

Puritan Reformed Theology Series  
清教徒改革宗神学丛书之一

# 清教徒改革宗灵修神学

---

周必克 著

冀诚 郭晶 陈知纲 译

朱素云 赵云 校

王志勇、陈知纲主编



Puritan Reformed Theology Series  
清教徒改革宗神学丛书之一

# 清教徒改革宗灵修神学

---

周必克 著

冀诚 郭晶 陈知纲 译

朱素云 赵云 校

王志勇、陈知纲主编



# 目录

清教徒论灵修与灵命欵.....	15
第一章 加尔文的敬虔观.....	34
1、敬虔的定义和意义.....	35
2、敬虔的最高目的：荣耀上帝.....	37
一. 神学层面.....	38
1、敬虔的根基：神秘的联合.....	38
2、敬虔的主题：圣餐和领受.....	40
3、敬虔的双重组带：圣灵和信心.....	41
4、敬虔的双重洁净：称义和成圣.....	43
二. 教会层面.....	45
1、通过教会追求敬虔.....	45
2、通过圣言追求敬虔.....	46
3、通过圣礼追求敬虔.....	49
4、《诗篇唱颂》中的敬虔.....	54
三. 实践层面.....	58
1、祷告.....	59
2、悔改.....	61
3、舍己.....	63

4、背负十架.....	64
5、现世和来生.....	65
6、顺服.....	66
四、结论.....	68
<b>第二章 加尔文论得救的确信.....</b>	<b>71</b>
一、信心的本质和定义.....	72
二、信心的本质与确信.....	74
三、与不信相对的信心和确信.....	76
四、理解矛盾.....	78
1、信心和经历.....	78
2、肉体与圣灵.....	81
3、信心的萌芽和信心的意识.....	83
4、三位一体的框架.....	84
五、结论.....	92
<b>第三章 加尔文：福音主义的传讲者与实践者.....</b>	<b>96</b>
一、加尔文：福音主义的传讲者.....	97
二、加尔文：福音主义的实践者.....	103
1、在教会中的福音工作.....	104
2、在日内瓦传福音.....	107
3、在法国的福音工作.....	110
4、在巴西的福音工作.....	111
5、加尔文的传道精神与拣选.....	116
6、一句鼓励的话.....	117
<b>第四章 清教徒的默想实践.....</b>	<b>123</b>
一、默想的定义、性质和种类.....	124

二. 默想的责任和必要性 .....	131
三. 默想的方式 .....	133
1、频率和时间 .....	133
2、准备 .....	136
3、指导原则 .....	137
四. 默想的主题 .....	142
五. 默想的益处 .....	148
六. 默想的障碍 .....	150
七. 结论：作为自省的默想 .....	153
1、察验 .....	153
2、责备或劝告 .....	153
<b>第五章 律法的教导功用 .....</b>	<b>156</b>
一、律法的功用 .....	157
1、律法的社会功用 .....	157
2、律法的福音功用 .....	160
3、律法的教导功用 .....	162
4、第四条诫命：个案研究 .....	172
二、结论 .....	181
1、律法第三功用的圣经特质 .....	181
2、反对反律主义和律法主义 .....	182
3、激发由衷的爱心 .....	184
4、促进基督徒真正的自由 .....	185
<b>第六章 爱梅思及其《神学精髓》 .....</b>	<b>188</b>
一. 传记概要 .....	189
二. 《神学精髓》 .....	196

三. 主题简介.....	196
四. 结构和内容.....	199
五. 影响.....	205
六. 结论：恩典和顺服.....	207
<b>第七章 扎根圣经：清教徒的福音侍奉.....</b>	<b>209</b>
一、清教徒的福音侍奉的含义.....	211
二、清教徒讲道的特点.....	213
1、清教徒的讲道完全合乎圣经.....	213
2、清教徒的讲道不以教义为耻.....	216
3、清教徒的讲道注重经历实践.....	220
4、清教徒的讲道是全备的传讲.....	223
5、清教徒的讲道严格讲求平衡性.....	227
三、清教徒传福音的方法.....	230
1、朴实的传讲.....	230
2、教理问答式的传福音.....	233
四、清教徒传道人的内在生命.....	235
<b>第八章 伯格论得救的确信.....</b>	<b>241</b>
一. 考察确信的当代需求.....	241
二. 伯格论：敬虔的学者.....	244
三、十八章一节：确信的可能性.....	247
四、十八章二节：确信的根基.....	251
五、十八章三节：确信的培育.....	265
六、十八章四节：确信的丧失和恢复.....	269
七. 结论.....	273
<b>第九章 约翰·布朗的生平与著作.....</b>	<b>276</b>



一. 早年生活与教育 .....	276
二. 牧羊少年的归信 .....	279
三. 虚假的控告 .....	280
四. 沿街小贩、士兵与教师 .....	280
五. 联合教会总会中的分化 .....	282
六. 哈丁堡的牧师 .....	284
七. 神学教授 .....	287
八. 患病与去世 .....	289
九. 多产的作家 .....	293
十. 属灵的王朝 .....	298
十一、布朗的《神学概览》 .....	299
1、给道学生的致辞 .....	299
2、敬虔的规范标准 .....	301
3、上帝、作者、目标及一切宗教的目的 .....	302
5、基督--恩典之约的中保 .....	307
6、恩典之约的主要祝福 .....	308
7、恩典之约通过律法与福音所做的外在时代划分 .....	309
8、教会团体与恩典之约的施行 .....	310
<b>第十章 托马斯·波士顿的生平与神学.....</b>	<b>314</b>
一、出生、归信与教育 .....	314
二、辛普林与埃特里克的牧师 .....	317
三、神学争论 .....	322
四、托马斯·波士顿的圣约神学.....	326
1、行为之约 .....	327
2、恩典之约 .....	329

3、福音白白的邀约.....	330
五、托马斯·波士顿其他作品.....	331
<b>第十一章 厄斯金两兄弟生平：不从国教者.....</b>	<b>335</b>
一、早期生平与侍奉.....	335
二、更新的生命.....	337
三、早年的委身.....	338
四、硕果累累的侍奉.....	340
五、神学精华之争.....	342
六、庇护与分离.....	345
七、怀特菲尔德与厄斯金两兄弟.....	349
八、伯格派冲突.....	351
九、未竟的工作.....	353
十、今日之功课.....	355
1、注重培养与上帝的关系，使其不断增长.....	355
2、基督徒面对患难的方式.....	357
3、基督统治教会的重要性.....	359
4、规律性进行家访、教理问答训练和祷告会的重要性... ..	360
5、在争论中，以基督样式思考问题的重要性.....	361
<b>第十二章 厄斯金两兄弟的布道.....</b>	<b>365</b>
一、在苏格兰的影响.....	366
二、在英格兰、威尔士和爱尔兰的影响.....	367
三、在荷兰与美国的影响.....	368
四、对教会体制的影响.....	369
五、兄弟如一人.....	371
六、解经与讲道.....	372

七、以应许为中心 .....	373
1、永恒的应许 .....	374
2、作为应许的福音 .....	376
3、在基督里的应许 .....	376
4、在圣父和圣灵中的应许 .....	378
5、各种应许 .....	379
6、无条件的应许 .....	380
7、信心绝非应许的条件 .....	382
8、悔改、归信与应许 .....	385
9、白白邀约和上帝的应许 .....	387
10、自我省察与应许 .....	393
11、确信与应许 .....	396
12、成圣与上帝的应许 .....	399
八、结论性的教训 .....	400
<b>第十三章 信心的确据: .....</b>	<b>405</b>
一、清教主义 .....	405
二、荷兰第二次宗教改革 .....	407
三、英格兰清教主义与荷兰第二次宗教改革运动 .....	413
四、信心的确据 .....	419
五、对教会的教训 .....	428
<b>第十四章 威廉·提林克与真敬虔之道.....</b>	<b>432</b>
一、教育及家庭生活 .....	433
二、牧师侍奉与友谊 .....	435
三、讲道集 .....	438
四、著作侍奉 .....	440

五、成圣、灵修、守安息日与圣餐 .....	445
六、《真敬虔之道》 .....	448
1、第一卷 .....	449
2、第二卷 .....	449
3、第三卷 .....	450
4、第四卷 .....	450
5、第五卷 .....	451
6、第六卷 .....	451
7、第七卷 .....	452
8、第八卷 .....	452
9、第九卷 .....	452
七、影响 .....	455
<b>第十五章 赫尔曼·威苏斯的生平与神学.....</b>	<b>459</b>
一、教育 .....	459
二、牧师团 .....	461
三、担任教授 .....	464
四、《主与葡萄园之争》 .....	469
五、《论上帝与人之间的圣约》 .....	472
六、《使徒信经注释》与《主祷文注释》 .....	483
七、恩赐与影响 .....	486
<b>第十六章 弗莱林海森.....</b>	<b>490</b>
一、家庭与教育背景 .....	490
二、按立与在旧世界中的最后岁月 .....	491
三、北美的荷兰改革宗教会 .....	493
四、抵达纽约 .....	494

五、定居山谷.....	495
六、支持他的同工与家人.....	500
七、反对势力的增长.....	501
八、战线拉长.....	503
九、在荷兰改革宗群体内外的影响.....	507
十、弗莱林海森在美国教会史上的地位.....	512
十一、分类讲道法.....	513
十二、加尔文与弗莱林海森论新生与恩典之约.....	517
十三、最后的考察.....	518
<b>第十七章 唯独因信称义：信心和称义的关系.....</b>	<b>521</b>
一、圣经对因信称义的教导.....	522
二、信心是称义的一个条件吗？.....	527
三、信心如何承受基督和祂的义？.....	531
四、新教与天主教观点的根本分歧.....	538
五、驳斥阿民念主义和反律主义.....	547
<b>第十八章 培育圣洁.....</b>	<b>553</b>
一、培育圣洁的呼召.....	554
二、培育圣洁的内容.....	559
三、如何培育圣洁.....	562
四、鼓励人培育圣洁.....	570
五、培育圣洁的障碍.....	576
六、拥有圣洁的喜悦.....	582
七、最后的应用.....	584
<b>第十九章 经历性讲道的持久作用.....</b>	<b>587</b>
一、经历性宗教和讲道的定义.....	587

二、经历性讲道的必要性 .....	592
三、经历性讲道的特质 .....	594
四、经历性讲道的预备 .....	599
五、经历性讲道者的经验 .....	600

# 清教徒论灵修与灵命

---从周必克《清教人物思想及著作》谈起

王志勇

基督徒的灵修就是基督徒的“修行”，也就是基督徒在成圣上下功夫，使上帝的真理在心灵深处扎根，从而使自己在道德品格上效法基督，在各种善行上多结果子。可以说，没有灵修，就没有灵命的成长；对于灵修没有任何渴慕，就是没有灵命或灵命枯干的标记。

众所周知，中国传统儒道释都注重个人的修行，基督徒也强调这个方面吗？基督徒对灵修的强调和其他宗教又有何不同呢？这些问题是我个人长期关注的问题，因为我自己 1966 年出生在山东，在社会主义的背景下长大，一直注重的就是“物竞天择，适者生存”，特别强调个人奋斗；1986 年开始修习印度教十年，重视吃斋受戒、苦修苦行。1996 年开始归信基督教，一开始在灵恩派呆了三年，非常注重禁食、祷告等灵命操练，1999 年开始转向基督教改革宗神学，为其精深的圣经解释和恢宏的神学与世界观体系所折服，因此一心学习、研读改革宗神学，并且努力按照自己领受的真理来改变自己、家庭和教会的侍奉。当时看到的一个奇怪现象就是，很多改革宗人士不重视传福音，也不注重灵修，只是热衷于神学辩论，时不时地给别人贴上“异端”、“不是真改革宗”的标签。

对于这一现象，我感到非常痛心，就开始进一步思索到底真正的改革宗具有什么特色？改革宗是否有自己的灵修主张和做法？2003年我在牛津大学威克利夫学院访问学习，2004年至2009年在美国加尔文神学院五年全职学习，逐渐认识到灵修神学才是改革宗神学的精粹，尤其是在清教徒神学中，对灵修神学的强调和实践实在是达到了教会历史上新的高峰。为了向中国教会和社会介绍改革宗清教徒的灵修神学，我特别主领翻译并编辑了荷兰清教徒布雷克四卷本大型系统神学之作《基督徒理所当然的事奉》，并且在编辑中特别为书名加上副标题，就是《改革宗灵修系统神学》。布雷克的书虽然博大精深，但毕竟是一家之作，我一直在寻求一本系统地介绍改革宗清教徒灵修方面的书籍。

2006年8月在美国大溪城见到我的老师和朋友周必克博士所著的《清教徒改革宗灵修神学》一书，眼睛为之一亮，有一种“那人却在灯火阑珊处”的感觉，就定意把这本书翻译成中文，介绍给中国教会和社会。严格讲，基督教文明的精粹并不在于教义体系和典章制度，而是在于在此基础上深入人心的灵修体系。没有深入的灵修功夫的操练，一切教义体系和典章制度，不过是镜花水月，既不能够深入人心，也不能发挥作用，只能是供人观赏、评头论足而已。整体而言，传福音是“得其皮”——只是形似；讲律法是“得其肉”——有了一些具体内容；注重教会治理是“得其骨”——能够在一定程度上发挥圣约群体的力量；注重灵修操练，真正效法基督，才是“得其粹”——只有通过灵修，才能使人心意更新，攻克己身，活出上帝造我们本有的荣美。

## 一、灵修论的必然性与自觉性

简言之，基督徒的灵修就是靠着上帝的恩典，攻克己身，分别为



圣。许多正统基督教人士只讲正统的教义，却不讲合乎圣经的灵修，已经是太久、太久了！陶恕（**Aiden Wilson Tozer**，1897–1963年）不无遗憾地指出：“现在的福音派产生不出圣徒。整个宗教经验从超验转移到功利主义。上帝因有用而受到尊重，基督因他让我们脱离困境而被感激。他能让我们脱离过去经历的后果，舒缓我们的神经，给我们心灵的平静，还让我们事业成功。”<sup>1</sup>

首先，我们必须认识到，灵修论是不可避免的，关键是我们的灵修论是否合乎圣经的启示和大公教会的正传。灵修的核心就是在心灵和生命中经历上帝，激发我们更加自觉、感恩地爱上帝，并且爱人如己。我们一生所遇到的一切，尤其是苦难和逆境，都是上帝对我们的试炼，让我们能够炼尽生命中的渣滓，放弃对自我和世界的贪执，使我们对上帝的信心和爱心更加精纯，使我们能够更加自觉地享受上帝的同在。因此，我们在此烦扰的世界上首先所要追求的就是心灵的自觉和内心的安静，而这种心灵的自觉和内在的安静都是因为我们认识到上帝的同在才能达到的。进一步而言，我们自我认识的最高境界不仅仅是认识到上帝与我们同在，而是认识到上帝就在我们心中，并且认识“那在我们心中的上帝”（the God within us）。真正的灵修就是把我们的意识的牛奶加以提炼，逐渐转化成黄油，从而不再与世界之水相溶，而是在世界之中，却始终保持与世界分离的心境。

要达到这种意识上的自觉和精纯，默想的功夫是必不可少的。这也是周必克博士在本书第四章专门阐明的。默想的精义不仅是要明白真理，而是不断地回到上帝本身。只有不断回归上帝，从上帝支取力量，我们才能在现实生活中不断得胜。只有通过默想，我们才能不仅

---

<sup>1</sup> 陶恕：“陶恕论阅读”，郑小梅译，引自《橡树阅读》5期，26页。

控制我们的欲望，并且自觉地超越我们的欲望，得见上帝的荣光，明白上帝对我们人生的旨意，并且甘心乐意地把自己的愿望降服在上帝的带领之下，正如耶稣在面对苦难和死亡所祷告的那样：“**我父啊，倘若可行，求你叫这杯离开我。然而不要照我的意思，只要照你的意思**”（太 26:39）。这种心灵的自觉、对上帝完全的降服，乃是基督教的精义。因此，基督教不是让人机械性、口号性地回归圣经，而是带领人效法历代先圣先贤的脚踪，最终效法耶稣基督本身，在圣光的不断光照之下，在心灵中更深刻地经历上帝，更自觉地以上帝为乐，通过美德和善行来荣主益人。

## 二、称义、成圣与灵修

对成圣与灵修的强调，本来就是改革宗的重要特色。路德神学更多地强调称义的教义，受加尔文影响的改革宗神学在坚持因信称义的基础上更多地强调成圣的教义，强调神学与实践、教义与生活不可分离。加尔文穷尽毕生心学所凝结的名著《基督徒敬虔学》在第一版时副标题就是“敬虔大全”（Containing the whole sum of piety）。在本书中，周必克博士专门用了前三章的篇幅介绍加尔文在敬虔、确信和传福音方面的主张和特色，从根本上纠正了一些人认为加尔文和改革宗只讲神学和教义、不注重灵修和生活的误解和偏见。

当然，基督徒灵修生活的关键就是分清称义与成圣的不同和关系，尤其是以上帝的律法为标准分清人的行为在称义与成圣中的地位和作用。因此，周必克博士专门在第五章“律法的教导功用”中阐明了律法在基督徒生活中的重要地位，同时驳斥律法主义和反律主义两大异端。律法主义的谬误在于对于人的全然败坏缺乏深刻的认识，认为人仍然

能够通过自己完全遵行上帝的律法；反律主义的谬误在于对于上帝的主权和圣洁缺乏深刻的认识，认为得救之人不再需要遵守上帝的律法。律法主义和反律主义这两大异端一直在教会历史上存在，但表现更突出和猖獗的则是反律主义，因为正如圣经所强调的那样：“**原来体贴肉体的，就是与上帝为仇。因为不服上帝的律法，也是不能服**”（罗 8:7）。

首先，从遵行上帝的律法的本质来看，我们之所以应当遵守上帝的律法，是因为上帝是我们的创造者，我们是上帝的受造物。因此，从这种造物主与受造物的关系来看，不管是在称义方面，还是在成圣方面，上帝的律法都是不改变的，都是人应当遵守的爱主爱人的道德标准。“**敬畏上帝，谨守他的诫命，这是人所当尽的本分。因为人所做的事，连一切隐藏的事，无论是善是恶，上帝都必审问**”（传 12:13-14）。赫治在注释《威斯敏斯德信条》第十九章“论上帝的律法”的时候一开始就强调：“上帝是全世界至高无上的道德主宰，是他创造了人，并且使人成为道德性的受造物，生来就一直处于完美的道德律之下。这些道德律的各个部分都对人的良心具有约束力，并且要求人完美地顺服。”<sup>2</sup>

其次，从遵行上帝的律法的程度来看，不管是已经信主的人，还是没有信主的人，亚当堕落之后没有任何人能够完全遵行上帝的律法，当然也没有任何人能够通过自己遵行上帝的律法而在上帝面前称义，只有靠着上帝的恩典，通过耶稣基督的救赎才能在上帝面前称义。“**因为世人都犯了罪，亏缺了上帝的荣耀；如今却蒙上帝的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义**”（罗 3:23-24）。

第三，我们必须界定清楚的就是基督徒的灵修就是成圣的过程和

---

<sup>2</sup> Hodge, *The Westminster Confession*, 248.

功夫。因此，亚历山大在编辑《基督徒灵修学》一书的时候副标题直接就是“五种成圣观。”<sup>3</sup> 所以，基督徒的灵修绝不是可有可无的东西，而是基督徒在称义的根基上攻克己身的成圣的功夫。不管是称义，还是成圣，标准仍然是上帝的律法，这是圣经中所启示的最基要的真理之一，是清教徒所特别强调的，也是我们传统中国教会所特别忽略的。最近网上还披露有一位“传道人”主张：“凡是圣经中讲到律法都是不好的，凡是基督徒提到律法都是想靠律法称义，律法只是上帝在旧约时期给犹太人的，与我无关。耶稣之后律法就被完全废弃了，基督徒完全不必去按照律法上的要求行事。”<sup>4</sup> 这种赤裸裸的反律法主义的主张使得基督徒成为“无法无天”之人，在道德生活上甚至比外邦人还不如！在第五章中考察上帝的律法在清教徒改革宗灵修学的地位和作用的时候，周必克博士一再强调：“律法是基督徒过感恩和顺服生活的准则”；“作为上帝的仆人，国家官员在执行公职时，应当以上帝的律法为参照标准”；加尔文更是强调律法的积极功用，“就是律法作为规范和指南，可以激励信徒更为殷勤地依靠和顺服上帝”。因此，强调上帝所启示的律法在基督徒生活中的积极功用，特别是教导性和规范性功用，乃是改革宗神学和灵修的主要特征之一。

### 三、改革宗与清教徒灵修特色

清教徒灵修学所强调的是个人生命的改变，也就是“敬虔”。欧洲16世纪宗教改革时期，欧洲很多教会在神学认信和治理结构上已经成为改革宗教会，但信徒的生活并没有随着神学认信和治理结构的改

---

<sup>3</sup> Donald L. Alexander, ed. *Christian Spirituality: Five Views os Sanctification* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1988).

<sup>4</sup> “仁教心学的博客”，[http://blog.sina.com.cn/s/blog\\_b0709e9401016wk8.html](http://blog.sina.com.cn/s/blog_b0709e9401016wk8.html)。

变而马上改变。这种生命的改变是需要一定时间和过程的，这在荷兰被称之为“第二次改革”。<sup>5</sup> 其实，也只有这样深入的生命的改变，才是真正的深入的改革，也是目前中国教会和社会所一致需要的。

首先，改革宗和清教徒灵修所强调的是智慧的敬虔。在“第二次宗教改革”时期，神学家的关注是撰写为基督徒生活方面的参考书籍。他们虽然继续注重是纯正的教义，但目的和重点则是造就圣徒敬虔的生活。他们工作的中心不是想方设法地改变教义，正如今天教会内外很多学者的“创新”一样，而是千方百计地把教义实行在自己与他人的生活中。在这个时期，“改革宗经院主义”（Reformed Scholasticism）也开始兴起。<sup>6</sup> 值得我们重视的是，在基督教理想的境界中，正统神学、经院方法与灵修功夫三者是结合在一起的。在中世纪最典型的的就是托马斯·阿奎那，他所著的《反异教徒大全》和《神学大全》乃是中世纪经院主义神学的巅峰之作，同时阿奎那本人也被后人誉为“灵修大师”。<sup>7</sup> 清教徒中那些杰出的神学家和牧者也都是灵修方面的大师，他们不仅是上帝的仆人，也是人“灵魂的医生”，对于上帝的心意和人的心灵有着深刻的把握。周必克博士在本书第六章论及的爱梅思（William Ames， 1576-1633 年）、第九章的布朗（John Brown， 1727-1787 年）、第十章的波斯顿（Thomas Boston， 1676 – 1732 年）、第十四章的提林克（Willem Teellink， 1579-1629 年）、第十五章的威

---

<sup>5</sup> 参阅周比克：“荷兰第二次宗教改革”，布雷克：《基督徒理所当然的侍奉—改革宗灵修系统神学》，王志勇译，第一册（美国：中国改革总出版社，2006年）。

<sup>6</sup> 参考 Willem J. Van Asselt, *Introduction to Reformed Scholasticism*, trans. Albert Gootjes (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2011); Carl R. Trueman and R. S. Clark, eds., *Protestant Scholasticism: Essays in Reassessment* (Carlisle, Cumbria: Paternoster Press, 1999); Richard A. Muller, *Post-Reformation Reformed Dogmatics: The Rise and Development of Reformed Orthodoxy, ca. 1520 to ca. 1725* (Grand Rapids: Baker, 2003).

<sup>7</sup> See Jean-Pierre Torrell, *Saint Thomas Aquinas*, vol. 2, *Spiritual Master*, trans. Robert Royal (Washington, D.C.: The Catholic University Press, 2003).

苏斯（Herman Witsius，1636 – 1708 年）都是著名的融贯神学、哲学和灵修的经院主义神学大师。现代基督徒经常感到不解的是，如此内容沉重、充满争议的著述怎能促进敬虔的生活呢？在教会历史上，关于基督徒的生活和灵修，始终有两种截然相反的路径，一是重智的路径，注重敬虔的智慧，二是反知的路径，强调个人的神秘经历。<sup>8</sup> 清教徒的生活与灵修路径所强调的就是敬虔的智慧和智慧的敬虔，这种“智慧”是以深刻地研读圣经、深刻地认识上帝为根基的，同时也是以深刻的基督徒生活——也就是高尚的基督徒美德和卓越的善行——为特征的。

其次，改革宗和清教徒灵修强调个人的责任。17 世纪清教徒神学家总是强调上帝的圣约是有条件的，1647 年通过的著名的清教徒神学巅峰之作《威斯敏斯德信条》第七章在论及“上帝与人所立的圣约”的时候明确强调：“上帝与人所设立的第一个圣约是行为之约，以完全和个人的顺服为条件。”<sup>9</sup> 虽然耶稣基督已经为我们成全上帝的律法，但我们在上帝的圣约中仍然有我们自己当履行的责任，而圣经的主要教训就是两大部分：“人对上帝当信什么，并且上帝要人当尽什么责任”。<sup>10</sup> 假如我们没有尽心地履行这些责任，就说明我们或者是根本就没有蒙恩得救，或者我们的灵命冷淡、退后、怠惰。现代人常常对于上帝的主权和个人的责任产生争议。但在清教徒神学中，并没有把大量的精力用于争论这样的问题，他们把大量的精力用于阐述、遵行上帝的律法上。因此，在加尔文制定的《日内瓦教理问答》中，关于律法的论述占到 27.1% 的比例，在《海德堡教理问答》中占到 18.6% 的比例，

---

<sup>8</sup> 参考刘锦昌：《基督信仰的灵修观》（新竹：台湾基督长老教会圣经书院，2012 年）。

<sup>9</sup> 王志勇：《清教徒之约》（上海：三联书店，2013 年），77 页。

<sup>10</sup> 《威斯敏斯德小教理问答》，第 3 问，参见王志勇：《清教徒之约》，209 页。

而在《威斯敏斯德小教理问答》中则占到 40%的比例。可见，清教徒何其重视遵守上帝的律法，何其重视尽个人当尽的责任，这是现代教会和神学所远远不及的。

第三，改革宗和清教徒灵修特别注重良心的问题，此处所涉及到的就是著名的“决疑论”（casuistry）的问题。“决疑论”是“良心的学问”（the discourse of conscience），<sup>11</sup> 实质上就是判断术，就是以上帝所启示的真理和律法为标准，针对个人所在的具体处境，对于自己本身的状况和当采取的行为作出道德与价值上的判断和抉择。<sup>12</sup> 可惜，很多时候，教会内外盛行的真理上的相对主义和伦理上的反律主义使得人不再注重良心的问题，甚至使得人的良心变得一钱不值！周必克在第四章“清教徒的默想实践”中引证清教徒斯文诺克（George Swinnock, 1627 -1673 年）的话，强调上帝赐给人“良心、圣经和自然这三本书”，基督徒必须好好地研究、保守自己的良心这本书。他在第六章“爱梅思及其《神学精髓》”中则明确地论及“决疑论”。

对于良心而言，有两大问题，首要的问题就是我们自己到底是不是上帝的儿女？如何才能断定自己是上帝的儿女？就是说，我们的心灵的状况到底如何？周必克在本书 10 章所介绍的苏格兰神学家托马斯·波士顿（Thomas Boston, 1676-1632 年）所著的《人性四重境界》

---

<sup>11</sup> Lowell Gallagher, *Medusa's Gaze: Casuistry and Conscience in the Renaissance* (Stanford, California: Stanford University Press, 1991), 3.

<sup>12</sup> 参考 Albert R. Jonsen and Stephen Toulmin, *The Abuse of Casuistry: A History of Moral Reasoning* (Berkeley: University of California Press, 1988); James F. Keenan, S. J. and Thomas A. Shannon, eds. *The Context of Casuistry* (Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1995); Edmund Leites, ed. *Conscience and Casuistry in Early Modern Europe* (Cambridge: Cambridge University Press, 1988). 当今改革宗神学内部决疑术的精品作品是：John M. Frame, *The Doctrine of the Christian Life* (Philipsburg: P & R, 2008); Gary North, *Tools of Dominion: The Case Laws of Exodus* (Tyler, Texas: Institute for Christian Economics, 1990).

就是一本经典性的作品。<sup>13</sup> 他在这本书中把人心灵的状态界定为四大境界：1) “纯真状态” (the state of innocence) ——这是指亚当和夏娃没有堕落之前的处境。在这种处境中，人的自由意志既可以向善，也可以向恶；2) “自然状态” (the state of nature) ——这是指堕落后亚当及其后裔所在的处境。在这种处境中，人的意志受到罪恶的辖制，既不能自由地归向上帝，也不能行上帝所喜悦的善事；3) “蒙恩状态” (the state of grace) ——这是指在基督里重生得救之人所在的处境。在这种处境中，人的意志能够自由地归向上帝并行上帝所喜悦的善事，但仍然具有滥用自由意志的可能性和现实性；4) “成全状态” (the state of consummate happiness of misery) ——这是指人最终得荣的状态。在这种处境中，得荣之人得蒙上帝的保守，正如那些蒙保守永不堕落的善天使一样，他们的意志永远向善，永不会再堕落。

要断定自己处于第三种状态，也就是蒙恩状态，就涉及到得救的“确信” (the assurance of faith) 的问题。阿米念派强调得救是出于个人的意志的抉择，所以这种得救始终都有丧失的可能性。因此，对于天主教、一般福音派等不同程度地受到阿米念派神学影响的教会和基督徒而言，得救的确信是根本不可能存在的。所以，他们在其神学和灵修中从不谈及这种得救的确信。改革宗和清教徒神学强调上帝主权的拣选，强调得救完全是上帝的恩典，认为耶稣基督的教训非常明确，真正得救的人“永不灭亡” (约 10:28-29)。因此，得救的确信这一教义在改革宗神学和灵修中一直具有重要的地位。当然，对于上帝的拣选，我们能够达成确信；对于上帝的弃绝，我们却无法达成确信，只要我们还在这个世界上，我们就仍然具有重生得救的可能性。荷兰清教徒

---

<sup>13</sup> Thomas Boston, *Human Nature in its Fourfold State* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1841).



神学家提林克特别强调：“不管是对于别人，还是对于自己，我们都不可根据外在的东西来判断我们自身或别人与上帝的关系；相反，我们应当根据我们对上帝的关系来判断外在的东西，它们或者是上帝向我们施恩的标记，或者是上帝向我们显明他的震怒的记号。”<sup>14</sup> 只有当我们明白这一真理的时候，我们才能把我们的中心从外在性的判断转向内在性的良心的省察。周必克博士 1988 年在费城威斯敏斯德神学院取得历史神学博士时，所撰写的论文就是《寻求完全的确信：加尔文及其继承者的遗产》。<sup>15</sup> 本书第八章也从历史神学的角度考察了伯格斯特对于基督徒得救的确信的论述，并在第十三章专章比较了英格兰清教主义与荷兰第二次宗教改革在确信方面的异同。

其次就是我们如何知道、判断我们的行为和抉择是否合乎上帝的旨意。17 世纪清教徒爱梅思特别撰写了《良心的力量和良心之事》（*Conscience with the Power and Cases Thereof*）一书，此书成为基督教道德神学的里程碑，在同一个时代就出现了近 20 个版本。爱梅思的论辩非常简洁明了，正如周必克牧师在本书第六章所阐明的那样：如何判定良心之事？“对这个问题的简单回答是：可以通过对道德律的正确理解和应用来判定良心之事。”其实，这在 1563 年所制定的《海德堡教理问答》中已经有非常清楚的总结：“问 91：什么是善事呢？答：唯独那些出于真信心，并且是照着上帝的律法。目的是为了上帝的荣耀，并非基于我们自己的幻想或人的规条而行的事，才是善事。”

---

<sup>14</sup> William Teelinck, *The Ballance of the Sanctuarie, shewing how we must behave ourselves when we see and behold the people of God in miserie and oppression under the tyranny of their enemies* (London: I.D. for William Sheppard, 1621), p. 61. “We must not by outward things, which happen unto men, either our selves or others, judge or censure our own or their state to God-ward; but on the contrary, by our state to God-ward, we must judge the state of such outward things, whether they be sent unto us as signs of God’s grace, or of his wrath.”

<sup>15</sup> Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1999).

当然，清教徒神学还有其他重要特色，比如重视个人性、心灵性的归正的经历，也就是“经历性的敬虔”（*experiential or experimental religion*）；注重培养有自制、重圣洁的个人生活；同时，清教徒不仅注重个人的敬虔，也注重法治与宪政的社会次序。<sup>16</sup> 凡此种种，在此我们不能一一叙说。最终我们需要强调的就是，清教徒的灵修并不是中世纪天主教所注重的那种离家修行的方式，而是在工作、婚姻、家庭、教会、社会各个领域攻克己身、荣耀上帝的“在世圣徒”式的灵修。<sup>17</sup> 对于清教徒而言，系统神学就是系统的灵修，就是教导人全方位地认识上帝，荣耀上帝。因此，笔者把荷兰清教徒神学家布雷克的巨著译为《基督徒理所当然的侍奉——改革宗灵修系统神学》，<sup>18</sup> 目的就是为纠正目前教会中盛行的神学与灵修分离、甚至对立的谬误。

#### 四、当今基督教的败坏与出路

关于基督教的虚伪和败坏，最起码反映在以下几个方面。首先，没有多少牧师和基督徒真正重视圣经和神学，对于上帝的律法更是普遍抱有一种忽视与敌视的心态。诺勒在其考察中极其痛心指出：“福音派思想的丑闻就是根本没有多少福音派思想！”<sup>19</sup> 魏乐思强调，在福

---

<sup>16</sup> A. S. P. Woodhouse, *Puritanism and Liberty*, 36-60; J. Sears McGee, *The Godly man in Stuart England* (New Haven, 1976).

<sup>17</sup> See Leland Ryken, *Worldly Saints: The Puritans As They Really Were* (Grand Rapids: Zondervan, 1990).

<sup>18</sup> Wilhelmus a Bakel, *The Christian's Reasonable Service*, trans. Bartel Elshout (Ligonier, PA: Soli Deo Gloria Publications, 1992), 4 vols. 布雷克：《基督徒理所当然的侍奉——改革宗灵修系统神学》，王志勇、陈知刚、刘伦纳译（美国：中国改革宗出版社，2006年）。

<sup>19</sup> Mark A. Noll, *The Scandal of the Evangelical Mind* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 3.

音派神学中，真理已经没有任何位置，世俗化已经将 16 世纪以来那种以上帝为中心、以律法为标准的基督教基本框架吞噬殆尽，教会在神学、道德、灵修上都已经进入了全面失丧的阶段。<sup>20</sup>对于上帝所启示的律法的忽视与敌视，已经使得传统意义上以基督教为框架的西方文明进入了全面性的衰退阶段。<sup>21</sup>

其次，教会内部从根本缺乏耶稣基督所提倡的那种以爱为本的师友关系，基督徒个人普遍缺乏深层的灵修经历，基督徒在道德品格和生活上基本上与不信的人不分上下。因为缺乏门徒培训，基督教会屡屡成为专制制度和暴君所使用的武器。<sup>22</sup>因此，潘霍华献上自己的生命来强调“恩典和作门徒是不可分割的”。<sup>23</sup>基督徒今日所强调的传福音的“大使命”在实际生活中已经变成了“大抗命”！<sup>24</sup>因为“大使命”的中心不是简单的“传福音”，而是让人成为耶稣基督的“门徒”；要使人成为耶稣基督的门徒，我们必须按照耶稣基督所解释和遵行的那样，把上帝的律法教导给上帝的子民；我们不仅要把上帝的律法教导给上帝的子民，更要以身作则，同时也使他们能够遵行上帝的诫命，并且

---

See David F. Wells, *No Place For Truth or Whatever Happened to Evangelical Theology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1993) ; *God in the Wasteland: The Reality of Truth in a World of Fading Dreams* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994); *Losing Our Virtue: Why the Church Must Recover Its Moral Vision* (Grand Rapids: Eerdmans, 1998).

<sup>21</sup> See Herman Dooyeweerd, *In the Twilight of Western Thought: Studies in the Pretended Autonomy of Philosophical Thoughts* (Nutley, New Jersey: The Craig Press, 1968); Harold J. Berman, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion* (Grand Rapids: Eerdmans, 2000); *Law and Revolution: The Formation of Western Legal Tradition* (Cambridge: Harvard University Press, 1983); R. J. Rushdoony, *The Institutes of Biblical Law* (The Presbyterian and Reformed Publishing Company, 1983).

<sup>22</sup> See Robert P. Ericksen, *The Theologians Under Hitler* (New Haven—London: Yale University Press, 1985); Kevin P. Spicer, *Hitler's Priests: Catholic Clergy and National Socialism* (DeKalb, Illinois: Northern Illinois University Press, 2008).

<sup>23</sup> 朋霍费尔：《作门徒的代价》，安希孟译，（成都：四川人民出版社，2000年），36页。

<sup>24</sup> 魏乐德：《灵性操练真谛》，文子梁、应仁祥译（台北：校园，2006年），49页。

能够甘心乐意地**“教训人遵行，他在天国要称为大的”**（太 5:19），这就是要使人由“门徒”成为“师傅”。使徒保罗明明地强调**“看你们学习的功夫，本该作师傅”**（来 5: 12），但在今日宣教学中，竟然堂而皇之地强调：“耶稣的门徒不会毕业、升级为老师。”<sup>25</sup> 原因很简单，不管他们已经受洗多长时间，不管他们已经给多少人传福音，他们仍然只是**“婴孩”**，因为他们不熟练上帝的律法中所显明的那**“仁义的道理”**（来 5:13）。他们仍然是在跟着感觉走，仍然和世人一样摸着石头过河！因此，废除死刑、赞同同性恋等等明确违背圣经启示和上帝律法的主张，许多基督徒也是纷纷表示赞同，我们不得不感叹：**“以色列人不信真上帝，没有训诲的祭司，也没有律法，已经好久了”**（代下 15: 3）。

环顾全球，在教会生活中，天主教继续坚持自己所主张的变态的教皇无谬说、圣餐化质说和玛利亚童真说；<sup>26</sup> 而抗议宗更是一盘散沙，不仅数典忘祖，抛弃一切教义的正传，并且变本加厉地向世界看齐，使得教会向企业化发展，“人数倍增，奉献上升”，成为很多传道人的侍奉目标，教会在不知不觉中成为一个想方设法地兜售宗教产品的据点。我们所面对的就是一个**“没有基督的基督教”**！<sup>27</sup> 这也是威斯敏斯德神学院创办人梅钦所痛斥的**“自由化”、“世俗化”**的基督教。<sup>28</sup> 毫无疑问，基督教，最起码目前版本的**“基督教”**，在西方社会中已经是处于深深的危机之中。改革宗清教徒灵修学能够揭示这种危机，能够为一切热爱真理的人重新指明合乎圣经、合乎大公会正传的出路吗？  
恳求上帝怜悯！

---

<sup>25</sup> David J. Bosch: 《更新变化的宣教：宣教神学的典范变迁》，白陈毓华译（台北：华神，1996年），46页。

<sup>26</sup> See *Catechism of the Catholic Church*, second edition (Washington, DC: United States Catholic Conference, 2000).

<sup>27</sup> Michael Horton, *Christless Christianity* (Grand Rapids: Baker, 2008).

<sup>28</sup> J. Gresham Machen, *Christianity and Liberalism* (Grand Rapids: Eerdmans, 1923, 2002).

## 五、基督徒的灵修与中国未来

要成为耶稣基督的精兵，要在这个竞争空前激烈和残酷的世界上不但能够立足，并且得胜得荣，我们必须穿戴上帝所赐给我们的全副军装。其中的关键就是灵修，就是孔子所说的“学而时习之”！<sup>29</sup>作为基督徒，我们不仅要把我们的信仰生活化，并且高标逸韵，不受任何世俗的影响和玷污，这就要求我们必须通过长期的持之以恒的艰苦卓绝的操练来攻克己身，培养内在的美德，养成良好的习惯，就必能战无不胜，担负起上帝赐给我们的时代使命。

对于中国教会而言，传统中国教会强调灵修和生命，但这种灵修和生命往往不知不觉地带有异教那种苦行主义和神秘主义的倾向；同时，很多受西方神学影响，甚至接受改革宗神学的人，强调神学教导和布道，甚至开始强调教会的建制，开始建立长老制教会，但对个人的深度灵修始终强调不够。清教徒神学不仅强调灵修，并且强调以上帝所启示的圣约和律法为灵修的基本框架和规范，这才使得中国教会从根本上转向智慧的敬虔和敬虔的智慧。中国老一代神学家贾玉铭强调说：“基督教的特点，乃注重心灵的内功，而不注重表面的仪式，……唯我基督教则专注灵内的重生成圣。即‘里面人’、属灵人，如何长进，如何修养。其以道德真理，仅显于表面，见于外行者，必非真基督徒。实行心灵的内功，即我基督教的优点，亦我中国教会，应有而必有的特行。”<sup>30</sup> 基督徒固然要有“内功”，但我们同样需要上帝所启示的外在的客观的标准和框架。

---

<sup>29</sup> 《论语·学而》。

<sup>30</sup> 贾玉铭：《神道学（附篇）》（台北：橄榄文化事业基金会，1996年），187-8页。

对于中国社会而言，清教徒灵修学将使基督教在中国社会中成为切实可行的生命之道。同时，对灵修的强调也为塑造中国文化所提倡的“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈”的大丈夫品格提供了最基本的模式。<sup>31</sup> 要对付中国教会和社会在几千年专制与暴政文化中所滋生的那种无耻、阴毒和凶残，中国基督徒必须有全面、深度的灵修才能在品格上做好准备，迎接空前艰辛的挑战；要面对几千年专制与暴政文化下所滋生的那种荒诞、虚无和纵欲，中国基督徒必须通过持之以恒、艰苦卓绝的攻克己身所塑造的那种圣贤品格才能站立得住。

对于基督徒个人而言，合乎圣经的灵修乃是我们分别为圣的关键。只有在基督里立志成圣，顺服上帝的圣言，尤其是上帝的律法，我们才能不断地克服酒瘾、烟瘾、赌瘾、毒瘾、性瘾、网瘾等各种罪瘾，得享上帝在基督里所赐给我们的丰盛的生命，完成上帝赐给我们的各项具体的托付。基督徒最自欺欺人的领域就是在分别为圣这一领域中，清教徒灵修学在中国的拓展关键在于培养在灵命上真正分别为圣的人。基督教在中国的扎根最重要的不在于传讲纯正的教义，也不在于建立更多的教会，甚至也不在于基督教文化作品的大量出现，而是在于基督徒个人能够自觉地建立深度灵修的习惯，从而成为真正的圣徒。没有真正的灵修，就没有真正的圣徒；没有真正的圣徒，任何个人和教会都不过是“粉饰的坟墓，外边好看，里面却装满了死人的骨头和多样的污秽”（太 23:27）。

从文化与国家重建的角度而言，灵修乃是文化和国家复兴的关键。一切问题都是人的问题，人的问题是心灵的问题，心灵的问题既需要上帝从根本上改变人的心灵，也需要个人操练敬虔，攻克己身。保罗

---

<sup>31</sup> 《孟子·滕文公下》。

强调：“**操练身体，益处还少；惟独敬虔，凡事都有益处，因有今生和来生的应许**”（提前 4:8）。基督徒的软弱就是因为没有持之以恒的深刻的灵修生活；教会的软弱就是因为教会中充满了不注重个人灵修的假冒伪善的宗教人士；社会的软弱就是因为民众都不注重自身的修身养性，更没有崇高的理想。如此一来就使得个人的素质无限下降，兴盛的时候就放纵私欲，遭难的时候就怨天尤人，从来没有真正谦卑、感恩的生活。只有真正的圣徒才能改变世界。耶稣基督在大祭司的祈祷中强调：“**求你用真理使他们成圣；你的道就是真理。你怎样差我到世上，我也照样差他们到世上。我为他们的缘故，自己分别为圣，叫他们也因真理成圣**”（约 17:17-19）。基督徒的使命就是在这个世界上，而不应逃避世界；基督徒的责任就是在这个世界上分别为圣；分别为圣的途径就是通过真理而成圣；要通过真理而成圣必须通过自觉的深度的灵修，才能把上帝的真理和恩典化为内在的美德和外在的善行。只有具有内在美德和外在善行的基督圣徒才能在文化和国家重建的过程中发挥真正的光与盐的作用。

从牧会和宣教的角度而言，牧者的责任不仅仅是一般性的教导，而是确实通过言传身教来造就门徒。这种言传身教在很大方面就是灵修，就是教导基督徒如何行事为人与蒙召的恩相称。这种教导不仅仅是教义性的教导，不仅仅是行为上的规范，更重要的是心灵和品格的塑造。这种心灵和品格的塑造需要通过艰苦卓绝的灵修的功夫来达成。只有经过默想、内观、禁食、独处等长期灵修的功夫，才能塑造那种泰山崩于前而色不改的大丈夫气度。这个世界所需要的不是一般的基督徒，而是真正合乎上帝心意的圣徒与英雄式的基督门徒，这种门徒具有崇高的使命、精深的学识、高尚的品格、舍命的精神，只有这样的门徒才能在这个世界上发挥中流砥柱的作用。圣经的权威、纯正的

教义、教会的蓝图，这一切最终的落实和体现关键在于教会成员的素质，而个人的灵修则是基督徒齐家治国平天下的最基本的起点，效法基督、治死老我乃是基督徒天天都需要面对的功课和挑战。

## 六、记念与鸣谢

周必克牧师这本关于清教徒灵修学的考察是学术性著作，想研究基督教、清教徒、灵修史的人能够从本书中得到宝贵的思路和资料。同时，对于喜欢追求敬虔生活的基督徒而言，这本身也能够提供很多详尽的教导，特别是清教徒的灵修理论和经验，更是能够带领人回归圣经，访问古道，联系现实，不断精进。

本书的翻译由冀诚、郭晶和陈知刚三位博士完成。冀诚博士精通法学和基督教神学，郭晶博士对于基督教哲学和神学都有精深的研究，陈知刚博士专门从事改革宗和加尔文神学的研究和译著。冀诚和郭晶负责 1 至 2、4 至 8、17 至 19 章，陈知刚负责 9 至 16 章。最后由我统一编校，感谢我太太朱素云和北京赵云姊妹帮助通读全书。最后的文责由我承担，请大家不吝指正。





# 第一章 加尔文的敬虔观

约翰·加尔文所著的《基督徒敬虔学》\*为他赢得了“新教改革宗杰出的系统神学家”的美誉。然而，当人们把加尔文视为一名知识分子的时候，却常常把他的声誉与其撰述神学作品时所处的极为重要的灵性和教牧处境分开来看。对加尔文而言，神学认识和实际生活中的敬虔、真理和应用都是不可分割的。神学首先所面对的就是知识，既包括关于上帝的知识，也包括关于我们自身的知识。但是，没有真正的敬虔，也就没有真正的知识。

加尔文的敬虔观本于对上帝的认识，包括引向敬拜上帝和服侍上帝的态度和行为。此外，他的“敬虔”涵盖一系列的相关主题，例如人类关系中的孝敬，以及对具有上帝形象之人的尊重和爱护。对于那些通过经历性信心认识到他们已经被基督接纳，并通过上帝的恩典归入基督身体的人来说，加尔文所说的敬虔是十分明显的。在这种“神秘的合一”中，主宣称他们无论是生和死都属乎祂。藉着圣灵的大能大力，他们成为上帝的子民和基督的肢体。这种关系恢复了他们与上帝相契的喜悦，他们的生命得以重造。

本章旨在说明加尔文所主张的敬虔从根本上来讲是合乎圣经的，强调的是心灵，而不是头脑。当然，头脑和心灵必须一起发挥作用。

---

\* 国内学者通常将加尔文的巨著 *Institutes of the Christian Religion* 译为《基督教要义》，但此处“religion”更为原初和准确的意思是“敬虔”，所以本文将其翻译为《基督徒敬虔学》，以下简称《敬虔学》。--译者注

但是，心灵的参与更为重要。<sup>32</sup> 我将首先介绍加尔文思想中关于敬虔的定义和目的，然后阐明他的“敬虔观”如何影响他思想体系中的神学、教会与实践各个层面。

## 1、敬虔的定义和意义

敬虔是加尔文神学体系的重要主题之一。正如麦克尼尔（John T. McNeill）所言，加尔文神学是“其敬虔的展开”。<sup>33</sup> 他定意将其神学限定在敬虔的范围之内。<sup>34</sup> 在加尔文《致君王弗兰西斯一世的书信》中，他在前言中指出，撰述《基督徒敬虔学》的目的“就是要将某些触动人们宗教热情的还不成熟的东西转化为真正的敬虔”。<sup>35</sup>

加尔文认为，敬虔是指人们向上帝当存的态度。这种态度包括正确的知识、真心的崇拜、救赎性信心、孩童般的敬畏、虔诚的顺服和崇敬之爱。<sup>36</sup> 认识上帝是谁和上帝是什么样的上帝（神学）包括对上帝的态度和遵行上帝的一切旨意（敬虔）。加尔文在其第一本教理问答中写道：“真正的敬虔存于真诚的情感之中，这种情感使人们把上

---

<sup>32</sup> Serene Jones, *Calvin and the Rhetoric of Piety* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1995). 不幸的是，Jones 夸大了加尔文论述敬虔时对修辞学的运用。

<sup>33</sup> Cited in John Hesselink, “The Development and Purpose of Calvin’s *Institutes*,” in *Articles on Calvin and Calvinism, vol. 4, Influences upon Calvin and Discussion of the 1559 Institutes*, ed. Richard C. Gamble (New York: Garland, 1992), 215-16.

<sup>34</sup> See Brian A. Gerrish, “Theology within the Limits of Piety Alone: Schleiermacher and Calvin’s Doctrine of God” (1981), reprinted in *The Old Protestantism and the New* (1982), chap. 12.

<sup>35</sup> 加尔文：《敬虔学》，ed. John T. McNeill and trans. Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 1.9.

<sup>36</sup> Cf. Lucien Joseph Richard, *The Spirituality of John Calvin* (Atlanta: John Knox Press, 1974), 100-101; Sou-Young Lee, “Calvin’s Understanding of *Pietas*,” in *Calvinus Sincerioris Religionis Vindex*, ed. W. H. Neuser & B. G. Armstrong (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Studies, 1997), 226-33; H. W. Simpson, “*Pietas* in the *Institutes* of Calvin,” *Reformational Tradition: A Rich Heritage and Lasting Vocation* (Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1984), 179-91.

帝既当作慈爱之父，又当作敬畏之主，承认上帝的公义，宁死也不愿得罪上帝。”<sup>37</sup> 在其《敬虔学》中，加尔文言辞更为简洁：“我称‘敬虔’为敬畏，它与爱主相关，这种爱是源自对上帝的恩惠的认识。”<sup>38</sup> 对上帝的这种爱慕和敬畏必然带出关于上帝的知识和生命的一切。正如加尔文所说：“基督徒的全部生活的就是操练敬虔。”<sup>39</sup> 也正如《敬虔学》第一版副标题所说：“关于敬虔和得救当认识的一切：所有热心追求敬虔之人都当阅读的著作。”<sup>40</sup>

加尔文的释经著作也反映出了敬虔的重要性。例如，就《提摩太前书》四章 7-8 节，他写道：“如果人用所有的情感和精力单单来追求敬虔，那么他所做的就是最有价值的事。敬虔是基督徒生活的开始、过程和目的。谁能在敬虔上完全，谁就一无所缺……因此，我们当单单地追求敬虔，因为我们一旦获得了敬虔，就会达到上帝对我们的要求。”<sup>41</sup> 在《彼得后书》一章三节的注释中，他说，“当他[彼得]提到生命时，他随即就加上了‘敬虔’，好像敬虔就是生命的灵魂一样。”<sup>42</sup>

---

<sup>37</sup> John Calvin: *Catechism 1538*, ed. and trans. Ford Lewis Battles (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary), 2.

<sup>38</sup> 《敬虔学》第 1 部，第 2 章，第 1 节。以下用如下格式表示：1.2.1

<sup>39</sup> 《敬虔学》3.19.2.

<sup>40</sup> 《基督徒敬虔学：1536 年版》trans. Ford Lewis Battles, rev. ed.(Grand Rapids: Eerdmans, 1986). 拉丁文原文的标题为：*Christianae religionis institutio total fere pietatis summam et quidquid est in doctrina salutis cognitu necessarium complectens, omnibus pietatis studiosis lectu dignissimum opus ac recens editum (Joannis Calvinii opera selecta)*, ed. Peter Barth, Wilhelm Niesel, and Dora Scheuner, 5 vols. [Munich: Chr.Kaiser, 1926-52], 1:19 [以下简称为 OS]。自从 1539 年以来，书名就一直为《基督教敬虔学》，但是“对敬虔的热情”始终是加尔文这部著作的主要目标。参见 Richard A. Muller, *The Unaccommodated Calvin: Studies in the Foundation of a Theological Tradition* (New York: Oxford University Press, 2000), 106-107.

<sup>41</sup> *Calvin's New Testament Commentaries*, ed. David W. Torrance and Thomas F. Torrance, 12 vols.(Grand Rapids: Eerdmans, 1959-72), *The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians, and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon*, trans. Thomas A. Smail (Grand Rapids: Eerdmans, 1964), 243-44.

<sup>42</sup> 关于加尔文敬虔的根基，参见 William J. Bouwsma, “The Spirituality of John

## 2、敬虔的最高目的：荣耀上帝

敬虔及整个基督徒生活的目的都是为了荣耀上帝——这种荣耀源自上帝的属性、世界的框架和耶稣基督的死与复活。<sup>43</sup> 在人生的目的上，对于真正敬虔的人而言，荣耀上帝代替了个人性的拯救。<sup>44</sup> 加尔文对撒德莱特（Cardinal Sadolet）这样说：“人的思想若过多地局限于自身，而不把荣耀上帝作为人存在的主要目的和热切追求的目标，那么这种神学就不是很健全的神学。我相信，凡真正敬虔的人，他们对追求属天生活的谆谆教导绝不会感到枯燥乏味，那种单单思想自己的热情不会使人荣耀上帝的圣名。”<sup>45</sup>

上帝应当在我们这里得到荣耀，这就是敬虔的目标，也是我们被造的目的。因此，重生之人最渴望的事就是活出当初他们被造的目的。<sup>46</sup> 加尔文认为，敬虔的人应当承认：“我们属于上帝：因此，让我们为祂而活，为祂而死。我们属于上帝：因此，让我们全部的生命竭力向主，并以此作为我们生命唯一合法的目的。”<sup>47</sup>

上帝救赎、收养并洁净祂的子民，从而使他们能够彰显出上帝的荣耀，并将他们从追逐私利的不敬中释放出来。<sup>48</sup> 因此，敬虔之人最深的牵挂就是上帝和与上帝相关的事——上帝的圣言、上帝的权威、上帝的福音及上帝的真理。他渴望更深地认识上帝，并与上帝有更深

---

Calvin,” in *Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation*, ed. Jill Raitt (New York: Crossroad, 1987), 318-33.

<sup>43</sup> 《敬虔学》3.2.1; 加尔文, *Ioannis Calvinii opera quae supersunt omnia*, ed. Wilhelm Baum, Edward Cunitz, and Edward Reuss, *Corpus Reformatorum*, vols. 29-87 (Brunsvigae: C.A. Schwetschke and Son, 1863-1900), 43: 428, 47: 316. Hereafter, CO.

<sup>44</sup> CO 26: 693.

<sup>45</sup> OS 1: 363-64.

<sup>46</sup> CO 24: 362.

<sup>47</sup> 《敬虔学》3.7.1.

<sup>48</sup> CO 26: 225; 29: 5: 51: 147.

的相交。

但是，我们如何荣耀上帝呢？正如加尔文所写：“上帝已经为我们指定了一条可以荣耀祂的道路，就是敬虔，而敬虔就是顺服上帝的圣言。越过这一界限的人无法荣耀上帝，只会羞辱上帝。”<sup>49</sup> 顺服上帝的圣言意味着在基督中寻求罪得赦免，通过上帝的圣言认识上帝，以一颗挚爱之心服侍上帝，以感恩的善工回应上帝的良善，在对仇敌的爱中操练舍己。<sup>50</sup> 这种回应包括向上帝、上帝的圣言和上帝的旨意完全降服。<sup>51</sup>

加尔文说，“主啊，我将我的心急切并真诚地献给你。”这是所有真正敬虔之人的愿望。当然，只有与基督相联相交，这个愿望才能实现，因为若在基督之外，即使最有宗教情感的人也只能为自己而活。只有在基督里，敬虔之人才能甘愿成为上帝的良仆、万军之耶和華的精兵和顺服天父的儿女。<sup>52</sup>

## 一. 神学层面

### 1、敬虔的根基：神秘的联合

威利斯沃特金斯（David Willis-Watkins）这样写道：“与基督联合的教义即使不是激发加尔文整个思想和生活唯一最重要的教导，也始终是加尔文神学和伦理学中最具有影响力的学说之一。”<sup>53</sup>

---

<sup>49</sup> CO 49:51.

<sup>50</sup> CO 26:166, 33:186, 47:377-78, 49:245, 51:21.

<sup>51</sup> CO 6:9-10.

<sup>52</sup> CO 26:439-40.

<sup>53</sup> “The *Unio Mystica* and the Assurance of Faith According to Calvin,” in *Calvin Erbe und Auftrag: Festschrift für Wilhelm Heinrich Neuser zum 65. Geburtstag*, ed. Willem

加尔文不想单独从一个教义来构建其整个神学体系。然而，他的讲道、圣经注释和神学著作中充满了与基督联合的教义，以致这个教义成为加尔文在基督教信仰和实践中的核心。<sup>54</sup> 加尔文的著述中对此论述颇丰：“头和肢体的联合，基督住在我们心里——总之，这种神秘联合——要在我们的生命获得最高的和谐。这样，基督才会成为我们的主，我们才会在基督赋予的恩赐中与祂有份。”<sup>55</sup>

加尔文认为，敬虔的根本在于基督徒与基督的“神秘联合”（*unio mystica*）；因此，这种联合必须成为我们的起点。<sup>56</sup> 这种联合的可能性在于基督取了我们的人性，并用祂的美德充满了这种人性。与基督在其人性中的联合是一种历史性、伦理性和个人性的联合，不是本质上的联合。基督与我们并不会在人性实质上全然混同（*crassa mixtura*）。然而，加尔文表示，“基督不仅通过亲密的团契关系与我们相联，而且还通过奇妙的圣餐与我们相合，祂每天逐渐地与我们成为一体，直到与我们完全合一。”<sup>57</sup> 这一联合是福音书中最大的奥秘之一。<sup>58</sup> 因为

---

van's spijker (Kampen: Kok, 1991), 78.

<sup>54</sup> E.g., Charles Partee, “Calvin’s Central Dogma Again,” *Sixteenth Century Journal* 18, 2 (1987): 194. Cf. Otto Gründler, “John Calvin: Ingrafting in Christ” in *The Spirituality of Western Christendom*, ed. Rozanne Elder (Kalamazoo, Mich.: Cistercian, 1976), 172-87; Brian G. Armstrong, “The Nature and Structure of Calvin’s Thought According to the *Institutes*: Another Look,” in *John Calvin’s Magnum Opus* (Potchefstroom, South Africa: Institute for Reformational Studies, 1986), 55-82; Guenther Haas, *The Concept of Equity in Calvin’s Ethics* (Waterloo, Ontario: Wilfred Laurier University Press, 1997).

<sup>55</sup> 《敬虔学》3.11.9. 比较 CO 15:722.

<sup>56</sup> Howard G. Hageman, “Reformed Spirituality” in *Protestant Spiritual Traditions*, ed. Frank C. Senn (New York: Paulist Press, 1986), 61.

<sup>57</sup> 《敬虔学》3.2.24.

<sup>58</sup> Dennis Tamburello 指出：“加尔文在《敬虔学》中至少有七次使用 *arcane* 或 *incomprehensibilis* 来描述与基督的合一”（2.12.7; 3.11.5; 4.17.1; 9 31,33; 4.19.35; *Union with Christ: John Calvin and the Mysticism of St. Bernard* [Louisville: Westminster/John Know, 1994], 89, 144). Cf. William Borden Evans, “Imputation and Impartation: The Problem of Union with Christ in Nineteenth-Century American Reformed Theology” (Ph.D. dissertation, Vanderbilt University, 1996), 6-68.

基督的成全之源是在我们的人性之中，所以敬虔之人可以通过信心从这个源泉中支取成圣中需要的一切。基督的肉身是基督徒获取生命和力量的源头。<sup>59</sup>

假如基督只是死了并且复活了，却没有把祂的救恩落实在基督徒的重生和成圣上，那么祂的工作就是无效的。我们的敬虔表明基督的圣灵在我们里面动工，要落实基督已经成就之事。基督通过祂君尊的祭司把祂的成圣带给教会，使教会为祂而敬虔度日。<sup>60</sup>

## 2、敬虔的主题：圣餐和领受

加尔文实践神学和敬虔的动力在于在圣餐中与基督相交（*communio*），其中包括领受（*participatio*）基督的恩惠，这与基督的联合密不可分。<sup>61</sup> 由加尔文、布斯（Martin Bucer）和沃芙干（Wolfgang）签署的《圣餐信心告白》（*Confessio Fidei de Eucharistia*, 1537）支持这种说法。<sup>62</sup> 然而，加尔文与基督相交的思想并非由其关于圣餐的学说形成；相反，他强调与基督在灵性上相交有助于圣餐观念的形成。

同样，*communio* 和 *participatio* 的概念有助于形成加尔文对重生、信心、称义、成圣、确据、拣选和教会的理解。离开与基督相交，加尔文就很难论述其他任何教义，因为这是加尔文神学体系的核心。

---

<sup>59</sup> *Commentary on John 6:51*.

<sup>60</sup> 《敬虔学》2.16.16.

<sup>61</sup> Willem van't Spijker, "Extra nos and in nos by Calvin in a Pneumatological Light," in *Calvin and Holy Spirit*, ed. Peter DeKlerk (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1989), 39-62; Merwyn S. Johnson, "Calvin's Ethical Legacy" in *The Legacy of John Calvin*, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 2000), 63-83.

<sup>62</sup> OS 1:435-36; Willem van't Spijker, "Extra nos and in nos by Calvin in a Pneumatological Light," 44.



### 3、敬虔的双重纽带：圣灵和信心

加尔文教导说，与基督相交只能通过圣灵所做成的信心来实现。这种相交是实际的相交，但并非由于基督徒进入了基督属性的实质，而是因为基督的灵将基督徒与基督紧密地联合在一起，以致于他们成了祂骨中的骨、肉中的肉。从上帝的角度来说，圣灵是基督和基督徒之间的纽带；从我们的角度来说，信心是二者之间的纽带。这两种视角并非相互冲突，因为圣灵运行的主要方式之一就是通过对罪人的信心工作。<sup>63</sup>

只有圣灵能够将天上的基督和地上的基督徒联合在一起。正如圣灵在基督的道成肉身中将天和地联在一起，同样，圣灵从地上提拔起重生的选民与天上的基督相交，并将基督带到地上选民的心灵和生命之中。<sup>64</sup> 与基督相交永远是圣灵动工的结果——圣灵的工作令人惊奇，使人能够经历到，但不能完全凭理性理解。<sup>65</sup> 因此，圣灵是将基督徒和基督联结在一起的纽带，也是基督与基督徒相连的渠道。<sup>66</sup> 加尔文写给彼得·马特（Peter Martyr）的信中说道：“我们与基督一起成为一个身体，基督与我们分享祂的圣灵，通过圣灵隐秘的运行，基督成为我们的基督。同时，基督徒在蒙召的时候就与基督相交。但是，他们在这一相交之中日渐成长，与基督在他们里面长成的生命成比例。”<sup>67</sup>

在与基督相交的问题上，加尔文比路德走得更远。加尔文强调

---

<sup>63</sup> 《敬虔学》3.1.4.

<sup>64</sup> 《敬虔学》4.17.6; *Commentary on Acts* 15:9.

<sup>65</sup> *Commentary on Ephesians* 5:32.

<sup>66</sup> 《敬虔学》3.1.1; 4.17.12.

<sup>67</sup> “Calvinus Vermilio”(2266, 8 Aug 1555), CO 15:723-24.

说，通过圣灵，基督赐力量给那些通过信心与祂相联的人。他写道，我们在“与基督之死的联结中，获得了一种神秘的力量，就像枝子从根获得的力量一样。”基督徒“通过基督的神秘力量获得生命；因此，可以说，基督活在他们心中，并且在他们心中成长；就如灵魂使身体有生命，基督也将生命赠予祂的肢体。”<sup>68</sup>

同路德一样，加尔文相信信心的基础是知识。这种知识包括上帝的话语和福音的宣讲。<sup>69</sup> 由于圣经中所写的圣言体现在活泼的圣言——耶稣基督身上，因此没有离开基督的信心，上帝所有的应许都成就在基督里了。<sup>70</sup> 加尔文教导说，圣灵的工作只会证实圣经的启示，而不会增加或代替圣经的启示。加尔文说：“圣言之外，没有信心。”<sup>71</sup>

信心用圣言把基督徒和基督联在一起，并使基督徒能够接受天父赐予的、显现在福音中的基督。<sup>72</sup> 通过信心，上帝也进入了基督徒的心中。所以，加尔文说，“我们不能把基督与我们分开，也不能把我们与基督分开，”只能通过信心进入基督，因为这样“会使我们在死亡中重生，获得新的生命。”<sup>73</sup>

通过信心，基督徒拥有基督并在基督里成长。而且，我们从圣言中得到的信心大小，决定了与基督相交的深浅。<sup>74</sup> 加尔文这样写道，

---

<sup>68</sup> CR 50:199.Cf. Barbara Pitkin, *What Pure Eyes Could See: Calvin's Doctrine of Faith in Its Exegetical Context* (New York: Oxford University Press, 1999).

<sup>69</sup> 《敬虔学》2.9.2; *Commentary on 1 Peter 1:25*. Cf. David Foxgrover, "John Calvin's Understanding of Conscience"(Ph.D.dissertation, Claremont, 1978), 407ff.

<sup>70</sup>*The Commentaries of John Calvin on the Old Testament*, 30 vols. (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1843-48), on Genesis 15:6.Hereafter, *Commentary on text*. Cf. *Commentary on Luke 2:21*.

<sup>71</sup> 《敬虔学》3.2.6.

<sup>72</sup> 《敬虔学》3.2.30-32.

<sup>73</sup> 《敬虔学》3.2.24; *Commentary on 1 John 2:12*.

<sup>74</sup> *Sermons on the Epistle to the Ephesians*, trans. Arthur Golding (1577; reprint Edinburgh: Banner of Truth, 1973), 1:17-18. Hereafter, *Sermon on Ephesians text*.

“信心当默想的一切都显明在基督里面。”<sup>75</sup> 尽管基督仍在天上，但是竭力追求敬虔的基督徒能够通过信心紧紧地抓住基督，并让基督住在心中。<sup>76</sup> 通过信心，敬虔之人根据他们在基督里发现的准则来生活，而非根据他们在自身中发现的东西来生活。<sup>77</sup>

因此，在基督里寻求确据意味着在基督里省察自己。正如威利斯沃特金斯所写：“得救的确据是自我认知的一个结果，当我们作为肢体与基督的身体—教会—相联时，自我认知的焦点就应停留在基督那里。”<sup>78</sup>

#### 4、敬虔的双重洁净：称义和成圣

加尔文认为，基督徒通过信心从基督那里接受了称义和成圣的“双重恩典”，“双重恩典”同时提供了双重洁净。<sup>79</sup> 称义将圣洁的名份归给我们，而成圣就是我们自身实际的圣洁。<sup>80</sup> 加尔文将称义定义为“上帝将我们视为义人，接纳我们享受祂的恩宠。”<sup>81</sup> 他继续说：“既然上帝通过基督的代求使我们称义，那么上帝不仅通过宣判我们无罪而免除我们的罪，而且也将基督的义归于我们，这样我们这些自身不义的人就可以在基督里被算为义。”<sup>82</sup> 称义包括罪得赦免和获得永生。

加尔文将称义视为基督教信仰的核心教义。他称其为敬虔的实

---

<sup>75</sup> *Commentary on Ephesians 3:12.*

<sup>76</sup> *Sermon on Ephesians 3:14-19.*

<sup>77</sup> *Commentary on Habakkuk 2:4.*

<sup>78</sup> “The Third Part of Christian Freedom Misplaced,” in *Later Calvinism: International Perspectives*, ed. W. Fred Graham (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal, 1994), 484-85.

<sup>79</sup> 《敬虔学》3.11.1.

<sup>80</sup> *Sermons on Galatians*, trans. Kathy Childress (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1997), 2:17-18.

<sup>81</sup> 《敬虔学》3.11.2.

<sup>82</sup> 同上。

质和“基督教的关键环节，”在称义的土地中，基督徒的生命将会得到成长。<sup>83</sup> 称义不仅通过满足得救的条件而尊崇上帝，它还为基督徒的良心提供了一种“平静安稳”。<sup>84</sup> 正如《罗马书》五章 1 节所言，“我们既因信称义，就借着我们的主耶稣基督，得与上帝相和。”这就是敬虔的核心和灵魂。基督徒无须担心他们与上帝的关系，因为他们因信称义。他们可以自愿地抛弃个人的荣耀，每天从他们的创造主和救主那里接受他们的生命。基督徒可能会在较小的争战中败给仇敌，但是耶稣基督已经为他们赢得了这场战争。

成圣指基督徒不断地在内心和行为上更像基督，并向上帝委身的一个过程。基督徒在这个过程中靠着圣灵不断地更新，将身体和灵魂献给上帝。<sup>85</sup> 基督徒在成圣中把自己当作活祭献给上帝。成圣并非一帆风顺，也不会一蹴而就；成圣需要我们洁净肉体的污秽并弃绝世界。<sup>86</sup> 它需要悔改、克己，并且每日都要归正。

加尔文认为，称义和成圣二者不可分离。将二者分开就是要将基督撕成碎片，<sup>87</sup> 或者就如将阳光与阳光产生的热量分开一样。<sup>88</sup> 称义的目的就在于使基督徒在圣洁的生活中敬拜上帝。<sup>89</sup>

---

<sup>83</sup> 《敬虔学》 3.11.1; 3.15.7.

<sup>84</sup> 《敬虔学》 3.13.1.

<sup>85</sup> 《敬虔学》 1.7.5.

<sup>86</sup> *Commentary on John 17:17-19.*

<sup>87</sup> 《敬虔学》 3.11.6.

<sup>88</sup> *Sermon on Galatians 2:17-18.*

<sup>89</sup> *Commentary on Romans 6:2.*

## 二. 教会层面

### 1、通过教会追求敬虔

加尔文的敬虔观既没有脱离圣经，也没有脱离教会。相反，他的敬虔观扎根于圣言，成长于教会。加尔文虽然与罗马的教权主义和绝对主义相决裂，但是他对教会却有很高的评价。他写道：“如果我们不是喜欢教会胜过其余的一切，那么我们就不能算作她的肢体。”

奥古斯丁曾经说，“不认教会为母，就无法认上帝为父。”对此，加尔文进一步说道：“除非母亲孕育、生产、养育，继而看顾引导我们，使我们脱去肉身，变得像天使一样，否则我们无法获得生命。”加尔文写道，**离开教会，赦罪或拯救的希望十分渺茫**。脱离教会往往是灾难性的。<sup>90</sup>

加尔文认为，基督徒要联结于基督和教会，因为灵命成长发生在教会之内。教会是每位信徒的母亲、教师和养育者，因为圣灵运行在教会之中。基督徒靠着圣灵，在教会的教导下培养敬虔，从属灵的婴孩成为青年，最终在基督里成为完全人。他们一生都需要在教会中学习。<sup>91</sup> 这种一生的教育是在真正敬虔的氛围之中进行的，基督徒在其中以基督为首，彼此相爱。<sup>92</sup> 这将激励基督徒各自的恩赐和彼此之间的爱得到增长，因为“他们必须彼此补充相互的不足。”<sup>93</sup>

基督徒离开教会就无法在敬虔上得到成长，因为敬虔是在圣徒

---

<sup>90</sup> 《敬虔学》4.1.1; 4.1.3-4; Cf. Joel R. Beeke, “Glorious Things of Thee Are Spoken: The Doctrine of the Church” in *Onward, Christian Soldiers: Protestants Affirm the Church*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1999), 23-25.

<sup>91</sup> 《敬虔学》4.1.4-5.

<sup>92</sup> *Commentary on Psalm 20:10*.

<sup>93</sup> *Commentary on Romans 12:6*.

相通之中培养起来的。基督徒在教会里“在恩赐的相互配搭上彼此联络。”<sup>94</sup> 每个肢体在全体中都有自己的位置和恩赐。<sup>95</sup> 最为理想的状态就是，教会整体按比例平衡地使用这些恩赐，不断地改善教会，使其朝向完全。<sup>96</sup>

## 2、通过圣言追求敬虔

在基督徒敬虔的发展过程中，上帝的圣言处于核心性地位。加尔文用关系型的模式对此进行了解释。

真正的宗教是上帝和人之间的对话。上帝发出的话就是启示。上帝在启示中与我们相遇，对我们说话，并借着圣言的宣讲使我们认识祂。对话的另一方就是人对上帝启示的回应。这种回应包括信任、崇拜和敬畏，也就是加尔文所称的敬虔。宣讲圣言会拯救我们、保守我们，因为圣灵使我们就近基督的宝血，并以虔敬之爱爱基督。加尔文说，有圣灵恩赐之人的讲道，“可以更新圣徒，并建立基督的身体。”<sup>97</sup>

加尔文教导说，圣言就是我们的灵粮和灵命健康的良药。在圣灵的祝福下，牧师就是灵命的医生，他将圣言运用在我们的灵魂之中，就像世上的医生用药来医治我们的身体一样。这些灵命的医生依靠上帝的圣言来诊断、开药并治疗那些被罪和死所折磨之人灵命上的疾病。宣讲的圣言将作为治愈和洁净的工具，并使我们本要生病的灵魂结出果实。<sup>98</sup> 圣灵或“内心的牧师，”向内心传讲圣言，并以此促进我们的敬虔。正如

---

<sup>94</sup> *Commentary on 1 Corinthians 12:12.*

<sup>95</sup> *Commentary on 1 Corinthians 4:7.*

<sup>96</sup> *Commentary on Ephesians 4:12.*

<sup>97</sup> *Commentary on Psalm 18:31; 1 Corinthians 13:12; 《敬虔学》4.1.5; 4.3.2.*

<sup>98</sup> *Sermons of M. John Calvin, on the Epistles of S. Paule to Timothie and Titus*, trans. L.T.(1579; reprint facsimile, Edinburgh: Banner of Truth, 1983), 1 Timothy 1:8-11.

加尔文所说，外在的牧师提供有声的圣言，使我们的耳朵能够听到，而“内心的牧师则把所传讲的真正传递给人，那就是基督。”<sup>99</sup>

为了促进敬虔，圣灵不仅用福音加强选民灵魂深处的信心，就如我们已经看到的那样，圣灵也会使用律法。律法从三方面促进敬虔：

(1) 律法在教会和社会中制止罪恶，提倡公义，使教会和社会不致于陷入混乱无序状态。

(2) 律法训练、教导并使我们知罪，叫我们脱离自己，趋向实现和完成律法的基督。律法不能使我们得到上帝在基督里设立的关于拯救的知识；圣灵以律法为镜，显明我们的罪，使我们除了悔改，毫无盼望。律法使我们有属灵的需要，而在基督里的信心就出于这种需要。律法使人知罪的功用对基督徒的敬虔十分关键，因为它所阻止的就是那种不敬畏上帝的的自义，这种自义甚至使人倾向于认为自己是最圣洁的圣徒。

(3) 律法成为基督徒生活的标准。“上帝赐予我们生活的标准是什么？”加尔文在日内瓦教理问答中这样问道。答案就是“上帝的律法。”之后，加尔文说道，律法“显明我们应该瞄准的靶子，我们应该坚持的方向，我们每个人都要根据上帝所赐的恩典，努力依据最高的公义建构我们的生活，并且坚持学习，不断前进。”<sup>100</sup>

加尔文在其《基督徒敬虔学》第一版中论到了律法的第三种功用，他这样写道：“基督徒……因律法得益，因为他们每天从律法更加全面

---

<sup>99</sup> *Calvin: Theological Treatises*, ed. J. K. S. Reid (Philadelphia: Westminster Press, 1954), 173. Cf. Brian Armstrong, “The Role of the Holy Spirit in Calvin’s Teaching on the Ministry” *Calvin and the Holy Spirit*, ed. P. DeKlerk (Grand Rapids: Calvin Studies Society, 1989), 99-111.

<sup>100</sup> *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge 和 Jules Bonnet (1849; reprint Grand Rapids: Baker, 1983), 2:56, 69.

地懂得：什么是上帝的旨意……这就像有的仆人一样，虽然他心中已经充满服侍主人的热情，但他必须寻求并观察主人的意图，从而使自己与主人一致。而且，无论圣灵在多大程度上激励他，使他渴望顺服上帝，但是他的肉体仍然软弱，宁愿成为罪的奴仆，也不愿服侍上帝。律法对于肉体就像鞭子对于闲散倔强的驴子一样，刺激它、鞭打它，驱使它做工。”<sup>101</sup>

在《基督徒敬虔学》最后一版中（1559年），加尔文进一步强调基督徒应如何从律法获益。他说，第一，“基督徒每天都渴望更深地明白上帝的旨意，并在理解上帝的旨意中坚固自己，而律法则是明白上帝旨意的最佳途径。”第二，它会使基督徒“不断思想律法，进而产生对上帝的顺服，使他们在顺服中被坚固，而不致滑向犯罪之路。”加尔文最后总结说，圣徒必须不断地思想律法、顺服上帝，“倘若律法仅靠强求和威胁，以恐惧来搅扰灵魂，通过惊恐使灵魂感到忧伤，那么还有什么比律法更加可憎呢？”<sup>102</sup>

加尔文认为律法的主要功用在于：帮助基督徒信靠并顺服上帝，这是他与路德不同的另一个表现。路德认为，律法的功用主要是消极的，律法与罪恶、死亡或魔鬼紧密相联。路德主要的兴趣在于律法的第二种功用，甚至当他考察律法在成圣中的作用时也是如此。相反，加尔文认为：律法的主要功用在于积极地表现了上帝的旨意。正如汉斯林克（Hesselink）所言，“加尔文的观点可称为申命记式的（Deuteronomic），因为对他而言，律法和爱不是对立的，而是互相关

---

<sup>101</sup> 《基督教敬虔学：1536版》，36.

<sup>102</sup> 《敬虔学》2.7.12. 加尔文用大卫《诗篇》中的大量内容来支持他对律法的第三功用的解释（对比《敬虔学》2.7.12和加尔文的 *Commentary on the Book of Psalms*, trans. James Anderson, 5vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 1949]）。



联的。”<sup>103</sup> 基督徒遵行上帝的律法并非出于被迫的顺服，而是出自感恩的顺服。在圣灵的护佑下，律法激起基督徒对上帝的感激之情，这种感激之情使他们对上帝充满爱的顺服，同时厌恶罪恶。换言之，对路德而言，律法的主要目的是帮助基督徒承认并面对罪。对加尔文而言，律法的主要目的是指引基督徒在爱中服侍上帝。<sup>104</sup>

### 3、通过圣礼追求敬虔

加尔文将圣礼定义为见证，圣礼见证了“由外在标记所确定的上帝赐予我们的神圣恩典，以及我们对上帝当具有的敬虔。”<sup>105</sup> 圣礼就是“操练敬虔，”培养并加强我们的信心，帮助我们献上自己，成为上帝的活祭。

加尔文和奥古斯丁都认为：圣礼是可见的圣言。被传讲的圣言能够被人听见；可见的圣言能够被人看见。圣礼所彰显的与圣言所传讲的是同一位基督，只不过以不同的方式显明了祂。

加尔文说，上帝在圣礼中体恤我们的软弱。当我们听到圣言一视同仁地被宣讲时，我们或许会问：“这圣言真的与我相关吗？这圣言真是为我降下的吗？”而上帝在圣礼中触摸并告诉我们每个人，“是的，这圣言与你相关，这应许为你而降。”圣礼把那些因信基督而得救之人的应许具体到每个人身上，并因此体恤了人类的软弱。

---

<sup>103</sup> “Law—Third use of the Law” in *Encyclopedia of the Reformed Faith*, ed. Donald K. McKim (Louisville: Westminster/John Knox, 1992), 215-16. Cf. Edward A. Dowey, Jr., “Law in Luther and Calvin,” *Theology Today* 41,2(1984):146-53; I. John Hesslink, *Calvin’s Concept of the Law* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1992), 251-62.

<sup>104</sup> Joel Beeke and Ray Lanning, “Glad Obedience: The Third Use of the Law,” in *Trust and Obey: Obedience and the Christian*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1996), 154-200; W. Robert Godfrey, “Law and Gospel” in *New Dictionary of Theology*, eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, J. I. Packer (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988), 379.

<sup>105</sup> 《敬虔学》4.14.1.

上帝通过圣礼就近祂的子民，鼓励他们，使他们能够更好地认识基督，并在基督里建立他们、呵护他们。洗礼象征基督徒如何与基督相联、被圣灵更新，得以进入天父的家中，这种象征促进了基督徒的敬虔。<sup>106</sup> 同样，圣餐表明慈爱的天父如何喂养这些被收养的儿女。加尔文喜欢将圣餐视为对灵魂的滋养。“饼和葡萄酒代表了不可见的食物，即基督的身体和血，”他继续写道：“基督是我们灵魂唯一的食粮，因此天父邀请我们进入基督，得以更新，使我们可以不断地获得力量，最终到达天家。”<sup>107</sup>

作为基督徒，我们需要不断地得到滋养。我们永远不能到达一个程度，宣告说我们不再需要圣言、祷告或圣礼了。我们必须不断地成长和发展。由于我们的旧性情，我们还会不断地犯罪，所以我们需要持续的赦罪之恩。因此，圣餐和圣言同时不断地提醒我们，我们需要基督，我们需要在基督里被更新和被建立。圣礼应许了基督的同在，基督在圣礼中接纳我们、祝福并更新我们。

加尔文认为，“归正”(*conversion*)一词不仅仅表示进入信仰的最初行动；它也表示每天在跟随基督中的更新和成长。加尔文说，圣礼会把基督徒引向这种每天的归正。圣礼告诉我们：我们每天都需要基督的恩典。我们必须从基督那里获得力量，特别是从祂在十字架上为我们而舍的身体那里。

就像加尔文所说：“因为上帝永恒的圣言是生命之泉，所以基督的身体就是向我们倾流的生命管道，而这生命内在于祂的神性之中。

---

<sup>106</sup> 《敬虔学》4.16.9; Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament* (London: Oliver and Boyd, 1953), 175-83. Cf. H. O. Old, *The Shaping of the Reformed Baptismal Rite in the Sixteenth Century* (Grand Rapids: Eerdmans, 1992).

<sup>107</sup> 《敬虔学》4.17.8-12.

因为祂在肉身中完成了对人类的救赎，基督把肉身当作赎罪祭，并在肉身中完全顺服上帝，从而使我们能与上帝和好。基督的身体也充满了圣灵的成圣之功。最终，祂胜过死亡，被父升到天上的荣耀之中。”<sup>108</sup> 换言之，圣灵使基督的身体成圣，基督在十字架上献上自己的身体，当作罪的赎罪祭。祂的身体从死里复活，升到天国。在我们得蒙拯救的每个阶段，基督的身体都是通向上帝的途径。所以，基督借着圣餐来到我们中间，并对我们说：“我的身体就是为你舍的。你通过信心就能与我、我的身体及其带来的一切拯救之恩相联。”

加尔文教导说，基督在圣餐中不仅将祂的恩惠赐给我们，也把祂自己赐给我们，正如祂在圣言中将祂自己和祂的恩惠都赐给我们一样。基督将自己赐给我们的同时，还使我们成为祂身体的一部分。这一切如何发生在圣餐之中，加尔文无法具体解释，因为这更需要心灵的经历，而非理性的解释。<sup>109</sup> 但是，他的确强调，基督并没有离开天国进入圣餐。相反，我们的心灵在圣餐中被提到基督所在的天上，而非专注于外在的饼和酒。

我们的心灵通过圣灵的工作被提到天上。正如加尔文所写：“就身体而言，基督并不与我们同在，但祂通过圣灵居于我们心中。祂将我们提到天上与祂同在，将祂身体的活力注入我们，就如温暖的阳光增加我们的活力一样。”<sup>110</sup> 与基督的身体有份是一种灵性的活动，而非带有“物质改变”的肉体活动。<sup>111</sup>

圣礼可以视为我们登上天国的梯子。加尔文说：“因为我们无法飞

---

<sup>108</sup> 同上。

<sup>109</sup> 《敬虔学》4.17.24, 33.

<sup>110</sup> 《敬虔学》4.17.12.

<sup>111</sup> *CO* 9:47, 522.

翔靠近上帝，所以上帝就为我们赐予像梯子一样的圣礼”。“如果人想跳往高处，那么他会在跳跃的尝试中摔断脖颈。但是，如果他有梯子，那么他就会充满信心地稳步前进。同样，如果我们想靠近上帝，就必须遵循祂制定的方式，因为祂知道我们需要什么。所以，上帝在我们的软弱中赐下了这种巨大的支持、鼓励和力量。”<sup>112</sup>

加尔文认为，我们无须崇拜饼，因为基督不在饼中。但是，我们通过饼来寻求基督。正如我们吃饼来滋养身体，我们的灵魂也是一样，我们通过信心接受基督的身体和血来滋养我们的灵命。

当我们在圣礼中与基督相遇，我们就会在恩典中成长。这就是为什么圣礼被称为蒙恩之道。圣礼在我们的天路历程中激励我们。圣礼通过由基督“显明和印证”的代赎之死加强了我们上帝应许的信靠。加尔文说，既然它们都是约，就带有应许，通过这些应许能够使“良心会获得拯救的确据。”<sup>113</sup> 当圣灵使基督徒“看到”赋予圣礼中的圣言时，圣礼就会为基督徒提供“良心的平安”和“特殊的确信”。<sup>114</sup>

最后，圣礼促使我们向上帝丰富的恩典献上感恩和赞美，从而促进我们的敬虔。正如加尔文所说，圣礼要求我们“证明对上帝的敬虔。上帝使我们回想起其伟大的良善，并推动我们承认上帝的良善；同时，它提醒我们不能对如此深厚的恩典不知感恩，相反，我们要献上感恩，以相应的赞美来领受、庆贺圣餐。”<sup>115</sup>

有两件事发生于圣餐中：基督徒领受基督并降服。加尔文说，从上帝的角度而言，圣餐并不是圣体临在，因为基督并没有重现。它也

---

<sup>112</sup> 《敬虔学》4.14.18.

<sup>113</sup> *Commentary on 1Corinthians* 11:25.

<sup>114</sup> *Commentary on Matthew* 3:11; *Acts* 2:38; *1Peter* 3:21.

<sup>115</sup> *OS* 1:136, 145.

不是根据人的功德而出现的圣体临在，因为我们无法靠献祭为上帝提供什么。但是，圣餐是与我们的感恩相关的一种圣体临在。<sup>116</sup> 加尔文说，献祭是圣餐中不可或缺的部分，它包括“一切爱的本分。”<sup>117</sup> 圣餐是一种“爱宴”（*agape feast*），领受圣餐的人在其中彼此珍惜，并见证他们在基督合一的身体中享有的联结。<sup>118</sup>

我们献上感恩的祭来回应基督的代赎。我们降服自己来回应上帝在圣餐中向我们赐下的属天的爱宴。通过圣灵的恩典，圣餐使我们成为君尊的祭司，使我们把自己当作赞美和感恩的活祭献给上帝。<sup>119</sup>

因此主的圣餐既促进了敬虔，也促进了感恩，正如格瑞士(Brian Gerrish)表明的那样。<sup>120</sup> 父上帝的恩惠与其儿女感恩的回应是加尔文神学中不断出现的一个主题。加尔文教导我们说：“我们应该以深深的敬虔和燃烧的爱来敬畏这样一位父上帝，并在每件事上完全顺服和荣耀上帝。”<sup>121</sup> 圣餐在圣礼上实现了加尔文关于恩典和感恩的主题，是其敬虔观的核心。<sup>122</sup>

在主的圣餐中，加尔文敬虔观中的人性因素和神性因素处于一种动态的张力。在这种动态的过程中，上帝靠近基督徒，圣灵完成以圣言为基础的合一。同时，基督徒在默想中靠近能够更新和坚固其灵命

---

<sup>116</sup> 《敬虔学》4.18.3.

<sup>117</sup> 《敬虔学》4.18.17.

<sup>118</sup> 《敬虔学》4.17.44.

<sup>119</sup> 《敬虔学》4.18.13.

<sup>120</sup> “Calvin’s Eucharistic Piety” in *The Legacy of John Calvin*, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: CRC, 2000), 53.

<sup>121</sup> *OS* 1,76.

<sup>122</sup> Brian A. Gerrish, *Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin* (Minneapolis: Fortress Press, 1993), 19-20.

的上帝。在圣餐中，上帝得到了荣耀，基督徒得到了造就。<sup>123</sup>

#### 4、《诗篇唱颂》中的敬虔

加尔文将《诗篇》视为圣经正典中的敬虔手册。在其五卷本的《诗篇注释》（这是他所有圣经书卷注释著作中，篇幅最长的一部）的前言中，加尔文写道：“在教导我们如何以正确的方式赞美上帝这方面，没有比《诗篇》更好的书卷了，或说《诗篇》极为有力地激发我们操练敬虔。”<sup>124</sup> 加尔文对《诗篇唱颂》的钟爱源于他对《诗篇》的信心，他相信《诗篇》以如下方式教导并激发出真正的敬虔：

（1）作为来自上帝的启示，《诗篇》教导我们关于上帝的事。因为它们既是神学式的，又是赞美式的，所以它们就是我们唱出来的信条。<sup>125</sup>

（2）《诗篇》清楚地讲明了我们对上帝的需要。《诗篇》告诉我们，我们是谁及我们为什么需要上帝的帮助。<sup>126</sup>

（3）《诗篇》为我们的需要提供神圣的医治。它们将基督的位格、职份、受难、死亡、复活和升天呈现出来。它们宣告拯救之路，显明

---

<sup>123</sup> Lionel Greve, "Freedom and Discipline in the Theology of John Calvin, William Perkins and John Wesley: An Examination of the Origin and Nature of Pietism" (Ph.D., dissertation, Hartford Seminary Foundation, 1975), 124-25.

<sup>124</sup> CO 31:19; translation taken from Barbara Pitkin, "Imitation of David: David as a Paradigm for Faith in Calvin's Exegesis of the Psalms" *Sixteenth Century Journal* 24:4 (1993): 847.

<sup>125</sup> James Denney, *The Letters of Principal James Denney to His Family and Friends* (London: Hodder & Stoughton, n.d.), 9.

<sup>126</sup> See James Luther Mays, "Calvin's Commentary on the Psalms: The Preface as Introduction," in *John Calvin and the church: A Prism of Reform* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1900), 201-204.

唯有因信称义所得的祝福，及通过圣灵与圣言成圣的必要性。<sup>127</sup>

(4)《诗篇》彰显出上帝奇妙的良善，并恳请我们默想上帝的恩典和怜悯。它们引导我们悔改，敬畏上帝，信靠圣言，并在上帝的怜悯中怀有盼望。

(5)《诗篇》教导我们通过祷告逃往救主那里，它也向我们显明如何将我们的请求带到上帝那里。<sup>128</sup> 它们还向我们表明，如何在患难中充满信心地祷告。<sup>129</sup>

(6)《诗篇》向我们显明我们能够与守约的上帝之间享有极深的相交。它们表明现在的教会如何成为上帝的新娘、上帝的儿女和上帝的羊群。

(7)《诗篇》为公共敬拜提供了范本。《诗篇》很多地方使用第一人称复数代词（“我们”，“我们的”），表明这种公共层面，但即使那些第一人称单数代词也包括所有爱上帝并委身于上帝的人。《诗篇》促使我们信靠、赞美上帝，并爱我们的邻人。它激励我们依靠上帝的应许，对上帝的殿充满热情，对不幸充满同情。

(8)《诗篇》涵盖了基督徒灵命经历的各个方面，包括信心和不信，在上帝中的喜乐和对罪的痛悔、上帝的同在和上帝的弃绝。正如加尔文所说，它们是关于“灵魂各个部分的解剖学。”<sup>130</sup> 我们仍然能够在《诗篇》的诗句中看到我们的情感和灵性的疾病。这些诗人的经历

---

<sup>127</sup> Allan M. Harman, “The Psalms and Reformed Spirituality,” *Reformed Theological Review* 53, 2 (1994), 58.

<sup>128</sup> *Commentary on the Psalms*, 1:xxxvi-xxxix.

<sup>129</sup> 同上，Psalm 5:11, 118:5.

<sup>130</sup> 同上，1:xxxix. See James A. De Jong, ““An Anatomy of All Parts of the Soul’: Insights into Calvin’s Spirituality from His Psalms Commentary,” in *Calvinus Sacrae Scripturae Professor* (Grand Rapids: Eerdmans, 1994), 1-14.

会吸引我们自省，并通过圣灵的恩典获得信心。特别是大卫的诗篇，就像镜子一样，引导我们赞美上帝，并在其全能的旨意中获得安息。<sup>131</sup>

加尔文作为解经家、传道人、圣经学者和敬拜带领人，沉浸在《诗篇》研究中达二十五年之久。<sup>132</sup> 他早期致力于将韵律版《诗篇》运用到公共敬拜之中。1537年1月16日，加尔文刚到日内瓦不久，他就要求市政厅把《诗篇》唱颂引入教会崇拜之中。他同其他有恩赐的人一起制定出了《日内瓦诗篇唱颂》，比如玛热特（Clement Marot）、伯格尔斯（Louis Bourgeois）和伯撒（Theodore Beza）。这部《诗篇唱颂》用了二十五年才得以完成。第一次收集本（1539年）中包括十八篇诗篇，加尔文为其中六篇赋予韵律。其余的都由法国诗人玛热特完成。增订版（1542年）包括三十五篇诗篇，随后的一版包括四十九篇诗篇（1543年）。加尔文为这两版都写了前言，称赞会众唱颂的实践。在玛热特于1544年离世之后，加尔文鼓励伯撒将剩余的诗篇赋成诗歌。加尔文离世两年后，在1562年欣慰地看到第一版完备的《日内瓦诗篇唱颂》。<sup>133</sup>

《日内瓦诗篇唱颂》配有125种非凡的曲调，它们均由杰出的音乐家专门谱写，其中伯格尔斯最为著名。这些曲调非常优美、独特和

---

<sup>131</sup> *Commentary on the Psalms*, 1:xxxix.

<sup>132</sup> John Walchenbach, "The Influence of David and the Psalms on the Life and Thought of John Calvin" (Th.M. thesis, Pittsburgh Theological Seminary, 1969).

<sup>133</sup> 第一版印制了30000多册，法国和瑞士五十多个不同的出版商都在第一年出版了500页的《日内瓦诗篇唱颂》，而最初几个月至少有27400本在日内瓦出版发行（Jeffrey T. VanderWilt, "John Calvin's Theology of Liturgical Song," *Christian Scholar's Review* 25 [1996]:67. Cf. *Le Psautier de Genève, 1562-1685: Images, commentées et essai de bibliographie*, intro. J. D. Candaus (Geneva: Bibliothèque publique et universitaire, 1986), 1:16-18; John Witvliet, "The Spirituality of the Psalter: Metrical Psalms in Liturgy and Life in Calvin's Geneva," in *Calvin's Study Society Papers*, 1995-1997, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: CRC, 1998), 93-117.



敬虔。<sup>134</sup> 这些诗歌清楚地表明了加尔文的信念，即当诗歌的内容而非曲调获得更大的优先性时，才能最大程度提高人们的敬虔，同时诗歌配有独特的音乐。加尔文说，由于音乐应当帮助人们接受圣言，它就应该具有“严肃、尊贵、庄严和端庄”的特性——适合罪人在上帝面前的心态。<sup>135</sup> 这会在敬拜中保护上帝的主权，并且有助于使基督徒内在性情与外在的认信和谐一致。

加尔文相信，《诗篇》唱颂是教会崇拜的四个主要行为之一。它是祷告的延伸，也是人们在敬拜中最重要的有声的奉献。人们会在星期天早上和下午的敬拜中唱颂《诗篇》。从 1546 年开始，人们制定出一份表格，其中指出不同的场合所应唱颂的诗篇。人们根据不同的讲道内容选唱不同的《诗篇唱颂》。到了 1562 年，每次敬拜唱颂三首《诗篇》。<sup>136</sup>

加尔文相信：在人们追求敬虔的道路上，集体唱诵《诗篇》会制服堕落的心灵，训练任性的情感。就像讲道和圣礼一样，《诗篇》唱颂会在信心的学校中规范心灵的感情，并将基督徒提升到上帝面前。《诗篇》唱颂强化了圣言对心灵的影响，增加了教会在灵性上的能力。加尔文写道：“《诗篇》能够促使我们将心灵提升到上帝面前，唤起我们祷告的热情，同时使我们在赞美上帝的圣名中得到提升。”<sup>137</sup> 随着圣灵的带领，《诗篇》唱颂会调和基督徒的心灵，使其与上帝的荣耀和协。

---

<sup>134</sup>与路德不同的是，加尔文尽量避免把世俗曲调与神圣的唱诗混在一起，并且认为所有的《诗篇》唱颂必须用本族语来唱。加尔文说，人们可以在圣经和古代教会的实践中找到圣礼以《诗篇》唱颂为基础的证据（VanderWilt, “John Calvin’s Theology of Liturgical Song,” 72, 74）。

<sup>135</sup> Preface to the *Genevan Psalter* (1562); Charles Garside, Jr., *The Origins of Calvin’s Theology of Music: 1536-1543* (Philadelphia: The American Philosophical Society, 1979), 32-33.

<sup>136</sup> Cf. *John Calvin: Writings on Pastoral Piety*, ed and trans. Elsie Anne McKee (New York: Paulist Press, 2001), Part 3.

<sup>137</sup> CO 10:12; cited in Garside, *The Origins of Calvin’s Theology of Music*, 10.

几个世纪以来,《日内瓦诗篇唱颂》一直是完整的加尔文主义敬拜中的一个部分。它为随后法国、英国、荷兰、德国和匈牙利的改革宗《诗篇唱颂》设立了标准。作为一本敬拜的书籍,它温暖了成千上万的心灵,但是用它来唱诗的人们知道,其力量不在于这本书或诗句本身,而在于将这些诗句印在他们心中的圣灵。

《日内瓦诗篇唱颂》激发了既有集体性又有圣礼性的圣言中的灵性,并以此消除了圣礼与生活的差别,从而提高了人们的敬虔。信仰加尔文主义的人们不仅在他们的教会中自由地唱颂《诗篇》,而且也在家庭、工作场所,街巷和田间唱颂。<sup>138</sup> 唱颂《诗篇》成为“胡格诺派教徒(Huguenot)自我认同的一种方式。”<sup>139</sup> 这种敬虔的操练成为一种文化象征。简言之,就如豪尔(T. Hartley Hall)所写,“圣经版或韵律版的《诗篇》,及早期所配的庄严的曲调,清楚地显明了改革宗敬虔观的核心和灵魂。”<sup>140</sup>

### 三. 实践层面

尽管加尔文将教会视为培养敬虔的地方,但是他也强调个人性的敬虔。基督徒追求敬虔,因为他热爱公义,渴望为了上帝的荣耀而活,并以顺服上帝在圣经中所设的公义的律法为乐。<sup>141</sup> 上帝自己是基督徒

---

<sup>138</sup> Witvliet, “The Spirituality of the Psalter” 117.

<sup>139</sup> W. Stanford Reid, “The Battle Hymns of the Lord: Calvinist Psalmody of the Sixteenth Century,” in *Sixteenth Century Essays and Studies*, ed. C. S. Meyer (St. Louis: Foundation for Reformation Research, 1971), 2:47.

<sup>140</sup> “The Shape of Reformed Piety,” in Robin Maas and Gabriel O’Donnell, *Spiritual Traditions for the Contemporary Church* (Nashville: Abingdon Press, 1990), 215, Cf. Reid, “The Battle Hymns of the Lord,” 2:36-54.

<sup>141</sup> 《敬虔学》3.6.2.

生活的焦点。<sup>142</sup> 因此，活出这种生活就意味着舍己，特别表现在基督背负十字架的样式之中。<sup>143</sup>

加尔文认为，这种敬虔“就是基督徒生活的开始、过程和结束。”<sup>144</sup> 它包括基督徒每天生活中无数的实践层面，这些实践层面在加尔文的《敬虔学》、圣经注释、讲道、信件和专题论文中得到了详细的论述。加尔文在 1559 年版的《敬虔学》第三卷第六至十章集中谈论了祷告、悔改、顺服和敬虔的基督徒生活。<sup>145</sup>

## 1、祷告

加尔文说，祷告是一项主要和长期的信仰操练，是敬虔的要素。<sup>146</sup> 当基督徒向上帝献上感恩并祈求祂的信实时，祷告就会向基督徒显出上帝的恩典。祷告既通过个人，也通过集体来显明敬虔。<sup>147</sup>

加尔文在《敬虔学》中论述祷告的篇幅成为全书的第二大章节（第三卷，第二十章），其中，他提到了祷告的六大目的：（1）把我们的每个需要都交给上帝；（2）将我们所有的请求都呈现给上帝；（3）预备我们以谦卑的感恩之情接受上帝的帮助；（4）默想上帝的良善；（5）

---

<sup>142</sup> 《敬虔学》3.6.3.

<sup>143</sup> 《敬虔学》3.7; 3.8.

<sup>144</sup> *Commentary on 1 Timothy 4:7-8.*

<sup>145</sup> 这部分最早于 1549 年译为英文，书名为 *The life and Conversation fo a Christian Man*，这本书常常以 *The Golden Booklet of the True Christian Life* 被重印。

<sup>146</sup> See R. D. Loggie, “Chief Exercise of Faith: An Exposition of Calvin’s Doctrine of Prayer,” *Hartford Quarterly* 5 (1965): 65-81; H. W. Maurer, “An Examination of Form and Content in John Calvin’s Prayer” (Ph.D. dissertation, Edinburgh, 1960).

<sup>147</sup> 由于篇幅限制，在此仅讨论个人层面的祷告，但是对加尔文而言，公共层面的祷告也十分重要。参见 McKee, 编辑的《约翰·加尔文》第四部分，这部分是加尔文为日内瓦的个人和家庭准备的祷告范例，其中还包括从其讲道集和圣经讲解中摘取的祷告。对比 Thomas A. Lambert, “Preaching, Praying, and Policing the Reform in Sixteenth Century Geneva” (Ph.D. dissertation, University of Wisconsin-Madison, 1998), 393-480.

对上帝的祷告并逐渐获得合宜的喜乐之灵；（6）对上帝的护理有更深的确信。<sup>148</sup>

加尔文关于祷告的教义或许显出两个问题。第一，当基督徒顺服上帝的旨意时，他不一定必须要放弃自己的意志。相反，通过顺服的祷告行为，基督徒恳求上帝为他而施行护理之工。这样，人的意志，在圣灵的引导之下，就会与上帝的旨意在交流中同工。

第二，有人认为，既然上帝是全知全能，那么祷告好像是多余的。加尔文反对这种主张，认为上帝设立祷告主要是为了让人们在其中操练敬虔，绝不是为了上帝本身。护理必须被理解为上帝所设立的方法和目的。因此，祷告就是接受上帝计划所赐予的一切的方式。<sup>149</sup> 祷告是一种方式，基督徒靠这种方式寻求并接受上帝定意在永恒中为他们所作的一切。<sup>150</sup>

加尔文将祷告更多地视为一种“给予”（a given），而非一个问题。他说，正确的祷告应当按照一定的准则进行。这些祷告准则包括：1）满心的敬畏之情；2）一种需要和悔改之情；3）将所有的自信都降服在上帝面前，谦卑地恳求上帝的赦免；4）充满信心的盼望。当然，即使上帝最圣洁的子民，也在不断地**违犯**这四条准则。但是，因着基督，上帝并没有撇弃敬虔之人，而是继续向他们施行怜悯。<sup>151</sup>

尽管基督徒有各种缺点，但是上帝要求的祷告可以增加他们的敬虔，因为祷告会除去自爱，并且巩固基督徒对上帝的依赖。在合宜的

---

<sup>148</sup> 《敬虔学》3.20.3.

<sup>149</sup> 《敬虔学》3.20.3.

<sup>150</sup> Charles Partee, “Prayer as the Practice of Predestination,” in *Calvinus Servus Christi*, ed. Wilhelm H. Neuser (Budapest: Pressabteilung des Raday-Kollegiums, 1988), 254.

<sup>151</sup> 《敬虔学》3.20.4-16.

敬虔操练中，祷告会使上帝和人在意志和目的上达到合一，而非在本质上达到合一。像圣餐一样，祷告会将基督徒提升到基督那里，并将荣耀归给上帝。这一荣耀就是主祷文中前三个祷告和其他与上帝创造相关之祷告的目的。因为被造物都靠上帝的荣耀得以存留，整个主祷文全都指向上帝的荣耀。<sup>152</sup>

加尔文说，在主祷文中，基督“将祷告的话语放在我们口中”。<sup>153</sup> 主祷文向我们表明，所有的祷告必须由上帝的圣言来控制、构成和激发。因为只有圣言才能为祷告提供神圣的勇气，它“完全与敬畏、崇敬和急切之心相符。”<sup>154</sup>

我们必须稳定地在祷告中训练自己，因为祷告使我们与基督相交。我们在祷告中会更加确信基督的代求，若没有基督的代祷，我们的祷告就不会被接受。<sup>155</sup> 只有基督能将上帝可畏的荣耀的宝座变为恩典的宝座，从而使我们能够靠祷告达到其恩典的宝座。<sup>156</sup> 因此，祷告是上帝和人之间的渠道。它是基督徒赞美上帝、敬拜上帝，并在顺服的敬虔中请求上帝帮助的方式。<sup>157</sup>

## 2、悔改

悔改是信心和祷告的果子。路德在他的《九十五条论纲》(*Ninety*

---

<sup>152</sup> 《敬虔学》3.20.11.

<sup>153</sup> 《敬虔学》3.20.34.

<sup>154</sup> 《敬虔学》3.20.141; Ronald S. Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life* (London: Oliver and Boyd, 1959), 276-79.

<sup>155</sup> *Commentary on Hebrews 7:26.*

<sup>156</sup> 《敬虔学》3.20.17.

<sup>157</sup> Greve, "Freedom and Discipline in the Theology of John Calvin," 143-44. 关于加尔文对祷告的强调如何影响了改革宗传统，See Diane Karay Tripp, "Daily Prayer in the Reformed Tradition: An Initial Survey," *Studia Liturgica* 21 (1911): 76-107, 190-219.

-*Five Theses*) 中说道：悔改应该是整个基督徒生活的标志。加尔文也认为，悔改贯穿基督徒的一生。他说，悔改不仅是基督徒生活的开始，悔改就是基督徒的生活。它包括认罪及在圣洁中成长。基督徒一生从外在生活、头脑、心灵、态度和意志上对福音的回应就是悔改。<sup>158</sup>

悔改始于内心，从心中转向上帝，源于对上帝单纯、真诚的敬畏。它包括向自己和罪死，就是治死老我（*mortification*），也包括在基督里向义而活（*vivification*）。<sup>159</sup> 加尔文并没有将悔改局限为一种内在的美德，而视其为使人重新转向公义的力量。如果对上帝没有一种纯正、真切的敬畏，人就不会意识到对罪的恨恶，或有向罪而死的心志。必须要攻克己身，因为尽管罪不再掌管基督徒的生命，但是罪并没有完全离开他们。《罗马书》七章 14 到 25 节表明，攻克己身是一生的过程。在圣灵的帮助下，基督徒必须在舍己、背负十架、默想将来的生活中每天将罪致于死地。

然而，悔改也以新生的样式为特征。攻克己身就是向义而活，加尔文将之定义为“渴望活在圣洁和敬虔的生活方式之中，这种渴望源自重生的新生命；正如人向自己而死，才能向上帝而活。”<sup>160</sup> 真正的舍己会带来献身于公义和怜悯的生活。敬虔不但要“停止作恶”，还要“学习为善。”基督徒通过悔改在尘土中向神圣的审判者下拜，然后被上帝从尘土中提拔起来，参与其救主的生命、死亡、公义和代祷。如加尔文所写，“如果我们真的参与基督的死，‘因为知道我们的旧人和祂同钉十字架，使罪身灭绝，’（《罗马书》六章 6 节）那么原初的罪性就无法继续成长。如果我们分享基督的复活，那么我们就会在复活中活

---

<sup>158</sup> 《敬虔学》3.3.1-2, 6, 18, 20.

<sup>159</sup> 《敬虔学》3.3.5, 9.

<sup>160</sup> 《敬虔学》3.3.3; Randall C. Gleason, *John Calvin and John Owen on Mortification: A Comparative Study in Reformed Spirituality* (New York: Peter Lang, 1995), 61.

出新生的样式，与上帝的义相称。”<sup>161</sup>

加尔文用来描述基督徒敬虔生活的词语（*reparatio, regeneratio, reformatio, renovatio, restitutio*）都指向最初我们公义的状态。这表明敬虔的生活是向最初本性的回归。通过圣灵的工作，基督徒在悔改中恢复上帝的形象。<sup>162</sup>

### 3、舍己

舍己是敬虔中牺牲性的方面。基督徒与耶稣基督合一的结果就是舍己，它包括：

（1）认识到我们不再属于自己，而是属于上帝。无论是生是死，我们都当根据上帝的圣言来规范我们自己的生活。因此，舍己并不像中世纪那种以自我为中心的修院生活，而是以上帝为中心。<sup>163</sup> 我们最大的敌人既不是那恶者，也不是这世界，而是我们自己。

（2）通过一生一世追求上帝所喜悦的事。骄傲、淫欲、贪爱世界在舍己中毫无地位。舍己与自爱相反，因为舍己是对上帝的爱。<sup>164</sup> 我们生命的整个方向必须朝向上帝。

（3）我们要把我们自己和所拥有的一切当作活祭献给上帝。还要准备爱他人且视他人比自己更重要——不从他们自身的状况来看他们，而是要看到他们里面存在的上帝的形象。这会根除我们好斗和自爱的

---

<sup>161</sup> 《敬虔学》3.3.8-9.

<sup>162</sup> John H. Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life* (Louisville: Westminster/John Knox Press, 1989), 70-74.

<sup>163</sup> 《敬虔学》3.7.1.

<sup>164</sup> 《敬虔学》3.7.2.

秉性，代之以温柔和帮助的灵精神。<sup>165</sup> 这样，我们对他人的爱就会从心中流淌出来，这样我们帮助他人唯一的限制就是我们的资源有限。<sup>166</sup>

基督徒因着福音应许的、将来必要成就的上帝之国的成全而坚持舍己。这种应许帮助基督徒克服自我牺牲时遇到的任何障碍，并帮助我们忍受各种患难。<sup>167</sup>

此外，舍己有助于我们找到真正的幸福，因为舍己帮助我们达到被造的目的。我们被造的目的首先是爱上帝，其次就是爱人如己。回归这一原则就会幸福。正如加尔文所说，若无舍己，我们可能会拥有其他一切，却丝毫感受不到真正的幸福。

#### 4、背负十架

如果说舍己所关注的是内在生命与基督一致，那么背负十架则集中于外在生命活出基督的样式。加尔文说，那些与基督相交的人，必须准备过一种艰难、辛苦、充满各种不幸的生活。这不仅是因为罪对这个堕落世界的影响，还因为基督徒与基督的合一。因为基督的生命就是要长久地背负十架，所以我们的生命也包括受苦。<sup>168</sup> 我们不仅参与基督在十字架上的救赎之工，也经历使我们变成基督样式的圣灵的工作。<sup>169</sup>

加尔文说，背负十架能够检验真正的敬虔。通过背负十架，我们

---

<sup>165</sup> 《敬虔学》3.7.4-5.

<sup>166</sup> 《敬虔学》3.7.7; Merwyn S. Johnson, "Calvin's Ethical Legacy," in *The Legacy of John Calvin*, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: CRC, 2000), 74.

<sup>167</sup> 《敬虔学》3.7.8-10.

<sup>168</sup> Richard C. Gamble, "Calvin and Sixteenth-Century Spirituality" in *Calvin Studies Society Papers*, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: CRC, 1998), 34-35.

<sup>169</sup> 《敬虔学》3.8.1-2.



就会充满希望，耐心就会得到训练，顺服就会有方向，骄傲就会被炼净。背负十架是洁净我们的良药；它显示出我们肉体的软弱并教会我们为义受苦。<sup>170</sup>

值得高兴的是，在我们一切的苦难中，上帝应许与我们同在。祂甚至会把各种迫害所造成的苦难变成安慰和祝福。<sup>171</sup>

## 5、现世和来生

通过背负十架，把今生与将来天上的祝福相比，我们学会轻看今生。现在的生活与将要到来的生活相比就算不得什么，如烟尘和影子一样。加尔文问道：“既然天堂是我们的家乡，那么我们现在难道不是在流放之地吗？既然离开这个世界就会进入生命，那么这个世界难道不是一个坟墓吗？”<sup>172</sup> 他总结说：“人若不欢快地等待离世的那天和最终的复活，他就不会在基督这所学校中获得长进。”<sup>173</sup>

当说明基督徒与这个世界的关系时，加尔文典型的解释为“完全相反”（*complexion oppositorum*），表明无法在二者之间发现一条中间道路。一方面，背负十架对世界而言，我们已经钉在十架上了；对我们而言，世界已经钉在十架上了。另一方面，敬虔的基督徒享受现在的生活，尽管是在适度的范围内，因为他们要利用世上的事物完成上帝向他们所定的旨意。加尔文不是一位苦修主义者，他享受优美的文学、甜美的食物和大自然的美丽。但是，他反对世上各种挥霍和浪费。基督徒要有像基督一样的适度，包括谦虚、谨慎、避免炫耀及满足于

---

<sup>170</sup> 《敬虔学》3.8.3-9.

<sup>171</sup> 《敬虔学》3.8.7-8.

<sup>172</sup> 《敬虔学》3.9.4.

<sup>173</sup> 《敬虔学》3.9.5.

自己所有的，<sup>174</sup> 因为来生的盼望为我们今生赋予了意义和享受。今生始终是为更美好的、天上的生活而奋斗。<sup>175</sup>

那么，真正敬虔的基督徒如何保持一种适度的平衡呢？既享受上帝在这个世上赐予的一切，又避免落入过度放纵的陷阱呢？加尔文提出了四个主导原则：

（1）承认上帝是一切美善之物的赏赐者。这会限制我们的贪欲，因为我们对上帝所赐之物的感激之情无法通过贪婪来表达。

（2）懂得既然我们所拥有的非常有限，就必须耐心地忍受贫困，以免陷入贪欲之中。

（3）牢记我们是上帝在这个世界上的管家。我们很快就需要向上帝汇报我们所管理的一切。

（4）知道上帝呼召我们归向祂、服侍祂。由于这一呼召，我们要恪尽职守，侍奉上帝，荣耀上帝，活在祂关注和慈爱的目光之下。<sup>176</sup>

## 6、顺服

加尔文认为：无条件地顺服上帝的旨意是敬虔的精髓。通过完全顺服上帝的旨意和圣言，敬虔就会把爱、自由和纪律联结在一起。<sup>177</sup> 爱是贯穿敬虔的大原则，使基督徒的敬虔不致于落入律法主义的陷阱之中。同时，律法为真正的爱提供了具体内容。

敬虔包括各样法则，这些法则使得基督徒明白如何对外界作出回

---

<sup>174</sup> Wallace, *Calvin's Doctrine of the Christian Life*, 170-95.

<sup>175</sup> 《敬虔学》3.9.3.

<sup>176</sup> 《敬虔学》3.10.

<sup>177</sup> Greve, "Freedom and Discipline in the Theology of John Calvin," 20.

应。就个人而言，这些法则表现出的形式为舍己和背负十架；就公众而言，这些法则表现在对教会纪律的执行中，如加尔文在日内瓦所实施的那样。无论个人，还是公众，上帝的荣耀都驱使基督徒顺服纪律。加尔文认为，敬虔的基督徒既不软弱，也不被动，而会在追求顺服之中，采取主动的积极态度。他更像长跑运动员、勤奋的学者或英勇的战士一样，主动、积极地顺服上帝的旨意。<sup>178</sup>

加尔文在《诗篇注释》的前言中写道：“顺服真正的凭据就在于：告别我们自己的情感，顺服上帝，使我们的生命完全行在上帝的旨意之中，当最痛苦和艰难的事临到我们时，这些事就会因为出自上帝的旨意而变得甘甜。”<sup>179</sup>“甘甜的顺服”，加尔文喜欢这样的表达。根据汉斯林克（I. John Hesselink）的研究，加尔文曾在他的《敬虔学》、释经书、讲道集和专题论文中，数百次地用甜、甘甜地、甜蜜（*sweet, sweetly, sweetness*）这样的词语来描述敬虔生活。加尔文曾描述过甘甜的律法、甘甜的基督、在逆境和逼迫中具有的甘甜的安慰、甘甜的祷告、甘甜的圣餐、上帝在基督里白白赏赐的甘甜的永生，和永恒荣耀中的甘甜。

180

他还写到拣选的甜蜜之果，说这个世界及其荣耀最终都会逝去。使我们有得救确据和来生盼望的是，上帝已经“从创立世界以前，在基督里拣选了我们”（《以弗所书》一章4节）<sup>181</sup>“我们永远无法清楚地明

---

<sup>178</sup> Leith, *John Calvin's Doctrine of the Christian Life*, 82-86.

<sup>179</sup> Battles, *The Piety of John Calvin*, 29.

<sup>180</sup> I. John Hesselink, “Calvin, Theologian of Sweetness” (unpublished paper delivered as The Henry Meeter Center for Calvin Studies Spring Lecture, March 9, 2000), 10-16.

<sup>181</sup> 加尔文关于得救确据的讨论，请参见 Randall Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin* (Minneapolis: Fortress Press, 1993); Joel R. Beeke, “Making Sense of Calvin's Paradoxes on Assurance of Faith,” in *Calvin Studies Society Papers*, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: CRC, 1998), 13-30, and *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: The Banner of Truth Trust, 1999), 39-72.

白……我们的救恩源自上帝自由怜悯的泉源，除非我们认识到上帝永恒拣选这一甜蜜之果。”<sup>182</sup>

#### 四、结论

加尔文努力在神学、教会和实践中活出敬虔的生活。在《加尔文的一生》(*Life of Calvin*)一书的结尾，伯撒写道，“目睹了他十六年的行为之后，……现在我可以宣称，在他那里，所有的人都能看到最美好的基督徒品格的榜样，毁谤这个榜样很容易，但要效法这个榜样就难之又难了。”<sup>183</sup>

加尔文向我们表现出了一位用心灵说话、热心的改革宗神学家的敬虔。在查验了上帝在耶稣基督里的良善和恩典之后，他每天都以寻求并遵行上帝的旨意来追求敬虔。他与基督相交；实践悔改、舍己和背负十字架；积极地参与各种改进社会的活动。<sup>184</sup> 他的神学表现为人们内心能感受到的、以基督为中心的敬虔。<sup>185</sup>

对加尔文和十六世纪欧洲的改教者而言，教义和祷告及信心和崇拜都是完整地联结在一起的。加尔文认为，改革宗对敬虔或灵修学的改革与对神学的改革一样深刻。曾被隔绝在修道院围墙之内数世纪的灵修学已经崩溃了；中世纪灵修学已经简化为修院里的独身主义、禁欲主义和忏悔的祷告。加尔文帮助基督徒明白，真正的敬虔是在人类社会之中，每天根据上帝的旨意而生活（《罗马书》十二章 1-2 节）。

---

<sup>182</sup> 《敬虔学》3.21.1.

<sup>183</sup>In *Selected Works of Calvin*, ed. and trans. Henry Beveridge (Grand Rapids: Baker, 1983), 1:c.关于加尔文个人生活中的敬虔，参见 Ford Lewis Battles, *The Piety of John Calvin* (Grand Rapids: Baker, 1978),16-20.

<sup>184</sup> Merwyn Johnson, “Calvin’s Ethical Legacy,” 79-83.

<sup>185</sup> Cf. Erroll Hulse, “The Preacher and Piety” in *The Preacher and Preaching*, ed. Samuel T. Logan, Jr. (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1986), 71.

由于加尔文的影响，新教灵修学关注人们如何在家庭、田间、工作场所和商场之中活出基督徒的生活。<sup>186</sup> 加尔文促使新教改变了基督徒生活的整个中心。

加尔文的教导、讲道和教理问答促进了基督徒和上帝之间的关系。敬虔就是不断地经历上帝的成圣之工，即表现在悔改和称义中的神圣的更新之工，这种更新之工会在冲突和逆境中完成，使人活出基督的样式。在这种敬虔中，祷告和敬拜成为核心，既包括个人性的祷告和敬拜，也包括公共性的祷告和敬拜。

敬拜上帝永远是第一位的，因为基督徒与上帝的关系胜过一切。这种敬拜最终体现在基督徒如何活出他的呼召、如何对待他的邻舍上，因为人与上帝的关系最为具体地体现在被改变后的人与人的关系之中。基督徒无法隐藏他们的信心和祷告，因为它们改变了每个基督徒的生命。因此，最终而言，真正的基督徒必定会改变教会、社区和这个世界。

---

<sup>186</sup> Hughes Oliphant Old, "What is Reformed Spirituality? Played Over Again Lightly" in *Calvin Studies VII*, ed. J.H.Leith(Davidson, N.C.: n.p., 1944), 61.



## 第二章 加尔文论得救的确信

加尔文得救的确信这一教义包含许多容易被人误解的悖论，就连研究加尔文主义的学者也难免如此。例如，坚定的加尔文主义学者卡宁汉姆（William Cunningham, 1805-1861）写道：“加尔文从未这么明显地自相矛盾过，与他对得救的信心的定义直接相关，加尔文对基督徒的理智状态提出了要求，而这种要求与他前面的定义无法协调一致。”<sup>187</sup>

首先，我将概述加尔文所理解的信心、确信及它们之间的悖论关系；然后集中讨论加尔文运用的四个原则，其中每个原则都有助于我们理解他关于确信思想中的表面矛盾。如果我们将四个原则结合在一起，就会证明如下论点：事实上，加尔文逐步阐明了圣经中关于确信的教义，这一确信证实了信仰生活在开始和之后的属灵经历。<sup>188</sup>

---

<sup>187</sup> *Reformers and the Theology of the Reformation* (1856; repr. London: Banner of Truth Trust, 1967), 120. Cf. Robert L. Dabney, *Lectures in Systematic Theology* (1871; repr. Grand Rapids: Zondervan, 1972), 702; Paul Helm, *Calvin and the Calvinists* (Edinburgh: Banner of Truth Trust.), 25-26; Cornelis Graafland, *De zekerheid van het geloof: Een onderzoek naar de geloofsbekouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie* (Wageningen: H. Veenman & Zonen, 1961), 21-22n.

<sup>188</sup> 专门研究加尔文思想中关于信心和确信的著作包括：S. P. Dee, *Het geloofsberijp van Calvijn* (Kampen: J. H. Kok, 1918); W. E. Stuermann, “A Critical Study of Calvin’s Concept of Faith” (Ph.D. dissertation, University of Tulsa, 1952); K. Exalto, *De Zekerheid des Geloofs bij Calvijn* (Apeldoorn: Willem de Zwijgerstichting, 1978); Victor A. Shepherd, *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin* (Macon, Ga.: Mercer University Press, 1983).

路德亲笔记录了他在信心和确信方面的挣扎，这一点广为流传，众所周知。而 J. H. Merle D’Aubigne 论证说加尔文的“内室成为他挣扎的场地，其激烈程度不

## 一、信心的本质和定义

加尔文关于确信的教义与路德和慈运里（Ulrich Zwingli）的基本原则一致，同时它也表现出加尔文所强调的重点。同路德和慈运里一样，加尔文认为信心绝不仅仅是赞同（*assensus*），也包括知识（*cognitio*）和信靠（*fiducia*）。他认为知识和信靠是信仰生活的拯救层面（*saving dimensions*），而非概念之事。对加尔文而言，信心并不是历史知识加上对拯救性的赞同，就如他的某些追随者教导的那样，而是拯救性和确定的知识同拯救性和确定的信靠结合在一起。<sup>189</sup>

### 1、信心与知识

加尔文认为知识是信心的基础。知识所依据的是上帝的圣言，而上帝的圣言本质上就是圣经和福音及其中宣告的一切。<sup>190</sup> 信心源于上帝的圣言，它完全以上帝的圣言为依据，永远对圣经说阿们。<sup>191</sup> 因此，

---

亚于路德在 Erfurth 小屋里的争战” (*History of the Reformation in Europe in the Time of Calvin*[London: Longman, Green, Longman, Roberts & Green, 1863], 1:522)。比较加尔文注释《诗篇》的前言(*Calvin's Commentaries* [repr. Grand Rapids: Baker, 1979], 4:xxxvii-xlix[hereafter:*Commentary*]); C. Harinck, “Geloof en zekerheid bij Calvijn,” *De Saambinder* 68 (1990) #38:5-6; H. J. Couvee, *Calvijn en Calvinisme: Een studie over Calvijn en ons geestelijk en kerkelijk leven* (Utrecht: Kemink en Zoon, 1936), 70-95.

<sup>189</sup> 《敬虔学》3.2.14。关于加尔文的拉丁文著作，参见 *Opera quae supersunt omnia*, ed. by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, and Eduardus Reuss, vols. 29-87 in *Corpus Reformatorum* (Brunsvigae: C. A. Schwetschke et filium, 1863-1900; hereafter: *CO*).

<sup>190</sup> 加尔文认为，“上帝的圣言”也可指已发出之言，特别是对“上帝恩典的宣布显明在基督里”（《敬虔学》2.9.2; *Commentary on 1 Peter 1:25*）参见 David Foxgrover, “John Calvin’s Understanding of Conscience”(Ph.D. dissertation, Claremont, 1978), 407ff.

<sup>191</sup> *Commentary on John 3:33; Psalm 43:3*. Cf. Exalto, *De Zekerheid des Geloofs bij Calvijn*, p.24. Edward Dowey 错误地划分了圣经和确信，他声称加尔文关于信心学的核心是确信而非圣经的权威。加尔文认为圣言无法从确信中分离出来（*The Knowledge of God in Calvin’s Theology* [New York: Columbia University Press, 1965],



必须在上帝的圣言中寻求确信，确信也必须源自上帝的圣言。<sup>192</sup> 得救的确信与上帝圣言无法分开，就如阳光与太阳无法分离一样。

## 2、信心、基督与应许

信心与基督和基督的应许也不能分开，因为写下来的整部圣经就是生命之道—耶稣基督，上帝的一切应许在其中都是“是的和阿门。”<sup>193</sup> 信心依靠圣经知识以及以基督为导向和中心的应许。真正的信心是接受福音中的基督和父上帝在恩典中赋予的基督。<sup>194</sup>

因此，真信心通常都强调圣经，特别是上帝在基督里应许的恩典。加尔文将上帝的诸多应许都视为确信的根基，因为这些应许正是以上帝的绝对信实为基础。上帝应许要怜悯悲惨的罪人，而信心就是信靠这类应许。<sup>195</sup> 基督实现了这类应许；因此，加尔文将罪人导向基督和这类应许，好像二者是同义词一样。<sup>196</sup> 理解正确的话，信心所依据和支取的就是上帝放在基督里的、显明在圣经中的应许。<sup>197</sup>

## 3、信心的本质

由于信心的性质源自它所依靠的应许，所以它具有上帝圣言本身绝对无误的特性。因此，信心最为基本的性质就是确信。确信、确定、信靠就是信心的本质。

---

182)。

<sup>192</sup> *Commentary on Matthew 8:13; John 4:22.*

<sup>193</sup> *Commentary on Genesis 15:6; Luke 2:21.*

<sup>194</sup> 《敬虔学》3.2.32.

<sup>195</sup> 《敬虔学》3.2.29, 41. *Commentary on Acts 2:39.*

<sup>196</sup> 《敬虔学》3.2.32; *Commentary on Romans 4:3, 18; Hebrews 11:7, 11.*

<sup>197</sup> 《敬虔学》3.2.6; 3.2.15; *Commentary on 1 John 3:2.*

这种已经得到确证并且还在不断得到确证的信心，是圣灵赐予选民的礼物。圣灵使蒙拣选的罪人信靠上帝在基督里的应许，并赐下信心，使他们完全接受上帝的圣言。<sup>198</sup>

简而言之，加尔文认为得救的确信必须包括拯救性的知识、圣经、耶稣基督、上帝的应许、圣灵的工作和上帝的拣选。上帝自身就是被拣选者所确信的。确信完全以上帝为基础。<sup>199</sup>

#### 4、信心的定义

加尔文对信心的最终定义如下：“信心是我们对上帝向我们施恩的确知确信，以上帝在基督里白白的应许为根基，由圣灵向我们的理智开启，并印在我们的心中。”<sup>200</sup> 实质上，加尔文强调，信心是对上帝在基督里应许的确信，信心是全人的活动，包括理智的运用、心灵的落实和意志的降服。<sup>201</sup>

## 二、信心的本质与确信

更具体地说，加尔文认为：信心不仅包括客观地相信上帝的应许，也包括个人性的主观确信。在相信上帝对罪人的应许的同时，真正的基督徒明白并且赞美上帝赐予他的特殊恩典与慈爱。信心是对“上帝的慈

---

<sup>198</sup> 《敬虔学》3.2..16.

<sup>199</sup> Commentary on Romans 8:16; 1Peter 1:4; Hebrews 4:10.

<sup>200</sup> 《敬虔学》3.2.7.

<sup>201</sup> 参见《敬虔学》1.15.7; 3.2.8; A .N. S. Lane, “Calvin’s Doctrine of Assurance,” *Vox Evangelica* 11 (1979): 42-43, 52n; Robert Letham, “Saving Faith and Assurance in Reformed Theology: Zwingli to the Synod of Dort” (Ph.D. dissertation, University of Aberdeen, 1979), 2:70n.

爱的确知……由圣灵向我们的理智开启，并印在我们的心中。”<sup>202</sup> 信心接纳福音的应许，绝不会把福音的应许视为无位格的抽象；信心与个人的确信是无法分离的。加尔文写道：“这事实上是信心转向的枢纽：我们不再认为上帝所赐的怜悯的应许仅在我们之外，不在我们心中；相反，我们从内心接受上帝的应许，使之成为上帝对我们的应许。”<sup>203</sup>

因此，正如凯道尔（Robert Kendall）所言，加尔文不断地将信心描述为“确知（*certitudo*）、深信（*solida persuasio*）、确信（*securitas*）、坚固的确信（*solida securitas*）、和完全的确信（*plena securitas*）”<sup>204</sup> 在信心包含知识的同时，也以内心深处的确信为标记，这种确信就是“确信拥有上帝已经应许之事。”<sup>205</sup>

加尔文在整个释经过程中不断强调确信是信心不可或缺的部分。<sup>206</sup> 他说，如果基督徒并不确信自己是否已蒙上帝的拯救，那么他根本就不是真正的基督徒。他写道：

简言之，唯独这样的人是一个真正的基督徒，他深信上帝对他满有慈爱和怜悯，上帝在其丰盛的应许中赐给他一切；他则依靠上帝神圣慈爱的应许，毫不怀疑地盼望救恩……我认为，除非人靠着救恩的确信，满有信心地胜过魔鬼和死亡，否则一个真正的基督徒也没有。<sup>207</sup>

---

<sup>202</sup> 《敬虔学》3.2.7.

<sup>203</sup> 《敬虔学》3.2.16; cf.3.2.42.

<sup>204</sup> Robert T. Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (New York: Oxford University Press, 1979), 19; cf. 《敬虔学》3.2.6; 3.2.16; 3.2.22.

<sup>205</sup> 《敬虔学》3.2.41; 3.2.14.

<sup>206</sup> *Commentary on Acts 2:29 and 1 Corinthians 2:12.*

<sup>207</sup> 《敬虔学》3.2.16.

加尔文说，真正的基督徒必须这样：“当使这一真理岿然不动—若有人认为自己并非如此，那么他就不能称自己为上帝的儿子……这有力的确信足以胜过魔鬼、死亡、罪恶和地狱的大门，它当深藏于所有敬虔之人的内心；因为除非我们确信基督是我们的基督，并且天父通过基督向我们施行慈爱，否则我们的信心就纯属虚妄。”<sup>208</sup> 在注释《哥林多后书》13章5节时，加尔文甚至说：凡对自己与基督的联合有所怀疑的人都被上帝所弃绝：“[保罗]宣称，凡怀疑他们是否拥有基督，是否为基督肢体的人都是被上帝弃绝的人。因此，我们认为真信心本身就会使我们安然地居于上帝的慈爱之中，毫无摇摆不定的意见，只有坚定不移的确信。”

这种观点引起了卡宁汉姆（William Cunningham）和达伯奈（Robert Dabney）的指责，他们认为此说有失谨慎。<sup>209</sup> 从加尔文的《敬虔学》、释经作品和讲道集中收集到的一些内容，也呈现出大量同样强烈、有力的论述。

### 三. 与不信相对的信心和确信

在加尔文关于信心的伟大教义中，他不断重复如下主题：不信很难除去；确信与疑惑常常相伴；巨大的试探、挣扎和冲突是正常的；撒但和肉体攻击人的信心；恐惧伴随着对上帝的信靠。<sup>210</sup> 加尔文明确表明，如果没有与不信剧烈争战，信心就无法存留，也不会受到疑惑

---

<sup>208</sup> *Commentary on Romans* 8:16, 34; 《敬虔学》3.2.2.

<sup>209</sup> Cunningham, *Reformers*, 119ff.; Robert L. Dabney, *Discussions: Evangelical and Theological* (1890; repr. London: banner of Truth Trust, 1967), 1:216ff.; idem, *Systematic Theology*, 702, 709.

<sup>210</sup> 《敬虔学》3.2.7; *Commentary on Matthew* 8:25; Luke 2:40.

和焦虑的影响。他写道：“在人们心中，不信总是与信心混在一起……因为不信扎根在我们内心深处，我们十分容易陷入不信，只能在剧烈的挣扎中说服自己相信口上认信的一切。”<sup>211</sup>

加尔文认为，信心应当使人确信，但此世并不存在完全的确信。基督徒直到离世才能完全消除不信。尽管信心本身并不包含疑惑，但是信心却常受到疑惑这种试探的侵扰。<sup>212</sup> 虽然基督徒努力获得完全的确信，但从未得之。

加尔文的确认为有不同程度的信心。尽管二手资料常常忽略这一点，但是加尔文甚至比路德更频繁地使用“初期的信心”、“开始的信心”和“微弱的信心”之类概念。<sup>213</sup> 加尔文说，所有的信心都有开始。他写道：“基督十分宽容，而被当作门徒的那些人，他们的信心十分微小。事实上，这一点几乎对所有信徒都适用；因为现在长大的信心最初都有起始，任何人的信心都不可能完全，所以人们在追求信心之事上永无止境。”<sup>214</sup>

加尔文更多地论述了信心成熟的过程，而非其神秘的开始或最终的完全，他声称信徒的确信与信心的成长成正比。更确切地说，他提出圣灵不仅开启信心，而且也是信心成长的动因。<sup>215</sup> 信心、悔改、成圣和确信都是渐进成长的。<sup>216</sup>

在解释《约翰福音》20章3节时，加尔文似乎有些自相矛盾，

---

<sup>211</sup> 《敬虔学》3.2.4; 3.2.15.

<sup>212</sup> 《敬虔学》3.2.18-20.

<sup>213</sup> Cf. 《敬虔学》3.2.17-21; *Commentary on Galatians* 4:6.

<sup>214</sup> *Ibid.*, 89-90.

<sup>215</sup> 《敬虔学》3.2.33ff.

<sup>216</sup> 《敬虔学》3.2.14; 3.3.9; *Commentary on John* 2:11; 1 John 5:13. Stuermann 注意到的这一点十分正确：尽管加尔文并不是一位完美主义者，但是成长和发展的观念在他的著作中随处可见（“A Critical Study of Calvin’s Concept of Faith,” 117）。

他声称真正的基督徒对基督的拯救深信不疑，但他又证明当门徒走近空坟墓时，**确实没有信心**。“门徒和那些妇女的信心十分微小，可以说几乎毫无信心，令人惊讶的是，他们的热情十分巨大；事实上，不可能是宗教情感促使他们寻找基督。因此，信心的种子尚留在他们心中，但却暂时消失了，所以他们意识不到曾经拥有的信心。可以看到，上帝的圣灵常常以神秘的方式在选民中运行。”<sup>217</sup>

我们不禁要问，为什么加尔文说信心的宣称是以完全的确信为特征，却又允许某种缺乏确信的**信心**呢？这两个概念显得有些自相矛盾。确信就是没有疑惑，现在却带有疑惑。确信之中没有迟疑，现在却可以迟疑。确信中带有平安，但却受到不安的困扰。信徒具有确信，却摇摆战栗。

## 四、理解矛盾

加尔文运用四个原则来说明这个复杂的问题。每个原则都有助于我们理解这些表面上的矛盾。

### 1、信心和经历

首先，要正确理解加尔文的立场，需要区分信心的定义和信徒的实际经历。在《敬虔学》中，他将信心解释为拥有“巨大的确信”，接着，加尔文写道：

仍然有人会说：“信徒所经历的远非如此：他们在认识到上帝

---

<sup>217</sup> 比较《敬虔学》3.2.12.

所赐的恩典的同时，常常会遇到忧虑。他们不仅受到忧虑的试探，还不断地因深深的恐惧而动摇。强烈的试探使他们心烦意乱，这好像与信心的确定性水火不容。”所以，如果我们希望上述教义能够成立，我们必须解决这个难题。的确，当我们教导说信心当具有确定性时，我们并没有说这种确定性丝毫不带有疑惑，也没有说这种确信丝毫不会受到攻击。<sup>218</sup>

后来，加尔文写道：“我并没有忘记我先前所说的，这种记忆不断地被经历更新：信心在各种疑惑中起起伏伏，因而敬虔之人的心灵很难平静。”<sup>219</sup>

以上这些引文及其他论述（特别是对通过圣礼加强信心的论述<sup>220</sup>）表明：尽管加尔文想把信心和确信放在一起，但是他也认识到基督徒需要在上帝的应许中逐渐地获得更加完全的信心。这一点隐含在加尔文相关的表达之中，如：上帝应许的“完全的信心”，他好像对信心的操练和他所谓的“完全的信心”之间进行了区分。简言之，加尔文区分了“应然”的信心和日常生活中“实然”的信心。他写道：“通过这些话，保罗清楚地表明：除非我们敢以平静的心站在上帝面前，否则我们就没有正确的信心。只有对神圣的慈爱和拯救有确定的自信，才会生出这种胆量。信心一词的确常常用来表达自信……对于被定义之词，我们应当……找到其绝对的完整性。而这并没有排除成长的余地。”<sup>221</sup>

加尔文对信心的定义像劝告一样，提醒读者应该“习惯性地、正

---

<sup>218</sup> 比较《敬虔学》3.2.16-17；强调为作者所加。

<sup>219</sup> 比较《敬虔学》3.2.51，强调为作者所加。

<sup>220</sup> 比较，特别是《敬虔学》4.14.7.

<sup>221</sup> 《敬虔学》3.2.15；3.3.8.

确地思想信心。”<sup>222</sup> 信心应当永远以完满的确信为目标，即使我们实际上无法获得完全的信心。原则上，信心已经赢得了胜利（约翰一书 5:4）；实际上，它还没有完全得着这种胜利（腓利比书 3:12-13）。

然而，对信心的实践和经历——尽管有时候信心微弱——会证实以圣言为根基的信心。加尔文对经历的兴趣并不像证实以圣言为根基的信心那么大。加尔文说，经历加强信心。信心“要求十分稳定的确定性，就像人们习惯从所经历和证实之事中获得信心一样。”<sup>223</sup> 信心的对象和在经历中对信心的确认都是上帝的恩赐，上帝通过祂的圣言证实其恩慈的属性。

因此，加尔文的目的并非是单纯的经历（*nuda experientia*），他寻求以圣言为根基的、在实行圣言时流淌出来的经历。亲历圣言的知识是不可或缺的。<sup>224</sup> 加尔文认为，两种知识是必须的：源自圣言的对信心的知识（*scientia fidei*），“尽管这种知识并没有完全被启示出来，”和“实践圣言时获得的”经历性的知识（*scientia experientiae*）。<sup>225</sup> 这两种知识的根源都是上帝的圣言，因为经历帮助我们认识圣言中启示出的上帝。<sup>226</sup> 与圣经不相符的经历绝非出自真信心。简而言之，尽管信徒对真信心的经历与他盼望经历到的真信心相差甚远，但是对信心的理解（信心的应然层面）和经历（信心的实然层面）本质上统一在圣言之中。

---

<sup>222</sup> Helm, *Calvin and the Calvinists*, 26.

<sup>223</sup> 《敬虔学》3.2.15.

<sup>224</sup> 《敬虔学》1.7.5.

<sup>225</sup> 比较 Charles Partee, “Calvin and Experience,” *Scottish Journal of Theology* 26 (1973); 169-81 and W.Balke, “The Word of God and *Experientia* according to Calvin,” in *Calvinus Ecclesiae Doctor* (Kampen: Kok, 1978), 23ff., 论述了加尔文对经历的理解。Balke 指出加尔文的著作中充满了这样的表达，如“*experientia docet, ostendit, clamat, confirmat, demonstrat, convincit, testatur*” (ibid., 20).

<sup>226</sup> 《敬虔学》1.10.2.



## 2、肉体与圣灵

帮助我们理解加尔文关于信心的实然与应然之间的张力的第二个原则就是肉体与圣灵的原则。加尔文写道：

有必要回到我们在其他地方提到的对肉体 and 圣灵的区分。在这一点上，它最清楚地显明了自身。因此，敬虔之人的内心感受到一种分割，因为他部分地尝到了因认识圣善而有的甜蜜，部分地因意识到自身的不幸而感到的痛苦；部分因着福音的应许而得享平安，部分因其自身明显的罪行而恐慌不安；部分欣喜于对生命的盼望，部分因着死亡而战栗。这些变化源自不完全的信心，因为此生信心永远不会达至完全，所以我们无法彻底医治不信之疾。当残存于肉体的不信开始攻击已经内化的信心时，就会引起这些冲突。<sup>227</sup>

同路德一样，加尔文是在灵与肉之争的基础上提出应然与实然的二分。<sup>228</sup>基督徒能够敏锐地感受到灵与肉之间的张力，因为这是由圣灵引起的。<sup>229</sup> 经历性信心中充满的悖论（例如改革宗对《罗马书》7章 14-25节的经典诠释）在这一张力中找到了答案：“我以内心[灵]顺服上帝的律。我肉体却顺服罪的律了”（25节）。因此，加尔文写道：“基督徒无法不担忧，但同时又拥有最可靠的慰藉……忧虑和信心[能够]共存于信徒的心灵……的确如此：我们不应把基督从我们这里或把我们从祂那里分开。相反，我们应当勇敢地用双手紧紧抓住基督亲自

---

<sup>227</sup> 《敬虔学》3.2.18.

<sup>228</sup> 比较 C.A.Hall, *With the Spirit's Sword: The Drama of Spiritual Warfare in the Theology of John Calvin* (Richmond: John Knox Press, 1970).

<sup>229</sup> 比较 Shepherd, *Faith in the Theology of John Calvin*, 24-28.

与我们结成的团契。”<sup>230</sup>

加尔文把灵里真正的安慰同肉体的匮乏放在一起，因为这就是基督徒自身的状况。由于心灵最终的胜利只能在基督里得以实现，所以基督徒此生将会处于灵与肉的永恒争战中。灵里充满了因“认识圣善而有的喜乐”，尽管肉体使人自然地倾向于不信。<sup>231</sup> 只要仍有残余的肉体，“每日良心的挣扎”就会困扰信徒。<sup>232</sup> 加尔文写道，信徒“现在的状况离上帝之子的荣耀很远。”“就肉体而论，我们不过是尘土和影子，死亡常在我们眼前。我们面临大量的痛苦和不幸……因此，我们往往发现自己就是一个地狱。”<sup>233</sup> 当基督徒仍然处于肉身之中时，他有时甚至会怀疑整个福音。

被上帝**离弃**之人没有这种挣扎，因为他们既不爱上帝，也不恨恶罪恶。加尔文说，他们沉溺于自己的欲望之中，“不敬畏上帝。”但是信徒越发真诚地“委身于上帝，他就会越发敏感于上帝的愤怒。”<sup>234</sup> 当然，这种对上帝恩宠的确信和对其愤怒的敏感只在表面上显得似乎对立。事实上，一颗恐惧战兢的虔诚之心有助于确立信心，阻止傲慢，因为敬畏源自一种特有的不配之情，而信心源自上帝的信实。<sup>235</sup> 这种灵肉之间的张力使信徒无法沉溺于肉体，也不会陷入绝望。<sup>236</sup> 基督徒的灵魂绝不会完全陷入绝望，相反，每次在绝望的边缘，信心都得到了成长。灵肉之间的争战加强了信心，它使基督徒时刻谨守，而非沮

---

<sup>230</sup> 《敬虔学》3.2.24, 强调为作者所加。

<sup>231</sup> 《敬虔学》3.2.18; 3.2.20.

<sup>232</sup> *Commentary on John 13:9.*

<sup>233</sup> *Commentary on 1 John 3:2.*

<sup>234</sup> *Commentary on Psalm 6:6.*

<sup>235</sup> 《敬虔学》3.20.11.

<sup>236</sup> 《敬虔学》3.2.17.

丧绝望。<sup>237</sup> 在圣灵的佑助下，从天而来的信心超越所有争战，相信上帝的圣言必然是信实的。

即使肉体的不信折磨着信徒，信徒的心灵仍然能在祷告的祈求和圣礼的安息中相信上帝的怜悯。通过祷告和圣礼，信心在与不信的争战中赢得上风。“信心最终胜过这些围攻它……使它陷入绝境的困难。[信心就像]一棵棕榈树，冲破层层重负，向上伸展。”<sup>238</sup>

简而言之，加尔文教导说，心灵能够生出希望、喜乐和确信，而肉体则会生出恐惧、疑惑和幻灭。尽管灵肉同时运转，但是匮乏和疑惑只属于肉体，而非信心。肉体的疑惑与信心常常同时出现，但绝不能将二者混同起来。在人生的旅途中，基督徒有时可能会在属灵争战中失败，但是最终他绝不会被肉体击败。祷告和圣礼会帮助信心之灵赢得最终的胜利。

### 3、信心的萌芽和信心的意识

第三，尽管教义和经历、灵与肉之间有张力，但是，加尔文坚持认为信心和确信并非与不信深深地纠缠在一起，好像信徒的信心只具有或然性，而非确定性。<sup>239</sup> 最微小的信心萌芽在本质上也具有确信，尽管信徒因为软弱常常不能抓住这一确信。基督徒可能徘徊于疑惑和迷惘之间，但是圣灵根植于心的信心的种子不会消失。正因为它是圣灵的种子，信心才具有确信。虽然确信的增長和减少与信心的起伏成比例，但是信心的种子绝不会消失。加尔文说：“敬虔之人心中的信心不可能被拔除，信心牢牢地扎根于内心最深之处，无论信心怎样动摇，

---

<sup>237</sup> 《敬虔学》3.2.22-23.

<sup>238</sup> 《敬虔学》3.2.17.

<sup>239</sup> 比较 Graafland, *Zekerheid van het geloof*, 31n.

其光泽绝不会完全被磨灭，就算在灰烬之中还潜伏着信心的火花。”<sup>240</sup>

因此加尔文**解释说**：“不能因为微小的信心具有微弱的确信而削弱信心和确信之间的关联。”<sup>241</sup> 确信是正常的状态，但其程度不同，并与信徒对确信的意识一致。因此，在回应微弱的确信时，牧师不应否认信心和确信之间的有机联系，而应鼓励信徒靠着圣灵，运用各种蒙恩之道，追求更稳固的信心。

#### 4、三位一体的框架

加尔文通过第四个大原则，即信心和确信教义中三位一体的框架，激励那些容易疑惑的基督徒。就像天父的拣选必定胜过撒但的诡计、圣子之义必定胜过信徒之罪，以及圣灵确信的见证必定胜过灵魂的疑惑一样，信心必定战胜不信。

加尔文在《敬虔学》第三卷中指出信心的运行方式是由上帝到人，再从人到上帝。信心这一美德源自天父、进入圣子、通过圣灵发挥作用；随后，基督徒通过圣灵进入圣子的团契，并最终与天父和好。

加尔文认为，在这一系列建立确信的复杂因素中，天父的拣选和基督的保守至关重要。因此，他写道：“正确理解预定论不但不会动摇信心，相反会为信心提供最好的依据，”<sup>242</sup> 特别是在关于呼召的情形中：“我们肯定蒙拣选与我们的呼召相关，这是建立确信的另一种方式。

---

<sup>240</sup> 《敬虔学》3.2.21.

<sup>241</sup> A.N.S.Lane, “The Quest for the Historical Calvin,” *Evangelical Quarterly* 55 (1983): 103.

<sup>242</sup> 《敬虔学》3.24.9.

因为天父说，凡被基督接纳的人都是托付给基督享有永生的人。”<sup>243</sup>

上帝所预定的拣选（Decretal election）是蒙上帝保守和信心确信的可靠根基；拣选并不是冷漠的因果关系。就如凯笛（Gordon Keddie）所言：“加尔文从未把拣选放到一种纯粹确定性的视野中，其中上帝……被视为‘一个令人恐怖的偶像’，操纵着‘机械的因果决定论’，而基督徒的经历被简约为要么畏缩被动，要么狂热激进，同时等待上帝对他隐密判决的某种‘启示’。加尔文认为，事实上在圣经中，拣选并不会动摇得救的确信，只会巩固。”<sup>244</sup>

这一根基只有在以基督为中心的背景中才能稳固。因此，加尔文不断地强调作为拣选之镜的基督，“我们必须在其中不自欺地思想我们的拣选。”<sup>245</sup> 拣选使基督徒从一种绝望的无能中转向满足一切拯救条件的基督，使他们定睛于耶稣基督带来的希望，并因上帝对耶稣基督的应许而承受他们本不配得的爱和怜悯。<sup>246</sup>

在与基督的联合中，“救恩的确信就像拣选的确信一样真实有效。”<sup>247</sup> 基督在成就上帝拯救和复兴我们的旨意中成为我们的基督。最终，我们不再认为基督“远远地站在一边，并不居于我们之中。”<sup>248</sup> 既

---

<sup>243</sup> 《敬虔学》3.24.6.

<sup>244</sup> Gordon J. Keddie, “‘Unfaalible Certenty of the Pardon of Sinne and Life Everlasting’: the Doctrine of Assurance in the Theology of William Perkins,” *Evangelical Quarterly* 48 (1976): 231; 比较 G. C. Berkouwer, *Divine Election*, trans. Hugo Bekker (Grand Rapids: Eerdmans, 1960), 10ff.

<sup>245</sup> 《敬虔学》3.24.5; 比较 John Calvin, *Sermons on the Epistle to the Ephesians* (repr. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1973), 47; 同上, *Sermons from Job* (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), 41ff.; *CO* 8:318-321; 9:757.

<sup>246</sup> 《敬虔学》3.24.6; William H. Chalker, “Calvin and Some Seventeenth Century English Calvinists” (Ph.D. dissertation, Duke, 1961), 66.

<sup>247</sup> Wilhelm Niesel, *The Theology of Calvin*, trans. Harold Knight (1956; repr. Grand Rapids: Baker, 1980), 196. 比较《敬虔学》3.1.1; Shepherd, *Faith in the Theology of John Calvin*, 51.

<sup>248</sup> 《敬虔学》3.2.24.

然基督是为了我们，那么真诚地默想基督就是看到祂在我们里面成形，因为基督最想给予我们的就是祂自己。加尔文说，上帝使自己“降卑在基督之中”（*little in Christ*），从而使我们理解并且只想逃到能使我们的良心感到平安的基督那里。<sup>249</sup> 信心必须始于、落于、终于基督。加尔文认为“真信心完全与基督相联，以至它不知道，也不愿知道除基督之外的一切，”<sup>250</sup> 因此，“我们不能把基督与我们、或把我们与基督分开。”<sup>251</sup> 主观和客观的确信都溶在与基督的合一之中。单单在基督里寻求确信，也表明我们视自己为基督的肢体。如威利斯沃特金斯所言：“离开基督，只把信心放在我们自身，这完全是一种假设；离开基督的身体，只把信心放在基督那里，也完全是一种假设……救恩的确信是推导出来的自我知识，这种知识的焦点仍在与其身体相联的基督，我们在基督的身体，即教会中互为肢体。”<sup>252</sup>

在这一基督论的方式中，加尔文缩短了上帝拣选的客观旨意和信徒缺乏蒙拣选的主观确信之间的距离。加尔文认为，拣选回答了而非提出了确信的问题。基督徒在基督中看到了他的拣选；在福音中听到了他的拣选。

但是，加尔文清醒地意识到：或许有人认为天父已经把他托付给了基督，但事实并非如此。强调基督在三位一体的拯救计划中作为选民的接受者和引导者，是信徒蒙拣选和得拯救的中保、应许和典范，这是一回事。而知道一个人是否通过真信心与基督联合完全则是另一回事。许多人好像属于基督，而基督却不认识他们。加尔文说：“每天

---

<sup>249</sup> *Commentary on 1 Peter 1:20.*

<sup>250</sup> *Commentary on Ephesians 4:13.*

<sup>251</sup> 《敬虔学》3.2.24.

<sup>252</sup> David Willis-Watkins, “The Third Part of Christian Freedom Misplaced, Being an Inquiry into the Lectures of the Late Rev. Samuel Willard on the Assembly’s Shorter Catechism,” in *Later Calvinism: International Perspectives*, ed. W. Fred Graham (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal, 1994), 484-85.

都有一些看似属于基督的人不断地背离基督……这种人从未通过发自内心的信靠与基督相联，而得救的确信则使我们具有这种发自内心的信靠。”<sup>253</sup>

加尔文从未在讲道中用虚假的救恩确信安慰会众。<sup>254</sup> 许多学者都提到加尔文实际接触到的会众都是已经得救的听众，从而轻视加尔文强调对信心和拣选要有一种主观的、经历式的认识。这种看法是对加尔文的误解。尽管加尔文遵行他所说的“慈爱的判断”（例如：称那些具有可嘉许的外部生活方式的教会成员为被拯救的基督徒），但同时他还常常断言，只有少数人带着拯救的信心接受了所传的圣言。他说：“尽管上帝的圣言毫无例外地传讲给了人们，人们都接受了教导，但只有十分之一的人尝到了圣言的滋味；而且，仅有百分之一的人能从中获益，并借着圣言在正路上前行，直到终点。”<sup>255</sup>

加尔文认为，许多与信心相似的感觉却缺乏拯救的特性。由此他提到了未成形的信心、暗含的信心、信心的预备、临时的信心、幻想的信心、虚假的信心、信心的影像、短暂的信心和虚伪的信心。<sup>256</sup>

加尔文说，人们很有可能自欺。因为被上帝弃绝之人常会有某种与蒙拣选的信心非常相似的感觉，<sup>257</sup> 因此自我省察是必不可少的。他

---

<sup>253</sup> 《敬虔学》3.24.7.

<sup>254</sup> 比较 Cornelis Graafland, “‘Waarheid in het Binnenste’:Geloofszekerheid bij Calvijn en de Nadere Reformatie,” in *Een Vaste Burcht*, ed. K. Exalto (Kampen: Kok, 1989), 65-67.

<sup>255</sup> *Commentary on Psalm 119:101*. 加尔文在其释经书中（如：《使徒行传》11:23 和《诗篇》15:1）曾三十多次，并在《敬虔学》3.21-24 中九次提到拥有真信心的人微乎其微。

<sup>256</sup> 《敬虔学》3.2.3, 5, 10-11. 加尔文关于短暂信心论述，参见 “‘Temporary Faith’ and the Certainty of Salvation,” *Calvin Theological Journal* 15(1980): 220-32; Lane, “Calvin’s Doctrine of Assurance,” 45-46; Exalto, *De Zekerheid des Geloofs bij Calvijn*, 15-20, 27-30.

<sup>257</sup> 《敬虔学》3.2.11.

写道：“让我们学会省察自己，并且查验我们是否具有上帝用来区分其子民的那些内在标记，即：敬虔和信心的生命之根。”<sup>258</sup> 令人愉快的是，真蒙拯救的人将会在圣灵的引导下，经过诚实的自省脱离自欺。加尔文说：“与此同时，要教导信徒以谦卑诚恳的心自省，以免滋生出肉体的安逸，而丧失了信心的确信。”<sup>259</sup>

即使在自省中，加尔文也强调基督。他说，我们必须省察自己，以便察看我们是否单单信靠基督，因为只有这种经历才合乎圣经。兰尼（Anthony Lane）说，对加尔文而言，与其说自我省察是“我是否**信靠基督**？”不如说是“我是否**信靠基督**？”<sup>260</sup> 此处我们自省的关键不是我们自己的信靠，而是我们信靠的对象基督本身。自我省察必须始终把我们引向基督和祂的应许。它也绝不能脱离圣灵的帮助，因为圣灵本身会在信徒的灵魂中照亮基督的拯救之工。加尔文说，离开基督、圣言和圣灵，“如果你独自默想，那只能带来诅咒。”<sup>261</sup>

可见，加尔文的推理过程如下：（1）拣选的目的包含拯救。（2）蒙拣选者不是靠自己，而单单因着基督被拣选。（3）既然被拣选者都在基督里，那么他们蒙拣选和得拯救的确信绝不会在其自身、或在脱离基督的天父那里。（4）这确信只能在基督里；因此，与基督相交至关重要。

然而，问题仍然存在：被拣选者如何享有这种相交，这种相交又

---

<sup>258</sup> *Commentary on Ezekiel 13:9*. David Foxgrover 指出，加尔文把自省的需要与众多的主题联系在一起：对上帝和我们的认识，审判，悔改，认罪，痛苦，圣餐，护理，责任，上帝之国，等等（“John Calvin’s Understanding of Conscience,” 312ff.）。比较 J. P. Pelkonen, “The Teaching of John Calvin on the Nature and Function of the Conscience,” *Lutheran Quarterly* 21 (1969): 24-88。

<sup>259</sup> 《敬虔学》3.2.7.

<sup>260</sup> “Calvin’s Doctrine of Assurance,” 47.

<sup>261</sup> 《敬虔学》.3.2.24.



如何产生确信呢？加尔文的回答与圣灵相关：圣灵把基督及其益处落实到蒙拣选之罪人的心灵和生命之中，罪人通过得救的信心确信基督属于他们、他们属于基督。圣灵在他们心中行出特别的确认之工，使他们相信上帝在基督里的应许十分可靠。因此，个人的确信绝不会独立于天父的拣选、圣子的救赎、圣灵的运行和得救的信心的帮助。

加尔文认为，圣灵在实施救赎之中作用巨大。圣灵作为个人的安慰者、委托者和保证者使基督徒相信他被上帝收养为儿子：“圣灵为我们证明：当祂作为引导者和老师时，我们的心灵就会确信上帝收养我们为儿子；因为若无之前圣灵的见证，心灵自身就无法获得这一确信。”<sup>262</sup> 圣灵的工作成为所有得救确信的基础，但这并不会降低基督的作用，因为圣灵就是基督的灵，圣灵把基督徒引向基督和其益处，并把这些益处实现出来，使他们获得确信。<sup>263</sup>

基督和圣灵的联合对确信的教义有深远的意义。在使信徒相信上帝的应许中，近来学者并不重视加尔文强调圣灵之工的必要性。确信的根基应当为上帝在基督里和在圣言里的应许，而确信的原因是圣灵，祂在人心运行。然而，格拉弗兰德（Cornelis Graafland）辩论说，这种区分过于简单，因为圣灵总是作为基督之灵运行。所以确信中的客观因素和主观因素不能这么轻易地被分开；在基督里的客观拯救必定经由圣灵的主观确定。格拉弗兰德的结论是：“在圣灵里并通过圣灵，基督是我们信心的根基。”<sup>264</sup>

---

<sup>262</sup> *Commentary on Romans 8:16 and 2 Corinthians 1:21-22*. 比较《敬虔学》3.2.11, 34, 41; *Commentary on John 7:37-39*; Acts 2:4; 3:8; 5:32; 13:48; 16:14; 23:11; Romans 8:15-17; 1 Corinthians 2:10-13; Galatians 3:2, 4:6; Ephesians 1:13-14, 4:30; *Tracts and Treatises*, 3:253ff.; J.K.Parratt, “The Witness of the Holy Spirit: Calvin, the Puritans and St. Paul,” *Evangelical Quarterly* 41 (1969): 161-68.

<sup>263</sup> 《敬虔学》3.2.34.

<sup>264</sup> “Waarheid in het Binnenste,” 58-60.

此外，加尔文认为，基督徒客观上依靠上帝的应许，这作为确信的主要根基必须经过圣灵的主观确定后才能成为真正的确信。被上帝弃绝之人或许会宣称上帝的应许，但却没有亲自感受到或意识到这些应许。圣灵常常会在被上帝弃绝的人那里做工，但以一种次级的方式。加尔文说，被上帝弃绝之人的心灵或许会短暂地被光照，好像他们似乎开始拥有信心；但是，“除了对恩典有些模糊的意识之外，他们一无所获。”<sup>265</sup>

从另一方面来讲，蒙拣选者在不可朽坏的源头那里获得了新生。<sup>266</sup> 他们亲自品尝到的好处是那些被上帝弃绝之人闻所未闻的。只有他们才真正获得了真理，即上帝的应许；只有他们的见证才能称为“圣灵的光照”；只有他们对上帝的知识才是经历性和直觉性的，因为上帝在基督里向他们显明自己。<sup>267</sup> 圣灵发出的、对上帝的信心会带来与基督的合一。<sup>268</sup> 加尔文说，只有蒙拣选者“被吸引并且完全热切地爱慕上帝”；他们“生来就朝向上帝”并且“能够获得上帝最隐密的珍宝。”<sup>269</sup> “严格说来，圣灵只给蒙拣选者盖上了赦罪之印，好让他们靠着特殊的信心将此为己所用。”<sup>270</sup> 只有蒙拣选者才能获得特殊的信心和一种特殊的、内在的见证。

罗马天主教神学家史伍茨尔（Heribert Schutzeichel）认为，加尔文对特殊信心和特殊见证的强调使人想起天特会议（Council of Trent）所坚持的观点，即确信往往以特殊的方式得以显现。<sup>271</sup> 然而，天特会议

---

<sup>265</sup> 《敬虔学》3.2.11.

<sup>266</sup> 《敬虔学》3.2.41.

<sup>267</sup> 《敬虔学》1.4.1; 2.6.4, 19.

<sup>268</sup> Balke, “The Word of God and *Experientia* according to Calvin,” 26.

<sup>269</sup> 《敬虔学》3.2.41.

<sup>270</sup> 《敬虔学》3.2.11.

<sup>271</sup> *Katholische Beiträge zur Calvinforschung* (Trier:Paulinus-Verlag, 1988).

认为，确信是特殊并罕见的；而加尔文认为，确信是特殊且常见的，因为它是信心本质的一部分。<sup>272</sup> 天特会议认为，确信与圣言无关，而加尔文则认为确信常常与圣言相联。来自圣灵的、关于确信的见证并没有通过某种神秘的影像或可闻之声对圣言有所加添。<sup>273</sup> 相反，它与圣言相合。圣灵的印记是一种个人性的见证，它通过福音的方式表明上帝的应许是为了信徒本身。加尔文说：“确信……是一件超越人类心智之事，在某种程度上，可以说是圣灵使我们确信上帝圣言中的应许。”<sup>274</sup> 被上帝弃绝之人对这种确信一无所知，因为他们从未体验过上帝应许的客观真理和圣灵的主观印记这二者的合一。

然而，最后在区分蒙拣选之人和被弃绝之人时，加尔文更多地提到了圣灵在我们心里的作为，而非基督为我们所为，因为前者的分界线更为明显。他更多地提到了内在经历、感觉、光照、悟性，甚至“强烈的情感。”<sup>275</sup> 尽管加尔文意识到过度内省的危险，但他也承认只有上述这些出自圣灵，并在信心的范围、经历和顺服之内时，上帝的应许才是充分的。<sup>276</sup>

简言之，加尔文的立场就是：三位一体中的三个位格都对信徒内心形成得救的确信有所参与。而且，基督的作为和圣灵的工作相辅相成。加尔文对匹古斯（Pighius）的回答说：“对我而言，基督是一千个见证。”这一回答表明，对他而言，基督是确信的源头，并且是压倒性

---

<sup>272</sup> *Tracts and Treatises*, 3:135ff. 比较 Michael A. Eaton, *Baptism with the Spirit: The Teaching of Dr Martyn Lloyd-Jones* (Leicester: InterVarsity Press, 1989), 44-55.

<sup>273</sup> *Commentary on Acts* 7:31; 9:15; 23:11.

<sup>274</sup> *Commentary on 2 Corinthians* 1:22.

<sup>275</sup> “Too few scholars have been willing to recognize the intensely experiential nature of Calvin’s doctrine of faith” (M. Charles Bell, *Calvin and Scottish Theology: The Doctrine of Assurance* [Edinburgh: Handsel Press, 1985], 20).

<sup>276</sup> 《敬虔学》3.1.1. 比较 Randall C. Zachman, *The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin* (Minneapolis: Fortress, 1993), 198-203.

的、根本的和主要的源头，而这正是因为圣灵将基督及其祝福带给了他。还有，伯克华（Berkouwer）指出，加尔文的《敬虔学》不厌其烦地“重复并且反对那种脱离基督及其十字架来获取确信的尝试，”<sup>277</sup> 这一点必须放到圣灵的工作中来理解，因为没有人能够不靠圣灵就相信基督。<sup>278</sup> 圣灵通过圣言向基督徒表明：上帝是一位慈爱的上帝，并使基督徒靠信心相信基督的应许。

## 五. 结论

信心和经历、肉体 and 圣灵、信心的萌芽和信心的意识以及三位一体的框架——这四个运行在加尔文思想中的原则可以使我们得出如下结论：

首先，加尔文关于信心的概念包括本质上的确信和纯正的信心，它不要求基督徒总能感受到确信。许多研究加尔文的学者，包括卡宁汉姆，都忽略了这一点。卡宁汉姆说，消除加尔文思想中明显矛盾的唯一方法就是继续“假定此定义最初并不完全是为了说明什么是真信心的本质，即何为真信心，特别是什么是最完美的或最大的真信心。”<sup>279</sup> 但是，加尔文认为，确信就是信心的本质，并且包含在信心的一切活动之中，不管基督徒是否意识到。

其次，将这些原则结合在一起之后，就信心和确信而言，任何在加尔文和加尔文主义者之间进行的断然区分都将被**摒弃**。尽管强调的

---

<sup>277</sup> *Faith and Perseverance*, trans. Robert Knudsen (Grand Rapids: Eerdmans, 1958), 61.

<sup>278</sup> 《敬虔学》3.2.35.

<sup>279</sup> *Reformers*, 120; 比较 Gerrit H. Kersten, *Reformed Dogmatics*, trans. J. R. Beeke and J. C. Weststrate (Grand Rapids: Eerdmans, 1983), 2:404.

重点多种多样，但是，加尔文和加尔文主义者都认同：基督徒并不是总能认识到自己所拥有的确信。<sup>280</sup> 加尔文把确信放到对信心的定义之中，这与《威斯敏斯德信条》中对信心和确信的区分并不矛盾，只因他和信条的关注点不同。加尔文是从信心具有确信的特点来定义信心，而《威斯敏斯德信条》把确信作为一种自觉的、经历性的现象。<sup>281</sup>

最后，尽管卡宁汉姆的观点正确，即加尔文没有回答与信心和确信相关的所有问题，但是，达伯奈和贺智（Charles Hodge）却走的太远，他们认为加尔文的学说自相矛盾，或者不了解几个世纪后浮现出的问题。<sup>282</sup> 尽管十七世纪的属灵状况与十六世纪大不相同，但是，对加尔文就信心与确信关系进行全面研究之后，我们就会发现一套紧密相关的完整学说，并且这一学说与圣经和经历都相符。加尔文在其《敬虔学》、释经著作和讲道集中始终强调确信，这证明在他所处的时代中，个人确信这一问题十分突出。此类短语“这就是如何获得确信，”“这就是我们拥有的那种确信”和“我们的确信就在于此，”表明加尔文的听众对确信几乎一无所知。<sup>283</sup> 听他讲道的人们刚刚脱离罗马教皇的控制，这些人曾经受到的教导是：确信就是异端。加尔文教导说，尽管不信不会轻易消失，但确信才是常态。通过这种教导，他想在教会中将确信建立在坚固的圣经根基之上。他说，不信不过是一种疾病，是信心的中断，它不会每天都胜过信心，最终的胜利也不属于它。<sup>284</sup> 相反，

---

<sup>280</sup> *Commentary on John 20:3*. 比较 Peter Lewis cited in Errol Hulse, *The Believer's Experience* (Haywards Heath, Sussex: Carey Pub., 1977), 128-29.

<sup>281</sup> *Westminster Confession of Faith*, ch.18. 比较 Sinclair Ferguson, "The Westminster Conference, 1976," *The Banner of Truth* no.168 (1977):20.

<sup>282</sup> Cunningham, *Reformers*, p.120; Dabney, *Discussions*, 1:216; Charles Hodge, *Exposition of 1 and 2 Corinthians* (repr.Wilmington, Del.: Sovereign Grace, 1972), 367.

<sup>283</sup> 《敬虔学》3.2.22.

<sup>284</sup> 《敬虔学》3.2.24.

上帝“盼望治愈这种[不信的]疾病，且在我们中间获得祂所应许的完全的信心。”<sup>285</sup> 因为信心源自上帝，所以它必定获胜，而上帝甚至会用疑惑和攻击来加强信心。基于信心在上帝里的永久胜利，加尔文激励那些常常疑惑的基督徒要向上帝去寻找得救的确信。

---

<sup>285</sup> 《敬虔学》3.2.15.



### 第三章 加尔文：福音主义的传讲者与实践者

许多学者会对本章标题提出异议。某些人或许会说，罗马天主教通过教宗制、修院制和君主制汇集起来的强大力量才维系了基督教福音火炬经久不灭，而加尔文及其他宗教改革家则是试图熄灭它。<sup>286</sup> 然而，另一些人则会宣称，约翰·加尔文这位改革宗和长老宗“教义与神学之父”，在很大程度上担负起了在宗教改革运动中重燃合乎圣经的福音的重任。<sup>287</sup>

有些人同样会将加尔文誉为改革宗差传运动“神学之父”。<sup>288</sup> 人们就加尔文对福音与差传态度所持观点不一，肯定一方有谓之衷心支持到适度支持者，<sup>289</sup>否定一方则有谓之漠不关心到积极反对者。<sup>290</sup>

---

286 William Richey Hogg, “*The Rise of Protestant Missionary Concern, 1517-1914*”, in *Theology of Christian Mission*, ed. G. Anderson (New York: McGraw-Hill, 1961), 96-97.

287 David B. Calhoun, “*John Calvin: Missionary Hero or Missionary Failure?*” *Presbuterion* 5, 1 (Spr 1979): 16-33; 本文第一部分内容在很大程度上归功于这篇文章; W. Stanford Reid, “*Calvin’s Geneva: A Missionary Centre*,” *Reformed Theological Review* 42, 3 (1983): 65-74.

288 Samuel M. Zwemer, “*Calvinism and the Missionary Enterprise*,” *Theology Today* 7, 2 (July 1950): 206- 216; J. Douglas Macmillan, “*Calvin, Gegeva, and Christian Mission*,” *Reformed Theological Journal* 5 (Nov 1989): 5-17.

289 Johannes van den Berg, “*Calin’s Missionary Message*,” *The Evangelical Quarterly* 22 (1950): 174-87; Walter Holsten, “*Reformation und Mission*,” *Archiv*



人们之所以对加尔文的福音主义持否定观点，通常是由以下情形导致的结果：（1）在得出结论前，并未研究加尔文的著作；（2）没有在其所处历史背景下来理解加尔文对福音主义的观点，而且/或者说，（3）对加尔文及其神学有一种先入为主的观念。有些批评家幼稚地断言，加尔文所主张的拣选论彻底否定了福音主义。

为了准确评估加尔文的福音主义，我们必须明白加尔文自己到底对这一主题持何种意见。其次，我们必须对加尔文福音主义的全部内容进行考察，不仅要考察其教导内容，也应考察其实践活动。我们可以从他的《基督徒敬虔学》、圣经注释及来往信函中找出多处谈及福音主义的地方。这样，我们便可从以下几方面来考察加尔文的福音工作：（1）在他自己所牧养的人群中的工作；（2）在其家乡日内瓦城的工作；（3）在大欧洲的工作；（4）在海外差传机会中的工作。我们就会发现，加尔文要比人们通常所认为的更具有传福音者的特色。

## 一. 加尔文：福音主义的传讲者

加尔文的教导何以是福音主义的呢？他的训诲又是以何种方式赋予信徒责任，使其努力让所有人——不仅是教会内的人，也有教会外的人归信的呢？

---

*für Reformationsgeschichte* 44,1 (1953): 1-32; Charles E. Edwards, "Calvin and Missions," *The Evangelical Quarterly* 39 (1967): 47-51; Charles Chaney, "The Missionary Dynamic in the Theology of John Calvin," *Reformed Review* 17, 3 (Mar 1964): 24-38.

290 Gustav Warneck, *Outline of a History of Protestant Missions* (London: Olophant Anderson & Ferrier, 1906), 19-20.

## 1、上帝的主权与传福音

与其他改教家一道，加尔文按圣经要求迫切宣讲福音并改革教会，用一种放诸四海而皆准的方式来教导福音主义。更为具体地说，加尔文是通过专注于基督国度的普世性和基督徒的责任以帮助拓展这一国度，来教导福音主义的。

在加尔文的教导中，基督国度的普世性是一个反复重申的主题。<sup>291</sup> 加尔文说，三一上帝中的三个位格全都参与了这一国度的拓展工作。圣父“不是躲在角落里说明到底何为真宗教，而是向地的四极发出祂的大声。”<sup>292</sup> 基督降世，“乃是要用祂的恩典来覆庇整个世界。”<sup>293</sup> 而圣灵降临，“则是要将福音传到地极。”<sup>294</sup> 简而言之，那“遍满地面”的无数后裔都是从基督而生的。<sup>295</sup> 基督国度的胜利终将在列邦中彰显出来。<sup>296</sup>

三一上帝如何将自己的国度延伸到世界上呢？对此，加尔文的回答既涉及了上帝的主权，也包括了我们的责任。他说，福音主义的工作乃是上帝的工作，而不是我们的工作；但是，上帝却用我们作祂的器皿。加尔文引用撒种的比喻来解释基督将生命的种子撒遍各处（马

---

291 John Calvin, *Commentaries of Calvin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1950). on Psalm 2:8, 110:2, Matthew 6:10, 12:31, John 13:31 (以下使用的格式如 *Commentary on Psalm 2:8*)。

292 *Commentary on Micah* 4:3.

293 John Calvin, *Sermons of M. John Calvin on the Epistles of S. Paule to Timothy and Titus*, trans. L.T. (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1983), sermon on 1 timothy 2:5-6, 161-72.

294 *Commentaries on Acts* 2:1-4.

295 *Commentary on Psalm* 110:3.

296 T. F. Torrance, *Kingdom and Church* (London: Oliver and Boyd, 1956), 161.

太福音 13:24-30)，并要用属天的能力而非人的方式来聚集自己的教会。<sup>297</sup> 然而，福音却并非“如雨从云端降下”，而是“用人手带到所差往之地”。<sup>298</sup> 耶稣教导我们说，上帝“使用我们的工作，并呼召我们在耕作这块田地时成为祂的器皿。”<sup>299</sup> 拯救之能在乎上帝，但祂却是借着福音的传讲来彰显祂的救恩。<sup>300</sup> 上帝传福音成为我们传福音的原因。<sup>301</sup> 我们乃是与上帝同工，而且祂允许我们在“构建祂儿子掌管全世界的荣耀”中有分。<sup>302</sup>

加尔文教导说，“聚集教会”的通常方式是借着人外在的声音；“因为尽管上帝可以用一种隐秘的影响将每个人带到祂面前，但祂却用人的能动性，以便能在他们内心唤醒一种对彼此得救的渴望。”<sup>303</sup> 他甚至说，“没有任何事能像缺少牧者那样延迟基督国度的进程。”<sup>304</sup> 但是，却没有谁有最终发言权。是主，加尔文说，“使福音的声音并不仅是在某个地方响起来，而是在全地到处响起来。”<sup>305</sup> 福音并不是漫无目的地传给列邦的，而是按照上帝的诫命来传的。<sup>306</sup>

按照加尔文的观点，这种将上帝的主权与人传福音的责任结合起

---

297 *Commentary on Matthew* 24:30.

298 *Commentary on Romans* 10:15.

299 *Commentary on Matthew* 13:24-30.

300 John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill & Trans Ford Lewis Battles (Philadelphia Westminster Press, 1960). Book 4, chapter 1, section 5.

301 *Commentary on Romans* 10:14-17.

302 *Commentary on Psalm* 2:8.

303 *Commentary on Isaiah* 2:3.

304 Jules Bonnet, ed., *Letters of Calvin*, trans. David Constable and Marcus Robert Gilchrist, 4 vols. (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, 1858), 4:263.

305 *Commentary on Isaiah* 49:2.

306 *Commentary on Isaiah* 45:22.

来的方式，给我们以下教训：

(1)作为改革宗传道人，我们必须每天为上帝之国的拓展来祷告。正如加尔文所说的，“我们必须每天盼望上帝从地的各处召集自己众教会来到自己面前。”<sup>307</sup> 因为用我们的祷告来成就上帝旨意是上帝所喜悦的，所以我们必须为外邦人归信祷告。<sup>308</sup> 加尔文写到：“这应当成为我们每天盼望的伟大目标，就是上帝要从世上列国中召集属祂的教会，以便祂能加增其人数，用诸般的恩赐来丰富他们，并在他们中间建立起一种合法的秩序。”<sup>309</sup> 借着每天祈求上帝的国度降临，我们“宣告自己是属上帝的仆人和儿女，深深委身于祂的声誉。”<sup>310</sup>

(2) 我们断不可因传福音工作中少了可见的成就，就灰心丧气，而是要继续祷告。“我们的主要操练自己儿女的信心，因为祂并没有伸出自己的双手来完成祂应许给自己儿女的各样事情。而且，这种情况应当尤其用在耶稣基督的统治上，”加尔文写到。“倘若上帝将此事搁置了一天或一年[而没有结果]，这也不能成为我们放弃的理由，但与此同时我们仍必须祷告，毫不怀疑祂垂听我们的祷告。”<sup>311</sup> 我们必须不住祷告，相信“基督必将显现，为着我们的救恩，也为着普天下的人救恩来行使祂的权能。”<sup>312</sup>

(3) 我们必须勤勉工作以拓展基督的国度，晓得我们的工作必不

---

307 《敬虔学》3.20.42.

308 *Sermons of Master John Calvin upon the Fiftie Book of Moses called Deuteronomie*, tran. Arthur Golding (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), *Sermon on Deuteronomy* 33:18-19.

309 《敬虔学》3.20.42.

310 《敬虔学》3.20.43.

311 *Sermon on Deuteronomy* 33:7-8.

312 *Commentary on Micah* 7:10-14.

是徒然的。我们所蒙的救恩使我们有义务为他人的救恩辛劳。加尔文说，“我们乃是按此条件为主所召，就是每个人今后都当竭力引导他人归向真理，使迷途之人回归正途，向堕落之人伸出援手，赢得那教外之人。”<sup>313</sup> 而且，每个人忙于用其他方式来侍奉上帝，这仍然不够。“我们的热心同样也须百尺竿头更近一步，来吸引其他人。”我们务要尽自己之所能，来吸引普天下的所有人来归向上帝。<sup>314</sup>

## 2、我们传扬福音的原因

我们必须宣扬福音的原因有许多。加尔文提出了如下七种原因。

### (1) 上帝吩咐我们要这样作

“我们当牢记，福音的宣讲不但是基督发出的命令，而且也在祂的督责和带领之下。”<sup>315</sup>

### (2) 上帝以榜样来引领我

正像那位至爱我们的恩慈之上帝，我们必须“像祂那样，向我们以外的所有人伸出自己的臂膀来。”<sup>316</sup>

### (3) 我们盼望荣耀上帝

---

313 *Commentary on Hebrews* 10:24.

314 *Sermon on Deuteronomy* 33:18-19.

315 *Commentary on Matthew* 13:24-30.

316 *John Calvin, Sermon on the Epistle to the Ephesians*, trans. Arthur Golding (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1973), *Sermon on Ephesians* 4:15-16.

真基督徒渴望将上帝的真理传遍各地，好让“上帝得着荣耀。”<sup>317</sup>

#### （4）我们盼望讨上帝的喜悦

正如加尔文所写，“推进福音的传扬，就是献上上帝所悦纳的祭。”<sup>318</sup> 在致书那五位因在法国宣扬福音而被判处死刑的学生时，加尔文写到：“既然[上帝]用你们的生命从事如此宝贵的事业，就是为福音作见证，就无须疑惑这对祂来说乃是宝贵的。”<sup>319</sup>

#### （5）我们向上帝负有责任

“我们务要劳苦好推进这福音进程，这是恰如其分的，”加尔文说到。<sup>320</sup> “我们的责任就是要向列邦传扬上帝的良善。”<sup>321</sup>

#### （6）我们对自己的罪人同胞负有责任

我们当加强对罪人的爱，因为我们晓得“唯有那些透过宣讲福音认识到祂的慈爱与温柔的人，才能求告上帝。”<sup>322</sup> 因此，每次与人相遇都应当激励我们引导他们来认识这位上帝。<sup>323</sup>

#### （7）我们感谢上帝

那些欠了上帝的怜悯之债的人，注定要成为《诗篇》作者那样，

---

317 *Bonnet, Letters of Calvin*, 4:169.

318 *Bonnet, Letters of Calvin*, 2:453.

319 *Bonnet, Letters of Calvin*, 2:407.

320 *Bonnet, Letters of Calvin*, 2:453.

321 *Commentary on Isaiah* 12:5

322 《敬虔学》3.20.11

323 *Sermon on Deuteronomy* 33:18-19.

向万民“大声赞美上帝的恩典”。<sup>324</sup> 倘若像我这般的大罪人都能蒙拯救，那其他人就更能蒙拯救了。我既欠了上帝的债，就当竭力为着他的得救而辛劳；我若不这样行的话，就是出尔反尔了。正如加尔文所说的那样，“就信心的本质而论，没有任何事比那让一个人忽略自己弟兄灵性死亡状态，却将这知识之光留在自己心里，更前后不一的了。”<sup>325</sup> 我们务要出于感恩之心，将福音带给那些处于忧患中的人；否则，我们就是对上帝赐给我们的救恩没有感恩之心。<sup>326</sup>

### 3、差传与基督徒的职分

加尔文从未臆测说，差传工作已经由使徒完成了。与此相反，他教导每个基督徒必须用言语和行为来向他或她遇见的每个人见证上帝的恩典。<sup>327</sup> 加尔文肯定“凡信徒皆祭司”原则包括教会在基督的先知、祭司与君王的职分上的参与。它托付众信徒，要在他人面前承认基督之名（即先知性的工作），为他人的救恩代求（即祭司性的工作），并使他们成为基督的门徒（即君王的工作）。这乃是整个有生命活力的教会“直传到地极”的强有力福音行动的基础。<sup>328</sup>

## 二. 加尔文：福音主义的实践者

加尔文相信，我们务要充分利用上帝赐给我们传福音的各种机会。

---

324 *Commentary on Psalm 51:16.*

325 *Commentary on Isaiah 2:3.*

326 *Sermon on Deuteronomy 24:10-13.*

327 《敬虔学》4.20.4.

328 *Sermon on Deuteronomy 18:9-15.*

“每当一次教导他人的机会出现时，我们就应当认识到，一扇门已经被上帝之手打开了，好叫我们将基督介绍给这地方的人，我们不可拒绝接受上帝如此慷慨赐予我们的邀请，”他如此写道。<sup>329</sup>

另一方面，当各样机会都受到限制并且福音大门向我们的见证关闭之时，我们也不可再顽固执着于试图去作那不可能成就的事。与此相反，我们当祷告并寻求其他机会。“在没有任何成功希望时，大门便关闭了。[那么]，我们就不得不走另一条与之不同的道路，而不是在这种惘然劳力试图去克服它的过程中耗尽自己”，加尔文写到。<sup>330</sup>

但是，见证过程中的诸般困难却并不是停止努力的借口。在致书那些正在法国遭受着严酷的限制与迫害的人们时，加尔文曾经写道：“唯愿每个人都竭力吸引并赢得那些他们所能赢得的人归向耶稣基督。”<sup>331</sup> “每个人都当克尽自己的责任，而不是屈服于任何拦阻。当末日之时，我们的努力与诸般劳苦都不会枉然；它们必将得着那而今仍未显明的成功。”<sup>332</sup>

让我们一起来考察一下加尔文在自己的教会中、在自己的家邦城市日内瓦城、在欧洲（尤其是在法国）、在海外的差传（尤其是在巴西）的福音工作。

## 1、在教会中的福音工作

今天，有太多时候，我们会把传福音仅仅看作是圣灵重生的工作

---

329 *Commentary on 2 Corinthians 2:12*

330 *Ibid.*

331 *Bonnet, Letters of Calvin, 3:134.*

332 *Commentary on Genesis 17:23.*



以及罪人随后借信心接受基督了事。若然如此，我们便抛弃了加尔文所强调的归正乃是一个全人持续归正过程的观点。

对加尔文来说，福音包括一个对信徒持续、大有权威的呼召，要操练进入那被钉死在十字架上且复活了的基督里的信心与悔改。这种呼召乃是一种将全部生命献上的委身。福音意味着将基督呈现出来，好使他们借着圣灵的大能，可以在基督里来到上帝的面前。但是，它同样也意味着，将基督呈现给人们，好使那信祂之人能在与自己教会及世人相交的过程中来侍奉基督，以祂为主。福音需要在至圣的信仰中来建造众信徒，按照宗教改革的五条关键教义：“唯独圣经”、“唯独恩典”、“唯独信心”、“唯独基督”、“唯独上帝的荣耀”。

加尔文在自己教会中就是一位出类拔萃的传福音的人。他的福音始于宣讲。威廉·鲍斯玛 (William Bousma) 写到：“他有规律地、常常讲道：每隔一周，都在一周平时的时间里，早晨六点钟（冬天则是七点钟）宣讲旧约圣经；在主日清晨则宣讲新约圣经。在主日下午，则宣讲《诗篇》。在他一生中，按照他的时间表来看，在他回到日内瓦城之后，共计讲道 4000 次；每年讲道达 170 次之多。”讲道对加尔文来说是如此之重要，以致在他临终前回顾自己一生的成就时，他把讲道放在了自己的作品之前。

333

加尔文讲道的目的除了教导人之外，就是要传福音。一般而言，他会围绕四、五节旧约经文与两、三节新约经文来讲道。他每次都会思考一小段经文，首先解释这段经文，然后再将其应用到自己会众的生活中。加尔文的讲道在应用方面绝不会仓促了事；毋宁说，这一段应

---

333 William Bouswsma, *John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait* (New York: Oxford, 1988), 29.

用常常要比他讲道中的解释还要长。讲道人必须要像父亲一样，他写到：“要将饼掰成小块，来喂养自己的孩子。”

他的讲道同样也简洁明了。加尔文的后继者伯撒在谈到这位宗教改革家的讲道时说：“字字千钧”。

加尔文经常教导自己会众如何来听一场讲道。他告诉他们在讲道过程中到底要寻找什么，当用什么样的心来聆听。他的目标就是要帮助人们尽其所能参与到讲道中，好让他们的灵魂得以饱足。来听一场讲道，加尔文说，当包括“甘心乐意地来顺服上帝，并且毫无保留。”<sup>334</sup>“我们并不是仅仅来听听自己不明白的东西，”加尔文补充说，“而是要因此受激励以克尽自己的本分。”<sup>335</sup>

加尔文同样也借着自己的讲道向那些尚未得救之人伸出手来，用在基督里的信心的必要性及其意义到底是什么来深刻影响他们。加尔文曾解释说，他不相信在自己牧养的人群中所有人都会得救。尽管对教会中那些过着一种令人称赞的外在生活的成员充满了爱心，但他还是在自己圣经注释中有三十多次提到，在他的《敬虔学》一书中九次提到（仅就《敬虔学》第3卷21节至第4卷24节计算），这些人当中只有少数人是用得救的信心来领受所传讲的真道。“即便是传讲的是同一篇道，譬如，向一百个人传讲，其中只有二十个人用出于信心的顺服来领受这道，而其余人则认为它毫无价值，或一笑了之，或对它嗤

---

334 Leroy Nixon, *John Calvin, Expository Preacher*(Grand Rapids: Eerdmans, 1950), 65.

335 John Calvin, *Opera quae supersunt omnia*, ed. Guilielmus Baum, Eduardus Cuntz, and Edwardus Reuss, in *Corpus Reformatorum* (Brunsvigae: C. A. Schwestshke et filium, 1895), 79:783.

之以鼻，或对它厌恶有加，”加尔文说道。<sup>336</sup> 他写到，“尽管所有人，毫无例外一同听了上帝之道的传讲，一同受教；但是，十个人中却鲜有一人能尝到这道中滋味；的确，百个人中鲜有一人能从中受益，并因此行在正路之上，直到这世界末了的。”<sup>337</sup>

对加尔文来说，传福音最重要的工作就是在至圣的信仰中建立那属上帝的儿女，使不信之人确知罪的可怕，并引导他们来到基督面前，以祂为独一的救贖主。

## 2、在日内瓦传福音

加尔文并未仅仅局限于向自己的会众讲道。他同样也以它为一种工具，在整个日内瓦城传扬这归正的信息。每逢主日时，《日内瓦城邦条例》（*Gegevan Ordinance*）要求，三个教堂每个都要在天破晓和上午九点钟时有讲道。中午时，孩子们则来上教理问答班。下午三点钟时，每个教堂又再次有讲道。

三个教堂中，在周一、周三和周五不同时间则安排有周间平日的讲道。在加尔文去世前，每个教堂一周七天中每天都有讲道。

即便如此，也仍然不够。加尔文希望改变日内瓦人生活中的各个领域。在他制定的教会条例当中，他要求每个教会除讲道外还要有三种附加功能：1）教导功能。神学博士应当讲解上帝之道，最初是以非正式讲座形式进行，后来则是在 1559 年所建立的日内瓦学院（*Geneva Academy*）这一更为正式的环境中。在加尔文的继承人伯撒退休之前，

---

336 《敬虔学》 3.24.12.

337 *Commentary on Psalm 119:101.*

日内瓦学院已经培养了 1600 名用于侍奉的牧师。2) 教会纪律。每个教会中按立的长老，在牧师协助之下，要负责维持教会的纪律，监督教会成员及其领袖的行为。3) 慈善功能。每个教会中的执事应收取奉献，并将其分发给穷人。

最初，加尔文的改革遇到了当地人强烈抵制。人们尤其反对教会运用逐出教会方式来强化教会纪律。在经过数月艰苦争论之后，那些支持加尔文的当地市民与难民控制了日内瓦城。在他生命中的最后 9 年，加尔文对日内瓦城的控制才接近完全。

然而，加尔文想做的并不仅仅是改革日内瓦城；他想做的是让日内瓦城在全世界成为一个基督统治的榜样。的确，日内瓦共同体的声誉与影响传播到了与之相邻的法国，随后又传播到了苏格兰、英格兰、荷兰、德意志西部地区及波兰、捷克斯洛伐克与匈牙利的部分地区。日内瓦教会成为了整个宗教改革运动的一个样板。

日内瓦学院同样也取得了一种关键角色，因为它很快便成为一个不仅仅是学习神学的地方。在《宣教指挥者加尔文》一书中，菲利普·休斯（Philip Hughes）如此写到：

加尔文领导下的日内瓦，决非仅仅是一处避风港和一所学校而已。它并非一座置身事外、独善其身的神学象牙塔，显然是为了尽自己福音之责并满足他人需要。人的器皿在这所港湾中得到装备和休整，好让他们能远航驶入世界需要的汪洋大海中，勇敢面对那等待他们的风暴与危险，好把基督的福音之光带给那陷在无知与黑暗中的人们，他们原本是从

这里出来的。他们在这所学校中受教，好叫他们因此能将那使自己得自由的真理教导给别人。”<sup>338</sup>

在接受了日内瓦大学的影响之后，约翰·诺克斯（John Knox）将福音教义带回了他的祖国苏格兰。英格兰人则接受装备以领导英格兰的改教事业。意大利人得到了他们所需的、供在意大利教导之用的真理；而法国人（他们构成了难民中的绝大多数）则将加尔文主义传播到了法国。在加尔文真正大公教会异象的鼓励之下，日内瓦变成了福音传遍全世界的核心。按照“牧师团记录”（the Register of the Company of Pastors），1555年至1562年间，共有88个人被差往世界上不同地区。遗憾的是，这些数字并不是全部数字。在1561年，这一年似乎是宣教活动顶峰，记录在案的差传却只有12个人，而其他资料则显示出有几乎十二倍于这一数字的人数——亦即不少于142个人被差往前往不同地方。<sup>339</sup>

对一个在弹丸之地的城邦共和国中挣扎的教会来说，这是一项惊人的成就。但是，加尔文自己认识到这一努力的战略价值所在。他曾写信给布林格说，“每当我想到这个小小角落[日内瓦]对传扬基督国度的来说是何等重要，我就有很好的理由为此劳心，对此事应当仔细监督才好。”<sup>340</sup>

在一篇围绕《提摩太前书》第3章14节所作的讲道中，加尔文曾宣讲

---

338 Philip Hughes, *The Heritage of John Calvin*, ed. John H. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 44.

339 *Ibid.*, 45-46.

340 Bonnet, *Letters of Calvin*, 2:227.

到，“唯愿我们能关注上帝所托付给我们的事，好让上帝乐意将祂的恩典显明出来，不单是向一座城市或者是一小群人显明出来，而是要显明祂必将统治整个世界；好让每个人都能在真理里面来侍奉祂并且敬拜祂。”

### 3、在法国的福音工作

要想对加尔文是如何推动整个欧洲改革进程的情形有所了解，那我们就需要对他法国所做的工作进行考察。

法国仅仅有部分地区对改革宗的福音是开放的。宗教与政治上的敌对情绪，亦即同样也威胁着日内瓦的情况，在法国一直都是一危险。然而，加尔文与自己的同工却最大限度利用了他们拥有的这个小小的窗口。在日内瓦牧师团的详细记录中，讨论对法国差传工作进行监督的内容要远比其他国家多得多。<sup>341</sup>

差传工作是以这种方式完成的。那些来自法国的改革宗信徒避难于日内瓦城。当他们停留在这里时，许多人便开始研究神学。他们随后便感到心中迫切，要作为改革宗传道人和牧师回到自己的同胞中。在经过严格神学考试后，每个人便被“日内瓦牧师团”分派给一份工作，通常是以回应法国教会需要一位牧师的正式邀请的方式做出。在大多数情况下，这一接纳教会都正处于逼迫下为自己存续而斗争着。

那些作为牧师回国的法国难民虽然最终被杀害，但他们的热情却激发了他们所在牧区的希望。他们的差传工作，按照牧师团的记录来

---

341 Robert M. Kingdon, *Geneva and the Consolidation of the French Protestant Movement* (Madison: University of Wisconsin Press, 1967), 31.

看，寻求“在法国推进人们对福音的认识，正如我们主所吩咐的那样，”乃是成功的。改革宗福音宣讲带来了显著复兴。1555年在法国仅有一所完全在组织上成形的教会。七年后，则有将近 2000 所教会。

这些法国的改革宗牧师们对上帝有火热之心，尽管有大规模迫害，但上帝却使用他们的工作使数以千计的人得以归信。这是新教历史上向自己家乡进行差传工作中最显著的范例之一。

法国一些改革宗教会变得规模非常庞大。例如，皮埃尔·维雷（Pierre Viret）在尼姆（Nimes）牧养着一所拥有 8000 名会众的教会。在十六世纪六十年代，超过 10% 的人口，多达 300 万人，是属于这些教会的。

在 1572 年“圣巴多罗买日惨案”（St. Bartolomew's Day）中，有 7 万名新教徒遭屠杀。然而，教会仍然存续了下来。迫害最终使许多被称为“胡格诺派”（Huguenotes）的法国新教徒被赶出法国。他们离开法国，来到许多不同的国家，从而丰富了他们所到之地的教会。

并非所有难民牧师都被差往法国教会。有些人来到了意大利北部，另一些人则来到安特卫普、伦敦和欧洲其他城市。有些人甚至远远离开了欧洲，来到了巴西。无论他们前往何处，他们的传道都大有能力，上帝常常祝福他们的工作。

#### 4、在巴西的福音工作

加尔文知道仍有许多国家和民族尚未听到福音，因此他迫切感受到了这一重托。尽管没有文献记载说他曾与新发现的亚洲及非洲的异教有接触，但加尔文却通过日内瓦城对巴西的差传工作对南美洲的印

第安人有所了解。

在科林尼的加斯帕德(Gaspard de Coligny, 1519-1572)，一位同情胡格诺派并支持亨利二世(Henry II)者的帮助下，尼古拉·杜兰(Nicolas Durand, 又被称为维利加农)在1555年带领一支远征队来到巴西，在那里建立了一块殖民地。这些殖民者包括一些以前曾经被投入过监狱的人，他们当中有些人是胡格诺派。当这块靠近里约热内卢的新殖民地爆发了一场混乱时，**维勒加农(Villegagnon)**便转向了法国的胡格诺派，请求派更好的殖民者来。他除向科林尼求援外，还曾向加尔文和日内瓦教会求援过。这封信并没有被保存下来，在牧师团的记录中对所发生的事件也仅有一段简单概述。

然而，我们仍然对这些事件有一定了解，因为莱里的**约翰(Jean de Lery)**一位鞋匠，也是日内瓦城的一名神学生不久便加入了巴西殖民者行列中，他在自己日记中记录了一些事。他写到，“这封信请求日内瓦教会立刻向**维勒加农**派出传讲上帝圣道的牧师，并与他们一道派来大量‘在基督徒敬虔上受过良好教训’的其他人员”，以便更好使他与他的人归正，并带领那些野蛮人认识救恩。”<sup>342</sup> 向异教徒传扬福音的责任就这样清清楚楚摆在了日内瓦教会面前。

按照莱里的约翰记载，教会当时的反应是这样的：“在接到这些信件并听到这些消息之后，日内瓦教会便为耶稣基督国度能在一个如此遥远、如此陌生、全然不认识真上帝的国度中的拓展，而立刻感谢上帝。”<sup>343</sup>

---

342 R. Pierce Beaver, “*The Genevan Mission to Brazil*,” in *The Heritage of John Calvin*, ed John H. Bratt, 61.

343 *Ibid.*



牧师团选择了两位牧师差往巴西。牧师团的记录明确记载着：“[1556年]8月25日，星期二，在接到一封要求本教会差派牧师前往已由法国征服的新岛[巴西]的信件之后，便选举出了皮埃尔·李歇尔（M. Pierre Richer）牧师与威廉·查理提埃（Guillaume Charretier）牧师。这两个人随后被交托给主来照管，并随身带上了这所教会的信件后被差派出去。”<sup>344</sup> 此外，还为殖民地选出了十一位平信徒，其中便包括莱里的约翰。

尽管加尔文当时并没有在日内瓦，但却得到了就所发生的一切的通报；而且，他还在写给**维勒加农**的信件中提出了自己的建议。

在巴西印第安人中的工作进展得并不顺利。李歇尔牧师在1557年4月给加尔文的信件中提到，这些野蛮人野蛮到了难以置信的地步。“其结果是，我们将基督传给他们的希望备受挫折，”他说到。<sup>345</sup> 然而，李歇尔并不想放弃这一差传工作。他告诉加尔文说，这些宣教士将分阶段推进自己的工作，并耐心等待那六位被安置于印第安人（图皮安巴人，Tupinambas）当中学习他们语言的年轻人。“因为至高者已经将这一重任托付给了我们，我们盼望这块以东地能成为基督将来的产业，”他充满信心地补充说。同时，他相信，殖民地改革宗教会中那些敬虔、勤勉的会众的见证能够影响那些印第安人。

李歇尔便是加尔文强调差传工作的惊人见证，原因有四种：（1）在某一艰难处境中行做那些困难的事情时要顺服上帝；（2）相信上帝会为将来的见证创造机会；（3）坚持基督徒的生命与行为作为一种见

---

344 Philip E Hughes, ed and trans., *The Register of the Company of Pastors of Geneva in the Time of Calvin* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966), 317.

345 Beaver, “*The Genevan Mission to Brazil*,” 62.

证方式的重要意义；（4）相信上帝会拓展祂的国度。

这个故事的其余部分是悲剧性的。维勒加农脱离了加尔文与宗教改革者们。1558年2月9日，就在里约热内卢城外，他绞死了三位加尔文主义者，并把他们投入到大海中。信徒们便四散奔逃。后来，葡萄牙人攻击并摧毁了这块殖民地。

这样便结束了向印第安人差传的工作。没有任何关于印第安人归信的记录。但是，当一份关于里约热内卢殉道者的记录在六年后被公之于众时，却以这样的话开头到：“一块蛮荒之地，在看到我们主耶稣基督的殉道者赴死的见证后被彻底惊呆了，终有一天会结出这宝贵鲜血一直盼望结出的果子来。”<sup>346</sup> 正如德尔图良所写的那样，“殉道者的鲜血乃是教会的种子。”今天，在巴西保守的长老宗教会中，改革宗信仰通过真道的宣讲在不断增长，而且各种事工都用葡萄牙语打上了改革宗和清教徒的名称。

显然，加尔文重视向海外传扬福音，但他这种兴趣却受到了十六世纪以下实际情况的限制：

（1）时代的局限。宗教改革在加尔文所处的时代依旧是一件新生事物，以致他必须致力于在教会中来建立真理。一所差传教会若还没有建立在根本真理上，就仍未准备好将福音传到异邦之地。

（2）家乡的工作。那些批评加尔文的人，声言他的福音工作并未传到外邦的差传工场上，这很不公允。难道基督没有吩咐自己门徒在耶路撒冷、犹太全地（家乡的差传）、然后到撒玛利亚直到地极（国外

---

346 G. Baez-Camargo, “The Earliest Protestant Missionary Venture in Latin America,” *Church History* 21, 2 (June 1952): 144.

的差传)吗?显而易见,这些已经成型的教会(established church)应当既参与家乡的差传工作,也参与国外的差传工作;但是,我们若认为一项工作比另一项工作更重要,那我们就犯了错误。一种真正的福音主义精神是看到种子遍撒各处。它不会成为那种“离家乡越远越好”的世俗精神的牺牲品。

(3) 政府的限制。海外差传工作对宗教改革者来说实际上是不可能的,这是因为欧洲大多数政府都掌握在罗马天主教君王或皇帝手中。在当时对新教徒的迫害是普遍现象。正如加尔文所写的那样:“今天,若上帝愿意让自己的福音在全世界得到传扬,好使普天下的人都出死入生,那祂似乎是在要求一种不可能办到的事。我们看到,我们在各个地方受到的限制何等大,而且撒但动用了何等多又何等险恶的诡计来反对我们,以致所有的路都被这些王公们给堵死了。”<sup>347</sup>

对加尔文和他的改教同工来说,几乎每一扇通向异教世界的大门都被关闭了。南部和东方的伊斯兰世界有奥斯曼土耳其的军队把守,而西班牙与葡萄牙的海军则阻碍了他们进入新发现的世界。1493年,教皇亚历山大六世(Alexander VI)将统治这些地区的权力赐给了西班牙和葡萄牙,这一权利得到了此后历任教皇与条约的确认。

对加尔文与其他宗教改革者来说,往普天下去并不必然意味着要离开欧洲。那不信的差传工场就在基督教王国内。对日内瓦教会来说,法国和欧洲大部分地区都是开放的。在被加尔文的福音神学坚固之后,信徒热烈回应这种差传的呼召。

加尔文尽其所能支持国外前线的福音工作。尽管遭到了惨痛失败,

---

347 *Commentary on Genesis* 17:23.

从 1550 年至 1560 年巴西口岸新教的先驱事业仍然激发了加尔文悉心的同情、关注，并不断与之通信。<sup>348</sup>

## 5、加尔文的传道精神与拣选

尽管加尔文专门论及宣教学的著作为数有限，但他的《基督徒敬虔学》、圣经注释、讲道、信件和生命都闪耀着这一种宣教精神。有一点是足够清楚的，就是加尔文有一颗拓展我们主耶稣基督的国度直到地极的福音主义心志。加尔文的愿望就是要让“基督的国度在各处昌盛”。在地上建立上帝天国的统治是如此重要，加尔文说到，它“不仅要在我们所关心之事中占据重要的一席之地，而且甚至要占据我们所有的思想。”<sup>349</sup>

所有这一切都必将驱散那种认为加尔文及其追随者们在福音工作中无动于衷的迷雾。毋宁说，加尔文所教导的诸如拣选等这类出于主权的恩典的真理，恰恰就是那种鼓励宣教行动的教义。何处热爱、珍视并正确教导了合乎圣经的改革宗真理，福音与差传行动就会有声有色。

拣选激励人采取福音行动，因为上帝的主权通过“蒙恩之道”连接于拣选（使徒行传 13: 44-49）。拣选引发以谦卑依靠上帝的祝福为特色的宣教行动。白白的恩典的教义对上帝的本、荣耀上帝的福音主义来说，并不是某种障碍；它是一道抵制人本主义的福音及其方法的铁

---

348 Beaver, “*The Genevan Mission to Brazil*,” 55-73.

349 Bonnet, *Letters of Calvin*, 2:134-35.

壁。<sup>350</sup>

加尔文从未让拣选的教义限制了福音白白的赐予。他教导说，因为无人晓得到底谁是选民，所以传道人必须按照上帝愿意万人得救的方式来运作。<sup>351</sup> 拣选并非在限制传福音，而是在巩固它。拣选属于上帝隐秘的旨意中的特殊范畴，而不是属于教会传福音行动中的范畴。因此，必须向每个罪人宣讲福音；罪人对在基督里白白赐下的福音做出归信的回应，便显明他到底是不是上帝的选民。因为尽管福音的呼召是传给所有听道之人的，但圣灵却唯独使这一呼召在选民身上成为有效的呼召。<sup>352</sup> 上帝为教会打开大门，好使福音得以传遍天下，而祂的选民则会听受福音并借着信心做出回应。<sup>353</sup>

因此，拣选成为改革宗传福音成功的动力与保证。正如《以赛亚书》第 55 章 11 节中所说的那样：“我口所出的话也必如此，决不徒然返回，却要成就我所喜悦的，在我发他去成就的事上（“发他去成就”或作“所命定”）必然亨通。”

若然如此，加尔文将拣选称为教会的核心、盼望与安慰，难道还有什么好奇怪的吗？全然败坏如你我之辈者仍可在一位拣选人的上帝里面有盼望。

## 6、一句鼓励的话

加尔文因被人臆想成没有支持传福音而一直受到人们诟病。我们

---

350 Van den Berg, “*Calvin’s Missionary Message*,” 179.

351 《敬虔学》 3.24.16-17.

352 《敬虔学》 3.24.16-17..

353 《敬虔学》 3.21.7.

已经看到，情况本非如此，这些教训应当激励我们。

对一个人来说，它告诉我们当坚守岗位，少为他人论到我们的事忧虑。倘若说加尔文即便每天工作二十个小时讲道、教导人和写作都无法免受他人批评的话；那他们论到我们对上帝之国的工作时又会说些什么呢？假如加尔文不是福音主义的话，那谁又是呢？在我们为罪人灵魂劳苦时，我们可否愿意像威廉·克里（William Carey）那样说“我宁为劳作耗尽，不愿逸遇而终”呢？

或许，我们当中有些人倦怠了。我们担心自己正在被不断耗尽，却没有看到自己福音工作的果效。我们承担着工作上的重负。灵里的劳苦已经产生了灵性的倦怠，这转而又带来了灵里的灰心丧气。我们的眼睛虽未昏花，但我们的身体和灵里的能力却因不断为他人的益处舍己，已严重衰竭了。

对我们中间那些担任牧师的人来说，这种情形可能尤其真确。每逢星期六晚上，我们就会忧心忡忡，因为我们觉得自己尚未为敬拜做好准备；我们的责任一直以来过于繁重。我们已被教会行政、个人辅导与往来信函压得抬不起头来。到了星期天晚上，我们便彻底筋疲力尽了。无法在继续尽我们的责任，我们在一种持续不断的不适感下劳苦。我们缺少陪自己家人的时间，我们缺少个人与上帝同在的时间。就像摩西一样，我们代求的手变得越来越沉重。又像保罗那样，我们呼喊说：“这事谁能当得起呢？”（林后 2：16）。日常的侍奉工作变得如泰山压顶，我们经历了司布真所说的“牧师晕厥性痉挛症”，而我们便满腹狐疑上帝到底是否在使用我们。我们侍奉的异像令人悲伤地暗淡了。

在这种时刻，我们应当效法加尔文的榜样。从他身上学到某些教

训，包括：

(1) 更加仰望基督。更多安息在祂的保守之中，因为你的恒忍安稳在祂里面。当寻求恩典，好效法祂在患难中的忍耐。你所受诸般的试炼会警告你，但它们却并不会摧毁你。你的十字架乃是上帝所设立的通往宝座之路（启示录 7：14）。

(2) 采取永恒的视角。务要活在那永恒之光中。中国的竹子似乎四年内根本未做任何事，然而在第五年，它突然之间便拔地而起，六十天内便长到九十英尺高。你说这棵竹子是在六周内长成的呢，还是在五年中长成的呢？你若顺服地效法主耶稣，就会看到自己的努力总会得到奖赏。然而，要切记的是，上帝从未求你带来生长。祂只要求你不断工作。

(3) 当认识到失落时刻过后，常常会有复兴时刻到来。尽管我们预言了教会的毁灭，但上帝却在为了她的复兴做着准备。在任何时代，教会都将存留下去，并要得着荣耀，而那些不虔不敬的人却终将走向灭亡。所以，当以带子束上你心灵之腰，并要站立得稳，因为主比那位亚玻伦（Apollyon）和时代更加伟大。当仰望上帝，不是仰望人，因为教会乃是属于上帝的。

(4) 当依靠上帝。虽有朋友辜负你，但上帝不会辜负你。圣父是配得的。基督是配得的。圣灵是配得的。你既晓得有一位大祭司耶稣，就是上帝的儿子，自高天之上治理我们，吸引人以信心来靠近祂，并侍奉祂，而且祂要使我们重新得力。我们并非所有人都是加尔文。实际上，我们每个人也无法成为加尔文。但是，我们却能依靠上帝的恩典，仰望耶稣，好每天得力。若加尔文作为一个人能为福音事业有如此助益，我们岂不能祈求上帝同样也使用我们的工作，靠着祂的祝福

使这工作有果效吗？

请注意，清教徒约翰·弗拉维尔（John Flavel）的建议，他曾写到：“不要在她临死之前，就把教会活埋了。”当多祈求上帝，少看环境。你若眼前看不到任何结果，就更当倍加迫切地来侍奉主。当向基督的精兵那样来忍受艰难困苦。当愿意为着基督的缘故被人看为愚拙。当确信你是在上帝里面，因为这样就可确信上帝在你里面。

用麦克谦（M'Cheyne）的话说，“唯愿你的生命比你的讲道更雄辩！唯愿你的生命成为你侍奉的生命！”在讲台上下，你都当成为众人的表率，并将教牧工作的果效交托给那拥有主权的上帝，祂不会犯错，也不会废弃祂手中的工作。

最后，当用加尔文“开启的大门”这一方法叫自己振作起来。我们有没有**错误**把精力花费在试图敲开上帝已经关闭了的大门上呢？我们难道不应祈求上帝来引导，好认识哪扇门是打开的，并祈求祂赐力量好通过这门吗？在我们所有传福音工作中，唯愿上帝赐我们恩典，而不是让我们来引领祂，倒是要跟从祂。归正福音的心声岂不正是跟从上帝，而不是试图去引领上帝吗？

唯愿主耶稣能用祂在《启示录》第3章8节中对非拉铁非教会所说的话来讲论我们：“我知道你的行为，你略有一点力量，也曾遵守我的道，没有弃绝我的名。看哪，我在你面前给你一个敞开的门，是无人能关的。”

这正是加尔文归正福音全部内容的要旨所在，而且也必然是我们的福音主义信仰全部内容的要旨所在。唯愿上帝帮助我们忠于祂的名，并顺服祂的圣道，寻求祂为我们打开的门，并与加尔文一道祷告说：“唯



愿我们每天在祷告中恳求你，绝不疑惑；而是恳求在你所设立的基督掌管下，在基督为我们的救恩又为普天下人的救恩行使赐给祂的权能时，你能再次聚集普天下的人”。<sup>354</sup>

---

354 Cited in J. Graham Miller, *Calvin's Wisdom* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992), 221.



## 第四章 清教徒的默想实践

“默想带来应用，默想带来医治，默想带来引导。”

—库沃维尔（Ezekiel Culverwell）<sup>355</sup>

灵命成长本是基督徒生命的一部分。彼得教导基督徒当“在我们主救主耶稣基督的恩典和知识上有长进”（彼后 3：18）。《海德堡教理问答》说，真正的基督徒相信他们是基督的肢体，与基督的受膏有份。他们靠着基督开始新的生活，并有上帝赐下的圣灵为证。靠着圣灵的力量，他们“求在上面的事”（西 3：1）。他们必然期盼灵命成长，因为“靠真信心与基督相连的人必会结出感恩的果子。”<sup>356</sup>

今日基督徒灵命成长的一个障碍就是，忽略对属灵知识的培养。我们用于祷告和读经的时间不够，并且我们已经放弃了对默想的操练。可悲的是，默想一词曾被视为是基督徒的核心操守，是“与祷告相联的、为祷告所做的极为重要的准备。”现今默想却成为与不合乎圣经的“新纪元运动”（New Age）相关的术语。我们理当谴责那些进行超验默想和其他各种放松大脑的训练，因为这类活动与假宗教相关，如佛教和印度教，但与圣经毫无关系。这种默想的焦点在于倒空大脑，脱离世界，融入所谓的“宇宙心灵”（Cosmic Mind）—而非相联于、倾听于、服侍于活生生的、有位格的上帝。但是，我们可以从这些人身上看到

---

<sup>355</sup> Introduction to “Divine Meditations and Holy Contemplations,” in *The Works of Richard Sibbes* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 184.

<sup>356</sup> *Heidelberg Catechism*, Questions 32, 45, 49, 64.

安静反思和持久默想的重要性。<sup>357</sup>

基督教会曾一度深入地进行合乎圣经的默想，这种默想包括脱离罪恶，爱上帝和爱邻舍。在清教徒时代，无数的牧师传讲如何默想，并就此主题撰文著书。<sup>358</sup>我们将在本章查看清教徒的默想艺术，考察默想的性质、责任、方式、主题、益处、障碍和作为自省的默想。<sup>359</sup>我们若视清教徒为导师，或许能在这个时代复兴合乎圣经的默想实践。

## 一. 默想的定义、性质和种类

默想或深思的含义为“思想”或“反思”。大卫说：“我默想的时候，火就烧起”（诗 39:3）。默想的意思还有“轻柔的谈话声，低语，嘴唇发

---

<sup>357</sup> Richard J. Foster, *Celebration of Discipline* (San Francisco: Harper & Row, 1978), 14-15.

<sup>358</sup> 参考本章所附的参考文献。

<sup>359</sup> 关于清教徒默想方面的研究很少。曾在默想和诗歌之间建立了亲密关系的 Louis Martz, 专门用很重要的一章来写巴克斯特对默想的看法 (*The Poetry of Meditation* [New Haven: Yale, 1954])。U. Milo Kaufmann 表明清教徒的默想观在本仁创作《天路历程》的过程中具有重要的作用 (*The Pilgrim's Progress and Traditions in Puritan Meditation* [New Haven: Yale, 1966])。Barbara Lewalski 集中强调了清教徒独特的默想形式带来的贡献 (*Donne's "Anniversaries" and the Poetry of Praise, the Creation of a Symbolic Mode* [Princeton: University Press, 1973] and *Protestant Poetics and the Seventeenth-Century Religious Lyric* [Princeton: University Press, 1979])。Norman Grabo 对 Martz 的论文提出了有力的质疑，Martz 认为加尔文主义思想阻碍了新教默想艺术的发展，这种状况一直持续到十七世纪中期 (“The Art of Puritan Devotion,” *Seventeenth-Century News* 26, 1 [1968]: 8)。Frank Livingstone Huntley 也清楚地将清教徒默想归结为：在哲学上为柏拉图式的、心理学上为奥古斯丁式的、在神学上为保罗和加尔文式的默想，这同亚里士多德和托马斯式的罗马天主教默想形成对比 (*Bishop Joseph Hall and Protestant Meditation in Seventeenth-Century England: A Study With the texts of The Art of Divine Meditations [1606] and Occasional Meditations [1633]* [Binghamton, N.Y.: Center for Medieval & Early Renaissance Studies, 1981])。Simon Chan 对清教徒的默想观提出了崭新的历史评价，其中涵盖了大量前人未曾察考的文本，他的评价也不仅停留在文学的视角。 (“The Puritan Meditative Tradition, 1599-1691: A Study of Ascetical Piety” [Ph.D. dissertation, Cambridge University, 1986])。他论证说，清教徒默想观在十七世纪后半叶逐步走向一种更为系统的方向。对清教徒默想观的神学和实践层面的评论尚待撰述。

出声音……含有我们所说的自言自语。”<sup>360</sup> 这种默想包括低声背诵记在心中的经文。

圣经常常提到默想。《创世记》24 章 63 节说“天将晚，以撒出来在田间默想。”尽管约书亚的主要职责是带领以色列人征服迦南，但是主却命令约书亚昼夜思想律法书，好使他谨守遵行那书上所写的一切话（书 1:8）。默想一词在《诗篇》中出现的次数比在其他经卷中出现的总和还要多。《诗篇》第一篇提到，惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。大卫在《诗篇》63 篇 6 节说，他在床上记念主，在夜更的时候思想主。《诗篇》119 篇 148 节写道，“我趁夜更未换将眼睁开，为要思想你的话语。”<sup>361</sup>

思想、反思或深思都会预设默想的主题。正式的默想往往针对重大的主题。例如，哲学家默想诸如物质和宇宙之类的概念，而神学家则反思上帝、永恒的法则和人的意志。

## 1、默想的定义

清教徒不厌其烦地强调：合乎圣经的默想包括对三位一体的上帝和其圣言的思想。清教徒的默想扎根于鲜活的圣言—耶稣基督和上帝书写的圣言—圣经之中，这就与那些假冒的灵修或神秘主义拉开了距离，后者强调的沉思是以放弃行动、脱离圣经内容为代价的幻想。

## 2、默想的本质

---

<sup>360</sup> William Wilson, *OT Word Studies* (McLean, Va.: MacDonald Publishing Co., n.d. ), 271.

<sup>361</sup> Cf. Psalm 4:4; 77:10-12; 104:34; 119:16, 48, 59, 78, 97-99.

对清教徒而言，默想既操练头脑，又操练内心。基督徒不但用理智，也用情感接近默想的主题。华森（Thomas Watson）将默想定义为“我们对心灵进行的神圣操练，为要记住并认真地思想上帝的真理，且亲自应用这些真理。”<sup>362</sup>

克莱美（Edmund Calamy）写道：“真正的默想是这样的，当一个人开始默想基督的时候，他的心会因对基督的爱而燃烧；当他默想上帝的真理时，他会因真理而改变；当他默想罪时，他心中会充满对罪的憎恨。”他还说，为了进行正确的默想，必须通过三道门：理解之门、心灵情感之门和生活实践之门。“当你默想上帝的时候，就要与上帝同行；当你默想基督的时候，就要感到祂的珍贵，并愿活出顺服祂的生活。”<sup>363</sup>

默想是清教徒每天生活中的本分，它会增加基督徒履行其他生活本分的力量。就如汽油润滑引擎一样，默想也会使基督徒更加勤勉地操练上帝设立的其他的施恩方式（读经、听道、祷告和基督的其他教训），<sup>364</sup> 增加恩典的标记（悔改、信心、谦卑），加深信徒之间的关系（爱上帝、爱弟兄姊妹、爱邻人）。

### 3、默想的种类

---

<sup>362</sup> *Heaven Taken by Storm* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2000), 23. 其他清教徒对默想相近的定义，可参见 Richard Greenham, “Grave Covnsels and Godly Observations,” in *The Works of the Reverend and Faithfvll Servant of Iesvs Christ M. Richard Greenham*, ed. H. H. (London: Felix Kingston for Robert Dexter, 1599), 37; Thomas Hooker, *The Application of Redemption: The Ninth and Tenth Books* (London: Peter Cole, 1657), 2 10; Thomas White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation with Instances of the several Kindes of Solemn Meditation* (London: for Tho. Parkhurst, 1672), 13.

<sup>363</sup> *The Art of Divine Meditation* (London: for Tho. Parkhurst, 1634), 26-28.

<sup>364</sup> Cf. *Westminster Larger Catechism*, Q. 154.

清教徒提到了两种默想：偶然的和刻意的。克莱美写道：“一种是忽然、短暂、随意地默想属天之事；一种是严肃、专门、刻意地默想。”随意默想就是把感官观察到的事物“提升为属天的默想。”信徒把眼见耳闻之事“当作登上天堂的梯子。”这正是大卫在《诗篇》第 8 篇中看到月亮星宿时联想到的，也是所罗门在《箴言》第 6 章看到蚂蚁时联想到的，也是基督在《约翰福音》第 4 章看到井水时联想到的。<sup>365</sup> 曼顿（Thomas Manton）解释道：“上帝用各种各样的形式和仪式训练古时的教会，使他们看到一件普通物体，就会联想到属灵之事；我们的主在新约中用寓言和比喻教导我们，这些寓言和比喻来自人们的日常生活，这就使在世上处于各行各业的信徒都能有一颗属天的心灵，这样，无论我们是在商店、还是在织布机前，还是在田间，都仍然能够想到基督和天国。”<sup>366</sup>

随意默想—或“即兴”默想<sup>367</sup>—对信徒相对容易，因为这是在任何时候、任何地方、同任何人在一起都可以进行的一种默想。人的心灵若充满了属灵之事，那么他很快就知道如何通过自然之事思想属灵之事，而被世事充满内心的人则不然，因为就算是属灵之事在他们那里也会变得庸俗不堪。<sup>368</sup> 就如曼顿所写：“一颗慈爱之心就像蒸馏器一样，它能从所遇之事中提炼出有益的默想。正如它在上帝中寻求万事，它也在万事中寻求上帝。”<sup>369</sup>

几乎清教徒所著的关于默想的每本著作都提到了随意默想。有些清教徒，如斯布司托（William Spurstowe），泰勒（Thomas Taylor），

---

<sup>365</sup> Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 6-10.

<sup>366</sup> *The Works of Thomas Manton* (London: James Nisbet & Co., 1874), 17:267-68.

<sup>367</sup> Huntley, *Hall and Protestant Meditation*, 73.

<sup>368</sup> *The Art of Divine Meditation*, 14-15.

<sup>369</sup> *The Works of Thomas Manton*, 17:267. Cf., “A gracious heart, like fire, turns all objects into fuel for meditation” (*The Sermons of Thomas Watson* [Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990], 247).

布瑞 (Edward Bury), 和路肯 (Henry Lukin), 都用专著论述偶然默想。

370

然而, 随意默想有其危险之处。豪尔 (Joseph Hall) 主教提醒说, 不加约束的随意默想很容易偏离圣言, 成为迷信, 就像罗马天主教灵修中的情况一样。<sup>371</sup> 人的想像力必须受到圣言的约束。

对于随意默想能够进行到何种程度, 在清教徒之间并未形成共识。考夫曼 (U. Milo Kaufmann) 在《天路历程和清教徒默想传统》(*The Pilgrim's Progress and Tradition in Puritan Meditation*) 一书中说清教徒有两大不同的默想传统。他说, 豪尔通过 1606 年出版的著作《神圣默想的艺术》(*Art of Divine Meditation*) 引领了默想文学作品的发展。考夫曼认为豪尔在神学方面是一位温和的清教徒, 尽管在教会组织方面并非如此。豪尔将默想中的想像力限定在圣言的范围内。这极大地影响了安布罗瑟 (Isaac Ambrose) 和胡克 (Thomas Hooker), 这些在十七世纪五十年代进行创作的作家, 以及欧文 (John Owen) 和克莱美, 他们属于此后另一代作家。考夫曼认为, 大多数清教徒作家与罗马天主教的作家不同, 他们“不愿默想基督生命中的事件, 更愿默想圣经中的教义或具体的教导。”<sup>372</sup>

根据考夫曼的研究, 西比斯 (Richard Sibbes) 和巴克斯特 (Richard

---

<sup>370</sup> William Spurstowe, *The Spiritual Chymist: or, Six Decads of Divine Meditations* (London: n.p., 1666); Thomas Taylor, *Meditations from the Creatures* (London, 1629); Edward Bury, *The Husbandman's Companion: Containing One Hundred Occasional Meditations, Reflections, and Ejaculations, Especially Suited to Men of that Employment. Directing them how they may be Heavenly-minded while about their Ordinary Calling* (London: for Tho. Parkhurst, 1677); Henry Lukin, *An Introduction to the Holy Scriptures* (London, 1669).

<sup>371</sup> Huntley, *Hall and Protestant Meditation*, 74.

<sup>372</sup> (New Haven: Yale, 1966), 126. 考夫曼引用了胡克的话, 表明胡克坚决反对想像力, “我们的心智若远离漂浮空虚的想像, 上帝那蒙福的真理才会完全占据我们的悟性, 我们才能把上帝的真理当作每天的食粮。” (*The Application of Redemption: The Ninth and Tenth Books*, 232)



Baxter)打破了这一传统,提出对圣礼和天国进行默想。特别是西比斯,他强调尽管不受束缚的想像力会给灵魂带来许多伤害,但是灵魂也能“从中获得许多好处。”**用地上的词汇来表达天上的事,例如用宴会表达天国,用婚姻表达与基督的联合,这会“给我们的想像力提供很大的遨游空间……会有许多属灵的收获,”**西比斯这样写道。<sup>373</sup> 考夫曼相信西比斯所著的《灵魂的冲突》(*The Soul's Conflict*)一书改变了巴克斯特,使他强调那种在感官对象和信心对象之间进行对比而产生的想像力。随后受到鼓舞的约翰·班扬(John Bunyan)写出了《天路历程》,他在这本书中发挥想像力,使用了大量影响信徒灵命成长的主题。<sup>374</sup>

尽管考夫曼的评论有一些道理,但是他对清教徒所担忧的越过圣经的想像力却欠考虑。清教徒对过分自由的安瑟伦(Anselm)、伊格那修(Ignatius of Loyola)和其他罗马天主教徒的担忧是有道理的,他们用五种感觉来构想福音故事,特别是基督的被捕、审判、钉十字架和复活。<sup>375</sup> 另外,考夫曼对豪尔和安布罗瑟的消极评价并没有顾及到这两位作家的贡献,即:他们对属灵的想像力和运用感觉给予了极大的自由。<sup>376</sup> 豪尔的《沉思录》(*Contemplations*)和安布罗瑟的《定睛耶稣》(*Looking Unto Jesus*)使信徒能够自由地进行默想,却不越过圣经的边界。这一平衡在清教徒传统中至关重要,正因如此,在如何运用被洁净的想像力方面,清教徒堪称我们的导师。<sup>377</sup>

最重要的默想方式是每天在固定时间里进行的刻意默想。克莱美

---

<sup>373</sup> Cited in Kaufmann, 144-45.

<sup>374</sup> Ibid., 150-251.

<sup>375</sup> Peter Toon, *Meditating as a Christian* (London: Collins, 1991), 175-78; *The Spiritual Exercises of St. Ignatius*, trans. Anthony Mottola (New York: Doubleday & Co., 1964).

<sup>376</sup> Huntley, *Hall and Protestant Meditations*, 44-54.

<sup>377</sup> Cf. Peter Toon, *From Mind to Heart: Christian Meditation Today* (Grand Rapids: Baker, 1987), 99-100.

说，“当人分别出……一些时间，进入私室，或独自漫步，严肃且刻意地默想属天之事。”才会有刻意默想。这种刻意落在上帝、基督和真理之上，就像“蜜蜂落在花上，钻入花心，甜蜜地吮吸一样。”这“是灵魂的反思，灵魂通过这种反思回归自身，思考它知道的一切”主题，包括它的“原因、结果和性质。”<sup>378</sup>

怀特（Thomas White）说，刻意默想有四个源头：圣经、基督教的实践真理、神圣时刻（经历）和讲道。特别是讲道为默想提供了很大的空间。正如怀特所写，“听受一篇并默想一篇讲道胜于听受两篇，却不默想任何一篇。”<sup>379</sup>

有些清教徒将刻意默想分为两部分：直接默想和反思默想，前者聚焦于默想对象，后者聚集于进行默想的人。直接默想是“认识中的沉思活动，”而反思默想则是“良心的活动。”直接默想用知识光照理智，而反思默想则用良善充满心灵。

刻意默想可以是教义式的，以圣言为对象；也可以是实际的，以我们的生活为对象。<sup>380</sup> 古革（Thomas Gouge）把刻意默想中的许多因素结合在一起，写道，“固定的刻意默想就是严肃地用理智思想某些属灵或属天的主题，并在其中与自己对话，最终温暖心灵，加深情感，巩固更加热爱上帝、恨恶罪恶等的决心。”<sup>381</sup>

巴克斯特说，“固定和严肃”的默想与“偶然和随意”的默想有很大的不同，就如在固定时间里的祷告与在日常忙碌中自发的祷告不同一

---

<sup>378</sup> *The Art of Divine Meditation*, 22-23; *Works of Greenham*, 38.

<sup>379</sup> White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation with Instances of the several Kindes of Solemn Meditation* (London: for Tho. Parkhurst, 1672), 17-20.

<sup>380</sup> *The Works of Thomas Manton*, 17:268.

<sup>381</sup> *Christians Directions, shewing how to walk with God All the Day long* (London: R. Ibbitson and M. Wright, 1661), 65.

样。<sup>382</sup> 对于敬虔，两种默想都十分重要；它们都满足了头脑和心灵的需要。<sup>383</sup> 若无内心的应用，默想不过是一种学习。正如华森所言，“学习是为了发现真理，默想是要在灵性上强化真理；前者探索金矿，后者挖掘金子。学习就如冬天的阳光，其热量和影响非常微小；默想……则会融化冰冻的心灵，使其流出爱的泪滴。”<sup>384</sup>

## 二. 默想的责任和必要性

清教徒强调默想的必要性。他们说，首先，上帝命令我们默想祂的圣言。单就这个理由就很充分。他们引用了大量的圣经文本（申 6:7；32:46；诗 19:14；49:3；63:3；94:19；119:11,15,23,28,93,99；143:5；赛 1:3；路 2:19；4:44；约 4:24；弗 1:18；提前 4:13；来 3:1）和事例（麦基洗德，以撒，摩西，约书亚，大卫，马利亚，保罗，提摩太）。如果我们忽视默想，那就说明我们轻视上帝和祂的圣言，表明我们并不敬虔（诗 1:2）。

其次，我们应当把上帝的圣言当作祂写给我们的书信来默想。华森说：“不能让上帝的话语一闪而过，而应在上帝写给我们的圣言中默想祂的智慧，和祂赐给我们圣言中的慈爱。”<sup>385</sup> 这种默想将会点燃我们对上帝的感情和挚爱。就如大卫所说：“我又要遵行（原文作“举手”）你的命令，这命令素来是我所爱的。我也要思想你的律例”（诗 119:48）。

第三，若无默想，我们就不会成为坚定的基督徒。就像曼顿所说：

---

<sup>382</sup> *The Saints' Everlasting Rest* (Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 1998), 553. Cf. White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 14.

<sup>383</sup> Henry Scudder, *The Christian Man's Calling* (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, n.d.), 103-104. Cf. *The Works of William Bates* (Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1990), 3:113-65.

<sup>384</sup> *Gleanings from Thomas Watson* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 106.

<sup>385</sup> *Sermons of Thomas Watson*, 238.

“除非持续地默想上帝的应许，并以此滋养信心，否则信心就会干枯甚至死亡；正如大卫在《诗篇》119章92节所说，‘我若不是喜爱你的律法，早就在苦难中灭绝了。’”<sup>386</sup> 华森写道，“放弃默想的基督徒就像没有武器的士兵，或像没有工具的工人。若无默想，上帝的真理就不会在我们这里停留；我们的内心就会变得刚硬，记忆变得模糊，放弃默想就会丧失一切。”<sup>387</sup>

第四，若无默想，传讲的圣言就对我们无益。斯加德（Scudder）说，读经而无默想就像活吞“难以消化的生食”。<sup>388</sup> 巴克斯特也说，“人可能吃的太多，却会消化不良。”<sup>389</sup>

华森写道：“对真理的知识和对真理的默想十分不同，就像火炬之光与太阳之光一样：在花园里放盏灯或火炬，对花园毫无影响；而太阳则有十分甜美的影响力，阳光会使植物生长，香草开花。知识就像在悟性中点燃的火炬一样，其影响力微乎其微，并不能使人变得更好；但是默想就像阳光一样，通过情感发挥作用，温暖心灵，使人变得更加圣洁。默想是从真理中获得生命。”<sup>390</sup>

第五，若无默想，就会减弱祷告的功效。曼顿写道：“默想是介于圣言和祷告之间的本分，它与二者都有关系。圣言滋养默想，默想滋养祷告；我们必须听取圣言，才不会陷入错谬。我们也要默想，以免落入荒芜。我们要时常同时操练这些本分。默想必须在听取圣言之后，在祷告之前。”<sup>391</sup>

第六，若无默想，基督徒就不能捍卫真理，因为他们没有支柱和

---

<sup>386</sup> *The Works of Thomas Manton*, 17:270.

<sup>387</sup> *Sermons of Thomas Watson*, 238.

<sup>388</sup> *The Christian's Daily Walk*, 108.

<sup>389</sup> *The Saints' Everlasting Rest*, 549.

<sup>390</sup> *Sermons of Thomas Watson*, 239.

<sup>391</sup> *The Works of Thomas Manton*, 17:272.

对自我的认识。如曼顿所写：“不会默想的人也不会认识自己。”<sup>392</sup> 华森说：“默想造就了基督徒。”<sup>393</sup> “故此，你看到了默想的必要性，” 乌歇尔主教（Archbishop James Ussher）说：“如果我们真想进入天国，那么我们必须下定决心，进行默想。”<sup>394</sup>

最后，我们还要补充的是，默想是准备讲道的必经之途。若无默想，讲道就会缺乏深度的理解、丰富的情感和清楚的应用。本格（Bengel）对学习希腊语新约的学生的指导抓住了这种默想的本质：“*Te totam applica and textum ; rem totam applica ad te*”（把自己完全放入经文；把整个事件应用到自身）。

### 三. 默想的方式

清教徒作家对默想有一些原则和要求。下面我们考察清教徒的相关论述，如默想的频率及时间，默想的准备和默想的原则。

#### 1、频率和时间

首先，神圣默想必须频繁地进行——理想的状况是一天两次，如果时间和职责允许；当然最少一天一次。如果上帝要像约书亚那么繁忙的总指挥昼夜默想祂的律法，那么难道我们不应该每天早晚默想上帝的真理吗？一般说来，我们对三位一体的上帝和祂的圣言默想的越多，

---

<sup>392</sup> Ibid., 271.

<sup>393</sup> *Sermons of Thomas Watson*, 240.

<sup>394</sup> *A Method for Meditation: or, A Manuall of Divine Duties, fit for every Christian Practice* (London: for Joseph Nevill, 1656), 21.

我们对祂的认识也就越深。默想也会变得容易。<sup>395</sup>

默想之间间隔较长有碍于默想带来的益处。贝慈 (William Bates) 写道：“如果鸟儿飞离鸟巢的时间过长，那么鸟蛋就会变冷，难以孵化；若不不断地孵化，就会孵出小鸟；同样，我们若长期不履行敬虔的职责，那么我们的感情就会冷却，变得冷酷；这不利于敬虔的培养，也不会给灵魂带来慰藉。”<sup>396</sup>

第二，清教徒建议说，用固定时间来默想，并坚持在这段时间进行默想。这会为默想的本分构筑壁垒，使你“胜过任何想要忽略默想的试探，”<sup>397</sup> 巴克斯特写道。让这段时间成为对你“最合适的时间，”也就是，在你最为清醒且没有其他事务的时候。清晨是一段极为宝贵的时光，因为清晨的默想会为余下的一天定出主调（出 23:19；伯 1:5；诗 119: 147；箴 6:22；可 1:35）。同样，对某些人而言，夜晚则更有成效（创 24:63；诗 4:4）。他们在一天的忙碌之后，准备“在甜蜜的默想中安息在主怀内”（诗 16:7）。<sup>398</sup>

在主日进行充分地默想。在《公共崇拜手册》(*Directory for the Publique Worship of God*) 中，参加威斯敏斯德会议的牧师们建议：“在庄严的公共聚会之间或之后，若有空余时间，就用来读经、默想和重复讲道。”<sup>399</sup> 古革劝诫说：“你若品尝过神圣默想的滋味，那么你就不会有时间进行空虚无聊的闲谈，特别是在主日。”<sup>400</sup> 巴克斯特问道：“还

---

<sup>395</sup> *The Art of Divine Meditation*, 96-101.

<sup>396</sup> *The Works of William Bates* (Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1990), 3:124-25.

<sup>397</sup> *The Saints' Everlasting Rest*, 555.

<sup>398</sup> *The Works of William Bates*, 126-27. 华森强烈建议清早默想 (*Sermons of Thomas Watson*, 250-54) .

<sup>399</sup> See “Of the Sanctification of the Lord’s Day,” *Directory for the Publique Worship of God*.

<sup>400</sup> *Christian Direction, shewing How to walk with God All the Day long* (London: R. Ibbitson and M. Wright, 1661), 66-67.

有哪天比这天更适合升上天国呢？在这天，我们的主从地上升起，完全胜过死亡和地狱，并为我们获得了天国。”<sup>401</sup>

用特殊的时光来默想。清教徒认为这样的时光包括如下几种：“1）当上帝特别地赐下能力，复兴你的灵命时。2）当你的心灵因着折磨、或恐惧、或诱惑而陷入困苦迷惑中时。3）当上帝的使者召唤我们离世时；当我们的白发，或衰弱的身体、或诸如此类的死亡前兆提醒我们，离世之日已指日可待时。”<sup>402</sup> 4）“当一篇讲道或一次圣礼触摸到我们的内心时，或看到审判或怜悯，或上帝的护佑时，因为趁热打铁最为有效（诗 119:23）。”<sup>403</sup> 5）“在某些严肃之事前，就如圣餐之前，在深深谦卑之前的特殊时间，或在安息日前。”<sup>404</sup>

第三，“一直默想，直到你的灵魂确实感受到了益处。”贝慈说，默想就像用湿木头生火一样。那些坚持到底的人就会生出火焰。当我们开始默想时，最初只能闻到一些烟雾，然后或许才能看到星星火花，“但是，终将感受到充满神圣情感的、朝向上帝的火焰。”坚持“直到火焰朝向上帝，”贝慈说。<sup>405</sup>

有时候在默想中并没有燃起朝向上帝的火焰。那么，你肯定无法继续默想。“绝不能屈服于懒惰，也不能允许灵性的倦怠：恶者在这两方面都有机可趁，”曼顿写道。“当你灵里的力量已经耗尽时，也可暂停默想，否则上帝的工作就如同枷锁。”<sup>406</sup>

具体用多长时间来默想，大多数清教徒都没有提出建议。然而，

---

<sup>401</sup> *The Saints' Everlasting Rest*, 560.

<sup>402</sup> *Ibid.*, 561-63.

<sup>403</sup> William Fenner, *The Use and Benefit of Divine Meditation* (London: for John Stafford, 1657), 10.

<sup>404</sup> *The Works of Thomas Manton*, 17:298.

<sup>405</sup> *The Works of William Bates*, 3:125.

<sup>406</sup> *The Works of Thomas Manton*, 17:299.

乌歇尔提出一周至少一小时。怀特建议说：“考虑到默想包含许多部分，如准备、思考、情感、决心等等；其中每一项都不能草草了事，因为情感不能很快被触动，而一旦有星星火花，我们也不能停止吹燃火星，直到火苗开始燃烧，所以，初学者至少[每天]需要半小时，而深谙默想之道的人至少需要一小时。”<sup>407</sup>

## 2、准备

清教徒对有效默想的方式给出了一些建议，这些方式都十分依赖“内心的状况”：

(1) 要把世上之事从心中清除出去，包括世上的事务和享受以及其中的困苦和焦虑。克莱美写道：“祈求上帝，不仅要离开外在的伙伴，也要离开心里的伙伴；即，脱离虚无的、属世的、搅扰的思想。”<sup>408</sup>

(2) 要清除内心的愧疚和罪的污染，唤起对属灵之事的热爱。铭记圣经经文和属灵真理。靠着恩典活出大卫在《诗篇》119 章 11 节中的告白：“我将你的话藏在心里，免得我得罪你。”

(3) 要用最严肃的态度进行默想。要意识到默想的重要、伟大和具有的潜力。如果能够成功地进行默想，就能进入上帝的同在，并再次在地上感受到永恒的喜乐。<sup>409</sup> 正如乌歇尔所写：“你的心里要这样思想，我所做的必须与上帝相关，而在上帝面前，一切都赤裸敞开，因此我要谨慎言辞，集中思想，以免在智慧的上帝面前发出愚妄之辞。

---

<sup>407</sup> Ussher, *A Method for Meditation: or, A Manuall of Divine Duties, fit for every Christians Practice* (London: for Joseph Nevill, 1656), 30-31; White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 29.

<sup>408</sup> Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 173.

<sup>409</sup> *Heidelberg Catechism*, Q.58.



当你与地上最伟大的君王谈话时，心里可能还会想别的事情。但是与上帝交谈，切勿如此。上帝能看透人心，所以你一定要稳住心中的舵盘。要思想三位一体中的三个位格都与你同在。”<sup>410</sup>

(4) 找一个安静自由、没有干扰的地方进行默想。目的为要“隐密、安静、放松，因此首先要离开人群，其次要避免嘈杂，还要减少活动，”豪尔写道。<sup>411</sup>一旦发现合适的地方，就坚持在那个地方默想。一些清教徒建议，可使屋子保持昏暗或闭上眼睛来默想，为了不让可见之物分心。另一些清教徒建议人们可以在大自然中散步或休憩时进行默想。每个人必须找到适合自己的方式。

(5) 在全能者面前保持一个敬畏的姿势，无论是坐、是站、是走还是躺卧着。默想的时候，身体应该随着情感为灵魂服务。目的为要将灵魂、理智和身体的中心放在“上帝荣耀的光显在耶稣基督的面上”（哥后 4：6）。<sup>412</sup>

### 3、指导原则

清教徒对默想的过程也给出了指导原则。他们说，从求告圣灵的帮助开始默想。祈求我们有力量管理心智，并将信心的眼睛专注于默想之事。如克莱美所写：“我愿你向上帝祈求，求祂光照你的悟性，使你尽快进入默想的状态，温暖你的情感，求祂祝福你用于默想的时光，你会在默想神圣之事中变得更加圣洁，你会更加克制自己的私欲，你的恩典会因此得到增加，你会更深地脱离这世界和其中的虚空，并因

---

<sup>410</sup> *A Method for Meditation*, 32-33.

<sup>411</sup> *Bishop Joseph Hall and Protestant Meditation*, 80-81/

<sup>412</sup> *The Works of William Bates*, 136-39; Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, 567-70.

默想而向往天国和属天之事。”<sup>413</sup>

其次要阅读圣经，并从中选出用于默想的经文或教义。清教徒建议初学者务必挑选相对容易的主题。例如，先开始默想上帝的属性而非三位一体的教义。一次思想一个主题。

此外，选择最适于你目前景况的主题，这将对你的灵魂最为有益。例如，若你灵里感到忧伤，就默想基督乐意接纳可怜的罪人，凡投靠祂的人，其过犯都蒙赦免。如果你的良心不安，就默想上帝对痛悔之人所赐的恩典。如果你有经济上的匮乏，就默想上帝对穷困之人的奇妙护理。<sup>414</sup>

然后，记住所选经文或主题的某些方面，用于激发默想、加强信心、作为神圣引导的方式。

接着，专注地思想经文或圣经中的主题，不要窥探上帝未曾启示之意。回忆经文，集中思想这节经文与你的主题相关的一切。联想过去的讲道和这方面的著作。

运用“良心、圣经和自然这三本书”<sup>415</sup> 思考有关主题的各个方面：其名称、原因、性质、果实和结果。像马利亚一样，在心中思想这些事。用实例、比喻和反义来光照悟性，点燃情感。然后让判断力来评价你所默想的这个主题所具有的价值。

我们来看克莱美的例子。如果要默想罪的主题，“以对罪的描述开始默想；继续思想罪的范围；思考罪的起源和原因，及罪的恶果和果效，一般的罪和个人特殊之罪具有的偶有属性和本质属性，罪的反义

---

<sup>413</sup> Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 172.

<sup>414</sup> *Ibid.*, 164-68.

<sup>415</sup> *The Works of George Swinnoek* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998), 2:417.

—恩典，罪的比喻，罪的名称，和圣经中提到与罪相关的一切。”<sup>416</sup>

要注意两点。第一，如曼顿所写：“不要用固定的规则限制自由的心灵（spirit）。上帝需要的是敬虔，不是逻辑。当基督徒把自己限制在规条和指令中时，就会陷入困境，他们的思想好像出于死水而非活泉。”<sup>417</sup> 第二，如果你的思绪飞散，就要控制它，进行简短的请求赦免的祷告，求主赐下能够集中心智的力量，把合适的经文再读一遍，然后继续坚定地进行默想。牢牢记住读经、默想和祷告相互关联，其中一项枯干时就转向另一项。一定要坚持不懈；不要向撒但屈服，放弃默想。

下一步要唤起情感来荣耀上帝，<sup>418</sup> 如爱、渴慕、希望、勇气、感恩、热情和喜乐。<sup>419</sup> 同自己的灵魂对话，包括因自己的无能和缺点而有的抱怨，并在上帝面前提出你自己灵命的需求。相信祂会帮助你。

贝尼斯（Paul Baynes）在讨论作为恩典的“隐密方式”的默想时，首先将默想与视力对内心的影响相比，接着，与孕育和出生的过程进行对比：“就像孕育之后，就会有生产的阵痛，并在预期的时间生产一样：当灵魂经过思想的孕育，情感很快就会兴奋起来，因为情感就像火种一样，当火花碰着它，就会点燃一个思想。当情感消失的时候，意志就会起来发挥作用。”<sup>420</sup>

现在，随着记忆、判断和情感中出现的一切，把默想到的内容运用到自身，从而使灵魂进入本分，获得安慰，并使灵魂脱离罪恶。<sup>421</sup> 正

---

<sup>416</sup> Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 178-84. Cf. Gouge, *Christian Directions, shewing How to walk with God All the Day long*, 70-73.

<sup>417</sup> *The Works of Thomas Manton*, 17:281.

<sup>418</sup> Jonathan Edwards, *Religious Affections* (London: Banner of Truth Trust, 1959), 24.

<sup>419</sup> Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, 579-90.

<sup>420</sup> *A Help to True Happiness* (London, 1635).

<sup>421</sup> *The Works of William Bates*, 3:145.

如斐纳（William Fenner）所写：“深入你的灵魂；预备你的内心。让应许、警告、怜悯、审判和命令环绕你的心头。用默想探寻内心的轨迹。在上帝面前敞开心扉。”<sup>422</sup>

省察自己在恩典中的成长。反思过去并询问自己，“我做了什么？”展望将来并询问自己，“我决心靠上帝的恩典做什么？”<sup>423</sup> 不要以律法的态度发问，而要在圣灵所赐的恩典中，出于对神圣的渴慕，并盼望获得成长的机会。要谨记，“律法的工作是我们的工作；默想的工作是甜蜜的工作。”<sup>424</sup>

遵循克莱美的建议，“你若想从默想中获益，就必须进入细节；你必须细致地默想基督，用灵魂深处思想基督；也要细致地默想天国，用灵魂思想天国。”<sup>425</sup> 活出你所默想的内容（约 1：8）。让默想和实践像姐妹俩一样，携手共进。缺乏实践的默想只能使你更加有罪。<sup>426</sup>

然后把应用变为决心。怀特写道：“你的决心要坚定且稳固，不[仅仅]是希望，还有毅力和不屈不挠的意志”。<sup>427</sup> 下决心抵挡各种犯罪的诱惑。把你的决心写下来。最重要的是，决心一生都要“成为不断默想圣洁和属天之事的人。”以“甜蜜的顺服之心”把自己、家庭及你拥有的一切都交在上帝手中。

以祷告、感恩和诗歌颂来结束。斯文诺克（George Swinnoek）写道：“祷告最好以默想开始，默想最好以祷告结束。”华森说，“让祷告贯穿默想。祷告使每件事都具有了神圣的光泽；默想若无祷告就像世俗的沉思一样。祷告会使默想专注于灵魂；祷告就像系在默想最后

---

<sup>422</sup> *The Use and Benefit of Divine Meditation*, 16-23.

<sup>423</sup> Ussher, *A Method for Meditation*, 39.

<sup>424</sup> *The Works of William Bridge* (Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1989), 3:153.

<sup>425</sup> Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 108.

<sup>426</sup> *The Sermons of Thomas Watson*, 269,271.

<sup>427</sup> *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 53.

的结，避免默想的内容滑落失散。祈求上帝将那些神圣的默想永远存留在你的理智之中，并将默想的滋味存于你的心中。”<sup>428</sup>

为上帝在默想中的帮助献上感恩，否则就如格林汉姆（Richard Greenham）告诫的那样：“我们下次默想就会受损。”<sup>429</sup>

诗歌体的《诗篇》对默想有极大的帮助，其诗歌体裁便于记忆。《诗篇》作为上帝的圣言，适于默想。作为“对灵魂的全面剖析”（加尔文），它们为默想提供了足够的材料和指导。作为**祷告（诗 72:20）、感恩（诗 118:1）**的诗篇，都可作为进行默想的有效途径和结束默想的恰当方式。豪尔写道，他在结束默想时感受到了极大的安慰，当他“在唱颂某节经文或两篇大卫《诗篇》时，心灵和声音都会升到上帝那里。大卫的诗篇向我们揭示出进行默想当有的状态。以这种方式结束默想，内心就会充满甜蜜和满足。”<sup>430</sup> 拉特夫德（John Lightfoot）补充说：“在公众场合绝大多数默想工作都是透过唱诗赞美来进行的。它使内心持久地停留在口中所说出的内容之上。话语在祷告和听道过程中一句紧接一句，但在唱诗的时候却有较长的停留。”

最后，不要急于从默想转入世事。以免像古革所说：“那样，就会忽然熄灭在默想中被点燃的心灵。”<sup>431</sup> 要知道，默想一小时，“胜过听千次讲道，”乌歇尔说，“这并不是贬低圣言，而是对圣言的尊重。”<sup>432</sup>

---

<sup>428</sup> Ibid, 269.

<sup>429</sup> *The Works of the Reverend and Faithfull Servant of Iesvs Christ M. Richard Greenham*, 41.

<sup>430</sup> *The Art of Meditation* (Jenkintown, Pa.: Sovereign Grace Publishers, 1972), 26-27.

<sup>431</sup> *Christian Directions, shewing How to walk with God All the Day long*, 70.

<sup>432</sup> *A Method for Meditation*, 43.

#### 四. 默想的主题

清教徒建议了各种用于默想的主题、对象和材料。括号内的数字代表我所发现的、提倡用该主题来默想的清教徒作家的人数。此列表遵循改革宗系统神学的传统顺序。

##### 1、导论 (*prolegomena*)

(1) 上帝的圣言 (3)

(2) 护教 (1)

##### 2、上帝论 (*Theology proper*)

(1) 上帝的性质和属性 (7)

(2) 上帝工作和护理 (7)

(3) 人的主要目的在于荣耀上帝 (4)

(4) 上帝的威严 (3)

(5) 上帝的怜悯 (3)

(6) 创造的上帝 (2)

##### 3、人论(*Anthropology*)

(1) 罪的毒害和我们个人的罪 (9)

(2) 内心的朽坏和欺诈 (5)

(3) 亚当里的堕落和离弃上帝 (4)

(4) 人的虚空 (4)

(5) 灵魂的价值和不朽 (3)

(6) 身体的脆弱 (2)

(7) 世上福乐的不确定性 (1)

(8) 贪婪的罪 (1)

(9) 上帝和人之间的对比 (1)

##### 4、基督论 (*Christology*)

- (1) 基督的受难和死亡 (8)
- (2) 基督的大爱 (5)
- (3) 基督的位格 (4)
- (4) 福音的奥秘 (4)
- (5) 基督的属性 (2)
- (6) 基督的职分 (2)
- (7) 基督的生命 (2)
- (8) 基督的地位 (1)

#### 4、救恩论和生活论 (*Soteriology and the Christian Life*)

- (1) 上帝的应许 (7)
- (2) 对恩典的经历性证据进行自省 (5)
- (3) 基督徒大量的特权 (3)
- (4) 圣灵的恩典和位格 (3)
- (5) 信心的好处 (2)
- (6) 成圣 (2)
- (7) 祷告 (2)
- (8) 上帝的诫命 (2)
- (9) 上帝的警告和威吓 (2)
- (10) 叛教的危险 (1)
- (11) 得救人数的微少 (1)
- (12) 危害灵性之事 (1)
- (13) 爱、喜乐和希望 (1)
- (14) 安息日 (1)
- (15) 舍己 (1)

#### 6、教会论 (*Ecclesiology*)

- (1) 上帝的设立 (5)

- (2) 圣餐 (4)
- (3) 洗礼 (2)
- (4) 听读圣言 (2)
- (5) 教会的喜乐与忧伤 (1)

## 7、末世论 (*Eschatology*)

- (1) 天国 (10)
- (2) 死亡 (8)
- (3) 审判 (7)
- (4) 地狱 (7)
- (5) 永恒 (5)

清教徒称这些主题为上帝所启示的清楚、有力、有用的真理。有些清教徒，例如豪尔，提供了比他人更为细致的内容。豪尔列出了八十七个默想主题，并在每个主题之后都加了一段说明文字，用于说明如何对该主题进行默想，其中包括：

名誉和地位，无知，败坏，圣洁的生活，闲话，恶友，上帝的应许，对世界的爱，满足，虚伪，幸福，对世界的爱，同伴，天和地，工作和辛劳，财富，天堂和地狱，死亡，折磨，圣战，罪，成功，在恩典中成长，骄傲，对罪的恨恶，偏见，贪婪，祷告，爱，亵渎，高贵，祷告，诱惑，蒙恩之道的运用，敬拜，幸福，顺服，悔改，野心，自负，生命的短暂，自省，逆境，折磨，信心和哲学，愉悦，罪，忠实的朋友，分裂和真理，悲伤和担忧，害怕，异教徒和基督徒，眼中的光，理智和心灵，真正的敬虔，伤害自己，心和口，对时间



的运用，挂虑，护理，爱，不悦，友谊，投机买卖，谴责，嫉妒，世上的享乐，效法好榜样，时间，享受，善工，果实，愚蠢，行善，隐居，幸福生活，属天的矫正（heavenly correction），属天的饥渴，悔改，属灵的争战，试探中的力量，属天的思想，谦卑，死亡，生命的目的，辨别善恶，疯狂，默想本身。<sup>433</sup>

显然，清教徒认为我们对每个主题的侧重应该有所不同。因此，欧文说：“若说我从经验中观察到了什么，那就是：我们可以根据我们对基督的位格、其国度的荣耀和基督的爱来评估我们在恩典中的成长和倒退。”

对清教徒而言，可能最重要的默想主题就是天国——我们在那里完全认识上帝、敬拜上帝并且享受与祂的同在；基督在那里坐在父上帝的右边，圣徒在那里欢喜快乐，因为他们被改变之后荣上加荣。巴克斯特写道，“默想是其他本分生命，而天国的观念是默想的生命。”<sup>434</sup> 天国是最重要的默想主题，因为：1）基督现在在天上，而我们的救恩包括靠圣灵与基督联合。祂是我们的智慧，公义，圣洁和救赎。基督是天国的中心，也应该是我们所有信、望、爱的中心。2）只有我们以基督的心为心时，我们才能在现今这个邪恶的时代中活出基督。也就是说，如果我们真有一颗属天的心灵，我们就会从天国的角度来看地上的时代。3）天路历程的目标就是天国。在地上，我们是朝圣者，在信、

---

<sup>433</sup> *The Art of Meditation*, 37-60. 由于豪尔列出的默想主题非常详细，所以我没有在上述列表中包括他列出的主题。

<sup>434</sup> *The Saints' Everlasting Rest*, 702.

望、爱中走向天国与基督同在。<sup>435</sup>

清教徒教导说，对天国和其他主题的默想在以下三种时刻具有优先性。第一，在敬拜中，需要特殊默想的时候，特别是与讲道相关的默想。克莱美说，“上帝让我们听道，让我们默想所听到的道。”<sup>436</sup> 正如乌歇尔所写：“讲道只是为默想作准备。”<sup>437</sup>

好的讲道不仅用纯正的教义装备理性，而且能唤起我们的感情，并使意志远离罪恶，努力爱上帝和爱邻人。内心从头脑获取上帝的圣言，默想通过这种方式加强并指导感情。如果人们停止对讲道的默想，随之就会失去听道的益处。

巴克斯特写道：“为什么我们会忘记大部分讲道的内容，为什么信徒听完一个讲道又一个讲道，毫不厌倦地听道或读书，可是他们的灵魂却仍然那么饥渴呢？我想最大的原因莫过于他们对默想的无知和极大的忽略。”他还说，有些听众患有属灵方面的厌食症，因为“他们既无食欲，也不消化，”而另一些人患有属灵方面的贪食症，“他们有食欲，却不消化。”<sup>438</sup>

一些认真的清教徒往往会记下听道笔记来帮助他们默想。我们教会里有一位年长的基督徒姊妹，她决心效法这种行为。在每个安息日的晚上，她都会花一个小时的时间跪在地上，用当天的讲道记录来祷告和默想。她常常觉得这是她在安息日度过的最美好的时光。

其次，基督徒当以合宜的态度领受圣餐。为此，他当默想主耶稣

---

<sup>435</sup> Toon, *From Mind to Heart*, 95-96. 如何默想天国，参见 White, *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 281-94; Baxter, *The Saints' Everlasting Rest*, 620-52; *The Select Works of Thomas Case*, 1-232 (second book).

<sup>436</sup> *The Art of Divine Meditation*, 4.

<sup>437</sup> *A Method for Meditation*, 49.

<sup>438</sup> *The Saints' Everlasting Rest*, 549-50.

为他的罪所做出的牺牲。正如怀特所写：“在我们领受圣餐之前、之中、之后都要进行默想：默想天父上帝的爱，默想圣子—耶稣基督—上帝的爱，思想祂伟大的位格，深受的苦难，及这一切完全满足了上帝的公义，我们还要以同样的方式思想圣礼的伟大、性质和作用。”<sup>439</sup>

克莱美列出了在圣礼中默想的十二个主题：“（1）天父上帝在赐下基督中彰显出的大爱；（2）基督舍己的大爱；（3）罪之恶；（4）圣餐的伟大；（5）领受者自身的不配；（6）领受者在属灵方面的需求；（7）不配领受圣礼之人受咒诅的状态；（8）按理前来领受之人的幸福状态；（9）圣礼的构成[面包和酒]；（10）圣礼的动作[牧师的动作代表基督]；（11）圣礼的应许；（12）因着[基督把祂的身体赐给我们]我们当以什么来报答基督。”<sup>440</sup> 清教徒里有些圣徒，如瑞纳德（Edward Reynolds），曾撰文帮助基督徒如何领受圣餐。<sup>441</sup> 欧文论述了为什么领受圣餐前的准备包括默想、自省、祈求和期待。<sup>442</sup> 盼望每个基督徒都做这样的准备。<sup>443</sup>

第三，安息日是用于默想的特殊时机。对于敬畏上帝的人而言，这是灵命得滋养的时光，他们会在这一天为下一周储备灵粮。因此，安息日被亲切地称为“灵魂的集市日。”

最后，对处于不同灵命程度的基督徒，清教徒给出了不同的指导，如拉纽（Nathanael Ranew）对默想进行了广泛的考察，其中包括为“刚信主的基督徒，”“有一定成长的基督徒，”和为“成熟的基督徒”所写的

---

<sup>439</sup> *A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation*, 88.

<sup>440</sup> *The Art of Divine Meditation*, 88-96. Cf. *The Works of Thomas Manton*, 17:288-97.

<sup>441</sup> “Meditation on the Holy Sacrament of the Lord’s Last Supper,” in *The Whole Works of the Right Rev. Edward Reynolds* (Morgan, Pa.; Soli Deo Gloria, 1999), 3:1-172.

<sup>442</sup> *The Works of John Owen*, 9:558-63.

<sup>443</sup> Cf. *Westminster Larger Catechism*, Questions 171, 174, 175.

篇章。基督徒的灵命越长，他们的默想也就越深入。<sup>444</sup>

## 五. 默想的益处

清教徒用大量的篇幅来说明默想的益处、妙处、用处、好处或默想带来的长进。下面就是其中一些益处：

1、默想使我们的理性、灵性和审美都专注于三一上帝，在祂所有的位格中爱祂，并且享受与祂的同在（约一 4：8）。

2、默想有助于提高我们对神圣真理的认识。它“揭开了真理的面纱”（箴 4：2）。

3、默想是“智慧的养育者，”因为默想使我们更加敬畏上帝，而敬畏上帝是智慧的开始（箴 1：8）。

4、默想帮助我们在一切属灵的困境中相信上帝的应许，在所有外在的困难中相信上帝的护理，从而扩展了我们的信心。<sup>445</sup>

5、默想升华了我们的情感。华森称默想为“**情感的声音**”。他说：“默想孕育美好的情感，就像母鸡孵蛋一样；我们靠默想之火点燃情感”（诗 39：3）。<sup>446</sup>

6、默想带来悔改并促进生命更新（诗 119：59；结 36:31）

7、默想是记忆的良友。

8、默想有助于我们把敬拜上帝视为一种可以培养的美德。默想使

---

<sup>444</sup> *Solitude Improved by Divine Meditation* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 280-321.

<sup>445</sup> Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 40-42.

<sup>446</sup> *The Sermons of Thomas Watson*, 256.

我们喜爱上帝的殿甚于我们自己的家。

9、默想会把圣经经文输入灵魂深处。

10、默想对祷告十分有益（诗 5：1）。默想为祷告定好了音准。

11、默想使我们在听道和读经中能真正地获得益处。默想使圣言“在我们的灵魂中充满了生命和能力。”贝慈写道：听取圣言就像摄取食物，默想圣言就像消化食物；用默想消化后的圣言会生出温暖的情感，坚定的决心和圣洁的行为。”<sup>447</sup>

12、默想圣礼有助于“增加我们的恩典。”它会使灵魂中充满信心、希望、爱、谦卑和多样属灵的安慰。

13、默想会显出罪的邪恶。斐纳写道，默想“聚集所有武器，聚拢所有力量来压制我们的罪，并与罪恶在心中进行激烈的争战。”<sup>448</sup> 胡克说，“默想强化了堕落带来的刺痛，它深深地刺痛了良心，”<sup>449</sup> 默想是“抑制罪的良药”，是“制服贪婪的妙方。”

14、默想促使我们“尽守敬虔的本分，它会使灵魂真切地感到上帝的良善；从而使灵魂愿意尽上本分。”<sup>450</sup>

15、默想有助于消除虚无罪恶的思想（耶 4：14；太 12：35）。默想有助于我们脱离现今罪恶的世代。

16、默想是我们可以支取的内在资源（诗 77：10-12），包括每天的生活方向（箴 6：21-22）。

17、默想有助于我们持守在信心之中；布瑞芝（William Bridge）

---

<sup>447</sup> *The Whole Works of the Rev. W. Bates*, 3:131.

<sup>448</sup> *The Use and Benefit of Divine Meditation*, 3.

<sup>449</sup> *The Application of Redemption*, 217.

<sup>450</sup> *The Whole Works of the Rev. W. Bates*, 3:135.

写道：默想使我们的“心”“在一切外在和世界的工作中保持甘甜和敬虔。”<sup>451</sup>

18、默想是抵挡撒但和诱惑的有力武器（诗 119： 11， 15； 约一 2： 14）。

19、默想是减轻痛苦的方式（赛 49： 15-17； 来 12： 5）。

20、默想有助于我们用属灵的团契和劝告帮助他人（诗 66： 16； 77： 12； 145： 7）。

21、默想使我们对上帝通过祂的独生子倾注在我们身上的祝福更加感恩。

22、默想荣耀上帝（诗 49： 3）。<sup>452</sup>

总之，就如布鲁克斯（Thomas Brooks）所写：“默想是灵魂的食粮，属灵真理正是靠着默想的胃和热量得以消化。人若失去心脏就会失去生命，同样，人若没有默想，那么他在阅读中获得的灵粮也就无法消化……并不是读的最多的人；而是默想最多的人才能成为最好的、最甜蜜的、最智慧和的最强壮的基督徒。”<sup>453</sup>

## 六. 默想的障碍

清教徒领袖常常就默想的障碍向人们提出告诫。以下是他们对这些障碍回应的一个总结。

---

<sup>451</sup> *The Works of the Rev. William Bridge*, 3:133.

<sup>452</sup> Cf. *The Whole Works of the Rev. Oliver Heywood*, 2:276-81.

<sup>453</sup> *The Works of the Rev. Thomas Brooks*, 1:8, 291.

第一种障碍：无能或无知（Unfitness or ignorance）。例如说他们“不能把思想集中在一个对象上。”他们的“思想飘浮分散，摇摆不定。”

回答：无能、无知和思绪恍惚不能成为放弃默想的理由。你“丧失能力”并不意味着上帝“丧失权利。”真理被宣讲出来，你可能不适应，因为你忽略默想，未曾热爱这个真理。曼顿写道：“罪性所导致的不情愿不会取消我们对上帝的责任，就如醉酒并不能成为奴仆逃避工作的理由。”<sup>454</sup> 要解决这个问题，就要学习“大量神圣的知识”，并且“不断地操练”学到的知识，始终依靠圣灵的帮助。之后你将发现，默想会在应有的过程中变得越来越容易，越来越甘甜。

第二种障碍：繁忙。例如说“世上的工作已经使他们筋疲力尽，他们根本没有时间严肃认真地进行默想。”

回答：仅在闲暇时表现出敬虔远远不够。越是繁忙就越要默想，因为在繁忙中，我们就会带着更多的需要在上帝面前默想。

第三种障碍：灵里倦怠。这种人承认：尽管他们有良好的意愿，但是他们的灵魂却想逃避默想。

回答：《马太福音》11章12节说天国是“努力进入的，努力的人就得上”的奖赏。灵里的追求可得着永恒的奖赏，为什么你却懒于寻求呢？世上的追逐只能带来短暂的酬劳，而你却孜孜不倦呢？灵里“好睡觉的，必穿破烂衣服”（箴23：21）。就如曼顿所说：“尽力强过吃力，责任之绳的约束远胜黑暗之链的捆绑。”<sup>455</sup>

第四种障碍：世上的宴乐和友谊。这种人说，他们不想过于公义，因为他们不想失去虚无的享乐和朋友。

---

<sup>454</sup> *The Works of Thomas Manton*, 6:145.

<sup>455</sup> *Ibid.*, 17:283.

回答：贝慈写道，“世上的宴乐会扰乱我们的灵魂，阻碍我们的身体进行默想……要知道，敬虔的甜蜜是所有感官快乐都无法比拟的。”<sup>456</sup>

第五种障碍：心里的逆反。这种人说，他们不想背负这么艰巨的任务。他们害怕带着负罪感单独与上帝在一起。

回答：“用基督的宝血完全洁净你的良心，”曼顿建议，然后让自己投入获得恩典的方式，包括默想（诗 19：14）。<sup>457</sup>

克莱美告诫说，忽略默想的后果很严重。忽略默想会导致内心僵硬。为什么上帝的应许和警告对我们的影响微乎其微呢？因为我们没有相应的默想。为什么我们对上帝的祝福如此缺乏感恩之心呢？为什么上帝的护理和苦难无法在我们的生命中结出敬虔的果子呢？为什么我们无法从圣言和圣礼中获益呢？为什么我们如此轻易地论断他人呢？为什么我们在准备永恒之事上如此漫不经心呢？这在很大程度上难道不是由于我们缺乏默想吗？<sup>458</sup>

我们必须训练自己进行默想。绝大多数清教徒牧师都这样奉劝我们。然而极少有人，即使在清教徒的时代，将默想视为他们的责任。巴克斯特写道：“如果错过一次布道，一次禁食，一次公祷或私祷，大多数人都会感到不安；但是如果忘记默想，那么人们则不会感到不安，或许就在今天之前他们永远都不会感到不安。”<sup>459</sup>

---

<sup>456</sup> *The Whole Works of the Rev. W. Bates*, 3:122-23.

<sup>457</sup> *The Works of Thomas Manton*, 17:285. Cf. Hooker, *The Application of Redemption*, 230-40.

<sup>458</sup> Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 28-40.

<sup>459</sup> *The Saints' Everlasting Rest*, 549.



## 七. 结论：作为自省的默想

默想对清教徒而言不仅是一种特殊的蒙恩之道；它还是清教徒进行全面灵修的方法，它是一种合乎圣经、教义、经历和实践的艺术。清教徒的默想观在神学上源自保罗、奥古斯丁和加尔文。清教徒默想的对象主要来自圣经——这本创造之书和良心之书。正如布瑞芝所说：“默想就是为了某人自己的好处，热切地或深情地专注于某事物，从而使他的心智思想、停留并集中在这个事物上，”最终，荣耀上帝。<sup>460</sup>

### 1、察验

(1) 你的默想是为了操练“活泼的信心”吗？真正的默想与信心的操练密不可分。你可曾有过沃德（Samuel Ward）描述的这种默想？“在[默想中]将灵魂唤起与基督交谈。思想你早已相信的、习以为常的应许和祝福，事实上现在你就要默想它们，把它们放在你的舌尖，不断地咀嚼，直到灵魂之颚感到些许甘甜。把它们放在一起，或分开来看：时而凝思于此，时而深思于彼。这就是新娘所说的，步入花园，品尝果实，若我用平实的话来说，就是运用信心，凭信心而活。”<sup>461</sup>

(2) “你心中这些属灵的思想是否使你的生命变得圣洁？”要知道，“厌倦对上帝的思考就会堕落成为魔鬼”（比较雅 2：19）。<sup>462</sup>

### 2、责备或劝告

(1) 针对非基督徒：当上帝把你造成有理性的造物时，难道祂

---

<sup>460</sup> *The Works of William Bridge*, 3:125.

<sup>461</sup> *A Collection of Sermons and Treatises* (London, 1636), 69-70.

<sup>462</sup> *The Works of Thomas Manton*, 7:480.

想让你为了自私和罪恶的目的运用理性吗？上帝为什么不能充满你的思想呢？曼顿责问道“你难道想不起有个上帝和基督吗？祂的拯救和永远的荣耀难道不值得你优先思想吗？你的思想十分广泛，却都用于思想其他事物—思想那些低级的享乐之事—为什么不思想上帝和上帝的圣言呢？”<sup>463</sup>

（2）针对基督徒：忽略默想应该“使我们感到恐惧和忧伤。”如果我们不默想上帝，转而默想罪恶之物，这将是多么羞辱上帝的事啊！如果说农夫会想着他的农田，医生会考虑他的患者，律师会深思他的案件，店主会想着他的商品，那么基督徒难道不应该默想他们的上帝和救主吗？<sup>464</sup>

清教徒劝诫说：“你若继续忽略默想，那就会阻碍或破坏你对上帝的爱，使得思想上帝成为负担，而向罪恶敞开了心门，且视罪恶为愉悦之事。忽略默想也会使你易于陷入各种试探和诱惑之中。简而言之，忽略默想会使你慢慢背离上帝。”<sup>465</sup>

拉纽写道：“神圣的职责不会降临在我们身上，我们必须主动地履行神圣的职责。”<sup>466</sup> 听一听华森的劝告吧：“你若曾忽略默想，那就为你的疏忽悲伤痛悔吧，从现在开始关心默想吧！在神圣的默想中单单与上帝相联（一天至少一次）。攀登默想的山峰，当你登到顶峰，就会有纯美的景致向你显现，你会看到基督和天国。愿你记住伯纳德（Bernard）所说的话：‘哦，圣徒，不识佳偶基督，何其羞愧难当！对祂的陪伴同在又怎能体验深知！你当在默想中进入内室，或转入旷野，

---

<sup>463</sup> Ibid., 6:145.

<sup>464</sup> Calamy, *The Art of Divine Meditation*, 58-75.

<sup>465</sup> Edmond Smith, *A Tree by a Stream: Unlock the Secrets of Active Meditation* (Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 1995), 36.

<sup>466</sup> *Solitude Improved by Divine Meditation*, 33.

亲自品尝佳偶基督的怀抱。”<sup>467</sup>

---

<sup>467</sup> *The Sermons of Thomas Watson*, 241-43.

## 第五章 律法的教导功用

求你使我离开奸诈的道，  
开恩将你的律法赐给我。  
我拣选了忠信的道，  
将你的典章摆在我面前。

我持守你的法度，  
耶和华啊，求你不要叫我羞愧。  
你开广我心的时候，  
我就往你命令的道上直奔。<sup>468</sup>

上帝的律法直接或间接地向世界和每个人说话。新教神学家已有许多著述，论及律法在社会公共生活和个人生活中（包括信徒与非信徒）的各类用途或功用。根据经典的新教神学理论，律法有三重功用：第一功用称社会功用（*civil use*），其范围涉及国家与社会的生活和事件之中；第二功用称福音功用（*evangelical use*），即在归回上帝的经历或过程中，律法能够叫人之罪；第三功用称教导功用（*didactic use*），即律法是基督徒过感恩和顺服生活的准则。<sup>469</sup>正是这最后一重，亦即

---

<sup>468</sup> 诗 119: 29-32, 原文所引用的是 metrical version, *The Psalter* (1912; reprint Grand Rapids: Eerdmans, 1995), No. 324:3-4.

<sup>469</sup> 在律法功用这一问题上，许多改革宗神学家都采取了加尔文的进路，对调了第一功用和第二功用的顺序。

第三功用，激发了前引《诗篇》作者的祷告，因为他知道，作为上帝的儿女，当他在“命令的道上直奔”之际，只有上帝的律法才能成为他的引导。

在本章中，我首先概述律法的前两重功用，进而在成圣—这个合适的语境中考察律法的第三功用。成圣必然会涉及到信徒对上帝的感恩和顺服，因为上帝已经在耶稣基督里为他们成就了全备的救恩。真正的信徒唯独因信心称义，并且持守“唯独圣经”的原则，他们将会满心感恩地追求对上帝的信靠和顺服。律法中最富争议的一条诫命就是“当纪念安息日，守为圣日”。我们将对这条诫命进行个案研究，并借此详细地探讨：如何以感恩和顺服的心来回应上帝。以上的讨论将带给我们一些重要的结论，关乎基督徒与律法的第三功用之间的关系。

## 一、律法的功用

### 1、律法的社会功用

律法的第一功用是指其在社会公共生活中的功能。作为上帝的仆人，国家官员在执行公职时，应当以上帝的律法为参照标准。国家官员的职责在于赏善罚恶（罗 13：3-4）。对于从事这项工作的人来说，一套明辨是非善恶的可靠标准是最最不可或缺的，而除了上帝的律法之外，再无更好的标准。

新教的改革者对此问题的看法完全一致。基于抑制罪恶的考虑，马丁·路德在他的《加拉太书注释》（3：19）中写道：“律法的首要目的和功用在于限制邪恶的人……由政府来施行这种限制是非常必要的。此类限制是上帝所设立的，它有助于社会的安宁和稳定，但尤其

可以确保福音的传扬免受暴民动乱的阻碍。”<sup>470</sup> 加尔文也论述道：

律法具有下述功能：它至少可以通过对刑罚的畏惧来制约某些人。这些人对何谓正确和公义漠不关心，他们遵守法律完全是出于被迫，是出于对严刑峻法之可怕后果的顾忌。然而，他们受制约并不是因为内在的心意受到了触动或影响。正如马受到笼头和缰绳的约束，他们的外在行动也受到限制，他们蠢蠢欲动的恶念被压抑在了内心之中。<sup>471</sup>

律法的社会功用在圣经大有依据（尤其是罗 13：1-7）。从现实的角度来看，考虑到人性的堕落，律法的社会功用是不可或缺的。根据律法的教导，上帝设立权柄的目的是要施行公义，这必然包括要“叫作恶的惧怕”。执政者的权柄是上帝所赋予的，他们可以借助武力来实施刑罚，甚至包括死刑（罗 13：3-4）。

然而，律法的第一功用不但可以防止社会陷入混乱的状态，还有助于提升社会公义，“我劝你第一要为万人恳求、祷告、代求、祝谢，为君王和一切在位的，也该如此，使我们可以敬虔、端正、平安无事地度日”（提前 2：1-2）。在上掌权者（“higher powers”）不仅要尽力使作恶的惧怕，还应维系一个和平的环境，使福音得以传扬，敬虔和诚实的品格能够得到成长。改教者据此认为，某些权利是信徒所固有的，国家理应保护这些权利，例如：敬拜的自由，传道的自由以及遵守主日的自由。

---

<sup>470</sup> “Lectures on Galatians, 1535,” Luther’s Works, ed. Jeroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1963), 26:308-309.

<sup>471</sup> 《敬虔学》2.7.10.

对于基督徒来说，律法的第一功用意味着什么？这是一个不可回避的问题。基督徒必须尊重和顺服国家，除非国家命令我们从事上帝所禁止的，或禁止我们从事上帝所命令的。在上述特例之外，任何其他情况下的非暴力不顺服都不具有合法性。抗拒掌权者就是抗拒上帝所设立的，“抗拒的必自取刑罚”（罗 13：2）。在现今的时代强调这一点有着至关重要的意义，因为世俗的精神中充斥着对权威的藐视和反叛，甚至连基督徒也常常受其影响。我们需要听从加尔文的教导：

公民对官员的首要责任，就是对官员的公职给予极高的尊敬，视其为上帝所赋予的权柄，进而尊官员为上帝的仆人和代表……[即使]是一个完全不配得到任何尊重的邪恶之辈，如果他执掌政权，那么我们仍然需要相信，上帝已藉其圣言将尊贵而神圣的权柄赐给了祂的仆人，用以实行公义和并实施审判。<sup>472</sup>

当然，这并不意味着信徒无权对偏离圣经原则的立法进行批评，甚至谴责。但是，这的确意味着我们“为真理做见证”的一个重要环节，就是在生活中的每个领域甘心顺服合法的权威，无论是在家庭、学校、教会生活，还是在国家领域内。

---

<sup>472</sup> 《敬虔学》4.20.22, 25.

## 2、律法的福音功用<sup>473</sup>

藉着圣灵的工作，道德律在罪人悔改归正的经历中也发挥着重要的功能，包括训诫、教育、责备和咒诅。律法不仅暴露我们的罪，还向我们宣告咒诅，它称我们只配承受上帝的震怒和地狱的刑罚。“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅”（加 3：10）。律法是一个苛刻的监工，对怜悯一无所知。它恐吓我们，剥光我们的自义，并且把我们赶到了律法的目的——基督耶稣的面前。只有因着基督的义，我们才被上帝所接纳。“这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义”（加 3：24）。当然，律法本身并不能够使我们得到在基督里因认识上帝而来的救恩，得救是出于圣灵的工作。确切地说，因着圣灵的工作，律法好像一面镜子，光照出我们的无能和亏欠，封住了我们自夸的口，使我们的心单单仰赖上帝的怜悯，并且让我们在灵里面持续不断地感受到自己需要悔改，在基督里面的信心亦藉此而生。

路德和加尔文对此问题的看法也完全一致。<sup>474</sup> 路德在他的代表作《加拉太书注释》的 2 章 17 节中写道：

---

<sup>473</sup> 在为律法的这重功用选择术语的时候，我们知道现有的文献对此已有多种表述。但我们选用的术语最恰当地表达了改革宗神学对律法与福音的看法，**就是**两者互相补充，而非互相对立。按照福音所言，基督是上帝白白赐给罪人的唯一救主，只有基督才能救罪人脱离律法的咒诅和惩罚，而律法正是通过使人知罪的工作预备罪人的心来接受基督，这里的知罪是指福音而非法律意义上的知罪。清教徒对两类知罪的区别有着异常出色的描述：法律意义上的知罪只涉及罪的结果，而福音意义上的知罪不但直接对付罪本身，而且使罪人意识到自己是需要被基督拯救的。例如，查诺克(Stephen Charnock) 写道：“一个从律法角度知罪的人只是脱离了罪的痛苦，一个从福音角度知罪的人则脱离罪的本身”(I. D. E. Thomas, *Puritan Quotations* [Chicago: Moody, 1975], 167)。

<sup>474</sup> 在福音功用的问题上，路德和加尔文之间唯一的实质分歧在于：路德认为，这是律法的首要功用；而加尔文则认为，律法的第三功用才是首要的。



律法的恰当功用和目标是要使那些心安理得、沾沾自喜的人感受到自己的亏欠，他们会因此而看到自己面临着罪恶、震怒和死亡的危险，并且陷入恐惧和绝望之中，因风吹叶落的声音而心惊胆寒（利 26：36）……如果律法是罪的工具，那么它也是震怒和死亡的工具。因为，正如律法使罪恶得以暴露，它也向人显明上帝的震怒，预示死亡的威胁。<sup>475</sup>

加尔文也同样深刻地指出：

（律法）通过警示、告知、定罪和谴责的方式来对付每个人的自义……一个人在被迫以律法的标准来检视自己的生活之后，会放下一切自义的傲慢，并且发现自己远离圣洁，充满了各样以前认为与自己不相干的败坏……律法好像镜子，照出我们的软弱、由软弱而生的不义以及因软弱和不义而招致的咒诅——正如镜子照出我们脸上的污点一样。<sup>476</sup>

就信徒的成圣而论，律法的定罪功用也是至关重要的，因为它可以防止自义的复活，而即使是最圣洁的信徒也时常会面临自义的试探。在律法的光照之下，信徒会把悔改作为一生一世的操练。

律法的定罪工作并不意味着信徒的称义会受到丝毫的减损或归于无效。自重生的那一刻起，他在上帝面前的地位就是稳固且不会失落的。他在基督耶稣里是一个新造的人（林后 5：17）。他永远也不会回

---

<sup>475</sup> *Luther's Works* 26: 148, 150.

<sup>476</sup> 《敬虔学》2.7.6-7.

复到先前受咒诅的状态或失去儿子的名分。然而，律法会暴露出他每日的生活中缺乏的圣洁。他意识到自己的肢体中有个律，就是他愿意为善的时候，便有恶与他同在（罗 7：21）。他必然会不断地责备自己，为自己的苦境而悲叹，并且每日呼求耶稣基督的宝血来洗净自己一切的罪（罗 7：24；约一 1：7，9）。

### 3、律法的教导功用

律法的第三或教导功用与信徒的日常生活息息相关。根据《海德堡教理问答》的第二问，律法教导信徒：应当怎样为着自己从一切的罪恶和愁苦中得拯救而感谢上帝。在新教的教义史上，律法的第三功用是一个备受关注的话题。

#### （1）墨兰顿（1497-1560）

对律法的第三功用的阐释始于墨兰顿，他是路德的同工和最大的支持者。早在 1521 年，当墨兰顿宣称“信徒需要十诫”来帮助他们制服肉体时，他就已经为此播下了种子。<sup>477</sup> 在 1534 年出版的《歌罗西书》（第三版）中，墨兰顿首次正式地将律法的功能或用途从两个增加为三个，<sup>478</sup> 这比加尔文完成《基督徒敬虔学》（第一版）的时间早两年。根据墨兰顿的论证，律法的三个功用依次为强制、威慑，和要求人顺服。他写道，“保留十诫的第三个理由在于信徒必须操练顺服。”<sup>479</sup>

---

<sup>477</sup> *The Loci Communes of Philip Melancthon [1521]*, trans. Charles Leander Hill (Boston: Meador, 1944), 234.

<sup>478</sup> *Scholia in Epistolam Pauli ad Colossenses iterum ab authore recognita* (Wittenberg: J. Klug, 1534), XLVIII r. LXXXII v – LXXXIII v.

<sup>479</sup> *Ibid.*, XCIII v.

到了 1534 年，墨兰顿以称义的法律属性（the forensic nature of justification）为基础，来论证善行在信徒生活中的必要性。<sup>480</sup> 根据墨兰顿的主张，信徒首要的义是在基督里被称为义；然而，第二种义，即因无亏的良心而生的义，也很重要。尽管第二种义并不完全，但是，因着信徒自身在基督里的缘故，它仍然能够讨上帝的喜悦。<sup>481</sup> 在信徒的良心藉着神圣的宣告而得以洁净之后，他必须要继续使用律法来讨上帝的喜悦，因为律法启示了上帝旨意的结晶，提供了基督徒顺服生活的整体框架。墨兰顿称这种“无亏的良心”为“高贵而不可或缺的属天安慰”。<sup>482</sup> 如温格特（Timothy Wengert）所言，墨兰顿强调无亏的良心和善行之间的联系，无疑是受到了下述愿望的激励，即为路德和其他改教家辩护，使他们免受否定善行之意义的指控，同时又使信徒的良心不至于失去福音的安慰。墨兰顿所采用的方法是在肯定信徒已经被称义的前提下来谈善行对于信徒的必要性。<sup>483</sup> 按照温格特的总结，墨兰顿的论证包括三个部分，第一，我们必须知道自己是如何被赦免的；第二，我们必须顺服律法；第三，我们必须知道如何通过顺服来讨上帝的喜悦。至此，墨兰顿已将律法和顺服放在了他神学体系的中心地位。<sup>484</sup>

## （2）路德（1483-1546）

路德与墨兰顿有所不同。在 1535 年和 1555 年这两年出版的有关基督教教义的主要著作中，墨兰顿继续对律法的第三功用进行系统的

---

<sup>480</sup> *Ibid.*, XVII r.

<sup>481</sup> *Ibid.*, XC v.

<sup>482</sup> *Ibid.*, L v.

<sup>483</sup> Timothy Wengert, *Law and Gospel: Philip Melancthon's Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia* (Grand Rapids: Baker, 1997), 200-204.

<sup>484</sup> *Ibid.*, 205-206.

整理，<sup>485</sup> 而路德则从未认为需要正式地接受律法的第三功用。然而，路德是否在事实上而非名义上教导过律法的第三功用呢？路德宗的学者对此已经展开过详尽的辩论。<sup>486</sup> 可以肯定的是，路德明确指出，尽管基督徒不在“律法之下”，但是，以为基督徒可以“没有律法”则是误解。在路德看来，信徒对律法有不同的态度。律法不再是债务，而是乐趣。靠着圣灵的大能，信徒满心欢喜地奔向上帝的律法。他自由地遵从律法，并非因为律法要求他如此，而是因为他热爱上帝和上帝的公义。<sup>487</sup> 由于他已经历到，沉重的律法之轭已经被轻省的基督之轭所代替，遵从律法的诫命便成了一种喜乐且自发的行动。律法将罪人引向基督，藉着基督，罪人成为了“律法的遵从者”。<sup>488</sup> 此外，因为基督徒依然是罪人，他需要律法来指引和管理自己的生活。这样，路德可以宣称，上帝用律法作为“笞鞭”（“stick”，即“rod”，指律法的第二功用），把他赶到基督的面前；同时，律法又是“手杖”（“stick”，即“cane”，加尔文称其为第三功用）帮助他在基督徒生活的道路上行走。从路德在几次不同的场合下对十诫的讲解可以看出，他含蓄地强调了律法的手杖（“walking-stick”）功用。在每一次讲解中，路德都坚定地相信，

---

<sup>485</sup> *Melanchthon on Christian Doctrine (Loci communes 1555)*, trans. and ed. Clyde L. Manschreck (Oxford: University Press, 1965), 127.

<sup>486</sup> Cf. Hans Engelland, *Melanchthon, Glauben und Handeln* (Munich: Kaiser Verlag, 1931); Werner Elert, “Eine theologische Falschung zur Lehre vom tertius usus legis,” *Zeitschrift für Reliöus-und Geistesgeschichte* 1 (1948): 168-170; Wilfried Joest, *Gesetz und Freiheit: Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese* (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech, 1951); Hayo Gerdes, *Luthers Streit mit den Schwärmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose* (Göttingen: Göttinger Verlagsanstalt, 1955), 111-116; Gerhard Ebeling, *Luther: An Introduction to His Thought*, trans. R. A. Wilson (Philadelphia: Fortress, 1970); Eugene F. Klug, “Luther on Law, Gospel, and the Third Use of the Law,” *The Springfielder* 38 (1974): 155-69; A. C. Geoge, “Martin Luther’s Doctrine of Sanctification with Special Reference to the Formula *Simul Iustus et Peccator*: A Study in Luther’s Lectures on Romans and Galatians”(Th. D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 1982), 195-210.

<sup>487</sup> Cf. Paul Althaus, *The Theology of Martin Luther*, trans. Robert Schultz (Philadelphia: Fortress, 1966), 267.

<sup>488</sup> *Luther’s Works* 26:260.

基督徒的生命需要用十诫来管理。<sup>489</sup>

路德的关注点不在于否定成圣的价值，或否认律法作为信徒生活的指导原则。毋宁说，他想要强调的是，我们决不能靠善功和律法被上帝接纳。因此，他在《论基督徒的自由》中写道，“我们在基督里的信心并非使我们脱离善行，而是使我们脱离对善行的误解，即脱离因善行而称义的谬论。”他在《桌上谈主恩》(Table Talk)中的讲论被人引用如下：“任何拥有基督的人都已经成全了律法。然而，律法根植于人的本性，刻在我们的心中，生来就与我们相伴。废掉律法非但不可能，而且干犯上帝。”<sup>490</sup>

### (3) 加尔文 (1509-1564)

墨兰顿的论述是沿着“在基督里蒙上帝喜悦的义”(God-pleasing righteousness in Christ)这一方向而展开的，路德对喜乐的行动和“手杖”(“walking-stick”)并未加以详论，加尔文则对此建立了一套整全的教义。根据加尔文的教导，律法对信徒的首要功用是提供生活的准则。尽管加尔文借用了墨兰顿的术语——“律法的第三功用”(tertius usus legis)，并且很可能还借鉴了马丁·布瑟(Martin Bucer)的思想。<sup>491</sup> 但

---

<sup>489</sup> See On Good Works, *The Freedom of the Christian, Small Catechism, Large Catechism, Disputation with Antinomians*.

<sup>490</sup> Cited by Donald Macleod, “Luther and Calvin on the Place of the Law”, in *Living the Christian Life* (Huntingdon, England: Westminster Conference, 1974), 10-11.

<sup>491</sup> 在论及信徒时，布瑟教导说：“基督的确会使我们从律法中得释放(freed, liberasse)，但不会使我们失去(loosed, solvise)律法”(Enarrationes [1530], 158b; cf. 50a-51b)。温戴尔(Francois Wendel)主张：“墨兰顿所认可的律法的三重功用在于布瑟的圣经注释中”被“进一步强调”(Calvin: *The Origin and Development of His Religious Thought*, trans. Philip Mairet [New York: Harper & Row, 1963], 198)。例如，布瑟写道：律法“丝毫没有废除，每当信徒从基督的灵那里领受了更丰富的恩典，他的生命就更能彰显出律法的功效”(ibid., 204)。Cf. Ralph Roger Sundquist, “The Third Use of the Law in the Thought of John Calvin: An Interpretation and

是，加尔文在教义的框架和内容上都做出了新的贡献。在早期的改教者中，唯独加尔文着重指出，律法的第三功用是规范和引导信徒，这是律法“合宜和首要的”功用。<sup>492</sup>

加尔文对律法第三功用的教导象水晶一样清晰。他在《日内瓦教理问答》中问道，“上帝已经赐给我们生活的准则是什么？”答曰，“祂的律法。”他在同一部教理问答中继续写道：

[律法]指出了我们应当瞄准的目标，指明了我们应当努力的方向。这样，我们每个人都可以按照蒙恩的程度，根据最高的正义准则来尽力塑造自己的生活，并且可以借助持久的学习而不断地取得进步。<sup>493</sup>

在 1536 年出版的《基督徒敬虔学》（第一版）中，加尔文就已经明确提出了律法的第三功用：

信徒……因律法而获益，因为他们每天可以从中更为全面地知晓何为上帝的旨意……这就好比某位仆人，如果已经做好准备要全心全意地尊崇自己的主人，就必须察验、体味主人的性情，好使自己的所作所为能够与之相称。此外，尽管信

---

Evaluation” (Ph.D. dissertation, Union Theological Seminary, 1970), 317-18.

<sup>492</sup> 在加尔文看来，使人知罪的功用 (the convicting use) 并非律法的“合宜”(“proper”) 功用，因为它将罪人赶到了基督面前，而政治功用 (civic use) 则只是律法的一个“次要”目的。Cf. Victor Shepherd, *The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin* (Macon, Ga.: Mercer, 1983), 153ff.

<sup>493</sup> *Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters*, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet (1849; reprint Grand Rapids: Baker, 1983), 2:56, 69.

徒在圣灵的强烈催促下，极其渴望顺服上帝，但是，他们仍然会因为肉体的软弱而顺从罪，不顺从上帝。律法对于肉体，就好比鞭子对于一头懒惰而不听使唤的驴子，用来鞭策、激励和督促它的工作。<sup>494</sup>

《基督徒敬虔学》的最后一版完成于 1559 年。加尔文在保留 1536 年初版的基础上，以更为清晰和积极的方式强调了信徒因律法而获益的两条途径：第一，“律法是信徒最佳的蒙恩之道。通过每日查考律法，他们更为全面地了解自己所爱慕的上帝的旨意的属性，因着了解律法，他们对上帝的信心也得到了坚固”；第二，“时常默想律法会唤起信徒的顺服，使他们在律法中得力，并且救拔他们脱离滑倒人的恶道。圣徒的坚忍即在于此。”加尔文总结道，“如果律法只是通过强迫和威胁来恐吓信徒的灵魂，使他们陷于困窘之中，那么还有什么比律法更乏味呢？大卫特意指出，他在律法中认识了中保，离了祂，毫无喜乐和甜美可言。”<sup>495</sup>

加尔文强调律法的积极功用，**就是律法**作为规范和指南，可以激励信徒更为殷勤地依靠和顺服上帝。加尔文和路德在律法观上显出不同之处。对路德而言，律法一般意味着消极和敌对的事情，通常与罪恶、死亡或魔鬼密切相关。路德的首要关注在于律法的第二功用，甚至在他论及律法对信徒的成圣功用时也是如此。至于加尔文，就如汉斯林克所正确指出的那样，“律法主要被视为对上帝旨意的积极的表

---

<sup>494</sup> *Institutes of Christian Religion: 1536 Edition*, trans. Ford Lewis Battles (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 36.

<sup>495</sup> 《敬虔学》 2.7.12. 加尔文在阐述律法的第三功用的时候，从大卫的诗篇中获得了大力的支持（cf. 《敬虔学》2.7.12 and his *Commentary on the Book of Psalms*, trans. James Anderson, 5 vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 1949] ）。

达……加尔文的观点可以被称为申命记式的，因为对他而言，律法和爱并非互相对立，而是相得益彰。”<sup>496</sup> 在加尔文看来，信徒尽力顺服上帝的律法，不是一种被迫的行为，而是一种感恩的回应。通过圣灵的引导和保守，律法在信徒的生命中激发出一种感恩的美德，既鼓励信徒凭着爱心来顺服，又劝诫信徒与罪恶争战。这样，信徒就可以和大卫一起在《诗篇》19篇中吟唱：

耶和华的律法全备，

能苏醒人心；

耶和华的法度确定，

能使愚人有智慧。

耶和华的训词正直，

能快活人的心；

耶和华的命令清洁，

能明亮人的眼目。

耶和華的道理潔淨，

---

<sup>496</sup> “Law-Third use of the Law”, in *Encyclopedia of the Reformed Faith*, ed. Donald K. Mckim (Louisville: Westminster/ John Knox, 1992), 215-16. Cf. Edward A. Dowey, Jr., “Law in Luther and Calvin,” *Theology Today* 41, 2 (1984): 146-53; I. John Hesselink, *Calvin’s Concept of the Law* (Allison Park, Pa.: Pickwick, 1992), 251-62.



存到永远；  
耶和华的典章真实，  
全然公义。

况且你的仆人因此受警戒，  
守着这些便有大赏。<sup>497</sup>

总之，对于路德来说，律法帮助信徒，尤其是帮助他们承认和面对自己的内在之罪；对于加尔文而言，信徒需要律法作为圣洁生活的指引，为要以爱心来服侍上帝。<sup>498</sup>

#### （4）《海德堡教理问答》（1563 年）

最终，加尔文对律法第三功用的观点赢得了改革宗神学的普遍认同。《海德堡教理问答》完成于加尔文去世的一、两年之前，我们可以在其间发现坚定的加尔文主义律法观的早期标记。《教理问答》开篇极力强调，律法的福音功用在于将罪人领到基督面前（问题 3—18）。然而，它也详细地劝诫信徒，何为律法的禁止和要求。它在最后的篇章中教导道，为着在耶稣基督里获得的拯救，“我将如何向上帝表达我的感恩”（问题 92—115）。<sup>499</sup> 十诫对信徒善行的实质内容做出了规范。

---

<sup>497</sup> 诗 19: 7-9, 11。原文中的诗篇选自《诗篇唱颂》，No 42。

<sup>498</sup> W. Robert Godfrey, “Law and Gospel,” in *New Dictionary of Theology*, eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, J. I. Packer (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1988), 379.

<sup>499</sup> *The Psalter*, 26-88.

因着上帝在爱子里所赐下的恩典，信徒的善行理应出于感恩。

### （5）清教徒

清教徒秉承了加尔文对律法之规范性的强调。他们认为，律法这一生活准则会唤起信徒的感恩之心，进而激发真正的自由而非反律主义的放纵。<sup>500</sup> 清教徒针对这些问题有非常丰富的著述，我们在此仅援引少许如下：伯格（Anthony Burgess）谴责过那些反律主义者——他们或者宣称自己在律法之上，或者认为，因重生而写在心中的律法“使人们不再需要写在圣经中的律法”。<sup>501</sup> 贝德福德（Thomas Bedford）的观点在清教徒中很具代表性，他坚定地认为信徒需要以圣经中的律法作为指南：

必须另有一种写在法版上的律法，可用眼见，可用耳听：舍此……信徒又将如何确信自己没有偏离当行的正路呢？……我承认，圣灵是被称义之人的向导和教师……但是，圣灵对信徒的教导……是通过训诲和法度来进行的。<sup>502</sup>

卢瑟福（Samuel Rutherford）不无风趣地指出，圣灵的教导使基督徒和律法成为朋友，因为“基督已经在我们和法律之间订立了协议，

---

<sup>500</sup> 凯文（Ernest F. Kevan）在 *The Grace of Law* (London: Carey Kingsgate, 1976) 一书中详细地论述了清教徒对信徒与律法的关系的教导。

<sup>501</sup> *Spiritual Refining: or a Treatise of Grace and Assurance* (London: A Miller, 1652), 563.

<sup>502</sup> *An Examination of the chief Points of Antinomianism* (London, 1646), 15-16.

此后，我们出于对基督的爱而喜爱在律法中行走。”<sup>503</sup> 那种喜爱源于因福音而生的感恩，它带来一种不可言喻的自由。克鲁克（Samuel Crooke）这样写道：“[信徒] 并没有脱离诫命这一生活准则；相反，他们自由而甘心地倾向于顺服诫命。这样，对于重生的人来说，律法甚至成为了自由的律法，仿佛给人带来自由的福音一样。”<sup>504</sup>

《威斯敏斯德大教理问答》（*The Westminster Larger Catechism*）主要出自清教徒教牧神学家之手，它非常精到地总结了改革宗和清教徒神学对信徒和道德律之关系的论述：

97 问：对已重生的人，道德律有什么特别的用处？

答：对于已经重生、归信基督之人，虽然道德律对他们已经不再是行为之约，他们既不因之称义，也不因之定罪；但是，除了与所有人共同的用处之外，道德律还有特别的用处，就在于向他们显明：

（1）因为基督为他们的益处成全了道德律，替他们承受了咒诅，所以他们对基督有何等的亏欠；

（2）由此激发他们更有感恩之心，并且使他们更加谨守，以道德律为顺服的标准加以遵行，从而表达出感恩之心。<sup>505</sup>

但是，当信徒视律法为生活的准则并寻求顺服的时候，他们如何

---

<sup>503</sup> *The Trial and Triumph of Faith* (Edinburgh: William Collins, 1845), 102; Samuel Rutherford in *Catechisms of the Second Reformation*, ed. Alexander F. Mitchell (London: James Nisbet, 1886), 226.

<sup>504</sup> *The Guide unto True Blessedness* (London, 1614), 85.

<sup>505</sup> *Westminster Confession of Faith* (Glasgow: Free Presbyterian, 1994), 180-81. 中文译文出自王志勇译注：《威斯敏斯德准则导读》。（威斯敏斯德出版社，2005年），130页。

才能将改革宗的教义付诸实践，活出感恩的生命呢？我们现在要就这一问题进入个案研究，我们所关注的是道德律中的一条诫命，它在现今时代备受争议——“当纪念安息日，守为圣日”（出 20：8）。

#### 4、第四条诫命：个案研究

为了在基督徒的生活中应用道德律，基督教改革宗传统所关注的核心始终在于，将一周的第一日分别为圣，作为基督徒的安息日。如果说 16 世纪的改教者对此问题的认识还带有一定程度的模糊性，那么到了 17 世纪中叶，在参加威斯敏斯德会议的教牧神学家完成了他们的信条之后，上述模糊性就完全消失了（《威斯敏斯德信条》21 章）：

第七节 一般而言，把适当的时间分别出来敬拜上帝，乃是自然之理；同样，上帝在圣经中用一种积极的、道德的、永久的诫命，特别指定七日的一日为安息日，要万世万代的人都向他遵守此日为圣日。这圣日从世界的起头到基督的复活都是一周的末一日；从基督的复活起，改为一周的第一日，在圣经中称为主日。而且要持守它作为基督徒的安息日，直到世界的末了。

第八节 人人都当向主遵守这安息日为圣，要适当预备自己的心灵，提前调整日常事务，然后不仅要整日停止自己的工作及有关属世职务和娱乐的言谈与思想，守圣安息日，而且要用全部时间，或同众人，或在私下，举行礼拜，并尽本分行必要和慈善的事。<sup>506</sup>

---

<sup>506</sup> Ibid., 94-95. 中文译本出自王志勇译注：《威斯敏斯德准则导读》，84 页。

从英国到北美，从英帝国的各个领地到尼德兰，这种高度重视安息日的观点在各地得到了普遍的认同。尽管安息日是改革宗信徒的核心关注，但几乎每个宗派的信徒都将遵守安息日奉为生活的准则。在经历了十八和十九世纪早期的大复兴之后，普通民众也开始遵守安息日。

这一蒙福的状态贯穿整个 19 世纪，并且延续到了 20 世纪。像费城和多伦多这样的大都市都因其居民用心遵守安息日而闻名。在 19 世纪末期之前，某些主要的铁路在周日停止营运。海滨胜地曾经采取过的措施包括：周日禁止任何汽车在街上通行（Ocean Grove, N.J.）；电影院在周日晚上被当作公众崇拜的场所（Ocean City, N.J.）。

与昔日相比，今日的光景发生了巨大的变化。世俗化的力量、休闲文化的兴起、夹杂着对各种娱乐活动的追求，使得普通民众对遵守安息日的关注已经荡然无存。更令人心痛的是，基督徒的信仰也不断地受到侵蚀。最严重的破坏来自现代主义对圣经权威性的攻击，圣经对生活的规范作用因此被削弱，甚至被否定。然而，基要派（Fundamentalism）对此也难逃其咎。在时代论（Dispensationalism）的影响之下，反律主义的倾向在美国最保守的基督教阵营内不断蔓延。整本旧约圣经，尤其是其中的道德律，被视为过往时代的纪念碑。其结果就是人们开始集体性地放弃对安息日的信仰，甚至在那些认信威斯敏斯德准则的长老会信徒当中也是如此——尽管此举与他们自身的认信完全不符！

时机显然已经成熟了，基督徒应该再一次回到上帝的圣言，反思与第四条诫命相关的教导和它对我们的要求。即使不考虑其他原因，下述情况也已经为我们研究安息日提供了足够的理由：呈上升趋势的

证据表明，在所谓“休闲文化”的诱人表象背后，潜藏着极具破坏性的压力。人们正在毁灭自我，因为他们不会说不，无论是在工作中还是在娱乐中都是如此。至于那些立定心志要通过舍己的操练来持守安息日的信徒，有丰盛的属灵福分在应许中为他们存留。

### （1）安息日是上帝设立的

“但第七日是向耶和华你的上帝的安息日”（出 20: 10）。这些话语从两方面提醒我们，安息日是上帝设立的。第一，每周一次的安息日是上帝通过诫命来设立的。第二，上帝称这日为祂自己所有：“耶和华你的上帝的安息日。”一周内的六个工作日是交给人的，用来满足人们工作和娱乐的需要；但安息日却不是这样，上帝在《以赛亚书》58 章 13 节中称之为“我的圣日”。不按照上帝所命定的目的和行为规范将这一天分别为圣，就是抢夺上帝自己所有的。

根据前三位福音书作者的记载（太 12: 8、可 2: 28 和路 6: 5），当主耶稣基督宣称“人子是安息日的主”的时候，祂是用自己的话强调了上述真理。借此，基督一举宣告了祂完全的神性，表明了祂与耶和华有同等的地位，再次强调了上帝对每周一次的安息日的要求，并且以祂自己的名义重新确认上述要求。这一要求在信仰、实践和使徒教会的惯例中留下了记号，以至于到了 1 世纪末，基督徒的安息日被称为“主日”（启 1: 10）。

### （2）安息日源于创造的命令

一个常见的错误就是认为安息日始于西奈山赐下的律法。这种观点忽略了一个事实，安息日并不是作为一个新的律例被引进的，而是作为一个源远流长的古老律例得到确认，为要叫上帝的子民纪念并且遵守：“当纪念安息日，守为圣日”（出 20: 8）。

在“六日工作，接下的一日为圣安息日”的模式中，有什么是需要特别纪念的呢？“因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日”（出 20: 11）。

安息日是由谁、在何时设立的呢？圣经对此问题有充分而清楚的回答：安息日是上帝在创世之初设立的。当然，设立安息日的时候人是在场的，并且，很重要的一点是，安息日是人在地上度过的第一个整日（创 2: 1—3）。在安息日设立之后，其模式是否被永久固定？这一问题或许已属于臆测的范畴。但是，安息日的历史并没有消失。在西奈山需要做的是重温历史，并且告诫百姓：此后要恒常纪念安息日。

因此，安息日并不局限在摩西的典章中。它的根源在于创造本身，并且，如同婚姻一样，安息日是人类最为重要的一项制度。其今世的福分可以为全人类所享用，其属灵的福分则应许给所有寻求它们的人，甚至给那些“太监”和“那些与耶和华联合的外邦人”（赛 56: 1-8）。

### （3）安息日是对救赎的纪念

在十诫的重述中（申 5: 6—21），我们发现，救赎并没有改变或废除“尊安息日为圣”的要求。相反，对那些“得蒙救赎”的人来说，救赎反而增添了安息日的意义。就如在新约中，仆人完全可以和他们的主人一起同得福音的好处，同样，以色列律法中的第四条诫命也规定，仆人可以和主人同享安息：“使你的奴婢可以和你一样安息”（申 5: 14）。接下来的经文提醒道：“你也要纪念你在埃及地作过奴仆；耶和华你上帝用大能的手和伸出来的膀臂将你从那里领出来。因此，耶和华你的上帝吩咐你守安息日”（申 5: 15）。安息日因这些话语而有了新的含义和功用，当以此纪念上帝救赎自己的百姓脱离奴役的奇妙恩工。

圣经也预示到，基督的死与复活将会对门徒遵守安息日产生影响。基督的死与复活是救赎工作的顶点，对救赎应许的最终成就具有非同寻常的意义。此后不久，救主就在五旬节那天将圣灵浇灌下来。从那时起，安息日“改为一周的第一日，在圣经中称为主日。而且要持守它作为基督徒的安息日，直到世界的末了”（《威斯敏斯德信条》21章7节）。

结果，就如使徒保罗在《希伯来书》4章9节中所言，“这样看来，必另有一安息日的安息为上帝的子民存留。”对我们来说，安息日仍然是尚未到来之事的标记，只有当我们进入永恒状态的时候才能完全得到、经历和享受。同时，因为他用来表达“安息”的词是 *sabbatismos*，或作“守安息日”（“a keeping of a sabbath”），所以，活在福音之下的信徒仍有义务每周持守安息日。实际上，在殉道者的时代，遵守安息日是基督徒身份的记号。正如罗伯茨（Maurice Roberts）叙述的那样，“在执行死刑之前，殉道者总是被问道：‘你守主日吗？’（*Dominicum servasti?*）”<sup>507</sup>

#### （4）安息日是末世论的标记

先知以赛亚在即将结束讲论时，向上帝的子民宣告了新天新地的应许：“看哪！我造新天新地；从前的事不再被纪念，也不再追想”（赛 65：17）。在这个新的创造中，上帝的子民将得到完全的拯救，脱离劳苦的咒诅：“他们必不徒然劳碌，所生产的，也不遭灾害，因为都是蒙耶和華赐福的后裔；他们的子孙也是如此”（赛 65：23）。

随着救赎应许的完全成就，创造的新秩序将一直持续下去。届时，不仅蒙救赎的子民要脱离劳苦的咒诅，安息日也会得到应有的尊重，

---

<sup>507</sup> “Sabbath Observance”, *Banner of Truth*, no. 392 (May 1996): 5.



全宇宙都将在这一天敬拜耶和華。這是上帝的應許：“耶和華說：我所要造的新天新地怎樣在我面前長存；你們的後裔和你們的名字也必照樣長存。每逢月朔、安息日，凡有血氣的必來在我面前下拜。這是耶和華說的”（賽 66：22-23）。

總之，作為一項制度，安息日有着與創造本身同樣久遠的歷史。它屬於創世之初事務的秩序，在人類墮落犯罪之前就已經形成。與其它創造中的命令一樣，安息日具有普世性，它所應許的福分是為全人類預備的。救贖的應許和成全只是增添了安息日的重要性，使它成為得蒙救贖的人應當遵守的一天。安息日是救贖應許的一個記號，既包括現在已經實現的，也包括將來要最終成全的。安息日是屬於上帝的日子，是一個基督徒應當分別為聖的“聖日”。

#### （5）基督與安息日

安息日是新約風景中的一個特寫，如同在舊約中一樣。基督和法利賽人經常就如何遵守安息日的问题進行論戰。基督非常強烈地反對法利賽人的觀點，以至於許多人據此認為：基督反對安息日本身，因此，也反對祂的門徒繼續遵守安息日。

上述推論或者忽略了福音書記載的三個關鍵事實，或者與之相沖突。第一，基督自己信實地遵守安息日（參見路 4：16）。第二，基督宣告說，祂來不是要廢掉律法，由此可得，祂來不是要破壞或廢除安息日（參見太 5：17）。第三，基督稱安息日是祂自己的，正如我們已經看到的：“人子是安息日的主。”

因此，基督與法利賽人的沖突必須被視為爭戰。基督不是要破壞，而是要重申並恢復安息日的聖經要義。相應地，基督接受安息日並稱其為自己所有。此外，祂還宣稱，祂將親自在門徒的生命中成就安息

日的应许：“凡劳苦担重担的人可以到我这里来，我就使你们得安息。我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式；这样你们心里就必得享安息”（太 11：28-29）。甚至在这里，基督依然在反对法利赛人和他们的“轭”，即用人的传统为安息日设定的各种繁琐禁令。彼得称这个轭是“我们祖宗和我们所不能负的”（徒 15：10）。基督为我们提供了一个截然不同的轭，并且说道，“我的轭是容易的，我的担子是轻省的”（太 11：30）。负基督的轭就是成为基督的门徒，就像负法利赛人的轭要成为法利赛人的门徒一样。基督向那些真心信靠祂的人所应许的，是因救恩的成就而享有的安息。与此形成鲜明对比的是，不信而悖逆的以色列民断不得进入安息（诗 95：10，11）。

这安息使我们不再徒劳无益地追求因行律法称义。基督也从我们的背上卸去了所有罪恶的重担。安息的含义还不止这些，因为，在我们脱下“取死的身體”（罗 7：25，margin?）时，会有更多的应许临到：“我听见从天上有声音说，‘你要写下：从今以后，在主里面而死的人有福了！’圣灵说：‘是的，他们息了自己的劳苦，做工的果效也随着他们’”（启 14：13）。使徒将此铭记于心，他提醒信徒应当意识到，“我们……蒙留下有进入他安息的应许”，并且以深刻的反合语劝勉道：“所以，我们务必竭力进入那安息”（来 4：1，11）。

## （6）基督徒与安息日

今天，基督的门徒应当如何遵守安息日？已经有许多人著书回答了这个问题。<sup>508</sup> 限于本书的目的，我们在此仅指出三类具有指导意义

---

<sup>508</sup> 除了关于十诫和威斯敏斯德准则的论文之外，请参阅 Thomas Shepard, *The Doctrine of the Sabbath* (London, 1655); John Owen, *An Exposition of the Epistle to the Hebrews*, ed. W. H. Goold (London: Johnstone & Hunter, 1855), vols 3-4 on Hebrews 3-4; Jonathan Edwards, “The Perpetuity and Change of the Sabbath,” in *The Works of Jonathan Edwards* (1834; reprint Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974), 2:93-103; Robert Dabney, “The Christian Sabbath: Its Nature, Design, and Proper

的丰富资源：第四条诫命本身；先知以赛亚；我主基督耶稣的教导和榜样。

第四条诫命在摩西五经中出现了两次，它为如何度过安息日提供了许多指导。首先，我们必须放下手中的工作。在个人、家庭、教会和社会生活中，我们都应当如此。其次，我们必须将自己的心思意念转向圣经中的伟大主题：作为创造者、救赎者和成圣者的上帝所作出的奇妙大工。第三，我们所从事的行为必须能够帮助我们获得、增进和表露两方面的认识：认识上帝的圣洁并且认识我们自己在基督里的圣洁。“当纪念安息日，守为圣日。”

先知以赛亚生活在一个繁荣的时代，民众过着富裕的生活，其处境与我们今天的处境颇为相似。以赛亚一针见血地指出了繁荣背后的危机，正是繁荣使得“休闲文化”成为可能：

你若在安息日掉转你的脚步，在我的圣日不以操作为喜乐，称安息日为可喜乐的，称耶和华的圣日为可尊重的；而且尊敬这日，不办自己的私事，不随自己的私意，不说自己的私

---

Observance”, in *Discussions: Evangelical and Theological* (1890; reprint London: Banner of Truth Trust, 1967), 1:496-550; Matthew Henry, “A Serious Address to Those that Profane the Lord’s Day,” in *The Complete Works of Matthew Henry* (1855; reprint Grand Rapids: Baker, 1979), 1:118-33; W.B. Whitaker, *Sunday in Tudor and Stuart Times* (London: Houghton, 1933); Daniel Wilson, *The Divine Authority and Perpetual obligation of the Lord’s Day* (1827; reprint London: Lord’s Day Observance Society, 1956); John Murray, “The Moral Law and the Fourth Commandment,” in *Collected Writings* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1976), 1: 193-228; James I. Packer, “The Puritans and Lord’s Day,” in *A Quest for Godliness* (Wheaton: Crossway, 1990), 233-43; Roger T. Beckwith and Wilfrid Stott, *The Christian Sunday: A Biblical and Historical Study* (1978, Grand Rapids: Baker, 1980); Errol Hulse, “Sanctifying the Lord’s Day: Reformed and Puritan Attitudes,” in *Aspects of Sanctification* (Westminster Conference of 1981; Hertfordshire: Evangelical Press, 1982), 78-102; James T. Dennison, Jr., *The Market Day of the Soul: The Puritan Doctrine of the Sabbath in England, 1532-1700* (New York: University Press of America, 1983); Walter Chantry, *Call the Sabbath a Delight* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991).

话，你就以耶和華為樂。耶和華要使你乘駕地的高處，又以你祖雅各的产业養育你。這是耶和華親口說的（賽 58：13-14）。

在这里，先知禁止的工作包括了个人在休闲时间内从事的娱乐活动。甚至连我们口中的言语也必须受到诫命的约束。作为回报，先知应许了奇妙的属灵自由和对上帝的享受：“你就以耶和華為樂！”

最后，我们必须思想主耶穌基督的教导和榜样。祂曾说，“人子是安息日的主。”这句话给安息日打上了永久的基督徒的印记。此后，只有“基督徒的安息日”才算是正确的称谓。祂提醒法利赛人说：“安息日是为人设立的，人不是为安息日设立的”（可 2：27），以重申安息日是为了人类的益处和福分而设计的。因此，祂教导我们，不要让那些违背人类基本需要的限制妨碍安息日。祂进一步坚持在安息日“做善事是可以的”（太 12：12），“行善……是可以的”（路 6：9）。祂赞同人们在安息日以祂的名义且为祂的缘故而从事怜悯和解除痛苦的工作。

以基督为榜样，我们应当殷勤地在教会生活中崇拜上帝，在安息日的聚会中聆听上帝的圣言（路 4：16）。同样，在这一天，负责传讲上帝话语的牧师也理当专心以教导和讲道为事（路 4：31）。在这一天，我们当做的事还包括：向信徒的家人行善（路 4：38，39），在与主日相称的团契生活中款待信徒并接受信徒的款待（路 14：1；另参路 24：29，42）。最后，安息日理当成为彰显和享受上帝恩典的大日。根据福音中的启示，这些恩典包括：复明我们的双目，斥责在我们里面使人发热的罪，叫我们从令人发酸的捆绑中得释放，践踏撒但和它的差役，使因罪而枯萎的事物得以复原，并且医治我们头脑和心灵中的各样病症。确切地说，基督在安息日所做的每一件事都指向同一个目标：向

罪人启示和宣告上帝的恩典。

我们由此可以得出的结论是，没有或忽略将基督徒的安息日分别为圣，意味着悖逆上帝、失信于基督并丢弃自己莫大的福分。同样，按照我主的教导和榜样将安息日守为圣日，是为荣耀上帝而活的一个重要部分，并且无异于“从今生就开始了那永恒的安息”（《海德堡教理问答》第 103 问）。

## 二、结论

### 1、律法第三功用的圣经特质

现在，我们可以就“律法对基督徒的第三功用”这一问题得出几个重要的结论。<sup>509</sup> 首先，律法的第三功用是合乎圣经的。旧新约圣经中充满了对律法的阐释，其主要目的是帮助信徒遵行“追求圣洁”的呼召。《诗篇》中反复出现的一个主题，就是信徒的内在生命和外在生活都在品味和享受着上帝的律法。<sup>510</sup> 《诗篇》作者最为关注的一件事，就是察验何为上帝纯全而良善的旨意，进而往祂诫命的道路上直奔。登山宝训和保罗书信中的伦理教导是新约圣经将律法视为生活准则的主要例证。圣经中的这些相关教导主要是给信徒预备的，为要鼓励他们操练感恩的美德，行事为人与所蒙的恩相称。一个蒙恩的信徒应当跟随救主的脚踪，活出基督的生命，而基督自己就是上帝的仆人和律法的成全者，祂在世度过的每一天都完全遵守了祂父的诫命。

---

<sup>509</sup> 参见 Macleod, 12-12. 我们在此对他表示谢意，因为他对信徒如何遵行律法的规范所做的总结，给本文的写作带来很大帮助。

<sup>510</sup> 《诗篇》119 篇是一个极好的例证。

## 2、反对反律主义和律法主义

其次，律法的第三功用同时反对反律主义和律法主义。反律主义（anti=against; nomos=law）认为，基督徒不再有义务遵守道德律，因为在只凭恩典的拯救中，耶稣已经成全了律法，并且解除了信徒和律法的关系。当然，保罗在《罗马书》3章8节中坚定地弃绝了这一异端，如同路德在与雅其科拉（Johann Agricola）论战时所做的，以及新英格兰的清教徒在反对哈钦森（Anne Hutchinson）时所做的一样。反律主义者误解了因信称义的性质。因信称义除去了因行律法而称义的要求，但并没有排除成圣的需要。成圣最重要的一个环节，就是每日培养信徒以感恩的心来顺服律法。正如伯顿（Samuel Bolton）所描绘的那样，“律法把我们送到福音那里，使我们可以称义，而福音又把我们送回到律法那里，教导我们反思何为称义后的本分。”<sup>511</sup>

反律主义者指控那些以律法作为信徒的生活准则的人，说他们面临着陷入律法主义的危险。当然，我们并不否认，滥用律法的第三功用的确会导致律法主义。形成一部详尽的信徒法典，就意味着将能够想到的每个问题和道德生活中的每处张力都涵盖在内，那么信徒在生活中的各个领域就无法自由地做出个人的、经验性的且以圣经原则为依据的决定。在这样的处境下，人定的律法窒息了神圣的福音，律法主义的“成圣”耗尽了恩典之下的称义。基督徒至此已落入捆绑之中，其情形与中世纪罗马天主教的修道院生活非常相似。

上帝的律法为我们提供了全备的道德规范，但它并没有毫无遗漏地说明如何应用这些规范。圣经为我们预备的是一般性的原则和说明性的范例，而非能够机械地适用到每个环境中的具体细节。日常生活

---

<sup>511</sup> Cited in John Blanchard, *Gathered Gold* (Welwyn, Hertfordshire: Evangelical Press, 1984), 181.

中，基督徒在做具体决定的时候，必须以律法的一般性原则为前提，根据“训诲和法度”（赛 8：20）来仔细地衡量各类因素。同时，又要借着不住的祷告，尽力追求在慎思明辨上的长进。

律法主义与存感恩之心顺服上帝的律法判然有别，它们运作于两个截然不同的领域。两者的区别就如强迫、被动的苦役和甘心、喜乐的侍奉之间的差异。可悲的是，在今天，有太多的人把“律法”或“合法的”（legal）与律法主义或律法主义的（being legalistic）相混淆。几乎很少有人意识到，基督在弃绝律法主义的同时，并没有弃绝律法。律法主义的确是一个暴君和敌人，而律法却是我们不可或缺的益友。律法主义徒劳无益地追求在上帝面前的功德。律法主义是法利赛人所犯的错误：它只注重让外在的行为符合律法的字句，却忽略了内心对律法的态度。

律法的第三功用在反律主义和律法主义中间开辟了一条道路。反律主义和律法主义的共同之处在于，它们既不符合律法，也不符合福音。弗莱彻（John Fletcher）已经深刻地指出，“法利赛人不合乎真正的律法，如同反律主义者不合乎真正的福音一样。”<sup>512</sup> 反律主义者强调基督徒已脱离了律法的咒诅，却阻碍了信徒对圣洁的追求。它对称义的强调是以牺牲成圣为代价的。它没有看到，废除律法的“定罪性的效力”（*condemning power*），并没有取消律法的“规范性的效力”（*commanding power*）。律法主义非常强调信徒对圣洁的追求，却没有意识到，顺服律法乃是信德所结的果子。如此一来，在律法主义中，顺服变成了称义的一项条件。律法在成圣中的规范性效力几乎完全压制了律法在称义中的定罪性效力。最后，律法主义者在实践中，如果不是在理论中，否定了改革宗的称义概念。它对成圣的强调是以牺牲

---

<sup>512</sup> “Second Check on Antinomianism,” in *The Works of John Fletcher* 1:338.

称义为代价的。改革宗中律法第三功用的概念可以帮助信徒在教义和实践中保持称义和成圣的平衡。<sup>513</sup> 称义必然会带来成圣，成圣是称义所结的果子。<sup>514</sup> 救恩是单靠信心成就的，然而，得救的人必然会存感恩而顺服的心来行善。

### 3、激发由衷的爱心

第三，律法的第三功用能够激发爱心。“我们遵守上帝的诫命，这就是爱祂了，并且祂的诫命不是难守的”（约一 5：3）。上帝的律法是一个礼物，证明了祂对自己孩子的温柔的爱（诗 147：19-20）。对于在基督里的人来说，律法不是一个残暴或冷酷无情的工头。上帝赐下祂的律法给祂的子民，就好像一个农夫建造栅栏以防止他的牛群和马匹漫无目的地走进公路，毫无残酷可言。最近发生在亚伯达（Alberta）的一件事生动地诠释了这一点。农夫的一匹马冲破了栅栏，闯入了高速公路，被一辆汽车撞死，一位 17 岁的司机也随即身亡。农夫全家整夜都在哭泣。冲破栅栏造成的损失是无法弥补的。违背诫命收割的恶果则是无法形容的。但是，以圣灵所浇灌的爱来顺服上帝的律法，激发的是内心的欢呼与喜乐。在上帝律法栅栏的保护下，我们得以在祂话语的绿洲中安息享受，让我们为此而感谢上帝。

在圣经中，律法和爱不是敌人，而是最好的朋友。的确，律法的精华就是爱：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”（太 22：37—40；参罗 13：8—10）。就如

---

<sup>513</sup> 对称义和成圣关系的更详细的描述，参见 Joel R. Beeke, “The Relationship of Faith to Justification,” in *Justification by Faith Alone*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 82ff.

<sup>514</sup> Ernest F. Kevan, *Keep His Commandments: The place of Law in the Christian Life* (London: Tyndale Press, 1964), 28.



一个有爱心的臣民会顺服他的国王，一个有爱心的儿子会顺服他的父亲，一个有爱心的妻子会顺服她的丈夫，一个有爱心的信徒也照样会渴想顺服上帝的律法。因此，就如我们已经看到的那样，将安息日完全奉献给上帝不再是一个重担，而是可喜乐的。

#### 4、促进基督徒真正的自由

最后，律法的第三功用能够促进自由——基督徒真正的自由。今天，人们普遍滥用了基督徒的自由观，将自由仅视为服侍肉体的机会。然而，一个不应被掩盖的事实是，上帝在律法中设定的界限保护了基督徒真正的自由。当上帝的律法限制我们的自由的时候，它只是要带给我们更大的益处；当上帝的律法，在信心和敬拜等事情上，没有施加这种限制的时候，基督徒完全可以从一切人的教义和命令中得享良心自由。在日常生活中，基督徒真正的自由体现为以甘愿、感恩和喜乐的心献上对上帝和基督的顺服。加尔文在论及真基督徒的良心的时候写道：他们“遵行律法，并非出于被迫，而是因为从律法的轭中得到释放后，他们甘愿以此来顺服上帝的旨意”。<sup>515</sup>

上帝的话语，也唯独祂的话语，对我们信徒有约束力。唯独祂是我们良心的主人。我们在遵行上帝的诫命中得享真正的自由，因为自由不是出于自主或混乱，而是源于感恩的服侍。我们受造的首要目的是爱上帝、服侍上帝，并且要爱邻舍如自己——这一切都当遵照上帝的意志和话语。只有当我们再次意识到这一目的时，我们才能找到基督徒真正的自由。真正的自由，加尔文写道，是“自由的服侍和服侍的自由”（a free servitude and a serving freedom），真正的自由是顺服的自由。

---

<sup>515</sup> 《敬虔学》3.19.4.

只有“那些服侍上帝的人才是自由的……我们获得自由，为的是能够更加及时而甘心地顺服上帝”。<sup>516</sup>

耶和華啊，我真是你的僕人；

我是你的僕人，是你婢女的兒子。

你已經解开我的綁索。

我要以感謝為祭獻給你，

又要求告耶和華的名。<sup>517</sup>

至此，关乎生死的唯一正路已经显明：“我们是属上帝的，”加尔文总结道，“因此，我们当为祂生，为祂死。我们是属上帝的，因此，我们要让祂的智慧和旨意统管我们所有的行为。我们是属上帝的，让我们尽力使祂成为我们全部生活唯一合法的目标。”<sup>518</sup>

---

<sup>516</sup> *Commentary on 1 Peter 2:16.*

<sup>517</sup> *The Psalter, No. 426: 9 (Psalm 116).*

<sup>518</sup> 《敬虔学》3.7.1



## 第六章 爱梅思及其《神学精髓》

小凯波尔 (Abraham Kuyper, Jr.) 考查了爱梅思 (William Ames, 1576-1633) 和迈考卫斯 (Johannes Maccovius)——这两位荷兰弗兰克尔授课的神学家——的敌对关系, 他得出的结论是: 爱梅思背离了迈考卫斯所为之辩护的改革宗立场。<sup>519</sup> 凯道尔 (Robert T. Kendall) 甚至说, 由于爱梅思的影响, “加尔文关于信心的教义, 从实践的角度而言, 现今都僵死了、被埋葬了。爱梅思在信心的教义上赞同传统的唯意志论, 这无论如何已经开始摆脱了加尔文的影响。”凯道尔继续得出结论说, “爱梅思的唯意志论是他所信奉的一切的关键”。<sup>520</sup>

尽管爱梅思偶尔提出的某些陈述, 显得他的确像是偏离正统改革宗路线的唯意志论者, 但是, 指责爱梅思为唯意志论的学者却令人遗憾地暴露出他们缺乏对其整体著作的全面理解。在正统改革宗神学的限度内, 爱梅思强调基督教的信心是由圣灵所赐, 充满生机, 感动心灵, 并且这种信心能够带来真正的基督徒生活。

首先, 我将概述爱梅思的生平和教学生涯; 之后, 我会考察爱梅思的经典著作《神学精髓》(*The Marrow of Theology*) 的体系和内容, 并揭示出他是最早创建完整的改革宗圣约神学的神学家之一。尽管我

---

<sup>519</sup> *Johannes Maccovius* (Leiden: D. Donner, 1899), 315-96. 小凯波尔是著名的亚伯拉罕·大凯波尔 (1837-1920) 的儿子, 大凯波尔是荷兰的改革宗神学家和政治领袖, 他于 1901 至 1905 年间担任荷兰寿险。

<sup>520</sup> Kendall, *Calvin and English Calvinism to 1649* (Oxford: Oxford University Press, 1979), 151, 154.

们在加尔文和其他改革宗神学家那里都能找到圣约神学，但是爱梅思的超越之处在于，他把一种圣约性的神学（即：把圣约视为神学的重要层面）变成了一种关于圣约的神学（即：圣约成为统摄整个神学体系的原则和框架）。在圣约神学的框架内，爱梅思将教义和生命紧密地结合在一起，促进了清教徒在实践中的虔敬。

## 一. 传记概要 <sup>521</sup>

威廉·爱梅思（拉丁语为“Amesius”）于 1576 年出生于伊普斯维奇（Ipswich）。伊普斯维奇是英国萨克福郡（Suffolk County）的主要城市，后来伯肯斯（William Perkins, 1558-1602）将清教主义引入此地，

---

<sup>521</sup> 关于爱梅思传记体的权威性著作是 Keith L. Sprunger, *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism* (Chicago: University of Illinois Press, 1972), 同一作者的修定版, “The Learned Doctor Ames” (Ph.D. dissertation, University of Illinois, 1963). 另一篇有价值的论文为 Benjamin J. Boerkoel, Sr., “William Ames (1576-1633): Primogenitor of the *Theologia-Pietatis* in English-Dutch Puritanism” (Th.M. thesis, Calvin Theological Seminary, 1990). 要了解对爱梅思生平和工作的简要叙述, 可参见 Eusden’s introduction in William Ames, *The Marrow of Theology*, trans. and ed. John H. Eusden (1968; reprint, Grand Rapids: Baker, 1997), 1-66; introduction by Lee W. Gibbs in William Ames, *Technometry* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1979), 3-17; Jan van Vliet, “William Ames: Marrow of the Theology and Piety of the Reformed Tradition” (Ph.D. dissertation, Westminster Theological Seminary, 2002), 15-40. 最好的荷兰文资料为: Hugo Visscher, *Guilielmus Amesius, Zijn Leven en Werken* (Haarlem: J.M.Stap, 1894); Willem van’t Spijker, “Guilielmus Amesius,” in *De Nadere Reformatie en het Gereformeerde Piëtisme* (’s-Gravenhage: Boekencentrum, 1989), 53-86.

Douglas Horton 翻译并编辑了三本关于爱梅思的传记著作, 汇集为一卷出版, 书名为 “William Ames by Matthew-Nethenus, Hugo Visscher, and Karl Reuter (Cambridge: Harvard Divinity School Library, 1965).” 其中包括 Matthias Nethenus, *Introductory Preface in which the Story of Master Ames is Briefly Narrated and the Excellence and Usefulness of his Writings Shown* (Amsterdam: John Jansson, 1668), Hugo Visscher, *William Ames: His Life and Works* (Haarlem: J.M. Stap, 1894), and Karl Reuter, *William Ames: The Leading Theologian in the Awakening of Reformed Pietism* (Neukirchen: Neukirchener Verlag des Erziehungsvereins, 1940). 这些传记注释参考 Horton 的汇编的版本。也可参考 Horton, “Let Us Not Forget the Mighty William Ames,” *Religion in Life* 29 (1960): 434-42, and John Quick’s (1636-1706) unpublished manuscript, “Icones Sacrae Anglicanae” at Dr. Williams’s Library in London, which includes a chapter, “The Life of William Ames, Dr. of Divinity.”

这里随即成为牢固的清教主义中心。温斯若普（John Winthrop, 1588-1649）这位热情的清教徒，马萨诸塞湾的首任总督，也来自萨克福郡。

爱梅思的父亲也叫威廉，是一位同情清教徒的富商。他的母亲，琼·斯奈林（Joan Snelling）同在新大陆帮助创建普利茅斯（Plymouth）大农场的家族相关。爱梅思的父母在他年幼时就已离世，所以他自幼由舅舅罗伯特·斯奈林抚养，他的舅舅是一位来自布克斯福特（Boxford）的清教徒。爱梅思从儿时起就受当时当地正在盛行的清教主义的熏陶。

爱梅思的舅舅为了使他接受教育，毫不吝啬，1593年送他到剑桥大学的基督学院受教，基督学院以纯粹的清教主义和兰姆主义哲学（Ramist philosophy）著称。爱梅思很快就显示出他好学的禀性。他于1598年毕业，获文学学士；1601年获文学硕士，并被选为基督学院的会员（Fellow），且被按立为牧师。他曾听过伯肯斯大师的讲道，并在他那“令人激动的布道”中经历了戏剧性的转变。伯肯斯开创了“经历性清教徒神学”（experimental Puritan theology）。

在这次深刻的灵命转变之后，爱梅思宣称“人们可能会 *bonus ethicus*，但却不会 *bonus theologus*，也就是说，看上去行为纯正的人，外面表现出敬虔的情感和行为；但内心却可能并不是一位真正的基督徒。”<sup>522</sup> 这次个人经历成为他的终身关注，也成为他所有思想的核心，表明顺服的、得救的心灵所具有的那种内在的敬虔必然会体现在实践的、外在的基督徒生活中。

爱梅思强调敬虔，反对任何缺乏圣经规范的行为，这使他很快成为该学院的道德指南和良心基石。他视自己为以西结式的守望者（《以

---

<sup>522</sup> *A Fresh Suit Against Human Ceremonies in God's Worship* (Rotterdam, 1633), 131.

西结书》33 章), 有责任告诫学生脱离罪恶, 追求敬虔, 使信心更加稳固。但是, 他充当这一角色的时间很短。由于詹姆士国王在 1604 年汉普顿法庭大会 (Hampton Court Conference) 上颁布的《容忍法令》(edict of tolerance), 致使清教徒在大学里进行的、任何带有批评英国国教的活动, 都会遭到镇压。詹姆士国王说, 教会已经进行了足够的改革。

然而, 剑桥的清教徒团体继续以不屈不挠的精神反对伊丽莎白那种做法。这种违背国王法令的行为带来了严重的后果。不久, 凡是发言过的清教徒都被剥夺了学位和公职。尽管爱梅思更有资格, 但是憎恨清教徒的凯瑞 (Valentine Cary) 于 1609 年被任命为基督学院校长, 随之, 压制清教徒的举措达到了顶点。凯瑞比爱梅思对教会的影响更大, 他的任命使基督学院与清教徒主义之间明显呈现出对立局面。爱梅思对英国国教的谴责, 以及他拒绝穿戴教士礼服, 如白色长袍等, 不断招致人们越来越多的反感。1609 年, 12 月 21 日是剑桥每年一度的圣托马斯日, 这个节日多年以来逐渐充满了喧嚣和吵闹。当爱梅思在这一天讲道时, 他公然谴责赌博, 献上自己的“有益的责备,”<sup>523</sup> 校方领导随即把他监禁起来, 并剥夺了他的学位。

尽管从理论上来说, 爱梅思并没有被驱逐离校, 但是他认为与其面对剑桥暗淡的未来, 不如离开。所以他“自愿”放弃学校教职。此后, 他作为城市讲员在柯彻斯特 (Colchester) 略略讲过几次道, 伦敦的主教阿伯特 (George Abbott) 就禁止他继续讲道。1610 年, 爱梅思决定到荷兰寻求较为自由的学术和教会环境, 他的余生都是在流放之地荷兰度过的。

爱梅思首先前往罗特丹姆 (Rotterdam), 他在那里遇见了鲁宾逊

---

<sup>523</sup> Horton, *Ames*, 4.

(John Robinson)，他是英国分离主义公会 (separatist congregation) 在莱顿 (Leiden) 的牧师。公会中的一些成员很快在新大陆创建了普利茅斯大农场 (Plymouth Plantation)，成为最早前往新大陆定居的清教徒。爱梅思无法说服鲁宾逊放弃分离主义的观点，即：清教徒的教会应该“连枝带根”地从英国国教中拔离出来；但是，他却成功地调和了鲁宾逊某些更为激进的观点。

爱梅思在罗特丹姆和莱顿进行短暂的停留之后，于 1611 至 1619 年受雇于菲尔 (Sir Horace Vere)，担任英国军队驻海牙的随军牧师。爱梅思在这里撰写了大量的反对阿民念主义的著作，当时阿民念主义即将引发一场教会危机。荷兰的这场危机最终在多特市 (Dordrecht) 举行的国际宗教会议 (1618-1619) 中公布于众。由于爱梅思针对阿民念纷争所发表的见解非常精湛，所以这位英国人，尽管在多特会议中属于没有选举权的成员，却被邀请成为会议主持人伯格曼 (Johannes Bogerman) 的神学顾问和秘书。使爱梅思感到十分欣慰的是：对阿民念提出的五个问题，多特会议的成员赞同历史上加尔文主义的立场。在英国不受欢迎的爱梅思，发现他在这里至少属于获胜的一方。

多特会议之后，教会、政府和学术界开始清除阿民念主义，莱顿大学开辟了新的教授职位。爱梅思被当选为主席，但是英国当局成功地干涉了这件事。在英国当局的压力下，刚在海牙被解职的爱梅思，发现莱顿大学的职位也将他拒之门外。

爱梅思在 1618 年左右娶了第二任妻子弗莱彻 (John Fletcher)，她为他生了三个孩子：路德、威廉和约翰 (他的前任妻子，是海牙前任随军牧师伯格曼的女儿，她在婚后不久就离世而去，没留下任何子女)。多特会议之后的三年间，为了供养家庭，他开始个人讲演并辅导大学生。他个人经营了一所小型的“家庭学院，”类似于赫姆斯 (Festus



Hommius)领导的斯坦特学院(Staten College),只是规模较小。神学生住在爱梅思家里,他根据兰姆(Petrus Ramus)的逻辑方法教导他们清教徒主义和系统神学。后来,他将这些讲义编写成为著名的《神学精髓》。<sup>524</sup>

1622年,在偏僻的弗里斯兰省(Friesland)有所相对较新的大学——弗兰克尔大学(Franeker University),该校的高层拒绝英国当局的干涉,任命爱梅思为神学教授。1622年5月7号,爱梅思根据《出埃及记》28章30节,在乌陵和土明这一专题发布了他的就职演说。在担任教授四天之后,他就获得了神学博士学位,因为他在该学院老教授卢比突斯(Sibrandus Lubbertus)面前,对关于“良心的属性、理论和实际工作”的38条论题和四个结论进行了成功地辩护。在1626年,他被任命为首席校长(Rector Magnificus),这是弗兰克尔大学荣誉最高的学术职位。

爱梅思在弗兰克尔大学任教的十一年中,获得了“博学博士”(“Learned Doctor”)的美誉,他试图使整个学院都“变成清教徒”。爱梅思承认这所大学持守正统教义,但他感到绝大多数教员和学生在实践中并没有进行足够的革新。他们的信仰还没有转化成为适宜的基督徒生活。爱梅思认为,特别是学校的教员过于依赖亚里士多德的逻辑,在基督徒生活中过分地强调了人的责任和对意志的操练。因此,爱梅思再次在家中组织了一所“学院”,他在位于大学的家中开设辅导课程、进行讲演和无数的神学讨论。<sup>525</sup>爱梅思的目的是“尝试至少在我们这所大学内,我能否以某种方式使神学远离模糊不清、使人困惑、

---

<sup>524</sup> Horton, *Ames*, 13.

<sup>525</sup> See Sprunger, *The Learned Doctor Ames*, chap.4; idem, “William Ames and the Franeker link to English and American Puritanism,” in G. Th. Jensma, F.R.H. Smit, and F. Westra, eds., *Universiteit te Franeker, 1585-1811* (Leeuwarden: Fryske Academy, 1985), 264-85.

远离根基的问题和辩论，而将它引入生命和实践，从而使学生开始认真地思考良心和良心中的问题。”<sup>526</sup> 为了这个目的，作为校长的爱梅思提倡敬虔，加强守安息日的惯例，缩短圣诞节和复活节的节假日，加紧对学生的管理。他倡导的这种严格的改革带来了十七世纪二十年代“改革”。

爱梅思在弗兰克尔大学的讲演和大量著作表明，他坚定地持守反主教制和反阿民念的立场，不过他最大的贡献还是在神学和伦理学方面，也就是他认为能够帮助基督徒活出真正敬虔生活的统一体系。他在弗兰克尔大学撰写出了两部非常伟大的著作：《神学精髓》（*Medulla Theologie*）和《论良心》（*De Conscientia* 英文翻译为《良心的力量和良心之事》（*Conscience with the Power and Cases Thereof*）。在他的神学系统和道德神学中，爱梅思融入了他曾在剑桥学过的兰姆主义哲学和方法。

兰姆主义哲学试图修正当时亚里士多德主义中错误的诡辩，这种诡辩的特点是割裂生活和思想、知识和行为，反映在宗教生活中就是割裂神学和伦理之间的关系。兰姆主义是由十六世纪法国的一位改革宗哲学家兰姆（*Petrus Ramus*, 1515-1572）发展而来。<sup>527</sup> 爱梅思把胡格诺教派的这种思想融入他的著作之中，将神学和伦理学缝合得天衣无缝，使之成为顺服的、圣约式的生活体系。

通过教学，爱梅思在他教书的地方不但为自己建立了声誉，也提升了他在所在大学的名望。欧洲各地的学生都慕名前来受教，其中最著名的学生是科修斯（*Johannes Cocceius*），他后来对圣约神学的发

---

<sup>526</sup> Ames, “*Paraenesis ad studiosos theologiae, habita Franekeræ*” (1623), trans. Douglas Horton as “An Exhortation to the Students of Theology” (1958).

<sup>527</sup> Sprunger, *Ames*, 107; Eusden, “Introduction” to *Marrow*, 37. Ramus was martyred in the St. Bartholomew’s Day massacre in Paris.

展远远超越了爱梅思。但是，爱梅思并不满足，因为弗兰克尔大学里的一切并非尽如人意。有些学生和老师在爱梅思深入改革的努力不以为然。迈考卫斯带领一小群教授故意破坏爱梅思的努力。另外，他与持亚里士多德主义的迈考卫斯之间持续的争论有损于弗兰克尔的学术氛围，而弗里斯兰省潮湿的海气使爱梅思的健康也倍受煎熬。加上他的妻子想与她的同胞重聚，所有这些都使爱梅思想重寻另一个服侍之地。

1632年，爱梅思接受了朋友彼得（Hugh Peter）的邀请，与他共同牧养在鹿特丹的一所说英语的公理教会。这次邀请非常吸引爱梅思，因为彼得想要建立一所独立的、以圣约为核心的教会，使重生的信徒真正地实践他们的信仰，努力获得一种被洁净的会员身份。爱梅思长期在清教徒的圈子内外为这种公理教会的原则辩论。<sup>528</sup> 爱梅思深受吸引的另一点是：他还可以帮助教会在鹿特丹建立一所清教徒学院。

1633年深夏，爱梅思终于前往南部的鹿特丹。他在那里的任期十分短暂。秋季马斯河（Maas River）决堤，身体状况已经欠佳的爱梅思，在房屋被水淹没之后，病情加重。他于11月11日五十七岁时死于肺炎，躺在朋友彼得的怀中。他最终怀着胜利的希望，坚定地持守住了信仰。<sup>529</sup>

他死前不久，曾认真考虑前往他在新英格兰的朋友温斯若普（John Winthrop）那里，但是上帝为他预备了另一个“新世界”。尽管爱梅思

---

<sup>528</sup> Ames, *Marrow*, Book One, Chapter XXXII, Paragraphs 6 and 15 (hereafter 1.32.6 and 15); cf. his *A Reply to Dr. Mortons Generall Defence of Three Nocent Ceremonies* (1622), *A Reply to Dr. Mortons Particular Defence of Three Nocent Ceremonies* (1623), and *A Fresh Suit against Human Ceremonies in Gods Worship* (1633). Increase Mather 说爱梅思为我们提供了“完美的公理会主义（perfect congregationalism）”（*A Disquisition concerning Ecclesiastical Councils* [Boston, 1716], v-vi）。

<sup>529</sup> Sprunger, *The Learned Doctor Ames*, 247.

对新英格兰的神学和学术史有巨大的影响，特别是通过他的《神学精髓》，但是他从未去过新英格兰。他是否是哈佛的第一任校长，像许多历史学家推测的那样？<sup>530</sup> 清教徒马瑟（Cotton Mather）在他的新英格兰史中，谨慎地说“天使博士”爱梅思，“有意成为新英格兰人，尽管终究不成。”<sup>531</sup> 爱梅思死后第四年，他的妻儿定居在马萨诸塞州清教徒建立的塞勒姆市（Salem）。她们带去了爱梅思的藏书，这些书籍成为哈佛大学图书馆的初始。

## 二. 《神学精髓》

虽然爱梅思的《神学精髓》最早在 1627 年以拉丁文形式发表，但此前他就表述过其中的主要思想。爱梅思说他“闲散于世”的时候，修定了他于 1619 至 1622 年间在莱顿作为导师为学生所写的神学讲义。它们最早以片断的形式用拉丁文（1623 年）在弗兰克尔大学发表。四年之后，当爱梅思在这所大学的学术环境中找到经济支持后，最终完成了这部标志性的著作，如今它已成为人们对爱梅思最好的回忆。

这部本为平信徒和神学生所写的实用神学概论，随即获得了学者和教会范围内的认可和称赞，并很快被译成多种语言。英文首译本出版于 1642 年和 1643 年。

## 三. 主题简介

《神学精髓》开篇主题简明扼要。爱梅思写道，“神学就是向上

---

<sup>530</sup> Ames's 弟子 Nathaniel Eaton 成为哈佛大学的第一任校长。

<sup>531</sup> Cotton Mather, *The Great Works of Christ in America or Magnalia Christi Americana*, 3d ed. (1853; reprint, Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1979), 1:236.

帝而活的教义。”这句话看似简单，但内容深刻。它以爱梅思的成长背景为基础，在爱梅思在基督学院期间进一步找到了明确的神学和学术表达，逐渐融入一个神学体系。

这部著作所表达的神学全与实践的基督教相关——它是一种全人的基督教，而不仅是理智、意志或感情上的基督教。它表明爱梅思所钟爱的基督教模式，这种基督教注重实践，富有活力，在思想和生活方面以一贯之。爱梅思试图表明，基督教神学主要并不是解决关于上帝的论述，而是处理如何向上帝而生的知识，“与上帝的旨意一致。”

爱梅思更多地把神学集中到**行为方面**，而不是**知识方面**。对加尔文而言，神学的重点在于认识上帝和认识自己，尽管带有行动的信心绝不会滞后于知识。加尔文说，只有在认识上帝的地方，才会有真正的信心和敬虔。对爱梅思来说，认识上帝绝不是神学的目的或目标；相反，神学目的在于使心灵和意志降服于上帝和圣言。<sup>532</sup> 实践性的基督教是神学的中心。

在这一点上，爱梅思朝着他的导师伯肯斯建立的方向迈进，也反映出兰姆对他的影响，兰姆曾说，“神学是关于幸福生活的学说。”伯肯斯视神学为“在生活上永远蒙福的学问。”伯肯斯认为，获得这种蒙福生活的方式是认识上帝和认识自己。在这方面，伯肯斯的神学结合了加尔文的神学和兰姆的方法论。然而，爱梅思却与这种观点保持一定的距离，因为他担心得蒙祝福的生活会使人们放纵自我。毕竟，什么是得蒙祝福的生活呢？什么是幸福呢？就如游斯登（John Dykstra Eusden）所说：“爱梅思认为神学的目的永远不会是为了得蒙祝福，因为得蒙祝福主要同人最终的渴望相联。人在寻求自己得蒙祝福时，可

---

<sup>532</sup> William Ames, *The Substance of Christian Religion: Or, a plain and easy Draft of the Christian Catechism, in LII Lectures* (London: T. Mabb for T. Davies, 1659), Q.113.

能会错过上帝，而上帝才是使他蒙福生活的唯一目标。”<sup>533</sup> 对爱梅思而言，神学是基督徒生活的艺术。这种艺术不在真空之中；相反，热切顺服上帝的渴望构成并推动这种艺术。神学促进信徒对基督教的实践。

爱梅思对意志的强调是他与弗兰克尔大学的同事迈考卫斯争论的焦点之一。迈考卫斯强调理智（*intellect*）在心意更新中的首要位置。也就是说，意志通过理性得以更新。理智是这个过程的出发点（*terminus a quo*）；意志是这个过程的终点（*terminus ad quem*）。但是，爱梅思坚持意志的首要位置。他写道，信仰是“全人的行动—绝不仅仅是理智的活动。”而在接受福音的过程中，意志通过圣灵的恩典获得拯救的知识。因此，拯救的知识与全然降服的意志获得的单纯的知识不同。爱梅思写道，“尽管对福音的知识往往是信心的先决条件，然而，没有人会有拯救性的知识……只有在意志活动之后，才会有依靠意志这种活动的知识出现。”<sup>534</sup>

这种立场与十七世纪早期建立的绝大多数正统神学不同，后者认为信心出于知识。最终，正统改革宗对爱梅思就信心和意志的立场进行了仔细研究。有趣的是，爱梅思的追随者沃修斯（*Gisbertus Voetius*）—荷兰后宗教改革时期（*post-Reformation*）发展改革宗系统神学和敬虔学的领导人，宣称把拯救归功于意志是改革宗神学中前所未有的观点，除了他所知道的、唯一公开为这种观点进行辩护的爱梅思博士之外。<sup>535</sup>

通过强调意志是信心的中心，爱梅思想要表明：真正的敬虔存在于有罪的被造物 and 施行拯救的创造者之间的圣约关系中。信心是一种

---

<sup>533</sup> Eusden, “Introduction” to *Marrow*, 47.

<sup>534</sup> Ames, *Marrow*, 1.3.3-4.

<sup>535</sup> Voetius, *Selectarum theologiae* (Utrecht: Joannem à Waesberge, 1669), 5:289.

意志的活动，这是对圣约顺服的真正标志，因为被造物需要用信心和顺服回应 在基督里白白赐下的圣约的应许。圣约神学是爱梅思神学体系的 心脏。

#### 四. 结构和内容

《神学精髓》的框架源自兰姆主义的二分法，<sup>536</sup> 其中神学，即向上帝而活的学说，包括第一，“信心”（卷一，1-41 章，77-216 页），或一个人所相信的一切；第二，“遵行”（observance）（卷二，1-22 章，219-331 页），或一个人如何实践信心和通过善工来顺服上帝。这些善工源自信心，并为信心增加活力和意义。这两大类—信心和遵行—成为爱梅思整个神学体系流淌的源泉。对卷一中信心概念的理解和以加尔文主义倡导善工的方式对卷二遵行的理解，使爱梅思在用各种二分法解释其神学体系时，“向上帝而活”的主题不断重现。

在定义信心为“内心靠上帝而得享安息”和提出信心是全人的活动，特别是意志的活动之后，爱梅思讨论了信心的目标就是上帝。在对上帝的知识和本质进行教导之后（卷一，4-5 章；下文略为 1.4, 5），爱梅思提出上帝的“能力，”他将其定义为“上帝在万事中行作万事的大能（弗 1: 11；罗 11: 36）”（1.6）。接着，他讨论了上帝大能运行的第一种方式—上帝的预旨（decree）（1.7）。他证明万事都是按照上帝永恒的美意运行，就如祂的创造和护理所彰显的一样（1.8,9）。上帝护理的恩典遍布整个受造界。同时，上帝通过行为之约（covenant of works）对人类—“理性的受造物”—进行特殊的管理（1.10）。违背这个有条件的圣约之后，人类悲惨地落入罪中。这次堕落具有严重和永恒

---

<sup>536</sup> 想从兰姆主义方法来考察整本书的框架，可参见爱梅思的“Method and Chart of the Marrow,” in *Marrow*, 72-73.

的后果，包括心灵和身体的死亡，以及原罪的蔓延（1.11-17）。

但是，希望仍然存在。救赎的恢复性恩典废除了定罪的状态。通过基督的位格和工作，堕落的人类能够重新与上帝契合。所发生的这一切单单是为了上帝的美意，也都出于祂“怜悯的用意”（1.18-23）。

爱梅思的神学一开始就完全遵循圣约的线索而建立。到了第 24 章，“基督的落实（The Application of Christ）”，爱梅思的圣约神学变得更为明显。恩典之约是实现上帝和基督之间救赎之约的方式，圣经称之为“新约”。换言之，“基督的落实（application of Christ）”贯彻在圣约的关系之中。解释完新旧约的不同之后，爱梅思认为恩典之约的本质贯穿于不同的历史时代，直到世界的末了，在堕落中开始的恩典之约终将达到完全，那时信徒会被提到荣耀之中。

恩典之约既是有条件的，条件就是信仰；又是无条件的，就如爱梅思所说，“约的条件就应许在约中。”爱梅思认为，如罗尔（John von Rohr）指出的那样，“应许实现圣约的条件本身就是圣约的应许。”因此，在最后的分析中，恩典会成就一切，而信徒要学会在应许我们、命令我们的上帝那里得享安息。<sup>537</sup>

值得注意的是，在爱梅思的神学中，直到 25 章他才讨论了蒙上帝拣选和遭上帝遗弃的教义。这个主题在之前有关“上帝的预旨”（1.7）或“治理理性造物”（1.10）的章节中并没有出现。加尔文使预定论成为“得救的确据论”的一部分，爱梅思欣然接受。对爱梅思而言，通过“被召成为合一”而进入称义、收养、成圣和荣耀之前，确信的恩典属于他对拯救秩序的考察（1.26-30）。这就是他的“恩典之约本身所含功用”

---

<sup>537</sup> Ibid., 1.24; John von Rohr, “Covenant and Assurance in Early English Puritanism,” *Church History* 34 (1965): 199-202.



的实质。<sup>538</sup>

接着，爱梅思用两章来讨论教会里“救赎的落实”这个主题。在考察完神秘的、不可见的教会（1.31）和有组织的或可见的教会（1.32）之后，爱梅思用以下各章提出了救赎的落实的方法或方式，即关于圣经（1.34）、事工（1.33, 35）、圣礼（1.36, 41）和教会纪律（1.37）这几章。

最后，爱梅思解释了救赎之工的实施，也就是上帝如何实施恩典之约（1.38, 39, 41）。把历史划分为不同阶段之后，他集中在圣约实施的年代表上，表明从“不完全到更完全”和“从模糊不清的一般性到更加清晰明了的具体性”这种进程（1.38.2, 3）。从亚当到亚伯拉罕，恩典之约通过一般性的应许得以实施，例如《创世纪》3章15节（1.38.14）。从亚伯拉罕到摩西，圣约主要通过亚伯拉罕及其后裔这一家族得以实施（1.38.20）。从摩西到基督，教会在圣约之下处于初级阶段，事工“几乎全是由先知行出的非凡之事”（1.38.12）。从基督道成肉身一直到祂回到天上，教会通过圣灵成为属灵的后裔，白白地接受了圣约的落实，而不像是带有恐惧和奴仆之心的属世之子（1.38.8,9;1.39.9）。等到基督再来，“此生刚刚开始落实会达到完全”（1.41.1）。

爱梅思用兰姆主义对不同时代的圣约实施进行解释的整个过程中，构建出两个独特的教义——“基督的救赎”和“救赎的落实”——它们都源自上帝在堕落中的更新性的恩典（*restorative grace*）。他把拯救过程中的每个因素落实到他划分的各个圣约时期的某些事实或事件之中。爱梅思把预定论放到拯救的次序之中，这就使得“被拣选者生命中的永恒部分”和“他们在救赎历史中的阶段性成长”和谐一致。因此，救赎过程中的逻辑因素就包含在通过拯救历史来实施圣约的不同年代中。救

---

<sup>538</sup> Ames, *Marrow*, 1.30.

赎历史的每个阶段都与信徒一系列不同的状况或状态相对应（1.30-39）。这样，爱梅思就避免了圣约和上帝的预旨之间的表面上矛盾，这是一个常常困扰改革宗神学的问题。他提出一套内在一致的圣约神学，这套神学的确为上帝的预旨和圣约的承诺之间的关系提供了合理的解释。

我们已经看到：爱梅思的神学始于信心，《神学精髓》第一卷对此在圣约的框架内给予了解释。第二卷提出了爱梅思的兰姆主义神学系统的后半部分：伴随信心而有的遵从或顺服。顺服通过美德和善行来实现，彰显于敬虔（爱上帝）及公义和仁爱（爱邻舍）之中。爱梅思在此解释了第一块法板及其神圣美德如何成为敬虔和敬拜上帝的基础，而第二块法板及其仁爱的美德构成人们彼此相处的行为范式。基督徒生活的这一蓝图表现在对上帝和邻人的行动之中，就如十诫中规定的一样（2.1-22）。

在这一点上，我们应当注意到《神学精髓》与《良心的力量和良心之事》（*Conscience with the Power and Cases Thereof*, 1630 拉丁语版，1639 英文版）之间的关系，《良心》成为道德神学的里程碑，在同一个时代就出现了近二十个版本。<sup>539</sup> 从这两部著作的主题，以及可以说注释《精髓》第二卷的《良心》都可以明显地看出这两部著作是一个整体。爱梅思表明《良心》一书的目的就是“为那些想明白更详尽的实践之事，特别是对《精髓》后半部分的解释，倘若上帝允许，我打算写一本解决‘良心之事’的专著，来满足这些人的需求。”<sup>540</sup> 如果我们不对这本重要的著作进行考察，而仅仅提出《良心》在爱梅思思想体系中的重要性和他自己就其重要性所作出的说明，那么我们还不能

---

<sup>539</sup> For Ames as a Puritan casuist, see George L. Mosse, *The Holy Pretence* (Oxford: Basil Blackwell, 1957), 68-87.

<sup>540</sup> Ames, “Brief Forewarning,” *Marrow*, 70.

正确地理解这位作者。这就是为什么在对《精髓》的后半部分进行解释的时候，我们要对《良心》进行概述。

爱梅思认为基督教的伦理学主题至关重要。我们已经知道爱梅思十分强调基督徒的实践生活，对此就不难理解。如果在圣约式的顺服中，向上帝而活的特征就是内心活泼的敬虔，那么应该如何解决与基督徒生活相关的、更深的伦理问题呢？爱梅思在《良心》一书中回答了这个问题，这套五卷本的著作既从高深的理论层面分析了良心的属性，也延伸到非常实际的应用层面。早于 1622 年，当爱梅思在弗兰克尔大学为获得博士学位而就关于良心的 38 条论题和四个结论进行辩论时，这本书的核心内容就已初显端倪。在那次辩论之后第八年，爱梅思以多卷本的方式出版了这部道德神学著作，填补了改革宗神学发展系统中的空白。巴克斯特（Richard Baxter）根据爱梅思的决疑论（casuistry），撰写了他自己的《基督徒生活指南》（*Christian Directory*）。巴克斯特认为，伯肯斯在推动改革宗决疑论上做出了有价值的贡献，而爱梅思的著作，尽管较为简短，但却更有价值。巴克斯特说“爱梅思已经超越了前人。”<sup>541</sup>

《良心》这部著作的第一卷将“良心”定义为“人对自己的审判，这种审判是根据上帝对人的审判而进行的。”<sup>542</sup> 爱梅思在对良心的工作进行细致地讨论之前，先从理论层面分析了良心的构成。

在第二卷书中，爱梅思回答了什么是良心问题，这是“一个实践问题，与之相关，良心会感到不安。”这部分解释了罪，进入恩典的方式，肉体和心灵之间的挣扎和基督徒的生活行为。第二卷基本可以成为改革宗神学的纲要。

---

<sup>541</sup> *The Practical Works of Richard Baxter* (London: James Duncan, 1838), 1:3-4.

<sup>542</sup> Ames, *Conscience with the Power and Cases Thereof* (London, 1639; reprint, Norwood, N.J.: Walter J. Johnson, 1975), 1.1. preamble.

第三卷的题目为“人的一般责任”，其中提到了“人的行为和语言。”爱梅思说，真正顺服的标志就是：谦卑地把上帝的旨意放在人的愿望之前，即使这样做显得对人没有什么好处。只有不断地操练顺服生活应有的品格，如：谦卑、真诚、热情、和平、正直、谨慎、耐心、节制，并竭力避免有碍顺服之事，如醉酒、内心之罪和口舌之罪，才能拥有真正的顺服。

这三卷书占整部《良心》的三分之一。对良心和顺服进行定义性的陈述和概念性的解释之后，爱梅思提出了如何判定良心之事的问题，这表明爱梅思开始集中到他真正关心的道德或伦理神学。对这个问题的简单回答是：可以通过对道德律的正确理解和应用来判定良心之事。这就是《良心》与《精髓》第二卷的主题的衔接之处。

第四卷和第五卷阐明人的道德律，这些道德律与人对上帝和人对待邻人的责任相关。人对上帝的责任涵盖了基督徒顺服生活的整个领域，从在公共崇拜和私祷中对上帝的爱直到守安息日。爱梅思讨论了一般性的问题，如教会；同时，他也讨论了特殊的主题，如祷告和唱诗。爱梅思首先解决了信徒在与上帝的关系中可能会有的任何不确定性，为读者在第五卷中阅读人际关系作好了充分的准备。第五卷共有 57 章，是第四卷的两倍，爱梅思在其中讨论了人际关系中可能出现的良心问题。他的这些教导均以十诫的最后六条为基础。

爱梅思的著作充满了基督教的实践智慧。他为怀有温暖敬虔之心的得救之人在信心的旅途上前行提供了一个蓝图。他清楚地表明，圣约式的顺服在得救之人的生命中十分重要，这种圣约式的顺服体现为对上帝和对邻人的爱。这就为他在《精髓》第二卷的道德神学（遵行）提出了一个恰当的结论，并且这个结论本身就合乎第一卷（信心）阐明的外部神学的逻辑发展。这两卷书和爱梅思对《海德堡教理问答》

的注释一起，表明他设法回答在信心旅程中出现的所有问题。它们共同表明：蒙上帝拯救的人必须以谦卑的圣约式的顺服来回应仁慈上帝至高的圣约之爱。

## 五. 影响

《神学精髓》在新英格兰最有影响力，这部著作在当地通常被认为是有史以来对加尔文神学最好的概括。它被列入哈佛大学和耶鲁大学的必读书目，直到十八世纪被特瑞金（Francis Turretin）的《辩驳神学》（*Institutes of Elenctic Theology*）<sup>543</sup> 所取代。胡克（Thomas Hooker）和马瑟（Increase Mather）认为《神学精髓》是除了圣经之外最重要的书籍，因为《神学精髓》建立了健全的神学。爱德华兹（Jonathan Edwards）在他自己拥有的《神学精髓》一书上作了大量的笔记，并且承认他的思想得益于爱梅思。

不过，爱梅思对新英格兰的影响不仅仅局限于他的神学指南。他在教会学方面的著作作为新英格兰公理会的分离运动奠定了根基，这一运动主张在马萨诸塞湾殖民地的各个公理会应当效法英格兰教会的改革，而不是从中分离出来。1648年的剑桥论坛（Cambridge Platform）集中反映了爱梅思的思想。接着，他的清教徒兰姆主义也受到大家热情的拥戴，并成为新英格兰清教徒主义的特征。<sup>544</sup> 新英格兰的清教徒，诸如考顿（John Cotton），伊库瑞斯·马瑟（Increase Mather），考顿·马瑟（Cotton Mather），对爱梅思的引用频率高于加尔文。伊库瑞斯·马瑟说，“兼具学者的智慧和敬虔的热忱的人很少见，而爱梅思就是这样

---

<sup>543</sup> S.E.Morison, *Harvard College in the Seventeenth Century* (Cambridge: Harvard University Press, 1936), p. 267.

<sup>544</sup> Keith L. Sprunger, “Ames, Ramus, and the Method of Puritan Theology,” *Harvard Theological Review* 59 (1966): 133-51.

的人。”考顿·马瑟称爱梅思为“深刻、崇高、精准、不容置疑的天使博士。”<sup>545</sup>

爱梅思及其《神学精髓》对荷兰的影响仅次于新英格兰。沃修斯在乌得勒支大学（Utrecht）的同事奈撒奴斯（Matthias Nethenus）说：“在英格兰，人们对实践神学的学习异常活跃，自从提林克（Willem Teellinck）和爱梅思以来，荷兰教会和学院的这股学习潮流也空前深广，尽管人们对其兴趣不尽相同。”<sup>546</sup> 施普伦格（Keith L.Sprunger）注意到，爱梅思发现荷兰人也是理性有余，而实践不足，因此，在努力使“荷兰人成为清教徒”<sup>547</sup> 的过程中，他卓有成效地推动了清教徒的敬虔观。除了沃修斯之外，他还深入地影响了凡玛（Peter VanMastricht，荷兰的一位牧师，爱德华兹认为，就实用性而言，凡玛的系统神学甚至超过了特瑞金），他大量吸收了爱梅思的思想，特别是在圣约的思考方式和决疑论方面。

爱梅思的所有著作几乎都在荷兰印刷出版，许多都是以拉丁文的形式，供国际学者或团体阅读。《神学精髓》和《良心的力量和良心之事》很快都被译为荷兰语，并在十七世纪至少重印了四次。<sup>548</sup> 而他的教会学著作付印次数较少，这表明：相对于他在教会学方面的观点，他的神学和决疑论对荷兰的影响更大。

具有讽刺意味的是，爱梅思对自己的祖国——英国影响最小，尽管他在那里被认为是伯肯斯最有影响力的弟子和真正的传人。爱梅思的主要著作流传甚广，并影响了英国整个十七世纪的加尔文主义神学，特别是他的《神学精髓》，清教徒尤为推崇。古德文（Thomas Goodwin）

---

<sup>545</sup> Mather, *Great Works of Christ in America*, 1:245, 236.

<sup>546</sup> Horton, *Ames*, p. 15.

<sup>547</sup> Sprunger, *The Learned Doctor Ames*, 260.

<sup>548</sup> C.W. Schoneveld, *Intertraffic of the Mind: Studies in Seventeenth-Century Anglo-Dutch Translation With a Checklist* (Leiden: E.J. Brill, 1983).

曾说，“除了圣经之外，他视爱梅思的《神学精髓》为世上最好的书籍。”<sup>549</sup>

## 六. 结论：恩典和顺服

当我们在回顾爱梅思的生平和教导时，我们必须问：爱梅思是否真如凯布尔和凯道尔所说的那样——脱离了改革宗神学的主流呢？答案只能是否定的。爱梅思有助于对改革宗思想与开始丧失活力的正统思想进行对比。建立在圣约基础上的顺服是基督教派别中的“行动主义”（activism）。这种行动主义不仅仅是唯意志论。的确，爱梅思强调的重点是意志：“神学真正合益的主题就是意志。”<sup>550</sup> 但是，作为改革宗的忠实追随者，爱梅思还强调“信心最终依靠圣灵的运行和内证，就如圣灵启动信心的行为一样。”<sup>551</sup>

此外，爱梅思对意志的强调应从其内容本身来看：它是信心和遵行在神学委身中的结合。它是爱梅思在弗兰克尔大学与同事在哲学和神学论战中得出的论点，这表明他试图为十七世纪僵化的荷兰教会重新引入一种充满活力的敬虔观。单纯信心或实践本身都不够。脱离实践的信心会导致“冷淡的正统学说，”而只强调意志和善工则会陷入阿民念主义。爱梅思的生平故事和他在《神学精髓》、《良心》等其他著作中展开的思想内容表明，他竭力寻求二者的平衡。<sup>552</sup> 这种平衡的关键就是圣约内的顺服。

---

<sup>549</sup> Increase Mather, “To the Reader,” in James Fitch, *The First Principles of the Doctrine of Christ* (Boston, 1679).

<sup>550</sup> Ames, *Marrow*, 1.1.9.

<sup>551</sup> *Ibid.*, 1.3.12.

<sup>552</sup> See William Ames, *An Analytical Exposition Of Both the Epistles of the Apostle Peter* (London: E.G. for Iohn Rothwell, 1641).

爱梅思用他的圣约神学，将这种圣约内的顺服解释为基督徒生活的特征。如果丧失了这个基础，爱梅思的体系必定会自行崩溃，因为唯意志论本身毫无圣经依据。爱梅思说明了这一圣经真理：尽管只能靠恩典因信称义，称义绝非出自善工和顺服；但是，对于真正合乎圣约的生活和基督教本身来说，信徒顺服的回应至关重要。

在坚定地持守无条件的恩典之约的同时，爱梅思也强调盟约之人的责任。他强调一种履行圣约责任的生活。因为善工显明信心，而顺服是盟约之人经历信心生活的基础。这种顺服是一种有知识的敬虔，是教义和生命的结合，是正统与改革的重合。爱梅思用他的圣约神学表明：恩典和顺服是和谐的，而非冲突的。这种顺服的外在框架就是以十诫为导向和内容的基督徒生活。

只有当我们把爱梅思的著作视为一个整体时，我们才能正确地判定其思想带来的全面影响。也只有当我们这样做的时候，我们才不会把爱梅思的行动主义简化为唯意志论。相反，它是内心敬虔的真正核心。它表明上帝的子民为了感激上帝在圣约中的恩赐，而想要活出谦卑顺服生命的愿望。

《神学精髓》比其他任何清教徒的著作都更为清晰和系统地阐明了“清教徒对上帝、教会和世界的主要思想。”<sup>553</sup> 它是理解清教徒对圣约、成圣和行动主义等观点的基本著作，我们强烈建议平信徒和神学家都能阅读此书。这本书应当成为每位牧师和每个教会图书馆的藏书之一，它在今天仍然值得我们反复查阅。

---

<sup>553</sup> Douglas Horton, “Foreword” in Ames, *Marrow*, vii.



## 第七章 扎根圣经：清教徒的福音侍奉

伟大的清教徒布道家罗杰斯(John Rogers)曾经警诫他的会众说,不要忽视圣经,上帝也许会说:“我已经把我的圣经赐给你们这么久了.....你们却对它的教导毫不介意,它上面布满了尘土和蜘蛛网。难道你们这样对待我所赐给你们的圣经吗?好吧!我现在把它拿走,你们以后再也看不到它了。”罗杰斯拿起他的圣经,从讲台走开。忽然,他停下跪倒,以会众的声音乞求说:“主啊!你做什么都可以,千万不要把圣经拿走;即使杀死我们的孩子,烧掉我们的房子,毁坏我们的东西,也不要把圣经带走,千万把圣经给我们留下。”“真是这样吗?”这位传道人模仿上帝的声音回答说。“好吧!我再给你们一段时间。这是我赐给你们的圣经。我看你们怎样用,是否更加努力研读,更加热爱它,更殷勤地遵守它的吩咐,更忠心地按照它去生活。”罗杰斯的讲道颇富戏剧性,古德文(Thomas Goodwin)深受感动。离开教堂后,他靠在马脖子上,哭了十五分钟,才上马赶路。<sup>554</sup>

加尔文和继承他教导的清教徒,并不像某些人所指责的那样,缺乏传福音的火热。凯广(David Calhoun)曾经阐明,加尔文不仅是福音的教导者,而且是福音的实践者。<sup>555</sup> 同样,我想说明的是:清教徒

---

<sup>554</sup> Allen C. Guelzo, “The Puritan Preaching Ministry in Old and New England,” *Journal of Christian Reconstruction* 6, 2 (1980): 24-25.

<sup>555</sup> David B. Calhoun, “John Calvin: Missionary Hero or Missionary Failure,” *Presbyterian* 5, 1 (1979): 16-33. Cf. Samuel M. Zwemer, “Calvinism and Missionary Enterprise,” *Theology Today* 7, 2 (1950): 206-216; Johannes van den Berg, “Calvin’s Missionary Message,” *Evangelical Quarterly* 22 (1950): 174-87; G.

是怎样以完全合乎圣经的方式，将福音传给别人的。<sup>556</sup> 首先，我们要界定清教徒福音侍奉的含义，然后证明清教徒所传讲的信息不但本于圣经，教义明晰，切实可行，注重经历，而且讲究平衡。然后，我将讨论清教徒用过的最基本的传递福音信息的方式：讲道风格朴实简明，并用教理问答的方式来传福音。最后，我们会认识到，清教徒所相信的是：福音的信息和传讲的方法与传道人的内在生命是不可分离的。这种内在的生命，就是在内心深处依靠圣灵，并迫切祷告，祈求上帝的道和上帝的灵祝福传道人所有的事工。

纵观清教徒的福音侍奉，它所传讲的经文信息，传讲的方法，和传递者内在的生命，我们会深深地感受到，我们当今的福音侍奉都必须回归圣经。清教徒传福音的时候，所采取的是合乎圣经的原则，并

---

Baez-Camargo, "The Earliest Protestant Missionary Venture in Latin America," *Church History* 21, 2 (1952): 135-45; Johannes van den Berg, "Calvin and Missions," in *John Calvin: Contemporary Prophet*, ed. J. T. Hoogstra (Grand Rapids: Baker, 1959), 167-84; Charles Chaney, "The Missionary Dynamic in the Theology of John Calvin," *Reformed Review* 17, 3 (1964): 24-38; Philip E. Hughes, "John Calvin: Director of Missions," and R. Pierce Beacer, "The Geneva Mission to Brazil," in *The Heritage of John Calvin*, ed. John H. Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 40-73; W. Stanford Reid, "Calvin's Geneva: A Missionary Centre," *Reformed Theological Review* 42, 3 (1983): 65-73; J. Douglas MacMillan, "Calvin, Geneva, and Christian Mission," *Reformed Theological Journal* 5 (1989): 5-17.

<sup>556</sup> 研究清教徒神学与福音侍奉的两部最佳参考资料是 Sidney H. Rooy, *The Theology of Missions in the Puritan Tradition. A Study of Representative Puritans: Richard Sibbes, Richard Baxter, John Eliot, Cotton Mather, and Jonathan Edwards* (Grand Rapids: Eerdmans, 1973), 和 James I. Packer, *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton III. Crossway, 1990), 第 2、10、17-19 章。另可参见 Francis G. James, "Puritan Missionary Endeavors in Early New England" (M.A. thesis, Yale, 1938); Ernst Benz, "Pietist and Puritan Sources of Early Protestant World Missions," *Church History* 20, 2 (1951): 28-55; Johannes van den Berg, *Constrained by Jesus's Love: An Inquiry into the Motives of the Missionary Awakening in Great Britain in the Period Between 1698 and 1815* (Kampen: J.H.Kok, 1956); Alden T. Vaughan, *New England Frontier: Puritan and Indian, 1620-1675* (Boston: Little, Brown and Company, 1965); R. Pierce Beaver, *Pioneers in Mission* (Grand Rapids: Eerdmans, 1966); Charles L. Chaney, *The Birth of Missions in America* (South Pasadena, Calif.: William Carey Library, 1976); William S. Barker, "The Rediscovery of the Gospel: The Reformation, the Westminster Divines, and Missions," *Presbyterian* 24, 1 (1998): 38-45.

且在自己的服事中把这些原则实践出来。因此，在我们的教导和工作中，也应该把这些原则施行出来。关于如何传福音，我们可以从清教徒那里学到很多东西。

## 一、清教徒的福音侍奉的含义

我们使用“清教徒”一词，所指的不仅是1662年通过《合一法案》被英格兰教会所排斥的那些人，也包括在英国和北美的一些人。他们在宗教改革后的几代人的时间里，一直不断地努力改革教会，洁净教会，引导人们归回圣经，过敬虔的生活，与宗教改革时期所提倡的恩典的教义相一致。<sup>557</sup> 清教徒运动的产生，至少是因为以下三个需要：（1）需要合乎圣经的讲道和纯正的改革宗教导；（2）需要合乎圣经的、个人的敬虔，强调圣灵在信徒信心和生命中的工作；（3）需要恢复合乎圣经的简单的礼仪、圣服和教会治理。根据圣经所记，井然有序的教会生活可以促进信徒对三一上帝的敬拜。<sup>558</sup> 从教义的角度来

---

<sup>557</sup> Richard Mitchell Hawkes, “The Logic of Assurance in English Puritan Theology,” *Westminster Theological Journal* 52 (1990):247.关于界定“清教主义”（Puritanism）的困难和尝试，参见Ralph Bronkema, *The Essence of Puritanism* (Goes: Ooster-baan and LeCointre, 1929); Leonard J. Trinterud, “The Origins of Puritanism,” *Church History* 20 (1951): 37-57; Lerald C. Brauer, “Reflections on the Nature of English Puritanism,” *Church History* 23 (1954):98-109; Basil Hall, “Puritanism: The Problem of Definition,” in G. J. Cumming, ed., *Studies in Church History*, vol.2 (London: Nelson, 1965), 283-96; Charles H. Geoge, *Puritanism as History and Historiography*, *Past and Present* 41 (1968): 77-104; William Lamout, “Puritanism as History and Historiography: Some Further Thoughts,” *Past and Present* 42 (1969): 133-46; Richard Greaves, “The Nature of the Puritan Tradition,” in R. Buick Knox, ed., *Reformation, Conformity and Dissent: Essays in Honour of Geoffrey Nuttall* (London: Epworth Press, 1977), 255-73; D. M. Lloyd-Jones, “Puritanism and Its Origins,” *The Puritans: Their Origins and Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), 237-59; Packer, “Why We Need the Puritans,” in *A Quest for Godliness*, 21-36; Joel R. Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 82ff.

<sup>558</sup> Peter Lewis, *The Genius of Puritanism* (Hayward Heath, Sussex; Carey, 1975), 11ff.

说，清教主义是一种广阔而活泼的加尔文主义；从经历的角度来说，它是一种既有热情，又有感染力的基督教；从传福音的角度来说，它既保持温柔，又不失主动性。<sup>559</sup>

有趣的是，“福音主义”（Evangelism，或译为“福音侍奉”）并不是一个清教徒普遍使用的词汇，但清教徒无疑都是福音主义者。巴克斯特（Richard Baxter）的《对未归正者的呼召》，阿莱恩（Joseph Alleine）的《给未归正者的警诫》，在福音主义的作品中，都是开创性的。对清教徒来说，在教会中，福音侍奉必须是以上帝的话语为中心，对教会里的传道人来说，更是如此。清教徒很清楚讲道的中心地位、牧师的角和祷告的必要性。他们是真正的“渔夫”，所寻求的就是唤醒不信者知道对基督的需要，引领他们悔改信主，并且帮助他们建立圣洁的生活方式。

因此，“清教徒的福音侍奉”，就是指清教徒如何宣讲上帝的圣道，使罪人脱离罪及其后果，悔改得救。这救恩源于上帝的恩典，基于基督，通过信心接受，反映上帝的荣耀。对清教徒来说，传福音不仅仅是将基督传讲出来，使人因着圣灵的大能，藉着基督来到上帝的面前；也包括讲明基督的真道，使信徒在基督里成长，在教会的团契中，在地上基督不断拓展的国度中，以基督为主侍奉祂。同时，清教徒的福音侍奉，一方面宣讲救赎完全是三一上帝的三个位格的作为，一方面呼召罪人悔改信主，委身基督，并发出警告说，福音将审判那些刚硬不信、拒不悔改的罪人。<sup>560</sup>

---

<sup>559</sup> Rooy, *Theology of Missions in the Puritan Tradition*, 310-28.

<sup>560</sup> *The Complete Works of Thomas Manton*, ed. T. Smith. (1870; reprint Worthington, Pa.: Maranatha, 1980), 2:102ff.

## 二、清教徒讲道的特点

在讨论清教徒福音侍奉的信息时，我们将侧重于清教徒讲道的五大特征，并考察这些特征与当今时代传福音的不同之处。

### 1、清教徒的讲道完全合乎圣经

清教徒运动是以圣经为根基的，清教徒本身就是活的圣经。他们热爱圣经，按圣经生活，以圣经为宝贝。圣灵的能力与上帝的话语相伴，清教徒所喜悦的就是这种圣灵的大能。<sup>561</sup> 他们把圣经六十六卷书，看成是圣灵赐给他们的图书馆。清教徒传道人从上帝的话语中寻找所要传讲的信息。清教徒德林（Edward Dering）曾说：“衷心的传道人，效法耶稣基督，除了上帝的话语之外，别无所言”。<sup>562</sup> 欧文（John Owen）对此深表赞同，说：“对牧者来说，最重要的任务就是殷勤传讲上帝的话语，使群羊得到牧养”。<sup>563</sup> 正如马克勒（Miller Maclure）所记：“对清教徒而言，他们不是把教导挂靠在圣经上，而是在上帝的话语中寻找教导；经文不在教导中，教导应在经文中……，总而言之，听讲道就是将自己沉浸在圣经中。”<sup>564</sup>

清教徒格林汉姆（Richard Greenham）提出了读经的八种方式：殷勤，智慧，预备，默想，讨论，信心，实践，祷告。<sup>565</sup> 华森（Thomas

---

<sup>561</sup> See Joel R. Beeke and Ray B. Lanning, “The Transforming Power of Scripture,” in *Sola Scriptura: The Protestant Position of the Bible*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 221-76.

<sup>562</sup> *M. Derings Workes* (1597; reprint New York: Da Capo Press, 1972), 456.

<sup>563</sup> *The Works of John Owen*, ed. William H. Goold (1853; London: Banner of Truth Trust, 1965), 16:74

<sup>564</sup> *The Paul's Cross Sermons, 1534-1642* (Toronto: University of Toronto Press, 1958), 165.

<sup>565</sup> “A Profitable Treatise, Containing a Direction for the reading and understanding of the holy Scripture,” in H[enry] H[olland], ed., *The Works of the Reverend and Faithfull*

Watson) 就如何聆听上帝的话语, 提出了许多指导意见。要怀着圣洁的渴慕、受教的心来就上帝的话语。坐在上帝的道旁, 集中精力, 虚心领受, 并与信心相合。然后, 牢记上帝的话语, 多方祷告, 身体力行, 并与人分享。<sup>566</sup> 华森警告说: “那些领受了很多教导, 最终却带着下地狱的人, 是最最令人痛心的!” 与此相对照的就是, 回应上帝的话语, 视之为“上帝所赐的情书”, 就会经历到上帝的话语所带来的火热, 并经历它改变生命的大能。<sup>567</sup> 格敦 (John Cotton) 也是一位清教徒传道人, 他劝勉会众要“以上帝的话语为食物”。<sup>568</sup> 清教徒吹响了一把号角, 号召人们, 不管是在信仰, 还是在生活中, 都要密切地以上帝的话语为中心。

难怪, 一页典型的清教徒福音讲道中, 总要直接引用五到十节圣经经文, 并有一打经文作参照。清教徒传道人 对圣经非常熟悉; 他们所记住的经文, 如果不是成千上万, 也可以说是数以百计。不管有什么需要, 他们都知道相关的可以引用的经文。弗格森 (Sinclair Ferguson) 写到: “在清教徒的福音侍奉中, 一个重要的特色, 就是在经文应用上, 应用的方面很多, 并且都与个人生活密切相关”; “他们默想启示真理的丰富, 如同珠宝加工者仔细端详钻石的不同侧面。”<sup>569</sup> 他们满

---

*Servant of Iesus Christ, M. Richard Greenham* (1599; reprint New York: Da Capo Press, 1973), 389-97. Cf. Thomas Watson, “How we may read the Scriptures with Most Spiritual Profit,” in *Heavn Taken by Storm: Showing the Holy Violence a Christian Is to Put Forth in the Pursuit After Glory*, ed. Joel R. Beeke (1669; reprint Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1992), 113-129.

<sup>566</sup> *Ibid.*, 16-18, and Thomas Watson. *A Body of Divinity* (1692; reprint London: Banner of Truth), 377-79.

<sup>567</sup> *Ibid.*, 379. “There is not a sermon which is heard, but is sets us nearer heaven or hell” (John Preston, *A Pattern of Wholesome Words*, quoted in Christopher Hill, *Society and Puritanism in Pre-Revolutionary England*, 2<sup>nd</sup> ed. (New York: Schocken, 1967), 46. <sup>568</sup> *Christ the Foundation of life* (London: Carden, 1648), 14.

<sup>569</sup> “Evangelical Ministry: The Puritan Contribution,” in *The Compromised Church: The Present Evangelical Crisis*, ed. John H. Armstrong (Wheaton, Ill.: Crossway, 1998), 267.

有智慧地使用经文，教义和良知都以经文为基准，<sup>570</sup> 并且建立在纯正的解经原理上。<sup>571</sup>

当今传道人在讲道的时候，所引用的经文经常是脱离上文下理，风马牛不相及。现代人传福音，为了求得一个“简单的福音”，迷恋的是简单的公式，讲究包装，把上帝全备的旨意弃置不顾。更有甚者，一些传道人职业足球、电视节目，或是弗洛伊德、蒂利希（Paul Tillich）的熟悉程度，远远胜过对先知摩西和使徒保罗的认识。

假如你对自己的圣经知识感到满意，可以随意打开欧文、古德文，或是布鲁克斯（Thomas Brooks）的一卷书，就会注意到《那鸿书》中某节晦涩的段落被引用，接着就是引证《约翰福音》中熟悉的段落。这两段经文用于阐明作者的论点，都是恰到好处的。然后，将我们的知识与他们做一番比较。若谦卑一些，我们就会意识到这些上帝话语的仆人们，对经文的掌握是何等的精确啊！这些人显然天天都在研读圣经，当上帝的灵把上帝的话语在他们牧人的心中点燃时，他们正跪在地上研经。这样，当他们书写或传讲福音信息时，经文就接连不断地涌现在他们的脑海中。

同样，我们传福音的各项事工也应该建立在圣经的根基上。我们必须更加殷切地查考圣经，更加火热地热爱上帝的话语。随着我们的思维、语言、行动越来越多地接近圣经，我们所传讲的信息也就会更有权威，我们的见证也会更有果效。

---

<sup>570</sup> E.g., William Perkins, 1558-1602: English Puritanist. His Pioneer Works on Casuistry: "A Discourse of Conscience" and "The Whole Treatise of Cases of Conscience," ed. Thomas F. Merrill (Nieuwkoop: B. DeGraaf, 1966). These works earned Perkins the title of "the father of Puritan casuistry."

<sup>571</sup> See Packer, *A Quest for Godliness*, 81-106; Leland Ryken, *Worldly Saints: The Puritans as They Really Were* (Grand Rapids: Zondervan, 1986), 143-49, 154; Thomas D. Lea, "The Hermeneutics of the Puritans," *Journal of the Evangelical Theological Society* 39, 2 (1996): 271-84.

## 2、清教徒的讲道不以教义为耻

清教徒传道人把神学视为一门实用的学科。伯肯斯称神学为“永远蒙福的生命科学”；<sup>572</sup> 爱梅思思认为神学就是“为上帝而活的教义或教训。”<sup>573</sup> 正如弗格森所写：“对他们而言，系统神学对牧者来说，如同解剖学知识对医生一样。只有借助系统神学的亮光，牧者才能诊断开方，给那些染上了罪恶和死亡之瘟疫的人对症下药，最终治愈他们属灵的疾病。”<sup>574</sup>

所以，清教徒们毫不恐惧地把上帝整全的旨意传得全备。在传讲信息的时候，并不以逸闻趣事来哗众取宠。他们知道自己肩负重任，他们所传讲的是永恒的真理，他们所面对的是不朽的灵魂（结 33：8）。他们传讲上帝重要的真理时，“正如将死之人面对将死之人，仿佛这可能是最后的传讲！”

例如，当清教徒处理罪的教义时，他们称罪为“罪”，明确地宣告罪是在道德上悖逆上帝，所导致的结果就是永远的罪咎。他们传讲在思想、言语和行为上当行而未行之罪，也传讲不当为而为之罪。<sup>575</sup> 他们把罪与亚当和夏娃在伊甸园中的堕落联系在一起。<sup>576</sup> 他们毫不含糊

---

<sup>572</sup> *The Works of William Perkins* (London: John Legate, 1609), 1:10.

<sup>573</sup> William Ames, *The Marrow of Theology*, ed John D. Eusden (1629; Boston: Pilgrim Press, 1968), 77.

<sup>574</sup> *Compromised Church*, 266.

<sup>575</sup> Burroughs, *The Evils of Evils* (1654; reprint Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995). Cf. Ralph Venning, *The Plague of Plagues* (1669; reprint London: Banner of Truth Trust, 1965); Thomas Watson, *The Mischief of Sin* (1671; reprint London: Banner of Truth Trust, 1994); Samuel Bolton, “Sin: the Greatest Evil,” in *Puritans on Conversion* (Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1990), 1-69.

<sup>576</sup> 在清教徒神学著作当中，古德文对原罪之可怕后果的论述最为有力，参见，Thomas Goodwin, “An Unregenerate Man’s Guiltiness Before God in Respect of Sin and Punishment,” vol. 10 of *The Works of Thomas Goodwin* (1865; reprint Eureka, Calif.: Tanski, 1996.) 爱德华滋对此教义性问题的论著堪称经典，参见 Jonathan



的教导说，人类从始祖堕落中继承了败坏，不再适合生活在上帝面前，在天堂里过圣洁的生活。他们确信：“在亚当的堕落中，我们都犯了罪。”他们强调罪人的问题有两方面：一是劣迹的记录，这是一个法律性的问题；二是败坏的心灵，这是一个道德性的问题。两者使我们不能与上帝交通。为满足上帝的要求，人只是在外表生活上改变是不够的；通过三位一体上帝，达到内在生命的重生，才是救恩的根本（约 3：3-7）。

清教徒传讲关于上帝的教义决不用模棱两可的话。他们传讲上帝威严的存在，三一的位格，和他荣耀的属性。<sup>577</sup> 他们所传的福音，全部都是以坚实的合乎圣经的有神论为基础，不象现代人的传福音，往往是根据我们人的需要和愿望，对上帝的属性随意调整，他们所传讲的上帝仿佛是我们左邻右舍的样子。现代的福音派常引用《约翰福音》三章十六节作为布道的经文，而清教徒则喜欢引用《创世记》第一章第一节，“起初，上帝……”，为表明万事的发生都在上帝的计划中，是上帝为祂自己的荣耀设定的。清教徒明白，假如对上帝没有真正理解，救赎、称义与和好等教义就没有什么意义。这位上帝审判罪行，救赎罪人，使他们称义，也使他们与自己和好。

---

Edwards, *Original Sin*, vol. 3 of *The Works of Jonathan Edwards* (1758; New Haven: Yale, 1970)。在诠释爱德华滋之观点的二手资料中，最佳的作品当推 C.Samuel Stroms, *Tragedy in Eden: Origin Sin in the Theology of Jonathan Edwards* (Lanhan, Md.: University Press of America, 1985)。波士顿 (Thomas Boston) 在他的经典之作中对无罪 (innocence)、堕落 (depravity)、蒙恩 (grace) 和得荣 (glory) 这四个阶段集中进行了考察。他对归算与继承的败坏的论述尤为深刻，关于亚当的原罪是如何导致上帝和人的关系的破裂，并且违背了十诫中的每一条诫命，他都有详细的解说，参见 Thomas Boston, *Human Nature in Its Fourfold State* (1720; reprint London: Banner of Truth Trust, 1964)。

<sup>577</sup> 查诺克 (Stephen Charnock) 在他的巨著中对上帝的属性作出了经典的论述，参见 Stephen Charnock, *Discourse on the Existence and Attributes of God* (1682; reprint Grand Rapids: Baker, 1996)。另参见 William Bates, *The Harmony of the Divine Attributes in the Contrivance and Accomplishment of Man's Redemption* (1674; reprint Harrison, Va.: Sprinkle, 1985)。

清教徒在福音侍奉中也传讲关于基督的教义。西比斯（Richard Sibbes）写道：“讲道就是战车，基督乘此战车在世界上驰骋”。<sup>578</sup> 清教徒将整全的基督传给整全的人，<sup>579</sup> 他们所传的基督是先知，祭司和君王。他们不将基督的好处与祂本人分开，也不将祂仅作为赎罪的拯救者，却忽视祂声称祂是主。正如阿莱恩在他的清教徒福音主义的范本《给未归正者的警诫》<sup>580</sup> 中所写的那样：

真诚的归正者接受基督的全部。他不仅喜爱工价，也喜爱基督的工作，不仅喜爱好处，也喜爱基督的重担。他不仅愿意踰谷，也愿意负轭。他接受基督的命令，背负基督的十字架。不坚固的基督徒，只接受基督的一半。他只

---

<sup>578</sup> *The Complete Works of Richard Sibbes*, ed. Alexander B. Grosart (1862; reprint Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977), 5: 508.

<sup>579</sup> 在清教徒神学领域，泰勒（Thomas Taylor）对旧约中的基督作出了最好的论述，参见 Thomas Taylor, *Christ Revealed: or The Old Testament Explained; A Treatise of the Types and Shadowes of our Saviour* (London: M.F. for R. Dawlman and L. Fawne, 1635)。古德文对新约圣经中论及基督作为中保的经文作了精到的注释，参见 Thomas Goodwin, “Christ Our Mediator,” vol. 5 of *The Works of Thomas Goodwin* (1865; reprint Eureka, Calif.: Tanski, 1996)。格罗斯（Alexander Grosse）和安布罗瑟（Issac Ambrose）在他们的作品中，将经历性的基督论作了极致的描述，参见 Alexander Grosse, *The Happiness of Enjoying and Making a True And Speedy use of Christ* (London: Tho: Brudenell, 1647); Issac Ambrose, *Looking Unto Jesus* (1658; reprint Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1988)。在罗宾逊（Ralph Robinson）、亨利（Philip Henry）和布朗（John Brown）的作品中，有珍贵的讲章，在基督与信徒的一切关系中颂扬和赞美基督，参见 Ralph Robinson, *Christ All and In All: or Several Significant Similitudes by which the Lord Jesus Christ is Describe in the Holy Scriptures* (1660; reprint Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1992), Philip Henry, *Christ All in All, or What Christ is Made to Belivers* (1676; reprint Swengel, Pa.: Reiner, 1976), John Brown, *Christ : the Way, the Truth, and the Life* (1677; reprint Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995)。欧文（John Owen）对基督的性情与品格之关系做出了极好的论述，参见 John Owen, *A Declaration of the Glorious Mystery of the Person of Christ* (1679; reprinted in vol.1 of Works of Owen)。达拉姆（James Durham）对基督之受苦的圣经注释，至今无人能出其右，参见 James Durham, *Christ Crucified; or The Marrow of the Gospel in 72 sermons on Isaiah 53* (1683; reprint, 2 vols., Glasgow: Alex Adam).

<sup>580</sup> Joseph Alleine, *An Alarm to the Unconverted* (1671; reprint London: Banner of Truth Trust, 1959), 11。此书在 1995 年由真理旌旗基金会（Banner of Truth Trust）重印，采用的是在 1675 年第一次使用的名称，*A Sure Guide to Heaven*。

要基督的救恩，却不要成圣。只要基督所赐的特权，却无视基督本人。他们将基督的职分，与其所带来的好处一分为二。这是根基性的错误。凡热爱生命的，在此都应注意。这一错误是毁灭性的，你们时常受到警诫，不要犯这样的错误，但这一错误仍是司空见惯。<sup>581</sup>

阿莱恩的话语使我们知道，将基督的工作与其所带来的好处分开，并不是二十世纪的新发明。上帝已经命定基督是拯救者和主，但各个世代的人们都在反叛他（诗2）。然而，真正的归正者愿意接受整全的基督，不讲任何条件。正如阿莱恩所说：他愿意不讲任何条件接受基督；他“愿意接受基督所赐的释放，也愿意自己的生命为基督所掌管。”<sup>582</sup> 现代人传福音，所寻求的只是将罪人从下地狱的危险中救拔出来，而顺服基督的主权则是来日方长，以后再说。这种做法一定会使清教徒惊讶不已，无法赞同。

对清教徒布道家来说，满有恩典地传讲基督，以各种方式吸引人归向基督，是他们最大的负担，也是最基本的任务。<sup>583</sup> 他们不断地传讲基督的大能，祂乐意施行拯救，是失丧罪人的唯一救主。他们通过严谨的神学、属天的威严和人类的激情来传讲福音的信息。他们高举基督，把人降低到最卑微的状况。他们并不害怕听众的自尊心受到伤害，他们更关心的是三位一体的上帝的尊严：天父创造我们，使我们有祂的形象和尊严；圣子通过救赎和接纳我们为上帝家里的孩子，使

---

<sup>581</sup> Ibid., 45.

<sup>582</sup> Ibid., 45-46.

<sup>583</sup> E.g., see *ibid.*, 117-20; William Guthrie, *The Christian's Great Interest* (1685; reprint London: Banner of Truth Trust, 1969), 169-92; Richard Alleine, *Heaven Opened: The Riches of God's Covenant of Grace* (1666; Grand Rapids: Baker, 1979); Philip Doddridge, *The Rise and Progress of Religion in the Soul* (1744; Edinburgh: for Ogle, Allardice, & Thomson, 1819), 217-26.

我们的尊严得以恢复；圣灵住在我们里面，使我们的灵魂和身体成为祂的殿堂。他们认为，自尊的信息若不是以三位一体的上帝为中心，就是“自欺”的信息。清教徒们主张，离开上帝，我们根本没有任何尊严可谈。没有上帝的恩典，我们都是堕落的，凄凄惨惨，没有价值，难免下地狱。

### 3、清教徒的讲道注重经历实践

清教徒讲道时，解释基督徒如何在自己的生命中经历圣经真理。他们“经历性的”（experimental）讲道，<sup>584</sup> 寻求的是根据圣经真理，解释在基督徒的生命中，事情的结局如何，应该如何做，目的是要将上帝的真理应用到信徒生活经历的各个方面：与上帝同行的方面，也包括与家庭、教会以及周围世界的关系。像这样的传讲，我们可以从清教徒身上学到很多。

清教徒们经历性讲道的焦点就是传讲基督。正如圣经所表明的，传福音必须为上帝所差的独生子作见证（徒 2: 3; 5: 42; 8: 35; 罗 16: 25; 林前 2: 2; 加 3: 1）。因此，清教徒教导：在任何讲道中，如果基督没有占突出的地位，就不是合法的经历性讲道。伯肯斯认为，讲道的核心就是：“通过基督传讲基督，以此来赞美基督。”<sup>585</sup>

在以基督为中心的情况下，清教徒传福音的一个显著特色，就是在真理的应用上，对不同的经历加以区别。这种有区别性的传讲所注重的是界定基督徒和非基督徒之间的不同之处。对那些因藉着真实的信心，接受耶稣基督为救主和主的人，有赦罪的恩典和永远的生命；

---

<sup>584</sup> “Christian Experience,” *Banner of Truth*, No. 139 (Apr. 1975): 6.

<sup>585</sup> *Works of Perkins*, 2:762.

对刚硬不信，拒不悔改的人，则宣告上帝的愤怒和永远的审判。这样的讲道教导我们，我们的宗教若不是经历性的，我们会灭亡——并不是因为经历本身能够拯救我们，而是因为每个人都必须对拯救罪人的基督有亲身的经历，我们永远的盼望就建立在基督这永远的磐石上（太 7：22-27；林前 1：30；2：2）。

清教徒们清楚地意识到人心的诡诈。因此，在分辨教会与世界、真信徒与仅仅口里承认的信徒、救赎性信心与暂时的信心上，清教徒传道人经历了很大的痛苦，才认清恩典的标记。<sup>586</sup> 这种有区别性的讲道，在今日几乎不见了。甚至在保守的福音派教会中，头脑中对圣经真理的认识取代了心灵的经历，这当然是不合乎圣经的；同样，用心灵的经历来代替头脑中对圣经真理的认识，也是不合乎圣经的。经历性的讲道，既要有智力的认识，也要有心灵的经历；其目的，按慕理（John Murray）所说，就是“智慧的敬虔”（intelligent piety）。

此处，无法一一说明今日的福音传讲如何忽视属灵经历的各个阶段。我们在此只集中看第一步——知罪。<sup>587</sup> 在所有的属灵复兴和灵命高涨时期，也包括清教徒时期在内，都有一个共同点，就是深刻的知罪感。这知罪感是由于圣灵先在罪人的心里做工，使人知罪（约 16：8）。圣灵越是在人心中做工，他就越觉得自己在上帝面前的不配。圣灵感动人，使人对上帝有深刻的意识，使得罪人与先知以赛亚一同告白：“祸哉！我灭亡了！因为我是嘴唇不洁的人……又因我眼见大君王万军之耶和华”（赛 6：5）。也同使徒保罗一起告白：“我真是苦啊！谁能救

---

<sup>586</sup> 汤姆·华森（Thomas Watson）阐释了 24 项蒙恩的标记，可供读者自省时参照，参见 Thomas Watson, *The Godly Man's Picture* (1666; reprint Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992), 20-188.

<sup>587</sup> 本节对知罪的几个观点，得益于尹慕理（Iain Murray）、马克里德（Donald Macleod）和马田（Albert Martin）的演讲。

我脱离这取死的身体呢？”（罗 7：24）。当代传福音中知罪感的缺乏，是不是表明圣灵不在其中呢？只有圣灵作工，才能使人知罪悔改得救。

教会应当重新看待圣经、清教徒和教会历史。无论是圣经，清教徒运动，还是教会历史，都表明上帝愿意藉着圣灵使人知罪。上帝所使用的就是那些祂所破碎归信基督的人，他们对那些还没有归信基督的罪人，充满怜悯，因此去传福音。用威尔逊（John Willison）的话来说，当上帝要拯救多人时，祂就会兴起“心胸开阔”的人。今天，我们需要更多的忠于圣经，圣洁谦卑，恳切祷告，有天国志向的传道人。当施洗约翰以这种使人知罪的方式传道的时候，人们为躲避上帝的烈怒，纷纷来到祂的面前（太 3：1-12）。五旬节时，彼得也是用这种使人知罪的方式讲道，至少有三千人感到扎心（徒 2：37）。假如上帝要兴起并使用这种人，带领别人知罪悔改，他们的讲道就会有特别的地方。这种讲道的目的就是使人知罪，不只是提醒，而是唤醒他们，使他们认识到自己确实是罪人。这样的讲道正如伯肯斯所言，寻求的是“撕破人的良知”，放胆无惧地呼召罪人诚心悔改。

相比之下，现代的传福音，从北美的芬尼（Charles Finney）开始，并不强调带领罪人悔改。部分原因就在于受伯拉纠学说的影响，对人和罪的看法有缺陷。<sup>588</sup> 然而，人心中有各样的罪孽、污秽和败坏，这样的教训在圣经中不胜枚举。今天很多传道人很少谈罪，或许是因为他们自己对罪没有感觉，或许是因为他们相信传福音的首要任务，就是迎合人们的“感觉需要”，人们需要听什么就为他们讲什么。其实，人们真正的属灵需要，是与罪有关的真理。

---

<sup>588</sup>See Packer, *A Quest for Godliness*, 292-94; Iain Murray, *Revival and Revivalism: The Making and Marring of American Evangelism 1750-1858* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1994), 228ff., and *Pentecost—Today? The Biblical Basis for Understanding Revival* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998), 33-53.

今天，有些传道人传讲罪的过犯和罪得赦免的需要，但讲得还远远不够。他们并不教导“属血气的人”，亦即非基督徒，死在过犯和罪恶之中（弗 2: 1-3），根本没有能力寻求上帝和祂的赦免（罗 3: 9-18）。他们轻看这样的经文，如《罗马书》八章七节：“原来体贴肉体的，就是与上帝为仇，因为不顺服上帝的律法，也是不能服”；《哥林多前书》二章十四节：“然而，属血气的人不领会上帝圣灵的事，反倒以为愚拙，并且不能知道，因为这些事只有属灵的人才能看透”。现代传道人说，这样的经文与传福音没有关系，因为“我们怎能讲罪人的败坏无能，然后请他回应福音呢？”<sup>589</sup> 这种想法之所以错误，就在于其前提是不正确的。他们所假定的是：任何关于人类因罪性而没有能力回应的教导，都会拦阻人们接受福音。我们不能忘记，上帝曾命令祂的仆人向死谷枯骨传福音（结 37: 1-14），并祝福祂话语的传讲，藉着祂的圣灵，将生命之气吹进枯骨，使他们重生。

清教徒对知罪的强调，只是合乎圣经的、经历性的、实践性的传福音的起点。这样传讲的最终目的，是要引领人，原原本本地按其罪性和需要，来到耶稣基督面前，只有祂能救援他们脱离永远的审判，并把他们圣洁地呈现在天父面前。

#### 4、清教徒的讲道是全备的传讲

清教徒们用全部圣经面对整全的人。他们并不是只从几节经文出发，片面强调传福音中涉及意志的方面，压迫人的意志，使人对福音有所回应。

---

<sup>589</sup> Cf. Billy Graham, *The Holy Spirit: Activating God's Power in Your Life* (Waco, Tx.: Word, 1978).

现代传福音所强调的是罪人方面的决志相信。人们认为，传福音的首要目的就是呼召人相信，却从不考虑圣灵的救赎工作应在信心之前。他们所强调的是：相信就能重生，信心在重生之前，并结出重生的果子。当然，信心在救恩中自始至终都是必不可少的（例如，罗 1: 17；来 11: 6）。重生与圣灵将救赎性信心放在罪人的心中，在这二者之间并没有时间的间隔。然而，清教徒的福音侍奉对未归正的人提供了更深更广的信息。

当然，用信心回应福音，这一责任是很重要的，但其他的责任也很重要。悔改是一种责任，不仅仅是一时的难受，而是生命得到完全的改变。清教徒传讲罪人要“止住作恶”（赛 1: 16），“成为圣洁，因为上帝是圣洁的”。他们要尽心、尽性、尽力的爱上帝和祂神圣的律法，不让任何东西成为顺服上帝的拦阻。他们要“努力进窄门”（路 13: 24）。

590

有些教会带领人认为这样传讲会导致律法主义。但是，清教徒的这种传讲建立在如下的根基上：在归正的工作中，通常而言，上帝并不是以人有意识的决志相信开始，而是以知罪感，以及在遵守上帝的诫命上完全的无能感开始的。因此，清教徒在传讲福音的应许之前，首先是传讲律法的教训。在指出藉着基督宝血，因信得释放之前，首先讲明罪人的责任。他们在讲解福音之前先讲律法，这种做法与保罗写《罗马书》前三章异曲同工。使徒保罗首先解释上帝的圣洁和上帝的律法，使罪人在上帝面前无话可说，使整个世界在上帝面前都显为有罪。同样，清教徒相信，用律法的要求来面对罪人，圣灵会带领罪人认识到自己在上帝面前的无能，也会认识到他们需要上帝的救恩。只有对那些认识到自己罪性的罪人来说，福音才有意义。

---

<sup>590</sup> Cf. Joel R. Beeke, *Knowing and Living the Christian Life* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1997), 16-21.



清教徒坦然使用上帝的律法，作为传福音的工具。他们教导说，当上帝要在人的灵魂中演奏恩典的和弦时，通常都是由律法的低音开始。人要来到基督面前，必须首先抛弃自义。<sup>591</sup> 巴刻在分析清教徒的时候说：“他们认为，人在基督里信心纯正与否的指标，就是认识到自我无助的真实程度，真实的信心都是发端于这种无助感。”<sup>592</sup>

这种传福音的方式显然是源于圣经的。施洗约翰在传讲“看哪，上帝的羔羊，除去世人罪孽的”（约 1：29）之前，首先传讲的就是悔改和圣洁（太 3：1-2）。耶稣也是以同样的信息开始了祂的事工。如《马太福音》四章十七节所记：“从那时起，耶稣就传起道来，说：‘天国近了，你们应当悔改！’”。他对个人也是讲同样的信息，比如他对尼哥底母说：“你必须重生”（约 3：7），对那位富有的年轻人，耶稣也是首先用律法来面对他（可 10：19）。

圣经和清教徒的信息教导我们：律法有传福音的功效。<sup>593</sup> 让人试一试为得救而努力遵守律法吧！开始的时候，他可能觉得自己还可以做到，渐渐地他就会认识到，他自己根本无法做到律法所要求的圣洁。在圣灵的掌管下，律法定他的罪，向他发出咒诅，宣布他当受上帝的愤怒和地狱的痛苦（加 3：10）。最后，人在绝望中认识到只有上帝才能救他，只有上帝才能改变他的心灵，赐给他一个新的性情。圣灵把他带到律法的尽头，就是耶稣基督，那才是上帝所接受的唯一的义人（加 3：24）。罪人经历到救赎的必需性，并经历到自己救赎

---

<sup>591</sup> Thomas Hooker, *The Soul's Preparation for Christ: Or, A Treatise of Contrition, Wherein is discovered How God breaks the heart, and wounds the soul, in the conversion of a Sinner to Himself* (1632; reprint Ames, Ia.: International Outreach, 1994), 121-55; Samuel Bolton, Nathaniel Vincent, and Thomas Watson, *The Puritans on Conversation* (Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1990), 107-113.

<sup>592</sup> *A Quest for Godliness*, 170.

<sup>593</sup> Joel R. Beeke and Ray B. Lanning, "Glad Obedience," in *Trust and Obey*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1996), 159-62.

自己的不可能性，就在痛苦中乞求上帝为他们成就自己所不能成就的。这样，罪人里面就有了接受福音的宣告和应用的丰富的空间；圣灵就可以使他们藉着信心拥有基督。<sup>594</sup>

在如何说服人接受福音这一点上，现代传福音与清教徒的福音侍奉是很不相同的。现代传道人相信，向还没有归正的人传讲圣洁的必要性，是不合适的。所以，他们传福音的时候，就不把福音作为上帝对罪人的败坏和无能的拯救措施来传。与此相对照，清教徒所相信的是：对这个世界上真正认识到自己有罪的人来说，福音是最好的消息，通过在耶稣基督里的信心，在罪的权势下得释放就成为可能。这样的罪人所需要的比罪得赦免更多；他们想要的是把自己里面的罪永远治死。他们想为上帝的荣耀而活。他们想像上帝那样圣洁。他们想效法天父的品行、圣子的形象和圣灵的意念。<sup>595</sup>

现代传福音已经丧失了这样的看见。圣洁与救恩被截然分开。因此，所传讲的福音信息，总是企图使人们相信接受基督对个人有益。信主能使我们在基督里罪得赦免，有天国的保证，会得到喜乐，会得到满足，对诸如舍己、谦卑、和无条件顺服等成圣的果子则闭口不提。感谢上帝！虽然传讲的是这样的不健全，仍然有人因着上帝的怜悯而得救。但这绝不意味着这种方式的传福音是正确的。这样的传讲通常都是把来到基督面前的困难尽量缩小，而对基督徒生活中暂时的好处则是夸夸其谈。这样的传讲，企图给那些没有罪感的人一个替代的理由，使他们来到基督面前决志信主。

---

<sup>594</sup> 对于如何用信心拥抱基督的描述，参见 Joel R. Beeke, "The Relation of Faith to Justification," in *Justification by Faith Alone*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 68-78.

<sup>595</sup> Joel R. Beeke, *Holiness: God's Call to Sanctification* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1994), 11.

所有这些使我们得出以下的结论：现代传福音中关于信心的本质，以及信心和重生之间关系的教导，经不住上帝话语的检验。清教徒教导，没有圣灵的内住，没有圣洁生活的实践，这样的重生不是圣经所应许的。<sup>596</sup> 按照圣经，重生的人不只是改变了他的宗教主张，而是被圣灵赐给了新的性情。他是从圣灵生的，就成为属灵的人（约 3:6）。他在基督里再造，一切都是新的了。<sup>597</sup> 这样的人不再以自我为中心，而变成以上帝为中心。“因为随从肉体的人体贴肉体的事；随从圣灵的人体贴圣灵的事”（罗 8:5）。重生的人爱上帝，爱圣洁，爱圣经，爱敬虔，渴慕在天国里与上帝相交，把罪永远抛到脑后。

在传福音上，清教徒的福音侍奉与现代人传福音不同，这促使我们回顾过往时代的信息。清教徒福音侍奉的特征就是用整全的圣经面对整全的人。

## 5、清教徒的讲道严格讲求平衡性

清教徒的讲道既照顾到各个方面，也保持了很好的平衡。清教徒们用四种方式保持讲道的平衡性：

第一，清教徒的讲道让圣经本身表明各个信息的重点。清教徒讲道不是在各种教义中找平衡。他们宁愿让圣经本身的文脉，决定每个信息的内容和重点。<sup>598</sup> 只要是圣经中的主题，清教徒都传讲，所以，

---

<sup>596</sup> William Whately, *The New Birth* (London, 1618); Stephen Charnock, “A Discourse of the Efficient of Regeneration,” in *The Works of Stephen Charnock* (1865; reprint Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1986), 3: 166-306.

<sup>597</sup> “A Discourse on the Nature of Regeneration,” *ibid.*, 3:82-165.

<sup>598</sup> Cf. *The Wrath of Almighty God: Jonathan Edwards on God's Judgment against Sinners*, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1996); *The Works of Jonathan Edwards*, 2:617-41; John H. Gerstner, *Jonathan Edwards on Heaven and Hell* (Grand Rapids: Baker, 1980).

经过一定的时间，他们可以确信，圣经中的每个主要主题，改革宗神学的每个主要教义，都毫无遗漏地传讲了。

他们的讲道既是经常进行，又有一定的长度，所以就能保证总体的平衡。就神学来说，他们传讲上帝的超越性，也传讲上帝的内在性。在人论上，他们宣讲狭义的上帝的形像，也宣讲广义的上帝的形像。在基督论方面，他们讲基督的降卑，也讲基督的升高。在救赎论上，他们既讲上帝的主权，也讲人的责任，这两大教义不需要用我们有限的理性来调和，正如一个传道者所讲的那样，“既是朋友，无需调和。”在教会论上，他们既承认特殊职分（牧师，长老和执事）是崇高的呼召，同时承认信徒的一般职分也是崇高的呼召。在末世论上，他们既宣告天国的荣耀，也宣告地狱的恐怖。

第二，清教徒的讲道向会众所输入的是：对合乎圣经的每一个教义都要欣赏。一个典型的清教徒会众在某星期会品尝《创世记》十九章十八节的讲道（“逃命吧！”）。因它提醒人们逃离罪恶，跟从上帝。接下来的星期，会众所品尝的信息则是跟从上帝的艰难性，除非上帝亲自吸引我们接近祂，否则我们无法前行（约 6：44）。清教徒牧者和信徒一样，他们都把所有的圣经真理视为宝贵，而不是只欣赏他们自己喜欢的经文或教义，每次都加以传讲。

第三，清教徒的讲道范围广泛，主题丰富多采。因为他们养成了喜悦圣经所有教义的习惯，这就使得他们的讲道几乎涵盖所能想到的各样主题。例如，有一卷清教徒的讲章包括如下的信息：

—如何自己经历，并向别人见证真正的敬虔？

—何谓防止忧郁和过度哀伤的最好方法？

—如何在认识基督的知识上长进？

—我们必须做什么才能防止并医治属灵的骄傲？

—如何在那些超越我们理性的教义和护理上有长进？

—面对我们这个时代所出现的奇装异服，我们应该保持什么样的距离？

—我们如何最好地认识灵魂的价值？<sup>599</sup>

与此相对照的是，现代传福音是东缩西减的，只用几节经文，解释的主题也非常有限，在传福音的时候几乎不讲什么教义。

第四，清教徒的讲道是以敬虔的生活为后盾的。清教徒传道人怎样传讲，就怎样生活。对他们来说，平衡的教义离不开平衡的生活。清教徒传道人是教导的先知，代祷的祭司，在自己家庭，教会和社会中，则是治理的君王。他们有单独祷告的生活，并在家庭中举行家庭敬拜，在公会聚会的时候则多方代祷。他们是麦克谦（Robert Murray McCheyne）话语的活生生的见证：“一个圣洁的传道人，是上帝手中大能的工具...传道者的生活就是他服事的生命”。<sup>600</sup> 也正如博斯（John Boys）所言：“生活越圣洁，讲道越卓越。”<sup>601</sup>

现代传福音中一个最明显的错误，就是在话语和行为上的失衡。现代传福音除去了基督主权的要求，变成了廉价恩典。廉价恩典导致的就是廉价生活。

---

<sup>599</sup> *Puritan Sermons 1659-1689: Being the Morning Exercise at Cripplegate*, ed. James Nichols (1682; reprint Wheaton III.: Richard Owen Roberts, 1981), vol.3.

<sup>600</sup> *Memoir and Remains of Robert Murray M'Cheyne*, ed. Andrew A. Bonar (London: Banner of Truth Trust, 1966), 282.

<sup>601</sup> *The Works of John Boys* (1629; reprint Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1997), 481.

我们需要扪心自问：我们的讲道、教导、传福音，是否是完全合乎圣经，不以教义为耻，有经历，可实践，全备传递，优美均衡呢？

### 三、清教徒传福音的方法

虽然因为恩赐、文化、风格和语言的不同，福音在代代相传的过程中，其传讲会略有差异，但清教徒传讲福音的最基本方式是朴实的传讲和要理问答式的教导。在如何向罪人传福音方面，我们仍然可以从中学到诸多有益的教训。

#### 1、朴实的传讲

清教徒“风格朴实的传讲”的首要倡导者，就是伯肯斯。人们常称他为清教徒之父。他曾写道，传讲“必须朴实，易懂，明确……我们中间常说的一句话就是：这个讲道很朴实。我再次强调，越朴实越好。”<sup>602</sup> 艾略特（John Eliot）是一位伟大的清教徒，曾经到印度宣教。马瑟（Cotton Mather）赞扬他说，他的传讲“风格朴实，深入浅出。头脑简单的能够听懂内容，学识渊博的人也能得到益处。”<sup>603</sup> 清教徒讲道的朴实风格，避免了那些一般听众不清楚或不容易懂的东西。牧者首先是上帝所特别用来解释他的话语的，所以不要任凭演讲修辞性的东西，破坏福音真理的明晰度。弗拉维尔（John Flavel）写道：“传道人所传

---

<sup>602</sup> *The Works of Perkins*, 2: 222. Cf. William Perkins, *The Art of Prophesying* (1606; revised ed., Edinburgh: Banner of Truth Trust 1996), 71-72; Charles H. George and Katherine George, *The Protestant Mind of the English Reformation 1570-1640* (Princeton: University Press, 1961), 338-41.

<sup>603</sup> *The Great Works of Christ in America: Magnalia Christi Americana*, Book III (1702; reprint London: Banner of Truth Trust 1979), 1:547-48. 关于艾略特布道和其他作品的研究书目，参见 Frederick Harling, “A Biography of John Eliot” (Ph.D. dissertation, Boston University, 1965), 259-61.

讲的是钉十字架的基督，讲道风格中要带出被十字架钉死的味道来”。

604

清教徒的讲道风格朴实简明，因为他们的心中是以传福音为导向的，他们想让每一个人都听得明明白白，知道蒙恩得救的道路。清教徒讲章的第一部分是解经性的，第二部分是教义性和教导性的，第三部分则是应用性的。<sup>605</sup> 第三部分通常称为经文的各种应用，相对来说较长，是把经文以各种不同的方式应用到不同的人身上。<sup>606</sup> 伯肯斯把听众分为七种，针对不同的听众，提出不同的应用方式：（1）无知又不愿受教的不信者；（2）愿受教但无知的人；（3）有知识但不谦卑的人；（4）谦卑但缺乏确信的人；（5）信徒；（6）灵命萎缩的人；（7）“混合类型的人”，即同时属于几种范畴的人。<sup>607</sup> 清教徒传道人在一段时间里向七种不同的人传讲，但并不是说在每次讲道中都要顾及这七种人。清教徒的每一次讲道至少包括对信徒和非信徒两方面的应用。对不信的人，通常提醒他们检讨自己的生活，看看有什么地方需要改变，然后，劝他们来到基督面前，只有基督才能满足他们的需要。对已经信的人，一般都是把要点集中在安慰、指导，和自省上。

今日的传讲人，可从清教徒朴实的传讲中，借鉴以下三个特点：

首先，清教徒的讲道思想清晰，直指理性。清教徒的讲道总是把听众作为有理性的被造物来传讲。清教徒热爱思想，喜欢用他们的理性来敬拜上帝。他们把理性视为信心的宫殿，拒绝将理性和心灵彼此分开。他们教导说：知识是上帝播撒重生种子的土壤。所以，清教徒

---

<sup>604</sup> *The Works of John Flavel* (1820; reprint London: Banner of Truth Trust, 1968), 6: 572.

<sup>605</sup> Perry Miller, *The New England Mind: The Seventeenth Century* (Cambridge: University Press, 1939), 332-33.

<sup>606</sup> 大多数清教徒的布道时间为 50-60 分钟。他们写出讲章，尤其是应用的部分。与实际传讲的内容相比，讲章的内容要详细和全备得多。

<sup>607</sup> *The Art of Prophesying*, 56-63.

在讲道的时候告诫会众，要成为圣洁，我们需要思想。有人认为圣洁只是一种情感性的东西，清教徒向这种想法提出了挑战。

清教徒教导说，浅薄的思想绝不是荣耀的标志。他们清楚，没有思想的基督教最终导致的是没有脊梁的基督教。反知识、反理性的福音，最终所产生的就是“头疼医头，脚疼医脚”的所谓的福音，跟着感觉走，与周围的世界失去关联。这正是今日教会中所发生的现象。我们已经丧失了基督徒的头脑，更糟的是我们仍然没有意识到恢复它的必要。假如基督徒和非基督徒在所想的和所信的内容上没有什么区别，那么，最终我们的生活也就不会有什么不同之处。

第二，清教徒的传讲，直接面对人的良知。良知是罪人身上的“自然之光”，清教徒在罪人的良知上狠下工夫。他们用朴实的传讲指出人具体的罪，然后，提出问题，直接面对犯罪对男女老幼良知的的影响。正如一位清教徒所写的那样：“我们必须手持圣经真理的杖前行，击打罪人藏身的每一棵荆棘，直到罪人最终如亚当那样，从藏身的地方出来，赤裸裸地站立在上帝的面前。”他们认为这是必不可少的，因为除非罪人从藏身的荆棘后面出来，他绝不会祈求披戴基督的义。所以清教徒的讲道非常富有紧迫感，他们相信听众中还有很多人正在走向地狱。他们的讲道直截了当，用律法和福音、亚当里的死亡与基督里的永生，直接面对听众。他们的讲道针锋相对，注重的是基督的吩咐：“人要奉他的名传悔改、赦罪的道”（路 24：47）。

今日，现代的传福音，绝大部分不敢尖锐地指向人的良知。我们确实应向清教徒学习，他们在传福音的时候真诚地相信，最爱护你的朋友，会把你的真实处境毫不讳言地告诉你。就像使徒保罗和当初的清教徒一样，我们需要用眼泪迫切地向人见证，每个人都需要“向上帝悔改，信靠我主耶稣基督”（徒 20：21）。



第三，清教徒的讲道充满激情，激动人心。清教徒的讲道充满感情，既热切，又乐观。他们用头脑推理，直接面对人的良知；同时，也诉诸人心，呼吁人心灵的回应。他们的讲道是出于对上帝话语的热爱，对上帝荣耀的热爱，和对每一个听众的灵魂的热爱。他们的传讲带着对救主基督的热情感恩，并使自己的生命成为赞美的祭物。他们向人所传讲的是充满爱的基督，希望那些没得救的人羡慕信徒在基督里所拥有的。清教徒使用一切他们能用的武器：循循善诱的讲道，因人而异的呼求，诚挚恳切的祷告，合乎圣经的推理，充满喜乐的生活。目的就在于使那些在灭亡之路上的人转向上帝。他们相信，上帝使用他们的讲道作为武器，征服人心，使人归正。他们通过圣经，也藉着经验知道，罪人死在过犯罪恶之中，嫁给了自己的私欲，只有无所不能的基督才能抓住他们，使他们离开原来的爱欲，甘心乐意地离弃心中之罪，转向上帝，定意完全地顺服祂，荣耀祂，从此为祂而活。他们教导说，只有基督才能够充分地成就这些，我们在亚当里的老性情无法做到。爱梅思写道：“因此，讲道不应僵化死板，应当力求活泼，给人深刻的印象，使不信的人参加信徒聚会的时候受到感染，俯伏在上帝的话语面前，就将荣耀归给上帝”。<sup>608</sup>

## 2、教理问答式的传福音

象宗教改革者们一样，清教徒非常注重教理问答的传讲。他们相信，应当借助个人化的服事，通过教理问答的方式，强化讲台传讲的信息。教理问答就是将圣经的教义以问答的方式表明出来。清教徒讲授教理问答，也是传福音性的，表现在以下几个方面：

---

<sup>608</sup> *The Marrow of Theology*, 194.

第一，清教徒用教理问答的方式向孩子和年轻人传福音。<sup>609</sup> 清教徒为孩子和青年人编写教理问答书籍，提出问题，并给出合乎圣经的答案，以此来向他们解释基督教最基本的教义。例如，格敦（John Cotton）为他所编写的教理问答起名为《从两约之乳为婴儿挤出的奶汁》。<sup>610</sup> 清教徒编写的教理问答材料很多，有的起名为《圣道要点》，《基督教简述》，《基督教基要原理》，或《基督教初阶》等等。在教会的聚集中，在教区居民的家里，清教徒传道人都用圣经和教理问答来教导新生代。他们的目的在于解释圣经的基本教训，帮助青年人牢记圣经，使得他们更加容易理解主日的讲道和圣礼，并预备这些圣约之子学会告白自己的信仰，教导他们如何为真道辩护，抵挡谬误，同时帮助父母教育自己的儿女。<sup>611</sup>

第二，教理问答是主日讲道的跟进，并且是向邻舍传福音的一个方式。据报道，阿雷在主日之后，每周有五天的时间，用教理问答的方式教导会众，并向在街上所遇到的行人传福音。<sup>612</sup> 在《更新的牧者》一书中，巴克斯特披露了他关于教理问答的异象。他说，他逐渐得出一个令人感到痛苦的结论：“一些无知的人，长期听道，却没有得到什么益处。然而他们在半个小时的教理问答中，就明白了更多的知识，有深切的良心痛悔，比他们在教会中听道十年领受的还多。”<sup>613</sup> 因此，

---

<sup>609</sup> See Geoge Edward Brown, “Catechists and Catechism of Early New England” (D.R.E.dissertation, Boston University, 1934); R.M.E. Paterson, “A Study in Catechisms of the Reformation and Post-Reformation Period” (M.A. thesis, Durham University, 1981); P. Hutchinson, “Religious Change: The Case of the English Catechism, 1560-1640” (Ph.D. dissertation, Standford University, 1984); Ian Green, *The Christian’s ABC: Catechisms and Catechizing in England c. 1530-1740* (Oxford: Clarendon Press, 1996).

<sup>610</sup> London, 1646.

<sup>611</sup> Cf. W.G.T. Shedd, *Homiletics and Pastoral Theology* (1867; reprint London: Banner of Truth Trust, 1965), 356-75.

<sup>612</sup> C. Stanford, *Joseph Alleine: His companions and Times* (London, 1861)

<sup>613</sup> Richard Baxter, *Gidlas Salvianus: The Reformed Pastor: Shewing the Nature of the Pastoral Work* (1656; reprint New York: Robert Carter, 1860), 341-468.

巴克斯特邀请人们，每星期四晚上来他家里讨论并祷告，求上帝祝福上个安息日的讲道。

第三，教理问答可以帮助人们省察自己的属灵光景，鼓励并劝勉人们来到基督的面前，因此也具备传福音的性质。巴克斯特与他的两个助手，每周花两整天的时间，在教区信徒的家中举行教理问答。另外，他每周在周一周二下午和晚上花一个小时的时间，与七个家庭成员学习教理问答。在这些探访中，有耐心的教导和温柔的查问，他们就是这样细心的带领家庭和教会成员通过圣经来到基督面前。巴克对此总结说：“在清教徒侍奉观念的发展过程中，巴斯特主要的贡献就是，他将个人性的教理问答，从单独针对儿童的基本教导，提升到传福音和教会牧养的层面，成为各个时代通用的不可缺少的成分。”<sup>614</sup>

清教徒用教理问答来教导会众，他们的辛劳得到了丰厚的回报。格林汉姆（Richard Greenham）指出，教理问答坚固了改革宗教会，使天主教会大受亏损。<sup>615</sup> 当巴斯特刚刚搬到沃赛特郡的凯得敏斯特时，在所有的街区中，大概只有一个家庭举行家庭崇拜，在家中荣耀上帝。到了他在那里服侍的末期，某些街道家家都有家庭崇拜了。他可以讲，在他的讲道中，有六百多人悔改归信，其中没有一个人灵命萎缩，重新回到世界的道路。今天，很多传福音的人推动大众信主，然后就置之不顾，把后续的艰苦服侍推到别人的身上。这与当初清教徒的福音侍奉相比，是何等地不同啊！

#### 四、清教徒传道人的内在生命

最后，清教徒传道人在服事中一心一意。委身过敬虔的生活，是清教徒异象的中心。布鲁克斯（Thomas Brooks）写道：“传道人的生

---

<sup>614</sup> *A Quest for Godliness*, 305.

<sup>615</sup> *A Short Forme of Catechising* (London: Richard Bradocke, 1599).

命应是他教义的注释；他的生活就是他讲道的伙伴。天国的教训总是要用天国的生活来装饰。

传道者是镜子，是学校，是书，

人们的眼睛在看，在学，在读。”<sup>616</sup>

清教徒传道人有一颗服侍上帝的心。他们向上帝的百姓和和没得救的人都有奉献的心志；他们爱慕圣经，并有能力传讲圣经。他们的心信靠圣灵，并有祷告的生活相伴。这后两个品质是现代传福音中所特别缺乏的，有必要在最后总结的时候强调。

首先，清教徒一言一行都深深地依靠圣灵。他们真切地感受到自己的无能，不能把任何人带到基督面前，也不能使人悔改归正。清教徒确信，何时、何方、何人产生归正，不管是对传道人，还是对听道者，这样的果效完全都是圣灵的工作。圣灵使上帝临格于人的心里。祂说服罪人寻求救恩，更新罪人败坏的意志，使圣经真理在刚硬的心中生根。正如华森所言：“传道人叩响人心灵的大门，圣灵带来钥匙，并把门打开。”<sup>617</sup> 阿莱恩说：“永远不要认为你能使自己归正。如果你是真的得救归正了，你一定会认识到凭自己的力量归正是令人绝望的。归正是从死里复活（弗 2：1），是崭新的创造（加 6：15； 弗 2：10），绝对是全能者的工作（弗 1：19）。”<sup>618</sup>

现代传道人应该认识到圣灵重生的工作。正如欧文所言，圣灵使人重生的工作是“无误的、得胜的、不可拦阻的，也是永远有效的”；它“除去所有障碍，胜过一切拦阻，必能达到所欲的果效。”<sup>619</sup> 在解释

---

<sup>616</sup> *Works of Thomas Brooks*, 4:24.

<sup>617</sup> *A Body of Divinity*, 154.

<sup>618</sup> *An Alarm to the Unconverted*, 26-27.

<sup>619</sup> *Works*, 3:317ff.

圣灵动工的方式的时候，如果所隐含的教义与上述教导不符，肯定不合乎圣经。正如巴刻所言：“施加心理上的压力，以此来促使人‘决志’。这样的方法应当避免，这种做法是任意妄为，侵犯了圣灵的主权。”他进一步指出，这种人为的心理上的压力有害无益，因为“所能产生的只是外表的‘决志’，并不能带来重生和心灵的更新。当这种所谓的‘决志’消耗殆尽时，当初接纳他们进入教会的人，就会发现他们不仅‘对福音刚硬’，并且对福音抱有敌意”。巴刻以清教徒的口吻总结说：“传福音应从长计议，用耐心的教育加以引导。在这中间，上帝的仆人所应寻求的只是忠心地传讲福音信息，并把它应用到人们的生活之中，其余的则要交托圣灵，祂会以自己的方式和速度，藉着传道人所传讲的福音信息，吸引人归信基督。”<sup>620</sup>

其次，清教徒传福音的一切努力都浸透着大量的祷告。他们首先是“密室中的人”。他们之所以是伟大的传道人，只是因为他们与上帝摔跤，乞求上帝祝福他们的服事。巴克斯特说，“我们的工作和讲道，都需要由祷告来带领和支持。传道人听众的传讲缺乏热心，是因为他并没有为听众热心地祷告。如果我们没有说服上帝赐给他们信心和悔改，也绝不能说服他们相信和悔改。”<sup>621</sup>

垂尔写道：“有一些传道人，他们的恩赐似乎很平庸，但他们的服事比那些能力远超过他们的人更成功；不是因为他们讲的更好，而是因为他们祷告的更多。很多好的讲道不见了，原因就在于研经的时候，传道人并没有多多地祷告。”<sup>622</sup>

麦克谦具有清教徒心怀，他有一个著名的故事，恰恰是对垂尔的意思的最好说明。麦克谦教会中有一个老司事，他在来访者中注意到

---

<sup>620</sup> *A Quest for Godliness*, 163-64.

<sup>621</sup> *The Reformed Pastor*, 123.

<sup>622</sup> *Works of Robert Traill*, 1:246.

一个满脸疑惑的人，就邀请他参加他们的学习。来访者说：“请告诉我，你一直在这位敬虔之人的服侍中工作，他的成功有什么秘密吗？”老司事请他坐在麦克谦的桌旁，把手放在桌上，把脸俯在双手上哭泣。然后，这两人走进会堂，登上讲台。老司事说：“靠在讲台上，伸出你的双手哭吧！”“现在你知道麦克谦服侍的秘密了吧。”<sup>623</sup>

今日教会特别需要就是这样的传道人，他们用私下的祷告来调和讲台上的信息。清教徒牧者们严格谨守个人的灵修时间。他们总是以属灵的、永存的事为生活中的优先。他们知道，如果自己松懈下来，不再保持警醒，不再常常祷告，就是向属灵的灾难招手。他们忠心耿耿，坚定不移，敬畏上帝，表里如一，不断的省察自己，而且他们痛苦地意识到，正如弗拉维尔所言，“一个人在客观上可能是个属灵的人，但在主观上却是个属肉体的人。”<sup>624</sup> 他们相信，如欧文所记：“任何传道人，若是不先向他自己的心灵传讲，就永远不会有好的讲道……假如上帝的话语没有充满能力地与我们的的心灵同在，就绝不可能从我们的身上大有能力地传讲出去。”<sup>625</sup> 清教徒与许多现代传道人不同，他们的讲道与灵命以一贯之，都是那么地高超。<sup>626</sup>

让我们彼此挑战！我们是否象清教徒那样，渴望荣耀三位一体的上帝？我们的动机是否以圣经真理和圣经烈火为本源？在悔改归正的必要性上，我们是否赞同清教徒的观点？有谁愿意在基督里像清教徒那样敬虔地生活？除了研究他们的著作，讨论他们的思想，记念他们

---

<sup>623</sup> Cf. John Flavel, “The Character of a True Evangelical Pastor,” in *Works of Flavel*, 6: 564-85.

<sup>624</sup> *Ibid.*, 6: 568.

<sup>625</sup> *Works*, 9:455, 16:76.

<sup>626</sup> See Benjamin Brook, *The Lives of the Puritans*, 3 vols. (1813; reprint Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1994); Joel Beeke, “Meet the Puritans,” *Banner of Truth* 52 (1986):44-45, 102-103, 156-57, 240-41, 292-93; 53 (1987): 154-55, 184-85; William Barker, *Puritan Profiles* (Fearn, Ross-shire: Christian Focus, 1996).

的成就，指责他们的过失之外，有谁愿意更进一步？有谁愿意象他们那样持守上帝的话语？我们会象他们那样侍奉上帝吗？“耶和华如此说：‘你们当站在路上察看，访问古道，哪是善行，便行在其间；这样，你们心里必得安息’”（耶 6：16）。

我们必须降服在上帝大能的真理面前。时光短暂，不久我们就要面临最后一次祷告，最后一次读经，最后一次讲道，最后一次向朋友作见证。那时，唯有上帝恩惠的福音，才是最最重要的。在我们回归天家之前，浮现在脑海中的问题一定是：我是一个怎样的传道人呢？圣经告诉我们：“有智慧的必能得人”（箴 11：30）。“智慧人必发光，如同天上的光；那使多人归义的，必发光如星，直到永永远远”（但 12：3）。





## 第八章 伯格论得救的确信

如果基督徒觉得上帝遗弃了他，他该怎么办呢？如果上帝拯救之工的证据在信徒的生活中显得像“泥泞的污水一样，敬虔之人就有适当的责任，勇敢地进入上帝的应许……投入上帝的怀抱，依靠祂，就像约伯在这种感受下说，祂虽杀我，我仍然信靠祂。”<sup>627</sup> 这就是伯格的话，他是威斯敏斯德会议中对得救的确信这一丰富教义见解最深的作者之一。

首先，我会提出考察得救的确信这一主题的当代需求。然后，我将引入伯格，并说明他的确信观。他的确信观，正如我在文中将要表明的那样，完全支持《威斯敏斯德信条》第十八章的确信观。最后，我会提出一些当影响今天的学术界和我们个人生活的结论。

### 一. 考察确信的当代需求

或许有人会问：在今天这个世俗的时代，我们是否还要苦苦地思索关于确信的问题？我相信我们还需要。我认为，确信在今天同以往一样仍然是一个十分关键的教义。理由如下：

首先：当代教会非常缺乏真确信的果子。教会因为缺乏确信而被

---

<sup>627</sup> Anthony Burgess, *Spiritual Refining: or, A Treatise of Grace and Assurance* (London: A. Miller for Thomas Underhill, 1652), 43-44 [hereafter: *Spiritual Refining*].

削弱，更糟糕的是，我们许多人几乎意识不到这一点。我们生活在确信极其微弱的时代。我们怎么认识确信呢？确信可从确信的果子中显明出来，即：对上帝的饥渴；与上帝相契合的生活；对上帝温柔和顺从的关系。确信不是自有的，而是圣灵赋予的使基督徒通过基督转向上帝的确定性。确信是自足和世俗化的对立面。确信以上帝为中心；它不依靠个人的义或为义而有的善行。哪里有充满活力的确信，哪里就有荣耀上帝和扩展上帝国度的热情。有确信的信徒视天堂为他们的家乡。他们盼望基督的第二次降临和荣耀的冠冕（提后 4：6-8）。

与宗教改革和后宗教改革时期的基督徒相比，今日基督徒在灵命操练上显得非常贫乏。与先前相比，今日基督徒渴望与上帝相联、对属天之事的感情和对上帝荣耀的寻求都十分缺乏。教会对属世之事的强调削弱了信徒对教会的如下信念，即：这个世界只是教会通往上帝和荣耀的旅居之地。显然，确信已经变得模糊不清（来 11 章）。

其次，今天人们极需信心的确信，因为真正的复兴和使人知罪离不开确信。我们应当铭记：每次真正的复兴都与恢复信心的确信相联。这对马丁·路德而言多么真实！读读路德对《加拉太书》的注释吧！难道不是教会使人们对拯救毫无确信而使他怒火中烧吗？相比之下，路德心里充满了源自福音书的的确信。细读他的著作，你就会感受到他话语中的力量。

在大复兴时期，确信重现的另一个原因是每次复兴的前兆都是使人知罪。当罪人因罪的重负谦恭屈膝时，基督里的赦免就变成无价之宝。这就是为什么当灵魂真的需要时，确信往往显得最为重要。

第三，如果我们想在一个极端世俗化和离经叛道的世代成为荣耀上帝的基督徒，那么我们就离不开确信。在这个世上活出福音从来都

不是件容易的事，有的时代特别与福音相对，而我们就生活在这样的时代；我们生活在一个伤痕累累的时代。当属灵争战最为激烈的时候，当魔鬼从各个方面——特别是在教会和教育机构内——诱骗人们离经叛道的时候，我们要成为山上的光。而想成为山上的光，就需要更大的确信。

第四，今天人们极需确信的教义，因为教义本身并不被重视。路德曾说：“教义就是天堂，”而明白这句话的人少之又少。在应用的教义中，确信从未居于核心的地位，就如清教徒所说。确信在拯救的每个环节都与圣灵的工作相关，从呼召到得荣。它与罪、恩典、救赎和与基督合一的教义相联。它与恩典的印记和过程息息相关。它触及上帝主权和人类责任的问题；它与圣经紧密相联；它源自拣选、上帝的应许和恩典之约。听道、圣礼和祷告能够巩固我们所得的确信。确信的范畴极广，内涵极深，荣耀极大。人们几乎可以以确信的框架撰写一部系统神学。

最后，由于我们的文化强调感觉，这使我们的困难变得更为复杂。感觉优于信仰。这种灵也潜入教会，在灵恩运动中最为明显，为了对抗外在的、毫无生机的基督教，灵恩运动求助于情感。如果只是批评灵恩运动，而不了解它吸引世人的地方，那对我们就毫无益处。这种诉求与我们缺乏信心的确信有关，我们缺乏一种在日常的、敬虔的生活中彰显自身的确信。

我们有责任展示出一种更好的方式。令人欣慰的是，我们无须从零开始。合乎圣经的、改革宗的、经历性的信仰将头脑和心灵的知识、信仰和情感恰当地结合在一起。无数后宗教改革时期的神学家和清教徒牧师，在确定基督教信仰和个体救恩的确信之间的具体关系上，付出了极大的努力。基于他们在为神学精确性的努力中，出现了用于定

义与确信有关的精确术语，如确信的可能性、种类、程度、基础、经历、方式、障碍和果子。

《威斯敏斯德信条》第十八章正式地表达出了清教徒对确信的教义。第十八章包括四个部分：（1）十八章一节提出确信的可能性；（2）十八章二节阐明确信的根基；（3）十八章三节强调确信的培养；（4）十八章四节说明确信的更新。我们主要查考第十八章与伯格思想之间的关系。而在考察这些观点之前，我们需要先来看看伯格斯的生平 and 著作。

## 二. 伯格斯：敬虔的学者

伯格斯生活在十七世纪中期，他是一名非国教主义的牧师和作家。他的父亲是英国哈特福德郡沃特福德镇（Watford in Hertfordshire）的一个校长。他于 1623 年进入剑桥圣约翰学院，毕业时获硕士学位，随后成为以马内利学院的教师，并在那里指导了沃里斯（John Wallis），沃里斯也是威斯敏斯德会议中的一员，他这样描绘他的导师，说他是“一位敬虔博学和有能力的学者、善辩的辩论者、良善的导师、杰出的布道家、可靠和正统的牧师。”<sup>628</sup>

除了四十年代之外，伯格斯于 1635 到 1662 年间都在沃里克郡（Warwickshire）的萨顿冷地（Sutton-Coldfield）担任教区牧师。英王军队积极地迫害清教徒牧师，他们常常搜掠其房屋，驱逐其家人。伯格斯从考文垂（Coventry）参加了神圣的威斯敏斯德会议，并因此以其神学见解和敬虔而著称。他在伦敦生活时，常常为国会和劳伦斯的陪审团讲道。

---

<sup>628</sup> John Wallis, *Sermons* (London, 1791), 15.

威斯敏斯德会议之后，伯格斯特返回萨顿冷地。在君主立宪复辟之后，当局通过 1662 年《统一法案》将他从该地驱逐出境。他随即隐退到斯塔福德郡（Staffordshire）的塔姆沃恩市（Tamworth），参加了那里的教区教会，直至离世。

据说，立奇费特的主教韩克特（Hacket of Lichfield）曾乞求伯格斯特归信英国国教，他注意到伯格斯特具有大学教授的潜质。韩克特对伯格斯的称赞基于他对其著作的了解，伯格斯的著作细致地分析了书中提到的每个主题。伯格斯特在十五年间（1646-1661 年），撰写了至少十二本著作，其中大部分是基于他的讲道或讲座。他的著作表明他对亚里士多德、塞内卡、奥古斯丁、阿奎那、路德和加尔文的学说非常熟悉。他谨慎地使用了很多希腊和拉丁式的问题。同时他也以清教徒朴实的讲道风格来推理论证。伯格斯特既是一位有修养的学者，又是一位有经历的讲道人，这使他身上具有敏锐和敬虔的热情。

伯格斯的几部主要著作都有很强的辩论色彩。他的第一篇专题论文，*Vindiciae Legis*（1646 年），是在他为劳伦斯陪审团所作的关于二十九条讲演的基础上写成的，针对罗马天主教、阿民念、索西奴（Socinians）、特别是反律主义的观点，他在文中对清教徒持守的道德律和行为及恩典之约进行了辩护。二年后，伯格斯特在第一卷关于称义的著作中，针对相同的论敌进行了论述。六年后（1654 年），他完成了关于称义的第二卷，其中谈到了上帝的原本之义和基督的归算之义。这两卷书共包括七十五篇讲道。他的 555 页《关于原罪的教义》（1659 年）将重洗礼派批驳地体无完肤。

伯格斯的著作表明，他是上帝奥秘的忠实管家。除了能言善辩之外，伯格斯特还是一位优秀的经历性作家。他的著作充满了洞察力和实践性。他在《敬虔之人的选择》（*The Godly Man's Choice*）中巧妙地区

分了好人和坏人，这本著作是在对《诗篇》4章6-8节的十三篇讲道的基础上写成的。他的多部注释详尽的著作都强调感人的、内省式的经历，如对《约翰福音》第十七章的145篇讲道、对《哥林多前书》第三章的300页的注释，以及对《哥林多后书》第一章700页的注释。这就实现了伯格斯的如下目标，“努力探求真正健全的解释……从而把所有学说和争论变成实践和经历，因为这才是一切的生命和灵魂。”<sup>629</sup>

伯格斯的《著作大全》(*magnum opus*)，是一部近1100页的二卷本巨著，题目为《灵命的锤炼》(*Spiritual Refining*, 1625-54年)，这部著作曾被称为是“对经历性敬虔观的最佳剖析。”<sup>630</sup> 第一卷包括120篇讲道，副标题为《论恩典和确信》(*A Treatise of Grace and Assurance*)；第二卷的副标题为《论罪及其原因、区别、增加和减少》(*A Treatise of Sinne, with its Causes, Differences, Mitigations and Aggravations*)，包括42篇讲道。

伯格斯在第一卷的第一部分讨论了确信，驳斥了反律主义的错谬，他们认为恩典在基督徒心中的内在印记并不是称义的证据。第二、三部分描述了恩典的不同印记。第一卷剩下的九部分讨论了恩典的工作，主要根据重生、新造的人、上帝的作为、内心的恩典、洁净或成圣的恩典、归信或转向上帝的恩典、除去石心、内心的圣灵和召命或呼召。伯格斯通篇都在区分真救恩和假救恩。

在《灵命的锤炼》第二卷，伯格斯集中于“罪”的主题。他提到了人心的诡诈，猖獗盛行的罪，虚伪外在的敬虔，被误导的良心，不易察

---

<sup>629</sup> Anthony Burgess, *An Expository Comment, Doctrinal, Controversial and Practical Upon the whole First Chapter of The Second Epistle of St Paul to the Corinthians* (London: Abraham Miller for Abel Roper, 1661).

<sup>630</sup> William Young, “Anthony Burgess,” in *The Encyclopedia of Christianity*, ed. Jay Green (Marshallton, Delaware: National Foundation for Christian Education, 1968), 2:228.

觉的隐密之罪。他从正面解释了一颗充满恩典之心的温柔之处，表明“因对罪的神圣恐惧而严格地省察内心的方式，的确与信心的福音生活和圣灵中的喜乐相一致。”伯格斯说他的目的在于“揭露假冒的基督徒，惩戒不敬虔的人，安慰并指导有疑惑的圣徒，使人谦卑，并高举上帝的恩典。”<sup>631</sup>

在《威斯敏斯德信条》（1647年）制定后的第五到第七年间，伯格斯完成了这些书卷的写作，其中包含伯格斯确信观的本质。下面，我们以《威斯敏斯德信条》第十八条的框架为基准，来考察伯格斯的确信观，第十八条至今仍然是改革宗用于论述确信的最伟大的信条。

### 三、十八章一节：确信的可能性

凡假冒为善和其他未重生的人，虽然可能凭虚假的希望和属肉体的自负，自己欺骗自己，以为蒙上帝恩宠，处于得救的状态；其实他们的这种希望必要落空；但那真信主耶稣，诚心爱祂，努力用无亏的良心行在祂面前的人，在今生便可以确知自己已处于恩典之中，并且可以欢欢喜喜地盼望上帝的荣耀，这盼望永不会使他们羞愧（《威斯敏斯德信条》译文均引自王志勇译注的《威斯敏斯德准则导读》）。

《威斯敏斯德信条》十八章一节提出与确信相关的三种可能性：虚假的确信、真正的确信和缺乏拥有真正的确信。伯格斯细致地分析了这三种可能性。

#### 1、虚假的确信

---

<sup>631</sup> Anthony Burgess, *Spiritual Refining: Part II Or, A Treatise of Sinne* (London: for Thomas Underhill, 1654), title page.

伯格深信信条中的短语“虚假的希望和属肉体的自负”意义重大。这表现在：他详细论述了包涵在历史性信心和暂时性信心之伞下的宗教操练，和对《耶利米书》17章9节“人心比万物都诡诈，坏到极处，谁能识透呢？”的七篇讲道之中。<sup>632</sup> 伯格引用圣经中的比喻，来说明自欺的悲剧结局，如两个盖房子的人（太7：24-27）和十个童女（太25）的寓言。<sup>633</sup> 伯格写道：“对于不知敬虔或尚未重生的人而言，最痛心的幻觉就是，他们自以为处于蒙恩的状态，而其实处于罪和死的状态之中。”“我们怜悯……被鬼附却呈现出天使之光……的人。”<sup>634</sup>

在《灵命的锤炼》的六篇讲道中，伯格提供了典型的清教徒分辨式讲道（*discriminating preaching*）的例子，“表明真确信和自负之间的不同。”他首先告诫说，虚假的确信普遍存在于那些声称为基督徒的人们当中：“绝大多数基督徒都有这种属肉体的自负，他们就像那位疯狂的雅典人一样，自以为海上的船都属于他。有多少人听到由恩典构成的关于得救的确切发现，并借此能够明确地得出结论：他们当前已经被排除在上帝的国度之外，然而却仍然为自己祝福，好像他们在得救的路上一帆风顺！”<sup>635</sup>

伯格说，真正的确信和虚假的确信极为不同。首先，它们“产生的原因或原则”不同。虚假的信心出于自爱和对福音的表面信仰，缺乏对“罪的深度的认识。”第二，虚假信心的基础仅仅出自“对堕落状态的自然洞察和判断，”以及为了享受“外在的舒适和富裕。”第三，虚假的信心无法认同“圣灵带来确信的方式和方法，”它包括“为罪深感自惭，

---

<sup>632</sup> *Ibid.*, 1-64.

<sup>633</sup> *Spiritual Refining*, 3.

<sup>634</sup> *Ibid.*, 19.

<sup>635</sup> *Ibid.*, 27.



感到的罪的重负……争战、疑惑、抵挡不信，……以及撒但猛烈的攻击。”第四，虚假的信心结不出果子，例如几乎不会“殷勤地运用信心的方式，”“内心燃不起对上帝的挚爱之火，”无法“在一切逆境和不幸中保持信心。”第五，虚假的确信没有“伴侣或同伴”相随，也就是说，真正的确信伴有“神圣的恐惧和战兢”以及“心灵的谦卑”。最后，外在的困境而非罪会动摇虚假的确信，而真正的确信在各样的试探中坚不可摧。<sup>636</sup>

在定义完虚假的信心之后，伯格斯提出圣灵用于消除假信心的良方，就算“属肉体的自负”很难“减轻和降卑。”可能性的良方包括：刺透灵魂的有力和彻底的事工，坚定和具体地实施律法，认识到基督的完全和必要，极大的痛苦，经历到可怕的临终前对基督教属肉体的宣告，认真反省在生活其他领域我们可能有的错谬。<sup>637</sup>

## 2、真正的确信

《威斯敏斯德信条》十八章一节清楚地表明，基督徒能够获得确信，但同时它也强调离开基督，就无法获得确信。十八章一节的每句话都将确信与基督相联，其中说到，真信主耶稣，诚心爱祂，努力用无亏的良心行在祂面前。确信与基督徒相信基督、爱基督、并因信靠基督结出的果子交织在一起。确信的实质就是活在基督里面。

伯格斯通过各种方式展现出确信的可能性。（1）圣经中圣徒的生命证实了确信的可能性；（2）圣经中有多处经文都表明：基督徒如何获得确信；（3）圣经中的命令，如《彼得后书》1章10节，说明基督

---

<sup>636</sup> Ibid., 27-32.

<sup>637</sup> Ibid., 33-34.

徒殷勤地追求确信；（4）“圣礼的设立，特别是见证上帝爱我们的记号和印记”；（5）运用神圣的恩典，包括上帝子民的“喜乐和感恩”；（6）“恩典的记号，人们可能通过它看清自己”；最重要的是（7）“属于上帝圣灵的特殊职份和工作……和我们的灵同作见证，使我们有救恩的印记”。<sup>638</sup>

伯格不断重复圣灵在确信中的重要作用；他说，没有圣灵就没有建立在稳固根基上的真确信。<sup>639</sup> 他写道：“在一切关乎信心的行为之中，无论是直接还是反省行为，坚定和确定的行为的确更多出自圣灵对我们的肯定，而不是出自清晰的论证。”<sup>640</sup>

### 3、缺乏拥有真确信的意

最后，《威斯敏斯德信条》十八章一节和伯格斯的著作都强调第三种情况：基督徒可能拥有救恩本身，但却没有拥有救恩的确信。确信可以增加信心带来的喜悦，但它并不是获得救恩的必要因素。只要有对基督的信心就可以称义；确信是有意识地享有称义的救恩。

健全的灵命需要确信，但确信并不是获得救恩的必要因素。伯格在《灵命的锤炼》一书中，用前两篇讲道来讲“确信我们处于恩典状态的必要性和优越性。”<sup>641</sup> 确信具有极大的优越性，致使伯格认为确信很有“必要”：（1）“从信心的属性而言，”（2）“从上帝的荣耀而言，”（3）为使“我们的内心有更多的喜乐和平安，”以及（4）“从确信的用处而言，确信会扩充和加快我们对神圣职责的履行。”<sup>642</sup>然而，

---

<sup>638</sup> Ibid., 2, 23-24, 676-77.

<sup>639</sup> Ibid., 17, 51, 54, 59, 671.

<sup>640</sup> Ibid., 20-21.

<sup>641</sup> Ibid., 1-11.

<sup>642</sup> Ibid., 24-25.

确信“对于救恩却不是绝对必要的因素：它并不总是呼召和拣选必然结果。”<sup>643</sup>

伯格承认，许多基督徒都缺乏完全的确信。尽管大多数基督徒都具有某种程度的确信，但只有极少数信徒的确信处于合益的程度。对于大多数基督徒而言，完全的确信都难以达至。<sup>644</sup>

#### 四、十八章二节：确信的根基

这种确信不是一种空幻的臆测与或然的信念，基于可能有错误的希望，而是一种由信所生的无谬的确信，基于上帝拯救人的可靠应许，基于心中存有得到这些应许所必需的诸般美德的明证，又基于赐儿子名分的圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女。这圣灵是我们得基业的凭据，我们受了祂的印记，等候得赎的日子来到。

《威斯敏斯德信条》在十八章二节提出了确信的根基。在此特别需要强调的是：不要把确信的基础或根基与拯救的确信或根基混淆起来。<sup>645</sup> 如慕理（John Murray）所说：“当我们提到确信的根基时，我们会想到信徒获得这种确信的方式，而不是其救恩建立的根基。无论信徒是否拥有完全的确信，其救恩的根基都同样坚固。”<sup>646</sup>

从这种意义上来说，十八章二节提出确信的多重根基，<sup>647</sup> 包括主要的、客观的根基（“基于上帝拯救人的可靠应许”）和一或两个次要的、主观的根基（“基于心中存有得到这些应许所必需的诸般美德的明证，又基于赐儿子名分的圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女”）。

---

<sup>643</sup> Ibid., 672.

<sup>644</sup> Ibid., 25-26.

<sup>645</sup> Paul Helm, *Calvin and the Calvinists* (Edinburgh: Banner of Truth Trust), 28, 75.

<sup>646</sup> *Collected Writings* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980), 2:270.

<sup>647</sup> James Buchanan, *The Doctrine of Justification: An Outline of Its History in the Church and of Its Exposition from Scripture* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1876), 184.

## 1、上帝在基督里的神圣应许

伯格和绝大多数清教徒都认为：上帝在基督里的应许是基督徒确信的主要根基。伯格写道：“相信上帝的应许而不是我们内心的感觉和恩典的证明，这不仅是更加崇高和美好之事，也是无可置疑之事，虽然上帝也允许和鼓励后者。”<sup>648</sup>

首先，信徒并不能从自身或任何脱离上帝应许的人为之事中获得确信，信徒主要从上帝在基督里的信实获得确信，就如祂在福音应许中启示的那样。带给信徒救恩的应许完全能为信徒带来确信。在解释《路加福音》第七章，说到那个有罪的女人得蒙赦免、获得确信时，伯格写道，“当她诚心为罪悔改、相信基督时，她的罪就得了赦免；因为这就是上帝的应许；她靠近基督之前罪就已经得蒙赦免，她靠近基督是为了更加确信这种赦免……在基督告诉她之前，她怎么知道她的罪已蒙赦免呢？我的回答是：这是上帝对每位真心悔改之人的应许。尽管她还没有完全的确信，但她的确信可以进一步成长。”<sup>649</sup>

其次，随着确信的增长，上帝对信徒的应许逐渐会变得具体且真实。伯格写道，“人若有这种经历性的知识，他的心就会像圣经的复制品一样。圣经是原版，人心就是圣经的复制，当他读到应许的时候，……就能够说，*Probatum est* [确实如此]。”<sup>650</sup> 此处所说的“复制品”是指技术、法律意义上对原版文件的复印或复制。在这里，它用来比较圣经中所说的应许和人心中经历到的应许，基督徒最后可以说，

---

<sup>648</sup> *Spiritual Refining*, 51.

<sup>649</sup> Anthony Burgess, *The True Doctrine of Justification Asserted and Vindicated, From the Errors of Papists, Arminians, Socinians, and more especially Antinomians* (London: Robert White for Thomas Underhil, 1648), 269-70.

<sup>650</sup> *Spiritual Refining*, 5-6.

“我满心确信，我已得救！”

再次，以基督为中心的个人确信，其重点是上帝的应许，因为耶稣基督本身是“所有应许的总和、根源、封印和宝藏。”<sup>651</sup> 上帝所有的应许在祂里面都是“是的，阿们”（林后 1：20）。伯格写道：

我们必须注意，不要盯着自身，从内心寻找各种美德，好像已经忘记了信心的行为（Acts of Faith），信心的行为就是立刻靠近基督，只靠祂称义……这种担忧已使一些人完全贬低印记在证明我们称义中的作用。而事实是，我们必须承认，上帝的众多儿女，当他们考察美德是否在他们的灵魂之中、并且一旦在自己的灵魂中发现了美德，那么他们可能就会认为自己已经拥有了称义的确据；其实他们大大地忽略了信心的行为中的选择和原则，而我们正是借着信心的行为依靠基督，与上帝和好。这就像老雅各对约瑟派来的战车应该完全感到满足一样，因为他由此知道约瑟还活着，他不应该再想亲眼见到约瑟。因此，如果你看到自己的美德而满心欢喜时，你就已经忘记了在基督里的喜乐，因为基督比你所有的美德都宝贵。<sup>652</sup>

最后，尽管人们有时可能感到：主观现象比从上帝应许中获得的

---

<sup>651</sup> Edward Reynolds, *Three Treatises of the Vanity of the Creature. The Sinfulness of Sinne. The Life of Christ* (London: B. B. for Rob Bastocke and George Badger, 1642), 1:365.

<sup>652</sup> *Spiritual Refining*, 41.

信心更加确定，但是这种主观经历却不如通过信心直接领受的神圣应许更能荣耀上帝。伯格说：“当我们内心只有罪疚感和幻灭感的时候，那时我们对上帝和基督的信靠是我们给予上帝最大的荣耀，因此，尽管靠着印记生活比较舒服，但是靠着信心生活却更加荣耀上帝。”<sup>653</sup>

布鲁克斯（Thomas Brooks）曾经写道：“上帝的应许就是基督徒的‘权利大宪章’（*magna charta*），是基督徒进入天国最大的确信。”他接着提出九种方式，通过这些方式，“一个人可以知道：他在应许中是否获得一种真正的、得救的权益。”<sup>654</sup>这其中许多方式都与那些以合宜的方式接受客观应许的信徒能否结出主观果实相关。

伯格表示赞同。他说，上帝的应许并不存在于真空之中。它们适用于有确信的灵魂，而这种应用会使信徒“圣洁并谦卑地行在地上。”为了证明，伯格引用《哥林多后书》7章1节：“我们既有这等应许，就当洁净自己，除去身体、灵魂一切的污秽，敬畏上帝，得以成圣。”伯格总结说，“因此，我们越深地体会到上帝的恩慈，就越容易看到我们自身的低贱。”<sup>655</sup>

伯格和他的同事不断地提醒信徒，凭信心接受的客观应许是无谬的，因为那是上帝广阔和信实的盟约应许。因此，主观证据，尽管是必需的，却始终是次要的，因为主观证据往往与人的确信和感情混在一起，即使人们定睛在上帝的工作之上，也是如此。信徒具有的得救的信心都在不同程度上领受了确信的主要根基，即上帝在基督里的神圣应许。

---

<sup>653</sup> *Ibid.*, 57.

<sup>654</sup> *The Works of Thomas Brooks* (reprint ed., Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1980), 3:254-59.

<sup>655</sup> *The True Doctrine of Justification*, 272.

## 2、被三段论证实的内证

清教徒渴望一种能够彰显基督同在的生活。他们确信：上帝的恩典在信徒的生命中加强了信心的实效。爱梅思曾经写道：“行为纯正的人明白圣约的应许，但无法确定自己的救恩，除非他发现自己有真正的信心和悔改。”<sup>656</sup> 他们常常根据三段论来察验上帝在信徒生命中的恩典，三段论会使用所谓信心的反省或反观行为。<sup>657</sup> 圣灵通过信心的反省行为显明祂对信徒的工作，使信徒能够总结说，他的信心是救赎性信心，因为行使这种信心具有得救的特点。伯格斯写道：

首先有灵魂的直接行为，灵魂借此随即实现某个目标。其次有反省行为，灵魂借此思考并观察它做出了什么行为。这就象眼睛内转关注自身一样。使徒约翰充分地表达了这种观点，我们就晓得我们是认识（约一 2：3）。所以，当我们相信上帝时，这是灵魂的直接行为；当我们因上帝的名被羞辱而为罪悔改时，这也是直接行为；但是当我们知道我们确实相信，并且我们确实要悔改时，这就是反省行为。<sup>658</sup>

伯格斯和一些清教徒探讨了两种紧密相关、但却截然不同的、用来加强确信的三段论—实践的三段论（*sylogismus practicus*）和神秘的三段论（*sylogismus mysticus*）。<sup>659</sup> 实践的三段论是以信徒每天的成圣

---

<sup>656</sup> *The Marrow of Theology*, trans. John D. Eusden (Boston: Pilgrim Press, 1968), 1.3.22.

<sup>657</sup> *The Works of John Flavel* (reprint ed. , London: Banner of Truth Trust, 1968), 2:330.

<sup>658</sup> *Spiritual Refining*, 672.

<sup>659</sup> Cornelis Graafland, “Van *sylogismus practicus* naar *sylogismus mysticus*,” in *Wegen en Gestalten in het Gereformeerd Protestantisme*, ed. W. Balke, C. Graafland,

和善工为基础。它强调：信徒在生活中要有与其所受恩典相应的顺服。实践的三段论可以表述如下：

大前提：根据圣经，只有拥有救恩的人才能得到圣灵的见证，即：他们的生活才能彰显出成圣和善工的果子。

小前提：我必须承认，借着上帝的恩典，我已经接受了圣灵的见证，就是我的生活中彰显出了成圣和善工的果子。

结论：我拥有了救恩。

在很大程度上，神秘的三段论是以信徒在成圣道路上的内在操练和进步为基础的。神秘的三段论关注内在之人，可以表述如下：

大前提：根据圣经，只有那些拥有救赎性信心的人才能经历到圣灵对在美德和敬虔的确证，即我必衰微，基督必兴盛。

小前提：我必须承认，借着上帝的恩典，我经历到了圣灵的见证，确证了我内心的美德和敬虔，即我的衰微和基督的兴盛。

结论：我已经与救恩有份。

实践的三段论是以下列经文为基础的，如《彼得后书》1章5-10节（德行，知识，节制，忍耐，虔敬，爱弟兄的心）。<sup>660</sup>《约翰一书》中的经文强调了基督徒的生活，例如，“我们若遵守祂的诫命，就晓得是认识祂”（2：3）；“我们因为爱弟兄，就晓得是已经出死入生了。没有爱心的，仍住在死中”（3：14）；“我们若爱上帝，又遵守祂的诫命，从此就知道我们爱上帝的儿女”（5：2）。

---

and H. Harkema (Amsterdam: Ton Bolland, 1976), 105-122,

<sup>660</sup> Cornelius Burges, *A Chain of Graces drawn out at length for a Reformation of Manners. Or A brief Treatise of Virtue, Knowledge, Temperance, Patience, Godliness, Brotherly kindness, and Charity, so far as they are urged by the Apostle, in 2 Pet. 1.5,6,7* (London, 1622), 32.



神秘的三段论以各种方式显明出来。伯格斯写道：“有时敬畏上帝是一个印记，有时是灵里的贫乏，有时是饥渴公义，有时是悔改，有时是爱，有时是耐心，所以当敬虔之人发现自己拥有以上任何一种印记，他就可以得出他已经得到拯救和称义的结论。”<sup>661</sup>

到十七世纪四十年代，清教徒开始承认神秘的三段论与实践的三段论具有同样的功效。<sup>662</sup> 因此，许多清教徒，包括伯格斯在内，乐于用这两种三段论回答重大的良心问题，如“我怎么知道，我是一个基督徒呢？”在他们提供的答案之中，他们会结合实践三段论中包含的善工的印记和神秘三段论中的蒙恩的步骤。例如，伯格斯用十一篇讲道讲了确信之后，又用八篇信息来讲蒙恩的真印记和十五篇来讲蒙恩的假印记。真印记包括顺服、真诚、抵挡并禁止犯罪，神圣的自省，恩典中的长进，履行属灵的职责，热爱敬虔。缺乏救恩的印记包括外在的教会特权；属灵的恩赐；内心对神圣事物的感情；对属灵真理的论断和意见；为基督而忍受巨大的患难；对敬虔要求严格；热衷于虚假的崇拜；对上帝律法的外在顺服；相信敬虔之道；内心和平的状态并相信上帝的爱；外在的成功；世上的成功和伟大；弃绝大罪。伯格斯用一篇讲道结束了假印记的部分，这篇讲道是关于“救恩的困难，某种程度上无法获得救恩，尽管人们自以为容易获得救恩。”

在关于“通过印记来省察自身的合法性和义务”这篇讲道中，伯格斯提出并回答了反对运用三段论和信心之反省行为的六种异议。在第五种异议中，他谈到了问题的核心：

第五种疑问源于发现印记的难度，如果不是源于无法

---

<sup>661</sup> *Spiritual Refining*, 41.

<sup>662</sup> Graafland, “*Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus*,” 105.

得到任何确定性的印记：因为如果我们提到任何印记，假如是爱弟兄的心，那么这种爱弟兄的心必须解释为：因为他们是弟兄，所以就有这种爱，并且这种爱源自正直的原则、单纯的目的、及其他许多限制，而我们很难知道这些因素，就如难以知道恩典本身的内在根基一样……

对此，我们要回答：第一，圣经中出现了许多印记和蒙恩的表现；所以，如果一个人不能发现所有的印记，但是如果他发现了一些，是的，如果他只发现了一个印记，那么他很有可能会发现其它的印记，因为和谐联系的所有恩典被喻为上帝的形象，而上帝的形象的确包括所有这些相应的特点……

第二，这里有一种双重的知识，一种是具体的、可证实的知识，它是演绎性的 (*a priori*) 知识，从原因到结果，也就是说，当我们知道我们里面恩典的原则和根基时，就可以进入到它的结果。另一种是较为一般的知识，它是从结果到原因，这是一种归纳性的知识 (*a posteriori*)，我们从河流进入源头，由于这种知识最为容易，所以我们倾向它，圣灵以这种方式引导我们，因为它最适合我们的本性。

第三，尽管有人会怀疑某些印记，但是他不会怀疑所有印记，因为某个印记可能比另一个印记对他的诱惑更大，某个印记可能比另一个印记更容易被察觉；所以，一个敬虔的人会从一个所知甚少的印记开始证明，知道众所周知的印记。<sup>663</sup>

---

<sup>663</sup> *Spiritual Refining*, 52-54.

伯格斯运用圣灵工作三段论帮助信徒获得确信，伯格斯遵循伯撒和伯肯斯的传统指导信徒，教导他们要抓住与拯救过程相关的任何环节，“向着标竿直跑，要得上帝在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”（腓 3：14）。伯格斯说：“既然某些恩典的印记在我们自身中比另一些更难发现，所以我们可以从那些较易获得的印记出发，朝向那些不易获得的印记。”<sup>664</sup>

伯格斯意识到信心反省行为中可能暗含的“自由意志”倾向，通过进一步分析三段论，他努力使自由意志保持在恩典教义的界限内。

首先，伯格斯把三段论视为圣灵的工作。如果脱离圣灵，伯格斯就会禁止信徒信靠他们自己的信靠或他们从中得出的结论。伯格斯强调，我们绝不能把圣灵的工作与三段论和信心的反省行为分离开来：

我们认为，圣灵的恩典不能或无法自己见证自己。印证或见证源自上帝圣灵的工作，它们是上帝圣灵显明自身的唯一方式。同样，尽管颜色是视觉的对象，但是若无光照，就无法看到颜色：所以，若无上帝的圣灵，我们也行不出上帝为我们预备的善工……在哲学上，理性在三段论中设立大前提和小前提；但是，在属灵之事上，为了建立和安慰信徒，上帝的圣灵使人得出一个整全的三段论。<sup>665</sup>

伯格斯总结说，如果我们想通过三段论来加强我们的确信，我们

---

<sup>664</sup> Ibid., 53.

<sup>665</sup> Ibid., 51, 54.

必须“首先要祈求上帝赐下祂的圣灵，来照亮我们的眼睛……因为上帝的圣灵是这种确信的直接原因。”<sup>666</sup>

第二，伯格说，三段论源自上帝活泼的圣言——耶稣基督，并且三段论自身结构的基础就是书面的圣言。当信徒遵循上帝的圣言并在自身看到基督伟大的恩典时，就会出现信心的反省行为。伯格写道：“当使徒命令我们省察并证实我们自己时，其前提是：有一套可以遵循的、确定的标准和规则，这套标准和规则可以测定和规范我们疑惑之事。而这就是上帝的圣言……圣经中的敬虔与道德之人的敬虔十分不同，就像太阳和萤火虫一样。”<sup>667</sup>

第三，伯格说，三段论和反省行为只具有次级的地位。他写道：

尽管认识到自己身上的美德很有安慰，但是认识到基督应当更有安慰。这些美德只是侍奉基督的侍女和仆役，它们只是来自基督的记号，但本身并不是基督：为了进入基督，人不仅要脱离自己的罪，而且也要脱离自身的美德。参见保罗的《腓利比书》3章。为要得着基督，保罗彻底贬损他曾有的一切美德。因此，不要因着对内在之义的渴望而忘记基督的归算之义：那无疑是将新郎的朋友当作新郎本人；（毫无疑问）正是因为这个原因，上帝的子民往往陷入黑暗，不见光明，看不到上帝爱他们的印记或象征，所以他们应当定睛于上帝。<sup>668</sup>

---

<sup>666</sup> Ibid., 59.

<sup>667</sup> Ibid., 56.

<sup>668</sup> Ibid., 57.

### 3、圣灵的见证

《威斯敏斯德信条》的作者们知道，确信中最难理解的部分就是圣灵的见证。当讨论到这个主题的时候，他们承认有极大的奥秘围绕他们。大会没有更具体地细说圣灵在确信中的作用，理由之一就是让圣灵自由地运行；第二个原因在于：针对那些对圣灵的见证的细节有着不同理解的人，大会为他们提供了良心上的自由。与会的大多数成员都强调其中一点。

伯格强调：圣灵的见证与从恩典的内在证明中获得的确信一致。他问道：“上帝的圣灵通过成圣的恩典在敬虔之人心中作工，这种确信是否是唯一的见证或印证？若在圣洁的恩典之果结出之前，或没有结出圣洁的恩典之果，是否表明上帝的圣灵没有对灵魂进行直接的见证呢？……我的立场是，”他回答说，“我认为前一种见证，即：圣洁的果子，是唯一安全和确定的方式，因为圣经的确在很多地方都提出这种要求。”<sup>669</sup>

博莱（Jeremiah Burroughs）<sup>670</sup> 和格里斯皮（George Gillespie）<sup>671</sup> 都赞同伯格的观点。他们说，圣灵在确信中的见证无一例外地都是指与三段论相关的圣灵的活动，圣灵借此把良心和祂的见证结合在一起，表明基督徒是上帝的儿女。根据这种观点，圣灵的见证和信徒内心的见证融合在一起。《罗马书》8章15节和8章16节具有同样的含义。伯格写道：“意思是，上帝的圣灵用恩赐和美德向我们作见证，而这些恩赐和美德是同一位圣灵结出的果子。所以，他说的不仅是这

---

<sup>669</sup> Ibid.,44.

<sup>670</sup> *The Saints' Happiness, together with the several steps leading thereunto. Delivered in Divers Lectures on the Beatitudes* (reprint ed., Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1988), 196.

<sup>671</sup> *A Treatise of Miscellany Questions* (Edinburgh: Gedeon Lithgovv, for George Svvinntum, 1649), 105-109.

种直接的见证……而是间接地通过我们的心，使我们的心被光照、被洁净。因此，尽管上帝的圣灵是这种确信的唯一主人，但是它通常以圣灵的果子显示出来。”<sup>672</sup> 他以同样的方式解释了《以弗所书》1章13节中的“应许的圣灵为印记”。他写道：“因此，如果认为这种印记是上帝圣灵赐予的特殊的奇迹性的恩赐的话，就没有抓住要害，因为这些既不是被上帝收养必有的印记，也没有赐予每个信徒；所以，我们必须明白，上帝圣灵的成圣之恩……并且，天父上帝的确来自圣灵的各样美德装备祂所封印的儿女，信徒通过这些美德就知道他们的确属于上帝。”<sup>673</sup>

伯格认为确信的次要根基并没有失效，因为恩典的内在证据和圣灵的见证从根本上来说是统一的。如果不是这样，那么通过圣灵直接见证接受确信的信徒，就无须追求通过内在美德而有的确信了，因为这种追求将成为“在太阳光中点燃蜡烛；但是圣灵的见证和美德的证据共同构成一个完整的见证，因此，无需分开，更无需对立。”<sup>674</sup> 所以，对伯格而言，圣灵引导的三段论就是完全的确信。他认为这种观点十分重要，因为这种观点反对神秘主义和反律主义，而持后两种主义的人常常强调那种圣灵的直接见证是与信心和悔改本应产生的实际果子相分离的。<sup>675</sup>

与会的其他圣徒，例如卢瑟福、图瑟（William Twisse）、斯加德（Henry Scudder）和古德文，他们强调另一点。他们认为：《罗马书》8章15节所说的圣灵的见证包括一些与16节完全不同的内容。<sup>676</sup> 他

---

<sup>672</sup> *Spiritual Refining*, 49.

<sup>673</sup> *Ibid.*, 50.

<sup>674</sup> *Ibid.*, 47-48.

<sup>675</sup> *Ibid.*, 52.

<sup>676</sup> Rutherford, *The Covenant of Life Opened* (Edinburgh: Andro Anderson for Robert Broun, 1655), 65-67; Twisse, *The Doctrine of the Synod of Dort and Arles* (Amsterdam: G. Thorpe, 1631), 147-49; Scudder, *The Christian's Daily Walk* (reprint ed.,

们直接运用圣言来区别圣灵的见证和信徒内心的见证。因为新约注释者迈尔（Heinrich Meyer）表明，前者以这种由圣灵推动的三段论为基础，唤醒了自我意识中的确信，相信“我是上帝的儿女”，所以坦然地就近圣父上帝。后者代表天父，发出圣灵的声音：“你是上帝的儿女，”基础就是通过圣灵从上帝自己的圣言中听到儿子的身份，信徒从而以孩子的亲密关系靠近上帝。<sup>677</sup>

那些接受确信的两个次要根基的人也有分歧：圣灵的见证是否应当比其三段论式的见证更为持久，因此在实践中应置于更高的地位？例如，古德文认为圣灵的直接见证就代替了圣灵和信徒通过三段论的共同见证。<sup>678</sup> 然而，一般来说，参与威斯敏斯德会议的其他圣徒并不认为圣灵的直接见证高于或独立于三段论，而是对后者的补充。他们认为通过三段论这种方式获得确信比通过圣灵的直接见证获得确信更普遍、更安全。例如，卢瑟福说，作为一个原则，信心的反省行为比直接行为“更属灵、更有益。”<sup>679</sup> 伯格斯，在某些条件下，对第二种强调给予某种考虑，他这样说：如果允许直接见证，那么它“更容易陷入危险的错觉，”因为反省行为“建立在更确定的基础上，能结出治服老我身和活出老我的果子。”<sup>680</sup>

伯格斯总结了这些强调不同方面的观点，他说：“有些圣徒不会真地否认这种直接见证的可能性，但是他们的结论是：较为普遍和安全的方式是通过上帝圣灵的影响和结出的果子来寻求这种直接见

---

Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1984), 338-42; *The Works of Thomas Goodwin* (reprint ed., Eureka, CA: Tanski, 1996), 6:27; 7:66; 8:351, 363.

<sup>677</sup> *Critical and Exegetical Hand-book to The Epistle of the Romans* (New York: Funk & Wagnalls, Publishers, 1889), 316. Cf. Robert Bolton, *Some General Directions for a Comfortable Walking with God* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 326.

<sup>678</sup> *The Works of Thomas Goodwin*, 1:233; 8:366.

<sup>679</sup> *Catechism of the Second Reformation*, ed. Alexander Mitchell (London: Nisbet, 1866), 207; *The Trial and Triumph of Faith* (Edinburgh: Collins, 1845), 88ff.

<sup>680</sup> *Spiritual Refining*, 672.

证。”<sup>681</sup> 与会的绝大多数圣徒都同意，无论信徒如何看待圣灵的直接见证，都很难接受：圣灵的直接见证是带来确信的最重要的方式，因为上帝呼召基督徒每天都要活出确信带来的喜乐，而这种确信无法靠偶然的经历来维持。

然而，无论从哪方面来说，与会的圣徒们都一致认为：圣灵的见证始终依靠上帝的圣言，绝不会违背圣言。他们认为，只有这样，才能既保护圣灵的自由，又避免反律主义。

伯格斯和威斯敏斯德的圣徒们认为，信心的根基在上帝的应许之中，恩典的内证通过三段论得以实现，信徒必须努力追求圣灵的见证，从而获得尽可能完全的确信。如果只强调这些基础中的任何一点，而忽略另一点，都会使确信的教义丧失平衡，变得危险。与会的圣徒们不会教导说，只要相信应许就能获得确信，也不会说只靠内证就能获得确信，或只靠圣灵的见证就能获得确信。相反，他们教导说，若无圣灵的帮助，信徒不可能真地相信上帝的应许；若无圣灵的光照，他就无法可靠地省察内心的美德。

伯格斯写道，“应当把两种美德联结起来，敬虔之人因其软弱却把它们对立起来。他们应当坚定地相信上帝的应许，同时谦卑自己；他们当高兴欢喜，同时也要恐惧战兢；当你的信心吞噬了那种神圣的敬畏之情，你就要留意傲慢自大之情；当恐惧吞噬了你的信心和喜乐，就要避免陷入绝望之中……这两块磨石会把我们磨砺成为精纯的面粉……缺一不可。”<sup>682</sup> 尽管与加尔文相比，<sup>683</sup> 伯格斯和绝大数清教徒

---

<sup>681</sup> Ibid., 52.

<sup>682</sup> Anthony Burgess, *CXLV Expository Sermons upon the whole 17<sup>th</sup> Chapter of the Gospel According to St. John: or Christ's Prayer Before his Passion Explicated, and both Practically and Polemically Improved* (London: Abraham Miller for Thomas Underhill, 1656), 356.

<sup>683</sup> Graafland, “Van syllogismus practicus naar syllogismus mysticus,” 108, 120.



同事们都认为三段论在确信中具有更大的作用，但是他们都将上帝的应许视为确信的主要根基。<sup>684</sup>

圣灵的活动在确信的各个部分都很重要。正如伯格所说：“就像人不能凭自由意志的力量行出任何超自然的善事一样，人也不能单凭自然之光的力量辨别出上帝赐予的恩典（哥前 2：12）。”<sup>685</sup> 若没有圣灵的运行，上帝的应许所导致的就是自欺和不结果子的生命。若无圣灵的光照，自我省察就会变为内观、束缚和律法主义。圣灵的见证，若与上帝的应许和合乎圣经的内在证据相分离，就会导致不合乎圣经的神秘主义和过度的情绪主义。

## 五、十八章三节：确信的培养

此无谬的确信并不是信心的本质，一个真信徒在获得这种确信以前，他也许要长久等待，并与许多困难奋斗；可是，因为圣灵使他能够知道上帝所白白赐给他的事，所以他可由于善用普通的蒙恩之道，毋须特别的启示，就获得这种确信。因此人人都当更加殷勤，使自己更加确知是真正蒙召和被选的；如此，在自己心中便可以加增圣灵里的平安与喜乐，对上帝的爱慕与感谢，并在顺服的本分上力上加力，在顺服中甘心乐意，这些都是此种确信当生的果子。但这确信绝不会使人趋于懈怠放荡。

伯格对《威斯敏斯德信条》18章3节中关于确信的四个实践性问题进行了论述。这四个问题是：获得确信需要的时间，获得确信

---

<sup>684</sup> Burgess, *Spiritual Refining*, 51.

<sup>685</sup> *The True Doctrine of Justification*, 273.

的方式，追求确信的责任，确信生出的果子。

## 1、获得确信需要的时间

说到时间的问题，伯格认为：上帝是自由和全能的，因此祂能够同时建立信心和确信。但是伯格说，上帝典型的工作方式是“逐渐地建立信徒的确信。”<sup>686</sup> 所以，随着信徒在恩典中的成长，他对自己是否得救的疑惑也会随之消失。恩典通常随着年龄增长，并且，随着信心增强，其他各样美德也会逐渐增加。

上帝使用冲突、疑惑和试探使信徒的信心成熟起来。在猛烈的属灵争战之后，通常会伴有确信；它会带着战争的伤痕。伯格写道：“确信的的特权属于那些长期与上帝相交、遵行上帝话语、为上帝多受患难的人。”<sup>687</sup> 确信是信心稳固和老练的果子。虽然年龄和经历并不能保证确信，但也不能说初信主的人无法得到确信的祝福。正如伯格所写：“上帝的确多次也让初信主的人看到祂赐予他们的婚约之爱，因为他们是最脆弱、最需要确信的信徒，他们在很大程度上还受到罪的压制。正如亚里士多德观察到的那样，这是一种特殊的自然本能，父母因着这种本能，对最小的孩子最为精心，因为最小的孩子最不能照料自己。”<sup>688</sup>

## 2、获得确信的方式

伯格说，信徒有一个终生的呼召：就是要殷勤使用各种蒙恩之

---

<sup>686</sup> Ibid., 152.

<sup>687</sup> *Spiritual Refining*, 35.

<sup>688</sup> Ibid.

道来追求更深的确信，因为上帝既运用祂的主权，也使用蒙恩之道赐下确信。<sup>689</sup> 默想上帝的圣言，参加圣礼，坚持祷告，这些都是上帝通常用于增加信徒的确信的方式。尽管上帝的圣言和应许是使人建立确信的主要因素，但是，作为神圣的印记的圣礼，确认了上帝对其选民的永恒承诺，并且会加强信心，增加确信。“尽管上帝为我们赐下祂的应许，没有比上帝的应许更为确定之事，”伯格写道，“但是，上帝又用圣礼来印证和确认祂对我们的应许。”<sup>690</sup> 当信徒靠信心接受圣礼时，他就接受了对上帝应许的证明，并且更新了与上帝所立的圣约。圣约的确信和信徒的责任就会统一起来。上帝的应许在圣礼中变得可见、真实和具体。最后，圣言和圣礼必须伴有祷告。“我们必须十分殷勤和认真，来努力获得确信的特许，”伯格写道。“我们必须把它当作我们的事；并在祷告中急切地乞求。”<sup>691</sup> 因此，当拥有确信的信徒怀着一颗无愧的良心行在上帝面前时，他们也必须以祷告的心运用这些普通的蒙恩之道。通常而言，上帝会为那些竭力寻求的人赐下确信，尽管程度不同。<sup>692</sup>

### 3、追求确信的责任

伯格肯定《威斯敏斯德信条》中所表达的信念：信徒必须把追求确信当作自己的职责。<sup>693</sup> 忧虑的灵魂绝不能安息，除非她能说：上帝就是她的上帝。此外，信徒一旦认真地担负起这种职责，那么这一职责也会帮助信徒履行基督徒生活中的其他职责。清教徒强调追求确信的职责强化了如下信念：我们绝不能认为确信只是少数圣徒的唯一

---

<sup>689</sup> *CXLV Expository Sermons upon the whole 17<sup>th</sup> Chapter of St. John*, 356.

<sup>690</sup> *Spiritual Refining*, 53.

<sup>691</sup> *Ibid.*, 673, 59; cf. *The True Doctrine of Justification*, 273.

<sup>692</sup> *Ibid.*

<sup>693</sup> *Spiritual Refining*, 673.

特权。对于信徒而言，至少应当具有某种程度的确信，这是正常的。不相信这一点，使得许多人陷入一种不解果子的灵命景况。

#### 4、确信生出的果子

确信结出果子，带来圣洁的生活，这种生活的印记就是属灵的平安，喜乐之爱，谦卑的感恩和甘心的顺服。确信与放荡的生活和松懈的道德差之千里。如伯格斯所写：

[确信]使人与上帝保持亲密的团契和相交.....也会使我们具有谦卑的儿子的性情；我们借此能以单纯的目标和动机来服侍上帝.....它会扶持信徒，即使有外在的痛苦和患难，也在所不计.....它会在祷告中燃烧.....它会使人更加敏感地抵挡罪.....它会使人的心灵会变得焦躁不安，渴慕见到基督.....它会使人完全安息在上帝和基督的怀中，好像一无所缺.....灵魂对上帝的爱慕更为炽热和深厚.....面对一切美德和职责，它会生出属灵的力量和属天的能力，以极大的圣洁和活力处理所有关系.....它是抵挡一切猛烈袭击和巨大诱惑的坚固有力的盾牌，它能够抵挡魔鬼惯常用于攻击敬虔之人的手段.....它是培养心智在任何状况下都能知足、感恩和愉快的特殊手段.....它是消除人们对死亡之种种恐惧的确定且特殊的方法。<sup>694</sup>

---

<sup>694</sup> Ibid., 26, 681-83.

确信绝不会让信徒骄傲，它会让信徒保持谦卑和敬虔。伯格人说，确信的真正本性无法使信徒“产生一丝傲慢，或忽略上帝和敬虔，”因为“它只存在于谦卑和神圣的敬畏之中：所以，若有人不谦卑，不敬畏上帝，他也就会失去确信，正如没有油的时候，油灯就会熄灭一样。”<sup>695</sup>

## 六、十八章四节：确信的丧失和恢复

虽然真信徒得救的确信可能因各种缘故而被动摇、减弱或间断，如因忽略保守它，或因坠入某种损害良心、叫圣灵担忧的罪，或因遇着某种猝然和猛烈的试探，或因上帝收回祂面上的光，甚至让敬畏祂的人也行在黑暗中，而无光照；但他们绝不会完全缺乏上帝所赐的生命的种子与信心的生命，也绝不会完全缺乏对基督和弟兄的爱，以及诚实之心和尽本分的良心。藉着这一切，圣灵可以在适当的时候恢复这种确信。同时，藉着这一切，他们可以获得帮助，而不至于绝望。

《威斯敏斯德信条》这一部分内容充分肯定了改革宗神学和清教徒敬虔观之间的联系。缺乏确信的主要原因在于信徒。这些原因包括：忽略用操练来保守它；跌入特殊的罪中；陷入猝然的诱惑之中。伯格人写道：“是的，像约伯和大卫这样最敬虔的圣徒有时也会丧失确信，哭喊上帝遗弃了他们；但是通常来说，我们靠近上帝的态度越是肤浅和轻慢，我们对自己得救的确信就越是疑惑和担忧。”<sup>696</sup>

伯格人说，确信可能因下列原因受到阻碍，甚至消失。（1）当我

---

<sup>695</sup> Ibid., 679-80.

<sup>696</sup> *CXLV Expository Sermons upon the whole 17<sup>th</sup> Chapter of St. John*, 356.

们有很深的罪疚感时，确信就可能消失，因为在那种状况下，我们往往认为上帝是惩罚的上帝而非赦免的上帝。(2) 撒但仇恨确信，他会竭尽全力地使我们内心充满疑惑和恐惧。(3) 最常见的原因是虚伪的心灵和轻慢的生活，它们常常阻碍确信。<sup>697</sup>

如果基督徒在顺服上是低度的，就无法享有高度的确信。伯格解释说，那样，“我们会赶走确信。”<sup>698</sup>“没有比迟钝、懒惰和疏忽的生活更能败坏灵魂的事了。”<sup>699</sup> 这个真理使圣徒保持警醒，时刻察验他们的灵魂。

虽然会有巨大的挫折，但上帝的子民却坚持不懈。因为他们始终委身于上帝，所以他们的坚忍就有来自上帝的保守。圣徒得蒙保守是以三位一体的方式运行的，包括天父在祂对他们永恒的美意中保守他们；基督为他们受苦和代祷；圣灵一直在他们心中作工。拣选、圣约、护理、赎罪和保守彼此相联，它们与确信也不可分割。<sup>700</sup> 因此，当信徒缺乏确信时，责任在信徒。没有哪个仇敌可以把信徒赶出天国，但是信徒自己犯罪却会使天国远离他们的内心。伯格总结说：“因此，如果你在自己的职责和行为上疏忽倦怠，那么你不配谈论你的疑惑、抱怨失去了上帝的恩宠、及你没有得到救恩这样的事。”<sup>701</sup>

然而，信条和伯格都没有就此结束。他们还强调信徒缺乏确信可能与上帝有关。他们说，丧失确信也可能是上帝“收回面光”的结果。

信条是否越过圣经，认为上帝有理由收回某些信徒的确信呢？伯格说没有。但是，他首先承认，收回某个信徒的确信，初看上去，

---

<sup>697</sup> *Spiritual Refining*, 25-26.

<sup>698</sup> *Ibid.*, 672.

<sup>699</sup> *Ibid.*, 673.

<sup>700</sup> *Ibid.*, 34.

<sup>701</sup> *Ibid.*, 34-35.

对上帝毫无意义，因为确信是“人服侍上帝的翅膀和双腿。确信会使人们更有激情地荣耀上帝。”<sup>702</sup> 伯格斯继续问道，“上帝每隔多长时间会让祂的子民行在黑暗之中呢？”他接着提出上帝可能收回确信的五个原因：

首先，我们借此可以尝到罪的苦毒……假如我们有能力，当或只要我们想拥有美德或确信时，我们就会拥有，那么我们对罪的看法就会十分肤浅。……第二，上帝借此使我们柔和谦卑。这会灭绝我们心中所有骄傲的蛀虫，上帝从我们这里收回祂的面光，我们就只能看到自己罪恶和虚弱……第三，上帝可能借此向我们隐瞒确信的知识，所以当我们拥有确信时，我们会更加看重和珍视它，更加警醒地关注我们怎样就会丧失它。我们看到《雅歌》中的教会，当她轻视其佳偶的爱之后，她怀着多么急切的心情想再次得到佳偶的爱，但却比从前耗费了更大的心力……因此，你是否祷告，不断地为确信祷告，却仍然无法得到确信呢？那么，思想这种拖延，或许会使你更加渴慕确信，当你的灵魂能够享有确信的时候，你就能够更加赞美上帝。第四，上帝借此使你或许能够顺服祂，并将极大的荣耀归于祂。因为当你感受不到上帝爱你的证据、你靠着信心依靠上帝时，就是最单纯的……顺服行为……。确信的方式为你带来了更大的平安，但是相信的方式给上帝带来更大的荣耀。如果亚伯拉罕的信心不摇摆，虽然撒拉的月经已经绝了，那就会荣耀上帝……第五，上帝收回了赦免的感觉，这可使你成为有经历的基督

---

<sup>702</sup> Ibid., 35.

徒，能够安慰陷入相同困苦的信徒……保罗在患难中用上帝的这种目的来安慰自己，这些患难可以用来安慰处于同样景况的信徒。如果有人从未担心过他的罪是否已得赦免，那么他就会不理解，为什么有些人因此备受折磨，并且他也完全不知道用什么良法来解除这些人的痛苦。<sup>703</sup>

对于伯格س为上帝的“收回确信”提出的这些原因，我们对其中的某些部分可能有所保留，但是我们要知道二点。第一，为了理解伯格س，我们必须认识到：清教徒认为上帝“收回确信”通常具有神圣的理由，而这些理由超出了信徒能够理解的范围，信徒只需单纯地相信上帝的计划。第二，这些原因就像拼图玩具中的许多拼板一样，可能只是部分地解释了信徒的经历。伯格س和清教徒都没有提出一系列全备的原因清单。相反，他们是在努力平衡当时的经验和教牧实践，即当他们的或教区的信徒并没有犯罪，但却可能缺乏确信，感到上帝很远时，提出这些原因的。伯格с带着一颗同情之心，想要解决的问题就是：为什么有人热心地寻求更大的确信，却得不到这种确信？

然而根据信条，丧失确信不会消除基督徒心中信心的萌芽，因为信徒的无知不会拦阻上帝的救赎之工。即使在信徒灵命最低沉的时候，圣灵也会使他不致“完全绝望。”此外，圣灵会在“合适的时间”恢复信徒的确信。

确信得以恢复的方式与第一次赐下确信的方式相同。伯格с说明了确信如何被恢复。信徒应当回顾自己的生活，承认他们的背道，并谦卑地依靠为他们持守圣约的上帝和祂在基督里恩慈的应许。他们应

---

<sup>703</sup> Ibid., 35-36.



当殷勤地使用各种蒙恩之道、追求圣洁、时刻操练警醒、关注圣灵的担忧或拦阻。换句话说，他们将会再次被更新。<sup>704</sup> 圣灵带来的改变持续一生之久，信徒在这个过程中不断舍己，不断靠近基督来更新自己的确信。

## 七. 结论

伯格斯和威斯敏斯德的圣徒们精确地论述了基督徒的确信这一教义的具体细节。他们提出的术语、对确信的专论、对信心软弱之人的教牧关怀、以及他们真切地劝告并建议信徒要在信心上长进，这一切都表明：他们深深懂得与基督联合的重要性。当今，如果有学者认为十七世纪的清教徒有一种病态的自省或以人为中心，那么他们并没有把握要领。绝大多数清教主义圣徒之所以要精细地省察其属灵经历，其原因在于：他们渴望追踪上帝在他们生命中的工作，好将荣耀归于拣选我们的天父、救赎我们的圣子和使我们成圣的圣灵。<sup>705</sup>

此外，主张清教徒和改教者在确信问题上有根本分歧的人，并没有意识到第一代改教者的独特处境。第一代改教者以无比巨大的热情接受了恩典的教义，在确信上向前迈出了特别的一步。<sup>706</sup> 可以理解，之后几代对真理的热情逐渐趋于冷淡。尽管把加尔文思想中占次要位置的三段论提到主要位置，存在一些固有的张力，但是就像格拉弗兰德（Cornelis Graafland）所说，伯格斯和他的同事只不过是为了教牧关怀才扩展了加尔文已经开的头，因为加尔文承认存在“确实证明信心的

---

<sup>704</sup> Ibid., 673-75.

<sup>705</sup> Cf. J. I. Packer, “The Puritan Idea of Communion with God,” in *Press Toward the Mark* (London: n.p., 1962), 7.

<sup>706</sup> Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1994), 19-22, 54-72, 365-77.

印记。”<sup>707</sup> 他们试图靠圣灵带领会众进入“可靠的最深的确信”，这些尝试都获得了不同程度的成功；他们还鼓励信徒不要短暂地停留在与主耶稣基督那种经历性的、极为重要的相联之中。

清教徒对确信的强调已经萌发在改教者的思想中，因为加尔文和清教徒都认为：确信最初是信心的一部分，尽管拥有确信的信徒有时可能意识不到这种拥有。<sup>708</sup> 尽管清教徒对确信的强调超过加尔文，但是他们心中都有一个共同的目的：唯独荣耀上帝（*solī Deo gloria*）。

伯格对信条中关于确信教义的充实，帮助信徒越过自己，在耶稣基督里、在上帝通过圣灵赐下的恩典中，找到在历史和永恒中所需要的一切，从而确定自己蒙召和被选的身份。对伯格而言，这个目标很有价值。确信是一个极大的特权，因为：“（1）它使我们与上帝保持亲密的团契和相交；（2）它会使心灵具有敬爱和合乎福音的状态；（3）它会扶持信徒，即使只有外在的痛苦和患难；（4）它会在祷告中燃烧；（5）它会使人更加敏感地抵挡罪；（6）心灵会变得焦躁不安，充满渴慕，直到基督再来；（7）它会使人完全安息在上帝和基督怀中，好像一无所缺。”<sup>709</sup>

这是否也是我们生命的目标呢？我们是否在实践中熟知救恩呢？我们是否为在基督里获得更大的确信而祷告呢？即使像加尔文所说的那样，“不信没有消失”。

让我们记住：确信的大小反应在日常生活之中。我们必须每天学习伯格和清教徒教给我们的功课。确信的主要根基是上帝在基督里

---

<sup>707</sup> “‘Waarheid in het Binnenste’: Geloofs zekerheid bij Calvijn en de Nadere Reformatie,” in *Een Vaste Burcht*, ed. K. Exalto (Kampen: Kok, 1989), 69.

<sup>708</sup> Peter Lewis cited in Errol Hulse, *The Believer's Experience* (Haywards Heath, Sussex: Carey, 1977), 128-29.

<sup>709</sup> *Spiritual Refining*, 26.

的应许。我们必须把这些应许运用到内心，并在生命中结出果子，使我们渴望圣灵和我们的心同证：我们真是上帝的儿女。上帝呼召我们活出结满果子的生命，宣扬伟大的、赐人信心的上帝，并像盐一样在世上服侍。

对于真正的基督徒来说，实际的信息就是：信心终必得胜，因为它源于三一上帝，终于上帝的圣言。因此，我们要完全接受上帝在基督里的应许，认识到我们的确信，无论是主观上，还是客观上，全在基督里，因为信心出于基督，并终于基督。

基督终将在信徒的生命中得胜，因为加尔文写道，正是基督“盼望医治我们的不信之疾，好使我们完全相信在祂里面的应许。”<sup>710</sup>我们要鼓起勇气，靠基督和三一上帝寻求恩典，荣耀基督。这就是信心和确信、加尔文和改革宗神学、伯格斯和清教主义、圣经和生活所关心的一切——通过耶稣基督荣耀三一上帝。“因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远。阿们！”（罗 11：36）。

在他的第一篇用于论述称义的文章中，伯格斯这样结束：“主啊，有谁比我曾在罪中陷得更深呢？有谁比我曾经病得更重呢？即使那些比我犯罪少千万倍的人，现在也都在走向地狱。主啊，你那充溢的良善使我折服，我愿用万人和众天使都发自内心地赞美你。”<sup>711</sup>

---

<sup>710</sup> *Institutes of the Christian Religion*, 3.2.15.

<sup>711</sup> *The True Doctrine of Justification*, 275.

## 第九章 约翰·布朗的生平与著作

十八世纪的苏格兰产生了许多著名牧师、学者和教育家，却无人能比哈丁顿的约翰·布朗（John Brown of Haddington）更伟大、更为人所钟爱。他是一位虔诚的基督徒，一位非常有能力的讲道家，也是一位多产的神学作家。他同样也是一位在面对人们反对时毫不犹豫的闪耀的十字架战士。在他一生中，虽然曾目睹过自己所热爱的教会被痛苦的冲突撕裂，尤其是在那场使分离主义者分崩离析的大分裂，但他却从未丧失过对耶稣基督是教会大君王的信心。作为一位忠心的管家，布朗感到自己崇高的呼召就是要牧养基督的群羊，并捍卫改革宗信仰的真理。

若想到他生于卑微，长于贫困，并无一毫财富、门第、权势或教育之利，那布朗的一生和事业就愈显突出了。然而，上帝却恩宠他，赐给他以异乎寻常的恩赐和担当大任的极大能力，在护理中为他有效应用这能力开辟道路。其中最佳美的是，上帝赐给他对这福音本是“上帝救赎的大能”的深刻经历。这种经历给约翰·布朗生命中多层面的侍奉工作留下了难以磨灭的影响。

### 一. 早年生活与教育

约翰·布朗，从其父名，1722年生于苏格兰珀斯郡阿尔伯尼西附近

一个名叫卡波的小村庄里。他母亲名叫凯瑟琳·米莉(Catherine Millie)。虽然他父母都出身寒微(他父亲是一位纺织工人),无法担负起自己儿子的教育费用,但还是教会了他如何读书。他父母同样也用基督教的真理来教导他,而且每天早晚都有家庭崇拜。

他出生那年,在人们记忆中,是苏格兰教会历史上苏格兰教会总会重申自己1720年对《现代神学精华》(*The Marrow of Modern Divinity*)一书的定罪立场,并指斥那十二位曾为该书神学思想辩护的神学家的一年。在这十二位牧师当中,也包括阿尔伯尼西教区教会的牧师亚历山大·蒙克里夫(Alexander Moncrieff)。虽然蒙克里夫及其同工们均获准就这些指控作出回应,但由此引发的“精华之争”却使此后引起苏格兰教会分裂的各种力量开始躁动起来。由于出生于这一争论的阴影下,布朗的信仰及工作都深受它导致的一切后果影响。

布朗八岁时,曾从阿尔伯尼西教会外一大群守安息日的人缝中挤进去,发现当时正要举行圣餐。因为凡不属领受圣餐的人员都要被排除在这圣礼之外,所以他被迫离开了;但是,在此之前他听到了一位牧师高声讲论基督。布朗后来写道:“这声音用一种甜美、令人充满喜悦的方式抓住了我的童心,使我认为在这种场合下决不能将孩子们拒之于教会以外。”

虽然布朗所受的正规教育微乎其微,但他却学会了拉丁文。他同样也乐于记诵教理问答。“我尤其用心学习温森特、弗拉维尔和威斯敏斯特大会所印行的教理问答,而且从中受益颇多”,他后来写道。他的母亲注意到了他求学的迫切之心,并看到异象将来他要与苏格兰讲道家们为伍。

1733年,爱比尼泽·厄斯金(Ebnezer Erskin, 1680-1745年),雅各

•费舍（James Fisher, 1697- 1775 年），亚历山大•蒙克里夫（1695-1761 年），威廉•威尔逊( William Wilson, 1690-1741 年)等人脱离了苏格兰教会。他们一道建立起了“联合长老会”（Associate Presbytery），他们成为后来被人们称为“分离教会”（The Secession Church）这一新组织的奠基者。作为蒙克里夫在阿尔伯尼西教会中的一员，布朗早年就加入了这一分离教会，并一直留在这个教会中直到去世。

布朗十一岁时，他父亲便去世了；不久，他母亲也离他而去，抛下他在十三岁时便成为孤儿。他曾在各种各样的家庭中待过，却与自己两位兄长和一位姐姐分散了。“我被撇下成了一个可怜的孤儿，我无所依靠，唯有依靠上帝的护理，”他曾经写到，“我必须说，‘主作无父者的父，使孤独者有家。’”

在他母亲去世后不久，布朗自己也染上了重病，几乎要死。除了他姐姐外，没有人觉得他还能恢复过来。她在为自己弟弟祷告时，被这样的应许打动了，“我要使他足享长寿，将我的救恩显明给他”（诗 91：16），这使她内心恢复了平静。她的弟弟也随之痊愈了。

在他十三、四岁时，布朗被福音所吸引。他阅读那个时代重要的宗教著作，诸如约瑟•阿莱恩（Joseph Alleine）所著的《警告未归正的人》（*An Alarm to the Unconverted*），威廉•格思里（William Guthrie）所著的《检验是否在基督里得救》（*Trial of a Saving Interest in Christ*），威廉•古革（William Gouge）所著的《基督徒终日与上帝同行指要》（*Christian Directions Showing How to Walk with God All the Day Long*），撒母耳•卢瑟福（Samuel Rutherford）的信件等。尽管布朗从自己所读的书籍当中受益良多，一连数天都对其中的真理确信不疑，但他却不愿意仅仅止步于上帝白白的恩典上。“当时我的信中有偏见，我愿意作任何事情，却不愿意逃到基督那里，并且唯独信靠祂得救”，他写道。

## 二. 牧羊少年的归信

约翰·欧吉尔维 (John Ogilvie)，一位虽受教育不多却有长者风范的人，聘用了年轻的约翰来照顾自己的群羊。欧吉尔维请布朗为他读经，而布朗则在许多场合履行这一责任。他们很快就成了朋友，经常聚集在一起来读经、祷告、唱诗。布朗颇为珍视这段时光。

1741 年，布朗在患了一场严重的伤寒病后，逐渐极为关心起自己灵魂永恒的福祉来。当自己的群羊在羊栏中安歇时，他就到两英里外去听了一场讲道，他跑着前往这间教会，再从那里跑着回来。他用这种方式听了三场讲道，最后一场讲道是围绕《约翰福音》第 6 章 64 节“只是你们中间有不信的人”所作的讲道。这场讲道使他的良心被刺痛。他相信自己是这个世界上最大的不信者。

当他听完了一场围绕《以赛亚书》第 53 章 4 节“祂诚然担当我们的忧患，背负我们的痛苦”所作的讲道以后，他的焦虑在第二天早上便大大平息下来。“纵然我是困苦、失丧的罪人，纵然我是罪魁，我却得以从容支取主耶稣，因祂为我成就了一切事，又在福音中作为上帝白白的恩典完全赐给了我；而且，祂是全然丰富的救主，可以回答我一切愚昧、无知、罪咎和污秽、捆绑和悲惨，”他后来写道。

借着这场讲道和另一场围绕《以赛亚书》第 45 章 24 节“公义、能力，唯独在乎耶和华”所作的讲道，他被吸引来到主耶稣基督面前。他对上帝白白的恩典和抓住上帝应许的操练有了一种更加明确的见解。

### 三. 虚假的控告

到了十九岁时，靠着勤奋自学，布朗已经精通了拉丁语、希腊语和希伯来语。通过熟读自己为所抄录的拉丁文奥维德诗歌所作的笔记，其中有希腊语单词，并通过分析英文圣经中的希腊语格式，他已经学会了希腊文字母。有些分离教会中的学生对布朗令人叹服的技巧心中存有疑虑，指责他从魔鬼那里学会了希腊语！关于布朗的谣传和捏造出的交鬼行为流传了多年。布朗对此深感痛苦，但主却给他以安慰。布朗尤其从《诗篇》第 42 篇 8 节：“白昼，耶和华必向我施慈爱；黑夜，我要歌颂祷告赐我生命的上帝”，找到了安慰。在此后的岁月中，他将各样患难称为上帝对信徒最恩慈的祝福。

在他处在这一怀疑阴影下的那段时间，布朗来到位于圣安德烈的一家书店中，要买一本希腊语新约圣经。就像故事中所讲述的，一位大学教授对布朗感到非常吃惊，他褴褛的衣衫表明他深深的贫困，却要买这样一本书。这位教授宣称，如果布朗能读这本圣经的话，那他可以为布朗买下来。因此，布朗没有花钱便得到了这本圣经。<sup>712</sup>

### 四. 沿街小贩、士兵与教师

有数年之久，布朗都是一名街头小贩，肩搭一副褡裢，在附近乡村中走村串户在人们门口叫卖一些小商品。在这个行业里，他并没有取得很大成功。人们家里的书籍与冗长的讨论常使他将注意力从叫卖自己商品上转移开来。

---

<sup>712</sup> 这个故事从未得到明确证实。二十世纪早期约翰·布朗的传记作者 Robert Mackenzi 认为，这件事是真的。然而，布朗的孙子则在自己所编辑的关于自己祖父的备忘录中对这个故事的真实性提出了质疑。



在这段时间里，布朗经常要走很长的路来参加圣餐礼拜。有一次，他走了二十五英里（约合四十公里）来参加爱比尼泽·厄斯金教会中的圣餐礼拜。当时，一年中只举行一两次圣餐礼是常有的事，许多人要走很远的路来参加这几天的圣礼活动。

1745年，查尔斯·爱德华·斯图亚特（Charles Edward Stuart），一位顽固的罗马天主教徒计划了一场在苏格兰恢复大英王权的未遂复辟活动。这些分离主义者忠实于新教信仰，当然，也忠实于汉诺威家族的统治。<sup>713</sup> 他们拿起武器来捍卫自己的教会和国家。约翰·布朗与其他分离主义者一道并肩作战来保卫爱丁堡城堡。

随后，布朗又重操小贩旧业，但很快便对自己的工作感到厌倦。从他早年的岁月起，他就感到自己蒙受了呼召要在讲台上来宣讲上帝的真理，但却缺少了一重大学教育。对他来说，第二条合乎逻辑的道路就是获得教师角色，这一点他在1748年做到了。

约翰·布朗最初曾在金罗斯附近的盖耐桥教过学；随后，又在佩尼库克教区中的一个小村庄施比特尔教过学。在这段时间，他的一个学生就是阿奇博德·豪尔（Archibald Hall，1736-1778年），这个学生后来成为伦敦华尔街颇受人尊重的牧师。

在这段时间中，布朗学到了很多神学上与文学上的知识。他将圣经中的大部分内容都默记于心。他获得了关于阿拉伯语、叙利亚语、

---

<sup>713</sup> 1688年，英国光荣革命后，詹姆士二世及其信奉天主教的后裔被逐，由其信奉新教的女儿玛丽和安妮陆续继位。二人驾崩后，无子嗣继承王位。依据1689年《权利法案》规定，王位由英王詹姆士一世的外孙女，汉诺威选帝侯夫人苏菲亚及其新教后裔继承。这样汉诺威选帝侯乔治一世（George I）于1714年继位为大不列颠国王及爱尔兰国王，是为乔治一世（George I，1714—1727年），此后经过乔治二世（George II，1727—1760年）、乔治三世（George III，1760-1820年）、乔治四世（George IV，1820-1830年）、威廉四世（William IV，1830-1837年）、维多利亚女王（1837-1901年），汉诺威王朝的统治正式结束。——译者注

波斯语、埃塞俄比亚语及包括法语、西班牙语、意大利语、荷兰语和德语主要欧洲语言的应用性知识。他学习时间很长，直到深夜，常常睡眠不超过四个小时。后来，他承认这种不健康的生活习惯给他的身体带来了一定的危害。

## 五. 联合教会总会中的分化

1747年4月，分离教会中出现了一场就“伯格斯誓约”的有效性问题的分裂。爱丁堡、格拉斯哥及珀斯的公民均被要求接受1744年这一誓约。接受这一“效忠誓约”成为参与贸易、归属某行会，或参加选举的一种先决条件。在这一誓约中有一条内容：“本人谨此在上帝、尊敬的陛下面前宣誓，我宣告，并以我的良心承认此处所宣告的真宗教，并按有关法律授权……拒绝接受被称为教皇制的罗马天主教。”

那些指责这一誓约的人认为，这是对苏格兰教会的背书支持，而苏格兰教会衣襟光充满了各种错谬和败坏。他们被人们称为“反伯格斯派”（Antiburghers）。那些支持这一誓约者则被人们称为“伯格斯派”（Burghers），主张这一誓约不过是要求人们宣认自己是一名新教徒，以此来抵制罗马天主教而已。布朗和厄斯金两兄弟站在“伯格斯派”一边。“反伯格斯派”一方中的二十三位教会领袖在亚历山大·蒙克里夫及亚当·吉布（Adam Gib, 1714-88年）领导下，则宣告这一立场是对分离运动的合法延续。他们形成了“总联合教会总会”（*General Associate Synod*）。

“总联合教会总会”的退出迫使“联合教会总会”建立了一所新的神学院，以培训牧者来承担侍奉工作。“联合教会总会”任命爱比尼泽·厄

斯金来负责启动为斯特灵地区的侍奉工作培训学生的工作。厄斯金尽管出于情非得已，但还是接受了这一任命，因为当时他已六十七岁。大会于是选举格拉斯哥的詹姆士·费舍作为一位候选人。费歇尔因其所著的《小教理问答注释》(*Exposition of the Shorter Catechism*)被人们所纪念，该书分为两部分，于1753年开始出版。

第一位毛遂自荐到斯特灵神学院的学生就是约翰·布朗。尽管入学需要大学学历，但布朗已通过自学使自己成为一名出类拔萃的学者。长老会中某些成员对布朗的文凭问题提出了质疑，但拉尔夫·厄斯金(Ralph Erskine, 1685-1752年)，即厄斯金的弟弟却出面为布朗辩护说：“我认为，他身上有一种基督的馨香之气。”

布朗得到了学习神学的批准，并开始为爱比尼泽指导下接受助理牧师培训。当时使用的神学课本是弗兰西斯·特瑞金(Francis Turretin, 1623-1687年)所著的《论辩神学要义》(*Institutes of Elenctic Theology*)。<sup>714</sup> 厄斯金的教学方法是阅读特瑞金的著作，并对其中重要的教义内容进行评述。他在教授讲道学方面是出类拔萃的。

两年后，詹姆士·费舍接过这一教授职务。布朗便搬到格拉斯哥，投师于费舍门下。费舍常被人们喻为一只雄鹰，这乃是因为他思维敏锐，在扑向错谬与异端时又行动敏捷。布朗从费舍那里学到了很多，并对自己的讲道技巧反复推敲；因此，在1750年11月14日，当他二十八岁时，便从爱丁堡的长老会那里领到了讲道证书。

---

714 法兰西斯·特瑞金(Francis Turretin, 1623-87)意大利与瑞士重要的新教神学家，继加尔文之后保守派改革宗神学重要的神学家之一，被视为加尔文主义正统神学的代表，荷兰多特大会教义重要的捍卫者，因反对以 Moise Amyraut 为代表的神学及萨摩尔神学院(Academy of Saumur)而著名，其重要著作即 *Institutio Theologiae Elencticae*，分三部分，于1679至1685间出版，一直被用作改革宗神学课本，直到查尔斯·贺智的《系统神学》出版情况才有所改变。——译者注

## 六. 哈丁堡的牧师

在接受按立后不久，布朗便收到了前往东洛锡安县城哈丁顿联合教会担任牧师的呼召，以及中洛锡安区斯托教会的呼召。他接受了来自哈丁顿的呼召，也就是这两个教会中较小的一个教会的呼召。

布朗侍奉哈丁顿这小教会达三十六年之久，从 1751 年直到他去世为止。每个主日，他都要做三次讲道；在一周中，他还要进行探访，并用教理问答方式来教导自己的群羊。尽管他有诸般的学问，但他却尽量用一种好像除了圣经外他从未读过任何书籍的方式来讲道。他经常引用詹姆士·乌歇尔（James Ussher）<sup>715</sup> 的话：“要把事情讲明白，需要用我们所有的学问。”

在他担任牧师期间，布朗个人生活中经历了许多次试炼，包括一次丧妻之痛，还有几次丧子之痛。他十八岁时与珍妮特·汤姆森（Janet Thomson）结婚，她是马瑟尔堡一位商人的虔诚女儿。他们育有八个子女，其中只有两个孩子活了下来。在他第一位妻子去世后，布朗又娶了维奥莱特·克伦比（Violet Croumbie），一位东洛锡安郡斯坦顿人，她在布朗去世后又活了三十五年时间。

布朗常因自己成为教会的试炼而深感痛苦。他祈求上帝帮助自己来带领自己的群羊；但若是自己的侍奉不是为了上帝荣耀的缘故，就求上帝借着死亡将他除去。他强烈谴责那些频繁更换自己牧区的牧者。

另一方面，他在为将临的安息日做准备的学习中找到了极大乐趣。个人的属灵经历也丰富了他讲章的内容。正如他所说的，“我获得的对

---

<sup>715</sup> 詹姆士·乌歇尔（James Ussher, 1581-1656），爱尔兰大主教，因其推出上帝在公元前 4004 年 10 月 23 日上午 10 时创造出宇宙而闻名于世。——译者注

自己异常邪恶的内心及主对付我灵魂的任何一点知识，都对我讲道大有裨益。我已经觉察到，自己更倾向于用一种更富情感和更迫切的方式来讲述我所经历的一切，而不是其他内容。”布朗讲道中所关注的重点是基督的善美与荣耀、人的贫穷。他曾经写到：“在宣讲了近四十年的基督和他伟大甜美的救恩后，我认为，我宁愿乞讨度日，在一周时间中劳苦，好在安息日向罪人传讲福音信息；而不是拥有了世间最多的财富，却没有这样的特权。”

布朗热衷于研究那些伟大神学家。他尤其喜欢那些老一代神学家，像法兰西斯·特瑞金、本尼迪克·皮克泰特 (*Benedict Pictet*)、彼得·范马斯特里赫 (*Petrus VanMastricht*)、约翰·欧文，及诸如托马斯·波士顿 (*Thomas Boston*)、詹姆士·赫尔威 (*James Hervey*)，还有厄斯金两兄弟等当代神学家。

布朗毕生为学不辍。正如托马斯·布朗所注意到的：“他没有什么比沉浸在学习中时更在行的了；在这方面，他花费了大量时间。”他经常清晨四、五点钟即起，每天工作前热切为自己亲爱的群羊祷告，但却常常为自己祷告没有效率而伤心。

布朗热衷于祷告，经常把一整个早晨都花在祷告上。他对上帝温柔的爱也同时油然而升，譬如他会有一种极大的声音，或雷霆之音做回应，“这是我的上帝慈爱的耳语，”他会说。

布朗也会组织小组祷告会。有许多年时间，他在自己住宅中组织七、八个孩子。他同样也带领一个成年人祷告会，既有苏格兰教会的人，也有分离教会的人。在此后的岁月中，他写下了如何组织祷告会的指导原则。

1758年，布朗出版了自己的第一本书，《无知之人的帮助：一篇

关于注释教会总会小教理问答的简单、明了、实际、全面的论述，为教会中年轻一代所作》(*An Help for the Ignorant: Being an Essay Towards and Easy, Plain, Practical and Extensive Explication of the Assembly's Shorter Catechism, compsed for the Young Ones of His Congregation*)。这本书围绕《威斯敏斯德小教理问答》中的内容提出了几千个问题。答案既简练、实际又有圣经依据。布朗以向孩子们所做介绍为本书序言，督促他们要侍奉主，远避世俗，唯独相信基督来追求救恩。

就书中的大部分内容而言，这部书为人们所广泛接受。然而，有一些“反伯格斯派”则指责布朗有异端之嫌，因为他写到，尽管基督的公义本身拥有无限价值，但只是照着信徒的需要的量度归算给他们。那些“反伯格斯派”主张说，基督的公义全部无限的价值都归算给了信徒，好使上帝的子民在基督里有无限的义。

这场争论更富于思辨色彩，没有多大的造就性。然而，布朗还是在随后一年中以一篇《基督公义短论》(*A Brief Dissertation Concerning the Righteousness of Christ, 1759年*)对此作了回应，他在这篇短文中写到：“就让他们随着自己的心思去做，去想吧，惟愿他们所得的分是借着耶稣宝血而来的救恩。……[就让他们]随着自己意愿对我说三道四去吧，惟愿主称他们为‘圣洁的人，主所救赎的。’”

这种回应带有典型的布朗风格。他很少对其他人有一句微词。他也经常把留言当作流言来对待，说当流言所谈论的是那些身担公职的人的时候，它常常是不可靠的。

布朗有一次曾写信给阿奇博德·布鲁斯(*Archibald Bruce*)，一位“反伯格斯派”中为人们所尊重的神学教授：“我们这些分离派两翼的人的

行为，我一直认为，就像两位旅游者的情形一样，两人都行在同一条路上，彼此相隔不远，但因一场突如其来降临他们身上的阴霾，他们双方互不相见，每个人都认为对方偏离了道路。一段时间过后，阴霾散去，他们非常惊讶地发现双方都行在这条路上，而且一直以来彼此间竟然近在咫尺。”

对“伯格派”和“反伯格派”来说，这一说法最终证明是言中了。1820年，在布朗去世三十二年后，两个宗派又重归于好，组成了“联合分离教会”（the United Secession Church）。1847年，“联合分离教会”又与在1761年建立起来的“救济教会”（the Relief Church）结成了联盟。这个新团体被称为“联合长老宗教会”（the United Presbyterian Church）。

布朗的侍奉工作受到上帝祝福。他教会中的会众在“圣道”与“圣礼”的覆庇下在恩典中长进，无论他到哪里讲道，那些听过他讲道的人也一同长进。有许多人将他视为自己“灵命之父”。

## 七. 神学教授

在金罗斯的约翰·斯旺斯顿（John Swanston）1767年去世之后，布朗被任命为“联合教会总会”的神学教授。他以卓越的工作成绩担任了这一职务达二十年之久。每年，他都要有九周时间在“联合教会总会”中教授神学生，其中包括了紧锣密鼓的160个小时教导、考试和学生陈述。

布朗一年中要教授大约三十个神学生的语言、神学、教会史和讲道学课程。其中有些讲座被收入了他出版的著作中，如《基督教会史概览》（*A General History of the Christian Church*, 2 Vols, 1771），最重要

的著作则是他的系统神学《自然宗教与启示宗教要览》(*A Compendious View of Natural and Revealed Religion*, 1782)。这本书在十九世纪曾数次再版，是一部享有盛誉的著作。其他从其神学教导中发展而来、并不那么知名的作品，则有《福音书讲道信札》(*Letters on Gospel Preaching*)及《论牧者的表率行为十书》(*Ten Letters on the Exemplary Behaviour of Ministers*)，都在《布朗遗存选集》(*Brown's Select Remains*, 1789)中印刷出版。

在他教学的过程中，布朗不断强调内心虔敬的必要性。他就像一位慈父教导自己子女一样来教导学生，热爱他们，并为他们的益处来劝勉他们。一次，他听完一场见习讲道后，对一名学生说：“我希望在我有生之年，再也不要听到这样的讲道了。”对另一位学生，他则写到：“我真希望，主早已将你里面的那股气放了出去，这股气在你我第一次见面时我就觉得在你里面。祈求祂，用祂自己和祂的恩典来充满这空间。”然而，在这种严厉背后却有着慈爱与之调和。他对学生的关怀赢得了他们的爱戴与尊重。他的许多讲座都能拨动他们的心弦。他年终的讲道尤其鉴察他们的良心。下面就是一个例证：

你处在怎样的境地中，你内心的统治原则是什么，那左右你的动机是什么，你看到的结局又是什么——实在说来，不管你是不是自己宣称的那样子，还有你外面表现的那样子——这一切都是上帝知道的。要称扬一个人根本不爱的一位救主，要宣讲一个人根本不信的一种福音，要为人们指出一条自己连一步都没迈出的通向天国之路，要强化一种关于宗教的救赎性知识，要成为一个连自己都完全陌生的人——何等悲哀，何等荒谬！



一位传记作家写到布朗时说到：“那时候，他所说的许多话，相信听过他讲道的人永远也不会忘记。许多有能力、有作为、而且为人们接受的牧师，既包括在大不列颠的牧师，也包括在爱尔兰牧师，凡他所训练出的那些担任圣职的人都表明：主以巨大的成就为他诸般的劳苦加上了冠冕。”布朗训练出的一些学生，如乔治·劳森（George Lawson, 1749-1820年），约翰·迪克（John Dick, 1833年），还有他后来成为维特伯恩的牧师的长子约翰·布朗（John Brown, 1764-1832年）。

在他担任神学教授的岁月中，布朗同样也为自己宗派内部的事务奔忙。他一生中有二十年时间在教会会议中任职。在这些岁月中，四十一次大会中他只有两次没有参加。他同样也参与了宗派内的许多委员会中的工作。

## 八、患病与去世

1787年年初，布朗便患上了消化不良症，随着日月流逝，病情越来越沉重。他的健康状况再也无法承担他一生大部分时间都在承担的那种繁重工作压力，但他仍然下定决心要继续工作下去。“难道还有什么比一个垂死的人将自己最后一息用在传讲基督上更好的吗，”他问道。

1787年2月25日，是他在讲台上所度过的最后一个安息日。上午，他用《路加福音》第2章26节，“得了圣灵的启示，知道自己未死以前，必看见主所立的基督。”晚上，他讲道的经文是《使徒行传》第13章26节，“这救世的道是传给我们的。”他告诉自己的会众，这是他最后的讲道，并把他们交托在上帝的恩手当中。

随着他的健康状况每况愈下，这个一直都不愿谈起自己宗教经历的人似乎变得像小孩子一样。他情感的大门突然之间打开了。他充满爱意地对自己的孩子们讲话，敦促他们持守自己的信仰。在他儿子威廉编写的《回忆录》中，以布朗四十五页临终前的谈话做了结尾。以下便是从布朗的谈话中选出来的：

- 基督若在你生命中显大的话，就是我希望看到的大事了。
- 哦！务要与上帝同在！务要看见上帝，就像在基督里一样！务要认识祂，就像我们相识一样！为看到这位充满恩典的上帝，不仅值得去为之劳苦，而且值得为之去死。
- 我曾经侍奉过几位主人，但却没有哪一位能像基督这样恩慈。我曾经与许多诚实的人打过交道，但却没有哪一位能像基督这样可信。我若有万颗心，它们都可悉数归给基督；我若有万条身躯，它们都可悉数为祂荣耀驱使。
- 哦！赞美基督！这许多年来，我一直在注视着他，但却从未能从祂身上找到任何瑕疵。我曾经见过许多佳美的人物，但却没有人能佳美得像基督一样。
- 哦！既然祂能使天甜美，使圣经甜美，使训词甜美，使大地甜美，使试炼甜美，那基督自己会是何等样子！
- 我曾一度经历过祂对像我这等罪人的大爱。祂说，“我另外有羊，我必须领他们来”。

布朗对自己的邪恶性情有一种强烈感受。他彻底贬低自己的软弱，

一如他高举基督一样。下面是他自我认识的几个例子：

- 我一生处在而且几乎一直处在上帝与我心灵之间的斗争中。祂试图用自己的怜悯战胜我的敌意和邪恶性情，而我却试图用自己的敌意和邪恶性情来战胜祂的怜悯。祂那方，善美得令人惊诧；我这方，却邪恶得令人憎恶！最终，我心之所系，情之所盼，就是祂而不是我，能最终取得胜利。
- 我晓得自己的心肠是何等残暴、邪恶；若不是一位无限慈爱的上帝，这等邪恶早就激怒别人，将我投入地狱中了。
- 我依靠自己的劳苦，并不比依靠自己的罪更可靠。
- 这二十年来，我的一个安慰就是，这样一位既敏感又愚蠢至极的人，竟然被欢迎来相信基督。
- 因为基督降世乃是要拯救罪人，就是罪魁，为什么呢，想想我，我自己岂不是在盼望吗？

布朗在一封写给自己会众的信中，曾用动人心弦的笔触写到了两个主题，亦即那只配进入地狱中的罪人和宝贵的基督：

我从自己作为一位牧师或者说基督徒所行的一切事中，看到了如此邪恶，如此缺乏，如此心不诚实，如此轻率鲁莽，如此冷漠无情，如此自私自利，只配打入最深的地狱中！若不是在基督宝血中，我断没有获得永恒幸福的希望，这宝血洗净了我一切的罪，“靠着祂的宝血得救赎、过犯得蒙赦免，

乃是照着祂丰富的恩典”（弗 1：7）。

通常，布朗会在每年六月份到斯托教会去，参加他们的圣餐礼拜活动。一位朋友看到身体状况欠佳的布朗不打算去斯托，就问到：“你今年不打算去那里了吗？”布朗回答说：“不，我盼望动身到上帝那里去，这乃是我无与伦比的喜乐。”1787年6月19日，他喃喃地发出了自己的遗言：“我主基督啊！”随后便去世了，享年65岁。

在布朗去世后，人们从他的文件中发现了这份落款为1784年6月23日的“向主庄严宣誓”（*Solemn Dedication to the Lord*）的文件：

主啊！我现在已经进入了侍奉工作的三十四年年头；[你向]世间这一介草木所显出的主权的怜悯和忍耐是何等奇妙啊！你竟然在六十余年来，不断努力施怜悯和恩慈给这样一个一直在尽自己所能说着、做着一切恶事的残渣余孽；若不是那白白的恩典大有能力的影响使我无力抵挡的话，这人从来不愿意顺服。主啊！我曾多少次发誓，但却从未变得更好一点；我曾多少次认罪，却从未改过自新！你常向我挑战，并修正我，但我却仍行在自己内心的道路上。我是个邪恶的人，一个骗子，我已变得越来越坏。

但是，除了这位救主那里以外，这样一个罪人又能逃到哪里呢？主啊！所有避难所都使我失望，也无人能帮助我的灵魂。没有任何事能为我所用，唯有你向我伸出了非同寻常的大能恩典。我要归向你，哦，耶稣啊！我要丢弃自己，因为我是愚拙、有罪、污秽又被捆绑的罪人，我现在要庄严接

待你为我的主，好让上帝成为我的智慧、公义、圣洁和救赎。我要丢弃自己，因我是贫穷、无知、草率、邪恶的人，虽然一直都在学习，但却没能在真理的知识上长进。我要归向你，哦，主啊！好让你能将诸般恩慈赐给这个悖逆之人，又在向这不配之人显明你慈爱中叫你的恩典受称赞。

哦，救主啊！降临吧，在我死去前来帮助我。我要丢弃自己和家人、妻子、孩子，还有仆人，我要来到你面前，受你应许的激励，《创世记》17章7节；《耶利米书》31章1节，《以赛亚书》44章3节，59章21节。我将我贫穷、软弱、荒凉，被死亡夺去了自己柱石的教会交托给你，好使你能坚固、更新并统治她。我将我所有学生交托在你恩手中，好使你，哦，主啊！能训练他们承担起牧师责任。但愿他们中间无一人像我以前那样不配！主啊！我盼望抓住你的新约，在所有事上都有秩序，又能确信。这就是我一切的救恩，是我一切的盼望。

## 九. 多产的作家

布朗出版了三十部著作。他因自己所著的《圣经自解》(*Self-Interpreting Bible, 2 Vols, 1778年*)一书而享有盛名，次之是《圣经字典》(*A Dictionary of the Holy Bible, 2卷, 1769年*)。“布朗的圣经”包括了历史、年表、地理、概览、解经注释及反思内容；简单说来，这就是一个微型图书馆，涵盖了一位典型的读者所需的一切内容。这本书在大不列颠和美洲共重印了二十七次，常因编辑加注而变得部头越来越大。最新也是最好的版本是1914年的四卷本，包括2200页；

它所提供的无数帮助中包括页边上的串珠。这个“图书馆”本身在十八世纪几乎成了家喻户晓的读物，就像班扬所著《天路历程》和托马斯·波士顿所著《人生四重境界》（*Fourfold State*）一样。这本书吸收了从《字典》中选出的材料，它对英语词汇和语法做了解释，从而使它适于家庭学校之用，而且它还对圣经作了实际的和个人性应用。整部著作就其针对性和准确性而言，都堪称典范之作。

罗伯特·麦肯锡（Robert Mackenzie）所著的《哈丁顿的布朗》（*John Brown of Haddington*）一书，用了一整章篇幅来盛赞《圣经自解》。麦肯锡写道：

没有哪部著作能像他所著的《圣经自解》那样，使作者的声名如此远播他乡……它的成功从一开始就非同凡响……将异乎寻常的大量宝贵材料通过这种方式提供给普通读者之用，这一点就是明证。它正是一位研经者，就是那些无法明白探讨这类主题的学术作品的人，所渴望得到的信息……布朗谈到，出版此书的目的并不是要贬低这些作者（指过去那些最著名的改革宗解经家）宝贵的解经作品；而是‘要利用一切可能的优势来展示其中的重要实质’……而且，尤其是在谈到《新约圣经》时，他补充说‘在这方面的解释尤其广泛，试图展示出许多既学术化又昂贵的注释书中’的实质。

剑桥大学的查尔斯·西缅（Charles Simeon of Cambridge, 1759-1836年）曾将布朗的著作用于早晨灵修。他写信给布朗说，“您所著的《圣经自解》似乎取代了所有其他注释书；我每天都从中学到很多教导和

训诲，因此我盼望这本书能让所有严肃的牧者人手一册。”

布朗的读者群显然是多样化的。他曾为儿童和年轻人写作。《少年基督徒》(*The Young Christian*)；又称作《早年敬虔之乐》(*The Pleasantness of Early Piety*, 1782年)鼓励人们在年青时代就要敬畏上帝。为年青人所做的教理问答类书籍《两个小教理问答互参》(*Two Short Catechisms, mutually connected*, 1764年)，后来逐渐被人们称为“小布朗”和“大布朗”。“小布朗”包括202个问题，其中许多问题都非常短小、个性化，是专为少年儿童准备的；“大布朗”则是为年龄稍大一点的孩子准备的，其中包括基于小教理问答基础上的743个问题。

布朗还用了十五年时间就圣经中的比喻、预表和预言写成了“三部曲”著作，书名为《神圣之喻》(*Sacred Tropology*)或称为《圣经中的比喻及其解释概览》(*A Brief View of the Figures and Explication of the Metaphors Contained in Scripture*, 1768)；《从福音和实际生活角度看旧约时代的预表和比喻》(*An Evangelical and Practical View of the Types and Figures of the Old Testament Dispensation*, 1781)；《圣经预言及其应验史合参》(*The Harmony of Scripture Prophecies, and History of their Fulfilment*, 1784年)。他说，自己之所以写这类书籍，乃是因为“首先，我们看到了那来自天上、令人惊叹的雄辩，而且在几乎各种形式的自然中都能体察到以某种方式指向并例证了默示性真理。通过第二本书，我们领悟到，基督福音全部本质已实实在在透过古时的影像、人物和事物彰显出来了；在律法中，显然看到的是其中的血气和繁琐。通过第三本书，我们看到这是何等奇妙，就是默示性预言若复其本位，并通过与各民族和教会历史进行比较，确实会互相映照；而现代事件与神迹奇事的明证则一道坚固我们对上帝诫命的信心。”

他同样也热衷于写作传记和教会历史。为了牧者们，他写作了《基

信徒、研究者与牧师，以著名牧师的生活为例》(*The Christian, The Student, and Pastor, exemplified in the lives of eminent Ministers*, 1781年)。《敬虔生活例解》(*Practical Piety Exemplified*, 1783年)，介绍了十三位著名基督徒的生活，用以作为良心的例证。《决疑之术》，(*Casuistical Hints*)，又称为《良心例解》(*Case of Conscience*, 1784)，最初本来是供他个人使用的，但后来布朗把它奉献给了人们，作为“对《敬虔生活例解》的一种补充说明，或者说作为对我关于圣洁元首这一思想体系的补充”。这本书所处理的是各种试探、内心的罪、异端及教会中的分裂。他最后出版的一本书是《伊丽莎白·白瓦斯特生活与属灵操练中最著名的篇章，一位年轻女性、一度任爱丁堡行业协会医院主管》(*The Most Remarkable Passages in the Life and Spiritual experiences of Elizabeth Wast, a Young Woman, sometime Matron of the Trades Hospital, Edinburgh, 1785*)。就教会史而言，除了他所写的两卷本综览外，他还写了一本《分离运动的兴起与发展史记略》(*An Historical Account of the Rise and Progress of the Secession*, 1766年)，还有一部《苏格兰、英格兰、爱尔兰和美洲大英教会历史纲要》(*A Compendious History of the British Churches in Scotland, England, Ireland, and America*, 两卷本, 1784年)。

有时候，布朗还写作一些论战性作品来捍卫或抨击某种立场。《基督的诫命与敌基督可憎之处的对比》(*The Oracles of Christ and the Abominations of antichrist Compared*)，又名《教皇制错谬、不敬、残暴之处概览》(*A Brief View of the Errors, Impieties, and Inhumanities of Popery*, 1779年)，《论英伦一切利用权力包容十架异端、亵渎、偶像崇拜及教皇制的荒谬和背信》(*Absurdity and Perfidy of all Authoritative Toleration of Cross Heresy, Blasphemy, Idolatry and Popery in Britain*, 1780)。他捍卫了“伯格派”在《为见证的再检视一书辩护，驳斥对亚



当吉布牧师的不公正指控》(*The Re-exhibition of the Testimony vindicated, in opposition to the unfair account of given it by the Rev. Adam Gib, 1780*)一书中的立场。(吉布是一位著名“反伯格派”牧师，曾写过一本《伯格派素描，对分离运动见证的再检视》(*An Account of the Brugher Re-exhibition of the Secession Testimony*)。)

布朗同样还出版了下列讲道集：如《举荐敬虔的稳妥》(*Religious Steadfastness Recommended, 1769*)，《自称基督徒却忽略养育基督属灵儿女者可怕的羞愧与耻辱》(*The Fearful Shame and Contempt of those professed Christians Who neglect to raise up spiritual Children to Christ, 1780*)，《为寻求主在选择牧师上的特别引导迫切祷告的必要性与优势》(*The Necessity and Advantage of Earnest Prayer for the Lord's Special Direction in the Choice of Pastors, 1783*)。

1765年，布朗出版了自己的日志，名为《基督徒日志》(*The Christian Journal*)；又称为《属灵训诲中的普遍问题》(*Common Incidents Spiritual Instructions*)。这本日志共分成五个部分：春季、夏季、收获、冬季，及余下的日子。他将从自然界和安息日中获得的教诲应用于属灵生活中。他同样也写了一点小说。《论宪章、治理和基督教会纪律信札》(*Letters on the Constitutions, Government and Discipline of the Christian Church, 1767*)，包含十九封写给一位小说中名叫阿米留斯的人的信件，这个人教会宪章和如何将成员纳入教会缺乏了解。布朗为强力支持推进有组织的教会和庄严的联盟关系及盟约的观点提供了圣经依据。

《大卫诗篇曲谱》(*The Psalms of David, in Metre, 1775*)，最近又有重印，其中包括布朗对诗篇所作的注释。《圣经简单串珠》(*A Brief Concordance to the Holy Scriptures, 1783*)在**当时**很有用场。《敬虔的气息》(*Devout Breathings*)一书强调经历性的信心，在1784年之前就

重印了十六次。《觉醒的呼召：对罪人、孩童、青年男女和老年人所作的四篇庄严演讲》（*The Awakening Call: Four Solemn Addresses, to Sinners, to Children, to Young Men and Women, and Aged Persons*），有时候会与《敬虔的气息》装订在一起，同样也流传广泛。

到他去世时，布朗的名字在苏格兰长老宗教会和整个英语世界中已经变成了一个家喻户晓的名字。他的书籍、小册子、短论和教理问答，为越来越多的人所传阅。即便在他去世之后，还有著作不断问世。《遗存选集》（1789年）收集了布朗大量的往来信函、短论及临终劝勉，由他的长子约翰编辑出版。《遗著集》（*Posthumous Works*, 1797年），《为更多施行圣餐礼辩护》（*Apology For the more Frequent Administration of the Lord's Supper*, 1804年）也先后出版。在《辩护》一书中，布朗为更多遵守圣餐进行辩护，对那些教导要少举行圣餐以保持其庄严性的人进行了驳斥：“为什么不少祈求，少宣讲，少读上帝的圣道，好使它变得更加庄严呢？”

## 十. 属灵的王朝

布朗有许多儿女，他们当中有些人成为著名基督徒领袖。他儿子约翰（John, 1754-1832年）曾经任维特伯恩教会的牧师五十五年，而且还是一位多产的灵修作家。爱比尼泽（Ebenezer, 1836年去世）曾经担任法夫地区因弗基辛教会著名的传道人，达五十六年之久。撒母耳（1779-1839）帮助启动了流动图书馆项目。威廉（William, 1783-1863年）则是一位差传史专家，也是他父亲出色的传记作家。他的孙子约翰·布朗（John Brown, 1784-1858年）则在爱丁堡布劳顿地联合长老会中侍奉，也是一位爱丁堡联合分离教会与联合长老会大学的解经神学

教授。他的曾孙罗伯特·约翰斯顿（Robert Johnston, 1918 年去世）曾任爱丁堡联合长老会大学教授、和阿伯丁联合自由教会大学的教授。另一位曾孙约翰·布朗（John Brown, 1810-1882 年），则成为一名医学博士和作家。他的玄孙约翰（John, 1818-1892）和大卫·卡恩斯（David Cairns, 1862-1946 年）成为一名出色的长老宗教会教师和作家。布朗的后人对他如此尊敬，以致 1987 年还有一些人从美国来到苏格兰，参加布朗去世两百周年纪念活动。

## 十一、布朗的《神学概览》

在其神学生的要求下，布朗将其系统神学于 1782 年印刷出版，共七卷二十四章。它为人们提供了圣经要点、解经见解，圣约主题、深刻体验及能力的应用。为了帮助这些神学生，布朗写作的风格很注重方法，包括了大量划分和小结以帮助这些学生。

正如约翰尼斯·科修斯（Johannes Cocceius, 1613-1669 年）与赫尔曼·威苏斯（Herman Witsus, 1636-1708 年）一样，布朗深切感到，改革宗的系统神学所强调的是上帝在时间中的历史性作为，而不是祂永恒的预旨。这种作为以堕落前的“行为之约”（Covenant of works）和堕落后的“恩典之约”（covenant of Grace）为基础。因此，布朗的神学是围绕圣约论来组织的。

### 1、给道学生的致辞

在这部著作长达 16 页、题为“致道学生”的序言中，布朗谈到《神学概览》一书不是写下来“要你们去读的，而是要你们更多去思考的”，

并要“用关乎上帝的伟大事物来影响你们的心灵”。因此，他提供了大量经文和参考（共有 26819 处），旨在“让你们在圣经方面大有能力，随时能运用圣灵那不证自明、吩咐人良心的见证，来支持我们圣洁信仰的数条内容。”布朗盼望学生们能一段一段地阅读经文，尽量记住这些经文。

心中存着永生盼望，布朗教导学生要做到以下几点：

（1）务要使你自己成为真正的基督徒。

（2）当多多思想，就像在上帝面前一样，为了承担牧者工作，你有哪些可以利用的器皿，并要努力增强。

（3）务要留意，那从基督并祂圣灵而来让你作牧师的呼召不仅是真实的，而且也是显而易见的。

（4）务要保证你进入或行使自己职分的目的乃是唯一的，而且不为利益所动的。

（5）务要保证你的心灵对自己从事的牧师工作的本质、范围和重要性有深刻印象。

（6）务要关注自己的灵魂，好使你不是在虚伪地应付主。

（7）不以作工为耻，迫切作工，又照自己的能力、必要性，尤其是按照听众的特殊情形，来分解真理的道，并要在适当时候，把他们每个人当得的归给他。

（8）务要使自己在所担当的工作中保持明智的头脑、正直的品格，并且持之以恒。

（9）总要靠着在福音中赐给你作为基督徒和牧者诸般蒙福的鼓

励，来不断地长进和生活。

布朗用这样几句话结束了自己的序言：“没有哪位主人能像基督这样大有恩慈，没有哪种侍奉能像侍奉基督这样大有喜乐和益处，也没有任何奖赏能像基督的奖赏那样丰丰满满、令人满足、永恒常驻。因此，我们当与基督一道开始行作万事，并要靠着基督来成就万事，又当将万有都归于基督。”

## 2、敬虔的规范标准

布朗著作中的第一部通过对神学序言的讨论，为这部著作中的其余内容奠定了基础。它包括三章内容：**第一章论及自然法**；第二章探讨自然法与人的自然秉性不足以引导人获得真正、永恒的幸福；第三章详细考察对圣经的神圣性。

布朗著作开篇第一章便讨论了自然宗教的原则及自然道德的要素问题。在第二章中，他更直接地探讨了伦理学内容，谴责奴隶贸易是罪恶的贸易，但对其在某些规定情况下的合法性作了保留。他同样也支持基于民主制之上的有限君主制政体。而且，他还探讨了那些与家庭生活、雇主与雇员之间以及弱势群体所受到的不公正待遇相关的问题，

布朗是一位探究问题的大师。例如，在论到记忆的属性时，布朗写到：“人类的记忆是一种回忆或保存我们观念的理性力量；当它能将这些东西敏捷地回忆出来或强有力地保存下来时，就被称为“美好”[的记忆力]。它的情况在很大程度上依赖于我们的身体状况，不管它是处于健康状态，还是没有睡眠，等等。”

布朗也探讨了那些已经在现代系统神学中很少见到的问题。在论到社会道德时，他写到：“仁慈地对待各种残暴，谨慎地容忍加诸自己身上的各种形式或各种程度的野蛮，这就是社会道德的内涵。在这一点上，我们当效法上帝，祂对万有都是良善的，并对祂所造之物表现出特有的眷顾，又叫我们的同胞一同享受祂创造和护理中的丰富。”

在详细阐述启示的本质时，布朗从护教学角度注意到：“旧约圣经与新约圣经中的内容是完全合乎理性的。”对布朗而言，圣经中的教导，诸如三位一体与上帝的怜悯，超越于理性最偏狭和最勤奋的探索之上。然而，布朗的论述却因为缺少了一种“前提论”护教内容，也因为它没有为属灵与道德真理的逐步发展留下余地，从而被削弱了。

在圣经论结尾部分，布朗敦促人们说：“我的心啊，务要思想！这是来自上帝的诫命吗，是耶稣基督的见证与圣约吗？是我的产业吗？是祂使我有盼望的道吗？它们是我永恒生命的神圣宪章吗？”他得出结论说：“唯愿我不惮于默想祂的本质和作为，直到我相信祂的话，并接受祂那难以言表的赏赐为止，好叫我因此能够在论到祂时说，我的主，我的上帝——我的上帝，我的全所有。”

### **3、上帝、作者、目标及一切宗教的目的**

第二卷书则开始讨论神学问题。它包括四章内容，讨论了上帝的名、本质及完美；上帝的位格；上帝的诫命；以及祂的预言的实施。

在讨论了上帝的知识、智慧、能力、主权、圣洁、公义、良善和真实之后，布朗向自己的读者发出挑战说：

我的心哪，你当止住对至高者的默想，当究问自己，就如在祂面前一样；若上帝是灵，那我的灵里有没有将祂放在心上，用心灵和真理来敬拜祂呢？我有没有从内心深处轻弃那关乎祂的属血气之念，又将这一切赶逐出去呢？我有没有在惊奇中活着，惊叹祂无限的公义竟能容忍我这样一个罪人活着；不但如此，还要来拯救我呢？我有没有思想，凡出自祂手的万事都是好的——对我来说都尽善尽美呢？祂有没有成为我的救主，我的父，我的良人——我的朋友，我的主，我的模范，我的上帝——我的一切呢？

作为一位坚强的“圣约论加尔文主义者”（federal Calvinist），他在谈到上帝的诫命时说：“上帝在祂的思想、慈爱、自己所喜悦的事上都独行其事；而且，在上帝的每个位格中，都彼此认识，彼此热爱，彼此悦纳，也彼此协商。”布朗随后便解释了护理如何透过拣选和遗弃来作工。拣选一直都是**在基督里的**，祂是我们的代表和选民盟约的元首，布朗说到。正像其他圣约论者一样，布朗看到了在拣选和补赎之间本质上的联系，这就将这种救赎限制在了上帝的选民中。

围绕布朗对上帝旨意中“堕落前预定”（supralapsarianism）与“堕落后预定”（infralapsarian）之间的争论，理查德·穆勒（Richard Muller）写到：

我认为，布朗已经认识到，从阿米念（Arminius）与朱尼厄斯（Junius）间的争论在《配得之名》（*Amica collatio*）一书中肇端那一刻起，整个争论中就有一个潜在的观点，并

已就马斯特里赫所提出的那种高派正统时代的终结做了更清楚的陈述——也就是说，并不一定非要将这两种观点视为彼此排斥的观点。布朗提出的观点是，可以有效地认为上帝知道祂所命定的目标是可以创造的、可能堕落的，同样也可以是受造的 and 堕落的——就前一种意义而言，预知人是可能的目标是为了彰显祂的荣耀；就后一种意义而言，则是将人视为祂怜悯与公义的目标。前一种观点与上帝对一切可能性有“必然的认识”（*nessary knowledge*）相呼应；后一种观点则与上帝关于祂神圣旨意所预定的一切实际的“自由的”或者说“自愿的知识”相呼应。这两种知识都被改革宗正统派视为是属于上帝属性的东西。<sup>716</sup>

与他“圣约论加尔文主义者”的先驱一致，布朗断言说：“对可怕的遗弃的教义及拣选的教义，都应带着极大的谨慎与敬畏之心，在教会中进行教导。”他之所以这样做，有以下原因：

- （1.）人们已经证明，圣灵早已在祂的圣道中明确教导了这一教义。
- （2.）圣经中所教导的任何真理，一经合法应用，都会促进人内心与生命中的圣洁。
- （3.）拣选与遗弃的教义是如此紧密联系，又互相映照，若脱离了后者，则既无法将前者教导人，也无法为人们所理解。

---

<sup>716</sup> Calvin Theological Journal 38,2(2003):363.



(4) 在祂的护理中，这是人人都当遵守的，上帝将自己遗弃的旨意借着那邪恶之人的生命和死亡抄写了出来。

(5) 对这一旨意有一种正确认识，能促使人对上帝的主权、智慧、公义与良善有一种正确与敬虔的认识。

(6.) 遗弃的教义，若以恰当方式教导人，便会警告那邪恶之人，使他们良心不安，直到他们得了自己不在其中的确证，使他们将罪视为可怕；并激发圣众徒自我省察，对上帝他们的救赎主存活泼的感恩之心，活在福音的圣洁中。

布朗对八种反对遗弃教义的异议进行了驳斥，并用一段个人的反省对此作了结论。

#### **4、在宗教关系上，上帝与人之间圣约性的联结**

在布朗的神学著作中，包括一本著名的解释上帝与人之间圣约关系的书。他将圣约说成是“不同的人就某些条款达成的某种一致”，所有圣约都要有某种要件、某种应许、某种惩罚。为了人的幸福，上帝“以一种圣约关系”对祂所造之人来实施祂的护理。

第三卷书，被划分成两章重要内容——即“行为之约”与“恩典之约”——以此来探讨这种“圣约关系”。第一章分详细标题探讨了诸如亚当的自由意志、亚当作为所有人的元首的身份，以及违背圣约所带来的咒诅之类的主题，——所有这一切都是从一种典型的圣约论者的角度来进行处理的。在第二章中，则探讨了上帝的“恩典之约”。布朗写到“恩典之约”，乃是出于“从上帝纯粹的恩典，而且是在上帝的两个位

格之间订立的，是在永恒之中订立的。”

对于“恩典之约”的目的，布朗认为，“首先，是彰显上帝自己的完全、智慧、能力、圣洁、公义与真实的荣耀——尤其是祂极其丰盛的恩典；其次，是将选民从罪恶与愁苦中搭救出来，使他们得享救恩。”

布朗拒绝那种撇开“恩典之约”来谈论“救赎之约”观念。他以一种颇具“精华派”特色的方式，在“恩典之约”的订立与施行之间做了区分。前者，是在永恒中完成的，是圣父与圣子之间的约；后者，是在历史之中完成的，是在三位一体的上帝与堕落的人类之间的约，但就其隐秘的旨意而言，乃是唯独与选民所立的约。布朗解释说：“这种恩典之约，在许多事情上是毫无限量地向普世的人实施的，丝毫不考虑他们是选民，还是弃民。”基督被赐给了所有人作凡信祂之人的中保，其他人所拥有的则不过是魔鬼般的信心。若圣约不是以这种普遍方式来实现的话，那罪人就不能因不信而被定罪了。然而，这种向所有人普遍实施的圣约却主要是为选民的救恩服务的。

布朗教导说，恩典之约就其本质而言是有条件的。因为基督满足了所有条件，然而这种圣约却是白白赐给信徒的。上帝借着圣灵在基督里并透过基督将圣约所要求的一切都赐给了信徒。所有条件因此都是透过基督的义得到满足的。信心只有在被理解为指向“联系的条件”或是一种我们借以领受上帝祝福的器皿时，才能被称为一种圣约的条件。即便在这时候，这样的语言也是有危险的。不管是信心，还是悔改，都不是圣约的一种条件，因为布朗说，“若将我们的任何行为或品质作为圣约的条件，就会摧毁这一圣约的全部形式与恩典”，这个约乃是“与行为之约相对立的。”

参与到恩典之约中，只能用与基督属灵的合一来理解，布朗说到。

他强调说，只有选民才被纳入到恩典之约中。他们透过以基督为自己的元首渐渐产生了一种救恩的关注。布朗在这一章中用了 1792 处经文来支持这种论述。

## 5、基督--恩典之约的中保

在第四卷书，布朗对基督作为恩约中保的角色作了探讨。他讨论了基督中保的位格，基督的一般职分与特殊职分（如先知、祭司与君王）以及基督的降卑与升高两大状态。

布朗着重强调了基督的位格独一无二的性质，说明祂的人性就是人性，有着明确的界限，其中的任何属性都没有传递到祂神性的属性上；同时，祂的神性就是神性，其中的任何属性也不回传递到祂人性的属性上。其次，他探讨了基督的职分问题，搜集了数以百计的经文作佐证有限救赎论。他论及基督代求的篇章给人很大的安慰。他将基督君王的身份划分为权能的国度、恩典的国度与荣耀的国度，这种划分非常简明，也合乎圣经。

布朗论到基督所处状态的一章内容，包括一段著名的关于基督降卑状态为“荣耀之境所环绕”的二十四种方式的清单。他断言说，基督的降卑与升高乃是与祂的代死与复活联系在一起的，祂的肉体虽躺卧在坟墓之中（降卑），而祂的灵魂却升到到高天之上的圣殿中（升高）。他以反问为结尾：“若上帝如此高举耶稣基督的话，为什么祂在我内心中没有一种更崇高——就是一种远胜一切的更高地位呢？”

## 6、恩典之约的主要祝福

第五卷书用了六章篇幅来讨论永恒的恩典之约所带给人的各种祝福：与基督的联合及有效的呼召、称义、收纳、成圣、属灵的安慰、得荣等内容。

布朗正确地将与基督联合视为一种先在的但却无法与有效呼召分离开来的状态。从圣经角度与经验角度，他解释了圣灵在建立这种联合并透过有效恩召使之生效过程中的作为。他审慎地驳斥了各种异议。但是，他论及称义与成圣的章节却是他救恩论中的大手笔。

布朗对基督“中保的义”的强调非常清晰，对人大有帮助。他表明，基督如何代替信徒来完成这被违背的圣约，以及如何在上帝面前成为那使他们称义的义。布朗摒弃了信心是称义的某种条件的观点，并断言称义乃是上帝的作为，是先于信徒的信心而存在的。

虽然信心本身并不能使信徒称义，但人却是通过信心这一工具而称为义的。信心是信徒的作为——亦即一种出于意志、赞同恩典之约并接纳基督及祂的义的行为。信心以意志和情感为基础，它不可分割地与基督联合在一起。靠信心行事，就是在与基督联合中行事。

布朗谨慎避免“预备论”（preparationism）。福音的悔改乃是称义的结果，而绝非先于它而存在，他说。它要求信徒成圣，但这种成圣却绝非是我们称义的某种基础。

乔治·劳森（Dr. George Lawson）曾建议自己的神学生们，“要读布朗对称义的论述。”麦肯锡（Mackenzie）同样也极其尊重这一章内容。“作者的生命和人品透过文章的字里行间反应出来，”他说。“这种学习能唤醒对敬虔生活的尊重，**布朗解释基督徒心中那种神圣生命的隐秘**

**源头及奥秘发展。**这种对人生经历中上帝恩典之奥秘的考察，乃是深明人的心灵深邃的人才能写出来的。”布朗用了 2481 处经文证据来支持自己的观点。

布朗论及属灵安慰的那一章内容，着重讨论了圣徒的保守、圣灵的内住、上帝慈爱的确信、良心的平安，及圣灵里的喜乐。信心总是确实的——因此，得救的确信出自信心的本质——但信徒拥有信心的感觉却会摇摆不定。布朗宣称，唯有在**以下情况下**坚定的确信感才会出现：当信心不断努力抓住福音的应许时，当他迫切学习在基督里与上帝相交又学习普遍的福音圣洁时，当人对圣灵的作为有一种审慎的珍视，并不断操练自我省察时。在正确的自我省察过程中，圣经便通过引导我们认识“蒙恩的标记”，为我们属天的收纳作见证。为了确信我们所蒙的呼召和拣选，这种省察必须是“深思熟虑、明智、不偏不倚、迫切和彻底的，”约翰说道。

## 7、恩典之约通过律法与福音所做的外在时代划分

第六卷书讨论了通过律法与福音的方式对恩典之约所作的外在时代划分。这卷书包括三部分内容：上帝的律法、基督的福音，及恩典之约的蒙恩之道。这些蒙恩之道包括：读经、默想、传扬并聆听上帝之道、属灵的聚集、祷告、牧师的祝福、唱颂《诗篇》、禁食、感恩和圣礼。

在其中一章中，他提供了 3133 处经文为佐证——超过了该书任何一章——布朗解释了每条诫命，表明它是如何对属灵生命产生引导作用的。他随后说明了福音是如何弘扬律法并为之辩护，并提供了一个给人以深刻印象的双栏列表，肯定了福音“应许了预备、帮助并就律法

所要求的每一项责任给人以奖赏，作为一种定例。”他说，十诫不仅应视为对自然法或对“行为之约”所做的反思，而且应视为基督律法与生命的原则。

布朗描绘出的一条今天被人们忽略的诫命，乃是“属灵的聚集”。从个人层面讲，它包括“与我们自己心灵相通；就我们自己所处的景况、脾气、行为，向自己内心严肃发问，以便能拿它们与上帝的圣道来进行比照，并以之进行调节。”从社会角度来讲，它包括与其他信徒相交，不管是以正式方式，还是非正式方式，并通过教理问答来教导自己家人。从教会层面来讲，它包括“对个人、家庭，或病人的教牧性探访及问答式的教导。”

布朗对领受圣餐所作的评论非常著名：“凡称为基督徒的，若达到了分辨之年，根据上帝律法的要求都必须领受圣餐；若他们不能正常领受圣餐，便是他们的罪。”他列举了正确领受圣餐的三件必要条件：

(1) 一种与基督联合并以祂为我们良人、慈父、公义与力量的相称状态。

(2) 在实际操练诸般属灵的美德，[诸如]知识、信心、悔改和慈爱等过程中，有一种与之相称的风范。

(3) 一种与尊崇基督、荣耀上帝及领受我们灵魂的灵粮相称的目的。

## **8、教会团体与恩典之约的施行**

在最后一卷书中，布朗讨论了教会论。在第一章中，他讨论了基

督教会的本质、构成和彼此相交；在第二章中，他讨论了教会权柄的作用及其寓居于教会身体的何处；在第三章中，他讨论了上帝的中保、作为及教会法庭的责任。

布朗将教会定义为“一个由上帝通过福音从世人中被拣选出来与祂儿子耶稣基督相交的信徒及众圣徒所组成的团契。”**布朗说**，教会蒙召乃是要成为圣洁、属灵、有序的团体，而且秩序性充分体现于一种精心组织的长老制教会治理体制中，包括堂会、区会和总会。

“教义就是天堂！”马丁·路德写到。布朗**会**同意这一观点。教义是**他救恩**的生命血脉。布朗几乎在每章结尾都有专门的反思，这是**他的系统神学**独具的特色。在这些热切的反思中，他教导我们如何将教义应用在我们的灵魂中，以检验上帝的恩典和圣洁是否真正在我们的生命中出现。唯有做到了这一点，我们才能明白纯正、合乎圣经的教义之美。

布朗的组织方法具有吸引力，而且他的内容也充满了福音主义的敬虔。他的系统神学据称是“迄今人们就《威斯敏斯特信条》所提出的一种最深刻、也最清晰的神学观点”，是学生、牧者、神学教授不可或缺的工具。这本书在数所大学和神学院中被作为教材来使用，包括位于特里维卡的哈丁顿大学的女伯爵学院。它以基督为中心的特色，充分体现在布朗写给女伯爵的最后一封信中：

没有任何人能  
与基督相比，  
没有任何人能  
与基督相比，  
没有任何人能  
与基督相比……，  
没有任何学问或知识能  
与关于基督的知识相比；  
没有任何人的生命能  
与基督通过信心  
活在人的内心相比；  
没有任何工作能  
与侍奉、就是对基督

的属灵侍奉相比；没有任何报偿能与基督白白恩典的工价相比；没有任何财富能与“基督那无法测度的丰富”相比；没有任何安息，也没有任何安慰，能与那来自基督的安慰相比；没有任何快乐能与基督相交之乐相比。虽然我对基督认识甚为寡陋，但即便有天使作我导师，我也不愿用与基督一小时的相交来换取万所大学、万年之久的全部博雅学问。

布朗的**临终之言**就是“我的基督”，这是对他的系统神学所作的总结；因为他的一个伟大目的就是要培养信徒内心对基督的爱。“若是我灵所爱的不是这位主耶稣，主啊！在你再来的时候，愿我受到诅咒！”乃是他的结语。





## 第十章 托马斯·波士顿的生平与神学

“即便是搜遍了十八世纪早期的苏格兰，在其疆界之内，就个人品格和对牧师职分的履行情况而论，也没有哪一位牧师能像这位属上帝的人这样更接近使徒模式的了。即便是在他去世之前，无论童叟，在谈到他的大名时都会心存敬意。它已经变成一个圣洁生活的同义词了。”<sup>717</sup> 安德烈·汤姆森（Andrew Thomson）曾如此描述托马斯·波士顿（Thomas Boston, 1676-1732年）。波士顿是一位出类拔萃的苏格兰神学家，也是一位多产的神学作家。在被按立为苏格兰教会的牧师后，他曾经侍奉过两个教会，最初是在辛普林教区（Simprin, 1699-1707年）；随后，在埃特里克教区侍奉（Ettrick, 1707-1732年）。

### 一、出生、归信与教育

1676年3月17日，托马斯·波士顿生于伯威克郡的邓司（Duns），是七个孩子当中最小的一个。他父母属于下层中产阶级，所以将托马斯送到了位于邓司的文法学校中。在学校当中，他学会了阅读圣经，并开始学习拉丁文和新约希腊文。

---

<sup>717</sup> *Thomas Boston of Ettrick: His Life & Times* (London T Nelson and Sons, 1895), 12.

约翰·波士顿（John Boston），也就是托马斯的父亲，是一位箍桶匠，也是一位严格的长老会信徒。他曾经因为自己信仰的缘故而被投入监狱，当时他拒不服从由斯图亚特王朝的君王<sup>718</sup>强加于苏格兰教会的崇拜形式和教会治理模式。托马斯最早的记忆之一便是看望自己身陷囹圄的父亲。1687年的《宗教宽容法案》（*Act of Toleration*）允许不从国教的长老会信徒在自己私人住宅中作侍奉，约翰·波士顿经常要与自己家人走几英里路，到怀萨姆去听亨利·厄斯金（Henry Erskine），就是爱比尼泽·厄斯金与拉尔夫·厄斯金的父亲讲道。<sup>719</sup>在厄斯金围绕《约翰福音》第1章29节和《马太福音》第3章7节所作的讲道影响下，托马斯·波士顿十一岁时便经历了灵命的觉醒。<sup>720</sup>

厄斯金的侍奉一直影响着波士顿一家人。无论是刮风下雨，每逢安息日，托马斯都要步行四、五英里去领受自己的灵粮。他后来写到：“隆冬时节，有时候，我要独自一个人，没有马匹驮我过布莱克埃德河，我还清晰记得当时在凛冽冰霜天气中过河时的情形。但是，这种事在当时并不是什么难事，因为有真道的益处，它带给我能力。”<sup>721</sup>

波士顿的属灵生命在童年时代便借着有规律地学习圣经、与学校

---

<sup>718</sup> Nigel. M. de. S. Cameron, ed., *Dictionary of Scottish Church History and Theology* (Downers Grove, III.: InterVarsity Press, 1993), 88.

<sup>719</sup> 由于1662年《统一法案》，亨利·厄斯金（Henry Erskine, 1624-96）被逐出英格兰北诺森伯兰康希尔教区（Cornhill in Northumberland）。他随后便回到了自己苏格兰伯威克郡的德莱堡。在1688年光荣革命后，他在威萨姆教区边上讲道，在那里波士顿第一次听到了他的讲道。参见，Joel R. Beeke "Introduction," in *The Beauties of Ebenezer Erskine*, ed. Samuel Mcmillan (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2001), i-ii.

<sup>720</sup> *Memoirs of the Life, Time and Writings of Mr. Thomas Boston* (London: Oliphant Anderson & Ferrier, 1899), 8.

<sup>721</sup> *Ibid.* 10.

中两个孩子进行属灵对话得到了加强。不久之后，他就感到自己有了确信，正如他父亲一样，认为上帝呼召他起来侍奉。为了能支付继续学习的花销，约翰·波士顿将自己儿子送到了亚历山大·考克博恩（Alexander Cockburn）——城里一位公证人那里作学徒。这种雇佣持续了两年时间。在这期间获得的技术，在此后的岁月中不仅在他学业上，而且在他作为区会和总会干事期间，都对波士顿颇有裨益。

1691年，波士顿成为一名爱丁堡大学的学生。除了希腊文和拉丁文以外，他还学习逻辑、形而上学、伦理学和普通物理学。他不停地学习，依靠微薄收入生活，以致他的健康状况被严重削弱了。1694年，在他获得了硕士学位以后，波士顿从邓司的长老会那里获得了奖学金（这是一大笔财务资助）。那年秋天，他都花在自己的神学研究上；随后，开始在爱丁堡开始神学研究，师从当时担任神学教席的乔治·坎贝尔博士（Dr George Campbell）。<sup>722</sup> 波士顿在那里度过了一个学期时间，随后便在自己所属的长老会监督下完成了学业。在这段时间里，他通过在安德烈·弗莱彻（Andrew Fletcher）即肯尼特的布鲁斯中校继子家中作了一年家庭教师，来支撑自己的学业。那一年是对福音牧养工作所作的准备，因为“他坚持家庭敬拜，以教理问答来教导仆人，敦促那些淡漠的人开始私下进行祷告，责备并警告人们的邪恶行为，迫切努力要更新这些邪恶的人。”<sup>723</sup>

1697年1月15日，波士顿被授予牧师执照。他的讲道很快引起人们注意。普通民众欣赏他的能力与清新之气。然而，波士顿并没有

---

<sup>722</sup> George Campbell (1635-1701), 爱丁堡大学神学教授, “曾教导过苏格兰革命后第一代牧师中的大部分人” ( *Dictionary of Scottish Church History and Theology*, 107) 。

<sup>723</sup> *Memoirs*, 25.

立刻在某个教区落户下来，因为尽管这些人愿意呼召他，但采取这一行动的真正权利却掌握在主要继承人或地主手中。在七个愿意选择波士顿的教区中，地主干预并阻止了此事。这样，他便又作了两年多见习牧师。最终，1699年，伯威克郡的辛普林，也就是邓司南部八英里外的一个小教区的地主和会众都同意召用波士顿。在被按立之前，波士顿重续了与上帝所订立的约，承认他自己是一个“彻底丧失和败坏的人”，站在了“绝对需要救主的地位上”，并“诚实接受祂所有的职分，同意圣约的条款”。

## 二、辛普林与埃特利克的牧师

托马斯·波士顿在辛普林的侍奉工作是富有挑战性的。他教会中大部分会众都对属灵真理毫无所知，在最简单的事上仍需人来教训。他们主要关注的是谋生，而非自己的灵魂。波士顿在了解到只有一个家庭在遵守家庭崇拜时，心情郁闷。而且，圣餐已有几年时间没有施行了。<sup>724</sup>

在一年之内，波士顿便再次将自己的一小群羊聚集在了一处。他在安息日重开了两堂崇拜。上午，他围绕一章经文来讲道；下午，则更为自由地讲道。晚上，波士顿则用小教理问答或根据那一天的讲道来教导会众。这位年轻的牧师从向自己会众提问中学到了很多东西；这教会他去理解自己群羊的需要及如何来满足这一需要。

他将周四晚上分别出来用于祷告和赞美。每周四晚上，他都会举行公共崇拜。他将牧师探访工作视为自己侍奉工作的一部分，只有在自己健康状况不佳时才放下这一工作。在这些探访中，他与自己的会

---

<sup>724</sup> Jean Watson, *The Pastor of Ettrick Thomas Boston* (Edinburgh: James Gemmel, 1883), 34-45.

众亲切攀谈，敦促那些漫不经心的人要“靠近基督。”

波士顿相信，人员组织是侍奉之本；因此，每周一早晨他都要早早起床，花上几个小时来祷告和反省。他同样也是一个深入祷告的人。几乎在他自传中的每一页上，波士顿都谈到在祷告中将这样或那样的事摆在主面前。他同样也建立了规律的禁食时间，因为他竭力要过一种与上帝不断相交的生活。“当他的会众看到他在主日登上讲台时，他们便知道，他们所看到的是一位刚刚与上帝有过密切相交者的脸，他既是上帝的使者，也是他们的朋友，”汤姆森写道。<sup>725</sup>

波士顿在属灵事情上律己甚严。在他的《备忘录》中，有这样一个是专门条目：“**将整个上午都用在祷告和默想上后**，有一些属世想法便溜了进来……当天下午，我才有点补回了中午之前的损失。”<sup>726</sup> 紧随这类条目之后的，经常是禁食时间、深刻自我省察，和情感充沛的泪水。“哦，我的心何等**恨恶**我的心啊！”他叹息道！<sup>727</sup>

波士顿一直在热切学习神学和语言。尽管他藏书不多。在他去世时，图书馆只有 200 卷，但所有这些书他都仔细读过并消化过了。<sup>728</sup> 除了古典语言外，波士顿还掌握了法语和荷兰语。为了对译文进行比较，他经常阅读 *De Staten Bijbel*——也就是奉荷兰议会之命所译的荷兰文圣经，以回应多特大会（the Synod of Dord, 1618-19 年）所作的决议，

---

<sup>725</sup> *Thomas Boston of Ettrick* 173. cf. William Addison, *The Life and Writings of Thomas Boston of Ettrick* (Edinburgh: Oliver and Boyd, 1936).

<sup>726</sup> *Memoirs*, 97.

<sup>727</sup> Cited in D. J. Innes, “*Thomas Boston of Ettrick*,” in *Faith and a Good Conscience* (London: Puritan and Reformed Conference 1962), 36.

<sup>728</sup> 关于波士顿的图书馆的信息，请参见 Philip Graham Ryen, *Thomas Boston as Preacher of the Fourfold State* (Carlisle: Paternoster Publishing, 1999), 312-19。波士顿图书中的三分之一都是清教徒著作。

书中提供了享受盛誉的解经大纲、脚注与串珠类的工具。

波士顿的牧养工作，一直是带着一种强烈的迫切之情来履行的，结出了硕果。<sup>729</sup> 他的群羊不断增长，直到后来教堂无法容纳拥挤的人群，尤其是在举行圣餐时，更是如此。在那里工作了七年半之后，没有一个家庭忽视家庭崇拜。波士顿曾写到：“辛普林！哦，愿颂赞归给祂，因祂的恩赐临到了辛普林……我将铭记辛普林，因它乃是主所祝福的禾场。”

当埃特利克的呼召传来时，那里物质和灵性上的低迷状况战胜了波士顿不愿离开辛普林的心情。当波士顿到达埃特里克时，这个小镇人口还不足 400 人。道路几乎不通，牧师的住宅也荒芜了。教会中的侍奉工作很不正常。在教会崇拜时，人们经常会从头讲到尾。灵性上的荒凉、骄傲、欺骗、发誓、奸淫，充斥这里。

波士顿不得不重建并重组自己的教区。前十年，岁月艰难。到第八年后，他曾对自己妻子说，“我的心已离开这地方。”但是，他却无法脱身。

渐渐地，圣灵开始祝福波士顿的工作。他的讲道影响了越来越多的人。在他的一个讲道集出版后，爱丁堡人开始注意他。在教会中，到访者成了常事。艾特里克最终认识到自己拥有了一位著名牧师。当波士顿在 1716 年接到前往克罗斯本（Closeburn）的召命后，艾特里克教会呼吁会众为此禁食祷告。这件事后来成为波士顿侍奉工作的转折

---

<sup>729</sup> 关于波士顿作为一位教牧大师的信息，请参见 Stephen Albert Woodruff III, *Special Reference to Thomas Boston, John Willison, and John Erskiine* ( Ph.D. dissertation, University Edingburgh, 1966)。

点。在此后的十六年中，他带着一种新的权柄来进行侍奉。<sup>730</sup>

在辛普林和艾特里克这两个地方，因为人们软弱的灵性状况，所以波士顿在主礼圣餐时都非常谨慎。他在艾特里克等了三年时间，随后私下与每一位预备领圣餐的人谈话，然后才提出建议这人是否应当领受圣餐。第一次圣餐，有五十七位参加者；然而，在波士顿 1731 年最后一次举行施行圣餐时，却有 777 位领受圣餐者——这使他很欣慰，包括他四个幸存下来的孩子。<sup>731</sup>

上帝允许波士顿生命中有沉重的家庭试炼。他十五岁时丧母，十年之后刚刚定居在辛普林后不久，便又丧父。在辛普林期间，波士顿娶了凯瑟琳·布朗（Catherine Brown）——巴希尔人罗伯特·布朗的第五个女儿为妻，波士顿从她身上看到了“恩典的火花”。<sup>732</sup> 波士顿将自己的婚姻视为上帝的恩赐，即使是在自己妻子一次次经历严重抑郁和疯癫的状况下也是如此。自 1720 年后，她经常被幽闭在一个被称为“家庭监狱”的地方，在那里她度过了许多岁月而没有解脱，“不仅就她对救恩的确信而言，还是就她与上帝间的和好而言，都是一个撒但容易攻击的目标。”<sup>733</sup> 他还不得不埋葬了自己十个孩子中的六个，两个葬在了辛普林，两个葬在了艾特里克。后来，波士顿自己也经常患病，

---

<sup>730</sup> Donald Macmillan, *Representative Men of the Scottish Church* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1928), 106-107.

<sup>731</sup> John R. de la Haye, “Thomas Boston: At the Borders of Gory,” *Banner of Truth* No. 431 (Aug-Sep, 1999):18.

<sup>732</sup> Geroge H Morrison, “Biographical Introduction,” in *Thomas Boston, Human Nature in its Fourfold State* (London: Banner of Truth Trust, 1964), 14-15.

<sup>733</sup> 关于凯瑟琳·波士顿的试炼，请参见 Faith Cook’s *Singing in the Fire* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1995), 122-31. Naureen Bradley, “A Brief Memorial of Thomas Boston,” in Thomas Boston, *The Crooke in the Lot* (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2000), viii-ix.



承受着巨大的痛苦与软弱。

尽管波士顿在所有这些家庭的试炼之下叹息，但他仍将这些事看成是来自天父上帝管教的慈爱之手。这就是为何他仍能继续用一种闪光的词汇来描述自己妻子“一位具有伟大价值的女人，我所深爱并从心里敬重的人：一位端庄、美丽、乐天的人，真正敬虔并敬畏上帝的人，在我们两人所遭受的患难以及她自己的忧郁中忍耐的人。”<sup>734</sup> 他曾经写信给爱丁堡的威廉·赫格（William Hog）说：“这实在是一种对患难的甜蜜看法，将它看为圣约的管束；而且情况也诚然如此；对我们这些上帝家中的儿女而言，别无他物。从这一方面来讲，它是有疗效的。在它周围闪耀着许多恩慈的旨意；而且，当它将来消失时，人就会有坦然无惧的信心，相信它终将有一个美好结局。”<sup>735</sup> 波士顿感到，上帝恩慈的目的包括“让人在良心的框架中多一份属天的性情，多一份对世界的轻弃，多一份与上帝同行的谨慎，多一份胜过肚腹的艰难**为主工作**的坚定决心。”

尽管他有作为一位语言学家的能力，尽管他是一位神学家，一位很有影响力的作者，但波士顿却绝没有试图引起人们的关注。他虽然从未在大学中任教，但他的著作和无数印刷出版的讲章却充分诠释了基督教神学的根本真理。《基督徒敬虔教义阐释》（*An Illustration of the Doctrine of the Christian Religion*），他对《威斯敏斯特小教理问答》的注释，本身就是一套神学思想，为人们提供了一套对这一教理问答最好的系统阐释。他所著的《人性四种境界》（*Human Nature In Its Fourfold State*），1720年在爱丁堡出版，透过四种状态来追述人的境况：人原初的义人状态或无罪状态，人作为堕落了人的属血气状态，人作为被

---

<sup>734</sup> Cook, *Singing in the Fire*, 122.

<sup>735</sup> *Memoirs*, 499.

救赎者和重生者的蒙恩状态，最终人无论是在天堂还是地狱中的永恒状态。

菲利普·莱肯(Philip G. Ryken) 将波士顿称为“一位传道至死的人。”<sup>736</sup> 他将全部生命都扑在了发扬充满活力、应用明确的神学传道。他传道的目标就是让那些已经重生者确信自己在基督里有救恩，又让那些尚未重生者归信基督。<sup>737</sup> 为达到这一目标，他宣讲一种恩典神学：“上帝主权中的恩典；白白的恩典，是赐给所有人的，无需金钱，无需付上任何代价；丰丰满满的恩典，它饶恕人、收纳人，圣化人，使人进入荣耀；纯粹的恩典，无需出于律法的行为；稳固的恩典，有永约确证；借选定的管道而来的恩典，主要通过圣道与圣礼；在实际生活中结果子的恩典，”威廉·G·布莱契写到。<sup>738</sup>

波士顿最后的讲道，是根据《哥林多后书》13章5节在1732年4月的前两个安息日所作的讲道，是论自我省察的——既是他讲道的典型写照，也是他作为牧师的典型写照。他于1732年5月20日去世，享年56岁。

### 三、神学争论

波士顿虽然不愿参与他那个时代的神学争论。<sup>739</sup> 然而，他却被迫在某些时候起而捍卫真理。他在许多不同场合对卡梅伦派

---

<sup>736</sup> Ryken, *Thomas Boston as Preacher of the Fourfold State*, 1.

<sup>737</sup> *Ibid.*, 178.

<sup>738</sup> *The Preachers of Scotland: From the Sixth to the Nineteenth Century* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 201-202.

<sup>739</sup> *Dictionary of Scottish Church History and Theology*, 88.

(Cameronians)<sup>740</sup> 的错谬进行了驳斥，他们甘于同其他基督徒群体分裂。<sup>741</sup> 在他名为“分裂的邪恶与危险”的讲道中，波士顿恳请基督徒要效法基督的榜样，尽管当时存在败坏现象，但祂仍然到圣殿和会堂中崇拜。

波士顿拒绝签订“否决誓约”(Abjuration Oath)，根据这一誓约，教会与国家职员及其他人员均被要求放弃或否决斯图亚特家族的假冒者詹姆士登上不列颠王位。这一誓言同样也重新肯定了要求将统治权归属于英格兰教会，因此也被视为认同圣公会，或认同主教制教会治理模式的议会法案。这一点促使波士顿匿名发表了自己的小册子，《拒绝最新形式的否决誓约的理由》(*Reasons For refusing the Abjuration Oath in its Latest form*)。

耗费了波士顿大部分时间的冲突是“精华神学之争”(Marrow Controversy, 1717-1723 年)。尽管我们将在下一章对这一冲突作更为深入的探讨，但对与托马斯·波士顿相关的那些基本问题仍需在此提到。这场“精华神学之争”导致了苏格兰神学思想中两个不同流派即律法派与福音派之间的重大冲突。<sup>742</sup> 律法派，以圣安德烈堂的大主教詹

---

<sup>740</sup> 卡梅伦派 (Cameronian) 是苏格兰盟约派中产生的一个教派，因其追随理查德·卡梅伦 (Richard Cameron) 的教导而得名，主要由签署 1680 年《桑卡尔宣言》(Sanquhar Declaration) 的人组成，他们遵守 1638 年与 1643 年苏格兰两个盟约中所规定的责任，试图恢复其中所规定的教会秩序。自 1681 年开始，他们在苏格兰南部建立起了自己的社区。1706 年，约翰·麦克米兰 (John Macmillan) 成为该派的牧师，故又被称为**麦克米兰派** (Macmillanite)。此人于 1743 年建立改革宗长老会 (Reformed Presbyterians)。1876 年，该派中大多数教会与苏格兰自由教会联合，于 1929 年被纳入苏格兰教会 (Church of Scotland)。——译者注

<sup>741</sup> 卡梅伦派主要由苏格兰南部参加达诺德·卡吉尔 (Donald Cargill)，理查德·卡梅伦 (Richard Cameron) 及帕特里克·沃尔克 (Patrick Walker) 教会的盟约派组成，参见 P. Walker, *Six Saints of the Covenant*, ed. D. Hay Fleming (London: Hodder and Stoughton, 1901), I:218-36,

<sup>742</sup> see John Macleod, *Scottish Theology* (London: Banner of Truth Trust, 1974),

姆士·哈多（James Hadow, 1670-1747 年）为领袖，<sup>743</sup> 试图抹黑《现代神学精华》（*The Marrow of Modern Divinity*）——据称是爱德华·费歇尔（Edward Fisher）<sup>744</sup> 于 1645 年完成的著作中“反律主义”教导。该书包括了从标准改革宗及清教徒作者著作中节选出的文章。“福音派”，或称为“精华派”，则试图通过强调上帝白白的恩典与基督为罪人所作的工作，来修正在苏格兰讲道中存在的那种律法主义倾向。

随着“苏格兰教会总会”就“奥赫特拉德长老会”（Auchterarder Presbytery）所采取的行动展开了辩论，这种紧张关系便与日俱增。该长老会出于对白白恩典的关注，要求正在申请执照的神学生支持某种特定立场，被称为“奥赫特拉德信条”。其中一部分内容写道：“我认为，

---

139-66; John J. Murray, “*The Marrow Controversy: Thomas Boston and the Free Offer*,” in *Preaching and Revival* (London: Westminster/ Puritan Conference, 1984), 34-56; David C. Lachman, *The Marrow Controversy, 1718-1723; An Historical and Theological Analysis* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1996), 204-220; Thomas F. Torrance, *Scottish Theology from John Knox to Jhon Mc Leod Campbell* (Edinburgh. T.& T. Clark, 1996), 204-220. A. T. B. McGowan, *The Federal Theology of Thomas Boston* (Carlisle, U.K.: Paternoster, 1977).

<sup>743</sup> 哈多(Hadow)神学教授，圣玛丽大学校长，试图捍卫“正统”格兰原则，反对“精华神学”（*Dictionary of National Biography* 23:437）。

<sup>744</sup> 当《精华》一书最初于 1645 年出版时，只有作者名字字首两个字出现在书名页上。撒母耳·佩蒂特（Samuel Petite），即几位神学家中那位将自己的见证加入书者，是第一位将姓名加到字首上的，说到：“上帝已赐给了祂的渔夫一张用于理解的网”（D. M. McIntyre, “First Stricture on the Marrow of Moder Divinity,” *Evangelical Quarterly*, 10 [1938]; 61）。Anthony à Wood 误将作者视为一位 Brazenose College 大学一位绅士学生，而写作《精华》一书的爱德华·费舍则可能是理发师和外科医生行会的一位成员，他通过与 Thomas Hooker 的对话而归信基督（*ibid.* 64）。

为来到基督面前我们必须离弃罪的观念并非纯正和正统信仰。”<sup>745</sup> 波士顿将这些话视为一种含混的捍卫白白恩典的尝试，并不是提倡“反律主义”；但是，总会却拒绝接受这一立场。波士顿将这一决定视为对白白恩典教义的直接攻击，感到它否定了救赎性信心在圣灵的救赎工作中生发悔改的教义。

在这一争论过程中，又出现了新版《精华》一书，由法夫地区卡诺克的牧师詹姆士·赫格（James Hog, 1658-1734）出版。<sup>746</sup> 这本书立刻遭到了反对者群起攻之，但却受到支持者的广泛接纳。书中大量悖论性表述激起了普林斯潘·哈多（Principal Hadow）、艾伦·罗根（Alan Logan）与罗伯特·伍德罗（Robert Wodrow）等人进一步抵制。他们成功说服了 1720 年的总会相信这本书教导了“普救论”、确据是信心的本质，救恩并未隐含圣洁生活，信徒不在律法以下，不以它为道德生活标准等内容。

在 1721 年的大会上，“精华派”以一份名为“陈述状”（*The Representation*）的文件作出了反击，这份文件驳斥了对《精华》一书所定的罪状，以及那种强加在牧师身上、禁止他们传播任何支持书中观点的内容。这份文件遭到了大会的拒绝，而“精华派”也遭到了申斥。波士顿在自己的日记中写到：“我受到了申斥和劝诫，以此作为为真理缘故加在我身上的装饰。”

---

<sup>745</sup> 当威廉·克雷格（William Craig）1717 年向奥赫特拉德长老会（Auchterarder Presbytery）申请执照时，在是否同意奥赫特拉德长老会的前提条件有所犹豫，长老会授予了他执照，但却拒绝发给录用执照。克雷格上诉总会获得了成功，总会禁止奥赫特拉德长老会问候选人总会所规定范围以外的问题。

<sup>746</sup> 赫格为自己 1717 年版的《精华》一书作序，这使他后半生都陷入了争论中。他在总会 1720 年为《精华》一书定罪之前，参与了哈多与金奈德人詹姆士·亚当斯之间几场宣传战。

波士顿曾担任过“迈尔谢和蒂维厄特总会”的秘书，在有需要时还参加过“总会”。1728年，当他在总会期间站出来抗议对约翰·西姆森（John Simson）所采取的宽容态度，陈述对西姆森应当予以革职，而不是简短停职时，引起了人们的注意。格拉斯哥大学教授西姆森已经两次卷入了异端审判：第一次是在1715年至1717年期间，受到了阿米念主义的指控；第二次则是在1727年至1729年期间，受到了亚流派指控。西姆森的家族关系及朋友包庇他免于进一步调查。尽管他在1729年被永远停职，但他仍然留在格拉斯哥的教席上直到1740年去世。

那种与日俱增的“律法主义”（被称为“温和派”）与“福音派”之间的敌对情绪，导致了苏格兰教会不可避免的分裂。1733年，在波士顿去世一年之后，“精华派”中大部分人脱离了苏格兰教会加入了“联合长老会”（*The Associate Presbytery*），从而导致了“分离派”教会的产生。

#### 四、托马斯·波士顿的圣约神学

虽然**托马斯·波士顿**主要是一位教区牧师，但他同时也是一位神学家。或许，他在神学上最重要的贡献就是澄清了《威斯敏斯德信条》中的圣约神学。<sup>747</sup> 我们会简要对波士顿关于诸约及福音的赐予的观点进行探讨。

---

<sup>747</sup> 达诺德·杰伊·布鲁金克（Donald Jay Bruggink）不恰当地论述说，波士顿试图建立一种恩典的神学，是不与他所认为“《威斯敏斯德信条》中律法主义式的圣约神学相调和的”（“*The Theology Of Thomas Boston, 1676-1732*” [博士论文，University Edingburgh, 1958] 84, 138）。

## 1、行为之约

波士顿论行为之约与恩典之约的文章，乃是对他所处时代的伯拉纠派与阿米念派错误的纠正。<sup>748</sup> 波士顿认为，因为这两个约在人的救恩中所起的作用，所以正确认识它们颇为重要。第一个约表明我们在亚当里丧失的状态，而第二个约则表明上帝通过耶稣基督为我们提供的救助。

波士顿认为，行为之约乃是正确理解亚当圣约元首身份，并因此理解亚当因悖逆而有的罪归算给我们的前提。若是像某些圣约派神学家所主张的那样，将“行为之约”视为臆想出来的东西而予以摒弃的话，那将亚当的罪归算给他后裔也就是凭空臆想出来的东西了，因为亚当将不复是一位正当的圣约元首了。<sup>749</sup> 波士顿写到：“假如上帝与亚当所立的圣约并非一个严格意义上的[行为之]约，那就不可能成为一位严格意义上的元首。假如他不是元首的话，那也就不能将亚当的罪归算到他的后裔头上了。”然而，波士顿却又慎重地主张上帝有可能在没有立约的情况下，要求亚当绝对顺服。<sup>750</sup> 这里强调的是上帝的俯就（见《威斯敏斯德信条》，7章1节I），而不是上帝负有与人立约的责任。

在波士顿看来，上帝与亚当在伊甸园中所立的约是一定时间段内的某种试验；因为“即便没有使生命应许变得毫无结果，这种状态也是不可能永远持续下去。”<sup>751</sup> 订立这约的有两方：三一上帝是其中的一

---

<sup>748</sup> 这是波士顿的孙子迈克尔波士顿所提出的，在自己的1798年版的《行为之约一论》（*A View of Covenant of Works*）导论中。

<sup>749</sup> 波士顿时代最著名一个例子，就是约翰·西姆森（John Simson），此人被波士顿列为阿米念主义者。现代著名实例是 Herman Hoeksema 与 John Murray。

<sup>750</sup> *The Complete Works of Thomas Boston*, 11:181.

<sup>751</sup> *Ibid.*, 1:232.

方，而以亚当为代表盟主的人则作为另一方。上帝不仅与亚当个人立约，而且在亚当里与全人类立约。正如波士顿所说的那样，亚当立约“不仅是为了自己，而且是为了自己的后裔，作为全人类的肉身之父，上帝从他这一本创造出了万族的人。”<sup>752</sup>

这个约的条件是完全顺服。对波士顿来说，对亚当的要求有道德性和象征性的内容。这种道德律，在波士顿看来，包括十诫中的所有内容，因为尽管它们尚未写在石板上，但它们却已经写在了亚当的心版上。<sup>753</sup> 象征性的律法则包括不可以吃分别善恶树上的果子这一诫命。这棵树本身是中性的，但吃的行动却是一种悖逆行动。因此，它是一条用来试验亚当内心看他是否愿意顺服上帝的律法。

这种因顺服而应许给亚当的生命，波士顿认为，是一种圣洁和幸福的产业，“再也不可能犯罪，再也不可能废弃。”<sup>754</sup> 他补充说，“在他经过这段试验期后，他[亚当]就会连灵魂带身体被带入天上的地方，在那里永远居住。”<sup>755</sup>

与他那个时代的其他神学家一样，波士顿谈到了这约的标志和印记，分别是善恶树和生命树。<sup>756</sup> 它们之所以是标记，是因为它们指向了这个约的实体。

---

<sup>752</sup> Ibid, 1:230.

<sup>753</sup> 波士顿认为，上帝西奈山赐律是对行为之约的更新，而不是废除此约。参见，Ibid, 11:181-2.

<sup>754</sup> Ibid., 1:233.

<sup>755</sup> Ibid.

<sup>756</sup> 圣约派神学家，赫尔曼·威苏斯（Herman Witsus, 1636-1708），教导说有四种标记——分别善恶树、生命树、伊甸园、安息日(*Economy of the Covenants* [London: Thomas Tegg & son, 1838], 1:81).



然而，亚当却违背了行为之约，因此就将自己所有的后裔置于一种灵性死亡的境地中。行为之约的要求仍然对人有约束力。因此，尽管他们不能满足这一要求，但所有人仍有义务绝对顺服上帝的律法。唯一救助方式就是将人带入恩典之约中。

## 2、恩典之约

波士顿在其去世后才出版的第一部著作是《恩典之约》(*A View of the Covenant of Grace*, 1734年)，在这本书中，他解释了上帝与人所立恩典之约的教义。恩典之约只是为选民订立的，是上帝对人违背行为之约所做的回应。他用救赎之约与恩典之约两个术语对这个约的两个方面做了命名。<sup>757</sup> 波士顿并不相信救赎之约与恩典之约是割裂开来的，或是“一个约中之约”，就像某些神学家所教导的那样。正如行为之约中的情形一样，这个约同样有立约双方：父上帝，代表受到侵害的一方；基督作为第二位（或末后的）亚当则代表选民。

恩典之约是在永恒中订立的，波士顿主张说，此约是在三一会议中订立的。救赎计划和对象在人受造前就已经确定下来。上帝的三个位格在救赎计划中有不同角色。荣耀三一中三个位格都参与了这一工作：圣父拣选，或者说选出了救赎的对象；圣子来救赎他们；圣灵则使他们分别为圣，将救恩落实到他们身上。

波士顿认为，基督乃是祂的后裔的代表，正像亚当是他的后裔的

---

<sup>757</sup> 波士顿写到：“救赎之约与恩典之约并非两个截然不同的约，而是同一个约。我晓得，许多神学家在这一问题上有不同表述；而且，即便某些观点大相径庭，但其中某些内容也绝无法损及白白恩典的教训。”（*The Complete Works of Thomas Boston*, 8: 396-97）。

代表一样。圣父与圣子立约的条件是第一个约中的要件——即完全顺服；亚当悖逆导致的刑罚，则要以基督来付上。因此，第二位亚当是代表自己的选民来与上帝立约；并站在亚当位置上，在第一亚当失败的地方获得了成功。所以，波士顿认为，这个约对基督的后裔来说是绝对的，而不是有条件的，因为这个约的有效性在于基督的作用，这一作用祂已经成就了。

那些在上帝恩典之约以外的被遗弃者又将如何呢？波士顿认为，他们同样也有充分确据像选民一样抓住福音，绝不会因未能做到这一点而免受永远刑罚。这一点更直接讨论的是波士顿所持的恩典邀约观，也就是被称为福音白白的邀约观（the free offer of the gospel）。

### 3、福音白白的邀约

在他论述恩典之约论文中的最后一部分，波士顿解释了罪人如何才能在这恩约上有分。波士顿认为，虽然大多数人在这一恩典之约上都是陌路人，没有丝毫在基督里追求救恩的兴趣；但是，我们蒙召却是要将和好的福音提供给他们。我们诚然必须努力迫使罪人进入这恩典之约中。作为论据，波士顿引用了《路加福音》第 14 章 23 节：“你出去到路上和篱笆那里，勉强人进来，坐满我的屋子。”

我们对福音的陈述必须严格合乎圣约，波士顿说到。我们要宣讲，在上帝与基督之间有一个约，是为亚当族类中的罪人（“人类中的罪人”）订立的。它对救恩有完全的预备，目的就是为复兴罪人，使他行为之约背破坏之后仍然能得到幸福。

为进入一种恩典状态，两件事是必须有的：在进入恩典之前对律法的信心，以及对借以进入蒙恩状态的福音的信心。按照波士顿（及

许多清教徒)的观点来看,“对律法的信心”是接受基督的先决条件。波士顿写到“无论谁要进入这恩典之约,必须首先对律法有信心:因为这一原因,必须同时向罪人既宣讲律法,又宣讲福音。”<sup>758</sup> 因此,罪人必须被揭露出来,因为出于血气的缘故,他们总是躲藏在自己罪的欺骗中。波士顿认为,通过宣讲律法,一位罪人便经历到三件事:首先,他开始看到自己是一位罪人,但在此之前,他在自己眼中却是一位义人;其次,他看到自己是一位失丧的罪人;这种境况,第三,便使他相信,自己根本无法达到这一恩典境地。任何形式的福音,只要忽略了上帝的律法,都会对真正的归信产生危害。

“对福音的信心”,另一方面,乃是救赎性信心的同义词;在这种信心中,一个人抓住基督。救赎性信心中有四种要素:第一,相信基督的充足性,借此罪人相信基督完全能将他们从罪中拯救出来;其次,对福音中的赏赐的信心,借此罪人相信基督将祂自己赐给了罪人;第三,对人来到基督面前的权利的信心,借此一个人受到激励来到基督面前;第四,对救恩的信心,借此一个人支取基督为他/她个人的救主。这些不同的“信心”,正如波士顿所谓的那样,纯粹是对一个罪人的救恩经历所作的描述。一个人越明白圣灵在人归信中的作用,他就越会受到激励来认识在自己内心中圣灵的这些工作,并接受基督是“一种恩赐”。

## 五、托马斯·波士顿其他作品

波士顿的备忘录,在 1776 年由其孙子迈克尔·波士顿 (Michael Boston) 印刷出版,书名为《生平时代与作品备忘录》,书中包括了波

---

<sup>758</sup> Ibid., 8:582.

士顿为后人所写的两篇纪事：“我的一生”（*A General Account of My Life*），以及“我一生的道路”（*Passages of My Life*）。这一直是波士顿生平主要的信息来源，正如威廉·布莱基（William Blaikie）所述：“论到对上帝的特殊护理的信心，对祂与自己儿女密切相交的信心，以及在他们的灵性生命和肉体生命之间密切联系，对这类主题，或许无人能在理性能力所达到的造诣上与之比肩。”<sup>759</sup>

波士顿最具影响力的作品《人性四重境界》，最初于 1720 年出版，其中包括了在辛普林期间所完成的后来又在埃特里克作了扩充的讲道集。这一著作的第二版，即修订版在 1729 年面世。《四重境界》一书迄今印次已经超过 100 余次，并被翻译成数种语言，包括盖尔语和威尔士语。约翰·麦克劳德（John Macleod）写到：“没有哪本实践神学的书，甚至连威廉·格思里的《如何检验是否在基督里得救》（*Trial of Saving Interest in Christ*），还有卢瑟福所著的《信札》（*Letters*）在内，在苏格兰那些敬虔家庭中能够比这本书传阅得更广泛的了。它在塑造自己同胞的思想方面超过了除《威斯敏斯德小教理问答》之外的任何著作。正是在谈到这本书时，约拿单·爱德华兹说：“这本书表明，波士顿先生已经是一位伟大的神学家了。”<sup>760</sup>

在他生命中最后的几个月中，波士顿完成了《路弯弯》（*The Crook in the Lot*，副题为“在人各样的患难中上帝的主权与智慧，与基督徒在这种情况下的行为”（*The Sovereignty and Wisdom of God in the afflictions of men, together with a Christian Deportment under them*）。在这本书中，波士顿针对处在紧迫环境之下的基督徒的行为提出了自己的见解。这本书中的三个主题是：第一，无论在人的产业中经历什么

---

<sup>759</sup> *The Preachers of Scotland*, 197.

<sup>760</sup> *Scottish Theology*, 146.

样的曲折，都是出于上帝的作为；其次，上帝所拆毁的任何事物，没有任何人能修补；第三，将人生中的曲折视为上帝的工作，乃是获得真正满足的唯一途径。

波士顿所著的《得人如得鱼的独白》（*Soliloquy On the Art of Man-fishing*），是以一系列个人默想方式写成的。他深深被《马太福音》4章19节中“来跟从我！我要叫你们得人如得鱼一样”的话所打动。《独白》第一次出版是在1773年，也就是波士顿去世43年之后。

尽管波士顿最初发现希伯来语非常枯燥，但他后来还是花费了大量时间来学习希伯来原文圣经中的音调，称它为自己“亲爱的学习”。他逐步相信，语音是理解希伯来语经文的关键所在，它们本身就是上帝默示的。他就这一主题写成了一篇论文，并将它译成拉丁语。在他去世后，以《论希伯来圣经中的语音》（*Tractatus Stigmologicu, Hebraeo-biblicus*）出版，这本书受到了许多人的欢迎。波士顿利用学习希伯来语过程中获得的洞见，还预备了一本《创世记》的翻译和注释，但它们却从未出版过。

波士顿的著作最初在1767年被整理出版；后来，在1773年又作了重印。《波士顿全集》（*The Complete Works*）经过撒母耳·麦克米兰的编辑，于1853年分成12卷出版，在二十世纪由理查德·欧文·罗伯特重印，并在二十一世纪由织帐篷者出版社（*Tentmaker Publications*）重印。“拉比”约翰·杜坎（*John Duncan*）写到：“托马斯·波士顿是一位平凡中的天才——不是一位平凡的人，而是一位平凡中的天才，”又有人说，波士顿“在挑旺苏格兰真正敬虔的火焰上，所做的比他那个时代任何一位牧者都要多”。<sup>761</sup>

---

<sup>761</sup> In Thomas Boston, *A Soliquy on the Art of Man-Fishing* (London: Alexander

唯愿上帝在基督时代第三个千年中，用祂造就波士顿使他成为基督富有效率的使者的方式：即一种谦卑精神，一种对基督牧师职分崇高的观念，一种对救人灵魂的激情，还有对基督永不疲倦的宣讲方式，兴起祂的仆人来。

---

Gardner, 1900), 7.

## 第十一章 厄斯金两兄弟生平：不从国教者

“先生，你从来没有听到过大有威荣的福音，”亚当·吉布曾经对一位从未听过爱比尼泽讲道的年轻牧师说到。爱比尼泽·厄斯金与弟弟拉尔夫·厄斯金同为十八世纪苏格兰伟大的布道家。上帝用他们使成百上千人归信，有成千上万人借着他们的生命、侍奉、布道和著作走向了灵命成熟。

我准备用两章篇幅来说明厄斯金一家人有很多教训可以教导当代教会。本章是生平与史料部分，以说明厄斯金一家人作为不从国家者事出有因。下一章则是讲章和神学内容，用以说明厄斯金一家人是专注于上帝应许的布道家。

### 一、早期生平与侍奉

爱比尼泽·厄斯金（Ebenezer Erskine）于 1680 年出生于苏格兰的德莱堡地区。五年后，他弟弟拉尔夫在诺森伯兰郡康希尔附近的蒙尼罗出生，这是英格兰最北端的一个郡。他们的父亲亨利是一位清教牧师，曾因《统一法案》被迫于 1662 年离开了自己在康希尔的家和那里的牧职。他们的母亲名叫玛格丽特·哈克罗（Margaret Halcro），是亨利·厄斯金的第二任妻子。父母双方都出身名门，与苏格兰王公贵族关系密切。

两位少年人的生活 在他们父亲拒绝否认《神圣联盟与圣约》（*Solemn League and Covenant*）时便被打破了。当时的苏格兰总会蔑视这位传道人所持守的清教原则。当爱比尼泽两岁时，他们的父亲便因非法行使牧职“撤销圣礼，继续非法聚会，混乱洗礼秩序”而被捕，并被判处在巴斯罗克监禁。“御前会议”（*Committee of Privy Council*）审讯了亨利·厄斯金几小时之久，最后追问他能否承诺不再于任何非法聚会上讲道。厄斯金回答说：“我主啊，我已经从基督领受了自己的使命，虽然我离死亡只有咫尺之隔，但我并不惮于在任何将朽坏之人脚前放弃生命。”

因为他提请身体健康状况欠佳的申诉，厄斯金在巴斯岩的刑罚被减为流放。他与自己家人便搬到了英格兰，并在卡莱尔附近的帕克里奇定居下来。从那里他们又搬到了蒙尼罗。在这里，厄斯金又因为在非法聚会上讲道，而被再度拘捕，并被判处了几个月的监禁。厄斯金随后又在边界上的怀萨姆教区传道，在那里他帮助并引导托马斯·波士顿在十一岁时归向基督。国王于 1687 年颁布特赦令，使他能继续侍奉而无须担心被捕。1690 年，当爱比尼泽 10 岁时，拉尔夫 5 岁时，他们的父亲获准来到苏格兰南部靠近伯威克的彻恩赛德教区，在那里他一直侍奉到 1696 年去世，享年 72 岁。

爱比尼泽·厄斯金曾在爱丁堡大学学习哲学和古典文学，随后于 1697 年获得神学硕士学位。他在一个敬畏上帝的家庭罗得伯爵家担任家庭教师和牧师，直至 1703 年被柯科迪长老会颁发牧师执照，并被按立为金罗斯附近莫克港的牧师。在这里，他随后度过了二十八年时光。同年，他迎娶了爱利森·特比（Alison Turpie），一位敬畏上帝的女性，这位女性对他产生了深刻属灵影响。

厄斯金初到莫克港时岁月艰难，很大程度上是因为他听到拉尔夫



夫妇间一场关于“上帝深奥之事”的对话后从而与自己进行了一场属灵争战。这场讨论使爱比尼泽相信，自己仍未归信。在经过一年挣扎后，他最终开始经历到他称为“上帝真正的恩典”那种东西。在 1708 年，厄斯金在自己多达卷数的日记中写到，他最终“使自己的理性超越了时间之维进入到永恒中。”8 月 26 日，他说上帝已经“将我的心带到赞同祂的地步”，他此时确信，上帝绝不可能“背弃自己与祂所立的约”。接下来，厄斯金便与上帝立约。他写到：

主啊，若我犯了罪，我决心靠着你的恩典不再这样行。我要逃到耶稣的宝血和祂永远的义那里，作我的避难所；因这是你所悦纳的。我将灵魂与身体献给圣父、圣子和圣灵。我将自己献于主基督，作祂行使一切职分的器皿。我选择祂为训导、光照和引领我的先知。我接受祂为我的大祭司，好靠祂宝血和义被洗净称义。我接受祂为我的王，好在我内心作王治理。我接受整个基督与祂诸般的律法，诸般的十字架和诸般的患难。我要为祂而活；为祂而死；要为祂事业与真理放弃我世间拥有的一切。

## 二、更新的生命

厄斯金与上帝之间的相交改变了他的生命和侍奉。1708 年夏天，厄斯金日记中的内容揭示出了一位与上帝同行、全然以基督为满足并因自己罪性深深谦卑的形象。这些日记向我们显示出一个认识了基督代死使人成圣大能的人，一个不断叹服上帝主权的恩典如此慷慨的人。它们告诉我们，一个人沉浸于圣经、沉浸于迫切祷告，并被崇高的合

乎圣经的上帝观所充满的人。

从他归信那一刻起，厄斯金在准备讲道过程中变得比以前更加勤奋。他的讲道同样也得到了提升；他不再将注意力放在教会后墙的一块石头上，现在是直盯着自己听众的眼睛。“我心灵中这种极大的渴望和雄心，还有我盼望在一切侍奉工作上瞄准并达到的目标，就是要将耶稣基督介绍给那些垂死之人，”他如此写到。

这一点带来的影响是巨大的。成千上万人聚集来听他讲道，有些人竟从 60 英里之遥的地方来听道，尤其是在举行圣餐时，成百上千人归向基督。他教会中的许多成员开始记录他讲道的内容。厄斯金有时公开称这些记笔记的人是自己的“书记员”。

### 三、早年的委身

爱比尼泽的小弟弟，拉尔夫年少之时就表现出敬虔的明证。按他所记笔记来看，拉尔夫相信，当他十一岁自己父亲去世时，上帝便在他内心开始了自己的救赎之功。“主啊，将你的敬畏放在我心中，”这位少年人写到，“唯愿我的思想成为圣洁，唯愿我一切所行都为你荣耀而行。在我合乎律法的行为上祝福我。赐给我美好的判断和记忆——就是在耶稣基督里的信念，还有你慈爱的确据标记。”

拉尔夫除经历祷告明显得回应外，还经历了一种深刻的罪感与基督里的救赎。因为有了这种确信，他在学校中取得了优异进步。他 15 岁时便进入爱丁堡大学学习神学。在放假期间，拉尔夫便与自己兄长爱比尼泽一起待在莫克港。拉尔夫于 1704 年获得硕士学位后，为其亲属约翰·厄斯金上校的一个小教堂工作了五年。这位上校曾写信给拉尔

夫说，“我迫切祈求，上帝能祝福你对我孩子们的美好计划；并心悦诚服相信，让孩子们年青时对上帝、上帝的道路有正确认识，对他们的人生有极大裨益。”上校的儿子约翰后来成为苏格兰的法律教授。

1709年，拉尔夫已经达到被授以传道人执照的年龄了，但他仍然感到自己担任这项工作不称职。上校千方百计地说服他领取了执照。他的兄长爱比尼泽已经私下听过拉尔夫的实习传道，也这样劝导他。邓弗姆林长老会同意让拉尔夫·厄斯金来进行试用，在经过一小段时间后，教会的会众便确信这位年轻人是上帝差来传讲福音的。厄斯金便于1711年被按立为副牧师，1716年则被按立为主任牧师。

厄斯金在邓弗姆林定居下来后，就开始怀疑自己基督徒的见证和所蒙的呼召。他开始研读那些敬虔者的著作以求得安慰。托马斯·波士顿论恩典之约的著作最后使他释然。读了波士顿的著作后，厄斯金便能为上帝的应许辩护，并重新获得了内心的安宁。

这种从体验中获得的确据使其侍奉工作充满了活力。厄斯金如此专注于研经、祷告和传道，以致他废寝忘食，直工作到深夜。他的座右铭是：“在主里，我有公义和力量。”在这段时间里，他日记中有一个典型的栏目如此写到：“今晨读经后，我开始祷告，一种虚空、无用、邪恶和败坏的意识笼罩着我，于是承认自己在上帝面前乃是畜类。但当我仰望上帝，这位无限、永恒和不变的灵，祂从永远到永远都是上帝，永不改变，祂在基督里彰显自己，使我通过相信得与祂相交；于是，我被感动，流泪呼喊说，‘主啊，我信，但我的信心小，求主帮助’。我蒙上帝用一种适宜方式引导，看到自己虽一无所有，而上帝充满万有，终至弃绝出于肉体之信，使自己唯独属于主名，并在那里安身立命。”

#### 四、硕果累累的侍奉

拉尔夫·厄斯金侍奉教会逾四十年之久，直到 1752 年去世为止。上帝大有能力地祝福这项工作。在厄斯金被按立后的两年内，圣灵透过他的讲道强有力地作工，以致崇拜者充满教会和教会的院子。一个起初曾死气沉沉的教会变得生机勃勃。晚堂之后，继续分小组形式来祷告和感恩，有时候，直到午夜以后。有一位寻求上帝的人在凌晨两点钟起床要到隐秘处去祷告，却发现镇子里的许多人都在屈膝祷告，以致田间祷告声嗡嗡作响，犹如一个巨大蜂房。数以百计的悔罪之人向上帝倾心吐意祷告。这场复兴最终证明是真正、长久的复兴，尽管它主要局限在邓弗姆林地区。

拉尔夫·厄斯金于 1714 年娶了玛格丽特·杜瓦尔(Margaret Dewer)，一位绅士的女儿为妻。玛格丽特因自己的仁慈闻名。她在拉尔夫身边服侍了十六年，为他生了十个孩子，其中有五个孩子夭折。厄斯金因为她在三十二岁时便去世深受震动，他曾写信给一位朋友：“她临终遗言尽显至深谦卑及对上帝主权意志的极大顺服，她的话便可表明这一点，随后她末了说：‘死啊！你得胜的权势在哪里？死啊！你的毒钩在哪里？感谢上帝，使我们藉着我们的主耶稣基督得胜！’——这句话她重复了两三次。但是，即便这时候，我仍不知道这是她的临终遗言，可我立刻就看到了明显的死亡症状；看到此情此景，我仿佛深深陷入了一片混乱的汪洋大海之中；此后，还不到一个小时，她便以一种最柔和、容易的方式撒手人寰。”

然而，他自己鳏居的日子并没有多长时间。两年之后，他便娶了爱丁堡人玛格丽特·西姆森(Margaret Simson)为妻。1732 年，厄斯金

写到：“我禁不住因祂的良善而颂赞主，赐给我一个品格如此让人心情愉悦、平和的妻子。”他和自己妻子蒙福甚隆，正如他们教导自己子女上帝在基督里的怜悯一样，但他们也同样经历了忧伤。他们生下的四个儿子中有三个童年便夭折了。

正当拉尔夫的侍奉工作正如火如荼之时，他的兄长爱比尼泽·厄斯金蒙召来到斯特灵郡一个新的职任上（1731年），在这里他将侍奉二十二年时间。安德烈·缪尔海德（Adrew Muirhead）一位曾经以斯特灵郡的社会和教会状况为题写就其硕士论文者得出结论说：“厄斯金所产生的宗教影响是巨大的……渗透到斯特灵郡生活中的方方面面。”有数以百计来自周边教区的人加入到了厄斯金的教会中。在厄斯金两兄弟的教会中，信仰宣告的次数是如此之多，圣餐桌旁的人又是如此拥挤，以致兄弟俩开始劝诫其会众，好从麦子中将糠秕除去。然而，并没有多少糠秕存在；其中绝大多数归信最终证明都是真心实意的，这一点从他们生命所结出的果子便可以明显看到。

厄斯金两兄弟有时主礼的圣餐有三十桌之多。拉尔夫在1734年7月18日写到，“因人数众多，共设有三十三桌，及至十二点钟时[午夜]侍奉仍未结束，在十二点钟和一点钟之间，我开始宣讲‘看哪，你们正逢上帝爱情发动之时’，<sup>762</sup> 会众在凌晨一、两点钟之间才开始散去。”一年之后，他为多达三十八桌主礼圣餐的人主礼圣餐。

然而，厄斯金两兄弟仍盼望自己的传道能结出更多果子。他们为教区中多少仍未归信、甚至无动于衷的人忧伤。在邓弗姆林传道三十年后，拉尔夫·厄斯金写信给自己的羊群：“三十年劳苦之后，盼望的果效从何而来呢？有谁相信我们的讲道呢？你们当中被吸引归向基督

---

<sup>762</sup> 根据以《西结书》16章8节英文钦定本直译。--译者

的人又是何等寥寥呢！”在就“大卫倒塌的帐幕”（摩 9:11）讲道时，爱比尼泽·厄斯金曾悲叹到，“啊，福音传扬之处何等荒凉，何等没有果效！”

凡上帝所大大祝福的那些人，祂同样也会试炼他们，好让他们谦卑下来，抑或如以利户所说，“将骄傲向人隐藏”（伯 33:17）。厄斯金两兄弟遇到四次重大风波，开始于十八世纪二十年代，延续了二十年之久。

## 五、神学精华之争

第一次重大试炼，即此后渐为人们所熟知的“精华神学之争”，在 1717 年至 1723 年之间一直困扰着苏格兰教会。这场争论是围绕《奥赫特拉德信条》（*Auchterarder Creed*）展开的。1717 年，威廉·克雷格（William Craig），一位神学研究生就“奥赫特拉德长老会”要求所有申请按立者均需签字认同的一项前提与大会产生了争执。这一前提本来是抵制阿米念主义的内容，规定：“我相信，教导我们必须离弃罪才能来到基督面前并使我们得以进入与上帝所立之约的内容，并非纯正和正统教义。”总会站在克雷格一方，宣告这一立场“不纯正，也最令人鄙弃。”它同样也谈到这场争论倾向于“鼓励基督徒中的懈怠之心，放松人们对福音圣洁的责任。”

大会委员会通过在其呈交给 1718 年年度大会的报告中规定，长老会虽然本意是纯正和正统的，但在选择这段话时却“没有确据”，也将不再使用这段话，从而用某种方式软化了总会公告中的刚性成分。在这场论辩的背景之下，托马斯·波士顿告诉克里夫的约翰·德拉蒙德（John Drammond），自己几年前已从由一位伦敦长老宗信徒爱德华·

费舍（Edward Fisher）于 1645 年写的不那么出名的书《现代神学精华》（*Morrow of Modern Devinity*）一书中就这一争论问题得到了帮助。德拉蒙德则向爱丁堡人詹姆士·韦伯斯特（James Webster）谈到了此书，而他又向卡诺克人詹姆士·赫格（James Hog）谈到了此事。赫格则为 1718 年重印此书作序。

费舍的书对其所处时代的正统改革宗思想进行了反思。它强调，对于凭着信心仰望基督的人而言，救恩是立刻赐予的。这一点得到了波士顿及厄斯金两兄弟的热情支持，他们是教会中少数福音派领袖。然而，费舍强调的内容却激起了教会中占统制地位的一方的反对，这些人作为“新律法主义者”（neonomian）主张福音是一种“新的律法”，取代了旧约圣经中的律法责任，在赐下救恩前必须满足信心与悔改的律法条件。这些新律法主义者，亦即后来为人们所熟知的温和派，主张必须首先离弃罪，然后才能接受基督；而厄斯金两兄弟及其福音派朋友则主张唯有与基督联合才能使一个罪人获得能力以成为圣洁。

温和派将呼召人立刻因信而进入基督里以获得完全确据视为危险的反律主义主张。圣安德烈大学圣玛丽学院的詹姆士·哈多（James Hadow），认为费舍书中有反律主义的主张，他认为其中一条就是主张信徒无须服从上帝的律法为生活的标准，另外一条则似乎暗示圣洁生活对于救恩并不是本质性的。哈多同样也谈到，这本书教导人们得救的确据出于信心本质，而恐惧刑罚和盼望奖赏并非信徒顺服的动机。最后，哈多宣称，费舍书中教导一种普救论，因它断言基督的死乃是“对丧失的人类的赏赐之举”。

在哈多领导下，教会总会于 1720 年对《现代神学精华》一书定了罪，并要求教会中所有牧师都要告诫自己会众不要阅读此书。厄斯金两兄弟、波士顿及他们九位同工因替费舍著作辩护被认为是“精华派”

或“精华弟兄”，对此提出抗议，却没有成功。1722年，他们受到了总会正式的申斥。

“精华神学之争”虽于1723年便平息下来，但其影响却仍在延续着。“精华派”弟兄在苏格兰教会中受到了人们持续的抵制。他们失去了许多朋友和前往更重要教区的机会。1724年，爱比尼泽·厄斯金曾作为蒙召前往柯科迪（Kircaldy）担任主任牧师的候选人，但是当人们因他曾参与“精华派神学之争”，就对其候选人资格提出反对意见，1725年的总会委员会便拒绝保留对他的提名。在一些长老会中，支持总会以反对费舍的著作甚至被当成了按立牧师的条件。

然而，厄金斯兄弟及其他“精华派”弟兄却仍继续教导并就总会所定罪的教义写作。托马斯·波士顿于1726年出版了自己对《现代神学精华》鸿篇巨制的注释，拉尔夫·厄斯金则著有数篇论文以捍卫精华神学。这些“精华派”弟兄同样也徒然向总会提出了另外的正式抗议，试图扭转其对费舍著作的审判。

这些精华派人士确信，总会在给费舍著作定罪时，也定了福音真理的罪。从教义角度来讲，这场争论是围绕救恩工作中上帝的主权和人的责任之间关系中的各方面展开的。“精华派”弟兄强调上帝的恩典，而总会则强调为了获得救恩人必须作什么。“精华派”弟兄将恩典之约描述为包含了上帝在基督里的恩典应许的一项圣约，是白白赐给所有人的。确据主要从基督和祂的作为中来寻找。一位信徒对此所作的回应就是爱与感恩，他们认为。他们的反对者则将这份圣约视为一份双方互有责任的契约。福音仅仅赐给了那些有所预备或是“敏感”的罪人，而确据的焦点则放在了信徒的善行之上。顺服既是对上帝震怒的威慑，也是对祂的慈爱所作的回应。



“精华神学之争”中的神学分歧反映了改革宗思想内部也存在着同样的分歧。“精华派”弟兄更为符合十六世纪以《威斯敏斯特信条》及教理文答为典范的改革宗正统思想。“精华派”的反对者们，尽管代表了十八世纪早期苏格兰教会中的大多数，却反映了十七世纪后期改革宗神学思想中所存在的那种律法主义倾向。

## 六、庇护与分离

影响厄斯金弟兄的第二个重大试炼是围绕庇护问题展开的。1731年总会讨论了一项“关于建立空缺教会的方法”的建议，将庇护人（富裕地主）对牧师进行提名而非由教会会众投票表决的做法加以法律化。厄斯金两兄弟都发言反对这项提议，顽强为教会会众选择自己牧师的权利进行辩护。拉尔夫拒不同意一位违背会众意志选出的牧师在金罗斯就任牧职的提案，积极在委员会面前为拒绝按立这位牧师的长老会进行辩护。

1732年，虽然做出回应的长老会中大多数人都对这项提议有异议或坚决反对的情况下，总会仍然再次确认了支持庇护人的意见。在这一问题上，总会违反了1697年总会制定的所谓《禁止法案》（*Barrier Act*），它保护小教会法庭免于接受高级法庭强加意见的做法，规定：“在任何大会通过任何即将产生约束力的法案之前，均应将[其]交付几个长老会考虑，[并且]他们所提意见和同意都将呈报给下一届总会。”而且，1732年的总会拒绝接受由2000人签字的请愿书，以及另一份由包括厄金斯在内的42位牧师签字的请愿书，抵制保护人恶行。

爱比尼泽·厄斯金回到自己所在的斯特灵教会时，曾讲道反对1732年议案。他同样做了一篇强有力的讲道：“匠人所弃的石头，做了头块

房角石”。他这样在珀斯和斯特灵区会中指斥这些庇护人的恶行，以及教会在教义问题和教会治理问题上日益增长的腐败。厄斯金把基督于地上侍奉之时那些祭司与统治者的恶行与总会最近的做法对比。尽管小心措词，这篇讲道还是激起了如此强烈的讨论，以致区会投票表决对厄斯金做了申斥。区会对厄斯金所做的陈述“上帝所应许的引导并非赐给继承人或保护人的，而是赐给作为基督身体的教会的”，提出了异议。

“因为这乃是任何由人组成的家庭或社会选择自己仆人或官员的一种天赋权利”，厄斯金说道，“因此，从某种特定意义上讲，它乃是上帝之家的权利。”当 1733 年年度总会支持区会所作的指责时，厄斯金及其三位同工提出了反对意见。总会作出回应，提出对所提抗议有四次悔改机会。倘若他们仍坚持这样做，将对他们进行更为严厉的责罚。

是年晚些时候，总会便通过大多数实施了这项威慑行动。它停止了厄斯金和其他三位牧师在其各自教区中的工作，宣布其教会为空缺，并禁止他们受雇于任何由苏格兰牧师所带领的教会。

这四位牧师（即爱比尼泽·厄斯金，詹姆士·费舍、亚历山大·蒙克里夫，威廉·威尔逊）于 1733 年 12 月在金罗斯附近的盖恩纳桥进行会晤；在这里，他们建立起了“联合长老会”（the Associate Presbytery），从而诞生了“苏格兰分离教会”（the Scottish Secession Church）。他们随后便起草了“一份致教义、崇拜、教会治理及苏格兰教会纪律的见证”，提出了这次分离的五条原因：

- （1）教会中居主导地位的那群人用各种方法破坏长老制宪章。
- （2）这些由多数人采取的措施“实际上败坏了或有直接败坏我们

卓越信条中所包含 的教义的倾向。”

(3) “通过限制牧师在抵制现行腐败和退后进程中所作见证的自由和忠心，为牧师团契强加上了邪恶、毫无根据的条款。”

(4) “这些败坏程序是用一种高压手段实施出来的，丝毫不顾及人们已经采取一般方法用来修正这些问题并制止当前的腐败形势。”

(5) 分离派牧师乃是“被从继续为抵制占主导地位一方的腐败和退后的正当见证中排斥出来的，被拒绝与他们有牧者团契。”

当时曾出席盖恩纳桥会议的拉尔夫·厄斯金继续与其他牧师相交，并与之有信函上的往来，但他当时并未加入这一“联合长老会”。与此同时，他的兄长爱比尼泽仍在建制长老会中担任着重要角色，并在其中行使自己的职责，就象没有通过任何宣判一样。斯特灵长老会中大多数人都对爱比尼泽·厄斯金报以同情的回应，感觉与教会法庭疏远了。许多牧师包括他的弟弟在内都允许爱比尼泽在其讲台上讲道。

1734 年，总会软化了对这些被中止了牧职者的立场。1735 年，它邀请爱比尼泽·厄斯金作为斯特灵长老会的调节员。不幸的是，在爱比尼泽·厄斯金看来，这些举措来得太小了，也太迟了。经过长时间的考虑之后，厄斯金及三位朋友都拒绝回转，声明这根本没有顾及他们所受的冤屈。而且，有几个教区已经被继任者及其庇护人占据了，压在了会众头上。对于厄斯金来说，主要的问题是尊荣基督为教会的唯一元首及牧师与自己会众之间关系的神圣性。厄斯金感到，这种神圣性只能是由基督自己所创立。他在苏格兰业已建制化了教会与苏格兰属基督的教会之间作了区分，声明“后者在很大程度上被前者赶到了旷

野之中。”当他的同工恳求他回到苏格兰教会中时，他说：**假如他们也愿意离开教会，就会更好地保守主的工作和见证。**

在经过了許多内心的挣扎之后，拉尔夫·厄斯金正式加入了自己兄长的分离教会。他在 1737 年 2 月 16 日的日记中写道，“我对分离教会给予一份支持，以解释我的初衷。唯愿主怜悯带领！”

1740 年 5 月 12 日，厄斯金及其同工被总会免职。分离主义者抗议说，他们并非与苏格兰教会分离，仅仅是与建制教会中那些当权派分裂。拉尔夫·厄斯金会众中大部分人都与他一道离开了建制教会。“在这一教区所有 8000 名有案可查的会众当中，我所认识的不过七八个人，但他们似乎仍满足于将自己安心地交由我来牧养，”他写到。几乎有两年之久，他都要在每个安息日在一顶帐篷下讲一场道，又应公民机构之邀平静地在教区的教堂中讲一场道。1741 年，一座新的能容纳 2000 人的建筑建立起来。1742 年，在这个教区的教会中按立了一位新牧师，所有联系都断绝了，于是有几百个人又回到了教区的教会中。

最后，**厄斯金所在教会**的二十六位长老和执事中有十四个人加入了分离教会，有五个继续留在了建制教会中，七个人站在了中间立场上。然而，拉尔夫·厄斯金的教会增长很快。他仍是这个群体中最重要的牧师。

与拉尔夫不同，爱比尼泽·厄斯金在被解职之后则立刻关闭了自己的教会。为了不让自己的会众冲破教会大门，厄斯金开始在户外布道。在随后几个月中，他的会众增长迅速。厄斯金两兄弟变得越来越忙碌。在他们牧养自己的大型教会和整个苏格兰其他教区的各种教会的同时，分离运动发展迅猛，从而也促进了“精华神学”的巨大发展。

总会继续批判厄斯金两兄弟和分离派将称义而不是基督变成了信

心的目标，对那些被置于尊位者有不之举。厄斯金两兄弟随之感受到，教会误将反对“巴克斯特主义”（*anti-Baxterism*）及“反新律主义”（*anti-neonomianism*）当作“反律主义”（*anti-nomianism*），又对那些签署庇护书的“有身份人士”表现出过分的尊重。对厄斯金两兄弟来说，福音的核心内容与教会治理的有效性都受到了威胁。“精华神学”成为分离教会的特色，它仍在持续增长，并对苏格兰及殖民地产生影响。

## 七、怀特菲尔德与厄斯金两兄弟

厄斯金二兄弟受到的下一个试炼是他们与乔治·怀特菲尔德之间的争吵。在 1739 年，拉尔夫·厄斯金在怀特菲尔德称厄斯金为“苏格兰教会的野外布道家，耶稣基督的一位有君尊的战士，一盏在教会午夜中出现的点着的明灯”之后，开始与怀特菲尔德有书信往来。这两个人互相尊重，鼓励并为彼此代祷。

拉尔夫·厄斯金提议要怀特菲尔德访问苏格兰，并对他如何在那里开展侍奉工作提出了建议。他说，最好的方法就是与“联合长老会”一道；如果采取其他方法，就会不恰当地安慰分离派的对手。怀特菲尔德回复说，他不能那样做，因为他来是作为一名访问传道者，到任何愿意听他布道的人那里去，无论其宗派背景如何。

1741 年 7 月 30 日，怀特菲尔德到达了邓弗姆林。第二天，为拉尔夫·厄斯金讲道。他们两个人随后便来到了爱丁堡；在那里，怀特菲尔德在孤儿院公园和卡农门教会众讲了道。随后一周，怀特菲尔德与邓弗姆林的联合长老会进行了会晤。

按照怀特菲尔德的描述，他与长老会讨论了教会治理和圣约的问

题。怀特菲尔德说，他对这些问题并不感兴趣，只对布道有兴趣。拉尔夫·厄斯金说，应当给怀特菲尔德留出时间以便让他更好地了解这些主题，因为他是在英格兰成长起来的，对这些情况并不了解。但是，其他人却并没有这般爱心，辩论说：怀特菲尔德应当修正自己在教会治理问题上的意见，因为即便是会幕上的一根钉子都是很重要的。怀特菲尔德因为这种关于教会治理的冗长讨论而感到沮丧。他将手放在自己心口上说：“我这里没有找到这东西。”亚历山大·蒙克利夫拍打着 一本翻开的圣经回答说：“但是，我却从这里找到了它。”

怀特菲尔德问长老会要他做什么。有人告诉他，在他没有得到进一步光照之前，他不必马上签订只为他们布道的盟约。“为什么只为你 们布道呢？”怀特菲尔德问道。按照怀特菲尔德的记录，拉尔夫·厄斯金的回答是：“我们乃是主的百姓”。怀特菲尔德于是说，倘若其他人是属魔鬼的百姓，那他就更有必要到他们那里去了。这次会晤便不欢而散。

这段记述之所以几乎对拉尔夫·厄斯金没有一点赞赏之辞，乃是基于一种误解。怀特菲尔德显然将别人所说的某些话归结到了厄斯金头上。厄斯金借指责他所听到的某种观点“那些没有我们形象的人便没有基督的形象”，试图纠正这种不公正的作法。而且，厄斯金在十天 后写给怀特菲尔德的一封信中说：“您拒绝封闭性交通，在这一点上您似乎不像我们书信往来中我所认为的那种性情。我宁愿把这归诸于时间有限所造成的问题，还有那些传到您耳的轻率话，我认为不过是召人 来听道时发出的钟声。我不原意认为这是出于你现在已有的偏见。”厄斯金接着便表达了担忧之情，他担心怀特菲尔德可能会对分离教会留下一种错误的印象，以致使他们失去他。他同样也就怀氏所受的欢迎及其对孤儿院文化福利方面的负担向怀特菲尔德表示了祝贺。

然而，怀特菲尔德继续与建制教会的牧者保持联系，因此与联合长老会的分裂便不可避免。双方彼此指责。在《信仰绝非儿戏》（*Faith No Fancy*）和《揭露欺骗与假冒》（*Fraud and Falsehood Discovered*）中，拉尔夫·厄斯金抨击“坎伯斯朗复兴”（*Cambuslang Revival*）及其感情主义是魔鬼的作为，怀特菲尔德是魔鬼的使者。怀特菲尔德在回应中，则指责厄斯金在建造一座巴别塔。他曾写信给吉尔伯特·泰南特（Gilbert Tennent）称：“联合长老会的弟兄们应当更多受到责备；我从未遇到过这般狭隘的心灵。”

尽管他们的关系曾一度高度紧张，但厄斯金与怀特菲尔德后来还是达成了某种和平的一致。怀特菲尔德后来在自己的日志中写道：“我曾与拉尔夫·厄斯金先生会晤并握手。哦，上帝子民何时才能不再学习战事！”次年，当拉尔夫·厄斯金去世时，怀特菲尔德在一篇讲道中援引了他的话，将他称为“上帝一位得胜的圣徒”。

## 八、伯格斯派冲突

厄斯金二兄弟卷入的最后一场重大试炼即所谓“伯格斯之争”。这场冲突最终显明比以前任何争论都令人心碎和痛苦。1744年的“伯格斯誓约”（*Burgess Oath*）规订了宗教界限，要求爱丁堡、格拉斯哥和珀斯所有公民都要签署。这一誓约规定：“本人谨此在上帝、尊敬的陛下面前宣誓，我宣告，并以我的良心承认此处所宣告的真宗教，并按有关法律授权：我将忍受威胁，并捍卫这一真理，直至生命结束；弃绝称为教皇制的罗马天主教。”

这一誓约之所以重要，乃是因为只有伯格斯派才被允许投票、参与商业活动，或归属于某个行业协会。有些分离教会中的成员（分离

派)反对这项誓约,说它同意了苏格兰建制教会中的某些惯例,是分离派认为必须反对的。其他人包括厄斯金两兄弟在内,则认为这项誓约是对改革宗信仰的一种嘉许,本意不过是要将罗马天主教排斥在“伯格斯盟约”之外,认为采取一种反伯格斯派的立场会导致对民事责任和政治责任的放弃。拉尔夫·厄斯金写了大量宣传册,捍卫这种立场,胜过“伯格斯派总会”中任何成员。

大会之后三年,这一问题使这个年轻的宗派发生了分裂。在反伯格斯派中二十三位教会领袖在亚当·吉布和亚历山大·蒙克里夫的带领下开始了一个新宗派,被人们普遍称为“反伯格斯派大会”(Antiburgher Synod)。他们宣誓说,他们正确传承了分离运动。吉布和蒙克里夫都是敬虔和忠于职守的人,但有时候在其保守主义方面却过于狂热。正像蒙克里夫的一个孩子所说的:“父亲憎恶一切新事物,新约除外。”

使这场分裂尤其让拉尔夫·厄斯金伤心欲绝的是,自己儿子约翰竟站在了“反伯格斯派”一边,甚至与“伯格斯派大会”中其他成员一道参与了总会将厄斯金逐出教会的决议。这些“反伯格斯派”宣称,厄斯金这个人应当“被忠心的人视为外邦人和税吏。”

被逐出教会使拉尔夫·厄斯金进行了某种严肃的内心反省,尤其是就分离派对那些留在苏格兰教会中的人采取的行动上作了反省。在想到上帝必然在关注这种新的宗派分裂时,厄斯金承认:“对那些被我们留在审判庭中的人没有温柔之心,当我们从他们中分离出来时没有以更仁慈的心来对待他们,没有为他们更多祷告,与他们更多分担重担,尤其是像那些虽然未蒙受光照用同样方式来为改教事业作见证,却同为改教事业朋友的人。”

这种对自己心灵的反思结出了果子。在这场争论之后的几年中,



伯格斯大会修正了自己的立场（在一份修订的见证中），渐渐放弃了联盟活动，并与建制教会中的那些福音派牧者恢复了友好关系。当丹迪的约翰·威尔逊临终时，拉尔夫·厄斯金曾待在他身边。一位妇女试图重新挑起这场古老的争论，说在天上没有任何“分离派”，但厄斯金却并未随声附和。“夫人，在天上有任何完全的分離——与罪和忧伤分离，”他说到，威尔逊则点头表示同意。

## 九. 未竟的工作

尽管他们深受这些争论的影响，但争论却并不是厄斯金二兄弟的首要任务。他们的工作乃是以赢得人灵魂为核心的，而且有段时间则放在了训练年轻牧师身上。当亚历山大·蒙克里夫加入“反伯格斯派大会”后，爱比尼泽·厄斯金则应邀教导联合教会总会的神学；他在这一岗位上一直侍奉到 1749 年，直到他因为健康原因退休。拉尔夫·厄斯金将更多时间投入到了培训那些担任牧职者的身上。他对牧职有一种迫切的异象。他所持观点的典型代表就是对与牧师福音工作相关的《路加福音》14 章 23 节所做的注释：

他们的工作不仅是推动工作，尽管他们宣讲律法是训蒙师傅引导人来到基督面前；而且也是吸引工作，尽管他们宣讲基督的福音，祂被举起来要借着自己的慈爱与恩典来吸引人归向祂。他们的工作是赢得人的工作，寻求为基督赢得人的灵魂，强迫人进来；而且他们的工作也是充满性的工作，就是让他们主人的房子充满；各个角落，各个座位，各个房间，房子中各层都满了人。只要宣讲福音，祂的房

子就会充满；只要祂房子中还有地方，牧师就仍要工作；只要祂主人的房子还空着，他的工作永远不会结束；强迫人进来，好使我的房子坐满人。

1752年秋天，拉尔夫·厄斯金的妻子恳求他放慢步调，花更多时间与家人一起，因为他现在已经六十七岁了。他答应这样做，但十月份，他确信自己的工作快要结束了，应当准备平安离世。随后一个月，他病得非常厉害。他最后的讲道是围绕“她的路全是平安”（箴 3：17）。他太虚弱了，以致临终前许多话都难以明白，但靠近他的人却听见他说：“我永远都欠白白恩典的债。”他的临终遗言无疑是清楚的。他为了让所有人听见呼喊说：“得胜，得胜，得胜！”

爱比尼泽·厄斯金在听到自己弟弟去世时，平静地说：“他两次都走在了我前面；他是第一位在基督里的，现在他又第一个进入了荣耀中。”

然而，爱比尼泽很快也就随他而去。由于他孱弱的健康状况，厄斯金早已在 1752 年 1 月便按立了自己的侄子詹姆士·费舍（James Fisher）作为继任者。在他的弟弟离世后的那个主日，厄斯金挣扎着起床，讲了最后一篇道。他讲道的经文是：“我知道我的救赎主活着”（伯 19：25）。

厄斯金又活了十八个月。当死亡临近时，他的一位长老问他说：“先生，你已经留给了我们许多美好建议，我能问您现在您要为自己灵魂做什么吗？”厄斯金回答说：“我现在为它所做的，正是我四十年前所做的；我安息在这句话上：‘我是耶和華，你的上帝。’”

当一位朋友问他说，他是不是像撒母耳·卢瑟福那样，不时地接受

一“瞥”（基督简短的一瞥）在痛苦中支撑着他呢，厄斯金说：“我认识比基督的一瞥更多的真道。‘即便祂必杀我，我仍要信靠祂。’”他接着说到：“这约便是我的宪章。若不是因为这可称颂的圣道，我的盼望和力量便早已从耶和华那里消失了。从我卧病在床以来，我比一生中更认识上帝。”

厄斯金的临终遗言是对自己女儿说的。当时，他问自己女儿正在读什么，她说：“**你的讲道**--‘我是耶和华，你的上帝。’”

“噢，”他说，“这是我讲的最好的一篇道。”说完这话，他便离世进入与主、他的上帝的同在中。他于 1754 年 6 月 1 日辞世，享年 73 岁，在自己侍奉工作中度过了差不多 51 个忠心耿耿的年头，领导斯特灵镇的事务二十个年头。

## 十、今日之功课

在厄斯金两兄弟的生命中，有许多我们需要学习的功课。

### 1、注重培养与上帝的关系，使其不断增长

在他繁忙的侍奉工作中，厄斯金两兄弟并没有忘记寻求自己属灵生命的滋养。他们早晨、中午、晚上都有祷告，拉尔夫·厄斯金将每次个人祷告前跪着读一段经文作为自己的惯例。有时候，他会指定出专门一天来祷告，或在自己家庭中谦卑，在这些日子里，让孩子们留在家中不去上学。这家人便祷告、谈话、一起散步，而他则与他们一同谈论福音和上帝与自己子民同在的方式。

不管他们犯了什么样的错误，厄斯金两兄弟所传讲的是温暖的、切身体验过的、以基督为中心的基督教。这就是他们侍奉工作的心声。他们日记宣告了，在他们个人和上帝的关系上与他们所传的信息之间没有任何不一致之处。他们生活在保罗给提摩太的命令中：“你要谨慎自己和自己的教训，要在这些事上恒心；因为这样行，又能救自己，又能救听你的人”（提前 4：16）。

其他人是否也这样谈论我们，在我们嘴唇和我们生命之间没有言行不一之处呢？在我们所传教训与我们日常所行之间没有不一致之处呢？圣经明确提出了基督徒生命和他生命所结果子间有一种因果关系。这对我们这些身为牧师者来说尤其真确。我们作牧师的必须寻求用双手来建造上帝的家——纯正宣讲和教义之手、圣洁心灵之手。“老派长老宗”<sup>763</sup> 常说：“真理是为了敬虔。”我们的教义必须引导我们的生活，我们的生活必须尊荣我们的教义。我们作传道人的必须活出我们所宣讲和所教导的。正如加德纳·斯普林所写的：“我们的心必须成为我们讲道的抄本。”

爱比尼泽·厄斯金曾说：“福音使者在分配上帝真理之粮时，除了向别人宣讲之外，还必须深入向自己的灵魂传讲；若我们没有热切将其应用在自己的灵魂中，就实在不能指望我们能够热切地将真理应用

---

<sup>763</sup> “老派长老宗”（The Old School Presbyterians）是与“新派长老宗”（The New School Presbyterians）相对照的称谓，指美国长老宗内部争论产生的分裂后的派别。17 世纪，前来美洲的清教徒在美洲建立教会，他们在教会治理模式上倾向于长老制教会。1801 年，在推进与公理宗联合进程的过程中，部分人就教会治理模式和废奴运动开始出现争论。1837 年，争论达到了高峰，不断分裂，北部一支给自己长老宗加上了“新派”；而另一个加上了“老派”的称呼。随后，又在逐步联合。但基本以内战后分裂成美北长老宗，和美南长老宗。著名的老派长老宗神学家有 Ashbel Green, William Latta, Charles Hodge, William Buell Sprague, and Samuel Stanhope Smith；著名新派长老宗神学家有 Albert Barnes, Henry Boynton Smith, Erskine Mason, George Duffield, Nathan Beman, Charles Finney, George Cheever, Samuel Fisher and Thomas McAuley 等人。——译者注

在他人身上。而且，若我们没有以这些教义为粮，并操练我们所交托给你们的责任，尽管我们向别人传道，但自己反倒会被丢弃了。”

我们的讲道若被我们与上帝与日俱增的相交关系所充满，就会洋溢出一股清新之气。唯愿我们永不忘记，当我们最充分地活出这道时，我们才能最充分地传扬这道。“侍奉犹如人心，”托马斯·威尔逊(Thomas Wilson)曾写到。“没有谁能升高到自己惯常的敬虔之上。”约翰·欧文从反面说到：“若有人教导人正直，却行事弯曲，必在自己生活的暗夜中跌倒，比他在教义的白天中跌倒更甚。”

或许罗伯特·慕理·麦克谦(Robert Murray M'Cheyne)最充分地表达了这一点：“一位牧师的生命就是他侍奉的生命.....在很大程度上，他器皿的清洁、完美程度如何，他所取得的成功也必如何。上帝如此祝福的与其说是伟大才干，倒不如说是效法基督的样式。一位圣洁的牧师在上帝手中乃是一件可怕的武器。”

## 2、基督徒面对患难的方式

厄斯金两兄弟在进入荣耀之前，曾忍受了许多的患难。除了使他们长达二十五年侍奉工作的喜乐披上阴霾的宗教争论外，他们还忍受了许多家庭中的忧伤。爱比尼泽·厄斯金埋葬了自己三十九岁便去世的第一任妻子，在他去世前三年又埋葬了自己的第二位妻子。他同样也失去了十五个孩子中的六个孩子。拉尔夫·厄斯金埋葬了自己三十二岁即去世的第一位妻子，十三个孩子中有九个夭折。三个长大成人的孩子后来都作了牧师，但其中一位却帮助他人将自己的父亲从教会中除名。

厄斯金两兄弟清楚地认识到，上帝只有一位独生子，虽从未犯罪，

却绝非没有经历患难。他们的日记中充满了在患难中以基督为中心的顺服。下面是爱比尼泽·厄斯金在第一位妻子弥留之际所写的一段内容，而他已经埋葬了几位孩子：

我早已借着一位爱妻的巨大伤痛经历到上帝的杖加在我家人身上，主曾将自己的手加在她身上，这手至今仍重重在她身上。但是，哦，我所能传扬的是赞美祂白白的恩典，这恩典今日以清新、我所不配得的方式临到我头上。我在暗室中，在大庭广众之下，祂都曾与我同在。我寻见沙伦玫瑰的馨香之气，我灵被以马内利者的绝美人格并祂丰盛的永存之义所更新。我消沉的希望被这种景象所苏醒。当祂出现时，我的捆绑得脱，我患难之担变得轻省……“我在这里，唯愿祂将自己看为好的事行在我身上。”倘若祂召我行过死荫幽谷，又有何不可呢，若这是祂圣洁旨意？唯愿祂能与我同在！主啊，唯愿你的杖你的杆都安慰我！这样，我必不怕经过患难的幽谷，是的，就是行过那死荫幽谷，我也必不害怕。

对于如何与患难一同生活，我们今天仍然有很多地方需要学习。我们需要让患难来使自己谦卑（申 8：2），来教导我们罪为何物（番 1：12），来将我们带到上帝的面前（何 5：15）。“患难乃是天国用来打磨自己珠宝的金刚砂，”罗伯特·莱顿（Robert Leighton）曾写到。唯愿我们将上帝的患难之杖视为正在我们身上将基督的形象描画得更加丰满，好叫我们在祂圣洁公义上有份（来 12：10-11）。唯愿我们的患难能感动我们，借着信心而行，脱离世界。正如托马斯·华森（Thomas

Watson) 所写：“上帝让世界悬于一线，或被捻断，并不会过分影响我们。”唯愿我们像厄斯金两兄弟那样，让患难将我们的灵魂提升到天上，并为我们铺平那进入荣耀之路（林后 4:7）。

若你是一位此时此刻正承受着深刻试炼的基督徒，不要过份夸大这些试炼。当牢记，生命短暂，永恒常驻。你在地上的日子就要过去。当更多思想你将来的冠冕和你永远与三一上帝、众圣徒、众天使之间的相交。正如约翰·托雷普（John Trapp）所写的：“那奔跑要得冠冕者必不惧怕雨天。”

在尘世之上，你不过是一个寄居客旅；在荣耀当中，却有一座宫殿正等你前往。不要失望！牧者的杖握在一支充满父爱的恩手中，而不是一支审判的手中。你当在诸般的患难中思想基督——基督所受的患难不是比你更重吗？祂不是全然无辜的吗？当思想祂为你所存留的，祂是如何为你祷告的，祂又是如何帮助你走向祂为你设定的目标。最后，祂将借着各样的患难得荣耀。

### 3、基督统治教会的重要性

今天，就我们教会范围内，庇护人已经不再统管教会了。但是，我们真希望基督在教会中统管我们吗？我们是希望自己教会在基督里同心合意呢？还是说基督的统治受我们教会政治的影响呢？某些会众不是将他们的牧师高举到了一种唯有基督占据的位置上了吗——某些牧师不是很享受这待遇吗？一些长老不是认为他们蒙召是以自己看为最佳的方式来运转教会，而不去求问基督以为最美的事吗？会众中不是有许多人按照世俗标准来投票选举担任圣职者，而非按保罗在《提摩太前书》第 3 章《提多书》第 1 章中的内容吗？

牧师和自己会众的关系又怎样呢——不是因求那些试图满足人的愿望而非上帝愿望的委员会和会众之意而被践踏了吗？今天，不是有太多教会对让上帝为自己会众差来一位特别使者，即便最初彼此之间没有吸引力之类的事横加蔑视吗？我们难道不是看不到基督在呼召并将自己使者差到祂所愿意的会众那里的至高权柄了吗？

#### 4、规律性进行家访、教理问答训练和祷告会的重要性

拉尔夫的惯例是与同工一道对其拥有 5000 人的教区中的每个家庭进行一年一度的探访，以检查其灵命和训诲状况。每周同样也要教导少年儿童教理问答，还为他们写了一本教理问答。这种教理问答都是直截了当、个性化的问题。它常常以这样的问题开始：“你这么年轻就不会生病，不会死吗？”他同样也鼓励人们聚集祷告和彼此相交。

埃比尼泽·厄斯金与弟弟有相同的教牧关注。在莫克港时，他每个主日除了当天的讲道外，都要与教会中的孩子们见面，以教理问答方式来指导他们。他提高了教区学校标准，开始在教区中各个角落进行祷告。1714 年，他制定了祷告团契的指导原则，要求团契中所有成员遵守。在他许多教牧性探访中，他以“愿平安归给这家”打开话题，随后便开始问那些成年人其灵命状况如何。他同样也会对那些孩子进行检查并予以鼓励。随后，他会用一种热情洋溢且饱含深情的祷告结束。

我们这些作牧师的有没有对自己的羊群表现出这种奉献精神呢？我们有没有认识到经常家庭探访，就是常被我们属灵先辈称为“灵魂探访”——即与我们教会中那些成员单独见面呢？理查德·巴克斯特得出了这样一条痛苦的结论：“有些无知的人，他们虽长久听道，却毫无长进。但在半个小时的私下谈话中，他们所得到的知识和良心上的悔悟



要比他们从十年公开讲道中获得的更多。”我们有没有为那需要这种私下谈话的人将自己的心灵和家庭敞开呢？

我们有没有像厄斯金两兄弟那样，利用教理问答来检查自己教区中信徒的灵命状况，并鼓励他们逃到基督那里去呢？当我们教导年轻人时，我们有没有像厄斯金两兄弟那样解释圣经中的根本教导，又敦促他们将圣经铭记于心呢？我们有没有把圣道和圣礼分讲得更容易为人理解，好预备孩子们的心来认信，并教导他们如何捍卫真道抵制谬误呢？

我们有没有鼓励自己会众有规律地参加聚会祷告呢？我们有没有在这些聚会中带领他们，耐心引导他们进入更深的祷告和代求中呢？

唯愿我们耐心履行自己的牧师之责，不是寻求一种迅速和简单的归信。与此相反，要像厄斯金两兄弟一样，我们应投身于建造信徒，好将他们的良心、理性、心意夺回以侍奉基督。

## 5、在争论中，以基督样式思考问题的重要性

赫尔曼·威苏斯（Herman Witsius）曾写道：“在关键问题上，务要合一；在非关键问题上，要予人自由；在各样事情上，要有爱心。”在精华神学之争及保护人之争过程中，厄斯金两兄弟勇敢捍卫福音，但有发时候却有一丝缺少爱心，宗派主义的态度进入这种辩论当中。

当然，在怀特菲尔德与厄斯金两兄弟之间的争论中双方都互有错误。对于厄斯金两兄弟与及分离主义者——这些已经从与总会间的艰难经历中发展出一套强烈教会治理观的人来说，很难容忍怀特菲尔德对教会治理采取无动于衷的态度。怀特菲尔德的传记作者伊拉斯谟·

米德尔顿(Erasmus Middleton)，也从怀特菲尔德身上认识到了这一点。他写到：“极为肯定地说，人若未被带领到真正认识上帝及其自身的地步，他就会对这个世界上一切外在的教会治理形式都毫不关心。到底是实行主教制，还是长老制，对一个希望‘全世界都成为自己教区’及所有宗派均可被带到耶稣基督面前的人来说，诚然是无关紧要的事。”

可悲的是，他们在为自己坚持异议的权利抗争之时，厄斯金两兄弟却拒绝给圣公会这些坚持异议的人同等权利。在驳斥那猖獗的恶行之时，厄斯金两兄弟失去了力度上的节制。有时候，他们的热心胜过了爱心。他们在 1744 年提交给“联合长老会”长达 138 页的论文中列举了苏格兰教会中诸般的罪行，诚然没有将那些根本性的问题同那些非根本性的问题区别开来。这篇论文中有以下陈述：“这块土地上的罪行与挑衅在日趋恶化，因为有许多牧师和百姓给予乔治·怀特菲尔德先生，一位自称相信上帝者和英格兰迷信教会中的祭司友好接待；因为它极为热衷于那些不冷不热的教义，就是由这个人和其他人所传播的东西；因此，也就否定了将任何具体的教会治理形式视为来自上帝的训诲。”在这场白热化的争论中，厄斯金两兄弟忘记了约翰·豪威(John Howe)所发出的警告：“基督教世界所有纷争、混乱和分裂的进入，都是因为在基督所作的一切上加上了某些其他条件。”

另一方面，怀特菲尔德对厄斯金两兄弟在教会中经历的艰难处境并未表现出太多包容。通过往来于分离主义者和建制教会之间，怀特菲尔德在刚刚从中分裂出来的教会牧师和会众伤口上撒了把盐。这些分离主义者已经在朋友家中受到了造谣中伤。他们已经承受了因为持守自己的原则而付上的沉重代价。他们站出来抵制一种混乱、已经威胁到了圣道纯正宣讲的教会治理模式，而在这一过程中失去了很多东西。怀特菲尔德并不理解厄斯金两兄弟为抵制用属灵死亡来笼罩建制

教会的日益增长的温和主义恶行而进行的战斗。有鉴于此，怀特菲尔德的回答缺少同情和理解。值得赞扬的是，怀特菲尔德承认厄斯金两兄弟在分离者对他的反对中要比其他同工更有爱心。怀特菲尔德曾经写信给爱比尼泽·厄斯金的一个儿子：“我希望所有人[联合长老会中的牧师]都有你可敬的父亲和叔叔那样的心肠；各种问题的解决就不会废这么多周折了。”

当以教会史方法来看待厄斯金两兄弟与怀特菲尔德之间的这场冲突时，厄斯金两兄弟代表了改革者、清教徒和圣约派。他们强调忠实于信条、崇拜的清洁，以及合乎圣经的教会治理模式。作为真正的福音派，他们为真正的福音争辩并热切宣讲。与此同时，他们相信，福音的差传需要有一个归正且忠于圣经的教会。

乔治·怀特菲尔德与厄斯金两兄弟对福音都有着同样的激情。他同样也坚守改革宗的救恩论。然而，他对教会的改革却没有多少兴趣。他曾与卫斯理兄弟一道，开创了现代福音派的特色，即“超教会运动”（Para-church movement）。

循道宗的时间因此要比改革宗与清教徒的时间要短暂。他们有太多情况下是围绕着自己和自己的人格来建立自己的运动的。他们倾向于将基督教约减为一种个人新生命的经历和后来的成圣。

这些人从生到死都坚守于英格兰教会之中。因此，他们容忍人们在教义上的漠然、容忍主教制，容忍那种已经被苏格兰教会摒弃又被圣约派和分离派坚决反对的仪式化崇拜。

使厄斯金两兄弟与怀特菲尔德分道扬镳的问题依旧没有消失。它们在美国存留了下来，并不断在由诸如查尔斯·芬尼（Charles Finny）、德维特·慕迪（Dwight Moody）、比利·桑迪（Billy Sunday）、葛培理（Billy

Graham) 领导的福音派运动中浮现出来。在每个例子中，都没有触及教会改革问题。事实上，这些问题已经导致了我国内在教义上的混乱和教会崇拜中的败坏。

唯愿我们在教会冲突中努力采取一条坦途——即一条效法基督爱心、对教义忠心及崇拜与教会治理形式上的纯正原则来捍卫它。仅仅看到自己对手身上最坏的缺点，并非效法基督的样式。真正谦卑是更多看到自己身上的缺点，却遮掩其他人的罪。唯愿我们在我们捍卫信仰的本质时，祈求能得着那能遮掩许多罪的爱。

我们必须避免这两种极端。合一的呼召和基督里的爱心能帮助我们避免那种因非本质问题和自我为中心的差异而有的分裂中产生出来的宗派主义。这种分裂伤害了基督身体的合一。正如撒母耳·卢瑟福发出的警告：“仅仅因为看到这身体上有瑕疵，就在基督奥秘的身体上留下裂痕和破洞是一种可怕的罪。”这种不和谐之举冒犯了那位盼望看到自己家人生活在和谐中的圣父，冒犯了为拆毁中间隔段的墙而受死的圣子，也冒犯了那内住在信徒内心并帮助他们活在合一中的圣灵。

另一方面，我们也应当避免那种以牺牲信条和崇拜的纯洁为代价的合一。有些分裂对使真教会与假教会分别开来是必要的。“分裂总比在邪恶中合一要好，”乔治·哈切森 (George Hutcheson) 曾说过。那通过容忍异端以支持表面合一的人，忘了基于圣经中关键内容的分裂有助于保持基督身体的真正合一。

总而言之，厄斯金两兄弟作为分离主义者事出有因。他们挑战我们，使我们很多方面追求更好的东西。他们挑战我们，要以这位教会的救贖主为王，并对牧师呼召有一种崇高的观念。他们挑战我们，要追求与上帝亲密相交。我们若将爱比尼泽·厄斯金个人所立誓约作为自

己的约就好了：“我要为基督而活；为基督而死；我要为他舍弃世上所有一切。”但是，或许最重要的是，他们挑战我们，要传扬并活出一种以耶稣基督的应许为核心的丰满的福音信息。正如下一章所要解释的，厄斯金二兄弟乃是传扬应许信息的杰出布道家。

## 第十二章 厄斯金两兄弟的布道

当撒母耳·米兰（Samuel M'Millan）于 1812 年出版了《**拉尔夫·厄斯金集粹**》(*The Beauties of Ralph Erskine*)，随后又于 1830 年出版了《**埃**

比尼泽·厄斯金集粹》（*The Beaties of Ebenezer Erskine*）时，他是从兄弟二人以基督为本的讲道集中撷取了其中的属灵珍宝。埃比尼泽·厄斯金的三卷讲道集，拉尔夫·厄斯金的六卷讲道集（在本章中，谈到了其中的卷目及页码），与拉尔夫所著《福音之歌》（*Gospel Sonnet*），深刻影响了改革宗牧师和平信徒达数个世纪之久。这些讲道集今天应当发挥更大影响力，而且这些著作新近出版成书使此事成为可能。

本人在说明厄斯金两兄弟的讲道及其作品对后世具有何等大的影响力之后，将从其主要的范式，即福音书中上帝给罪人的应许中，提出其布道中的重要内容。

## 一、在苏格兰的影响

厄斯金两兄弟的讲道及著作影响了苏格兰数以万计的人，逾一个世纪之久。他们的讲道为分离运动指明了方向。它吸收了“精华神学”中的本质内容，并将其传递给了此后几代人。爱比尼泽·厄斯金的《著作全集》，最初于 1761 年在爱丁堡印刷出版，随后在苏格兰又印刷了六次。拉尔夫·厄斯金的著作最初于 1764 年印刷出版，随后在苏格兰重印了四次，而他的《福音之歌》则在十八世纪印刷达四十次之多。美国布道家威廉·泰勒（William Taylor），一位曾于 1886 年在耶鲁大学作过关于苏格兰历史讲座的苏格兰裔美国人，曾谈到：在他年青时，拉尔夫·厄斯金的诗篇就为人们在举行圣餐时引用。约翰·科尔（John Ker）于 1887 年曾写到，厄斯金两兄弟的讲道集传遍了整个苏格兰“几乎每个农场上凡对宗教感兴趣者的房子和木屋”。

“苏格兰自由教会”（the Free Church of Scotland），始建于 1843 年，同样也受到了厄斯金两兄弟的影响。乔治·斯密顿（George Smeaton），

一位著名自由教会的学者，曾热情介绍重印的《拉尔夫集粹》。罗伯特·堪德里什（Robert Candlish），一位自由教会的重要布道家，也曾推荐人们阅读厄斯金两兄弟的著作；自由教会牧师和神学家休·马丁（Hugh Martin）也有同样举措，他在 1875 年曾写到，厄斯金两兄弟仍然为苏格兰人民所喜爱。

## 二、在英格兰、威尔士和爱尔兰的影响

在英格兰，如乔治·怀特菲尔德、奥古斯特·托普雷蒂（Augustus Toplady）及詹姆士·赫尔威（James Hervey）等重要人物，都曾赞誉厄斯金两兄弟既自由地传扬福音，同时也没有牺牲经验性的深度。赫尔威终生都在案头备有一本《福音之歌》供研究之用。赫尔威临终之作就是为一个新版《福音之歌》口述序言；在这篇序言中，他写到：自己一生都未发现有哪个人的作品能比拉尔夫·厄斯金的这些作品“更具有福音性、更能安慰人，或者说更有用场”。一位名叫范·哈登（P. H. Van Harten）的荷兰学者，曾以埃比尼泽和拉尔夫·厄斯金的讲道为题写成了自己的博士论文，说到：厄斯金两兄弟的著作帮助安立甘宗教会的人们强化了改革宗的思想方式，并超越了安立甘宗。本章内容在很大程度上便以他的著作作为依据。拉尔夫·厄斯金的文字工作是如此宝贵，以致到了 1879 年时，它们仍是伦敦最畅销的宗教著作。

除了《福音之歌》以外，厄斯金两兄弟的许多讲道集也被译成了威尔士语。这些著作有助于塑造两位十八世纪威尔士布道家的讲道，即霍威尔·哈里斯（Howell Harris）与丹尼尔·罗兰德（Daniel Rowland），他们所传讲的信息则对成千上万人的归信起到了重要作用。威尔士循道宗“阅读、借鉴、翻译、利用并称赞厄斯金两兄弟的著作，”爱斐安·

伊文思（Eifion Evans）如此写到。厄斯金两兄弟同样也影响到了爱尔兰人，尤其是通过约翰·厄斯金即拉尔夫的儿子，以及詹姆士·费歇尔，即爱比尼泽·厄斯金的女婿的侍奉工作，这两个人都曾在那里侍奉过几年时间。

### 三、在荷兰与美国的影响

自 1740 年起，厄斯金两兄弟的著作便被译成荷兰文，在荷兰各地为人们所喜闻乐见。在鹿特丹，每逢那种典型的十八世纪集市这一天，农民便会在书摊上询问厄斯金两兄弟的讲道集的情况。亚历山大·孔慕瑞（Alexander Comerie）与西奥多·范·格鲁（Thodorus Van der Groe），是 *Nadere Reformatie*（荷兰十七、十八世纪敬虔主义一种变形，通常译为“荷兰第二次宗教改革”）中两位伟大领袖，曾受到过厄斯金两兄弟极大影响。孔慕瑞在童年时便曾领受过厄斯金两兄弟二人耳提面命的教导，后来称拉尔夫·厄斯金为“我忠实的老朋友，上帝用来引导我年轻时代。”范·格鲁曾引介过几本厄斯金两兄弟著作的译本，但他对上帝应许的看法比厄斯金两兄弟还要有限。1784 年范·格鲁去世时，在荷兰，厄斯金两兄弟讲道集的销售量已经超过了任何一位英格兰或苏格兰的神学家。

十九世纪三十年代，亨德里克·舒尔特（Hendrik Scholte），一位移民到美国爱荷华州派拉地方的著名“分离派”领袖，曾出版了大量拉尔夫·厄斯金的讲道集。在十九世纪中叶，厄斯金两兄弟的讲道集已被印刷三次，不仅在那些分离派中，也在荷兰改革宗教会的信徒中找到了乐意接纳的市场。在这些分离派中，那些赞成厄斯金两兄弟讲道的人捍卫一种无条件的、白白的恩典；那些反对这些讲道的人则认为他们



被阿米念主义玷污了。在 1904 年，赫尔曼·巴文克，一位著名荷兰神学家及坎澎与阿姆斯特丹自由大学教授，曾为编辑埃比尼泽·厄斯金和拉尔夫·厄斯金两兄弟的讲道集写下一篇长篇评论性序言。

在整个二十世纪，厄斯金兄的著作在荷兰不断重印。他们在继续推动荷兰改革宗内部的讨论，尤其是在诸如应当如何向那些尚未得救之人宣讲恩典以及如何教导人关于上帝的应许之类问题上，更是如此。

在美国，厄斯金两兄弟的侍奉工作结出了累累硕果。本杰明·富兰克林曾经透过出版社看到了他们的几部著作。大觉醒运动中那些归信者成为厄斯金两兄弟热心的读者。约拿单·爱德华兹在一封写给基尔西斯（Kirlsyth）的詹姆士·罗比（James Robe）的信中，曾对《福音之歌》表示赞叹有加。在美洲，《厄斯金-费舍儿童教理问答》曾由费城长老会委员会售出了大约 30000 份。约翰·马森（John Mason），是纽约苏格兰裔布道家，也是他帮助建立起来的“联合改革宗教会”的领袖，便曾得到了厄斯金两兄弟的哺育。

#### 四、对教会体制的影响

由厄斯金两兄弟及其同工建立的教会规模迅速增长。最初的“联合长老会”很快成长为“联合长老总会”。教会在苏格兰许多地方建立起来，随后又在北爱尔兰建立起来。直到二十世纪前十年的中叶，“分离教会”一直都是苏格兰教会生活中一分子。

从上述这两个故乡，联合教会中的成员——有时又被称为“分离教会”及其成员（分离派），移民到了这个新世界。他们的影响在许多地方都可以感受到。有些“联合长老会”坚定地持守自己的路线，直到二

十世纪 60 年代，仍然有一些“联合长老会教会”存在。在六十年代末，他们与“北美改革宗长老制教会”（Reformed Presbyterian Churches In North America, RPCNA）联合。

其他“联合长老会”信徒则早于 1782 年加入“改革宗长老会”（Reformed Presbyterians）形成了“联合改革宗长老会”（Associate Reformed Presbyterians, ARP）。南部大会则于十九世纪二十年代与主体教会分离，直到今天仍然存在，被称为“联合长老教会”。在 1837 年，“联合改革宗长老会”在南卡罗莱纳州建立了一所神学院以纪念厄斯金两兄弟。

1858 年，北部的“联合改革宗长老会”与大部分剩下的“联合长老会”形成了“北美联合长老会”（United Presbyterian Church of North America, UP）。一百年来，这个规模不大却充满活力的宗派传遍了整个国家，建立起了教会学校、大学神学院和各种机构，此外还支持充满活力的国外差传项目。“北美联合长老会”在美国内战之前的废奴运动中及随后在那些被释放者中的差传工作中享有盛誉。许多年来，“北美联合长老会”一直在公共敬拜坚持仅仅使用圣经中《诗篇》，并在 1912 年《诗篇唱颂》的形成中发挥了领导性的作用，它在许多改革宗教会中仍在使用。

“联合长老会”的影响在加拿大基督教会史上同样也是一种重要因素。他们是安大略和沿海省份中最早的野外布道家。他们也是 1872 年那场催生了加拿大长老会的运动中的领袖。

“联合改革宗长老会”与“北美联合长老会”的传教士领导建立了巴基斯坦的“联合长老教会”、巴基斯坦的“北美联合长老教会”、埃及的“联合福音派教会”，墨西哥的“联合长老教会”。教会同样也在埃塞俄

比亚和苏丹建立了教会。

“联合长老会”、“联合改革宗长老会”、“北美联合长老会”的学者和作者包括：哈丁顿的约翰·布朗、约翰·迪克（John Dick）、乔治·劳森（George Lawson）、约翰·艾迪（John Eadie）、约翰·安德森（John Anderson）、约翰·米歇尔·马森（John Mitchell Mason）、约翰·普莱斯利（John T. Pressly）、詹姆士·哈珀（James Harper）、威廉·莫海德（William Moorehead）、约翰·麦纳尔（John McNaughter）、麦尔文·凯利（Melvin Kyle）、詹姆士·凯梭（James Kelso）、约翰·格斯特纳（John Gerstner）、威廉姆森（G. I. Williamson）与杰伊·亚当（Jay Adams）。长老宗学者作家则有诸如詹姆士·米勒（James R. Miller）、安德鲁·布莱克（Andrew Blackwood）、约翰·加尔文·雷德（John Calvin Reid）、约翰·雷斯（John Leith）。

厄斯金两兄弟为何一直具有如此大的影响力呢？为何他们今天依然是我们需要阅读的重要作者呢？当我们对埃比尼泽和拉尔夫的讲道集进行考察时，这些问题的答案就会变得非常清晰了。

## 五、兄弟如一人

从某种意义上讲，埃比尼泽和拉尔夫的讲道集恰如出自同一个人之手。兄弟二人虽有所不同，当然，埃比尼泽的恩赐不像拉尔夫的恩赐那么突出；但是埃比尼泽却有一种平和、确实的力量，使他成为一位更优秀的领袖。拉尔夫则更谦让，更敬虔，在经验上比自己兄长更丰富，更多诉诸清教徒作为自己的引导。然而，他们讲道的本质和精神却如此相似——而且他们毕生都始终如此——因此将它们放在一起进行考察，彼此之间并不会有什么伤害。

厄斯金两兄弟于十八世纪二十年代开始出版讲道集及其他著作，旨在说明改革宗恩典的教义，解释精华神学，并抵制律法主义。他们的著作中包括了宗教改革运动中强调上帝应许的内容、清教徒注重经验性的敬虔的内容、以及苏格兰第二次宗教改革运动中注重圣约神学的内容。他们的讲道集闪烁着强调上帝的圣爱和基督无差等的恩赐的内容。

## 六、解经与讲道

厄斯金两兄弟倚重宗教改革家和清教徒来获得其解经方面的帮助。在宗教改革家当中，路德和加尔文是他们最钟爱的解经者；在清教徒当中，詹姆士·杜尔翰（James Durham）与马太·亨利（Matthew Henry），则是他们的最爱。有些学者批评厄斯金两兄弟，将更多注意力放在了经文中所推导出来的教义而不是对经文本身的解释上，有时候偏离了经文的界限，以致失去了其中的本意。然而，更多情况下，厄斯金两兄弟在讲道中表现出了相当出色的解经技巧，尤其是在解释关于在耶稣基督里的救恩的经文时更是如此。

从布道学角度来看，厄斯金两兄弟遵从了清教徒以平易为主的讲道风格。这种讲道风格，在威廉·伯肯斯看来，做到了以下三点：

1. 解明经文在上下文中的基本意思。
2. 解释从经文本然的意思中所整理出来的教义。
3. 将“正确整理出的教义应用于人们具体的生活中。”

因此，厄斯金两兄弟讲道集中的第一部分是解经性的内容，通常会提出一小段经文分析的内容；第二部分是教义性的内容，对某些教义或“考察所得”进行陈述和阐释；第三部分，是应用性的内容。厄斯金两兄弟通常会将第三部分内容，亦即常常被人们称为从经文中推导出的教义加以“应用”的内容，划分成几部分，诸如：经文信息、试验（自我省察）、安慰、劝勉和建议。例如，在一篇题为“今日在黑暗未到之前的责任”，以《耶利米书》第 13 章 16 节（“在他还没把你们所期待的光明转变为黑暗以前，你们要荣耀上主——你们的上帝）为根据的讲道集中，拉尔夫·厄斯金提出了六点信息，两点自我省察的内容，五点劝勉的内容，六点建议。因为这段经文的本质，没有任何内容是用来安慰的。

这种讲道方法常常导致围绕某段经文进行一系列冗长的讲道。例如，拉尔夫·厄斯金曾经围绕《罗马书》第 12 章 12 节做了十四篇关于祷告的讲道，根据《歌罗西书》第 2 章 6 节做了十三篇关于基督徒生活的讲道，围绕《箴言》第 30 章 12 节做了九篇关于自我欺骗的讲道，围绕《创世记》第 49 章 10 节作了八篇关于“喜乐的教会”的讲道。

厄斯金两兄弟的讲道将教义与经验性解释相结合。就教义而言，他们将重点放在了基督教那些伟大、核心的教义上：基督的位格与工作、罪与救赎、信心与盼望、上帝的恩典。就经验而言，他们则会探讨诸如安慰、确据、试炼中的确信及基督徒的权利等内容。

## 七、以应许为中心

厄斯金两兄弟最富盛名的是那些符合苏格兰教会传统、围绕上帝

应许所作的讲道。1560 年的《苏格兰信条》中谈到了一种“对上帝应许有确据的信心”。像乔治·胡契森（George Hucheson）所著的《十二小先知书注释》（*Exposition of the XII Small Prophets*）、安德鲁·格雷（Andrew Gray）所著的《又大又宝贵的应许》（*Great and Precious Promises*）、以及托马斯·哈里伯顿（Thomas Halyburton）所著的《对救恩的极大关心》（*Great Concern of Salvation*）都充分使用了上帝的应许。“上帝以祂的应许将自己与我们联系起来，”哈里伯顿曾经写到。

但是，厄斯金两兄弟对于应许的注重甚至超出了这些作者。“除了应许之道外，福音又是什么呢？”埃比尼泽·厄斯金曾说到（1:262）。“若从圣经中取走了应许，”拉尔夫·厄斯金写到，“那你就从中取走了福音”（5:118），因为福音与应许乃是同一件事”（5:235）。

厄斯金两兄弟从未对宣讲圣经中的应许感到厌倦过。拉尔夫·厄斯金曾写到，“我要仰望这应许，并看重这应许，看重这位赐下各样应许的上帝”（5:236）。他们发现圣经中各处都是应许，甚至在诸如《约翰福音》第 17 章 17 节这样的经文中，“求你用真理使他们成圣，你的道就是真理”（5:103）。正如埃比尼泽所写的那样：“所有的历史、先知和影子还有圣经中的预表——难道不正是对上帝应许的开启和解释吗？”（1:512）。

这种对上帝应许的重视在各种关键教义上都对厄斯金两兄弟的神学思想产生了影响。

## 1、永恒的应许

厄斯金两兄弟宣讲从永恒过去的应许到永恒将来的应许。埃比尼泽·厄斯金将上帝的应许界定为“对祂在创立世界之先的旨意和恩典的

目的所作的启示。”拉尔夫·厄斯金将这句话加以人格化，说上帝的应许乃是“对祂在基督里对罪人的恩典与美好旨意的启示”（5:192）。

所有出于上帝的应许都源自祂主权意志的行动。“因此，新约中的所有应许都是如此众多的‘我要，’”拉尔夫·厄斯金说到。“我要作你们的上帝；我要拿走你们的石心；我要将我的应许放在你心里”（5:375）。从上帝永恒的视角来看，这些应许只能是向选民宣讲的；但从人的角度来看，它们必然是向所有人宣讲的，因为无论谁以信心来回应这一应许，都将成为接受应许的人。应许虽然是赐给选民的，但他们却是针对所有“凡愿意听受福音之人及其后裔的。”厄斯金两兄弟说到。因此，每一位听众都有权利接受这一应许，但却只有选民才有权利拥有这一应许。唯有他们才能借着信心接受上帝的应许（《威斯敏斯德小教理问答注释》（*Exposition of the Shorter Catechism*，问 81-84 对问 20 的解释））。

这位从永恒中应许的上帝同样也会在时空中来成就这些应许。“上帝并不仅仅是一位发言人而已，而是一位行动者，”拉尔夫·厄斯金曾写到（2:308），通过祂的圣道，“使祂的应许得以在人的今生中存立”（5:382）。厄斯金两兄弟喜欢引用《罗马书》第 10 章 6 至 8 节中的内容，强调罪人不必到天上抓住应许进入，因为这道离我们并不远，乃是在我们口中和心里（EE, 1:435-36; RE, 5:278）。拉尔夫·厄斯金说这正如水流从一处遥远的源头通过水渠流到一个城市，被送到人们嘴边使他们能从一个水龙头饮水一样，照样生命之水从源头，就是三一上帝，透过祂在福音中应许的管道送到人们嘴边。

上帝的应许离我们不远，这就断绝了人因自己不信而有的任何推诿。在他围绕《约翰福音》第 3 章 18 节所作的讲道中（“上帝审判台前，不信的人罪已经定了”），埃比尼泽·厄斯金说到：“我确信，倘若

罪人知道基督借着祂所**做**成的救恩的福音被何等**切近地**带到了我们身边，那我们中间就不会有这么多不信的罪人了”（1：358）。

这应许直存到来生。这位得了荣耀的基督乃是上帝所赐下的现在和将来永恒的应许，因为祂已经升上高天，并要作王直到永远。天国是上帝的应许达到完满的地方（RE，2:519ff）。

## 2、作为应许的福音

上帝的应许乃是一种“救赎之道”，厄斯金两兄弟教导人说。因为这一应许与福音相辅相成，所以，这应许与福音同样大有能力。拉尔夫·厄斯金在自己围绕《加拉太书》第4章28节所作的题为“生养众多的应许”的讲道中对此进行了解释。他说，正如以撒是靠着应许的能力生出而不是从血气生出的那样，信徒也是透过上帝在基督里永恒应许而生出的“应许之子”（5:96）。**因此**，上帝“大能与丰富的应许”便是那拯救大能的管道（5:108）。在上帝的理性中，灵命的孕育是在永恒中发生的；因此，选民是在“和平会议”上所应许给基督的后裔（赛 53:10），但属灵生命却是在时空中发生的。上帝应许的“受胎之腹”永不落空，要借着祂自己的大能在人重生那一刻打开。尽管上帝的悦纳乃是这一新生最终的“动因”，但就上帝的应许本身而言却是它的工具——即“工具性的原因”。

## 3、在基督里的应许

这一应许与耶稣基督是密不可分的，厄斯金两兄弟教导人们说。这一应许虽然是在“和平会议”上向基督做出的，但祂同样也是这一应



许的内容。拉尔夫·厄斯金说这一应许犹如一个杯子，而基督则是杯中所盛之水，以此来说明基督与应许之间的关系。信心并非仅仅抓住那应许之杯，又朝里看上一眼；唯有在饱饮基督之时，它才能够得到满足。借着圣灵所做成的信心啜饮一口基督之杯，便可以照彻人的心灵，又感动人的意志，对基督孜孜以求之，拉尔夫·厄斯金说到（1:126）。当基督带着自己身为救主和主的荣美显现之时，基督的荣耀便充满人的灵魂。人属血气的敌意被攻克，意志与情感被更新，众罪人便会喊说：基督全然可爱，胜过千千万万人。

厄斯金两兄弟的讲道因此是完全以基督为中心的，与质朴的改革宗讲道风格一致。讲道对他们来说就是“载着基督在世界纵横驰骋的战车，”正如理查德·西比斯（Richard Sibbes）所写的。“基督乃是元首，是福音真理的核心，我们当怎样联于这位元首，照样我们也当联于真理”，拉尔夫·厄斯金曾宣讲到（4:491）。在其他地方，他也曾说道：“无论论述真理的文章有多少，但真理本身却只有一个；基督这一核心只有一个”（4:246）。

厄斯金两兄弟认为，圣经是宣扬基督的泉源。以圣经为中心和以基督为中心是同义词，因为圣道宣扬基督，而基督又传扬圣道。正如埃比尼泽·厄斯金对自己会众所说的那样：“所有预言、应许、历史和圣经中的教义都指引我们来到祂那里，正如航海者罗盘上的指针指向地极一样；我们若没有带领你们来到基督面前并且认识祂，那我们的讲道，你们的听道，就都是徒然的……所有敬虔都在祂里面交汇，以祂为中心”（2:7-8）。

厄斯金两兄弟将基督的能力和甘心乐意救人之心，还有祂作为丧失罪人救赎主的宝贵呈现在人面前。用神学上的清晰、神圣的荣美和赢得人心的激情来宣扬基督，乃是他们最大的抱负和最根本的工作。

因此，他们选择那些围绕两约中以基督和福音为中心的经文( RE, 5:88)来讲道。他们相信，任何一段经文都引导人来到基督面前，不管是直接方式还是以间接方式，但将注意力放在基督最丰满的地方却是牧师的责任，因为“一段经文中关于基督的内容越多，那么在[讲道]其中带给那认识祂之人的精华和肥甘也就越多，其中的馨香之气和甜美也就越多，”埃比尼泽·厄斯金写道(2:8)。

#### 4、在圣父和圣灵中的应许

应许同样也无法与圣父及圣灵分割开来，厄斯金两兄弟教导人们说。在基督里，上帝自己作为三一救主来到我们身边，宣告“我是耶和華你的上帝”。在这一应许中，圣父将带着所有神性的自身赐给了我们，来拯救并帮助我们。圣灵也是如此，因为基督应许要为凡信祂之人差遣下圣灵来，与他们同在(约 16:7; RE, 5:101)。

尽管他们以基督为中心，但厄斯金两兄弟同样也对圣父的位格与工作投入了相当多的注意力，祂诸般的属性在基督里得以彰显出来；同样也对圣灵的临在与工作给予了关注，基督透过圣灵将自己所赢得的功劳成就在凡信祂之人的身上。他们赞美三一上帝，贬低罪人。他们并不担心在这一过程中会伤害到自己听众的自尊，因为他们更关心去尊荣这位三一上帝：圣父照着自己的形象创造了我们，圣子则透过救赎和收纳恢复了我们这一份尊严，而那位内住在我们里面的圣灵则使我们成为祂的圣殿。厄斯金两兄弟或许早已经将那种建立人自尊的信息，而不是以三一上帝为本的信息视为自欺的信息。若是抛开了上帝和祂的恩典，那我们自己也就没有任何自尊可言；若离开了祂，我们便是堕落、卑鄙、注定要下地狱的人。

## 5、各种应许

上帝在基督里来到我们身边，而基督带着诸般令人惊诧的丰富应许而来。这些应许满足了任何信徒的条件。在一篇讲道集中，拉尔夫·厄斯金列出了包含在诸般应许中的救恩的五十个方面，并声称他能再列出一千条来(5:259-60)。“对应许中没有的东西你又能盼望什么呢？”他问道。随后，他回答说：

这应许包括使人得救脱离罪，脱离罪咎，脱离罪的污秽，脱离罪的权势，脱离罪的毒钩，脱离罪的沾染，脱离罪的果子，脱离罪的源头，并最终脱离各样的罪。救恩的应许就是脱离震怒，脱离律法，脱离公义，脱离死亡，脱离地狱，脱离世界，脱离魔鬼和不尽情理之人。得救脱离诸般苦难、责备、恐惧、疑惑和软弱；得救脱离遗弃和无助，脱离缺乏和软弱，脱离对你名誉和其他事务的冤屈和伤害；脱离悲哀和疲倦；脱离退后和背道，脱离责难和一切不完美；它是难以数算的积极救赎与诸般怜悯，是宽恕的怜悯，胜过罪的怜悯，医治的怜悯，争战得胜的怜悯，安慰的怜悯，托住的怜悯，恩典使怜悯加增，又使怜悯趋于完美；分别为圣的怜悯，使各样护佑、一切十字架，一切关系都成为圣洁；守护的怜悯，坚固的怜悯，帮助的怜悯，随从的怜悯，光照的怜悯、使我们活过来的怜悯，使我们扩张的怜悯；这怜悯要供应你的缺乏，驱散你的恐惧，遮盖你的软弱，聆听你的祷告，使万事相互效力叫你得益处；得救使你承受永生、荣耀和不朽(5:259)。

埃比尼泽·厄斯金同样也被上帝的各样应许打动。在就《启示录》第 22 章 2 节中（“树上的叶子乃为医治万民”）的讲道中，厄斯金说，这应许如满树的叶子，如此众多，以致没有任何疾病是它们不能医治的。“罪人啊！你的疾病是什么呢？无论它是什么，你都可以从这树上找到一片叶子来医治你，”他说到（1:502）。拉尔夫·厄斯金同时还说到：“你要告诉我到底有哪种情况，是这应许所不能达到的，”他问到（5:118）。

要借此福音应许得人如得鱼一样。拉尔夫·厄斯金说，牧师，就是那“得人的渔夫”，必须投放下“大量应许”，就像放在线上的鱼钩一样来抓住人们。钩子有各样的尺寸，可以抓住各样的人。“你是说：‘我是一个无足轻重的可怜虫？’好，有一个钩子是为你预备的。‘不要害怕，可怜虫雅各，我必帮助你。’你贫穷缺乏吗？有一个钩子是为你预备的：‘困苦穷乏人寻求水却没有；我耶和華必应允他们。’你困苦、瞎眼，不知道往哪条路上去吗？有一个钩子是为你预备的：‘我要引瞎子行不认识的道，领他们走不知道的路。’”

“倘若这一条应许不适合你，那就去找另一条，”厄斯金接着说。“倘若这一个鱼钩对你来说太大了，那另一个就会更适合你。哦！你若被得着，就是有福之人！因这鱼钩不会伤害你，而是要将你和所有应许之子一同带到幸福的彼岸”（5:128-30）。

## 6、无条件的应许

为了鼓励罪人们来抓住上帝的诸般应许，厄斯金两兄弟强调这些应许是无条件的。在反对日益增长的律法主义、新律法主义和阿米念

主义过程中，拉尔夫·厄斯金早在 1720 年就曾悲叹说：“今天，这荣耀的福音很大程度上已被为来到基督面前接受福音定下的诸般律法条款、条件和资格的浓云笼罩了”（1:52）。他认识到，人的心如果倾向于律法主义，就会将其延伸到律法和其他条件上，包括信心、悔改、痛悔和祷告，盼望借此来讨上帝的喜悦，与祂和好（1:168）。

厄斯金两兄弟认为，诸般应许的所有条件早已由上帝满足了。或者基督已为罪人满足了这些条件，或者应许的条件已经由上帝在其他应许中赐给了人。在任何一种情况下，上帝都为那些通过信心来得到这诸般应许的罪人满足了各样条件。因此，没有哪位罪人可以因为无法满足各样条件而拒绝上帝的应许。正如拉尔夫·厄斯金所写的那样：“在圣经中的应许上，没有任何附加的条件性仪文，拦阻一个人来请求并抓住这一应许。圣经中各个方面都是吸引人来接受这一条件，要么是以接受基督为条件，要么就是逃到一种绝对的应许那里，就是那将这条件应许给我们的地方（5:129）。

厄斯金两兄弟认为，若教导其他内容，就是将行为之约与恩典之约掺杂起来，或说是将律法与福音掺杂起来。必须捍卫这种在律法与福音之间的区分，如同捍卫珍宝一样。律法是规条，福音乃是应许（RE, 5:164-65）。“你们这听了福音的人，若并未因此而逐步明白到底福音为何，律法又为何，是何等可怜！”拉尔夫·厄斯金警告人们说。“律法始终是强制性的，以命令和威吓的形式出现；福音总是应许性的。律法所产生的就是恐惧战兢，福音所孕育的却是盼望。那些受了律法的威吓，逃到福音那里的人，有福了！……因为你们的救恩乃是本于此”（5:193）。

## 7、信心绝非应许的条件

即便是信心也不是福音的条件。厄斯金两兄弟赞同罗伯特·特雷尔（Robert Trail）的意见，此人曾写到：“对耶稣基督的信心，既非条件，也非资格，乃是对所有此类假冒为善之事的彻底否定。”因此，厄斯金两兄弟曾就“信心的美德”著书立说。信心是选民有效蒙召之后呈现出的主要果效之一（RE, 1:257）。正如印章加于蜡封上留下的印记一样，信心也会如此对福音的呼召做出回应（RE, 4:453）。

在描写那位膏耶稣的女人时（路 7:36-50），拉尔夫·厄斯金曾写到：“爱虽然使她将膏油倾倒在基督头上，又用悔改的泪水来洗净祂的脚；但是，信心却并没有赋予基督任何东西，没有带给基督任何东西；然而，它却受命来承担一种更高的职分，远超任何其他美德之上：[因为]它乃是领受基督的手，又接受祂所赐的一切”（3:476）。

信心对于福音而言并不是条件性的；毋宁说，信心本身乃是在上帝的应许中应许给人的，正如《诗篇》第 110 篇 3 节所说的那样（“当你掌权的日子，你的民要以圣洁的妆饰为衣，甘心牺牲自己”）。这类经文，拉尔夫·厄斯金认为，是“绝对的”，亦即它们本身没有附带任何条件（5: 239）。若情况并非如此，就没有人能相信。若信心是有条件的，人们就可以拒绝它，说：“我无法相信！”若信心本身不是无条件地应许给人的，那福音对那些为自己缺少福音忧伤的人来说就不是什么好消息（5:107）。

拉尔夫·厄斯金意识到，诸如罗伯特·罗洛克（Robert Rollock）、撒母耳·卢瑟福、大卫·迪克森等人都曾将信心说成是有条件的。但是，他论述说，当他们这样**做**的时候，并没有从信心本身的意义上将其视为一种条件（5:107）。拉尔夫·厄斯金或许会同意罗伯特·肖（Robert

Shaw) 后来所写的：“有些受人尊重的神学家称将信心称为一种条件，他们所见却与那种被人们严格称为条件的东西相去甚远，也就是说，人们若履行了它，按照上帝的恩典之约，就有权利称义作为他们的奖赏。它们原本的意思仅仅是，若无信心就不能称义——信心在其自然秩序中必须是先于称义而存在的。但是，因为条件这一术语是非常模糊的，被人们所臆测以致误导了那些无知之人，所以应当避免这样作。”

按照厄斯金两兄弟的观点，出于那种我们借以接受基督的信心的行为，乃是一种彻底否定将自己一切的行为和义视为救恩条件的行为。信心就是放弃一切功劳，又彻底委身于基督，并接受基督为我们所成就的一切。它是将我们的灵魂、理性、意志、情感及所有生活都唯独依靠在基督自己的宝血之上 (RE, 1:116, 301)。

厄斯金两兄弟是在一种经过明确界定了的背景下来使用“条件”一词的。与安德鲁·格雷一道，他们教导人们说某些应许有其条件，或者说是条件性的。然而，有条件的应许却并不会损害福音无条件的特点；毋宁说，一种基于恩约的祝福注定是这一链条中的一环。在上帝恩约的祝福中有一种次序。信心的赐予乃是上帝应许中的一部分 (RE, 4:128)，而其他应许则是透过有条件的应许借着信心来领受的。倘若有条件的应许，诸如《玛拉基书》第 4 章 2 节 (“但向你们敬畏我名的人必有公义的日头出现，其光线 (原文作翅膀) 有医治之能”) 中的应许能震慑我们的话，那我们就当借着信心逃往上帝绝对的应许，就如《约翰福音》第 12 章 32 节 (“我若从地上被举起来，就要吸引万人来归我”) 中那样的应许那里，来获得这有条件的应许的条件 (5:106)。

拉尔夫·厄斯金说到，我们断不可将相信的权利与相信的能力彼此混淆。相信的权利建立在恩典的赐予与福音中相信的命令基础上的。相信的能力则是圣灵的恩赐。因此，无论谁相信都要将自己的信心归

功于圣灵内在的工作，视之为上帝拣选之恩的结果。

凡信上帝之人务要因此祈求圣灵的工作。然而，正如拉尔夫·厄斯金所说的那样，这并非意味着说为了相信，罪人就必须首先感受到圣灵的能力。当福音的呼召被印在我们心灵之上时，我们可以在并未感受到圣灵内在能力的情况下相信。这种信心并不是鲁莽之举，因为遵行上帝吩咐怎会成为鲁莽之举呢？认为一个罪人若非感受到相信之能就无法相信，这才是更鲁莽之举。真信心，与此相反，承认“我没有丝毫的能力；因此，我逃离自己，转向基督，转向上帝的应许之言，来接受祂所应许的能力”（2:307-322）。

对于罪人追问：“若我不是一位选民，怎么办？”拉尔夫·厄斯金回答说：不要窥探这一奥秘。倘若你的心灵转向恩典的邀约，又通过信心选择基督，那你所蒙的拣选就是确实的。“既然不是所有人都会得救——或许我也不会得救吧？”我们便回答说：“既然有些人要得救，为什么你不会得救呢？”（1:55；157）。

“为什么不是凡听到福音的人都得救呢？”厄斯金追问说：“难道不是因为他们没有通过信心侍奉基督以拯救自己呢？你若没有接受基督，就必因为忽略祂而受到诅咒——而不是因为你没有蒙受拣选（1:99；2:408）。我们没有办法说，你是一位蒙上帝拣选的男人或女人；因此，只要相信。我们没有这样的托付。上帝借着这福音说，‘愿意的，都可以白白取生命的水喝！’而且在取水时，他就有了自己是一种蒙拣选的器皿的证据（2:181-83）。但是，你却说，‘我若不是蒙拣选的人，那我就不会蒙恩前来。’我们的回答是，你最好从另一方面来开始：你若没有来的念头，那你就没有近前来的恩典。而且，假如你没有任何近前来的念头，**那你难道就不责备自己不愿意近前来吗？**难道你要一面抱怨自己没有近前来的恩典，同时又仍拒绝那唯独使你心生乐意的恩典



福音吗？假若有一天你会以堕入地狱而告终，那就是因为你出于不信而拒绝接受这福音的缘故。因此，是否蒙受拣选，并不会成为你的丝毫拦阻，因为这乃是一个并非要你现在来关注的奥秘（3:312-13；5:224-25）。厄斯金赞同乔治·怀特菲尔德的意见，他建议说：“你要先到信心和悔改的文法学校中，才能进入拣选的大学。”

## 8、悔改、归信与应许

厄斯金两兄弟认为，悔改也并非救恩的某项条件。正如加尔文一样，厄斯金两兄弟教导人们说，悔改既非恩典的原因，也非蒙恩的条件，乃是说它从来都是蒙恩的结果。悔改是从信心发出的，而不是与此相反。若悔改先于信心，那悔改作为其中一部分的成圣，就是称义中不可或缺的一部分了，就像罗马天主教所教导的那样。毋宁说，悔改是借着信心通过基督离弃罪，并转向上帝。

当凭着信心来理解时，上帝的良善就会带来福音性的悔改。这种福音性的悔改，而不是律法性的悔改，才是我们所需要的那种悔改。那种出于律法的悔改试图以忧伤之情，而不是基于福音及所其应许的悔改，来在上帝面前对那颗心进行粉饰妆点。它必须同那种“出于福音的悔改”，就是那借着信心视基督已完全为罪人获得这种资格的悔改区别开来，从而忧伤内心曾经犯罪抵挡福音及其应许。凡不出于信心的都是罪（1:433-34）。

然而，人心之内律法的说服力仍然是确实的，不是多余之物。厄斯金两兄弟曾教导人们说，上帝在用福音来安慰一个人之前，常常要用律法来说服这个罪人。上帝的圣灵用律法来说服这个罪人他是何等深地违背了祂的诫命，在顺服上帝的律法上又是何等无能为力

(RE,2:279-81; 3:10)。这位罪人便丧失了依靠律法和自己行为称义的一切盼望 (RE, 1:134), 承认上帝可以正当地将他打入到地狱之中 (RE,1:70)。

在圣灵的监护之下, 律法使人知罪, 这并没有偏离开白白的恩典, 厄斯金两兄弟教导人们说。然而, 知罪并不是福音的某种条件, 也不会使这位罪人适于接受福音。其原因就是:

(1) 从律法的诅咒与上帝的审判而来的真谦卑, 使我们在评价救恩时愈觉不配。这乃是上帝引导罪人更加迫切地寻求基督的方式。因为圣灵之所以将罪人引到绝望的境地, 其目的就是要促使他们逃到基督那里, 牧师必须吹响两个号角, 拉尔夫·厄斯金说道。其一, 他必须吹响那律法的号角, 好让福音的号角能为众人所听到 (RE, 2:648-49)。讲道务要让罪人确知, 若是他顽固地不信, 又不悔改, 那上帝的震怒和地狱之苦就必是留给他的。在律法之下的知罪引导罪人依靠白白的恩典来接受福音。厄斯金写道: “先穿律法之针, 方能引福音之线” (2:41)。

认罪与其说是“预备性的恩典” (*Preparatory grace*), 毋宁说, 它是使人谦卑、剥去人粉饰的外表和使旧人死去的恩典。它治死人的自义, 并宣告对罪人的咒诅 (加 3:10)。律法乃是一位心如铁石、毫无怜悯的工头。它恫吓我们, 并将我们驱赶到基督耶稣那里, 祂是我们在上帝面前唯一的义 (加 3:24)。律法并没有引致我们在基督里对上帝有一种救赎性的认识。毋宁说, 圣灵将律法用作一面镜子, 向我们显明我们的罪恶和无望, 从而使我们悔改, 并因此带来并维系那种祂用来催生我们对基督之信的属灵需要。

圣灵以这种方式使用律法来引导罪人弃绝所有一切, 逃到基督那

里——在这位大有功德的主面前将自己所有的除去。圣灵并不会用律法来使人达致某种程度的认罪，随后又将这作为一种恳求上帝恩典的资本。拉尔夫·厄斯金说到：“心灵若跑到那模子里，就会全然被融化。那陶铸心灵的福音之模是什么呢？就是基督；当那被融化的心灵被注入模子时，它就会在那里被陶铸成型，而且唯独在那里，”他解释说（4:526）。

（2）在律法之下的知罪认罪并非救恩的某种条件，因它并非出乎人的行为，乃是被圣道与圣灵播种于人内心造成的。罪人接受律法的咒诅是一种出于圣灵所做成的信心的工作（RE, 2:197）。因律法而有的谦卑先于罪人因福音而有的对救恩的认识，但它却并非先于基督恩典的彰显而存在。基督作为恩典之约的执行者，通过律法使人知罪，为祂自己铺平道路（Re, 5:26）。

因此，罪人必须带着自己所有的罪逃往基督那里。它们必被告知，福音是白白赐予罪人的。厄斯金两兄弟教导人们说，主愿意让我们放弃所有条件，从而到基督面前接受完全救恩。“祂所寻求的就是你要从所有条件和个人资格上谦卑下来；放弃你的一切，这乃是粪土。当来接受主基督的一切，祂是‘那充满万有者，’”拉尔夫·厄斯金写到（6:470-71）。他又补充说，倘若你要等待“到了情况有所好转时再与上帝立约，那你就一直等到审判之日。那时，你必要灭亡；你一切规条、条件和美好资格都必将和你一并灭亡（1:148）。

## 9、白白邀约和上帝的应许

与宗教改革家们这一样，厄斯金两兄弟支持福音的白白邀约的观点。福音是毫无条件或毫无保留地传给了每个人的。埃比尼泽·厄斯金

曾写到：“哦，请其他人来到生命树那里，就会看到**所结的果子**实在美好，悦人眼目，于人有益，果实累累！告诉那饥饿之人，这果子何等卓越！告诉那疲乏之人，这安息是何等荣耀！告诉那已逝之人的灵魂，它的叶子有何等医治之能！唯愿你的憎恶转向那些企图伐倒这生命树的人！”拉尔夫·厄斯金又补充说：“泱泱之渠，使人得力；盈盈新酒，令人神怡；流沃乳汁，沁人心脾。我们来，乃是要将这管道带给你嘴边：‘喂，口渴的人都要来喝。’这乃是接到每个人嘴边的管道，虽然基督在天上，你在地上，但靠着它，你就能将基督接入到你内心。”

传记作家麦怡文(A. R. MacEwen)曾经如此描述**埃比尼泽·厄斯金**的讲道：“在所有由他的‘书记员’，即他深情描述的那些围在他讲台旁用速记方法记录的人，所保留下来的讲道集中，无一人不曾反复提到恩典乃是白白赐给人的，**没有丝毫区别**。”厄斯金两兄弟抗议那种认为福音只赐给选民的极端加尔文主义观点。他们相信，这种有限的赐予观点置换掉了福音中的核心信息。正如拉尔夫·厄斯金在写给约翰·卫斯理的信中所说：“那寓于信徒内心的上帝之灵，引导人依靠‘超乎人之上’的基督，而不是依靠一位‘在人之内’的基督，不是依靠任何受造者的或是传递给他的美德、恩赐、经历、眼泪、忧伤、喜乐、反感、情感，或是任何其他东西。”

基督成就之工作乃是福音的核心内容，厄斯金两兄弟认为。而且，这一作为必然是白白地而且无条件地赐给罪人的。厄斯金两兄弟将整个基督——即先知、祭司和君王——都呈现给了凡愿意接纳祂的人。他们并没有将基督的益处同祂的位格分割开来，或是将祂作为一位无罪的救主与祂是主的宣告分割开来。他们鼓励那听道之人借着信心来支取或“接受”这位白白赐下的基督，然后“与上帝立约”，起草一份文件，在这里面承诺将自己的整个生命都交托给祂。对于当今这种将罪

人从地狱中拯救出来，却不要求他们立刻顺服基督大有主权的统管的观点，厄斯金两兄弟必然会感到震惊。

厄斯金两兄弟认为，预定在传扬福音过程中绝非什么障碍。他们反对“温和派”，这些人承认一种无条件的拣选却又宣扬一种有条件恩典的教义，以致和福音的丰盛及白白的赐予彼此冲突。若以三段论方式来表述的话，这些温和派的大前提便是：上帝在基督里的恩典拯救选民；他们的小前提是：选民是通过他们离弃罪的方式为上帝所认知的；他们因此得出结论说：恩典乃是赐给那些离罪之人的。辛克莱·弗格森（Sinclair Ferguson）认为这样的教导中包括四种错误：

（1）这种传扬方式将福音的益处与基督割裂开来，而祂才是福音。这些温和派的人推论说，因为基督的作为所赢得的益处唯独属于选民，而绝无他人能够支取它们，因此它们必然是赐给其所归属之人的，亦即选民的。选民因此就是通过他们属于选民的标记被人们所认识的，诸如他们离弃了罪等。这样的宣讲方式与将基督及其诸般益处一并赐给罪魁的厄斯金两兄弟、加尔文以及那些最著名的清教徒的宣讲方式是何等不同。

（2）这种传扬福音的方式促成了一种福音有条件的赐予观。倘若基督诸般的恩惠在没有基督的情况下赐给人的，那这些恩惠必然是有条件的。例如，假如你充分地离弃罪，那你或许就能蒙上帝饶恕。假如你在某种程度上认了罪，那你就经历到上帝的恩典。这样的条件乃是与福音完全抵触的。厄斯金两兄弟坚定地认为，唯有基督的恩典才能够使人离弃罪。

（3）这种传扬方式扭曲了上帝的品格和祂所赐予的救恩。厄

斯金教导人们说，救恩的白白赐予强调上帝所成就的伟大作为，从这一作为中才发出我们应当如何回应的命令来。他们强调，认为恩典的赐予依托于某种东西，甚至是依靠于某种领受的恩典，都扭曲了恩典真正的本质。它之所以扭曲了救恩，乃是因为没有任何死在过犯罪孽之中的人能满足上帝的任何一种条件。它之所以也扭曲了上帝的品格，乃是因我们的上帝是在一种自由、人所不配得的恩典基础上与人相交，而不是建立在他们所呈上的借以得救的条件上的。

(3) 最后，这种传扬方式扭曲了牧师职分的本质。那只传扬一种有条件的恩典的人，就只认识有条件的恩典。那只认识一种有条件的恩典的人，也就只认识一位有条件的上帝。那只认识一位有条件的上帝，最终，也就只能为他人提供一种有条件的侍奉。他虽然会将自己的内心、生命、时间和敬虔给予会众，但却只是在某种条件的基础上。他或许掌握了关乎救恩的伟大教义中的外部结构，但是上帝里的恩典若没有掌握他，那这种恩典就不会从他流向他的会众中。他会是一位当代的约拿，坐在自己的树荫之下，心却是向那些罪人关闭的，因为他乃是以某些条条框框来思想上帝。

厄斯金两兄弟的教导是在“浪子的比喻”中，或许正如我们所称呼的，“恩典之父”的比喻中阐述出来的。这位回家的浪子或许曾问自己：“我有没有为自己的罪忧伤够了，也悔改够了，让我父亲接我回家了呢？”然而，对家中的恩典和家父心肠的认识首先将这位年轻人清醒过来，随后就开始吸引他踏上归途。任何为了赢得自己父亲的慈爱所追求的条件都因为父亲那充满爱的拥抱立时黯然无声了。

牧师对待罪人必须像这位父亲对待自己的浪子一样。他们必须用一种充满怜悯的眼睛来看待罪人，用怜悯的脚步来靠近他们，用怜悯的言语来向他们传扬福音，并用慈父般的怜悯之心来爱他们。当然，牧师呼召的开始与终结不过是这样的：认识基督，并热爱基督，然后借着照管祂所托付给牧师的那些人，努力效法祂的样式。

然而，那关爱这浪子的慈父仍关心自己的长子。当他的长子抱怨说：“难道我没有满足所有这些条件吗？难道我不配得这戒指、这袍子、这肥牛和这宴席吗？”这位父亲的回答仿佛说：“这些都是你的，是无条件的，也是白白给你的，但是你那颗律法主义者的心肠却使你不能享受我的恩典。你只照着自己所配得的条件来接受恩典。在这种条件下，你永远也无法享有这恩典。”

唯愿上帝保守我们免得让这种温和派的灵，也就是新律法主义者和律法主义者的灵，影响到我们宣讲上帝白白的恩典，和将这白白的恩典应用在上帝羊群身上。这样的赏赐必须是无条件地给罪人的。厄斯金两兄弟同意撒母耳·卢瑟福所主张的观点：“被遗弃之人与选民一样，都有相信基督的保障。”上帝将自己的福音赐给罪人，甚至是那些手上沾满了耶稣基督鲜血的罪人。

埃比尼泽·厄斯金曾写到：“上帝向每个具体的罪人说话，正如祂称名道姓向他们说话一样”（1:265）。福音乃是上帝所赐给每个罪人的应许书。这应许书上说：“这救恩之道是归给你的。”那来到世间拯救罪人的耶稣基督的圣道也是给你的。上帝不愿一人沉沦，因此祂的福音乃是赐给一切心灵诚实之人的。“当上帝将基督赐给我们，又在祂里面赐下救恩时，乃是发自心底的，而且也心情迫切；当罪人不愿来到祂面前时，就使上帝痛彻心底，”埃比尼泽·厄斯金强调说（2:497）。

人若拒绝这一邀请就无可推诿。不信始终是问题的本源。拉尔夫·厄斯金在圣餐后的一次讲道中说到：“上帝依照这约将基督赐给了你们男士，赐给了你们女士，赐给了你们这在我前后左右的人，也赐给这个地方每个角落里的人……上帝在福音中赐下祂自己，就是你们接受祂的保障，而且你们若不听这照着与你们所立之约将基督赐给你们的福音，那我要激动你们，奉上帝之名，也是照着你们在审判台前所要回答的，在祂面前和你们的良心面前，将你们在祂面前抵挡祂的话宣告出来”（1:182）。

厄斯金两兄弟既知道了圣灵祝福这种宣讲方式，就呼吁众罪人，不，乃是命令他们（约一 3:23），要逃往基督和祂的应许那里去。“这些应许就在你们的头顶耳畔盘旋着”，拉尔夫·厄斯金对那些听道的人说。“难道它们当中就没有一条应许飞落进你的心田之中吗？难道这些应许任何一条对你都没有用处吗？倘若你们是为这应许而来的，那就抓住它，也与它一起抓住上帝的祝福，还有其中的基督；因为应许乃是主所安卧的地方”（5:120）。

当教区中的有些人辩解说他们无法接受这些应许的时候，厄斯金承认说“信心并不是一朵生长在自然界中的鲜花”（4:321），但是随后建议人们来尝试以下这种不可能的事。埃比尼泽·厄斯金用了两个例证来着重说明这一建议。既然耶稣曾告诉那枯干了手的人伸出手，而且主也赐给了他这样做的能力，所以罪人就必须试着相信耶稣，相信上帝必然会赐给他这样的能力，做这些靠他们本身无法做到的事。同样道理，既然一个年龄小得都无法读书的孩子都被送到小学中，还要求他读书，而且在他学习如何读书时便做到了；上帝也会照样吩咐我们去相信，随后祂会帮助我们这样做。

罪人必须借着等候祂来寻求上帝。他们必须竭力除去任何信心上



的拦阻，并要运用那些蒙恩之道，诸如宣讲圣经、学习圣经、默想、祷告、与敬虔者谈话，阅读正统文学作品，并要进行自我省察(RE, 3:195; 5:248)。那些忽略了这类蒙恩之道的人，已经远远地偏离了上帝的道路，将自己赶逐了出去，拉尔夫·厄斯金说到(3:467; 4:125)。那位在这位大君王必经之路的路旁等待的穷乞丐，远比那些登上这位君王很少经过的遥远高山者更加靠近上帝(4:315)。

厄斯金建议罪人们切不可忽略了那些可以从中寻见上帝的本分与圣礼(6:426)。“我们从来没有听说过哪个有了这般性情的人，竟然会发现自己等候主是枉然的；主怜悯他们，并赐给他们一颗心来相信并接受基督，”他说道。

## 10、自我省察与应许

厄斯金两兄弟十分清楚，上帝的应许绝不可滥用。正如拉尔夫·厄斯金所说的那样：“人们或许没有领受或误用了某一应许，当他们靠自己来抓住这一应许，而不是出于信心，[抑或说]不是出于上帝之手，[或者说]不是为了达到赐下这应许的目的及计划时，就在他领受应许的过程中灭亡了”(5:247)。

牧师应当如何来解决这一难题呢？厄斯金两兄弟认为，**不是通过限制要人来接受福音的邀约的方式**，而是通过呼召罪人进行自我省察的方式。拉尔夫·厄斯金解释说，正如园丁浇水时不分稂莠一样，照样一位牧师也必须如此来浇灌上帝教会的花园，包括选民这样的好庄稼和弃民这样的杂草。恩典的邀约临到这两种人头上，好使那不信之人无可推诿，而且圣灵也必祝福这样的邀约，拯救选民脱离定罪(5:109)。

忠心的牧师必须将这恩典的邀约传递给一切听道之人，但他也必

须解释一种出于信心的生命到底是由什么构成的，分别好歹。按照拉尔夫·厄斯金的观点，他必须追问以下问题：

- 论到基督，你的意见如何？圣灵有没有在你里面动工，使你高举基督，又使你俯伏在祂的脚前呢？
- 你有没有经历到上帝的应许呢？
- 你有没有在基督的降卑、升高、公义和能力上有份呢？（5:193-235）。

忠心的传道人还必须将符合上帝圣道这一检验标准的蒙恩标记（marks of Grace）介绍给众人。按照拉尔夫·厄斯金的观点，你就是属上帝的儿女，如果：

- 你竭力效法基督的脚踪行（1:134-36）；
- 你为罪伤心，又远离罪（1:104-105）；
- 盼望基督的再次降临（1:138）
- 你勤勉地使用蒙恩之道（1:357）。
- 你在基督徒的生命中不断进步（1:356）。
- 你不再以与罪人同伍为乐（2:46）。
- 你寻求将他人带到基督面前（3:445）；
- 你常常以上帝为念（3:94）。
- 你努力抵挡试探（5:219）。

提出这些蒙恩标记，并不是为了摧毁而是增强信徒的信心。自我省察着信心来进行，必须依靠圣经、基督耶稣和圣灵的光照。倘若信徒能借着信心来接受仅仅为数不多的救恩证据，那他就有足够的理由可以得到满足，拉尔夫·厄斯金说道。通过引申方式，我们便能得到其余证据，因为即便他们还不明白，上帝已经在祂百姓身上做了那完全的工作。“若一个孩子不能走路，那他能吃奶就行；若他不会吃奶，那他会哭就行；若他不会哭，那他能呼吸就行，这就是一种生命的标记：因此，当其他东西隐而未现之时，若人的灵魂中可能有气息的话，那这就是生命和信心的证据，”厄斯金解释道（4:270）。

自我省察对于信徒来说乃是至关重要的。正如拉尔夫·厄斯金所说的那样，倘若你在这个世界上所拥有的一切就是一块宝石的话，那你就不会无动于衷地来看待一位有能力的珠宝商的检验了。与之相反，你倒是会想知道，“它能够经得起锤子的敲打吗，还是说它会被砸成碎末呢？”同样道理，我们在这个世界上所拥有的一切，也同样要靠我们倒底是不是在基督里得救了。因此，我们必须自我省察，看看我们对基督的信心到底是否能承受得住圣经的锤打，还是说它会被这击打砸得粉碎（4:522）。

正确的自我省察有助于排除虚假的确信，此类虚假的确信建立在基督之外。它还会让真信徒确信自己的救恩乃是建立在正确的根基——就是耶稣基督之上。自我省察应当是一种积极、循序渐进的经验。在看到我们的错误之后，我们要更多地仰望基督。

## 11、确信与应许

正确进行自我省察，有助于信徒在确信和成圣方面长进。厄斯金两兄弟区分“信心的确据”和“感觉的确据”。前者建立在上帝的应许的基础上，后者建立在上帝的恩典给人带来的内在的证据上。前者所成就的是称义；后者所给人带来安慰。通过信心的确据，我们接受基督作我们的主；通过感觉的确据，我们晓得祂乃是属我们的。信心的确据说，“我之所以确信，是因为上帝如此说”；感觉的确据则说，“我之所以确信，是因为我如此感觉到了。”

拉尔夫·厄斯金谈到，每一位信徒都必然会经验到某些“信心的确据”；但是，却并不是每一位信徒都会有“感觉的确据”（RE, 3:28-29,348; 4:184）。在他著名的讲道“信心的确据”中，埃比尼泽曾说到：

在“信心的确据”与从信心而来的“感觉的确据”之间有极大的区别。“信心的确据”是一种直接的东西，但“感觉的确据”却是灵魂的一种反应活动。“信心的确据”源于外在的目标和基础，而“感觉的确据”则来自人的内心的拥有。“信心的确据”的目标是圣经所启示、应许和呈现给人的基督；“感觉的确据”的目标则是借着圣灵在我们内心成形的基督。“信心的确据”乃是“因”，而“感觉的确据”则是“果”；第一个是“根”，另一个则是“实”。“信心的确据”看到了应许的稳固，从应许之上帝的“信实”发源；“感觉的确据”，则看到了应许的“实际成就”。靠着“信心的确据”，亚伯拉罕相信自己垂垂老朽之年必生一个儿子，因为那曾发出应许的上帝断不致撒谎；但是靠着“感觉的确据”，他在将以撒抱在怀中之时，得以相信它（1:254）。

“感觉的确据”，切身经历的虔敬、成圣、与上帝相交，是厄斯金两兄弟极为看重的。拉尔夫·厄斯金曾将“感观经验与感觉”说成是预尝天国的滋味，而且是一种在今世荣耀上帝的重要手段。但是，他同样也警告人们提防将“感觉的确据”与感观经验视为信仰的根基，说到：“它们如潮涨落，流动不居，忽上忽下，它在一次讲道中可能会出现二十次；你的信心若建立在这一基础上，也必与之一道起伏（5:35）。倘若我们依靠自己的感受，而不是上帝的应许，那我们的池中之水很快就会被耗尽，”埃比尼泽·厄斯金说到。我们必须每天来到活水源头那里；我们今日之所得并不能在明天帮助我们（2:155）。这就意味着说，我们若愿意重新得自己的确据与安慰——倘若它以前失去了的话，那我们就必须借着一种直接发自信心的行动来走出自我，“重新抓住基督”（1:166）。

因此，厄斯金两兄弟强调一种出于信心的生命。他们认为，信徒若是没有某些“感觉的确据”便不能生活下去；但是，他却借着对基督的信心，发现了真正的稳固。发自信心的行为的最高行动就是支取上帝在基督里的应许。这乃是信心的本质和精华（RE, 2:200ff）。正如拉尔夫·厄斯金所说的那样：“必须带领罪人脱离那种对模式、阐释、影响和成就的信赖或依靠，进入一种坚固的信心，也就是那永不改变基础上的信心生活中。”埃比尼泽·厄斯金针对发自信心的生活和与发自信心的生活之间的异同提出了九点内容：

（1）人的感觉只考虑一个人现在喜好什么东西，而信心则考虑到一个人在基督里和在一份条理明确的约中有什么。

（2）人的感觉倾向于通过环境或境况来对上帝的爱做出判断，

当上帝似有不快或者是隐而未现时，它就会呼喊说，“主忘记施恩了”。信心则从基督的面光中，而且从圣经中的诸般宣告、赐予和应许中看到上帝的慈爱。“我的盼望在于上帝的圣道”，信心说。

(3) 人的感觉与看见各部相通，并且变动不居，但信心却是稳固的，正如亚伯拉罕，“他在无可指望的时候，因信仍有指望，总没有因不信心里起疑惑。”

(4) 人的感觉与看见专注于现在的事物，而信心正如一位先知，朝向将来的事物。

(5) 人的感觉与看见乃是肤浅的，容易被表面现象所欺骗；但信心却是一种默想性的美德，深入到事物内部。

(6) 信心是领导者，而人的感觉则如侍从；信心为本分，人的感觉则是与之相连的特权。

(7) 人的感觉急于做出判断，而信心则耐心等待，直到末了。感觉在诸般艰难的环境中得出草率的结论，但信心却直等到天霁云散。

(8) 依靠感觉的生活是危险的，但已开信心的生活却是平安稳妥的。

(9) 感觉的根基在人心之内；它在受造者的美德、经验性的成就、蒙恩的标记以及诸如此类的浅水中漫流。信仰的根基则与之相反，是在基督之内，在上帝的圣约及上帝圣道中那又大又宝贵的应许中。当船员让自己的船行驶在浅水中时，他会不断地担心礁石和浅滩；但是，当他扬帆驶入那汪洋深水中时，他就平安了。同样道理，**信心所引入的是**上帝在基督丰满中的汪洋大水，水位升高，超过了疑虑与各种撞船恐惧的界限之上（1:254ff）。

我们这些作牧者的在传道中要把人引往何处呢？我们是不是以关注“感觉的确据”的**方式**让他们行在浅水中呢，还是说我们要将他们引入到那汪洋深水当中，激发他们来相信基督并祂的应许呢？属灵的经验固然重要，但经历却并不是我们救恩的根基。毋宁说，相信上帝在基督里的应许才是我们灵命经验的根基。正如理查德·巴克斯特一样，我们应当说：“每次内省，都务要十次仰望基督。”

## 12、成圣与上帝的应许

唯有信心能使人称义，但使人称义的信心却绝不是孤立的。**拉尔夫·厄斯金**认为，正如那冉冉升起的太阳会发出光芒一样，对于上帝的信心也会带来圣洁、爱心与顺服（2:36）。成圣是称义与之俱来的、必然和不可分割的结果，它乃是被称义者的生活之路或者说是通往天国之路（RE,2:318, 3:240）。为了说明这一点，厄斯金说，信徒犹如一位在纺车上纺线的妇女，她一手握住纺车，一手在工作。一手握住所纺的纱线并引线，一手在纺车周围来回转动。握住纺车的手便是抓住上帝应许的信心之手，而作工之手则是顺服之手（3:425）。

基督借着自己顺服换来了圣灵在信徒身上来成就那信心和成圣的工作(1:150 -51)。拉尔夫·厄斯金认为，信徒犹如一艘航船。恩典之帆并不足以使航船启航；为了驶往那天国的港湾，他们还必须被圣灵之风所鼓满（3:109）。

成圣接受基督不仅是那使人得以脱离地狱的救主，也是那救人脱离罪恶之主。称义带着信心越过十字架到达天国，拉尔夫·厄斯金说道（3:15; 1:96）。人若不同时接纳基督为成圣之主，就没有哪个人能认识这位身为救主的基督（3:38）。

在成圣过程中，圣灵更新信徒的本性，使他成为上帝借着耶稣基督而显出的形象（6:6; 1:312, 318）。信徒被释放，脱离了那罪的权势的辖制（2:269）。一颗新心便带来一种新的行事为人之道（6:335）。成圣使人的意志屈服下来，使它能够顺服上帝的旨意（1:361）。信徒的目标就是要被洗净，脱离罪，致死罪，彻底与它们划清界限（1:68），并永远侍奉上帝（2:306）。他虽然将律法视为我们出于对上帝之爱而要顺服的生活准则（2:269; 1:406），但也认识到，他在今生当中根本无法完全地遵守律法。罪与败坏，暗昧与无知，悖逆与不信，在进入坟墓之前是绝对无法完全根除的。我们虽然仍会犯罪，但我们却会越来越恨恶罪（1:102, 105）。

信徒每天都要向罪而死，并要竭力以感恩之心为了顺服基督的应许而活。人若不终止犯罪，就不能停止悔改；而人若不终止生命，就无法停止犯罪。成圣唯有在我们死去并进到基督面前时，才能趋于完全（4:389; 1:326）。

## 八、结论性的教训

厄斯金两兄弟从未对圣经中的明确解释失去信心。我们也绝不可如此。他们相信圣经的清晰性，从未从基督不在其中的经文中强解出基督来。但是，他们的确曾进入每段经文，似乎要带着手电筒来寻找祂，将祂从那里带出来。我们也应当这样。唯愿我们在宣扬基督时，是从旧约到新约，从律法与福音，从警戒的经文到鼓励的经文，从《诗篇》、历史书、先知书及书信来传扬祂。唯愿我们即使传道也无法让他们归向基督之时，仍要向罪人传扬福音。

厄斯金两兄弟用一系列让人难以置信的例证来宣扬圣经。我们也



当如此行。最重要的是，圣经乃是激动人心的。它**吸引人**，提升人、激发人、挑战人，也劝勉人。唯愿这经上的经文在你心肠中、灵魂中不断思想，又在你的心思、言语和行为中活出来。

厄斯金两兄弟带着热情和清新之气来**宣讲中的**重要经文。我们也当如此行。正如亨利·范恩（Henry Venn）写给自己儿子的话：“我已被说服，我们在选择经文时非常草率。其中有些冲击人心灵的重要信息从未在人们面前宣讲过，但它们却是那为自己开口说话的经文。你刚一重复它们时，就会以一种崇高、圣洁的形象出现，犹如那万灵之主的使者一样。”

像厄斯金两兄弟一样，唯愿我们能宣扬上帝整全的计划。唯愿我们将每条教义都传扬到完满的地步。当传扬人的败坏和律法属灵的本质，当告诉人们其人生困境是何等可怕，当在上帝面前揭去他们遮掩败坏心灵和不良记录的面纱。不要给人提供一种快速的解决之法——让罪人晓得自己的困境之后，又不给他们提供任何从需要基督的可怕境地中逃脱的方法。不要企图在基督之外来安慰他们。

当传扬上帝透过祂的应许所表现出的大爱。上帝的大爱乃是世人所能听到的最强有力的信息。自由派讲道者会从我们的树上偷去那信息的果子，但是你自己却不可忽略了对它的传扬。福音的核心是上帝那无法测度的大爱。当告诉你的会众，上帝是什么样子。当告诉他们，基督双膝跪下，端着一盆水，臂搭一条毛巾，在洗那些骄傲到无法谦卑下来的人的脚。这就是上帝的心肠。当告诉你的会众，他们这位至高的创造主是一位如此爱世人的上帝，以致祂甘愿借着基督来洗净罪人的污秽，并将他们收纳到自己家中，作上帝的儿女。又当将那关乎三一上帝充满大爱的心肠教导他们。

再者，也务要呼求圣灵的能力来传讲那关乎上帝的事情。在每一篇讲道中，我们都需要圣灵两次的帮助，一次是在研经时，另一次是在讲台上。厄斯金两兄弟花费很长的时间来勤奋地准备讲道。除了少数例外情况外，他们的讲章都是完全成稿的，是在挣扎中写成的，也是经过祷告的。他们会站立在自己讲台上的笔记旁边。拉尔夫·厄斯金则常常被描绘成手拿讲道集的形象。

在晚年时，厄斯金两兄弟开始学习用更加即兴化的方式来讲道。然而，有时候，他们会为了某段经文挣扎。拉尔夫·厄斯金在 1731 年一个主日的日记中写到：“今天，我为一句经文来仰望主，必须去讲道时还不知道要为这个主题来思想什么。”当他们没有更多时间准备的时候，他们就依靠圣灵。“尽管我研经的时间不多，”拉尔夫曾于 1739 年写到，“但我却宣讲了《撒迦利亚书》第 8 章 19 节‘喜爱诚实与和平。’”

我们必须努力准备讲章。我们若要让自己讲台上的侍奉工作蒙受上帝的祝福，就必须在研经中为人的灵魂劳苦。当然，有时候上帝晓得我们没有充分时间来准备——不是出于怠慢，而是因为整个一周都有大量的牧养责任压着我们。在这时候，我们就会经历到，在一种真心实意的祷告之后，主会为我们干预此事，使我们能在没有充分准备的情况下讲道，有时甚至会比我们花上很多时间来准备时还要好。但是，厄斯金两兄弟却告诫我们说，不要将这种情况作为一种模式。我们没有任何借口不为讲台进行准备。讲台侍奉是我们的主要工作。若在这件事上失败了，那我们就会满盘皆输。上帝并不会不断帮助一位懒惰的讲道人。

一旦站在了讲台上，那我们就应当过分依赖自己的讲稿。无论你将多少讲稿带到了讲台上，都要给自己留下在上帝圣灵的推动下脱离他们的自由，并要祈求上帝赐智慧，好知道什么时间要回到自己的

讲稿。我们当中许多人在讲道过程中有一个最大问题就是，当我们脱开了讲稿时，就无法明白什么时间再回到讲稿上来。我们倾向于在灵里开始即兴讲道，但以靠肉体讲道而告终。

最后，厄斯金两兄弟激发我们要扪心自问，我们福音信息的核心内容到底是什么。我们蒙召向所有人宣扬上帝那取之不竭的丰盛恩典；宣扬借着十字架上与基督复活，上帝已战胜了使罪人与祂隔绝的万事。罪与美德之所以被胜过，纯粹是因为上帝白白的恩典，而不是因为我们自己的功德。我们有没有宣扬这信息呢？厄斯金两兄弟将福音信息毫无分别地传扬给所有人。我们是这样吗？他们向那破落的罪人宣扬基督的丰富，我们讲了吗？

厄斯金两兄弟同样也以直指人心的方式向属上帝的子民讲道。一位老年圣徒曾谈到埃比尼泽·厄斯金的讲道说：“厄斯金先生有一种特殊才干能进入罪人的内心和良心中，进入人的盼望与恐惧中，进入人的快乐与忧愁中，进入众圣徒的生与死中；我从未听过有哪次讲道能像他做得这样好，就像是这位救主和罪人带到了一起一样。”

厄斯金两兄弟将内室和讲台视为一个角力场。他们所写或所传都带着一股敦促、迫切、恳求和邀请的能力。请听拉尔夫在向自己会众宣告基督后在结束时的呼吁：

若你们或生或死都没有因为这荣耀的福音有所长进，这本是关乎上帝在基督里使世人与自己和好的教训，你们就有祸了！撇开了基督来崇拜的上帝，不过是一尊偶像而已；撇开基督被收纳的盼望，不过是一枕黄粱而已。哦！唯愿基督超乎万有之上，在你们当中居首位。你若不听从祂所说的话，那上

帝又会在乎你到教会里来的哪一点呢？……主证可鉴，我心灵所愿的就是你们能被说服，又被归正，被带到基督面前……你们怎样看待我和我的讲道都无关紧要，你们若是愿意，就让我的尊严衰微至极，但愿基督在你们中间显大，这样在那时日过去后，我就能得着你们，而你们就有了福分。哦！今天晚上，你就到上帝的面前来，不要让祂安歇，直到你们带到祂面前，用某种方式在基督的面光中抓住祂的**荣耀**，祂乃是“不能看见之上帝的像”。

厄斯金两兄弟绝非书斋式的请愿者、站讲台者，或者说神学家。我们难道同样需要与上帝和人角力，好得着这些男男女女、老老少少的灵魂吗？正如厄斯金两兄弟一样，唯愿我们竭力得着天国，又借着上帝的吸引力来得着人的灵魂。

## 第十三章 信心的确据：

### 英格兰清教主义与荷兰第二次宗教改革比较

本章将对两场运动中，即英格兰“清教主义”与荷兰第二次宗教改革中关于“信心的确据”的内容进行比较。我会首先介绍一下“清教主义”与“荷兰第二次宗教改革”的定义，随后将对这两场运动中的“信心的确据”进行比较。最后，我会提出一些我们可以从这两场运动中学到的教训。

#### 一、清教主义

要对“清教主义”与“第二次宗教改革”做出界定非常困难。最初，“清教徒”一词原本是轻蔑用语。正如伦纳德·特伦特鲁德（Leonard Trinterud）所说的那样：“在整个十六世纪，这个词经常被用作轻蔑的形容词，而非一个具有实质意义的名词，而且是被用在人们所厌弃的任何东西上。”<sup>764</sup> 对于经常被人们称为“清教运动之父”的威廉·伯肯斯（1558-1602年）来说，这乃是用来描述那些带有完美主义倾向者的“一个恶毒术语”。<sup>765</sup>

---

764 *Elizabethan Puritanism* (New York: Oxford, 1971), 3.

765 *The Works of That Famous and VVorthy Minister of Christ in the Vniuersitie of Cambridge, Mr. William Perkins* (London: John Legatt, 1612-13)[ Hereafter: Works

对“清教主义”本质的界定，一直以来众说纷纭。威廉·哈勒(William Haller)将“清教主义”的核心教义视为“包罗万象的决定论，神学上则被阐释为预定论。”<sup>766</sup> 佩里·米勒(Perry Miller)从“清教神学精华”中看到了圣约的内容。<sup>767</sup> 艾伦·辛普森(Alan Simpson)，则从中看到了归正概念。<sup>768</sup> 克里斯托福·希尔(Cristopher Hill)则强调“清教主义”所抱的政治理想。<sup>769</sup> 约翰·柯立芝(John Coolidge)则将“清教主义”视为对安立甘宗中那些“无关紧要的教义”(doctrine of adiaphora)，或琐碎之事的一种否定。<sup>770</sup> 霍克斯(R. W. Hawkes)在处理这一难题时则追问：“[英格兰清教主义]在本质上到底是一场强调圣约神学、预定及一种归正的教会仪式的神学运动呢？抑或说，它的核心是政治性的，肯定人在上帝面前不可剥夺的良心权利，自然法规则超越于独断专行的特权法庭之上，君主对议会的依赖关系，以及国家主权根基在民呢？有些现代研究已经指出了第三种可能性，清教主义的本质在于它的敬虔本质，即一种强调归信、生活性与心灵性体验的宗教。”<sup>771</sup>

本文赞同霍克斯将清教徒视为试图改革并洁净英格兰教会，关心过一种敬虔生活以活出改革宗恩典教义的一群人。<sup>772</sup> 正如彼得·刘易

---

of Perkins], 1:342, 3:15.

766 *The Rise of Puritanism* (New York: Columbia, 1938), 83.

767 *Errand into the Wilderness* (Cambridge: Belknap Press, 1956), 48-49.

768 *Puritanism in Old and New England* (Chicago: University of Chicago Press, 1955), 2.

769 *Society and Puritanism*( New York: Schocken, 1967).

770 *The Pauline Renaissance in England: Puritanism and the Bible*( Oxford: University Press, 1970).

771 “The Logic of Assurance in English Puritan Theology,” *Westminster Theological Journal* 52 (1990): 247.

772 *The Genius of Puritanism Haywards Heath, Sussex: Carey, 1975*], 11ff. 关于在界定清教主义上的其他困难，请参见 Ralph Bronkema, *The Essence of Puritanism*

斯（Peter Lewis）所说的那样：“清教主义产生于三个伟大领域中：纽约模式的个人敬虔、纯正的教义和严格有序的教会生活。”<sup>773</sup>

## 二、荷兰第二次宗教改革

人们对于“荷兰第二次宗教改革”的了解，要远比对英格兰“清教主义”的了解少得多；因此，就需要对其进行更为详细的介绍。荷兰的宗教改革可以划分为四个时期：路德宗时期（1517—26年），圣礼主义时期（1526—31年），再洗礼派时期（1531—45年），以及最具影响力的时期，即加尔文主义者的渗透时期。<sup>774</sup> 加尔文主义者渗透到荷兰（荷

---

（Goes: Oosterbaan and LeCointre, 1929); Leonard J. Trinterud, “The Origins of Puritanism” *Church History* 20 (1951): 37-57; Jerald C. Brauet, “Reflections of the Nature of English Puritanism,” *Church History* 23 (1954):98-109; Basil Hall, “Puritanism: The Problem of Definition,” in G. J. Cumming, ed *Studies in Church History*, vol.2 (London, 1965), 283-96; Charles H. George, “Puritanism as History and Historiography,” *Past and Present* 41 (1968): 77-104; William Lamont, “Puritanism as History and Historiography: Some Further Thoughts,” *Past and Present* 42(1969): 133-46; Lionel Greve, “Freedom and Discipline in the Theology of John Calvin, William Perkins, and John Wesley: An Examination of the Origin and Nature of Pietism” (Ph.D. dissertation, Hartford Seminary Foundation, 1976), 151ff.; Richard Greaves, “The Nature of Puritan Tradition,” in R. Buick Knox ed., *Reformation, Conformity and Dissent: Essays in Honour of Geoffrey Nuttall* (London: Epworth Press, 1977), 255-73; D. M. Lloy-Jones, “Puritanism and Its Origins,” *The Puritans: Their Origins and Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), 237-59; J. I. Packer, “Why We Need the Puritans,” in *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton: Crossway Books, 1990), 21ff.

773 然而，直到十六世纪七十年代在荷兰国内，仍有荷兰再洗礼派殉道者，尽管这场运动在 1545 年便失去了动力。

774 此外，也应提到那些以一种消极方式参与了荷兰第二次宗教改革的那些伊拉斯谟的追随者。Cf. W. Robert Godfrey, “The Dutch Reformed Response,” in

兰南部地区，大约 1545 年；荷兰北部地区大约 1560 年）从一开始就远比其人数所揭示出的重要得多。然而，荷兰的加尔文主义者在十七世纪之前却并没有大面积开花，直到经过“多特大会”（the Synod of Dord, 1618—19 年）的培育，并借助“第二次宗教改革”之力，亦即一场主要发生于 17 世纪及 18 世纪早期与英格兰“清教主义”无论在时间还是精神特质上都并驾齐驱的运动，才得以加强。“荷兰第二次宗教改革”的时期启于威廉·提林克（William Teellinck, 1579-1629 年），<sup>775</sup> 此人经常被称为第二次宗教改革运动之父，止于该运动最后两位优秀的推动者，亚历山大·孔慕理（Alexander Comrie, 1706—74 年）<sup>776</sup> 和西奥多·范·德格鲁（Theodorus Van der Groe, 1705—84 年）。<sup>777</sup>

---

*Discord, Dialogue, and Concord*, ed. by Lewis. W. Spitz and Wenzel Lohff (Philadelphia: Fortress Press, 1977), 166-67. Godfrey 同样也对加尔文的观点, “Calvin and Calvinism in the Netherlands,” in *John Calvin: His Influence in the Western World*, ed by W. Stanford Reid (Grand Rapids: Zondervon., 1982. Also, see Walter Lagerway, “The History of Calvinism in the Netherlands,” in *The Rise and Development of Calvinism*, ed John Bratt (Grand Rapids: Eerdmans, 1959), 63-102; Jerry D. van der Veen, “Adoption of Calvinism in the Reformed Church in the Netherlands” (B.S.T thesis, Biblical Seminary in New York, 1951).

775 威廉·伯肯斯对英国清教徒的影响，正像威廉·提林克（Willem Teenlinck）对荷兰第二次宗教改革中的影响一样；因此，这些神学家经常被誉为这两场运动的“运动之父”（Joel. R. Beeke. *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* [New York: Peter Lang, 1991], 105-138）

776 Ibid., 281-320.

777 若希望获得关于“荷兰第二次宗教改革”中神学领袖的简要介绍，请参见 B. Glasius ed., *Godgeleerd Nederland: Biographisch Woordenboek van Nederlandschen Godgeleerden*, 3 vols. (’s-Hertogenboshch: Gebr. Muller, 1851-56); Sietse Douwes van Veen, *Voor Tweehonderd jaren: Schetsen van het leven onzer Gereformeerde Vadersen*, 2nd ed. (Utrecht: Kemink & Zoon, 1905); J. P. de Bie and J. Loosjes, eds., *Biographisch Woordenboek Protetantische Godgeleerden in Nederland*, 5 vols. (’s-Gravenhage: Martinus Nijhoff, 1907-1943);



---

Christelijke Encyclopedie, 6 vols., 2nd ( Kampen: J. H. Kok, 1959); K. Exalto, *Beleefd. Geloof: Acht Schetsen van gereformeerde theologen uit de 17e Eeuw* ( Amsterdam: Ton Bolland, 1974), and *De Kracht der Religie: Tien Schetsen van Gereformeerde ' Oude Schrijvers' uit de 17e en 18e Eeuw* (Urk: De Vuurtoren, 1976); H. Florijn, ed., *Hollandse Geloofshelden* (Utrecht: De Banier, 1981); W. Van.Gorsel, *De Ijver voor Zijn Huis: De Nadere Reformatie en haar belangrijkste vertegenwoordigers* (Groede: Pieters. 1981); C. J. Malan, *Die Nadere Reformasie* (Potchefstroom: Potchefstromose Universiteit vir CHO, 1981); H. Florijn, *100 Portretten van Godeleer in Nederland uit de 16e, 17e, 18e Eeuw* (Utrecht: Den Hertog, 1982); D. Nauta, et al., *Biografisch Lexicon voor de Geschiedenis van het Nederlandse protestantisme*, 4 vols. (Kampen: Kok, 1978-98); W. van't Spijker, et. Al., *De Nadere Reformatie. Beschrijving van harr voornaamste vertegenwoordigers* ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1989); Joel R. Beeke, "Biographies of Dutch Second Reformation Divines," *Banner of Truth* 54, 2 ( 1988) through 56, 3 ( 1990)---共二十五篇文章系列介绍这场运动中主要的神学家。关于“荷兰第二次宗教改革”的书目，请参见 P.L. Eggermont, "Bibliographie van het Nederlandse Pietisme in de zeventiende en achttiende eeuw," *Documentatie-blad 18e eeuw* 3 (1969): 17-31; W. van Gent, *Bibliotheek van oude shrijvers* (Rotterdam: Lindebergs, 1979); J. van der Haar, *Schatkamer van de gere-fomeerde Theologie in Nederland* (c.1600-c.1800); *Bibliographishch Onderzoek* (Veenendaal: Antiquariaat Kool, 1987).

Cf. F. Ernes Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism* ( Leiden: Brill, 1971), 109-68, 包括了十二位第二次宗教改革中的神学家的介绍，其深度和质量不一；Cornelis Graafland, *De Zekerheid van het Geloof: Een onderzoek naar de geloofsbeschouwing van enige vertegenwoordigers van reformatie en nadere reformatie* ( Wageninge: H. Veenman & Zonen, 1961) 138-244, 专门论述了十四位“第二次宗教改革”中的神学家对信心与确据问题的观点；Johannes de Boer, *De Verzegeling met de Heilige Geest volgens de opvatting van de Nadere Reformatie* ( Rotterdam: Bronder, 1968), 这本书讨论了十四位“第二次宗教改革”中的神学家的救赎论内容。

在荷兰，还出版了下列关于“荷兰第二次宗教改革”神学家思想的专论性著作（作者的姓氏放在括号中）：Bandrtius( Roelofs); Bogerman( van Itterzon; van der Tuuk); W. à Brakel (Los); Colonius( Hoek); Comrie ( Honig; Verboom); Dathenus (Ruijs); Gomarus (van Itterzon); Haemstedus (Jelsma); Helmichius

“*Nadere Refomatie*”这一术语之所以成为一个难题，乃是因为对于“*Nadere*”一词并没有任何标准的英文翻译。<sup>778</sup>从字义上讲，“*Nadere Refomatie*”意思是指一种更切近，更深入，或者说更精确的宗教改革。它注重在人们生命中、教会崇拜及在社会中将宗教改革精神更加强有力实施出来。

那些试图翻译“*Nadere Refomatie*”一词的人，不可避免地会使自己的翻译带上个人对其重要性所做的判断。例如，这个词已被人们译成“深入的宗教改革，”这是不准确的，因为它暗示第一次宗教改革进行得不够彻底。“*Nadere Refomatie*”的神学家们的本意却并非如此。毋宁说，他们试图将宗教改革的真理应用到实际/日常生活中。为了避免这种错误的暗示，哥尼流·格拉弗兰德（Cornelis Graafland）提出了“继续宗教改革”或“第二次宗教改革”。然而，“继续”一词有也其不足之处：它并没有对“*Nadere Refomatie*”与宗教改革本身作出区分，而且它听起

---

(Hania); Hommius (Wijminga); Hoornbeeck (Hofmeyr); Janius (de Jonge, Reitsma, Vnenemans); Koelman(Janse, Krull); Lodenstein (proost; Slagboom); Lubbertus( van der Woude); Marnix (van Shelven); Maresius (Nauta); Rivetus ( Honders); Saldenus (Van den End); Schortinghuis (Kromsigt; de Vrijer); Smytegelt (de Vrijer); Taffin ( van der Linde); Teellinck (Engelberts; Bouwman); Trigland (Ter Haar); Voetius (Bouwman, Duker, Janse, McCahagan, Steenblok); Udemans (Meertens, Vergunst); Walaeus (van Wijngaarder); Wittewrongel (Groenendijk). 关于这些研究的数目信息，请参见 Beeke, *Assurance of Faith*, 451-500.

778 这一术语早在 Jean Taffin (1528-1602) 的著作中就有使用。 Cf. L. F. Groenendijk, “De Oorsprong van de utdrukkin “ *Nadere Reformatie*,” *Documentatieblad Nadere Reformatie* 9 (1985): 128-34; S. van der Linde, “Jean Taffin: eerste pleiter voor “ *Nadere Reformatie*” in Nederland,” *Theologia Reformata* 25 (1982): 7ff; W. van’t Spijker, in *De Nadere Reformatie en het Gereformeed Pietism*, 5ff.

来也有些怪异。<sup>779</sup>

我选择用“荷兰第二次宗教改革”或是“第二次宗教改革”。尽管这种译法失去了宗教改革作为一项进展中的工作的意思，<sup>780</sup> 但它却有长期传承，而且似乎学者中间也已接受了这一点。<sup>781</sup> 再者，“第二次宗教改革”也是一个那个时代某些早期荷兰神学家就已经在使用的术语。例如，雅各布斯·科尔曼（Jacobus Koelman, 1632-1695年），此人与苏格兰第二次宗教改革有很多渊源，便将这场发生在荷兰的运动称为“第二次宗教改革”或是“第二次净化”。<sup>782</sup> 从历史角度而言，在荷兰、英格兰与苏格兰都出现了第二次宗教改革，以巩固宗教改革的成果，并将宗教改革工作发扬光大。

我并不喜欢用“荷兰精细主义”（*Dutch Precisianism*），“荷兰敬虔主义”（*Dutch Pietism*），“荷兰清教主义”（*Dutch Puritanism*），有下列几种原因。“荷兰精细主义”使“荷兰第二次宗教改革”听起来具有过于强烈的律法主义色彩。诚然，大多数第二次宗教改革的神学家都推动一种消极的伦理。例如，吉斯伯特·沃修斯（*Gisbertus Voetius*）禁止人们有诸如“光顾酒吧、赌博、穿华丽衣服、跳舞、酗酒、狂欢、吸烟、戴假发等”行为。然而，这种精细主义本身并不是目的。毋宁说，它是在面对“当时盛行的世俗性”时培养出来的，而且是作为一种维持并发

---

779 Jonathan Neil Gerstner, *The Thousand Generation Covenant: Dutch Reformed Covenant Theology and Group Identity in Colonial South Africa, 1652-1814* (London: E. J. Brill, 1991), 75ff.

780 Ibid., 75n

781 J. W. Hofmeyr, “The Doctrine of Calvin as Transmitted in the South African Context by Among Others the *Oude Schrijvers*,” in *Calvinus Reformator: His contribution to Theology, Church and Society* (Potchefstroom: Potchefstroom University for Christian Higher Education, 1983), 260.

782 *Christelijke Encyclopedie*, 5:128.

展个人信心和行为抵制灵性浅薄的一种方法。<sup>783</sup>

“荷兰敬虔主义”，或许乍看起来似乎是一种为人们所能接受的对“*Nadere Refomatie*”一词的译法。它已经被广泛用于说明这场运动中对敬虔主义的侧重。然而，这一术语同样也有其困难之处，有以下两方面原因：首先，它暗示了一种与德国敬虔主义之间的密切联系。<sup>784</sup>“荷兰第二次宗教改革”先于施本尔（Spener）进行宗教改革的呼吁达半个世纪之久，而且是一场比德国敬虔主义更广泛的运动。另外，德国路德宗内部的敬虔主义更加关注的是信徒的内在生命，而不是改革社会；但是，大多数“荷兰第二次宗教改革”的神学家则关心这两方面内容。<sup>785</sup>其次，敬虔主义通常被人们视为一种对新教经院派神学和教义精细化的一种反抗，但许多“荷兰第二次宗教改革”的神学家则推动了改革宗

---

783 Martin H. Prozesky, “The Emergence of Dutch Pietism,” *Journal of Ecclesiastical History* 28 (1977):33.

784 Stoeffler (*The Rise of Evangelical Pietism*, 该著作试图将“敬虔主义”界定为包括英格兰的清教主义，荷兰第二次宗教改革，与德国的敬虔主义，1-23) and James Tanis (*Dutch Calvinistic Pietism in the Middle Colonies: A Study in the Life and Theology of Theolorus Jacobus Relinghuysen* [The Hague: Marinus Nijhoff, 1967] and “The Heidelberg Catechism in the Hands of the Calvinistic Pietists,” *Reformed Review* 24 [1970-71]: 154-61) 追随德国教会历史学家在运用这一术语上的观点，“荷兰敬虔主义（Dutch Pietism）”，著名代表有 Heinrich Hepp (Geschichte des Pietismus, 3 vols. [Bonn: Marcus, 1880-86]).

关于德国敬虔主义对“荷兰第二次宗教改革”的影响的论述，请参见 Graafland “De Gereformeerde Orthodoxie en het Pietisme in Nederland,” *Nederlands Theologisch Tijdschrift* 19 (1965): 466-79; J. Steven O’Malley, *Pilgrimage of Faith: The Legacy of the Otterbeins* (Metuchen, N.J.: The Scarecrow Press, 1973); Willem Balde, “Her Pietisme in Oostfriesland,” *Theologia Reformata* 21 (1978):308-327.

785 S. van der Linde, *Vromen en Verlichten: Tween Eeuwen Protestantse Geloofsbeleving 1650-1850*. (Utrecht: Aartsbisschoppelijk Museu Utrcht, 1974), 2; Gerstner, *Thousand Generation Covenant*, 76.

正统神学的形成并对教义进行分析。<sup>786</sup>

“荷兰第二次宗教改革”同样也被称为“荷兰清教主义运动”。但是，这种描述又有多少准确性和**帮助性**呢？

### 三、英格兰清教主义与荷兰第二次宗教改革运动

“荷兰第二次宗教改革”与英格兰“清教主义”遥相呼应。在这两场运动之间有着强有力的联系，既有历史上的联系，也有神学上的联系。<sup>787</sup> 吉斯·施普伦格（Keith Sprunger）已经说明，十七世纪有成千上万名英格兰与苏格兰清教徒生活在荷兰。这些信徒代表了大约四十个教会和350名牧师。<sup>788</sup> 荷兰政府允许这些信徒组成教会，并在荷兰改革宗教会中形成了一种英语阶层。哥尼流·普伦克（Cornelis Pronk）注意到，如此众多的英格兰与苏格兰清教徒的出现必然会对荷兰教会产生某种影响。“许多荷兰改革宗牧师被英格兰清教徒实际生活中的敬虔所打动”，普伦克说到。“他们将这视为对干瘪的理性主义讲道日渐成为教

---

786 Ibid., 76.

787 Cf. *Dutch Puritanism: A History of English and Scottish Churches of the Netherlands in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Leiden: Brill, 1982) and *The Learned Doctor William Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism* (Chicago: University of Illinois Press, 1972; Douglas MacMillan, “The Connection between 17th Century British and Dutch Calvinism,” in *Not by Might nor by Power*, 1988 Westminster Conference papers, 22-31.

788 Willem op't Hof 指出在英伦的荷兰难民教会的影响，提出“可以有充分理由得出结论说，在荷兰属灵生活清教化背景下产生影响作用的主要是英伦的荷兰教会。”(Engels pietistische geschriften in the Nederlands, 1598-1622 [Rotterdam: Lindenberg, 1987], 639).

会趋势的一种健康修正。”<sup>789</sup>

英格兰清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”的神学家彼此尊重。他们通过个人接触和阅读彼此的作品得到了充实，他们所写的拉丁文论文和许多英文书籍被译成了荷兰文。<sup>790</sup> 十七世纪在荷兰印刷出版的改革宗神学著作远远超过了其他国家。<sup>791</sup>

英格兰清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”的神学家们有着共同的理想：就是要在个人、教会和国家中培育那种荣耀上帝的经验性敬虔和伦理上的精细。然而，只有英格兰有这种机会在克伦威尔年代中将这种理想变成现实。

尽管有这种表面上的相似，但英格兰“清教运动”与“荷兰第二次宗教改革”在历史上和神学上却发展出了迥然不同的特色。伯克富（Hendrikus Berkhof）将“荷兰第二次宗教改革”仅仅说成是“吹遍荷兰的英格兰加尔文主义者的敬虔生活之风”中产生出来的，便是过于简单化了。<sup>792</sup> 尽管英格兰“清教主义”是影响“荷兰第二次宗教改革”的主要原因，尤其是就其强调在个人和教会生活中必须有一种实际敬虔（正

---

789 “The Dutch Puritans,” *Banner of Truth*, nos 154-55 (July- August, 1976): 3.

790 谈到将英格兰清教徒的著作译成荷兰文 1598 年至 1622 年之间时，op’t Hof 说到：“在 60 部译著中有 114 个版本。这 60 部著作涉及 22 位英格兰作者的作品。其中，以数量著称的有两位作者：Cowper（10 部译著，18 个版本）与伯肯斯（29 部译著，71 个版本）。实际上，伯肯斯一人便盖过了所有这些人。拍卖目录表明，Udemans 所拥有的清教徒著作中，有 20 部是拉丁文著作，70 部是英文著作。Voetius 所拥有的清教徒著作中，有 20 部是拉丁文著作，有 270 部是英文著作。对 1623 年至 1699 年间一份粗略估计显示，有 260 部新译著问世，有 580 个版本和新的翻译”（*Engelse pietistische geschriften in he Nederlands*, 636-37, 640-645）。

791 Sprunger, *Dutch Puritanism* 307.

792 *Geschiedenis der Kerk* (Nijkerk: G.F. Callenbach, 1955), 228.

如威廉·霍夫，Willem op't Hof 所强调的那样)<sup>793</sup>——但它却并不是唯一影响。非英格兰因素同样也有所贡献。<sup>794</sup> 在某些方面，荷兰宗教改革运动要比英格兰清教主义本身更具清教色彩。正如约拿单·格斯特纳 (Jonathan Gerstner) 所说的那样：“在英格兰，从一种正统改革宗观点来看，除了在克伦威尔统治下的那段短暂时期外，一直都要与某些不符合圣经的东西进行斗争：如主教制的存在，在《公祷书》(*Book of the Common Prayer*)和授职中的迷信仪式等等。在荷兰，这些情形却并不存在，这项工作更加微妙。那些维持现状者并不像在英格兰存在那种明显没有归正的情形。在这种背景下，真正的清教主义精神便走到了前沿。”<sup>795</sup>

“荷兰第二次宗教改革”的神学家并不像自己英格兰兄弟那样对政府和教会的改革关注有加。其神学所强调的内容在诸如信心的确据上同样也有所不同。而且，荷兰教会更倾向于强调神学是一种科学，而英格兰教会则强调神学中的实际生活方面。<sup>796</sup> 斯普伦格注意到，威廉·爱梅思 (William Ames) 看到了荷兰教会过于理性化，但在实际生活

---

793 *Engelse pietistische geschriften in Nederlands*, 583-97, 627-35, 645-46. Cf. Cornelis Graafland, “De Invloed van het Pritanisme of het Ontstaan van het Reformeerd Pietisme in Nederland” *Documentatieblad Nadere Reformatie* 7, 1 (1983): 1-19. Graafland 同样也详细地介绍了对讲道、默想艺术、决疑论、立约、圣餐的施行与末世论方面的影响。

794 *Ibid.*, 2, 15-16.

795 Gerstner *Thousand Generation Covenant*, 77-78.

796 Pronk, *The Banner of Truth*, nos. 154-155 (July- August, 1976):6. Gerstner 解释说：尽管英格兰清教徒在其教义上属于正统改革宗，但他们主要是牧师，而非正式神学家。因此，人们很难从中找到系统的神学思想。荷兰改革宗思想尽管对讲台有一种强烈的关注，但同时也产生大量的神学作品，大多数人都是写给普通人的。部分原因或许是教理问答讲道，但似乎他们有一种更强烈的倾向就是系统的建构。因此，随后的宗教改革牧师竭力为自己教区的人的归信作工，有时使其成为一位教义学家 (*Thousand Generation Covenant*, 78)。

上则有所不足，因此便推动清教徒的敬虔，“致力于将荷兰人转变成清教。”<sup>797</sup> 当将荷兰改革运动狭隘地界定为荷兰清教主义运动时，这些不同之处并没有得到了充分的重视。<sup>798</sup>

然而，“荷兰第二次宗教改革”的本质确实与英格兰“清教主义”对改革宗精神特质的侧重彼此相合。林德（S. Van der Linde），一位研究“荷兰第二次宗教改革”的顶级学者，称这场运动的目的是将教义与全部日常生活结合起来。<sup>799</sup>林德注意到：“第二次宗教改革完全与宗教改革站在一道，与其说是抵消了人们针对改革宗教会的批评，毋宁说是针对需要改革的教会的批评”。<sup>800</sup>

尽管“第二次宗教改革”主要关注的是人的灵性生命和经验，但这种关注却是通过各种方式表现出来的。正如林德指出的那样，“从沃修斯身上，我们看到了教会组织者；从爱梅思身上，我们看到了一种位颇具原创性的神学家；从提林克和布雷克身上，我们看到了敬虔生活

---

797 *The Learned Doctor Ames: Dutch Backgrounds of English and American Puritanism*, 260. Cf. Hugo Visscher, *Guilielmus Ames, Zijn Leven en Werkern* (Haarlem: J. M. Stap, 1894).

798 这一术语一直以来都被人们确切地用来描绘那些在荷兰境内讲英语的清教徒（cf. Douglas Campble, *The Puritan in Holland England and America*, 4th ed., 2 vols. [New York: Harper and Brothers, 1892]; Spruger, *Dutch Puritanism*; T. Brienen, *De prediking van de Nadere Reformatie* [Amsterdam: Ton Bolland, 1974]）。林德（Van der Linder）更愿意将其称为“荷兰境内的英国清教主义”而不是“荷兰的清教主义”，因为荷兰境内的清教徒大部分局限于他们的圈子内（cf. “Jean Taffin: eerste Pleiter voor ‘Nadere Reformatie’ in Nederland,” *Theologie Reformata* 25 [1982]: 6ff.）。

799 “De Godservaring bij W. Teellinck, D. G. à Brakel en A. Comrie,” *Theologia Reformata* 16 (1973): 205.

800 “De betekenis van de Nadere Refomatie voor Kerk en Thologis,” *Kerk en Theologie* 5 (1954): 216.



的神学家；从罗登斯坦（Lodensteyn）身上和萨德诺（Saldenus）身上，我们看到了那些持‘神秘主义’观点、背起十字架、默想来生的人。”<sup>801</sup>尽管有这些不同的侧重，林德总结说，在“第二次宗教改革”有一种潜在、精细化的内容，是无法与那种借助将全部生命都交托给上帝的敬虔之情来反对不虔不敬的意愿分开的。<sup>802</sup>

那些负责编辑《第二次宗教改革文献》（*Documentatieblad Nadere Refomatie*）期刊的学者，<sup>803</sup>对“荷兰第二次宗教改革”做出了两种明确的界定。第一种定义形成于1983年，定义如下：

这场发生于荷兰改革宗教会（*Nederduits Gereformeerde Kerk*）内部的运动，在反对当前那种普遍盛行的滥用和误解的同时，追求进一步拓展并逐步推进十六世纪的宗教改革，用一种先知般的激情来敦促人，并竭力追求对宗教改革教义和个人成圣的内在经验，把生活中各个领域都彻底圣化。<sup>804</sup>

第二种定义，形成于1995年，则更为明确：

“荷兰第二次宗教改革”是荷兰改革宗教会（*Nederduits Gereformeerde Kerk*）内部于十七、十八世纪之间兴起的一场运动，

---

801 *Ibid.*, 218.

802 *Het Gereformeerde Pretestanisme* (Nijkerk: G. F. Callenbach, 1957), 9.

803 这些学者已经在荷兰组织了社团（*Stichting Studie der Nadere Refomatie*, SSNR）。它的明确目标就是要促进对荷兰第二次宗教改革的深入研究。

804 *Documentatieblad Nadere Refomatie* 7 (1983): 109.

这场运动是对活泼信仰的衰退或缺失所作出的回应，将个人经历和虔敬视为信仰中具有核心意义的问题。从这种角度来看，这场运动使注重内容和程序的改革精神得以形成，并付诸适宜的教会、政治与社会机构与之相应，追求进一步地改革教会、社会和国家。

805

这些对“荷兰第二次宗教改革”五花八门的定义必然在某种程度上有些简单化了。正如格拉夫兰德指出的那样，“荷兰第二次宗教改革”除了神学家之间强烈的灵性亲和力外，并没有任何组织结构凌驾其上。有时候，这场运动会导致某些小规模的组织出现，如沃修斯所领导的“乌德勒支派”（Utrecht Circle），或是导致某些行动计划的制定，如那些由威廉·提林克与雅各布斯·科尔曼所制定的计划。然而，就其中的绝大部分人而言，每一位“荷兰第二次宗教改革运动”的神学家都强调对其教区人员进行改革的必要性。这种改革的召唤会因地因时而异。<sup>806</sup>

与英格兰清教运动一样，“荷兰第二次宗教改革”宣扬的同样也是经验性的内容，这使精心打造的基督徒经验神学成为一种特色。尤金·奥斯特海文（Meugene Osterhaven）将这种神学界定为“归正神学的主流接受教会信条，强调新生命、归信和信徒的成圣，以便能获得关于基督救恩的一种经验性或个性化的认识。”<sup>807</sup> 单有宗教、教义和神学

---

805 *Documentatieblad Nadere Reformatie* 9 (1995): 108, 由 Bartel Elshout 翻译，并收入他所著的 *The Pastoral and Practical Theology of Wilhelmus à Brakel* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1997), 9.

806 Graafland, “Kernen en contouren van de Nadere Reformatie,” in *De Nadere Reformatie: Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, 350.

807 “The Experiential Theology of Early Dutch Calvinism,” *Reformed Review* 27: (1974): 180.

前提是不够的；感觉、经验、灵里的争战和祷告对信仰和生活来说同样也是必要的。人头脑中那种对教义的知识虽然是必要的，但必须与人心中出于圣经的体验相伴随。<sup>808</sup> 对“荷兰第二次宗教改革”的追随者们来说，就如对清教徒一样，那种形式化了的基督教（一种将精力耗费在外在形式上的基督教）不过比根本没有任何信仰稍好一点。因为这一原因，他们强调人对上帝内在回应的重要性。<sup>809</sup> 因此，信心的挣扎成为其中的主要内容。<sup>810</sup>

#### 四、信心的确据

信心与确据之间的关系问题成为英格兰“清教主义”与“荷兰第二次宗教改革”中的焦点。这个时代的神学家认为，要理解它们之间的关系，就必须在主体性与客体性之间、在圣经和经验之间、在圣道与圣灵之间达成一种微妙的平衡。

在探讨确据的过程中，清教神学家与“第二次宗教改革运动”中的神学家在对待圣经信息、解释和讲解时都努力忠于圣经权威。因为圣经表明，在活泼的信心和某种规范性的确据之间有一种很强的张力，随之而来的可能是缺少确据，真正的问题是：如何将这种圣经中的张力在一种牧养背景下有血有肉地表达出来？在一份对早期宗教改革的教义原则所做的小心翼翼的补充中，英格兰清教神学家与“第二次宗教改革”中的神学家都决定，确据要比简单安息于上帝在基督里的应许中更复杂。若将其准确地置于圣经、基督、三一上帝的背景下来理解，

---

808 Ibid., 183-84.

809 Stoeffler, *The Rise of Evangelical Pietism*, 14.

810 Van der Linde “De betekenis van de Nadere Reformatie voor Kerk en Theologie,” in *Opgang en voortgang der reformatie*, 146.

那人内心的蒙恩确据及圣灵的见证就都有某种有效的地位，成为信徒确信次要的根基。这种确据的根基在英格兰“清教运动”与“荷兰第二次宗教改革运动”的信条中都被典范化了。荷兰神学家将它们纳入到了《多特信条》(Canons of Dort, 1619年)中，宣称确据的根基是：“(1)相信上帝的应许……(2)圣灵与我们的心同作见证我们是上帝的儿女……(3)一种试图保守无亏的良心，并且行各样善事的真挚与圣洁的愿望”(第二项第十条)。英格兰清教神学家则将它们纳入到《威斯敏斯德信条中》(1647年)，宣称确信的根基：“乃是基于上帝拯救人的可靠应许，基于心中存有获得这应许所必需的诸般美德的明证，又基于赐人儿子名分的圣灵与我们的心同证我们是上帝的儿女”(十八章第二部分)。<sup>811</sup>

确信的根基问题，在神学家们阐发关于确信的术语及专论时，在英格兰清教运动与“荷兰第二次宗教改革”中都产生了一种特殊的紧张情绪。他们怜悯信心软弱之人的教牧意义，迫切催促、劝勉和邀请人在信心上长进，并对暂时性的信心及其他形式的虚假信心进行了剖析，从而说明他们应如何来预尝在基督里与上帝相交的滋味。通过提升确信次要根基中“蒙恩证据”的地位(例如，蒙恩的内在见证与圣灵的见证)，使它从在加尔文思想中所占的“次要地位”提升到一种“重要地位”，正如格拉夫兰德断言的那样，英格兰清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”中的神学家不过是出于教牧原因，将加尔文已打开的“小缝”又扩大了一点，好让那“作为信心确证的标记”进来罢了。<sup>812</sup> 那些指责

---

811 关于这些运动如何形成了确据根基问题的详细解释，以及在确据观念问题，这种观念得以流行的主要证据材料，请参见：Beeke, *Assurance of Faith*, chaps, 5-9.

812 格拉夫兰德(Graafland)的错误在于认为，“第二次宗教改革”中的神学家使确据问题上的主观路线“统治了”那种“客观确据”，但他认识到这种对主观确据

清教神学家与“第二次宗教改革”神学家犯了一种病态自省和人本主义错误的人，不过是对这一标记产生了误解而已。实际情形是，当代基督徒有太多东西要从英格兰清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”神学家们那里去学习。他们之所以慎重地对个人和属灵经验进行省察，乃是因为他们迫切想找到三一上帝之手在他们生命中的作为，并因此将所有荣耀归给拣选人的圣父、救赎的圣子和应用的圣灵。

随着加尔文与早期宗教改革家关于确信的观点不断增加，清教神学家和“第二次宗教改革”神学家进一步从教牧方面和神学方面发展了关于确信的教义，使其从一种基督论框架转向了一种三一论框架。宗教改革家与后宗教改革家可能有不同的侧重，但他们在这一点上却是一致的：就是应当从根本上将对救恩的确信视为所有基督徒的财富，尽管他们的自觉意识有程度之别。<sup>813</sup> “尽管”这个从句至关重要，因为诸如《诗篇》第 88 篇便告诫我们，即便是我们缺少确据，也不能因此否认我们的救赎。这个从句同样也通过肯定不应当将那种常规情形与确信问题上的那种必不可少的情形等同起来，表明了牧师对圣经的敏

---

的强调是从抗击各种形式的虚假信心过程中产生出来的。他断言说，当主观确据像第二次宗教改革中那样占据重要地位时，确据本身就成为一个问题重重的难题，并倾向于将其视为一种神圣主体，属于典范性的东西而非一种确信本质。格拉夫兰德得出结论说，后宗教改革家“止于加尔文止步的地方”（*Waarheid in het Binneste*, p. 66ff）。尽管格拉夫兰德的描述很大程度上是正确的，但他夸大了自己的结论，因为后宗教改革家仍然将上帝的应许视为最要的。他疏于指出，后宗教改革家与加尔文相比使用了更多确据次要的根据，以达到使上帝专门赐给信徒的应许更为有效的目的。尽管格拉夫兰德肯定了后宗教改革家虽然有不同的侧重，但仍与加尔文之间保持了相对紧密的联系，但他们却比他所愿意承认的要更为紧密（cf. Beeke, *Assurance of Faith*, 72-78）。

813 “改革宗神学喜欢强调，尽管完全的确据是人们经常经历到的，但它却绝非必然的，也绝非持续的，而且并不必然明确与在此之下的各种程度基督徒长进程度有关”（G. Thomason, "Assurance," *The Evangelical Quarterly* 14 [1942]: 7）。

感。

对清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”神学家来说，确信是上帝对个人的恩赐，包括人的理性和意志。因为人的意志依靠其自身的能力无法选择上帝或忠于上帝，神学家们感觉到了发展出一种清晰的确信教义的极大需要。他们认识到自己内心的诡诈，害怕把上帝没有赐给自己的东西认为已经赐给了。另一方面，他们同样也憎恶人的不信。他们知道，上帝是值得人信赖的。因此，他们的目标、责任和愿望就是要对祂有信心和确信。<sup>814</sup>

从某种意义上讲，确信是宗教改革运动后最重要的问题。而且，绝大多数教会都从中受益。清教运动与“第二次宗教改革”对确信的解释，只要不流于无圣经依据的神秘主义，就会对教会的灵性健康有所贡献。作为一项原则，神学家们展示出一种健康的、以基督论为核心的三一论框架中由圣经规范的保罗式神秘主义。从这种神学观点中，孕育出了他们对经验性宗教信仰的注重，它并没有引导人们“**偏离**”基督，而是使他们“**归向**”基督以增强其信心与确信。通过诚实相信这种纯正的经验性信仰是来自基督和祂圣灵的，他们的目的就是要将这种经验栖身于客观的福音里面。

神学家们并无任何将主观宗教与客观宗教分割开的企图。他们也不会赞同这种作法。他们或许早就认识到，这样的宗教信仰会导致“脑满心空”的情况出现。宗教改革之后的改革家目的是就要达到整个心灵、理性的敬虔。他们需要这种感受到上帝恩典并安息在这基础上的信心与确信。某些后宗教改革家或许应该将这种对经验的注重更加彻

---

814 Hence Buyan Has Christian walking over a narrow precipice with the yawning caver of presumption on one side and unbelief on the other (*The Complete Workd of John Bunyanm* 2:38).

底地与圣经和基督联系起来，而他们的教导没有留下使人怀疑这就是他们初衷的余地。

英格兰清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”中的神学家在确信问题上的共同信念远远超越了他们彼此间的差异。这两个群体都教导人们说，对个人的救恩有完全的确信是信心之果，而并非信心的本质。两者都教导人们，确信是无法与圣经、三位一体和基督论框架分割开来的。两者都教导人们，确信是来自圣灵的。圣灵引导信徒安息于上帝的应许之上，光照他从蒙恩的标记得出结论说他就是上帝的儿女，又将圣道应用于他的良心中，承认基督是他的救主。

两个群体中的某些领袖或许曾对这些确信模式的重要的地位有**不恰当的认识**，也没有认识到各种形式的确信在应用时可以使人不同程度地受益。有些人认为，圣灵直接的见证超越于通过信心反省内心蒙恩确证所获得的确信之上。其他人认识到了这种危险，将这两种形式的确信结合在了一起。尽管这两个群体中的某些人更注重圣灵所光照的三段论推理，但他们仍就确信的**本质完全达成一致**，认为确信最根本的基础在于上帝的应许。<sup>815</sup>

两个群体中的神学家都承认，信徒发现自己个体性的、经验性的处境在不断地发生变化。他们教导人们说，圣灵最清楚在某一既定时间要将哪种确信落实在信徒身上。两个群体都承认，确信是以恩约为基础，以基督的宝血来印证，并最终以永恒拣选为根基。双方都承认，尽管确信在今生仍不完全，在程度上也有所差异，而且常常因为患难和疑虑被削弱，但是，对确信的丰富却绝不能想当然。它一直都是三一上帝主权的赐予。不过，也必须勤勉地通过蒙恩之道来寻求。然而，

---

815 格拉夫兰德论述说，这种观点代表了大多数第二次宗教改革神学家的观点。

唯有当它明确显出果效来，诸如对上帝以及祂国度的热爱，儿女般的顺服，敬虔的悔改，恨恶罪，兄弟之爱，以及谦卑的崇拜时，才能成为根基稳固的确信。<sup>816</sup>

当然，总体而言，英格兰清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”中的神学家，在确信的某些方面有所差异。下面这一点却是最重要的：

作为一个整体，英格兰清教神学家更倾向于强调“蒙恩的标记”，甚于“荷兰第二次宗教改革”中的神学家；而后者则更强调“蒙恩的进阶”，甚于自己海峡对岸的弟兄。<sup>817</sup> 就这一方面而言，它似乎表明，英格兰人对荷兰人的影响比反过来的影响要更强烈一些。<sup>818</sup> 雅各布斯·科尔曼，一位著名的“第二次宗教改革运动”神学家和无数清教著作的译者，承认“关于敬虔操练的书很少；所以，我们便倚重英格兰人，因为那里的神学家在这一方面有很好的训练。”<sup>819</sup>

---

816 Cf. Donal Macleod, “Christian Assurance 2,” *Banner of Truth*, No. 133. (November 1974):1-7.

817 Cf. Beeke, *Assurance of Faith*, 310ff.

818 例如，法兰克大学神学教授爱梅思（William Ames, 1622-33年）。“通过像爱梅思这样的传教士，荷兰精细主义运动得到了清教教义的滋养。从这些英格兰要素中便萌发出了实践神学，‘正如从春天萌发一样，’，沃修斯曾赞美道”（*Sprunger Dutch Puritanism*, 359）。按照马提亚·奈提努（Matthias Nethenus）这位沃修斯在乌德勒支的同事的观点：“在英格兰……实践神学的研究已经奇妙地发展；而且，在荷兰教会和学校中，从威廉·提林克与爱梅思时代起，它已经传播得更广了，即便并非所有人都对此有相同的兴趣”（introduction to Ames, *Omnia Opera*, trans and ed. By Douglas Horton, in William Ames [Harvard: Harvard Divinity School Library, 1965], 15）。

819 Cited by Graafland, “De Invloed van het Puritanisme op het Ontstaan van het Gereformeerd Pietisme in Nederland,” *Documentatie blad Nader Reformatie* 7 (1983):5. 正如斯普伦格指出的那样：“将清教徒著作译成荷兰文并印刷出版，对在荷兰人中传播清教徒敬虔的教义来说乃是一项伟业。威廉·伯肯斯（William



荷兰神学家比英格兰神学家更倾向于将上帝恩典的工作加以系统化，<sup>820</sup> 更注重圣灵向人施恩的阶段。<sup>821</sup> 例如，荷兰神学家比英格兰神学家更强调圣灵直接的内在见证，并将这一见证同三段论式的结论隔离开来。<sup>822</sup> 他们将圣灵的印证视为一种特殊工作，是外在并超越于那种规范性的信仰经验之上的。<sup>823</sup> 他们更关注在良心法庭上的称义，将其视为一种被印证的的确信经验，而不是一种关于如何接受确信的比喻。

荷兰神学家更多注重的是恩典进阶，而较少强调规范性的步骤，这就是为什么英格兰清教徒对各种程度的确信更宽容的主要原因。英格兰人对通过应许之道和三段论而来的确信寄予更多希望。没有一位清教徒像提林克那样教导人们说，十个人当中很少有一个人能达到这些确信形式。<sup>824</sup>

荷兰神学家强调接受确信是一种出于上帝主权的赐予，而英格兰

---

Perkins)、威廉·爱梅思 (William Ames)、威廉·怀特里 (William Whately)、路易斯·贝利 (Lewis Bayly)、威廉·怀特克尔 (William Whitaker)、托马斯·胡克 (Thomas Hooker)、理查德·席布斯 (Richard Sibbes)、保罗·拜恩斯 (Paul Baynes)、罗伯特·博顿 (Robert Bolton)、理查德·巴克斯特 (Richard Baxter)、丹尼尔·戴克 (Daniel Dyke)、托马斯·亚当斯 (Thomas Adams)、威廉·普莱恩 (William Prynne)、托马斯·卡特莱特 (Thomas Cartwright)、亨利·安斯沃特 (Henry Ainswort)、托马斯·古德文 (Thomas Goodwin) 等人是少数著作被译成荷兰文的清教徒。书籍流通也有反向运动[但在其数量上却有不同, JRB], 一些有价值的荷兰文书籍也被译成了英文 (*Dutch Puritanism*, 35-60)。Cf. VanderHaar, *Van Abbadie tot Yound; Schoneveld, Intertraffic on the Mind*.

820 Cf. Beek, *Assurance of Faith*, 363ff., 212ff.

821 Ibid., 211ff. 在这一点上一个重要例外，就是与三一上帝不同位格间的相交 (ibid., 191, 215, 343ff)。

822 Ibid., 127, 303ff, 340, 349ff

823 Ibid., 245ff., 340, 358ff..

824 Ibid., 124, 234, 364ff.

神学家则强调寻求确信是一种庄严的责任。因此，英格兰神学家经常提供详细指导，甚至是整篇整篇的专论，论述如何获得确信以及为什么信徒必须竭力追求。<sup>825</sup>

因此，英格兰清教神学家所侧重的是出于信心的“行为”（*actus*）；荷兰神学家所强调的则是出于信心的“习惯”（*habitus*）。然而，这两个群体中的神学家都努力在出于习惯和出于信心的行为之间求得平衡。他们认识到，倘若人们忽略了“习惯”，就可能鼓励一种“唯意志论”（*voluntarism*）；倘若人们贬低了行动，一种昏昏然的反律主义，亦即将信心视为某种“拥有”之物而非要“操练”之事，就可能出现。

英格兰人强调必须有确信的果子。<sup>826</sup> 他们更倾向于倚重实际生活中的三段论；荷兰人则日趋倾向于神秘主义的三段论。<sup>827</sup> 格拉夫兰德与范得林德对这种转变提出了尖锐的批评，但范得林德却未能注意到这种神秘主义的三段论同样也是无法与圣灵的光照分割开来的。<sup>828</sup> 另外，英格兰人更注重信心的行动，这种强调使人在讲述确信据的时候更具有福音化的倾向，<sup>829</sup> 也更加注重对感觉的应用。<sup>830</sup>

对英格兰与荷兰神学家之间这种不同侧重，不可夸大。这两场运动都包含了各种不同的侧重，以致对其作为群体而言确实的东西，到

---

825 Ibid., 167, 231, 240ff., 341, 362.

826 Ibid., 359ff.

827 Ibid., 148, 310ff., Graafland, “*Van syllogismus practicus naar sylogismus mysticus*,” in *Wegen en Gestalten in het Gereforeerd Protestantisme*, 105-122.

828 “*De Godservaing bij W. Teellinck, D. G. à Brakel A. Comrie*,” *theologia Reformata* 16 (1973): 202–203. Cf. van der Linde, *Opgang en voortgang der reformatie*, 146.

829 Cf. Beefe, *Assurance of Faith*, 331-32n

830 Ibid., 354ff.

每个人那里则各有不同。例如，那些强调预定与恩约的**单边性**特点的英格兰与荷兰神学家，同样也倾向于强调在上帝应许中那种在我们自身之外的确信（*extra nos*）。那些强调立约的条件性的神学家，同样也强调通过三段论方式和圣灵的直接见证而在我们内心发现的确信（*intra nos*）。<sup>831</sup> 清教徒的不同侧重，诸如约翰·欧文、与理查德·巴克斯特，及第二次宗教改革的神学家，诸如亚历山大·孔慕理与威廉·布雷克，都在宽泛的一致中表现出相当不同的侧重。

有些神学家，诸如托马斯·古德文，则是将英格兰清教主义与荷兰第二次宗教改革运动中的强调结合在一起。古德文对蒙恩的标记与蒙恩的进阶都有进一步的发展。他将人蒙恩的经历系统化的程度超过欧文，但却比不上孔慕理。他虽然强调圣灵内在的见证，但却为三段论留下了一种“舒适的相信”的角色。尽管他肯定人应当盼望自己达成得救的确信，但他却强调完全的确信的稀缺性。他既强调确信是来自上帝的主权恩赐，也强调追求确信乃是信徒的严肃责任。<sup>832</sup>

从清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”中的神学家中产生的信息乃是这样：确信是信心之精华；它与信心的操练密不可分。确信因对上帝应许之信，**通过**蒙恩的内在证据，又**通过**圣灵的见证而增长。对这些蒙恩之道中的任何一种方法，都需勤勉祷告，孜孜以求；没有任何一种蒙恩之道同其它蒙恩之道分裂开来。如果不恰当地强调侧重其

---

831 Cf. Ketham, “Saving Faith and Assurance in Reformed Theology,” 1:362ff. 他还指出，这种区分可追溯到十六世纪。Cf. Stephen Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant* (New York: Peter Lang, 1988), 137ff., 188ff, 386-92.

832 例如，古德文在其著作《圣灵的作为》（*The Work of the Holy Spirit*）强调指出圣灵将信心栽种于人心的作用，但在《使人称义之信心的目标与作为》（*The Objects and Acts of Justifying Faith* (Works of Thomas Goodwin, vols. 6, 8) 则强调出于信心的行动。

中某一种，就会导致对其它蒙恩之道的歪曲。<sup>833</sup> 在整个过程中，信徒始终要依靠圣灵的应用和落实之功。

## 五、对教会的教训

总之，在这里英格兰清教运动与“荷兰第二次宗教改革”对现代教会会有以下教训：

第一，我们从清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”神学家身上学到，我们在圣经伟大的真理面前务要谦卑自己。两场运动的神学家都从圣经中找到了他们所需的一切。圣经中既有教义的系统、崇拜的指南，也有教会的秩序，而这一切都是上帝所呼出的，是完备、自足的，也是有力的。我们必须重视这一权威，并要保守它免受侵害。

清教运动与“荷兰第二次宗教改革”呼吁我们珍视圣经中所启示的上帝观，胜景中所启示的上帝大有威荣，也充满温柔。这种上帝观必有助于我们热爱那位丰丰满满、有恩典的主耶稣，远超我们所能做的一切之上。清教牧师与“荷兰第二次宗教改革”中的牧师切愿让万民在基督面前屈膝，尊祂为主，以求得洁净、医治和永生。

第二，英格兰清教运动与“荷兰第二次宗教改革”不仅向我们揭示了我们无可救药的邪恶之心及这个世界的败坏，也呼吁我们来预尝新

---

833 恩斯特·莱辛格尔 (Ernest Reisinger) 断言，用第一种方式来把握确据 (即上帝的应许) 却没有肯定第二种确据 (即基督徒的品格与行为) 及第三种确据 (即圣灵的见证)，就是反律主义 (antinomianism)；以牺牲其他两种确据为代价来保持第三种确据，“要么是假冒伪善，要么就是自我欺骗或狂热之极” (Today's Evangelism: Its Message and Methods [Phillipsburg, N.J.: Craig Press, 1982], 127ff)。

约中自由崇拜的滋味，从而为我们提供了一种平衡。同样道理，我们也必须恢复对罪的可怕程度的意识，并要对我们在上帝子民在成圣方面的穷乏而忧伤，并借着基督和祂的圣灵呼召众信徒来担负起有君尊的祭司身份来。清教运动与“荷兰第二次宗教改革”在**治死**旧人的操练，以及经历与那位可称颂的三一上帝神圣位格间相交的无尽丰富上，有很多东西可以教导人们——当今的教会有很多东西需要从这些教导中去学习。

第三，正如成圣的教义必然是从称义的教义中发展而来的一样，英格兰“清教运动”与“荷兰第二次宗教改革”也是从宗教改革中发展而来的。宗教改革与这两场运动之间的关系是一种例证关系，说明称义与成圣之间那种无法割裂的关系。我们若要教会中达到更加圣洁这一目标，就需要更加清晰地将因信称义的教义教导给人们。

在这一点上，必须避免两种极端的情况：一是以牺牲符合圣经的成圣的敬虔为代价，来对称义教义加以精细化，这对“第二次宗教改革”之前的荷兰正统神学而言，乃是普遍适用的；二是以牺牲与称义教义上的精细为代价的成圣，即存在于少数清教徒中，如理查德·巴克斯特等人中的一种倾向。正如大多数清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”中的神学家一样，我们必须努力在一种教义上的精细与合乎圣经的敬虔之间追求一种平衡，并因此承认两者之间不可分割的联系。

我们必须大力推进一种符合圣经的经验性敬虔，强调称义与成圣的经验。正如在称义中对基督经验性的知识乃是根本一样，我们认识祂乃是一位“照麦基洗得的次序所设立的大祭司”，祂要作王治理我们。“清教运动”与“荷兰第二次宗教改革运动”中这种经验性的敬虔之所以充满活力，乃是因为它既注重合乎圣经的默想、对谦卑的培养，也注重患难的益处。

第四，正如宗教改革家要努力通过奥古斯丁回到使徒时代的教训一样，清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”中的神学家，同样也努力回到由宗教改革家们所解释的使徒教导与实践。同样，我们也必须努力传承他们的工作，这乃是以基督为源头的（祂是旧约真理的顶峰与完成），并由众使徒、奥古斯丁、宗教改革家、清教徒、与“第二次宗教改革”中的神学家所传给我们的。今天的教会必须培养起那种单纯的合乎圣经的、神本主义的和以基督为中心的崇拜。

我们必须为不断改革教会中的教义与生活努力。正如清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”中神学家从未厌倦告诉我们的那样，改革必然是从个人开始。宗教改革运动怎样从基层、从影响个人的心灵开始，照样我们也必须努力改革我们的讲台和会众，在我们所处的时代带来一场改革。唯愿我们能以祷告之心，勤勉地运用各种蒙恩之道，以此提高我们自己和我们家庭的灵性，使我们回到那种由“荷兰第二次宗教改革”中的神学家与清教神学家所实行的每天敬拜中。

清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”中的神学家努力追求的乃是生活中灵性平衡。在他们的良心中，在家庭中，在工作中，在教会中，他们寻求的都是“唯独上帝的荣耀”（*soli Deo gloria*）。他们认为，并无任何神圣与世俗之分，他们的整个生命全都献给了侍奉上帝的工作。我们必须从他们身上学习，我们所做的一切必须是为荣耀上帝而行的。

最后，正如清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”中的神学家一样，我们必须努力让神学研究服从于在这个世界上的上帝之国。因此，我们必须避免将神学上的追求与实践仅仅视为一种学术性的事业。正如以前的神学家那样，我们必须追求这样一种学术：“愿人都尊你的名为圣。愿你的国降临。愿你的旨意行在地上，如同行在天上。”正如巴刻（J. I. Packer）在论到清教徒时所说（同样也可以适用于与之相应的荷

兰宗教改革者。)

清教徒使我意识到，所有的神学同时也是灵修学，从这种意义上讲，它都会产生某种影响，无论其好坏，无论其积极与消极，影响到接受者与上帝之间的关系，或使其缺少这种关系。倘若我们的神学没有使人的良心活过来，没有使人的心肠软下来，那它实际上就是使这两样都刚硬了；倘若它没有鼓励人对出于信心的委身，那它就必然会滋养人的骄傲。所以，那些在公众面前做神学的人，无论他是正式站在讲台之上，以书籍方式，或是非正式地坐在椅子上闲谈，都务要努力考虑到自己的思想会对人们——上帝的子民及其他人——产生什么样的影响。<sup>834</sup>

另一方面，我们绝不可放弃神学研究，这一点经过“第二次宗教改革”的积淀之后在十九世纪几乎成为荷兰经验性基督教的一条标准。清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”中的神学家的学术素养无疑影响到了他们的解经与释经。在那个时代，圣灵大大地使用这样的恩赐，祂今天仍能这样做。在事物繁碎而人亦软弱的今天，唯愿上帝使我们能成为清教神学家与“荷兰第二次宗教改革神学家”那样的巨人。

---

834 *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton: Crossway, 1990), 15.

## 第十四章 威廉·提林克与真敬虔之道

基督徒知道操练敬虔绝非易事。他们虽然愿意荣耀上帝，却经常不知如何去行。他们虽然知道必须“穿上上帝所赐的全副军装”（弗6:11），却经常对其中真意为何以及如何运用所知了了。例如，信徒应该如何运用上帝的圣道来武装自己，揭穿仇敌的诡计，并勇往直前，直到胜利呢？在这场战斗中，我们该如何运用祷告呢？我们该在祷告中告诉上帝说我们的敌人是何等强大，我们又是何等软弱，所以我们是何等急切需要祂儿子的帮助吗？信徒该怎样来逃离试探呢？他们应当怎样做来洗除自己心灵中那些褻渎的意念和自私的骄傲呢？在患难临头之时，他们应该如何与绝望念头抗争呢？他们怎样才能向那些成熟的基督徒学习？如何打那场信心之仗呢？在这场战斗中，自我省察有什么恰当作用呢？信徒应该如何来向上帝的应许敞开自己心扉呢？

这些都是威廉·提林克（Willem Teellinck）在《真敬虔之道》（*The Path of True Godliness*）中回答的问题。对那些迫切希望过专注于上帝及其荣耀的圣洁生活的基督徒来说，这本书充满了合乎圣经的实际指导。

提林克常常被人们誉为“荷兰第二次宗教改革之父”，这场运动往往被译为“深入改革”或“第二次宗教改革”，酷似威廉·伯肯斯被称为英格兰清教运动之父的情形。正如前一章所述，“第二次宗教改革”是一场主要发生于十七世纪和十八世纪早期的运动，大体上与英格兰清教运动并驾齐驱，从早期代表如约翰·塔芬（Jean Taffi，1528/9-1602年）与威廉·提林克（1579-1629年）起，到这场运动最后的代表人物亚历



山大·孔慕理（Aleander Comrie, 1706-1774 年）与西奥多·范·德·格鲁（Theodorus Van der Groe, 1705 -1784 年）为止。与英格兰清教运动一样，它注重充满活力的基督徒敬虔生活，忠于圣经教导与改革宗信条，并不断在个人日常生活中的各方面行出来。

## 一、教育及家庭生活

威廉·提林克于 1579 年 1 月 4 日出生在泽里克西镇（Zerikzee），即西兰市德伊弗兰德岛上的重要城镇一个敬虔的名门望族中。他是八个孩子当中最小的一个。他的父亲约斯特·提林克（Joost Teelinck, 1543-1594 年），在威廉出生之前曾经担任过西兰市两年的市长。他母亲约翰娜·荣格（Johanna de Jonge, 1552-1609）在丈夫去世之后又活了 15 年，但在威廉年少时，她却经常患病。威廉在青年时代受到了良好的教育，他曾经在苏格兰的圣安德烈大学（St. Andrews, 1600 年）学习法律，也曾在法国的普瓦捷（Poitiers）大学学习，还于 1603 年从这所大学中获得了博士学位。

在随后的年月里，他与英格兰清教徒群体共同生活了九个月时间。他在班布里市一个敬虔家庭中住宿的经历，加上他还接触过清教徒虔诚生活——通过大量的家庭崇拜和私人祷告、讨论讲道、守安息日、禁食、属灵团契、自我省察、真情实意的敬虔及善行——这些都给他留下了深刻的印象。当时，一个人若走在班布里的大街上，就可以随处听到唱颂《诗篇》的声音，尤其是在安息日时。这些清教徒在建制教会中感觉并不舒服；他们相信，英格兰宗教改革并不充分，他们极其尊重加尔文为日内瓦城设立的教会、社会及家庭生活的模式。英格兰敬虔的清教徒像约翰·多德（John Dod, 1645 年去世）及亚瑟·海德

山姆（Arthur Hidersham, 1563-1632 年）都是他们的属灵导师，而他们则将这些神学家们所教导的真理活出来。提林克后来曾写到这种圣洁生活所产生的影响：“他们那基督化的处事之道是如此打动人，以致使他们最刻毒的敌人都对他们全身心投入的信仰与生活心悦诚服。这些敌人看到了信心借着爱心大有能力的作为，这彰显在他们的正直交易中，对穷人充满爱心的慈善行动中，探望并安慰病人与受压迫者，教育无知者，劝说悖谬者，刑罚恶者，责备那怠惰者，鼓励敬虔者行动。所有这些都是靠着勤奋与敏感的心，还有喜乐、平安和蒙福之心行出来的，因此显然看出主实在与他们同在。”

提林克相信，当他在英格兰时，主就已经使他归正。一种自此从未熄灭过的对上帝真理及清教徒敬虔生活的热情在他内心诞生了。他将自己的生命交托给主，并决定改变自己的研究领域来研究神学。他在征询了一些英格兰目光敏锐的神学家的意见，并与自己朋友一道进行了一天的禁食祷告之后，提林克决定到莱顿大学学习神学。他在那里接受了为期两年的训练，投师卢卡斯·特里卡修斯(Lucas Trelcatius, 1542-1602 年)、法兰西斯科·格玛鲁斯 (Franciscus Gomarus, 1563-1641 年)、雅各·阿米念(James Arminius, 1560-1609 年)。最吸引他的是特里卡修斯的思想，并试图在格玛鲁斯与阿米念之间保持一种中立立场。

在英格兰期间，提林克遇到了一位来自德比郡的**清教徒女性**玛莎·格林顿 (Martha Greendon)，后来成为他的妻子。她分享了提林克的生活目标，就是要在家庭生活 and 他们的教区工作中活出清教徒的“敬虔生活”(praxis Pietatis) 来。他们的长子约翰尼斯幼年便夭折了。他们随后又蒙上帝赐福，生下了三个儿子——马克西米里安 (Maximiliaan)、西奥多 (Theodorus) 与约翰尼斯 (Johannes) ——他们三人后来都成了改革宗牧师，与他们的父亲有同样的侧重。他们还有两个女儿：一

一个是约亚拿(Johanna),嫁给了一位英格兰牧师;一个是玛利亚(Maria),嫁给了米德尔堡一位政府官员。他们最大的儿子,马可西米里安在1627年成为弗里星根(Vlissingen)英语教会的牧师,随后在米德尔堡侍奉直到1653年去世。威廉·提林克没有活到自己小儿子按立牧职那天。这些儿子都没有自己的父亲那么著名,尽管约翰尼斯作为乌德勒支的牧师,曾经通过自己的一本书《基督结满果子的葡萄树》(*Den Vruchtbaarmakende Wijnstock*),及一篇论述上帝应许的讲道引起过人们的注意。在这两部著作中,他试图使第二次宗教改革朝着更加客观化的方向发展。

提林克以自己敬虔的榜样教育了自己家人。他热情好客,有博爱精神,但也注重在家具、衣服及食物上的俭朴。他通常会在吃饭时将话题引到灵修上面来。他是不能容许愚蠢话题的。家庭崇拜是以清教方式小心翼翼地进行的。每周一次,提林克会邀请自己会众中几个最敬虔的人与他的家人一同来进行灵修。他总是欢迎客人在家中过夜,并希望他们能参加家庭敬拜。一年有一到两次,提林克一家要守家庭祷告禁食日。提林克认为,这种操练有助于带动自己和家人完全献给上帝。

## 二、牧师侍奉与友谊

威廉·提林克于1606年被按立为牧职,并在德伊弗兰德岛上的伯格哈姆斯蒂德教区做了七年相当有果效的侍奉工作。在那里虽然有一些人归信,但提林克,就像他的前任哥德弗莱德·伍迪曼(Godfridus Udemans, 1580-1649年)一样,难以适应村镇中那种粗糙、散漫的生活。那时的大会记录中经常会提到酗酒、不守安息日、打架斗殴、

参加狂欢活动及普遍存在的毫无秩序的风气。

在这一牧师职任上，提林克写下了自己的第一本书。在他第一版中，《故乡之爱》或作《一位基督徒的报告》（*Phiopatris ofte Christelijke bericht*），他强调荷兰政府需要实施严格的法律，以打击犯罪并遏制人们的恶行。提林克同样也将威廉·伯肯斯的著作从英文译成荷兰文。

1610年，提林克再次访问了英格兰，并与自己的清教徒同工托马斯·泰勒（Thomas Taylor）、多德（Dod）、海德山姆（Hidersham）叙旧。他在逗留期间，曾在伦敦的荷兰教会中讲过道。1612年，他作为西兰代表前往海牙，以游说“全国总会”（*National Estates General*）召开大会，以便解决与日益增长的阿米念主义相关的各种问题。

从1613年起到他1629年去世时，提林克一直担任米德尔堡的牧师。这是一座繁荣的城市，城内有六间改革宗教会，其中有四间荷兰人教会，一间英格兰人教会，一间法国人教会。人们被他诚挚的谈话和讲道、

哈姆斯蒂德改革宗教会的内景。提林克曾从这个讲台上讲道，讲台时1610年在这里侍奉期间安装的。

忠心的探访和教理问答、敬虔的生活之道和无私的风度，以及淳朴务实的著作所吸引。他表现出一种确信，就是牧师应该成为他教会中最敬虔的人——他的敬虔包括舍己。例如，当1624年一场瘟疫横扫米德尔堡市时，提林克呼召人们要进行公开和私下的悔改，但同时也探访了无数染病的家庭，即使他敦请其他人不要冒着危险这样作。

提林克在米德尔堡的艰苦工作结出了硕果。他在到达那里五年之后，曾写信给自己在诺文迪沃图特（Noodwendig Vertooght）的会众说：“我们有一切理由来感谢上帝。你们每个主日都大批涌进教会；我们的四所教堂无法容纳所有这些人。你们中间的许多家庭都可以称为‘小教会’。若服从上帝的原则，就会有良好的秩序。你们中间许多人勤勉地运用蒙恩之道，你们也甘心听从我们操练敬虔的劝勉。”

但是，提林克仍对在他教会内外的那种漠然感到心情沉重。他内心之所以会承受这种“持续的伤害与痛苦”，是因为教会中和社会上盛行的是那种灵命上灵性的低迷和放纵。这促使都促使他在讲道与写作中竭尽全力促进基督徒在生活各个领域中的改革。

提林克因为自己的友善、热情、谦卑广为人知。他对自己同工有包容之心，对他们充满了爱心。在他米德尔堡最亲密的同工中，有三位曾作为“多特大会”的代表（1618-1619年）。赫尔曼·福柯里（Hermannus Faulkelius, 1560-1625年），一位颇有恩慈的布道家、活跃的教会活动家，著有《十条论纲》（*Ten Compendium*）和一本《海德堡教理问答》的简写版；安托纽·瓦留斯（Antonius Walaeus, 1573-1639年）则是牧师和神学教授，是《多特信条》的重要作者之一，还著有许多其他著作，包括一本论述安息日影响的著作；弗兰西斯科·格玛鲁斯，即提林克以前在莱顿大学的教授，是一位非常有才华的辩论家，也是“阿米念之争”过程中著名正统加尔文主义的领袖。

与此同时，提林克也通过家庭关系与英格兰保持着紧密联系和互访，此外他对荷兰的英语教会也密切关注。他在米德尔堡的英语教会中定期侍奉。此外，他还将另外两本清教徒著作译成了荷兰文。

在他生命行将结束时，提林克展现出了一种注重神秘主义倾向，这在他的早期作品中不过是偶尔出现而已。这种神秘主义色彩在他去世后出版的著作《独白》(Soliloquium)及《新耶路撒冷》(Het Nieuwe Jeruzalem, 1635 年)中变得非常明显。

后者叫人们想到克莱沃的伯纳德 (Bernard of Clairvux)。其中，更多注重的是人的感受与情绪，而不是信心。信徒的心灵在与基督温柔相交的过程中合而为一。在这本书的“导言”中，吉斯伯特·沃修斯写到，在这本书中，提林克“尽管就其神学而言是改革宗的，但却可以恰如其分地将其视为第二位托马斯·肯培 (Thomans à Kempis, 《效法基督》的作者)。”

在其教牧侍奉的生涯中，提林克一直健康欠佳。1629 年 4 月 8 日，提林克才五十岁，就去世了。许多人为他的去世感到悲哀。他被安葬在米德博格市圣彼得大教堂的坟地中。

### 三、讲道集

在讲道过程中，提林克将一种英格兰清教徒的情怀渗透到了荷兰处境中。他的讲道专注于敬虔的操练。他常常宣讲悔改的必要性。他有各种恩赐，一面责备人犯罪并宣讲上帝迫在眉睫的审判，同时又能吸引人来接受上帝的慈爱，并引导他们来到基督面前。他蔑视那种在讲台上絮絮叨叨、用华而不实的辞藻和琐碎例证的讲道。他在表达自己的意见时总是开门见山直入主题，甚至达到了粗陋的地步。并非每个人都欣赏他将上帝称为“第一位裁缝”或是将保罗称为基督的“捎信人” (voot-vrijer) ——也就是给年轻女子带去求爱者信件的人。

提林克是一位探讨当前问题的务实讲道人。例如，当派特·海涅海军上将（Admiral Piet Hein）俘获了西班牙白银舰队。所有的荷兰人都为之欢呼雀跃时，提林克根据《提摩太前书》第6章17至19节的经文作讲道，强调这个世界上的财富都是虚假的，唯有基督的财宝才是真实的。

提林克同样也会讨论当时潮流和时尚问题。有时候，他会受到人们的批评，说他在讲道中反对华丽的衣着、色情文学、饮酒过量、跳舞、在安息日旅行、沉迷于宴乐及忽略禁食等，具有律法主义倾向。然而，这不过是提林克试图在自己教区成员内心编织敬虔生活情结之网中一股网绳而已。尽管他对某些自称为信徒者在伦理道德上的麻木发出了严肃的警告，并对教会中灵性僵化感到伤心，然而他主要的关注却是建立信徒“最圣洁的信仰”，并推动教会朝着一种“在基督里的新生命”发展。

在讲道方面，提林克受到了威廉·伯肯斯（1558-1602年）的影响，他赞同清教徒“朴实”的讲道风格。在对一段经文进行解释之后，提林克便会从经文中得出各种教训，说明这些教义如何通过安慰与劝勉让听道之人从中受益，随后便将从这段经文中得出的各种智慧应用于得救与未得救的听道者。尽管他并不是一位雄辩的演讲家，但提林克却是一位有效的布道家。在听完提林克围绕几种情况所做的讲道之后，吉斯伯特·沃修斯曾写到：“从那时起，我内心所向往的便一直是：希望我和这个世界上所有其他传道人都能效法这种大有能力的讲道方式。”

然而，荷兰人并不愿意像英格兰当初接受伯肯斯那样接受提林克。提林克坚持将爱所结的果子与称义的信心结合起来，这对他的某些同仁来说，并没有什么吸引力。他们发现，他所呼吁的教会、

学校、家庭、政府和社会革新过于激进。因此，一方面，提林克针对僵化的改革宗正统神学的宣讲使他受到正统改革宗神学的怀疑；而另一方面，阿米念派则又因为他对这一改革宗正统神学的忠心而对他进行审查，憎恨他在平民中所受到的欢迎。

## 四、著作侍奉

提林克教会改革的目标在其著作中表达得最明确。他无数的著作都试图通过推动改革宗教会跨越对教义与教会体制的改革，走向对生活和实践的改革，从而在信心中把会众建立起来。提林克对敬虔生活、爱的果子、蒙恩标记及意志重要性的强调，甚至比伯肯斯还要强烈。

提林克共创作了 127 篇手稿，其中有六十篇被付梓出版。这六十本书稿包括二十本篇幅完整的著作。弗朗西斯科·李德鲁斯 (Franciscus Riderus) 曾于 1656 年出版了一本提林克所著的颇具代表性的人论，题为《威廉·提林克著作及论文选》( *Uyt de Geschriften en Tractaten van Mr. Willem Teellinck* )。三年之后，提林克的儿子们开始印刷他的著作，但却从未超过题为《威廉·提林克著作集》( *Alle de werchken van Mr. Willem Teellinck* ) 三卷本。提林克的大部分作品可分为五类：

### 1、解经类著作

提林克所著的《罗马书》第 7 章注释在其去世后得以出版，题为《归正罪人的挣扎》( *De Worstelinghe eenes Bekeerder Sondaers* )。



他还出版了《玛拉基书注释》、《士师记》第 13 章至 16 章注释、《以赛亚书》第 9 章 5 节注释。他所著的五经注释《摩西五经注释》（*Verklaeringe Over de Vijf Boecken Moses*），在他去世前不久都已经要准备出版了，却不翼而飞。他所有的解经著作都是用一种通俗的方式写成的。他所关注的一直都是真正的基督徒生活。

## 2、教理问答作品

提林克的教理问答类著作包括：他所著的《家庭手册》（*Huysboeck*），这是一本对《海德堡教理问答》纲要所作的注释，目的是供家庭灵修之用；以及《为我们打开天国之门的灵修钥匙》（*Sleutel der Devotie openende de Deure des Hemels voor ons*），这是一本两卷本对话集，其中讨论了许多关于基督徒灵修与实际生活的问题。

## 3、教导类著作

提林克著作中的大部分都是为教导与启发信徒创作的。它们常常专注讨论某一单独的主题。在这里，只能略谈一下其中少数几个例子。《病患中的基督徒应如何行事的忠实记录》（*Een Getrowe Bericht Hoe Men sich in geval van Sieckte Dragen Moet*）一书为那些患难中的基督徒提供了实际指导。《基督徒指南--对真正归信生活的说明》（*Den Christelijcken Leidsman, Aanwijzend de Practycke der Warer Bekeeringh*）是写给鹿特丹城内那些父老们的，是为挑战加尔文主义者的灵修而作，同时警告他们要提防阿米念主义的各种观点。在这本书中，提林克讨论了三类人：（1）那些不甘心的褻慢人，他

他们没有丝毫的愿望去追求归正的行动；（2）那些自以为是的人以及那些迟钝的学道者，他们在自己还没有归正时，却相信自己已经归正了；还有，（3）那些缺少勇气和无知的人。他们虽然愿意参与到归正行动中，却并不知道如何来开始。

1620 年，提林克出版了几本著作，其中包括：《邻人谈话录》（*Beurenkout*），这本书收录了关于基督徒实际生活的十二次讨论；《基督徒馨香的祷告花园》（*Lusthof der Christelijcker Gebeden*），书中收录了适合各种场合的六十七篇祷告词；以及《大卫的铠甲》（*Dauids Wapentuig*），这本书是题献给莫里斯王子的，恳请他效法尼希米的榜样。这本书表明了提林克对奥兰治家族的热爱之情，及对自己跻身社会最高层的闲适之情。

在《亟议上帝子民之现状》（*Noodwendigh Aengaende de Tegenwoordigen Bedroefden Staet van Gods Volck*），这是他最重要的著作之一，是在他 1627 年去世前不久写成的。提林克强烈呼吁改革基督徒的生活。教会中的现状令他深深忧伤，故此他敦请人人都要悔改。他激烈反对任何形式的陋习，尤其是缺少圣洁与虔敬的生活以及蔑视守安息日和圣礼方面的陋习。他的语调充满了爱意和迫切之情。沃修斯称这本书为“黄金之作”（*golden treatment*），并极力向自己的神学生推荐此书。

提林克是一位早期荷兰向国外宣教的热心支持者。这一点在他所著的以下著作中表现得尤其充分，《人啊，你要当心》（或作，心灵眼瞎者的眼药，*Ecce Homo, ofte ooghen-salve voor die noch sitten in blintheydt des ghemoedts*），以及《大卫对上帝恩慈的感恩》（*Dauids danckbaerheyt voor Gods weldadicheyt*），书中强调改革宗教会要将基督教信仰带给荷兰东印度公司和西印度公司与之有交易的那些地

方。他告诉这些公司的董事们，与其说上帝将这一发现的新大陆赐给他们来获得地上的财宝，倒不如说是上帝要将祂永恒的财宝送到这些大陆上。

在提林克去世后，他的儿子马克西米利安编辑出版了一本人论方面的大部头实践神学著作，书名为《亚当的成形、扭曲与改革：简论人的三种状态即无辜、堕落与重生》（*Adam, Rechtschapen, Wanschapen, Herschapen: Eene Naackte Ontdechinge van de Gelegheneydt des menschen in Sijn Driërley Staet, M.L. der onnoselheyt, der Verdorvenheyt ende der Wede Oprechtinge*）。《简论人应当如何祷告》（*Cort Samensprekinge Leerende hoe Wij Bidden Moeten*），劝勉读者在迫切祷告的生活中要存一颗单纯与诚实的心。

#### 4、劝勉类著作

在《复仇之剑》（*Wraech-Sweet*）一书中，提林克警告荷兰人要当上帝的审判将临到那些仍未悔改归向上帝的人。在《锡安的号角》（*Zions Basuijne*）一书中，他告诉荷兰各省的代表，若经过灵里与道德上的更新，荷兰断不能获得拯救。在《医治锡安伤口的基列膏油》（*Balsam Gileads voor Zions wonde*），他警告那些政治领袖们，他们若不顺服上帝并将忠心的牧师视为城头的守望者，就无法真正为荷兰服务。倘若这些守望者在危险逼近之时没有发出警告的话，就当将他们视为叛国者。在《西番亚使耶路撒冷免遭颠覆的警告》（*Zephaniah's waershouwinge, om te Voorkomen de Ondergang Jerusalem*）一书中，他警告那些以贪婪和刻毒之心对待穷人的贵族，并告诫每位公民都要省察自己对基督和上帝诫命的观点。

提林克经常会写一些小书来警告特定的罪。在《提摩太》（*Timotheus*）一书中，他警告人们要谨防在崇拜中使用各种形象，在《道德之鉴》（*Den Spiegel der Zedicheyt*）一书中，他反对没有节制与穿着奢华。在《为热衷狂欢的奢靡基督徒解毒》（*Gesonde Bitterheit voor den Weeldirigen Christen die Geerne Kermisse Houdt*）一书中，他严厉批评世俗狂欢就像横冲直撞伤害众人的野兽一样。

## 5、论战类著作

在《巴兰》一书中，提林克警告人们要当心天主教；在《成熟的基督徒》（*Den Volstandigen Christen*），他警告人们要当心阿米念主义。在《友布罗》（*Eubolus*）<sup>835</sup>一书中，情词恳切，但在责备人时又存温柔之心。提林克反对阿米念派人本主义的教义，但他同时也指出了加尔文主义者的错误。提林克相信，大部分加尔文主义者在专注于纯正的教义时，却付上了牺牲实际敬虔的代价。他认为，加尔文主义者应当阅读实践神学家（*Practijk-scribernten*）的著作，诸如威廉·伯肯斯及约翰·塔芬等人的著作。他还强调说，倘若人的认信不是从其内心发出的，即便是彻底的正统也毫无价值。因为这种观点，某些改革宗的领袖便指责提林克在情绪上过于主观，并将他视为阿米念的同盟者。提林克回应这种指控说，他既强调教义上的纯正，又强调生活上的敬虔。

在这些讲道集与著作中，提林克都强调操练敬虔。他主要的目的就是要改革人们的生活与教会生活。在阿明尼乌与格玛鲁斯各自的追随者彼此之间敌对情绪日益加深的岁月中，任何一位教会领袖

---

<sup>835</sup> 《提摩太后书》4章21节中的人物。——译者注

都被迫要选择其中的一方。提林克选择了加尔文主义者一方。然而，他经常激发加尔文主义者要将他们所相信的教义活出来。这使某些加尔文主义者对他持怀疑态度。某些人指责他没有充分强调教义上的问题，过分强调了基督徒生活中实际操练这一方面。

## 五、成圣、灵修、守安息日与圣餐

提林克的著作专注于四个重要的主题：成圣、灵修、圣餐，与守安息日。《真敬虔之道》(*The True Path of Godliness*)是他关于成圣的重要著作。

提林克涉及面最广的著作是《灵修之匙》(*Sleutel der Devotie*)，用了 800 页的篇幅来讨论灵修问题，对于提林克来说，灵修只不过是成圣中的一个方面。这本书分成六部分。提林克的“前言”将灵修解释为在基督里对上帝的委身，这是人最崇高的呼召。第一部分论述与基督的相交以及对基督的爱。基督徒“必须在彼此相交及基督之爱中来接待、持守并长进”，提林克说。他对主耶稣最大的盼望就是，治死所有的邪情私欲。信徒必须谦卑并甘愿“为基督徒生活受苦”，他必须唯独侍奉主，默想永生，并与基督相交。

第二部分则强调舍己的重要性。第三部分则告诉人们，“为了能真正舍己，并与基督合二为一，必须要运用各种灵修之道，尤其是要充分关注圣灵的运行。”第四部分解释了“谦恭与自卑，这是一个人运用各种接纳上帝恩典的蒙恩之道时所必须遵守的。”第五部分告诉我们，信心何以能鉴察当时的许多错误。第六部分则谈到了上帝的恩典，若没有上帝的恩典，要过基督徒的生活是不可能的。

提林克写作了大量关于圣餐的著作，尤其是在他所著的《婚房中基督儿女的属灵装饰》（*Het Geestelijk Sieraad van Christus' Bruiloftskinderen, of de Praktijk van het H. Avondmaal*, 或作论领受圣餐）。这本书从 1620 年到 1650 年共重印了 11 次。这本书包括四篇长篇讲道词，其中第一篇讲道详细介绍了信徒领受圣餐的责任。第二篇讲道则是为领受圣餐作准备；第三篇讲道则是领受圣餐；第四篇讲道，关于我们在领受圣餐之后的行为。提林克尖锐地斥责人们忽略圣餐的行为，迫切呼吁我们要进行自省。

提林克同样也写下了大量论守安息日的著作。他对在荷兰境内人们轻率地亵渎安息日的行为感到愤怒。他与哥德弗莱德·伍迪曼（Godefridus Udemans）一道，此人也曾就这一主题写作，将清教徒的安息日引入荷兰。他们对守安息日的保守观点，在西兰的牧师中引起了严重分歧，这一问题后来被提交给了多特总会。多特总会为守安息日确立了六条指导原则，见于《总会会后决议》（*post-acta of the Synod*, 1619 年）中。但这些原则却绝不是结论性的。

1622 年，提林克写下了《安息时刻》（*De Rusttijd, ofte Tractaet van d'onderhoudinge des Christelijcke Rustdachs, diemen gemeynlijck den Sondach Noemt*, 或作“论守基督徒安息之日，常被称为主日”）。该书分成七卷，《安息时刻》敦促人们要恪守安息日。它收录了提林克亲身经验的详细细节，如何在周六为安息日事前做好准备。在提林克家中，大部分家务都是周五完成的，以便家中所有成员包括佣人，都能在周六为严格遵守主日做好准备。提林克认为，安息日应当以一种敬虔方式度过，如阅读圣经，提林克将这称为“研究上帝的日记”，或是“进入内室与天国君王相会”，在这里我们看到了他自己保留下来的细节。在安息日，信徒应当花上比平常更多的时间来默

想上帝的问题。政府领袖应当树立良好的榜样，而且，倘若有必要，就要用他们的权威来强令人将主日分别为圣，因为政府是上帝的代表（*in loco Deit*），当借着上帝的恩典来行事。

在格玛鲁斯支持下，托兰地方的牧师雅各·布尔（Rev. Jacobus Bus of Tholen）在其所著《赞美还是哀歌》（*Threnos ofte Weeclaghe*）一书中，指控提林克重新引入了犹太人的安息日。即便是沃修斯也不得不承认，提林克“将绳子勒得太紧了”。1627年，提林克在《紧急动议》（*Noodwendigh Vertoogh*）一书中，对这种批评做了回应，这是一本综合了他关于改革基督徒生活主要观念的力作。在这部他去世之前两年完成的著作中，提林克说，他对自己遭人误解感到伤心，并希望阐明他相信安息日就是人安息之日的信念。他随后列出了安息日所允许的活动，包括人的自然行为，如吃饭及收拾床铺等；宗教活动，如讲道、研读讲道词，为教会崇拜鸣钟；必要工作，如将粮食收入粮仓中，若不如此就会有损失；怜悯性的工作，如挤牛奶；在非正常情况下的民间礼节性工作，例如为一位偶然到访的朋友购买必需品等；休息行为，使人重新得力，却不妨害灵修。显然，因为在《安息时刻》（*De Rusttijdt*）一书中严格推行清教徒式的安息日受到了抵制，使提林克五年后在《紧急磋商》（*Noodwendigh Vertoogh*）一书中采取了一种温和立场。

沃修斯以一种讽刺体写成一篇驳布尔《赞美还是哀歌》的文章，题为《擦干鳄鱼的眼泪》（*Lacrimae Crocodilli Abstersae*）。尽管此文并未终止这场争论，但沃修斯却成功地阐明了一种比此前新教徒的教导严格又比清教徒的教导温和的安息日观，这种观点被荷兰正统改革宗教会广泛接受。

提林克最热爱的事业，就是要用一种感同身受的灵修方式在生

活中的各个方面推进清教徒成圣生活的理想。这正是选择将他著作中《真敬虔之道》首先译成英文的原因。

## 六、《真敬虔之道》

《真敬虔之道》，原来的书名为《指明真敬虔道路的北极星》（*Noord-Sterre, aawijzende de juiste richting van de ware godzalighed*），以荷兰文印刷了四次：1621年，由汉斯（Hans van de Hellen）在米德尔堡印刷；1636年，由拿但业·卢曼（Nathanael Rooman）在格罗宁根印刷一次；1642年，由詹·克莱森（Jan Claesen）在格罗宁根印刷一次；1971年由范登托尔（J. P. van den Tol）在多德雷赫特印刷一次。这是最新版本，由范登托尔根据1636年版本编辑而成，被用作英译本的基础，由贝克（Baker）出版社于2003年出版。在“致读者言”中，提林克说到，我们必须是真基督徒，而不是仅仅摆出像基督徒的架子。他强调，自己写作的目的就是为了促进敬虔，并以劝勉结尾：“唯愿我们在余生中专注于自己的灵魂，并借着操练蒙福的敬虔来服侍上帝。”

《真敬虔之道》，作为提林克论成圣的重要著作，乃是一种清教徒风格论述如何来操练敬虔的手册。提林克将这本书分成九部分，他将每部分称为“卷”，随后又将整本书划分成了八十一章。

提林克将每章内容又划分成三个主要部分，随后又将这些部分划分成不同部分。就大部分内容而言，这些划分和细分使这本著作有一种平衡和层次感。在少数情况下，这些细分却稍显牵强，正如提林克自己所承认的那样，但他很快在自己前言中为自己作了辩解，指出同样的结构也可见于某些诗篇中，尤其是《诗篇》第119篇中，



是在圣灵的默示下。

## 1、第一卷

因为许多人虽吹嘘自己的信仰，但在对真理的人是上，却丝毫没有使他得救的真知识，提林克感到有必要在写作《真敬虔之道》过程中探讨三个问题：（1）到底什么是真敬虔，（2）信徒如何在操练敬虔的过程中来行事为人；以及，（3）为什么操练真敬虔具有关键性的作用。

提林克将真敬虔视为上帝的赏赐，借此祂的百姓得以甘心乐意且能照着圣经中启示出的上帝旨意来服侍祂。真敬虔是以三组三件事显示出来的。第一组三件事：1），决心按照上帝的圣道来生活；2）并尽自己的最大努力来成就这决心；3），并准备成为上帝要我们成为的样式。这种预备包括在各样试炼中顺服上帝的旨意。第二组三件事，在与陷入罪中的时与人的行为有关：1）。那些操练敬虔的人立刻离弃罪；2），寻求与上帝和解；3），并竭力从自己的跌倒中获得属灵益处。第三组三件事教导我们，我们遵行上帝的旨意必须：1）充分；2）坚定；3）稳固。

## 2、第二卷

第二卷讨论了那抵挡敬虔操练的幽暗世界。这个世界中的三种主要力量就是我们自己堕落的肉体、世界和魔鬼。我们堕落的肉体通过我们属血气的心灵、我们邪恶的欲望，还有我们堕落的良心来起作用。邪恶的世界通过邪恶的风俗、错误的角色类型，还有一种

错误的奖赏与报应前提来起作用。魔鬼**则通过**邪恶的试探、假教义和严酷的迫害来起作用。魔鬼使罪孽显为德行，将德行变为罪孽，从真实情况中得出错误结论。提林克所得出的观点必然是：我们必须抵挡这幽暗世界。

### 3、第三卷

提林克告诉我们，与幽暗世界相反，那恩典的国度如何促进敬虔。恩典的国度同样拥有三种能力：更新的心灵，与人败坏的肉体争战；属上帝的教会，与世界争战；上帝的圣灵，与魔鬼争战。每种能力又拥有三种恩赐，来抵挡并战胜那幽暗世界中的仇敌。更新的心灵，或者说新造的人，通过被上帝所光照的理性、一种圣洁的愿望及一颗温柔的良心来胜过那败坏的肉体。属上帝的教会借着圣经、众圣徒的榜样及天国的钥匙来胜过这世界。圣灵通过圣洁、属天的作为、上帝的真理与圣洁来胜过魔鬼。提林克得出结论说，这恩典的国度必要胜过那幽暗世界。

### 4、第四卷

第四卷书告诉我们如何对这两个领域做出回应。我们必须在任何时间都将人生三个重要目的摆在自己面前：上帝的荣耀，我们灵魂的救恩，以及促进他人灵魂的救恩。提林克以《约翰一书》第 2 章 12 至 14 节为依据，将那些追求正确目标的人灵命的成熟分为三个层次：“小子们”[儿童]、“少年人”[青年]、“父老们”[长者]，并描述了每一层次的不同特点。他随后又解释了幽暗世界如何试图通过让人们活着却从不知道人生目标为何，追求错误目的，或是仅仅三

心二意地追求正确目的，使人们偏离人生真正的目标。

## 5、第五卷

这卷书描绘了达到真正目标的方式：上帝圣洁的制度命令、上帝的作为及上帝的应许。他同样也描绘了那些真正有责任运用这些蒙恩之道方式的人：国民政府民事权利机构官员、担任教会职分的人（尤其是牧师），以及普通基督徒。国民政府官员民事权利机构必须以身作则树立良好的榜样，在惩罚犯罪时要分清是非；一律平等，并尊重敬虔。牧师必须按正意正确分解上帝的真道，正确实施教会纪律，成为敬虔生活的模范。普通基督徒则应当彼此帮助，在团契聚会过程中用敬虔的言行来彼此造就，并要尊重那些在上掌权的人。

## 6、第六卷

这卷书说明基督徒必须如何借上卷书中所描绘的正确方式达到人生的正确目标，与此同时，过一种表里如一、勤勉守望的生活，胜过各样的拦阻。表里如一的生活，包括为履行我们的本分划分时间，为那些至关重要的事务首先留出时间，并要每天省察自己在操练敬虔过程中有何长进。勤勉守望意味着，知道要抵挡什么，晓得人心的诡诈，并通过祷告的守望对那些将临的事存警醒之心。

提林克详细解释了基督徒与罪的争战。《以弗所书》第 6 章 10 至 20 节告诉我们，这场属灵争战迫使我们刚强壮胆，穿上美好的军装，常常祷告。若明白了提林克对信徒内在生活的强调，就能理

解为什么这卷书是九卷书中最长的。

## 7、第七卷

在这卷书中，提林克为我们提出了操练敬虔的各种以上帝为中心的动机。这些动机包括圣父的智慧、全能与恩慈；圣子的道成肉身、模范生命以及要人来到祂面前的慈爱邀请；还有圣灵要赐给人一颗新心、看顾人的软弱并要奖赏敬虔操练的应许。

## 8、第八卷

这卷书包括操练敬虔的动机，分成三个主要部分：我们属血气的状态，上帝的多重祝福，以及我们向上帝做出的承诺。从我们属血气的生命而来的动机有人生的虚浮、不敬虔生命的恐惧，以及凡不操练敬虔之人必要灭亡、受咒诅的确实性。从上帝诸般祝福而来的动机则包括祂过去、现在和将来对我们的怜悯。从我们向上帝所作的承诺而来的动机包括，我们在运用圣礼、祷告和其他情形下立下的誓约。

## 9、第九卷

最后一卷书介绍了从卓越敬虔生活的卓越而来的操练敬虔的动机，包括我们侍奉的是大有荣耀的上帝，祂成就的是大有荣耀的作为，这作为还带来的荣耀果效；不虔不敬的悲惨，包括我们服侍的是这大而可畏位可怕的主，我们的行为是可憎的，以及由此带来的可耻后果；还有物质之物对人今生的生死及来生的生命而言，都是

空虚的。

贯穿《真敬虔之道》全书，提林克始终坚决主张人需要有切身的宗教经验以及基督徒生活的详细规则，尤其是在祷告、禁食、基督徒教育和遵守安息日方面，但同样也扩展到用餐时间、衣着、跳舞、狂欢、打牌等方面。尽管他迫切强调灵里与实际生活中的内在敬虔，现代读者或许对他反复提到大量外在的东西感到吃惊。要明白提林克的原意，我们必须明白两件事：

首先，对提林克强调外在圣洁这一点，必须放在他那个时代存在大量深刻困扰他的犯罪与错谬的背景下来理解。在提林克与一些志同道合的人看来，当时的社会和教会饱受荒淫无耻行径的困扰，这些都是因为跳舞、不道德的玩笑、情色文学，还有经常伴随着**赌博行为的耍牌引起的**。凡涉及掷骰子的游戏都被视为对上帝护理之工的挑战，因此提林克警告人们要抵制这些行为。

提林克同样也悲叹教会成员滥用崇拜。讲道没有受到人们的高度尊重。许多人之所以到教会来完全是出于习惯。为数相当多的人延长自己晚餐时间，就是为了能不去参加晚上崇拜。他们的确来到教会里，却在教会里打盹或在众人面前哈欠连天，有些人在崇拜过程中还交头接耳。举行圣餐时也无半点好转。有些人故意拖延自己子女受洗时间。有些人崇拜迟到，让自己的子女受了洗，却又在教会崇拜结束前早退。许多父母并没有履行自己在他们受洗之时的誓言，按照圣经上的教训来教导自己的子女。有些教会成员虽然人出现在圣餐桌前，却根本不知道基督教信仰的根本教义为何。或者是，他们在教会的讲道结束之后才到教会里来，仅仅是为了赶上领受圣餐，随后就又一走了之。没有几个人向教会奉献；他们的奉献常常是少得可怜，而且是不加思考献上的。

很多人胡乱地度过安息日。许多人即便在这一天没有其他义务，但也只是在每个星期天光顾一次教会。这一天中余下的时间却并没有花在个人研经、自我反省、圣洁默想及属灵交通上。许多人常常会做一些不必要的事情，或是去旅游观光。有些人经常光顾酒馆，就连领了圣餐之后也不例外。

家庭生活常常缺少秩序，或根本没有秩序可言。规矩充其量是最低限度的。家庭敬拜或个人敬拜经常被忽略。父母并不去和自己孩子讨论讲道问题，或他们的教理问答课的内容。有些父母允许自己的儿女去跳舞、唱一些恶俗的歌曲，讲一些黄色笑话。他们很少与魔鬼、世界及老我争战。舍己成了一个几乎没有听到过的东西。禁食的日子经常被人们所轻忽，而禁食则常常被看成是“天主教的残余”。

基督教教育常常被人们忽略。在很多城镇中，连教师本身都对充满活力的基督教信仰毫无所知。大学被败坏。教会中许多年轻人与不信的人结婚，与世俗朋友为伍，举行奢华的结婚招待会，在宴会上常常豪饮无度。衣着不合体统的事日益增多，甚至在教会中也是如此。许多人对最新的流行时尚追风，没有节制。穷人和孤儿遭受压迫。自私与游手好闲之事比比皆是。

这些事后来都成为提林克悲叹的对象，在他的著作中反复出现。他是否对自己的情形有所夸大呢？许多人今天或许会这样认为，但要想明白历史，我们就必须总是使自己置身于作者生活的时代。我们切不可忘记，提林克许多同时代的人也曾发出过同样的悲叹。在我们看到提林克所督责的各种罪的清单时，我们必须心中牢记他在其中劳苦的教牧背景。

其次，正如大多数改革宗先贤注重实际、充满活力的经验性信仰一样，提林克相信真正的灵修与远避世俗的外在生活方式是分不开的。不管一个人对提林克警告外在世俗行为的方式有何看法，但有一件事是我们肯定的：真正激励他的乃是他乃是被对上帝的荣耀的热切之心之心所激励，而绝不是出于律法主义。提林克与几乎所有十七世纪强调改革宗灵修的人都相信，这种要求人们务要抵挡贪恋世俗之心的严肃劝勉是圣经教导的必然结果：“所以，凭着他们的果子，就可以认出他们来”（太 7:20）；“因为心里所充满的，口里就说出来”（太 12:34）；“不要效法这个世界，只要心意更新而变化”（罗 12:2）；“所以你们或吃或喝，无论作什么，都要为荣耀上帝而行”（哥林多前书 10:31）；“这些人都是存着信心死的……且欢喜迎接[这应许]，又承认自己在世上是客旅，是寄居的”（来书 11:13）；“不要爱世界和世界上的事。[因为]人若爱世界，爱父的心就不在他里面了”（约一 2：15）。

在提林克所处的时代，唯一的长途旅行方式就是乘坐轮船。海上旅行带来很多危险和航海难题。很容易迷失方向。旅游者常常会遥望北斗星（也被称为北极星），以之为一个定点，帮助自己保持在正确的航路上。提林克希望《真敬虔之道》成为那些劳苦的人操练敬虔的人过人生之海大时的北极星。

## 七、影响

提林克的主要影响是将清教徒色彩注入到了“荷兰第二次宗教改革”中。尽管他从未在大学中教过神学，内心并非一位学者，也不够雄辩；但他的生命、讲道和著作却有助于塑造整个运动的敬虔精神，正如他同时代的威廉·爱梅思、吉尔伯特·沃修斯所赞誉的那样。

在他为提林克《罗马书》第七章注释的“前言”中，沃修斯写到：“威廉·提林克的讲道——何等符合圣经，何等深邃，何等强有力，又何等感人，凡听过他讲道的敬虔之人都可做美好见证，对他们来说，他身上常常带着基督的馨香之气，而今仍然如此。”

提林克是十七世纪一位最具影响力的“老作者”之一（*oude schrijvers*）。他的著作中以荷兰文印刷的便有一百五十个版本。而且，他提出的敬虔生活观念被“荷兰第二次宗教改革”中的主要作家如沃修斯等人所传承和发扬。

十七世纪二十年代，他的四部著作被译成了英文；但从未重印过，而且今天很少以这样的书名为题《圣洁的平衡，以说明在明白并看到上帝百姓在他们仇敌的暴虐之下陷在悲惨与压迫境地时，我们必须如何行动》（*The Balance of the Sanctuary, Showing How We Must Behave Ourselves When We See and Behold the People of God in Misery and Oppression Under the Tyranny of Their Enemies, 1621*）；《保罗为自己属血气的败坏悲叹》（*Paul's Complaint Against His Natural; 1621*）——围绕《罗马书》7章24节所作的讲道；《基督徒的争战与胜利》（*The Christian Conflict and Conquest, 1622*）；《人心灵的安息之所，亦即在外在方法辜负了自己时，人应当借以安身立命的上帝深邃、奇妙的护理》（*The Resting Place of the Mind, that is, a Propounding of the Wonderful Providece of God whereupon a Christian Man Ought to Rest and Repose Himself when Outward Means Fail Him, 1622*）——围绕《创世记》2章4至6节所作的三篇讲道。提林克最后的著作之一是《爱惜光阴》（*Redeming The Time*），包括三十一篇短篇灵修作品，1975年由避难所出版公司（*Zoar Publications*）出版。



提林克有几部作品也被译成了德文。一位德国最具影响力的敬虔主义者，弗里德里希·阿道夫·兰姆（Friedrich Adolph Lampe, 1683-1729 年）经常用提林克的作品来推动敬虔的操练。因此，提林克在欧陆的敬虔主义者和美国的敬虔主义者当中都留下了自己的印记。

当“荷兰第二次宗教改革”演变成一种更具内省色彩的运动，强调基督徒在实际生活中有所不为，而不是强调其有所为时，提林克的影响便在十八世纪开始减退了。只有他的《新耶路撒冷》（*Nieuwe Jeruzalem*）一书在 1731 年被重印。一些神学家，尤其是那些盛行于私下聚会中的人，开始质疑提林克改革宗的正统思想，并开始贬低他的作品。

提林克四部短篇著作在十九世纪重印，其中两本是在 1841 年重印，两本则是在 1884 年重印。1879 年，他的著作吸引了海因利希·海普（Heinrich Heppe）<sup>836</sup> 的注意；1880 年，引起了立敕尔（Albrecht Ritschl）<sup>837</sup> 的注意；威廉·恩格尔伯特（Willem Engelberts）的注意，此人在 1898 年完成了一篇关于提林克的博士论文。鲍曼（H. Bouwman）所著的《威廉·提林克与敬虔的操练》（*Willem Teellinck en de practijk der godzalighed*）一书，则为提林克受到海普与立敕尔有些消极的评述进行了辩护。提林克更多重要作品在二十世纪的重印工作始于 1969 年。一些与“第二次宗教改革研究会”（*Stichting Studie der Nader Reformatie*）有关的学者——尤其是威廉·霍夫（Willem op't

---

836 海因利希·海普（Heinrich Heppe, 1820 – 1879 年）是德国著名新教神学家与历史学家。——译者注

837 立敕尔（Albrecht Ritschl, 1822 年—1889 年），是十九世纪后半德国很有影响力的神学家，自称承路德与施莱尔马赫之续，强调宗教情感的作用，反对哲学在神学中的应用。——译者注

Hof), 现在正在进行大量关于提林克生平与写作的研究。今天在荷兰有越来越多的人阅读提林克的著作, 尤其是保守的改革宗教会中的信徒。

提林克积极强调推进符合圣经、改革宗的灵修学, 这有助于对今天大行其道的许多虚假灵修进行纠正。它同样也有助于对只用知识来诉诸人的理性却没有将其应用到自己生命和日常生活中的正统神学思想进行修正。提林克帮助我们将清晰的头脑、热切的心肠、和助人之手联系起来, 以使用全人来服侍上帝, 因为我们这样的服侍乃是理所当然的。他将《雅各书》中强调的内容活出来, 对我们说, “藉着你的行为将你的信心指给我看”(参见雅 2: 18)。

## 第十五章 赫尔曼·威苏斯的生平与神学

赫尔曼·维茨（拉丁文形式作“Witsius”，威苏斯）1636年2月12日出生于恩克赫伊兹（Enkhuizen）市，有一对敬畏上帝的父母，他们将自己的长子献给了主。他的父亲尼古拉·维茨（Nicholas Wits, 1599-1669年），当时是一位小有名气的人，已经担任了长老职分达二十年之久，是恩克赫伊兹市议会中的一位议员，还是一位灵修作品的作家。<sup>838</sup> 威苏斯的母亲约亚娜（Johanna），是赫尔曼·杰拉德（Herman Gerard）之女，此人曾在改革宗教会担任牧师达三十年。赫尔曼的名字是按他外祖父的名字起的，家人祈求上帝使赫尔曼可以效法外祖父敬虔的榜样。<sup>839</sup>

### 一、教育

威苏斯是一位如饥似渴的学习者。他从五岁起便开始学习拉丁语。三年后，在注意到这个孩子的天赋之后，他的叔父彼得·杰拉德（Peter

---

838 B. Glasius, ed., *Godgeleerd Nederland: Biographisch Woordenboek van Nederlandsche Godgeleerden* (Leiden: E. J. Brill, 1861), 3:611.

839 关于威苏斯的生平细节，请特别参见关于他生平与思想的典范性著作：J. Van Genderen, *Herman Witsius: Bijdrage tot de kennis der gereformeerder theologie* ('s-Gravenhage : Guido de Bres, 1953), 1-107.

Gerard) 便开始引导他学习。那时, 威苏斯十五岁便在乌德勒支大学开始了神学学习。他能讲流利的拉丁语。他能阅读希腊语和希伯来语, 并对多处原文圣经熟稔于心。在乌德勒支大学, 他师从约翰尼斯·劳斯顿 (Johannes Leusden) 学习叙利亚语和阿拉伯语; 而且, 还师从约翰尼斯·霍恩比克 (Johannes Hoornbeek) 学习神学, 此人被他称为“博闻强记的老师”。他也曾师从过安德烈·爱休斯 (Andreas Essenius), 将此人称为“我主里的父”; 还有吉斯贝特·沃修斯 (Gisbertus Voetius), 他称之为“伟大的沃修斯”。<sup>840</sup> 从沃修斯那里, 他学到了如何将注重精准的改革宗正统神学与注重心灵感受的**经历性**敬虔联系起来。<sup>841</sup>

在从撒母耳·马休斯 (Samuel Maresius) 一道在哥廷根大学学习神学和讲道学后, 威苏斯便于 1653 年返回了乌德勒支; 在这里, 他深受一位当地牧师游斯督·博加特 (Justus Van der Bogaerdt) 影响。根据威苏斯后来所做的见证, 听博加特的讲道并与之相交使他得以借着体验明白, 从书本学习中吸收的那种神学知识与圣灵通过与上帝相交、相爱、祷告和默想所教导的属天智慧之间的区别。威苏斯写到: “自己在乌德勒支教会的怀抱中, 通过上帝活泼的永恒之道重生了。”在这位敬虔的牧师影响下, 威苏斯谈到, 他自己得以蒙保守, “脱离科学所带来的骄傲的, 受教能像一个小孩子那样来接受天国, 被带领跨越了自己先前愿意流连其中的外院, 被带入到那充满活力的基督教至圣的圣

---

840 J. Van Genderen, “Herman Witsius (1636-1708),” in *De Nadere Frform, atie: Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers*, ed. Willem van't Spijker ('s-Gravenhage: Boekencentrum, 1986), 193.

841 Joel R. Beeke, *Gisbertus Voetius: Toward a Reformed Marriage of Knowledge and Piety* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999).

处。”<sup>842</sup>

威苏斯在童年时便表现出了在公众面前论辩的天赋。1656年，他战胜了乌德勒支大学中一些顶尖级的辩论手，表明三位一体教义是可以从古代犹太人作品中得到证明的。当威苏斯感谢主持人给予的帮助时，这位主持人回答说，“你并没有得到我的任何帮助，也根本不需要我的任何帮助。”<sup>843</sup>

1656年，威苏斯通过了自己的终考，并被宣布为牧师候选人。因牧师人选众多，他不得不等上一年来接受一个牧师呼召。在这期间，他向位于多特的法语教会机构申请了在法语改革宗教教会中传道的执照。威苏斯经常用法语在乌德勒支、阿姆斯特丹和其他地方讲道。

## 二、牧师团

1657年7月8日，威苏斯被按立为韦斯特伍德（Westwoud）地方的牧师。尽管他对年轻人所做的教理问答式教导产生了特殊果效，但因为教会中的会众对其改革宗传统的无知，他还是遭到了人们的反对。中世纪时期的传统，诸如为死人祈祷等，在人们当中仍然明显存在。这些问题使威苏斯在刚开始侍奉时就相信，需要在人们中间进行进一步的改革。这同样也促使他出版了自己的第一本书《忧伤的荷兰人》

---

842 Donal Fraser, *Memoir of Witsius* prefaced to Herman Wistsius, *Sacred Dissertations, on what is commonly called the Apostles' Creed*, tran. Donal Fraser (1823, Reprint Phillipsburg, N.j.: Presbyterian and Reformed, 1993), 1: xiv.

843 Erasmus Middleton, *Biographica Evangelica* (London: R. Denham, 1786), 4:158.

(*'t bedroefde Nederlant*)。<sup>844</sup>

1660年，威苏斯娶了爱丽达·范·博豪恩（Aletta van Borchorn）为妻，她是威苏斯教会中一位长老的女儿。他们蒙上帝祝福，享受了二十四年婚姻生活。爱丽达曾说，自己难以述说还有什么比这更好的——她对自己丈夫的钟爱和尊重。这对夫妇育有五个孩子——两个儿子，却早早就夭折了；三个女儿：马提娜（Martina）、约亚拿（Johanna）、彼得罗妮拉（Petronella）。

1661年，威苏斯被安置在位于沃尔默（Wormer）的教会中——这是荷兰最大的教会之一；在这里，他成功地使分崩离析的人们合而为一，并用属上帝的知识来训练人们。他和自己的同工彼得·高迪乌（Petrus Goddaeus）轮流在主日晚上教导一个教义班，要“为我们教导的真理争辩，驳斥各种假教训”；并谆谆教导他们要“用敬畏上帝的行动来捍卫我们教导的神圣性。”这个学习班最初在个人家中开始，随后那个地方便容纳不下了，于是便搬到了教会中。最后，人们因为没有地方不得不站在教会外面。<sup>845</sup>

这些课堂上的讲章最终集结成一本书出版，题名为《基督徒的操练》（*Practycke des Christendoms*），在这本书上威苏斯加上一篇附录“未重生者最佳状态及重生者最糟状态的灵性图画”（*Geestelycke Printen van een Onwedergeboren of sy beste en een Wedergeborenen op syn*

---

844 The Full title is *'t Bedroefde Nederlant, ofte Betoeninge van den elendigen toestan onses Vanderlants* (Utrecht, 1659). 关于对这部罕见的著作的研究情况，请参见 K. Slik, “Het oudste geschrift van Herman Witsius,” in *NAKG, Nieuwe Sere*, deel 41 (1956): 222-41.

845 J. van der Haar, “Hermannus Witsius,” in *Het blijvende Woord*, ed. J. van der Haar, A Bergsma., L. M. P. Scholten (Dordrecht: Gereformeerde Bijbelstichting, 1985), 243

*slechste*)。

《基督徒的操练》解释了敬虔的主要根据，而这篇附录中则通过教导那些未重生者身上值得赞美之处及重生者身上应当责备之处，对这些根据做了应用。约翰·欧文谈到，他希望自己能像威苏斯谈到的那个最佳状态的未重生者那样，并说自己绝不想如此深重地堕落到威苏斯谈到的最糟状况中那个重生者的境地。

威苏斯在自己的作品中，显示出了对“荷兰第二次宗教改革”的确信。<sup>846</sup> 这一点在他试图将改革宗教义性知识与切身经验的实际敬虔结合起来方面，尤其显得真确。

威苏斯于 1666 年接受了前往格斯 (Goes) 地区的呼召，在这个地方他辛劳了两年时间。在 1669 年于吕堡登出版的《主与葡萄园争辩》(*twist des Heeren met syn Wijngaert*) 一书的前言中，他谈到了自己与三位同工在这间教会中平静的工作，“其中有两位敬之如父辈，第三位则爱之如兄弟。”论到这四位在同一间教会中同工时的情景，威苏斯写到：“我们在彼此相交中一同走向上帝的家。我们不仅彼此参与对方的侍奉，也彼此参与对方的教理问答和其他公开侍奉，好让上帝的一位仆人前一天教导的内容，另一个人能在次日得到确认并推荐给自己的会众。在这四位牧师影响下，“各种形式的灵修活动盛行，敬虔得长进，上帝子民间的合一得到了加强”，威苏斯写到。<sup>847</sup>

在侍奉格斯教会之后，威苏斯来到了自己的第四个牧职上，吕堡登 (Leeuwarden) 教会；在这里，他侍奉了共七年时间 (1668-1675 年)。

---

846 关于 *Nadere Reformatie* 的概论性内容，请参见 Joel R Beeke, *The Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successors* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 286-309.

847 Van der Haar, *Het blijvende Woord*, 244.

1672 年，被称为“神迹之年”，因为荷兰共和国从四个向她宣战的敌人（法国、英格兰、和科隆与明斯特选侯）的屠杀中幸存了下来，威苏斯因为在患难中的忠心侍奉赢得了声望。一位后来的同工约翰尼斯·马可（Johannes à Marck）在谈到威苏斯时说到，他不知道还有哪位牧师的工作能被上帝如此掌管的。<sup>848</sup>

1673 年，威苏斯再次与一位著名同工配搭——这次是与威廉姆斯·布雷克，他与布雷克一道工作了两年时间。在吕堡登教会期间，威苏斯在调节沃修斯与马里休斯之间的争论问题上起到了关键作用。

### 三、担任教授

1675 年，威苏斯得到呼召担任神学教授。他在这一职分上度过了自己的余生，最初是在弗拉纳克大学（Franeker, 1675-1680 年），随后是在乌德勒支大学（1680-1698 年），最后是在莱顿大学（1698-1707 年）。

在他到达弗拉纳克大学后不久，这所大学便授予了威苏斯神学博士学位。他的就职演讲“论一位真正神学家的品格”（1675 年），受到了该省所有学者的关注，演讲强调一位只从学术角度来认识神学与一位通过切身经验认识神学的神学家的不同之处。<sup>849</sup>

在威苏斯领导下，这所大学开始成为人们云集学习神学的所在，尤其是在 21 岁的神学教授约翰尼斯·马可 1678 年到任之后。它很快便

---

848 Fraser, *Apostles' Creed*, xvii.

849 Herman Witsus, *On the charater of a true theologian*, ed. J. Ligon. Duncan, III (Greenville, S.C.: Reformed Academic Press, 1994)



吸引了来自欧洲各地的学生。

在威苏斯担任弗拉纳克大学教授期间，沃修斯派和科修斯间的紧张关系日益增强。沃修斯（1589-1676年）是一位著名的改革宗学院派神学家，也是乌德勒支大学的教授，代表了“荷兰第二次宗教改革”成熟的成果，正像约翰·欧文乃是英格兰的代表一样。沃修斯不断反对约翰尼斯·科修斯（1603-1669年），这位出生于布莱梅、在弗拉纳克大学和莱顿大学任教的神学家，此人的“圣约神学”思想在沃修斯看来，过度强调了特定时代的历史与处境化特点。沃修斯认为，科修斯这种研究圣经的方法不仅会损害改革宗教义，而且还会损及基督教的实践方面。对沃修斯而言，科修斯贬低基督徒实际生活的做法在其将安息日视为礼仪性的辖制而加以拒绝，并认为它不再对基督徒有约束力上达到了顶峰。这场沃修斯与科修斯之争在这两位神学家去世后很久仍然在痛苦地折磨着荷兰改革宗教会，将神学师资队伍搞得四分五裂。最后，各方都做出了妥协，同意在许多城市中让沃修斯派牧师与科修斯派牧师之间进行轮值。<sup>850</sup>

威苏斯对这场争论的关注促使他出版了《论上帝与人之间的圣约》（*De Oeconomia Foederum Dei cum Hominibus*, 1677年）。1736年，英

---

850 关于进一步研究信息，请参见 Charles McCoy, "The Covenant Theology of Johannes Cocceius" (Ph.D. dissertation, Yale, 1957); idem, "Johannes Cocceius: Federal Theologian," *Scottish Journal of Theology* 16 (1963): 352-70; idem, *History, Humanity and Federalism in the Theology and Ethics of Johannes Cocceius* (Philadelphia: Center for the Study of Federalism, Temple University, 1980); C. Steenblok, *Gisbertus Voetius: Zijn leven en werken*, 2nd ed. (Gouda: Gereformeerde Pers, 1976); idem, *Voetius en de Sabbat* (Hoor, 1941); Willem Van't Spijker, "Gisbertus Voetius (1589-1676)," in *De Nadere Reformatie: Beschrijving van haar voornaamste vertegenwoordigers* ('s-Graverhage: Boekencentrum, 1986), 49-84.

文第一版以《论上帝与人之间的圣约--认识整全的神学》(*The Economy of the Covenants between God and Man, comprehending a Complet Body of Divinity*)。这本书被重印了无数次,最新版本是2004年两卷本。威苏斯在用圣约的概念来统合自己系统神学的过程中,利用了科修斯的方法,却基本保留了沃修斯的神学思想。

威苏斯在其关于诸约的著作中,驳斥了罗马天主教、阿米念主义、索齐尼主义及一些荷兰新教神学家的错误,他们与雨果·格劳秀斯(Hugo Grotius)一道已经用一种基于传统的制度化、圣礼化教会观替代了“唯独圣经”原则,从而为回到罗马天主教铺平了道路。威苏斯驳斥格劳秀斯道:“这人所说的‘律法’并不是摩西的律法,他所说的‘满足’也不是通过刑罚来完成的,他主张‘替代’既不是必要的,也不是代理性的。”<sup>851</sup>

威苏斯随后来到了乌德勒支大学。在这里,他在教授和牧师的职任上辛劳十八年之久。来自新教世界各个地方的学生都来听他的讲座;政府官员来听他的讲道。他的同事曾度两度推崇他为(1686年度,1697年度)学校的领袖。

1685年,荷兰议会任命威苏斯为荷兰政府代表出席詹姆士二世的加冕礼,并担任位于伦敦的荷兰大使馆牧师。<sup>852</sup>在此期间,他曾与坎特伯雷大主教以及其他几位重要神学家会晤。他研究清教神学,从而加强了自己在英格兰作为一位和平缔造者的地位。英格兰教会后来呼召他来充任“反律主义者”与“新律论者”(Neonomians)之间的调停人

---

851 George M. Ella, *Mountain Movers*, (Durham, England: Go Publications, 1999), 157.

852 John Macleod, *Scottish Theology* (Reprint London: Banner of Truth Trust, 1974), 140.

——前者指责后者过分强调律法，而后者则指责前者蔑视律法。出于这种情况，他出版了自己所著的《调节者的批判》（*Conciliatory animadversions*）一书，这是一本关于英格兰反律主义专论的书。在这本论文当中，威苏斯论述说，上帝以祂自己的永恒预旨为起点，但这并不贬低祂在历史时间之维中的作为。他同样也帮助人们将托马斯·古德文（Thomas Godwin）、威廉·卡伍（William Cave）以及托马斯·加塔科（Thomas Gataker）的著作引介到了荷兰，并且为其作序。<sup>853</sup>

威苏斯在乌德勒支的岁月并非风平浪静。他感到有责任反对赫尔曼·爱罗埃尔（Herman Aroell）教授的神学思想，此人主张将约翰尼斯·科修斯的圣经神学与笛卡尔的理性主义哲学进行某种独特的调合的观点。威苏斯感到，这种调和威胁到了圣经权威的本身。威苏斯出于捍卫圣经的纯洁性，教导说信心超越于理性之上。他认为，理性在人堕落之时就失去其自身的纯洁性。尽管理性是一种至关重要的功能，但它仍是不完全的，即使是在重生者身上亦然。它不是一位自法的审判官，而是一位信心的仆人。

显然，威苏斯对于上帝的认识影响到他对我们何以知道我们所知之事的认识，使他断定唯独圣经才是衡量真理的终极标准，而不是我们的理性。他从圣经中获得的关于上帝的认识塑造了他全部的思想方式。这一点在他捍卫基督代替我们收刑罚，驳斥理性主义者索齐尼方面表现更是明确。<sup>854</sup>

---

853 Cornelis Pronk, “The Second Reformation in the Netherlands,” *The Messenger* 48 (Apr. 2001), 10.

854 *The Economy of the Covenants Between God and Man* (1736, reprint Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1990), 1.2.16; 2.5.8.

因此，威苏斯反对巴尔塔萨·贝克尔（*Baltasar Bekker*）<sup>855</sup> 教导中的理性主义，也反对约翰·德·拉巴弟（*Jean De Labadie*）所提倡的分裂主义观点。他承认，改革宗教会已经受到了严重的污染，但他仍然强烈反对从教会中分裂出去。

在乌德勒支市，威苏斯出版了三卷本的《神圣的操练》（*Exercitationes Sacrae*），两卷本的《使徒信经注释》（1681年），一卷本的《论主祷文》（1689年）。这些著作的重要性仅次于他所著的《上帝与人之间的圣约》一书，书中用一种纯正、明确的方式来强调福音真理。这三部在神学院氛围中诞生的著作被称为威苏斯著作三部曲。

在乌德勒支忙碌的岁月中（1684年），威苏斯的妻子去世了。他的女儿彼特罗妮拉终身未嫁，一直与父亲住在一起，忠心照顾他二十四年的鳏居生活。

在六十二岁时，威苏斯接受了到莱顿大学任教的呼召。他的就职演说“论合乎中道的神学家”。在莱顿大学，他训练来自欧洲、大不列颠和美洲的人们，还包括几位借着约翰·艾略特（*John Eliot*, 1604-1690年）的工作而归信的美洲土著人。<sup>856</sup>

在一年之内（1699年），荷兰与西弗里兰便任命威苏斯为大学神学院的监督。他一直担任这一职务，直到1707年因身体状况欠佳退休为止。在他最后的六年中，他承受一次又一次痛风、晕厥和失忆的打击。<sup>857</sup> 在经历了1708年的一次严重打击之后，他告诉自己的朋友，自己

---

<sup>855</sup> 巴尔塔萨（*Balthasar Bekker*, 1634 - 1698），荷兰著名的神学家，著有许多神学和哲学著作，如 *De Philosophia Cartesiana*, *Die Betoverde Wereld* (1691), *The World Bewitched* (1695)等——译者注。.

<sup>856</sup> *Ella*, *Mountain Movers*, 158.

<sup>857</sup> *William Crookshan*, biographical preface to *Herman Witsius*, *The Economy of the*

离回家的日子不远了。四天之后，他便去世了，享年 72 岁，侍奉主近 52 年之久。他在弥留之际，曾告诉自己的密友约翰尼斯·马可，他正在那长期以来在基督里持守的真道中坚忍到底。

威苏斯毕生都是一位谦卑的圣经神学家和系统神学家，以圣经为依据。他同样也是一位忠心的布道家。对于他来说，基督在大学中、在讲坛上、在日常生活当中——都占据着优先地位。“他诚挚地、毫不迟疑地将白白的、出于主权的恩典，就是透过这位伟大的以马内利之上帝的位格与公义统治着我们的恩典，视为我们一切盼望的源头和圣洁生活的伟大激励，”弗雷泽在写到威苏斯时说到。<sup>858</sup>

尽管他满腹经纶，但威苏斯却仍然关注着教会的纯正与敬虔。他的著作和学识是用于促进教会利益的。在他去世之后，他的作品被汇集成六卷。我们将对威苏斯最重要的作品作一概览。

#### 四、《主与葡萄园之争》

在《主与葡萄园之争》(*Twist des Heeren*, 1669 年)一书中，威苏斯呼吁人们进行“一场圣洁的改革”。威苏斯根据《以赛亚书》第 5 章 4 节中的内容，将荷兰比作是第二个迦南。因为上帝虽然借着众多恩典之道，像一位修剪葡萄树的人那样眷顾以色列人；但以色列人却以邪恶、放纵的野葡萄（荷兰文“*stinkende druiver*”意思是“带尖刺的葡萄”），而不是感恩的葡萄作为对祂的回报。照样，尽管人们以邪恶来回报祂，但上帝却仍用祂丰富的眷顾来覆庇自己在荷兰的子民和教会。

---

*Covenants*, 1:39.

858 Fraser, *Apostles' Creed*, xxvii

上帝将一万名改革宗荷兰先驱从天主教的暴虐和西班牙人愤怒的捆绑中带出来，将他们作为高贵的葡萄树栽在园中。宗教裁判所的利刃不能摧毁这葡萄树，因为上帝自己要保护荷兰教会。祂赐给他们平安，教导他们，并加增他们的人数，又使他们行在对主的敬畏和圣灵的安慰中。多特大会拆毁了异端的宝座，使真理登上殿堂。上帝将亚波罗那样“有口才最能讲解圣经”（使徒行传 18:23-24）的讲道人赐给教会，尽管他们在这块土地上还为数不多，威苏斯说到。

难道上帝不是希望荷兰教会结出好葡萄来吗？否则，这些活泼、属灵的敬虔人又能从哪里去找呢？但人们所能找到的只有不多的几串迦南葡萄。威苏斯像他以前的威廉·提林克一样悲叹说，宗教改革中“最热爱的事业”已经因为缺少圣灵大有能力的宣讲、缺乏敬虔、缺少教会纪律而消失殆尽了。取而代之的是新奇、危险的观点开始在上帝的葡萄园中生长，维特修斯说到。这些观点包括笛卡尔哲学中那些促使人以理性来解释圣经的内容，科修斯对主日的看法，将十诫中的第四条诫命视为是赐给以色列人的礼仪性诫命，而不是赐给所有时代的，这就成为其他错误观念得以发明出来的渊藪。<sup>859</sup>

威苏斯认为，需要再来一场宗教改革。十六世纪的宗教改革因为人心悖逆、贪恋世俗，心肠刚硬，进行得还不够深入。“我们这些改革宗人士在生活上还是这样扭曲，这对宗教改革来说是何等大的污点啊！”威苏斯写到。<sup>860</sup> 借着自然界的各样灾难、战争和喧闹——甚至是牧师之间的争吵，上帝正在向人们宣告，必须来一场新的宗教改革。

---

859 See Thomas Arthur Mcgahagan, “Cartesianism in the Netherlands, 1639-1676: The New Science and the Calvinist Counter-Reformation” (Ph.D. dissertation, University of Pennsylvania, 1976); H.D. Visser, *Geschiedenis van den Sabbatstrijd onder de Gereformeerden in de Zeventiende Eenw* (Utrecht: Kemink en Zoon, 1939).

860 *Twist des Heeren met syn Wijngaert* (Utrecht, 1710), 393.

第二次宗教改革呼吁真敬虔的更新，并要弃绝不义。在推动一种以上帝为中心的制度这种理想主义的过程中，威苏斯说，统治者应当通过更新他们与主的约来领导自己的臣民。牧师尤其要活出一种敬虔的生活来。若是他们自己的良心、行为、**交游**和家庭都尚未归正，焉能归正他人！所有人都应当自省、悔罪、归向主，用上帝的圣道来作为生活指南。威苏斯如此写到：“我们恳请你们，读这书的人啊，要诚心归向主……对你不圣洁的生活来一场圣洁的归正，这归正之命早就迫切寄托在你们身上，但是到现在你们还在推三阻四！现在就开始归正，就在这一刻！今天，你若听到了主的慈声，就不可硬起你的心”。

861

个人的归正开始于对罪、对自己、对上帝有一种感同身受的认识，威苏斯解释说。那以属灵之事为意的人，只能在耶稣基督里找到安息。这种真正存敬虔之心**来**爱上帝胜过爱自己。祂的荣耀胜过他们自己的救恩。他们渴望讨上帝喜悦，并将自己交托给上帝。他们看到自己的邪恶，所以在上帝圣洁的光照下，开始看见自己根本算不得什么。他们寻求藏在基督的身后，好让上帝唯独透过基督来看待他们。他们需要上帝的恩典来唯独为上帝而活，好使他们能与保罗一道说：“现在活着的不再是我，乃是基督在我里面活着”（加 2：20）。

这等人反射出基督的形象。他们以基督的心为心（腓 2:5）。一位被更新了的信徒行事为人就像一个个“小基督”活在世上一样。他从他人身上看到基督，又在基督里来热爱他人。他的生命反射出上帝的圣洁与荣耀。

荷兰很少有人相信这种经历性的真理，威苏斯悲叹到。基督徒生活远比这水准要低。很少有人向自己的义而死，为基督的荣耀而活，

又对弟兄显出诚实的爱心来。

威苏斯教导说，唯有重新进行宗教改革才能使风雨飘摇的国家和教会免于自我毁灭。唯有当教义的纯正与生活的纯洁相称时，国家和教会才能盼望蒙受上帝的祝福。这样，上帝才会赞赏这美好的葡萄，而不是责备荷兰土地上所结的野葡萄。

## 五、《论上帝与人之间的圣约》

威苏斯之所以写成这部论述圣约的巨著，是要促进在圣约神学问题上四分五裂的荷兰神学家之间的和睦。威苏斯努力成为一位综合性的神学家，竭力减轻沃修斯与科修斯间的张力。他在该书“导言”中写道：“我们教会的敌人……正在窃喜，我们当中竟有这样多激烈的争吵，就像他们一样。而这并不是什么秘密：因为他们现在不会，将来也不会停止对我们抛出这类批判；这种情形，我伤心地说并非能轻易扫除的。唉！若我们倾尽自己之力，来减轻这种争论，弥补损失，若有可能，一概终止这类争论，那将是何等美好啊！”<sup>862</sup>

《论上帝与人之间的圣约》的书名宣称包括了“神学的全部内容”，但却并非一本完整的系统神学之著。这本书中没有提及的几项重要教义，如三位一体、创造、护理等，后来都在威苏斯所著的《使徒信经注释》中做了讨论。

对威苏斯而言，圣约论是解读圣经的最佳方法。对他来说，圣约就是巴刻（J. I. Packer）所称“一种成功的释经学方法”，或者说是一种一以贯之的解经程序，使人能对圣经有正确认识，包括对律法及福音

---

862 *Economy of the /covenants*, 1:22-23



的认识。<sup>863</sup> 威苏斯的著作分成四卷：

- 第一卷：行为之约（120 页）。
- 第二卷：救赎之约，或称永恒中圣父与圣子间所立的恩典之约（118 页），
- 第三卷：历史过程中的恩典之约（295 页）
- 第四卷：整个圣经中关于圣约的设立（356 页）。

在他对圣约神学作全部解释中，威苏斯修正了科修斯思想中不当之处，并注入了沃修斯的内容。他从其他改革宗神学家和清教系统神学家思想中汲取素材，对每个主题都做了分析，以便使读者向着头脑清晰、内心火热与生活敬虔迈进。

在第一卷中，威苏斯对上帝所设立的诸约进行了概述，专注于相关的认识论及解经学问题的思考（*berîth* 与 *diathēkē*）。他讨论了关于应许（*Promise*）、誓约（*oath*）、凭据（*pledge*）、命令（*command*）问题，还讨论了将承诺与法律结合起来的契约（*pact*）。他得出结论说，圣约就其本身的意义而言，“表明了双方就某些问题彼此达成的一致。”<sup>864</sup> 随后，他将圣约界定为“在上帝与人之间就获得最终祝福的方法所达成的一致，并针对蔑视这祝福之人附加上了永远灭亡的威慑。”<sup>865</sup> 因此，圣约的本质是上帝与人之间爱的关系。

---

863 Ibid., first page of Packer's unnumbered preface.

864 Ibid., Book 1, Chapter 1, Paragraphs 3-5 [hereafter 1.1.3-5]

865 Ibid., 1.1.9.

上帝与人之间所立的诸约从本质上是单边性的 (*monopleuric*); 因为它们只能由上帝采取主动, 而且是以“至高上帝至高的威荣”为基础。尽管这些约是由上帝主动发起的, 但却呼召人同意这约, 行使约中规定的责任, 并同意在违约情况下接受惩罚。在行为之约中, 这种责任部分是“恩典性” (*gracious*) 的, 部分是“功德性” (*gracious*) 的; 但在恩典之约中, 对上帝的拣选及基督满足约的诸般条件所做的回应则完全是恩典性的。<sup>866</sup>

然而, 上帝与人订立的一切圣约在施行过程中又都是双边性的 (*dipleuric*)。这两方面的特点都很重要。若没有强调上帝一方的“单边性”, 那圣约的设立与成全就不完全本于恩典; 若没有强调上帝主动的设立与人的责任这种双边性, 那人在圣约的施行过程中就是被动的。当代某些学者企图强行将十七世纪圣约神学 (*federal theology*) 要么归入某种单边性之约的概念中, 要么将其归入双边性之约的概念中, 并未得其要领, 正如瑞慕勒 (Richard Muller) 所说的那样, 对威苏斯及其为人们熟知的同时代年轻人威廉·布雷克 (1635-1711 年) 来说情形亦然, 后者所著的《基督徒理所当然的侍奉》(*De Redelijke Godsdienst*) 第一版于 1700 年以荷兰文印刷出版。<sup>867</sup> 瑞慕勒得出结论说: “情况并非像某些人所论述的那样, 认为圣约语言把拣选与恩典一分为二, 而且这种圣约论要么松动了严格的预旨论, 要么和预定论联系在一起, 在改革宗神学经院化阶段变得僵化起来。”<sup>868</sup>

---

866 Ibid., 1.1.15; 1.4.

867 Wilhelmus à Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, trans. Bartel Elshout, ed. Joel R. Beeke, 4 vols. (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999-2001)

868 “The Covenant of Works and the Stability of Divine Law in Seventeenth-Century Reformed Orthodoxy: A study in Theology of Herman Witsius and Wilhelmus à

按照威苏斯的观点来看，行为之约包括五大要件：（1）立约双方（上帝与亚当）；（2）适用的律法或条件（完全的顺服）；（3）应许（因完全尊崇上帝的律法而获得天国中的永生）；（4）惩罚性条款（死亡）；（5）圣礼（天国、生命树、分别善恶树及安息日）。<sup>869</sup> 一以贯之的是，威苏斯强调按改革宗圣约观来强调立约各方的关系。他谈到，否定行为之约导致了在基督论与救赎论上严重的错误。<sup>870</sup>

例如，亚当夏娃因为违背行为之约，使得这一约的应许无法为他们的后裔得到。这些应许被上帝取消了，祂不会降低自己律法的标准，重订行为之约来迁就那堕落之人的不义。上帝废去应许，却并没有废去祂要人绝对顺服的要求。毋宁说，因为上帝的应许与律法的稳固，恩典之约才在基督里生效，基督完美地遵行了上帝的律法。在成就恩典之约各种条件的过程中，基督履行了行为之约的所有条件。因此，“恩典之约不是废除行为之约，而是成全行为之约，正因为这位中保满足了圣约的全部条件，**所以**，所有信徒才得以按照已经被中保成全的行为之约而称义、得救，”威苏斯说。<sup>871</sup>

威苏斯在第二卷书中勾勒出了行为之约与恩典之约之间的关系轮廓。他讨论了永恒中的恩典之约，也就是圣父与圣子之间的“救赎之约”（*pactum salutis*）。<sup>872</sup> 在这一永恒之约中，圣父要求圣子代表选民献上顺服的行动，并将选民的归属权赐给祂为凭据。这种“在上帝与中保之间的协议”使上帝与选民之间的恩典之约成为可能。这种历史中过程

---

Brakel, *Calvin Theological Journal* 29 (1994): 86–87.

869 Stephen Strehle, *Calvinism, Federalism, and Scholasticism: A Study of the Reformed Doctrine of Covenant* (New York: Peter Lang, 1988), 288.

870 *The Economy of the Covenants*, 1.2.13-15; 1.3.9-10; 1.4.4-7.

871 *Ibid.*, 1.11.23.

872 *Ibid.*, 2.2-4.

中的恩典之约以永恒中的恩典之约为“前提条件”，并且“建立于它的基础上”，威苏斯说到。<sup>873</sup>

救赎之约确立了上帝对罪这一问题的救济之法。救赎之约乃是要解决行为之约被罪废止这一困境。圣子自愿约束祂自己，代表选民来履行圣约中的应许及条件，并承担约中的惩罚，从而解决了这种困境。根据救赎之约的规定，“药得到永恒性的救恩是有连带条件的；这些条件无法再度由我们自己来完成。假如让我们自己来完成，只能使我们灰心丧气。这些条件是由耶稣基督完成的，祂在临死前，说‘成了’，”威苏斯说到。<sup>874</sup>

在时间中成就的恩典之约（第三卷），是威苏斯著作中的核心内容，涵盖整个救恩论。通过在恩典之约框架中来处理“救赎次序”（*ordo salutis*），威苏斯肯定前面的圣约论在表达上优于新的表述。他说明圣约神学如何将神学家团结起来，而不是将他们分裂开来。

拣选乃是这一恩典之约的背景。拣选作为上帝的预旨或计划，是上帝单方面的不变的决心，不依人的条件为转移。在这里，恩典之约与行为之约分道扬镳。在行为之约中，上帝以人的完全顺服为条件应许把永生赐给人，却没有应许祂要在人身上成就这种顺服。在恩典之约中，上帝应许将一切赐给选民——即永生和永生之道：信心、悔改、成圣与坚忍。救恩的任何一项条件都包含在上帝赐给自己选民的应许中。信心，确切说来，并不是一种条件，而是信徒借以领受永生应许

---

873 Ibid., 2.2.1.

874 Ibid., 2.1.4; cf. Gerald Hamstra, “*Membership in the Covenant of Grace*,” unpublished research paper for Calvin Theological Seminary (1986), 10.

的途径与方法。<sup>875</sup>

尽管恩典之约“内在、隐秘和属灵相交的特点”是在选民中间确立起来的，但恩典之约也有其外在的施行。那些受洗并用蒙恩之道养育的人，在外部来看已经处于恩典之约之中，尽管就得救而言，他们当中许多人“并不在上帝的圣约中”。<sup>876</sup>

有效呼召是拣选结出的初熟果子，随后所带来的就是重生。重生是将一种新生命注入那灵里死亡的人中。因此，圣道不能朽坏的种子借着圣灵的能力结出累累硕果。威苏斯论述说，所谓为重生做“准备”，如决志、对律法的严肃思考和对罪的确信、对地狱的恐惧以及对救赎的绝望，乃是重生带来的结果，而不是准备，这些都是圣灵用以带领罪人归向基督的阶段。<sup>877</sup>

新生命的第一个行动就是信心。信心接着又带来各种行动：（1）认识基督；（2）赞同福音；（3）热爱真理；（4）渴慕追随基督；（5）接纳基督以获得救恩；（6）依靠基督；（7）接待基督作主；（8）支取福音中的应许。前三项行动被称为先在的行动；接下来的三项行动，则是根本性的行动；最后两项则是跟随性的行动。<sup>878</sup>

在后两项行动中，信徒承诺过一种出于信心的顺服生活，并通过出于信心的反思来获得确据，这信心以三段论方式推理如下：“[大前提：]基督将祂自己赐给一切疲乏、饥饿、干渴之人，赐给凡接待祂并

---

875 *The Economy of the Covenants*, 3.1-4; 3.8.6.

876 *Ibid.*, 3.1.5.

877 *Ibid.*, 3.6.11-15.

878 Cornelis Graafland, *De Zekerheid van het Geloof: onderzoek naar de geloofsbeschouwing van enige vergenwoordigers van reformatie en nadere reformatie* (Wageningen: H. Veenman & Aonen, 1961), 162-63.

愿意将自己交托给祂的人，作他们丰富和完全的救主；[小前提：]我就是疲乏、饥饿、干渴.....的人；[结论：]因此，基督已将祂自己赐给了我，祂如今属我，我也属祂，绝无任何事情能使我与祂的爱隔绝。”<sup>879</sup>

威苏斯此后在任何时候讨论信心的确据时，都将这种出于信心的结论称为实践的或奥秘的三段论。就此而言，他追随了清教运动与“荷兰第二次宗教改革”的思路。<sup>880</sup> 在明白了依靠个人成圣来获得确据的危险后，尤其是在那些反律主义者提出异议说这种三段论并不能给人任何确实的安慰，还会引导人们进入无边无际臆想中之后，威苏斯尽力将这一三段论限制在恩典的教义框架内。与清教徒一样，他教导说，这种三段论乃是与圣经密切相关，以耶稣基督为源流，并得到了圣灵验证的。圣灵向信徒的心灵见证，不仅借着圣经的直接见证，而且激发信徒查考自己灵魂中基于圣经的蒙恩标记，以及其生命中的果效。这些蒙恩的标记引导人来到耶稣基督的面前。这一三段论乃是符合圣经的，是基督论的，也是圣灵论的。

对威苏斯来说，通过三段论方式得出的确据要比通过圣灵的见证所得出的确据更具普遍性。因此，仔细省察一个人是否在信心里面以及基督是否在他里面，乃是至关重要的（林后 13：5）。倘若称义能带来成圣的话，那么信徒就应当以三段论方式从成圣向称义回溯，亦即从果溯因。这种三段论就是使徒约翰在《约翰一书》中所提到的总纲（约一 2：2, 3, 5； 3：14, 19； 5：2）。<sup>881</sup>

---

879 *The Economy of the Covenants*, 3.7.24.

880 Joel. R. Beeke, *Assurance of Faith: Puritanism, and the Dutch /second Reformation* (New York: peter Lang, 1991), 113-15, 124-26, 159-69, 247-48.

881 关于加尔文与清教徒论确信的三段论内容，请参见 Beeke, *Quest for Full Assurance*, 65-75, 130-42.

威苏斯在“唯独因信称义”问题上所持的是坚定的改革宗立场。他谈到选民不仅仅是在基督受死与复活中被称为义，而且早已经在《创世记》第3章15节中最初赐下福音的应许时就已经被称为义了。将称义应用到个体性的信徒身上，发生在他重生之时，在他良心的法庭上，在每天与上帝相交中，在死后，在审判之日。<sup>882</sup>

威苏斯继续讨论称义带来的结果：属灵的平安与儿子的身份。这些章节在说明信徒与三一上帝间的友谊与亲密关系时是卓越的。信徒在很大程度上有责任积极的保守心灵的平安，自觉地认识到自己已经被上帝收纳为儿女。<sup>883</sup>

具有典型清教神学家及“荷兰第二次宗教改革”神学家的特色的是，威苏斯在自己“拯救的次序”中用最长的篇幅来讨论成圣问题。成圣是上帝的作为，借此祂称罪人为义，使他们“不断脱离罪的污秽，达于上帝纯洁的形象”。<sup>884</sup> 治死旧人，活出新人，表明了成圣所包含内容的广泛。恩典、信心和爱心是在圣洁中长进的动机。书中详细阐述了成圣的目标与方法。通过考察完美主义的教义，威苏斯得出的结论就是信徒并不能在今生中达于完全。上帝基于四条原因并没有在今生中赐给我们完全：（1）为了要显明地上与天上之别，争战与得胜之别，劳苦与安息之别；（2）为了教导我们有忍耐、谦卑和怜悯之心；（3）为了教导我们得救唯独靠赖恩典；（4）在不断使我们臻于完全的过程中显明祂自己的智慧。<sup>885</sup>

在解释了坚忍的教义之后，威苏斯详细描述了得荣的情形，然后

---

882 *Economy of the Covenants*, 3.8.57-64

883 *Ibid.*, 3.9-11.

884 *Ibid.*, 3.12.11

885 *Ibid.*, 3.12.121-24.

就结束了第三卷。得荣始于今生结出恩典初熟的果子：圣洁、借着信心得见上帝、亲自品尝到上帝的美善、**得蒙**上帝恩慈的悦纳，信心完全的确据，说不出来的大喜乐。**得荣在来生中达致顶峰。**

威苏斯认为，得荣的焦点是以上帝为乐。例如，在居间状态中的喜乐是与上帝并基督同在的喜乐，爱上帝的喜乐，以及住在荣耀中的喜乐。<sup>886</sup>

第四卷书，从圣经神学角度介绍了圣约神学。威苏斯提出了一些后来被称为渐进性救赎的内容，强调亚伯拉罕的信心、摩西之约的本质、律法的作用、旧约中各样的圣礼，以及旧约中的祝福与瑕疵。他著作中有一些最激动人心的篇章就是对十诫的探讨，他认为十诫是上帝与以色列人**所立的**民族之约，而不是某种正式的行为之约或恩典之约。<sup>887</sup> 威苏斯捍卫旧约，驳斥了那些虚假的指控，他还论述礼仪律的废除与行为之约与恩典之约的关系。他随后解释了新约时代的各种圣约与圣礼之间的关系。他根据《罗马书》第 11 章 25 至 27 节中的内容，强烈支持以色列的复国。<sup>888</sup> 他将基督徒的自由放在脱去魔鬼暴虐的辖制、罪的辖制与咒诅的权势、律法的苛刻、人各种的法律、各种无关紧要之事，以及死亡本身的背景下。通过纳入论及无关紧要之事的內容，他驱除了人们对清教神学家与“荷兰第二次宗教改革”神学家的精细主义没有给无关紧要之事留有余地的指控。

---

886 Ibid., 3.14.

887 在此，威苏斯追随十七世纪英格兰清教徒中的少数派，如：Samuel Bolton (*True Bounds of Christian Freedom* [Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1994], 99) and John Owen (*Sinclair Ferguson, John Owen on the Christian Life* [Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987], 28)

888 *Economy of the Covenants*, 4.15.7.



总而言之，威苏斯是“荷兰第二次宗教改革”一流神学家之一，他将拣选的概念与圣约的概念密切联系起来。他的目的就是要使“正统派”与“圣约神学派”之间达成和解，同时强调圣经神学本身是一门专门的学问。

科修斯派对于威苏斯所付出的使其与沃修斯派达成和解的努力并没有做出友善的回应。他们指责他将恩典之约回溯到永恒中，借此帮助改革宗正统派来否定科修斯所主张的救恩在历史中进展的原则。<sup>889</sup>

威苏斯关于圣约神学的著作在荷兰、苏格兰、英格兰和新英格兰都成为典范著作。贯穿这部作品的始终，他都在强调应当将“改革宗教会必须不断改革”（*ecclesia reformata, semper reformanda*）这条格言应用于教会生活中，而不是教义中，因为宗教改革的教义是最根本的真理。他所强调的重点是借着信心来经历与上帝立约的实际，以及敬虔、精确生活的必要性——这一点经常被许多历史学家略带贬义地称为“精细主义”（*precisianism*）。然而，却很少有人认识到，这种“精细主义”避免了中世纪时期那种达到完全的理想，以及法利赛人式的律法主义理想。威苏斯对精细生活的强调有以下特点：

- 精细主义强调上帝的律法所强调的内容。上帝的律法就是基督徒圣洁生活的标准。
- 精细主义与属灵的自由相伴，根植于对基督的爱。
- 精细主义严于律己，宽于待人。

---

889 Charles Fred Lincoln, “The Development of the Covenant Theory,” *Bibliotheca Sacra*, # 397 (Jan. 1943): 161-62.

- 精细主义主要注重内心动机，只是在次要层面上才注重外在行为。
- 精细主义使那些敬虔者谦卑下来，即便在他们在圣洁中长进的过程中。
- 精细主义的目标乃是上帝的荣耀。<sup>890</sup>

对于威苏斯而言，精细主义的本质上是操练经验性的敬虔，因为它的核心是隐秘的与信实、守约的上帝用心灵的诚实相交。在威苏斯看来，我们拥有的神学是自身就是敬虔的神学，而不是将敬虔附加其上的神学。<sup>891</sup>

威苏斯强调，圣经、信心、经验与圣灵救赎性的作为。圣经是一切信仰的标准。真正的信徒是一位谦卑在**圣经之下**的学生，通过信心的眼镜来阅读圣经，并将自己所有的经验都交托给圣经这一试金石来确证。真正的经验源于圣经的“星光”与圣灵的“阳光”，两者都光照人的理性。<sup>892</sup> 两者彼此不可割裂，而且必须借着信心来领受。圣经的学生同样也是圣灵的学生。<sup>893</sup> 他们在圣灵属天的学校中经验到罪得赦免、被收纳为上帝的儿子、与上帝亲密相交、上帝的大爱浇灌在他们内心、隐藏的吗哪、耶稣的亲吻、在基督里蒙福的确据。圣灵引导自己的学生与上帝一同坐席，并晓得在祂摆设宴席的家中，祂要以爱为

---

890 Adapted from Van Genderen, *De Nadere Reformatie*, 206.

891 I. Van Dijk, *Gezamenlijke Geschriften* (Groninge, 1972), 1:314.

892 *Twist des Heeren*, 167.

893 Witsus, *On the character of a true theologian*, 35-38.

旗来遮盖他们。<sup>894</sup>

## 六、《使徒信经注释》与《主祷文注释》

在威苏斯去世一个多世纪之后，他最重要的两本著作被译成英语：《使徒信经注释》(*Sacred Dissertations on what is commonly called The Apostles' Creed*)，由达诺德弗雷泽(*Donald Fraser*)翻译，两卷本(格拉斯哥，1823年)，与《主祷文注释》(*Sacred Dissertations on the Lord's Prayer*)，由威廉·普林格尔牧师(*Rev. William Pringle*)翻译(爱丁堡，1839年)。这两卷书都是睿智、实际、具有针对性而且充满劝勉的著作，是人不可多得的灵粮。

威苏斯两卷本的《使徒信经》，最初于1681年以拉丁文形式在弗拉纳克出版，是从他给弗拉纳克大学学生所作的系列演讲中发展出来的，这一演讲的题目就是“我们信仰的主要原则”。这些演讲肯定了威苏斯的格言：“只有把基督教理论与实践结合在一起的人才是真正的神学家。”与威苏斯其他所有作品一样，这两卷书将深刻的理性与属灵的激情结合起来。<sup>895</sup>

威苏斯的解释从讨论《使徒信经》的名称、作者及权威开始，然后探讨各项基本真道的作用、救赎性信心的本质。威苏斯认为，这一信经虽然具有伟大权威，却并非终极权威。它所包括的根本原则限于这些真理：“若没有这些真理，无论是信心，还是悔改，都不可能存在”，而且“对弃绝这些真理者，上帝已经加上了灭亡为威慑条件。”要确定

---

894 Herman Witsius, *Miscellaneous Sacrorum tomus alter* (Lugd. Bat., 1736), 671-72.

895 Sinclair Ferguson, *Preface to Apostles' Creed*, iv.

这类根本条文的数量，几乎是不可能的。有些条文并没有包括在这一信经中，但却被收入到了篇幅更长的教义标准中。<sup>896</sup>

威苏斯再次探讨了出于救赎性信心的行为，确定出于信心的主要行为就是“接纳基督作我们的称义、成圣和完全的救恩。”他强调信心接纳的是一位“整全的基督”，而且“祂若不同时是你的主的话，那祂就断不能作你的救主。”<sup>897</sup> 他重新肯定了通过三段论式的结论来获得确信的的有效性，并且将暂时性信心与救赎性信心区分开来。因为暂时性信心有可能存留到这人生命结束之时，威苏斯宁愿称其为“自以为是的信心”（*presumptuous faith*）。这种信心在对真理的认识上、在对福音的应用上，在喜乐上，及所结的果子上，与救赎性信心都是有区别的。<sup>898</sup>

这部著作的其余部分则对《使徒信经》作了 800 页的逐句解释，还有译者所附加的长达 200 页的注释。在整本书中，威苏斯都以一种卓越的解释手法，始终忠于改革宗的信条，而没有流于过分学术化，将这一信条中的每一条内容都应用于信徒的良心，并在场合允许时，对各种异端进行辨析。他结尾一章关于永生的内容，或许是最优秀的。他结尾处的应用对他使用的方法做了总结：

- 从这一佳美的教义中，唯愿我们能了解到福音的神圣源头。
- 唯愿我们仔细地考察，我们是否对这荣耀的福分有坚定的盼望。
- 唯愿我们勤奋地工作，免得我们半途而废。

---

896 Witsius, *Apostles' Creed*, 1:16-33.

897 *Ibid.*, 1:49,51.

898 *Ibid.*, 1:56-60

- 唯愿我们在一切患难中，因着对它的盼望，就得安慰。
- 唯愿我们在这个世界上过一种属天生活，行事为人与它相称。<sup>899</sup>

与威苏斯论《使徒信经》的著作一样，《主祷文注释》也是在给神学生所作的讲座基础上发展而来的。其中夹杂着很多希伯来语和希腊语，读起来有些沉重。然而，普林格尔的翻译将大部分原文都翻译成了英文。

《主祷文注释》所包含的内容比它的标题所表现出来的要多。在他为长达 230 页的《主祷文注释》所作的前言中，威苏斯用了 150 页的篇幅来讨论祷告的主题：“首先，要解释一下到底什么是祷告；接下来，我们的责任是什么；最后，应当用什么方式来进行祷告。”<sup>900</sup> 尽管这一引言中的部分内容似乎有点陈旧（尤其是第四章中的内容），但其中绝大部分内容都非常实用，而且颇有洞见。例如，威苏斯的论述“正确祷告心态的预备”包含了宝贵的引导，此类问题今天很少有人讨论。

在这一整篇序言中，威苏斯确立了真正祷告是被更新了的心灵的脉搏。它跳动的稳定性乃是对属灵生命的检验标准。对于威苏斯来说，祷告正如约翰·班扬所言，是“灵魂的避难所，向上帝献上的祭物，对撒但的鞭打。”

威苏斯强调指出，祷告有两大方面：那些想让上帝在他们祷告时垂听他们祷告的人，必须在上帝讲话时聆听上帝的话。祷告与工作必

---

899 Ibid., 2:xvi, 470-83

900 Herman Witsius, *The Lord's Prayer* (1839; Reprint Phillipsburg, N. J.: Presbyterian and Reformed, 1994), 1. 随后的“概论”是从我为本书重印本所写的序言中节选出来的。

须同时兼顾。祷告却不工作，就是嘲笑上帝；工作却不祷告，便是褫夺上帝的荣耀。

威苏斯对主祷文中个人祈求部分的解释乃是杰作。有很多情况下，人们从威苏斯笔下所得到的对这些问题的教诲，要远比到当时为止的人多得多。例如，在关于婴孩信徒与未重生的信徒是否可以运用上帝之名来称呼上帝这样的问题上，还能从别的地方找到有关的洞见呢？<sup>901</sup>

## 七、恩赐与影响

威苏斯有许多恩赐，正如在《论上帝与人之间的圣约》梗概中所揭示出来的那样。作为一位解经家，他表现出了基于圣经的简洁与精确，尽管有的时候他倾向于预表性和神秘化的解释，这是令人质疑的。<sup>902</sup> 作为一位历史学家，他将各类运动与理想的使徒时期的教会进行比照，从无数资源来思考历史和神学问题。作为一位神学家，他将灵修生活建立在重生的基础上，并从圣约的角度将整个“救恩次序”（*ordo salutis*）应用于实际的经历性的生活中。作为一位伦理学家，他将基督作为完美的榜样来反省内心，并用祂的生活方式来引导信徒。作为一位辩论家，他反对笛卡尔主义、拉巴弟主义（Labadism）、<sup>903</sup> 反律主

---

901 Ibid., 168-70.

902 J. van Genderen 说明，威苏斯表明某些神秘主义倾向，在其热切地谈到默想、狂喜和与基督之间的神秘婚姻，这种情况尤其从他对《雅歌》的注释及《诗篇》中的某些篇章所作的注释中（Herman Witsius, 119-23, 173-76, 262）。同样也可参见威苏斯论及吗哪的“神秘”的内容（*Economy of the Covenants*, 4.10.48）。

903 拉巴弟派是 17 世纪一个很小的新教团体，因追随一位法国的敬虔主义者（Jean de Labadie, 1610-1674）而得名。此人原来是一位天主教徒，是耶稣会士，1639 年因对耶稣会不满而离开，后来倾向于詹森主义，1650 年成为一位加尔文主

义、新律法主义，以及对科修斯主义滥用。作为一位布道家，他像威廉·伯肯斯一样，强调蒙恩的标记，以鼓励信徒并说服那些名义上的基督徒。<sup>904</sup>

作为一位牧师、教授，威苏斯毕生曾经调节过各样的争端。通过形式上作为一位科修斯派，但实际上作为一位沃修斯派，他设法与双方保持了友好关系。他的座右铭就是：“在本质问题上，务要追求合一；在非本质问题上，可以各持己见；在所有问题上，都当深思明辨。”他因为谦和与忍耐的品格，以及强调无论教会状况如何，信徒都没有权利脱离教会，从而享有盛誉。一位传记作者在写到威苏斯时：“对他来说，这乃是一条根本的座右铭，基督‘必须在万事上居首位’；[人若得见]白白的、主权的恩典，透过这位伟大的以马内利之上帝的位格与公义来统治，就会立刻用诚实的心灵将他视为我们一切盼望的源头，与圣洁操练的激励。”<sup>905</sup>

威苏斯在一生中影响了许多神学家：例如荷兰的坎佩纠·威特林加（Campegius Vitringa），<sup>906</sup> 伯纳德·斯麦提格（Bernardus Smytegelt）、<sup>907</sup> 弗里德里希·兰姆（Friedrich Lampe）、<sup>908</sup> 苏格兰的托马斯·波斯顿

---

义者，他的敬虔主义思想后来影响了德国的施本尔。——译者注

904 Ibid., 261-63

905 Fraser, *Apostles' Creed*, xxvii

906 坎佩纠·威特林加（Campegius Vitringa, 1669-1722年），荷兰基督教著名希伯来文学者，出生于吕堡，死于弗拉纳克。曾在弗拉纳克与莱顿受教，主要著作是 *De Synagoga Vetere Libri Tres* (Franeker, 1685; 2d ed. 1696)，至今仍是重要著作；另一部著作是 *Commentary on Isaiah* (Leeuwarden, 1714-20)，十八世纪不断重印；以及 *Sacrarum Observationum Libri Sex* (Franeker, 1683-1708)。——译者注

907 伯纳德·斯麦提格特（Bernardus Smytegelt, 1665--1739），荷兰第二次宗教改革中重要牧师家以其根据《海德堡教理问答》所作的讲道而闻名。——译者注

908 弗里德里希·兰姆（Friedrich Lampe, 1703 - 1751年），荷兰第二次宗教改革重要神学家。——译者注

(Thomas Boston)、厄斯金两兄弟(拉尔夫与爱比尼泽)等等。詹姆士·赫尔威 (James Hervey) 称赞他为“最杰出的作家之一，他所有的著作都构思巧妙，并有一种圣洁的馨香之气，[就像]那盛着吗哪的金罐一样，外面打磨干净，里面盛满了属天的食物。”约翰·吉尔 (John Gill)<sup>909</sup> 将威苏斯描绘为“一位不仅因其伟大才干而闻名，尤其以他坚实的判断力、丰富的想象力、优美的构思，还有他深沉、大有能力、福音派的领袖与敬虔风范而享有盛誉。”<sup>910</sup>

在十九世纪，苏格兰自由教会翻译、印刷并向自己宗派内的神学生免费发放了 1000 册威苏斯所著的《论真正神学家的品格》(*On the character of true theologian*) 一书。<sup>911</sup> 威廉·卡宁汉姆 (William Cunningham)<sup>912</sup> 在这部著作的前言中说到：“长期以来，那些有判断力的人都把他[威苏斯]视为优秀神学家的代表，这种神学家具有各种不可或缺的优秀品质——天赋的才华、敏锐的判断、渊博的学识、正统的教义、敬虔的品格与圣灵的膏抹。”<sup>913</sup> 威苏斯著作的译者威廉·普林格尔在论及他的著作时写到：“注定要在基督教神学中长久占居一席之地。就其对圣经中各项教义的广泛涉猎与熟悉程度而言，就其强有力地捍卫真理以抵制反对者的各种攻击而言，以及迫切劝勉人过一种圣洁敬虔生活而言，很少有人能与之比肩。”<sup>914</sup>

---

909 约翰·吉尔 (John Gill, 1697–1771) 英格兰浸信宗神学家，著名的圣经学者，严格的加尔文主义者，精通希腊语、希博莱语，他的圣经注释享有盛誉，他影响了查理·司布真。——译者注

910 Ibid., ii; Thomas K. Ascol, “Preface,” *Economy of the Covenants*.

911 Michael W. Honeycutt, introduction to *On the Character of a true theologian*, 7.

912 威廉·甘宁汉 (William Cunningham, 1805-1861)，苏格兰著名神学家、牧师，其重要作品为《历史神学》(*Historical Theology*)——译者注。

913 Ibid., 19.

914 *The Lord's Prayer*, frontispiece



拉比约翰·杜坎 (Rabbi Duncan)<sup>915</sup> 将威苏斯描述为“或许是最温柔、最属灵、最合乎福音，也是老牌荷兰神学家中最有学问的人之一。”他谈到，威苏斯对他产生了特殊影响。杜坎的传记作者曾陈述说：“这种吸引力是如此之强烈，以致有一段时间他几乎无法脱开这个人的影响来进行神学研究或讲道。”<sup>916</sup>

威苏斯的影响今天仍在延续着。“学识渊博，充满智慧，在圣经上大有能力，注重实践和‘灵命经验’，”巴刻在 1990 年写到，“[威苏斯]就其著作的实质及论题而言，堪与同时代的英国人约翰·欧文比肩。对这位作者而言，没有比这更高的赞誉了！”<sup>917</sup>

威苏斯的神学三部曲是改革宗神学中的精华。其中充满了纯正的解经与实用的教义精华。唯愿我们更加以我们立约的主为中心——承认祂的真理，尊祂的名为圣，渴望祂的国度降临，遵行祂的旨意！

---

915 拉比约翰·杜坎 (Rabbi John Duncan, 1796–1870) 荷兰自由教会一位向匈牙利犹太人传教的传教士，希伯来语与东方学教授，以其对希博莱语的精通、对犹太人的爱，及其警句闻名。——译者注

916 Pronk, “The Second Reformation in the Netherlands,” *The Messenger* 48 (Apr, 2001), 10

917 *The Economy of the Covenants*, back cover.

## 第十六章 弗莱林海森

### 美国大觉醒的先驱

重大的历史运动，无论是宗教运动、政治运动，还是社会运动，都需要经过一段时间的酝酿期。这些运动的代言人虽然经常仿佛突然之间登上历史舞台，但大多数情况下都有些不那么著名的人物为那些伟人铺平道路。因此，若是抛开了像约翰·威克利夫与约翰·胡斯这样先驱，就无法理解马丁·路德与宗教改革运动。同样道理，美国“大觉醒运动”（*Great Awakening*）尽管与约拿单·爱德华兹及乔治·怀特菲尔德联系在一起，也有其先驱。其中之一就是西奥多·雅各·弗莱林海森（*Theodorus Jacobus Frelinhuysen, 1691-1747*），他被怀特菲尔德称为“这一场伟大工作的先驱”。这位相形之下不那么著名，但其侍奉工作却产生了如此大的影响，并被许多教会史学家追述为十八世纪四十年代复兴火种的人是谁呢？为什么弗莱林海森引起了如此众多的争论呢？今天，我们又能从他身上学到何种教训呢？

#### 一、家庭与教育背景

弗莱林海森家族从十六世纪便开始支持宗教改革运动。西奥多的曾祖父曾在德国埃尔格斯特（*Ergste*）村庄中首开路德宗改革的先河。1669年，他的祖父将这个家族带入了改革宗传统；他们加入了施瓦特尔（*Schwerte*）附近一间改革宗教会。他父亲约翰·海因利希（*Johan*

*Henrich*) 成为 1683 年在威斯特伐利亚的哈根刚刚建立的德国改革宗教会的牧师，这是一个与荷兰东部地区毗邻的地区。在约翰被按立为牧师后不久，他便与安娜·玛格丽特·布伦格曼 (*Anna Margaretha Bruggeman*) 结婚，她是一位改革宗牧师的女儿。1692 年 11 月 6 日，他为自己的第五个孩子西奥多·雅各施洗。

上帝祝福西奥多在家中与学校中所受的坚实的改革宗教育，并带领他归信。西奥多十七岁时成为自己父亲教会中的成员后，便开始参加位于哈姆的改革宗学院的课程来学习哲学和神学。哈姆学院的师资队伍从约翰尼斯·科修斯 (*Johannes Cocceius*, 1603-1669 年)汲取了营养。科修斯是一位出生于布来梅的语言学家和圣经神学家，曾执教于弗兰克大学与莱顿大学，他的圣约神学具有强调特定时代历史和处境的特点。西奥多在完成自己神学院预科的学习后，便进入林根大学接受神学教育。这里的教师很注重吉斯伯特·沃修斯 (*Gisbertus Voetius*, 1589-1678 年)，即一位曾促进了将改革宗真知识与真敬虔结合起来乌得勒支大学教授的教导。沃修斯代表了“荷兰第二次宗教改革”的成熟结果。在林根大学中，西奥多成为一位彻底委身于改革宗敬虔与沃修斯所主张的经验神学模式，而没有采用科休斯的模式。在这里，他也学会了荷兰语，并学会了用荷兰语讲道。

## 二、按立与在旧世界中的最后岁月

弗莱林海森在通过了总会的考试之后，于 1717 年被按立为东弗里兰州埃姆登附近的隆梅尔福尔沃克 (*Loegumer Voorwerk*) 地方的牧师。截至那时，“荷兰第二次宗教改革”通过雅各·科尔曼 (*Jacobus Koelman*)、爱德华·梅纳 (*Eduward*) 及约翰·弗斯切 (*Johan Verschuur*) 等人

的讲道和著作，已经在东弗里兰州改革宗群体中站稳了脚跟。这些改革宗的敬虔主义者强调重生和圣洁生活的必要性，也就是将操练敬虔视为重生的必然结果。这种经验神学对弗莱林海森产生了一种深刻、持久的影响。

弗莱林海森在隆梅尔福尔沃克的牧职仅延续了十四个月。圣诞节前夜，一场洪水横扫这个地区，将东弗里兰州的大部分地区都夷为平地，使这个教区中的居民一贫如洗，以致再也无法支持一位牧师。这位年轻牧师于是便接受了荷兰北部恩克赫伊兹的一个职务，充任这所拉丁文学校中的共同董事。但是，就在他接受这一职务仅仅几个月后，荷兰改革宗教会大会便找到了他，询问他是否愿意接受拉雷坦（Rarethans）地方的一个牧职。对此，他做出了肯定答复，不过认为拉雷坦（Raritan）是荷兰某个毗邻省份中的地方，而不是在美洲。当他认识到，自己实际上是受到了新泽西州拉里坦峡谷中四个小型荷兰改革宗教会的呼召之后，弗莱林海森借着《诗篇》第 15 篇 4 节“[上帝]尊重那敬畏耶和华的人。他发了誓，虽然自己吃亏，也不更改”，感到有了确信。他同样也受到了一次与西科·塔雅德（Sicco Tjadde, 1693-1736 年）会面的影响，他觉得这是上帝的护佑。这人是一位敬虔派牧师，当时正在寻找坚守改革宗经验神学的年轻牧师去美洲侍奉。因为塔雅德对弗莱林海森的正统信仰和敬虔留下了深刻的印象，所以便鼓励他说：“放弃在旧世界中的事业成功的前景，好在新大陆传播有生命的敬虔”。在与自己亲友和朋友道别后，弗莱林海森便在 1719 年 9 月乘船前往新世界的纽约。

### 三、北美的荷兰改革宗教会

与那些因宗教原因来到新大陆的英格兰天路客及清教徒不同，那些在北美定居下来的荷兰人主要是出于经济上的原因。早在十七世纪早期，荷属西印度公司便已在曼哈顿岛、哈得逊河和德拉瓦河附近的其他战略重地建立了自己贸易的桥头堡。荷兰殖民地的人口稳定增长，但是在促进其宗教生活方面却无所作为。1623年，当曼哈顿殖民地人口的增长到200人，有两位（*ziekentroosters*，抚慰病人者）到达这里并担负起了牧师职分。两年之后，殖民地迎来了自己的牧师约拿·米迦勒（*Joans Michaelius*），他建立了新大陆第一个荷兰语改革宗教会。1633年，第二位牧师爱弗拉德·博加德（*Everard Bogardus*）从荷兰达到此地。

长期缺少牧师为北美这间新诞生的荷兰教会提出了一个难题。这种缺乏反映出了母会的鼠目寸光，他们坚持新大陆的牧师必须在阿姆斯特丹总会的监督之下在荷兰接受教育和按立。因此，殖民地的属灵生活和道德便受到了不良影响。

在教义上，这些美洲的教会与其荷兰母会保持一致。他们的信仰标准是多特大会所采纳的“三大合一标准”（*Three Forms Of Unity*），即《比利时信条》（*Begic Confession of Faith*，1561年）、《海德堡教理问答》（*Heidelberg Catechism*，1563年）以及《多特信条》（*Canons of Dort*，1618-9年）。然而，实际上，大多数教会成员都生活灵性低迷之中。死气沉沉的正统神学从一开始就已经变成了一个严重问题，到了十八世纪，情况更是每况愈下。亚伯拉罕·麦斯勒（*Abraham Messler*）这位曾翻译过几篇弗莱林海森的讲道，并最终成为他的一位继承者曾如此写道：“人们已经几乎看不到有一颗新心的必要性……形式主义和自义几乎普遍占据了上风。基督徒不以嘲笑基督徒经历为耻，许多人已经成为坚决反对基督教信仰的人。”

一场横扫荷属与英属殖民地的复兴浪潮的时机已经成熟了。在引发这些复兴中起到关键作用的就是西奥多·弗莱林海森。

#### 四、抵达纽约

当这位 28 岁的弗莱林海森牧师与 1720 年 1 月到达纽约时，他在美洲进行调整的蜜月期非常短暂。他与一位年轻助手雅各·舒仁曼（Jacobus Shureman）一道前来，后者来担任校长和教会平信徒读经人。他们受到了纽约市荷兰改革宗教会两位著名牧师郭特鲁·杜布瓦（Gaultherus Dubois, 1671-1751 年）及亨利克斯·波义耳（Henricus Boel, 1692-1754 年）的欢迎。他们邀请这位新上任的牧师在随后的主日中来主持敬拜。这些已经习惯于冗长、冷冰冰、缺乏个性的讲道的会众的反应令人失望。许多人反对弗莱林海森强调重生、注重经历性的讲道风格，以及被某些人称为“嚎叫的祷告”。而且，当波义耳追问弗莱林海森为什么在敬拜当中省略了主祷文时，弗莱林海森回答说：他虽然愿意遵从改革宗教会的惯例，但他却不在乎教会全体崇拜过程中是否使用固定形式的祷告。从他在新大陆开始侍奉那一刻起，弗莱林海森的讲道风格以及他更喜欢用“自由祷告”而不是“模式化祷告”的作法，在此后都演化为重大问题的焦点。

当他被邀请到主任牧师家中做客的时候，弗莱林海森也没有与迪布瓦牧师**交好**。进门之后，弗莱林海森便问自己的同事为什么会有这样大的一面挂墙镜，还说使用“这种极其奢侈的生活必需品”是不合理的。这种禁欲主义倾向同样也在弗莱林海森与教会其他人之间引起了相当多的摩擦。

## 五、定居山谷

新泽西州拉里坦山谷地区的居民大多是被这里丰饶的水土吸引来到这里的荷兰改革宗农民。尽管他们当中大多数人对改善自己的经济状况比追求灵命上的增长更感兴趣，但这些农民仍然盼望自己这位新任牧师的到达。不过，他们很快便认识到，他们所迎来的绝不是一位改革宗牧师中的等闲之辈。弗莱林海森 1720 年 1 月 31 日作了自己的就职讲道，讲道内容是根据《哥林多后书》第 5 章 20 节：“所以，我们作基督的使者，就好像上帝藉我们劝你们一般。我们替基督求你们与上帝和好。”这次讲道引起了一场不小的震动，因为这位新牧师非常清楚地表明要在他们中间“作基督的代表”——也就是说，用迫切之心与个人省察在他们中间来劳作，就像基督在他们中间一样。

倘若说新泽西州拉里坦山谷的荷兰改革宗教会对自己牧师的讲道和激烈的侍奉工作感到吃惊的话，那弗莱林海森则对自己不温不火的会众的吃惊程度丝毫不亚于他们。尽管他已经预见到了他们的灵命低迷状况，因为他在荷兰就曾听到过这样的传言，但他还是很快发现，情况比他所预想到的情形还要糟糕。麦斯勒写道：“他发现，在自己任职内到处充斥着懈怠之风，赛马、赌博、挥霍浪费及各种粗野行为司空见惯，人们只在方便时才光顾教会，宗教不过成为他们日常责任中形式上的追求罢了。”

直截了当地说，弗莱林海森认识到，自己教区中的会众并没有显出任何归信的果子。实际灵命——即“上帝在人灵魂中的生命”——在很大程度上是缺失的。普遍无知和公然不敬的情形大量存在。小威廉·泰南特（William Teeent Jr.）后来写到了弗莱林海森在那里的早期侍奉

中拉里坦谷地居民令人痛心的情形：

根本无人作家庭祷告，也很少有人希望这样作；无知之云笼罩人心，以致当西奥多·雅各·弗莱林海森先生，这位上帝之道忠实的传道人将新生命的教训清楚解释出来，并大有能力地铭刻在他们心上，称之为得救绝对必须之事时，……[新生命的教义]竟被人当成一种普遍的噱头；以致不仅连传道人而且连宣认这一真理的人都被讥笑为“新生者”，又被视为这新奇假教训的拥护者。实际上，他们的行为和他们的原则一样，就是说，既松松垮垮，充满衰渎。

因此，弗莱林海森的讲道专注于使罪人归正，而不是对信徒的培养。他教导说，一种虚有其表的宣告和正直生活并不足以使人得救。圣灵必须向一位罪人显明出他邪恶境况及失丧的状态，继而驱使这位认罪的人来到基督面前寻求怜悯与救恩。在一次根据《以赛亚书》第66章2节“虚心痛悔之人乃是上帝的殿”所作的讲道中，他说道：

从一个心灵痛悔的人身上可以看到：一种对罪深刻与清晰的认识，……真切的不安与忧伤……。一种敞开、自由的认罪。因为感到罪孽深重，他知道不能退缩或转身逃避；倒要因此依靠上帝透过自己儿子所施的恩典。所以，灵里痛悔的人逃避律法的诅咒来到福音这里……。这样，他就被从自我的窠臼里赶出来，来到上帝在基督里大有主权的恩典之下，来求得和好、饶恕、成圣和救恩。



弗莱林海森教导人们说，唯有那些有了归正经验的人，才是真正得救的人；按照《海德堡教理问答》中的说法，这种归正不仅包括对罪及其所处的愁苦境地有了认识，而且包括对基督里的救恩有了认识，才会带来一种对上帝的感恩的生活。在他的讲道中，“上帝在圣所中与属祂的人同在之道”，弗莱林海森强烈邀请罪人来到基督面前，正如他同样警告他们要抵挡罪一样：“你们若受罪的缠累，你们若诚心诚意盼望行在正路之上，就是透过基督来到上帝面前，那就请来。”随后，在同一篇讲道中，他又将上帝说成是跑着来迎接那些悔改者，就像是那位浪子的父亲跑过来迎接自己回家的浪子一样。在另一次讲道中，他说道：“耶稣仍然站在这里，伸出手来，要聚拢你们。”他敦促听道者“要心里愿意，起身到基督这里来。”然而，他也谈到一种充满喜乐的基督里的救恩，必然收获一种感恩的基督徒生活，一种全然顺服上帝圣道的生活，“以一种新的、发自内心的服侍为标记”。心存感恩的成圣进程，唯有在信徒不断逃到基督那里，以在抵挡罪的争战中获得力量，并竭力用上帝的圣道来规范自己的生活。沃修斯关于窄门与艰难道路、精细人生和得救的人少，影响人外在顺服的内心动机占优先地位等主题都不断在弗莱林海森的讲道中出现，这些都是基督徒感恩生活的果子。

尽管弗莱林海森教会中的成员并不反对这种符合圣经的改革宗教义本身，但许多人却憎恶这位牧师应用这种经验神学的强有力方式。假如他将教会之外的人称为没有重生、自义的假冒伪善者，那教会中的成员或许会同意他的看法。但是，弗莱林海森却清楚地表明，他乃是对自己的会众说话。在一篇讲道中，他毫不含糊地把关于地震的教训应用出来：

到这里来，你们这些漫不经心、对罪处之泰然的人，你们这些

属血气又贪恋世界的人，你们这些嫖客，通奸者，你们这些骄纵、傲慢的男男女女，你们这些纵情享乐的人、酒鬼、赌徒，你们这些悖逆之人，你们这些弃绝福音的恶人，你们这假冒伪善的人，你们想将来的结局会怎样呢？……务要心存恐惧，你们这污秽不洁的猪猡、通奸者、嫖客，又当思想，若不真正悔改，你们很快就要随这些污鬼而去；因为我宣告，一场大火比在他们欲望中燃烧着的所多玛和俄摩拉要好得多。

他根据《雅各书》第 5 章 1 至 6 节，对那些富人提出了特别的劝诫：

你们在世上享美福，好宴乐的人，当宰杀的日子竟娇养你们的心。你们定了义人的罪，把他杀害，他也不抵挡你们。你们当晓得，那不义、贪婪、拜偶像的人，都不能承受上帝的国。

弗莱林海森明确地将自己教会中的大多数人视为没有重生而且注定要下地狱的人。这乃是他们要吞下的苦药，尤其是在他警告他们漫不经心地参加圣餐礼拜时，更是如此。他在自己“上帝所悦纳的领圣餐者”的讲道中，说到：

亲爱的听众啊，你们经常出现在圣餐桌旁，知道那没有重生的人不许近前来吗？你们有没有因此用极大的细心来省察，你们有没有重生呢？……因此，你们当省察并要牢记这真理：

并要记念，尽管有道德上和外表上的敬虔，若是你们仍未重生，又缺少属灵的生命，那你们就断无来到这施恩桌前的确据。

对于弗莱林海森来说，一种真实的、个人性的归信——就是悔改、信心和圣洁之心，才是检验一个人是否允许来到圣餐桌前的标准。因此，根据他的判断，会众中大部分人因为缺少显明出来的敬虔果子，所以都是没有重生的；他感到自己有责任警告他们不要来到圣餐桌前。有几次，他甚至禁止他们这样做。对于弗莱林海森来说，在每次举行圣餐前忠实、庄严地检查教会中的成员，才是与牧师及众长老所蒙的恩召相称的。若是有偏离信仰或行事为人与所蒙召的恩不相称的会众，他们就当受到责备或受劝勉；若有必要，就要被终止来到圣餐桌前的权利”（《美洲改革宗教会宪章》，*The Constitutiona of the Reformed Church in America, section 70*）。

弗莱林海森相信，有充分的理由将这种考察工作坚持下去。那不配领受圣餐的人便羞辱了教会元首，亵渎上帝的圣约，惹动了上帝对整个教会的震怒，又使他们自己可能会遭受严厉的咒诅。因此，在进行圣餐崇拜的过程中，当弗莱林海森看到一些他曾经警告过不要领受圣餐的人，就会宣告说：“看啊！看哪！就连属世的人和没有悔改的人都来了，以致他们或许就是在吃喝自己的审判！”有几个正走上前来的人，认为牧师是在指他们，便又回到了自己的座位上。

可以想见，弗莱林海森及其长执会所采取的劝惩性行动使会众中许多人心情沮丧，尤其是那些富裕的人更是如此。他们向纽约一些与弗莱林海森意见相左又有影响力的牧师抱怨此事。有些牧师站在了那

些抱怨者一方——最著名的是杜布瓦和波义耳，他们从一开始就对弗莱林海森留下了不好的印象，也对此随声附和。当弗莱林海森公开宣称包括杜布瓦和波义耳在内的那些反对他的人，是“没有悔改的牧师时”，情况变得极其紧张。

## 六、支持他的同工与家人

其他牧师则支持弗莱林海森，但也提醒他不要在判断他人灵命状况上过于草率。在那些支持弗莱林海森的人当中，有威廉·巴托夫（Guiliam Bartholf, 1656-1726年），一位巡回讲道的开拓性牧师，除了拉里坦北部的两个教会以外，1702年之前新泽西所有的教会都是由他负责建立起来的，包括呼召弗莱林海森的教会。巴托夫在荷兰西兰省米德尔堡的斯路易（Sluis）长大，深受他孩提时代的牧师雅各布·科尔曼（*Jacobus Koelman*, 1632-1695年）的影响，此人现在被研究“荷兰第二次宗教改革”的历史学家视为这场运动中一位主要的代表人物。在巴托夫来到这个新世界时，他已经使自己导师的观点上有了重大进展，以致在弗莱林海森来到这里之前，荷兰经验论的加尔文主义已经扎下跟来。因为弗莱林海森同样受到了科尔曼著作的影响，所以巴托夫所做的预工最终起到了极大的促进作用。这两个人都立足于“荷兰第二次宗教改革”传统，对其中的重点内容抱有相同观点，但巴托夫却比弗莱林海森更温和更有策略。

有两位纽约牧师同样持改革宗经验论观点，后来还印刷小册子为弗莱林海森的观点辩护，其中一位是长岛的牧师伯纳德·弗里曼（*Bernardus Freeman*, 1660-1743年），还有一位是斯坦顿岛的牧师哥尼流·范·桑特伍德（*Cornelius Van Santvoord*, 1687-1752年）。弗莱林海森

与一位德国敬虔主义者弗里曼建立起一种热烈的友谊，此人与他持守同样的福音派观点，在服侍荷兰改革宗教会的同时，还在莫霍克族印第安人中进行富有成效的侍奉工作。范·桑特伍德曾是约翰尼斯·马可（Johannes Marck，1656-1731年）莱顿大学一位颇有才华的沃修斯派神学家的学生，在新世界中一直与他保持着友好关系。

在他到达这个新世界之后不久，弗莱林海森便娶了爱娃·特修恩（Eva Terhune）。一位长岛富裕农民的孤儿。爱娃在自己父母去世之后，便一直由弗里曼来照顾。他们的结合是天作之合的幸福婚姻，有五个儿子和两个女儿。五个儿子后来都成为牧师，而这两个女儿也都嫁给了牧师。

## 七、反对势力的增长

美洲中部的殖民地的改革宗牧师都坚定地主张“反敬虔主义”观点。他们将教会中的成员都视为重生者，拒绝接受“荷兰第二次宗教改革”中注重经验的教义，将其视为过分主观和内省性的东西。

到了第一个春天，拉里坦峡谷的情况变得如此紧张，以致连弗里曼虽然还支持弗莱林海森，都对他感到震惊，并开始质疑他的同工采取的行动了。例如，当弗莱林海森拒绝教会中一位重要人物的妻子领受圣餐时，就感到震惊。他相信，她是教会中一位敬虔成员。随后发生的其他情况坚定了弗里曼与其他人的观点，认为弗莱林海森没有智慧，施行圣餐的标准太脱离实际了。

随着人们对他侍奉工作的攻击愈演愈烈，弗莱林海森开始采取行动来为自己辩护。他用了一种挑战方式，将下面这首诗写在了自己雪橇的背板上：

无言亦无笔，

能改我心意。

流言蜚语无止息，

最终无效力。

他出版了三篇讲道来回击称他为“制造分裂者，假教师”的报告。在一篇讲道中，他写到：“人们喋喋不休地抱怨我施行圣餐的方式，但我在这里教导的与我一直在改革宗教会中所领受的教导断无半点不同，这一点任何一位没有偏见的人都可以看到。”重要的是，这些讲道得到了弗莱林海森的朋友巴托夫与弗里曼的支持；他们认为，这是鉴察人心的讲道，完全符合圣经和《海德堡教理问答》。弗莱林海森的讲道最终加剧了这种盘旋在他侍奉工作周围的冲突。波义耳及其支持者一道将这些讲道视为一种攻击，而不是一种辩护，从而与支持他的巴托夫及弗里曼产生了尖锐的冲突。

争论的另外一个根源在于弗莱林海森使用了由科尔曼追随者们所写的《弗里兰教理问答》(*Frisian Catechism*)，以此作为对《海德堡教理问答》的补充。当时，科尔曼已经被其斯路易教会中的会众解职了，部分原因是他反对基督徒的爱宴日及使用规定的崇拜仪式，还因为他对那些自己视为仍未悔改者的严厉批评的缘故。弗莱林海森的反对者，就是那些被这位拉里坦峡谷的牧师同样刺伤的人们，将科尔曼视为真正的始作俑者，将其称为“那个大异端”。这本小书中到底有什么内容让弗莱林海森的反对者们如此烦乱呢？从根本上讲，他们反对弗莱林

海森强调基督徒活泼经验的作法。在他们看来，《海德堡教理问答》用一种更平衡的方式对这一问题做了探讨。然而，对《弗里兰教理问答》的那些作者来说，个人经验在教义的教导中成为至关重要的内容，任何强调这一主张的著作都当受到欢迎。对弗莱林海森及其支持者看来，反对《弗里兰教理问答》不过增强了他们的怀疑，就是这些反对者中大多数人并没有活泼的基督徒生命经历。

## 八、战线拉长

1723年3月12日，弗莱林海森教会中几位心怀不满的成员向弗里曼寻求支持，以反对自己的牧师。他们指控弗莱林海森宣讲假教训。弗里曼拒绝站在他们一方。尽管他同意，弗莱林海森有其自身的错误，但这并不能使他成为一位宣讲假教训的人。在听取了这些抱怨者的控诉之后，他回答说：“我认为，你们是被仇恨与报复的灵影响了。因他尖锐揭露罪，你们就试图成为魔鬼的帮凶，让他来践踏基督的教会。”他建议他们起草一份控诉状，将其提交给自己所在的长执会，警告他们若他们将这些抱怨诉诸其他方式，那他们就会被视为分裂教会者。

“控诉派”（*Klagers*），正如他们后来被人们所称呼的那样，无视弗里曼的意见，将其呈交给了多米尼·波义耳及其身为律师的兄弟多比亚（*Tobias*），以寻求帮助和建议。波义耳兄弟没有建议这些“控告者”遵从《马太福音》第18章15至17节中的原则，以及教会解决他们心中不平的程序，反而对其表现出同情；这件事激起了弗莱林海森所在的长执会的愤怒。长执会便起草了一份“呼吁书”（*Daaberief*），并将其交给那些“控告者”。在这份声明中，“呼吁派”（*Dagers*）列举了这些反对者的错误并警告他们，他们若不收回自己的指控将被逐出教会。随

后，在 1723 年，弗莱林海森又发表了另外两份给这些煽动者的声明。每份声明都警告要将那些拒不悔改，也不回到教会中的人逐出教会。在九月份之前，因为没有收到任何回复，由“呼吁派”控制的长执会便一致同意将反对派的头目逐出教会：彼得·迪蒙（Peter DuMont）、西门·威科夫（Simon Wyckoff）、亨利克·弗洛姆（Hendrick Vroom）及丹尼尔·希伯灵（Daniel Sebring）。

这一行动在整个改革宗教会中引起了轩然大波。阿姆斯特丹总会本来必须采取谨慎的行动出面调解，却远在千里之外。总会将一份措辞谨慎的信转交到弗莱林海森手中，弗莱林海森对此做出了详细答复。大会回复说：

我们已经谈到你回信中使用的严厉措辞……此外也从你实施教会纪律的方式上，即将某些有罪者逐出教会的举动上有所认识，你在这种重大情况下有没有采取与一位牧师身份相称的谨慎行动呢？……难道征询总会意见，再采取如此重大行动，不是更稳妥吗？

1725 年，“控诉派”最终在一份“控诉书”中对这一呼吁做出了回应——这份控诉书长达 146 页，是写给阿姆斯特丹总会的。“控诉书”据人们推测是出于波义耳兄弟的手笔，有六十四个家庭的家长在上面签了名，这代表了弗莱林海森教会中的四分之一。“控诉书”详细地谈到了人们可以想到的对弗莱林海森每一项批评，足以激起总会不满并使其解职。其中的许多指控都是微不足道，或是建立在谣言基础上的，**反映**出了“控诉者”的苦毒之心。弗莱林海森被说成是一位有同性恋倾



向的暴君。“控诉派”申述说，弗莱林海森不愿让那些不能对自己的归信做出满意表述的人来到圣餐桌旁，顽固坚持将内心经历到的改变作为悔罪的结果；并且，指控他违背了教会条例，其方式是将提名长老与执事的权利保留给长执会，而不是交给会众；而且，在没有通知总会的情况下，就逐出教会成员；还指控他宣讲违背“三大合一标准”的敬虔主义教义。“控告派”指控弗莱林海森“偏离了纯正的教义和纪律，与拉巴弟、科尔曼和其他分离主义者完全毫无二致。”

为了火上浇油，“指控者”决定用把他挡在两间教会之外的方式来挫败弗莱林海森的努力。他则以称“控告派”为不虔不敬的人，“四个教会中的渣滓”作为回敬。他和自己的支持者坚持认为，他们不过是要通过实施纪律这种天国钥匙权柄来保持教会的纯洁罢了——即使用宣讲的钥匙权和逐出教会的钥匙权，因为《海德堡教理问答》中主日第 31 日的内容指导他们这样做的。他们说，“控告书”中超过一半的签名者从来都没有做过信仰宣告，并警告说，“上帝的震怒和永恒审判乃是指向他们的。”因此，即使《教会条例》第 76 条中规定“在未预先通知总会的情况下，不得将任何人逐出教会，”但弗莱林海森还是通过诉诸第 86 条的规定对此作出了回应，这一条内容规定了假若教会的利益有要求，可以对《教会条例》的内容做出变通。

这种强烈的敌对给弗莱林海森的心理健康造成了伤害。他患上了一种被其重要的传记作者詹姆士·塔尼斯 (James Tanis) 称为“轻度抑郁症”的病症。在一篇关于“保罗身上的刺”的讲道中，弗莱林海森暗示这位使徒所患的病可能是一种“疑心病”(Morbus hypochondriacus)，因为情绪上的压力带来的心理崩溃疾病；而这种疾病，弗莱林海森感到已经有好几年时间不断出现在自己身上。这种心理上的崩溃，在十八世纪 30 年代不断出现，经常使他几个月时间不能工作。

在崩溃之间，弗莱林海森仍然继续通过印刷和讲道方式来传播他那种经验论的富有争议的教导。其中一本引起了相当大震动的小册子，就是《一面不会谄媚人的镜子》(*Een Spiegel die niet vleyt*)，是根据《箴言》第 14 篇 12 节的内容：“有一条路人以为正，至终成为死亡之路”而作的。尽管没有点名，但“控告派”必然知道这篇讲道是针对他们的。显然，通常支持“控告派”的阿姆斯特丹总会同意了这一小册子的印刷。在对《一面不会谄媚人的镜子》做了仔细的检查之后，总会发现其中并无任何内容与圣经及《三大合一标准》相抵触。

“呼吁派”与“控告派”之间的争论不时爆发，直到后来在阿姆斯特丹总会敦促下，他们才达成了某种妥协。1733 年 11 月 18 日，弗莱林海森侍奉的教会采纳了十一条《和解条例》，这一条例在 1734 年的前三个主日在讲台上做了宣读，随后便呈交给阿姆斯特丹总会申请最后的批复。这一“控告派”也签字认可条例规定，倘若“控告派”接受弗莱林海森是正统改革宗牧师并返回教会的话，那长执会将愿意宽恕“控告派”的缺点，并废除将他们逐出教会的规定。尽管有波义耳对弗莱林海森的抵制，但这种复兴却仍在继续；杜布瓦首先采取了行动，在一封呈送给阿姆斯特丹总会申请独立的请愿书中与复兴一方携起手来。在世纪中叶出现了两个派别，即“联合派”(*the Coetus*)与“会议派”(*the Conferentie*)。“联合派”主要由代表弗莱林海森所持支持复兴运动、渐进敬虔主张的牧师组成。“会议派”则代表了反对复兴运动的传统正统派，由那些愿意继续与阿姆斯特丹总会留在“大会”中的人员组成。有几十年之久，双方都在交流一系列的小册子。最后，弗莱林海森和“联合派”的目标达到了：用英文讲道得到了批准，牧师们在美洲接受训练与按立，美洲教会则被授予了完全的自由。

## 九、在荷兰改革宗群体内外的影响

尽管受到了人们无休止的批评，但弗莱林海森仍然忠心劳作。尽管有些人被他鉴察人心的讲道所冒犯，但另一些人却借着这种讲道得以认罪，并开始对基督有了一种使他得救的认识。亚伯拉罕·麦斯勒（Aramham Messler）一位弗莱林海森的继任者写到，自己前任的辉煌年份有 1726 年、1729 年、1734 年、1739 年与 1741 年。在这些年份中，归信人数有 16 个人到 122 人不等。从表面看来，在弗莱林海森于新泽西侍奉期间有 300 人归信。这还不包括弗莱林海森的讲道在自己教会之外的影响。若是考虑到 1726 年领圣餐者总数只有 20 个人的话，那这些数字就更重要了。麦斯勒在谈到这些数字证明了“一场伟大的复兴”时虽然有些夸张，但我们仍可以得出结论，在弗莱林海森侍奉工作中至少有几次小型的复兴，为美国“大觉醒运动”铺平了道路。

尽管弗莱林海森坚定委身于自己一直以来浸润其中的荷兰改革宗信仰，但他却大胆自由走出了荷兰教区的限制。从他开始自己在北美侍奉工作的那一刻起，他就试图与来自其他教会背景的人接触。在与他有紧密关系的人中，有长老宗牧师、德国改革宗牧师及安立甘宗信仰背景的牧师。由于这种接触，他得以对美洲中部殖民地那些讲英语的教会产生了影响，并进而对“大觉醒运动”产生了影响。

1726 年，在“控告书”公开一年后，一位年轻的长老宗信徒吉尔伯特·泰南特（Gilbert Tennent）来到了新布伦斯威奇（New Bruswich），开始在那些讲英语的殖民者中工作。他已经在自己父亲威廉·泰南特（William Tennent）手下，即一位由圣公宗改宗长老宗者接受担任牧职的训练。因为确信纯正合乎圣经与经验性讲道，威廉·泰南特开始为侍奉预备敬虔的年轻人。一间木屋在新泽西纳什米尼（Neshaminy）建立起来，供那些内心渴慕的学生居住，其中包括泰南特的三个儿子。

这间小小的、简陋的神学院，被那些反对者们称为“木屋大学”，塑造出了二十位在“大觉醒运动”中发挥了重要作用的传道人。

威廉·泰南特的长子吉尔伯特（Gilbert），满腔热情地担负起了自己在新布伦斯威奇的牧师责任。这位年轻的传道人很快便赢得了自己邻居多米尼·弗莱林海森的敬重与友谊。泰南特被这位荷兰同工讲道影响下众人归信的情形深深打动，同时对自己似乎毫无果效的工作感到失望。在自己的日记中，泰南特写到：

在我来到这里时，我荣幸地看到弗莱林海森侍奉工作所结出的累累硕果……这件事加上一封友善的信使我看到了必须正确分解上帝的话语并靠着上帝的祝福在适当时机给每个人恰如其分的引导，激发我在侍奉工作中孜孜以求。

泰南特与弗莱林海森之间的友谊证明是有裨益的，这既是一种责备，也是一种激励。泰南特将这位经验丰富的同工的建议用到如何讲道上，很快就开始看到大量悔改的例子。在弗莱林海森领导下始于荷兰社区的复兴，此时此刻开始传播到泰南特所服侍的那些讲英语的殖民者中间。

弗莱林海森的讲道风格中到底是什么东西在圣灵祝福下使如此多的人归信基督呢？亨德里克·维斯切尔（Hendrick Visscher），也是弗莱林海森的朋友与助手，称这是“一种出类拔萃的触类旁通才能，凭借这种才能他将从自己听众身上发现的境况应用到其他人身上。”换句话说，弗莱林海森在因人而宜的讲道方面是出类拔萃的。正如他在一位同事按立讲道中所说的那样：

讲道必须针对我们听众的不同情况而发。在教会中，有些人是心不虔敬、仍未归信的人；是文明、虚假、冒充的基督徒……在教会中同样也有归正的人，有小孩子和那些更长进的人。对每一个人……必须照着他们的状况和身量来传讲并对待他们。

泰南特是一个敏于学的人，很快便在因人而宜的讲道方面出类拔萃了。在强调人必须重生的同时，他还挑战自己的听众要省察自己是否拥有圣经中那种新生的明证。

泰南特的侍奉工作与弗莱林海森的侍奉工作之间的联系越来越紧密。在有些情况下，他们用荷兰语和英语举行联合崇拜。“控告派”指责说，因为弗莱林海森允许“这位英国不从国教者”（即泰南特）在自己教会中讲道并主礼圣餐，所以违背了《荷兰教会条例》（*Dutch Church Order*）与礼仪，并因此损害了阿姆斯特丹总会的权威。他们自视为荷兰正统的捍卫者，将弗莱林海森的普世性观点视为敌视真正的荷兰改革宗信仰。作为正统传统主义者，他们向阿姆斯特丹总会申诉，说：“我们必须慎重地以荷兰方式将事务留待我们自己教会内部处理”。

与这种观点相左，弗莱林海森的目标是使罪人的归信。任何持守这种观点的人都是他的朋友，无论其宗派背景、种族与语言背景、教区还有社会阶层如何。

1729年6月，阿姆斯特丹总会指责弗莱林海森因越出自己的宗派及语言背景，致使教会中的裂隙进一步加深：

你确实曾允许一位不从国教的代表人物（吉尔伯特·泰南特）在你讲道的一间教会中、在圣餐中，在荷兰会众面前用英文来祷告……而且，你并没有对他在我们荷兰教会中讲道提出反对意见……难道你在神圣教会的审判台前就没有任何责任吗？……还有，这种做法违背了业已建立的纳维辛克长执会的命令，也有悖于他们的牧师摩根牧师的愿望。你难道不是去了那里的畜棚中讲道吗？难道你不是也去了寇恩牧师（Coen）的教会中的乔瑞斯·莱尔森（Joris Ryerson）那里讲道吗，已经建立的长执会和牧师的位置何在呢？

尽管有批评之声和总会的理解，但弗莱林海森仍继续接受人们的邀请在畜棚中及纽约、斯坦顿岛、长岛的教会中讲道，还有向西远到纳什米尼、宾夕法尼亚的地方。他虽然不能达到自己服侍的所有要求，但却像一个有异象的人那样行动。他出版了大量讲章，以便能接触到更为广泛的听众。为了培育众圣徒彼此相通，并维持一种高水准的灵修，他为自己视为上帝百姓的那些人举行私下的灵修团契聚会（即非正式聚会，*gezelschappen*）。他将那些“助手”（*voorlezers*）训练成平信徒讲员，还将他们中间的几个人训练成承担起除主持圣礼外的全部牧师责任。在他离开教会到其他地方讲道时，这些平信徒讲员便主领崇拜并负责团契聚会。他们当中最著名的人物是弗莱林海森讲道集的第一位译者亨德里克·维斯切尔。这些讲道集印刷了许多年，为拉里坦峡谷中的改革宗敬虔主义者所珍爱。

弗莱林海森同样也训练出几位担任按立圣职的人员[其中包括撒母耳·弗布里克（Samuel Verbryck）、约翰·格塔丘斯（John Goetachius）、

托马斯·罗梅恩 (Thomas Romeyn) ]，还支持建立殖民地神学院，并帮助他们从事奠基性的工作，最终导致了美洲教会脱离了阿姆斯特丹大会而独立。

弗莱林海森的讲道还有他与灵里相近的牧师及平信徒之间的接触带来的结果，就是使复兴渐渐传播开去，直到新泽西与纽约后来被人们称为“大觉醒运动”所占据。在这场复兴运动达到高潮时，乔治·怀特菲尔德来到了新布伦斯维克讲道，期间遇到了弗莱林海森。后来，他在自己《日记》(*Journal*)中写道：

在这些来听道的人当中有几位牧师，主一直以来愿意尊重他们，使他们成为带领很多儿子进入荣耀里的器皿。其中，有一位是荷兰加尔文宗的牧师，名叫弗莱林海森，是一间距新布伦斯维克约四英里远的教会中的牧师。他是耶稣基督一位名副其实的老战士，也是我相信主正在这些地方推进的伟大工作的先驱者。他一直受自己属血气的弟兄抵制，但上帝却总是用一种惊人的方式彰显出来支持他，透过自己的大爱使他更像一位征服者。他长久以来学会了唯独敬畏这位能把身体和灵魂都灭在地狱里的上帝。

怀特菲尔德不仅将弗莱林海森称为上帝在十八世纪四十年代复兴运动中的器皿，而且也透过泰南特熟悉了弗莱林海森的讲道方式，并深受其影响。

## 十、弗莱林海森在美国教会史上的地位

弗莱林海森一直以来都被人们称为“美国敬虔运动之父”，但这一称谓需要作进一步的解释。“敬虔主义者”与“敬虔主义”这两个词对不同的人来说意思有所不同。对很多人来说，这类词是负面的。实际上，它们原本是作贬义词来用的，正如“清教徒”最初用于贬低那些力图改革并“清洁”英格兰教会的人，及在牧养过程中关注人们在改革宗恩典教义范围内活出合乎圣经的敬虔生活的人。所有这些词都会使人们想起各种形象，不管是真实的，还是人们想象出来的，那种假装神圣和假冒伪善的，在自己宗教热情上过火的人。但像弗莱林海森这一类人，却用敬虔这类词指敬畏上帝之心（*vroomheid*）。

我们必须在路德宗、改革宗、摩拉维亚弟兄会及其他形式的敬虔主义之间进行区分。凡此种种的敬虔主义都强调个人、经验论的宗教信仰。带大写字母的“敬虔主义”则兴起于德国路德宗内部，是对建制教会中那种僵化的正统与形式主义表示抗议。在荷兰和英格兰国教会中也兴起了类似的敬虔主义、抗议运动（如“荷兰第二次宗教改革”及清教徒运动），以抵制同样的滥用。尽管它们之间有相似之处，但在这些运动却有着重大的区别，尤其在恩典的教义上更是如此。弗莱林海森是一位加尔文主义者；他的敬虔主义有鲜明的改革宗特点。他所代表的荷兰改革宗敬虔主义与英格兰清教徒运动之间的联系，远比与德国敬虔主义更为密切。这位荷兰人从英格兰人实际的日常生活中那种分别为圣的生活中学到了很多东西。最初被译成荷兰语的清教徒专著之一是刘易斯·贝利（Lewis Bayly）的《敬虔的操练》（*The Practice of Piety*）。但是，荷兰的敬虔主义者同样也对英格兰的清教徒及其后继者有所贡献，尤其是在他们对讲道的理解方面更是如此。正像我们前面已经说明的那样，弗莱林海森影响了泰南特的讲道，而泰南特的讲道



又影响了怀特菲尔德的讲道。尽管泰南特与怀特菲尔德受到了数代**声望**主要建立在自己讲坛侍奉上的清教徒神学家的陶冶，但他们却从弗莱林海森身上发现了一种远比大多数清教徒卓越的针对不同阶层者讲道的能力。这种讲道风格一直以来都被历史学家称为“分类法。”

## 十一、分类讲道法

弗莱林海森在区分真敬虔与假敬虔上的才能出类拔萃。他在荷兰敬虔主义导师的帮助下将这种技巧发扬光大，他们将自己的会众划分成不同的灵命状态和境况，随后便在讲道过程中针对每一群人进行应用。在荷兰敬虔主义运动中，这种分类讲道法的先驱是约翰·塔芬（Jean Taffin, 1528-1602年）、歌德弗里德·伍迪曼（1581-1649年）以及威廉·提林克（1579-1629年）。这种分类讲道法在沃修斯派的传道人当中，如约多克·范罗登斯坦（Jodocus Vanlodenstein, 1620-1677年）、威廉·布雷克（1635-1711年）及伯纳德·斯梅提格（Bernardus Smytegelt, 1665-1739年）等人中，得以发扬光大。这些荷兰第二次宗教改革中的神学家代表了荷兰敬虔主义的精华。弗莱林海森最初的导师约翰尼斯·弗舒尔（Johannes Verschuur, 1680-1737年），属于传道人中的沃修斯派。弗舒尔生于、长于格罗宁根，并在这个北方省份中度过了整个侍奉生涯。他最著名的著作是《内在的真理》或作《经验论神学》（*Waarheit in het Binnenste, of Bevindelyke godtgeleertheit*）。在这篇专著中，弗舒尔论述说真正的基督徒为数寥寥；许多人认为自己是基督徒却是在自欺欺人。因为牧师必须能区分什么是真敬虔和假冒的敬虔，弗舒尔专门为那些年轻的牧师写作，以帮助他们解决这些交托他们照管的灵魂。弗舒尔将参加教会崇拜的人划分成几类，对其中的每一类人，传道人在讲道过程中都应当注意到：（1）强壮的基督徒（*sterk Christen*），他

们已经归信而且在灵命中达于成熟；(2) 忧虑的基督徒 (*bekommerde Christen*)他们虽已被归正，但却因为许多疑惑而挣扎，而且也缺少信心的确据；(3) “熟悉字句的人” (*letterwyse*)，他们仍然未被归正，虽领受了教训而且熟悉真理，但并没有经历到真理及其能力；(4)“无知的人” (*onkunde*)，他们虽然还没有被归正，也没有学问，却因为有一种天然的智慧仍可被劝服来学习。他还将恶人进一步划分成不同的人。

弗莱林海森的讲道表明他经常追随弗舒尔的分类法而行。他把讲道中大部分内容都用于安慰那些忧虑的基督徒而不是那些强壮的基督徒。因着花费在鼓励这群听道人上面的时间，我们便可得出结论，弗莱林海森认为自己教会中的绝大多数人属于这一类人。他绝大部分的警戒都是针对那些“熟悉字句的人”而发的。他们被视为陷于极大的危险中，因为他们“几乎就是基督徒了”，离上帝的国仅有咫尺之遥。他们与基督徒同行，言谈举止也像基督徒，但却没有重生。尽管他们有外表上道德和真理上的宣告；但死亡若临到他们的时候，他们就灭亡了。

弗莱林海森确信必不可少的一件事就是重生，这构成了他神学思想的核心内容也是“荷兰第二次宗教改革”的核心内容。在一篇典型的讲道中，他劝勉自己的听众要省察自己是否有重生的确据。与此密切相关，就是呼召人要归正，弗莱林海森所说的归正不是信徒每天的归正，而是那些未得救者最初的归正。他乃是在这种可以与重生或新生交替使用的意义上来运用归正一词的。

弗莱林海森宣讲说，这种新生命必须是经验到的。这就是说，一个归正者必然知道自己是如何出死入生的，而且要能将上帝为他的灵魂成就的一切与自身关联起来。尤其是这两件事：即强调人必须重生以及将那些到教会崇拜的人划分成各类不同的人——影响了泰南特、

怀特菲尔德及其他复兴运动的领袖。

所有这一切都是与弗莱林海森的讲道哲学相一致的。在一场题为《锡安城墙上守望者的责任》(*Duties of Watchmen on the Walls of Zion*)的讲道中的应用部分，他反思了自己作为讲道人的责任：

尽管我并没有给哪个人开出一一种讲道之法，但我仍然坚持这种观点，就是在应用部分必须要有所分别，针对听众的不同境况有所调整（犹 20、21 节；耶利米书 15）。在教会中，有恶人和仍未归正之人、有道义之士，有表面上和口头上的基督徒：这些人构成了教会中的大部分人，因为召来的多，选上的少。在教会中同样也有归正的人：小孩子和那些更加长进的人。每个人都有自己的企盼和呼求，传道人应当根据他们各自的处境与身量向他们讲到，帮助他们对付自身的问题（耶 15:19）。泛泛应用非常危险，这已经被许多狂热的神学家说明了（结 13:19-20）。

泰尼斯·布莱恩（*Tennis Brienen*）以“荷兰第二次宗教改革”中的传道人使用的分类方法为题完成了自己的博士论文（*The Prediking van de Nadere Reformatie*）。他认为这种方法与加尔文及其他早期宗教改革家仅仅将教会成员划分成两类——即信徒与非信徒的方法不同。这不是说，加尔文不清楚强壮的基督徒与软弱的基督徒之间的分别以及各样的不信也有种类与程度上的不同；但是，他却并没有像“荷兰第二次宗教改革”中的代表们所做的那样，对此做出如此详细的划分。加尔文这些早期宗教改革家与弗莱林海森等这些后期宗教改革家之所以有不同，

部分原因就在于他们讲道的处境不同。早期宗教改革家讲道，正如约翰·麦克里奥德指出的那样，是针对“在**称义上**是上帝白白恩典的福音奇妙地像一种全新事物临到他们头上的一代信徒。”后宗教改革家如弗莱林海森，则是在无需发自内心的回应，只要对圣经真理表示赞同，便被视为得救的环境中讲道。在这种背景下，它成为通过强调自我省察、恩典的标记和将听众分成不同群体的方式，明确区分使人救赎性信心与历史性信心的必要手段。

布莱恩说到，英格兰清教徒并未像其荷兰搭档那样在将听众分成不同的人群上走得那么远。这样就说明了为何泰南特与怀特菲尔德对弗莱林海森的讲道留下深刻印象的原因。弗莱林海森将听众分成不同群体的作法及其鉴察人心的应用，超越了他们已经习惯于听到那种方式。塔尼斯总结说：

泰南特的讲道是对弗莱林海森讲道方法的完成……怀特菲尔德自己的讲道方式极大地受到这种教导方式影响，因此弗莱林海森从东弗里兰接过的火炬便传给了泰南特，继而又传给了怀特菲尔德。

弗莱林海森的分类讲道法在各方面都符合圣经吗？布莱恩虽然在否定这种分类法上有些过头，但他指出**这种方法有超出圣经的危险，这有何不正确之处吗？**圣经“一般”只对听众作一种区分：它认为人们要么是以信心来回应，要么是以不信来回应。尽管圣经的确承认出于信心的生命其长进的阶段有不同，而不信的程度也有不同，但并不支持以此将每个人“**习惯性地**”置于某种孤立范畴中的详细体系。

另一方面，我们不应当忘记，积极的合乎圣经的分类目的乃是专注于人必须重生；透过特别的教导、鼓励及告诫来培养人们在恩典中长进，并指出人自以为已经得着了永生的危险。这种分类方法若没有因强加于正在解释的经文上而出现偏差，则仍有其地位。如传道人[的信息]由这段经文统摄，这种分类法就会产生特殊效果及多样化应用的丰富收获。若讲道中的应用未由经文来统摄的话，则这种分类方法就容易产生重复，甚至更糟的是，最终所提倡的是传道人自我省察的标准，而不是圣经中的标准。

## 十二、加尔文与弗莱林海森论新生与恩典之约

这种分类讲道法揭示出弗莱林海森与加尔文所强调的重点之间的不同：即他们传讲新生的方式不同。两人都一致认为重生是救恩所必须的。但是，弗莱林海森侧重的是必须通过本于圣道、圣灵引导的自我省察来寻找确据，加尔文侧重的则是对福音中的应许的信心。他认为，这种应许是对整个教会或立约群体说话。

加尔文认为恩典之约是由上帝与信徒及其儿女订立的。他教导说，所有这些人都在救恩的应许之下。但他区分了两种立约之子——那些借着信心与基督联合的人及那些表面上与祂连接的人——以撒们和以实玛利们两者都处在与上帝所立的约中。

弗莱林海森对恩典之约的观念有某种不同的侧重。对他和绝大部分荷兰第二次宗教改革中的神学家而言，这一恩典之约是唯独与选民订立的，因此恩约中的应许是唯独赐给他们的。对这些神学家而言，这种蒙恩标记乃是重生与拣选证据的强调，与加尔文相比扮演了更重要的角色。弗莱林海森认为，一个人唯有在他靠着圣灵光照，能从这

些标记中得出结论说他是属上帝的选民时，才能支取福音中的应许并享有他在蒙恩境况中的希望。

弗莱林海森对恩约的观点自然对他的教会观与圣礼观产生了影响。弗莱林海森相信，教会就其本质而言乃是信徒的聚集，唯有那些能明确描述自己的归正情形的人才能被纳入其中。这是约翰·拉巴弟的观点，弗莱林海森对此持同情态度，尽管他认识到在一个不完全的世界中人们难以寄希望于一个完全的教会。但是，若无法达到一个洁净的教会，至少必须寻求一种纯洁的团契。这就是为何弗莱林海森制定了如此高的领受圣餐标准的原因所在。

我们可以赞赏弗莱林海森对圣礼纯洁性的关注。在一个许多教会成员都过着不道德生活的环境中，他必须采纳严格的原则。这里的难题是他同样也可能拦住了那些有主的生命样式，却未显出他估计的那种蒙恩标记的人来到主的圣餐桌前。在这一方面，他做得太过火了，因为他以为自己拥有唯独属于上帝特权的那种鉴察人心的权利，这加深了他所侍奉教会中的那种紧张关系。

### 十三、最后的考察

“大觉醒运动”及类似的复兴运动一直以来都被上帝大大使用，使罪人归入基督并祂的国度。但是，它们也会因为人邪恶的本性，有其负面影响。在某些情况下，导致个人主义泛滥，也导致了教会与宗派的分裂。要想认清为什么会出现这种情形并不困难。复兴主义者强调重生与突然归正，使那些经历了这种强烈的生命改变的人把自己视为真教会。这种情况使人们希望建立由可见的圣徒所组成的排他性团契，从而孕育出私下的聚会（*gezelschappen*）。尽管这种私下的聚会有助于

众信徒彼此之间相互劝勉，并经历到众圣徒之间的相通，但若不慎重警戒，则他们同样也可能将教会分裂成众多的派系，成为“教会中的教会”(ecclesiolae in ecclesia)。弗莱林海森在自己此后的岁月中认识到了这种排他性的危险，在 1745 年，将他的聚会向任何愿意参加的人开放。

尽管他有自身的软弱和缺点，但弗莱林海森却被上帝在建立美洲教会的过程中大大使用。海因里希·梅尔基奥·穆伦伯格 (*Heinrich Melchior Mühlberg*)，一位曾经在 1759 年到中部殖民地旅行的路德宗敬虔主义者，将弗莱林海森称为“一位重生的荷兰布道家，在这些地区主张真正悔改、活出信仰、分别为圣并取得成功的第一人。”上帝是主权的上帝并透过大量不同的器皿来成就自己旨意。尽管弗莱林海森并非一位平易近人的人物，但他却是一位有深刻属灵确信和极大勇气的人。他活化出自己讲道集序言结尾处的话：“我不求人赞美，也不惧人责备。”他是一位雄辩的演讲家，一位充满活力的作家，一位才华横溢的神学家，一位热心的经验论布道家。伦纳德·培根 (*Leonard Bacon*) 曾写到：“他应当赢得首先引入大觉醒运动这一荣耀”。爱德华兹将他视为美国教会史上伟大的神学家之一，并在上帝带领下将新泽西的成就归结给他的助益。他在新泽西的长期服侍中，他是上帝重用的人，开启许多大丰收，促进了改革宗在灵命上的敬虔。塔尼斯总结到：

他在发展美国神学框架方面的影响是巨大的。他的角色是旧世界与新世界之间一位过渡人物；他的伟大贡献是将自己身上带有的那种荷兰福音主义式敬虔论注入到了美洲中部各个殖民地之中。

岁月使人醇厚、成熟、圣洁。在他晚年的岁月中，弗莱林海森越来越意识到自己性格中的缺陷。他对别人的判断越来越少，而且认识到自己曾数度毫不必要地使自己和别人的生活变得艰难。他曾轻蔑地对待过自己的一些同事，这件事越来越困扰他，他为自己曾将一些人称为没有归正的人表示道歉。在弗莱林海森与杜布瓦之间的和解努力是成功的；在 1741 年一场由怀特菲尔德主讲的复兴大会中，这两位牧师一起坐在了台前。在我们分裂的时代，唯愿我们能更多经历到与那些用诚实来热爱主耶稣基督的人，以及像弗莱林海森、泰南特、怀特菲尔德时代上帝所赐下的那些人那样盼望复兴的人在灵里的合一。

很少有人能对弗莱林海森抱中立态度，他鉴察人心的重生神学，他要求悔改归正的人要以圣洁和精细的方式生活，以及他盼望保持教会纯洁的热情，既给他带来了很多朋友，也带来了许多敌人。然而，最后，弗莱林海森不知疲倦的工作、热情和敬虔赢得了那个时代；甚至是他从前的敌人对他的接纳，因为他们不能否认他侍奉工作所结的累累硕果。他的侍奉工作向我们昭示出像耶稣基督的精兵一样忍受诸般艰难的重要性，以及坚持把我们的手放在国度工作之犁上的重要性。



## 第十七章 唯独因信称义：信心和称义的关系

对马丁路德来说，唯独因信称义的概念，是灵性和神学上的重大突破。然而，对真理的这一认识却来之不易。路德想尽一切办法来寻求在上帝里面的平安。他曾经睡在坚硬的地板上，操练禁食，他曾经在罗马一边爬楼梯，一边跪着祷告。然而，包括修院生活、惩戒、忏悔、弥撒、赦罪和善功在内的一切，都被证明是徒劳无益的。路德仍与上帝的平安无份。他一直被“上帝的义”这一观念所折磨。路德恨恶“义”这个词，他认为，这个词意味着上帝的诫命对他的审判。

最终，路德在默想《罗马书》1章17节的时候蒙受了光照，“这义是本于信，以致于信。如经上所记：‘义人必因信得生。’”他第一次明白，在保罗的心中，义不是上将罪人定罪那种惩罚性的公义，而是上帝基于基督的功德而白白地赐给罪人、罪人借着信心领受的完全之义。路德认识到，称义完全是靠着上帝的恩典（*sola gratia*），唯独借着信心（*per solam fidem*），并且只能依靠基督（*solus Christus*）来完成。称义的教义是福音的核心。对路德来说，“它打开了一扇通往乐园和天堂的大门……”

对路德而言，“唯独因信称义”（*justification by faith alone*）这一短语，是理解整本圣经的关键。<sup>918</sup> 在圣经和圣灵的光照下，他逐渐理

---

<sup>918</sup> *D. Martin Luthers Werke* (hereafter: WA), ed. J. C. F. Knaake, et al. (Weimar: Herman Bohlaus, 1883ff.), 40I, 33,7-9. 有关路德神学思想中称义观的发展，参见 Johann Heinz, *Justification and Merit: Luther vs. Catholicism* (Berrien Springs, Mich.: Andrews University Press, 1981), 45-81; Alister E. McGrath, *Iustitia Dei: A History of the Christian Doctrine of Justification* (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), 2:3ff.

解了这短语中的每个词和其他部分的关系。乍一看，“因”（“by”）这个词好像非常简单，然而，罗马天主教和新教一直在为这个介词展开激烈的辩论。这个关键词涉及到信心与称义的关系。我们将从以下四个角度，对相关的问题进行考察：

1. 圣经的角度。因信称义的基本教导，以及从释经学和词源学的角度来考察这一命题的含义。

2. 神学的角度。信心如何成为称义的一个可能性条件（possible condition）。

3. 经历的角度。罪人如何因信而归向基督。

4. 护教的角度。通过反驳罗马天主教、阿民念主义和反律主义的观点，来为新教的因信称义观辩护。

## 一、圣经对因信称义的教导

在旧约圣经中，称义是“因着信心”（by faith）。论及亚伯拉罕的信心，《创世记》15章6节说：“亚伯兰信耶和华，耶和华就以此为他的义。”在传统上，罗马天主教用这节经文来支持他们的称义观——称义是借着由恩典而来的善功（justification by grace-empowered works）。但是，善功或功德等词，在这里连一个都没有提到。相反，在《创世记》15章6节，上帝把义，作为白白的礼物，赐给了亚伯拉罕。保罗在《罗马书》4章和《加拉太书》3章6至14节中证实，《创世记》15章6节中归算的义，应该理解为“因着或通过信心”（by or through faith）。《创世记》15章6节中出现的希伯来文的动词，在《罗马书》4章3节中也被译作“算为”（was counted）（参见《加拉太书》3章6节，在

正文中使用“accounted”，在页边的注释中使用“imputed”）。这个动词通常用来表达，“在一个人自己看来，他并不是……，或者没有……；但是，他被算为，或者被视为是……，或者具有……”<sup>919</sup>很明显，当亚伯拉罕因信被称为义的时候，他是被算为义，或者说，义被记在了他的账上。这义不是他自己的，而是基督的（加 3：16）。

你也许会问：如果亚伯拉罕的“信被算为义……信被算为亚伯拉罕的，为要叫他称义……信被归给了亚伯拉罕，为要叫他称义”，那么，《罗马书》4章5、9和22节中所使用的希腊文介词 *eis* 岂不意味着，相信的行动岂不是归给信徒为义了吗？在上述经文中，*eis* 的含义不是“代替（in the stead of）”，而是“以……为目的（with a view to）”，或“为了（in order to）”。它可以被翻译为“朝向（towards）”或“到……之上（unto）”。从《罗马书》10章10节来看，它的含义是很清楚的，“因为人心里相信，就可以称义（with the heart man believeth unto[*eis*]righteousness）”。因此，信心奔向并且抓住了基督自己。<sup>920</sup>巴刻对此做出了很好的总结：“保罗是通过解释《创世记》15章6节来论证，亚伯拉罕是因信而被算为义的（罗4：5，9，22）。他想要我们了解，信就是坚定地、全心全意地倚靠上帝宝贵的应许，信心是义被归算于亚伯拉罕的诱因和凭藉。保罗并未在此暗示说，信心是称义的根基。”<sup>921</sup>

---

<sup>919</sup> William Hendriksen, *Romans* (Grand Rapid: Baker, 1982), 147.

<sup>920</sup> Arthur W. Pink, *The Doctrines of Election and Justification* (Grand Rapids: Baker, 1974), 234. 宾克 (Arthur W. Pink) 意识到了圣灵使用希腊介词的精确性。他补充道：“在谈到基督替我们牺牲的时候，我们从未发现祂使用过 *eis*，祂只使用‘anti’或‘huper’，含义为“代替”。另一方面，在谈到我们的信心的时候，祂也从未使用过‘anti’和‘huper’，因为信心本身，并不能代替完全的顺服，而被上帝所接受。就称义而论，信心要么是我们被上帝所接受的基础，要么是使我们对基督的义发生兴趣的手段，它不可能同时兼具上述两种地位” (ibid., 235)。

<sup>921</sup> “Justification,” *Evangelical Dictionary of Theology*, ed. Walter A. Elwell (Grand Rapids: Baker, 1984), 596.7

伯撒（Theodore Beza）在解释《罗马书》4章的时候指出：“亚伯拉罕的好行为，源于他信靠那应许要赐给他的基督。但是，亚伯拉罕被称为义，被称为信心之父，却丝毫不是凭借他自己的好行为；而是因为他在基督里的信心，或者说，基督的功德因信被归算给了他，为要叫他称义。因此，人们得以成为亚伯拉罕的儿女，被称为义，不是因着由信心而产生的好行为，而是单单因着在同一位基督里的信心。”<sup>922</sup>

《哈巴谷书》同样支持因信称义的教导，如2章4节所记，“义人必因信得生”，或者如某些学者所言，“义人因信必得生。”保罗指出，《罗马书》1章17节，《加拉太书》3章11节和《希伯来书》10章38节，都引用了上述经文，它最终成就于因信基督的福音而来的义，这正是律法本身教导我们去寻求的。保罗对《哈巴谷书》的解释给路德和其他信徒带来了启发，他们所信靠的不是自己的义，而是基督的义，祂的名必称为“耶和华我们的义”（耶23：6）。

新约圣经对因信称义也有着清晰的教导：“就是上帝的义，因信耶稣基督加给一切相信的人，并没有分别……上帝既是一位，他就要因信称那受割礼的为义，也要因信称那未受割礼的为义”（罗3：22，30）。《罗马书》11章20节说：“你因为信，所以立得住。”《加拉太书》3章24节说：“这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义”。

如果圣经对因信称义有着清楚的教导，那么，信心与称义的关系是什么？信心是如何使信徒称义的？答案就在“因”（“by”）这个介词之中。梅钦（J. Gresham Machen）写道：“若要正确理解新约圣经，

---

<sup>922</sup> Quoted by Wm.S. Plumer, *The Grace of Christ, or Sinners Saved by Unmerited Kindness* (1853; repr. Keyser, West Virginia: Odom, n.d.), 244.

最为必要的一项工作，就是对经常使用的介词做出精确的解释。”<sup>923</sup> 新约圣经的作者经常使用的介词有三个：*pistei*, *ek pisteos* 和 *dia pisteos*。基督徒被称义是“因着信心”（*pistei*, 或 *ek pisteos*）或“通过信心”（*dia pisteos*）。《罗马书》3章28节使用的是 *pistei*（名词 *pistis* 的与格）：“所以我们看定了，人称义是因着信，不在乎遵行律法”。《罗马书》5章1节使用的是 *ek pisteos*：“我们既因信称义，就藉着我们的主耶稣基督得与上帝相和。”《以弗所书》2章8节使用的是 *dia pisteos*：“你们得救是本乎恩，也因着信；这并不是出于自己，乃是上帝所赐的”（表示强调的斜体为作者所加）。

上述每个介词都有它自己所强调的重点。简单的与格（*pistei*）提醒人们注意信心的必要性和重要性。*Dia*（“through”或“by means of”）将信心描述为称义的工具，通过信心，罪人接受了基督的义，自己也被称为义。*Ek*（“from,”“ out of,”“by”）将信心描述为称义的近因，尽管它从来都不是直接或最终的原因。<sup>924</sup>

值得注意的是，无论是上述经文，还是其他经文，都没有显示，称义是能够用信心（或者任何其他美德）来赚得的。以下论述会将这一点阐释得更为清楚。*Diad* 的宾格的含义是“以……为基础”或“由于”，因此，*dia ten pistin* 就意味着“以信心为基础或由于信心”，这样一来，信心就成为了上帝接受信徒的基础。然而，圣灵对新约圣经的默示是如此精确，以至于，从来没有哪位作者在圣经中使用过 *dia ten pistin* 这一介词短语。每一次，信心都被表示为称义的凭藉。唯独因信称义的含义，从来都不是由于信心（*propter fidem*）称义，而是由于基督（*propter Christum*）称义。上帝的羔羊流出的血，满足了上帝公义的

---

<sup>923</sup> *New Testament Greek for Beginners* (New York: MacMillan, 1923), par.88.

<sup>924</sup> 有些经文在一个句子中同时使用了 *ek pisteos* 和 *dia pisteos*（罗3：30）。

要求。宝血的功效被归给了罪人，为不配的罪人所接受（加 3：6；雅 2：23）。就终局意义而言，称义的唯一根基就是基督和祂的义。<sup>925</sup>

在改革宗传统当中，已经有许多神学术语，被用来表达圣经中信心和称义的关系。例如，《比利时信条》（1561 年，第 22 条）和《威斯敏斯德信条》（1647 年，第 11 章第 2 节）说信心“只是一个工具”，“是称义的唯一凭藉”（表示强调的斜体为作者所加）。<sup>926</sup> 信心不是称义的直接原因，而是称义的工具。它是信徒得以被称为义的唯一凭藉。此凭藉并不像“工具”一词所暗示的那样，它不是机械的；相反，它是圣灵通过圣言所施行的救赎之工，罪人藉此与三一上帝建立个人性的生命的联系。

《海德堡教理问答》（1563 年，第 61 问）指出，除了单凭信以外，我们不能用“任何其他方法”（*nicht anders*）接受基督的义，使它成为自己的义。上帝指定信心为称义的工具，并不是因为信心本身有什么特殊的美德，而是因为信心就是虚己（*self-emptying*），它本身并没有任何美德，如《罗马书》4 章 16 节所言：“是本乎信，因此就属乎恩。”

加尔文用空的容器来比喻信心。“我们将信心比作一种器皿；因为，除非我们倒空自己，并张开心灵的口来呼求基督的恩典，否则，我们没有能力接受基督”。<sup>927</sup>器皿的价值无法与它里面的宝贝相比（林后 4：7）。

清教徒神学家古德文用非常引人注目的语言来描述信心。它说，信心是“眼睛，是手，是脚，的确，它是嘴，是胃，是一切。”<sup>928</sup> 十

---

<sup>925</sup> Cf. G. Abbott-Smith, *A Manual Greek Lexicon of the New Testament*, 3<sup>rd</sup> ed. (Edinburgh: T.&T. Clark, 1937), 105, 492.

<sup>926</sup> 另参见《威斯敏斯德大教理问答》，第 73 问。

<sup>927</sup> 加尔文：《敬虔学》3.11.7.

<sup>928</sup> *The Works of Thomas Goodwin*, ed. John C. Miller (Edinburgh: James Nichol,

九世纪的莱尔主教写道：“救赎性信心是心灵的手……眼睛……嘴……和脚。”<sup>929</sup> 圣经进一步指出，信心不同于肉身的嘴，信心要吃生命的粮（约 6：35—58）。罪人称义单单是由于基督的牺牲，而不是由于在行动上仰望或相信基督的牺牲。

## 二、信心是称义的一个条件吗？

如果考虑到“因信”在希腊原文中的含义，那么更准确地说，信心是称义和得救的**工具**，而不是**条件**。因为条件通常意味着一种价值，人们因此而获得益处。我们在基督里因信称义，不是因为信心本身的价值，而是因为信心抓住并接受了基督。我们得救不是**由于**相信，而是**通过**相信。在称义的过程中，信心不是一个建筑者，而是一个旁观者；他没有任何的付出，他所做的只是接受。信心既不是我们称义的根基，也不是我们称义的实质。信心是手，是工具，是器皿，用以接受上帝在福音中赐给我们的礼物。如库伯（Herman Kuiper）所言：“一个伸出手来接受面包的乞丐，决不能说，他得到的礼物是自己赚来的。同样，信徒也决不能说，因为接受了福音所赐的基督的义，所以称义是自己应得的。”<sup>930</sup>

对两种观点进行区分是必要的。将信心视为得救的先决条件是一个致命的错误。因为按照这种观点，为了使自己得救，罪人首先要借着自己的意志来相信，这样人就成了他自己的救主。更为糟糕的是，这样一来，每件事都要依赖罪人的信心，这要求必须是纯洁而有力的，或者说是完全的。圣经对信心性质的教导与上述观点完全相反。信心

---

1864), 8: 147.

<sup>929</sup> *Home Truths*, Second Series (repr. Keyser, West Virginia, n.d.), 102.

<sup>930</sup> *By Grace Alone: A Study in Soteriology* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 109.

是人的好行为呢？还是上帝的礼物呢？保罗对此有明确的回答：“因为你们蒙恩，不但得以信服基督，并要为他受苦”（腓 1：29；另参见弗 2：8，表示强调的斜体为作者所加）。称义是在信心中领受的，因为上帝喜悦通过赐给罪人信心的方式来叫他称义。<sup>931</sup>

的确，上帝救赎的工作是借着信心来完成的。但是，如果“条件”的含义比“救恩的必要次序”（*necessary order of salvation*）更多，那么信心就不是人的一个条件。假如信心是称义的条件性基础，得救就要部分地归因于人的功德，那将羞辱上帝的恩典，颠覆福音，使其变质为另一个版本的行为称义（加 4：21-5：12）。此外，既然我们只有具备了完全的义，才能被上帝接受，我们的信心就必须是完全的。事实上，没有一个人的信心是完全的；人的信心都受到了罪的玷污。在我们的生命中，包括我们的信心在内，没有任何因素配得作为得救的条件。信心不晓得人的功德，也不需要人的功德（弗 2：8），因为信心在本质上全然倚靠基督的功德和公义，而基督的功德“足以赦免我们的罪”（《比利时信条》，第 22 条）。我们被称义不是由于我们自己不完整的信心，而是由于基督完全的公义。得救所需的全部条件，都必须由耶稣通过祂在降卑中的顺服来完成（罗 5：19）。在得救所需的条件中，没有任何一条是属乎人的，因为救恩完全出自上帝。“据此看来，不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎发怜悯的上帝”（罗 9：16）。

赫智（A. A. Hodge）精辟地指出：“称义的信心以基督为终点，以祂的血和牺牲为终点，以上帝的应许为终点；因此，在本质上，它生发信任，否定自身的称义价值，肯定它所信任的唯一功德（罗 3：

---

<sup>931</sup> Cf. Peter Toon's exposition of Luther's view, *Justification and Sanctification* (Westchester, Illinois: Crossway Books, 1983), 58.



25-26; 4: 20, 22; 加 3: 26; 弗 1: 12-12; 约一 5: 10)。”<sup>932</sup>

有些神学家，在非功德的意义上，称信心为条件。肖尔（Robert Shaw）对此做出了如下回应：“按照条件这个词的通常含义，一旦人履行了条件，就有权根据上帝恩约，要求上帝将称义赐给自己作为奖赏。有些值得尊敬的神学家绝不是依照上述含义来使用条件这个词的。他们只是想表达，离开了信心，我们无法被称义，因此，信心必须在时间或逻辑的次序上先于称义。但是，由于‘条件’这个术语非常模糊，估计会误导无知的人，所以还是应该避免使用它。”<sup>933</sup>

垂尔（Robert Traill）的立场更加明确。他写道：“在称义的职分上……在耶稣基督里的信心既不是条件，也不是资格……而是在行动上对所有这类称谓的否定。”<sup>934</sup>我们藉以接受基督的信心是一项行动，它坚决否定以自己的功德或义作为得救的条件或基础。如伯纳（Horatius Bonar）评论的那样：“信心不是善行、功德或努力；而是在这些领域内放下自己，来接受另一个人完全而永远的成就。”<sup>935</sup> 吉拉迪奥（John Girardeau）也解释道：“信心就是让个人的空虚被基督的丰富所充满，让个人的无能在基督的力量上躺卧。”<sup>936</sup>

---

<sup>932</sup> *Outlines of Theology* (Chicago: Bible Institute Colportage Ass'n., 1878), 504.

<sup>933</sup> *The Reformed Faith: An Exposition of the Westminster Confession of Faith* (1845; repr. Inverness: Christian Focus, 1974), 131.关于这类“值得尊敬的神学家”，see Francis Turretin, *Institutes of Elenctic Theology*, trans. George Musgrave Giger, ed. James T. Dennison, Jr. (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1994), 2:675. Cf. *The works of John Owen* (1851; repr. London: Banner of Truth Trust, 1965), 5: 113; Thomas Ridgley, *A Body of Divinity...on the Assembly's Larger Catechism* (Philadelphia: William Woodward, 1815), 3:108-109.

<sup>934</sup> “A Vindication of the Protestant Doctrine Concerning Justification...from the Unjust Charge of Antinomianism,” *The Works of Robert Traill* (1810; repr. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975), 1:252-96.

<sup>935</sup> *The Everlasting Righteousness* (1874; repr. Edinburg: Bannner of Truth Trust, 1993), 75.

<sup>936</sup> *Calvinism and Evangelical Arminianism: Compared as to Election, Reprobation, Justification, and Related Doctrines* (1890; rep. Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1984), 522-66.

但是，既然信心对于罪人与基督的联结来说是不可或缺的，而信心，无论在何种意义上说，都不是得救所需的条件性功德，那么，将信心视为接受基督的“手”是否合适呢？难道在得救的过程中，自然人的某只手在发挥着作用吗？既然信心既是上帝的恩典（弗 2：8），又是上帝的工作（“信上帝所差来的，这就是做上帝的工”[约 6：29]），那么信心如何能够被描述为一只手呢？

人的确没有能力伸出手来接受基督里的救恩。他死在过犯罪恶之中，所以，他决不会以自己的自由意志来接受基督（太 23：37；约 5：40）。根据圣经的教导，不是罪人主动接近上帝，而是上帝主动接近罪人，因着信使他与基督联合，因为罪人永远不会凭自己的意志以信心转向基督（罗 9：16）。即使为上帝审判的痛苦所折磨，自然人既不会被说服去相信上帝，也不会为了得救而逃向上帝（箴 1：24-27）。

然而，在重生的过程中，圣灵将一只有生命的手赐给了信徒，这只空空的手只能向耶稣求助。“凡接待他的，就是信他名的人，他就赐他们权柄，作上帝的儿女。这等人不是从血气生的，不是从情欲生的，也不是从人意生的，乃是从上帝生的”（约 1：12-13；参见诗 110：3）。

信心被称为手，不是因为它赢得称义，而是因为藉着上帝的归算，它接受、信靠并领受了基督。信心不是一只创造性的手，而是一只接受性的手。如布斯（Abraham Booth）所解释的那样：“就称义而论，我们通过读经得知，我们得到宝贵的信心，是因上帝和救主耶稣基督的义（彼后 1），是凭着耶稣的血（罗 3：25），信徒被描述为‘得以与上帝和好’，并且‘蒙受了所赐之义’（罗 5：11，17）”。<sup>937</sup>

就称义而论，信心是被动的。但是，当基督被赐给罪人之后，在

---

<sup>937</sup> *The Reign of Grace from Its Rise to Its Consummation* (Boston: Lincoln & Edmands, 1820), 180-181.

接受基督的过程中，信心却是主动的。<sup>938</sup> 实际上，当基督被赐给信徒的时候，信心必然是主动的，它使信徒因基督的义被归算给自己而欢喜快乐。然而，为这喜乐，人没有任何可夸之处。因为喜乐的源泉不是信心之手，而是它所接受的基督。

信心之手单单仰赖基督和祂的义，无条件地唯独信靠基督。信心出自基督，我们得救所需的一切都在基督里（约 15：1-7）。华菲德（B. B. Warfield）解释道：“信心的价值源自它的目标 [基督]……因此，使人得救的能力不在于信心本身，而在于信心所倚靠的全能的上帝……使人得救的不是信心，而是耶稣基督里面的信心……更严格地讲，甚至不是基督里的信心使人得救，而是基督通过信心来施行拯救。”<sup>939</sup>

### 三、信心如何承受基督和祂的义？

今天，凭信心接受基督的概念已经受到了阿民念主义的扭曲，我们需要恢复其本来面目。许多认真的改革宗信徒害怕提起“接受基督”，原因仅在于，现代的宣传人错误地将其界定为“自由意志”的行动，是罪人为了得救而需要履行的条件。他们认为，接受基督看上去是“阿民念主义的”错误教导，所以，他们回应福音的自由就受到了抑制。

否认信心作为称义的根基，并不是否定信心或个人应借着信心来接受基督的需要。尽管圣经从未说过信心本身有什么功德，但是圣经却清楚地肯定了信心的必要性（来 11：6）。罪人若要进入基督里，必

---

<sup>938</sup> Heinrich Hepp, *Reformed Dogmatics*, trans. by G. T. Thomson (London: George Allen and Unwin, 1950), quoting Guilielmus Bucanus (XXXI, 34): “在何种意义上可以说，我们是因信被称为义呢？不是因为信心有其内在的尊严或功德，不是因为信心是我们里面的一个好行为或一个新的品质，不是因为它除了爱之外的力量和功效；不是因为有爱或因爱而生的善行添加到了信心身上；也不是因为信心传递基督的灵，只要我们信徒服从命令，不寻求自己的义，而寻求在基督里的义，就将义加给我们；而是因为它寻求并接受福音所赐的基督的义”（554）。

<sup>939</sup> *Biblical and Theological Studies* (Philadelphia: Presbyterian and Reformed, 1968), 423-25.

须凭信心来亲自接受基督的义，这义是被归算给他的（约 3：36；罗 5：11，17）。圣灵用信心来成就其主权的恩典。伯克华（G. C. Berkouwer）说道：“救恩是以信心的方式来成就的，因为只有在心心里面，人们才能将恩典配得的尊荣完完全全地归给上帝……信心不是唯独恩典的竞争者；但主权的恩典是通过信心来确认的……这样，唯独恩典和唯独信心，构成了信心和称义之关系的两端”。<sup>940</sup>

归信是一条圣洁的诫命，迫切地需要个人来遵守（王下 17：14，18，21）。人们要么相信，要么被定罪（可 16：16；约 3：18）。信心是不可或缺的。如弗拉维尔所言：“心灵是身体的生命；信心是心灵的生命；基督是信心的生命。”

在圣灵通过圣言所成就的工作中，称义的信心就是与救恩相伴的美德，首先，它使我们得知自己的罪恶和愁苦；其次，它从心里赞同福音；第三，它接受基督，并倚靠祂为赦免和拯救而成就的公义；第四，它出自基督，带有基督的印记（来 10：39；罗 10：14，17；约 16：8-9；罗 10：8-10；徒 10：43；腓 3：9；加 3：11；参见《威斯敏斯德大教理问答》，第 72-73 问）。让我们逐一考察信心的这些记号，以便能够更加清楚地了解，在信仰经历的层面，*唯独因信称义*中的“因”究竟意味着什么。

## 1、信心是一种经历性的美德

信心是一种经历性的美德，它叫人知罪，使人降卑。抓住基督并且将祂的公义看为至宝，就意味着我必须放下自己的义。信心教导人

---

<sup>940</sup> *Faith and Justification* (Grand Rapids: Eerdmans, 1954), 185-89, 200.

要完全地降卑，它让罪人看到，在基督以外，自己毫无良善。<sup>941</sup> 信心意味着对基督以外的任何事情都完全绝望。为了实现这一目的，信心使罪人意识到自己的处境是绝望的，自己本该受到悲惨的审判。若要蒙受恩典，必须先要以罪为罪（罗 5：6-10）。信心决不是功德所结的果子，相反，它让我看到自己在功德上的亏欠，否定了靠自己的功德而得救的一切盼望，使我决心依靠并盼望上帝的怜悯。根据律法的属灵特质的要求，我对上帝和邻舍的爱应当是完全的，我必须先经历律法对自己的定罪，然后才会懂得珍惜救主的宝贵，祂为了拯救罪人，完全遵行了律法，并且承受了罪的刑罚。我自己的不义必须先被揭开，基督的义才能被发现（诗 71：16）。

## 2、信心赞同福音真理

信心由衷地赞同福音的真理（《威斯敏斯德大教理问答》73 问）。信心不仅仅是理智上的同意。更准确地说，信心由衷地相信圣经的教导，包括人的本性、上帝的圣洁和基督作为救主的属性。在上帝的圣洁面前，信心拆毁了人的自义，让人意识到，自己需要圣经启示的并且由圣灵赐下的基督。由于信心越来越多地被基督和祂的功德所吸引，所以，它摒弃一切人为的功德（罗 7：24-25）。信心归顺福音，投身于上帝张开的怀抱。如伯克华所言：“信心的行动是被上帝抓住，同时又抓住上帝；信心的力量就在于在征服的过程中也被征服——胜过世界的信心就是降伏于基督的伟大得胜之下的信心。”<sup>942</sup> 信心转离自己，归向基督，它源自恩典，又在恩典中行事。<sup>943</sup> 信心带领灵魂脱离自己的

---

<sup>941</sup> Ibid., 172-75.

<sup>942</sup> Ibid., 190.

<sup>943</sup> John Calvin, *Commentary on Romans* (Edinburgh: Calvin Translation Society, 1843), 147-49.

贫乏，进入基督的丰富。它除掉人的罪愆，带进基督的和解；它除去心灵的捆绑，带来基督的释放。信心和托普雷迪（Augustus Toplady）一起宣告：

两手空空无代价，  
单单投靠你十架。  
赤身就你求衣衫，  
无助望你赐恩典。  
污秽飞奔你泉旁，  
主啊！洗我，否则亡。

### 3、信心抓住基督和祂的义

称义的信心抓住基督和祂的义，并且经历到赦免和出人意外的平安（腓 4：7）。信心不过是联结罪人和救主的工具。如加尔文所言：“信心使我们称义的唯一的方式，就是带领我们进入基督的义。”信心使信徒认识（*fides apprehensiva*）基督，并且紧紧地抓住基督。它帮助信徒操练信靠和舍己，激励他们仰赖上帝的圣言和祂的应许。基督不仅是信心的对象，祂还亲临到信心之中。信徒借着信心进入基督里面的安息，并且在接近、聆听、瞻仰、信任、领受、拥抱、认识、喜乐、相爱和得胜等各种经历中享受与基督的相交。信心视基督为伟大的医生，将自己的症状完全交托在祂的手中，听取祂所开的药方，跟随祂的引导，信靠祂已经成就的工作和正在进行的代祷。如路德所说：“信心连

于基督，就好像钻石镶嵌在戒指上。”信心接受基督完全的公义、牺牲和圣洁。它品尝到，基督所流的血，已经满足了上帝自己对公义的要求（罗 3: 21—25, 5: 9, 6: 7; 林后 5: 18—21）。信心使灵魂成为基督的新妇，经历上帝对蒙爱之人的赦免和接纳，以及祂在盟约中所赐下的每一样怜悯。在称义的过程中，信心和基督成为了一个不可分割的整体。像考垂（Daniel Cawdray）所解释的那样：“医治的行动需要以色列民的眼睛来仰望铜蛇；同样，在称义的行动中，信心与基督须臾不可分离—信心是认识的行动，基督是认识的对象；离了信心，基督受难的救赎之功无法发挥果效，若不是在基督里，信心亦毫无助益。”<sup>944</sup>

古那尔（William Gurnall）形象地指出：“信心用一只手脱下并丢弃自己的义，用另一只手穿上基督的义。”《海德堡教理问答》对个人如何承受基督的义做出了最好的解释：

六十问：你怎样在上帝面前称义呢？

回答：唯独藉着对耶稣基督的真信心（罗 3:21-28; 加 2:16）。尽管我的良心控告我严重地干犯了上帝的一切诫命，从来没有遵守其中任何一条（罗 3:9, 10），并且仍然倾向于各样的罪恶（罗 7:23），然而上帝出于白白的恩典（罗 3:24; 弗 2:8），并非出于我的任何功德（申 9:6; 结 36:22; 多 3:4, 5），将基督完全的补罪、公义和圣洁归于我（罗 4:3-5; 林后 5:17-19; 约壹 2:1, 2），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（罗 4:24, 25; 林后 5:21），只要我用信心接受这些恩惠就够了（约 3:18; 徒 16:30, 31; 罗 3:22）。

---

<sup>944</sup> *Self-examination required in everyone for the Worthy Receiving of the Lord's Supper*, 2<sup>nd</sup> ed.(London: T. Walkley, 1648), 55.

六十一问：你为何说唯独因信称义呢？

回答：我在上帝面前得蒙悦纳，并不是因为我的信心有什么价值；而是因为基督的补罪、公义和圣洁，成为我在上帝面前的义（林前 1:30, 31； 2:2）。并且，我唯独藉着信心接受此义，使它成为我自己的义，此外别无他法（罗 10:10； 约壹 5:10-1）。<sup>945</sup>

#### 4、信心活出基督

因着圣灵的工作，信徒不但借着信心与基督联合，得着基督的一切恩惠，并且因这圣灵的落实而丰富地经历基督的恩惠。恩典和信心是在基督里赐下的，所以，尽管基督住在信徒的心中，每日更新他的心意，但从本质上说，信徒的义仍然是外加给他的。“外在的基督（Christ without）”是称义的根基；“内住的基督（Christ within）”是称义所结的果子，是生命与基督相连的证据。<sup>946</sup> 对信心来说，基督（包括得着荣耀后升天的基督和住在信徒生命中的基督）是他的良人，白而且红，超乎万人之上，全然可爱（歌 5： 10， 16）。当凝视基督和祂的赐福，信心会像遇见所罗门的示巴女王一样惊叹说：“及至我亲眼见了，才知道你的大智慧，人所告诉我的，还不到一半！你的实迹，越过我所听见的名声”（代下 9： 6）。信心会继续宣告：“基督是包括一切，又住在各人之内”（西 3： 11）！

这种以基督为中心是信心的标记，是信心的特质和根基。信心不关注自己。今天，有许多人太过关注信心本身，而忽略了信心的对象。

---

<sup>945</sup> 中文译本出自王志勇：《海德堡教理问答》，基督教改革总出版社，33-34 页。

<sup>946</sup> Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1991), 158ff. 古那尔指出，把称义的根基与称义所结的果子相混淆，会产生严重的危险，见 William Gurnall, *The Christian in Complete Armour* (1655-62; repr. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974), 2:145. 另参见 James Ussher, *A Body of Divinity* (1645; repr. London: R.B. Seeley and W. Burnside, 1841), 244.



宗教改革的先驱们对信心有很多教导，但是，他们关注的核心是客观的对象，而不是主观的感受。信心是以基督为本的，而不是以人为本的。信心的性质是神学的，而不是心理学的。信心的对象不是信心本身，不是我们的信心，不是我们的称义，而是基督。清教徒对此知之甚详。如斯文诺克（George Swinnock）所写：“首先，信心必须期待基督；其次，信心必须仰望基督，向祂寻求恩典；第三，信心必须握住基督，或者说，接受基督和祂的恩典。”<sup>947</sup>

曼顿（Thomas Manton）写道：“信心有两只手，一只伸向基督，另一只则推开基督和生命之间的一切拦阻。”信心勇敢地宣称，基督能够满足律法的要求，能够解决人类的罪恶。不但如此，信心还敢于为基督而丢弃一切，不管这样做会遭遇怎样的艰难和挫折。

“人非有信，就不能得上帝的喜悦”（来 11：6）。上帝喜爱信心，因为信心喜爱基督。就像《比利时信条》所宣称的那样，借着信心，信徒“时常以主耶稣基督的宝血、死亡、受苦和顺服为避难所”（第 29 条）。

基督是信心唯一的目标和盼望。信心使信徒得着基督全备的救恩，因为，通过信心，基督成为了信徒的智慧、公义、圣洁和救赎（林前 1：30）。信心使信徒的全部生命都委身于整全的基督。这种以基督为中心的属性使得信心与称义不可分离，并且使信心在称义中的地位超过了任何其他的属灵美德。<sup>948</sup> 难怪在各样属灵美德中，信心被称为船长。如华森所写：“在天上，爱是至高的美德；但是在地上，信心却是使人得胜的美德……信心是方向盘，使其他美德都运作起来……其他

---

<sup>947</sup> *The Works of George Swinnock* (1868; repr. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992), 1: 203.

<sup>948</sup> James Buchanan, *The Doctrine of Justification* (Edinburgh: T. & T. Clark, 1867), 385.

的美德使我们像基督，而信心则使我们成为基督的肢体”。<sup>949</sup> 斯文诺克补充道：“信心是总司令，其他美德是士兵，在总司令的命令下达之后，士兵们会齐心执行。”<sup>950</sup>

#### 四、新教与天主教观点的根本分歧

在天特总会所举行的会议上（1545-1563年），罗马天主教的领袖们聚集在一起，共同商议如何攻击新教，他们的主要目的之一，就是要对付因信称义的教义。他们想要谴责新教和路德旗帜鲜明的教导，<sup>951</sup>尤其是称义的教义。1547年1月13日，天特第六次会议最终通过了一部法令，名叫《天特法令》（The Tridentine Decree）。该法令用了十六章的篇幅来详细阐释天主教的教导，每章包括一或两个长段。在十六章之后，有三十三个具体的意见，被称为教规，每个教规由一个短段组成。<sup>952</sup> 在第六教规中，最具决定性意义的部分是天主教的称义观，它将称义解释为三个阶段：第一个阶段（1-9章）描述了罪人从罪的状态到义的状态的过渡；第二个阶段（10-13章）所描述的是被称义的罪人如何在公义上成长；第三个阶段（14-16章）所讨论的是通过补赎的圣礼，使那些从恩典中堕落的人重新恢复到称义的状态。所附加的三十三条教规将一些具体的观点定为异端，内容大都与新教有关。不幸的是，这些教规严重地歪曲了新教的教导，它们所批判的多数观点其实已经不再被视为新教的教义。或者说，它们将新教的教导和真正的异端搅和在一起，而新教本身也会严厉地谴责这些错误的观点。然而，天特会议毕竟表明，在称义的教义上，天主教与新教之间存在着根本

---

<sup>949</sup> *The Select Works of Rev. Thomas Watson* (New York: Robert Carter & Brothers, 1856), 150-51.

<sup>950</sup> *The Works of George Swinnock*, 1:202.

<sup>951</sup> Hubert Jedin, *A History of the Council of Trent*, trans. Dom Ernest Graf (St. Louis: B. Herder, 1961), 2: 309. Jedin 的作品是对罗马天主教会议的权威性研究。

<sup>952</sup> Philip Schaff, *The Creeds of Christendom* (New York: Harper & Brothers, 1878), 2:77-206, 此书提供了拉丁文版本和英文版本内容的平行对照。

性的分歧，这主要体现在以下四个方面。

## 1、成义与称义

传统罗马天主教的教导将称义视为一个过程，这个过程使罪人成为义人。天主教宣称，“称义”（to justify）这个动词的含义是使成为义。称义跟随成圣而来；称义取决于发生在罪人本性中的内在变化，这一变化使罪人成为一个义人。从神学的角度来看，上述观点把称义和成圣混合到了一起。称义是成义的结果；称义中的义是被注入的（*iustitia infusa*, 第 7 章）。因此，义是实际行出来的，而不是归算的。信徒称义的基础是内在的义（*iustitia innobis*），所以，称义是赐给义人的，而不是赐给罪人的。根据天特会议，信心是人类得救的起点，是一切称义的根基（第 8 章）。信心的生命来自爱，所以，单有信心并不能使人称义，信心必须由爱来运作（worketh by love, 加 5: 6）。因此，信心本身的美德，在一定程度上，应该得到上帝的接纳（第 7 章）。第 11 条教规宣称：“如果说，人称义是单单靠基督的公义的归算，或者单单通过免除罪，而无须圣灵将恩典和慈爱浇灌在人的心中并且继续与之同在，或者有人说，使人称义的恩典来自上帝的美意，这人可咒可诅。”

最近，耶稣会学者布莱（John Bligh）和其他天主教学者发表了联合声明，他们认为，“称义”这个词经常在法庭的语境中出现，可以用来表达由上帝作出的无罪的宣告。然而，布莱继续将称义与成圣混在一起，他宣称，“称义不仅包括赦免（forgiveness），还包括改变（transformation）”。<sup>953</sup> 在安立甘宗与罗马天主教国际联合会

---

<sup>953</sup> *Galatians: A Discussion of St. Paul's Epistle* (London, St. Paul Publications, 1969), 42.

（Anglican-Roman Catholic International Commission）所发布的关于因信称义的宣言中，我们同样可以发现上述混淆，该宣言认为，“称义和成圣是上帝同一行动的两个方面。”<sup>954</sup>

与天特会议相反，根据圣经和新教神学的教导，义是被归算的（*iustitia imputata*），或者说被记在了罪人的账上，这完全是出于上帝的美意。称义是上帝所作出的，算罪人为义的宣告。在称义的过程中，罪人“在我们自身之外”（*apart from ourselves, iustitia extra nos*）称义，是因着基督那外在的或外来的义（赛 45：24-25；徒 13：39；林前 6：11；弗 1：7）。被计算的不再是罪人的罪，而是基督的义（罗 4：5-8），并且基督的义是单凭信心来接受的。称义和成圣不应混为一谈，因内在的改变而称义也不是得救的正道。如路德在其《加拉太书注释》中所指出的那样：“我们被称为义，不是靠着被慈悲装饰起来的信心，而是只靠信心，单靠信心。”

信心使人称义，不是因为它为基督结出了爱的果子，而是因为它接受了基督的爱所结出的果子。根据雅各的教导（雅 2：14），这样的信心的确会结出果子，包括爱、好行为和诸般的美德。好树会结好果子，这证实了它好的属性，而不是导致了它好的属性。

“称义的问题与好行为无关，”路德继续写道，“但是，真正的信心决不会不产生好行为，就如同太阳决不会停止发光一样。”有称义就不可能没有成圣，因为成圣证实了称义已经发生。相反，如果信心不能产生好行为，那么这样的信心就不是基督里面的活的信心。<sup>955</sup>

新教传统认为，称义和成圣都是信徒所得的救恩的关键要素，不可分离，却也不能混淆。两者都出自白白的恩典，因为它们都植根于

---

<sup>954</sup> *Salvation and the Church* (1987), para. 15.

<sup>955</sup> WA 69, 254, 27-30; 69, 46, 20.

三一上帝凭自己的主权所预定的旨意。只有通过永约的主人耶稣基督，两者才能成就。对于得救来说，两者都是必需的，而且从重生那一刻起就开始显明。

然而，两者仍然是有差别的：对于得救的罪人来说，称义是外在的，成圣是内在的。称义宣告说，罪人在基督里是公义和圣洁的；成圣则使罪人成为义，并且承受从基督而来的圣洁的果实。称义必须解决法律上的身份问题，除去世人的罪债，而成圣处理的是属灵的状况，制伏罪的贪欲和权势。称义使罪人在上帝面前蒙恩，成圣则恢复罪人生命中的上帝的形象。称义是完全的，一劳永逸式的行动；成圣是一个渐进的过程，在今生无法达致完全。称义赐给蒙救赎的人进入天国的资格和胆量，成圣则预备他们，使他们将来能够享受天国。称义赐给人得救的权利，成圣让人开始享受救恩。靠着恩典，罪人因称义而成为义人；靠着恩典，他们在成圣的过程中活出自己所愿的。称义是对罪犯的赦免，成圣是对病人的医治。两者联合在一起，共同构成救恩。如詹姆士（John Angel James）所写：“好比一个关在监狱中的犯人被判了死刑，同时又染上了热病，生命垂危。如果君主赦免了他，他仍难以获得平安和幸福，因为他将很快死于疾病，除非他得到医治。另一方面，即使医生医治了他的疾病，恢复了他的康复，他也无法免受法律的制裁，除非君主取消对他的刑罚。但是，如果他既得到宽恕，又得到医治，他将会完全得救。”<sup>956</sup>

天主教的教导认为，信心来自好行为，而新教则认为，好行为来自信心。天特会议认为，如果救恩是白白赐下的，与好行为无关，那么因信称义将会招致自满，美德与善行也将变为无用。

改教家对此做出了以下的回应。那些靠着白白的恩典被称为义的

---

<sup>956</sup> *Pastoral Addresses* (New York: Robert Carter, 1853), 309.

信徒，因重生而获得了一颗新心，他们乐于行善，并荣耀上帝。信心必定会结出果实。如路德所写：“我们可以得知，唯独信心使人称义，唯独信心成全律法……信心是生生不息的，它不可能毫无功效。”<sup>957</sup> 改教家和他们的后继者坚信，尽管我们是因信称义，但我们的信心必须由善行来证实（雅 2：17）。因此，他们经常说起“信服”（罗 16：26），并且强调信心会产生顺服。“亚伯拉罕因着信……就遵命”（来 11：8）。如华森（Thomas Watson）所言：“当信心相信的时候，它好像没有在行善；当信心行善的时候，它好像没有在相信。”<sup>958</sup>

《威斯敏斯德信条》（第 11 章 1-2）简要地总结了新教的立场：

凡蒙上帝有效恩召的人，上帝也白白地使他们称义（罗 8：30；3：24）。祂称他们为义，不是将义灌输给他们，而是赦免他们的罪，算他们为义，接纳他们为义人；不是因为在他们里面所成的，也不是因为他们所行的，而是唯独因着基督的缘故；也不是将信心本身，相信的行动，或任何其他福音所要求的顺服，归算为他们的义；而是将基督对整个律法主动的顺服，以及祂在受死时被动的顺服归算为他们的全部的，也是唯一的义（罗 4：5-8；林后 5：19，21；罗 3：22，24，25，27，28；多 3：5，7；弗 1：7；耶 23：6；林前 1：30，31；罗 5：17-19）。他们藉着信心领受并依靠祂和祂的义。这信心也不是出于他们自己，乃是上帝所赐的（徒 10：44；加 2：16；腓 3：9；徒 13：38，39；腓 2：7，8）。

---

<sup>957</sup> WA 69, 46, 20.

<sup>958</sup> *A Body of Divinity*, 151. Cf. Berkouwer, *Faith and Justification*, 195-96.

如此领受并依靠基督和祂的义的信心，乃是称义的唯一工具（约 1: 12；罗 3: 28；5: 1）；然而这信心在称义的人里面并不是单独存在的，而是始终有其他与救恩相伴的美德，不是死的信心，而是使人生发仁爱的信心（雅 2: 17, 22, 26；加 5: 6）。<sup>959</sup>

称义是归算的姐妹。作为法庭用语，称义是上帝基于恩典的主权所作出的行动，祂把基督那完全的义归算给当受审判的罪人。由于基督的功德，罪人的一切罪恶和刑罚都被除去，他们被赋予了永生的权利，得以享受基督和祂的福分。归算是把某事记在某人的账上；上帝将基督那完全的义，作为恩典的礼物，移转给了蒙拣选的罪人，又将罪人的不义转移到基督的身上，因基督已经为不义付上了全部的代价，满足了上帝的公义。<sup>960</sup> 凭藉这种相互的转移，上帝看罪人好像“本来就没有罪，也从来没有犯过罪”，又好像罪人“自己作成了基督为他所作成的一切顺服”（《海德堡教理问答》第 60 问；参见罗 4: 4-6；5: 12-19；林后 5: 21）。<sup>961</sup>

## 2、基督的义与罪人的义

罗马天主教教理问答主张，在称义的过程中，基督的义必须被罪人自己的义所支持。天特法令第十六章在论及称义的时候指出，信徒

---

<sup>959</sup> 中文译本出自王志勇译注：《威斯敏斯德准则导读》，70-71 页。

<sup>960</sup> Wilhelms Brakel, *The Christian's Reasonable Service*, trans. Bartel Elshout, ed. Joel R. Beeke (Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1993), 2: 375.

<sup>961</sup> 关于上帝的归算，圣经中有许多证据，参见 John Bunyan, “Justification by an Imputed Righteousness,” *The Works of John Bunyan* (Marshallton, Delaware: National Foundation for Christian Education, 1968), 382-414.

通过与恩典相配合而赢得称义。如果他持守到底，他就会得到上帝的赏赐。然而，这正是犹太人在《罗马书》10章3至4节中所犯的错误，他们以为能够在自己里面找到什么东西，可以帮助他们在上帝面前立自己的义。如《罗马书》10章3至4节所说：“因为不知道上帝的义，想要立自己的义，就不服上帝的义了。律法的总结就是基督，使凡信他的都得着义。”

根据新教神学的教导，基督所应得的公义丝毫不能容忍人为的添加。在上帝公义的眼中，我们所有的义都像污秽的衣服（赛 64：6）。无论是我们在上帝的慈爱和恩典中的最甜蜜的经历，还是圣灵赐给我们的信心，都不能给基督那洁白的义袍添加半点功德。除了基督耶稣的公义之外，没有任何事情能够满足上帝的公义。我们只不过是“蒙上帝的恩典，因基督耶稣的救赎，就白白地称义”（罗 3：24；参见伯 25：4-6）。

天主教混淆了称义中的恩典和工作。他们认为，两者都是称义所必备的。天特会议强调了恩典在信徒的功德中所扮演的角色，并且指出，功德应被视为是信徒自己的，真正的功德源于自由意志和内在的恩典。圣经和新教则断言，称义是只有靠着上帝主权的恩典，通过信心才能完成的，与信徒的功德丝毫无关（约 2：9）。我们称义的最终根基在于上帝主权的拣选。如《提摩太后书》2章19节所说：“然而，上帝坚固的根基立住了。上面有这印记说：‘主认识谁是祂的人。’”在称义的过程中，上帝在永恒中的预旨是通过祂的恩典之约来成就的，而那永约则植根于基督所成就的赎罪之功。蒙拣选的罪人正是通过恩典，因着信心来领受这赎罪之功的（罗 9-10）。



### 3、称义是否有等级

在天主教教理问答中认为，称义有不同的等级，教会的教导有“无疑问的信心”（*implicit faith*）。圣经和新教则不支持这样的主张。我们要么被称义，要么没有被称义；要么完全活在恩典之下，要么完全活在震怒之下。在《路加福音》18章中，回到家中的税吏已经被称义了，而法利赛人则依旧没有被称义。如14节所说：“我告诉你们：这人回家去比那人倒算为义了。”使税吏称义的信心，不是教会教导中的“无疑问的信心”，而是他个人对上帝怜悯的全然信赖。这样的称义，本于上帝对罪人的绝对恩宠，而并非如《天特法令》16章所说的那样，源于人内在的美德。

### 4、称义与圣礼

在天主教教理问答中将接受上帝的恩典与接受圣礼联系在一起。用经院主义的术语来说，按照天特总会的教导，洗礼（而非信心）是称义的工具因（*instrumental cause*），个人的义（而非归算的义）是称义的形式因（*formal cause*）。<sup>962</sup> 这样，根据天特会议，在有形教会之外称义，或者没有经过洗礼而称义，都是不可能的。这样的教导不仅与圣经中的先例相抵触（路 23：39-43），而且剥夺了信徒通过信心直接与基督建立联系的权利，因为它容让圣礼成为了基督和信徒之间的拦阻。正式的宗教仪式、恩典的自动交通和对教会的依赖，使得圣礼制度很容易变为救主的替代者。任何形式的圣礼主义都有损于基督的尊荣，因为它视自身为得救的条件。

---

<sup>962</sup> 天特法令第7章。幕勒教授使用经院主义的方法，将天主教与新教在得救的因果关系（*causality in salvation*）这一问题上的不同观点，以四重图解（*fourfold schema*）的形式进行了整理，参见 Richard A. Muller, *Dictionary of Latin and Greek Theological Terms* (Grand Rapids: Baker, 1985), 61.

另一方面，新教主张，信心是称义的工具因，外在于信徒，并且归算给信徒的基督的义，则是称义的形式因，也是上帝称罪人为义的基础。“上帝使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为上帝的义”（林后 5：21；参见罗 3：26）。称义的形式因只在于基督的义，坚持这一点是至关重要的，因为整本圣经关于人性败坏的教义已经阐明，天然人的内在属性之中没有义，上帝不能以其为基础来作出称义的判决。《诗篇》14 篇 3 节说：“他们都偏离正路，一同变为污秽；并没有行善的，连一个也没有。”对于改教家而言，信心是罪人自己对基督的有意识的、直接的信靠，信心的对象唯独在于基督。这样的信心会将罪人带入基督的教会，使他成为身体中的一个肢体，即使他从来没有听说过有形教会这个概念。圣礼的功用不在于使人得救，而在于成全门徒。<sup>963</sup> 恩典是因着信心接受的，圣礼是恩典的标志和印记；它们不是使人称义之信心的一部分。

如果教会是圣礼的分配者，而圣礼又是得救所必需的，那么教会就自然成为了救恩的分配者。这样，我们便找到了天主教的根本错误：在得救的问题上以教会取代了基督。她错误的称义观无可避免地会产生许多后果，以上所举的只是其中的一个例子。尽管召开了梵蒂冈第二次会议，天主教仍然没有放弃天特会议在因信称义之教义上的错误。如斯密斯（Martin Smyth）所言，除非在这一点上发生了改变，否则，“天主教与新教在称义的教义上不可能有诚实的和解。”<sup>964</sup> 1994 年 3 月 29 日，四十位福音派新教人士和天主教人士联合签署了一份文件，名为《福音派与天主教联合起来：基督徒在第三个千年中的使命》（*Evangelical and Catholics Together: The Christian Mission in the Third*

---

<sup>963</sup> John Murray, *Christian Baptism* (Grand Rapids: Baker, 1974), 45.

<sup>964</sup> “Difference between the Roman and Reformed Doctrines of Justification,” *Evangelical Quarterly* 36 (1964): 47.

*Millenium*)。然而，这份文件只不过再次见证了下述观点：合作只能以逃避，而不能以解释作为基础。

## 五、驳斥阿民念主义和反律主义

阿民念主义者错误地认为，称义的部分基础是信心。<sup>965</sup> 通过倡导称义中的有条件的预定和有条件的信心（上帝拣选和拯救那些相信的人），阿民念主义设计了一个残酷的骗局。阿民念主义者把信心视为使得救成为可能的条件，被欧文嘲讽为一件不可能的事，“就好像一个人答应给一个瞎子一千英镑，条件是他能够看见。”在欧文看来，阿民念主义者的基督“只是半个中保”，因为祂只成就了救恩的目的，却没有使人获得救恩的工具。<sup>966</sup>

司布真的描述更为形象。他把阿民念主义和加尔文主义喻为两座桥。阿民念主义的桥非常，宽敞而且好走，但它无法把行人安全地带到河的对岸。它让天然人用堕落的意志去操练在基督里的信心，这实际上是无法实现的。所以，它会因为缺乏与上帝的永恒相交而中断。加尔文主义的桥是窄的，却横跨整条河流，因为就得救和称义而言，基督耶稣既是阿拉法，又是俄梅戛。阿民念主义似乎带给人盼望，然而，它的盼望却无法实现，因为它要倚赖败坏的人性去行动。阿民念主义的做法使千万灵魂被蒙蔽。他们误以为，凭借意志的一个简单的行动，自己已经接受了基督，但他们却没有尊基督为主。他们想象着自己已经拥有了救赎性信心，但实际的生活却显示出，他们的灵性依然是死的。加尔文主义带给人的是真实的盼望，因为它在称义和得救的事情上完全仰赖基督的成就和圣灵的工作。圣灵将救赎性信心赐给

---

<sup>965</sup> Cf. *The Works of James Arminius*, trans. James Nichols and W. R. Bagnall, 3 vols. (1825-28; repr. Grand Rapids: Baker, 1956).

<sup>966</sup> *The Works of John Owen*, 5: 323. Cf. *Belgic Confession*, Article 22.

人，并且永远保守着它。

总之，如果我们以人的信心、善行、或其它任何事情作为自己称义的基础，那么称义的根基就会倒塌。因为，一些与“是否足够”相关的问题会不可避免地浮出水面，这些问题让人感到痛苦、疑惑和绝望：我的信心是否足够坚定？我生命中的恩典的果子是否足够？我的经历是否足够深入、清晰和持久？我信心中的每一点不足都会动摇我属灵生命的根基。即使是我最好的信靠，也总是带有缺陷的。即使在有真正的信心，我生命中仍然有不敬虔的成分。如果没有基督，我生命中的至宝之处也只不过像“污秽的衣服”（赛 64：6）

太多的基督徒陷入绝望，因为他们没有分清自己所站立的磐石和自己藉以站立在磐石之上的信心。信心并不是我们的磐石；基督才是我们的磐石。我们得到信心，不是因着信任自己的信心，或仰望信心，而是因着仰望基督。仰望基督就是信心。

完全的信心、伟大的信心、结果子的信心或者坚定的信心，都不能使人称义。如果我们以我们自己的信心为得救的条件，我们就是在破坏福音。我们的信心可能是软弱的、不成熟的和胆怯的，有时甚至是不能察觉的。但是，只要它是真正的信心，它就是使人称义的信心（太 6：30）。我们信心的程度会影响到成圣和得救的确据，却不会影响到称义。就称义而论，信心的价值不在于它的程度，而在于藉着它，我们得以与基督和祂荣耀的成就联结在一起。如汤纳姆（George Downam）所说：“如果一只弱小的手能够把肉放到嘴中，那么它就和一只更强壮的手一样，出色地完成了供应身体营养的职责。因为滋补身体的不是手的力量，而是肉的营养。”<sup>967</sup>

---

<sup>967</sup> *A Treatise of Justification* (London: Felix Kyngston, 1633), 142.

有太多的时候，我们过于关注自己信心的质量、知罪的质量、因福音而悔改的质量，或者爱弟兄的质量，以之来确认我们的称义。我们忘记了，只有基督才能单单通过恩典中的信心来拯救我们。伯纳（Horatius Bonar）指出：“使人得救的不是信心的力量，而是牺牲的完全性；信心的软弱、眼目的昏花和双手的颤抖，都不能改变我们燔祭的功效。”<sup>968</sup>

基督是坚固磐石，昨日，今日，一直到永远是一样的（来 13: 8）。正如一首古老的圣诗所唱的那样：

我心所望别无根基，  
只有救主流血公义；  
除此以外空虚无凭，  
只靠耶稣救主圣名。  
立在基督磐石坚固，  
其余根基全是沙土。

我们必须抵制反律主义或极端加尔文主义（hyper-Calvinistic）的倾向。这些倾向否认实际的称义需要在时间内发生，罪人需要通过信心亲自进入到基督里面。<sup>969</sup> 例如，凯布尔（Abraham Kuyper）的观点就超出了多特总会所定信条的范围。根据他的描述，因信称义只不过

---

<sup>968</sup> *The Everlasting Righteousness*, 23.

<sup>969</sup> See Peter Toon, *The Emergence of Hyper-Calvinism* (London: The Olive Tree, 1967).

是“变得意识到”（becoming conscious）我们从永恒中，并且在基督的复活里，已经被上帝称义了。盖茨比（William Gadsby）、菲尔伯特（J. C. Philpot）和多数严格的浸礼派人士都持相似的观点。他们宣称，信徒在时间中被称义，只与他自己的良心有关，是圣灵见证的结果。这种错误的观点早在清教徒时代就已经存在了。在回应同时代之阿民念主义者的时候，古德文写道：“有人认为，我被称义只与自己的良心法庭有关。这种说法是徒劳无益的。保罗和其他使徒得以称义的信心，是他们相信他们靠着基督可以（*might be*）被称义，而不是相信他们已经被称义了。”<sup>970</sup>

那种认为信徒不需要在时间中因着信而被实际称义的观点，还面临着另外三个挑战：第一，它与《罗马书》4章的教导抵触，6至8节清楚地表明，基督的义是在时间中被归算的。第二，时间本身将会成为一个纯粹的括号，因为上帝的子民在重生之前，将不再被视为“可怒之子，和别人一样”（弗2：3）。如果因信称义不是使罪人脱离可怒的状态，进入蒙恩的状态，而只是对永恒中称义的确证，那么与唯独因信称义相关的所有历史事实都会被一扫而空。第三，如果因信称义对个人和历史来说不是必需的，那么称义所结的果子，向罪而死，向基督而活，同样会变得不再重要。人们大可严肃地问道，“我们可以仍在罪中，叫恩典显多吗？”（罗6：2）。保罗在《罗马书》6章中极力地反对这种观点。

我们已经说明，真正的基督徒不可能没有好行为。使人称义的信心是一个产生好行为的信心。“没有行为的信心是死的”（雅2：21）——请注意，是死的，而不是病的，或快要死的。救赎性信心必然有好行为相伴。基督在哪里施行拯救，祂同样会在那里行使主权。这与反律

---

<sup>970</sup> *The Object and Acts of Justifying Faith* (repr. Marshallton, Delaware: National Foundation for Christian Education, n.d.), 325.

主义的基本原则刚好相反。反律主义者认为，信徒可以完全无视上帝的律法，因为他无须以遵守律法作为得救的方法。其实，根据圣经有关信徒的教导，在因信称义之前，他们是被律法定罪的；在得救之后，基督又差他们回到律法之中，为要尊祂为主，并在生活中存感恩的心来顺服祂的话语。如路德所说，律法就像笞鞭，上帝先用它把我们赶到基督的面前，然而，在此之后，律法又像是手杖，帮助我们行走天路。

今天，面对着不同形式的天主教教义、反律主义、阿民念主义和现代主义，基督徒时常会感到，很难在圣经中为因信称义的教义找到正确的位置。麦格雷斯（Alister McGrath）注意到：“在本世纪，我们目睹到一种趋势，即：有越来越多的人把称义的教义和人类存在意义的问题联系在一起，事实上，这教义本应被限定在一个更加具体的范畴，即人在上帝面前（*coram Deo*）称义。这一趋势成为了存在主义者重新解释这一教义的依据。”<sup>971</sup> 但是，如果在福音的自由性的语境下表达唯独因信称义，有些人难道不会大胆地说，“这是一种危险的教导”吗？

他们当然会，而且在某种意义上说，他们是对的。在唯独因信称义的教义被正确地理解和传讲的时候，它会揭露出，属肉体的人对福音的排他性和自由性存在着天然的敌意。因此，这一教义被阿民念主义的“能做”（*can-do*）和反律主义的“无须做”（*won't-do*）所扭曲，其结果就是生命被摧残。将信心视为得救的条件（阿民念主义），是对信心的过分强调。但是，认为救赎性信心无需结出果子（反律主义），则是对信心的过分轻视。我们出死入生，不是因着信心与善行的联合（天主教教义），不是因着作为恩典之行动的信心（阿民念主义），不是因

---

<sup>971</sup> *Iustitia Dei*, 2: 185.

为信心接受了圣灵的见证（反律主义），也不是因为信心关乎到人类存在的意义（现代存在主义），而是单单凭借着信心接受了基督的义。

如果我们以合乎圣经的方式，平衡地传讲唯独因信称义，那么该教义就不是某个宗派的偏好，而是福音的核心，是三一上帝之荣耀福音的精髓，是进入天国的钥匙。慕理（John Murray）写道：“因信称义是福音欢庆的号角。因为它向贫穷困苦的人宣告，他们唯一的希望之门，就是在完全无助的状态下，投身于救主的恩典、权柄和公义”<sup>972</sup>

处身于这样一个颓废和绝望的时代，我们迫切需要以合乎圣经的方式来传讲这一教义，竭力为之争辩。无论是对于教会的身份、基督教神学的本质和福音的传扬，还是对于信仰的圣经基础和经历性基础，这一教义都有重要的相关性。因信称义不仅依然“影响着教会是站立或是跌倒”（路德语，*articulus stantis et cadentis ecclesiae*），还决定着我们每个人在上帝面前是站立，还是跌倒。<sup>973</sup> *唯独因信称义*必须由你和我去承认，去经历。它是关乎到永生或永死的大事。

---

<sup>972</sup> *Collected Writings of John Murray* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1977), 2:217.

<sup>973</sup> Johann Heinrich Alsted, *Theologia scholastica didactica* (Hanover, 1618), 711; John H. Gerstner, *A Primer on Justification* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1983), 1.



## 第十八章 培育圣洁

敬虔的农夫虽然辛勤犁地、撒种、施肥并培育庄稼，但他最终会意识到，好收成完全依靠外部力量。尽管他知道他不能使种子发芽、使雨水降落、让太阳光照，但是他仍然殷勤地谨守自己的本分，仰望上帝的祝福，因为他知道，如果他停止施肥和培育，肯定不会有好收成。

同样，基督徒的生活就像需要培育的花园一样，只有经过培育的基督徒生活才能结出向上帝而生的圣洁之果。爱梅思在其经典著作《神学精髓》的开篇写道：“神学就是向上帝而活的教义或教导。”<sup>974</sup> 上帝亲自教导祂的儿女：“你们要圣洁，因为我是圣洁的”（彼前 1: 16）。保罗指导帖撒罗尼迦的信徒，说：“上帝召我们，本不是要我们沾染污秽，乃是要我们成为圣洁”（帖前 4: 7）。《希伯来书》的作者写道：“你们要追求与众人和睦，并要追求圣洁，非圣洁没有人能见主”（来 12: 14）。凡不殷勤培育敬虔的信徒，既没有对救恩的真确信，也没有听从彼得的呼召来追求敬虔（彼后 1: 10）。<sup>975</sup> 我在本章将集中论述基督徒培育圣洁这一主题，圣经呼召基督徒殷勤地运用上帝赐予他们的方法来培育圣灵做成的圣洁（Spirit-worked holiness）。

---

<sup>974</sup> *The Marrow of Theology*, trans. and ed. John D. Eusden (1629; Boston: Pilgrim Press, 1968), 77.

<sup>975</sup> Jerry Bridges, *The Pursuit of Holiness* (Colorado Springs: Navpress, 1978), 13-14.

## 一、培育圣洁的呼召

“圣洁” (*Holiness*) 是与形容词“圣洁的” (*holy*) 和动词“成圣” (*sanctify*) 相关的一个名词, 它的意思是“成为圣洁 (*make holy*)。”<sup>976</sup> 在两种圣经语言中, 圣洁都表示为了上帝而分离或分别出来。对基督徒来说, 分离出来, 从消极意义上来讲, 指从罪中分别出来; 从积极意义上来讲, 指献给 (例如: 献身于) 上帝和与基督一致。新约和旧约对圣洁的定义并没有不同, 尽管强调有所不同。旧约强调仪式和道德上的圣洁; 新约强调内在和改变的圣洁 (利 10: 10-11; 19: 2; 来 10: 10; 帖前 5: 23)。<sup>977</sup>

圣经主要通过信徒与上帝的关系界定圣洁的本质。圣经神圣之域的焦点是上帝本身。上帝的圣洁是上帝存在的绝对本质 (赛 57: 15);<sup>978</sup> 它是圣经说明关于上帝其他一切的基础。祂的公义是圣洁的公义; 祂的智慧是圣洁的智慧; 祂的权能是圣洁的权能; 祂的恩典是圣洁的恩典。上帝的其他属性都不像圣洁这样高高地在天上的宝座前被尊崇: “圣哉! 圣哉! 圣哉! 万军之耶和华” (赛 6: 3)。与其他属性相比, “圣洁”是加在上帝名称之前最多的称谓。<sup>979</sup> 单单以赛亚称上帝为“圣者”二十六次。豪威 (John Howe) 写道, 上帝的圣洁“可称为是一种超越的属性, 可以说, 圣洁贯穿其余的属性, 并为它们带来光泽。圣洁是上帝众属性的属性, ……也是上帝其他完满性的真光和荣耀。”<sup>980</sup> 上

---

<sup>976</sup> 这显然源自荷兰语的成圣一词, *heiligmaking* (字面意思为“成为圣洁”)。

<sup>977</sup> Cf. Lawrence O. Richards, *Expository Dictionary of Bible Words* (Grand Rapids: Zondervan, 1985), 339-40.

<sup>978</sup> See especially Rudolf Otto, *The Idea of the Holy*, trans. J.W. Harry (London: Oxford University Press, 1946).

<sup>979</sup> Stephen Charnock, *The Existence and Attributes of God* (repr. Evansville, Ind.: Sovereign Grace, 1958), 449.

<sup>980</sup> *The Works of the Rev. John Howe* (1848; repr. Ligonier, Pa.: Soli Deo Gloria, 1990), 2:59.

帝在祂的工作（诗 145： 17）、祂的律法（诗 19： 8-9）、特别是在十字架上的基督（太 27： 46）中彰显其荣耀的圣洁。圣洁永远是上帝的冠冕、荣耀和荣美。它“不仅仅是上帝的一个属性，”爱德华滋（Jonathan Edwards）说，“它是上帝属性的总和，反射出上帝所是的一切。”<sup>981</sup>

上帝的圣洁指出关于祂的两个重要真理：第一，它指出上帝与所造之物和所有污秽或邪恶之间的“分别”。上帝的圣洁证实了祂的纯全、道德上绝对的完满或卓绝、祂与自身之外所有事物的分别之处及祂全然无罪的状态（伯 34： 10；赛 5： 16； 40： 18；哈 1： 13）。<sup>982</sup>

第二，因为上帝是圣洁的、与罪完全分离，所以罪人除非靠着圣洁的祭物，否则无法靠近上帝（利 17： 11；来 9： 22）。祂若不厌恶罪，祂就不是圣洁的那一位（耶 44： 4）；祂必惩罚罪孽（出 34： 6-7）。由于人都犯了罪，要么因为亚当悲惨的堕落，要么因为每日的过犯，所以我们永远不能凭自己的努力蒙上帝的恩宠。上帝曾按自己的形象造出我们人类，但是我们的始祖——最初与上帝盟约的人故意选择犯罪，使我们不再圣洁，并且也不蒙上帝的悦纳。若想罪得赦免，就必须流下赎罪之血（来 9： 22）。只有完全的、顺服的、充足的赎罪中保、神人基督耶稣，能够代表罪人满足上帝圣洁的要求（提前 2： 5）。感谢上帝，在天父最初的计划中，基督就愿意担当赎罪祭，并最终获得天父的嘉许（诗 40： 7-8；可 15： 37-39）。“上帝使那无罪的，替我们成为罪，好叫我们在祂里面成为上帝的义。”（林后 5： 21）正如《荷兰改革宗圣餐条例》中所说：“上帝非常憎恨罪恶，（祂不会不严惩罪恶，）相反祂已经用死在十字架上——这种痛苦和羞辱的方法，惩罚了为我们

---

<sup>981</sup> *The Works of Jonathan Edwards* (1834; repr. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974), 1:101; cf. R.C.Sproul, *The Holiness of God* (Wheaton, Ill.: Tyndale House, 1985).

<sup>982</sup> R.A.Finlayson, *The Holiness of God* (Glasgow: Pickering and Inglis, 1955), 4.

替罪的耶稣基督——祂的独生爱子。”<sup>983</sup>

藉着白白的恩典，上帝更新了罪人，使他们单单信靠基督，只把基督当作他们的义和拯救。通过上帝的管教，我们这些蒙福的信徒也与基督的圣洁有份（来 12：10）。作为基督的门徒，上帝呼召我们变得更为圣洁，这种圣洁是我们终其一生通过自己的努力无法达到的圣洁（约一 1：10）。<sup>984</sup> 祂呼召我们与罪分离，因感激上帝的伟大救恩而献上自己，像祂一样。这些概念——与罪分离、献给上帝、像基督一样——使我们可以理解圣洁的含义。保罗在《提摩太前书》4 章 4 至 5 节中告诉我们，凡物都应成为圣洁。

首先，个人的圣洁要求完全献上。上帝从未让我们只献上心中的一角。成为圣洁的呼召是对我们整个心灵的呼召：“我儿，要将你的心归我”（箴 23：26）。

其次，我们必须在生活各个领域中培育内心的圣洁：与上帝单独同在时、在我们家中的密室里、在我们职业的竞争之地、在社交友谊的愉悦中、在与那些尚未归主之邻里的关系中、在与世上那些饥渴无业之人的关系中，以及在主日崇拜中。伯纳（Horatius Bonar）写道：

圣洁……涉及我们做人的各个部分，它充满我们的存在，遍布我们的生命，影响我们所是的一切，我们或行、或想、或说、或计划，无论是小是大、是外是内、是消极的是积极的，我们所爱、所恨、所悲、所喜、所乐，我们的事、我们的友谊、我们的关系、我们安静、我们说话、我们阅读、我们写

---

<sup>983</sup> *The Psalter* (Grand Rapids: Eerdmans, 1991), 136.

<sup>984</sup> Stephen C. Neill, *Christian Holiness* (Guildford, England: Lutterworth, 1960), 35.

作、我们出、我们进——我们作为人在灵、魂、体各个方面的运动。<sup>985</sup>

成为圣洁的呼召是一种绝对和彻底的呼召，是每天的职责，它是敬虔的信心与敬虔实践的核心。加尔文这样说：“因为上帝呼召基督徒成为圣洁，所以基督徒的全部生活都必须是对敬虔的操练。”<sup>986</sup> 简言之，圣洁就是将整个生命委身于一种“向上帝的（God-ward）”生活（林后 3：4），分别出来归于主耶稣基督。

因此，圣洁必须是内在的，充满整个心灵；同时也是外在的，覆盖生活各个方面。“愿赐平安的上帝亲自使你们全然成圣。又愿你们的灵与魂与身子得蒙保守，在我主耶稣基督降临的时候，完全无可指摘”（帖前 5：23）。“圣洁，”波士顿（Thomas Boston）认为，“是一系列美德。”<sup>987</sup> 因着对上帝的感激，信徒会培育出圣洁的果子，如谦恭、温柔、爱、喜乐、平安、忍耐、良善、仁慈、怜悯、知足、感恩、单纯的心、信实、敬畏上帝、谦卑、属灵的思想、节制和舍己（加 5：22-23）。<sup>988</sup>

成为圣洁的呼召并不是为让上帝接纳我们的呼召。新约宣告：每个信徒都因基督的牺牲而成圣：“我们凭这旨意，靠耶稣基督只一次献

---

<sup>985</sup>Horatius Bonar, *God's Way of Holiness* (repr. Pensacola, Fla.: Mt. Zion Publications, 1994), 16.

<sup>986</sup> Quoted in Donald G. Bloesch, *Essentials of Evangelical Theology* (New York: Harper & Row, 1979), 2:31.

<sup>987</sup> Quoted in John Blanchard, *Gathered Gold* (Welwyn, England: Evangelical Press, 1984), 144.

<sup>988</sup> Cf. George Bethune, *The Fruit of the Spirit* (1839; repr. Swengel, Pa.: Reiner, 1972); W.E. Sangster, *The Pure in Heart: A Study of Christian Sanctity* (London: Epworth Press, 1954); John W. Sanderson, *The Fruit of the Spirit* (Grand Rapids: Zondervan, 1972); Jerry Bridges, *The Practice of Holiness* (Colorado Springs: NavPress, 1983); Roger Roberts, *Holiness: Every Christian's Calling* (Nashville: Broadman Press, 1985).

上祂的身体，就得以成圣”（来 10：10）。基督是我们的圣洁（林前 1：30）；因此，作为基督新娘的教会成为圣洁（弗 5：25-26）。信徒在上帝面前的地位就是在基督里的圣洁，因着祂完全地顺服，全然满足了上帝惩罚罪恶的公义。

然而，并不能从信徒的地位推出：信徒已达到全然成圣的状态（林前 1：2）。许多著作都试图澄清信徒的地位和在上帝面前所处状态之间的关系，其中最重要的是路德所写的、众所周知的 *simul justus et peccator*（“既是罪人，又被称义”）。也就是说，由于基督，所以上帝称信徒为义；但是，按信徒自己的行为来衡量，他们仍然是罪人。<sup>989</sup> 尽管从基督徒最初的经验（伴随重生的经验）来看，信徒的地位对其状态有影响，但是信徒此生绝不会完全成圣。保罗为帖撒罗尼迦的信徒祷告，愿他们全然成圣，但是仍然还有尚待完成之事（帖前 5：23）。已经达到的圣洁是真正的圣洁，也是真正开始的圣洁，尽管不是全然圣洁。

这就解释了为什么新约强调圣洁是需要培育和追求之物的原因。新约的表达强调充满生命力的、渐进式的圣洁。信徒必须努力追求圣洁和成圣（来 12：14）。重生必会带来圣洁的成长（弗 1：4；腓 3：12）。

因此，真正的信徒在基督里是圣洁的，并且他必须靠着基督的力量培育圣洁。信徒圣洁的地位是上帝赐予的；但信徒必须追求在圣洁里的状态。通过基督，你可以圣洁地站在上帝面前，上帝呼召你通过基督在每天的生活中反映出这种圣洁。圣洁的前提是通过基督称义；成圣的途径是与祂同钉十字架、同复活，包括不断地“治死旧人，活出新

---

<sup>989</sup> Cf. *Heidelberg Catechism*, Question 1 (the believer's status) and Question 114 (the believer's condition).

人”（《海德堡教理问答》第 88 问）。上帝呼召你在生活中活出一通过恩典基督徒原则上已有的圣洁。

## 二、培育圣洁的内容

那么，你具体地应该培育什么呢？有三大方面。

### 1、效法耶和华的品格

上帝说：“你们要圣洁，因为我是圣洁的”（彼前 1：16）。上帝自身的圣洁应当成为基督徒培育圣洁的首要原因。努力像天父一样公义、圣洁和完全。在心灵里，竭力通过上帝的圣言默想上帝的思想，和上帝保持同样的心思意念，在你的生活和言行举止中都反映出上帝的命令。<sup>990</sup> 就如查诺克（Stephen Charnock）总结的一样：“这是荣耀上帝的主要途径。而我们极大地推崇上帝、或以雄辩的言辞为上帝辩论，或以浮华的方式来服侍上帝，这些都不如我们渴望以圣洁之灵与祂相交，向祂而活，效法上帝，更能荣耀上帝。”<sup>991</sup>

### 2、与基督的样式一致

这是一个众人都喜爱的保罗式的主题，有个例子，足以说明这个主题：“你们当以基督耶稣的心为心。祂.....反倒虚己，取了奴仆的形像，.....自己卑微，存心顺服，以至于死，且死在十字架上”（腓 2：

---

<sup>990</sup> A.W. Pink, *The Doctrine of Sanctification* (Swengel, Pa.: Bible Truth Depot, 1955), 25.

<sup>991</sup> Charnock, *The Existence and Attributes of God*, 453.

5-8)。基督谦卑自己，宁愿放下自己的权利，为要顺服上帝来服侍罪人。如果你想成为圣洁，保罗说，你就要以基督耶稣的心为心。

不要把与基督一样视为得救的条件。相反，要把与基督一样作为通过信心得救而生出的果子。我们必须靠基督得到圣洁，因为祂是圣洁的泉源和途径。不要寻求其他的途径。听从奥古斯丁的建议：宁愿蹒跚于基督开辟的道路，也不愿飞奔于陌路歧途。<sup>992</sup> 遵循加尔文的教导：让基督成为我们成圣的镜子，求上帝施恩使我们按祂的形象来反映祂。<sup>993</sup> 在每个场景中都询问自己：“基督会如何想、如何说、如何做呢？”之后为着圣洁来信靠基督，祂必不会让你失望（雅 1：2-7）。

圣洁的成长永无止境，因为耶稣带来的救恩像无底之井一样深广。你不可能在圣洁上过于依靠祂，因为祂最为圣洁。祂的生活完全圣洁；祂最配得到圣洁；祂赐下圣灵来运行圣洁。“唯有基督是包括一切，又住在各人之内”（西 3：11）—圣洁包含一切。就如路德深刻地指出：“我们在基督里=称义；基督在我们里=成圣。”<sup>994</sup>

### 3、顺服圣灵的意思

在《罗马书》8章6节，保罗把人分为两类—体贴罪性的（例如：体贴肉体随从肉体的情欲）和体贴圣灵的（例如：那些体贴“属灵之事”的人，罗 8：5）。

---

<sup>992</sup> Aurelius Augustine, *Against Two Letters of the Pelagians*, 3.5.14, in *A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, first series, ed. P. Schaff (repr. Grand Rapids: Eerdmans, 1982), 5:404.

<sup>993</sup> John Calvin, *Institutes of the Christian Religion*, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (), 3.14.4ff.: cf. Thomas Goodwin, *The Works of Thomas Goodwin*, ed. John C. Miller (Edinburgh: James Nichol, 1864), 6:220.

<sup>994</sup> Quoted in John Blanchard, *More Gathered Gold* (Welwyn, England: Evangelical Press, 1986), 147.



上帝赐下圣灵为要使信徒的心遵循上帝的意念（林前 2）。上帝赐下圣灵使罪人成为圣洁；最圣洁的那一位不断地谦卑屈膝，甘愿成为上帝主权下顺命的仆人。我们要求上帝赐下恩典，使我们成为甘心的仆人，并在这一点上更加持续和完全。

圣灵如何赐下顺服的恩典，并借此使我们成圣呢？

- 祂使我们认识罪、公义和审判，让我们知道我们需要圣洁（约 16: 8）。
- 祂种下圣洁的愿望。祂拯救的工作从未导致绝望，而总是引向在基督里的成圣。
- 祂在圣洁中赐下基督的样式。祂雕琢我们的整个性情，按基督的形象来塑造我们。
- 通过对灵魂内在的影响，祂为我们提供每日圣洁度日的力量。如果我们顺着圣灵而生，我们就不会放纵罪性的欲望（加 5: 16）；相反，我们会靠着圣灵来顺服圣灵的意思。
- 在谦卑地阅读圣经和祷告的操练中，圣灵使我们知道祂的心思意念，并使我们不断地活出圣洁，这才配得上帝及其国度（帖前 2: 12；弗 4: 1），才适合服侍上帝（林前 9: 24-25；腓 3: 13）。

《以弗所书》5章18节说：“不要醉酒，酒能使人放荡，乃要被圣灵充满。”华森（Thomas Watson）写道：“圣灵把祂自己的圣洁印在信徒心上，就如印章印在蜡上一样。信徒心里的圣灵使他散发出圣洁

的馨香，使他的心成为前往天国的地图。”<sup>995</sup>

### 三、如何培育圣洁

信徒要成为圣洁是上帝不容置疑的呼召。但是重要的问题是：信徒如何培育圣洁呢？本文从七个方向来回答这个问题。

#### 1、明白并热爱圣经

这是上帝为我们提供的最重要的成圣和灵命成长之途：作为主要的导师—圣灵会在我们阅读和探寻上帝圣言的过程中祝福我们。耶稣祷告说：“求你用真理使他们成圣，你的道就是真理。”（约 17：17）。彼得建议说：“就要爱慕圣言—那纯净的灵奶，叫你们因此渐长”（彼前 2：2）。

如果你不想让心灵停滞在无知和贫乏的状态之中，那么每年至少要读一遍圣经。更重要的是，背诵经文（诗 119：11），查考（约 5：39）并默想经文（诗 1：2），活出并热爱经文（诗 119：19：10）。用经文对照经文；花时间研读圣言。《箴言》2 章 1 至 5 节为我们设立如下原则，其中包括个人认真地研读圣经：要有受教的心（领受上帝的圣言），顺服的心（存记上帝的命令），操练的心（专心），依靠的心（呼求明哲），坚定不移的心（搜求它，如搜求隐藏的珍宝）。<sup>996</sup> 若你几乎不花时间与上帝在一起，也不认真地对待上帝的圣言，那么你就不要期待在圣洁上能有所长进。当内心常因不洁的诱惑而痛苦时，就让圣

---

<sup>995</sup> Thomas Watson, *A Body of Divinity* (1856; repr. Grand Rapids: Sovereign Grace Publishers, 1970), 173.

<sup>996</sup> Bridges, *Practice of Holiness*, 52.

经教导你，如何在一个不洁的世界中活出圣洁的生活。

当建立符合圣经的圣洁的生活准则。我们从《哥林多前书》中可以得出一种可供选择的准则。当你对某些行为感到犹豫不定时，就询问自己：

(1) 这样做能够荣耀上帝吗？（林前 10：31）

(2) 这样做是否尊基督为主？（林前 7：23）

(3) 这种做法符合圣经中的先例吗？（林前 11：1）

(4) 这样做是否合法，且在灵里、心理和身体上对我有益处？  
（林前 6：9-12）

(5) 这样做是否能够积极地帮助他人，且不会给他人带来不必要的伤害？（林前 10：33；8：13）

(6) 这样做是否会使我受到辖制？（林前 6：12）

在培育圣洁的过程中，当面临抉择的时候，当巨浪向你袭来之际，愿圣经能够成为你生活中的指南。

## 2、善用圣礼为蒙恩之道

以洗礼和圣餐礼为蒙恩之道，不断地加强在基督里的信心。上帝的圣礼是对圣言的补充。圣礼让我们脱离自我。每个象征物—水、面包、酒—都指示我们相信基督和祂在十字架上的牺牲。在圣礼这种可见的形式之中，上帝与我们、我们与上帝进行不可见的相交。圣礼鞭策我们更像基督，因而更加圣洁。

通过圣礼获得的恩典与通过圣言获得的恩典并非不同。二者都传递出同一个基督。不过确如布鲁斯（Robert Bruce）所言：“虽然我们在圣礼中并非能得到一个比在圣言中更好的基督，但是我们往往能更好地理解基督。”<sup>997</sup>

要常常通过圣言和圣礼奔向基督。对基督的信心会极大地促使我们追求圣洁，因为信心和沉溺于罪无法共存。然而，要注意，切勿从你对基督的经历中追求圣洁，而要从基督本身来追求圣洁。就如古那尔（William Gurnall）教导的一样：“如果你依赖自己的内心信靠基督，而非脱离自己信靠基督，那么你就是让基督反对基督。新娘珍爱丈夫的画像，这很好；但如果她爱画像超过爱丈夫，就很可笑；如果她想让画像而非丈夫满足自己的需要，就更可笑。其实，你的行为与此无异，若你更爱灵魂中基督的形像，而非将其形像映在你灵魂中的基督。”<sup>998</sup>

### 3、向罪而死，向义而活

向罪当看自己是死的；向上帝在基督耶稣里，当看自己是活的。（罗 6：11）“认识到这一点，”钟马田医生写道，“能除去我们以前那种绝望的感觉，那是一种由于罪的可怕权势，我们都知道并感受到的状态……我能够对自己说，我不但已经脱离了罪的权势，而且，我已经归属于另一种无法挫败的权势之下。”<sup>999</sup> 这并非表明，作为基督徒的我们不再受罪的辖制，我们就能够忽略与罪争战的责任。布里奇斯

---

<sup>997</sup> Robert Bruce, *The Mystery of the Lord's Supper*, trans. and ed. Thomas F. Torrance (Richmond: John Knox Press, 1958), 82.

<sup>998</sup> Quoted in Joel R. Beeke, *Holiness: God's Call to Sanctification* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1994), 18-19.

<sup>999</sup> D. Martyn Lloyd-Jones, *Romans: An Exposition of Chapter 6—The New Man* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1972), 144.

（Bridges）对此有正确的教导：“在追求圣洁的过程中，如果我们混淆了抵挡罪的潜力（上帝所提供的）和抵挡罪的责任（我们应当负的），那将会带来灾难。”<sup>1000</sup> 《威斯敏斯特小教理问答》这样平衡上帝的恩典和我们的责任：“成圣是上帝自由恩典的工作，我们因此全人得以更新，更有上帝的形像，越来越能向罪而死，向义而活”（问题 35）。

努力培育逐渐憎恨罪本身的品格，因为上帝具有这种憎恨罪本身的品格。要认识到，上帝值得我们顺服，不仅因为祂是审判者，还特别因为祂是慈爱的父。在试探中像约瑟一样说：“我怎能作这大恶，得罪上帝呢？”（创 39：9）。

察验内心的偶像。祷告有力量根除内心的偶像，将之抛除身外。抵挡所有的罪、不义和撒但一切的诡计。

每日竭力在上帝面前认罪悔改。永远不要忘记税吏的恳求：“上帝啊，开恩可怜我这个罪人！”（路 18：13）。记住路德的教导：上帝会让祂的子民“一生都操练悔改。”

相信基督能够用祂的圣灵使你存活。你通过与基督相联而得以存活，因此，要向义而活。上帝的义大过你的不义。祂的拯救之恩大过你的罪恶败坏。祂的灵与你同在：“小子们哪！你们是属上帝的，并且胜了他们，因为那在你们里面的，比那在世界上的更大”（约一 4：4）。不要陷入绝望：你们能够在祂里面获得力量、生命和胜利。撒但可能会在许多小冲突中得逞，但是你会赢得整个战争，胜利属于你（林前 15：57；罗 8：37）。在基督里，因领受上帝的恩典而具有的乐观胜过对人性本身的的悲观之情。

---

<sup>1000</sup> Bridges, *Pursuit of Holiness*, 60.

#### 4、祷告并依靠上帝活出圣洁

只有上帝能使洁净之物出于污秽之中（伯 14：4）。因此，我们当和大卫一起祷告：“上帝啊，求你为我造清洁的心”（诗 51：10）。在祷告的同时，要活出圣洁的生活。

《海德堡教理问答》（第 116 问）指出，祷告和活出圣洁二者密不可分，就像划船的双桨，如果同时划动，船只就会勇往直前。如果只用单桨——只祷告而不努力活出圣洁，或只努力活出圣洁而不祷告——就会原地打转，举步维艰。

圣洁和祷告有许多共通之处。二者都是基督徒生活和信仰的核心。它们都是基督徒生活必备的内容，而非可有可无之事。圣洁和祷告都源于上帝，并且聚焦于上帝。二者都是由上帝的圣灵所激发，并且常常同时出现，缺一不可。对圣洁和祷告的认识都需要通过经历和属灵争战。<sup>1001</sup> 基督徒对圣洁和祷告的操练在此生都不能完全，因而必须用一生来培育；谈论和撰述它们比真正的操练要容易得多。常常祷告之人往往觉得他们欠缺祷告；圣徒常常视自己为罪人。

圣洁和竭力追求也紧密相联，特别是个人操练中的努力和保守。操练需要时间和努力。保罗教导提摩太说：“在敬虔上操练自己”（提前 4：7）。信徒无法随便或立刻获得圣洁。<sup>1002</sup> 圣洁呼召信徒过一种操练自己的生活。从朋霍费尔（Dietrich Bonhoeffer）所称的廉价恩典中无法活出圣洁，所谓廉价恩典就是指无需悔改和顺服的赦罪之恩。圣洁是昂贵的恩典——需要上帝独生子之血的恩典，需要上帝独生子的生命的恩典，需要信徒每日治服己心的恩典，因而要像保罗一样，天天

---

<sup>1001</sup> James I. Packer, *Rediscovering Holiness* (Ann Arbor: Servant, 1992), 15.

<sup>1002</sup> Cf. Jay Adams, *Godliness Through Discipline* (Grand Rapids: Baker, 1973), 3.

冒死（林前 15：31）。<sup>1003</sup> 满有恩典的圣洁需要持续地委身、时刻地勤勉、不断地操练和不停地悔改。<sup>1004</sup> “如果我们有时因软弱而陷入罪中，我们万万不能绝望，以为上帝不再怜悯我们，我们也不能继续犯罪，因为……我们与上帝有永恒的恩典之约”（《浸礼的形式》 *Baptism Form*）。<sup>1005</sup> 相反，要和爱德华滋（Jonathan Edwards）一起，下决心：“在与我的罪性相争的过程中，无论我多么失败，也要绝不放弃，毫不松懈。”<sup>1006</sup>

与罪相争，乏胜可言，这两者仿佛矛盾，实际上并非如此。屡战屡败和屡败屡战两码事。基督徒承认自己常常失败。路德说，在与罪相争的过程中，义人往往觉得自己更像“失败者而非胜利者”，“因为上帝像在炉火中锤炼金子一样，考察磨练义人的极限。”<sup>1007</sup> 这也是门徒训练的重要组成部分。然而，敬虔之人即使在失败中也会坚定不移。失败不会让他放弃；反而会让他靠着圣灵的力量，更真诚地悔改和奋力前进。“因为义人虽七次跌倒，仍必兴起，恶人却被祸患倾倒”（箴 24：16）。正如欧文（John Owen）所言：“上帝在我们的生命中工作，绝不是与我们为敌；上帝与我们同在，绝不会撇下我们；因此，祂的帮助会成为我们加速完成工作的激励，祂片刻也没有忽略过自己的工作。”<sup>1008</sup>

我们要铭记于心的是：我们所爱的上帝爱圣洁。因此，其父爱的强烈表现，就是要管教我们，使成为圣洁（来 12：5-6，10）！或许古

---

<sup>1003</sup> Dietrich Bonhoeffer, *The Cost of Discipleship*, trans. R. H. Fuller (London: SCM Press, 1959).

<sup>1004</sup> Bridges, *Practice of Holiness*, 41-56.

<sup>1005</sup> *The Psalter*, 126.

<sup>1006</sup> 关于爱德华滋十九岁制定出的培育圣洁的七十条方法，可参见 *The Works of Jonathan Edwards*, 1:xx-xxii.

<sup>1007</sup> *Luther: Lectures on Romans*, trans. and ed. William Pauck (Philadelphia: Westminster Press, 1961), 189.

<sup>1008</sup> Owen, *Works*, 6:20.

那尔说得最为恰当：“若不是为了除去我们本性中的污秽，上帝不会这样磨练我们。上帝甚爱圣洁，以致祂宁可看到我们衣服上有个破洞，也不愿看到一个污点。”<sup>1009</sup>

## 5、逃离世俗

一旦今生的骄傲、肉体和眼目的情欲有所闪现，凡世上各样的罪行开始敲击我们的心门时，我们就必须竭力对付。如果我们打开心门，允许它们在我们的思想和心灵之中游荡，并在我们的生命中立足，我们就已经成为他们的猎物。“但以理却立志不以王的膳和王所饮的酒玷污自己，所以求太监长容他不玷污自己”（但 1: 8）。我们所读的书籍、所参与的消遣和娱乐、所听的音乐、所获取的友谊以及我们的谈话，都会影响我们的心灵，这一切都当用《腓立比书》4 章 8 节来评判。凡是真实的、可敬的、公义的、清洁的、可爱的、有美名的，“这些事你们都要思念。”我们必须活在这个世界之上，不属于这个世界，然而却在这个世界里面（罗 12: 1-2）。

## 6、在教会中寻求团契

在圣洁里与良师益友相交（弗 4: 12-13；林前 11: 1）。<sup>1010</sup> 教会应当成为互相关心的团契和彼此祷告的团体（林前 12: 7；徒 2: 42）。与你所敬重的那些敬虔向前的信徒相交并祷告（西 3: 16）。“与智慧人同行的，必得智慧”（箴 13: 20）。互相联系，就会彼此同化。与其他信徒隔离的基督徒生活是不健全的；这种基督徒的灵性通常难以成

---

<sup>1009</sup> Quoted in I. D. E. Thomas, *The Golden Treasury of Puritan Quotations* (Chicago: Moody Press, 1975), 140.

<sup>1010</sup> See *Belgic Confession of Faith*, Article 28.



熟。

然而，这种相交不应排斥阅读历代敬虔之人所写的那些使人圣洁的作品。路德说，他一些最好的朋友都已死去。例如，他怀疑：一个与在《诗篇》中倾诉心声的大卫没有共鸣的人，是否仍然拥有属灵的生命？阅读那些对罪毫不留情的经典之作。让撰写《罪之危害》的华森（Thomas Watson）、或《众罪之罪》的博莱（Jeremiah Burroughs）成为你的良师益友。<sup>1011</sup> 并且，还要阅读莱尔（J.C.Ryle）的《圣洁》和温斯洛（Octavius Winslow）的《灵命的衰微和敬虔的复兴》。<sup>1012</sup> 让上述历代圣徒成为你在灵性上的良师益友。

## 7、活在当下，完全委身于上帝

养成圣洁的习惯。在圣洁的生活中追求和谐与平衡。靠圣灵的恩典，根除所有恶习，享受敬虔的活动。坚决抵制世上的诱惑，不被玷污。靠完全之救主的赦免和完全献给主的方式保持清洁。

不要落入“再做一次”的陷阱之中。迟延的顺服就是不顺服。明日才有的圣洁就是今日的不洁。明天才有的信心，在现在就是不信。目的是不要犯罪（约一 2：1）；恳求神圣之力让每个思想意念都臣服于基督（林后 10：5），因为圣经说，我们的“心思意念”最终决定我们的品格：“他心里怎样思量，他为人就是怎样”（箴 23：7）。有首古谚这样说道：

---

<sup>1011</sup> Thomas Watson, *The Mischief of Sin* (1671; Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1994); Jeremiah Burroughs, *The Evil of Evils; or The Exceeding Sinfulness of Sin* (1654; Pittsburgh: Soli Deo Gloria, 1992).

<sup>1012</sup> John Charles Ryle, *Holiness: Its Nature, Hindrances, Difficulties, and Roots* (repr. Greensboro, N.C.: Homiletic Press, 1956); Octavius Winslow, *Personal Declension and Revival of Religion in the Soul* (1841; repr. London: Banner of Truth Trust, 1960).

播种一个念头，收获一个行动；

播种一个行动，收获一种习惯；

播种一种习惯，收获一种性格；

播种一种性格，收获一种命运。

#### 四、鼓励人培育圣洁

培育圣洁是费力辛苦之事。华森称之为“流汗之工。”令人愉快的是，上帝在祂的圣言之中为我们提供了各种追求圣洁的动力。为激励我们追求圣洁，我们要常常专注于下列圣经真理。

##### 1、上帝呼召人成为圣洁，是为了人的益处和上帝的荣耀

“上帝召我们，本不是要我们沾染污秽，乃是要我们成为圣洁”（帖前 4：7）。无论上帝呼召我们做什么，都是我们的必行之事。这呼召本身和如下描述的我们在圣洁生活中经历到的益处，都应促使我们追求和实践圣洁。

圣洁会增加我们灵命的福祉。上帝向我们保证“他未尝留下一样好处不给那些行动正直的人”（诗 84：11）。“健康对于心脏，”弗拉维尔（John Flavel）觉得，“犹如圣洁对于灵魂。”<sup>1013</sup> 在巴克斯特（Baxter）讨论圣洁的难得之书中，其中章节的名称就能开启人心：“圣洁是唯一的安全之路。圣洁是唯一的诚实之途。圣洁是最为有益之径。圣洁是

---

<sup>1013</sup> Blanchard, *Gathered Gold*, 144.

最为荣耀之旅。圣洁是最为愉快之道。”<sup>1014</sup>

但最重要的是，圣洁荣耀你所爱的上帝（赛 43：21）。如布鲁克斯（Thomas Brooks）所言：“圣洁最能荣耀上帝。”<sup>1015</sup>

## 2、圣洁使人与上帝相像，并能保守人的正直

华森写道：“我们必须努力像上帝一样圣洁。只有在一片干净的玻璃上，我们才能看到自己的面庞。同样，只有一颗圣洁之心才能得以瞥见上帝。”<sup>1016</sup> 基督在此充当我们圣洁的模样——圣洁的谦卑（腓 2：5-13）、圣洁的慈悲（可 1：41）、圣洁的饶恕（西 3：13）、圣洁的舍己（罗 15：3）、对罪的圣怒（太 23）、圣洁的祷告（来 5：7）。培育圣洁，效法上帝，效法基督，会救我们大大脱离伪善，也会避免我们成为“唯独星期日”基督徒。圣洁为每日的生活赋予活力、目的、意义和方向。

## 3、圣洁能够证实信徒的称义和拣选，使信徒怀有得救的确据

成圣是称义的必结之果（林前 6：11）。可以区分二者，但绝不能将二者分离。上帝把二者结合在一起。称义最初就与成圣相联。新的出生必然带来新的生命。称义之人将行在“王的圣洁大道上。”<sup>1017</sup> 通过并且在基督里，称义使信徒得称为上帝的儿女，也让他们有勇气进

---

<sup>1014</sup> “The Spiritual and Carnal Man Compared and Contrasted; or The Absolute Necessity and Excellency of Holiness,” *The Select Practical Works of Richard Baxter* (Glasgow: Blackie & Son, 1840), 115-291.

<sup>1015</sup> Blanchard, *More Gathered Gold*, 149.

<sup>1016</sup> Watson, *A Body of Divinity*, 172.

<sup>1017</sup> Owen, *Works*, 11:254ff.; Joel R. Beeke, *Jehovah Shepherding His Sheep* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1997), 186-88.

入天国；成圣让他们适于进入天国，并预备他们能够享受天国。成圣是人称义之后应当结出的果实。华菲德（B.B.Warfield）认为：“成圣不过是称义之预旨的具体执行。圣洁生活方面的失败，无异于不让一个已经被宣判无罪的人得释放”<sup>1018</sup> 因此，基督称义的预旨在《约翰福音》第 8 章中出现：“我也不定你的罪”；而紧随其后的就是成为圣洁的呼召：“去吧！从此不要再犯罪了”（第 11 节）。

拣选与圣洁也密不可分：“上帝从起初拣选了你们，叫你们因信真道，又被圣灵感动，成为圣洁，能以得救”（帖后 2：13）。成圣是基督拣选之羊的标记。这也说明：为什么拣选的教义往往是对信徒的安慰，因为它是解释上帝恩典运行在信徒心中的真正根基。无怪乎改革宗先贤们相信拣选是信徒最大的安慰之一。<sup>1019</sup>

加尔文认为，拣选的教义不会拦阻任何人。因为信徒从中获得安慰，而非信徒不应思想拣选之事，而应思想悔改之事。凡是因拣选的教义感到沮丧的人，或仅靠这条教义却没有圣洁生活的人，都沦为撒但滥用这条宝贵且鼓舞人心的教义的牺牲品（比较申 29：29）。正如莱尔（Ryle）所称：“上帝并没有把生命册赐给我们，让我们逐页阅读，我们也无法查考自己的姓名是否记录在册。但是，如果说关于拣选有件清楚明白之事，那就是——人们会因被拣选之人的圣洁而认出并区分出他们就是被上帝拣选的人。”<sup>1020</sup> 圣洁是得救的可见之面。“凭着他们的果子，就可以认出他们来”（太 7：16）。

随之，圣洁会带来确据（约一 2：3；3：19）。“每个人都可以因为有了信心的果子，而确知自己有了信心”（《海德堡教理问答》86 问）。

---

<sup>1018</sup> B.B.Warfield, *Perfectionism* (Phillipsburg, N.J.: Presbyterian and Reformed, 1958), 100.

<sup>1019</sup> Cf. Walter Marshall, *The Gospel Mystery of Sanctification* (repr. Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 2000), 220-221.

<sup>1020</sup> Ryle, *Holiness*, 27.

改革宗圣徒们相信，真正的信徒能够较为全面地经历到确据的各种形式和程度——特别是每日的确据——可在成圣的道路上，通过上帝的恩典和认真学习上帝的圣言以及在对上帝相应的顺服之中，慢慢地获得。<sup>1021</sup> 在治死旧人的过程中，增加对罪的恨恶；在新生命成长的过程中，逐渐渴望顺服上帝的话语；这都会带来信心的增长和得救的确据。以基督为中心，在圣灵的运行中获得的圣洁是得称为上帝子嗣最可靠的证据（罗 8：11-16）。

慢慢丧失得救确据的方法就是逐渐地不再追求圣洁。许多基督徒的生活过于疏忽。他们要么轻忽地对待自身之罪，要么忽略每日的灵修和对圣言的学习。还有些基督徒的生活过于闲散。他们不培育圣洁，而且认为，对于圣洁之事，我们无能为力；好像圣洁是我们身外之事，是在某个特殊时刻，“发生”在我们心中的极不寻常之事。疏忽或闲散地生活就会带来灵命的黑暗、死亡和枯竭。

#### 4、唯独圣洁能够不断洁净基督徒

相反，“在污秽不信的人，什么都不洁净”（多 1：15）。人心若在根本上没有经过神圣的重生，那么就无法操练圣洁。罪人得到新生之后，撒但就对他毫无权势，上帝的律法就会写在基督徒的心板上，基督就成为被加冕的主和王，信徒就会“从此以后，甘心乐意地为祂而活”（《海德堡教理问答》，问答 1）。基督不但为我们赎罪（*christus pro nobis*），而且还住在我们的生命中（*christus in nobis*），使救恩得以成

---

<sup>1021</sup> Joel R. Beeke, *Assurance of Faith: Calvin, English Puritanism, and the Dutch Second Reformation* (New York: Peter Lang, 1991), 160. ff.; cf. *Westminster Confession*, Chapter 18, and the *Canons of Dort*, Head 5, for an appreciation of the intertwining of holiness and assurance.

全。<sup>1022</sup> 圣灵不但告诉信徒基督为他们做了什么，也会让信徒在他们个人的生活中实现圣洁和基督的工作。上帝藉着基督使祂的儿女成圣，并接受他们的祷告和感恩。如华森所说：“圣洁之心是洁净奉献的祭坛；即使不能满足上帝的心意，也会得蒙上帝的悦纳。”<sup>1023</sup>

## 5、圣洁是基督徒有效服侍上帝的基础

保罗把成为圣洁与合乎主用结合在一起：“人若自洁，脱离卑贱的事，就必作贵重的器皿，成为圣洁，合乎主用，预备行各样的善事”（提后 2：21）。上帝用圣洁加添传福音的功效，并建立基督信仰的声誉，而基督信仰会被那些轻慢和伪善的基督徒所玷污，这些人往往是撒但最好的盟友。<sup>1024</sup> 我们的生命往往非善即恶；它是一封显给众人诵读的公开信（林后 3：2）。圣洁的生活显明我们到底是什么样的人。它所带来的影响和印记无可比拟；任何辩论与之相比都显得苍白无力。圣洁的生活彰显出了敬虔之美；它使见证和福音深入人心（腓 2：15）。<sup>1025</sup> “圣洁，”摩根（Hugh Morgan）写道，“是影响非信徒最有效的方式，它会使他们内心生发出愿意倾听福音的愿望”（太 5：16；彼前 3：1-2）。<sup>1026</sup>

圣洁彰显在谦卑和对上帝的敬畏之中。上帝寻求和使用的正是这种圣洁之人（赛 66：2）。就如慕理（Andrew Murray）所言：

---

<sup>1022</sup> Cf. Bonar, *God's Way of Holiness*, chapter 2.

<sup>1023</sup> Waton, *A Body of Divinity*, 167.

<sup>1024</sup> Ryle, *Holiness*, 62,

<sup>1025</sup> Leonard J. Coppes, *Are Five Points Enough? The Points of Calvinism* (Manassas, Va.: Reformation Educational Foundation, 1980), 94-96.

<sup>1026</sup> Hugh D. Morgan, *The Holiness of God and of His People* (Bridgend, Wales : Evangelical Press of Wales, 1979), 9.

对于我们声称要寻求或获得的圣洁，看它是否出于真理并且合乎生命之道，最好的方法就是看**它是否带来了更多的谦卑**。在受造之物中，人的谦卑需要让上帝的圣洁住在心中，通过他发光。耶稣，**祂**是使我们成为圣洁的上帝的圣者，神圣的谦卑是其生命、受死和升天的奥秘。测试圣洁无误的准则就是我们在上帝和众人面前的谦卑。谦卑是圣洁之花，尽显圣洁之美。<sup>1027</sup>

## 6、圣洁使得我们适合进入天国

圣洁使得我们适合进入天国（启 21：27）。《希伯来书》12 章 14 节说道：“追求圣洁，非圣洁没有人能见主。”正如欧文（John Owen）所写：

这种事无法想像，即：若有人沉迷今世、愚蠢糊涂、恶毒邪恶——他们既没有被洗洁净，也没有成为圣洁，更没有活出圣洁的生命——最终却进入蒙福的状态，在其中以上帝为乐。其实，这种人不会以上帝为乐，上帝也不会成为这种人的赏赐。虽然圣洁只有在天上才会完全，但是圣洁总是始于地上。上帝只会指引那些**祂**在地上就使其为圣洁的人进入天国。这一永活的首领不会接受僵死的肢体。<sup>1028</sup>

---

<sup>1027</sup> Andrew Murray, *Humility: The Beauty of Holiness* (Old Tappan, N.J.: Revell, n.d), 40.

<sup>1028</sup> Thomas, *Puritan Quotations*, 141.

## 五、培育圣洁的障碍

培育圣洁必然会遇到无数的障碍。妨碍圣洁之事多而又多。如下是我们需要警醒面对阻碍圣洁的五个普遍问题。

### 1、对罪和生活的态度

我们对罪和生活的态度更倾向于**自我中心**，而非以上帝为中心。我们往往更顾虑罪的后果或胜过罪，而非我们的罪会让上帝多么担忧。培育圣洁必须要恨恶罪恶，因为上帝恨恶罪恶。圣洁不仅仅是爱上帝和爱邻人；它还包括恨恶罪恶。恨恶罪恶是成为圣洁的基础。爱上帝的必然恨恶罪（箴 8：36）。我们必须培养这种态度：即始终把罪视为与上帝完全对立之事（诗 51：4）。<sup>1029</sup>

肤浅和扭曲地认识罪必然导致肤浅并扭曲地认识圣洁。“对圣洁的错误理解通常可追溯到对堕落人性的错误认识，”莱尔断言，“如果人无法意识到其灵魂疾病的危险，那么他满足于虚假和暂时的医治，也就不足为奇。”<sup>1030</sup> 培育圣洁需要去除生命中的骄傲、肉体的私欲，还要加以祷告，“求赐我清洁的眼目，让我荣耀你的圣名”（《诗篇唱颂》236 首，第 2 节）。

我们若不刻意按上帝的圣言、旨意和荣耀来设立生活中的优先次序，我们就会失败。用苏格兰神学家布朗（John Brown）的话来说：“圣洁并不在于神秘的**默想**，如火如荼的热情、或严格的苦修之中；而在

---

<sup>1029</sup> William S. Plumer, *Psalms* (1867; repr. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1975), 557.

<sup>1030</sup> Ryle, *Holiness*, 1-2.



于与上帝有同样的思想和意愿。”<sup>1031</sup>

## 2、误解“因信而活”

如果我们误解“因信而活”（加 2：20），以为我们在圣洁之途中无须努力，那么我们在追求圣洁的过程中也很难前进。有时，我们甚至以为人为的努力是有罪的，或是“属肉体的。”莱尔主教对此有如下的教导：

许多人十分露骨、直接、绝对地宣称：基督徒因信就能获得圣洁，根本无须个人的努力。这种宣称是否明智？是否合乎上帝圣言的规范？我感到怀疑。在基督里的信心是所有圣洁的根基，凡受到良好教导的基督徒绝不会否认。但是，圣经也的确教导我们真正的基督徒在追求圣洁的过程中，不但需要信心，也需要个人的努力和善工。<sup>1032</sup>

我们有责任成为圣洁。如果我们不能成为圣洁，除了我们自己还能怪谁呢？就如厄斯金（Ralph Erskine）的忠告一样，我们对邪恶的试探需要采取要么战胜，要么逃离的态度。有时，我们只需牢记彼得清楚的命令：“亲爱的弟兄啊，你们是客旅，是寄居的。我劝你们要禁戒肉体的私欲，这私欲是与灵魂争战的”（彼前 2：11）。禁戒——往往就

---

<sup>1031</sup> John Brown, *Expository Discourses on 1 Peter* (1848; repr. Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1978), 1:106.

<sup>1032</sup> Ryle, *Holiness*, viii.

这么简单。

如果你已经脱去旧人，穿上新人（弗 4：22-32），并且按新人的样式生活（西 3：9-10），那么你就要攻克己身（如摆脱不洁的习惯），并寻求上面的事（西 3：1-5）——不是按律法主义的规条，而是作为对上帝祝福的自然回应（西 2：9-23）。<sup>1033</sup>与你的眼、你的手、你的脚立约，转离罪恶（约 31：1）。看着正路，向善而行。离弃不受控制的怒气、闲言和苦毒。靠基督的血治死罪（罗 8：13）。“为要治死己罪，当把信心放在基督身上，”欧文写道，“你将会……活着看到你的欲望死在你的脚前。”<sup>1034</sup>

### 3、以自身的圣洁为傲

另外，如果我们以自身的圣洁为傲，以为除了信心之外，我们的努力可在某种程度上产生圣洁，那么我们会一败涂地。圣洁始终是上帝的工作和恩典（《威斯敏斯德教理问答》，13章）。西比斯（Richard Sibbes）坚持认为：“通过恩典我们才有在称义中的样子，才能按我们在圣洁中所做的去做。”<sup>1035</sup> 圣洁不是部分由上帝、部分由人来完成的工作。我们心中产生的圣洁并不是模仿上帝心中的圣洁。在基督徒生活中由我们发出的所有作为，都是上帝之工在我们里面并通过我们产生的果子：“当恐惧战兢，作成你们得救的工夫；因为你们立志行事，都是上帝在你们心里运行，为要成就他的美意。”（腓 2：12-13）。宾克（A.W.Pink）写道：“更新之人内心有一种属灵的本性适于活出圣洁

---

<sup>1033</sup> Sinclair Ferguson, “The Reformed View,” in *Christian Spirituality: Five Views of Sanctification*, ed. Donald L. Alexander (Downers Grove, Ill. : InterVarsity Press, 1988), 64.

<sup>1034</sup> Owen, *Works*, 6:79.

<sup>1035</sup> Blanchard, *More Gathered Gold*, 152.

的行为，否则他们与尚未更新之人没有什么不同。”<sup>1036</sup> 然而，自我成圣（self-sanctification）严格说来并不成立。<sup>1037</sup> “因此我们行善事，不能算作我们的功德（我们有什么功德呢？）。不是的，我们所作的善事乃是出于上帝，并不是出于我们”（《比利时信条》，第 24 条）。就如加尔文所解释的一样：“我们不能把圣洁当作可以达到与上帝相交的功德，而应视其为基督赐予我们的礼物，藉这圣洁的恩赐，我们可以依靠并跟随基督。”<sup>1038</sup> 约翰·默瑞（John Murray）这样说：“上帝在我们里面的工作不会因我们的作为而中断，我们的工作也不会因上帝的作为而中断。二者不是严格意义上的合作关系，好像上帝做祂的那部分，我们作我们的那部分……。上帝在我们里面工作，同时我们也作工。二者的关系是：因为上帝工作，所以我们作工。”<sup>1039</sup>

我们所有的

各种美德，

每次得胜，

圣洁的思想，

都单单属于上帝。

普赖尔（Kenneth Prior）告诫说：“有一种不易察觉的危险，即说

---

<sup>1036</sup> Ibid., 149.

<sup>1037</sup> Peter Toon, *Justification and Sanctification* (Westchester Ill.: Crossway, 1983), p.40.

<sup>1038</sup> Blanchard, *More Gathered Gold*, 148.

<sup>1039</sup> John Murray, *Redemption Accomplished and Applied* (Grand Rapids: Eerdmans, 1955), 184-85.

成圣主要是我们自己的努力或决心。甚至当我们承认我们需要圣灵的能力时，我们也会毫无意识地这样想，我们会以为圣灵大能的运行要靠我们的降服和委身。”<sup>1040</sup>

我们既然只有依靠上帝才能成为圣洁，这就使得**我们自觉地谦卑下来**。圣洁和谦卑密不可分。<sup>1041</sup> 二者的共同之处在于：圣洁的人不会觉得自己圣洁，谦卑的人也不会觉得自己谦卑。最大的圣徒会为自身的不洁而哀求，最谦卑的人会为他的骄傲而悔改。我们这些被称为圣洁之师和榜样的人必须意识到：微妙阴险的骄傲已经进入我们想像的圣洁之中了。

任何与谦卑相关的、对圣洁的错误看法都会极大地阻碍圣洁本身。例如：

(1) 一旦我们所思、所说、所行显出好像无须披带基督的谦卑，我们自己的圣洁某种程度上就足够了，那么我们就已经陷入属灵的骄傲之中了。

(2) 一旦我们满足于自身的圣洁，那么我们离圣洁和谦卑还十分遥远。

(3) 缺乏自我降卑，就会缺乏圣洁。

(4) 如果自我降卑不会让我们寻求基督和基督的圣洁为我们的庇护，那么我们仍然缺乏圣洁。

(5) 不依靠基督，我们无法获得圣洁。

---

<sup>1040</sup> Kenneth Prior, *The Way of Holiness: A Study in Christian Growth* (Downers Grove, IL: InterVarsity Press, 1982), 42.

<sup>1041</sup> Cf. G.C. Berkouwer, *Faith and Sanctification*, trans. John Vriend (Grand Rapids: Eerdmans, 1952), chapter 6.

#### 4、错误的圣洁观

接受不合乎圣经的、错误的圣洁观会极大地阻止我们追求圣洁。渴望经历“二次祝福”或种种灵恩，诸如说方言或医病的恩赐，切切地追求自己属灵的特殊恩赐，只把耶稣当作救星（Savior），而非救主（Lord）——这些只是许多错误教训中的几点，这些错误教训会歪曲我们在个人生活中对圣洁的正确理解。尽管讨论这些问题远非本章的目的，但请允许我略述如下。就上述所提第一个错误，基督徒不仅需要第二次恩典，而是还需要二次恩典，以及三次、四次、五次——是的，基督徒需要圣灵不断的祝福，好在圣洁方面不断成长，最终基督必兴盛，我们必衰微（约 3: 30）。如上所提第二个错误，司托德（John Stott）富有洞见地说道：“当保罗写信告诉哥林多人，他们不缺属灵的恩赐时（林前 1: 7），就已经清楚表明：圣灵充满的证据并非是运用圣灵的恩赐（对此，他们有很多），而是运用恩赐结出果实（对此，他们几乎没有）。”<sup>1042</sup> 对于第三个错误，把拯救者与其主人的身份分离开来，《海德堡教理问答》第 30 个问答简要并正确地回答了这一点：“要么耶稣不是完全的救主，要么凡用真信心接受这位救主的，就必定在他里面，找到为他们得救所必需的一切。”

#### 5、逃避每日的属灵争战

我们容易逃避每日的属灵争战。没有人喜欢战争。基督徒往往看不清自己真正的敌人——这或许是撒但狡猾的诡计，或许是充满试探的世界，特别是保罗痛切地在《罗马书》7 章 14-25 节中所说的基督徒自

---

<sup>1042</sup> John Stott, *The Baptism and Fullness of the Holy Spirit*, 2<sup>nd</sup> ed. (Downers Grove, Ill.: InterVarsity Press, 1975), 50.

身的罪污。在圣洁的人中间成为圣洁需要恩典；在不圣洁的人中间成为圣洁需要更大的恩典。带着一颗容易堕落的心，在这个不洁的世界中，想要保持个人的圣洁，必然会经历一场持久战。这包括与撒但的冲突、圣战和搏斗，这是情欲和圣灵之间的战争（加 5：17）。基督徒不仅有平安的良心，也有内心的争战（罗 7：24-8：1）。如卢瑟福所说：“与魔鬼争战比让魔鬼和平更好。”<sup>1043</sup> 而我们在危急时刻往往会忽略基督圣洁的疗效（来 7：25-28）和圣灵为基督徒提供的军装（弗 6：10-20）。我们必须清醒地意识到仍然存留于心的内在之罪还在迷惑我们的悟性，唯有如此，我们才可能追求真正的圣洁。圣洁之人绝不会与内在之罪妥协。尽管他可能会有所退步，但是他会为自己的罪感到羞愧，并学习谦卑。

## 六、拥有圣洁的喜悦

圣洁的生活应当是在主里面的一种喜乐，而非苦工（尼 8：10）。认为圣洁之人必须具有阴郁的气质，这是对圣经令人痛心的扭曲。相反，圣经宣称：培育圣洁的人才能经历到真正的喜乐。耶稣说：“你们若遵守我的命令，就常在我的爱里；正如我遵守了我父的命令，常在祂的爱里。这些事我已经对你们说了，是要叫我的喜乐存在你们心里，并叫你们的喜乐可以满足”（约 15：10-11）。那些顺服之人——追求一种圣洁的生活方式——将会知道与上帝相交所带来的那种极大的、持续的、充满盼望的喜乐。

### 1、极大的喜乐：与主相交

---

<sup>1043</sup> Samuel Rutherford, *The Trial and Triumph of Faith* (Edinburgh: William Collins, 1845), 403.

没有哪种喜乐可以同与上帝相交的喜乐相比。“在你面前有满足的喜乐”（诗 16：11）。当我们能与上帝同行时，真正的喜乐就会从上帝那里涌现而来。当我们的罪拦阻了我们与上帝相交，我们就需要及时悔改，像大卫一样，带着忏悔的祷告来到上帝面前：“求你使我仍得救恩之乐”（诗：51：12）。耶稣对十字架上的盗贼所说的话再次表明上帝儿女的主要喜乐：“今日你要同我在乐园里了”（路 23：43）。

## 2、持续的喜乐：持续的确据

真圣洁就是顺服上帝，顺服上帝就是信靠上帝。真圣洁深信：“我们晓得万事都互相效力，叫爱上帝的人得益处”（罗 8：28）——甚至在我们看不到任何益处的时候，仍然如此。就像制作波斯地毯的工人一样，他们不知道最终的图案，只是忠心地把所有彩线都交给工头，由工头在**他们**之上织出美丽的图案。上帝亲密的圣徒就是那些甚至把祂要的黑线都交给祂的人，他们相信上帝在天上织出的图案是完美的，尽管他们手中的线在地上显得弯曲混乱。你知道那种深深地、像小孩子一样对耶稣如下话语的信任吗：“我所作的，你如今不知道，后来必明白”（约 13：7）？这种持续稳定的喜乐是我们理智所不及的。圣洁会收获喜乐的满足：“敬虔加上知足就是大利了”（提前 6：6）。

## 3、充满盼望的喜乐：永恒、恩惠的奖赏、

耶稣忍耐苦难的动力在于仰望前面的喜乐（来 12：1-2）。基督徒在靠着基督的力量追求圣洁的一生中，也当期盼进入主的喜乐之中。靠着恩典，他们可以喜乐地仰望最终的奖赏：“好，你这又良善又忠心的仆人，……可以进来享受你主人的快乐”（太 25：21，23）。怀特洛

克（John Whitlock）曾说：“基督徒的生活方式就是圣洁，基督徒生活的目的也是圣洁。圣洁就是基督徒生活的方式和目的。”<sup>1044</sup>

圣洁本身就是奖赏，因为永远常存的荣耀就是完全的圣洁。“信徒死时，他们的灵魂在圣洁上达于完全”（《威斯敏斯德小教理问答》，第 37 问）。他们的身体也将被提到不朽和永生之中，获得完全的圣洁和荣耀（林前 15：49，53）。信徒最终也会成为他自重生之后盼望成为的样子——在三一上帝中的完全圣洁。他将作为上帝的儿女和耶稣基督同作后嗣共同进入永恒的荣耀（腓 3：20-21；罗 8：17）。他最终将会像基督一样，圣洁毫无瑕疵（弗 5：25-27），永远称颂和赞美上帝那深不可测的伟大恩典。是的，如加尔文所言：“思想上帝已经赋予我们的极大的尊荣，能激发我们对圣洁的追求。”<sup>1045</sup>

## 七、最后的应用

我读过一个传教士写的故事，他写他的花园里有一种会长毒叶的灌木。那时他的孩子会把能拿到手的任何东西都放到嘴里。当然，他就把这丛灌木铲除。但是，这丛灌木的根扎地很深。很快，它又长出小芽。这位传教士不得不再次铲除它。除了每天观察地面，斩草除根之外，别无它法。内在之罪就像这丛灌木一样，需要不停地铲除。所以，我们需要不停地制服己心。就如欧文的告诫一样：

我们必须天天制服己心，在我们所履行的每个责任之中。罪不会死，除非不断地削弱它的力量。姑息罪过，它就会自愈

---

<sup>1044</sup> Thomas, *Puritan Quotations*, 140.

<sup>1045</sup> Blanchard, *More Gathered Gold*, 153.



其伤，重新得力。我们必须不断地防备罪的这种运行原则，在我们的职责中，在我们的呼召中，在我们谈话时，在我们独处时，在我们艰难时，在我们愉快时，在我们所行的一切当中，都当积极地抵挡罪。如果我们稍有疏忽，就会遭受罪的袭击；每次错失，每次疏忽，都危险重重。<sup>1046</sup>

坚持不懈地根除罪，且要培育圣洁。继续在最伟大的首领耶稣基督的带领下打这场关乎信心的美好之仗；和最好的辩护士圣灵一起，靠着最大的确据——上帝的应许，为那最美好的结果——永远长存的荣耀而战。

你是否已经确信培育圣洁值得付上对罪说“不”，对上帝说“是”的代价？你知道行在上帝之道中的喜乐吗？你知道负耶稣那容易的轭和轻省之担的喜乐吗？以及不属于自己，只属于“信实的救主耶稣基督”，祂使你“甘心乐意为祂而活”的喜乐吗（《海德堡教理问答》第1问）？你圣洁吗？布鲁克斯（Thomas Brooks）为我们列出十六个标记，用于识别“我们如何知道自己拥有真正的圣洁，”其中包括：圣洁的基督徒“渴望上帝的圣洁……拥有充满流溢的圣洁，它会流溢过头和心，嘴唇和全身，内里和外，……深入更高的圣洁之境，……仇恨与厌恶，一切污秽邪恶，……都为自身的低廉和不洁而悲痛。”<sup>1047</sup> 这些标记使人望而生畏，但却是合乎圣经的。无疑，面对这些识别圣洁的标志，我们都有所亏欠，但问题是：我们是否会竭力地追求圣洁？

---

<sup>1046</sup> Owen, *Works*, 3:310.

<sup>1047</sup> “The Crown and Glory of Christianity : or Holiness, The Only Way to Happiness,” in *The Works of Thomas Brooks* (1864; repr. Edinburgh : Banner of Truth Trust, 1980), 4:103-150. 我已经简述了布鲁克斯关于圣洁的标志。他所撰写关于圣洁的著作（446页）是本无价的经典，但在当代关于圣洁的研究中却奇怪地被忽略。

或许你会回答，“这事谁能当得起呢”（林后 2：16）？保罗对此已有答复，“并不是我们凭自己能承担什么事，我们所能承担的，乃是出于上帝”（林后 3：5）。“你想成为圣洁吗？……那你必须从基督开始……你想继续追求圣洁之道吗？那就应该在基督里。”<sup>1048</sup> “圣洁不是通往基督之路；基督就是圣洁之道。”<sup>1049</sup> 基督之外，没有圣洁，并且有关圣洁标志的每张列表都会判我们死罪。当然，圣洁终究不是一张列表。它远远超过列表所能表达的——圣洁是一种生活，一种在耶稣基督里的生活。基督徒里的圣洁证明：他们与基督相联，因为离了基督就不会有成圣的顺服。而在基督里，成为圣洁的呼召始终都是以唯独恩典和唯独信心为前提的。<sup>1050</sup> “主耶和华啊，你若究察罪孽，谁能站得住呢？但在你有赦免之恩，要叫人敬畏你”（诗 130：3-4）。

加尔文写道：“离开圣灵的成圣之工就无法认识基督，因此信心绝不能与敬虔之情分开。”<sup>1051</sup> 基督、圣灵、圣言、圣洁、恩典和信心都无法分开。愿你的祷告如下：“主啊，求你今天就让我培育圣洁——不是出于功德，而是出于感恩，让我藉着你的恩典，通过在基督耶稣里的信心来培育圣洁。用基督的宝血、圣灵和上帝的圣言使我成圣。”愿你同麦克谦（Murray M'Cheyne）一同祷告：“主啊，让我达到被赦免的罪人所能达到的圣洁。”<sup>1052</sup>

---

<sup>1048</sup> Ryle, *Holiness*, 71-72.

<sup>1049</sup> Blanchard, *Gathered Gold*, 146.

<sup>1050</sup> Cf. Berkouwer, *Faith and Sanctification*, chapter 2.

<sup>1051</sup> *Institutes*, 3.2.8.

<sup>1052</sup> Blanchard, *Gathered Gold*, 146.

## 第十九章 经历性讲道的持久作用

当我在美国陆军预备队服役期间，有一天，一位高大的黑人军官把手放在我的肩头，对我说：“孩子，当你从军作战的时候，你必须记住三件事：你需要使用什么策略，战况进行得如何（这常会和预计的有很大出入），战斗的目标是什么。”

那位军官传授给我的是经历性的战斗策略。至于经历性的宗教和讲道当何去何从，他所提供的三个要点亦深具启发性。在阐述“改革宗经历性讲道”——这一重要主题的时候，我将会围绕下列五个问题来展开：

- 1、什么是经历性的宗教和讲道？
- 2、经历性讲道的必要性何在？
- 3、经历性讲道的特质是什么？
- 4、为什么传道人必须为经历性的讲道而预备？

5、从前辈的经历性讲道当中，我们可以学到哪些有关基督徒生活的实际教导？

### 一、经历性宗教和讲道的定义

英文中的“经历性”（*experimental*）一词源自拉丁文“*experimentum*”，意为“试验”（*trial*）。它由动词“*experior*”而来，意为

“试试，验证，证明或检验”。这同一个动词还有“通过经历而发现或认识”的意思，因此出现了“*experiential*”一词，意为“通过实验而得到的知识”。加尔文将“*experiential*”和“*experimental*”作为可互换的词来使用，因为从圣经传讲的角度来说，它们都指从经历中得到的知识，都需要经过圣经——这一试金石的检验。

经历性讲道强调一个至关重要的问题：信徒如何在生命中经历圣经的真理和基督教教义。它的目标是将圣经真理应用到信徒经历的整个领域，包括他与家庭、教会以及周围世界的关系。

海尔姆（Paul Helm）在论及经历性讲道时指出：“今日的处境要求我们的传讲涵盖基督徒经历的全部领域，要求一种成熟的经历性神学。传讲应该为基督徒的实际生活经历提供指导和帮助。不要不现实，或把会众看成生活在另外的世纪或完全不同的环境。这要求我们对当下的处境有深刻的理解，并以同情的心态进入基督徒实际经历的期望与恐惧之中。”<sup>1053</sup>

经历性的讲道是区分性的讲道（*discriminatory preaching*），它指明基督徒和非信徒之间的区别，将天国的门向前者打开，向后者关闭。区分性的讲道，向所有因真信心而接受基督作救主的人，提供赦罪和永生。但是，向那些不信，不肯悔改，拒绝归正的人，它所宣告的则是上帝的愤怒和永远的刑罚。这种讲道教导我们，除非我们的宗教是经历性的，否则，我们将会灭亡。这并不是因为，经历本身能救我们，而是因为，我们必须亲自经历到基督对罪人的拯救，我们对永生的盼望必须建立在基督的基础之上（太 7：22-27；林前 1：30；2：2）。

经历性讲道是应用性的讲道，它将经文应用到信徒生活中的每一

---

<sup>1053</sup> “Christian Experience,” *Banner of Truth*, no. 139 (April 1975): 6.

个方面，生发出大有能力的敬虔，而非徒具形式的敬虔（提后 3: 5）。伯恩斯（Robert Burns）将这种敬虔界定为：“把基督教带进人们的生活和工作中。”他指出，经历性宗教的基本要点就是：“对于基督教，我们不但要认识，要理解，要相信，还要有感受，享受它，并在实际的生活应用中应用出来。”<sup>1054</sup>

经历性讲道教导我们，基督徒必须倚赖圣灵救赎的大能，来经历、品尝并活出自己的信仰。它强调，对属灵真理的认识，“能使你因信基督耶稣有得救的智慧”（提后 3: 15）。此类讲道还特别指出，信徒必须在自身的经历中认信基督。它宣称，罪人需要在祂的儿子们经历上帝。如《约翰福音》17 章 3 节所言，“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”在这节经文中，“认识”（*know*）并非不经意的相识，而是一种深入的持久的关系。该词在其他经文中也有同样的用法，例如，《创世记》4 章 1 节用“认识”一词来暗示婚姻中的亲密关系：“有一日，那人和他妻子夏娃同房（英文译为 *knew*），夏娃就怀孕，生了该隐”。经历性讲道强调，信徒必须在基督里与上帝建立亲密的、个人性的认识。

上述认识从来不曾与圣经相分离。根据《以赛亚书》8 章 20 节，我们所有的信仰，包括我们的经历在内，都必须用圣经来检验。马丁路德曾经说过：“如果我不能回头从圣经中找到我的经历，这经历就不是来自上帝，而是来自魔鬼。”“经历”（*experimental*）一词源自“实验”（*experiment*），它的真义就在于此。经历性讲道需要根据上帝话语的教导来检验经历，正如科学实验需要用证据来检验假设是否成立一样。

改革宗经历性讲道是以上帝为中心的（*theocentric*），而不是人为中心的（*antropocentric*），因其扎根于上帝的圣言。有人指控清教徒，

---

<sup>1054</sup> Works of Thomas Halyburton (London: Thomas Tegg, 1835), xiv-xv.

说他们追求敬虔的热情是以人为中心的。然而，正如巴刻所论证的那样，清教徒的兴趣并不在于追踪圣灵在他们灵魂中的工作，借此提升他们自己的经历。他们渴望被上帝救拔，脱离自己，住在基督里，进而与三一上帝相交。

渴望与三一上帝相交，就意味着，经历性讲道不仅对信徒的良心说话，还教导信徒如何处理与教会和世界其他人的关系。如果经历性讲道只能令我检验自己的经历和我与上帝的关系，那么在我与家庭、教会成员和社会的互动中，它就不会产生影响力。它仍然是以自我为中心的。相反，真正的经历性讲道，带给信徒的是有生命的经历。它激发信徒爱慕上帝和祂的荣耀，挑旺信徒的热心，向周围的人传扬他对上帝的爱。领受如此教导的信徒必定会为福音而活，因为有生命的经历与传道的心是不可分离的。

总之，改革宗经历性讲道所指向的是基督徒生活的全部领域。在圣灵的赐福之下，讲道的目标是要让信徒的整个生命和全部生活都得到改变，好使他能够越来越像救主耶稣基督。

在 19 世纪早期之前，许多改革宗牧师的讲道都是经历性的讲道。1857 年，维兰德 (Francis Wayland) 在《浸信会教义与实践摘要》(Notes on the Principles and Practices of the Baptist Churches) 一书中写道：

从我们牧师的工作方式中可以明显看出，他们生活的首要目标就是领人归向上帝。他们的经历性讲道引人注目。他们经常谈论在福音真理的影响下进行心灵的操练。真理使人知罪的能力所带给罪人的感受；在意识到危险的情况下，罪人的各种逃避手段；持续地应用真理，使上述逃避手段无有功效；因无处藏身而心生绝望；最

终顺服上帝，并单单依靠基督；重生的喜乐，并且，热切地向他人分享自己初次蒙受的福分；落在试炼中，因为受到自己最爱之人的责备和逼迫；成圣的过程；撒但诱使我们犯罪的诡计；用以抵挡仇敌攻击的方式；灵命萎缩的危险、迹象以及如何从中挽回……这些评论显示了当年的讲道风范，而这一风范目前正在日渐消逝。<sup>1055</sup>

与当今我们经常听到的相比，经历性的讲道是多么的不同啊！今天，很多人传讲上帝的话语，所用的方式却不会改变听众，因为它没有区分不同的听众，也不涉及应用。这样的讲道已退化为讲座和表演，一味地迎合人的愿望和需要。即或提及主观经历，也与圣经的根基相分离。这样的传讲无法对改革宗所说的有生命的宗教做出合乎圣经的解释，即：罪人如何剥去自义，单单归向基督寻求拯救，并在对基督的信靠中找到喜乐。它无法展示罪人如何抵挡内在之罪的瘟疫，与灵命萎缩争战，并在基督里经历信心的得胜。

相反，在经历性讲道中，上帝的话语就是“上帝的大能，要救一切相信的”（罗 1: 16）。它会使个人乃至国家都发生改变。这样的讲道仿佛从地狱门口宣告，那些没有重生的人将由此走入地狱，永远沉沦，除非他们悔改（路 13: 1-9）。这样的讲道又从天堂之门宣告，那些靠上帝的恩典得蒙保守的圣徒将由此进入永远的荣耀，他们会永不止息地享受与三一上帝的相交。

这样的讲道有改变生命的能力，因为它准确地反映出上帝儿女得享生命的经历（参见罗 5: 1-11），清楚地解释了信徒身上蒙恩得救的标记（太 5: 3-12；加 5: 22-23），并且，向信徒与非信徒一并说

---

<sup>1055</sup> 摘自 Iain Murray, *Revival and Revivalism* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1994), 321-22.

明了他们永远的结局（启 21：1-9）。

## 二、经历性讲道的必要性

今日的讲道必须是经历性的讲道，理由如下：

### 1、这是圣经中的吩咐

讲道以历史和文法解经为基础，还包括属灵的、实践的和经历性的应用。在《哥林多前书》2章10到16节中，保罗指出，好的解经是属灵的。圣灵一直都在见证耶稣基督，因此，好的解经不但能够在新约中找到基督，而且能够在旧约中发现基督。好比在古代的世界中，条条大路都通向罗马，在今日，所有的讲道最终都必须指向基督。耶稣亲自指出：“你们查考圣经，因为你们以为内中有永生；给我作见证的就是这经”（约 5：39）。与前往以马忤斯的门徒在一起的时候，耶稣也说：“这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的都必须应验”（路 24：44-45）。因此，属灵的解经是基督论的解经，它的神学性经由基督而来，它将荣耀归于三一上帝。

解经需要对圣经中的字词、语法、句式和历史背景进行合理的分析。经历性讲道不会削减这方面的解释工作，但亦不会满足于此。在诠释上帝话语的过程中，字词、语法、句式和历史背景应该被用来服侍上帝。但是，单使用这些是不够的。

讲道不等同于单纯的注释。如果牧师只讲述上帝话语的语法和历史含义，他可能是在作讲座，而不是在讲道。上帝的话语必须被应用。应用是改革宗讲道的一个本质特色。脱离了应用，生命之火就会熄灭。



在登山宝训中，耶稣向我们展示了何为经历性讲道。在讲论的开篇，他用八福来描述天国的真正子民，这八福也是基督徒经历的一个优美的总结。前三个福分（灵里贫乏、哀痛和温柔）聚焦于信徒的内在性情，第四个福分（饥渴慕义）显露出经历性信心的搏动，最后四个福分（怜恤、清心、使人和睦、为义受逼迫）讲的是信心在世界中的表现。八福所揭示的是真敬虔的标记。下文的讲论所展示的，是信徒在生活中所结出的恩典的果实。

## 2、真敬虔远不止于观念

因为真正的敬虔是经历性的，所以，讲道必须与上帝儿女的生命经历相关。请思考一下痛苦的经历吧。《罗马书》5章3至5节说，我们“就是在患难中也是欢欢喜喜的。因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻”。在这段经文中，保罗将痛苦的经历视为蒙福成圣的重要环节。

保罗的书信充满了经历性的真理。例如，在《罗马书》第7章中，人性的败坏迫使信徒发出痛苦的呻吟：“我真是苦啊！”。《罗马书》第8章则带领信徒进入基督里，领略上帝极丰盛的荣耀，蒙受圣灵所赐的多样安慰。保罗所得出的结论是，在生活中，没有任何经历能使我们与上帝在基督耶稣里的爱相隔绝。

经历性讲道展示上帝的荣耀，给活的教会带来安慰。脱离了经历性的重点，牧师怎能传讲《以赛亚书》第40章的开篇语？“你们的上帝说：你们要安慰，安慰我的百姓。要对耶路撒冷说安慰的话，又向他宣告说，他争战的日子已满了；他的罪孽赦免了，他为自己的一切罪，从耶和华手中加倍受罚”（赛40：1-2）。非经历性的讲道无法将生命、能力和安慰带给信徒。它也无法象《以赛亚》在40章下文中所做

的那样，用如此生动感人的传讲来荣耀上帝。

### 3、没有经历性讲道，我们将永远灭亡

经历本身并没有救赎的功效。我们不能将自己的经历或信心本身，作为信靠的对象。我们的信心只在基督里，然而，这信心却是可以经历到的。除非我们在基督耶稣的磐石上建造（太 7：22—27），否则，我们希望的房屋将会倒塌。有些传道人也许并不知道，在个人的生命经历中，“建造在磐石上”究竟意味着什么。然而，如果他们要领人归向基督，他们就必须首先明白，并且经历到保罗在《哥林多前书》中作出的宣告：“但你们得在基督耶稣里是本乎上帝，上帝又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎……因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架”（林前 1：30；2：2）。

## 三、经历性讲道的特质

经历性的讲道具有下列特质。

### 1、以上帝的话语为中心

讲道源自圣经，传道人应该合理地使用各种释经原则来讲解圣经。正如《耶利米书》3章15节所言，上帝已经将传道人赐给祂的教会，为要“以知识和智慧牧养他们”。合宜的讲道不是把外来的经历添加到正在传讲的经文之中；相反，它是在圣灵的光照下，从经文中带出信徒真实的经历。牧师应该通过经历性讲道，来提供纯净的灵奶，好使信徒在圣灵的赐福之下，得到真正的成长（彼前 2：2；罗 10：14）。

以圣言为中心，可以保守经历性讲道脱离不合乎圣经的神秘主义。神秘主义将经历与上帝的圣言相分离，而改革宗传统的基督教则

要求，信心的经历必须出自圣灵的工作，必须以圣言为中心，以荣耀上帝为目的。教会的健康和兴旺，离不开这种讲道。如加尔文所言，上帝只使用祂的圣道来生养祂的教会，并使祂的教会倍增（雅 1: 18）。

## 2、具有辨别的功能

忠心的牧师能够正确的运用真理之道，将宝贵的和卑贱的分别出来（耶 15: 19）。为此，他在强调律法和福音的同时，也强调亚当里的死亡和基督里的生命。某些恩典的确会不加区分地赐给所有的人（太 13: 24-30）；然而，传道人必须对上帝在祂子民中的工作、蒙恩的标记和恩典的果实进行讲解，使蒙拣选者得安慰，使伪善者的虚假盼望被揭穿。

合乎圣经的经历性讲道，强调上帝为了祂的选民、透过祂的选民以及在祂的选民中所做的工作。如《腓立比书》2 章 13 节所言：“因为你们立志行事，都是上帝在你们心里运行，为要成就祂的美意。”在我们所处的时代，讲解上帝的工作、蒙恩的记号和恩典的果实是至关重要的，因为有很多被视为真正基督教的信仰，其实都在寻求人的荣耀。我们必须传讲与恩典的果实相关的教义，对真正的信仰和冒牌的基督教进行区分。我们必须顺服《哥林多后书》13 章 5 节中的教导：“你们总要自己省察有信心没有，也要自己试验”，我们也要顺服《雅各书》2 章 17 节中的话语：“信心若没有行为是死的。”

## 3、解释实然和应然

经历性讲道对上帝子民生活中实际发生的事情进行解释，并且阐明这件事情的应然状态（罗 7-8）。只告诉信徒实际发生的实然之事，而不指明事情的应然状态，会诱使信徒在属灵的征程中固步自封。他将不会去追求在基督的恩典和知识上的长进（彼后 3: 18）。只告诉信徒

事情应该如何，却不提及事情的实然状态，信徒会感到灰心，他将无法确信上帝曾经在他的心中工作。他可能会害怕，认为有蒙恩的标记和结出恩典的果实，对他来说是过高的要求。由此可见，真正的信徒需要听到两方面的信息：他必须得到鼓励，尽管他有诸般的软弱，但因着基督的缘故，他不至绝望（来 4：15）。他也必须得到提醒和督促，不要误以为自己已经达到了属灵征程的终点，而是应该“向着标杆直跑，要得上帝在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”（腓 3：14）。

每位基督徒都是一名战士。为要在与恶的争战中得胜，信徒必须穿戴上帝所赐的全副军装（弗 6：10-20）。经历性讲道把信徒带到战场，指示他如何作战，告诉他如何赢得小规模战役，并且提醒他，那使上帝得荣耀的胜利在等候着他。“因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远。阿门”（罗 11：36）。

#### 4、强调内心的认识

古圣徒们喜欢强调，在基督教信仰中，头脑的认识和内心的认识是有区别的。对于真宗教来说，光有头脑上的认识是不够的；真宗教还要求内心的认识。《箴言》4章23节告诉我们：“你要保守你心，胜过保守一切，因为一生的果效，是由心发出。”《罗马书》10章10节则补充说：“因为人心里相信，就可以称义。”

让我们通过一个例子来对此略作说明，试想一位牧师走进了一家基督徒书店，他已经完成的一本书正在那里销售。店主问这位牧师，他是否认识这本书的作者。当牧师回答“是”的时候，店主说他也认识这位作者。牧师却与他争论了起来；店主面带困惑地问牧师，为什么要怀疑他。牧师回答道：“先生，如果你真的认识这位作者，在我进入你书店的时候，你就该和我打招呼了！”

这位店主对作者的认识只是头脑的认识。尽管他声称自己认识，但他并不真正认识这位作者；他甚至在见到这位作者的时候认出他来。他对这位作者的认识不是经历性的；他的认识不是与这位作者进行个人交往的结果。他所缺乏的是一种内心的认识，一种真切的认识。

内心里对上帝的认识是在基督里的，是因个人在经历中与基督相遇而产生的，是圣灵奇妙工作的结果。这样的认识能够改变人心，结出属天的果实。它品尝主恩的滋味，并且以祂为乐（伯 34：9；诗 34：7；赛 58：14）。它体察并目睹了上帝在基督里对失丧的、败坏的、只配下地狱的罪人的爱（诗 34：8）。内心认识上帝的人渴望品尝和消化上帝的真理。如耶利米所说：“耶和華萬軍之上帝啊，我得着你的言語，就当食物吃了，你的言語是我心中的欢喜快乐，因我是称为你名下的人”（耶 15：16）。内心的认识使人敬畏上帝，敬畏祂的圣言、祂的真理和祂的儿子（诗 144：15；146：5）。

内心的认识包含着头脑的认识，但头脑的认识却可能缺乏内心的认识（罗 10：8—21）。有些人追求宗教，是将其作为研究的客体，或者为了抚慰自己的良心。他们从未想过让宗教来刺穿自己的内心。他们从未在上帝的圣洁和公义面前觉察到自己有罪。他们没有经历到在基督里的救赎。因此，对于信徒在得蒙救赎之后，全心、全意、全力向救主献上的感恩，他们一无所知。相反，那些在内心真正认识救恩的人会发现，罪是无人能承受的，必须由基督来担当。救主所赐的恩典是如此丰盛，使他们的生活洋溢着感恩之情。

头脑的认识本身并不是罪。在我们的清教徒前辈中，有许多都受过很好的教育；他们总是不厌其烦地强调基督教教育的价值。然而，这种教育必须有来自圣灵的权柄，并且被应用到内心之中。只有头脑认识的教育是不够的，因为缺失了圣灵对里面的人的应用。

## 5、以基督为中心

经历性讲道强调以基督为中心（约 1：29，36）。根据《哥林多前书》2 章 2 节，一个真正的传道人必须“定了主意……不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架”。或者，如伯肯斯曾经指出的那样，所有的讲道都应当全心“传扬一个基督，要奉基督的名来赞美基督”。<sup>1056</sup>

基督必须居于每次讲道的开篇、中部和结尾（路 24：27；徒 5：5，35；约一 1：1-4）。为要在罪人身上做成唤醒、称义、成圣和安慰的工作，基督必须被高举起来（弗 5：4；林前 1：30；赛 61：2）。如约翰所说：“生命在祂里头，这生命就是人的光……道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典，有真理。我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光”（约 1：4，14；参见诗 36：9；119：130）。

经历性讲道必须强调希尔（Rowland Hill）所称的“3 R”：（1）被堕落所毁（Ruin by the fall）；（2）被基督称义（Righteousness by Christ）；（3）被圣灵重生（Regeneration by the Spirit）。经历本身并不能拯救罪人，但基督的拯救工作却是以经历性的方式来施行的（腓 1：6）。基督是上帝所立的支点，真实的经历得以在其上运作。

按照经历性讲道的教导，一个基督徒一定不能与基督分离。虽然知罪本身并不能救我们，但它仍然是至关重要的。在圣灵的指导下，知道我们自身的罪恶和愁苦会把我们领到救主面前，让我们呼喊道：“给我耶稣，否则我必灭亡！”如马丁路德所言：“得救就是败倒在耶稣脚前。”

## 6、目标是为了荣耀三一上帝

---

<sup>1056</sup> *Works of William Perkins* (London: John Legatt, 1613), 2: 762.

经历性讲道强调圣父在永世中的慈爱和预定的美意，基督的救赎和中保的工作，以及圣灵的成圣和保守的职分。牧师的目标是通过讲道来帮助信徒，使他与三一上帝的每一个位格相爱。像卢瑟福所说的那样：“我不知道我最爱的位格是哪一个，但我的确知道，我需要他们，并且爱他们中间的每一位。”

经历性讲道强调，就性质而论，救恩的每一项益处都是以上帝为中心的：包括内召、重生、信心、称义、成圣和圣徒的坚守。它对人的工作和上帝的工作进行区分。它高举上帝的工作，降卑人的工作（约 3：30）。

让我们每一天都来寻求恩典，去经历三一上帝的救赎之工。摩西的祷告是我们所能效法的最好的祈求：“求你将你的道指示我，使我可以认识你”（出 33：13）。像哈雷（Sukey Harley）祷告的那样：“主啊，使我认识我自己；使我认识你自己。”对三一上帝的认识，是基督徒信仰经历中的精髓。

#### 四、经历性讲道的预备

真正的经历性讲道，离不开敬虔的经历性的生活。无论是对个人，还是对传福音的呼召来说，牧师内心的成圣都是绝对必要的，绝不只是一个不切实际的理想。

圣经告诉我们，蒙召传讲上帝话语的人，要在内心、性格和生活的各个方面追求长进，不应有所偏废。“你要谨慎自己和自己的教训，要在这些事上恒心；因为这样行，又能救自己，又能救听你的人”（提前 4：16）。

耶稣谴责法利赛人和文士，因为他们所宣称的，自己却不遵行。耶稣指出，他们的错误在于言行不一，他们的日常生活不符合他们自己的教导。神职人员应当比其他任何人都更留心基督严厉的话语：“文士和法利赛人坐在摩西的位上，凡他们所吩咐你们的，你们都要谨守遵行；但不要效法他们的行为，因为他们能说不能行”（太 23：2-3）。作为牧师，我们蒙召要在个人与上帝的关系上，在家庭生活中作为丈夫和父亲的角色上，在牧羊群羊的讲坛侍奉上，都成为圣洁。我们的生活应该与所蒙的恩召相称，我们的实践应该与我们公开承认的信仰相符。

圣经告诉我们，牧师的生命品格影响着他侍奉的果效（太 7：17-20）。在通常情况下，牧师内心在多大程度上被上帝成圣，他的侍奉也就在多大程度上得蒙赐福。因此，牧师必须尽力寻求恩典，用经历性讲道、纯正的教义和圣洁的生活来在上帝的家中建造。我们的讲道必须塑造我们的生活，而我们的生活则必须装饰我们的讲道。如博斯（John Boys）所言：“生活最好的人传讲得最多”。

我们必须成为我们所传的，我们不仅要进入所传的经文，还应当将所传的经文应用到我们的生命之中。我们的内心必须成为我们讲道的记录。<sup>1057</sup> 否则，就如欧文所警告的那样：“如果一个人传讲正直的道，却行走弯曲的路，那么与其说他将在光明中被自己传讲的教义所建立，不如说他更容易在自己黑暗的生活中跌倒。”

## 五、经历性讲道者的经验

老一辈的讲道大师擅长将真理应用到自己和他人的心中。在我们

---

<sup>1057</sup> Gardiner Spring, *The Power of the Pulpit* (reprint Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1986), 154.



今天看来，他们留下的经验仍有宝贵的借鉴价值。

## 1、在生活中亲近上帝

你无法伪造改革宗的经历性讲道，就如同你无法伪造改革宗的经历性生活一样。言行不一的牧师会被人们识破，因此，为了向他人展示基督教是又真又活的信仰，我们必须在生活中亲近上帝。真正的敬虔源自因亲近上帝而来的生命，而只有敬虔的思想才能传递出敬虔的言行。因为人心里怎样思想，他为人就是怎样。

## 2、倚靠圣灵的能力追求敬虔

令人惊讶的是，通往敬虔生活的道路其实很简单：我们应该在上帝所指示的道路上与祂同行（弥 6：8），勤勉地使用蒙恩之道来进行属灵的操练，并等候圣灵亲自赐福。我们应当注意到，敬虔的生活包括了训练和恩典。对责任和恩典的强调，是改革宗敬虔观的要领。<sup>1058</sup>如弗拉维尔（John Flavel）所言：“能力属乎上帝，但责任却是我们自己的。天然之人没有能力，蒙恩的人有一些能力，尽管不够充分；他所拥有的能力依赖于基督赐下的力量。”<sup>1059</sup>

欧文也写道：“圣灵是直接使所有信徒成圣的那一位，所有的圣洁都出自圣灵的手笔。”圣灵供应我们所缺乏的，使我们尽力追求圣洁。这圣洁能够使我们信徒“因着耶稣基督的死与生命……生发出对上帝的顺服。”<sup>1060</sup>

因此，如弗拉维尔所说，信徒能够“勤勉地使用各种蒙恩之道，在成圣的征程中，不懈地追求长进，以保守自己的生命脱离罪恶，并保

---

<sup>1058</sup> Daniel Webber, “Sanctifying the Inner Life,” in *Aspects of Sanctification*, 1981 Westminster Conference Papers (Hertfordshire: Evangelical Press, 1982), 44-45.

<sup>1059</sup> *The Works of John Flavel* (reprint London: Banner of Truth Trust, 1968), 5: 424.

<sup>1060</sup> *The Works of John Owen* (reprint London: Banner of Truth Trust, 1976), 3: 385-86.

持与上帝甜美而自由的相交。”<sup>1061</sup> 我们也可从欧文的建议中得到鼓励：“如果你定意要操练敬虔，你就应该在日常的生活中多下功夫，而不要走极端。”

改革宗传道人经常建议听众进行属灵的操练，这些操练可以帮助信徒在实际生活中经历信仰。他们的具体建议包括下列内容：

(1) 勤奋地读经与默想（提前 4：13）。格林汉姆（Richard Greenham）说，我们阅读圣经，应该比那些搜寻隐藏的珍宝的人付出更多的勤奋。勤奋可以化崎岖为平坦，化艰难为容易，可以将难吃的变为美味。<sup>1062</sup>

在读完圣经之后，我们必须祈求上帝的光照，以省察我们的内心和生命，进而默想上帝的话语。有规律的默想圣经可以帮助我们，以上帝作为生活的中心，并将敬拜视为一项操练。默想不仅涉及我们头脑和理性，还关乎我们的内心和感情；它将经文内化到我们的生命中。默想有助于防范无益的和有罪的思想（太 12：35），它为内在的生命提供资源（诗 77：10-12），为日常的生活带来指引（箴 6：21-22）。默想抵挡试探（诗 119：11，15），为苦难中的人带来安慰（赛 49：15-17），使他人得益处（诗 145：7），并将荣耀归于上帝（诗 49：3）。

(2) 不住地祷告。如果我们要在生活中经历上帝，我们就必须养成私祷的习惯。以合乎圣经的方式与上帝辩论是一门艺术，而祷告则是学习这门艺术的唯一途径。祷告帮助我们紧贴上帝的应许的祭坛，并借此抓住上帝自己。

---

<sup>1061</sup> *Works of John Flavel*, 5:423.

<sup>1062</sup> *The Works of the Reverend and Faithful Servant of Jesus Christ, M. Richard Greenham*, ed. Henry Holland (London: Felix Kinston for Robert Dexter, 1599), 390.

今天，有许多基督徒的祷告生活都是失败的。布鲁克斯（Thomas Brooks）写道：“一个没有祷告的家庭，就像一个没有屋顶的房子，饱受暴风雨的摧残。”如果说，教会历史上的伟人使我们相形见绌，那么，这也许不是因为他们受过更好的教育，更虔诚或者更忠心，而是因为他们都是祷告的人。他们被恳求的圣灵所掌管。他们都是上帝圣殿中的但以理。

让我们持定内室的祷告吧，因为经历性的基督教要么被建立，要么受亏损。让我们拒绝满足于那种只有外壳，而没有祷告内核的宗教。当我们在祷告中变得倦怠的时候，让我们开声祷告，或者写下祷告的内容，或者到外边找一个安静的地方，一边散步，一边祷告。最重要的是，让我们继续祷告。

我们不该放弃在固定的时间祷告，然而，我们也要预备好自己的心，来回应最轻微的祷告呼唤。通过基督与上帝交谈，是我们防治灵命萎缩和对抗灰心的特效药。在灰心的时候不祷告，无异于让伤口化脓感染。而灰心时候的祷告，则是向伤痛之处涂抹的乳香。

让祷告成为你个人和家庭生活的优先。如班扬所说：“在祷告之后，你所能做的会比祷告更多，但是，在开始祷告之前，你所能做的只有祷告……要常常祷告，因为祷告是保护生命的盾牌，是献给上帝的祭物，是责备撒但的武器。”<sup>1063</sup>

（3）研读改革宗经典文献。在信仰生活的经历中，提升敬虔的书籍会带给我们莫大的帮助。阅读属灵的经典吧，邀请那些伟大的作者成为你灵性生活的良师益友。清教徒对这一领域有杰出的贡献。罗伯茨（Maurice Roberts）说过：“大凡出自清教徒手笔的作品，包括讲章、

---

<sup>1063</sup> *Prayer* (reprint Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 23ff.

论文、小册子、日记、历史作品和人物传记在内，都以这样或那样的方式，致力于属灵生命的培育。”<sup>1064</sup>

让我们通过阅读不同主题的佳作，来满足信仰经历中的各种需要吧。若要在生活经历中保持对罪的警醒，请阅读伟宁（Ralph Venning）的《罪之邪》（*The Plague of Plagues*）。若要更加与基督接近，请阅读安布罗瑟（Issac Ambrose）的《凝视基督》（*Looking Unto Jesus*）。若要在苦难中寻得安宁，请阅读卢瑟福的《书信》（*Letters*）。若要从试探中得到释放，请阅读欧文的《试探与罪》（*Temptation and Sin*）。若要在圣洁上长进，请阅读弗拉维尔的《保守你心》（*Keeping the Heart*）。

阅读是敬拜的一种方式。阅读是为了被提升，进入上帝的伟大真理，这样，你就可以在真理和圣灵中敬拜三一上帝。然而，阅读的内容应有所选择。要以圣经作为衡量一切阅读材料的试金石。今天，有那么多基督教文献都充斥着阿民念主义的神学或世俗的思想，不要让这些无益之物来浪费我们宝贵的时间。在阅读的操练中，对永恒的关注应该超过对今生的关注，为了属灵生命的成长所花的时间，应该比为提高专业技能所花的时间更多。当记住泰普（John Trapp）的提醒：“水带有它所流经的土壤的味道，同样，读者的生命也会受到作者的影响。”

在拿起一本书之前，应先问自己，基督会赞同这本书吗？它会让我更加爱慕上帝的圣言，帮助我制伏罪恶，带给我属天的智慧，并且预备我去迎接来生吗？或者，我最好花时间去读另一本书？

与他人分享你所读过的好书吧，因为阅读心得的交流，可以带来生活质量的改善。

---

<sup>1064</sup> “Visible Saints: the Puritans as a Godly People,” in *Aspects of Sanctification*, 1981 Westminster Conference Papers (Hertfordshire: Evangelical Press, 1982), 1-2.

(4) 记录属灵日志。精心地将灵程中的经历记录下来，能够促进敬虔的增长。它帮助我们默想和祷告，提醒我们记念上帝的信实和祂的作为。它帮助我们了解和评价自己，监控生活的目标和优先次序，并坚持其他各项属灵操练。<sup>1065</sup>

(5) 尊主日为圣。我们应该视安息日为可喜乐的，是一项特权，而非乏味的重担。在这一天，我们可以不受打扰地来敬拜上帝，进行属灵的操练。如巴刻所言，“我们当放下属世的事务，目的是要专注于属天的呼召。”<sup>1066</sup>

(6) 服侍他人，传扬基督。耶稣盼望我们传扬福音，服侍他人（太 28：19-20；来 9：14）。我们当以顺服（申 13：4）、感激（撒上 12：24）、乐意（诗 100：2）、谦卑（约 13：15-16）和爱心（加 5：13）来回应祂，遵行祂的诫命。上帝呼召我们，用祂所赐的每一样属灵的恩赐去服侍他人（参见罗 12：4-8；林前 12：6-11；弗 4：7-13），尽管这样做有时会遇到困难。作为基督徒，我们最大的赏赐之一就是去服侍人。如果我们能够亲眼目睹，因着圣灵对上帝的圣言的赐福和我们的努力，人们更加与基督接近，那么舍此以外，我们更复何求？这样的经历能够在内心深处使我们降卑，吸引我们更加亲近上帝。

### 3、追求平衡的思想

伟大的改革宗传道人追求信仰生活的平衡，他们关注的重点体现在以下三个方面：

---

<sup>1065</sup> Donald S. Whitney, *Spiritual Disciplines for Christian Life* (Colorado Springs: NavPress, 1991), 196-210.

<sup>1066</sup> *A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life* (Wheaton, III: Crossway Book, 1990), 239; Errol Hulse, “Sanctifying the Lord’s Day: Reformed and Puritan Attitudes,” in *Aspects of Sanctification*, 1981 Westminster Conference Papers (Hertfordshire: Evangelical Press, 1982), 78-102.

### （1）在信仰的客观方面和主观方面之间

客观是主观的食物；因此，主观总是以客观为根基的。例如，清教徒认为，救恩的确据根植于上帝的应许。然而，只有通过主观的蒙恩证据和圣灵的内在见证，这些应许才会对信徒越来越真实。没有圣灵的运行，这些应许会产生自欺和属肉体的假定。另一方面，离开了上帝的应许和圣灵的光照，自我检验就会沦为过度的内省，产生捆绑和律法主义。基督教信仰的客观方面和主观方面必须结合在一起，决不能相互分离。

基督住在我们的中心，是以祂客观的工作为基础的，包括积极和消极的顺服。我们必须尽力追求，在生活中彰显基督。基督的福音必须被作为客观的真理来传扬，但是，传福音的工作又必须由圣灵来施行，且要由内在的信心与所听的道相调和。因此，我们拒绝两种宗教，一种是将主观的经历与客观的圣言为分离而导致的神秘主义；另一种是以错误的历史基础或暂时的信心作为得救的条件。<sup>1067</sup>

### （2）在上帝的主权和个人的责任之间

几乎所有的改革宗信仰的前辈都一致强调，上帝有完全的主权，而个人则有完全的责任。如何解决二者的逻辑问题已经超越了我们有限的理性。曾经有人问司布真，这两项伟大的教义如何能够被协调起来，司布真回答说：“我不认为那对朋友之间需要协调。”

司布真进而将这两项教义比喻为列车的两根轨道，基督教信仰运行于其上。列车的两根轨道互相平行，在远方的视域中则融合在一起，同样，上帝的主权与个人的责任这两项教义，在今生看似互相分离，

---

<sup>1067</sup> Joel R. Beeke, *Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successor* (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 125, 130, 146.

在永恒中则会合而为一。我们的任务不是在今生就强迫它们合并，而是要在它们之间保持平衡，并且使我们的生活与之相称。我们必须尽力在基督教信仰经历中，合宜地对待上帝的主权和我们的责任。

### （3）在教义、经历与实践之间

根据改革宗传道人的教导，经历性讲道必须保持教义和应用的平衡。同样，基督教信仰包括但不限于经历。合乎圣经的信仰生活立足于纯正的教义、可靠的经历与合理的实践。

## 4、向他人传讲真理

改革宗和清教徒传道人把讲道应用到生活中的每一个部分，把整本圣经应用到生命的全部领域。他们不以教义为耻。从他们身上，我们可以学到许多如何传福音的功课，兹列举如下：

（1）传讲有关上帝的真理。这看似浅显。然而，我们是否经常向他人提起上帝的威荣，祂的三个位格和祂荣耀的属性？我们是否经常对他人讲述祂的圣洁、主权、怜悯和爱？我们的福音侍奉是否以纯正的、合乎圣经的一神论为根基？抑或我们接受了现代福音主义的暗示，视上帝为我们隔壁的邻居，会根据我们的需要和愿望来调整祂的属性？我们是否经常告诉他人，上帝和祂威严的属性是如何成为我们真实的经历的？

（2）传讲有关人的真理。你是否向他们谈论我们败坏的本性，以及我们极需在耶稣基督里被拯救？你是否告诉他们，就律法而论，离了上帝的恩典，我们都是罪人，有着可怕的罪行记录；就道德而论，我们的内心都是败坏的，因此，就本性而论，你并不比他们更好？你

是否向他们指出，罪根植于我们在亚当里的悲惨的堕落，罪影响着我们的生命的每个部分，我们的理性、内心、意志和良知都为罪所辖制，我们本是罪的奴仆，借此向他们展示罪性的可怕？你是否将罪描述为道德上对上帝的背叛？你是否宣称罪的工价乃是死，从今时直到永远？

(3) 传讲有关基督的真理。我们是否向他人传讲整全的基督，而不是把基督和祂所带来的益处相分离？或是我们在传讲基督是救主的同时，没有宣称祂是生命的主宰？你是否见证基督是医治罪恶绝症的良药？你是否不断地宣称祂的能力，祂乐于拯救，作为失丧之罪人的独一救主，祂是何等宝贵？

你是否证明，得救的正路是你在基督里的信靠和悔改？保罗说：“或在众人面前，或在各人家里，我都教导你们。又对犹太人和希腊人证明当向上帝悔改，信靠我主耶稣基督”（徒 20：20-21）。当上帝给你机会的时候，你是否会以同样的方式来向你的朋友或邻舍传福音？你是否向他们解释，对于一个重生的罪人来说，信靠和悔改意味着什么？

(4) 传讲有关成圣的真理。你是否告诉他人，在朝见天国君王的路途中，基督徒应该如何在感恩、服侍、顺服、爱和舍己当中追求圣洁？你是否告诉信徒，他应该如何操练默想、敬畏上帝、并象小孩子一样祷告？应该如何靠着上帝的恩典，努力使自己在所蒙的呼召和拣选上坚定不移？你是否在习惯与经历性的信心、悔改和敬虔等方面，训练你的朋友作耶稣基督的门徒？<sup>1068</sup>

(5) 传讲有关永世结局的真理。不要害怕告诉他人，轻慢耶稣基督的血会有何等的结果，不要畏惧描述咒诅和地狱。如一位清教徒所

---

<sup>1068</sup> Joel R. Beeke, *Puritan Evangelism: A Biblical Approach* (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999), 15-16.



言：“我们必须拿起上帝真理的杖，击打罪人借以藏身的每一片树丛。直到隐藏者象亚当一样，赤身裸体地站立在上帝面前。”

我们必须迫切地向周围的人传福音，因为他们中的许多人正在通往地狱的途中。我们必须向罪人传讲律法和福音，传讲亚当里的死亡和基督里的生命。让我们拿起每一样武器，使罪人从毁灭的路途中回转，这样，他们就可以靠着恩典，在基督里，与上帝建立生命的关系。我们从圣经和经历中得知，全能的基督能够赐福我们的努力，叫死在过犯罪恶之中的人活过来，救他脱离犯罪的贪欲，使他愿意离弃罪人的道路，并且归向上帝，决意以上帝作为他的目标和赞美。《使徒行传》5章31节告诉我们：“上帝且用右手将祂高举，叫祂作君王、作救主，将悔改的心和赦罪的恩赐给以色列人。”让我们因上帝在基督里赐下的奇异恩典来赞美祂。



## 译者说明

- 1、第七章的全文和第十九章的个别段落，参照了王志勇牧师编校、陈路翻译的《清教徒的福音侍奉》一书，对某些语句进行了调整。
- 2、《海德堡教理问答》、《威斯敏斯德信条》、《威斯敏斯德大教理问答》、《威斯敏斯德小教理问答》中文译本引用王志勇牧师的译本。



# 插图

## 第一章

P8: 日内瓦大教堂内部 (Interior of the Cathedral of Geneva)

P9: 加尔文被逐出前的告别讲道 (Calvin preaching his farewell sermon in expectation of banishment)

P12: 加尔文在日内瓦的圣彼得大教堂, 拒绝给自由派分圣餐 (Calvin refusing the Lord's Supper to the Libertines, in St. Peter's Cathedral, Geneva)

P15: 约翰·加尔文

P19: 加尔文的手稿 (Facsimile of Calvin's handwriting)

P: 25 加尔文最后一次同日内瓦市议会成员交谈 (Calvin addressing the Geneva city council for the last time)

P26: 法雷尔最后一次在加尔文病榻前的拜访 (Guillaume Farel's last visit with Calvin on his deathbed)

## 第二章

P35 乌尔里其·慈运里 (Ulrich Zwingli)

P36 年青的加尔文在村镇里向一家人讲解圣经 (Young Calvin expounding the Bible to a family at Bourges)

## 第四章

P 76 理查德·西比斯 (Richard Sibbes), 理查德·巴克斯特 (Richard Baxter)

P 80 威廉·贝茨 (William Bates), 托马斯·古革 (Thomas Gouge)

P 82 詹姆士·伍舍(James Ussher)

P 84 钦定第一版圣经的扉页

(The title page of the first edition of the King James Version of the Bible)

P 86 爱德姆·克莱美 (Edmund Calamy) 约翰·拉特夫德(John Lightfoot)

P 89 约瑟夫·豪尔 (Joseph Hall)

P 93 威廉·布里奇(William Bridge)

## 第五章

P 105 (Philip Melanchthon)

P 106 马丁·路德 (Martin Luther)

## 第六章

P 126 威廉·爱梅思思 (William Ames)

P130 十八世纪在海牙的英国教会，先前的圣礼教堂， (The eighteenth-century English church at the Hague, the former Sacrament Chapel, where Ames preached.)

P 138 科顿·马瑟 (Cotton Mather)

## 第七章

P 144 1642-1649 内战期间的不列颠群岛 (The British Isles during the civil war 1642-1649)

P 146 《天路历程》中传道人为基督徒指出的窄门 (Evangelist directing Christian to the wicket gate in Pilgrim's Progress)

P 160 十七世纪儿童教理问答典型的封面 (A typical title page of a seventeenth century catechism book for children)

P 163 罗伯特·默里·麦克谦 (Robert Murray M'Cheyne)

## 第八章

无插图

## 第十七章

P 376 马丁·路德发现了因信称义 (Martin Luther discovering justification by faith)

P 387 托马斯·曼顿 (Thomas Manton)

## 第十八章

P 401 约拿单·爱德华兹 (Jonathan Edwards)

P 405 史蒂芬·查诺克 (Stephen Charnock)

P 411 山坡上的秘密集会 (A conventicle meeting on hillside)

## 第十九章

P 431 约翰·诺克斯的讲道 (John Knox preaching)

P 435 盟约者在一片开阔之地敬拜 (Covenanters worshipping in the open field)