一直到今天，道成肉身所带来的中心问题都是：“这人是谁？”“耶稣是谁？”“人说人子是谁？”（太 16:13）。

1 约瑟夫·史密斯（Joseph Smith, 1805-1844），摩门教创始人，因宣称从天使得到启示而创立摩门教。——译注

亚流

人们一直都在尝试回答这类问题。但并非所有答案都是对的。古代教会最重要而且有意思的一个错误答案是亚流（Arius）提出来的。亚流是亚历山大城的一位长老。他是一位敏锐的学者，也是广受欢迎的讲员。大约318年，他开始教导一些关于基督这位上帝之子的独特说法。亚流说，上帝造了圣子，就像祂造了我们一样。圣子是上帝的第一个创造物，是在世界被造之前而被造的。此外，圣子不可能有圣父的神性本质或实质，没有一个被造之物有。因此，圣子绝对比圣父低，是从属于圣父的。圣子是被造之物，当然是比人类更高的一种被造之物，但仍然只是被造之物。

所以，亚流相信，圣子在时间上有一个开始，就像上帝的其他被造之物一样。他教导说，基督是一种 *tertium quid*（“中间之物”），既非完全的上帝，也非完全的人。上帝是其一（一个 *quid*），人是其二（第二个 *quid*），而耶稣则是第三者（*tertium quid*）。

亚流为什么要这么说呢？显然他不是愚昧或马虎的异端分子，神学上也并不肤浅。他太看重上帝的超越和独一，以至于无法理解上帝怎么能够与另一位分享神性的本质。要说在圣父之外还另有一位是上帝，亚流认为，这就是滑回到了异教的多神论。亚流说，唯独上帝才是上帝。上帝是无可比拟的。祂至为崇高。祂是绝对的他者，独立，自足。如果亚流能够听到20世纪的神学家卡尔·巴特²谈论“上帝与人之间无限、本质的不同”，他一定会为之鼓掌。

2 卡尔·巴特（Karl Barth, 1886-1968），瑞士籍神学家，新正统神学的代表人物之一，常被认为是20世纪最伟大的神学家。

尼西亚信经

亚流绝对不是教会的第一个异端。在他之前已经有很多人发表了各种各样稀奇古怪但不合圣经的看法。然而，亚流的情形很独特，其原因有二：首先，亚流迫使教会说清楚基督究竟在什么意义上与父上帝同等。如约翰·雷斯³所观察到的，教会一直都习惯性地把基督认为既是上帝也是人。当其他异端人士否认这一点的时候，地方区会都会定罪于他们。但实际上直到尼西亚会议的时候，圣父与圣子的关系才得到了澄清。

其次，亚流是第一个在大公会议上受到驳斥的异端。因为亚流吸引了很有权势的支持者，因为他这个特殊异端思想看起来特别危险，也因为这一异端破坏了帝国的和平，所以皇帝君士坦丁召开了教会历史上的第一次大公会议。会议于主后 325 年在尼西亚举行。差不多有 318 位教父出席了此次会议。

在尼西亚，大会以一系列明确的声明定罪于亚流，每一条都指出亚流主义的一个错误。这些声明中最重要的用词把基督描述为“受生，而非被造”，以及“与父一体”。尼西亚会议在其信经的结尾也以一系列咒诅或绝罚盖棺定论：

任何人说“有一时候祂并不存在”，
或说“祂在出生之前并不存在”，
或说“祂从无中而得存有”，
或任何人指着上帝的儿子说祂“与上帝的本质或本体不同”，
或说祂“是被造的”，
或说祂“是可改变的”，

3 约翰·雷斯 (John Leith, 1919-2002), 美国长老会神学家、牧师, 弗吉尼亚联合神学院的神学教授。

或说祂“是可转变的”，
对这样的人，大公和使徒的教会都要施以绝罚。

当然，《尼西亚信经》这种在结尾下定论的意图，是要鞭笞亚流及跟从他的人。但你不会在你的《尼西亚信经》版本里看到这些句子。我们手上的版本并不是最初的《尼西亚信经》，而是两代人以后在君士坦丁堡会议（主后 381 年）修订过，并且最终在 451 年的迦克墩会议上正式确立的版本。所以，我们当前版本更正确的称呼应该是《尼西亚—君士坦丁堡信经》，而其发展是整个三一论争辩过程的一部分。这个过程的特征，如杜维所说，“有着各种各样的训练背景和敬虔态度，有对恰当用词的怀疑，有皇室政治也有地方冲突，有圣洁也有顽固……”。然而，从这一切之中，产生了基督教会真正最具大公性的信经。

《尼西亚信经》包含很多重要词句，但也许有三个应该提出来考察一下。其中一个 *homoousios*（本体相同），它也许是正统派与亚流争辩时所取得的最大勋章。

“受生，而非被造”

首先要注意的是，《尼西亚信经》说基督“受生，而非被造”。尼西亚大会在这里想要说的至少是，正如人的父亲所生的是与自己在本质上同属一类或同属一种的儿子（是属于人的儿子），并没有因此创造出本质上与自己不同的事物，同样，上帝以某种奥秘的方式生了一位具有祂自身本质的儿子（上帝的儿子）。事实上，接下来的一句“与父一体”，也许不过就是强化了这一事实，即圣子“受生，而非被造”。

“与父一体”

“与父一体”是《尼西亚信经》中的重大措辞。它是神学世界中著

名希腊单词 *homoousios*（读作“何摩乌西俄斯”）的翻译。*Homo* 的意思是“相同”，因此有“*homo-genize*”（均匀化）、“*homo-sexual*”（同性恋）这样的词。*Ousios* 的意思是“实质”、“本质”或“存有”。这里说，圣子与圣父具有完全相同的本质或存有。祂与父上帝 *homoousios*。我们可以看见，尼西亚会议希望用这个词来尽可能强烈地说明圣子与圣父的同等。

对这一著名的术语，从一开始就有两种反对意见。第一种是，这个词不符合圣经。它来自希腊哲学。来自异教的雅典的一个词在上帝之城的中心能干什么？第二种是，这个词的意思含混不清。尼西亚会议的意思是说，圣子在某种意义上就是圣父？或者还是说，会议的意思只是说，圣子与圣父具有相同的本质？（多思考一下这句话：“瞧！那两个女人穿的是同一件衣服！”你就可以略微感受到一点这里的含混性。）后一种解释看起来更接近《尼西亚信经》的含义，而且还有一个优点，就是比较容易懂，但很多人采纳的是第一种解释。他们认为，《尼西亚信经》把圣父和圣子之间的区别全都取消了。

“和子”

我们要考察的第三个短语出自论圣灵的部分，即“……从父和子出来”。说来奇怪，这个小小的短语导致了基督教世界的重大分裂。“和子”这个短语在拉丁语里是一个词：*filioque*（读作“费里欧括”）。它并没有出现在最初的《尼西亚信经》里，甚至也没有出现在《尼西亚-君士坦丁堡信经》里，而是7-11世纪之间，由于人们跟从圣奥古斯丁（Augustine）的三一论而在西方逐渐流行起来的。奥古斯丁使用过一个类比，把圣灵比作施爱者和被爱者之间爱的纽带。那种爱很自然地发自两者。但东方的希腊人不这么看，而当西方教会坚持使用 *filioque* 这个词的时候，基督教世界的两大区域就分开了。发生在1054年的这次大分裂，到今天都没有弥合。

东方教会讨厌 *filioque* 的原因有好几条：首先，它并没有出现在约翰福音 15:26 这处关键的经文里；其次，东方的整个三一论架构是把三一上帝的合一性放在圣父里的（祂生了圣子，祂发出了圣灵）；第三，他们认为教宗本笃八世（Benedict VIII，于 1014 年正式加上 *filioque* 的西方教宗）极为傲慢。一个教宗有什么权利改变在大公会议上制定的信经？（宣称无误的麻烦是，你必须非常小心，绝对不要犯错。⁴）

但是，西方神学家喜欢 *filioque* 这个词也有他们的理由。他们相信有 *filioque* 这个词十分重要，原因是：首先，奥古斯丁就是这么教导的；其次，它在《尼西亚信经》里引入了新约里的一个相关教导，即圣灵是基督的灵，是基督之工的成全者。

无论如何，除了 *filioque* 这个词，《尼西亚信经》在全世界的基督徒中间，仍然比我们这门课要考察的另外两个信经使用得更为广泛。用一句常被引用的话说，它仍然是“把基督教支离破碎的衣袍碎片编在一起的少数几条线之一”。

4 作者在这里暗讽的是天主教会关于教宗无误的教义。——译注

第 4 章



亚他那修信经

引言

“按照众所周知的说法，《亚他那修信经》能够确定的事实只有两件：它既非信经，亦非亚他那修写的。”约翰·凯利¹的《亚他那修信经》(*The Athanasian Creed*)一书是当代对这份大公信仰准则最好的研究，而上面就是他书中最开始的一句话。

他的说法至少有一半是对的。亚他那修(Athanasius)从主后 328 年到 373 年在亚历山大城作主教，几乎可以肯定他从未见到过以他名字命名的这个作品。在差不多一千年的时间里(大约 550-1550 年)，人们都认为亚他那修是它的作者。但今天没有人知道是谁写了这份信经，也不知道它是在什么时候或什么地方写成的。最保险的看法是，6 世纪早期一位很有水平的神学家在法国南部或西班牙创作了它。

但上述说法的另一半是错的。这的确是一个信经，而且是最引人注目中的一个。只是它与我们学习过的另外两个不同而已。比方说，虽然它详细处理了三一论，但它没有三一论的结构。它也不像另外两个

1 约翰·诺曼·戴维森·凯利(John Norman Davidson Kelly)是英国神学家和学者，曾在 1951 年至 1979 年期间担任牛津大学圣爱德蒙霍尔校长。

那样适合在崇拜仪式中使用，而且人们可能也从来没有在洗礼的时候使用过它。此外，《亚他那修信经》也从来没有像另外两个信经那样流行和受欢迎。事实上，它还招致不少误会。马太·阿诺德²曾经把它描述为“杀敌一千自损八百、成王败寇的古董学问；热衷蛮力又怒气冲冲的古董学问”。

为什么《亚他那修信经》从未俘获信徒的心灵？任何人只要读一读这个信经超过十分钟，答案立显。它很长，浓缩度又很高，而且相当专门化。大多数信徒在细读之前，都会觉得它很啰嗦。读了之后就会觉得它很讨厌。毕竟，它列出了一长串细腻又复杂的神学命题，然后忠告你说，你要是不信这些话，就要下地狱！

然而，对理智和乐意受教的读者来说，这份令人生畏的信经的确蕴含着好些精美的财富。最主要的是，它提供了五个世纪以来对三一论和道成肉身神学工作的精炼总结。这份总结十分平衡、朗朗上口，且非常高效，《亚他那修信经》因而被称作“教父时代最光彩夺目的遗产之一”。

结构和目的

让我们来感受一下这份文件的组织方式。它看起来有点像中等长度的一章圣经——有 44 节。《亚他那修信经》的主体有两段，一段论及三一上帝（3-28 节），较短的一段论及道成肉身（29-43 节）。你可以看到，第 28 和 29 节一起构成了连接两段之间的桥梁。快速浏览一下也会揭示出，前两节和最后一节一起构成了那众所周知的吓人外表，或者说支撑整个信经的框架。几乎所有小节都很仔细地排列和权衡过，一节只有两到三个从句，而且常常交替出现。比方说，第 13-18 节就能让我们特别好地感受到这种平衡。

2 马太·阿诺德（Matthew Arnold），19 世纪的英国评论家。

《亚他那修信经》这种仔细打磨过的结构让学者们相信，它只是出自一个人的手笔。人们也相信，创作它的目的是要教导圣职人员，而非平信徒——它“学校老师”的口吻确认了这一点。

内容——三一论

我们上节课介绍了三一论教义的一些特征，也介绍了著名的异端亚流。《亚他那修信经》像《尼西亚信经》一样，也具有争辩性。它的目的是要捍卫正统的三一论教义。它通过两种方式来做这一点。第一种方式是积极的。《亚他那修信经》直接用重复、平衡的句子确认了传统的教义。其核心是第3节：“我等敬拜一体三位，而三位一体之上帝。”然后这句基本的断言用了23节来展开论述。它最典型的方式是把属神的特征归给每一个位格（祂非受造，是无限的，是上帝，是主，等等），然后马上又向我们申明说，它所说的并非三位非受造者，三位无限者，三位上帝，三位主，而只是一位。但这一位上帝的确存在于三个位格之中，每一个位格都有其独特的特征。因此圣父非受生（21节），圣子受生（22节），圣灵发出（23节）。

神学家会告诉你，这些都是明明白白的正统西方三一论教义。奥古斯丁是这么说的。托马斯·阿奎那（Thomas Aquinas）也是这么说的。约翰·加尔文（John Calvin）也是这么说的。也许对此积极陈述的教义的最好总结是在第15和16节：“如是，父是上帝，子是上帝，圣灵亦是上帝。然而，非三上帝，乃一上帝。”

因此《亚他那修信经》从积极方面强化了正统教义。但它也有消极的功能：它驳斥了某些异端。其中一个与《尼西亚信经》所驳斥的异端一样，即亚流主义。我们记得亚流说，圣子与圣父有本质的不同。圣子是某种低一级的神明，由圣父所造。后来蛮族中的某些亚流派甚至还杜撰了一套有趣的方案，按照那种说法，三个位格叠成了一套等级制度，就像罗马教会的圣职人员一样。圣父是最大的，然后是圣子，

最低的是圣灵。

《亚他那修信经》对付了这些异端。它拒绝使我们所敬拜的独一上帝“分开本体”（4节）。它一再驳斥了它在亚流主义里所辨认出来的（因此有第11、12、14、16节，等等）三神论倾向（相信有三位上帝）。它也类似地把枪口对准了亚流派的从属论，这种看法认为圣灵和圣子都从属于圣父；《亚他那修信经》因此断言（25节），没有哪位神圣位格“更高或更低”。此外，它像《尼西亚信经》一样，也断言圣子“非作成，亦非受造；而为受生”（22节）。

亚流的跟从者真的有三神论（tritheism）倾向，也倾向于否认“一上帝”，虽然亚流自己想要维护上帝的独一性；但另一方面，更早一点的一种异端走向了三神论的反面，甚至还否认有三个位格的区分——更不用说有三位上帝了。这就是形态论（modalism）异端。形态论者相信有一位具神性的存有，一位独一的上帝，祂用三种不同的形态或角色彰显自己。首先，祂以创造主的角色出现。后来，祂在圣子和救主的模式里显明自己。在最晚近的时候祂履行了圣灵的角色。祂就像扮演不同角色的同一位演员。3世纪的思想家撒伯流（Sabellius）是形态论最大的鼓吹者。他否认有三个可区分和永久性的位格。

正统总是习惯于试图行驶在在两种对立的极端之间——这里是三神论和形态论。正统教会否认有三位上帝。但它也否认圣父、圣子、圣灵只是一个神性本质的不同形态。后一种看法就是形态论的异端教义，它混淆了三个位格。

当《亚他那修信经》在第4节警告不要混淆或“混合”各个位格的时候，所想到的就是形态论异端。所以，无论从积极方面还是消极方面来说，《亚他那修信经》都是传统三一论教义的坚强卫士。

内容——道成肉身

陈述道成肉身奥秘的真理所遇到的问题，一直都与陈述三一上帝

奥秘的真理所遇到的问题类似。陈述三一论教义的问题是，三一上帝从某些意义上说是多元的，但从另一些意义上来说又是独一的；陈述道成肉身教义的问题类似，基督从某些意义上说是多元的，但从另外一些意义上说又是独一的。这两种情况下的解决方案都是指出两种极端的错误，并提供中间立场，却不会详尽地解析这个中间立场。这是留给神学家们去琢磨的。

在道成肉身的情形里，如我们在《亚他那修信经》里所看到的那样，基督多元的意思是指祂“为上帝，又为人”（30节）。祂有上帝的本性，也有马利亚的本性。而祂独一的意思是指，祂是“一基督”（37节）。按照凯利的说法，《亚他那修信经》从始至终坚持“用四个从句依次夯实了”（34-37节）这样的真理：“然非为二，乃为一基督”（34节）。这里主要考虑的是聂斯脱利³异端，该异端割裂基督的神性和人性，让祂看起来好像饱受了双重人格之苦一样。当我们学习《比利时信条》的相关部分时（第19条），我们会更仔细地考察聂斯脱利主义，也会考察与它相对立的异端。异端就像鞋子一样，总是成对出现。

评估

我们应该如何看待这一切？特别是，我们要如何看待那个声明说，除非相信“大公教会信仰”的这种非常神学性的表述，否则一个人就不能得救？毕竟，很多敬虔的基督徒都无法理解专业的神学，也不感兴趣。有些人根本还没有机会学到它就离世了。还有很多忠心信靠基督为他们救主的人，却会对《亚他那修信经》所说的这一点或那一点提出争辩。他们都毫无盼望，丧失了吗？

《亚他那修信经》看起来是明确地说他们丧失了。我们很难看出如何为它圆一下场，以便得出不同结论。我们必须承认，那句咒诅的话

3 聂斯脱利（Nestorius, 386-451），君士坦丁大主教，因“基督二性二位说”被以弗所大公会议被定为异端。

是古代教会标准的信经式口吻。他们对于人必须相信什么和如何相信，以免触动上帝永恒的愤怒，有很顺手的教条主义。但即使这种咒诅是家常便饭，他们也是认真的。

我们觉得这令人不安很正常。然而，在一个很多人都以为分享一点关于耶稣的感受就等同于接受大公教会信仰的时代，提醒我们正确的信念是什么至关重要，这种提醒其实无伤大雅。而且也许任何能够真正明白精妙教义的人，的确就有接受这些信念的呼召，但那些不能明白的人就没有这样的负担了。

无论如何，《亚他那修信经》会给认真学习之人以回报，使他真正明白教会对于三一上帝和基督说了些什么。毫无疑问，要在公共崇拜中很好地使用它会显得太长。它原本就不是要这么用的。它太专门化了，很难让普通人一听就爱上它。但若没有它，我们的灵性也会变得非常贫穷。我们甚至可以同意凯利所说的：“没有任何其他的正式……信经如此斩钉截铁、透彻清晰地说出这般深刻的神学，而这神学就隐含在新约的宣告‘上帝在基督里使世人与祂和好’之中。”

|| 海德堡要理问答概览 ||

第 5 章



《海德堡要理问答》简介

引言

进入这个新的单元，我们离家就更近了。我们刚刚完成了大公教会信经的单元课程。我们还记得，天主教会和更正教会的信徒都会接受这些信经。《尼西亚信经》（没有 *filioque*）甚至得到了东正教会的支持。所以我们是在一个非常广阔、普世的圈子里活动。

但现在我们要转向三个特别称作改革宗信经（或“信条”）中的第一个。所有改革宗基督徒都是至少五种群体的成员。这些群体从大到小（用这种方式来说事情，以及本课程的几个观察结论，都归功于约翰·雷斯的优秀作品《改革宗传统导论》[*Introduction to the Reformed Tradition*]），首先，他们是基督徒——与之相对的是，比方说犹太人、穆斯林或世俗人士。这是最大的群体。

其次，他们是更正教会的基督徒——与之相对的是罗马天主教会的基督徒。在此他们与路德宗和重洗派（现代门诺会、阿米什人等等的前身）一起，都是宗教改革的儿女。这个群体不如头一个群体大。

第三，他们是改革宗信徒——与之相对照的是路德宗或重洗派（或圣公会、循道宗、基要派独立教会，等等）。它们更多的是瑞士宗

教改革而非德国宗教改革的产物，受到的更多是加尔文而非路德的神学影响，其极为重要的生活形态和方式是特别按照上帝的话语归正的。这是第三大的群体。

第四，他们是改革宗某个宗派的成员——比方说，基督教改革宗教会（CRC）或联合长老会（UPC）。这些宗派可能都有一些民族性的起源和特点，诸如荷兰的、苏格兰的、匈牙利的、非洲的、拉丁美洲的，诸如此类。

最后，他们是其宗派某个地方堂会的成员——举个例子，安大略省密西绍伽市的克拉克森基督教改革宗教会。无论这个群体的灵性多么美好，它都是最小的群体。

我们说过，改革宗基督徒在所有这些圈子里活动。但在这一系列从大到小的同心圆圈子里，《海德堡要理问答》的位置何在？

它正好位于中间地带，属于改革宗的圈子。并非只有一个地方堂会支持《海德堡要理问答》，也并非只有一个改革宗宗派支持它。它的影响力超出了那些圈子。但也不是所有基督徒都接受它，也不是所有更正教会的信徒都接受它。它的影响力还达不到那些圈子。因此路德宗和重洗派不可能良心平安地支持这个要理问答。它反对路德宗关于基督的神学（问 48），也反对重洗派关于民事政府的看法（问 101）。《海德堡要理问答》的核心明显是改革宗的。

宗教改革的路德宗与改革宗这两个分支的真正区别，一开始只是出发点不同。路德对靠着恩典、藉着信心的拯救问题有着个人性的痛苦挣扎。他的整个神学架构都是建立在律法与福音这个问题上的。但苏黎世的改教家是基督教的人文主义者，受到了伊拉斯谟¹的很大影响。驱动他们的是对“回到源头”的关注。这里的源头当然是圣经。因着这个关注，德语区的苏黎世改教家（慈运理和布林格）和法语区的日内瓦改教家（法雷尔 [Farel] 和加尔文）联合起来。加尔文的基督

1 伊拉斯谟（Erasmus, 1466-1536），宗教改革前期著名的人文主义思想家和神学家，对路德影响较大，后来两人因神学观点不同而决裂。

教人文主义是大量学术研究的话题。

要理问答的起源

更正教会的宗教改革始于德国。马丁·路德（Martin Luther）是个德国人。但宗教改革的改革宗这个分支与路德宗不同，它始于瑞士。这里它是一个常说的双城记，即苏黎世和日内瓦。我们需要简短地回顾一下这些事情：苏黎世是改革宗传统于1519年的诞生之地。乌尔利希·慈运理（Huldreich Zwingli）与海因里希·布林格（Heinrich Bullinger）在那里，以与路德稍微有点不同的方式强调，回到圣经才是归正教会生活的源头，结果他们超越了路德的改革。

但对有着长远影响的改革宗传统来说，日内瓦会变得更重要。法国人约翰·加尔文1536年在那里开始了他的成功尝试，试图把日内瓦变成我们后来所知的改革宗风潮或生活方式的模范。也就是同一年，在抵达日内瓦之前加尔文还出版了《基督教要义》（*Institutes of the Christian Religion*）的第一版（巴塞尔，1536）。这本书在随后的几百年里成了改革宗神学的标准阐述。

当这样一种改革宗的信仰在德国站稳了一点儿脚跟的时候，宗教改革在那里已经相当深入了。慈运理的跟从者和重洗派早期在那里都有一点儿进展，但《奥斯堡和约》（*Peace of Augsburg*, 1555）只是把德国划分成属于天主教会和属于路德宗的两种地区。每个王侯在自己的领地里，可以决定人们是要接受这一种还是那一种信仰。所以改革宗信仰在这里显然没有什么空间，虽然它在瑞士占据着主导地位。

然而在1559年，腓特烈三世（Frederick III）成了莱茵河中游那片地区的统治者。那个地方叫做“普法尔茨”（Palatinate），非常美丽，而他也是一位真正敬虔和开明的人士。从官方立场来说，这个地方从1555年开始属于路德宗，但其立场比较温和。强硬的路德宗对它很反感。任何本土的慈运理派和重洗派当然对它也很反感。普法尔茨

根据《奥斯堡和约》确立了路德宗的立场，但如先知耶利米很久以前就说过，人们会说“平安了！平安了！”其实没有平安”。事实上，就实际生活而言，更正教会内部的争斗没有什么地方比在普法尔兹更激烈的了。

腓特烈的目标是要改善这种情况。他以为可以做到这一点的方式就是，为最困难的争议问题（特别是圣餐）找到合理的、符合圣经的答案，然后用一套满足更正教会信仰的新的基础性要理问答公布出来。

他这么做了。或者说，他找了一些专家来做。但最重要的是我们看到，他并没有找路德宗的专家。相反，因为腓特烈私下相信，布林格的苏黎世神学比路德宗的神学更符合圣经，所以他去找了苏黎世类型的改革宗神学家。结果腓特烈邀请了两位年轻的改革宗思想家来到他那美得炫目的家乡，即普法尔茨的首府。这两位思想家的名字从此以后就与腓特烈的项目牢牢联系在一起。这个城市的名字当然就是海德堡；这两位思想家的名字是乌尔西努（Ursinus）和奥利维亚努（Olevianus）；而这个项目就是《海德堡要理问答》。

这两人中的头一位非常聪明。他的姓氏是贝尔，在成长过程中他一直都被人称作“贝尔”。但当他到了成人的年纪后，贝尔赶时髦地给他的名字取了一个更高大上的拉丁文版本，这更符合一位冉冉升起的神学家身份，于是就叫作“乌尔西努”了。

据记载，乌尔西努不仅非常聪明，而且极为努力。他憎恨自己浪费时间，也憎恨别人浪费他的时间。他在海德堡的书房门口放了一个告示，上面是这么说的：

朋友，你到这里来
要么长话短说
要么直接离开
要么助我工作

乌尔西努受过专门的训练，是一位很有水平的神学家，所以很多历史学家都认为他对创作《海德堡要理问答》作出了最主要的贡献。他那时只有28岁。

按照传统的说法，乌尔西努的助手卡斯帕·奥利维亚努是一位26岁的牧师，非常和善。虽然还有其他人参与起草《海德堡要理问答》，比如乌尔西努在海德堡大学的同事所组成的委员会，但当人们提到其作者时，总是把奥利维亚努和乌尔西努的名字并列在一起。就像伟大的加尔文一样，奥利维亚努也当过法律系的学生。但因为在一次游船意外事故中，他深刻感受到了上帝恩典的彰显，所以按照一位注释者的说法，奥利维亚努就从律法转向了恩典。

于是他开始了全职服侍。然后因为更正教会信仰的缘故，他在监狱里简短地服侍了一段时间（他想要在自己的家乡传讲改革宗信仰，但那是天主教会的地盘），随后就接受腓特烈的邀请，站到了海德堡圣灵教会（Holy Spirit Church）的讲台上。奥利维亚努在这里的角色是牧师、传道人和人道主义关怀的管理者。据说在担任这些职分的过程中，他对基督教信仰发展出温和且个人性的思路，在《海德堡要理问答》中颇为引人注目并且广受喜爱。我们如果说这个文件蕴含了乌尔西努的头脑，那也要说它蕴含了奥利维亚努的心灵。

如果我们不把《海德堡要理问答》与同时期的一般文献对照一下，很难欣赏到它的“亲和力”或“宅心仁厚”。我们也许还记得，这个时期教会里虔诚的神学家们会毫不犹豫地出版物上称对方为“肮脏的猪猡”和“魔鬼的婊子”，这个时期有时也会残忍地折磨异端分子。然而主要是因为布林格在苏黎世所领导的宗教改革运动（乌尔西努至少在那里生活了五年，他的精神气质也深深地影响了奥利维亚努），在经常显得毫无恩典的16世纪里，出现了一股时常表现出一些恩典的改革宗正统潮流。在路德宗里首先把宗教改革运动引入普法尔茨的墨兰顿，也表现出类似的温和与宽厚迹象。

虽然《海德堡要理问答》的目的是在腓特烈的普法尔茨制造和维

持和平，但在接下来的岁月里，它却成了冲突和麻烦的中心。有些德国路德宗人士认为它很危险，甚至是属魔鬼的。后来有一群荷兰的天主教徒也焚烧了这个瘟疫，据说偶尔还会公开地鞭笞它一下。

但总的来说，《海德堡要理问答》很受人称赞，常常有人为之注释，并且它还广为传诵。它第一问的著名回答安慰了很多临终之人。它被广泛翻译，这个事实让一位历史学家评论说：“真是罕见，它拥有了五旬节的方言恩赐。”

结构和内容

这是一个要理问答，也就是说，是想要传承下去的信仰宣言（希腊词 *catecheo* 的意思就是“传递从上面而来的信息”）。严格地说，任何一代人教导下一代人的信条都是要理问答，虽然流行的作法是只把这个头衔留给了使用问答形式的信条。

《海德堡要理问答》共有 129 个问题和回答，除了一个（问 80），其余的都和最早的版本一样。此外，这个要理问答还分成 52 个“主日”。在它的历史中，这种划分很早就作出来了，目的是方便在每个主日崇拜的时候都朗读和解释其中一部分。

但另外一个历代学生都很熟悉的特征，就是把整个《海德堡要理问答》分为三大部分，每一部分前面都有两个序言性的问题（问 1-2）指出接下来的主题。这三个部分分别对应于保罗的罗马书的大纲，而人们记住它们的方式是罪恶、救恩、服侍或罪咎、恩典、感恩。其思路转承的方式是个人“生存”性的自传风格，从一个人的悲惨转到她的拯救，最后转到她感恩服侍的生活。

最后我们注意到，《海德堡要理问答》纳入了大段的外部材料。第三部分论感恩的生活包括了对十诫和主祷文的处理。（这些内容的位置非常改革宗，我们将在第 8 章说明这一点。）第二部分的大部分内容是对《使徒信经》的阐释。这三个方面，再加上对圣礼的处理，是当时

大部分要理问答的标准内容。要教导初信者，还有什么方式比教导他信经、律法、祷告和圣礼更好的呢？《海德堡要理问答》非常聪明地把这些内容编织进自己的结构中，手法异乎寻常地纯熟，你甚至很难找出衔接的痕迹或缝隙。

基本特征

《海德堡要理问答》的注释总会提到它的几个特征，以之解释它广受欢迎的原因。我们在这里可以提出六条。这份要理问答是——

1. 合乎圣经的。如有人所说，它的意图是要把信徒与圣道连接在一起。其目的是要总结、阐释和应用圣经的教导。

2. 具普世大公性的。在改革宗的圈子里，《海德堡要理问答》异乎寻常地广受接纳，且使人感到温和。霍华德·哈吉曼²很好地说出了这一点。他指出，改革宗神学的“棱角”（拣选和弃绝的教义，圣经无误的宣告）几乎完全没有在《海德堡要理问答》中出现。这份文件的本意是要尽可能地寻求和平，平息争吵。

3. 以基督为中心的。基督安慰、命令、救赎、掌管我们，祂把教会呼召出来，祂与我们相交，保护祂的国度，赐给我们祷告的榜样。《海德堡要理问答》的主要内容都在某些地方与基督关联起来。

4. 灵性深刻的。这份要理问答的大部分内容似乎都是屈膝跪着写出来的。它内含着与上帝同在的明显感受。

5. 个人经历式的。所有问题实际上都以第二人称提出，并以第一人称回答。看待基督教信仰和生活的角度非常个人化，可以说是非常亲密的。也许就上帝对待我的实际顺序而言，祂的恩典在先。但就我的认识而言，我首先认识到的是自己的罪恶和悲惨，然后才是恩典和感恩。还有一点值得注意，《海德堡要理问答》一再把教义性的教导应

2 霍华德·哈吉曼 (Howard G. Hageman)，牧师、加拿大不伦瑞克神学院的前任院长和神学教授。

用出来：“这对我有什么益处呢？”

6. 对全人说话的。我们刚才提到的“我”，包含身体和灵魂，头脑和心灵。对上帝的“头脑”知识有“心灵”的知识来平衡，有真正的认知来平衡。这不是一份简单化的文件。因为《海德堡要理问答》在神学上很复杂，常常很精妙，所以带着理智阅读和学习它会不断得到回报。

如杜维所指出的，《海德堡要理问答》没有落入现代幻想的陷阱，以为宗教只是每个人的个人感觉和看法的交流。从加尔文的时代起，改革宗人士总是坚持说，对基督坚定的委身必须是在教义上有见识的委身。

我们可以很保险地说，《海德堡要理问答》会用它的生动和丰富让开明的读者感到惊喜。有一个观念位于这份概览各章的背后，即它的生动和丰富，只对那些明白它是如何产生，也尝过了它全部味道的人显露出来。

第6章



愁苦

引言

- 一个杀手在音像店里，把圆珠笔从一个人的耳孔猛插进他的脑袋。
- 一个胖女人在水塔上犹豫不决，下面却有一群人尖叫着要她跳下来。消防员来救她，这群人还怒气冲冲地朝消防员扔东西。
- 一个小孩哭了，因为有人残忍地嘲笑他的长相。
- 一个孤独郁闷的商人去到色情影院过圣诞节。
- 一位妈妈陷入抑郁，因为她女儿寄来一张明信片，但上面什么都没写。
- 一个小国家成为战场，爆发了一场又一场恐怖的战斗。

每个人都知道，“愁苦”这个词带有令人不安的感觉。当人们感到非常糟糕的时候，就会用愁苦一类的词来描述他们的情况。头部着凉的人声称感到痛苦。有椎间盘突出症的人可能明显地处于愁苦之中。一个人即使没有身体上的疼痛，但因为害怕和抑郁，也会感觉忧愁痛苦。

有时愁苦或悲惨一类的词也不是用来描述人的感受，而是描述她

做得如何：人们会说一位真的很糟糕的小提琴手演奏得很惨。有时这类词也用来泛指整个糟糕到异乎寻常的情形：一个人的家庭、名誉、钱财全都无望地失去了，那就很悲惨。

《海德堡要理问答》要说的就是最后这种情形。第一部分的标题是“人的愁苦”；它的目的是要描述“人的罪恶和愁苦有何等的大”（答2）。但《海德堡要理问答》并非要特别地谈论感觉上的愁苦。相反，它谈的是我们处于愁苦状态的不幸事实，无论我们是否感觉得到。

知道如下事实会很有趣：乌尔西努选择用来表达愁苦的德语词（*das Elend*），原来的意思差不多就是“被掳流放”或“外邦之地”。这里的暗示很明显。因为亚当的罪，我们失去了在乐园里与上帝同在的家，进入了流亡的状态。我们变成上帝的陌路人，彼此也变得陌生。我们变成异乡人。我们失去了自己的产业。在《海德堡要理问答》里，“愁苦”包含原罪所带来的所有绝望的后果。它指的是堕落之后人类的处境或困境。

《海德堡要理问答》极为严肃地看待这个情形。比如第10和11问的问题和回答都很直白：我们若不得救，就会永远遭受痛苦。但它并未在这种苦难或痛苦上一直纠缠。事实上，愁苦部分是《海德堡要理问答》三大部分中最短的。其要点是这样：失去我们与上帝同在的家园，让我们的愁苦变得极大。它在论述这一点的时候，说了三件事情。首先，我们从上帝的律法中认识到我们的困境（答3）。然后，我们因为在亚当里犯罪而落入这种困境（答7）。最后，我们的愁苦如此之大，除非我们以某种方式得到新生命，否则那样的愁苦持续到最后，最终的悲惨就是永远的刑罚（答11）。

我们对愁苦的认识

问3：你从何处知道你的愁苦呢？

答：从上帝的律法。

如果你仔细想想,《海德堡要理问答》在第3个问答中所说的其实有点奇怪。它为什么认为我们需要被告知自己处于愁苦之中?当你头痛欲裂的时候,不需要有人告诉你这一点。当某种恶劣的罪毁掉你的婚姻,夺去你的工作时,不需要有人告诉你你有麻烦了。当所有的报警器和孩子都在尖叫的时候,不需要有人告诉你出事了。过一段时间,某种处境可能会变得黑暗和痛苦到不容任何有感觉的人忽视。

那为什么《海德堡要理问答》要假设我们需要被告知自己的愁苦很大?我们为什么要有(如美国五角大楼可能会说的)“知情需要”?

原因是,我们可能很愁苦,自己却不知道或感受不到。退一万步说,我们可能误解自己愁苦的真正性质。可以考虑参照一下庭审的情形。这里的要点不是被告是否感到有罪,而是他是否真的有罪(或者也许还有他是否承认有罪)。即使被告不懂法律,人们还是想知道他是否触犯了法律。《海德堡要理问答》在这里也一样。我们需要知道真理,因为我们堕落的一部分内容就是我们很迷惑。我们没有办法好整以暇。我们颠三倒四,以至称恶为善,称善为恶(赛5:20)。说来奇怪,我们的一部分困境就是,我们甚至无法认出我们的困境。

我们随时都会看见这样的例子。未得救的人用自己的标准来评判真伪善恶,他们很可能对上帝漠不关心,而且非常自恋。他们喜欢其他的人和事都围着自己打转。这种人不会觉得上帝很真实,而且会认为所有关于祷告、悔改、靠基督得救的说法都很陌生和奇怪。

但是看一看生活中所发生的事情吧!这些未得救的人也像我们一样,原本是要活在上帝的同在中,被上帝所环绕,聆听上帝的话语。然而因为堕落,他们变得迷惑了。结果他们不仅没有以上帝为家,以堕落的世界为异乡,反而以世界为家,以上帝的事情为陌生和奇怪的。他们彻底颠倒了黑白。

我们都是这样颠倒黑白的,直到被再次扳正。能扳正我们的,在堕落的世界里找不到。堕落的世界无论如何都于事无补。没有哪位医生会用不干净的仪器来治疗病人,或者用扭曲变形的工具诊断疾病。

我们也无法用个人的良心或社会的看法来改善自己的状况——这些事情也受到了疾病的污染，需要医治。相反，我们需要一些自身之外的干净正直的东西。我们需要脱离于自己的迷惑和罪恶的标准。《海德堡要理问答》说，我们需要上帝的律法。

所以，我如何知道我身在异国他乡呢？我怎么看出来我已经流浪得离家很远了？坦白地说，我如何知道我是愁苦的罪人？“从上帝的律法。”这个律法甚至会曝光盲目的罪，隐秘的罪和漫不经心的罪。

这不是乌尔西努编出来的。他从圣经中得出了这一点，特别是罗马书。保罗说，“律法本是叫人知罪”（罗 3:20），而且“非因律法，我就不知何为罪”（罗 7:7）。保罗所说的律法主要是十诫。《海德堡要理问答》在其伟大的论感恩的第三部分，的确很详尽地阐释了这些诫命。但在论愁苦的这一部分，它所引用的律法（答 4）不是十诫，而是主耶稣对律法的总结。这非常值得注意。毕竟，没有受过很好教导的基督徒可能会相信，他或她是无辜的，没有触犯以“不可……”打头的那些诫命。这人在离开教会的时候，可能像那位卡通水手一样对他的朋友说：“算了吧，至少我最近没有制造偶像！”但基督的律法版本是爱的律法，而这会提醒我们，我们有责任用全人来爱上帝，即要尽心、尽性、尽意、尽力来爱上帝，而且还要爱人如己。

如果律法采用这种形式，那么我们各种巨大的疏忽之罪都会起来指控我们。我们原本应该爱上帝和邻舍，但是没有。事实上，我们的倾向是恨他们（答 5）。这就是我们愁苦的根源。而如果不是律法告诉我们这一点，我们可能从来都不知道自己的失败。我们可能就像某个无知的飞行员一样，打开自动导航之后，就觉得可以永远安全地飞翔了。无论他是否知道（或是否喜欢），他都可能正朝着一座山撞过去。

我们也是这样。除非有人拦阻我们，使我们转向，我们的本性都是一直要往山下跑，跑向那个用言语无法形容的与上帝疏离的地方，也就是称作“地狱”的地方。基督的律法首先是要来提醒我们认清自己的状态，唤醒我们去寻求能够摆脱那种状态的救恩。

原罪

祸不单行，福无双降。

——梭罗（Thoreau）

《海德堡要理问答》在愁苦部分所说的第二件事情是，我们的愁苦始于亚当。如《麦克古菲读本》¹所说：“我们在亚当的堕落里都犯罪了。”（麦克古菲的成长当然受惠于保罗，罗 5:12。）即使现在，我们也不仅是因为自己的罪而受苦，而且也是因为——有时更多地是因为——别人的罪而受苦。差不多从一开始就是这样。我们本应该拥有丰盛的产业和伟大的遗产，然而由于亚当和夏娃的原罪，我们失去了我们的财富，继承了污秽的遗产。

这原初和灾难性的罪记载在创世记 3 章。我们可以注意到，这传承给我们的原罪有两个特征。一个特征是，那时的罪恶和现在的罪恶一样，都在于攻击上帝。我们称之为悖逆。另一个特征是，罪恶有时在于躲避上帝。我们称之为疏离。

仔细想想吧。亚当和夏娃的罪始于想要质疑上帝的话语：“上帝岂是真说……”（创 3:1）。这里的试探是想要“如上帝一样”，要攻击祂的主权，挑战祂的至高权柄。人类的第一对夫妻想要走出上帝的统管。他们这样做了以后，结果却发现自己在逃离和躲避上帝。但上帝用温柔而坚定的声音向躲藏起来的亚当呼唤：“你在哪里？”（创 3:9）。这对男女进行攻击之后就逃跑了。

我们也一样。我们悖逆上帝在我们生活中的统管。我们憎恨低头

1 《麦克古菲读本》（McGuffey's Reader）是美国 19 世纪中叶和 20 世纪中叶非常流行的小学语文课本，现在仍被一些私立学校和在家教育者使用，其早期版本带有加尔文主义教育的色彩。——译注

或屈膝。我们试图为自己立法，要完全自主。我们可以是非常骄傲的人。但结果总是混乱不堪。正如有人曾经说：我们想给自己的生活加注不同的汽油，让它跑起来，却行不通。

但有时我们也躲避上帝。就像成了四处逃窜的杀人犯该隐一样，或者像不接受上帝对他生命的计划的先知约拿一样，我们也在地上的黑暗之处漂泊，希望没有人发现我们。我们体会到了异乡客是什么意思。事实上，正如我们已经看到的那样，“疏离”非常接近乌尔西努选择用来描述我们困境的词。我们用来逃避的方式包括无尽的工作或无尽的玩乐，毒品和性，我们想用这些东西来淹没呼唤我们名字的温柔声音。但如诗篇作者所知道的，没有人能躲避上帝（诗 139）。远离上帝只会把我们带到生命的贫瘠之地。如果不承认创造了我们、希望我们回家的那一位，我们就只有永远地漂流，成为无根之木。世界上最著名的一个祷告有力地说出了这一点：“主啊，你为自己造作了我们，我们的心若不在你里面找到安息，就不得安息”（奥古斯丁）。

我们困境的严重性

我们的罪恶和愁苦极大，最终会杀了我们——除非我们重生。这就是《海德堡要理问答》在这一部分说的第三件事情。我们的罪恶是对上帝圣洁的冒犯，应当受到“极刑”（答 11）。我们倾向于仇恨，本性乐于各种的邪恶（答 5）。如果不加限制，这种倾向和习性最终会把我们从上帝看顾的同在中除去。如我们所看到的那样，《海德堡要理问答》并未一直纠缠在我们的罪恶和愁苦上面，但它也没有削弱这些问题。它就像一位医术高超的医生，对我们的状况作出了精准的诊断，无论我们多么不乐意听到这个消息。它告诉我们说，除非我们马上得到救助，否则就要丧失了。

第 7 章



拯救

引言——债务和拯救

人们有时挣的钱不如花的多。这也许不完全是他们自己的错。疾病、意外、税收增加，以及快速攀升的通货膨胀，都可能加剧资金的流出。与此同时，失业、薪水不足或退休，都可能缩减资金的流入。结果就是几乎无可避免地产生债务。

但人们也常常因为自己的问题而背负债务。他们的收入也许相当不错，但在花销上却完全错误。总喜欢上高档的餐厅，毫无节制地使用信用卡，天真地依赖利息，花钱时总是大手大脚，这些最终都会导致无法承受的经济负担重压在他们身上。他们也许会想找一位“还账总管”（bill consolidator）来解决债务。但因为用这种方式借钱的代价太大，负担反而变得越来越沉重。最后不得不承认自己的问题，然后去拜访这些机构的代理人，让他们在你眼前慢条斯理地把你的信用卡剪碎，再帮你制定一套还债的方案。

《海德堡要理问答》第二部分处理的就是这个负债和还债的内容。我们在刚结束的一课里看见，我们的愁苦被描述为 *das Elend*（流亡）。疏离是对我们困境的一种描述。我们就像某些浪子一样漂泊到了远方。

但还有别的方式描述我们的困境。比方说，我们可以像耶稣一样谈论愁苦。祂把一个在沙土上建房子的人描述为愁苦。我们的麻烦就像那个愚昧人一样，因为根基不牢，所以情形越来越糟。或者我们可以把我们的愁苦描述为一种奴役。我们受到了罪的捆绑、缠累和辖制。因此圣保罗在罗马书 7 章描述立志和行事之间内心挣扎的著名段落中，谈到受罪的律的辖制。他最后几乎呼喊出来：“我真是苦啊！谁能救我脱离这取死的身體呢？”（罗 7:24）。

谁会拯救我？谁会领我脱离？谁会释放我？这就是乌尔西努在《海德堡要理问答》第二部分前面提出来的问题。他使用的词（*die Erlösung*），其意思是“脱身”或“解放”或“拯救”。后两个词源自同样的词根，都与释放有关。《海德堡要理问答》在这里遵循一条神学上的主线，不再把我们的困境看作是疏离。它现在有了一幅新的画面，把我们看作在巨大的负荷和重担下蹒跚前行（问 14, 17）。我们需要的是从那下面解脱出来。我们需要的是得到脱身、解放、拯救。我们需要 *Erlösung*。

我们必须从什么里面得到拯救？压弯和击垮我们的是什么？是债务。《海德堡要理问答》借用了中世纪商业世界的庞大画面，把我们的困境说成是债务。我们就像毫无节制、乱花钱的人，（因为犯罪）背上了无望的债务。而且就像那些想用高利贷把账单汇总的人一样，我们发现债务丝毫没有减轻。“我们反而天天加增罪债”（答 13）。我们需要的是得到拯救。我们需要的是还债。

《海德堡要理问答》的中间部分谈到了救我们脱离债务的事和拯救者。它用到了四种方式。首先，它说我们必须信靠我们的拯救者耶稣基督，相信祂付上了我们自己无法偿还的罪债（问 12-28）。其次，它说明基督的一生就是设计好要来偿还这个罪债的（问 29-52）。接下来它谈到，上帝通过圣灵把偿还的好处算在我们的帐上（问 53-64）。最后，它讨论了如何通过圣礼和教会劝诫来确认这些好处（问 65-85）。这幅图画主要是财务性的。有负债，有代替我们的偿还。但资金却从

来都不是我们自己的。

《海德堡要理问答》第二部分关于我们愁苦和拯救的主要图画，是债务和偿还方面的。如果我们觉得用钱财的方式来思考我们的责任和基督的拯救显得有点粗俗，那么我们需要记得，钱财的画面是符合圣经的，如不饶恕人的恶仆的比喻所表明的（太 18:21-35）。这个比喻对照的就是经济债务和我们在上帝面前的宗教债务。耶稣真的是在谈论我们的宗教（或“生命”）债务。我们欠了“一千万两银子”——也就是说，无限量的债务。但我们的主满有怜悯地赦免了我们。祂期待我们同样饶恕别人。

除了债务和偿还的画面，圣经还用了很多其他图画来描述我们的拯救。下面列举了其中的一些：

我们曾经是		但现在
奴仆	（加 5:1）	自由了
奴仆	（加 4:7，罗 8:17）	是儿子
病人	（可 2:17）	得医治了
失落的羊、钱币、儿子	（路 15 章）	被寻回了
饥饿的	（路 15:16-17,23-24）	得饱足了
死的	（路 15:24）	活过来了
被折下来的	（罗 11:17-24）	被接上了
仇敌	（罗 5:10）	和好了
劳苦担重担的	（太 11:28,29）	得安息了
无知的	（太 7:24-27）	聪明了
贫穷的	（林后 8:9）	富足了
有玷污、皱纹、瑕疵的	（弗 5:26-27）	洁净了
外人、客旅	（弗 2:19）	是国民
在黑暗中的	（彼前 2:9）	入光明了
罪人	（罗 3:23-24）	被称义了

罪人	(约壹 1:9)	得赦免了
没有盼望的	(弗 2:12, 西 1:23)	有盼望了

对我们的拯救者的信心（问 12-28）

第二部分，特别是前面的债务和称义，常被人看作是《海德堡要理问答》中最没有吸引力的部分。温暖、个人性的口吻好像在这里变冷了，律法和福音的紧密联系看起来松懈了。《海德堡要理问答》在这里展现的是其西方神学的遗产。西方神学有很独特的法律性思维，从特土良（Tertullian）到安瑟伦（Anselm），再到加尔文，都是如此。这种法律性的思维特别反映在问 12-18 里，那里用债务、刑罚、罪咎、正义、偿还、满足这些词来描述我们的困境。

然而，上帝的公义在前一部分（问 9-11）已经扮演了重要角色。第 11 问的回答包含了问题的核心：我们因为原罪和本罪而冒犯了上帝。但这不是普通的冒犯，与冒犯某个人不同。我们冒犯的是无限、最有威严的那一位。因为上帝拥有至高的尊贵和荣耀，任何冒犯祂的罪都极其重大。没有微不足道的事。没有小罪。人类之罪的重担无限，因此要求无限的满足。这就是上帝的公义所要求的，而上帝必须让祂的公义得到满足（问 11-12）。

但这正是我们的困境：我们有责任做到无限的满足，却没有能力做出来。我们最终必须偿还，但无法做到。没有任何被造之物能做到。罪债的份量和重担可以压垮任何被造之物（答 14）。只有人才有责任背负这个重担，偿还这个罪债（答 16）；但只有神圣者才能够背负这个重担，偿还这个罪债（答 17）。因此，按照把公义和慈爱结合在一起的神的计划，有一位偿还了，祂既是神，又是人。我们要呼天唤地问，这一位究竟是谁呢？

我们的主耶稣基督，
祂被赐给我们
全然释放我们
使我们与上帝和好。（答 18）

就像 C. S. 刘易斯¹用不那么法律性的语言所说的，当某人深陷重债的时候，“把他拉出来的麻烦常常就落到了他的朋友身上”。就眼下的情形而言，因为债务不是普通的债务，所以“我们的朋友耶稣”也不是普通的朋友。

一个人应该如何应用这套救恩计划呢？要用“真实的信心”抓住基督，以便得到祂的好处（答 20）。这种信心把对福音的信念（《使徒信经》为我们总结得很好）和“深深扎根”的个人性确信结合起来，相信所应许的一切对我和对别人都同样有效。这种信念诚然可信，可以被称作知识，而且这种确信坚固稳妥，绝不至失去。我已经永远都“与上帝和好了”（答 21）。

基督的生平事件（问 29-52）

《海德堡要理问答》现在要说基督如何拯救了我们。它在说明的时候把《使徒信经》当作了很合适的工具，因为如我们所记得的，《使徒信经》的中间部分包含一系列基督生平的历史事件。我们的罪债正是通过这一系列救赎事件而得到偿还的，我们也因此属于基督（答 34）。

但《海德堡要理问答》不能简单地跳到《使徒信经》的中间，直接复述这些事件。它的确想使用《使徒信经》的中间部分来解释我们的得救（这就是第二部分的要旨），但它没办法那样开始。所以我们看到，它先概述了一些预备性材料——就像火车在出站走上主要路线

1 C. S. 刘易斯（C. S. Lewis, 1898-1963）是威尔士裔英国知名作家、诗人及护教家。他以儿童文学作品《纳尼亚传奇》而闻名于世，此外还有神学、中世纪文学研究等诸多著作。

之前，要先穿过一片调度场地一样。所以，它先说了一些介绍《使徒信经》的话（问 22-24），还有三一论的组织架构（问 25）。接着关于《使徒信经》的第一条，即父上帝的创造和护理，又说了一些简短但重要的话（问 26-28）。然后它通过介绍名字的方式引入“圣子上帝”（问 29-34），最后从第 35 个问答开始，接下来的问答复述和讨论了圣子基督的救赎性事件。

《海德堡要理问答》讨论的方式非常独特：它先是提出基督生平中的一个客观事件，一个历史性事件，然后转过来问这个事件如何个人性地影响到我们？这对你有什么好处？我们从这个事件中得到了什么“进一步的益处”？它如何安慰你？

先例在第 31 和 32 问答中就已经令人难忘地设下了。“为什么祂被称作基督？”紧接着是一个个人性的问题：“你为什么被称为基督徒呢？”从这里开始，这种模式一直贯穿了对基督生平全部系列事件的讨论，最后针对全部事件提出了总括性问题，问题以典型的和缓方式问道：“相信以上这些信条，对你有什么帮助呢？”（问 59）。

这一部分（问 29-52）的高潮在第 52 个问答。客观事件和主观益处交替出现，这样的节奏在这里结束，然后很醒目地回到了《海德堡要理问答》的关键性概念。关于最后审判的问题，所问的不是我们在这可怕的未来面前要如何应对，或我们应该怎样作最好的准备。问题令人咋舌，基督的最后审判如何安慰我们！最后审判被视为某种值得欢迎的事情！原因如同亨德内克·伯克富²的观察，即我们不需要面对某位“对罪人大发烈怒、要定他有罪的征服者”。相反，我们所面对的作出审判的那一位，也是亲自拯救我们的那一位。因此，最后审判不是需要害怕的咒诅，而是我们所渴望的福音的一部分。

2 亨德内克·伯克富（Hendrikus Berkhof, 1914-1995），荷兰牧师，莱顿大学的系统神学教授。

基督的益处（问 53-64）

《海德堡要理问答》在论拯救的部分，目的性很强地使用了《使徒信经》作为它的主要教材。我们刚刚看到，问 29-52 中包含了《使徒信经》前面的七条内容。这些条文谈到了父上帝和基督。现在我们在问 53-64 中转向后面四条，即论圣灵的内容。

我们立刻注意到某种奇怪的事情：像它所讨论的《使徒信经》一样，《海德堡要理问答》对圣灵也谈论很少。它很快就过渡到了圣而公之教会、圣徒相通和后续的内容。当然，这些都是成圣生活的果子，而且圣灵（或使人成圣者）也已经和逐渐成圣的生活特别关联在一起了。

但这好像不是那么平顺的关联。正如我们刚才所说，当你注意到它好像几乎都没有谈论到圣灵的时候，就能特别清楚地看到这一点了。它简短地提了一下圣灵（问 53），然后急忙又谈论了更多关于基督的事情。召聚教会的是基督（问 54），圣徒分享的相交是在基督里（问 55），我们死亡时灵魂所投靠的是基督（问 57），我们也是在基督里才成为“永生”的后嗣（问 59）。所以，第 53-64 问答的这一部分为什么要以“圣灵上帝”为标题呢？它好像根本无关乎圣灵。它关乎的是基督和祂的益处。

对此我们有必要说两点。第一点，圣经本身就把基督和圣灵紧密地联系在一起，以至于很难区分二者。基督与父上帝的区分可能比较容易。比如，基督向父上帝祷告，宣称知道得不如父上帝多，而且还说父上帝比祂大。这些都很清楚地表明有两个不同的神圣位格

但圣经关于基督和圣灵的内容就没有那么清楚了。有时好像很难看出圣灵是独特的一位，有独特的位格。在保罗的书信里，“在基督里”与“在圣灵里”（罗 8:9-10）差不多是同一回事。保罗甚至在一个地方（林后 3:17）直白地说，“主就是那灵”。在圣灵里的团契、生

命和盼望，总是在基督里的团契、生命和盼望。圣灵看起来就是基督行事的个人性力量，基督也藉此让教会经历到祂的同在。

因此我们可以知道，《海德堡要理问答》把圣灵与基督的益处非常紧密地联系在一起，是相当符合圣经的。圣徒相通、罪得赦免和其他好处，都是圣子上帝“藉着祂的圣灵和圣言”所赐下的礼物（问 54）。

关于《海德堡要理问答》对待圣灵的另一要点说的是，它并非如看起来那么单薄。因为圣灵并非一个孤立的位格，好像只有一小部分工作专门留给祂做，相反，祂就是基督的灵在行动，所以祂的行为在《海德堡要理问答》里得到了相当广泛的提及。祂的作为并不只是局限在问 53-64 中。问 35, 47, 49, 51 等都处理了圣灵把基督所成就的救恩实施在信徒身上的工作。

圣礼和劝诫（问 65-85）

《海德堡要理问答》在问 60-64 里扎实地回顾了本乎恩、因着信的救恩之后（回想前面在插入《使徒信经》之前在问 20-22 的处理），最后进到对圣礼和劝诫的阐述。这些都是教会的事务。改教家们虽然对中世纪的等级教会有各种各样的抱怨，但从未放弃对教会的崇高看法。教会从来都不只是一群个别得救之人的自愿组合。相反，我们在宝贵的问 54 的回答（最接近关于拣选的陈述）中辨认出，在《海德堡要理问答》的回答中如此凸显的“我”，是一个先存的群体中的活泼一员，而这个群体是由被基督拣选之人组成的。改教家从未谈论基督只是“个人的救主”。祂的确是个人救主；也就是说，祂的确拯救个人。但个人只是被当作一个身体、社群、团契、教会中的一员而被拯救的。

那么，基督的益处正是在这个背景下才得到确认和保证（其中的一个益处就是这个社群本身）。信心产生于教会的传道，并且由圣礼和劝诫所确认（问 65, 83）。

我们会暂缓对圣礼和劝诫的阐释，等到《比利时信条》系列中的相关课程再说。现在我们只需要留意如下内容：“天国的钥匙”，即讲道和劝诫，在这里得到策略性的处理，与圣礼的部分在一起，位于第二部分的《使徒信经》和第三部分的律法之间。这里的要点看起来就是，讲道、圣礼、劝诫这些真教会的记号都是蒙恩的管道，为了坚固和培养认信的信心和那些有保证的益处，它们必须通过合乎律法的善行表现出来。正如我们将在下一课所看到的，改革宗对行善兴趣十足，而且要求符合律法。这事实上就是我们表明“祂已经替我们偿还罪债，释放了我们”的方式。

第 8 章



感恩

引言——律法的第三种功用

霍华德·哈吉曼让我们想起亚伯拉罕·凯波尔 (Abraham Kuyper) 的一个故事。凯波尔是荷兰伟大的加尔文主义学者和政治家，他于 1888-1889 年到普林斯顿神学院举办了一个“磐石”讲座 (Stone Lecture)，这个故事就是他在那个时候讲的。凯波尔想努力找出一些改革宗传统的独特之处，于是就讲了一个 16 世纪瘟疫的故事，那场瘟疫摧毁了意大利的城市米兰。红衣主教波若米欧 (Borromeo) 勇敢地留下来帮助那些垂死的人，为他们祷告。

但当日内瓦市受到同样打击的时候，加尔文不仅照顾病患和垂死者的属灵需要，还引入了一套新的卫生系统方法，不仅止住了瘟疫，而且防止了将来的复发。

——《改革宗期刊》，1975 年 3 月

约翰·加尔文是第一位伟大的改革宗环卫工程师！他在这次非常具有代表性的行动中，的确凸显了改革宗传统对世界的独特贡献。只

有非常改革宗的看法才会认为，福音也能应用在人类生活的政治、经济、教育、娱乐和所有其他方面。福音也能应用在环卫和城管上。没有一位加尔文主义者、没有一位改革宗人士会说，基督徒应该“专心福音，不搞政治”。那种说法否定了上帝的至高主权！那是无法忍受的敬虔主义。那是可怜地割裂了基督与文化。

当然，另一方面，加尔文也没有落入所谓古典自由主义思想的陷阱，后者把上帝国度的降临等同于这种或那种社会政治运动。今天没有哪一位成熟的改革宗人士会这么做。我们不可能指着南美的马克思主义革命说：“看哪，上帝的国度就在这里。”正如毛瑞琪¹的观察，改革宗人士否定任何“‘看哪，就在这里’主义”。但他们也拒绝敬虔主义者逃离世界的倾向，好像要任由世人下地狱，只要自己躲在耶稣的胸怀里“等到生命的风暴结束”就好。改革宗人士总是想要在一头的乌托邦主义和另一头的逃避主义之间开辟道路。

那么，非常有趣的是，我们可以在《海德堡要理问答》伟大、丰富的第三部分，看到一些深植于这个传统中的巨大伦理兴趣。在改革宗传统中激发出这个兴趣的，不只是上帝至高主权的教义或基督在生活各个方面掌权的教义。激发它的也包括看待上帝律法的实际和非常独特的方式。最重要的是，我们必须在这一课中学到改革宗看待律法的这种独特方式。

路德相信，上帝的律法——特别是十诫——有两种用途。它首先可以用在民事上，保护社会免于混乱。律法是抵挡罪恶的堤坝。上帝的护理通过政府的“秩序”和政府针对偷窃、杀害、作假见证等的法律，防止堕落的被造界滑入完全的混乱和毁灭。

在路德的看法里，律法的第二种用途是其主要的功用。这就是它的神学或宗教用途。律法是一面镜子，罪人从中看见他的败坏、他的愁苦、他对救主的绝望需要。律法使他惊恐，驱使他绝望。他只有在

1 毛瑞琪 (Richard Mouw, 1940-), 美国神学家和哲学家, 其担任富勒神学院主席 20 年。

绝望中才能看见他靠恩典称义的需要。

加尔文和改革宗思想家都接受了这两种功用，而且将之发扬光大。但他们又加上了第三种功用，并且使之成为首要的。他们把律法看为蒙救赎生活的指引。律法不只是针对罪恶的一种民事堤坝，它也是上帝之城的宪章。它不只是给罪人的，也是给圣徒的。事实上，正如人们经常评论的，真正把救恩与我们在世上每天的生活联系在一起的，就是律法。刚得救的基督徒，他们的问题总是：“我们应该如何生活？”

《海德堡要理问答》有一个答案：我们要感恩地、心存感谢地生活。它伟大的第三部分与感恩联系在一起，与德语文本称之为 *Dankbarkeit* 的联系在一起。但我们展现这种感恩的方式主要有两种。一种是按照律法行善。这是归信本身的核心（答 90）。另一种是祷告。律法和祷告一起组成了第三部分的绝大部分内容。

第三部分的形式

不过，快速浏览一下《海德堡要理问答》的第三部分就会发现，律法和祷告的部分还有一个序言。问 86-91 提出并回答了整个第三部分的初步问题。

第一个问题很自然——特别是考虑到宗教改革对靠善功得救的惧怕。它的主要答案上面刚刚已经暗示了。第一个问题是：如果我们已经得救，那为什么仍然需要行善？《海德堡要理问答》给出了四个答案。其中一个回答（“我们可以因为有了信心的果子，而确知自己有了信心”）一直都有争议。但其主要的和最基本的答案是：“好使我们用整个生命，表明对上帝赐福的感恩”（答 86）。这里的观念当然是，深怀感恩的人会自然地、不可避免地想要表达出来。善良的人甚至对另外一个人也想要表达他们的感谢：“说吧，现在我可以为你做些什么吗？”

第二个重要的初步问题不是我们为什么行善，而是是什么才算是行善。这就是针对律法的那个独特改革宗思路的核心了：我们要把行善当作我们得救所产生的花朵和果实。但我们不是随便幻想到什么好事就去做。相反，《海德堡要理问答》一针见血地指出，我们要行出的善必须“出于真信心，并且是照着上帝的律法，目的是为了上帝的荣耀”（答 91）。

这句浓缩的精华对我们的善行加上了三个条件。第一个条件是，它们必须发自对真理的信念和对上帝的信靠。那是它们的土壤，它们的骨架。比方说，一位不信的人帮助老太太过街，比欺负老太太做得要好，但她并没有行出真正的“善”。要做到这一点，她的行为必须出于“真实的信心”。

其次，善行必须由上帝的律法所塑造和引导。律法有规范性的用途。因为律法的这第三种功用是独具改革宗特色的，所以我们想知道，为什么那些仍然诵读律法的改革宗教会，不是在认罪之后才这么做（以之为生活的指导），而是在认罪之前（以之为悔改的呼召）。

第三，得救的生活之所以要有善功修饰，不是为了让他们自己感觉良好，而是为了让拯救者的伟大从他们身上得到反映。当上帝的百姓按照祂的心意生活时，上帝的伟大就能得到彰显或显明。因为这个缘故，改革宗的口号一直都是唯独上帝的荣耀（*solī Deo gloria*）。愿荣耀唯独归给上帝。

所以，《海德堡要理问答》在问 91 的回答里，对善行作出三重限定。这三者的核心，即遵行上帝的律法，立刻被选出来详加处理。因此接下来就是对十诫引人注目的、甚至可以说是大师级的处理。它不过就是要说明，“善行要符合上帝的律法”究竟是什么意思，不过是展示改革宗对受律法塑造的感恩生活的深刻兴趣。

但顺服十诫不是我们 *Dankbarkeit* 的唯一部分。事实上，它甚至不是其主要部分。这个荣誉是留给祷告的。

问 116：为什么祷告是基督徒所必须的呢？

答：因为上帝要求我们感恩，而祷告就是感恩最主要的部分。
(部分，自译)

接下来几乎立刻就是《海德堡要理问答》对主祷文深具灵性的处理。正如我们所记得的，构成这个阐释的大部分回答本身就是祷告。

所以，《海德堡要理问答》把感恩的生活看作行动和祷告的结合，善行和灵修的结合。两者都有必要。大部分异端性的作法都可以追溯到对一者或另一者的轻视。有眼光冷酷的行动者，他们做善事的时候怒气冲冲，从不祷告。也有自恋的敬虔主义者，他们的膝盖上有茧，但手上没有。然而根据《海德堡要理问答》，感恩会带领我们操练，从而把行动和祷告结合在一起。

论律法

说来可悲，我们这里没有篇幅来完整地阐述《海德堡要理问答》对律法的注解，虽然它真的非常有意思，而且常常有当代的共鸣。我们只能满足于指出它超越律法的字句而深入其精义的四种方式，并给出一些例子。正如一些爱思考的读者有时所观察到的，《海德堡要理问答》用登山宝训的风格来处理律法，这包括：

1. 扩展诫命的范围，如在问 104 的回答中，第五诫命的范围从“我的父母”扩展到“所有对我有权柄的人”。
2. 深化诫命，如在问 110 的回答中，第八诫命深化为除了禁止明显的偷窃行为，也禁止贪恋的态度。
3. 积极地看待诫命，如在问 112 的回答中，第九诫命不仅被视为（消极地）禁止作假见证，也被视为（积极地）要求我“爱慕真理，诚实地说出真相，也要承认真理”。

4. 应用诫命，如在问 98 的回答中，第二诫命应用到宗教改革的一个迫切关注上。也要注意在问 110 的回答中对监守自盗和缺斤少两的关切，这在每个时代都是何等的适切。这里关于盗窃行为的清单真是精彩！所有这些都是“看似合法的诡计”。

那么，现在我们可以来看看某种非常重要的东西了。也许有人 would 想，遵守十诫是向上帝的拯救表达感恩的奇怪又狭隘的方式。如果我们狭隘地理解十诫，的确会只把它当成一系列“不可”的诫命。如果是这样，那么组成感恩生活的只不过就是啰里啰嗦地避免“故犯之罪”而已，一点也不用担心“失职之罪”。

但《海德堡要理问答》不会这么轻易地放过我们。改革宗神学家的脑海中一直都有以弗所书 2:10，所以他们试图用各种方式扩展、深化、积极地看待和应用律法，以塑造善工，而我们得救就是为此目的。这是改革宗传统最伟大之处的一部分荣耀。不幸的是，它常常被忽略，甚至遭到扭曲。有些改革宗人士把用律法塑造生命的兴趣扭曲成了律法主义。还有一些人只满足于完全消极地看待我们的行军命令。要避免这些问题！比方说，遵守第四诫命有时就是这么解释的。但《海德堡要理问答》的典型方式是避免所谓的“琐碎的安息日主义”，它让苏格兰的圣徒惩罚那些在安息日胆敢微笑的人。注意，在问 103 的回答中，对我们度过“庆典”之日的要求都是积极的。

所以，我们在这里看见的处理律法的方式，在《海德堡要理问答》的整篇都成立：那是丰富、完整、积极、关乎生命的处理方式。改革宗基督徒所面对的，不是某种狭隘可怜的生存方式，仿佛与世界格格不入。相反，当他顺服上帝的时候，会以全心的喜乐和衷心的愉快（答 90 里的喜乐）来行善。我们的感恩所激发出来的积极生活有开放性，有健康的态度，有真诚。我们要把眼前的现代生活全貌看作一个工场，而我们就是蒙召在其中见证上帝的主权，活出祂的公义。我们是这样一种敬虔的使者、见证人和榜样。

论祷告

我们已经注意到,《海德堡要理问答》称祷告为我们感恩“最重要的部分”。为什么这样呢?

它没有告诉我们理由。的确,问116之后不仅很少再提到感恩,而且几乎所有诠释性的小祷告(问122及其后)都是祈求!它们都是求问、恳求、乞求:“求帮助我们……”“求看顾……”“求做……”“所以恳求帮助我们……”。正如杜维所指出的:“照这么理解,感恩的主要内容就是祈求更多的。”

这乍一看很令人吃惊。但它也许反映的正是《海德堡要理问答》的预设,即不断寻求天父上帝帮助的人,就是那些最能承认祂是“一切美善和完美恩赐的赐予者”的人。事实上,当它把所有诠释性的小祷告都解释成具有祈求性质的时候,它不过是在效法我们的主。这一部分注解的是主祷文,而主的祷告完全都是祈求(除了关于国度、权柄和荣耀的祷告)。所以,那些“不住地诚恳向上帝祈求这些恩赐……”(答116)的人,就预设了这样的感恩。

基督徒祷告的范围有多大?我们是否可以通过祷告祈求上帝帮我们找到丢失的车钥匙,就像找到丢失的儿子一样?的确可以。事实上,我们必须如此。我们被要求为“我们身体和灵魂所需要的一切”祷告(答118)。

我们注意到,《海德堡要理问答》并不把祷告看作只是情绪的倾诉。当然会有一些时候,比如当我们惊慌或迷惑,或陷入狂喜的时候,我们会祷告。但在普通日子的惯常行程中,在稳定的生活节奏中,有很多时候祷告并非出于情感的爆发,所要求的反而是意志的操练。乌尔西努肯定会同意C. S. 刘易斯的猜测,即上帝最喜欢我们在不想祷告时却定意做出的祷告。但这种责任与吃饭的责任同属于一类。也就是说,固定的祷告应该建立与上帝的相交,以至我们缺了它就像缺了

一餐饭食——偶有发生，但伴随着痛苦。所以，当《海德堡要理问答》强调我们必须祷告，我们被命令要祷告的时候，它根本没有设想我们总会不甘愿或讨厌这么做。

根据问 117 的回答，基督徒的祷告有五项要素。这包括：

1. “发自内心。”它是真诚的。喃喃说出惯常的套话，完全没有走脑、用心，就被排除在外了。

2. 有正确的对象，即“只面向独一真上帝”。

3. 敞开。我们“什么都不要隐瞒”。要迫不及待地把我们生活中的每个肮脏角落都打扫干净。我们必须先承认我们的肮脏。

4. 谦卑。祷告必须总带有安静的敬畏和景仰的性质，这样与庄严的天地至高主宰交谈才能获益。

5. 信心。因为基督的缘故，我们对祷告会蒙垂听的信念有“不能动摇的根基”。

阿们

亨德内克·伯克富提醒《海德堡要理问答》的学生注意以下事实：问 129 的简短回答，就像“阿们”这个词，不仅包含论祷告的这一段阐释的高潮，而且也是整个《海德堡要理问答》的高潮。它是这么说的：

上帝垂听我的祈求，
这一点无比确定，
甚至胜过
我对所求之事的实际渴求。

一定不能忽略这一点！《海德堡要理问答》在这里向我们确保说，

我们自己的感受和愿望最终会淹没在上帝完全的真实和信实里。祷告的要点从来就不是操弄我们自己的感觉，或努力让自己进入那种“我一定做得到”的思维模式（“我想我能……我想我能”）。基督徒的生活中有很多时候都是这样的情形：她必须坚定地顺服上帝，即便觉得干枯、孤独，毫无上帝同在的感觉。只有在这种悲惨的情况下还愿意努力和祷告，才能建立起坚强的信心和坚强的国度堡垒。一个人也许要很久以后才能说：“耶和華真在这里，我竟不知道！”（创 28:16）。

所以，《海德堡要理问答》乃是从非常个人性的、几乎完全是经验导向的第1问，进展到第129个问答这样非常客观的、坚实的确信。在那么多答案里侃侃而谈的“我”，最后完全降服在那位昔在今在以后永在者的面前。即便我松开抓住祂的手，祂抓住我的手也永不会松开。

阿们！确实如此！

|| 比利时信条 ||

第9章



《比利时信条》简介

引言——殉道士的血

比利时改教家吉多·德布利（Guido de Bres，1522-1567）在因为更正教信仰而被绞死前不久，在关押他的肮脏地牢里给他的妻子凯瑟琳写了一封信。这封信让我们对德布利和他创作《比利时信条》的处境有所了解，所以我们引用一部分，如下：

我在我们主耶稣里亲爱又蒙爱的妻：

你的悲伤和痛苦让我在喜乐和欢喜中感到担忧，这就是我给你写这封信的原因。我最迫切的祷告就是你不要忧伤过度……若主希望我们一起生活得更久一些，祂很容易就这么安排。但祂的美意并非如此。所以，就让祂美善的旨意成就吧，让这成为最充分的理由。此外还要想到，我并不是因为偶然的缘故才落到敌人手里，而是因为我的上帝的护理，祂用这护理引导和统管着万事，无论大小……所以我祈求的是，我亲爱又忠心的伴侣啊，你要和我一同快乐，为美善上帝所做的一切而感谢祂，因祂所做的无不正直、善良……

我被关在最牢固和最艰苦的地牢里，非常地阴暗，人们称之为“黑洞”。我只能呼吸到一点儿空气，而且还臭不可闻。我的手脚都有沉重的铁链，它们不断地擦伤我的皮肉，甚至露出可怜的骨头。但即便如此，我的上帝并未不兑现祂的应许，祂反而安慰我的心，赐给我最蒙福的满足……

所以，我祈求你要在主里面得到安慰，把你自己和你的事情都交托给祂，因为祂是寡妇的丈夫，孤儿的父亲，祂既不会离开你，也不会抛弃你……

永别了，我深爱的凯瑟琳！我祈求我的上帝安慰你，让你愿意顺服祂圣洁的旨意。

你忠心的丈夫

吉多·德布利

瓦伦西里的上帝话语的传道人，

现在因为上帝儿子的缘故被囚

在这封试图安慰忧伤妻子的感人信件中，德布利表现出对上帝护理的伟大的个人勇气和深刻委身，因而成为尼德兰宗教改革中最高贵的灵魂之一。德布利知道他无法活命。他知道自己随时就要被迫去见带领他走过死荫幽谷的主了。然而引人注目的是，他并未向自怜投降，反而投入一直都扶持着他的永恒臂弯。是的，他谈到他的“喜乐和欢喜”。他不只一次谈到了安慰。当他身陷囹圄的时候，他还尝试安抚和坚固她，虽然她很快就能发现，上帝是否真的是“寡妇的丈夫和孤儿的父亲”。

我们大多数人都很少有这类英雄主义的亲身经历。但如果没有这种英雄主义，加尔文主义宗教改革很重要的一支永远都不会兴盛起来。

尼德兰的情况

吉多·德布利是那片称作低地（Lowlands）或尼德兰（Netherlands）

的本地人。这个地区在16世纪中叶由十七个省份组成，就是现在的荷兰、法国的北部和比利时。德布利在1561年的信仰宣告就是因为现在称作“比利时”的地区创作而成，所以才叫作《比利时信条》。

1555年之后，尼德兰处于西班牙菲利普二世（Philip II）的统治之下。菲利普的父亲是查理五世（Charles V），后者在1519—1555年间任神圣罗马帝国的皇帝和西班牙国王。菲利普和他父亲一样，都是热血忠诚的罗马天主教徒。但菲利普统治的尼德兰却对宗教改革的教导公开表示友好，而且已经数十年了。早在15世纪70年代，格罗宁根的维泽尔·甘斯福特¹就已经公开谴责诸如弥撒、为死人祷告、售卖赎罪券等诸多问题，这些问题在1517年路德的威登堡事件中变得极为敏感。事实上，路德自己评论说：“如果我在开始之前读过维泽尔写的东西，我的对手会认为我写的一切都是抄他的，我俩的精神是如此吻合。”

此外，尼德兰是著名人文主义者、鹿特丹的伊拉斯谟的诞生地——就孕育路德思想和加尔文主义的宗教改革来说，伊拉斯谟是真正重要的人物。他通过其典型的人文主义兴趣，即回到圣经，回到教会的源头，为宗教改革在阅读圣经上的伟大坚持提供了动力。他也攻击中世纪教会的滥权，激发了人们对罗马腐败的愤怒情绪。

所以尼德兰有改革的本土资源。但它在16世纪也有一扇向法国敞开的大门，而加尔文的教导在法国非常活跃。如果说《海德堡要理问答》无论多么加尔文主义，其根源最终仍是布林格所在的苏黎世（乌尔西努和奥利维亚努也都来自那里）的话，那么《比利时信条》的根源最终就是加尔文的日内瓦。事实上，就在德布利的信条出现前两年，巴黎会议刚刚通过了由加尔文授权的《法国信条》（或《高卢信条》）。任何人把法国的那份文件与德布利的比较一下，就会看见德布利是多么熟悉加尔文的作品。看看两个信条的第一条吧：

1 维泽尔·甘斯福特（Wessel Gansvoort, 1419-1489），北部低地国家的神学家和早期人道主义者，被称为宗教改革之前的改革者之一。

我们相信并承认只有一位上帝，祂有独一无二而单纯的本体，属灵、永恒、无形、不变、无限、不可透知、不能动摇、全能；全智、全善，完全公义，完全慈爱。

——加尔文主义的《高卢信条》

我们都用心相信，用口承认只有独一无二的一位纯一属灵的上帝，那就是无始无终、不可透知、无形、无限、不变、全能、全智、公义、善良与众善之源的真活上帝。

——德布利的《比利时信条》

因此，尼德兰从其本土和法国的加尔文主义中心收获了丰富的改革宗理念和实践。菲利普二世被迫要面对的就是这种情况——还有尼德兰人特别顽强的心。

他的作法就是特别的铁腕和残酷。菲利普的父亲查理也曾下决心要在尼德兰根除每株改革宗的幼苗，强化天主教会的正统；但查理的优势是会说弗兰德语，而且他也是在尼德兰长大的。因此特别是对弗兰德人来说，查理得到了某种程度的容忍和顺服。罗兰·贝因顿²报道说：“当他1555年退位的时候，布鲁塞尔还有人流泪。”但为他儿子菲利普流的眼泪则只是出于愤怒和绝望。人们憎恨菲利普是暴君和不在其土地上的领主。菲利普假手他妹妹帕尔马的玛格丽特惩罚尼德兰的“异端”，骚扰任何宣扬改革的人。

当然，菲利普的动力远不只是他私人的宗教倾向。他不只是在神学上确信罗马正统的正确性和日内瓦、巴黎、尼德兰改革的错误，他还要试图管理一个帝国。他要控制西班牙、尼德兰和相当大一部分的意大利。按照他情有可原的想法，他控制的关键就是要粉碎阻碍政治团结的宗教异议。

2 罗兰·贝因顿 (Roland Bainton, 1894-1984), 英裔美国新教教会历史学家。

因此他把西班牙宗教裁判所引入尼德兰。查理在1550年公布的政策，菲利普以谕令的方式再次颁布并予以强化；这项政策就是（用一位19世纪注释者的话说）：“任何人都不得印刷、写作、复制、保留、买卖或赠予任何异端书籍或作品，不得举行或出席任何异端聚会，也不得诵读、教导或阐释圣经，不得公开或私下传讲或接受任何异端看法……”任何人胆敢触犯这份措辞严谨的禁令，都不会被容忍。同一位注释者评论说：“自然界的几大元素都用来强制执行这项禁令——用火烧死，用水淹死，在空中吊死，用土活埋。”

显然，像吉多·德布利这样热情的积极分子常常有生命危险，时常被迫逃离他们的家园，去更安全的国外城市。到了1568年，尼德兰的情况变得非常糟糕，以至很多市民都深信菲利普就是要把他们都除灭，无论男女老幼。曾有人指责查理试图用臣民的血来扑灭改革的火焰，但人们对菲利普的担心更甚。据称他曾顽固地发誓说，他宁愿把尼德兰变成荒野，也不允许异端分子居住其上。

但事实证明，更正教会的尼德兰人很坚强、机警，也与菲利普一样顽固。他们令人吃惊地难以驯服。他们非常有文化，因而显得非同寻常。根据一位历史学家的说法，“他们可以夸口说……即使住在弗里斯兰草棚里的渔夫，也能读能写，讨论圣经的注释”。尼德兰人，特别是改革宗的尼德兰人，并没有让步。有一些人转入“地下”，另一些人逃到德国的边境小镇，特别是维塞尔和埃姆登。德布利留在了低地，服侍在图尔奈、里勒和瓦伦西里的改革宗教会。他在1559年就是为这些教会准备了《比利时信条》的初稿。

《比利时信条》送了一份给加尔文，加尔文十分认可。埃姆登的传道人们也同样认可。还有一份，附带一封写给菲利普二世的信一起扔过了这位皇帝的城堡高墙，但没人知道皇帝看过没有。1566年，在安特卫普召开的一次地下会议也接纳了《比利时信条》。从那以后，它一直就是所有起源于荷兰的改革宗教会所接纳的三个信仰标准之一。诞生于政治和宗教逼迫之烈火中的《比利时信条》，成了所有改革宗人士

在与西班牙宗教裁判所进行英勇斗争在神学上的集结点。

德布利自己也成了在逼迫中丧生的一员，而据估计有 10 万名荷兰公民在逼迫中丧生，因此学者们认为，这次逼迫比古代罗马帝国的所有逼迫都更具破坏性。当德布利在 1567 年 5 月 30 日面对刽子手时，尼德兰的加尔文主义宗教改革已经深深地扎根，不可能再被拔出了。

罗兰·贝因顿是一位重要的研究宗教改革的现代历史学家，他论到为什么加尔文主义会在尼德兰占据上风：

（加尔文主义）在尼德兰成功，很可能是因为这个事实，即加尔文主义（比路德的思想）更适合成为抵抗运动的信仰。加尔文主义者的行动主义和他们在法国的进展，使得他们脱离了对武装抵抗暴政所有的早期抱怨；他们对上帝荣耀的英勇献身，要在地上建立祂的国度，这些特质使得他们正好成为“把西班牙害虫从这片土地上赶出去”的那群人。

——《16 世纪的宗教改革》

左翼的重洗派

所以，尼德兰的加尔文主义者从法国加尔文主义者那里继承了一种行动主义，这种行动主义再与本土资源结合，就使他们很难接受暴君的统治。但在尼德兰这块土地上还有另外一群行动主义者，或者说有好几群。他们也抵抗西班牙天主教会的控制，但与加尔文主义者比较起来，他们的抵抗缺少节制，也不那么成功。他们可以大体上被称作“重洗派”，因为他们相信成人再次洗礼。这些人对路德和加尔文的改革极为不耐烦，认为他们的改革不够成熟、半心半意。

重洗派运动在 16 世纪 20 年代从瑞士开始，很快就传遍了欧洲。这个运动不断产生主流重洗派本身都会否定的边缘群体和个人。但他们在尼德兰的对手与在其他地方的一样，并没有耐心地分辨他们之间

的差别，而是残酷地逼迫所有这些人。他们遭受逼迫的主要原因，也许是很多重洗派群体对于基督徒与民事政府的关系问题，都持有那时人们认为很极端的看法。重洗派的思想与实践都由“两个国度”的教义所主导，这两个国度就是上帝的国与魔鬼的国，光明的国度与黑暗的国度。重洗派不认为基督徒应该为基督重新赢得文化，在上帝的主权下转化文化（我们在前面关于《海德堡要理问答》的课上看到，这是改革宗的一种原动力），相反，他们想要抵挡世界上的一切，从中抽离。与世界分离对他们来说，不仅是要放弃罗马天主教会（这个教会对属世的妥协已经使她回到了黑暗的国度），而且也要与（属世的）政府分离，至少就政府与教会的结盟而言如此。因此他们拒绝服兵役，拒绝在法庭上宣誓，有时候甚至拒绝交税。

大多数重洗派人士温和地抵制邪恶。但另一些极端分子虽然常常被划在同样的名称之下，却投入反抗政府的武装叛乱。路德在1527年生气地谴责为“*Schwärmer*”（狂热分子）的，就是这种群体，而且路德也建议扑灭他们。

有些极端分子做了古怪的事情，拥有怪异的信念，这的确是事实。其他更正教会信徒视他们为羞耻，认为他们的极端行为很可能会毁了整个更正教会的改革。迪·杨³在《教会对世人的见证》（*The Church Is Witness to the World*）中重述了16世纪30年代发生在明斯特的黑暗故事，尼德兰人哈林的约翰·马太苏恩⁴和莱顿的约翰·布克苏恩⁵在其中扮演了重要角色。这些尼德兰人实行一夫多妻，非常狂热，笃定世界末日马上就要来临，其极端的看法只有另一些乡邻才能胜出，因为这些乡邻力劝人们要杀死所有的罗马神甫和修士，理由是他们很明

3 迪·杨（Peter Yemen De Jong, 1915–2005），密歇根州大急流城改革宗教会牧师，加尔文学院神学教授。

4 约翰·马太苏恩（John Matthyszoon, ? –1534），一名面包师，后成为重洗派领袖，宣称自己是上帝的先知，在明斯特建立了洗礼政府。

5 约翰·布克苏恩（John Beukelszoon, 1509–1536），重洗派领袖，他在明斯特成为了新耶路撒冷的国王，绝对统治了一年多。其狂热主义和不道德行为对1534年及以后不断增长的重洗派运动造成了极大伤害。

显地帮助了启示录中魔鬼的大淫妇。迪·杨总结说：

在这场混乱中，有很多重洗派人士拒绝被引诱偏离温柔和平的方式。但因为扰乱太过巨大，所以政府官员不得不认为，所有倾向重洗派的人都是害群之马。

这样我们就可以明白，为什么吉多·德布利所代表的改革宗基督徒不想草率地和重洗派混为一谈。正如已经说过的，大多数重洗派人士本身的确拒绝边缘群体的极端行为。但说了这么多，关键在于《比利时信条》和《海德堡要理问答》不同，它相对比拒绝罗马天主教会的看法，更强烈和尖锐地拒绝重洗派的看法。很多罗马天主教会的看法也遭到拒绝，但拒绝的方式总的来说倾向于间接的，而且差不多总是点到为止。但对重洗派不是这样。直接点了他们的名，而且连带他们的看法一起都说是“可憎的”。德布利之所以急于说明改革宗原则的智慧和平衡，很大程度上是因为他担心被当成重洗派。

信条的内容

浏览一下《比利时信条》，就会揭示出刚才所提到的一些特征。有争议的第 36 条也许表现得最清楚：

因此我们憎恶重洗派及其他妨害治安的人，并一切反对在上掌权的和治民官长的人，反对公平、混乱规矩、搅乱上帝在人们中间所设立的良好秩序的人。

在尼德兰严峻的宗教和政治环境下，德布利想竭力与之划清界限的，都是“具有煽动性”的人。在给菲利普二世的附信中，德布利坚持说，他和与他同类的人都没有煽动性，不是革命者。他向菲利普保

证，他们曾经为他祷告。他们也交税。尼德兰的改革宗人士是负责责任的。然而，德布利也坚持说，他们必须见证圣经所启示的基督，最终要顺服上帝，而非顺服人。

《比利时信条》在其他地方也涉及重洗派的看法。比方说，门诺·西缅⁶对基督持幻影论的看法：他认为基督只是看起来像人，但实际不是。《比利时信条》在第18条拒绝了门诺的幻影说。涉及重洗派看法的其他地方会在后续课程中提到。

但《比利时信条》不只具有争辩性，而且争辩也肯定不只是针对重洗派。第37条的大部分内容直接重述了加尔文主义正统的看法，而且多数在写作时显然都参考了加尔文于1559年所写的《日内瓦信条》(*Genevan Confession*)。这些条款像加尔文的信条一样，都遵循传统的作法，基本依照三一论的模式来组织：上帝以及我们如何认识祂(1-9)，基督以及祂如何使我们称义(10-23)，圣灵以及成圣的生活(24-37)。

关于《比利时信条》的内容，还有最后四点评注。对照《海德堡要理问答》来说明这几点会比较有帮助。首先，与《海德堡要理问答》不同，它非常突出地阐述了圣经。《海德堡要理问答》惊人地略去了所有关于圣经是什么的说法。但《比利时信条》一开始就很突出地阐述了上帝的话语和圣经的正典，在此它一方面跟随了加尔文，另一方面也为17世纪改革宗正统标准的类似阐述开创了先河。这类阐述(《威斯敏斯特信条》[*Westminster Confession*]是个好例子)首先定义上帝是谁，然后说我们如何认识祂。

其次，《比利时信条》也处理了拣选和弃绝(第16条)，此点也为17世纪认信的正统开了先河。我们还记得，《海德堡要理问答》除了问54的回答中有一句“被拣选得永生的选民”，此外对拣选和弃绝就只字未提了。

6 门诺·西缅(Menno Simons, 1496-1561)，尼德兰的重洗派领袖，现代门诺会就是因他得名。

第三，除了圣礼的教义，《比利时信条》比《海德堡要理问答》对教会赋予的关注要多得多。《海德堡要理问答》只有答 54 很精彩，这与《比利时信条》相比显得有点单薄。

最后，对于政教关系这个很大的社会伦理问题，《比利时信条》比《海德堡要理问答》所表现出的兴趣要大得多。如我们已经看到的，这可能很大程度上是由于德布利所处时代尼德兰的重洗派背景，以及遭受逼迫的特殊环境。加尔文对这个困难的问题说了很深刻的话，而且自他以后，改革宗思想家一直都试图把自己的立场与天主教会的、路德宗的、重洗派的立场区分开来。

结论

《比利时信条》是非常加尔文主义的文献，带有面对逼迫的勇气。我们必须在尼德兰的逼迫环境中来理解它。也许正是因为这个处境，以及我们对德布利个人勇气的认识，这两个因素配合在一起使得《比利时信条》关于上帝护理的条文甚至在今天还令人扎心地对我们说话。德布利从未把护理看成只是带来好天气，或找到丢失的钱包。他坚定地相信，没有什么能把他从天父上帝的掌管中夺去，他为此冒着生命的危险，并最终付上了生命的代价：

这教义给了我们不可言喻的安慰，因为它教导我们，没有任何事能够碰巧临到我们，一切事临到我们，都是出于天父极其仁慈的安排；祂以慈父的关怀照顾我们，使一切受造之物都服在其全能之下，若没有我们天父的旨意，没有一根头发（我们的头发都被数过）或一只麻雀会落在地上，我们完全靠赖我们的天父；我们知道，上帝控制那恶者以及我们所有的仇敌，若没有上帝的旨意与许可，它们是不会伤害我们的。（第 13 条）

第 10 章



独一的上帝

《比利时信条》第 1 条

引言——关于上帝的问题

伯特兰·罗素¹是现代著名的无神论者，他坚持说“关于上帝的整个观念……对自由的人类来说是没有价值的概念”，因此他很乐意把生命“只建立在永不屈服的绝望这个坚固的根基上”。罗素谈论这一点的文字是世界上最臭名昭著的无神论哲学声明：

结局如何，无从知晓，人正是这类原因的产物；人的起源、成长，他的盼望和惧怕，他的爱和信念，不过都是原子偶然结合的产物；没有哪种火焰，没有哪种英雄主义，没有哪种强烈的思想和情感，可以保守个体的生命超越坟墓；历世历代的所有劳动，所有献身，所有激励，所有人类天才的浩然光芒，都注定要在太阳系的巨大死亡中毁灭，人类成就的整个圣殿都必

¹ 伯特兰·罗素 (Bertrand Russell, 1872-1970)，英国哲学家、数学家、逻辑学家、历史学家、文学家，分析哲学的主要创始人。

定不可避免地埋葬在荒芜宇宙的废墟之下——所有这些事情，就算并非完全毫无争议，也近乎确实，所以没有任何拒绝它们的哲学有希望成立。只有在这些真理的框架下，只有在永不屈服的绝望这个坚固的根基上，灵魂的居所才能建立起来。

——《一个自由人的崇拜》

所有基督徒肯定都会为这种文采飞扬的错误感到惋惜。但这里有着一种令我们赞叹的清晰性。这一份清晰的声明，与相信上帝的信念不同，它帮助我们准确地看到我们全心拒绝的是什么。在讨论上帝的问题时，这种清晰性是一种罕见的品质。

遗憾的是，尽管肯定上帝存在与否定上帝存在是有区别的，但试图用某种方式掩盖这种区别的人，却常常是神学家。比方说，保罗·田立克²就断言：“上帝不存在。祂是超乎本质和存在的存有本身。因此，论证上帝存在就是否认祂”（《系统神学》，卷一）。

乍一看，这句话只是看起来很褻渎。然而更仔细地审视以后，发现它的确就是如此——很褻渎。田立克、鲁道夫·布特曼³和其他一些神学家不相信任何有位格、有意识、慈爱的、完全至高、创造了天地的伟大存有。他们明确否认存在任何这类事情，但同时又宣称自己不是无神论者。他们宣称自己不过是用新的方式使用“上帝”这个词——用来指“存有本身”，或者说存有的深度，或人类在某些条件下的有限性。但这从根本上来说是令人迷惑的。大卫·休谟⁴说得很对：那些不相信上帝有位格者的人，很难将自己的看法与无神论区分清楚。

产生这种误导的是神学家，这个事实让我们想到，一位著名的英

2. 保罗·田立克(Paul Tillich, 1886-1965), 新正统神学家, 新保罗主义者并且经常被认为存在主义神学家代表人物。

3. 鲁道夫·布特曼(Rudolf Bultmann, 1884-1976), 德国神学家、新约学者。“新约去神话化”的倡导者。

4. 大卫·休谟(David Hume, 1711-1776), 苏格兰不可知论哲学家、经济学家、历史学家, 被视为是苏格兰启蒙运动以及西方哲学历史中最重要的人物之一。

国基督徒曾说过的一句话多么适切。这位基督徒在对一位年轻的妇女说话，而她因为自己传道人的怀疑而感到困扰和彷徨；这位基督徒对她说：“我亲爱的，不管那个传道人怎么跟你说，你都必须信靠上帝！”

信靠上帝是真正重要的。像奥古斯丁那样古时寻求者的不安心灵，像 C. S. 刘易斯那样现代寻求者的渴求灵魂，各地的人向黑暗发出的沉默思考或绝望呼喊——所有这些寻求、思考、呼喊，只有在针对上帝和关于上帝的问题发出时才有意义。所有思考、爱、盼望、相信、计划、生活，都以这个终极问题为分界线。如果上帝存在，那么所有这些问题都必须指向祂，在祂的光中探索，被祂的旨意所塑造。如果上帝不存在（那么信徒是所有人中最可怜的），那么历来所有的人类活动，所有的盼望和惧怕，都必须发生在一个孤苦的世界里。就与上帝相关的结论而言，我们的确就是宇宙中的孤儿，也必须按照这种方式度过我们的年日。

上帝的属性

《比利时信条》第 1 条所讲的比田立克清楚，但没有罗素那么浮夸，并且它与二人的立场都相反。第 1 条和古往今来全世界的基督教有神论者一起，宣信只有独一的上帝。

这一条整体上可以说是对上帝的一种描述。它所试图说的，不仅是我们相信上帝存在的事实，而且还包括我们相信祂是怎样的上帝。我们相信上帝是某种特定的存有。祂有一系列的“属性”。“属性”不过就是某物或某人的特征或性质。所以我们可以说，吉米·卡特（Jimmy Carter）的一个属性就是“美国第三十九任总统”。他还有一个属性，是“比利·卡特的哥哥”。有一些属性比另一些好。比方说，仁慈和有同情心是我们在一个人的身上很看重的属性。轻浮和贪婪则是我们轻看的属性。

我们很容易看出，第 1 条的后半段列举了上帝的十项重要属性。

直到近期，几乎所有的神学家和信仰告白，对上帝的描述都包含有类似这样的清单。这个清单有好几件值得注意的有趣之事。前五个属性都是负面的，用的都是有否定前缀的词。因此，无始无终的意思就是并非暂时；不可透知的意思就是无法透彻认识；无形的意思是不可见；不变的意思是不会变化；无限的意思是没有限制。人们尝试描述上帝的过程，是从祂身上除去人类的所有局限，因此这种方式叫作 *via negaiva*，即认识上帝的“否定方式”，而从6世纪以来这就是神学的独特标志。《比利时信条》就此说，上帝是一位有位格的存有，但与其他有位格的存有不同，祂并不受制于暂时性、改变性、有限性或诸如此类的局限。

后五个属性是正面的。其中的前四个，即上帝是全能、全智、公义、全善的，是很典型的另一种谈论上帝的著名方式。这种方式称作 *via eminentiae*，即“至高方式”，这种方式力求以提升到至高的程度来谈及上帝的美德，这些美德甚至是上帝的儿女可以拥有的。比方说，参孙是大能的。所罗门是智慧的。马利亚的丈夫约瑟是个“义人”，而亚利马太的约瑟是个“善良的人”。但是参孙并不是全能的，所罗门也不是全智的，约瑟也不是完全公义的，亚利马太的约瑟也不是全善的。没有哪个人的美德可以达到至高的地步。这个独特的形容词只能留给上帝。

最后一个属性，即上帝是“众善之源”，是用特别概括的方式指出上帝的创造大能和祂丰盛的护理看顾。这类属性的基础是我们在自然和历史中所看到的环绕在我们周围的美好事物，然后我们将这些福分归因于上帝；用这种属性来描述上帝的典型方式，在传统上称作 *via causalitatis*，即“归因之法”。

我们在拉丁语系里呆那么久并不重要，重要的是明白传统清单试图要做的事情。它们尝试描述上帝——有些神学认为，这个存有是无法恰当描述的。它们尝试真确地谈论上帝——有些神学认为，这个存有是无法言说的。它们尝试在某种限度内理解上帝是什么样的存

有——有些神学认为，这个存有是不可思议的。

因此常常有人认为，对上帝的这些描述有点奇怪和薄弱。有很多人都说，要描述上帝，就像试图描写一支飞翔的鸟儿一样。你不得不在“静态”和“属人”的范畴这样做，但事实是上帝超乎这一切。

毫无疑问，我们谈论上帝的时候，持有真正谦卑的态度是正确和恰当的。然而，我们根本不用担心是否可以把圣经所谈论的各种真正美德和崇高，坚定地归给上帝。我们一定不能在谈论上帝的时候变得矫揉造作，以至关于祂什么都不敢说了。一个有讽刺意味和令人不安的事实是，有些基督徒试图把上帝变得超越，全然“他者”，奥秘到他们既不能认识祂，也不能正当地谈论祂。这是严重的错误。事实上，正如我们可以清楚看见的，这种立场与其说虔诚，不如说是不可知论的。已经在创造中，也通过祂的使者说话和行事的上帝，特别是在耶稣基督里说话和行事的上帝，已经将自己表明出来（约 1:18）。上帝允许我们对祂究竟如何有真实但非透彻的认识。所以，我们无需为一切认真并且符合圣经的说明上帝属性的尝试感到抱歉。

第1条的前半段

这份有十个属性的清单只占了这一条的后半段。前半段让我们想起几个适合全部《比利时信条》的特征，我们在第9章曾提到过。让我们更仔细地看一看：

“我们都”

这是我们已经指出过的群体口吻。吉多·德布利创作的不只是个人的信仰宣言，而且是群体的。他代表的是“我们都”被菲利普二世逼迫的人。值得再说一下的是，改革宗基督徒谈到“个人的救主”或“个人的信仰”时，总会感到不舒服，除非说话的是教会的一员，而教会就是基督为之而死的群体。

“用心相信，用口承认”

这里漂亮地转述了罗马书 10: 9，也呈现了这份文献对信仰宣告的强调。我们在第 1 章里区分了相信上帝存在的命题与信靠上帝。在前一种情形里，你只是赞同这种宣称，它说有一位创造了世界并拥有一切完美的至高存有。在后一种情形里，你事实上信任上帝，依赖上帝，倚靠上帝，把万事都归给祂。

那么，看起来《比利时信条》好像只是想说上帝存在这个事实。“我们相信……如下事实，只有一位纯洁属灵的存有，我们称之为上帝。”当然，面对世上的罗素们（和田立克们）说出你所相信的这一点，也是非凡的信仰宣告。

但有趣的是，《比利时信条》深化并阐释了这句声明，说我们用心相信。我们是发自内心、发自我们生命的中心和根源地委身于上帝的真实。与任何在心里说“没有上帝”的愚顽人相反，我们要说：“有上帝。”

但衷心的信念必须表达出来。耶稣提到那些拒绝在别人面前认祂的人时，有一个最令人不安的说法（路 12:9）。旧约中上帝子民同样也会失去上帝的喜悦，除非他们承认祂的名（王上 8:33-35）。当然，罗马书 10:9（德布利在这里所转述的）也提出，信仰宣告是得救的两个条件之一。

我们所需要的是把信念和宣信结合在一起。很多人嘴上都说相信上帝。美国的盖洛普统计显示，诸如“你是否相信上帝？”这样的问题，仍然有 90% 以上的人会在口头上作出肯定回答。我们的国家和教会里充满了实践中的无神论者——人们愿意说“主啊，主啊”，但他们生命的中心却没有主。

也许还有不那么常见、却也同样真实的情形：有些人就像亚利马太的约瑟一样，是暗中作门徒的（约 19:38）。他们的心放对了地方，但我们听不到他们口中相应的宣告。

从某种程度上说，在很多情况下，我们所有人都有这些毛病。

“只有独一的一位”

基督徒不是多神论者。我们不相信有很多神明。我们当然相信有三位神圣的位格，但我们也相信这三位拥有同一个神性本体。有时我们用“上帝”这个词指那个共同的神性。有时我们又像新约所大量启示的那样，把“上帝”这个词当作圣父的恰当名字。

《比利时信条》没有告诉我们它在这里采用的是哪一种用法。它很可能采用的是前一种。但意料中的证据经文都采用的是后一种。以弗所书 4:4-6 和哥林多前书 8:6 很明显想到的是圣父。哥林多前书 8:6 更是特别有说服力。在偶像崇拜之人有“很多的神”和“很多的主”的背景下，我们“只有一位上帝，就是父”。

“纯一”

这个描述像紧随其后的“属灵”一样，放在十项属性之前的首要位置。说上帝是纯一的，就是说在祂里面绝对没有任何分开的部分。纯一性的教义理解起来比较困难，好像也缺乏充分的圣经支持。

“属灵的”

耶稣在约翰福音 4:24 说道：“上帝是（个）灵。”威斯敏斯特大、小要理问答都依照这节经文来回答“上帝是谁？”这个问题。

肯定上帝是灵，或者说属灵的存有，就是肯定祂是非物质的。祂没有身体。祂没有空间的延展。当保罗对希腊人说，上帝“并不住人手所造的殿”，而且“我们……不当以为上帝的神性像……金、银、石”，他可能就暗示了这条教义。

“上帝”

我们已经提出，《比利时信条》使用“上帝”这个词的时候，看起

来指的是圣父、圣子、圣灵同等拥有的神性“本质”。但不管怎么说，我们都可以从这类描述的神学氛围里推论出这一点。

结论

世俗主义在现今的时代已经迷惑了我们的世界，蒙蔽了我们的视线，并且使我们的的心灵变得死沉和刚硬，而我们正是在这种时代背景下理解这份衷心信靠上帝的信仰宣告的意义。

想想吧。一直都有伯特兰·罗素那样异类的无神论者。但在我们生活的时代里，世俗主义和不虔不义在我们的文化中已经非常深入和广泛，所以人们直接把它们视为理所当然。我们在 20 世纪 60 年代甚至看到过非常荒谬的景观，就是神学家们匆匆忙忙地拥抱世俗主义，以之为基督教的拯救。“神死”神学家们以前所未见的亵渎和迷惑宣布说，上帝的消亡是基督教的胜利。正如一位信徒提议的那样，这就像说淫乱是贞洁的最后绽放。不虔不义显然已经渗入了神学和教会，就像在社会上的其他地方。即使到了 70 年代，当人们不再谈论“神死”神学的时候，学院派神学家对肯定上帝的信念仍然抱有极大的不情愿——无论他们多么聪明或迷惑地继续使用“上帝”一词——而对所谓的人类自由仍然残留着一丝骄傲，这种自由既不想认识也不愿承认在我们生存里的上帝，拒绝在谦卑和顺服中向上帝的旨意低头。

各种各样的无神论都觉得上帝无法忍受。几乎所有无神论者都清楚地说出了罗素所说的。人类大多数、甚至我们所有人都时不时地向着不虔不义茫然前行。我们过了好几天、好几周、好几年都想不到上帝。虽然传道人和神学家不停地谈到上帝的名字，却很可能落入实际上的、实践中的无神论。我们活得好像没有上帝一样。

我们遭受的正是这种冷漠，致命的冷漠。我们很少有人会向上帝放肆狂吠。我们只是无视祂。我们试图为自己打造舒适、饱足、有追求的生活，看上帝就像飞行员看降落伞一样。他知道有降落伞，但他

希望从来都用不到。这表明世俗主义已经何等透彻地污染了我们的灵魂，束缚了我们的心灵，以至于要让关于上帝的古老谈论有任何意义，我们就必须先经历某种危机，某种临界的情况。一份令人害怕的报告从实验室出炉了；一位我们深爱又需要的人莫名其妙地离世了；一个孩子似乎决意要打碎我们所宝贵的一切。只有在这些时候，古老的真理看起来才又变得那么亲切。我们再次用心相信，用口承认——而且是真心的。我们再次开始把一切都归给上帝。

苏格兰诗人、小说家罗伯特·路易斯·斯蒂文森⁵小时候是认识并相信上帝的。但长大以后，他滑入了不可知论。只有当他在萨摩亚群岛躺在临终的病床上时，他才重新找回丢失的信仰。年仅四十四岁的他患了风湿和失语症，只能在膝盖上放一块板子写几个字与照顾他的人交流。临死前，斯蒂文森拿出了板子，用肿胀的手指抓着笔涂了几个字：“庄严的音乐；上帝来了。”

5 罗伯特·路易斯·斯蒂文森 (Robert Louis Stevenson, 1850-1894), 19 世纪后半叶英国伟大的小说家。代表作品有长篇小说《金银岛》《化身博士》。

第 11 章



如何认识上帝

《比利时信条》第 2 条

引言——认识一个人

我们可以通过多种方式获得知识。任何有意识、会思考的人都知道，有些事情是真的，有些是假的。我们称可以为真或为假的事情为**命题**，称关于它们的知识为**命题式知识**，或“知事”。比如，我们知道如下**事实**：壁球是一项快速增长的运动。这就是说，我们知道“壁球是一项快速增长的运动”这个命题是真的。

另外一种知识是**知行**。我们说，一个人知道如何打壁球。显然，这第二种知识不同于第一种。一个人可以很容易拥有一种知识，却没有另一种。

但还有第三种知识，我们可以称之为**知人**。认识一个人与知行非常不同，而且也远不只是知道一些关于所说之人的命题。认识一个人既包括知道一些关于此人的命题，也包括与他或她建立关系。

举个例子可能会有帮助。你说你认识皮埃尔·特鲁多¹，这是什么

1 皮埃尔·特鲁多 (Pierre Trudeau, 1919–2000)，加拿大前总理，执政生涯长达 16 年。

意思呢？如果你知道一长串关于特鲁多的命题，但从未和他说过话，从未与他交流过，从来没有遇到过他，你很难不加解释地说你认识这个人——至少不是“个人性的”认识。你更可能倾向于说，你听说过他，或者了解很多关于他的事，或者（假设你在电视上看了特鲁多很长时间）你“觉得”你认识他。但即便你是政治学家，是特鲁多的传记作者，对他的生平和作品非常了解，我们还是可以在某个重要的意义上说，他的理发师认识他，而你却不认识他。因为认识一个人就是拥有混合的知识，既包括“知事”，也包括个人性的知识。有些思想家认为甚至还涉及知行，因为至少有一部分时候，你必须知道如何认出来你所认识的那个人，如何把他找出来。

好几位 20 世纪的神学家都强调认识一个人的相遇性认识。他们坚持说，认识一个人包括和他进入“我与你”的关系。我们还可以补充说，这些神学家也毫不迟疑地把相遇性的要求应用在我们对上帝的认识上。

但早在 16 世纪，当约翰·加尔文谈到我们对创造主上帝和救赎主上帝的认识时，就已经想到了这种丰富的个人性认识。对加尔文来说，认识上帝是丰富、多面性的事情，包括完全的信任、顺服，甚至敬拜。“因为如果没有宗教或敬虔，我们就没有办法公正地说对上帝有任何认识。”

当然，我们必须提到加尔文的原因是，当吉多·德布利在写第 2 条关于我们认识上帝的方法时，他耳中几乎肯定响起了加尔文的声音。他提到的两种方法正是加尔文同样提到的。加尔文说，上帝彰显自己的场所，“既包括世界的结构，也包括圣经的基本内容”。德布利提到了“宇宙的创造、护理和统管”和“祂圣洁及神圣的话语”。“宇宙”（包括创造和护理）和“圣言”，就是我们认识上帝的两种方法。

虽然我们无法只从第 2 条的字面上看出来，但当《比利时信条》提到这两种方法的时候，就进入一个神学上的战场——特别是第一种。从宗教改革时期一直到现在，一些最激烈和最有趣的神学战斗就是在这里打响的。让我们来看一看。

通过宇宙来认识上帝

其实每个基督徒都可以想到上帝创造中的某种特征，好像那种特征就彰显了神圣创造的手笔一样。登山者在黎明的山峦中看到了奥秘、庄严和敬畏；园丁在夏日的午夜花园里深深陶醉；秋天的旅人突然撞见一汪深蓝的水潭被各色树木环绕，有三文鱼紫、苹果红、鲜橙黄。C. S. 刘易斯是一位喜欢健步的基督徒，他谈到有时当人在条件刚好的一刻看到某种特别的景色，会渴望以某种方式进入其中——它有力地传递出创造这美景的那一位的临在。

这就是创造的美好。信徒长久以来都深深地感到，宇宙不可能是偶然或毫无目的地出现的。在信心的眼睛中这是非常荒谬的。兰顿 (M. D. Landon) 讲到，臭名昭著的不可知论者罗伯特·英格索尔，有一次看到一个华美的球体，上面漂亮地标示着天上的星座和群星。

“谁创造的？”他问道。“为什么这样问，上校，”亨利·瓦德·比切爾² 回问，“没有人创造；它就这么出现了。”

但德布利像他之前的加尔文一样，想让上帝的“普遍启示”这个主题不仅仅涵盖创造，就像它经常被称呼的那样。他想把上帝的护理也包括进来，上帝既维护也统管祂所造的。

如何在护理中认识上帝？让我们只举一个例子就好：如果没有上帝的保守和统管，宇宙就会像没有空气的肺那样垮塌；而上帝的保守和统管有我们视为理所当然的有序性为标记，虽然有时我们并未意识到这种有序性，但如果没有它，比方说，所有的科学就都不可能了。如果像维特根斯坦³ 在《论确定性》(*On Certainty*) 中所臆想的，我们

2 亨利·瓦德·比切爾 (Henry Ward Beecher, 1813–1887), 美国公理会的牧师, 社会改革家和演说家, 以支持废除奴隶制, 强调上帝的爱和 1875 年通奸案而闻名。

3 路德维希·维特根斯坦 (Ludwig Wittgenstein, 1889–1951), 奥地利哲学家, 被热为是 20 世纪最有影响力的哲学家之一, 其研究领域主要在语言哲学、心灵哲学和数学哲学等方面。

有时“看到房子无缘无故地慢慢汽化，如果牛在草场上笑起来，拿大顶，说人话，如果树逐渐变成人而人又变成树”，那么好几门自然科学都会变得相当困难。

但这种事情其实并没有发生。这正见证了上帝护理的一般规律和秩序，所以当上帝真的行事不规律、罕见、异乎寻常，也就是说，当上帝行神迹的时候，人们就感到吃惊和害怕。圣经对神迹的记载中常有这样的记录，说见到的人都充满了惧怕和惊奇。

创造、护理和统管，所有这些事情都可以让我们认识上帝。德布利采纳了加尔文的著名比喻，他建议说，这些是“最优美的书”。在这本书中，一切光明美丽之事，“无数的动物，大小活物”（诗 104:25），都是引领我们“虽然眼不能见上帝，却藉之可以明明可知上帝”之事的“特征”或标记。这些事情是什么呢？德布利直接转向论到我们对上帝的自然知识的核心经文。我们通过上帝普遍之工所看到的，就是祂的“永能和神性”（罗 1:20）。

我们也许会注意到，当加尔文讨论一切大小被造活物的时候，他总是把我们也包括在内。加尔文说，人“甚至脚趾甲都是上帝创造的杰作，是祂创造智慧的绝佳例子”。婴儿“在母亲怀里嗷嗷待哺的时候，都有着滔滔雄辞在传扬祂的荣耀，根本不需要其他的演说家”。事实上，人不仅在這些外在的方面展现了上帝临在的记号，而且还有内在的记号，即每个人里面的“神圣之感”，无论那种感受多么模糊；还有“宗教之种”，无论它发展得多么扭曲或偶像化；以及见证了道德律的良心，而这道德律则根植于人的基本生存结构里。在一段伟大的阐述中，加尔文指出了内外两方面“（上帝）荣耀的火花”：

……小鸟欢唱是为祂；野兽咆哮是为祂；水火害怕的是祂，群山回响的是祂，泉眼喷水向着祂，花草欢笑为着祂。真的，我们不需要漫漫求索，每个人都可以在自己里面找到祂，因为我们都靠祂在我们里面的力量得以维持和保守。

——《写给“奥利维坦所译〈新约〉的序言》

但像前面提到的一样，自从宗教改革以来，对上帝的自然知识一直都有争议和冲突。争辩主要围绕着堕落的问题——堕落如何影响人们通过上帝的工作而认识祂的能力，甚至说，堕落如何影响这些工作本身。

再看一下上面引自加尔文的那段话。小鸟的确歌唱，但有些小鸟也被猫撕成了碎片。野兽咆哮，但也争斗至死。“害怕（上帝）”的水火气土本身也让人害怕——比方说，以龙卷风的形式出现的气，以飓风的形式出现的水和气，把人们和房屋烧成灰烬的火。群山也可能有危险，而且还会爆发；涨溢的洪水会淹没人，摧毁他们的食物来源。我们每个“靠祂的能力维持和保守”的人也害怕那些强大、不受控制地繁殖的细胞——我们称之为癌症。

那么，所有这些“自然”事物都说到上帝了吗？还是说的是魔鬼？这些是上帝创造大能的记号，还是那恶者能力的记号？因为他在堕落的世界里也从上帝那里得到了一些行毁坏的自由。路易斯·伯克富⁴在他的《系统神学》中宣称：“罪进入世界的结果，就是上帝在自然界的手迹有了极大的模性糊，而且在一些最重要的事情上变得相当昏暗，无法辨认了。”他说，这本“优美的书”不再是完全清楚的了。

伯克富当然是对的。“在夏日的午夜花园里深深陶醉”的园丁，必须汗流浹背地拔出荆棘，就是地受咒诅以后长出来的荆棘；加尔文所说的有滔滔雄辞的待哺婴儿，也必须出自艰难的生产，其过程充满了产难的痛苦。根据创世记 3 章，这些事情都要归咎于我们的堕落——这种堕落已经遍及自然界和自然过程。所以，当我们阅读上帝的“优美之书”时，我们也必须读一读那些沾满了鲜血、汗水和眼泪的页面。

第二个争论得甚至更激烈的问题，并不关乎堕落对自然和历史之

4 路易斯·伯克富 (Louis Berkhof, 1873-1957)，美籍荷属宗教改革派的神学家，其《系统神学》在美国、加拿大、韩国的神学院和圣经学院以及整个 20 世纪的基督徒中颇有影响。

书的影响，而是关乎堕落对我们阅读那本书的能力的影响。加尔文说，被造界就像荣耀的舞台。唯一的麻烦就是，他补充说，我们这些莅临的观众都瞎眼了。上帝所造之物的光华和绚丽都还在，只不过我们的接收器出了问题。

如果我们往前跳到《比利时信条》第14条，就会注意到，德布利跟从加尔文使用形象的画面来谈论我们在阅读创造能力上的障碍：“我们里面的光明都变成了黑暗。”对加尔文和德布利而言，我们阅读自然之书的困难得到了另一本书的帮助！因为我们罪恶的瞎眼，第一卷书对我们不再有任何用处。我们需要的是第二卷书，即笔之于书的上帝圣言，这样，虽然我们之前是堕落和为奴的，现在却可以起来得到完整的儿女地位。此外，第二卷书不仅满足了我们对救赎的需要，引入上帝的救恩计划，而且还澄清了我们对创造主和护理主上帝的原初看见。

但这套方案并没有回答所有的问题。如果堕落的“自然人”（保罗在罗马书1章明显想到的就是这种人）可以从自然界和护理得到足够的认识，以至于“被说服”到“无可推诿”的地步，那么他们看上去知道的东西还真不少。保罗直白地说，（有时）自然人“知道上帝”（罗1:21）。然而因为他们是邪恶和有罪的，他们就抵挡这种知识，拒绝荣耀上帝，也不感谢祂。所以最后，他们的知识或者说他们获得这种知识的能力就败坏了：“他们的思念变为虚妄，无知的心就昏暗了。”所以非信徒至少有或者曾经有对上帝的真正知识。但这种知识就像不受欢迎的想法一样受到了压制——只是后来又以奇怪和偶像崇拜的形式再次出现。

基督教神学的问题——辩论所产生的常常更多的是温度，而非亮度——在未被救赎者身上是否还有足够多的对上帝的自然感知，可以让信徒为之恳求。传道人是否可以假设在非信徒身上有某些“接触点”？基督教哲学家是否可以设法把非信徒对上帝隐含的自然认识给他们说清楚？比方说，他们是否可以尝试证明上帝的存在？

以最后一个问题为例，加尔文和（特别是）路德对此并不是特别热衷，但我们不清楚他们究竟为什么如此。人们通常说，他们知道一些托马斯·阿奎那（论证上帝存在的伟大人物）所忽略的事情；亦即，他们知道甚至我们的理性也受到罪的侵蚀，所以无法沿着雅各的阶梯上升到上帝那里去。

但这看起来很难是抛弃所有论证上帝存在的充分理由。这情形不是好像说，在自然神学的论证中，非信徒企图用他渺小有限的头脑来撞击天堂的大门。事实上，非信徒传统上很少表现出要兴冲冲地完成证明上帝存在的任务。反而是信徒，即蒙救赎的人，那些从前瞎眼今得看见的人，是他们在论证上帝的存在。所以这里明智的作法是，先等一下，看看他们的任何一个论证是否合理，再看看上帝是否会使用这些论证来劝服一位非信徒相信祂的存在——而不是傲慢地从一开始就把他们的所有努力都否定了。我们承认，相信上帝的存在只是一个开始。没有人——托马斯·阿奎那也绝不会——幻想只要有这种信念就够了。但这肯定也不等于说，这种信念或可能用来介绍这种信念的论证毫无用处。

通过祂的圣言来认识上帝

我们简单说说这第二种方法，因为我们下一课会更完整地处理它。这种方法常常称作“特殊启示”。

我们之前提到这第二种方法的时候，说它是“第二卷书”。这并不完全准确。如第 3 条所清楚说明的，当德布利谈到上帝的圣言时，他首先指的并不是圣经，而是上帝透过祂的先知和使徒所说的话。上帝透过他们所说的话最先并没有写下来，它们是后来才写下来的。当这些话写下来以后，早期教会认识到有些书卷所包含的就是上帝的圣言。这些书卷就被收集进了我们称之为“圣经”的书。

通过创造而获得的对上帝的认识，与通过祂的圣言而获得的认识，

这两者有什么关系呢?《比利时信条》对此说得很明白。上帝的圣言让祂“更清楚和完全地被我们认识”。上帝的圣言特别针对的是我们的堕落和眼瞎。因为罪的缘故,我们对上帝的自然知识变得混乱和昏暗了。但上帝为我们提供了一些方法,让我们可以再次阅读自然的“优美之书”。这就是说,圣言好像眼镜——加尔文如此说。圣言再次向我们确认,“起初上帝创造天地”(创 1:1),一切大小被造的活物(诗 104)现在都藉着上帝的手得到供应。

此外,正是因为我们堕落了,所以我们需要救赎。这是某种我们无法单从创造界中就得到哪怕一丁点儿头绪的事情。要认识救赎主上帝和祂的救赎计划,我们需要圣经,而且唯独需要圣经。这就是为什么在论到上帝圣言的部分时,德布利不仅谈到上帝的荣耀,而且谈到“我们的救恩”。

在第2条的第二部分,你会注意到德布利有一个有趣的关于暂时性的表述。他说,我们在上帝的圣言里“更清楚、更完全地”认识祂,“那就是说,在今生……所应了解的事”。这是很重要的表述。甚至圣言也不能回答我们所有的问题。加尔文坚持圣言是明晰的,或者说是清楚的,但他仍然承认,它并非绝对清楚的。它肯定无法完全满足我们的好奇心。正如人们经常说的,有很多事情我们都想等到了上了天堂以后再去了解。无疑,圣言原本就不是要回答我们所有问题的。它的意图只是要“就上帝的荣耀和我们的救恩而言”,把我们必须知道的知识足够多地告诉我们。

结论

所以,通过宇宙和圣言,我们便可以认识上帝。我们不只是听说过上帝。让我再说一遍:真正认识上帝包括与祂相遇,在这种相遇中,我们低头屈膝地称祂为“您”。认识上帝不只是知道这些,而是与一位“您”相遇——一位有位格者,一位藉着祂的恩典与我们建立关系的有

位格者。

对基督徒来说，上帝的工作是我们与祂自己相遇的途经和管道。按照阿尔文·普兰丁格⁵（Alvin Plantinga）的说法：

信徒看整个世界都不一样。湛蓝的天，翠绿的林，巍峨的山，奔腾的海，亲戚朋友，众爱纷呈——信徒看这些都是上帝的礼物。整个宇宙都是祂位格性的呈现；关于现实的最根本真理是关于那一位的真理。

——《上帝、自由和邪恶》

然而对救恩来说，除非那一位“更清楚完全地”对我们说话，否则我们永远无法足够清楚地看见和听见祂。所以上帝藉着先知和使徒说话了。而在这末后的日子，上帝更是藉着祂的儿子说话了。上帝最伟大和清楚的圣言，要在那称作基督的耶稣的生平和言语里才找得到。如果我们想知道在哪里或者如何通过上帝的圣言来认识祂，那么我们就必须持定某天晚上在某个牛棚里说给一群农民的答案。那个答案现在已经传向了全世界。

道成了肉身，住在我们中间……从来没有人看见上帝，只有在父怀里的独生子将他表明出来。

——约翰福音 1:14,18

5 阿尔文·普兰丁格（Alvin Plantinga, 1932-），美国当代著名的基督教哲学家，他的研究领域包括基督教神学、认识论和形而上学，特别是运用分析哲学的方法为基督教信仰辩护。也是本书作者的同胞兄长。

第 12 章



圣经

《比利时信条》第 3-7 条

引言——圣经的奇怪地位

无论怎么看，圣经都是西方文明最重要的一本书。甚至那些声称自己不愿相信圣经之言的人，仍然必须承认圣经的巨大影响力。除了其独特、出于神圣旨意的作用，即让信徒有得救的智慧，圣经在一般意义上塑造我们文化的作用也是无法否认的。若不了解圣经，那么我们对很多西方文学都很难明白。这对艺术、建筑和音乐也成立。民事法律、政治、教育，甚至电影，都能看到圣经的影响。

然而，人们常常提到的吊诡仍然成立：对我们文明最重要的书，任何时候都雄踞畅销书榜首的书，人们却令人吃惊地很少阅读。在美国教会成员最多和出席率最高的时候（20 世纪 50 年代），一次盖洛普的民调表明，超过 80% 的成年美国人相信，圣经是“上帝启示的话语”，而不只是“一部伟大的文学作品”。“然而，”威尔·赫尔伯格¹报

1 威尔·赫尔伯格（Will Herberg, 1901-1977），美国作家、知识分子、学者。

道说，“当要求同一群美国人给出‘新约圣经的前四卷书，也就是前四卷福音书的名称’时，53%的人一个也说不上来”（《更正教徒，天主教徒，犹太人》）。

我们有时会觉得很好笑，因为我们的孩子会天真地把“逃往埃及”误解为一趟波音 727 的航班（彼拉多是飞行员），² 或者有人会眼睛眨都不眨地接受圣经有一卷书叫作“希西家书”，或者有人以为使徒书信是使徒的太太们。

但是，本应该更了解圣经的人，即已经成为教会成员很久的人，却对圣经极为无知，这并不好笑。对圣经的无知使我们变得软弱、无力、脆弱。无知把我们的战线软肋暴露给了那些通过攻击圣经来攻击信仰的人，而且这些人的数量还在增加。在教会之外当然一直都有嘲笑圣经的怀疑论者。（比如，马达琳·慕理·欧海尔³之所以开始她无神论者的悲哀生涯，就是因为她深信圣经充满了神话、矛盾和野蛮，所以不可信。）但近来圣经也被教会内的无神论者所攻击。因为以下原因，教会变得困惑和软弱：有人断言无法靠福音书来获知任何关于历史上的耶稣的事；有些人的讲章取材于自我提升的哲学，而非圣经；有些人在小组中可以研读圣经之外的任何材料，但就是不读圣经，理由是他们已经“远远超出圣经的水平了”。

这些毛病的解药是什么？肯定不是把圣经偶像化。给人讲些无厘头的故事并不能提高圣经的名誉，比如说有人口袋里装了一本小小的圣经，因为放在心口的位置，所以正好挡住了飞来的子弹，从而捡回一条命。把圣经当作魔法书也不是对圣言忠心。有人寻找“今日金句”的方式是这样的：闭着眼睛随手翻开某页圣经，再用手指随意指向某处经文。手指指到哪里，哪就是今日金句。不管经文说的是乌斯的兄弟是布斯，还是“摩押是我的沐浴盆”。这就是今日安慰和激励的

2 英语中的同音误解。——译注

3 马达琳·慕理·欧海尔（Madalyn Murray O'Hair, 1919-1995），美国活动家，支持无神论和政教分离，建立了美国无神论者协会。

标牌。

这类“圣经彩票”当然是无稽之谈。这是一种古老的陷阱。只要把某本书当作圣书，捕风捉影和迷信就开始滋生。有些问题（比如从“细拉”一词中找到安慰）也许相对来说无伤大雅，但有些问题则不然。无论如何，医治对圣经无知和不信的第一道解药是读它，而且要尽心、尽意地仔细阅读。改革宗信仰对普世教会最伟大的贡献之一，就是重新发现圣言的核心地位。

我们也许还记得，路德在做天主教修士时，非常不安和焦虑。为什么呢？因为他一直研究罗马书。路德一直在阅读和研究圣经。保罗谈论恩典和信心的有些内容，像两刃的利剑刺透了路德。一边读罗马书一边想到特泽尔（Tetzel，贩卖炙手可热的赎罪券的人），一边读圣经一边检视教会传统，一边读一边比较，路德得出了一个可怕的结论：在他所深爱的教会里，有些东西错得太离谱了，教会已经与圣言的清楚教导南辕北辙。教会需要和路德一起重新发现被错误放置的圣经。

路德的发现深深浸入后来的改革宗群体的血液。教会（换个画面来说）必须回到其源头、根源，它必须让这些源头和根源在所有人心里成长。圣经需要翻译，放在承担重大祭司职分的信徒手中。

伴随宗教改革而来的，总是把信徒和圣言结合在一起的要求。即使在今天，每间认真的改革宗教会都会一再努力寻求用上帝的话语归正自己。

关于圣经的信仰宣言

在宗教改革中特别受日内瓦的加尔文主义影响的这一支，总是特别迫切地指出圣经的地位和功用。（我们记得，受慈运理影响的《海德堡要理问答》对圣经什么都没有说。）所以在加尔文和《高卢信条》的深刻影响下，吉多·德布利在他的《比利时信条》中，为论述圣经提

供了一个早期和杰出的范本。其论述占了五条，充满了丰富和重大的议题。

第3条——上帝成文的圣言

我们在上一课提到了上帝说出的圣言与成文的圣言之间的区别。说到这个区别的时候我们想到的就是这一条。

正如尼哥拉斯·沃特斯多夫⁴提醒我们的，在圣经关于上帝如何做事的整个概念中，一个非常基本的观念就是上帝常常藉着或透过某些人的行为而做事。当然并非总是如此。上帝大能的创造并非通过人类行为而作成的。但祂很多其他的作为却是如此，过去和现在都一样。比方说，摩西带领以色列人出了埃及。但摩西事实上是在为上帝做事。摩西、约书亚、基甸、参孙、大卫、撒母耳，所有这些“信心的伟人”都是上帝的代理人。他们为祂做事。我们可以指着他们的很多行为说，“那是上帝的作为”——虽然并非他们所有的行为都是如此。从亚伯拉罕到使徒，圣经向我们展示了很多上帝的代理人。但我们在耶稣身上所看到的，祂不仅是上帝偶尔或零星藉着做事的人；而是就其一生，我们都可以说，“那是上帝的作为”。

上帝的很多作为都是言语性的。上帝说话。祂没有嘴唇，没有声带，没有身体，然而祂却说话。圣经有丰富的见证表明这样的事实，即上帝发出命令、断言、询问等。

祂是怎么做这些事情的呢？祂典型的方式是授权某些人为祂说话，代表祂说话。旧约的使者或先知和新约的使徒都是经由上帝授权、担保和差遣而为祂说话的人。我们可以从申命记 18:18-19 中看到这方面经典的例子：

4 尼哥拉斯·沃特斯多夫 (Nicholas Wolterstorff, 1932-), 美国哲学家、神学家。

我必在他们弟兄中间，给他们兴起一位先知像你。我要将当说的话传给他；他要将我一切所吩咐的，都传给他们。谁不听他奉我名所说的话，我必讨谁的罪。

所以，上帝的使者所说的，应该被视为上帝说的。上帝通过祂大使的命令、断言和询问而发出命令、断言和询问。

所有这些诫命、断言、询问一起组成上帝的圣言。它们一起构成上帝所说的话。

那么，第三条说了两件事情。它首先说，上帝的圣言不是任何人捏造的。相反，圣言是由上帝发出，通过人的说话而传递下来。而且，人所说的这些话也并非出于自己。相反，“人被圣灵感动说出上帝的话”。他们是受圣灵掌管的人。

第三条所说的第二件事情是，上帝通过其护理使祂的圣言笔之于书，或者说被写了下来。这是保守上帝通过其使者所说的话的方式。上帝所说的话通过口传的方式传递了很多年，有些时候甚至有好几十年或更久。希伯来先祖把上帝所说的和所作的告诉他们的孩子。这些孩子又告诉给他们的孩子。但这种口头传统，这种“传承”最后通过文字保全了下来。上帝不仅授权，而且事实上命令做这种笔录。

为什么呢？我们记得上一课学到，上帝的圣言是特别针对我们的堕落而说的。我们顽固地犯罪，但上帝要救赎我们的心意更顽强。因此笔之于书的圣言是上帝“为了我们和我们的救恩，用特别的看顾”默示出来的。文字圣言的根本目的是救赎性的。我们来到这些文字面前的时候，并非带着某种古怪、矫饰的兴趣，要看看“耶布斯人后来的情形如何”。我们专心阅读这些文字，是为了找到使我们变得有智慧的方法——这是得救的智慧，教导我们的目的是为了使我们“因信耶稣基督而得救”（提后 3:15）。

第4条——圣经的正典书目

第四条告诉我们，第三条所提到的“圣经”由哪些书卷构成。所以这一条的主要内容就是列举新旧约的书目。根据《比利时信条》的说法，新旧约本身就是“两卷书”，也是“正典”。

正典在希腊词里是木匠的度量衡或标尺。其引申含义就是任何衡量或判断事物的准绳、界线或标准。所以教会一直以来都称六十六卷圣经为正典。教会承认它们对自己的信仰和生活都具有权柄。

新约正典的形成过程用到两条先在的正典或标准。一条是，一卷书必须有广义上的使徒性起源。另一条是，一卷书必须在教会里得到广泛的使用和承认。我们今天的新约直到4世纪晚期才确定下来。在形成的过程中一直都有一些“问题书卷”。希伯来书、雅各书、彼得后书、约翰二书、约翰三书、犹大书和启示录都曾在这样或那样的时候受到过质疑。甚至及至宗教改革的时候，路德都很贬抑地说，他觉得上述名单里的前两卷和后两卷都“比较次要”。路德像很多其他人一样，有一种“正典中的正典”的观念。对此他只是比另外一些人更开放一点儿。

教会从犹太人的雅米纳会议（Council of Jamnia，主后90年）承袭了旧约正典。它排除次经（*Apocrypha*），只保留了今天我们旧约里所包含的三十九卷书。这里说的是宗教改革的教会承袭了它。早期和中世纪的教会一直都把次经与圣经一起看待，这特别是跟随了奥古斯丁的作法。事实上，罗马天主教会的天特会议（Council of Trent，1546-63）宣称，任何人不接受这些额外的书卷，都要受到“绝罚”或“咒诅”。天主教会今天仍然接受这些书卷。

第四条后来在学界引起了一些异议。首先，耶利米哀歌很奇怪地没有出现在旧约的名单中（虽然可以说它暗含在耶利米书中了——耶利米长期以来都被视为哀歌的作者）。其次，这一条把保罗列为希伯来

书的作者。但实际上没有任何学者、甚至连最保守的学者都不相信它是保罗写的。这一条也肯定了摩西五经（“摩西的五卷书”）是摩西的作品，把三卷智慧书列在所罗门的名下，还把诗篇描述为“大卫的诗篇”。所有这些书卷是否是相应的作者写的，这一点都有信徒质疑。然而正如迪·杨的观察，“显而易见的事实是，这一条原本不是要限制我们在圣经导论的诸多问题上的看法”，“其目的是要给我们列出并承认正典书目”。

第 5 条——圣经的尊荣和权柄

第 5 条含有《比利时信条》关于圣经的核心论述。我们可以在这一条里面特别清楚地看见加尔文主义的影响。

毕竟，加尔文对宗教改革最伟大的贡献之一，就是他的 *testimonium Spiritus Sancti internum*（“圣灵的内证”）教义。我们还记得，加尔文宣称，没有一个有罪的人能够在圣经之外正确地解读自然，或正确地辨认和欣赏基督的救赎应许。圣经体现了上帝对堕落和绝望之人所说的话。

然而，正如加尔文和我们都认识到的，圣经看起来好像并未“抓住”每个人。有些人像马达琳·慕理·欧海尔，或者像彼得·德·弗瑞斯⁵笔下的安德鲁·马克内尔⁶一样（“圣经不过是一堆神话、迷信和神学的杂烩，任何有品位和理智的人都会觉得讨厌，更不用说真正的基督徒了，所以它怎么在基督徒伦理中占据了最高地位，这也许是我们已知的最大神迹了”），觉得它只是某种应该藐视或愚弄的东西。他们听不到信徒一直听到的——上帝说话的声音。

加尔文和德布利都坚定地相信，先知和使徒都是受到圣灵的默示

5 彼得·德·弗瑞斯（Peter De Vries, 1910–1993），美国编辑和小说家，以讽刺的机智闻名。

6 安德鲁·马克内尔（Andrew Mackerel）是彼得·德·弗瑞斯的讽刺小说 *The Mackerel Plaza* 中的主角，一位丧偶的牧师。——编注

而说出上帝的话来。但他们也相信，除非默示那些作者的同一位圣灵见证或印证了圣经的神圣属性，即上帝真的在人类作者的作品中说话的事实，否则客观上受默示的经文对人没有任何益处。因此加尔文说：

正如唯有上帝能为祂的话作见证，同样，如果圣经未经圣灵在内心的见证所坚立，便得不着人的完全信任。因此那藉先知说话的另一圣灵，务必进到我们心里，叫我们深信他们所说的是上帝付托他们的。

——《基督教要义》，卷一，7章4节

所以，外在的圣言得到内在见证的印证。这个情形与自然的情况类似。透过上帝的创造启示，也把人指回祂自己，这是客观真实的。但有信心的观察者要使用被圣经归正的眼睛，才能把它们看清楚。对圣经也一样。无论你我是否看见，圣经的客观、自证、由上帝所呼出的性质都是真实的。然而我们要看见这一点：要让圣言在我们心里扎根或“印在我们心里”，我们就需要圣灵的见证。

将圣言和圣灵单独来说都不充分，必须结合在一起，这是改革宗一贯的强调。而正如我们所期待的那样，德布利把它牢固地设立在第5条的核心里了。当然，他承认教会应当正式地接纳圣言，证实这些书卷是“圣经正典”；当然，这些书卷是自证的，“本身”就带有“证据”表明它们“都是从上帝的来的”。但我们要“更具体地”用这些书卷来规范、建立、印证我们的信仰，是“因为圣灵在我们心中见证它们是从上帝来的”。

第6条——次经

这一条列出的都是旧约次经，（大约）写于主前200年和主后100年之间。但也有一些新约伪经却没有列出来。这包括伪福音书，它们

用“超级孩童”式的传说来补充耶稣的童年时代。但因为没有一个基督教会接受这些伪福音书，所以《比利时信条》不觉得有必要把它们当作典外文献列出来。

旧约次经并非毫无价值。没有一位圣经学者可以忽略他们。它们填充了我们对两约之间的知识空白，而且有些书卷，比如《所罗门智慧书》(*Wisdom of Solomon*)，还对我们理解正典书卷中的某些主题提供了很重要的亮光。

次经一词起初的意思有点像“秘事”，指的是那些含有内部珍贵资料的书卷，普通信徒很难见到。后来这个词的含义变得比较负面，暗示这些书卷对信仰和生活的价值比较可疑。对更正教会的信徒来说，“次经”现在就是指典外书卷。

1648 年的《威斯敏斯特信条》坚称，这些书卷“在上帝的教会中没有权柄，只能当作其他属人的著作看待或使用之”。但我们注意到，《比利时信条》没有这么严苛。只要这些书卷与正典一致，“教会就可以阅读它们，并从中汲取教训”。

第 7 条——信仰的唯一准则

在论上帝圣言这部分的最后一条中，《比利时信条》强调了圣言的充足性。邪教分子和分裂分子总喜欢添加启示，宣称有来自上帝的“末日”训词，现在对所有信徒都有约束力。

《比利时信条》引用圣经本身排除了这种添加，并从圣经中推论说，我们已经拥有了所需要的一切，圣经的教义“在各方面都是最完全的”。我们不需要《摩门经》，不需要文鲜明的作品，也不需要马利亚·贝克·艾迪的任何东西。⁷ 我们不能抬高奥古斯丁、加尔文或者 C. S. 刘易斯到圣经的地位。我们不能用教会传统来约束自己，也不能

7 文鲜明 (Sun Myung Moon) 是异端韩国统一教的创始人，马利亚·贝克·艾迪 (Mary Baker Eddy) 是异端基督教科学会的创始人。——译注

认为教会信仰宣言与圣经一样，对我们有同样绝对的约束力。

圣经是唯一无误的准则。它的主要功能不是满足我们对“超越之事”的好奇心，甚至也不能满足我们对上帝的好奇心。像耶稣时代的很多人一样，查考圣经却不来到基督面前（约 5:39-40），显然是一个悲剧。这些书卷非常复杂，非常丰富，非常多元，常常令人困惑，其目的是让“任何相信的人都能得到救恩”，而它也能充分达成这个目的。

第 13 章



三一上帝

《比利时信条》第 8-11 条

引言

设想一下：牙医正在处理你一颗特别敏感的牙齿。他拿着棉签、钩子、镜子，还有一个小小的真空清洁器，双手都在你的嘴里操作。你瞄了一下他的名牌：“亚伯拉罕·韦恩斯坦，牙医博士。”他的手探向你感觉最痛的地方。“给我说说吧，”他说，“你真的认为耶稣有神性吗？”

把工作和宗教混在一起，这种情形在 20 世纪很少见。神学很难成为闲聊的话题。但在 4 世纪教会塑造其信仰的伟大教义时，情形就是这样。神学辩论是街头巷尾的事情，也是家庭聚餐时的必备话题。正如欧内斯特·汤普森¹所写的：

辩论带有政治会议般的激烈：每个人都卷入其中。本来正在

1 欧内斯特·汤普森 (Ernest Trice Thompson, 1894-1985)，美国教会历史学家、教育家。

谈生意的人都忘了交易，而去谈神学。……亚流把他的教义通俗化，变成了流行歌曲，大街上都有人哼唱。论战的点缀是拳头和棍子。

——《走过历史：基督教会史》

拳头和棍子有点过头了，但强烈关注是可以理解的。人们尝试在一个信仰最基本的教义问题上取得一致，这个问题就是神圣的三位一体。

英国历史学家爱德华·吉本²在其关于罗马帝国兴亡的经典研究中，嘲笑教会在基督究竟是上帝还是只是像上帝的争辩上小题大做，因为这种区别在希腊文里只有一个字母*i*的差别。但一字之差有时候的确有天渊之别。有神论与无神论就有天渊之别。基督具有完全的神性与基督只有部分的神性，这二者也有巨大的不同。我们可以厌恶辩论常常导致的罪恶的极端行为。但就是在这种争辩中，产生了基督教教义关于基督和三一上帝的准确表述。

德布利反映了这些古老辩论的结论，并宣信说：“我们相信只有一位上帝，祂只有一个本质，而分为三个位格，根据各位格不变的本性，永远分清，即圣父、圣子与圣灵。”所有改革宗教会（事实上，所有更正教会、罗马天主教会和东正教会）与德布利一样，都宣信三位一体的教义。

但三一论最近遇到了麻烦。很多神位一体论者都像托马斯·杰弗逊（Thomas Jefferson）一样，嘲笑“三一算术不可理喻的术语”，直接就否定了这条教义。

现代自由主义神学之父施莱马赫³在其750页的大作《基督教信仰》（*The Christian Faith*）中，把三一论放在了最后一章。这一章几

2 爱德华·吉本（Edward Gibbon, 1737-1794），英国历史学家，著有《罗马帝国衰亡史》。

3 弗里德里希·施莱马赫（Friedrich Schleiermacher, 1768-1834），德国19世纪神学家及哲学家，被称为现代自由神学、现代诠释之父。

乎算是一篇后记，内容不过就是呼吁“对这教义的老旧形式进行透彻地批判，以便为其重构预备道路，从而开始重构这项教义”。

朱利安·赫胥黎⁴是把宗教哲学化的科学家，他尝试提出这样一种重构：“就我粗略地来看，”他在《没有启示的宗教》(*Religion Without Revelation*)中写道，“‘圣父上帝’是拟人化的非人的自然力量；‘圣灵上帝’代表抽象的理想；而‘圣子上帝’体现了人性的最高形式。”

但与直接否认、轻蔑嘲弄和偏离圣经的重新定义比较起来，也许更可惜的是真诚的基督徒有时对三一论的感受，就是对它的完全厌烦。将打着哈欠宣信这条教义的现代基督徒与用拳头塑造这条教义的古代基督徒分开的不仅是时间。

圣经根据

圣经从未使用三位一体这个词。“一个本质，三个位格”这样的宣信（第八条）也没有在圣经里明确出现。事实上，我们在《比利时信条》里看到的专业阐述，直到 4 世纪才在教会里正式确定下来，而这是经过了几百年的教义考验和错误之后的事情了。

所以，三一论是 4 世纪的教会会议编造出来的吗？基督教神学的核心教义是不是 325 年的尼西亚大会和 381 年的君士坦丁堡大会凭空捏造的？

不！这些会议只是尝试用专业术语来说明圣经作者用普通语言所说的。在多种异端环绕的背景下（要了解三一论方面的异端羞耻榜，可以参看第九条的末尾），大公会议尝试用准确的神学语言来阐述关于三位一体的真理。圣经作者的背景是崇拜和敬奉，所以他们用不那么正式的语言见证了一些事件和真理，而后来三一论的所有反思都建立在这些事件和真理的基础之上。

4 朱利安·赫胥黎 (Julian Huxley, 1887-1975)，英国生物学家、作家、人道主义者。

《比利时信条》在第9条回顾了一些最关键的圣经材料。我们在《尼西亚信经》一课中学到过，最初激发三一论思考的事实是，信徒在耶稣基督身上看到祂不仅是，而且配被称为“主”和“上帝的儿子”。他们在耶稣身上看到，除了祂称之为“父”的上帝，祂本身也配得**敬拜**！而且有趣的是，新约中一些最清楚的三一论经文就有崇拜的背景。比如，在我们主的洗礼上（马太福音的开始）有三位一体的启示——听到了圣父的声音，圣子在受洗，而圣灵以鸽子的象征形式出现（太3:16-17）。

马太福音结尾的时候，也就是耶稣在地上的事工即将结束时，再一次地，在洗礼命令的背景下（“奉父子圣灵的名给他们施洗……”）区分了三个位格。我们今天在教会里仍然遵从这条命令，也作出这种区分。事实上，在大多数基督教教会里，当一个人要宣告信仰或转会的时候，要考虑的一个问题，就是她是否曾受洗归入三一上帝的名下。

第三个例子：我们今天的传道人在崇拜结束时所使用的祝祷词，就是圣保罗写给一个基督徒崇拜群体的：“愿主耶稣基督的恩惠、上帝的慈爱、圣灵的感动，常与你们众人同在”（林后13:14）。

显然，认识三一论不只需要这些重要的圣经经文。《比利时信条》提到的经文也不是只有这些。比如，它也提到了创世记1章和3章里意味深长的名词复数形式（“我们要照着我们的形像……造人……看哪，那人已经与我们相似”）。不过，认识到崇拜的礼仪和处境是经文启示的主要背景，而且这种背景值得强调，这对我们仍然很有帮助。三位一体在受到神学分析或教义描述之前，就已经在洗礼中得到了敬拜和推崇，人们也已经在经历甚至歌唱祂了。

捍卫基督和圣灵的教义

教会为什么花了几百年的时间才产生出三位一体的教义？因为教会还忙于另外一个教义争辩，需要先澄清和确定下来。这就是关乎基

督身份的教义。基督徒竭尽全力地争辩，要尽可能准确地说出基督是谁。（关于基督论这方面的争辩，参看第2、3、4章。）《比利时信条》第10条反映了那个争辩的结果：“耶稣基督是真实的、永远的全能上帝”；祂“与圣父同本质、同永恒”。

圣灵的身份问题产生的困扰要少得多，但对三位一体教义来说也同样重要。《比利时信条》的第11条代表了古代教会的立场，宣称圣灵“与圣父、圣子有同一的本质、尊严与荣耀”。

只要简单反思一下就可以明白，这些结论如何迫使教会形成三位一体的教义。从旧约对独一上帝的信念开始，教会怎么能说基督也是上帝，同时却又否认有两位上帝呢？再加上圣灵，基督徒怎么能避免三神论呢？一个人怎么能有意识地坚持圣父是上帝，耶稣基督是上帝，圣灵也是上帝，却仍然坚称只有独一的真上帝呢？

然而令人惊叹的是，这正是教会所作的。教会拒绝屈服于来自各种偏离圣经的思想压力，这些思想要否认基督和圣灵具有完全的神性。如果基督与圣父不完全同等，没有“同本质”的话，就没有必要有三位一体的教义，它也就不可能产生了。然而一旦接受了这种完全的同等，教会就必须说明那个信念如何避免了多神论。因此教会通过发展其三而一、一而三的教义，试图捍卫基督和圣灵的完全神性，同时又避免了三神论的指控。也许对教会立场最有代表性的声明就是《亚他那修信经》的表述方式：“如是，父是上帝，子是上帝，圣灵亦是上帝。然而，非三上帝，乃一上帝。”（第15、16节）

任何人如果肯花精力认真思考三位一体的教义，很快就会发现令人挫败的问题和困难。自从这条教义一开始界定清楚以后，能干的神学家们就开始琢磨三位一体的问题了，但没有哪个人的结论像原初的表达形式那样得到广泛的接纳。

属性与职分

《比利时信条》扩充了《亚他那修信经》的简单表述。它所说的内容有些是积极的，但也有不少是从消极方面来说的。比如，第八条就包含很多消极的陈述：

上帝并不因此分为三个……圣父非圣子，圣子亦非圣父；照样，圣灵既非圣父，亦非圣子……这些位格如此分清，但不分开，亦不互相混合……圣父并未取了肉身，圣灵亦未如此……圣父向来未有离开圣子，或离开圣灵……无先无后。

但也有积极方面的陈述，比如：

……圣经教导我们，圣父、圣子、圣灵每一位都有各自的位格，由各自的属性而分清。

消极陈述警戒异端，而积极陈述则总结圣经的教导。《比利时信条》在描述圣经关于三一上帝三个位格的教导时，区分了三个位格所共有的和不同的。每个位格都分享同样的“真理、能力、善良、恩慈”，但还有一些性质（特性或属性）并没有分享，这些属性把一个位格与另一个位格区分开来。《比利时信条》称这些彼此区分的特性为“不可沟通的属性”。⁵

圣父“不可沟通的属性”是，祂并且只有祂是“一切有形与无形之事物的原因、来源与起始”。类似地，圣子的独特之处是，祂是“圣父的道、智慧与形像”。这些词圣经只用来描述圣子，没有用在圣父和

5 《比利时信条》的中译本把这个词翻译为“不变的本性”，这里稍作修正。——译注

圣灵身上。那么圣灵“不可沟通的属性”是什么呢？祂是“由父与子所发出永远的能力”。三一上帝的每个位格至少都有一个独特的属性，否则各个位格就无法区分了。

这些“属性”的一些有趣的东西值得注意，它们更多谈到的是：各个位格是如何，而不是各个位格做了什么。但三位一体的教义如果不说明各个位格的工作，就不完整，所以《比利时信条》并未略而不谈该教义这个重要层面。每个位格都有独特的职分或工作。第九条用如下的词语描绘了这些“职分”：“圣父藉其能力称为我们的创造者；圣子藉其宝血称为我们的救赎主；圣灵藉着住在我们心中称为我们的安慰者。”

学者们还制造了另外两个专业性的神学术语，用来描述三位一体教义的这些重要层面：“本体的三位一体”和“经世的三位一体”。本体的（与存有相关的）指的是三位一体内部的关系属性，《比利时信条》称之为“不可沟通的属性”。因此，圣父非受生，圣子却受生。经世的（与工作相关的）指的是每个位格对我们所做的，《比利时信条》称之为祂们的“职分”和“运作”。

经世的三位一体

关于每个位格所做的事情（经世的三位一体）值得进一步探究。这会帮助我们看到三位一体的教义对我们信仰和生活某些核心的重要意义。

我们从创世记1章开始。我们读到“起初，上帝创造天地”。我们在这句话里读到了**创造**，即《比利时信条》归之于圣父上帝的工作。我们也在这一整章里看到有一个格式贯穿始终，每一天的创造都会重复：“上帝说……”这个格式向我们表达了上帝正在“说话”（道）的行为，而这是《比利时信条》特别归之于圣子上帝的工作。最后，创世记1:2告诉我们：“上帝的灵运行在水面上。”这里我们读到上帝的

能力，这是特别归之于圣灵的工作。

当你检视圣经对创造亚当和夏娃的描述时，你会发现延续了同样的模式：描述创造的是这样的用词，“耶和华上帝用地上的尘土造人”；下面的经文里也有话语，“上帝说：‘我们要……造人’”；而在如下描述里可以看见能力，“上帝将生气吹在他鼻孔里”（无独有偶，吹气这个词在希伯来文里与灵是同一个词）。人类因为神圣三一上帝的工作而存在。

想一想这对认识我们自己会带来什么不同。圣经说，我们是按照上帝的形像、照着祂的样式被造的。我们如何反映了上帝的三一本性？我们如何成为三一上帝的“形像”？上帝赐给我们创造文明的责任（“治理这地”），祂赐给我们智慧或话语来履行这个责任，祂也给我们提供能力使我们能够作成。因此，当人类按照上帝的话语、倚靠祂的力量来建造文明的时候，他们真的就是在做上帝“形像”的工作了。三位一体的模式一再出现在圣经的篇幅里，出现在三一上帝的工作之中。当我们寻求跟随上帝的时候，必须效法的就是三一上帝。

结论

我们改革宗传统的一个特点就是，警惕用宗教经验来引导我们认识上帝的真理和认识祂对我们的旨意。19世纪的自由派高举经验，想要仔细加以研究。他们事实上很少研究其他东西。甚至我们现在的基要主义者也推崇经验为基督徒生命的核心。当现代自由主义神学之父施莱马赫说，讲道基本上是分享一个人的经验，“从而激发其他人也想有同样的经验”，他或许可以代表很多基要主义者说话。

但改革宗基督徒通常视这类事情为主观，认为有脱离圣道规范的危险。正如毛瑞琪所观察到的，改革宗基督徒喜欢唱

耶稣爱我我知道，

因为圣经告诉我。

而不是

你问我怎知祂活着？
因祂活在我心。

不过，《比利时信条》在第9条开始所说的，至少听起来既像后一首歌，也像前一首歌。它说，“我们从圣经的见证和三一上帝的工作得知，尤其是从我们自己的见证得知”三位一体的教义。

我们可以“从自己的见证中”得知神圣三一上帝的工作吗？是的。信徒能够以某种深刻和奥秘方式感受和经历到三一上帝的工作。这些工作中的第一个就是创造。当然，在宇宙创造之初没有人在场。然而，当我们看到创造的结果，当我们看到上帝手中的工作，当我们惊叹于新生健康婴儿的奇妙时，我们就经历到了上帝的创造之工。这主要是圣父的工作。“圣父藉其能力称为我们的创造者”（第9条）。

其次，当我们从漂泊流浪的边陲回家，当我们清醒地觉察到自己已经从自我毁灭中得救，从有奶便是娘的困境中得赎的时候，我们就经历到了圣子的救赎工作。“圣子藉其宝血称为我们的救赎主”（第9条）。

最后，虽然所有的世俗宣传都说，只有年轻的生命才可以开花结果，但我们注意到，基督徒生命的历程和我们越来越年迈的生命才是进步和发展，因为我们在上帝的恩典和知识中长进，这时我们就经历到了圣灵使我们成圣的工作。“圣灵藉着住在我们心中称为我们的安慰者”（第9条）。

而在我们经历到三一上帝各个位格的工作时，我们也承认所有这些位格都具有完全的神性，一起组成独一的三一上帝。由三个位格所组成的同一位三一上帝，既创造我们，也救赎我们，并且使我们成圣。

“虽然此教义远超过人的理解之上，但是我们因为上帝的话而相信，今后并希望天上能够充分得到完全的了解与福益”（第9条）。因为“我们如今仿佛对着镜子观看，模糊不清，到那时，就要面对面了”（林前 13:12）。

第 14 章



创造与护理

《比利时信条》第 12-13 条

引言——我们并不孤单

1971 年左右以来，我们文化中最有趣的一个特征就是，获得神迹的地方从宗教转向了好莱坞。70 年代的电影和排行榜把教会抛弃的一些东西捡了回来。正如安德鲁·格里雷¹1977 年在《纽约时报》上所写的：“宗教丢掉了神迹，好莱坞却抓住了。”教会里对上主的信心已经够动摇的了，相信上主有千万天军的信念则早已崩溃。聪明的神学家说，天使和魔鬼绝对是迷信和前科学时期的思想残余。臭名昭著的“神死”神学，不过是当今人们普遍倾向的可怜的高潮：把我们之前视之为事实的东西当作神话。

特别是在 60 年代末，人们的印象是，在主流基督教里人心早已偏离了摇摇欲坠的教会。人们仍然来参加崇拜，试着祷告，但他们的超自然感觉早已经烟消云散了。曾使人着迷的东西变得令人厌烦。甚至

¹ 安德鲁·格里雷 (Andrew Greeley)，美国天主教神父。

对很多基督徒来说，世界都已经变得空洞和扁平化了。信仰失去了实质内容，牧师的圆领也不再显得庄重。在两三个仍然还来参加聚会的人面前，灰心丧气的牧师仍然说着：“圣哉！圣哉！圣哉！万军之耶和華，祂的荣光充满全地。”但他们并不相信这些。世俗主义使他们丧胆，身份危机让他们瘫痪，失去特权让他们抑郁，所以很多基督徒传道人都活在一种不断下沉的感觉里：**我们很孤单。**

然后在1971年，威廉·彼得·布拉蒂²出版了《驱魔人》，报复性地把魔鬼重新引入北美文化。1977年《星球大战》中亚历克·吉尼斯³好心地送上祝福，他的祝祷词是：“愿原力与你同在。”多年来都不知教会长椅形状的人，现在却开始在电影院里感到激动。同一年，《第三类接触》⁴用来自外太空的天使取代了《驱魔人》的魔鬼，在充满了音乐、光明和令人心碎的奇妙感觉中活动和引导人们。宇宙结果还是充满了超自然的临在——而这并不坏。葛培理（Billy Graham）可以写一本《天使：上帝的秘密使者》（*Angels: God's Secret Messengers*），但只有好莱坞才能用古老的想法俘获大众：**我们并不孤单。**

创造

没有谁读了《比利时信条》第12条不会注意到，它花了很多篇幅在天使身上，无论是善良的天使，还是邪恶的天使：这一条有三分之二的篇幅都在关注这些超人类的存有。我们应该如何看待这些内容？为什么对天使这么着迷？他们是真的吗？还是只是古代版本的超人、蝙蝠侠、蜘蛛侠和神奇女侠？对我们真诚的基督徒委身来说，相信天

2 威廉·彼得·布拉蒂（William Peter Blatty），美国作家和电影制片人，以1971年的小说《驱魔人》（*Exorcist*）和其电影改编的奥斯卡获奖剧本而闻名。

3 亚历克·吉尼斯（Alec Guinness），英国演员，在《星球大战》正传三部曲中饰演绝地大师欧比旺·克诺比。

4 《第三类接触》（*Close Encounters of the Third Kind*）是一部由导演史蒂文·斯皮尔伯格所执导的1977年美国科幻电影。

使究竟有多重要？

《比利时信条》是在创造的教义背景下谈到天使的。它说，创造是“藉着道、是从无中”创造出来的，所创造的包括“一切受造之物”，而且创造出来的时候上帝“看为甚好”。服侍是其核心的主题。第 12 条强调说，一切被造出来都是为了服侍其创造主。

当然，在我们的社会里，服侍的概念失去了很大一部分过去曾有的吸引力。人们现在是这么说话的：

你管这叫作**服务站**？

那个女人没有自己的生活；她所做的一切都是为了从头到脚地服侍她老公。

作为你们选举出来的代表和公仆，我会带给每个人更多的东西。

哈特肖恩博士抬起了脸来。所以他没有经商，而是从事某种**服务行业**。

我们公司经营的目的是为了**服务于您**，亲爱的顾客！

但在服侍的观念沾染上傲慢、讽刺或纯粹欺骗之前，它仍然可以带着《比利时信条》所赋予它的价值。《比利时信条》把被造的宇宙看作喜乐地彼此服侍的舞台，这种服侍可以使彼此的关系变得既柔和又坚强。注意，“服侍”之类的词出现得多么频繁。上帝创造的目的是为了让被造之物“服侍”它们的创造主。而祂的能力又是为了“服侍人类”，以便反过来让“人可以服侍祂的上帝”。与此同时，天使既非人亦非神，却以上帝“使者”的身份服侍祂。但他们也“服侍祂的选民”。

所以各方面都有服侍。服侍在《比利时信条》里是一件好事，不应当受到嘲弄，反要受到尊重。天使像我们一样，被造是要自由和喜乐地服侍创造主。它既没有提到金发鸟翅，也没有提到黑发蝠翼。它一句话都没有提到红短裙和三尖叉。《比利时信条》直接承认了天使和魔鬼的存在，并描述了他们的功能。

《比利时信条》在此遵循了圣经。天使像人一样，也是被造之物，

是“万有……不能看见”的一部分（西 1:16）。他们服侍上帝，作祂的使者，保护其他的被造之物，替上帝做各种事情。比如，天使宣布了耶稣的降生、复活、升天和再来。天使在客西马尼园里给耶稣加添力量。旧约和新约都提供了若干天使到访的例子。加尔文总结了圣经的见证之后说，上帝通过天使宣告祂的权能，为信徒提供保护，并赐下祂的恩典（《基督教要义》，卷一，15 章 11 节）。

圣经中的人物是否把天使视作平常？他们是否心平气和地期待与这类属天的被造之物近距离地接触？不。很重要的是要记得，圣经里的人物遇到天使拜访的典型反应，正像我们意料之中的反应一样。他们感到害怕，他们发抖，他们充满了惊奇。天使对他们来说，就像对我们一样，是陌生和罕见的被造之物。圣经里的人物声称遇到了天使，不是因为他们很天真或很原始，而是因为他们真的遇到了。

圣经中有两段经文（彼后 2:4 和犹 6）启示出，并非所有天使都是上帝的忠心仆役。有些天使犯了罪。有些天使“不守本位”。这些天使现在是“无底坑”的居民。他们并不自由。我们可以形象地说，上帝给他们套上了缰绳。然而正如《比利时信条》所说，这些魔鬼以撒但为首，要负隅顽抗地施行毁坏和破坏。

一直到现代时期以前，天使和魔鬼的信念在教会和社会上都很常见。世界上一些最伟大的艺术和文学作品都表达了人们对他们的深刻兴趣。比如，弥尔顿的《失乐园》（*Paradise Lost*）大量描述了撒但，以至于他几乎盖过了其他的角色。教父们都写到了天使，论及他们的存在、本性和活动方式。13 世纪，托马斯·阿奎那发展出了一整套天使论。他说，天使是“纯粹的灵体，以独特的实质存在，并未与肉身联合”。因为阿奎那和其他人对天使的论述很有信心，而且很详细，这就使得现代人宣称，中世纪的人没完没了地争辩“一根针尖上可以有多少位天使跳舞”。

正如我们已经注意到的，加尔文肯定相信有天使。然而他写到他们的时候很谨慎，并且警告说：“这里就像对所有的宗教教义一样……我

们应该持守一条谦卑和审慎的原则：除了上帝的圣言所交托给我们的，不要谈论或猜测、甚至不要试图了解任何隐秘的事情。”加尔文遵从了自己的警告，不敢说我们每个人都有一位守护天使，因为圣经没有明确地这么说。他对一本自信又著名的天使论作品的评价是：“满篇空话”。

一直到最近，除了让天使在圣诞节煽动翅膀，我们的教会很少提到他们。传道人不知道如何传讲他们。平信徒不知道怎么理解他们。每个人谈到他们的时候都有点尴尬。但时髦的东西常常会变。在一个最近热衷于星相学、算命、还魂工作坊和高级巫术的文化里，相信圣经中天堂和地狱有着居住者看起来几乎显得很素雅和节制。

相信有天使和魔鬼是我们真诚的基督徒委身的一部分吗？毫无疑问，是的。相信这些就像相信耶稣基督一样具有核心地位吗？那倒不是。然而，否定天使和魔鬼的存在没有什么好理由，但肯定他们的存在却有一条好理由：圣经这么说。你会注意到，当人们对相信天使有犹豫的时候，他们通常对一般意义上的超自然都会觉得不舒服。他们的情形并不是很有信心地接受三一上帝各个位格的存在和工作，却不太接受天使的存在。他们常常对两者都会怀疑。

也许我们最好的方式是跟随加尔文，承认天使和魔鬼的存在，但也很谨慎地谈论他们。《比利时信条》在第 12 条结尾的时候警告我们，既不要犯撒都该人那样的错误，否认灵性世界的存在（徒 23:8），也不要犯摩尼教⁵那样的错误，高估其地位和重要性。这看起来是清醒和平衡的忠告。我们也许可以注意到，无论怎么说，我们首要的忠诚不是给加百列或米迦勒的，而是给基督的。

护理

吉多·德布利在《比利时信条》第 13 条告诉我们（和国王菲利普

5 摩尼教（Manichean）又称作牟尼教、明教，为西元三世纪中叶波斯先知摩尼所创立。这是将琐罗亚斯德教与基督教、佛教混合而成的哲学体系，属于典型的波斯体系诺斯底二元论。

二世)，改革宗人士关于护理应该相信什么。这一条的口吻非常具有牧养性，几乎是一篇微型讲章。德布利开始先解释了我们对于护理教义的理解。他接着否定了一些常见的错误，肯定上帝并非罪恶的肇始者。最后他提到了这条教义提供的“不可言喻的安慰”。下面我们要详细检视这三点。

首先，我们如何解释护理？这条教义的目的是要否定机遇或命运的暴政。德布利提到了伊壁鸠鲁派，说他们在这方面应当受谴责，因为他们“说上帝什么都不管，将凡事归之于机遇”。事实上，伊壁鸠鲁⁶并不相信上帝，只是相信“诸神”，而且相信的方式还很奇怪。诸神与这个世界毫无关系。他们安宁地生活着，心平气和地用希腊语谈论事情。人类今生（因为没有来生）必须做的，就是模仿这种安宁。我们必须不受打搅，不急不躁，毫无害怕。要获得这种无忧无虑的生活，根据伊壁鸠鲁的观点，最好办法就是否认任何护理和命运。我们的生活全靠自己，自足、自满、自救，也不接受任何外在事物的打搅。最近世俗的自我实现运动所复兴的，就是这种伊壁鸠鲁派的教义。

伊壁鸠鲁的看法就说这么多。德布利和所有接受圣经的基督徒一样，坚持相反的真理。上帝积极地掌管着我们的世界。我们生活的全部日子和我们世界的全部事件都是祂计划的一部分。事实上，“若没有祂的指定，世界上没有什么事会发生。”

所有改革宗信条都否认世界上和我们生活中的偶然。我们并非任由命运之轮摆布，而是在我们天父恩手的引导下行事。《海德堡要理问答》第27问的回答用特别有力的方式描述了护理：

护理是

上帝用祂无所不能，无所不在的能力，
犹如用祂的手一样，托住

6 伊壁鸠鲁（Epicurus，主前341-270），古希腊哲学家、伊壁鸠鲁学派的创始人。

天
地
万物，
并且管理它们，以致
一草一木，
天晴下雨，
丰年荒年，
饮食起居，
健康疾病，
富足贫穷，
一切
都非偶然发生，
而是出于上帝之手。

一旦定义和解释了护理是什么意思，我们就遇到了一个困难的问题。德布利和我们一样对它有敏锐的认识。这个问题与罪恶和一般意义上的恶事有关。如果“没有祂的指定，世界上没有什么事会发生”，那么我们怎么能避免承认说，上帝造成了罪恶和其他的恶事？

这是非常古老和令人痛苦的问题。到德布利必须面对它的时候，它已经被提出来并且辩论了若干世纪。在坚定地相信上帝主权和护理教义的基督徒的生活和思想中，这个问题变得更加尖锐。加尔文也为之操心。17 世纪的改革宗神学家使用了精妙的哲学概念处理它。

《比利时信条》如何处理这个困难的问题呢？它简单地肯定了圣经教导的两个方面（上帝“在祂话语中向我们启示的事情”），并拒绝进一步说明。它既说“没有祂的指定，世界上没有什么事会发生”，也说上帝并非我们或魔鬼所犯之罪恶的“肇始者”。⁷除此之外，它警告我

7 对《比利时信条》的译文略有修订。——译注

们，不要太“好奇”地窥探，以至超出我们人类的“理解”，跨越了圣经的“限度”。所以第13条像典型的信条文字一样，只是划出了护理教义两头的边界。它并未尝试在中间构建一套神学体系。它没有说这些限定性的宣信（上帝指定万事；然而上帝并非万事的肇始者）如何彼此关联，或者要如何技术性地理解它们。

我们也无法在这里试图专业性地探讨这些敏感的问题。但也许我们可以说一点儿话。首先，罪恶与恶事并非独立于上帝的护理，不受其掌控。比如，在创世记关于约瑟的伟大故事中，我们看到约瑟哥哥们的行为本是作恶，但上帝从中产生了善。上帝甚至要从错误的行为中“成就”祂的美善（创50:20）。又比如，我们从约伯记中读到魔鬼犯罪导致人受苦。撒但伤害了约伯和他的家人。但撒但并非毫无限制地欺压约伯。上帝只允许他作恶到一定程度。他有缰绳套着，不能任意而行，从未脱离上帝的控制。上帝的护理圈住了他，阻拦了他，“控制那恶者以及我们所有的仇敌，若没有上帝的旨意与许可，它们是不会伤害我们的”。

临到我们生活中的每一件恶事都必须经过上帝的审查，通过祂的过滤，经过祂的检视。没有一件是在祂的掌控之外。祂改变、引导、弥补所有事情，好从恶事中成就美善。上帝让“万事……叫爱上帝的人得益处”（罗8:28）。上帝阻拦各种恶事，或使之变得对我们有益。

但我们一定不能认为上帝创作、发起或造成了罪恶。那实际上是亵渎的想法。当纽约州罗彻斯特市的加油站抢劫犯挖出店员的眼睛，以免受害人后来认出他的时候，上帝并没有做这件邪恶的事情。当非洲的独裁者屠杀政治对手时，上帝并没有屠杀。无论我们怎么理解描述上帝“降下”各种恶事的圣经经文，都不能把它们理解为是在教导上帝产生、创作或造成了这些恶事。上帝所产生、创作和造成的只有善。正如第13条最后一句话所建议的，上帝也许会允许恶事出现（否则它们就不会出现），但祂不是它们的肇始者。这些难以启齿的错误是第13条和很多其他改革宗信条明确拒绝的。

这些就是《比利时信条》所设立的边界。在边界内就有了我们的问题。有些问题好像超越了任何人的理解力。一位非常圣洁的老基督徒因为癌症变成了废人，在治疗过程中还饱受折磨。上帝会用什么方式把这变成对她有益的事情？难道是因为祂有时让基督徒代替别人受苦，就像我们的主所做的那样？难道是因为一位垂死的基督徒嘴中说出的一个信心的词汇，与某些衣食无忧的传道人所说的全部甜言比起来，对怀疑论者更有效？

一个孩子悲惨地死于白血病。某人的宝贝女儿被人强奸了。某人的宝贝儿子变成了强奸犯。我们在这些事情上要到哪里去寻找良善？为什么有些基督徒接二连三地遭遇似乎毫无道理的悲剧？为什么有人敲击天堂的大门，直到指节都出血却还没有回应？为什么这位虔诚人是受攻击的目标？

我们不知道。事实是，我们就是不知道。我们知道上帝爱祂每一个孩子，我们也知道祂允许恶事发生是有原因的，特别是允许这件恶事临到这个人的生活中。但我们常常不知道原因是什么。正如《比利时信条》所说，上帝的作为常常令人痛苦，超乎人的理解。

所以我们需要知道如何解释护理。我们和德布利一样要面对这个问题：“如果没有祂的指定，世界上没有什么事情会发生，那么我们怎么能避免承认说，上帝造成了罪恶和其他恶事？”但这并不是唯一相关的问题。《比利时信条》以醒目而且意外的方式回答了《海德堡要理问答》的问题：“你无论是生是死，唯一的安慰是什么？”德布利说，护理的教义“给了我们不可言喻的安慰”。

《比利时信条》在此与历代曾经遭受打击、摧残、逼迫基督徒站在一起；他们经历了一切，却仍然能够谈论他们所持守的护理。上帝让他们在黑暗中看见亮光。当他们走过死荫幽谷的时候，他们吃惊地发现自己并非踽踽独行。在痛苦的顽强击打中，他们也感受到上帝慈父般的恩手甚至更顽强的扶持。这种人可以谈论安慰。

圣保罗就是这么谈论忧愁、饥饿、危险和刀剑的，而且有亲身经

历。他也出于同样的经历向历世历代的人肯定说：“没有什么能叫我们与上帝的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的”（罗 8:39）。德布利也是这么说的。他在监狱里的时候，镣铐磨到了他的骨头，他也等着恶人来结束他的性命，但他写信给妻子说：

……我并不是因为偶然的缘故才落到敌人手里的，而是因为
我上帝的护理，祂用这护理引导和统管着万事……所以，我祈求
你要在主里面得到安慰，把你自己和你的事情都交托给祂，因为
祂是寡妇的丈夫，孤儿的父亲……

不成熟的基督徒有时太快地谈论上帝的道路，因而给别人造成了困扰。有什么样的同情心，才会说别人的喉癌是“最好的安排”呢？健康的基督徒怎么敢轻描淡写地向畏缩可怜的路人引用罗马书 8:28 呢？要安慰别人，应该先展示自己的伤痕，并且知道该什么时候闭上嘴巴。

但是，弱化或挥走慈爱天父提供的坚实安慰也是悲哀的错误。只有毫无盼望的世俗主义，才会像盖尔·西奕⁸那样说话：“没有人和我在一起。没有人能保证我的安全。甚至绝对没有人会放过我。”这是丧失者的声明。

德布利虽然忧伤痛苦，但他的言辞令人瞠目结舌：我们被怀抱着。我们并非被怀抱着离开了艰难和困苦，而是在艰难和困难中被怀抱着。德布利所说的与全世界所有的盖尔·西奕都不同；他所说的是，无论是生是死，我们不可言喻的安慰都是，我们并不孤单。我们在那位以良善行万事者的手中。

8 盖尔·西奕（Gail Sheehy），1976年论衰老的畅销书《过往历程》的作者。

第 15 章



人的悲剧

《比利时信条》第 14-15 条

引言

1978 年 2 月 20 日,《时代》杂志发表了一篇封面文章,标题是“计算机社会”。虽然承认这项新的“微电子技术”具有局限性,但《时代》杂志对计算机时代生活的基本描述还是很令人兴奋;计算机革命可能使我们变得更聪明、更健康,甚至更快乐:

微电子革命承诺,要以乌托邦人士作梦都没有想到过的方式提升和简化生活,使生活变得更轻松。无论是在家里还是在办公室,日常工作都以令人惊奇的效率和速度完成。闲暇时间得到大大的增加,也变得更为丰富。公共教育……可能拥有令人激动的牛津大学师资那样的品质……在大街上散步也更安全了……家庭会再次成为社会的中心。

这种承诺足以打消最谨慎之人对流言的怀疑。

马克·吐温（Mark Twain）晚年采取了与之完全相反的看法。这位年迈的幽默作家因为个人悲剧而受到重创，却并没有因此变得更柔和，反而变得尖酸刻薄。他的有些话说得很有趣：“人是唯一会脸红的动物。或者是唯一需要脸红的动物。”但他的有些话就不那么有趣了：

无数之人降生；他们汗流浹背只为糊口……他们彼此相争只为获得一丁点可怜的优势。岁月攀上他们，衰残接踵而至……他们所爱的人被取走，生活的喜悦变成心酸的忧伤……雄心最后死了，虚荣也死了；取而代之的是渴望解脱。它最后来了，那是大地给予他们最后的无毒礼物；然后他们就从世界上消失了，他们在这世界里无足轻重，在这世界里毫无所获，不过是一个错误，一场失败，一次愚昧。

——取自吐温的自传，引于奥斯特海的文章
《我们的信仰宣言》

我们如何鉴别人类未来的可能性？我们是正在建设辉煌未来的工程师，还是可怜、混乱的、辛苦又渺小的族类？我们应该用“乌托邦人士做梦都没有想到过的方式提升和简化生活，使生活变得更轻松”，还是我们的重担变得一年比一年沉重，直到我们坠入坟墓？《时代》杂志和马克·吐温，哪个是对的？

都不对。改革宗基督徒所采取的最重要的一个立场关乎我们的人性。而《比利时信条》所采取的改革宗立场介乎《时代》杂志和马克·吐温之间。

先说说《时代》杂志吧。《时代》杂志太乐观了。它没有承认我们的堕落，高估了罪恶的人性。它没有看见的是，技术进步如米勒（H. B. Miller）的正确见解，“……改变了人的工具，却没有改变人自己。权力和贪婪的古老统治从未改变；贪婪者和有权势的人只会抓住每一次技术革新，让它们为自己服务”（《翠登人报》[*The Trento-*

nian], 1978年2月26日)。C. S. 刘易斯有同样的观点：“只要人还是恶徒或霸凌者，他们总能在新体系里找到新办法来延续老套路。”的确，如《时代》杂志自己所报道的，计算机资讯盗窃越来越引起业界和执法部门的关注。所以，《时代》杂志对我们人性的描绘并不正确。

但马可·吐温也不正确。他描绘的画面太悲观，只知道我们的堕落，低估了上帝对人类生命坚强、目标明确、神圣的救赎之可能性。马克·吐温写道：“让这些人去死吧；如果是我发明了他们，我会用袋子蒙住脑袋藏起来。”他只看到堕落，忽略了创造和救赎。但事实上，我们不只是糟糕透顶，不只是“该死的人”。我们是原本良善的被造之物，后来变坏了。而对于我们这样的被造之物，上帝的全备旨意和天地间的一切，都可以用来清除我们的污点。所以，马克·吐温把我们的人性看得太低了。

我们在这一章里必须只限于说明为什么《时代》杂志是错的。我们必须看见，为什么无论有多少革新，人们都无法走进天堂。我们必须明白，为什么蒸汽机、电气发现、电视发明、原子能采集、计算机工具这些东西虽然都很天才，却不可能拯救我们。我们不可能靠自己手上的工作得救，因为这些手都受到了污染。

《比利时信条》第14、15条描述了人的悲剧。如果我们一直都是败坏无用的，那当然就无所谓悲剧了。悲剧之所以是悲剧，就在于我们的堕落、丧失，以及出生权的可悲交换。因此这几条描述了我们的被造、堕落和堕落的后果。

人类的被造

我们记得，第12条已经向我们介绍了圣经关于创造的教导。不过，它对人的特别被造说得很少。这个缺失在第14条补上了。

我们要看到的第一件事情是，当第14条谈到人的被造时，它的意思包括男人和女人，指的是“人”或“人类”。读一读创世记1-3章

我们就能知道的，男人和女人都是上帝造的，而且两者都堕落了。虽然亚当首先被造，然后才是夏娃，而且夏娃是使用亚当的肋骨被造的，但圣经对我们被造的记载并未把男人当作主角，把女人当作只是点缀。他们是奇妙、共同、般配、赤裸地一起被造的。而他们也悲惨、破碎、孤独地一起堕落了。

他们和在他们里面的我们是怎么被造的呢？值得关心的关键事情是，我们是按照上帝“自己的形像和样式”被造的。神学家对“上帝的形像”的准确含义辩论了若干世纪，至今没有取得一致的意见。有些神学家指出，我们像上帝，而不像石头和蛤蟆，这在于我们是理智的。我们可以思考、计划、记忆。甚至我们的孩子都可以展示和表明这一点。我们能够反思，并且能够对我们的反思再反思。但另外一些神学家争辩说，我们像上帝，而不像其他被造之物，这在于我们是非物质性的。也就是说，我们既拥有身体，但又不只是身体。你会注意到，这些关于上帝形像的看法并非取自圣经关于形像的任何具体说法，而是简单地来自一个思考过程，思考上帝与人类所表现出来的不同；换句话说，来自形像理性部分的使用。理性、非物质性以及类似方面，有时被称作上帝形像的“广义”层面，而且人们说，这些东西在人堕落之后还保留着。我们堕落了，但仍然可以思考，我们仍然是非物质性的。

但是最近以来，很多神学家开始对这种关于形像的“臆测性”言论表现得很不耐烦。比方说，卡尔·巴特要把注意力转回到创世记1章的主要经文：“神就照着自己的形像造人，乃是照着他的形像造男造女”（1:27；着重号为另加）。巴特说：看吧！线索就在我们的眼皮底下。上帝的形像明显与我们被造为男女有关！巴特继续发展出一种看法，说上帝的形像就在于我们的性别，或者延伸来说，在于我们的相互关系。我们被设计为与另一个人相配和互补。虽然上帝的确没有性别，而蛤蟆和牛都有性别，但神圣三一上帝内部的相互性、社会性和团契相交，仍然都在人类的相交中得到了奇妙的形像反映，而这

种相交最强烈的反映和表现就是在性别中。

但《比利时信条》如何尝试确定上帝形像的含义呢？它建议说，上帝在我们里面的形像在于我们被造为“善良、公义、圣洁的，在凡事上能行合乎上帝旨意的事”。这些恩赐组成了通常所称之为的上帝形像的“狭义”层面，而这些内容在堕落的时候都失去了。但这种构建上帝形像的方式来自哪里呢？“善良”来自创世记 1 章的结尾，上帝在那里宣布说，祂所造的一切都“甚好”。但《比利时信条》从哪里得来“公义和圣洁”的观念呢？毕竟，创世记没有说任何这一类的话。

德布利在这里跟从的是奥古斯丁和加尔文常用的作法，他转向了新约中保罗所描述的“新人；这新人是照着上帝的形像造的，有真理的仁义和圣洁”（弗 4:24）。所以，德布利跟随了长久以来的传统，在我们因归信而重获的事情上找到了上帝的形像。当我们归信的时候，我们就重新获得了过去失去的上帝形像。因此，把创世记和以弗所书放在一起，《比利时信条》就得出“善良、公义、圣洁”这些描述。

上面描绘的后一部分，即“在凡事上能行合乎上帝旨意的事”，在很大程度上也要归功于奥古斯丁的神学工作。奥古斯丁对保罗在罗马书 7 章关于意志的说法（“我所愿意的，我并不做；我所恨恶的，我倒去做。”）非常着迷，并由此发展出了一套对罪极具启发性和影响力的阐述。奥古斯丁说，我们有一种分裂的意志。一方面，因为上帝创造了我们，所以我们永远无法完全忘记我们的家乡和后嗣权。我们的灵魂在寻找，心灵不得安息。我们生活里有一个只有上帝才能填满的空洞。然而，因为我们是悲惨、堕落的被造之物，我们就不转向上帝，虽然唯有祂才能满足我们。我们令人忧心地上帝之下的事物。我们试图用性爱、金钱、权力、地位来安抚我们不安的心灵。虽然我们知道这些事情无法拯救我们，但还是受到它们致命的吸引。我们是分裂的活物，心灵沉沦犯罪；我们扑向会伤害我们的东西，同时不安的心灵还在寻找上帝。

那么，重点是我们并非总是如此分裂。在乐园里，意志和行动、

上帝的旨意和人的意志之间有完美的和谐。因此德布利把“在凡事上能行合乎上帝旨意的事”的能力包含为他们起初上帝形像的一部分。

堕落

《比利时信条》对堕落本身，对亚当夏娃脱离上帝的怀抱，为他们的所有后裔赚得污秽遗产的可怕时刻，说得非常少。它对堕落的后果和所遗传之罪的本性说了很多，但对第一宗罪本身说得非常节制。不过，《比利时信条》在阐述的过程中至少作出了三点有趣的评论。

第一点，虽然亚当夏娃被造为上帝的形像，因此“在尊荣的地位中”，但他们没有意识到这个事实。根据德布利的说法，亚当（夏娃）“却不自知，亦不知其优越性……”。这是什么意思呢？难道我们的祖先是某种原始人吗？天真的人类孩童？难道上帝给人创造了各种优秀，却没有知识上的优秀？

也许德布利的意思不是那样。亚当夏娃在伊甸园里的善，是天真、单纯、朴素的善。他们有尊荣，但并未多想。他们根本没有反思自己。事实上还没有赐给他们“分辨善（和恶）的知识”。只有后来当亚当和夏娃的眼睛开了时，他们才知道不仅有他们刚刚发现的恶，还有他们已经失去的过去的善。

第二点是亚当（夏娃）“甘受罪的辖制”。《比利时信条》在这里坚持的是第一宗罪的自愿性质。不是亚当夏娃之外的任何人产生了这个动作。没有人迫使或强迫他们这么做。这个行动是自愿的和自由的。《比利时信条》遵循奥古斯丁说，亚当和夏娃在乐园里不满足于他们被造之物的善。他们的罪是出于骄傲，在于“悖逆”（参看第15条的开始）。他们不自量力地想拔高自己，伸手摘了禁果，然后就堕落了。他们堕落到失去自己原本的尊严。他们想要“如上帝”，但这表明他们并不理解自己作为人的美好。他们想要成为超人，结果却变成了非人。

第三点，这种不自量力，这种 *superbia* 或骄傲，这种对被造状态

的不满，是因“听从魔鬼的话”而引发的。在有史以来的第一次圣言诠释中，蛇问女人：“上帝岂是真说，不许你们吃……”正如毛瑞琪所指出的，撒但的成功（根据启 12:9 和 20:2，蛇就是撒但）取决于让女人接受对上帝的修正看法！魔鬼在夏娃面前把上帝说成暴君和骗子，毫不合理地想要把所有的权力和特权留给自己。只有当这种想法潜入夏娃的思想以后，她才觉得禁果是好作食物的，能悦人的眼目，并且能带给人智慧。欺骗所使用的器官是耳朵；假话进到了耳朵里，然后人听见就接受了。那时和现在一样，当我们拒绝上帝的话语而选择谎言时，麻烦就来了。明谷的伯尔纳（Bernard of Clairvaux）曾经在一次很恰当的评论中提到，正如耳朵是罪恶和死亡进入我们生活的器官一样，当我们听见并相信福音的时候，耳朵也是信心和生命进入我们生活的器官。

堕落的后果——原罪

蛇质疑上帝的话语：“上帝岂是真说：‘你不准吃，吃了就要死？’其实你当然不会死。上帝知道你不会死。拿去吃吧，记住：要相信你的眼睛会打开，然后你就会如上帝，能知道善恶。”

在与恶者那次颠倒黑白的相交中，原初的男人和女人被进步、超前、爬到本体顶端的可能性吸引。而这一切的可悲讽刺，是蛇在扭曲的意义上说出了真相：亚当和夏娃堕落之后，真的知道了善恶。他们现在第一次认识到，他们水乳交融的爱，他们所享受的无邪的性关系和互动真是美善的。因为失去了善，所以有了羞耻和掩盖。他们现在知道善了，但只是在记忆中。他们也知道恶了。之前“恶”只是一个名词而已，但现在变成了无法启齿的现实。道德生存里外颠倒了，而我们所熟知的人类生活见证了这万古不变的后果。团契破坏了；壁垒竖了起来；攻击上帝之后便是逃离上帝。首先我们悖逆，然后我们逃跑。C. S. 刘易斯说：那就是堕落，从中产生了“几乎我们可以称之为

人类历史的一切——钱财、贫穷、野心、战争、妓女、阶级、帝国、奴役——这是一个漫长的可怕故事，说的就是人试图在上帝之外寻找能让他幸福的东西”（《返璞归真》）。

任何还活着的人，都知道我们很多方面的堕落。《比利时信条》谈到我们的光明变成了黑暗，我们失去了美好的恩赐（比方说，良善、公义和圣洁），我们现在会有肉体 and 灵性的死亡，我们被罪奴役。正如我们在第 6 章所看到的，堕落令人忧心的全部后果都涵盖在“愁苦”的概念里了。这种愁苦的持续来源就是人性的道德败坏，我们把这种败坏称作“原罪”。

第 15 条把原罪比作三件事：遗传性的疾病、根源和源头。就历史而言，第一件是到目前为止最重要的类比，也是很多争辩的中心。到 16 世纪的时候，把罪比作遗传性疾病已经在神学传统中很深入了，所以德布利不过采纳了而已。

我们应该怎么理解它呢？如果我们设想德布利想的是关于原罪传播的某种特定理论，比如透过基因传播，那我们很可能搞错了。他肯定没有这么想。相反，他在这个教导里想要强调的是，我们任何人没有任何时候是没有罪的。我们在母腹里就已经“感染”了。我们所共有的基本人性都以特定的方式败坏了，所以任何新个体，也就是所有新出生的人，都不可避免地受到了影响。加尔文也像德布利一样使用了传染、感染和疾病的画面，并把这个画面与根源和水源的画面结合在一起：

根腐朽，枝也必然腐朽，而且腐朽要延及更远的小枝……正当就是这样的一个堕落根源，以致一脉相承，永不断绝地由父母传到子女。

——《基督教要义》，卷二，1 章 7 节

加尔文和德布利都说源头已经被污染了。所有的小孩生来就有污

点。他们并不是像伯拉纠（Pelagius）所想的那样，靠模仿父母和朋友才学会犯罪的。犯罪对他们来说很自然。他们倾向于作恶；他们如《海德堡要理问答》所说，“倾向于憎恨上帝和邻舍”（答 5）。因为生于罪中，所以需要重生。令人瞩目的真相是，原罪的罪债本身就重得足以定罪我们。即便这个罪债得到赦免，即便有了洗礼的洁净和生命的更新，我们里面的败坏源头仍然还会源源不断地流出罪恶，无论加上多少限制。我们也许可以把成圣想成一个渐进的过程，这种内在的败坏源流（即所有使我们变得骄傲、冷漠、掌控、自义的东西）越来越多地被上帝的恩典所吞没，因为祂就是“众善之源”（第 1 条）。

结论

正如我们所能看到的，《比利时信条》对我们人类的悲剧和盼望都有清醒的评估。一方面，它无法容忍浪漫化的人性本善的无稽之谈，或者人类有可能靠自己以某种方式建造和维持有兄弟姐妹之爱的城。即便圣经没有戳破那个气球，我们漫长又悲哀的人类经验也会戳破它。相应地，基督徒绝不能认为任何人类计划可以带来上帝的国。我们必须一直对任何“归家的路”、任何“新政”、任何“终极解决方案”抱有讽刺感。它们都受到我们和我们致命疾病的污染。

但另一方面，《比利时信条》也提供了一种马克·吐温无法让自己接受的盼望。的确，我们不能靠自己的努力策划建造一个美丽新世界，但这并不意味着说，我们就只剩下绝望一途了。它的下一条谈到了拣选和恢复。甚至第 15 条虽然严肃地谈到了原罪的严重性，却也已经提到了靠着上帝恩典和怜悯而有的罪得赦免。换句话说，《比利时信条》既看见我们愁苦的深入，也看见上帝恩典的崇高。这两者并行不悖。因为基督徒相信上帝恩典的崇高，所以他们从来不会绝望地放弃这个世界。他们从来不会认为，因为所有带给人们生活公正、和平、盼望的尝试都有缺陷，所以我们就不必尝试了。如果真的是像第 14 条结尾

所说的那样，离了基督我们什么都不能做，那么我们也真的不是没有基督。第二亚当，这位新人，已经担负了我们败坏的本性，通过客西马尼园，开辟了一条从伊甸园到天国之城的道路（启 21:2）。我们在亚当里都躲避上帝的同在。但在基督里我们又一次看到“上帝的帐幕在人间”（启 21:3）。

第 16 章



拣选

《比利时信条》第 16-17 条

引言

詹姆斯·丹恩 (James Daane) 在其很有启发性和重要的书《上帝的自由》(*The Freedom of God*) 中，提到在我们改革宗教会里对拣选教义的奇怪沉默。我们不否认拣选，我们只是从来不在讲台上提它。这条教义陷入死寂：

论拣选的讲道非常稀少，甚至固定去教会的人都从未听过。多年来我问过很多教会人士他们最后一次听到关于拣选的讲道是什么时候，几乎无一例外的回答都是想不起来了。很多人相信他们从未听过一次。

怎么会有这么古怪的事呢？毕竟，正如丹恩和其他人都很容易看到的，拣选并非边缘的教义。它不是处在改革宗信仰的外围。相反，这条教义具有核心地位。它谈论的是给罪人的恩典，上帝恩慈

的计划，要寻回祂的儿女，重新塑造堕落所破坏的关系纽带。这个计划就其在历史中的展开和圣经中的描述来看，其实就是彻头彻尾的拣选。

比如，亚伯拉罕被选召作了蒙拣选民族的先祖，为的是让“地上的万族都要（因他）得福”（创 12:3）。耶稣基督也是蒙拣选的（彼前 2:6），而我们在基督“里面”要作上帝之计划的使者，让现在彼此为仇和相左的万事都和好并合一（弗 1:4-10；2:11-22）。基督的教会，即新以色列，是“蒙拣选的族类”和“属上帝的子民”，其目的不是为了让人感觉温馨和配得拣选，而是为了宣扬施行拯救的那一位的伟大作为（彼前 2:9）。

在这里，拣选的概念是蒙召完成一项任务。我们蒙召作上帝在基督里和好之工的使者、见证人和例证。即使我们在这崇高的呼召面前退缩，或像气急败坏的约拿一样逃跑，我们也知道这是上帝完成其救赎工作通常的方式。上帝拣选了一个民族、一位基督和一个教会，以便在悖逆之地拓展祂的统管，宣扬祂要根除一切罪孽的心意，这样有一天会再出现一个乐园，里面有生命树发旺，其叶子“乃为医治万民”（启 22:2）。

在我们的心灵里和讲台上感到困难的，不是这种任务性的拣选。我们的困难是也一直是可称之为救恩性的拣选。这是圣经和信条的教导，即选民被选出来不只是为了作工，也为了得救；不只是有日常的阳光和雨露（太 5:45），也得到特别的爱和救赎性的恩典，上帝就是藉着这恩典把祂的一些被造之物从尘土中抬举起来，用羔羊的血把他们洗净，并赐给他们永远的生命。在这里，《比利时信条》相当优美地说到，上帝设法进入了我们破败的生命，好“寻找和安慰”那些惊慌失措的人，这些人的罪孽把他们变成了逃犯，变得“全然愁苦”。上帝在很早的时候就已经赐下应许，不是应许女人要从男人而出，而是会有一“子（女人的后裔）”。这就是那位恩典的上帝，祂在伊甸园里温柔地给祂羞耻的被造之物穿上皮衣，并应许将来某一天有一位也可以用

某种奇妙的方式被“披戴”，就像穿上外袍一样（罗 13:14）。只有在袍里面，与袍联合，藉着袍的祝福，通过袍的献祭——总的来说，即通过信心与这位圣子联合，上帝的被造之物才能得救。

当然，救恩性的拣选让人不安的地方就在于，并非所有堕落的被造之物都会从中受益。只有某些人才是选民，正如第 16 条的清楚说明。亚当的后裔都毁坏了。所有人都同样破败有罪。上帝在这种情形下既彰显了袍的怜悯，也彰显了袍的公义。袍彰显怜悯的方式是救拔然后保守一些人。袍彰显公义的方式是留下其他的人在废墟里。袍丢弃他们，让他们任意而行。袍任凭他们睡在自己制造的床上。他们并不比选民更有罪，但他们没有基督，没有拯救者，没有救主。他们是被丢弃的，“留在自取的堕落与灭亡中”。

正是这种把同样堕落的被造之物分为两个群体的永恒区分，让每个会思考的基督徒都感到困扰。正是这种用人类的命运来展现公义和怜悯的方法，让我们觉得困惑。事实上，**困惑**是一个程度太轻的词。我们发现，用这种方式表述的整个拣选教义都让人深感不安。我们自己家里是否有人属于被弃绝之列？某位我们所爱之人的独特之处，是否就是为了展现上帝的公义，而非袍的慈爱？与此同时，我们是不是敢说，我们就位列上帝“因其崇高的智慧和良善”而俯身救拔的那些人之中，而很多其他的人虽然本身的过失并不比我们多，却与拯救永远无份，也无缘于喜悦的惊奇和对我们创造主的深刻扎心的认识？这种想法看起来是无法忍受的，这种观念也无法传讲。任何宣讲这种事情的传道人能避免听起来很自满或宿命，或两者都有吗？

我们在这一课里想要思考清楚《比利时信条》论拣选时所说的三件事情。首先，我们想要和德布利一起说，我们可以喜乐地宣信拣选是上帝对罪人的怜悯。其次，我们会强调拣选的背景是在**基督里**的，所以是在基督的共同体里。最后，我们将不得不面对这个教义中的公正问题。

拣选是对罪人的怜悯

宣信上帝满有怜悯地拣选罪人，就是宣信唯独靠恩典得救。恩典是没功劳的眷爱，赚不到的好处，不配得的友善。

比方说，假设你必须按时参加一个约会或付一笔贷款。这些事情都有规矩。但你很感恩地发现，有十分钟或十天的宽限期。假设情形更严重一点，你狡猾地背叛了一位爱你的人，一位信任你的人。但你背叛信任所带给自己的却是羞耻，带给爱你的那一位的也是羞辱。然而令人吃惊的是，那人虽然受到冲击，很受伤，却重新接纳了你。这位坚强的爱人努力地尝试理解你，饶恕你，并要重新和你相处。他或她靠着上帝的恩典设法和你从头再来。于是带着谦卑和感恩，你也尝试要面对并服侍这样一位炽烈的爱人。

当然，这位爱人的恩典并不廉价。任何一位因为爱而愿意受伤的人，只有带着痛苦和冒险才能饶恕。真实生活中的恩典从来不是魔法、鸡汤、随随便便或轻轻松松的。小孩子只需要翻一下他的蚀刻素描版，就可以擦去他的全部涂鸦。但恩典并非这样运作的。因为恩典必须和罪人打交道，那些人在破坏与上帝和与别人的关系时，可以非常持久、难以捉摸和狡猾。

所以《比利时信条》谈到上帝的“怜悯”，谈到祂的“纯洁良善”，谈到祂“最恩慈”的美意时，针对的是人类罪恶的黑暗背景。上帝带着祂恩典的遮盖、恩典的应许和满有怜悯的圣子来寻找的，就是我们这样颤惊恐惧、无处可逃、充满羞耻的被造之物。德布利在这里汲取了宗教改革成熟的资源，成为《海德堡要理问答》中某些独特主题（愁苦、安慰、纯粹恩典）的先驱。当然，在这一切的背后是宗教改革的最终主题：唯独靠恩得救，“不靠任何……善工”。把路德从他的个人痛苦中释放出来并引发更正教会宗教改革的，就是他令人震惊地重新发现了被遗忘若干世纪的核心圣经真理：上帝唯独藉着恩典实施拯

救。祂并非藉着善工实施拯救，而是为了使人行善而实施拯救。祂的怜悯是给罪人的。事实上，路德坚持这一点的方式完全适合我们自己的处境，就像适合他的处境一样。路德要我们警惕自己在宣告信仰之前，总想先“把自己弄干净”。人们总是设想在来到上帝面前之前，必须先控制好他们偏离正路的性生活，他们一点就炸的脾气，或他们总是还有一丝怀疑的心思。路德说：不！你来到上帝面前不需要先打扫干净你那可怜巴巴的屋子！绝不需要！上帝照你的本相接纳你。祂的怜悯、祂的恩典、祂的拣选是给罪人的。你怎么敢、你为什么以为你可以做祂的工作呢？你能拯救你这样的人吗？

整个更正教会的宗教改革都遵循路德在这一观念上的强调：上帝在怜悯中屈就了罪人的地位。祂拯救的方式是拣选基督背负我们的十字架，让耶稣受鞭伤代替我们的刑罚。祂这么做的原因是：在祂纯粹的良善中，祂自由地爱了我们。我们不知道有什么理由可以解释这一点。这里面没有什么可以让我们事先准确计算或估计出来的。在我们根本还没有做出任何好行为之前，或脱口说出任何悔改的话语之前，祂就来拥抱我们，陪伴我们，引领我们走上回家的路了。这就是靠恩典得救、给罪人怜悯这个大好的消息。这就是福音！只要任何教会成员宣信了这样的福音，他就宣信了拣选的核心。无论我们怎么建构拣选教义，它里面的核心和不容置疑的观念都是：无论我们怎样选择和爱上帝，都是因为祂先选择和爱了我们，才使之成为可能。

这一点是我们可以传讲和相信的。

在基督里拣选

《比利时信条》宣称，拣选是“在我们主耶稣基督里的”。这不只是虔诚或华丽的修辞，而是关于拣选背景的关键声明。蒙拣选的个人绝非孤立的个体。她总是在某个群体里面。在旧约中她是以色列的一员，有以色列为背景。在新约里她是新以色列的一员，也是新以色列

元首的一个肢体，有基督为背景。在这个新时代，正如保罗不厌其烦地在以弗所书 1 章和 2 章里所说的，我们和所有赐给我们的恩典都是“在基督里”的。我们是“在基督里”蒙拣选的（1:4）。刘易斯·史密德¹注意到，保罗在这里的狂想曲不是一套深思熟虑的哲学，论及“一位绝对神明的永恒计划”，而是

……一支歌，一份信仰宣言，一首奇妙的赞美诗……我们在基督里蒙拣选。要说出其含义得有多难啊！基督和祂的门徒，上主和祂的臣民，君王和祂的国度，使人和好者和得以和好的人，领袖和祂的跟从者，元首和祂的身体，都一起蒙了拣选。

——《一切都更新了》

也许说出我们在基督里蒙拣选的含义的确很难。但就实践而言，它的意思至少是说，当我们加入基督的身体，也就是教会的时候，任务性和救恩性的拣选就临到了我们。我们承认，德布利和改教家最不想要的东西就是，我们被教会吞没或消失在教会之中。但另一方面，我们从来不只是拥有个人性的信仰或私人的救主。因为“在基督里”就是在他通过救赎性的死与复活引入整个新创造之中。教会就是这新创造不可或缺的使者、见证和例证。我们还记得，《海德堡要理问答》在第 54 问的回答中，多么令人印象深刻地宣告了我们蒙拣选的教会背景。在那里，召聚和选择永生的正是“上帝的儿子”。但祂选择的是一个共同体。我们每个人作为个体蒙拣选，只是就自己是这个共同体中一个“活泼的成员”来说的。

我们后面会有机会看见，《比利时信条》对教会中心地位的坚持丝毫不少。因为我们大多数人太受各种基要主义和民族主义式的个人主义影响，所以常常忽略我们改革宗的、社群性的、大公性的和教会性

1 刘易斯·史密德（Lewis Smedes, 1921-2002），改革宗传统中著名的基督教作家、伦理学家、神学家。他在加利福尼亚州的富勒神学院担任神学和伦理学教授二十五年。

的拣选背景。我们的拣选与基督（上帝的受膏者）和其他跟从基督之人的拣选有着深刻、奥秘、千丝万缕的联系。任务性拣选的赋予和救恩性拣选的临到，是通过教会的讲道、圣礼、劝诫实现的。

上帝的公义和我们对拣选的困难

《比利时信条》不只谈到了上帝的怜悯，上帝在基督里的怜悯，也谈到了上帝的公义。第 16 条简单、精炼，却可怕地下结论说，上帝“在公义方面说，把别的人留在自取的堕落与灭亡中”。这就是不拣选或拣选的阴暗面，而这并不是德布利杜撰出来的。依据保罗的作品，包括罗马书 8 章（特别是 29、30、33、34 节）、9 章和以弗所书 1 章 3-14 节，若干世纪的基督徒（奥古斯丁、阿奎那、路德、加尔文，以及按其特别方式阐释的巴特）都得出了这样的教义：上帝拣选了祂的一些被造之物，并且只拣选了这些，让他们得到救赎和罪得赦免，却“略过”或“留下”了其余的。

正如我们在引言中所提到的，这不只是理智上的困惑。这不是一个闲聊的话题。我们除非处在粗鲁和麻木的时刻，否则不可能轻描淡写地以为亿万外邦人都被上帝略过了，而唯有我们和像我们这样的人才得到了救恩。因为如果没有认识到上帝“要怜悯谁就怜悯谁”，没有被此思想迅速纠正，使我们清醒过来，祂公义略过的可怕情形可能就出现在我们自己的教会里，我们自己的孩子身上，我们自己婚姻中。

所以我们不可避免地要提出我们的问题：这怎么可能？为何上帝在基督的死之外还要进一步显明祂的公义？如果基督的死能够完全并且充分地满足全世界的罪所要求的公义，那为什么不是全世界的人都得救？与此同时，如果不是全世界的人都得救，我们又怎么敢在自己的拣选上得到安抚或安慰？宣称虽然上帝略过了其他很多人，但觉得拣选我们很合适，而且这种想法还应该带给我们安慰，难道这不是自满和精英主义吗？其他人怎么办？那些人的罪恶并不比我们更大，却

从未得到救恩的礼物，他们该怎么办？

我们是否可以推测说，因为上帝有某种考验性或炼狱式的计划，所以他们在来生仍然有机会？我们是否可以像 C. S. 刘易斯在《梦幻巴士》（*The Great Divorce*）中明显地猜测说，地狱被一些人称为“炼狱”，他们将会“启程去天堂”并留在那里？而且，如果我们不敢言说或传讲这些事情，如果我们找不到坚实的圣经依据来支持它们或在任何在来生还有考验的说法，那么我们对“略过”又该怎么说？在我们的《比利时信条》中说，上帝想要彰显怜悯和公义，但我们私下里不禁会想，彰显怜悯岂不比彰显公义更应当受到赞美。

我们应该如何理解上帝的略过？没有人知道。没有人可以说知道。正是在这一点上，保罗、奥古斯丁、加尔文和他们之后的所有圣徒都双手一摊地说：“你是谁，竟敢质疑上帝吗？”当然我们不能质疑上帝。我们知道上帝无论做什么都是正确、公平、公正的。

问题在于：拣选和不拣选的教义看起来并不正确、公平和公正。当然，没有任何被略过的人能怪罪上帝。毕竟，每个人都犯了罪，亏损了上帝的荣耀。但选民也一样啊，他们却得到了恩典。换句话说，按照这种说法，有些人好像得到了偏爱——不是因为他们自己的功劳。他们有幸成为上帝彰显怜悯的人。其他那些上帝彰显公义的人，好像他们永远失丧的原因只在于没有得到可以拯救他们，但已经拯救了其他人的东西，即上帝的恩典。

也许我们在所有这些问题上最好的态度是不要质疑上帝，而是质疑我们对上帝及其道路的认识。我们真的完全弄明白了吗？是否有可能上帝在这里“俯就”我们，就像加尔文一直喜欢说的那样，所以我们的画面非常不完整？是否有可能上帝通过保罗和祂其他写下圣言的人让我们听到的，只是故事的一部分？

这肯定是有可能的。我们肯定有可能缺了上帝整体计划中的某些关键部分，而那些部分才能让我们在某种程度上更好地理解拣选。与此同时，我们在这些事情上很明智的作法是全然谦卑，抵挡各种轻浮，

肯定也要抵挡各种骄傲。正如加尔文所说，当思考拣选的教义时，我们一定不能耻于“某种有见识的无知”。此外，回到本章开始时所说的，我们一定不能耻于在讲台上抱持类似的有见识的沉默。

我们的讲台对拣选的话题之所以保持沉默，是有一定原因的。因为无论我们多么经常地说到唯独靠恩典得救，无论我们多么正确并且合乎圣经地坚持拣选的基督和教会这个背景，仍然会有人问道：“但是上帝所有堕落的被造之物都在这个背景下、靠着这个恩典得救了吗？如果没有，那是为什么？”然后我们保持沉默就是对了。因为我们不知道该说什么。

我们最保险的作法是宣信并传扬唯独靠恩典得救，并毫不动摇地遵守大使命，传扬这个福音直到地极。让上帝按祂自己的方式对待祂的被造之物，让我们不要急于谈论祂对“其他人”，即我们所担心的那些人的最终计划。我们对两件事情可以有完全的确信。一是对任何关心自己拣选的人来说，他或她要做的的事情就是悔改和信福音。正如布林格所说：“因为传道就是要让人听道，并让人信道；而我们应该毫不怀疑地坚持的是，如果你相信基督并住在祂里面，那你就是蒙拣选的”（《第二瑞士信条》）。此外，一旦我们得救，也会得蒙保守，正如第16条所见证的。没有什么能使我们与上帝的爱隔绝，这爱是在耶稣基督里的（罗 8:39）。

另一件我们可以确信的事情是，无论拣选最终在上帝“永远和不改变的计划”中如何展现出来，其展现一定不会是不公义的。虽然我们要很谨慎和有保留地谈论上帝的拣选和不拣选，免得我们把自己都觉得羞愧的行为归在祂身上，但让我们仍然确信上帝是以公正的爱行事，而如果有时看起来祂不是那样行事的，那么问题不在于上帝，而在于我们对祂和祂道路的认识。

第 17 章



道成肉身

《比利时信条》第 18-19 条

引言

当人们思考或谈论耶稣基督时，容易犯两个重大错误。一个是否认了耶稣完全的神性。另一个是否认了祂完全的人性——新约里已经很严厉地提醒人们要相信“耶稣基督是成了肉身来的”（约壹 4:2-3；着重号为另加）。现在仍然需要这一提醒。今天即使在一些正统的基督教会里，人们都可能会承认基督完全的神性，实际上却拒绝祂的人性。比如，有一首诗歌在这一点上就很著名：

众牲畜呜呜叫，圣婴忽惊醒，
小小的主耶稣，却无啼哭声。

耶稣成人时会哭泣，但在婴孩时期却奇怪地安静！

第 18、19 条与道成肉身有关。这里的意思是说，它们关乎如下事实：神圣三一上帝的第二位格取了我们的肉身。我们信仰宣言的核心

是基督教的伟大奥秘，即“祂在肉身显现”，亦即“道成了肉身，住在我们中间”（提前 3:16；约 1:14）。满有恩典的上帝带着恩慈的外袍（创 3:21）和恩慈的应许（创 3:15）来到祂悖逆的孩子面前。然后，终于“及至时候满足，上帝就差遣祂的儿子，为女子所生……”（加 4:4）。

《比利时信条》前面坚定地确认了耶稣基督完全的神性，祂是三一上帝的第二个位格（第 13 条）。现在我们转向基督的人性。第 18 条先开始提了一下基督是上帝“独生、永远的儿子”，是“上帝与我们同在”，然后马上坚持说，祂成了“一位真实的人”。第 19 条则进一步拾起更困难的任务，尝试说明既相信基督完全的神性，也相信祂完全的人性这两条信念，可以如何结合在一起。总结性的声明是在最后：“因此我们宣信基督是真神与真人……”

让我们更仔细地来看看这两条和这句总结性的声明。

第 18 条——道成肉身

粗略来说，早期教会处于两种文化群体之间。较小的但也许比较深入的一个群体是犹太人。看看第 18 条的后半部分，你不会看不到与犹太人的联系。德布利堆砌了很多圣经经文的见证来说明，与耶稣联系在一起的有大卫、耶西、犹太支派、亚伯拉罕的后裔，以及当然是犹太人的童女马利亚。连耶稣自己都这么说，“救恩是从犹太人出来的”（约 4:22），而救主的出生背景有非常深厚的犹太历史传承。

但救恩也是给外邦人的，正如彼得在使徒行传 10 章中痛苦学到的。在新约中，外邦人大多数时候都意味着“希腊人”。到主前 331 年，希腊的亚历山大大帝已经征服了世界，并开始在各地传播希腊文化。所以在诸如埃及的亚历山大城这样的城市中心，被掳的犹太人沉浸于希腊人的哲学、语言和宗教之中。在基督降生的三个世纪之前，旧约已经在这里为不再能读希伯来文的犹太人翻译成了希腊文。当罗

马崛起之后，即使希腊人在政治上失势，希腊的语言和文化仍然保持了巨大的影响力。这种影响在巴勒斯坦地区相当久远深厚，及至耶稣的时候，即使最没有文化的渔夫也必须会说两种语言。比如，彼得虽然是犹太人，但对他带领信主的第一位外邦信徒哥尼流说的基本上可以肯定是希腊话，而后者又是罗马人！当新约被笔之于书的时候，所选用的语言就是日常的希腊文。

为什么这种双重背景很重要呢？因为它帮助我们认识关于耶稣身份的两种常见错误。还记得我们前面《尼西亚信经》那一课吗？犹太人期待的是弥赛亚，即“受膏者”，却不很清楚那是一位神圣的弥赛亚。

耶稣时代的大多数犹太人也许认为救主是一位政治领袖，要推翻骑在他们背上的罗马和坐在他们头上的凯撒。犹太人对耶稣的人性没有问题。“这不是那木匠吗？不是马利亚的儿子雅各、约西、犹大、西门的长兄吗？”（可 6:3）。冒犯犹太人，让他们生气的是耶稣对神性宣称。他们相信独一的上帝，祂是至高和圣洁的，不能与拿撒勒的木匠混为一谈。

希腊人的错误正相反。他们的传统里有很多神明和主宰。所以，早期希腊基督徒一旦接受了基督是与父上帝并列的“一位主”（林前 8:6）之后，很容易怀疑的不是祂的神性，而是祂的人性。希腊思想一直对物质世界有比较灰暗的看法，因为那是稍纵即逝、不稳定的，而且会死。

物质世界当然包括人的身体和血肉这些东西。所以当宣称是主的那一位被钉十字架了，这对希腊人来说是愚拙的（林前 1:28）。类似的，身体复活看起来也让他们匪夷所思。我们也许可以注意到，当保罗在对雅典的哲学家布道时，一开始进展得还不错，直到他谈到耶稣的复活（徒 17:31-32）。我们也记得，约翰的作品（参看约 1:14 和约壹 4:2-3）有时明确针对的就是希腊人的偏见，因为他们很难相信一位神圣的存在真实地成了肉身，真正“有了血肉之躯”。

所以希腊信徒与犹太信徒的问题相反，在于无法接受耶稣拥有完全的人性。希腊人任何时候一听到福音，都会倾向于认为上帝的儿子并未真的取了人性，祂只是看起来如此而已。这种观念被称之为“幻影说”，其希腊词根的意思就是“看起来”。幻影说在教会历史上的每个时代都出现过。正如年轻人都相信超人只是“装成弱小的记者克拉克·肯特的样子”一样，幻影论者也认为上帝的儿子只是装成“柔和的耶稣，谦卑而弱小”。

在早期教会里，虽然圣经直接教导耶稣基督完全的人性，但各种各样的幻影说还是不断地给这项教义打折扣。有些人受到诺斯底主义的影响；这是前基督教时期的一个神秘宗教，认为救恩是靠超自然洞见（“神智”）获得的。还有一些受到马吉安主义的左右，这是在2世纪很有影响力的一个幻影派，它认为基督是某种幻影。后来还有3世纪的波斯杂合宗教，即摩尼教，它把耶稣描绘成有某种属天性质的气态形体。

因为到处都是这些幻影说，所以基督教的信经就有一部分专门宣信基督生平中的人性事件。正如我们已经学过的，《使徒信经》和《尼西亚信经》都坚称，基督是道成了肉身，降生，受苦，被钉十字架，并且死了。它们还刻意补充说，祂“埋葬了”。此外，君士坦丁堡会议（381年）、迦克墩会议（451年）和第二次君士坦丁堡大公会议，都使用技术性的语言来排斥某些一再出现的幻影说的微妙形式。这些正式条文成了中世纪基督教正统的一部分标准，在16世纪直接纳入路德宗和改革宗的教会。因此，当德布利坐下来给尼德兰人写《比利时信条》第18条的时候，他遵循的是悠久的传统。

我们看到，他很忠实地遵循了这个传统。迦克墩会议是早期教会定义基督位格最重要的一次会议，该会议制定的信经与《尼西亚信经》同样说，基督“就神性而言，与圣父同质”，但也补充说，基督“就人性说，与我们同质，只是没有罪”。德布利同样说，基督“真正取了人性，包括其一切的软弱，除了罪以外；在蒙大恩的童女马利亚腹中怀

孕，藉圣灵的大能，不藉任何人为的方法”。他所说的，正与当时的幻影说针锋相对。

我们在第 9 章看到，重洗派和其他极端改教分子在德布利的生活和思想中占据了非常重要的位置。这里是他第一次称这些人为异端。他究竟指的是哪些极端改教人士呢？我们无从得知。但我们的确知道有些极端分子相信，圣子从天降生的时候，已经装备了某种“天上的身体”（如加尔文所指出的，这种信念与摩尼教类似）。我们知道还有一些人，比如著名的门诺·西缅，就不敢说耶稣真的是由童女马利亚所生。让这后一群人感到困难的是如下想法：如果耶稣真的是“从”马利亚“而出”或“由”马利亚“所生”，如果祂真的从一位人类母亲那里得到了人性，那么祂从根本上来说就不可能是无罪的。因为我们的人性已经堕落了，所以任何按照这种人性出现的个体都带有原罪的污点。

加尔文处理这种异议的方式是，肯定圣灵通过神迹洁净了基督人性的原罪¹。德布利只是肯定了基督真实的人性，祂“却没有罪”。

他强调说，基督的人性不只是关乎身体。相反，德布利考虑到改革宗认为我们整个人性都败坏了的立场，因而强调基督取了我们的人性时，不只是“取了人性的身体”，而且“也取了真正人的灵魂，成了真正的人”。这个强调是要排除像 4 世纪的亚波里拿留²那样的看法。亚波里拿留构想了一种怪异的方式来把基督的神性与人性结合在一起。他提议说，基督拥有普通的人性身体和灵魂，但没有人性的心灵，取而代之的是三一上帝的第二位格。这种看法被君士坦丁堡会议上的教父们认定为一种古怪的幻影说，所以应该毫不妥协地定罪。德布利也有同样的认定。

1 此处观点应属作者对加尔文的误读。——译注

2 亚波里拿留（Appollinaris，？-390），叙利亚之老底嘉主教，否认基督具有我们的人性，而以「道」（Logos）于耶稣内代替理性的人性，被定为异端。

第 19 条——基督的本性与位格的关系

正统基督教的三一论教义是，在神性的一个本质之内有三个神圣的位格。这三个位格之一当然就是圣子。而关于耶稣基督位格的正统教义是，祂这一个位格把两个独特的本性，即神性和人性，联合在一起。这项正统教义来自迦克墩会议（451 年），是基督教对两大学派的公认回答。

勤于思考的基督徒所遇到的问题，总是与耶稣基督人性和神性的关系有关。如果我们想一想会让今天任何爱思考的人感到困惑的那些问题，那么我们能想到的几乎肯定就是初期教会爱思考的基督徒感到困惑的那些。一个位格同时既是完全的上帝又是完全的人，我们要在头脑中如何消化这样的观念呢？如果祂是完全的上帝，那祂为什么会感到疲倦？为什么祂会哭？我们要如何理解祂受试探？祂会被邪恶所吸引吗？如果会，那祂怎么会是真正无罪的？如果不会，邪恶又怎么能试探到祂？祂在各方面都像我们一样受到试探吗（来 4:15）？但我们受到的试探，比如骄傲、情欲、独断、愚昧、懒惰、绝望，毕竟彻头彻尾都是污秽的。

我们还有其他的问题。这个拿撒勒人耶稣是全能的吗？想想耶稣在客西马尼园里，或祂背着十字架走在通往髑髅地的路上，或祂在十字架上饥渴痛苦。“就是少年人也要疲乏困倦，”以赛亚说，“强壮的也必全然跌倒”（赛 40:30）。但这能是真正的上帝的圣子吗？

基督是全知的吗？祂是否知道万事？祂是否知道地球是圆的？祂知道相对论吗？祂是否会在回答一个困难的问题时审慎地说：“我对那一点不太确定。”或者以新约关于耶稣知识最有争议的一段经文为例。耶稣在谈到世界末日的时候说：“但那日子、那时辰，没有人知道，连天上的使者也不知道，子也不知道，惟有父知道”（可 13:32，着重号为另加）。中世纪有一个悠久的解读传统试图说，耶稣其实知道世界末

日什么时候来，这节经文只是说，圣子关于那个事件的知识不能传给其他人。但另一方面，像加尔文那样的读者则坚持要非常直接地解读这节经文，因而认为它指的“完全只是基督的人性”（《基督教要义》卷二，14 章 2 节）。

这是一些传统上的难题，对某些基督徒来说毫无益处，没有意义，但它们出于理解我们信仰宣言——这一位既是完全的上帝，又是完全的人——的真诚尝试。

在 4 世纪和 5 世纪，尝试把基督的神性和人性关联起来的各种思想家可分为两大类，或者说有两大神学派别。一派是聂斯脱利。聂斯脱利非常强调在基督里两个本性的区隔，以至于对手指责他说，他是在教导基督有两个位格——一个神性的位格和一个人性的位格。这种观点让聂斯脱利可以把圣经所记载之基督的某些属性归于人性的位格（比如，是马利亚的儿子），同时把另一些属性只归给神性的位格（约 8:58 中的“还没有亚伯拉罕就有了我”）。

聂斯脱利的看法不能让耶稣基督这一个存有的身上有真正的联合。他的看法其实很像现代精神病医生所说的“多重人格精神病”。在这种情形里，两个相当不同的人（假设是杰基尔博士和海德先生³）使用了同一具身体。

另一派看法的最佳代表是欧迪奇⁴，他如此强调两个本性的联合，以至于对手指责欧迪奇把两个本性混淆了，特别是他教导说，人性融入了神性。现代自由派认为耶稣基督只是一个人，而欧迪奇看起来与此相反，认为耶稣基督只是神圣的存有，所以否认了基督真正的人性。

教会要如何看待这两派对立的看法？迦克墩会议认为两者都是异端。《迦克墩信经》坚称只有一个位格，“同一位子”。但祂向我们启示

3 杰基尔和海德是罗伯特·路易斯·史蒂文森名作《化身博士》的角色，讲述了亨利·杰基尔博士喝了自己配制的药剂分裂出邪恶的海德先生人格的故事。后来“Jekyll and Hyde”一词成为心理学“双重人格”的代称。

4 欧迪奇（Eutyches，约 380-456），亚历山大派学说的修士。他主张基督道成肉身为两性结合，只存留一性，被定为异端。

为有两个本性，既不相混淆（因此排除了欧迪奇主义），也不相分离（因此排除了聂斯脱利主义）。在这一个位格上，有神性和人性两方面的属性。

就像《尼西亚信经》的三一论论述一样，《迦克墩信经》的基督论表述在两种极端看法之间采取了中间立场。一方面，《迦克墩信经》不想把基督视为两个位格占据了同一个身体。另一方面，它也不想把基督视为只有神性，或者只是介乎上帝与人之间的第三种事物，一种 *tertium quid*。再一次地，迅速浏览一下第 19 条就可以看见，德布利跟从了迦克墩的传统。

所以（针对聂斯脱利一类的看法），《比利时信条》否认有“两个上帝的儿子”或“两个位格”。但（针对所有的欧迪奇主义者）它也宣称，神性和人性“两性分清”。它之所以会这么说，是因为欧迪奇派有时谈得好像人性不过被吸收或变成了神性一样，导致最后只有一个本性。

不幸的是，这一条里有太多微妙和彼此关联的问题我们无法全部讲透。但至少可以注意如下三点。

首先，德布利明显想要维护基督两个本性的古老迦克墩式的区分：“两性分清”；一个本性无始无终，另一个则有“生之始”。但他的有些用词不是特别清楚，让路德宗的神学家有机会说，改革宗论基督的看法是聂斯脱利式的。比如，德布利有时好像几乎是在谈论两个位格，而不是两个本性：一个本性是“非被造的”，另一个是有限的“被造之物”；神性充满“天地”，另一者保有“真实肉身的一切属性”。我们很明智地是要记得，当我们谈论耶稣基督里两个彼此区分的本性时，我们不是在谈论两个不同的位格。我们只是在谈论两套彼此区分的性质或属性，一套是神圣的本性，一套是属人的本性。

其次，要再次注意德布利多么强调“真实的身体”、“真正属人的灵魂”、“人性的实际性”。他之所以会如此，是因为古老的正统信念认为，全人（即身、心、灵）都败坏了，因此救主必须是完全的人。上

帝“差遣祂的儿子取了人性，就是人曾经行悖逆的本性，为了在人性中完成救赎……”（第 20 条）。

最后，要注意德布利非常想（尽管有上面提到的路德宗的批评）保证神性和人性在耶稣基督一个位格上的联合。即使当祂在婴儿时期或者在坟墓里的时候，德布利说，基督仍然是完全的上帝。那为什么路加要记载说，小耶稣的“智慧”和身量“都一起增长”呢？因为“神性仍与祂同在……虽然一时不能显明……”

结论

不关心基督论专业细节的读者可以从这一切里面得到什么呢？我们从第 18、19 条里要记住什么？也许有两点可以强化上面所说的。

首先，因为我们正统改革宗传统有敬虔的幻影论倾向，所以我们必须努力地把耶稣基督思考为完全的人。即便当我们正确地思考祂为完全的上帝，也没有罪的时候，我们一定也不能忘了，祂的门徒所认识的是一位具有特定身高、体重、外貌的人。也许他们知道祂头着凉或牙痛时的样子。祂的父亲训练祂做过木匠学徒，所以也许知道祂小心地把一块木板锯短了三寸的情形。祂没有罪，但并非天真。当拿撒勒的年轻人耻笑村子里的妓女时，祂也不只是把她看作一位漂亮的女士，只是接待客人的时间有点奇怪而已。耶稣“知道人心里所存的”（约 2:25）——包括女人。把耶稣想成是“柔和的耶稣，谦卑而弱小”，是永远都在松软的白袍里被抱着一个小孩，这与圣经的描述有很大的差距。祂可以很激动、愤怒，令人害怕。祂也会害怕。祂还哭了。

其次，我们必须在思想中根除把耶稣看成有多重人格的倾向，好像祂会像超人一样在两个身份之间跳来跳去。拿撒勒人耶稣就是上帝的儿子（三一上帝的那一个位格）进入了我们人类的肉身。祂的位格并未因此就有了一点改变。相反，是一位神圣的位格先存、成了肉身、服侍、受死、复活并且升天。这一位神圣的位格取了人性：对人成立

的事情对祂也成立。基督神性和人性的联合并不是像电视机的频道一样可以随意转换。

这就是道成肉身的奥秘：这一位既是完全的上帝，又是完全的人。这是一个神学和形而上学的奥秘。但也许更大的奥秘——“奇异的爱”——是，上帝具有完全神性的儿子成为“按着我们肉体的软弱为我们死的真人”。

所以，基督徒一直都带着深思过后的喜乐，欢庆上帝儿子的降临和祂的一生。我们在圣诞节和圣餐的时候都提醒自己，上帝为我们赐下了有血肉之躯的基督，然后祂又为我们舍了祂的血肉之躯。这就是父上帝的爱了：祂并非定意要审判和摧毁可怜的人类，反而是“乐意寻找和安慰”我们，先是用应许，然后用成全。基督徒认识到道成肉身里的恩典和奥秘之后都会一直说：“感谢上帝，因祂难以言喻的恩典！”

第 18 章



救赎

《比利时信条》第 20-21 条

引言

现代人和自由派关于上帝的很多想法都很模糊。它们的确切程度不过雾里看花。他们的上帝就像哈哈镜里的形像。即便他们所说的上帝观念开始有点确切的样子了，整个画面还是不完整。画面里没有上帝的公义愤怒，没有恨恶罪恶，也没有定意要惩罚和摧毁罪恶。相反，他们的观念是上帝只有一个属性：上帝就是爱，除了爱还是爱。祂并不特别恨恶罪，因为祂根本就不会恨任何东西。祂的情绪不会那么激动。祂脾气很好，很随和。祂一直都在微笑。祂是个普世主义者。而且，祂有点像一个浪漫主义者。

正统和新正统神学家强烈反对自由派这种关于上帝的观念（我们承认有点夸张）。他们注意到，圣经不允许对上帝的恩典有这种鸡汤式的廉价认识。相反，圣经所描述的关键之点是，圣经坚持认为上帝的爱临到我们的是带着血的，是用有钉痕的手给我们的。这位上帝的愤怒非常可怕，祂永远与各种邪恶的势力为敌，就是那些抵挡

祂降臨的勢力。埃米爾·卜仁納¹曾說，一旦我們失去了上帝憤怒的觀念，一旦我們忘記了罪惡是對上帝聖潔的個人性冒犯，我們就是在推動基督教信仰的消亡和教會的衰落。因為如果上帝真是那樣的話，花費巨大的代價來代贖罪的整個觀念，顯然就變得不合時宜了。

卜仁納說到了點子上。現代自由派關於上帝的觀念並不符合聖經，而且會讓基督教信仰變得無關痛癢。

但還有另外一種關於上帝的錯誤觀念。這種錯誤並非自由派的。事實上，它最興盛之處往往就是最不喜歡自由派的地方。接受這種上帝觀的人走向了相反的極端。當他們急於教導上帝公義和憤怒的時候，好像就忘記了上帝的愛和憐憫。他們的上帝是一位復仇的絕對主宰，會輕易發怒，對作惡者有丰盛和不變的恨惡。祂對罪人睚眦必報，並且樂在其中。祂一有機會就大行毀壞，大發烈怒。

在這種可怕的扭曲畫面里，基督才是滿有憐憫的那一位。祂既看到了上帝狂野的怒氣，也看到了人類無盡的愁苦，所以就嘗試居中調停。這個情形就好像：一位年老易怒的地主想要消滅他所有不做事的僕人，但他善良的儿子介入了。他努力安撫他的父亲，插手到雙方中間。按照某位神學家所說的，基督說了這樣的話：“那，你一直都這麼怒氣沖沖。隨便什麼事都能讓你生氣。你真的一定要打人嗎？那好吧，那就打我吧。把氣都發出來吧！發完就好了！然後我們就可以和平共處了。”

當然，如果真有人認真提出這種看法的話，其實是對上帝的褻瀆，它並不符合聖經。這不是自由派的異端，而是**異教式**的異端。只有異教的神祇才是這樣野蠻、殘暴和喜怒無常的。只有這樣的神祇才需要被挽回和被取悅，否則就要施行破壞。如柏寇偉²在《基督的工作》（*The Work of Christ*）中所注意到的，這種異教觀念被引入基督教以

1 埃米爾·卜仁納（Emil Brunner, 1889-1966），瑞士新正統神學家，曾與卡爾·巴特共同推動歐洲德語系國家中的“新正統神學運動”，是該神學主張的代表人物之一。

2 柏寇偉（G. C. Berkouwer, 1903-1996），荷蘭改革宗教會的主要神學家。

后，会带来可怕的观念，认为“上帝是这样的一位，我们需要基督的保护才能在祂面前免受其害”。上帝想要伤害我们，但基督拦阻了祂，用自己的肩背承受了挥向我们的拳头。在基督当作替罪羊献上自己之前，上帝对世人毫无怜悯。

改革宗的观念既非自由派的，也不是异教式的，虽然有时人们会把它与后者混为一谈。一方面，与关于上帝及其爱的所有鸡汤式的观念相反，改革宗教义极为严肃地看待罪恶，以及上帝针对罪恶的愤怒。另一方面，与所有异教观念的残暴神祇相反，改教家们所敬拜的上帝，祂的怜悯是从起初就有的。天父上帝并非因为基督所做的事才在最近回心转意。在神圣三一上帝的本体之内就有彼此协作的救赎心意，要“寻找并安慰”因堕落而战兢恐惧的人类（第 17 条）。改革宗的看法是：恨恶罪恶的同一位上帝，也强烈地爱着祂有罪的儿女。祂想要他们回来。但要把他们找回来很困难，也需要付出很大的代价。上帝里面的公义是：宇宙中的破裂伤口如果不先清洁干净的话，就不会让它弥合起来。然而上帝也满有怜悯地提供了这种清洁和弥合的方法。和好是描述这种恩典计划的涵盖面最广的词；而基督教的一切信心、宗教和神学的源头就是：“上帝在基督里叫世人与自己和好”（林后 5:19）。祂通过代赎做成了这件事。这就是这一章的议题。

上帝为何成为人（Cur Deus Homo）？

美国公民有时抱怨他们的政府不是依照法律办事，而是依照律师办事。在教会里也能听到关于基督教神学的一个类似抱怨。我们很多教义和神学都是由有法律训练背景的人建立起来的。特土良和加尔文是很著名的例子。西方的神学思想总带有法学的模式，不由自主地喜欢可以用法律词汇和概念来表达的宗教理论。

对于代赎的教义来说确是如此。我们记得第 7 章论“拯救”时谈

到，圣经对于上帝在基督里的和好工作有很多不同的描述。大多数描述都不特别具有法律意味。有些是农牧性的（牧人寻找他丢失的羊），或医疗性的（病人被伟大的医生治好），或家庭式的（在家里等待的父亲饶恕了他的浪子）。大多数描述都取自人们的日常生活（污秽之人得洁净，穷人得到富足，愚人有了智慧）。圣灵在以广大而有机的方式默感圣经作者的时候，使用了大量的图像来描绘上帝在基督里所作的。基于所有这些图像和描绘，人们特别发展出了三套完整的代赎“理论”。最有戏剧性的是可称之为基督得胜（*Christus Victor*）的理论。这里的重点是基督胜过魔鬼和所有邪恶势力的伟大圣经记载。这套理论在希腊的东方教会里发展起来，一直都对大众有很强的吸引力。比如，畅销书《驱魔人》的戏剧冲突很大一部分就依赖于基督得胜的主题。

因为基督得胜的主题据称有“神秘主义”的陷阱，所以自由派神学就很排斥，从而特别转向了关于基督工作的第二套解释。这套理论来自阿贝拉得³，它强调基督是我们榜样的事实。十字架事件背后并没有什么“交易”——绝对没有诸如“给魔鬼赎价”那么野蛮的事情。相反，上帝在基督里提供了一个因爱受苦的榜样，让我们可以在这深刻的场景面前谦卑下来，寻求效仿它，从而转离我们自私的道路。

但在改革宗神学里，主流的观念是“替代性的满足”或“替代性的刑罚”。这是一套法庭式的理论。在这里，提出问题的人是安瑟伦⁴，他也提出过很多其他的理论。安瑟伦写了一本非常有影响力的书论及赎罪，书名就是这个问题：*Cur Deus Homo?*（上帝为何成为人？）中世纪的基督徒对这个问题非常着迷。有些特别厉害的思想家一直不断地追问，如果我们没有堕落，基督是否仍然还是会降世为

3 阿贝拉得（Peter Abelard, 1079-1142），12世纪法国著名神学家和经院哲学家。

4 安瑟伦（Anselm, 1033-1109），意大利中世纪哲学家、神学家，1093-1109任坎特伯雷大主教。被尊称为最后一位教父与第一位经院哲学学者。

人。邓斯·司各脱（约 1265–1308）⁵ 和司各脱派说祂会。托马斯·阿奎那（1225–1274）和托马斯主义者⁶ 说祂不会。约翰·加尔文（1509–1564）和加尔文主义者说，我们一定不能问这样的问题。但考虑到堕落的历史事实，加尔文和改革宗传统的主流说法是，基督的到来是要满足上帝的公义，因而祂满有怜悯地承受了我们罪恶的刑罚。因此第 20 条的第一句话是很典型的改革宗表述。

这种观念是从哪里来的？最终它来自圣经，就像另外两套理论一样。基督是我们的榜样，这是一个符合圣经的观念（约 3:15；彼前 2:21）。另外，基督显现为要“除灭魔鬼的作为”，并胜利地打败“掌权的”，这也是圣经的教导（约壹 3:8；西 2:15）。改革宗同样喜欢把基督的工作描述为替代性的满足和替代性的刑罚（下面会解释这两者），这也可以从一系列经文里找到支持，除了著名的以赛亚书 53:5–6（这是彼前 2:23–25 的基础，也在第 21 条里被引用），还有罗马书的经文（3:21–26；5:18–21；8:1–4, 32）。换句话说，满足公义和为罪受罚的法律主题是完全符合圣经的。

安瑟伦从圣经的所有主题中挑出了这些法律主题并加以发展。他的主要观念是“替代性的满足”。安瑟伦说，人因为犯罪而冒犯了上帝无限的荣耀，因此需要无限地满足上帝的公义。他必须连本带利地还清所盗取的荣耀。他却做不到。因为他太软弱，而且有罪。事实上，他的债务一直在增加（记得《海德堡要理问答》的答 13）。所以，上帝在基督里自己成为人。因为祂是人，所以祂可以在最初犯下悖逆之罪的同样人性里面满足公义的要求（《比利时信条》第 20 条）。又因为祂是完全神圣的，所以祂所献上的无罪生命就具有无限的价值。因此基督赚取了盈余的功德，可以加给或“归算”到我们的账上。藉着这种方式，上帝的荣耀和公义就“替代性地”（也就是倚靠

5 邓斯·司各脱（Duns Scotus，约 1265–1308），苏格兰中世纪时期的经院哲学家、神学家、唯实论者。

6 托马斯主义者（Thomism），由托马斯·阿奎那的作品、想法所衍生出来的哲学学派。

另外一位)得到了满足。

加尔文也有法律训练的背景，很喜欢安瑟伦对基督之工的描述。事实上，他还补充了赏罚式公义的法律语言。他和其他改革宗神学家不仅谈到了公义的满足，还特别谈到了惩罚，不仅谈到了基督的受死，也谈到了祂的受苦。基督替代性的工作因此是惩罚性的。祂承担了我们的刑罚，忍受了我们的鞭伤。祂站在我们的地位上接受了处罚。

我们可以看一看第 20、21 条里的这些主题。第 20 条的第一句话是这两条的核心。这里有“刑罚”。这里有“受苦和受死”。而且还注明这些都“极其痛苦”。这一条指出，我们这些实在是罪大恶极的人，却得到了不当得的怜悯，而上帝的儿子却得到了不当得的死亡。

第 21 条按照同样的思路继续。德布利像加尔文一样，被上帝的儿子受苦的事实深深地打动。客西马尼园的场景和十字架上撕心裂肺的呼喊（“我的上帝，我的上帝……”）都列举了出来，以之作为基督受苦的有力例证，表明祂的身体和灵魂都经历了“可怕的刑罚”。从所有这一切之中，特别是从基督受到的伤害当中，德布利找到了特别的“安慰”。

这是关于基督工作的清楚和动人的声明，表明祂的工作就是替代性的刑罚。我们主的受苦和受死是针对罪恶的刑罚——但这罪恶不是祂的。祂“忍受了这些苦，完全是为了要赦免我们的罪”。

那么，我们现在能看到一些非常重要的东西了。前面关于道成肉身的一章也许会让以为，4 世纪的教会只关心基督是谁，却不关心祂做了什么。我们也承认，迦克墩会议的声明的确好像支持这样的看法。但历史事实是，基督论正统教义的伟大勇士们都全心全意地关注基督所作的。比如，亚他那修之所以与亚流争辩，就是因为他认为亚流的半吊子神祇不可能拯救我们！基督要能够拯救我们，就必须是**完全的上帝**。

我们也可以看见，在安瑟伦和改革宗关于赎罪的看法里，基督也必须是**完全的人**。我们犯罪了；我们必须偿还罪债。所以我们就在耶

稣基督这个人里面还债。第 19 条说，“完全的上帝和完全的人”。第 21 条补充说，“藉着祂的代赎挽回上帝的愤怒”和“洗除我们的罪”。基督的位格和工作的教义在这里就汇合在一起了。如第 21 条结尾所说，甚至这一位的名字都意味着救主，“因祂要将祂的百姓从罪恶里救出来”。

献祭和挽回

不过，第 21 条里还有另外一些赎罪的语言。我们已经看到，改革宗的特点是聚焦在基督的受苦和受死之上，以之为替代性的刑罚。我们也说过，这是非常符合圣经的主题，也（实在）具有至关重要的意义。比如，保罗就不关心“高言大志”或诸如此类的事情。他只关心认识“耶稣基督并祂钉十字架”（林前 2:1-2）。

但第 21 条还说了一些新的内容。它把基督的工作也描述为献祭和祭司职任，与我们已经讨论过的描述合在一起说。在新约时代每个犹太作者的头脑和传统里，都有很深刻的为罪献祭和祭司、祭物的角色等观念。希伯来书就特别用祭司和献祭的观念来说明上帝如何在基督里作工。第 21 条正是从那里得出了奥秘的宣称，说基督“按着麦基洗德的等次为大祭司”（来 5:6, 10; 6:20; 7 章）。没有人确切地知道我们应该如何理解这位奇怪的人物麦基洗德，他只是在创世记 14:17-20 和诗篇 110:4 简短地出现了一下。学者们甚至无法同意希伯来书的作者究竟是怎么理解他的。是把他当成一位天使长吗？还是事实上真的有这样一位“撒冷王”（创 14:18）？或者是基督自己道成肉身？但无论怎么理解麦基洗德，要点都是：他属于比亚伦的普通祭司系统更高的等次。他既是君王，也是祭司，而且他（或者至少他的职分）是永恒的。所以他预表了基督。

这就是《比利时信条》关于麦基洗德的结论。但第 21 条通过所有这些祭司画面所要说明的是，基督把旧约的祭司和献祭制度令人震惊

地整合并转化了。基督这位祭司，带着自己的祭坛走过耶路撒冷的街道，沿着通往髑髅地的道路，最后来到各各他。再一次地，一位蒙爱的儿子在山上被献上。但这一次不是亚伯拉罕的儿子以撒，而是上帝的儿子耶稣基督。而且这一次举起来的刀没有被叫停，血最终流了出来。这一次的祭物就是祭司自己。祭司自己走上祭坛，把自己的生命献上作罪恶的赎价。按照保罗的说法，这是“馨香的供物和祭物献与上帝”（弗 5:2）。

为什么是馨香的？难道上帝喜悦祂自己的独生爱子受苦吗？这场杀戮和流血真的挽回了愤怒的上帝吗？它“挽回了祂的愤怒”吗（第 21 条）？我们记得在创世记 8 章关于大洪水的记载里，当所有洪水退去以后，挪亚“为耶和華筑了一座坛……献在坛上为燔祭。耶和華闻那馨香之气，就心里说：‘我不再因人的缘故咒诅地……’”（创 8:20-21）。上主从愤怒转向恩典之前，难道需要先闻到烤肉的味道吗？“异教”和圣经中关于代赎的观念，难道不是如此相似，令人警惕吗？

它们并不相似。旧约早就越来越清楚地表明，上帝因赎罪祭而有的态度转变，与饥饿之人贪闻到端到他鼻子下的美味而有的转变，不能混为一谈。我们从诗篇和伟大的先知书里发现，上帝从祂的百姓真正想要的是悔改、真诚的感恩，以及一生都对穷人公正。讨上帝喜悦的不是献祭的形式，而是“忧伤痛悔的心”（诗 51:17）。让上帝高兴的并不是祭司们的编队和排班以及各种劳作、忙碌和沾血的仪式。上帝毕竟不是什么饥饿的异教神祇：“我若是饥饿，我不用告诉你，因为世界和其中所充满的都是我的”（诗 50:12）。祂并不在乎“吃公牛的肉或喝山羊的血”。祂想要的是“以感谢为祭”（诗 50:13-14）。祂想要的是“公平如大水滚滚，公义如江河滔滔”（摩 5:24）。

换句话说，我们绝不能把上帝想象为饿了想吃烤羊肉或者渴了想喝血。真正让祂满意的，是祂孩子们的心灵正确地转向。令人惊叹的是，祂自己满有恩典地提供了悔改的记号和赎罪的方式，这些甚至在以色列过去的献祭系统中就已经有了（利 17:11）。事实上，我们现在

可以明白，为什么旧约对这恩典的经典描绘，对新约作者变得具有如此举足轻重的地位。

正如我们所知道的，在上面已经提到的亚伯拉罕和以撒的故事（创 22:1-14）里，我们可以发现这些描绘。以撒陪着他内心挣扎的父亲一路走来，最后终于问出了那个突兀却不可避免的问题：“但燔祭的羊羔在哪里呢？”

对历世历代的基督徒而言，亚伯拉罕回答的每一个字，都满含沉重的意味：“我儿，上帝必自己预备作燔祭的羊羔。”

“上帝必自己预备！”“羊羔！”“我儿！”

事后表明，献上为祭的不是亚伯拉罕眼前的后裔。毕竟，上帝想要的不是亚伯拉罕的儿子，而是他的信心。然而，正如所有基督徒每次在圣餐时所庆祝的那样，亚伯拉罕的后裔、上帝的羔羊、“我儿”，真的为我们被杀了。

第 21 条说，这个自我献上是“要挽回祂（上帝）的愤怒”。但我们现在知道，上帝并非因此被基督转变了。上帝不是好像从满怀敌意的样子变成了宽容慈爱的样子。因为这一整套代赎计划从创世以来，就依赖于上帝满有恩典的主动作为。在三一上帝深邃的奥秘筹划中，圣父和圣子早就彼此同意，到日期满足的时候，圣子将有一趟到远方的旅程。

结论

所以，我们一定不能缩小上帝的怜悯或祂不变的爱。但我们也不能忘记祂的公义。事实上，在我们自己的文化处境中，后者也许是更大的危险。我们的时代是自我放纵的时代，更欢迎自由派的异端，远胜于异教性的异端。海因里希·海涅⁷临终时的一句话常常被人引用

⁷ 海因里希·海涅（Heinrich Heine, 1797-1856），德国诗人、小说家。

（“上帝会赦免我的，那是祂的任务。”），在很多人耳中，它听起来并不像该有的那么亵渎。

人们会忘记上帝是恨恶罪的，忘记甚至祂的爱也有锋芒。但上帝的爱是锐利的，永远善于切除拦阻我们来到祂面前的罪恶毒瘤。切除的过程是很痛苦的。但这一切都是“为了我们”（第 20 条），也是“代替我们”的（第 21 条）。上帝想要祂的孩子们。正如我们所看到的，祂会不惜一切代价地把他们夺回来。

第 19 章



称义与信心

《比利时信条》第 22-23 条

引言

人类对快乐的渴望，比大多数其他的渴望更深。当一个孩子为了逃避责打而哭喊着说：“我只是想开心一下嘛！”他说出了人类的心声。每个人都想要开心、快乐。但就像奥古斯丁不止一次说过的那样，问题在于谁或什么能使我们快乐。

心理学家说，快乐的一个基本要素是接纳。人需要被接纳，并要感到被接纳，否则就会痛苦。一位智慧的传道人曾指出，孩童们残忍地拒绝彼此的时候，就给人取绰号。管一位十岁的孩子叫“猴腮”或“胖墩”，或者其他更难听的绰号，她可能一辈子都要努力克服这种儿时的羞辱。她没有得到恰当的接纳，她的绰号就说明了这一点。

对接纳的渴望从来不会停止。青少年常常深陷其中。即便我们这些人对高中时代已经记忆模糊，却还是记得它的情形：选哪件衣服穿，就在于它给别人留下的印象如何。甚至休闲服也要很仔细地挑选，然后才会显得休闲。在镜子前面有很多事情要做，甚至每根头发都要仔细梳理过。出现在正确的场合，和朋友打成一片，刻意显得潇洒，满

口正确的时髦话（你称一件好事情为“妙”，还是“酷”，还是“夯”，还是“帅”，还是“牛”？）所有这些都要苦心经营，目的就是得到别人的接纳，从而也得到自己的接纳。

我们现在想起来都会笑，但心中还是有一丝酸楚。毕竟，在这些东西里面有着痛苦和奴役。我们从未真正地自由。我们无法很容易就放松，向别人敞开，坦然地称赞别人，打趣自己，或谦和地与不大受欢迎的人作朋友。我们很多人非常努力地想要得到社会上的拯救。我们恐惧战战兢兢地做着这一切。我们因为骄傲和不安全感（外面的骄傲和里面的惧怕）筑起了牢墙，并且不得不活在其中。

很多成年人实际上一生都生活在这样的牢笼里。他们对接纳的需要是古老而深刻的，而他们也一直尝试要满足这种需要。有些人尝试财富、名誉或学问。有些人尝试酗酒。还有几个人尝试生病——这样做的理由不言而喻：作有病的名人，也比作健康的凡人要好。有些单身人士一头扑进婚姻、操持家务，结果经历到比之前更悲惨的孤单。70年代中期，也就是“我世代”的时候，在美国有成千上万稀里糊涂的世俗主义者试图用各种包装的“人类潜能”¹和“自我实现”²方案来找到自己，接纳自己，以及更广泛地认识自己。伊莎兰学院³、阿里卡学校⁴、席尔瓦心灵术⁵、心理综合术⁶、幻想引导术⁷、艾哈德研

-
- 1 人类潜能 (Human Potential) 运动，起源于1960年代的反文化环境，其形成是围绕着培养其拥护者认为尚未被所有人充分利用的非凡潜力的概念而形成的。该运动的前提是相信通过开发“人类潜能”，人类可以体验到充满幸福，创造力和满足感的非凡生活质量。
 - 2 自我实现 (self-realization)，人本主义心理学术语，一般简单定义为“充分实现一个人的潜力”和一个人的“真正的自我”。
 - 3 伊莎兰学院 (Esalen)，位于加利福尼亚州大苏尔的非营利性静体中心和共识社区，致力于人文替代教育，该学院在1960年代开始的人类潜能运动中发挥了关键作用。
 - 4 阿里卡学校 (Arica school)，1968年成立于智利阿里卡的人类潜能运动组织，学校以所在城市的名字命名。
 - 5 席尔瓦心灵术 (Silva Mind Control)，席尔瓦发明的心理能力发展方法，1960年用于商用，该方法声称可以提高记忆力，学习能力和超自然能力。
 - 6 心理综合术 (Psychosynthesis)，由意大利精神病学家罗伯托·阿萨吉奥利 (Roberto Assagioli) 开发的一种心理学方法，在1960年代在意大利和美国成立了中心。
 - 7 幻想引导术 (Guided Fantasy)，一种想象性心理疗法，通过模拟或重新建立感觉模式的知觉体验来进行治疗干预。

讨训练班⁸、内在烹饪 (Inner Cooking)、水下尖叫⁹, 或者其他七八千种昂贵的室内运动, 所有这些都帮助花里胡哨的“协助者”安抚难过的人们, 把他们愚弄得相信自己可以救自己。

缺乏接纳有时还可能带来更糟糕的后果。有时我们可以看到那样一些绝望凡人的可怜生活, 他们下定决心要搞出一些事情来, 即便使用暴力也在所不惜。李·哈维·奥斯瓦尔德¹⁰、詹姆斯·厄尔·雷¹¹、亚瑟·布莱梅尔¹²、大卫·伯科维茨 (纽约的“山姆之子”)¹³, 这些都是忧伤、孤单、令人忧心的不被接纳之人, 他们最后想出来的办法就是: 想让人们永远记住他们, 只有一个办法。所以他们拿起了枪。

在基督教福音的核心有一个关于接纳的词, 它就是“称义”。上帝因为基督的代赎而接纳我们。这个代赎的行为发自上帝深沉的恩慈愿望, 要接纳和迎回与祂疏远的孩子们。我们相应地也必须通过所赐下的一个管道来接受这种接纳。这个管道就是信心。称义和信心是一对。这里就是我们所渴求的接纳, 甚至包括自我接纳。德布利很敏锐地看到, 自我接纳如何与我们的称义联系在一起。他说信心包含我们自己在上帝面前“谦卑”, 而这其中有很现实地“承认我们自己是什么样的人, 自己毫无可夸……”(第 23 条)。《比利时信条》很坦白地补充说, 称义就是“人的福分”。在第 17 条里所应许的救主, 那位“要使人蒙福”的救主, 已经做成了祂的工作。

8 艾哈德研讨训练班 (Erhard Seminars Training), 1971 年创立的一个组织, 提供为期两周的课程, 旨在“改变人们体验生活的能力”。

9 水下尖叫 (Underwater Primal Scream), 一种缓解压力的治疗方式。

10 李·哈维·奥斯瓦尔德 (Lee Harvey Oswald), 前美国海军陆战队队员, 被认为是肯尼迪遇刺案的主凶。

11 詹姆斯·厄尔·雷 (James Earl Ray), 暗杀美国著名黑人民权领袖马丁·路德·金的嫌犯。

12 亚瑟·布莱梅尔 (Arthur Bremer), 他于 1972 年 5 月 15 日试图暗杀美国民主党总统候选人乔治·华莱士 (George Wallace), 这使华莱士从腰部向下永久瘫痪。

13 大卫·伯科维茨 (David Berkowitz), 1976 年用手枪向路人近距离随意射击。在接下来的一年之内, 他不断犯下类似罪行。1978 因谋杀罪被判终身监禁。

称义

让我们暂停一下，看看我们现在在《比利时信条》的整体架构里处于什么位置。正如我们在第9章所学到的，《比利时信条》有一个很基本的三一论框架。它先是论及了上帝（包括启示、三一论、护理、创造），然后讲论基督（包括人的堕落和对救主的需要、拣选、道成肉身、赎罪、称义、代求），最后谈到圣灵（包括基督徒的成圣、教会、圣礼、政教关系和末后的事）。

我们在第17章考虑了道成肉身，这关乎基督的位格。但我们现在关心的是基督的工作。所以在第18章我们反思了基督恩慈和勇敢的赎罪。我们现在想要知道的是，这个工作如何对我们有益。《海德堡要理问答》很到位地问道：“你相信以上这些信条，对你有何帮助呢？”（问59）。我们同样要问：代赎对我们有什么影响？其好处如何临到我们？第22、23条的回答是，赎罪的伟大果效就是我们的称义。而这个好处是透过信心临到我们的。

称义就是接纳。我们曾有罪孽，我们的罪孽使我们与上帝疏离。但（用法律性的改革宗语言来说）基督承担了我们的刑罚，满足了上帝的公义。上帝的回应有两方面：祂既赦免了我们的罪，也把基督的义转移（或者说“归算”）到了我们的头上。现在祂因为基督的缘故而接纳了我们。

让我们把我们的条件和概念说清楚。刚刚提到的称义的第一部分，经常用各种不同的方式描述为赦免（第15条）、洁净（第21条）、免除（第21、23条）、遮盖（第23条）我们的罪。这些描述虽然侧重有所不同，但说的都是同一件事。称义的第二部分是积极的。有些坏东西（罪的罪债）被处理掉了；现在有些好东西取代了它的位置。因此基督的“功德”、“圣洁的工作”、“义”、“顺服”或“益处”被归算给了我们，以至于这些都“成为我们的”（第22、23条）。这两部分一

起构成了我们称之为的称义（第 22 条）、救恩（第 22、23 条）、和好（第 21 条）、拯救（第 15、16 条）、拣选（第 16 条）——它们的含义只是略微有些不同。

在改革宗神学里，称义是上帝一次性的法庭作为。它不像罗马天主教会的天特会议所教导的那样是持续的过程。当然，改革宗神学家也相信，信徒通过渐进的过程越来越除掉罪恶。但他们把那个过程叫作成圣（参看第 20 章），并把它与起初上帝在称义中一次性的作为区别开来，视之为一个随后的过程。

在称义的时候，罪并不会突然消失。罪还在，但罪债消除了。我们被赦免了。虽然我们并没有实际上或“恰当地”成为义（也就是说，变得没有罪），但我们被宣布为义了。我们被视为、被当作、被接纳为义人。基督的义算在了我们的头上，好像我们真的配得无罪释放一样。《海德堡要理问答》很清楚地说明：

上帝……将

基督完全的救赎之功、公义和圣洁归于我，

好像我本来就没有罪，也从来没有犯过罪，

又好像我自己作成了

基督为我所作成的一切顺服。

这个有力的回答（答 60），以及令人记忆深刻的条件从句，是这样结束的：“只要我用信心接受这些恩惠，就够了。”

信心

只要我用信心接受我是蒙接纳的，就够了。称义是因着信心。或者应该是藉着信心？

后者是对的，而这两者的区别很重要。为什么呢？因为“因着”

暗示信心本身就使我们称义了。它却没有。是上帝称我们为义，而这是因着祂的恩典。信心只是所设定的渠道，藉此我们才得到这个益处。德布利急于澄清这一点。他复述了保罗在罗马书 3:27-28 的话（“我们唯独因着信心称义”）之后，急忙补充说：“然而，再清楚一点说，我们并不是说单靠信心就使我们称义，因为信心只是工具，藉着它我们接受基督为我们的义。”信心“只是工具”。这就是为什么我们最好说，我们是“藉着”（through）信心被称为义，而不是“因着”（by）信心被称为义。“你们得救是靠着恩典，藉着信心。”（弗 2:8，新译本）。

人们有时在这一点上搞错了。他们以为信心是某种上帝很喜欢的善工，所以上帝就用救恩来当作奖励。所以他们匍匐屈身、咬紧牙关，努力挤出一种能让上帝接受的信念。他们觉得这么汗流浹背地产生了一点岌岌可危的信念之后，上帝一定会龙心大悦，心满意足的。

这是错的。信心不是自力更生地尝试相信不可信的事情。相反，如加尔文所说，它是某种知识，是对临到我们的神圣恩典有某种无法动摇的内在信服。这不只是“可疑的看法”。它也不只是理智的认定。加尔文坚持说，在信心里整个人都要投入其中。其中甚至会有对上帝的良善和甜美的感受或经历。总而言之，除了相信某一位（比如基督）存在、某些事情发生了（比如基督复活）的信念，信心还包括对基督的个人性、信任式的依附，而我们就是从这位基督获得了祂的益处。

与基督联合

现在我们可以明白为什么第 22 条使用了依附式的语言。信心是工具。但它作为工具的一个用途就是依附于基督——这就是神学家所称的“与基督联合”。这个词组覆盖了新约里所有那些奇怪的宣称，说信徒是“在基督里的”，基督也“在我们里面”，或者我们“与基督一同”做某些事情。

按照德布利的描述，信心在这个联合中扮演了两个紧密相连的

角色。首先，当我们得到它的时候，信心就拥有了基督，并“接受祂”。我们通过信心与基督奥秘地接近了——如此地接近，以至于德布利两次大胆地说，我们“拥抱”祂。在这种纽带或联合中，基督的益处——特别是包含两个部分的称义——就流向了我们。但其次，“信心也是工具，使我们与基督有交通”。这是持续的联合。

到此为止我们也许会敬虔地点头或点头瞌睡。我们之前听过这些说法，但“拥抱”或“接受”基督，或与基督“交通”，究竟是什么意思呢？它们如何生效？

也许我们无法确切地说出来。有时与基督联合被称作“奥秘”，这并非偶然。加尔文说，我们与其分析它，不如经历它。然而，我们仍然知道一些相关的事情。比如我们知道，我们一定不能太狭隘地理解它。因为在新约里（与在加尔文的作品里一样），与基督联合是描述我们与祂的关系的最广泛和最宏大的用词。它包括却绝不限于诸如个人性敬虔或试图“跟随祂的脚踪行”这样的事。

上帝满有恩典地实施道成肉身和赎罪，保罗说，是为了更新万有（西 1:20）。上帝在基督里叫世人与祂自己和好（林后 5:19）。基督的工作有难以想象的广阔和宇宙性的范围。当然，《比利时信条》在第 22、23 条里主要集中在称义的事情上。但基督所成就的事情有宽广得多的后果。因此在后来的条文中我们会看到，基督的工作和我们“在祂所有益处上”与祂的联合，会带来广泛得多的结果：成圣，或新生命（第 24 条）；教会“分散在世界各地”，每个人“都有责任加入其中”（第 27、28 条）；教会治理和圣礼，上帝用它们来坚固信心，确认称义和成圣（第 29-35 条）；政府归正后的角色，即促进上帝的国度（第 36 条）；最后，与末日和基督再临相关的宇宙性的审判（第 37 条）——所有这些事情都以某种方式从十字架和复活衍生而来，所有这些事情都是与基督联合的结果。

刘易斯·史密德在《一切都更新了》中强调了这种广泛并且深植于圣经的角度。与基督联合不只是与耶稣“在花园里漫步”的情调

(玫瑰花瓣上还点缀着露珠)。它也不只是尝试在道德上“做耶稣做的事情”。我们也不是因为爱的缘故，个人被基督所淹没，以至我们和上帝混合成了“eine Kuche”（一块蛋糕），如路德在他经常性的马虎时刻所说的。相反，与基督联合是与基督有广袤的交通，以至于我们的全人全心都是祂新创造的一部分。上帝透过十架和复活创造了全新的宇宙处境，把一切“掌权的”掳来（西 2:15），并通过祂所拣选的使者开始更新整个被造界。史密德总结说：

“在基督里”这个词组言简意赅地说明了在基督王权之下的新共同体的全部现实，这个共同体由祂的话语所召，由祂的圣灵掌管，是全新族群和全新创造的萌芽，并因祂而联合起来，得到更新。

我们必须在这个广袤的背景下聆听德布利谈论与基督相交。他效仿的是加尔文，所有那些坚强的改革宗思想家也会效仿他；他们在艺术、科学、政府、经济、教育——被造物生活的整个范畴——里都看到上帝新创造的心意。我们蒙召为上帝所救赎的共同体服务的领域，有整个世界那么宽阔和广大。

唯独基督和唯独信心

所以信心是在“基督的一切美德里”拥抱基督。它拥抱的只有这些。这两条都很坚定地驳斥了罗马天主教会的立场（在 1547 年 1 月的天特会议上得到了确立），后者认为，信心在称义的过程中必须由顺服得到成全。对天特会议来说，使我们称义的并不唯独是基督，而是基督与信徒一起。称义并非唯独藉着信心而得到的，而是藉着因自愿顺服而得以成全的信心。

路德宗和改革宗的思想家否定此点。事实上，唯独藉着信心称

义（用加尔文的话说）是“宗教改革的关键”。信心是我们唯一需要的工具。此外，它也使我们唯独依附于基督。宗教改革要在这里把基督与一堆次级的救主划分开来。我们都倾向于作多神论者，信靠“基督和……”。我们信靠基督和圣徒，基督和美国方式，基督和宗教，基督和社会安全，基督和“一点运气”。《比利时信条》与中世纪和现代社会的所有多神论针锋相对，断言信心“在祂（基督）之外毫无所求”，否则祂就只是“一半的救主”。

那么，天主教徒一直都对路德宗和改革宗如此理解称义和信心怀有戒心。他们认为这会导致松懈和道德懒惰。但改革宗的确赋予善工一个位置，如我们在研读《海德堡要理问答》第三部分时所看到的。只不过我们认为，在信心里的顺服是称义的结果，而不是称义的构成因素。宗教改革非常担心任何一种观念说我们的救恩部分依赖于我们自己。因为如果那样的话，我们所面临的试探或者就是虚假的确信（“我自己就可以做到”），或者就是早年折磨路德的幽暗绝望（“我永远都做不到”）。

圣灵的工作

第 22 条开始的时候提到了三位一体的第三个位格。当《比利时信条》开始讨论把基督的工作应用在信徒身上的时候，圣灵越来越进入我们的视线。第 22 条这里说，圣灵“在我们心中发起”正直的信心。自从五旬节以后，圣灵常常与光明或光照联系在一起；与火焰、闪光、燃起、点燃联系在一起。这里的要点是，接受上帝的接纳并把我们与基督联合在一起的信心，并非出自我们自己的工作。它是一个礼物，来自外面。恩典是降下来的火焰，把信心点燃起来。我们冷漠的心就是在此奇妙地温暖起来。我们曾经厌烦或悖逆，现在却发现自己神奇地被信仰之事吸引。这些事情看起来可信了。圣言的宣讲就像在五旬节一样，开始抓住我们。我们开始第一次知道扎根、安全，以及被上

帝和信徒群体深深接纳的感受。基督教信仰被点燃了，而当我们回首的时候，我们与德布利一起承认，那不是我们点燃的。即便在黑暗或阴沉的时刻，我们也知道与基督联合意味着什么。它意味着任何“受造之物，都不能叫我们与上帝的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的”（罗 8:39）。

但再一次地，我们必须采纳长远和广阔的看法。把我们与基督联合在一起的信心，必须在我们生活中的每一个领域里都绽放出顺服之花。信心原本就是要产生这样的善工，这些善工力求在一切过去的败坏和悲伤中改变社会。我们现在正在进行的成圣，必须如人生一样深刻和广阔。只举一个例子来说，正是约翰·加尔文说，对我们信心最重要的一个测验，就是我们如何对待穷人！因为上帝“差遣穷人到我们当中作祂的收纳员”（关于申 15:11-13 的讲道）。

结论

《比利时信条》用让我们想起《海德堡要理问答》的温暖和个性性的确据，作为它处理称义和信心的结束。德布利再次醒目地提到亚当的“恐惧”，以及他犯罪后要修补、虚张声势和遮掩的企图，他藉此向我们保证，因为第二亚当已经来了，所以我们现在就可以有“信心”来到上帝面前。这个信心的基础就像在《海德堡要理问答》中一样，是我们并不属于自己。我们并不是来到上帝面前宣称自己里面有任何功德。我们谦卑地前来，“照着我们的本相”接纳自己，因为我们已经蒙上帝接纳了。颤抖着的亚当或罪咎缠身的路德的“恐惧”，困扰着伍迪·艾伦¹⁴这样一位焦虑的幽默大师的“惧怕”（“如果你不是必须在这儿的话，死亡就没那么糟糕”），深深击伤敏感灵魂的，与上帝疏离的“害怕”，我们藉着信心从这一切事上都得释放了。如果我们在青少

14 伍迪·艾伦（Woody Allen），美国著名电影导演、编剧、演员、喜剧演员、作家、剧作家、音乐家。

年时期还迷恋被别人接纳的需要时就得到这种释放，那该多好啊！如果那些挥汗伸手诉诸暴力的绝望灵魂得到了这样的释放，那该多好啊！如果我们所有人都得到这种释放，那该多好啊！

因为我们所有人无论多么像更正教会的信徒，都会不断滑回“倚靠我们自己”的陷阱。这就是为什么德布利用警告结束了第 23 条。这个警告今天仍然有效。因为即便今天，很多在基督教会里成长的人还是毫无道理地不知道唯独藉着信心称义。他们不知怎么搞的错过了几百篇讲道的要点。如果你问这种人（在用“肯尼迪方式”传福音的访谈或其他情形下）上帝为什么应该让他们进天堂，他们还是完全有可能说些类似这样的话：“我一直都努力过良善的生活。”

“我一直都在努力。”这里有一点动人的谦卑（没有宣称完全成功）。但还是同样令人忧心的古老的自救观念，这种观念几乎毁了中世纪的教会，也不断侵蚀着今天更正教会的生活和崇拜。不知什么原因，我们很多人都无法满足于唯独基督和唯独信心。因此好些天主教徒仍旧转向圣徒崇拜。有些更正教会的信徒则转向成功神学和自助的宗教。还有不少人从他们混杂的律法主义里寻求安慰。他们礼拜天参加两堂崇拜，戒了烟，一字不漏地读完了利未记，对老太太和小猫咪都很友善。

这些事情都很好，但不能救我们。而且“如果我们要靠自己，或其他任何受造之物来到上帝面前，唉！我们就灭亡了”。

第 20 章



成圣

《比利时信条》第 24-25 条

引言

很多抽烟的人想戒烟，大多数人经常尝试戒烟。他们和马克·吐温深有同感：戒烟很容易——我已经戒过一百次了。但他们知道很难永久性地戒烟。抽烟就像酗酒或吸毒一样，可以把人绑住。那是他生活方式的一部分。他抽烟有固定时刻和特定场合的需要。饭后一支烟，赛过活神仙。考试完了要来一根。喝酒的时候、朋友相聚的时候、吃完饭的时候、中场休息的时候，都要抽一根。他把抽烟和这些情形**联系起来**。这个习惯已经深深地扎根在他的生活中了。

他知道应该戒烟。他相信关于健康危险的报告。他想要肺部有清洁的空气。此外，特别如果他是基督徒的话，他也可能意识到，抽烟对他来说已经变得太重要了。任何时候他想要戒烟，这一点就令人揪心地凸显出来。他戒了很多次都不成功。每一次都失败了。一想到没有烟的生活，他就充满了焦虑和自怜。他受到了剥夺，一点乐趣都没有了！吃东西、串门、庆祝胜利和安慰失败都会变得枯燥无味。派对

会很沉闷。压力无法疏解。灰蒙蒙的未来很悲惨地一眼望不到头。

但他还是信任那些力劝他戒烟的人。虽然手在抖心在颤，他还是相信那些人说的，天塌不下来。经过长期的祷告和坚持，咬紧牙关下定决心很多次以后，他终于成功了。他跳过了墙垣，一劳永逸地扔掉了他的骆驼牌香烟。他可能仍然会有挣扎的恶梦，醒来深感愧疚。但事实上他已经开始以新的方式生活。他喜欢这种生活。他有时还有点过于迫切地想要劝服其他人一同戒烟。

他过去担心的烦闷和枯燥的未来，现在怎么样了呢？非常奇妙的是，所发生的实情正好相反。食物的味道尝起来不错。（有可能尝起来实在太不错了，以至于新信徒会暂时发胖。）很多东西也更好闻了。甚至从前抽烟的人都闻起来不错。他的运动能力和耐力也提高了。他一般情况下很可能觉得更有力气和精力了。他自由了。

他的解放当然只是一个小小的比喻，简单地类比基督徒称之为“救恩”的那种伟大的归信。救恩这个词来自拉丁文，原意是“健康”。罪人重新变得健康了——这不只是戒烟后的健康，而是从根本和永远意义上来说的。

第 14、15 条教导我们，亚当犯罪的恶果就是人类都有罪咎与罪污的“遗传病”。我们有神圣律法上的责任；我们也变得肮脏或污秽了。救恩在两方面都恢复了我们的健康。我们在上一章看到称义如何除去了我们的罪咎。我们因为基督的缘故被接纳为无罪的。这一章处理的是罪污的治疗方案。这被称作“成圣”，与圣洁有关。成圣是 *Spiritus Sanctus*，即圣灵的工作，会持续一生之久。它的目标是丝毫不差的完全。

关于成圣，第 24、25 条说了三件主要的事情。我们研读了《海德堡要理问答》的第三部分之后，就已经熟悉它们了。这三件事情是：首先，真心心会自然地结出善工的果实；其次，这些善工既来自上帝恩典的驱动，也是祂恩典的奖赏；第三，这种善工的标准是上帝的律法或旨意。

信心与善工

第 24 条开始的时候，把称义和成圣联系在一起。连接的纽带是信心。“此真信心”接受了上帝的接纳，现在进一步“叫人行上帝在圣经中所吩咐的工作”。说到这里的时候，乌尔西努说的是感恩。德布利谈论的是爱。在蒙救赎的生命里有“爱上帝”和“生发仁爱的信心”（加 5:6）。甚至我们还是罪人的时候，上帝就已经宣布我们为义了。这是称义。现在我们也要逐渐变得比实际上更有义，这就是成圣。后者与前者紧密相随。

信心与爱心的结合会得到什么呢？主要有两样，既有“从罪恶的捆绑中”得释放，也有“新的生命”。这两者同进同退。当吸烟的人逐渐戒掉烟的时候，他也开始享受到新的气息和健康。当自满的人从她对掌声的需要中得到解放的时候，也就开始对其他人敞开，开始了新的快乐。

但要小心：圣经里的释放和成圣比我们可能想到的要广阔得多。我们有时思考从罪中得释放和圣洁（成圣的意思就是“变得圣洁的过程”）的方式，只是把它们狭隘地与个人恶习和个别失误联系在一起。这是一个错误。成圣和得释放肯定是个人性的，但它们也是群体性的。受压迫的以色列人是一个民族，这整个民族都“从为奴之家”被解放了出来，成为“一个圣洁的国度”（出 19:6；20:2）。这个民族成圣的一部分就包括对社会公义的神圣坚持。因此“为受屈的伸冤”的上主也“释放被囚的”（诗 146:7）。在基督徒共同体里的成圣，的确有可能使一些人放弃压迫，就像放弃吸烟一样。1560 年，热情洋溢的改革宗《苏格兰信条》（*Scots Confession*）提到“压迫”和“残忍的暴政”，视之为罪人的罪恶，要表明信仰的话，就必须从中脱离而成圣。暴君所受的权力捆绑和受他们欺压者所受的捆绑，都可以被上帝的权能断开。

然后新生命开始了。这也既是个人性、也是群体性的。我们记得，德布利讨论成圣的整个背景是“与祂（基督）相交，得着祂的一切益处”（第22条）。新生命是一个益处。我们也不是洁身自好地与别人隔离才得着这个新生命的。毕竟，我们称之为“重生”的恩典，它在圣经中的主要图像就是重新生出来。我们必须“重生”（约3:3）。有些人只把这个词用作“我个人的救主”对我“个人”拯救，而这个词有时竟然变成了这些人的专利；但这个词并不只包含这个意思。如果我们觉得生产的确是很个人性的事情（当然，除非我们想的是双胞胎或多胞胎），那么我们也应该考虑到一个事实，即世界并非在我们出生的时候才开始的。我们每个人都生在早先已经存在的世界和文化，以及家庭里。在我们来到这个世界之前，其他人已经认识和做事很久了。我们只是加入他们而已。同样，当人重生的时候，他也不是信仰上的先驱。他不过变成早先已经存在的共同体中的一员。所以，当《比利时信条》谈到“新人”和“新生命”的时候，它的意思是教会里的其他成员会认出来的新生命。他们之前已经看到过这种奇妙的事情发生了。

新生命的标记是善工的果子。所有改革宗领袖都很敏感于罗马天主教会的一种指控，即称宗教改革把基督教变得太轻松了。在宗教改革的时候，的确有些极端分子至少在一段时期内，赞同道德放纵和无法无天。这就是为什么德布利在这里非常小心地否定称义的信心会“使人疏忽过圣洁的生活”。他说，实情正好相反。只有当你既从骄傲和焦虑中得到自由，又从“自爱”和“惧怕刑罚”中得到自由以后，你才能做出任何善工。只有当你的救恩已经满有恩典地得到确保以后，你才能不仅从罪恶中得到自由，也能自由地向他人行善。《比利时信条》用尽可能强烈的语气表达了这一点：“这圣洁的信心在人里面不结果子是不可能的。”

这个比喻当然来自圣经和农耕。信心是“良根”，与原罪的毒根正好相反（第15条），并且会生出善工，就像一棵树结果子一样（比较，太12:33，约15:5）。这里的观念是，信心现在自然地（靠第二本性！）

产生出义的果子（罗 1:17）。信心与行为之间有自发的、不可避免的、有机的联系。有安全感、被称义的人，自然会从她里面生发出对上帝的和他人的服侍。她不再专注于自己的救恩，也不会被自我的需要麻痹。她扎根了，很稳固，就像美好的“一棵树栽在溪水旁”（诗 1:3）。她知道永远不会有东西能把她与上帝的爱隔绝。因此她敢于面对危险，让自己服侍上帝和邻舍。她敢于向自己的家人伸手提供帮助。苏黎世的布林格很直白地把父母的家庭责任称为“在上帝眼中圣洁和真实的善工”（《第二比利时信条》，29章）。基督徒伸手助人的时候，并不会怀着苦毒。

正如 C. S. 刘易斯所说，有些“‘为别人而活’的人，却总带着不满、埋怨的心态——他们总是在想为什么别人没有更注意到这一点，总觉得（自己）是殉道士”。他们这么作比索性自私“危害更大”。他们有点像葡萄园比喻中的工人（太 20:1-16）或浪子比喻中的哥哥（路 15:25-32）。他们的生命仍需改变，不值得褒奖。

恩典与成圣

称义完全是上帝的作为。我们在其中没有发挥任何作用，只能把它作为已经成就的事实加以接受。然而，我们在成圣中有一个持续性的角色。我们蒙召要操练信心，行善，为上帝的荣耀而活。上帝在成圣里作工。但我们也以自己的方式在其中作工。信心不只是“生发于听闻上帝的圣言和圣灵的工作”，而且也使“他过新生活”。改革宗神学家总是很乐意小心地谈论成圣里的协作。上帝在我们里面施行拯救的工作；我们把它活出来（腓 2:12-13）。

然而，德布利想要关闭骄傲的大门，杜绝那种扭曲的观念，说上帝欠我们行善的奖励。他注意到，从一个很重要的意义上说，善工是上帝赐给我们的礼物，而不是我们给祂的：“我们所作的善事，是我们欠上帝的，而不是祂欠我们的。”

为什么呢？因为激发我们过新生活的是上帝。从拣选到赎罪再到称义，上帝一直都在作工。信心也是圣灵所激发出来的。就基督徒生命的出生、成长、最终得荣耀而言，我们也是欠祂的。这就是为什么忠心的基督徒论及他的善行或他在免于道德崩溃上的坚忍时，会说：“感谢上帝，我还能有点帮助。”或着说：“我因为上帝的恩典才能如此。”圣徒们都知道：即使我们当中最好的，也不能免于试探；即使我们当中最坚强的，也不能免于滑入大罪。在这个扭曲的世界里，慈眉善目的人会贪污，受人尊敬的人会外遇，这非常令人难过，却并不真的令人吃惊。成圣需要上帝持续的工作，否则我们就会止步不前，甚至回到过去的生活方式。成圣也需要祂的激励。毕竟，疏忽之罪至少也像其他罪一样难以克服。

但靠着恩典我们就有进步。有些老习惯开始把我们抓得不那么紧了，有些恩典的新习惯取代了它们的位置。所有这些转化会给我们赚得什么？就其本身而言，什么都没有。宗教改革非常深刻地警惕并反对，任何认为我们因为自己的所做或所是就可以向上帝提出要求的想法。即便是在圣洁生活上非常优秀的人，也会有罪的污点。今生不会完美。完美必须等待。所以，“我们不否认上帝赏赐我们的善行，但那是祂的恩典”。我们的行为本身没有什么功德。

上帝的律法

德布利在第 25 条中谈到了一点，类似乌尔西努在《海德堡要理问答》第三部分所谈的。作为我们成圣标志的善工，并不是任何我们觉得该做的事情，而是要符合上帝心意，符合“上帝在圣经中所吩咐的”（第 24 条）事。当然，我们不再活在旧约的礼仪律之下了。我们不再需要遵循洁净礼、赎罪祭、各种圣所和圣日的琐碎规条。对基督徒来说，自从基督来了以后，所有这些规矩都废除了：“……不用山羊和牛犊的血，乃用自己的血，只一次进入圣所，成了永远赎罪的事”（来

9:12)。礼仪律只是等待真光的“影儿”，只是等待血肉实体的“喻像”或“影像”。

是的，如《比利时信条》所说，“我们仍从律法与先知中提取见证”。我们并不像某种早期基督教异端那样，会抛弃旧约。我们需要它来帮助我们“本着一切的诚实约束我们的生活”。我们需要归正善工。这就是改革宗独特的“律法的第三种功用”在发挥作用（第 8 章）。

然而要注意，德布利不仅提到了律法，而且提到了先知。我们为了成圣，仍然要读阿摩斯书、弥迦书和所有其他的先知书。事实上，我们从这些先知关于社会公义的伟大教导中，能学到很多有关成圣的群体性层面的真理。追求正义、关心穷人的呼声、抵抗压迫和解放受欺压的，就是给出新生命的证据！

大多数改革宗教会都承认这一点。加尔文深切关注经济公正和围绕诸如高利贷这类事的问题。如我们所看到的，《苏格兰信条》在处理成圣的时候很侧重政治性。19 世纪荷兰伟大的改革运动与亚伯拉罕·凯波尔的名字联系在一起，也遵循了这个传统。凯波尔和凯波尔主义者一直把文化各个方面的转化，视为蒙救赎共同体的主要方向和成圣的真实标记。这个异象对荷兰改革宗基督教有极具启发性的影响，使它不会太狭隘地理解信心和生命，保护它免于如下异端观念的伤害：基督降临只是为了改变我们一些个人性的恶行和坏习惯。

按照这种思路，我们必须承认教会也要成圣（弗 5:26）。全体教会都要在我们主的恩典和知识上长进。整个群体都应该乐意顺服主的旨意。这就是为什么有各种宗教会议要谈论上帝在诸如教育、公司责任、种族主义和战争这些领域中的旨意。这些社会伦理性的声明是要帮助我们成圣，好让信心之后有德行，德行之后有知识（彼后 1:5）。

这一切的目的都是高举上帝的名。我们要负责任地反映出我们的救赎主。我们要“约束我们的生活……来荣耀上帝”。

结论

我们承认，《比利时信条》处理蒙救赎生活的方式，不像《海德堡要理问答》那么丰富。比较而言，它看起来有点儿干巴巴的。但我们应该记得，它后面还有更多的内容。《海德堡要理问答》对教会和政府（包括教会和世俗两方面的）说得很少，但《比利时信条》说得却很多。所以我们从两者里各取其长！

也许当代基督徒对成圣最令人难忘的反思出自 C. S. 刘易斯，我们上面已经提到了他。他评论道，我们归信的时候很少有人知道自己上了什么船。从某个方面来说，把我们自己交托给新的生活方式的过程很容易。我们一直想要过两面人的生活，试图“保留我们所称之为‘自己’的东西，把个人快乐视之为我们生活中的伟大目标，然而同时又要‘做好’”。这不成。这太难了。我们必须被改变：

一枚蛋变成一只鸟也许很困难：它既想继续保持蛋的样子，又想学会飞，这可真是难如登天。我们现在就像蛋。你不可能一直都作一枚普通的、标准的蛋。我们必须要么孵化出来，要么就变坏了。

——《返璞归真》

人不可能既活在上帝之中，又活在世界之中，与这种不可能相比，改变虽然要容易些，但也不是没有挣扎。基督徒的形像（旧人死去，新人出生）意味着治死罪、努力和努力中的辛苦都是必须的。成圣就像生孩子一样，没有回头路。我们必须“走完全程”，做完整个疗程，让上帝按照祂的心意对待我们。C. S. 刘易斯从乔治·麦克唐纳¹那里

1 乔治·麦克唐纳（George MacDonald, 1824-1905），苏格兰作家、诗人、牧师。

借用了—个比喻，把成圣的过程比作重修—幢房子：

把你自己设想为—幢活着的房子。上帝要来重建那幢房子。起先也许你能明白祂在做什么。祂在疏通下水道，把屋顶上漏水的地方堵住，等等——你知道这些事情需要做，所以你并不奇怪。但接着祂开始以令人心痛的方式敲击房子，看起来也没有道理。祂究竟要干什么？解答是，祂正在修—幢与你所想的非常—样的房子——这里扩建—段新的边房，那里加盖—层，立起—些高塔，还弄出—片院子。你以为你会被建造成—间标准的小茅屋，祂却在修建—座宫殿。祂想要自己住进来。

——《返璞归真》

第 21 章



代求

《比利时信条》第 26 条

引言

人们有时说，抗税运动或其他的公民抗议风声让政治家开始“敬畏上帝”。毫无疑问，这是他们少数有这种敬畏的时刻。敬畏上帝不再是大众敬虔的主要成分了。在现代社会和民主文化的背景下，人们不认为有必要在长官面前鞠躬行礼或肃然起敬。你不会在你的“上级”面前低头、让路或脱帽，因为你没有上级。每个人在法律面前都是平等的。基于这个原则，文化上的一般趋势是鼓吹平等、平均和趋同。即使是美国总统，也要自己拿行李。很多人都喜欢这一点。

的确，一般而言我们要称赞民主化的趋势。阶级和地位上的高低之分并没有圣经支持，也在人类社会造成说不尽的痛苦。但西方文化的民主化在宗教上也有令人遗憾的后遗症，甚至是灾难性的。人们试图把上帝也纳入这种平等化的过程。他们不再惧怕上帝或祂的愤怒。他们不认为上帝会惩罚罪恶——至少没有那么严厉。一般而言，他们已经失去了很大一部分古人对上帝同在的神秘感和敬畏感。人们试图

把超越的上帝缩小。

他们这么做的方式有很多，有时是无意的。他们祷告的语气很随意或想当然。他们谈到上帝的时候就像洛杉矶棒球大联盟的主管那样，称他为“天上伟大的道奇队员”。他们把耶稣变成了一位流行的偶像，并把祂登在《时代》杂志的封面上。他们在公共敬拜的服侍中不会严肃地说：“主的名是我们的帮助。”他们会随便地笑着说：“早上好！”或者甚至说：“嗨！”。与上帝关系更亲密的人把祷告写入歌曲，歌名是：“耶稣啊，一脚将我踹过人生的门柱吧”。¹对很多这样的人来说，上帝就是一个哥们儿。

《比利时信条》第26条对这些人来说，显得没什么道理。他们不会明白这么大张旗鼓是什么意思。对任何相信自己可以轻松登顶的人来说，代求者的观念显得陈腐而陌生。代求者是代替另外一个人行事，特别是代替另外一个人祈求。他是一个中间人。在《比利时信条》写作的时期，希望亲近上帝的普通基督徒都迫切地感到需要这样一位中间人。事实上，宗教改革面临的问题是要削减或限制代求者的数目。

我们必须说，中世纪的罗马教会在此只是添乱。正如迪·杨的观察，教会试图把耶稣基督描述得不可接近，以至“单是救主的名字就可以让人心中充满惧怕”（《教会对世人的见证》[*The Church's Witness to the World*]，卷二）。中世纪的敬虔基督徒害怕上帝。他们的倾向与现代基督徒正好相反。中世纪的基督徒不会觉得上帝或上帝的观念很平常或烦闷，反而在上帝的临在面前感到恐惧和渺小。但他们也不能在基督那里找到安慰。他们把基督也想得太崇高了，以至于普通信徒从祂那里得不到盼望和安慰。

所以他们就做唯一能做的事情。他们转向圣徒。他们向那些曾经和他们一样是罪人，但现在已经完美了的人祷告求助。他们和别人一起收集和崇敬圣徒的遗物。他们在崇拜中恳求死去之人的灵魂保护和

1 《Dropkick Me Jesus》,1976年 Bobby Bare 演唱的乡村摇滚歌曲，第一句“Dropkick me Jesus through the goalposts of life; And over end neither left nor the right”。

引导自己，也通过他们与基督相交。没过多久，关于圣徒的记忆就变成了崇拜和传说。每个信徒都可以选择一位英雄或喜欢的圣徒，把他或她的注意力和祷告都集中在这些被造之物身上。

改教家试图把圣徒崇拜连根拔起。一份改革宗信条很简明地说：“唯有上帝是祈求的对象，而且唯独通过基督的中保。”对 16 世纪战兢、怯弱的基督徒来说，这种选择令人害怕。它太大胆了！因此我们在类似第 26 条这样的文献里看到，改教家尝试鼓励和坚固犹豫的基督徒。上帝知道他们是不配的罪人。但是因为“主耶稣基督的价值”，他们可以藉着祂大胆地向上帝祷告：“因为在天地之间，无一人像耶稣基督那样爱我们。”

让我们更仔细地看一看。

中世纪的情况

宗教改革从很多方面来说，也许都可以看成是一个简化的过程。唯独圣经是我们的权柄，而不是圣经加上传统。唯独上帝拯救我们，而不是恩典还要加上顺服来成全。救恩唯独通过信心来接受，而不是通过信心加上行为。在《比利时信条》的这一条里，上帝唯独通过基督才能靠近，而不是通过基督再加上圣徒。改教家在各个方面都要刮掉一些日积月累的坚硬外壳。

圣徒代求的信念是怎么产生的呢？这很难说。新约丝毫没有提及天上的信徒为地上的信徒祷告。然而，早期教会没过多久就表现出有兴趣得到“在主里”死了之人的帮助。首先，人们特别提到殉道士为可能的代求者。后来，随着教会在普通信徒和“完全成圣”之信徒之间的划分越来越大，童身、隐士和各种信心的英雄都变成了接受敬拜的人，被视为有代求的能力。到中世纪的时候，对圣徒的兴趣和诉求越发泛滥开来。

对更正教会的信徒来说，这一切背后的神学对错参半。不对的地

方在于圣徒祈求与罗马教会的补赎和善功系统有关。人们认为，圣徒因其英雄行为而积累了额外的善功，而这些善功又可以由他们年轻的弟兄姐妹来支取。这个信念当然把圣徒代求与罗马教会关于救恩如何成就和得到的一整套观念结合在了一起。对此，更正教会和天主教会仍然有深刻的分歧。让我们听听一位当代天主教徒是怎么说的：

16世纪，更正教会的改革前线在于强烈反对天主教会关于圣徒代求和呼请的教义。虽然这方面所存在的夸张和滥用引起了这些攻击，但我们必须说，这些攻击的真正动机在于更正教会关于道成肉身、赎罪、称义、善功和教会的观念，即这些观念与天主教会的教导相冲突的部分。为了驳斥更正教会的错误诠释，天特会议……严肃地重申了天主教会的教义……

——莫林纳尼《天主教会百科全书》，卷十二

更正教会当然认为他们的诠释是对的，并没有错。但在圣徒代求的信念中，有一点看起来是更正教会可以接受的，甚至值得称赞。“已死”圣徒代求这项教义的部分根源在于，我们相信活着的圣徒可以代求。更正教会和天主教会同样坚定地相信，我们需要“互为肢体”的人为彼此祷告。“请为我祷告。”这是在全世界教会里都会有的要求。它的基础是“信徒在基督里是一体”的信念，也受到基督和圣经中圣徒代求的若干例子的启发。基督的大祭司祷告是一篇很长的代求（约17章）。圣保罗写信的时候，也很少不向教会提到他在为他们祷告，也很少不请他们反过来为他祷告。

到此为止都不错。活着的人为活着的人祷告。但天主教会扩展了这个观念。既然在地上的圣徒为其他信徒祷告，那为什么要以为他们到天上以后就停止祷告了呢？在中世纪，如我们已经看到的那样，普通信徒特别欢迎圣徒代求的信念，因为他们害怕上帝。在他们与上帝之间的缓冲者或缓冲层越多越好。特别是“上帝之母”马利亚变成了

很受欢迎的缓冲者。“圣母马利亚啊，请为我们祷告。”这曾经是（现在也是）亿万普通人挂在嘴边的祷告词。希伯来书中“像云彩一样的见证人”很快就变成了拥挤不堪的见证人。有守护圣徒、节日（就是现在的节假日）圣徒、城市圣徒、地区圣徒，甚至职业圣徒。所以木匠去找圣约瑟，猎人去找猎手胡伯特，医生去找圣路加，诸如此类。尤金·奥斯特海文列举了更多的情形：

牙痛的人恳求圣阿波罗尼亚纾解，因为她宁愿所有牙齿都被敲掉也不愿否认基督。向圣弗洛里安恳求可以防火，在沉船的时候可以恳求圣尼哥拉斯，向圣克里斯宾恳求可以保护鞋匠，而向圣安东尼恳求可以保护所有骑驴的。圣乌里奇垂听屋里有鼠患之人的祷告……

——《我们的信仰宣告》

宗教改革想把所有这些都清除掉。的确，天主教会的反宗教改革运动对这个领域的危险和滥用表现出真正的敏感，但滋生圣徒代求的神学仍然还在。事实上，正如我们在上面已经看到的，这种神学一直保留到了今天。在更自由派的天主教会信徒那里，通过圣徒向基督或上帝祷告的作法也许有所减少——也许随之减少的还有对超自然的基本信念。在更年长的天主教会信徒身上，以及在诸如西班牙和意大利这样传统的天主教国家里，这些作法仍在继续。第二次梵蒂冈大会议（1962-1965年）特别支持这种作法，视之为教会合一性的引申。这次大会很敏感地意识到更正教会的指责，即敬奉圣徒会干扰我们与基督的联合，所以迅速指出了相反的结论：

因为有人以为天主教信徒对圣徒的崇敬和呼请，必然干扰基督徒本应该与基督的关系，所以本会议在此指出，按照正当秩序组织的圣徒崇敬，可以使信徒与基督的关系更加紧密。

关于马利亚这位“荣耀的、永远的童贞女”和“众生女王”，它如此说：

马利亚对人的为母之心，绝不会阻拦或削弱基督独特的中保职分，反而表明其权能。

——《第二次梵蒂冈大公会议文献》

基督我们唯一的代求者

改革宗信徒对此当然不认同。德布利与在他之前的加尔文一样，认为中世纪名目繁多的圣徒散发着异教主义难闻的气味。他们觉得在基督和信徒之间插入了一堆、一群、一揽子被造之物。对16世纪的改革宗信徒来说，任何那种介入都有偶像崇拜的臭味。他们也毫不客气地这么说出来，而且常常用词不善。

所以《比利时信条》最长的第26条坚持说，唯独基督才是代求者。这一条很大部分就是引用的一系列圣经经文。它大量引用了希伯来书中论基督大祭司职分的经文（比较，第21条），也引用了耶稣自称为“道路”的经文。《比利时信条》引用这些经文的目的是，要鼓励犹豫和惧怕的信徒。它实际上是说：“圣经本身、基督本人都告诉你，你可以透过为你死的那一位来亲近上帝。你不需要爬过一层一层死去的圣徒。事实上，你一定不能这么做。”

本条一开始重申了道成肉身。神性和人性在耶稣基督里联合起来。正如我们所知道的，圣经教导说基督向我们代表了上帝。祂代表天父说话（约12:19, 50）和行事（约14:31）。但《比利时信条》强调的是圣经画面的另一面，即基督也在上帝面前代表我们。祂代表我们说话（罗8:34；来7:25）和行事（来6:20）。《比利时信条》把约翰福音、希伯来书和保罗书信的见证编织在一起，使用了好几个圣经用词来描

述基督这个代表性角色的特征。

基督是我们的“通道”（罗 5:2；弗 2:18；3:12）。祂是入门的通道。任何路过或购买过独栋房产的人都很熟悉这种通道的画面。无论是路过还是购买，我们都关心能够进到那里的通道。但《比利时信条》这里所说的得以进入的通道是一位有位格者。我们是 *via*，即藉着基督来到上帝面前。“要接近荣耀的上帝……别无他途，否则我们会遇到拦阻”，但现在我们在高天之上有了一条通道。我们有了到上帝那里的直通车。

中保（提前 2:5；来 8:6）是一个一般性词汇，指站在双方之间的人，并且如上所述，他在一方这里代表另一方。他试图把双方拉在一起。他是协调者，甚至是仲裁者。

申辩人一词的意思更狭窄，指的是为另外一个人申诉情由的人。圣经中的用词（保惠师）更是经常与圣灵，而非与基督联系在一起。但圣灵（约 14:16；罗 8:26）和基督（约壹 2:1）都称为保惠师。²

对我们来说，这是一个非常奥秘的观念。基督和圣灵如何在父上帝面前为我们申诉情由？当保罗把圣灵的代求描述为“说不出来的叹息”时（罗 8:26），他究竟是什么意思？这些代求以某种我们无法透彻理解的深刻方式，战胜了撒但的黑暗见证，而撒但正是我们“仇敌”（彼前 5:8）和“控告者”（启 12:10）。

基督的代求给了我们安慰和平安（约 14:27），即“上帝所赐出人意外的平安”。这的确是德布利解释它的方式。他在这里用了好几种方式强调他的“安慰”主题。耶稣基督可以为我们代求，因为祂是“我们的义”。没有人“像耶稣基督那样爱我们”。因此祂“绝不因其神性而令我们恐惧”。祂理解我们和我们的需要。如果我们以为，天与地的鸿沟巨大无比，以至上帝无法说出我们的语言，无法明白我们的不幸，或者无法同情我们的痛苦和软弱，那么我们必须再看一下，就是

2 和合本圣经在约翰一书 2:1 中把这个词翻译为“中保”。——译注

看看基督。我们面对的上帝并非离我们无限遥远。创造天地的同一位上帝，在我们中间有一位代表。天路降临到了人间。万主之主变成仆人。神圣的三一上帝中的一个位格变成我们中间的一员，而且永远如此了。祂感受到我们试探的拖累，了解妓女的污秽和失败的悲伤感受，也知道麻风病人的怨毒绝望，以及等着羞耻儿子回家的父亲的忍耐之爱。祂失去过朋友，失去过欢迎，也失去过生命本身。我们要从这一切之中得到安慰：“祂自己既然被试探而受苦，就能搭救被试探的人。”我们应该放弃其他一切中保，单单抓住祂，“因为上帝喜悦赐下祂的儿子作我们的中保”。

这就是这一条的要点。可怜的被造之物与圣洁的上帝之间的鸿沟，只能由既是上帝又是人的那一位来跨越。而祂跨越了。当然，信徒仍然是罪人。他们仍然需要怜悯、恩典、帮助。那就是为什么他们绝不能随意或想当然地来到上帝面前。然而我们现在要亲近上帝的时候，也可以有成圣后的大胆：“所以我们只管坦然无惧地来到施恩的宝座前，为要得怜恤，蒙恩惠，作随时的帮助。”

结论

鼓励基督徒更大胆地来到上帝面前的一条信仰宣告，在现代氛围中显得有点单薄。今天人们在亲近上帝的事情上所需要的，也许不是更多的胆量，而是更少的胆量。这一条有点像洪水泛滥时的一支水枪。

但这里似乎还是既有一点适时的警告，也有一点适时的提醒，即使对更正教会的信徒来说也是如此。这里的警告是，信徒一定不能依靠任何被造之物，为他们做只有基督才能做的事情。对他人的依赖，特别是当那些人是基督徒英雄的时候，很容易以尊敬开始，以类似崇拜的态度结束。圣徒代求信念的危险就是偶像崇拜。这种偶像崇拜很可能导致悲惨的情形，甚至有谋杀和集体自杀的情况，而这些现象近年来与西方各种邪教运动都有清楚的关联。这里的危险总是，我们可

能偏离基督，我们可能越来越被某人或某事迷住。更正教会没有缓冲带，诸如形式化的崇拜、人造的信条、律法主义、乌托邦式的项目，没有一项可以使我们在上帝面前有一丁点儿价值。这种替代的结果总是偶像崇拜和灾难。

使徒行传里有一个令人难忘的故事。保罗和巴拿巴站在路司得的市民面前。目瞪口呆的当地人确信宙斯和希耳米又显灵了，所以作势要亲吻这两位宣教士脚下的泥土。保罗和巴拿巴吓了一跳，把这些匍匐着的人从尘土中拉起来，然后说了一些永不过时的话。对每个崇拜英雄和被造之物的时代来说，这些话都历久弥新：“诸君，为什么做这事呢？我们也是人，性情和你们一样。我们传福音给你们，是叫你们离弃这些虚妄，归向……永生上帝”（徒 14:15）。德布利也想到类似的经文，所以，圣徒本人“坚决拒绝”任何把他们抬高到半神的倾向。

除了这个警告，反思这些材料还可以汲取一个提醒。这个提醒把我们带向了第 22 章。

这个提醒是：中世纪教会和今天的罗马天主教会在圣徒代求中所寻找的有部分价值。他们寻找的是教会中的奥秘合一。他们想要培养的观念是我们在基督里并不孤单，在祂身体里有伟大的肢体相交，既与基督相交，也彼此相交，而在祂里面死去的人仍然还是祂身体里的肢体。这都是很有必要的提醒。

事实上，就我们所知，离世的圣徒的确为我们代求。也许圣保罗仍然为现在哥林多的信徒祈求。也许圣 C. S. 刘易斯仍然为牛津博士们申述。可能圣亚伯拉罕（凯波尔）仍然为荷兰改革宗的需要祷告。

我们不知道。圣经没有给我们保证在这件事情上偏向任何一边。所以我们持守的圣经原则就是，基督和圣灵为我们代求，然后我们把这理解为好像只有他们这么做一样。但弱化信徒的相交是一大错误。我们一定不能滑入忽略此种相交的个人主义，那是不可忍受的。天主教会的作法虽然在范围上越过了圣经的保证，但至少可以提醒我们：在主里而死的人，像我们一样仍然还在主里。

第 26 条的结尾还有最后一个重要的词。我们亲近上帝（如果我们恭敬地这么说）是要“藉着渠道”的。渠道并不多，只有一条。所以我们祷告都要“奉耶稣的名”，要“因耶稣的缘故”，也要“藉着我们的主耶稣基督”。这就是承认说，为彼得、为孩子、为祂所有门徒祷告的那一位，也依然为我们祷告。

第 22 章



教会

《比利时信条》第 27-29 条

引言

超 90% 的美国成年人都宣称他们相信上帝。他们大多数人也认为基督是上帝的儿子。但其中只有大约 45% 的人属于一间教会。很多人都读圣经、祷告，也认为他们的信仰很重要。还有些人认为，这个国家最需要的就是复兴强有力的道德宗教。这些不去教会的信徒不少都自认为是“更正教会信徒”或“天主教会信徒”，虽然他们不是任何更正教会或天主教会的会友。也许那位受尽折磨又否认自己的俄罗斯人列夫·托尔斯泰¹说出了他们一些人的心声：

教会是傲慢、暴力、篡权、僵化、死亡；基督教是谦卑、痛悔、顺服、进步、生命。

——《上帝的国就在你们里面》

¹ 列夫·托尔斯泰 (Leo Tolstoy, 1828-1910)，俄国小说家、哲学家、政治思想家，也是非暴力的基督教无政府主义者和教育改革家，通常被认为是世界最伟大的作家之一。

这种游荡的基督教是怎么来的呢？为什么这么多自称的基督徒只有在教会拆毁的时候才能看见会堂里面的样子？1977年，罗素·海尔（J. Russell Hale）出版了一本研究不去教会之人的小书，尝试给他们分类。经过几个月的访谈，海尔得出结论，只有很少一部分不去教会的人是“真正的不信者”（无神论者和不可知论者）。其中最大一群人是海尔所谓的“税吏”。这些人抱怨说，教会充满了假冒为善者和法利赛人。他们看到其他罪人表现出或作出虔诚的样子就受不了了。

但还有其他群体。“耗尽者”曾经属于一个教会，也在教会做过服侍，但后来变得憎恨教会不断抽干他们的时间和精力。“排斥者”觉得去教会多余——有些是因为他们自己的生活方式，有些只是因为他们的皮肤颜色“不对”。“反建制者”认为基督教是自由和开放的，但“建制宗教”却令人窒息和压抑。“游荡者”经常搬家。在这群经常搬动的人中，有一位解释说：“我们发现，要防止说‘再见’的痛苦，我们就不要再说‘哈喽’了。”

海尔还列举了其他七类不去教会的人。总的来说，他的研究提供了精彩的证据，表明了有些布道家和本土宣教士多年前就知道的事情：很多时候，传福音最大的障碍不是基督，而是教会。人们感到厌烦、排斥或避之唯恐不及的不是基督，而是基督的身体。对他们来说，教会不是拯救的方舟或休憩的驿站；它不是一个医治的共同体，一群传好消息的使者，或社会上一群高贵却又甘愿受苦的仆人。教会对他们来说，是笑话或不合时宜的东西。它是基督徒信仰和生命的障碍。

所以，人们对教会有令人吃惊的崇高看法。德布利也是如此。他甚至敢在《比利时信条》第28条中说，教会之外无救恩。他这么说是什么意思呢？改革宗的人士如何看待教会？你如何分辨真假教会？

第27-29条提出这些问题并予以了回答。有些回答令人迷惑，至少乍看起来如此。我们必须记得，整个《比利时信条》都写于教会经历逼迫和改革的时期，因此有些问题说得不如我们所期待的那么细腻或层次分明。

让我们一条一条地来看一看。

第27条——独一、圣洁、大公教会

人们谈论“教会”的时候用词很不严谨。教会应该在社会议题上发声和行动。教会“因为其败坏，什么都要碰一下”（尼采²）。“除非你以教会为母亲，否则无法以上帝为父亲”（居普良³）。当人们说“教会”的时候，他们究竟是什么意思呢？

我们在第5章看到，每位改革宗基督徒都是从大到小的五个群体中的一员。她是基督徒，更正教会的基督徒，改革宗的更正教会基督徒，改革宗更正教会基督教宗派的成员，以及该宗派某个地方堂会的会友。当我们谈论“教会”的时候，我们的意思是这五个群体中的哪一个呢？我们的意思可能是指其中的任何一个。这取决于我们讨论的背景。

德布利在第27条中的意思是指哪一个群体呢？他的意思是第一个。他要谈论的是基督徒：“独一、大公或普世的教会，也是真正的基督信徒的圣洁集合。”教会是特定的一群人。它是一群得救的人。它是所有在基督里的人的集合。虽然德布利没有说出来，但他肯定同意加尔文的说法，即教会是选民的集合。因为他补充说：“教会从世界开始就有，直到世界的终了。”因此，他在第27条里对教会持最广泛的看法。它是真信徒的集合，不只是活在1561年的信徒的集合。

这产生了一个问题。像亚伯拉罕那样的人是不是“真正的基督信徒”？他不应该是一个真正的犹太教徒吗？

改革宗神学家一直都认为，旧约圣徒也是靠基督得救，或者说是在基督里的，虽然基督那时还没有降生。从那个角度说，这些圣徒都

2 尼采（Nietzsche, 1844-1900），德国著名哲学家，对基督教持批判态度。

3 居普良（Cyprian, ? -258），初代教会教父、迦太基教会主教、殉道者，对基督教教会论影响深远。

是“基督”信徒。根据加尔文的想法，比如说，亚当和亚伯就信基督。只不过他们对基督的认识没有像保罗之类的人那么清楚。所有旧约的信徒“都拥有、也认识基督为中保，并藉着祂与上帝联合，在祂的应许上有分”（《基督教要义》，卷二，10章2节）。他们是如何认识基督的呢？通过律法、礼仪、先知中的影子、象征或预表（参见第25条）。

因此，称旧约的信徒是“教会”的成员，不过是再往前跨很小的一步。所有改革宗信条都是这么说的：教会是“从全人类当中，自世界之始至世界之末”选召出来的（《海德堡要理问答》，答54）。“新、旧子民都有同一个教会”（《第二瑞士信条》，17章）。正如我们所看到的，第27条沿袭了同样的思路。其理由依据非常有趣。根据一些“王室诗篇”和路加福音1:32-33，德布利推论说基督是“永远的王”。因此祂绝不会没有臣民，即便在旧约时代也是如此！

这一条提到了教会的一系列传统属性。教会是独一、圣洁、大公的。这些属性来自《使徒信经》（“我信圣而公之教会”）和《尼西亚信经》（“独一、神圣、大公和使徒性的教会”）。在宗教改革时期，教会的独一性或合一性是特别棘手的问题。显然，教会在路德1517年的突破之前，其合一性比那之后更明显。到了1561年，当《比利时信条》写出来的时候，破裂（或分叉）已经深远得多了。现在有了天主教会、路德宗、改革宗、重洗派和其他派别。在忠心的天主教徒眼里，所有这些都是丑闻。他们很快就称改教家为分裂分子。改教家反过来就想说，从某个角度来说，教会一直都是也仍然是合一的。他们必须这么说，并且根据以弗所书4:3-4和其他经文，他们也如此相信。只有一个真正的教会，以同一个信仰联合起来，指向同一位主。加尔文注意到，“除非基督是分裂的（而这不可能），否则就不可能有两个或三个教会”（《基督教要义》，卷四，1章2节）。因此，为了持守圣经和信经的见证，路德和加尔文做了一件学术性的事情。他们区分了有形和无形的教会。有形教会包括所有宣信的基督徒，即便有些人的宣信是假的。无形教会是真正的身体，它“不能受限制于某一地域或仅限于

某些人，乃普遍于全世界”（第 27 条）。

《比利时信条》接着说，这个独一无二的无形教会是圣洁的。当改革宗思想家说到“圣洁”的时候，含义有两点。他们的意思首先是，真信徒总是 *ekklesia*（教会的希腊词）。他们总是“蒙召出来”（或分别出来，或分别为圣）的——不是为了自吹自擂，而是为了工作和使命：

惟有你们是被拣选的族类，是有君尊的祭司，是圣洁的国度，是属神的子民，要叫你们宣扬那召你们出黑暗、入奇妙光明者的美德。（彼前 2:9）

他们的第二个意思是，这个 *ekklesia* 由同一位基督逐渐改造得越来越圣洁，基督“为教会舍己……使教会……成为圣洁”（弗 5:25-26）。真诚的信徒也是真诚的罪人，他们需要成圣。

德布利补充了一条关于教会普世性的深刻观察。教会的大公性（或普世性）并不总是显得像它应该有的那么广大或强大。有些时候，在某些地方，委身信徒的数目很稀少，令人看起来忧心。因此德布利提到列王纪上中那段精彩的经文，以利亚自怜地抱怨说，全部忠心的信徒“只剩下我一个了”。以利亚从未劳神去接触那“七千人未向巴力屈膝的”！委身信徒的聚会有时好像在减少；它好像因为骚扰、无视、威胁或嘲笑而变得无关紧要了。教会显得孱弱：“在人的眼中……不被人重视”。但信徒要持长远和普世的看法。正如西奥多·贝扎⁴所说：“先生，上帝的教会真是应该承受打击，而不是发出打击，而我就是奉祂的名说话。但陛下您也会乐意记得，教会是敲废了很多锤子的砧台”（亨利·拜耳德，《西奥多·贝扎》）。

第 27 条对教会的概念很清楚。教会是“真正的基督信徒的集合”。第 28 条以同样的概念开始：“此圣教会是那些得救之人的聚集。”但读

4 西奥多·贝扎（Theodore Beza, 1519-1605），瑞士宗教改革运动中重要的新教神学家，加尔文的朋友、重要门徒和继承者。

者也许会开始感到有点儿不对劲。意思有了一点变化。第一条线索是，德布利觉得对这一群得救之人有必要再补充一点，即：“在此之外无救恩。”这是中世纪罗马教会著名的一句古老说法：*extra ecclesiam nulla salus*。但在这句话里，*ecclesia* 的意思是有形的、有组织的罗马天主教会。在它之外没有救恩。

德布利的意思当然不是这样。他的意思看起来好像是说无形教会。乍一看，他好像只是说，在“得救之人的聚集”之外没有救恩。这么说当然很明白，但并不令人吃惊。这就像是说“中国人之外没有中国人”。这当然是对的，但并不新鲜。

但德布利继续说了一些话，这些话暗示他已经转向一个不同的教会概念。任何人都应该“离开”教会。所有人都必须“服从教会的教义与纪律”。就得救之人的集合而言，上面这几条怎么可能出现呢？在改革宗的看法里，没有一个得救的人能够离开他的群体。一旦他得救了，他就永远得救了。这就是圣徒永蒙保守教义的要点。此外，在改革宗的看法里，没有人可以主动加入得救之人的群体——是上帝把他们加进来的。这就是唯独靠恩得救教义的要点。

所以，这是怎么一回事呢？看来是这么一回事：德布利在第 27 条开始的观念是历代、各地所有真正的基督信徒的集合。这是无形教会。但他接下来却微妙地转向了有形教会的观念，即有“基督徒标志”之人的集合，在他们之中有“真教会的可见标记”（第 29 条）。第 28 条是转折。它开始也是“得救之人的聚集”，却一声不吭地逐渐转向有正确“教义和纪律”之人的聚集，这些人用他们的恩赐彼此造就，并都有服从“耶稣基督之轭”的基本态度。

这个（有形的）集合包括一些非信徒。当奥古斯丁说“很多羊不在里面，很多狼在里面”的时候，他说的就是这个集合。第 29 条至少承认有狼在里面。他们是那些“假冒为善”的人，他们“在教会中与善良的信徒混杂在一起……但其实他们不属于教会”。承认麦子当中有稗子（转换一下画面）是必须的，这样才能说明背道的简单事实。有

些人坐在教会中听道，领受圣礼，接受纪律，也展现出很多信心的标记，后来却失落了。从一个很重要的意义上说，他们曾是教会的成员。在他们跌倒之前，没有人可以对他们的正直发出挑战。但后来很清楚的是，在另一个意义上他们从未是教会的成员。他们显然从未是“得救之人的聚集”中的一员。

那么，第 28 条把无形和有形教会的观念揉在了一起。德布利想要做的是力劝人们对加入有形教会严肃以待。那是我们唯一能够加入的教会。他想要指出的是，试图自己一个人作基督徒是多么奇怪、多么错误、多么不合情理的一件事。那就像试图自己一个人作夫妻，就像试图自己一个人打网球，就像试图从火堆里分出来作一块单独发光的火炭。你的微光会熄灭的。

此外，德布利想要力劝人们严肃地对待加入真正的有形教会。在所有宣信基督信仰的群体中，在整个有形教会中，只有一些组织（或表现形式，或其“宗派”）配得上被称为“真教会”的一部分。

第 29 条——真教会

哪些才是真教会？你上哪儿去寻找，或者你怎么认出真教会呢？

《比利时信条》在其最著名的一段里说，你必须寻找某些“标记”。你要用某些标准来测试各种组织或群体。你要问一些相关的问题。

就一个群体的整体而言，你要知道三件事情：你要知道他们是否在“传扬福音的纯正教义”，是否“执行纯洁的圣礼，正如基督所设立的”，以及是否“在刑罚罪上执行教会纪律”。也就是说，这个群体是否按照上帝的圣言和基督的主权治理自己。

德布利在这里眼睛的余光所看到的是“支派”和“假教会”。当他使用“支派”这个词时，我们并不完全清楚他想的是什么群体。也许他的意思就是指假教会。也许他是特指宗教改革左翼的极端分子和成员。如果他的确指的是后者（他在第 36 条中会“憎恶重洗派以及其他

妨害治安者”)，他想的就应该是诸如幻影说这样的错误教义、拒绝给婴儿施洗这样的圣礼掺杂，以及不能限制无法无天和时常狂热这样的纪律缺乏。

但当他提到“假教会”的时候，我们可以肯定德布利说的是罗马天主教会。第29条最后说的就是罗马教会的混乱情形。传统及其规条被抬举到超过宣讲上帝的圣言。两大圣礼（洗礼和主餐）都被曲解，在原初的两项圣礼之外还另加了五项，而平信徒也喝不到圣餐杯。但教会不仅没有劝诫自己除去“错误、贪婪和偶像崇拜”，反而逼迫因这些事情而试图谴责她的人。

但第29条建议说，寻求者不能只问这个群体的整体情况。他或她也必须询问个体成员的情况。他们是否表现出真实的信心？是否避免罪恶？是否爱上帝和邻舍？是否专一行善？是否治死他们的旧性情？

为了打消一种疑虑，以为他是在用完美的要求来检测信徒是否忠心，德布利急忙补充说，即使在真教会的真信徒身上，也会有“极大的软弱”。但真信徒的特征是，他们拒绝安于那样的软弱。他们憎恨这些软弱，而且持续与之争战。他们争战的方式就是唯独祈求基督的保护和帮助。

《比利时信条》在第29条结束时说，真假教会“由于彼此的不同而很容易认出”。

结论

第29条的最后一句话带出了一个问题，而这个问题还只是一直围绕这些材料的众多争议之一。这个问题是：今天容易分辨真假教会吗？

这要视具体情况而论。有时候很容易。不再信上帝或基督的教会，或否认任何神迹的教会，显然都是假教会。但那些浸信会又如何呢？他们与改革宗信仰在婴儿洗的问题上看法不同。路德宗又

如何呢？他们在基督两个本性的问题上与改革宗看法不同。很多唯独依靠基督为他们救恩的罗马天主教徒又如何呢——无论他们有些神学家被认为是如何说的？显然，暗示说这些基督徒一个都没有得救，所有这些群体都是假教会，判断相关的信仰问题都很“容易”，然而这样的暗示与任何谦卑和智慧的看法都矛盾。

德布利是否认为改革宗教会才是唯一的真教会？我们的印象是这样。第28、29条中有些话说得很绝对。但实际上他不太可能真的那么想。他和加尔文都认为另外一些基督徒群体，特别是慈运理派和路德宗，都是独一、圣洁、大公教会真正有形的彰显。我们也应该这么认为。加尔文区分了主要和次要的神学差异。当我们举行圣餐时，我们的主与其中的饼和杯的准确关系如何？我们的主是否还活着？在第一个问题上有不同看法是一回事，在第二个问题上不同看法是另外一回事。

也许我们从这部分材料中能够得出的主要结论是，德布利和《比利时信条》极为严肃地看待有形教会。当然，有人有可能一方面上帝的儿女，另一方面却与基督信徒的聚会没有太多关联。有一些特殊情形就是这样：早夭的婴儿；临终才信的没有去过教会的人；上帝在祂的恩典中可能还有“其他的羊”。因此《威斯敏斯特信条》在关于有形教会的陈述中细致地补充说，人们“通常”就是通过它的服侍而得救的。我们必须允许上帝自由行事。

但普通基督徒的责任也很清楚。我们必须愿意并且努力坚固自己地方教会的事工。在一个受伤和困扰的世界里，基督的工作正是通过这些蒙恩罪人的聚集而展开的。当我们与其他人隔绝或自命清高的时候，我们所做的就是一件弯曲和罪恶的事情。我们剥夺了其他人所需要的建造和支持。我们是在安慰上帝在世上的仇敌。我们行事就“与上帝的命定相左”。上帝对婴儿、无知的人或信得很晚的人有祂自己的办法。但我们不敢冒称自己就有这样的恩典。我们必须了解自己地方教会的需要。我们的天真无邪早已不再。福音的呼召对我们来说，包括召聚我们与其他人一起公开、可见地为主作工。

第 23 章



教会秩序

《比利时信条》第 30–32 条

引言——秩序

秩序让加尔文主义者着迷。他们喜欢让自己的热情被秩序牢牢地拴住。有时他们对秩序的喜好得到了极度强化。17 世纪，苏格兰有一个不守规矩的人因为在安息日微笑而被抓了。一个肆无忌惮的异端分子也在日内瓦被烧死在火刑柱上。逼迫重洗派、甚至有时杀死他们的，是其他更正教会，包括加尔文派的信徒。

加尔文主义者对秩序的热爱遗传自中世纪的世界，那时人们常常使用政治力量来保证教会和政府的健康秩序。遗憾的是，加尔文主义者没有从他们所受的可怕痛苦中学到功课，反而把同样的痛苦加给其他人。他们原本可以——事实上是应该——有所不同。

然而，虽然我们承认这些黑暗日子的羞耻，但还是可以从我们所厌弃的过度行为中发现一些洞见。这里的洞见是，上帝是有秩序的上帝。祂从混沌中创造了宇宙，用规律的方式统管祂的世界，为蒙救赎的生活发布命令。上帝是君王或主宰。因此祂不只需要我们注目，更

特别需要我们顺服。认识上帝就是要服侍祂。爱上帝就是要力求讨祂的喜悦。过成圣的生活，就是要根据祂的旨意不断地归正。

所有这一切明显地也都适用于上帝百姓的集体生活，也适用于教会。我们刚刚看到《比利时信条》多么看重教会。这个教会就像一个身体，是活泼、脉动着的有机体。然而，就像我们现在要学习的，在第30-32条里，这个身体有脊柱，有构造。它是**有组织的**。也是受管理的。它既得到了安慰，也要接受纪律。它被刻意塑造成某种方式，被打造得可以完成某些任务。它也有教会秩序。对加尔文主义者来说，哥林多前书14:40一直都是一大考验：“凡事都要规规矩矩地按着次序行。”

为什么改革宗人士如此看重教会秩序呢？至少首先是因为，他们认为这是教会元首所赐的礼物。教会治理不是我们心血来潮的发明。在以弗所书4章，正是**基督**赐下了教牧职分的礼物，好让所有圣徒都得造就。改革宗的观念是，基督乐意让祂的教会得到治理，也就是有“治理”或政策（第30条）。这个有形的、建制的教会是祂的器皿，用来呼召混乱的人们走向秩序，并改变他们以便服侍他人。

其次，加尔文主义者认为，信心和秩序会彼此影响。我们以一间教会对罪的概念作为例子。如果你留意一间教会认真对待什么罪，就可以知道什么罪会真正地冒犯到那间教会。什么样的作奸犯科（如果有的话）会启动劝惩的程序？比如说，一间教会是否认为，通奸是一项更需要认罪的罪，甚于骄傲、种族主义或贪婪？另外，一间教会对人性基本的、认信式的评估是什么？看看它的教会秩序就可以晓得。加尔文主义者一方面不敢把教会治理交托给集权式的等级制度，另一方面也不敢把它交托给大众的反复无常。与天主教会和左翼极端分子都相反，16世纪的改革宗信徒站在这两者之间。他们设立了代表性的治理形式，信徒依此聚集选举出他们认为有教牧恩赐的人来代表基督。为什么呢？因为这套程序对他们来说看起来是“符合上帝话语的”。

所有改革宗的教会秩序都依赖于两大原则。第一大原则是，唯独基督是祂教会的头。其次一条原则是，至少就其主要框架来说，所有的教会治理都必须按照上帝的话语来做。

让我们再次一条一条地来看一看。

第 30 条——教会治理和职分

把第 30 条与第 29 条联系在一起的短语是“这真教会”。但它们还有另外一个联系。第 29 条列出了真教会的记号，而第 30 条则继续说，教会应该如何组织才能让这些记号实际体现出来。

这一条谈论的是职分的必要性。如果要有纯洁的讲道和施行圣礼，如果要有忠心的劝惩，那么总得要有人做这些事情。“必须有传道人或牧师……也必须有长老与执事”来做这些事。正如加尔文所说：“任何人类社会都必须有某种形式的组织。”这不仅是为了分工，也是为了基本的“和平”与“和谐”（《基督教要义》，卷四，10 章 30 节）。

什么样的形式呢？我们必须采用“我们的主在祂话语中所教导的属灵原则”。《比利时信条》在这里遵循了基本的改革宗信念，即我们的主至少设立了教会治理的原则和职分。德布利的意思显然不是说我们可以在耶稣的福音宣讲中找到详细的教会秩序。他的意思是，我们在以弗所书 4:11-12，哥林多前书 4:1-2，以及其他经文中，有上帝所赐的基本“属灵治理原则”。

这套治理体制提供了有益的职分。传道人在新约中是服务人员或仆人。但他们不只是在教会爱筵上跑腿的人、“召集人”、管家。他们本是“基督的仆人，上帝奥秘事的管家”（林前 4:1）。《比利时信条》特别称他们为“上帝话语的传道人”。他们服侍基督，并通过传讲圣道而服侍教会。

牧师的字面意思就是牧羊人。圣经常常把教会描绘为在牧场上的一群羊。牧师效法“群羊的大牧人”（来 13:20）。因此他们“约束”犯

错的，“安慰”忧伤的。在一些黑暗的日子里，就像德布利很快就要遇到的那样，牧师有时甚至要为他们的羊群舍命。

《比利时信条》把传讲圣道和施行圣礼列为传道人或牧师的两大主要职责。宗教改革如雅各·尼哥拉斯¹所说，是教会历史上最大的讲道复兴。加尔文称布道家为“上帝的嘴”。苏黎世改教家海因里希·布林格宣称，布道家所讲的道可以称为上帝的话语。这里有整个改革宗职分概念所依赖的一个观念，即代表的观念。传道人是上帝的信差、代理、钦差或大使（林后 5:20）。他代表上帝。他代表上帝说话。他像任何钦差一样，用自己的口说话，但他所传讲的不是自己的话。喜欢思考的人多年来都纠结于这种对讲道的“崇高看法”。有人认为这种看法实在太拔高讲道了。他们视之为“教皇派的想法”，是对人类话语近乎偶像崇拜的拔高，类似罗马天主教会拔高主餐中的饼和杯一样。

除了讲道，牧师或传道人也施行圣礼。圣经是否把这项工作只局限于有特定职分的人？这一点并不清楚。这种限制与其说是圣经清楚的教导，不如说是历史习惯。这里的关注是，施行圣礼的时候要为维护秩序提供周到的考虑，也要把圣礼实施与传道人讲道结合在一起。

新约中有“长老”这个职分（因此有“长老制”的教会治理形式）。在新约的用法中，“监督”、“长老”、“牧师”和“传道人”这些词并没有清晰的区别。然而，到保罗写信给提摩太的时候，一方面有讲道和牧养恩赐的长老，另一方面有更一般性的监管恩赐的长老，这两者之间开始出现一些区别（提前 5:17）。前一类现在被按立为从事圣道和圣礼的事工，而后一类被按立为长老的职分。

根据使徒行传 6:1-6 中的历史范例，执事也是按立的职分。但人们常常引用的与执事职分相关的经文是绵羊与山羊的可怕比喻（太 25:31-46）。在这个比喻里，我们属于天国的证据就是给口渴的人一杯

1 雅各·尼哥拉斯（James Nichols, 1785 - 1861），英国神学家。

水，或给灰心的人带去一些欢乐。我们没有哪一个人可以不履行这种递杯或报喜的责任（因为我们没有哪一个人可以不履行基督徒的基本责任）。但我们有些带着明显恩赐的人会被特别分别出来，代表基督和祂的身体尽可能有效地施行这种慈惠事工。

这三种职分一起构成了教会会议。德布利实际用的词是议会——这也是加尔文喜欢用的一个政治词汇。议员或教会会议成员在面对其他会众的时候，应该把权柄和服侍结合在一起。他们这样是遵循了一个奇妙的新约模式，是基于基督自己的生平。作全地主宰的那一位，也谦卑地俯就，自己穿上了仆人的样式。在改革宗的实践里，问题常常在于人们认为长老是掌权的，而执事是服务的。按照这种看法，执事就弱化成第二梯队或学徒阶段的长老。然而在新约中，所有职分都是 *diakonia*（服侍）。所以，传道人和长老也服侍，而执事也带着基督钦差的权力和权柄作工。事实上，在很多小的改革宗教会里，执事的责任很少与长老的责任分开。而在所有教会里，执事作为教会会议的成员，也是教会财产的托管人，与教会会议的其他成员一起提名和实施劝诫，参与牧师的呼召和关怀，也为教会的公共崇拜提供服务。不止一人曾说，改革宗的信念正是所有职分从根本上来说都是一体的，不可分割。所有的圣职人员都在治理中服侍，也在服侍中治理。

这一条还继续提到教会会议的一些典型工作。最一般性的工作是保守“真宗教”。此外还要“在各处传扬真道”。这一点无疑反映出，改革宗对要理问答教导的兴趣，更甚于对宣教的热忱。正如约翰·雷斯在其《改革宗传统导论》中所说，加尔文和德布利很难想象到我们当代的情形，即现在的教会作为少数派，处于大多数世俗主义者和非教会成员之中。然而，我们今天仍然可以用宣教的兴趣来阅读和使用这些词句。

对“过犯者”的处罚和约束当然指的是劝诫，即教会的第三个标记。我们承认，“处罚和约束”对我们今天显得有点狭隘，因为我们吸

收了加尔文更宽广的观念。加尔文的观念是，劝诫不只是重申上帝的荣耀和保护教会免于败坏，而且应该帮助医治和恢复那些落入罪中的人。因此，劝诫的目标是重新得着。此外，正如 J. H. 克罗明格²所指出的，在引导和教导意义上的劝诫，是全会众都参与的事情！保罗对罗马人说，“你们……也能彼此劝戒”（罗 15:14）。

所以我们也许想要详细解释德布利所说的。但我们也不想落入那种现代人的漠然，完全拒绝劝诫。教会因为那些不认真看待基督徒生活和使命的人而受到阻拦，变得羞愧，也被视为边缘。如果那些现在视教会为笑话而不去教会的人，看到一个有纪律和关怀的共同体，知道其使命而且也定意要去履行，那么他们也许会清醒过来。

德布利说，不管怎么样，教会必须用“属灵的方式”实施劝诫。你不会用刀剑来迫使人受洗，也不会用火刑来纠正异端的三一论错误。你反而要用劝说的方式。你要根据圣经讲道理和作见证。在任何情况下你都要倚靠圣灵的工作。

纾解“贫穷和困苦者”也是教会的一项特别恩慈和令人满意的工作，通常特别由执事来执行。再一次地，加尔文为后来的传统树立了榜样。他极为关心诸如失业、卫生和高利贷这样的事。他认为政治是一项非常崇高的呼召。我们所以为的“属灵关怀”，对加尔文来说包括水管、银行和家政这样的事务。我们也应该这么认为。也许今天我们应该关注的问题是，在一个主要由中产阶级组成的教会里，在一个社会福利越来越多的国家里，执事应该扮演怎样的角色。

德布利总结道，一般来说，这些职分和任务应该结合在一起，好让“凡事在教会中才能规规矩矩地按着次序行”。他补充说，忠心的“男人”应该被选出来。事实上，“男人”并没有在原文中，是英译者补充上去的。德布利的用词是 *personnages*，其意思就是“人”。而我们当中至少一半的人都知道，人包含两类。

2 J. H. 克罗明格 (John H. Kromminga, 1918-1994)，美国牧师，曾任加尔文神学院院长。

第 31 条——传道人、长老和执事

这里对教会秩序补充说明了三件事情。首先是教会的圣职人员必须“由教会合法的选举”选出来。为什么？这里的背景是什么呢？再一次地，历史背景包括右边的罗马天主教会和左边的重洗派或极端分子。中世纪的天主教会因其广泛的职分滥权而受到重创。滥权的一种方式就是经济宽裕的教士同时担任了好几项职分，甚至好几种不同的职分。这些肥缺称作“圣俸”，是可以拿钱买的。没有那个堂会选举过它的“圣俸捐主”。会友只能忍受他们。

在极端分子那边，传道人常常只是吸引了一堆跟随者的游行布道家。这些自发者也不是选举出来的。

《比利时信条》走了中间的路线，力劝任何无望当选的人都“不可以用不正当的方法私自侵入教会圣职”。德布利想用这种辛辣的语言排除地方上的权力斗争和裙带关系。你不能“竞选”职分。心中感到自己有圣职呼召的人，必须等候教会的外在呼召，从而确认他们内在的呼召。

第 31 条说的第二件事情是所有传道人的地位都同等。他们是平权的。没有哪位传道人像在主教制或等级系统中那样，位于另一位“之下”。传道人无论在哪里，都有同等的“权力”和“权柄”。

最后，第 31 条强调要尊重教会的圣职人员，并配合他们。不幸的是，德布利在匆忙中忘记提到执事了。或者他出于某种原因而认为，传道人和长老应当受执事所没有的尊敬。但我们肯定要尊敬教会所有的圣职人员，并和平地配合他们。注意，我们尊敬他们是“因为他们工作的缘故”。他们在上帝眼中的地位并不比我们高。他们并不比我们更圣洁、更有价值或更有特权。我们甚至不能说，他们当中的传道人做的是“全职的基督徒服侍”，而我们其他人则只能安于兼职的服侍。相反，就教会事工的一般策略而言，这些人只

是做一些基督特别恩赐给他们的服侍。

那些工作都应该受到称赞。比如，某位执事很仔细地把教会资源发放给有特殊需要的人，他做的就是我们所有人都仰慕的事情。

第 32 条——秩序和纪律

改革宗治理专业的学生（改革宗政治家）一直都承认一个事实，新约的准则都足够宽泛灵活，允许地方教会和宗派有一些调整。圣经提出了一些基本的组织结构，但并未给每种地方情况提出详细的计划。因此，比如说，加尔文就认为学校教师是第四种职分。如霍华德·哈吉曼所提醒我们的，17 世纪的荷兰教会也有一种 *Krankenbezoeker*（探访病患）的职分。加尔文提议说，任何对救恩不是必要的作法，都可以“根据不同民族和时代的习惯而有所不同”（《基督教要义》，卷四，10 章 30 节）。所以，现在的教会可以设立监狱探访事工，呼召平信徒同工参与传福音，制定不同的公共崇拜和举行圣礼的时间和节奏，建立同工服侍团队，组织教会学校，任命学有所长的音乐家来保证教会使用音乐时的合理性和秩序。有些教会在会堂里插国旗；另一些教会觉得这种作法很危险，有国家宗教的嫌疑。有些教会在仪式上包含“特殊音乐”；另一些教会希望有更整全的仪式流程，中间没有停顿。问题总是要决定什么是非核心的事情，什么才真正是原则性的。

沿着这个思路，德布利对我们人为的“法规”提供了三项制衡。第一项，我们一定不能“离开我们唯一的主基督所设立的那些事情”。毫无疑问，德布利的意思再一次地不仅包含耶稣在福音书中所说的那些要求，而且包含圣经对所有在基督里的人的全部指导。比如，一种指导就是承认信徒皆祭司；所以没有哪个教会想赋予它的牧师最终的投票权或一票否决权，超过其他信徒。

对我们人为法规的第二项制衡是，它们一定不能“捆绑信徒的良心”。加尔文的著名例子是公共崇拜中的下跪。加尔文认为这值得鼓

励，但并不是必须的。你不能强迫信徒下跪。然而，如果一间教会想设立一些方便下跪的椅子，那是好事。这让人可以自由地效仿他们的主在祷告中下跪。事实上，只有为数很少的改革宗教会让其会友有这种自由，这是很可悲的事情。

人为法规的最后一个测验是，它们是否培养和谐和顺服。和谐与协调一致或合一有关。有些地方的创新是建造教会，还是拆毁教会？它培育在恩典中的长进，还是让教会退步？这些是核心问题。但它们不是仅有的问题。有些教会鼓励缺乏活力和表面上的合一，结果没有人敢直面另一个人。这可不是什么好事。因为除了合一，还要考虑顺服。在纳粹德国、在种族隔离的城市、在南非，信徒有时为了顺服基督，必须承受暂时的不合一。他们只能安于“尽可能地”与人和睦（第 31 条）。

结论

加尔文主义者热爱秩序。第 30–32 条不出所料地有很多秩序性的语言：“治理”、“处罚”、“约束”、“权力”、“权柄”、“掌权者”、“法规”。这些语言为加尔文主义者赢得了热衷法律和秩序的名声。

的确，我们必须承认两点。首先，我们在第 30–32 条的所有改革宗权力语言中，很容易忘记新约中的职分这个概念是 *diakonia*。*Diakonia* 的意思是“服侍”，这必须和权柄一起融入我们所宣扬的任何职分观。其次，一般而言很多加尔文主义者的确倾向于把法律和秩序视为自由的基础，而不是把自由视为法律和秩序的基础。正如有人曾说的，加尔文的日内瓦对认真的怪人从来就没有多少空间。

不过，就所承认的第一点而言，我们必须说，加尔文看到过太多中世纪装在套子里的人，所以深深地热爱自由。《基督教要义》里论基督徒自由的那一章，被广泛地视为他最有启发性的一篇作品。此外，就教会秩序而言，加尔文及其跟随者不断地警告等级制的倾向和“律

上加律，例上加例”的繁文缛节。这就是为什么德布利明确地排除了捆绑人良心的人为法规。唯一能最终迫使我们顺服的，只有上帝的圣道。

就所承认的第二点而言，我们必须说，不是所有加尔文主义者都把秩序摆在自由之上。正如我们将在第 25 章中看到的，加尔文自己允许在某些情况下的政治革命，以之为重获秩序的手段。在这里，自由地脱离过去的混乱摆在了第一位。而出于这个原因，今天南美的改革宗自由战士很高兴地称加尔文为他们的先祖。

所以，也许改革宗传统基本上遵循了圣经的吊诡，即：当我们作上帝奴仆的时候，最为自由。

第 24 章



圣礼

《比利时信条》第 33-35 条

引言

在宗教改革时期，就实践而言，没有什么比圣礼的问题更能让人热血沸腾了。首先是更正教会反对天主教会。更正教会看待天主教会关于圣礼的教义和实践，就像看待天主教会的其他教义和实践一样。他们觉得它充满了人为传统的缠累。所以更正教会把圣礼的数目从七个削减到两个，拒绝了这两个圣礼中的“魔法”层面，并把圣礼和传扬圣道结合在一起。

对更正教会来说，也许有一个特别的天主教会圣礼，即弥撒，最生动地象征了教会里的一切错谬。教会成了一座包围着祭坛的房子，而“弥撒的献祭”就发生在祭坛上，杜维写道，在这个地方“日日夜夜都放着那位受害者的身体”（《1967 年信条注释》[*A Commentary on the Confession of 1967*]）。对更正教会来说，昏暗的光影移动和祭司们分发神秘力量的沙哑低语，让人想到的是鬼影憧憧和跳神呓语。受困的上主一再地被献上为祭，这种观念看起来可怕又可憎。整个场景甚

至会把最温和的评论家刺激得说出狠话。《海德堡要理问答》的第三版说，这是“一种可咒诅的偶像崇拜”（答 80）。

但 1517 年以后，更正教会仍然还在争吵圣礼的事情。现在的争论是在圈內了，是更正教会反对更正教会。慈运理、路德和加尔文无法就基督在圣餐中的临在达成一致意见。而他们又都不同意重洗派的看法，因为后者拒绝婴儿洗。所有人都花了很多力气来争论圣礼的事。

为什么会这样呢？毕竟，今天很多基督徒认为，圣礼不过是一种愉悦和高雅的装饰。我们大多数人都很难想象 16 世纪的宗教气氛，那时人们首先会说出眼下的各种差异，然后加以澄清。圣礼是圣洁的事情，带有可畏的能力、美丽和重要性。对归正的天主教会信徒来说，拿着饼并且第一次获准喝圣杯，是一种令人谦卑和满足的深刻经历。圣礼不仅在神学上，而且也在经验上位于基督宗教的核心。因为正是藉着圣礼，肮脏的人得以洁净，软弱、饥饿的人得以饱足。

《比利时信条》明确地提出改革宗对圣礼的看法。其中的很多语言和概念对改革宗人士来说都很熟悉。但从一般角度来看，我们应该记住两件事情。一是在这一章中，我们仍然在谈论教会和真教会的标记。圣礼是教会的仪式。不存在厨房水槽边的私人洗礼，或一个人独自庆祝的圣餐相交（的确，后一种观念是自相矛盾的）。圣礼是上帝赐给祂百姓的礼物。它们只有在教会聚会的时候才有意义。

其次，我们头脑中的基本背景想法必须是与基督联合的宽广视角（第 19 章）。信心使我们连于基督的救赎和历史意义。与基督和祂的益处联合，不仅意味着我成为祂在历史中新共同体的一员，而且也意味着我愿意参与那个共同体的工作。我们在这几条中注意到，圣礼原本既要确保我们与基督的联合，又要加力量给我们做祂在世上的工作。

让我们最后一次逐条地看一看。

第 33 条——圣礼

圣礼这个词并没有在圣经中出现。它来自拉丁语 (*sacramentum*)，意思是“使人有义务或受约束的东西”。在罗马社会里，*sacramentum* 是一种约束物。比如，打官司的双方会用一定数额的财物约束来表明他们诉讼的严肃性。打赢的一方会把全部财物拿走。定金或约束物就是一种 *sacramentum*。或者，战士用效忠的誓言来确保自己可以加入军队，这也是一种严肃的圣礼。显然，这种带着约束、许愿、指示和印证含义的词，很容易为说拉丁语的基督徒所使用，因为他们想要谈论把我们和基督约束在一起的东西，并表示上帝所赐给我们的恩典。

起初，这些基督徒很宽泛地使用这个词指称很多这一类东西，比如赶鬼、十字架的手势或记号、基督的死，甚至创造主的普遍工作。加尔文仍然在广义上说，洪水之后的彩虹和基甸的羊毛就是圣礼。它们都是上帝恩典的简明记号。但圣礼一词逐渐地只保留给了教会的仪式，就是人们会参与其中的仪式，而上帝也就是在这些仪式中或透过这些仪式传递恩典。在所有这些仪式中，人们都认为有一种外在、可见的行动或事物成为内在、不可见恩典的记号。

中世纪神学家们对这类圣礼的数目无法取得一致。有一位神学家数出了三十个。但到 15 世纪的时候，教会最后确定下了七个：洗礼、坚振礼、圣餐礼、告解礼、祭司祝圣礼、婚礼和临终抹油礼。教会控制了恩典水库的水龙头，所以也就控制了信徒从摇篮到坟墓的整个属灵生命。

我们已经说过，改教家把圣礼的数目从七个削减到两个。德布利想要反映出在圣礼上的这种简约，所以说：我们对基督和使徒所设立的圣礼“觉得满意”（第 33 条）或以之“为满足”（第 35 条）。此外，他也厌恶重洗派的错误（就是那些“再次受洗”的人），因为他们“不

满足于”在婴儿时已经受过的洗礼。

除了表达满意，德布利还说了三件关于圣礼的事。也许最基本的是，圣礼都是“内在无形之事的有形标记与印证”。一个记号指示或提示另一种不那么明显的东西。记号是一种指示器。在圣礼中，记号是“物理元素”（水、饼、酒）加上伴随使用这些元素的仪式性行为。比如，洗礼就是用水撒在人头上或把人浸入水中。水和撒或浸的行为立即就指向普通的洗涤，并由此进一步指向内在的“洗涤、洁净、清除我们灵魂的一切污秽”（第34条）。那就是洗礼所指示的“内在和无形之事”。

印记与记号很像。印记和记号有同样的拉丁字根。君王和其他贵族过去都有代表他们签名的“名”戒或“印”戒。他们使用这些戒指印证（授权或认证）一份文件。今天我们则直接“签署”一份文件。或者在某些情况下，我们必须用公证来确认她的印记。所以，印记是确保、确认或见证另外一件事的某种东西。

圣礼印证的“内在无形之事”是什么？就是他们所指示或“标记”出来的内容。根据德布利的说法，水洗或吃饼喝杯，就印证或确认了上帝的“应许”。这样的应许有很多：藉着信心称义（罗4:11），罪得赦免（太26:28），以及上帝的恩典之约（创17:11）。更一般地说，圣礼印证或确认了与基督的联合（“因为这些标记所代表的真正对象乃是耶稣基督”），或更简单地说，就是印证了救恩。

其次，圣礼有效只是因为“圣灵的能力”。加尔文不厌其烦地说，是圣灵把我们与基督连接在一起的，圣礼本身没有内在的能力或魔力。然而天主教会却认为，只要领受者不抵挡，圣礼就可以“抓住”任何人。这里的观念是，圣礼包含着恩典，恩典通过某种方式“内住在”它们里面。这种观念当然赋予教会巨大的权力。祭司可以 *ex opera operato*——意即“通过（圣礼）所做的工作”或“通过施行（圣礼）的行为”——分发上帝的恩典。更正教会反对此点。他们争辩说，圣礼不是恩典的容器，而是恩典的管道，由圣灵自由地使用，并与领受

者的信心结合在一起生效。事实上，圣礼坚固了信心。

这就是第三点。圣灵不仅指出上帝对我们的“善良的旨意和恩典”并印证祂，而且“培育和坚固我们的信心”。它们是上帝“因为我们的软弱和不足”而赐下的恩典帮助。从这个角度说，圣礼好像上帝笔之于书的圣言。回顾第 10 章就可以看到，圣言也是上帝因为我们堕落而赐下的“特别眷顾”。圣言通过人的耳朵临到瞎眼和自欺的人，即那些不再能够从创造中看见上帝的人。现在上帝再补充上圣礼，以使用其他的感官。圣礼是圣言所说之事可摸、可见、甚至可吃的记号与印记。上帝把我们的信心与祂的圣言连在一起。祂的话语告诉我们，祂是恩慈良善的，祂爱我们，想要拯救我们。圣礼则表现了这一点。圣言说明，圣礼表现。圣礼（如果我们可以恭敬地这么说）是上帝给罪人的“展示说明”。我们不只是听说它，而且现在上帝还让我们“尝尝和看看主本为善”（诗 34:8）。

这里的观念是，上帝要毫无差错地告诉我们一些事情。祂想用尽一切办法让我们明白祂的心意。我们的堕落使我们无法在自然界中清楚地看见祂。因此祂“藉着祂的圣言（圣经）将祂自己更清楚、更完全地启示给我们”（第 2 条）。现在我们发现，祂还走得更远。祂把圣礼和圣言结合在一起，“从而更好地向我们的感官表明祂在其圣言中向我们所宣告的，以及祂在我们内心中所成就的”。

所以，圣礼不仅向我们表明圣言所说的上帝满有恩慈，也使我们和祂更牢固地联合在一起。它们“坚固我们的信心”。这就好像一位父亲告诉他疲倦抱怨的孩子，他们很快就要到家了，家里可以洗澡，还有干净的衣服和美食等着他们。孩子也许会相信他的父亲。他可能对他的话信以为真。但在路上的时候，父亲还帮忙坚固了孩子的信念。他时不时地停下来让儿子休息一会儿。他也给一点饮食补充儿子的身体所需，还用湿毛巾给他擦一下。这还不是从头到脚洗得干干净净的或来顿大餐吃得饱饱的。他们还没有到家。在旷野的时候你只能尽力而为。但将来的快乐得到了有力的表明，父亲也让他的承诺变得完全

可信；儿子得到鼓励继续前行。

第 34 条——圣洗礼

第 34 条的关键，也是改革宗对洗礼整体上理解的关键，就是盟约的观念。盟约把新旧圣礼（割礼和洗礼）、新旧以色列、甚至新旧人员（成人和孩子）在恩典的背景下联系在一起。

第一环唾手可得。德布利站在一个古老的传统中，把流血看作割礼中的关键。割礼因此被视为血祭，是血淋淋地割掉或切除一片肉，象征割掉罪债和罪污。在出埃及记 4:24-26 令人吃惊的故事中，这种割除看起来挽回了愤怒的上帝。因此割礼是过去礼仪制度中的一部分，“为罪献上的挽回祭或公义满足”，而基督勇敢地献上祂自己的血，藉此就成全了这个圣礼。

但这一切与洗礼有何相像？洗礼涉及的毕竟不是血，而是水。保罗在歌罗西书 2:11-13 最清楚地说明了这两个圣礼之间的联系。其主导性的观念是，基督的献祭死亡是广义上的割礼，是脱去或舍弃整个“情欲的肉体”。但祂也复活了。所以这里的关联是，我们自己的洗礼也是一种受死与复活，藉此参与到基督受死与复活的事件中。正如德布利所说，“脱去旧人”和“穿上新人”是洗礼所指示的主要事情。换句话说，洗礼是与基督和基督事件联合的记号：“所以，我们藉着洗礼归入死，和他一同埋葬，原是叫我们一举一动有新生的样式，像基督藉着父的荣耀从死里复活一样。”（罗 6:4）。

这个新生的主要画面就是洗涤（多 3:5）。我们被埋葬了，但我们起来就干净了。这是因为我们埋在了水里。德布利在这里醒目地把撒水和浸水的画面并列起来，谈到“上帝儿子所洒的宝血；祂是我们的红海……是我们必须经过的”！血染的红海、割礼的血、逾越节的羔羊所撒的血、上帝的羔羊基督所流的血，以及洗礼的水，都在这里汇聚到一起。在过去的礼仪律中，水能洗涤，血能洁净。现在这些在洗礼

里都合在了一起。现在，在“以水和血而来的耶稣基督”之外，德布利又加上圣父和圣灵的名，把洗礼的形式与洗礼的恩赐结合在一起：

……水洗除我们身体的污秽，照样，基督的血藉着圣灵的能力……洁净我们灵魂的罪，重生我们脱离可恶之子，而成为上帝的儿女。

我们仍然受洗归入圣约，但现在我们归入了立约的教会。仍然还有被分别出来或被选召出来的意思，但现在的“分别”是脱离“奇异的宗教”，而不是脱离外邦民族。所以，割礼对过去以色列人的意义，就是洗礼对新以色列人的意义。德布利强调说，在这两种情况下应许都是一样的。洗涤、更新、慈父般的安慰，以及其他的一切，都包含在上帝的根本应许之内，这个应许就是“祂要永远作我们恩慈的上帝和天父”。

德布利还补充了有针对性的两点声明，第一点针对天主教会，第二点针对重洗派。第一点说，洗礼终生有效；它并不“只是当水倾倒在我们头上的时候有效”。天主教会相信，洗礼只解决了原罪的问题，我们还需要告解的圣礼来开释实际的罪恶。《比利时信条》说不是这样的。洗礼见证上帝赦免了“我们整个一生的”罪。

另一点声明针对“重洗派的错误”，完全是典型的改革宗看待洗礼的方式。洗礼主要不是关乎人信心的记号，而是上帝盟约恩典的记号。这就是为什么洗礼像割礼一样，应该实施在孩子身上——因为他们也是圣约教会的成员。“婴孩与父母同属上帝的圣约和教会”（《海德堡要理问答》，答74，着重号为另加）。事实上，按照杜维的说法，“（对改革宗信徒来说）一个无助的孩子的洗礼，是上帝白白赐下恩典的最戏剧性和宝贵的象征”（《1967年信条注释》）。当然，必须有一个用信心来回应的时候。但那会在过后才出现。婴儿洗礼表明，甚至在我们无法以爱回报的时候，上帝就已经爱了我们。

第 35 条——圣餐礼

在以色列，奴隶只有在受了割礼之后才能吃逾越节的晚餐（出 12:44）。在新约中，耶稣也是从约翰受了洗很久之后才设立圣餐。教会一直都保留这个顺序——先洗礼，后圣餐。德布利说，圣餐是为了滋养那些已经“纳入（基督的）教会中”的人。

此外，它也是给那些已经“重生”之人的。婴儿在展露出信心之前很久就已经受过洗了，但主餐是为了加强已经相信之人的信心。这里如我们所看到的那样，改革宗领袖清楚地与罗马保持了距离。针对各种 *ex opere operato* 的观念，改革宗坚持圣礼的宝箱只能“用信心”打开，或“通过信心”属灵地打开。因此，当非信徒吃饼喝杯的时候，他们并没有得到圣礼的“真理”。他们得到的反而是定罪。

主餐时究竟发生了什么？我们再次参与了一项具有深刻象征意义的行动。就像水意味着洗涤一样，食物意味着培育的过程。因此要象征信心的培育的话，看起来没有什么比饼和杯更适切的了。这就是德布利关于“两种生命”之类比的核心。每个人的生命自出生之后都要得到养育，通常是从母亲的胸怀开始。我们重生的时候也需要得到喂养。加尔文说，教会就是“生下我们”并“在胸怀中哺育我们”的母亲。新生命始于或“产生于”福音的宣讲；然后通过基督那支持生命的恩赐得到看顾。因此，圣餐相交中的物质元素不只是象征信心的坚固。对任何有一点信心的人来说，这些元素实际上使信心变得更刚强。可能正在滑跌或摇动的信心得到了确保和稳固。

但这就把我们带向了宗教改革争辩的中心问题：基督究竟如何在主餐中临在？德布利说，实际坚固我们的不只是饼和酒这些纯粹物理性的元素。这些东西只能支持物质性的生命。真正能建立信心的是与“生命的粮”联合，这生命的粮就是“基督真正的身体和血”，亦即“基督恰当和自然的身体与恰当的血”。这里的运作机制究竟是怎样

的呢？

德布利和加尔文都说不明白。他们衷心相信圣餐既指向，也强化与基督的联合，但他们无法解释清楚。改革宗信徒在此的典型表现，都是谦卑地承认自己不知道，并谈论奥秘。德布利说，这个联合的“方式远超我们的理解力”。然而我们至少有一点是清楚的：改革宗领袖既试图避免天主教—路德宗那一端属血气的现实主义，又试图避免慈运理那一端的看法，即圣餐不过是使用象征的纯粹心理上的纪念。

天主教会和路德宗看起来太着迷于物质元素。加尔文总是力劝他的路德宗朋友转离这些元素，抬头仰望天上。那里才是基督的身体和血之所在！但（并不完全公平地）与慈运理相关的看法好像在相反的方向上出现错误。慈运理派认为，这些元素只是象征，只是为了帮助我们回顾并纪念基督的死。他们的圣礼几乎没有聚焦于当前。聚焦于加略山的哀伤圣诗和忧郁或丧葬气氛更合适一些，而不是欢庆当前与永活救主的联合。

改革宗思想家所采取的立场在这两种极端之间。他们说，我们在圣餐中的确得到了基督真实的身体和血——就是现在。当然，我们不能粗鄙地以为我们在物质意义上吃肉喝血。我们是“通过信心（那是我们灵魂的手和嘴）”并“在我们的灵魂中”得到这些恩赐。也就是说，我们是在这个意义上与基督及其一切福分联合。

这就是圣餐的要旨——与基督联合。我们并非在肉身的意义上与祂融合。我们或许也不是神秘地被基督的位格吞没。然而联合远非纪念。当我取用饼和杯的时候，所牵涉的绝对不只是我的个人感觉。正如我们在之前的一章所看到的，与基督联合关乎成为那个在历史中的蒙救赎群体的一员，关乎在基督“里”的整个新的宇宙秩序。而就我们在这个群体里的工作和我们在这个新秩序中的角色而言，圣餐既是象征，也是力量。以色列人在从埃及到迦南的路上，也就是在从得自由到最终安息的路上，得到了“超自然”饮食的喂养（林前 10:3-4）。我们也一样。

结论

这最后一条思路提出了最后两点观察：第一点，正如引言所提到的，所有圣礼都是群体性的恩赐，是圣约的恩赐。与基督联合就是受洗归入祂的身体，归入祂在历史中的新共同体。这就是为什么当婴儿受洗的时候，我们要邀请全体会友作出严肃的承诺。而领受我们主的圣餐，就与祂的其他儿女更紧密地联合在一起。轮条在中心，彼此的距离才最近。没有孤立的圣餐。我们领受的都是同一张饼。没有人应当在圣餐时以为“基督只是为我而死”。我们应该反思的事实是，基督的这个恩赐是给圣徒们的：是给我爷爷、我婶婶、我妈妈的，还有我那害怕而又绝望的邻舍，以及我自己。它也是给我的。

其次，圣礼的正确焦点不只是往后看，也是往前看。我们在洗礼中被标记出来，被恩慈地放进营养丰富的培养皿。但我们必须成长，长出信心和顺服。我们必须过受洗后的生活。此外我们也承诺，要照看别人受过洗的孩子。这些孩子有些与我们的肤色不同，也曾有过不同的历史。然而，正如毛瑞琪所观察到的，如果我们给一个孩子施了洗，承诺爱她、关心她、鼓励她，那么我们立刻就参与了教会的政治使命。因为，比如说，要一个白人收养并爱一个黑人孩子，就是要这个白人“从他的眼睛来看世界，把他的盼望和惧怕变成我们自己的”。这意味着，如果他受到了不公正的待遇，白人就要替他提出抗议；这意味着，当有人说出种族主义的笑话时，白人就要像他一样感到痛苦；这意味着，如果有人说了黑鬼这类的词，白人就要用劝惩来保护圣礼！因为洗礼涉及共同体，并且预估到了这些小朋友在共同体里的生活，所以它是具有强烈行动力和政治性的圣礼。

主餐也一样。其焦点不只是往后看基督的死。如果我们真的要往后看，回顾的也是主的整个生平，包括祂的复活得胜。祂说：“你们也要如此行，为的是纪念我”。而我们所景仰的这位主，为其救赎之作为

献上感恩的这位主，祂现在活着。所以我们既要看现在，也要看将来。以色列人庆祝逾越节的时候要穿着鞋（出 12:11）。他们必须预备好随时搬到旷野去。不能留恋美味佳肴。他们要脚踏实地，面向未来，手中拿着要出行的杖。我们也是如此。我们逾越节的羔羊已经被献为祭了。现在我们向前看。主餐不是逗留在十字架，否则到空坟墓那里就晚了。相反，正如德布利所说，这个圣礼必须鞭策我们，激励我们，驱使我们向前。我们要“用此圣礼得到鼓励，对上帝、对人生发强烈的爱心。”上帝的礼物赐给上帝的百姓，不是为了激发哭泣的感受，而是为了激励我们行动。我们得到了鼓励，现在要继续赶路了。

第 25 章



民事政府

《比利时信条》第 36 条

引言

公立学校应该允许祷告和读圣经吗？无论什么时候政府号召人参战，基督徒都必须毫不犹豫地响应吗？当基督徒反对人们随意堕胎的时候，他们是不是在把宗教性的生命观强加给世俗国家？国家财政应该支持任何合法的教育，包括基督教教育吗？基督徒可不可以让人在主日把商店关门，把色情影院永久性关闭？要以什么样的方式和理由这样做？基督教会会在会堂里挂国旗是危险的象征吗？

这一类问题检测出我们对政府和教会之关系的基本理解。第 36 条说的就是这种关系和民事政府的性质。它谈论的情形看起来非常及时，因为我们现代人非常关心政教关系带来的问题。但它的内容看起来有点过时了，因为现在几乎每个人，包括改革宗信徒，都不再接受它的视角。这个视角是政教混合主义。正如费杜文¹所说，政教混合的社

1 费杜文 (Leonard Verduin, 1884-1997)，基督教改革教会 (CRC) 的牧师、神学教授。

会，“是一个靠某种宗教维系在一起的社会，其社会成员都委身于那种宗教”。在政教混合的社会里，政府自然会偏向那个宗教。加尔文和德布利像大多数 16 世纪的人（除了重洗派）那样，认为政府应该作教会的铁腕，用刀剑打击异端，以官方立场推动正统教义。但因为重洗派（他们跟随了一种微小但古老的基督教传统，拒绝政教混合主义）的健康影响，也因为随后现代民主的兴起，现在实际上没有哪位改革宗人士采纳第 36 条被写下时的立场。这就是为什么这一条的历史形式现在已经有所删减了。它受到了一些修订；但不幸的是，修订的人并没有把所有坏死的部分都割掉。他们确实删除了在政府责任部分中所说的“阻止一切拜偶像与虚伪宗教”。但他们忽略了最后一段话，那里提出了几条不宽容和不准确的理由，说我们有所谓的责任去“憎恶”其他的某些基督徒。

让我们检视一下这一条的问题，它令人既着迷又困扰：首先，政府的起源和目的；其次，公民对政府的责任；最后，针对重洗派的攻击。

政府的起源和目的

第 36 条开始的地方，是圣经所有关于政府的看法开始的地方——上帝。要了解基督教关于政府的观念，罗马书 13 章是要考察的经典经文。保罗在那里说，执政者的权柄是“上帝所设立的”（1 节）。他两次说这些掌权者是上帝的仆人。正如人们经常看到的，他所选择的用词极具启发性。政府官员在第 4 节的希腊文是“执事”，在第 6 节的希腊文是“施行圣礼者”。这里的观念是上帝使用人代表祂说话和行事。祂使用代理人、服侍者、仆人。祂使用政府官员。因此保罗说：“抗拒掌权的，就是抗拒上帝的命。”

德布利遵循了保罗的观点。设立君王的不是我们，而是“我们恩慈的上帝”。16 世纪的人做梦都想不到起源于 18 世纪的法国人文主义

社会契约论。虽然重洗派一天到晚都说要“拒绝高高在上的权力和政府官员”，但甚至他们都坚称政府是“属于上帝的”。16 世纪的人考虑政府问题的时候一般都很认真。保罗岂不是说，顺服执政掌权者不是实践策略的问题，而是“良心”的问题吗（5 节）？

所以，政府是上帝所设立的制度。它是上帝普世主权的工具，正如亚伯拉罕·凯波尔所喜欢说的。它在自己的范畴里有从上帝而来的主权。政府在其范畴里要做什么？首先，它限制“人的放荡”。政府抓着鞭子或举着棒子。它为了“良好的秩序和体统”而限制野蛮和不法。因为人类的堕落，因为有强盗、骗子和不守规矩的人，所以上帝安排了政府来“刑罚作恶的，保护行善的”。

这如何达成呢？就是把佩剑交给政府官员。有些中世纪的教皇宣称，上帝实际上给教会配备了两把剑：一把是上帝的圣言（来 4:12），另一把是政府的警察权力。天主教会喜欢把政府设想为在教会的控制之下。改教家试图给政府保留更多的独立空间。但这两个群体都只是理所当然地认为，政府的佩剑应该支持教会的工作。如果有人在教义或生活上犯了错，如果有人在信仰的事情上鲁莽或懒惰，那么政府官员的佩剑就可以拦住他的去路或鞭笞他去行动。

今天我们当然对这些事情有了不同的看法。我们把这两把剑隔得更远了。我们在教会和政府之间树起了高墙。因此，我们不会期待联邦探员揣着圣经来谴责盗版者。我们不想让警察在我们的停车罚单上引用哥林多前书 7:29 的上半节。我们也不想把一位自由主义神学教授交给某位铁腕侦探，以便让这位教授努力纠正他的教义。我们想让我们的神学家自愿地采纳正确的教义。一般而言，因为我们已经受到提过的重洗派和民主化影响，所以我们直接就认定政府应该对所有宗教一视同仁，教会应该以上帝的圣言为满足，用道德劝服在世上拓展。

但德布利持有更古老的看法。他所说的有一部分我们也同意。上帝设立了“君王、诸侯与地方长官”这些层级（我们会说“总统、政府官员和市长”之类的），以便刑罚作恶的，保护行善的。到此为止都

挺好。盗贼要惩罚，业主要保护。凶手要惩罚，无辜市民要保护。猥亵者要惩罚，孩子要保护。这就是“一般人民的福祉”部分。

但德布利走得更远。他把异端分子包含在作恶者当中，把正统信徒也包含在行善者当中。他相信政府的警察权力应该延伸到教会里。因此，我们在第 36 条的原始版本中读到的是这样的：

他们的职份不仅关注一般人民的福祉，同时也保护神圣的传道工作；阻止一切拜偶像与虚伪宗教，毁坏敌挡基督的国，并促进基督的国。

《比利时信条》在这里明显地反映了它的时代。从 4 世纪以来，自君士坦丁因为政治理由把罗马帝国基督教化以来（他有一个十字架的异象，还有一句话“你会靠着这个记号得胜”），教会一直都把政府视为盟友和助手。改教家保留了君士坦丁式的观念。加尔文并未亲手用青木慢火烧死塞尔维特，是政府官员做了这事（加尔文力主砍头）。格罗宁根的尼德兰改革宗教会并没有亲自把当地的重洗派赶走，他们试图（并不总是完全成功）让当地警察来做。

在 16 世纪的更正教会里，只有重洗派，即那些“极端分子”、“左翼人士”、“改教家的继子”才拒绝君士坦丁主义和政教混合的社会。他们并不认为教会只是碰巧住在某个地方的一群人，而是真信徒的聚集。因此他们认为，教会不应该受到警察的管束，只能用上帝的话语和逐出教会的方式管理。因为这些“煽动性”的观念，他们受到天主教会、路德宗和改革宗异口同声的残酷逼迫。对所有这些人来说，任何抗议把教会和政府混在一起的人，都是搅乱公平的人，是危险的敌基督，反抗了“在上掌权的和治民官长”。

重洗派的观念过了一两个世纪以后才真正生根。很多基督徒，包括改革宗的基督徒，开始采取立场反对政府强制拨出偶像崇拜和促进基督教。因此在我们这个世纪，基督教改革宗教会在 1910 年和 1938

年的大会中说，教会使用刀剑是不符合圣经的，也危害了宗教自由。因此有人修剪了第 36 条。

修剪后的版本温和地见证说，政府的责任是“保护神圣的工作”。大多数基督徒都同意美国宪法的第一修正案，即政府一定不能设立某个特定宗教为主流（像过去的政教混合体系那样）。它也不能干涉或允许人干涉任何特定宗教的自由活动。20 世纪 60 年代有一个经典的例子可以说明这些原则如何生效。在密西根州大溪流市有一家基督教改革宗教会，其晚堂崇拜的时间与一个半职业橄榄球队的比赛时间重叠，而且比赛地点也在教会附近。教会的改革宗人士没有试图以违背第四诫的理由取消礼拜天的橄榄球比赛。但他们确实尝试让市政府制止球队在触地得分后放炮庆贺，理由是这会干扰他们和平敬拜的自由。他们赢得了官司。

公民的责任

公民对他们政府官员最一般性的责任就是让自己“臣服”。没有人自我统治。每个人生来就臣服于某个国家。凯波尔说，若只是向人低头，这是无法忍受的。但当我们弯腰向上帝认可的人臣服时，我们就变得更高贵了。

德布利列出了向政府官员这种一般性臣服的四个方面。首先，我们要“纳粮”。我们要交税。为什么呢？显然是因为政府需要钱来完成工作。加尔文（德布利一般而言都遵循他）对政府工作持非常正面的看法，在此记得这一点非常重要。政府不只是限制罪恶。它的确要做这件事，但它所做的要多得多。它也促进社会公义。正如加尔文所说，它不只是罪恶的阀门，也是美善的激励。有些政治分析家称，加尔文自己对政府角色的看法是一种社会主义。然而，有一点至少是清楚的，即改革宗持有“人全然败坏”的看法，因此有时必须限制一下人的贪婪，并鼓励重新分配资源。政府保护我的所有物、我所持有的财物、

我所获得的资产，但也可以为了公义的缘故给这些事加上限制。按照加尔文的想法，因为上帝把我们创造为社会性的被造之物，所以个人权利一定不能推翻我们的社会责任。也许我们可以把加尔文主义的这种观念读进德布利的看法，因为他宣称说，上帝设立政府就是为了我们彼此之间更有“体面”。

其次，我们要向政府官长“表现出应当有的恭敬”。这是“政府官员代表上帝”这一事实的推论。加尔文并不避讳把崇高的语言用在政府官员身上。我们要“向对上帝的使者和代表一样尊敬他们”。他们的审判座位是“永活上帝的宝座”。他们的口是“神圣真理的工具”。他们可以被恰当地称为“神明”。事实上，加尔文华辞溢美地得出结论说：“没有人应该怀疑，民事权威是……必死之人一生的所有呼召中最神圣和尊贵的呼召。”（《基督教要义》，卷四，20章4节）。这话出自谴责“阿谀君王”的人！

然而，撇开那些溢美之辞不谈，当加尔文和德布利建议我们尊敬君王的时候，他们有坚实的圣经基础。在告诉我们要“尊敬众人”的同一段经文（彼前2:17）里，我们也被告知要“尊敬君王”。上帝通过这个人实施统管。贪婪、懒惰、愚蠢的政府官员，仍然拥有神圣的权力和威严。对加尔文主义者来说，没有任何执法人员是“猪猡”。加尔文主义者并不反对在总统面前起立，或称法官为“大人”。他们希望在如此崇高的职分上有相配的官员，但无论如何，我们要学会不看人，而要看其职能的神圣命定。

第三，我们“在凡事上只要不违反上帝的道，就顺服他们”。这里的原则——包括根据使徒行传5:29的著名例外——基督徒一直都没有取得一致的意见。对于卷入可疑和宣而战之战争的政府，是否还要顺服，现代基督徒因为这个问题而彼此怒目相向。有的牧师参与了暗杀希特勒的计划。有的神甫因为鼓励游击抵抗而被关进监狱。民权人士拒绝遵守种族主义的法律。荷兰曾用尽各种办法削弱和颠覆纳粹的统治。基督教科学会拒绝让他们的孩子接受强制性的医疗措施。

有思想的改革宗基督徒思考公民抗命的问题已经很久了。对加尔文来说，顺服是首要的。你不能反复无常或随意地不服从法律。你不能只因为不认可一条法律或觉得它不方便就抗命。加尔文说，即便当统治者不公正和残暴的时候，我们的主要姿态还是忍耐和祷告。毫无疑问，上帝正在因为我们的罪而惩罚我们。

然而还是有界限的。如果统治者让公民做错误的事，或者禁止她履行在上帝面前的责任，那没有谁可以顺服。今天有些基督徒鼓吹，我们的任务就是要无条件地顺服政府，让政府自己去担心它的道德责任好了；但加尔文丝毫不会有这样的观念。完全不会。这等于是把上帝所赐给我们的良心交给别人。加尔文说，事实上，上帝有时会“因为祂的仁慈”而兴起革命！上帝允许“次级的政府官员”革命，并带领其余的人一起革命，以便除去压迫我们的暴君。在一段很少见的充满革命激情的文字里，加尔文宣称，当地上的君王“起来抵挡上帝”的时候，我们应该“唾弃他们”，而不是顺服他们。

最后（改换一下情绪），我们应该为政府官员祷告。提摩太前书中有一段劝勉的话，要我们为“君王和一切在位的”祷告。德布利把这个要求传递了下来。因此今天很多改革宗教会的集体祷告都包括为执政官、立法者和法官祷告。这就是既承认他们作为上帝代理者的地位，也承认他们工作的艰辛和困难。

攻击重洗派

费杜文在他精彩的《改教家 and 他们的继子》（*The Reformers and Their Stepchildren*）一书中，完整地记录了很多改革宗人士怀疑了很久的事情。他们怀疑说，第 36 条的最后一段既没有爱心，也不够准确。

首先，它宣称我们要憎恶另外某些基督徒。然而，正如从我们主的教导中所知道的，憎恶别人，即便是仇敌，也是大罪。我们可以恨

恶人所做或所说的，但我们不能恨任何人。

其次，这一段所指控的重洗派的事，他们大多数都没做过，而且还有一件很难说应该憎恶。在尼德兰和其他地方的确有一小撮人像重洗派的狂热分子（比如卷入明斯特事件的那些人）。但至少大多数继子都和其他人一样，视这些人为羞耻。大多数人并不“反对在上掌权的和治民官长”。他们在1527年的《施莱特信条》（*Schleitheim Confession*）中明确说：“刀剑的权柄是上帝设立的。”但这些权柄应该“在基督的完美管辖范围之外”使用；也就是说，在教会之外使用。说得没错啊。我们今天也是这么想的。此外，这些继子也很难称作“有煽动性”。煽动是激动人们叛逆政府的行为。重洗派反对叛逆的行为，所以肯定也反对暴力叛乱。重洗派的“错误”是他们拒绝政教混合的体制。他们认为教会和政府的联合是邪恶的。他们不想进入那样的系统中，其中教会呼吁政府用刀剑来除掉异端。他们也不想当官和统治。而因为他们是和平主义者，他们也不想参战。

结局不可避免。因为重洗派在任何地区都没有建立受政府支持的教会，所以他们必须住在官方立场是天主教会、路德宗或改革宗的地区。他们在这些地方被视为教会和政府的双重敌人。因为他们拒绝在信仰问题上使用刀剑，所以人们指责他们拒绝在任何情况下使用刀剑。所以其他基督徒就让他们生活变得很艰难。有些人被淹死（“你相信成人浸礼？那就来吧！”），有些人被砍头或烧死了。大多数都被驱逐、骚扰和追赶。16世纪对重洗派的逼迫是更正教会故事中最悲哀和可惜的一幕。

第36条指控了重洗派的一件事，他们“引入了财富共享”。但如费杜文所展示的，很少有重洗派群体施行主权共享。而显然，即使这么做了的人（比如胡斯派）也是自愿做的，是在他们自己的宗教团体中做的。大多数群体只是为了照顾他们中间的穷人和有需要的人，就安排执事提供大量慈惠之事而已。这很难算得上是可憎的事情。为什么一份改革宗的信条要反对财富共享呢？德布利肯定知道使徒行传

2:44-45。加尔文自己肯定也促进过社会福利，以及在日内瓦有积极的执事工。把“财富共享”看作要谴责的事好像根本就没什么道理。

结论

我们可以进行三项简短的观察。首先，改革宗人士已经接受了重洗派在 16 世纪所宣扬的主要观点。我们对政教关系的看法更接近他们，而不是更接近加尔文和德布利。我们不认为政府应该支持某一特定的宗教。如果我们住在主要是正统犹太人的社区里，而那个社区试图制定星期六商店关门的法律，我们会觉得很麻烦。类似地，改革宗基督徒要想让商店在礼拜天关门的话，更合适的作法是诉诸理性，而不是第四诫禁止在安息日工作。一般而言，我们倾向于支持基于第二块法版（第 6-10 诫）的立法，而不是基于第一块。要改变社会，使之遵守第一块法版，我们要倚靠圣言的宣讲，以及个人和群体的见证。

其次，有好些改革宗思想家力劝我们说，在多元的社会里，我们应该跟随重洗派把政府看作在宗教上是**不偏不倚的**，而不是**中立的**。这个意思是说，政府一定不能自绝于各种宗教和非宗教的关注。相反，它应该尽量努力给各种宗教和非宗教团体同等的待遇。正是在这种不偏不倚的背景下，我们才能为国家财政是否应该支持基督教教育辩论。当政府毫无必要地要求它的一部分公民为其宗教活动支付额外的费用时，这个政府还能说是没有偏颇的吗？

最后，关于政教关系的辩论并不只关乎学术。我们在现代历史中看到，无论政治上的右派还是左派，都有政府给教会上套的例子。纳粹德国在 1934 年给教会发布了一条命令。布道者不能评论政治和社会事务。他们要局限于“传扬纯粹的福音”。很多人遵守了。就像《巴门宣言》（*Barmen Declaration*）所谴责的那样，他们在此承认：“我们生活中的有些领域不属于耶稣基督，而属于其他的主。”另一方面，在有些国家，像基督徒那样说话仍然会危及你的健康。有些政府持续固

定地用暴力和宣传来打击教会的成长和独立。比如说，波兰最流行的电视节目好像都是在礼拜天早上播出的！

政府很容易就变成大怪兽。教会和教会人士很容易就弯腰屈服于政府的意志。开始的时候问题可能都很小，好像没什么坏处——基督教学校被要求向政府效忠，而不是忠于《使徒信经》，指控任何胆敢质疑政府的人为叛国。但我们自己时代的结果已经向我们表明，集权政府的面孔是何等扭曲，不再自由的教会的面孔又是何等令人吃惊。

第 26 章



最后的审判

《比利时信条》第 37 条

引言

我们终于来到了结尾。不仅是《比利时信条》，而且我们的历史也走向主再来的高潮，那时祂要永远地更新万事。

对这高潮的研究称作末世论，或关于“最后之事”的教义。末世论令人不安。按照某人的说法，基督徒在此与世人的鸿沟最为巨大。关于最后之事的宣信，是我们所有宣信中最“超自然”的一条。毕竟，它处理的是天使，死了几个世纪的身体的恢复，还有天堂和地狱。甚至很多基督徒都觉得这整个话题有点尴尬。他们知道，对不信之人来说这听起来很神奇；他们自己也觉得十分迷惑。所以，有些基督徒就把自己的兴趣局限在当前的世俗问题上，只关心在世俗意义上死亡“另一头”的问题（“我死了以后会发生什么？”）。还有些人则对末世论的所有事情都保持一种有见识的沉默，或保持刻意无知的态度。但还有一些人，特别是那些称作“前千禧年派”的，很喜欢把旧约隐晦的预言应用到当前复杂的事件中，其

自信让他们之外的所有人都目瞪口呆。

所以，所出现的情形或者是刻意的沉默，或者是争吵。主流教会倾向于前者。基要派和宗派主义群体倾向于后者。问题的关键通常在于如何解读圣经。圣经关于末后之事的语言，有多少应该完全按照字面来解读呢？人子“驾着云从天降临”应该如何理解？欢呼声和号筒吹响呢？或者继续用乐器来说，启示录15章里天上的琴应该作何理解？天堂里的“黄金街”和外面的黑暗以及地狱中的火湖又应该如何理解？这些是象征画面吗？只是画面吗？关于最后之事的描述，是不是有些要按照字面解释，有些不要？我们怎么分辨？

但除了如何理解圣经的语言问题，还有一个问题。在讨论结局的时候，我们面临恶人在地狱里受永远刑罚的问题。这是一个微妙和困难的问题，这一点可以从讲台和神学书籍对此的惊人沉默中看出来。我们敢平静、自信地谈论别人永远的刑罚吗？——他们的罪并不比我们的更糟。我们敢像米开朗基罗那样描绘最后的审判吗？

谁不熟悉……米开朗基罗在西斯廷大教堂的墙上关于最后审判的著名绘画？中心人物是基督，祂是愤怒的审判官，对躺在祂脚下的被定罪之人作出弃绝的姿势，而那些人的面孔绝望地扭曲着。围绕着基督的殉道士们鼓励祂为他们报仇。但坐在基督右边的马利亚，则惊恐地转脸不看这个场景。

——H. 伯克富《有根有基的盼望》

我们必须承认，基督徒传统上太快地谈论地狱的高温和天堂的装饰。有人说到其他人可能遭受永远折磨的时候，甚至还会咂咂嘴巴。我们在这整个问题上所需要的是忠心的羞涩，愿意谦卑地跟从圣经。这里有奥秘和极大的惊奇，正如我们的主在绵羊和山羊的比喻（太25章）中清楚说明的。我们在讨论最终的事情时，需要小心、有同情心和节制。我们现在通过镜子观看，模糊不清。我们的言谈必须反映我

们视线的模糊。

但我们在急于避免某些传统错误的时候，也一定不要落入现代的错误之中。有些自由派的基督徒一脸既成事实的样子谈论普世拯救，好像圣经完全没有相反的证据一样。另一些人则让尴尬把基督徒最深和最荣美的盼望从他们那里夺走了。有一天，向上帝呼求的穷人会得到伸冤。有一天，我们当中忍受脑中风的人会得到耀眼的新身体。有一天，我们当中与抑郁症激烈挣扎的人会再次变得清醒和愉快。有一天，整个宇宙、整个被造的世界（包括其中的一切败坏、不公和惧怕）都会被修复。最后，向如此之多的人隐藏了如此之久的上帝，会毫不隐藏地降临。所有人都会毫无错谬地看到，祂的旨意是荣耀的，祂的道路是正直的。我们必须切望这些事情。“我们若靠基督只在今生有指望，就算比众人更可怜”（林前 15:19）。

让我们根据《使徒信经》的四条末世论宣信来组织第 37 条的材料：

祂必要再来
审判活人死人
我信身体复活
我信永生

祂必要再来

德布利像前面一样，以“我们相信”开始了这一条。但这次是“最后我们相信”。我们相信“当……时候来到”，然后“我们的主耶稣基督……要……降临”。

两点初步的评论：首先，“第二次来”是一个概略性的说法，涵盖了所有最后之事，就是那些让基要派和宗派主义者非常着迷，但主流

派或自由派非常尴尬的事。在前一群人里面，我们有时会看见加尔文所说的“微妙和放肆的猜测……想要知道比应当知道的更多的过度愿望”。在后一群人里面，我们有时会看到微妙的不可知论，即什么都不想知道的过度愿望。因此我们并不罕见地听到关于将临国度的泛泛谈论，却丝毫听不到有人提到将临的君王。

其次，第二次来的说法好像有点奇怪。这听起来好像我们的主现在不在了一样。但事实上祂完全与我们同在，而且“一直到世界的末了”（太 28:20）。祂既通过祂的圣灵，也在祂的身体（教会）里与我们同在。

但第 37 条想要强调的，当然是这个新的或最后的降临，这个最后的 *parousia*（或“临在”）是不同的。我们的主现在并非以肉身的方式与我们同在。在第二次降临时，祂会“有形体地”降临。祂会带着身体降临，就像祂升天的时候一样。这意味着可以把天堂理解为一个地方，因为身体会占据空间。但要小心又谨慎。基督复活的身体（假设祂升天和再临时带着同样的身体）在复活后的显现中，有一些额外的特征。它看起来可以异乎寻常地出现和消失。所以，我们对天堂是一个地方的看法一定不能太教条。

基督现在和那时临在的另一个不同在于，那时人可以用感官感知到。祂会“可见地”回来。新约在这个时候常常使用启示一词。会有基督的彰显、不再隐藏和可见的启示（路 17:30，彼前 1:13，等等）。

与这个归来相关的一部分“大有荣耀和威严”，就是有很多其他人伴随。这不是（我们可以严肃地说）独自一人的现身，虽然是公开的现身。我们在这里会看到一些相交的上下文，通过相交，我们一直都和与基督联合联系在一起。天上的万军在祂升天的时候只有一点点表现，但现在会有大力的显现（帖后 1:7）。上帝的众子、教会和天军都是这次大彰显的一部分（罗 8:19，帖前 4:17，启 19:14）。基督以共同体中心的身份回来。

《比利时信条》就像圣经一样，力求清除关于祂回来之时间的臆

测。那只是“当……时候来到”或当“被选的人数添满（的时候）”。但这个时间“非人所知”。的确，我们当中的一些人作出信心满满的预测，或用简易的计算器来计算，或信心满满地解读“末日征兆”。然而，圣经提醒他们，准确的时间不是我们所能关心的！我们要做的只是警醒等候。

我们还要再做一件事。我们要“悔改，因为上帝的国近了”。在当代基督教作品的一段伟大的文字中，C. S. 刘易斯令人难忘地说出了它的紧迫性：

好吧，上帝就要进入了。但你看到整个自然宇宙都像梦一样消融，而另外一些东西，也就是你头脑从来都没有想到过的东西冲了进来；这些东西对我们有些人来说是如此的美丽，但对另一些人来说却是如此的恐怖，以至于我们没有任何人能作出任何选择；在这种时候，你说你和祂是一边的有什么用呢？因为这一次上帝毫无保留地彰显了；那是一种压倒性的经历，在每个被造之物身上或者唤起不可抗拒的爱慕，或者唤起不可抗拒的恐惧。那个时候再选边站已经太迟了。

——《返璞归真》

审判活人死人

最后的审判是第二次来的目的。它之所以称作最后的审判，是因为还有其他审判。上帝一直都在用各种方式和方法重建祂的秩序。祂通过今生的工作“断定，使这人降卑，使那人升高”（诗 75:7）。事实上，人们一生都在按照“是否活在基督里”受审判。然后当他们去世的时候，他们又要按照“与上帝同住还是远离”受到私下的审判。只是在结局的时候有最终的审判。

这是多余的吗？不是已经确定了谁会与基督同在吗？

是的，已经确定了。但那个审判是个体和私人性的。最后的审判是群体和公开的。其主要目的是荣耀上帝，显祂为义，因为祂“宣布自己要审判活人死人”。有些人当时还活着；有些人已经死去若干个世纪了。所有人都会被基督传唤和接待。然后万膝都要跪拜，无论乐意还是不乐意。

《比利时信条》说，每个人都必须“交账”。所有的“秘密和伪善”都会显露，“在众人面前赤露敞开”。这是最令人困惑和害怕的景象。我们要怎么理解它？它如何操作？难道我们要像杜维所问的那样，设想“这个星球上亿万的人在无数岁月里的生活”都会一个一个地得到检视，并在所有其他人面前展示出来？难道享受了天上有福生活若干年岁的义人，至少在思想上还要重新进入罪恶的生活？难道他们也要公示自己走神的想法、粗鄙的言语和不善的行为？

这一切都是奥秘。圣经的相关经文（林前 4:5；罗 2:16；启 20:12-13）说得并不具体。但我们至少可以作出三点观察：首先，无论如何操作，信徒都包含在内。《比利时信条》所说的“所有人”看起来得到了启示录 20:12-13 的确认。

其次，这个审判很奇怪，并不针对我们在基督里的信心，而是针对我们的行为。我们要按照我们“在世上所行的”受审判。我们在这里看到的，是非常符合圣经的主题（参看，比如太 25 章和雅各书），涉及我们与上帝和他人关系中非常敏感的地方。行为很重要。行为是算数的。此外，根据马太福音 25 章，山羊主要不是那些做了错事的人，而是那些没有做正确事情的人，诚如 C. S. 刘易斯所言：

仿佛就是要让我们相当明确地知道，对我们每个人最严重的指控不在于他所做的，而在于他从未做的——也许他做梦都没有想到要做的。

——《诗篇撷思》

信心是由其果子来判断的。甚至对蒙救赎的人来说，对生命及其恩赐和机会的使用，也有最终极的严肃性。

为什么呢？他们毕竟已经蒙拯救，得到无法失去的救恩。也许圣经的强烈暗示给我们提供了线索，即最终的状态有不同程度的祝福和恐惧。这就是第三点观察。相对比较“无辜”的外邦人，与明确看到过上帝大能作为但不悔改的人比起来，会发现事情要容易忍受一些（太 11:22）。另一方面，有些信徒在审判的日子会“受亏损”，虽然他们自己会得救，但“乃像从火里经过的一样”（林前 3:15）。这两种情况的焦点都是行为。

我信身体复活

在最后的审判之前的身体复活，是基督教独特的强调。很多外邦宗教都相信灵魂会持续存在。希腊哲学家如柏拉图坚定地相信灵魂不朽，认为它是不灭的。

基督徒的宣信却是，灵魂，或者更准确地说，个人死后的持续存在，是上帝的作为。这不是我们不可剥夺的权利。但它是非常真实的。而且它还没有身体。毫无疑问，改革宗信条认为人与其身体是可以分离的。人与其身体并不是一回事。身体会死或“睡了”（墓园的原文就是“睡着的地方”），但人不会。有些宗教改革的信徒宣称，信徒死的时候就进入“心灵安息状态”或灵魂的睡眠。加尔文和改革宗一直都否认这一点。加尔文认为，我们与基督的联合就意味着，当我们死的时候，我们会意识清醒地与祂同在。

然而，即便是加尔文，也不会像希腊人那样，只相信身体是可有可无的。是的，人没有身体也可以存活。但身体在上帝的设计里面仍然非常重要。信徒死后没有身体存在只是暂时的、过渡性的、不完整的。那是带着渴望的存在状态（启 6:9）。加尔文肯定的说，那时人们已经“享受到所应许的荣耀”。但这还不是彻底地成全，要最终成全的

话，我们需要身体。在那之前我们都处于等候和盼望的状态。“万事都还悬而未决，直到救主基督显现”（《基督教要义》，卷三，25章6节）。当《比利时信条》承认只有等到最后的审判之后，义人才会发现“完全的拯救”已经“成就”了，这可能就是响应加尔文的看法。

想到亿万已经腐化的身体复活，真是令人咋舌：“一切死了的人要从死里复活，他们的灵魂要与他们以前活着的恰当身体联合。”加尔文声称这是“很难相信的事情”，并认为这里的困难部分解释了为什么古代的哲学家只接受灵魂不朽的事实。

也许对有些人来说的确是困难的。但如加尔文所补充说明的，对我们有所帮助：“圣经为我们提供了两个帮助。”一是我们可以坦白承认一件明确的事实，即上帝是全能的。我们是被造之物，思想有限，想象贫瘠。但在上帝凡事都能，祂是创造之主，其大能无法想象；祂也是再造之主，其资源无法穷尽。毫无疑问，祂可以按照所需要的方式重构祂的被造世界，让我们得回自己的身体。

《比利时信条》说，那时会有我们的“恰当”身体。这不是指舒适或得体（身体穿得正确和恰当，很应景）。它的意思是说我们自己的身体，就是“（我们）以前活着的”同一个身体。这背后的想法是，我们在历史上有一个身体复活的例子。我们的主是身体复活这普世收获的初熟的果子。祂的身体就是祂以前的：比方说，带着祂以前的伤痕，而且可以认出是祂来。然而这身体也有一些新的性质。我们已经提到祂能轻松地出现和消失。此外，虽然祂能被认出来，但人要认出祂来还是有一些困难，只有当人们的“眼睛明亮了”才行（路24:31）。

但我们是否有权根据我们主的情形来推测自己复活的身体？我们有权。这就是加尔文所谈论的第二条符合圣经的帮助。保罗明确地说，主“将我们这卑贱的身体改变形状，和他自己荣耀的身体相似”（腓3:21）。这是基督教独特又满有恩典的确据。对那些因为身体瘫痪，或出生就畸形，或身体极易受感染而必须忍受身体之苦的上帝儿女来说，世俗主义者无法提供盼望。他们运气不佳，就是这样。但基督徒所见

的远超过此。他们看见了大能、美丽和自由的身体。对于上帝所祝福的在灵里和身体上贫穷的人，C. S. 刘易斯曾说：“（上帝）知道你努力驾驶的机器是多么可怜。继续努力吧。尽你所能。有一天……祂会给你一台新的。”

我信永生

永远的生命有两种。其中一种并不好。上帝“极其可怕的报复”会临到恶人。他们也会“变得永远不死”。但他们的存在其实正是不断地死亡。他们“在永远的火湖中遭受折磨，那就是为魔鬼及其使者所预备的”。

这也许是正统基督教最可怕的教义。通常反对它的人会被视为对罪软弱，对罪的严重性没有足够的认识。但这并不必然如此。每个时代有思想的基督徒都会反复思量这条教义，并为之感到痛苦。我们很熟悉他们的思量。我们很多人也有这样的思量。为什么恶人要永远受惩罚——如果永远就是“永”火的意思？为什么不刑罚他们，到他们能悔改就行了？或者换种方式，为什么不直接把他们无痛苦地消灭就行了？无论如何，我们任何一个人怎么敢傲慢地谈论“恶人”，好像他们从某种意义上来说，是与我们不同的生物？毕竟，唯独靠恩典得救，这样宣信的一部分内容就是，任何得救的人都完全配得任何其他人所受的随便什么刑罚。

几点评注：首先，来生受刑罚的教义是符合圣经的。引人注目的是，对此一些最强烈的语言出自我们主的口（例如，太 25:41；13:42）。任何关于永生黑暗一面的讨论都必须诚实地直面这个事实。其次，无可否认的是，根据圣经，罪是严重冒犯了上帝圣洁的邪恶，应当受到惩罚。当纳粹的暴行“击中”我们的时候，或当我们考虑到多数人的恶行，包括很多人的罪行，都从未被发现，更不用说受惩罚的时候，我们自己多少就有了一点儿感受。难道我们以为炸毁黑人教

会的暴徒和杀害小姑娘的凶手永远都不用面对他们所犯下的恶行？当我们对罪恶（包括我们自己的罪恶）有真诚的愤怒和憎恨的时候，来生要赏善罚恶的观念看起来就极为可信了。但第三，我们需要带着极大的谨慎和谦卑来思考这个议题。根据马太福音 7:21-22，被“我不认识你”这可怕的话语关在永生门外的，正是目瞪口呆的宗教人士，就是最有可能讨论死后生命的那些人。这一点和马太福音 25 章的惊吓配合在一起，应该防止我们对来生有任何轻松自我保证。拥有谦卑、信靠的“救恩确据”是一回事，而简单地假设那些必须自己为罪偿还代价的人与我们有不同的名号，则是另一回事。

亨德内克·伯克富是荷兰的改革宗神学家，他在谈论罪恶、邪恶和超自然方面的信誉无懈可击。他指出，圣经关于最终刑罚的用词有两类。一类包含我们已经提到过的经文，即耶稣所说的和其他指向“永远受折磨”或“永恒灭亡的刑罚”的经文。伯克富说，这些经文“不能被解释掉”。

但另外一些经文也不能被解释掉，那一类经文，比如说，有“众人或万人”一词出现：“在亚当里众人都死了；照样，在基督里众人也都要复活”（林前 15:22）；“上帝我们救主……愿意万人得救，明白真道”（提前 2:3-4）；“上帝……是万人的救主，更是信徒的救主”（提前 4:10）；“耶稣基督……为我们的罪作了挽回祭，不是单为我们的罪，也是为普天下人的罪”（约壹 2:1-2）。

这些说法都不是自由主义神学家编造出来的，它们出自圣经。我们必须把它们当作合乎圣经的说法来诚实地面对，就像面对另一方面的经文一样。而我们在此必须承认，其实我们有时在解经上的腾挪的合法性值得怀疑，比如，把“万人”理解为“不是万人，而是万种人”。我们用永远刑罚的经文来校正我们对普救经文的诠释，而普救论者只不过是反过来做而已。

亨德内克·伯克富得出结论说，他“希望”上帝对不信者的拒绝是有限度的，而且

地狱意味着洁净……我知道对很多人来说，这听起来奇怪，而且有异端倾向。但这“很多人”的态度常常是奇怪又残忍的；当他们邻居的房子着火的时候，他们会立刻发出警告，但他们相信邻居遭到了永远的弃绝，同时他们看起来能安然地面对这一事实。或者他们也许并不真的相信？我认为是这样，我希望是这样。如果不是因为我们可以相信上帝在祂的怜悯中知道如何对付所有这些不愿和不能相信的情形，如果不是因为我们可以相信这个事实，那么我们作为一群基督徒这样的少数群体，怎么能在一个去基督教化的世界上生活呢？但与此同时，我们战兢恐惧地想到那深远的危机和洁净过程，在这个过程中一切都要先失去。蒙拣选现在就已经相信，这变成了一件既让我们感恩惊叹，又带给我们崇高呼召的事情。

——《有根有基的盼望》

伯克富比改革宗人士在传统上走得更远。但他对我们当中任何微笑着或不耐烦地谈论其他人遭受永远刑罚的人，提出了健康的责备。而且他提醒我们，即便我们仍然坚持传统的看法，最好也要记得，圣经虽然为我们提供了有力的阐述论及罪的严重性和神圣刑罚的现实性，但同一本圣经也用奇妙、扎心的方式谈到上帝的“众人或万人”。让我们至少慢一点让那个“众人或万人”缩减为“一些人”，而有趣的是，在那一些人当中，我们也不难发现自己。柏寇伟很正确地肯定了福格尔（H. Vogel）的态度：“如果连我都在上帝那里有希望，其他人岂不更有希望?!”

另外一类“永远生命”的标志是“荣耀和尊贵”。忠心之人得到接纳、欢迎和承认。他们的名字被宣告了出来。忠心的人以某种最终、庄严的方式进入上帝的同在和光华。荣耀，就是“人心从未想到过的荣耀”，这是超乎我们思想的、丰盛又重大的事情。C. S. 刘易斯建议说，我们先想一想名声或好口碑：

讨上帝喜悦……作神圣喜悦里的真正元素……蒙上帝所爱而不只是可怜，而且被上帝就像艺术家爱自己的作品或父亲爱自己的儿子一样地爱着——这看起来不可能，是一种我们的思想很难接受的沉甸甸的荣耀重担。但实情就是如此。

——《荣耀之重》

但还不只这样。圣经与荣耀关联的常常是闪耀、光明、明亮。这不是说有一天我们只是看见荣耀。我们自己也会以某种难以言喻的方式变得荣耀。现在当我们看见一幅美景的荣耀时，其荣耀会使我们渴望“进入它，接纳它为我们自己的，沉浸在它里面，成为它的一部分”：

现在我们在世界外面，在门的那一边。我们察觉到早晨的清新，但它们并不能使我们变得清新。我们无法融入所看到的壮丽。但新约的每一页都絮絮低语说，事情不会永远如此。有一天，若蒙上帝垂怜，我们就会进去。

——《荣耀之重》

结论

这一章我们只触及一大堆令人着迷的问题的皮毛。比如，我们不可能忽略德布利作品中的迫切和热烈，他很快就要为改革宗信仰殉道，拥有他所写到的荣耀。

我们也不能忘记一个讽刺性的悲剧。德布利在他残酷的环境中写道，“他们被许多审判官与地方长官定为异端与恶者的原因”，到那时“众所周知是为了上帝儿子的缘故”。毫无疑问，他想到的一部分理由是属于改革宗的。德布利说，到了那一天，“众人要知道他们是无辜的，而且他们要看见恶人遭受上帝极其可怕的报复，就是那些在世上

极其残酷地逼迫他们，压迫他们，虐待他们的人”。

德布利在这里落入了一个古老诱惑的圈套，就是受压迫的人用来彼此安慰的事情，是未来命运的翻转，是期待看到现在让别人受苦的这些人受苦。多么可怕的场景！如果被邻居家的霸王欺负的孩子可以有可能会看到他的大哥转过来惩罚霸王，他的安慰就完全了。

正如有人所说，我们对这种“看见”的语言“过敏”。这种语言在恶人的死亡中榨取了太多的满足和愉悦，是上帝和敬虔之人所不知道的。但讽刺性的悲剧当然是，虽然改革宗受到天主教会的逼迫，但反过来重洗派又受到改革宗（和其他人）的逼迫。这些就是德布利自己憎恶的人。他们也“被许多审判官与地方长官定为异端者”。他们这个时期的文献也包含一些深刻的信念，相信上帝有一天会在那些“在世上极其残酷地逼迫他们，压迫他们，虐待他们”的改革宗和其他人面前，为自己伸冤。基督徒呼求上帝惩罚另外一些基督徒，而自己在旁边看着，这幅画面至少可以说是不那么愉悦人的。

但反过来说，我们很少有人愿意像德布利那样，让我们的脊背受鞭打，让我们的舌头被割下，让我们全身为了福音的缘故而遭受火刑。人在安全的时候很容易说论断的话。

|| 多特法典 ||

第 27 章



《多特法典》简介

引言

《多特法典》在有些人那里的名声不好。很多非改革宗读者把它看作是加尔文主义失控的经典案例。甚至有些改革宗人士也希望看到这些法条噤声。神学家抱怨说，《多特法典》处理弃绝的方式不符合圣经、抽象，所以一般而言不鼓励人读。另一些人散布的观念是，《多特法典》把神的主权扩展得太大，以至于把人的责任完全挤掉了。毕竟，它不是宣称上帝导致了被弃绝者的不信，然后又因祂自己做的事情而定罪和咒诅他们吗？

我们下面会看一看这些问题。在这门课结束的几章里，让我们不带包袱地看看这些法条，也许会有一些小小的惊喜。《多特法典》里是否有内在的“张力”，甚或赤裸裸的矛盾？它们在拣选的问题上是否与《比利时信条》的立场不同，比后者更尖锐？它是否只是荷兰改革宗攻击阿米念主义的神学武器，或者还是有一些温暖、实际、教牧性的维度？

我们一开始就应该注意到，《多特法典》的国际名声比很多改革宗人士所意识到的要大得多。它们当然有重大的神学兴趣，是独特的加

尔文主义教义阐述和反阿米念主义的争辩。但除此之外，多特会议还传递了明智的历史文化浪潮。会议召聚了一些第一流的头脑，也有政治大佬的召集、影响和讨论。因为尼德兰在 17 世纪欧洲事务中所扮演的中心角色，围绕会议的问题获得了国际性的传播和重视。这在英格兰特别明显。比如，像约翰·弥尔顿¹那样的著名人物，也在其《亚略巴提亚》（*Areopagitica*，一篇为出版自由辩护的著名演讲）中提到，“聪明优秀的阿米念仅仅因为仔细阅读了在代夫特²写的一篇匿名论文就变节了，而他最初是要驳斥那篇论文的。”撒母耳·米勒³是一位信仰准则的注释者，他宣称：“多特大会的召开和整个过程，可以说是 17 世纪最有趣的事情之一。”

让我们在这一章简短地看一下多特会议的背景，大会本身，以及《多特法典》针对阿米念主义的基本形态和口径。

多特会议的背景

16 世纪的尼德兰由西班牙和西班牙天主教会主导。但到了这个世纪末，像奥良治的威廉这样勇敢又多彩的人物，领导尼德兰人全力要把西班牙人赶出他们的领土。在这场争取独立的斗争⁴中，改革宗的尼德兰人扮演了主要角色，虽然他们也许只占了人口的十分之一。他们从加尔文那里学到，上帝在祂的仁慈中，有时“从祂的仆人中兴起公开的复仇者，用祂的诫命武装他们，使用他们来惩罚邪恶的政府，解救祂的百姓”（《基督教要义》，卷四，20 章 30 节）。尼德兰人有一些很有技巧的复仇者，而他们多数看起来都是改革宗的。改革宗领导了政治独立的斗争，这导致的结果是：16 世纪 70 年代，尼德兰宣布改

1 约翰·弥尔顿（John Milton，1608-1674），英国诗人、政论家。代表作品为《失乐园》。

2 代夫特（Delft），荷兰城市。

3 撒母耳·米勒（Samuel Miller，1769-1850），长老会神学家，曾在普林斯顿神学院任教。

4 荷兰独立战争，又叫八十年战争，发生于 1568 年-1648 年，直到 1648 年，尼德兰联邦才正式自西班牙帝国独立出来，成立“荷兰共和国”。

改革宗教会为国立教会。

改革宗为他们的特权地位付出了很大的代价，就像任何与政府捆绑在一起的教会总会遇到的那样。国家和地方政府在决定教会的政策甚至教义的事情上，充当了巨大的角色。这在随后的教义冲突中变得极为清晰，清晰得令人痛苦。这场冲突大约 1590 年左右在尼德兰逐渐浮现出来，到了 1618-1619 年，在多德雷特达到高潮。

冲突的中心人物是雅各·哈门松（James Harmenszoon，或者用拉丁名字 Arminius，即阿米念），他是教会中最有能力的思想家之一。1582 年，阿姆斯特丹的政府官员把这位 22 岁的聪明孩子公费派了出去，向西奥多·贝扎学习神学，后者是加尔文在日内瓦的继任者。经过几年的学习和旅行，阿米念在 1587 年秋回到尼德兰，1588 年接受阿姆斯特丹区会的考核，然后开始在阿姆斯特丹老教会的十五年服侍。即使他的神学对手也承认，阿米念是非同寻常的牧师，他很有恩赐，既友善又关心他人。

但他也受到指控，认为他偏离了尼德兰所倾向的加尔文主义正统路线。也许阿米念在日内瓦学习的时候，就已经对贝扎陈述预定论的尖锐方式感到挣扎。但在 16 世纪 90 年代早期，阿姆斯特丹有两件事情把阿米念卷入现在仍然以他的名字命名的冲突。第一件事情是弥尔顿上面的引文所说的。阿米念受到两组人的邀请，即代夫特和他自己教区的传道者，要他针对人文主义者的攻击为贝扎的预定论辩护。但阿米念越研究这个问题，越确信他无法良心平安地为贝扎辩护。事实上，他无法为任何采用了因果概念的预定论表述辩护。也就是说，阿米念现在确信，用因果概念表述的预定论（上帝导致选民相信，甚或，导致被弃绝者不信）是不符合圣经的。第二件事情是阿米念对罗马书的研究和讲道。他关于罗马书 7 章和 9 章的好几篇讲道，激起了阿姆斯特丹改革宗人士的怀疑。在他们看来，阿米念好像太强调人的自由在悔改和相信过程中起到的作用。

阿姆斯特丹的形势足够平静，所以阿米念可以继续他的服侍。事

实上，到 1602 年他离开阿姆斯特丹的时候，他的教区和区会都毫无保留地称赞他。

阿米念离开的原因是去莱顿大学当神学教授。因为阿姆斯特丹的冲突，所以出现了好几个反对的声音，但任命还是执行了，阿米念 1603 年开始了教学。他很快就与同事戈马乌斯⁵就预定论的问题展开公开的神学辩论。戈马乌斯是贝扎的跟随者，对阿米念的看法产生了很大的敌意。他们的辩论极为专门化和微妙，围绕着上帝永恒预旨的逻辑秩序问题。

1605 年以后，戈马乌斯派和阿米念主义的关系恶化到广泛的仇恨和丑化。这种怨恨可以表现为：当阿米念生病去世的时候，“有人把他的痛苦看成撒迦利亚书 11:17 和 14:12 的应验。前一段经文说的是：

无用的牧人丢弃羊群，有祸了！

刀必临到他的膀臂和右眼上。

他的膀臂必全然枯干；

他的右眼也必昏暗失明。”

——卡尔·邦斯《阿米念》

冲突并未因为阿米念的去世而消失。事实上，它获得了新生。我们必须记得，参与冲突的双方现在不是加尔文与阿米念，也不是加尔文主义者与阿米念，而是加尔文主义者与阿米念主义者。在这场争吵中，有些加尔文主义者属于“高派”，他们跟随贝扎和戈马乌斯。他们的加尔文主义的形式特别严苛，有人甚至会说僵化。与此同时，有些阿米念的跟随者也强化和简化了他们老师的微妙和细腻的立场。

5 弗朗索瓦·戈马乌斯 (Franciscus Gomarus, 1563-1641)，荷兰神学家、加尔文主义者。

1610 年，汉斯·威腾博格特（Hans Uytenbogaert）带领四十名阿米念的跟随者在古乌达（Gouda）聚集。这些阿米念主义者都是传道人，他们希望得到尼德兰国家议会的关照和保护。他们正面临着极大的风险，即有可能遭到一些区会的驱逐，因为这些区会视阿米念的教导为异端。所以这四十位传道人针对他们对手的攻击起草了一份“抗辩文”，即“恳求性的辩护”。抗辩文依照它尝试回答的指控来组织，所以共有五条。这个结构在整个争辩的过程中都沿袭下来，包括多特会议，甚至在那些称为“加尔文主义五要点”（常用五个首字母组成的词 TULIP 来记忆）的人中都延续到今天。抗辩派的宣称如下：（1）上帝预定拯救那些“靠着圣灵的恩典而相信”的人，并“任凭顽固不化和不信者留在罪中”；（2）基督的死是“为了所有人，为了每一个人，以便让祂赚得……所有人的罪得赦免……但除了信徒，没有人实际享受到这种罪得赦免”；（3）“人并不能靠自己或自己自由意志的能力拥有得救的信心”；（4）上帝的恩典必须在人里面产生、促成和完成任何一件善事，“好让一切善工……都只能归功于上帝在基督里的恩典。但就这恩典运作的模式而言，它并非不可抗拒的，因为圣经上说，有很多人抵挡圣灵”；（5）“进入耶稣基督里”的人在坚忍的挣扎中，得到了基督和祂的圣灵的能力多方的帮助，但“他们是否可能因为疏忽而丧失……必须首先更仔细地从句子里得到确定”。⁶

加尔文主义者回答说，他们才是一直被误解和丑化的。于是，国家议会 1611 年在海牙召开了一次抗辩派对加尔文主义者的会议，加尔文主义者针对阿米念主义发表了相反的抗辩文。会议没有结论。

与此同时，各地的普通人都在选边站。我们今天很少有人能了解那时普通人争论的程度，他们争论上帝预旨的逻辑顺序和人的自由意志的问题，激烈到吹毛求疵、家庭分裂，并且恶意指度邻居的地步。

6 以上部分为原文直译。——译注

当然，要说大多数尼德兰人都是热情的神学家，那是有点简单化了。实际上，他们在加尔文主义与阿米念主义者问题上的兴趣，是与一整套复杂的宗教、军事、政治、经济和社会问题捆绑在一起的。尼德兰联邦是由一些省份组成的松散联邦，而荷兰省在很多方面都占主导地位。在加尔文主义与阿米念主义的冲突背后，一直都有与西班牙和西班牙天主教会的关系问题——而这两者荷兰人都很仇视。因此在17世纪初，荷兰的毛里斯王子带领一群人要与西班牙继续斗争，但荷兰的首相让·范·奥登巴恩维尔特却带领着想与西班牙求和的人。神学问题与各自的派别挂上了钩。毛里斯虽然“不知道预定论究竟是蓝色还是绿色的”，却喜欢加尔文主义，而奥登巴恩维尔特一直都支持抗辩派。因此：

一边是战争团体，军事化，顽强的加尔文主义和反天主教人士，预定论者，集权主义者，政治上甚至是保皇党，教会上是长老制。另一边是和平团体，商业化，神学上宽容，共和论者，也是伊拉斯图派（粗略地说，即君士坦丁主义）。前者支持战争，抗拒阿米念主义；后者支持停战，抗拒加尔文主义。

——卡尔·邦斯《阿米念》

因为社会动荡到有引发内战的危险，所以国家议会最后同意召开一次全国性的大会，试图解决至少是神学上的问题。加尔文主义者为此已经期待和请愿了多年。但因为需要民事政府召开大会，而民事政府又倾向于容忍阿米念主义，所以加尔文主义者花了很长的时间才如愿。

值得注意的是，其他国家也在感兴趣地看着。英格兰国王詹姆斯一世是英语钦定本圣经的资助者。根据一位改革宗评论者的说法，他虽然是“一个头脑狭隘，道德和宗教原则更狭隘的人”，但真的警告国家议会要召开一次全国性的会议，恢复尼德兰教会的和平。

多特会议

多特会议是民事政府召开的，也由它出资，开始时的祷告也大张旗鼓地夸赞了政府一番，称赞政府“跟随了光辉先驱的脚踪，如君士坦丁、狄奥多西⁷……”。

安东尼·胡克玛⁸描述了大会的一些相关细节。大会从 1618 年 11 月 13 日到 1619 年 5 月 28 日一共开了 154 次会议，开会的地点是在多德雷特类似国民卫队武装部的地方，而多德雷特是一座靠近鹿特丹的小镇。除了从尼德兰召集的代表，大会还从大不列颠、德国、瑞士邀请了外国代表。代表们都是加尔文主义者，共有 84 位，大约四分之一是外国人。也召集了 13 位抗辩派人士，要他们在两周内报到。虽然双方前几年的大部分争辩都是根据《海德堡要理问答》和《比利时信条》来衡量彼此的教义合理性，但这次大会决定，结论只能诉诸圣经。因此每一位与会者都发了如下的誓言：

这次大会要检视和决定的，不仅包括五要点和相应产生的各种不同观点，而且还包括很多其他教义；我在这次大会的进程过程中，不会使用任何人类的作品，只会依据上帝的话语，因为那才是信仰的无误准则。

大会在抗辩派出席之前和之后，都在考察五要点之外处理了很多事务。比如，它接纳了一份《比利时信条》的拉丁文权威文本，制定了改革宗传道人宣誓的格式（CRC 的圣职人员现在仍然要签署），还

7 狄奥多西（Theodosius，约 346-395），最后一位统治统一的罗马帝国的皇帝，在其统治时期，他在帝国内禁止一切异教形式，从而确立了基督教的正统地位。

8 安东尼·胡克玛（Anthony Hoekema，1913-1988），加尔文主义的牧师兼神学家，曾在太急流城的加尔文神学院担任系统神学教授 21 年。

作了很多基于要理问答的讲道、圣经翻译、宣教和教会治理的决定。如果觉得这个日程看起来有点太满的话，要记得代表们一共开了154次会。如果会议次数看起来有点儿太多的话，要记得已经有三十多年没有召开全国性的会议了，而且随后两百年也不会再召开。多特会议必须抓住一切机会。

阿米念主义者抵达之后，就开始了六个礼拜的议程和神学冲突。弗里斯兰的约翰尼斯·伯吉尔曼担任大会主席。当他在1619年1月14日发脾气的时候，这一切就结束了。伯吉尔曼和很多其他人都觉得，抗辩派采取的策略是重复、含混和拖延，所以不断地受到刺激，最后他终于爆发了：

你们怎么来就怎么走吧。你们以谎言开始，以谎言结束。你们全都是欺诈和反复。你们不配得到大会的继续款待。走吧！去吧！你们用谎言开始，那就用谎言结束吧！滚！

——基斯特美克《改革宗教会的危机》

他们就走了。他们走了以后，大会一致定罪阿米念主义的五要点。拒绝接受大会所采纳的《多特法典》的阿米念主义者，被流放出了尼德兰，他们的财产也被没收——都是靠政府的力量达成。与此同时，一直为阿米念主义争取的奥登巴恩维尔特也被砍了头。

要对大会的过程作出公正的历史评估非常困难。同情阿米念主义的人立即尖刻地评论说，这是“改革宗魔鬼聚集在多德雷特大会的胜利”。像约翰·麦克尼尔这样的现代神学史家谈到处决奥登巴恩维尔特时，也说那是基于“捏造的指控”的“可憎行为”。改革宗的记载倾向于对情形作出不同的描述。但即便是标准的改革宗评论家也承认，政治在多特扮演了很大的角色，教会政府的联合使得抗辩派被流放，财产被没收，这至少可以说是令人遗憾的。

多特要讨论的问题究竟是什么？其实有一系列问题。预定论是一

个重要的问题，但在神学上与其他一系列问题相关：罪、自由意志、赎罪和上帝救赎恩典的模式。换句话说，有一大堆复杂的教义容易连在一起。在随后的几章中，我们会一个一个地考察它们，但总要记得它们的相互关联。也许菲利普·夏弗说得很对，他说总体上多特的冲突

涉及历代都有的问题，这个问题一再让敏锐的神学家和哲学家一筹莫展，而且到时间的末了也会如此。这个问题就是：上帝的主权与人的责任之关系。

——《基督教世界的信经》，卷一

法典的结构

瞄一眼《多特法典》，就能看出围绕其诞生的热烈争辩背景。“法典”就是标准或准则。在这里，它们就是在加尔文主义者与抗辩派争吵的问题上，衡量改革宗教义合理性的标准。《多特法典》的结构和一些语言都具有争辩性。

这份文件包含五项法典，每一项都有一系列正面的条文和一套负面的段落。后者即“拒绝错谬”，这又再分为陈述抗辩派的异端教导的部分（“有人教导说……”）和相对应的改革宗辩驳的部分，而后者几乎都取自圣经。第三和第四项法典合并在一个标题之下。顺序是按照自 1610 年以来抗辩文所引发的讨论顺序。《多特法典》的结尾有一项“结论”，尝试排除对正文里的敏感问题的误解。

结论

虽然这份文件的问题很专门化，语言常常又带刺，但若下结论说它只是给神学家的，那就错了。它不是。它是要给改革宗教会的，并

且引人注目地敏锐关切了相关问题的教牧层面。比如，看看第一项 16 条吧。对那些诚恳地努力追求“像儿子一般顺服”的人，这里的建议是：“不该为了以上所提的遗弃而惊慌，也不应该把自己列入被弃者之中，乃当殷勤恒常使用这蒙恩方法，并存着热望，敬畏谦虚地等候更丰盛恩典的时期来到。”

所以，我们对《多特法典》的兴趣远不只是历史的。这份文献不只是过去某段时期的作品。事实上我们会发现，这些法典要殚精竭虑地捍卫上帝的自由和恩典，并把基督宗教与所有自我提升的策略区分开来。

第 28 章



上帝的拣选与弃绝

《多特法典》第 1 项教义

引言

人们对福音的回应各不相同。有些人听到或读到一位等待的父亲跑出去拥抱归家的浪子，就经历到喜乐和接纳的震颤。他们听到对罪人的怜悯，就像约翰·卫斯理一样，感到自己心里“奇妙地温暖起来”。他们更清晰和难过地看到了自己的罪。他们在上帝面前感到谦卑，因为虽然他们对上帝有那么多的烦闷和悖逆，上帝仍然爱他们。他们发现内心有了奇妙的确信，相信信仰上的事情都是真的。他们开始关心教会正在做什么。上帝的圣言对他们说话了。即使当他们受伤、遭遇背叛或生病的时候，人们还是注意到他们里面有安全感。他们不把希望放在这世上的任何事情上，但他们对世界公义的委身越发增长。他们有“向善的冲动”。他们就是耶稣所说的那一类人，“有的，还要给他”（可 4:25）。在这一切之中，这些人有一种神奇的被牵引或吸引着要超越自己的感觉。就像有些刚开始跑步的人一样，他们有时感到不可思议。他们不只一次感到自己受到诱惑要放弃。但神秘的是，他

们还继续前进。

但另一些听到福音的人的反应则不同。父亲接回已经毁掉的儿子，这在他们看来愚不可及。怜悯罪人的描述让他们无动于衷。事实上，他们觉得“罪人”这个词本身就是冒犯，很敏感地憎恨任何可能把这个词用在他们这样的人身上的暗示。他们视教会为一群娘娘腔、花样男孩和虚伪的人。他们认定祷告就是自言自语。圣经对他们来说就是奇幻。这些人把盼望放在这世上的成就上，因为他们认为这就是唯一的世界。他们不想去发现上帝是否可能在哪里说过话。就像听不懂音乐的人一样，他们觉得基督教信仰很沉闷，会冒犯他们，或者是荒谬的。他们有“使坏的冲动”。他们就是耶稣所说的那一类人：“没有的，连他所有的也要夺去”（可 4:25）。这些人很多都曾在某个时候读过一点儿圣经，试着祷告过，也参加过崇拜。但这些看起来对他们都无效。他们就不再坚持了。

对这种无可否认的不同回应，应该如何解释呢？教会从最早的年代起就有三种解释。一种是伯拉纠提出的。伯拉纠对害羞的新信徒可能说：“恭喜你！你做到了！”不过，奥古斯丁拒绝伯拉纠的解释。奥古斯丁可能对新近的归信者说：“感谢上帝！你因着恩典得救了！”第三种解释一直都想在前两种之间走中间路线。某些天主教徒、路德宗的人、阿米念主义和其他一些人，都可能对重生的基督徒说：“感谢上帝，也恭喜你！这是合作的成果。要感谢所有人。”

这是非常粗陋的简化，但基本意思表达出来了。我们必须了解的是，《多特法典》采用了第二种解释（奥古斯丁的），拒绝了其他的。这三种方案都试图解释历史和经验中的事实，即人们对福音的宣讲有不同的反应。在如此尝试的时候，他们问的是保罗的问题：“为什么不是所有的（犹太）人都相信？”但只有奥古斯丁、加尔文的传统给出了保罗的回答。罗马书 9 章的回答是上帝的拣选和弃绝。

为方便起见，让我们把《多特法典》第 1 项教义的内容分成三部分：首先，救恩的历史大戏（第 1-4 条）；其次，根据拣选与弃绝的

预旨来解释信与不信（第 5-11, 15 条）；第三，处理这些精细问题的教牧忠告（第 12-14, 16-18 条）。在一条一条检视的过程中，我们会从“拒绝错谬”和“结论”部分补充一些相应的材料。

救恩的历史大戏（第 1-4 条）

《多特法典》一开始谈论的不是上帝，而是历史中的人类。它从堕落开始讲起。我们在这里可以看到一些非常重要的东西。关于上帝的主权和人的自由这个争辩中的第一个问题，就是人类悲惨处境的问题。我们堕落的程度有多深？我们仍然能自由地选择上帝，还是部分地自由，还是完全作了罪的奴仆？我们是眼睛明亮，还是有些昏暗，还是像鼯鼠一样完全盲目？

《多特法典》对此采取了最严峻的看法。第 3-4 项会阐述“全然败坏”的教义。但第 1 项第 1 条就已经宣告说：“众人……都……受咒诅，当受永死。”依据诸如以弗所书 2:1, 5 这样的经文，《多特法典》断言，堕落的人类在灵性上是瞎眼的，是受奴役的，事实上是死的。

但第 2 条继续谈论救恩的大戏。上帝的热心是要恢复祂的被造界，所以通过祂的独生子进入世界。基督在我们当中做完了祂要做的事情以后，上帝呼召、装备并差遣使者带着“大喜的消息”，就是基督所做成之事的消息，进入到世人当中。这些信使（第 3 条）呼召罪人悔改和相信。有些人真的悔改并相信了福音。他们就从上帝的愤怒中得救了，得到了永生的恩典。但另一些人回避了好消息。第 4 条用圣经上说的话来说他们：“上帝的愤怒常在那些不信此福音的人身上。”

解释信与不信：永恒的预旨（第 5-11, 15 条）

为什么有些人会相信呢？上帝已经预定要赐给他们信心的礼物。为什么其他人不信呢？上帝已经预定不赐给他们信心的礼物，而没有

这个礼物的话，由于堕落的缘故，他们就不可能相信。前一条就是拣选的预旨，后一条就是弃绝的预旨。若干世纪以来，各种聪明的头脑和敬虔的心灵都在琢磨这两种预旨。

我们马上就可以处理一个令人担忧的问题。第5条开始的时候就谈到了原因。我们回顾第27章就可以晓得，那就是阿米念一直想规避的问题。第5条探索了刚刚在第4条描述过的不信的原因。注意文本所说的。上帝并没有导致不信，而是人自己导致的。这是很关键的一点，因为阿米念主义者常常怀疑，加尔文主义者相信上帝导致了被弃绝者不信福音，然后又因他们的不信而定罪和毁灭他们。但《多特法典》明确地否定了任何这一类的恐怖说法。它在第一章第5条和结论两处都坚定地断言，这种观念是可憎和亵渎的。

第5条所说的就是《比利时信条》所说的。它说，上帝从已经毁掉了的罪人群体当中拣选了一些人，再赐给他们信心的礼物，其余的祂就略过了。后面这一群人和选民一样，都从亚当的堕落中继承了原初的罪债和罪恶的倾向。最终原罪会结出可怕的果子。因为是在亚当“里”，也因为他们自己的罪，被弃绝的人生出了他们自己的不信和定罪。

第6条更深入一些。这种拣选一些人而略过另一些人的安排，乃依照上帝的预旨。“预旨”是什么意思？这一条并没有说，但其意思很可能是目的、计划、决定的概念。预旨这个词在新约里没有出现。（它的确在旧约中出现了几次，但其上下文背景并不是蒙拣选得救。）新约在讨论拣选的时候，最常出现的词是目的（罗8:28；9:11；弗1:9,11；3:11；提后1:9）。所以也许明智的作法是把《多特法典》中“预旨”理解为“目的”。

所以，这就是《多特法典》在解释人类堕落后在实际历史中的相信与不信时，所给出的最清楚的说明：“有些人从上帝领受了相信的恩赐，有些人则没有，这都是出于上帝永远的定旨”（第一章6条）。上帝的计划、旨意和目的从一开始就是要赐给某些人信心的礼物，却不

给另外一些人。这另外一些人因为他们的原罪和本罪，会不可避免地灭亡。这和《比利时信条》的说法一样。两者都没有说是上帝导致了不信。

但这里说是上帝导致相信的吗？第 6 条本身并没有走那么远。它更温和一些。上帝“本着慈爱软化”了选民的心；祂使他们“倾向于”相信。到此为止，看起来好像上帝都只是引导和帮助了信徒，但并没有实际导致他们相信。但在第三至四章中有好几条（第 11, 12, 14 和 16 条）使用了更强烈的语言。上帝“渗透……打开……使……受割礼……注入……使之复苏……使之活泼……”（第三至四章 11 条）。祂“用甜蜜的、大有能力的方法使之（意志）折服”（第 16 条）。事实上，上帝自己“产生……相信的行动”（第 14 条）。结论部分用了那个著名的词明确地推论说，拣选是“信心和善工的根基和原因”。

《多特法典》为什么要把话说得这么满，说上帝导致了相信？我们必须再次回到堕落及其后果。我们被罪缠累，处于灵性的麻木状态。因为堕落的本性，我们都抵挡上帝的进入。所以为了实施拯救，上帝就必须打破壁垒，越过防卫，使叛徒缴械，改变人心。祂必须产生信心。否则我们会继续抵挡——而要是那样的话，我们就没希望了。

第 6 条在结束的时候，作了与《比利时信条》同样的配对：拣选和怜悯，以及弃绝和公义。同样，这里也在《多特法典》中第一次出现了我们在《比利时信条》中已经熟悉的词，即“安慰”。《多特法典》会坚持让这个主题一再出现：拣选的教义不是要恐吓信徒，而是要安慰他们。

第 7 条给拣选下了定义，并间接地确认了目的是它使用“预旨”一词背后的意思。这一条涵盖的广阔范围令人咋舌。这是对拣选满有恩典、合乎福音、符合圣经的申明。它像《比利时信条》一样，把拣选的背景放在“在基督里”。基督是选民群体的元首，而这个群体就是上帝赏给祂的。基督或祂的工作是“救恩的基础”。与此同时，这一条还有力地提醒我们，选民“就本性而言并不比其他人更好，也不是更

配得”。这既提醒我们选民需要谦卑，也提醒我们堕落是考虑拣选和弃绝的历史起点。

如果说第7条对拣选作出了荣耀的描述，那么第15条则是它相反的对立。那一条是《多特法典》最接近给出的弃绝定义。被弃绝者是上帝忽略的罪人，上帝任凭他们走自己的路，没有赐给他们信心，略过了他们。第6、7和15条的要点就是，在拣选和弃绝之间没有平衡、对称的关系。它们并非平起平坐。上帝使一些人相信。但祂没有使其他人不信。祂只是任凭他们。

第8到11条转向了一些与阿米念主义争辩的半专业化要点。要理解这几条，我们必须了解一点阿米念对这些问题的看法。

阿米念深怕预定论的因果系统，按照这种系统，上帝导致了选民相信，也导致了被弃绝者不信，与所牵涉之人的愿望无关。所以阿米念对预定作了区分。他说有两种预定。首先，上帝预定所有信徒都得救，所有非信徒都灭亡。祂拣选一种类型的人（就是相信的那一类），弃绝了另一种类型（就是不信的那一类）。这是一种“普遍性的”预定，上帝作出这种预定的时候，一点也不关心祂预知人们实际会做什么或信什么。然后上帝作了第二种或者说“特殊性的”预定。祂考察具体之人的未来。祂看见祂的恩典和基督的救赎工作足以让所有人都相信。祂看见祂的恩典足以释放所有人受捆绑的意志，足够到这些意志可以在信或不信之间摇摆。上帝仔细地考察每一个人，看其自由意志会与祂的恩典合作还是对抗。然后祂拣选所有那些祂预见会与祂的恩典合作的人，并弃绝所有那些祂预见最终会抗拒祂的恩典的人。

这差不多就是阿米念所相信的，而且就是他的跟从者所相信的。第8-11条反对这套方案。第8条否认有两种拣选的预旨。拒错的第2段甚至更详细和有力。它首先否认了两种拣选的区分，即一种根据类型的普遍拣选，另一种根据个人的特殊拣选。然后它否认了“拣选得信心与拣选得救恩”之间的区分。阿米念以为，信徒可能蒙拣选“得

到信心”，但随后却从信心上失落了，因此灭亡。《多特法典》从圣经上找不到阿米念主义的任何一种区分。

第 9 条也许是第一章的核心。《多特法典》在这里根据以弗所书 1:4，为加尔文主义的观点作出有力的辩护。拣选不是因为信心，反而是为了信心。我们之所以蒙拣选，并不是因为上帝预见到我们会相信，而是为了我们可以相信。拣选不是由预见的信心所导致的；相反，信心是由拣选所导致的。拒错的第 1, 2, 4, 5 和 9 段与第 9 条配合在一起，捍卫了这核心的一点。第 10 条是同样的思路。

第 11 条预示了圣徒坚忍的教义。与阿米念的看法相反，蒙拣选的人不会失落。人没有任何方式可以干扰上帝的拣选。

教牧忠告（第 12-14，16-18 条）

空气突然温暖了起来，气氛也缓和了。我们走过了有点冷嗖嗖和技术性的内容，进入几条真正的教牧关怀。信徒应该如何正确地处理对拣选和弃绝的认识？

第 12 条确认了如下的改革宗信念，即人的救恩是靠其果子表现出来的（参看《海德堡要理问答》，答 86）。请注意，在这些果子当中，《多特法典》很现实地没有列出公义，反而是“饥渴慕义”。让人为罪忧伤；让他敬畏上帝，信靠基督，并渴慕公义。如果他有这些事情，他就不需要怀疑自己是被拣选的。

但如果一个人有了拣选的确据之后，他是否就会闲懒下来，不再努力了？那是天主教会和阿米念主义的经典关注，即加尔文主义者让人有理由在道德上昏蒙懒惰。但第 13 条给出了与《海德堡要理问答》第三部分和《比利时信条》第 24 条同样的结论。认识到拣选，会在信徒里产生谦卑、炙热的爱 and 道德洁净。他们不再焦虑自己的救恩，因此可以自由地服侍他们的救主。此外，他们更因为感恩而有动力衷心地这么做。但这里有一个深刻的区分，就是那些有蒙拣选之确据的人，

与那些因为“轻率的假设”而沉湎于“肉体上的安全”的人。那些不够谦卑，行事为人不像蒙拣选的人，就不要虚妄地“唠叨”（比译作“轻薄”更好）拣选。

所以，我们可以知道自己是否蒙了拣选，但前提是带着谦卑的确据，而我们也要有虔诚的敬畏、忧伤和饥渴慕义。我们也可以传讲它，或“适时适地予以公布”（第14条）。是的，必须如此。但这里也有一个前提条件。可以公布拣选，但“应存敬畏的心，以分辨虔诚的态度”。第14条与第12、18和其他几条结合在一起，警告窥觑，即“虚妄地企图去查考至高者的隐秘作为”。这种警告语是改革宗非常明显的特征，针对天主教徒的大胆和臆测，力求鼓励人们在关心拣选的教义时，要有理智和道德上的谦卑。

第16条，正如我们在第27章所注意到的，是多特大会教牧关切的绝佳例子。话题是弃绝，但语言一点都不冰冷严苛：灵性枯干的信徒“不应惊慌”。他们必须“恒常使用这蒙恩方法”，并且“……谦虚地等候更丰盛恩典的时期来到”，因为“慈爱的上帝已经应许”。所以，第16条实际说的是，那些担心自己是否蒙拣选的人，也许是最不需要担心的。让他们像信徒那样行事。让他们使用蒙恩的管道（信心动摇之人最需要的就是圣餐）。让他们寻求圣洁，并有耐心。但那些忽视上帝，根本不关心信心和拣选，“沉湎于世界和肉体快乐”的人，才真正有理由担心。

第17条处理的是抗辩派的担忧，即加尔文主义的弃绝教义可能把信徒早夭的孩子包括在内。抗辩派坚持说，信徒所有在“能够使用理性”之前就去世的婴孩，都得救了。《多特法典》在第17条这里满有恩慈地同意了，虽然声音没有那么响亮：“爱上帝的父母，当上帝按其美意将他们的子女于婴孩时期召去时，决无理由怀疑他们的蒙选与得救。”虽然信徒的孩子还不成熟，但他们受到了恩典之约的保护。

第一章的结尾是圣经和改革宗讨论这方面内容的典型方式。

第 18 条有一点儿隐晦地承认了拣选和弃绝教义中的困难，并宣信说，虽然上帝的道路不可测透，但它们仍然是公义和良善的。

结论

《多特法典》像《比利时信条》一样，提出了关于拣选和弃绝的各种相关问题。我们学习了《比利时信条》16 条之后，就知道这些问题是什么了。然而这些教义的目的很清楚：它们的本意是要宣信上帝的主权恩典和自由。问题可以变得非常个人性，非常具有灵性关怀的意味，正如我们在本章引言中所看到的。你为救恩感谢谁？你赞美谁？你会恭喜自己，因为自己足够聪明，可以看见亮光吗？还是你承认，无论你在自己里面看到对上帝的爱有多少，“但我的回答是，主啊，是你！因为你预先就与我的灵魂同在……”？

也许我们结束这一节的时候，可以牢牢抓住《多特法典》所教导的正确态度，它是在思想这些敏感教义时应该有的。一方面，如果我们沉溺于“轻率的假设”，说自己是选民，但同时虚妄地唠叨在地狱里的灭亡之人，那么我们可以相当肯定地说，救恩还没有进入我们的家门。随便的确据和轻浮的戏谑，这些事情是《多特法典》所禁止的。

另一方面，我们也不需要害怕上帝，好像祂是敌人，再怎么谦卑地寻找都找不到，再怎么热烈地渴望都得不到抚慰。祂是一位“慈爱的上帝，已经应许，将残的灯火祂不吹灭，压伤的芦苇祂不折断”（第 16 条）。恩典的上帝不是要压碎、打碎、扑灭、打破有挣扎和疑惑的信徒的柔嫩本体和微弱亮光。祂知道我们的本体；祂记念我们不过是尘土。这就是为什么祂选择在基督里与我们相遇。让所有等候更丰盛恩典的时期来到的人，在受苦、受难和怀疑的过程中，花一些时间跟随基督。让他们看一看慈爱的上帝为了救拔祂偏离正路的孩子，愿意付出多少代价。

第 29 章



基督的死与我们的救赎

《多特法典》第 2 项教义

引言

有一位农夫有五个孩子。这位农夫既有钱又有恩典，所以他给孩子们提供了安全的住所、有趣的工作、大量的食物和正确生活的指导。农夫和他的儿女们如此生活着，他们都非常快乐。

但农夫知道，在农场之外，世界上还有其他地方。有些地方很黑暗，那里人们一起醉酒和发疯。他们彼此欺骗，背叛自己的爱人。有些地方很污秽，那里“成人”可以付钱观看那些沮丧和绝望的人假装彼此相爱。还有很多地方很嘈杂，拥有太多钱或时间的人都可以在那里浪费掉。

农夫知道有这些地方，因为虽然他是一个好人，却并不天真。他警告他的儿女不要靠近任何那样的地方。他给孩子们解释说，一个人也许起先会觉得那些地方很刺激，但迟早会发现那些都是陷阱。那里的人知道，虽然他们并不总是喜欢他们正在做的事情——不是真的喜欢，不是像辛苦劳作了一天之后吃顿大餐那样喜欢——但放弃不了。

孩子们说他们都明白。

但事实上农夫的孩子们真正明白的方式很痛苦。最先是大女儿被一个地方诱惑过去了。然后她劝弟弟们也跟着去。很快所有的儿子女儿都住在这样一个地方，那里有他们的父亲警告过的各种坏事。那里有很多东西可以吞吃、注射或吸食，这些东西能把一个人的脑子全搞坏。那里还有好些裸露的人强装笑颜，举止古怪。那里还有一堆机会让人在诡异的轮盘、方块和纸片上碰碰运气。

农夫既生气又伤心。他整夜睡不着，都在想有没有什么好办法可以救他的孩子。最后他把最信任的两位管家中的一位叫来。那是一位善良、温和的先生，名字叫雅各·阿米念。阿米念是亚美尼亚人。“阿米念，”农夫说，“你有什么办法就用吧，只要把我的孩子们弄回来就行。你也知道，我的所有资源你都可以调动。”

阿米念不太甘愿地开车去了小镇。他不喜欢这个任务。他带上干净的衣服、美沙酮¹、一位解毒高手、营养丰富的食物，还有父亲会饶恕的应许。他与五个孩子见面了。“听着，”他友善地说，“你们伤透了爸爸的心，但他愿意原谅你们，把你们领回去。他派我过来，我还带着你们逃离这个地方所需要的一切。但你们必须自愿过来。我不能强迫你们。”

有两个孩子从后门溜走了。还有一个歇斯底里地笑起来。另外两个要打可怜的老阿米念。这几个孩子都喝醉了，疯疯癫癫的，心灵沉沦，所以非常痛恨有人提到父亲和父亲的家。阿米念最后劝说了两个孩子和他一同回去，但他们没呆多久又跑了。农夫身边又没有孩子了。

所以农夫转向另一位管家，那是一位顽固但诚实的人，名字叫法典，也就是约翰·法典。约翰是那种不说废话的人，若是需要做什么事情他咬牙也要做到。他常常不同意阿米念做事的方式，认为那不是最好的方式。他被派出去的时候也有各种资源来救所有的孩子。但这

1 美沙酮此药具有治疗海洛因依赖脱毒和替代维持治疗的药效作用。

一次农夫悄悄补充了一些指令。

当法典开车去小镇的时候，他脑子里回顾了阿米念的失败和他自己的另一套办法。他知道这五个孩子已经丧失得太久，没办法单凭好言相劝就令他们回头。这是十分危急的情况，需要非常的手段。

约翰来到那个黑暗的地方。他发现五个孩子都在傻笑、瞎搞、大叫。“听着，”约翰板着脸说，“这不是你们该来的地方。你们现在都不知道好歹。你们的脑子全坏了。父亲要你们都回家。”

再一次地，有一两个孩子想开溜，其余的想打他。但约翰很强壮，而且头脑清醒无比，但那几个孩子却不行。所以他很容易就能制服所有的孩子。但令人奇怪的是，他只从五个人中选了三个，把他们拖拽着塞进了他的箱型车，然后开走了。到家以后，这三人得到细心的照料，直到恢复健康。他们还时不时地会悖逆，但每次父亲都会使他们得到管教和引导。最终，当他们头脑清醒过来，健康也恢复以后，他们开始自由和喜乐地服侍父亲。他们无法想象当初被什么东西占据了，以至于到那么绝望的地方和刚硬的人群中去寻找安慰。但他们也禁不住偶尔会想一想丧失的兄弟姐妹。为什么约翰不把他们也救了？

所以他们就去找约翰。“你们的父亲悄悄地跟我说了要救谁回来，”约翰说，“他有他的理由。我们不能问。”

《多特法典》——第 2 项教义

《多特法典》的第二章处理的就是刚才所描述的那类拯救。阿米念主义者宣称，上帝想要拯救所有的罪人。他们说，基督为所有人而来，为所有人而死，并使所有人都与上帝和好了。但每个罪人都必须自由地接受所提供的恩典。然而就像阿米念自己都完全承认的那样，很多罪人并没有接受。所以，基督来拯救的很多罪人都毫无盼望地失落了。

加尔文主义者激烈地表示不同意。他们说，上帝不会把救恩这么关键的事情丢给迷惑又自欺的罪人。相反，上帝的安排是如此完善，以至于每一位基督为之而死的人都会确实地得救。上帝确保了

这一点。祂做了必须要做的事情，可以把这样一个人领入恩典的状态，并保守他或她留在里面。然而祂并没有救所有的罪人。祂甚至并不想要救他们所有的人。而我们不知道为什么。

《多特法典》第二章沿着这样的思路作出了三个宣称：首先，救主的救赎工作有无限的价值，足以拯救所有的罪人（第1-4条）；其次，向所有罪人发出的相信基督的要求，选民（因着上帝的恩典）接受了，其余的人（因着自己的错误）都拒绝了（第5-7条）；第三，接受的人都永远受到“救恩的金链”的保护和支持，以至于绝不可能再失落（第8,9条）。

基督无限地满足了公义要求（第1-4条）

前四条的内容对我们而言并不陌生。我们已经在《海德堡要理问答》（问12-19）和《比利时信条》（第20-21条）读到过对基督赎罪的类似描述。改革宗主流的赎罪论是基于约翰·加尔文修订过的圣安瑟伦的思想。

我们还记得其大纲是这样的：因为我们的原罪和本罪，我们应当受到刑罚。事实上，因为上帝的公义和尊严都至为崇高，所以破坏祂律法、冒犯祂尊荣的惩罚也必须至为严酷（第1条）。

然而上帝也至为怜悯。因此祂安排了祂的独生爱子进入我们的黑暗，让祂像悲惨的罪人那样受咒诅，满足上帝的公义。这一切都是替代性的满足：所有这一切都是“为了我们”，“代替我们”，“代表我们”（第2条）。

此外，这个满足也有无限的价值。它是上帝圣子有无限价值的工作，“足以代偿全世界的罪”（第3条）。基督的工作绝非文字游戏。祂真正经历了“上帝的愤怒与咒诅”（第4条）。

到此为止，加尔文主义者和阿米念主义者也许看起来会彼此同意。从某种程度上说，的确如此。比如，他们同意基督的死是为了人的罪

而向上帝献的赎罪祭。但他们至少在两个具体的问题上不一样。首先，加尔文主义者总是坚持说，基督为全世界的罪恶承受了全部惩罚，因此完全满足了上帝赏善罚恶的公义要求。祂的工作“足以满足惩罚全世界的罪的公义要求”（参看约壹 2:2）。阿米念主义者否认基督的工作是承受完全的惩罚，完全偿还了我们的罪恶所积累的滔天罪债。相反，他们说，祂的工作是严格刑罚的替代品，是事先协商好的，是上帝恩典的命定，姑且算作赦免所有罪恶的充分条件。其次，加尔文主义者总是力求如此呈现赎罪，以至于上帝的恩典和公义都不会遭到削弱，两者都在救赎工作中得到了完美的体现。但阿米念主义者宣称，如果基督因为彻底满足了上帝的公义要求，所以完全配得我们的救恩，那么祂就是赚得了我们的救恩，那里面就根本没有恩典了。阿米念主义者说，你必须只能选一边。或者基督完全赚得了上帝对我们的赦免，或者上帝出于纯粹的恩典而满有怜悯地赦免了我们。两者只能择其一，不可兼得。

加尔文主义者当然迅速地回答说，恩典和公义并非彼此排斥。假设有位放贷的人，他要求欠债人把债务全部还清，那是公义。但假设他又仁慈地安排自己的儿子帮忙把债务都还了，那是恩典。这两个美德可以并存。

所以，第 1-4 条很典型地强调了上帝的怜悯和公义这两者。罪人累积的刑罚必须要完全偿还——上帝的公义这么说。为了偿还此罪债，上帝赐下了祂的独生爱子，“叫一切信祂的，不至灭亡，反得永生”——上帝的怜悯这么说，第 2 项教义的第 5-7 条也这么说。

福音和回应（第 5-7 条）

第 5 条以刚刚引用的约翰福音 3:16 开始。它补充了一条悔改和相信的要求，一个深植于新约字里行间的要求。第 5 条说，福音的这个要求和应许要传给万国万民（路 24:47）。

这一条用了最有趣的词来描述这个行动。命令和应许应该“杂乱地”宣告出来。这个词我们通常会用在其他处境中。当我们谈到杂乱的人时，我们通常不会想到宣教士。但第5条明白地说，宣教士在发布福音真理的时候，要杂乱地做。他们不能在人群中作出区分。他们不能断定任何人好得不需要福音，或坏得配不上福音。即便考虑到改革宗的认识，即归信要等待上帝大能的工作在听众心里产生信心，宣教士还是要向所有人宣讲福音。

我们这里有一个《多特法典》的精彩特征。有人也许以为拣选的教义会削弱传道。毕竟，上帝要救一个人的话，祂必须使她转向悔改和信心。所以，为什么要力劝那个人作这种转向呢？她转不了。就像农夫的孩子们一样，她也许被酒精、毒品和淫乱所奴役。传道有什么用？为什么要传道呢？

这是个好问题。它也有一个答案。我们毕竟有保罗的著名问题（“没有传道的，怎能听见呢？”）和基督要我们传讲福音的命令（按照巴文克²的说法，这就足以定案了）。此外，正如保罗在罗马书中（10:14 及其后）所建议的，我们在实际经历中知道，真理的话语无论是“宣扬”还是“公布”，都可以多么有力地使我们倾向于上帝。在上帝建造祂的百姓、向世人启示祂的旨意的工作中，圣言的宣讲是大能的工具，主要的渠道。拣选丝毫不会让讲道打折扣。事实上，这两者紧密联系在一起。归信发生的典型方式就是通过圣言和圣灵的工作。

然而，正如我们在第28章所看见的，并不是所有人都回应了圣言的宣讲。第6和7条重复了《多特法典》第一章对此所说的。因为人的罪的缘故，圣言并不会抓住某些人（第6条）。若没有圣灵在我们里面的超自然工作，我们对福音的进入会无动于衷，会有误解，也会免疫。我们无法抓住真理。很多时候我们甚至都不觉得受它吸引。

但另一些人的确相信并得救了。为什么呢？不是因为他们比那些

2 巴文克（Herman Bavinck, 1854–1921），荷兰改革宗神学家、加尔文主义传统重要学者。

拒绝的人更智慧或理智。不是因为他们能够看得更远，想得更清楚。完全不是因为他们更谦卑、更有能力或更清洁。完全不是。相反，他们是被拖出黑暗拽入光明的，也许他们自己都还不情愿。他们在那里被扶持、被看护，并且在信心里被确立。就他们的永远救恩而言，他们要归功的对象“唯独是上帝的恩典”（第 7 条）。

我们在这里看见，《多特法典》直接瞄准了阿米念主义者的错误。可怜的老阿米念带着农夫的儿女得救所需要的一切来到他们面前。他有清洁、医治、解毒和交通的装备。但按照阿米念的方案，拯救并不成功，除了那些靠着“自己的自由意志……得到”帮助的人（第二章拒错 6 段）。上帝的确释放了他们的自由意志，所以如果他们想要的话，就可以转向祂。但他们还是必须想要这个转向，并做出来。而很多人没有。他们仍然太瞎或太软弱，无法看到和做出正确的事情。

我们救恩的金链（第 8 和 9 条）

我们现在面临一个有点儿敏感的问题。基督是来拯救所有人的吗？祂是为所有人死的吗？祂试图为所有人做赎罪的工作吗？

是的，所有阿米念主义者都这么回答。基督偿还了赎罪的代价，这“根据父上帝的预旨、旨意和恩典，是为所有和每一个人的”（《抗辩派的意见》，B 段 1 条）。基督“使父上帝与全人类都和好了”（《意见》，B 段 2 条）。因此，“所有的人都在和好的状况中被接纳，并得到恩约之恩”（《多特法典》，拒错 5 段）。上帝试图拯救所有的人。祂仁慈地释放了所有罪人的意志，好让他们想要相信的话就可以相信。唯一拦阻上帝实现祂意图的，就是人们自由意志的实际运作。人类是自由的：他们要么相信（虽然不完全），从而得救；要么不信，从而挫败上帝的意图。

不，所有多特会议的加尔文主义者说。那不可能。上帝想要祂所有的儿女回来，但祂并非试图把他们所有人都带回来。基督的赎罪在

意图和有效性两方面，都限定在那些“从永恒中蒙选召得救的人”（第8条）身上。

让我们最后一次承认，即便是最专一的加尔文主义者，要消化这条困难的教导也很不容易。他们因为有某些圣经经文的要求（约10:11, 15；约17:9；徒20:28；弗5:25-27；太1:21；罗8:32-35）而心有不甘地接受它，但即便是信徒也无法对它非常热衷。因为他们被迫要为一套令人咋舌的组合宣称辩护：上帝明确启示说，祂不愿一人沉沦，乃愿所有人都存活（结33:11；彼后3:9）。上帝想要所有人都得救。但如果没有上帝在他们里面的大能工作的话，他们就不可能得就。上帝可以为所有人提供这些工作，但祂没有。祂甚至没有试图这么做。上帝想要所有人得救，但试图只救一些人，而没有人知道为什么。

我们看起来缺少这幅拼图中的一些部分。我们根本不理解这条教义。我们每个人都禁不住想问，我们是否把这条限定赎罪的教义弄对了。也许我们能做的最多就是：希望有一天，当我们不再通过镜子观看，模糊不清的时候，会得到一些奇妙的光照。

与此同时，我们可以看见至少一条令人安心的真理。基督为之而死的那些人，虽然他们每一个原本都是失丧的，却肯定地得救了。在此不是加尔文主义者，而是阿米念主义者鼓吹了一种残忍和反常的教义。阿米念主义者所相信的（《多特法典》第二章拒错1-6段）是，在基督的工作和人的救恩之间没有牢固的联系。把这两者连在一起的纽带很松。一切最终都取决于人是否自由地接受所提供的福音。这是有条件的拣选。拣选发生的条件仅在于那个人是否可以成功地抓住了上帝的手。

然而，正如我们从之前的故事中所知道的那样（更重要的是基于圣经），没有人可以靠自己做到那一点。我们都太醉了，太昏了，太受困了，太害怕了，太软弱了。人必须从自己的麻木中清醒过来，拥抱着看起来陌生、尴尬和令人烦恼的救主，这是一幅没有希望的场景和一条没有希望的教义。加尔文主义者在其限定救赎的教义上有自己要面

对的困难，但他们至少在基督为之而死的所有人身上看到了救恩的确切和保证。这是改革宗教义的荣耀之一。而像其他荣耀的事情一样，它也是完全符合圣经的。保罗在无与伦比的罗马书8章中宣告说：

因为他预先所知道的人，就预先定下效法他儿子的模样……预先所定下的人又召他们来；所召来的人又称他们为义；所称谓的人又叫他们得荣耀。既是这样，还有什么说的呢？上帝若帮助我们，谁能敌挡我们呢？（罗 8:29-31）

这就是“我们救恩的金链”。上帝用它所有的环节把信徒与基督连接在一起。在救恩的漫长和奥秘过程中，上帝没有在任何时候丢下一个人，让他或她自己去解决纽带的问题，或任由他或她去依靠社会的安全。从基督的工作到选民的永远救恩之间，每个环节都牢不可破地被铸就。上帝的恩典不只是一套礼貌的邀请和文质彬彬地宣布善意。相反，那是一条结实的纽带，经过了彻底的测试，绝不会让信徒溜走。第8条说，在恩典之约中，拣选、呼召、称义、归信和洁净都紧密地连接在一起，把选民带入“永不动摇的救恩”。与基督的联合是持久的。金链延伸“甚至一直到末了”，好让那位信实保守他们一直到末了的基督，可以最终把他们无瑕无疵地带进与祂自己永远同在的荣耀喜乐中（第8条）。第8条和第9条只是在用不同的语言说，任何“别的受造之物，都不能叫我们与上帝的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的”（罗 8:39）。

结论

人们有时把《多特法典》的第二章称作“限定救赎的一章”。他们那么说也许是因为，他们无怨无悔地被 TULIP 的缩写所吸引——在这个缩写中，限定的那一条明显位于中心。

但这一章的要点其实是唯独靠恩典得救的确定性，而这个主题在第8条和第9条达到了高潮。这个主题在《多特法典》的其余部分会以不同的变奏形式出现。从开始到末了，救恩都是由上帝的恩典所计划、成就、支持和保守的。那个恩典有大能的果效。上帝会做一切必要的事情来拯救祂的选民。

因此，对“为什么有些人没有蒙拣选？”这个问题，阿米念主义者的回答实际上就是，那些人太愚蠢、悖逆或卑贱，所以不能相信。加尔文主义者的回答是：“我们不知道，但我们的确知道不是因为他们太愚蠢、悖逆或卑贱，所以上帝不能拯救他们。依照选民自己的情况来看，所有选民都知道，这些东西无法制止决心要实施拯救的上帝。祂的恩典一定会得胜。”

我们活着就是靠它，包括其中所有的问题和一切。

第 30 章



败坏与归信

《多特法典》第 3、4 项教义

引言

他是知识分子，他博览群书，思想深刻。他受教于名师，探讨有高朋。他嗜书如命，不仅贪恋书的内容，而且喜欢书所带来的一切。对他来说，“书页的排版，纸张的感觉和气味，不同书页翻动时的响声，都带来感官上的愉悦”。

他也是浪漫主义者。骑士及其气概、神话和诗歌、远方和奇人，都让他着迷。他不是软弱或多愁善感的人。然而，海轮的汽笛声、咸水的味道、童年家乡某些绿山的样子——这些都让他充满了渴望。他说，这种渴望好像来自“并非岁月的长久，乃是世代的深远”。时不时地，当他阅读或者听到某首歌曲，或在光线合适的时候突然看到某个风景时，这种渴望都会刺透他。

他是无神论者。他在孩童时期信过上帝，但并不爱慕或敬畏。上帝对他来说，不过就是并不总会按他要求来表演的魔术师。后来他甚至都不相信这位魔术师上帝了。他变成了唯物主义者。也就是说，他

相信物质宇宙，即可触摸、品尝、看见或听到的东西就是一切。这个信念让他快乐。至少这会舒缓他痛苦的锐利程度：

不会有严格意义上的无限灾难来抓住你……一死百了。如果任何时候有限度的灾难超过了你想要承受的程度，那总还可以自杀。基督教宇宙的恐怖之处就在于，它没有一扇门标记为出口。

但随着时间的推移，唯物主义对他来说也开始变得越来越不合理。折磨他的观念是，如果除了物质就没有什么是真实的，那么真理、美丽和对错也都不可能是真实的，虽然他直觉上认定这些是。所以他放弃了唯物主义。

他转而变成了唯心主义者。也就是说，他相信最终极的真实不是人所能触摸或看到的，而是人所能思想的，或者也许是人用来思想的。心灵才是最终极的。因此还有一个最终极的心灵。它被称作“绝对者”。相信绝对者，提供了相信上帝的所有优点，却没有它的任何不便。如果你想相信绝对者，你不需要“计算代价”，因为它从不用减命来麻烦你：“它就在‘那儿’；安全不动地‘在那儿’。它从来不会到‘这儿’来；从来不会（直白点说）让它自己惹麻烦。”

但很快他甚至又越过了唯心主义。他碰巧遇到了好几位仰慕的人。奇怪的是，这些新朋友不仅相信一个绝对者，而且相信上帝，即一位有位格者。这些人有深度。这些人关心说出真话，节制欲望，公平待人。此外，所有这些人看起来都是基督徒，是彻底的超自然主义者。他们对他产生了深远的影响。

当他多年以后回想时，他可以看到，他的理智之旅是被引导的，他的渴望有一个他没有意识到的对象，而他遇到并认识基督徒这件事也绝非偶然。这位“伟大的垂钓者”下了钩，把他带了进来；这位所有无神论者的伟大敌人在行动。“绝对者”原来是活的！

他要怎么办？他感到有一个要“跨进门”的选择。但这个选择不

像是他自己的：“其实看起来不可能作相反的选择。”不是说他想要与上帝相遇。他没有寻求上帝（你还不如谈谈“老鼠对猫的追寻”）。事实上，他最想相信的就是，生与死唯一的安慰就是他属于自己。但这位垂钩者、这位敌人无法不得到祂的猎物。最终的捕获在一段已经是基督教文学的经典文字里描绘了出来：

你可以想象我一个人在那间屋子里……一夜又一夜，任何时候只要我的思想从工作上放松一妙钟，我就觉得祂稳定、永不退后的脚步在迫近，虽然我如此迫切地不想见祂。我最害怕的终于来找我了。在三一学院 1929 年那一学期，我投降了，承认上帝是上帝，并跪下来祷告：那一晚也许我是全英格兰最沮丧和最不甘愿的归信者……浪子至少自己走回了家。但谁能向那样的爱表达足够的景仰呢？祂向这一位浪子打开了大门，虽然这位浪子被带进来的时候，还在不断踢踏、挣扎、愤恨，眼珠子朝各个方向转来转去，寻找逃跑的机会……上帝的坚硬比人的柔软更温柔，而祂的强迫就是我们的释放。

这个人最后惊奇地发现，他所渴望的喜乐带领他超越了喜乐本身，来到一切美善的位格性源头。事实上，甚至当这个人没有意识到的时候，他就已经一直在渴望上帝了。

这个人当然就是 C. S. 刘易斯，而他早期生活的故事就是《惊悦》。刘易斯的故事是第三至四章很好引言，因为这两章都说明了从败坏到归信的过程。第三至四章也用自己的方式观察到：“上帝的坚硬比人的柔软更温柔，而祂的强迫就是我们的释放。”

我们在这一章里几乎找不到什么全新的内容。多特会议的很多事情都不只说一次。这主要是因为它与阿米念主义争辩的几个问题都是互相关联的。我们在这一部分所看到的，是把第一章和第二章已经描绘过的粗略画面在细节上的扩充或放大。让我们先检视一下那些处

理人类败坏的条款（第 1-5 条），然后看看那些描述人类归信的条款（第 6-17 条）。

败坏（第 1-5 条）

第 1-5 条扩充了在第一章 1 条里所说的。它们更细致地描述了我们需要脱离的败坏，以便可以归信。人类在这种败坏来到之前，起初被造时带有与生俱来的美德和快乐。第 1 条列举了亚当和夏娃曾经拥有的佳美恩赐，但后来悲哀地失去了它们。他们对上帝有整全的认识，衷心乐意行善，对上帝的“爱慕”和关系，也有普遍的圣洁。但他们不可理喻地悖逆了。他们“误用了自己意志的自由”，虽然也是“受魔鬼的煽动”。

令人揪心的结果众所周知。一切都翻转了。所有都颠倒了。恩赐浪费了。之前是清楚的、明亮的，能够看见上帝，现在变成瞎眼的和黑暗的；正直的意志现在扭曲，纯洁的关系污秽了。曾经圣洁的他们变得邪恶、悖逆、顽梗。“世界”和“属世界的”潜入了被造界。

这样的世界从此以后一直是每个孩子的诞生地。从该隐和亚伯起，所有的孩子都生在这个充满欲望和扭曲生物的动物园。过不了多久孩子们都会作恶了。是否像伯拉纠所教导的那样，他们是从父母那里学会作恶的？第 2 条说，不是。败坏比这更深。孩子们不只是因为模仿而作恶，而且是因为第二本性。自私的倾向几乎好像是通过基因遗传的。顽梗的倾向几乎好像是从有两条腿的时候就已经有了。坏种的动物已经进入动物群中。

第 3 条说，“所有的人都生在罪中”。这当然不是说，使我们出生的性行为与上帝的心意相左，根本就不应该有。这是荒谬的。很多这种行为忠心地反映了婚姻中的爱，无论多么不完美。相反，第 3 条的这第一句话说，我们从出生之时起，就已经处在人类普遍的堕落之中了。我们不是起先无辜，后来才败坏的。相反，我们从本性上就

是“可怒之子”。我们的败坏更多地不是后天培养的，而是由于先天的本性。

这就是全然败坏吗？是的。但让我们把意思说得明白一点。“全然败坏”这个词（《多特法典》并没有用到）常常让人以为，加尔文主义者极为悲观，甚至仇恨人类。但这是错误的理解。它没有任何地方说，未重生之人所做的总是完全错误。它也丝毫没有暗示说，如果无神论者选择拥抱他的孩子还是掐死他们，他每次都会掐死他们。完全没有这一类的意思。第4条明白地承认了天然人拥有对上帝认识的“余辉”。未重生的人常常知道善恶的区别，表现出对“德行……仍能维持”。无神论者可能并不比某些自称的基督徒更喜欢残暴地对待孩子。

所以，“全然”败坏指的不是人每个行为的每个层面，而是指罪的广泛或全面。罪已经进到我们生命中的每一个部分。没有一个领域例外。我们是受污染的种类，而污染很彻底。这不是说每个行为都烂透了，而是说，即便我们最好的行为也有污点和腐败。即使我们展现出第4条所说的“外部的善良行为”，它们很可能也伴随不圣洁的动机。自然败坏意味着，我们生命的每个层面无论多么耀眼和吸引人，仍然是有瑕疵的和不纯洁的。

第4条走得更远一点。即使上帝透过祂的普遍恩典，让未归信的人有时对祂和祂的心意有认识上的“余辉”，但这种余辉也不是好像强大到能照亮回家的路。它们不够。事实上，虽然我们因为普遍恩典能做一些相对的善，但仍然“不能有得救上的善”。当我们还未归信的时候，虽然我们蒙保守不会总是去作彻底的恶，但我们仍然“易于作恶”。我们倾向于作恶，为恶所吸引，朝着它扭曲。邪恶是我们的自然习性。这就是为什么余辉最后并不足以使我们得到拯救。如果我们睁开眼睛、敞开心扉就能看见所赐给我们的亮光，那么也许我们就能看见自己的罪，从而得到洁净。但事实上因为我们的自然倾向，我们倾向于抵挡真理（罗 1:18）。我们在自己的道德里引入太多的不洁，我们在上帝和自己之间树起这样的烟

熏玻璃，以至于我们“完全污染”了光线。因此，除非归信，否则我们“在上帝面前无可推诿”。我们使自己落入的境地是“既不能，也不愿归向上帝”（第3条）。

这最后一句话当然针对的是阿米念主义。我们在第28章中说，加尔文主义者与阿米念主义者彼此不一致的看法包括堕落的严重性，以及我们的堕落是整体还是部分的。这差不多是对的。但现在我们有条件更清楚地区分两者了。

多特会议之前的阿米念主义在堕落的严重性上，其实听起来很像加尔文主义者。他们的确说，所有人在堕落之后都没有能力转向上帝，从而得救。但没有一位值得尊敬的阿米念主义者愿意说，人可以单凭自己就做到那一点。他们需要上帝的恩典来除去堕落所带来的罪的奴役和灵性死亡。然后他们就可以信了。

所以，严格来说，阿米念主义者同意加尔文主义者所说，堕落之后的自然人是无能的，死在罪恶之中，看不见属灵的事。如果没有上帝的恩典，他们就不可能悔改。因此，当多特会议的加尔文主义者查考抗辩派的第三条意见，也就是关于人类败坏的那一条时，他们不能说它不合乎圣经。对他们来说，看起来不符合圣经的是后面的内容，即阿米念主义关于归信的观念。因此第三章和第四章把第三条和第四条意见合在一起处理。

阿米念主义关于归信的观念有一个重要的序言。根据这个序言，上帝的普遍恩典，亦即祂赐给所有人的恩典，足以使人能够悔改和相信。这其实就是阿米念主义和加尔文主义之争在第3和第4项教义上的要点。实际上，所有的拒错都以这样或那样的方式与它相关。双方都看到，人类堕落之后自然坠入败坏。但阿米念主义者宣称，上帝对所有堕落的被造之物（每一个都是上帝试图拯救的）都有如此的恩典，以至于他们可以相信。他们要做的就是起来相信。另一方面，加尔文主义者却否认上帝的普遍恩典有这个效果。只有上帝的特殊恩典才能，而这个恩典虽然局限在选民身上，却进而**确保蒙**

拣选的人会得救。

可以用这种方式来想：阿米念主义说，堕落之后，上帝的普遍恩典实际上把每个人都带回到亚当曾经的地位，有信或不信的自由。上帝在每个人的生活中，都有效地除去堕落所带来的奴役，从而让人悔改——只要她愿意。亚当的考验一再重复。有些人失败了，他们就丧失了。有些人过关了。上帝预见到他们会过关，就满有恩典地允许他们的信心占据了完美生活的位置。他们就是选民。他们蒙拣选的基础，在于上帝预见到他们会顺利通过亚当的考验。

多特会议说，不是这样的。圣经和“历世代的经验”（第三至四章拒错 5 段）都否认了阿米念主义的方案。我们从经验和圣经中都知道，不是每个人都有归信的充分条件和必要条件。比如，不是每个人都听到过福音。

甚至十诫也不够，虽然实际上每个人都从国家的法律或自己的良心里，知道它的一部分内容。因此，第 5 条遵循的是保罗的罗马书 7 章。律法所能做的，最多就是指出我们的罪债。就其本身而言，律法既不能给我们力量，让我们做对的事情，也不能给我们救主，让他来拯救我们脱离不能不做的错事。我们的归信需要从外面而来的帮助。

归信（第 6-17 条）

第三至四章余下的部分细致地描述了我们对外来帮助的认识。上帝把祂的心意和圣言向很多人启示出来。有些人重生了。这些人就被满有能力和完全地归信了。对这些人来说，C. S. 刘易斯说的实在正确：“上帝的坚硬也比人的柔软更温柔，而祂的强迫就是我们的释放。”

因为这一部分说了好些我们之前已经听到过的，所以可以简要地回顾一下。第 6 条是进入新段落的转折。自然之光还不够，所以上帝提供了圣灵的工作；律法是罪人的坏消息，但上帝赐下了祂“关乎弥赛亚”的好消息。

谁会听到福音呢？谁会听到好消息呢？这取决于上帝。有些未归信的人“碰巧”遇到了坚定的基督徒，就像 C. S. 刘易斯一样。其他人却没有。但问题从来不在于敬虔之人是否有优势。我们没有一个人天生就是敬虔的。甚至上帝的选民也不能在自然良善上宣称有优势（“上帝拣选犹太人真是奇怪啊”）。第 7 条说，上帝拣选我们任何人都是同样的奇怪。

第 8 条强调了福音的善意提供，这我们在第 29 章已经考虑过了。第 9 条和第 10 条重复了熟悉的内容，即不信上帝善意提供的福音要归咎于人的罪，但相信要归功于上帝的恩典。第 10 条补充了一个重要说明：拣选不只是为了得救，而是为了一个任务。被迁入“国度”的人蒙召要做国度的工作。他们不能坐在那里晒太阳，发呆，恭喜自己，说被弃绝的人的闲话或放松。他们“要宣扬那召他们出黑暗入奇妙光明者的美德”（参看彼前 2:9）。

第 11-14 条是这一段的核​​心。我们在这里看到对归信过程生动的、几乎热情的描绘。它究竟是如何产生的？这一串条文说，它产生的方式是不可抗拒和不可测透的。使我们里面的旧人变成新人的重生，是既大能又奥秘的。

第 11 条谈到了不可抗拒的恩典。我们在这里看到那位无神论者的伟大敌人在行动。这里都是行动式的语言，是一串动词。上帝“光照……渗透……打开……软化”。祂“使……受割礼……注入……使之复苏……使之……变为……使之……强健”。第 14 条很明白地说，上帝使人产生了相信的行动。这里的要点是，没有什么偶然的。每一位蒙拣选的罪人最终都被这可怕的爱、这强烈的怜悯、这种“比人的柔软更温柔的上帝的坚硬”折服而跪下。没有人可以在上帝的恩典面前最终坚持住。每一位蒙拣选的人都像 C. S. 刘易斯一样，最终“投降了，承认上帝是上帝”。这一条的结尾是彻底改革宗的提醒，提醒我们这一切的目的是什么。这与第 10 条结尾的提醒平行。选民不能坐在那里觉得自己温暖和得救了。他们要“结

出善行的果子”。

第 12 条是这一章的重点。它的中心部分是对重生的美好描述。重生属灵死亡的灵魂，

显然这乃是超自然之工，是极有能力，同时也是极其可喜悦的、惊人的、神秘的、不可言喻的；其功效并不次于创造与复活。

未重生之人缺乏对上帝的委身，以至于这种委身的诞生就像创造一样，就像从无中创造出万有一样！堕落之后的灵性生命死得如此彻底，以至于复苏它只能称之为复活！

所以，“上帝的坚硬比人的柔软更温柔”。第 11 条和第 12 条又补充上后一句：“祂的强迫就是我们的释放。”这两条的结尾都承认，重生之后的人有自由意志。我们从对罪的依赖中有力地解脱了。现在我们可以自由地侍奉上帝。上帝使意志“复苏”，使它变得“温柔”（第 11 条）。意志现在“自己变得积极了”。第 16 条更到位地说出了这一点。重生的方式不仅是大能的，而且也是充满恩典和奥秘的。它“并未把人看作毫无知觉的木石”。相反，那些被堕落扭曲的人，上帝现在“用甜蜜的、大有能力的方法”扳直过来。我们再次有了“意志的自由”。

这一段提到的最后两个问题可以简短地讨论一下。第一个是态度的问题。《多特法典》一再警告那些自认为是选民的人，拣选产生的是感恩和谦卑，而不是“对自己的情况感到满足”（第 15 条）。此外，知道自己靠恩典得救的人，要为那些“尚未蒙召”的人祷告。如果要比《多特法典》更多地说一点的话，我们今天可以说，我们自己必须差遣使者到他们中间去，我们自己也要作那样的使者。与此同时，没有哪个基督徒可以假装能够分辨出谁是选民，谁不是选民。我们不能窥覬上帝的奥秘。如果有人信仰上宣信了，第 15 条说，又改正了她的生活，那么我们就应该视她为真诚的。我们应该“尽最大的善意”去判

断甚至谈论她。这甚至对政治人物和明星也成立，虽然我们可以想象，他们在信仰上的宣信会有职业上的便利。

第 6-17 条提出的最后一个问题我们之前也遇到过的。《多特法典》中任何关于拣选的谈论，都不会削弱使用福音的普通救恩管道。不允许任何宿命论。不允许任何人说：“上帝要救我就会救我，所以我怎么做都不重要。”第 17 条特别强调这一点。我们要传扬并聆听福音。我们必须恭敬地参与圣礼。我们要带着坚定和谦卑的心施行教会劝诫。这些是蒙恩的管道。这是救恩和培育的通常方式。

结论

第 17 条的结尾提到一些成熟的基督徒在经验中已经知道的：上帝的恩典并非在真空中作工。它在普通生活和日常事件中作工，并通过它们作工。它特别有效的作工方式，不是在我们仅仅等着它激发或恢复我们信心的时候，而是当我们恒切“履行本分”的时候。这里是逃避属灵枯干和忧郁的主要方法。我们受邀像基督徒一样行事为人——去教会，参加圣礼，按基督徒应该有的方式生活。在我们这个时代，汽车后面的贴纸建议我们做感觉好的事情，而且只做这样的事情，所以《多特法典》的忠告并不是流行的。然而它却是合理的。没有人得到这样的应许说，他的基督徒生活总会感到快乐。尝试不断地把某种感觉揉进起初神龛的信仰，是绝望和孤单的信仰。因着上帝的恩典，有时我们的确会觉得全身触电、脉搏加快，但那不是我们所追求的。我们要“履行本分”，以便“祂的工作得到推进”，祂的荣耀得着彰显。那才是我们所追求的。

甚至喜乐本身，正如 C. S. 刘易斯在他自传的结尾所说，上帝从来都没有让它作我们最终的对象。它的价值只是一个指针，指向另一个在它之外的东西：

当我们在林子里迷路的时候，看到路标是很重要的事……但当我们已经找到了路，每过几里就会遇到路标的时候，我们不会停在那里瞪着它看……不会停在路上，即便路标的柱子是银子做的，字是镶金的。我们应该去耶路撒冷。

——《惊悦》

第 31 章



圣徒的坚忍

《多特法典》第 5 项教义

引言

每个人都在变老。过了三十岁以后，据说“世事无常感”就被唤醒了。你在某些反省的时刻突然想到，你可能已经活了一半的岁数了。你发现自己每次都吃惊得像第一次才发现一样，看到某个小孩已经长大了！你在教会里的小组不再叫作“青年组”。你逐渐注意到，不再有人说你那个年纪的人是“前途无量的姑娘”或“未来光明的小伙”。如果你是运动员，你必须承认年纪的影响。你不再像以前一样迅速、敏捷、麻利了。看到上了年纪的职业运动员让你伤心。这些人三十三岁就过了巅峰期。他们已经“慢了一步”。

有些人衰老得很优雅。如果他们是基督徒的话，他们会带着对上帝的恩典的感受而变老，因为这恩典保守着他们。他们知道他们的“外体虽然朽坏”，但他们也坚定地知道他们“内心却一天新似一天”（林后 4:16）。这些有老年斑、步履蹒跚、头发花白的人根基依然稳固。而且上帝的部分荣光也在他们的年岁里临到他们身上，他们在信仰的事

情上变得更加热心、更加敏锐、更有把握。他们的岁月都用来操练基督徒美德了，在每件重要的事情上，比如智慧、忍耐、和平、爱上帝和邻舍，这些人没有退步，反而进步了。他们走在通往“山上之城”的路上，走在天路客的路上。他们越靠近那城，就变得越坚强。

另一些人的衰老就没有那么优雅了。他们耗资巨大，有时甚至可怜巴巴地尝试要看起来比实际上更年轻。他们看很多电视，采纳广告商的建议。所以他们去找（希腊式的）化妆品、营养剂和护肤品。有些人去找年轻的情人。还有些人花大价钱做手术，拿掉一些身上的东西。转瞬即逝的青春有那么多东西值得保留，但能用的时间却那么少！衰老的影响必须被推迟或阻止。如果拿不掉岁月的痕迹，那至少可以掩盖起来。无论如何，必须活得年轻！母亲可以尝试穿得像她二十岁的女儿。父亲虽然体态臃肿，也要在周末的运动上试试心脏和软组织的功能。他们俩都可以装着说说青少年的黑话，原本想给人留下深刻的印象，结果却惹人发笑。走向年迈的路程是一段悲哀的下坡路，所有端正的世俗主义者都知道这一点，所以有人要用尽他或她的一切钱财、技巧和便宜的赝品来抗争。你已经走过下山路，正在变弱，而你恨透了它。

基督徒和世俗主义者对衰老的看法完全相反。一个视之为前进，另一个视之为衰退。一个看见人生之花继续成长，另一个看见它在枯萎。一个宣称人生的巅峰在死亡之时！另一个看见它在青春的美丽和无知中失去了（为什么青春要浪费在年轻的时候？）。

基督徒不是看不见改变和衰残，他们知道一些衰老的酸楚。老朋友去世了。年轻时的梦想最终必须放弃。书中掉出一张老照片，或你发现了一封过去的信，回忆会一下子涌上来。你自己的身体也因为年老的侵蚀而有了这样那样的问题。这里变僵硬了，那里开始松弛了。所有这一切都来得太快了！为什么岁月如此短暂？基督徒也同感于人类对衰老的困惑和思考。

但基督徒还有一些别的。他们在改变中有持久感。这让他们冷静。

他们敢于相信自己会永远活着。他们像任何其他人一样，都知道我们的日子不过像野地里的草。但基督徒并不止步于此。他们还知道，上主的慈爱是从永远到永远的。换句话说，基督徒衷心相信，人生的稳固而恒定的事实是：有一位恩慈的上帝爱着和保守着祂的儿女。祂所拯救的，祂也保守——既保守今生，也保守来生。

《多特法典》第五章就关乎这种保守。它的标题是“圣徒的坚忍”。但它其实更多地不是关于圣徒和他们的坚忍，而是关于上帝和祂的保守。让我们把它分为两个部分：首先，上帝保守祂的百姓（第 1-8 条）；其次，信徒确信他们的得蒙保守（第 9-15 条）。

上帝保守祂的百姓（第 1-8 条）

前 8 条这样说：上帝的百姓仍然每天都犯罪。有些罪如此严重，以至于“大大地干犯了上帝”，并且“负担致死的罪债”（第 5 条）。但上帝因其伟大的怜悯，不会让他们任何人最终失落。同时，上帝的百姓即使犯了“巨大”的罪，也不会完全失去信心或上帝的恩典，甚至一刻都不会。上帝在这个过程中，一直都激励祂的百姓有这样的悔改和信心，对祂的眷顾有这样的渴望，以至于最终他们“在天上与上帝的羔羊一同作王”（第 2 条）。上帝对祂选民的心意不可能被阻拦。所以第 8 条总结了整个这一部分，得出结论说：

……祂的旨意不能改变，祂的应许不能落空，按祂旨意的选召不能撤回，基督的功德、代求与保守不能失效，圣灵的印证也不能受挫或作废。

这深刻的加尔文主义信仰宣告所诉求的，是那牢固并永远支撑着救赎的恩典。这份信仰宣告从某种意义上说，让我们想到“我们救恩的金链”（第 29 章）；它藉此指出了基督徒安全感的基石，即上帝的

信实。

圣经有非常多的方式谈到上帝的信实。我们在旧约中听到从深渊中发出呼喊者的声音，他们等候上帝“更甚于守夜的等候天亮”，他们力劝上帝的全体百姓：

以色列啊，你当仰望耶和華！
因祂有慈愛，
有豐盛的救恩。（詩 130:7）

我们也听到那亘古不变、鉴察人心的智慧，那人说：

至于世人，他的年日如草一样……
但耶和華的慈愛歸于敬畏祂的人，從亘古到永遠……（詩
103:15,17）

在新的时代，见证继续着：

（任何）受造之物，都不能叫我们与上帝的爱隔绝；这爱是在我们的主基督耶稣里的。（罗 8:39）

……我深信那在你们心里动了善工的，必成全这工，直到耶稣基督的日子。（腓 1:6）

我们主的口中也有令人挥之不去的保证，这也是加尔文一再指出的：

我的羊听我的声音，我也认识他们，他们也跟着我。我又赐给他们永生；他们永不灭亡，谁也不能从我手里把他们夺去。（约 10:27-28）

在变幻和危险的世界里，改革宗人士总是转向这些经文来获取他们的安全感和稳定感。第 8 条扩展了《海德堡要理问答》第 54 问的精彩回答（“我是、也永远是这团体里活泼的一员”），指出那保守并且会一直保守的神的恩典。事实上，第 8 条说，三位一体的全体都在工作参与应许、呼召、保守、代求和印证。这个工作是不会撤销、无法破坏、不可逆转、完全彻底的。

《多特法典》为什么需要说这些？因为阿米念主义者（和其他基督徒）否认它。阿米念主义者的立场是，信徒可以坚忍，但这能否作到要取决于他们自己。信徒有上帝保守的恩典来帮助他们走向最终的救恩，但这个过程没有任何部分是完全确定的。真信徒可能从恩典中完全堕落（第五章，拒错 7, 8 段）。所以他们也许会一再地重生，但如果他想要最终得救，他就必须确保自己坚忍到底。成功地坚忍是他蒙拣选和得救的条件。很多真信徒在坚忍的考验上失败了，因而永远失落了（3, 4 段）。

为了支持这种教导，阿米念主义者（和有类似想法的基督徒）指出了警告信徒背道的经文，还有暗示信徒实际堕落了经文。此外，他们坚持说，上帝不想干涉原本就想把祂拒之门外的人类自由。

但《多特法典》和所有加尔文主义者对这事有不同的看法。他们发现，阿米念主义者的立场令人相当压抑和绝望。以上帝保守的经文（上面所引用的）为基础，加尔文主义者把圣经对背道的警告理解为上帝引导人悔改和敬虔的方式（第 13 条）。此外，他们也否认圣经说过任何真正的信徒失丧。他们也驳斥了如下的观念：上帝允许堕落之人的自由来阻止祂完成所命定的召聚、保护和保守祂百姓的工作。

所以，第 1-8 条申明了上帝恩慈保守的加尔文主义教义。是的，即使是归信者，仍然也还会犯罪（第 1 条）。走在通往耶路撒冷的路上的天路客，有时会退步和走岔路。每天都有滑跌和软弱。即使“圣徒最好的善行”也有缺陷和污点（第 2 条）。更糟糕的是，有时伟大的英

雄圣徒也会做出“大而且恶的罪行”（第4条）。

这最后一个观察让我们想到基督徒生活上的一个迷人特征，这个特征既让人不安，也给人鼓舞。让人不安的部分在于，信徒的人格可能有深刻的分裂。真诚的敬虔和真正的邪恶可能同时出现在一个圣徒身上。在多特会议之前的若干世纪里，人们都会引用大卫和彼得为例子。多特会议也提到了他们。就以大卫为例吧。这是一个偷窥的色鬼、阴险的凶手、狡猾的掩饰家。然而，根据传统的说法，同样是这个人写出了上帝百姓中最伟大的忏悔诗篇：

上帝啊，求你按你的慈爱怜恤我！按你丰盛的慈悲涂抹我的过犯！（诗 51:1）

在这伤心的祷告中，我们看见悲惨和怜悯“交织着流下”。这里有给上帝所有百姓的确据。《多特法典》在第1-8条中所说的就是，无论上帝的百姓犯罪有多深，他们的罪都不如上帝的恩典更深。无论他们暂缓“信心的操练”有多久，他们的刚硬都不如上帝的怜悯更久。

因此，认罪并洁净的压力原来是上帝建立的（第7条）。犯罪之后的羞耻感是上帝的方式，以之带领祂的孩子走出阴影，进入天父的光明（第5条）。这不是说，基督徒生活中的危险和跌倒无关紧要或不真实。第5条毫不遮掩地描述了信徒犯罪所造成的后果，那些后果令人忧伤，带来伤害和疏离。罪总会在罪人身上留下记号，通常也会在很多其他人身上留下伤痕。我们还记得，大卫只有在破坏了赫人乌利亚的家庭并杀害他的生命之后，才开始悔改。多特会议丝毫没有否认这些。然而，上帝奥秘地而又大能地使用甚至是悲剧性罪恶的机会，来促进敬虔的生活。在新时代想要逃离肮脏、残忍、卑贱、压抑之事的信徒，要“飞奔到被钉十字架的基督那里避难”的信徒，会发现她在追求“完全的标杆”时，得到了坚固。在敬虔生活的伟大节奏中，看

见自己的罪并坦白承认的人，既会得到赦免，又能得到坚固而继续前行。他们再次“经历到和好之上帝的眷爱”。此外，他们“从此以后怀着恐惧战兢，更殷勤地做成自己得救的工夫”（第 7 条）。

然而在这整个过程中，都是上帝在他们里面作工。当多特会议把这最后两句话合在一起的时候，它不过重申了腓立比书 2:12-13 的吊诡语言。我们蒙召要坚忍。我们必须悔改。我们必须操练敬虔。然而，事情原来是“上帝在……运行，为要成就祂的美意”。多特会议在这几条和相应的拒错段落里，试图驳斥任何我们能够完全靠自己的观念。我们不能。如果我们不是有上帝恩典的支持，就会落入“撒但与世界的引诱”之口（第 3 条）。我们所作的任何坚忍、所有的任何正直、朝向完美的任何进展，都应该交托给上帝的怜悯，它能够“确认”并以“大能保守”祂的百姓“直到末了”。

保守的确据（第 9-15 条）

但现在就有一个不可避免的问题：人怎么可能确定所有这一切？特别是，我怎么知道这些关于保守的伟大真理可以应用在我身上？

第 9 条一开始就直接宣称说，信徒可以有蒙保守的确据。《多特法典》在第一章确认了拣选和蒙拣选的确据。第五章不过引申出推论。每个蒙拣选的人都必然坚忍。每个知道自己是选民的人，也都会知道自己会坚忍。

这就是这两章的基本概念框架。不过，我们当然还需要针对基督徒生命的挣扎和喜乐，为这个框架或骨架补充信徒所活出的生命血肉。背景总是阿米念主义对确据的否认。阿米念主义者认为，这种确据除去了信仰的所有冒险和自由。他们认为，人除非先坚忍了，否则不可能知道自己会坚忍。没有预先的保证。阿米念主义者在此，基本上代表了除加尔文主义者之外的所有基督徒。只有罗马天主教会的天特会议多少提供了一点例外。天特会议说，是有一些特别的情形，上帝在

其中赐下私下的启示，藉此某些圣徒就得到确据。

《多特法典》否认确据来自私下的启示，或至少不会出自“与上帝圣言相反或独立”的启示。而且多特会议着重肯定了确据的可能性。第10条为确据提供了三条基础：首先，“相信是从上帝的应许而来”；其次，“出于圣灵……的见证”；第三，“出自……行各种善事的真挚和圣洁的愿望”。对这几条常常有讨论和争论。讨论围绕的事实是，这几个基础的第一个是“客观”的，在信徒之外，而第二和第三个是“主观”的，或依赖于信徒自己的感受。这几个当中，哪一个是最根本的？

《多特法典》说，所有这三个我们都需要。任何单独的一条都不够。确据的第一个基础（客观的基础）是：上帝已经赐下的某些“应许……是在祂话语里丰富启示的”。上帝已经应许对祂的百姓信实。而这一点，正如我们上面已经提到过的，是信徒安全感的基石，也是恩典之约的核心。这是一项客观事实：上帝是信实的。

然而问题当然是：我怎么知道祂会对我信实？我怎么知道我在恩典之约中？假设上帝真的是有恩典的，这如何对我也是真的？

正如在第一章一样，多特会议回答这类问题的方式是指出最后“拣选的果子”。《多特法典》说，我在主观上得到了确据。我得到了它——我注意到，在我自己里面有“要保守无亏的良心，并行各种善事……的愿望”。这个众所周知的改革宗观念（比较《海德堡要理问答》答86）一直都有争议。历史学家常常在它里面找到整个改革宗“风气”或生活方式的解释。有几位重要的学者甚至论证说，西方资本主义的兴起就要归功于这个观念。清教徒不是努力证明自己是选民吗？他们不是因此勤劳地履行责任，努力工作，勤俭节约，小心投资，赚更多的钱吗？那不是说明上主爱你、想保守你的主要方式吗？你说明的方式就是晒晒你的银行账户！

其实这种“善事”的基础与赚钱没有特别关系。它的意思反而是向信徒确保说，如果他的良心不安，那是好现象。上帝使用信徒的良

心作道德警戒系统，以便保守他。信徒实际所做的任何善事，的确可以看作是信心的真诚果子。但反过来说，它们也必须是信心的果子，不是纯粹自我膨胀的企图。信徒有义务面对的事实是：单独就这第三个基础来说，它的确是非常危险的。如果它没有诱惑人因为自己缺乏进步而绝望的话，就可能诱惑她骄傲。她很可能或者放弃，或者夸耀。这两种反应都不好。

也许确据的关键在于中间那一条，即“圣灵与我们的心同作见证我们是上帝的儿女”。圣灵的这个特别工作既把福音的应许应用在信徒身上，也激励他们做出感恩的工作。因此这第二个基础把第一个和第三连在一起。

但这令人捉摸不定的“圣灵的內证”是什么样子的？我是否会在胸口得到温暖的感觉？我是否会培养出永久性的基督徒微笑？我是否要告诉每个人说我欣喜若狂？不必。圣灵的奥秘內证赐给人安静的确信。也许那就是我们对其后果所能作的最好描述。圣灵使人确信圣经的应许是真实的。此外，他也确信这些应许可以应用在他自己身上。引导我们“明白一切的真理”（约 16:13）的同一位圣灵，也“与我们的内心同证我们是上帝的儿女”（罗 8:16）。

这个“我们”很重要。我们必须足够广泛地看待确据和基督徒生活的其余内容。确据不只是私人宝藏，一种祷告密室或卧房的秘密财富。确据的环境总是上帝百姓的共同体。第 1 条以与基督“相交”的呼召开始。第 9 条响应了《海德堡要理问答》第 54 问的伟大回答，确认我们坚忍是因为我们是“教会的真实与活泼的成员”。第 14 条坚持说，坚忍是由教会的工作来培养的，包括讲道和圣礼。第 15 条总结了这一整套思路，强调坚忍的教导是“基督的新妇”（即教会）的“无价之宝”。

明白这一点至关重要。我们在第 22 章已经把教会劝诫算作教会的“标志”之一。我们要“彼此劝诫”（罗 15:14）。我们生活中有时需要的就是一个强烈的警告，警告我们要回到正路。但有时需要的却是再

次保证。

我们在大卫的情形中看到这一点。大卫犯了严重的罪。省察他自己的生活很可能不会揭示出太多“行善事……的圣洁愿望”。的确，对乌利亚一家来说，大卫是一个可怕的人。如果我们可以根据诗篇 51 篇来判断的话，大卫那时没有喜乐，有的只是被丢弃的感觉。对敬虔的人来说，那就是罪所偿付的工价之一。有趣的是，带着上帝的谴责而来的这个人，也带来了上帝的再次保证。先知拿单给大卫说了一个柔顺小羊的故事，要点带刺。但大卫没有听懂，直到拿单直接戳他：“你就是那人”（撒下 12:7）。大卫痛彻心扉：“我得罪耶和华了！”拿单说：“耶和华已经除掉你的罪……”（撒下 12:13）。

所以确据出现在上帝百姓的团契中。警戒有时，再次保证亦有时。有时候要说“你不能那么做”或“你必须马上做那事”，但有时候也要说“上主已经除掉你的罪了。祂仍然爱你。现在让我们看看能怎么补救”。

我们需要保守。我们也需要得到**确据**说，上帝保守着我们，仍然爱我们。上帝赐下保守和确据的方式，常常是通过其他圣徒，通过血肉相连，通过教会的管道，通过基督那独特的身体。我们大多数人都太骄傲了，不愿意让自己从别人那里得到这样的帮助。但我们还是需要。我们需要彼此同行，彼此搀拉，彼此得到警戒和确据。这是上帝亲自保守和确保的方式之一。

结论

第 12 条和第 13 条重复了《多特法典》熟悉的警告，针对的是骄傲、懒惰和“有确据者”常见的趋势，即扼杀成长和放松努力。《多特法典》说，真正的信徒不会那么做。真信心不可避免地产生善工。上帝真正的儿女如果变得不关心敬虔甚至嘲讽，那是不可能平安的，不可能良心无感。这里的要点是：任何想放轻松的人，也许还没有得

到她如此确定自己已经得到了的救恩。真正的信徒确定自己蒙拣选了，但也不会太确定。他们感到安全，但不是“感到属肉体的安全”。

但我们既要避免属肉体的安全，也要避免“属肉体的怀疑”。第 11 条承认，基督徒的生活会有一些持续的挣扎，但它也向那些受到绝望试探的人确保说，在试探面前上帝总会给我们开一条出路（林前 10:13）。大多数信徒都会有对基督教信仰完全失去兴趣的时候。我们那时会觉得信仰没什么意思，而且自己知道这个状态。祷告很枯燥。行善也累了。讲道没有能力打动我们。我们甚至会想，基督教这一整套东西是否就是人类一场悲哀的错误。

但我们还是无法完全放弃。有太多牵绊着我们的纽带。社会学家可能会提到群体的压力、家庭的关系、过去的回忆，诸如此类。但当我们进一步挖掘的时候，事情看起来比那些还要深入，更加神秘。把我们和信仰连接在一起的线索可能还有诚实的惧怕、不灭的良心，以及对很多人来说无法忍受的空虚感和无神生活的无意义感。

所以我们继续保持一段时间。我们继续坚持。我们尽自己的责任。我们努力祷告一点点。我们祈求更有生命，更有深度，更有热情。我们认罪；我们承认自己的信心缺乏，承认抓住上帝的手很软弱。

然后有一天黑暗消散了。奇怪的是，从“并非岁月的长久，乃是世代的深远”中，确据回来了。成熟的基督徒知道这并不容易。它要经历痛苦和坚忍。而且我们还有想问的问题。我们还有柔嫩软弱的地方。我们自己并不充足。然而我们似乎再次看到了上帝恩慈的面容。我们发现上帝从未离开我们。是我们自己踏上那条通往遥远异乡的路程。

第 11 条说，圣灵一直在作工。祂把我们带了回来。正是这一位保惠师既向我们确保了上帝的眷顾，也激励我们做出感恩的善工。

所以我们一定不能放弃。我们必须仰望，明白一直都拥抱着我们的主，不会允许任何事物把我们从祂手中夺走。这条真理教会一直

最喜爱它，保卫它，以之为无价之宝；而那位胜过一切计谋和权能的上帝，要使她一直如此，直到末了。愿尊贵、荣耀归给独一的上帝，圣父、圣子与圣灵，直到永远。阿们！

参考书目

- Acts of Synod*, 1973. Grand Rapids: Board of Pub. of the Chr. Ref. Church, 1973.
- Armstrong, Brian. *Calvinism and the Amyraut Heresy*. Madison: University of Wisconsin Press, 1969.
- Aulen, Gustaf. *Christus Victor*. New York: Macmillan Co., 1969.
- Baillie, Donald. *God Was in Christ*. London: Faber and Faber, 1948.
- Baillie, John, *Our Knowledge of God*. New York: Charles Scribner's Sons, 1959.
- Bainton, Roland. *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston: Beacon Press, 1952.
- Baird, Henry Martin. Theodore Beza. *Heroes of the Reformation*, vol. 4. New York and London: G. P. Putnam's Sons, 1899.
- Bangs, Carl. *Arminius*. Nashville: Abingdon Press, 1971.
- Barnow, A. J. *The Making of Modern Holland*. New York: W.W. Norton & Co., 1944.
- Barth, Karl. *Church Dogmatics*, vol. IV/1. Edinburg: T & T Clark, 1955.
- Berkhof, Hendrikus. *Well-Founded Hope*. Richmond: John Knox Press, 1969.
- Berkhof, Louis. *The History of Christian Doctrines*. Grand Rapids: Baker Book House, 1973.

- . *Systematic Theology*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1949.
- Berkouwer, G. C. *The Church*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1976.
- . *Divine Election*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1960.
- . *Faith and Perseverance*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1958.
- . *The Person of Christ*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1954.
- . *The Work of Christ*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1965.
- Bettenson, Henry. *Documents of the Christian Church*. New York: Oxford University Press, 1950.
- Bratt, John, ed. *The Heritage of John Calvin*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1973.
- . *The Rise and Development of Calvinism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1959.
- Bruggink, Donald J., ed. *Guilt, Grace, and Gratitude: A Commentary on the Heidelberg Catechism*. New York: Half Moon Press, 1963.
- Brunner, Emil. *Our Faith*. London: SCM Press, 1949.
- Calvin, John. "Preface to Olivetan's New Testament," *Calvin: Commentaries. Library of Christian Classics*, vol. 23. Edited by Joseph Haroutunian. Philadelphia: Westminster Press, 1958.
- Calvin, John. *Institutes of the Christian Religion*. Translated by F. L. Battles. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- . *The Sermons of M John Calvin upon the Fifth Booke of Moses Called Deuteronomie*. Translated by Arthur Golding. London: H.

- Middleton for G. Bishop, 1583.
- Carnell, Corbin Scott. *Bright Shadow of Reality*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1974.
- Centennial Discourses of the Reformed (Dutch) Church in America (1876)*. New York: Reformed Church in America, 1877.
- Daane, James. *The Freedom of God*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1973.
- Davidman, Joy. *Smoke on the Mountain*. London: Hodder and Stoughton, 1955.
- De Jong, Peter Y. *The Church's Witness to the World*. Pella, Iowa: Pella Pub., 1960.
- , ed. *Crisis in the Reformed Churches; Essays in Commemoration of the Great Synod of Dort, 1618–19*. Grand Rapids: Reformed Fellowship, 1968.
- De Vries, Peter. *The Mackerel Plaza*. Boston: Little, Brown, 1958.
- Dickens, A. G. *Reformation and Society in Sixteenth Century Europe*. London: Thames and Hudson, 1966.
- Dobson, James. *Hide or Seek*. Old Tappan, N.J.: F. H. Revell Co., 1974.
- Dowey, Edward A. *A Commentary on the Confessions of 1967 and an Introduction to the Book of Confessions*. Philadelphia: Westminster Press, 1968.
- . *The Knowledge of God in Calvin's Theology*. New York: Columbia University Press, 1952.
- Dulles, Avery. *Models of the Church*. Garden City, NY: Doubleday, 1974.
- Flannery, Austin P., ed. *Documents of Vatican II*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1975.
- Fuhrmann, Paul T. *An Introduction to the Great Creeds of the Church*.

- Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Graham, Billy. *Angels: God's Secret Messengers*. Garden City, NY: Doubleday, 1975.
- Greeley, Andrew. "When Religion Cast Off Wonder, Hollywood Seized It." *New York Times*, Nov. 27, 1977.
- Hageman, Howard G. "Does the Reformed Tradition, in 1975, Have Anything to Offer to American Life?" *The Reformed Journal*, March, 1975.
- . "The Gift of Office." *The Banner*, Oct. 14, 21, 1977.
- Harrison, R. K. *Introduction to the Old Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1969.
- Hendry, George. *The Westminster Confession for Today*. Richmond: John Knox Press, 1960.
- Herberg, Will. *Protestant, Catholic, Jew*. New York: Harper & Row, 1960.
- Hick, John, ed. *The Myth of God Incarnate*. Philadelphia: Westminster Press, 1977.
- Hoekema, Anthony. *The Bible and the Future*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1979.
- . "The Heritage of Dort," *The Acts of Synod 1968*. Grand Rapids: Board of Pub. of the Chr. Ref. Church, 1968.
- Huxley, Julian. *Religion Without Revelation*. London: Watts & Co., 1941.
- Kahl, Joachim. *The Misery of Christianity*. Translated by N. D. Smith. Harmondsworth, Middlesex, England: Penguin Books Ltd., 1971.
- Kelley, Dean. *Why Conservative Churches Are Growing*. San Francisco: Harper & Row, 1977.
- Kelly, J. N. D. *The Athanasian Creed*. London: Adam & Charles Black,

1964.

- Kittel, G., ed. *Theological Dictionary of the New Testament*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1964.
- Kromminga, D. H. *The Christian Reformed Tradition*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1943.
- Kromminga, John. "Church Discipline as a Pastoral Exercise." *The Reformed Journal*. Nov. 1977.
- Kuyper, Abraham. *Calvinism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1961.
- Leith, John H. *Creeds of the Churches*. Chicago: Aldine Pub. Co., 1963
- . *An Introduction to the Reformed Tradition*. Atlanta: John Knox Press, 1977.
- Lewis, Clive Staples. *The Four Loves*. London: Geoffrey Bles, 1960.
- . *The Great Divorce*. London: Geoffrey Bles, 1946
- . *Mere Christianity*. London: Geoffrey Bles 1952.
- . *Reflections on the Psalms*. New York: Harcourt, Brace & Co., 1958.
- . *The Screw tape Letters*. New York: Macmillan Co., 1947.
- . *Surprised by Joy*. London: Geoffrey Bles, 1955
- . *The Weight of Glory*. New York: Macmillan Co., 1949.
- "Living: Pushbutton Power." *Time*. Feb. 20, 1978.
- Luther, Martin. *Three Treatises*. Philadelphia: Muhlenberg Press, 1943.
- MacDonald, John D. *Condominium*. Philadelphia: Lippincott, 1977.
- Machen, J. Gresham. *Christianity and Liberalism*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1946.
- Mackintosh, H. R. *Types of Modern Theology*. New York: Scribner, 1937.
- Marin, Peter "The New Narcissism." *Harper's Magazine*, Oct. 1975.

- Masselink, Edward. *The Heidelberg Story*. Grand Rapids: Baker Book House, 1964.
- McKinley, O. Glenn. *Where Two Creeds Meet: A Biblical Evaluation of Calvinism and Arminianism*. Kansas City, Mo.: Beacon Hill Press, 1959.
- McNeill, John T. *The History and Character of Calvinism*. New York: Oxford University Press, 1967.
- Menninger, Karl. *Whatever Became of Sin?* New York: Hawthorn Books, 1973.
- Metzger, Bruce. *An Introduction to the Apocrypha*. New York: Oxford University Press, 1957
- Miller, H.B. "Millenium Now." *The Trentonian*, Feb.26, 1978.
- Minear, Paul. *Images of the Church in the New Testament*. Philadelphia: Westminster Press, 1960.
- Molinari, P. "Intercession of Saints," *Catholic Encyclopedia*, vol. 12.
- Mouw, Richard J. "Bad Sermons." *The Reformed Journal*, Nov. 1976.
- . "Baptismal Politics." *The Reformed Journal*, July, 1978.
- . *Politics and the Biblical Drama*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1976.
- The Nature and Extent of Biblical Authority*. Grand Rapids: Board of Pub. of the Chr. Ref. Church, 1972.
- Niebuhr, H. Richard. *Christ and Culture*. New York: Harper and Bros., 1951.
- Nygren, Anders. *Agape and Eros*. London: Society for Promoting Christian Knowledge, 1932.
- O'Collins, G. *What Are They Saying About Jesus?* New York: Paulist Press, 1977.
- Orlebeke, C. and Smedes L., eds. *God and the Good*. Grand Rapids:

- Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1975.
- Osterhaven, Eugene. *Our Confession of Faith*. Grand Rapids: Baker Book House, 1964. Pannenberg, Wolfhart. *Jesus—God and Man* 2nd ed Philadelphia: Westminster Press, 1968
- , ed. *Revelation as History*. New York: Macmillan Co., 1968.
- Pelikan, Jaroslav. *Historical Theology*. New York: Corpus, 1971.
- Phillips, J.B. *Your God Is Too Small* New York: Macmillan Co., 1955.
- Pieters, Albertus. *The Facts and Mysteries of the Christ in Faith*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1926.
- Piper, John. "Is Self-Love Biblical?" *Christianity Today*, Aug.12,1977.
- Plantinga, Alvin. *God, Freedom, and Evil*. New York: Harper & Row, 1974.
- . "On Being Honest to God." *The Reformed Journal*, April, 1964. *Psalter Hymnal Supplement*. Grand Rapids: Board of Pub. of the Chr. Ref. Church, 1974.
- Rauschenbusch, Walter. *Theology for the Social Gospel*. New York: Macmillan Co., 1917
- Roberts, R. C. *Rudolf Bultmann's Theowgy*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1976.
- Russell, Bertrand. "A Free Man's Worship," *Why I Am Not a Christian*. New York: Simon and Schuster, 1957.
- Ryle, Gilbert. *Concept of Mind*. New York: Barnes and Noble, 1949.
- Schaff, Philip. *The Creeds of Christendom*, 3 vol., 6th ed. New York: Harper and Bros., 1931.
- Schleiermacher, Friedrich. *The Christian Faith*. Edinburgh: T & T Clark. 1928.
- Smedes, Lewis. *All Things Made New*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1970.

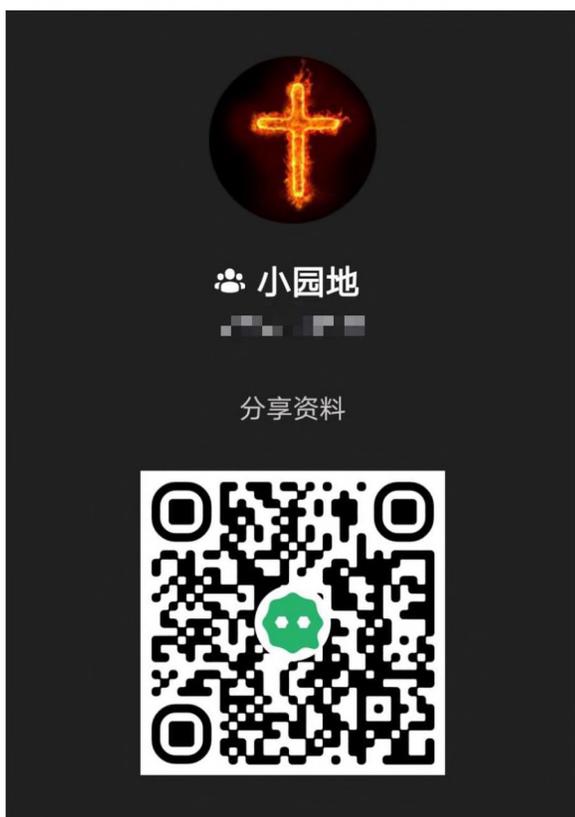
- Spykman, Gordon. *Never On Your Own*. Grand Rapids: Board of Pub. of the Chr. Ref. Church, 1969.
- Stewart, James. *A Man in Christ*. New York: Harper. Stilma, Lize. Dordrecht in Pocket–Size. Baarn: Holland.ia. D. NV., 1966.
- Stob, Henry. “Civil Disobedience.” *The Reformed Journal*, April, 1972.
- Stroup, G. “Chalcedon Revisited.” *Theology Today*, April, 1978.
- Tawney, R. H. *Religion and the Rise of Capitalism*. London: John Murray, 1960.
- Thompson, E.T. *Through the Ages, A History of the Christian Church*. Richmond: CLC Press, 1965.
- Tillich, Paul. *The Shaking of the Foundations*. New York: Charles Scribner’s Sons, 1950.
- . *Systematic Theology*. 3 vols. in one. Chicago: University of Chicago Press, 1967
- Tolstoy, Leo. *The Kingdom of God Is Within You*. Edited and translated by Leo Wiener. Boston: L. C. Page and Co., 1932.
- The Truth that Leads to Eternal Life*. Pennsylvania: Watchtower Bible and Tract Society, 1968
- Ursinus, Zacbarius. *Commentary on the Heidelberg Catechism*. Grand Rapids: Eerdmans Pub. Co., 1956.
- Van Halsema, *Thea*. *Glorious Heretic*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1961
- . *Three Men Came to Heidelberg*. Grand Rapids: Christian Reformed Publishing House. 1963
- Verduin, Leonard. “Around the Pulpit as a Conversation Piece.” *The Banner*, Sept. 3, 10, 17, 1976.
- . *The Reformers and Their Stepchildren*. Grand Rapids: Wm. B. Eerdmans Pub. Co., 1964.

- Walker, Williston. *A History of the Christian Church*. New York: Charles Scribner's Sons, 1959.
- Weber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. New York: Charles Scribner's Sons, 1958.
- Westerhoff, John H. III. *A Colloquy on Christian Education*. Philadelphia: United Church Press, 1972.
- Will, George F. "Moderns in Marin County." *The Washington Post*, July 31, 1977.
- Wittgenstein, Ludwig. *On Certainty*. Edited by G. E. M. Anscombe and G. H. Van Wright. Translated by Denis Paul and G. E. M. Anscombe. Oxford: Blackwell, 1969.
- Wolterstorff, Nicholas. "Letter to a Young Theologian." *The Reformed Journal*, Sept. 1976.
- Wolterstorff, Nicholas, and Mouw, Richard. "Are 'Bad Sermons' Possible? An Exchange on Preaching." *The Reformed Journal*, Nov. 1977.

资料分享网站

<https://bcjesus.github.io/1/1.html>

enigma: bh2520



需要资料potato
号码: wangbaihu

enigma号码
: bh2520