

方舟叢書 12

加爾文  
基督教要義  
上



方舟叢書 12



作者◆約翰·加爾文  
翻譯◆加爾文基督教要義翻譯小組  
審訂◆錢曜誠 牧師

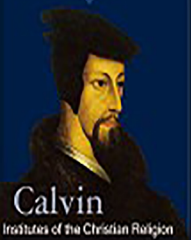
第二版

加爾文 | 基督教要義

上

Calvin  
Institutes of the Christian Religion

除非人先仰望神的面並謙卑省察自己，否則就不可能正確地認識自己。  
因為我們總是自以為義、正直、聰明和聖潔，  
這種驕傲是每一個人與生俱來的。(加爾文 I.1.2)



作者◆John Calvin  
翻譯◆加爾文基督教要義翻譯小組  
審訂◆錢曜誠 牧師



加爾文出版社

方舟叢書 12

作者◆約翰·加爾文

翻譯◆加爾文基督教要義翻譯小組

審訂◆錢曜誠 牧師

第二版

# 加爾文 | 基督教要義

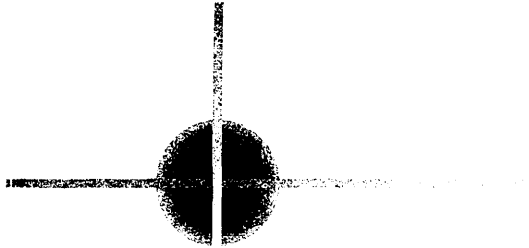
上

## Calvin

Institutes of the Christian Religion

除非人先仰望神的面並謙卑省察自己，否則就不可能正確地認識自己。  
因為我們總是自以為義、正直、聰明和聖潔，  
這種驕傲是每一個人與生俱來的。(加爾文 1.1.2)





# 目次

第二版序言	2
第二版簡介——道格拉斯·凱利	4
序 言	15
縮寫和符號	27
簡 介	31
約翰·加爾文致讀者書（1559 年版）	74
1560 年法文版主旨	77
致法王法蘭斯一世書之前言	79

## 第 1 卷

### 認識創造天地萬物的神 1

第 I 章 認識神與認識自己是密切相關的， 而兩者是如何相互關聯的？	2
第 II 章 何謂認識神，以及認識神的意義何在	6
第 III 章 人生來就有對神的認識	10
第 IV 章 這種知識因無知和惡毒被壓抑或敗壞了	14

第 V 章	有關神的知識也彰顯在宇宙的創造和護理之中	18
第 VI 章	任何要到神——造物者面前的人 都必須經由聖經的引領和教導	34
第 VII 章	聖經必須受聖靈的印證，如此， 聖經的權威才得以確定；若說聖經的可靠性 依賴教會的判斷，這是邪惡的謊言	38
第 VIII 章	就人的理性而言， 有充足的證據證明聖經的可靠性	45
第 IX 章	那些離棄聖經只依靠異象的狂熱分子， 拋棄了一切敬虔的原則	55
第 X 章	聖經為了避免一切的迷信， 教導獨一的真神在一切外邦人虛假的神之上	58
第 XI 章	聖經不許人勾畫有形體的神， 並且拜偶像就是背叛真神	61
第 XII 章	為了將一切的尊榮都歸給神， 我們應當清楚地區分神與偶像	77
第 XIII 章	聖經從創世記開始就教導我們， 神只有一個本質卻有三個位格	81
第 XIV 章	聖經在創造宇宙和萬物的啓示中， 已清楚區分真神與衆假神	116
第 XV 章	受造時的人性、神賜人的才能、神的形像、 自由意志，及人墮落前的尊嚴	135
第 XVI 章	神以祂的大能滋養和管理祂所創造的宇宙， 並以自己的護理統治全宇宙	147



第 XVII 章	我們如何從這教義中獲得最大的益處	159
第 XVIII 章	神雖然利用罪人的惡行並扭轉他們的心， 使他們成就祂的旨意，但神自己卻仍純潔無瑕	174

## 第 2 卷

### 在基督裡認識神是救贖者， 這認識首先賜給律法時代的以色列人， 其次是福音時代的我們

183

第 I 章	因亞當的墮落和背叛，全人類落在神的咒詛之下， 從起初受造的光景中墮落了；原罪的教義	184
第 II 章	人已完全喪失自由選擇而悲慘地作罪的奴僕	196
第 III 章	出自人敗壞本性的一切都是神所憎惡的	225
第 IV 章	神如何在人心裡運行	242
第 V 章	反駁對自由意志最普遍的辯護	249
第 VI 章	墮落之人要尋求在基督裡的救贖	269
第 VII 章	神給以色列人祂的律法並不是要約束他們， 而是要在基督降臨前給他們救恩的盼望	276
第 VIII 章	道德律的解釋（十誡）	292
第 IX 章	雖然猶太人在律法時代認識基督， 但基督到了福音時代才被清楚地啓示	338
第 X 章	舊約與新約的相似之處	343
第 XI 章	新、舊約之間的區別	360

第 XII 章	基督為了擔任中保的職分必須降世為人	372
第 XIII 章	基督取得人真實的肉體	381
第 XIV 章	中保的神性和人性如何成為一個人格	388
第 XV 章	為了明白父神差遣基督的目的， 即基督所賞賜我們的， 最主要的是必須查考基督的三種職分： 先知、君王、祭司	399
第 XVI 章	基督如何擔任救贖者的職分並為我們獲得救恩。 對基督的死、復活和升天的討論	407
第 XVII 章	我們說基督的功勞使我們獲得神的恩典和 救恩是恰當的，也是正確的	429

### 第 3 卷

我們領受基督之恩的方式：

我們從這恩典獲得何益處，

以及這些益處所產生的結果如何 435

第 I 章	聖經記載關於基督的事 是藉聖靈隱密的運行使我們獲益	436
第 II 章	信心的定義和其性質的解釋	441
第 III 章	藉著信心重生：悔改	483
第 IV 章	經院神學家們對悔改的謬論 與純正的福音截然不同——論認罪和贖罪	508



第 V 章	他們在贖罪上添加贖罪券和煉獄	549
第 VI 章	基督徒的生活：	
	首先，聖經如何勸我們這樣行	562
第 VII 章	基督徒生活的總結：自我否定	567
第 VIII 章	背十字架，自我否定的一部分	578
第 IX 章	對永世的默想	587
第 X 章	信徒應當如何使用今世和其中的福分	594
第 XI 章	以信稱義的定義	600
第 XII 章	我們必須仰望神的審判台，	
	使我們能確信神對我們白白的稱義	625
第 XIII 章	白白稱義有兩件值得我們留意的事	633
第 XIV 章	稱義的起始和不間斷的過程	638
第 XV 章	以自己的功勞自誇，毀壞我們因稱義所應歸給	
	神的稱讚，也破壞我們蒙救恩的確據	655
第 XVI 章	反駁天主教徒用來侮辱這教義的異議	663
第 XVII 章	律法上的應許和福音彼此合一	668
第 XVIII 章	人將得獎賞並不能證明人是因行律法稱義	684
第 XIX 章	基督徒的自由	695
第 XX 章	禱告是信心主要的行動，	
	也是我們天天領受神恩賜的方式	712
第 XXI 章	神在祂永恆的揀選中預定一些人蒙救恩，	
	也預定其他人受滅亡	772
第 XXII 章	聖經對於揀選教義見證上的確認	783
第 XXIII 章	反駁這教義常遭受錯誤的指控	797

第 XXIV 章	神的呼召證明祂的揀選， 且惡人應得神所預定他們公正的滅亡	813
第 XXV 章	最後的復活	834

## 第 4 卷

### 神採用外在方式吸引我們與基督交通 並保守我們在這交通裡

第 I 章	我們必須保守與神的真教會合而為一的心， 因為她是一切敬虔之人的母親	854
第 II 章	比較真假教會	881
第 III 章	教會教師和牧師的資格及其職分	891
第 IV 章	古時教會的光景以及在未有天主教前的行政	904
第 V 章	天主教的專制，完全推翻了古時教會的行政	918
第 VI 章	羅馬教區的首要性	933
第 VII 章	羅馬教宗制度的來源，以及發展到整個教會的自由 都被奪去了，並且教會毫無限制地受壓制	948
第 VIII 章	教會權威關於真道的信條； 教會藉著天主教放蕩的行為， 是如何敗壞神純潔教義的	977
第 IX 章	會議以及會議的權威	992
第 X 章	頒布法規的權威，就是教皇與他的支持者 所用來對人極端野蠻的專政和殘害	1004
第 XI 章	教會權威的範圍以及天主教對此權威的濫用	1032



第 XII 章	教會的懲戒：主要的用處在於斥責和除教	1049
第 XIII 章	許願，且輕率許願的人叫自己悲慘地落在陷阱裡	1071
第 XIV 章	聖禮	1091
第 XV 章	洗禮	1116
第 XVI 章	嬰兒洗禮最符合基督所設立的聖禮， 以及這象徵的性質	1134
第 XVII 章	基督的聖餐以及其所帶給我們的福分	1165
第 XVIII 章	天主教褻瀆神的彌撒，不但褻瀆了主的聖餐， 甚至也將之毀滅	1230
第 XIX 章	其他的五種儀式，錯誤地被稱為聖禮， 雖然到如今被視為聖禮，然而在此被證明是假的， 且他們的真相被揭露出來	1248
第 XX 章	政府	1282
	<b>參考書目和索引</b>	<b>1315</b>



# 縮寫和符號

## Abbreviations and Symbols

### 縮寫

- ACW—*Ancient Christian Writers.*
- ANF—*The Ante-Nicene Fathers.*
- Aquinas, *Summa Theol.*—Thomas Aquinas, *Summa Theologica.*
- Augustine, *Psalms*—Augustine, *Enarrationes in Psalmos.*
- Augustine, *John's Gospel*—Augustine, *In Joannis evangelium tractatus.*
- Ayer, *Source Book*—Ayer, J. C., *A Source Book of Ancient Church History.*
- Benoit, *Institution*—Benoit, J. -D., *Jean Calvin: Institution de la Religion Chrestienne*, livres I—III.
- Cadier, *Institution*—Cadier, J. and Marcel, P., *Jean Calvin: Institution de la Religion Chrétienne.*
- Calvin, *Letters*—*Letters of John Calvin*, ed. J. Bonnet.
- Calvin, *Tracts*—*Calvin's Tracts.*
- CC—*Corpus Catholicorum. Werke catholischer Schriftsteller im Zeitalter der Glaubens-spaltung.*
- CCL—*Corpus Christianorum, series Latina.*
- Comm.—Commentary, in the text designates a Scripture passage conforming to translation given, in the notes indicates a statement made in the appropriate commentary of Calvin.
- CR—*Corpus Reformatorum: Johannis Calvini Opera quae supersunt omnia.*
- CR Melancthon—*Corpus Reformatorum: Philippi Melancthonis Opera quae supersunt omnia.*
- CR Zwingli—*Corpus Reformatorum: Huldreich Zwinglis sammtliche Werke.*
- CSEL—*Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum.*
- Doumergue, *Calvin*—Doumergue, É, *Jean Calvin-Les homes et les choses de son temps.*

Du Cange, *Glossarium*—C. du F. Du Cange, *Glossarium ad scriptores mediae et infimae latinitatis*.

FC—*Fathers of the Church*.

Friedberg—Friedberg, E. (ed.), *Corpus iuris canonici*.

HDRE—Hastings, J. (ed.), *Dictionary of Religion and Ethics*.

Hefele-Leclercq—Hefele, C. J., ed. Leclercq H., *Histoire des conciles d'après les documents originaux*.

Heppe RD—Heppe, H., *Reformed Dogmatics*. Tr. G. T. Thomson.

Herminjard, *Correspondance*—Herminjard, A.-L., *Correspondance des Réformateurs dans les pays de langue française*.

GCS—*Die griechischen Christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte*.

LCC—*The Library of Christian Classics*.

LCL—*The Loeb Classical Library*.

LF—*A Library of the Fathers of the Holy Catholic Church*.

Lombard, *Sentences*—Peter Lombard, *Libri quatuor sententiarum*.

Luther, *Werke* WA—*Martin Luthers Werke*. Kritische Gesamtausgabe. Weimar.

LXX—The Septuagint: Greek version of the Old Testament.

Mansi—Mansi, J. D., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*.

MGH—*Monumenta Germaniae Historica*.

MPG—Migne, J. P., *Patrologiae cursus completus, series Graeca*.

MPL—Migne, J. P., *Patrologiae cursus completus, series Latina*.

NPNF—*A Select Library of the Nicene and Post-Nicene Fathers*, first series.

NPNF—2 ser.—Second series of the above.

OS—Barth, P. and Niesel, W., *Calvini Opera Selecta*.

P.—paraphrase, designates a Scripture quotation or near-quotation, not conforming fully to any as yet ascertainable source; many of these are in *oratio oblique*.

Pannier, *Institution*—Pannier, J., and others, *Oeuvres complètes de Calvin: Institution de la Religion Chrestienne*.

par.—paragraph.

Schaff, *Creeds*—Schaff, P., *The Creeds of Christendom*.

sec.—section, especially one of the numbered sections of chapters in the *Institutes*.

Smits—Smits, L., *Saint Augustine dans l'oeuvre de Jean Calvin*.

Vg.—Vulgate version of the Bible.

VG—*Versio Gallica*. French text of the *Institutes*.

Wendel, *Calvin*—Wendel, F., *Calvin: Sources et evolution de sa pensée religieuse*.

## 符號

a— 1536 版本

b— 1539 版本

c— 1543 版本

d— 1550 版本

e— 1559 版本

e(b)— 1559 修訂之 1539 版

e/b—原版混和。

x—帶註腳之 1545, 1553, 1554 版本

\*—帶章節標題，表示標題為目前編輯所加。

†—表示標題取自由奧圖·偉伯(Otto Weber)所翻譯之德文版《基督教要義》，並加以修訂。



# 簡 介

## Introduction

呈現在讀者面前的《基督教要義》是一部極受歡迎的新現代英文翻譯論述，這本書是關係到好幾個時代之人信念和行為的少數重要作品之一，對歷史頗具影響。也許已沒有其他的神學作品像這部作品一樣，在最近四百年來，被許多認真研究基督教的基督徒們研讀著。而基督教的圈外，也有熟悉這作品的人，並帶有一些對內容模糊不清的觀念。在這段時間當中，作品本身有時引起很大的爭議。它被攻擊為教導刻薄、過於嚴厲、偏狹的基督教，並扭曲了基督的福音。另一方面，有人稱讚該書對聖經真理無與倫比的解釋，是基督福音真理的堡壘。就連在它最不受歡迎的時代，對最活潑的教會以及各信徒的行為，仍然有極大的影響。當一些政府禁止基督徒對神敬拜時，這本書鼓勵他們繼續信靠神。

在歷史上，當社會遭遇危機而根基開始動搖、人心開始感到恐懼時，這經典的作品在人們以敬虔的態度研讀之下，內心被更新。在我們的時代，雖然多半的神學家在神學方法和術語上受過優良的訓練，然而他們在

神學上術語的使用，仍與加爾文截然不同，這本書繼續被一些人努力地研究，在基督教的教義和社會的道德上，成為許多信徒極大的激勵。

### I

《基督教要義》(*The Christianae religionis Institutio*)是加爾文最初訂的書名，是在宗教改革(基督教復興)時期出於一位神大大施恩的青年，用真正的生活經驗所寫成的。我們有極好的理由相信加爾文的信仰是從極大的爭戰和痛苦中而來，雖然無法確定他所經過的階段如何，或他所說「突發的歸正」的日期。他在諾揚(Noyon)——一個天主教的城市度過童年，且在還不到讀大學的年紀就上了巴黎大學(University of Paris)，以後在奧良(Orléans)以及布爾日(Bourges)讀法律，為了研究古典文學，最後離棄了律師的職分。在這十年當中(1523—1533)，他越來越清楚地明白法國當時在聖經研究、福音派信仰，所遭遇的熱忱、逼迫，以及殉道等問題上的基督教危機。

當他的朋友尼可拉·科布(Nicolas



Cop)<sup>1</sup> 成為巴黎大學的校長時，加爾文被暗指協助他撰寫其頭一次演講的原稿(1533年11月1日)。這篇演講過於草率地被視為抗羅宗的新教信仰宣言。其實它反映法王妹妹安古萊姆的瑪格麗特——(Marguerite d'Angoulême)聖經人文主義的學派思想。這學派受年老的學者雅各·拉菲弗(Jacques Lefèvre of Étapes, or Faber Stapulensis, 曾將聖經翻成法文)很大的影響。在這演講中，作者表示他對馬丁·路德的某些認識，但並不表示他主張改革宗教義的立場。然而，其中所表達的勇氣，激怒了政府官員，加爾文因他與這演講的關係逃離了，幾乎一年的時間都在躲藏。1534年的春天，他前往內拉(Nérac)拜訪拉菲弗(Lefevre)後，在諾揚(Noyon)做了

一個新的決定。於1534年5月4日他棄絕了從童年開始所領的聖奉，因此與非改革宗的教會和聖職人員斷絕任何關係<sup>2</sup>。加爾文很可能在與拉菲弗——那位非抗羅宗聖經運動年老的領袖交談時歸正的。自從他歸正，他完全歸屬於抗羅宗的新教陣營。

這是一個新的階段。從這個時候開始，加爾文不斷地為福音信仰勞心勞力。同一年稍晚的時候，他的表哥皮爾·羅伯特·奧利維坦(Pierre Robert Olivétan)為皮德蒙的瓦勒度派(Piedmont Waldenses)預備法文版的舊約、新約聖經時，他寫了兩篇熱情洋溢的序言。當這版本的聖經於1535年6月出版時，加爾文人在巴塞(Basel)，這本《基督教要義》(*Institutes of the Christian Religion*)出版時他的原稿，

<sup>1</sup> 尼可拉·科布的父親吉羅姆·科布(Guillaume Cop)是巴黎著名的內科醫生和學者。由於法王的妹妹安古萊姆的瑪格麗特(Marguerite d'Angoulême)所寫的《罪惡靈魂之鏡》(*Mirror of a Sinful Soul*)被索邦神學院(the Sorbonne)定罪。就在尼可拉·科布任校牧發表就職演說幾週前，他曾為此事慷慨陳詞。科布的演說(Concio academica)記載在加爾文的作品CR X. ii. 30-36; OS I. iv-x 裡。

<sup>2</sup> 這些事件的討論和加爾文的歸正都記載在下列文獻內：P. Imbart de la Tour, *Les Origines de la Réforme* I.478-568; J. Viénot, *Histoire de la Réforme française des origines à l'Édit de Nantes*, Pt.ii. ch.1; F. Wendel, *Calvin: sources et évolution de sa pensée religieuse*, pp.20-26; J.T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, ch.vii.

<sup>3</sup> 「要義」(institution)一詞，有時以複數(institutions)形態，且經常是拉丁文法律著作的書名。基督徒作家如拉譚修斯(Lactantius)、安布羅斯(Ambrose)、伊西多爾(Isidore)、執事保羅(Paul the Deacon)、辛克瑪(Hinkmar)、伯拿爾(Bernard)等人，也常用這個書名。不過，加爾文選擇「要義」一詞時，可能想起了伊拉斯模(Erasmus)的 *Institutio principis Christiani* (1516)一書裡的用法。或者也有可能想起了吉羅姆·布德(Guillaume Budé)的 *L'Institution du prince* (1516)。布德的這本書雖然到1547年才出版，但對加爾文還是有影

無疑即將到完成階段了<sup>3</sup>。很可能在1534年，當他還在法國的時候，已經開始寫《基督教要義》的原稿了。杜帝勒 (Du Tillet) 家庭提供加爾文庇護和「一個安靜的窩」，好讓他能在安古萊姆的克萊地 (Angoulême at Claix) 休息以及被他們保護。我們至少可猜測那裡的大圖書館很可能是提供加爾文寫這作品的參考之處。

在法國，抗羅宗——這些新教運動領袖的處境越來越危險。因這緣故，不論加爾文到哪裡去，都有眾多的人問他問題，於是他決定要在國外尋找一個安全、可讀書研究的地方。在1535年1月份時，加爾文離開了法國並到巴塞去。當時許多抗羅宗信徒因越來越受嚴重的逼迫，都從法國

逃跑了。當時的君王——法國國王法蘭西斯一世 (Francis I)<sup>4</sup> 對1534年10月18日的大字報事件 (incident of the placards) 大發雷霆。一些公共建築物、甚至皇宮的臥室裡，都出現了激烈攻擊天主教彌撒的傳單。許多涉嫌者被逮捕，甚至天天都有人被燒死。

加爾文在1558年發行他的《詩篇註釋》序言裡，告訴我們他在那個危難當頭時的日子<sup>5</sup>。他用簡潔而流暢的文字記錄，他在離開本國尋找可供讀書、研究的「安靜藏身之處」後，聽說許多人在法國被燒死，和來自政府對這些案子不合理的邪惡解釋。當加爾文在「巴塞靜悄悄地躲起來時」，法國的宮廷向德國散布一些謊言，好減少德國人因這逼迫對法國

---

響的，因為加爾文與布德一家過從甚密。博恩 (L.W. Born) 將伊拉斯模的書名譯成《基督教君主的教育》(*The Education of a Christian Prince*)。在這個意義上，「要義」即「教導」之義。因此，德文版將該詞譯為 *Unterweisung* 或者 *Unterricht*；荷蘭文將該詞譯為 *onderwijsinghe*，即現在的 *onderwijzing*。也請參閱布林 (Q.Breen) 所著《約翰·加爾文：法國人文主義研究》(*John Calvin: A Study in French Humanism*, pp. 119 ff)，以及墨尼爾 (J.T. McNeill) 的《基督徒對世界社會的盼望》(*Christian Hope for World Society*, pp. 90—95)。1654年該書的書名以複數形式出現，用在埃澤弗爾 (Elzevir) 版本中。英語中 *Institution* 一詞普遍用於參考書中，直到1813年該書完整出版時才用作書名。但是1580年，愛德華·梅 (Edward May) 使用了複數 (*Institutions*) 形式。梅曾譯過愛德蒙·巴納 (Edmund Bunner) 的節略本。後來到了1596年，亨利·霍蘭 (Henry Holland) 將約翰·彼斯凱特 (John Piscater) 的《警句集》(*Aphorisms*) 譯成英文時，也使用了複數形式。約翰·艾倫 (John Ellen) 於1813年將全書譯成英文，採用了 “*Institutes*” 一詞。從此這種複數形式流傳至今。

<sup>4</sup> 法蘭西斯一世：法國國王 (1515—1547)、文藝復興運動支持者。他對教會的政策是嚴格地控制教會。這裡面具有某些改革的觀念，但是他對法國抗羅宗的態度日趨敵對。

<sup>5</sup> CR. XXXI.23—27; tr. Comm. Psalms I.xli ff; LCC XXIII.51 ff.

強烈地反感。加爾文記錄當時法國的政府報告：一切受逼迫的人不過是「重洗派者以及企圖推翻政府的人」。這公告據說是在二月份由巴雷的吉羅姆(Guillaume du Ballay)——巴黎監督的兄弟以及為法國的君王與德國政府和神學家們居間協調者——所寫的<sup>6</sup>。加爾文確信這樣的公告，給了法國政府殺戮更多人的藉口。因此他若閉口不言，則是極端的懦弱和對自己同胞們的背叛。當他發現那些為自己的信仰受死的人（即他所視為忠心和「聖潔的殉道者」）被政府毀謗，且許多仍活著的忠心信徒落在極大的危險中，他決定要開口。其中一些殉道者是他個人的朋友，巴黎的著名商人艾田(Étienne de la Forge)——住在皮德蒙的瓦勒度派者就是其中之一。他在1535年2月15日被燒死。加爾文說他不得不「因我的弟兄不應得的侮辱為他們辯護，因為在耶和華眼中，看這些聖民之死極為寶貴」。加爾文也勸勉在法國之外的人，為其他因同樣的緣故受逼迫的人辯護。這作品是在這種情況之下所寫的，不管他先前對這作品的意圖如何，現在是迫不及待地預備出書了。

加爾文在1535年1月到8月之

間，努力地想要寫完他的書，但同時也發現在法國的光景仍是一樣的悲慘。國王禁止全國一切的印刷，使這企圖失敗了，而從1月開始一直到7月的逼迫，反而加倍的增加。到了7月，年邁的紅衣主教杜普拉(Cardinal Duprat)去世，逼迫暫停了一段時間。據說這紅衣主教當時決定君王的宗教政策。法國的宮廷與德國的路德會兩年前開始而之後暫停的協調，在這時又開始了。法國政府正式地邀請默蘭頓(Melanchthon)和布瑟(Bucer)到巴黎來作宗教改革的顧問，然而政府8月28日棄絕了這計畫。加爾文正是在幾天後完成了他《基督教要義》的手稿<sup>7</sup>。法國的國王在这一切的事上，似乎反覆無常，以致搖擺不定，使得許多抗羅宗教徒盼望政府改變政策。但同時加爾文有極好的理由，怕抗羅宗在歐洲的運動，將會受到在蒙斯特(Münster)激進的革命洗派者運動而遭受損害。政府對他們在圍攻很長一段時間之後，於1535年的6月殘酷地鎮壓了他們。也許加爾文希望他的書能在1535年秋季的書展出版，但他的書稿一直到那一年的8月23日才得以完成。那天就是他寫給國王法蘭西斯一世(Francis I)的信完成時的日

<sup>6</sup> J. Viénot, *op.cit.*, p.129.

<sup>7</sup> 見 *A History of the Ecumenical Movement, 1517—1948*, ed. Ruth Rouse and Stephen Neill, p.40.

期，這信同樣也成為書裡面的序言。巴塞的出版商湯姆·普萊特(Thomas Platter)、巴爾塞薩·萊西爾斯(Balthasar Lasius)和編輯約翰·奧普林(Jean Opporin)於1536年的3月從容地出版這部著作。初版的拉丁文扉頁上寫著：

《基督教要義》(*The Institute of the Christian Religion*)幾乎包括了一切敬虔的要義以及所有關於救恩所需明白的教義。這本新作值得所有熱烈追求敬虔之人閱讀，是我獻給至尊貴的法國基督徒國王的信仰告白。

諾揚的約翰·加爾文  
1536年於巴塞

## II

本書標題的兩個部分都具有意義。“*institutio*”這一詞來自眾所周知的文字，意為「教導」或「教育」。加爾文一方面將這作品當作基督教教義的系統神學，另一方面用它作他為弟兄姐妹向逼迫他們之國王所做的信仰告白。本書的序言不僅僅是直接寫給國王極具說服力的申訴，甚至這作

品本身在許多地方也生動地呈現了當時這場歷史性的危機。他機智和光榮地探討關於基督教信仰的主題，這與加爾文時代的大問題，以及改革宗教會繼續存活的爭戰，都巧妙地結合在一起。後來在法王生前、死後出版的幾種版本中，加爾文都保留了這種向法王致詞的寫作特色。雖然這信指的是當代的爭戰，但它原則是為一切因聖經的真道受逼迫之人辯護。

1536年所出版的《要義》正文由六章組成。其中四章討論人們極為熟悉的主題和歷史上的基督教教育。這些主題也包括在馬丁·路德的要理問答之內：律法、信經、主禱文，以及洗禮和聖餐兩個聖禮。第五章斥責五種不同的儀式，並拒絕接受忠實教會將這五種儀式視為聖禮（堅振禮、補贖禮、臨終抹油禮、神甫按牧禮，以及婚禮）的決定，而第六章是關於基督徒自由極具說服力的討論，也包括關於教會行政以及在社會一些方面的教導。全書520頁，8開本，即6 1/8英吋×4英吋，包括一個簡短的索引，全書相當於新約聖經從《馬太福音》到《以弗所書》的篇幅。作者一直不斷地擴充內容，直到1559年才

<sup>8</sup> 《要義》早期幾個版本中，沒有完整的英文版。最好的英文版就是華飛德(Benjamin B. Warfield)所發表的文章 *The Presbyterian and Reformed Review* X (1899), 193—219。艾倫譯本(Allen's translation)於1909年加進了一些修改。克雷蒙(D. Clement)在其 *Bibliothèque curieuse historique et critique, ou Catalogue raisonné de livres difficiles à trouver*

成型<sup>8</sup>，篇幅大約是全部舊約聖經再加上《對觀福音書》的篇幅。第一次的出版過了六個月，加爾文就開始他在日內瓦的事工。這作品出版了一年之後，即告售罄，人們呼籲加爾文再出修訂版。當時他雖然忙著別的事工，但他卻答應開始修改這作品，不過花了不少的時間，一直到 1538 年，在巴塞期間修訂完稿。他之所以延遲到 1539 年的 8 月份才完成，其中原因也包括了出版社的更換在內。此次是由斯特拉斯堡的溫德爾·黎赫爾(Wendel Rihel)印刷出版。

第二次的出版，書名改為《基督教要義》(*Institutio Christianae Religionis*)，大概是要與第一次的出版做強烈的區別。書名之後緊跟著一個令人好奇的句子：「內容終於與書名一致」，這似乎在批評第一次出版的誇大書名，並且表示新的出版比舊的好。加爾文有極好的理由因新的修改稱讚自己。第二次的出版總共有十七章，且這十七章比從前的六章長。又第二次的出版在學術份量上遠超過舊版，因為他這一次引用奧古斯丁、俄利根，以及其他的教父，並且引用了

柏拉圖、亞里斯多德、西賽羅、辛尼加，以及當時幾本偉大的哲學作品。他引用的聖經經文也比第一次加倍。他所增加的十一章，其中幾章是加爾文思想體系的重要部分，譬如對上帝的認識、舊約和新約彼此的相似性和差異性、預定論和護理，以及基督徒生活。第二次的出版包括了加爾文給讀者的一封信，日期是 1535 年的 8 月 1 號。在信裡，他談到對第一次出版深受歡迎感到驚訝，儘管它尚有不少瑕疵；他同時在信裡談到了修訂的目的。加爾文現在將這作品視為「準神學生用來預備自己研讀聖經」的參考書。因此，這一次的版本非常適合學生使用。全書 346 頁(也許他們在頁數計算上可能有誤)，13 英寸×8 英寸開本，書邊留有很大的空白，以便學生作筆記。可能為了便於這個新版本在法國流通，加爾文的名字(Calvin)被寫成了阿昆努斯(Alcui-nus)。

這就引起這樣一個問題：前不久才問世的第一版法文譯本，是否是加爾文所寫和出版的？加爾文在 1536 年 10 月 13 日寫信給法蘭西斯·丹尼

---

(VI. 64—102) 中，提供了不少就他所知許多早期版本合宜的特點，這使得讀者方便不少。如今這本好書已不易找到了。在 *Corpus Reformatorum* 中，有不少關於加爾文作品的資料(CR XXIII—XLVI)，但是巴特(P. Barth)和尼澤爾(W. Niesel)所編輯的 *Opera Selecta* (OS), III, vi—1 卻更勝一籌。

爾 (Francis Daniel) 的信中，談到他在日內瓦的生活以及後來生病的情況，加爾文說他一直牽掛，並忙著他這本「小書」(*libelleus*)的法文翻譯。我們推論「小書」是《要義》(*Institutio*)是很合理的，雖然我們無法完全確定。有人可能會懷疑在這個時候加爾文是否會使用「要義」這一詞來指他的這部作品；因他在 1536 年版用的這個詞，在 1539 年版的序言中改為「著作」(*opus*)一詞。在加爾文寫這封信給丹尼爾的時候，大約是在洛桑辯論 (*Disputation of Lausanne*) 之後，他也正為了日內瓦教會的需要，忙著《基督教信仰的教訓和告白》(*Instruction and Confession of Faith*) 一書<sup>9</sup>。這作品的法文版本是在 1537 年初出版的，而拉丁文版本是一年之後 (1538 年) 在巴塞出版的。但加爾文《宗教改革全集》(*Corpus Reformationum*) 一書的編輯，認為這作品的法文是由 1538 年拉丁文原稿翻譯來的<sup>10</sup>。該書概括了《要義》的核心論點，簡潔有力。這的確是「小書」，拉丁文的原稿以及法文的翻譯必定會耗盡加爾文當時剩下的幾個禮拜時間。因為他正在進

行教會重組的工作。那年的秋天，加爾文繁重的工作壓力，不允許他翻譯像《要義》(*Institutio*) 般的巨著。無論如何，若當時有 1536 或 1537 年法文的版本，它不可能存留到如今。我們所知道最早的法文版本，是加爾文親自根據 1539 年的拉丁文版所翻譯，為人稱道的 1541 年的版本。

### III

這法文版本是詹·吉拉多 (Jean Girard (or Gérard)) 出版社在日內瓦所出版的，共 822 頁，7又1/4英吋×4又1/2英吋，是差勁的小字袖珍開本，印刷得毫不專業。這版本是為了對拉丁文不熟的平信徒便於攜帶所預備的。既然法國幾乎不可能允許這作品發行，他們就限制了發行情量，且只有考慮住在瑞士之法國人讀者。這版本的序言中沒有提到這作品的學術性功用，而是「要幫助那些想要明白救恩之道的人」。然而，除了章節排列這一變化外，該書簡直就是 1539 年版的法文翻版。許多研究法文散文方向的學者，包括一些完全反對加爾文立場的人，都稱讚這版本的法文文筆

---

<sup>9</sup> 1537 年初出版的《基督教信仰的教訓和告白》(*Instruction and Confession of Faith*) 一書。法文是 “*The Instruction et confession de foy*”，已被福爾曼 (P.T.Fuhrman) 翻譯成英文 “*Instruction in Faith*”，並加上註釋。

<sup>10</sup> CR XXII.7.

風格<sup>11</sup>。無庸置疑，這個譯本也被當作表達經久不衰嚴肅思想的第一部法文作品。不同凡響的是，一本賦予法蘭西民族語言個性，並具有如此創意的書，竟是作者本人的譯作，而這位作者從小就習慣地以拉丁文思想，是令人驚訝的事。政府盡其所能地禁止這作品在法國發行，其中一種施行的方法是在 1542 年的 7 月以及 1544 年的 2 月在巴黎聖母院前把一大堆的作品堆積焚燒。

隨著書的擴增，第一版中所有的護教內容當然全部保存，然而新的序以及越來越多的內容，表示作者一次比一次更強調教導，不管是對神學生或是平信徒。1543 年，拉丁文第三版(第二版由斯特拉斯堡的黎赫爾(Rihl)印刷出版)增加了四章，使得該書總共有二十一章。這版本在 1545 年又出了拉丁文再版，在同一年，這版本的法文擴增版在日內瓦的吉拉多出版社印行。1550 年拉丁文的版本(也是由吉拉多出版社出版)與 1543 年的版本更改的地方不多。但是 1550 年版

有一個明顯的改進，即調整了篇章段落。這 21 章裡共有 1217 個段落，附有兩個索引，一個是標題索引，一個是作者引用的聖經段落與書卷索引。

1550 年文藝復興時期，一位最偉大的印刷家從巴黎來到日內瓦，重整旗鼓，與日內瓦的牧者緊密同工，致力於他的畢生事業——印刷多種版本的聖經和基督教的書籍，因為他不能在法國繼續出版基督教的書。因為他發現在法國繼續這項工作根本不可能。這人就是羅伯特·艾田 (Robert Estienne)，又叫羅伯特斯·施狄范那斯 (Robertus Stephanus)，他是偉大的埃斯田納家族中的傑出一員。該家族專門印刷學術著作，對新知識和宗教改革貢獻之大，宗教改革欠這個人幾乎無限的債<sup>12</sup>。在 1553 年的 2 月，他出版了《基督教要義》，這是加爾文所看過最精美的版本，13.5 英吋×8.75 英吋、對開本、印刷精美得無可挑剔，幾乎毫無瑕疵。全書正文 441 頁，另附致法王的信和索引。然而在內容上，這版本與 1550 年沒有兩

<sup>11</sup> 讚揚加爾文文筆的文學評論，多得不可勝數。杜麥格 (E. Doumergue) 所著的 *Jean Calvin — Les homes et les choses de son temps* (IV.5—8) 中對此略有列舉；也見潘尼埃 (J. Pannier) 所著 *Jean Calvin: Institution de la Religion Chrestienne* I.xxii.—xxiv.

<sup>12</sup> 羅伯特是亨利·艾田 (Henri Estienne)(卒於 1520) 的兒子、印刷業創始人，也是首屈一指的古典文學學者，寫下許多有參考價值的著作。在巴黎，馬沙林·科迪爾 (Mathurin Cordier) 協助他做編輯工作，馬沙林·科迪爾在巴黎時曾經鼓勵年輕的加爾文研究拉丁文，晚年在日內瓦度過。



樣。1554 年亞當·利菲 (Adam River) 和約翰·利菲 (Jean River) 弟兄倆，在日內瓦再次印刷《基督教要義》，這次是小 8 開本，內容不變，但索引有所改進。

有許多當代的人更喜歡原始初版，也有許多人認為 1539 年或他在 1541 年的法文翻譯，比這 1559 年的英文翻譯擴增版更好。他們說，在初版時的版本，比較簡單流暢、不具爭議性、夠完整，且閱讀的時候比較享受。反駁這些人是沒有必要，也不可能的。

無疑地，重新出版較早的版本是很好的主意，也是需要的。然而，我們若完全不理作者本身對早期版本的批判，是不對的，且我們若輕看加爾文在磨鍊中的辛苦，好叫他的作品達成他自己早已定下的目標，這更為不妥當。我們總不可忘記 1559 的拉丁文版本，是加爾文視為最有權威的版本。他在這版本對讀者的介紹中，提到之前較他這作品更為豐盛的修改，並接著說：「我雖然沒有後悔我以前一切的辛苦，但是在書內容增訂成今天所呈現給大家的之前，我從來沒有滿意過。」加爾文說他患熱病發高燒時，仍努力繼續他的修改，完全證明那驅使他的熱忱：「為神的教會完成這事工。」加爾文在此所表達的成就感，被之後的編輯所欽佩，直至 1863

年，這最後一版的拉丁文版本，一直不停地被印刷，且人們一直根據這個版本進行翻譯、節錄。

我們之所以應當最看重這版本還有另外的原因。最近幾十年中，加爾文的神學越來越受大家歡迎，且明白和解釋加爾文的教導，是眾神學作品中主要的部分。那麼這時代的人引用此作品時，都是用 1559 年的版本，也許是最好的參考。書中章節序號有助於表明出處，幾乎可以視為阿奎那多馬《神學總論》(*Summa of Thomas Aquinas*)的神學討論所使用的共同語。

這版本比上一次的版本增加百分之八十，且各國已經習慣參考這版本很長一段時間，甚至就神學學術討論而言，他們不可能再採用另一個版本。

這個版本是 1559 年 8 月 16 日在日內瓦由羅伯特·艾田印製出版的。加爾文給讀者的信是 8 月 1 號寫的。艾田這位傑出的出版家、學者，於出版三個禮拜後去世。如此一來，這一版本的《要義》就成了他精湛技藝的最後成果。該書的扉頁上寫著：

《基督教要義》如今首次排成四卷本，極實用地根據確定的標題劃分章節，大大豐富了內容，將之視為一部新作也未嘗不可。

標題之下是作者的名字，接下來是出版社的名字與為人所熟知的橄欖樹枝（出版家受歡迎的象徵），下角寫著：日內瓦，1559年。

#### IV

加爾文之後沒有再修改拉丁文版本的《基督教要義》。1559年版本的法文翻譯是經日內瓦的詹·克萊斯賓(Jean Crespin)出版社於1560年在日內瓦出版。多半現代的學者主張這是加爾文自己的翻譯，或至少是他嚴格審訂的翻譯<sup>13</sup>。不管是拉丁文或是法文的版本，這作品馬上大受歡迎，甚

至在加爾文去世之前(1564)，重新出版了好幾次。光是1561年拉丁文版本就出版了兩次，一次是加爾文在斯特拉斯堡的印刷者黎赫爾所出版的漂亮對開本，第二次是安東尼斯·黎布爾(Antonius Reboul)在日內瓦所出版的980頁八開本。黎布爾說他所排列的索引是回應許多讀者給他的要求。這索引包括按字母次序的各主題，並記錄書、章，以及段落。這豐富的索引包括59頁還沒有算進去的，並安插許多之後的法文和拉丁文版本在裡面，有時與我們以下所提的馬洛拉(Malorat)索引在一起。馬洛拉版本使

---

<sup>13</sup> CR版的編輯們都相信，1560年法文版《要義》第一卷的頭七章是加爾文翻譯的，其餘的章節是急就章草草譯成，未經加爾文審核(CR III. xxv—xxvii and XXI. 56.87 f.)。這種說法被杜麥格(Doumergue)採納(Jean Calvin IV. 10 f.)。馬麥爾斯坦(J.W. Marmelstein)在其*Étude comparative des textes latins et français de l'Institution de la Religion Chrétienne de Calvin*中，第一次向這種觀點提出尖銳挑戰。有人列舉1541年版的種種錯誤，提出它在文體上有缺陷。馬麥爾斯坦回應了這種挑戰。他根據尼古拉斯·柯拉頓(Nicolas Colladon)和西奧多·伯撒(Theodore Beza)明確的論述反駁說：加爾文對該譯本直接負責。這種觀點一直為人所接受，如巴特(P. Barth)和尼澤爾(W. Niesel)就採納了這種觀點(OS III 38—48)，卡地亞(J. Cadier)在其現代版的*Jean Calvin: Institution de la Religion Chrétienne* I. x—xiii前言中，也贊成這種觀點。班諾特(J.-D. Benoit)在其法文版的*Jean Calvin: Institution de la Religion Chrétienne* I. 9 ff中認同這一觀點。因著這論證的重量，使我們不得不接受馬麥爾斯坦的主要論點。而英文譯者對法文版的看法大相逕庭。諾頓(Norton, 1561)稱1559年的拉丁文版是「作者的最終版本」，但是艾倫(1813)說1560年的法文版是「作者的最終版本」。那些相信法文譯本是經過加爾文之手，或者就是加爾文手筆的人，傾向於認為加爾文大概是在1559年拉丁文版本出版之前翻譯的。沒有人否認它是從拉丁文翻譯過來的，只是有少數幾個刻意安排的不同。值得注意的是，法文版中的些微變化在拉丁文版中沒有，儘管後來重印時加爾文完全有機會改過來。這部分可能是因為法文版主要是大眾化的，所以與原文不同的某些改動不適合拉丁文本。但是無論如何，拉丁文1559年版是加爾文流傳於世的最終修訂本，最具權威性。

用容易閱讀的小開本，而參考的經文整齊地排列在書邊空白處。在後來的拉丁文版本中，就其編輯的內容而言，有兩個版本尤其重要。一個是1654年由萊登(Leiden)久負盛名的埃爾澤弗爾印刷廠印刷(Elzevir house)的豪華對開本，以及阿姆斯特丹的施柏(J. J. Schipper)於1667年所出版的《加爾文選集》第九卷。

1560年的法文翻譯於1561年在日內瓦出版了兩次。1562年這法文翻譯出版了四次，一次在日內瓦，一次在康城(Caen)，另外兩次沒有提到地點或出版社。法文的翻譯1563年在里昂出版一次，以及1564年在日內瓦出版了一次。日內瓦出版商雅各·布吉瓦(Jaques Bourgeois)1562年發行的八開本是頭一個加入奧古斯丁·馬洛拉(Augustine Marlorat)的兩個索引<sup>14</sup>。馬洛拉是一位很有學問的牧師以及神學作者，他在出版這作品的同一年，在盧昂(Rouen)被逼迫他的人殺害。第一個索引是加爾文所探討的神

學主題；第二個則是加爾文所指或引用的經文。馬洛拉寫了一個有趣的前言，他在前言中暗示說，他發現以前版本中聖經的出處錯謬嚴重。即使加爾文只引用整節的一部分，但馬洛拉卻把全部經文都寫下來。隨後出版商弗蘭西斯·裴林(Francis Perrin)於1568年在日內瓦印製的拉丁文《基督教要義》便附有這些有用的索引；再後來，該書的拉丁文、法文、英文、荷蘭文等版本都使用了這些索引。

到了這個時候，這部作品已經開始被翻譯成其他的語言。1536年的文本可能1540年就被布爾戈斯的法朗西斯科·恩西納斯(Francisco Enzinas [Dryander] of Burgos)譯成西班牙文。法朗西斯科·恩西納斯是墨蘭頓(Melanchthon)的朋友、克蘭麥(Cranmer)的學生、加爾文的通信者，以及新約聖經傑出的學者和翻譯<sup>14a</sup>。大約在1540年翻譯成西班牙語。頭一個西班牙語版本比加爾文法文的翻譯更早出版，而頭一個義大利

---

<sup>14</sup> 奧古斯丁·馬洛拉(1506—1562)曾是奧古斯丁修會的一名修士，後來成為改革宗教會的一名牧師，在瑞士的瓦特州(Vaud)牧會，出席過1561年舉辦的普瓦西會議(Colloquy at Poissy)。馬洛拉眾多作品中包括了1561年的《新約釋義》(Eugene Haag and Émile Haag, *La France Protestante* VII. 256—259; CR I. xiv).

<sup>14a</sup> 恩西納斯為自己起的希伯來名字是Elao，出版的地點很明顯是「根特」(Ghent)，他寫的卻是《陀比亞》(*Topeia*)。斯多克威爾(B. F. Stockwell)為法勒拉(Valera)1597年的譯本，在布宜諾斯艾利斯印製的複製本作序，題為‘Historia literaria de la Institucion’，pp. xx.f.

語版本是靠之後的法文版本所翻譯的。這是年輕的義大利詩人吉烏里奧·西撒爾·帕斯卡利 (Giulio Cesare Pascali) 和住在維科的侯爵伽利亞佐·卡拉奇奧力 (Galleazzo Caraccioli, Marquis of Vico) 的教會難民於 1557 年所翻譯的。帕斯卡利主要參考的是 1551 年修改，以及 1553 和 1554 年重新出版的法文版本。加爾文在一年前所寫的《哥林多前書註釋》(*Commentary on First Corinthians*) 就是獻給當時正在日內瓦避難的無比傑出的義大利人——維科的侯爵伽利亞佐·卡拉奇奧力 (Galleazzo Caraccioli, Marquis of Vico)。

以後的翻譯參考的都是 1559 年

的拉丁文版本。1560 年 12 月 5 日，這作品就在阿姆丹 (Emden) 和多特 (Dort) 這兩個都市同時被翻譯成荷蘭文。譯者的署名是 “I. D.”，這兩個字母表示約翰·狄金努 (Johannes Dyrkinus)——一位傑出的牧師、作家 (卒於 1592 年)，他當時正在阿姆丹<sup>15</sup>。在 1572 年之後，第一個德文版本在海德堡 (Heidelberg) 出版。內容是那裡神學院裡的神學家們一起翻譯的，且包括對這作品解釋的簡介<sup>16</sup>。這版本 1582 年在海德堡，以及 1597 年在漢諾 (Hanau) 重新出版。在同一年中，另一個西班牙文版本出版。這是希普利亞諾·瓦萊拉 (Cipriano de Valera)——一位西班牙難民的翻譯。

<sup>15</sup> 狄金努翻譯的作品有：新約聖經 (*the Hausbuch of Heinrich Bullinger*)，以及加爾文對保羅書信的註釋。關於他的主要生平，參閱 A. A. van Schelven 的文章 ‘Johannes Dyrkinus’；P. O. Molhuysen 等編輯的 *Nieuw Nederlandsch Biographisch Woordenboek*, IV. 547 ff.；W. Hollweg, *Heinrich Bullinger’s Hausbuch*, pp. 92 ff. (他的名字有好幾種拼寫)。該譯本 *Institutie ofte onderwijsinghe der Chritlicken religie* 在萊登大學圖書館、倫敦的荷蘭教會圖書館裡有好幾套，但是查爾斯·阿格里克拉 (Charles Agricola) 的 1602 年版更勝一籌，威廉·考斯曼 (William Corsman) 的 1650 年版後來居上。

<sup>16</sup> “*Institutio Christianae religionis. Das ist underweisung inn Christicher Religion in Vier Bücher verfasst. Durch Herrn Johannem Calvinum. Aus Lateinischer und Frantzöschischer Sprach treulich verteutsch Gedruckt in der Churfürstlichen Statt Heydelberg durch Johannem Meyer. M.D. LXXII.*” (緬因州水城，科爾比學院圖書館 (Library of Colby College, Waterville, Maine) 有典藏一冊) 該書的開始是海德堡的神學家、教會領袖 Kirchendiener 給讀者的致辭，佔三頁半，稱讚《基督教要義》是最優秀的《基督教全集》(*summa Christlicher Religion*)，並且宣稱德文版本是拉丁文的譯文，絕非拉丁文的釋義。雖然沒有列出譯者名單，但我們知道 1572 年海德堡神學院擁有很多傑出的改革宗學者，如 Caspar Olivianus (1536—1585)、Zacharius Ursinus (1534—1583)、Hieronymus Zanchius (1516—1590)、Pierre Boquin (ca. 1500—1582) 等。

他先到日內瓦，之後在英國住了許多年，也在那裡得到劍橋大學(Cambridge)的碩士學位<sup>17</sup>。吉利克·斯特萊克(Jirik Strejc)，又名喬治·瓦特(George Vetter)，他翻譯的捷克文譯本一直只出版了一部分：卷一、卷二於1617年面世。吉利克·斯特萊克於1599年去世。阿爾伯特·摩爾納(Albert Molnar，卒於1634)——匈牙利改革宗教會傑出的牧師、學者、詩人，其翻譯的匈牙利譯本1624年在漢諾出版<sup>18</sup>。許多傑出學者認為阿拉伯文譯本出自蘇黎士的一位東方學者約翰·亨利·霍廷吉(Hottinger，卒於1667)，但這一說法從未得到證實。

各種版本的《基督教要義》，如多拉克(A. Tholuck)的拉丁文版(1834、1846、1872)、保莫格奈(F. Baumgartner)的法文版(1560、

1888)，以及希珠(A. Sizoo)的荷蘭文版(譯自拉丁文本，1931、1949)等，僅僅具有教科書的價值。偉伯(O. Weber)從拉丁文翻譯過來的德文譯本(一卷本，1955)，以及卡地亞(J. Cadier)從法文1560年版翻譯過來的現代版(四卷本，1955—1958)，都提供了解析性的標題與分類索引，正木中山(Masaki Nakayama)從拉丁文翻譯過來的日文譯本，1934年在東京出版，1949年再版。

## V

我歡迎這版本的讀者們參考《基督教要義》初版的英文版本。拉丁文的版本早在1559年之前就在英格蘭、蘇格蘭流傳，其中只有論及基督徒生活的幾個章節(第三卷，6—10章)，當時翻譯成英文<sup>19</sup>。整本書以亮

---

<sup>17</sup> 瓦萊拉在英格蘭度過了伊麗莎白統治的大部分時間。他為《基督教要義》寫的前言中，有一段熱情洋溢讚揚女王為新教徒提供避難的政策。瓦萊拉曾協助修改過早些時候西班牙文的聖經譯本(T. McCrie, *History of the Reformation in Spain*, p.374)。關於瓦萊拉的早期生活，見L. J. Huttond 所著 *Church History* 中的“A Spanish Heretic: Cipriano de Valera”一文，XXVII (1958)，23—31。

<sup>18</sup> 關於捷克、匈牙利早期版本情況，參見G. Loesche 所寫的 *Luther, Melanthon, und Calvin in Österreich—Ungarn* 一書(pp. 356 ff.)；又見R. Pitcairn 在伯衛基(H. Beveridge)的 *Institutes of the Christian Religion* 一書中“Catalogue Raisonné of the Earlier Editions of Calvin's Institutes”一文(Edinburgh, I. lxvi.)。

<sup>19</sup> 湯姆·伯洛克(Thomas Broke)所翻譯的《基督徒的生命與團契》(*The Life and Communicacion of a Christen Man*)，1549年，伯洛克當時是多佛(Dover)與加來(Calais)港口的一位官員。他在前言中寫道：他的願望是翻譯整本書。作為譯者，他並不著名，名氣也不如諾頓(Norton)。參見本文註65。

麗的黑花體字印刷，對開本，扉頁上寫著：

《基督教要義》是約翰·加爾文先生用拉丁文寫成，根據作者最新的版本譯成英文。謹遵女王諭旨，欽此。

出版商的徽章是：緊握著的雙手高舉著鑲嵌了一個銅蛇的木頭十字架，下面寫有：

雷諾·沃爾夫與理查·哈理遜  
(Reinold Wolfe & Richarde Harison)

1561年印於倫敦。

在最後一頁出版的地點和日期寫得更清楚：「1561年5月6日於聖保羅教堂庭院。」因此，在拉丁文版本出來還不到二十一個月之後，就已經在倫敦被翻譯成英文。然而，出版社在標題的那一頁後面，有一段因拖延

翻譯成英文而找藉口的話。這句話的意思是翻譯的事工本來交給約翰·道威斯(John Dawes)，而他在十二月以前交出自己的原稿，但為了「某些不可避免的原因」，他們「必須邀請另一個朋友從頭開始翻譯」。<sup>20</sup> 翻譯之名起首的字母 T.N. 寫在最後一頁上，而接下來有六頁列下各章標題以及短短的索引。1562年的第二次出版包括翻譯的序言，而他又在這序言的下面寫自己的名字的起首字母。一直到更進一步的第三次出版，翻譯才寫上自己全名——湯姆·諾頓(Thomas Norton)在扉頁上。

《基督教要義》出版時，湯姆·諾頓(1532—1584) 29歲。他當時已經是出名的作者。1561年和他主修法律的同學湯姆·塞克維爾(Sackville)一起完成《高保達克的悲劇》(*The Tragedy of Gorboduc*)，由他第一次擔綱演出。兩個禮拜之後，女王吩咐這戲劇在她面前上演。這血淋淋、受歡

<sup>20</sup> 該版的有些文本省略了出版人的註釋。其中之一今天仍由哈佛安多弗(Harvard Andover Library)圖書館館藏。道威斯很可能是劍橋大學畢業生(M.A., 1540)，也是薩福克郡薩頓市的牧師(1570—1602)。見《劍橋大學校友錄》(*Alumni Cantabrigenses*, Part I, vol. I (1922), 19.) 我們幾乎毫不猶豫地認定他就是伊普斯維奇的那位約翰·道斯(John Daus of Ipswich)。他曾翻譯過約翰·斯雷丹(John Sleidan)的《查理五世王朝：又稱為斯雷丹評論的當代紀實》(*Reign of Charles V, A Fameuse Cronicle of oure time called Sleidanés Commentaries*)，1560年9月出版，和亨利·布林格(Henry Bullinger)的《啟示錄講道百篇》(*A Hundred Sermons upon the Apocalips*)，1561年3月出版。如果約翰·道威斯沒有像人們所期望的那樣交出令人滿意的《基督教要義》譯稿，那麼這幾本重要著作出版的日期，也許能有所解釋。由此可見，約翰·道威斯的譯稿，極有可能意外遺失或遭毀壞。

迎的悲劇開創了現代英國悲劇發展的先河，它正是諾頓的成名之作。但他早期英文和拉丁文的詩，一些略欠成熟根據《詩篇》改寫的韻律體詩，以及一些宗教譯著和爭議式關於教會問題的作品，都是當時眾作者很熟悉的作品。他過早就成了薩摩斯特郡(Somerset)公爵的秘書，當時公爵與加爾文有著書信來往。當公爵辭世之後，加爾文寫了一封信想知道他兒女的光景如何，這封信就是諾頓所回的。

1555年，諾頓與湯姆·克蘭麥(Thomas Cranmer)的一個女兒結婚，後來將這位主教大人遺留的重要手稿公諸於世。他深信加爾文主義，且主張清教徒對教會的一些改革，也曾經因對監督的批評坐過牢。1558年諾頓成為一名國會議員，之後經常參加立法院的辯論以及委員會。他也參加過一些對羅馬天主教徒的審判，尤其是在1569年的抗議中所逮捕的人，雖然他在這世上表現了某種刻薄以及可指責的熱忱。他卻很有學問、有才幹，但他在政治和文學上不是有名的

人，翻譯則是他最偉大的才華，而且他把《基督教要義》翻成英文是加爾文很大的福氣<sup>21</sup>。

諾頓在1574的第三版裡，修改了他「譯者致讀者們」的序，並更詳細地解釋了他當時翻譯的光景。女王跟前的兩位出版家邀請他翻譯這作品。其中一位是愛德華·惠特丘(Edward Whitchurch)。他與理察·葛拉福登(Richard Grafton)在1539年出版了《大聖經》(*the Great Bible*)，以及在1549年出版了《公禱書》(*The Book of Common Prayer*)。另外的一位是雷吉諾·沃爾夫(Reginald Wolfe)或稱為雷諾·沃爾夫(Reinolde Wolfe)，這位斯特拉斯堡人曾經是英國圖書貿易界的重要人物。加爾文的《基督教要義》正是於惠特丘在格雷弗來斯(Greyfriars)的家裡翻譯的。諾頓在他的序中沒有提到惠特丘的妻子是克蘭麥的遺孀，也是他自己妻子的母親<sup>22</sup>。惠特丘在1561年去世，而諾頓是這樣的描述他：「他是一位年長、熱心傳福音的人，我不認識比他更真誠和要好的朋友。」他也在這序

<sup>21</sup> 希德尼·李(Sidney Lee)在《全國人物辭典》(*Dictionary of National Biography*)的文章中，對諾頓做出了好評。諾頓所寫的18首詩篇刊登在T. Sterhold & J. Hopkins所編輯、1562年倫敦出版的*The Whole Book of Psalms collected into English Metre*中。

<sup>22</sup> 諾頓1555年與克蘭麥大主教的三女兒瑪格麗·克蘭麥(Margery Cranmer)結婚。瑪格麗的母親也很有名，她是紐倫堡地區宗教改革領袖阿西安得(Andreas Osiander)的侄女，阿西安得遭到了加爾文的尖銳批評：I. xv.3,5; II. xii.5-7; IV. xi.5-12.



中感謝許多「有學問的人」，特別是大衛·惠特海(David Whitehead)，因為他把這翻譯的譯文與拉丁原文逐字、逐句作對照。他從前在瑪麗執政時期被放逐，也在 1555 年的法蘭克福爭議中，支援主張愛德華六世(Edwardian)《祈禱書》(Prayer Book)的黨派。他是一位傑出、很有學問的牧師。他也拒絕作阿爾瑪郡(Armagh)，以及坎特伯雷(Canterbury)教區的監督。

到了 1845 年，亨利·伯衛基(Henry Beveridge)，雖然承認「諾頓很忠心的翻譯」，但同時也嚴厲地批評他，因為他的翻譯中太過於強調拉丁文的一些表達方式，從而使他的英文翻譯變得詘屈鯁牙。諾頓自己解釋說：這作品之所以「充滿經院神學家們的論戰」，是因怕誤解加爾文的意思，就決定盡量不叫他的英文翻譯離棄拉丁文的說法。這方法的確有時讀起來很勉強；然而我們若同意伯衛基所說的話，即諾頓只有把拉丁文的單字一個一個翻譯成英文，是錯誤的！諾頓的翻譯幾乎與那時代伊麗莎白的通俗英文沒有差到哪裡去。有一位權

威的學者說，當時的英文「大大地受教會中的神學家們以及翻譯者的影響」，絲毫沒有下一個世代的矯揉造作、華麗的裝飾在內<sup>23</sup>。在第三版，諾頓很高興終於可以去掉他的翻譯在許多印刷上的錯誤。他說這些錯誤出自於他混亂的筆跡、自己抄本上的錯誤，以及其他出版家很熟知的錯誤。他表示到了第二版，大約三百處不同的錯誤已經修改好了，也相信第三版幾乎沒有這一類的錯誤。到了第三版他的翻譯不但包括黎布爾(A. Reboul)的索引(即主題表)，甚至也包括馬洛拉(Marlorat)的兩個索引以及他的序。在 1574 年的第三版之後，諾頓的譯本又於 1578、1582、1587、1599、1611、1634 年不斷重印，重印本只有些微的改動。

然而，每次的再版都做了一些語言上的修改，為了跟得上每一個時代英文不同的說法。因此，1634 年版中，Jhon Calvin 變成 John Calvin、truthe 寫成 truth、glorie 改成 glory、geuen 變成 given，到這個時候，初版的縮寫都已去掉了。1762 年，格拉斯哥(Glasgow)版本進一步把英文的翻譯

<sup>23</sup> 倫敦聖保羅(St. Paul)學院院長亞歷山大·諾埃爾(Alexander Nowell)高度讚揚諾頓 1570 年從拉丁文所翻譯的要理問答，認為它是優美英語的典範。然而在這一方面，安東尼·伍德(Antony à Wood)說諾頓：「將自己與拉丁文緊密連在一起了。」(R. Churton, *Life of Alexandar Nowell*, p.176) 因為這一本譯作呈現了諾頓在現代化的拼字風格。參閱 *The Fathers of the English Church* VIII. 1—141.

變得更現代化，拼字上也改變了一些古老的說法，以及一些專門屬於拉丁文的說法。

## VI

以上為諾頓英文譯本的最後一版。下一個英文翻譯是約翰·艾倫(John Allen, 1771—1839)的譯本。書上寫有這樣的話：

約翰·加爾文的《基督教要義》，是依拉丁文本的翻譯，並根據作者最後的法文版校對。

沃爾克(J. Waler), 1813年於倫敦

艾倫是個平信徒，也是海克尼(Hackney)——一所反對天主教的學校的校長。他的其他作品包括早期更具爭議性的《教父、改教家以及與加爾文一致的英格蘭公共崇拜儀式書》(*The Fathers, the Reformers, and the Public Formularies of England in Harmony with Calvin*) (1811)，以及關於現代猶太教的論述(1816)。艾倫的翻譯多半是從拉丁文翻成英文，為了修改也參考法文；剩下的部分是共同參考拉丁文和法文一起翻成英文。他雖然描述諾頓的翻譯為「太陳腐、笨

拙、晦澀」，但他翻譯的原則與諾頓的差不了多少。他說：「他翻譯的目標是要在原文的拘泥與開放之間尋求平衡，也希望自己能，但不要勉強，盡量隨著原文的作風。」其結果是認真卻與眾不同的翻譯。他稍微含蓄翻譯加爾文強烈的話語，也用了清楚的隱喻。他嚴重地改變加爾文原意的地方也非常稀少。一直到1936年，艾倫的翻譯在美國再版了三十次。1909年的版本為了慶祝加爾文四百周年的誕辰，加入了華飛德(B. B. Warfield)極獨特的文章在內，即〈論加爾文《基督教要義》的歷史地位〉(On the Literary of History of Calvin's Institutes)<sup>24</sup>；在1936年的版本裡(即《要義》出版四百年)，加入了湯姆·皮爾斯(Thomas C. Pears, Jr.)所寫的〈美國版本說明〉(An Account of the American Edition)。美國出版的艾倫譯本有一些微小的修改，其中最顯著的是約瑟夫·帕特森·恩格斯(Joseph Paterson Engles) 1841年所做的修改。

沒有多久，艾倫的譯本就有新的翻譯與競爭。在1845年，《基督教要義》出版了

《基督教要義》 加爾文著  
亨利·伯衛基(Henry Beveridge) 新譯

---

<sup>24</sup> 參見註8。

這翻譯是在加爾文翻譯學會 (Calvin Translation Society) 支援下，在愛丁堡出版的<sup>25</sup>。亨利·伯衛基 (Henry Beveridge, 1799-1863) 本來想做牧師；後來上學做律師，但他最後主要的職業是作家。他為加爾文學會翻譯的作品包括加爾文的《宗教改革短論集》(*Calvin's Tracts Relating to the Reformation*) (三冊，1844)。他之後做別的事，包括自己寫的《印度通史》(*A Comprehensive History of India*)。

他對《基督教要義》的翻譯總共有三冊，他介紹的部分有許多內容在美國和英國都被刪掉了。其中一個本來包括在簡介裡的作品是《早期版本分類目錄》(*Catalogue Raisonné of the Earlier Editions*)，這是由加爾文翻譯學會秘書羅伯特·皮特凱恩 (Robert

Pitcairn) 提供。我們在前面提出的翻譯多半受羅伯特·皮特凱恩自己本身詳細地查考；但這作品因為省略許多內容，許多其他的瑕疵就變得不可靠。在他的列表中，有對《基督教要義》的三個摘要，其中一個被人誤以為是一個完整的文本。他對早期的荷文與德文翻譯也解釋得不夠周到。伯衛基簡介的獨特之處，是因他精心選擇了一些早期版本的扉頁，將它們複製在書上，比如 1536、1539 (阿昆異版 the Alcuin variant)、1545、1559、1561 年的拉丁文版本，1545 年的法文版本、1557 年的義大利文版本，以及 1597 年的西班牙文版本。最後兩個版本也包括翻譯序言的複製本在內<sup>26</sup>。

我們在上面提過伯衛基輕看諾頓的翻譯。但他居然連提都沒有提到艾

<sup>25</sup> 該學會成立於 1843 年 5 月，1845—1855 年間出版了加爾文的《基督教要義》、《聖經註釋》、短論以及書信。

<sup>26</sup> 伯衛基將《百句格言：四卷《要義》的範圍、內容與順序》(*One Hundred Aphorisms, containing, within a narrow compass, the substance and order of the four books of the Institutes*) 加在書後作為譯本的總結。他在其中解釋：這個資料是由奧奇特拉德的威廉·普林格牧師 (the Reverend William Pringle of Auchterarder) 提供的。除此以外，再沒有提到別的出處了。不過，這些「格言」包括 1590、1607 年在日內瓦由普樂斯 (J. Le Preux) 出版的拉丁文版《格言百首》(*Centum Aphorismi*)，1654 年由埃爾澤菲爾 (Elzevir) 出版的萊登版 (Leiden)，以及 1667 年由施帕 (J. J. Schipper) 出版的阿姆斯特丹版。普樂斯在其前言中告訴我們，這些格言都是吉羅姆·德洛納 (Guillaume Delaune) 的歸類累積，由埃爾澤菲爾和施帕編輯成冊、印刷出版。德洛納的《基督教要義摘要》(1583) 全面闡述了加爾文的思想，下面我們將會著重談這一點。比較了各種文獻之後，我們立刻會肯定普洛克斯的說法——德洛納的短語被編輯成一百個主題句，而他的章節出處全部省略。克雷蒙 (D. Clement) 引用了普樂斯的前言 (*op.cit.* VI.85)，這才使現代的編輯第一次知道

倫的翻譯。他自己的翻譯有起有落，在許多部分所採用的維多利亞式詞彙，比艾倫較早的翻譯，離開現代的英文更遙遠。他的翻譯中有幾處批評諾頓的問題，像把拉丁文逐字地翻成英文。他的翻譯文筆沒有他的前輩譯者準確，省略了一些文字，並在幾個地方有明顯的翻譯錯誤。然而他的譯筆在別處的確可稱讚，在很多精彩的段落中，伯衛基明顯感覺到了加爾文雄辯的說服力，並且成功地向讀者傳達。

## VII

《基督教要義》因卷帙浩繁且極受歡迎，所以很早就有許多的濃縮版本出來。這些書就如作品的本身，在

剛開始的時候都是用拉丁文，然而之後也翻成其他的語言。最早的是《基督教要義概述》(*Institutionis Christianae Religionis.....Compendium* (London, 1576)，是愛德蒙·邦尼(Edmund Bunney或Bunnie, 1540—1619)編輯的濃縮本。他是一位在英國受歡迎的、強調加爾文教義的巡迴傳教士。邦尼把它翻成英文(*Institutionis Christianae Religionis..... Compendiously abridged by Edmund Bunnie, bechelor of divinity...* (London, 1580)。但並沒有把許多代表性的部分挑出來，仍多半以邦尼自己的話濃縮之。威廉·德洛納(William Delaune, 又名Laoneus, Launeus, Lawne)更認真的寫另外一個濃縮版本——《基督教要義

---

了它的來龍去脈。《格言百句》於1596年首次譯成英文出版，但是在措辭用語上有所強化。羅伯特·希爾(Robert Hill)出版的《經文要旨》(*The Contents of Scripture*)以兩個獨立的頁面編排附錄：一個是C.I.的「四福音書作者的一致性」(*The Consent of the Foure Evangelists*)；另一個是「百句格言、短句」：加爾文先生《基督教要義》中的主題與方法之概略，選自最新、最佳版本——完全不同於比斯凱特(Piscator)的版本(*An Hundredth Aphorismes, Short sentences sumarily containing the matter and Method of Maister Calvines Institutions, in far other order than that set out by Piscator: taken out of the last and best edition.*)。這裡所說的「版本」不是指比斯凱特寫的書，而是指《基督教要義》，因此不可能是指普樂斯的1590年版。比斯凱特版本收錄了浩繁的「格言」，實際上與源自德洛納的這些格言毫無相似之處。希爾與C.I.的書於1596年在倫敦由亞當·伊斯利普(Adam Islip)印刷出版，獻給察理·傑克遜(Richard Jackson)。《百句格言》也有法文版。皮特凱恩在他的文章(參閱上面註18)中說：這些格言算是查爾斯·伊卡(Charles Icard)1713年法文版中的特點，不過在伯衛基的版本註腳中卻忽略了這特點。在伯衛基所使用的多拉克(A. Tholuck)拉丁文版(柏林，1834, 1846)中直接附上了「百句格言」，卻毫無解釋。

節錄》(*Institutionis Christianae Religionis... Epitome*, London, 1583), 很快就勝過邦尼的濃縮本。德洛納(Delaune, 逝於 1610 年)是一位胡格納派(Huguenot)的難民, 而他的出版商也是同一個教派的人, 叫湯姆·沃托利爾<sup>27</sup>(Vautrollier, 卒於 1587)。他在 1576 年是第一位在英國出版拉丁文《基督教要義》的人<sup>28</sup>。他的濃縮本盡量保持作者的言語, 是一本出色的濃縮本。

這濃縮本有 271 頁(八開本), 也是用加爾文 1559 年版本的版式。在加爾文引用自己仇敵的話並反駁他們的地方, 《基督教要義節錄》是用對話的型態。在本書的最前面, 有 21 頁沒有標示頁碼的叫作「一般的目錄」。這目錄非常精細, 甚至把加爾

文所分開的部分做了更詳盡的層次<sup>29</sup>。德洛納在寫給皇家鑄幣局主事官理察·馬丁(Richard Martin)的信函 *Epistola Nuncupatoria* 中, 形容他的濃縮本為「神學馥園裡的香郁花束。」(a nosegay from the pleasant garden of divinity)。他用書頁空白處留作分析筆記之用, 他的這本書後面也有 25 頁的索引。克理斯多福·費特史東(Christopher Fetherstone)把這濃縮本的每一個細節都翻成英文(Edinburgh, 1585), 而且在同一年也完成了他對加爾文《〈使徒行傳〉的解經書》英文翻譯。這本書對趕時間的學生, 或時間很有限的讀者, 一定是非常大的祝福。德洛納的濃縮本於 1650 被翻成荷蘭文, 且英文版本在 1837 也再版了。

---

<sup>27</sup> 《全國名人大辭典》(*Dictionary of National Biography*) 中描述了沃托利爾在愛丁堡和倫敦的活動。他的一個女兒後來嫁給了理查·菲爾德(Richard Field), 菲爾德曾印刷出版了法勒拉(Valera)翻譯的西班牙文《基督教要義》, 還印刷出版了大量的宗教書籍譯本。沃托利爾去世後, 菲爾德繼承了沃托利爾在布雷克弗爾(Blackfiars)的印刷事業。眾所周知, 菲爾德的父親與斯特拉斯福和倫敦的莎士比亞(Shakespeare)一家關係密切, 他本人也印刷了莎翁好幾部早期作品。

<sup>28</sup> 沃托利爾在準備印刷拉丁文《基督教要義》過程中, 愛德蒙·邦尼幫助編輯校對。這個優秀版本最突出一點就是論及韋爾米格里(Peter Martyr Vermigli)所著的《神學要義》(*The Loci communes*)以及其他著述的詳盡旁註。《神學要義》(*The Loci communes*)是法國牧師羅伯特·馬松(Masson)於 1575 年在倫敦將韋爾米格里(卒於 1562)遺留下來的註釋彙編成冊, 並「根據加爾文的神學體系整理而成」, 於 1580、1583 年由沃托利爾重印。見沃托利爾對《基督教要義》1576 年版的前言, 以及施密特的 *Peter Martyr Vermigli, Leben und ausgewählte Schriften*, 295 頁。

<sup>29</sup> 這一部分內容在註 26 談到, 是《格言百首》的來源, 被一些現代編輯附在書後。

另一個受歡迎的拉丁文濃縮本是約翰·比斯凱特 (John Piscator) 或稱為菲舍爾 (Fischer, 1546—1625) 編寫的(1546—1625年)，他是一位傑出的改革宗神學家，以及在拿邵的黑爾本學院 (the Academy of Herborn) 的聖經學者。

菲舍爾是卡士帕·奧利維亞努 (Caspar Olevianus)<sup>30</sup> 的同事以及繼承者，他在教室裡採用了奧利維亞努更短的濃縮本教書 (1586)。他自己的濃縮本 *Aphorismi doctrinae Christianae maximam partem ex Institutione Calvinii excerpti sive loci communes theologici*, Herborn, 1589) 也是為了教書而安排。他的書受到歡迎，到了 1615 年，已經出版了八次。亨利·荷蘭 (Henry Holland) 把這濃縮本的第三版翻成英文：*Aphorismes of Christian Religion in a verie compendious abridgment of M.J. Calvin's Institutions*，於 1596 年在倫敦由理查德·菲爾德 (Richard Field) 印刷出版。根據約翰·比斯凱特的副題，本文被分成二

十八個不同的部分 (*loci*)。而每一個大部分又被分成一系列帶序號的原理 (*aphorismi*)，序號數從八個到三十四個都有。這些原則有的是一句，又有一些長的有好幾頁的。比斯凱特解釋說他選用了原理 (*aphorismi*) 這一詞而不是 *Theses* (論題)，因為後者帶有可爭議的涵義，但這些是無人能懷疑的事實或命題。

接下來，是 1628 年由萊登瓦龍學院校丹尼爾·科勒尼烏斯 (Daniel Colonus or Van Ceulen) 編輯的節錄版 *Analysis paraphrastica Institutionum theologiarum Johannis Calvinii*。他也是埃爾澤菲爾出版社負責人的女婿，埃爾澤菲爾死後，該出版社出版了十分小巧的十二開本 (Leiden, 1635)。科勒尼烏斯將他的濃縮本分成四十一個不同的「議題」，但他仍經常指著加爾文原來的數字，也採用加爾文的說法。華飛德博士認為 *The Analysis paraphrastica* 是很寶貴的學生手冊，然而這不像德洛納的濃縮本，因沒有小標題，也沒有索引。他的小開本的

<sup>30</sup> 卡士帕·奧利維亞努 (Caspar Olevianus) 曾師從加爾文。他與撒迦利亞·烏爾西努 (Zacharias Ursinus) 共同執筆《海德堡要理問答》(1563)。1576—1584 在伯利伯格 (Berleberg) 任教，後在黑爾本任教，1585 年在黑爾本去世。關於他的《加爾文〈基督教要義〉濃縮本》(Herborn, 1586) 情況，見亨利 (P. Henry) 的 *Das Leben Johann Calvin* III.188。亨利也談到了 1586 年在黑爾本出版的一個未署名德文簡寫本，他還談到了西奧多·慈溫傑 (Theodor Zwinger) 對《基督教要義》的剖析 *Theatrum Sapientiae* (Basel, 1652)。

950 頁涵蓋了大約三分之一的《基督教要義》。作為一本便於攜帶的濃縮本，它的篇幅似乎太大了<sup>31</sup>。

### VIII

加爾文這偉大的作品，被視為抗羅宗正統派的神學代表本是應該的。加爾文一直擴增他的作品，直到其內容涵蓋整個基督教神學的範圍。如果我們能說他的全面性遠超過任何當時神學的作品，那麼，他的條理性和平衡性上，甚至在他對神學前後一致的細節判斷上是他最大的長處。在他的最後一版中，我們幾乎看不出來他眾多的修改，和從一開始就不斷擴增的

痕跡。

然而，加爾文巧妙的條理性，並沒有減少這部作品的說服力度和張力。本書充滿生機，極具挑戰性，是因為加爾文持續不斷而且充滿說服力地抓緊他的真理傳達出來，要求讀者回應。加爾文在紀念他自己的歸正所說的話「神征服了我的心，使我成為可受教導的人。」<sup>32</sup>也因著這深刻、持久的內在生命變化，從此，他無論行事為人，還是著書立說，都常常把神擺在他面前。加爾文在《基督教要義》最前面的部分，很有說服力地解釋這主題：人如何認識神。這整部作

---

<sup>31</sup> 很顯然，18 世紀沒有出現過《基督教要義》新的濃縮本。隨著喀爾多夫 (H. P. Kalthoff) 的 *Christliche Unterweisung in einem kernhaften Auszug* 1828 年在埃爾伯菲爾德出版，帶動了一批濃縮本的出現。且恩 (Samuel Dunn) 的 *Christian Theology Selected and Systematically Arranged* 屬其中一本，該書 1840 年譯成威爾士語出版。艾爾曾格 (G. Elzenga) 的荷蘭文簡寫本 *Calvijn's Institutie of onderwijzing in den Chritilijken Godsdienst* 1903 年在坎彭 (Kampen) 出版，威倫葛 (B. Wielenga) 後來使用同樣的書名 (小標題有所更動) 寫了一部長篇大作。更讓人驚喜的是慕勒 (E. F. K. Müller) 的簡寫本 *Unterricht in der Christlichen Religion*。喀爾 (H. T. Kerr) 的 *A Compend of the Institutes of the Christian Religion by John Calvin* 包含了十分之一的原書材料，並精挑細選了艾倫譯本的一些內容。偉爾斯 (J. P. Wiles) 的《加爾文的基督教教義：《要義》簡寫本》(*John Calvin's Instruction in Christianity, an Abbreviated Edition of the Institutes*) 翻譯得很隨意，並且刪除了第四卷；該書又被富勒 (D. O. Fuller) 作了進一步的縮寫。艾倫的文本再次被使用。墨尼爾 (D. O. McNeill) 從其中挑選了一些內容，加以相關的評述，用在他的 *John Calvin on the Christian Faith; Selections from the Institutes and Other Writings* (Library of Liberal Arts, No.93) 中。徐慶譽從《基督教要義》大量的選編中，將這些內容以及墨尼爾的序言一併譯成中文 (二卷本)，由南京神學院出版，在香港問世，編輯主任為章文新 (Francis P. Jones)。

<sup>32</sup> 《詩篇註釋》前言，CR XXXI. 21，參見 LCC III. 52。



品都充滿作者對神奇妙的威嚴、祂的主權和神與人同在的確信。

這種對神的認識並非來自臆測，也不是對神學上臆測的刺激。加爾文拒絕客觀空論臆測這知識思想上的放縱私慾，他若有這樣的私慾或技巧，就會刻意地治死它。他從來不把神學當作某種冷漠客觀的學習，加爾文所在乎的，並不是神本身是怎樣的神（因他認為這主題是人無法知道的），他在乎的乃是神對祂所創造的世界，以及對祂所創造的人類是怎樣的神<sup>33</sup>。那些企圖用自己驕傲卻虛弱的理智尋求神的人，都不認識祂；神反而對那些以敬拜、愛，以及順服的心在祂的話語上學習順從旨意的人，親自彰顯祂自己。

若有人誤以為加爾文的思想是一種極有效率的工廠，且這工廠不斷地生產完全一致邏輯的產品，用這心態看此偉大的作品，加爾文就會很快打破這成見。有判斷力的讀者很快就發現：加爾文的教導不僅僅包括他的學問和知識，甚至也含蓋他的整個靈魂和精神在內。他可以正確地用菲利普·雪德尼爵士 (Sir Philip Sidney) 的妙語說：「要省察你的內心，然後要

從自己的心裡面寫出來。」這以前的說法「神學家的心決定他的素質」，極為恰當地描述了加爾文。

我們可以說神學不是他的職業，加爾文反而是一位非常敬虔的人，也是具理智思想的天才，他順服了神給他的感動，將自己信仰一切的涵義寫下來。他不是將他的作品稱為系統神學 (*summa theologiae*)，乃是將之稱為敬虔要義 (*summa pietatis*)。他的思想力量來自他的敬虔，且他敬虔的產品就是他的神學，因為他的神學就是對他敬虔詳細的闡述。他寫這書的目的（而且這是他原書名的標題）是要闡述「整個敬虔的摘要，並在救恩的教義上人有必要知道的一切事」。加爾文在拉丁文的最後一版，不由自主地陳述他一切辛勞的唯一目標是要「藉保守純正的教義使教會獲益。」

對加爾文而言，敬虔與教義有密不可分的关系，且一切的經驗都是我們思想極大的挑戰。然而，他有一些經驗遠超過一切的思考力，而且有時會帶我們到思想無法越過之處，到神的奧秘測不透的境界。這時他只能勸我們，倘若能夠，抱著敬虔的心繼續下去。加爾文說他不願意憑自己極為有限的思考力衡量聖餐那奇妙的奧

---

<sup>33</sup> “*Non qui sit apud se, sed quails erga nos.*” I. x.2. Cf I. ii. 2; III. li.6.

祕：「以我幼智般的思考力來衡量」<sup>34</sup>；然而，他仍勸讀者們不可以他所有的限制，約束他們對這奧祕的了解，乃是要提升到比他所能帶領他們更高的領域<sup>35</sup>。然而，在這有限的範圍之內，加爾文寫得既明確又肯定。

就現代人而論，「敬虔」這一詞已經失去了歷史上的涵義和重要性。它已經變成可疑的，彷彿表示有某種信仰上毫無果效的情感，或空洞的假冒偽善。對加爾文和他同時代的人，就如對於古時異教徒和基督教的作者而言，敬虔是真誠的形容詞，並不帶有任何消極的涵義。那時候敬虔是對自己的家庭、國家，或對自己的神的某種可稱讚的忠誠與忠心。加爾文堅持，就任何對神正確的認識而論，「敬虔」是先決條件。他一開始提到這原則，就簡潔地下這樣的定義：「認識神對我們的益處導致對祂的愛和敬畏。」所以人是敬虔的，當他「明白他向神欠他所有的一切，明白神出於祂父親般的關懷滋養他，並明白神是他們一切益處唯一的源頭」。<sup>36</sup>

「敬虔」這一詞在加爾文一切的

作品中常常出現，並且在《基督教要義》當中，再三的被提出，就如搖鈴一般，呼喚我們離開世俗理智主義的誘惑。埃米爾·杜麥格 (Émile Doumergue) 說：「對加爾文而言，信仰與敬虔沒有兩樣。」<sup>37</sup> 米契爾(A. Mitchell) 說：「敬虔是加爾文最大的特徵。他是熱愛神的人，神學對他而言，不僅僅是某種可學習的課程；他為了神學獻身，且對他而言，此乃是信仰各方面唯一的根基。」<sup>38</sup> 感恩、愛，以及順服都與敬虔——這正統神學不可少的條件有很密切的關係。既然我們「向神欠我們所有的一切」，那麼對加爾文而言，我們在一生的各方面都面對著神，並不是在心中胡思亂想各種教義的立場，所以，不管讀者的立場是否在許多方面與加爾文有非常的接近，但仍能感受到與加爾文在分享信仰上的爭戰。他的表達力很強，且對於信仰和屬靈之事很有洞察力。這是任何默想過那位與我們有關係的人能夠體會的。

加爾文清楚的表達，也許令讀者在剛開始的時候，誤以為他的思想是

<sup>34</sup> “*Infantiae meae modulo.*” IV. Xvii.7

<sup>35</sup> “*Multo altius assurgere contendant quam meo dutu possint.*” *ibid.*

<sup>36</sup> I. ii. 1.

<sup>37</sup> *Jean Calvin*, VI. 29.

<sup>38</sup> *The Teaching of Calvin*, second revised n., p. 296.

顯而易見的、易把握的。其實，他在思想上對人的要求很高，甚至某些對他作品最為熟悉的人，也承認解釋加爾文的一些思想相當困難。常常在神學的解釋上互相矛盾。在我們的時代，加爾文《基督教要義》的一些主要的教導，互相爭辯是非常普遍的事，但這不過是最優秀文學作品彼此的共同點。《基督教要義》是後世思想家之思想的寶庫，且當這寶庫刺激他們表達他們原本幼稚的思想時，都傾向於認為加爾文的作品在為他們作見證，而不努力去研究加爾文本身的立場究竟如何。

加爾文對一般的啟示，即自然神學與他對恩典教義的教導，在歷史上導致了不少的爭議<sup>39</sup>。他毫無疑問一方面確實教導，就連最敗壞的人都有對「神」存在的觀念刻在他們的心上，甚至無法將之去掉；但在另一方面，他卻強調我們在宇宙的美麗和順序，並在人的思想和技術上所感受到關於神的作為的證據。加爾文並不懷

疑大自然足以訴說神的存在，也告訴我們關於祂的大能、公義和智慧、向我們彰顯神對祂一切的受造物，表現「父親般的關懷」。然而，人因著亞當的墮落所帶給他們的危害，看不見受造物對造物主的這見證，並在這明亮的劇場中，帶著對造物主謬誤和褻瀆的思想，摸索在黑暗中<sup>40</sup>。

## IX

然而，神並沒有在這可怕的光景中任憑人。既然人在神的創造之工上無法尋見祂，神就藉著祂的話語(道)向人彰顯祂自己。通常當加爾文提到神的話語時，他指的就是聖經正典。但人若堅持要他下定義，他不會僅僅指出在聖經上所寫的一切單字。神的話乃是「那發出一切聖言和預言神內在、永恆的智慧」。他在此所說的「永恆的智慧」是指基督，因為加爾文教導古代的先知靠基督的靈說話<sup>41</sup>。因此，神所用來創造萬物的道——基督(約一 3)，就是寫下真道的源

---

<sup>39</sup> P. Barth, "Das Problem der maturalichen Theologie bei Calvin," in the series *Theologische Existenz Heute*, No. 18; G. Gloede, *Theologia naturalis bei Calvin*; E.A. Dowey, Jr., *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, ch. III and appendix 3; W. M. Horton, *Contemporary Continental Theology: an Interpretation for Anglo-Saxons*; W. Niesel, *The Theology of Calvin*, translated by H.Knight, pp.39—53.

<sup>40</sup> I. Iii. 3; I. v. 3—5,8. 在這一點上，加爾文強調人的罪不僅玷污了人的意志，而且也損害了人的智力。參見：II. Ii. 12—25.

<sup>41</sup> I. xiii.7.

頭，且我們藉這寫下來的道，才能認識神永恆的道。

加爾文毫無疑問地相信聖經擁有無謬的權威，也是他一生的依靠以及來源。他將聖經運用在一切辯論上的能力與眾不同，甚至或許在歷史上無人能在這方面比得過他。然而，加爾文雖然對聖經非常熟悉，但他在辯論上幾乎不會混亂地引用許多經文。當他引用很多的經文時，通常是因他的敵人企圖用那些經文來攻擊他，他很少採用任何過度解釋的經文，也拒絕引用一些與他辯論的主旨無關的當代人們對聖經的解釋，然後他不像許多其他人極為善辯地使用寓意的解經方式，企圖證明這是合乎聖經的說法，反而經常揭露其他人這樣「濫用聖經」。

一般來說，加爾文忠心地保持他對聖經簡單和按字面原意的解釋<sup>42</sup>。他非常討厭利用寓意的解釋證明自己的教義。加爾文只引用聖經來教導人，他從來不懷疑聖經是神的話，所擁有的權威是不可懷疑之真理的來源，他也認為所有的讀者有同樣的信念是理所當然的。但他沒有直接說他主張後來人們所爭議的「文字上的逐

字無謬」(verbal inerrancy)。他強調的是聖經的信息或內容，不是單字，而這信息是在神向族長啟示聖言和異象後開始的。他們對這些聖言和異象的現象，深刻到用口語傳給自己所有的後裔。過了很長一段時間，神決定要為了以後的時代，將透過人把自己的啟示記錄下來<sup>43</sup>。

神所使用的這些作者不是機器人，乃是從心裡相信他們所記錄下真理的人。即使他強調聖經所擁有的權威，通常指的是那一處聖經的作者，也習慣尋求解釋信息本身，而不僅僅是那些向我們表達這信息的文字而已。許多人常常引用加爾文對記錄聖經使徒的描述，即聖靈「真實和無謬的文士」。(法文作：「宣誓公證人」)<sup>44</sup>但加爾文的這描述並不是指聖經的文字本身，乃是指這些文字無謬的教導。事實上，加爾文對神默示聖經的方式，是沒有系統地教導。當加爾文在他的作品中，似乎表示默示是指文字本身時，他主要在乎的反而是要讀者們留意那些文字所表達的信息。

為了進一步解釋他在此的立場，我們不只需要參考《基督教要義》，

<sup>42</sup> III. iv.4—6.

<sup>43</sup> I. vi. 2.

<sup>44</sup> IV. viii. 9.

甚至也應該參考他的解經書。加爾文不像許多神學家們那麼在乎這個問題。他無疑會毫無條件地堅稱聖經是完全準確的，但也坦白地承認某些經文在口語上 (verbal level) 不能說是毫無謬誤的。他曾經討論過保羅在《羅馬書》三章 4 節中對《詩篇》五十一篇 4 節的錯誤引用，他這樣解釋：「我們知道使徒稍微自由開放地 (liberiores) 引用聖經，因他們認為準確地表達聖經的內容就好了；因這緣故，他們沒有那麼嚴厲地把他們所用的文字(字句)放在心上 (quare non tantum illis fuit verborum religio)。」<sup>45</sup> 加爾文在此所說的字句 (verborum religio)，也是他在《基督教要義》中所採用，為了嘲笑他的某種敵人 (那些假冒為善的) 極為強詞奪理地解釋某一處經文的每一個字 <sup>46</sup>。加爾文對文筆風格的敏感，也運用在聖經的作者身上。他形容使徒約翰的文筆為「從高處震撼人的雷鳴」，又將他的作風與其他福音書的作者做對比，描述他

們的作品為「謙虛和卑微的」。但他仍深信他們的作風沒有影響到他們的信息 <sup>47</sup>。加爾文主張以賽亞「優美的風格」，以及阿摩司稍微「粗獷的」筆鋒，但兩者都一樣準確地向我們彰顯聖靈的「威嚴」<sup>48</sup>。

加爾文不主張聖經的權威來自教會的任何宣告；教會反而是被建立在聖經的根基之上 <sup>49</sup>。基督徒能夠理性地證明聖經來自神，但這證據對於造就基督徒的信心而言，卻毫無果效，就順服聖靈引領的人而論，聖經本身就證明祂的權威。聖靈的見證比一切的理性都偉大，只有在那藉眾先知說話的聖靈進入我們的心裡面，我們才能夠確信聖經的真實性及敬虔所要求我們的信心。當聖靈臨到我們身上之後，我們才相信聖經是「藉著人的傳道而來的耶和華口裡所說的話」。<sup>50</sup> 而且聖靈是聖經唯一的解經家，並將聖經的教導印記在讀者們的心上。因此，對加爾文而言，當信徒在聖靈的引領之下讀聖經時，聖經就是真實無

<sup>45</sup> CR XLIX. 49. 加爾文自己本人對聖經的引用也同樣如此，字句上沒有那麼拘泥。參見 J.A. Cramer, *De Heilige Schrift bij Calvin*, pp.116—141; J. Haroutunian in LCC XXXIII, 31—35.

<sup>46</sup> IV xii. 20. 這裡還有一個片語 “litera exactores”，也是「強詞奪理」之意。

<sup>47</sup> I. viii. 2.

<sup>48</sup> I. viii. 2.

<sup>49</sup> I. vii. 1—2.

<sup>50</sup> I. vii. 5; I. viii. 18.

謬的書籍。

此外，神在基督身上的啟示，是整本聖經的組織原則，且聖經主要的目的是要叫信徒能夠支取基督賞賜給他們生命的恩典。加爾文在他對《〈約翰福音〉的註釋》中陳述：「我們閱讀聖經，為的是要在聖經中尋找基督。」<sup>51</sup> 我們應該記住《基督教要義》主要的焦點，並不是神的主權，或祂的預定，甚至也不是堅持眾信徒對神真道本身的順服，乃是要我們順服一直在向我們彰顯的耶穌基督<sup>52</sup>。

加爾文用聖經教導我們哪些該決定教會的行政組織和懲戒，甚至對神敬拜的原則，這表示從使徒的時代到如今，一切這方面的革新觀念都完全依靠聖經的教導。聖經為加爾文提供了足以在攻擊宗教改革之前，那在衰殘中教會裡面的迷信的充足武器彈藥。他也責備當代的人對聖經不經過思考、不負責任，以及有偏見的解釋。加爾文在聖餐的教導中（《馬太福音》二十六章 26 節）對「這是我的身體」能夠稍微幫助我們明白他自

己的方式：

「至於我們，是抱著順服的心，認真地尋求這段經文的涵義，就如對於整本聖經的教導那樣。我們也不以在知識外的敗壞熱忱，毫無辨別、輕率地相信對某處經文最初浮現的念頭，反而經過認真地默想之後，接受聖靈所教導的涵義。在我們相信之後，就從這高處藐視一切抵擋真理的世俗智慧。事實上，我們約束自己的心，免得有絲毫反抗這真理的怨言，也治死自己心裡的私慾，免得悖逆。」<sup>53</sup>

## X

在整本《基督教要義》中，加爾文坦承對奧古斯丁所欠的債既明顯又常躍然紙上。雖然一般經院神學家們普遍接受半伯拉糾主義對人的能力的觀念，但在加爾文的前一個時代中，許多人重新相信奧古斯丁的教導——即人自己本身無能為力，須完全依靠神的恩典。奧巴斯的吉爾斯沙克 (Gillschalk of Orbais) 在 849 年受審判

<sup>51</sup> 論《約翰福音》五章 39 節；CR XLVIII. 125.

<sup>52</sup> 參閱路德對《雅各書》、《猶大書》的前言。路德說：「在這一點上，這兩本真正聖潔的書都一致同意，它們共同傳揚、強調基督。更有甚者，評論 (tadeln) 的真正試金石就是是否強調基督 (Christum predigen und treiben)。凡不教導基督的，就不是使徒的教導，哪怕它是彼得或保羅的教導；凡宣揚基督的，就是使徒的教導，哪怕它是猶大、亞那、彼拉多或希律的教導。」(Dr. Martin Luther's *sammtliche Werke* LXIII. 156f.) 參閱 *Works of Martin Luther* VI.478. 另見《要義》I. ix.3.

<sup>53</sup> IV. xvii.25.

為異端者之後，第一個傑出、堅定相信奧古斯丁主義 (Augustinianism) 的人物是湯姆·布雷德華丁 (Thomas Bradwardine)，他是被稱為「深奧博士」(Dr. Profundus) 的博學神學家和牧師。他在 1349 年被按立作坎特伯雷 (Canterbury) 的大主教，不久以後就去世了。布雷德華丁在他的長篇專著《神反對伯拉糾主義之理》(De causa Dei contra Pelagium) 中，記錄他年輕時曾愚昧和虛妄地接受了當時所盛行的伯拉糾主義。但神忽然間就

主動地臨到他，如射下恩典的一絲光芒那樣感動他。他經常引用奧古斯丁和聖經，為了教導「恩典是白白賜的」(grace is given gratis)，並不依靠人之前的善行，且教導預定論是「出自於神白白的旨意」(according to the free [gratuitam] will of God) 與人的行為無關<sup>54</sup>。里米尼的貴格利 (Gregory of Rimini) 有相似的信念<sup>55</sup>。他是奧古斯丁隱修會的領袖，並在 1358 年去世。在這方面的教義，威克里夫是奧古斯丁的門徒，且胡司雖然不是他仇

<sup>54</sup> 見亨利·薩維爾 (Henry Saville) 所編輯的 *Thomae Bradwardini archiepiscopi olim Cantuariensis De causa Dei contra Pelagium et de virtute causarum, libri tres* (London, 1618)。約瑟夫與伊薩克·密爾納 (Joseph & Isaac Milner) 在《教會史》(*History of the Church IV*, 79—106) 一書中分析了這本書。在喬叟 (Chaucer) 的《修女修士故事》(*Nun's Priest's Tale*) 中，布雷德華丁與奧古斯丁、薄伽丘 (Boethius) 有著相同評價，其中有一段詩人開玩笑地提到了與預定論有關的問題，但沒有討論：

但我絕不為此問題傷神，  
不像聖潔的奧古斯丁博士那樣，  
也不會像薄伽丘、主教布雷德華丁，...  
我會即刻轉移話題。

But I ne kan nat bulte it to the bren  
As kan the holly doctour Augustyn,  
Or Boece, or bisshop Bradwardyn, ...  
I wil nat han to do of swich mateere,

布雷德華丁也是一位著名的數學家，他的這本專著將數學邏輯與熱忱的個人信仰，融為一體而矚目於世，見薩維爾的書第 327、420 頁；另見奧博曼 (H. A. Oberman) 的《十四世紀的奧古斯丁——湯姆·佈雷德華丁主教》(*Archbishop Thomas Bradwardine, a Fourteenth-century Augustinian*) 第一、五、七章。參見 G. Leff, *Bradwardine and Pelagians: A Study of His De causa Dei and Its Opponents*。

<sup>55</sup> 里米尼的貴格利聲稱上帝不但按祂的預旨，也在祂的憐憫中預定賜給祂選民恩典，同時他也堅稱被神遺棄的原因，不是因著神對個人、對自由意志的濫用，或對恩典的抗拒。見 P. Vigneau, *Justification et prédétermination au xiv<sup>e</sup> siècle en Dun Scot, Pierre d'Auriale, Guillaume d'Occam, Gregoire de Rimini*, ch, iv; Oberman, op.cit., pp.211—223。

敵所說的那麼主張威克立夫主義，一樣是一位熱心的奧古斯丁主義者<sup>56</sup>。

據說「就教義歷史的內涵而論，宗教改革不過是奧古斯丁對恩典的教義，勝過奧古斯丁對教會教義的一個現象」。<sup>57</sup> 奧古斯丁對馬丁路德和加爾文的影響是不易衡量的，然而這兩位宗教改革者都很坦白地說他們欠他的債，卻也同時毫不猶豫地常用聖經批判奧古斯丁的立場。我們可以說加爾文是一位傑出的後期奧古斯丁主義者<sup>58</sup>。他對人論和救恩論的教導中，引用了許多奧古斯丁的話，甚至他這方面的教義似乎與他的偉大的非洲前輩奧古斯丁沒有兩樣。但他偶爾在次要的教義上，不同意奧古斯丁的立場，這證明加爾文絕不是奧古斯丁盲

目的追隨者<sup>59</sup>。加爾文之所以教導雙重的預定論，就進一步地超越奧古斯丁的教導。他說神遺棄了祂沒有揀選的人，是祂測不透的旨意、明確的決定。我想加爾文之所以相信雙重的預定論，是因他對聖經的研究和他自己的經驗，都不由自主地逼他深信神毫無條件的主權。加爾文感覺到他必須拒絕相信任何事情能夠在神旨意的掌管之外發生。人在自己的救恩之上，完全不能有任何參與；神的揀選也不是依靠他預先知道人的信心或善行。

某些人將遭受永遠的滅亡，從很久以前都是正統派的基督教信仰，也幾乎是無人反對的教條。就如某些古時的奧古斯丁主義者，加爾文相信人的滅亡在神有主權的旨意底下，但他

<sup>56</sup> M.Spinka., *John Hus and the Czech Reform; Advocates of Reform: From Wyclif to Erasmus* (LCC XIV), pp.196 f., 249, 261 f.

<sup>57</sup> Article, "Augustine," by B. B. Warfield, HCRE. II.224.

<sup>58</sup> 無論如何，這是個值得記念的事：詹森 (Cornelius Jansen, 1585—1628) 於一個世紀之後在無他人同意下，私自藉著奧古斯丁關於罪與恩典的教義，對羅馬天主教教義發動了一場激烈的論戰。

<sup>59</sup> 巴尼考爾 (H. Barnikol) 在 *Die Lehre Calvin vom unfreien Willens und ihr Verhältnis zur Lehre übrigen Reformatoren, und Augustins* 一書中認為，加爾文是「重述了奧古斯丁神學」。莫茨萊 (J. B. Mozley) 在一本至今仍然很有用的古書 *A Treatise on the Augustinian Doctrine of Predestination* 中精闢地評論了眾多作家在這個問題上的異同，特別是奧古斯丁、阿奎那、加爾文的異同。參閱：A.D.R.Polman, *De praedestinatieleer van Augustine, Th. van Aquino, en Calvin*。《基督教要義》中論及奧古斯丁之處俯拾即得。加爾文一般是用奧古斯丁的觀點進一步證實聖經，但是在某些問題上，如卷三第 23 章 1、5、11、13、14 節和卷四第 6 章 4 節，他依靠奧古斯丁進行論證。史密斯 (L.Smith) 在其 *Saint Augustine dans l'oeuvre de Jean Calvin* (尤見上冊，254—271) 中對加爾文受奧古斯丁影響做了最好的闡述。史密斯認真研究了這兩位神學家的著作。下冊包括精闢的統計資料。卡地亞 (J.



比多半的神學家們，更堅持和仔細地教導這立場。加爾文主張神永恆的預旨，決定每一個人在永世的光景；某些人被預定受永遠的咒詛。我們可以說他在這教義上，把兩個普遍、習以為常的教義聯合在一起。然而，他的結論甚至令他自己感到震驚，且他許多的讀者要不是拒絕這教導，就是對此教義感到煩惱。雖然神對遭受滅亡的人這預旨是令人感到畏懼的事，但我們不能否認或逃避這真理<sup>60</sup>。加爾文再三、又極其明確地重申遺棄的教義。加爾文絕不滿意只說神在施恩自己的選民時，同時「越過」非選民的人；神的旨意的行動並不是「疏忽或不理會(*preterition*)」，乃是「遺棄(*reprobation*)」。保羅說神「要叫誰剛硬就叫誰剛硬」(羅九 18)，且加爾文一樣明確地堅稱「神所越過的人，就是祂所遺棄的人。」<sup>61</sup>

加爾文在解釋這結論並為祂辯護時，感到戰兢，也深知其中所包含的道德上難題。他也對那些推論雙重預定論這教義教導神是犯罪的起因者，非常不耐煩。神總是既慈愛又公義

的，雖然在這事上，我們極為有限的理解力無法測透，慈愛與公義如何共存。加爾文之所以花了不少時間在預定論的教義上，一方面是由於他在這教義的大奧秘底下感到畏懼。所以，他勸我們在討論這教義時，要非常謹慎<sup>62</sup>。加爾文視對自己的揀選感到焦慮為是「撒但的誘惑」。但他勸一切成熟的信徒，都當默想「這深奧以及測不透的奧秘」，並在默想時「當保持謹守和謙卑的心」。我們無法在任何方面根據外在的益處或興旺，推論任何人是否為神的選民，因為在今世，往往不敬虔的人興旺，而敬虔的人反而要背十字架。神對選民的祝福，反而在乎神在他們一切的患難中，賞賜他們充足的恩典和永不止息的保護之確據，以及對永世的美好盼望。

## XI

加爾文強調人靈魂的更新，就是重生的教義。重生伴隨著真誠的悔改，且這悔改包括「對肉體的治死以及靈魂的更新」。當我們在基督的死

---

Cadier) 的研究 (“Calvin et Saint Augustine” in *Augustus Magister* [Communications du Congrès International Augustinien] II.1033—1056) 以及諾塔 (D.Nauta) 的研究 (*Augustinus en de Reformatie*) 也很令人矚目。

<sup>60</sup> III. xxiii.7.

<sup>61</sup> “*Quos Deus praeterit, reprobat.*” III. xxiii. 1.

<sup>62</sup> III. xxiii.14.

亡裡有分時，我們原先的本性(舊人)被治死，當我們在基督的復活中有分時，我們就照著神的形象被更新而變化<sup>63</sup>。可以說，我們投入某種新的屬靈工作，並因此逐漸地改變，只是這工作在這輩子無法臻於完美。不完全絲毫不會令我們感到絕望；我們反而因此更期望永世的生活，並常常盼望這目標<sup>64</sup>。

雖然這世界不是我們的家，但我們卻要認真地接受它是我們奔走天路的歷程，也是我們受試煉的住處，而加爾文絕不愁眉苦臉，也拒絕世上的本分或享受今世的福益。他用五章<sup>65</sup>教導我們如何在自己的崗位上行事為人。他這方面的教導平衡、深刻，以及實際。神是我們的父親，祂在我們身上恢復了祂的形象。神收養我們作祂的兒女，並因此暗示我們在自己的生活中要「代表基督」。這樣的生活包括捨己，以愛心服事他人。不管別

人看起來多剛硬，我們必須在他們身上看到神的形象，從而愛他們<sup>66</sup>。從當代對於末世論的討論角度來看，加爾文強調「默想永世」給人十分深刻的印象；他提出我們應當在今生中善用神的恩賜，並享受它們，作為今生的幫助，這一點同樣引人入勝<sup>67</sup>。

加爾文教導成聖是信徒一生中在敬虔上的長進，以及對神呼召上的尋求。加爾文對信心<sup>68</sup>、悔改和稱義，有他自己特殊的教導。在宗教改革時，眾神學家們都熱烈地探討這三個教義。加爾文以為，信心不僅僅是確信聖經是神無謬的話語，也包括確信神對我們的憐憫和祝福。信心完全在功勞和律法之外，因它主要的對象是基督，也是聖靈所賞賜我們的。加爾文斥責某些經院神學家對信心的教導，因他們將信心與敬虔和愛割裂<sup>69</sup>。他雖然用馬丁·路德所說的同樣一句話，即「唯獨藉著信心稱義」，

<sup>63</sup> III. xiii. 8—10.

<sup>64</sup> III. vi. 5.

<sup>65</sup> III. vi—x, 這五章有時印成單行本發行，書名為《基督徒生活金律》(*The Golden Booklet of the Christian Life*)。1550年的拉丁文版中，這五章在日內瓦於1550年單獨印刷發行。參見註19。

<sup>66</sup> III. vii. 6.

<sup>67</sup> III. ix. x.

<sup>68</sup> III. ii. 7. 道威(E.A. Dowey, Jr.)的《加爾文神學中的「認識上帝」》(*The Knowledge of God in Calvin's Theology*)第四章熱切地表述了對加爾文關於信心教義的討論，尤其是因為信心與對上帝的認識彼此聯繫。

<sup>69</sup> III. ii. 9.

<sup>70</sup> 但他一樣與馬丁·路德強調不是信心本身使人稱義，信心反而抓住基督，因我們藉著祂所賜給我們的恩典才稱義。

## XII

加爾文在第四卷中，加入了許多新的教導，卻很巧妙地將這新的教導與從前版本的不同部分聯合起來，甚至第四卷能夠被視為結構嚴謹的獨立論述。加爾文給第四卷的標題是：「神邀請我們與基督交通，並保守我們在這交通當中的外在方式」。他的 (*Christi societas*) 就是聖而公之教會。這偉大的主題既是加爾文所熱愛的，又是他盡自己的力量和才幹教導我們的主題。

他同意馬丁·路德的立場，即在信經上、「普世教會」，以及「聖徒的相通」是指同樣的團體，且信徒都是這團體的一份子。唯有神才知道哪些是屬於祂的選民。有形的教會是那在世上能看見的組織，且這組織的每一份子都彼此認識。加爾文將無形的教會與有形的教會區分出來，卻沒有一刀兩斷地徹底分開。加爾文熱烈地同意居普良對教會的隱喻，即教會是

眾信徒的母親；由此看來，這母親懷孕、生養、滋養，以及教訓她的兒女們，且她的兒女或許一輩子都不離開她的學校<sup>71</sup>。雖然我們知道有形的教會有「許多假冒偽善的人」，但我們有責任「以出於愛的判斷」，將一切「藉著信仰的告白、生活的榜樣，以及領聖餐，宣信同一位神和基督」的人，藉此承認他們為教會的肢體。

真教會的特徵是忠實地宣講神的道，以及聽道、合乎聖經地施行聖禮，以及稍微次要，卻一樣不可或缺的執行懲戒，為了保守基督徒之間交通的聖潔。加爾文宣稱：離開這樣的教會是非常的危險。既然我們所有的人都有罪，並在某種程度上都是無知的，就不可在次要的事上棄絕其他聖徒的交通。加爾文在這教導上非常強調教會是唯一知道要不斷赦罪的團體。有形的教會之所以聖潔，並不是因為已達到這目標，乃是因為正在盡心，並且因為她擁有這目標<sup>72</sup>。唯有在牧師的證道以及他對聖禮的施行被敗壞了，且不再執行懲戒之後，基督徒才被允許離開那團體。加爾文堅稱羅馬天主教會就是這樣的教會，雖然他們仍殘留一些屬於真教會的現象

---

<sup>70</sup> III. iii. 1; III. xi. 7.

<sup>71</sup> IV. li. 1—2, 9, 11—12.

<sup>72</sup> IV. I. 7—18.

<sup>73</sup>。加爾文根據新的聖經，充分闡明了神話和聖禮的的執事及其職分和功用，同時追溯了這執事從教父時期以來的發展和墮落<sup>74</sup>。加爾文用他對教會歷史的極淵博知識，嚴厲地反駁天主教對彼得的教導——他在使徒的時代在羅馬具有至高的權威，而且中世紀教皇的權力越來越大。即便我們除掉加爾文在這章裡過多的論戰中猛烈的抨擊，他仍有留下足以擊中他們要害的歷史上的事實。然而，加爾文對於歷史上的變化中所包含的非常複雜的意識太少了。

加爾文，不接受監督和長老是一種不同的職分。值得我們的注意的是，他非常尊敬古代教會的行政和懲戒上的制度。加爾文認為教會的大背道是在大貴格利的下一個時代開始的。因為在那時候，波尼法修三世 (Boniface III) 被允許聲稱天主教會擁有在眾教會之上的權柄，也特別在教皇匝加 (Pope Zachary) 以及當時法國的統治者丕平 (Pippin) 面前彼此簽

約，加爾文將這合約視為強奪和瓜分權利的同盟。加爾文的這作品雖然是在《馬格德堡紀文》(*Magdeburg Centuries*, 1559—1574)<sup>75</sup>之前寫的，它首次揭露了《偽伊西多爾教令集》(*Pseudo-Isidorian Decretals*)，但加爾文就在那個時候嘲笑那些偽造的文件。他看過羅倫佐·瓦拉 (Lorenzo Valla) 揭露《君士坦丁御賜教產論》(*Donation of Constantine*)<sup>76</sup>的作品，從而將那八世紀的文件視作偽造的。他指控希爾得布蘭德 (Hilderbrand) 毫無根據地宣告他作為教皇擁有皇帝般的權柄，因為這就是敵基督的一個標誌，他也引用伯爾拿的話，為了證明教會在希爾得布蘭德之後越來越敗壞的光景。這敗壞嚴重到加爾文的時代，教會在教皇權柄底下的光景，能夠被形容為「與教會正確的次序剛好相反」。<sup>77</sup> 原本屬於神的話語的權柄，如今被敗壞的教會及教會會議所篡奪，神的話語完全被忽視。羅馬教廷以偽造的文件為武器，追求世俗目

---

<sup>73</sup> IV. ii. 1—2, 9, 11—12.

<sup>74</sup> IV. v.

<sup>75</sup> 一部敘述至主後 1400 年的教會史，由路德宗神學家們做準備工作，在馬提亞·弗拉希烏斯 (Matthias Flacius) 的指導下進行，1559—1574 年間在巴塞出版。

<sup>76</sup> 該書於 753—755 年間在羅馬出現，敘述了君士坦丁大帝 (306—337) 如何將西方很大一部分統治權轉讓給希爾維斯特一世教皇 (Pope Silvester I.)。瓦拉的《君士坦丁贈禮》寫於 1439 年，1540 年在巴塞印刷。參見：IV. xi. 12.

<sup>77</sup> IV. xii. 26.

標，加爾文猛烈地抨擊在這種心情狀況下所產生的許多對權利的濫用<sup>78</sup>。

加爾文在對教會懲戒和聖禮進行建設性討論的時候，也採用了歷史的史實。現代的讀者在教會的懲戒方面的經驗，與宗教改革時代的作法很不相同，他們或許會對當時教會和教牧所具有的這種權柄感到很驚訝。他也會對教會所要求執行懲戒的牧師判斷力、節制，以及在盼望中的耐心，刮目相看。

就當時的教會而論，懲戒是既真實又必要的；它對教會就如把身體連接在一起的韌帶，或勒住馬的韁繩，或父親為了管教孩子的杖一樣重要<sup>79</sup>。人無法因任何的職分和地位站在教會的懲戒之外，且教會的懲戒要嚴肅地執行，讓人清楚地看到「基督在祂的法庭中」。

教會的懲戒上有三種不同的目的：避免教會蒙羞、避免罪的蔓延，以及叫犯罪的人悔改<sup>80</sup>。因此，懲戒應該既嚴厲又充滿仁慈。加爾文舉了許多關於保羅、居普良、奧古斯丁，以及屈梭多模以愛心施行懲戒的例子。我們不可對那些剛硬到需被除教

之人感到絕望，也不可停止為他們禱告，更不用說任憑他們滅亡<sup>81</sup>。

### XIII

加爾文對這些問題的論述極有說服力地證明深信教會的團體性。他用五章冗長的篇幅來教導洗禮和聖餐禮，又用一章來處理其他五種不同「錯誤地被稱為聖禮」的儀式，即堅振禮、補贖禮、臨終抹油禮、神甫的按牧禮，以及婚禮<sup>82</sup>。加爾文接受奧古斯丁對聖禮的描述，即「一個不可見的恩典的可見形式」，但為了清晰起見，加爾文更認為，聖禮是「某種神給我們施恩的見證，以外在的象徵為印記，並帶有我們對神的敬虔為證據」。

加爾文用許多不同的隱喻，讓我們對真道與聖禮彼此之間的關係有一個清晰的印象。他說聖禮是神給我們應許的印記、是神和信徒之間彼此交換的誓言，也是在人面前證明我們是基督的門徒。但這外在的象徵，若沒有伴隨著信心以及聖靈所賞賜我們那看不見的恩典而來，一切都是徒然的。

---

<sup>78</sup> IV. xii. 6,7.

<sup>79</sup> IV. vii. 1.

<sup>80</sup> IV. vii. 1.

<sup>81</sup> IV. xii. 8—11.

<sup>82</sup> IV. xiv—xix.

加爾文對嬰兒洗禮有著與眾不同的辯護。這教導強調在舊約時代，割禮是入教的儀式。加爾文也盡力使用新約聖經對嬰兒洗禮的證據。他教導：既然基督叫小孩來到他面前，並說「因為在天國的，正是這樣的人」（太一九 13—14），那麼我們若禁止信徒的小孩來就基督<sup>83</sup>，這是非常大的罪。就重洗派者以及天主教徒而論，這是特別嚴重的錯誤，因為他們教導未曾受洗的人無法被拯救。天主教徒主張平信徒被允許為奄奄一息的人施洗，甚至允許他們在這樣的光景底下匆忙和混亂地施行這儀式。加爾文將這樣的行為視為對聖禮極大的扭曲，也都是因為這些人誤以為沒有機會受洗的人必定因此滅亡。

他說：「在我們的小孩出生之前，神早已宣告他們是祂所收養的。」所以洗禮雖然是救恩的計劃中極為重要的，但這儀式絕不能拯救人的靈魂。

他並不贊同慈運理的說法：一切夭折的嬰兒都要得救，但他指出，聖經上從未說未曾受洗的人都被基督定

罪。加爾文雖然棄絕洗禮重生的傳統教義，但他仍主張在神的恩約中，某種隱密的影響運行在嬰兒的心裡面，叫他越來越明白何為被教會接納、關懷和教導。因此，「嬰兒是受洗歸入將來的悔改和信心」。<sup>84</sup>

加爾文在對聖餐的討論中，極力表明基督的身體和血的真實同在，但他拒絕把身體和血局限於聖餅和杯裡面，也反駁路德宗所提出的相關教義，即基督復活的身體無所不在。他用聖經上的其他經文做類比，認為「這是我的身體」不可以用字面的意義來解釋，這句話是一個轉喻。基督的身體被看見升天，祂仍舊在天堂，因此不可被裝在餅和酒裡面<sup>85</sup>。領聖餐的人反而在屬靈的意義上被舉到天上領受基督的身體。

在屬靈的意義上領受基督真正的身體和血，這教義是眾加爾文主義的教會特有的教義<sup>86</sup>。「屬靈的同在」這句話，無法充分代表加爾文對聖餐的教導。

現代人很不容易完全明白加爾文這方面的教導。他在這教義上，就如

<sup>83</sup> IV. xvi.7.

<sup>84</sup> IV. xv.20; xvi.20, 26.

<sup>85</sup> IV. xvii. 22,30.

<sup>86</sup> 關於這一點，最典型的信仰告白就是《比利時信條》第 35 條：「我們……真實地憑著信心，……在我們的心裡接受了唯一救主基督的真正身體和血，來支持我們屬靈的生命。」

在預定論的教義上，承認這是他無法用言語解釋的奧秘，只能說「我經歷到而不是明白了聖餐。」<sup>87</sup> 以某種在理智之外的方式，我們在基督身體裡的交通成為可能，是透過聖靈隱密的力量。

沒有任何神學家比加爾文更強調聖餐對教會生活的重要性。他勸我們經常領聖餐，熱烈地描述敬虔的人領聖餐時屬靈的經驗，也強調通過領聖餐所產生的基督徒之間的愛的連接，以及聖餐中所包含的社會上責任<sup>88</sup>。他嚴厲地攻擊天主教對彌撒的教義，特別在他們教導彌撒是贖罪祭的教義。加爾文將這教義視為抹去基督充足的贖罪祭，甚至完全抹去聖餐本身。加爾文同樣破口大罵那些支持其他五種所謂聖禮的論點，他完全否認它們具有聖經根據，以及古代教會的支持<sup>89</sup>。

#### XIV

最後一章——「屬世的政府」<sup>90</sup> 是這部作品最令人刮目相看的其中之一。就如他寫給法蘭西斯一世的信一樣，這章表示加爾文的思想與政治有

密切的關係。在他寫給君王的信中，勸誡一位驕傲的君王，不要聽從一些惡人的計謀而去逼迫善良的基督徒。他勸法蘭西斯一世承認基督的統治，地上的君王都當向祂屈膝。這封信的一部分與奧古斯丁有名的《王者之鏡》(*Mirror of Princes*) 非常相似。加爾文引用奧古斯丁的話說：「那些將自己的權威交付在神威嚴底下之侍女」的君王是有福的<sup>91</sup>。

加爾文受奧古斯丁的影響，在一段話中聲稱，承認自己是「神的僕人」的君王才是「真正的君王」，且眾君王都負責照神聖潔的話語，統治自己的國民。加爾文在「基督徒的自由」那一章(三章 19 段) 結尾的地方，為我們介紹屬世的政府這主題，卻把它的討論拖延到最後。從深奧的神學角度來看，我們或許不會期待《基督教要義》以這類的主題告一個段落。在 1539 年到 1554 年之間版本，這主題先被放在倒數第三，然後被放在倒數第二；然而，在 1559 年的版本中加爾文重新恢復了 1536 年版本的位置，把這部份放在全書的末尾。那麼，為何加爾文選擇將政治這主題擺

<sup>87</sup> “*Experior magis quam intelligam.*” IV. xvii. 32.

<sup>88</sup> IV. xvii. 38, 42, 44.

<sup>89</sup> IV. xviii. 1–14; xix.

<sup>90</sup> IV. xx.

<sup>91</sup> 《上帝之城》(*City of God*) V. xxiv.

在最後突出的位置上呢？我們可以在本章中及加爾文其他關於政治的作品中找到這問題的答案<sup>92</sup>。他對政治的教導，就如阿奎那以及其他經院學者那樣，將這主題當作神學的一部份。加爾文在這章中引用了許多經文，表示他就如在其他方面，都以聖經為他主要的準則。但這主題對加爾文而言尤為迫切，因他總是深切意識到統治者對政策的變動在教會的改革以及宗教改革者具有很大的影響力。其實這作品的最後一章，只有比頭一版本稍微長一點，多半是在蒙斯特事件期(Münster episode)寫的。因當時宗教改革的仇敵，將它刻劃為推翻政府的運動。加爾文無疑一直覺得，陳述積極的政治觀，認為他擁有關於政治積極的立場，對於宗教改革的辯護，以及切實地捍衛他在整本書中所陳明的教義，是十分重要的。加爾文所寫的信，有充分的證據能證明他對任何會影響到基督教發展的政治問題，都有很大的興趣，這是眾所周知的。

雖然我們可以說：對加爾文而言，最主要的是如何叫社會的政治服務基督的教會，然而，像威倫·尼澤

爾(Wilhelm Niesel)所說「加爾文不在乎國家本身，甚至也不在乎任何基督教的國家」，是會讓人誤解的<sup>93</sup>。他嚴厲地棄絕那些因強調基督教是屬靈的，而所謂的敬虔決定與政治沒有任何關聯，並逃避他們政治上本分的「宗教狂」。對加爾文而言，除去一切的政治，這觀念既可惡又荒唐。政治維持人在社會上的生活，並不亞於麵包、水、陽光、空氣等所起的作用<sup>94</sup>。政府所發揮的維護群體生活的作用是不容忽視的。它最大的用處就是保護人與人之間道德上的順序，以及保護基督教外在的公共形態。加爾文主張教會完全在政府的控制之外，卻仍能夠依靠政府的保護和支援。加爾文不但對統治者的本分感興趣，也對各種不同政府的形態有很大的興趣。在他的解經書中，稱讚舊約裡寥寥可數的敬虔的君王，但他提出君王時(不管是古時或現代的)多半認為是不敬虔的，這就暗示他對君主制的政府持反對立場。

然而一般來說，他還是接受現代一切政府的形態，並勸眾信徒：當政府順服神時，要與它合作，當它壓迫

---

<sup>92</sup> 墨尼爾(J. T. McNeill)編輯的*John Calvin on God and Political Duty*一書中，選編了加爾文著述中反映他政治思想的重要篇章，墨尼爾為該書撰寫了前言(Library of Liberal Arts, No.23)。

<sup>93</sup> *The Theology of Calvin*, p.230.

<sup>94</sup> IV. xx.3.



基督徒時，當忍耐。沒有人比加爾文更反對暴力的革命，他寧願在決定哪一種政府形態最好的這問題上拒絕爭辯，卻毫無爭議地宣稱自己的喜好是「貴族政治，或某種將貴族政治與民主政治混合的制度」。

這句眾所周知的話，首先出現在 1543 年的版本中，而在 1559 年的版本中，他加上了對這句話的獨特解釋。善良和能幹的君王非常稀有，且人的敗壞告訴我們：最好有好幾個人 (plures) 一同統治國家，好讓他們能夠彼此幫忙和勸誡，並防止任何的人獨裁<sup>95</sup>。這兩個原則即多數之人的統治，以及統治的彼此勸誡，充滿加爾文對教會和政府之間關係的教導。在加爾文所在的日內瓦政府中，這兩個原則都被運用在牧師和官員身上<sup>96</sup>。

加爾文的《基督教要義》最後極為精采的幾段，與 1536 年的版本幾乎沒有任何改變。其中包含一段簡短卻令人感到驚訝的，之後成為政治家論述常引用的話。加爾文在這句話裡，以容易讓人產生錯覺的溫柔，主

張當時各國的三種不同的政府形態，發揮古時監督官 (ephors)、護民官 (tribunes)，以及市長 (demachs) 的作用，在憲法上捍衛人民的自由，反對君王的壓制。

他這樣說並不是有意要慫恿人民反抗政府，乃是呼籲當時的政府發揮其合法的作用。加爾文無須提到當時的官員就是百姓所選擇的這事實。他的最後幾段充滿極大的力量，而且我們若稍微思考加爾文在此的話，就能發現他的教導對全世界的歷史產生了很大的影響力。但他到最後清楚地表示，他完全不主張靠政府的行動和優勢幫助神的國降臨。即使信徒必須忍受君王的怒氣，然而基督以重價所救贖的人，必須順服神並忍耐到底，也不要再在敬虔上妥協，或成為人敗壞私慾的奴隸。

## XV

加爾文的《基督教要義》發行甚廣，且大受歡迎，就如他的其他作品那樣，這一點與他的寫作風格有密切

<sup>95</sup> IV.xx.8.

<sup>96</sup> 麥坎南 (J. Mackinnon), *Calvin and the Reformation*, pp.163f.; J.T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, pp. 162, 187.日內瓦教會法規 (Ecclesiastical Ordinances of Geneva, 1541)、日後修改的日內瓦教會法規 (revised Ordinances, 1561)，以及日內瓦書院規章 (the laws of the Academy of Geneva, 1559)，見 OS II. 325—345; 另見 LCC XXII. 58—71。參見 CR X. i. 15—30，以及基德 (B. J. Kidd) 的 *Documents of the Continental Reformation*, pp. 588—603.

的關係<sup>97</sup>。通常風格主要是指他法文的風格而言<sup>98</sup>，但在他的時代和後來的環境中，許多的學者也稱讚他拉丁文成功的寫作風格<sup>99</sup>。約翰·斯德姆(John Sturm)——加爾文在斯特拉斯堡的一個朋友，在1543年拉丁文版本的扉頁上，極為貼切地描述這作品和作者：「神賞賜約翰·加爾文非常好的判斷力、高超的教導恩賜，以及與眾不同的記性。他是作品豐盛、多才多藝，和一流的作者。」極為有學問的約瑟·史卡立格(Joseph Scaliger, d. 1609)很機智地說：「他的風格比神學家當有的更純潔和優雅。」毫無疑問地，很少神學家們寫的與加爾文一樣巧妙。

他之所以對拉丁文那麼熟悉，是

出於他崇高的教育。他在年老的時候稱讚馬杜林·科地亞(Mathurin Cordier)——他在巴黎大學的第一位拉丁文教授，他說這一位教授為他開了學問之門，叫他之後有那樣大的成就<sup>100</sup>。他在十四歲的時候開始學拉丁文——那美妙語言，也發覺這語言對溝通和說服人的重要性。之後古典文學的學習，大量增加了他的拉丁文辭彙。布林(Q. Breen)說加爾文的神學有一些「人文主義的結晶」在內<sup>101</sup>，且溫德爾(F. Wendel)說：「他到死為止都是1532年的他，即人文主義者。」<sup>102</sup>這些作者指的不只是他的風格，但他們至少表示拉丁文古典著作的風格對加爾文具有一輩子的影響。布林說：「他所有的作品的都具

<sup>97</sup> 許多作家，無論贊同還是反對加爾文的神學觀，都高度讚賞他的文筆。加爾文翻譯學會(Edinburgh, 1854)出版的《約書亞書註釋》英譯本，在全面評價加爾文的個性時，引用了很多這方面的讚譽(第374—464頁)。沙夫(P. Schaff)所編寫的《基督教會史》(*History of Christian Church*)較全面地收集了這些讚譽(Vii. 270—295)。潘尼埃(J. Pannier)在其*Calvin écrivain, sa place et sa role dans l'histoire de la langue et de la littérature française*中提到了這些作品。另見溫瑟留士(L. Wencelius)的*L'Esthétique de Calvin*, pp.344—373。

<sup>98</sup> F. Brunetiere, "L'Oeuvre littéraire de Calvin," *Revue des Deux Mondes* 161 (Paris, 1900), 898—923; Pannier, *op. cit.*; Pannier, *Introduction to the Institution of 1541* I. xxii ff.; A. Lefranc, *Calvin et l'éloquence française*.

<sup>99</sup> 很多反對加爾文的人，卻對他的拉丁文大加讚賞，法國作家、法學家巴施葛(Étienne Pasquier, 卒於1615)以及著名的伯舒埃(Bossuet)主教(卒於1704)就是其中的二人。

<sup>100</sup> 《獻辭〈帖撒羅尼迦前書註釋〉》(1550); J. Lecoultré, *Mathurin Cordier et les origines de la pédagogie protestante dans les pays de langue française*.

<sup>101</sup> 布林《約翰·加爾文：法國人文主義研究》(*John Calvin: A Study in French Humanism*), p.146.

<sup>102</sup> F. Wendel, *Calvin: Sources et évolution de sa pensée religieuse*, p.21.

有某種程度的優雅，這是古典的清晰。」<sup>103</sup> 人們讀加爾文的著作時有這樣一種印象，那就是，當他最滔滔雄辯或譏諷的時刻，叫人想起西賽羅來。但加爾文從來沒有(依樣畫葫蘆般地)模仿任何古時的作者。西賽羅以及昆體良 (Quintilian) 一定認為他的風格自由，離古時候的作者太遠。韋爾曼 (A. Weerman) 指出，後古典基督教拉丁著作對加爾文的風格有極大的影響，在大量使用抽象術語、俗語或日常用語方面表現得尤為凸出，日常用語大大增加了他的辭彙量。韋爾曼也指出，加爾文為了表示強調，任意改變詞語在句子裡的順序，而且他習慣把動詞放在句子的中間而不是後面。在《基督教要義》中，他習慣於使用很長的圓周句，但這些句子又與西賽羅的不同，因為沒有他那種做作的韻律結構。但加爾文使用排比、成對同義詞，以及更複雜的手法，也達到了自己的韻律效果。加爾文為了好聽的緣故，審慎地使用了一定數量的頭韻、類韻、詞語的復述、雙關語，以及臨接子句的相似結尾<sup>104</sup>。

加爾文很清楚地看到，聖經作者的風格各不相同。他雖然喜歡聖經中特別優雅和美麗的經文，但他堅持認為，那些較粗獷和樸實的經文，同樣具有屬神的品質。聖經的確帶有在修辭之外的「真理的力量」，然而某些部份，它又展現出無與倫比的雄辯<sup>105</sup>。他對聖經文體的喜愛與古典傳統對他的影響構成了一種平衡。無可否認，這個因素對加爾文的風格產生了影響。但這種影響在他的講章中比在他的論述中更明顯，因在他的論述中教父的影響更大。

無論如何，他經常稱讚聖經作者在總體風格上的清晰、單純、簡潔的特徵，這些是他特別看重和追求的。加爾文並不在乎風格本身，他最關心的是清楚、簡潔地把他全部的思想表達出來。他經常稱讚簡潔的特徵，在不少的地方提到，為了保持簡潔，他不能太詳細地闡述。他對好長篇大論的作者極不耐煩，在討論緊迫的信仰問題時尤為如此。他甚至因此批評他所敬佩的朋友和同工布塞爾 (Bucer)<sup>106</sup> 和法雷勒 (Farel)。他寫信給法雷爾

<sup>103</sup> Breen, *op. cit.* p.148. 在日內瓦書院，加爾文對學術要求達到極至 [*exercent diligement leur style*] (CR X. 1. 79; OS II. 370)。

<sup>104</sup> A. Veerman, *De Stijl van Calvijn in de Institutio Christianae Religionis*, pp. 26 ff., 60 ff., 72 ff., 76., 92—111, 121 ff.

<sup>105</sup> I. viii. 1,2.

<sup>106</sup> 見加爾文為介紹《羅馬書註釋》寫給西門·格利納烏斯 (Simon Grynaeus) 的書信。(CR X. ii. 406; tr. LCC XXIII. 75)

的語氣溫柔，卻明確地批評他的文風過於「複雜與多餘」，指出他們在風格上的差別，甚至因同樣的緣故批評奧古斯丁。加爾文說：「你知道我非常尊敬奧古斯丁，但我卻不隱瞞對他冗長的風格感到反感。也許，我的簡潔是太簡明了。」<sup>107</sup>

加爾文自稱文風簡潔，難道不會遭到質疑嗎？一部如此長篇論著的作者能被稱為簡潔嗎？其實，在《基督教要義》中，不少地方在我們看來都有些冗長多餘。然而，我們應當考慮到，他所處的時代神學家們所津津樂道的神學問題，今天的人是沒有什麼興趣的。《基督教要義》所討論的問題範圍廣泛、類型繁多，這種類型的著作豈可以簡潔，來檢驗其風格。埃邁爾·法蓋（Émile Faguet）說得好：雖然加爾文自稱簡潔，在現代讀者看起來有點可笑，但加爾文是有道理的，因為他的用詞「沒有超載過重」，而且「雖然有些地方讀起來有點令人疲倦，但他並無冗詞」。<sup>108</sup> 他

寫的句子和段落，內容充實，很少是空洞的，在不犧牲內容的情況下，已經做到盡可能的簡潔了。

加爾文的作品給人很強的緊迫感，有些地方甚至帶有演講的特徵，這是出自於他堅定的信念。加爾文著作的說服力，更多不是出自於形式邏輯的推理，而是出自於他的情感。布林指出，加爾文的辯證，通常不是使用形式邏輯的三段論。或許是為了簡潔的緣故，加爾文在邏輯推理時，更喜歡用三段論的省略式，讀者可以自己補上一個前提<sup>109</sup>；這樣容易消弱邏輯的重要性，而讀者反而更快被說服。

若加爾文有在任何地方違背他習慣簡潔的原則，就是在他稱讚或斥責所討論的立場時，大量使用感情色彩很濃的形容詞和副詞。有的時候，加爾文所使用的斥責和咒罵的語言，具有典型的人文主義特徵。他對辱罵的憎惡，有時導致他使用辱罵之詞，有時他在攻擊對手合理的觀點時，也會

<sup>107</sup> 1549年9月1日寫給法爾勒的信 (CR XIII. 374)。很顯然加爾文對法爾勒當時正要出版的一本書 *La Glaive de la parole veritable* 提出了批評。這段話是附帶說出來的。值得注意的是，加爾文在辛尼加 *Commentary* (1532) 一文的前言中，有比較地評價了辛尼加的風格，雖然典雅精美，卻「過於冗長囉嗦」。參閱潘尼埃的 *Calvin écrivain*, p.10; 胡果 (A. M. Hugo) 的 *Calvin en Seneca*, pp.177 ff., 以及胡果這本書前言的英文譯文, 231 頁。

<sup>108</sup> É. Faguet, *Seizième siècle, études littéraires*, p.190. Faguet 在這部論述 16 世紀法國作家的著作中，對加爾文作了精闢的研究。

<sup>109</sup> Q. Breen, "John Calvin and the Rhetorical Tradition," *Church History* XXVI (1957). 14 f.

訴諸謾罵。這一點確實令人遺憾，對敏感的讀者而言，它多少損害了加爾文的著作。然而，這點不像有些批評家所說的那麼普遍；而且加爾文並非利用咒罵代替辯論，他是試圖以這種錯誤的方式來加強語氣。

加爾文的力量和說服力，不是建立在他的反對和否定意見上，乃是建立在他強烈的肯定信念和豐富的思想上。這部巨著是加爾文留給後代子孫

最偉大的遺產，儘管我們這個時代的興趣，與加爾文的時代很不相同，然而這並不影響這部著作所表達信息的意義和價值。加爾文曾經寫道：「現今人們迫切地研究各式各樣的主題，卻忽略了對神的認識……。然而認識神乃是人首要的目的，甚至他的存在完全在乎認識神。即使我們有一百條生命，這應當作為我們每一條生命的唯一目標。」<sup>110</sup>

---

<sup>110</sup> 《耶利米書註釋》8：24 (tr. LCC XXIII. 125)

## 約翰·加爾文致讀者書 (1559年版) John Calvin to the Reader (1559)

<sup>b</sup> 在我們首次發行這本書之初，我完全沒有期待它竟能出於神無限量的恩慈，讓這本書成功發行。由於前面的因素，所以我用概略性的方式處理了大部份的主題，並以寫小品的格式完成。然而，當我得知此書已差不多獲得所有敬虔之人的喜愛，而這是我先前絲毫不敢奢望的。我深深地感覺我受到的喜愛，遠遠地超過我所配得的。我以為我若不向讀者們盡我綿薄之力，全力地表達我由衷的感激，那我就太不知感恩了。<sup>e(b)</sup> 這種態度不只表現於再版上，亦同時表現在以後不同的版本上，以期增加書籍內容的充實性。我雖然沒有後悔我以前一切的勞力，但是在書調整成今天所呈現給大家之前，我從來沒有滿意過。如今，我相信此一版本的內容必能獲

得諸位的贊同。

無論如何，我得以擺上我自己極大的熱忱、努力為神的教會提供一非常清晰之見證的事工。去年冬天，我患熱病<sup>1</sup>，心想離世的時候到了，病情越重，我越不在乎自己的身體，全心全意要完成這本書，多多少少用以回報那些敬虔之人對我的寬容和期待。的確，我曾希望能早些完成此書，<sup>b</sup> 可是此書如果製作得夠好的話，出版也不能算遲的了<sup>2</sup>。此外，我認為只要此書對神的教會較以往更具某些豐碩的果效，這就是恰當的出版時間了。<sup>e</sup> 這是我唯一的禱告。若非我不單單以神的稱讚為滿足，亦不蔑視那些愚昧和無知之人的扭曲論斷，及惡人所加的苦待、惡毒，那麼我的工作就算是徒然的。神以熱忱充

---

<sup>1</sup> 加爾文在 1558 年 10 月至 1559 年 5 月所罹患的疾病是瘧疾的一種。患病期間，加爾文完成了《基督教要義》，以及《以賽亞書》的最後修訂工作。Beza, *Vita Calvini*, CR XXI, 156 (tr. H. Beveridge, *Life of John Calvin by Theodore Beza*, pp. 82 f.).

<sup>2</sup> “*Verim sat cito si sat bene.*” 這顯然是蘇東留士(Suetonius)回憶中的一句話，*Lives of the Caesars, Augustus II. xxv*: “*Sat celeriter fieri quidquid fiat satis bene*” (LCL Suetonius I. 158). 彼特拉克(Petrarch)在 *Epistolae rerum senilium xvi. 2* (Opera, Basel, 1581, II. 965) 中重覆了這句話。人們誤以為這句話是 Huguenot 教派詩人吉羅姆(Guillaume du Bartas)所作。或許這句話是出自於莎士比亞：「要是做了以後就完了，那麼還是快一點做吧？」〔《馬克白》第一幕，第七場〕

滿我的心，使我擴展祂的國度，並增進大眾的福祉。我自己的良心非常清楚，並有神和眾天使成為我的見證。自從我在教會開始承擔教導的職分以來，除了維護敬虔的純正教義，使教會得益處之外，並無二心。不過我認為沒有其他人像我這樣受到那麼多不實指控的攻擊、欺騙、傷害。

當我此篇書信付梓之時，我獲知在奧斯堡 (Augsburg) 舉行的帝國封邑城邦會議中，謠傳我已叛變到羅馬天主教，而且王侯的宮廷迫不及待地聽信這些謠言<sup>3</sup>。我的忠真不貳，始終如一證據確鑿，實在令看見這一點的人感恩！這些證據不僅駁斥了卑鄙的誹謗，並在一切公正、慈悲的法官面前，成為我不受謗讟的保護。但魔鬼和牠的整個陣營，若認為以鄙劣的謊言可以將我擊倒，或以侮辱使我愈趨膽怯、脆弱，便會失望了。我相信神會以祂無限量的慈愛，應允在祂神聖的呼召上，以永不動搖的堅忍托住我。因此，我將在這個版本裡帶給敬虔的讀者新的證明。

<sup>b</sup> 此外，這本書的目的是預備並教導那些準神學生神聖教義，好用來研讀神的話語，使他們較易進入狀況，並毫無困難地進階。因為我相信我已經為不同的信仰主題，提供了概略綱要的系統性編排，使每一個正確理解的人都能容易地確定所尋找的經文<sup>4</sup>，並經文的意義。具備了這樣的預備工夫之後，我就可以縮小範圍，無須對未來發行的解經書花費教義上冗長的討論，或變得離題而陳腔濫調。如此可讓敬虔的讀者以本書的內容、我提供的知識當作必要的工具研讀經文，以減輕他們極大的難處和厭煩。由於在我所寫的所有解經書<sup>5</sup>裡，已可反映出這教導的規劃。所以我寧可讓本書自己陳明其目的，而非出於我口頭上的言語。

再見了，親愛的讀者。若你因我的書而得著某些幫助，願你在我們父神面前以禱告來幫助我。

加爾文 1559 年 8 月 1 日於日內瓦

<sup>3</sup> 這裡是指 1558 年 2 月 25 日至 3 月 28 日舉行的奧斯堡帝國會議 (the Diet at Augsburg)。

<sup>4</sup> 這段話出現在 1539 年 8 月第二版《基督教要義》，這比加爾文的第一本解經書《羅馬書》(1539 年 10 月 18 日提獻詞，1540 年出版) 更早。

<sup>5</sup> 1539—1554 年的版本中，增訂下列文字：「《羅馬書註釋》將成為一範例。」

<sup>6</sup> 這句話是拉丁文對聯，顯然是出於加爾文。在 1560 年法文版 (VG) 中並未出現，卻在 1561 年的法文版中以四行詩型式出現，並在拉丁文版中指出作者為加爾文。參閱 Benoit, *Institution* I. 24.

◦ 那些呼籲促成我先前小冊的人，其學習之熱忱，始為鍛造此巨著之人<sup>6</sup>。

“Tis those whose cause my former booklet pled Whose zeal to lean has wrought this tome instead.”

◦ 奧古斯丁書信七 (Epistle)<sup>7</sup>

「我把我自己算作那些邊學邊寫的一份子。」

“I count myself one of the number of those who write as they learn and learn as they write.”<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> 這一句引言其實來自奧古斯丁的 *Letters* cxliii. 2 (MPL 33. 585; tr. NPNF I. 490 and FC 20. 150).



# 1560 年法文版主旨

## Subject Matter of the Present Work

為了讓讀者能從本書中獲得更多益處，我要簡短地說明這些益處。所以，我要告訴讀者們在閱讀本書時應將重點置於何處。雖然整本聖經包含了完整的教義，沒有人可以絲毫添加或減少，因為我們的主按祂的旨意，將祂無限量的智慧珍寶陳列其中。可是對一個不熟悉教義的人而言，實在需要一些指引來幫助他應該所知道的

要旨，使得他不致到處隨風飄盪，而能走在正路上，並可以按著聖靈的呼召勇往直前，一直到底。或許領受主較多亮光的人，就是為了在這方面幫忙初學者，助他們一臂之力，導引及協助他們明白主在祂的話語當中所要教導的重點。現在，沒有什麼比直接從聖經出發，來建造認識基督教哲學中最主要和有價值的架構重要了<sup>1</sup>。

---

<sup>1</sup> 「基督教哲學」的這個概念，可見於希臘和拉丁教父的作品，及許多中世紀和文藝復興時期的作家。後被伊拉斯謨發揚光大。例如拜占庭作家，見 F. Dölger, *Byzanz und die Europäische Staatenwelt*, pp. 197ff. 第四世紀作家通常稱基督教的禁慾主義為「哲學」的生活，如 Eusebius, *Ecclesiastical History* II. 17; III. 38。但這種表達通常比真實的基督教敬虔智慧具有更寬廣的意義。關於九世紀拜占庭神學中對基督教哲學的了解的研究，是本於托爾·瑟維森克 (Thor Sevecenk) 所著 “The Definition of Philosophy in the Life of Saint Constantine” *For Roman Jakobson*, 這一冊第 448—457 頁裡聖區利羅 (Saint Constantine—Cyril, d. 869) 所言。在這個主題上，西方作家吉爾遜 (É. Gilson) 在他的吉福特講座 (Gifford Lectures) *L'Esprit de la philosophie médiévale* pp.413—440 中有分析性的書目資料。(這部份在英文版本中被省略了。) 奧古斯丁曾在 *Against Julian the Pelagian* IV. xiv. 72 (MPL 44. 774; tr. FC 35. 228) 及 *City of God* XXII. xxii (MPL 41. 784 ff.; tr. NPNF II. 499) 中使用「我們的基督教哲學」一詞，使真哲學被定義在依靠上帝的恩典裡。約翰·史考特·厄金那 (John Scotus Erigena) 認為「真哲學就是真宗教，真宗教就是真哲學。」(*De divina praedestinatione* i. 1 (MPL 122. 357).) 參閱 H. Leclercq, “Pour l'histoire de l'expression philosophie Chrétienne,” *Mélanges de sciences religieuses* IX. 221—226, 和 J. Bohatec, *Budé und Calvin*, pp. 33 ff. 伊拉斯謨在 *Paracelsis, id est adhortatio ad Christianae philosophiae stadium* (*Opera* [Leyden, 1704] V. 141 f.) 中認為基督教哲學只被少數人採納，且「是以情緒為基礎，而非以三段論法為基礎；是生活而不是辯論，是靈感 (afflatus) 而非學識，是變換而非理性系統。」加爾文在 III. vii. 1 中明確地指出「基督教哲學」和「哲學家」的不同，因為那不單被理性規範，而是在基督裡被更新，且被聖靈所引導的

因為認識這些原理的人，花一天的時間在神的學校裡，將比在別處花三個月更獲益，特別是當他能充分了解他應怎樣讀每一句聖經的話，並帶著這標準來接受在他面前的一切。

在救恩的教義上，用這個方法來幫助每一個渴慕受教的人，是非常重要的。因此，我不得不按著主所給我的能力，來接下這個任務。這也就是我寫下這本書的原因。本書最初是以拉丁文寫成的，是為了服事各國有學識的人；後來為了在我的祖國法國能結果子，我將之翻譯成我的母語。關於此書，我不敢自我評價太多，亦不願宣稱讀了這本書能獲得多大的益處，因為我恐怕把自己的作品太高估了。然而，我至少可以保證它為所有神的兒女開啟進入良好、正確明白聖經的一把鑰匙。因此，今後我們的主若給我方法和機會寫一些註釋書時，

我會盡量寫得簡潔，因為既然我已經在本書中處理了幾乎所有關於基督教的問題，就不需要在註釋書中長篇大論了<sup>2</sup>。我們要認清一個事實：所有的真理和健全的教義都來自上帝，我應該毫不退縮地為本書的內容辯護，因為書中的內容來自上帝，而非我自己。故一切的讚美也都應歸給祂。

如果他們希望知道基督教的要義，並從新、舊兩約的內容中得幫助的話，我勸勉所有尊敬主話語的人都要讀這本書，且努力地將之深印於他們的腦海裡。當他們如此確實去做的時候，藉著經驗，他們會明白我一點也沒有誇張之處。若有人無法了解所有的內容時，他不該灰心，而要堅持下去，或許另一段話會帶給他較清楚的解釋。最重要的是，我必須勸他要靠著聖經，來評估我所引證的解釋<sup>3</sup>。

---

生活。參閱 III. vi. 4; I. xi. 7; I. xii. 1; III. xx. 1, note 1; Comm. I Cor. 13:8. 尼澤爾 (W. Niesel) 指出加爾文所認為的「基督教哲學」，指的主要就是對聖經經文的闡述：*The Theology of Calvin*, tr. H. Knight, pp. 23 ff.

<sup>2</sup> 參閱上面加爾文致讀者書 (1559 年版) 註腳 4。

<sup>3</sup> 參閱 III. iv. 29, note 62.

# 致法王法蘭斯一世書之前言

## Prefatory Address to King Francis I of France

<sup>a</sup> 致偉大、卓越的法國基督徒君王陛下。我約翰·加爾文為你懇求平安，以及在基督裡的救恩。

### 1 這部書是在怎樣的景況下寫的

在我剛開始寫這本書時，我完全沒有想到最後會將此書獻給國王陛下。我唯一的目的是要教導任何在某種程度上熱愛基督教信仰的人最基本的教義，好叫他們成為真正敬虔的人。且我動手寫這本書，特別是要幫助我們法國的同胞，因我知道當中有許多人是渴慕基督的；然而，當時我很少看到任何法國人對基督擁有最基本的認識。這書籍的本身可以見證這是我僅有的意圖，因我在其中所採用的教導方式既簡單又基本。

但我之後發覺陛下的手下裡有好幾位敵對真理的惡人，甚至在你所統治的轄區，純正的基督教信仰是站立不住的。因此，我認為我若用這書一方面教導他們，另一方面在陛下的面前解釋我的意圖，這對我們的國家將會有極大的幫助。在這書中，陛下可以了解那些在你所統治的國度之下到處擾亂的人，以暴力反對的教義是怎樣的教義。

事實上，我毫不猶豫地承認這書的教導，幾乎就是這些人所抵擋並主張將一切相信這教導之人，施以坐監、放逐、斥責，甚至火刑之教義的摘要，其實，我也知道這些人已在你面前說了不少惡劣的話，好說服陛下與他們一樣厭惡我們所主張的教義

---

<sup>1</sup> 這裡是指 1534 年 10 月 18 日大字報事件 (incident of the Placards) 之後發生在法國的逼迫，參閱簡介。法國改革宗團體被指控是由煽動社會的極端份子所組成的，這段記載清楚地出現在赫明尼亞 (A. L. Herminjard) 的文件 *Correspondance III* 裡面。一封法蘭斯一世於 1535 年 2 月 1 日致法蘭斯帝國分封諸侯的書信，更為關鍵。(Herminjard, *Correspondance III*. 249 ff.) 其所散播的謠言是：基督徒陰謀以武力攻擊崇拜聚會。加爾文也掛心著法國瓦勒度派 (French Waldenses) 所遭受的苦難景況。法爾勒 (Farel) 和維勒 (Viret) 在 1535 年 8 月 4 日寫給瑞士和德國基督徒的信裡，敘述著瓦勒度派所遭遇的「殘酷、野蠻的逼迫」。卡比托 (Capito) 從斯特拉斯堡的回信，與加爾文寫給法王的信函同樣是 1535 年 8 月 23 日所寫的。(Herminjard, *Correspondance III*. 335 ff.)

1。然而，我深信陛下會在自己的地位上思考，對某人的批評是否足以充分地定他的罪，因若批評便能定人的罪，那麼我們當中不管在言語或行為上，沒有任何人是無罪的。

若有任何人為了攻擊我向陛下陳述之教義而造謠說，教義早已被所有的國家以及許多的法庭認定為不合法。那麼，這頂多是說反對這教義之人，出於自己的偏見極為強烈地拒絕它，並在某種程度上以自己的謊言、詭詐，以及毀謗，惡劣並不誠實地壓迫這教義。若沒有先思考這教義教導的是什麼，就判定主張這教義之人死刑，這不過是暴力的行為；主張這教義的人被指控叛國及犯大罪，完全是騙人的詭計。為了避免任何人認為我們對這些事情的埋怨沒有任何根據，國王陛下，請你為我們見證看這教義在你的面前是否天天飽受毀謗。他們說，相信這教義的目的是要奪去國王的權杖、毀壞一切的法庭，以及法官的判決、推翻政府、攻擊百姓的治安、廢掉所有的法律，和分散眾百姓的財產，總之要把全世界顛倒過來！

然而，你所聽到的不過是小部分的指控，因為這些惡人一直在百姓當中傳揚很可怕的謠言。如果這些謠言是真的，那麼成千上萬主張這教義的人，都應當被判火刑或釘十字架。難怪一般的老百姓對這教義有敵意，因

為多半的人都相信這些謠言。這就是為何各種地位的人合謀企圖非難我們和我們的教義。連法官因自己受謠言的影響，以自己的偏見做判決。甚至當他們被判定無罪，也沒有用充分的證據證明被指控的人有罪時，還認為自己在忠心地盡本分。然而他們被判什麼罪呢？他們說是相信這被咒詛的教義。但他們憑什麼咒詛這教義呢？因為這些信徒的辯護，並不是否定他們主張這教義，反而是要證實這教義是真的。然而，他們甚至連低聲細語的開口權力都沒有。

## 2 為受逼迫的基督徒辯護

<sup>a</sup> 因這緣故，擁有至大權柄的國王陛下，我請求你徹底調查這件事情是合理的，因到目前為止，所有的法庭不是出於他們所應當保持的嚴謹、公正方式，反而以不合法、甚至暴力的方式處理這個問題。陛下也不要以為我是為了被許可安全回到自己的國家而在替自己辯護，我雖然熱愛自己的國家，但在目前的光景之下，我並不後悔被放逐。我反而為了眾信徒共同的目的，在陛下面前為他們辯護。我的目的就是傳揚基督和祂國度的自由；但基督教信仰在陛下所統治的範圍內，正在被踐踏，甚至幾乎到絕望的地步，多半都不是出於陛下自己的贊同，而是因某些法利賽人的專制。

我沒有必要在這裡解釋這逼迫是怎樣開始的；雖然我們因傳自己的信仰受逼迫是無法否認的事實。因為惡人目前已佔優勢，勝過基督的真理，即使沒有被趕出去、分散，或毀滅，但這真理仍然被隱藏、埋葬和蒙羞。可憐的基督小教會，若不是以殘暴的謀殺被虐待、信徒被放逐，或者威脅和自己的懼怕，幾乎淹沒到閉口不言的地步。然而，這些惡人肆意瘋狂，繼續不斷地擊打這已經用震動非常傾斜的牆，好完成他們毀壞基督教的目的。同時在這樣暴力的攻擊之下，沒有人站起來替教會辯護。然後那些被看來希望大大支援真理的人，竟主張饒恕無知者的謬誤和不理智，這就是所謂有修養者的立場。他們把自己在心裡確信是無可辯駁的神的真理，認為是謬論和不理智的事，並將基督所看重到把祂天國智慧的奧秘交付被迫害的人，稱為沒有受過教育的！他們居然以福音為恥到這種地步！

所以，尊貴的君王啊！懇求你不

要捂著耳朵不理會這極為公義的辯護，特別是因顯然這牽涉到一個非常重要的問題：我們如何在世上保守神的榮耀，免得受玷污？如何保護神的真理，免得蒙羞？如何為基督在我們當中的國度爭辯<sup>2</sup>？國王啊！這事值得你留意、值得你調查，甚至你光榮的國度的思考！

事實上，這考慮完全符合國王的職分，就是在統治他的國度之下，將自己視為神的僕人。那在統治自己的國家當中，忽略神榮耀的君王，就不是在履行君王的職分，乃是在搶劫自己國民的土匪<sup>3</sup>。此外，拒絕將自己的國度降服在神的權杖之下，即神的真道，那國王若期待享受長久的興旺，不過在自欺之中。因為那宣告「沒有異象，民就放肆」(箴二九 18)的聖言絕不能說謊。且即使你輕視我們卑賤的光景，也不應該攔阻你盡本分。

其實，我們很清楚地明白自己是何等卑賤和卑微的人。我們在神的面

---

<sup>2</sup> 相同的話，請看 IV. Xx. 29, 31 and Comm. Rom. 13:1—7. 參閱奧古斯丁論「好君王」的文章，此文傳統上被稱為：「王者之鏡」(mirror of princes), *City of God* V. xxiv (MPL 41. 170; tr. NPNF II. 106 f.) 最後一句是重覆普羅托斯 (Plautus) 的話, *Trinummus* 317: “*sarta tecta tua praecepta*” (LCL Plautus V. 126)

<sup>3</sup> “*Nec iam regnum ille sed latrocinium exercet.*” 這句話是回應奧古斯丁所說的名言：「什麼時候公義被挪去，什麼時候國家就是一大群盜匪。」(When justice is taken away, what are kingdoms [regna] but a vast banditry [magna latrocinia]?) *City of God* IV. Iv (MPL 41. 115; tr. NPNF II. 66).

前是可悲的罪人；在人的眼目中也是最被藐視的人，甚至被看作是世界上最的污穢、萬物中的渣滓（cf. 林前四 13），或詩人所想像得到更骯髒的事物。因此，在神面前除了祂的憐憫之外，我們毫無可誇口的事（cf. 林後一〇 17-18），因為神藉著祂的憐憫，完全在我們自己的功勞之外，賜給我們永遠救恩的盼望（cf. 多三 5）；而且在人面前，除了自己的軟弱之外，我們毫無可誇口的事（cf. 林後一一 30；一 二 5，9），雖然我們的仇敵認為承認自己的軟弱是最大的羞辱。但我們的教義必定無懈可擊地擊敗、並勝過這世界一切的光榮和力量，因為這教義不是出於我們，乃是出於永生神以及父神所加冕的基督，祂「要執掌權柄，從這海直到那海，從大河直到地極」（詩七二 8, 7, Vg.）。祂也將統治世界，勝過這如銅鐵般的世界和其上金銀般的榮華。

世界雖然以經營為光榮，但基督將以口中的杖擊打它並破碎它，就如

打破瓦器那樣，好應驗先知對祂卓越統治的預言（但二 32-35；賽一一 4；詩二 9，經文合併）。雖然我們的仇敵大聲地指控我們強解神的真道，並邪惡地污穢祂的教導<sup>4</sup>。只要你研讀一下我們的信仰告白，就能憑自己的精明慎思，發覺這是對我們最惡劣和無恥的毀謗。

但我們在此仍要說一些引起你熱忱和注意的話，或至少嘗試說服你研讀我們的信仰告白。當使徒保羅希望一切的預言都能照著信心的程度（*analogy of faith*）解說時（羅一二 6）<sup>5</sup>，他設立了一條明確的規則，好考驗一切對聖經的解釋。我們的解經若以這規定受考驗，我們必定得勝。因為沒有任何觀念比承認自己在美德上赤身露體，好讓神自己為我們穿上祂的美德，或承認自己沒有良善，好叫神以自己的良善充滿我們；承認自己是罪的奴僕，好被神釋放；承認自己的心盲，好受神的光照；承認自己是瘸子，好蒙神醫治；承認自己軟弱，好

<sup>4</sup> 阿方塞斯·卡斯特羅 (Alfonso de Castro, d. 1558), *Adversus omnes haereses* I. iv (1543 edition, fo. 7, 8). 各異端係按字母排列。這位作者為一好辯之能手，曾為西班牙聖芳濟會之修士，在英國和荷蘭隨侍在菲利普二世 (Philip II) 身邊。

<sup>5</sup> “*Fidei analogia.*” 參閱 IV. xvii. 32. 亦見 Comm. Rom. 12:6, 約翰·歐文 (John Owen) 英文版之編者註，第 461 頁。威廉·布坎努斯 (William Bucanus)，洛桑的神學教授，在他詳盡的要理問答 (*Institutiones Theologicae* (Geneva, 1605)) 中，將信心的程度定義為：「根植於聖經所教導的解釋，並與使徒信經、十誡，且與神學中的每一項重要、已確立的通則教義一致，具有恆久不變的了解。」(Tr. Robert Hill [1606], p. 44.) 參閱 Heppe RD, pp. 34-36.

蒙神扶持，奪去一切的自誇，好讓神唯獨得榮耀並以祂為榮，更符合信心。(cf. 林前—31；林後—〇17) 當我們說類似的話時，我們的仇敵打斷我們，並埋怨說：這豈不是否認人擁有某種與生俱來不完全帶有缺陷的亮光、否認了人所能想像的蒙恩預備，人的自由意志、人藉以獲得永恆救恩的功勞，甚至他們自己的份外功勞 (supererogations)<sup>6</sup>。因我們的仇敵無法忍受將一切的良善、美德、公義，以及智慧所應得的稱讚和榮耀都歸於神。

然而，沒有人因為從活水的泉源中汲取生命之水而遭斥責 (約四 14)。聖經反而嚴厲斥責為自己鑿出池子，甚至破裂不能存水的池子 (耶二 13)。此外，難道有什麼事遠比確信基督是自己的弟兄，並成為早已平息天父本來所向我們發怒氣的中保，或比毫不懷疑地仰望那以測不透的愛來愛我們，甚至為我們的緣故不愛惜自己的兒子 (羅八 32) 的神，或比當我們默想父神所賜給我們那握有一切智慧、知識的基督而安息，並以確信等候救恩和永生更好或更符合信心的事嗎？但我們的仇敵卻指控我們：這樣的確信

是出於驕傲以及任意妄為的心態。

然而，我們雖然不應當將任何所獲得的益處視為來自自己，但我們卻應當把一切所獲得的益處視為來自神，我們反而唯獨因學習將一切的榮耀歸於神，而除掉一切自誇的理由 (cf. 林後—〇17；林前—31；耶九 23—24)。

還有什麼要說的呢？請國王陛下，略加檢查我們案件的各部份，倘若你不能清楚地發現「我們勞苦努力，正是為此，因我們的指望在乎永生的神」(提前四 10)，那麼請你把我們看作是惡人中最邪惡的人，因我們相信「認識獨一的真神，並且認識祂所差來的耶穌基督，這就是永生」(約一七 3 p.)。

因這盼望的緣故，我們當中有一些人被鐵鏈捆鎖、有人被杖擊打、有人被帶到大都市裡遊街當作笑柄、有人嚴厲地被斥責、有人受到恐怖的虐待，又有人被放逐。我們每一個人都受窮困的壓迫、受殘忍的咒詛、受毀謗的傷害，並在許多方面被侮辱。

我也請陛下考慮我們的仇敵（我說的是神甫，因為其他人之所以那樣暴力地對待我們，是出於神甫的許

---

<sup>6</sup> 善功寶庫 (treasury of merits) 和份外功勞 (supererogations) 這種權威式的教義教導，清楚來自教皇克勉六世 (Clement VI) 的教令集 (*unigenitus*, 1343)。(Extravagantes communes IX. li; Friedberg II. 1304 ff.)。參閱 III. V. 2—5。

可)，而試著去發現是怎樣的熱忱驅使他們。他們欣然地允許自己和其他人不理會、忽略，甚至藐視那獨一無二的真基督教信仰，即聖經所啟示的宗教信仰，且萬人都應當承認是神的真道，他們居然認為人對神和基督所相信的內容是無關緊要的事，只要他以（他們所謂的）潛在的信心<sup>7</sup>，將自己的心意降服於教會的教導。他們不會因看到神的榮耀被公開地褻瀆而感到難過，<sup>b</sup> 只要沒有人攻擊羅馬教皇以及那聖潔的母教會的權威地位就可以了。<sup>a</sup> 那麼他們為何努力地、甚至用逼迫人的方式為彌撒、煉獄、朝聖，以及其他類似的毫無價值的繁文縟節竭力爭辯，甚至主張人若不公開承認他對這些事情的信心，就無法獲得真敬虔，雖然這些教義毫無聖經根據？為什麼呢？除非「他們的神就是自己的肚腹」（腓三 19）；除非他們自己的信仰完全在乎自己的廚房！（**their kitchen their religion!**）他們相信，若這些教義被奪去，他們就不再是基督徒，甚至也不能再看作是人！因雖然他們當中有一些人一直暴飲暴食，卻又有其他人在飲食上對自己非常嚴格，但他們在生活上都從同樣的炒菜鍋取出自己的飲食，且他們的信仰之

鍋若沒有這些毫無價值的幻想大雜燴，不但會變冷，甚至會完全冰凍。因此，那最在乎肚腹的人，同時也是為自己的信仰最竭力爭辯的人。簡言之，他們都一同仰望同樣的目標：要麼保留他們的統治，要麼，滿足自己的肚腹。沒有任何人在行為上表現出無偽熱忱。

### 3 反駁仇敵對我們的指控：是完全新的、沒有神蹟的證實；神蹟的重要性

<sup>a</sup> 雖然如此，他們仍不斷地攻擊我們的教義。他們極盡毀謗之能事，引發人們對我們的教義產生憎惡和懷疑。他們稱我們的教義為「新的」以及「最近才編出來的」。他們侮辱它是可疑以及不可靠的。「他們質問，我們的信仰曾經受什麼神蹟的證實？我們的信仰既然與許多聖潔教父的見證以及古老的風俗有衝突，那麼這信仰若代替他們的信仰，難道合理嗎？他們強迫我們要嘛承認自己的信仰導致了紛爭，因這信仰與教會宣戰，要嘛承認教會在好幾百年當中是死的，因為連聽都沒有聽過我們的教義。他們最後因我們的信仰產生了許多不同的教派、妨礙了治安，帶來了各種放

<sup>7</sup> 明確信心和潛在信心的問題在本書 III. ii. 2—5 和阿奎那的 *summa Theol.* II IIae. ii. 5—8 中有討論。阿奎那拒絕凡事受明確信心的限制 (art. 6)，反而認為擁有更高程度的信心責任在於教導他人：「這種信心所要相信的事情較其他事物更受明確信心的限制。」



蕩的行為<sup>8</sup>。用許多不同的辯論反駁我們是無須的，因憑我們信仰的果子就能認出它是怎樣的信仰。其實，他們若讓我們有自我辯護的機會，那些肆無忌憚地攻擊我們苦毒的話，就很快會告一個段落而收斂了。

首先，他們之所以稱我們的信仰為「新的」，是大大地得罪神，因為神聖潔的話語豈可被指控為新的。

其實，我毫不懷疑我們的信仰對他們而言就是完全新的，連基督和祂

的福音都是新的。但任何人若明白保羅的這信息是古老的信息，即「耶穌被交給人是為我們的過犯；復活是為叫我們稱義」（羅四 25 p.），就會確信我們的信息也不是新的。

這信仰之所以在很長一段時間中不為人所認識、被隱藏，都要責怪人的不敬虔。如今因神的慈愛，我們得以重新發現它，這重新的發現，本身就證明它的古老性<sup>9</sup>。

同樣，由於無知，他們把這信仰

---

<sup>8</sup> 這些是從頭反對路德和其他宗教改革者的重要辯詞。許多特別關於反對路德的作品，記載在 OS III. 13—15 中，特別在約翰·埃克 (John Eck) 的 *Enchiridion locorum communium adversus Lutheranos* (1526 年增訂版, *Enchiridion locorum communium adversus Martinum Lutherum et asseclas eius*, 1532), 獻給 Henry VIII 和 Thomas More。這作品到了 1600 年已再版了 91 次。埃克利用此書，透過 John Fisher of Rochester, John Faber, Kaspar Schatzgeyer, Jerome Emser, Augustin Alveld 及其他人來反對路德派。在第一版裡，作者處理了路德派的 21 項立場，前 5 項特別是重要的：教會和教會的權柄、教會會議、教廷聖座、聖經、信心與行為。其他的主題包括廣泛爭議性的重點，像是彌撒、聖禮、除教、贖罪卷、煉獄、對異端者火刑、嬰兒洗禮。同類的著名作者為阿方塞斯·卡斯特羅 (Alfonso de Castro, 參閱上面註 4) 及一位在巴黎拿法爾學院 (Collège de Navarre) 的荷籍教授克里托 (Josse Clichtove or Judocus Clichtoveus, d. 1543)，曾在稍早的時期支持過勒菲弗 (Léfevre)，強烈地在 1525 年他所寫的 *Antilutherus* 中反對宗教改革。這是一本三冊的論述，提出許多為中世紀教皇的職位、聖秩階級、神學的辯證。另一本巨著是由在威登斯坦 (Wendelstein)，靠近紐倫堡 (Nuremberg) 的約翰·柯勞司 (John Cochlaeus, d. 1552) 所寫的 *De auctoritate ecclesiae et scripture, adversus Lutheranos* (1524)。這是最早期反路德宗的重要著作之一。柯勞司也著書反對墨蘭頓和布靈格 “The Catholic Reform in the Sixteenth Century”。為更進一步了解近代對這些古典著作的簡要記載，請看戴華德 (G. H. Tavard) 所寫的 *Church History XXVI* (1957), 275—288。參閱伯特愛 (J. Bohatec) 的 *Budé and Calvin*, pp. 128 ff., 在這本書裡他提起加爾文心中的頭號敵人，被巴特和尼澤爾忽略了。這些包括了布德 (Budé) 和柯勞司互用的作品。伯特愛指出布德與阿夫琅薛 (bishop of Avranches)、羅伯特·桑歐 (Robert Cenau) 和紅衣主教沙杜里多 (Sadoleto) 鼓動國王在 1534 年 10 月 18 日的普拉卡事件 (Placard incident) 中敵對更正教。

<sup>9</sup> “*Postliminii iure.*” 是一個法律用詞，指重新穩固地取得財產或所有權。*Postliminium* 按字面的意思是指「在門檻之後」，也就是在保全中。

看作是可疑和不可靠的。這正是主自己藉著先知對以色列人的指責：「牛認識主人，驢認識主人的槽，以色列卻不認識我。」（賽一 3 p.）然而，不管他們怎樣嘲笑我們信仰的不可靠性，他們若要為自己的教義流血捨命，我們就會發現這教義對他們而言有多麼無足輕重。我們的信心卻截然不同，因我們不怕死亡的威脅，或在神面前受審判。

他們向我們要求神蹟的這行為，是非常不誠實的。因我們並沒有捏造某種新的福音，而是維護古老的福音，這福音為耶穌基督和祂眾使徒行的神蹟所證實。然而，他們若與我們相比，顯然有一種奇怪的力量：因他們到目前為止，仍然不斷地以神蹟印證自己的信仰！其實他們所謂的神蹟，能令本來心靈平靜的人覺得反感，因這些神蹟愚昧和荒謬、虛無和虛假！然而，即使他們所說的是真的，他們也不該用來反對神的真道，因為神的名無論在何時何處都應當被尊為聖，不論是在藉著神蹟還是透過自然的秩序。

<sup>b</sup> 若聖經先前沒有教導我們關於神蹟正確的目的和用途，也許他們的詭計更能令人眼花撩亂。但馬可教導神蹟隨著門徒的目的，是要證實他們所傳的道（可一六 20）。路加同樣記載當使徒們親手行神蹟、奇事時，主藉

此「證明祂的恩道」（徒一四 3 p.）。另外一個使徒有類似的記載，即福音所宣揚的救恩已經得以印證，因為「神」按自己的旨意，用神蹟、奇事和百般的異能，加上聖靈的恩賜，同他們做見證（來二 4 p.；cf. 羅一五 18—19）。聖經既然記載神蹟、奇事，就是福音的印記，難道我們應當用它們來毀壞人對福音的信心嗎？當我們在聖經上閱讀神安排神蹟、奇事，不過是要證實真道，難道我們應該利用它們來證實謊言嗎？因此，最為恰當的方式就是要留意和察考那福音書作者記載先於神蹟的教義；在我們確信這教義合乎聖經的真道之後，這教義才能用神蹟證實。

但我們的救主本身曾經給我們對正統教義的考驗，就是這教義是否將榮耀歸給神，而不是歸在人的身上（約七 18；八 50）。既然這對教義的考驗是基督親口賜給我們的，就證明我們不應該珍惜任何不榮耀獨一真神之聖靈的神蹟（申一三 2 ff.）。<sup>a</sup> 我們同時也要記住撒但也有牠自己的神蹟，雖然他們是詭計而不是真正的異能，為了誤導無知和沒有受過教育的人（cf. 帖後二 9—10），術士和行邪術的行神蹟是眾所周知的事。偶像崇拜曾經受奇異神蹟的助長，然而這些神蹟不足以證實術士或拜偶像者的迷信。

古代的多納徒派者以這極有說服

力的現象誤導許多單純的人，即他們行了許多神蹟。因此，我們現在用古時奧古斯丁用來反駁多納徒派者的辯論來反駁自己的仇敵：當主預言「假先知將要起來，顯大神蹟、大奇事，倘若能行，連選民也就迷惑了」（太二四 24）時<sup>10</sup>，這句話就教導我們當對這些行神蹟的人感到可疑。保羅同樣警告我們敵基督的將「行各樣的異能、神蹟，和一切虛假的奇事」做王（帖後二 9）。然而，我們的仇敵主張這些神蹟並不是偶像、魔術師，或假先知所行的，乃是聖徒所行的神蹟。就如我們不明白「裝作光明的天使」（林後十一 14）就是撒但自己的詭計！古時的埃及人向被埋葬在他們土地裡的先知耶利米獻祭和敬拜<sup>11</sup>。難道這不等

於利用神聖潔的先知拜偶像嗎？但他們以為敬拜先知的墳墓能醫治毒蛇的傷口。我們怎麼說呢？從過去直到將來，神給那些不領受愛真理之心的人「一個生發錯誤的心，叫他們信從虛謊」（帖後二 11），成為他們公義的審判。

我們並非沒有行神蹟，且我們的神蹟是確實、無可仿冒的。然而，我們的仇敵所自誇的「神蹟」，只不過是撒但的詭計，因這些神蹟勾引人離棄對真神的敬拜，好尋求虛妄（cf. 申一三 2 ff.）。

#### ❖ 教父反對宗教改革的教導，這是誤導的宣稱

<sup>a</sup> 此外，他們不正確地教導教父

<sup>10</sup> 奧古斯丁，*John's Gospel* xiii. 17 (MPL 35. 1501; tr. NPNF VII. 93). 奧古斯丁引用（出七 12）中法老王的術士。

<sup>11</sup> 在耶柔米（Jerome）的原始註釋中找不到，反而出現在塞維爾的伊西多爾（Isidore of Seville, d. 636）所寫的 *De ortu et obitu partum* xxxiii. 74 (MPL 83. 143) 中。

<sup>12</sup> 加爾文對於教父著述的評論，在 1535 年他寫這一段時，已經相當全備了，其中甚至包含了一般人較不熟悉的作品參考資料。在 1536 年 10 月 5 日的洛桑辯論（Lausanne Disputation）中，加爾文有效地反駁那些對於他和他同工拒絕「古時教會較聖潔時代的博學之士」的指控，聲稱在聖餐的教義上得到包括特土良、居普良、屈梭多模和奧古斯丁的支持（Cf. LCC XXII. 38 ff.）。總的來說，他對教父們對基督教思想權威性的立場上的認同，總是限制在教父們的易誤及彼此間的分歧上，且聖經超越性的權威之上。這幾段可與著名的彼得·亞比拉（Peter Abailard, d. 1142）所寫的《是耶非耶》（*Sic et Non*）（V. Cousin, *Ouvrages inédits d'Abélard*, pp. 1—169）一書做比較，裡面列出了教父們在 157 個主題上的不一致。這並不是說加爾文非得感謝亞彼拉德的幫助。當加爾文列出古代作家個別的觀點時，他的目的不是看他們之間彼此的差異，乃是顯示當時辯護者的中世紀系統。卡斯特羅的阿芳塞斯（Alfonso de Castro）引居普良、安波羅修、屈梭多模、耶柔米、奧古斯丁、傑拉（Gelasius）、貴格利和比得（Bede）來反對路德的觀點，且咄咄逼人

反對我們的教義<sup>12</sup>（我說的是古時教會較聖潔時代的作者），彷彿教父可能會支持他們不敬虔的行為。若爭議要以教父的權威來確定，勝利的浪潮必定湧向我們。那麼，謙遜地說，我們十有八九會得勝。這些教父曾經寫過許多智慧和卓越的出色作品。然而在有些情況下，他們也犯了常人所犯的錯誤。這些所謂敬虔的後裔，雖然不乏睿智、有判斷力並有學習的精神，卻只推崇教父的謬論和錯誤。而不是看不到教父的優點，就是斷章取義，或強解教父對聖經正確的解釋。我們可以說他們唯一在乎的是在一堆金塊中尋找糞土<sup>13</sup>。而他們之後居然可怕地嚷鬧，指控我們藐視和反對教父！但我們根本沒有藐視他們；事實上，我若有這個目的，證明我們多半的教導與教父的教義毫無衝突，是輕而易舉的事。但是，我們對他們著作十分諳熟，我們仍然記住萬有是我們的（林前三 21-22），為了服事我們，而不是管轄我們（路二二 24-25），並且記住我們都屬於同一位基督

（林前三 23），且我們必須在萬事上毫無例外地順服祂（cf. 西三 20）。

不留意基督和教父在權威上不同的人，在信仰上必定毫無定見，因為這些聖潔的教父在許多事上也茫然無知，甚至他們有時說的話常常意見不一，有時甚至自相矛盾。他們說所羅門叫我們不可挪移先祖所立的地界（箴二二 28），是非常關鍵的教導。

然而，地界的原則和順服真道的原則截然不同，因為順服真理的原則，必須「不記念你的名和你的父家」（詩四五 10 p.），他們若那麼喜歡用寓意解經，那麼，他們為何不以使徒而非其他人為「先祖」，接受他們所立不可挪移的地界（箴二二 28）呢？這就是耶柔米對這經文的解釋，且他們在自己的教會法規裡引用耶柔米的話<sup>14</sup>，但我們的仇敵若想照自己的意思避免違背教父的教義，他們自己為何經常隨意違背這些教父的教導呢？

一位教父曾經說過：我們的神不喝也不吃，因此不需要盤子或杯子<sup>15</sup>。另外一位教導聖潔的儀式不需要金

---

地說：“*Nam si Lutherus ait, Cyprianus negat; Lutherus ait, Hieronymus abnuat; Lutherus ait, Augustinus contradicit; Lutherus ait, Ambrosius obstat.*” *Adversus omnes haereses* I. vii (1543 版本, fo. 13 F. G) 加爾文在此如同以往，並未指明路德或其他攻擊者的名字，但顯然對此辯論很熟悉。

<sup>13</sup> Cassiodorus, *De institutione divinarum literarum* I (MPL 70. 1112).

<sup>14</sup> Gratian, *Decretum* II. xxiv. 3. 33 (Friedberg I. 999; MPL 187. 1508)

<sup>15</sup> 亞米大的主教阿迦修 (Acacius) 對他的教士說：他要把教會中金銀製的器皿熔掉，換取食

子，且那些非用金子買下的飾物並不因與金子無關不蒙神悅納<sup>16</sup>。他們之所以在儀式上熱愛用金子、銀子、象牙、大理石、寶石，以及絲綢，彷彿禮儀的用物不富麗堂皇，甚至奢侈豪華，就不是對神合宜的敬拜。這就充分證明他們挪移了先祖所立的地界。

又有一位教父曾說：他之所以在其他的信徒拒絕吃肉的那日隨意吃，是因為他是基督徒<sup>17</sup>。因此，當他們咒詛任何在四旬齋吃肉的人時，他們就在挪移先祖所立的地界。

還有兩位教父，一位說，若修士不工作，我們就應當將他視為流氓

或強盜<sup>18</sup>；另一位說，即使修道士專心默想聖經、禱告，以及研究，他仍然不許靠別人討飯吃<sup>19</sup>。那麼，當他們把這些懶惰、酗酒、貪食的修道士放在妓院裡，好享受別人的苦工所帶來的財產時，他們也挪移了先祖所立的地界。

另有教父把基督或聖徒的形像畫在教堂裡，看作是可怕地褻瀆神<sup>20</sup>。「我們敬拜的對象不可畫在牆壁上」，並不是某一個人的意見，乃是教會會議的教令<sup>21</sup>。<sup>a</sup>然而，我們仇敵的教堂裡充滿偶像，就充分證明他們一點都不理會這地界。另一位教父建議我

---

物給被俘虜的波斯人。Socrates, *Ecclesiastical History* vii. 21 (MPG 67. 781—784; tr. NPNF 2 ser. II. 164). 加爾文取材於卡西奧多魯斯(Cassiodorus, d. 583)所編撰的《三部史》(*Tripartite History*)。這是一部結合了蘇格拉底(Socrates, for 305—409)、索佐門(Sozomen, for 323—425)和狄奧多勒(Theodoret, for 325—429)所寫的拉丁文《三部史》。這一段文字在《三部史》*Historia tripartite* (XI. 16)中是出現在MPL 69. 1198; CSEL 71. 651 f.

<sup>16</sup> Ambrose, *De officiis clericorum* ii. 28 (MPL 16. 140; tr. [On the Duties of the Clergy] NPNF 2 ser. X. 64).

<sup>17</sup> 來自索佐門對在賽普路斯之特墨迪斯的主教史比羅登(Spyridion, bishop of Trimithus in Cyprus)的描述。Ecclesiastical History i. 11; Cassiodorus, *Historia tripartita* I. 10 (MPL 69. 895; tr. NPNF 2 ser. II. 247).

<sup>18</sup> 這裡明顯地是指埃及靠近阿爾西諾(Arsinoë)的一所修道院的院長瑟拉賓(Serapion)。他要求他的修道士憑勞力賺取食物。Sozome, *op. cit.*, vi. 28; Cassiodorus, *Historia tripartita* VIII. I (MPL 69. 1103; tr. NPNF 2 ser. II. 365).

<sup>19</sup> 奧古斯丁 *On the Work of Monks* xiv—xvii (MPL 40. 560—564; tr. NPNF III. 511—513).

<sup>20</sup> 由耶柔米所翻譯之“Epistle of Epiphanius to John of Jerusalem”，收錄於 *Letters* li. 9 (CSEL 54. 411; tr. NPNF 2 ser. VI. 89). 伊皮法紐(Epiphanius)是撒拉米斯在賽普路斯的主教(bishop of Salamis in Cyprus)，曾在安納伯拉它(Anablatha)的教會裡拆下一個有圖像的布幕，換上一個沒有圖像的。他認為在教會裡有圖像是「違背我們的信仰」。(A. D. 394). Cf. I. xi. 11, 16; I. xii. 2.

<sup>21</sup> 主後305年在西班牙舉行的艾維拉會議(the Council of Elvira or Illiberitanum)，教會規章36

們為死者舉行葬禮之後，就當讓死者安息<sup>22</sup>。他們不斷地為死者代求，明顯地證明他們也挪移這立好的地界。

另一位教父<sup>c(a)</sup>宣稱：在聖餐中餅和酒的本質仍然存在，就如主基督的人性與神性的聯合，並沒有消滅祂的人性<sup>23</sup>。因此，他們教導當神甫覆述主的話時，餅和酒就變成基督的身體和血，也是公開地挪移這立好的地界<sup>24</sup>。

<sup>c</sup> 某些教父教導唯一的聖餐是為了整個大公教會設立的，並因此不容許惡人和罪犯領聖餐，而且嚴厲地咒詛一切出席而拒絕領聖餐的人<sup>25</sup>。他

們不但在大教堂裡、甚至也在私人的家裡舉行彌撒，並容許任何想領餐的人參加，特別允許奉獻大錢的人參加，不管他是多不潔淨的惡人！他們在聖餐中不勸任何人藉著聖餐信靠基督並與祂交通；他們反而將自己施行聖餐的行動，而是把兜售基督的恩典和功勞作為自己的工作。

<sup>a</sup> 另外還有兩位教父，其中一位教導人若只領受餅或杯之一種，這人完全不能被許可領基督的聖餐<sup>26</sup>；另外的教父強烈堅持教會不可拒絕允許基督徒們喝主的杯，因基督叫我們認祂為主的同時，也吩咐我們當為主流

---

條「教會裡不該有任何圖像 [*picturas*]，我們敬拜的對象不可畫在牆壁上。」 Hefele—Leclercq I. 240; Mansi II. 264.

<sup>22</sup> Ambrose, *De Abraham* I. ix. 80 (MPL 14. 472).

<sup>23</sup> “*Et tamen esse non desinit substantia vel natura panis et vini.*” Gelasius, *De duabus naturis in Christo adversus Eutychem et Nestorium*, Tract. lii. 14 (*Epistolae Romanorum pontificum*, ed. A. Thiel, I. 541).

<sup>24</sup> 主後 1215 年舉行的第四次拉特蘭會議 (the Fourth Lateran Council)，教會規章第 1 條宣稱：在聖餐台上的餅，因神的能力會質變為基督的身體，而酒則變為基督的血。(Mansi XXII. 954; Hefele—Leclercq V. 1325; tr. H. J. *Disciplinary Decrees of the General Councils*, p. 338.)

<sup>25</sup> Chrysostom, *Commentary on Ephesians*, ch. 1, hom. lii. 4, 5 (MPG 62. 28—30; tr. NPNF XIII. 63—65), and Calixtus as quoted by Gratian, *Decretum (De consecratione)* III. ii. 18 (Friedberg I. 1320; MPL 187. 1759).

<sup>26</sup> 一段被懷疑關於教宗傑拉 (Pope Gelasius) 的話出現於格拉典 (Gratian) 的作品 (*Decretum* III. ii. 12; Friedberg I. 1318; MPL 59. 141; 187. 1736) 中。這裡說：參與主餐的人必須要一起領受餅和杯，否則就不能領：“*aut integra sacramenta percipient, aut ad integris arceantur.*” 禁止非神職人員領杯，引發聖經教派、特別是胡斯派 (Hussites) 的抗議。路德在他所寫的 *Babylonish Captivity* (1520), section “On the Sacrament of the Bread” 處理了這個主題。(Werke WA VI. 502 ff.; tr. *Works of Martin Luther* II. 179 ff.).

自己的血<sup>27</sup>。然而，現今的羅馬天主教會命令眾聖徒不可違背只能吃主的餅的規定，在前一位教父認為應該被開除教籍，後一位教父認為當受嚴厲地斥責。這也是挪移先祖所立好的地界<sup>28</sup>。

另外一位教父教導：當我們在判斷疑難問題時，若沒有聖經清楚的根據，在這情況下堅持自己的立場或支持另一方，是輕率的行為<sup>29</sup>。但當他們設立了許多毫無聖經根據的章程、法規，以及教義上的決定時，這就證明他們完全不理會先人所立的地界了。有一位教父曾經責備孟他努異端

的觀點，其中一個就是立定禁食的法規<sup>30</sup>。但當天主教嚴厲地設立許多禁食的法規時，無疑遠遠地越過了地界<sup>31</sup>。

另外一位教父教導教會不可禁止牧師結婚，且聲稱與自己的妻子同居是純潔的行為。其他的教父同意他的立場<sup>32</sup>。天主教嚴厲地禁止神甫結婚，就證明他們挪移了這地界<sup>33</sup>。一位教父教導基督徒必須唯獨聽從基督，因為經上記著：「你們要聽祂」（太一七5）；且我們無須在乎古時信徒說了什麼或做了什麼，我們唯獨要在乎基督——我們的頭所給我們的命令

<sup>27</sup> Cyprian, *Letters* lvii. 2 (CSEL 3. li. 651 f.; tr. ANF [letter liii. 2] v. 337).

<sup>28</sup> 康士坦斯會議 (Council of Constance) 1415 年的第 13 次會議中對二種主餐下了定義。這在瑪定五世 (Martin V) 的詔書中 *In eminentis* (1418) 被確認。(Texts in Mansi XXVII. 727 f., 1215, 1219).

<sup>29</sup> 在奧古斯丁的 *De peccatorum meritis et remissione et de baptismo parvulorum* II. xxxvi. 59 (MPL 44. 186; CSEL 60. 128; tr. NPNF V. 64 f.) 中說：「在模糊不清、聖經沒有十分清楚教導的事上，我們要避免妄下判斷。」參閱奧古斯丁的 *Letters* cxl. 37. 85 (MPL 33. 576; tr. FC 20. 135).

<sup>30</sup> Apollonius, cited in Eusebius, *Ecclesiastical History* V. 18 (MPG 1. 472; tr. NPNF 2 SER. I. 235 FF.).

<sup>31</sup> Gratian, *Decretum* III. iii. 9 (MPL 187. 1734; Friedberg I. 1354 f.).

<sup>32</sup> 索佐門在他的 *Ecclesiastical History* i. 23 中記載了一位熱烈的修士——守道者帕弗努丟 (Paphnutius) 影響了尼西亞會議 (Council of Nicaea, 325) 的決議，反對要求教士守獨身。加爾文或許用了卡西奧多魯斯 (Cassiodorus) 的內容，*op. cit.*, II. xiv (MPL 69. 933; tr. NPNF 2 ser. II. 256).

<sup>33</sup> 有關修道士守獨身的法律發展，見雷克勒 (H. Leclercq) 的附錄，「*La Législation conciliaire relatif au célibat ecclésiastique*,” *Histoire des conciles* II. 1321—1348; Schroeder, *op. cit.*, pp. 105, 107, 192 f.; H.C. Lea, *History of Sacerdotal Celibacy*.

<sup>34</sup>。那麼，當他們除了基督之外接受任何人的吩咐時，他們自己都不領會這地界，甚至也不允許別人遵守祂。有另一位教父認為教會不可以把自己的地位提高在基督的地位之上，因為基督的判決都是對的，但教會的首領，就像其他人一樣常常會出錯<sup>35</sup>。當天主教違背這地界時，他們毫不猶豫地聲稱聖經一切的權柄都完全依靠教會的判斷<sup>36</sup>。

<sup>a</sup> 所有的教父同心合意地認為：神聖潔的話語被詭辯家的狡辯所玷污，陷入辯證家們彼此的爭辯，此事十分為教父們所憎惡<sup>37</sup>。當他們的一生不過是以不斷的爭論以及比詭辯家更醜陋的爭吵，遮蔽聖經單純的意義時，難道他們仍然在地界之內嗎？假設教父能從死裡復活，並聽聽這些人所稱為思辯神學的爭吵，他們肯定會認為這些人不是在辯論關於神的事！我若有意要證明這些人自然是教父忠實的傳人，何等任意地棄絕教父所給

我們負的軛，就會遠超過本書的篇幅，事實上，幾個月、甚至幾年都不足以完成這工！然而，這些膽小之徒竟然厚顏無恥地指控我們大膽地越過先祖所立的地界。

### 5 訴諸「習俗」是違背真理的

<sup>a</sup> 他們訴諸「習俗」也算不了什麼。強迫我們屈服習俗是極為不公義地對待我們。其實人的判斷若可靠，我們就應該會跟隨善良之人的習俗。然而最常發生的事並非如此，通常大多數的人所做的事，往往很快就會變成眾人的習俗；但人做事幾乎都不會把善事規格化到受多半人歡迎的地步。因此，許多人共同的私慾經常變成眾人的惡行，更確切地說，是一般人都認可的邪惡。且這些所謂的好人現在要把惡行設立為教會的法規。有屬靈眼光的人都知道，並不是一種如洪水猛獸般惡行被世人接受為正直，乃是許多不同的瘟疫侵略了我們的世

<sup>34</sup> Cyprian, *Letters* lxiii. 14 (CSEL 3. ii. 712 f.; tr. ANF [letter lxii. 14] v. 362).

<sup>35</sup> “*Non igitur debet ecclesia se Christo praeponere.*” 奧古斯丁 *Contra Cresconium Grammaticum Donatistam* II. 21 (MPL 43. 482; Csel 52. 385).

<sup>36</sup> 約翰·埃克等人在 *Enchiridion* (1526), 第 1 章 (1541, fo. 76) 所堅稱的主張，不斷地被慈運理和其同工反對著。反對的論文：《教會是由神的道所生》(The Church is Born of the Word of God) 被 1526 年的依蘭茲辯論 (Disputation of Ilanz) 及 1528 年的伯恩辯論 (Disputation of Bern) 確認。參閱 I. vii. 2, note 4.

<sup>37</sup> 特土良, *De praescriptione haereticorum* vii (CCL Terullianus I. 192; tr. LCC V. 35 f.); 奧古斯丁, *On Christian Doctrine* II. xxxi (MPL 34. 57; TR. NPNF II. 550; also FC 4. 102--1--3).



界，且萬事正在惡化中。由此看來，我們或對世界完全感到絕望，或與這些惡行宣戰，或採用強而有力的方式壓制他們。但這些救治之道之所以不被接受，因為我們早已習慣了這些惡行。

然而，即使我們接受世界的社會這些惡行必定存在，在神的國度中，我們卻必須聽從和遵守神永恆的真道，因為這標準不受時間、習俗，或人為陰謀的任何影響。所以以賽亞曾經警戒過神的選民：「這百姓說同謀背叛，你們不要說同謀背叛。他們所怕的，你們不要怕，也不要畏懼。但要遵萬軍之耶和華為聖，以祂為你們所當怕的，所當畏懼的。」（賽八 12—13）

所以，容我們的仇敵盡量用古時或現代眾多的習俗攻擊我們吧。只要我們尊萬軍之耶和華為聖，我們無須感到恐懼。即使許多時代的人都接受惡行為敬虔的行為，耶和華大能的膀臂都能報應惡人，並追討他們的罪自父及子，直到三、四代（民一四 18；cf. 出二〇 4）。即使全世界都犯同謀犯罪，神在歷史上已教導我們與眾人一

同犯罪之人的結局如何。這就是神用洪水毀滅全世界，唯有把挪亞和他的小家庭救活；且挪亞藉著他一個人的信心定了全世界的罪（創一 7；來一一 7）。綜上所述，邪惡的習俗無非是一種普遍的瘟疫，不會因多數染上瘟疫，滅亡的人就更少。此外，我們的仇敵應當思考居普良的話：有些人因無知犯罪，雖然不能完全被判無罪，卻在某種程度上還是可以原諒的；但是有些人硬著頸項，拒絕神出於自己的慈愛所賜給他們的真道，這樣的人是完全無可推諉的<sup>38</sup>。

## 6 關於教會本質的誤解

<sup>a</sup> 他們的這雙重辯論，並沒有說服我們必須承認，教會在很長一段時間中沒有生命，或我們現在的教導與教會矛盾的。的確，基督的教會仍然活著，且只要基督繼續在父神的右手邊做王，教會永遠不會失去生命。基督的膀臂扶持教會；祂的保護抵擋教會一切的仇敵；且基督的權能持守教會的安全。因基督必定成全祂從前一次應許我們的事：祂必常與祂的選民同在，直到世界的末了（太二八 20）<sup>39</sup>。

<sup>38</sup> Cyprian, *Letters* lxiii. 17 (CSEL 3. li. 715; tr. ANF [letter lxii] V. 363) and lxxiii. 13 (CSEL 2. li. 787; tr. ANF [letter lxxii] V.382).

<sup>39</sup> 參閱 IV. i. 17. 改革宗神學堅信聖而公之教會的教義 (the Holy Catholic Church) 是不朽且長存於世的。因此布靈格在他的 *Fifth Decade* [1551], sermon 1 中說：「但……神的大公教會將一直與我們同在……且……將存在世上直到世界的末了。」(LCC XXIV. 293). 參閱

我們絕對不是與這教會作戰。我們之所以與所有的信徒合而為一，一同敬拜讚美獨一無二的神及耶穌基督（林前八 6），因為從創立世界以來，凡敬虔的人都愛慕祂。然而，那些除非憑肉眼看到教會否則無法認得她，並企圖把教會侷限於在神所沒有給她範圍之下的人，已經遠離真道了。

我們的爭議在乎兩件事情：首先，我們的仇敵主張教會總是有某種具體、可看見的形狀。其次，他們把羅馬教廷以及天主教會的階級制度當作聖事<sup>40</sup>。但當我們反而教導教會能在任何可看見的形狀之外有所存在，且她的形狀並不是他們出於自己的愚昧所熱愛的那外在的光榮。我們反而有另外認得教會的記號，即宣揚神純正的話語，以及在聖經的教導之下施行聖禮<sup>41</sup>。他們不能忍受教會有看不見的形狀，但在舊約的猶太人中，教會卻經常殘缺到無法被認得的地步！以利亞曾埋怨教會只剩下他一個人

時，難道教會當時有可看見的形狀嗎（王上一九 10，14）？當基督降臨之後，教會過了很長一段時間才有一定的形狀。在使徒時代之後，教會也常常被戰爭、紛爭，以及異端壓迫到他的亮光幾乎不見的地步。如果這些人在那個時候存活在世上，他們是否相信教會有所存在？然而神告訴以利亞，另外還有七千人未曾向巴力屈膝<sup>42</sup>。我們也不可懷疑自從基督升天到現在，祂仍然在世上做王。但若當時信徒堅持教會必定有某種具體的形狀，難道他們不會很快就感到絕望嗎？<sup>b</sup>事實上，希拉流(Hilary)在世時，認為當時的人愚昧地注重教會的主教階級制度，沒有意識到這外貌裡面藏著何等致命的瘟疫，是非常大的錯誤。他這樣說：「我只勸你們一件事，要謹慎自守，免得受敵基督的傷害。你們過分地愛牆壁是錯誤的；你們把教會侷限於屋頂和建築物之下是錯誤的；你們甚至在建築物裡面尋求平安。」毫

---

Second Helvetic Confession XVII. 1: “*Semper fuisse, nunc esse, et ad finem usque seculi futuram esse ecclesiam*” (Schaff, *Creeds* III. 271); J. H. 海德格 (Heidegger) 說：「基督的教會必然長存於世。」(*Medulla theologiae Christianae* [1696] XXVI. 11); 西敏信條 XXV. 5：「然而，在地上總有按上帝旨意敬拜祂的教會。」又見Heppe RD, p. 664; J. T. McNeill, “The Church in Sixteenth—Century Reformed Theology,” *Journal of Religion* XXII (1942), 256 f.

<sup>40</sup> 埃克 (Eck) 在 *Enchiridion* [1526] 第一章中回答路德派的指控，認為會眾不能做成教皇——紅衣主教和主教所做的決定。參閱 De Castro, *Adversus omnes haereses* I. vi (1543 edition, fo. 9K—10E).

<sup>41</sup> 參閱 Augsburg Confession II. vii (Schaff, *Creeds* III. 60) and IV. i. 7, below.

<sup>42</sup> 參閱 IV. i. 2 and Second Helvetic Confession XVII. 15 (Schaff, *Creeds* III. 276).

無疑問地，敵基督的坐位必定設立在內。我個人認為山川、森林、湖泊、監牢，以及峽谷反而是更安全的敬拜地方。因為古時的先知說預言時或住在這類地方，或是被趕到那裡去宣揚自己的預言。<sup>43</sup>

但在這時代中，世人在高貴的監督<sup>44</sup>身上所尊敬的是什麼呢？難道他們不把那些負責大都市的人看作聖潔的高級教士嗎？然而這是極為愚昧的判斷！其實，<sup>a</sup> 既然唯有主自己才「認識誰是祂的人」（提後二 19），我們就要承認這事實，即神有時把辨識教會的外在記號奪去。我承認這是神對世界嚴厲的懲罰。但這若是人的邪惡所應得的報應，難道我們應該對這公義的伸冤抗議嗎？主在古時候這樣審判忘恩負義之人。

因為人既然拒絕順服神的真道，甚至把這真道的亮澆熄了，祂就允許他們盲目的心被愚昧的謊言所欺哄，到最後落入可怕的幽暗中，以至於真教會的形狀蕩然無存。祂同時保守自己的兒女不至滅絕，雖然他們在眾多的謬論和黑暗中被分散和隱藏，我們也不要以為稀奇，因主在巴比倫混亂中，甚至在烈火的窯中，也知道如何

保護他們（但三）。

我現在要指出來他們想要以某種虛妄的外貌華麗為教會的形狀是何等危險的事。我必須概略地說，免得沒完沒了地延長這書籍的篇幅。他們說那佔據使徒教區的羅馬教皇，以及他所膏抹和分別為聖的監督，只要他們以禮冠和牧杖從百姓中分別出來代表教會，就是教會；因此他們是無謬誤的。為什麼呢？他們的答覆是因為他們是教會的牧師，且是主自己分別為聖的。難道亞倫以及其他以色列人的領袖不也是牧師嗎？事實上，亞倫和他的兒子雖然受膏抹作祭司，卻仍然在雕刻牛犢的事上犯了罪（出三二 4）。而且根據他們的想法，難道那些欺騙亞哈王的四百先知（王上二二 12）不也是代表教會嗎？但當時代表教會的米該亞，被視為可憎惡的人，卻是說實話的先知。難道那些誇耀「我們的祭司講律法，智慧人設謀略，先知說預言」（耶一八 18 p.）攻擊耶利米的先知，不是帶有教會的名義和樣式嗎？主唯獨差遣耶利米抵擋當時的眾先知說祭司的律法、智慧人的謀略，甚至先知的預言都必定斷絕（耶一八 18；cf. 四 9）。難道祭司、文士，以及

<sup>43</sup> “*Male enim vos parietum amor cepit.*” Hilary of Poitiers, *Against the Arians or Auxentius of Milan* xii (MPL 10. 616).

<sup>44</sup> 主教戴的冠冕凸出部分稱為 *cornua*(角)。

法利賽人舉行為了治死基督的會議，不是大大地帶有華麗的外表嗎（約一—7 ff.）？任憑他們去戴這假冒偽善的面具，並視基督和神的眾先知為分裂者，視撒但的差役為聖靈的器皿！

但如果他們是認真的，那麼請他們真誠地回答我一個問題：當巴塞教會會議教令開除恩仁 (Eugenius) 教皇，並選擇阿瑪多依斯 (Amadeus) 取代他時，當時教會在哪一個國家或在哪一個民族中有存在呢？他們無法否認，就這個會議按表面的安排而論，是合法的，而且這會議是兩個教皇，而不是一個教皇所開的。恩仁教皇在那裡被指控犯了宗派分裂、背叛，以及頑梗之罪，許多紅衣主教和主教，因與他一同企圖解散這次會議而被判有罪。

之後他因受到各國諸侯的支援，又恢復了教皇的職位，毫髮未損。那會議的決定雖然帶有教會大公會議的權柄，還是被取消了，只是為了平息阿瑪多依斯，他們指派他做紅衣主教，就如用麵包丟給吠叫的狗那樣

<sup>45</sup>。所有後來的教皇、紅衣主教、監督、修道院長和神甫都是從這些悖逆和頑梗的異端份子傳下來的。那麼我們就堅持他們回答這問題：當時的教會名稱屬於哪一邊？難道他們會否認，這次教會的大會議，不乏任何外在的威嚴，是根據兩個教皇的諭令召開的，是經羅馬教廷祝聖的，並在各方面安排的井然有序，從頭到尾都保持了同樣的莊嚴嗎？難道他們要承認恩仁和支持他的人，都是分裂法，而他們是這些人所祝聖的？那麼，除非他們以另一個定義決定教會的形狀，或我們要把這些（不管他們的人數多少）明明知道卻樂意被異端者所祝聖的人，看作是分裂法。但即使我們之前沒有任何其他的證據，這些以「教會」為名、在這樣長久的時間中傲慢地招搖撞騙，一直禍害教會之人，就能充分地證明教會的形狀，完全不在乎外在的華麗。我在此說的不是他們的不道德，或他們一生中許多的大惡行，因為他們描述自己，就如法利賽人那樣，即人只是要聽從他們，卻不

---

<sup>45</sup> 這段歷史如下：教皇恩仁四世 (Eugenius IV) 於 1439 年 6 月 25 日被巴塞會議 (Council of Basel) 罷免。11 月 5 日阿瑪多依斯八世 (Amadeus VIII)，這位曾過苦修生活的撒伏依 (Savoy) 公爵被選上，在 1 月 1 日繼位成為菲力普五世 (Felix V.)。不過恩仁獲得新國王腓特烈三世 (Frederick III, 1440—1493) 的支持，菲力普五世於 1449 年 4 月 7 日退位，擔任撒賓那 (Sabina) 的紅衣主教和撒伏依的名譽主教: L. Pastor, *History of the Popes from the End of the Middle Ages* (tr. F. J. Antrobus) I. 328 f.; M. Creighton, *History of the Popes from the Great Schism to the Sack of Rome* III. 20 ff., 109 f.; *Cambridge Medieval History* VIII. 40 f.

要效法他們（太二三3）<sup>46</sup>。只要你花一點時間研究我們記下來的證據，就必定毫無疑問地發現，他們所用來宣稱自己是教會的教義，簡直是殺害靈魂的武器、放火者，以及毀壞教會的罪魁禍首。

## 7 宗教改革的證道被指控導致暴動

最後，他們極為不真誠和邪惡地指控我們所傳講的教義，導致了許多的紛爭、暴動，以及爭吵，且最後在許多人身上結下壞的果子。他們把這一切都歸在我們的證道上完全不公義，因為是歸在撒但的惡意之下。這可以說是神的話語絕對的特徵，即它被宣告時，撒但總不會在打盹和睡覺。這是最確實和可靠地能將神的話與虛謊的教義區分開來的記號。因為虛謊的教義受眾人的注目和讚賞，因此，在過去幾百年當中，教會落在可怕的幽暗中，且幾乎所有的人都受這世界之主的玩弄。

又同時撒但就如某種撒但納帕路斯(Sardanapalus)<sup>47</sup>，正在自我縱容悠

閒自得地沉睡中。因牠平安無事地佔據自己的國度時，除了取笑、玩弄在牠治下的人之外，還能做什麼？但當那從天上照下來的亮光在某種程度上破壞了牠的黑暗時，當那更強的「壯士」開始攻擊牠的國度時（路一一22），牠就立刻清醒過來了，並開始作戰。牠首先刺激了一些人，用暴力壓迫真理的亮光<sup>48</sup>。當牠完全失敗之後，牠就開始採用詭計：藉著牠的重洗派(catabaptists)<sup>49</sup>以及其他惡劣的壞蛋引發了紛爭和利害的爭議，為了抹去和到最後熄掉真理的亮光。牠現在同時採用這兩個方式不斷地攻擊真理，牠利用暴力之人的手，把那不能壞的種子根除掉，免得它生長而最後結果子。但只要我們留意主給我們的警戒，撒但的這一切的陰謀都是徒然，因主早就向我們揭穿撒但的詭計，免得在不儆醒的時候被攻擊；主也為我們穿戴祂的全副軍裝，使我們能夠抵擋牠一切的詭計。

此外，他們之所以指控神的真道本身，導致邪惡和悖逆之人所造成的

<sup>46</sup> Eck, *Enchiridion* (1526), ch. ii, *ad finem*, quoting Matt. 23:3 to urge reverence for the clergy.

<sup>47</sup> 這是亞述王巴尼拔 (Ashurbanipal, 668—626 B.C.) 的希臘文寫法。傳說（對照事實）他過著多年懶惰、放縱的生活，最後絕望地放火把自己燒死在家裡。

<sup>48</sup> 參閱 Comm. Isa. 6:10 以及加爾文對華勒士 (R. S. Wallace) 所著 *Calvin's Doctrine of the Word and Sacrament*, pp. 92 ff. 一書中，「撒但對於基督國度藉著神話語的傳揚而不斷擴張的反應」的看法。

<sup>49</sup> 這是用來指傳統洗禮的敵人，是重洗派的用詞。

紛爭，或指控真道導致假冒偽善的人，造成為了抵擋這真道的教導派別，就完全證明他們無比的惡毒！但這並不是從來沒有發生過的事。以利亞曾經被指控使以色列遭災（王上一八 17）；猶太人將基督視為煽惑百姓的（路二三 5；約一九 7 ff.）；使徒也被指控煽惑百姓（徒二四 5 ff.）。如今他們將一切的騷動、暴動，以及所有爭吵都歸咎於我們，難道跟前面這些做法有什麼兩樣嗎？以利亞教導我們如何答覆這樣的指控：不是我們到處宣揚謬論或引起騷動，乃是那些人在抵擋神的權柄（王上一八 18）。

這答案不但足以制止他們輕率的行為，也足以幫助其他一些因自己的無知、被這類醜聞所震撼而因此動搖的人。我們只要提醒自己，眾使徒在他們的時代也因同樣的緣故受逼迫，因這會幫助我們避免屈服動搖的誘惑。彼得告訴我們：在新約時代，有一些無學問、不堅固的人強解保羅所記載的經文，自取滅亡（彼後三 16）。那些讀到罪在哪裡顯多，恩典就更顯多，馬上就推論說：「我們可以仍在罪中、叫恩典顯多」（cf. 羅六 1）的人是與神為仇的。當他們被教導信徒已經不在律法底下了，他們立刻吱吱喳喳的說：「我們在恩典之下，不在律法之下，就可以犯罪。」（cf. 羅六 15）當時有人指控保羅勸人犯罪，許多假

使徒企圖干涉而毀壞保羅所開拓的教會（林前一 10 ff.；林後一一 3 ff.；加一 6 ff.）。當時有人「傳基督出於嫉妒紛爭」（腓一 15 p.）、有人「傳基督是出於結黨，並不誠實，意思要加增保羅捆鎖的苦楚」（腓一 17 p.）。在另一些地方福音傳不開：「人都求自己的事，並不求耶穌基督的事」（腓二 21）；有人在聽福音之後回到自己的罪惡裡面去了，就如「狗所吐的，他轉過來又吃，豬洗淨了又回到泥裡去滾」（彼後二 22 p.）；又有許多人濫用聖靈的自由，好放縱自己的肉體（彼後二 18-19）；還有許多人偷著進入教會使得敬虔的人陷入危險（林後一一 3 ff.），製造了許多的紛爭（徒六章；一一章；一五章）。

那麼，在這情況之下使徒們應該怎樣做呢？難道他們應該假裝沒事，或因發現福音導致許多不同的爭吵，使他們遭遇眾多的危險，以及製造各式各樣的醜聞離棄這福音嗎？他們反而在這樣的患難中想到基督就是「一塊絆腳的石頭，跌人的磐石」（羅九 33；cf. 彼前二 8；賽八 14），「想到祂要叫以色列中許多的人跌倒、許多人興起；又要作毀謗的話柄」（路二 34），因此而得到很大的幫助。他們握著這樣的確據，勇敢地面對一切暴動和對他們的傷害。我們也應當效法他們，並被同樣的思想所扶持，因為保羅告

訴我們：福音不變的本質就是對在滅亡的人「做死的香氣叫他們死」(林後二 15)；然而就我們而論，祂有截然不同的用途：「做活的香氣叫我們活」(林後二 16)，也是「神的大能，要救一切相信的」(羅一 16)，<sup>50</sup>且福音必定成為我們的大福分，除非我們因著自己的忘恩負義敗壞這大福分，並將原本是我們得救獨一無二的確據變成毀壞自己的工具，就必能經歷同樣的恩典。

#### 8 求國王謹慎自守，免得相信虛妄的指控：神必定替無辜者伸冤

<sup>a</sup> 然而國王陛下，我再次地勸你，希望你完全不理會我們的仇敵企圖用來灌輸你對我們的指控，即人藉著他們所謂的新福音不斷地製造紛爭，竭力尋求的不過是發動叛亂和逃避罪的刑罰的機會。「因為神不是叫人混亂，乃是叫人安靜」(林前十四 33 p.)；且神的兒子並不是「叫人犯罪的」(加二 17)，因為祂來的目的就是「除滅魔鬼的作為」(約壹三 8)。

而我們的仇敵指控我們有這樣的意圖完全不公平，因為我們所做的一切，沒有任何這樣的念頭。我們企圖推翻國家嗎？我們從來不說任何叛逆的話；甚至當我們住在你的統治區內

時，生活方式都是平靜和單純的；我們也為你國度的興旺不斷地禱告，雖然我們從自己的國家裡被放逐，怎麼可能肆無忌憚地作惡？即使在道德上，也不該受這樣的指摘。何況我們的生命出於神的恩典，被福音改變作貞潔、慷慨、憐憫、節制、忍耐、謙卑，以及一切其他美德的榜樣。我們懷著敬畏的心，在真理中敬拜神是顯而易見的事，因為無論是生是死，總要叫基督的名被尊為聖 (cf. 腓一 20)。又他們對我們的恨惡，證明我們在社會上是無辜和正直的人，因為我們當中幾位之所以被判死刑，是因為傳福音的緣故，雖然我們應該因此受眾人的讚美，但若有人以福音為藉口<sup>50</sup>，製造混亂麻煩 (到目前為止在你的國家裡沒有這樣的人)，好像他們宣稱自己所犯的大罪出自於神所賞賜人自由的恩典 (而且我認識許多這樣的人)。我們的國家有法律和徒刑，好照他們罪所應得的嚴懲不貸，只是不可讓神的福音因惡人的罪行受人褻瀆。

上面已經詳細和充分地描述那些毀謗我們之人的惡毒，非常希望你完全不理會他們對我們的毀謗。我擔心恐怕說得太詳細，因為這序言已經變成一整篇的辯護。我的目的並不是要

<sup>50</sup> 這是指 1534—1535 年蒙斯特事件 (Münster Incident)。

為我們辯護，乃是要說服你願意聽我們實際的情況。我知道你不但不支援，反而竭力地反對我們；然而我們深信只要你抱著冷靜的心閱讀我們這意在陳明而非辯護的信仰告白，相信就能夠再次地獲得你的支持。倘若你聽信這些惡人的饒言，使得被控告的人沒有機會為自己辯護，反而你睜一隻眼、閉一隻眼地容許他們不斷地以監牢、鞭打、拷問台、各種虐待的方式，甚至燒死的死刑暴力地對待我們（cf. 來一一 36—37）。那麼，我們就會被

逼到角落，就如羊羔被牽到宰殺之地那樣（賽五三 7—8；徒八 33）。然而，我們「常存忍耐，就必保全靈魂」（路二— 19 p.）；我們也要等候主伸出祂的膀臂。祂必適時地顯現，以大能拯救這些被苦害之人脫離患難，並懲罰藐視他們、如今仍洋洋自得的惡人。

但願耶和華——那萬王之王，以公義建立你的國位（cf. 箴二五 5），以公平堅立你陛下的整個國度。

巴塞，1536年8月1日<sup>51</sup>

---

<sup>51</sup> 這個日期有二個錯誤。勒弗蘭克 (A. Lefranc) 首先提出應為 1535 年 8 月 23 日。伯衛基 (Beveridge) 也發現了這個問題：參閱他所翻譯的 1845 年版本 i. xi f.，即加爾文於 1536 年 3 月出版的第一個版本，在致法王的前言中，最後所寫的日期為 “X. Calendas Septembres”（就是 8 月 23 日的意思），並沒有年份。明顯地，這裡是指前一年的 8 月，且 1541、1545 的法文版有 “vingt-troisiesme D’aoust mil cinq cent trente cinq.” 但 1539 年拉丁文版的前言（不是致法王）日期為 8 月 1 日，結果拉丁文版本就把這個日期直接用於致法王的前言。同時也因疏忽加上 1536 的年份，明顯地，這是出自 1536 年末的出版日期。A. Lefranc, *Jean Calvin: Institution de la religion Chrestienne...1541*, Introduction, p. 4; OS I. 283; III. 30; Benoit, *Institution* I. 49.



第 I 卷

認識創造天地萬物的神

THE KNOWLEDGE OF GOD THE CREATOR

# 第一卷 認識<sup>1</sup> 創造天地萬物的神

## ° 第 I 章

### 認識神與認識自己是密切相關的， 而兩者是如何相互關聯的<sup>2</sup>？

- 7 不認識自己就不認識神 慧，也就是那真實與可靠的智慧，包  
b(a) 幾乎我們所擁有的一切智 含了兩個部分：就是認識神和認識自

<sup>1</sup> 加爾文在他的標題中使用對神的「認識」(knowledge)一詞，而不是使用神的「本質」(being)或「存在」(existence)等詞句，這表示加爾文的神學不管在架構上或內容上，都是以神的啟示為中心。與此相仿的，當他提到「造物者」(Creator)這一詞時，這包括了三位一體、創造，和護理的教義。他所強調的是神的啟示之工或作為，而不是神的本質。中世紀的經院學派和之後的「加爾文學者」則強調神的本質。雖然第一和第二卷討論人對神的認識，但一直到第三卷〈我們如何領受基督的恩典〉，我們才能清楚明白加爾文的認識論。特別參閱包含在信心裡的知識的意義，III. 2, *passim*。

在這裡拉丁文的「認識」是使用 *cognitio* 一字，但在第一章的標題裡是使用 *notitia* 一字。對加爾文而言，這兩個單字的意思是一樣的。在這裡法文 (1541) 的翻譯都用 *cognoissance*。當加爾文提到認識時，不管他用哪一個單字，從來都不是指「僅僅」或「純粹」是完全客觀的認識。參閱 III. 2. 14——這是他對信仰上「認識」這一詞最清晰簡要的定義。在當代的說法中，或許「存在式的領悟」(existential apprehension) 是最接近的同義字。加爾文所採用其他關係密切的詞其中有：*agnitio*「認得」；*intelligentia*，主要是指「知覺」；以及 *scientia*，主要是指「專業知識」。

華飛德(B. B. Warfield)在他的 *Calvin and Calvinism* 書中頁29—130，以及羅伯斯坦 (P. Lobstein) 在他的 *Revue de théologie et de philosophie religieuses XLII* (1909) 書中頁53—110 的“La Connaissance religieuse d’après Calvin”裡都論及加爾文認識神的教導。近來最重要的分析著重在連結對創造者的知識與對救贖者知識的問題（見《基督教要義》第二卷的標題）。派克 (T. H. L. Parker) 在 *The Doctrine of the Knowledge of God: A Study in Calvin’s Theology* 書中簡要地探討了這個問題，而道維 (E. A. Dowey, Jr.) 在 *The knowledge of God in Calvin’s Theology* 書中探討地更為詳盡。請參閱尼澤爾 (W. Niesel), *The Theology of Calvin*, ch. 2。

<sup>2</sup> 在1539—1554年的版本中，加爾文在開頭幾章所下的標題為「論對神的認識」和「論對人的認識」。但在1559年的版本中，為了證明兩者密切的關係，在第一章中他就同時討

己<sup>3</sup>。雖然在許多方面它們之間的關係極密切，然而<sup>b</sup>孰是因孰是果，則很難斷定。<sup>e</sup> 首先，若有人省察自己，就不得不立刻思想到神，因他的「生活、動作」都在乎祂（徒一七28）。顯然，我們具有的才智絕非出於自己，甚至連我們的存在都在乎神。其次，神藉這些才智，就如從天降與

我們的雨露，匯流成河，引領我們再歸回源頭（神）那裡去。事實上，我們的貧乏，反而更彰顯神裡面無限的豐盛。亞當的悖逆使我們淪落到悲慘的滅亡中，而這光景迫使我們仰望神。如此我們不僅會飢渴地在神裡面尋求我們一切所缺乏的；並在因恐懼喚起的覺醒中學會謙卑<sup>4</sup>。「<sup>b</sup>因人心

---

論這兩種認識，並在標題和內容中強調兩者的關係。以前版本的第二章增幅為第二卷的前幾章。注意 I. 15. 1, II. 1. 1 和 II. 8. 1 出現與開頭詞語的呼應。

<sup>3</sup> 這句話已修改了三次，是《基督教要義》每一版本的開場白。1560年的法國版本更強調這兩種認識彼此的關係：「只要認識神就是認識自己。」這句話界定了加爾文神學的領域。他之後的每一句話都與這句話有很密切的關聯。加爾文在第二卷的介紹中和 I. 15. 1 及 II. 8. 1 也都重覆這觀念。參閱 Doumergue, *Calvin* IV. 245 ff.; J. Köstlin, “Calvins Institutio nach Form und Inhalt,” *Theologische Studien und Kritiken* (1868), p. 55; Lobstein, *op. cit.*, p. 63. 加爾文這裡的基本概念也可在 Clement of Alexandria 的 *Instructor* 3. 1 中發現 (MPG 8. 555 f.; tr. ANF II. 271: 「人若認識自己，就必定認識神。」)，這也是奧古斯丁經常說的。在他的 *Soliloquies* I. 2. 7—書裡的對話：「我想要認識神和自己的靈魂。」「就只有這些嗎？」「是的，就只有這些！」以及他在 II. 1. 1 的禱告：「使我認識自己，使我認識祢！」(MPL 32. 872, 886; tr. LCC VI. 26, 41). 參閱阿奎那 (Aquinas)：「在聖經的教義中，神和受造物不是同等重要的。主要的是神，而受造物的重要性是因為它們來自神或成全神的美意。」*Summa Theol.* I. 1. 3 (tr. LCC XI. 38 f.). 加爾文在他《創世記》解經書之前的“Argument”中，就對神的認識與對受造物的認識之間，清楚表達同樣的重要次序，English tr., p. 60. 該篇也可與威廉·法爾勒 (William Farel) 的 *Sommaire de la foi* (1525), chs. 1和2，以及加爾文自己的 *Instruction et confession de foy* (1537), 1—4 (OS I. 378—381; tr., with notes, P. T. Fuhrmann, *Instruction in Faith* (1537), pp. 17—21) 互相比較。在此值得一提的是，1630年4月15日笛卡兒 (Descartes) 寫給梅森 (Father Marin Mersenne) 的一封信。他在這信中的教導與加爾文的很相似。在提到「人的理智」之後，笛卡兒接著說：「我認為所有神給予這理性功用的人，必要用它來努力認識祂和認識自己。」(*Oeuvres de Descartes*, edited by C. Adam and P. Tannery, I. 144.) 與加爾文不同，他在他的 *Discourse on Method* (1637) 中，希望證明神和靈魂的存在，而他在 *Meditations in Prime Philosophy* (1641) 中也關注相同的議題；特別參見 *Meditations* 3、5 和 6。喬治·柏克萊 (George Berkeley) 在他的 *Treatise on the Principles of Human Knowledge* (1710) 中主張我們只能說神和靈魂存在。

<sup>4</sup> 加爾文經常強調謙卑和認識自己密切的關係。參閱 II. 2. 10—11; II. 16. 1; III. 2. 23; III. 7. 5, 6; IV. 17. 40 (end). 人若不謙卑，對自我的認識只會增加他的驕傲，也是哲學裡的一切錯誤之根：I. 5. 4; II. 1. 1—3。

充滿罪惡，<sup>e(b)</sup> 我們便喪失了神原先賜給我們的義袍，我們羞恥的赤身露體便將我們的罪惡暴露無遺。也因我們每一個人深感自己的悲慘，以至使我們對神略知一二。<sup>b</sup> 因深感自己的無知、虛空、貧乏、軟弱，也更因感覺到自己的墮落和敗壞，我們便意識到智慧的真光、真美德、豐富的良善，以及無瑕疵的公義，這一切唯獨存留在主裡面。因這緣故，我們的罪反而催逼我們思想到神的恩惠；而且除非我們先對自己不悅，否則我們不會真誠地仰望神。只要人仍舊不認識自己，即仍舊滿足於他的稟賦，同時對自己悲慘的處境無知或漠不關心，那就無怪乎他會安於現狀。據此，認識自己不僅喚醒我們尋求神，也就像牽著我們的手領我們尋見祂。」

## 2 不認識神就不認識自己

<sup>b</sup> 照樣，除非人先仰望神的面並謙卑省察自己<sup>5</sup>，否則就不可能正確

地認識自己<sup>6</sup>。因為我們總是自以為義、正直、聰明和聖潔，這種驕傲是每一個人與生俱來的——除非有充分的證據指控我們是不義、污穢、愚蠢，和不潔的。此外，若我們只看自己又不仰望主（因主是唯一審查我們的標準），我們便不會認自己的這些罪。既然我們的生性是假冒為善的<sup>7</sup>，虛有義的外表而無其實，就足以使我們自己滿足了。在我們內外四周既然都污穢不堪，而我們又依據人的敗壞為標準，所以只要我們看到一些稍微潔淨的東西便以為那是純潔無瑕的。正如人看慣了黑色，便以為略帶白色甚至棕色之物為極白的。

我們的感官也能幫助我們更清楚地發覺我們是如何錯估我們的屬靈景況。在大晴天裡，我們觀看地面和周遭之物時，覺得一目了然，但當舉目注視太陽時，卻頓覺頭暈目眩，於是只得承認我們的眼目雖能洞察地上之物，然而當面對太陽時，就眼目昏暗

<sup>5</sup> 參閱 I. 5. 3, note 11.

<sup>6</sup> “*Sui notitiam.*” 對自己的認識包括全人類和整個宇宙（因人是宇宙的縮影，I. 5. 3）。因此，I. 14和15在這裡可和 II. 1—5一起包括在內。

<sup>7</sup> 加爾文用“*nature*”、“*natural*”、“*by nature*”（在此譯為「生性」）表達兩種不同的意思：（1）眾受造物未被罪玷污前的光景，甚至包括魔鬼未墮落前的完美，如：I. 14. 3, 16；或（2）“*nature*”有時用來表達人與天使從完美中墮落後的光景（也就是這裡的定義）。加爾文在 II. 1. 10, 11比較這兩種定義。他在 II. 1. 11的第一句裡同時用這詞表達兩種不同的定義。除非我們能分辨這兩種定義，否則就無法明白神與受造物及神與罪彼此的關係，也不能明白加爾文對「完全」敗壞的教導。只要我們了解加爾文對“*nature*”有這兩種定義，我們就能從上下文中明白他的意思。

了。我們在估計自己屬靈的景況時也是如此。因為我們的眼光若只局限於塵世，滿足於自己的義、智慧和美德，我們必然得意洋洋、自吹自擂、幻想自己為神。然而一旦我們仰望神，思想到祂的屬性，祂的公義、智慧和權能是何其完美——而神的屬性就是祂要求我們的標準。先前冒充而使我們心儀的義，如今因看清它是極其邪惡的，而被我們視為污穢；先前我們視為智慧的，如今因發現它的愚妄而感到作嘔；先前看似大有能力的，如今被顯露是最軟弱無能的。我們所看為完美的，卻仍與神的純潔有天壤之別。

### 3 人在神的威嚴之前

<sup>b</sup> 因此，聖經描述聖徒每當在神面前時都是何等恐懼戰兢<sup>8</sup>。從聖經裡我們看到一些在神尚未顯現之前站立得穩的人，一旦他們面對神的榮光便異常驚駭，甚至被死亡的恐懼抓住而自卑——事實上，他們被這恐懼淹沒，幾乎氣絕了。由此可見，除非人將自己和他的行為與神威嚴的標準相比，否則他便永不會深入地感受到自己悲慘的光景。在《士師記》和先知

書中常有這種驚恐的例子，所以在主的百姓中有這麼一句話：「我們必要死，因為看見了神」（士一三 22；賽六 5；結二 1，一 28；士六 22—23；以及別處）。《約伯記》在描述神的智慧、全能和純潔時，總是無可爭辯地使人深深地發覺到自己的愚蠢、無能，和敗壞（cf. 伯三—八 1 ff.），這並非是偶然的：因聖經告訴我們，當亞伯拉罕越接近神的榮耀時，他便越深入地發覺到自己不過是灰塵（創一—八 27）；主的顯現既如此可畏，以致以利亞若不蒙著臉，就不能面對主（王上一九 13）。當我們想到若撒拉弗尚且因恐懼而蒙住他們的臉（賽六 2），更何況人這敗壞的（伯一三 28）蟲（伯七 5；詩二二 6）呢？先知以賽亞正是這樣說的：「那時，月亮要蒙羞、日頭要慚愧；因為萬軍之耶和華必在錫安山、在耶路撒冷作王」（賽二四 23）；當神彰顯祂的榮光更接近人時，即使最耀眼之物在神的榮光前也將黯然失色（賽二 10，19 p.）。

然而不管認識神與認識自己彼此的關係如何，正確的教導秩序要求我們先討論認識神，然後再討論認識自己。

<sup>8</sup> “*Horror ille et stupor.*” 眾「聖徒」對神的認識中的基本要素與魯道夫·奧圖（Rudolf Otto）在 *Das Heilige* (tr. J. W. Harvey, *The Idea of the Holy*) 所說的 *mysterium tremendum* 很接近。加爾文在以下 (I. 2. 2; I. 3. 2) 描述這恐懼戰兢的經驗令惡人感到異常恐怖。

° 第 II 章

何謂認識神，以及認識神的意義何在

7 除非敬虔，人就無法認識神\*

<sup>e(b/a)</sup> 我說認識神的意思是，人不但要意識到神的存在，<sup>e</sup> 也要明白認識神會如何使人得益處，並教導人如何榮耀祂。簡言之，就是人需要知道有關神的益處。誠然，我們若前後一致，便不會說：在沒有基督教或敬虔之人的地方會有人認識神<sup>1</sup>。我所說的認識，並非指那些失喪和被咒詛之人會明白神在中保基督裡是救贖者；我所指的是人原有的和單純的認識。若亞當仍然正直<sup>2</sup>，那我們的天性本身也會引領我們明白這種認識。但因

人的墮落，若不是中保基督使我們與神和睦，就無人能體會神是父親、救恩的泉源，或賜福者。

然而感受到神——我們的造物者以祂的大能扶持我們、以祂的護理統治我們、以祂的慈愛扶養我們，並在各方面賜福給我們是一回事，但接受神在基督裡所提供我們與祂和睦的恩典又是另一回事。主既然在創世的事工上和在聖經的一般教導上，乃是先彰顯祂造物者的職分，而後才在基督裡彰顯祂救贖者的職分（林後四 6），所以我們現在要先討論對神雙重認識<sup>3</sup>

<sup>1</sup> 加爾文經常喜歡強調 *pietas*（敬虔），即對神的愛和敬畏所組成的美德，是任何對神認識的先決條件（參閱 I. 4. 4.）。他在1537年的版本中對 *pietas* 的解釋是：「真敬虔不是一種想逃脫神審判的恐懼，……，乃是一種純潔和真實的熱誠，這熱誠因神是父而愛祂，因祂是主而敬畏祂，樂意接受祂的公正，甚至懼怕得罪祂勝過懼怕死亡」*Instruction in Faith* (1537), tr. P. T. Fuhrmann, pp. 18 f. (original in OS I. 379)。參照伊拉斯模，John Sturm，Melancthon 和 Cordier 等人，對 “*pietas literata*” 所做的探討，見 P. R. Bolgar, *The Classical Heritage and Its Beneficiaries*, pp. 329—356。

<sup>2</sup> “*Si integer stetisset Adam.*” 這句話清楚地解釋了加爾文對自然神學的觀念。I. 2—5 是加爾文所有作品中論及「自然神學」最關鍵的地方。就加爾文而論，只有在「亞當持守住他的正直」的情形下，神在創造中的啟示就是自然神學極好的基礎。但因罪的緣故，我們不可能有正確的自然神學觀。聖經是唯一認識造物主及明白祂在創造中啟示的方法 (I. 6 ff.)。參閱 Introduction, pp. 53 ff., above。加爾文新約聖經序言的開頭中也有類似的表達，此序言寫於1534年，並出版在 Olivétan’s French Bible (1535) (CR IX. 791; tr. LCC XXIII. 58)。

<sup>3</sup> “*Duplex…cognitio.*” 他在此所說的「雙重」認識是在1559年的版本中加上的，這也是明

的第一部分；第二部分我們將在適當的時候討論<sup>4</sup>。

此外，只要我們的心靈對神有最基本的認識，我們就不得不尊榮祂，但是僅僅相信<sup>e(b/a)</sup>神的存在和祂是眾人應當尊榮、敬拜的對象，仍是不夠的，除非我們同時深信祂是一切良善的源頭，也唯獨在祂裡面才能尋求所有這一切。我的意思是：我們必須深信神不但創造這世界，也以祂無限的大能托住它，以祂的智慧管理之，以祂的良善保守之，尤其是以祂的公義和審判統治人類，以祂的憐憫包容世人，以祂的護理看顧萬物，而且沒有絲毫的智慧、光明、公義、權能、正直，或真理不是出於神。<sup>e(b)</sup>所以我們要學習等候，並向祂尋求這一切，而一旦領受就要心存感恩，並承認這一切都是由祂而來。<sup>e</sup>因對神全能的感

受<sup>5</sup>就恰當地教導我們敬虔，進而產生基督教。我所說的「敬虔」是，我們知道神的恩惠，並因這知識產生我們心裡對神的敬畏和愛。若人未曾領悟到他們欠神所有的一切，如：他們領受到神父親般的養育、祂是他們一切好處的源頭，因此他們也不應該在神之外尋求任何事物——他們便永遠不會甘心樂意地事奉祂。事實上，除非他們在神裡面尋求他們一切的快樂，否則他們永遠也不會獻上自己，並由衷地事奉神。

## 2 認識神包括信靠和敬畏\*

<sup>e</sup>神是什麼？提出這個問題的人不過是在玩弄思辨的文字遊戲。對我們而言，認識神是怎樣的神以及祂的屬性<sup>6</sup>是更重要的。因為，若像伊比鳩魯（Epicurus）那樣相信一位已不

---

白此版本之鑰。加爾文在此版本中一再地分辨雙重的認識，為求更清楚地表達他的論點。參閱 I. 6. 1, 2; 10. 1; 13. 9, 11, 23, 24; 14. 20, 21 and II. 6. 1. 雖然第一卷第五章以後都是啟示的教導，但整個第一卷都沒有認識救贖者的教導。

<sup>4</sup> 加爾文用整個第一卷討論雙重認識的「第一」部分。在二至四卷裡討論「第二」部分。事實上是從 II. 6 開始討論，而且這章是在1559年的版本中新增的，用來轉換到雙重認識的第二要素。因此 II. 4中罪的教義在主題上便介於兩卷書之間，以先於救贖教義的方式來表明人對救贖的需要。

<sup>5</sup> “*Virtutum Dei sensus.*”

<sup>6</sup> 參閱 I. 10. 2; III. 2. 6, 「明白怎樣的行為與祂的屬性相稱」。在 *In Praelectiones in Ezechielem*, on Ezek. 1:26 (CR XL. 57) 以及其他許多作品中，加爾文批評有關對神論方面過於精細的思辯。這裡所提及的是指經院學派的作者而言，但在他1552年1月寫給布靈格（Bullinger）「兩人之間的私密」（*familiariter inter nos*）信函中，他也批評了慈運理（Zwingli）在 *De Providentia* 裡複雜的矛盾立論 (CR XIV. 253)。

管理世界而只顧尋歡作樂的神<sup>7</sup>，有什麼益處呢？簡言之，認識與我們無關的神有什麼用呢？<sup>c(b)</sup> 反而，我們對神的認識應當先教導我們敬畏祂，然後我們應當在它的指引和教導下學習，在神裡面尋求一切的良善，並在領受之後將榮耀歸給神。<sup>b</sup> 難道你能思想到神但卻沒有立刻意識到——既然你是神的工作，那麼因著神創造的主權，你必須服從祂的命令？或甚至連你的生命也是屬祂的？或你所做的一切都應該與神有關嗎？既是如此，無疑地祂的旨意應該作為我們生活的準則，所以我們若沒有順服、服事神，就是邪惡、敗壞的人。而除非你承認神是一切良善的源頭，否則你便無法清楚地認識神。這種認識會喚起人信靠神並專靠祂，然而因著人的墮落，人還會用不正當的方式尋求神。

首先，敬虔的人不會為自己想像任何一種取悅自己的神，乃是仰望獨一無二的真神，並且他也不會按自己

的願望描述這位神，而是滿心相信神自己的啟示。這樣的人總是恐懼戰兢，深怕自己遠離神，或任意妄為地違背神的旨意。這種人所認識的乃是真神，因為他深信神掌管萬事，也相信神帶領並保護他，因此他完全獻上自己專靠神。<sup>e(b)</sup> 他知道神是一切美善的源頭，若他遭遇苦難或缺乏時，他便立刻投靠神的保護、等候神的幫助。因為他深信神是良善和憐恤人的，所以他以單純的信心依靠祂，並不懷疑神以祂的慈愛救他脫離一切困苦，因他承認神是主和天父。敬虔之人也認為，承認神在萬事上有主權、敬畏神的威嚴、把榮耀神當作他的目標、順服神一切的命令，是正當的。因他視神為公義的法官，相信神會嚴厲地懲罰一切的罪，他永不忘記神審判的寶座就在他面前，並因懼怕神而約束自己免得激怒神。<sup>b</sup> 然而他對神審判的懼怕並不至於使他想要逃脫，即使可以逃脫。他接受神是敬虔之人

<sup>7</sup> 伊比鳩魯 (342—270 B.C.) 的作品非常豐富，但只有一些片段流傳下來。加爾文大概藉著西塞羅的 *De finibus* 和 *De natura deorum* 得知伊比鳩魯的教導。後者的第一卷多半解釋和嚴厲地批評伊比鳩魯的神觀。這句話總結了加爾文與西塞羅對話的印象。科塔 (Cotta) 這位學者也嚴厲地斥責伊比鳩魯的神觀——所有的神是遙遠、無聊，沒有愛。科塔認為伊比鳩魯這樣說等於是個無神論者。因為加爾文是相信聖經的神學家，所以完全同意這樣的判斷。Cicero, *Nature of the Gods* I. 42. 117.; I. 43. 120 ff. (LCL edition, pp. 112 ff.); Calvin, *Instruction et confession de foy* (1537) I. 2 (OS I. 378 f.; tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith*, pp. 17—19). 參閱, below, I. 4. 2; I. 5. 4; I. 5. 12. 威廉·布德 (William Budé) 是加爾文很熟悉的巴黎希臘文學者，他對伊比鳩魯的看法與西塞羅的很接近，參閱 J. Bohatec, *Budé und Calvin*, p. 74。



的施恩者，同樣地，他也接受神是刑罰惡人的法官。因為敬虔的人知道，神懲罰惡人和賞賜義人永生同樣地榮耀神自己。此外，這人遏止自己犯罪，不只是因為懼怕神的懲罰，也是因為他愛和敬畏天父，就敬拜祂為主。即使沒有地獄，他仍然不敢激怒祂。

相信並真誠地懼怕神<sup>8</sup>，<sup>e(b)</sup> 這懼怕使我們甘心樂意地敬畏祂，且伴隨此敬畏在律法裡合法地敬拜，這就是純潔和真實的基督教信仰。<sup>9</sup> 我們應當更加留意：所有的人對神只有一般的、籠統的尊敬，很少人真正地敬畏祂，而且在過分強調儀式之地，真正敬畏神的人更稀有。

---

<sup>8</sup> 關於同時相信和懼怕神，參閱 Melancthon, *Loci communes* (1521), ed. H. Engelland, in the series *Melancthons Werke in Auswahl*, ed. R. Stupperich, II. 1. 119 ff.; tr. C. L. Hill (from Th. Kolde's 1910 edition), *The Loci Communes of Philip Melancthon*, pp. 211 ff.

### ° 第三章

## 人生來就有對神的認識<sup>1</sup>

### 1 人生來對神認識的特徵

<sup>b</sup> 人心因他的本能多少意識到神的存在<sup>2</sup>，這是無可爭辯的。神親自將某種對祂威嚴的認識<sup>e</sup>安置在<sup>b</sup>所有人的心裡，免得人以他的無知為藉口。<sup>e</sup> 神不斷重複地<sup>b</sup>在人心裡灌輸這種<sup>e</sup>鮮明的認識，以便提醒他<sup>3</sup>。<sup>b</sup> 既然所有的人都可以意識到神的存在並知道祂是他們的造物者，所以他們自己的見證也定了他們自己的罪，因為他們沒有尊榮祂也沒有將自己的生命獻給祂。若說有什麼人對神無知，一定是那些離文明最遙遠和落後的民

族。然而，正如一位著名的異教徒所說，任何異教徒都知道連最不開化的民族也深信有一位神<sup>4</sup>。甚至那些在生活上某些方面與野獸無異的人，也仍保有一點對神的意識。這種對神的意識根深蒂固地存在所有人心。因此自從創立世界以來，沒有一個地區、城市，甚至一個家庭能夠沒有宗教，這就證明：承認神的存在皆刻在每一個人心中。

事實上，甚至連偶像崇拜也充分證明這種意識的存在。我們曉得人有多麼不願降卑自己而抬舉其他的受造

<sup>1</sup> “*Hominum mentibus naturaliter . . . inditam.*” 神對人內在 (within) 的啟示 (ch. 3) 已經被罪抹去了 (ch. 4)。神在大自然上外在 (from without) 的徵候和遺留的標本 (*insignia, specimen*) 啟示也是如此 (v. 14)。為了瞭解三至五這三章，首先必須明白加爾文有關人的全部教義：人被造時的光景 (I. 15) 以及被罪敗壞的光景 (II. 1—5)。

<sup>2</sup> “*Divinitatis sensum.*” 這術語和下面的「宗教的種子」(seed of religion) (參閱 I. 4. 1) 所指的是人對神模糊的意識。這兩個術語和良心很接近。良心是人在道德上對神的反應。參閱 I. 1. 3以及 Comm. John 1:5, 9。加爾文對第5節的解釋是：「神對人原先的光照有兩個基本的部分，在墮落後仍存在人敗壞的本性中：首先，宗教的種子撒在所有人的心裡；其次，分辨是非的能力也刻印在每一個人的良心上。」

<sup>3</sup> 參閱西塞羅的 *Tusculan Disputations* II. 10 (LCL edition, pp. 172 ff.).

<sup>4</sup> 加爾文在這裡所說的異教徒 (ethnicus) 是指西塞羅。加爾文的立場是所有的人生來就相信神的存在，這與西塞羅的作品 (*On the Nature of the Gods*) 中所有角色的立場一樣，包括伊比鳩魯派的維勒 (Velleius)。維勒問：「哪裡有什麼種族或民族不是在沒受教誨的情況下就已相信神明的存在？」*Nature of the Gods* I. 16. 43 (A. S. Pease, *M. Tullii Ciceronis De natura deorum*, pp. 294 f.; LCL edition, pp. 44 f.).

物。既然人寧願敬拜木石，也不願讓人認為他是無神論者，這就清楚地證明人對神的存在有深刻的印象。若想抹去人的這種意識是不可能的，甚至比改變人的性情要困難得多，其實，當人主動降卑自己，為了尊榮神離棄他與生俱來的驕傲時，他的性情從此就改變了！

## 2 宗教並非是人無中生有的發明

<sup>b</sup> 因此，有些人說宗教是少數人狡猾的發明，為了欺騙簡單的人，而這些為別人編造崇拜神詭計的人自己卻根本不相信神的存在<sup>5</sup>——這些說法都是毫無根據的。我承認的確有一些聰明的人編造宗教的謊言為了控制人的思想，藉此刺激老百姓敬畏並使他們恐懼。但是，如果人的思想裡沒有與生俱來對神存在的堅定信念，那麼這些人的宗教謊言是不可能成功

的，因為人敬拜神的傾向是來自深信神的存在這信念，就像種子發芽一樣。其實那些玩弄詭計、企圖在宗教上欺騙控制無知之人的人，若說他們完全沒有意識到神的存在，這是不合理的。雖說以前有一些而且現在也有不少的人否認神的存在，但其實就連這些人有時也不由自主地意識到他們所不願相信的神真的存在。歷史上可能沒有人比該流·加利古略（Gaius Caligula）<sup>6</sup> 更加大膽狂妄地藐視神，但是當神的震怒顯現時，沒有人比他更恐懼戰兢，雖然是不得已的，但他的確在他所藐視之神面前戰兢。的確，有時候會遇見像該流·加利古略這種人，甚至有時連那些最大膽藐視神的人也會被一片落葉的沙沙聲嚇得戰兢不已（cf. 利二六 36）。這顫抖來自威嚴之神的報復，他們越想逃避神的報復，這報復便越強烈地抨擊他們的

---

<sup>5</sup> 此段和下一段仍持續反映出西塞羅的 *Nature of the Gods*，其中伊比鳩魯派因為對神明的信念而受到批評者的貶抑。他們與一些人連結在一起，這些人藉著否定神的存在來避免被冠以迷信之名，而說宗教只是人為了使百姓服從政府的發明。加爾文在 *De scandalis* (1550)，指名道姓地指控一些當代的人是無神論者 (CR VIII. 44 ff., with footnote 5; OS II. 200 f.)。伯愛特 (J. Bohatec) 在 *Budé und Calvin* 中頁 149—240 詳細地討論這主題，並引用以下這些人對這主題的觀點：Pierre Brunel，Agrippa von Nettesheim，Étienne Dolet，Simon Villanovanus，Bonaventure des Périers，François Rabelais，Antonius Goveanus 和 Jacques Gruet。

<sup>6</sup> 羅馬皇帝，A.D. 37—41；提貝留斯·該撒 (Tiberius Caesar) 的侄孫和繼承者。蘇東留士 (Suetonius) 說：「這墮落的皇帝藐視神，但每當他聽見雷聲，就立刻從床上跳下，躲到床底下去。」 (*Lives of the Caesars* IV. 51; LCL Suetonius I. 482.) 參閱 Comm. Harmony of the Evangelists, Matt. 26:69—75 (tr. LCC XXIII. 322).

良心。事實上，他們竭盡一切尋找各種詭計來躲避主的面，並且企圖抹殺神存在的事實。儘管如此，他們仍不得解脫。雖然有時對神存在的意識似乎消逝了，但這意識立刻又重新抓住了他。倘若這些人良心的憂慮有所緩解的話，也只不過像睡夢中的醉漢或瘋子，他們睡也睡不安穩，因為一直被惡夢侵擾。因此，即使不敬虔之人本身也證明這事實——對神的一些意識在人的思想中是活躍的。

### 3 實際上的無神論者並不存在

◦ 有判斷力的人的確知道，對神存在的意識無法從人的思想中抹去。事實上，雖然他們拚命抗拒，也無法擺脫對神的懼怕，就連他們的邪惡也充分證明人知道神的存在，這信念是

與生俱來的，也深深地根植在每一個人的內心深處。雖然底亞哥拉 (Diagoras)<sup>7</sup> 和他的同類嘲笑每個時代所相信關於宗教的事，戴奧尼希 (Dionysius)<sup>8</sup> 也對神的審判嗤之以鼻，但這只不過是苦毒的嘲諷罷了<sup>9</sup>，因為良心受責備的痛苦比烙鐵烙人還厲害，就像有蟲子在心裡噬咬一般。我不同意西塞羅 (Cicero) 說，人所犯的錯誤會隨著時間的流逝而淡化消失，而且人在信仰上是一天比一天進步的<sup>10</sup>。因為世人 (以後將要討論)<sup>11</sup> 仍力求盡己所能拋棄一切對神存在的意識，也不擇手段敗壞對神的敬拜。我的意思是說，雖然愚昧惡人的心越來越剛硬 (因為他們故意敵擋神)，他們越想抹殺對神存在的意識，這意識卻越發活躍。由此可見，

<sup>7</sup> 米羅的底亞哥拉 (Diagoras of Melos) 被稱作「那個無神論者」(與蘇格拉底同一時代的人)。昔蘭尼的狄奧多 (Theodore of Cyrene) 和哲學家普羅塔哥拉斯 (Protagoras the Sophist) 皆是被西塞羅當作不虔不敬無神論者的例子。(這三個人因這指控被趕出雅典。)(*Nature of the Gods* I. 1. 2; I. 23. 63; LCL edition, pp. 4 f., 61f.)

<sup>8</sup> 戴奧尼希，雪拉庫斯 (Syracuse) 的暴君，405—367 B.C.。西塞羅在 *Nature of the Gods* III. 34. 83 (LCL edition, pp. 368 f.) 中記載戴奧尼希夙負盛名的褻瀆和掠奪行徑。參閱 Calvin's reference in *Comm. Seneca On Clemency* I. 12 (CR V. 92).

<sup>9</sup> "Sardonius risus." 加爾文使用這個措辭時大概是想到維吉爾 (Vergil) 一句用諺語表達的暗示，"Sardonius amarior . . . herbis," ("比薩丁尼亞 (Sardonian or Sardinian) 的草還苦。") (*Eclogues* 7. 41; LCL Vergil I. 51.)

<sup>10</sup> 加爾文不同意在西塞羅的 *Nature of the Gods* 裡學者科塔 (Cotta) 的立場。科塔認為：「人對神的信心越久越堅定，也隨著人的年齡和世代更為紮實。」(*Nature of the Gods* II. 2. 5; LCL edition, pp. 126 f.)

<sup>11</sup> 參閱 I. 4. 1.

對神存在的意識，這教義並不是在學校裡學到的，而是與生俱來的，當人在母腹裡時便早已存在，甚至連大自然本身也不容許我們忘記這點，儘管世人反抗並盡力扼殺這事實。

<sup>b</sup> 此外，若所有的人生來的目的是認識神，而我們對神的知識沒有幫助我們達成這個目的，那麼這種對神的知識不過是暫時和虛空的。因此，顯然那些沒有用一切思想和行動來達成這目標的人，就沒有盡到他們被創造的本分。從前的哲學家也知道這

點。如柏拉圖（Plato）常常教導說，靈魂的高尚莫過於與神相像，而當人領悟認識神時就會完全改變而與神相像<sup>12</sup>。同樣，在普特拉（Plutarch）的作品中葛利勒（Gryllus）極巧妙地辯論道，宗教一旦與生活分開，人類便與禽獸相差無幾，甚至在許多方面比禽獸更可悲。人既因罪惡滔天，（他們）便在無休止的爭吵和不安中痛苦地過生活<sup>13</sup>。所以，唯有敬拜神才使人有別於禽獸，也唯有這樣的人才能獲得永生<sup>14</sup>。

---

<sup>12</sup> 柏拉圖, *Theaetetus* 176. 為了避免邪惡並獲得真正的智慧，說人必須「變得像神那樣……公義、聖潔、有智慧」（LCL 柏拉圖 II. 128 f.）。參閱 *Phaedo* 107 C (LCL 柏拉圖 II. 128 f.)。參閱 *Phaedo* 107 C (LCL 柏拉圖 I. 368—371)。

<sup>13</sup> 他所指的似乎是蒲魯他克的對話錄 *Bruta animalia ratione uti*，其中瑟希 (Circe) 把葛利勒 (Gryllus) 變成禽獸。葛利勒指出禽獸的行為在某些方面比墮落的人類還好 (ch. 7) (LCL 蒲魯他克, *Moralia* XII. 516 ff.)。

<sup>14</sup> 參閱 II. 2. 12, 17，在這些地方「理智」被說成是使人與禽獸有別。

## ◦ 第 IV 章

### 這種知識因無知和惡毒被壓抑或敗壞了<sup>1</sup>

#### 1 迷信

◦ 經驗告訴我們，神在人心裡播種了宗教的種子。但人心裡接受這種知識，在百人當中卻很難找到一位培養這種子的人，並且沒有一人會開花，更不用說按時候結果子了（cf. 詩 - 3）。此外，雖然有些人在群眾的迷信中迷失了方向，或有一些人是故意和邪惡地離棄神，然而所有的人都從認識神的真知識中墮落了，全世界都沒有真敬虔的人。至於我上面所提到的一些在迷信中迷失了方向的人，雖是受他人影響而誤信，但也無可推諉。因為他們的心盲幾乎都混雜著傲慢和頑梗。事實上，<sup>e(b)</sup> 這些可悲的人之所以專靠自己尋求神，用自己屬肉體、愚昧的標準衡量神，也漠視正當的尋求方式，因此證明他們的傲慢；出於好奇心的他們對神妄加揣測。並不按神的啟示那樣接受祂，<sup>b</sup> 反而想像祂就是他們在自己假想中所形塑的那位。當他們如此地離棄神時，不論他們往何方向，都免不了跌

倒、自取滅亡。事實上，不管他們用什麼方式敬拜、服事神，他們都無法將之當作供物獻給神，因他們所敬拜的不是神，而是他們自己所幻想的<sup>2</sup>。◦ 保羅一針見血地指明這種敗壞：「自稱為聰明反成了愚拙」（羅 - 22 p.）。他在前一節中說：「他們的思念變為虛妄」（羅 - 21）。然而為了避免有人為自己的罪找藉口，保羅接著說：神叫他們瞎眼是公義的。因他們不滿心謙卑，反而看自己過於所當看的，他們任性地墮入黑暗，實際上，他們因自己虛空邪惡的傲慢反成了愚拙。因此他們的愚拙是無可推諉的，因這愚拙不僅是出於虛妄的好奇心，也是由於過分的奢想過於神所要他知道的，及出於毫無根據的自信心。

#### 2 故意離棄神

◦ 大衛在《詩篇》一四 1 中說到：愚頑的人和不敬虔的人心裡說沒有神（詩一四 1；五三 1），大多所指的就是那些泯滅大自然的啟示和自欺之人

<sup>1</sup> 參閱 I. 3. 1, note 2.

<sup>2</sup> 加爾文在 1538 年出版的拉丁文要理問答中使用類似的說法（CR V. 323—324）。

(這在以後會再詳細討論)。因此我們經常看到許多人在大膽和習慣犯罪之後，心更剛硬、頑梗地拒絕記念神，雖然對神存在的意識是與生俱來的。當大衛描述他們徹底否認神的存在時，便叫他們的狂傲更為可憎；這並不是說他們不承認神的存在，而是因為他們否認神的審判和護理之工，心裡以為神在天上袖手旁觀<sup>3</sup>。我們若說神忽略管理祂的宇宙並讓它自生自滅，且故意不看人的惡行，以至他們雖放縱私慾卻不受罰，則沒有比這種想法更違背神的屬性。據此，不拘何人若大膽地放縱自己，則他對天上審判之懼怕便消失了，自然也就否認了神的存在<sup>4</sup>。惡人被油蒙了心，以至於他們閉上眼睛之後，看似能看見卻看不明白，正是神對惡人公義的審判(太一三 14—15；cf. 賽六 9—10 和詩一七 10)。大衛在另一處經文中維妙維肖地描繪惡人的想法：「惡人的罪過在他心裡說：我眼中不怕神！」(詩三六 1 p.)。同樣，因他們說服自己說神沒有看到，所以他們便自誇自耀，以自己的罪孽為榮(詩一〇 11)。儘管他們不得不承認某一種神的存在，但他們仍否定祂的全能而竊取了祂的榮耀。就

像保羅斷言：「神不能背乎自己」(「背乎」拉丁文作「否定」)，因「祂一直」永遠像祂自己(提後二 13)，因此他們捏造一個沒有生命、虛空的偶像就是在否定神。我們應該特別注意，不論他們多麼強烈地與自己的感覺搏鬥，恨不得將神從心裡趕走，甚至將祂從天堂趕走，雖然他們的愚昧如此之甚，有時神仍使他們知覺到他們將受審判。但因他們不懼怕神，也就沒有什麼能攔阻他們粗魯、野蠻地與神作對，然而只要這種盲目的激情仍控制他們，我們便可以肯定：因為他們不理會神，故而這愚鈍將一直轄制他們。

### 3 妄自構想神<sup>†</sup>

<sup>b</sup> 以上充分反駁了許多人用來掩飾他們迷信的虛空辯護。因他們以為任何對宗教的熱誠，不管有多麼荒謬，也足以蒙神悅納。但他們不明白真宗教應該服從神的旨意——絕對的標準；神是永不改變的，而且也不是人按己意所能捏造的幽靈。由此可見，迷信表面上似乎討神喜悅，其實只是極虛偽地嘲弄神。因迷信者所喜愛的幾乎是神宣稱祂所輕看的。迷信

<sup>3</sup> 參閱 I. 2. 2, note 7.

<sup>4</sup> 西塞羅, *Nature of the Gods* I. 20. 54; I. 30. 85 f.; I. 44. 123 (LCL edition, pp. 52 ff., 82 f., 118 f.).

就是輕視或公開地拒絕神所吩咐並向我們啟示祂所喜悅的事。所以，一切自己設立敬拜神儀式之人只不過是在敬拜和讚揚他們自己的狂傲。若非他們已先在自己心裡雕刻一位荒謬毫無意義的神<sup>5</sup>，他們絕不敢如此玩弄神。因此使徒保羅稱這對神籠統和錯誤的觀念為對神無知：「從前你們不認識神的時候，是給那些本來不是神的作奴僕」（加四 8 p.）。他在別處經文也教導說，當以弗所的信徒偏離對獨一真神正確的認識時，他們便「沒有神」（弗二 12）。至少在這種情況之下，不論你捏造一種或多種神都無關緊要，因為你這樣做就是離棄真神，因此，你所擁有的只是一個可憎的偶像。所以我們會同意拉譚修斯（Lactantius）所說：宗教若不與真理聯合就是虛妄的<sup>6</sup>。

#### 4 假冒為善

<sup>e(b)</sup> 不認識神之人的另外一項罪便是：除非迫不得已，否則他們連想都不會想到神；除非神強制他們，否

則他們絕不會靠近神。當他們來到神面前，他們沒有主動將神的威嚴所當得的敬畏歸給祂，他們唯一所感覺到的僅是對神的審判、被迫和奴役式的懼怕。<sup>b</sup> 既因他們不能逃脫這審判，所以懼怕到甚至恨惡的地步。史塔修（Stattius）說世上的神之所以存在，是因人的懼怕而捏造的<sup>7</sup>，但這只是反宗教者的立場。那些敵對神公義的人曉得，神的審判已經準備妥當，要刑罰一切冒犯祂的人，然而他們卻恨不得推翻神的審判台。因這緣故，他們就與那位必定審判世人的神作戰。雖然他們知道神將以自己的大能審判他們，也知道他們不能免除或逃脫這審判，因此懼怕顫抖。神的威嚴就像重擔壓在他們身上，為了不讓人認為他們藐視那位眾人所深信極有威嚴的神，他們便行出一些宗教儀式，但同時也沒有停止用各樣的邪惡來污穢自己，甚至惡上加惡，直至在各方面違背神聖潔的律法、完全輕視祂的公義。我們至少可以說他們對神所謂的敬畏並沒有遏止他們在自己的罪中打

<sup>5</sup> 參閱 I. 11—12; IV. 8. 3, 4, 8, 9, 11, 13; IV. 9. 8; IV. 10. 8, 16—18. 為了反駁異教和羅馬天主教，加爾文經常教導：人在敬拜神時，不可用任何人所捏造的發明。

<sup>6</sup> 雖然加爾文在這裡並非引用拉譚修斯的話，但他對拉譚修斯在 *Divine Institutes* 中 I. 2, 5, 6, 20 和 IV. 5 的許多教導作摘要，在這些地方不斷地將異教徒的信念以「真理」加以試驗 (MPL 6. 120 f., 129 ff., 456 ff.; tr. ANF VII. 11, 13 ff., 32 ff., 104 f.)。

<sup>7</sup> “*Timorem primum, fecisse in orbe deos.*” 參閱 Stattius, *Thebaid* III. 661: “*Primus in orbe deos fecit timor*” (LCL Stattius I. 500 f.).



滾、自誇自傲。他們寧願放縱自己的肉體也不願受聖靈約束。

然而這只是一種對真宗教錯誤和虛空的幻影，甚至不值得被稱為幻影。<sup>e(b)</sup> 由此可見，人可以輕易地分辨這種對神混亂的認識與基督教不可或缺的真敬虔實乃天壤之別<sup>8</sup>，而此真敬虔唯獨存留在信徒的心中。<sup>e</sup> 然而假冒為善的人偏要行走這些彎彎曲曲的道路，為的是讓人誤以為他們在親近他們所離棄的神。<sup>b</sup> 雖然他們應當在一生中前後一致地順服神，但他們幾乎在所有的行為中大膽地與神作對，卻仍妄想藉幾許貧脊的獻祭來平息神的忿怒。雖然他們應該以聖潔的生活和虔誠的心來服事神，但他們卻憑空捏造一些膚淺、毫無意義的行為和毫無價值的儀式想討神喜悅。<sup>e</sup> 甚至他們更加放蕩、懶惰地躺臥在自己的污穢中，因為他們妄想藉著玩一些可笑的贖罪遊戲而盡他們對神的本

分。

<sup>e(b)</sup> 他們應該專靠神，但他們卻不理會神反而依靠自己，儘管他們只是受造物。至終，他們以眾多的錯誤纏住自己，以至於他們盲目的邪惡窒滅了神原先向他們所閃現的榮耀。

<sup>b</sup> 然而那無法根除的種子仍存留在人心裡，在人心裡有某種對神存在的意識，但這種子已敗壞至只能結出惡果。

<sup>e</sup> 綜上可見，我所論證的如今更為確鑿，即人心裡有與生俱來對神的意識。甚至神所遺棄的人也不得不承認這種意識的存在。在平安無事時，他們機智地對神開玩笑、無禮及多嘴地蔑視神的大能。一旦絕望籠罩他們時，就刺激他們尋求神並冒出一些形式化的禱告。這就證明他們並不是一直對神完全無知，而是在壓抑他們早就應當表現出來對神的敬畏。

---

<sup>8</sup> “*Pietas, ex qua demum religio nascitur.*” 參閱前面的「簡介」。加爾文此觀點的強調聲明為數甚多；參閱 I. 2. 1; I. 4. 1; I. 9, title; II. 6. 4; III. 3. 16; IV. 1. 5; IV. 1. 9; IV. 1. 12; IV. 20. 9, 10, 13, 15; Comm. Jer. 10:25; *Instruction in Faith* (tr. Fuhrmann, p. 19). 參閱 西塞羅, *Pro Plancio* 12. 29: “*Pietas fundamentum est omnium virtutum*” (LCL edition, p. 442).

° 第 V 章

有關神的知識也彰顯在宇宙的創造和護理之中

神在祂創造的事工上  
彰顯祂自己 (1—10)

7 神已清楚地彰顯自己，這杜絕了我們所有的藉口

<sup>e(b)</sup> 有福人生的最終目標就是認識神 (參閱 約一七 3) <sup>1</sup>。為了讓人有獲取幸福的機會 <sup>2</sup>，神不但在人心裡撒下我們所謂真宗教的種子，也在創造宇宙的整個事工上天天啟示祂自己。因此，人一旦睜開眼睛就不得不看到祂。其實，神的本質無法測透 <sup>3</sup>；所以祂的神性遠超過人的認知能力。但神所創造的每一件事工都刻上記號，彰顯祂的榮耀，這記號是如此明確，以至於連文盲和愚昧者都無法以無知

作藉口。<sup>o</sup> 所以這位先知十分貼切地宣揚：「披上亮光，如披外袍」(詩一〇四 2 p.)。他似乎在說：自從創立世界以來，神藉著所有的受造物隨時隨地向我們彰顯祂的榮耀，那時祂就如穿上可見的、滿有榮光的外袍彰顯祂自己。同樣地，這位先知也巧妙地將鋪在天上的穹蒼比擬為祂榮耀的幔子，也提及祂在水中立樓閣的棟樑、用雲彩為車輦、藉著風的翅膀而行、以風為使者、以火焰為僕役 (詩一〇四 2—4)。既然神的全能和智慧的榮耀在天上照耀得更明亮，天便常常被稱為祂的王宮 (詩一一 4)。<sup>b</sup> 然而無論你往何處看，宇宙中神榮耀的點點火花隨處可見。你無法一眼看透宇宙這無比寬廣和美麗的體系，故而不得不嘆服

<sup>1</sup> 參閱阿奎那常被引用的話：「人終極的快樂完全在乎思想神」(*Contra gentes* 3. 37 [tr. A. C. Pegis, *Basic Writings of St. Thomas Aquinas* 2. 60]); 奧古斯丁, *Confessions* X. 20. 29: 「我尋求祢，等於尋求快樂的生活」(MPL 32. 791; tr. LCC X. 219)。

<sup>2</sup> 加爾文主張：神所有啟示的目的是為了人的幸福，但因人的罪，創造之啟示的結果反而使人的罪更深。參閱 I. 6. 1 和 參閱 I. 5. 14—15; II. 2. 23。

<sup>3</sup> 參閱 I. 3. 1 和 參閱 I. 13. 21。加爾文在他1538年的要理問答中也說神的「本性是無法測透，遠超過人的理解力。」(CR V. 324)；在1542年的要理問答也記載：「我們的思想無法測透神的本質」(CR VI. 16)。神在祂的啟示中「俯就」我們有限的理解力；參閱 Comm. Gen. 3:8; Comm. I Cor. 2:7。

其明亮的榮光<sup>4</sup>。《希伯來書》的作者絕妙地說：宇宙並不是從顯然之物造出來的（來一—3）。他的意思是，宇宙如此井然有序地運行，宛如一面鏡子，叫我們思想到那位肉眼看不到的神。先知之所以說到天上的受造物擁有一種萬族都明白的語言（詩一九 2 ff.），是因天上的受造物如此明顯地彰顯神性，甚至連最不開化的種族也無法視而不見。使徒保羅更清楚地宣告：「神的事情——人所能知道的，神已經給他們顯明，……自從造天地以來，神的永能和神性雖是眼不能見，卻是明明可知的。」（羅一 19—20 p.）

## 2 神的智慧向萬人彰顯<sup>a</sup>

<sup>b</sup> 無論是在天上或地上，都有無數證明神奇妙智慧的證據；不只是那

些研究天文學、醫學，或一切自然科學深奧事的專家，就連那些沒有受過教育和最無知的人也睜眼可見這些證據，以至於他們一旦睜眼便不得不為此作見證<sup>5</sup>。的確，那些深入或初接觸文學藝術的人藉此亦更能深入地了解關於神智慧的隱祕事<sup>6</sup>，即使對文學藝術一無所知者亦足以一窺神創造事工的傑作，以至引領他讚美這位巧匠。無疑地，要考察星星的行蹤、發現神為它們所定的位置、衡量它們之間的距離、明白它們的性質，需要技術和精確的計算。當考察這一切時，神的護理之工便更加清楚地彰顯，因此人的思想必須提升到一定程度，仰望神的榮耀。即使連沒有受過教育和最無知的人，僅憑他們的眼見亦足以知道神的傑作，因神的傑作彰顯在非

<sup>4</sup> 請參閱加爾文法文新約聖經中，加爾文於1534年所寫的新約聖經序文。序文出版於1535年六月奧勒威坦 (Olivet) 的法文聖經版本中 (CR IX. 793; tr. LCC XXIII. 59 f.)，加爾文在這裡很巧妙地描述神在創造中對自己的啟示。參閱 J. T. McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 232. 這些篇章不僅清楚地表現加爾文對美學的觀念，也是他整個神學主要的部分。雖然屬血氣的人，無法藉大自然獲得任何對神真實的認識（因為他們在這奇妙的作為下是心盲的），但加爾文 (Calvin) 根據《詩篇》145篇的榜樣，勸基督徒受命效法來默思神的作為 (I. 5. 8, 9; I. 6. 2; II. 6. 1)。溫瑟留士 (L. Wencelius) 在他 *L'Esthétique de Calvin*, ch. 1 and 2 的第一章和第二章引用許多加爾文類似的篇章話語。

<sup>5</sup> 參閱西塞羅, *Nature of the Gods* II. 2. 4。西塞羅認為，諸天向人證明它們受一種超人智慧的管理是理所當然的 (LCL edition, pp. 124 f.)。加爾文在 Comm. Ps. 19:4 說：「諸天的光輝傳揚神的榮耀，就如神學教授教導學生一般。」

<sup>6</sup> “*Divinae sapientiae arcana.*” 在此加爾文也許想到一封辛尼加寫給盧西留士 (Lucilius) 信裡面情詞急迫的勸誡。辛尼加向盧西留士保證，努力獲取崇高的學問就會發現大自然的奧祕 (*naturae arcana*)，( *Epistulae morales* 102. 28; LCL 辛尼加 III. 184)。對加爾文而言，獲取多方面的學問能幫助人明白聖經所啟示的神的智慧。

千篇一律而又井然有序地排列在天上的眾星裡。那麼，顯然主將祂的智慧豐富地彰顯給每一個人。就拿人身體的結構來說<sup>7</sup>，人必須得有極多的財富，並擁有像蓋倫（Galen）那樣的技術<sup>8</sup>才能衡量身體各部分的結合、對稱、完美，和身體各個器官的用途。然而，就像所有人都承認的，人身體的結構如此奇妙，以至這身體的巧匠被稱為行神蹟者是恰當的。

### 3 人本身就是神智慧的最大證據

<sup>9</sup> 因此一些哲學家在很久以前就

智慧地稱人為微觀世界<sup>9</sup>，因人是神的全能、良善，以及智慧少有的例證。並且人本身充滿神蹟，值得我們終生思想，只要我們不抗拒這思想。保羅說：即便是瞎子尋求神仍可以揣摩而得之後，他立刻又說：「祂離我們各人不遠」（徒一七 27）<sup>10</sup>。無疑地，每一個人都能感受到天上賜給他生命的恩典。

的確，既然人毋須在自己身體之外才能尋求神，那不願降卑己身<sup>11</sup>來尋求神的懶人有什麼藉口呢？因而當大衛王在讚美那可稱頌的處處彰顯自

<sup>7</sup> 在加爾文的作品中多次論到人的身體彰顯神的智慧。參閱 Comm. Ps. 139:15：「人身體的結構顯示造物者不可思議的技術」，任何部分一旦改變，都會帶來不方便，「就連手指甲也是充分的證據」。加爾文在他對復活的辯論中也提到這個主題，III. 25. 7. 也參閱 I. 15. 3; Wencelius, *op. cit.*, pp. 37 f.; 西塞羅, *Nature of the Gods* II. 56. 140 (LCL edition, pp. 256 ff.).

<sup>8</sup> Claudius Galenus of Pergamos (ca. 131—200). 古希臘的醫學知識發展在他身上到了頂點。他是哲學家，也是醫生和解剖學家。加爾文在這裡指的是他的 *περὶ χρείας μορίων* (*De usu partium*)。這作品解釋人身體各部分的功能。桑代克 (L. Thorndike) 的 *A History of Magic and Experimental Science* (I. 117—181) 有解釋蓋倫 (Galen) 的工作。

<sup>9</sup> “μικρόκοσμον” 亞里斯多德在他的 *Physics* 8. 2 裡稱人為微觀世界，相對也相似於宏觀世界，或可說是宇宙整體：「假如這可以發生在動物身上，那難道全宇宙不就是如此嗎？既然這在小世界中 (ἐν μικρῷ κόσμῳ) 發生，那它亦可在大世界發生。」(Tr. R. McKeon, *Basic Works of Aristotle*, p. 359; 參閱 LCL 亞里斯多德, *Physics* II. 286 f.) 之後許多的作家也有相同的教導。例如文藝復興時代的作家經常使用這觀念，並在文學上變得司空見慣。See G. P. Conger, *Theories of Macrocosms and Microcosms in the History of Philosophy*, pp. 59—72.

<sup>10</sup> 這節和下一節請參閱 Comm. Acts 17:26—29。

<sup>11</sup> “*In se descendere*” 是加爾文常用的說法。他教導我們，藉著自我省察面對神和自己的罪。見參閱 I. 1. 2; I. 5. 10; II. 8. 3; III. 20. 6; IV. 17. 40; *Reply to Sadoleto* (tr. LCC XXIII. 251)。參閱奧古斯丁, *Confessions* VII. 10：「我藉著祢的引領省察了自己的內心」(MPL 32. 786; tr. LCC VII. 146)。

已榮耀的神之後，他立刻就宣稱：「人算什麼，祢竟顧念他？」(詩八 4) 同樣地，「從嬰孩和吃奶的口中，建立了能力」(詩八 2)。事實上，大衛不只宣稱在人身上可看到神創造之工的清晰影兒，也宣稱吃奶之嬰兒的口才就已足夠，而不需要任何演說家來宣揚神的榮耀。所以，大衛肯定嬰兒的口才，就好像他們受過良好的訓練，能駁倒那些寧願塗抹神之名，也不願放棄來自魔鬼之傲慢的人。為了證明這點，我們也要提出保羅引用亞拉突 (Aratus) 的話，即「我們也是祂所生的」(徒一七 28)，因神極奇妙地裝飾我們的身體，證明祂是我們的父親。同樣地，世俗的詩人出於相同的感覺和經驗稱神是「眾人之父」<sup>12</sup>。然而，其實人若沒有先嚐到神慈父般的愛，並且用愛和敬拜回報祂，便不會獻上自己甘心樂意的服事。

#### 4 但人卻忘恩負義地違背神

然而，人污穢、忘恩負義的心卻顯露出來。人的身體好像器皿，盛滿神數不清的作為，同時也好像一間寶庫，裝滿祂所賜無法估計的財富。

雖然他們理當因此情不自禁地讚美神，但他們卻更加高傲自大。他們在許多方面可以感覺到神奇妙地在心裡運行；他們使用眾多才能的時候，便得知是神出於祂的慷慨賜給他們的。因此，他們心知肚明——不管他們承不承認——這一切都證明了神的存在，但他們卻將這認知壓抑了。事實上，人沒有必要為了認識神，在自身之外尋求證據，只要人不把神從天所賜的說成是自己的，因這麼做就湮滅了神光照人要人認識祂的證物。

直到如今，地球仍滋養著許多可怕的人，而這些人為了詆毀神的名，竟毫無良心地蓄意誤解神在人身上彰顯祂自己的一切證據。如此瘋狂之舉何其可憎：人雖然在自己身上和靈魂裡多次發現神存在的證據，卻用神所賜的才智來否定神的存在！他們不敢說自己與野獸不同只是一個巧合。然而他們卻對神置之不理，而稱「大自然」這一詞為萬物的創造者，這就是他們不信神的藉口。他們從身上的肢體，從嘴巴到眼睛，甚至從腳指甲上都看得到神優美的技藝，但他們卻以大自然來代替神<sup>13</sup>。靈魂遨遊、傑出

<sup>12</sup> 在西利西亞索里的亞拉突 (Aratus of Soli in Cilicia) 是一位大約在主前270年很受歡迎的希臘詩人和天文學作家。保羅在《使徒行傳》十七章 28 節引用了亞拉突的詩 *Phaenomena*。西塞羅把這本詩集翻譯成拉丁文。參閱西塞羅, *Nature of the Gods* II. 41. 104 f.; II. 63. 159 (LCL edition, pp. 222 f., 276 f.). 也見 I. 15. 5。

<sup>13</sup> 西塞羅的 *Nature of the Gods* II. 2. 4 引用恩尼烏斯 (Ennius) 的話：“Father of gods and men” (LCL edition, pp. 124—125).

的機能和稀有的恩賜，都特別證明神的存在，這是難以掩蓋的事實——除非像伊比鳩魯學派的人，如：賽喀比（Cyclopes）<sup>14</sup>【譯者：賽喀比係希臘神話中的獨眼巨人】一樣，居然用這一切奇妙的證據無恥地企圖繼續與神作戰。難道神一切的智慧管理人這五尺之蟲，而其他的受造物卻非如此嗎？即使人靈魂的某些機能與身體的某些器官是對應的，然而這不但不會扼殺神的榮耀，反而更彰顯神的榮耀。我們要請伊比鳩魯回答，什麼樣的原子系統能做飯及飲料，並將其中的一部分化為糞便，另一部分變為血，並且能夠產生活力使身體的各個功能發揮它們的功用，就好像許多人經過商量而達成協議統治這身體！

## 5 人混淆受造物和造物者

。「雖然我對污穢的豬舍不屑一顧<sup>15</sup>但我要向那些有詭詐想像力的人挑戰。」那些人故意詭詐地提出亞里斯多德一句冷酷的話<sup>16</sup>，為的是要否定人靈魂的不朽性和神在人身上的權柄。既然靈魂與身體的器官是對應的，他們便以此為藉口說，靈魂失去身體便無法存在，並藉由高舉大自然，盡其所能地廢止神的名號<sup>17</sup>。然而靈魂的機能卻超過身體極有限的功能。

人衡量天體的距離、數算星星的數目，及衡量它們的大小，直到他們發現各星星間的距離、它們的軌道運行一周要花多長時間，和在這軌道上運行偏差幾度，難道這是人物質的身體所能成就的嗎？我承認天文學的確有一定的用途，但我的意思是說，對天體深入的考察是靈魂而不是身體的

<sup>14</sup> 法文版本“Cyclopes”作“des geans ou hommes sauvages.”在希臘神話中，賽喀比（宙斯所釋放的畸形巨人）提供武器給宙斯，幫助他打敗泰坦。

<sup>15</sup> 參閱 Horace, *Epistles* I. 4. 15: “a hog from Epicurus’ herd” (LCL edition, *Satires, Epistles, and Ars Poetica*, pp. 276 f.).

<sup>16</sup> 參閱亞里斯多德, *De anima* II. 1. 亞里斯多德表示靈魂與身體有密切的協同關係之後（他說：領受靈魂是身體得生命的第一個階段），他繼續宣稱：「靈魂與身體是分不開的。」(R. McKeon, *Basic Works of Aristotle*, pp. 555 f.; LCL 亞里斯多德, *On the Soul*, pp. 68—73). 加爾文在這裡明確地否定後段的陳述。

<sup>17</sup> 加爾文在這裡責備亞里斯多德的不信，或許是指皮埃特洛·龐波那齊 (Pietro Pomponazzi) 的 *De immortalitate animae* (1516) 所說的，書中主張靈魂不滅在哲學上站不住腳，因此我們只能因啟示的緣故接受。蘭德爾 (J. H. Randall) 在他的 *The Renaissance Philosophy of Man* (ed. E. Cassirer, P. O. Kristeller, and J. H. Randall, pp. 257—381. 參閱 OS III. 48 f.) 裡有翻譯這作品，並附有一篇序言。

功能。這只是其中一個例子，從這例子中可以很容易地聯想到其他相關的例子。人心的敏銳能考察天地，將過去與未來聯合，也能記憶很久以前的事，甚至可隨心所欲地想像任何事物。人心之高明，其技藝籌畫出不可思議之事，並發明許多奇妙的東西。這一切皆是神威在人身上的明證<sup>18</sup>。為何靈魂不但能漫無目的地思想，也能朝著一個目標思考而發明許多有用的東西，並且也想到許多與自身有關的事物，甚至預測未來——就連他在睡覺時也能做？這就充分證明神將永恆無法抹滅的記號刻在人身上。難道我們可以說人有屬神的天性，卻不承認人是神所創造的嗎？難道我們藉著從神所領受的判斷力辨別是非，卻同時認為在天上沒有審判官嗎？難道我們承認在我們熟睡時思維沒有停息，同時卻不承認在天上有一位神掌管世界嗎？雖然我們的經驗已充分地教導我們，我們所擁有的一切都是來自一位主宰隨己意的分配，但我們仍要自以為是，認為自己發明許多藝術和有用的東西，而奪去神所應得的讚美嗎？

此外，有一些人喋喋不休地說是

一種秘密的靈感賞賜生命給全宇宙，但他們所說的一切不但毫無說服力，也是完全褻瀆神的。也因此他們喜歡威吉爾（Vergil）的這首名詩：

起初，內在的靈充滿天、地、日、月，和沃田。

這靈的心智引領、感動萬有，並與萬有聯合。

這聯合產生人類、飛禽、走獸，甚至清澈如玻璃海下神秘的生物。

這些生命的種子都以火為力，以神為源。<sup>19</sup>

就好像神為了彰顯自己的榮耀所創造的宇宙是自我存在的！此外，這位詩人在另一首詩中也表達了希臘人和拉丁人普遍的想法：

據說，蜜蜂領受心智，這天上来  
的福分。

因世人說，神充滿萬有：全地、  
海洋、天空。

群鳥和牛群、人類和各樣野獸脆  
弱的生命從祂而來，

至終也歸回祂。

他們並非被造，不死，再更新，

<sup>18</sup> 這整篇呼應西塞羅的 *Tusculan Disputations* I. 24—27 (LCL edition, pp. 64—79)，只是加爾文改變了論點。

<sup>19</sup> Vergil, *Aeneid* VI. 724—730 (translation adapted from H. R. Fairclough in LCL Vergil I. 556 f.).

翱翔眾星之天。<sup>20</sup>

難道，遍及全宇宙的心智賜生命給世界，這虛妄的猜測能造就和培養敬虔的心嗎？更明顯的證據是那極其污穢如髒犬般的路科蒂雅（Lucretius）所說褻瀆神的話，因為他所說的正是出自這一原則<sup>21</sup>。事實上，他捏造了一位虛幻的神，而摒棄了那位我們應當敬畏和讚揚的真神。我承認人有可能敬虔地說大自然就是神，只要這想法是出於敬畏神的心；但無論如何，這種說法仍是不恰當的，因為大自然是神所安排的秩序。在這麼重要的事情上，格外的虔誠是應當的，所以若將神與祂的受造物混為一談是邪惡的<sup>22</sup>，神乃是我們敬拜的對象。

## 6 造物主在受造物上彰顯祂的主權

<sup>e</sup> 當我們每一個人思想到自己本

身時，要留意有一位獨一無二的真神掌管所有的人，並且祂要我們仰望祂、相信祂、敬拜和求告祂。我們若享用那些證明神與我們同在的奇妙機能，卻忽略白白賜我們機能的神，則沒有比這更荒謬的了。

<sup>b</sup> 神以大能清楚地啟示祂自己，為了要吸引我們思想到祂！除非我們不知道是誰以祂大能的話語掌管這無限大的天地：祂只要點頭就能以雷聲震動天庭、以閃電照耀天空；有時以暴風雨擾亂天上的平靜，之後又隨己意剎那間叫它們平息，也完全控制那不斷威脅陸地的大海<sup>23</sup>；有時又以狂風可怕地攪動大海，有時又叫波濤平靜、大海平息！<sup>e</sup> 聖經亦記載大自然也頌讚神的大能，特別是在《約伯記》和《以賽亞書》。我現在略過這些例子不談，稍後當我用經文探討宇宙的起源時會提及這些<sup>24</sup>。我上面所說的

<sup>20</sup> Vergil, *Georgics* IV. 219—227 (translation adapted from H. R. Fairclough in LCL Vergil I. 210 ff.).

<sup>21</sup> Lucretius, *De rerum natura* 1. 54—79 (LCL edition, pp. 6 f.).

<sup>22</sup> 這些句子呼應拉譚修斯的陳述。拉譚修斯讚揚辛尼加是最好的斯多亞派，因為他「將大自然視為是神自己」，*Divine Institutes* II. 9 (CSEL 19. 134; MPL 6. 299; tr. ANF VII. 53)。然而拉譚修斯也指出由此認同所導致的混亂；*op. cit.*, III. 28 (CSEL 19. 264; MPL 6. 438; tr. ANF VII. 97)。

<sup>23</sup> 加爾文的宇宙論是傳統式的。他相信「水既然是五行之一，必定是圓的，而因它比空氣重又比地輕，所以理智地說理當淹沒整個大地」。他在 *Comm. Gen.* 1:6—9 中說：神在創世時將地和水分開，使旱地露出來，然後以「永久的定律」勒住大海，免得淹沒大地。「因此我們得知惟有神的吩咐（海聽從了此吩咐），此外沒有任何事物能攔阻大海淹沒全球、越過大地，而海聽從了。」*Comm. Jer.* 5:22; 參閱 *Comm. Ps.* 33:7。

<sup>24</sup> 參閱 I. 14. 1—2, 20—22。



只是要指出，非基督徒和神的選民都能使用這方式來尋求祂<sup>25</sup>：他們只要留意天地間神存在的證據，就能描繪出神的特徵。<sup>b</sup> 神向我們彰顯祂的大能，好使我們思想到祂的永恆性，因為那創造天地萬物的主宰必定是自有永有的。此外，如果我們想知道神為何創造這一切並仍然保守之，答案是：這完全是由於祂的良善。這是唯一的理由，卻足以吸引我們去愛神，因先知告訴我們，每一個受造物都蒙神豐盛的憐憫（詩一四五9；參閱次經傳道書一八11；一八9，Vg.）。

## 7 神的治理和審判

<sup>b</sup> 我們所要談的第二種事工在大自然的事工之外，而在這事工上神也一樣清楚地彰顯祂的大能。因神在治理人的社會時，也適當地護理這社會<sup>26</sup>。雖然祂在無數方面以仁慈對待萬人，卻也天天公開地表示祂對敬虔之人的憐憫和對惡人的懲罰。無人能質疑神嚴厲報應人的惡行。神清楚地彰顯祂自己是義人的保護者和辯護者。因為祂祝福善待義人、照顧他們的需要、安慰他們的痛苦、消除他們的災

難，更在這一切之上為他們安排救恩。雖然神允許惡人暫時享受罪中之樂而不受罰，同時也允許正直人和無辜人被許多患難擊打，甚至遭受不敬虔之人惡毒的對待和罪孽的壓迫，但我們仍應堅定不移地相信神的公義，而從另一個角度來看待，即當神彰顯祂的怒氣而處罰一種罪時，就證明祂恨惡所有的罪；當神尚未處罰一些罪時，也證明總有一天祂必定審判這些罪。同樣地，當神極寬容地不斷憐憫可惡的罪人，以各種福分及超越父親的慈愛完全克服他們的罪惡時，我們就能清楚地看見神偉大的憐恤！

## 8 神掌管人的生命

<sup>e</sup> 先知告訴我們，當窮困和失喪的人在他們絕望無助時，神突然奇蹟地超越一切的希望救助他們，這也是讓我們思想到神憐憫的絕佳機會。神保護那些在曠野中流浪的人不被野獸吞吃，並且引領他們走往正確的方向（詩一〇七4—7）；神賞賜飲食給饑餓的人（9節）；祂把被囚之人從可憎的地牢和鐵鏽裡釋放出來（10—16節）；祂將遭遇船難之人平安地帶回港口（23

<sup>25</sup> 加爾文在此描述人尋求神的方法（這是1559年的要義版本加入的）。顯然這只是根據人的理智立論，而他對聖經的引用是用來比較和確認的（參閱 I. 10. 2），而非用來建構他的論點。

<sup>26</sup> 參閱 I. 16—18，加爾文在這些篇幅中更詳細地討論神對人生命中事件的護理。

—30節)。祂治癒奄奄一息人們的疾病（17—20節）；祂以炎熱和乾旱燙傷大地，或以祂的恩典澆灌大地使之肥沃（33—38節）；祂從眾人中提拔謙卑人，或降卑居高位者（39—41節）。先知藉著列舉這類的例子告訴我們看似偶然之事，實則是神護理的眾多證據，特別能證明祂父親般的慈愛。因此敬虔的人就有歡喜快樂的根據，至於惡人和神所遺棄的人，神則是藉此塞住他們的口（42節）。

但大多數的人因為被自己的罪惡纏住，反倒在這大憐憫的榮光下被弄瞎了心眼<sup>27</sup>，先知宣告：以智慧留意神的這些作為是少見的（43節），甚至一些在其他方面看來聰明的人，當他們觀察這些事時卻一無所獲，百中也難<sup>28</sup>找到一位真正能看見這榮耀的人！

<sup>b</sup> 然而神的大能和智慧並沒有隱藏在暗處。一旦不敬虔之人的凶猛（雖然人人看來是難以征服的）在剎那間被制服了，他們的狂傲立即消失、他們最堅固的堡壘被摧毀、他們的鏢槍和盔甲被擊碎、他們的力量衰殘、他們的企圖被推翻，身體仆倒；

雖然他們曾經傲慢不可一世，現在卻降卑到無地自容；相反地，當謙卑人從塵土中受提拔，窮乏人從糞堆中被提升（詩一一三 7）；神把受壓制和被逼迫的人從他們的患難中拯救出來；將盼望賞賜給絕望中的人；毫無武裝和人少而又力弱的人，從有武裝而人多勢眾的人手中奪取勝利，在此神的大能便清楚向我們顯明了。

的確，當神在最恰當的時候分配一切，叫世人的智慧變為愚拙（參閱林前一 20），「主叫有智慧的，中了自己的詭計」（林前三 19 p.；參閱伯五 13）時，神的智慧便彰顯祂的榮耀。簡言之，沒有任何事物會在主最恰當的護理之外。

☞ 我們不應當用自己的頭腦虛構神；  
反而要從祂的作為上認識祂

<sup>b</sup> 可見我們無須辛苦地為了描述和確認神的威嚴而尋找證據，因為從以上我們信手拈來的例子中，無論從哪一個角度來看，這些證據是如此明顯，似乎我們已親手觸及、親眼目睹。在此我們要再次留心神要我們認識祂：不是那種空虛、毫無意義的臆

<sup>27</sup> 在 I. 6. 2; I. 14. 20; II. 6. 1; III. 9. 2; Comm. Gen. 1:6; Comm. Ps. 138:1 以及在其他各處，加爾文都有提出天地是個劇場 (*theatrum*) 的類似說法，在其中我們可以看見造物者的榮耀。

<sup>28</sup> 參閱 I. 4. 1.

測認識、毫無頭緒的思維，而是要明白並在心中<sup>29</sup>紮這種正確的、結神所喜悅果子的認識的根。因主以祂的大能彰顯自己，而我們的心感受到這大能，並享受這大能所帶給我們的益處。因此這清楚的認識必定更深刻地打動我們，遠勝過一位我們所不認識的神。顯然尋求神最完美和恰當的方式不是以任意妄為的好奇心深入考究神的本質，因為我們應當頌讚這本質更勝過追根究底地把神弄得一清二楚。要思考祂的作為，因為神藉著祂的作為使我們親近、認識祂，並在某種程度上親自與我們交通。使徒保羅說，我們無須從遠處尋求祂，因神藉祂的大能居住在我們心裡，祂所指的正是這點（徒一七 27-28）。因這緣故，大衛一旦描述神時便感覺無法言盡神的偉大（詩一四五 3），緊接著又說他要宣告神的作為並傳揚祂的大德（詩一四五 5-6；參閱 詩四〇 5）。我們如此尋求神也於我們有益，因為這樣的尋求會充分發揮我們的思考力，並訝異地發現神的奇妙而深受感動。<sup>c</sup>也就如奧古斯丁在別處所教導的，我們因發現祂的偉大無法測透而感到灰心，此時

我們就當仰望祂的作為，好讓神在祂作為上所彰顯的慈愛更新我們<sup>30</sup>。

## 10 認識神的目的

<sup>b</sup> 這種對神的認識不但會激勵我們敬拜祂，也會使我們醒悟並鼓勵我們盼望永世<sup>31</sup>。因為當我們發覺神對於祂憐憫和審判的彰顯在今生只是一個起頭時，無疑地，我們應該期待神將在永世完成這啟示。另一方面，當我們看到惡人逼迫敬虔之人，或不公義地對待、惡毒地毀謗、侮辱和咒罵敬虔之人，同時惡人反而興旺，並在尊榮之上享受安息而沒有受罰，我們應當立即推論，在永世一切的罪都要受報應，而義行將得獎賞。此外，既然我們知道信徒常常被神的杖管教，我們也可以確信總有一天惡人將受主的鞭打。<sup>e</sup>事實上，奧古斯丁有一句著名的論述：「若神現在公開地刑罰一切的罪惡，如此一來，在最後的審判中就好像沒有什麼可審判的罪了。相反地，若神沒有公開地刑罰任何罪，我們反而會懷疑神的護理。」<sup>32</sup>

<sup>b</sup> 所以我們必須相信，在神的每一個作為上，尤其是在祂的整體作為

<sup>29</sup> 加爾文在這裡分辨 *cerebrum* 和 *cor*，即頭腦和心與認識神之間的關聯，並典型地賦予後者重要性。參閱 I. 2. 1; III. 2. 36; III. 6. 4. 討論他教義上實體論的特色，見 E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, pp. 24-28。

<sup>30</sup> 奧古斯丁, *Psalms*, Ps. 144. 6 (MPL 37. 1872; tr. LF *Psalms* VI. 319).

<sup>31</sup> 參閱 III. 9.

<sup>32</sup> 奧古斯丁, *City of God* I. 8 (MPL 41. 20; tr. NPNF II. 5).

上，這一切都清楚地彰顯神的大能，就如一幅畫。神藉此歡迎並吸引全人類認識祂，也使人因這認識獲得真實和完全的快樂。神的作為最清楚地顯明祂的大能。惟獨在我們省察自己和思想神如何彰顯祂的神性、智慧，以及大能，並神為我們的緣故如何顯明祂的公義、良善，以及憐憫時，我們才會領悟神大能的主要目的、價值，以及我們為什麼需要思考這些。<sup>e</sup> 大衛公義地控訴非信徒不思考神掌管人類周密的計劃，所以是愚頑的人（詩九二 5—6），他在另一處所說的也非常正確：神奇妙的智慧在掌管人的事上豐盛地多過我們頭上的頭髮（參閱詩四〇 12）。但因我以後會更詳細地談到這點<sup>33</sup>，所以現在先略過不提。

但人卻因不認識和不敬拜神，  
反陷入迷信和迷惑之中。  
(11—12)

## 11 在創造事工上有關神的證據仍於我們無益\*

<sup>b</sup> 雖然神的作為很清楚地反映祂的神性和祂永遠的國度，但我們卻愚昧到對這麼明顯的見證越來越遲鈍，終致對幫助我們認識神毫無益處。雖然宇宙有完美的體系和秩序，但當我們舉目觀看天空或環顧四周時，到底有幾人會在心中想起造物主？大多數人都不理會造物主，對神奇妙的作為漠不關心。事實上，當某些意外發生時，難道不是大多數的人都認為人像在漩渦裡受命運擺佈<sup>34</sup>，而並不承認神的護理在掌管一切？有時這些意外驅使所有的人想到神，然而當我們感受到有一位神存在時，我們便立刻又陷入以往屬肉體對神狂妄的臆測中，並且以我們的狂傲敗壞神純正的真理。在某一方面我們每一個人的確不同，因為我們每一個人都按照自己的意思構想神；然而在另一方面，我們每一個人都大同小異，我們都因為一

<sup>33</sup> 參閱 I. 16. 6—9.

<sup>34</sup> “*Caeca fortunae temeritate.*” 參閱這一段之後的 “*temeraria fortunae voluntate*”，以及在 I. 16. 2; I. 16. 8; I. 17. 1 的類似說法。人們在古時將運氣擬人化和神格化，西方人迷戀此觀念，在文藝復興時代也成為對話中的常見詞語，那時機會、命運的觀念與神安排萬事的觀念之間的抗衡，曾蔚為風尚。加爾文在這裡和其他引用之處所指的或許是拉譚修斯在他的 *Divine Institutes* 裡 III. 28. 45 (CSEL 19. 264; tr. ANF VII. 97) 對這想法的否定；以及奧古斯丁，e.g., in *City of God* V. 9—11 (MPL 41. 447—450; tr. NPNF II. 90—93); *Retractions* I. 1. 2 (MPL 32. 585). 也見 C. N. Cochrane, *Christianity and Classical Culture*, pp. 478 ff.; H. R. Patch, “The Tradition of the Goddess Fortuna,” *Smith College Studies in Modern Languages* III, pp. 204—230; A. Doren, *Fortuna im Mittelalter und in der Renaissance*, pp. 71—144。

些外表偉大的虛無離棄了獨一的真神。不只是凡夫俗子和愚鈍之人，甚至連那些最優秀和擁有敏銳辨別力的人都有同樣的毛病。

甚至所有的哲學家也是如此愚昧無知地離棄神！雖然我們可以原諒其他哲學家的愚行，但居然連那最篤信宗教和謹慎的柏拉圖也包括在內<sup>35</sup>。如果連那些負責指引人道路的思想家也徬徨和跌倒，那其他的人離開神就不足為怪了。神不但在創造的事工上也在掌管人類上清楚地彰顯自己，這是無可否認的；然而我們在如此清楚的彰顯下仍得不到任何益處，我們的行為證明：我們相信一切都是盲目、反覆不定的命運所決定的！因為我們何等地傾向虛妄和謬誤，我所指的是最傑出的人，而不是那些極端瘋狂褻瀆神真理的粗俗人。

## 12 人類的迷信和哲學家的錯誤抑制了神的啟示

° 如此整個地球就被極其污穢可

憎的罪孽充滿和滲透。既然人的思想就如迷宮<sup>36</sup>，那麼每一個種族被引誘去相信各種不同的謬誤就不足為怪了。不僅如此，幾乎每一個人都拜他自己的神，因為人心不但無知、黑暗，也是急躁、膚淺的，甚至幾乎每一個人都為自己雕刻偶像，就像巨大的溫泉散發出熱氣，同樣地，人心也湧出眾多的神。人人都因自己的放肆捏造許多關於神的謬誤。

在此我們無須列出從古至今迷惑世人的眾多迷信，因為那是沒有窮盡的，即使對此隻字不談，仍有充分的證據足以證明人心的盲目有多可怕。我現在也不是指那些粗俗和不開化的人，至於那些試圖用理智和學問測透天國奧祕的哲學家，他們形形色色的觀點實在可悲<sup>37</sup>！他們知識和學問的造詣愈高就愈能掩飾他們的謬論，然而如果你仔細地審查這些謬論，就會發現它們只是虛妄的非真理。斯多亞派者自以為是地告訴我們，人能從大自然的各個部分得出對神不同的稱呼

<sup>35</sup> Plato, *Timaeus* 33 B (LCL Plato VII. 62 f.) 參閱西塞羅, *Nature of the Gods* I. 10. 24, 維勒(Velleius) 諷刺地說, 他喜歡其他四個幾何圖形, 勝過柏拉圖的球體 (LCL edition, pp. 26 f.)。

<sup>36</sup> 加爾文經常在他的作品中用迷宮的形象象徵人的挫折和迷惑。參閱 I. 6. 1; I. 6. 3; I. 13. 21; III. 2. 2-3; III. 6. 2; III. 8. 1; III. 19. 7; III. 21. 1; III. 25. 11; IV. 7. 22. 在宗教文學中, 將此觀念詳細解說而令人印象深刻的文獻是在康米紐斯 (J. A. Comenius) 的 *The Labyrinth of the World and the Paradise of the Heart* (1623) (tr. M. Spinka)。

<sup>37</sup> 學者們對神不同的觀念是西塞羅寫 *Nature of the Gods* 的原因之一 (見 I. 6. 14; LCL edition, pp. 16 f.)。

而仍保有神的合一性，但人已極端地傾向虛妄，所以他們的多神論觀點反而使人更可怕地落入迷信中！就連埃及人的神祕神學<sup>38</sup>也企圖想表現他們很謹慎地研究神的啟示，免得使人認為他們是不理智的。單純和不謹慎的人初聽這樣的謬論時會上當，然而在屬靈的事上，人所捏造的觀念總是敗壞真宗教。

正是這種混亂的多神論觀點，使得伊比鳩魯派者及其他藐視敬虔之人的無知者<sup>39</sup>，驅逐了一切有關神的意識。當他們看到最聰明的人互相以對立的觀點爭論時，他們從這些人的對立，甚至膚淺、荒謬的教導中立即下結論說：當人們尋求一位不存在的神時，只不過是愚昧、毫無意義地折磨自己罷了。

他們以為下這種結論是全然妥當的，因為他們以為徹底否定神的存在，遠比捏造不存在的神因而鼓動人無止境的爭吵要好得多。這一類的人若不是在下愚昧的結論，就是在利用那些聰明人對立的觀點作幌子，來掩

飾他們對神的敵意。那些聰明人雖然無知，他們也不能以此作為離棄神的藉口。

既然所有的人都承認沒有什麼能像宗教那樣，引起有學問和無學問之人如此大的爭議，因此，我們可以看出結論：人之所以在尋求神的事上，如此惶惑，就證明人對天國奧祕的愚昧和盲目。有人稱讚西蒙奈得（Simonides）的回答<sup>40</sup>，因為當海勒（Hiero）——這位獨裁者問他神是什麼時，他要求讓他思考一天後再做回答。

第二天當這位獨裁者再追問同樣的問題時，他再次懇求給予兩天的時間思考，之後獨裁者又好幾次追問他同一個問題，每一次他都要求比前一次多一倍的時間來思考，最後他的答案是：「我越思考這個問題，就越覺得模糊。」他智慧地在對他而言不清楚的問題上延遲他的回答。這也同時證明，人若只從大自然受教導，就絕不會有任何自信的立場，反而會因一些互相矛盾的概念，至終引導他們敬

<sup>38</sup> Eusebius, *Praeparatio evangelica* III. 4 (MPG 21. 171 f.); 奧古斯丁, *City of God* VIII. 23, 27 (MPL 41. 247 ff., 256; tr. NPNF II. 159 f., 165); Plutarch, *De Iside et Osiride* 11 (LCL Plutarch, *Moralia* V. 28—29).

<sup>39</sup> 加爾文在此無疑指的是西塞羅在 *Nature of the Gods* 裡數段指控伊比鳩魯派者是實際無神論者的論述 (e.g., I. 2. 3; I. 23. 63; I. 30. 85; I. 42. 117; I. 43. 121); 然而這裡同樣也暗示他在指控當代的人如拉伯雷 (Rabelais)。參閱 J. Bohatec, *Budé und Calvin*, pp. 226 ff.

<sup>40</sup> 這軼事記載在西塞羅的 *Nature of the Gods* I. 22. 60 (LCL edition, pp. 58—59)。

拜一位未識之神（參閱 徒十七 23）<sup>41</sup>。

堅持相信非真理是無可推諉的

(13—15)

### 13 聖靈不接受一切人所捏造的旁門

◦ 我們必須同時相信，一個敗壞一切純正信仰的人——若每一個人皆隨己意捏造對神的看法，這是必然發生的——將會使自己與獨一無二的真神隔絕。其實，他們會自信地說他們並沒有敗壞基督教的意圖，但不管他們的意圖為何皆無法脫罪，因為聖靈判定一切心盲而用邪靈來取代神的人為背道者（參閱 林前十 20）。因這緣故，保羅宣稱以弗所信徒是沒有神的，直到他們從福音中學到何謂敬拜真神（弗二 12—13）。然而這也不只是指以弗所信徒而言，因為保羅在另一處也說：在造物者藉著創造宇宙彰顯自己的威嚴後，所有人的「思念卻反而變為虛妄」（羅一 21）。又因這緣故，聖

經為了引領人相信獨一的真神，就直言異教徒所宣稱關於神的信念都是謊言，而唯獨在錫安才有對神正確的認識，且是越來越深入的認識（哈二 18，20）。基督在世時，所有的異教徒中，撒瑪利亞人看來是最接近真敬虔的人，然而我們的主耶穌基督親口說他們拜他們所不知道的（約四 22），這就證明他們被虛妄的謬誤欺哄。

簡言之，雖然不是每一個人都放縱自己犯下極邪惡的罪，或公開地拜偶像，但即使人與人之間有共同的信仰觀念，也無法產生純潔和神所悅納的宗教。即使有少數人沒有像大多數人一般瘋狂地放縱自己，保羅的教導仍然是真實的，即世上有權有位的人沒有一個知道神的智慧（林前二 8）。然而若連最上流的人都在黑暗中摸索，更何況下流的人呢？因此聖靈不接受一切人所捏造的卑賤旁門就不足為怪了，因為在天國的奧祕上，人所捏造的觀點即使沒有立刻產生許多可怕的

<sup>41</sup> 本章前 12 段的主題是自然神學（即人類在有罪的狀態中，在沒有特別啟示幫助的情形下來思想神）。所有的學者都同意上述的話是加爾文對自然神學的立場，並且在他所有著作中立場都是一致的。然而有關加爾文認為自然神學對基督徒而言有何用處的看法，意見之間紛歧甚大，特別是基督徒觀察大自然有何幫助的看法。參閱 I. 10. 2—3. 也見 K. Barth 和 E. Brunner, tr. P. Fraenkel, *Natural Theology*; W. Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 39 ff.; E. A. Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, pp. 64 ff. 此外，巴特在他的吉福德講座 (Gifford Lectures), *The Knowledge of God and the Service of God According to the Teaching of the Reformation* 中教導：所有的自然神學與改革宗神學都互相矛盾，e.g., lectures 1, 20。

罪，卻仍是眾罪的根源。即使捏造沒有帶來更有害的結果，然而毫無根據地敬拜未識之神（參閱 徒一七 23）是非常嚴重的罪。根據基督親口所說的，一切沒有留意律法所教導人應當敬拜哪一位神的人都犯了這項罪（約四 22）。

的確，最優秀的律法官頂多教導宗教是以民意為主。事實上季諾（Xenophon）說：蘇格拉底讚美阿波羅（Apollo）的神諭，這神諭吩咐各人要照他祖先的方式和他自己城市的習俗敬拜眾神<sup>42</sup>。然而人憑什麼以為他們能隨己意決定那超乎萬有的真理？或人為何降服於他祖先的吩咐，或多數人的意見，甚至毫不猶豫地接受人所教導的神？難道人不是寧願堅持己見也不要聽從別人的決定嗎<sup>43</sup>？既然不管是當地的習俗或是傳統都不足以成為敬虔敬拜神的根基，那我們就應當等候神從天上向我們啟示祂自己。

#### 14 神大自然的啟示對我們而言是枉然的\*

<sup>b</sup> 由此可見，在創造宇宙的事工

上，有眾多的受造物閃射出造物者的榮耀，但這一切竟都是枉然的。雖然眾受造物四面照著我們，卻仍無法引領我們走上正道。雖然它們閃現微光，但在它們更明亮地照耀之前，就熄滅了。因這緣故，使徒稱宇宙是看不見的影像，又說藉著信心，我們才知道它們是藉神的話所造的（來一一 3）。他的意思是這些景象將那位看不見的神顯明出來，但除非神藉信心向我們啟示、照亮我們的心眼，否則我們便無法領悟。雖然保羅教導：神創造宇宙的事工清楚地彰顯神性（羅一 19），但他的意思並不是說人能靠自己的辨別力明白這啟示，而是說這啟示叫人無可推諉。雖然他在一處經文中說，人毋須從遠處尋求神，因為神離我們各人不遠（徒一七 27），但他也在另一處教導說，神如此靠近我們，對我們有何益處？他說：「神在從前的世代，任憑萬國各行其道，然而為自己未嘗不顯出證據來，就如常施恩惠、從天降雨、賞賜豐年，叫你們飲食飽足、滿心喜樂。」（徒一四 16—17; vs. 15—16, Vg.）因此，雖然神以充分的證據、用各樣的恩慈，甘甜地吸引人

<sup>42</sup> Xenophon, *Memorabilia* IV. 3. 16 (LCL edition, pp. 306 f.).

<sup>43</sup> 西塞羅使科塔說：他能夠只因為這是「我們祖先所傳下來」的意見而相信神存在的觀點；*Nature of the Gods* III. 4. 9 (LCL edition, pp. 294—295). 拉譚修斯在他的 *Divine Institutes* 裡 II. 7 (CSEL 19. 124; MPL 6. 285; tr. ANF VII. 50) 引用這話。



認識祂自己，但人卻沒有因這緣故停止偏行己路，即偏行自己致命的謬誤。

### 15 我們是無可推諉的\*

<sup>b</sup> 雖然我們沒有與生俱來獲得對神純正、清楚認識的能力，但我們仍是無可推諉的，因為攔阻我們認識神的遲鈍是出於我們自己。事實上，如果我們裝傻，我們的良心也會指控我們是惡劣和忘恩負義的。我們如此裝傻就好像神會接受，就如一個人假裝他沒有可聽真理的耳，雖然他四周圍都有無聲的受造物大聲地宣告真理。或有人假裝他的眼睛看不見無眼之受造物向他指明的真理；也有人假裝自己缺乏智慧，雖然連沒有理性的受造物都在教導他<sup>44</sup>！既然整個大自然都

在指明正路，我們若仍像浪子般遠離正路，則神不理會我們的藉口是完全正當的。但無論如何，人之所以將神藉著大自然奇妙的事工撒在他們心中為了認識祂的種子立刻敗壞（並因此攔阻這種子結出良善和完美的果子），這罪就要歸在他們自己身上，但不可否認的，大自然榮耀神的單純見證的確不足以使我們認識神。因為我們透過大自然察覺到神的存在，卻又拒絕祂，同時在自己心裡捏造一些幻象和幽靈來取代神，並將公義、智慧、良善，以及能力所應得的稱讚歸給假神。此外，我們也天天邪惡地論斷神的作為，使這些作為變得模糊不清而竊取神所應得的榮耀，並奪去了造物者所應得的讚美。

---

<sup>44</sup> 所有的受造物都述說祂的榮耀是加爾文非常喜愛的想法。參閱 I. 5. 1, 2.

° 第 VI 章

任何要到神——造物者面前的人  
都必須經由聖經的引領和教導

1 神只藉聖經賜給我們對祂確實的認識 (actual knowledge)

<sup>e(b)</sup> 神為了叫全人類一同伏在審判下，就在祂的作為上毫無例外地向眾人彰顯自己，然而神或在天或在地向眾人所照耀的光輝，只是定人忘恩負義的罪，所以，人必須有另一個方法引領他正確地認識那創造宇宙的神。<sup>e</sup> 因此，神賜下祂話語的光好讓人認識祂而得救，並且按祂所喜悅擁抱在懷的人視為配得這特權的人。因神見人如翻騰的海不得平靜，所以在祂揀選猶太人作為自己的羊群之後，祂以圍欄護衛他們，免得他們像其他人一樣完全墮落。同樣地，祂也如此保守我們正確地認識祂，不然連那些看來比他人站立得穩的人也會立即跌倒。就像那些年老眼睛昏花和視力很差的人，如果你給他們一本很有價值

的書籍閱讀，即使他們能認出是某人的作品，但除非他們戴上眼鏡<sup>1</sup>，否則根本無法閱讀；同樣地，聖經使我們遲鈍的心開竅，並使我們原先對神模糊的認識變得清晰，而能正確地認識獨一真神。這是神特殊的恩賜——<sup>b</sup> 即祂為了教導教會，不僅使用無聲的老師，甚至親自開啟聖口教導祂的教會。祂不但教導祂的選民要仰望一位神，同時也教導他們所當仰望的神就是祂自己。這是祂從永遠對祂教會的計劃，不但給我們證明祂存在的一般證據，也賞賜我們祂的話語，因為以認識祂而言，祂的話語是更直接、更確實的證據<sup>2</sup>。

聖經上有兩種對神的認識

<sup>e(b)</sup> 毫無疑問，亞當、挪亞、亞伯拉罕，以及其他的族長，都藉著神

<sup>1</sup> 在 I. 14.1，《創世記》解經書的“Argument”，以及其他地方中都有重複這明喻。這大概也是加爾文對聖經的角色與造物者在創造中啟示的關係最確定的言論。關於這個措辭與其含意的討論，在現代加爾文神學中意見甚為紛歧。參閱 B. B. Warfield, *Calvin and Calvinism*, pp. 260 f.; P. Barth, *Das Problem der natürllichen Theologie bei Calvin*; G. Gloede, *Theologia naturalis bei Calvin*; T. H. L. Parker, *The Doctrine of the Knowledge of God: A Study in Calvin's Theology*; 以及在 I. 5. 12 裡 note 41 的書名。

<sup>2</sup> 參閱 II. 1—5.

話語的幫助得以深刻地認識神，<sup>e</sup> 並藉此在某種程度上與非信徒有別。我現在所談的不是那光照及賜他們永生盼望之信心的教義。因為，若要出死入生，他們不但要認識神為造物者，也要認識祂是救贖者，無疑地，這兩種認識都是從聖經來的。首先，人先獲得那明白——神是創造、掌管宇宙之主宰——的認識，之後神又使人獲得叫人重生之內在的認識。這種認識不但使人明白神創立並掌管宇宙萬物，也使我們藉著中保認識祂是救贖主。但因我們還沒有談到世人的墮落和受造物的敗壞，所以現在我也不打算討論解決這些問題的辦法<sup>3</sup>。讀者們，要記住我還沒有討論到神收養亞伯拉罕後裔的恩典之約，或使信徒和非信徒有別的教義，因為這教義是以基督為根基的。在這裡我要探討的只是如何從聖經上學到，以確切的證據分辨創造宇宙的神與眾多的假神。這就引領我們談到救贖之工<sup>4</sup>。我們現在要運用許多新約聖經以及律法和先知書中清楚提到基督的見證。我們唯

一的目的就是要說明創造世界的神已在聖經上向我們啟示自己，並且聖經也清楚地闡明了神的屬性，免得我們行走彎曲的路尋找人所臆測的神。

## 2 聖經是神的話

<sup>e(b)</sup> 不管神是藉著聖言、異象，或人的傳教事工，使眾族長認識祂，他們都確實知道神要他們傳給他們後裔的真道是什麼。無論如何，神將對真道的確信刻在他們心中，以至於他們深信他們所領會的教義是來自神<sup>5</sup>。因為神藉著祂的話語賞賜人永遠確信的信心，並使這信心遠超過任何人的見解。最後，為了確定真道會在世上世世代代地被傳揚，神就喜悅地將祂交付眾族長的聖言記錄下來，如同記錄在公眾的法版上一樣。<sup>e</sup> 這就是神為何頒布律法，之後又差遣先知解釋祂的律法。神將律法交付摩西和其他的先知有特別的用途，是為了教導人如何能與神和好，因此保羅稱「基督是律法的總結」（羅一〇4），稍後我們會更清楚地解釋律法在其他多

<sup>3</sup> 參閱 II. 6, 7, and III, passim. 有關盟約的教導，也見 II. 8. 21; II. 10. 1—5, 8; II. 11. 4, 11; III. 17. 6; III. 21. 5—7; IV. 14. 6; IV. 15. 22; IV. 16. 5, 6, 14; IV. 17. 20。

<sup>4</sup> 參閱 II. 5. 7; II. 16. 5—12。

<sup>5</sup> 對於聖經的來源，加爾文在這裡沒有解釋神默示聖經的方式。然而他的話暗示神不是用機械式聽寫的方法（mechanical verbal dictation），而是將祂的真理擺在聖經作者的心裡。也見 J. T. McNeill, “The Significance of the Word of God for Calvin,” *Church History* XXVIII (1959), 131—146。

方面的用途<sup>6</sup>。我再次重申：除了基督做中保好拯救我們的特殊啟示（包括信心和悔改的教義）之外，聖經也藉著神創造和管理宇宙的啟示清楚地分辨真神與眾假神。因此，雖然人迫切地需要認真思考神創造的作為（神將人安置在世上作這奇妙作為的觀眾），但人更需要留心聽神的道，好使自己獲得更大的益處。難怪那些生在黑暗裡的人在這啟示下變得越來越剛硬，因為很少人願意在行為上運用神的話語約束自己，反而誇耀自己的虛妄。所以我們若想領受真正的基督教信仰，就必須相信這信仰是根基於天上的教義，除非我們研究聖經，否則就絲毫不能明白純正的教義。抱著敬畏的心接受神在聖經中喜悅地向我們啟示關於祂自己的真理，才是智慧的開端。不只是全備和完美的信心，甚至任何一切對神正確的認識都來自順服神<sup>7</sup>。<sup>e(b)</sup> 而歷代以來，神藉著賞賜祂話語這特殊的護理，使人能夠順服祂。

### 3 在聖經之外人落在謬誤裡

<sup>b</sup> 只要我們想到人有多容易忘記神、對犯各種罪的傾向有多大、對捏造新興和虛假宗教的慾望有多強烈，我們就能明白人何等迫切地需要神將天上的教義記載下來，免得這教義因人的健忘而枯萎，或因人的罪而消失，或因人的驕傲被敗壞。可見神賞賜聖經給一切祂所喜悅教導的人，因祂知道即使宇宙中最美麗的受造物也不能使人認識祂。如果我們真的想認識神，就必須行走在聖經指引的真道上。我們必須研究聖經，因為聖經正確地描述神的作為並啟示祂的屬性，這樣才能避免用我們墮落的思想批判神作為的啟示，而用神永恆的真理作準則。正如我以上所說的，我們若偏離聖經，即使我們急速前行，也不能到達目的地，因為已經偏離了正路。我們應當這樣想，保羅所形容人「不能靠近」的神的面容（提前六 16），對我們而言，除非聖經引領我們，否則神的面對我們而言是一個無法解答的謎，所以在聖經的真道上跛行，也遠勝過在外面疾行奔跑得好<sup>8</sup>。<sup>e</sup> 因此當大衛王教導人應當除掉世上的一切迷

<sup>6</sup> 參閱 II. 7 and 8.

<sup>7</sup> 巴特 (K. Barth) 引用這句話 “*Omnis recta cognitio Dei ab obedientia nascitur*” 為了證明對教義的理解必須先有信心 (*Kirchliche Dogmatik*. I. 1. 17; tr. G. T. Thomson, *The Doctrine of the Word of God* I. 19)。

<sup>8</sup> 奧古斯丁, *Psalms*, Ps. 31. 2. 4 (MPL 36. 260; tr. LF *Psalms* I. 253); *Sermons* 141. 4: “*Melius est in via claudicare quam praeter viam fortiter ambulare*” (MPL 38. 778; tr. LF *Sermons* II. 656 f.). 參閱 *Sermons* 169. 15 (MPL 38. 926; tr. LF *Sermons* II. 870 f.).

信，好讓真宗教興旺時，這同時也在教導神作王（詩九三 1；九六 10；九七 1；九九 1；以及其他類似之處）。他所說的神「作王」並不是指神的能力，也不是指祂用來掌管整個自然的能力，而是指神宣告祂合法主權的教義而言。除非對神正確的認識根植於人心，否則眾謬論皆無法自人心根除。

#### 4 聖經能夠教導我們受造之物所無法啟示的

<sup>b</sup> 因此，大衛在宣告：「諸天述說神的榮耀、穹蒼傳揚祂的手段。這日到那日發出言語、這夜到那夜傳出知識。」（詩一九 1—2 p.）後，立刻提到神話語的啟示：「耶和華的律法全備，能甦醒人心；耶和華的法度確定，能使愚人有智慧；耶和華的訓詞正直，能快活人心；耶和華的命令清潔，能明亮人的眼目。」（詩一八 8—9，Vg.；詩一九 7—8，EV）。<sup>e(b)</sup> 雖然先知在此也有教導律法其他的功用，但他

在這裡主要的意思是，既然神藉創造宇宙的事工呼召人是毫無果效的，故聖經才是祂兒女的教科書。<sup>e</sup> 《詩篇》二十九篇也有同樣的教導，先知在裡面形容神可畏的聲音，以打雷（3 節）、刮風、暴風雨、旋風和大浪擊打地球，使大山搖動（6 節）、使香柏樹脫落淨光（5 節），最後說唯有在會幕裡神的名才被稱頌，因為非信徒對於大自然的一切充耳不聞（9—11 節）。同樣地，在另一篇中，先知在描述大海可畏的波濤之後，頌讚神的法度：「祢的法度最的確；祢的殿永稱為聖，是合宜的」（詩九三 5 p.）。<sup>e</sup> 因此，基督也對撒瑪利亞婦人說：妳的同胞和世上的人所拜的他們不知道；唯有猶太人敬拜真神（約四 22）。既然人心軟弱無法認識神，除非他得蒙神聖潔話語的協助，否則當時所有的人——除了猶太人以外——因在神的話語之外尋求神，必定會在虛空和錯誤中跌倒。

° 第 VII 章

聖經必須受聖靈的印證，如此，  
聖經的權威<sup>1</sup>才得以確定；若說聖經的可靠性  
依賴教會的判斷，這是邪惡的謊言

7 聖經的權威不是來自教會，而是來自神。

° 在我進一步教導之前，聖經的權威值得一提<sup>2</sup>，不僅僅是為了預備我們的心敬畏聖經，也是為了除掉一切的疑惑。<sup>b</sup> 當人承認那被宣揚的就是神的道時，沒有人悖逆並懷疑正在說話的那位神的可靠性，除非他既沒有常識，也沒有人性。天上並沒有天天降下聖言，因為神喜悅唯獨藉著聖經將祂的真理分別為聖，讓人永永遠遠記念 (c.f. 約五 39)。<sup>e(b)</sup> 唯有當信徒深信聖經是來自天上的啟示時，聖經在信徒心中才擁有至高無上的權威，<sup>b</sup> 就像他們在天堂聽到神活潑的話語

一般。因此，這個主題非常值得我們更深入及透徹地探討和研究。雖然更詳細地探討神話語的重要性值得我們花更多的篇幅，但如果我就此打住，回頭探討我的大主題，希望讀者們不會介意。

現今很多人相信一個致命的謬論，即教會給予聖經多少權威，聖經才擁有多少權威，彷彿神永恆不變的真理需要依靠人的確認。他們質問：誰能說服我們這些作品來自神？誰能向我們證明聖經毫無謬誤地流傳至今？誰能說服我們以敬畏的心接受一卷書卻拒絕另一卷？除非教會訂定明確的準則供我們分辨。此乃在譏笑聖

<sup>1</sup> 參閱 IV. 8. 加爾文在這章中討論聖經的權威和默示。

<sup>2</sup> 七—九章是加爾文對聖經權威的教導。聖靈神性 (I. 13. 14—15) 以及救贖之工的教義 (整個第三卷，特別是一到二章) 是加爾文聖靈「內在見證」的神學背景。加爾文請讀者們參閱 I. 7. 5，但常常許多人沒有注意這句話。我們是否認為七至九章就是加爾文對聖經權威完整的教導，或認為這教導只是包括在 III. 2 的範圍內。我們擁有一種看法會大大地影響我們如何解釋加爾文的神學立場。參閱 Warfield, *Calvin and Calvinism*, p. 71, *et passim*; Doumergue, *Calvin* IV. 68, 247; Dowey, *The Knowledge of God in Calvin's Theology*, pp. 87, 157—164, 174.

靈，他們認為要由教會來決定<sup>3</sup>人應當對聖經存多少敬畏之心，並決定哪一些書卷應當被認定為神的話語。這群褻瀆之人企圖以教會的名義施行暴政，他們並不在乎用何種荒謬的方式為自己 and 他人設下陷阱，只要能強迫天真的人接受：教會在一切事上擁有權柄。然而倘若這確據完全依賴人的判決，那麼那些因良心不安而尋求永生確據的人怎麼辦呢？難道倚賴人作判決的答覆會讓他們不再徬徨和顫抖嗎？此外，我們若相信聖經的權威不可靠到完全依賴人的喜好，那麼不敬虔的人就有更好的理由嘲笑我們的信仰，眾人也會對聖經的可信性質疑。

## 2 聖經就是教會的根基

<sup>b</sup> 但我們只要引用使徒保羅的一句話就可以反駁那些異議份子。他說：教會「被建造在使徒和先知的根基上」（弗二 20）。如果先知和使徒的教導是教會的根基，那在未有教會之

前，教導就已擁有權威。因此，天主教狡辯的異議是毫無根據的，即雖然教會建立在使徒和先知的根基上，但在教會的權威之外，我們無法判定哪些書卷是先知和使徒的作品。因為基督教教會一開始是建立在先知的作品和使徒的證道之上，所以在這之上亦是此教義奠基的地方，那麼人對這教義的接受若沒有這樣的認同，教會本身就永遠不會存在——那就是說建立教會本身的教義必定先於教會<sup>4</sup>。若說判決聖經的權柄在於教會，並且認為聖經的可靠性依靠教會的認定，這是完全沒有根據的。雖然教會接受聖經，也認定聖經的可靠性，但這並不表示在教會認定之前，聖經是不可靠或是富有爭議性的。教會反而因為認定聖經是她所敬拜之神的真道，就毫無疑惑地尊敬聖經，這也是她敬虔的本分之一。至於天主教的困惑——除非我們以教會的判決為根基，否則怎能確知任何的書卷是從神而來的呢？

<sup>3</sup> 參閱 Bullinger, *De scripturae sacrae autoritate* (1538), fo. 4a. 科克拉烏斯 (Cochlaeus) 在他的 *De autoritate ecclesiae et scripture* (1524) 以及 *De canonicae scripture et catholicae ecclesiae autoritate, ad Henricum Bullingerium* (1543) 中，為教會有解釋聖經權柄的主張辯護。在第二部作品的第三章中科克拉烏斯 (Cochlaeus) 說，他並不認為教會的權威勝過聖經的權威，但他堅持（第四章）教會有跟聖經差不多（*circa scripturas*）的權威，並且這是教會必須擁有的權威。參閱 also John Eck, *Enchiridion* (1533), ch. 1, fo. 4a–6b.

<sup>4</sup> 參閱簡介中聖經先於教會是宗教改革者普遍的觀點。路德在 *Lectures on the Psalms* 中 (*Werke* WA III. 454) 說：「聖經是孕育神真理和教會的子宮」。參閱 K. Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte* I. Luther, 288 ff.; R. E. Davies, *The Problem of Authority in the Continental Reformers*, pp. 41 f.; McNeill, *The History and Character of Calvinism*, pp. 73 ff.

這正如有有人問道：我們如何分辨光和暗、白和黑，以及甜和苦？事實上，聖經本身自我證明它是真理<sup>5</sup>，就如白色和黑色、甜和苦本身自證自己的顏色和味道一樣。

### 3 他們也無法引用奧古斯丁的話來反駁這證據

<sup>d</sup> 我也知道他們常常引用奧古斯丁的話，即若不是教會的權威驅使他相信福音，他就不會相信<sup>6</sup>，然而我們從他所說的上下文中可以很清楚地知道，他們何等錯誤和詭詐地扭曲奧古斯丁的這句話。奧古斯丁的這句話是針對摩尼教徒（Manichee）說的，他們宣稱自己所傳揚的是真理，卻沒有提出任何證據，還期望眾人相信他們所傳的。因為他們利用福音掩飾他們所傳的摩尼，所以奧古斯丁就質問：「若他們碰到一位根本不相信福音的人，要用什麼說服力使人相信他們的觀點呢？」他接著說：「事實上，我就不會相信福音……」云云，意思是說若他在信仰之前是非信徒的

話，那麼除非教會的權威驅使他，否則他不會接受福音是神確實的真理。可見一個尚未認識基督的人會尊重來自人的權威是不足為奇的。所以奧古斯丁並不是在教導敬虔之人將信心建立在教會的權威之上，他也不主張福音的可靠性是依賴教會。他所教導的是，對非信徒而言，除非是教會所公認的信仰，否則無法說服他們相信。

接下來他更進一步地肯定這點說：「若我高唱我所相信的，卻嘲笑你所相信的，那我們判定的標準在哪裡？難道我們不該不理會那些自稱為傳真理，卻只是想說服我們相信一些沒有根據之事的人嗎？難道我們不該跟隨那些勸我們先相信那因軟弱而不能完全明白之事的人，好叫我們藉這信得以剛強，成為配得明白我們所相信的人（西一 4—11，23），這不再是來自人的權威，而是神自己剛強並光照我們的心。」<sup>7</sup>

這是奧古斯丁親口說的。從這些話中，可以很容易地推論這位敬虔之人的意圖不是要教導我們對聖經的信

<sup>5</sup> 參閱 I. 7. 5.

<sup>6</sup> 奧古斯丁, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* 5 (MPL 42. 176; tr. NPNF IV. 131): 「就我而論，若非大公教會權威的驅使，我就不會相信福音」。路德在他的單張 *That the Doctrines of Men Are to Be Rejected* (1522) 中對奧古斯丁這句話的解釋與加爾文的一樣 (*Werke* WA X. 2. 89; tr. *Works of Martin Luther* II. 451 ff.)。

<sup>7</sup> 奧古斯丁, *Contra epistolam Manichaei quam vocant fundamenti* 14 (MPL 42. 183; tr. NPNF IV. 136).



任是依靠教會的認同，他的意思與我們所主張的一樣，即那些未曾被聖靈光照的人，若敬畏教會就有被教導的心，使他們藉著福音恆切地學習信靠基督。所以他才斷言：教會的權威能指引、預備人心來信靠福音，但他卻盼望敬虔之人的確信能建立在神自己的根基上。我並不否認他在別處——當他想為摩尼教徒所棄絕的聖經辯護時常常以教會公認的信仰來說服他們。因此他譴責福斯圖斯（Faustus）<sup>8</sup> 不信福音的真理，雖然這福音堅定不變且極其榮耀，並從使徒時代就毫無謬誤地流傳至今。但奧古斯丁從未教導過，我們所賦予聖經的權威端賴人的判決或命令。奧古斯丁不過是提出教會公認的信仰，因他對這信仰比摩尼教徒更熟悉，也因為這是說服他們強而有力的證據。若讀者們想知道更充分的證據，請閱讀奧古斯丁的小冊子《信仰的助益》（*The Usefulness of Belief*）<sup>9</sup>，就會發現在這本冊子中

說：教會的權威只介紹我們真理並開始學習，他也說我們不應只滿足人的見解，而應當迫切地尋求真理本身。

#### 4 聖靈的見證強過一切的證據

° 我們應當留意剛才所談的<sup>10</sup>：除非我們毫無疑問地被說服教義是來自神<sup>11</sup>，否則這教義就沒有可靠性。因此聖經最有力的證據是：它是神口裡所出的話。當先知和使徒宣告神的話時，他們從不誇耀自己的聰明或任何優點，也不依靠理性的證據。他們所誇的乃是耶和華的聖名，叫全世界都降服於祂。他們並非無意義或隨便地求告神的名，這不是我們自己的看法，而是明顯的事實。<sup>b</sup> 我們若要善待自己的良心——免得我們的良心因為疑惑、動搖或最小的障礙而跌倒——就不應該在人的理智、判斷，或猜測上尋求自己的信念，而是相信來自聖靈隱密的見證<sup>12</sup>。<sup>e</sup> 的確，我們若想用辯論來證明我們的立場——只

<sup>8</sup> 奧古斯丁, *De ordine* II. 9. 27—10. 28 (MPL 32.1007 f.; tr. R. P. Russell, *Divine Providence and the Problem of Evil: A Translation of Augustine's De ordine*, pp. 122—127); *Against Faustus the Manichee* 32. 19 (MPL 42. 509; tr. NPNF IV. 339).

<sup>9</sup> 奧古斯丁, *The Usefulness of Belief* 1. 2, 3 (MPL 42. 65 ff.; tr. LCC VI. 292 ff.).

<sup>10</sup> 參照 I. 7. 1.

<sup>11</sup> 參閱 Aquinas, *Summa Theol.* I. 1. 10: 「聖經的作者是神。」

<sup>12</sup> 至於加爾文有關聖靈內在對聖經真理內在見證的教義，請參閱 I. 7. 4; III. 1. 1; III. 1. 3 f.; III. 2. 15, 33—36; Geneva Catechism (1545) 14. 91; 18. 113 (OS II. 88, 92; tr. LCC XXII. 102, 105); Comm. II Tim. 3:16; Doumergue, *Calvin* IV. 54—69; Dowey, *op. cit.*, pp. 106 ff.; Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 30—39; G. S. Hendry, *The Holy Spirit in Christian Theology*, pp. 72—95. 韋斯敏斯德信條在 I. 5中詳細地教導改革宗信仰的立場。

要在天上有一位神——那麼要證明律法、先知，以及福音都是來自神並不困難。儘管有一些有極好判斷力及學問的人反對我們，並盡其所能地與我們爭辯，但除非他們剛硬到無可挽回地悖逆，否則他們就不得不承認聖經本身有充足的證據證明神在其中說話，這就充分地證明聖經的教導是從天上來的。之後我們也會發現，聖經上所有書卷的權威遠超過其他所有的作品。只要我們用純潔的眼和正直的心仰望聖經，就會立刻看見神的威嚴，這威嚴將勝過我們大膽的悖逆而迫使我們順服。

然而那些想用理性的辯論說服人確信聖經的人是本末倒置了<sup>13</sup>。就我而論，儘管我不是很有口才和才能的人，但若要我與那些最狡猾且蔑視神

的人爭辯——就是那些為了讓人認為他們睿智而貶抑聖經的人，我有把握可以輕而易舉地叫他們無話可說。如果駁倒他們的異議是必要的，我很容易就可以粉碎他們在隱密之處所誇耀的。

然而即使有人能完全攔阻罪人褻瀆神聖潔的話語，也無法同時在罪人心裡建立敬虔所要求人對神話語的確信。既然對非信徒而言，宗教端賴個人的見解，所以為了避免輕率或愚昧地相信任何教義，他們甚至堅持必須有理性的證據證明摩西和先知所說的是神的話<sup>14</sup>。但我的答案是：聖靈的見證超越一切的理性。因為唯有神才能合宜地見證祂的話語<sup>15</sup>，同樣地，除非聖靈在人心裡印證，否則人不會接受它。因此，藉眾先知的口說話的

<sup>13</sup> 參閱 Lactantius, *Divine Institutes* III. 1 (CSEL 19. 178; tr. ANF VII. 69).

<sup>14</sup> 巴特 (Barth) 和尼澤爾 (Niesel) 將這段 “Capnio” (Antoine Fumée) 從巴黎寄給加爾文的信——時間在1542年末或1543年初之間 (OS III. 70, note 1) 聯繫在一起。這信可在赫明尼亞 (Herminjard) 的 *Correspondance* VIII. 228 ff. 和 CR XI. 490 ff. 裡讀到。作者是大理院 (Parlement) 的顧問，在這信中他擔心當時在巴黎的一夥人極為危險、消極的信仰立場，這夥人嘲笑永刑和其他公認的基督教教導。他們的格言是：「要生活、要喝酒、要快樂」。為了吸引更多的追隨者，「他們以奉承的話撫弄自滿的耳朵」，而因此「誘惑許多不做醒的人」。伯愛特 (J. Bohatec) 認為拉伯雷 (Rabelais) 是他們的領袖，也提到戴佩里埃 (Des Périers) 和多雷 (Dolet)。他指出，這封信裡的許多說法都在加爾文的 *De scandalis* (1550) 中反映出來。雅各·古埃 (Jacques Gruet) 的觀點記錄在他原先藏匿但在1550年4月被人發現的手稿裡，他的觀點與傅枚 (Fumée) 所描述的類似。( *Budé und Calvin*, pp. 221 f.; OS III. 70, note 1; CR XIII. 567—571.) 參閱 I. 8. 5, note 6.

<sup>15</sup> 參閱 Hilary of Poitiers, *On the Trinity* I. 18：「那唯獨藉著他自己的話語才能被認識的神，就是自己最好的見證者。」 (MPL 10. 38; tr. NPNF 2 ser. IX. 45).

同一位聖靈必須滲入我們的心、說服我們：他們是在忠心地宣揚神的吩咐。先知以賽亞很貼切地形容這種關係：「我加給你的靈、傳給你的話，必不離你的口，也不離你後裔與你後裔之後裔的口」（賽五九 21 p.）。有一些基督徒當發現不敬虔的人藐視神的話卻沒有受罰時，他們會為了無法立刻反駁他們而感到挫折。但這些基督徒忘了，聖經記載聖靈是敬虔之人的「印記」和「憑據」（林後一 22），除非聖靈光照，否則他們就會因各樣的疑惑而不斷動搖。

## 5 聖經自我印證

° 我們應當留意這點：那些內心被聖靈教導的人都真正地依靠聖經，而聖經則是自我印證的<sup>16</sup>。因此，若想用證據和理性來印證聖經，是完全錯誤的。我們應當確信聖經的教導，而這確信是藉著聖靈的印證而得的<sup>17</sup>。° 即使我們因聖經的威嚴而敬畏它，但除非聖靈將神的話印在我們心中，否則它不會真正地影響到我們。因此，當聖靈的大能光照我們時，我們並不是憑自己或別人的判斷而相信

聖經來自神，但在人一切的判斷之外，我們確信（就好像我們直接仰望神自己的威嚴那樣）神也藉人的傳教事工將祂的話語傳給我們。我們不尋求任何希望能依靠的證據，反而要相信聖經完全可靠是理所當然的。這麼做不是像一些習慣於隨便相信某種觀念的人，在他們更仔細地研究之後，就發現這觀念對毫無根據的我們，反而是毫無疑問地確信自己所相信的是駁不倒的真理。我們也不像那些天天被迷信束縛的可悲人，我們反而確信聖經充滿無可質疑的大能。藉此大能，神吸引、甚至點燃我們的心，使我們甘心樂意並主動地順服神，這大能比任何人的意志或知識更有效，更實在地使我們順服神。

° 因此神藉先知以賽亞的口貼切地宣告：先知以及全部的百姓都是祂的見證，因為他們受了預言的教導，毫不遲疑地持定神說話並不摻雜欺騙和含糊（賽四三 10）。° 這樣的信念並不要求任何的理由；這樣的知識與最高的理性毫無衝突。事實上，這知識比任何倚靠證據的知識更可靠。總而言之，唯有天上的啟示才能產生這樣的

<sup>16</sup> “αυτόπιστον” 參閱 I. 7. 2 (end) and Hendry, *op. cit.*, pp. 76 ff.

<sup>17</sup> 參閱 *Summary of Doctrine Concerning the Ministry of the Word and Sacraments*, 據說是加爾文寫的，然而有許多學者質疑 (CR IX. 773—778; tr. LCC XXII. 171—177)，尤其是第5和第6段。

信念。在此我所說的是每一位信徒內心的經驗，雖然我的言語無法貼切地描述。

<sup>d</sup> 現在我不再多談，以後有更恰當的機會我會繼續探討這問題<sup>18</sup>。我們要明白，唯一真實的信心就是神的聖靈在我們心裡所印記的。<sup>e</sup> 的確，謙卑和願意受教導的讀者必會滿足這一理由：以賽亞應許一切神所重生之眾教會的兒女「都要成為神的門徒」（賽五四 13 p.）。神唯獨視祂的選民配得這祝福，而將他們從全人類中分別出來。事實上，難道甘心樂意聽從神的聲音不正是真正明白教義的起始嗎？而且神要求我們藉摩西的口聽從祂的聲音，就如經上所記：「你不要心裡說：誰要升到天上去或誰要下到陰間

去。看啊！這道正在你口裡。」（合併申三〇 12, 14和詩一〇七 26；一〇六 26, Vg.）既然神喜悅唯獨將這智慧賜給祂的兒女，就無怪乎大多數人都那麼愚昧無知。我說的「大多數人」也包括神特意揀選的人，直到他們被接在教會的身體上。除此之外，以賽亞宣告：先知的教導不但對外邦人而言是難以相信的，就是對那些希望被認定是屬神家庭的猶太人而言也是如此。同時他說明其理由：「耶和華的膀臂並沒有顯露」給所有人（賽五三 1 p.）。因此，當我們看到世上信徒稀少而灰心時，我們要提醒自己這真理的反面，即唯有神所揀選的人才能明白神的奧祕（c.f. 太一三 11）。

---

<sup>18</sup> 加爾文在 III. 1. 1繼續討論聖靈隱祕的內在運行和見證。這介紹了第三卷的大主題，及「我們領受基督之恩的方式」。參閱註腳12。

## ° 第 VIII 章

# 就人的理性而言， 有充足的證據證明聖經的可靠性

聖經有獨特的威嚴，  
是歷史悠久的，  
也令人印象深刻的。(1—4)

### 1 聖經遠超過一切人的智慧

° 除非遠超過任何人見解的確信在人心裡，否則試圖用辯論樹立聖經的威嚴，或藉教會的公認，或藉其他的手段都是徒然的。除非我們立好這根基，否則總是會對聖經的威嚴質疑。相反地，我們一旦以敬虔的心根據聖經的尊嚴接受它，並承認聖經是與眾不同的，那些辯論——雖然從前不足以說服我們確信聖經的權威——如今卻成為我們極大的幫助。當我們更仔細地研究聖經、思考神智慧的安排時，就發現這安排是如此井然有序、發現聖經的教義完全是屬天的，沒有任何屬世的氣味，也發現聖經的各部分優美一致，以及其他顯明聖經威嚴的特徵。然而當我們發現是聖經偉大的主題而非它優美的言語令我們佩服讚嘆時，我們的心就更堅定地相信聖經。事實上，天國奇妙的奧秘之所以能用平凡的言語來表達，乃是出

於神特殊的護理。否則這奧秘若是用華美的詞語來表達，那不敬虔之人就會嘲笑聖經的說服力只是在於它的文采而已。既然聖經的言語沒有潤飾，且幾乎平凡到粗俗的地步，卻比最好的文采更吸引人，因此我們的結論是，聖經真理的力量大到無須文采的幫助。因此使徒保羅適切地宣稱，哥林多信徒的信心是「在乎神的大能，不在乎人的智慧」(林前二 5 p.)，他在他們當中的證道之所以被接受，「不是用智慧委婉的言語，乃是用聖靈和大能的明證」(林前二 4 p.)。當真理被傳揚時沒有借助任何外在的輔助，人就沒有任何不相信的藉口。

當我們想到一切人的著作無論多麼華麗，都無法像聖經那般感動我們時，就顯明聖經獨有的影響力。你可以閱讀達瑪辛 (Demosthenes)、西塞羅 (Cicero)、柏拉圖 (Plato)，或亞里斯多德 (Aristotle) 和其他偉大作者的著作。我承認他們的作品會使你沉醉、興奮、感動，甚至喜極而泣，然而我勸你放下這些作品，改而閱讀聖經。然後，你會不由自主地被聖經深深打動，它會滲透你心，甚至震撼

你，演說家、哲學家的說服力和聖經相比，就顯得微不足道，氣若游絲。由此可見，聖經之所以遠超過任何人的才能和天分，是因為它是從神而來的<sup>1</sup>。

## 2 聖經的影響力並非來自文體，而是由於內容

<sup>e</sup> 的確，我承認一些先知有優美、清晰，甚至天才般的文筆，不會輸給任何世俗的作家<sup>2</sup>。聖靈已在這些先知身上證明祂的文筆並不輸給人，雖然祂在一些地方採用平凡和不加潤飾的文體。但不管你讀大衛、以賽亞或其他口才絕佳的先知，或是牧羊人阿摩司，或耶利米、撒迦利亞，這些採用較為純樸文體的作者，在他們的著作中，聖靈的威嚴仍處處可見。我並非不曉得撒但在許多方面模

仿神，為的是藉著偽裝引誘簡單的人。如此撒但也藉著樸實，甚至粗俗的言語將非真理撒在可悲之人的心中，欺哄他們。牠常常採用老式的文體，好讓牠在這面具下掩飾其詭計<sup>3</sup>。但一般有常識的人就能看穿這種偽裝是虛空和可憎的。至於聖經，不論悖逆之徒多凶猛地攻擊它，聖經仍充滿人想像不到的思想。我勸你查考每一位先知的書卷，沒有一卷不是遠超過人的才能。因此，那些視先知的教義為平淡無味的人是沒有味覺的。

## 3 聖經悠久的歷史

<sup>d</sup> 也有人詳細地探討過這問題，因此我們現在只要選擇一些主要的重點來總結就足夠了。除了我所談過的那些論題之外，聖經的久遠佔有很重要的地位。因為不管希臘作家多麼誇

---

<sup>1</sup> 加爾文在此敘述自己的經驗。他在深入研究古籍之後，開始以敬虔的心態學習聖經。剛開始聖經對加爾文只有文學方面的吸引力，後來卻成為他堅定的信念。施特羅 (H. Strohl) 引用過加爾文的這段話，也同時提到約翰·史坦姆 (John Sturm) 的 Strasbourg Academy。他說史坦姆用“divus”這一詞形容西塞羅 (Cicero)，布塞爾 (Bucer) 用它形容柏拉圖，慈運理用它形容辛尼加。 (*La Pensée de la Réforme*, pp. 78 f.). 在1541年法文版的同一頁中，潘尼埃 (J. Pannier) 在解釋法文版本 (1541) 中的這句話時，指出勒菲弗 (Lefevre) 也有同樣的經驗 (*Psalterium quintuplex*, 1509): 「我見到光明，使我發現一切人的教導與聖經屬神的學問相比算是幽暗。」 (Pannier, *Institution I*. 310, note b on p. 69.)

<sup>2</sup> 奧古斯丁討論過聖經作者的修辭法，見 *On Christian Doctrine IV*. 6. 9—7. 21 (MPL 34. 92—98; tr. NPNF II. 577—581)。

<sup>3</sup> 殉道者游斯丁 (Justin Martyr) 在 *First Apology* 54—60中認為魔鬼會仿製聖經中的事物，好比那在異教傳說中找到的例子，而在柏拉圖援用摩西的例子中也可找到 (MPG 6. 107—118; tr. LCC I. 277—281)。

耀埃及神學，但任何宗教的建立都比摩西時代晚得多<sup>4</sup>。而且摩西也沒有捏造一位新神，他向以色列人宣揚的就是族長們歷世歷代流傳下來有關永恆神的事。因他僅是呼籲他們回到神與亞伯拉罕所立的約裡（創一七 7）。如果他所傳揚的是以色列人未曾聽過的，就絕不會被接受。他們將從奴役中被釋放，這事普遍到一被提起，以色列中便無人不曉。事實上，他們很可能被正式地教導過關於這四百年的奴役期（創一五 13；出一二 40；加三 17）。如果摩西（因他的著作遠比其他作者的古老得多）的教義是來自當時以色列人古老的傳統，可見聖經比一切世俗的著作要古老得多。

#### 4 摩西的榜樣證實聖經的可靠性

° 但埃及人居然狂傲地宣稱他們

的歷史比世界的創造還要早六千年。但是他們這樣強辯從一開始就為世人，甚至每一位世俗的作家所恥笑，我無須再費力反駁。而且約瑟夫（Josephus）在他的《駁斥亞匹溫》（*Against Apion*）一書中引用一些值得我們留意的古代作者見證，從他們的見證中我們可以得出結論，即萬國的歷史紀錄都證明，律法中的教義從最古老的時候就是眾所周知的，雖然這些種族未曾讀過律法的教義，也不十分明白<sup>5</sup>。

為了阻止心懷惡意的人繼續懷疑聖經的真實性，以及不給惡人任何反嘴的機會，神用最好的方式解決了這兩個問題。當摩西引用雅各大約三百年前在神的默示下宣告關於他後裔的預言時，難道摩西說的是讚美的話嗎？不，他反而是在利未身上給自己

<sup>4</sup> 他提安 (Tatian) 在他的 *Address to the Greeks* (ca. 170) 31, 36—41 中，宣稱摩西的著作比荷馬 (Homer) 以及當時所有知名的作家更早。Clement of Alexandria (*Stromata* I. 15)，Theophilus of Antioch (*To Autolychus* III. 23)，Eusebius (*Ecclesiastical History* IV. 30 和 *Praeparatio evangelica* II. 1)，奧古斯丁 (*City of God* XVIII. 37 和 *On Christian Doctrine* IV. 6) 以及其他代表性的基督教作家都有相同的觀點。他提安是上述作家中最早期的，如要查閱他的論點，見史瓦茲 (E. Schwartz) 的版本，此版本是在 O. Gebhardt and A. Harnack, *Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur* IV. 1. 31 f., 37—43 (tr. ANF II. 77 f., 80 f.)。

<sup>5</sup> 奧古斯丁的 *City of God* XVIII. 40 (MPL 41. 599; tr. NPNF II. 384) 中云，弗拉維奧·約瑟夫 (Flavius Josephus) 是猶太的歷史學家，他在兩本關於猶太人悠久歷史、用來反駁亞皮溫的論點，並宣稱摩西的律法比一切異教立法者的法律更古老，也更公正和更人道。如要參閱所提到的論點，見 *Contra Apionem* I. 22; II. 36; II. 39 (CSEL 37. 36, 132, 137 ff.; LCL Josephus I. 226 ff., 394 ff., 405 f.)。

的支派永遠的難堪。摩西說：「西緬和利未的刀劍是殘忍的器具。我的靈啊！不要與他們同謀；我的心啊，不要與他們聯絡。」（創四九 5—6 p.）誠然，他本來可以對那難堪閉口不言，而不讓這羞辱成為他自己和他全家的污點。既然摩西先向他自己支派的人宣告他們的祖先利未對聖靈而言是可憎的，那我們怎能懷疑摩西的誠實性呢？摩西並沒有想到他自己的利益或拒絕忍受親戚的咒罵，無疑他的親戚會覺得這對他們是莫大的侮辱。並且，當他記載他哥哥亞倫和姊姊米利暗（民一二 1）惡毒的抱怨時，難道是出於自己的肉體而說的，或者他是順服聖靈的命令呢？此外，既然他在猶太人中的地位最高，為什麼沒有讓他的兒子作大祭司，反而把他們安排在最卑微的位置上呢？我只列舉了眾多例子中的幾個，律法書中有眾多的證據證明摩西確實是神所差派的使者。

---

反駁對神蹟和預言的異議

(5—10)

---

## 5 神蹟增強神使者的權威

<sup>d</sup> 摩西所記載為數眾多且令人刮目的神蹟，大大地印證他所頒布的律法和他所教導的教義都是來自神。因為神用雲彩托住他，把他帶到山上。他在山上的四十天中完全與人隔離（出二四 18），當他頒布律法時，他的面如太陽發光（出三四 29）；並且四周閃電，天上雷聲不斷，角聲洪亮（出一九 16），且會幕的入口被雲遮掩，無人能看見（出四〇 34）；神藉著可拉、大坍、亞比蘭以及他們邪惡同黨可怕的滅亡<sup>6</sup>，奇妙地證實摩西的權柄（民一六 24）；當摩西用杖擊打磐石，立刻便有泉水湧出（民二〇 10—11；出一七 6；參閱 林前一〇 4）；當他禱告，嗎哪便如雨從天而降——難道神不是藉這一切從天上印證摩西就是祂的先知嗎？若有任何人誤以為我將不確定的事當作事實，要反駁這狡猾的異議是輕而易舉的。既然摩西在以色列眾人面前記錄這一切的事，甚至親眼目睹這些事件的人也在一旁，難道他會有機會耍花招嗎？若摩西真的在耍花招，就等於說他站在眾人面前斥責他

---

<sup>6</sup> 加爾文在他的 *Harmony of the Four Last Books of Moses* 裡，有討論這裡提到的經文，並生動地討論以色列人對摩西的叛變《民數記》十六章。加爾文依據神顯摩西為無罪的神蹟手段，主張殘害神的僕人等於是與神作戰。加爾文將那些懷疑摩西五經權威及與他同時代的人的性情，與古代那些毀謗摩西之人的意念結合在一起。參照德斯坎達里斯 (De Scandalis) 的文章，在 OS II. 186, 201 f. 可找到，與頁201的註腳1—5一同參照。在 I. 7. 4 註腳14，伯愛特 (Bohatec) 指明了與加爾文同時代的反對者。



們的不忠心、頑固、忘恩負義，以及其他的大罪之後，又在他們面前宣稱，他為了印證他所教導的教義，行了一些實際上根本沒有發生過的神蹟！

## 6 摩西所行的神蹟是無可議論的

◦ 這也值得一提：他每次談到神蹟時，同時也說了一些令以色列百姓反感的話，只要他們有絲毫的機會抗議，就會大聲怒吼。顯然，以色列的百姓之所以相信摩西所行的神蹟，是因為這是他們的親身經驗。既然事實是如此明顯，甚至連世俗的作者都無法否認摩西行了神蹟，魔鬼那說謊之父毀謗說，摩西所行的神蹟只是巫術（參閱出七 11 或九 11）。但摩西厭惡這邪術到吩咐眾人：若請教行邪術和占卜的人都要被石頭打死（利二〇 6）。那麼他們憑什麼說摩西自己是行邪術的人呢？誠然，任何偽君子玩弄詭計，為的是擄獲眾人的心使自己出名，但摩西也是這樣嗎？摩西宣告他和他哥哥亞倫只是聽從神的吩咐（出十六 7），就駁斥了人的毀謗。如果我們了解當時的情形就可以知道，有何種邪術能使嗎哪每日從天降下以提供百姓充足的食物？若有人儲存超過他所能食用的嗎哪，神就使它們腐爛，這是他們不信的報應（出一六 19-20）。除此之外，神允許祂的僕人經歷許多嚴厲的試

煉，好操練他，當惡人攻擊他時無法得逞。有時眾百姓在狂傲和悖逆中與摩西作對；有時他們當中的某些人陰謀策劃，為了打擊神聖潔的僕人。如此，摩西怎能藉著巫術逃脫眾人的暴怒呢？摩西行神蹟的最後結果是，他一切所教導的教義永遠得以印證。

## 7 預言的應驗出乎人的預料

◦ 此外，誰能否認族長雅各預言猶大將成為首要的支派是出於聖靈（創四九 10），特別當我們想到這預言果然應驗了。雖然這預言是摩西先記載下來的，然而自從他將這預言記下來之後，四百年間無人提到猶大支派的王權。在掃羅受膏之後（撒上一一 15），王權完全掌握在便雅憫支派的手中。當撒母耳膏大衛時（撒上一六 13），也沒有什麼明顯的跡象顯示王權將轉到猶大支派的手中。誰會預料到王將出於卑微的牧羊人之家呢？既然牧羊人之家有七個兄弟，為什麼會選擇最年幼的為王呢？難道這人有帝王之相貌嗎？難道我們要以為他被膏是出於人的計畫，或努力、深思熟慮所決定的，而非天上預言的應驗嗎？與此相似，摩西也預言了一些當時仍不十分清楚的事，就是關於外邦人將與神的恩約有份（創四九 10），事實上，這件事大約在兩千年後才發生。難道這預言不能證明他是在神的默示之下

而說的嗎？我無須再舉證其他摩西的預言，雖然它們也一樣能說服任何理智的人——這些預言是神藉摩西的口說話。簡言之，「摩西的歌」(申三二)就是彰顯神自己的明鏡。

### 8 神證實先知的預言

<sup>d</sup> 後來的先知書卷更能證明聖經中的預言是從神而來，在此我只要列舉幾個例子，若要列舉所有的例子太費時。雖然在以賽亞的時代，猶大國國泰民安，甚至那時的猶太人很可能以為自己是在迦勒底人的保護之下，但先知以賽亞公開宣告猶大城將淪陷以及猶大人將被擄掠(賽三九 6-7)。假設在很早以前就預言當時大家都認為不可能的事，但後來卻真的應驗了，仍不足以證明這預言是從神而來，但以賽亞當時預言以色列人將被釋放，這更不可能發生的事，若不是來自神是來自哪裡呢？他當時說居魯士王(賽四五 1)將打敗迦勒底人，釋放以色列人。但先知預言這話是在居魯士王出生前一百年<sup>7</sup>，因為後者大約是在先知去世之後一百年才出生。當時沒有人能預料會有一位叫居魯士的人發動戰爭，與巴比倫人作戰，並征服如此強大的王國，將以色列人從

奴役中解救出來。這故事本身並沒有用華麗的文采，難道不就證明了以賽亞所預言的這一切，無疑都是神的聖言，而非人所捏造的？此外，在以色列人被擄之前的某一段時間，耶利米就預言他們被擄的時間是七十年，又預言之後將被釋放返回家園(耶二五 11-12；二九 10)，難道不是神的聖靈教導他的舌頭當說的話嗎？人若說如此明確的證據仍不足以證明先知的權柄來自神，並說他們的預言至今仍未應驗，這是厚顏無恥的！「看哪！先前的事已經成就……我將新事說明，這事未發 以先，我就說給你們聽」(賽四二 9, Comm.)。我在此略提耶利米和以西結，他們雖然生活在不同的時代卻預言完全相同的事，並且他們的預言也完全吻合，就如互相抄襲一般。但以理呢？難道他記載六百年後將發生的事，不就像在記載已發生過的歷史那般詳盡嗎？只要敬虔的人留意這些細節，便足以遏止不敬虔之人的吠聲；因為這些證據充分到足以駁倒一切狡猾的異議。

### 9 律法書的傳遞是可靠的

<sup>d</sup> 我知道某些無賴之徒公開地攻擊神的真道，為了炫耀他們的機智。

<sup>7</sup> 加爾文在這段論述中當然不可能想到，現代一般認為《以賽亞書》四十五章是比其他章晚好幾代才寫的觀念。

因他們問：誰能保證我們所讀摩西和其他先知的書卷是他們本人寫的呢<sup>8</sup>？他們甚至懷疑是否真的有摩西這個人。但若有人懷疑柏拉圖、亞里斯多德，或西塞羅是否存在過，誰不會說這種愚昧之人應當被鞭打呢？摩西的律法書是在神的護理下奇妙地被保存下來，而非藉由人的努力。雖然由於祭司的疏忽，導致有一段時期律法書被埋藏起來，但當敬虔的君王約西亞發現律法書之後（王下二二 8；參閱代下三四 15），這律法就代代相傳為眾人所誦讀<sup>9</sup>。其實約西亞並沒有把律法書當作猶太人未曾知道的作品，而是將之視為當時眾人所共知的，並且律法書是當時眾人所熟悉的。這古經卷交付聖殿保管，又將之抄寫一份專門存放在君王的檔案室（申一七 18—19）。當時的情形是這樣：按照當時嚴謹的風俗習慣，祭司們已經停止張貼公布律法書，老百姓也沒有研讀律法書。雖然如此，但幾乎在每一個時代，律法書都被重新肯定。那些手中擁有大衛詩篇的人，難道會對摩西的書卷一無所知嗎？但總而言之，一切聖經作者的作品被傳流到後代，只是

藉著一種方式：一個人傳給另一個人。有些人親耳聽過先知的教導；其他的人則經由這些記憶猶新的聽眾得知他們如此說話。

## 10 神奇妙地將律法書和先知書都保存下來

<sup>d</sup>其實，在瑪喀比人（Maccabees）的歷史上，他們有專門攻擊聖經可靠性的文章，然而相反地，卻沒有比這些文章更能證實聖經的可靠性。首先，我們要反駁他們的攻擊，之後我們要用他們攻擊我們的武器反擊他們。既然（他們說）安提阿哥（Antiochus）下令焚毀一切書卷（馬喀比書上卷一 56—57），我們現在所擁有的律法書和先知書是從何而來的呢<sup>10</sup>？但我要反問：若真的全被燒毀了，有什麼地方可以如此迅速地再版這些書卷呢？就如眾所周知，在基督徒的大逼迫停止之後，這些書卷仍舊存留，所有敬虔的人都毫無爭議地承認這些書卷的真實性，因這些人從小就受這些教義的教導，所以知之甚詳。雖然所有的惡人似乎共謀、厚顏無恥地侮辱猶太人，但卻無人敢指控他們用偽

<sup>8</sup> 參閱 I. 7. 4, note 14; I. 8. 3, note 4; Bohatec, *op. cit.*, pp. 164, 178, 216—228, 239.

<sup>9</sup> 參閱 Justinian, *Digest I. 2. 2. Corpus iuris civilis*, ed. P. Krueger, *Digesta*, p. 34; tr. C. H. Monro, *The Digest of Justinian I*, p. 23.

<sup>10</sup> Antiochus IV, Epiphanes, of Syria (176—164 B.C.) 壓迫猶太人，其暴政導致了瑪喀比叛變。

經代替聖經。不論他們對自己宗教的觀點如何，他們仍然承認他們的聖經是摩西寫的。這些喋喋不休的人撒謊說這些書卷（所有的歷史都一致認可聖經的古老性）是偽造的，這時他們豈非透露出自己比犬類的無恥還不如的行為嗎？但我們無須再費力反駁如此惡毒的毀謗，不如來思考主以何等的護理將祂的話語保存下來。在人想不到的時候，祂將聖經從一位冷酷又殘暴的暴君手中搶出來，就像從烈火中救出一樣。請思量：神興起一些敬虔、忠心的祭司和聖徒，使他們義無反顧地將寶藏傳給他們的後裔，即使有時會因此喪命，他們也在所不惜；並且神也擊敗了一切企圖毀滅聖經的統治者和他的臣僕。雖然那些惡人說服自己說這些聖潔的不朽著作已經焚毀殆盡，但這些著作卻很快又回復到原本的地位，且比以前更顯尊貴，誰能否認這是神奇妙非凡的作為呢？因為不久後聖經被翻譯成希臘文，廣泛地被傳開，遍行天下<sup>11</sup>。

神將祂恩約的十誡從安提阿哥的血腥詔書下搶救出來就是一個神蹟，當時的猶太人深受迫害，幾乎到全種

族瀕臨滅絕的地步，然而這些書卷卻完整地被保存下來是另一個神蹟。當時希伯來文並不被人所推崇，甚至幾乎無人知道。事實上，若不是神喜悅保守他們的信仰，他們的信仰早就銷聲匿跡了。<sup>e</sup> 在猶太人被擄歸回後，從那時代先知的著作看來，他們幾乎不再使用自己的母語，這事實值得一提，因為它證明了律法書和先知書的古老性。<sup>d</sup> 並且神是藉著哪一個種族為我們保存律法書和先知書上的救恩之道，好讓基督在時候滿足時降臨（太二二 37—40）呢？乃是藉著基督最殘暴的仇敵，即猶太人。奧古斯丁甚至貼切地稱呼這些人為基督教會的「圖書管理員」<sup>12</sup>，因他們為教會保存了連他們自己都不問津的書籍。

新約聖經是樸實無華的，  
並有屬天的特質和權威（11）

## 11 三本福音書推翻一切由人而來的藐視

<sup>e</sup> 接下來，當我們查閱新約聖經時，就會發現它真實性的根基是可靠的。其中三本福音書的作者以極為平

<sup>11</sup> 七十士譯本，約在主前150年完成。

<sup>12</sup> “*Ecclesiae Christianae librarios . . . appellat.*” 參閱奧古斯丁，*Psalms*, Ps. 56:9. “*Librarii nostri facti sunt*” (MPL 36. 366). 如要參閱中世紀拉丁文中 *librarius* 一詞的不同用法，見 Du Cange, *Glossarium*, s.v. 諾頓 (Norton) 在這裡譯為「圖書館的管理員」。

凡的文體記述主耶穌的事蹟，對許多狂傲之人而言，他們輕視這樸實無華的<sup>13</sup>文體。這是因為他們根本不理會書中教義的真諦，若他們留意就能輕易地推論福音書作者所討論的是超乎人能力之天上的奧秘。事實上，只要心裡還存有一點謙卑的人，當他讀《路加福音》第一章時，將以自己的驕傲為恥。然而這三本福音書作者所記載基督的言論就可推翻一切人對這些福音書的藐視。而《約翰福音》則猶如天上的雷聲，甚至比任何天上的雷聲更能叫那些剛硬的人謙卑下來，即使他們仍不信服真理。讓一切最吹毛求疵的人——就是那些企圖將對聖經的敬畏從自己和他人心裡驅逐的人——現身吧！研讀《約翰福音》——不管你承不承認——可以找到無數刺激你盲目遲鈍心靈的經文。事實上，這些經文將在你的良心上烙下可怕的印記，勒住你嘲笑的舌頭。保羅和彼得所寫的書信也是如此。雖然大多數的人完全不明白他們的書信，然而其內天國的威嚴深深地吸引所有人緊密地歸於其下，這威嚴宛如是自我連結一般<sup>14</sup>。但有一個事實可以證明他們的教導是超越世人所能教導的：馬太從前是稅吏，被錢財所束縛，彼得和

約翰以打魚為生，他們都是沒有受過高等教育的村夫俗子，也沒有在學校裡學到什麼能夠教導別人的。保羅不但發過與基督勢不兩立的誓，也是個嚴厲又兇殘的敵人，卻被重生成為新造的人，這突如其來的改變證明是天上的權柄迫使他接受他從前所攻擊的教義。任憑那些畜類否認聖靈降臨在使徒身上，甚至任憑他們不理會歷史的證據吧！然而真理卻公開地疾呼，這些從前被老百姓所藐視的人，卻忽然如此榮耀地宣揚天上的奧秘，這必定是出於聖靈的教誨。

教會的認定及殉道者的忠心

(12—13)

## 12 教會自始至終對聖經的見證\*

<sup>d(b)</sup> 除此之外，還有其他很好的理由，說明為何不應該輕看教會的認定。<sup>b</sup> 自從聖經被撰寫之後，歷世歷代的信徒就堅定且毫無爭議地順服。藉著無數的詭詐，撒但和全世界都不擇手段企圖壓制或推翻聖經的教導——為了將真理從人心中徹底除去，但聖經卻仍如棕樹般根深葉茂。歷史上傑出的哲學家 and 雄辯家幾乎都盡全力想駁倒它，然而他們至終都失敗

<sup>13</sup> 在這段中，加爾文多次提到 I. 8. 5 裡的內容。也參閱 I. 7. 4 和 OS II. 201。

<sup>14</sup> 參閱 I. 7. 5; I. 8. 1.

了。我們不要以為這些事實無關緊要，事實上，世上所有的權勢都武裝起來想毀滅聖經，然而這一切的努力都如過眼雲煙般消失了。既然聖經這樣四面受敵，若它所依靠的僅是人的肉臂，怎能敵擋呢？因此這事實證明聖經乃出於神，儘管人使盡全力與之爭戰，聖經卻能靠自己的力量得勝。除此之外，不止一個國家或一個民族決定接受和相信聖經，無論天涯海角，聖經的權威性為許多不同的種族認同，雖然在聖經之外他們沒有任何共同點，在其他事上也有很大的分歧，但如此眾多不同種族的認同，反而更大大地說服我們，顯然這種認同唯有來自神自己的旨意。當我們發現這些認同聖經之人敬虔的行為（雖然不是每一位，乃是神所預定在祂的教會中如燈發亮的人）時，就更說服我們聖經的權威性。

### 13 殉道者為聖經的教義坦然無懼地獻上生命\*

<sup>b</sup> 當我們發現眾多聖徒的血認同並證實聖經的教義時，我們就更應該確信這教義。他們接受教義後，不但沒有猶豫，反而勇敢、毫不膽怯，甚

至甘心樂意地為這教義受死。難道我們不是應該堅定地接受那用極大的犧牲所交付我們的教義嗎？聖經已被眾多見證者的鮮血所印證，這就極大地證實聖經的可靠性，特別當我們想到他們死是為信仰作見證，而不像一些狂熱的極端分子（走火入魔），乃是以一種堅定不移、理智地表現對神的熱誠，為神而死。

<sup>b</sup> 還有其他眾多很有說服力的理由，這些理由不但使敬虔之人肯定聖經的威嚴，也使他們能抵擋一切毀謗者的攻擊。然而人不會因這些理由堅信聖經，除非我們天上的父神在聖經上彰顯祂自己，使人因此尊敬聖經。因此除非聖靈說服人確信聖經，否則聖經本身不足以使人認識神而蒙救恩。但即使這些肯定聖經權威之人的見證，僅用來幫助、扶持我們的軟弱，而不是當作最主要和最有力的見證，也不算枉費了。<sup>d</sup> 但那些想向非基督徒證明聖經就是神之道的人，是很愚昧的，因為唯有藉信心，人才能接受聖經是神的道。奧古斯丁適切地教導我們，人必須先重生成為敬虔的人並進入安息，才能明白這樣大的奧秘<sup>15</sup>。

<sup>15</sup> 奧古斯丁, *The Usefulness of Belief* 18. 36 (MPL 42. 92; tr. LCC VI. 322).

## ° 第 IX 章

# 那些離棄聖經只依靠異象的狂熱分子， 拋棄了一切敬虔的原則

### 7 狂熱分子錯誤地宣稱他們受聖靈的 引導

<sup>b</sup> 此外，那些離棄聖經並想像另一種接近神方式的人，不但是錯誤的，也是瘋狂的。最近一些膚淺善變的人興起，以極傲慢的心態過分提高聖靈教導的職份。他們輕看閱讀聖經，並嘲笑那些簡單的人仍舊遵守那些已過時叫人死的字句<sup>1</sup>。我想知道叫他們那樣興奮的靈是什麼靈。這靈帶領他們敢藐視聖經的教導，將之視為天真和平庸的。

如果他們回答這是出於基督的靈，那這種確信是完全荒謬的。其實，我想他們也會同意基督的使徒和新約時代其他的信徒都受基督之靈的光照，但他們中間卻無一人藐視神的話語，他們反而更敬畏神的道，只要閱讀他們的書信就可證實這點。<sup>e</sup> 而且這點早就被先知以賽亞親口預言。當他說：「我加給你的靈、我傳給你的話，必不離你的口，也不離你後裔與你後裔之後裔的口……，從今直到

永遠」時（賽五九 21 p., cf. Vg.），他並不是說舊約時代的信徒只明白聖經的字句，就像小孩子只明白字母那樣，他的重點是：在基督的統治之下，新約教會會有更豐盛的福分：不但繼續受神話語的管理，也將受聖靈的統治。這就證明這些惡人以可怕的褻瀆拆毀先知所教導的完整教義。此外，保羅雖然有「被提到樂園裡」（林後一二 2）的經驗，但他也精通律法書和先知書的教義，他也勸勉提摩太——一位很傑出的教師——要留意閱讀聖經（提前四 13）。另外，他對聖經的讚揚也值得我們留意：聖經「於教訓、督責、使人歸正、教導人學義都是有益的，叫屬神的人得以完全。」（提後三 16—17 p.）人若說帶領神兒女抵達最後目的地的聖經只是暫時的啟示，這是出於魔鬼的狂妄！

<sup>b</sup> 我也要他們回答我是否飲於另一位能力更大的靈，而不是主所應許祂門徒的那位靈。我想即使他們完全癡狂，也不至頭昏到此狂言。但當

<sup>1</sup> 加爾文在他的單張短論 *Contre la secte phantastique et furieuse des Libertins* (1545) 裡攻擊這些放縱派者的主張 (CR VII. 147—248)，特別是第九至十一章裡 (173—181)。

主應許賜下聖靈時，祂是如何描述這靈的呢？祂說祂所差遣的靈不會憑自己說話，乃是將神的話語教導人使人明白（約一六 13）。因此神所應許我們的靈並不會編造新的和未曾聽過的啟示，或捏造某種新的教義，誤導我們離棄神已在聖經上賜給我們的教義，而是用福音所教導的教義印記在我們心裡。

## 2 聖靈與聖經無衝突，由此得以認出聖靈

<sup>b</sup> 由此可見，我們若想從神的聖靈獲益，就得熱切讀經並聽從聖經的教導。<sup>e</sup> 彼得稱讚那些熱切聽從先知教導的人，雖然這教導在神用福音光照祂的教會之後被取代了（彼後一 19）。<sup>b</sup> 相反地，若有任何的靈在神話語的智慧之外灌輸我們另一種教義，那就是虛妄和撒謊的靈（加一 6-9）。既然「撒但也會偽裝作光明的天使」（林後一一 14），那麼除非我們有辨別聖靈的絕對標準，否則聖靈在我們身上就毫無權威。神的話語就是顯明聖靈絕對的標準，但這些惡人離棄真道、自取滅亡，因為他們自以為可以直接受聖靈的教導而不是透過聖經。然而他們卻爭論說：「若說那位萬有之上的聖靈得服從聖經，這就羞辱了聖

靈。」但這等於是說，若聖靈與自身同等並在萬事上與自己的教導前後一致，這就羞辱了聖靈。誠然，若用人、天使或另一個標準判定聖靈，就是羞辱或限制聖經，但當我們把聖靈與祂自己相比，用祂自己的標準衡量祂，誰能說這對聖靈不公平呢？無論如何，我們承認這樣做是在考驗聖靈，但這是聖靈喜悅向人彰顯祂威嚴的考驗。我們一聽到聖靈的聲音就應當滿足，但為了避免撒但偽裝聖靈悄悄地混入，聖靈要我們按照祂自己在聖經上的形像辨別祂。聖靈是聖經的作者，祂不能背乎自己。因此祂必定與祂在聖經上從前一次所啟示的那樣：永不改變。聖靈要我們倚靠祂所寫並與祂自己完全一致的聖經，所以倚靠聖經就是尊榮聖靈，除非我們以為聖靈背乎自己是尊榮祂的事。

## 3 聖經和聖靈是密不可分的

<sup>b</sup> 他們指控我們堅持那叫人死的字句<sup>2</sup>，但他們將因藐視聖經而付出極大的代價。顯然保羅在《哥林多後書》三章 6 節裡十分清楚地反駁假使徒，這些假使徒的實際教導是叫人在基督之外服從律法，但他們這麼做等於使人遠離新約的福分。當耶和華預言新約時，祂就應許「要將我的律法

<sup>2</sup> *Ibid.*, col. 174.



刻在他們裡面，寫在他們心上。」（耶三一 33 p.）因此字句果然是叫人死的，並且神的律法在哪裡與基督的恩典分離，它就在那裡叫人死（林後三 6），即使他們聽到，卻沒有感動他們的心。但若這律法藉聖靈的感動印在人心中向人彰顯基督<sup>3</sup>，這就是生命之道（cf. 腓二 16），「甦醒人心，……且使愚人有智慧」等等（詩一八 8，Vg.；19:7，EV）。而且在同一處經文裡，保羅稱他的證道為「聖靈的執事」（林後三 8），他的意思無疑是聖靈與祂的真理毫無分別，而且這真理記載在聖經中，唯有當人將聖經所應得的尊嚴和敬畏歸給它時，聖靈才發揮祂的權能。而且我在前面的教導<sup>4</sup>——除非神的道隨著聖靈見證，否則我們不會確信聖經——與這個原則並無衝突，因主將祂話語的確實性和祂的靈結合在一起，甚至於當那使我們得見主面的聖靈照耀我們時，神的話就常在我們心中。又當我們在神的真道上認出聖靈的形像時，我們就會毫無疑惑地完全接受聖靈。神並無意暫時向人啟示祂的話語，為了在差遣聖靈之後將

之廢除，祂反而差遣以自己大能啟示聖經的同一位聖靈，藉著使信徒確信聖經而達成祂（聖靈）的任務。

基督以同樣的方式開了祂兩位門徒的心竅（路二四 27，45），目的不是要他們自以為聰明地廢棄聖經，而是要他們明白聖經。同樣地，在保羅勸勉帖撒羅尼迦信徒不要「消滅聖靈的感動」（帖前五 19—20）時，他的意思不是要他們在聖經之外捏造一些虛妄的猜測，因為他接著也吩咐他們：「不要藐視先知的講論。」毫無疑問地，保羅教導說：一旦先知的書卷被藐視，聖靈的光照也就立即被撲滅了。然而那些因著驕傲而浮誇<sup>5</sup>的狂熱分子，認為唯一真實的光照在於離棄神的真道，大膽自信地相信他們在打鼾時睡夢中所捏造的，對於這些人該說些什麼呢？但神的兒女並非如此，因他們深信若自己沒有神的靈，就完全沒有真理的光照。他們清楚明白聖經是聖靈用來光照信徒的橋樑，他們唯獨認識的聖靈就是那住在使徒心裡並藉使徒的口說話的聖靈。另外，他們也藉著聖靈的聖言天天聽到真道。

<sup>3</sup> 加爾文的這句話與路德有關前人是如何決定某著作是否該納入聖經經卷的原則很像。路德在《雅各書》和《猶大書》的解經書裡序文中提到的原則是：它們有沒有特別強調基督（“ob sie Christum treiben, oder nicht”）。參閱「簡介」註腳52。

<sup>4</sup> I. 7. 4—5.

<sup>5</sup> “*Tumidi isti ἐνθουσιαστοί.*”

° 第 X 章

聖經為了避免一切的迷信，  
教導獨一的真神在一切外邦人虛假的神之上<sup>1</sup>

1 聖經裡關於神為造物主的教義

<sup>b</sup> 我們在前面已經教導過，人能藉著宇宙的體系<sup>2</sup>和眾受造物對神有某種程度的認識，但神藉祂自己的話語更進一步和生動地向我們啟示祂自己。神在聖經上和創造的事工上對祂自己的啟示是否一樣，這問題值得我們思考。倘若有任何人想停下來詳盡地探討這個問題，那麼這個主題實在不是三言兩語所能盡述的，但如果我在這裡能幫助敬虔的人，明白他們在聖經上能獲得什麼樣對神的認識，並指導他們如何達成認識神的目標，我就滿足了。<sup>c</sup>我現在不是談及神與亞伯拉罕所立的盟約，而是神藉這盟約使亞伯拉罕的後裔與其他民族的後裔有別（參閱創一七 4）。因在那時神就已白白地接納祂的仇敵作祂的兒女，

彰顯祂是他們的救贖者。然而我們現在所探討的是神為造物主的啟示，是在基督作中保之前的。雖然我下面<sup>3</sup>要引用一些新約聖經的經文，為了證明神創造的大能和藉著護理保守受造物，我要告訴讀者們我現在的目的是什麼，免得你們偏離我的大主題。講到這裡，我希望讀者們至少能明白神這位創造天地的主宰掌管祂所創造的宇宙。實際上，聖經多次教導我們關於神父親般的慈愛，並告訴我們神樂意恩待人；聖經也教導我們，神是嚴厲的神；也教導我們神公義地報應惡行，特別是那些在神的寬容之下繼續頑梗不化的人。

2 聖經上神的屬性與我們從受造物上所知道的屬性完全一致

<sup>1</sup> 這標題是針對第三段而定。加爾文在第一和第二段中，概述和比較聖經中對神的啟示與創造對神的啟示。在第一卷此章之後的其他章中，加爾文教導：人無法直接藉著創造或間接藉聖經的「鏡子」在創造上獲得對神的認識，唯有聖經本身才能向人啟示這認識。

<sup>2</sup> “*Mundi machina.*” 參閱 Lucretius: “*Ruet moles et machina mundi,*” *De rerum natura* 5. 96 (LCL edition, p. 346). 加爾文經常用這樣類似的說法，這並不罕見，e.g., “*mundi fabrica,*” I. 5. title; II. 6. 1; “*orbis machinam,*” I. 16. 1; I. 16. 4; I. 17. 2; “*caelestis machinae,*” I. 14. 21. 參閱 Comm. Harmony of the Evangelists, Matt., ch. 25: “*tota mundi machina resonabit.*” (CR XXVIII. 685). 參閱 Comm. Ps. 68: 32–35 (CR XXXI. 636).

<sup>3</sup> 參閱 I. 14–18.

<sup>b</sup> 的確，聖經上有某些經文比其他的經文更清楚地描述神的屬性，使我們清楚地看見神的形像，就如從鏡中反映一般<sup>4</sup>。當摩西描述神的形像時，他顯然想簡潔地宣告人所應當知道有關神的事情。他說：「耶和華！耶和華！祂是有憐憫有恩典的神，不輕易發怒，並有豐盛的慈愛和誠實，為千萬人存留慈愛，赦免罪孽、過犯，和罪惡，萬不以有罪的為無罪，必追討他的罪，自父及子，直到三、四代。」（出三四 6-7，參閱 Vg.）我們要注意摩西在這經文中兩次覆述耶和華的名，並藉這名彰顯耶和華的永恆性和自存性<sup>5</sup>。之後他又提到神的屬性，不是為了顯明祂的本質，而是祂如何對待我們<sup>6</sup>，好讓我們對神的認識不是某種虛空異夢似的猜測，而是一種生動的體驗。神在聖經上所啟示的屬性與祂在大自然中所彰顯的屬性一樣，即慈愛、良善、憐憫、公義、審判，以及信實。因為權柄和能力都包含在神（Elohim）的稱號之下。

當舊約的先知宣告神的聖名時，他們也用同樣的屬性來形容祂。為了避免引用太多相同的例子，我只引用《詩篇》一四五篇，因為在那篇裡，

神所有的屬性幾乎毫無遺漏地被詳細地描述（特別是《詩篇》一四五篇5節）。在這篇經文中所記載的屬性都能在祂的受造物上被看見。事實上，我們一切的經歷都告訴我們，神就是祂在聖經中所啟示的那樣。神在耶利米書中宣告何為對祂正確的認識，在此描述的沒有《詩篇》一四五篇那麼詳細，但這兩處經文的啟示是一樣的。耶利米說：「誇口的卻因他有聰明，認識我是耶和華，又知道我喜悅在世上施行慈愛、公平，和公義。」（耶九 24；林前一 31）。的確，我們特別需要明白這三種屬性：慈愛，因我們的救恩都是倚靠神的慈愛；公平，因為神天天審判惡人，甚至判他們死後永遠滅亡；公義，神用公義保守並溫柔地看顧信徒。只要我們明白這三種屬性，我們就有充分的理由榮耀神。而且祂的真理、大能、聖潔、良善，也都包括在這三種屬性之內。除非神要求我們明白這三種屬性的知識是建立在祂不變的真理上，否則我們怎能明白這三種屬性是必要的知識呢？並且除非我們明白祂的大能，否則怎能相信祂以公平和公義統治世界呢？難道祂的慈愛不是來自祂的良善嗎？如

<sup>4</sup> “εἰκονικῶς.”

<sup>5</sup> “καὶ αὐτοσύϊαν.” 參閱 I. 14. 3.

<sup>6</sup> 參閱 I. 2. 2; III. 2. 6.

果神「都以慈愛」(詩二五 10)、公平，和公義(參閱 詩二五 8-9)待人，這也顯明神的聖潔。

的確，聖經上所啟示有關神的知識，與受造物上知識所啟示的目的是一樣的。這目標先是引領我們敬畏神，而後信靠神。如此，我們就可以藉聖潔的生活和無偽的順服，學習敬拜神，並完全依靠祂的良善。

### 3 既然連異教徒都曉得神的合一性，故偶像崇拜者更無可推諉

<sup>e</sup> 在此，我打算對這一般的教義做一個總結。首先，讀者們當留意，聖經為了引領我們歸向真神，十分明確地棄絕外邦人一切的假神，因為歷世歷代純正的信仰都被假神玷污了。其實，自古以來各國都知道並敬拜獨一神的名，就連那些敬拜多神的人，當他們從心裡呼求神時，也只用「神」這稱呼，就好像他們也主張只有一位神。殉道者游斯丁(Justin Martyr)很清楚這一點，並寫了一本書《神的統治》(*God's Monarchy*)，在書中他以許許多多的證據證明神的合一性刻

在眾人心裡<sup>7</sup>。特土良(Tertullian)也以常用的俗語證明相同的觀點<sup>8</sup>。然而所有的異教徒無一例外，若不是被別人說服，就是自己跌入人所捏造的神觀中，而泯滅了原先對獨一神的意識，至終這意識除了叫他們無可推諉之外，已毫無意義<sup>9</sup>。甚至連他們當中最有智慧的人渴望某位神的幫助而求告假神時，這就證明他們內心的迷惑。除此之外，在他們構想一位屬性互相矛盾的神時，即使他們的觀點不像大多數敬拜朱比特(Jupiter)、墨丘利(Mercury)、維納斯(Venus)、米娜娃(Minerva)，以及其他神明等等的那麼無知，但他們照樣沒有逃脫撒但的詭計。就像我們在別處已說過<sup>10</sup>，一切哲學家最有技巧的逃避方式，都無法為他們辯護離棄神的事實。事實上，他們都毫無例外地敗壞了神的真道。因這緣故，當先知哈巴谷詛咒一切偶像時，同時也勸人要「在神的聖殿中」尋求祂(哈二 20)，免得信徒跟隨一位不是聖經所啟示的神。

<sup>7</sup> Justin, *De monarchia* 1. 2 (MPG 6. 314 ff.; tr. ANF I. 290 f.).

<sup>8</sup> Tertullian, *The Testimony of the Soul* 2 (MPL 1. 611; CCL Tertullianus I. 176; tr. ANF III. 176).

<sup>9</sup> 奧古斯丁, *Letters* 16, 17 (alias 43, 44) (MPL 33. 81-85; tr. FC 12. 37-43).

<sup>10</sup> I. 5. 11.

## 聖經不許人勾畫有形體的神， 並且拜偶像就是背叛真神<sup>1</sup>

### 聖經對在崇拜中 使用肖像的論證（1—4）

#### 1 聖經禁止一切神的畫像

° 既因人的膚淺和愚昧，聖經便常以通俗的語言向我們啟示，並且當它區分真神與假神時，也特意把神與偶像做對比。聖經之所以這麼做，並不表示它認同哲學家複雜、精細、堂皇的教導，乃是為了更有效地揭露世人的愚昧和瘋狂，因他們在尋求神時仍同時緊抓住自己的猜測不放。因此，聖經處處教導的這原則——唯有神才能正確地向我們啟示祂自己——摧毀了人所捏造的神觀<sup>2</sup>。

既然世人被禽獸般的愚昧轄制——即渴望見到神的形體，並因此用

木、石、金、銀，或其他無生命且正在朽爛的物質雕刻神的形體——我們必須堅持這原則：當人們描述神擁有某種形體時，神的榮耀便被這褻瀆的謊言敗壞了。因此，在律法書中，在神宣稱一切屬神的榮耀唯獨屬於祂，並教導何為祂所喜悅或拒絕的敬拜時，接著說：「不可為自己雕刻偶像，也不可做什麼形像」（出二〇4）。神以這教導攔阻我們的悖逆——用任何可見的形體代表祂，也扼要地列舉人從古時就因著迷信而將這真理變成謊言的方式。我們知道波斯人崇拜太陽神，那些愚昧的異教徒將他們在天上看到的眾星塑造成他們的神。而且幾乎沒有一種動物不被埃及人當作神來敬拜。固然希臘人似乎比其他人更明智，因他們用人的形體敬拜神<sup>3</sup>，

<sup>1</sup> 第十一和十二章的主題是敬拜神，是對三位一體、創造、以及護理的教義很適切的導論。這兩章的某些內容是轉載自較早期版本中對第二誡的解釋。參閱 II. 8. 17，加爾文在此提到這段的教導。如此看來，真實和蒙神悅納的敬拜是對造物主「知識」的基本要素，這證明一切所謂客觀的猜測不能幫助我們認識神。

<sup>2</sup> 「那唯獨藉著祂自己的話才能被認識的神，就是自己最好的見證者。」 Hilary of Poitiers, *On the Trinity* I. 18 (MPL 10. 38; tr. NPNF 2 ser. IX. 45).

<sup>3</sup> Maximus of Tyre (ca. A.D. 150), *Philosophoumena* 2 (ed. H. Hobein, pp. 18 ff.; tr. T. Taylor, *The Dissertations of Maximus Tyrius* II. 188 ff.). (Taylor's Dissertation 38 = No. 2 in Hobein.)

但神並不把這些形體互相比較，而決定哪一種形體更適合用來敬拜祂，神反而毫無例外地禁止一切的形像、圖畫，和其他所有迷信者依靠它來親近神的肖像。

## 2 每一種代表神的形體都與神的本質敵對

° 神禁止我們這樣做的理由告訴我們：不能用任何肖像來敬拜神。<sup>b</sup> 首先，根據摩西所說的，你們當記住「耶和華在何烈山對你們所說的」（申四 15），你們只聽見聲音，「卻沒有看見形像」（四 12，cf. Comm.）。「所以，你們要分外謹慎」（四 15），「唯恐你們敗壞自己、雕刻偶像」等等（四 16）。° 神極其公開地反對一切偶像就是在告訴我們，一切尋求神可見形體的人就在離棄神。在眾先知書中我們只需要引用<sup>b</sup> 以賽亞的話，因他特別強調這點。他教導我們，任何有關神不恰當和荒謬的謊言——賦予那看不見的神一個形體、視神的靈為無生命的物質、將測不透的神當作微不足道

的木頭、石頭或金子——都玷污神的威嚴（賽四〇 18—20 和 四一 7，29；四五 9；四六 5—7）。使徒保羅也有同樣的教導：「我們既是神所生的，就不當以為神的神性像人用手藝、心思所雕刻的金、銀、石。」（徒一七 29 p.）由此可見，<sup>e(b)</sup> 人所雕刻來代表神的每一個雕像或所畫的形像，<sup>b</sup> 不但完全不能取悅神，反而羞辱神的威嚴。<sup>d</sup> 當時聖靈之所以用雷聲從天上頒布這律法的原因無它，乃是因為祂堅持一切在地上卑賤和盲目拜偶像的人完全順服這誠命。在奧古斯丁的作品中，我們讀到他引用辛尼加（Seneca）一句著名的抱怨話：「他們（異教徒）用最污穢和卑賤的材料來雕刻聖潔、永恆和不可玷污的神，又給這些雕像披上人和野獸的外貌；° 有些人把它們雕塑成性別混合或介於人獸之間的怪物，而稱它們為神。若這些東西真有氣息並被我們遇見，我們必定會大聲驚呼：『妖怪！』」<sup>4</sup>。當拜偶像的人宣稱說，當時神禁止猶太人用雕像敬拜祂是因為他們比其他人更迷信，但

<sup>4</sup> *City of God* VI. 10 (MPL 41. 190; tr. NPNF II. 119). 奧古斯丁反對在基督教的敬拜中使用肖像敬拜神時，引用了辛尼加駁斥迷信的書，這作品現在已經佚失了。值得我們留意的是，當西方人正在為反圖像爭辯時，里昂的艾戈巴德主教 (Bishop Agobard of Lyons) 在處於西方反圖像爭辯的迴響中寫了 (ca. 826) 他的專著 *Against the Superstition of Those Who Think that Worship Ought to Be Offered to Pictures and Images of the Saints* (MPL 104. 199—228). 如要參閱對此作品的簡要描述，可見卡班尼斯 (A. Cabaniss)，在 *Agobard of Lyons, Churchman and Critic*，pp. 54 f. 裡面有對這作品簡潔的解釋。他在自己的書中引

這是毫無根據的。就好像神根據祂永恆的本性和祂大自然的規律啟示中所發出的命令只是針對一個種族。其實，當保羅駁斥人製造偶像代替神時，他所責備的對象不是猶太人，而是雅典人。

### 3 即使敬拜神曾用來向人啟示的事物，也是不被容許的

<sup>b</sup> 的確，神在舊約中有時以一些特殊的象徵彰顯祂的威嚴，使人能說他們與神面對面。但神所使用的一切象徵<sup>e(b)</sup> 與祂的教導完全吻合，並同時彰顯神測不透的本質。雖然雲、煙和火（申四 11）是天上榮耀的象徵，但它們就像放在世人身上的韁繩勒住、約束人的思想，免得人深究神隱密的事。<sup>b</sup> 因此，即使連摩西——雖然摩西比起其他人，已獲得神親密的彰顯（出三三 11）——也無法成功藉由禱告而得見神的面；雖然他求神使他得見祂的面，但神並未應允，神回答他：人無法承受神如此大的榮光（出三三 20）。<sup>e</sup> 聖靈彷彿鴿子向人顯現（太三 16），既然祂立刻消失了，難道這瞬間的象徵不就是神在告誡信徒：聖靈是看不見的，為的是叫他們滿足於祂的

權能和恩典，並不再為自己尋求任何外在可見的形體來代表神？神有時用人的形體向人顯現，這事實是預表基督的降世。因此神嚴厲地禁止猶太人妄用此為藉口，為自己設立人的形體來代表神的象徵。

<sup>b</sup> 神在舊約裡用施恩座彰顯祂的權能。施恩座的構造教導我們思考神最好的方式，就是以神為中心地讚美神並仰望神。噁啞啞展開翅膀遮掩覆蓋幔子的施恩座，而施恩座則放置在約櫃的隱密處（出二五 17-21）。顯然那些想利用噁啞啞作為雕刻偶像藉口的人是瘋狂的。那麼我請問你，噁啞啞那些微不足道的微小形像真正代表的意義是什麼呢？難道不就是要告訴我們，雕像無法表達神的奧秘。因為噁啞啞的作用是用翅膀遮掩施恩座，<sup>e(b)</sup> 為了避免人用眼睛和感官親近神，而攔阻人一切的妄行。<sup>d</sup> 此外先知描述，當撒拉弗在他們的異象中出現時是蒙著臉的（賽六 2）。這就表示神榮耀的光輝是如此的明亮，以致於連天使都無法正視，甚至我們的眼睛也不被允許觀看天使所發出的微弱的光。一切對此有正確判斷的人，都曉得噁啞啞是屬於舊約律法時代的教導<sup>5</sup>。

---

用了奧古斯丁和其他教父的話。艾戈巴德的觀點與 *Libri Carolini* 相關：參閱 sec. 14, note 28。在某種程度上與加爾文的觀點有些相似：他恨不得「砸碎」一切的雕像 (MPL 104. 208)。

<sup>5</sup> 參閱 II. 11. 2.

因此，勉強地將它們運用在新約的福音時代是很荒謬的。因為那依靠基本教導的未成熟時代（如果我們可以這樣描述）已經過去了（加四三）。<sup>6</sup> 常常世俗的作者對神律法的解釋比天主教徒更準確，這是天主教的羞辱。猶文納（Juvenal）斥責猶太人敬拜天上的雲彩和天空的神<sup>6</sup>，但這是邪惡、褻瀆的指控。當他說當時的猶太人沒有可見崇拜的對象時，比天主教徒講得更真實，不像天主教徒嘮叨說猶太人敬拜可見的神的形體<sup>7</sup>。猶太人之所以迫切地尋求（像水從泉源沖出一樣）可拜的偶像，就是要教導我們，眾人的本性有多傾向偶像崇拜，而不是單將這全人類共同的罪惡歸在猶太人身上，並更放縱自己而自取滅亡。

#### 4 雕像和畫像都違背聖經

<sup>6</sup> 聖經記載：「外邦的偶像是金的、銀的，是人手所造的」（詩一三五

15；cf. 詩一一五4），也同樣教導我們，人的本性極端傾向偶像崇拜。先知之所以提到雕刻這些偶像所使用的材料，是為了證明這些偶像並非神，也意味著一切人所杜撰的神觀都是愚蠢的。先知所提到的是金、銀而非土、石所造的偶像，免得人因為金、銀的光輝或價值而敬畏偶像。然而他的結論就是，人用任何沒有生命的材料雕刻神像都是可憎惡的。他同時也強調：即使是必死的人也時時刻刻依靠神獲取生命稍縱即逝的氣息，但他們卻膽大妄為地將神所應得的尊榮歸給偶像，難道這不是輕率和愚昧嗎？人必須承認<sup>8</sup>自己是必死的受造物，但人居然堅持將一塊金屬視為神，雖然它的神性是人所捏造的。難道偶像不是出於人的私慾嗎？最貼切的描述就是那位外邦詩人對偶像崇拜者的嘲弄：「從前我是一棵小無花果樹的枝幹、毫無益處的木塊，然而當木匠在

<sup>6</sup> 這說法來自猶文納的 *Satires* V. 14. 97: “*Nubes et caeli numen adorant*” (Calvin: *adorent*) (LCL edition, pp. 270 f., and note 3).

<sup>7</sup> Eck, *Enchiridion* (1526), ch. 15 (1541, ch. 16). 埃克為採用雕像敬拜神所做的辯護與法國巴黎神學家約瑟·科里克托 (Josse Clichtove) (見 Prefatory Address to the King, note 8) 的兩個作品相似：*Propugna culum ecclesiae adversus Lutheranos* I. 10 (Paris, 1526) 以及 *Compendium veritatum ad fidem pertinentium contra erroneas Lutheranorum assertiones* (Paris, 1529), ch. 22, fo. 122b—127a. 後者解釋了1528年巴黎教會會議反對路德會的決定。這作品的序是作者寫給法蘭西斯一世進言的一封信。科里克托在這信中表示他對路德會這「派別」在法國的活動感到擔憂。

<sup>8</sup> 參閱 III. 9. 2.



考慮是否要做一把椅子時，最後決定用我做神」<sup>9</sup>。這時刻依靠神賜生命氣息的地上人體模型，竟然倚賴自己的聰明將神的名和尊榮歸給一枝毫無生命的樹幹！雖然這位詩人——伊比鳩魯派者（Epicurean）——的嘲諷很幽默，但既然他完全不在乎信仰，我們就無須理會他的巧言妙語以及像他這類人的言語。我們反而要讓先知的指責刺激我們，迫使我們相信，用同一塊木頭取暖、燒火做飯、烤肉，之後再用來雕刻一位神——他們所跪拜祈求的神——這是完全愚昧的（賽四四 12—17）。因此，他在別處經文中不但指控他們這樣做是違背律法，也責備他們沒有從受造物得到教導（賽四〇 21）。的確，再也沒有比將那無限量、測不透的神，貶低為一塊方五呎高的木頭更可憎的了。然而歷史證明，這種可怕、明顯違背大自然的罪，對人而言竟是理所當然的。

我們應當留意聖經再三地如此描述偶像崇拜：偶像是在神的吩咐之外由「人的手所造的」（賽二 8，三一 7，三七 19；何一四 3；彌五 13）；聖經如此記

載，是要證明一切人所捏造的異端都是可憎的。在詩篇中先知大發烈怒，因神賞賜人智慧是為了要人明白萬事行動都只能倚靠神的大能，但人卻求助於毫無生命的物質。人因本性敗壞的驅使——每一個種族甚至每一個人都有這瘋狂的行為——最終聖靈以巨雷般可怕的聲音威嚇、斥責他們：「造它的要和它一樣，凡靠它的也要如此。」（詩一一五 8；cf. 詩一一三 b 8，vg.）<sup>b</sup> 但我們必須留意，神不但禁止「雕刻的偶像」，也禁止手繪的「畫像」。這經文就徹底反駁希臘教會的謬論。因他們誤以為，只要他們沒有雕刻神像，就可以巧妙地逃脫神的審判，所以他們肆無忌憚地沉溺並放縱自己敬拜畫像，比其他國家更甚<sup>10</sup>。然而，主不但禁止雕刻匠雕刻神像，祂也禁止任何手繪的神像，因為這是錯誤地描繪神，甚至侮辱神的威嚴。

聖經及眾教父都斥責  
教皇貴格利 (Pope Gregory)  
在這方面的謬誤 (5—7)

<sup>9</sup> Horace, *Satires* I. 8. 1—3 (LCL edition, pp. 96 f.). 參閱 Lactantius, *Divine Institutes* II. 4. 1 (CSEL 19. 107; tr. ANF VII).

<sup>10</sup> 這裡提到一個事實，即東正教會與西方教會不同的差別是，東正教會在崇拜中不用雕像敬拜神 (HDRE VII. 81. 參閱 L. Bréhier, *La Sculpture et les arts mineurs byzantins*, pp. 7, 16.)。

## 5 聖經的教導並非如此

<sup>d</sup> 教皇貴格利曾說：「偶像是未受教育者的教科書。」這是一句非常古老的話。<sup>11</sup> 然而聖靈的教導卻非如此；若貴格利有受到聖靈的教訓，就不至於說這話。當耶利米宣告：「偶像的訓誨算什麼呢？偶像不過是木頭」（耶一〇 8，cf. Vg.，順序不同）；又哈巴谷教導說：「鑄造的偶像就是虛謊的師傅」（哈二 18 p.），從這些經文中我們確切地得出這樣的結論，即人從偶像那裡所學到有關神的任何事情，都是徒然且錯誤的。若有人反對說，先知在此所斥責的只是那些因自己褻瀆的迷信而拜偶像的人，我承認這是事實。

但我還要補充，就如眾所周知，眾先知嚴厲地詛咒羅馬天主教徒所認定的金科玉律，即偶像是文盲者的教科書。因先知教導，偶像與神水火不容、勢不兩立，這是我上面引用的那些經文所證實的。既然猶太人所敬拜的是獨一無二的真神，那麼人若捏造

可見的形體代表神就是邪惡的，並且一切想從這些形體中尋求對神認識的人，都是可悲地被蠱惑。簡言之，若人一切從偶像身上所獲得的神的知識不是錯誤且虛假的，先知就不會如此嚴厲地咒詛偶像崇拜。至少我可以堅持這點：當我們被教導人用偶像捏造神的樣式是虛妄和錯誤的行為時，我們的這教導是完全來自先知。

## 6 教父的教導也非如此

<sup>b</sup> 除此之外，我們應當參閱拉譚丟斯（Lactantius）和優西比烏（Eusebius）有關這教導的著作，他們直截了當地說，這些偶像都是已死之人的樣式<sup>12</sup>。同樣地，奧古斯丁也清楚地說，不但拜偶像是錯的，設立它們叫人敬拜也是錯的<sup>13</sup>。° 他在此所說的正是艾維拉會議（the Council of Elvira）多年前所頒布的諭令，其中第三十六條說：「此令禁止教堂內懸掛任何圖像，眾信徒所敬拜和讚揚的不得描繪在牆上。」<sup>14</sup>

<sup>11</sup> 大貴格利 (Gregory the Great) 的 *Letters* IX. 105；XI. 13 這兩封信都是寫給馬賽爾的主教西倫努 (Serenus, bishop of Marseilles) (MGH *Epistolae* II. 112, 273 f.; MPL 77. 1027 f., 1128); Eck, *Enchiridion* (1526), ch. 16 Clichtove, *Compendium*, fo. 124a。

<sup>12</sup> Lactantius, *Divine Institutes* I. 8, 15, 18 (CSEL 19. 29 f., 55 f., 63—67; tr. ANF VII. 18, 26—30); Eusebius, *Praeparatio evangelica* II. 4; III. 2 (MPG 21. 163, 175); 奧古斯丁, *City of God* VI. 7. 1; VI. 8. 1; VIII. 5, 26 (MPL 41. 184, 186, 229 f., 253 f.; tr. NPNF II. 115 f., 147, 163).

<sup>13</sup> 「把神的雕像設立在基督教堂裡是大罪」：奧古斯丁, *Faith and the Creed* 7. 14 (MPL 40. 188; tr. LCC VI. 360); 參閱 *De diversis quaestionibus*, qu. 78 (MPL 40. 90).

<sup>14</sup> Council of Elvira (ca. 305). 參閱前面專門寫給法國君王法蘭西斯一世的序，註腳 21。

<sup>d</sup> 然而特別值得我們記念的是，奧古斯丁引用瓦若（Varro）的話，並以他自己的論述肯定這點，即：最早用偶像敬拜神的人「奪去人的懼怕，卻加增人的謬誤<sup>15</sup>」。若僅是瓦若這樣說，就沒有什麼說服力，然而異教徒在暗中摸索卻能有這般領悟——即肉體的形像與神的威嚴不相稱，因他們消滅了人對神的敬畏並且加增謬誤——應當叫我們羞愧。

事實證明瓦若的話既智慧又真實，同時這也是奧古斯丁自己的立場，而不只是借用瓦若的話而已。奧古斯丁接著指出，最早迷惑人有關神的謬論並非來自偶像，然而人一旦開始拜偶像，謬論便加倍遞增。他接著解釋，因為敬拜偶像的愚昧和荒謬使人藐視神性，人對神的敬畏就減弱甚至消失了。我們所有的經驗都告訴我們，這是真實的！因此，若我們想受到正確的教導，就必須在偶像之外學習神的知識。

## 7 天主教徒所崇拜的偶像完全不被神悅納

<sup>d(a)</sup> 所以，如果天主教徒有任何的羞恥感，就不要再用這逃避的遁辭，即：偶像是文盲者的教科書。因

為聖經處處都反駁這說法，即使他們這說法沒有錯，也不能幫助他們為拜偶像的行為辯護。他們用這種怪物般的偶像來代替神，是眾所周知的。<sup>a</sup> 他們獻給聖徒的雕像和畫像，難道不就是神任憑他們放縱私慾和猥褻的明證嗎？若有任何人效法這些偶像，就該受鞭打。事實上，妓院裡的妓女所穿的衣裳，都比教堂裡的一些童貞女的肖像更為保守。<sup>b</sup> 他們所繪殉道者的畫像也一樣淫穢。<sup>a</sup> 他們至少應該將他們的偶像包裝得保守一些，好讓他們在虛假地宣稱這些教科書是聖潔的時能含蓄一點！

若教會盡本分的話，就不會有「文盲的」會眾

即便如此，我們仍要說這不是基督徒在聖潔的場所裡所該受教導的方式。因為神所要教導信徒的教義與這愚昧的垃圾迥然不同。神吩咐我們藉著證道和舉行聖餐向眾人傳講一致的教義。<sup>b</sup> 但當那些人凝視偶像，眼珠子在上面打轉時，就證明他們沒有在這教義上專心。

<sup>a</sup> 天主教無知到誤以為唯有偶像才能教導他們。事實上，主稱他們為自己的門徒，<sup>c</sup> 祂藉著賞賜天國的教

<sup>15</sup> 奧古斯丁, *City of God* IV. 9, 31 (MPL 41. 119, 138; tr. NPNF II. 69, 74 f.). 奧古斯丁在這裡所引用的瓦若的話。

義尊榮他們，甚至喜悅用祂國度救恩的奧秘教導他們。就當前的光景而言，我承認現今有不少人離不開這些所謂的「教科書」。然而，他們之所以愚昧，難道不就是因為天主教奪走了唯一可以教導他們的教義嗎？<sup>d</sup> 的確，教會的領袖之所以將教導的職分交給偶像，是因為他們自己沒有盡教導信徒的本分。<sup>e</sup> 保羅說當人傳揚純正福音時，「基督被釘十字架活畫在我們眼前」(加三 1 p)。<sup>a</sup> 如果神的僕人忠心地教導這教義：即基督被釘十字架是要擔當我們的咒詛(加三 13)，藉著獻上祂的身體除去我們的罪(來一〇 10)，用祂的寶血洗淨我們的罪(啟一 5)，<sup>d</sup> 簡言之，就是要叫我們與天父和好(羅五 10)，<sup>a</sup> 那麼在教堂裡到處懸掛木、石、銀，或金的十字架有何用呢？<sup>a</sup> 從基督的死這一事實中，他們所能學到的，超過成千上萬木、石做的十字架。無論如何，貪婪之人的心思、意念和眼目所顧及的，不是神的話語，而是金、銀的十字架。

偶像的興起敗壞了對神的敬拜，  
儘管雕刻和繪畫的手藝  
是神的恩賜 (8—16)

## 8 偶像的興起來自人對一位可見可摸之神的私慾

<sup>d</sup> 其次，《所羅門智慧書》中論到的偶像起源幾乎是大家都公認的，即那些最早開始雕刻偶像者是為他們死去的親人而雕刻的，為了迷信地敬拜他們的紀念<sup>16</sup>。我相信這邪惡的習俗源遠流長，我也不否認拜死人就如拜火一樣，點燃人與生俱來敬拜偶像的慾望。然而我並不認為這就是偶像崇拜這罪最早的起源。因為從摩西書卷中看來，在人渴望用偶像拜死人興起之前，偶像崇拜就已存在了。世俗的作者常常論及偶像是用來敬拜死人。當摩西告訴我們拉結偷了她父親的神像時(創三一 19)，他所說的是一種很普遍的罪。由此我們可以推知，人的本性就如一座生產偶像的工廠。在洪水之後，地球獲得某種重生，然而好景不常，沒過幾年，人又開始照自己的喜好隨意雕刻偶像。<sup>e</sup> 又極有可能在挪亞那聖潔的族長還活著時，他的後裔就放縱自己崇拜偶像，並且他(極為痛心地)親眼目睹神不久前剛藉著最可怕的審判所煉淨的地球，又被偶像崇拜污染了。就如約書亞的見證(書二四 2)，他拉和拿鶴在亞伯拉罕未出生以前就敬拜假神。既然閃的

<sup>16</sup> Wisdom of Solomon 14:15—16.

後裔很快就墮落了，更何況含的後裔，因他們已從他們父親的身上受到神的咒詛。<sup>d</sup> 這正是罪人的光景。<sup>e(a)</sup> 人心因充滿驕傲和任意妄為，就照自己的能力想像一位神；人因遲鈍，甚至受極為可怕、無知的轄制，就以虛無的幽靈外貌代替神。

人企圖以自己的手藝表達他心裡所捏造的那位神，這是罪上加罪。所以，人幻想出某一位偶像，就用手將之製造出來。以色列人的例子明確地告訴我們，偶像崇拜的起源是因為除非神以形體向人顯明，否則人就不相信神與他們同在。<sup>b</sup> 「起來！為我們做神像，可以在我們前面引路，因為領我們出埃及地的那個摩西，我們不知道他遭了什麼事。」（出三二1）事實上，以色列眾人明明知道，他們在許多神蹟上都經歷過神的大能，但除非他們親眼目睹有形體的神——為了證明神具體的統治——否則他們就不相信神與他們同在。所以他們期望看到一位在他們前面行走的形體，好證明神在引領他們。我們的日常經驗告訴我們，肉體總是煩躁不安的，除非有某種像人一樣的形體代替神來安慰我們。自從創立世界以來，幾乎每一個時代的人<sup>a</sup> 為了順服這種盲目的私

慾，就立了一些神像，因他們相信神會藉這些神像向他們顯現。

### 9 在崇拜中使用任何的肖像都會導致偶像崇拜\*

<sup>d</sup> 一旦人有這種幻想，接著就會開始讚美，<sup>a</sup> 當他們藉這些偶像敬拜神時，他們以為自己從偶像身上看見神。最後的結果便是，所有的人都將他們的心思、意念和眼目放在這些偶像上，他們變得越來越像禽獸，甚至無法自拔地迷戀這些偶像，就如偶像真的有神性。<sup>b</sup> 若非人被灌輸一些極為愚蠢的觀點，就不會輕率地崇拜偶像，並不是說他們將偶像本身視為神，而是他們被說服有某種神的力量附著在偶像身上。因此，當你將偶像想成神或已死之人，並以敬畏的心跪在它面前時，你就已經陷入了某種迷信之中。因著這緣故，主不但禁止人立任何雕像代表祂自己，也禁止人將任何碑文或記念碑獻給祂，免得人又開始敬拜（出二〇25）。<sup>d</sup> 同樣地，律法的第二誡後半補充道：不可事奉偶像，因人一旦為神造可見的形體，就會相信這形體擁有神的權能。人愚昧到相信神就在他們所造的形體上<sup>17</sup>，因此他們就不得不拜這偶像。所以，

<sup>17</sup> 加爾文的這句話是雙關語：“Deum affigant ubicunque affingunt.”

不管他們所敬拜的是偶像本身或偶像中的神，都沒有兩樣。當人將神所應得的尊榮歸給偶像時，無論他的藉口是什麼，都是偶像崇拜。因為神不喜悅人迷信地敬拜祂，因此，無論歸給偶像何種尊榮，都是從神那裡竊取的。

<sup>a</sup> 那些為可憎的偶像崇拜找愚昧藉口辯護的人要留意，因偶像崇拜在以往許多時代顛覆並幾乎淹沒了真宗教。偶像崇拜者宣稱，他們並不是將偶像當作神。在猶太人鑄造金牛犢之前（出三二4），他們也沒有愚蠢到忘記是耶和華以祂的膀臂將他們領出埃及（利二六13）。<sup>b</sup> 但當亞倫說這是領你們出埃及地的神時，他們就大膽地贊同（出三二4,8），意即他們希望繼續敬拜那釋放他們的神，只要他們能夠親眼在這金牛犢身上看見這神引領他們。<sup>a</sup> 我們也不要認為異教徒愚蠢到他們相信那些他們所拜的木樁和石頭就是神。雖然他們隨意變換所敬拜的偶像，但在心裡卻仍然敬拜同樣的一些神。他們用許多不同的偶像代表同樣的一些神，所以他們的偶像數目比他們所拜的神更多。他們每日設立新的偶像，卻不是在編造新神。<sup>c</sup> 奧古斯丁列舉當代偶像崇拜者所捏造的藉口：當他們被人指責時，凡夫俗子的

回答是，他們不是在敬拜可見的偶像，而是在敬拜偶像之內的靈。那些所謂擁有「較純潔信仰」的人也說：他們不是在拜那偶像，也不是在拜那偶像之內的靈，而是藉這可見的形體看見他們所應當敬拜之神的模樣<sup>18</sup>。<sup>a</sup> 我們當說什麼呢？所有的偶像崇拜者，不管是猶太人還是外邦人，<sup>b</sup> 他們的動機就如以上所說的那樣。這些人不滿足於屬靈的領會，反而以為藉著偶像就能獲得某種更實在、更接近真理的領會。一旦這種邪惡的取代神的偽裝滿足他們，他們就更入迷，直到再被新的花樣誤導，至終虛幻地以為神藉著偶像彰顯祂的權能。<sup>a</sup> 無論如何，猶太人仍深信他們可以藉著形像敬拜那位獨一無二、創造天地永恆的真神；而外邦人在敬拜自己的假神時，卻誤以為是在敬拜天上的神。

## 10 教堂裡的偶像崇拜

<sup>a</sup> 那些宣稱現今已無人在犯古老偶像崇拜之罪的人是無恥的說謊者。為何人俯伏在這些偶像面前呢？人禱告時為何仰望它們，就像這些偶像垂聽禱告？<sup>c</sup> 的確，奧古斯丁所言不假，即一切仰望偶像禱告或敬拜的人，無一人沒有受到這樣的影響：他們以為偶像垂聽其禱告，甚至偶像會

<sup>18</sup> 奧古斯丁, *Psalms*, Ps. 113. 2. 4—6 (on v. 5) (MPL 37. 1483 f.; tr. NPNF [Ps. 115] VIII . 552).

應允他們所祈求的一切<sup>19</sup>。b 他們既然相信這些偶像都代表同一位神，為何還給予不同程度的尊重呢？他們為何不辭勞苦地出遠門朝聖，去跪拜一些在他們教堂內類似的偶像呢？<sup>a</sup> 他們為何拿起刀槍捍衛這些偶像，就如捍衛神的祭壇或自己的家那樣，甚至到了殘暴殺人的地步，寧願喪失獨一的真神也不願讓人奪去他們的偶像呢？然而，我並不是想列出眾人無止盡愚蠢的錯誤，雖然這些錯誤幾乎佔據所有天主教徒的心，我只是要指出：在他們被指控敬拜偶像時，他們公開為自己辯護的藉口。他們說，我們並不是稱它們為「我們的神」。古時的猶太人和異教徒也沒有稱偶像為他們的神，然而先知們毫不留情且再三指控他們與木石的偶像行邪淫（耶二 27；結六 4 ff.；cf. 賽四〇 19—20；哈二 18—19；申三二 37），而先知們之所以如此指控他們，是因為他們以屬血氣的心敬拜用木石製成的偶像，就和現今自稱為基督徒的人一樣。

## 11 天主教徒們愚蠢的藉口

<sup>d</sup> 我並非不曉得，也不想抹殺這事實，就是他們用更狡猾的藉口逃避我們的指控，以後我會更詳細地談到這點<sup>20</sup>。他們將歸給偶像的尊榮視為服事而不是敬拜<sup>21</sup>。他們教導被稱為「*dulia*」（希臘文「服事」）的這尊榮可以歸給雕像和畫像而不冒犯神，所以他們認為服事偶像而沒有敬拜它們是無罪的，就好像服事不如敬拜！儘管他們用一個希臘字來掩飾他們的惡行，然而他們的解釋有明顯的矛盾。雖然「*λατρεύειν*」唯一的定義是「敬拜」，然而「*dulia*」的定義也有敬拜的意思，所以他們等於在說：「我們雖然敬拜偶像卻不敬拜偶像。」他們也沒有根據說我只是在挑他們的語病，事實上當他們蓄意弄瞎單純之人的心眼時，就顯露他們的愚昧，不論他們如何詭辯，也永遠無法以他們的口才證明兩件相同的事情是兩回事，他們無法證明他們的行為與古時的偶像崇拜有何不同，就像犯姦淫者或殺人者，無法用另一個詞稱呼他所犯的

<sup>19</sup> 奧古斯丁, *Psalms*, Ps. 113. 2. 4—6.

<sup>20</sup> I. 11. 16; I. 12. 2.

<sup>21</sup> 加爾文所採用的兩個希臘文單字是“*εἰδωλοδουλεία*”和“*εἰδωλολατρεία*”。教會在前幾個時代曾經討論過這兩個單字的差別。“*dulia*”是奴隸對主人尊敬的服事，而“*latria*”是歸給神的敬拜。這在前幾個世紀受到討論的區分方式由約翰·柯勞司 (John Cochlaeus) 在標為 *De sacris reliquiis Christi et sanctorum eius* (1549) 的第2章和第3章中批判以回覆加爾文的 *Inventory of Relics* 中提到這兩個單字的區分。參閱註腳 27 和 I. 12. 2—3。

罪，而逃避他的罪行，同樣地，他們巧妙地用一個悅耳的詞稱呼他們的罪，而要求被判無罪，這是極其荒謬的。因他們的行為與連他們自己都責備的偶像崇拜者毫無分別，他們無法證明他們的偶像崇拜與一般的拜偶像有何不同，因為他們皆用自己的才智設計圖案，又用他們的手製造出代表神的形體。

## 12 藝術的作用和限制

◦ 然而我也不是偏激到認為神禁止一切的雕像和畫像。因為雕刻和繪畫的才能是神賞賜給人的，所以我們要聖潔和恰當地使用這樣的才能，免得主為了祂的榮耀和我們的益處而賜給我們的才能，因邪惡的濫用而被玷污，至終導致我們的毀滅。我們深信人用可見的形體代表神是錯誤的，因神親口禁止這行為（出二〇4），若我們如此做將在某種程度上竊取神的榮耀。為了避免他們認為這只是我個人的觀點，我必須說明，只要是對古代正統神學家著作熟悉的人，都知道這些最理智的神學家們也都不贊同這行為。既然連用一種物質的形體來代表神是不被允許的，更何況將之當作神或以為神附在它裡面而敬拜它。因

此，神唯獨允許我們雕刻或描繪肉眼可見之物，不可將那我們肉眼看不見的神的威嚴用不恰當的象徵玷污。神允許人雕刻和繪製的對象是歷史事件和一切可見的形體，前者可用來教導和勸戒；至於後者，除了娛樂的用途之外，我想不到其他的用途。然而直到如今，顯然教堂裡面大多數的雕像和畫像都屬於後一類。由此可見，人之所以製作這些肖像並不是出於理智的選擇，而是出於愚蠢和無知的慾望。我現在不談這些肖像多半是邪惡和猥褻的，也不談這些畫家和雕刻家有多放蕩地雕繪這些偶像，我在稍早之前有稍微提過這事<sup>22</sup>。我在此所強調的是，即使這些偶像沒有什麼邪惡的影響，它們仍然沒有任何教導的價值。

## 13 歷史證明，當教會相信正統的教義時，便會抵制偶像

◦ 現在我們撇開以上的區分，要開始思考在基督教的教堂裡究竟有無必要保留任何肖像，不論它們是歷史事件或可見的形體。首先，如果我們重視教會的歷史，就會知道在教會前五百年的歷史中，基督教是很興旺的，也比我們更相信純正的教義，那

---

<sup>22</sup> I. 11. 7.



時教堂內根本沒有肖像<sup>23</sup>。而當教會開始偏離純正信仰時，人們就開始用肖像裝飾教堂。我並不想討論是什麼緣由驅使那些最早用肖像裝飾教堂的人，然而若你研究各代教會歷史就會發現，後來的時代在純正教義上比教堂裡沒有肖像的時代衰退。難道我們要以為那些聖潔的教父，聽任教會在那麼長的時期缺乏這極有幫助的肖像嗎？顯然他們之所以沒有在教堂內設肖像，是因為他們知道這些肖像沒有什麼幫助或幫助甚少，反而會有很大的危險，所以他們在深思熟慮之後拒絕立肖像，而非因他們的無知或忽略而不用肖像裝飾教堂。奧古斯丁親口證實這樣的立場：「當人們賦予這些肖像很高的地位，並且向它們禱告、祈求及獻祭時，儘管這些肖像沒知覺和生命，卻看來好像有生命和知覺。於是這些肖像就說服那些軟弱的人相信它們真的有生命氣息，……」<sup>24</sup>。在另一處奧古斯丁也說：「偶像可見

的形體試探人，甚至迫使人誤以為偶像的身體也有感覺，因為它們看起來和人自己的身體一樣。」他接著又說：「偶像有力量叫人心彎曲，卻沒有力量叫人心正直，因為它們雖然有口、眼、耳、腳，卻無法說、看、聽，或行走<sup>25</sup>。」

這很可能就是使徒約翰為何警告我們不可敬拜偶像，甚至警告我們要遠避偶像（約壹五 21）的原因。又現今人對偶像的迷戀幾乎使敬虔滅絕，我們在這事上經歷過，肖像一旦被設立在教堂裡面，偶像崇拜的旗幟便同時被樹立起來，因為在此光景下，人與生俱來的愚昧，使人莽撞地落入迷信的儀式敬拜。即使沒有這麼嚴重，但當我想到教堂的用途時，我個人認為，除了主在祂的話語裡所吩咐代表祂的聖禮之外，其他的表徵與這聖潔的場所極不相稱。我所說的聖禮指的是洗禮和聖餐，以及其他基督教的儀式。我們要格外敏銳地留意這些聖

---

<sup>23</sup> 加爾文在這裡似乎同意那些「混合主義者」的教導。他們回歸到萊蘭的萬桑 (Vincent of Lerins) 的教導，並因此主張以「教會開頭前五世紀的教義共識」作為基督教合一和改革的根據。See J. T. McNeill, *Unitive Protestantism*, pp. 271 ff.; W. K. Ferguson, *The Renaissance in Historical Thought*, pp. 41 f., 49 f. 加爾文在他1538年的拉丁文要理問答裡，主張基督徒之間的合一及和睦。他大聲呼籲說，魔鬼的火箭應該激勵眾基督徒彼此同心——“*ad syncretismum agendum admovere debet*” (OS I. 431)。

<sup>24</sup> 奧古斯丁, *Letters* 102 (MPL 33. 377; tr. FC 18. 161); *City of God* IV.31 (MPL 41. 137 f.; tr. NPNF II. 81).

<sup>25</sup> 奧古斯丁, *Psalms*, Ps. 113. 2. 5 f. (MPL 37. 1483 f.; tr. NPNF [Ps. 115] VIII. 552 f.).

禮，並讓它們深刻地影響我們，也不要尋求其他人為自己所雕繪的偶像。

<sup>a</sup> 然而，<sup>d</sup> 我們若相信天主教徒，就得像他們一樣以為接受肖像就能帶給人無法估量、無法比擬的福分。

#### 14 天主教在尼西亞會議（西元787年） 上幼稚地為肖像辯護\*

<sup>d</sup> 我想我已經對這問題做了足夠的論述，但因尼西亞會議的緣故，我要多說幾句，我說的不是康士坦丁大帝所召開最有名的會議，而是艾琳女皇（Empress Irene）於八百年前召開並主持的會議<sup>26</sup>。這會議不但決議在教堂內要有肖像，也命令信徒敬拜它們<sup>27</sup>。不管我說什麼，這會議的權柄

會說服許多人偏向我仇敵的立場。

然而，其實我最在乎的不是這會議的影響力，而是要教導我的讀者，這些人熱衷於偶像崇拜，甚至到瘋狂的地步，而這與基督徒的行為極不相稱。首先，我們要反駁尼西亞會議的決議，那些現今為肖像辯護的人，宣稱他們的主張是根據尼西亞會議的決議。但是，現今仍存在一本反對的書，該書託名查理曼（Charlemagne），反駁這會議的決議，這書的文體證實它就是那個時代的作品<sup>28</sup>。書中談到參與這會議的眾主教觀點，和他們所採用的證據。東方教會的主教約翰說：「神就照著自己的形像造人」（創一 27），因此他下結論說，我們必須要

<sup>26</sup> 艾琳，一位東方的女皇，於西元780—802年統治東羅馬帝國，加爾文在法文的版本裡稱她為「一位名叫艾琳的邪惡女閻羅。」

<sup>27</sup> 西元787年的第二次尼西亞教會會議，session 7。（Mansi XIII. 377 f.; tr. H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*, p. 132.）信徒被鼓勵懷著敬虔的心態向雕像屈身（προσκύνησις），但被禁止真正敬拜（λατρεία）這些雕像，因為「唯有神才是受敬拜（λατρεία）的正當對象」。參閱 I. 12. 3; Hefele—Leclercq III. 2. 772 f. 有關此次教會會議詳細的討論摘要，可參閱馬丁（E. J. Martin），*A History of the Iconoclastic Movement*, ch. 6。

<sup>28</sup> 14—16 段是在1550年寫的。加爾文在這裡所用的參考書 *Libri Carolini*，是查理曼在尼西亞的第二次教會會議之後吩咐人寫下來的。法蘭克福會議（Synod of Frankfurt）於西元794年也採用這些書籍。約翰·杜帝勒（Jean du Tillet）在1549年出版了他所編輯的 *Libri Carolini* 版本。加爾文所指的部分是：*Libri Carolini* I. 7, 9, 10, 13, 23, 24, 28, 30; II. 5, 6, 10; III. 7, 15, 17, 26, 31; IV. 6, 18。這些作品可以在 MPL 98 裡找到。加爾文所使用的部分在 cols. 1022 f., 1027 ff., 1034 f., 1053 f., 1057 f., 1061 f., 1065 f., 1071 ff., 1075 f., 1127 ff., 1142 f., 1148 f., 1170 ff., 1180 ff., 1197 ff., 1221 ff. The notes in OS III. 103 f. 的註解是 *Monumenta Germaniae Historica, Leges III. Concilia II.* 所採用的部分。編輯告訴我們，加爾文兩次引用他以為是“John, the Eastern legate”（他在會議中經常發言）的話，其實並不是。除此之外，加爾文的引用都是正確的且皆與內容一致。

有可見的肖像。他也認為這經文支持人立肖像：「求你容我得見你的面貌，因為你的面貌秀美」（歌二 14）。另一人為了證明應將肖像立在祭壇上而引用了這段經文：「人點燈，不放在斗底下」（太五 15）。還有另一人為了證明瞻仰肖像對我們有益，就引用《詩篇》中的一節經文：「求祢仰起臉來，光照我們。」（詩四 7，Vg.；詩四 6，EV）又有一人用以下的比較來證明：就如族長們效法外邦人的獻祭方式，同樣基督徒也應當用聖徒們的肖像取代外邦人的偶像。他們以同樣的目的扭曲這節經文：「我們必因祢聖殿的美福知足了。」（詩二五 5，Vg.；二六 8，EV）但最天才的辯護是有一人按私意翻譯並引用這經文：「我們怎樣聽見，就照樣看見。」（約壹一 1 p.）他隨私意翻譯而引用這經文，為了證明人不但藉由聽道認識神，也可以藉著瞻仰肖像認識神。狄奧多若（Theodore）主教也一樣天才地引用：「神在祂的聖徒身上彰顯祂的榮耀，顯為可畏。」（詩六七 36，Vg.），以及在別處說到的「論到世上的聖民」（詩一五 3，Vg.；一六 3，EV），證明這些經文是專為肖像而寫的。簡言之，他們的謬論令人作嘔，我替他們感到羞恥。

### 15 荒謬地誤用聖經經文\*

♠ 當他們談到「讚美」時，他們

就提出雅各對法老王的讚美（創四七 10）、約瑟的杖（創四七 31；來一一 21），以及雅各所立的柱子（創二八 18），簡直就是不知所云。

然而他們以上所引用的經文不但扭曲聖經的真意，甚至捏造一些聖經上根本沒有記載的話。包括「敬拜祂的腳凳」（詩九八 5，Vg.；詩九九 5，EV）、「在祂的聖山下拜」（詩九八 9，Vg.；詩九九 9，EV），以及「群眾中的富人向祢的面容求告，民中的富足人也必向祢求恩。」（詩四四 13，Vg.；詩四五 13，EV）對他們而言，這些經文充分地支持他們的信念。若有人想證明那些支持肖像敬拜之人的信念有多荒謬，難道還有比上面更荒唐的話可以證明嗎？若有人對我們所說的仍然質疑，我要再舉最後一個例子：米拉（Mira）的主教狄奧多西（Theodosius）用他副主教所做的夢，肯定人應當敬拜肖像，就如這是從天上來的聖言。就讓那些支持肖像的人用這會議的決議來反駁我們吧！因為這些所謂該被尊敬的教父，他們對聖經幼稚或褻瀆的強解，難道不是不值得眾信徒信任嗎？

### 16 為肖像褻瀆和令人震驚的辯護\*

♠ 我現在要談到他們可怕的褻瀆，就是他們竟敢說出這樣褻瀆的話，實在令人驚訝！然而更令人驚訝

的是，居然無人立即嚴厲地反駁他們。但公開地揭露這種邪惡愚蠢的行為是極為必要的，至少為了證明肖像崇拜，並非如天主教所說是從古老時代就開始的。阿摩利阿姆（Amorium）的主教狄奧多西咒詛一切反對肖像崇拜的人。另一位天主教徒說，希臘和東方的國家所遭遇的一切災禍，是由於忽略敬拜肖像的結果。如此說來，那先知、使徒及眾殉道者當受什麼樣的懲罰呢？因為在他們的時代，肖像並不存在。天主教徒又說：如果我們帶著乳香和香來到皇帝的肖像前，那我們就更應該將這樣的尊榮，歸給使徒的肖像。塞普勒斯的康士坦士（Constance）主教康士坦修（Constantius）宣稱他十分敬畏這些肖像，甚至將賜人生命三位一體的真神敬拜和尊榮也照樣歸給肖像。他居然

也咒詛一切拒絕這樣敬拜肖像的人，並咒罵他們是摩尼教徒（Manichees）和馬吉安主義徒（Marcionites）。若你以為這只是他個人的觀點，其實不然，因為其他的天主教徒也贊同這觀點。

事實上，東方教會的主教約翰更激昂地宣稱：寧願全城都充滿妓院，也不願禁止人敬拜肖像。雖然大家一致公認撒瑪利亞人比眾異端者更邪惡，然而天主教徒卻認為反對肖像敬拜的人<sup>29</sup>比撒瑪利亞人更邪惡。此外，他們深怕無人對他們的演出鼓掌喝采<sup>30</sup>，就接著說：讓那些擁有基督肖像的人向這肖像燒香並歡喜快樂<sup>31</sup>吧！但這完全與他們一貫用來欺哄神和眾人對“latría”和“dulia”所做的區分互相矛盾？因為尼西亞會議的決議是將永生神所應得的敬拜歸給肖像。

---

<sup>29</sup> “εἰκονομάχοι.”

<sup>30</sup> 他指的是羅馬劇院戲劇結束後的正式鼓掌慣例。參閱 Horace, *Ars Poetica* V. 154 f. (LCL edition, pp. 462 f. and note e).

<sup>31</sup> 參閱 sec. 11, note 21, above, and Calvin, *On the Necessity of Reforming the Church* (1549) (CR VI. 463; tr. *Tracts* I. 131).

## ◦ 第 XII 章

# 為了將一切的尊榮都歸給神， 我們應當清楚地區分神與偶像。

### 1 正統的基督教信仰使我們專靠神並承認祂是獨一的真神

◦ 此外，我們從一開始就教導<sup>1</sup>：認識神不在乎冷漠的揣測，因為認識神也包括尊榮神。在前面我們也提過如何正確地敬拜神，之後也會在更恰當的時候詳盡地談論這主題<sup>2</sup>。現在我只要簡單地重覆一下：聖經常常宣告只有一位真神，這不但是宣告神的名號，也是禁止將神的任何屬性歸給假神。從這裡我們也可以清楚地知道純正的基督教與迷信在哪些方面不同。希臘文單字 *εὐσέβεια* 的意思是「宗教」，也暗示正當的敬畏。因為連在黑暗裡摸索的心盲的人，也可以感覺到必須遵守正確的準則，避免羞辱神。西塞羅（Cicero）對「宗教」這一詞是源於拉丁文 *relegere*<sup>3</sup> 的看法是正確的，但他對拉丁人為何使用這詞的解釋很荒謬——即虔誠的敬拜者

重複地閱讀並查考是否為真。其實我認為他們使用這一詞是因為它的意思是「不隨己意敬拜」，因為大多數世人都輕率地接受當地人的信仰。然而真敬虔的人為了在信仰上站穩，會約束自己在正當的範圍內。同樣地，迷信之所以被稱為迷信，是因為人不滿足神所吩咐敬拜祂的方式和秩序，於是就累積了一大堆虛幻、無知的行為。

但不管這些單字代表什麼，所有的時代都公認，謬誤敗壞、扭曲了真宗教。由此我們也可以推論，任何出於真知識之外的熱誠信念，儘管用迷信之人常用的藉口來辯護都是站不住腳的。即使眾人都秉持這樣的信念，我們仍要說這是邪惡的愚昧，因為根據我們之前已教導過的<sup>4</sup>，他們既不依靠神，也不喜悅尊榮祂。但神在宣告祂的主權時說祂是忌邪的神，並且

<sup>1</sup> 參閱 I. 2. 2; I. 5. 6, 9, 10.

<sup>2</sup> II. 8. 17—19; IV. 10. 8—31.

<sup>3</sup> *Nature of the Gods* II. 28. 72 (LCL edition, pp. 192 f. and note a). 拉譚修斯同意“religion”是從這個單字而來，但他批評西塞羅對迷信的恐懼與對正統信仰的區分方式 (*Divine Institutes* IV. 28; CSEL 19. 389; tr. ANF VII. 131)。

<sup>4</sup> 在 I. 4. 1; I. 5. 8。

祂將嚴厲報應那些將祂與假神混為一談的人（參閱出二〇5）。接著祂為正當的敬拜下定義，使世人沒有不聽從的藉口。這些都已含括在祂的律法中。祂首先宣告祂是眾信徒唯一的律法官，為了使他們信服祂。祂也設立了一條準則，叫人按照祂的旨意正當地尊榮祂。就律法而論，既然它的用途和目的是多方面的，我會在恰當的時候討論<sup>5</sup>。我現在只要稍微談到這點，即律法約束人，為了避免他們陷入邪惡的儀式中。然而你們要留意我前面所教導的：我們若否認神任何的屬性，就是竊取神的尊榮而褻瀆神。

<sup>b</sup> 現在我們要進一步地留意，迷信為了吸引人相信它而使用詭計。迷信雖然引誘人敬拜假神，卻同時使人看起來似乎沒有離棄至高的神，或將神貶低到與假神同等的地位。然而即使迷信仍將神放在最高的地位上，但卻同時相信眾多地位較低的神，而將屬神的職務分給假神。祂神性的榮耀被支解（雖然是以奸詐、隱密的方式），以致於祂完整的榮耀不再單屬於祂<sup>6</sup>。古時的猶太人和外邦人都把眾多的神放在至高神之下。眾神中的每一位都按照它們地位的高低與至高

神一同掌管天地。因此前幾個世紀去世的聖徒都被提高到與神同等的地位，並受尊榮，甚至代替神受人頌讚和祈求。的確，我們以為這樣嚴重的褻瀆不會使神的威嚴失色，雖然這大大的貶低幾乎消滅神的威嚴，所存留的只是對祂大能的一些虛空概念罷了，<sup>e</sup> 至終上了當而屈從假神。

## 2 無差別的區分\*

<sup>d</sup> 事實上，他們對 *latría* 和 *dulia* 所做的區分是蓄意捏造的，好讓他們能安然地將唯獨屬神的尊榮歸給天使和死人<sup>7</sup>。顯然天主教徒所歸給聖徒的尊榮和他們所歸給神的尊榮毫無分別。事實上，他們對神和聖徒的敬拜毫無差別，只是當他們被質問時，就極力想用這藉口擺脫：「我們毫無玷污地將神所應得的榮耀歸給祂，因為我們把 *latría* 留給神。」但既然我們所談論的是事實本身而非字面意義，誰能容許他們輕視這所有事情當中最重要呢？他們的區分最後可簡化為：將 *cultus*（尊榮）唯獨歸給神，卻將 *servitium*（服事）歸給其他的敬拜對象。因為希臘文中的 *λατρεία* 與拉丁文中的 *cultus* 意思相同；*δουλεία*

<sup>5</sup> 特別見 II. 8.

<sup>6</sup> 奧古斯丁, *City of God* IV. 9 (MPL 41. 119; tr. NPNF II. 69).

<sup>7</sup> 參閱 I. 11. 11, 16.

正確的意思是 *servitus*，但在聖經上這兩個單字的意思有時是相同的。然而假設這兩個單字在聖經中有絕對不同的意思，那麼我們就得對這兩個單字下定義：*δουλεία* 是指服事；*λατρεία* 則是指尊榮。但沒有人會懷疑服事比敬拜的層次更高。因為若甘心服事某人，不可能不同時尊敬此人，因此將層次高的尊榮歸給聖徒而將層次低的歸給神是不應當的，我知道有好幾位早期的教父都主張這種區分。然而，若幾乎所有的人都認為這區分是不正當且愚蠢的，難道我們仍要接受這些教父的主張嗎？

### 3 尊榮偶像就不尊榮神\*

<sup>d</sup> 讓我們不再理會他們的鑽牛角尖而去查看事實。當保羅提醒加拉太信徒他們未曾認識神之前的光景時，他說：「他們給那些本來不是神的作奴僕 *dulia*」(加四 8 p.)。當時他沒有稱之為 *latria*，難道這就成為他們迷信的藉口嗎？事實上，藉著將邪惡的迷信列為 *dulia*，保羅稱這邪惡的迷信 (*dulia* 或 *latria*) 都是一樣大的咒詛，並且當基督說：「經上記著說：『當

拜主——你的神』。」(大四 10) 為了抵擋撒但的試探，祂也沒有用 *latria* 這個字<sup>8</sup>。因為撒但只要求基督在祂面前恭敬地下跪<sup>9</sup>。又當約翰在天使面前下跪時，天使指責他(啟一九 10；二二 8—9)。我們不要以為約翰愚昧到想要將唯獨屬神的尊榮歸給一位天使，他之所以被天使指責是因為任何與宗教有關的敬畏行動不可能不帶有敬拜的味道，所以他不可能向天使「跪拜」而不竊取神的榮耀。其實，歷史常常記載人受他人的仰慕，但這種仰慕的行為只是社會上的尊重。然而在宗教上卻非如此，人一旦將敬畏的行動與宗教連結，就免不了褻瀆神的尊榮。

我們可在哥尼流身上看到這點(徒一〇 25)。他至少敬虔到明白當將最高的尊榮歸給神。因此，當他俯伏在彼得面前時，雖然他並無意將彼得當作神來敬拜，然而彼得仍急切地禁止他這樣做。為何彼得不許他這麼做呢？因為無論人能多麼清楚地辨別神或受造物該得的尊榮，人仍會不由自主地將唯獨屬神的尊榮歸給受造物。<sup>b</sup> 所以若我們真的主張一神論，就當留意我們不可竊取神絲毫的榮耀，一

<sup>8</sup> 參閱 I. 11. 11, note 21; P. Lombard, *Sentences* III. 9. 1 (MPL 192. 775 f.). 阿奎那區分 *latria* (歸給神的敬拜) 與 *dulia* (歸給高地位受造物的尊敬)，同時提到不同種類的 *dulia* (包括 *hyperdulia*)，即是歸給童貞女馬利亞的 (*Summa Theol.* II IIae. 84. 1; 103. 4)。參閱 also Eck, *Enchiridion* (1526, 1533), ch. 15 (1541, ch. 16): “*De imaginibus Crucifixi et sanctorum.*”

<sup>9</sup> “προσκύνησις.”

切的榮耀都要歸給獨一真神。<sup>e</sup> 因此當撒迦利亞預言教會的復興時，不但極具說服力地宣告：「那日耶和華必為獨一無二的」，也宣告「祂的名也是獨一無二的」(亞一四 9 p.)，無疑是要證明神與偶像勢不兩立。我們將在恰當的時候<sup>10</sup> 教導，神要人如何尊榮祂。因神喜悅藉祂的律法吩咐眾人何為善、何為義，並且用這可靠的準則約束人，免得人任意妄為並隨己意捏造任何敬拜祂的方式。

由於我不想同時將許多的主題硬塞給讀者，因此就不再多談這一主

題。我們只要明白一點，即當我們舉行任何宗教儀式時，若我們的對象不是獨一的真神，我們就是在褻瀆神。人首先迷信地將屬神的尊榮歸給太陽、星星或偶像，之後人又出於野心地將屬神的榮耀歸在人身上，因此玷污了一切聖潔的事物。雖然人在心裡仍存留當敬拜至高者的觀念，然而人已習慣毫不分辨地獻祭給守護神——地位較低的神或已死的英雄。我們十分容易犯這樣的罪，甚至將神唯獨為自己存留的尊榮分給眾多的假神。

---

<sup>10</sup> II. 7, 8.



## 聖經從創世記開始就教導我們， 神只有一個本質卻有三個位格<sup>1</sup>

正統派的教父  
在三位一體的教義上，  
所採用的術語（1—6）

### 7 神的本質是屬靈的，也是無法測透的

聖經對於神無限、屬靈本質之教導不但足以釐清一般人的誤解，也能駁倒世俗哲學的詭辯。一位古時的哲學家自以為聰明地說：「我們所看見的一切以及我們所看不見的一切都是

神<sup>2</sup>。」根據他的說法，他幻想神性如水潑出，潑在世界各個角落。雖然神為了使我們持守嚴謹，對於有關祂本質的啟示很少，但神藉以上兩種屬性，破滅人愚蠢的幻想以及約束人的任意妄為。的確，神無法測透的屬性應該使我們畏懼用自己的感官揣測神。神屬靈的本質也禁止我們認為神有任何屬肉體的方面。因著同樣的緣故，神常常宣告祂的居所在天上，而由於祂是無限的，所以祂也充滿全地。因為神知道我們遲鈍的心，所以

<sup>1</sup> 在所有的版本裡，三位一體的教義都先於造物主的教義（使徒信經的第一條）。在1559年以前的版本中，三位一體是放在「基督是信心唯一的對象」此教導後面，他把信心的教導放在 III. 2 聖靈救贖的事工中。如此一來，在最後的版本裡，加爾文教導三位一體的教義，卻沒有呈現完整的知識論。除了這變化之外，雖然這版本增加了許多篇幅，但整本作品的次序與早期版本的次序完全一樣——聖父，I. 14 ff.; 聖子，II. 6 ff.; 以及聖靈，III. 1 ff.。雖然中世紀和宗教改革的神學家們，在他們的系統神學裡習慣以系統的方式教導神的屬性“*virtutes*”一般指的是能力 (powers)，但加爾文並沒有這樣做。最接近的教導是 I. 5. 2, 但這不是以系統的方式來處理的，他在 I. 5 10; I. 14. 21; III. 20. 40—41; *Comm. Rom. 1:21*提到 *virtutes Dei*。加爾文在他所有的作品中從來不用「主權」這名詞形容神 (G. B. Beyerhaus, *Studien zur Staatsanschauung Calvins*, ch. 3, “*Calvins Souveränitätslehre*,” esp. p. 58)，但他在護理的教義中教導過。在那裡加爾文經常用「無所不能」這傳統的術語代替「主權」來形容神。(參閱 I. 16. 3)。伯衛基 (Beveridge) 和艾倫 (Allen) 的基督教要義英文翻譯版本有插入「主權」這術語，甚至根據正統神學的習慣也插入「預旨」這術語，雖然加爾文的原著並沒有這術語。

<sup>2</sup> Seneca, *Natural Questions*, Prologue, I. 13 (tr. J. Clarke, *Physical Science in the Time of Nero*, p. 7).

體貼地上的事，為了使我們脫離遲鈍、懶惰，祂藉自己屬靈的本質叫我們思念天上的事。<sup>e(b)</sup> 這也同時反駁摩尼教徒的謬誤，他們捏造了兩條原則並教導：<sup>e</sup> 魔鬼幾乎享有與神同等的地位<sup>3</sup>。這無疑是要毀壞神的合一性和限制祂的無限性。<sup>e(b)</sup> 其實，他們之所以敢濫用一些經文，是因為他們無恥的愚昧，而他們的謬論本身就是出自於可憎的愚蠢。<sup>b</sup> 因為聖經常常描述神有口、耳、眼、手、腳，所以那些神人同形論者就幻想神有和人一樣的身體<sup>4</sup>。要駁倒這些人是輕而易舉的，連沒有基本常識的人也明白，就像保姆經常以嬰兒的口吻向嬰兒說話，同樣地，神向我們啟示時也是如此。因此，神以這種方式對我們說

話，並沒有清楚地啟示祂的本質，而是屈就我們極其有限的理解力。

## 2 神的三個「位格」

<sup>e</sup> 然而神也以另一種特殊的名號稱呼自己，為了將自己更清楚地與偶像分別，神不但宣告祂是獨一的神，同時也向我們啟示祂有三個位格。除非我們明白這三個位格，否則在我們的腦海裡就只有神這空洞的單字飄來飄去，對真神沒有任何概念。萬一有人在此誤以為有三位神，或誤以為神單純的本質分裂成三種不同的位格<sup>5</sup>，因此我們必須在此下一個簡潔而通俗易懂的定義，免得產生多種誤解。

但因一些人強烈地反對使用「位

<sup>3</sup> 波斯人摩尼 (Manichaeus 或稱 Mani, d. 277) 所建立之主張二元論的派別。參閱奧古斯丁, *On Genesis in the Literal Sense* XI. 13. 17 (MPL 34. 436); *De haeresibus* 46 (MPL 42. 34—38); *Contra Julianum, opus imperfectum* I. 115—123 (MPL 45. 1125—1127).

<sup>4</sup> 這派別是奧迪 (Audius) (d. 372) 在美索不達米亞建立的。他教導：既然神照自己的形像造人 (創一26)，這就證明神有人的形體。參閱奧古斯丁, *De haeresibus* 1—50 (MPL 42. 39).

<sup>5</sup> 加爾文在這裡和第三段中，提到許多當代反對三位一體教導的作家不同的觀點。巴特和尼澤爾在 OS III. 109ff. 中詳細列舉了麥克·瑟維特 (Michael Servetus, d.1553)，馬修斯·葛里伯第 (Matthaeus Gribaldi, d. 1564)，喬治·布蘭達 (George Blandrata, d. 1585)，華倫提安·詹泰爾 (Valentine Gentile, d. 1566)，約翰·保羅·阿耳其亞地 (Gianpaulo Alciati, d. ca. 1573)，這些作者反對三位一體的教導。若要進一步了解這些人的思想和作為，請參閱 E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents*. 瑟維特指控說：正統的傳統神學教導「三種不同的神」, *De Trinitatis erroribus*, 1531, I, fo. 21 (tr. E. M. Wilbur, *On the Errors of the Trinity* I. 30, 31, pp. 33 f.; Harvard Theological Studies 16). 威廉斯 (G. H. Williams) 研究了以上這些作者的教導，LCC XXV. 285 ff. and in “Studies in the Radical Reformation: A Bibliographical Survey of Research Since 1939,” *Church History* XXVII (1958), 46—69。

格」這詞<sup>6</sup>，猶如這是人所杜撰的，所以我們首先要思考他們的觀點是否合理。<sup>e(b)</sup>使徒稱神的兒子為「神本體 (hypostasis) 的真像」(來一 3)，無疑在說父神的某種「subsistence」<sup>7</sup>與子有所不同。假如我們在這裡說「hypostasis」等於本質「essence」(就如一些解經家的解釋：基督就像以蠟封箋的印模，親自代表父神的本質)，不但不敬又荒唐。既然神的本質是單一不可分割的，且祂一切的屬性都在自身中，是自有的，沒有分化與衍生，是完美的整體。所以若我們說子是父的「印模」是極不恰當的，甚至是愚蠢的。

然而儘管父、子在屬性上彼此有別，但父已在子身上完整地啟示自己，所以當聖經告訴我們神藉子叫人看到祂的「hypostasis」是極有道理的。<sup>8</sup>接下來使徒所說的，也與這密切相關，即子是「神榮耀所發的光輝」

(來一 3, cf. Vg.)。的確，我們從使徒的話語中得知，子所發出光輝的「hypostasis」就在父裡面，也因此，我們很容易就能明白，子的「hypostasis」，也就是使祂與父有別的「hypostasis」。

這樣的推理也能運用在聖靈上，以下我們將證明聖靈也是神，然而我們也必須視祂與父有所分別。實際上，這不是本質上的差別，因為神的本質只有一個。因此，若使徒的見證可靠，其必然的結論就是神有三個「hypostases」。既然拉丁文中「位格」這一詞能夠表達同樣的概念，那麼在如此清楚的事上爭吵就是吹毛求疵，甚至頑梗不化。若有任何人非得按字面的意思解釋，他可以用「subsistence」這一詞，也有人用「substance」代表同樣的意思。不僅講拉丁文的人使用「位格」這一詞，希臘人也許為了表達他們同樣的觀點，也教導在神

<sup>6</sup> 瑟維特, *op. cit.*, I, fo. 35, 36 (tr. Wilbur, *op. cit.*, I, 50, 51, pp. 55 f.).

<sup>7</sup> 加爾文無疑在想到(來一 3)：“χαρακτήρ τῆς ὑποστάσεως αὐτοῦ”，武加大譯本作 *figura substantiae eius*，KJV作“the express image of his person”，RSV作“the very stamp of his nature”。第六世紀拉丁文的神學家波伊丟斯 (Boethius) 和卡西奧多魯斯 (Cassiodorus) 以 *subsistentia* 代替 *substantia* 翻譯 ὑπόστασις，這也是中世紀眾所周知的翻譯。加爾文在這裡做三個位格之間的區分。參閱阿奎那, *Summa Theol.* I. 29. 2. 參閱 Origen, *De principiis* I. 2. 2 (GCS 22. 28; tr. G. W. Butterworth, *Origen On First Principles*, p. 16; 奧古斯丁, *On the Trinity* V. 8. 10; VII. 4. 7 (MPL 42. 917, 939; tr. NPNF III. 92, note 7; 109 f.); A. Blaise, *Dictionnaire Latin—Français des auteurs chrétiens*, and Du Cange, *Glossarium*, s.v. “subsistentia”。

裡面有三個「prosōpa」<sup>7a</sup>。儘管他們——不管是希臘人還是拉丁人——使用不同的單字，卻表達出相同的意思。

### 3 「三位一體」以及「位格」的術語 幫助我們明白聖經的教導，因此是 可以使用的

<sup>e(a)</sup> 雖然異端分子<sup>8</sup>反對我們用「位格」這一詞，或一些吹毛求疵的人<sup>9</sup>，也強烈反對說這一詞是人所捏造的，然而他們都無法動搖我們的信念：即聖經提到三個位格，每一個位格都完全是神，然而神卻只有一位。因此，那些<sup>a</sup>反對我們使用這兩個術語去解釋神在聖經上所啟示的人是邪惡的！

異端分子主張不但我們的思想要受聖經的限制，就連我們所使用的術語也要一字不漏地能在聖經裡找到，否則我們所使用的術語將會導致紛

爭。他們認為就是這個原因使我們在言語上爭吵，因此我們的爭吵使我們失去真理，甚至失去愛心。

若每一術語的每一音節與聖經不符，他們就稱之為外來語，這等於是將一種不合理的準則納入、將這可笑的原則——禁止一切用類似的字來解釋聖經強加於人。然而如果他們所謂「外來」的意思是出於人的好奇心、以迷信的方式為之辯護，並造成紛爭而不造就人、沒有幫助人明白聖經，且對敬虔的人過於尖銳，並誤導他們離棄神話語的單純性，若是這樣，我也會舉雙手贊成他們的立場，因為我深信當談論到有關神的事，所有的言語和思想都要經過深思熟慮，因為憑自己想像並談論任何有關神的事情都是愚蠢和荒謬的。我們應當堅持某種評判的標準：從聖經中尋求思想和言論可靠的準則，並依此準則思想和談

---

<sup>7a</sup> “πρόσωπα,” sing. “πρόσωπον,” 與拉丁文的 *persona* 意思相同，其定義是「臉」、「面貌」、「面具」，或「位格」，這單字特別用來表達三位一體的三個位格。參閱第 4 段註 11。

<sup>8</sup> 參閱第 2 段註 6。

<sup>9</sup> “*Morosi.*” 如果根據 OS III. 111 所說，加爾文在這裡指的是布靈格對基督之兩性的教導 (*Utriusque in Christo naturae tam divinae quam humanae . . . assertio orthodoxa*, 1534)，但值得一提的是，直到 1559 年的版本，加爾文都沒有提到布靈格。1536 年的版本用 *morositas* 這一詞形容 *heretici*，同時加爾文在他的 *Response to the Questions of George Blandrata* (1557) 裡用 *morosus* 形容這反對三位一體的人，CR IX. 329。參閱 IV. 1. 16, 20。無疑地，在加爾文與皮爾·卡洛力 (Pierre Caroli) 的辯論中 (1537)，布靈格不贊成加爾文的立場。參閱 1537 年 7 月 23 日布靈格寫給奧斯革·麥康紐斯 (Oswald Myconius) 的信，(Herminjard, *Correspondance* IV. 264 f.; CR X. 2. 116 f.; OS III. 3, note 4)。

論。至於那些對我們的能力而言既隱密又複雜的經文，難道我們不能用更清楚的術語解釋它們嗎？只要我們抱著敬虔和忠心確定這些術語與聖經的教導相稱，也在恰當的時機用智慧謙卑地使用它們。在教會歷史上有許多類似的例子值得我們參考。<sup>b</sup> 當我們證明教會在歷史上非用「三位一體」以及「位格」這兩個術語不可時，<sup>a</sup> 若有人仍然反對，難道我們不應該懷疑他所反對的不是這些術語而是真理本身？並且他之所以反對是因為他不接受這清楚的真理。

#### 4 教會主張採用「三位一體」、「位格」和類似的術語，對於揭發假教師而言是必要的

<sup>a</sup> 然而，採用聖經之外的術語對於駁斥反對聖經之人特別有用，因為他們通常極狡猾地反對聖經。我們豐富的經驗能證明這點，因我們正迫切設法打敗純正教義的仇敵。除非我們勇敢地追擊這些滑頭的蛇，徹底剿滅他們，否則他們將會迅速地溜走。因此，古時敬虔之人因多次與邪惡的教義爭戰，而被迫以最清楚的方式教導

真理，免得給不敬虔之人留地步，因他們的仇敵慣於口若懸河地掩飾他們的謬論。亞流（Arius）因無法反對聖經十分清楚的教導而承認基督是神，也是神的兒子，他甚至在某種程度上假裝自己的教導與正統神學家們一致。然而他同時滔滔不絕地胡謔基督是受造的，並與其他受造物一樣有起始。當時的神學家們為了徹底揭發這詭計多端的亞流，就比以前的神學家更清楚地教導基督的神性，並宣告基督從永遠是神的兒子，且本質與父相同。當亞流派者開始惡毒地恨惡和咒詛「homoousios」<sup>10</sup> 這一詞時，他們的褻瀆便如泉湧出。但如果他們從一開始全心全意地認基督為神，就不會否定基督在本質上與父相同。那些正直的人為了一個小小的單字激烈地爭辯，似乎擾亂了整個教會的和睦，難道我們指控他們好爭論是不正當的嗎？其實，這小小的單字區別了純正信仰的基督徒和褻瀆的亞流派者。之後撒伯流（Sabellius）<sup>11</sup> 興起，他居然認為聖父、聖子和聖靈的名號是無關緊要的，他爭論說：我們提出這三種稱呼，並不是因為牠們之間有任何

<sup>10</sup> ὁμοουσίου (consubstantial) 是尼西亞信經 (325) 所強調的單字，也是此次教會會議用來咒詛亞流派的。

<sup>11</sup> 這裡的次序顛倒了：亞流是在 337 年死的，而撒伯流 (Sabellius) 的作品早在約 250 年就很受歡迎。有人說他對 πρόσωπα 的教導與士來馬赫 (Schleiermacher) 對三位一體的觀念相似：C. C. Richardson, *The Doctrine of the Trinity*, ch. 7。

差別，而是為了表示神不同的屬性，尤其是神眾多屬性中的三種。若有人質問他，他習慣說：我承認聖父是神、聖子是神、聖靈也是神，但不久之後他就迴避說：他的意思就好比神是權能的、公義的，以及智慧的一樣。他這樣說只是老調重彈，即聖父就是聖子，聖靈也是聖父，牠們之間沒有地位和任何的分別。為了徹底粉碎這人邪惡的教導及表示敬虔，正統神學家們厲聲疾呼：我們必須承認獨一的神有三個位格。他們也用那明確和單純的真理激烈地反駁他迂迴的詭計，即他（撒伯流）肯定地說：獨一的真神有三個不同的位格，或這三個位格組成一位神。

### 5 神學術語的局限性和必要性

<sup>a</sup> 若術語並非出於人輕率的捏造，我們就要謹慎，免得別人可以正當地指控我們的反對是出於驕傲和衝動。我也希望我們不需要用這些術語，只要眾人都公認這信仰，即聖父、聖子、聖靈是同一位神，然而子不是父，聖靈也不是子，牠們各有各的特質。

<sup>b</sup> 其實我不是挑剔且在文字上爭

辯。我發現古時的神學家們雖然抱著敬畏的心態談論這主題，但他們彼此的觀點並不一致，甚至有時候連自己的觀點也都自相矛盾。教會會議有關三位一體的信條也很奇怪，雖然希拉流（Hilary）<sup>12</sup> 全都贊同。甚至連奧，古斯丁對三位一體的解釋，有時也是毫無道理，過於隨意的<sup>13</sup>。

希臘人和拉丁人同時也有截然不同的觀點，我只要舉出一個他們不同的觀點。拉丁人翻譯「*homoousios*」這一詞為「*consubstantial*」，意思是指父和子的「*substance*」一樣，他們用「*substance*」而非用「*essence*」。<sup>c</sup> 耶柔米（Jerome）在寫給達瑪蘇（Damasus）的一封信中同樣主張：說在神裡面有三種不同的「*substances*」是褻瀆的。<sup>b</sup> 然而希拉流在他的作品中提到在神裡面有三種「*substances*」不下一百次<sup>14</sup>。<sup>c</sup> 但耶柔米對「*hypostasis*」這一詞非常迷惑，他認為當人提到在神裡面有三個「*hypostases*」時是極大的錯誤，且他認為即使有人以敬虔的態度使用這一詞，仍不能改變這是不恰當的表達。<sup>e</sup> 也許他說這話時是真誠的，也許是他有意毀謗他所恨惡的東方教會主教

<sup>12</sup> Hilary of Poitiers, *On the Councils* 12 ff. (MPL 10. 489 f.; tr. NPNF 2 ser. IX. 7 f.).

<sup>13</sup> 奧古斯丁, *On the Trinity* VII. 6. 11 (MPL 42. 945; tr. NPNF III. 111 ff.).

<sup>14</sup> Hilary, *On the Councils* 27. 67—71 (MPL 10. 525 ff.; tr. NPNF 2 ser. IX. 22).

們。他也毫不公正地宣稱，所有世俗的學校都教導「*hypostasis*」和「*ousia*」是同義詞<sup>15</sup>，然而「*ousia*」這詞的一般用法完全反駁了這種論調。奧古斯丁則較為中庸和謙恭。他說雖然「*hypostasis*」這一詞在三位一體上的用法是拉丁人未曾聽過的，然而他仍然容許希臘人對這一詞的用法，甚至他也寬容拉丁人模仿希臘人這一詞的用法<sup>16</sup>。c 而蘇格拉底（Socrates）在他《三部史》（*Tripartite History*）的第六卷中解釋「*hypostasis*」這一詞，是沒有學問者錯誤地運用三位一體的教義<sup>17</sup>。b

希拉流控告異端者犯了大罪，因他們使全教會開始用這一詞，雖然它所代表的意思應當被隱藏在人敬虔的心裡而不說出來，另外他也公開宣稱用這一詞是不應該的，因為試圖將表達不出來的事表達出來，也是任意妄為地講論聖經未曾啟示的事。但隨後他又嘮叨地為自己所採用的新術語向

眾人道歉，他主張除了聖父、聖子和聖靈的稱呼之外，若多說就是超乎人的言語所能表達，也超乎人的理解力<sup>18</sup>。同時他也在另一處宣稱法國的主教們是有福的，因為他們沒有接受、捏造或聽過，所有的教會，除了那古老、單純從使徒時代都接受的信條<sup>19</sup>。e 奧古斯丁雖然用這一詞，但他也承認使用這詞的問題，他說：在如此深奧的教義上，鑑於人類語言的貧乏，我們不得不使用「*hypostasis*」這一詞，並不是因為我們認為這一詞能夠表達如此深奧的教義，而是不想在父、子，和聖靈這獨一的神如何是三位的事上緘默不言<sup>20</sup>。

既然 b 這些敬虔之人在這教義上如此嚴謹，那我們就不應當嚴厲地斥責人在三位一體的教義上不完全接受我們所採用的術語，e 只要他們的反對不是出於傲慢、頑固或惡意。e(b) 只要他們願意思考我們採用這術語的必要性，他們就可以逐漸地適應這種

<sup>15</sup> Jerome, *Letters* 15. 3, 4 (CSEL 54. 64 f.; tr. NPNF 2 ser. VI. 19).

<sup>16</sup> 奧古斯丁, *On the Trinity* V. 8—10 (MPL 42. 916 f.; tr. NPNF III. 91 f.).

<sup>17</sup> Cassiodorus, *Historia tripartita* VI. 21 (MPL 69. 1042), from Socrates, *Ecclesiastical History* 3. 7 (tr. NPNF 2 ser. II. 81).

<sup>18</sup> 「我們因一些人的謬論被迫犯錯，即用人的言語描述這無法述說而只能存在心中之奇妙的三位一體教義。」 Hilary, *On the Trinity* II. 2 (MPL 10. 51; tr. NPNF 2 ser. IX. 52).

<sup>19</sup> Hilary, *On the Councils* 27. 63 (MPL 10. 522 f.; tr. NPNF 2 ser. IX. 21).

<sup>20</sup> 奧古斯丁, *On the Trinity* VII. 4. 7, 9 (MPL 42. 939; tr. NPNF III. 109 ff.). 奧古斯丁因承認言語表達三位一體的有限性，就開始採用不同種類的禽獸和植物打粗俗的比方。

實際的表達方式。同時他們也要留意，<sup>a</sup>若不採用這一詞，當他們一方面要反駁亞流派者，另一方面又要反駁撒伯流派者時，他們就更不容易避免令人懷疑他們是亞流派或撒伯流派的門徒<sup>21</sup>。亞流說基督是神，但又喋喋不休地說基督是受造且有起始的，他說基督與父原為一，卻又私下與他同派的人小聲地議論說基督只是與其他信徒一樣與神合一，雖然基督的特權比其他信徒大。然而你只要用「*consubstantial*」這一詞就可以揭去這背叛者的面具，並且也不算擅自在聖經上加添什麼。撒伯流說父、子，和聖靈的稱呼並不表示神性上有差別。你一旦說有三個位格，他就立即歇斯底里地吼叫說你相信三位神。然而你只要說神在合一的本質內存在三個位格，就可以扼要地表達出聖經上對神的教導。<sup>b(a)</sup>儘管有人被迷信束縛到無法忍受這些術語，但無論如何他也不能否認<sup>a</sup>。當我們聽到「一位」，我們應當將之理解為「實質的合一」，或聽到「在本質上合一的三個位格」，就是指三位一體裡面的三個位格。只要我們坦誠地承認這一點，就

毋須玩弄文字遊戲。<sup>e</sup>我從很久以前就多次經歷到，那些在文字上爭論不休的人心裡懷著隱密的苦毒。因此，主動地向他們挑戰比委婉地取悅他們更得當。

## 6 最重要術語的含義

<sup>e</sup>撇開術語上的爭論不談，我要開始研究術語本身。我對「*person*」的理解是：神在「*subsistence*」上合一的「*essence*」。雖然每一個位格都相互關聯，然而卻有絕對無法替代的面向。我們應當明白「*essence*」這一詞與「*subsistence*」這一詞有所不同<sup>22</sup>，因為如果道就是神，但卻沒有與神不同的特徵，那麼當約翰說道與神同在時，就是錯誤的（約一1），然而當他立刻又說道就是神本身時，就是在教導我們神本質的合一。除非道住在父裡，否則祂就無法與神同在，「*subsistence*」這概念就是由此而來。雖然「*subsistence*」與「*essence*」毫無分割地聯合，但仍有某種特徵能與「*essence*」區分。這三個「*subsistence*」雖然彼此相關，卻各有自己的特徵，這就清楚表示了三位間的「關係」。

<sup>21</sup> 巴特和尼澤爾指出加爾文在這裡不只攻擊亞流和撒伯流，甚至也攻擊瑟維特。See OS III. 115; *De Trinitatis erroribus* I, fo. 21ab, 22b, 23b; III. 8oab (tr. Wilbur, *op. cit.*, I, pp. 33 ff., 123 f., 131 f.; Harvard Theological Studies 16).

<sup>22</sup> 參閱 *see. 2*, note 6.



當我們單獨提到神這一詞時，就包括聖子、聖靈和聖父。而我們一旦將父與子相比時，卻可因牠們彼此的特徵辨別牠們。再者，每一個位格都有其特徵，並且他們之間的特徵是絕對無法互相替代的，因為那屬於聖父並使祂與聖子有別的特徵不可能同時屬於聖子。我並不反對特土良所下的定義，只要我們沒有誤會他的意思，即在神裡面有某種分配，但這分配對神本質的合一毫無影響<sup>23</sup>。

### 聖子永恆的神性 (7—13)

#### 7 道的神性

<sup>e(b)</sup> 在我繼續討論這主題之前，我必須先證明聖子和聖靈的神性。之後我們就會發現牠們之間不同的特徵。

的確，<sup>b</sup> 當神在聖經裡向我們陳明祂的道時，我們若將之視為耳邊風

(就如人說話的聲音迅速在空中消逝一般)，並且認為神向眾族長們所宣告的聖言和一切預言也都是如此，則沒有比這更荒謬的了<sup>24</sup>。其實「道」的意思就是與神永恆同在的智慧，且一切的聖言和預言都源於這智慧。正如彼得的見證，古時的先知藉著基督的靈說話，就如使徒和一切在使徒之後傳揚天國福音的人一樣(彼前—10—11; cf. 彼後—21)。<sup>e</sup> 因為當時基督未曾降世，但我們仍要記得，父在創立世界之前就生了道。(cf. 《便西拉智訓》二四 14, Vg.) 若那藉眾先知說話的靈就是代表神真道的靈，無疑我們可因此確知祂是真神。且摩西在記載宇宙的創造時清楚地教導過這點，因他將這道當作神與祂受造物間的橋樑。他明確地告訴我們，神在創造各個受造物時是用說的，「要有這……」或「要有那……」(創一)，這就是因為神要祂測不透的榮耀藉著道照耀出來。對

<sup>23</sup> Tertullian, *Against Praxeas* 2, 9 (CCL Tertullianus II. 1160, 1168 f.; tr. ANF III. 598, 603 f.). E. Evans, *Tertullian's Treatise Against Praxeas*, has critical text, pp. 90, 97 f., translation pp. 131, 140. 帕克西亞 (Praxeas) 是一位極端的神格唯一論者。他主張：當基督被釘十字架時，聖父也受苦 (聖父受苦說)。巴特討論加爾文對永恆聖子的教義時，從神學的角度探討，當加爾文與皮爾·卡洛里 (Pierre Caroli) 爭辯時，有些人開始懷疑加爾文三位一體教義的正統性，1537 and 1540 (*Kirchliche Dogmatik* I. 1. 438 f.; tr. G. T. Thomson, *The Doctrine of the Word of God* I. 477 ff.). 在這爭辯中，卡洛里向加爾文挑戰，要他公開表明是否接受阿他那修信經或尼西亞信經，但加爾文 (雖然沒有否定兩個信經的意思) 拒絕了這個挑戰。參閱 CR VII. 294 f.; Herminjard, *Correspondance* IV. 185 ff., 239 f.

<sup>24</sup> 第7、8段中受指責的觀點被記載在瑟維特, *De Trinitatis erroribus* II, fo. 47a 裡 (tr. Wilbur, *op. cit.*, II. 4, p.

於那些喜愛饒舌的人來說，要反駁這點並不困難，因他們可以說道在這裡只是神的吩咐而已。然而眾使徒是更佳的解經家，他們教導世界是藉子所造的，並且祂以自己權能的話語扶持一切（來一 2-3）。在這經文中，道所指的是子的命令或吩咐，並且祂本身也是父神永恆不可或缺的道。<sup>b</sup> 的確，所羅門說智慧在創立世界以前就存在於父神裡（cf. 《便西拉智訓》二四 14, v.g.），並且管理神一切的創造和作為，任何理智的人都不會認為所羅門的話模糊不清（箴八 22 ff.），<sup>e(b)</sup> 因當神正在執行祂永恆不變的旨意（以及奧祕的事）時，我們若說這只不過是某種暫時的吩咐，是極其愚蠢的。<sup>e</sup> 基督也曾說過與此有關的話：「我父做事直到如今，我也做事。」（約五 17 p.）基督之所以在此宣告祂從創立世界以來與父一同做工，這就進一步地解釋摩西所記載的。所以結論是：神藉祂的話語創造萬有，好讓道在這事工上有分，並且祂們也一起同工。<sup>b</sup> 當使徒約翰宣告道從太初就是神，與神同在，同時也與父神一同創造萬物時（約一 1-3），這就是最清楚的啟示了。因為約翰同時教導道永恆的本質<sup>e</sup> 和無法替代的特徵，也明確地陳述神如

何藉著祂的話語創造這宇宙。<sup>b</sup> 因此，既然一切來自神所陳明的啟示可以準確地用「神的道」這一術語來表達，這有永恆本質的道就有至高的地位，也是眾聖言的來源。因道是不改變的，祂就永遠與神同在，並且也是神本身。

### § 道的永恆性

<sup>b</sup> 在這教義之下，有些犬類不斷狂吠，他們雖然不敢公開剝奪道的神性，卻暗中奪去祂的永恆性，因他們說神在創造宇宙開口說話時，就是道的起源<sup>25</sup>。他們竟如此大膽幻想神的本質有所改變。因為那些有關神外在行動的稱呼是在祂成就這工之後歸給祂的（就像祂被稱為天地的造物主），因此真敬虔之人不會用任何意味神本質有變化的稱號來稱呼神。<sup>e</sup> 因為若神本身在創造上有任何新的變化，那就與《雅各書》的記載有衝突：「各樣美善的恩賜和各樣全備的賞賜都是從上頭來的，從眾光之父那裡降下來的；在祂並沒有改變，也沒有轉動的影兒。」（雅一 17 p.）那麼若有人說永遠是神且創造宇宙的道有開端，對基督徒而言，沒有比這更不能容許的。<sup>b</sup> 但他們說摩西記載神所說

<sup>25</sup> 瑟維特, *op. cit.* 參閱 1. 13. 22; Comm. John 1:1; 參閱布塞爾 (Bucer) 對此處的解釋 *In sacra quatuor Evangelia enarrationes*, 1553 edition, fo. 221ab

的第一句話時，就暗示在此之前道並不存在，他們認為這是很明智的說法，其實這是毫無根據的話。我們不能說因神的道在某個時候開始顯明，便說道是在此時開始。事實上我們反而要說：當神說「要有光」（創一 3）並因神的道而出現光時，神的道在這之前早就存在了。但若有人問是多久以前？這個問題沒有答案。當基督說：「父啊，現在求祢使我同祢享榮耀，就是未有世界以先，我同祢所有的榮耀」（約一七 5 p.），在此祂也沒有告訴我們祂是何時開始存在的。<sup>e</sup> 約翰也沒有忽略啟示這事實，因在他記載宇宙的創立之前（約一 3）就說：「這道太初與神同在」（約一 2）。<sup>b</sup> 因此我們要再覆述一次，神在時間開始之前所生的道，永遠與神同在。這就證明道的永恆性、真實的本質，以及祂的神性。

### 9 舊約記載基督的神性

<sup>e</sup> 我現在還不打算教導中保的職分，直到我教導救贖的教義<sup>26</sup>時再討論。但無論如何，既然眾信徒都當承認基督就是那成肉身的道，我在此舉

出證明基督神性的經文是應該的。<sup>e(b)</sup> 雖然《詩篇》四十五篇說：「神啊，祢的寶座是永永遠遠的」（詩四五 6；四四 7, Vg.），但猶太人<sup>27</sup>卻背叛神並將伊羅欣（Elohim）這名號也歸在天使和天軍身上。然而在聖經上我們找不到一處經文教導任何受造物在永恆的寶座上。<sup>b</sup> 實際上，基督不只被稱為「神」，也被稱為永恆的統治者。此外，當神這稱呼歸在人身上時都有清楚的解釋，好比摩西被稱為「在法老面前代替神」（出七 1），<sup>e</sup> 然而卻有人將之翻譯為「法老王的神」，這是極為愚蠢的。事實上，我承認有些卓越非凡的事物常常被用「神」這一詞來形容，但（出七 1）的上下文清楚地告訴我們，這樣的翻譯是勉強、不合理的。

但若他們仍然頑固不信，我要再指出，先知以賽亞清楚地教導<sup>e(b)</sup>：基督既是神又有至高者的權柄，這權柄充分證明祂的神性。<sup>b</sup> 以賽亞說：「祂名稱為『全能的神、永在的父……』」（賽九 6 p.）。猶太人卻反對這經文並將之更改為：「全能的神、永在的父要稱他為……」，<sup>e(b)</sup> 他們只將

<sup>26</sup> II. 12—17.

<sup>27</sup> 他指的是以下這些中世紀猶太解經家的觀點，拉希 (Rashi, d. 1105)，亞伯拉罕·伊本·以斯拉 (Abraham Ibn Ezra, d. 1167) 和大衛·金奇 (David Kimchi, d. 1235)。參閱 L. I. Newman, *Jewish Influences in Christian Reform Movements*, 325 f., 350 f.

「和平的君」這稱呼歸給基督。但先知在這裡用如此眾多的稱號稱呼父神有何用途呢？難道先知的意圖不是要用這些清楚的稱呼來形容基督，為了造就我們對基督的信心？<sup>e</sup> 為這緣故，他在此稱基督為「全能的神」，就如他在第七章裡稱祂為「以馬內利」一樣。<sup>b(a)</sup> 但沒有比耶利米更清楚地證明基督的神性：「祂的名必稱為『耶和華——我們的義』」（耶二三 5—6 p. ; cf. 三三 15—16）。根據猶太人的教導，一切對神的稱呼只是祂的名號而已，唯獨「耶和華」這無法用言語形容的稱呼才表明祂的本質。我們因此推知神的獨生子就是那位在另一處經文中宣告：不將自己的榮耀歸給假神的永恆的神（賽四二 8）。

<sup>b</sup> 然而在這裡猶太人也找藉口說，摩西將耶和華這稱呼歸給他所設立的祭壇，並且以西結也將這稱呼歸給新城耶路撒冷。但誰不明白這祭壇的設立是為了提醒猶太人，是神自己「高舉摩西」，且將神的名歸給新城耶路撒冷是要見證神的同在？因先知如此說道：「這城的名字必稱為『耶和華的所在』。」（結四八 35）事實上摩西這樣說：「摩西築了一座壇，起名叫『耶和華尼西』（就是耶和華是我旌旗的意思）。」（出—七 15, cf. Vg.）但他們對《耶利米書》中的另一處經文也有爭議，因為這經文也將耶和華的名歸

給耶路撒冷：「她（耶路撒冷）的名必稱為『耶和華我們的義』。」（耶三三 16, cf. Vg. and Comm.）這經文不但沒有否定基督的神性，反而肯定。因他在前面已證明基督就是那賜義給教會的耶和華，因此他宣告神的教會將會確知這點並因這名在此而歡喜快樂。<sup>e</sup> 所以在前面的經文中，先知宣告義的來源；在後面的經文中，他告訴我們這義歸給教會。

#### 10 「永恆神的使者」\*

<sup>e</sup> 但若這證據仍不足以說服猶太人，我想知道他們要用什麼詭計逃避這事實，即在舊約裡耶和華常常以天使的形像顯現。聖經記載，有位天使向聖潔的族長顯現，並宣稱祂的名叫永生的神（士六 11, 12, 20—22；七 5, 9）。若有人反對說這只是祂的角色而已，也不足以成為理由。因為如果祂只是使者，祂就不會允許人向祂獻祭而因此竊取神的榮耀。然而這位天使在拒絕用餐後，吩咐他們向祂獻上該獻給耶和華的祭（士—三 16），這就證明祂就是耶和華（—三 20）。因此瑪挪亞和他的妻子從這異象中推知他們所看見的不只是天使，而是神自己。於是他們大聲呼喊：「我們必要死，因為看見了神。」（—三 22）並且當他妻子回答：「耶和華若要殺我們，必不從我們手裡收納燔祭和素祭」（—三

23)，他妻子承認之前被他們稱為天使的就是真神。況且天使的回答，也消除人一切的疑慮：「你何必問我的名，我名是奇妙的」（一三 18）。

瑟維特（Servetus）<sup>28</sup> 最可憎的褻瀆就是他宣稱：神從來沒有向亞伯拉罕和其他的族長顯現，而是天使代替神受人敬拜。然而教會正統的神學家正確和智慧地將那位天使解釋為神的道，這道在那時就預表基督並開始擔任中保的職分<sup>29</sup>。在那時候祂雖然未曾成肉身，但祂卻以中保的職分降臨，為了與信徒有更親密的交通。祂因這更親密的交通被稱為天使，然而祂卻仍然保留祂的本性，就是擁有測不透之榮耀。先知何西阿陳述雅各與天使較力時說：「耶和華——萬軍之神在那裡曉諭我們以色列人；耶和華是祂可記念的名」（何一 2 5，Vg.）。然而瑟維特又再次胡謔：天使在這裡代替神向人顯現。就如任何人應該懷疑先知在此肯定摩西所說的話：「你何必問我的名？」（創三 29 p.），且當雅各這聖潔的族長宣告：「我面對面見了神」（創三 30）時，這句話就足以證明祂不是受造的天使。保羅說，基

督就是在曠野中帶領百姓的元帥（林前一 0 4）<sup>30</sup>，這也證明了基督的神性，雖然祂降卑的時候未到，但那永恆之道在這裡預表祂將擔任的職分。我們若客觀地查考撒迦利亞書第二章，就會發現那位差派另一位天使的天使（亞二 3）被稱為萬軍之耶和華，也有至高的權能歸給祂（亞二 9）。我現在要略過許多信徒已相信的證據，雖然這些證據根本沒有感動猶太人。當以賽亞說：「看啊，這是我們的神；……祂是耶和華；我們素來等候祂，祂必拯救我們」（賽二 5 9，cf. Vg.）時，任何有辨別力的人都明白這裡指的是那位再次興起拯救祂百姓的神，並且這有力的描述被重覆兩次，指的正是基督。更清楚和更有說服力的經文就在瑪拉基書中。先知應許猶太人當時所等候的統治者會忽然進入祂的殿（瑪三 1）。那殿是唯獨獻給至高的神，而先知宣稱這就是基督的殿。因此我們知道祂就是猶太人自始至終所敬拜的同一位神。

## 11 使徒在新約聖經中見證基督的神性\*

<sup>b</sup> 新約聖經有無數證明基督神性

<sup>28</sup> 這是加爾文在基督教要義中第一次提到瑟維特。

<sup>29</sup> Justin, *Dialogue with Trypho* 56, 58, 127 (MPG 6. 595 ff., 607 ff., 771 ff.; tr. ANF I. 223, 225, 263); Tertullian, *Against Marcion* III. 9 (MPL 3. 333; CCL Tertullianus I. 519 f.; tr. ANF III. 328).

<sup>30</sup> 參閱 I. 14. 9; Comm. Acts

的見證。所以，我們只需要列舉一部分而非所有的見證。<sup>a</sup> 雖然使徒們有關這方面的記載都是關於成了肉身之後的基督，然而我將列舉的見證，絕對足以證明祂永恆的神性。

<sup>b</sup> 首先，特別值得我們留意的就是使徒的教導，即一切在舊約裡關於永恆神的預言，已經在基督身上應驗或將被基督應驗。以賽亞預言，萬軍之耶和華將是「向以色列兩家作絆腳的石頭，跌人的磐石」(賽八 14 p.)，而保羅宣告這預言在基督身上已經應驗(羅九 32-33)，因此他稱基督為萬軍之耶和華。同樣他在另一處說：「因我們都要站在神的台前。」(羅一四 10 p.)「因經上寫著……萬膝必向我跪拜(羅一四 11 Vg.)；萬口必憑我起誓(賽四五 23)。」既然神在以賽亞書中預言這有關祂自己的事，而之後基督在自己身上應驗這預言，就證明祂是那位不將自己的榮耀分給假神的真神。顯然，保羅為以弗所信徒引用的詩篇唯獨是指神說：「祂升上高天的時候，擄掠了仇敵。」(弗四 8；詩六八 18；六七 19, Vg.) 保羅知道神以輝煌的勝利擊敗列國，這預表某種升天，所以，他記載這預言在基督身上進一步應驗了。約翰也證明以賽亞的異象所啟示的是子將有的榮耀(約一二 41；賽六 1)，雖然當時以賽亞記載他所看到的是神的威嚴。顯然使徒在《希伯來書》中所歸

給子神的稱號是最榮耀的：「主啊，祢起初立了地的根基；天也是祢手所造的。」(來一 10 p.；詩一〇一 26 p., Vg.；詩一〇二 25, EV) 同樣地，「神的使者都要拜祂。」(詩九六 7, Vg.；詩九七 7, EV；cf. 來一 6) 當使徒用這些經文指基督時，是正確的運用，因為這些經文所頌讚的大事唯獨基督應驗了。因為起來憐恤錫安的那位就是基督(詩一〇一 14, Vg.；一〇二 13, EV)，是基督自己宣稱祂統治萬國萬島(詩九六 1, Vg.；九七 1, EV)。難道約翰會猶豫將神的威嚴歸於基督，因為他早就宣告道從永遠就是神(約一 1, 14)？難道保羅也會猶豫將基督立在神的寶座上嗎(林後五 10)？因他早就公開宣告基督的神性，說祂是「永遠可稱頌的神」(羅九 5)。為了更清楚地證明保羅在這事上前後一致，在另一處經文中他記載：「就是神在肉身顯現。」(提前三 16 p.) 如果神是永遠可稱頌的，那麼一切的榮耀和尊榮都應當歸給祂：正如保羅在另一處經文中所肯定的那樣(提前一 17)，並且他毫不隱瞞這事實，而是公開地宣告：「祂本有神的形像，不以自己與神同等為強奪的；反倒虛己，取了奴僕的形像，成了人的樣式。」(腓二 6-7 p.) 為了避免有不敬虔的人反對說這是想像中的神，約翰接著說：「這是真神，也是永生。」(約壹五 20 p.) 其實，我們應當

滿意於祂在聖經中被稱為神，尤其是摩西已見證並無他神，只有一位神（申六 4）。此外，保羅也說：「雖有稱為神的，或在天，或在地……然而我們只有一位神，萬物都本於祂。」（林前八 5—6 p.）當同一位保羅親口告訴我們：「神在肉身顯現」（提前三 16 p.），而且「神用自己的血救贖教會」（徒二〇 28 p.）時，我們憑什麼仍想像出另一位保羅根本不承認的神呢？無疑地，歷史上一切敬虔的人都認同保羅的觀點。多馬也以同樣的方式宣告基督是他的主、他的神（約二〇 28），是那位他向來所敬拜的獨一真神。

## 12 基督的事工顯明祂的神性

<sup>b</sup> 如果我們根據聖經所記載基督的事工來衡量祂的神性，那就更清楚地彰顯祂的神性。事實上，當祂說祂從一開始就與父同工時（約五 17），猶太人雖然對祂所說的話完全不明白，卻仍然能感覺到祂有神的權柄。因此，就如使徒約翰所說：「猶太人越發想要殺祂，因祂不但犯了安息日，並且稱神為祂的父，將自己和神當作平等」（約五 18）。如果我們不承認這經文很清楚地肯定基督的神性，那我們的愚昧是何等大。其實，祂以護理和大能掌管全宇宙，又用祂權能的命令托住萬有（來一 3），使徒記載

這是基督所做的，唯獨造物者能成就這一切。且祂不但與父一同掌管世界，也擔任其他受造物無法擔任的職分。耶和華藉先知以賽亞說：「唯有我為自己的緣故塗抹你的過犯。」（賽四三 25 p.）根據這句話，當猶太人指控基督在赦罪上違背神時，基督不但用言語宣告，也用神蹟證明，這權柄是祂自己的（太九 6）。我們因此明白祂不但被託付執行赦罪，祂也擁有實際赦罪的權柄，並且耶和華說祂斷不會將這權柄交給另一位。難道不是唯有神才能鑑察人隱密的思想嗎？因為基督也擁有這權柄（太九 4；cf. 約二 25）。因此我們可得知基督就是神。

## 13 基督所行的神蹟見證祂的神性

<sup>b</sup> 基督所行的神蹟十分清楚地見證祂的神性，雖然我承認先知和使徒都行了和基督一樣或類似的神蹟，然而至少在某方面有極大的不同：他們所行的神蹟彰顯神給他們的恩賜，但基督所行的神蹟卻彰顯祂自己的大能。的確，有時在祂行神蹟時藉著禱告將榮耀歸給父神（約一一 41），然而在大多數的時候，祂所行的神蹟是向我們彰顯祂自己的大能。既然祂可以賜給人行神蹟的權柄，難道祂自己能行神蹟是難以相信的嗎？使徒馬太敘述：基督將權柄賜給使徒、叫死人復活、醫治癱瘋病人，以及趕鬼等等

(太一〇8；cf. 可三15，六7)。此外，使徒們藉著行神蹟證明這權柄唯獨來自基督。彼得說：「我奉拿撒勒人耶穌基督的名，叫你起來行走！」(徒三6)。難怪基督要藉行神蹟征服猶太人的不信，因為這些神蹟唯獨來自祂自己的大能，也充分證明祂的神性(約五36，一〇37，一四11)。

除此之外，在神之外沒有救恩、沒有義、沒有生命，既因這一切都在基督裡，所以基督就是神。我也不容人說：是父神將生命和救恩擺在基督裡<sup>31</sup>，因為聖經並沒有說基督領受了救恩，而是說基督就是救恩本身。而且既然只有一位是良善的(太一九17)，那麼必死的人怎麼會是義和良善的？更何況是義和良善本身。為何使徒約翰說，從創立世界以來生命在祂裡頭，並且祂也是人的光(約一4)？根據這樣的證據，我們就坦然無懼地信靠和盼望基督，因為我們知道信靠受造之物是褻瀆神的。基督說：「你們信神，也當信我。」(約一四1 p.) 保羅也這樣解釋《以賽亞書》中的兩處經文：「凡信祂的人必不至於羞愧。」(羅一〇11；賽二八16)以及「將來有耶西的根，就是那興起來要治理外邦的；外邦人要仰望祂。」(羅一五12 p.；賽一一10)關於這件事，我們何須

從聖經中尋找更多的證據，因我們常常看到這條經文：「信我的人就有永生。」(例如約六47)聖經記載，人靠著信心求告基督，而這樣的禱告也是神的威嚴所應得的。因先知約珥說：「凡求告主名的就必得救」(珥二32，Vg.)。另一處經文也說：「耶和華的名是堅固台；義人奔入便得安穩。」(箴一八10 p.) 既然人因求告基督的名而得救，因此證明了祂就是耶和華。此外，司提反的禱告也是一個明證，他說：「求主耶穌接收我的靈魂。」(徒七59)之後亞拿尼亞見證整個教會都求告基督的名：「這人怎樣在耶路撒冷多多苦害祢的聖徒，並且他在這裡有從祭司長得來的權柄捆綁一切求告祢名的人。」(徒九13—14 p.) 後來保羅為了更進一步地教導我們：「神本性一切的豐盛都有形有體地居住在基督裡面」(西二9)，保羅承認他唯一教導哥林多信徒的教義就是使人認識基督(林前二2)。

既然神吩咐我們惟獨以認識祂為榮，而保羅也唯獨勸我們認識聖子，難道這不是極奇妙的事嗎？(耶九24)。既然我們唯獨能以認識基督為榮，那誰敢說祂只是受造物？除此以外，<sup>e(b)</sup>使徒保羅在他書信的問題中，不但為眾信徒求告聖父的祝福，

<sup>31</sup> 瑟維特, *op. cit.*, III, fo. 77 f. (tr. Wilbur, *op. cit.*, III, 12 f., pp. 119 ff.).



同樣他也求告聖子的祝福（羅一 7；林前一 3；林後一 2；加一 3等）。這教導我們：雖然聖父的福分是藉子的代求臨到我們，但因聖子與聖父分享大能，所以這些福分也是直接從聖子而來。<sup>b</sup> 這實際的知識無疑比任何的猜測更能造就信徒的確據<sup>32</sup>。當敬虔的人感受到重生、光照、救恩、稱義，及成聖時，就清楚地經歷到神，甚至幾乎可以摸著神。

#### 聖靈永恆的神性（14—15）

#### 14 聖靈的事工證明祂的神性

<sup>b</sup> 同樣地，我們也要從聖經中尋找證明聖靈神性的證據。<sup>e</sup> 事實上，摩西在創造上的記載非常清楚：「神的靈運行在水面上」（創一 2，cf. Vg.），或在空虛混沌的地上。因這記載告訴我們，這宇宙的美麗不但依靠聖靈賜予生命的力量，並且在神未曾裝飾宇宙以前，聖靈就已運行在空虛混沌的地球上。人也無法詭詐地迴避以賽亞所說的這話：「現在，主耶和華差遣我和祂的靈來」（賽四八 16，cf. Comm.），因父神和聖靈共同以至高的

權柄差派先知<sup>33</sup>，這就彰顯聖父和聖靈的神性。然而最有力的證據是聖經一般的教導。<sup>b</sup> 因聖經所歸予聖靈的屬性以及眾信徒在敬虔歷程中的經歷都告訴我們：聖靈遠超過任何受造物。因為這位無所不在的聖靈扶持萬有，使他們成長，並在天上和地上賜給他們生命。聖靈在受造物的範圍之外，因為祂不受任何限制。聖靈既可賞賜活力、內在的本質、生命，以及活動給萬物，無疑祂就是神。

再者，既然重生是進入永不朽壞的生命，所以就遠超過肉體的生命，那麼賞賜這生命的聖靈何其偉大！聖經在多處經文中教導，聖靈使人重生並非藉任何外力，而是藉著祂本身的大能，而且這生命不但是今生的，也是永恆的。簡言之，聖靈就如聖子那樣擔任唯獨屬神的職分。「因為聖靈參透萬事，就是神深奧的事也參透了」（林前二 10），並且沒有任何受造物作祂的謀士（羅一一 34）。聖靈賞賜智慧和口才（林前一 2 10），而且耶和華向摩西宣告這是祂自己的事工（出四 11）。我們藉著聖靈與神交通，並在我們心裡感受到聖靈賞賜生命的力量。

<sup>32</sup> 參閱Melancthon, *Loci communes* (1521), ed. H. Engelland, p. 6: “*Mysteria divinitatis rectius adoraverimus quam vestigaverimus*” (tr. C. L. Hill, *The Loci Communes of Philip Melancthon*, p. 67).

<sup>33</sup> 參閱 Comm. Acts 20:28. 華飛德 (B. B. Warfield) 在他的 *Biblical and Theological Studies* (ed. S. G. Craig) ch. 5 中有對14—20段的標題做評論。

祂使我們稱義；力量、成聖 (cf. 林前六 11)、真理、恩典，以及一切的益處都來自祂，因為聖經記載聖靈是眾恩賜的源頭 (林前一二 11)。<sup>e</sup> 特別值得一提的是保羅的這話：「恩賜原有分別」 (林前一二 4)，且聖靈是隨己意分配給眾信徒 (cf. 來二 4)，然而「聖靈卻是一位」 (林前一二 4 p.)，因聖靈不但是眾恩賜的源頭，也是賞賜恩賜者。保羅後來更清楚地說：「這一切都是這位聖靈所運行、隨己意分給各人的。」 (林前一二 11 p.) 若聖靈不是居住在神裡面，聖經就不會記載祂隨己意行事。因此保羅明確地告訴我們聖靈擁有屬神的大能，也告訴我們祂「hypostatically」居住在神裡面。

### 15 聖靈神性的直接證據

<sup>b</sup> 而聖經在論到聖靈時毫不猶豫地用「神」這稱號稱呼祂。保羅之所以說我們是神的殿，是根據聖靈居住在我們裡面 (林前三 16-17，六 19；林後六 16)。我們不要輕看這事實，神在舊約中多次預言信徒將作祂的殿，而聖靈住在我們裡面就是這預言的應驗。<sup>e</sup> 奧古斯丁清楚地論到：「假設神吩咐我們用木、石為聖靈造一座殿堂，然而因為這尊榮惟獨是屬神的，所以這樣的吩咐就能清楚證明聖靈的神

性。何況神乃預定我們而非木石作祂的殿，這豈不是更證明聖靈的神性嗎？」<sup>34</sup> <sup>b</sup> 使徒保羅有時說：「我們是神的殿」 (林前三 16-17；林後六 16)，也在別處以同樣的意思說：「聖靈的殿」 (林前六 19)。彼得在譴責亞拿尼亞向聖靈撒謊時，說他並不是欺哄人而是欺哄神 (徒五 3-4)。當以賽亞說：萬軍之耶和華如此說時，保羅教導說這就是聖靈在說話 (賽六 9；徒二八 25-26)。<sup>e</sup> 事實上，先知通常說他們所陳述的話是出自萬軍之耶和華，而基督和使徒說的話是出自聖靈 (cf. 彼後一 21)。由此可見，那位說預言的聖靈就是耶和華。再者，<sup>b</sup> 神說以色列百姓的悖逆激怒祂，然而以賽亞記載：「他們使主的聖靈擔憂」 (賽六三 10 p.)。<sup>e</sup> 最後，聖經記載褻瀆聖子的能得赦免，而褻瀆聖靈的卻在今世或來世永不得赦免 (太一二 31；可三 29；路一二 10)，這就證明聖靈的神性，因為聖經公開宣告褻瀆聖靈是不得赦免的罪。我在此故意略過許多教父的見證，他們認為大衛的這話足以證明聖靈的神性：「諸天藉耶和華的命而造；萬象藉祂口中的氣而成。」 (詩三三 6 p.) 這證明創造宇宙不但是聖子也是聖靈的作為。但我不以為然，因為既然詩篇經常重覆同一件事兩次，並

<sup>34</sup> 奧古斯丁, Letters 170. 2 (MPL 33. 749; tr. FC 30. 62).

且在舊約中「口中的氣」意思與「神的道」(賽一4)相同，所以這經文並不足以用來證明聖靈的神性。然而，我上面已列舉的幾個證據就足以證明聖靈的神性。

### 三位一體之間

#### 三個位格的區分和合一 (16—20)

#### 16 合一

此外，神藉著基督的降臨更清楚地彰顯自己，也更清楚地彰顯祂有三個位格。<sup>e(b/a)</sup> 雖然聖經有許多這方面的證據，但以下這個證據就足以證明<sup>35</sup>。保羅強調神、信心，以及洗禮的合一(弗四5)，他甚至如此辯論：信心的對象只有一位，這就證明神只有一位；既然洗禮的目的也只有一个，也就證明信心的對象只有一位。<sup>b</sup> 因此，我們奉誰的名受洗，誰就是獨一真神。<sup>e(b)</sup> 事實上，基督願意藉著這莊嚴的宣告證明信心正確的對象已經顯明，因此祂說：「奉父、子、聖靈的名給他們施洗。」(太二八19 p.) 這裡的意思就是要奉那位已啟示自己為父、子、聖靈的獨一真神的

名受洗。顯然神的本質包括三個位格，並且我們透過這三個位格認識獨一的神。

<sup>e(a)</sup> 的確，信心不應當搖擺不定，尋求各樣的對象，<sup>a</sup> 而是應當仰望獨一的真神，與祂聯合、專靠祂。另一方面這也證明若有不同的信心，也一定會有許多不同的神。既然洗禮是信心的聖禮，所以它就向我們證明神的合一性，因為只有一種信心。

<sup>b(a)</sup> 這也證明我們只能奉獨一真神的名受洗，因為我們奉誰的名受洗我們就相信誰。所以當基督吩咐我們奉父、子、聖靈的名給人施洗時，意思不就是我們應當以一種信心信靠父、子、聖靈嗎？<sup>a</sup> 難道這不就清楚證明父、子、聖靈是同一位神嗎？<sup>b</sup> 因此，既然神只有一位是眾信徒理所當然相信的大前提，所以結論是：道和聖靈就是神的本質。亞流派者以前常常愚蠢地吶喊，他們一方面宣稱是聖子的神性，另一方面，又從祂的身上奪去神的本質。馬其頓紐派(Macedonian)<sup>36</sup> 也同樣的瘋狂，因他們將「聖靈」解釋為那些澆灌給眾人的恩賜。既然智慧、知識、理智、勇氣，以及對主的敬畏都是來自聖

<sup>35</sup> 參閱 Luther, *Enchiridion piarum precatum* (1529) (*Werke* WA X. 2. 389).

<sup>36</sup> 主張馬其頓紐斯 (d. ca. 360) 之教導的人。馬其頓紐斯是一位半亞流派者，他是君士坦丁堡的主教，他否定聖靈的神性。

靈，所以祂就是那位賜人智慧、理智、勇氣，以及敬虔的靈 (cf. 賽一一2)。雖然祂將不同的恩賜分給不同的信徒，然而就如使徒保羅所說：「聖靈卻是一位。」(林前一二11)

### 17 三個位格

<sup>b</sup>再者，聖經清楚地陳述了父與道的差別，以及道與聖靈的差別。既然這是極大的奧秘，因此我們必須懷著敬畏和謹慎的心考察。我非常欣賞貴格利的這段話：「我每逢想到三個位格的合一時，就立刻受到三個位格光輝的照耀；我也無法思想到這三個位格而不同時想到祂們彼此的合一。」<sup>37</sup> 因此我們要謹慎，免得我們對三位一體錯誤的概念攪擾我們的思想，而沒有幫助我們明白祂們彼此的合一。

的確「父」、「子」、「聖靈」這些稱呼都指出他們之間真實的分別，我們不要以為這些來自神作為的稱號是虛空的，祂們之間確實有分別，卻無分割。<sup>e</sup> 我們上面所引用過的<sup>e(b)</sup>經文(例如亞一三7)<sup>e(b)</sup>證明聖子與聖父有不同的特質，<sup>e</sup> 除非子與父有所分別，否則道就不可能與神同在，又除

非祂與父有別，不然祂就不可能與父同享榮耀。<sup>b</sup> 並且當祂說：「另有一位給我作見證」時，就證明祂與父有所分別(約五32；八16等等……)，<sup>b(a)</sup> 而且聖經記載父藉道創造萬物也證明了這點(約一3；來一一3)。因為若父與道沒有分別，祂就無法這樣做。

此外，不是聖父降世，而是從父而來的那位；父沒有死也沒有復活，而是父所差派的那位，這分別不是從道成肉身那時才開始的<sup>38</sup>，因聖經在此之前就記載祂是「在父懷裡的」獨生子(約一18)。誰敢說子降世為人之前沒有在父懷裡呢？祂在降世之前就在父懷裡，並在父面前與父同享榮耀(約一七5)。當基督說聖靈出自父時，就暗示聖靈與父有所分別(約一五26；cf. 一四26)；當祂經常稱聖靈為「另一位」時，這也在暗示聖靈與祂有所分別，就如祂宣告祂將差派另一位保惠師那樣(約一四16)，祂在別處也常常這樣提到。

### 18 父、子、聖靈彼此間的分別

<sup>b</sup> 我不確定藉助人的事情來對這種區別做比較是否恰當？古時的神學家的確這樣做過，但同時他們也承認

<sup>37</sup> Gregory of Nazianzus, *On Holy Baptism*, oration 40. 41 (MPG 36. 418; tr. NPNF 2 ser. VII. 375). 加爾文在這裡引用的是希臘文，他已將之翻譯成拉丁文。

<sup>38</sup> 瑟維特, *De Trinitatis erroribus*, fo. 7ab (tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 13 f.).

這樣的比較非常有限<sup>39</sup>。因此，我當謹慎，免得任意比較而給惡人咒罵的機會，或誤導無知的人。但是我們若不理會聖經向我們所啟示的分別也是不對的。這分別就是：聖父是三位一體所有作為的起始<sup>40</sup>並且是萬物的源頭；聖子是三位一體的智慧和謀士，祂極有次序地安排萬物；聖靈則是三位一體所有作為的大能和果效。其實，雖然聖父的永恆也是聖子和聖靈的，因為神若沒有智慧和大大能就不可能是神，而且我們也不應試圖在永恆裡尋找之前或之後發生的事。

然而，承認在三位一體之間存在某種次序，也不是毫無意義或多餘的。我們應當明白這次序乃是這樣：父是起源，子出於祂，最終聖靈又出於父和子。人的思想也是自然而然地傾向先思考到神，再想到祂的智慧，最後才想到執行祂預旨的大能。因這緣故，聖經說子唯獨出於父，聖靈則出於父和子<sup>41</sup>。聖經中有許多經文這樣教導，<sup>b(a)</sup>然而最清楚的莫過於《羅馬書》第八章，在這段經文中，同一位聖靈有時被稱為基督的靈（9節），有時則被稱為「叫基督從死裡復活的靈」（11節）。<sup>b</sup>這種說法並非沒有

理由，因彼得也證實先知的預言是出於基督的靈（彼後一 21；cf. 彼前一 11），雖然聖經多次提及先知的預言是出於父神的靈。

### 19 父、子、聖靈彼此間的關係

<sup>b</sup>此外，這種分別與神單純的合一毫無衝突，<sup>b(a)</sup>這分別甚至證明：子與父既然一同分享同樣的聖靈，所以子與父是同一位神，又因聖靈是父與子的靈，因此祂就不可能是父與子之外的另一位神。<sup>b</sup>因神的所有神性都存在於每一個「hypostasis」裡面，只是每一個位格都有自己的特質。父完全在子裡，子完全在父裡，就如祂親口宣告的：「我在父裡面，父在我裡面。」（約一四 10）正統的神學家也贊同祂們三位之間沒有任何本質上的區別。<sup>c</sup>奧古斯丁說：這些區別三位一體的稱呼是表示祂們相互間的關係，並不是表示祂們的本質，因祂們的本質是合一的。<sup>b</sup>這就解釋了古時神學家的觀點是一致的，雖然表面上好像有衝突。他們有時教導父是子的起源；有時則宣告子的神性和本質是自有的，<sup>c</sup>並因此與父一樣無始無終。奧古斯丁在另一作品中巧妙地解

<sup>39</sup> 參閱奧古斯丁, *Faith and the Creed* 9. 17 (MPL 40. 189; tr. LCC VI. 362); *On the Trinity* I. 1. 2, 3 (MPL 42. 820 f.; tr. NPNF III. 18).

<sup>40</sup> 參閱 I. 13. 25; I. 16. 3; I. 16. 5.

<sup>41</sup> “*Et Filio*” 相當於西方尼西亞信經的“*Filioque*”。

釋了父與子的差別何在：「就基督自己而論，祂被稱為神；就父而論，祂被稱為子。同樣地，就父自己而論，祂被稱為神；就子而論，祂被稱為父；既然就子而論，祂被稱為父，所以祂就不是子；既然就父而論，祂被稱為子，所以祂就不是父；既然就祂自己而論，祂被稱為父又被稱為子，所以祂是同一位神。」<sup>42</sup> 因此，當我們在父之外提到子時，我們等於在宣告子是自有的；因這緣故，我們稱祂為唯一的開端，但當我們提到祂與父彼此的關係時，我們也等於在宣告父是子的起源。<sup>e</sup> 奧古斯丁在他所著《三一神論》（*On the Trinity*）這書中的第五卷整卷都在解釋這個問題。事實上，若我們接受奧古斯丁以上的言論，不再繼續對這奧祕尋根究柢而落入無數虛妄的猜測中，是更為妥當的。

## 20 三位一體的神

<sup>e</sup> 一切熱愛冷靜並滿足於神所分給個人信心大小的人，要單純地接受有益的知識<sup>43</sup>：當我們宣稱相信一位

神時，神的名意味著一種單純的本質，並且在這本質中有三個位格（*hypostases*）。因此，當人未加分辨地提到神這稱呼時，這稱呼就包含父、子、聖靈，但當我們同時談到子和父時，就免不了提到祂們之間的關係，也就是祂們位格間的分別。但既因每個位格都有其特質，並且這三個特質有內在的秩序，即父是起始和源頭，所以當我們同時提到父和子、或父和聖靈時，這稱呼是專指父。如此一來，本質上的合一不受損，同時也維持一個合理的秩序，並且也沒有竊取子和聖靈的神性。既然我們在上面已經證明，使徒稱摩西和眾先知所稱為耶和華的那位是神的兒子，那麼我們就當相信三個位格的合一性。因此當人將子與父當作兩位神時，我們當視之為可憎的褻瀆，因為神這稱呼本身並不解釋任何關係，且就神自己而論，祂是純一不雜的<sup>44</sup>。

保羅也清楚記載耶和華這名有時是指基督：「為這事，我三次求過主。」（林後一二 8）當他聽到基督的答覆：「我的恩典夠你用的」時，他緊

<sup>42</sup> 奧古斯丁, *Psalms*, Ps. 109. 13 (MPL 37. 1457; tr. NPNF [Ps. 110] VIII. 542 f.); *John's Gospel* 1—5 (MPL 35. 1682 f.; tr. NPNF VII. 222); *Psalms*, Ps. 68. 5 (MPL 36. 895; tr. NPNF [Ps. 69] VIII. 301).

<sup>43</sup> 加爾文在這段後面是指著反對三位一體的人說的，因為他在此所說的與他在他的 *Response to the Questions of George Blandrata* (CR IX. 325 ff.; 參閱 CR XVII. 169 ff.) 裡所說的相同。根據 OS I. 134, note 1. 的記載，這作品是在1557年的夏天所寫的。

<sup>44</sup> CR XVII. 169 ff.

接著又說：「好叫基督的能力覆庇我。」(林後一二 9)在這裡「主」這稱呼無疑是指「耶和華」，若我們將主這稱呼侷限於中保，是極為愚昧和幼稚的，因在保羅的禱告中，他所用的稱呼絕對是指神。且根據希臘文的習俗得知，使徒通常用 κύριος (主) 這稱呼代表耶和華。舉一個大家都熟悉的例子：彼得所引用經文中的「主」與保羅所稱呼的「主」意義相同：「凡求告主名的，就必得救」(徒二 21；珥二 32)。當主這稱呼被專門用來指子時，我們以後會發現聖經作者這樣做有不同的理由。現在我們只要明白，保羅在求告神之後立刻提到基督的名，就證明基督是神。<sup>e(b/a)</sup> 基督自己也稱神本身為「靈」(約四 24)。<sup>b(a)</sup> 根據這教導，我們就能說神的本質是靈，包括聖父、聖子、聖靈，這是聖經清楚的教導。就如神在這經文中被稱為靈，同樣地，聖靈既然祂是整個神性其中的一個「hypostasis」，所以聖經記載祂是神，也是來自神。

### 對三位一體異端的反駁 (21—29)

#### 21 一切異端的根基：給眾人的警告

<sup>b(a)</sup> 此外，撒但為了徹底根除我

們的信仰，不停地製造教會內的大爭吵，有時是關於聖子和聖靈的神性，有時是關於三個位格之間的區分。幾乎每一個時代牠都在這教義上激動不敬虔之人、攪擾正統神學家和牧師，<sup>e</sup> 即便今日牠也試圖死灰復燃。因這緣故，我們在此敵擋某些人邪惡的胡言亂語是必要的。<sup>e(b/a)</sup> 到目前為止，我的目的是想引領那些願受教導的人，而不是與那些頑固、好爭論的人爭辯。我上面冷靜所證實的真理，也要在眾惡人的毀謗下護衛這真理，<sup>b(a)</sup> 同時我也要奮力幫助那些願意聽從神話語的人立穩根基。<sup>b</sup> 在探討三位一體這大奧秘上，我們需要比探討聖經其他的奧秘更為理智和謙卑地尋求答案；我們要十分謹慎，免得我們的思想或言語僭越聖經在這教義上的啟示。人極有限的思想如何能衡量神無法測度的本質<sup>45</sup>，雖然人每日看見太陽尚且不知太陽的性質，更何況那無法看見之神的本質呢？事實上，人怎能單靠自己查究神的本質？因人對自己的本質都十分模糊。我們要甘心樂意地接受我們認識神的限制。就如希拉流所說：唯有神才能恰當地見證自己，且我們只能依靠祂自己的啟示認識祂<sup>46</sup>。如果我們單純地接受祂自己

<sup>45</sup> 參閱 I. 5. 7.

<sup>46</sup> Hilary, *On the Trinity* I. 18 (MPL 10. 38; tr. NPNF 2 ser. IX. 45). 巴特引用了「因人……限制。」這段 (*Kirchliche Dogmatik* I. 1. 317; tr. G. T. Thomson, *The Doctrine of the Word of God* I. 345).

的啟示，並只在祂的話語裡面尋求關於神本質的答案，這才算是接受我們認識神的限制。有關這教義，屈梭多模（Chrysostom）有五篇講道——《反非律派》（*Against the Anomoeans*）<sup>47</sup>但連這些傑出的講道也無法勒住任意妄為之哲學家的胡言亂語。因在這事上就像在其他所有的事上，他們都表現出自己的狂妄自大。我們要以他們任意妄為的結局引以為鑒，好讓我們在認真探討這難題時，懷著願受教導的心而不是狡猾的心。我們要下定決心不在神聖潔話語之外尋找神，我們的思想也要完全受神話語的引領，並且不說任何沒有聖經根據的話。<sup>e(b)</sup>但若在父、子，和聖靈這獨一無二的真神裡，的確存在某種難以明白的分別——這分別導致某些人過多的困惑和煩惱，<sup>e</sup>我們不要忘記，人若放縱好奇心，便會誤入迷宮並失去方向<sup>48</sup>。所以我們應當樂意受神話語的管教，雖然我們不能完全明白神的大

奧秘。

## 22 瑟維特反駁三位一體的教義

<sup>e</sup>若要列舉歷史上所有關於三位一體教義的謬論，會是費時費力的。並且許多異端者狂暴地想推翻神的榮耀，但他們只能威嚇和迷惑無知之人罷了。最近有些人組成好幾個派別，或者攻擊神的本質，混淆三個位格之間的分別。其實，只要持定我們上面已證明的聖經教導——獨一真神的本質是單一不可分割的，並且這本質屬於父、子、聖靈這三個位格，但另一方面父與子有別、子與聖靈有別——就能徹底反駁亞流和撒伯流，甚至古時其他傳揚三位一體異端的人。

但因現今有一些狂熱分子興起，如瑟維特一類的人，他們以新技術迷惑整個教會，所以在此指出他們的謬誤是必要的。瑟維特恨惡「三位一體」的教義，甚至稱一切主張三位一體教義之人為無神論者<sup>49</sup>。我不提那些他

<sup>47</sup> Chrysostom, *Homiliae de incomprehensibili Dei natura, contra Anomoeos* 5. 7 (MPG 48. 745 ff.). Anomoeans

<sup>48</sup> 參閱I. 5. 12, note 36.

<sup>49</sup> 加爾文在這裡好像很驚訝瑟維特會用“Trinitarian”（相信三位一體的人）這一詞稱呼他和其他為三位一體之教義辯護的人。瑟維特經常在他的*Christianismi restitutio, De Trinitate I*中如此稱呼。瑟維特在31頁上說，“*Athei vere sunt trinitarii omnes*”。我透過查爾莫斯·麥考米克先生（Mr. Chalmers McCormick）對約翰·康龐努斯（John Campanus）的研究（ca. 1500—1575），才明白以前 *trinitarii* 是用來稱呼反對正統三位一體教義的人。士勒赫恩（J. G. Schelhorn）所引用喬治·威策爾（George Witzel）的大約1537年的作品就證明這點（*Amoenitates literaria XI* [1729]. 32—42）。參閱G. Richter, *Die Schriften Georg Witzels*, p.



用來咒罵他們的話，總而言之他的謬論是：當人說神的本質包括三個位格時，就等於將神分成三個部分，而這三部分的神是出於人的幻想，因為與神的合一衝突。他自己的主張是：位格只是某些關於神外在的概念，與神的本質毫無關聯，只是神從不同方面向人啟示自己罷了。他說：起初在神裡面並無分別，因為那時道與聖靈是同一位，但當基督被神差遣作神時，聖靈就出於基督也作另一位神。然而儘管他有時以悅耳的故事掩飾他的謬論，就如他說：神的永恆之道就是基督的靈與神同在，並照耀出神的本質，而聖靈原來是神的影子，之後消滅了其他兩位的神性；他主張：聖子和聖靈都有神的一部分在祂們裡面，也主張同一位聖靈居住在我們和木石裡。我們將在恰當的時候探討他對中保同樣荒謬的教導。的確，這不可思議的謊言，即「位格」只是神榮耀可見的顯現，要反駁它是輕而易舉的。因為當使徒約翰宣告在宇宙未曾創造之前道<sup>50</sup>就是神時，就證明這道與某種概念截然不同（約一1）。那麼如果那從永遠是神的道，既與父同在，又與父同享榮耀（約一七5），顯然祂就不

可能只是神外在和象徵性的光榮，反而是居住在神裡面的「*hypostasis*」。

此外，儘管在創造世界之前聖經沒有提到聖靈，但在創造的時候提到祂，並且祂不是一個虛無的影兒，而是神不可或缺的大能，因為摩西記載當時那空虛混沌的地球是聖靈所托住的（創一2）。因此我們就十分清楚那永恆的聖靈早就在神裡面，祂細心地護理、扶持這混沌的天地，直到神為之加上美麗和順序。因此，這時聖靈不可能如瑟維特所幻想的那般，只是神的影兒或模樣。在別處祂被迫更公開地顯露他不敬虔的想法，即神藉著祂永恆的理智預定只有祂自己看得見的兒子，並藉這種方式彰顯自己。但若是這樣，那基督的神性只是神藉著祂永恆的預旨所賜給祂的。此外，他也隨己意添加新的屬性給取代「*hypostases*」的幽靈。最可憎的是他隨己意將神的兒子、聖靈與受造物混為一談，因他公開宣稱在神的本質之內有不同的部分和分割，每一小部分都是神。實際上、他特別強調聖徒的靈魂與神同永恆、同本質，他甚至教導人的靈魂和其他受造物也都有神性。

---

183。因此，瑟維特的這稱呼與 *trinitarius* 傳統的定義剛好相反。*Trinitarius* 古老的定義是用來稱呼一種修道士的派別 (1197)，也許這就是瑟維特使用這字的定義。

<sup>50</sup> “λόγος”

## 23 子與父一樣是神

。從這污穢的沼澤中興起了另一種怪物<sup>51</sup>。因為某些無賴之徒為了避免沾染瑟維特的羞辱而宣告：神的確有三個位格，然而他們接著說：父才是獨一的真神，並且在創造子和聖靈時將自己的神性賜給祂們。事實上，他們大膽地說這可怕的話：父與子和聖靈的分辨乃是——父是唯一「本質的賞賜者」<sup>52</sup>。首先，他們主張這謬論，即基督之所以常被稱為神的兒子，是因為除了父之外沒有另一位適合被稱為神者。然而他們沒有注意到，雖然「神」這稱呼常用來指子，而有時卻又專用來指父<sup>53</sup>，因為祂是神性的源頭，也是為了表示祂們兩位有共同的本質。

他們反對說：若祂真是神的兒子，而我們卻說祂也是人的兒子，這是荒唐的。我的回答是：祂是神的兒子，因道在萬世以前為父所生（cf. 林前二 7）（我們還沒有機會討論中保的位格問題）。然而為了表達清楚，我們必須明白這裡所說的神是指哪一個位格，免得我們不知道這裡所指的是

聖父的位格。若我們只認定父是神，無疑就將子從神的地位上貶低。因此當我們提到神時，千萬不要認為在子和父之間存在任何矛盾，就如真神的稱呼只屬於父。因為顯然那向以賽亞顯現的神（賽六 1）就是獨一無二的真神，而使徒約翰也宣告這位神就是基督（約一二 41）。並且那同樣藉以賽亞的口見證祂將是猶太人的絆腳石（賽八 14）的，也是獨一的神，保羅也宣告這位神就是基督（羅九 33）。當祂藉以賽亞的口說：「我是永生的神」（賽四九 18）、「萬膝必向我跪拜」（羅一四 11，Vg.；cf. 賽四五 24，Vg.），這就是獨一的神，而保羅也解釋說這位神就是基督（羅一四 11）。此外，還有一些使徒的見證：「主啊，祢起初立了地的根基；天也是祢手所造的。」（來一 10；詩一〇二 25—26）以及「神的使者都要拜祂。」（來一 6；詩九七 7）這些稱頌唯獨能恰當地歸給獨一的神：然而保羅宣稱這些是基督所應得的稱頌。有些狡猾的解釋認為這唯獨屬神的稱頌之所以歸給基督，是因為基督是神榮耀的光輝（來一 3），這完全是無稽之

<sup>51</sup> 加爾文指的是華倫提安·詹泰爾 (Valentine Gentile)。菲齊 (H. Fazy) 編輯了詹泰爾在日內瓦受審的文件：*Procès de Valentin Gentilis et de Nicolas Gallo* (1555)。這文件主要的部分也在 CR IX。

<sup>52</sup> “*Essentiator*.” 參閱詹泰爾第二版的信仰告白，August, 1558, CR IX. 393 f. 麥坎南 (J. Mackinnon) 在他的 *Calvin and the Reformation*, pp. 166 f. 中簡要地敘述了當時的光景。

<sup>53</sup> “κατ’ ἐξοχήν.”

談。既然耶和華的名多次被運用在基督身上，因此就祂的神性而論，祂是自有的。若祂真是耶和華，我們就無法否認祂就是同一位藉以賽亞的口宣告：「我是首先的，我是末後的；除我以外再沒有真神。」(賽四四 6 p.) 耶利米的話也值得我們思考：「不是那創造天地的神，必從地上從天下被除滅！」(耶一〇 11 p.)。

另一方面我們也必須承認，以賽亞用宇宙的創造多次證實神兒子的神性。那麼那賞賜萬物存在的造物者，怎能說祂的本質來自別處而不是自有的？人若說子的本質是父所賜的，就是在否認子是自有的。而且聖靈也證實這是錯誤的，因聖靈稱子為「耶和華」。若我們相信三位一體的本質唯獨在父裡，就是相信父將這本質分給子或奪去子的本質。一旦子的本質被奪去，那祂被稱為神就是有名無實了。他們胡謔：神的本質只屬於聖父，因為只有祂才是神，也是祂將本質賜給子，因此子的神性是從父的本質來的，或說它是神整個本質的一部分。

那麼根據他們的大前提，我們就必須相信聖靈唯獨出於父，因為他們主張，聖靈出於這原始的本質，而這本質又唯獨屬父，所以聖靈就不可能出於子。然而保羅的見證完全推翻這論點，因為他說聖靈既是基督的靈也

是父的靈(羅八 9)。此外，照他們所言，父、子和聖靈唯一的差別是唯有父才是神，換言之，假設將父的位格從三位一體中取出，那子和聖靈就不是神了。然而他們一方面承認基督是神，卻又說祂與父有別，的確，父與子在某種特質上有差別，但那些說這特質上的差別是在本質上的人顯然否定了基督的神性，因為事實上神性少不了神完整的本質。的確，父與子若沒有獨特的特質，且父的特質是子所沒有的，那麼父與子就無兩樣。那麼他們能找到何種特質分別父與子呢？若祂們彼此的不同是在本質上，就請他們回答父是否將祂的本質分給子。基本上，若說父將自己本質的一部分分給子是不可能的，因為想像一位部分的神是邪惡的。除此之外，他們這樣說就邪惡地將神的本質分離。事實是神的整個本質完全屬於父與子。若真是這樣，那麼就本質而言，父與子的確無分別。另一方面，他們若說父分給子本質後仍然是獨一的神，因祂是擁有本質的那位，如此一來，基督就只是象徵性的神，而不是真正的神了。沒有比這經文更能夠恰當描述神的本質：「那自有的打發我到你們這裡來」(出三 14, Vg.)。

**24** 聖經上「神」這一稱呼不單是指父  
° 聖經中有許多經文都明確地反

駁他們的謬論，即聖經單獨用「神」這稱呼時都是指父。他們無恥地用來證明自己立場的經文反而揭露他們的愚昧，因為這些經文同時提及子與父。神的稱呼在這些經文中有相對的意義，而在此是指父。因此，他們的異議「除非唯有父才是真神，否則祂就是祂自己的父親」就站不住腳。

既然聖經啟示神的智慧是祂自己所生的，也啟示祂是中保的神（我會在恰當的時候進一步解釋）<sup>54</sup>，若特別因父的地位而稱祂為神並不足為怪。因自從基督成肉身以來，祂就被稱為神的兒子，不僅是因為祂是父在萬世以前所生的永恆之道，也是因為祂擔任中保的職分，好叫我們與神和好。即便他們大膽地奪取子的神性這尊榮，我想問他們：當基督宣告只有神是良善的（太一九 17）時，祂是否在說祂自己沒有良善？我並不是指祂的人性，免得他們說祂人性中的良善是神白白賜給祂的。我問的是：神永恆之道是否是良善的？他們若否認，就顯明他們是不敬虔的；他們若承認，就自我反駁了。但基督之所以從一開始承認自己沒有「良善」，這事實就更有力量地證明我們的論點。的確，既然良善只能用來稱呼獨一的神，那人隨意地稱基督為「良善」時就會受基

督責備，因基督拒絕這種虛假的尊榮，因此教導人祂所擁有的良善是屬神的。

我也想問他們：當保羅宣告唯有神是不朽的（提前一 17）、智慧的（羅一六 27），並且是真實的（羅三 4）時，難道這就表示基督是愚拙、不誠實的必死之人嗎？難道那位起初是生命並將不朽的生命賜給眾天使的，自己卻必朽壞嗎？難道神永恆智慧的本身沒有智慧嗎？難道真理本身不完全誠實嗎？再者，我也要問他們是否認為基督當受敬拜？因若祂宣告萬膝將向祂跪拜（腓二 10）是真的，那麼祂就是那位在律法上禁止人敬拜別神的耶和華（出二〇 3）。他們若認為以賽亞所說：「我是首先的，我是末後的；除我以外再沒有真神」（賽四四 6 p.）這話唯獨指父，我也可以用這經文駁倒他們，因為聖經告訴我們，神一切的屬性也屬基督。他們的另一個異議也是錯誤的，即基督降卑的肉身被高舉，且當神將天上、地下所有的權柄賜給他時，是賜給祂的肉身。即使神將王和審判官的威嚴賜給祂，然而除非祂就是神成的肉身，否則這就是神與自己爭戰。而保羅恰當地解決了這爭議，因他教導在基督虛己取了奴僕的形象之前就與神同等（腓二 6-7）。除非祂

<sup>54</sup> II. 12 ff.

就是那位騎在嘔啞咭之上的耶和華 (cf. 詩一七 10；七九 2；九八 1, all Vg.)，也是掌管全地 (詩四六 8, Vg.) 和萬代的君王，否則怎能說祂與神同等呢？不管他們如何議論，都無法抹去以賽亞在這處經文中歸給基督的神性：「這是我們的神；我們素來等候祂」(賽二五 9 p.)。他用這句話描述那位要來救贖我們的神，祂不但引領巴比倫所擄掠的以色列人返回家園，也將成聖祂的教會，使之完全。

他們的另一種逃避方式也沒有用，即基督在祂的父裡面是神。儘管我們承認，就次序和地位而言，神性的起源在父裡，然而我們深信，說神的本質唯屬父是可憎的捏造，彷彿是父將神性賜給子。若是這樣，那麼神就有許多不同的本質，抑或他們只是名義上或想像上稱基督為「神」。若他們承認子是神，卻次於父，這等於是說本質在子裡有起始和形成的過程，而在父裡沒有。<sup>e(b/a)</sup> 我知道許多喜愛爭辯的人會嘲笑我們引用摩西的話來分辨三個位格之間的差別，摩西記載：「我們要照著我們的形像造人」(創一 26)，然而敬虔的讀者可以知道，若在獨一的神裡只有一個位格，那摩西如此記載不但毫無意義，也是荒謬的。顯然當時神與之交談的對象

一定不是受造物，然而除了神自己之外並沒有別的非受造物，且祂是獨一的神。所以，除非他們承認創造和命令是父、子，和聖靈共同的大能，不然神就不是對自己說話，如此他們就不得不承認，神是在與另一位造物者交談。

° 最後，有一處經文能輕而易舉地駁倒他們這兩個異議——基督親自宣告：「神是靈」(約四 24)，這不可能唯獨指父，就知道並無屬靈的本性。但若「靈」這稱呼同樣適合子和父，那麼子就一樣被包含在「神」這稱呼之內。祂立刻又說<sup>55</sup>：唯有那些用心靈和誠實敬拜父的人，才是真正敬拜祂的人(約四 23)。因此我們也可以推論：既然基督在父的權柄之下擔任教師的職分，那祂稱父為神，並無意否定自己的神性，而是為了教導我們越來越確信祂的神性。

## 25 三個位格都有神性

° 顯然，他們誤解了這關鍵的教義，因他們幻想這三個位格之間各有這本質的一部分。然而聖經教導我們，神的本質是不可分割的，因此證明了子和聖靈的本質也是沒有起始的，但因父在次序上居首，並且智慧又出於祂，就如以上所談到的那樣

<sup>55</sup> 加爾文在這裡不小心顛倒了《約翰福音》四章 23 節和《約翰福音》四章 24 節的次序。

<sup>56</sup>，所以我們說祂是整個三位一體的起源是理所當然的。因此，神不管哪一個位格並無起始，父這位格也沒有起始。我們的仇敵愚昧地認為我們的教導暗示我們相信四位一體的神，但這不過是他們將自己的思想強加於我們，就好像我們在教導三個位格是一個本質所產生的，且這三個位格與本質各自獨立存在。其實，我們的著作完全可以證明我們並沒有將神的本質與三個位格分開，我們反而主張三個位格雖然有共同的本質，但在本質裡祂們有所分別。若三個位格真的與本質無關，那麼這些人的指控或許有所根據，但若是這樣就等於有三位神，而不是在一位神裡面有三個位格。

以上就回答了他們毫無意義的問題，即神的本質是否產生三個位格，就好像我們相信三位神來自於這本質<sup>57</sup>。他們接著愚昧地說：若三個位格不是來自神的本質，則這三個位格都沒有神性。但雖然神的本質不是三位一體的另一位，然而三個位格仍然都有神性。因除非父是神，祂就不可能

是聖父；而子若不是神，祂就不可能是聖子，因此我們說神性是自存的。如此看來，子因祂是神所以是自存的，但就祂的位格而言祂不是自存的，祂之所以是子是因為祂來自父。因此，祂的本質沒有起始，但祂位格的起始是神自己。其實，古時的神學家談到三位一體這教義時，只是專用這術語來指神的三個位格。因若用三位一體這術語指神的本質，不但是荒謬的錯誤，甚至是可怕的褻瀆。那些有意要用本質、子和聖靈捏造一個三位一體之神的人顯然在毀滅子和聖靈的本質，因為如此一來這三個部分就都瓦解了，怎麼還能稱之為一體呢？最後，若唯有父才是神，就是父將神性賜給子和聖靈，那子和聖靈就只是徒有虛名的神而已，並且三位一體就只是一位神與兩個受造物的混合。

**26 成為肉身之道服在父的權柄之下，  
與我們的教導並無衝突**

◦ 他們反駁說：基督若是真神，那麼稱祂為子就是錯誤的。我已經回

<sup>56</sup> 參閱I. 13. 18, note 40; I. 13. 28, note 65; I. 16. 3, note 6; I. 16. 5, note 12. 理查遜 (C. C. Richardson) 在他對三位一體批判性的教導中，引用了加爾文這裡第24和25段打比方：*The Doctrine of the Trinity*, pp. 58 f. ◦

<sup>57</sup> Gentile, in *Epistola 5* (CR IX. 390 f.; Fazy, *op. cit.*, pp. 65 f.). 萊蘭的萬桑 (Vincent of Lerins) 指控涅斯多留 (Nestorius) 教導「四位一體」：*Commonitory 16* (MPL 50. 659; tr. LCC IX. 59) ◦

答過這問題<sup>58</sup>，即當我們把其中兩個位格互做比較時，神這稱呼指的是父，因祂是神性的起始，並不是因為祂將本質賜給其他兩位，就如一些狂熱分子所胡謔的那樣，是次序上的起始。在這意義上，我們要明白基督向父的禱告：「認識祢獨一的真神，並且認識祢所差來的耶穌基督，這就是永生。」(約一七 3 p.) 祂既然以中保的職分說這話，祂就介於神與人之間，然而祂的威嚴並沒有因此減少。祂雖然虛己(腓二 7)，卻沒有喪失與父同享的榮耀，雖然這榮耀對世人來說是隱藏的。因此使徒在希伯來書第二章裡雖然宣告基督暫時降卑到天使的地位之下(來二 7, 9)，但同時也肯定地宣告祂就是那位創立世界永恆的神(來一 10)。

因此我們必須相信，無論何時基督以中保的身分向神祈求時，這時神這稱呼也包括祂自己的神性。所以當祂對使徒說：「我到父那裡去是與你們有益的」(約一六 7, cf. 約二〇 17)、  
「因為父是比我大的」(約一四 28, Vg.) 時，祂並非指祂只擁有次要的神性，否則就永恆的本質而言，祂就不如父；祂所指的是因祂擁有天上的榮耀，祂就更能使信徒與父交通。祂將

父放在更高的地位上，因為天上那完美的光輝與祂成肉身後彰顯的榮耀程度有所不同。保羅在另一處以相同的意義說：基督「把國交與父神」(林前一五 24)、「叫神在萬物之上，為萬物之主」(林前一五 28)。然而，沒有比否認基督永恆的神性更荒謬的了。但既然基督不會停止作神的兒子，反而從永遠到永遠祂都是神的兒子，那麼「父」這稱呼就證明神的本質屬於父和子。也正是因為這緣故，基督降世來到我們這裡，為了帶我們到父那裡去，叫我們與父及祂自己和好，因為祂與父原為一。所以將「神」這稱呼僅限於父，就是排斥子，也是錯誤和褻瀆的。也因這緣故，使徒約翰宣告基督是真神(約一 1；約壹五 20)，免得有人將祂的神性置於父之下。此外，我想知道這些捏造新神的人，在他們承認基督是真神之後，又立刻將祂排斥在父的神性之外，他們的用意何在？就如除了獨一的真神之外還有另一位真神，也如一位混雜的神是來自神的啟示，而不是人所捏造的！

## 27 我們的仇敵不智地尋求愛任紐 (Irenaeus) 的支持

° 他們引用愛任紐許多的論述<sup>59</sup>，

<sup>58</sup> I. 13. 20, 23.

<sup>59</sup> Irenaeus, *Against Heresies* III. 6. 4 (MPG 7. 863; tr. ANF I. 419).

在這些論述中，他宣稱基督的父是以色列獨一永恆的神。他們如此做，若非可恥的愚昧就是可怕的邪惡。因他們應當考慮到這敬虔的人當時正與狂熱分子爭戰。他們否認基督的父是同一位藉摩西和眾先知的口說話的神，他們反而想像出一位出自地球污染的幽靈。然而愛任紐之所以做上述宣告的目的是：要充分證明聖經唯一啟示的神就是基督的父，並且捏造另一位神是錯誤的。所以這就不足為怪，即他常常推斷向基督和眾使徒所啟示的正是以色列的神。雖然我們現在所反駁的謬論與愛任紐當時所反駁的不同，但我們仍能與他一同說：古時那位向眾族長顯現的神就是基督。若有人反駁說那是父神，我們早已準備好了我們的答案，即我們雖然為子的神性爭辯，但我們也沒有否認父的神性。只要讀者們留意愛任紐的勸告，一切的爭議就必停止。在他的著作第三卷第六章中的這句話能迅速平息一切的爭吵：「那位以絕對的意義被稱為神的就是獨一無二的真神，而在聖經上，基督就是以絕對的意義被稱為神。」我們要留意他整本書都想證明這點，尤其是第二卷第四十六章，即

聖經不是以比喻的意義稱基督為父。

此外他也在另一處力辯，眾先知和使徒皆宣告子和父二者都是神（第三卷第九章）。他解釋基督乃造物之主、君王、真神，及法官，為何仍需從萬物之神那裡領受大能，乃因祂的降卑、虛己，甚至死在十字架上（第三卷第十二章）。此外他接著教導：子就是天地的造物主，並藉摩西頒布律法，也曾向眾族長顯現。若有人胡謔：對愛任紐而言，唯用聖父才是以色列的神，我就要用愛任紐自己公開的教導來駁斥他，即基督與父是同一位神。正如哈巴谷的預言：「神從提幔而來」（哈三 3，Vg.）（第三卷第十八章、二十三章）。第四卷第九章也有同樣的教導：基督自己是一切有生命氣息之人的神，就像聖父是他們的神一樣。並且在同一卷的第十二章也有同樣的教導，他解釋亞伯拉罕相信神，而基督就是創造天地的神<sup>60</sup>。

## 28 尋求特士良的支持也枉然

° 他們也一樣不誠實地尋求特士良的支持，儘管有時他用詞粗魯近乎刺耳，然而我們在此所辯護的教義也是他清楚的教導。就他的看法，儘管

<sup>60</sup> Irenaeus, *op. cit.* (in order of reference), III. 6. 1; II. 27. 2; III. 9. 1; III. 12. 13; III. 15. 3; III. 20. 4; IV. 5. 2—3 (MPG 7. 860, 803, 868 f., 907, 919, 945, 984 f.; tr. ANF I. 418, 398, 422, 435, 440, 451, 467).



神是一位，然而祂在恰當的時候差遣道。神在本質「substance」上是一位，但藉差遣這奧祕神的合一包括三個位格，這三個位格不是在地位上，而是在次序上；不是在「substance」上，而是在形態上；不是在權能上，而是在顯現上有所不同。他的確說子次於父，然而他認為二者的差別在乎程度而不是在乎種類。他在另一處說子是可見的，但在他研究了這問題後，他說：就道的職分而言，祂是不可見的。最終，特土良也肯定地說：父這稱呼是來自祂的位格，而不是來自神的本質，這就證實特土良的教導與我們所反駁的謊言相差甚遠。

儘管特土良承認在父之外並無別神，然而他在下一段中談到子的神性時，就表明他並沒有否定子是神，因為他否認子是父之外的另一位神，因此這至高的獨一神與位格的區分並無衝突。從特土良上下文中的含義不難看出他的教導是什麼，因他與帕克西亞（Praxeas）爭論說：雖然神有三個位格，然而這並不是說神不只一位，也不是指神的合一受到影響。因為就

帕克西亞的杜撰：基督若與父不同，祂就不可能是神。所以特土良極力強調，一位神與三個位格毫無衝突。他的確稱道和聖靈為整個神性的一部分，儘管這說法不恰當，然而是可以理解的，因為這不是指本質，而是指不同位格的不同分配，正如他自己所證實的那樣。這話也證明他的論點：「邪惡的帕克西亞，神有幾個稱號，難道不就表示祂有幾個位格嗎？」他接著又說：「好讓人們因父和子的稱號認識祂們。」<sup>61</sup> 藉著以上的引述，我深信已足以駁倒悖逆之徒，就是那些企圖利用特土良的權威欺哄單純者之人。

## 29 所有被承認的教父都相信三位一體的教義

。的確，任何勤勉地將古時神學家的作品相互比較的人，都知道愛任紐的教導與後來的神學家並無兩樣。在愛任紐之後，游斯丁（Justin）是最早的神學家之一，他的教導也與我們的一致<sup>62</sup>。我們的仇敵反對說：游斯丁和其他當時的神學家都稱基督之

<sup>61</sup> Tertullian, *Against Praxeas* (in order of reference), 2, 7, 9, 14, 18, 20, 3, 1, 2, 11, 9, 26 (MPL 2. 157, 162 ff., 174, 177, 179, 154 ff., 166 f., 164, 189 f.; also in CCL Tertullianus II. 1159—1196; tr. ANF III. 598, 601 f., 603 f., 609, 613, 610 f., 599, 597, 598, 608 f., 603 f., 622). 伊文斯 (E. Evans) 的 *Tertullian's Treatise Against Praxeas* 中收集了所有特土良攻擊帕克西里的話，pp. 89—123, translation, pp. 130—172。

<sup>62</sup> Justin, *Apology* I. 6, 13; tr. ANF I. 164, 166 f.; 瑟維特在他的 *Christianismi restituito, De Trinitate* I, p. 33中引用游斯丁的這段話。

父為獨一的真神。希拉流也是這樣教導，他甚至說得更直接，即永恆在父裡<sup>63</sup>。難道他是否認子的神性嗎？不，其實他是在為我們所相信的真道竭力辯護。然而我們的仇敵卻無恥地從希拉流的文章中斷章取義，竟然想說服我們，希拉流為他們的謬論撐腰！

就他們引用伊格那丟 (Ignatius) 的言論而言，若他們希望有任何說服力，就請他們證明四旬齋以及其他類似敗壞的教導是來自眾使徒。那些打著伊格那丟旗幟主張這些惡毒荒謬教導的人，再也沒有比他們更令人反感的了<sup>64</sup>！無法忍受的是，那些厚顏之徒戴上伊格那丟的面具掩飾自己，為的是欺哄別人。其實我們在這裡清楚地看到，古時神學家在這問題上所持的觀點是一致的，在尼西亞會議上，連亞流也不敢利用任何知名神學家的權威來支持自己，甚至沒有一位希臘或拉丁神學家因不贊同古時的神學家

而為自己找藉口。更不用說奧古斯丁 (這些無賴最恨惡的)，因為他詳細考查一切神學家的作品，並以敬虔的心態接受他們的教導。

當然在一些細節方面，奧古斯丁時常解釋他為何無法接受他們的觀點，甚至在三位一體教義的辯論中，若他讀到其他神學家作品中的任何模糊不清觀點時，他也不會視而不見。但無論如何，他認為教會從使徒時代開始就教導這教義是理所當然的，雖然這些無賴之徒強烈地攻擊這教義<sup>65</sup>。我們只要引用他的一句話就能充分證明他並非不曉得在他之前的神學家所教導的。他在《基督教教義》(Christian Doctrine) 第一卷中說：合一就在父裡。難道他們要瞎說奧古斯丁這話是表示他忘記自己從前的教導嗎？然而他在另一處的教導足以澄清這誤會，他說父是神性的首位，因祂不是被差遣；他又智慧地詳述「神」這稱呼特別用來指父，因如果祂不是

<sup>63</sup> Hilary, *On the Trinity* I. 5; II. 6 (MPL 10. 28, 55; tr. NPNF 2 ser. IX. 41, 53).

<sup>64</sup> 到了十九世紀我們才確定哪些信是伊格那丟 (Ignatius) 寫的。1498年雅各·勒菲弗 (Jacques Lefevre) 出版了伊格那丟的信，然而其中有許多根本不是伊格那丟寫的，這些信也收錄在柯勒登 (W. Cureton) 的 *Corpus Ignatianum* (1849) 裡面，它們已經被翻譯成英文 (ANF I)。伊格那丟所謂寫給腓立比人的信也包括這吩咐 (13章)：「你不可藐視四十天這段時期」(Cureton, p. 155; tr. ANF I. 119; 參閱LCC I. 81 ff.; OS III. 150, notes 6, 7)。

<sup>65</sup> 奧古斯丁, *On the Trinity* I. 4. 7; VI (MPL 42. 824, 923—932; tr. NPNF III. 20, 97—103); *On Nature and Grace* 61. 71—66. 79 (MPL 44. 282—286; tr. NPNF V. 146—149); *Against Julian* II. 1. 1—II. 9. 32 (MPL 44. 671—696; tr. FC 35. 55—96).

三位一體的首位，我們就無法明白三位一體的合一<sup>66</sup>。

我深盼敬虔的讀者能明白，我以上的教導已足以反駁一切至今撒但所用過想敗壞純正教義的詭計。最後，我相信我已經忠實地解釋了這教義各個方面的含義，只要讀者們治死自己的好奇心，不自尋煩惱，也不好爭議。因我深信那些毫不節制、好猜測

的人根本不會滿意我的教導，但我也不會故意狡猾地略過我認為我的仇敵可能用來攻擊我的論點。雖然我熱心造就教會，但我認為最好不要談許多對教會沒有太大益處又煩擾讀者的事。如：爭辯父是否一直在生子，這有何益處呢？事實上，想像父一直不停生子是極愚昧的，因為顯然三個位格從永遠就存在神裡面<sup>67</sup>。

---

<sup>66</sup> 「這三個位格都是永恆的……都是有能大的。合一在父裡、平等在子裡，而合一與平等之間的和諧在聖靈裡。」奧古斯丁, *On Christian Doctrine* I. 5 (MPL 34. 21; tr. NPNF II. 524). 奧古斯丁也指出，基督並沒有說：「父將差保惠師來」，而是說：「我要從父那裡差保惠師來」（約十五26），為了教導雖然三位一體的三個位格都是平等的，然而聖父才是 *principium totius deitatis*——三位一體的首位。 *On the Trinity* IV. 20. 29 (MPL 42. 908; tr. NPNF III. 85 [see there note 6]).

<sup>67</sup> 倫巴都在他的 *Sentences* I. 9. 10—15中討論「子是否是父從永遠生的」。他引用貴格利 (Gregory)、俄利根 (Origen) 和希拉流 (Hilary) 的教導 (MPL 192. 547 ff.)。

◦ 第 XIV 章

聖經在創造宇宙和萬物的啟示中，  
已清楚區分真神與眾假神

地球和人類的創造 (1—2)

1 我們不應當自己揣測神的創造事工

◦ 以賽亞公義地指控拜假神之人的愚鈍，因為他們並沒有從地球天體的創造中認識真神（賽四〇 21；cf. v. 22；見 Comm.）。儘管如此，至今我們的心智仍是遲鈍的，為了攔阻信徒墮落地效法外邦人捏造假神，我們必須比外邦人更為清楚、正確地描述真神。神是宇宙的心智<sup>1</sup>，這觀點儘管哲學家覺得很合理，卻仍舊是很玄的，因此我們要更深入地認識神，免得我們常在疑惑中搖擺不定。因此，神也喜悅啟示宇宙創造的歷史，為了讓教會的信心建立在這根基上，好讓我們唯獨尋求摩西所啟示的那位創造天地的真神。

時間從那時開始，好讓之後的信徒可以查考人類和萬物的起源。不可忽視這知識的價值，它不但可以抵制從前在埃及和其他地區盛行的異端邪

說，並且一旦人知道宇宙的起源，神的永恆性就昭然若揭，我們也就更能欣賞祂奇妙的作為。如此一來，不敬虔的嘲弄就不會使我們動搖，如：奇怪！神怎麼沒有想到早一點創造天地，而任憑無數的時間白白溜走，祂可以早幾千年就創造宇宙，但現在世界的歷史卻僅有六千年。質問神為何拖延這麼漫長的時間，既大膽又無益，若人心想努力窮究其理也必歸徒然。即使我們真的能明白神為了考驗我們的信心而故意隱藏的奧秘，於我們也毫無益處。曾有一個無恥之徒嘲弄地問一位敬虔的老人：創立世界之前神在做什麼呢？這位老人恰當地回答說：祂在為好奇的人預備地獄<sup>2</sup>。

盼望這位老人嚴厲的勸勉，能勒住那驅使許多人落入邪惡、有害猜測的任性。簡言之，我們不要忘記那擁有測不透的智慧、權能、公義，以及肉眼看不見的神，將摩西所記載的歷史如明鏡放在我們面前，使我們能看見祂活潑、榮耀的形像。就像老花或

<sup>1</sup> 參閱 I. 5. 5 and Cicero, *Nature of the Gods* I. 13. 33 (LCL edition, pp. 34—35).

<sup>2</sup> 奧古斯丁, *Confessions* XI. 12 (MPL 32. 815; tr. LCC VII. 253).

近視眼，除非借助眼鏡，否則視力就模糊不清，同樣地，我們軟弱到除非聖經引領我們尋求神，否則我們立刻就迷路了<sup>3</sup>。那些放縱私慾的人既不理會勸告，就將在自己的滅亡中發現太遲了，他們若敬畏地接受神隱密的旨意，遠比說褻瀆的話攔阻他人認識神好得多。奧古斯丁貼切地說：當人們尋求一個在神啟示的旨意之外的另一起因時，這就是冒犯神<sup>4</sup>。奧古斯丁也在另一處警告：若質問有關無法測量的時間和空間，也是一樣的褻瀆<sup>5</sup>。事實上，無論天空有多廣闊，仍有其界限，若有人與神爭辯說：天空之外的空間更大上百倍，難道敬虔之人不覺得這是可憎的悖逆嗎？那些指控神沒有照著他們的意思在無數代前就創造宇宙的無聊人就是如此狂傲。為了滿足他們的好奇心，他們絞盡腦汁猜測宇宙之外的事，就好像在這天地的大圈中，雖有眾多光榮、測不透的事物，卻仍不能滿足我們的感官；也好像在這六千年中，神所給我們的啟示仍不足以使我們認真地默想到祂！我們應當樂意接受神為我們所定的界限，並約束我們的心，免得偏離

正路。

## 2 神六日的創造彰顯祂對人類的良善

。摩西也以同樣的目的記載神創造的事工並非剎那間完成，而是在六日之內完成的（創二 2）。因此，這具體的啟示就使我們遠離一切關於神創造世界的傳說，免得我們耗費一生的精力尋求這問題的答案。雖然不管我們往何處看，都不能無視神的作為，然而我們的注意力很短暫，且一切敬虔的思想在我們腦海中皆一閃即逝。此外，除非人的理智開始降服真道，並且培養安息日所賞賜我們內心的安息，否則我們就會埋怨六日的創造與神的大能有衝突。其實，我們反而應當在神向我們啟示的這順序下默想神對世人父親般的慈愛<sup>6</sup>，因為祂先創造宇宙豐富富的一切之後才創造亞當。若神將亞當放在貧瘠和荒漠的土地上，在創造光明之前賜他生命，就像神不夠充足地照顧他一切的需要。然而神首先為人在天空擺放太陽和星星，創造活物充滿地上、海，以及空中，又給人預備豐富的果子作食物，就如神擔當這大家庭勤勞的父親，這

<sup>3</sup> 參閱 I. 5. 12, 15 和 I. 6. 1 中「鏡子」的比方。

<sup>4</sup> 奧古斯丁, *On Genesis, Against the Manichees* I. 2. 4 (MPL 34. 175).

<sup>5</sup> 奧古斯丁, *City of God* XI. 5 (MPL 41. 320; tr. NPNF II. 207).

<sup>6</sup> 參閱 I. 14. 22.

彰顯祂對我們奇妙的慈愛。只要人更深入地默想我在上面簡要的討論，就會清楚明白摩西是一位宣揚獨一神創造事工的可靠見證人。在此我就不再重覆我上面的教導<sup>7</sup>，摩西在記載神的創造時不僅向我們啟示神的本質，也向我們彰顯神永恆的智慧和祂的聖靈，免得我們捏造另一位在這清楚啟示之外的神。

### 眾天使 (3-12)

#### 3 神是萬有之上的主

<sup>e(c)</sup> 在我開始更詳細探討人的本性之前<sup>8</sup>，或許我應該稍微討論一些有關天使的事。的確，摩西為了屈就一般人有限的理解力，在創造的記載上只記錄了我們肉眼能看見的神的作為。但之後當他向我們介紹天使為神的使者時，我們就可以輕易得知天使盡其所能服事的神就是他們的創造者。<sup>9</sup> 儘管摩西是以一般人能明白的方式來表達，且在他對神基本創造的記錄上並沒有包含天使的被造，然而這並不妨礙我們在此詳細地教導聖經多次啟示有關天使的事。我們若想從神的作為上認識祂，就不應該忽略天

使如此光榮高貴的受造物。此外，對於反駁許多的謬誤，天使這教義也是不可少的。天使本性的卓越常常超越許多人的思想，甚至有人認為，當我們教導：天使也必須在自己的崗位順服在神的權柄下，是冒犯了天使！因這緣故，有人將神性錯誤地歸給天使。

而摩尼 (Mani)<sup>9</sup> 和他的同黨興起，<sup>c</sup> 編造了兩個根源：神與魔鬼。他說神是一切良善的起源，而魔鬼是一切邪惡的來源。<sup>e(c)</sup> 這迷惑若佔據我們的心，我們就必定會竊取神在祂創造事工上所應得的榮耀。<sup>c</sup> 既然神最明顯的兩個特徵就是永恆和自有<sup>10</sup> (即自我存在)，難道那些將這兩個特徵歸給魔鬼的人不也同時將神性歸給牠了嗎？我們若將這樣的主權歸給魔鬼，甚至說牠能隨己意抵擋神的旨意，這不就否定了神的無所不能嗎？摩尼教徒的基本主張是：將任何邪惡的受造物歸給良善的神是錯誤的。但其實這與純正的真理毫無衝突，因正統的基督教不承認在整個宇宙中有任何邪惡本質的存在。因為不管是由人或魔鬼的墮落和邪惡所產生的罪行，並非出自被造當時的本性，而是本性

<sup>7</sup> I. 13. 22-24.

<sup>8</sup> I. 15 and II. 1.

<sup>9</sup> 參閱 I. 13. 1, note 3.

<sup>10</sup> “αὐτουσία.”

墮落後的敗壞<sup>11</sup>。而且從創世以來，沒有任何受造物不是彰顯神的智慧和公義。<sup>e</sup> 所以，為了抵擋這些邪惡的謬論，我們的思想必須超越我們的眼見。<sup>e(c)</sup> 這大概就是為什麼神在尼西亞信經中被稱為萬物的創造者，這信經也記載了看不見的事。無論如何我們要謹慎，免得偏離神給敬虔之人的準則，而誘惑讀者因過多的猜測離棄了基督教這單純的信仰。既然聖靈一切的教導都為了使我們得益處，所以對人獲益甚少的事祂有時緘默不言，有時則簡要地教導。此外，我們也負責主動遠離一切對我們毫無益處的事。

#### 天使的受造和作用 (4—12)

#### 4 在有關天使的啟示上，我們也不應該縱容自己的猜測，而應當查考聖經

。既然天使是神所預定來執行祂吩咐的使者，所以我們也不當懷疑他們是神的受造物(詩-〇三 20—21)。當人們在天使受造的時間和次序上爭辯

時，不就證明他們的頑固而非殷勤查考嗎<sup>12</sup>？摩西記載神將天地萬物都造齊了(創二 1)，那麼除了星星和行星的受造之外，急切地窮究其他天上更遙遠的星球是何時開始存在的，有何意義呢？在此我簡單扼要地提醒讀者：在這教義就如在其他所有的教義上一樣，我們應當持守謙卑和嚴謹的原則：不要談論、猜測，甚至想知道任何聖經沒有向我們啟示的隱密事。此外，在閱讀聖經時，我們當不斷地尋求並默想一切能使我們得造就的事。我們不可放縱自己的好奇心或鑽研與我們靈魂無益的事。並且主也不喜悅教導於我們無益的事，唯喜悅教導我們敬虔的事：如何敬畏祂的名、信靠祂，以及成聖，所以我們當唯獨滿足聖經的教導。因這緣故，如果我們希望成為有智慧的人，就必須遠離那些無聊人在聖經之外所教導有關天使的性質、地位，以及數目這些虛妄的猜測<sup>13</sup>。我知道有許多人更熱衷於天使的教義，勝過他們在日常生活中天天需要運用到的教義。然而，我們

<sup>11</sup> 奧古斯丁反駁摩尼教徒說：“*natura, in qua nullum bonum est, non potest,*” *City of God* XIX. 13 (MPL 41. 641; tr. NPNF II. 409)，也說人的邪惡並非來自受造當時，而是敗壞之後的結果，*Against Julian* I. 5. 16, 17 (MPL 44. 650 f.; tr. FC 35. 18 ff.); 也參閱他的 *Contra Julianum, opus imperfectum* I. 114 (MPL 45. 1124 f.)。

<sup>12</sup> 奧古斯丁，*City of God* XI. 9 (MPL 41. 323—325; tr. NPNF II. 209 f.); 倫巴都，*Sentences* II. 2. 1 (MPL 192. 655)。

<sup>13</sup> “ματαιώματα。”

若不以做基督的門徒為恥，就不可輕看祂親自教導我們成聖的方式。只要滿足於祂的教導，我們不但會棄絕甚至會厭惡那些祂所禁止的虛妄猜測。

無論是誰<sup>14</sup>都無法否認丟尼修(Dionysius)在他的《天階體系》(*Celestial Hierarchy*)一書中巧妙地探討了許多問題。然而只要你更詳細地研讀，就會發現此書多半是空談。神學家的責任並非藉空談攪擾人，而是要藉著真實有益的教導堅定人的良心。如果你閱讀這著作，會以為作者上過天堂並記錄他親眼所見的，而不是他在那裡所學的。而保羅雖然被提到第三層天上(林後一二2)，他不但沒有談論那裡的情形，甚至他說：他聽見隱密的言語，是人不可說的(林後一二4)。所以，我們要棄絕那些愚拙的智慧，並在聖經單純的教導上查考主所要我們知道關於天使的事。

## 5 聖經對天使的稱呼

◦ 聖經多處教導我們：天使是屬

天的靈，並且神藉他們的服事執行祂所預定的一切事(e.g. 詩一〇三20-21)。因此，他們被稱為天使，這貼切的稱號是因為神用他們作為中間的信差向人彰顯祂自己。聖經中其他天使的稱號也是合宜的，他們被稱為「天軍」(路二13)，就如在王子身邊的護衛，作他威嚴的陪襯及顯大威嚴；就如軍隊隨時注目元帥的旗幟，好隨時待命採取行動。元帥一下令，他們立刻就行動或已經有所行動了。所有的先知在描述神寶座時都彰顯神的威嚴，而但以理對神開庭審判時的描述特別能彰顯神的威嚴：「事奉祂的有千千，在祂面前侍立的有萬萬」(但七10)。事實上，既然主藉天使奇妙的執行宣告祂膀臂的大能，因此他們被稱為美德(弗一21；林前一五24)。因神藉天使在世上執行祂的權柄，所以他們有時被稱為執政的、掌權的、有能的(西一16；弗一21；林前一五24)。最後，既然在某種意義上神的榮耀居住在他們裡面，所以他們被稱為有位的(西

<sup>14</sup> “*Dionysium illum, quicumque fuerit.*” 他指的是《偽丟尼修》Pseudo-Dionysius, *De coelesti hierarchia* (MPG 3. 119-368; tr. J. Parker, *The Celestial and Ecclesiastical Hierarchy of Dionysius Areopagitica*). 加爾文大概想到路德在 *Babylonish Captivity* 中有關按牧的教導：「對我而言……我完全不贊成如此稱讚丟尼修，不管他是誰(*quisquis fuerit*)，因為他沒有正統神學的觀念。」(Luther, *Werke* WA VI. 562, 本人的翻譯；參閱 *Works of Martin Luther* II. 275) 索邦神學家(Sorbonne) 1521年4月15日對路德的咒詛，一部分的因素是根據他所說的這句話，直到第十七世紀，才發現那些本來被認為是《使徒行傳》十七章34節中，亞略巴古的丟尼修寫的作品(第五世紀晚期)，根本不是他寫的。



- 16)。<sup>d</sup> 對於最後這詞我寧可不談，因這詞還有另一個一樣恰當或更恰當的翻譯<sup>15</sup>，<sup>c</sup> 聖靈經常使用這些<sup>d</sup> 稱號來。<sup>c</sup> 稱讚天使尊貴的服事。神既藉著天使彰顯祂的威嚴，若我們不將天使所應得的尊榮歸給他們，合乎情理嗎？同樣地，因這緣故，他們不只一次被稱為神 (e.g. 詩一三八 1)，因他們的服事如同鏡子，在某種意義上向我們彰顯神的神性。雖然我不反對古時神學家的解釋，他們說當聖經記述神的天使向亞伯拉罕 (創一八 1)、雅各 (創三二 2, 28)、摩西，以及其他先知 (書五 14；士六 14；一三 10, 22) 顯現時，這位天使就是基督，但當聖經提到所有的天使時，有時稱他們為「神」(cf. Vg.；e.g.，創二二 11-12)。這不應該是什麼令人驚訝的事，既然我們將神所應得的尊榮歸給君王和統治者 (詩八二 6)，而他們是神的代理人，又神是最高的君王和法官，那麼我們將這尊榮歸給天使是更應當的，因在天使身上，神榮耀的光輝更明亮地被照耀出來。

## 6 天使保護和協助信徒

<sup>c</sup> 但聖經堅持這教導對我們有

益、能安慰我們，和剛強我們的信心，即天使分配和管理神賜給我們的恩惠。因這緣故，聖經記載天使看顧我們的安全、引領我們的道路，也保護我們，免得患難臨到我們身上。聖經中有眾多這類的經文，先是指基督——教會的元首而言，後是指一切的信徒而言：「因祂要為你吩咐祂的使者，在你行的一切道路上保護你。他們要用手托著你，免得你的腳碰在石頭上。」(詩九〇 11-12，Vg.；詩九一 11-12，EV.)。同樣「耶和華的使者在敬畏祂的人四圍安營，搭救他們」(詩三四 7 p.)。這經文表示神交付天使保護祂預定要保護的人。所以使者安慰逃跑中的夏甲，又命令她與她的女主人撒拉和好 (創一六 9)。祂應許祂的僕人亞伯拉罕差派天使指引他的旅程 (創二四 7)。雅各在祝福以法蓮和瑪拿西時，求神藉那救贖他脫離一切患難的使者使他們得福、生養眾多 (創四八 16)。照樣，神差派天使保護以色列人的營寨 (出一四 19；二三 20)，且每一次神救贖以色列人脫離仇敵的手時，祂藉天使興起復仇者 (士二 1；六 11；一三 3-20)。簡言之，無須再列舉其他的例子，天使服事基督 (太四 11) 並在一

<sup>15</sup> 參閱 CR LII. 85; *Dante, Divine Comedy, Paradise* 28. 97-139 根據偽丟尼修和米爾頓的作品 (*Paradise Lost* V. 601, repeated 769): “Thrones, Dominations, Princedoms, Virtues, Powers.”

切的患難中與祂同在（路二二 43）。他們向婦女宣告基督的復活（太二八 5, 7；路二四 5），也向基督的門徒宣告祂將榮耀地降臨（徒一 10）。因此，天使為了擔負保護我們的職任，與魔鬼和我們所有的仇敵作戰，並因神的緣故報應那些陷害我們的人。聖經記載：神的天使為耶路撒冷解圍時，一夜之間在亞述營中殺了十八萬五千人（王下一九 35；賽三七 36）。

## 7 個人的保護天使

◦ 神是否為每一位信徒特派一位天使保護他們，我不敢肯定。的確，當但以理提到波斯的天使和希臘人的天使（但一〇 13, 20；一二 1）時，表示神分別差派天使保護各族各國，且當基督說小孩們的使者常見父的面（太十八 10）時，也在暗示神差派一些天使保護小孩。

但從以上的經文中，我仍不敢肯定神是否為每一個人差派一位天使保護他。<sup>d</sup> 我們應當深信看顧我們每一個人的不只是一位天使的職責，而是所有的天使都一同看顧我們的救恩。◦ 因聖經告訴我們，當一位罪人悔改歸正時，在天上的歡喜勝過九十九位義人的堅忍，這在天上歡喜的即指所

有的天使而言（路一五 7）。聖經也說有些天使「將拉撒路的靈魂帶到亞伯拉罕的懷中」（路一六 22 p.）。<sup>d</sup> 且以利沙指給他的僕人看，專門為他特派的眾多火戰車，也表示不只一位天使（王下六 17）。

◦ 在另一處經文清楚地教導這事。當彼得被領出監獄去敲信徒聚集的房門時，信徒們沒有想到是他，「他們說：『必是他的天使！』」（徒一二 15）。他們這樣說好像表示當時一般的信徒都認為，神為每一位信徒特派一位保護他的天使。

然而另一合理的解釋就是，神當時專門差派一位天使保護彼得，而這並不表示他是彼得永久的保護者。同樣地，一般人想像有良善和邪惡兩種天使——就如有不同的幽靈那樣——分配給每一個人<sup>16</sup>。但我們無須窮究與我們沒有太大關係的事。因為人若不滿足於神差派眾天軍保護他，難道他會因為知道神特派一位天使保護他而感到更滿足嗎？◦ 那些堅持說神只個別差派一位天使保護每一個人的，這對他自己和教會眾信徒都是極大的傷害，因為這就好像神應許差派天軍四面圍繞並保護我們，對我們是毫無益處的！

---

<sup>16</sup> 參閱 Comm. Harmony of the Evangelists, Mark 5:9：「每一個人都有許多保護他的天使」。

## 8 眾天使的階級、數目，以及模樣

◦ 那些敢於數算天使數目和階級之人<sup>17</sup>，應當面對他們沒有根據的說法。我承認在但以理書中米迦勒被稱為「大君」(但一二1)，並且在猶大書中被稱為「天使長」(猶9)。保羅也教導說：這位天使長將吹號呼召人受審(帖前四16；cf. 結十5)。然而誰能根據這些經文就判定眾天使有不同的階級，或藉他們的徽章識別他們的身分呢？聖經上兩位天使的名字——米迦勒(但一〇21)以及加百列(但八16；路一19, 26)——如果你願意從《多比傳》(Tobit 12:15)的歷史再增加一個的話，那就是拉斐爾(Raphael)。這些似乎都是為了屈就人的軟弱而取的，但我不想爭論這問題。

以天使的數目而言，基督親自告訴我們有「許多營」(太二六53)；但以理告訴我們有「千千萬萬」(但七10)；◦ 以利沙的門徒看到滿山駕火車

騎火馬的天使(王下六17)，且天使被形容「在敬畏神的人四圍安營」，是指其數目多得不可勝數(詩三四7p.)<sup>18</sup>。雖然靈沒有身體，然而聖經為了屈就我們有限的理解力，就生動地為我們描述有翅膀的嚙囉帕和撒拉弗，為了使我們確信他們隨時預備好按照我們的需要迅速地救助我們，甚至如閃電般快速地飛到我們身邊。◦ 無論我們如何深究天使的數目和階級，這奧祕仍為奧祕，直到世界末了神清楚向我們啟示為止。因此，我們無須對這奧祕過於好奇或自信地談論太多。

## 9 天使不是虛幻的，而是實際存在的

◦ 然而一些不安的人仍然對此懷疑<sup>19</sup>，但我們應當確信：眾天使是「服役的靈」(來一14)，神藉他們的服事保護祂的選民，也藉他們將祂的恩惠賜給人並繼續祂未完成的事工。實際上，古時的撒都該人認為(徒二三8)

<sup>17</sup> 俄利根認為天使長拉斐爾(Raphael)、加百列(Gabriel)，和米迦勒(Michael)有特別的職分：*De principiis* I. 8. 1 (GCS 22. 228; MPG 11. 176; tr. ANF IV. 264 f.; Butterworth, *Origen On First Principles*, pp. 193 f.). 中世紀的神學教導：天使有不同的地位和職分，但這教導受《偽丟尼修》(Pseudo-Dionysius)很大的影響，而加爾文本來就不接受《偽丟尼修》是真實的。參閱倫巴都，*Sentences* II. 9 (MPL 192. 669)，以及阿奎那更詳盡的討論，*Summa Theol.* I. 106—114。在這段的第一句和最後一句及第4段中，加爾文根據他一貫的教導否定阿奎那對天使完全出於猜測的教導。參閱 *Summa Theol.* I, questions 108, 113 有關天使的階級和守護天使。

<sup>18</sup> See Comm. Ps. 34:7. 加爾文在這裡肯定神差遣許多天使保護祂的每一個選民。

<sup>19</sup> See I. 9. 1, note 1. 在 *Contre la secte phantastique des Libertins* 11 (CR VII. 179 f.) 中，加爾文引用放縱派者有關天使的「異教」觀。

天使只是神在人心裡的感動或彰顯祂權能的工具而已。然而聖經中許多的見證都駁斥這種無稽之談，令人驚訝的是，一般人卻容忍這種極為愚妄的說法。即使不談我以上所提的經文，以下這些經文也提到千千萬萬的天使（啟五 11）、十二營多天使（太二六 53），他們被形容為歡喜快樂（路一五 10）、他們用手托住信徒（詩九一 12；太四 6；路四 10—11），將人的靈魂帶到安息之處（路一六 22）、他們常見父的面（太一八 10）……等等，另外還有其他經文清楚地證明他們的確是真正存在的靈<sup>20</sup>。此外，司提反和保羅記載：律法是天使傳給我們的（徒七 53；加三 19），這也證明天使是實際存在的，不管人如何強解這兩處經文。基督也說：在末日復活時，神的選民會像天使一樣（太二二 30），也說審判那日就連天使也不曉得（太二四 36），以及在那日祂將與聖天使一同降臨（太二五 31；路九 26）。同樣地，當保羅在基督和祂所揀選的天使面前吩咐提摩太要遵守神的誡命時（提前五 21），他所說的不是一種毫無實質的象徵或靈感，而是真實的靈。若不這樣理解，那麼當人閱讀《希伯來書》時，就無法明白其中的教導：基督的名比天使的名

更尊貴（來一 4）。神並沒有將世界交給天使管轄（來二 5），且基督不是以天使的樣式而是以人的樣式降世（來二 16），除非天使就是神所祝福的靈，否則這些經文中的形容就毫無意義。當這書信的作者說信徒的靈和天使的靈將會在神的國裡聚集歸一時，含義就十分明確了（來一二 22）。

° 我們也可以重申：小孩子們的使者常見天父的面（太一八 10），我們也受他們的保護（路四 10—11），他們因我們得救感到歡喜快樂（路一五 10），他們也詳細察看神在教會中諸般的恩典，且他們順服在其元首基督的權柄之下<sup>21</sup>。他們多次以人的樣式向古時聖潔的族長顯現並與人交談，甚至接受人的款待（創一八 2），而基督也因祂至高中保的職分被稱為天使（瑪三 1）。° 我之所以提到這一段是想堅定單純信徒的信心，使他們能抵擋那些撒但從古至今所捏造的愚蠢和荒謬觀點。

## 10 神的榮耀並不屬於天使

° 以下我要面對另一個問題，就是當人聽到神藉天使賞賜我們一切的恩惠時，所經常潛入人心的迷信。人不理智地傾向將一切的尊榮歸給天

<sup>20</sup> “*Spiritus naturaentis.*”

<sup>21</sup> 參閱上面的第6和第7段。

使，然而這樣做就等於將唯獨屬神和基督的榮耀轉移給天使了。在過去好幾個時代中，許多人毫無聖經根據地無限量將榮耀歸給天使而竊取基督的榮耀。在我們今日所面對的謬論中，幾乎沒有比這更古老的。保羅在《歌羅西書》中似乎與某些人激烈地爭論，他們將天使抬舉到幾乎與基督同等的地位，因此他在這書信中嚴厲地勸勉信徒：基督的地位不但高過眾天使，甚至祂是天使一切福分的源頭（西一 16，20）。保羅如此勸我們，免得我們離棄基督而將祂唯獨所應得的榮耀歸給與我們一樣的受造物。的確，既然神威嚴的光輝藉他們照耀出來，所以我們很容易傾向不加思索地跪下來，將唯獨屬神的敬拜歸給他們，連使徒約翰在《啟示錄》中也承認他曾經這樣做過，但同時天使斥責他：「千萬不可！我和你……同是作僕人的，你要敬拜神」（啟一九 10；二二 8-9）。

### 11 神使用天使不是為了自己，而是為了我們

◦ 如果我們考查神為何藉天使彰顯祂的大能、保護信徒，以及賞賜信徒祂一切的恩惠，而不是神親自這樣做，我們就能避免將唯獨屬神的敬拜歸給天使。當然，祂不一定非要這樣做，就好像祂少不了天使，天使不但

沒有減輕祂的負擔，只要祂喜悅，祂可以不需要天使而自己執行祂的美意。所以神使用天使是為了安慰我們的軟弱，使我們不至缺乏對神的盼望和確信。我們只要知道這點，即主親自應許作我們的保護者。但當我們面臨許多危難、傷害和各種仇敵時，有時我們會因自己的軟弱充滿恐懼，甚至絕望，除非主按照我們所能承擔的，使我們確信祂的恩典夠我們用。因這緣故，祂不但應許照顧我們，甚至告訴我們，祂差派無數的使者保護我們，只要他們繼續環繞並保守我們，無論我們遭遇何種患難，災難必不致傷害我們。我深信在我們知道獨一真神親自應許保護我們後，我們若仍尋求其他外在的援助，就是冒犯神（cf. 詩一二一 1；詩一二〇 1，Vg.）。但因主出於祂無限量的慈愛和溫柔，喜悅克服我們這軟弱，我們就沒有理由輕忽祂這偉大的祝福。

以利沙的僕人是一個很好的例子，當他發現敘利亞的軍隊圍困城且毫無出路時，他萬分恐懼，就如死亡即將臨到他和他的主人。在此以利沙向神禱告，求神開他僕人的眼，讓他可以看見，於是他立刻看見滿山的火車、火馬圍繞他們，即神所差派的天軍要保護他和先知以利沙（王下六 17），這異象使他壯膽，他就不再畏懼先前所懼怕的敵人。

## 12 不可讓天使攔阻我們唯獨仰望主

° 所以不管聖經對天使服事的教導為何，我們都應當運用這教導驅除一切的不信，好叫我們對神的盼望更堅固。事實上，天使的幫助是主為我們安排的，好叫我們面臨眾多仇敵時不至喪膽，就如我們雖有神的幫助卻仍會被仇敵擊敗，我們應當相信以利沙所說的：「與我們同在的比與他們同在的更多。」(王下六 16 p.) 所以我們若因天使而離棄神，是非常荒謬的，因為神指派天使的原因，就是要見證神隨時隨地都與我們同在！因此，除非天使直接引領我們到主那裡，好讓我們仰望祂、求告祂，確信祂是我們唯一的幫助；也除非我們將天使視為神隨己意扶持我們的膀臂、叫我們專靠唯一的中保基督，依賴祂、就祂，並在祂裡面得安息，否則天使就是帶領我們離棄神。我們應當留意雅各所見的異象：眾天使從梯子下到人間，又從人間回到天上，且萬軍之耶和華親自站在梯子上端(創二八 12)。這就表示唯有藉著基督的代求，天使才能服事我們，° 就如基督親口說：「你們將要看見天開了，神的使者上去下來在人子身上」(約一 51)°。

所以亞伯拉罕的僕人雖然被交付在天使的監護之下(創二四 7)，卻沒有因此直接求告天使，而是信賴天使的承諾，迫切地向主祈求，求主憐憫亞伯拉罕(創二四 12)。因為神叫天使施行祂的大能和良善，不是為了與天使分享祂的榮耀，同樣地，神應許藉天使幫助我們，也不是要叫我們將一半的信任歸給天使，一半歸給神。我們要遠避柏拉圖那藉天使接近神，以及敬拜他們是為了親近神的哲學觀<sup>22</sup>。這就是從亞當至今，那些迷信和過於好奇之人企圖加添在基督教信仰上的。

### 魔鬼在神的計畫中 (13—19)

## 13 聖經使我們能抵擋仇敵

° 聖經一切關於魔鬼的教導都有意提醒我們要警惕牠們的詭計，也要我們以精銳的武器裝備自己，好戰勝那些勢力強大的仇敵。因當撒但被稱為這世界的神(林後四 4)和王(約一二 31)，且當聖經將之比喻為一個壯士(路一一 21；cf. 太一二 29)、空中掌權者的首領(弗二 2)、吼叫的獅子(彼前五 8)時，這些描述就是要我們更小心和儆醒，隨時預備好作戰。聖經也具體教

<sup>22</sup> Plato, *Epinomis* E 984 (LCL Plato VIII. 462 f.)，柏拉圖在這裡教導：人應當向天使祈禱，把他們當作人、神之間的代求者而尊榮他們。參閱 *Symposium* 202 (LCL Plato V. 178 f.)。班諾 (Benoit) 認為加爾文在這裡錯誤地引用《克提拉斯篇》(*Cratylus*) 的話 (*Institution* I. 196)：他在 OS III. 164 引用“*Cratylus* 398”，但那與這裡的教導沒有關聯。

導這點：彼得在描述魔鬼「如同吼叫的獅子，遍地遊行，尋找可吞吃的人」(彼前五 8) 之後，接著又勸勉我們要用堅固的信心抵擋牠(彼前五 9)。保羅也警告：我們不是與屬血氣的爭戰，乃是與執政的、掌權的、管轄這幽暗世界的，以及天空屬靈氣的惡魔爭戰(弗六 12)。之後勸勉我們要穿戴足以抵擋如此大而危險之仇敵的全副軍裝(弗六 13 ff.)。聖經早就警告我們隨時都有仇敵的威脅，且這仇敵是粗暴殘忍的，有大軍的勢力，極為狡詐、不至疲倦，並有各樣凶猛的武器，也精通戰術<sup>23</sup>。我們必須竭盡所能達成這目標：不容許自己因大意或懦弱而被擊敗<sup>24</sup>，反而要鼓舞士氣，戰無不勝。既然到死為止我們都要服役，就當鼓勵自己堅忍到底吧！事實上，既因深知自己的軟弱和無知，我們就當格外求告神的幫助，在萬事上唯獨依靠祂，因為只有神自己才能提供我們謀略、力量、勇氣和裝備。

#### 14 邪惡的權勢

◦ 此外，聖經為了激勵我們更加放膽前行，告訴我們：對付我們的

只是一、兩個，或幾個敵人而已，而是大軍隊。馬可告訴我們：抹大拉的馬利亞曾有七個鬼附在她身上而被趕走(可一六 9；路八 2)；基督也見證：通常當一個邪靈被趕出之後，只要你給牠留餘地，牠將帶七個更邪惡的鬼回到牠先前的住處(太一二 43—45)；《路加福音》告訴我們，一大群鬼附在一人身上(路八 30)。這些記載都教導我們：有無數的敵人與我們作戰，免得我們輕敵而致懶散。

聖經之所以常用單數提到撒但，是表示一個邪惡國度與公義國度的敵對，就像基督是眾聖徒教會的元帥，同樣地，這世界的王是一切不敬虔和褻瀆幫派的元帥，牠也完全控制他們。因這緣故，基督說：「你們這被咒詛的人，離開我！進入那為魔鬼和牠的使者所預備的永火裡去！」(太二五 41)。

#### 15 勢不兩立的爭戰

◦ 聖經在各處稱魔鬼為神和我們的仇敵，這應當激勵我們下決心與牠爭戰到底。若我們想要一心榮耀神，這也是應當的，我們當全力以赴，與

<sup>23</sup> 加爾文經常提到神國度與撒但國度的爭戰。參閱 K. Fröhlich, *Gottesreich, Welt und Kirche bei Calvin*, pp. 19 ff.

<sup>24</sup> “Socordia vel ignavia,” 加爾文的這句話大概是來自薩盧斯特 (Sallust) 作品中相似的片語，*War with Catiline* 52. 29 and 58. 4, 以及 *Letter to Caesar* 10. 9: “*Quorum animos socordia atque ignavia invasit*” (LCL edition, pp. 106, 118, 482)。

那位企圖消滅神榮耀的撒但作戰。若我們根據神的吩咐：願基督的國降臨，我們就必須毫不鬆懈地與那企圖毀壞這國的仇敵搏鬥到底。再者，我們若真的在乎自己的救恩，就不應當與那設下陷阱要毀壞這救恩的惡者和解或談判。《創世記》第三章就是如此描述撒但誘惑人不順服神，為的是要同時竊取神所應得的尊榮及使人墮入滅亡（創三 1—5）。同樣地，牠在福音書中被稱為「仇敵」（太一三 28，39），又被描述為撒雜草的種子、為了毀壞永生的種子（太一三 25）。總之，在撒但的一切作為上就證實基督所說有關牠的話，即「牠從起初是殺人的……本來是說謊的。」（約八 44）牠以謊言抵擋神的真理、用黑暗遮掩光明、用謬論纏住人心、製造憤恨、紛爭和戰爭，這一切都是為了推翻神的國度並使人與牠一同墮入永死，這就證明牠有墮落、邪惡，以及惡毒的本性。因牠賣力地企圖竊取神的榮耀和攻擊人的救恩，就充分證明牠墮落到極點。約翰在他的書信中也指出「魔鬼從起初就犯罪。」（約壹三 8）事實上，他稱撒但為一切惡毒和罪孽的罪魁禍首。

#### 16 魔鬼是已墮落的受造物

。然而既然魔鬼是神所創造的，我們不要忘記，牠的惡毒不是來自受

造當時，而是墮落後的產物。牠應當受咒詛的一切都是由於牠的背叛和墮落。因這緣故，聖經警告我們：不要以為魔鬼現今的光景是受造時就有的，而因此將責任推給神。所以基督說：「撒但說謊是出於自己」，也向我們解釋是因為「牠不守真理」（約八 44 p.）。其實當基督說「牠不守真理」時，就暗示我們牠曾經遵守真理，又稱呼牠為「說謊之父」時，就堵住了撒但的口，免得牠將自己所犯的罪歸咎給神。

儘管這些事情聖經只是簡要地提到，也不十分詳細，但已足以澄清一切對神威嚴的毀謗，我們又何必多知道魔鬼的事呢？有些人抱怨聖經沒有系統和詳細地啟示魔鬼的墮落——即墮落的起因、墮落的方式、墮落的時間，以及墮落的性質。但因這些與我們毫無關係，不提或簡要地提及是最好的，因聖靈不喜悅毫無意義地用一些空洞的歷史故事滿足我們的好奇心。從這事上我們應當看出，主的旨意是在聖經上只教導我們可造就我們的事。所以，為了避免我們在這無關緊要的事上費時費力，我們就應當滿足於聖經對魔鬼本性的簡要敘述：最初牠乃是神所創造的天使，但因背叛神，不但自取滅亡，也導致多人的沉淪。因為知道這點對我們有益，所以神在彼得和《猶大書》中清楚地教



導：神並沒有寬容那些犯罪（彼後二 4），而且離開住處（猶 6）、不守本位的天使。<sup>o</sup> 又保羅在說到神「所揀選的天使」時（提前五 21），無疑就在暗示也有神所遺棄的天使。

### 17 魔鬼在神的權勢之下

<sup>o</sup> 至於我們所說撒但與神之間的紛爭，我們應當接受這既成的事實，即除非出於神的旨意和許可，否則魔鬼就無能為力。我們在《約伯書》中讀到，魔鬼侍立在神面前要領受神的命令（伯一 6；二 1），且在牠未經許可之前不敢貿然行惡（伯一 12；二 6）。因此，當神喜悅亞哈受欺哄時，撒但自願要在他眾先知口中作謊言的靈，並且在神差派牠之後，牠才執行（王上二二 20—22）。也因同樣的緣故，那被主所差派攪擾掃羅的靈被稱為「惡魔」，因這惡魔懲罰這位不敬虔君王的罪孽，就如用鞭子鞭打（撒上一六 14；一八 10）。聖經另一處也記載，神藉「降災的使者」折磨埃及人（詩七 49）。根據這些具體的例子，保羅也教導：弄瞎非信徒心眼是神的作為（帖後二 11），儘管他先前稱之為撒但的惡行（帖後二 9；cf. 林後四 4；弗二 2）。顯然撒但是在神的權勢之下，不得不事奉神。其實，當我們說撒但抵擋神、行事與神相反時，我們同時就在說：這種反抗也完全依賴神的許可。現在我

們並不是在談撒但的意願或意圖，只是在談牠行為的結果。因就魔鬼邪惡的本質而言，牠根本不願順服神的旨意，因為牠內心完全充滿悖逆。所以，牠故意激烈地抵擋神是由於牠罪惡的本性。牠的邪惡驅使牠策劃那些牠深信最敵對神的行為。但因神以祂權能的韁繩勒住牠，所以牠只能做神允許牠做的事；如此，不管牠是否願意，牠仍舊要順從牠的造物者，因無論在何處，一旦神吩咐牠，牠就被迫服事神。

### 18 得勝的確據

<sup>o</sup> 既然神隨己意操縱邪靈、控制他們的行為，甚至叫牠們與信徒作戰、襲擊他們、擾亂他們的平安、在爭戰中圍困他們，也常使他們筋疲力盡、使他們後退、使他們戰兢，甚至有時傷害他們，然而邪靈卻從未征服和擊敗他們。然而就惡人而言，這些邪靈不但征服他們，也將他們推入地獄；這些惡魔完全轄制惡人的身心，也利用他們，就如他們是行各種羞恥之事的奴隸。就信徒而言，當他們被這些仇敵擾亂時，他們就聆聽這樣的勸勉：「不可給魔鬼留地步」（弗四 27，v.g.）、「你們的仇敵魔鬼如同吼叫的獅子，遍地遊行，尋找可吞吃的人。你們要用堅固的信心抵擋牠」（彼前五 8—9 p.）等等。保羅也承認他不在

這爭戰之外，因他記載神差派撒但的使者使他謙卑（林後一二 7），免得他自高自大。因此，神的兒女都免不了這樣的試煉。但既然神預言傷撒但的頭（創三 15），亦即藉基督和祂的肢體擊敗牠，所以我絕不相信撒但能擊敗信徒。的確，信徒常經歷患難，但不至於被打倒；他們雖在暴力的拳擊下暫時跌倒，神卻扶起他們；他們雖受傷卻不至喪命。總之，他們雖然一生勞苦，卻終將得勝。

° 但我也不是說信徒在任何事上都不會被擊敗，因為就我們所知，神以祂公義的報應將大衛交給撒但一段時間，讓大衛屈服撒但的引誘而數點以色列人（撒下二四 1）。然而保羅說：即使人落入撒但的網羅（提後二 25-26），並不代表就完全失去赦罪的盼望。° 在另一處經文中保羅教導：神對於我們至終將打敗撒但的預言在今生就開始應驗，因我們一生都在爭戰中，最後終將得勝。保羅說：「賜平安的神快要將撒但踐踏在你們腳下。」（羅一六 20）基督（我們的元帥）一直得勝，因這世界的王在祂裡面毫無所有（約一四 30）。此外，這勝利也在我們基督的肢體上開始顯明，在我們即將脫去肉體時，這勝利便告捷。現今就肉體而言，我們仍受罪的影響，然而來世我們將充滿聖靈的力量。

如此，當基督的國越建立，撒但的國便越傾覆，就如主自己說：「我曾看見撒但從天上墜落，像閃電一樣。」（路一〇 18）主的這番話與使徒所說他們講道中的大能是一樣的。° 另外，「壯士披掛整齊，看守自己的住宅，他所有的都平安無事；但有一個比他更壯的來，勝過他」（路一一 21-22 p.）。而且基督藉死亡勝過那擁有死亡權勢的撒但（來二 14），並戰勝撒但和牠一切的隨從，使牠不至於傷害教會，否則撒但和牠的使者將時時百倍地勝過教會。因著我們的軟弱和撒但的凶神惡煞，除非我們依靠我們元帥的勝利，否則在魔鬼多方和不斷地攻擊下，我們怎能站立得住呢？° 神不允許撒但統治信徒，卻准許牠統治不敬虔的非信徒，就是那些不屬主的羊群。聖經記載撒但統領這世界，直到牠被基督趕出（cf. 路一一 21）。同樣地，聖經說撒但弄瞎一切不信福音之人的心眼（林後四 4）。再者，聖經也說撒但為了成全牠的事工而「在悖逆之子心裡運行」（弗二 2），這也是理所當然的，因一切不敬虔的人都是早已預備遭毀滅的器皿。那麼他們若不受神報應使者的約束，要受誰的約束呢？最後，聖經說他們是出於他們的父魔鬼（約八 44），既然信徒帶有神的形像且被稱為神的兒女，同樣地，墮落之子帶有撒但的形像，被稱為撒但的兒

女是貼切的（約壹三 8—10）。

### 19 魔鬼並非虛幻的想像，而是實際存在的

。既然以上我們已經駁倒<sup>25</sup> 那有關聖天使膚淺的哲學，即教導天使只是神在人心裡所產生好的靈感或感動；同樣地，現在我們也要駁倒那些胡謔魔鬼只是我們的肉體所產生的邪惡情感或情緒<sup>26</sup>。我們很快就能駁倒這些謬論，因聖經中有許多經文清楚地論述這問題。

首先，那些從起初光景墮落的靈（猶 6）被稱為邪靈或背道的天使（太一二 43）。這些稱呼本身就足以證明牠們並非幻覺或想像中的情感，而是有知覺和思想的靈。同樣地，當基督和約翰將神的兒女與魔鬼的兒女做比較時（約八 44；約壹三 10），若「魔鬼」這稱號所代表的只是邪惡的情感，那麼這種比較有何意義呢？使徒約翰更清楚地說：「魔鬼從起初就犯罪」（約壹三 8）。同樣地，當猶大告訴我們「天使長米迦勒與魔鬼爭辯」（猶 9）時，誠然他是將良善與悖逆同時做比較。《約伯記》的記載也與此一致，即撒

但一同與聖天使侍立在神面前（伯一 6；二 1）。此外，最清楚的經文就是那些提到魔鬼已開始受神審判，並將在復活之日完全受刑。魔鬼喊道：「神的兒子，時候還沒有到，祢就上這裡來叫我們受苦嗎？」（太八 29）。同樣地，基督說：「離開我！進入那為魔鬼和牠的使者所預備的永火裡去」（太二五 41）。又說：「就是天使犯了罪，神也沒有寬容，曾把牠們丟在地獄，交在黑暗坑中，等候審判。」（彼後二 4）

假如魔鬼不存在，那麼這些論及魔鬼將受永遠的審判、有火為牠們預備、牠們已開始被基督的榮耀所折磨的經文就毫無意義了！然而對相信真道之人來說，他們無須探討這事；但就這些無聊的猜測者而言，他們喜新厭舊，對聖經上的見證毫無興趣。所以，我想我已完成了原先想成就的事，即裝備敬虔的人抵擋那些急躁之人用來欺哄自己和單純之人的異端邪說。然而從另一個角度來看，這問題也值得一談，免得有人懷疑魔鬼實際的存在，而以為沒有仇敵以至閒懶、不做醒而忽略抵擋仇敵。

<sup>25</sup> I. 14. 9.

<sup>26</sup> *Contre la secte phantastique des Libertins* 12, 22, 23 (CR VII. 181, 228, 239).

神創造事工的屬靈教導

(20—22)

20 神創造的偉大和豐富

<sup>e(c)</sup> 同時，既然神將我們安排在這如此美麗的露天劇場中<sup>27</sup>，我們就不應當以敬虔的態度欣賞這偉大奇妙的事工為恥。<sup>c</sup> 就像我所說過的<sup>28</sup>，儘管這不是我們信心主要的根據，卻是最初的證據。無論我們向何處觀看，一切都是神的作為，神要我們同時以敬虔的心默想萬物被造的目的。神為了要我們以真信心明白就認識神而言與我們有益的事，首先，祂要我們了解摩西，特別是之後的巴西流（Basil）和安波羅修（Ambrose）<sup>29</sup> 兩位聖徒更清楚詳細的解釋所記載有關宇宙被創造的歷史（創一、二章）。從創世的歷史中我們可以學到：神以祂話

語的大能和聖靈從虛無中創造天地，之後又創造各樣的活物以及無生物，又以奇妙的順序創造無數不同的受造物，也賜給每一樣活物自己的本性、用處，和居住的地方。儘管這一切都必將衰殘，祂仍然保守每一種種類的活物，直到世界的末了。同樣我們也學到：神以隱密的方式滋潤一些受造物，就如時常將新的活力賜給他們；也將生育能力賜給某些活物，免得他們死後就絕種。神奇妙地以無限量的豐盛、各樣的活物，以及美麗裝飾天地，這天地就如一棟既寬敞又豪華的住宅，裡面充滿許多高貴的裝飾。最後，我們從神創造人又賦予人奇妙的身體以及偉大和眾多的才能，得知人是祂一切受造物中的傑作。但既然我的目的不是要詳述宇宙被創造的歷史，所以我想以上的略述就已足夠。因為就如我剛才所說的，從摩西及其

<sup>27</sup> 參閱 I. 5. 8, note 27; I. 6. 2; II. 6. 1; III. 9. 2.

<sup>28</sup> I. 5. 1—5.

<sup>29</sup> Basil, *Hexameron* (homilies on the six days of Creation) (MPG 29. 3—207; tr. NPNF 2 ser. VIII. 52—107); Ambrose, *Hexameron* (CSEL 32 1. 1—261; MPL 14. 133—288). 大多數的基督徒相信，神從無中創立世界 (*ex nihilo*)。參閱 I. 15. 5. 在古時候，伊比鳩魯派者否定這解釋的可能性，如：路科蒂雅 (Lucretius) 寫 “*Nil posse creari de nilo*” (*De rerum natura* 1. 155; LCL edition, p. 12). 奧古斯丁（除了他對靈魂來源的教導以外，因我們不知道他是否相信神從無中創造靈魂。）教導：神從無中創立世界，譬如 *Faith and the Creed* 2. 2 (MPL 40. 182; tr. LCC VI. 354 f.). 《韋斯敏斯德信條》(Westminster Confession) IV. 1也記載：「神喜悅從無中創立世界和萬物」。參閱 E. Brunner, *The Christian Doctrine of Creation* (tr. O. Wyon) II. 9 ff.; L. B. Gilkey, *Maker of Heaven and Earth*, pp. 46 f., 88; H. A. Wolfson, “The Meaning of *ex nihilo* in the Church Fathers, Arabic and Hebrew Philosophy, and St. Thomas”: *Medieval Studies in Honor of J. D. M. Ford*, pp. 355—367.

他偉大聖徒的著作中進一步研究神的創造（創一、二章）更有幫助。

## 21 我們當如何默想神創造宇宙的作為

<sup>e(c)</sup> 我不再討論默想神事工的目的和意義，因我在這章的前面已討論過<sup>30</sup>，<sup>c</sup> 所以我只會根據現在教導的需要而略提。其實，我們一切的口才和形容，都無法貼切地描述神在創造宇宙中如何彰顯祂無法測度的智慧、權能、公義，以及良善如此偉大的作為。無疑地，神要我們不斷地默想祂奇妙的事工，好讓我們透過一切受造物的明鏡清晰地看見神的智慧、公義、良善，以及權能的豐盛。神不要我們草率地一眼掃過，而是要我們定睛反覆思想。但因為我們的目的是要教導，所以我們就無須高談闊論許多非必要的主題。簡言之，只要讀者們留意這普遍的原則，即不要忽視或忘記神在祂的受造物上所彰顯的權能，並且學習將之運用在自己身上好激勵自己，如此，才能以真實的信心明白何謂神是創造天地萬物的主宰。這原則的前半部分教導我們：要思考造物

者的偉大，因祂以奇妙的順序設置、安排天上閃爍的眾星，甚至我們無法想像比這更為壯觀的景象；祂也定位一些星星使之毫無移動，也有一些星星在祂所指定的軌道上運行並不偏離；神預定一切天體的運轉，好讓我們辨別白日、黑夜、月分、年分，以及四季，且雖然祂預定不同長短的黑夜、白晝，卻仍是井然有序。當我們觀察到神以祂的權能支撐這無邊際的宇宙，並使這宇宙體系<sup>31</sup> 有條不紊地運轉時，就再次地彰顯神的偉大。只要從這幾個例子就能清楚明白當如何默想神創造宇宙的作為。若再舉更多的例子，這本書就沒完沒了了。總而言之，宇宙中有多少受造物就有多少彰顯神權能的神蹟，同時也就有多少良善的象徵以及智慧的明證。

## 22 默想神創造中的慈愛激勵我們感激和信靠祂

<sup>c</sup> 這原則的後半部與信心有更密切的關係。我們要相信神為了我們的益處和救恩預定萬事，也要因神在我們心裡運行和祂賞賜我們的大福分，

<sup>30</sup> I. 5. 1—4.

<sup>31</sup> “*Caelestis machinae.*” 參閱 I. 10. 1, note 2. 約瑟·愛迪遜 (Joseph Addison) 莊嚴的詩歌《創造奇功》“*The Spacious Firmament on High*” 受到加爾文這裡的教導很大的影響。

<sup>32</sup> 加爾文在別處也重覆這教導：CR XXVI. 255; XXVIII. 22, 232; XXXII. 89, 428; XXXIII. 572; XXXVI. 589; XLI. 67; XLIII. 254; XLIV. 5. 斯多亞派者（與伊比鳩魯派者不同）相信，宇宙是為了人的緣故受造。路科蒂雅 (Lucretius) 也否定這教導，*De rerum natura* 5.

認定祂的大能和恩典，因此激勵自己信靠、求告、讚美和熱愛祂<sup>32</sup>。事實上，就如我以上所談論的<sup>33</sup>，神親自藉創造的次序證明祂是為了人的緣故創造萬物。神在六日之內創造宇宙有祂的用意（創一 31），儘管神可以在剎那間不費吹灰之力就造齊宇宙萬物，然而神喜悅向我們顯明祂對我們的護理和父親般的關懷，所以在造人之前祂早已安排了，祂預先就知道人所需用和對人有益的一切。當我們想到——甚至在我們出生前——這慈悲的天父早已表現祂對我們無比的關懷時，之後我們若仍懷疑祂的關懷，有多忘恩負義！此外，從摩西的記載中我們得知，因神的慷慨使萬物都在我們的管理之下（創一 28；九 2），誠然，

神這樣做並非只是使我們掛名、愚弄我們，這反而證明，到死為止我們必定一無所缺。

綜上所述，無論何時我們稱神為創造天地萬物的主，我們就應當同時留意，神所創造的這一切都在祂的手中和祂的權柄之下，並且我們是祂的兒女，是祂所悅納的，祂也必定保護、扶養和教導我們。所以，我們要唯獨等候神豐盛的賞賜，並完全信任祂不至於使我們在救恩上缺乏，且唯獨仰望依靠祂！祂也允許我們向祂求告我們一切的渴望；同時我們也當承認一切臨到我們的恩惠都是祂的賜福，也要心存感恩。最終，在祂甘甜的慈愛和恩惠的吸引下，我們當學習如何全心全意的愛和事奉祂。

---

156 f. (LCL edition, pp. 350 f.). 西塞羅的 *Nature of the Gods* 裡的巴布斯 (Balbus) (演斯多亞派者的角色)，II. 62. 154—66. 167 (LCL edition, pp. 273—283)，也詳細地討論「世界是為了眾神和人而造的，並且萬物都是為了人的享受被造和安排的」這題目。拉譚修斯也同意說：「神創造世界一定有一個目的。斯多亞派者說：世界是為了人的緣故而造的，這說法也是對的」。 *Epitome of the Divine Institutes* 68 (CSEL 19. 752; tr. ANF VII. 252).

<sup>33</sup> I. 14. 2.

## 第 XV 章

### ° 受造時的人性、神賜人的才能、神的形像、 自由意志，及人墮落前的尊嚴<sup>1</sup>

人的本性已殘缺，  
但仍有神的形像，  
儘管這形像幾乎消失了（1—4）

#### 7 人被造時是純潔無瑕的，所以人不能因自己的罪而遷怒造物主

現在我們要討論人的創造，不但因為在神一切的創造物中，人是彰顯神公義、智慧和慈愛最高貴的傑作，也是因為就如我們在第一章中所討論的<sup>2</sup>，為了對神有清楚和完整的認識，我們也必須同時認識自己。這自我的認識有兩方面，即認識我們受造時的光景以及亞當墮落後的光景。除非我們認識我們敗壞和墮落後所處可悲的光景，否則探討我們受造時的光景就助益不大，但我們現在只要探討人原先正直的光景。<sup>e(b)</sup> 其實在我們討論人現在悲慘的光景之前，知道人原先的光景是有幫助的。<sup>b</sup> 我們應當謹慎，免得只單獨談論人與生俱來的

邪惡，讓人以為我們在責怪那創造我們的神。因為不敬虔之人會以此為藉口，認為只要他能宣稱他所擁有的瑕疵在某種意義上來自於神，那他們的觀點就有充分的根據。他們在受責備時毫不猶豫地與神爭辯，甚至將自己的過犯歸咎於神。連那些期望被人認為是敬虔的人，仍然有意將自己的墮落歸咎於大自然，竟不曉得他們的言語雖然委婉，卻仍是侮辱神。若我們想證明有任何缺陷是天生的，這也是污蔑神。

由此可見，我們的肉體忙碌地尋找一切可以將自己的邪惡歸咎於別人的詭計，因此我們就必須毫不留情地抵擋這邪惡的傾向。所以當我們討論人類的墮落時，我們要盡力抵擋自己一切的詭計，而讓神完全彰顯公義。<sup>e</sup> 之後我們將在恰當的時候解釋，人離開神起初賞賜給亞當的純潔有多遙遠<sup>3</sup>。我們必須明白當神用塵土創造人（創二 7；一八 27）時，人是謙卑的。

<sup>1</sup> 加爾文在《基督教要義》中有兩處有關人的教導。在這裡加爾文所教導的是人受造時的光景。他在 II. 1—4 中教導人墮落後的光景。

<sup>2</sup> 奧古斯丁 I. 1. 1; I. 5. 2—3; I. 15. 1; II. 8. 1.

<sup>3</sup> II. 1. 3.

因此那些不但「住在土房裡」(伯四 19)，甚至就連自己的身體也是塵土的人，卻自誇自耀是何等荒唐！但既然神喜悅賜生命給瓦器，甚至也預定這瓦器作為永恆之靈的居所，那麼亞當以祂(造物者)的慷慨為榮是對的。

## 2 身體和靈魂的區分

。人由靈魂和肉體所組成應當是無可爭議的。我所說的「靈魂」(soul)指的是永恆卻被造的本質，也是人最高貴的部分，有時稱之為「靈」(spirit)。雖然「靈魂」這兩個字放在一起時，其意義與「靈」有所不同，但當「靈」這詞單獨使用時，意思與靈魂一樣，就如所羅門論到死亡時說：「靈仍歸於賜靈的神。」(傳一 27) 當基督將祂的靈交與父(路二 34) 以及司提反將他的靈交付基督(徒七 59) 時，意思是當靈魂從肉體的牢籠得自由時，神就是靈魂永久的護衛者。有些人憑想像認為靈魂被稱為「靈」是因它是一種氣，或是神將之輸入身體的某種力量，但卻沒有自身的本質，然而靈魂本身和聖經的教導都駁斥這種愚昧的論點，顯然當人過度熱愛世界時就變得很遲鈍。的確，既然人離開了眾光之父(雅一 17)，他

們便被黑暗弄瞎心眼，以至於他們認為人死如燈滅，然而在這幽暗中，神的光並未完全暗淡到無法觸動人知覺他們靈魂的永恆性。的確，辨別善惡的良心且對神的審判有反應就是靈魂不朽的證據。毫無本質的活動如何能站在神的審判臺前，並因自己的罪刑感到恐懼呢？因身體不會懼怕靈魂的懲罰，這就證明靈魂確實存在。認識神本身也證明超越世界之靈魂的永恆性，因為某種暫時的活力本身並無法認識生命的源頭。

總之，神賜給人許多心智傑出的才能上都蓋有神性的印記，這些才能也證明靈魂的永恆性。禽獸天生的感官只局限於物質，而人心靈敏到能探究天地以及自然的奧秘，又能在萬代的歷史中以其驚人的理解力和記憶力整理每一事件的次序，也能從過去的歷史推知未來，這就無可辯駁地證明在人的身體內隱藏了另一個東西<sup>4</sup>。而我們居然能以自己的理解力領悟無法看見的神和眾天使，是身體無法達成的。另外，我們也能分辨正直、公義，以及可敬的事，這也是身體所不能做的，所以人的靈魂必定是這知識的來源。其實，睡眠本身使人看起來像被麻醉，也像死了一般，但卻是靈

<sup>4</sup> 參閱 Tertullian, *Against Marcion* II. 9 (CSEL 47. 346; CCL Tertullianus I. 484 f.; tr. ANF III. 304); Augustine, *Retractions* I. 10. 3 (MPL 32. 600).



魂永恆性的明證，因在夢中會想像從未發生的事和未來的事。即使外邦的作者也以華麗的文筆大肆讚揚人的才能<sup>5</sup>，然而對敬虔的讀者而言，我以上簡要的提及便足夠了。

除非靈魂是人的主要部分，並且有別於身體，否則聖經就不會教導說我們居住在土房裡（伯四 19），並在死後離開這肉體的帳棚、脫去已朽壞的身體，好讓我們在末日按我們所行的善受獎賞。所以這些經文和其他眾多類似的經文，不但清楚地將靈魂和身體做區分，也用「人」來稱呼靈魂，這就證明靈是人主要的部分。

當保羅勸勉信徒要除去身體和靈魂一切的污穢（林後七 1）時，就指出罪的污穢存在於兩個部分。彼得稱基督為「靈魂的牧人監督」（彼前二 25），若基督並無可牧養的靈魂，那麼彼得說這話就是錯誤的。若靈魂本身並無本質，那彼得說「靈魂永恆的救恩」就毫無意義（彼前一 9），或勸勉信徒潔淨自己靈魂的私慾並與靈魂爭戰也是無意義的（彼前二 11 p.）。同樣地，《希伯來書》的作者說：牧師「為你們的靈魂時刻儆醒」（來一三 17

p.），也證明靈魂的存在。保羅求告神為他的靈魂做見證（林後一 23，Vg.），也證明同樣的結論，因為除非靈魂能受刑罰，否則不可能在神面前有罪。並且基督吩咐我們，當怕那能將身體和靈魂都滅在地獄裡的，這就更清楚地證明靈魂的存在（太一〇 28；路一二 5）。

當《希伯來書》的作者分別提到我們肉身的父親與那位「萬靈的父神」時，沒有比這更清楚能證明靈魂的本質了（來一二 9）。此外，當靈魂從身體的牢籠得釋放時，除非它得以存活，否則基督說拉撒路的靈魂在亞伯拉罕的懷中享福，又說那財主的靈魂被判受可怕的折磨，就是荒唐的（路一六 22—23）。當保羅教導我們，住在身內便與主相離，離開身體便與主同住（林後五 6，8）時，也肯定這一點。最後我只要加上路加所說，即撒都該人的大謬論之一是他們否定靈魂和天使的存在（徒二三 8）。

### 3 神在人身上的形像和樣式<sup>†</sup>

\* 對這問題另一個可靠的證據就是，人以神的形像被造的事實（創一

<sup>5</sup> 參閱 Cicero, *Tusculan Disputations* I. 27 (LCL edition, pp. 78 f.); *Nature of the Gods* II. 54. 133—61. 153 (LCL edition, pp. 251—271); Aristotle, *De partibus animalium* 686. 25—35 (tr. Aristotle, *Selections*, ed. W. D. Ross, pp. 181 ff.). 就睡眠的題目而論，特土良引用並批評許多異教徒的教導：*On the Soul* 42—49 (CCL Tertullianus II. 845—855; Tertullian, *De anima*, ed., with commentary by J. H. Waszink, pp. 58—67, 461; tr. ANF III. 221—227)。

27)<sup>6</sup>。儘管人的身體彰顯神的榮耀，然而主要彰顯神形像的是人的靈魂。我們的身體有多使我們與禽獸有別，就有多證明我們比牠們更接近神。若有人說「神的形像」也包括這事實，即「雖然其他活物屈身而行且需抬頭才能望天，而人卻是直立行走，其面可以直接望天觀看眾星」<sup>7</sup>，我也不否認這種說法，只要我們都相信這堅定的原則，即雖然人的外表彰顯神的形像，但神的形像主要是屬靈的。阿西安得 (Osiander)<sup>8</sup> 的作品證明他是編造虛無的邪惡天才。他黑白不分地說神的形像包括人的身體和靈魂，將屬天和屬地的混為一談。他說父、子、聖靈都各將牠們的形像擺在人身上，因此不管亞當是否保持正直，基督仍要成為人。那麼，根據他的說法

<sup>9</sup>，神就是按照基督將取肉身之模樣創造亞當，然而聖經何處記載基督是聖靈的形像呢？我承認在中保這位格上，神整個神性的榮耀得以彰顯，但那永恆之道怎能被稱為聖靈的形像呢？因祂在位格上的次序先於聖靈。簡言之，若後者稱前者為自己的形像，那麼聖子與聖靈之間的區別就蕩然無存了。再者，我也想聽他解釋，基督所取的肉身如何與聖靈相似，並藉哪種記號彰顯聖靈的樣式？既然「讓我們造人……」(創- 26) 這話也是聖子所說的，那基督豈不就是自己的形像了，但這是完全不理智的。此外，我們若接受阿西安得的捏造，那麼亞當就是按照基督將取肉身的模樣被造的，但聖經教導：亞當是照神的形像被造的。他解釋神按照自己的形

<sup>6</sup> 彼得·韋爾米格里 (Peter Martyr Vermigli) (d. 1562) 也說過一句與加爾文在這裡所說類似的話，*Loci communes* I. 12. 27—28 (1576 edition, pp. 101 f.)。

<sup>7</sup> Ovid, *Metamorphoses* I. 84 ff. (LCL edition, p. 8); 奧古斯丁 Cicero, *Nature of the Gods* II. 56. 140 (LCL edition, pp. 256 ff.).

<sup>8</sup> 安得烈·阿西安得 (Andreas Osiander) (1498—1552) 是一位在紐倫堡 (Nuremberg) 很有影響力的路德會牧師，並從1549年起在柯尼斯堡 (Königsberg) 作教授。他在1550年開始教導他自己對人如何稱義的一種莫名其妙的觀點。奧古斯丁 III. 11. 5, 6 與附註，他在同一年出版了一本簡短的論述，*An filius Dei fuerit incarnandus* . . . (若罪沒有入世界，神的兒子是否仍需要成肉身)。這作品也包括一篇有關神形像的文章，*De imagine Dei quid sit*。加爾文在這裡提出並斥責阿西安得在 *An filius Dei* 中的教導，即使亞當沒有犯罪，基督仍需要成肉身。參閱 Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 126, 133 ff. 以及在這作品中所列舉的作品 (p. 126, note 1)。值得一提的是，阿西安得在科學上有很大的貢獻。他寫了哥白尼 (Copernicus) 偉大作品 *De revolutionibus orbium coelestium* 的序，1543。

<sup>9</sup> 原文是用複數 “eos”；奧古斯丁 VG, “selon leur reverie”。

像創造亞當，意思是神照基督將取肉身的樣式造他（因基督是神唯一的形像）<sup>10</sup>，這說法雖然比一般信仰不正統之人更巧妙和吸引人，卻仍是異端。

歷史上的解經家們激烈地爭辯「形像」和「樣式」之間的差別，他們無異在尋求不存在的差別，其實「樣式」只是進一步解釋「形像」罷了。首先，希伯來文經常重覆表達，這是眾所周知的；其次，經文本身寫得十分清楚，人被稱為神的形像只是因為他像神。如此看來，那些想更深奧地解釋這些術語的人是可笑的：他們說形像（*zelem*）是靈魂的實質，樣式（*demuth*）卻是靈魂的品質，或他們另有其他的解釋<sup>11</sup>。當神決定照自己的形像造人時，這話很籠統，所以為了解釋祂的意思，祂又加上了「按著我們的樣式」，就像在說祂打算造人，且藉人與自己相似之處彰顯自己。摩西在記錄人的創造之後又重覆提到「神的形像」兩次，卻沒有提到「樣式」。阿西安得膚淺地反對說：不是人的一部分（靈魂及其一切的機能）被稱為神的形像，而是整個亞當，雖

然他的名字來自他所出之土。我想所有理智的讀者都同意這反對是膚淺的。因為雖然聖經說人是必死的，然而這並不表示人的靈魂不是永恆的，同樣地，人被稱為「理性的動物」<sup>12</sup>，然而這並不表示他的理智和聰明是屬身體的。所以儘管靈魂不是人，但當我們說人照神的形像被造是指靈魂說時，並不荒唐，這句話也不會與我上面的原則有衝突，即神的形像包括一切人和其他活物不同的方面。因此，神的形像這詞指的是神原先賜給亞當的尊嚴，因他當時有悟性且他的情感也在理智的支配之下，他一切的知覺都有正確的順序，並且他當時將他一切卓越恩賜的榮耀都歸給神。雖然神的形像主要是指人的心智、靈魂和靈魂的機能，但是人的每一部分包括其身體也都多少彰顯神的形像。顯然，世界上各個角落都彰顯神的榮耀，因此我們得知當神將祂的形像擺在人身上時，人就與其他受造物形成強烈的對比，甚至超越其他的受造物。另外，我們也不應該否認天使是按照神的形像被創造的，因正如基督的見證，我們完美的頂點將與天使一

<sup>10</sup> Servetus, *Christianismi restitutio* (1553), dial. 3 *On the Trinity*, p. 102.

<sup>11</sup> 參閱伯爾拿 (Bernard), *Concerning Grace and Free Will* 9. 28 (MPL 182. 1016).

<sup>12</sup> 重覆 I. 15. 8. 奧古斯丁 Seneca, *Moral Epistles* 61. 8: "*Rationale enim animal est homo*" (LCL Seneca, *Moral Epistles* I. 276)。據說希臘文的這句話是克里西波斯 (Chrysippus, d. 206 B.C.) 先說的。Liddell and Scott, *Greek—English Lexicon*, s.v. "λογικός."

樣(太二二 30)。摩西記載神照自己的形像造人，這表示神對人特別地恩待，尤其當我們將人與其他可見的受造物做比較。

#### ☛ 聖經告訴我們，基督更新了神在人身上的形像，藉此我們才能明白這形像的性質

° 除非我們了解人在哪一些機能上與其他受造物不同，否則我們對「形像」這一詞的理解就不完整，因為人就是在這些機能上彰顯神的榮耀，而且我們在人墮落的本性被更新時，清楚地看到這點。毫無疑問地，當亞當從他起初的光景墮落後，他的背叛使他與神隔絕。所以，雖然我們承認在人墮落之後，神的形像沒有完全被毀滅，但這形像已敗壞到所存留的部分也是可怕的殘缺。因此，我們得救的開端就是在基督裡重新獲得神的形像。基督被稱為第二個亞當，也就是因為祂，使我們重新獲得真正和完整的尊嚴。所以當保羅將基督賜給信徒叫人活的靈，與神造亞當時所賜給他活的靈做對比(林前一五 45)時，他稱讚的是叫人重生這更豐盛的恩

典，但他也沒有忽略另一個重點，即重生最終的目的就是基督使我們重新獲得神的形像。<sup>e(b)</sup> 因此保羅在另一處教導說：「這新人……漸漸更新，正如造他主的形像」(西三 10 p.)，又「穿上新人，這新人是照著神的形像造的」(弗四 24, Vg.)。

我們現在要討論保羅對這更新主要的教導。首先他教導這更新包括知識，其次是純潔的公義和聖潔。我們由此可知，從創世以來，神的形像在人思想亮光、心裡的正直，和其他各部分正常的情況之下，是可見的。儘管我承認這些是提喻的說法，然而這是不變的原則，即神造人時給人的形像和人墮落後神更新人的形像<sup>13</sup>是一樣的。<sup>e(c)</sup> 這也與保羅在另一處的教導一樣：「我們眾人既然敞著臉得以看見主的榮光……就變成主的形像(中文聖經和合本譯作形狀)」(林後三 18)。由此可見基督是神形像最完美的彰顯，若我們效法這形像，就得以在真敬虔、公義、純潔，以及智慧上更新，而戴上神的形像。

° 當我們明白這道理後，阿西安得有關神形像是指身體形狀而言之幻

<sup>13</sup> “*In renovatione imaginis Dei.*” 加爾文在這段中(他在1559年編輯並擴大這段)所採用的 *renovatio*、*reparatio* 和類似的單字與他教導的方法有密切的關係。加爾文教導，我們可以從聖經對人得救以後形像的教導，知道何謂神照自己的形像創造人。奧古斯丁 II. 2. 12; *Comm. I Cor. 15:44-50*; Niessel, *The Theology of Calvin*, pp. 67 ff., 129 f.

想就煙消雲散了。保羅聲稱只有男人才是「神的形像和榮耀」(林前一一7, v.g.)，並且女人與神的榮耀毫不相干，根據這裡的上下文，保羅的意思是指教會的組織。到此為止，我已充分證明「形像」包括一切有關屬靈與永生的事，約翰也用不同的說法表達同樣的意思，他說：從起初在神永恆之道裡的「生命」是「人的光」(約一4)。約翰的意思是要讚美神奇妙的恩典，神藉此恩典使人超越其他活物之上，因人所擁有的生命包括理智的亮光。他同時也告訴我們，人是如何照神的形像被造的。神的形像就是亞當墮落之前在他身上所照耀出來人性的完美，但這形像之後受損、幾乎消逝，以至於所存留的也只是混亂、殘缺不全，以及污穢不堪。然而神的選民在某種程度上仍彰顯這形像，因他們被聖靈重生，而在他們回天家時，這形像將臻於完美的榮耀。

然而為了明白這形像包括哪些部分，我們有必要探討靈魂的機能。奧

古斯丁揣測靈魂是三位一體的反射，因人的靈魂有智慧、意志，以及記性<sup>14</sup>，然而這並不正確。<sup>e(b)</sup> 又有人說神的形像是指神賞賜人管理的職分，這也是不對的。就好像人只在這職分上與神相似，即神交給人管理世界萬物的權柄，<sup>e</sup> 其實神的形像正確地說是在人心裡，而不是人的外表，事實上，神的形像就<sup>e</sup> 是人靈魂內在的良善。

## 5 摩尼教徒的謬論

<sup>e</sup> 在我們進一步討論之前，我們必須先反駁摩尼教徒誤導人的謬論，因瑟維特在這時代又開始教導這謬論。聖經說：神將生氣吹在人的鼻孔裡(創二7)，因此他們誤以為人的靈魂是神實質的一部分，就如神將祂無限神性的一部分注入人裡面，然而，要揭穿這邪惡謬誤所伴隨的污穢荒唐是輕而易舉的。因若人的靈魂直接來自神的本質<sup>15</sup>，那麼神的本性不但可變和情緒化，也是無知及充滿邪情、

<sup>14</sup> Augustine, *On the Trinity* X. 11, 12; XIV. 4, 6, 8; XV. 21 (MPL 42. 982—984, 1040—1042, 1044 f., 1088 f.; tr. NPNF III. 142 f., 186 ff., 194; LCC VIII. 88 f., 103 f., 168 f.); *City of God* XI. 26, 28 (MPL 41. 339, 342; tr. NPNF II. 220 f.).

<sup>15</sup> “*Si ex Dei essentia per traducem sit anima hominis.*” 奧古斯丁 I. 14. 20, note 29; II. 1. 7, note 10; II. 14. 8. 加爾文在這裡清楚地表示，他反對靈魂傳殖說。這學說教導：所有人的靈魂都是由神將自己的性情賜給( *tradux* )亞當而來。加爾文教導：在每一個人出生時，神(從無中)創造一個靈魂給他。Smits II. 29引|用許多奧古斯丁有關這教導的話。特別參閱 *City of God* XI. 22 (MPL 41. 336; tr. NPNF II. 217).

軟弱，以及各樣罪孽。事實上，沒有什麼比人更善變的了，互相敵對的意念在人心裡攪擾著，人一再地被自己的無知誤導，連微不足道的試探都能勝過人。

我們曉得人心是隱藏各種污穢的器皿。若我們說靈魂來自神的本質，或是隱藏在人心裡的神性，那麼我們就必須說這一切都屬於神的本性。難道這不是令人戰兢的想法嗎？保羅的確引用亞拉突（Aratus）<sup>16</sup> 的話說：「我們也是神所生的」（徒一七 28），然而他所指的是品質而非本質，因神的確以祂的恩賜裝飾我們。同時，分割造物者的本質給每個人一部分是完全愚蠢的。所以我們必須接受這事實，即雖然靈魂刻有神形像，卻仍然與天使一樣是被造的。

然而創造並非注入，而是從虛無中造出人的本質。若根據聖經所說，人的靈魂是神所賜的，並在離開身體之後歸於賜靈的神（cf. 傳一二 7），我們仍不可因此說這靈是神實質的一部分。阿西安得常常因自己的謬誤走火入魔，在這事上他也將自己纏在褻瀆的謬誤中動彈不得，因他主張神公義的本質對祂的形像而言是不可或缺

的，就好像除非基督的本質注入我們體內，否則神無法靠祂聖靈的大能使我們效法祂自己！

無論這些人如何掩飾自己的詭計，也無法使理智的讀者看不出摩尼教徒的異端。且當保羅論及人重新獲得神的形像時，神顯然要我們因此得知：人效法神的方式並不是藉著神注入自己的實質給人，而是藉著聖靈的恩典和大能。祂說：「信徒敞著臉得以看見主的榮光……就變成主的形像，榮上加榮，如同從主的靈變成的」（林後三 18），聖靈的確運行在我們心裡，卻不是賜給我們神的實質。

#### 就亞當的墮落

#### 反駁哲學家對靈魂的觀念（6—8）

### 6 靈魂與其機能

信從哲學家對「靈魂」的定義是愚昧的，除了柏拉圖之外，他們當中幾乎無人主張靈魂的永恆性。其實，蘇格拉底的一些門徒也提過這事，但他們的論述證明：沒有人能清楚地教導連自己都不確信的信念，因此柏拉圖的觀點較為準確，因他相信神的形像與人的靈魂有關<sup>17</sup>。但另外

<sup>16</sup> 奧古斯丁 I. 5. 3, note 12.

<sup>17</sup> 柏拉圖, *Phaedo* 105—107; *Phaedrus* 205—209; *Alcibiades* I. 133 (LCL 柏拉圖 I. 364—373; I. 468—481; VIII. 210 f.); Cicero, *Tusculan Disputations* I. 27. 66 (LCL edition, pp. 76 f.).

那些人則主張靈魂的機能只屬於今生，甚至否認靈魂在身體之外存在<sup>18</sup>。

事實上，我們已經解釋過，聖經教導靈魂是非肉體的實質<sup>19</sup>，然而我們現在要接著教導，雖然靈魂不受空間的限制，然而卻依附在人身體上，居住在內就如在房裡，不只賦予身體生命，也使各部分的器官發揮功用，及統治人的生命；不僅使人盡日常的本分，也同時激勵人尊榮神。雖然因人的敗壞，我們幾乎看不出靈魂叫人尊榮神的功用，然而就連人的罪也顯明人知道他有尊榮神的本分。人在乎自己的名譽豈不是由於羞恥感嗎？且人會有羞恥感豈不是因為他在乎尊榮嗎？這皆源於人明白自己被造是為了要行義，且行義就是宗教的種子。無疑地，既然人被造是為了默想屬天的生活<sup>20</sup>，同樣地，神已將這知識刻在人的靈魂上。又人若對快樂完全無知（而與神聯合是快樂的極致），那他就沒有達成神賜他理解力的主要目的。照樣，神給人靈魂的主要目的是使人

渴望與神聯合。所以人越想親近神，就越證明他擁有理解力。

我們應當遠離那些聲稱人有情感和理智兩種靈魂的人<sup>21</sup>，因這些人的教導表面上似乎有所根據，其實卻是不合邏輯的，若不遠離他們，我們就會在一些次要甚至無用的事上自找麻煩。他們胡謔身體的行動與靈魂的理性有極大的衝突，然而，事實上理智本身也經常有衝突，就像作戰的軍隊一樣。而既因這爭戰是來自人本性的墮落，那我們就不能因為人的機能搭配得不夠協調而推論這爭戰證明人有兩種不同的靈魂。

<sup>e(b)</sup> 然而，就任憑那些哲學家狡猾地討論這些機能吧！為了敬虔的緣故，我們只要下一個簡要的定義就夠了。<sup>e</sup> 我確實同意他們所教導的屬實，不但使人愉悅且叫人得益處，也有巧妙的教導技術，我也不會禁止那些熱心研究它們的人。首先，<sup>b</sup> 我承認人有五種感官，柏拉圖喜歡稱之為器官，且人藉這些感官接觸一切事物<sup>22</sup>。其次，是人的想像力，它將所感

<sup>18</sup> Pietro Pomponazzi, *De immortalitate animae* (1516) 4 (tr. W. H. Hay in E. Cassirer, P. O. Kristeller, and J. H. Randall, *The Renaissance Philosophy of Man*, pp. 286—297). 奧古斯丁 I. 5. 4, note 17.

<sup>19</sup> 以上第 2 段。

<sup>20</sup> 奧古斯丁 III. 9.

<sup>21</sup> 參閱 Plato, *Republic* IV. 439 CD (LCL Plato, *Republic* I. 396 f.).

<sup>22</sup> 柏拉圖, *Theaetetus* 184 D (LCL Plato II. 156 f.).

知的事物分門別類；再其次是判別事物的理智；最終是人的理解力，它將理智漫無目的思考之事做系統而有目的的研究。與此相似，除了理解力、理智，以及想像力（三個靈魂認知的能力）外，還有三種慾望：意志——追求理解力和理智所提供的；憤怒——對理智和想像力所提供的做出反應；渴慕——渴望得到想像力和感官所呈現的<sup>23</sup>。

雖然這些是真的，或至少可能是真的，但我怕這些會讓我們更迷糊，而沒有幫助我們更明白真理，我想我們不需要多談這些事情。我也不會反對那些以其他方式對靈魂的功能分門別類的人。又我也不反對另一看法，即靈魂機能有三：感官、理解力、慾望。

我們只需通俗易懂的靈魂分類方式，而非來自哲學家的。他們雖然想簡易地將靈魂分為慾望和理解力兩部分，但卻將它們再各分為兩部分，因他們說後者有時屬於思考的範疇，由於它只是知識，並沒有活動（西塞羅（Cicero）稱它為「天才」）<sup>24</sup>；又有

時是實質性的，因此藉著分別善惡就可以感動人的意志。這理解力也包含如何行善和公義行事的知識。他們將前者分為意志和私慾，稱前者為 βούλησις，並說當它順從理解力時，它就等於是 ὁρμή，然而當它拋棄理解力的約束而放縱自己時，它就成為 πάθος<sup>25</sup>。因此他們總是認為人的理解力就是人正確自我管理的機能。

## 7 理解力和意志是靈魂最基本的機能

<sup>e(b)</sup> 我們必須遠離哲學家的教導，因他們對人墮落後的敗壞一無所知，就錯誤地將人兩種不同的光景混為一談。<sup>b</sup> 因此我們主張——這與我們現在的目的一致——人的靈魂包括兩種不同的機能——理解力和意志。理解力的作用就是按照自己的喜好分辨事物，而意志的作用是選擇和跟從理解力所贊同的，並拒絕和迴避理解力所不贊同的<sup>26</sup>。我們不需要讓亞里斯多德（Aristotle）的細節在這裡纏擾我們，即人的理解力本身沒有行動，而是受選擇的驅使<sup>27</sup>，他稱這選擇為慾望式的理解。但我們不要被這

<sup>23</sup> Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis* II, VII (ed. R. Heinze, pp. 36, 120–122).

<sup>24</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics* VI. 2 (LCL edition, pp. 328 f.); Cicero, *De finibus* II. 11. 33 f.; V. 6. 17; V. 13. 36 (LCL edition, pp. 118 ff., 408 f., 432 f.).

<sup>25</sup> Themistius, *op. cit.*, VII (ed. Heinze, pp. 113 f.).

<sup>26</sup> 柏拉圖, *Phaedrus* 253 D (LCL Plato I. 492 f.).

<sup>27</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *loc. cit.*



些無用的問題纏住，只要我們接受理解力是靈魂的響導和管理者就夠了，且意志總是留意理解力的命令並和慾望等候理解力的判斷。亞里斯多德也有同樣的教導：慾望的拒絕或追求和理解力的贊同與否相呼應。其實到了另一處<sup>28</sup>，我們將會看到理解力如何堅定地控制意志的方向，我們現在只要說，在人的靈魂裡沒有任何與慾望和理解力無關的機能，這樣說是將感官囊括在理解力的範疇下。但哲學家是這樣區分的：感官傾向於宴樂，而理解力傾向於良善；因此慾望就是私慾和邪情，而理解力的傾向就是人的意志。但他們所說的「慾望」，我也稱之為「意志」，這是較為普遍的。

#### § 自由意志與亞當的責任†

。如此看來，神賞賜人理解力好分辨善惡是非，也賜給人理智的亮光作引導，知道什麼是該跟隨或遠避的，神學家稱這引導的部分為 τὸ ἡγεμονικόν<sup>29</sup>。神又賜給人意志好做選擇。人在墮落前擁有這些傑出的機能，因此有別於眾受造物。人的理智、理解力、辨別力，以及判斷力，

不但足以引領他在世上生活，也能藉這些機能仰望、敬拜神，並預嘗永遠的福樂。神又加給人選擇，好引領慾望和控制身體的活動，並且使意志完全伏在理智的引領下。

在此大尊榮之下，只要人願意，就能藉著神所賜的自由意志獲得永生。在此提說神隱密的預定並不恰當，因我們現在的主題不是探討可能會發生的事，而是人起初的本性如何。所以，只要亞當願意，他就可以站立得住，而他跌倒也是自己的選擇。正因為人有如此容易受影響、或偏左或偏右的意志，加上神沒有給他堅忍到底的恆心，所以人很快就墮落了。然而，人當時對善惡的選擇完全是自由的，甚至他的心和意志是完全正直的，且他全身上下都合作無間地幫助他順服神，直到他自我毀滅、喪失一切的福分。

這就是為什麼哲學家們如此迷惑，因他們企圖在廢墟中尋找房屋、在混亂中尋求秩序。他們主張：除非人有選擇善惡的自由，否則就不是理性的動物<sup>30</sup>，若人無法按自己的計畫決定自己的生活，那善惡就不存在

<sup>28</sup> 參閱 II. 2. 12—26.

<sup>29</sup> “ἡγεμονικόν.” 參閱柏拉圖, *Protagoras* 352 B (LCL Plato IV. 224); Plutarch, *De virtute morali* 441 C 3 (LCL Plutarch, *Moralia* VI. 22); Tertullian, *On the Soul* 14 (Waszink, *op. cit.*, pp. 17 ff.; CCL Tertullianus II. 800; tr. ANF III. 193).

<sup>30</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics*, *loc. cit.*

了。若人沒墮落，那麼哲學家們這樣說是合乎邏輯的，但既然他們對人的墮落無知，就無怪乎他們將天地混為一談！他們雖然自稱跟隨基督，卻將哲學的猜測和天上的真道混為一談，既不支持屬天的教導也不站在屬世的立場，竟仍然認為墮落之人有自由的選擇，這就表示他們完全愚昧。我會在更恰當的時候談論這問題<sup>31</sup>。現在我們只需留意：亞當受造時的光景與他的後裔完全不同，因為他們都出於墮落後的亞當，所以都從亞當那兒得到墮落的遺傳。亞當受造時，他靈魂的各部分都是正直的，他的心智是健全的，且他的意志擁有擇善的自由<sup>32</sup>。若有人反對說，因為神給人薄弱的意志，所以人容易跌倒，但人起初

極高的地位就足以堵住人一切的藉口；或有人說，神應當創造一位不能和不願犯罪的人，這也是全然不理智的說法。的確，這種不犯罪的本質更好，但在這事上與神爭吵，就如神應負責將這樣的本質賜給人，這是非常邪惡的，因神賞賜人是隨祂自己的美意，祂沒有賞賜人堅忍的美德是祂隱密的旨意，我們在這事上自我節制才是理智。神確實賜給人站穩的能力，只要人選擇站穩，但人卻沒有使用這能力，若他使用就可以堅忍到底<sup>33</sup>。所以人是無可推諉的，因神豐盛地賞賜他一切才能，但他卻主動敗壞自己。其實，神給人一個可變的意志，而在人的墮落上得榮耀，是完全公正的。

---

<sup>31</sup> II. 2. 2—4.

<sup>32</sup> 奧古斯丁, *On Genesis, Against the Manichees* II. 7. 9 (MPL 34. 200 f.).

<sup>33</sup> 奧古斯丁, *On Rebuke and Grace* 11. 32 (MPL 44. 936: tr. NPNF V. 484 f.).

## 神以祂的大能滋養和管理祂所創造的宇宙， 並以自己的護理統治全宇宙<sup>1</sup>

神特殊的護理反駁了  
哲學家們的觀點 (1—4)

### 1 創造和護理有密不可分的關係

° 我們若說神在創造宇宙後就撒手不管，就是在說神是冷淡無情的。但我們與不敬虔之人最大的不同點之一是：我們相信神在完成創造的事工後，仍以祂的大能保守之。<sup>b</sup> 雖然不敬虔之人在觀看天地時，也會不由自主地承認有一位造物者，但有信心之人則是將創造天地的一切榮耀都歸給神。這與我們以上所引用的保羅的話有關<sup>2</sup>：「我們因著信，就知道諸世界是藉神的話造成的。」(來一—3) 因為除非我們留意神的護理之工(不管我們看起來是否心裡明白、口裡承認)，否則我們仍不能確切的領會：「神是造物者。」當不敬虔之人面對

神創造的全能時，頂多思考到神在這大事工上的智慧、全能，和良善(這些是不證自明的，甚至叫悖逆之人無法否定)，以及那使萬物運轉之神一般的保守和管理。<sup>°</sup> 簡言之，就連屬血氣之人都相信神起初就賜下足夠的能量扶持萬物。

<sup>b</sup> 然而有信心之人應當更深入地思想到，神不但是萬物的造物主，也是永恆的掌管者和護理者，祂不但驅使宇宙<sup>3</sup> 及其各部分的運轉，也扶持、滋潤和保護祂所創造的一切，甚至包括小麻雀(cf. 太一〇29)。<sup>°</sup> 因此大衛在宣告宇宙是神創造的：「諸天藉耶和華的命而造；萬象藉祂口中的氣而成。」(詩三三6；cf. 詩三二6, Vg.) 之後，立即又提到祂的護理：「耶和華從天上觀看；看見一切的世人」(詩三三13；cf. 詩三二13—14, Vg.)，這節以後的經文也有相同的教導。儘管並非所

<sup>1</sup> 在1539—1554年的版本中，加爾文在同一章中教導護理和預定論。但他最後的版本(1559)分開了這兩個主題——護理的教導在認識造物主這卷中，但預定論被排在聖靈救贖的事工內(III. 21—24)。參閱 Benoit, *Institution* I. 221, note 2; P. Jacobs, *Prädestination und Verantwortlichkeit bei Calvin*, pp. 64—66, 71, et passim °

<sup>2</sup> In I. 5. 14.

<sup>3</sup> “*Orbis machinam.*” 參閱 I. 10. 1, note 2.

有的人都如此明瞭，但除非宇宙確實是神所造的，否則人就不可能相信神會護理，而每一個真正相信宇宙是神所造的人，同時也會相信神護理祂自己的作為。因此大衛先提到神的創造，再提到神的護理。一般說來，哲學家的教導使人們相信整個宇宙的運轉都依靠神隱密的靈感，<sup>e(b)</sup> 但他們並不明白大衛和一切敬虔之人所說的：<sup>b</sup>「這都仰望祢按時給牠食物。祢給牠們，牠們便拾起來；祢張手，牠們飽得美食。祢掩面，牠們便驚惶；祢收回牠們的氣，牠們就死亡，歸於塵土。祢發出祢的靈，牠們便受造，祢使地面更換為新。」（詩一〇四 27-30 p.）。<sup>e</sup> 儘管不敬虔之人不反對保羅這話：「我們生活、動作、存留都在乎祂」（徒十七 28），然而他們並沒有感受到神所賞賜的恩典，因他們完全沒有體會過那唯獨能證明神父親職分的看顧。

## 2 沒有任何偶然發生的事

<sup>e</sup> 為了做進一步的分辨，我們必須明白：聖經所教導神的護理與偶然是相背的<sup>4</sup>。在各個時代和現今，幾乎所有的人都相信萬事的發生皆屬偶然，這邪惡的觀點幾乎成功地攔阻我們相信聖經對神護理的教導。假設有

一人落入強盜手中或在野獸的爪下；或在海中突遇暴風遭船難；或被倒塌的房屋或樹壓死。又假設有另一人在沙漠裡迷失方向而獲救；或船雖被海浪擊翻最終卻抵達港口；或奇蹟般地死裡逃生。不管是順境或是逆境，世俗的人將萬事的發生都歸於命運。然而所有受基督親口教導：「就是連你們的頭髮都被數過了」（太一〇 30）的人，不會那麼淺薄地看待萬事，而會思想到萬事都在神隱密旨意的掌管下。<sup>e(c)</sup> 且就無數生物而論，我們也應當相信，雖然它們都各有其特質，然而也都是神無所不在膀臂的掌管下。<sup>e</sup> 所有的受造物只是神的器具，神<sup>e(c)</sup> 不斷地賜下祂預定給他們的能量，也隨自己的美意使用他們。

<sup>e</sup> 沒有任何受造物的能量比太陽更奇妙和耀眼。它除了以明亮的光照整個地球之外，還以熱量滋養並賜給萬物生機。它的光芒帶給人豐收的土產、使地裡的種子溫暖，又使它們發芽、長高、粗壯，並不斷地滋潤它們，使它們長成大樹。它也以源源不斷的熱量供給植物，直到它們開花結果，之後也同樣以其熱量使果子成熟。

然而主為了將這一切所應得的稱讚歸給自己，就在造太陽之前決定先

<sup>4</sup> “*Fortunae et casibus fortuitis.*” 參閱 I. 5. 11; I. 16. 8, 並隨文之註。

造光，好讓地上充滿各式各樣的植物和果實（創一 3，11，14），所以敬虔的人絕對不會認為太陽是使萬物生存的根本，因在太陽受造前這些活物早已存在了。太陽只是神所喜悅使用的器具，只要祂喜悅，祂也可以完全不使用太陽，而親自照亮地球。<sup>e</sup> 聖經告訴我們，約書亞的禱告使太陽懸掛在相同的位置上兩日不落（書一〇 13），又因希西家王的緣故，叫日影倒退十度（王下二〇 11或賽三八 8），神藉這幾個神蹟證明日出日落並非某種盲目的本能，而是神為了要提醒我們記念祂對我們父親般的慈愛，故親自掌管太陽的起落——冬去春來、春去夏來、夏去秋來——按照既定的次序周而復始地運轉。然而在季節固定的循環中，仍有很大的變化，以致於使我們深信每年、每月，甚至每日都受神特殊護理的掌管。

### 3 神的護理掌管萬物

<sup>b(a)</sup> 神的確宣稱自己的無所不能，也吩咐我們相信之，這並不是哲學家們<sup>5</sup> 想像的那種虛空、漫無目的的無所不能，而是護衛、有效、主動、<sup>e</sup> 持續性的無所不能。這無所不

能並非某種混亂的行動，就如神並非被動地允許一條河流在它原先所被吩咐的渠道上流，而是仔細地掌控每一支流。

<sup>b</sup> 因為，我們稱神為無所不能，並不是因神能完全照自己的意思決定做些什麼或決定休息，<sup>e(b)</sup> 也不是因祂讓萬物照著祂原先所預定的次序行，而是因為神以祂的護理之工統治全宇宙，並仔細地掌控一切，且沒有一件事能在祂的允許之外發生。因此當《詩篇》說：「祂隨自己的意旨行事」（詩一一五 3；cf. 詩一一三 (b)：3，vg.），就是在告訴我們神的旨意是確定的和主動的。<sup>e</sup> 我們若從哲學家的角度來解釋詩人的這句話就是愚蠢的，即神是第一個動因，因祂是一切行動的源頭<sup>6</sup>。當信徒遭遇患難時，他們以「一切臨到他們身上的事情，都不在神的預定和吩咐之外」這句話，來安慰自己，因他們深信自己的性命在神手中。

既然神的護理包括祂一切的作為，那若將神的護理只局限於大自然的範圍是愚昧的。的確，將神的護理侷限於某種大自然普遍的定律之內，不但竊取了神的榮耀，也破壞了這對

<sup>5</sup> “Sophistae.” 加爾文對這一詞的用法與其他改革者和許多人道主義者一樣，即以消極的方式提到學者。

<sup>6</sup> 參閱 I. 13. 18, note 39, 並阿奎那的, *Summa Theol.* I. 19. 6：「任何的結果都不可能在萬物的動因之外。」

基督徒極有助益的教義<sup>7</sup>。若人只是被棄置於天、空氣、地，及水之間，則人就是最悲慘的受造物了。此外，這說法也否定了神對各個信徒的善待。大衛說，吃奶的嬰孩也有述說神榮耀的口才（詩八 2），因他們一離母腹便立即享有出於神關懷所預備的食物。但我們也親眼目睹一些事實，即有些母親有充足的奶水，而另一些卻沒有，因神喜悅使一些嬰兒飽足，另一些則否。

<sup>e(b)</sup> 那些將神的無所不能和所應得的稱讚歸給神的人，會獲得雙重的福分。首先，既然神掌管天地並令眾受造物都聽從祂，因此神就能豐盛地獎賞那些將祂所應得的稱讚歸給祂的人。其次，他們可以安息在神的保護下，因一切他們所懼怕且能傷害他們的事物都在神的約束之下，包括撒但及其爪牙，又一切臨到他們身上的災害都必須先經過神的允許。<sup>e(c)</sup> 若沒有神的護理，我們就無法逃脫，遭遇

危險時也無法控制出於迷信的懼怕。我說出於迷信的懼怕是因為：當某受造物威脅我們的性命或暴力地恐嚇我們時，我們就感到害怕，就如對方擁有與生俱來傷害我們的力量；<sup>c</sup> 或以為某受造物會意外、莫名其妙地傷害我們；或以為神無法救我們脫離危險，這就是迷信的懼怕。

譬如先知吩咐神的兒女：「不要為天象驚惶，因列國為此事驚惶」（耶一〇 2 p.）。顯然先知並不是禁止一切的懼怕。當非信徒將宇宙的管理從神手中轉移到星象上時，他們幻想自己的幸福或悲慘皆依賴眾星象的指示，而不是神的旨意，結果，顯然他們應當懼怕神，卻反而懼怕星象。我們若要避免這對神的不忠，就當留意，沒有任何受造物有溢出常規的力量，<sup>e(c)</sup> 它們都受制於神隱密旨意的管理，甚至一切所發生的事都出於神無所不知的主動預旨<sup>8</sup>。

<sup>7</sup> 安得烈·賀帕瑞斯 (Andreas Hyperius) 在他死後所出版的 *Methodus Theologiae* 中，批評加爾文的這教導 (Basel, 1568), pp. 232 ff., 252。赫佩留士 (Hyperius, 1511—1564) 是一位改革宗學者，也是馬爾堡 (Marburg) 的一位教授。

<sup>8</sup> 加爾文在 *Avertissement contre l'astrologie judiciaire* (1549) 中，討論這主題與決疑占星學 (judicial astrology) 彼此的關係。(CR VII. 509—544, especially cols. 523, 525—533.) 參閱 J. Bohatec, *Budé und Calvin*, pp. 270—280。這本書表示加爾文對決疑占星學與宗教信仰關係的觀點和皮科·德拉·米蘭多拉 (Pico della Mirandola) 的一樣。後者是佛羅倫斯很有名的基督教新柏拉圖主義者 (d. 1494)。桑代克 (L. Thorndike) 在 *A History of Magic and Experimental Science* 中討論皮科的觀點，IV. 534 ff. 參閱 這段的頭一句以及 I. 2. 2 和 I. 4. 2 類似的話。

#### 4 護理的性質

。那麼一開始我的讀者就應當明白，護理的意思並不是指神袖手旁觀<sup>9</sup> 地上所發生的一切，而是既然神掌握天國的鑰匙，祂就管理萬事。因此，祂不但觀看，祂也干預萬事。的確，當亞伯拉罕對他的兒子說：「神必自己預備」（創二二 8），他的意思不只是說神預知一件即將發生的事，他也是在勸他兒子將未知之事的憂慮卸給那在困境和迷惑中為我們開路的神。如此看來，護理單賴神的行動，<sup>e(b)</sup> 而不是像許多無知之人胡謔：護理只在乎神的預知。另一個幾乎一樣嚴重的謬論是，有些人雖然承認神的掌管，卻認為祂的掌管<sup>b</sup> 是雜亂無頭緒的，就如我以上所說，即神籠統地使整個宇宙及其各部分運轉，卻沒有具體的掌控每一受造物的一舉一動。<sup>e</sup> 這種謬論也是不能被接受的，<sup>b</sup> 因為在他們所稱為普遍的護理中，所有受造物的行動都是偶然的，同時也相信人靠自己的自由意志行事。基本上，他們將人視為神合作的伙伴，神出於祂的大能只感動人按照他與生俱來的

本性行事，而人卻自由地掌控自己的行動。簡言之，他們的謬論是：宇宙、人的事，以及人本身，雖然都靠神的大能運作，但卻不受神的控制。更不用說伊比鳩魯派（這極有影響力卻有害的觀念），他們幻想一種無聊、閒懶的神，還有一些與他們一樣愚昧的人也教導神只掌管天空，而將地上的事交給命運管理<sup>10</sup>。然而，就連無聲的受造物都要吶喊：這是瘋狂的無知！

#### 「一般」和「特殊」的護理

<sup>e(b)</sup> 我現在要反駁這普遍性的謬論，即主張神籠統地使宇宙運轉，而不相信神以祂不可測度的智慧管理，並使之達到祂所預定的目的。<sup>b</sup> 這樣的神只是有名無實的統治者，因為祂沒有真正地掌控宇宙。難道掌控的定義不就是有權柄並按照一定的秩序統治在你手下的一切嗎？<sup>e</sup> 我也不完全反對他們對有關普遍護理的論述，只要他們承認神統治宇宙，而不只是在看顧祂所預定的大自然體系而已，此乃祂對每一個受造物施行特別的護

<sup>9</sup> 參閱 I. 2. 2, note 7; I. 4. 2; Cicero, *Nature of the Gods* I. 2. 3; I. 17. 45; I. 19. 51; I. 40. 111 (LCL edition, pp. 4 f., 46 f., 50 f., 106 f.).

<sup>10</sup> 加爾文在這裡也許指的是皮埃特洛·龐波納齊 (Pietro Pomponazzi) 的立場：參閱他的 *De fato, de libero arbitrio, et de praedestinatione* (1520) II. 1, 4, 5。巴特和尼澤爾也引用他的話 (OS III. 193) 及第十三世紀中亞偉若斯派 (Averroists) 布拉班特的西格爾 (Siger de Brabant) 和達西亞的波伊丟斯 (Boethius of Dacia) 的話，後二者否定護理的教義。

理。的確，每一種受造物都受大自然某種隱密的動力驅使，就好像他們在遵守神所賜給他們永恆的命令一般，自然而然地按神的吩咐繼續運轉。

<sup>e(b)</sup> 也許我們應該在此思想基督的話：「我父做事直到如今，我也做事」（約五 17）；以及保羅的教導：「我們生活、動作、存留，都在乎祂」（徒一七 28）；《希伯來書》的作者<sup>11</sup>為了證明基督的神性，也說：「祂常用祂權能的命令托住萬有。」（來一 3）然而我們的仇敵卻以一般護理這錯誤的觀念為藉口，否定聖經已明確啟示神特殊的護理。<sup>e</sup> 然而這些懷疑神特殊護理的人，有時也不得不承認有許多事情是在神特別的看顧之下發生，只是他們錯誤地將神特別的看顧視為例外。所以，我們要證明，無論大小事情神都掌管，且也都是來自神預定的計畫，沒有任何一件事是出於偶然。

---

特殊護理的教義有聖經根據  
(5-7)

---

### 5 每一事件都在神的護理之下

<sup>e</sup> 如果我們承認運轉<sup>12</sup>的來源是

神，卻同時認為所有的事或出於自由意志或出於命運，都是大自然的定律所驅使的。據此，白晝、黑夜、四季的更替都是神的作為，因神為萬物定位，也設立某種定律，使它們日復一日、月復一月、年復一年，毫不間斷地運轉。但有時過熱和乾旱使田裡的莊稼枯乾，有時過多的雨量毀壞田間的作物，也有時遭遇冰雹和暴風雨的災害——這些則不可能是神的作為，除非我們說陰天、晴天、寒冷和炎熱，也都是大自然的定律所驅使的。然而如此一來，神的審判和父親般的恩惠就蕩然無存了。若他們否認他們有這樣的想法，而說神對人類已夠慷慨，因祂一直以一般的護理供給人類飲食，但這是他們的藉口，也是褻瀆神的。就如豐收並非神特別的賜福，而欠收和饑荒也不是祂的咒詛和報應，但因我們無法網羅所有的證據，就讓神的權威自我見證吧！<sup>e(b)</sup> 在律法和眾先知書中，神常常敘述祂以露珠和雨水滋潤大地（利二六 3-4；申一一 13-14；二八 12）來彰顯祂的恩惠，但當神使覆人的天如鐵時（利二六 19）、莊稼因蟲壞而欠收（申二八 22）、農田遭冰雹和暴風雨（cf. 賽二八 2；哈二 18，Vg.；

---

<sup>11</sup> 加爾文在這裡區分《希伯來書》的作者與保羅。參閱 Comm. Heb., "Argument," 他說：「這裡的教導方式和文體都充分證明保羅不是《希伯來書》的作者」。

<sup>12</sup> 參閱 I. 13. 18, note 40.



二 17, EV, etc.)，這一切都證明神必然和特殊的報應。若我們接受這些啟示，便會確信任何一滴降下的雨水都是神主動的命令。

大衛的確讚美神一般的護理：「祂賜食物給向祂啼叫的小烏鴉」(詩一四七 9；cf. 詩一四六 9, Vg.)，然而當神使一些動物遭遇饑荒時，難道不就證明神隨己意餵養活物，有時使牠們饑餓，又有時使牠們飽足？我已充分地證明過，將神的護理侷限於幾個事件是愚昧的，因為基督親口說，若父不許，連一隻小麻雀也不能掉在地上(太一〇 29)。<sup>e</sup> 若連空中的飛鳥都受神特殊計畫的掌管，那我們就不得不與先知一同宣揚：「神坐在至高之處，自己謙卑，觀看天上地下的事。」(詩一一三 5-6)。

## 6 神的護理特別在乎人類

<sup>e</sup> 既然我們知道神創造宇宙是特別為了人<sup>13</sup>，那我們也應當相信祂的護理更是如此。<sup>b</sup> 先知耶利米疾呼：「耶和華啊，我曉得人的道路不由自己，行路的人也不能定自己的腳步。」(耶一〇 23, cf. Vg.) 此外，所羅門王也說：「人心籌算自己的道路，唯耶和華指引他的腳步。」(箴一六 9 p., cf. Vg., 箴二〇 24 p.) 難道他們還敢

說，神只感動人按照他與生俱來的本性行動，但人卻是隨己意行事嗎？若真是這樣，那麼人如何行事為人都是靠自己自由的選擇。或許他們會否認這點，因他們也會說，人離了神的大能，什麼都不能做。但這也沒有聖經根據，因為耶利米和所羅門不但將大能歸給神，也將人的選擇和決定歸諸於神。所羅門在一處經文中貼切地斥責人的這種妄行，因他們自訂目標而不理會神，就如他們不在神的管理下。但「心中的謀算在乎人；舌頭的應對由於耶和華」(箴一六 1, 9 合併)。可悲的世人居然不理會神、擅敢行事，真是愚不可及，因為就連他們能說話都完全依賴神！

事實上，聖經為了表明所有的一切都是神所預定的，就向我們啟示，連那些看來似乎最偶然的事情也在神的手中。難道有比樹枝掉落插死行人看來更偶然的事嗎？然而耶和華說，這絕非偶然，乃是祂所預定的(出二一 13)。同樣地，誰不是將掣籤的結果歸於盲目的命運呢？然而耶和華卻說，是祂自己決定掣籤的結果。籤放在懷裡，這看起來最屬於命運的事，神說也是出於祂自己(箴一六 33)。<sup>e</sup> 所羅門王也同樣說：「貧窮人、強暴人在世相遇；他們的眼目都蒙耶和華光

<sup>13</sup> 參閱 I. 14. 22, note 32.

照。」(箴二九 13; cf. 箴二二 2) 他的意思是，儘管世上富人、窮人攙雜，然而他們的處境都是耶和華定的，那造眼睛的神並不盲目，所以祂勸窮人當忍耐，因那不滿自己處境的人就想卸下神加給他們的重擔。另一位先知也斥責不敬虔之人，因他們將人的貧窮和富足歸諸於人的勤勞或命運。「因為高舉非從東，非從西，也非從南而來。唯有神斷定，祂使這人降卑，使那人升高。」(詩七五 6-7) 既然神不會卸下祂掌管全地的職分，所以祂啟示我們：有人尊貴、有人卑賤，都在於祂隱密的計畫。

## 7 神的護理也包括「大自然」

<sup>e</sup> 此外，一般說來，個別事件也能見證並述說神特殊的護理。在曠野，神使南風刮起，給眾人帶來大量的鳥肉吃(出一六 13; 民一一 31)，當神喜悅約拿被拋入海中，祂便興起龍捲風(拿一 4)。那些不相信神特殊護理的人，必定會說這些是例外狀況。然而我卻因此推論，若沒有神主動的吩咐，風就無法刮起或變大，否則聖經就不會說：「神用雲彩為車輦，藉著風的翅膀而行，以風為使者，以火焰為僕役。」(詩一〇四 3-4; cf. 詩一〇三 3-4, Vg.) 除非是神自己決定風要刮往

哪裡，而藉風彰顯祂的大能。同樣地，聖經在另一處也教導我們，每當風使海浪翻騰，這也證明神特殊的護理。「因祂一吩咐，狂風就起來，海中的波浪也揚起」(詩一〇七 25; cf. 詩一〇六 25, Vg.)；「祂使狂風止息，波浪就平靜。」(詩一〇七 29) 就如神在另一處又說：「我以旱風攻擊你們。」(摩四 9, cf. Vg.)

再者，雖然生育能力是神所賜的，然而神也要我們明白，有些人不能生育，有些人生養眾多，都是出於神特殊的恩惠(cf. 詩一一三 9)。「所懷的胎是祂所給的賞賜。」(詩一二七 3 p.) 為此，雅各對他妻子說：「叫你不生育的是神，我豈能代替祂作主呢？」(創三〇 2 p.) 最後，沒有比飲食供給我們營養更自然的事了。<sup>e(b)</sup> 然而，聖靈不但說地的出產是神特別的賞賜，也說「人不當靠飲食而活」(申八 3; 太四 4)，因為滋養人的並非土產，而是神隱密的祝福<sup>14</sup>；<sup>e</sup> 相對地，祂也警告以色列人：「除掉所依靠的糧。」(賽三 1) 又基督在(太六 11) 中教導我們，當迫切地向神求告我們日用的飲食，這意味著飲食是父神親自賞賜的。因此，為了說服信徒相信，當神賜他們食物時，就是在扮演所有家庭中最偉大父親的角色，先知說：「祂

<sup>14</sup> 參閱 III. 20. 44.

賜糧食給凡有血氣的。」(詩一三六 25; cf. 詩一三五 25, Vg.) 最後，聖經不但告訴我們：「耶和華的眼目看顧義人；祂的耳朵聽他們的呼求」(詩三四 15)，也告訴我們：「耶和華向行惡的人變臉，要從世上除滅他們的名號」(詩三四 16 p.)，好叫我們明白，天上、地下的一切受造物都聆聽神的吩咐，讓神隨己意使用他們。由此可見，神不但在眾受造物中以祂一般的護理維持大自然的體系，而且這護理在各受造物身上也有特殊的計畫。

---

論命運、運氣，以及巧合  
(8—9)

---

8 神護理的教義有別於斯多亞派的  
(Stoic) 命運論

▫ 那些企圖煽動人侮辱這教義的人，故意說這教義是斯多亞派的命運論，奧古斯丁就曾被如此指控過<sup>15</sup>。儘管我不願意在文字上爭論，然而我不喜歡「命運」這一詞，因它是保羅吩咐我們躲避的虛談之一(提前六 20)，同時也為了避免因這詞不好的含義被人利用來攻擊神的真理。

事實上，現在就有人毫無根據、惡劣地指控我們是在教導命運這教義。我們並非與斯多亞派一樣認為：自然界所發生的一切都是必然的，因它們本來就存在因果關係。我們相信的是：神統治並掌管萬象。神出於自己的智慧，從永遠預定一切將有的事，並在如今以自己的大能施行祂的預旨。我們由此推論，不但天地、沒有生命的受造物，甚至人的計畫和意圖，都受神護理的控制，以至完全成就神為它們所預定的目的。

或許你會問：難道沒有任何偶然或巧合的事嗎？我的回答是：大巴西流(Basil the Great)說得對，「幸運」和「巧合」是異教徒的術語，敬虔之人應當遠避<sup>16</sup>。既然成功是神的祝福，災難是祂的咒詛，那麼幸運和巧合在有關人的事上就毫無地位。

◦ 此外，奧古斯丁的話也值得我們思考：「我後悔在我的著作反柏拉圖學派《懷疑論》(*Against the Academics*)的論文中，經常使用『幸運』這一詞，雖然我無意將之奉為女神使人敬拜，而是用來指事情好壞的結果<sup>17</sup>。從 *fortuna* 這字根中延伸出許多單

---

<sup>15</sup> 奧古斯丁, *Against Two Letters of the Pelagians* II. 5. 10—6. 12 (MPL 44. 577 ff.; tr. NPNF V. 395 f.).

<sup>16</sup> Basil, *Homilies on the Psalms*, Ps. 32:4 (MPG 29. 329 f.).

<sup>17</sup> 奧古斯丁, *Retractations* I. 1. 2 (MPL 32. 585); *Against the Academics* I. 1; III. 2. 2—4 (MPL 32. 905, 935 f.; tr. ACW XII. 35 f., 98—101).

字，我們無須忌諱使用，例如：forte、forsan、forsitan、fortasse、fortuito（意即：可能、也許、或許、大概、恐怕），只要我們是在神的護理之下使用。我沒有對這話題避而不談，是因為也許一般人所說的『命運』，是受制於神隱密的旨意，且一般人稱為『巧合的事』，可能只是因為不知道它的原因罷了。雖然我謹慎地使用『幸運』這一詞，現在卻仍然後悔。因我曉得人都有惡習，就是雖然人應當說：『這是神的安排』，他們卻說：『我很幸運』。<sup>e</sup>簡言之，奧古斯丁教導：若有任何事出於命運，那世界就大亂了。

儘管他在另一處教導：萬事部分地出於人的自由選擇、部分地出於神的護理，但他之後也補充說明：人都在神的護理掌管下。奧古斯丁的原則是：若說有任何事在神的預定之外發生，則沒有比這更荒謬的了，因這等於說這些事是無緣無故地發生了。據此，他也否定因人有選擇，故而有偶發之事，並且稍後他更進一步解釋，人的選擇也在神的預旨中。

他經常使用「准許」這一詞，我們可以從其中理解這詞確切的含義，在那裡他證明神的旨意是萬事至高首

要的起因，因為萬事都出於祂的吩咐或准許<sup>18</sup>。顯然，他並沒有編造一位在瞭望台上無聊、閒懶的神，當另一個在祂預旨之外的意志介入時，祂就准許它發生了。

### 9 事件真實的起因向我們是隱藏的

<sup>e(b)</sup> 既然我們的內心遲鈍到無法徹底明白神的護理這大奧秘，我就要在此做一個或許能幫助我們明白的區分。

<sup>b</sup> 雖然神根據一種不可失敗的方式，以自己的美意預定萬事的發生，但從人的角度來看，一切都是偶發的。這並不是說我們相信世界和萬人真的是在命運反覆無常的統治下，因為基督徒萬不可有這樣的想法。而是說大多數發生之事的秩序、原因、目的，以及必然性，都在神的旨意中，並向我們是隱藏的，所以，這些事雖然出於神的旨意，必定會發生，但從某種意義來看卻是偶然的。因為不管從它們本身的性質，或按照我們自己的了解和判斷來看，它們就是突然發生了。

譬如：有位商人和他的一些好友走進森林，他自己卻不小心迷路，最後落入強盜手中，並且被殺害了。他

<sup>18</sup> 奧古斯丁, *De diversis quaestionibus*, qu. 24, 27, 28 (MPL 40. 17 f.); *On the Trinity* III. 4. 9 (MPL 42. 873; tr. NPNF III. 58 f.).

的死亡不但是神所預先知道的，也是祂的預旨所決定的。因為聖經說，不是神預先知道每人壽命的長短，而是神預定每人壽命的長短，也是人無法改變的（伯一四 5）。就我們有限的理解力而言，萬事看起來是偶然的，那基督徒會如何看待這事呢？我們會這樣看待：在這情況下，我們將他的死視為當然，但我們並不會懷疑神安排各人性命的護理。我們也是如此看待未來將發生的事<sup>19</sup>。既然我們無法預知未來發生的事，就將之視為謎，就如它們或者會這樣發生或者會那樣發生一樣。但在心裡面，我們確信所有將發生的事都是神早就預定的。

◦ 在這教義上，傳道書中多次重覆「命運」（中文聖經譯作「遭遇」）這一詞（傳二 14—15；三 19；九 2—3，11）<sup>20</sup>，這是因為人不知道事情隱藏的原始起因。然而聖經對於神隱密護理的啟示，這光芒並沒有完全在人心裡熄滅，這光常在黑暗的心中閃現。非利士人的占卜者儘管疑惑不定，卻仍將他們的逆境一部分歸於神，另一部分歸給命運。「你們要看看：車若直

行以色列的境界到伯示麥去，這大災就是耶和華降在我們身上的；若不然，便可以知道不是祂的手擊打我們，是我們偶然遇見的。」（撒上六 9）他們的確愚不可及，當他們的占卜不靈驗時，他們便相信命運。但他們也無法相信他們的逆境完全出於命運。

以下這個例子將充分證明，神如何以其護理的韁繩隨己意扭轉時局：在瑪雲的曠野，就在大衛即將落入掃羅手中時，非利士人入侵以色列，掃羅被迫返回（撒上二三 26—27）。若神為了保護祂的僕人，特意妨礙掃羅加害於他，那我們就不能說非利士人突襲以色列純屬偶然，雖然在一般人看來是巧合，但有信心的人卻認定是神隱密的驅使。

每一件事情的原始起因，並非都如此明顯，我們卻仍應毫不疑惑地相信，世事的變遷都出於神膀臂隱密的驅使。神所預定的必要發生，無論條件具備與否，或就事情的本質而言不一定會發生的事。基督的骨頭也是另一個例子。當基督取人的肉身時，正常人不會否認祂的骨頭如一般人的那

---

<sup>19</sup> 參閱 Comm. Harmony of the Evangelists, Matt. 10:29. 加爾文相信所有的偶發事件都包括在神的護理之下。《韋斯敏斯德信條》V. 2也有一樣的教導：「萬事萬物雖然在神（原始起因）的預知與聖定的關係內，毫無變更而準確地發生，但神用同一的護理，根據次要起因的種類，必然地、自由地，或偶爾地來規定所發生的事。」賀伯（Heppe RD）也引用改革宗神學家對偶發事件的觀點，第 12 章頁 265 ff。

<sup>20</sup> “Eventus.”

樣易碎，但無論如何，祂的骨頭還是不可能被折斷（約一九 33, 36）。由此我們可看出相對必然性與絕對必然性，及必然的結果與可變的過程之間的區別<sup>21</sup>，這些術語並非哲學家們憑空地

捏造。神給祂兒子造了可折斷的骨頭，但卻預定祂的骨頭不被折斷，這乃是出於神計畫的必然性，而非出於骨頭本身的屬性。

---

<sup>21</sup> 阿奎那, *Summa Theol.* I. 19. 3. 巴特和尼澤爾引用波拿文都拉 (Bonaventura)、思高 (Duns Scotus)、伊拉斯模 (Erasmus) 和埃克 (Eck) 所說的話，為了證明他們的教導與此一致。他們也指出路德在他的 *De servo arbitrio* 中否定這教導，*Werke WA XVIII*. 615 ff。墨蘭頓的立場與阿奎那和加爾文的一樣：*Loci communes*, 1543 (CR Melancthon XXI. 649 f.); *Loci theologici*, 1559 (ed. Engelland, *op. cit.*, pp. 229 f., 233)。

## 我們如何從這教義中獲得最大的益處

就過去和未來的事  
來解釋神的護理 (1—5)

### 1 神道路的含義

° 既然人心傾向虛妄，那如果我們沒有確信和善用這教義，就會陷入無法脫離的困境。所以我們有必要在此簡要討論，為何聖經教導神預定萬事。

我們要留意三件事情。首先，神的護理必須就過去和未來的事來解釋。其次，護理決定萬事如何發生，有時透過邏輯的手段，有時則透過違反邏輯的手段。最後，神的護理涵蓋全人類，但特別彰顯祂對教會的關懷。我們也應當進一步留意，雖然護理經常彰顯祂父親般的慈愛和慷慨，或祂嚴厲的審判，然而各個事件的原始起因卻常向我們是隱藏的。因此我們就傾向於認為萬事都在盲目命運的操縱下<sup>1</sup>，或雖然我們相信神的護

理，但我們的肉體卻引誘我們有「神在作弄人」這矛盾的想法。其實，只要我們有安靜、願受教導的心，最終將證明神一切的計畫總有最好的理由：或教導祂的百姓學習耐心，或糾正他們的意念和治死他們的私慾，或教導他們為主捨己，或激勵他們勤勉；或使狂傲的降卑，或破壞不敬虔之人的陰謀及拆穿他們的詭計。

然而不論這些事情的原始起因就我們的觀點而言有多隱密和難以捉摸，我們都必須相信這些起因都在神的計畫之內，所以當我們與大衛一同宣告：「耶和華——我的神啊，祢所行的奇事，並祢向我們所懷的意念甚多，不能向祢陳明；若要陳明，其事不可勝數。」(詩四〇5) 雖然在苦難中我們應當反省自己的罪，好叫這苦難的懲罰激勵我們悔改，然而基督以下所說的也告訴我們，父神隱密旨意的公正不只是照人罪所應得的報應他。對於那生來瞎眼的人，基督說道：

<sup>1</sup> 參閱 I. 5. 11, note 34; Comm. Ps. 36:6; 73:1. 特林克豪斯 (C. Trinkhaus) 引用加爾文的這段話證明，他不相信歷史事件和人的結局是偶然的：“Renaissance Problems in Calvin’s Theology,” *Studies in the Renaissance* III, ed. W. Peery, p. 65。

「也不是這人犯了罪，也不是他父母犯了罪，是要在他身上顯出神的作為來。」(約九 3 p.) 當有人生來就有殘疾時，我們生性就會抗議，就如神毫無憐憫地刑罰無辜之人，然而基督證實：只要我們沒有心盲，就能看見祂父神的榮耀在這神蹟上彰顯。

但我們也不要偏激地認為神應負責向我們交待祂的作為，乃要敬畏祂隱密的判決，視祂的旨意為萬事的原始起因且是公正的。當烏雲密布、暴風雨即將來臨，幽暗籠罩我們的眼目且雷聲貫耳，以至所有的感官因而懼恐，似乎一切都糟透了之時，在天上的一切卻仍舊寧靜如初。因此，雖然世上的擾亂混淆我們的判斷力，然而神卻以祂純然的公正、智慧和最好的秩序控制，引領這些紛擾，達到一個完美的目的。但許多人卻藉此放肆地認為神應負責向他們交待祂的作為，也大膽地檢視神隱密的計畫，甚至草率地論斷這一切他們所不知道的，就如論斷必死之人一樣，這就顯明他們的愚昧。我們待人冷靜，甚至寧可推

遲判決，也不願讓人指控我們草率論斷人，然而我們卻高傲地論斷我們本應敬畏之神的隱密判決，難道有比這更荒謬的嗎？

## 2 我們要敬畏地接受神的護理

° 因此，唯有那思考到造物者<sup>2</sup> 為自己的緣故創造他，而謙卑、敬畏地接受之人，才會正確並使自己獲益地明白神的護理。然而，現今有許多犬類惡毒地攻擊這教義，或堅持狂吠：神接受他們理智地為自己所訂的道德標準。他們也盡其所能並放肆地攻擊我們，因我們相信神的旨意不但包含祂的誠命，也相信祂以祂隱密的旨意統治全宇宙<sup>3</sup>。他們如此攻擊，就好像我們所教導的是自己的頭腦所捏造的，而不是聖靈在整本聖經上從各種不同的角度所明顯教導的。然而他們因些許的羞恥感仍不敢公開地向天口吐這褻瀆的話，就假裝我們才是他們的仇敵而不是神，好更放肆地攻擊。

但若他們不承認宇宙中一切所發

<sup>2</sup> 就加爾文而論，每一個人所有的光景都與神有關 (*negotium cum Deo*)。參閱 III. 3. 6; III. 3. 16; III. 7. 2。他相信他自己所有的光景也是如此。譬如在他寫信給法勒爾 (Farel) 表達他對是否該回日內瓦的掙扎時，他說：「我深信這是我在神面前必須做的決定 [*mihi esse negotium cum Deo*]」。這封信的日期是1540年10月24日，而不是博內 (Bonnet) 所說的1541年8月 (CR XI. 100; tr. Calvin, *Letters* I. 281)。

<sup>3</sup> 這裡指的應該是塞巴斯迪安·卡斯特里奧 (Sebastian Castellio) 或他的一個支持者對加爾文的批評。參閱 Calvin's *Calumniae nebulonis cuiusdam . . . ad eandem responsio*, 1558 (CR IX. 269, 279)。參閱 I. 18. 1, note 3。



生的事，受神無法測度旨意的掌管，那就請他們解釋，聖經為何說神的判斷，如同深淵（詩三六 6）。既然摩西說我們無須從天上或深淵裡尋求神的旨意，因神的旨意已清楚地刻在律法上（申三〇 11-14），這就表示神有著另一種隱密的旨意<sup>4</sup>，如同深淵。保羅就此論道：「深哉，神豐富的智慧和知識！祂的判斷何其難測！祂的蹤跡何其難尋！誰知道主的心？誰作過祂的謀士呢？」（羅一一 33-34；cf. 賽四〇 13-14）

的確，律法和福音上都有我們無法參透的奧祕。但既然神以分辨的靈光照祂的百姓（伯二〇 3 或 賽一一 2）<sup>5</sup>，使他們能明白祂喜悅藉祂的話語所啟示的奧祕，所以對他們而言，這些奧祕不再如同深淵，而是一條我們能安全行走的道路，是我們腳前的燈（詩一一八 105，Vg.；詩一一九 105，EV）、是生命的光（cf. 約一 4；約八 12）、是使我們確實明白真理的教訓。神掌管宇宙奇妙的方式之所以被稱為深淵，是因為雖然它向我們是隱藏的，但我們仍應以敬畏的心讚美它。

摩西以寥寥數語優美地表達這兩種旨意：「隱密的事是屬耶和華——我們神的；唯有明顯的事是永遠屬我們和我們子孫的。」（申二九 29 p.）摩西在此不但勸我們默想神的律法，也勸誡我們要以敬畏的心仰望神的護理。約伯記中也有類似的莊嚴宣告，甚至使我們感到自己的渺小。這位作者在詳查宇宙之後，氣勢磅礴地描述神的作為：「看哪，這不過是神工作的些微；我們所聽於祂的是何等細微的聲音！」（伯二六 14）同樣地，他在另一處區分神自己的智慧與祂賜給人的智慧。

在他論及大自然的奧祕後，他說，唯有神自己才有智慧，且這智慧「向一切有生命的眼目隱藏」（伯二八 21）。但他稍後接著說，神的智慧被宣揚是為了叫人因此尋找它，因神對人說：「敬畏主就是智慧。」（伯二八 28）關於這點，奧古斯丁說：「雖然我們並不十分明白神的護理，但神以最好的方式對待我們，所以我們應當樂意遵守神的律法，並同時接受律法對我們的判決，而神的護理就是不改變的

---

<sup>4</sup> “*Aliam voluntatem absconditam.*” 加爾文的意思並不是說神有兩種不同的旨意，他只是想到神的本質是測不透的（參閱 I. 13. 1-2）以及神的啟示這大奧祕。參閱 I. 18. 2-3：「雖然神的旨意是一個，也是單純的，然而對我們而言，這旨意似乎是多方面的。」（sec. 3）。Note also I. 18. 1, 4（加爾文在此對神的旨意與神的命令做區分）；III. 20. 43; III. 24. 17, note 31。

<sup>5</sup> 參閱 I. 16. 1; III. 2. 14.

律法。」<sup>6</sup>既然神宣稱只有祂自己才擁有掌管全宇宙的權柄（雖然我們不明白），所以我們要以理智和溫和的態度接受神至高的權柄，讓祂的旨意作為我們行義唯一的準則，並接受它為萬事公正的原始起因。這並不是哲學家們所胡謔的絕對旨意（因他們不敬虔，甚至褻瀆地將神的公義與全能分開）<sup>7</sup>，而是那決定萬事如何發生之神的護理，在這護理下，萬事都公正，儘管神行事的理由向我們是隱藏的。

### 3 神的護理並不能使我們推卸責任

° 一切順服在這護理之下的人，不會因自己過去所遭遇的患難而埋怨

神，也不會因自己的邪惡責備神，就如在荷馬史詩（Homeric）中的亞格曼農（Agamemnon）所說的：「一切並非我引起的，而是宙斯和命運造成的。」<sup>8</sup>但他們也不是聽天由命，像普羅托斯（Plautus）的青年那樣絕望地自殺且說：「命中註定的事都是未知的，而且命運也隨意操縱人。我要到萬丈懸崖，在那兒了結我的性命與所有的一切。」他們也不會像另一種人，用「神」這稱呼來掩蓋自己的惡行。因里可尼底（Lyconides）在一齣戲劇中說：「神是唆使者；我深信一切是眾神所預定的。因我知道，若非他們的安排，這事便不會發生。」<sup>9</sup>他們反而會考查聖經，學習何為討神

<sup>6</sup> 奧古斯丁, *On Diverse Questions*, qu. 27 (MPL 40. 18).

<sup>7</sup> 參閱加爾文, *De aeterna Dei praedestinatione*, 加爾文攻擊索邦神學家教義, 因他們將神的無所不能和公義的屬性分開。「將神的大能和公義分開, 與將太陽的光線和它的熱分開, 或將它的熱和它的火分開一樣荒謬……將神與律法分開 [*Deum ex legem qui facit*] 是竊取祂的榮耀」(CR VIII. 361)。同樣在 *Sermons on Job 88, on Job 23:1-7*: 「索邦的一些博士說, 神無所不能的屬性這教義是魔鬼在地獄裡所編造的褻瀆」(CR XXXIV. 339 f.)。參閱 McNeill, *The History and Character of Calvinism*, p. 212. 他在這裡所責備的觀點也是俄埃 (Ockham) 所贊成的: *Super quatuor libros sententiarum subtilissimae quaestiones* I. 17. 2; 參閱 Gabriel Biel, *Epythoma et collectorium circa quatuor sententiarum libros* I. 17. 2. Wendel 認為雖然大多數人說這觀點來自思高, 但這作品中並沒有這個教導 (Wendel, *Calvin*, pp. 92 f.)。

<sup>8</sup> 這是亞格曼農對眾戰士的演講, *Iliad* 19. 86 f. (LCL Homer, *Iliad* II. 342 f.)。 (加爾文引用自荷馬的希臘文作品)。

<sup>9</sup> “*Deus impulsor fuit,*” etc. 來自於尼可尼底 (Lyconides) 的一篇演講, Plautus, *Aulularia* 737, 742: “*Deus impulsor mihi fuit . . . deos credo voluisse; nam nisi vellent, non fieret, scio*” (LCL Plautus I. 310). 他上面所說的「青年」是指著普羅托斯的巴綺 (*Bacchides*) 劇中的皮思特勒斯 (Pistoclerus) 說的。

喜悅的事，好讓自己在聖靈的引領下朝這方面努力。同時，他們也隨時預備好順服神的帶領，並證實沒有比明白這教義更有益處的了。

在這教義上，<sup>e(b)</sup> 褻瀆之人<sup>10</sup> 也以其愚昧的性情抵擋神，<sup>b</sup> 正如俗語所說的，他們將天地混為一談。他們說若主已限定我們的死期，那麼我們也無力改變。所以，即使我們忙著預先提防這事的發生，也是徒然的。就如一個人絕不敢行走他所知道是危險的道路，免得被盜賊所殺害；另一個人四處求醫，不顧一切地嘗試各種藥，為了持續自己的性命；又有一人吃不易消化的食物，免得毀損他虛弱的身體；還有一人不敢居住在危房裡。總之，眾人都盡其所能想達到自己的目的，但一切企圖改變神旨意的手段都是徒然的。

或許根本沒有神的預旨，預定人的生、死、健康、疾病，戰爭、和平，和其他人盡力想獲得或避免的事。因此，他們推論，信徒若祈求神賜給他們祂從永遠就預定賜給他們的，若非邪惡就是枉然。他們拒絕做任何計畫，因他們認為計畫與神的護理衝突，在他們的計畫之外，神早已預旨將要發生的事。當人犯罪時，他

們將之歸於神的護理，甚至對罪人睜一隻眼、閉一隻眼。當兇手謀殺正直的百姓時，他們認為兇手只是在執行神的計畫。當有人搶劫或姦淫時，他們說他是神護理的使者，因為他所做的是神所預知和預定的。當一個兒子漠不關心地忽略對他父親的治療，而等候他死時，那是因為兒子無力抵抗神從永遠所預定的。他們將一切的罪惡都歸諸於神的預旨，並稱這些惡行為美德。

#### 4 神的護理也不應當作為我們不籌算的藉口

<sup>b</sup> 就未來的事而論，所羅門王清楚的教導，人的籌算與神的護理並無衝突。就像他嘲笑那些在神的指引之外大膽行事之人的愚鈍，因他們否定神對他們的統治，但另一方面他也說：「人心籌算自己的道路；唯耶和華指引他的腳步。」（箴一六 9 p.）這裡告訴我們，神永恆的預旨並不妨礙我們籌算或安排將來的事，只要我們順服祂的旨意。其原因是顯而易見的，因那限定我們生命的神，同時也將我們的生命交託我們自己保護；祂也為我們安排極好並能保守這性命的方式；祂也賜給我們預料及預防危險的

<sup>10</sup> 這裡的「褻瀆之人」是指放縱派者說的。參閱 *Contre la secte phantastique des Libertins* 13—16 (CR VII. 183—198). 這章的3、4、7、8段都引用以上這作品中的好幾句話。

能力，免得這些危險在我們沒有察覺時奪去我們的性命。

如此我們的責任就十分清楚了：既然神將保護自己性命的責任交託給我們，那我們就負責保護它；若祂提供我們任何保護的方法，我們就當採用；神若預先警告我們遭受危險的可能性，我們就不當魯莽直行；若祂給我們避免的方法，我們就不可忽略。但他們說沒有任何危險能傷害我們，除非是致命的危險，但若是致命的，我們也無力反抗。那麼如果這些危險之所以不致命，是因為主已為你安排抵抗和勝過這些危險的方法呢？可見人的想法，完全是出於他如何看待神的護理。

有人推論，我們不應當擔心任何危險，因為只要它不是致命的，我們即使不預防也能逃脫。但神之所以吩咐我們謹慎，是為了要我們避免這危險成為致命的。這些愚昧之人連他們眼前的事都看不見，即神賞賜人謹慎和計畫的能力，藉此使人在神的護理下保守生命。相反地，由於人自己的忽略和懶惰，神預定的災難便臨到他們。

為何預先提防危險的人能脫離險境，而愚妄的人因大意喪命，豈不是因為謹慎和愚昧是神護理的工具，否則當做何解釋？因這緣故，神喜悅向我們隱藏一切未來的逆境，好讓我們

因為不確定而預先做好準備，並不斷地採取神為我們安排的方法，直到我們解決這難題或發現無能為力。<sup>e</sup> 所以，根據我以上的教導，神都不是直接護理祂的世界，反而是經常透過祂賜給人的方法。

### 5 我們不能以神的護理為藉口犯罪而不受罰

<sup>e(b)</sup> 這些人也錯誤和魯莽地將已經發生的事歸諸於神的護理。因他們說，既然一切都完全依賴神的護理，<sup>b</sup> 所以不論搶劫、姦淫，或謀殺，都不在神護理的干預之外。那麼強盜為何當受罰呢？難道神不就是藉此用貧困懲罰這被搶之人嗎？兇手為何要受罰呢？難道神不是預定被殺之人當喪命嗎？既然這些人是在執行神的旨意，那他們為何要受罰呢？相反地，我否認他們是在執行神的旨意。因我們不能說，當一個人屈服於自己邪惡動機的慫恿時，是在順服神的旨意。順服神的旨意就是努力想達到神旨意的要求，而我們唯獨藉神的話語得知神的要求。因此，神話語所啟示的旨意就是我們行事為人的準則。

神唯獨要求我們順服祂的命令，我們若尋出任何在神命令之外的巧計，這不是順服，而是悖逆和過犯。同時，我也承認我們無法行任何在神旨意之外的事。然而，我們行惡難道

是為了服事神嗎？神絕沒有吩咐我們行惡，行惡反而是毫不考慮神的旨意，並放縱自己的私慾故意抵擋神。在這意義上，人藉著行惡服從神公義的預旨，但因神的智慧廣闊高深，祂完全知道如何利用邪惡的器具成善。由此可見他們的辯論有多荒謬：他們根據因為惡行皆源於神的預旨，而反對罪犯當受罰。

事實上，我也進一步承認，強盜、兇手和其他的罪犯是神護理所使用的器具，並且神利用這些器具施行祂所預定的審判。但我不同意他們能因此為他們的惡行找藉口，為什麼呢？因為他們若不是想將自己的罪歸咎於神，就是企圖以神的公義掩飾他們自己的邪惡。但他們的這兩種企圖都無法得逞，因為連他們自己的良心都定他們的罪；他們無法指控神，因他們深知一切罪惡都是來自自己，而神只是公義地利用他們的惡行。

如此看來，神也藉惡人施行祂的美意。在大太陽下之屍體惡臭來自哪裡呢？大家都知道，這惡味雖是被太陽的熱氣蒸發出來，卻沒有人會因此說太陽的熱氣是臭的<sup>11</sup>。既然罪本身和罪刑都是屬於惡人的，那麼我們有什麼理由認為，神利用這惡行成就祂的美意會受玷污呢？我們當遠離那些

犬類般恬不知恥的悖逆之人！這類人的確能從遠處對神的公義狂吠，但卻無法玷污神的公義。

默想神護理的方法；

確信神護理之工而得的快樂 (6—11)

## 6 神的護理安慰信徒

<sup>e(b)</sup> 只要我們以敬虔和聖潔的心默想神的護理，就能輕而易舉地抵擋這些心神渙散之人的毀謗和狂吠。默想神的護理是敬虔的要求之一，也能使我們從護理上獲得最好和最甘甜的果實。<sup>b</sup> 基督徒既因深信萬事的發生都在神的計畫之內，並且沒有一件事是偶然的，他就視神為萬事的原始起因，但他也會留意其次要的起因。他不會懷疑他藉神奇妙的護理蒙保守，並且神只許可那互相效力使他得益處和蒙救恩的事發生。

既然神的護理主要在乎人，其次是其他受造物，所以基督徒確信兩者都在神的掌管下。就人而論，不管是好人或歹人，基督徒深知，他們的籌算、意志、努力，以及能力，都在神手中，並且神隨己意扭轉這些人的心，也迫使他們照祂的意思行。

聖經中有許多明確的應許，證明神以特殊的護理看顧信徒：「你要把

<sup>11</sup> 奧古斯丁, *Faith and the Creed* 4. 10 (MPL 40. 187; tr. LCC VI. 359).

你的重擔卸給耶和華，祂必扶養你；祂永不叫義人動搖」(詩五五 22 p.; cf. 詩五四 23, Vg.)；「因為祂顧念我們」(彼前五 7 p.)；「住在至高者隱密處的，必住在權能者的蔭下」(詩九一 1；詩九〇 1, Vg.)；「摸你們的就是摸祂眼中的瞳人」(亞二 8 p.)；「我是你的『盾牌』」(創一五 1 p.)、『銅牆』(耶一 18；一五 20)；「與你相爭的，我必與他相爭」(賽四九 25)；「婦人焉能忘記她吃奶的嬰孩，不憐恤她所生的兒子？即或有忘記的，我卻不忘記你。」(賽四九 15 p.)事實上，聖經記載歷史的主要目的是要教導：神信實地看顧聖徒的道路，免得他們的腳碰在石頭上 (cf. 詩九一 12)。

<sup>e(b)</sup> 我們在以上<sup>12</sup> 反駁過一些人的論調，<sup>b</sup> 他們幻想著神護理是籠統的，並沒有具體地照顧任何受造物，但相信神具體地護理我們確是重要的<sup>13</sup>。所以，當基督宣稱：若父不許，連最小的麻雀也不會掉在地上 (太一〇 29) 後，祂立刻運用說：既然我們比許多麻雀還貴重，我們就應當明白神必更加倍地眷顧我們 (太一〇 31)。祂

甚至說：連我們的頭髮也都被數過了 (太一〇 30)。既然，若父不許，連我們的一根頭髮也不會掉落，難道我們還需要比這更細微的照顧嗎？<sup>e</sup> 我所說的不僅是全人類，既然神揀選教會當作祂的居所，毫無疑問地，神在掌管教會上會以父親般的慈愛特別照顧。

## 7 神在人富足中的護理\*

<sup>b</sup> 神的僕人藉著這些應許和聖經上的事蹟被堅固，也藉著聖經教導：眾人都在神的權柄下，祂安慰選民的心和勒住惡人的惡行。使人善待我們的是耶和華，祂不僅使愛我們的人善待我們，甚至也使我們「在埃及人眼前蒙恩」(出三 21)。祂能以各種方式破壞我們仇敵的陰謀。祂有時使他們失去理性並叫他們迷惑，就如祂差派撒但在眾先知口中作謊言的靈，好欺哄亞哈王 (王上二二 22)。祂藉少年人的主意使羅波安王做不智的決定，以至他因自己的愚行喪失王位 (王上一二 10, 15)。

又有時神雖然賜人理性，但卻同時使他們懼怕，以至他們不敢執行他

<sup>12</sup> I. 16. 4.

<sup>13</sup> 路德在他的 *Tesseradecas consolatoria (The Fourteen Comforts)*, 1520, 中極為貼切地解釋，就連我們沒有感覺到的時候神也在護理我們。Werke WA VI. 110 f., 125 f.; tr. B. Woolf, *Reformation Writings of Martin Luther* II. 28 ff., 55 ff. 加爾文《詩篇》的解經書中也有許多類似這樣的話。

們的理性所計畫的。還有時神許可他們放縱私慾，但又適時制止他們的暴行，使他們的陰謀無法得逞。因此，在亞希多弗的諫言剛好被採納之後——而這諫言對於大衛來說是致命的一一神便破壞了（撒下一七 7，14）。所以神為了祂百姓的益處和安全掌管眾受造物，甚至魔鬼本身在未得神的許可和吩咐之前，也不敢擅自傷害約伯（伯一 12）。

對神的祝福心存感恩、在患難中忍耐，以及不為未來憂慮，都必然來自相信神的護理。所以，一切順利和照他心中的盼望所成全的事，神的僕人會將這一切完全歸諸於神，不論神是藉人或無聲的受造物祝福他。他會在心中思量：的確是主自己使他們的心歸向我，祂甚至約束他們成為神祝福我的器具。在大豐收時，他會想：是「神『應允』天，天『應允』地；地『應允』五穀。」（cf. 何二 21—22，Vg.；二 22—23，EV）在其他的祝福上，他也不會懷疑唯獨是神的恩惠使萬事互相效力，叫他得益處。在如此眾多的見證中，他不可能不心存感恩。

#### ♣ 確信神的護理，使我們在一切患難中得益處

<sup>b</sup> 若有任何不順利的事發生，他會立刻仰望神，因神的膀臂最能賞賜我們忍耐和平安的心。若約瑟一直懷

恨他兄弟的出賣，他就不可能向他們表現兄弟般的關懷。但既因他仰望耶和華，就不記念他兄弟對他的不義，反而心中充滿溫柔和慈愛，甚至安慰他們說：「差我到這裡來的不是你們，乃是神要保全你們的生命」（創四五 5，7—8 p.）、「從前你們的意思是要害我，但神的意思原是好的。」（創五〇 20，cf. Vg.）若約伯記念給他帶來患難的迦勒底人，他就會立刻想報仇伸冤，但是，因他很快地認出這是主的作為，便以這美言安慰自己：「賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華。耶和華的名是應當稱頌的。」（伯一 21）當示每威脅大衛，向他丟石頭時，若大衛從人的角度來看，就會吩咐他的手下反擊，但因他知道示每行這事，也是主的激動，因此他安撫手下道：「由他咒罵吧！因為這是耶和華吩咐他的。」（撒下一六 11）<sup>e</sup> 大衛在另一處，也以同樣的韁繩，勒住自己過分悲傷的靈：「主啊，因我所遭遇的是出於祢，我就默然不語。」（詩三九 9 p.）<sup>b</sup>

即使沒有比相信神的護理更能平息憤怒和不耐煩的方法，但人若學習默想神的護理必受益匪淺，它能幫助我們這樣想：這是出於神的旨意，因此我必須忍耐，不只是因為無人能抵擋神的旨意，也是因為祂對祂百姓的旨意都是公義和有益的。<sup>e(b)</sup> 簡言

之，當人惡待我們時，我們不應牢牢記住他們的惡行（因這樣做會增加我們的痛苦和刺激我們報復），反而要仰望神，並且確信無論我們的仇敵如何邪惡地冒犯我們，都是神所允許的，也是出於神公義的安排。

° 保羅為了約束我們報復人惡待我們，智慧地指出「我們並不是與屬血氣的爭戰（弗六 12），而是與我們屬靈的仇敵魔鬼爭戰（弗六 11）」，為了要激勵我們裝備自己作戰。另一個極有幫助並約束我們報復的事實是：魔鬼和眾罪人用來與我們爭戰的裝備都是神所給的，且神是這些爭戰的裁決者，為了操練信徒的忍耐。

<sup>e(b)</sup> 但若我們所遭遇的一切患難不是出於人，我們就當留意律法的教導：「一切使人興旺的事都來自神的祝福，並且一切的苦難都是祂的咒詛。」（申二八 2 ff., 15 ff. p.）° 我們也要留心這令人戰兢的警告：「你們若行事與我反對，我就要行事與你們反對。」（利二六 23—24, cf. Comm.）在這處經文中，神斥責我們的遲鈍，因我們的肉體傾向於將一切事情的發生，無論好壞都視為偶然，如此我們就不會在神的祝福中敬拜祂，也不會在祂的管教下悔改。<sup>e(b)</sup> 因此，耶利米和阿摩司嚴厲地斥責猶太人，因他們認為無論好、壞事情都不是神所命定的（哀三 38；摩三 6）。° 以賽亞也同樣宣告

說：「我造光，又造暗；我施平安，又降災禍；造作這一切的是我——耶和華」（賽四五 7, cf. Vg.）°

### 9 也不可忽略次要的起因

<sup>b</sup> 同時，敬虔之人也不會忽略次要的起因。當然，他也不會因他深信神透過人祝福他而輕看他們，就如他們的善待不值得感謝，而是會從內心深感欠他們的債，並公開承認他應當報答他們，且一有機會就熱切地回報。簡言之，當他受祝福時，他會敬畏和讚美主為原始的起因，也會尊敬善待他的人為神的使者；他也會承認這事實，即神喜悅他報答神所預定祝福他的人。

另一方面，若這敬虔之人因自己的忽略或不謹慎而受損，他也會承認這是出於神的旨意，但同時他也會怪罪自己。若他負責看顧的病人因他的疏忽致死，儘管他知道這人的死是神所命的，他也不會因此推卸自己的罪，反而會因自己沒有忠心地盡到責任，而將那人的死因歸諸於自己的疏失。他也不會因神的預定放過兇手和強盜，更不用說當他們出於惡意和欺哄時，他反而會從這惡行上看到神的公義和人的邪惡。

尤其在未來的事上，他會考慮這次要的起因。若他能擁有人協助，他會將之視為是神的祝福。所以，他



不會忽略採用人的謀略，或猶豫求助於能夠幫助他的人，他反而會相信，一切能夠幫助他的受造物都是主親自擺在他手中的，他會因知道這一切是出於神的護理而善用它們。既然他不知道自己現今所做之事的結局如何（他只知道主會在萬事上幫他安排妥當），他就會用神給他的智慧竭力追求對他有益之事。在他尋求別人的指導時，也不會固執己見，反而會信靠並降服神的智慧，引領他達到正確的目標。然而他不會依賴外在的援助並信靠它們，或在沒有這些援助時便戰兢，就如神已離棄了他，因他會時刻仰望神的護理，也不會因現今的忙碌而忽略默想神的護理。<sup>e</sup>

所以，約押雖然知道戰爭的勝負完全在神手中，卻沒有因此渙散，而是不懈地照神的吩咐盡他自己的本分。而且他也將這場戰爭的勝負交託給主：「我們都當剛強，為本國的民和神的城邑作大丈夫。願耶和華憑祂的意旨而行！」（撒下 10 12 p.）。若我們相信神的護理，就會使我們離棄一切的魯莽和自信，也會激勵我們不斷地求告神。如此，神將會以盼望保守我們的心懷意念，好讓我們抱著信心和膽量，毫不遲疑地面對一切圍繞我們的危險。

## 10 我們若不確信神的護理，將難以承受人生的重擔

<sup>b</sup> 由此可見，敬虔之人的快樂在於相信神的護理<sup>14</sup>。人生中遭遇的困苦患難何其多，威脅我們性命之事也難以計數。我們毋須考慮到身體之外的危險，既然我們的身體是千萬種疾病的棲息之地——事實上，身體內充滿病源，也能培育各種疾病——所以人無法身負如此眾多且隨時可以摧毀他生命的疾病，而仍能毫無負擔地行事為人，也無法擺脫死亡的籠罩。當他每一次受寒或流汗時，都有生病的危險，這難道不就是虛弱的生命嗎？無論你往何處去，環繞你的一切事物不但完全靠不住，甚至都威脅你的性命。一旦你上船，離死只有一步；上馬滑跌，性命就難保；行走在都市的街道上，發生危險的機率絕不亞於屋頂上隨時會落下的磚瓦；若你手中或朋友手中有器械，殺戮隨時可能臨到你；你所遇見的一切猛獸都可能將你撕碎，但若你閉門不出，將自己關在有圍牆的洋房花園裡，也可能有毒蛇潛藏在內；你的房屋隨時有可能失火，若在白天，會使你一貧如洗，若在夜間，房屋會倒塌壓死你；你的田地因無法抵擋冰雹、霧霜、乾旱，以及其他的自然災害，而沒有收成，以

<sup>14</sup> “*Inaestimabilis piae mentis foelicitas.*” 參閱 I. 5. 1, note 2.

致饑荒威脅你的性命。更不用說食物中毒、遭人偷襲、搶劫、暴力，這些災難或發生在家鄉，或發生在他鄉。身處在眾多的患難中，人豈不是很悲慘嗎？既然人的生命時刻面臨死亡，只是苟延殘喘罷了，難道這不就如同時時有一把利刃架在脖子上嗎？

你或許會說：這些事情很少發生，或至少不是不斷發生，也不是發生在所有人身上，更不是同時發生在同一個人身上。我同意，但既然發生在他人身上，這就警告我們，也可能發生在我們身上，並且我們也不當以為自己的性命是個例外，反而我們不得不戰兢這些事將發生在我們身上。難道有比這戰兢更可怕的嗎？此外，我們若說神將最高貴的受造物——人——交給盲目的命運，隨時可能遭遇各種災難，這就是褻瀆神。但我在此要說的是：人若相信命運，就會導致這樣悲慘的下場。

### 11 確信神的護理使信徒樂於投靠神

<sup>b</sup> 然而，當神的護理光照敬虔之人時，他的心便寬慰，而從以前壓迫他極重的憂慮和恐懼中得釋放，一無掛慮。因他懼怕命運這觀念，他便坦然無懼地將自己交託給神。他寬慰的理由是：確知他在天上的父以祂的全能統管萬事、以祂的權柄和旨意統治萬民、以祂的智慧掌管宇宙，甚至沒

有任何事能在祂的預定之外發生。更安慰他的是：他確知神決定親自保護他，並吩咐天使眷顧他，若非神這宇宙的統治者許可，無論洪水、火災，或刀劍都無法傷害他。「祂必救你脫離捕鳥人的網羅和毒害的瘟疫。祂必用自己的翎毛遮蔽你；你要投靠在祂的翅膀底下。祂的誠實是大小的盾牌。你必不怕黑夜的驚駭，或是白日飛的箭；也不怕黑夜行的瘟疫，或是午間滅人的毒病。」（詩九一 3—6，cf. 詩九〇 3—6，Vg.；cf. Comm.）。

於此，聖徒便有誇口的確據。「神是幫助我的」（詩五四 4；詩一一八 6；一一七 6，Vg.）；「我依靠神，必不懼怕。血氣之輩能把我怎麼樣呢？」（詩五六 4；五五 5，Vg.）「耶和華是我生命的保障，我還懼誰呢？」（詩二七 1，cf. 詩二六 1，Vg.）「雖有軍兵安營攻擊我」（詩二七 3；cf. 詩二六 3，Vg.）；「我雖然行過死陰的幽谷」（詩二二 4，Vg.；詩二三 4，EV）；「我卻要常常盼望」（詩五六 5；五五 4，Vg.；七一 14；七〇 14，Vg.）。這永不離棄他們的盼望來自哪裡呢？當世人在命運的操縱下，似乎無力反抗時，而信徒卻認定主的臂膀無處不在，因為他們的盼望來自於深信主一切的事工都將使他們得益處。假如魔鬼和惡人攻擊他們，除非他們藉著記念和默想神的護理之工得剛強，否則他們必定立刻就灰心喪膽。

一旦他們想到魔鬼及其共犯惡人都完全受神韁繩的約束，若非主許可，甚至發令，他們就無法對我們圖謀不軌，就算籌劃出陰謀也無法得逞，或考慮不周全，也無法下手。<sup>e</sup> 信徒們也要提醒自己，魔鬼和牠的使者們不但被神的鎖鏈捆綁，神也強制牠們服事祂。<sup>b</sup> 他們這樣想，便成為他們極大的安慰。因主能激怒牠們，並隨己意利用牠們的怒氣；同樣地，祂也能掌握牠們怒氣的分寸，免得牠們以自己的惡慾放肆誇口。

<sup>e</sup> 保羅因深信神的護理而得堅固，他說他的旅途被撒但阻攔。（帖前二 18）之後在另一處又說，神若許可他便決定起行（林前一六 7）。若他只有說他受撒但的攔阻，那聽起來是過於相信撒但的力量，就如撒但的能力大到能推翻神自己的計畫；但當他說，他一切的行程都仰賴神（統治者）的許可時，也就證明在未得神許可之前，撒但的陰謀是無法得逞的。為此，大衛因人生變幻莫測，就投靠這避難所：「我終身的事在你手中。」（詩三一 15）他完全可以說，我「這次」的事在你手中，但他卻說我「終身」的事在你手中，即無論人生如何變幻莫測，信徒們都在神的保守下。<sup>b</sup> 因此，儘管亞蘭王利汛和以色列王聯手想毀滅猶大城，雖然其軍隊看起來如燃燒的火箭即將毀滅那地，但先知以

賽亞卻稱他們為「冒煙的火把頭」，意思是他們只能冒煙而已（賽七 4）。<sup>c</sup> 同樣地，眾人畏懼法老王，因他有錢有勢，而且因其軍隊的強大，聖經將之喻為海怪，又將他的軍隊喻為江河中的魚（結二九 4）。然而，耶和華宣告：祂將以祂的鉤鉤住統帥和軍隊並任意牽引他們。<sup>b</sup> 簡言之，只要留意，你很快就會發現，對神的護理無知是最大的悲慘；相反地，至大的福分莫過於相信神的護理。

---

#### 對異議的答覆（12—14）

---

### 12 神的「後悔」

<sup>b</sup> 對於神的護理，我們已做了充分的探討，足以使信徒獲得完備的教訓和安慰（但不管我們教導了多少仍不能滿足虛妄人的好奇心，我們也不應當希望滿足他們），我們只需要再討論幾處經文。這些經文看似教導神的計畫搖擺不定、隨世事的變化而更改，與以上的解釋有衝突。首先，聖經有幾處經文提到神後悔，就如神後悔創造人（創六 6）、後悔立掃羅為王（撒上一五 11）、只要以色列人轉意離開他們的惡，祂就後悔不降災給他們（耶一八 8）。其次，也有人指控神取消祂的一些預旨。如：祂藉約拿的口告訴尼尼微城的眾人，再過四十日祂將傾覆這城，但因眾人悔改，祂就回心

轉意，仁慈地對待他們（拿三 4，10）。又祂藉以賽亞的口預告希西家王的死期，但祂因王流淚哀求，就展延他的死期（賽三八 1，5；王下二〇 1，5；cf. 代下三二 24）。因此，許多人爭辯道：神並沒有以永恆的預旨預定萬事，而是按照各人所應得的或視神公義和正直的標準，每一年、每一日、甚至每一時，指定這事或那事<sup>15</sup>。

就後悔而言，我們應當堅持，指控神後悔無異於指控祂無知、盲目，以及無能。若我們同意，沒有人願意或故意後悔，當我們談到神後悔時，無異於指神對未來的事無知、無能為力，或草率做出決定又立即反悔。然而這不可能是聖靈的教導，因聖經提到後悔時說：「神迥非世人，絕不後悔。」（撒上一五 29）<sup>a</sup> 既然聖靈在同一章經文中說，神後悔與神絕不後悔，當我們比較兩者時，就可以知道兩者並無衝突。當聖靈說：神後悔立掃羅為王，是以比喻的意義述說。因為之後聖經也說：「以色列的大能者必不致說謊，也不致後悔；因為祂迥非世人，絕不後悔。」（撒上一五 29 p.）這句話就公開和明確地宣告，神不改變的屬性。<sup>b</sup> 顯然，神在管理人事上的預旨是永恆的、永不後悔的。人不可懷疑神不改變的屬性，因神的仇敵也被

迫見證這屬性。如：巴蘭不得不承認：「神非人，必不致說謊，也非人子，必不致後悔。祂說話豈不照著行呢？祂發言豈不要成就呢？」（民二三 19 p.，cf. Vg.）

### 13 聖經說：神「後悔」，是屈就我們有限的理解力

<sup>b</sup> 那麼，「後悔」這一詞的意思是什麼呢？就是用人的說法描述神。因人的軟弱，無法測透至高者，所以聖經在描述神時，屈就我們好讓我們能明白。神屈就我們的方式就是，並非按祂自己的本質，而是用我們所能理解的方式描述祂自己。儘管神不會受攪擾，然而祂卻啟示祂向惡人發怒。所以，當我們讀到神發怒時，我們不應當認為在神裡面有任何情感，而應當想到，這表達方式是屈就人的經驗，因當神施行審判時，表面上就如人被惹怒生氣一般。所以，「後悔」這一詞的含義純粹是指行動的改變，因為人每一次改變行動都在見證他對自己的不滿。因此，既然人每一次行為上的改變都在糾正他從前的行為，而且這糾正來自後悔，那麼「後悔」這一詞指的就只是神作為的改變。但同時神並沒有改變祂原先的計畫和旨意，祂從永遠所預知、贊成，和預旨

<sup>15</sup> Origen, *De principiis* III. 1. 17 (GCS 22. 228; MPG 11. 283 ff.; tr. ANF IV. 322; G. W. Butterworth, *Origen On First Principles*, pp. 193 f.).

的事，祂都毫不躊躇地成就，不論事情的轉變在人看來有多突然。

#### 14 神堅定不移地執行祂的計畫

<sup>b</sup> 雖然聖經記載，神取消對尼尼微城人所預告的毀滅（拿三 10），但這並不表示神廢除了祂的預旨；又當希西家王的死期被宣布後，神又展延了他的壽命（賽三 8-5）<sup>16</sup>，這也不表示神改變了祂的預旨。那些這樣認為的人，就是不明白威脅的意義。儘管神明確地宣布希西家王的死期，但根據他的結局，就證明這宣布是條件性的。為何主要差派約拿到尼尼微城去預告那城的毀滅呢？祂為何藉以賽亞的口指示希西家王的死期呢？祂完全可以在任何使者的預告之外，毀滅尼尼微城或奪去希西家王的性命。因此，這就表示神另有意圖，祂並非只是差派使者，而是為了叫他們知道他們的結局如何。其實，神並不希望他們滅亡，而是要他們回心轉意，免得滅亡。因此，神之所以藉約拿的口預告尼尼微城四十日後將毀滅，是為了避免那城被傾覆；而神藉著破滅希西家王對長壽的盼望，是要他獲得更長的壽命。顯然，當時主喜悅藉著這威脅使尼尼微人醒悟悔改，好讓他們免

受他們的罪所應得的審判。既是如此，最後的結局就使我們知道，神的宣布是有條件性的。

聖經中其他類似的例子也同樣證明這點。主責備亞比米勒王，因他奪去亞伯拉罕的妻子，神說：「你是個死人哪！因為你取了那女人來；她原是別人的妻子。」（創二〇 3，Vg.）但在亞比米勒王為自己辯解後，耶和華就這樣說：「你把這人的妻子歸還他；因為他是先知，他要為你禱告，使你存活。你若不歸還他，你當知道，你和你所有的人都必要死。」（創二〇 7，Vg.）在耶和華第一次與他交談時，祂強烈地敲擊亞比米勒王的心，好使祂成就神的旨意，但在第二次的交談中，神明確地陳訴祂的旨意。其他經文中也有類似的意義，我們不能因為主取消了祂的預告就推斷祂改變初衷。因當主藉著預告祂的審判，勸誡祂預旨要搭救的人悔改時，是在為祂永恆的預旨鋪路，並不是更改祂的旨意，也不是祂食言了，儘管祂並沒有一字一句地解釋，但這並不難理解。我們必須留意以賽亞所說的這話：「萬軍之耶和華既然定意，誰能廢棄呢？祂的手已經伸出，誰能轉回呢？」（賽一四 27）

<sup>16</sup> 參閱伊拉斯模, *De libero arbitrio*, ed. J. von Walter (*Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus* 8), pp. 38, 79; Calvin, *Sermons sur le cantique du roi Ezekias* (on Isa. 38:9-20) (CR XXV. 252-579).

° 第 XVIII 章

神雖然利用罪人的惡行並扭轉他們的心，  
使他們成就祂的旨意，但神自己卻仍純潔無瑕<sup>1</sup>

1 神不僅「允許」事情的發生！

° 還有一些經文也記載，神扭轉撒但和眾罪人的心，成就祂的旨意。這裡就出現另一個更大的難題，因屬血氣之人無法理解，神如何藉著罪人執行祂的計畫，而自己又不因他們的罪或任何行為受玷污，更何況如何能公義地定他們的罪？因此，神學家們開始區分，神主動地行事和被動地允許事情發生<sup>2</sup>，對許多人而言，這難題是令人費解的，即撒但和眾罪人都在神手中，也在祂的權勢下，並且神利用他們的惡意成全祂的美意，也利用他們的惡行執行祂的報應。或許我們能了解那些誤解神如此行是荒謬之人中庸的說法，只要他們不是用謊言為神的公義辯護。他們認為，神弄瞎

人的心眼，而後又因此刑罰人是荒謬的。因此，他們迴避說，這只是神允許的，而不是祂預定的<sup>3</sup>。但神公開地宣稱，這是祂主動的預定，反駁了他們迴避的說法。而聖經有無數明確的見證，能證明人所做的一切都是出於神隱密的旨意，且人也無法藉著自己的圖謀，成就任何神沒有預旨或隱密預定之事。我們以上引用過《詩篇》的經文說：神憑己意行事（詩一一五3），顯然，這也包括人一切的行為。根據《詩篇》的教導，若神真是一切戰爭與和平的裁決者，那麼誰還敢說，人在神的意識之外或神的默許之下受命運擺布呢？

然而，具體的例子會使我們更明白。《約伯記》第一章告訴我們，撒

<sup>1</sup> 加爾文在1559年加上了這章，他在這章中更為詳細地討論一些他在別處略提之事，譬如 II. 4, 5; III. 23, 24。

<sup>2</sup> Lombard, *Sentences* 1. 45. 11 (MPL 192. 643). 參閱奧古斯丁, *De ordine* I. 1—3 (MPL 32. 977 ff.; tr. R. P. Russell, *Divine Providence and the Problem of Evil*, pp. 6—11); *Enchiridion* 24. 95 f. (MPL 40. 276; tr. LCC VII. 394 f.).

<sup>3</sup> 參閱 I. 17. 2, note 3. 請參閱 the tract *Calumniae nebulonis cuiusdam de occulta providentia Dei . . . ad easdem responsio* (1558). 加爾文在這作品中引用並反駁塞巴斯迪安·卡斯特里奧 (Sebastian Castellio) 攻擊他的作品。加爾文被指控 (sec. 7) 教導神有兩種互相矛盾的旨意，並因此在這兩種旨意中與祂自己作戰，甚至神說的是一回事，但祂的希望卻是另一回事。加爾文在 (CR IX. 278 f., 302 ff.) 裡相當熟忱地答覆這指控。

但和那些樂意順服神的天使一同侍立在神面前（伯一 6；二 1），等候神的吩咐。魔鬼以另一種方式並另有所圖地聽從神的吩咐，但牠卻無法行任何神不允許的事。雖然按照當時的啟示看來，神只是被動地允許魔鬼折磨那正直人，然而聖經也告訴我們，神有意要利用撒但和牠的惡僕試煉約伯：「賞賜的是耶和華，收取的也是耶和華。耶和華的名是應當稱頌的。」（伯一 21，Vg. (p.)) 撒但使盡渾身解數要使約伯精神錯亂、示巴人毫不留情地將約伯的財富洗劫一空，但約伯承認他所有的財富被搶奪，是因為這是神所喜悅的。所以，無論人或撒但如何圖謀，神卻掌管一切，利用他們的惡行執行祂的審判。神預定使悖逆的亞哈王受欺哄，而魔鬼自願成就這事，神便差派牠在眾先知口中作謊言的靈（王上二二 20，22）。若蒙蔽亞哈和使他喪失理智是神的審判，那麼神只是允許事情發生的這幻想便煙消雲散，因若神這法官只是被動地許可祂所預定的事情發生，而不是主動地預旨並差派使者執行，這是極其荒謬的。

<sup>(b)</sup> 猶太人想要殺害基督，彼拉多和兵丁也屈服在他們狂暴的私慾下，然而主的使徒在禱告中承認，這些不敬虔之人所做的一切只是在成就「主的手和祂意旨所預定必有的事」（徒四 28，cf. Vg.）。在此之前，彼得宣講過基

督「按著神的定旨先見被交與人」（徒二 23，cf. Vg.）。就如他說：起初被造的，沒有一樣在主眼前不是赤露敞開的，是祂預定猶太人所行的一切。他在別處也說：「神曾藉眾先知的口，預言基督將要受害，就這樣應驗了。」（徒三 18，cf. Vg.）。<sup>(c)</sup> 押沙龍以亂倫玷污了他父親的床，犯下可憎的大罪（撒下一六 22），然而神卻宣稱這是祂的作為，因祂說：「你在暗中行這事，我卻要在以色列眾人面前、日光之下，報應你。」（撒下一二 12 p.）耶利米也宣告迦勒底人對猶大城所行的一切殘暴之事，都是神的作為（耶一 15；七 14；五〇 25等多處）。因這緣故，尼布甲尼撒王被稱為神的僕人（耶二五 9；cf. 二七 6）。耶和華也在多處宣告：祂藉著嘶聲（賽七 18或五 26）、號聲（何八 1），和祂的權能及命令，激動不敬虔之人爭戰（cf. 番二 1）。祂稱亞述人為祂怒氣的棍（賽一〇 5 p.），以及祂手中所揮舞的斧頭（cf. 太三 10）；祂稱聖城的傾覆和聖殿的毀滅為祂的事工（賽二八 21）。大衛並沒有埋怨神，反而視神為公義的法官，他說示每辱罵他乃是出於神的吩咐（撒下一六 10）。他說：「耶和華吩咐他咒罵。」（撒下一六 11）聖經時常記載，無論何事發生皆出於主，例如十個支派的背棄（王上一一 31）、以利之子的死（撒上一二 34），以及許多其他類似的例子。熟知

聖經之人就知道，為了節省時間，我只列舉了許多見證中的幾個，然而這些見證就足以證明，那些只以「允許」這一詞來代替神護理的人在胡謔，就如神在瞭望塔上坐觀事情的發生，而祂一切的判決完全依賴人的決定。

## 2 神如何感動人行事

談到神在人心裡隱密的感動，所羅門說：王的心在耶和華手中，並且祂隨己意扭轉之（箴二一 1），顯然，全人類都沒有例外，也如他所說：「神隱密的靈指引我們的心思意念成就祂的美意。」顯然，除非祂在人心裡運行，否則聖經就不會說：祭司講的律法、長老設的謀略，祂都必斷絕（結七 26）。「祂將地上民中首領的聰明奪去，使他們在荒廢無路之地飄流。」（伯一二 24；cf. 詩一〇七 40；一〇六 40，Vg.）我們也時常讀到與此相關的經文，即人感到心驚膽怯是因為神在他們心裡運行（利二六 36）。因此大衛出入掃羅的軍營無人知曉，因為神使所有的人沉睡（撒上一二 12）。但最清楚的是聖經常說：神弄瞎人的心眼（賽二九 14）、使人昏迷（cf. 申二八 28；亞一二 4）、以沉睡的靈使人迷糊（賽二九 10）、使人存邪僻的心（羅一 28），又使人的心剛硬（出一四 17等多處）。從另一個角度來看這些經文，也可能是指神的「允許」，就如祂允許撒但弄瞎祂

所離棄的惡人心眼。但既因聖靈明確地啟示，無知和邪僻的心都是出於神公義的審判（羅一 20-24），那麼將這一切僅視為神的「允許」就太荒謬了。聖經說：神使法老王的心剛硬（出九 12、一〇 1、一〇 20, 27；一一 10；一四 8），然而有人藉「允許」這愚蠢的異議，逃避聖經明確的教導。的確，聖經也說法老王自己硬著心（出八 15, 32；九 34），但同時聖經也說法老王的心之所以剛硬是神的作為，這兩處記載毫無衝突。雖然在許多方面是神在人心裡運行，然而行動的是人！此外，我也可以用他們的異議反駁他們：若「使剛硬」只是表示「允許」，那聖經就不會說，神使法老王的心剛硬。更荒謬和愚蠢的解釋是說，法老王允許他自己的心剛硬。聖經本身也反駁這異議，神說：「我要使他的心剛硬。」（出四 21）再者，關於迦南地的居民，摩西說：他們出來爭戰是因為神使他們的心剛硬（書一一 20；cf. 申二 30）。另一位先知也這樣說：「祂使敵人的心轉去恨祂的百姓。」（詩一〇五 25）神也在《以賽亞書》中說：祂要差派亞述人攻擊那詭詐的國，並吩咐他們「搶財為擄物，奪貨為掠物」（賽一〇 6），這並不是說祂想教導不敬虔、頑梗之人甘心樂意地順服祂，而是祂要強制他們執行祂的旨意，就如神的誠命刻在他們心中



那樣，從此就不難看出，是神的預旨迫使他們這樣做。

我承認，的確有時神利用撒但的騷擾運行在惡人心中，然而撒但所行的只是出於神的驅使，並且神也決定撒但的破壞範圍。邪靈攻擊掃羅，是受神的差派（撒上一六 14），使我們知道，掃羅的癡狂是出於神公義的報應。這經文也說：撒但「弄瞎不信之人的心眼」（林後四 4），但除非神給他們一個生發錯誤的心，使那些拒絕相信真理的人相信謊言（帖後二 11）。另一方面，聖經說：「先知若被迷惑說一句預言，是我耶和華任那先知受迷惑。」（結一四 9）又聖經也說：神確實「任憑他們存邪僻的心」（羅一 28，cf. Vg.），也任憑他們裝滿各種邪惡的私慾（cf. 羅一 29），因神自己是公義報應的起首，而撒但只是執行祂報應的使者。在第二卷中談到人是否有自由選擇時<sup>4</sup>，我會再探討這問題，所以我就到此告一個段落。總之，既然神的旨意是萬事的原始起因，那就證明神的護理決定人類一切的計畫和作為。祂的大能不但藉聖靈的引領運行在祂選民的心中，也運行在被遺棄之人的心中，驅使他們事奉祂。

### 3 神的旨意是一致的

° 既然到目前為止我所陳述的一

切都是聖經明確的教導，可見那些大膽侮辱神聖言的人有多褻瀆。若他們想藉故作謙卑使人讚美他們的中庸之道，難道有比他們說：「反而，我個人認為……」或說：「隱密的事是屬耶和華」，因而攻擊神的權威更高傲的嗎？但若他們公然褻瀆神、向天吐唾沫，能成就什麼呢？其實，這種傲慢並不少見，因為每一時代都有不敬虔和褻瀆神的人對這教義狂吠。但他們將親自經歷到古時聖靈藉大衛的口所宣告的：當人受審時，神顯為公義（詩五〇 6，Vg.；五一 4，EV）。在此大衛指責這類人的癡狂，因他們出於自己的污穢放蕩地與神爭辯，也自以為有權利定神的罪。他同時也暗示，他們向天吐的褻瀆不但無法擊中神，反而會使神在剎那間就驅散他們烏雲般的褻瀆並顯自己為公義。而且我們勝過世界的信心（cf. 約壹五 4），是因為建立在神聖潔的話語上，所以就能勝過這些毀謗。

要反駁他們的第一個異議是輕而易舉的，即若沒有任何事情能在神旨意之外發生，那麼在神裡面就有兩種互相矛盾的旨意，因神以祂隱密的計畫預旨祂的律法所公開禁止的事。然而在我答覆之前，我要再一次提醒我的讀者，這異議所反對的並不是我，而是聖靈本身，因祂曾藉正直人約伯

<sup>4</sup> II. 4. 1—4.

的口說：「神所喜悅的，祂必成就。」（伯一 21，cf. Vg.）當他被強盜搶劫時，在他們不公義、冒犯他的行為上，他看出神對他公義的管教。聖經在另一處也告訴我們，以利的兒子沒有聽父親的話，因耶和華想要殺他們（撒上二 25）。另一位先知也宣告：「我們的神在天上，都隨自己的意旨行事。」（詩一一五 3）至今，我已充分地證明，雖然那些吹毛求疵的人說，有些事情是出於神懶散的「允許」而已，但其實神是萬事的原始起因。祂說：「我造光，又造暗；我施平安，又降災禍」（賽四五 7 p.），沒有任何災禍不是神所降的（摩三 6）。故我們可以請他們解釋，神的審判是有意的，還是無意的。然而就如摩西所說，當斧頭脫了把，傷人致死，乃是耶和華要將他交在那人手中（申一九 5；cf. 出二一 13）。

再者，根據路加的記載，全教會的信徒說：希律王和彼拉多成就了神手和祂意旨所預定必有的事（徒四 28）。事實上，除非基督按神的定意被釘十字架，否則人如何有得救的盼望呢？雖是如此，然而神的旨意並不互

相矛盾，也不會改變，祂也不會假裝喜悅祂根本沒有預定的事發生。雖然神的旨意是單一的，也是一致的。但對我們而言，卻似乎是多方面的，因我們有限的理解力難以理解，為何祂預旨違背祂律法的事發生。當保羅說外邦人受呼召是「隱藏的奧祕」（弗三 9）後，立刻接著說，這是要顯出「神百般的智慧」（弗三 10）<sup>5</sup>。雖然神的智慧在人看來似乎是多方面的，但難道我們要因自己遲鈍的<sup>6</sup>理解力，就幻想神有任何改變，就好像祂改變自己的計畫或背乎自己那樣嗎？當我們不明白神為何預旨祂所禁止的事時，我們就應當想到自己有限的理解力，聖經也告訴我們，神住在人無法靠近的光裡（提前六 16），因這光被幽暗籠罩。所有敬虔謙卑之人都相信奧古斯丁（Augustine）所說的：「有時人以好意期望某件神沒有預旨的事情發生……例如：一位好兒子期望他的父親存活，而神卻預定他死。相反地，有時人以惡意期望某件神以好意預旨的事發生，例如：壞兒子希望他父親死，而神也預定這事。前者期望神沒

<sup>5</sup> “πολυποίκιλον.”

<sup>6</sup> 加爾文在第3、4段中故意說了互相矛盾的話，即神「預定」祂所「禁止」的行為，但神的旨意卻仍是「單一的」。加爾文這樣說，是根據聖經一方面吩咐人要有信心，另一方面教導人無能為力（imbecillitas）或遲鈍（hebetudo）的本性。因此，對加爾文而言，聖經的啟示勝過邏輯，而且邏輯不能使人明白神未曾啟示的大奧祕。參閱 I. 13. 1-3; III. 2. 14; III. 24. 17；同樣地，他在 III. 18. 10中拒絕下一個合乎邏輯的結論。

有預定的事；後者卻期望神所預定的事。然而儘管前者的孝順與神的預旨相背，卻比後者的忤逆更符合神的美意，雖然後者的期望與神的預定一致。所以，某件事被神悅納或咒詛，完全視乎人所應當期望的和神所看為好的，及人所期望的動機是否是神所喜悅的，神藉壞人的惡意成全祂公義的旨意。」他在這論述之前說過，墮落的天使和一切的惡人離棄神時，自以為是違背神的旨意，然而，從神無所不能的角度來看卻非如此，因當他們違背神的旨意時，神的旨意卻成全在他們身上。因此，奧古斯丁說：「耶和華的作為本為大；凡喜愛的都必考察。」（詩一一一 2；cf. 詩一一〇 2，v.g.）所以，萬事都以奇妙和無法測度的方式在神的旨意之內發生，連違背祂律法的事也不例外。因若祂不許，便不可能發生，但祂也不是無意地默許它的發生，而是有意地預定它的發生，而且既然神是良善的，除非神出於祂的全能利用惡行以成善，否則祂就不會允許邪惡的事發生<sup>7</sup>。

#### 4 當神利用不敬虔之人的惡行成全祂的美意時，也是無可指責的

◦ 同樣地，另一個異議也要被駁

倒，或甚至不辯自明：若神利用惡人的惡行，甚至控制他們的計畫和企圖，那神的確是萬惡之源。因此，人若執行神的預旨而受詛咒，那就是不公正的，因他們只是在遵行神的旨意。主張這異議的人將神的預旨和祂的誠命混為一談了。然而，聖經中有無數的例子，清楚地證明它們截然不同。雖然神喜悅藉押沙龍與他父親的妻子犯姦淫（撒下一六 22）的罪懲罰大衛的姦淫罪，但祂卻沒有吩咐那惡子犯亂倫罪。除非我們從示每辱罵大衛這事件的觀點看待這事，因當大衛承認示每對他的辱罵是出於神的吩咐時（撒下一六 10—11），他並沒有稱讚示每的順服，就好像這惡犬正在服從神的權柄。但因大衛意識到是神藉示每的舌頭鞭打他，他就耐心地忍受神的管教。因此，我們就當確信：雖然神利用惡人成就祂隱密的預旨，但惡人卻是無可推諉的，因為他們是出於自己的私慾故意違背神的誠命，並非是順服神。

耶羅波安被膏做王（王上一二 20）一事，清楚地告訴我們：人的惡行是出於神，也受神隱密護理的掌管。神斥責以色列人愚昧衝動地立他為王，因為他們違背了神立王的原則，也不

<sup>7</sup> 奧古斯丁, *Enchiridion* 26. 100 f. (MPL 40. 279; tr. LCC VII. 399 f.); 奧古斯丁, *Psalms*, Ps. 111. 2 (Latin, Ps. 110. 2) (MPL 37. 1464; Calvin, *Comm. Ps.* 111:2).

忠實地背棄了大衛的家族。然而，我們也知道神預定他被膏為王。據此，先知何西阿的陳述似乎互相矛盾，因神在一處經文中埋怨耶羅波安做王是違背祂的旨意，也是祂所不認可的（何八 4），但在別處經文中，祂卻說祂在怒中膏耶羅波安為王（何一三 11）。那要如何解釋這兩處經文呢？耶羅波安做王違背神的旨意，但也是神預定他做王？答案很明顯，即百姓之所以離棄大衛家族就是棄絕神加給他們的軛，同時神也有主權懲罰所羅門王忘恩負義的罪。由此可見，神並不喜悅人背信，但另一方面，也是神公義地預旨他們的失信。同樣地，出乎人預料之外，神預旨耶羅波安被膏為王。就如聖經的歷史告訴我們，神興起仇敵（王上一 23）奪取所羅門之子的國度。

讀者們要留意這兩件事。既然神喜悅祂的百姓只受一位王統治，那以色列國的分裂就與祂的旨意相違背。然而以色列的叛變也是出於同一位神的旨意。顯然，當這位先知以話語和膏抹激動原先並無意做王的耶羅波安開始尋求王位時，這並沒有在神的知識或旨意之外，因祂預旨這事的發生。然而神仍公義地斥責百姓的叛變，因他們背棄大衛家族並違背神的

旨意。因此，聖經後來也記載羅波安狂傲地藐視百姓的懇求，而且是神成就這事的，為了應驗神藉祂的僕人亞希雅所宣告的預言（王上一二 15）。請注意：那聖潔的國分裂違背了神的旨意，然而十二支派從所羅門的兒子分裂出去也是出於神的旨意。此外，還有另一個相似的例子，即亞哈王的眾子和他的後裔被滅絕是百姓所樂見的，甚至他們也參與了（王下一〇 7）。耶戶正確地敘述：「耶和華指著亞哈家所說的話，一句沒有落空，因為耶和華藉祂僕人以利亞所說的話都成就了。」（王下一〇 10 p.）但他同時也公義地斥責撒瑪利亞的居民，因他們隨夥作惡。他問道：「你們都是公義的嗎？我背叛我主人，將他殺了；這些人卻是誰殺的呢？」（王下一〇 9；《列王四書》（LXX）一〇 9, Vg.）以上，我已清楚地解釋人的惡行也一樣彰顯神的公義。

對於謙卑的人而言，奧古斯丁的這答覆就足夠了：「既然父獻上基督，基督獻上自己，而猶大獻上他的主，那為何在這同樣的事上，神是公義的，而人卻是有罪的，豈不是因為他們的動機不同嗎？」<sup>8</sup> 然而，若有人認為我們現在所說的難以接受，即當人在神的驅使下做了他所不應該做

<sup>8</sup> 奧古斯丁, *Letters* 93. 2 (MPL 33. 324; tr. FC 18. 63).

的事時，神和人並不相同，請他們留意奧古斯丁的另一段論述：「當神利用惡人的惡行成就祂所喜悅的事，卻仍照他們的行為報應他們時，誰不戰兢呢？」<sup>9</sup> 顯然，在猶大的背叛中，我們若因為神預旨獻上祂的兒子受死而將這罪歸給神，這不也就是與將救贖的事工歸給猶大是一樣荒謬嗎？另外奧古斯丁也指出，當神究察人的行為時，並不在乎人所能做的或他們實際上做的，而是他們願做的<sup>10</sup>，由此可知，神所在乎的是人行事的動機和目的。

那些認為這教義無情的人當思想：當他們因聖經清楚的啟示超越他們有限的理解力而拒絕接受時，那麼神是否會容忍他們的強詞奪理？何況他們也吹毛求疵地反對我們公開教導的教義。然而，若神不喜悅人明白這些事情，那麼祂就不會吩咐祂的先知和使徒教導之。難道神給我們智慧不就是要我們以謙卑受教的心，無條件地接受聖經一切所教導的嗎？雖然他們嘮叨的對象顯然是神，卻仍自傲自大地嘲笑這教義，所以根本不值得我們做更多的反駁。

---

<sup>9</sup> 奧古斯丁, *On Grace and Free Will* 21. 42 (MPL 44. 907; tr. NPNF V. 462).

<sup>10</sup> 奧古斯丁, *Psalms*, Ps. 61. 22: “*Discutit Deus quid quisque voluerit; non quid potuerit*” (MPL 36. 746; tr. LF [Ps. 62] *Psalms* III. 208); 奧古斯丁, *John's Gospel* 7 (on John 4:7): “*Non quid faciat homo, sed quo animo et voluntate faciat*” (MPL 35. 2033; tr. NPNF VII. 503 f.).



## 第 2 卷

在基督裡認識神是救贖者，  
這認識首先賜給律法時代的以色列人  
其次是福音時代的我們

THE KNOWLEDGE OF GOD THE REDEEMER IN CHRIST,  
FIRST DISCLOSED TO THE FATHERS UNDER THE LAW,  
AND THEN TO US IN THE GOSPEL.

## 第二卷 在基督裡認識神是救贖者， 這認識首先賜給律法時代的以色列人， 其次是福音時代的我們

### ◦ 第 I 章

因亞當的墮落和背叛，全人類落在神的咒詛之下，  
從起初受造的光景中墮落了；原罪的教義

正確認識自己

就除去一切的自信 (1—3)

#### 1 對自我錯誤或正確的認識

<sup>b</sup> 古時的箴言以極好的理由勸人認識自己<sup>1</sup>。人若對世俗的事一無所知是可恥的，但更可恥的是對自己一無所知。因為若是這樣，那當我們在最重要的事上做決定時，我們就會可悲地自欺甚至盲目！

既然認識自己如此重要，我們就應當更加留意，免得錯誤地認識自己。就如一些哲學家雖然勸人認識自

己，但目的是勸人認識自我的價值和卓越，並且他們只叫人思想那使人自高自大及虛空的確信之事 (創-27)。

◦ 然而，認識自己首先在於考慮到我們被造時的光景，以及之後神如何繼續慷慨地恩待我們，如此我們就會知道，我們的本性若沒有在亞當裡受玷污該有多高貴，同時也要提醒自己，我們沒有什麼不是領受的，反而我們所擁有的一切都是神喜悅賞賜我們的。因此，我們完全依賴祂。其次，也要考慮到我們在亞當墮落之後悲慘的處境，若認識這點，我們所有的自誇自大和自信都將消散，使我們

<sup>1</sup> 加爾文在此所指的是他在第一卷開頭的教導，即認識神和認識自己。參閱 I. 1. 1 以及本章的第 1、4 段。請參閱伊拉斯模的 *Enchiridion* 3 (tr. LCC XIV. 308 ff.)。德爾菲 (Delphi) 的廟宇上寫著 “Γνωθι σαυτόν” (或 “σεαυτόν”)，即「要認識自己」。季諾 (Xenophon) 的 *Memorabilia* IV. 2. 24—29 (LCL edition, pp. 286 f.) 記載：蘇格拉底 (Socrates) 用這句話教導他的學生。參閱亞里斯多德的 *Rhetoric* II. 21. 1395a (LCL edition, pp. 282 ff.)。西塞羅引用並解釋這句話不只一、兩次，譬如：當阿波羅 (Apollo) 說「要認識自己」，意思是「要認識自己的靈魂」，*Tusculan Disputations* I. 22. 52 (LCL edition, pp. 62 f.)。這與加爾文的教導一樣。



自覺羞愧而謙卑下來。起初，神照自己的形像造我們（創一 27），好激勵我們熱心為善並默想永生。而為了避免人類的高貴（使我們與禽獸有別的高貴）因人的無知被葬送，我們就當承認神賞賜我們理智和理解力是要我們過聖潔和正直的生活，好讓我們可以朝著那榮耀、永生的目標奔跑。

<sup>e(b)</sup> 但當我們思考那起初的美景時，我們就不得不對照我們目前悲慘的光景，而發現自己的污穢和羞愧，因為我們在始祖亞當裡從起初的光景墮落了。因此，我們就憎惡自己而謙卑下來，以致在我們心中燃起尋求神的熱誠，因為祂能重新賞賜我們已完全失去的美善。

## 2 人生來傾向虛幻的自我崇拜

<sup>b</sup> 這就是聖經對我們自我省察的要求，即除去我們依靠自己能力的全部自信、拆毀我們自誇的所有根據，及至終引領我們順服神的認識。我們若想在理論上或現實上達成這目標，就當採取這樣的行動。我並非不曉得思量自己的美德是何等令人快樂的事。然而，我們更應當 <sup>e(b)</sup> 認識自己實際可悲的貧乏和醜行，而因此感到羞愧。<sup>b</sup> 的確，人生來最喜愛被人奉

承。因此，當他發現他的才能受人崇拜時，便傾向於過分地相信自己的才能。大多數人皆如此，所以並不足為怪。既然所有的人與生俱來擁有盲目的自愛，所以他們深信，在他們身上沒有任何可憎惡的事。因此即使沒有人教導，他也完全心存這虛妄的看法，即人靠自己完全能過善良與幸福的日子<sup>2</sup>。或許有人較含蓄地將部分原因歸諸於神，免得別人認為他將一切的才能歸諸自己，於是他們就分配這稱讚，將大部分歸給自己，仍然對自己自誇和自信。

沒有比恭維更令人快慰的事，因這恭維迎合人骨子裡的驕傲，使人飄飄然。因此，幾乎在每一個時代，當有人以最動聽的話語公開地讚美人性時，便大受歡迎。然而，不論這叫人自我滿足的讚美如何堂而皇之，卻仍然只是自我陶醉罷了。其實，這讚美欺哄了一切相信之人，使他們至終沉淪。當我們信靠一切虛空的確據時，我們就思考、計劃，以及努力去做我們認為恰當的事，但我們成就了什麼呢？雖然我們這樣做——從一開始就缺乏智慧和道德——難道我們仍要勇往直前，以致自取滅亡嗎？那確信自己能行任何事之人的結局必是如此。

<sup>2</sup> 西塞羅, *Nature of the Gods* III. 35. 87, 88. 學者科塔說：雖然每一個人都有知識、美德和信心，但我們要向神求告安全、財富，和勝利。(Tr. LCL edition, pp.372—375.)

人若相信那些唯獨強調人之美德的教導，非但不會在自我認識上有長進，反而會陷入可怕的無知中。

### 5 自我認識的兩大障礙

<sup>b</sup> 所以，神的真理在這方面與一般人的看法是一樣的，即智慧的另一部分是認識自己，然而有關人如何獲得這自我的認識則有很大的分歧。根據屬肉體的判斷，當人確信自己的智慧和正直而放膽激勵自己盡美德的本分，並離棄惡行、竭力追求完美和卓越時，人自認非常清楚地認識自己。但那按照神審判的標準鑒察自己的人，找不到任何令自己自信的事。他越鑒察自己，便越忐忑不安，直到所有的自信消失無蹤，完全不再相信依靠自己能過正直的生活。

<sup>e(b)</sup> 然而神卻不希望我們忘記祂在始祖亞當身上所賜給我們的高貴，<sup>b</sup> 這高貴應當激勵我們熱心追求公義和良善。因我們不可能想到起初的光景或神造我們的目的，而不同時被刺激默想永生，並渴慕神的國。這樣的默想不但不會使我們驕傲，反而對自己灰心，以致降卑自己。因為我們已

經從起初的光景中墮落了，也已經對神造我們的目的完全生疏，因此我們厭倦現今的光景，並渴慕已喪失的福分<sup>3</sup>。但當我們說人在自己身上沒有找到任何快樂的根據時，我們指的是在人身上沒有任何可誇的根據。

所以，人對自己的認識可以分成兩部分。首先，人應當思考神創造他並賞賜他高貴才能的目的<sup>4</sup>。這認識應當激勵他默想當歸給神的崇拜和來世<sup>5</sup>。其次，人應當思量自己的才能，更正確地說，人缺乏才能。而人一旦發現自己的缺乏，就厭惡自己，羞愧地俯伏在神面前。前半部的思考使人認識自己的本分如何；後半部的思考使人確知他無力盡這本分。我們將按照次序分別討論之。

亞當的罪使人完全墮落，  
並喪失起初的福分（4—7）

### 4 墮落的記載表明何謂罪（創三章）

：背信棄義

<sup>e</sup> 既然神嚴厲地刑罰，那必定是深重且可憎的罪，我們必須思考那惹動神向全人類大發烈怒的罪是怎樣的

<sup>3</sup> 潘尼埃 (Pannier) 說，加爾文在這裡教導意志捆綁這教義的重要性。當我們明白神創造我們的目的，並想到現今道德上的無能為力，這就激勵我們尋求神的力量和釋放。(Pannier, *Institution* I. 311, note a on p. 84.)

<sup>4</sup> 參閱 I. 15. 1—4.

<sup>5</sup> “*Vitaeque futurae meditationem.*” 參閱 III. 9.

罪。我們若只將亞當的罪視為貪食（普遍的觀點），是膚淺的。就如最高貴的道德只不過是節制口慾不吃某種果子，尤其是當他身邊充滿各式各樣甜美的果實。

所以我們應當更深入地省思這是怎樣的罪。神禁止亞當吃分別善惡樹上的果子，為了試煉亞當的順服，並要看他是否樂意聽從神的吩咐。就連這樹名字的本身也證明這命令唯一的目的是要使亞當滿足於他的美景，並阻止他因惡慾而自高。神的應許，即只要亞當吃生命樹上的果子，就有永生的盼望；另一方面，祂也警告亞當，若吃分別善惡樹上的果子必定死，目的是要試煉他的信心。因此，就不難推論亞當是如何激怒神的。其實，奧古斯丁說得對，他說驕傲是萬惡之源<sup>6</sup>。若人的野心沒有誘惑他看自己過於所當看的，他就能持守起初的光景。

我們若留意摩西對這誘惑的描述，就能更清楚地明白這是怎樣的罪。女人因被蛇引誘，不忠實地偏離了神的道，這清楚地告訴我們，不順從神就是墮落的開端。保羅的教導也肯定這點，他說：因一人的悖逆，眾人都失喪了（羅五 19）。然而我們同時

要留意的是，亞當背叛了神，不僅是因為他被撒但難以抗拒的恭維所誘惑，也是因為他厭倦了真理而轉向虛謊。的確，我們一旦藐視神的話語，就立刻不再敬畏神。除非我們留心聽神的話，否則祂的威嚴必不在我們心中，且將敗壞了對祂的敬拜。因此，不忠就是墮落的根源。之後，人的野心、驕傲，以及忘恩負義被激發出來，都是因亞當偏要得到超過神所賜給他的，並無恥地藐視神豐盛的供應。就亞當而言，照神的形像被造根本令他不屑一顧，除非與神同等，這是多麼可怕的邪惡！既然人離棄造物主的權柄，甚至悖逆地卸下肩上的軛——這是污穢可憎的罪，想為亞當脫罪是徒然的。然而亞當不但背道，也邪惡地指責神。亞當輕率地相信撒但對神的毀謗，因撒但指控神說謊、嫉妒，以及懷著惡意。最後，他的不忠為野心留地步，而野心又產生了頑梗的悖逆，結果，因離棄了對神的敬畏，就放縱自己的私慾。因此伯爾拿（Bernard）正確地教導，就如當時亞當聆聽魔鬼的話而敞開了死亡之門（cf. 耶九 21），照樣，如今當人聆聽福音時，救恩之門便向我們敞開<sup>7</sup>。因為若不是亞當先不信神的話，他絕不

<sup>6</sup> 奧古斯丁, *Psalms*, Ps. 18. 2. 15 (MPL 36. 163; tr. LF *Psalms* I. 138 f.).

<sup>7</sup> Bernard, *Sermons on the Song of Songs* 28 (MPL 183. 923; tr. S. J. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 179).

敢敵擋神的權柄。這就是勒住一切私慾最有效的韁繩，即深信沒有比藉遵守神的誠命而行義更美的事；也相信幸福生活最終的目標是討神喜悅。然而，亞當竟然被魔鬼的褻瀆所勾引，以致竭盡所能地污衊神一切的榮耀。

### 5 人類最初所犯的罪就是原罪

° 若亞當繼續與他的造物者聯合就是他靈魂的生命，照樣，若他與神疏遠就是他靈魂的死亡。既然亞當顛覆了整個大自然的秩序，那麼，全人類因他的悖逆而沉淪就不足為怪了。保羅說：「一切受造之物一同嘆息」（羅八 22）、「服在虛空之下，不是自己願意。」（羅八 20）其原因無疑是一切受造物正在擔當人所應得刑罰的一部分，因為它們是為了人的緣故受造的。既然因為亞當的罪孽，全地都受到咒詛，那麼這咒詛擴散到他所有的後裔是理所當然的。<sup>e(b/a)</sup> 所以，當神在亞當身上的形像被破壞之後，不

是他一個人受懲罰——<sup>b(a)</sup> 神起初賜給他的智慧、美德、聖潔、誠實，以及公義都變成極可怕的災病、心盲、無能、污穢、虛妄，以及不公義——<sup>e(b/a)</sup> 甚至牽連他一切的後裔。

<sup>b</sup> 這就是教父所說遺傳在人身上的「原罪」。「罪」這一詞表示人類從起初善良和聖潔的本性上墮落了。<sup>e(b)</sup> 教會歷史上對此頗有爭議，<sup>e</sup> 即因一人的過犯，眾人都被定罪，於是罪臨到眾人，這與一般人的看法完全相反。這也許就是為何古時的神學家完全不能領悟這教義，至少他們對原罪的教導不夠清楚。雖然他們膽怯，但伯拉糾（Pelagius）卻大膽、褻瀆地捏造亞當的罪並沒有影響到他後裔的謊言<sup>8</sup>。撒但藉此企圖掩飾原罪這疾病，免得人得醫治。<sup>b</sup> 雖然聖經清楚地教導：罪是從亞當而來並牽連他所有的後裔（羅五 12），但伯拉糾卻詭辯說：罪的傳播是因人與人之間的模仿，並非是與生俱來的。虔誠之人

<sup>8</sup> 伯拉糾 (Pelagius, ca. 354—420) 是英國的修道士。他攻擊奧古斯丁的教義，即因亞當的罪，人生來是墮落的。這激勵奧古斯丁寫下許多的文章和信為這教義辯護。參閱奧古斯丁, *Retractions* I. 13. 5 (MPL 32. 604); *Against Julian* III. 26. 59 (MPL 44. 732 f.; tr. FC 35. 159 f.). 伯拉糾和他更為挑釁的同工賽雷提斯 (Coelestius) 從羅馬去到北非、巴勒斯坦，和小亞細亞，得了許多的門徒。伯拉糾主義在迦太基 (Carthage) 的兩個教會會議 (412 和 418) 和在皇帝的勒令中被定為異端。教宗柔西母 (Zosimus) 在此勒令之後不再善待賽雷提斯，反而與眾教會一同咒詛他，然而這異端已經被傳開了，它主要的教導是人性本善。貝滕生 (H. Bettenson) 簡潔和正確地解釋這爭議，*Documents of the Christian Church*, pp. 74—87. 蘇德爾 (A. Souter) 編輯了伯拉糾的作品，*Pelagius' Expositions of the Thirteen Epistles of St. Paul, Texts and Studies IX (Part I, Introduction; Part II, Text)*.

(尤其是奧古斯丁) 努力地向我們證明，我們並不是出生後才被罪玷污，而是當我們在母腹裡就有了罪<sup>9</sup>，若否認這點，就是極端地狂妄無恥。但當我們想到敬虔的奧古斯丁在其他教義上指責賽雷提斯派 (Coelestialian) 和伯拉糾主義者是無恥的獸類時，我們就不會對他們的大膽感到驚訝。大衛的確承認自己是「在罪孽裡生的，在我母親懷胎的時候就有了罪。」(詩五 - 5 p.) 他並不是在指責他父母的罪，而是為了彰顯神的恩慈，所以承認從他母親懷他時他就有了罪。顯然，這並不是單指大衛，大衛所代表的是全人類共同的光景。

既然全人類都出於不潔的精子，所以我們生來就已被罪惡玷污。在我們未見天日之前，神就視我們為污穢和不潔。「誰能使潔淨之物出於污穢之中呢？無論誰也不能！」正如《約伯記》所說的 (伯一四 4, cf. Vg.)。

## 6 原罪不是模仿而來

<sup>c</sup> 因此，父母的污穢遺傳給兒女，甚至所有的後裔在出生時就無例

外地被玷污了。除非我們追溯到人類的始祖，否則我們就無法找到那污染之源。<sup>b</sup> 我們必須確信，亞當不但是人類的始祖，也是人類本性之根，因此全人類受亞當罪的玷污是應當的。使徒保羅對亞當和基督的比較就清楚證明這點：「這就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的；於是死就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」(羅五 12) 如此，藉著基督的恩典，我們重新獲得義和生命 (羅五 17)。那麼伯拉糾主義者在此要胡說些什麼呢？難道要說亞當的罪是因模仿而流傳下來的嗎？難道基督給我們的義只是要我們效法的榜樣嗎？這是無法容忍的褻瀆！既然基督的義和生命歸給我們是無庸置疑的，就證明我們的義和生命都在亞當裡失喪了，而在基督裡又重新獲得。罪藉亞當臨到眾人，卻被基督除去了，<sup>c</sup> 這是聖經清楚的教導：「因一人的悖逆，眾人成為罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成為義了。」(羅五 19 p.) 二者彼此的關係就是：亞當的敗壞牽連我們，使我們與他一同墮落，然而基督以祂的恩典使

<sup>9</sup> 參閱奧古斯丁, *City of God* XVI. 27: 「嬰兒……因生來在亞當裡，也就違背了神的恩約……嬰兒……生來就有罪，不是本罪而是原罪。」(MPL 41. 506; tr. NPNF II. 326) 奧古斯丁另外說了許多類似的話，請參閱 Smits II. 30 和 OS III. 233 f. 伯拉糾因奧古斯丁在《懺悔錄》裡的一句名言，意味人無能為力，就開始反對他 (X. 29. 40; X. 31. 45): “*Da quod iubes et iube quod vis*” (只要祢賞賜祢所吩咐的，並求祢隨意吩咐)。(MPL 32. 796, 798; tr. LCC VII. 225, 228.) 參閱 II. 5. 7, note 17; II. 8. 57, note 67.

我們重新獲得救恩。

在如此清楚的真理之下，我認為毋須再費時費力地引證。保羅在哥林多前書中，就是要堅固敬虔之人對復活信心。因此，他教導：人在亞當裡所失喪的生命在基督裡重新獲得了（林前十五 22）。保羅宣告所有的人在亞當裡都死了，同時也宣告我們都沾染了罪的疾病。因為人若沒有沾染罪，就必不被定罪，這經文的後半部分清楚地解釋保羅在這裡的意思，他說人在基督裡重新獲得生命的盼望。但我們都知道，這盼望是來自於基督將祂的義歸給我們，使我們得生命。保羅在另一處又說：「心靈卻因義而活」（羅八 10 p.）、「我們在亞當裡死了。」這些話唯一的解釋是：亞當的犯罪不但使自己受禍和沉淪，也使全人類的本性與他一同沉淪了。基本上，不是因他所犯與我們毫無關聯的罪，而是

因他的墮落使他所有的後裔沾染了他的敗壞。

° 若不是人在母腹裡已被咒詛，那保羅的這話「我們本為可怒之子」就毫無根據了（弗二 3）。顯然，保羅不是指我們受造時的「本性」，而是因這本性在亞當墮落後被玷污了。因此，我們若說神是死亡之源是極不恰當的。亞當敗壞自己，也沾染了他一切的後裔。基督是我們天上的法官：「從肉身生的就是肉身」（約三 6），清楚地證實所有的人生來都是敗壞和邪惡的，因此，除非人重生，否則生命之門是關閉的（約三 5）。

## 7 罪從一代傳到另一代

<sup>b</sup> 我們毋須費時費力地討論古時的教父熱烈爭論的這問題，即兒子的靈魂是否延續<sup>10</sup>自父親的靈魂，因罪主要是玷污了人的靈魂。我們應當滿

<sup>10</sup> 加爾文在這裡用了一個富有爭議性的單字 *tradux*，他指的是教父對靈魂來源的辯論。參閱 I. 15. 5, note 15. 雖然奧古斯丁和加爾文都強調人被造時是合一的，但他們都不主張靈魂傳殖說。這理論教導亞當的靈魂是神本質的一部分，並且亞當一切後裔的靈魂都來自亞當。事實上，加爾文完全反對這樣的教導。奧古斯丁對靈魂來源的另一種解釋（創造說）的反對是由於文生·維克特 (Vincentius Victor) 粗略的解釋。參閱奧古斯丁, *On the Soul and Its Origin* I. 4; II. 14 (MPL 44. 477; 507 f.; tr. NPNF V. 316; 340 f.)。要了解中世紀一般人對這問題的觀點，參閱費爾韋瑟 (E. R. Fairweather) 對拉昂的安瑟倫 (Anselm of Laon) (LCC X. 261, note 2) 一篇文章的註解。為了明白這整個爭議，請參閱 C. Hodge, *Systematic Theology* II. 3 和 J. F. Bethune—Baker, *An Introduction to the Early History of Christian Doctrine*, pp. 302 ff. 多數的加爾文主義者主張創造說，即每一個人的靈魂都是神新的創造。豪治 (Hodge) 在第 64 頁說：「加爾文、伯撒 (Beza)、特士良 (Turretin) 和大多數改革宗神學家都主張創造說。」其實一些反對宗教改革的人也同樣主張這立場：參閱 Alfonso de Castro, *Adversus omnes haereses* II, s.v. “anima” (1543, fo. 34 C—35 A)。

足於知道這一點：主將祂喜悅賞賜人類的恩賜交託給亞當，所以在亞當喪失了這些恩賜時，我們所有人的也喪失了。而當亞當領受他之後所喪失的恩賜時，他同樣也為全人類領受這些恩賜，因此，我們又何必在乎靈魂是否從父親延續而來呢？換言之，當我們說亞當喪失原義時，全人類的本性也喪失原義而赤裸了，而在他犯了罪後，全人類的本性也沾染了，這是合理的。如此看來，敗壞的樹枝從敗壞的根裡生出來，又將他們的敗壞傳播給新生出的幼芽。因此，兒女從父母那裡就敗壞了，也將這敗壞傳給所有的後裔。亞當的敗壞就如一條永不止息的河流，將他的敗壞從祖先傳給後裔。<sup>d</sup> 這敗壞並非源於肉體或靈魂本身，而是因神預定人類的始祖亞當將替他所有的後裔擁有和喪失神所賜的恩賜<sup>11</sup>。

<sup>b</sup> 要駁倒伯拉糾主義者的異議並不困難，他們主張說：兒女的敗壞不可能遺傳自敬虔的父母，反而因父母的敬虔而分別為聖 (cf. 林前七 14)。但

兒女們的出生並沒有承襲父母屬靈的重生，而是承襲了父母敗壞的肉體。<sup>c</sup> 又如奧古斯丁所說：不管一個人是有罪的非信徒或聖潔的信徒，他所生的兒女不是聖潔的而是有罪的，因他從腐敗的本性中生出了他們<sup>12</sup>。<sup>b</sup> 的確，兒女在某種程度上與父母的聖潔有分，這是神特殊的賜福。然而，這並不與人類在亞當裡受到普遍的咒詛這事實有衝突。<sup>d</sup> 罪是與生俱來的，而成聖卻出於超自然的恩典。

---

原罪就是那應當受刑罰的本性墮落，而這本性並非人類受造時的光景 (8—11)

---

### § 原罪的性質

<sup>b</sup> 我們必須對原罪下定義，以免我們以下的論述模糊不清<sup>13</sup>。我無意探討許多不同作者對原罪所下的定義，我只要教導我認為最符合真理的定義。所以原罪的定義是，人類本性所遺傳的墮落和敗壞，也擴散到靈魂的各部分，使我們落在神的震怒之

---

<sup>11</sup> 關於這問題，班諾特 (Benoit) 引用加爾文約翰福音的解經書 (Comm. John 3:6)。在那裡，加爾文說，原罪不是藉著性行為傳下來的，而是神預定全人類在亞當裡受敗壞，並因此喪失神藉著亞當賜給我們的眾恩賜。

<sup>12</sup> 參閱奧古斯丁 “*Regeneratus non regenerat filios carnis, sed generat.*” *On the Grace of Christ and on Original Sin* II. 40. 45 (MPL 44. 407; tr. NPNF V. 253).

<sup>13</sup> *Acts of the Synod of Trent with the Antidote* I, session 5, decree 1 (CR VII. 425 f.; tr. Calvin, Tracts III. 86 ff.).

下，又使我們行出聖經所說「情慾的惡事」(加五 19)，這也是保羅通常稱之為罪的。<sup>a</sup> 原罪所產生的行為包括——姦淫、淫亂、偷竊、恨惡、謀殺，以及荒宴，他稱為「罪所結的果子」(加五 19—21)，儘管聖經，甚至保羅自己通常稱之為「罪」。

<sup>b</sup> 我們必須格外留意這兩點。首先，我們本性的各方面都被這極大的敗壞毒害和扭曲，所以我們都在神公義的定罪和刑罰之下。因神唯獨悅納的是公義和純潔，但這並不等於我們要因亞當的過犯而受刑罰。聖經記載，因亞當的罪，我們都落在神的審判之下，意思並不是說我們雖然無罪或無可指摘，卻仍要擔當罪的刑罰，而是說，因亞當的過犯，牽連我們與他一同受咒詛，並與他一同被定罪。我們不但在亞當裡受審，亞當的罪也住在我們裡面，因此我們受處罰是公義的。因此，雖然奧古斯丁常常稱罪為「別人的」，但為了教導罪是藉著生育傳給我們眾人，他同時也說各人

要擔當自己的罪<sup>14</sup>。使徒保羅貼切地聲明：「罪就臨到眾人，因為眾人都犯了罪。」(羅五 12)也就是說，眾人都被圈在原罪裡面，也被玷污了。因此，就連嬰兒一出母腹就已被定罪，他們被定罪並不是因為別人的罪，而是他們自己的罪。即便他們未曾結出罪的果子，然而罪的種子已隱藏在他們裡面。事實上，他們的整個本性就是罪的種子，所以這本性必定是神所厭惡的。<sup>c</sup> 由此可見，神視這本性的敗壞為罪是公義的，因為若不是罪，就不可能受審。

<sup>b</sup> 其次，這邪惡在人心裡是永無止境而且繼續不斷地結新果子——就是我們以上所描述情慾的惡事——就如熊熊火爐中不斷冒出的火焰和火星，或如泉源中不斷湧出的新水一樣。<sup>a</sup> 所以將原罪定義為「那應當存留在我們裡面原義的喪失」，<sup>b</sup> 雖然表達了原罪的真義，<sup>a</sup> 卻沒有適當地表達出罪的權勢<sup>15</sup>。因我們的本性不但沒有良善，反而是罪惡滿盈，不可能

<sup>14</sup> 奧古斯丁, *On the Grace of Christ and on Original Sin*, loc. cit.

<sup>15</sup> 墨蘭頓(Melanchthon)形容原罪是「某種誘惑人犯罪且與生俱來的傾向、衝動，和力量 (*genialis impetus et energia*)。」他用火焰往上燃燒和磁鐵的吸力來比喻原罪，他認為一般經院哲學家對原罪和本罪的區分是錯誤的。他雖然同意經院哲學家說原罪是「原義的喪失」，但他同時強調這定義是不完全的，因為他相信原罪是出於自愛主動的邪惡。*Loci communes* (1521), ed. H. Engelland, in the series *Melanchthons Werke in Auswahl*, ed. R. Stupperich, II. 1. 17 ff.; tr. from Kolde's 1910 edition, C. L. Hill, *The Loci Communes of Philip Melanchthon*, pp. 81 ff.



在罪惡上一無所為。有人恰當地說原罪是「私慾」<sup>16</sup>，而我們接著說，人心裡所有的一切，從思想到意志、從靈魂甚至到肉體都被這私慾充滿和玷污。但大多數人都不會這麼說。簡言之，人本身就是私慾。

### 9 罪敗壞了整個人

°我已經談過：在亞當離棄了義的源頭之後，人靈魂的各部分都被罪佔據了。因他不但被卑賤的情慾誘惑，也被難以言喻的不敬虔佔據他的思想，甚至傲慢也滲透到他的心。所以，我們若將罪所產生的敗壞侷限於情慾，是毫無根據和愚昧的；或若將之稱為「燃燒、刺激肉慾的火種」，也是愚昧的。彼得·倫巴都（Peter Lombard）在原罪上的教導證明他完全無知。他說原罪之根在於肉體；保羅也有類似的說法，雖然不是完全的，然而他的意思是原罪藉著肉體更明顯地表露出來<sup>17</sup>。難道保羅會教導

唯有靈魂的一部分，而不是整個靈魂敵擋神的恩典！當保羅教導說：敗壞不只存在於靈魂的一部分，而是靈魂的各部分都被這致命的疾病玷污，這就消除我們一切的疑慮。因當保羅論到人敗壞的本性時，他不但痛斥人的縱慾，更痛斥人的思想昏昧，心也因此墮落了<sup>18</sup>。

《羅馬書》第三章的整個內容都在描述原罪（1-20節）。人的「重生」使我們更清楚地瞭解原罪。既因聖靈與老我和肉體敵對，不但施恩改變情慾，甚至也改變靈魂的各部分。所以，保羅不但吩咐我們要治死一切的情慾，也勸勉我們要「將心志改換一新」（弗四 23）；在另一處經文中，他同樣激勵我們要「心意更新而變化」（羅一二 2）。由此可見，靈魂最卓越和高貴的部分不只受到傷害，也已敗壞到人不但需要改變，也需要一個新的本性。之後我們將會討論罪佔據人的思想和心的程度。我現在要說的只是

<sup>16</sup> 奧古斯丁常常採用「貪心」這一詞，譬如在他的 *treatise On Marriage and Concupiscence* 中，但這一詞更廣泛的意義是「在我們邪惡肉體中的罪律」（I. 34）（MPL 44. 435；tr. NPNF V. 277）。彼得·倫巴都在討論亞當的罪如何傳給他的後裔時，形容原罪為“*fomes peccati, id est, concupiscentia*”，也說它是「與生俱來的惡，且這惡傷害萬人，因為萬人都在亞當裡面，生在肉慾當中。」*Sentences*, II. 30. 7 f. (MPL 192. 722). 參閱蘭敦 (Stephen Langton) 對原罪很有趣的解釋，他的解釋是一般經院哲學家代表性的解釋，LCC X. 352 ff.

<sup>17</sup> 倫巴都, *Sentences*, II. 30. 7 f. and 31. 2-4 (MPL 192. 722, 724).

<sup>18</sup> 參閱 II. 2. 15, *ad finem*; II. 3. 2.

人已從頭到腳被罪淹沒，甚至沒有一部分不受罪的影響，甚至他所做的一切都是罪。如保羅所說，所有屬肉體의思想和情慾都是與神為仇（羅八 7），也是靈魂的死亡（羅八 6）。

### 10 罪不是人受造時的本性，而是墮落後的本性

<sup>b</sup> 我們說人生來是邪惡的，但那些因這緣故將自己的過錯歸給神的人有禍了<sup>19</sup>！他們邪惡地說自己的污穢是來自神的作為，雖然他們應當承認亞當無玷污、無瑕疵的本性才是神的作為。所以，人的沉淪是由於人的罪刑，而不是神的作為，因人之所以沉淪是因他從原先的光景墮落了。

我們在此不可埋怨說，若神阻攔亞當墮落，不是對我們更好嗎<sup>20</sup>？敬虔之人應當恨惡這異議，因這乃出於過分的好奇心。這問題與神隱密的預定有關，我們將在恰當的時候討論<sup>21</sup>。但我們不要忘記我們的敗壞是因自己本性的墮落，免得我們指控那創

造我們本性的神。的確，這致命的傷害無法與我們的本性分開，然而，關鍵是：這傷害是外來的，還是從起初就存在的。顯然，傷害是罪所導致的。倘若我們要責備就當責備自己，這是聖經清楚的教導。《傳道書》說：「我所找到的只有一件，就是神造人原是正直，但他們尋出許多巧計。」（傳七 29）顯然，人的墮落只能歸咎於自己，雖然神以慈愛賜給人義，人卻因自己的愚昧落入虛妄。

### 11 「自然的腐敗」並不來自於神所創造的「大自然」

<sup>b</sup> 因此，人的墮落是與生俱來的，但不是受造時就有的<sup>22</sup>。我們這樣說是要教導：這墮落是外來的，不是神創造時賜給人本質的一部分。而我們必須稱之為「與生俱來」，是免得有人認為墮落是由於人的惡行，事實上這墮落是藉遺傳而來的。這教導也有聖經的根據，保羅說：「我們本為可怒之子。」（弗二 3）既然神尚且

<sup>19</sup> 這是加爾文對放縱派者的指控之一，*Contre la secte phantastique des Libertins* (1545) (CR VII. 184 f.) 以及 *Epistre contre un certain Cordelier* (1547) (CR VII. 347, 350 ff.)。

<sup>20</sup> 參閱奧古斯丁，*On Genesis in the Literal Sense* XI. 4, 6, 10, 13 (MPL 34. 431—434)。

<sup>21</sup> III. 21—24; 參閱 I. 15. 8. 潘尼埃 (Pannier) 說這段在1539和1541年的版本裡，是加爾文在他所有的作品中第一次提到「預定」這個詞。(Pannier, *Institution* I. 312.) 其實在他的 *Instruction et confession de foy* (1537) (OS I. 390; tr. P. T. Fuhrmann, *Instruction in Faith*, p. 36) 中就已提到「預定」這個詞的動詞型態。

<sup>22</sup> 參閱 I. 1. 2, note 7; I. 14. 3, note 11.

喜悅祂最微不足道的受造物，難道祂會對祂最高貴的受造物——人有敵意嗎？神所恨惡的是已敗壞的受造物，而不是起初的受造物。所以，既然人生來就被神憎惡，這就證明人生來就有墮落的本性。因此，奧古斯丁在談論人敗壞的本性時，勇敢地稱那些在

未重生之人身上作王的罪為「與生俱來」的<sup>23</sup>。這就完全反駁摩尼教徒愚不可及的教導。他們因為相信人的本質是敗壞的，所以教導有另一位造物者創造人——為了避免將罪的起因歸咎於公義的神<sup>24</sup>。

---

<sup>23</sup> 奧古斯丁, *On Genesis in the Literal Sense* I. 1. 3 (MPL 34. 221); *Contra Julianum, opus imperfectum* V. 40 (MPL 45. 1477).

<sup>24</sup> 參閱 I. 13. 1.

## ° 第 II 章

### 人已完全喪失自由選擇而悲慘地作罪的奴僕

#### 普遍錯誤的反應

#### 1<sup>b</sup> 至今我們已清楚教導

自從罪的權勢佔據亞當的心之後，這權勢就控制全人類，<sup>e</sup> 並且無一人例外。<sup>b</sup> 因此，既然我們都是罪的奴僕，那麼我們就要<sup>e</sup> 更進一步地考察<sup>b</sup> 我們是否因此喪失了一切的自由，若我們仍有絲毫的自由，那麼這自由的範圍有多大？為了使我們清楚真正的答案，我現在要擬定一個討論的方向。避免陷入謬誤的良方就是先考慮到兩種普遍錯誤的反應：（1）當人發現自己完全不正直時，他的反應是無所謂，又當他發現他對追求神的義完全無能為力時，他就視追求神的義為徒然的，就如這與他毫不相干。（2）我們若說人能憑自己行最起碼蒙神悅納的事，就是竊取神的榮耀，人也會因自大而自取滅亡。奧古斯丁曾指出這兩種錯誤<sup>1</sup>。

若要避免這兩種致命的錯誤反

應，我們必須走上這條正路：當人被教導他無能行善也無法避免行惡時，他仍當被勸戒渴望他無法行的善，並渴望他已喪失的自由。事實上，這比教導他人擁有崇高的美德，更能刺激他行善。每一個人都知道人不該自大而竊取神的榮耀〔上述（2）〕，但有許多人卻懷疑上述的（1）。雖然我們不應該否定神賜給人才能，但同時我們也有必要知道神嚴禁人自誇，就連神慈愛地賞賜人最崇高的尊榮時，人也不可因此自誇，何況人由於忘恩負義，已從最高貴的榮耀墮入最卑微的羞辱中。

當時，人擁有最高的尊榮，聖經教導：這是因為神照自己的形像造人（創一 27），這就表示人受祝福並非因為他自己的善行，而是因他得與神的性情有分。那麼既因人已喪失起初的尊榮，他就更應該相信神，特別是因他曾享有神豐盛的恩典卻不心存感恩；他也應當至少藉承認他的貧乏而榮耀神，特別是因他曾享有神豐盛的

<sup>1</sup> 奧古斯丁在他的 *Letters* 215 中解釋 (Prov. 4:26) (MPL 33. 971 ff.; tr. FC 32. 65 ff.); *John's Gospel* 53. 8 (MPL 35. 1778; tr. NPNF VII. 293 f.).

賜福卻沒有將榮耀歸給神<sup>2</sup>。

此外，我們若拒絕因神起初賜給我們的智慧和美德自誇，這不但榮耀神，也使自己獲益。如此，那些恭維我們的人，不但否定人的墮落，也褻瀆了神。當人勸我們靠自己行善時，就等於勸我們倚靠搖動的蘆葦。然而，將我們的力量比作蘆葦仍算是恭維，因為無論虛妄之人如何捏造和嘮叨，人若有行善之能，都只是妄想罷了。

奧古斯丁經常重複這著名的論述是有理由的，即主張自由意志這教義的人，越為這教義辯護，就越自我反駁<sup>3</sup>。首先提出人完全無能為力是必要的，因為當有些人聽到人必須承認自己的無能為力，好叫神的能力覆庇他時，他們就痛恨這教導並說它是危險的、是不值得一提的<sup>4</sup>。然而，這是聖經基要的教義，也是對我們最有益的。

## 哲學家 and 神學家對於 自由意志的各種不同觀點 (2—9)

### 2 哲學家相信人能倚靠理智

<sup>a</sup> 我們前面談過，靈魂的機能在人的思想和心裡面<sup>5</sup>，<sup>b</sup> 現在我們要審驗思想和心的功能如何。大多數的哲學家普遍贊同理智在思想裡，就如一盞燈照亮思想一切的謀略，也如君王統管人的意志。他們認為人的理智被神光照，以便採取最有效的行事方式，且這理智也使人做最好的決定。另一方面，他們認為：情感是不靈敏和膚淺的，常被世俗卑賤的事所纏繞，也永遠不會有正確的辨別力。他們也主張：私慾若順從理智而不順從情感，就會受理智的引領而追求一切的美德並持守真道，最後成為人的意志力。但它若順從情感，就會淪為淫慾<sup>6</sup>。

<sup>2</sup> 加爾文在 *Instruction et confession de foy* (1537) (OS I. 382; tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith*, p. 23) 也有與此類似的話。參閱 Pannier, *Institution* I. 95, note a on p. 312.

<sup>3</sup> 奧古斯丁, *John's Gospel* 81. 2 (MPL 35. 1841; tr. NPNF VII. 345; *Letters* 217. 3 (MPL 33. 981; tr. FC 32. 80 f.).

<sup>4</sup> 這就是伊拉斯模 (Erasmus) 在他反對路德有關自由意志作品中的立場, *De libero arbitrio διατριβή*, (ed. J. von Walter, *Quellenschriften zur Geschichte des Protestantismus* 8, pp. 1, 5 ff.). 在 *The Portable Renaissance Reader*, ed. J. B. Ross and M. M. McLaughlin, pp. 677—693 中, 伊拉斯模此作品的許多部分被翻成英文, 完整的作品在 LCC XVII。

<sup>5</sup> I. 15. 7.

<sup>6</sup> Plato, *Republic* IV. 14 ff., 439 ff. (LCL Plato, *Republic* I. 394 ff.); Aristotle, *De anima* III. 10. 433 (LCL edition, pp. 186—191).

他們認為我前面提過的那些機能<sup>7</sup>——理智、情感、慾望或意志（提到最多的是意志）——都在靈魂裡。因此他們教導：人的思想擁有理智，且這理智是引領人過良善與幸福生活的最佳原則，只要它堅守自己的卓越並發揮大自然所賞賜的力量。但他們認為「情感」是較卑微的機能，因它誘惑人犯罪和做錯決定，而理智能將之馴服和逐漸克服它。此外，他們相信意志處於理智和情感之間，也就是說，意志本身是完全擁有自主權和自由，可以選擇順從理智或屈服於情感的誘惑。

### 3 哲學家在諸多的反證下仍相信人有自由意志

<sup>b</sup> 有時因被自己的經驗說服，他們並不否認：人的理智在掌權這理論上是淺薄的。因為事實上人有時受惑於宴樂；有時被美善的假象欺哄；又有時深陷私慾的轄制，就如柏拉圖所說，彷彿被繩線牽引的木偶往不同的方向活動<sup>8</sup>。

於是西塞羅說：大自然對人微弱的光照很快就被邪惡的信念和敗壞的習俗熄滅了<sup>9</sup>。哲學家們也一致認同，這麼多的私慾一旦佔據人心，就會猛烈地攻擊人至難以抵擋的地步。他們將這些私慾比作野馬，當人的理智失去控制時，就如脫韁的野馬狂野地翻覆馬車，將駕馭者摔倒在地<sup>10</sup>。

然而，這些哲學家們卻仍堅持主張：人有選擇行善或行惡的能力。他們說：人若能憑自己的選擇做某事，那也能憑自己的選擇不做這事。反之，若人有選擇不做的自由，同樣他也有選擇去做的自由。的確，我們似乎有自由做我們想做的事，也有自由不做我們不願做的事。就如我們若能隨意行善，我們亦可隨意不行善；同樣地，我們若能隨意作惡，我們也能隨意拒絕作惡<sup>11</sup>。某些哲學家甚至自誇地說：我們的生命是眾神所賜的，但我們行善和過正直的生活都在於自己。<sup>o</sup> 西塞羅也藉他作品中科塔（Cotta）的角色說：「既然每一個人都靠自己行善，那智慧人也就不會為

<sup>7</sup> I. 15. 6.

<sup>8</sup> Plato, *Laws* I. 644 E (LCL Plato, *Laws* I. 68 f.).

<sup>9</sup> Cicero, *Tusculan Disputations* III. 1. 2 (LCL edition, pp. 226 f.).

<sup>10</sup> 參閱 Plato, *Phaedrus* 74 ff., 253 D—254 E (LCL Plato I. 494—497).

<sup>11</sup> Aristotle, *Nicomachean Ethics* III. 5. 1113b: 「我們能行惡，也能行善；我們能採取行動，我們也能不採取行動。」 (tr. R. McKeon, *Basic Works of Aristotle*, p. 972; 參閱 LCL edition, pp. 142 f.); Seneca, *Moral Epistles* 90. 1 (LCL Seneca II. 394 f.).

此感謝神。人們讚美我們的善行，我們也以此為傲。若行善的能力是來自神而不是人自己，人就不會以此為傲。」他接著說：「所有人皆認同：好運是神所賜的，而智慧卻是自己的。」<sup>12</sup> <sup>b</sup>總而言之，所有哲學家的總論就是：人的理智就足以引領人行善。意志受理智的控制，也受情感的誘惑，但既因意志是自由的，它就能在一切的事上毫無攔阻地順從理智的帶領。

❏ 一般來說，教父對自由意志的教導並不十分清楚，反而傾向相信人有自由意志。究竟，何為自由意志

<sup>b</sup> 所有的神學家都承認：人的理智深受罪的影響，人的意志也被惡慾俘虜。儘管如此，許多神學家的觀點卻仍與哲學家的極為相似<sup>13</sup>。某些早期的神學家由於兩種不同的原因高舉人的機能。他們害怕若他們坦白地承認人的無能為力，首先，必定會遭受哲學家們的譏笑。其次，既然人的肉體生來不願行善，他們不想使人有懶散的藉口<sup>14</sup>。

所以，為了避免教導對一般人而言極為荒謬的事，他們就努力地使聖經的教義與哲學家們的信念相協調。而他們特別害怕後者，因為不想使人有懶散的藉口。如屈梭多模（Chrysostom）說：「既然神賞賜人行善、行惡的能力，就表示祂賞賜人自由的選擇，不會約束不願行善的人，但悅納樂意行善的人。」再者，「只要惡人願意，他隨時可以選擇做好人，且好人也會因懶惰跌倒而成為惡人。因主賞賜我們自由選擇的本性。祂並不勉強我們，反而給我們安排適當脫離罪惡的方法，但所有的一切都單賴人自己的決定。」他又說：「就如我們在神的恩典之外無法行善，同樣地，我們若不盡本分，也無法蒙恩。」但他在此之前說：「我們必須有自己的功勞，免得所有的一切都得靠神的幫助。」其中他最喜歡說的一句話是：「我們當盡己所能，其餘的讓神去做。」<sup>15</sup> 耶柔米（Jerome）也說：「我們負責動手，神必定成全；我們負責獻上自己所有的，神必

<sup>12</sup> 西塞羅, *Nature of the Gods* III. 36. 86 f. (LCL edition, pp. 372 f.).

<sup>13</sup> 在 *De Scandalis* (1550) 中，加爾文也同樣指控一些教父因過於尊重哲學家，而教導人有自由意志。(CR VIII. 19; 參閱 Benoit, *Institution* II. 25.)

<sup>14</sup> 雖然加爾文是指教父，然而他似乎也在攻擊當代的人道主義者，包括伊拉斯模在內。參閱 Pannier, *Institution* I. 313, note a on p. 101。

<sup>15</sup> Chrysostom, *De proditiōne Judaeorum*, hom. 1 (MPG 49. 377); *Homilies on Genesis*: hom. 19. 1; hom. 53. 2; hom. 25. 7 (MPG 53. 158; 54. 466; 53. 228).

補足我們所缺的。」<sup>16</sup>

他們的這些話的確證明他們相信人有行善的熱忱，但他們會這樣說是因為他們認為：若不說人的問題完全是因為懶散，就無法刺激人行善。他們這樣教導雖然很有影響力，但稍後我們將發現這是完全錯誤的。

希臘人最讚揚人的意志——屈梭多模是當中的佼佼者，而所有古時的神學家——除了奧古斯丁有明確的反對立場之外，其餘之人的觀點都自相矛盾，我們無法跟從他們學到什麼。所以，我不再詳述每一位神學家對這問題的看法，但我會根據問題討論的需要，選擇一、兩位神學家的觀點來解釋。

後來的神學家——儘管他們靈巧地為人性本善辯護——想因此吸引人

的稱讚，但他們的教導一個比一個更偏離真理，至終他們教導：只有人的情感墮落了，而理智沒有受到玷污，意志也大部分完好無缺<sup>17</sup>。° 同時這著名的論述廣為流傳：人肉體的機能被敗壞了，且他屬靈的機能也完全喪失了<sup>18</sup>，但是幾乎沒有人明白這句話的含義。我滿意於這句話貼切地教導人敗壞的本性，既然人的本性在各方面都受罪的影響，也完全喪失一切屬靈的機能，那麼，現在重要的是討論人究竟能做什麼。

當時那些自稱為基督門徒的人在談論這問題時，與哲學家們如出一轍。<sup>b</sup> 拉丁人通常使用「自由意志」這一詞，<sup>e</sup> 宛如人仍是正直的一樣。<sup>b</sup> 而希臘人卻更大膽地用「自力」<sup>19</sup> 形容人的意志，就如人人都擁有力量。

<sup>16</sup> Jerome, *Dialogus contra Pelagianos* III. 1 (MPL 23. 569).

<sup>17</sup> Duns Scotus, *In sententias* II. 29. 1 (*Opera omnia* XIII. 267 f.).

<sup>18</sup> 雖然這句話的文體和思想與奧古斯丁的一致，然而中世紀的作品。倫巴都的說法是：“*alia sunt corrupta per peccatum, id est naturalia . . . alia subtracta*” (*Sentences* II. 25. 8; MPL 192. 207)。參閱奧古斯丁的 *Questions on the Gospels* 2. 19，其中論到好撒馬利亞人（《路加福音》第十章）。奧古斯丁的解釋是：人因生來對神有某種程度的概念算是活著的，但人因生來受罪的捆綁則算是死的；hence he is said to be half alive (*semivivus*, Luke 10:30) (MPL 35. 1340)。其他與這教導有關的作品如下：*On Nature and Grace* 3. 3; 19. 21; 20. 22 (MPL 44. 249 f.—256 f.; tr. NPNF V. 122; 127 f.); Pseudo-Augustine, *Hypomnesticon* [commonly called *Hypognosticon*] *contra pelagianos et caelestinos* III. 8. 11 (MPL 45. 1628). See also II. 5. 19, note 38; note 21, below; sec. 12, note 53; sec. 16, note 62; Comm. Ezek. 11: 19—20; T. F. Torrance, *Calvin's Doctrine of Man*, ch. 7.

<sup>19</sup> “αὐτεξούσιος”——在教父中第一位採用這單字的是 Clement of Alexandria。他把保羅的話：「既成了人」（林前十三11）解釋為「我們順服真道並成為自制的人 [αὐτεξουσίους]。」「*Instructor* I. 6. 33 (GCS Clemens Alexandrinus I. 110; MPG 8. 289 f.; tr. ANF II. 217).



甚至連普通的老百姓也受浸染而相信人生來擁有自由意志。然而，他們當中的一些人雖然希望被人認為是傑出的，卻不明白人自由的範圍為何。所以，我們首先要解釋自由意志這術語的含義，其次我們要根據聖經清楚的教導判斷人的本性對行善或行惡的潛力如何。

儘管自由意志這一詞在所有神學家的作品中頻頻出現，卻很少有人為之下定義。俄利根（Origen）所下的一個定義普遍為神學家們所認同，他說：自由意志是一種分辨是非的機能<sup>20</sup>。奧古斯丁並不反對這定義，他教導說自由意志是理智的一種機能，它藉助恩典得以擇善，若無恩典就擇惡<sup>21</sup>。伯爾拿卻認為人總有自由意志和理智，他說自由意志的定義是「贊同」<sup>22</sup>。安瑟倫（Anselm）對自由意志所下的定義雖然著名，卻很模糊：它是

為了正直而支持正直的力量<sup>23</sup>。結果，彼得·倫巴都（Peter Lombard）和經院主義者接受奧古斯丁的定義，因為這定義更為清楚且沒有排除神的恩典。他們明白，若無恩典，人的意志就無法擇善。

但是，他們卻加上自己的觀點，他們以為這些觀點比奧古斯丁的更準確或更詳盡。首先，他們贊同 *arbitrium* 這個名詞應當是指理智，其任務是分辨善惡，且用 *liberum* 這個形容詞形容意志是貼切的，因為人憑意志可隨意做選擇<sup>24</sup>。所以多馬·阿奎那說，既然人的意志是自由的，所以將自由意志稱為「選擇的能力」是最恰當不過的。這選擇的能力來自理智和慾望的混合，而慾望佔多數<sup>25</sup>。因此，他們所教導的就是：人自由決定的能力是在理智和意志中。<sup>e(b)</sup> 我們在以下的討論中將簡要談及理智和意

---

<sup>20</sup> Origen, *De principiis* III. 1. 3 (GCS 22. 197; MPG 11. 252; tr. ANF IV. 303; Butterworth, *Origen On First Principles*, p. 159).

<sup>21</sup> 參閱奧古斯丁, *Sermons* 156. 9—13 (MPL 38. 855—857; tr. LF *Sermons* II. 767—770); Pseudo-Augustine (school of Hugh of St. Victor), *Summa sententiarum* 3. 8 (MPL 176. 101); Lombard, *Sentences* II. 24. 5 (MPL 192. 702) 以及前面的註腳18。也請參閱 OS III. 246, note 3; Smits II. 31.

<sup>22</sup> Bernard, *De gratia et libero arbitrio* 2. 4 (MPL 182. 1004; tr. W. W. Williams, *Concerning Grace and Free Will*, p. 10).

<sup>23</sup> Anselm, *Dialogus de libero arbitrio* 3 (MPL 158. 494): “Potestas servandi rectitudinem propter ipsam rectitudinem.”

<sup>24</sup> Lombard, *Sentences* II. 24. 5 (MPL 192. 702).

<sup>25</sup> 阿奎那, *Summa Theol.* I. 83. 3.

志在自由決定的能力中所佔的比例如何。

### 5 教父對「意志」和「自由」不同的觀點

<sup>b</sup> 他們通常將那些顯然與神的國無關之事<sup>26</sup> 包括在自由意志的範圍內，但他們也說真正的義行是來自神的恩典以及屬靈的重生。為了證明這一點，在《對外邦人的呼召》（*The Calling of the Gentiles*）這著作中，作者列舉了三種自由意志：第一是感官的；第二是精神的；第三是屬靈的。他教導說：所有的人生來都擁有前兩種，而第三種則是聖靈在人心裡的作為<sup>27</sup>。我們將在恰當的時候討論是否真是如此。我現在要簡要地討論（不是反駁）他們對自由意志的論述。當教父討論自由意志時，他們先考慮的並不是自由意志在社會上和個人行為

上的重要性，而是考慮它促使人順服神律法的重要性。儘管我同意後者是主要的，然而我們也不應該完全忽略前者，我希望可以將自己的觀點陳述清楚<sup>28</sup>。

神學上對自由的三種區分如下：第一，擺脫必然性的自由；第二，不犯罪的自由；第三，脫離悲慘的自由。第一種自由是與生俱來也是不可能被奪去的，而後兩種自由在亞當犯罪後就已喪失了<sup>29</sup>。我很贊同這種區分，只是許多人將必然性錯誤地與被迫性混淆，二者的差別以及這差別的重要性將在本書的別處被討論<sup>30</sup>。

### 6 「聖靈獨立運行」或「聖靈與人合作」的恩典

<sup>b</sup> 只要我們認同以上的教導，就必須相信自由意志不足以使人在神特殊的恩典之外行善，除非它藉助神的

<sup>26</sup> “*Res medias*”——次要或不重要的事。這是拉丁文對 ἀδιάφορα 的翻譯（參閱德文 *Mitteldinge*）。參閱加爾文對「基督徒自由」的討論 III. 19. 7—9; also II. 2. 12—14; II. 3. 5。

<sup>27</sup> 亞奎丹的普羅斯（Prosper of Aquitaine），*De vocatione omnium gentium* (ca. 450) I. 2. 這論文是與安波羅修（Ambrose）的作品（Basel, 1492）一起出版的，也與前人誤以為是他寫的作品一起出版（MPL 17）；also, in variant form, 並與普羅斯（Prosper）的作品一起出版，MPL 51。為了參考這段，請參閱 MPL 17. 1075; 51. 649 f. 以及利特（P. de Letter）的翻譯，*St. Prosper of Aquitaine, The Call of All Nations* (tr. ACW XIV), p. 27. 參閱 M. Cappeluyens, “L’Auteur du *De vocatione omnium gentium*,” *Revue Benedictine* XXXIX (1927), 198—226。

<sup>28</sup> II. 12—18.

<sup>29</sup> Lombard, *Sentences* II. 25. 9 (MPL 192. 708); Bernard, *De gratia et libero arbitrio* 3. 7 (MPL 182. 1005; tr. W. W. Williams, *Concerning Grace and Free Will*, pp. 15 f.).

<sup>30</sup> II. 3. 5.

恩典，即神以重生賞賜給祂百姓的特殊恩典。<sup>a</sup> 我絕不費時費力與那些狂妄的人周旋，他們胡說神將祂的恩典平等且毫無分別地賜給所有的人<sup>31</sup>。<sup>b</sup> 我們還未證實人是否已全然喪失一切行善的能力，或仍存留一些能力，儘管這能力微弱到憑自己無法成就任何事情，只能藉助恩典發揮其力。倫巴都為了解決這爭議教導說：「我們需要兩種恩典扶助我們，使我們得以行善。」他稱第一種恩典為「聖靈獨立的運行」，這恩典能使我們有效、自願地行善；第二種為「聖靈與人合作」的恩典，就是聖靈依照人良善的意志幫助他<sup>32</sup>。我對這分類不贊同的方面是，雖然他說人立志行善這有效的能力來自神的恩典，但他也暗示人有某種與生俱來對行善的渴慕——儘管無效。伯爾拿雖然聲稱人立志行善是神的事工，但卻相信人自願渴慕這種行善的意志。然而這觀點與奧古斯丁的

截然不同，雖然彼得·倫巴都宣稱這種區分是來自奧古斯丁的思想<sup>33</sup>。我痛恨伯爾拿後半部含糊的說法，因這導致人曲解聖經的教導，使人誤以為我們與神的恩典合作，所以我們能拒絕神的恩典而使之無效，或因順服神的恩典而使之有效。《對外邦人的呼召》這書的作者對此問題的陳述如下：「有理智的人有拒絕恩典的自由，如此看來，不拒絕恩典算是功勞。

並且，雖然人沒有聖靈的幫助就無法行善，但人若接受聖靈的幫助也算是功勞。」<sup>34</sup> 我之所以提出這兩點，是要我的讀者明白，我與經院哲學家們的觀點大為不同。在這教義上，我的觀點與現今哲學家的<sup>35</sup> 更為不同，因他們的觀點比那些經院哲學家更偏離真道。然而，我們從這分類上至少明白他們在哪一方面認為人有自由意志。因倫巴都最後宣稱：人有

<sup>31</sup> 在 1555 年 6 月 5 日，加爾文回答索西奴 (Laelius Socinus) (他在這裡指的或許就是索西奴) 的一些問題中，將神有效地施恩給選民和被遺棄之人身上的「聖靈次要的職事」作區別。 *Responsio ad aliquot Laelii Socini quaestiones*, 2–4 (CR X. 163 ff.).

<sup>32</sup> Lombard, *Sentences* II. 26. 1 (MPL 192. 710).

<sup>33</sup> Bernard, *De gratia et libero arbitrio* 14. 46 (MPL 182, 1026; tr. W. W. Williams, *Concerning Grace and Free Will*, p. 48); 奧古斯丁, *On Grace and Free Will* 17. 33 (MPL 44. 901; tr. NPNF V. 457).

<sup>34</sup> Prosper of Aquitaine, *The Call of All Nations* II. 4 (MPL 51. 96; tr. ACW XIV. 96).

<sup>35</sup> 「更為正統」的經院哲學家 and *recentiores sophistae* 的分辨。後者包括俄坎 (Ockham)，和後來解釋他作品的一些人，譬如：比爾 (Gabriel Biel) (d. 1495)，以及當時的索邦神學家們。

自由意志並不是說人在思想和行為上都能選擇善惡，而是說人不是被迫做任何事。根據倫巴都的說法，即使我們邪惡、作罪的奴僕，甚至不能不犯罪，都不能表示我們沒有自由意志<sup>36</sup>。

## 7 人不能不犯罪，雖不是被迫，卻不能證明人有自由意志

<sup>b</sup> 因此，他們說人有自由選擇，並不是因為他能自由選擇善惡，而是因為當他選擇行惡時，不是被迫的。若的確如此，那何須對此冠以堂皇的稱號？人不是被迫犯罪，但卻愛罪<sup>37</sup>到不能不犯罪的地步，難道這是什麼高貴的自由嗎？事實上，我厭惡在文字上爭吵<sup>38</sup>，因這些爭吵只是擾亂教會罷了。但我下決心不使用那些悖理的詞語，特別是當這些詞語教導異端時。難道大多數的人聽到人有自由意志時，不是立刻理解為他是自己思想

和意志的主宰，且能憑自己的力量行善惡嗎？然而（或許有人會說）我們若持續不斷地教導人們這詞真正的含義，就可以避免這種誤解。但人心傾向虛妄，他從一個字所能學到的非真理比從一篇論文中所學到的真理還多，自由意志這術語就充分證明這一點。既然神學家沒有留意早期神學家對這一詞的闡釋，以致後來幾乎所有的神學家雖然沒有否定這詞的本義，卻因對這詞的誤解變得自信而開始曲解這詞的定義，至終自取滅亡。

## 8 奧古斯丁對「自由意志」的教導

<sup>b</sup> 我們若接受教父的權威，他們的確常常使用這術語，但同時他們也清楚地闡釋這詞的定義。首先，奧古斯丁稱之為「非自由的」<sup>39</sup>。但他在別處卻對否認自由意志的人表示愠怒，他的解釋是：「人不要為自己的

<sup>36</sup> Lombard, *Sentences* II. 25. 8 (MPL 192. 708). 參閱 II. 2. 15, 描述罪人心裡仍有的良善，以及 II. 3. 2 (特別是最後一句)，描述人根本沒有良善。加爾文故意做此誇張的比較，為了強調：人雖然有「許多很好的才能」卻「完全沒有良善」。參閱 *Instruction et confession de foy* (1537) (OS I. 381; CR XXII. 36 f.; tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith* 5, p. 22)：「聖經多處記載人是罪的奴僕……因為罪的惡毒滲透人心，所以人所行的都是罪惡的果子。」加爾文也稱異教徒的才能為神給他們的「禮物」，II. 3. 3—4。他也相信墮落之人有不同的長處。托倫斯 (T. F. Torrance) 在他的 *Calvin's Doctrine of Man*, 第 7, 8 章中詳細地解釋加爾文這方面的神學。

<sup>37</sup> “ἐθελόδοδος.” 潘尼埃指出拉伯蒂埃 (Étienne de Boétie)，蒙田 (Montaigne) 的朋友在 1548 年寫了他有名的政治上的論文 *La servitude volontaire*。

<sup>38</sup> “λογομαχίας.”

<sup>39</sup> 奧古斯丁, *Against Julian* II. 8. 23 (MPL 44. 689; tr. FC 35. 83 f.). 參閱加爾文, *Instruction in Faith* (1537), 5 (OS I. 381; CR XXII. 36; tr. Fuhrmann, p. 22).

罪找藉口，而否定意志的自由選擇。」<sup>40</sup> 然而他也在另一處表明：「若無聖靈，人的意志並不自由，因人的私慾捆綁並勝過人的意志。」<sup>41</sup> 他也說：人墮落後意志被罪勝過，人就失去自由了<sup>42</sup>。再者，人因濫用自由意志，便喪失自由意志和賠上自己的性命。此外，自由意志已受網綁，無力行義，<sup>c</sup> 而且，除非神的恩典叫人自由，否則人就無法自由。最後，人無法靠自己滿足律法的要求，但在聖靈的幫助下，人不自由的意志得以釋放並順服神，這就滿足了神的公義。他在另一處摘要說：當神造人時，祂賜給人自由意志的大能，但因人犯罪而喪失了<sup>43</sup>。所以，他在另一處證明人藉恩典意志才有自由之後，奧古斯丁就毫不留情地嚴斥那些聲稱人在恩典之外擁有自由意志的人。他說：「為何悲慘的人在他們未得釋放前大言不慚地誇耀自由意志，或在他們得釋放之後以他們重新獲得的力量

為傲呢？因為他們沒有留意『自由意志』這一詞雖然意味著自由，然而『主的靈在哪裡，那裡就得以自由。』（林後三 17）所以，既然他們是罪的奴僕，為何還誇耀自由意志呢？因人是作那征服他之人的奴隸。若他們被釋放，為何自誇，彷彿是自己得釋放呢？難道他們自由到不願作說這話『離了我，你們就不能做什麼』（約一 5）之人的奴僕嗎？」

<sup>b</sup> 奧古斯丁在另一處嘲笑說，意志確實是自由的但未被釋放，他說：意志有不行義的自由，但卻是罪的奴僕。<sup>c</sup> 他也在另一處重複並解釋這句話：人無法行義是出於他意志的決定，並且，唯獨藉助救主的恩典，他才能從罪的權勢下得釋放<sup>44</sup>。<sup>b</sup> 當他宣稱人只有不行義的自由時，似乎就在嘲笑自由意志這空洞的術語。因此，若沒有人誤解這詞，我對使用這詞絕無異議。但是我深信，在教會中保留這詞的危害極大，反之，若去除

<sup>40</sup> 奧古斯丁, *John's Gospel* 53. 8 (MPL 35. 1778; tr. NPNF VII. 293).

<sup>41</sup> 奧古斯丁, *Letters* 145. 2 (MPL 33. 593; tr. FC 20. 163 f.).

<sup>42</sup> 奧古斯丁, *On Man's Perfection in Righteousness* 4. 9 (MPL 44. 296; tr. NPNF V. 161).

<sup>43</sup> 以上的一些引用也是來自奧古斯丁的其他作品：*Enchiridion* 9. 30 (MPL 40. 246; tr. LCC VII. 356 f.); *Against Two Letters of the Pelagians* III. 8. 24 (MPL 44. 607; tr. NPNF V. 414); I. 3. 6 (MPL 44. 553; tr. NPNF V. 379); III. 7. 20: "Homini libera, sed Dei gratia liberata, voluntas" (MPL 44. 603; tr. NPNF V. 412); *Sermons* 131. 6 (MPL 38. 732).

<sup>44</sup> 奧古斯丁, *On the Spirit and the Letter* 30. 52 (MPL 44. 234; CSEL 60. 208 f.; tr. LCC VIII. 236 f.); *On Rebuke and Grace* 13. 42 (MPL 44. 942; tr. NPNF V. 489); *Against Two Letters of the Pelagians* I. 2. 5 (MPL 44. 552; tr. NPNF V. 378).

這詞將成為教會的祝福。我自己決定不使用這詞，我希望別人也可以聽我的勸。

### 9 正確教導意志的教父

當我說除了奧古斯丁之外，歷史上其他的神學家們對這問題的闡述都不夠清楚或全面，甚至他們的著作也不能使我們獲益，或許有人認為我過於偏激，也或許有人認為因為他們都是我的仇敵，所以我勸人不理會他們的教導。然而我的用意只是單純誠懇地想勸勉敬虔的人，因若他們在這事上聽從那些人的解釋，他們就會時常迷惑徬徨。有時這些作者會教導：因人喪失了自由意志，所以只能投靠神的恩典；有時他們似乎又教導人能自救。

雖然這些教父對意志的教導不清楚，然而我仍能證明他們不相信或幾乎不相信人有美德，他們反而將一切善行所應得的稱讚都歸給聖靈。以下

我要引用他們的話來證明。奧古斯丁時常複述居普良（Cyprian）的話：「我們不應當以任何事為榮，因我們一無所有」<sup>45</sup>，意思難道不就是，人既然一無所誇，就應當學習完全依賴神嗎？那麼當奧古斯丁和優克流（Eucherius）將生命樹解釋為基督，並說任何伸手摘吃這樹上果子之人必要存活的含義是什麼呢？同時，他們將善惡樹解釋為意志的選擇，並說那些沒有神的恩典而吃這果子之人必死的含義又是什麼呢<sup>46</sup>？當屈梭多模說：每一個人生來不但是罪人也是罪本身，其含義又是什麼呢<sup>47</sup>？若他們說人心裡毫無良善，從頭到腳都是邪惡的，甚至不被許可伸手試驗自己的意志能力如何，那他們怎會將善行所應得的稱讚，一部分歸給神，另一部分歸給人呢？我也可引用許多其他神學家的論述證實這點，但為了避免有人指控我只選擇引用那些支持我自己論點之人的論述，我寧可不再引證其

<sup>45</sup> 奧古斯丁, *On the Predestination of the Saints* 3. 7; 4. 8 (MPL 44. 964, 966; tr. NPNF V. 500). 奧古斯丁在這裡引用居普良的話, *Testimonies Against the Jews, to Quirinus* III. 4: 「我們在萬事上都不應該自誇, 因為我們一無所有。」 (MPL 4. 764; tr. ANF V. 528) 他在 *Against Two Letters of the Pelagians* IV. 9. 25–26 (MPL 44. 627 f.; tr. NPNF V. 428) 也引用了這句話。

<sup>46</sup> 奧古斯丁, *On Genesis in the Literal Sense* VIII. 4–6 (MPL 34. 375 ff.); *Eucherius* (bishop of Lyons, 434–450), *Commentarii in Genesim* I, on Gen. 2:9 (MPL 50. 907).

<sup>47</sup> 在以拉斯模所編輯屈梭多模 (Chrysostom) 作品集的版本中 (Basel, 1530), 這些話出現在基督降臨節第一個禮拜天的一篇講道裡, 但這篇講道在之後的版本中並沒有被收錄或提及。

他神學家的論述。然而我敢斷言：不論他們如何過分地讚美自由意志，他們最終的目的都離不開教導人完全棄絕依靠自己的美德，並確信他一切的力量唯獨在於神。我將簡單地解釋人的本性這教義。

---

我們必須棄絕一切的自愛

(10—11)

---

#### 10 自由意志這教導時常威脅神的榮耀

<sup>b</sup> 然而，我不得不再次重複本章開頭的論述：誰若認識到自己的悲慘、貧困、一無所有，以及羞辱，誰就最清楚地認識自己<sup>48</sup>。人不可能過於藐視自己，只要人明白他所缺乏的一切必須從神那裡重新獲得。然而，人一旦以為他有絲毫可誇的，他便得意忘形，因而竊取神的榮耀，至終犯下褻瀆神的大罪。的確，無論何時這種私慾侵襲我們的思想，迫使我們以為我們任何的才能屬於自己而不是出於神，我們就確信這種想法是來自引誘我們始祖想要「如神能知道善惡」(創三5)的那位。既然引誘人自誇的聲音來自魔鬼，我們就不可給牠留餘地，除非我們想要聽從我們仇敵的建議。的確，說你如此能幹、完全能依靠自己行事，非常動聽！但為了避免

被這種虛妄的自信欺哄，我們應當思考多處使我們謙卑的重要經文，能完全使我們謙卑。例如：「依靠人肉體的膀臂，心中離棄耶和華的，那人有禍了！」(耶一七5)又如：「祂不喜悅馬的力大，不喜愛人的腿快。耶和華喜愛敬畏祂和盼望祂慈愛的人。」(詩一四七 10—11)再者，「疲乏的，祂賜能力；軟弱的，祂加力量。就是少年人也要疲乏困倦；強壯的也必全然跌倒。但那等候耶和華的必從新得力。」(賽四〇 29—31)這些經文相同的目的就是：若我們期望神恩待我們，我們就不應當依靠自己絲毫的力量，因神「阻擋驕傲的人，賜恩給謙卑的人」(雅四 6，彼前五 5，Vg.；cf. 箴三 34)。因此，我們也應當留意這些應許：「我要將水澆灌口渴的人，將河澆灌乾旱之地。」(賽四四 3)以及：「你們一切乾渴的都當就近水來。」(賽五五 1)這些經文都證實：除非人深入地感受到自己的貧困，否則就無法領受神的祝福。我們也不要忽略其他的經文，例如：「日頭不再作你白晝的光。月亮也不再發光照耀你。耶和華卻要作你永遠的光。」(賽六〇 19)當然，主不會禁止祂的僕人享受太陽或月亮的光照，而是因祂喜悅祂的百姓將一切的榮耀歸給祂，祂也不希望

---

<sup>48</sup> II. 2. 1; 參閱 II. 1. 1—3.

他們過於依靠卓越的被造之物。

### 11 真謙卑之人將一切的尊榮歸給神

<sup>b</sup> 我非常讚賞屈梭多模的一句話，即我們哲學的根基就是謙卑<sup>49</sup>。但我更欣賞奧古斯丁的這番話：「當一位雄辯家被問及，演講的主要原則是什麼？他回答說，『表達的技巧』；第二條原則呢？『表達的技巧』；第三條原則呢？也是『表達的技巧』<sup>50</sup>；照樣，若你詢問我基督教的精義是什麼？我總會回答說，第一是『謙卑』，第二是『謙卑』，第三也是『謙卑』。」

奧古斯丁也在另一處說，謙卑不是當一個人知道他有某些長處時，卻壓抑他的驕傲和傲慢，真謙卑的人真實地相信他唯一的避難所就是謙卑。他說：「千萬不可奉承自己，因人本身就是撒但。人的福分唯獨來自神。」

難道你唯一擁有的不就是罪嗎？視罪只屬乎你自己，義卻屬乎神。」他又說：「人為何仍看重自己的能力呢？人的能力已受損、衰殘、束縛和失喪。我們所需要的是真誠地認罪，而不是虛假地自我防衛。」<sup>c</sup>他又說：「當人發現自己是虛無並無能為力時，他就手無寸鐵不再與神作戰了。但一切攻擊神的武器必須被折斷和燒毀，人也必須不再重拾武器，並繼續確信自己的無能為力。你越相信自己的軟弱，主越悅納你。」他在《詩篇》七十篇的解釋中勸我們不可記念自己的義，好讓我們依靠神的義；他也教導：神施恩給誰，誰就確信自己是虛無的，唯有依靠神的憐憫我們才能站穩，因為我們是邪惡的化身<sup>51</sup>。<sup>b</sup> 我們不可與神爭辯自己的權利，就好像若將一切的權柄交給神，就會奪去自己的幸福。就如我們的謙卑顯出神的

<sup>49</sup> Chrysostom, *De profectu evangelii* 2 (MPG 51. 312).

<sup>50</sup> 法文版本說這指的是達馬辛 (Demosthenes)。有關達馬辛的故事是昆體良 (Quintilian) 說的，*Institutio oratoria* XI. 3. 6 (LCL Quintilian IV. 244 f.)。奧古斯丁在他的 *Letters* 113. 3. 22 (MPL 33. 442; tr. FC 18. 282) 中引用這故事。加爾文——就如當時一般的修道士和經院哲學的道德家一樣相信：驕傲是最大的罪；謙卑是最偉大的美德。參閱 *Sermons on Job* 80，加爾文說謙卑是「最高貴的美德……是眾美德之母和根源。」(CR XXXIV. 234; tr. A. Golding (1580 edition, p. 376)). 加爾文一定對努西亞的聖本篤 (Benedict of Nursia) 的 *Rule of Monks* 7 中的「謙卑的十二個步驟」很熟悉 (J. McCann, *The Rule of St. Benedict in Latin and English*, pp. 36—49; tr. LCC XII. 301—304)。參閱伯爾拿 (Bernard) 的靈修論述 *De gradibus humilitatis et superbiae* (annotated Latin text by B. R.V. Mills in *Select Treatises of St. Bernard*; tr. by B. R. V. Mills, *The Twelve Degrees of Humility and Pride*).

<sup>51</sup> 奧古斯丁, *John's Gospel* 49. 8 (MPL 35. 1750; tr. NPNF VII. 273); *On Nature and Grace* 53.



尊貴，照樣，承認我們的卑微是呼求神憐憫的良方。我的意思並不是說，一個尚未發現自己卑微的人應當勉強接受我以上的闡述，和假意不看自己任何的才能，只為了成為真謙卑的人。但我希望他脫離自愛和野心的痼疾<sup>52</sup>，因這痼疾弄瞎他的心眼，使他看自己過於所當看的（cf. 加六 3），我也希望他從聖經的明鏡中正確地認識自己（cf. 雅一 22—25）。

人沒有完全喪失他的機能：  
理解力（12—17）

## 12 屬靈的恩賜已蕩然無存；肉體的機能已敗壞；但人仍存留理性使他與禽獸有別\*

。事實上，我也承認神學家們普遍主張奧古斯丁的這論點，即人肉體的機能已因罪而敗壞，屬靈的恩賜已完全喪失<sup>53</sup>。他們所說屬靈的恩賜包括信心和原義，這兩種恩賜足以使人獲得屬天的生命和永恆的幸福。所以，當人離棄神的國時，神賞賜人要人盼望永恆救贖的這些屬靈恩賜也同時喪失了。由此可見，神將人從祂的

國驅逐出去，也剝奪了人一切幸福生活的恩賜，直到人藉重生之恩才能重新獲得。在這些恩賜中，有信心、對神的愛、對鄰舍的愛，以及對聖潔和公義的渴慕。既然基督將這些恩賜重新賜給我們，我們就應當將之視為外來的、超自然的。因此，我們推斷人生來已喪失這些恩賜。另一方面，理智和正直的心也腐敗了，這就是肉體機能的敗壞。雖然理解力、判斷力和意志在墮落之後仍殘存，然而我們不可稱這軟弱和墮入黑暗深淵的思想是健全的，意志的敗壞是無人不知的。

既然理解力是人辨別善惡和明白是非的一種機能，它就不可能完全喪失，但它已變得殘缺不全，因此理解力的墮落和腐敗時常被表現出來。使徒約翰這樣說：「光照在黑暗裡，黑暗卻不接受光。」（約一 5）這節經文明確地表達兩個事實。首先，在人敗壞和墮落的本性中仍存有一絲光芒。這光芒證明人是有理性的受造物，與禽獸有別，因神賞賜他理解力。其次，當這光芒散發時卻被極濃厚的愚昧掩蓋了，以致無法明亮地照耀。

照樣，人的意志因與人的本性密

62 (MPL 44. 277; tr. NPNF V. 142); *Psalms*, Ps. 45. 13 (MPL 36. 523); *Psalms*, Ps. 70. 1, 2 (MPL 36. 876; tr. NPNF [Ps. 46 and 71] VIII. 160. 315).

<sup>52</sup> φιλαυτίας καὶ φιλονεικίας *morbo*.”

<sup>53</sup> 見以上第 4 段之註 17, 18, 21; 奧古斯丁, *On Nature and Grace* 3. 3; 19. 21; 20. 22 (MPL 44. 249, 256 f.; tr. NPNF V. 122, 127 f.).

不可分，也就沒有完全消失，但這意志卻被惡慾捆綁，所以不能追求真理。這的確是一個完整的定義，但仍需要更詳盡的解釋。

▫ 我們本來將人的靈魂分為理解力和意志兩部分，所以我們按此次序討論<sup>54</sup>。首先我們要查考人的理解力至今的光景如何。

▫ 若我們譴責人的理解力，說它盲目到無法明白任何事情，這不但違背神的話，也與人的常識相背。因我們曉得，在人的本性中有某種與生俱來尋求真理的慾望，這就表示人曾經嘗過真理，要不然他根本不會有這種渴望。所以，人的理解力擁有領會事物的能力，因人受造時的本性是愛真理的。禽獸之所以沒有這天賦，就證明他們的本性是遲鈍和非理性的。然而，這種對真理的渴慕在它尚未發揮之前，就衰殘並落入虛妄中。事實上，人的理解力不但不靈敏且無法持守正道，反而徘徊於諸多的謬誤中，並且重蹈覆轍，如在黑暗中摸索，直到迷失方向，至終消失。因此，人的理解力對尋見真理無能為力。

而且它在另一種虛空之下勞苦嘆

息：它常常不能辨別那些它應當明白的事物。因此，在鑒察虛空和無用的事上，人的理解力卻因它荒謬的好奇自我折磨，而大意地不理會他應當特別留意的事。事實上，他幾乎不認真地研究這些事情。世俗的作者也經常抱怨人的這種邪惡，然而他們自己也幾乎被此纏住。因此，所羅門在《傳道書》中列舉人自以為聰明的一切事之後，宣告它們只是虛空和捕風（傳一2、14；二11等）。

### 13 對於世俗的事情以及人類社會行事之理解

▫ 但人一切的努力並不總是枉然<sup>55</sup>且毫無結果的，特別是當他研究世俗的事時。甚至，他也敏銳到足以預嘗天上的事，雖然他對研究這些事情比較無動於衷。事實上，他研究世俗的事比屬天的事更有技巧，當他思考天上的事時，特別感到自己的有限。所以，為了清楚發現人在任何事上理解的程度如何，我們必須做區分，即對世俗之事的理解，以及對天上之事的理解。我所謂的「世俗之事」就是那些與神或祂的國度、公義，或來世

<sup>54</sup> I. 15. 7, 8.

<sup>55</sup> 加爾文在這裡沒有提到他喜歡藝術。參閱 I. 11. 12; Comm. Gen. 4:20; Comm. Harmony Books of Moses, Ex. 20:4; 34:17. L. Wencelius, *L'Esthétique de Calvin* II. 5, 6及 J. Bohatec, *Budé und Calvin*, pp. 467—471都討論加爾文對藝術的觀點。

的福分無關的事，反而只在乎今世，也限於今世；我所謂的「天上的事」包括對神純潔的認識、公義的本質，以及天國的奧祕。前者包括政府、家庭的管理、一切機械的技術，以及文學和藝術；後者包括認識神和祂的旨意，以及如何服從神旨意的準則。

對於前者我們要說：既然人生來就是群居的動物<sup>56</sup>，所以他的本能傾向於看顧和保護社會。結果，我們發現在所有的人心裡存有某種社會公平交易和秩序的觀念。所以，所有的人都明白，一切人的組織必須用法律來管理和約束，以及這些法律背後必有原則。因此，所有的國家和個人都贊同法律的必要性，因法律的種子無須教師和立法官就已深植於所有人的心中。

我在此不想討論人在法律上的爭議和爭戰。有些人——譬如竊賊和強盜——想推翻一切的法律並破壞治安、想脫離法律一切的約束，而讓自己的私慾代替法律。另一些人則認為某些法律根本不公正（更普遍的現象），而爭辯某些被禁止之事反而是好的。這些人恨惡法律並不是因為他

們不曉得法律是良善和聖潔的，而是因他們翻騰的私慾抵擋顯然理智的事。他們的理智所贊成的事，私慾卻恨惡，理智和私慾的爭戰並沒有消除他心裡原本對公正的概念。雖然人們對法律的細則爭論不休，但卻一致贊同法律的必要性。這事實就證明人心的衰弱。即使連他似乎行走在正道上，卻是蹣跚而行、搖搖晃晃。然而社會秩序的某種原則深植於所有人的心中，這是事實，也充分證明今世所有的人都擁有理智之光。

#### 14 對於藝術的理解

<sup>b</sup> 接下來要討論文學和其他的藝術。在學習這些藝術時，人的聰明才智得以顯現，因每一個人都有某種藝術上的才能。雖然不是所有的人都適合學習所有的藝術，但幾乎所有的人都擅長某方面的藝術，這就證明人都擁有這共同的才能。人不但有學習藝術的才智和精神，也有新的創意，繼承和發展前人的藝術。柏拉圖卻藉此錯誤地教導：這只是回想靈魂尚未與身體聯合之前所知道的事罷了<sup>57</sup>。

然而根據我們以上所說的，我們

<sup>56</sup> Seneca, *On Clemency* I. 3. 2; *On Benefits* VIII. 1. 7 (LCL Seneca, *Moral Essays* I. 364 f.; III. 458 f.); Lactantius, *Divine Institutes* VI. 10, 17 (CSEL 19. 515, 545; MPL 6. 668, 696; tr. ANF VII. 173, 182). In Comm. Gen. 2:18, 加爾文說：「原則上神創造人為群居的動物。」參閱 *Comm. Seneca On Clemency* I. 3 (CR V. 40).

<sup>57</sup> Plato, *Meno* 81 f., 84 (*Dialogues of Plato*, tr. Jowett I. 361 ff.).

有極好的理由相信人對藝術的理解是與生俱來的，同時這也證明人生來就有理智和理解力。又這種普遍的才能，應當使每一個人明白神在此特殊的恩典。創造天地萬物的主創造智障者，這也應當激發我們心存感恩，因為從他們身上我們看到，人沒有這藝術才能的光景是如何。這才能普遍到幾乎所有的人都擁有，就顯明是神因祂的恩惠白白地賞賜給眾人。藝術的創作、教導，或少數藝術的天才，並不足以證明它的普遍性，但既然神將這天分毫無分別地賜給敬虔和不敬虔之人，我們就稱之為肉體的機能。

### 15 科學是神的賞賜

<sup>b</sup> 當我們從世俗作家的作品中發現他們的才能時，我們要讓神在他們身上所彰顯可畏的真理之光教導我

們，儘管人心已墮落和完全扭曲，卻仍然披戴和裝飾著神卓越的賞賜。若我們視聖靈為真理唯一的源頭，我們就不會拒絕真理本身，或在任何彰顯祂之處藐視祂，因如此也等於羞辱聖靈<sup>58</sup>。輕看聖靈的賞賜就是羞辱聖靈。古時的立法官因受真理的光照，而公正地設立社會的法律和秩序，難道我們要否認這事實嗎？當哲學家們對大自然細膩地觀察和描述，難道我們要說他們是全然盲目的嗎？擁有並教導我們辯論藝術和技巧的雄辯家，難道我們要說他們全然是愚昧的嗎？那些研究藥物之人，致力於我們的益處，難道我們要說他們癡狂嗎？對於一切數學上的知識我們要怎麼說呢？難道我們要稱它們為癡狂瘋人的傑作嗎？絕不是。當我們讀到前人關於這一切的著作時，我們不禁對它們崇敬

<sup>58</sup> 參閱 I. 4. 3, note 6. 加爾文在這裡強調所有的真理都來自神。雖然一般人只在乎暫時和「次要」的事，但加爾文也常說外邦的哲學家理解一些信仰上的真理。（參閱 I. 3. 1; I. 5. 3.）注意！加爾文雖然承認有時在聖經之外和在屬血氣之人身上找得到真理，但他並不相信思高（Duns Scotus）的教導，即有兩種彼此不和諧的真理。加爾文教導的乃是：神的真理有兩種不同層次的彰顯，其中之一是有關暫時和屬世的事。他的立場與拉譚修斯一樣。拉譚修斯說：雖然哲學家們不明白「真理的要義」，即神創造世界好叫人敬拜祂，但他們確實明白一點真理。Lactantius, *Divine Institutes* VII. 6–7 (CSEL 19. 605f.; MPL 6. 757, 759; tr. ANF VII. 203 f.). Clement of Alexandria 說：哲學家在研究事情的真相中所得的真理「與基督所說的『我就是真理』沒有兩樣」（*Stromata* I. 5. 32; GCS II. 21; tr. ANF II. 307），雖然聽起來好像是異端，然而可能也有同樣的意思。加爾文在這裡的教導也許是來自奧古斯丁，*Against Julian* IV. 12. 60: “*In ipsis [即在異教作家當中] reperuntur nonnulla vestigia veritatis*” (MPL 44. 767; tr. FC 35. 218)。在 *Comm. Titus* 1:12，加爾文說：任何真實的話，即使是惡人說的，也都是來自神。（參閱 *Comm. John* 4:36）

<sup>59</sup> 西塞羅 *Tusculan Disputations* I. 26. 64 (LCL edition, pp. 74 f.).（西塞羅所指的是 Plato，

不已。

又因我們對它們讚賞不已，所以不得不承認它們的傑出。但同時我們不能不承認任何值得讚美或高貴的事物就是來自神。我們要以如此忘恩負義感到羞恥，因就連古時異教的詩人都承認，哲學、法律以及一切有用的藝術都是眾神所賞賜的<sup>59</sup>。那些聖經稱為「屬血氣的人」<sup>60</sup>（林前二 14）對世俗的事洞察入微。因此，我們從他們身上得知主在人墮落、喪失屬靈生命之後，仍留給人諸多的賞賜<sup>61</sup>。

## 16 人在科學和藝術上的技巧也是聖靈的賞賜

<sup>b</sup> 同時我們千萬不要忘記，聖靈為了人類共同的益處，隨己意賞賜、分配眾人卓越的才能。建造會幕的才能和知識是聖靈賞賜給比撒列和亞何利亞伯的（出三一 2—11；三五 30—35）。無怪乎聖經告訴我們，人一生中最傑出的知識是聖靈所賞賜的。人不能反問：那些遠離神的不敬虔之人與聖靈有何關係呢？當聖經告訴我們：

神的靈只居住在信徒心中（羅八 9），其正確的解釋是，聖靈分別信徒為聖作神的殿（林前三 16）。神藉同一位聖靈按照各受造物的屬性充滿、感動，並賞賜生命給他們。主若喜悅我們在物理學、辯證法、數學，以及其他的學科上，藉不敬虔之人的成就和勞力得到幫助，那麼我們就當使用這幫助。我們若忽略神在這些學科上白白賞賜人的才能，我們理當因這忽略受罰。

為了避免有人以為擁有世俗智慧之人是蒙神祝福的（cf. 西二 8），我們應當立刻接著說，這理解力和知識在神眼中若沒有真理作根基，就只是暫時和虛無的。奧古斯丁教導我們這偉大的真理，即人在墮落後喪失了屬靈的恩賜，同時肉體的才能也敗壞了。關於這點，倫巴都及其他的神學家們<sup>62</sup>也同意這觀點。這並不是說肉體的才能本身敗壞了，因它們是來自神，但因是在污穢之人身上，所以這些才能已不再純潔，因此人完全不配得稱讚。

---

*Timaeus* 47°.)

<sup>60</sup> “ψυχικούς.”

<sup>61</sup> 參閱 II. 3. 2, *ad finem*.

<sup>62</sup> Lombard, *Sentences* II. 25. 8 (MPL 192. 707). 加爾文在這裡加上 “*et scholastici*”，指許多經院哲學家對倫巴都之 *Sentences* 的解釋。參閱上面，第 4 段註 17,18; 第 12 段註 53。

<sup>63</sup> “*Generalem Dei gratiam*.” 在凱波爾 (A. Kuyper) 和巴文克 (H. Bavinck) 討論加爾文對「普

## 17 12 至 16 的摘要

。綜上所述，全人類的理智是與生俱來的，它使我們與禽獸有別，就如禽獸的知覺使牠們與無生命的受造物有別。雖然某些人生來是智障，但這並不會抹去神普遍的仁慈<sup>63</sup>，這反而警戒我們，使我們為仍保有的才能感謝神的慈愛，因若非神的慈愛，人的墮落早將自己的本性毀滅殆盡了。有人很聰明；有人擁有與眾不同的判斷力；也有人擁有某種藝術的天分。這各式各樣的賞賜彰顯神白白的恩惠，免得有人將神慷慨賞賜的才能稱為自己的。為何一個人比另一個人更優秀？難道不是要在人相同的本性上彰顯神特別的恩待<sup>64</sup>，及教導我們：神並不負責賜給人才能嗎？此外，神

按照對各人的呼召賞賜人特殊的職分。我們在《士師記》中看到許多這樣的例子，書中說「耶和華的靈降在」那些祂所呼召要治理百姓之人的身上（士六 34）。簡言之，每一非凡的事件，背後都受某種隱密的力量驅使。因此，「有神感動的」一群勇敢之人跟隨掃羅（撒上一〇 26）。並且，當聖經預言掃羅將被立為王時，撒母耳說：「耶和華的靈必大大感動你，你要變為新人。」（撒上一〇 6）聖靈對掃羅的感動包括他統治以色列的全部職分。聖經也是如此提到大衛：「從這日起，耶和華的靈就大大感動大衛。」（撒上一六 13）同時，聖經也教導：他們個別的行動是出於聖靈的感動。就連世俗詩人荷馬（Homer）也

---

<sup>63</sup> “*Generalem Dei gratiam.*” 在凱波爾 (A. Kuyper) 和巴文克 (H. Bavinck) 討論加爾文對「普遍的恩典」之立場後，基波爾 (H. Kuiper) 致力研究加爾文對普遍恩典的教導 (*Calvin on Common Grace*) 並著書。之後的許多神學家對加爾文的普遍恩典有各種不同的解釋。基督教要義有不少地方與這裡的教導一樣，例如：I. 3. 1-3; I. 4. 2 (“light of nature”); I. 5. 3-4; I. 5. 7-8; I. 11. 12; I. 13. 14; I. 17. 1; II. 2. 12-27; II. 3. 3; II. 7. 1; III. 2. 32; III. 7. 6; III. 9. 3; III. 14. 2; III. 20. 15; IV. 10. 5; IV. 20. 1-4; IV. 20. 9-11。基波爾解釋所有以上的教導以及加爾文在其他作品中類似的教導。參閱 Benoit, *Institution* II. 42, note 1. C. 范泰爾 (Van Til) 在他的普遍恩典 (*Common Grace*) 中解釋為何加爾文在這方面的教導不十分清楚。基波爾和前兩者用這一詞指出加爾文是在教導：人所有的長處包括宗教信仰、好行為、人與人的情誼，以及藝術和科學上的成就，都是神所賜的。參閱潘尼埃 (Pannier) 對 1541 年法文版本所做的註解，這些段落與 II. 2. 13-15 呼應 (*Institution* I. 117, note a; I. 119, notes b, c, given on pp. 314 f.)。

<sup>64</sup> 加爾文在這裡所指的是普遍的恩典和特殊的恩典都與救恩無關。加爾文所說的特殊的恩典是指神賜給人的才能、美德，或勇氣，使他能擔任神給他世上的職分，但他或許仍是屬血氣的。參閱 II. 3. 4，加爾文就是如此看待喀米路 (Camillus)、索爾 (Saul) 和柏拉圖 (Plato) 所指荷馬作品中的英雄。

論道：神朱比特（Jupiter）不但賞賜人天分，他也「天天感動他們行事」<sup>65</sup>。我們的經驗告訴我們，當那些極有才能之人喪失其才能時，這些才能在神手中，也在祂的旨意之下，因為祂時刻統治所有的人。因此聖經說：「祂將地上民中首領的聰明奪去（cf. 伯一 20），使他們在荒廢無路之地飄流。」（伯一 24；cf. 詩一〇七 40）即便如此，我們仍能從人身上存留的才能認出神的形像，它使全人類與其他受造物有別。

---

在重生之前，人完全沒有  
屬靈的辨別力（18—21）

---

### 18 理解力的限制

<sup>b</sup> 我們現在要思考人的理智對神國度的瞭解及屬靈的洞察力如何。屬靈的洞察力主要包括三件事情：第一，對神的認識；第二，明白神對我們父親般的恩惠，因為這就是我們的救恩；第三，明白如何照神的律法行事為人。在前兩點中——尤其是第二點——就連世上最偉大的天才也比鼯鼠更看不見！當然，我不否認某些哲學家在他們的著作中有一些正確和恰

當的對神的論述，然而，這些言詞總不外乎表現出他們輕率的想像。如上所述，主的確讓他們明白一點點神學，免得他們以無知作為自己不敬虔的藉口<sup>66</sup>。有時神迫使他們說一些定自己罪的真理，然而他們屬靈的看見後，並沒有引領他們尋求真道，更不用說尋見真道。他們就如穿過田野的夜行者，剎那間因閃電看得又清楚又遠，卻迅速地消失，在他跨出下一步之前又落入深沉的黑夜中，根本無法藉此光引領他的旅程。此外，儘管在哲學家們的著作中偶有真理之光閃現，但也有許多可怕的大謊言污染！簡言之，他們從未體驗過神恩待的確據（沒這確據，人的理智只充滿無止境的迷惑）。所以，人的理智既不接近，也不追求，更不想思考這真理：真神是誰或祂與我們的關係如何<sup>67</sup>。

### 19 《約翰福音》四至五章教導人屬靈的瞎眼\*

<sup>b</sup> 然而人卻沉醉於自己擁有洞察力的虛妄理智中，並極不願承認自己對屬靈的事全然麻木和愚昧。因此，我相信用聖經的見證而不用人的理智證明這事實更為有效。我在先前引用

---

<sup>65</sup> “οἶλον ἐπὶ ἡμᾶρ ἄγγοι.” Homer, *Odyssey* 18. 137 (LCL Homer, *Odyssey* II 206 f.).

<sup>66</sup> I. 3. 1, 3.

<sup>67</sup> 參閱 I. 1. 2; I. 10. 2; III. 2. 16.

過使徒約翰巧妙教導過的這教義<sup>68</sup>，他說：「生命在祂裡頭，這生命就是人的光；光照在黑暗裡，黑暗卻不接受光。」(約一 4-5) 這就表示人被神的亮光照耀，且這光總是照耀人，或如火焰或如火花，但總不致熄滅，然而即便如此，這亮光也不足以使人認識神。為什麼呢？因人的聰明才智就認識神而言是全然麻木的。當聖靈稱人為「黑暗」時，祂接著也否認人有任何領悟屬靈之事的能​​力。所以祂宣稱那些信從基督的信徒「不是從血氣生的，不是從情慾生的，也不是從人意的，乃是從神生的。」(約一 13) 意即：除非屬血氣的人受聖靈的光照，否則他就不能獲得認識神和明白有關神知識的智慧。就如基督所說，彼得能認出祂乃是出於父神特殊的啟示(太一六 17)。

## 20 人能認識神是神的作為

<sup>b</sup> 我們若確信，人生來就缺乏天父藉聖靈的重生賞賜祂選民的一切福分(cf. 多三 5)——這是無可辯駁的事實——我們就不會質疑人屬靈的盲目。先知告訴我們，信徒都如此見證：「在祂那裡有生命的源頭；在祂的光中，我們必得見光。」(詩三六 9) 使徒也同樣見證：「若不是被聖靈感

動的，也沒有能說『耶穌是主』的。」(林前一二 3) 並且施洗約翰面對祂門徒的困惑高呼道：「若不是從天上賜的，人就不能得什麼。」(約三 27) 我們知道他所說「從天上賜的」是指神特殊的光照<sup>69</sup>，而不是與生俱來的賞賜，因為他當時正在埋怨祂向祂的門徒傳揚基督卻毫無果效。祂好像在說：「除非主藉祂的聖靈賜給人悟性，否則我所說的話無法有效地教導人屬靈的事。」就連摩西在譴責百姓的忘恩負義時也說，人唯有藉神的恩賜才能明白神的奧秘。他說：「就是你親眼看見的大試驗和神蹟——那些大奇事。但耶和華到今日沒有使你們心能明白，眼能看見，耳能聽見。」(申二九 3-4, cf. Vg.) 即使他罵我們「笨蛋」也不會比他以上所說的更恰當地表達我們對神作為的無知。因此，主藉先知耶利米應許賜給以色列認識祂的心——這特殊的恩典(耶二四 7)。這無疑是指人心唯有靠神的光照才能獲得屬靈的智慧。

<sup>c</sup> 基督也親自清楚地教導：「若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裡來的。」(約六 44 p.) 為何呢？難道祂自己不就是神活生生的形像(cf. 西一 15)，並且藉這形像彰顯神一切的光輝嗎？(cf. 來一 3)。所以，

<sup>68</sup> 加爾文原先說「我剛才所引用的」，其實是在 I. 17. 2 的話。也請參閱 Comm. John 1:5.

<sup>69</sup> 參閱上面的第 16 段註 62。



祂以最妙的方式描述我們所認識的神的能力，祂說：即使神的形像就在我們面前顯現，我們仍看不見。為何呢？難道基督降世不就是要向人啟示父神的旨意嗎？(cf. 約一 18) 難道祂不就是擔任這職分嗎？確實如此。然而，除非聖靈——我們內在的教師引領我們，否則傳揚基督只是徒勞無益。只有那些聽到父的聲音又接受祂教導之人才會到祂那裡去，這是怎樣的領會和傾聽呢？顯然是聖靈以奇妙和獨特的力量開通我們的耳朵，並使我們明白。又基督引用先知以賽亞的預言證明這並不是新的教導。當他預言教會將復興時，他教導說那些神將聚集的蒙恩的人，(賽五四 7)「都要蒙神的教訓」(約六 45；賽五四 13)。若神在那裡是預言一些有關祂選民具體的事情，那麼祂所說的教訓就顯然不是不敬虔、褻瀆之人所能一同領受的。

所以我們應當明白，引到神國度的道路唯獨向受聖靈光照之人敞開<sup>70</sup>。b 在這主題上，保羅的教導最為清楚(林前一 18 ff.)。c 在他斥責屬血氣之人的智慧是愚昧和虛妄，甚至毫無幫助時(cf. 林前一 13 ff.)，<sup>b</sup> 他下此結論：「屬血氣的人不領會神聖靈的事，反倒以為愚拙，並且不能知道，因為這些事唯有屬靈的人才能看透。」(林前二 14) 他稱誰為「屬血氣的」呢？就

是那唯獨依靠人與生俱來之自然光照的人。這等人不明白神屬靈的奧秘，為何如此？難道是因他懶惰忽略嗎？不是的，他儘管努力卻仍無能為力，因為「唯有屬靈的人才能看透」。這又表示什麼？既然這些奧秘向人的洞察力是隱蔽的，唯有聖靈的啟示才能解開這些奧秘。因此，除非聖靈向他們解開這些奧秘，否則屬血氣的人就視之為愚拙。在以上幾則經文中，保羅說過「神為愛祂的人所預備的」，是眼睛未曾看見，耳朵未曾聽見，人心也未曾想到的(林前二 9)。事實上，他將人的智慧比喻為攔阻人看到神的帕子。最清楚的是他說：「神叫這世界的智慧變成愚拙。」(林前一 20) 在這清楚的教導之後，難道我們仍要說人的智慧能認識神和明白天國奧秘嗎？斷乎不可！

## 21 沒有聖靈的光照，一切都是幽暗的\*

° 保羅在這裡說到世人所沒有的智慧，他在別處的禱告中說這智慧唯獨神所賜。他禱告：「求我們主耶穌基督的神，榮耀的父，將那賜人智慧和啟示的靈賞給你們。」(弗一 17) 他在這裡告訴我們，一切的智慧 and 啟示都是神的賞賜，他還說了什麼呢？「並且照明你們心中的眼睛。」(弗一 18) 既然保羅的對象需要被光照，就

<sup>70</sup> 參閱 I. 7. 4—5; II. 5. 5 (latter part); III. 11. 19; III. 24. 2.

表示他們是瞎眼的。他接著說：「使你們知道祂的恩召有何等指望。」（弗一 18）他承認人靠自己不足以<sup>70x</sup>明白神對他們的呼召。

°在此，伯拉糾主義者（Pelagian）胡謔<sup>71</sup>：神藉祂話語的教導除掉人的愚昧和無知，因人在神話語的教導之外無法明白。然而，雖然大衛王擁有那包含神一切智慧的律法，但他卻仍求告神開他的眼睛，使他看出祂律法中的奇妙（詩一一九 18）。他這樣說顯然是指神的話照耀人就如日出照耀地面，但除非「眾光之父」（雅一 17）賞賜可見的眼目，否則人就無法獲益。聖靈沒有照耀之地盡屬幽暗。照樣，所有的使徒都受保惠師正確和完整的教導。他們若不需要真理的聖靈教導他們已聽過的真理（約一四 26），祂就不會吩咐他們等候聖靈（徒一 4）。若我們承認缺乏我們向神所求的，並因神應許賞賜而證明我們的缺乏，我們就當毫不猶豫地相信，唯有靠神恩典的光照才能明白神的奧秘。若有人以為他的智慧超越這些，這就更證明他

的瞎眼，因他不知道自己是瞎眼的。

---

罪與無知不同〔對照柏拉圖的觀點〕，但人可能因迷惑而犯罪（22—25）

---

## 22 人對於神旨意的知識無法使他認識神，只是叫人無可推諉

<sup>b</sup> 屬靈洞察力的第三方面<sup>72</sup>，就是明白行事為人的準則，我們恰當地稱之為「對行義的知識」。在這方面人有時似乎比在其他兩方面更有洞察力。因為使徒說：「沒有律法的外邦人若順著本性行律法上的事，他們雖然沒有律法，自己就是自己的律法。這顯出律法的功用刻在他們心裡，他們是非之心同作見證，並且他們的思念互相較量，或以為是，或以為非。」（羅二 14—15 p.）若外邦人生來就有行義的律刻在他們心裡，顯然我們就不可說他們對於如何行事為人全然無知。

沒有比人因自然律而生來就明白行事為人正確的準則更普遍的了<sup>73</sup>（這就是保羅以上所教導的）。我們現

---

<sup>70x</sup> 後面的話來自1545年的版本。

<sup>71</sup> 參閱 II. 1. 5, note 9. Smits 在 II. 32 f.，以及 OS III. 264引用許多奧古斯丁的話。

<sup>72</sup> 參閱 II. 2. 18 中的細項。

<sup>73</sup> 參閱 II. 8. 1—2, 51, and Comm. Rom. 2:14—16; G. Gloede, *Theologia naturalis bei Calvin*, pp. 178 ff.; 參閱 J. Bohatec, *Calvins Lehre von Staat und Kirche*, pp. 20—35; E. Brunner, *Justice and the Social Order* (tr. M. Hottinger, p. 233); J. T. McNeill, “Natural Law in the Teaching of the Reformers,” *Journal of Religion* XXVI (1946), 168—182.

在要思考神賜給人這種律法的知識目的何在，如此我們就會明白這知識能引領我們獲得屬靈的智慧和瞭解真理到何種程度。保羅在上述經文中也清楚教導這點，只要我們注意上下文。他在前面剛說：凡在律法以下犯了罪的，也必按律法受審判；凡沒有律法犯了罪的，也必不按律法滅亡。既然教導外邦人在神的審判之外滅亡聽來不公正，保羅立刻接著說，他們的良心取代神的律法，這就足以定他們的罪。所以，自然律（良心）的目的是叫人無可推諉。自然律極好的定義是：良心對是非的判斷，這判斷攔阻人以無知為藉口，並且在神面前與他們自己的見證定他們的罪。人是如此地縱容自己，甚至當他犯罪時，故意轉移思想，避免面對自己的罪惡感。這也許就是為何柏拉圖在他的《普羅塔哥拉斯篇》（*Protagoras*）中認為人犯罪完全是出於無知<sup>74</sup>。只要人的假冒、偽善足以掩飾他的罪，使他在神面前問心無愧，這樣的說法或許是合適的。罪人設法迴避他與生俱來對善惡的判斷力。然而，他仍不斷被迫面對這判斷力，雖然他想迴避，有時卻

不得不正視它。因此，說人犯罪完全出於無知是錯誤的。

### 23 沒有原則地判斷是非是不可靠的

<sup>b</sup> 特米斯丟（Themistius）較為準確地說，人的理解力對一般事情的原則判斷很少有錯誤，但當他將原則運用在個人的事上就時常是錯誤的<sup>75</sup>。當人被質問時，會毫不猶豫地回答謀殺是邪惡的，但那策劃謀殺他仇敵的人卻認為謀殺是好的。姦淫者一般來說會斥責姦淫這罪，但卻在自己的姦淫中自欺。人的無知就在此：當人面對自己個人的事件時，就忘了他所認同的原則。奧古斯丁對《詩篇》第五十七篇第1節的解釋巧妙地表達這點。

但特米斯丟的原則並非沒有例外。有時作惡的羞恥攪擾人的良心，甚至不容他稱惡為善，所以他行惡是明知故犯的。這種內心的傾向源自這樣的聲明：「我所知道並贊同的善，我反不做；反倒行惡。」<sup>76</sup> 亞里斯多德對不能自制和不節制做了非常精闢的區分：「當不能自制控制人時，人混亂的情緒或情慾壓制了他的知識，以致於他無法在自己的罪中辨別在他

<sup>74</sup> Plato, *Protagoras* 357 (LCL Plato IV. 240 f.).

<sup>75</sup> Themistius, *In libros Aristotelis de anima paraphrasis* VI (ed. R. Heinze, p. 112).

<sup>76</sup> “*Vide meliora proboque, deteriora sequor*”，這句話來自奧維德（Ovid）的 *Metamorphoses* VII. 20 中美狄亞（Medea）的演講（LCL edition, *Metamorphoses* I. 342）。

人相同的罪中所能清楚辨別的惡，當他的情緒恢復時，就立刻因自己的惡行懊悔。然而，不節制並不會受知罪的約束和影響，反而更頑梗地犯他經常所犯的罪。」<sup>77</sup>

**24** 人的知識就遵守律法的前半部分而言，是完全失敗的；就後半部分而言，他在個人的事件上也是失敗的

<sup>b</sup> 當你聽說人普遍有辨別善惡的判斷力時，你不要誤以為這判斷力在各方面是可靠和準確的。既然神賜給人辨別善惡的判斷力，只是為了避免人以無知為藉口，所以這判斷力並不適用於其他事上。神賜給人的理解力足以使人無可推諉，即使在今世他們開始受自己良心的指責而在神寶座面前戰兢。若我們以神的律法，就是那完美公義的標準來衡量自己的理智，我們就會發現它在多方面是盲目的。它的確不符合十誡前半部主要的原則<sup>78</sup>，即信靠神、因神的卓越和公義讚美祂、求告神的名，以及真誠的守安息日（出二〇3—17）。何人能依靠他與生俱來的洞察力知道神所要求人對祂

的敬拜在乎這些呢？即使不敬虔之人有意敬拜神，即使他們曾離棄敬拜神上百次，但至終他們仍會重走舊路。<sup>e</sup> 他們當然承認除非人真誠地獻祭，否則神不會悅納<sup>79</sup>。<sup>e(b)</sup> 他們這樣承認就證明他們對神屬靈的敬拜多少有點概念，然而他們卻立刻以自己謬誤的捏造玷污了這敬拜。因他們不可能明白律法對敬拜的要求是真的。<sup>b</sup> 難道沒有智慧、也不聽從勸戒的心會有良好的判斷力嗎？

從某種程度來說，人們對十誡的後半部分較為了解（出二〇12 ff.），因這些誡命與維持社會的安定有更緊密的關係。然而，就連在此我們也時常發現人並沒有持守這些誡命，因為像稟性優秀的人也覺得他在忍受不公平以及過於嚴厲的管理，若能擺脫這管理是最好的。且一般人都這樣認為：卑微之人的特徵就是忍氣吞聲，但那些受人尊敬且有主見之人想擺脫專制的管理，<sup>e</sup> 又哲學家們也不認為報復人是惡行。<sup>b</sup> 然而主卻斥責這極度傲慢的行為，並吩咐祂的百姓忍耐，雖然一般人認為這是一種恥辱。在人遵

<sup>77</sup> 亞里斯多德, *Nicomachean Ethics* VII. 1—3. 1145—1147 (LCL edition, pp. 374—377; tr. McKeon, *Basic Works of Aristotle*, pp. 1036—1042). 亞里斯多德在這裡反對柏拉圖的觀點，即知識等於美德。

<sup>78</sup> 參閱 II. 8. 12, note 16.

<sup>79</sup> 「他們應當以純潔的心來就眾神，要以敬虔的心親近祂們，並否定財富。」西塞羅, *De legibus* II. 8. 19, 24 (LCL edition, pp. 392 f., 400 f.).

守律法時，人並不認為惡念是違法的，因屬血氣之人拒絕承認他的意念是敗壞的。在他尚未來得及考慮他眾多的惡念之前，他與生俱來的亮光就已熄滅了。儘管神學家們將人極端的惡念稱為「罪」，但他們所指的是那些導致人行惡的念頭，他們根本不在意那些悄然誘惑人的惡念。

## 25 我們每日都需要聖靈，免得偏離正路

<sup>b</sup> 就如我們以上對柏拉圖公正的指責，因他將人一切的罪歸於無知<sup>80</sup>，同樣地，我們也應當譴責另一種論調，就是以為出於惡念的惡行才是罪。因為我們的經驗告訴我們，雖然我們出於善意，卻也經常犯罪。我們的理智無法抗拒難以計數的詭計，也時常判斷錯誤、遭遇許多無法克服的障礙、被眾多的難題困擾，所以無法正確地引領我們。事實上，保羅已經證明，主看人的理智在生命中的各方面都是虛妄的，他說：「並不是我們憑自己能承擔什麼事；我們所能承擔的，乃是出於神。」（林後三 5）他所指的並不是人的意志或情感，而是指人連如何蒙神喜悅地行事為人之思想都沒有。人的勤勉、洞察力、理解力，以及謹慎都完全敗壞了，以致人無能

籌劃任何神所喜悅的事。但人視自己敏銳的思維為寶貴的稟賦，他難以接受自己的思想是有問題的。然而對聖靈而言，他知道「智慧人的意念是虛妄的」（林前三 20；cf. 詩九四 11），以及「人終日所思想的盡都是惡」（創六 5；八 21 p.），這是對人最恰當的評論。若人所思想、所計劃，以及所行的一切都是邪惡的，那人怎能想到討神喜悅的事，更何況去行呢？而神唯獨悅納聖潔和公義的事。

可見我們的理智在各方面都是虛妄的。大衛對人的軟弱十分清楚，因為他求神賜他悟性明白祂的誡命（詩一一九 34）。他之所以渴望獲得新的悟性，就表示他原有的悟性不足以明白神的律法。<sup>c</sup> 在同一篇的詩篇中，他甚至向神重複祈求十次（詩一一九 12, 18, 19, 26, 33, 64, 68, 73, 124, 125, 135, 169）。這反覆的祈求暗示如此求告是極有必要的。而大衛在此所求神賜給他的悟性，保羅同樣也多次求神賜給教會。「因此，我們自從聽見的日子，也就為你們不住的禱告祈求，願你們在一切屬靈的智慧悟性上，滿心知道神的旨意；好叫你們行事為人對得起主，凡事蒙祂喜悅……。」（西一 9—10 p.；cf. 腓一 9）我們應當留意，當保羅說這悟性是神所賜的時，就證

<sup>80</sup> II. 2. 22，以及上面的註腳74。

明這悟性不是人與生俱來的。<sup>b</sup> 奧古斯丁極其強調，人的理智對於明白屬神的事無能為力，他甚至說人的理智需要神屬靈的光照，就如人的眼睛需要太陽的光線一樣。他又進一步說道：人睜眼就能看見太陽光，但人的心眼若非主打開，就仍是心盲的<sup>81</sup>。<sup>e</sup> 聖經也沒有教導說：我們的思想只需要一次光照，以後就能靠自己領悟真道。從剛才所引用保羅的話中可見，人需要神不斷地光照。大衛恰當地表達這點：「我一心尋求了祢；求祢不要叫我偏離祢的命令。」（詩一一九 10）雖然他已重生並在真敬虔中成長到很高的程度，但他仍承認他時刻需要神的帶領，免得神賜給他的悟性衰退了。他在另一處也求告神，使他重新擁有正直的靈，這靈因他自己的過犯喪失了（詩五一 10）。因同一位神也重新賜給人起初擁有卻暫時喪失的悟性。

---

人對立志行善的無能為力  
(26—27)

---

## 26 人的本能將「善」與「可喜悅的事」一視同仁，與自由無關

<sup>b</sup> 我們現在要思想人的意志<sup>82</sup>，因為自由的選擇特別依靠意志，又我們已教導過選擇屬於意志的範疇，而不是理解力的範疇<sup>83</sup>。首先，哲學家們教導眾生都有擇己利的本能，大多數人也都接受這觀點。但我們不能以為這本能就表示人的意志可以自由擇善，我們應當留意，自由選擇並不在乎這本能，因這本能是與生俱來的，而不是經過人理智地思考。連經院哲學家們都承認必須經過人理智地思考而做出選擇，人的意志才是自由的<sup>84</sup>。也就是說，人所選擇的必須是他所渴望的，並且他的選擇必須先經過思考。事實上，若你考慮人與生俱來擇己利這本能的性質，你將發現動物也有這本能。因牠們一樣渴望自己的好處，且當有某種對牠們有利的事物觸動牠們的感官時，牠們就跟從。然而人絕不會以理智和熱誠選擇那就他卓越、永恆的本性而言有益的事，他不用也不想用他的理智思考。他反而如動物一般跟隨他的本能，既不理智也不思考。所以，人是否有擇己利的

---

<sup>81</sup> 奧古斯丁, *On the Merits and Remission of Sins* II. 5. 5 (MPL 44. 153 f.; tr. NPNF V. 45 f.).

<sup>82</sup> 加爾文從這裡到第五章都在「察驗」人的意志。

<sup>83</sup> II. 2. 4.

<sup>84</sup> 阿奎那, *Summa Theol.* I. 83. 3.

本能，完全與人的意志是否自由無關。自由意志單賴人依正常的理智識別善、擇善，並跟從善。

為了避免讀者仍有疑惑，我們要警惕兩種普遍的誤解。因為「擇己利的渴望」並不是意志本身的驅使，而是本能的傾向，並且「己利」指的不是美德或義，而是指人順利的處境。<sup>e</sup>總之，不論人有多渴望擇己利，他仍然沒有選擇之。沒有人不渴望永恆的幸福，然而也沒有人能在聖靈的運行之外尋求。<sup>b</sup>人對幸福的渴望並不證明人的意志是自由的，就如金屬和石頭的屬性有越來越純的傾向，也並不證明它們有自由意志。既然如此，我們現在要思考人的意志是否失常，或甚至在各方面已敗壞到不能不選擇惡，或是否有任何方面仍然正常而可以擇善。

## 27 我們的意志若無聖靈的幫助，不會渴慕向善

<sup>b</sup>此外，有些人說，人之所以能做選擇是出於神的恩典。他們似乎在暗示人有擇善的能力，但這能力微弱到難以下定決心並採取行動。無疑地，這來自俄利根和其他古時神學家

的觀點，也是經院哲學家們所普遍贊同的，他們這樣說是指「屬血氣」的人而言<sup>85</sup>。他們說這就是保羅所描述的：「我所願意的善，我反不做；我所不願意的惡，我倒去做；立志為善由得我，只是行出來由不得我。」（羅七 19，18，cf. Vg.）然而他們錯誤地強解保羅在此的整個教導，因他所討論的是基督徒的爭戰（在《加拉大書》〔五 17〕中有更簡要的討論），就是常常困擾信徒的肉體與靈魂的爭戰。然而這靈魂指的是重生後的，而不是生來就有的。顯然保羅是在談重生之人，因當他先前說到在他裡面沒有良善時，他解釋他所指的是他的肉體（羅七 18）。因此，他說並不是他自己行惡，乃是居住在他裡面的罪行惡（羅七 20）。他這樣解釋「在我裡頭，就是我肉體之中」（羅七 18）是什麼意思？他似乎在說：「在我裡面並沒有良善，因在我肉體之中並無良善可言。」所以他申辯說：「不是我做的，乃是住在我裡頭的罪做的。」（羅七 20）這辯解只針對已重生之人，因他們的靈魂主要傾向於擇善。保羅最後的結論就明確地解釋這教導：「因為按著我裡面的人，我是喜歡神的律；但我覺得肢體

<sup>85</sup> Origen, *De principiis* III. 1. 20 (GCS 22. 234 f.; MPG 11. 294 ff.; tr. ANF IV. 324; Butterworth, *Origen On First Principles*, p. 157); Chrysostom, *Homilies on Hebrews*, hom. 12. 3 (MPG 63. 99; tr. LF 44. 155); Lombard, *Sentences* II. 24. 5 (MPL 192. 702); Duns Scotus, *In sententias* I. 17. 2. 12 and 3. 19 (*Opera omnia* X. 51b, 74a).

中另有個律和我心中的律交戰。」(羅七 22—23) 誰會有這種爭戰呢？不就是那聖靈已重生但仍有殘餘的老我之人嗎？奧古斯丁雖曾一度以為這經文所指的是屬血氣的人，但後來糾正這錯誤的解釋<sup>86</sup>。我們若相信人在恩典之外有一些擇善的趨向（不管多微弱），那我們要如何面對保羅所說我們無法憑自己思想屬靈的事（林後三 5）呢？或該如何面對主藉摩西說：「人終日所思想的盡都是惡」(創八 21) 呢？既然支持他們觀念的唯一經文是強解而來的，我們就無須再理會他們的觀點，反而要留意基督的話：「所有犯罪的就是罪的奴僕。」(約八 34) 我們生來都是罪人，因此我們處於罪的權勢之下。既然全人都伏在罪的權勢之下，那麼無疑因人的意志是靈魂主要的部分，必定也受到罪無法掙脫的捆綁。<sup>87</sup> 人若在聖靈施恩之前有任

何擇善的意志，那保羅的這話就令人費解：「是神在我們心裡運行。」(腓二 13 p.) 那些說「人應當預備自己的心領受聖靈之恩典」的論調是胡謔的<sup>87</sup>！因為雖然信徒有時求神使自己的心順服祂的律法，正如大衛在多處經文中所求的那樣，然而我們應當注意，這種求告的渴望也是來自神。我們從大衛的話語中就可以得知這點。當他求神為他造清潔的心時(詩五一 10)，顯然他並沒有將這再造之工所應得的稱讚歸給自己。因此，我們反而應當留心奧古斯丁的話：「你所有的一切都是神為你預備的，如今當趁你仍有時間預備自己並面對祂的忿怒。如何預備呢？要承認你所有的一切都是來自神，你的好處都不在祂以外，一切的罪惡都是出於你自己。」他也說：「除了罪之外，我們一無所有。」<sup>88</sup>

<sup>86</sup> 奧古斯丁, *Against Two Letters of the Pelagians* I. 10. 22 (MPL 44. 561; tr. NPNF V. 384). 加爾文將奧古斯丁的「在律法之下的人」稱為「屬血氣的人」。這教義在亞米紐主義的爭議中被激烈地討論。亞米紐 (Arminius) 的立場與奧古斯丁早期的立場一樣。加爾文告訴我們奧古斯丁後來在上述所引用的篇章中揚棄了他原先的立場。見亞米紐的 *Dissertation on the Seventh Chapter of Romans (Works of James Arminius)*, tr. J. Nichols, II. 287—322：「保羅在這段經文中所指的是未重生之人，在律法之下，不在恩典之下。」(p. 322) 路德在他的 *Lectures on Romans* (1515—1516) 中說：以為《羅馬書》七章 24 節所說「我真是苦啊！」是指屬肉體之人是令人驚訝的，唯有屬靈的人才會這樣說 (*Werke* WA LVI. 346)。

<sup>87</sup> J. Fisher (John Fisher, bishop of Rochester, 1504—1535), *Assertionis Lutheranae confutatio* (1523), pp. 548 f.; J. Cochlaeus, *De libero arbitrio hominis* II, fo. L 6b; A. de Castro, *Adversus omnes haereses* IX (1543 ed., fo. l25 D—F).

<sup>88</sup> 奧古斯丁, *Sermons* 176. 5—6 (MPL 38. 952 f.).



## ° 第 III 章

### 出自人敗壞本性的一切都是神所憎惡的

人的本性敗壞到他的思想和意志需要完全更新 (1—5)

#### 1 人所有的部分都屬血氣

° 要明白人靈魂中兩種機能的光景如何，唯有接受聖經對人的稱呼。若基督的這話是對全人正確的描述：「從肉身生的就是肉身」(約三 6) (證明這點並不難)，那麼顯然悲慘的是受造物。保羅也見證：「體貼肉體的，就是死……原來體貼肉體的，就是與神為仇；因為不服神的律法也是不能服。」(羅八 6—7 p.) 難道人的肉體邪惡到完全敵對神，不能贊同神的律法是公義的，並且他所有的行為都受咒詛嗎？若人的本性完全屬血氣，那怎能從這肉體中生出良善呢？或許你會說：「肉體」所指的只是人感官的部分，而不是指主要的部分<sup>1</sup>。基督和使徒約翰完全反駁這觀點，主的

教訓是：人既因是「肉身」(約三 6)，就必須重生(約三 3)。祂並不是教導人的身體需要重生，若靈魂僅只部分的改善，就不算重生，重生乃是靈魂各方面的更新，以上兩處經文的對比證明這一點。聖靈與肉身的對比非常鮮明，因此，人的任何部分若非屬靈的就是「屬肉體的」。我們若沒有重生就沒有任何屬靈的部分。所以，我們與生俱來的一切都是屬肉體的。

° 保羅在這問題上的教導十分明確。保羅在描述舊人時說：「他是因私慾的迷惑漸漸變壞的」(弗四 22)，之後他吩咐我們因此「要將我們的心志改換一新。」(弗四 23) 由此可見，保羅教導：不合乎神律法的惡慾不但存在人感官的知覺中，也存在於人的思想中，為此他要求我們的心志要改換一新。事實上，在此之前他已描繪人的本性在各方面是敗壞和邪惡的。他說：「外邦人存虛妄的心行事。他

<sup>1</sup> *Fisher, Assertionis Lutheranae confutatio* (1523), pp. 560 ff., 568f.; *Erasmus, De libero arbitrio*, ed. J. von Walter, pp. 61 ff.; J. Cochlaeus, *De libero arbitrio* I, fo. E 2b ff. 根據這些人的立場，即使多數人有犯罪的傾向，也不能證明他們沒有擇善的自由，雖然他們需要神恩典的「幫助」才能克服這傾向。

們心地昏暗，與神所賜的生命隔絕了，都因自己無知，心裡剛硬。」(弗四 17-18) 毫無疑問地，他這句話指的是一切未曾重生且沒有智慧和不義之人。之後他立即勸勉信徒：「你們學了基督，卻不是這樣」(弗四 20)，這就更清楚地證明這點。

我們從這句話中得知，唯有基督的恩典才能救我們脫離心盲及其產生的惡行。以賽亞有有關基督國度的預言：主要作祂教會永遠的光(賽六〇 19)，以及「黑暗將遮蓋大地，幽暗將遮蓋萬民。」(六〇 2) 他見證主的光將唯獨照耀教會，並且要將一切在教會之外的人留在心盲和愚暗中<sup>2</sup>。<sup>b</sup> 我毋須一一列舉論到人之虛妄的經文，特別是在《詩篇》和先知書中。大衛這偉大的論述足以證明這一點：「人放在天平裡就必浮起；他們一共比空氣還輕。」(詩六二 9) 主斥責人一切的思念為愚昧、膚淺、狂妄，以及邪惡時，就證明人的思想已完全敗壞了。

## 2 《羅馬書》第三章證明人的腐敗

<sup>b</sup> 聖經對人心的斥責：人心比萬物都詭詐(耶一七 9)，也充分證明這一點。為簡便起見，我只引用這一處經文，然而這經文就如最明亮的鏡子，

反映我們整個本性的真面目。在保羅有意降卑人的狂傲時，他引用舊約的這些見證：「沒有義人，沒有明白的、沒有尋求神的。都是偏離正路，一同變為無用；沒有行善的，連一個也沒有(詩一四 1-3；五三 1-3)。他們的喉嚨是敞開的墳墓；他們用舌頭弄詭詐(詩五 9)。嘴唇裡有虺蛇的毒氣(詩篇一四 03)。滿口是咒罵苦毒(詩一 7)。殺人流血，他們的腳飛跑(賽五九 7 p.)。他們眼中不怕神(羅三 10-16, 18 p.)。」他這些令人震撼的話語所斥責的不僅是一些人，而是所有亞當的後裔。他也不只是斥責某一時代道德的敗壞，而是斥責人本性永不改變的腐敗<sup>3</sup>。他在此並無意藉責備使人悔改，而是要教導人：他們已全然被無法避免的災難淹沒了，並且唯有神的憐憫才能解救他們。保羅知道，若非人的本性壞到極處，人的處境就不會如此悲慘，因此他引用這些經文證明這點。

我們都應當相信，人處於這樣的光景不僅是出於敗壞的風俗習慣，也是因本性的墮落。若非如此，保羅的推論就站不住腳：除了主的憐憫之外，人別無拯救，因人已失喪和被神遺棄了(羅三 23 ff.)。我沒有必要證明

<sup>2</sup> 參閱 Cyprian: "*Salus extra ecclesiam non est*": *Letters* 123. 21 (CSEL2. 795; tr. ANF V. 384).

<sup>3</sup> 參閱 II. 1. 6.

保羅所引用的這些經文確實與他的主題有關，當我繼續教導時，會將保羅所引用的這些經文理所當然視為是保羅自己的話。首先，他說人完全不義，即不正直與不純潔，其次也說人是無知的（羅三 10—11）。事實上，人離棄神的真理就證明他的無知，因為尋求神是智慧的開端。所以，這缺陷對於完全離棄神的人而言是必然的。他又說，人人都偏離了正道，變為敗壞，以致沒有一個行善的；他也說，在神任憑他們行惡之後，他們所行可恥的事玷污了他們身上所有的肢體；最後他說，人不怕他應當敬畏和順服的神。既然這些都是人類遺傳下來的，那麼想在人的本性中尋求任何良善都是枉然的。

其實，我承認並不是每一個人都匯集這一切的惡行於一身，然而不可否認的是這大患隱藏於每一個人的心裡，就如病菌潛伏在人體內（即使那人尚未感覺疼痛），我們也不會說他是健康的，靈魂也是如此，只要它潛藏眾多會產生惡行的病菌，就不是健全的。當然這比喻並不是完全的，因為即使病菌潛伏在人體內，身體仍有一些活力，但靈魂一旦墜入致命的深淵，就勞苦背負罪擔，完全沒有良善可言了。

### 3 神的恩典雖然沒有重生惡人，卻時常約束他們\*

<sup>b</sup> 我們現在要再面對先前已答覆過的問題。在每一時代中，總有一些屬血氣之人，一生隨其與生俱來的亮光追求美德<sup>4</sup>，雖然他們的道德行為有許多缺陷，但我並不想批評他們。因他們熱心想做誠實人，就證明在他們的本性中存留一些純潔。在我們談論人的功勞時，我們將更為詳盡地探討這些功勞在神眼中的價值如何，但我們在此要略提一提，因這對於現在的辯論而言是必須的。這些例子似乎與人的本性完全敗壞有衝突，因為有些人受本性的驅使，不但有好行為，並且一生過受人尊崇的日子。然而在此我們當提醒自己，即使在這敗壞的本性中仍存留一些神的恩典，這恩典雖然沒有潔淨人的本性，卻約束人的惡行。因為若主完全任憑人放縱私慾，無疑所有的人都會顯露一切保羅所斥責的惡行（詩一四 3；羅三 12）。

保羅描述那些人為「他們的腳飛跑，殺人流血」（羅三 15），手被搶劫和殺人玷污了，喉嚨是敞開的墳墓，用舌頭弄詭詐，嘴唇裡有虺蛇的毒氣（羅三 13）；擁有虛妄、邪惡、敗壞、殘暴的行為；心中無神；內心墮落；眼目詭詐；滿心辱罵……總之，所有

---

<sup>4</sup> II. 2. 12.

的肢體都預備犯無限邪惡的罪（羅三 10—18），難道你以為你是例外嗎？若人人都犯保羅在此大無畏所指出可憎的罪，我們可以想像，若主完全任憑人放縱私慾，這世界將會是如何。沒有任何猛獸比得上人的狂怒；沒有任何江河會像人那樣可怕地湧出洪水般的罪孽。我們將在以後解釋，主除去祂選民的這些罪。

另外，主約束了非信徒，免得他們為所欲為，因主知道要保守一切，約束他們是必須的。因此，主用羞恥感約束某些人犯各式各樣污穢的罪，另有些人主則用他們對法律的懼怕約束他們，雖然他們仍繼續犯罪。還有一些人則因為過誠實的生活於他有益，所以追求這樣的生活。又有一些人出類拔萃，為了控制他人。如此，神以祂的護理約束惡人本性的邪惡，免得他們為所欲為，但沒有潔淨他們的心。

#### 4 雖然神賜給某些惡人天賦，但他們的本性卻仍是敗壞的

<sup>b</sup> 然而這問題的答案尚未揭曉。我們或說喀米路（Camillus）與喀提

林（Catiline）一樣邪惡，或說從喀米路身上證明人的本性若加以培養，並不是沒有良善可言<sup>5</sup>。其實我承認喀米路所擁有的天賦是神的賞賜，且這些天賦本身值得稱讚。然而這些天賦是否能證明他有良善的本性？我們必須從人的心加以思考<sup>6</sup>：若有屬血氣之人道德出眾，無疑人的本性就有培養美德的潛力。但若這人的心充滿邪惡，全然不想追求正直，那又如何呢？並且事實的確如此，若你承認喀米路是屬血氣的人。若在人表面最可尊敬的行為上都有邪惡的意圖，難道我們仍要說人的本性有行善的潛力嗎？因此，就像我們不會稱讚隱藏邪惡的美德，同樣地，只要人的意志仍處於邪惡中，我們就不會說人有尋求良善的意志。

對這問題最準確和恰當的解釋就是：這些天賦並不是與生俱來的，而是神在某種程度上賜給惡人特殊的恩典。因此，我們在日常的言談中，習慣稱這人為好人、那人為壞人，然而我們毫不懷疑這兩種人和其他人一樣，與生俱來就有邪惡的本性，這說

<sup>5</sup> 薩盧斯特 (Sallust) 在 *The War with Catiline* 中描述喀提林 (Catiline) 邪惡的本性 3.5; LCL edition, pp. 8 ff. 西塞羅也攻擊和羞辱喀提林，而賀瑞斯 (Horace)，維吉爾 (Vergil) 和猶文納 (Juvenal) 稱讚那沒有受獎賞卻忠心的喀提林。參閱奧古斯丁, *City of God* II.17, 23; III.17 (MPL 41. 61f., 96 f.; tr. NPNF II. 32, 37, 54).

<sup>6</sup> 奧古斯丁, *Against Julian* IV. 3. 16 ff. (MPL 44. 774 ff.; tr. FC 35. 179 f.).

法只是指出主賜這人特殊的恩典<sup>7</sup>卻沒有賜給那人。當主喜悅立掃羅為王時，祂將掃羅變為新人（撒上一〇6 p.）。這就是為何柏拉圖（Plato）指著荷馬（Homer）的傳說論道：君王的兒子生來就與眾不同<sup>8</sup>。因神在對全人類的護理中，常將英勇的本性賜給祂預定作王之人。從神的這作為中產生了歷史上所記載偉大領袖的品格，這原則也運用在一般人身上。但不管人有多傑出，他的野心總是駕馭他且污穢了他所有的美德，以致不被神悅納。總而言之，惡人一切看似可稱讚的都是無用的。

此外，人若沒有榮耀神的熱忱，也就沒有正直的主要部分，而一切沒有被聖靈所重生的人，都沒有這熱忱。以賽亞的這話極有道理，即「敬畏耶和華的靈住在基督身上」（賽一一2 p.）。這就教導我們，一切遠離基督的人就不敬畏神，而敬畏神是「智慧的開端」（詩一一10 p.）。至於那些虛飾欺哄我們的美德，雖然在政客和一般人眼中受稱讚，然而在神審判的寶座前無法使人稱義。

## 5 人犯罪是必然的，卻不是被迫的

<sup>b</sup> 因人的意志被罪的權勢捆綁，無法趨善，更不用說行善。雖然趨善就是歸向神的起始，並且聖經說歸向神完全是神的恩典，因此耶利米求主使他歸正，只要祂喜悅使他歸正（耶三一18，cf. Vg.）。他在同一章中描述信徒屬靈的救贖時，說他們是「被救贖脫離比他更強之人的手」（11節 p.）。這必定是指主任憑罪人活在魔鬼的轄下，被沉重的鐵鐐捆鎖。

儘管如此，罪人仍有急迫尋求犯罪的意志。當人沉緬於犯罪時，並沒有失喪他的意志，而是失喪正直的意志。因此，伯爾拿（Bernard）恰當地教導說：每一個人都有意志，然而擇善獲益；擇惡受損。所以意志的選擇在乎人本身，擇惡源於敗壞的本性；擇善源於神的恩典<sup>9</sup>。

<sup>b</sup> 當我說在沒有自由意志的情況下，受誘惑犯罪是必然的，若有人質疑是不可思議的，那是因為這是敬虔之人普遍的說法，不能分辨必然性和被迫性之人自然無法接受<sup>10</sup>。若有人問他們：難道神不是必然良善的嗎？

<sup>7</sup> 關於“*speciales Dei gratias*”中“*specialis gratiae*”的意義，請參閱 II. 2:17, notes 63, 64; II. 4:7, note 13 以及上面的註腳5。加爾文稱神給某些被遺棄之人能行可稱讚和英勇之事的才能為神特殊的恩典。

<sup>8</sup> 柏拉圖，*Cratylus* 393 f. (LCL 柏拉圖 VI. 38--45)。

<sup>9</sup> 伯爾拿，*Concerning Grace and Free Will* 6. 16 (MPL 182. 1040; tr. W. W. Williams, p. 32)。

<sup>10</sup> 路德和拉斯模（Erasmus）辯論時也用同樣的區分：「我說的必然發生，不是出於神對人

難道魔鬼不是必然邪惡的嗎？他們要回答什麼呢？神的良善與祂的神性密不可分，神不作神和不作良善的神一樣是不可能的。而魔鬼因墮落與良善無分，就不得不行惡。

假設一個褻瀆神的人嘲笑地說：「因神不得不作良善的神，所以祂的良善不值得稱讚。」<sup>11</sup> 我們就能立即答覆：神不能作惡不是被迫的，而是出於祂無限量的良善。因此，既然神必須行善這事實並不妨礙祂行善的自由意志，而不得不作惡的魔鬼也是自由地選擇行惡，那誰能說，人因不得不犯罪，所以當他犯罪時不是出於他的意願呢？

奧古斯丁多次論及這必然性，雖然賽雷堤斯（Caelestius）惡毒地攻擊他，他卻毫不猶豫地說：「人藉自己

的自由陷入罪中，但神接著以敗壞刑罰他，使他有不得不犯罪的自由。」

<sup>12</sup> 每當他論及這點，就毫不猶豫地說：人被罪捆綁是必然的。

這區分的要點是，人既因墮落而敗壞就自願犯罪，並非不得已或是被迫，乃是出於他心裡迫切的意願，而不是勉強的；是由於他自己私慾的驅使，並不是別人強迫他的，他的本性已墮落到只能被驅使作惡。果真如此，那顯然人的確是不得不犯罪<sup>13</sup>。

◦ 伯爾拿也贊同奧古斯丁而說：「在眾活物中，唯有人是自由的。然而既因罪的介入，使他受到某種強烈的驅使——是他的意志而非他的本性受驅使，如此，人與生俱來的自由並沒有失去。因為人自願做的，必定是出於他自由的選擇。」他又說：「人

---

的強迫，乃是出於祂不改變的旨意。」他解釋惡人雖然自由地行惡，但卻無力停止行惡。*De servo arbitrio* (Werke WA XVII. 634; tr. H. Cole, *The Bondage of the Will*, p. 72). 卡斯特羅 (De Castro) 將二者劃上等號。*Adversus omnes haereses IX* (1543, fo. 123 D).

<sup>11</sup> 加爾文在 *Defensio doctrinae de servitute humani arbitrii contra A. Pighium* (1543)，嚴厲地攻擊皮修斯 (Pighius) 的這個觀念 (CR VI. 333 f.). 亞伯特·皮修斯 (Albert Pighius) 是一位來自魯汶 (Louvain) 的學者，他在羅馬服侍亞得連六世 (Adrian VI) 和在他之後的幾位教皇，他也寫了幾本反對宗教改革的書。加爾文在此的論述是他對皮修斯的 *De libero hominis arbitrio et divina gratia* 的批判 (Cologne, 1542)。也請參閱奧古斯丁, *On Nature and Grace* 46. 54 (MPL 44. 273; tr. NPNF V. 139).

<sup>12</sup> 奧古斯丁, *On Man's Perfection in Righteousness* 4. 9 (MPL 44. 295; tr. NPNF V. 261); *On Nature and Grace* 66. 79, 引用 Psalm 25:17 (Vg. Ps. 24:17): “de miserationibus meis” (MPL 44. 186; tr. NPNF V. 149).

<sup>13</sup> 尼布爾 (Reinhold Niebuhr) 說人犯罪是不可避免的，但人仍應對自己的罪完全負責。*The Nature and Destiny of Man, first series*, pp. 251—264. 他的用詞雖然不同，但他的教導與加爾文的完全相同。

的意志以某種無法言喻的方式，因罪的傷害，以致不得不犯罪。這必然性雖是出於意志，意志仍是無可推諉的，並且意志既已被引入歧途，便無法逃脫這必然性，而這必然性是自願的。」

他之後又說：所轄制我們的軛是某種自願的奴役，因此我們是悲慘的奴隸，但同時也是無可推諉的，因為當我們的意志仍自由時，我們自己決定作罪的奴僕。他的結論是：「因此，人以某種無法言喻和邪惡的方式，在自願和自由的必然性之下，同時是自由和受奴役的。就必然性而言是被奴役的，就意志而言是自由的，並且更奇異和悲慘的是人仍因自由而有罪，並因有罪而受奴役，結果是人因自由而受奴役。」<sup>14</sup>

我的讀者應當曉得，我並不是在標新立異，因奧古斯丁曾這樣教導過，並且所有古時敬虔之人也都贊同，即使經過一千年後修道院也有同樣的教導。然而倫巴都因不能分辨必然性與被迫性，就使極危險的錯誤趁虛而入。

---

意志的歸正是人內心蒙恩  
的結果（6—14）

---

6 救贖之工充分證明人無力行善，因這是神自己做的

<sup>e(b)</sup> 另一方面，思考神的恩典並督正和治癒人本性的敗壞於我們有益。<sup>b</sup> 既然主對我們的幫助是補足我們的缺乏，那當我們明白祂在我們身上的作為，就同時明白我們自己的窮乏。當保羅告訴腓立比信徒，他「深信那在他們心裡動了善工的必成全這工，直到耶穌基督的日子」時（腓一6），無疑在說「動了善工」是指歸正的開端，而且這開端是發生在人意志裡的。

所以，神運行愛、對義的渴慕和熱誠，在我們身上動祂的善工；或更準確地說，神影響、塑造，以及吸引我們的心行義。而且，祂藉使我們堅忍到底完成祂的善工。為了避免人說：神動善工只是協助人軟弱的意志，因此，聖靈啟示人的意志力：「我也要賜給你們一個新心，將新靈放在你們裡面，又從你們的肉體中除掉石心，賜給你們肉心。我必將我的靈放在你們裡面，使你們順從我的律

---

<sup>14</sup> 伯爾拿, *Sermons on the Song of Songs* 131. 7, 9 (MPL 183. 174 f.; tr. S. J. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 498 f.); 16. 倫巴都, *Sentences* II. 25:5, 9 (MPL 192. 707).

例，謹守遵行我的典章。」(結三六 26-27)<sup>15</sup> 既然主在此說：我們的意志必須完全更換一新，那誰能說人的意志只是軟弱需要主的協助，之後就能剛強而有效地擇善呢？

若石頭有可塑性，可以藉某種方式使之彎曲、柔軟，那我也不會否認人心能被塑造行義，只要神以祂的恩典補足人身上的瑕疵。但若主自己已經藉這比較告訴我們，除非祂完全更新我們，否則人心完全無力行善，我們就萬不可再竊取唯獨屬主的功勞。神使我們歸正、熱心為善、將我們的石心換成肉心，使我們原有的意志被新的意志取代，這一切都是出於神。<sup>e</sup> 我說原有的意志被取代並不是指意志本身<sup>16</sup>，因在人歸正後，他受造時的一切仍保存下來。我說神給人新的意志，也不是指現在才開始存在的意志，而是指擇惡的意志被更新為擇善的意志。我肯定這完全是神的作為，因根據同一位使徒的教導，我們憑自己無法承擔什麼(林後三 5 p.)。所以他在另一處說，神不只幫助軟弱的意志或督正敗壞的意志，甚至我們立志行事都是神在我們心裡運行(腓二 13)。

從這經文中可以輕易得知我曾說過的，即意志中一切的良善唯獨來自恩典。他在另一處也同樣說：「神在眾人裡面運行一切的事。」(林前一二 6 p.) 保羅在此並非論及神對全宇宙的掌管，而是為信徒一切的良善讚美神。保羅在此用「一切」這說法，就證明屬靈的生命自始至終都是神的作為。他在前幾章也有同樣的教導：信徒得以在基督耶穌裡是本乎神(弗一 1; 林前八 6)。在此他顯然是稱讚神在我們身上有新的創造，因這創造除去我們舊有本性中一切的污穢，顯然保羅在這裡教導亞當和基督之間的對比。他在另一處更清楚地闡釋：「我們原是祂的工作，在基督耶穌裡造成的，為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的。」(弗二 10, cf. Vg.) 保羅在此證明我們的救恩是神白白的恩賜(cf. 弗二 5)，因一切的良善都來自我們在基督裡第二次的創造。若我們有絲毫能力，我們理當分享一些救恩上的功勞。然而為了證明我們沒有良善，保羅說我們一無可誇，因為「我們是在基督耶穌裡造成的……為要叫我們行善，就是神所預備叫我們行的」(弗二

<sup>15</sup> 倫巴都, *Sentences* II. 24:5; II. 25:16 (MPL 192. 702, 709); Erasmus, *De libero arbitrio*, ed. J. von Walter, p. 6.

<sup>16</sup> 參閱加爾文以下對意志的教導：第 7,10,12,13,14 段中他討論神重生人時，是給人新的意志取代舊的意志，或只是更新人原有的意志。



10 cf. Vg.)。他的意思是指，我們一切的良善自始至終都是來自神。同樣地，大衛在《詩篇》中說我們是神的作為之後，又說：「這並不是出於我們自己」(詩一〇〇 3 p.)，免得我們以為自己有分於這作為。這經文的上下文證明大衛指的是重生，也就是屬靈生命的起始，因他接著說：「我們是祂的民，也是祂草場上的羊。」(詩一〇〇 3) 此外，大衛不只滿足於將救恩所應得的稱讚歸給神，他也明確指出我們與此工無分。就如他說人一無可誇，因救恩完全出於神。

## 7 信徒並沒有與恩典「同工」；意志先被恩典更新

<sup>b</sup> 或許有人會贊同，意志因其本性遠離良善，只能藉主的大能歸正，然而，另一方面，意志因預備自己蒙恩，就在這事工上有分。又奧古斯丁教導：一切的善工完全出於恩典，意志並不作首引領恩典，而是恩典的隨從<sup>17</sup>。<sup>e</sup> 奧古斯丁這敬虔之人說這話並無惡意，卻被倫巴都扭曲來支持以上的謬論<sup>18</sup>。<sup>e(b)</sup> 但從我所引用先知的話和其他經文中，我深信聖經對於人

的意志有兩個清楚的教導：<sup>b</sup> (1) 主督正或除去我們邪惡的意志；(2) 祂以良善的意志取代之。只要你相信恩典先於新的意志，我會贊同你稱意志為「隨從」。但因新的意志是主自己的事工，若隨從的意思是指人的意志與恩典同工，這是錯誤的。屈梭多模錯誤地說：「沒有恩典的意志或沒有意志的恩典都無能為力。」<sup>19</sup> 就如恩典並沒有使意志更新，這違反保羅以上的教導 (cf. 腓二 13)。奧古斯丁稱人的意志為恩典的隨從並不是指意志在善工上的參與僅次於恩典。他唯一的目的乃是要反駁伯拉糾 (Pelagius) 邪惡的教義，因伯拉糾說，救恩的首要起因在於人的功勞。

奧古斯丁的論述足以證明我們的論點，即恩典必先於一切的功勞之前。他雖然沒有談到恩典使聖徒堅忍到底，但他在別處極出色地教導之。雖然奧古斯丁在好幾處說，主使不願順服祂的人願意順服祂，並繼續在他心裡運行，免得他順服的意願沒有果效，因此他教導唯有神才是一切良善的源頭。<sup>c</sup> 他對這教導已闡述得十分明瞭，我毋須再贅述。他說：「人在

<sup>17</sup> 奧古斯丁, *Letters* 186. 3. 10 (MPL 33. 819; tr. FC 30. 196).

<sup>18</sup> 倫巴都, *Sentences* II. 26:3 (MPL 192. 711). 參閱 John Fisher, *Assertio Lutheranae confutatio*, p. 604: "Auxilium Dei paratum est omnibus".

<sup>19</sup> Chrysostom, *Homilies on Matthew*, hom. 84. 4 (MPG 58. 756; tr. NPNF X. 494 f.).

自己的意志之內努力，尋找屬於自己而不是出於神的東西，然而，我不知道他們如何才能找到。」此外，在《反伯拉糾和賽雷堤斯》（*Against Pelagius and Caelestius*）此書的第一冊中，對基督這話：「凡聽見父之教訓又學習的，就到我這裡來」（約六 45 p.）他如此解釋：「神協助人的選擇，使他不但知道所應當行的，也使他因知道而去行。又當神出於聖靈的恩典而不是憑律法的字句教導人時，人不但因知道而明白，也因願意而追求，並因遵行而達成。」<sup>20</sup>

#### 8 聖經將人一切的益處都歸於神

<sup>b</sup> 既然我們已到了這問題的核心，我們就要引用幾處明確的經文作為這問題的摘要。之後，為了避免有人指控我們曲解聖經，我們也要證明我們所宣稱來自聖經的真理，並不乏那位敬虔之人奧古斯丁的支持。我認為沒有必要一一列舉支持這教導的經文<sup>21</sup>，所以我只要選幾處關鍵的經文幫助我們明白整本聖經對此教義的教導。在這教義上我與那幾乎所有敬虔之人都承認他在基督教中享有最高權

威之奧古斯丁的觀點大同小異。

<sup>e</sup> 的確，有充分的理由使我們相信良善唯有源於神，並且唯有神的選民才擁有趨善的意志。我們必須在人之外尋找人被揀選的起因。人之所以有趨善的意志並非出於自己，而是出於那在創立世界之前揀選我們之神的美意（弗一 4）。再者，另有相似的理由：既然立志行善和行善本身都來自信心，我們也要查考信心的來源。

既然整本聖經都教導信心是神白白的恩賜，那當我們這生來全心趨惡之人開始立志行善時，這完全是出於恩典。<sup>b</sup> 所以，當主在祂百姓歸正的事工上設立這兩條原則——祂將除掉他們的石心並賜給他們肉心（結三六 26）——祂如此說等於公開見證，所有出於我們自己的要被塗抹，我們才能歸義，取而代之的一切都是出於神。並且主不只在一處記載，祂也藉耶利米說：「我要使他們彼此同心同道，好叫他們永遠敬畏我。」（耶三二 39）又說：「且使他們有敬畏我的心，不離開我。」（耶三二 40）尚藉以西結說：「我要使他們有合一的心，也要將新靈放在他們裡面，又從他們肉體中除

<sup>20</sup> 加爾文在這裡精簡了奧古斯丁以下作品的教導：*Enchiridion* 9. 32 (MPL 40. 248; tr. LCC VII. 358); *On the Merits and Remission of Sins* II. 18. 28 (MPL 44. 168; tr. NPNF V. 56); *On the Grace of Christ and on Original Sin* I. 14. 15 (MPL 44. 368; tr. NPNF V. 223).

<sup>21</sup> “Account . . . recount” 是模仿加爾文拉丁文的 “*Censeo . . . recenseantur*” 雙關語。

掉石心，賜給他們肉心。」(結一一 19) 主告訴我們，我們的歸正是新靈和新心的創造。難道有其他證據能更清楚地證明，人意志的一切良善和正直都是出於神而不是我們自己嗎？因聖經自始至終都告訴我們，人的意志若不被更新就無法擇善，並且在意志更新之後，它一切的良善都是來自神，而不是我們自己。

### 9 聖經中的禱告特別能證明人福分的起源、過程以及終止都是來自神

<sup>b</sup> 聖經中敬虔之人的禱告也有同樣的教導。所羅門王禱告說：「願耶和華使我們的心歸向祂，遵行祂的道。」(王上八 58 p.) 他指出人心裡的頑梗：除非神使人心柔軟，否則人生來以違背神的律法為傲。詩篇也有同樣的教導：「求祢使我的心趨向祢的法度。」(詩一一九 36) 我們總要留意這對比，即人邪惡的心牽引他頑梗地違背神，以及更新迫使人順服神。

當大衛王感覺神引領的恩典暫時離棄他時，他求告神為他「造清潔的心，使我裡面重新有正直的靈」(詩五一 10；cf. 詩五〇 12, Vg.)，難道他不就是在承認他全心充滿污穢，以及他的靈因墮落而歪曲了嗎？且他之所以稱

他所求告清潔的心為「神的創造」，就證明清潔的心完全出於神。<sup>o</sup> 若有人反對說，這是敬虔的聖徒向神獻上的禱告<sup>22</sup>，我的反駁是：雖然大衛已經開始悔改，然而在此他是將他從前的光景和犯大罪時的光景相比。所以，大衛在此是以遠離神之人的身分，求神將惡人在重生時所領受清潔的心賜給他。他渴望重生，就如從死裡復活那般，為了在脫離撒但的權勢後成為聖靈的器皿。

<sup>b</sup> 我們放縱自己的驕傲的確是可怕和失常。主只要求我們謹慎遵守祂的安息日(出二〇 8 ff.；申五 12 ff.)，即歇下我們一切的工。然而，我們最厭煩的莫過於為了遵守安息日並服事神而歇下自己的工。我們若不是那麼驕傲，就不可能不明白基督對祂有效恩典的見證。祂說：「我是葡萄樹，你們是枝子，我父是栽培的人(約一五 1, 5)。枝子若不常在葡萄樹上，自己就不能結果子；你們若不常在我裡面，也是這樣。因為離了我，你們就不能做什麼。」(一五 4, 5)<sup>22a</sup> 既然我們就如枝子從樹上被砍下，不再被滋潤就無法結果子，我們就不應當繼續相信我們的本性有任何行善的潛力。我們也不能懷疑這結論：「離了我，

<sup>22</sup> John Fisher, *Assertionis Lutheranae confutatio*, pp. 565 f.

<sup>22a</sup> 此《約翰福音》的經文是武加大譯本的翻譯。

你們不能做什麼。」(約一五5)祂並不是說我們只是軟弱而不足以行善，而是說在祂之外我們算是虛無，也沒有絲毫行善的能力。若我們如葡萄枝被稼接在基督裡——葡萄枝的生長取之於土地的滋潤、天上的露水，以及陽光——且相信所有的一切都是來自神，就不可能相信自己有行善的能力。<sup>23</sup>有人愚昧虛妄地宣稱：樹枝中已含有樹液，因此本身就有結果子的能力，並不是靠土壤或樹根吸取一切的養分<sup>23</sup>。基督的意思是若我們離開祂，我們就如乾枯無用的木塊，因離了祂我們沒有行善的能力，祂在另一處也這樣說：「凡栽種的物，若不是我天父栽種的，必要拔出來。」(太一五13, cf. Vg.)<sup>b</sup>因此，保羅在以上我們所引用的經文中，將所有行善的能力歸給神。他說：「神在你們心裡運行，為要成就祂的美意。」(腓二13)

行善的開端是意志，其次是努力達成，二者都在乎神。所以，我們若將意志或任何所成就的歸給自己，就是竊取神的榮耀。聖經若說神只是協助我們軟弱的意志，那我們就有所參與。但既然聖經說我們立志行事都是神所運行的，這就排除我們參與這事工的可能性。既然連擇善的意志都被

我們的肉體壓制而動彈不得，神便賜我們堅忍之恩使我們能勝過。

事實上，人若有擇善的能力，那保羅在另一處的教導就不對：「神卻是一位，在眾人裡面運行一切的事。」(林前一二6)<sup>24</sup>。我們先前已說過，這經文包含屬靈生命的整個過程<sup>24</sup>。大衛在求神將祂的道指教他，好叫他照祂的真理行時，接著說：「求祢使我專心敬畏祢的名。」(詩八六11; cf. 一一九33)<sup>b</sup>他的意思是：就連正直人也有許多攪擾，除非神剛強他們，否則他們很快就會遠離神。

另外，在他求神指引他的腳步遵守真道後，他也求神賜給他爭戰的力量：「不許什麼罪孽轄制我。」(詩一一九113)這就證明神不但在我們心裡動善工，祂也成全這功。人的意志能開始愛行善、熱心渴慕行善，以及被激勵行善，都是神的作為。之後人的選擇、熱誠和努力不致落空，也都是神的作為。最後，人能在這些事上恆心忍耐到底也是神的作為。

#### 10 神的運行並非賞賜人可拒絕救恩的機會，而是神獨立有效的運行

<sup>b</sup> 神對意志的驅使並非歷代所教導的那般，即在祂的感動之後人能選

<sup>23</sup> 這是皮修斯 (A. Pighius) 的觀念，*De libero hominis arbitrio et divina gratia* 1542), fo. 97。

<sup>24</sup> II. 3. 6.

擇或拒絕這驅使，而是神有效地改變人的意志。所以我們否認別人常引用的屈梭多模這話：「神所吸引之人是願意被吸引的人。」<sup>25</sup> 他的意思是，神只是張開膀臂等候人是否願意接受祂的幫助。我承認人在墮落之前完全能自由擇善或擇惡。然而，歷史充分證明，除非神自己願意並有效地在我們裡面運行，否則人的意志完全無能為力。若神的恩典只提供人選擇的機會，將是如何呢？我們會阻擋神的恩典，並因自己的忘恩負義輕看神的恩典。保羅在此並非教導，只要人願意接受神出於自己的恩典賞賜他擇善的意志，而是教導神將擇善的意志運行在人心裡。也就是說，神藉聖靈引領、柔軟及掌管人心，並作王管理祂的產業——人。<sup>e</sup> 事實上，神藉以西結所應許的不只是賜聖靈給選民，為了使他們有遵行律例的能力，也是使他們有效地遵行（結一一 19—20；三六 27）。

<sup>b</sup> 那難道基督說：「凡聽見父…就到我這裡來」（約六 45，cf. Vg.）的意思不就是神的恩典是有效的嗎？奧古斯丁也是如此主張<sup>26</sup>。神並非毫無分辨地視所有人配得這恩典，雖然俄坎（Ockham）所誇耀的與此相反（除非我誤解他），他說：神不會拒絕賜恩典給盡己所能的人<sup>27</sup>。我們的確要教導：神的慈愛毫無分別地提供給一切尋求祂的人。但既然只有那些領受神恩典的人才會尋求祂的慈愛，所以人就不應當將任何神所應得的稱讚歸給自己。顯然，唯有神的選民才擁有聖靈重生、感動和引領之特權。<sup>e</sup> 因此，奧古斯丁斥責那些將立志行善所應得的稱讚歸給自己之人，正如他也斥責那些說神將揀選之恩毫無分別地提供給所有人之人。他說：「人人皆有肉體的生命，但並非人人皆有恩典。」有人認為，神毫無分別地提供所有人祂隨己意唯獨預定給一些人的恩典。但奧古斯丁說，這來自人智

<sup>25</sup> “*Quem trahit, volentem trahit*”: Chrysostom, *De ferendis reprehensionibus* 6 (MPG 51. 143); *Homilies on the Gospel of John*, hom. 10:1 (MPG 59. 73; tr. NPNF XIV. 35; FC 33. 95). 加爾文在他的 *Comm. John* 6:44中說：「這是錯誤、褻瀆神的話」。

<sup>26</sup> 奧古斯丁, *On the Predestination of the Saints* 8. 13 (MPL 44. 970; tr. NPNF V. 504 f.).

<sup>27</sup> 加爾文認為這是俄坎所說的話，其實是加百列·比爾 (Gabriel Biel) 對倫巴都的句子解釋的其中一句話：*Epythoma pariter et collectorium circa quatuor sententiarum libros* II. 27:2. 參閱尼可拉，黑爾本的費伯 (Nicholas (Ferber) of Herborn) 類似的話，即人若行他所能行的 (*quod in se est*)，這應該是足夠的。之後，神與人合作的恩典會幫助人，免得人至終墮落：*Locorum communium adversus huius temporis haereses enchiridion* 38 (ed. P. Schlager, from the 1529 edition, CC 12. 132)。

慧、狡猾、動聽卻毫無根據的論調，雖然吸引人卻是虛妄的。他在另一處說：「你是如何來就基督的？藉著我的信心。你要畏懼，免得當你宣稱自己找到真道時，就從你所宣稱的真道上滅亡了。你說：我出於自己自由的選擇來就基督，我是出於自己的意志來的。你為何自誇？難道你不知道這也是神所賜的嗎？你要聆聽神的話說：『若不是差我來的父吸引人，就沒有能到我這裡來的。』」（約六 44 p.）」<sup>28</sup>無疑地，我們能從這經文得知，神有效地掌管敬虔之人的心，甚至使他們堅忍到底地跟隨神。使徒約翰說：「凡從神生的，就不犯罪，因神的道存在他心裡。」（約壹三 9）哲學家們幻想，人在重生之後擁有接受或拒絕神恩典的自由，然而，聖經中聖徒的堅忍這教導顯然反駁這種論調。

**11 聖徒的堅忍完全是神的工作，它既不是我們擇善的獎賞，也不是我們擇善的輔助**

<sup>b</sup> 無疑聖徒會認司，聖徒的堅忍是神白白的恩賜。然而在眾人中盛行一種邪惡的謬論，即這堅忍是依照人功勞的大小做分配，這功勞在乎人對初始恩典（first grace）的接受程度如何。這謬論源於：人誤以為能憑自己

的能力拒絕或接受神所提供的恩典。若我們駁倒這謬論的根源，這謬論自然就站不住腳。其實這謬論有二：他們不但教導，神會用繼起恩典獎賞對初始恩典心存感恩和善用此恩典的人，也教導：恩典不是獨立在人心裡運行，而是與人同工<sup>29</sup>。

關於第一個謬論，我們應當相信，神天天向祂的僕人恩上加恩，是因為祂悅納祂在他們心裡動的善工，也因此更加倍地恩待他們。這就是主所說：「凡有的還要加給他。」（太二五 29；路一九 26）以及：「好，你這又良善又忠心的僕人，你在不多的事上有忠心，我要把許多事派你管理。」（太二五 21，23；路一九 17；所有的 Vg，經文合併）然而，在此我們要避免兩種錯誤：（1）我們不可說，人善用初始恩典，必蒙神獎賞更多的繼起恩典，就如人靠自己的功勞使神的恩典有效；（2）否認神的獎賞來自神白白的恩典。我承認信徒都應期待神的這祝福：他們越善用神起初給的恩典，之後神會越豐富地加給他們。然而，他們對起初恩典的善用也是來自神，而且獎賞也是來自神白白的慈愛。<sup>e</sup>那些教導謬論之人，竟然也扭曲那普遍的區分：神獨立運行的恩典和伴隨人行為的恩典。奧古斯丁也使用這區

<sup>28</sup> 奧古斯丁, *Sermons* 26. 3,12,4,7 (MPL 38. 172,177,172 f., 174); 30. 8,10 (MPL 38. 192).

<sup>29</sup> 倫巴都, *Sentences* II. 26. 8,9; 27. 5 (MPL 192. 713, 715).

分，但對其下定義：神藉伴隨人行為的恩典完成祂獨立運行的恩典之工，這恩是相同的，只是以不同的稱呼來形容這恩不同的運行方式<sup>30</sup>。他並不是說神與人一同分擔堅忍之工，就如神與人同工一般，而是在強調神對重生之人恩上加恩。他在另一處也有類似的教導：在人擇善以前，神賜他眾多的恩典，且擇善也是神的恩典之一，這就充分證明人不可誇耀自己的意志。<sup>b</sup>這也是保羅明確的教導。在他說：人立志行事都是神所運行之之後，他又說：「為了成就祂的美意。」（腓二 13 p.）他的意思是神將祂的恩典白白地賜給人。關於這點，我們的仇敵通常說，在人接受初始恩典後，人的努力與神的繼起恩典同工<sup>31</sup>。我的答覆是，若他們的意思是，在我們藉主的大能從前一次被帶到順服公義真道後之景況，自願並被驅使跟隨恩典的帶領，我並不反對。因為神的恩典在誰身上作王，誰就甘心樂意順服之。然而這願意的心來自哪裡呢？難道不是聖靈藉祂前後一致的作工，滋

潤祂重生人時所運行的順服，又使之堅忍到底嗎？然而，若他們的意思是，人自己本身擁有與神的恩典同工的力量，那他們就是邪惡地自欺。

## 12 在神的恩典之外，人毫無善行

<sup>e(b)</sup> 他們為了支持自己的論調，竟無知地強解保羅這話：<sup>b</sup>「我比眾使徒格外勞苦，這原不是我，乃是神的恩與我同在。」（林前一五 10 p.）他們如此強解：因為保羅知道，他若說自己比眾使徒更偉大，聽起來太高傲，故而他用將榮耀歸給神的恩典這方式來糾正自己的話，這也表示保羅自己與神的恩典同工。令人驚訝的是，這經文成為許多受人尊敬之神學家的絆腳石。保羅並沒有說神的恩典與他同工，反而保羅藉此糾正將他勞苦所應得的稱讚完全歸給神的恩典。他說：「這原不是我，乃是神的恩與我同在。」（林前一五 10）他們因這含糊的話產生誤解，然而更令他們困惑的是拉丁文荒謬錯誤地翻譯希臘文的冠詞<sup>32</sup>。<sup>c</sup> 我們若逐字翻譯希臘文的版本，

<sup>30</sup> 奧古斯丁, *On Grace and Free Will* 17. 33 (MPL 44. 901; tr. NPNF V. 457 f.); *Enchiridion* 9. 32 (MPL 40. 248; tr. LCC VIII. 358 f.).

<sup>31</sup> Erasmus, *De libero arbitrio* (ed. J. von Walter), pp. 75 f., 根據他對這三處經文的解釋：《路加福音》十五章 11—24 節、《哥林多前書》五章 10 節、《羅馬書》八章 26 節; Eck, *Enchiridion* (1532) L 7b。

<sup>32</sup> 參閱 Comm. 1 Corinthians 15: 10. 他在這裡指的明顯地是伊拉斯模的解釋, *De libero arbitrio* (ed. J. von Walter), p. 72. 現代的編輯認為：“ἡ χάρις αὐτοῦ ἢ εἰς ἐμὲ” 加爾文所說的 ἢ 是第二個 ἢ。

保羅不是說恩典與他同工，而是說所有的一切都是出於與他同在的恩典。奧古斯丁清楚簡要地教導這點，他說：「在神賜給人恩賜以先，常常是人先選擇了神的恩賜，而人會做此選擇也是神的恩賜。聖經記載：『神要以慈愛迎接我』（詩五九 10；cf. 詩五八 11 v.g.）<sup>33</sup> 以及『我必有恩惠慈愛隨著我』（詩二三 6）。恩典更新不願選擇神恩賜之人，使之願意選擇，並且這恩典也跟隨選擇神恩賜之人，免得他的選擇落空。」<sup>e</sup> 伯爾拿同意奧古斯丁，並代表教會說：「無論我有多不願意選擇神的恩賜，求主賜我願意選擇的心，使我這跛行之人開始奔跑。」<sup>34</sup>

### 13 奧古斯丁也教導人的意志不能獨立行事

<sup>b</sup> 我們要留心奧古斯丁的教導，免得現今的伯拉糾主義者，就是索邦（Sorbonne）的哲學家，按照他們的習慣指控所有古時的神學家都反對我們<sup>35</sup>。如此，他們顯然是在效法他們的祖師伯拉糾，奧古斯丁也曾被伯拉糾這樣指控過。奧古斯丁在《致華倫提努：論斥責與恩典》（*On Rebuke and Grace to Valentinus*）一書中對此

有更詳盡的解釋。若亞當願意，神必會將在善功上堅忍之恩賜給他。神賜我們基督徒這恩典是要我們擇善，並且藉這擇善的意志克服私慾。所以，只要他願意，神就會賜給他，但他不願意。然而，神不但賜給我們堅忍之恩，也賜給我們選擇堅忍的意願。亞當最初的自由是能夠不犯罪的自由，然而我們的自由比他的好得多，即不能夠犯罪的自由。為了避免有人以為奧古斯丁所指的是信徒得榮耀之後的完美，就如倫巴都所曲解的，奧古斯丁之後的言論就澄清這誤解。他說：「的確，聖徒們的意志已被聖靈驅使，他們因願意而能，並且他們願意是因這意願是神所運行的。假設信徒在這軟弱意志的光景中（雖然這是神喜悅為了避免他們驕傲）（林後一二 9），神允許他們求告祂的幫助擇善，卻沒有將擇善的意願運行在他們裡面，那麼在這眾多的誘惑中，意志因軟弱就必屈服，無法堅忍到底了。所以，事實上神的恩典也堅定人軟弱的意志，使之能堅忍到底。」他之後又更詳盡地論及神的確將擇善的意願運行在人心裡。他甚至說，神藉祂在人心裡運行的意願吸引人<sup>36</sup>。因此，奧

<sup>33</sup> 根據武加大譯本。這版本的經文是《詩篇》五十九篇 10 節。

<sup>34</sup> 伯爾拿, *Sermons on the Song of Songs* 21. 9 (MPL 183. 876; tr. S. J. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 121)。

<sup>35</sup> 參閱上面致法王法蘭西斯一世書之前言。

<sup>36</sup> 奧古斯丁, *On Rebuke and Grace* 11. 31 f.; 12:33, 38; 14:45 (MPL 44. 935 f., 939 f., 943; tr.



古斯丁親口的見證支持我們在此的教導：神不但提供人恩典，也賜給人接受或拒絕的自由選擇，然而正是這恩典在人心裡運行的意願和選擇，因此之後一切的善行都是恩典所結的果子，而且順從恩典的意志也是出於恩典。奧古斯丁在另一處也說：「唯有神的恩典在我們身上運行，我們才有善行。」<sup>37</sup>

#### 14 奧古斯丁並不否定人的意志，乃是教導意志完全倚賴恩典

<sup>b</sup> 他又說：恩典並不排除人的意志，反而將擇惡的意志更新為擇善的，並在它擇善後輔助之。他的意思是指，人並不是被動地被外力牽引，而是人受感動後從心裡順服神。奧古斯丁在寫給波尼法修的信中提及神以特殊的方式白白地將恩典賜給祂的選民：「我們曉得，神並沒有將祂的恩典賜給所有的人。神賜恩典並不是按照人行為的功勞，也不是按照意志的功勞，而是無條件地賞賜。神沒有賜給人這恩典，我們知道是因為神公義

的審判。」在同一封信中，他也強烈地反對：神對重生之人恩上加恩是因為他沒有拒絕重生之恩，所以配得更多的恩典。他想逼伯拉糾承認，我們一切的善行都是出於恩典，而且這恩典也不是神對我們行為的獎賞，否則就不是恩典了。奧古斯丁在《致華倫提努：論斥責與恩典》這本書的第八章中對這問題有最簡潔的摘要。奧古斯丁在那裡首先教導：人的意志並不是因其自由而獲得恩典，而是因恩典而獲得自由。當神藉恩典賞賜人喜樂的心時，就同時堅定人的意志。神以無法被征服的毅力剛強人的意志，人的意志在恩典的帶領下永不滅亡，但若離了恩典它便立刻跌倒。然而主白白的憐憫將人的意志更換一新，使它堅忍地擇善。人能開始擇善及之後的堅忍都完全依賴神的旨意，而不是人的任何功勞。奧古斯丁在另一處如此描述人的自由意志（若我們喜歡如此稱呼）：若非恩典，人的意志不能歸向神，也不能堅忍地與神同行。意志所能行的一切唯獨倚賴恩典<sup>38</sup>。

---

NPNF V. 484 f., 487, 489 f.); 倫巴都, *Sentences* II. 25:3 (MPL 192. 707).

<sup>37</sup> 奧古斯丁, *Letters* cxciv. 5: “*Omne bonum meritum nostrum non in nobis faciat nisi gratia*” (MPL 33. 880; tr. FC 30. 313).

<sup>38</sup> 第14段裡所指的或引用的奧古斯丁的作品是: *On Grace and Free Will* 20. 41 (MPL 44. 905; tr. NPNF V. 461); *On the Spirit and the Letter* 30. 52 (MPL 44. 233; tr. NPNF V. 106); *Letters* ccxvii. 322 5. 16 (MPL 33. 984 f.; tr. FC 32.86); *Sermons* clxxvi. 5,6 (MPL 38. 952 f.; tr. LF Sermons II. 907 f.); *On Rebuke and Grace* 8. 17 (MPL 44. 926; tr. NPNF V. 478); *Letters* ccxiv. 7 (MPL 33. 970; tr. FC 32.61 f.)。

## 第 IV 章

### ° 神如何在人心裡運行<sup>1</sup>

人在撒但的權勢下：但聖經  
表明神利用撒但剛硬  
祂所遺棄之人的心（1—5）

#### 1 人在魔鬼的權勢下，並且是自願的

<sup>b</sup> 我深信我們已充分證明，人被罪的軛轄制，甚至無法靠自己的本性下決心擇善，也無法靠自己的努力行善。此外，我們也分辨了意志的被迫性和必然性，為了要證明雖然人犯罪是必然的，但卻是自願的<sup>2</sup>。然而，既然人是魔鬼的奴隸，所以他的行為似乎是魔鬼所決定的，而不是他自己。

因此，我們要察覺在人的行為上魔鬼和人所占的比例如何。接著我們必須回答另一個問題，即我們是否應將惡行的任何部分歸咎於神，因聖經

記載神在某種程度上干預人的惡行。

奧古斯丁在某處將人的意志比作待命出征的馬，而神和魔鬼是騎士。他說：「若神騎這馬，就如一位溫和且訓練有術的騎士，祂爛熟於駕馬，若馬過於緩慢，祂就踢馬刺，驅之加速；若馬奔得太猛或太快，祂就勒住韁繩，使之減速；若馬不聽指示，祂仍引領牠上正路。但若魔鬼騎這馬，他就如愚昧和魯莽的騎士，凶猛地驅逐牠遠離正道，使牠陷入壕溝、躍入山崖，刺激牠變得頑梗和兇暴。」<sup>3</sup>

既然我想不出比這更好的比喻，我們就嘆為觀止吧！聖經記載，屬血氣之人的意志伏在魔鬼的權勢之下，並受魔鬼驅使，這並不是說，人就如不願順從甚至反抗的奴隸，被迫聽命於他的主子魔鬼，而是說人的意志因被撒但的詭計俘虜，就自願降服於魔

<sup>1</sup> 參閱 III. 1:3.

<sup>2</sup> 參閱 II. 3. 5.

<sup>3</sup> 這比方很可能是來自偽奧古斯丁的作品，*Hypomnesticon (commonly Hypognosticon)* II. 11. 20 (MPL 45. 1632)。路德在他的 *Bondage of the Will* 中也採用這比喻 (*Werke* WA XVIII. 635; tr. J. L. Parker and D. R. Johnston, *The Bondage of the Will*, pp. 103 f.). 參閱 *Martin Luther, Ausgewählte Werke*, ed. H. H. Borcherdt, *Erganzungsband*, pp. 46 f.; E.G. Schwiebert, *Luther and His Times*, pp. 691 f. See also Augustine, *Psalms*, Ps. 33:5; 148:2 (MPL 36. 310; 37. 1938; tr. NPNF VIII. 74. 673).

鬼一切的帶領。一切神沒有使他們配得聖靈帶領的人，神公義地任憑他們伏在撒但的權勢之下。因此，使徒保羅說：「不信之人被這世界的神弄瞎了心眼。」神預定他們受滅亡，免得福音的光照著他們（林後四 4）；在另一處他又說：「魔鬼在悖逆之子心中運行。」（弗二 2）聖經將不敬虔之人的瞎眼以及隨之而來的一切罪孽稱為「撒但的作為」。然而，這些罪的起因也不在人的意志之外，因為人的意志是罪惡之根，也是撒但國度的根基，而撒但的國度就是罪。

## 2 在同一事件上，神、撒但和人都有參與

<sup>b</sup> 神在這些事上的參與與撒但的參與迥然不同。為了進一步明白，我們可以採用迦勒底人對敬虔人約伯所施加的災難作為例子，他們殘殺了他的牧羊人，又惡劣地擄去他的駱駝（伯一 17）。他們的惡行是明顯的，撒但在這事上並非沒有參與，反而聖經說這一切都是出於撒但的陰謀（伯一 12）。

然而約伯卻認出神也介入此事，他說迦勒底人所搶奪的一切是神自己收去的（伯一 21）。我們如何說同樣的這件事出於神、撒但和人，而不同時

替撒但脫罪，或說神是萬惡之源呢？我們若考慮行事的目的是和方式就不難瞭解。神的目的是要以這災難操練祂僕人的耐心；撒但的目的則是驅使約伯絕望；迦勒底人的目的卻是非法地掠奪他人的財產獲利。可見他們彼此的目的截然不同，他們之間表現的方式也完全不同。神允許撒但擊打祂的僕人，同時，因祂選擇迦勒底人作這惡行的使者，就任憑他們被撒但驅使。

撒但以其毒箭激發迦勒底人的惡念行出這惡。他們瘋狂地作惡，將他們所有的肢體獻給罪，並被罪污穢。因此，聖經記載撒但在神所遺棄之人的心裡運行，並在他們身上作王，這是邪惡的統治。聖經也說神以祂的方式干預罪，既然撒但是神忿怒的器皿，神就隨己意操縱祂執行祂公義的審判。我現在說的不是神在祂一切受造物上普遍的作為，即賜給一切活物行事的能力<sup>4</sup>，我說的是神在人每一具體行為上所表現的特殊行動。所以，當我們說同樣的事件出於神、撒但和人時，並無衝突，然而在目的和方式上的差別，使得神的公義無可指摘地彰顯，同時撒但和人醜陋的邪惡，也表露無遺。

---

<sup>4</sup> 參閱 I. 16:4.

### 3 「剛硬」的意思是什麼

<sup>b</sup> 教父有時因過於膽怯而猶豫為真理作見證，因他們怕給惡人褻瀆神作為的機會。我雖然贊同他們的保守，但我深信，只要我們單純地解釋聖經的教導，不會有什麼危險。有時連奧古斯丁也有這膽怯。譬如他說：使人心剛硬和弄瞎人的心眼並不是指神的作為，而是指祂的預知。<sup>5</sup> 然而聖經中的許多經文不允許我們有如此膽怯的解釋，反而明確地指出神有比預知更主動的參與。其實奧古斯丁在《駁猶利安》(Against Julian) 第五卷中用了很多的篇幅辯證：神不只是允許、容忍罪的發生，也以祂的大能預定之，作為刑罰人先前所犯的罪<sup>6</sup>。<sup>b</sup> 同樣地，教父們關於神允許人犯罪的論調也是站不住腳的。聖經多處記載，神弄瞎和剛硬被遺棄之人的心，扭轉、影響，甚至驅使他們的心去行(例：賽六 10)，就如我先前已詳細教導的那般<sup>7</sup>。將神的這作為只歸於神的

預知或允許與聖經明確的教導有衝突。所以，我的答覆是，神以兩種方式使人的心剛硬。在神收回祂的亮光之後，人心就充滿黑暗和愚昧；當神收回祂的靈時，人心就堅硬如石；當神的靈不再引領人時，人就立刻偏離正路。因此，當神奪去人領會、順服，以及正當跟隨神的能力時，聖經恰當地說神弄瞎、剛硬，以及扭轉人的心。

神使人心剛硬的另一種方式，也是更正確的說法：神為了藉撒但作祂忿怒的使者、執行祂的審判，就隨己意預定人的意圖、刺激他們的意願、堅定他們的決心。<sup>e</sup> 因此，當摩西敘述西宏王不允許百姓經過他的地界，而神使西宏王的心剛硬時，又接著解釋神的目的：「為要將他交在我們的手中。」(申二 30, cf. Comm.) 所以，因為神預旨西宏王滅亡，所以使他的心剛硬以成全祂的計畫。

<sup>5</sup> 這是來自 *De praedestinatione et gratia*，一個被誤以為是奧古斯丁的作品。這作品中有一些半伯拉糾主義的教導。作者寫：「神在創造我們之前就預先知道我們，又神雖然未曾創造我們，卻根據這預先的知識 [*ipsa praescientia*] 揀選了我們」；*De praedestinatione et gratia*, chs. 6,7 (MPL 45. 1668). 加爾文顯然相信這是奧古斯丁的作品。巴塞編輯的兩個奧古斯丁作品的版本都包括了這假作品在內。從1577年開始，奧古斯丁作品的所有版本就都沒有包括這假作品了。See the *admonitio* in MPL 45. 1665 and H. Pope, *St. Augustine of Hippo*, p. 387. See also Smits I. 191 f.

<sup>6</sup> 奧古斯丁, *Against Julian* V. 3 (MPL 44. 786 ff.; tr. FC 35. 247—250).

<sup>7</sup> I. 18.

#### 4 聖經中神對待不敬虔之人的例子

<sup>b</sup> 以下的經文描述神使人心剛硬的第一種方式：「祂廢去忠信人的講論，又奪去老人的聰明」（伯一二 20；cf. 七 26）、「祂將地上民中首領的聰明奪去，使他們在荒廢無路之地飄流。」（伯一二 24；cf. 詩一〇七 40）同樣地，「耶和華啊，祢為何使我們走差離開祢的道，使我們心裡剛硬、不敬畏祢呢？」（賽六三 17，cf. Vg.）這些經文告訴我們神離棄人的結果，而不是如何在他們心裡運行改變他們。

此外，聖經也記載，有時神更直接地使人心剛硬。其中的一例便是，神使法老王的心剛硬：「我要使法老王的心剛硬……不聽你們」（出七 3-4）、「不容百姓去。」（出四 21）之後神說是祂使法老王的心「剛硬」（出一〇 1, 20, 27；一一 10；一四 8）。難道神是藉不柔軟法老王的心而使他的心剛硬嗎？不止如此，祂也將法老王交給撒但，為了確定使他的心頑梗不化。這是神先前如此說的原因：「我要使他的心剛硬。」（出四 21）以色列人離開了埃及；他們的仇敵埃及人追擊他們，是什麼驅使埃及人這樣做呢？摩西告訴百姓，是神自己使他們的心剛硬（申二 30）。《詩篇》的先知在陳述這段歷史時說：「耶和華使敵人的心

轉去恨祂的百姓。」（詩一〇五 25）因此，人不可說因他們沒有神的指引而跌倒，若他們真的被「剛硬」而「轉去」，就是神有意扭轉他們的心以成就祂的旨意。而且，當神喜悅懲罰以色列人的罪愆時，祂是如何利用被遺棄之人成全祂的計畫呢？神利用被遺棄之人的方式，使我們確知是神自己採取行動，而被遺棄之人只是祂的工具而已。因此，神預告祂將發嘶聲興起他們（賽五 26；七 18），然後利用他們作以色列人的網羅（結一二 13；一七 20），之後也用他們作為擊碎以色列人的大錘（耶五〇 23）。當祂稱希西家王為祂手中所揮舞的斧頭（賽一〇 15），要劈碎以色列時，就證明是神自己主動行事的。奧古斯丁在某處有極巧妙的描述：「人犯罪是出於自己，但犯罪所造成的結果乃是出於神的大能，因神隨己意掌管黑暗。」<sup>8</sup>

#### 5 撒但也不得不事奉神

<sup>b</sup> 我們只需引用一處經文就足以證明，當神以祂的護理預定被遺棄之人隨祂的意而行時，撒但也介入攪動他們的心。撒母耳記時常提到「從耶和華那裡來的惡魔攪亂……離開了掃羅。」（撒上一六 14；一八 10；一九 9）若說這靈是指聖靈是錯誤的。所以，

<sup>8</sup> 奧古斯丁, *On the Predestination of the Saints* 16. 33 (MPL 44. 984; tr. NPNF V. 514).

這不潔的靈被稱為「神的靈」，是因祂聽從神的旨意和大能作神的器皿，而非自己隨意行事。<sup>e(b)</sup> 同時我們應當在此加上保羅的教導：不信和誘惑是出於神，「好叫不領受愛真理之心的人信從虛謊」（帖後二10-11，cf. Vg.）。<sup>b</sup> 然而，在同一件事上，神、撒但和人所做的有極大的差別。神創造這些邪惡的器具，並隨意操縱、扭轉它們，好執行祂的公義，它們則依從自己墮落的本性行惡。我們已在護理之工那章中討論過，神在這些事上如何顯為公義，以及惡人如何無可推諉。<sup>9</sup> 我以上唯一的目的是要指明：撒但如何在被遺棄之人的身上作王，以及神如何在兩者身上運行。

在一般的事上，人的意志也在  
神的護理之下（6—8）

## 6 在與善惡無關的事上，神也沒有任何憑我們隨心所欲

<sup>b</sup> 雖然我們以上已略微談過這事

<sup>10</sup>，但我們還沒有解釋人在那些與善惡無關的事上是否有自由。在這些事上，有些人說人有自由選擇<sup>11</sup>，我猜其原因是他們不想爭辯無關緊要的事，而不是因他們真的想證明他們的主張。我深信只要人確信自己無義可誇，就足以使人得救。然而我現在要討論的，雖然對救恩來說不是必須的教義，但也不是無關緊要的。即當我們的意志受驅使選擇對我們有利的，或拒絕對我們有害的時候，這都是出於神特殊的恩典。

神的護理不只包括萬事照神所喜悅的發生，也包括人的意志。的確，若我們思考一般事情的發生，就不會懷疑從某方面來看它們是人的決定。但若我們查考聖經眾多神在這些事上掌管人意志的見證，我們就不得不相信人的意志也是神所驅使的。是誰驅使埃及人的意志，使他們願意將金器、銀器送給以色列人呢？（出—2—3）他們永遠都不可能自願這樣做。所以，神的驅使勝過他們的隨心所

<sup>9</sup> I. 16—18.

<sup>10</sup> II. 2. 13—17.

<sup>11</sup> 這裡指的是路德會奧斯堡信條（Augsburg Confession）上的教義 I. 18：「人的意志擁有行社會上公義的自由……卻沒有力量行神所要求的公義。」參閱 Melancthon, *Loci communes*, 1535. 在這作品中墨蘭頓說：罪人仍有某種程度的力量行「外在、社會上的義。」因此「未曾受更新的意志『*suis viribus sine renovatione*』能夠在表面上遵守一些律法。這就是哲學家所說的人的自由意志，也是正確的。」（CR Melancthon XXI. 374.）然而，加爾文教導連這方面的選擇和行為也都在神的護理下。

欲。<sup>e</sup> 事實上，若非雅各深信神隨己意支配人心，當他以為他的兒子約瑟是某個異教的埃及人時，他就不會說：「但願全能的神使你們在那人面前蒙憐憫。」(創四三 14) 此外，就如眾教會在《詩篇》中的告白，當神喜悅憐憫祂的百姓時，祂使他們在殘暴地擄掠他們之人眼前蒙憐恤 (cf. 詩一〇六 46)。另一方面，當掃羅暴跳如雷地整裝出征時，聖經告訴我們：神的靈驅使他 (撒上一一 6)。是誰改變押沙龍，使他不接受亞希多弗的計謀呢？雖然他的計謀常被視為聖旨 (撒下一七 14)。是誰說服羅波安接受少年人的主意呢？(王上一二 10, 14) 是誰使勇猛的國民在以色列人來到時聞風喪膽呢？就連妓女喇合都承認這是神的作為 (書二 9 ff.)。再者，是誰以懼怕使以色列人降卑呢？難道不是那位在律法中預言將賜他們戰兢之心的神嗎 (申二八 65; cf. 二六 36)？

## 7 在萬事上，人的意志都是在神的掌管下

<sup>b</sup> 或許有人會反對說，以上只是特殊的例子，不能以偏蓋全<sup>12</sup>。然而，我仍堅持這些例子充分證明我的

立場：就連與善惡無關的事，神也以自己的護理隨己意掌控人的意志，並且人的選擇不是自由到脫離神的掌控。不論你願意與否，你每日的經歷迫使你承認，你的心確實受神的驅使，而不是靠自己的選擇。也就是說，連在最簡單的事上，你的判斷和理解也常常失誤，並且在一些微不足道的事上你也時常喪膽。相反地，在一些難解的事上，你卻很快知道如何解危；在重要和關鍵的事上，你卻仍能運籌帷幄。

所羅門的話：「能聽的耳，能看的眼，都是耶和華所造的」(箴二〇 12) 也支持這點。我想他在此並不是指這些器官的創造，而是指它們特殊的功用<sup>13</sup>。當所羅門說：「王的心在耶和華手中，好像隴溝的水隨意流轉」(箴二一 1)，他是在用王代表全人類。若有人意志不在任何權利之下，那就是君王的意志，而他也在某種程度上統治眾人的意志。但若連王的意志也操縱在神手中，那麼我們的意志更不是例外。關於這點，奧古斯丁有一句名言：「我們若殷勤考查聖經，就必發現神不但將邪惡的意志更新為良善的意志並引領之，為的是使他們熱心為

<sup>12</sup> Erasmus, *De libero arbitrio*, ed. J. von Walter, p. 66.

<sup>13</sup> 武加大譯本翻譯的意思不同：“*Mais de la grace speciale que Dieu fait aux hommes de jour en jour.*”

善並得永生，而神也是如此引領那些萬人之上的君王。甚至神隨己意隨時隨地扭轉他們的意志，使他們照祂隱密公義的旨意或刑罰獎賞世人。」<sup>14</sup>

8 「自由意志」並不在於人是否能成就自己的意志，而在於人是否有自由的選擇

<sup>b</sup> 讀者們在此應當留意，人是否擁有自由選擇的能力，並不是事情的結局所決定的，就如一些無知之人荒謬的看法。他們說連君王都無法隨心所欲，他們也自以為能輕易推斷人的

意志是受捆綁的。無論如何，我們現在探討的這能力，不能用外在的結果來衡量，關鍵是人內在的本性。在探討自由意志時，問題不在於人是否能在許多障礙下達成祂的目標，而是人是否在任何方面擁有自由的判斷和意願。若人兩者皆有，那麼那躺在釘床上被虐待的阿提流斯·勒古魯斯（Atilius Regulus），就與那隨己意統治大半個世界的凱撒·奧古斯都（Augustus Caesar）君王一樣，有自由意志了<sup>15</sup>。

---

<sup>14</sup> 奧古斯丁, *On Grace and Free Will* 20, 41 (MPL 44, 906; tr. NPNF V, 461).

<sup>15</sup> 西塞羅、賀瑞斯、辛尼加，以及其他的羅馬作家都稱讚勒古魯斯 (Regulus) 的美德。他被迦太基人虐待而死，因他寧願受死也不食言。奧古斯丁為了反駁異教徒對基督教的指控，提及這故事，以證明羅馬的神也無法搭救忠心的人。(City of God I, 15; MPL 4I, 28; LCL Augustine, I, 68 ff.; tr. NPNF II, 11)



## 反駁對自由意志最普遍的辯護

反駁那些基於常識  
為自由意志辯護之人 (1—5)

- 1 為自由意志辯護之人的第一個辯護  
：人不得不犯的罪不算罪；有意所  
犯的罪是可避免的

<sup>b</sup> 其實，關於人意志的捆綁，我們已做了充分的探討，只是有一些對自由有錯誤觀念的人仍提出一些自己的主張，試圖推翻我們的立場。首先，他們網羅許多荒謬的言論羞辱我們的立場，就如我們的立場違背常理，之後他們又誤用經文來攻擊。以下我們將一一反駁他們的雙重攻擊，他們說若罪是必然的，它就不算是罪，若是自願的，人就可以避免不犯<sup>1</sup>，這也是伯拉糾用來攻擊奧古斯丁的兩種武器。然而，我不會先用奧古斯丁的威名嚇退他們，而是先徹底駁

倒他們的這兩個異議。我否認罪既因是必然的，就不算是罪的這種說法。我也同樣反對他們所推斷的結論，即既因罪是自願的，就可避免的這種說法。若有人想與神爭辯，說他不能不犯罪而逃脫神的審判，<sup>e(b)</sup> 我們在先前已答覆<sup>2</sup>：人之所以不得不犯罪，並不是受造時的本性，而是敗壞後的本性。惡人喜歡用來為自己的罪找藉口的無能為力來自何處呢？難道不是來自亞當甘心樂意地伏在魔鬼的權勢之下嗎？轄制我們犯罪的起源是人類的始祖<sup>b</sup>——亞當，他離棄了他的造物者。若因這背叛，萬人都被定罪是公義的，人就不能用對罪無能為力作藉口，因這是最明顯定他們罪的證據。<sup>e</sup> 以上我已清楚解釋這點，並用魔鬼打比方。據此，不能不犯罪之人所犯的罪，也是自願犯的。相反地，神所揀選之天使的光景是：雖然他們不能

<sup>1</sup> 伊拉斯模, *De libero arbitrio*, ed. von Walter, p. 25. 奧古斯丁在反駁伯拉糾主義者埃克拉農的朱利安 (Julian of Eclanum) 中也答覆了同樣的指控；*Contra secundam Juliani responsionem, imperfectum opus* I. 46—48, 60, 82, 84, 106 (MPL 45. 1067—1071, 1081, 1103 f., 1119 f.); *On Man's Perfection in Righteousness* 2. 2 (MPL 44. 293; tr. NPNF V. 160); *On Nature and Grace* 67. 80 (MPL 44. 286; tr. NPNF V. 49).

<sup>2</sup> 加爾文在這段中提出他以上所說的話好幾次，都是指 II. 3. 5。

不行善，然而他們的善行也是自願的。伯爾拿也恰當地教導：既因這必然性同時也是自願的，就使得人的光景更為悲慘，然而這必然性轄制人淪為罪的奴僕<sup>3</sup>。我們仇敵的另一個推論是毫無根據的，因他們將「自願的」當作「自由的」。我們先前已證明，有時人自願做的事，並非出於自由選擇。

## 2 為自由意志辯護之人的第二個辯護： 若人沒有自由意志，那麼獎賞與刑罰就毫無意義

<sup>b</sup> 他們主張：除非善行和惡行是出於人自由意志的選擇，否則人受刑罰或得獎賞就相互矛盾。這觀點是亞里斯多德提出的，但居然也被屈梭多模和耶柔米採用。並且耶柔米也不否認這是伯拉糾主義者的論點，他甚至引用他們的論述：「若神的恩典在我

們心裡運行，那麼神獎賞的對象就是祂的恩典，而不是其他毫無功勞的人。」<sup>4</sup> 關於刑罰，我的答覆是：神的刑罰是公義的，因為是刑罰我們自己所犯的罪。當人犯罪時，他認為自己的思想是自由或被捆綁都無關緊要，只要他是自願的，主要是聖經教導人因被罪捆綁所以犯罪。至於神對義行的獎賞，難道說獎賞出於神的慈愛而不是人的功勞是荒謬的嗎？奧古斯丁常常說：「神所獎賞的並不是我們的功勞，而是祂自己所給的恩賜；我們所說的『獎賞』並不是神應該給我們的（因我們的功勞），相反地，神所獎賞的是祂早已給我們的恩賜！」<sup>5</sup> 的確，他們強調這點：若獎賞不是根據人意志的選擇就沒有意義<sup>6</sup>，然而他們如此堅持是很大的錯誤。他們反對的神獎賞祂自己恩賜的論點，<sup>c</sup> 卻是奧古斯丁視為理所當然

<sup>3</sup> 伯爾拿, *Sermons on the Song of Songs* 81. 7,9 (MPL 283. 1174 f.; tr. S. J. Eales, *Life and Works of St. Bernard* IV. 498 f.).

<sup>4</sup> 亞里斯多德, *Nicomachean Ethics* III. 5. 1113b (LCL edition, pp. 142f.); 屈梭多模, *Homily on the Passage "The way of man is not in himself"* (Jer. 10:23) (MPL 56. 153—162); Jerome, *Letters* 133. 5 (CSEL 56. 249; tr. NPNF 2 ser. VI. 231); *Dialogue Against the Pelagians* I. 6 (MPL 23. 501).

<sup>5</sup> 奧古斯丁, *Letters* cxciv. 5. 19 (MPL 33. 880): "*Cum Deus coronat merita nostra nihil aliud coronat quam munera sua*" (tr. FC 30. 313); *On Grace and Free Will* 6. 15 (MPL 44. 890; tr. NPNF V. 450).

<sup>6</sup> 加爾文在這段中所指的當時的觀念是指柯勞司 (Cochlaeus) 和伊拉斯模的話：Cochlaeus, *De libero arbitrio*; Erasmus, *De libero arbitrio*。參閱沃克 (J. von Walker) 對伊拉斯模作品的版本, pp. 50, 53, 59, 以及 OS III. 299中所引用的話。

且經常教導的真理。譬如他說：「人有何功勞呢？耶穌基督來不是給人他所應得的獎賞，而是祂白白的恩典。因當那唯一無罪卻救人脫離罪惡的主降世時，人人都是罪人。」再者，他又說：「你若要求你所應得的，那就是刑罰。神並沒有照你所應得的報應你，而是賞賜你所不應得的恩典，你若誇耀自己的功勞就是離棄恩典。」他接著說：「你自己本身不過是虛無。罪屬你，而獎賞卻屬神。你應得刑罰，若神的獎賞臨到你，神乃是獎賞祂自己的恩賜而不是你的功勞。」<sup>e</sup> 他在另一處也教導：恩典不是由於功勞，反而功勞是由於恩典！之後他下結論說：神給的恩賜先於所有的功勞，這是因為神要白白地賜福予人，以及證明功勞都是祂的，因為祂知道在人的身上，沒有任何應得救恩的功勞<sup>7</sup>。

<sup>c</sup> 那麼為何需要更多證據呢？在奧古斯丁的作品中，他經常表現與上面相同的觀念。<sup>b</sup> 然而，若我們的仇敵留意保羅說的：「神預先所定下的人又召他們來；所召來的人又稱他們為義；所稱為義的人又叫他們得榮耀」（羅八 30 p.），就會得知聖徒得榮耀

的原則是什麼，好救他們脫離其謬誤。根據保羅的立場，神為何給信徒加冕呢（提後四 8）？乃因他們蒙揀選、呼召，甚至稱義都是出於主的憐憫，而非自己的努力。我們斷不可懼怕，若人沒有自由意志，則人就沒有可被獎賞的功勞！我們若因懼怕而不接受聖經的教導：「你有什麼不是領受的呢？若是領受的，為何自誇，彷彿不是領受的呢？」（林前四 7 p.）是愚不可及的。可見保羅完全否認人有自由意志，為了證明人沒有功勞。然而<sup>e(b)</sup> 神既有測不透、豐盛的良善和慷慨，<sup>b</sup> 祂賞賜我們行善的恩典，並獎賞我們的善行，就如是我們自己所應得的。

### 3 為自由意志辯護之人的第三個辯護 ：人若沒有自由意志，就無善惡的 區分

<sup>b</sup> 我們的仇敵又提出另一個異議，這異議似乎源於屈梭多模：若擇善惡並非出於人的意志，那麼所有人既有相同的本性，不是全善就是全惡<sup>8</sup>。《對外邦人的呼召》（*The Calling of the Gentiles*）這書的作者也有相似的觀點，這書普遍被認為是安波羅修

<sup>7</sup> 奧古斯丁, *Psalms*, Psalm 70. 2:5 (MPL 36. 895; tr. NPNF [Psalm 71] VIII. 324). In *Sermons* clxix. 2, 奧古斯丁說：“*Nihil in eis invenis unde salves, et tamen salvas*” (MPL 38. 917).

<sup>8</sup> 屈梭多模, *Homilies on Genesis*, hom. 23:5 (MPG 53. 204).

的作品。他說：若神的恩典沒有賞賜人可變的性質，人就不可能背道<sup>9</sup>，連屈梭多模這麼偉大的人都如此健忘，實在令人驚訝！他怎能忽略是神的揀選使人不同呢？我們毫不退縮地相信保羅真切的陳述：所有的人都墮落了，並且被交付在罪惡的權勢之下（cf. 羅三 10）。我們也和他一同相信，有些人沒有繼續留在罪惡的權勢下，完全是出於神的憐憫。所以，所有的人生來都有同樣的疾病，只有那些神喜悅醫治的人才得痊癒。神以其公義的審判略過其他人<sup>10</sup>，他們就在自己的敗壞中衰殘，直到滅亡。沒有其他的原因能解釋，為什麼有些人在真道上堅忍到底，而有些人一開始就跌倒。因堅忍本身也是神的恩賜，並且神不是毫無分別地賜給所有的人，而是只賜給祂所喜悅的人。若有人想知道：為何有些人堅忍到底，而另一些人卻因心持兩意而跌倒，唯一的解釋，即神扶持前者，以祂的大能剛強他們，免得他們滅亡；而神沒有賞賜後者堅忍的大能，好使我們引以為戒。

#### 4 為自由意志辯護之人的第四個辯護 ：人若沒有自由意志，一切的勸勉 就毫無意義

<sup>b</sup> 而且我們的仇敵堅持說，除非罪人有順服神的能力，否則勸他們是枉然的、責備他們是愚昧的。<sup>11</sup> 當奧古斯丁面對相似的異議，他就不得不寫了《論斥責與恩典》（*On Rebuke and Grace*）這本書。他在書中淋漓盡致地駁斥這些異議，並且呼籲他的仇敵留意：「人啊！你要從神的律例學習你所當行的；要藉責備學習你沒有力量去行，要歸咎自己，要藉禱告學習從何處獲得這力量。」<sup>e</sup> 在《論精意與字義》（*On the Spirit and the Letter*）這書中他也說：神不會依人的力量為標準制定祂的律例，祂反而在吩咐人當行的律例時，就同時賞賜祂的選民遵守的力量<sup>12</sup>。我們無須再費時贅述，<sup>b</sup> 這不僅是我個人的立場，也是基督和眾使徒的教導。所以，我們的仇敵當思想：如何與基督和眾使徒作戰而得勝。基督宣告：「離了我，你們不能做什麼。」（約一

<sup>9</sup> Prosper of Aquitaine, *The Call of All Nations* II. 4 (MPL 17. 1112; 51. 689 f.; tr. ACW XIV. 96 f.). 參閱 II. 2. 5, note 27.

<sup>10</sup> “Praetermittit.”

<sup>11</sup> 伊拉斯模, *De libero arbitrio*, ed. von Walter, pp. 40 f.; Herborn, *Locorum communium enchiridion* 38 (CC 12. 132).

<sup>12</sup> 奧古斯丁, *On Rebuke and Grace* 3. 5 (MPL 44. 918; tr. NPNF V. 473); *On the Spirit and the Letter* (MPL 44. 199; tr. NPNF V. 83—114).

五) 難道祂會因祂說了這話就不責備那些離了祂作惡的人嗎？或因這話就不再勸人熱心為善嗎？保羅嚴厲地斥責哥林多信徒沒有彼此相愛（林前三 3；一六 14），但他同時也求神賜給他們愛心。保羅在《羅馬書》中說：「不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的神。」（羅九 16）但他之後也沒有停止吩咐、勸勉和指責羅馬的信徒。那麼羅馬信徒為何沒有迫切地求神不要徒費精力要求人做唯有神才能使人做的事，也不要責備人因缺乏神的恩典而犯的罪？他們為何不勸保羅寬恕那些除非神的憐憫臨到他們，否則沒有毅力或奔跑力量的人呢？就如保羅的教導不是建立在最好的根基上——這根基是一切懇切尋求神的人都能明白的！保羅說：「可見栽種的算不得什麼，澆灌的也算不得什麼；只在那叫它生長的神。」（林前三 7）<sup>a</sup> 他在此表明：就改變人心而論，教導、勸勉，以及指責都無能為力！同樣地，摩西嚴禁以色列人違背律法（申一九 30），眾先知也是再三地警告和威嚇犯罪之人。但他們同時也教導神必須賜人悟性，人才有智慧（例：賽五 24；二四 5；耶九 13 ff.；一六 11 ff.；四四 10 ff.；但九 11；摩二 4），又在人內心行割禮是神自己的作為（cf. 申一〇 16；耶四 4），包括除掉石心、賞賜肉心（cf. 結一一 19），且將祂的律法刻在人心

上（cf. 耶三一 33）。簡言之，神藉重生我們（cf. 結三六 26）使祂的教導在我們身上有功效。

## 5 勸勉的含義

<sup>b</sup> 神勸勉人的用意何在？若惡人因剛硬的心拒絕被勸勉，將來在神的審判台前，這些勸勉將成為定他們罪的證據。就連在今世，這些勸勉也在擊打他們的良心。無論最悖逆之人如何嘲笑神的勸勉，他仍無法反駁這些勸勉。但或許你會問，神若拒絕將對遵守誠命不可少的肉心賜給可悲的人，那又如何呢？既然剛硬的心要歸咎於他自己，那他有什麼藉口呢？惡人雖然抓住每一個機會，並盡己所能地嘲弄神的勸勉，卻仍無法反駁這些誠命，然而勸勉主要是針對信徒。雖然神以自己的靈行萬事，但也同時有效地使用祂的話語。我們應當確信這真理：敬虔之人一切的義都是來自神的恩典。<sup>c</sup> 正如先知所說：「我要賜給他們肉心，使他們遵行我的律例。」（結一一 19-20）或許你會反對說，<sup>d</sup> 那為何神還勸勉他們盡本分，而不是直接將他們交付聖靈的引領呢？既然他們完全倚靠聖靈的驅使行事，為何神還勸告他們呢？在他們偏離正道時，神為何管教他們？反正人因肉體軟弱而迷失是無法避免的。

你這個人哪！你是誰？竟敢吩咐

神？神若喜悅以勸勉預備人心，領受那使人能聽從勸勉的恩典，難道你對這樣的方式有所抱怨嗎？即使勸勉和責備只有使敬虔之人知罪的作用，我們也不可輕看它們。既然聖靈伴隨著勸勉在人心裡運行，就完全能使人熱心為善，除去人的懈怠以及對罪的貪戀和享受，反而憎恨罪，難道我們仍要嘲笑勸勉是多餘的嗎？

若有人要求更清楚的答覆，這答覆是：神以兩種方式——聖靈內在的運行和真道外在的運行<sup>13</sup>在選民身上運行。神以祂的聖靈重生他們，也就是光照他們的心使之愛義和行義。另外，神又以祂的話語激發人渴慕、追求，並獲得重生。神就是以這兩種方式在選民身上彰顯祂大能的作為。當祂向被遺棄之人宣告同樣的真理時，並不是要督正他們，而是要在今世用良心向他們見證，在來世使他們更無可推諉。<sup>e</sup> 所以，雖然基督宣告：除了父神所吸引歸向基督的人以外，沒有人能到祂那裡去，而神的子民則是在聽見和學習父神的教訓之後才到祂那裡去（約六 44—45），然而基督並沒有忽略祂教師的職分。祂親自不斷地傳喚選民來受聖靈內在的教訓，因他們的成長完全在乎此。保羅說這教訓

對被遺棄之人並非沒有作用，而是「作了死的香氣叫他死」（林後二 16），並且這是神所喜悅的（林後二 15）。

反駁利用聖經的律例、  
應許和責備支持自由意志  
觀點之人（6—11）

**6 神的律例是否根據人的力量來制定\***

<sup>b</sup> 我們的仇敵拚命收集經文攻擊我們，儘管他們無法獲勝卻從不放棄，反而加增我們反駁他們的難度。就如戰場上不懂戰術的烏合之眾，不論場面如何壯觀、氣勢磅礴，卻仍經不起敵人的攻擊而潰不成軍，被迫逃跑。同樣地，要擊敗這些利用眾多經文的仇敵也易如反掌。在瀏覽他們濫用來攻擊我們的一切經文後，加以整理也只不過分成幾類。因此，一個答覆就足以反駁他們的好幾節經文。

他們虛假的根基建立在對神律例的誤解。他們自以為神的律例是根據人能遵行的力量而頒布的，因此他們認為人能滿足神一切的要求。所以，他們一一尋找聖經中的律例，為了發現人有多少力量。他們說當神吩咐我們要聖潔、敬虔、順服、純潔、相愛和溫柔時，又當祂禁止我們不潔、拜

<sup>13</sup> 加爾文在這裡——根據他平常的習慣——肯定地教導聖經與聖靈的運行有密不可分的關係。參閱 I. 7. 4; III. 1, *passim*, 並隨文註。

偶像、不節制、發怒、搶劫和驕傲時，祂若不是愚弄我們，就表示我們能遵守祂一切的吩咐。

基本上，我們可將他們所網羅的律例分成三類。第一，吩咐人歸向神；第二，遵守神律例的一般性吩咐；第三，吩咐已蒙恩之人堅忍到底。我們將先總體地討論它們，之後再分別討論。

長久以來，人們習慣用神的律例衡量人遵守的能力，看來似乎也有所根據，殊不知這觀點是來自人對律法可怕的無知。那些誤以為人無法遵守律法是犯大罪的人，他們最充分的理由是：否則神給我們祂的律法是枉然的。<sup>14</sup> 他們好像從未看過保羅對律法的教導，若如他們所說，那保羅的這些陳述：「律法原是為過犯添上的」（加三 19，cf. Vg.）、「因為律法本是叫人知罪」（羅三 20）、「罪藉著誠命……發動」（cf. 羅七 7-8）、「律法本是外添的，叫過犯顯多」（羅五 20，cf. Vg.）是什麼意思呢？難道神要頒布人能遵守的律法，否則律法就是徒然頒布的嗎？神頒布遠超乎我們能力的律法，反而是要顯明我們的軟弱！<sup>15</sup> 的確，保羅教導：愛是律法的目的，也是滿足律法的（提前一 5）。然而當保羅求神

賜給帖撒羅尼迦信徒豐盛的愛時（提前三 12），就是在承認：除非神使我們明白律法的總綱，否則即使我們聽律法也是枉然的。（cf. 太二二 37-40）。

## 7 律法引領我們仰望神的恩典

<sup>b</sup> 當然，若聖經只教導：律法是人生活的準則，並且人應當努力遵守，那我也會立刻接受他們的觀點。然而，既然聖經忠實和明確地教導律法多方面的功用<sup>15</sup>，我們就應當朝這方面考慮律法在人身上的功用如何。就此而論，律法所要求及教導我們遵守律法的力量是出於神的慈愛。因此，律法就驅使我們求告神賞賜我們遵守律法的力量。若神只賜下命令而沒有應許，我們可能就沒有遵守的力量。然而神不但命令我們，也同時賜給我們祂的應許，所以這些應許就表示我們一切的援助，甚至我們一切的美德都依靠神的恩典，也充分證明我們對於遵守神的律法完全無能為力。因此，我們勿再企圖用神的律法衡量人遵守的力量，就如神是按照人軟弱的程度賜給人律法上行義的準則。我們這些在各方面都迫切需要神恩典之人，就更應當從這些應許中看出自己的無能為力。

<sup>14</sup> 參閱 II. 7. 5; Eck, *Enchiridion* (1541), fo. 188a.

<sup>15</sup> 參閱 I. 6. 6; II. 7:6, 10-12.

然而我們的仇敵說，誰會相信神將祂的律法賜給木椿和石塊呢<sup>16</sup>？我們並沒有如此說。當神以祂的律法教導惡人，他們的私慾與神為仇以及他們的良心定自己的罪時，惡人並非木石，並且當神藉祂的律法教導信徒他們的軟弱，好使他們投靠神的恩典時，他們也並非木石。關於這點，奧古斯丁有恰當的論述：「神吩咐我們做我們無法做的，為要使我們知道我們當向神求什麼。」若我們接受人無力遵守律法，更能高舉神的恩典，那麼律法就不是枉然的了。「信心才能成就律法所吩咐的一切。」<sup>b</sup>、「事實上，神給人律法乃是要人藉信心成就律法所吩咐人的。其實，神也吩咐人要有信心；然而，除非神賞賜這信心，否則人就無法成就律法的要求。」再者，「只要神賞賜祂所吩咐的，那求神隨意吩咐。」<sup>17</sup>

8 神各樣的吩咐清楚證明：沒有恩典，人不能做什麼

<sup>b</sup> 若我們回顧以上陳述的三類律例，就會更清楚地明白這教導<sup>18</sup>。

(1) 在律法和先知書中，神常常吩咐我們要歸向祂（珥二 12；結三 30—32；何一四 2 f.）。另一方面，先知回答說：「求祢使我回轉，我便回轉……我回轉以後就真正懊悔」等等（耶三一 18—19, Vg.）。祂吩咐我們當自行割禮（申一〇 16；cf. 耶四 4），然而神也藉摩西說這割禮是神自己的手所行的（申三〇 6）。神在一些經文中要求人有新心（結一八 31），然而在另一些經文中，神也告訴我們新心是祂自己賞賜的（結一一 19；三六 26）。<sup>c</sup> 正如奧古斯丁說：「並不是人能靠自己的選擇或本性成就神所應許的，而是神自己的恩典成就的。」又奧古斯丁說以下的觀點是提科紐（Tychonius）所列舉準則的第五條：我們必須清楚劃分神的律法和應許，也就是神的誠命和恩典<sup>19</sup>。<sup>b</sup> 那些從神的律例中推斷人能遵守，而

<sup>16</sup> 參閱俄利根, *De principiis* III. 1. 5 (GCS 22. 200; MPG 11. 254; tr. G. W. Butterworth, *Origen On First Principles*, p. 162; ANF IV. 304); Augustine, *Sermons clvi*. 12. 13 (MPL 38. 857; tr. LF *Sermons* II. 769 f.).

<sup>17</sup> 奧古斯丁, *On Grace and Free Will* 16. 32 (MPL 44. 900; tr. NPNF V. 457); Letters clxvii. 4. 15 (MPL 33. 739; tr. FC 30. 45); *Enchiridion* 31. 117 (MPL 40. 287; tr. LCL VII. 409); *Confessions* X. 29:40; 31:45 (MPL 32.796, 798; tr. LCC VII. 225, 228); *Psalms*, Ps. 118. 16. 2 (MPL 37. 1545; tr. LF *Psalms* V. 381); *On the Gift of Perseverance* 53 (MPL 45. 1026; tr. NPNF V. 547).

<sup>18</sup> 上面第6段。



因此破壞那唯獨能成就這些誠命的神的恩典之人有禍了。

(2) 第二類律例是：吩咐我們尊榮神、堅守神的旨意、討神的喜悅，以及聽從祂的教訓。聖經中有無數經文能證實：人所擁有的正直、聖潔、敬虔，以及純潔都是神的恩賜。

(3) 第三類律例是保羅和巴拿巴對眾信徒的勸勉：「務要恆久在神的恩中。」(徒一三 43) 保羅在另一處指示我們從何尋找這堅忍的美德：「我還有未了的話：你們要靠著主，倚賴祂的大能大力作剛強的人。」(弗六 10 p.) 他也禁止我們：「不要叫神的聖靈擔憂；你們原是受了祂的印記，等候得贖的日子來到。」(弗四 30 p.) 既然人無法遵守神在此對人的要求，那保羅為帖撒羅尼迦信徒求告神就枉然了：「看你們配得過所蒙的召，又用大能成就你們一切所羨慕的良善和一切因信心所做的功夫。」(帖後一 11 p.)<sup>19</sup> 同樣地，保羅在哥林多後書對施捨的教導中，常常稱讚他們有願做的心(林後八 11)。然而緊接著他又感謝神「感動提多的心」(林後八 16 p.)。意即，若非出於神的感動，提多無法開

口勸勉信徒，更何況使信徒聽從他的勸勉！

#### ✎ 歸正的事工並非是神與人同工\*

<sup>b</sup> 比較詭詐的仇敵對以上論述，根本不以為然，他們主張：人必須盡力遵守神的誠命，神才會扶持我們的軟弱。他們也引用先知書中的一些經文，因這些經文似乎表示歸正是神與人一起同工的：「你們要轉向我，我就轉向你們。」(亞一 3) 然而，我們已經在前面闡明神對我們的幫助如何<sup>20</sup>，所以無須再贅述。我希望讀者們至少相信：我們不能因神要求我們遵守律法，就推論人有遵守的力量，因聖經清楚教導：就遵守誠命而論，立法者神的恩典是必須的，也是祂所應許的。

因此，顯然神對我們的要求至少超過我們遵行的能力，並且無人能反駁耶利米的這段話：神與以色列所立的約是無效的，因這約不過是字句，只有當聖靈進入人心使人順服神時，這約才得以確立(耶三一 32-33)。<sup>b</sup> 因此這處經文：「你們要轉向我，我就轉向你們」(亞一 3) 也不支持他們的

<sup>19</sup> 奧古斯丁, *On the Grace of Christ and on Original Sin* I. 30 f. (MPL 44. 375; tr. NPNF V. 228); *On Christian Doctrine* III. 33 (MPL 34. 83; tr. NPNF II. 569). 奧古斯丁在這裡指出明白聖經七個原則中的第三個。這七個原則是提科紐 (Tychonius) 寫的，他是一個多納徒派 (Donatist)，但之後被這教派的領袖咒詛。他的七個原則是在 390 年寫的。

<sup>20</sup> 上面第 7,8 段。

謬論。神轉向人，並不表示神使人重生悔改，而是表示神藉對人物質上的豐富恩待彰顯祂對人的愛，就如神有時以逆境表明祂對祂選民的不滿。當時的以色列人因遭遇各種困境和災難而埋怨神已經離棄他們，所以神告訴他們，只要他們重新過正直的生活以及歸向神——行義的準則——就不會缺乏神的關懷。所以那些從這經文中推斷神與人在歸正上司工者，是在強解這處經文。在我們討論律法時，我們將更詳細地談論這點<sup>21</sup>。

#### 10 根據我們仇敵錯誤的觀點，聖經的應許暗示人有自由意志

<sup>b</sup> 他們的第二個異議與第一個極為相近。他們引用神與人意志立約的經文，例如：「你們要求善，不要求惡，就必存活」(摩五 14 p.)、「你們若甘心聽從，必吃地上的美物，若不聽從反倒悖逆，必被刀劍吞滅。這是耶和華親口說的」(賽一 19—20)。再者，「你若從我眼前除掉你可憎的偶像，你就不被遷移」(耶四 1 cf. Comm.)、「你若留意聽從耶和華——你神的話，謹守遵循祂的一切誡命，就是我今日所吩咐你的，祂必使你超乎天下萬民

之上」(申二八 1, cf. Vg.)，以及其他類似的經文(利二六 3 ff.)。

神在祂的應許中提供我們這些福分，他們認為：除非人能靠自己的意志選擇或拒絕，否則神的提供就失去意義，甚至是在愚弄人。為了更清楚地解釋，我要引用他們用來支持自己論點詭辯的抱怨：「當神宣告祂的慈愛依賴人的意志時，除非人能主宰自己的意志，否則神就是殘忍地欺哄人。神若將祂的祝福，豐豐富富的擺在人面前，卻沒有賜給他們享受這些福分的能力，難道這證明神的慷慨嗎？據此，神的應許所倚賴的是人不能做的選擇，因此是永遠無法實現的，那如何說神的應許必得以應驗呢？」<sup>22</sup>

我們將在他處論及這些條件性的應許<sup>23</sup>，並證明這些應許沒有應驗並非荒謬。就此而論，我否認：雖然神知道人完全無能為力，卻仍勸人領受祂的福分，這是神殘忍地欺哄人。既然神同時提供祂的應許給信徒和惡人，因此，這些應許對於二者都有其用途。

就如神以祂的律例擊打惡人的良心，免得他們對神的審判無知而沉醉

<sup>21</sup> II. 7:8, 9.

<sup>22</sup> 馬丁路德的仇敵：包括夏特吉爾 (Schatzgeyer)、伊拉斯模、柯勞司 (Cochlaeus)、卡斯特羅 (De Castro) 和費伯 (Faber)，也用大部分的這些經文和辯論攻擊他。參閱 OS III. 308。

<sup>23</sup> II. 7. 4; II. 8. 4; III. 17. 1—3, 6, 7.

於自己的罪孽，照樣，神以祂的應許在某種意義上，使他們承認自己不配得神的愛。誰會否認神賜福給尊榮祂的人，卻嚴厲地懲罰一切藐視祂威嚴之人，是完全公平的？因此神在祂的應許中合理並公正地向不敬虔、被罪捆绑之人頒布這律例：只要他們離棄罪惡就能蒙神賜福。雖然這應許只為了使他們明白：他們與神給真敬拜神之人的祝福無分。

另一方面，既然神在各方面激勵信徒求告祂的恩典，因此，若神藉祂的應許（就如藉祂的律例一樣），驅使信徒求告祂的恩典是合理的。當神以祂的律例教導我們祂的旨意時，祂也使我們明白自己的悲慘和自己全然敵對祂的旨意。同時祂驅使我們求告聖靈引領我們走義路，但因我們的遲鈍，神的律例並不足以挑動我們，所以祂以祂的應許（這甘甜的方式）吸引我們愛祂的律例。我們越渴慕義，就越熱烈地求告神的恩典。因此，神類似的勸勉：「你若願意」、「你若聽從」，一方面並沒有承認人有願意或聽從的自由意志，另一方面也沒有以此嘲笑人的無能。

**77 他們也進一步地反對說：若人沒有自由意志，則聖經上的指責是徒然的**

<sup>b</sup> 他們的第三個異議也與前兩個

極為相似。我們的仇敵搬出一些經文支持自己的謬論，即神斥責祂忘恩負義的百姓，沒有蒙神出於憐憫豐富的賜福都要歸咎於自己。例如：「亞瑪利人和迦南人都在你們面前，你們必倒在刀下；因你們退回不跟從耶和華」（民一四 43，Vg.）、「因……我呼喚你們，你們卻不答應。所以我要向這百姓……照我從前向示羅所行的一樣」（耶七 13—14，Vg.），以及「這就是不聽從耶和華——他們神的話、不受教訓的國民。」（耶七 28，Vg.）因此耶和華離棄了他們（耶七 29）。再者，「我必使我所說的一切災禍臨到這城和屬城的一切城邑，因為他們硬著頸項不聽我的話。」（cf. 耶一九 15）。

他們說，神怎能這樣斥責以色列人，因他們可以回答說：我們確實喜愛興旺也懼怕災禍，但我們之所以沒有順服神、聽從祂的吩咐，是因為我們伏在罪的權勢之下。所以，神斥責我們無法避免犯的罪，是完全不合理的。

然而我並不想理會他們無能為力且無用的異議，我想問的是他們是否有為自己辯護的根據。若他們真的有罪，那神就有極好的理由斥責他們因自己的邪惡拒絕回報神的仁慈。所以我知道他們是否能否認他們的頑梗是源於自己邪惡的意志。若是，那為何還勉強尋找外在的起因，想推卸自

己的滅亡是咎由自取的？如果罪人真是因自己的罪而喪失神的祝福和受刑罰，那麼他們就應當留意神的指責。神的指責有兩個目的：若他們硬著頸項繼續犯罪，神要他們在災禍中自責和厭惡自己，而非指控神殘忍不公；若他們仍有被教導的心，且對自己的罪感到勞苦成為重擔（因這些罪而發現自己的悲慘、失喪），他們就應當歸向真道，以認罪悔改承認神藉指責所提醒他們的。

但以理偉大的禱告清楚表明，以上引用先知的指責對敬虔之人有何目的（但九 4—19）。那指責對惡人的目的為何呢？耶和華吩咐先知耶利米指責猶太人：「你要將這一切的話告訴他們，他們卻不聽從；呼喚他們，他們卻不答應。」（耶七 27，Vg.）神為何吩咐先知向聾子說話呢？好讓他們（雖然他們不願聽）明白先知的指責是正確的，以及將自己遭災禍的原因歸咎於神是褻瀆的。

敵視神恩典的人慣於從神的誠命和神對違背律法之人的指責中收集眾多的證據，為了教導人有自由意志，但若藉以下的解釋就不至於被他們誤導。在詩篇中，神指責猶太人：「頑梗悖逆、居心不正之輩，向著神，心不誠實。」（詩七八 8）<sup>e</sup> 在另一詩篇中，先知也勸勉當時的人不要「硬著心」（九五 8，Vg.）。顯然，這是因為人

將一切的頑梗歸咎人心裡的邪惡，然而他們卻因此愚蠢地推斷人心可以自由擇善惡，但人心能擇善唯獨出於神（cf. 箴一六 1）。先知說：「我的心轉向你的律例」（詩一一九 112），是因為他甘心樂意將自己獻給神。然而他卻並沒有因擁有這樣的心願而自誇，他先前已承認這意願是神所賜的（詩一一九 36）。所以，我們應當留意保羅對信徒的勸戒：「你們當恐懼戰兢做成你們得救的功夫。因為你們立志行事都是神在你們心裡運行。」（腓二 12—13）的確，保羅說他們也有當盡的責任，免得他們縱容肉體的懶惰。保羅之所以吩咐他們要恐懼戰兢是要他們謙卑，好提醒他們：所吩咐他們做的都是神自己的事工。他的意思顯然是：信徒是被動地順服神，因信徒的力量來自於神而不是自己。彼得也勸勉我們：「有了信心，又要加上德行」（彼後一 5），祂之所以給我們附加的吩咐，並不是因為祂以為人能靠自己做什麼，而是激勵人離棄肉體的惰性，因這惰性常常阻礙信心。保羅說：「不要消滅聖靈的感動」（帖前五 19）的含義也是如此，信徒當謹慎，免得縱容自己的惰性。然而若有人因此推斷人可以助長神的光照，要駁倒這樣的愚昧並不困難，因保羅所吩咐的殷勤也是出於神（林後七 1）。

事實上，聖經常勸勉信徒當潔淨

自己並脫去一切的污穢，雖然聖靈宣稱成聖的事工唯有在乎祂。簡言之，使徒約翰清楚地告訴我們，在這事工上，神將屬乎祂自己的恩典賞賜給我們：「凡從神生的，必保守自己。」（約壹五 18）主張自由意志者抓住這經文教導：人被保守，一部分來自於神，一部分來自於人的作為，彷彿使徒約翰在此提醒我們的保守並不是從神而來。基督也求告父保守我們遠離惡行（約一七 15，cf. Vg.），且我們曉得敬虔的人在與撒但作戰時，唯有靠神的全副軍裝才能獲勝（cf. 弗六 13 ff.）。同樣地，當彼得吩咐我們應當「因順從真理，潔淨自己的心」，又接著提醒我們要「靠聖靈」（彼前一 22）。總之，當使徒約翰說「凡從神生就不犯罪，因神的道存在他心裡」（約壹三 9 p.）時，就證明在屬靈的爭戰中，人的力量是靠不住的。在另一處經文中，他說出其中的緣由：「使我們勝了世界的就是我們的信心。」（約壹五 4）

反駁利用聖經獨特的經文和事件  
支持自由意志觀點之人（12—19）

## 12 《申命記》三十章 11 節ff.

<sup>b</sup> 然而我們的仇敵引用摩西一處

看似與我們的觀點極端衝突的話。在摩西頒布律法之後，他號召百姓見證：「我今日所吩咐你的誠命不是你難行的，也不是離你遠的；不是在天上……這話卻離你甚近，就在你口中，在你心裡，使你可以遵行。」（申三〇 11—12，14 p.）<sup>24</sup>

若摩西所說的僅是指神的誠命本身，那我們仇敵的觀點就有說服力。雖然我也可以迴避說，這是指人明白誠命的能力和心態，而不是指人遵守的能力，但這可能不是最充分的反駁。然而使徒保羅——這可靠的解經家，當他宣稱摩西在此所指的是福音的教導（羅一〇 8）時，就消除了我們一切的疑慮。但若有頑固分子爭辯說：保羅這解釋指的是福音、是無理的強解。雖然他們大膽地褻瀆使徒，但即使不提使徒的權威，我們仍可反駁他們。假如摩西只是指神的誠命，這樣就會鼓勵百姓狂妄自大。若百姓企圖憑己力遵守誠命，就如這是輕而易舉的，那他們豈不是自取滅亡嗎？若人遵守誠命唯一的方式是穿越致命的萬丈懸崖，那如何說是輕而易舉的呢？顯而易見，摩西所指的是神與律法一同給猶太人的憐憫之約。<sup>c</sup> 因保羅在以上的幾個經文中也教導，除非

<sup>24</sup> 這是伊拉斯模所引用的，*De libero arbitrio* (ed. von Walter, pp. 36 f.); Eck, *Enchiridion* (1541), fo. 185a; Herborn, *Locorum communium enchiridion* 38 (CC 12. 129)。

神先在人心裡行割禮，否則人無法愛神（申三〇6）。同樣地，摩西教導：遵守律法的能力不在乎人，而在乎聖靈的扶助和保守，因為聖靈的大能，使軟弱的人能遵守神的誠命。所以，這處經文不單是指神的誠命，也是指福音的應許，而這些應許不但沒有教導人有行義的能力，反而表明人無力行義。

保羅在此的教導是：神在福音時代不像在舊約時代那樣嚴厲地要求人合乎人無法合乎的律法——只有那些合乎律法一切要求之人才能獲得永生——而是提供人容易合乎的條件。所以這經文（羅一〇）並不能證明人有自由意志。

### 13 我們的仇敵說：神「等候」人的反應，也證明人有自由意志

他們也常引用其他的經文反駁我們，即神有時收回祂的恩助，考驗並觀看人有何反應。《何西阿書》記載：「我要回到原處……等他們尋求我面。」（何五 15 p.）他們說，因神要看以色列人是否尋求祂面，所以若他們不能靠自己的選擇尋求神，就是荒唐的。就如神藉先知表達祂對以色列民的厭棄，直到他們改邪歸正，不是

很普遍的情形？我們的仇敵要如何解釋神對以色列民這樣的威脅呢？若他們以為神所離棄的這些人能靠自己的決心歸向神，那他們的觀點就與整本聖經相背。若他們承認神的恩典對於歸正是必須的，那我們有什麼好爭吵的呢？然而，他們一方面說恩典是必須的，另一方面卻也說人能靠自己獲得救恩<sup>25</sup>，但他們這樣說有什麼根據呢？顯然不是根據以上或類似的經文。因神收回祂的恩助，是為了要觀察人的反應，而神屈從人的軟弱並協助人，又是另一回事。

或許有人要問，那這些經文究竟是什麼意思？我的答覆是：神似乎在藉這些經文說：「既然警告、勸戒，以及指責這些硬著頸項的百姓都毫無果效，所以我將暫時離棄他們，也默許他們遭難。我要看看在他們長久遭難之後是否會想起我，並尋求我的面。」神的離棄表示神停止向他們說預言；觀察人的反應表示神暫時以隱密的方式任憑他們受難並考驗他們。神這樣做是為了要使祂的百姓更謙卑。若聖靈沒有賞賜人願意受教導的心，那麼人寧可被患難打擊，也不願歸向神。當我們頑梗不化地冒犯神且使祂厭煩時，祂便暫時離棄我們，即

<sup>25</sup> Herborn, *op. cit.*, *loc. cit.*; *Acts of the Conference of Ratisbon*, 1541 (in the document presented by the emperor) (CR V. 518).

停止向我們啟示那證明祂與我們同在的話，藉此觀察人的反應，我們若因此推斷神所觀察和考驗的是人的自由意志，這是極大的錯誤。因神這樣做唯一的目的，是要驅使我們承認自己完全無能為力。<sup>26</sup>

#### 14 人所行的善難道不是人「自己的」行為嗎

<sup>b</sup> 他們也根據聖經和人慣用的說法推斷：善行的確被稱為「我們的」。聖經也說，討神喜悅過聖潔的生活和犯罪一樣，都是我們自己做的。既然神公義地視我們犯的罪為我們自己的，同樣地，那我們的善行從某個角度來看也有一部分是我們做的。而一方面稱善行為我們的，另一方面又說我們無力行善，完全靠神推動如無生命的石頭一般，是荒謬的。所以，雖然我們將善行的主要功勞歸於神的恩典，然而我們至少要將善行次要的功勞歸於人的努力。

若我們的仇敵唯一的根據是聖經稱善行為「我們的」，那我也可以說聖經也稱我們求神賜給我們日用的飲食為「我們的」(cf. 太六 11)。難道這代名詞「我們的」不是表示：我們完全不應得的食物是出於神的慈愛和白

白的恩賜而成為我們的嗎？所以，他們若說善行因完全出於神的恩典而被稱為「我們的」是愚昧的說法，那他們同樣也要說主禱文的教導是愚昧的。

他們的另一個異議更有說服力：聖經時常描述是人自己敬拜神、行公義、遵守律法，以及熱心為善。既然這些是人心和意志的功能，那我們怎能說這是聖靈的事工而又同時說是我們自己的？除非我們在這些事上與神同工。只要我們考慮聖靈如何在聖徒心中運行，我們就能輕而易舉地推翻這異議。

他們愚昧地指控我們，說我們認為神驅使人就如人丟石子一般<sup>27</sup>，但我們的教導沒有絲毫這樣的意味。我們說的是：人的機能包括接受和拒絕、選擇和不選擇、追求和放棄，譬如：人能接受虛妄和拒絕良善、擇惡和不擇善、追求邪惡和離棄義。神在這些事上有何參與呢？若神喜悅利用這些邪惡作祂忿怒的器具，祂就隨己意藉惡人的手成就祂自己的美意。那些在放縱私慾中成全神美意的惡人，難道能比作我們所丟沒有自我行動、沒有感覺、沒有意志的石子嗎？可見石子和惡人乃是天壤之別。

<sup>26</sup> "οὐδενίαν."

<sup>27</sup> 參閱 Cochlaeus, *De libero arbitrio* (1525) I, fo. B 1a; C 8b f.

那神是如何驅使敬虔之人呢？這是他們最不能接受的。當神在義人心中設立祂的國度時，神以祂的靈約束他們的意志，以免他隨從自己的私慾而搖擺不定。神以祂公義的準則影響、塑造，以及引領人的意志，使他渴慕過聖潔的生活。神以祂聖靈的大能堅定人的意志，免得他動搖跌倒。奧古斯丁也說：「你可能會對我說：『若是如此，那就是神慫恿人而不是出於人自己了。』的確，這是出於人自己，也是神所驅使的，人若受良善的神驅使就行善。運行在人心裡的聖靈協助行善的人。『救助』就表示人自己也在做。」<sup>28</sup> 他之前說過，聖靈的運行並不能代替人的行動，因受引領行善的意志是屬人的。而當他接著用「協助」這一詞表示人也在做，我們不可因此推斷人有獨立行動的能力。然而為了避免支持人心裡的惰性，他用這段話解釋神的運行與人的行動彼此關聯：「選擇乃是出於本性，擇善卻屬乎恩典。」<sup>29</sup> 因此，他說：「除非有神的幫助，人無法作戰，何況得勝。」

**15** 出於神恩賜的「善行」屬於我們，然而因是神的運行，所以也屬神\*

<sup>b</sup> 由此可見，使人重生之神的恩典是聖靈引領和掌管人意志的原則。為了引領和掌管人，聖靈必須督正、潔淨和更新人心。因此，人重生的開端就是剷除他所有的一切。同樣地，為了引領和掌管人，聖靈也必須感動、運行、驅使、扶持，以及保守人。如此說來，恩典所產生的一切善行完全屬於聖靈。同時，我們也相信奧古斯丁的這段話：「恩典並沒有毀壞人的意志，反而更新之。」<sup>30</sup> 重生和更新並無衝突，當人的腐敗和墮落被潔淨而歸向神公義的準則時，聖經稱之為人意志的更新。又當人的意志敗壞到他的本性必須完全被改造時，聖經稱這改造為重生。

如今我們可以坦然無懼地說，聖靈在人心裡所運行的，也是人所行的，雖然人的意志離了恩典就不能擇善。所以我們當記住先前所引用的奧古斯丁的話<sup>31</sup>：人忙碌地在自己的意志中尋找任何良善是徒然的。人強行將自由意志的能力與神的恩典混合，

<sup>28</sup> 奧古斯丁, *Sermons clvi*. 11. 11 (MPL 38. 855 f.; tr. LF Sermons II. 769). 這段的最後一句話也是指奧古斯丁在這裡的教導所說。See also *On Rebuke and Grace* 2. 4 (MPL 44. 918; tr. NPNF V. 473).

<sup>29</sup> 奧古斯丁, *Sermons clvi*. 9. 9; 11. 11—12 (MPL 38. 855 f.; tr. LF Sermons II. 769). 參閱伯爾拿, *Concerning Grace and Free Will* 6. 16 (MPL 182. 1010; tr. W. W. Williams, pp. 32 ff.).

<sup>30</sup> 奧古斯丁, *On Grace and Free Will* 20. 41 (MPL 44. 905; tr. NPNF V. 461).

<sup>31</sup> 參閱 II. 2. 11 and the references in note 51, p. 269.



就是敗壞神的恩典，就如人用泥水沖淡葡萄酒。縱使人的意志中有任何良善，也是出於聖靈純潔的運行。然而，既然意志是與生俱來的，那當我們說那些應當將一切稱讚歸給神的善行，也是人自己行的並沒有錯。<sup>b</sup> 首先，因神出於祂的慈愛在人心裡所運行的一切是我們的，只要我們明白不是出於我們自己；其次，因神引領人行善的思想、意志，以及努力也是我們的。

#### 16 《創世記》四章 7 節

<sup>b</sup> 儘管我們的仇敵從各處收集其他的證據，但稍有常識之人就不會受攪擾，只要他們明白我以上的反駁。我們的仇敵引用這經文：「它必戀慕你，你卻要制伏它。」（創四 7 p., cf. Vg.）他們將這經文解釋為神應許該隱：罪的權勢必不在他心中作王，只要他願意努力制伏它<sup>32</sup>！然而根據上、下文，「它」應該是「他」，所以是指亞伯，不是指罪，因神在這裡是要斥責該隱對他兄弟邪惡地嫉妒。神在兩方面斥責他：首先，該隱驕傲地圖謀不軌，為了使自己比亞伯更蒙神悅納，然而神唯獨喜悅義行；其次，他對神的祝福毫不感恩，並無法

容忍他的兄弟，儘管亞伯在他的權力之下。

但為了避免有人以為我相信是指亞伯，只是因為我不相信是指罪。如果假設真的是指罪，那麼神在此所宣告的若不是應許就是吩咐。若是吩咐，我們已經充分證明：吩咐本身並不證明人有能力遵守；若是應許，那該隱之後犯了他應當被制伏的罪，這應許如何得應驗呢？難道他們要說這是有條件的應許嗎？就好像神說：「你若奮勇作戰，就必得勝。」但這樣的迴避是不能被接受的，因為若所要制伏的是罪，那這無疑是一個祈使句，並不是指我們能做的，而是我們所應當做的——即使超過我們的能力。<sup>c</sup> 然而，根據事件本身和這句的文法，「它」應該是「他」，所指的是亞伯而不是罪，因為長子若沒有犯罪就不會被神輕看。

#### 17 《羅馬書》九章 16 節；《哥林多前書》三章 9 節

<sup>b</sup> 他們也利用使徒的見證：「據此看來，這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的神」（羅九 16）推斷：儘管人的意志和能力軟弱，但藉助神的憐憫就能行善<sup>33</sup>。

<sup>32</sup> Herborn, *op. cit.*, 38 (CC 12. 130); De Castro, *Adversus omnes haereses IX* (1543, fo. 123 E).

<sup>33</sup> 伊拉斯模, *De libero arbitrio* (ed. von Walter), p. 49.

若他們留心思量保羅在此所討論的主題，就不會如此草率地曲解這經文。我知道他們可能利用俄利根和耶柔米的論述支持他們的論點，<sup>d</sup> 但我也可以引用奧古斯丁<sup>34</sup> 的論述反駁他們。<sup>b</sup> 只要我們明白保羅的本意，這些人的主張對我們而言就無關緊要。保羅在那裡教導：神只為祂所喜悅的人預備救恩，而一切祂沒有揀選的人都將滅亡。保羅藉法老王的故事指出惡人的結局（羅九 17），他也引用摩西的話證明神無條件揀選的必然性：「我要憐憫誰就憐憫誰。」（羅九 15；出三三 19）他的結論是：「這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，只在乎發憐憫的神。」（羅九 16）若我們這樣理解：人的意志和能力只是軟弱以致無法行善，那保羅在這裡的結論就前後矛盾了。所以我們當揚棄這詭辯！保羅說：不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的，但他們卻說：因此證明也有人的定意和奔跑。

然而保羅的意思並沒有那麼複雜：沒有任何定意和奔跑能預備人得救，救恩完全是出於神的憐憫。在保羅寫信給提多的信中就證明這點：

「但到了神——我們救主的恩慈和祂向人所施的慈愛顯明的時候，祂便救了我們；並不是因我們自己所行的義，乃是照祂的憐憫。」（提三 4—5 p.）一些人空談說保羅在那裡暗示人有所定意和奔跑，因他否認「不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的。」（羅九 16）然而若我用他們這荒謬的方式與他們辯論：保羅否認人能靠自己行善蒙神悅納，就證明人有一些善行，他們也不會接受。但若他們知道我這樣辯論是荒謬的，那他們也應該看得出自己的辯論是荒謬的。奧古斯丁這辯論極有說服力：「若當聖經說『這不在乎那定意的，也不在乎那奔跑的』」（羅九 16 p.）的意思是指人定意或奔跑本身不夠蒙神的救恩，那麼我們也可以倒過來說：救恩不能單靠神的憐憫，因為也需要人的定意和奔跑。」<sup>d</sup> 既然後者的論點是荒謬的，所以奧古斯丁正確地下結論：保羅這樣說是因為，除非神先預備人心，否則人就沒有擇善的意志，但也不是說人不應當定意和奔跑，而是定意和奔跑都是神在人心裡運行的<sup>35</sup>。

也有一些人一樣無知地強解保羅

<sup>34</sup> 俄利根, *Commentary on Romans* 7. 16 (on Rom. 9:16) (MPG 14. 1145); Jerome, *Dialogue Against the Pelagians* I. 5 (MPL 23. 500f.); 奧古斯丁, *Enchiridion* 9. 32 (MPL 40. 248; tr. LCC VII. 358f.).

<sup>35</sup> 奧古斯丁, *Letters* ccxvii. 4. 12 (MPL 33. 983; tr. FC 32. 84).

的另一句話：「我們是與神同工的。」（林前三 9）<sup>36</sup> 無疑這所指的是牧者。此外，他們之所以被稱為「同工」，並不是因為他們有參與，而是在神賜給他們能力和恩賜之後，神採用他們的服事。

## 18 《便西拉智訓》 *Ecclesiasticus*

### 十五章 14—17 節

<sup>b</sup> 他們搬出《便西拉智訓》的話，雖然它的作者的權威性令人質疑是眾所周知的。即使我們不懷疑他——雖然我們有懷疑他的根據——他對自由意志的教導又是如何呢？他說：「在人受造時，神賜給人選擇能力，也給人一些誠命。若人遵守就蒙保守。神向人陳明生死禍福、是非善惡，然後依照人的選擇賜給人。」（《便西拉智訓》一五 14, 15, 16, 17 P.; 一五 14—18, Vg.）<sup>37</sup> 即使我們承認神在造人時就給人能力選擇生命或死亡，但如果我們說人已喪失這能力又如何呢？我的確無意反對所羅門，他說：「神造人原是正直，但他們尋出許多巧計。」（傳七 29 p.）但人既因墮落失去他原有的一切福分，所以我們不能說

人墮落後的光景與神原先所賞賜的一樣。因此我的答覆不只針對我的仇敵，也是針對《便西拉智訓》。不管他是誰，若他企圖教導人在自己身上尋求得救的能力，則不論他的權威如何，都不能使我對神話語的無謬性有絲毫的懷疑。如果你說：神造人時給人正直的心，是為了攔阻人找藉口惡劣地將罪歸咎給神，而迫使人面對他的滅亡是自取的，那我完全贊同。只要你承認：人因自己的罪已喪失受造時神給他的福分，<sup>e</sup> 如此，我們就都同意：人所需要的是醫生，而不是辯護律師。

## 19 《路加福音》十章 30 節

<sup>b</sup> 我們的仇敵一再重複這譬喻，就是那位被強盜打得半死、扔在路邊的人（路一〇 30）。我知道幾乎所有的解經家都以譬喻意義教導：這過客的遭遇代表人類的墮落。因此我們的仇敵推斷：人並沒有因罪和魔鬼的偷竊遭害到完全喪失受造時的良善，因聖經說他只是被打到「半死」。如果人不是存留某些理智和意志的正直，他怎麼可能只是「半死」呢<sup>38</sup>？

<sup>36</sup> Eck, *Enchiridion* (1532) 31. L 15a; De Castro, *Adversus omnes haereses IX* (1543, fo. 124D).

<sup>37</sup> 這是伊拉斯模引用的話。他也說他不知道為什麼《便西拉智訓》沒有被收在聖經正典裡；*De libero arbitrio* (ed. von Walter, p. 19)。

<sup>38</sup> 在好撒馬利亞人的比喻中，“ἡμιθανῆς”（中文的「半死」），在武加大譯本的翻譯是 *semi-*

首先，若我不接受他們以譬喻意義而衍生的寓意解釋，他們會如何呢？無疑地，教父譬喻意義的教導，並不合乎基督在此真正的意思。寓意的教導<sup>39</sup>應當在聖經清楚教導的範圍內，當然，更不能以此建立新的教義。我並不缺乏反駁這謬論的證據，聖經從來沒有教導說人是「半死的」，反而教導就屬靈的生命而言，人完全是死的。當保羅說到救贖時，並沒有稱信徒為「半死的」：「當我們死……的時候，便叫我們與基督一同活過來。」（弗二 5）他並不是呼召半死的人接受基督的光照，而是呼召那些已死的人（弗五 14）。同樣地，基督親口說：「時候將到，死人要聽見神兒子的聲音，聽見的人就要活了。」（約五 25 p.）因此，我們的仇敵利用這個曖昧的譬喻，攻擊聖經如此

眾多明確的啟示，何等無恥！

然而，假設他們對這寓意的解釋從某方面來說合乎聖經，那我們要如何推論呢？我們只能根據他們說人是半死的，而推論人仍有健全的部分。當然，人有理解力，雖然他不能明白屬靈的事，他仍有道德觀；他對神仍有基本的概念，雖然他不認識神。然而這一切能證明什麼呢？難道我們應該因此否定奧古斯丁和眾神學院共同的教導：屬靈的恩賜已蕩然無存；肉體的機能已敗壞<sup>40</sup>。所以我們當堅信這駁不倒的真理：人已全然遠離神的義，人一切的思想、慾望和行為，都是不敬虔、敗壞、污穢，以及邪惡的。人心被罪的毒液滲透，甚至一切所散發的都是可憎的惡臭。即使有些外表看似善良的人，他們的內心也充滿虛偽和詭詐，被內在的邪惡捆綁。

---

*vivus*「半活」。第五世紀在*Hypomnesticon*中（偽奧古斯丁的作品），III. 8. 11 f.，作者從半伯拉糾主義的觀點以比喻的意義解釋這單字：墮落之人擁有 *liberum arbitrium vulneratum*（受傷的自由意志）（MPL 45. 1628 f.）。參閱奧古斯丁，*Questions on the Gospels* 2. 19（MPL 35. 240）。可敬的比得（Venerable Bede）用這故事做類似的比喻：「他是半死的，因為強盜雖然奪去了他的永生，卻無法毀壞他的理性。」*In Lucae evangelium expositio* III. 10（MPL 92. 469）。馬丁路德的敵人用這經文攻擊他。參閱 Herborn, *Locorum communium enchiridion* 38（CC 12. 129）。

<sup>39</sup> 加爾文在他好幾個作品中，都表示他反對寓意的解經方式，III. 4. 4,5。在Comm. Galatians 4:22—26，他說我們應該接受「最自然和最明顯的解釋」。也參閱 Comm. Genesis 2:8; Isaiah 33:18; Jeremiah 31:24; Daniel 8:20—25; 10:6.

<sup>40</sup> 參閱 II. 2. 4, 12.

## ◦ 第 VI 章

### 墮落之人要尋求在基督裡的救贖<sup>1</sup>

神藉中保向人彰顯  
祂的恩典 (1—2)

#### 1 唯有中保能救贖墮落之人

◦ 全人類都在亞當裡一同墮落了。因此人起初的卓越和高貴<sup>2</sup>，如今於我們不但無益反而有害，除非神藉祂的獨生子降世救贖人，否則神不再接受被罪敗壞和玷污之人為祂的受造物。既然人已經從生命墮入死亡，因此以上所討論關於造物者的知識<sup>3</sup>，對人就毫無用處，除非藉著信心使我們在基督裡與天父聯合。在人墮落前，神要人藉宇宙的創造<sup>4</sup>學習敬虔，並因此獲得永生和至極的喜樂。

然而在人墮落後，觸目所及，盡是神的咒詛。因人的墮落，這咒詛也禍及一切無辜的受造物，所以人是完全絕望的。即使神用各種方式向人彰顯祂父親般的慈愛，人仍無法僅憑觀察宇宙推知神就是父<sup>5</sup>。我們的良心，反而藉我們的罪指控我們：神離棄我們、不認我們為祂的兒女，完全是公義的。此外，我們也是遲鈍和忘恩負義的，因我們被弄瞎的心眼不能明白真理。我們所有的感官都敗壞了，因此便邪惡地竊取神的榮耀。

因此，我們應當和保羅一同說：「世人憑自己的智慧，既不認識神，神就樂意用人所當作愚拙的道理拯救那些信的人；這就是神的智慧了。」

<sup>1</sup> 第 VI 章整章和第 VII 章的頭兩段是在 1559 年的版本新增的。是他以雙重認識 (參閱 I. 2. 1, 註腳 3,4) 重新編排的。他在這章中開始討論對救贖者的認識，這也是第 II 章的主題。加爾文沒有以律法，而是以「在基督裡」這偉大的教導介紹救恩論。這非常關鍵，因為他認為律法的重要性，在於神對福音的應許。請特別留意 VI、VII 章的標題。加爾文的次序是「福音和律法」，而不是較為普遍的「律法和福音」。就如加爾文在 1559 年版本新增的內容，這章的頭幾句幫助我們，更明白整個作品的體系，也提醒我們，他已經教導過的主題。參閱 II. 7. 1, 註腳 1。

<sup>2</sup> I. 15.1—3, 8.

<sup>3</sup> Book I, *passim*.

<sup>4</sup> “*Mundi fabrica*”: 參閱 I. 10. 1, 註腳 2。

<sup>5</sup> 參閱 II. 6. 4; II. 9. 1.

(林前一 21) 保羅稱這充滿奇妙受造物的天地<sup>6</sup> 為「神的智慧」。我們原本應當藉觀看宇宙就可以認識神，但如今我們藉此觀察卻獲益甚少，因此保羅呼召我們要信靠基督——這世人看似愚拙而棄絕的智慧。

所以，儘管十字架的道理與人的智慧敵對，但我們若真想歸向所離棄的造物者，好讓祂重新作我們的父，我們就應當謙卑地接受這道理。在亞當墮落後，沒有任何在中保<sup>7</sup> 之外關於神的知識能使人得救 (cf. 羅一 16；林前一 24)。基督所說的這話：「認識祢獨一的真神，並且認識祢所差來的耶穌基督，這就是永生」(約一七 3 p.) 不只針對當代的人，也包括所有時代的人。由此可見，那些傳揚不敬虔和不信之人在基督的恩典<sup>8</sup> 之外能上天堂的人更為愚昧和污穢，因為整本聖經都教導：基督是我們得救唯一的門檻 (約一〇 9)。若有任何人將基督的這句

話 (約一七 3) 侷限於新約時代，我們的反駁是：聖經記載一切與神疏遠 (cf. 弗四 18)、被神咒詛的 (cf. 加三 10) 可怒之子 (cf. 弗二 3)，若非與神和好便不能討神的喜悅，而這些記載並不受時空的限制。接著我們也可以用基督對撒馬利亞婦人所說的話來反駁：「你們所拜的，你們不知道；我們所拜的，我們知道；因為救恩是從猶太人出來的。」(約四 22) 基督藉這段話不但指控所有外邦人的宗教是虛妄的，也告訴我們，在律法之下神唯獨應許祂的選民救贖者，因此，一切與基督無關的敬拜都不能蒙神悅納。保羅也說一切外邦人：「活在世上沒有指望，沒有神。」(弗二 12 p.) 既然使徒約翰教導：從起初生命就在基督裡 (約一 4)，並且世人都喪失了這生命 (cf. 約一 10)，所以回歸這生命的源頭是必須的。基督既因祂是挽回祭就宣告自己是「生命」(約一一 25；一四

<sup>6</sup> 參閱 I. 5. 8; I. 6. 2; I. 14. 20.

<sup>7</sup> 參閱下一段以及 12, 14.

<sup>8</sup> 伊拉斯模, *Colloquies, "Convivium religiosum,"* 在這作品中大大地稱讚古時的思想家，甚至包括這句話：“*Sancte Socrates, ora pro nobis.*” 參閱 Coelius Secundus Curio 的 *De amplitudine beati regni Dei* (1554) (Gouda, 1614) II. 136 ff., 147 ff., 以及 Zwingli, *Exposition of the Faith* (1530), ch. 12. 慈運理列下一些所謂善良的異教徒和「童貞女馬利亞——神的母親」以及舊約中偉大的信徒，說他們都要一起享受來生。異教徒的名字是特修斯 (Theseus), 蘇格拉底 (Socrates), 阿里斯提得斯 (Aristides), 安提哥那 (Antigonus), 奴馬 (Numa), 喀米路 (Camillus), 加圖斯家族 (the Catos), 和西比歐家族 (the Scipios) (Zwingli, *Opera*, ed. M. Schuler and J. Schulthess, IV. 65; tr. LCC XXIV. 275). 加爾文反對伊拉斯模和慈運理的教導 Comm. Psalm 20:10.

6)。無疑地，天國的產業只屬於神的兒女 (cf. 太五 9-10)。若說那些沒有被接在獨生子身上的人為神的兒女，是毫無根據的。使徒約翰清楚地宣告：凡信祂名的人就是神的兒女 (約一 12 p.)。既然我還不打算詳細教導對基督的信心，以上所提的就夠了。

## 2 連舊約都啟示：在中保之外，人無法信靠施恩的神

。因此，在基督之外，神從來沒有恩待古時的猶太人，也沒有賞賜他們蒙恩的盼望。我不談律法時代的獻祭，雖然這些獻祭也清楚地教導：信徒在基督的挽回祭中才能尋求救恩。總之，教會所有的祝福，從起初就都建立在基督這根基之上。即使神將亞伯拉罕所有的後裔都包括在祂的恩約中 (創一七 4)，然而保羅智慧地論道：神只決定藉耶穌基督這亞伯拉罕之子祝福萬國 (加三 14)，因為我們知道，亞伯拉罕肉身所生的兒女不都是神的兒女 (加三 16)。否則，我們如何解釋以撒的雙子——當以掃和雅各——仍在母腹中時，一個被揀選，一個被遺棄 (羅九 11)，以及以實瑪利的後裔，頭生的被棄絕，年幼的卻蒙保守？又亞伯拉罕多數的後裔都被棄絕，當如何解釋呢？顯然，唯有屬於那位元首的才真是亞伯拉罕的子孫，然而直到基督降臨，神所應許的救恩才得應

驗，基督正將祂四散的子民聚集歸一。由此可見，舊約中神的選民能得兒子的名分，完全在乎中保的恩典。即使這教義在摩西的書卷中沒有被清楚地教導，然而這教義仍然清楚到一切敬虔之人都明白，就如在以色列的君王被立前，撒母耳的母親哈拿在她的詩歌中描述敬虔之人的快樂：「耶和華必將力量賜給所立的王，高舉受膏者的角。」(撒上二 10) 她這描述表示神將祝福祂的教會。之後先知的預言也與此相呼應：「我要立一個忠心的祭司……他必永遠行在我的受膏者面前。」(撒上二 35, cf. Vg.)

無疑地，我們的天父喜悅我們從大衛及其後裔身上看到基督栩栩如生的形像。所以，大衛在勸敬虔之人敬畏神時，吩咐他們要「以嘴親子」(詩二 12, cf. RV and marg.)。這也與《約翰福音》上的記載相似：「不尊敬子的，就是不尊敬差子來的父。」(約五 23) 因此，雖然以色列國因十個支派的背叛分裂了，但神與大衛及其後裔所立的約卻仍堅立，就如神藉先知說：「只是我不將全國奪回，要因我僕人大衛和我所揀選的耶路撒冷……仍給所羅門留一個支派。」(王上一 13, 32) 神再三地重複這應許，聖經明確記載：「我必……使大衛後裔受患難，但不至於永遠。」(王上一 39) 不久之後又記載：「耶和華——他的

神因大衛的緣故，仍使他在耶路撒冷有燈光，叫他兒子接續他作王，堅立耶路撒冷。」(王上一五4, cf. Vg.) 之後在以色列國幾近滅亡時，聖經又說：「耶和華卻因祂僕人大衛的緣故，仍不肯滅絕猶大，照祂所應許大衛的話，永遠賜燈光與他的子孫。」(王下八19)

綜上所述，神略過其他亞伯拉罕的後裔，唯獨揀選大衛，喜悅他的後裔，就如聖經另一處記載：「祂離棄示羅的帳幕，就是祂在人間所搭的帳棚；並且祂棄掉約瑟的帳棚，不揀選以法蓮支派，卻揀選猶大支派——祂所喜愛的錫安山」(詩七八60, 67, 68)、「神揀選祂的僕人大衛，……叫祂不再跟從那些帶奶的母羊，為要牧養自己的百姓雅各和自己的產業以色列。」(詩七八70-71) 總之，神喜悅這樣保守祂的教會，使教會的健全完全依賴祂的元首基督。因此大衛宣告：「耶和華是祂百姓的力量，又是祂受膏者得救的保障。」(詩二八8, cf. RV marg.) 他接著求告神：「求祢拯救祢的百姓，賜福給祢的產業」(詩二八9)，意即教會的景況與基督的權柄密不可分。另一處經文與此相似：「求耶和華施行拯救；我們呼求的時候，願王應允我們！」(詩二〇9)<sup>9</sup> 這些經

文明確地教導：眾信徒將神的幫助當作他們的避難所，且他們唯一的保障是在君王的國度下被保護。在另一詩篇中也有暗示：「耶和華啊，求祢拯救！……奉耶和華名來的是應當稱頌的。」(詩一一八25-26) 這些經文清楚告訴我們：神呼召信徒歸向基督，使他們盼望神的膀臂搭救他們。另一處祈求的含義相同，在此全教會呼求神的憐憫：「願祢的手扶持祢右邊的人，就是祢為自己所堅固的人子。」(詩八〇17, Comm.) 雖然這詩篇的作者為百姓即將四散而哭泣，但他仍祈求藉元首復興。然而當擄掠真的臨到以色列百姓後，土地荒廢，一切似乎都被毀壞，耶利米為教會的災難憂傷，尤其為以色列國的毀滅痛哭流涕，因信徒們的指望被剪除了。他悲嘆道：「耶和華的受膏者好比我們鼻中的氣，在他們的坑中被捉住；我們曾論到祂說：我們必在祂蔭下，在列國中存活。」(哀四20, cf. Vg.) 這一切都清楚地告訴我們：既然神在中保之外無法憐憫人，所以在律法時代，神立基督為祂百姓信靠的對象。

基督對於恩約和真信心而言  
是不可或缺的 (3-4)

<sup>9</sup> Comm. Psalm 20:10.



### 3 在舊約時代，信徒的信心和盼望都倚賴神的應許

° 當神應許我們在患難中必得安慰，特別是當祂應許教會得釋放時，都是預表基督是教會的依靠和盼望。先知哈巴谷說：「祢出來要拯救祢的百姓，拯救祢的受膏者。」(哈三 13 p.) 每當先知提到教會的復興時，他們提醒百姓：神應許大衛他的國度將是永恆的 (cf. 王下八 19)，這是理所當然的，否則神的恩約就不能堅立！以賽亞對此的陳述尤為貼切，當他知道沒有信心的亞哈斯王不相信他對耶路撒冷未來將被釋放的預言時，他接著預言彌賽亞的來臨：「因此，主自己要給你們一個兆頭，必有童女懷孕生子。」(賽七 14) 他在此暗示：儘管當時的君王和以色列人民邪惡地棄絕神的應許，就如他們故意蔑視神的承諾，然而神的恩約卻不因此失效，因救贖者必會按時候降臨。

簡言之，為了彰顯神的憐憫，眾先知不斷地傳揚大衛的國度，因這是救贖和永生的根基。以賽亞記載：「我必與你們立永約，就是應許大衛那可靠的恩典。我已立他做萬民的見證。」(賽五五 3—4) 在悲慘的光景中，信徒唯一的盼望是神如此向他們見證祂的憐憫。同樣地，耶利米為了使絕望的人不至喪失信心，他說：「日子將到，我要給大衛興起一個公

義的苗裔……在他的日子，猶大必得救，以色列也必安然居住。」(耶二三 5—6) 以西結也說：「我必立一牧人照管他們，牧養他們，就是我的僕人大衛……我——耶和華必作他們的神，我的僕人大衛必在他們中間作王……我必與他們立平安的約。」(結三四 23—25 p.) 在論及這奇妙的復興之後，以西結稍後又說：「我的僕人大衛必作他們的王；眾民必歸一個牧人……並且我要與他們立平安的約。」(結三七 24, 26 p.)

我以上所列舉的幾處經文是要提醒讀者：敬虔之人的盼望從古至今都在基督裡。聖經中所有的先知也有同樣的教導，譬如何西阿說：「外邦人和以色列人必一同聚集為自己立一個首領。」(何一 11) 他之後更清楚地解釋說：「後來以色列人必歸回，尋求他們的神——耶和華和他們的王大衛。」(何三 5) 彌迦也指著百姓的歸回清楚地說：「他們的王在前面行；耶和華引導他們。」(彌二 13) 阿摩司在預言百姓的復興時也說：「到那日，我必建立大衛倒塌的帳幕，堵住其中的破口，把那破壞的建立起來」(摩九 11)。這一切都表示：我必再次興起大衛家族王的榮耀，就是救恩的旗幟，如今在基督的身上得以應驗。撒迦利亞則因他的時代更接近基督的降臨，就更明確地宣告：「錫安的民

哪，應當大大喜樂；耶路撒冷的民哪，應當歡呼。看哪，你的王來到你這裡！祂是公義的，並且施行拯救。」（迦九 9，cf.）這與已引用過的《詩篇》經文相符：「耶和華是祂受膏者得救的保障。求祂拯救祂的百姓。」（詩二八 8—9，cf. RV marg.）因此，救恩從元首遍及所有的肢體。

#### 4 信靠神就是信靠基督

◦ 神喜悅猶太人如此被教導，好叫他們直接求告基督釋放他們。儘管他們忘恩負義地離棄神，他們仍然沒有完全忘記這基本的原則，即神就如祂向大衛所應許的那樣，將藉基督的手釋放教會，且祂用來收養祂百姓白白的恩約必定堅立。因此，在基督離世前進入耶路撒冷城時，孩童一同歡呼：「和散那歸於大衛的子孫！」（太二一 9）當時孩童所唱的詩歌似乎是家喻戶曉的，這也表示與眾人普遍的觀念一致，即神憐憫的應許唯獨在於救贖者的降臨。因此，基督親自勸勉祂的門徒信靠祂，好讓他們全然信神：「你們信神，也當信我。」（約一四 1）雖然正式地說信徒是藉基督相信

父神，但祂在此的意思是：儘管我們信心的對象是父神，然而若沒有基督介入堅固我們的信心，這信心就會逐漸消失。因為神的威嚴是至高的，在地上如蟲打滾的必死之人則無法親近神。

因此，我不否認一般人所說，即神是信心的對象<sup>10</sup>，然而這仍須詳細地解釋，因基督並不是無緣無故被稱為「那不能看見之神的形像」（西一 15）。這稱號啟示我們：除非神在基督裡親近我們，否則我們就無法確信自己是否得救。在猶太人中，文士用謊言模糊了眾先知對救贖者的教導。儘管如此，百姓仍普遍相信：唯有中保的降臨才能使教會從絕望的光景中被釋放。事實上，並不是所有的人都知道保羅的教導——儘管理由如此——即「律法的總結就是基督。」（羅一〇 4）<sup>11</sup> 律法和先知書也都證明這是真的。現在我不討論信心，留待恰當的時候我將討論之<sup>12</sup>。只要讀者們認同這點：敬虔的第一步就是相信神是眷顧、掌管，以及撫養我們的天父，且祂將聚集我們承受祂國度永恆的基業。如此就更證明我們以上的教導

<sup>10</sup> 參閱 III. 2. 1—7.

<sup>11</sup> 參閱 II. 7. 2; II. 8. 7. 加爾文在 I. 6. 2; II. 7. 2; III. 2. 6 教導「律法的總結就是基督」：律法書和先知書都預言基督叫人與神和好的事工。參閱 Comm. Romans 10:4: 「律法的一切都指向基督。」“The law in all its parts has a reference to Christ”.

<sup>12</sup> III. 2.

<sup>13</sup>，即在基督之外沒有關於神使人得救的知識，因此聖經從起初就教導：選民應當仰望基督並全然信靠祂。

愛任紐（Irenaeus）所說的也是這個意思，他說：無限的天父在基督身上成為有限的，祂這樣屈就我們，免得祂至極的榮耀淹沒我們<sup>14</sup>。然而狂熱份子卻不予理會，反而褻瀆地將之曲解為基督只有部分的神性。<sup>15</sup>其實，這經文純粹是指人唯有藉基督才能認識神。使徒約翰的這句話是永恆的真理：「凡不認子的，就沒有父。」

（約壹二 23）雖然從前有不少人誇耀他們所敬拜的是至高的神、創造天地的主宰，然而因為他們沒有中保，就不可能真正明白神的憐憫，而確信神是他們的天父。因為他們不接受基督為他們的元首，所以他們對神的認識只是虛浮的。因著這緣故，他們至終落入愚蠢、邪惡的迷信中，而暴露自己的無知。直到如今，土耳其人雖然高聲宣揚神就是創造天地萬物的主宰，但因他們仍棄絕基督，所以他們只不過是在為自己雕刻偶像代替真神。

---

<sup>13</sup> II. 6. 1.

<sup>14</sup> Irenaeus, *Adversus haereses* IV. 4. 2 (MPG 7. 982; tr. ANF I. 466).

<sup>15</sup> 詹泰爾 (Gentile) 引用愛任紐的話支持他的立場，即聖子的本質是聖父賜給他的 (CR IX. 395). 參閱 I. 13. 23, note 51.

° 第 VII 章

神給以色列人祂的律法<sup>1</sup>並不是要約束他們，  
而是要在基督降臨前給他們救恩的盼望

道德律和禮儀律的主要目的  
是要引領人歸向基督 (1-2)

7 中保乃為墮落之人而設立

° 神在亞伯拉罕去世大約四百年之後才頒布律法 (cf. 加三 17)。從以上所列舉的眾多見證中我們得知，律法並非要百姓以為他們不需要彌賽亞，而是要他們預備心仰望祂降臨的日子，甚至使他們渴慕祂、堅固他們的盼望，免得他們在長久的等待中喪失信心。我所說的「律法」不但包括十誡——這教導人如何過敬虔、聖潔生活的準則，也包括神藉摩西所傳下來的禮儀律。又神吩咐摩西頒布律法並

不是要廢去神從前應許亞伯拉罕後裔的福分。神反而常常提醒猶太人，祂與他們的祖先無條件所立的恩約，且他們就是這恩約的後嗣，就如神差派摩西重複立這恩約，舊約中的儀式最能充分證明這一點。否則，人焚燒牛犢脂油可憎的臭味，為了使自己與神和好，難道有比這更荒謬的嗎？或用灑水和血的方式潔淨自己的污穢？簡言之，神所頒布的禮儀律，若只按字面解釋，而不視其為預表真理的影像，是荒謬至極的。所以，在司提反的演講 (徒七 44) 以及《希伯來書》中 (來八 5)，兩位作者都強調神對摩西的吩咐，即要照著在山上指示他的樣式造會幕 (出二五 40)。若這些儀式

<sup>1</sup> 對加爾文而言，律法有三種不同的意思：1. 摩西的整個信仰 (II. 7. 1)；2. 神向祂百姓所啟示的道德律，特別是十誡和基督對此的解釋 (II. 8)；3. 各種不同的民法和司法，以及禮儀律 (IV. 20. 14—16; *Comm. Harmony Four Books of Moses*; 參閱 Decalogue “supplements”)。最重要的是道德律——那「真實和永恆行義的準則」(IV. 20. 15)。加爾文在以下第 6 到 15 段中解釋道德律有三種不同的作用。既然對加爾文而言律法是積極的，所以他認為第三種作用是最主要的，馬丁路德則認為使人知罪才是律法最主要的作用：參閱路德，*Comm. Galatians* 3:19. 加爾文認為叫人知罪是律法的次要作用：*Comm. 2 Corinthians* 3:7; *Comm. Romans* 7:10—11. 加爾文再三地教導除非律法與基督有關，否則它就沒有意義。參閱 *Comm. John* 5:38; *Acts* 13:39; *Romans* 10:5; *Sermons on Galatians* 26 (CR L. 603); 以及 Benoit 在 *Institution* 中的註腳 (see II. 15)。

沒有被屬靈的意義引領，猶太人所做的一切就與外邦人的宗教儀式一樣愚昧。不信神的人（就是那些從來沒有用心追求敬虔的人），無法忍受如此挑剔複雜的儀式。他們不但質問神為何在古時吩咐猶太人遵循如此眾多繁瑣的儀式，也藐視這些儀式為孩童的遊戲。總之，他們毫不在乎律法的功用，但若將律法的儀式與目的分離，那律法就真的毫無意義了。

然而這預表本身<sup>2</sup>證明：神吩咐以色列百姓獻祭，並不是專為了使敬拜祂的人忙碌於世俗的儀式。反而，祂是要他們默想這些儀式所預表的意義。當我們思想神的本性，就更明白神吩咐這些儀式的目的，既然神是靈，所以唯有屬靈的敬拜才會蒙祂的悅納。眾先知的言論也證明這一點，他們責備猶太人的愚昧，因為他們以為神看重的是獻祭本身。難道是因為先知輕看禮儀律嗎？斷乎不是。反而，既然他們是解釋律法的教師，所以他們的目的是要督正這些正在離棄律法真意的百姓。神之所以在律法上提供猶太人祂的恩典，就是要使我們知道律法並非與基督無關，因為摩西教導猶太人：神收養他們是要他們歸

祂作祭司的國度（出—一九六）。然而，除非他們有比公牛的血更有效使他們與神和好的方式，否則將無法實現（cf. 來九 12 ff.）。亞當所有的後裔生來就都是罪的奴僕，因此他們極不適合被高舉作王，分享神的榮耀，除非他們有外來的幫助。且由於他們可憎污穢的罪，神無法容忍他們繼續擔任祭司的職分，除非神藉聖潔的元首將他們分別為聖。因此，彼得巧妙地引用摩西的論述教導說，猶太人在律法時代所預嘗的恩典，是神在基督裡豐盛地賜給他們：「你們是被揀選的族類，是有君尊的祭司。」（彼前二 9）彼得這樣稱呼他們就表示：在福音時代蒙基督救恩的猶太人，比他們的祖先蒙更豐盛的恩典，因為神所有的百姓都擁有祭司和君王的榮耀，他們信靠中保就能坦然無懼地來到神面前。

## 2 律法包含應許

° 我們必須順便提及，那至終建立在大衛家族中的神的國度早已是禮儀律所預表的，也是摩西早已預言的。由此可見，整個利未支派和大衛的後裔就如雙面鏡子，將基督彰顯在古時的猶太人面前。就如以上所說，

<sup>2</sup> “*Typus ille.*” *Typus* 這字最基本的意思是畫在牆上的象徵或圖像，這個字通常代表某種目前已不存在的事物。加爾文認為律法所吩咐的儀式，意味或預表著神在福音上所給我們最完整和清楚的啟示。參閱 II. 7. 16; II. 8. 28; II. 9. 3, 329 II. 11. 2—6; III. 20. 18. 這預表論後來與改革宗神學思想是分不開的。See Heppel RD, p. Westminster Confession VII. 5.

被罪和死亡所捆綁並因自己的敗壞而污穢的人，除非在基督裡，否則無法在神面前作君王和祭司。因此，保羅真切地說：猶太人在「師傅」的監管之下（加三 24），直到神向以色列人應許的彌賽亞降臨。既然他們尚未親密地認識基督，他們就如軟弱的孩童<sup>3</sup>，無法測透屬天的事。這些儀式如何引領他們歸向基督，以上已陳明，先知們眾多的見證更清楚地教導這一點。他們雖然天天獻上新的祭物——為了平息神的忿怒，然而先知以賽亞預言他們所有的惡行將因一次的獻祭得以潔淨（賽五三 5）。先知但以理也有同樣的預言（但九 26—27），神從利未支派中所指定的祭司時常進入會幕，然而神藉聖經鄭重啟示：祂只挑選一位祭司「照著麥基洗德的等次永遠為祭司」（詩一一〇 4，cf. 來五 6；七 21）。當時祭司的任命是用油膏抹，然而但以理藉異象預言將有另一種膏抹（但九 24）。在許多其他的預言中——《希伯來書》第四章至十一章——清楚記載：儀式若不使人歸向基督就是無用和虛空的。

就十誡而論，保羅說：「律法的總結就是基督，使凡信祂的都得著

義。」（羅一〇 4 p.）他在另一處又說：「基督是靈」（林後三 17），賞賜被字句治死的人生命（林後三 6）。前句是指以誠命教導人行義是無用的，直到基督和重生之靈將這義白白地歸給人。因此，保羅恰當地說基督是律法的總結，若基督不搭救那些在律法的軛和重擔之下勞苦的人，就算人知道神對他的要求也是徒然的。他在另一處教導：「律法是為過犯添上的」（加三 19），即律法因使人確知他已被定罪，而叫人謙卑。然而既然唯有律法才能使人開始尋求基督，所以保羅的教導也都與此一致。保羅在《加拉太書》中與邪惡的教師爭辯，他們教導人靠行律法的功勞稱義。所以，為了反駁他們的謬誤，保羅有時必須只專注於解釋律法的誠命，雖然律法也包括神白白救恩的恩約。

---

### 我們無法遵守道德律（3—5）

---

#### 3 律法叫人無可推諉並且絕望

° 然而，為了使人的罪激發人尋求赦免，我們要簡潔教導道德律對人的教訓如何，使人更無可推諉。<sup>b</sup> 若律法教導何為完全的義，那我們就知

---

<sup>3</sup> “*Similes fuerunt pueris.*” 參閱他上一句，指的是《加拉太書》三章 24 節。與加爾文預表論相似的觀念是：他說古時的希伯來人，就如神選民的孩童階段，這就是為什麼神在舊約中的啟示屈就他們，像對待孩童一般。參閱 I. 11. 3; II. 11. 2; Comm. Genesis 1:16; 2:8.

道：完全遵守律法之人在神面前就是無瑕疵的義人，人若能如此，將在天上的審判台前被稱為義人。所以在摩西頒布律法後，立刻就呼天喚地向他們見證：他已將生死禍福陳明在以色列人面前（申三〇 19 p.）。我們不否認，正如神的應許，人若完全遵循律法就必得永生的賞賜。另一方面，我們要省察自己是否滿足神所要求的順服，因藉此順服，人能確信他必得永生的賞賜。除非我們確定自己能遵守律法，否則即使我們知道神將永生賞賜給一切遵守律法的人，又有什麼用呢？

在此可見律法的有限性。既然沒有我們都不能遵守的律法，我們就都被排除在永生的應許之外，並落在神的咒詛之下，我所說的不是經常發生的，而且必定發生的。既然律法的要求遠超過人遵守的能力，人的確能從遠處望見神所提供的應許，卻無法在這些應許上得益處。我們唯一的結論是：從神良善的應許中，人應當更能夠確定自己的悲慘，並因發現救恩、盼望的破滅，而確信自己的滅亡。另一方面，律法可怕的威脅隨時有可能臨到每一個人，它們環繞在我們身邊，並且惡毒地追趕我們，所以我們對律法所能期待的只有隨時的滅亡。

#### 4 然而律法的應許並非毫無意義

<sup>a</sup> 因此，若我們只仰望律法，就只是灰心、迷惑，甚至絕望，因律法都定我們的罪並咒詛我們（加三 10），<sup>b</sup> 律法也使我們遠離它應許遵守它之人的福分。你可能會說：如此神豈不是在愚弄我們嗎？神提供了幸福的盼望，又邀請和吸引我們仰望之，並向我們保證這幸福是可獲得的，然而事實卻是遙不可及，這不是愚弄是什麼呢？我要回答：律法的應許是有條件的。律法要求人完全順服，雖然沒有人符合，但神所賜的律法仍不是徒然的。因為我們知道：除非神出於祂白白的恩典在我們的行為之外悅納我們，並且我們也要以信心接受神在福音中所賜的這恩典，以及這些應許所附帶的條件，否則這些應許就與我們無關。若我們以信心接受，神就會白白地賞賜我們一切的福分，其中最大的福分就是：祂並不藐視我們不完全的順服，反而赦免我們的不足，接受我們的順服為完全的，並賞賜我們律法所應許的一切。在我們討論以信稱義時，將更詳細地討論這問題<sup>4</sup>。

#### 5 人不可能遵守律法

<sup>b</sup> 我們已談過人是不可能遵守律法的。既然多數人都認為這觀念是荒

---

<sup>4</sup> III. 11. 1-7.

謬的——耶柔米也武斷地咒詛之<sup>5</sup>——所以我們要解釋和證明這觀點是正確的。我不在乎耶柔米的看法，我所在乎的乃是真理。我也不打算冗長繁瑣地討論各種可能性，我所說的「不可能」是指從未有人成就過，根據神的預定和預旨，將來也不會發生。若我們查考最古老的歷史，沒有任何一位穿上這必死身體的聖徒（cf. 羅七 24）有達到盡心、盡性、盡意、盡力愛神的目標（可一二 30，和類似例子）。而且，沒有不被私慾困擾的人。誰會否認這一點呢？否則，人會對聖徒有什麼愚昧的幻想呢？就連天使在純潔上也幾乎無法與他們相比！但這幻想與聖經和眾聖徒的經歷有很大的衝突，且將來也不會有任何聖徒達到真完美的目標，除非他脫去這取死的身體。

關於這一點，在聖經上有充足的證據。所羅門說：「時常……不犯罪的義人，世上實在沒有」（傳七 21，Vg.；cf. 王上八 46 p.）；大衛也說：「因為在祢面前，凡活著的人沒有一個是義的。」（詩一四三 2）約伯在多處經文中也確認同樣的觀點（cf. 伯九 2；二五 4）；保羅最清楚地表達這教義：「情

慾和聖靈相爭，聖靈和情慾相爭。」（加五 17）<sup>b(a)</sup> 他以這句話「經上記著：『凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛』」（加三 10；申二七 26）<sup>b</sup>，證明一切在律法之下的人都被咒詛。顯然他在這裡說沒有人能遵行律法，甚至他認為這是理所當然的，聖經所記載的一切都是永恆、必然的真理。伯拉糾主義者的一些刁鑽言論為難奧古斯丁。<sup>6</sup> 他們聲稱：我們若說神對信徒的要求超過他們靠神的恩典所能行的，這是在羞辱神。<sup>b</sup> 為了否定他們的毀謗，奧古斯丁承認：神若願意，祂就能創造與天使一樣純潔的人，但神從來沒有，將來也絕不會做任何違反聖經啟示的事<sup>6</sup>。我贊同奧古斯丁所說的，並且我要再加上：神不准許我們用祂的大能敵對祂的真理。所以，當我們宣稱：聖經所記載不會發生的事就絕不可能發生，這是無可反駁的。如果他們堅持反對聖經，我就要用主回答祂門徒的話回答他們。當主的門徒問祂：「這樣誰能得救呢？」（太一九 25），主回答：「在人這是不可能的，在神凡事都能。」（太一九 26）奧古斯丁也極有說服力地辯

<sup>5</sup> Jerome, *Dialogue Against the Pelagians* I. 10; III. 3 (MPL 23. 525, 599).

<sup>6</sup> 奧古斯丁, *On Man's Perfection in Righteousness* 3. 8 (MPL 44. 295; tr. NPNF V. 161; *On the Spirit and the Letter* 36. 66 (MPL 44. 245 f.; tr. NPNF V. 113 f.). 為了更明白這段教導，請參閱 Comm. Gal. 5:17.



論：只要我們的肉體還在，我們就不可能合乎神所要求的愛。愛與知識的關係極其密切，除非我們完全知道神的良善，否則不可能照神所要求的愛祂。但如今我們在世上「彷彿對著鏡子觀看，模糊不清」（林前一三 12），所以我們的愛是有缺陷的。」<sup>7</sup> 我們應當確信，只要考慮我們肉體的軟弱，在今生我們就無法完全遵守律法。保羅的另一處經文更進一步地證明這點（羅八 3）<sup>8</sup>。

律法表明神的義，也如明鏡  
反映我們的邪惡，引領我們  
求告神的幫助（6—9）

## 6 律法嚴厲地要求除掉人一切的自欺

<sup>b(a)</sup> 為了更清楚明白整個問題，

我們要簡要討論「道德律」<sup>9</sup> 的功用。據我所知，這道德律包括三個部分<sup>10</sup>。

第一個部分是：既然它表明神的義，即神唯獨悅納的義，它就警告、教導、使人知罪，並定每一個人的罪。人因沉醉於自愛而盲目，所以就必須有外來的力量使他明白和承認自己的軟弱和污穢。若人沒有深刻地體會到自己的虛妄，就會驕傲甚至瘋狂地相信自己的能力，只要他繼續以自己的標準衡量自己，<sup>b</sup> 他就永遠不會發覺自己的無能為力。而他一旦開始將自己的能力與神的律法相比，他就不會再逞強。不論他從前對自己的能力有多高的期許，在他面對律法時很快就會發現，他的能力在重軛下嘆息、搖擺、垮下來，至終消失。因

<sup>7</sup> 這是引用奧古斯丁的話，但卻不是一字不漏的，*On the Spirit and the Letter* 36. 64 f. (MPL 44. 242 ff.; tr. NPNF V. 112 f.) and in *On Man's Perfection in Righteousness* 8. 17 ff. (MPL 44. 299 ff.; tr. NPNF V. 164 f.).

<sup>8</sup> II. 12. 4; III. 4. 27; III. 11. 23.

<sup>9</sup> “*Officium usumque legis.*” 在其他版本中律法的作用列在十誡後面，但在最後的版本卻列在十誡之前。這次序與恩約和律法「主要的」作用極為吻合（參閱下面第12段）。這主要的作用是積極地帶領基督徒。參閱馬丁路德在解釋《加拉太書》三章 19 節；四章 3 節時提到律法者兩種作用。（tr. E. Middleton, pp. 281 ff., 324 f.）。

<sup>10</sup> 墨蘭頓說律法正確的目的是要顯明罪和使人的良心不安，*Loci communes* (1521). 在1535年和之後所有的版本中也提出加爾文在這裡教導的三種作用。*Loci communes* (1521), ed. H. Engelland, in the series *Melanchthons Werke in Auswahl*, ed. R. Stupperich, II. 1. 122; tr. C. L. Hill, op. cit., p. 215; *Loci praecipui theologici* (1559), ed. Engelland, op. cit., pp. 321—326, and note 13 on p. 321. 墨蘭頓以《羅馬書》一章 18 節特別強調律法的第二種作用。在《協同書》(*Formula of Concord*) 中他詳細教導律法的第三種作用 (art. 6)。

此，人在律法的教導下，就得以脫去從前蒙蔽他的驕傲。

他必須從致命的疾病——驕傲——中得痊癒。只要人繼續以自己的標準衡量自己，他就仍稱假冒為善、為義。既然他滿足於虛假的義行，就以此敵擋神的恩典。然而，在他被迫以律法的天平衡量自己的行為後，就會否定對虛假義行的倚靠。他會發現自己離聖潔有無限的距離，以及深信自己心裡充滿無數他從前以為自己所沒有的罪。根植於人心的私慾深深地被隱藏，甚至使人不察覺它的存在。保羅說得好：「非律法說不可起貪心，我就不知何為貪心。」(羅七 7) 若律法沒有揭露人心深處的貪慾，這貪慾就會隱藏在深處，在人尚未察覺它致命的毒鉤時就毀滅了人。

## 7 律法刑罰的功用並不貶低其價值

<sup>b(a)</sup> 律法就如一面鏡子。就像我們照鏡子時，從中發現自己臉上的瑕疵，<sup>b</sup> 同樣地，從律法的明鏡中，我們也會發現自己的無能為力，並因此產生罪孽，最後發現無能為力和罪孽所帶來的咒詛。無力行善之人必陷入罪惡的泥沼中，且伴隨而至的是神的咒詛。因此，人在律法之下所犯的罪

越重，他所受的刑罰越重。這與保羅的教導一致：「律法本是叫人知罪。」(羅三 20) 在此他指出律法的第一個功用，也就是罪人在重生前首先會經歷到的。相關的經文還有：「律法本是外添的，叫過犯顯多」(羅五 20)，所以律法被稱為「惹動忿怒」並叫人死的「屬死的執事」(羅四 15；林後三 7)。無疑地，良心越察覺自己的罪，罪便越發增多，因在人的過犯上又加上頑梗的悖逆。因此，律法只是將罪人置於神的忿怒之下，因律法只能指控、定罪，以及毀滅人。就如奧古斯丁所說：「若無施恩的靈，律法的存在只能指控和叫人死。」<sup>11</sup>

但我們這樣說並非羞辱律法，也不是攻擊律法的完美。的確，若人的意志完全趨向順從律法，那麼人只需要知道神的律法就能得救。然而，因為我們屬血氣和敗壞的本性完全敵對神屬靈的律法，也拒絕受律法的管教，所以神在人順服的條件下頒布叫人得救的律法，至終只叫人的罪顯多<sup>12</sup>。既然律法證明眾人都是罪犯，就更彰顯神的義，同時也更揭露我們的罪。律法越證明永生和救恩的獎賞依靠義行，便越證明罪人的滅亡。這些原則不但沒有羞辱律法，反而更加清

<sup>11</sup> 奧古斯丁, *On Rebuke and Grace* 1. 2 (MPL 44. 917; tr. NPNF V. 472. )

<sup>12</sup> Ambrose, *De Jacobo et vita beata* I. 6. 21 f. (MPL 14. 637).

楚地證明神的慈愛。由此可見，人因邪惡和敗壞，無法享受律法所提供的幸福生活。因此，神不被律法支持的恩典就更顯甘甜，且那賜給我們恩典之神的憐憫，就更為可愛。這就告訴我們，神喜悅不斷地祝福我們，並且恩上加恩。

#### 8 律法刑罰的功用，適用於信徒與非信徒

<sup>b</sup> 律法見證眾人的邪惡和定罪。但並不是為了使我們絕望或沮喪地尋短見——只要我們善用神的律法。的確，律法使惡人戰兢，但這完全是因為他們頑梗的心，對於神的兒女，律法有不同的作用。保羅證明律法確實定我們的罪：「塞住各人的口，叫普世的人都伏在神審判之下。」(羅三 19) 他在另一處也有同樣的教導：「因為神將眾人都圈在不順服之中」並不是為了毀滅他們或任憑他們滅亡，而是「特意要憐恤眾人」(羅一 32)。意即：在他們拋棄對自己能力愚昧的看法時，就會發覺唯有神的膀臂才能扶持他們，因此他們便赤身空手地投靠神的憐憫，並在這憐憫中隱藏，相信它為自己的義和功勞。因為神在基督裡的憐憫是向一切以真心尋求和等

候祂的人彰顯。<sup>b</sup> 神的誠命唯獨是應許、獎賞完全遵守的人（但無一人如此），而嚴懲一切的惡行。然而，神在基督裡向我們貧窮、完全不配的罪人，彰顯祂的恩典和溫柔<sup>13</sup>。

#### 9 就如奧古斯丁所言，律法的指控驅使人尋求恩典\*

<sup>b</sup> 奧古斯丁經常論及律法驅使人求告神幫助的功用。譬如，他寫信給希拉流 (Hilary)：「當我們嘗試遵守律法的要求，而因此筋疲力盡時，律法就幫助我們明白如何求告神的恩典。」他同樣寫信給亞色流 (Asellius)：「律法的功用在於使人確知自己的罪惡，並驅使人求告神在基督裡的恩典。」他也對諾森一世 (Innocent of Rome) 說：「律法吩咐人；恩典賜給人遵行的力量。」他也對華倫提努 (Valentinus) 說：「神吩咐人所不能行的，好讓人明白當向神求什麼。」<sup>c</sup> 並說：「神頒布律法為要指控你，使你懼怕，並在懼怕之後求告赦免，免得你仍然依靠自己的力量。」又說：「神為此目的頒布律法，為要使你這自大的人謙卑；使你知道在你裡面沒有行義的能力，並使你這無助、不配、絕望之人投靠恩典。」之後他

<sup>13</sup> 這裡的前兩句來自加爾文的 *Instruction et confession de Joy* (1537); tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith* 11, p. 35. 加爾文在1539年的版本中加入這兩句。

呼求神：「主啊，求祢施恩！求祢施恩！求祢吩咐人所不能行的。最好是吩咐人唯獨靠恩典才能行的，好塞住人的口，免得人自視甚高。求祢使眾人降卑，伏在祢的審判之下。」<sup>14</sup> 我無須再引述更多，因這敬虔之人已為這主題著書，名為《論精意與字義》（*On the Spirit and the Letter*）<sup>15</sup>。他沒有詳細描述律法次要的功用，可能是因為他知道次要的功用取決於主要的功用，或是因為他對次要的功用並不十分明瞭，或是他不知如何貼切地描述。<sup>b</sup> 律法主要的功用在被遺棄之人身上也同樣實用，雖然他們不像神的兒女在律法的指控後重生，而是因律法的威脅置身於絕望中。當他們的良心受律法的打擊，至少可表明神公義的審判。雖然這審判不是公開的，但因律法和良心厲害的攪擾，他們也就承認自己應受審判。

律法約束被遺棄之人  
和重生前的選民（10—11）

## 10 律法保守社會脫離惡人的危害\*

<sup>b</sup> 律法的第二個功用是：<sup>a</sup> 至少藉對受刑罰的恐懼而約束某些無所謂正直和公義的人。他們受約束，並不是因內心懊悔，而是如被韁繩勒住，攔阻他們公開行惡，遏止了他們在律法之外必然放縱的罪行。然而在神眼中，他們並沒有因此更善良或更正直，雖然他們因懼怕或羞恥的攔阻，就不敢將內心的意圖付諸實行，也不敢完全放縱自己如海翻騰的私慾，但仍不敬畏神並順服祂。事實上，他們越約束自己就越慾火中燒，若非對刑罰的畏懼，他們隨時隨地都可能爆發。不但如此，他們甚至邪惡地恨惡律法，並咒詛頒布律法的神。若是能行，他們必會罷黜祂，因為無論神吩咐他們行善或威脅報應藐視祂威嚴之人，他們都無法忍受。<sup>b</sup> 一切未重生之人都會感覺到——有的較為模糊，有的較為清楚——他們並不是被吸引而主動遵守律法，乃是因某種可怕的畏懼被迫行與己意相反的事。

<sup>a</sup> 然而這受約束和被迫的外在義行對於社會來說是必須的<sup>16</sup>，神如此安排以免社會完全脫序。<sup>b</sup> 就連神的

<sup>14</sup> 加爾文在這段中所引用奧古斯丁的話其出處如下：*Letters* clvii. 2. 9; cxlvi. 2. 6; clxxvii. 5 (MPL 33. 677, 893, 766; tr. FC 20. 325; 30. 336, 97); *On Grace and Free Will* 16. 32 (MPL 44. 900; tr. NPNF V. 457); *On the Spirit and the Letter* 13. 22 (MPL 44. 214 f.; tr. NPNF V. 92); *Psalms*, Psalm 70. 1. 19; 118. 27. 3 (MPL 36. 889; 37. 1581; tr. LF *Psalms* V. 434). “Innocent of Rome” in the text is Pope Innocent I (402—417)。

<sup>15</sup> Text in MPL 44. 201—246; tr. NPNF V. 83—114.

兒女，在未受呼召及未領受成聖的靈之前（羅一 4，Vg. etc.），也愚昧地放縱自己，所以受約束也於他們有益<sup>17</sup>。藉著對神報應的恐懼使他們受約束，免得放縱自己，但既然他們尚未重生，所以這樣的約束也很有限，只是神藉著公義的輓馴服他們，他們並非未曾受過教訓和管教，就如這些是完全陌生的。使徒保羅似乎特意要指出律法的這功用，他教導說：「律法不是為義人設立的，乃是為不法和不服的，不虔誠和犯罪的，不聖潔和戀世俗的，弑父母和殺人的，行淫和親男色的，搶人口和說謊話的，並起假誓的，或是為別樣敵正道的事設立的。」（提前一 9—10）他在此表明律法就如韁繩，勒住人狂暴和無止境的情慾。

### 11 律法約束重生前的選民\*

° 保羅在另一處說：「律法是訓蒙的師傅」（加三 24），也同樣適用於律法的兩種功用，律法的教訓引領兩種人歸向基督。

我們已討論過第一種人，他們自以為滿有美德或確信自己的義，除非

先破滅他們的幻想，否則他們就不適合領受基督的恩典。所以，律法藉著驅使他們承認自己的悲慘使他們謙卑，好預備他們尋求他們先前所沒有察覺的缺乏。

第二種人需要韁繩勒住他們，免得他們放縱私慾而不再尋求神的義。因為某些重生前的選民被私慾轄制，幾乎厭棄神。若神沒有以律法約束之，這就必定發生。所以，在神尚未重生他們之前，祂藉叫他們因懼怕而遵行律法來保守他們，直等到神預定之日（cf. 彼前二 12）。這並不是神的兒女所應有對神的畏懼，然而神仍照他們的軟弱，使用這畏懼教導他們真敬虔，這情形相當普遍，無須再列舉更多的例子。一切曾因對神無知而摸索過的人，都會承認神律法的韁繩以某種對神的畏懼約束他們，直到他們被聖靈重生，開始全心全意地愛神<sup>18</sup>。

律法勸戒信徒驅使他們行善  
(12—13)

### 12 信徒也需要律法

<sup>b</sup> 律法的第三種功用（也是主要

<sup>16</sup> 加爾文在IV. 20. 3有類似的話；參閱 Melancthon: “*publicae pacis causa*” (*Loci praecipui theologici*, ed. Engelland, op. cit., p. 322); 也請參閱 IV. 20. 14—16.

<sup>17</sup> “*Paedagogia*” 這字在1545—1557年法文版本中的翻譯是 “*pedagogie*”，然而在1560年的版本中被改成 “*instruction puerile*”。

<sup>18</sup> 參閱 II. 8. 51—59.

的功用，它與律法主要的目的有更密切的關聯)<sup>b(a)</sup> 是針對那些聖靈已經在他們心裡居住和作王的信徒<sup>19</sup>。<sup>a</sup> 雖然他們已有神刻在他們心中的律法(耶三一 33；來一〇 16)，即聖靈感動並引領他們願意順服神，但律法仍在兩方面使他們獲益。

律法是神教導他們最恰當的工具，使他們一天比一天更明白他們所渴慕的神的旨意。<sup>a</sup> 就如迫切想取悅主人的僕人，為了能更順應主人，<sup>b(a)</sup> 必須先探求主人的喜好。<sup>b</sup> 這是眾信徒不能避免的需要。沒有任何信徒有智慧到無須天天藉律法的教導而能更明白神的旨意。

此外，既然信徒不但需要教導也需要勸戒，所以他也會設法從律法上獲益。他常藉默想律法激勵自己順服神並被堅定，且從犯罪的滑路上歸向真道。聖徒們必須靠律法向前行，因不論他們在聖靈的感動下有多迫切地饑渴慕義，然而懶惰肉體的沉重負擔，卻常常使他們不能如願以償。<sup>a</sup> 律法於肉體就如鞭子於懶惰和頑固的驢，鞭策驢做工，<sup>b</sup> 就連未曾脫去肉體重擔的屬靈的人，仍需律法不斷地鞭策。的確，當大衛歌頌律法時，無

疑是指律法的這功用：「耶和華的律法全備，能甦醒人心……耶和華的訓詞正直，能快活人的心；耶和華的命令清潔，能明亮人的眼目。」(詩一八 8—9，Vg.；詩一九 7—8，EV) 同樣地，「祢的話是我腳前的燈，是我路上的光。」(詩一一九 105) 以及同一篇中其他許多類似的說法，如：《詩篇》一一九篇 5 節。律法的這功用與保羅的教導並無衝突，因他並非教導律法對重生之人的功用，而是律法本身能做什麼。先知在此所宣告的是律法偉大的功用：神藉閱讀律法，教導祂早已賞賜願意遵守律法之心的人。<sup>e</sup> 閱讀律法的人不但留意其中的誠命，也留意神施恩的應許，唯有神的應許使苦變為甘甜。若律法只堅持人的順服和威脅違背它的人，並以懼怕攪擾和為難人，難道有比這更令人反感的嗎？大衛特別表明他在律法上看到中保，因為若沒有這中保，就毫無喜樂和甘甜。

**13** 凡教導律法對於信徒是無用的人，是不明白律法的

<sup>b</sup> 某些無知之人<sup>20</sup>，因不明白以上的區分，就輕率地拋棄摩西所有的

<sup>19</sup> Melancthon, *Loci communes* (1521), ed. Engelland, *op. cit.*, p. 133 (tr. C. L. Hill, p. 229).

<sup>20</sup> 這不但是指放縱派(參閱 *Contre la secte phantastique des Libertins*, CR VII. 206 f., 220, 229, 233)，也是指約翰·阿格里科拉(John Agricola)。阿格里科拉因相信反律主義而與馬丁路德分手，此後反律主義成為很大的爭議(1537)。反律主義者否定基督徒負責遵守任何舊約的律法。參閱 *Werke* WA XXXIX. 1. 342 ff. and HDRE article “Antinomianism”。

教導，並完全不理會十誡。他們認為那包含「屬死的執事」的教義與基督徒顯然不相稱。(cf. 林後三 7)。我們當除去這邪惡的念頭！摩西巧妙地宣告：就罪人而論，律法只能叫人死；然而就聖徒而論，這律法應當有更有益的結果。在他臨終前，他吩咐百姓：「我今日所警教你們的，你們都要放在心上；要吩咐你們的子孫謹守遵行這律法上的話。因為這不是虛空、與你們無關的事，乃是你們的生命」(申三二 46—47, cf. Vg.)。若無人能否認律法賞賜人行義的完全標準，那麼除非神不喜悅人有任何正當行世為人的準則，否則拋棄律法就是邪惡的。我們沒有許多不同，而是只有一個永不更改的行事為人的準則，因此當大衛說義人終生晝夜思想神的律法(詩一 2)時，並非僅指當時的時代，而是適用於每一時代的信徒，直到世界末了。我們不應當因律法所要求的聖潔，超過我們今生這取死的身體所能達到的，就因此遠離或拒絕它的教導。因就基督徒而論，律法不是嚴厲的監工，除非人完全地滿足它，而是要勸勉我們，指明我們一生應當奮鬥

的目標，使我們確信這不但是我們的本分，也是我們的益處。因此，我們在律法上勇往直前於我們大有益處。事實上，我們的一生如在場上賽跑(cf. 林前九 24—26)，至終神必使我們達成我們今生只能從遠處望見的目標。

---

人從律法上得「釋放」  
是指良心的釋放，  
及廢除古時的禮儀律 (14—17)

---

#### 14 對信徒而言，律法在何意義上已被廢去

<sup>b(a)</sup> 律法有勸勉信徒的功用。律法不是約束他們良心的咒詛，而是藉反覆的激勵使他們察覺自己的污穢，除去惰性。所以，許多人企圖宣告他們已脫離律法的咒詛，並認為對信徒而言，律法——我指的仍是道德律——已經廢除了<sup>21</sup>。這並不是說律法不再勸信徒行善，而是說律法如今的用途對他們而言，與從前有所不同。律法不再恐嚇、攪擾他們的良心並定他們的罪。

<sup>b</sup> 保羅的確教導律法在某種意義上已被廢去(cf. 羅七 6)。主自己也這

---

<sup>21</sup> 參閱 Melancthon, *Loci communes* in Engelland, *op. cit.*, pp. 120 ff., 126 f., 132 ff. (tr. Hill, *op. cit.*, pp. 214ff., 220 f., 229 ff.); Zwingli, *Of True and False Religion* (CR Zwingli III. 710; tr. *Latin Works of Huldreich Zwingli*, ed. S. M. Jackson, III. 141: 「神將對祂的熱愛擺在我們心裡，代替我們的自愛。」)

樣教導：若不是猶太人普遍相信律法將完全被廢去，主就不會反駁他們（太五 17）。猶太人會如此誤解，必定有所根據，就是他們誤解了主的教導，一般來說，所有的謬論都是來自對真理的曲解。為了避免重蹈覆轍，我們必須清楚分辨已被廢去的律法以及仍然有效的律法。當主證實祂「來不是要廢掉，乃是要成全律法」，以及「就是到天地都廢去了，律法的一點一畫也不能廢去，都要成全」（太五 17—18），就清楚證明祂的降臨並沒有廢去遵循律法，因為祂來反而是要挽回人對律法的冒犯。所以，律法的教導仍然有效。律法以教訓、督責、使人歸正、教導人學義，叫屬神的人預備行各樣的善事（cf. 提後三 16—17）。

### 15 律法廢去對信徒的咒詛

<sup>b</sup> 保羅說律法被廢去，顯然不是指律例本身，而是指約束良心的力量。因為律法不但教導我們，也嚴厲堅持我們必須遵守。人若不遵守，甚至在任何方面或程度上有瑕疵，律法就咒詛人。所以保羅說：「凡以行律法為本的，都是被咒詛的；因為經上記著：『凡不常照律法書上所記一切之事去行的，就被咒詛。』」（加三 10，申二七 26 p.）他說：「凡以行律法為本的」是指那些不相信人稱義是出於神藉赦罪救人脫離律法的權勢之

人。所以，保羅教導：我們必須從律法的權勢下得釋放，否則我們必在這權勢下滅亡。是什麼樣的權勢呢？就是律法對人嚴厲的要求，不容人絲毫偏左或偏右，甚至懲罰一切過犯。為了救我們脫離這咒詛，基督替我們成為咒詛：「經上記著：『凡掛在木頭上都是被咒詛的。』」（加三 13；申二一 23）。在下一章中，保羅教導基督生在律法以下（加四 4）：「要把律法以下的人贖出來。」（加四 5a, Vg.）這兩句話的含義相同，因他接著說：「叫我們得著兒子的名分。」（加四 5b）這兩處經文的教導是什麼意思呢？乃因基督不喜悅我們終生因死亡的恐懼而使良心受捆綁。我們也要留意這駁不倒的真理：神的律法從未失去任何權威，且人總要以同樣的敬畏和順服接受律法的要求。

### 16 禮儀律

<sup>c</sup> 禮儀律是不同的情況，它們的結果並沒有被廢去，而是它們的形式被廢去了。基督的降臨終止了禮儀律，然而禮儀律聖潔的意義仍被保留，基督也贊成並尊榮之。就如對舊約中神的百姓而言，若基督的死和復活的力量沒有在禮儀律上彰顯，則一切都是虛空的；照樣，若禮儀律沒有被廢去，如今我們就不能明白神設立禮儀律的目的如何。所以，保羅為了



證明現今人遵守禮儀律，不但是多餘的，也是有害的，他便教導我們：禮儀律是基督這實底的影兒（西二 17）。由此可見，神因廢去禮儀律而使真理更清楚地被彰顯出來，因為禮儀律從遠處就如在帕子下所預表的基督已經降臨。基督死時，「殿裡的幔子從上到下裂為兩半」（太二七 51），因為天國一切福分的真相已經表明，在那之前所啟示的只是模糊的輪廓而已，就如《希伯來書》的作者所言（來一〇 1）。同樣基督也說：「律法和先知到約翰為止，從此神國的福音傳開了。」（路一六 16）這並不是說那些聖潔族長沒有傳講救恩和永生的盼望，而是說他們從遠處望見這輪廓，就是我們今日所清楚看到的。施洗約翰解釋神的教會為何必須跨越起初的階段：「律法本是藉著摩西傳的；恩典和真理都是由耶穌基督來的。」（約一 17）雖然古時的獻祭預表赦罪的救贖，且約櫃是神父親般慈愛的確實憑據，但這一切若非立在基督之恩上，就仍只是影兒，<sup>22</sup> 因唯有在基督身上，人才能看到永恆和完美的真像。我們要確信，

雖然律法時代的儀式如今已不再舉行，然而因它們被廢去，人就更清楚知道在基督降臨前它們是不可少的。基督的來臨廢去了禮儀律，而祂的死印證了這律的力量和果效。

### 17 基督塗抹了「那有礙於我們的字句」

<sup>b</sup> 保羅的這段話更難解釋：「你們從前在過犯和未受割禮的肉體中死了，神赦免了你們一切過犯，便叫你們與基督一同活過來；又塗抹了在律例上所寫、攻擊我們、有礙於我們的字據，把它撤去，釘在十字架上。」（西二 13-14, cf. Vg.）在此保羅似乎說律法已被廢去，與我們無關，然而有些人錯誤地將此解釋為道德律，他們說神廢去了道德律的嚴厲而不是它的教導<sup>23</sup>。有些人則較謹慎地查考保羅的這番論述，發現其所指的是禮儀律，並指出保羅不止一次稱禮儀律為「字據」。他也如此寫信給以弗所的信徒：「祂使我們和睦，將兩下合而為一，拆毀了中間隔斷的牆；而且以自己的身體廢掉冤仇，就是那記在律法上的規條，為要將兩下藉著自己造成

<sup>22</sup> 參閱 II. 8. 28, 29; 參閱 LCC XXIII. 29 f. 加爾文在那裡教導舊約律法預表的功用，且這律法只是模糊的啟示。

<sup>23</sup> So Melancthon, *Scripta exegetica*, on Colossians 2:14 (CR Melancthon XV. 1256); 參閱墨蘭頓, *Loci communes* 中的 *De abrogatione* 之部份, 1521 (ed. Engelland, *op. cit.*, 132 ff.; tr. Hill, *op. cit.*, pp. 221 ff.).

一個新人，如此便成就了和睦。」(弗二 14—15, cf. Vg.)<sup>24</sup> 顯然保羅在此指的是禮儀律，因他提到那分別猶太人和外邦人隔斷的牆(弗二 14)。因此，我相信前者的解釋是錯誤的，而後者指出其所指的是禮儀律是正確的，然而也沒有十分清楚地解釋保羅的意思。我並不認為這兩處經文在每一細節上的教導都相同。當保羅有意使以弗所信徒確信他們與以色列國有分時，他教導他們從前隔斷他們的障礙已被挪去。這障礙就是以以色列人的儀式，因為這些獻與耶和華的潔淨和獻祭的儀式，使他們於外邦人有別。而《歌羅西書》所指的顯然是更深的奧祕，主要談到摩西的禮儀律，因當時的假使徒企圖迫使基督徒依靠這些禮儀律。然而就如在《加拉太書》中，保羅討論這問題的要點，在這裡也是如此。若重要的是遵守這些儀式本身，那為何說它們是「有礙於我們的字據」<sup>25</sup>(西二 14)? 又為何將我們的救贖建立在已被「塗抹」的禮儀律之上呢? 因此，這一切都告訴我們，主要的是其內在的意義。

我確信這是正確的解釋，只要我們相信奧古斯丁對保羅教導之解釋是正確的：猶太人的禮儀律是為了認罪而不是贖罪(cf. 來一〇 1 ff.; 利一六 21)<sup>26</sup>。既然猶太人以祭物替代自己，難道不就是承認自己犯了該死的罪嗎? 他們潔淨的儀式不就是在承認自己的不潔嗎? 他們這樣做就是不斷地記錄自己的罪和不潔，然而記錄自己的罪和不潔，並不等於逃脫罪。因此，保羅說：「既然受死贖了人在前約之時所犯的罪過，便叫蒙召之人得著所應許永遠的產業。」(來九 15 p.) 所以保羅恰當地稱儀式為「攻擊人的字據」(西二 14)。攻擊那些遵守之人，因藉此儀式，他們公開承認自己是被定罪和不潔的(cf. 來一〇 3)。

我們若說：他們與我們同樣的恩典中有分，並不矛盾。因為他們是在基督裡獲得的，而不是在儀式上。保羅將儀式與基督作對比，因為儀式使基督的榮耀模糊不清。我們相信儀式本身被稱為有礙於人得救的字據是恰當的，因字據是法律上約束人的憑據<sup>27</sup>，證明人當盡的義務。當假使徒

<sup>24</sup> Bucer, *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli I, ad Romanos*, Strasbourg, 1536, p. 205: 「保羅在這裡《歌羅西書》二章 14 節所說的「字據」[chirographum] 是禮儀律，就是彼得所說我們祖宗和我們所不能負的軛。」

<sup>25</sup> “Chirographum” 的希臘文是 “χειρόγραφον”。

<sup>26</sup> 奧古斯丁, *On the Merits and Remission of Sins* I. 27. 54 (MPL 44.139; tr. NPNF V. 35).

<sup>27</sup> “Solennia instrumenta”.

企圖約束教會重新遵守這些禮儀律時，保羅進一步強調禮儀律最終的目的，並同時警告歌羅西信徒：若再遵守禮儀律，危害極大（西二 16 ff.）。他

們將喪失基督的恩典，因當基督從前一次救贖選民時，就廢去了那些猶太人天天所舉行的儀式，因它們只能定罪而無法除罪。

## ° 第 VIII 章

### 道德律的解釋（十誡）

道德律是被記載的自然律（1—2）

#### 7 十誡對我們有何用處？

° 我想現在介紹律法書中的十誡<sup>1</sup>是合宜的。如此，我們也會更清楚地明白神在古時所吩咐的崇拜仍然有效（我以上也略微討論過）<sup>2</sup>。這也將證實之後我要討論的第二點：猶太人不但在律法上學習何為真敬虔，也因發現自己無力遵守律法就懼怕受審而被吸引仰望中保。<sup>b</sup> 我在先前摘要何謂真認識神時已教導過：我們一思想到神的偉大，<sup>e(b)</sup> 就立刻面對祂的威

嚴，而不得不<sup>3</sup> 敬拜祂。<sup>b</sup> 在討論對自己的認識時，我也強調過認識自己在乎否定自己的能力和義行，並因發現自己一無所是，而明白何謂真謙卑和自卑<sup>4</sup>，是神的律法在我們身上成就這兩件事。首先，神宣告祂有吩咐我們的權柄，並呼籲我們敬畏祂的神性，也詳細地告訴我們這敬畏在乎什麼。其次，神在頒布行義的準則後，斥責我們的無能為力和不義，因我們邪惡和敗壞的本性，總是敵對神的正直，並且我們無力行善，所以達不到神完美的準則。

<sup>b(a)</sup> 那麼，人心裡內在的律法<sup>5</sup>，

<sup>1</sup> 許多中世紀的基督教教育手冊都包括十誡、信經，和主禱文，譬如英國的 *Lay Folk's Catechism*, attributed to John Thoresby, archbishop of York (d. 1373). 潘尼埃 (Pannier) 告訴我們有一本專門教導十誡的法文教科書，*Les fleurs des commandemens* (1490, revised 1516): (*Institution* I. 322, note on p.197). 1529年馬丁路德開始用這些手冊教訓信徒，而加爾文在他的 *Instruction et confession de foy* (1537) 中討論他所使用的這些手冊 (*seriatim*); tr. Fuhrmann, *Instruction in Faith* 8, pp. 24—32。

<sup>2</sup> I. 7. 1—2.

<sup>3</sup> I. 1. 2.

<sup>4</sup> II. 1—6.

<sup>5</sup> “*Dictat lex illa interior.*” 參閱這段下面的教導，“*in lege naturali.*” 在《基督教要義》中加爾文提到自然律多半是與良心有關，常常也是與民法、道德，和基督徒在社會上的責任有關。參閱 II. 2:22, 在這裡，加爾文解釋保羅有關自然律之最關鍵經文（羅二 14—15）；參閱 II. 7. 3—4; II. 8. 1—2, 53; III. 19. 15—16; IV. 10. 3; IV. 20. 11（「自然的道德」）；IV. 20. 15（愛的原則）；IV. 20. 16（「為自然律做見證的道德律」）。加爾文視十誡

即我們以上描述為刻在所有人心裡，在某種意義上它的教導與十誡相同。因為我們的良心不容我們沉睡，反而見證我們對神的虧欠。這良心也將是非陳明在我們的面前，在我們不盡本分時責備我們。然而人被幽暗層層籠罩，幾乎無法藉自然律（良心）領會神所悅納的敬拜方式。甚至對神所悅納的敬拜沒有絲毫概念。此外，因人野心勃勃、不可一世，以及被自愛蒙蔽，所以無法正確地看待並省察自己<sup>6</sup>，而謙卑地承認自己悲慘的光景。又因人的愚妄和傲慢，神給我們書面的律法，為了更清楚地見證自然律較模糊的啟示，並除去我們的情性，以及使我們印象深刻。

## 2 律法的不變性

<sup>b(a)</sup> 律法的教導是顯然的。既然神是我們的造物主，他就有權柄作我們的父和主，因此我們當將榮耀、敬畏，和愛歸給祂；<sup>b</sup> 又我們無權隨己意行事，而應當順服神，在一切事上討神喜悅。此外，律法也教導：神喜愛公義和正直，卻憎惡邪惡。因此，若我們不想忘恩負義地背叛我們的造物主，我們就應當終生行神所要求的義。當我們喜愛神的旨意勝過自己的意念時，才是將神所應得的敬畏歸給祂，這就證明神唯一所悅納的敬拜就是人過行義和聖潔的生活。<sup>a</sup> 我們也不能以自己的無能為力作為不將神所應得的歸給祂的藉口，就如窮困潦倒的債務人無能還債。<sup>b</sup> 以人的能力決

---

為來自神的命令，並且這些命令表達和解釋那刻在眾人心裡的自然律，這是基督教傳統的觀點。拉譚修斯引用西塞羅在 *De republica*, III. 22 一段關鍵的話。這一段教導人的理智與大自然是一致的。拉譚修斯引用這句話之後問：還有什麼基督徒能如此正確地解釋神的律法呢？*Divine Institutes* VI. 8 (CSEL 19. 508 f.; MPL 6. 660 f.; tr. ANF VII. 171). 參閱奧古斯丁, *Confessions* II. 4. 9 (MPL 32. 678; tr. LCC VIII. 54). 阿奎那在他的 *Summa Theol.* 中詳盡地教導自然律 (I IIae, questions xci. 1—3; xciv; c. 1—5)。他說十誡的原則和人與生俱來的理智是一致的。神學家也習慣將自然律和(太七 12) 中的金律相提並論：看格拉典的 *Decretum* I. 1 (Friedberg I. 2). 墨尼爾 (J. T. McNeill) 在他的文章 “Natural Law in the Thought of Luther” 中討論自然律的發展, *Church History* X (1941), 221—227; 為了更明白加爾文對自然律的立場，請參閱 “Natural Law in the Teaching of the Reformers,” *Journal of Religion* XXVI (1946), 168—182 以及它所推薦的參考書。請參考加爾文的解經書和講道：Comm. Romans 2:14—15; *Sermons on Deuteronomy* cxix (on Deuteronomy 19:14—15) (CR XXVII. 568); *Sermons on Job* ci, on Job 28:1—9 (CR XXXIV: 503 ff.); *Comm. Harmony Four Books of Moses*, “Praefatio in legera” (CR XXIV. 209—260). 在此加爾文認為神藉十誡再次教導祂的百姓自然律。他也認為摩西五卷律法書的教導都濃縮在十誡之內。

<sup>6</sup> 參閱 I. 1. 2, 註腳 6. 加爾文在這段中清楚地教導律法和良心在歸正上有何參與。

定神榮耀的標準極為不妥，因我們的能力不能更改神永不改變的屬性：祂是義行之友，罪行之敵。祂所要求我們的一切（因神只能要求義行），我們理當順服，而任何我們所不能行的都是我們自己的過失。倘若罪藉我們的私慾控制我們（羅六 12），甚至使我們失去順服神的自由，那我們也不能用不得已作藉口，因不得已之惡行的惡從我們心裡發出，也必歸在我們身上。

律法教導神是我們的父；  
祂為至聖，憐憫人、以慈愛  
要求人順服（3—5）

### 3 律法的嚴厲性有積極的目的

<sup>b</sup> 所以，當我們在律法的引領下明白不能以自己的無力作藉口，我們就要藉律法的引領省察自己。自我省察可以使我們發現兩件事情：<sup>b(a)</sup> 首先，當我們將律法所要求的義與自己的生活相比時，就會發現我們根本不能順服神的旨意，<sup>b</sup> 因此我們不配稱自己為神的受造物，更何況被稱為祂的兒女。其次，當我們省察自己的能力時，就會發現自己軟弱不能成就律法，甚至根本沒有能力，<sup>b(a)</sup> 因此我們必會懷疑自己是否有良善，而開始擔憂和懼怕。當良心感受到罪的重擔時，就立刻想到神的審判，並懼怕死

亡。同樣地，當良心面對眾多證明自己無能為力的……時，就不得不對自己的無力感到絕望，這懼怕和絕望使人謙卑和自卑。最後，人因意識到永死而驚恐不已（因他相信這是神對他的罪公義的審判），便投靠神的憐憫，使之成為他安全的避難所。如此，人因察覺他無力償還他欠律法的債，而對自己感到絕望，就被驅使尋求和等候外來的幫助。

### 4 應許和警告

<sup>b</sup> 然而，只因神的公義而敬畏神仍是不夠的，為了使我們喜愛公義和恨惡罪，神給我們應許和警告。因我們的心眼盲目到無法被良善之美吸引，所以，我們慈悲的父出於祂的大愛，喜悅用甘甜的獎賞吸引我們愛和尋求祂。神宣告祂獎賞義行，並且遵守祂的誠命不是枉然的。相反地，神也宣告祂不但恨惡不義，也必定刑罰不義，祂將親自報應藐視祂威嚴的人。神為了在各方面鼓勵我們，祂應許順服祂之人今生和來世的福分，又祂以今世的災禍和永死警告惡人。神的應許（「人若遵行，就必因此活著」（利一八 5 p.））以及相應的警告（「犯罪的，他必死亡」（結一八 4，20，Vg.））無疑是指將來的永生或永死。雖然整本聖經都有提到神的愛和忿怒，但前者是指永生，後者是指永死，然而律法

書特別藉著愛和忿怒強調永生和永死，並詳細列舉了今生的福分和咒詛（利二六 3—39；申二八）。這些咒詛彰顯神不能容忍邪惡的至高純潔。神的應許彰顯祂對公義的大愛，因祂獎賞所有的義行，也彰顯祂奇妙的慷慨。既然我們應當用我們所有的一切榮耀神，那麼神要求我們就如我們欠祂的債，也是公義的，並且還債的人不需要被獎賞。因此，當神應許因我們的順服獎賞我們時，這是祂屈就我們，因這順服不是自願的，而是神要求的。以上我已解釋過這些應許所帶來的福分，以後將在恰當的時候更詳細地解釋<sup>7</sup>。現在我們只要曉得：律法中的應許，大大地高舉神的公義，使我們更確信神喜悅人遵守律法；並且，神警告將懲罰違背律法之人，這使我們更恨惡罪，也使放縱私慾之惡人不至忘記神律法的審判。

## 5 （神）律法的充足性

<sup>b</sup> 另一方面，神賜給人完美義行的準則，並告訴我們這一切都是祂所喜悅的，這就證明神最喜悅人的順服。我們特別需要留意這事實，因為人由於自己的墮落就會編造各式各樣敬拜的方式以討神喜悅。在所有的時代都有這種假冒為善的褻瀆宗教行

為，因為它根植於人的本性中，而人總是喜愛在神的話語之外捏造某種行善的方式。在人普遍所認為的善行中，大多不是律法所要求的，多數都是人所捏造的。但當摩西頒布律法之後向百姓宣告：「你要謹守聽從我所吩咐你的一切話，行耶和華——你神眼中看為善、看為正的事。這樣，你和你的子孫就可永遠享福」（申一 28，cf. Vg.）以及「凡我所吩咐的，你們都要謹守遵行，不可加添也不可刪減」（申一 32，cf. Vg.），難道不就是為了要約束眾人放蕩的捏造嗎？摩西先前已見證：以色列人之所以比萬族更有智慧和悟性，是因為他們接受神的典章、律例，以及儀式。他接著又說：「你只要謹慎，殷勤保守你的心靈，免得忘記你親眼所看見的事，又免得你一生這事離開你的心。」（申四 9）這就表示神知道在祂頒布律法給以色列人後，除非祂嚴厲地約束他們，否則他們必將為自己捏造新的律例。神在此宣告：完美的義行在於祂律法的準則。這應當成為他們最有力的約束，但他們仍不斷地犯這任意妄為的罪。

這與我們有什麼相關呢？這應當也約束我們。無疑地，神給我們這完美義行的準則，永遠都不會失效，然

<sup>7</sup> II. 5. 10; II. 7. 4; II I. 17. 1—3, 6, 7.

而我們不但不滿足於這準則，反而忙碌於捏造各種虛假的善行。矯正這惡行的良方就是要確信：這從天上來的律法是為了要教導我們完美的義行；這教導完全符合神的旨意。由此可見，一切為了取悅神而捏造的行為都是徒然的，因為唯有順服神才是神所悅納的敬拜。因此，若我們悖逆地捏造神律法之外的義行，是神所不能容許的褻瀆。<sup>d</sup> 奧古斯丁有時稱人對神的順服為眾美德之母，有時稱之為眾美德之源泉<sup>e</sup>。

人必須對律法有屬靈的了解，  
並照立法者所頒布的原義解釋之  
(6—10)

## 6 既然律法來自神，所以人必須完全順服之

<sup>b</sup> 在我詳細解釋神的律法之後，我們就會更清楚明白以上我所說律法的功用和目的<sup>9</sup>，並更能在律法上獲益。然而在我逐條解釋律法之前，我們必須先對律法有整體的瞭解。首先，律法不但要求人過外在正直的生活，也要求人有內在屬靈的義。雖然

沒有人能否認這一點，但卻很少人留意。這是因為他們不理會頒布律法的神，因律法的本質也是由神的屬性決定的。假設某君王頒布禁止淫亂、謀殺，或偷竊的法律，我承認若人只是有淫亂、謀殺，或偷竊的念頭而沒有這樣的行為，就不被定罪。因為任何必死的立法者其範圍只在於此，除非人有實際的罪行，否則就不算違背他的法律。然而，神是無所不見的，並且祂最在乎的不是外貌而是內心的純潔，所以，當神禁止淫亂、謀殺，以及偷竊時，祂同時也禁止淫念、憤怒、恨惡、貪戀鄰舍的財產、詭詐等等。既然神是屬靈的立法者，所以祂最在乎的是靈魂而非肉體。而憤怒和恨惡就是屬靈上的謀殺；貪戀就是偷竊；淫念就是淫亂。

也許有人會說：人設立的法律也在乎動機和意圖，而不在乎人意外所行的<sup>10</sup>。我同意，然而這只針對產生行為的動機和意圖。人的法律判定每一罪行的意圖，卻無法究察人心的意念。只要人控制自己不動手犯罪，人的法律就得以滿足。但屬天的律法是為人的靈魂而頒布的，所以人的靈魂

<sup>8</sup> 奧古斯丁, *City of God* XIV. 12 (MPL 41. 420; tr. NPNF II. 273); *On the Good of Marriage* 23. 30 (MPL 40. 393; tr. NPNF III. 411); *Contra adversarios legis et prophetarum* I. 14. 19 (MPL 42. 613).

<sup>9</sup> II. 7. 1—12.

<sup>10</sup> 參閱柏拉圖, *Laws* IX. 862 (LCL Plato, *Laws* II. 228 f.).



必須先被約束，人才能遵行律法。<sup>a</sup> 然而，一般人雖然盡量掩飾自己對律法的恨惡，卻同時在某種程度上控制他們的眼、腳、手，以及其他的肢體，表面上遵守律法，但他們的心卻與真順服完全疏遠。他們認為只要在人面前掩飾他們在神面前公開犯的罪就算無罪。當他們聽到：「不可殺人、不可姦淫、不可偷盜」時，他們認為自己很不錯，因他們從未拿刀殺人，也沒有與妓女通姦，更沒有偷竊別人的財產。然而，他們卻口吐威嚇凶殺的話、慾火中燒、覬覦別人的財物並渴望據為己有。<sup>b</sup> 如此，他們違背了律法主要的要求。難道這些愚昧不就是因他們不理會立法者，而隨己意立自己為義嗎？保羅強烈地否定他們並說：「律法是屬乎靈的。」（羅七 17）<sup>11</sup> 他的意思是指律法不僅要求靈魂、心和意志的遵行，也要求離棄一切肉體的污穢，<sup>b</sup> 並天使般屬靈和聖潔的行為。

## 7 基督重新教導律法的真義

<sup>a</sup> 當我們說這就是律法的真義時，我們並不是捏造新的解釋，而是

效法基督——這最好的律法解釋家。法利賽人誤導百姓：只要外在行為沒有違背律法就算遵守律法。基督斥責這極其危險的謬論，祂說凡看見婦女動淫念的就是犯姦淫（太五 28），他也說：「凡恨他弟兄的，就是殺人的。」（約壹三 15）甚至在心中向弟兄懷怒的人也「難免受審判」；凡罵弟兄的「難免公會的審斷」；凡咒詛人的「難免地獄的火」（太五 21-22 p.；cf. 五 43 ff.）。那些不明白這些教導之人幻想基督是另一位摩西，是福音時代律法的頒布者，補充摩西律法的不足。因此，我們常常聽到：福音時代完美的律法遠超過舊約的律法<sup>12</sup>，這種說法在許多方面是極有害的！稍後當我們總觀摩西的律例時，將明白這觀點極大地羞辱神的律法。這觀點暗示教父們的聖潔是虛假的，並誤導我們離棄唯一行義的準則。要反駁這謬論並不難，他們誤以為基督在律法上加添了自己的教訓，其實祂只是重新教導律法的真義。祂恢復並潔淨被法利賽人所曲解和被他們的酵所玷污的律法（cf. 太一六 6, 11 和類似例子）。

<sup>11</sup> 參閱 Melancthon, *Loci communes* (1521), ed. Engelland, *op. cit.*, p. 73; tr. Hill, *op. cit.*, p. 153.

<sup>12</sup> Melancthon, *Loci communes*, *loc. cit.*, and in Engelland, pp. 130 f.; tr. Hill, *op. cit.*, pp. 224 ff.; Aquinas, *Summa Theol.* I IIae. xci. 5. 參閱 Comm. Psalm 19:8.

## 8 正確解釋律法的方法

<sup>b</sup> 接下來我們要說的是：律法所吩咐和禁止的範圍比字面上的更廣。然而我們應當在這原則上保持謹慎，免得變成另一個萊斯博斯島的尺 (Lesbian rule)<sup>13</sup>，肆無忌憚地強解聖經，導致有些人貶低律法的權威；有些人則對了解律法感到絕望。我們必須盡力採取能直接引領我們明白神旨意的解釋方法。首先，我們必須考慮越過字面意義解釋律法的限制到何種程度，免得我們為律法加添新的內容，而不能忠實地解釋立法者的原義。顯然，幾乎所有誠命的範圍都超過字面的含義，所以若對律法的解釋僅限於字面是可笑的。

由此可見，忠心地解釋律法超越字面的含義，除非有原則可循，否則難以掌握超越的範圍。我認為最好的原則乃是留意誠命的原義，也就是神頒布的目的為何。譬如：每一條誠命不是吩咐就是禁止，若我們考慮神頒布此誠命的目的，就能明白此誠命所吩咐和所禁止的為何。神給我們第五誠的目的就是要我們尊榮祂吩咐我們尊榮的人。而這誠命的意義是：我們尊榮神賞賜高位之人是正確和討神喜悅的，並且神憎惡那些藐視和與他們

作對的人。神給我們第一誠的目的是要我們唯獨敬拜祂 (cf. 出二〇 2-3；申六 4-5)。所以這誠命的意義就是真敬虔，即敬拜神、討神喜悅，並且神憎惡不敬虔。所以我們必須先考慮每條誠命所在乎的是什麼，然後發現神頒布此誠命的目的，直到我們明白在此誠命上何為神所喜悅或憎惡的。最後，我們必須如此理解每一條誠命所吩咐和禁止的：若神喜悅這事，那神必不喜悅與此相反的；若祂不喜悅這事，那麼與此相反的就是討祂喜悅的；若祂吩咐這行為，祂便禁止相反的行為；若祂禁止這行為，祂所吩咐的必是與此相反的行為。

## 9 吩咐和禁止

<sup>b</sup> 我們現在概略談論的，在詳細解釋每一條誠命時就會清楚明瞭。所以在此只需略提，只是我們要用另外的證據簡要證明最後一點，否則讀者們就不會明白，或即使明白也可能認為這是荒謬的。我無須證明當神吩咐某種善行時，那與之相反的惡行就是神所禁止的，沒有人會不同意這一點。當神禁止某種惡行時，那與之相反的行為就是神所吩咐的。事實上，人們稱讚美德，同時譴責與美德相反

<sup>13</sup> 亞里斯多德所舉的例子——他教導某些事情不能用律法來判定。他的隱喻是萊斯博斯島具有彈性的尺。 *Nicomachean Ethics* V. 10. 1137b (LCL edition, pp. 314 f.).

的邪惡，這是人之常情。然而我們要求的可不只是一般人所理解的含義。因當人談到和邪惡相反的美德時，人通常認為只要不做這惡就好了<sup>14</sup>。然而我們的解釋是：美德不但在乎人不犯所禁止的罪，也包括與這罪相反行為的吩咐。譬如：當神吩咐「不可殺人」時，一般人的理解是神只禁止我們害人或對人有惡意，然而不僅如此，這也包括神吩咐我們要盡力保護鄰舍的生命。為了證明我這樣說並非無憑無據，神之所以禁止我們不義地傷害鄰舍，是因為神喜悅我們看重鄰舍的性命，同時神也吩咐我們盡愛的本分，保護鄰舍的性命。由此可見，神頒布誡命的目的是告訴我們神所吩咐或禁止的。

### 10 律法強而有力的言辭激發我們更恨惡罪\*

<sup>b</sup> 然而，神為何只頒布一半的誡命，並藉此暗示它的反面，而不直接說出來呢？在眾多的解釋中，我最滿足這個解釋：肉體總是設法貶低罪的嚴重性，除非是很明顯的罪，否則總是尋找自以為合理的藉口遮掩。所

以，神指出每一種罪最可怕和最邪惡的方面，使我們在聽到神的吩咐時心裡顫抖，並更憎惡這罪。在我們衡量自己的惡行時，我們習慣自欺地以為越隱藏的罪越不邪惡。神除掉我們這自欺的方式就是：藉指出某種罪最邪惡的方面代表與此類似的其他罪。例如：我們提到憤怒和恨惡時，一般人不認為這是可憎的罪。然而，當神以「謀殺」這稱呼禁止它們時，我們就更能明白這兩種罪在神面前是可憎的。如此，我們依照神的觀點就能更準確地辨明我們從前所輕看之罪的嚴重性。

律法的兩塊石版，  
及其上所有的誡命（11—12）

### 11 兩塊石版

<sup>b</sup> 最後，我們要思考神將祂的律法刻在兩塊石版上的意義為何<sup>15</sup>。任何理智之人都會承認，聖經之所以常常提到律法的兩塊石版並非無故。神將祂的律法分為兩部分，這兩部分包括祂所要求的一切義行。<sup>b(a)</sup> 前半是關於敬拜神信仰的本分；後半是指愛

<sup>14</sup> 阿奎那, *Summa Theol.* I IIae. xcvi. 1.

<sup>15</sup> 加爾文在這裡用「兩塊石版」（出二四 12、林後三 3……等等）代表十誡的前、後半是傳統的說法（前半1—4誡，後半5—10誡）。前半的誡命是我們對神的責任，後半的誡命是我們對人的責任。他在下面第12段和在 *Comm. Harmony of the Evangelists, on Matt. 22:37* 中為這說法辯護。

的本分，關乎人與人之間的關係。

<sup>b</sup> 顯然，義的主要根基就是敬拜神。若拆毀這根基，所存留的只是廢墟且一片狼藉。即使你拒絕偷竊和搶劫，但卻藉褻瀆竊取神威嚴的榮耀；或即使你沒有因淫亂而玷污自己，但卻藉褻瀆的言語妄稱神聖潔的名；或即使你沒有殺人，但卻完全不理會神，這還算是義嗎？若說義能在宗教之外存在，這是無稽之談，這樣的義不會比斷頭的屍體更美麗。宗教不但是義的主要部分，甚至是賦予義生命的本質。除非人敬畏神，否則就不能互相友愛和公正對待，所以我們稱敬畏神為義的根基和開端。若除去敬拜，人與人之間一切的公正、節制在神眼中都是虛空和無用的。我們稱敬拜為義的根基和開端，是因為敬拜教導人和諧地共同生活，只要人尊榮神為是非的審判官。所以，神在第一塊石版上教導我們敬虔和在信仰上當盡的本分，我們藉此才得知如何敬拜神。第二塊石版吩咐我們如何敬畏神的名且同時在社會上行事為人。<sup>a</sup> 福音書的作者敘述主如此總結兩塊石版之誠命的要義，即「我們要盡心、盡性、盡意、盡力愛主我們的神」，以

及「要愛人如己」(路一〇 27 p.; 太二二 37, 39)。<sup>b</sup> 顯然律法包括兩部分，前部分關於神，後部分關於人。

## 12 兩塊石版上誠命的歸類

<sup>a</sup> 因此，所有的律法都建立在兩個要義上。然而神為了杜絕人所有的藉口，喜悅以十條誠命詳盡地宣告一切關乎尊榮、敬畏、愛神，以及一切有關愛人的事，且這一切都是神為自己的緣故所吩咐我們的。查看這兩塊石版上的誠命如何歸類是應該的，只要我們留意各信徒都有自己的看法，並不要為不同的看法而爭辯。我們有必要做此提醒，免得讀者嘲笑或訝異我們以下的分類，以為是我們自己捏造的。

律法分為十條誠命是無可辯駁的，因神在聖經上多次證明這點。因此，我們所不確定的並不是誠命的數目，而是如何歸類這些誠命。<sup>b(a)</sup> 那些將十條誠命分為前三條和後七條的人，除去了神關於偶像的吩咐，或至少將之歸在第一條。然而，神的確將這誠命當作十條誠命中的一條，而他們荒謬地將不可貪圖鄰舍的財產這第十條誠命分為兩條<sup>16</sup>，<sup>b(a)</sup> 但在早期敬

<sup>16</sup> 倫巴都的排列法 *Sentences* III. 33. 1. 2 (MPL 192. 830 f.)，也是羅馬天主教和路德會的排列法。(參閱 Melancthon, *Loci communes* 1521, ed. Engelland, op. cit., p. 46.)參閱 *Catholic Encyclopedia* 的文章，“Commandments of God”。這文章說奧古斯丁支持天主教的排列法，而加爾文的排列法(最先為布塞爾所陳設的)，則可追溯至斐洛(Philo Judaeus)和俄利根。

虔的時代並沒有如此歸類。也有人  
和我們一樣歸類成前四條和後六條，  
但不同的是他們以一個應許代替第五  
條誡命。然而除非他們有無可反駁的  
證據，否則我還是視摩西所記載的十  
條誡命為十誡，而且我認為這是最合  
理的次序。雖然我容忍他們保留自己  
的觀點，然而，我認為他們所認定的  
第一條誡命應該是整個十誡的介紹。  
摩西在這介紹之後才開始列舉十誡。  
前四條和後六條，我們要以這為正  
確的次序來解釋它們。俄利根（Origen）  
毫無爭議地接受這樣的歸類，就如當  
時眾人所接受的那樣<sup>17</sup>。奧古斯丁在  
寫給波尼法修（Boniface）的信中也  
主張這次序：要以敬虔的順服事奉獨  
一的真神、不可拜偶像、不可妄稱耶  
和華的名。他先前已討論過安息日的  
誡命，並說它預表屬靈的安息<sup>18</sup>。

<sup>b(a)</sup> 他在某處表示支持第一種歸  
類方式，但他的理由並不充分，即  
在三這數字上（若前三條），三位一體

的奧秘就更清楚地被彰顯出來。然  
而，在同一處，他承認從另一個角度  
而言，他更滿意我們的歸類方式<sup>19</sup>。  
除了這些人以外，那位尚未完成《馬  
太福音》解經書的作者也支持我們  
<sup>20</sup>。<sup>b</sup>無疑地，約瑟夫（Josephus）按  
照當時普遍的看法將十誡分為前五  
條和後五條<sup>21</sup>。這是不合理的，因為將  
愛神與愛人混為一談；而且，這種歸  
類也是主反對的，因祂在《馬太福音》  
中將當孝敬父母的誡命歸在第二塊法  
版（太一九 19）。我們當留意神親自說  
的話。

---

#### 對每條誡命詳細的解釋（13—50）

---

##### <sup>b(a)</sup> 第一誡

「我是耶和華——你的神，曾將你  
從埃及地為奴之家領出來。除了我以  
外，你不可有別的神。」（出二〇 2—  
3，cf. Vg.）

---

<sup>17</sup> 俄利根認為（出二〇 4）「第二誡」，*Homilies on Exodus homily 8:3* (MPG 12. 355)。

<sup>18</sup> 奧古斯丁，*Against Two Letters of the Pelagians* III. 4. 10 (MPL 44. 594; tr. NPNF V. 406)。On “*umbratili Sabbathi praecepto*” here，參閱 II.7. 1, note 2。

<sup>19</sup> 奧古斯丁，*Letters* 55. II (MPL 33. 217; tr. FC 12. 276); *Sermons* 33. 3: “*propter Trinitatem tria praecepta*” (MPL 38. 208)。

<sup>20</sup> *Eruditi commentarii in Matthei Evangelium, opus imperfectum*, 作者不詳。它與 *Homilies of Chrysostom* 是一起出版的，homily 49 (MPG 56. 910)。

<sup>21</sup> Josephus, *Antiquities of the Jews* III. 5. 8. 101; III. 6. 5. 140 (LCL Josephus IV. 364 f., 380 f.)。Cf LCC XXIII. 118, note 7。

### 13 序言（「我是耶和華你的神……」）

<sup>b</sup> 不論你是否將第一句話當作第一誡的一部分，我都無所謂，只要你承認這句話是整個十誡的序言。首先，在制定律法時必須陳明它們的權威性，免得人不予理會。所以，神肯定了祂即將頒布之律法的權威，以免人藐視之。為了肯定這一點，他提出三種證據。

祂宣告自己的全能和權柄，好說服選民順服祂的必要性；祂也應許恩典以其甘甜吸引他們熱愛聖潔；祂也提醒猶太人祂曾賞賜他們的福分，好在他們忘恩負義時督正他們。「耶和華」這稱呼代表神的權威和公義的統治。且若如保羅所說：「萬有都是本於祂、倚靠祂」，那麼萬有為祂而活是應當的（羅一— 36 p.）。所以這稱呼就足以使我們伏在神的權威之下，既然我們的存在完全倚賴神，那麼企圖脫離祂的統治是荒謬至極的。

### 14 「我是耶和華你的神」

<sup>b(a)</sup> 神首先證明祂是有權柄吩咐人，以及人應當順服的那位。<sup>b</sup> 其次，為了避免人順服神看起來只是被迫的，祂慈愛地宣告祂是教會的神好吸引人。這句話包含雙重承諾：「我要做他們的神，他們要做我的子

民。」（耶三一 33）在此，基督肯定亞伯拉罕、以撒，以及雅各是不死的，因耶和華宣告祂是他們的神（太二二 32）。正如祂這樣說：「我已揀選你們做我的子民，不但使你們今生獲益，也賞賜你們來世的福分。」<sup>22</sup> 律法書中多處記載這陳述的目的為何。既然神以憐憫使人配作祂的百姓，就如摩西說：「以後你歸耶和華——你神為聖潔的子民，使你謹守祂的一切誡命」（申七 6；一四 2；二六 18—19，經文合併），接著也吩咐：「你們要成為聖潔，因為我是聖潔的」（利一一 44；cf. 一九 2），據此，引申出先知對百姓的責備：「兒子尊敬父親，僕人敬畏主人，我既為父親，尊敬我的在哪裡呢？我既為主人，敬畏我的在哪裡呢？」（瑪一 6）

### 15 「曾將你從埃及地為奴之家領出來」

<sup>b</sup> 神在此提醒祂從前對他們的恩待，好更吸引他們的順服，因為就人而言，即使對人忘恩負義也是可憎的。事實上，祂提醒以色列人的是祂不久前對他們的祝福，而這祝福相當偉大、奇妙，甚至他們所有的後裔也當永遠紀念之。此外，神在這時提醒百姓祂的祝福是最恰當不過的。因為神的意思是：祂救他們脫離悲慘的奴

<sup>22</sup> 參閱 II. 10. 10—18。加爾文詳細地解釋選民在今世的患難是為了叫他們仰望來世的福分。

役，好讓他們以甘心樂意且順服的心敬拜祂為釋放他們的神。<sup>o</sup> 為了保守我們真實地敬拜祂，祂經常以一些特殊的稱號將祂聖潔的神性與一切偶像和人編造的神區分開來。就如以上所說，我們的本性傾向虛妄，以及恬不知恥，甚至一聽到神的名，我們所想到的是自己所捏造的假神<sup>23</sup>。因此，神為了使人避免這邪惡的傾向，就以一些特殊的稱號描述祂的神性，以此保護我們，免得我們輕率地為自己捏造新神，因人離棄真神，就會為自己雕刻偶像。因這緣故，當先知想恰當地稱呼神時，就以神曾經向以色列人所啟示的稱號稱呼祂。譬如：神被稱為「亞伯拉罕的神」或「以色列的神」（出三 6），或立在耶路撒冷聖殿中「嗶啞啞之間」（摩一 2；哈二 20；詩八〇 1；九九 1；賽三七 16），但這些以及類似的稱號並不是將神侷限於某處或某民族當中，這些稱號的目的反而是要使敬虔之人堅定地倚靠神，因神以祂與以色列人所定的恩約清楚地啟示自己，也嚴厲禁止他們偏離這清楚的啟示。

<sup>e</sup> 我們要明白的是：神提出祂曾釋放猶太人是要他們更甘心樂意地事奉祂，因神公義地稱他們為祂的百姓。<sup>b(a)</sup> 我們不要以為這與我們無關，而要將以色列人在埃及地作奴隸

的這事視為我們屬靈的捆綁，直到我們天上的法官以祂全能的膀臂釋放我們，引領我們進入自由的國度。當時神為了召聚以色列人敬拜祂，祂便救他們脫離法老王殘酷的統治。而今日一切被神稱為自己百姓的人，祂解救他們脫離魔鬼致命的權勢，也就是以色列人肉體受奴役的預表。<sup>b</sup> 因這緣故，我們每一個人都應當熱心遵守律法，因我們確知這是至高君王所頒布的。既然萬有都本於神，那麼萬有理應為神而活。所以，我們每一個人都應當被吸引藉喜愛遵守神的誠命來熱愛頒布律法的神，並期待慈愛的神豐富地賞賜祂各樣的恩惠和永生的榮耀，因曉得神以祂奇妙的權能和憐憫救我們脫離死亡。

## 16 第一條誠命

<sup>b</sup> 神在立定祂律法的權威之後，就頒布第一條誠命：「除了我以外，你不可有別的神。」（出二〇 3 p.）神頒布這誠命的目的是：祂喜悅祂的百姓視祂為至高的神，並喜悅在萬事上統治他們。因此，祂吩咐我們遠離一切不虔和迷信的罪，因這樣的罪會竊取神的榮耀。同樣地，祂命令我們以真實和熱誠的敬虔敬拜和讚美祂。神使用簡單明瞭的言詞清楚表達這含義。

---

<sup>23</sup> I. 4. 3.

因為我們不可能擁有神而不同時接受屬神的一切，所以當神禁止我們不可有別神時，祂是指我們不可將屬神的歸於別神。雖然我們在無數的事上虧欠神，然而仍可將它們大概分成四類：（1）讚美<sup>d</sup>（以及伴隨而來良心屬靈的順服）<sup>b</sup>（2）信靠（3）祈求（4）感恩。我所說的「讚美」是指：我們各人在降服祂的偉大時所歸給神的敬畏和敬拜。因此，我認為讚美的一部分就是良心服從神的律法。<sup>b</sup>「信靠」則是在主裡安息的確信，這確信來自相信神的屬性。因為當我們相信一切的智慧、公義、權能、真理，以及良善都在神裡面時，我們同時也會相信與神交通是唯一的福分。「祈求」是當我們有需求時，便習慣投靠神的信實和幫助，當作我們唯一的支持。「感恩」則是為所有的福分，將頌讚歸給祂的感激之情，既然神禁止將這一切歸給別神，意思就是吩咐人應當歸給祂。

拒絕跪拜假神仍然不夠，還必須約束自己不做某些恨神之惡人習慣做的事，即不屑一切的宗教，並且要專靠那引領人歸向活神的真宗教。若人

深刻認識神，就必默想、敬畏和敬拜神的威嚴，領受神的祝福，時時求告神的幫助，認識、讚美<sup>24</sup>和雀躍神偉大的作為，總之，以祂為一生行事唯一的目標。我們也當離棄一切的迷信，因迷信使我們偏離真神，誘惑我們的心歸向各種假神。所以，若我們以獨一的真神為樂，我們就當牢記以上所說的<sup>25</sup>：我們應當離棄一切所捏造的神，也不可將神宣稱唯獨祂自己所應得的敬拜歸給別的神，因<sup>b</sup>竊取神絲毫的榮耀都是不被允許的。反而要將神應得的一切歸給祂<sup>26</sup>。

<sup>e(b)</sup>「除了我以外」這子句<sup>e</sup>使人的過犯更顯邪惡，因當人以自己捏造的假神代替真神時，便激怒神忌邪的屬性。就如無恥的女人將她的奸夫帶到她丈夫面前，為了更激怒他。所以，當神見證祂以祂的全能和恩典眷顧祂的選民時，祂警告他們——為了更保守他們遠離悖逆之罪——使得他們無法因自己捏造假神而不證明他們的褻瀆惡行。人在這<sup>b</sup>大膽的罪上又加上許多不敬虔的罪，人自以為神不會察覺他離棄神。神反而宣告我們的所作所為，以及所捏造的假神都在祂

<sup>24</sup> “*Laudisque confessione.*” 參閱 III. 4. 9. 在此加爾文用《詩篇》四十二篇 4 節的“*confessio*”這一字證明人當向神甫認罪是毫無根據的。

<sup>25</sup> I. 13. 1.

<sup>26</sup> I. 12. 3.



眼前。若我們期望神接納我們的敬拜，我們也應當離棄深藏在心中背道的念頭。神不但要求我們在言語上避免玷污祂的榮耀，也要求我們除掉心靈深處的罪惡，因為這一切都在祂眼前。

## 第二誡

<sup>b(a)</sup>「不可為自己雕刻偶像，也不可做什麼形像彷彿上天、下地，和地底下、水中的百物。不可跪拜那些像，也不可事奉它。」(出二〇 4—5, cf. Vg.)

### 17 對不能看見之神屬靈的敬拜\*

<sup>b(a)</sup>在第一條誡命中，神宣告祂是獨一的神，禁止我們捏造或有別的神。<sup>b</sup>神在第二條誡命中，更明確地宣告祂是怎樣的神，並告訴我們祂喜悅人以何種敬拜方式尊榮祂，免得人在任何方面視神為屬肉體的。這條誡命的目的是：神不喜悅我們以迷信的儀式褻瀆祂所要求的崇拜。總之，神禁止我們並呼籲我們離棄屬肉體的敬拜，因我們愚昧的心慣於妄自揣測神而捏造敬拜方式。神同時也要我們聽從祂所吩咐的敬拜，即祂所設立屬靈

的敬拜。此外，神在這誡命中指出一切祂所禁止最邪惡的罪，即公開的偶像崇拜。

這條誡命包含兩部分。第一部分約束我們將無法測度的神<sup>a</sup>侷限於我們感官的範圍，或以任何形體代表祂。<sup>b</sup>第二部分禁止我們在宗教上敬拜任何形像。之後，神簡要列舉一切褻瀆和迷信之人通常用來代表神的形像，例如：指太陽、月亮，以及其他的星體，也可能包括飛禽，就如在申命記第四章中，祂提到飛禽和星體(17, 19)。我之所以提出這點是因為我發現有些人無知地將這話運用在天使身上<sup>27</sup>。我略過不談其餘的部分，因為它們是不證自明的。我們在第一卷中已明確地教導過，一切人所捏造神可見的形像都與神的本性相背，所以，人一開始拜偶像，真宗教就被敗壞和玷污了<sup>28</sup>。

### 18 第二條誡命中的警告

<sup>e(a)</sup>神所加上的警告對於除去我們的懶惰應該有極大的幫助，神警告說：<sup>a</sup>「我耶和華——你的神是忌邪的神（或『有大力的神』，因這稱呼源自『大力』）<sup>29</sup>。恨我的，我必追討他

<sup>27</sup> 奧古斯丁, *City of God* XIX. 23 (MPL 41. 654; tr. NPNF II. 415—418).

<sup>28</sup> I. 11. 2, 12.

<sup>29</sup> “*Nam hoc Dei nomen a fortitudine ductum est*”.

的罪，自父及子，直到三四代；愛我、守我誠命的，我必向他們發慈愛，直到千代。」(出二〇 5-6 p.)<sup>30</sup>

這就如祂在說：我們應當唯獨投靠神。<sup>b</sup> 為了使我們明白這點，祂宣告自己的大能，並宣告將懲罰一切輕看或藐視這大能的人。<sup>d</sup> 摩西在此以 *EL* 稱呼「神」，因這詞源於「大力」，為了更清楚地表達原意，<sup>e(d)</sup> 我便將之翻譯出來並插入經文中。<sup>b(a)</sup> 其次，祂稱自己為「忌邪的」，表示祂不容許另一位分享唯獨祂所應得的敬拜。再者，祂宣告祂必定報應一切將祂的威嚴和榮耀歸給任何受造物或偶像的人，這報應並不是短暫和輕微的，它將延及三、四代的子孫，顯然他們將隨從祖先不敬虔的行為。同樣地，<sup>a</sup> 祂應許憐憫並愛一切愛祂和守祂誠命的人<sup>b(a)</sup>，直到千代。

<sup>b</sup> 神在聖經中多處啟示祂是教會的新郎。也就是說，神與祂所接納到教會懷中各聖徒的關係就如新郎與新婦，必須建立在互相忠實之上(弗五 29-32)。既然神對我們盡忠實丈夫的一切本分，所以神也要求我們愛祂和對祂忠實。也就是說，我們不可將靈魂獻給撒但並放縱情慾，屈從肉體污穢的慾念而玷污自己。所以當神斥責猶太人的背道時，祂指控他們不知羞

恥且以淫亂污穢自己(耶三；何二 4 ff.；cf. 賽六二 4-5)。一個丈夫越聖潔和忠實，當他發現妻子愛戀他人時就更加憤恨。照樣，耶和華以真理迎娶我們(cf. 何二 19-20)，若我們輕看這聖潔的婚姻，並以惡慾污穢自己，就會招致神烈火般的嫉妒。又若我們將神所應得的敬拜歸給別的神或以某種迷信玷污對神的敬拜，就會招致神更強烈的嫉妒，因我們對神的敬拜應該是純潔無瑕的。如此我們不但破壞了這婚約，也因姦情污穢了婚姻的床。

**19** 「我必追討他的罪，自父及子……」

<sup>b</sup> 當神以這話威脅人時，我們應當詳查祂的含義為何：「我必追討他的罪，自父及子，直到三、四代。」為別人的罪懲罰無辜之人不但完全不公正，神也親自宣告：兒子必不擔當父親的罪孽(結一八 20)。然而，聖經卻多處記載父親的罪將報應在子孫身上，摩西不只一次這樣說：「耶和華必追討他的罪，自父及子，直到三、四代。」(民一四 18；出三四 6-7，cf. Vg.) 耶利米也說：「祢施慈愛與千萬人，又將父親的罪孽報應在他後世子孫的懷中。」(耶三二 18，Vg.) 有些人迫切想解決這難題，而說這指的是今世的懲罰，他們說兒女們在今世因父母的

<sup>30</sup> *Oratio obliqua* 在拉丁文的翻譯中代名詞被改變了。

罪受懲罰不會不公平，因為神這樣懲罰他們常常是為了要使他們得救。的確，以賽亞向希西家王預告：神將從他兒女手中奪去以色列國的王位，他們也將因自己所犯的罪被擄掠（賽三九 6—7）。又法老王和亞比米勒的後裔因迫害亞伯拉罕而遭受苦難（創一二 17；二〇 3, 18；等等）。然而他們提出這樣的解釋只是逃避而非解決問題，因為在這些經文中，神所宣告的懲罰不止限於今世。事實上，神公義的咒詛不僅臨到惡人身上，甚至也臨到他的家族，當人被神咒詛時，既因他沒有聖靈，難道他會邪惡地行事為人嗎？若兒子因父親的罪被神離棄，難道他不會跟隨他父親踏上滅亡的道路嗎？且他的後裔也會效法他。

## 20 難道神因父親的罪追討其後裔違背神的公義嗎

<sup>b</sup> 首先，我們要考慮這樣的報應是否違背神的公義。既然一切沒有蒙神恩典之人都是可咒詛的，那麼他們將來都要滅亡。然而，他們之所以要滅亡是因自己的罪，而不是神對他們任何不公義的恨惡。我們毫無根據地抱怨：他們為何不像神的選民蒙恩得救。既然這刑罰是因他們邪惡、可惡的大罪而臨到他們，並導致他們好幾

代的後裔不蒙神的恩典，那麼誰能因神這完全公義的報應而責備神呢？然而，另一方面，神宣告父親的罪將不會牽連兒女（結一八 20）。請留意這經文的上、下文。以色列人因長期不斷地遭受許多患難，便開始引用這箴言安慰自己「父親吃了酸葡萄，兒子的牙酸倒了。」（結一八 2）他們的意思是：雖然他們是無罪的義人，但他們正在付他們祖先所犯之罪的代價，這是神無法挽回的忿怒，然而這是不合理的嚴厲。先知以西結反駁他們這樣的看法；因神是按他們自己的罪而懲罰他們。並且，義人因邪惡的父親而受刑罰與神的公義相背，這經文並沒有這樣的暗示。其實這刑罰乃是指神從惡人的後裔身上奪去祂真理的光照以及救恩上的福分，而神唯一因他們祖先的罪而咒詛他們的方式就是弄瞎他們的心眼、離棄他們，任憑他們跟隨祖先的腳蹤。然而，他們今生所受的苦難以及來世的滅亡，都是神因他們自己的罪報應他們的，而非他們祖先的罪。

## 21 「向他們發慈愛，直到千代」

<sup>b</sup> 另一方面，神應許憐憫祂的子民直到千代<sup>31</sup>。這是聖經多處所啟示的（申五 10；耶三二 18），也是神與教會

<sup>31</sup> 加爾文認為這裡和《申命記》五章 9 節正確的翻譯是：「向他們發慈愛，直到千代」。這是所有《基督教要義》版本的教導，也是他在他的 *Instruction in Faith*, 1537 (tr.

立約的一部分：「我要與你並你世世代代的後裔堅立我的約。」(創一七7, cf. Vg.) 所羅門也說：「行為純正的義人，他的子孫是有福的！」(箴二〇7p.) 這不止是因為義人敬虔地教導自己的兒女——雖然其重要性不容忽視——也是因為出於神恩約的應許，即神的恩典在敬虔之人的後裔中將永遠長存。這是信徒特別的安慰，卻是惡人可怕的戰兢，因若在人死後，神尚且如此看重他生前的義行或惡行，以致祝福或咒詛都將臨到他的後裔，更何況他本人呢？這並不與惡人的後裔有時認罪悔改或義人的後裔有時離棄神有衝突。在此，頒布律法的神並無意設立另一條與祂永遠的揀選相衝突的原則。只要義人和惡人為了自己的安慰和警惕，明白神的警告不是空談就夠了，雖然這原則也有例外。神使某些大罪人在今世受懲罰，就證明神對罪的震怒，也證明所有的罪人將會受審，雖然許多人在今世沒有受懲罰。相反地，當神因父親的緣故祝福兒女，也證明神對敬拜祂之人永久的恩惠。神在兒女身上追討父的罪，也教

導我們：所有的惡人將因自己的過犯受審判。在這經文中，神特別強調這咒詛必定臨到惡人身上，同時祂也強調祂的慈愛將延及千代，雖然祂的報應只延及三、四代。

#### <sup>b(a)</sup> 第三誡

「不可妄稱耶和華——你神的名」  
(出二〇7)

### 22 誠命的解釋

<sup>b</sup> 這誠命的目的是：神喜悅我們以祂威嚴的名為聖。簡言之，我們不能以藐視和不敬虔的態度褻瀆神的名。神在這誠命中不但禁止我們妄稱祂的名，同時也吩咐我們要熱心、謹慎地以敬畏尊榮祂的名。因此我們應當在思想和言語上敬畏和謹慎地談論一切關於神和祂奧祕的事，又在思想祂的作為時，我們一切的意念都當尊榮神。

我建議讀者認真思考以下三點：首先，我們一切對神的意念、言語，都應與神的至高至聖相稱，也當榮耀神的偉大。其次，我們不應當輕率或

---

Fuhrmann, p. 26) 中的教導。參閱II. 10:9。他在他的 *Comm. Four Books of Moses, Exodus* 20:6提到這翻譯四次。許多法文、英文，和德文版本的聖經也如此翻譯。參閱 J. M.P. Smith, *The Bible: An American Translation*; L. Segond's revised French edition; Fr. Noetscher's German edition; 請參閱A. H. McNeile, *Westminster Commentaries, Exodus*, p. 117的解釋。加爾文再三地用這經文證明神極為寬廣的憐憫，譬如 IV. 16. 9. 這並不表示加爾文相信人類將在世上維持如此長久的時間。

邪惡地強解神的聖言和奧祕，無論是為了自己的野心、貪婪，或娛樂，反而要因神的聖言和奧祕印記祂名的尊嚴，而尊榮和珍惜它們。最後，我們不可如可悲之人傲慢地羞辱或藐視神的作為，我們承認一切神的作為，且應當在言語上讚美神的智慧、公義，以及良善。這就是以神的名為聖的含義。

若非如此，我們就是虛妄和褻瀆地玷污神的名。因為若神的名沒有按照神所立定的用義被正當地使用，那即使我們沒有玷污神的名，因神聖名的尊嚴被奪去，祂的名也會逐漸為人輕視。既然輕率和不正當地使用神的名極其邪惡，那麼，<sup>a</sup> 若人為了可憎的目的濫用神的名就是更大的罪，譬如用神的名行邪術、詛咒人、趕鬼，以及行其他邪惡的妖術。<sup>b</sup> 然而這誠命特別禁止神不許可的起誓，因為這是對神的名最邪惡、可憎的濫用，而神藉禁止這類的起誓有效地攔阻我們褻瀆祂的聖名 (cf. 申五 11)。<sup>c</sup> 神在這誠命中所吩咐的是有關敬拜祂和敬畏祂名的事，而不是人與人之間的平等對待。若這誠命也是指我們對別人所當盡的愛，那它就毫無意義地重複後半塊法版的誠命，因神在後半塊法版的誠命中咒詛作偽證和假見證危害社會的人。神對十誡的歸類，也支持我們這樣的解釋，因此我們得

知，神在這條誠命中捍衛自己的權柄、保護自己名的聖潔，而不是教導人與人之間當盡的義務。

### 23 起誓是指求告神作證

<sup>b</sup> 首先，我們必須明白起誓的定義為何。起誓是人求告神為他所說的話作證，因此，那些明顯侮辱神的咒詛不適合被稱為起誓。聖經多處表明正當的起誓是某種敬拜神的方式。譬如，當以賽亞預言亞述人和埃及人將與以色列人在同一恩約中時，他說：「他們說迦南的方言，又指著萬軍之耶和華起誓。」(賽一九 18) 即指著耶和華的名起誓，宣告自己是屬神的人。同樣地，當以賽亞預言神的國度必將興旺時，他說：「這樣，在地上為自己求福的，必憑真實的神求福；在地上起誓的，必指真實的神起誓。」(賽六五 16 p.) 耶利米也說：「他們若殷勤學習我百姓的道，指著我的名起誓說：『我指著永生的耶和華起誓』，正如他們從前教我百姓指著巴力起誓，他們就必建立在我百姓中間。」(耶一二 16 p.) 且聖經也告訴我們：當人指著神的名起誓時，人就是在為自己的信仰作見證，因這就是在承認神是永恆和不可更改的真理。我們的起誓不但證明我們相信神比其他的靈更能為真理作見證，也是在承認唯獨神自己才是真理，<sup>b</sup> 能將隱藏

的事顯明出來，並鑒察人心（林前四 5）。因當人的見證不足時，人就求告神作證人，特別是當人想證明的是良心。

因此，神向一切指著假神起誓之人發烈怒，並將之視為公開背叛祂的明證：「你的兒女離棄我，又指著那不是神的起誓。」（耶五 7，Vg.）神威脅審判這罪就證明它的嚴重性：「我必從這地方剪除……那些敬拜耶和華指著祂起誓，又指著瑪勒堪起誓的。」（番一 4—5 p.）

#### 24 虛假的起誓玷污神的名

<sup>b</sup> 既然神喜悅並認定我們的起誓是對祂的敬拜，我們就當謹慎，免得我們的起誓非但沒有敬拜神，反而羞辱、藐視或毀謗神的名。妄指神的名起誓是對神極大的冒犯，律法將之稱為「褻瀆」（利一九 12）。若奪去神的真理，祂還有什麼呢？祂就不再是神了。而當我們利用神來支持和贊成謊言時，就是奪去祂的真理。所以，當約書亞鼓勵亞干認罪時說道：「我兒，我勸你將榮耀歸給耶和華——以色列的神」（書七 19），這明顯暗示當人奉神的名作偽證時，是極嚴重地玷辱神的名。這並不奇怪，因為當人妄指神的名起誓時，就是陷神於不義。顯然法利賽人在《約翰福音》中求告神作證（約九 24），就證明這是猶太人

慣用的起誓方式。聖經對起誓的記載教導我們應當謹慎：「我指著永生的耶和華起誓」（撒上一四 39）、「願神重重的降罰於我」（撒上一四 44；cf. 撒下三 9；王下六 31）、「我呼籲神給我的心作見證」（羅一 9；林後一 23，經文合併）。這些經文都證明：當人指著神的名為他所說的話作見證時，同時也在求神報應他的偽證。

#### 25 無關緊要的起誓

<sup>b</sup> 若人在無關緊要的事上起誓就是輕看神的名，因這也是某種妄稱神名的方式。即使我們沒有作偽證也並不表示無罪，除非 <sup>a</sup> 我們同時牢記：神許可和 <sup>b</sup> 設立起誓 <sup>a</sup> 不是為了人的私慾，而是為了起誓的必要性。<sup>b</sup> 如此看來，那些在無關緊要之事上起誓的人已經離開了神賜人起誓的正當用途。起誓除了在信仰或相愛上有用途以外，並無它用。如今，人在無關緊要的事上起誓並毫無顧忌地犯罪，已成為一種習俗，所以人不再認為這是罪，也因此更證明它的嚴重性。的確，在神的審判台前，神必不將之視為小罪！人習慣在閒聊中隨便褻瀆神的名，在長久和沒有受懲罰的僥倖中，逐漸習慣犯這大罪且不以為然。然而，神的誠命絕不更改，神的警告立定，將來必報應這罪。神宣告必以獨特的方式報應一切妄稱祂名的人。

人也在另一方面違背這誠命，當人們在起誓上以神聖潔的僕人代替神起誓時也是大罪，因這是將神的榮耀歸在人身上（出二三 13）。神很合理地吩咐我們要指著祂自己的名起誓（申六 13；一〇 20），神也特別禁止我們指著假神起誓（出二三 13）。使徒在以下的經文中清楚地證明這一點：「人都是指著比自己大的起誓」，神之所以指著自己的名起誓是因沒有比神更大的（來六 6—17 p.）。

## 26 難道登山寶訓不是禁止人起誓嗎？

<sup>b</sup> 重洗派者因不滿意神所吩咐的起誓，就毫無例外地禁止一切的起誓，因為他們說基督禁止人起誓：「只是我告訴你們，什麼誓都不可起……你們的話，是，就說是；不是，就說不是；若再多說就是出於那惡者。」（太五 34, 37；cf. 雅五 12）<sup>32</sup> 他們這樣輕率地攻擊基督，使基督與父為仇，就如基督降世是為了廢去神的預

旨。永恆之神不但在律法之下准許人起誓（明白這點就足夠），神甚至在必要的事上吩咐人起誓（出二二 10—11）。基督宣告祂與父原為一（約一〇 30），祂所吩咐的都是出於神的命令（約一〇 18），祂的教導並非出於祂自己（約七 16）。所以，難道他們要使神自相矛盾，說神在後來禁止祂從前所吩咐人當行的事嗎？

基督所說的確實不容易明白，我們必須多花一點時間探討，除非我們留意基督吩咐的動機，否則我們就不可能正確地明白這真理。祂的目的並不是要放寬或收緊律法，而是要使人重新明白已被文士和法利賽人以詭計所敗壞的真理。只要我們明白這點，我們就不會誤以為基督禁止一切的起誓，而只是禁止那些違背律法準則的起誓。基督的言談明確地告訴我們，當時的人們只注重避免作偽證，然而律法不止禁止作偽證，也禁止虛空和無關緊要的起誓。因此，律法最可靠

---

<sup>32</sup> 加爾文是從重洗派者那裡第一次接觸這教導。他寫他的 *Psychopannychia*（1534、1542年出版的）為了反駁他們。他在日內瓦（1537）和斯特拉斯堡（1539）與他們爭辯。慈運理在他的單張 *In Catabaptistas strophas elenchus*（1527）中也反駁了這教義（Zwingli, *Opera*, ed. M. Schuler and J. Schulthess III. 406 ff.; tr. S. M. Jackson, *Selected Works of Huldreich Zwingli*, “Refutation of Baptist Tricks,” pp. 206 ff.）。加爾文也在他的 *Brieve instruction contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes*（1544）中反駁重洗派者的這教義，seventh article（CRVII. 92 ff.; 參閱 OS III. 361）。參閱 W. E. Keeney, *The Development of Dutch Anabaptist Thought and Practice, 1539—1564*（Hartford Seminary dissertation, 1959），pp. 212 ff.。

的解釋者主耶穌基督警告：不只虛假的起誓是邪惡的，起誓本身也是邪惡的（太五 34）。為何說「起誓本身」是邪惡的呢？顯然祂指的是妄稱神名的起誓，基本上，祂並沒有禁止律法上所吩咐的起誓。我們的仇敵以為若他們斷章取義地抓住「什麼誓都不可起」<sup>33</sup>，他們的辯論就更有說服力。然而，這並不是指「起誓」，而是指之後所列舉的那些起誓方式。這也是他們的謬誤之一，即他們以為在他們指著天地起誓時，並沒有冒犯神的名。因此在主禁止他們主要犯這罪的方式之後，祂也除掉他們一切的藉口，免得他們以為指著天地所起的誓不會得罪神。<sup>e</sup> 我們也應當順便提及：儘管沒有提到神的名，然而人卻以間接的方式以祂的名起誓，比如他們指著生命的光、他們的飲食、洗禮，或其他神恩待他們的象徵起誓。當基督禁止人以天地或耶路撒冷起誓時（太五 34—35），並非如一些人所認為的，是在斥責他們的迷信。祂反而是在斥責那些隨便間接起誓之人的把戲，就如他們沒有玷污神的聖名，然而神的名刻在祂賞賜人的一切恩惠之上。那麼，當他們以某個必死的人、必死或已死的人，或天使取代神起誓時，罪就更

重，就如在外邦的族類中，他們以國王的生命和權柄起誓好表示自己的忠心——這可憎惡的罪。因這種錯誤，將人當作神的行為就抹去和竊取了獨一真神的榮耀。當我們有意以神的聖名證明我們的誓言時，儘管是間接的，但神的威嚴在一切諸如此類的起誓上就已受玷辱了。當基督說：「什麼誓都不可起」時，就除掉我們一切虛空的藉口。雅各在重複我所引用基督的這段話時有同樣的用意（雅五 12）。這樣輕率的起誓儘管玷污神的名，卻在世上屢見不鮮。如果你將「什麼誓都不可起」這一詞解釋為基督禁止一切的起誓，那麼你如何解釋祂接下來說的話呢？「不可指著天起誓，不可指著地起誓」等等。基督的這話顯然充分揭露猶太人用以掩飾自己罪惡的那些手段。

## 27 個人間的起誓是被允許的

<sup>b</sup> 對理智的人而言，無疑基督在經文中所斥責的就是律法所禁止的起誓。因基督在世上作了祂所教導完美生活的典範，並且祂親自在恰當的時候毫不猶疑地向神起誓。主的使徒既然在萬事上效法他們的主，無疑也在這事上效法祂。誰敢說若主禁止一切

<sup>33</sup> 慈運理, *In Catabaptistas strophas elenchus*, 1527, loc. cit.; 加爾文, *Brieve instruction: contre les erreurs de la secte commune des Anabaptistes* (1544), pp. 95 f. °



的起誓，那麼保羅自己怎會起誓呢？然而在必要時，他毫不猶疑地起誓，有時甚至咒詛（羅一 9；林後一 23）。

然而這問題仍未解決。因一些人以為唯有公開的起誓在這禁止之外，<sup>b(a)</sup> 例如那些官長要求和履行的起誓，以及那些國王在簽訂條約時所慣用的起誓，或國民以王的名義起誓，<sup>b</sup> 或士兵在服役時起誓，諸如此類等等。他們說保羅宣告福音的尊嚴時所起的誓也屬於這類，因為使徒是神公開所差派的使者<sup>34</sup>。<sup>b</sup> 我當然不否認這些是最安全的起誓，因為是聖經最可靠的證據所支持的。在有爭議的事上，官長有責任要求證人發誓，而證人就在這起誓之下作證，使徒提到人與人之間的紛爭就是以這種方式解決的（來六 16）。在這誠命之上，聖經許可法官和證人如此行。

我們也可以查考古時的外邦人公開莊嚴地舉行宣誓儀式。而他們卻將一般輕率的起誓視為無關緊要，就如這些啟示與神的威嚴毫不相干。

然而對於個人的起誓我們採取保守的態度，只要是莊嚴、有聖潔的意圖、敬虔，並在恰當場合所起的誓。因這樣的起誓既理智又有敬虔之人的

榜樣支持。若個人在某件嚴肅的事上求告神做審斷是符合聖經的（撒上一二 12），因此我們有更充分的理由求神作證。你的弟兄若指控你背信棄義，為了確實相愛的本分，你當力求為自己陳明清白。無論你怎樣解釋，他都不滿，因他頑固的惡意。若你的名義受到嚴重的威脅，你可以無罪地求告神的審斷及時表明你的清白。我們若將「審斷」以及「作證」相比較，那麼求神審斷比求祂作證更慎重。據此，我們毫無根據禁止人求告神作證。聖經上有許多類似的例子。若有人說亞伯拉罕和以撒與亞比米勒之間的起誓是公開的起誓（創二一 24；二六 31），那麼，顯然雅各和拉班就是個人之間以共同的起誓確認了他們的盟約（創三一 53—54）；波阿斯個人以同樣的方式確立了他所應許與路得的婚姻（得三 13）；俄巴底個人本是公義敬畏神的人，他以起誓宣稱他想說服以利亞相信的話（王上一八 10）。

我認為最好的原則是要謹慎起誓，免得輕率、不加分辨、放蕩，或無關緊要地起誓；我們的起誓必須有正當的理由——或榮耀神，或造就弟兄<sup>35</sup>，這就是本條誠命的目的。

<sup>34</sup> 他在這裡所責備的立場是慈運理主張的(*op. cit.*, p. 408)。在 1536 年的《基督教要義》版本中加爾文的立場與慈運理的一樣 (ch. 5; *De lege, mandatum iii*; OS I. 45 f.)。

<sup>35</sup> Bucer, *In sacra quatuor Evangelia, enarrationes perpetuae* (Strasbourg, 1536), pp. 135 ff.

<sup>b(a)</sup> 第四誡

「當記念安息日，守為聖日。六日要勞碌做你一切的工，但第七日是向耶和華——你神當守的安息日。這一日……無論何工都不可做」等等（出二〇 8—10，cf. Vg.）

28 概論

<sup>b</sup> 這條誡命的目的就是，要放棄自己一切的喜好和想做的事，並默想神的國，及以神所立定的方式默想神的國。既然這誡命有別於其他的誡命，那麼就須以不同的方式解釋。<sup>b(a)</sup> 早期的教父習慣將這誡命稱為預表，因它吩咐當時的人謹守一日為聖，而這一日與其他的預表一樣，在基督降臨時被取消了<sup>36</sup>。<sup>b</sup> 然而他們只說對了一半，我們必須更深入地解釋這誡命，以及思考守這誡命的三個條件。首先，天上的立法官賞賜人安息日，是要向以色列百姓預表屬靈的安息，且在這日中，信徒應當放下一切的私事，好讓神在人心裡運行祂的工。其

次，祂吩咐人在指定的某日聚集聆聽律法和正式地敬拜神<sup>36x</sup>，或至少將這日分別為聖，默想神的作為，並藉此記念、操練自己的敬虔。<sup>b</sup> 最後，神喜悅賞賜一日給僕婢和一切在他人權柄之下的人安息，好讓他們在勞碌中得以歇息。

29 安息日的誡命也是應許

<sup>b</sup> 聖經多處教導我們：安息日主要是對屬靈安息的預表<sup>37</sup>，也是神賞賜安息日的主要目的。在神吩咐人遵守的所有誡命中，這是神最為強調的一條（民一五 32—36；出三一 13 ff.；三五 2）。<sup>b(a)</sup> 當神喜悅藉眾先知的口指明當時的信仰與真理相背時，祂指控祂的安息日被人玷污了，沒有人遵守，也沒有人將之分別為聖，就如人一旦忽略對神的尊敬，就毫無可尊榮神的（結二〇 12—13；二二 8；二三 38；耶一七 21，22，27；賽五六 2）。<sup>b</sup> 遵守這誡命最蒙神悅納，所以古時的信徒在所有的聖言中，極為珍惜安息日的啟示。在

<sup>36</sup> 奧古斯丁, *Against Two Letters of the Pelagians* III. 4. 10 (MPL 44.194; tr. NPNF V. 406); *Sermons* cxxxvi. 3 (MPL 38. 752). 參閱 II. 7. 16, note 22.

<sup>36x</sup> 「或至少……作王」這句話出自 1545 年的版本。

<sup>37</sup> “*Spiritualis quietis adumbrationem*”; 參閱 “*umbratile*” in sec. 28. 安息日預表天上的安息也是奧古斯丁的教導, *Against Two Letters of the Pelagians*, loc. cit.; *Sermons* 9. 3. 3; 33. 3. 3 (MPL 38. 77, 208); *Letters* 4. 9. 17 (MPL 33. 212; tr. FC 12. 274). 赫西 (J. A. Hussey) 在他的 *Bampton Lectures*, 1860, lectures 3 to 6 中教導歷史上的基督徒對安息日的看法，這作品值得我們參考。

《尼希米記》中，利未人在公眾聚會中如此說：「又使他們知道你的安息聖日，並藉你僕人摩西傳給他們誠命、條例、律法。」（尼九 14 p.）由此可見，在律法所有的律例中，安息日是最被先知看重的誠命之一。一切關於安息日的律例都高舉安息日所包含的奧秘。摩西和以西結都極奇妙地描述安息日的奧秘。我們在出埃及記中看到：「你們務要守我的安息日；因為這是你我之間世世代代的證據，使你們知道我——耶和華是叫你們成為聖的。所以你們要守安息日」（出三一 13—14；cf. Vg.；cf. 三五 2）。「故此，以色列人要世世代代守安息日為永遠的約。這是我與以色列人永遠的證據」（三一 16—17，cf. Vg.）。以西結更充分地說明這一點，他的重點就是：安息日是一種象徵，讓以色列人明白是神自己使他們成聖（結二十 12）。既然成聖在於治死自己的意志，那麼安息日這外表的象徵與人心的真相就有非常密切的關係。<sup>b(a)</sup> 在安息日我們必須歇下一切的工，讓神在我們心裡做工；我們必須將自己的意志交託給神；我們的心也要獻給祂；我們也必須放棄一切肉體的情慾。簡言之，我們必須從自己勞碌的一切私事中歇息，以致當神在我們心中運行時（來一三 21），

我們能在祂裡面得安息（來四 9），就如使徒所教導的。

### 30 第七日

<sup>b(a)</sup> 就猶太人而論，在七日中謹守一日安息代表那將來永恆的安息。主以自己的榜樣肯定安息日，好讓猶太人更敬虔地遵守這日。人若知道他遵守安息日是效法造物者，必定成為人極大的鼓舞。

人若想知道七這個數字（這數字在聖經上代表完美）是否有隱密的含義，那麼其解釋就是神喜悅挑選這數字代表永恆。<sup>b(a)</sup> 摩西所說的一句話證明這一點。他描述創造之工的最後一天為：「神歇了祂一切創造的工。」（創二 3）我們也能從另一方面解釋這數字：主向我們啟示到了世界末日安息日才得以完全。今世我們開始在主內安息，我們在謹守這誠命中每日都有新的長進。然而既然我們仍得與肉體作戰，直到以賽亞的預言應驗，我們才得以休戰：「每逢月朔、安息日，凡有血氣的必來在我面前下拜」（賽六六 23），直到神作「萬物之主」（林前一五 28）。如此看來，神藉第七日為祂百姓預表祂在世界末日將完成的安息，好讓他們今世藉安息日不斷地默想、仰望這完全<sup>38</sup>。

<sup>38</sup> Gregory the Great, *Moralia in Job* 35. 8. 15—17 (Job 42:8) (MPL 76. 757 ff.; tr. LF XXXI. 671 ff.). 參閱 Bucer, *In sacra quatuor Evangelia, enarrationes perpetuae*, pp. 299 f.

### 31 安息日的應許在基督身上得以成就

<sup>b</sup> 若有人認為以上對七這數字的解釋太玄，我並不反對有更簡單的解釋，就是：神為祂的百姓預定某一日，使他們在律法的教導下不斷地默想將來屬靈的安息，<sup>b</sup> 以及祂指定第七日，或因為祂預知一日是足夠的；或讓祂自己的榜樣更激勵他們；或至少教導他們安息日唯一的目的是使他們效法造物者的榜樣。不論我們接受何種解釋都大同小異，只要我們明白安息日所預表的主要奧秘已被啟示：從我們的勞碌中得永恆的安息。先知們多次提醒猶太人思考這事實，免得他們以為停止了肉體的勞碌就算盡了自己的本分。除了以上所引用的經文之外，還有以賽亞的這處經文可供參考：「你若在安息日掉轉你的腳步，在我聖日不以操作為喜樂，稱安息日為可喜樂的，稱耶和華的聖日為可尊重的；而且尊敬這日，不辦自己的私事，不隨自己的私意，不說自己的私話，你就以耶和華為樂。」（賽五八 13-14，cf. Vg.）

<sup>b(a)</sup> 無疑地，主基督的降臨廢止了這誠命儀式的部分。<sup>b</sup> 因祂自己本身就是真理，祂的降臨廢除了一切對祂的預表；祂是真理的本體，在祂降臨時，其影兒就拋在身後，祂就是安

息日的應驗。「我們藉著洗禮歸入死，和祂一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉著父的榮耀從死裡復活一樣。我們若在祂死的形狀上與祂聯合，也要在祂復活的形狀上與祂聯合。」（羅六 4-5 p.）因此，保羅在另一處寫道：安息日（西二 16）是「後事的影兒、那形體卻是基督」（西二 17），這就是保羅在此處經文所清楚教導的真理。安息並不侷限於一日，而是我們一生都當記念的，直到我們完全治死一切的私慾並充滿神的性情。如此，基督徒們就當離棄迷信並遵守節期。

### 32 安息日的吩咐超過外在的遵守到何等程度

<sup>b</sup> 謹守安息日的後兩個原因並不侷限於舊約時代，而是適用於每一個時代。儘管安息日的儀式已被廢止，我們仍然應當：（1）<sup>b(a)</sup> 在規定的日子聚會、聆聽真道、領聖餐，以及共同公開地禱告（cf. 徒二 42），（2）讓僕婢和工人從勞碌中得歇息<sup>39</sup>。的確，神吩咐安息日時也包括這兩項在內，<sup>b</sup> 只要我們查考猶太人的歷史，就能充分證明第一項。摩西在《申命記》中也教導第二項：「使你的僕婢可以和你一樣安息。你也要記念你在

<sup>39</sup> Bucer, *In sacra quatuor Evangelia, enarrationes perpetuae*, p. 300.

埃及地做過奴僕。」(五 14—15, Vg.) 在《出埃及記》中也說：「使牛、驢可以歇息，並使你婢女的兒子和寄居的都可以舒暢。」(出二三 12) 誰能否認我們和猶太人同樣與這有關呢？聖經吩咐教會當聚會，而且我們的經驗也證實我們有很大的需要。然而，除非這些聚會有指定的日子，我們怎能聚會呢？<sup>b(a)</sup> 使徒保羅告訴我們：「凡事都要規規矩矩的按著次序行。」(林前一四 40)<sup>b</sup> 除非有這規定的日子，聚會就無法按規矩和次序而行，若解除這日，教會將立即混亂並導致解散。若為了保守次序，必須與猶太人一樣在指定的日子聚會，那我們就不要以為這誠命與我們無關。因為那眷顧和憐憫我們的父喜悅照顧我們的需要，就如照顧猶太人一樣。

也許你會問：我們為何不天天聚會，就不需要區分不同的日子？但願神如此吩咐我們！的確，人需要每日抽出時間——為了獲得屬靈的智慧。但既然許多人的軟弱攔阻他們每日聚會，並因愛的吩咐我們不可強求他們如此行，所以我們不妨順從神為我們立定秩序的旨意。

### 33 我們為何在禮拜天守安息日呢

<sup>b</sup> 我有必要在這問題上做更詳細的解釋，因如今某些激進份子在主日的教義上攪擾眾人<sup>40</sup>。他們說基督徒之所以無法完全離開猶太教，是因為他們堅持謹守節期。然而我的答覆是：謹守節期並不將我們圈在猶太教之內，因在謹守節期上我們與猶太人有極大的不同。我們並不是將此日視為儀式而過分地遵守之，或以為遵守本身是某種屬靈的大奧祕，我們遵守這日作為保守教會聚會的次序。然而，保羅禁止人在遵守這日上論斷信徒，因這日不過是「後事的影兒」(西二 17)。為此，保羅恐怕在加拉太信徒中的勞力「枉費了功夫」，因他們仍然「謹守日子」(加四 10—11)。他也向羅馬信徒宣告：<sup>b(a)</sup> 區分各日的不同是迷信的(羅一四 5)。<sup>b</sup> 除了愚昧的人，誰不明白使徒所談謹守的含義為何？因他所勸勉的對象不相信安息日的目的是要保守教會的次序，而誤信安息日只是預表屬靈之事，因而抹去了基督的榮耀和福音的亮光。<sup>b(a)</sup> 因此，他們放下手中的工並不是因這工攔阻他們盡屬靈的本分和默想神的話

<sup>40</sup> 其中一些「激進分子」在1537年到了日內瓦，這是那裡的一位公民克林那斯 (Colinaeus) 或稱為科隆 (Colon) 因他對洗禮和安息日不正統的觀念被關在監獄裡。克里斯多福·法布里 (Christopher Fabri)，是在托農 (Thonon) 的一個牧師，寫信給日內瓦的牧師告訴他們這個消息。赫明尼亞 (Herminjard) 把這封信帶給他們，信上也有赫明尼亞的一些解釋 (Correspondance IV. 270 ff.)。

語，而是過於繁瑣地遵守，想像藉著謹守這日就得以尊榮神從前一次所吩咐過的奧祕，<sup>b</sup> 保羅所斥責的是這分辨節期的荒謬方式，而不是斥責為了教會的次序挑選神所吩咐的一日。事實上，在保羅所開拓的教會中，他們是為這緣故遵守安息日，因他吩咐那日作為哥林多信徒聚會的日子，為了捐款援助耶路撒冷的信徒（林前一六2）。若有人擔心遵守主日成為迷信，那麼當時猶太人遵守眾多的節期就更需要擔心了。事實上，為了破除迷信，神取消了猶太人的安息日<sup>41</sup>，而為了保守教會的禮節、次序，以及和睦又另立了一個安息日。

### 34 屬靈地遵守安息日\*

<sup>c</sup> 初代教會的信徒在極其謹慎地考慮後，才用主日代替猶太人原來的安息日。安息日所預表的真安息在主的復活上已經應驗，並且復活也顯明神設立安息日的目的。然而既然這復

活廢止了一切對安息日預表的影兒，所以神吩咐基督徒不要留戀預表的儀式。<sup>b</sup> 因此，我也不會緊抓「七」這數字不放，而使之成為教會的另一條約束。我也不斥責教會在其他重要的日子中聚會，只要他們不使這日成為迷信。若他們有規律和次序地聚會，就可遠避迷信。

<sup>b(a)</sup> 綜上所述，雖然神在這影兒之下向以色列人啟示真理，但卻毫無隱密地向我們陳明。首先，我們當終生默想神將使我們脫去一切勞碌之永恆的安息，好讓神能藉祂的聖靈在我們心裡做工。其次<sup>41x</sup>，我們每一個人都當趁自己的機會敬虔地默想神的事工、殷勤地操練自己。<sup>b(a)</sup> 再者，我們也當一同遵守教會所設立合乎律法的次序，為了聆聽真道、領聖餐並聚集禱告。最後，我們不應當不人道地轄制那些在我們權柄之下的人<sup>42</sup>。

<sup>a</sup> 以上我已充分反駁那佔據人心的假先知的繁文縟節。他們宣稱神只

---

<sup>41</sup> 這裡和 34 段清楚地表示加爾文（就如韋敏斯德信條的教導一樣 [XXI. 8]）認為禮拜天並不是指舊約的安息日改到每個禮拜的第一天，而是指在舊約的安息日取消後，為了教會的秩序和信徒的造就另外設立的一個新日子。

<sup>41x</sup> 這句話出自 1545 年的版本。

<sup>42</sup> 加爾文在這裡指的是卡西奧多魯斯 (Cassiodorus), *Historia tripartita* IX. 38，而且這一段是出自蘇格拉底的 *Ecclesiastical History* 5. 23 (MPL 69. 1153; MPG 67. 625 f.; tr. NPNF 2 ser. II. 130)。然而卡西奧多魯斯沒有提到對傭人的壓迫。路德在他的《大要理問答》中強調安息日是歇工之日 (1529)。英國的改革者也有同樣的教導，譬如約翰·何柏 (John Hooper) 和托馬斯·培根 (Thomas Becon)。參閱 Parker Society, Hooper, *Early Works*, pp. 337–351; 培根, *Catechism, etc.*, pp. 82 f。

有取消這誠命儀式的部分（他們是指「指定的」第七日），然而道德部分卻仍被保留，即神指定七日中的一日<sup>43</sup>。然而這樣說無異於羞辱猶太人，因為只是改變日子，卻仍然保留將七日中的一日分別為聖。<sup>b</sup> 因為這也和猶太人一樣區分不同的日子。<sup>a</sup> 我們也看到了他們這樣教導所產生的後果。那些跟隨他們的人對安息日的迷信比猶太人更甚<sup>44</sup>，他們就如以賽亞書當時所斥責的猶太人一樣（賽一 13-15；五八 13）。<sup>e</sup> 然而我們應當特別地堅守這總體的原則：為了避免信仰在我們中間衰殘或滅絕，我們應當勤勉不斷地參加聚會，並且善用神所賜給我們外在的幫助來推動向神屬靈的崇拜。

#### <sup>b(a)</sup> 第五誡

「當孝敬父母，使你的日子在耶和華——你神所賜你的地上得以長久」（出二〇 12，cf. Vg.）

### 35 十條誠命的寬廣範圍

<sup>b</sup> 其目的是：既然耶和華喜悅維持這時代的治安<sup>45</sup>，那麼祂所賞賜給社會的各種權利我們不應違反。本條誠命的總綱就是：我們應當尊敬神所安排在我們之上的人，並當以尊榮順服，並感激對待他們。相對地，神禁止我們以藐視、頑梗，或忘恩負義攻擊他們的尊嚴，因「尊榮」這詞在聖經上有廣泛的意義。當使徒說：「那善於管理教會的長老，當以為配受加倍的敬奉」（提前五 17），他不但指當將應得的尊敬歸給他們，也指那是他們的職分所應得的待遇。神賜給我們這條順服的命令與人敗壞的本性有激烈的衝突，因人頭腦發脹、苛求顯貴的權位，順服對他而言是勉強的。所以，神以一種至為可親且最不令人反感的誠命，作為模範。因這樣祂就能更易於軟化、扭轉我們的心意，使我們逐漸習慣順服。神給予我們最易於接受的順服，就是使我們逐漸習慣於遵守一切神所設立的權柄，且一切順

<sup>43</sup> 參閱 Albertus Magnus, *Compendium veritatis theologicae* (Venice, 1485) V. 62; Aquinas, *Summa Theol.* I IIae. c. 3 ad 2; II IIae. cxxii. 4 ad 1.

<sup>44</sup> 參閱 *Catholic Encyclopedia* articles “Constitutions,” “Constitution, papal.” 加爾文反對守舊約式的安息日。從中世紀開始，有許多更正教徒以律法主義的方式守安息日。中世紀的悔罪規則書中也包括對違背安息日之人嚴厲的處罰。參閱 J. T. McNeill and H. M. Gamer, *Medieval Handbooks of Penance* (Records of Civilization XIX), index, s.v. “Sunday.” 加爾文的立場與第二瑞士信條XXIV相似。這信條「禁止以猶太人的方式守安息日」。

<sup>45</sup> “Dispositionis.” 參閱 I. 13. 6: “Dispositionem vel oeconomiam”.

服的理由都是相同的。事實上，主以自己的稱號與祂所賞賜權利的人一同分享，為了保守這權利。「父」、「神」、「主」唯獨屬祂，甚至每當我們聽到其中的稱號時，便禁不住深刻地意識到神的威嚴。所以主賞賜那些分享祂名號之人微亮的光輝，好讓個人照自己在社會上的地位被人認識。因此，從我們父親的身上就應當看出某種屬神的光輝，因祂帶有神的稱號並非毫無意義。那被稱為「王子」或「郡主」的人也與神的尊榮有分。

### 36 神的要求

<sup>b</sup> 因此，我們應當確信主在此設立了一條普遍的原則。既然知道主將某人設立在我們的地位之上，我們就當將尊敬、順服，以及感激歸給他，並盡可能地為他盡自己的本分。不論在我們之上的人配得和不配得這尊敬都無兩樣，不論他們的地位如何都出於神的護理，這就證明制定律法的神自己喜悅我們尊敬他們。然而祂已明確地吩咐我們當尊敬神與我們的父母，但這本身在某種程度上也教導我們這樣行。那些辱罵或頑梗地違背父母的人如同禽獸，不是人！所以主命令一切不順從父母的人當被治死。既然他們不認那生育他們，使他們得見日光的父母，他們就不配享受陽光所帶來的福分。我們以上所說的是律法

明確的教導，即這誠命提到的三種不同的孝敬：敬畏、順服，以及感恩。當主吩咐那咒詛父母的人應被治死時（出二一 17；利二〇 9；箴二〇 20），祂就設立人尊敬的本分：祂在此懲罰藐視和辱罵父母的人。當祂為不順服和悖逆的子女預旨死刑時（申二一 18—21），他便教導人當順服的本分。基督在《馬太福音》十五章中所論的是第三種孝敬：感激，神吩咐我們當恩待自己的父母（4—6）。每當保羅提及這誠命時，他將之解釋為神所要求人的順服（弗六 1—3；西三 20）。

### 37 應許

<sup>b(a)</sup> 神加上應許是為了要鼓勵人順服這誠命；神賞賜這應許是要表明祂何等喜悅祂所吩咐的順服。<sup>b</sup> 保羅<sup>b(a)</sup> 藉此尖針刺激我們的麻木，<sup>b</sup> 當他說：「這是第一條帶應許的誠命。」（弗六 2）神在第一塊石版上所賜的應許並不僅限於某個誠命，也包括整部律法。我們應當這樣理解這應許：主特意向以色列人應許迦南地為業。既然他們能佔據那地，就證明神待他們的恩惠，那麼若主已應許長壽，使他們常享祂的祝福，好表明祂待百姓的慷慨，我們就不當因此驚奇。所以這應許的含義就是：「當孝敬父母，好讓你藉長壽享受所佔據之地，因我賞賜這地證明我待你們的恩惠。」此



外，對信徒而言，神為他們的緣故祝福全地，那麼我們將今生納入神的祝福之內是應當的。所以，這應許同樣與我們有關，因我們在今生長壽是神恩待我們的明證。神應許猶太人和我們的這長壽本身不是福分，而是對敬虔之人而言，長壽代表神對祂百姓的仁慈。所以，若一個孝敬父母的兒子在未成年之前夭折（這事常發生），主仍舊毫不動搖地成就祂的應許，就如同主曾經應許那人一畝土地，至終卻賞賜他一百畝土地。其要點在於：我們應當思考神應許我們長壽，只要這長壽成為神的祝福，且這長壽唯有在證明神的恩惠上才顯出神對人的祝福。然而神在祂僕人的死亡上更豐盛和實在地證明神對他們的祝福。

### 38 神的警告

<sup>b</sup> 此外，雖然主應許長壽的福分給孝敬父母的兒女們，同時祂也暗示所有頑梗和悖逆的兒女都難逃神的咒詛。為了確保有人遵守這誠命，神藉祂的律法宣告：違背這誠命的兒女必被治死，並且死後將要受罰。即使他們逃脫這被治死的審判，神也會親自以某種其他的方式報應他們。由此我們看到許多這樣的人死於戰場或爭吵；還有一些則在意外的事故中死

亡。這些人都證明神的警告並非枉然。一些人到老也未受神的懲治，然而他們在今生卻沒得到神的祝福，他們只能悲慘地漸漸衰竭，為要等待到死後受更重的刑罰。由此可見，他們的結局與蒙福的敬虔兒女有著天壤之別！

然而我們也應當順便提及，神吩咐我們只在「主內」順從父母（弗六 1）。根據以上所立定的原則，這是理所當然的，因父母的地位是神自己賞賜給他們的，他們與神分享祂的尊榮。所以，兒女對父母的順從應當引領他們尊榮至高的父。故若父母引誘我們違背律法，我們有權力不將他們視為父母，而是局外人想誤領我們不順服天上的父親。我們也當同樣以此對待王子、君主，以及一切的掌權者<sup>46</sup>。他們擅自取代神至高的地位是不相稱和荒唐的。相反地，他們的地位反而得依靠神至高的地位，並應當引領在他們之下的人敬畏神。

#### <sup>b(a)</sup> 第六誡

「不可殺人。」（出二〇 13，Vg.）

### 39 神的命令

<sup>b</sup> 本條誠命的目的是：主以某種合一使人類共存，所以人人都當在乎

---

<sup>46</sup> 參閱 IV. 20. 32.

其他人的安全。所以，一切暴力、損害，以及任何傷害我們鄰舍身體之事都是被禁止的。相反地，神同時也吩咐我們當盡力搶救鄰舍的性命，並幫助他們過平安的生活；當抵擋一切傷害他們的事；<sup>b(a)</sup> 他們若落在危險之中，當救助他們。<sup>b</sup> 你當留意這話是至高的律法官所說的，且要思想神以此規則引領你。究察人心和審斷人一切思想的神，若只教訓人當有外在的義行，是荒唐的。所以這誠命一樣也禁止人心裡的謀殺，也吩咐我們要從心裡拯救弟兄的性命。的確，人是用手殺人，然而盛滿怨恨之心卻孕育了殺人這罪。難道你向弟兄懷恨卻不在心裡焚燒傷害他的欲望嗎？若你不向他發怒，那你就不能恨他，因恨不過是持續的怒氣。無論你怎樣爭辯或找任何的藉口，總之無法迴避這事實——人心何處有怒氣或恨，何處就有害人的惡意。若你仍要逃避這事實，那麼聖靈已明確地宣告：「凡恨他弟兄的，就是殺人的」(約一三 15 p.)；主基督也宣告：「凡向弟兄動怒的，難免受審斷；凡罵弟兄是拉加的，難免公會的審斷；凡罵弟兄是魔利的，難免地獄的火。」(太五 22)

#### 40 神頒布這條誠命的原因

<sup>b</sup> 聖經強調本條誠命的立定有雙重的根據，因人是神的形像以及人的肉體。若我們不想破壞神的形像，我們就應當將鄰舍看為聖潔的；若我們不願成為不人道的人，我們就當愛惜別人的肉體，就如自己的一樣。我們在別處將探討這吩咐與基督的救贖和恩典有何關聯<sup>47</sup>。主喜悅我們思考人生來就擁有的兩件事情，因這樣的思考會引領我們保護人：當尊敬印在人身上神的形像，也當在他身上看到自己的肉體。如此，手指避免流他人之血的人不一定沒有犯殺人罪，人若在行為上、意圖上，或圖謀任何與鄰舍的安全衝突的事，神便將你視為犯殺人罪。此外，除非你主動地盡自己的能力和使用一切的機會關心他的安全，否則你就邪惡地違背這律法。然而聖經吩咐我們關注他身體的安全，因此可推斷我們應該以何等的熱誠和勞力關心他靈魂的安全，因主更看重人的靈魂。

#### <sup>b(a)</sup> 第七誡

「不可姦淫。」(出二〇 14, Vg.)。

#### 41 總論

<sup>b</sup> 本條誠命的目的是：因神愛清心和純潔，我們就應當遠離一切的污

<sup>47</sup> III 7. 2—7; III. 20. 38, 45—46; IV. 1. 11—19; IV. 14. 9; IV. 17. 38—40.

穢。所以，我們不當與任何的污穢或讓肉體放蕩的情慾玷污自己。神同時也吩咐我們，<sup>b(a)</sup> 因此我們生活的各方面都當聖潔和節制。<sup>b</sup> 但主特別禁止淫亂，以及誘使我們犯這污穢之罪的一切情慾。主之所以直接禁止淫亂——這最污穢和最明顯的淫亂的性犯罪（因它會在身體上烙下污點），是要引領我們恨惡一切的情慾。

神這樣造人，因祂不喜悅人獨居，而喜悅有與祂合一的配偶（cf. 創二 18），那麼人在罪的咒詛之下更需要配偶。所以當主設定婚姻時，祂就在人的這需要上給他充足的安排。婚姻關係始於神的權柄之下，也因蒙神的祝福被分別為聖。由此可見，除了婚姻以外，任何其他的聯合在神的眼目中都是可咒詛的。<sup>B(a)</sup> 神預定人婚姻制度好讓我們避免放縱一切的情慾。<sup>b</sup> 我們不要自欺，人在婚姻之外與女人同居必定受神的咒詛。

## 42 獨身

<sup>b</sup> 因人的本性，更因亞當的墮落所帶來的情慾，<sup>b(a)</sup> 除非是那些神以特殊的恩典所釋放的人，否則男人非與女人交往不可。各人都當明白神所獎賞給他的恩賜，<sup>c</sup> 貞操是神賞賜給人不可藐視的美德。然而，神不將之

賜給一些人，或暫時地賜給另一些人。所以那些被不節制所攪擾以及無法克服情慾的人應當結婚以保守他們在神賞賜他的呼召上聖潔。<sup>b(a)</sup> 對於那些無法自律的人（cf. 太一九 11），若他們不接受神為他們的不節制所提供的解決方式，就是在違抗神和抵擋祂的誠命。不可叫人向我吼鬧，就如今日許多人所做的那樣，他們說依靠神的幫助他們凡事都能做<sup>48</sup>。<sup>a</sup> 因神只有幫助那些行走在神所給他呼召的道路上的人（cf. 詩九一 1, 14）。<sup>b(a)</sup> 一切不顧神幫助的人，愚昧和輕率地極力克服自己的情慾，就遠離了神的呼召。主宣告節制是祂特殊的恩賜，<sup>b</sup> 這與眾不同的恩賜，神並非不加分別地將之賞賜給所有的人，也不給教會中所有的信徒，而是教會中少數的信徒。首先，主特意談到某一類人為天國的緣故作閹人（太一九 12），即許可他們毫無攔阻地專心於天國的事。然而若有人以為作閹人在於自己的能力，保羅之前指出並非所有的人都能領受這誠命，唯有神賞賜這特殊恩典的人才可能領受（太一九 11）。保羅因此做出結論：「這話誰能領受就可以領受。」（太一九 12）保羅又更清楚地教導：「個人領受神的恩賜，一個是這樣，一個是那樣的。」（林前七 7）

<sup>48</sup> 埃克的 *Enchiridion*，第十九章討論神甫獨身（1541, fo. 129b）。

### 43 婚姻與這誠命的關係\*

° 聖經明確地向我們起誓，並非所有的人能在獨身上持守貞操，即使他努力勞心這樣做。主反而賞賜這特殊的恩典給某些人，為了保守他們更專心服事神。若我們不按神所賞賜我們的能力生活，那麼難道我們不是在與神和祂賞賜我們的本性爭吵嗎？主在此禁止淫亂，因而祂要求我們純潔和清心。只有一條持守這純潔的道路：各人當以自己的能力衡量自己<sup>49</sup>。任何人都不可輕率地藐視婚姻，認為婚姻於他無益或多餘；人也不可苛求獨身，除非他能聖潔地獨居。此外，他也不可因肉體的慵懶和方便獨身，而是因沒有婚姻的約束，他就能更用心地盡一切敬虔的本分。既然神只暫時賞賜這恩賜給一些人，人人都當單身生活到他無法再過獨身的日子。他若沒有節制的能力，他就應明白神吩咐他有必要結婚。當使徒保羅吩咐人逃避淫亂時，他就證明這一點：「男子當各有自己的妻子；女子也當各有自己的丈夫。」(林前七 2) 又說：「倘若自己禁止不住，就可以嫁娶」，只要在主內(林前七 9)。首先，他指出多半的男人沒有節制的恩賜；其次，祂吩咐一切沒有這恩賜的人，

都當毫無例外地在婚姻上抵擋不潔。所以若那些不節制的人不用這方法解決他們的問題，甚至連在不聽從使徒的命令時也在犯罪。而那不與女人同房的人也不可誇耀，好像他在貞潔的事上是無可指責的，他的內心卻慾火中燒！保羅將清潔定義為「身體和靈魂都聖潔」。他說：「沒有出嫁的是為主的事掛慮，叫身體、靈魂都聖潔。」(林前七 34) 他雖然以理智堅定地支持以上所提到的律例，卻同時說娶妻比與妓女同房而污穢自己更好(林前六 15)，他還說：「與其慾火攻心，倒不如嫁娶為妙」(林前七 9)。

### 44 節制和貞潔

<sup>b</sup> 若夫妻承認他們的關係是蒙主賜福的，保羅教訓他們不可用不節制和放蕩的情慾污穢這婚姻，即使婚姻的尊榮能遮掩不節制的污穢，人卻不可為此放縱情慾。<sup>b(a)</sup> 所以已婚之人不要以為對他們而言凡事都可行，<sup>a</sup> 各人都當敬重自己的妻子，妻子也當敬重丈夫。在這敬重之上，他們不可做任何與婚姻的尊榮不相稱的事。

<sup>b(a)</sup> 在主內的婚姻應當節制和清潔，免得夫妻放縱各種污穢的情慾。安波羅修以嚴厲卻公平的判斷譴責這

<sup>49</sup> 這與賀瑞斯 (Horace) 的教導一樣，*Epistles* I. 7. 98 (LCL edition, Horace, *Satires, Epistles, and Ars Poetica*, pp. 302 f.)。

放蕩之罪：他稱那在婚姻上不顧廉恥之徒就是與妻子犯姦淫<sup>50</sup>。

<sup>b</sup> 最後，再次斥責淫亂的至高律法頒佈者是誰？就是那絕對有權占有我們的神，就是祂吩咐我們應當在心靈和身體上正直。所以，在祂禁止我們淫亂時，祂同時也以放蕩的衣著、污穢的手勢和猥褻的言詞引誘別人為不潔。亞基老（Archelaus）對穿著放蕩的青年的談話極有道理，即不管人在任何的肢體上不潔都是污穢的<sup>51</sup>，因我們在乎的是那恨惡一切在靈魂或身體上不潔的神。萬一有人不信，我們要記住神在此誠命上稱讚清心，而且在祂要求我們清心的同時，也禁止我們不潔。因此，若你願意順服神，就不可慾火攻心、眼目不可充滿色慾、不可以粗鄙的珠寶妝飾身體、舌頭不可以猥褻的淫詞，或以毫不節制的貪食玷污自己的思想，因這一切的罪就如臉上的斑痕，污穢人的清心。

<sup>b(a)</sup> 第八誡

「不可偷盜。」（出二〇 15，Vg.）。

## 45 總論

<sup>b</sup> 本條誠命的目的是：既然神憎惡不公義，那麼我們就應當將各人所應得的歸給祂（羅一三 7）<sup>52</sup>。所以，神禁止我們覬覦別人的財產，也同時吩咐我們忠實地幫助各人保守自己的財產。

我們要思考人所擁有的一切並非偶然而獲得，而是出於至高主耶和華的分配。<sup>b(a)</sup> 因此，每當我們以不光彩的手段奪取別人的財富時，我們就是置神聖潔的律法於腦後而不顧。有多種不同的偷竊行為，其中之一便是以暴力搶奪，另一種則是以詭詐的手段騙取錢財，<sup>b</sup> 還有一種是以看似合法的手段巧取別人的財物。最後一種則是以甜言蜜語、打著贈送的幌子騙取他人的財物，假裝說他要送給你。

我們無須贅述偷竊的各種手段。<sup>b(a)</sup> 我們當留意，一切向我們鄰舍巧取強奪的詭計——因這些詭計並不是要真誠地關心鄰舍，而是要以某種方式欺騙或傷害他——都被視為偷盜。<sup>b</sup> 即使這些財產在法庭上被判決給你，神卻不如此判決。因神看出乖僻之人的詭計——這人誑騙單純幼稚的人，直到他受騙上當。神滲透一切苛刻和

<sup>50</sup> 奧古斯丁 *Against Julian* II. 7. 20。奧古斯丁在這裡引用安波羅修對《哥林多前書》七章 29 節的解釋，而這解釋這作品已經絕版了 (MPL 44. 687; tr. FC 35. 79)。

<sup>51</sup> OS III. 383, note 2.

<sup>52</sup> “*Unicuique . . . suum.*”

不人道的法律，即有權勢者用來壓迫和欺詐無助的人。祂看到詭詐的人用來勾引不謹慎之人的誘餌。所有的事情都在人的審判外，這樣不公的事情不但在錢財和地產上時常發生，也包括個人的權利，當我們拒絕向鄰舍盡當盡的本分時<sup>53</sup>，就是在騙取他們的財產。

若懶惰的管家吞吃他主人的財物，沒有細心照料家務，他或無理地開支，或揮霍交付給他的財務，若僕人恥笑主人；或洩密；或在任何方面出賣主人的性命或財物；另一方面，若主人殘暴地侵擾他的奴僕，在神的眼中這一切的行為都被視為偷竊。因我們若不按自己的地位盡職盡責，我們就是奪去和濫用他人的錢財。

#### 46 本條誠命吩咐我們關心別人的財物\*

<sup>b</sup> 我們若滿足於自己的身分，並勤勞地、誠實地和合法地掙錢，我們就在遵守這誠命。只要我們不妄想以不正當的手段發財，也不企圖奪取鄰舍的財產據為己有；只要我們不以血腥的手段強奪別人的財物只為了積蓄自己的產業；只要我們不以瘋狂的方

式向各處攫取財物，不管採用公平或骯髒的手段，滿足我們的貪婪或奢侈的心。<sup>b(a)</sup> 另一方面，我們應當堅持這目標：盡心以自己的勸勉和財物忠心地幫助眾人保護他們的財產，但若我們非與不忠心和詭詐的人相處不可，我們要有心裡準備放棄自己的一些財物而不要與他們相爭。並不止如此，我們也應當與窮困的人分享自己的財物，以我們的盈餘援助他們。

<sup>b</sup> 最後，我們個人要考慮自己對他人所盡的本分應到何種程度，並至死盡忠盡這本分。<sup>a</sup> 因此，群眾當以尊榮敬畏所有的統治者，耐心地忍耐他們的治理、順從他們的規定和法律，去行一切他們所吩咐不至使神蒙辱的事（羅一三 1 ff.；彼前二 13 ff.；多三 1）。同時，統治者也當眷顧他們的百姓、維持社會的平安、保護義人、處罰作惡的人。他們當管理萬事就如他們隨時要向神那至高的法官交帳（cf. 申一七 19；代下一九 6—7）。教會的牧師應當忠實地傳揚真道，拒絕將謬誤攙入救恩之道（cf. 林後二 17），反而要向神的百姓傳揚純潔、毫無玷污的真理。他們不但當以教導教訓百姓，也當身體力行。總之，他們當採用各種

<sup>53</sup> 路德和布塞爾也有類似的教導。布塞爾的 *Das ihm selbs (Traité de l'amour du prochain)* (1523) 特別強調這教導；French tr. H. H. Strohl (Paris, 1949), pp. 55 f.; English, P. T. Fuhrmann, *Instruction in Christian Love*, p. 40°

權柄作眷顧羊群的好牧人 (cf. 提前三；提後二 4；多一 6 ff.；彼前五)。信徒也當將他們當作神的使者和使徒接受他們，並將至高的主所賞賜給他們的尊榮歸給他們，也當照看他們生活的需要 (cf. 太一〇 10 ff.；羅一〇 15，一五 15 ff.；林前九；加六 6；帖前五 12；提前五 17—18)。父母當養育、管教，以及教導神所交託給他們的兒女，不當刻薄地惹他們的怒氣或致使他們違背父母 (弗六 4；西三 21)，反而當愛惜他們，並以溫柔 and 仁慈對待他們，這才與父母的身分相稱。正如以上所述，兒女當順服父母，年幼的當敬重年長的，因主喜悅年長的受人尊敬。同時，年長的當以自己的智慧和經驗指導少年的不成熟，不當辱罵或向他們喧嚷，而是溫和地勸戒他們。僕人當勤勞和熱心地順服主人，不當只在眼前事奉，像是討人喜歡，反而要從心裡遵行神的旨意。同時主人也不當暴躁和固執地對待僕人，也不可以刻薄和虐待、壓迫他們，反而當將他們視作弟兄，是同一位天父名下的同事，所以當相愛並仁慈地對待他們 (cf. 弗六 5—9；西三 22—25；多二 9—10；彼前二 18—20；西四 1；門 16)。

因此，我勸各位當衡量自己的身分和地位，而向鄰舍盡本分，<sup>b</sup> 而且我們總要留意至高的律法官所制定的律例，使我們確知神是為了我們的心

和行為設立這律例，好使我們設法保護和促進他人的幸福和利益。

#### <sup>b(a)</sup> 第九誡

「不可做假見證陷害人。」(出二〇 16)。

### 47 總論

<sup>b</sup> 本誡命的目的是：既然神（就是真理）憎惡謊言，我們必須毫無詭詐地誠實相待。所以，我們不可以誹謗或無據地指控陷害人，也不可以欺騙使他人的錢財受損，總之，不可以無據的惡言和無禮的言行傷害他人。這誡命同時也吩咐我們以說實話忠心地盡量幫助眾人，為了保護他的名譽和財產。主似乎有意要在《出埃及記》二十三章中解釋這誡命的意義，祂說：「不可隨夥佈散謠言；不可與惡人聯手妄做見證。」(出二三 1) 同樣地，「當遠離虛假的事。」(出二三 7p.) 主也在另一處經文中警告我們，不但不可在民中往來搬弄是非 (利一九 16)，也警告我們不可欺騙弟兄 (利一九 11)。祂在兩條具體的誡命中禁止這兩種行為。的確，就如祂在以上的誡命中禁止虐待、無恥，以及貪婪，同樣地，祂在此禁止說謊。正如以上所強調，這條誡命有兩個具體的部分。我們或以惡意和惡毒的背後誹謗損害鄰舍的名譽，或以撒謊，甚至毀壞他

人的形像、奪去他們的財物。然而無論你將這誠命理解為禁止在法庭上作偽證或私下談論一般的見證都無分別。我們總要留意這一點：神從許多同類的罪中選出某一種罪作典型，其他的罪也就包括在它之下。祂選來作典型的罪是特別污穢的罪。同時這典型的罪更易延伸到其他同類的罪，包括誹謗和破壞他人的形像——兩種傷害鄰舍不公的罪。法庭上的<sup>b</sup>假見證總離不開偽證，褻瀆和違背神聖靈的偽證在第三誠中被明確禁止。當我們以說實話樹立他人的好形像以及使之獲益時，我們就在公義遵守誠命。這條誠命對人而言顯然是公平的。既然美名勝過大財（箴二二 1），那麼我們破壞他人的名譽比奪去他的財產損害更大。然而在搶奪他人的錢財上，有時我們的假見證與用手扒竊會導致一樣嚴重的後果。

#### 48 鄰舍的好名譽

<sup>d</sup> 然而令人驚訝是，我們多次在這方面不加思索地犯這罪！不常犯這罪之人實在稀少。我們樂於在省察和揭露別人的罪上享受毒氣的甘甜，我們也不可以為若在許多的事上不撒謊就得以推脫這罪。因那保護弟兄名譽、免遭謊言損害之人也希望在真理之下保守他的名譽免受玷污，儘管他只在乎他們的名譽不受謊言的損害，

就暗示他承認神將他人的名譽交在他的手中。我們知道神在乎人的名譽，這當主已激勵我們保護我們鄰舍的好名譽。因此，神普遍地禁止人說人壞話。「惡言」的意思並不是管教人的責備，也不包括指控或法庭上的告發。為了懲治，也不包括公開譴責作惡的人，好使其他的惡人戰兢，也不包括揭露因無知即將遭遇的危險。我們所說的「惡言」，意思是出於惡意，可惡地指控人以及放肆地損害他人的名譽。

<sup>b(a)</sup> 事實上，這誠命甚至擴張到禁止我們假裝以開玩笑的方式<sup>b</sup>，惡毒地取笑人。一些人這樣說，是為了贏得別人對他們能言善辯的稱讚，雖然傷害別人和使之羞愧，他們時常以傲慢的言語深深地傷害他們的弟兄。神——我們至高的律法官，不但統治我們的舌頭，也一樣統治我們的耳朵和心，我們不只否認急於傾聽惡毒之言，急於做出公正的判斷，也一樣是被禁止的。我們若說神恨惡舌頭的惡言，卻接受心裡的惡意，是極其荒謬的事。<sup>b(a)</sup> 所以，我們若真敬畏和愛神，就當盡量在神所吩咐我們愛人的誠命之下，不把舌頭或耳朵獻給惡言和刻薄的機敏，也不將心無理地獻給無懼的臆測。我們反而當公平地判斷他人的言行，也要真誠地在我們的心、耳，和舌頭上保守他們的榮譽。



b(a) 第十誡

「不可貪戀人的房屋，等等。」

(出二〇 17, Vg.)

49 本誡命的含義

<sup>b</sup> 本條誡命的目的是：既然神喜悅我們滿心擁有愛的品格，我們就當驅除心中一切與愛不相稱的欲望。總括來說就是：我們不可讓任何有害的貪慾侵入我們的心，導致我們鄰舍蒙損。這條誡命吩咐我們：我們一切所思所想所遇所起，當以我們鄰舍的利益為念。然而在此，我們碰到一個極為困擾的難題。我們以上解釋過，「姦淫」和「偷竊」都包括犯姦淫的意念和傷害與欺哄的動機。若是如此，那麼神之後另外禁止我們貪戀他人的錢財看似多餘。但只要對意圖和貪戀做出區分，這難題就迎刃而解了<sup>54</sup>。因我們在以上的誡命中將意圖解釋為在私慾束縛人心之後，意志故意許可這罪行。然而貪婪卻可在意志有意地許可之外存在，當我們的心受到虛空和邪惡的事物刺激或勾引時，這就是貪婪。主早已吩咐我們當以愛的命令約束自己的意志、計劃和行動。祂在此吩咐我們當以同樣的命令約束自己的心思意念，好讓我們的心思意

念沒有任何方面腐敗或歪曲，以至於我們的心與愛背道而馳。正如主已禁止我們的心不可傾向和陷入憤怒、恨惡、姦淫、搶劫，以及撒謊，祂在此禁止我們受這些罪的勾引。

50 內心的正直

<sup>b</sup> 主要求我們這樣完美的正直並非無理，因誰敢否認人心充滿愛有何不妥呢？相反地，若有人不照愛的標竿而行，誰不會說這人有問題呢？除非人先不顧弟兄的死活而只為自己的私利著想，否則他怎能向弟兄心懷歹意呢？若你全心滿有慈愛，那麼你斷不會如此起意而行。因此，人心越充滿貪戀，他就越缺乏愛。

或許有人會反對在腦海裡一閃而過的想入非非不能被視為貪戀，因貪戀的根源在於人心。我說：這種想入非非不但佔據人的腦海，也同時以貪婪擊打和引誘人心，因人一想到他必得到的東西，心就格外地激動。所以神吩咐人當有激烈美妙的愛，且不容許絲毫的貪戀攙雜。神要求人當有善於節制的心，也不容許極小的爭執使人敵對愛的律法。你是否以為我的觀點沒有權威呢？然而這是奧古斯丁首先為我開路，使我明白這誡命<sup>55</sup>。主

<sup>54</sup> 參閱 II. 2. 24; III. 3. 11—13; IV. 15. 11—12.

<sup>55</sup> 奧古斯丁, *On the Spirit and the Letter*, 36. 64—66 (MPL 44. 242 ff.; tr. NPNF V. 112 ff.) 有許多奧古斯丁解釋第十誡的附加文章是引自 Smits II 36.

預定禁止一切的惡慾，然而，主特意挑選那些眾人以為最吸引人的東西，卻同時吩咐我們當遠離它們。如此，我們就毫無可貪婪的餘地。

這就是第二塊石版的律法，充足地教訓我們：因神的緣故，我們當向人盡的本分，因愛的整個根基在於神的屬性。除非你的教導先以懼怕和敬畏神為根基，否則你在這石版上所教導人的一切本分都無濟於事。<sup>6</sup>我即便不提醒，細心的讀者也會發現原是一條禁止貪婪的誠命分成兩半是邪惡的，<sup>56</sup> 神之所以又重複說「不可貪戀」，與我們的觀點並不衝突。因在神提到「房子」之後，祂又藉著「妻子」為開頭，列舉其他的部分。這就十分清楚的證明神一切所禁止的貪戀都被包含在這條誠命中，這也是猶太人的看法。總而言之，神吩咐我們不可偷竊，同時也要保護他人的錢財，不但不可損害或企圖以欺騙奪去這些錢財，甚至連最小的貪慾都不可起。

---

基督的教導包括律法的原則  
(51—59)

---

## 51 律法的總綱

<sup>b</sup> 那麼，神頒布整部律法的目的就不難理解：基督成全律法上的公

義，為使人將生命建立在神聖潔的典範之上。因神在律法上充分地陳明祂的屬性，若有人行出律法所吩咐的一切，他就必定在今世彰顯出神的形像。因此，當摩西特意提醒以色列人律法的基本教導時說：「以色列啊，現在耶和華——你神向你所要的是什麼呢？只要你敬畏耶和華——你的神，遵行祂的道，愛祂，盡心盡性事奉祂，遵守祂的誠命律例。」(申一〇 12—13, cf. Vg.) 每當摩西指出律法的總綱時，祂就在以色列人面前重複這段話。律法的目的便是：使人以聖潔的生活與神聯合，也如摩西在別處所說，使人專靠神(申一一 22或三〇 20)。

<sup>b(a)</sup> 神所要求完美的聖潔都包含於兩塊石版之上：「你要盡心、盡性、盡力愛耶和華——你的神」(cf. 申六 5 p.; 一一 13)、「卻要愛人如己」(利一九 18 p.; cf. 太二二 37, 39)。首先，我們的心裡當充滿對神的愛，這必將流露出對鄰舍的愛。<sup>b</sup> 當保羅說這話時，含義正是如此：「命令的總歸就是愛，這愛是從清潔的心和無愧的良心、無偽的信心生出來的。」(提前一 5 p.) 保羅將無愧的良心和無偽的信心放在首位。換言之，這就是產生愛心的真敬虔。

---

<sup>56</sup> 參閱 II. 8. 12, note 16.

那麼，若有人以為律法只教導人有關行義的一些基礎之事，即人用來開始作學徒的學問，就沒有引領人到達行善的真境界。因為世上的原則沒有比摩西和保羅在律法上所頒布的更完美。若有人不滿足於被教導如何敬畏神、屬靈地敬拜祂、遵守誡命、跟從主正直的道路，至終擁有無愧的良心、無偽的信心以及真誠的愛，那麼他將往何處去尋更完美的標準呢？因此我們確知，十誡的確教導人在敬虔和愛上一切所當盡的本分。因那些以為律法不過是教導枯燥和乏味的初步知識的人，就如律法只教導人神旨意的一半——保羅向我們證實，這些人完全不明白律法的目的。

## 52 聖經為何有時只提到第二塊石版

<sup>b</sup> 基督和使徒在總括律法時，有時不提第一塊石版，許多人便妄將之運用在第一塊石版上。在馬太福音中，基督將公義、憐憫，以及信實稱為律法上更重的事（太二三 23 p.）。我深信他在這裡所說的「信實」是指誠實待人，然而一些人將之解釋為對神的敬虔而把它擴充到整個律法<sup>57</sup>。

顯然這是愚蠢的作法，因基督所指的是那些仍用來證明自己是否公義的行為。若我們贊同這點，就不會再

懷疑基督在另一段經文中回答少年人的提問。他問的是當遵行哪些誡命才得以獲得永生，基督精練地回答（太十九 16-17）：「不可殺人；不可姦淫；不可偷盜；不可作假見證；當孝敬父母；又當愛人如己。」（太一九 18-19）因神在第一塊石版上所要求的順服通常是從人心的意圖和神所吩咐的儀式上看出。人心的意圖是隱藏的，且就連假冒偽善的人也不斷地忙於表面的儀式。然而唯有藉後半愛人如己的誡命，才得以看出人心真實的公義。

<sup>e</sup> 在先知的書卷上這事常常發生，甚至連對聖經只有一般了解的人也知道這一點。先知們幾乎每一次勸人悔改、信神、公義、憐憫，以及公平時都不提律法的前半部分。他們這樣做並不是忽略人當敬畏神的本分，反而是要求人當以義行證明對神的敬畏。的確，眾所周知：當他們吩咐人遵守律法時，他們常常強調律法的後半部分，因誡命的後半部分具體地證明人對公義和正直的熱誠。我們在此無須羅列別處的經文，因證明我在此所談論的並不困難（e.g., 賽一 18）。

## 53 信心和愛心

<sup>b</sup> 然而你會問：「難道無偽的生

<sup>57</sup> Melancthon, *Annotationes in Evangelium Matthaei* (1523), fo. 46a.

活比敬虔尊榮神更能證明公義的本質嗎？」絕對不是！但除非人真誠地敬畏神，否則他便難以在所有的方面保持對人的愛，這也是他是否敬虔的明證。此外，既然主清楚地知道，也以先知的口證實，人無法行事使神獲益，祂並不限定我們向祂盡本分，而向鄰舍行善操練我們（cf. 詩一五 2-3, Vg.; 一六 2, EV）。所以保羅說聖徒的完美完全在乎愛人如己是理所當然的（弗三 19; 一 5; 西三 14）。祂在別處稱愛為「成全律法」，也接著說：「愛人的就完全了律法。」（羅一 3 8）又說：「因為全律法都包在『愛人如己』這一句話之內了。」（加五 14 p.）保羅在以下的話中證明他的教導與基督的教導相同：「你們願意人怎樣待你們，你們也要怎樣待人，因為這就是律法和先知的道理。」（太七 12）顯然，律法和先知書卷都將信心和神所要求人的敬拜放在首位，而將愛放在次要的地位。主在此的含義是律法只吩咐我們以正直和公平待人，好讓我

們因此以行為證明對神的敬畏。

#### 54 對鄰舍的愛

<sup>b</sup> 因此，我們要持守這原則：我們越在愛人的吩咐上結果子，我們的生活就越符合神的旨意和律法的要求。<sup>a</sup> 在整部律法上，我們看不到半句吩咐人為了自己肉體的利益當行或不當行的事情。因人生來極為傾向自愛——<sup>c</sup> 不論他有多遠離真理，他們仍然不忘自愛——<sup>a</sup> 神無須再頒布律法加增這已過度的愛<sup>58</sup>。而我們遵守誠命並不在乎愛自己，而在乎愛神和鄰舍，我們越不以自己的益處為念，就越能過善良和聖潔的生活，而那完全以自己的益處為念之人，卻過越來越敗壞和邪惡的生活<sup>59</sup>。

事實上，主為了向我們表明我們對鄰舍的愛應當有多大（利一九 18），祂以我們對自己的愛來衡量這一點，因人對自己的愛是最強烈的。我們當勤勉地思考主所說的這句語重心長的話。因祂並沒有像一些無知的哲學家

<sup>58</sup> 奧古斯丁, *On Christian Doctrine* I 23-26 (MPL 34. 27 ff.; tr. NPNF II. 528 f.).

<sup>59</sup> 從 54 段的一開始到此註腳，加爾文的教導與馬丁路德的 *Short Exposition of the Decalogue, the Apostles' Creed, and the Lord's Prayer*, 1520 的一段話很像。這段就是他對十誡的結論 (*Werke* WA VII. 214; tr. B. L. Woolf, 馬丁路德的宗教改革作品 (*Reformation Writings of Martin Luther*). I. 82 f.)。路德的 *Betbüchlein*, 1522 (*Werke* WA X. 2. 388) 一字不漏地重複這句話。

<sup>60</sup> “φιλαντία”

<sup>61</sup> 參閱 Lombard, *Sentences* III. 28, 1; 29. 1 (MPL 192. 814 f.); Aquinas, *Summa Theol.* II IIae. 26. 4-5. 在這段中加爾文採用三個字，意思與英文的“love”和“charity”相同：amor,

將自我的愛放在首位<sup>60</sup>，而將對鄰舍的愛放在次要的地位<sup>61</sup>。祂反而吩咐人將自己與生俱來的愛轉移到別人身上。因此，保羅說：「愛不求自己的益處。」(林前一三 5) 這些哲學家們的理論不值分文：愛自己的規則必不次於所愛的對象。然而主卻沒有制定我們對別人的愛應當低於自我之愛的規則。主表明自從人類墮落之後，人用愛這情感只愛自己。祂吩咐我們當將這愛延伸到他人身上，且我們對別人的愛應當像對自己的愛一樣熱烈。

### 55 誰是我們的鄰舍

<sup>b(a)</sup> 既然主在撒馬利亞人的比喻上告訴我們「鄰舍」這一詞甚至包含素不相識的人(路一〇 36)，<sup>b</sup> 所以我們不當將愛人的吩咐僅限於熟人身上。與我們相處越親密的人，我們幫助他的責任越大。親戚與親戚之間、熟人與熟人之間，或鄰居與鄰居之間的關

係越緊密，他們互相所分享的義務就越大，這是人之常情，並不冒犯神，因這是出於神的護理。然而我們當存樸實的愛且毫無歧視地愛整個人類。在這吩咐上，外邦人與希臘人一樣、配得和不配得的人一樣，還有和敵人也是一樣，因我們乃是為神的緣故，而不是為他們自己的緣故而愛他們<sup>62</sup>。我們一旦偏離這準則，就必被眾多的謬誤所纏。所以若我們的暗示正確無誤，就不可先將眼光轉向人，——因如此行會激發我們的恨惡而非愛。而是應當先仰望神。祂吩咐我們將我們對祂的愛延伸到眾人，以便我們持守這不變的原則：不論人的本性如何，我們仍要愛他，因我們愛神。

### 56 「福音上的勸勉」

<sup>a</sup> 這些誡命——「不可報仇；當愛你的仇敵」，從前被頒布給所有的猶太人，之後傳給所有的基督徒，學

---

*dilectio, charitas* 這三個字的含義，不管在加爾文或當代其他作者的作品中都是大同小異。魯道維哥·維弗(Ludovico Vives)出了奧古斯丁的 *City of God* 很厚的版本(1522)。在這版本中他說 *amor* 和 *dilectio* 在聖經上的含義沒有兩樣。維弗說世俗的作者習慣用 *diligio* 表達比較清淡的愛，用 *amo* 表達熱烈的愛。他說 *amor* 比 *dilectio* 更常帶有色情的含義。(奧古斯丁, *Of the Citie of God, with the Learned Comments of Jo. Lod. Vives* [London, 1620], p. 478.) Hélène Pétré 的 *Caritas: étude sur le vocabulaire Latin de la charité Chrétienne*, 研究拉丁文對「愛」的表達，有同樣的結論。他在 79—98 頁中引用奧古斯丁、塞維爾的伊西多爾(Isidore of Seville) (d. 636) 以及其他基督教拉丁文作者的話。伊西多爾在教父的作品中做區分：*amor* 和 *dilectio* 有好也有不好的含義，但 *caritas* 只有好的含義(Isidore, *Libri differentiarum* II. 37. 142; MPL 83. 92.)。

<sup>62</sup> 參閱 III. 7. 6.

者們卻將這些誠命演變為「勸勉」，聽從或不聽從在於我們自己。這是極大的無知或惡毒！而且，他們將這些「勸勉」強加在修道士身上，因修道士們攻克己心要遵守這些「勸勉」，於是被視為比普通的基督徒更聖潔。他們之所以沒有將這些勸勉當作律法，尤其就在律法之下的基督徒而言<sup>63</sup>，這些勸勉過於嚴厲和沉重。去掉它們是否也等於廢除我們當愛人如己的神永恆的律法呢？<sup>b(a)</sup> 律法上是否有分別看待神誠命的吩咐嗎？

相反地，律法難道不是嚴厲地吩咐我們要愛仇敵嗎？這是什麼樣的吩咐：當給饑餓的仇敵飯吃（箴二五 21）；當將仇敵迷路的牛或驢牽回正路，也當幫助壓在重馱之下仇敵的驢（出二三 4—5）？難道我們當為仇敵善待他的牲口而不善待仇敵自己嗎？<sup>a</sup> 難道主的道不是永恆的嗎：「伸冤在我，我必報應。」（來一〇 30；cf. 申三二 35）<sup>b</sup> 聖經在別處更明確地教導：「不可報仇，也不可埋怨你本國的子民。」（利一九 18）他們或要將這些吩咐從律法上抹去，或承認是主這律法官親自頒布的，他們不可錯誤地以為

神只不過提供人一些勸勉而已。

### 57 愛仇敵的吩咐是真實的誠命

<sup>b(a)</sup> 那請問他們以荒唐的曲解所藐視的這些吩咐，其含義是什麼呢？<sup>a</sup> 「要愛你們的仇敵，<sup>b(a)</sup> 為那逼迫你們的禱告，恨你的，要待他好！咒詛你們的，要為他祝福！」（太五 44—45，與路六 27—28 合併）<sup>b</sup> 難道我們不當與屈梭多模在此一同做出結論嗎？他說：這些話語帶有吩咐的性質，就清楚地顯明不是勸勉而是命令<sup>64</sup>。當神將我們從祂兒子的名分上抹去時，我們還剩下什麼呢？<sup>b(a)</sup> 然而根據他們的觀點，唯有修道士才算是天父的兒女，只有他們才敢稱神為父。

<sup>b</sup> 如此，教會將會如何呢？她將淪為外邦人和稅吏的教會。因基督說：「你們若單愛那愛你的人，有什麼賞賜呢？就是稅吏不也是這樣行嗎？」（太五 46—47、路六 32；太一八 17）我們即使仍被稱為基督徒，但神卻將天國的產業從我們手中奪去，那我們真是幸福的人！奧古斯丁的爭論不乏說服力：「當主禁止我們犯姦淫時，祂不但禁止我們與朋友的妻同房，祂

<sup>63</sup> 參閱 阿奎那, *Summa Theol.* I IIae. cviii. 4; II IIae. clxxxiv. 3; clxxxvi; Melancthon, *Loci communes*, 1521 (ed. Engelland, *op. cit.*, p.118).

<sup>64</sup> Chrysostom, *De compunctione cordis* I. 4 (Chrysostom, *Opera*, Paris, 1834, I. 157; MPG 47. 399 f.); Chrysostom, *Adversus oppugnatores vitae monasticae* III. 14 (MPG 47. 372 ff.).

一樣也禁止我們與仇敵的妻同房；當祂禁止偷竊時，祂禁止一切的偷竊，不管是朋友和仇敵的錢財。」<sup>65</sup> 保羅將這兩條誡命——「不可偷盜」以及「不可姦淫」——視為愛人如己的誡命。

事實上，祂也教導這兩誡包含在「愛人如己」這誡命中（羅一三 9）。所以只有兩種可能，保羅或錯誤地解釋了律法，或神的吩咐的確命令我們愛朋友也當愛仇敵。因此，那些將神的兒女所共負的軛肆無忌憚摔掉之人，由此證明他們是撒但的兒女。或許你想明白，他們傳揚這教義是出於無知還是無恥。所有的教父都一同宣稱這些是實在的誡命，甚至貴格利在他的時代堅持說，當時無人懷疑這點。他認為這些吩咐是神的命令，無可爭議<sup>66</sup>。<sup>a</sup> 他們在這事上爭辯是何等愚昧！他們說愛仇敵對一般基督徒而言是無法擔當的重擔，就如任何的誡命都比盡心、盡性，以及盡力愛神更困難！相較於這誡命，任何的誡命都應易於

遵守，不管是要愛仇敵或從心中除掉一切報復的念頭。

律法上一切的誡命對於我們軟弱的肉體而言都是難以遵守的，甚至包括最容易遵守的誡命（cf. 太五 18；路一六 17）。我們在主裡面才有行善的能力；「讓主賞賜我們祂所命定的一切，並隨意命令我們。」<sup>67</sup> 當在恩典之下的基督徒並不意味著在律法之外放蕩不羈，而當稼接在基督裡。基督的恩典救我們脫離律法的咒詛，且祂的靈將這律法刻在我們心裡（耶三一 33）。保羅之所以稱恩典為「律」，並不表示恩典是某種律法，而是在與神的律法做對比（羅八 2）。這些人在「律法」這術語之下毫無意義地吵來吵去。

### 58 可赦和不可赦之罪的區分毫無根據

<sup>b</sup> 他們所稱為「可赦之罪」是某種同類的東西，或內心的不敬虔——違背律法的前半部分，或直接觸犯第四誡。這是他們對不恕之罪的定義：

<sup>65</sup> 奧古斯丁, *On Christian Doctrine* I. 30. 32 (MPL 34. 31; tr. NPNF II.531f.). 這是奧古斯丁對《羅馬書》十三章 10 節的解釋：「愛是不加害與人的。」奧古斯丁說：「我們應當將萬人看作自己的鄰舍」。

<sup>66</sup> Gregory the Great, *Homilies on the Gospels* 2. 27. 1 (MPL 76. 1206).

<sup>67</sup> 奧古斯丁, “*Da quod iubes et iube quod vis,*” in *Confessions* X. 29. 40; xxxi. 45 (MPL 32. 796, 798; tr. LCC VII. 225,228). 也請參閱 *On Grace and Free Will* 15. 3 (MPL 44. 899; tr. NPNF V. 456 f.); *On the Perseverance of the Saints* 20. 53 (MPL 45. 1026; tr. NPNF V. 347); *On the Spirit and the Letter* 13. 22 (MPL 44. 214; tr. NPNF V. 92). 參閱 II. 5. 7, note 17.

不恕之罪是長久留在心中且未經特意許可的慾望<sup>68</sup>。但我說：它之所以闖入心裡是因為人心缺乏律法所要求的正直。神禁止我們「不可有別神」。當人心被不信這奸詐的詭計所誘惑時，就開始搖動——當他突然受慾望的侵襲而轉向別處尋求祝福時——然而這些稍縱即逝的慾望難道不是來自那急於引進這些誘惑的心靈空虛之處嗎？而且，神吩咐我們要「盡心、盡性、盡意、盡力地愛祂」。那麼，除非人全心、專心愛神，否則他便離棄了順服律法。因在我們的良心裡興起攻擊神的國度並阻礙神預旨的仇敵，證明神的寶座並沒有堅固地立在其中。在第十誡的闡釋中，證明這些念頭也是神所禁止的<sup>69</sup>。若有惡慾侵襲我們的心，我們就已犯了貪婪之罪，結果是違反了律法。因主不但禁止我們起念或圖謀有損於他人的事，甚至禁止我們慾火攻心。人一切對律法的過犯都使神的咒詛落在人身上。所以，就連那犯最輕微貪慾之人也難逃死罪。<sup>o</sup> 奧古斯丁說：在衡量罪時，「我們不可以詭詐的天平隨己意判斷說，『這罪是重的』、『那罪是輕的』。我們反而要從主的銀庫中取出

聖經當作衡量的標準，也讓這標準判定罪的輕重。實際上不是要衡量，我們反應承認主早已衡量過。」<sup>70</sup> 聖經在這事上怎樣說呢？當保羅稱死亡為「罪的工價」時（羅六 23），顯然他表明這可憎的區分他未曾知道。既然我們過於傾向掩飾自己，那麼我們絕不可以緩解罪的區分以撫慰我們遲鈍的良心。

### 59 每一種罪都是必死的罪

<sup>b</sup> 但願他們思考基督所說的這番話：「無論何人廢掉這誡命中最小的一條，又教訓人這樣做，他在天國要稱為最小的！」（太五 19 p.）當他們擅自減輕違背律法的罪時，就如並非所有的過犯都當被判死罪，難道他們不在主所斥責的人之列嗎？然而他們不只衡量律法的吩咐，也當仰望頒布律法的神。因人在最小的過犯上違背神所頒布的律法，就是將神的權柄置之不理。難道他們以為在的任何的事上玷污神的威嚴是小事嗎？若神在律法上已曉諭祂的旨意，那麼一切違背律法的都不討神的喜悅，難道他們幻想神的憤怒軟弱到無力立即判人死刑嗎？神已清楚地宣告過這一點，只要他們

<sup>68</sup> 阿奎那，*Summa Theol.* I IIae. 74. 10; 參閱 III. 4. 28.

<sup>69</sup> 這章的第49和第50段。

<sup>70</sup> 奧古斯丁，*On Baptism, Against the Donatists* II. 6. 9 (MPL 43. 132; tr. NPNF IV. 429).



留心傾聽祂的聲音，而不是以自己無知的巧計隱瞞這清楚的真理。祂說：「犯罪的，他必死亡。」（結一八 4，20，v.g.）還有以上所引用的經文<sup>71</sup>：「罪的工價乃是死」（羅六 23）。他們儘管承認一些行為是罪，因他們無法否認，但他們卻爭辯說這些行為並不是致死的罪。因他們至今仍過於沉醉於自己的愚蠢，他們當至少在這事上學

會聰明。然而他們若仍固執己見、爭吵不休，我們就不理他們。神的兒女都當堅持所有的罪都是必死的。因罪違抗神的旨意，就必然激怒神，也就違背律法，而一切違背神律法的人都毫不遺漏地伏在神的審判之下。聖徒的罪是可赦免的，這並不是因為他們是聖徒，而是因為神憐憫他們得赦免。

---

<sup>71</sup> 在上一段中。

° 第 IX 章

雖然猶太人在律法時代認識基督，  
但基督到了福音時代才被清楚地啟示<sup>1</sup>

關於基督恩典的預言和應驗

(1—2)

7 新約時期信徒的優勢

° 神在古時藉著贖罪祭和獻祭證實祂父的位格<sup>2</sup>，以及將祂的選民分別出來，並不是枉然的。祂當時向猶太人啟示自己，如今卻更清楚地向我們啟示。所以，在瑪拉基勸猶太人專心遵守摩西的律法（因在他離世後會有一段時期不再有先知）之後，他接著宣告：「必有公義的日頭出現。」（瑪四 2）他的這句話教導我們：當時的信徒藉律法仰望基督的降臨，但以後神將藉基督的降臨更明亮地照耀後來的信徒，並告知有關祂救恩的旨意。彼得也說：「眾先知早已詳細地尋求、考察這救恩」，即神現今藉福音所清楚彰顯的救恩（彼前一 10），又說：「他們得了啟示，知道他們所傳

講的一切事，不是為自己，乃是為你們。那靠著從天上差來的聖靈傳福音給你們的人，現在將這些事報給你們。」（彼前一 12 p.）他這樣說並不表示這教導對於古時的百姓和先知本身毫無用處，而是因為他們沒有藉此教導獲得神藉他們賞賜我們的寶藏。神現今將他們所預言的恩典擺在我們眼前，他們只是淺嘗這恩典；而我們卻更豐盛地享受這恩典。基督也宣告摩西為祂作見證（約五 46），然而祂也強調我們所擁有的恩典遠超過當時的猶太人。基督對祂的門徒說：「但你們的眼睛是有福的，因為看見了；你們的耳朵也是有福的，因為聽見了。我實在告訴你們，從前有許多先知和義人要看你們所看的，卻沒有看見，要聽你們所聽的，卻沒有聽見。」（路一〇 23—24，太一三 16—17，經文合併）神所賞賜我們的恩典超過聖潔的族長——那些世上少有的敬虔之人——這就證

<sup>1</sup> 這是 1559 年新增加的一章（參閱 II. 6），也強調律法在恩約中正確的位置，以及律法最主要的目的：使人仰望基督。然而加爾文在這卷的第十章和第十一章中重複許多第九章的內容。第十章和第十一章的內容多半是在 1539 年的版本中新增加的。

<sup>2</sup> 參閱 I.6. 1—4.

明福音的啟示遠超過舊約律法的啟示。基督在另一處相似的經文中也教導：亞伯拉罕歡歡喜喜地仰望基督的日子（約八 56）。雖然亞伯拉罕只從遠處望見，但他仍確信這盼望，所以這聖潔的族長直到死都滿有榮耀的大喜樂。且施洗約翰的論述——「從來沒有人看見神，只有在父懷裡的獨生子將祂表明出來」（約一 18）——並不表示在基督降臨之前，已死的聖徒沒有明白或看見神在基督身上最明亮照耀的真理。然而約翰在將我們的光景與他們的作比較時教導說：那些他們曾瞥見奧秘的影兒，如今卻清楚地向我們顯明。希伯來書的作者明確地解釋這點：「神既在古時藉著眾先知多次多方的曉諭列祖，就在這末世藉著祂兒子曉諭我們。」（來一 1—2 p.）我們如今認識神的獨生子為「神榮耀所發的光輝，是神本體的真相」（來一 3 p.），就是古時猶太人所認識的基督。之前我們已提過保羅的看法，即是基督自己帶領猶太人出埃及（林前一〇 4）<sup>3</sup>。而且保羅在另一處也教導我們：「那吩咐光從黑暗裡照出來的神，已經照在我們心裡，叫我們得知神榮耀的光顯在耶穌基督的面上。」（林後四 6）因當父神在基督身上顯現時，就如使自已成為可見的，雖然祂從前的顯現如同

影兒模糊不清。由此可見，在這明亮如正午的啟示下，心盲之人的墮落和忘恩負義就更可憎！保羅也說撒但弄瞎了他們的心眼，不叫基督榮耀福音的光照著他們（林後三 14—15；cf. 四 4）。

## 2 福音傳揚舊約聖經所啟示的基督

° 我稱福音為關於基督奧秘明確的啟示。我當然相信：既然保羅稱福音為信心之道（提前四 6），那麼一切在律法中對贖罪的應許，就是神用來叫人與自己和好的應許，是福音的主要部分。因保羅將信心與因行律法稱義所帶給人良心的恐懼作對比。由此可見，「福音」這一詞從廣泛的意義來解釋，包含神賞賜古時族長關於祂的憐憫和父親般慈愛的應許。然而更詳細地說，福音就是宣告神在基督裡所彰顯的恩典。這不但為一般的基督徒所接受，也是根據基督和眾使徒的權威（太四 17, 23；九 35），這就是為什麼聖經記載基督傳揚的是天國的福音。馬可以這話作為他福音書的開場白：「耶穌基督福音的起頭。」（可一 1）我們無須再羅列更多經文證明這眾所周知的真理。「基督如今……已經藉著福音，將不能壞的生命彰顯出來。」（提後一 10 p.）保羅在這裡的意思並不是說在神的兒子成肉身之前，眾族長

<sup>3</sup> I. 13. 10.

住在死陰之地，而是在宣告聽到福音的人將擁有這尊榮的特權。他說福音是嶄新和與眾不同的使命 (cf. 林後五 20)，神藉此成就祂的應許，因為這應許將在祂獨生子的身上應驗。歷代的信徒都經歷過保羅所說的這話：「神的應許，在基督都是是的」(林後五 20)，因神將這些應許印記在他們心中 (林後一 22 p.)；然而，既然如今基督以肉身成就了我們全備的救恩，所以保羅說：神已經藉著福音，將不能壞的生命彰顯出來。據此，基督說：「我實實在在的告訴你們，你們將要看見天開了，神的使者上去下來在人子身上。」(約一 51 p.) 雖然祂在此似乎是指族長雅各在異象中曾看到的梯子 (創二八 12)，卻同時也在描述祂榮耀的降臨。基督說祂的降臨給我們開了天堂的門，使我們都能進入。

#### 反駁對律法和福音之關聯

的謬誤：施洗約翰介於

律法和福音時代之間 (3—5)

### 3 舊約的應許對我們而言，並沒有被廢去

然而，我們當以瑟維特邪惡的思想引以為戒。他雖然希望稱頌基督

偉大的恩典 (或至少假意這樣做)，卻完全拋棄舊約的應許，就如它們已與禮儀律一同被廢去。他假裝人藉著信福音就與神所有的應許有分<sup>4</sup>，就如我們與基督原無分別。我剛才提到基督已成就了我們全備的救恩，但若因此推論說我們已擁有基督將賜的一切福分是錯誤的，就如保羅所說：「我們得救是在乎盼望」(西三 3；cf. 羅八 24) 這話是無稽之談！我承認：的確人一旦信基督便立即出死入生，但同時我們不可忘記使徒約翰的這番話：「我們現在是神的兒女，將來如何，還未顯明；但我們知道，主若顯現，我們必要像祂，因為必得見祂的真體。」(約壹三 2 p.) 雖然基督現在在福音上提供我們豐盛屬靈的福分，然而直到我們脫去這取死的身體並穿上我們元帥基督的榮耀，我們才能完全享受我們如今所盼望的屬靈福分。同時，聖靈勸我們依靠神的應許，而這些應許的權威使我們不至被那不潔之犬的狂吠所攪擾。因為保羅告訴我們：「唯獨敬虔，凡事都有益處，因有今生和來生的應許。」(提前四 8) 為此保羅誇耀自己是「照著在基督耶穌裡生命的應許，做基督耶穌的使徒」(提後一 1 p.)。在另一處經文中，保羅

<sup>4</sup> 瑟維特, *Christianismi restitutio* (1553), pp. 294,324, and *Epistolae* 9 (in same volume), p. 601; also in CR VIII. 667 f.

教導：我們擁有神曾經賜給古時聖徒同樣的應許（林後七 1；cf. 林後六 16—18）。最後，保羅視基督徒們受所應許的聖靈為印記是無比快樂的事（弗一 13 p.），唯有當我們接受舊約對基督的應許時，我們才可以以基督為樂，如此基督就開始住在我們心裡（cf. 弗三 17）。然而，「我們……與主相離。因我們行事為人是憑著信心，不是憑著眼見。」（林後五 5—7）這兩件事情毫無衝突：我們在基督裡擁有一切關乎屬天的完美的生命，然而信心是未見之事的確據（來一一 1）。只是我們必須留意律法和福音的應許在本質或性質上有所不同：福音清楚地指出律法模糊預表的事。

#### 4 我們不應當擴大律法與福音之間的差別

。我也反對那些一直將律法和福音做錯誤比較之人。他們說律法時代的人是藉遵守神的律法而稱義，而福音時代的人是白白地被神稱為義。其實我們也不排斥這對比，因保羅常常表示律法是神對人行義公平的要求，除非我們完全順服祂，否則便毫無永生的盼望，若我們在某一方面有絲毫偏差，將受神的咒詛。保羅教導：我們唯有靠恩典才能討神喜悅，靠神的

赦免才能稱義，因為無人能藉遵守律法獲得神所應許的。由此可見，保羅恰當地將律法的義和福音的義作了對比（羅三 21 ff.；加三 10 ff. 等）。

然而，福音並沒有取代整部律法，為人開闢新的救恩之道，福音反而確立和滿足律法所應許的一切，應驗了律法所預表的一切<sup>5</sup>。當基督說：「律法和先知到約翰為止」（路一六 16；cf. 太一一 13），他並非將族長圈在律法束縛的咒詛之下。祂的意思是：他們只領受了最基本的教導，故而遠不如福音所啟示的高貴真理。因此，保羅在稱福音為「神的大能要救一切相信的」時（羅一 16 p.），接著說：「有律法和先知為證。」（羅三 21）又在同一書信的末了，雖然他教導：有關耶穌基督的真道是那永古隱藏不言的奧祕（羅一六 25 p.），但為了不至使人誤會，他接著解釋：神藉眾先知的書向萬國啟示基督（羅一六 26 p.）。我們由此推知，福音與整部律法唯一的差別只在於福音是更清楚的啟示。雖然如此，但因基督賞賜我們測不透豐盛的恩典，所以聖經記載基督的降臨將神的國度建立在世上（cf. 太一二 28）。

<sup>5</sup> 參閱 II. 7. 16; II. 8. 28, 29, 以及當中的註腳。

## 5 施洗約翰

◦ 施洗約翰介於律法時代和福音時代之間，他所擔任的職分與兩個時代都有關聯。他稱基督為「神的羔羊，除去世人罪孽的」（約一 29），因此陳明了福音的總綱。然而，他並沒有傳揚基督的復活所彰顯的神無法測度的全能和榮耀。當基督說：「凡婦人所生的，沒有一個興起來大過施洗約翰的；然而天國裡最小的比他還大」（太一一 11 p.），祂是指施洗約翰不如使徒。祂在此並不是稱讚人本身，而是說施洗約翰高過所有的先知，藉此將福音的真道高舉到無與倫比的地位。就如我們在另一處看到，基督稱這福音之道為「天國」。施洗約翰說他自己只是「聲音」（約一 23；cf. 賽四〇

3），就如他在先知的地位之下。他這樣做並不是虛假的謙卑，而是教導神並沒有將真正的使命交託給他，他只是擔任使者的職分，就如瑪拉基的預言：「看哪，耶和華大而可畏之日未到以前，我必差遣先知以利亞到你們那裡去。」（瑪四 5）事實上，在他整個傳福音的事工上，他只是預備人作基督的門徒。他也引用先知以賽亞的話證明這事工是神交託給他的。在這意義之上，基督稱施洗約翰為「點著的明燈」（約五 35），因正午尚未來到。然而這並不證明他不是傳福音的人，因他的洗禮與神之後交付給使徒的洗禮並無兩樣（約一 33）。而施洗約翰所開創的事工，在基督升天之後，眾使徒就更放膽地完成這工。

## 舊約與新約的相似之處\*

---

### 舊約的恩約與新約的恩約 並無分別 (1—6)

---

#### 1 問題

<sup>e(b)</sup> 可見，神在創立世界之前所預定得兒子名分的人，都是以同樣的條件和教義與神立約<sup>1</sup>，這是極為重要的。稍後我將更具體地解釋，族長們在這恩約之上的處境與我們有何不同，雖然他們與我們享有同樣的產業，並且盼望同一位中保相同的救恩。

<sup>b</sup> 我們在律法書和先知書上所收集的見證證明：除了福音的教義之外，神的子民從未有過另一個敬畏神和行善的準則。然而，因神學家們常常激烈地爭辯舊約和新約之間的差別，從而使單純的信徒心存疑惑，我們將更充分和詳細地討論這問題。事實上，雖然這教導本來對我們極有益處，但因惡名昭彰的瑟維特和重洗派的某些狂人，將以色列人視為一群污穢的豬，因此我們不得不教導這教義。他們喋喋不休地說神在世上厚待以色列人，但卻沒有給他們天堂永恆

---

<sup>1</sup> 在這章，特別在 1—5 和 8 段中，加爾文解釋恩約的教義。參閱 I. 6. 1 註腳 3。神的恩約之所以成為神學的主要部分是由於慈運理 (Zwingli), 奧科蘭帕迪烏斯 (Oecolampadius), 威廉·丁道爾 (William Tyndale), 布塞爾 (Bucer), 和布靈格的影響。撒迦利亞·烏爾西努 (Zacharias Ursinus) (d. 1585) 和卡士帕·奧利維亞努 (Caspar Olevianus) (d. 1587)——海德堡的改革者，以及蘇格蘭的羅伯特·羅拉克 (Robert Rollock) (d. 1599) 發展了他們對恩約的觀念。然而一直到十七世紀，藉著《韋斯敏斯德信條》(1647) 第七章以及約翰·柯齊 (John Cocceius) 很有影響力的 *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* (1648)，恩約神學才得以完整地發展。加爾文的教導沒有包括《韋斯敏斯德信條》中與恩典之約並行的功勞之約。參閱以下的文章：“The Origins of Puritanism,” by L. J. Trinterud, *Church History* XX (1951), 37—57; “Calvin and Covenant Theology,” by E. H. Emerson, *Church History* XXV (1956), 186—144; and with reference to Scotland, “The Covenant Idea as a Revolutionary Symbol,” by S. A. Burrell, *Church History* XXVII (1958), 338—350. See also G. Schrenk, *Gottesreich und Bund in älteren Protestantismus* (Gütersloh, 1923), and the discussion by G. D. Henderson of “The Idea of the Covenant in Scotland,” *The Burning Bush: Studies in Scottish Church History*, ch. 4.

的盼望<sup>2</sup>。所以，為了使敬虔之人遠避這極為有害的謬誤，同時為了排除在提到新、舊約之間的差別時所產生的難題，我們將略提神在基督降臨之前與以色列人所立的約，以及在基督降臨之後和我們所立的約彼此之間的相似和不同之處。

## 2 主要相似之處

<sup>b</sup> 這兩約可以用一詞來解釋。神與眾族長所立的約在實質上和與我們所立的約完全一致，其差別在於立約的方式。然而，為了使人易於理解，我們要更詳細地解釋這差別，為了證明它們的相似之處或關聯。我們無需重複贅述以上已教導的細節，我們也不打算在此談論以後將探討的問題。

<sup>b</sup> 在此我們將從三方面闡述我們的立場。首先，我們認為神要猶太人仰望的目標並不是世俗的興旺和快樂。反而神在永恆的盼望中收養他們，並且以聖言、律法，以及先知的預言使他們確信這收養。其次，神與他們立的恩約並不依靠他們的功勞，而是完全依靠呼召他們之神的憐憫。最後，他們擁有並認識基督為他們的中保，並藉祂與神聯合，以及在神的

應許中有分。也許至今我們仍沒有透徹地瞭解第二點，我們將在恰當的時候詳細解釋<sup>3</sup>。因我們將以先知眾多<sup>b</sup> 清楚的見證證明：神從前向祂百姓所應許或賞賜的一切福分，完全是出於祂的慈愛。我們先前也已多次證明了第三點，並且對第一點也有所探討。

## 3 舊約仰望尚未應驗的應許

<sup>b</sup> 第一點特別與目前的主題有關，在這點上我們的仇敵也更激烈地攻擊我們，所以我們要更留意這一點。若我們在解釋這點時有任何遺漏，我們將在恰當的時候再做補充。使徒保羅消除我們有關這三點的一切疑惑，他說：「這福音是神從前藉眾先知在聖經上所應許的」，並且在時候滿足時，神宣告這關於祂兒子的福音（羅一 2—3 p.）。照樣，「神的義在律法以外已經顯明出來，有律法和先知為證。」（羅三 21）的確，福音不會使人僅滿足於今世的快樂，而是使人仰望永生的盼望。福音並沒有使人貪戀世俗的享樂，反而因宣告天堂的盼望使人仰望之。保羅在另一處也明確地說：「你們既聽見真理的道，就是那叫你們得救的福音，也信了基督，

<sup>2</sup> 悉維特堅持加爾文在這裡所攻擊的立場。他說：「在律法時代贖罪是屬世的和屬血氣的。」他認為舊約信徒的信心也是屬世的。Christianismi restitutio (1553), pp. 322, 324; 參閱 pp. 233, 237 ff., 305, 314, 321—326。

<sup>3</sup> III. 15—18.



既然信祂，就受了所應許的聖靈為印記。這聖靈是我們得基業的憑據。」(弗一 13-14) 又說：「因聽見你們在基督耶穌裡的信心，並向眾聖徒的愛心，是為那給你們存在天上的盼望；這盼望就是你們從前在福音真理的道上所聽見的」(西一 4-5 p.)，以及「神藉我們所傳的福音召你們到這地步，好得著我們主耶穌基督的榮光。」(帖後二 14 p.) 所以福音被稱為「救世的道」(徒一三 26)、「神的大能，要救一切相信的」(羅一 16)，以及「天國」(太三 2；一三)。若福音的教義是屬靈的，並能使我們獲得永不朽壞的生命，那麼我們就不要以為那些承受應許和聽到福音預言之人，會忽略看顧自己的靈魂<sup>4</sup>，就如沒有靈性的禽獸只追求肉體的享樂。任何人在此不當邪惡的說：律法書和先知書上所載關於福音的應許是專為新約時代的百姓<sup>5</sup>。因為當使徒保羅提及福音早已在律法書上被應許時，立刻又說：「律法上的話都是對律法以下之人說的。」(羅三 19 p.) 我承認保羅是在另一主題之下說這句話，但當他說律法所教導的一切是專為猶太人時，他並沒有忘記他

在前幾節經文所說關於律法對福音的應許(羅一 2；cf. 三 21)。當保羅說對福音的應許都包括在律法中時，就充分證明：舊約時代所在乎的也是來世。

#### 4 舊約時代的人同樣藉著恩典稱義

<sup>b</sup> 由此可見，舊約也是建立在神白白的憐憫之上，也是以基督的代求得以確立。因為福音所宣揚的也是罪人唯有藉著神父親般的慈愛稱義，而非藉著人的功勞，並且這一切都在乎基督。如此，誰還敢擅自將猶太人和基督隔離呢？因聖經記載神與猶太人立了福音的恩約，並且基督就是這恩約唯一的根基？誰還敢擅自說猶太人與神白白救恩的恩賜無關<sup>6</sup>？因聖經記載神向他們啟示以信稱義的教義。為了避免我們在如此明顯的事上徒然爭論，我們要引用主自己的一句名言：「亞伯拉罕歡歡喜喜的仰望我的日子，既看見了就快樂。」(約八 56) 基督在那裡指著關於亞伯拉罕所說的話，使徒證明這是一切信徒所共有的經歷，他說：「耶穌基督昨日、今日、一直到永遠是一樣的。」(來一三 8) 保羅在那裡所指的不僅是基督永恆

<sup>4</sup> “*Neglectaque animae cura.*” 潘尼埃 (Pannier) 說這是重洗派者被指控的罪之一：Pannier, *Institution* III. 288 and note b on p. 10。

<sup>5</sup> 瑟維特, *Dialogorum de Trinitate libri duo: De justitia regni Christi* 1. 1, 4, fo. C 7a, D 16, D 2a (tr. E. M. Wilbur, *The Two Treatises of Servtus on the Trinity*, pp. 225, 230 f.).

<sup>6</sup> 瑟維特, *De justitia regni Christi*, III. 3, fo. E 2a (tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 243 ff.).

的神性，也是指祂的全能，就是神運行在各時代信徒身上的。所以，童貞女馬利亞和撒迦利亞在他們的歌頌中都稱在基督裡所啟示的救恩為神在古時向亞伯拉罕和眾族長所應許救恩的應驗（路一 54—55，72—73）。若神在差遣基督時，遵守並成全了祂古時的諾言，那我們就得承認舊約的本意就是要啟示基督和永生<sup>7</sup>。

### 5 恩約上的相似記號

<sup>b</sup> 事實上，保羅說以色列人不但在恩約上與我們平等，也在聖禮上與我們平等。保羅列舉神在舊約中懲罰以色列人的方式，目的是要防止哥林多信徒重蹈覆轍，犯同樣的罪。因此，他以這前提論到：我們毫無理由自以為自己有任何的特權可以逃脫古時猶太人所遭遇之神的報應，因神當時也賞賜他們與我們同樣的福分，也在他們中間以同樣的象徵彰顯祂的恩典（cf. 林前—〇 1—6，11）<sup>8</sup>。他彷彿在說：「假設你以為因受了洗禮的印

記，並天天領聖餐，也擁有神奇妙的應許就平安無事，但卻同時藐視神的慈愛並放縱自己的私慾。你當知道，猶太人也不缺少諸如此類的象徵，但神卻嚴厲報應了他們。他們在穿越紅海時和在保護他們免受陽光傷害的雲柱中受過洗。」我們的仇敵稱以色列人過紅海為屬肉體的洗禮，並說這在某種程度上與我們屬靈的洗禮相對應。然而若他們的這觀點是對的，那使徒保羅的辯論就落空了。因保羅在此有意要糾正一些基督徒的誤解，他們以為因有洗禮的特權便比猶太人優越。保羅接著所說的話也反駁他們的誤解：「並且都吃了一樣的靈食，也都喝了一樣的靈水。」（林前—〇 3—4）保羅解釋這所指的是基督<sup>9</sup>。

### 6 反駁根據《約翰福音》六章 49 節、54 節的異議<sup>†</sup>

<sup>b</sup> 為了推翻保羅的這觀點，他們引用基督的話：「你們的祖宗在曠野吃過嗎哪，還是死了」（約六 49）、

<sup>7</sup> 布塞爾 (Bucer) 也說基督成全了舊約裡的恩約，*Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli*, 1536, p. 159. 參閱 Benoit, *Institution* II. 198. 為了明白教父（加爾文很熟悉的教父）對這教義的觀點，請參閱 Irenaeus, *Against Heresies* IV. 9, 10 (MPG 7.996—1000; tr. ANF I. 472 ff.); 奧古斯丁, *On the Morals of the Catholic Church* 28. 56—58 (MPL 32. 1333; tr. NPNF IV. 56 f.)。

<sup>8</sup> 參閱 Comm.1 Corinthians 10:1—5.

<sup>9</sup> Bucer, *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli*, p. 158, 說古時猶太人的聖禮與基督徒的聖禮基本上是一樣的。加爾文在這段和下一段所攻擊的觀念多半屬於瑟維特。

「吃我肉的人就永遠活著。」(約六 54, 58) 要證明這兩處經文是一致的並不困難。因主當時的聽眾只想得食物充饑，並不在乎靈魂的糧食，所以祂屈就他們的理解力而說這番話，尤其是以嗎哪和他們的身體做比較。他們要求主行神蹟證明祂的權威，就如摩西在曠野中行過嗎哪的神蹟一樣。然而他們對「嗎哪」的理解，只是滿足當時猶太人肉體饑餓的食物，並沒有參透保羅最在乎的奧祕。基督做這比較，為了使他們明白：他們當從祂身上盼望遠勝過他們的祖先從摩西手中所領受的福分。倘若你相信神藉摩西賜以色列人天上的嗎哪是偉大和值得記念的神蹟，使他們沒有在曠野中餓死，而暫時維持他們的性命。由此我們就可推知：那賞賜人永生的食物是滿足肉體的食物無法相比的。我們因此明白主為何略而不提嗎哪主要的意義，而只提它肉體上的作用，因猶太人有意要指控基督，便搬出摩西與祂作對，因摩西以嗎哪滿足當時猶太人的需要。主回答說：祂賞賜的是更高貴的恩典，而猶太人極為看重滿足肉體的食物，與基督所賞賜的飲食相比，便不值一提。保羅知道神從天上降下嗎哪並不只是要滿足他們的肚

腹，也是要賞賜他們屬靈的喻意，預表基督賜人屬靈的重生(林前—〇 1—5)，所以他並沒有忽略最值得思考的含義。由此我們全然確知：神不但將祂如今賜給我們天上永生的應許同樣也賜給猶太人，也給他們屬靈的聖禮為印記。<sup>x</sup> 奧古斯丁在《反摩尼教徒福斯圖斯》(*Against Faustus the Manichee*) 這作品中對這問題有詳細的論證<sup>10</sup>。

對永生的盼望也證明：

舊約的族長期待應許

在來生得以應驗 (7—14)

## 7 族長有神的道，也有永生

<sup>e(b)</sup> 然而我的讀者也許希望我引用律法書和先知書上的經文證明：不但有基督和使徒，甚至連舊約的族長也為屬靈的恩約作見證。<sup>b</sup> 我也樂意遵照讀者的意思行，因為如此，我們的仇敵才會被徹底地駁倒，並且無法迴避這問題。

我要以此證據展開我的討論，儘管我知道重洗派者對此不屑一顧，然而對於相信真道以及願受教導的人而言極有價值。<sup>e(b)</sup> 神的話語有賜人生命的能力並會重生神一切預定得永生

<sup>10</sup> 奧古斯丁, *Reply to Faustus the Manichean* XV. 1 1; XIX. 16 (MPL 42.314,356; tr. NPNF IV. 219, 244). 第 6 段的最後一句話來自 1553 年的版本。

之人，這是理所當然的。彼得的這段話是永恆的真理，即神的話語是不能壞的種子，也是活潑常存的道（彼前一 23），他也引用以賽亞的話證明這一點（彼前一 24；賽四〇 6）。既然神在古時以這聖約使猶太人與祂自己聯合，無疑神據此將他們分別出來，賞賜他們永生的盼望。但當我說他們領受那使他們親近神之道時，<sup>b</sup> 我所指的並不是那起初 <sup>b</sup> 賞賜眾受造物 <sup>e(b)</sup> 生命的道。儘管這道賜生命給眾受造物，但卻無法救他們脫離敗壞的轄制。我所說的事實是那光照敬虔之人的心，使他們認識神與神聯合的真道。亞當、亞伯、挪亞、亞伯拉罕，以及其他的族長都藉這真道的光照投靠神。因此我確信，他們已進入了神永恆的國度，因他們真正與神聯合，而這聯合與永生的福分是並存的。

### 8 在舊約時代，神與祂的百姓交通並藉此賜他們永生

<sup>b</sup> 或許你仍然覺得模糊，所以我要再略提神如何與祂的百姓立約。這將滿足平心靜氣聆聽的人，也將充分暴露那些反駁這真理之人的無知。神總是如此與祂的僕人立約：「我要作你們的神，你們要作我的子民。」（利二六 12）眾先知也經常說生命、救恩和神所有的祝福都包含在這句話之內。大衛也經常宣稱：「有耶和華為

他們的神，這百姓便為有福」（詩一四四 15）、「神所揀選為自己產業的民有福了」（詩三三 12）。這指的不是他們屬世的福樂，而是既因神救他們脫離死亡，就永遠眷顧他們並以祂永恆的憐憫保守他們。其他先知也說：「耶和華——我的神……我們必不致死」（哈一 12 p.）、「耶和華是給我們設律法的；耶和華是我們的王；祂必拯救我們」（賽三三 22）、「以色列啊，你是有福的！誰像你這蒙耶和華所拯救的百姓呢？」（申三三 29 p.）。但為了避免在這問題上浪費時間，我們只要提先知常常記載的這事實：因耶和華是我們的神，所以我們必不缺乏祂豐盛的祝福以及救恩的確據，必是如此！

因為一旦神仰起臉光照人，這就是人得救恩的憑據，所以若神向人仰起臉，祂怎能不同時給人救恩豐盛的一切呢？祂在這條件之下作我們的神，祂要居住在我們中間，就如祂藉摩西所證實的那樣（利二六 11）。若神與人同住，那人必擁有生命。神藉這短句就足以明確地應許猶太人屬靈的生命：「我是你的神。」（出六 7）意思是祂不但是他們肉體方面的神，特別是他們靈魂的神。人的靈魂除非藉義與神聯合，否則就仍在死亡中與神疏遠。另一方面，這樣與神聯合帶給人永遠的救恩。

## 9 甚至在舊約時代，神的慈愛也勝過死亡的權勢

<sup>b</sup> 除此之外，神不但宣告祂是他們的神，祂同時也應許作他們的神到永永遠遠。神如此說是要使他們有永恆的盼望，而不是只定睛於世俗的享樂，聖經多處記載舊約的聖徒對來世的領悟。神永不離棄他們的應許，不但成為他們當時受難中的安慰，也成為他們永恆的盼望。在這應許的後半部分，神更清楚地使他們確信祂賜給他們的福分遠超過今生：「我要作你和你後裔的神。」（創一七 7 p.）既然神藉祝福已死之人的後裔向他們宣告祂的慈愛，這就證明這慈愛永不會離棄他們。因為神不像人，人因死亡的阻隔，將他們對朋友的愛轉移到朋友的子孫身上，因他們不再有機會善待朋友。然而，神的慈愛卻不被死亡阻隔，因此並不會從死人身上收回祂的憐憫，卻因他們的緣故「向他們發慈愛，直到千代」（出二〇 6 p.）。神藉這奇妙的應許向聖徒證明，他們死後將領受神這偉大、豐盛的慈愛。當神在亞伯拉罕、以撒，以及雅各死後很長一段時間仍稱自己為他們的神時，就印記了這應許的真實性，並確立這應許將得應驗（出三 6）。神為何如此行呢？若他們已經不存在了，那麼稱自己為他們的神豈不荒唐嗎？就如祂說祂是已不存在之人的神一樣荒唐。福

音書的作者敘述基督也以這證據駁倒了撒督該人（太二二 23—32；路二〇 27—38），甚至使他們無法否認連摩西都為死人復活作見證，他們早就從摩西口中得知：「眾聖徒都在神手中。」（申三三 3 p.）從這經文中不難推斷，審判生死的神不但教訓、看顧，以及保守猶太人，祂也不容死亡勝過他們。

## 10 古時選民的福分不是屬世的

<sup>b</sup> 我們現在要討論這問題的要點：舊約的信徒是否從神的話語得知他們死後必得更幸福的生命，並被教導輕看今生而默想來世。首先，神所吩咐他們的生活方式是不斷地提醒他們，若他們只在今生有指望就比眾人更可憐。亞當一回想他曾失喪的快樂便悲慟萬分，因在那之後他得安息地勞苦才得以維持生活的需要。他不但因神的咒詛必須忍受這勞苦（創三 17），且他一生中唯一的安慰，也成為他極大的痛苦。他的兩個兒子中，其中一個邪惡地殺了另一個（創四 8）。亞當每看到他僅存的兒子必定厭惡他，也想驅逐他。亞伯在青年時期被殘酷的謀殺是人類悲劇的明證。當世人正痛快地享樂時，挪亞卻耗費他一生大半的時光勞碌地建造方舟（創六 22），救他脫離死亡的方舟同時帶給他比死亡更難過的苦境。住在方舟裡的那十個月無異於住在黑暗的墳墓裡，

如此長久地被關在堆滿動物糞便的方舟裡絕無樂趣可言。在他度過如此大的困境之後，又落入新的憂傷之中。在他親生的兒子嘲笑他之後，神吩咐他親口咒詛他，雖然他藉神極大的恩惠得以在洪水中安然無恙（創九 24—25）。

## 11 亞伯拉罕的信心

° 若我們思想<sup>b</sup> 亞伯拉罕的信心，° 就當尊他為萬人之上，神將這信心擺在我們眼前作為信徒最好的榜樣；神的兒女都被稱為亞伯拉罕的後裔（創一二 3），若亞伯拉罕是眾信徒之父（cf. 創一七 5），但卻說他沒有永恆的福分，豈非荒唐？既然他在信徒中擁有最高的地位，若說他沒有獲得眾信徒將得到的福分，這等於拆毀整個教會。亞伯拉罕的生平如下：<sup>b</sup> 當神第一次呼召他時（創一二 1），他被迫離開自己的國家、父母，以及朋友，即世人所看最為寶貴的，就如神故意要奪去他今生一切的快樂。在他到達神吩咐他前往之地時，卻因饑荒必須離開那地（創一二 10）。為了求助，他逃到一個地方，在那裡，為了活命，他使他的妻子落入被強暴的危險中（創一二 11 ff.），這對他而言比死更痛苦。在他返回居住地之後，又因饑荒必須再次離開。住在時常饑荒之地，若不時常離開就會餓死，這是什麼樣的快樂生活呢？他在亞比米勒之地也難免相同

的遭遇，甚至為了活命而喪失他的妻子（創二〇 1）。在多年的四處飄流中，他在僕人不斷爭吵的壓力下，打發他珍愛如子的侄子離去（創一三 5—9）。無疑地，這場分離就如鋸掉他的手臂一樣痛苦。不久之後，亞伯拉罕聽說仇敵擄去了他的侄子（創一四 14—16）。不管他到何處，他都遇到野蠻可怕的鄰居，他們甚至不容他喝自己親手辛苦所挖之井裡的水，若非基拉耳王禁止他使用這些水井，他就不需要為這些水井付錢（創二一 25—31）。到了年老力衰的暮年時，他仍無兒女（創一五 2），這是年老時最困苦處境。最後在絕望中，他生了以實瑪利（創一六 15），然而這兒子的出生使他付出極重的代價。因撒拉不斷的埋怨使他厭倦，就如是驅使那女僕對撒拉狂傲無禮而導致他們家庭的不合（創一六 5）。最後，以撒出生了（創二一 2），然而在這條條件之下，長子以實瑪利卻被驅逐出家門，像仇敵一樣被離棄（創二一 9 ff.）。因此，亞伯拉罕只能從以撒身上得安慰，不久神卻又吩咐他將這兒子獻為祭（創二二 1 ff.）。父親要親手處決自己的親生兒子，難道有比這更可怕的嗎？若以撒病死了，誰都會以為亞伯拉罕是最悲慘的人，神賞賜他兒子只是要嘲弄他，而膝下無子的悲傷將更加倍！他若被陌生人謀殺，將比病死更痛苦。然而，父親必須親

手殺死自己的兒子，沒有比這更痛苦的災難。簡言之，他的一生坎坷不平、顛沛流離，若有人想描繪一幅一生充滿悲劇的壯麗圖畫，沒有比亞伯拉罕的一生更合適的了！然而人們不可說：亞伯拉罕並非那麼悲慘，因他至終平安度過如此眾多的大患難。沒有人會說一個一輩子在無數的患難中艱苦掙扎的人是快樂的，反而是一生沒有遭遇患難、平安度日的人才是。

## 12 以撒和雅各的信心\*

<sup>b</sup> 以撒的遭遇不如亞伯拉罕的悲慘，卻也極少嘗到甘甜的滋味，他自己也經歷了許多無法使他在世上快樂度日的困擾。他因饑荒被迫離開迦南地（創二六 1），他的妻子從他懷中被奪去（創二六 7），他的鄰居不斷地攻擊和在各方面欺壓他，迫使他也為水爭戰（創二六 12 ff.）。在家裡，他的兒媳使他異常煩躁（創二六 34-35）。他兩個兒子的爭吵是他的另一個苦惱（創二七 41），為了解決這棘手的難題，他不得不放逐他所祝福的兒子（創二八 1，5）。

至於雅各，他是極為不幸的化身

<sup>11</sup>。在家中，他在哥哥的威嚇下，度過極為痛苦的少年時期，至終被迫離家出走（創二七 41-45）。當他離開父母和故鄉之後，除了被放逐之苦，他還要忍受他舅舅拉班比他哥哥對他更糟的待遇（創二九 15 ff.）。他不但在冷酷無情的奴役下熬過了七年的時光（創二九 20）——拉班以奸計欺騙他——也沒有娶到他所愛的女人！（創二九 23-26）為了娶到他心愛的女人，他不得不再作拉班的奴僕（創二九 27），白天在烈日的焦烤下，夜間受盡寒霜，痛苦得不得闔眼，就如他親口所抱怨的那樣（創三一 40）。

在這二十年極為艱難的日子中，他的岳父每日以詭詐待他，使他痛苦不堪（創三一 41）。而他在自己的家中也不得安寧，這家由於兩妻的怨恨、紛爭和嫉妒，幾乎四分五裂（創三〇 1 ff.）。在神吩咐他返回故鄉時，他不得不暗地倉皇逃離（創三一 17 ff.）。然而在逃離的途中，仍遭其岳父的辱罵（創三一 23）。不久之後，更殘酷的憂傷侵襲他。在他即將與他哥哥見面時，他想像殘暴的仇敵所能殺害他的各種方式。所以在他等候以掃時（創三二

<sup>11</sup> “*Extremae infelicis in signe est exemplar.*” 就加爾文而論，族長——神的選民，一生中所遭遇的一切盡都是患難和困苦。這與他其他作品的教導完全一致，也證明某些人自以為是地以為：加爾文認為今生的富足表示神對人的揀選，是毫無根據的。參閱 McNeill, *The History and Character of Calvinism*, pp. 222 f., 418 ff. On Jacob, 參閱 Ambrose, *On the Duties of the Clergy* 2. 5 (MPL 16. 114ff.; tr. NPNF 2 ser. X. 46 f.).

7, 11), 他的心恐懼不安, 遭受難以想像的煎熬。當他見到以掃時嚇得仆倒在他腳前, 直到他發覺他哥哥對他出乎意料之外的好(創三三 1)。之後, 在他進入故鄉後, 就失去他最親愛的妻子拉結(創三五 16-20)。不久, 他聽到他心愛之妻所生的兒子——就是他最鍾愛的兒子被野獸撕裂吞吃了(創三七 31-32)。他因兒子的死悲痛欲絕, 在長久的痛苦後他聽不進一切的勸慰, 他在絕望中宣告, 他將悲哀至死並到墳中見他的兒子。禍不單行, 他的女兒被強暴(創三四 2, 5), 他的眾子魯莽地復仇(創三四 25), 不但使當地的居民厭惡他, 也讓他處於隨時有可能被謀殺的危險(創三四 30)。這一切都使他憂慮、悲傷, 以及痛恨不已! 更有甚者, 他的長子流便犯下滔天大罪(創三五 22)。男人的妻子遭到玷辱被視為最大的不幸之一, 更何況這罪是他親生的兒子所犯的? 接踵而至的是他的家又被亂倫所污穢(創三八 18)。凡此種種恥辱的經驗就連最堅強的人也會被擊垮、崩潰!

到了遲暮之年, 為了使全家脫離饑荒, 他又為另一惡耗所震驚: 他其中的一個兒子被囚入獄。為了要使他得釋放, 雅各被迫將便雅憫(他一生中僅剩唯一的安慰)交給別人看管(創四二 34、38)。誰能想像他在患難連連的一生中, 會有瞬間的寧靜呢? 因

此, 作為一個自己一生經歷最好的見證人, 他向法老王說: 我平生的年日又少又苦(創四七 9)。他坦言他的一生充滿悲劇, 又完全否認他經歷過神曾應許他的興旺之日。所以, 雅各若非惡劣、忘恩負義地否定神的恩惠, 就是他坦白承認在世上過了悲慘的一生。若他這樣說是真實的, 就證明他所盼望的不是屬世之事。

### 13 族長尋求永生

<sup>b</sup> 既然這些聖潔的族長盼望從神那裡獲得有福的生命, 因此他們明白並相信這福分不是屬世的。使徒極奇妙地教導這一點: 「亞伯拉罕因著信, 就在所應許之地作客, 好像在異地居住帳棚, 與那同蒙一個應許的以撒、雅各一樣。因為他等候那座有根基的城, 就是神所經營所建造的……這些人都是存著信心死的, 並沒有得著所應許的; 卻從遠處望見, 且歡喜迎接, 又承認自己在世上是客旅, 是寄居的。說這樣話的人是表明自己要找一個家鄉。他們若想念所離開的家鄉, 還有可以回去的機會。他們卻羨慕一個更美的家鄉, 就是在天上的。所以神被稱為他們的神, 並不以為恥, 因為祂已經給他們預備了一座城。」(來一一 9-10, 13-16 p.) 他們若在毫無根據的情況下仍盼望在世上而不是在另一處得到神所應許的, 這是



愚不可及的。

保羅和摩西都肯定信徒稱今生為「寄居的」(創四七 9)，既然猶太人在迦南地作客旅和寄居的，那如何說神使他們作亞伯拉罕後裔的應許沒有落空呢？顯然，神應許他們將擁有的產業不是世上的。所以，神在迦南之地「連立足之地也沒有給他們」(徒七 5 p.)，除了他們的墳地以外。這證明他們只盼望在死後領受神所應許的。這就是為何雅各吩咐約瑟向他起誓要將他葬在迦南地(創四七 29-30)；這也是為何約瑟吩咐以色列人將他的骸骨搬到迦南地，雖然幾個世紀之後他的骸骨早已化為灰燼(創五〇 25)。

#### 14 聖徒的死是進入永生之門\*

<sup>b</sup> 最後，我以上已充分證明：眾族長在他們今生一切的勞苦中仰望來世永生的福分。若雅各所期待的不是更高的福分，他為何如此渴望並冒極大的危險獲取長子的名分呢？因這迫使他離家出走，並幾乎喪失產業，也沒有給他帶來任何的益處(創二七 41)。在他奄奄一息時，他宣告自己的意圖：「耶和華啊，我向來等候你的救恩。」(創四九 18, Vg.) 既然他知道他即將死，那他所等候的救恩難道不

就是在他死後擁有新生命的開始嗎？我們也無須討論敬虔之人的看法，因為連想攻擊真理的人都明白這點。巴蘭的這句話是什麼意思呢？「我願如義人之死而死；我願如義人之終而終……。」(民二三 10 p.)，除非他也明白之後大衛所宣告的真理：「在耶和華眼中，看聖民之死極為寶貴。」(詩一一六 15) 然而「惡人之死是可憎惡的」(詩三三 22, Vg.; 詩三四 21, EV)，若今生最終的結局是死<sup>12</sup>，那麼義人和惡人之死就無兩樣。然而他們死後的結局是截然不同的。

引用大衛、約伯、以西結，

以及其他先知的話

繼續討論這主題 (15—22)

#### 15 大衛對盼望的宣告

<sup>b</sup> 到目前為止我們只談到摩西所記載的啟示。根據我們仇敵的觀點，摩西所擔任的職分只是藉肥沃之地和今生豐盛的生活勸屬血氣之人敬拜神。然而，除非我們故意拒絕神所啟示的亮光，否則摩西已清楚啟示神屬靈的恩約，而且舊約先知的書卷中清楚地啟示永生和基督的國度。

既然大衛是舊約時代早期的先

<sup>12</sup> “*Ultima linea et meta.*” 參閱 Horace, Epistles I. 16. 79: “*Mors ultima linea rerum est.*” (LCL edition, Horace, *Satires, Epistles, and Ars Poetica*, p. 356.)

知，所以神預定他描述天上奧秘的事不如後來的先知清晰。然而他仍然清楚並肯定地記載來世的盼望。

以下的話證明他如何看待屬世之事：「我在祢面前是客旅，是寄居的，像我列祖一般」（詩三九 12）、「各人最穩妥的時候，真是全然虛幻。世人行動實係幻影」（詩三九 5—6 p.）、「主啊，如今我等什麼呢？我的指望在乎祢！」（詩三九 7）的確，人若承認世上並無可靠之事，而堅定地信靠神，就證明他的快樂不在這世上。當大衛安慰信徒時，他習慣提醒他們默想這事實。

在另一處經文中，在他提到人生苦短後，又說：「但耶和華的慈愛歸於敬畏祂的人，從亙古到永遠。」（詩一〇三 17）這與他在詩篇一〇二篇中所說的相似：「祢起初立了地的根基；天也是祢手所造的。天地都要滅沒，祢卻要長存；天地都要如外衣漸漸舊了。祢要將天地如裡衣更換，天地就都改變了。唯有祢永不改變；祢的年數沒有窮盡。祢僕人的子孫要長存；他們的後裔要堅立在祢面前。」（詩一〇二 25—28；cf. 詩一〇一 26—29, Vg.）既然天地滅絕後，敬虔之人仍在神前立定，這就證明他們的救恩是永恆的。

然而這盼望若不建立在以賽亞所宣告的應許之上，便必站立不住，神說：「天必像煙雲消散，地必如衣服

漸漸舊了；其上的居民也要如此死亡。唯有我的救恩永遠長存，我的公義也不廢掉。」（賽五一 6, Vg.）在此強調的不是神的義和救恩本身的永恆性，而是強調人到永遠都能經歷到。

## 16 其他關於來世的經文\*

<sup>b</sup> 大衛在《詩篇》中多處歌頌義人的興旺，這些經文若非指天堂的榮耀就毫無意義。譬如：「耶和華保護聖民的性命，搭救他們脫離惡人的手」（詩九七 10）、「散布亮光是為義人；預備喜樂是為正直人」（詩九七 11）、「他的仁義存到永遠。他的角必被高舉，大有榮耀」（詩一一一 9, Vg.; 詩一一二 9, EV.）、「惡人的心願要歸滅絕」（詩一一一 10, Vg.; 一一二 10, EV.）、「義人必要稱讚祢的名；正直人必住在祢面前」（詩一三九 14, Vg.; 詩一四〇 13, EV.）、「義人被記念，直到永遠」（詩一一二 6）、「耶和華救贖祂僕人的靈魂」（詩三四 22）。

神常常容許惡人出於私慾殺害祂的僕人，容許義人在黑暗和污穢中衰殘，也容許惡人如眾星閃耀。神有時也向信徒掩面，不讓他們長久享有世上的快樂。因此，甚至大衛也毫不隱瞞地說：若信徒將盼望放在今世，他們必大受誘惑，以為神不喜悅敬虔之人。不敬虔之人在世昌盛繁茂，而義人卻遭遇羞辱、窮困、藐視，並背各

種十字架<sup>13</sup>！大衛說：「我的腳幾乎失閃；我的腳險些滑跌。我見惡人和狂傲人享平安就心懷不平。」（詩七三 2—3）之後他的結論是：「我思索怎能明白這事，眼看實係為難，等我進了神的聖所，思想他們的結局。」（詩七三 16—17）

### 17 義人的盼望勝過今世的患難並仰望永世

<sup>b</sup> 所以，我們應當從大衛的陳述中學到：舊約時，聖潔的族長相信神在今世很少或根本沒有應驗祂對祂僕人的應許，所以他們滿心仰望永世，在那裡獲得今世的影兒所無法提供的。這永世就是神最後的審判，雖然他們的肉眼看不見，卻以信心明白。他們確信無論在今世有何遭遇，總有一天神的應許必得以應驗，且不遲延。有這些經文為證：「我必在義中見祢的面；我醒了的時候，得見祢的形像就心滿意足了」（詩一七 15 p.）、「我就像神殿中的青橄欖樹」（詩五二 8 p.）、「義人要發旺如棕樹，生長如黎巴嫩的香柏樹。他們栽於耶和華的殿中，發旺在我們神的院裡。他們年老的時候仍要結果子，要滿了汁漿而常發青」（詩九二 12—14）。<sup>e</sup> 大衛之前

說：「耶和華，祢的心思極其深……惡人茂盛如草，一切作孽之人發旺的時候，正是他們要滅亡，直到永遠。」（詩九二 5, 7 p.）義人的美麗和光榮難道不就是在神的國度揭去這世界的面具之後才得以彰顯嗎？當他們舉目仰望那永恆之福，就不會介意今世暫時的患難，從而坦然無懼地說：「祂永不叫義人動搖。神啊，祢必使惡人下入滅亡的坑。」（詩五五 22—23）今世哪裡有永恆吞滅惡人的坑呢？另一處描述惡人之快樂的經文是：「他們度日諸事亨通。」（伯二一 13, cf. Comm.）既然聖經也記載聖徒嚴重地受欺壓，甚至被殺害，那麼他們的盼望何在呢？大衛所仰望的並不是這如大海翻覆不定的世界，而是神將來對天地永恆的判決。

詩人在另一段經文中恰當地描述：「那些倚仗財貨自誇錢財多的人，一個也無法贖自己的弟兄，也不能替他將贖價給神……他必見智慧人死，又見愚頑人和畜類人一同滅亡，將他們的財貨留給別人。他們心裡思想：他們的家室必永存，住宅必留到萬代；他們以自己的名稱自己的地。但人居尊貴中不能長久，如同死亡的畜類一樣。他們行的這道本為自己的

<sup>13</sup> 加爾文因強調舊約的應許保證信徒在永世的喜樂，就傾向於輕看這些應許（包括今世的盼望）。參閱 Pannier, *Institution* III. 290, note d, on p. 25.

我說：祢是我的避難所；在活人之地，祢是我的福分」（詩一四二5）。

可見如此說的人證明他們的盼望超過世界和一切屬世的福分。然而眾先知多半藉神賜給他們屬世的預表仰望來世的福分。我們應當在此意義上理解以下的經文：「正直人必在世上居住」（為業）（箴二 21 p.），然而「惡人必然滅亡」（伯一八 17 p.；cf. 箴二 22；cf. 傳四一 9, Vg.；cf. 四一 6, EV）。在以賽亞書中的許多經文都告訴我們耶路撒冷將充滿各樣的財富，錫安將湧出各樣的寶物（cf. 賽三五 10；五二 1 ff.；六〇 1；六〇 4 ff.；六二）。這一切的福分不可能是指我們世上的基業或耶路撒冷，而是信徒真正的歸宿，即天上的家鄉：「在那裡有耶和華所命定的福，就是永遠的生命。」（詩一三三 3）

### 3 肉體的祝福和刑罰都是預表

<sup>b</sup> 這就是為何舊約的聖徒珍惜今生的生活和屬世的福分，勝過我們今日所當珍惜的。儘管他們清楚知道這些並不是他們至終的福分，然而因他們曉得神為了屈就他們的軟弱，故將祂的恩惠印記在這些福分之上，神以其甘甜吸引他們，勝過他們自己直接

默想神的恩典。神既然藉賞賜當時的信徒屬世的福分，為了預表屬靈的福分，祂同時也藉肉體的刑罰預表惡人將來的審判。就如當時的信徒藉屬世的福分明白天上的福分，同樣地，在肉體的刑罰上也是如此。愚昧人因不思想神刑罰和獎賞的預表性，就推論神是善變的。

神從前嚴厲、並可怕地刑罰人的每一項罪，如今似乎已脫去先前發怒的情緒，不再嚴厲或很少刑罰惡人。他們甚至如摩尼教徒一樣，幻想舊約和新約的神是不同的<sup>4</sup>。然而，只要我們留意神在舊約的啟示方式，就能澄清這一切的迷惑。祂喜悅在那時以帕子蒙住祂與以色列百姓所立的恩約，而用屬世的祝福預表將來永恆福樂的恩典，並以肉體的刑罰預表屬靈之死的可怕。

---

ii. 舊約中藉象徵和儀式所教導的真理都是預表基督（4—6）

---

### 4 啟示方式的不同含義

<sup>b</sup> 新、舊約之間的第二種區別在於預表。在基督未降臨之前，舊約以象徵和影兒預表基督的實體；新約則

---

<sup>4</sup> 瑟維特, *De justitia regni Christi* III, fo. D 8a—b; tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 240 f. 關於摩尼教徒拒絕舊約的上帝，請參閱奧古斯丁的 *On the Morals of the Catholic Church* 10. 16 (MPL 32. 1317; tr. NPNF IV. 46)。

啟示這真理的實體。聖經在提到新、舊約之間的對比時，幾乎每一次都提到這區別，而《希伯來書》最為完備地解釋這一點<sup>5</sup>。在這書信中，使徒反駁那些以為廢除摩西的禮儀律，無異於毀壞整個基督教信仰的謬論，因此在書信中強調先知大衛關於基督祭司職分的預言（詩一一〇 4；來七 11）。

既然神賦予基督永恆祭司的職分，顯然，從前祭司職分的繼承便被廢去了（來七 23）。他證明這新祭司的職分將永不衰落，因祂是神以起誓而立的（來七 21）。他之後也接著說在這職任的交接中，恩約也隨著改變（來 6—13）<sup>6</sup>。他宣告說這是極為必要的，因律法軟弱不足以使人達到完美的標準（來七 19）。之後他闡釋律法的軟弱在於：律法吩咐人外在的義行，無法使遵守律法之人的良心清潔，因為以動物獻祭不能除罪或使人成聖。因此他總結說：律法是「美事的影兒，不是本物的真相」（來一〇 1 p.）。所以律法的唯一作用是預表福音將帶來更好的盼望（來七 19；詩一一〇 4；來七 11；九 9；一〇 1）。

在此我們當留意律法之約和福音之約的對比，就是基督的職分和摩西職分的對比，因若這對比指的是應許的實質本身，那麼新、舊兩約就完全不同了。但既然這對比不是在實質上，那我們就必須留意使徒的辯論好發現實情。所以我們要解釋神從前一次所立定那永不更改的約，這約的成就最終是由基督確認的。在這永約未被確認之前，神藉摩西吩咐一些預表這約將被確認的儀式。當時在眾人中產生爭議，即神在律法上所命定的這些儀式，在基督降臨時是否立即被廢除，這些只是永約附屬的部分。儀式既然是神用來施行恩約的方法，故被稱為恩約本身，就如聖禮一樣。總之，「舊約」的含義就是神以莊嚴的方式藉儀式和獻祭認可祂的恩約。

除非這些儀式有所預表，否則就毫無意義，所以使徒爭辯這些象徵應當被終止和廢除，因基督已作了更美之約的證人和中保（cf. 來七 22），祂以這約使祂的選民一次永遠成聖，並塗抹他們在律法之下一切的過犯。從另一個角度來看：耶和華的舊約在於祂

<sup>5</sup> 參閱 II. 9. 4; Comm. Hebrews 7—10.

<sup>6</sup> “*Testamenti.*” 在這段和別處，加爾文在同一個意思上交替地使用這兩個字，就如在武加大譯本中一樣。聖經的單字是 *ברית* 和 *διαθήκη*。在這英文版本中，除非我引用聖經的話或 *testamentum* 的意思顯然是指舊約或新約聖經，否則我多半將這兩個字譯為“covenant”。參閱 II. 8. 21; II. 10. 7; III. 14. 6; III. 17. 6; III. 21. 1,5,7; IV. 14. 6. 其他代表「盟約」的拉丁文單字是 *pactio* 和 *pactum*。

戰競並充滿疑惑。他們的反應並不奇怪，因為對他們而言，神在許多時代中只從萬族中揀選以色列人，卻突然改變祂的計劃，棄絕祂原先的揀選，是不可理喻的。其實，舊約早已預言此事。因此，即使人接受這些預言，但因對他們而言完全是新的，所以仍驚訝不已。雖然神從古時多次啟示祂將呼召外邦人，然而這一切仍不足以說服猶太人。起初被呼召的外邦人極少，而且也必須被稼接到亞伯拉罕的家族中。然而現今神公開地呼召外邦人，不但使外邦人與猶太人平等，甚至外邦人似乎正在取代猶太人，就如猶太人已經死了。<sup>o</sup> 此外，起初被稼接到教會中的局外人，神從來沒有使他們與猶太人平等。所以保羅宣告這是「歷世歷代所隱藏的奧祕」（西一 26；弗三 9），且說連天使也願意詳細查看這事（彼前一 12）。

反駁關於神在這不同的

呼召中的公義

和一致性的異議（13—14）

**13** 一般說來，為何有這呼召上的差別  
。在以上的區分中，我相信就教

義而論，我已經忠實詳細地解釋新、舊約之間所有的區別。然而因有些人嘲諷神在掌管教會上所採用的不同方式、不同教導的途徑，以及在儀式上的遽變<sup>17</sup>，因此在我們繼續探討之前，我們必須先答覆他們。然而我們只需用兩、三句話，因為他們的異議並不牢靠，經不起我過多的反駁。他們說從不背乎自己的神竟然容許如此翻天覆地的轉變，甚至禁止祂從前所吩咐和喜悅的事是極不妥當的。我的答覆是：神在不同的時代，按照當代的需要，用最恰當的方式對待人，這並不證明神是反覆無常的。若農人在冬天和夏天吩咐他的僕人用不同的方式耕作，我們不會因此指控他反覆無常，或以為他違背了耕作的常識，因耕作當隨四季的更改而變化。同樣地，若父母對孩童、青少年和青年的教訓、管教方式不同，沒有人會說他是善變或說他離棄了他原先的計劃。那麼我們為何責備神反覆無常？只是因祂以不同和最恰當的方式對待不同時代的人。我們應當完全滿意第二個比喻。因為保羅將猶太人比作孩童，將基督徒比作青年（加四 1 ff.）。那麼神按照當代的需要，只教導他們基本

<sup>17</sup> 巴特 (Barth) 和尼澤爾 (Niesel) 說：塞巴斯蒂安·法蘭克 (Sebastian Franck) 在他的 *Paradoxa* (1535) 中反駁這些人，*Paradox* 86 (fo. xlviib ff.)，他們也說：既然法蘭克說他「經常」聽到這些觀點，這大概表示是他重洗派者的朋友告訴他的 (OS III.435, note 2.)。

## 舊約與新約的相似之處\*

---

### 舊約的恩約與新約的恩約 並無分別 (1—6)

---

#### 1 問題

<sup>e(b)</sup> 可見，神在創立世界之前所預定得兒子名分的人，都是以同樣的條件和教義與神立約<sup>1</sup>，這是極為重要的。稍後我將更具體地解釋，族長們在這恩約之上的處境與我們有何不同，雖然他們與我們享有同樣的產業，並且盼望同一位中保相同的救恩。

<sup>b</sup> 我們在律法書和先知書上所收集的見證證明：除了福音的教義之外，神的子民從未有過另一個敬畏神和行善的準則。然而，因神學家們常常激烈地爭辯舊約和新約之間的差別，從而使單純的信徒心存疑惑，我們將更充分和詳細地討論這問題。事實上，雖然這教導本來對我們極有益處，但因惡名昭彰的瑟維特和重洗派的某些狂人，將以色列人視為一群污穢的豬，因此我們不得不教導這教義。他們喋喋不休地說神在世上厚待以色列人，但卻沒有給他們天堂永恆

---

<sup>1</sup> 在這章，特別在 1—5 和 8 段中，加爾文解釋恩約的教義。參閱 I. 6. 1 註腳 3。神的恩約之所以成為神學的主要部分是由於慈運理 (Zwingli)，奧科蘭帕迪烏斯 (Oecolampadius)，威廉·丁道爾 (William Tyndale)，布塞爾 (Bucer)，和布靈格的影響。撒迦利亞·烏爾西努 (Zacharias Ursinus) (d. 1585) 和卡士帕·奧利維亞努 (Caspar Olevianus) (d. 1587)——海德堡的改革者，以及蘇格蘭的羅伯特·羅拉克 (Robert Rollock) (d. 1599) 發展了他們對恩約的觀念。然而一直到第十七世紀，藉著《韋斯敏斯德信條》(1647) 第七章以及約翰·柯齊 (John Cocceius) 很有影響力的 *Summa doctrinae de foedere et testamento Dei* (1648)，恩約神學才得以完整地發展。加爾文的教導沒有包括《韋斯敏斯德信條》中與恩典之約並行的功勞之約。參閱以下的文章：“The Origins of Puritanism,” by L. J. Trinterud, *Church History* XX (1951), 37—57; “Calvin and Covenant Theology,” by E. H. Emerson, *Church History* XXV (1956), 186—144; and with reference to Scotland, “The Covenant Idea as a Revolutionary Symbol,” by S. A. Burrell, *Church History* XXVII (1958), 338—350. See also G. Schrenk, *Gottesreich und Bund in älteren Protestantismus* (Gütersloh, 1923), and the discussion by G. D. Henderson of “The Idea of the Covenant in Scotland,” *The Burning Bush: Studies in Scottish Church History*, ch. 4.

的盼望<sup>2</sup>。所以，為了使敬虔之人遠避這極為有害的謬誤，同時為了排除在提到新、舊約之間的差別時所產生的難題，我們將略提神在基督降臨之前與以色列人所立的約，以及在基督降臨之後和我們所立的約彼此之間的相似和不同之處。

## 2 主要相似之處

<sup>b</sup> 這兩約可以用一詞來解釋。神與眾族長所立的約在實質上和與我們所立的約完全一致，其差別在於立約的方式。然而，為了使人易於理解，我們要更詳細地解釋這差別，為了證明它們的相似之處或關聯。我們無需重複贅述以上已教導的細節，我們也不打算在此談論以後將探討的問題。

<sup>b</sup> 在此我們將從三方面闡述我們的立場。首先，我們認為神要猶太人仰望的目標並不是世俗的興旺和快樂。反而神在永恆的盼望中收養他們，並且以聖言、律法，以及先知的預言使他們確信這收養。其次，神與他們立的恩約並不依靠他們的功勞，而是完全依靠呼召他們之神憐憫。最後，他們擁有並認識基督為他們的中保，並藉祂與神聯合，以及在神的

應許中有分。也許至今我們仍沒有透徹地瞭解第二點，我們將在恰當的時候詳細解釋<sup>3</sup>。因我們將以先知眾多<sup>b</sup> 清楚的見證證明：神從前向祂百姓所應許或賞賜的一切福分，完全是出於祂的慈愛。我們先前也已多次證明了第三點，並且對第一點也有所探討。

## 3 舊約仰望尚未應驗的應許

<sup>b</sup> 第一點特別與目前的主題有關，在這點上我們的仇敵也更激烈地攻擊我們，所以我們要更留意這一點。若我們在解釋這點時有任何遺漏，我們將在恰當的時候再做補充。使徒保羅消除我們有關這三點的一切疑惑，他說：「這福音是神從前藉眾先知在聖經上所應許的」，並且在時候滿足時，神宣告這關於祂兒子的福音（羅一 2—3 p.）。照樣，「神的義在律法以外已經顯明出來，有律法和先知為證。」（羅三 21）的確，福音不會使人僅滿足於今世的快樂，而是使人仰望永生的盼望。福音並沒有使人貪戀世俗的享樂，反而因宣告天堂的盼望使人仰望之。保羅在另一處也明確地說：「你們既聽見真理的道，就是那叫你們得救的福音，也信了基督，

<sup>2</sup> 瑟維特堅持加爾文在這裡所攻擊的立場。他說：「在律法時代贖罪是屬世的和屬血氣的。」他認為舊約信徒的信心也是屬世的。 *Christianismi restitutio* (1553), pp. 322, 324; 參閱 pp. 233, 237 ff., 305, 314, 321—326。

<sup>3</sup> III. 15—18.



既然信祂，就受了所應許的聖靈為印記。這聖靈是我們得基業的憑據。」（弗一 13-14）又說：「因聽見你們在基督耶穌裡的信心，並向眾聖徒的愛心，是為那給你們存在天上的盼望；這盼望就是你們從前在福音真理的道上所聽見的」（西一 4-5 p.），以及「神藉我們所傳的福音召你們到這地步，好得著我們主耶穌基督的榮光。」（帖後二 14 p.）所以福音被稱為「救世的道」（徒一三 26）、「神的大能，要救一切相信的」（羅一 16），以及「天國」（太三 2；一三）。若福音的教義是屬靈的，並能使我們獲得永不朽壞的生命，那麼我們就不要以為那些承受應許和聽到福音預言之人，會忽略看顧自己的靈魂<sup>4</sup>，就如沒有靈性的禽獸只追求肉體的享樂。任何人在此不當邪惡的說：律法書和先知書上所載關於福音的應許是專為新約時代的百姓<sup>5</sup>。因為當使徒保羅提及福音早已在律法書上被應許時，立刻又說：「律法上的話都是對律法以下之人說的。」（羅三 19 p.）我承認保羅是在另一主題之下說這句話，但當他說律法所教導的一切是專為猶太人時，他並沒有忘記他

在前幾節經文所說關於律法對福音的應許（羅一 2；cf. 三 21）。當保羅說對福音的應許都包括在律法中時，就充分證明：舊約時代所在乎的也是來世。

#### ❖ 舊約時代的人同樣藉著恩典稱義

<sup>b</sup> 由此可見，舊約也是建立在神白白的憐憫之上，也是以基督的代求得以確立。因為福音所宣揚的也是罪人唯有藉著神父親般的慈愛稱義，而非藉著人的功勞，並且這一切都在乎基督。如此，誰還敢擅自將猶太人和基督隔離呢？因聖經記載神與猶太人立了福音的恩約，並且基督就是這恩約唯一的根基？誰還敢擅自說猶太人與神白白救恩的恩賜無關<sup>6</sup>？因聖經記載神向他們啟示以信稱義的教義。為了避免我們在如此明顯的事上徒然爭論，我們要引用主自己的一句名言：「亞伯拉罕歡歡喜喜的仰望我的日子，既看見了就快樂。」（約八 56）基督在那裡指著關於亞伯拉罕所說的話，使徒證明這是一切信徒所共有的經歷，他說：「耶穌基督昨日、今日、一直到永遠是一樣的。」（來一 3 8）保羅在那裡所指的不僅是基督永恆

<sup>4</sup> “*Neglectaque animae cura.*” 潘尼埃 (Pannier) 說這是重洗派者被指控的罪之一：Pannier, *Institution* III. 288 and note b on p. 10。

<sup>5</sup> 瑟維特, *Dialogorum de Trinitate libri duo: De justitia regni Christi* 1. 1, 4, fo. C 7a, D 16, D 2a (tr. E. M. Wilbur, *The Two Treatises of Servtus on the Trinity*, pp. 225, 230 f.).

<sup>6</sup> 瑟維特, *De justitia regni Christi*, III. 3, fo. E 2a (tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 243 ff.).

的神性，也是指祂的全能，就是神運行在各時代信徒身上的。所以，童貞女馬利亞和撒迦利亞在他們的歌頌中都稱在基督裡所啟示的救恩為神在古時向亞伯拉罕和眾族長所應許救恩的應驗（路一 54—55，72—73）。若神在差遣基督時，遵守並成全了祂古時的諾言，那我們就得承認舊約的本意就是要啟示基督和永生<sup>7</sup>。

### 5 恩約上的相似記號

<sup>b</sup> 事實上，保羅說以色列人不但在恩約上與我們平等，也在聖禮上與我們平等。保羅列舉神在舊約中懲罰以色列人的方式，目的是要防止哥林多信徒重蹈覆轍，犯同樣的罪。因此，他以這前提論到：我們毫無理由自以為自己有任何的特權可以逃脫古時猶太人所遭遇之神的報應，因神當時也賞賜他們與我們同樣的福分，也在他們中間以同樣的象徵彰顯祂的恩典（cf. 林前一〇 1—6，11）<sup>8</sup>。他彷彿在說：「假設你以為因受了洗禮的印

記，並天天領聖餐，也擁有神奇妙的應許就平安無事，但卻同時藐視神的慈愛並放縱自己的私慾。你當知道，猶太人也不缺少諸如此類的象徵，但神卻嚴厲報應了他們。他們在穿越紅海時和在保護他們免受陽光傷害的雲柱中受過洗。」我們的仇敵稱以色列人過紅海為屬肉體的洗禮，並說這在某種程度上與我們屬靈的洗禮相對應。然而若他們的這觀點是對的，那使徒保羅的辯論就落空了。因保羅在此有意要糾正一些基督徒的誤解，他們以為因有洗禮的特權便比猶太人優越。保羅接著所說的話也反駁他們的誤解：「並且都吃了一樣的靈食，也都喝了一樣的靈水。」（林前一〇 3—4）保羅解釋這所指的是基督<sup>9</sup>。

### 6 反駁根據《約翰福音》六章 49 節、54 節的異議<sup>†</sup>

<sup>b</sup> 為了推翻保羅的這觀點，他們引用基督的話：「你們的祖宗在曠野吃過嗎哪，還是死了」（約六 49）、

<sup>7</sup> 布塞爾 (Bucer) 也說基督成全了舊約裡的恩約，*Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli*, 1536, p. 159. 參閱 Benoit, *Institution* II. 198. 為了明白教父（加爾文很熟悉的教父）對這教義的觀點，請參閱 Irenaeus, *Against Heresies* IV. 9, 10 (MPG 7.996—1000; tr. ANF I. 472 ff.); 奧古斯丁, *On the Morals of the Catholic Church* 28. 56—58 (MPL 32. 1333; tr. NPNF IV. 56 f.)。

<sup>8</sup> 參閱 Comm.1 Corinthians 10:1—5.

<sup>9</sup> Bucer, *Metaphrases et enarrationes perpetuae epistolarum D. Pauli Apostoli*, p. 158, 說古時猶太人的聖禮與基督徒的聖禮基本上是一樣的。加爾文在這段和下一段所攻擊的觀念多半屬於瑟維特。

「吃我肉的人就永遠活著。」(約六 54, 58) 要證明這兩處經文是一致的並不困難。因主當時的聽眾只想得食物充饑，並不在乎靈魂的糧食，所以祂屈就他們的理解力而說這番話，尤其是以嗎哪和他們的身體做比較。他們要求主行神蹟證明祂的權威，就如摩西在曠野中行過嗎哪的神蹟一樣。然而他們對「嗎哪」的理解，只是滿足當時猶太人肉體饑餓的食物，並沒有參透保羅最在乎的奧祕。基督做這比較，為了使他們明白：他們當從祂身上盼望遠勝過他們的祖先從摩西手中所領受的福分。倘若你相信神藉摩西賜以色列人天上的嗎哪是偉大和值得記念的神蹟，使他們沒有在曠野中餓死，而暫時維持他們的性命。由此我們就可推知：那賞賜人永生的食物是滿足肉體的食物無法相比的。我們因此明白主為何略而不提嗎哪主要的意義，而只提它肉體上的作用，因猶太人有意要指控基督，便搬出摩西與祂作對，因摩西以嗎哪滿足當時猶太人的需要。主回答說：祂賞賜的是更高貴的恩典，而猶太人極為看重滿足肉體的食物，與基督所賞賜的飲食相比，便不值一提。保羅知道神從天上降下嗎哪並不只是要滿足他們的肚

腹，也是要賞賜他們屬靈的喻意，預表基督賜人屬靈的重生(林前—〇 1—5)，所以他並沒有忽略最值得思考的含義。由此我們全然確知：神不但將祂如今賜給我們天上永生的應許同樣也賜給猶太人，也給他們屬靈的聖禮為印記。<sup>x</sup> 奧古斯丁在《反摩尼教徒福斯圖斯》(*Against Faustus the Manichee*) 這作品中對這問題有詳細的論證<sup>10</sup>。

對永生的盼望也證明：

舊約的族長期待應許  
在來生得以應驗 (7—14)

## 7 族長有神的道，也有永生

<sup>e(b)</sup> 然而我的讀者也許希望我引用律法書和先知書上的經文證明：不但有基督和使徒，甚至連舊約的族長也為屬靈的恩約作見證。<sup>b</sup> 我也樂意遵照讀者的意思行，因為如此，我們的仇敵才會被徹底地駁倒，並且無法迴避這問題。

我要以此證據展開我的討論，儘管我知道重洗派者對此不屑一顧，然而對於相信真道以及願受教導的人而言極有價值。<sup>e(b)</sup> 神的話語有賜人生命的能力並會重生神一切預定得永生

<sup>10</sup> 奧古斯丁, *Reply to Faustus the Manichaean* XV. 1 1; XIX. 16 (MPL 42.314,356; tr. NPNF IV. 219, 244). 第 6 段的最後一句話來自 1553 年的版本。

之人，這是理所當然的。彼得的這段話是永恆的真理，即神的話語是不能壞的種子，也是活潑常存的道（彼前一 23），他也引用以賽亞的話證明這一點（彼前一 24；賽四〇 6）。既然神在古時以這聖約使猶太人與祂自己聯合，無疑神據此將他們分別出來，賞賜他們永生的盼望。但當我說他們領受那使他們親近神之道時，<sup>b</sup> 我所指的並不是那起初 <sup>b</sup> 賞賜眾受造物 <sup>e(b)</sup> 生命的道。儘管這道賜生命給眾受造物，但卻無法救他們脫離敗壞的轄制。我所說的事實是那光照敬虔之人的心，使他們認識神與神聯合的真道。亞當、亞伯、挪亞、亞伯拉罕，以及其他的族長都藉這真道的光照投靠神。因此我確信，他們已進入了神永恆的國度，因他們真正與神聯合，而這聯合與永生的福分是並存的。

#### 8 在舊約時代，神與祂的百姓交通並藉此賜他們永生

<sup>b</sup> 或許你仍然覺得模糊，所以我要再略提神如何與祂的百姓立約。這將滿足平心靜氣聆聽的人，也將充分暴露那些反駁這真理之人的無知。神總是如此與祂的僕人立約：「我要作你們的神，你們要作我的子民。」（利二六 12）眾先知也經常說生命、救恩和神所有的祝福都包含在這句話之內。大衛也經常宣稱：「有耶和華為

他們的神，這百姓便為有福」（詩一四四 15）、「神所揀選為自己產業的民有福了」（詩三三 12）。這指的不是他們屬世的福樂，而是既因神救他們脫離死亡，就永遠眷顧他們並以祂永恆的憐憫保守他們。其他先知也說：「耶和華——我的神……我們必不致死」（哈一 12 p.）、「耶和華是給我們設律法的；耶和華是我們的王；祂必拯救我們」（賽三三 22）、「以色列啊，你是有福的！誰像你這蒙耶和華所拯救的百姓呢？」（申三三 29 p.）。但為了避免在這問題上浪費時間，我們只要提先知常常記載的這事實：因耶和華是我們的神，所以我們必不缺乏祂豐盛的祝福以及救恩的確據，必是如此！

因為一旦神仰起臉光照人，這就是人得救恩的憑據，所以若神向人仰起臉，祂怎能不同時給人救恩豐盛的一切呢？祂在這條件之下作我們的神，祂要居住在我們中間，就如祂藉摩西所證實的那樣（利二六 11）。若神與人同住，那人必擁有生命。神藉這短句就足以明確地應許猶太人屬靈的生命：「我是你的神。」（出六 7）意思是祂不但是他們肉體方面的神，特別是他們靈魂的神。人的靈魂除非藉義與神聯合，否則就仍在死亡中與神疏遠。另一方面，這樣與神聯合帶給人永遠的救恩。

## 9 甚至在舊約時代，神的慈愛也勝過死亡的權勢

<sup>b</sup> 除此之外，神不但宣告祂是他們的神，祂同時也應許作他們的神到永永遠遠。神如此說是要使他們有永恆的盼望，而不是只定睛於世俗的享樂，聖經多處記載舊約的聖徒對來世的領悟。神永不離棄他們的應許，不但成為他們當時受難中的安慰，也成為他們永恆的盼望。在這應許的後半部分，神更清楚地使他們確信祂賜給他們的福分遠超過今生：「我要作你和你後裔的神。」（創一七 7 p.）既然神藉祝福已死之人的後裔向他們宣告祂的慈愛，這就證明這慈愛永不會離棄他們。因為神不像人，人因死亡的阻隔，將他們對朋友的愛轉移到朋友的子孫身上，因他們不再有機會善待朋友。然而，神的慈愛卻不被死亡阻隔，因此並不會從死人身上收回祂的憐憫，卻因他們的緣故「向他們發慈愛，直到千代」（出二〇 6 p.）。神藉這奇妙的應許向聖徒證明，他們死後將領受神這偉大、豐盛的慈愛。當神在亞伯拉罕、以撒，以及雅各死後很長一段時間仍稱自己為他們的神時，就印記了這應許的真實性，並確立這應許將得應驗（出三 6）。神為何如此行呢？若他們已經不存在了，那麼稱自己為他們的神豈不荒唐嗎？就如祂說祂是已不存在之人的神一樣荒唐。福

音書的作者敘述基督也以這證據駁倒了撒督該人（太二二 23—32；路二〇 27—38），甚至使他們無法否認連摩西都為死人復活作見證，他們早就從摩西口中得知：「眾聖徒都在神手中。」（申三三 3 p.）從這經文中不難推斷，審判生死的神不但教訓、看顧，以及保守猶太人，祂也不容死亡勝過他們。

## 10 古時選民的福分不是屬世的

<sup>b</sup> 我們現在要討論這問題的要點：舊約的信徒是否從神的話語得知他們死後必得更幸福的生命，並被教導輕看今生而默想來世。首先，神所吩咐他們的生活方式是不斷地提醒他們，若他們只在今生有指望就比眾人更可憐。亞當一回想他曾失喪的快樂便悲慟萬分，因在那之後他得安息地勞苦才得以維持生活的需要。他不但因神的咒詛必須忍受這勞苦（創三 17），且他一生中唯一的安慰，也成為他極大的痛苦。他的兩個兒子中，其中一個邪惡地殺了另一個（創四 8）。亞當每看到他僅存的兒子必定厭惡他，也想驅逐他。亞伯在青年時期被殘酷的謀殺是人類悲劇的明證。當世人正痛快地享樂時，挪亞卻耗費他一生大半的時光勞碌地建造方舟（創六 22），救他脫離死亡的方舟同時帶給他比死亡更難過的苦境。住在方舟裡的那十個月無異於住在黑暗的墳墓裡，

如此長久地被關在堆滿動物糞便的方舟裡絕無樂趣可言。在他度過如此大的困境之後，又落入新的憂傷之中。在他親生的兒子嘲笑他之後，神吩咐他親口咒詛他，雖然他藉神極大的恩惠得以在洪水中安然無恙（創九 24-25）。

### 11 亞伯拉罕的信心

° 若我們思想<sup>b</sup> 亞伯拉罕的信心，° 就當尊他為萬人之上，神將這信心擺在我們眼前作為信徒最好的榜樣；神的兒女都被稱為亞伯拉罕的後裔（創一二 3），若亞伯拉罕是眾信徒之父（cf. 創一七 5），但卻說他沒有永恆的福分，豈非荒唐？既然他在信徒中擁有最高的地位，若說他沒有獲得眾信徒將得到的福分，這等於拆毀整個教會。亞伯拉罕的生平如下：<sup>b</sup> 當神第一次呼召他時（創一二 1），他被迫離開自己的國家、父母，以及朋友，即世人所看最為寶貴的，就如神故意要奪去他今生一切的快樂。在他到達神吩咐他前往之地時，卻因饑荒必須離開那地（創一二 10）。為了求助，他逃到一個地方，在那裡，為了活命，他使他的妻子落入被強暴的危險中（創一二 11 ff.），這對他而言比死更痛苦。在他返回居住地之後，又因饑荒必須再次離開。住在時常饑荒之地，若不時常離開就會餓死，這是什麼樣的快樂生活呢？他在亞比米勒之地也難免相同

的遭遇，甚至為了活命而喪失他的妻子（創二〇 1）。在多年的四處飄流中，他在僕人不斷爭吵的壓力下，打發他珍愛如子的侄子離去（創一三 5-9）。無疑地，這場分離就如鋸掉他的手臂一樣痛苦。不久之後，亞伯拉罕聽說仇敵擄去了他的侄子（創一四 14-16）。不管他到何處，他都遇到野蠻可怕的鄰居，他們甚至不容他喝自己親手辛苦所挖之井裡的水，若非基拉耳王禁止他使用這些水井，他就不需要為這些水井付錢（創二一 25-31）。到了年老力衰的暮年時，他仍無兒女（創一五 2），這是年老時最困苦處境。最後在絕望中，他生了以實瑪利（創一六 15），然而這兒子的出生使他付出極重的代價。因撒拉不斷的埋怨使他厭倦，就如是他驅使那女僕對撒拉狂傲無禮而導致他們家庭的不合（創一六 5）。最後，以撒出生了（創二一 2），然而在這條件之下，長子以實瑪利卻被驅逐出家門，像仇敵一樣被離棄（創二一 9 ff.）。因此，亞伯拉罕只能從以撒身上得安慰，不久神卻又吩咐他將這兒子獻為祭（創二二 1 ff.）。父親要親手處決自己的親生兒子，難道有比這更可怕的嗎？若以撒病死了，誰都會以為亞伯拉罕是最悲慘的人，神賞賜他兒子只是要嘲弄他，而膝下無子的悲傷將更加倍！他若被陌生人謀殺，將比病死更痛苦。然而，父親必須親

手殺死自己的兒子，沒有比這更痛苦的災難。簡言之，他的一生坎坷不平、顛沛流離，若有人想描繪一幅一生充滿悲劇的壯麗圖畫，沒有比亞伯拉罕的一生更合適的了！然而人們不可說：亞伯拉罕並非那麼悲慘，因他至終平安度過如此眾多的大患難。沒有人會說一個一輩子在無數的患難中艱苦掙扎的人是快樂的，反而是一生沒有遭遇患難、平安度日的人才是。

## 12 以撒和雅各的信心\*

<sup>b</sup> 以撒的遭遇不如亞伯拉罕的悲慘，卻也極少嘗到甘甜的滋味，他自己也經歷了許多無法使他在世上快樂度日的困擾。他因饑荒被迫離開迦南地（創二六 1），他的妻子從他懷中被奪去（創二六 7），他的鄰居不斷地攻擊和在各方面欺壓他，迫使他也為水爭戰（創二六 12 ff.）。在家裡，他的兒媳使他異常煩躁（創二六 34—35）。他兩個兒子的爭吵是他的另一個苦惱（創二七 41），為了解決這棘手的難題，他不得不放逐他所祝福的兒子（創二八 1，5）。

至於雅各，他是極為不幸的化身

<sup>11</sup>。在家中，他在哥哥的威嚇下，度過極為痛苦的少年時期，至終被迫離家出走（創二七 41—45）。當他離開父母和故鄉之後，除了被放逐之苦，他還要忍受他舅舅拉班比他哥哥對他更糟的待遇（創二九 15 ff.）。他不但在冷酷無情的奴役下熬過了七年的時光（創二九 20）——拉班以奸計欺騙他——也沒有娶到他所愛的女人！（創二九 23—26）為了娶到他心愛的女人，他不得不再作拉班的奴僕（創二九 27），白天在烈日的焦烤下，夜間受盡寒霜，痛苦得不得闔眼，就如他親口所抱怨的那樣（創三一 40）。

在這二十年極為艱難的日子中，他的岳父每日以詭詐待他，使他痛苦不堪（創三一 41）。而他在自己的家中也不得安寧，這家由於兩妻的怨恨、紛爭和嫉妒，幾乎四分五裂（創三〇 1 ff.）。在神吩咐他返回故鄉時，他不得不暗地倉皇逃離（創三一 17 ff.）。然而在逃離的途中，仍遭其岳父的辱罵（創三一 23）。不久之後，更殘酷的憂傷侵襲他。在他即將與他哥哥見面時，他想像殘暴的仇敵所能殺害他的各種方式。所以在他等候以掃時（創三二

<sup>11</sup> “*Extremae infoelicitatis insigne est exemplar.*” 就加爾文而論，族長——神的選民，一生中所遭遇的一切盡都是患難和困苦。這與他其他作品的教導完全一致，也證明某些人自以為是地以為：加爾文認為今生的富足表示神對人的揀選，是毫無根據的。參閱 McNeill, *The History and Character of Calvinism*, pp. 222 f., 418 ff. On Jacob, 參閱 Ambrose, *On the Duties of the Clergy* 2. 5 (MPL 16. 114ff.; tr. NPNF 2 ser. X. 46 f.).

7, 11), 他的心恐懼不安, 遭受難以想像的煎熬。當他見到以掃時嚇得仆倒在他腳前, 直到他發覺他哥哥對他出乎意料之外的好 (創三三 1)。之後, 在他進入故鄉後, 就失去他最親愛的妻子拉結 (創三五 16—20)。不久, 他聽到他心愛之妻所生的兒子——就是他最鍾愛的兒子被野獸撕裂吞吃了 (創三七 31—32)。他因兒子的死悲痛欲絕, 在長久的痛苦後他聽不進一切的勸慰, 他在絕望中宣告, 他將悲哀至死並到墳中見他的兒子。禍不單行, 他的女兒被強暴 (創三四 2, 5), 他的眾子魯莽地復仇 (創三四 25), 不但使當地的居民厭惡他, 也讓他處於隨時有可能被謀殺的危險 (創三四 30)。這一切都使他憂慮、悲傷, 以及痛恨不已! 更有甚者, 他的長子流便犯下滔天大罪 (創三五 22)。男人的妻子遭到玷辱被視為最大的不幸之一, 更何況這罪是他親生的兒子所犯的? 接踵而至的是他的家又被亂倫所污穢 (創三八 18)。凡此種種恥辱的經驗就連最堅強的人也會被擊垮、崩潰!

到了遲暮之年, 為了使全家脫離饑荒, 他又為另一惡耗所震驚: 他其中的一個兒子被囚入獄。為了要使他得釋放, 雅各被迫將便雅憫 (他一生中僅剩唯一的安慰) 交給別人看管 (創四二 34、38)。誰能想像他在患難連連的一生中, 會有瞬間的寧靜呢? 因

此, 作為一個自己一生經歷最好的見證人, 他向法老王說: 我平生的年日又少又苦 (創四七 9)。他坦言他的一生充滿悲劇, 又完全否認他經歷過神曾應許他的興旺之日。所以, 雅各若非惡劣、忘恩負義地否定神的恩惠, 就是他坦白承認在世上過了悲慘的一生。若他這樣說是真實的, 就證明他所盼望的不是屬世之事。

### 13 族長尋求永生

<sup>b</sup> 既然這些聖潔的族長盼望從神那裡獲得有福的生命, 因此他們明白並相信這福分不是屬世的。使徒極奇妙地教導這一點: 「亞伯拉罕因著信, 就在所應許之地作客, 好像在異地居住帳棚, 與那同蒙一個應許的以撒、雅各一樣。因為他等候那座有根基的城, 就是神所經營所建造的……這些人都是存著信心死的, 並沒有得著所應許的; 卻從遠處望見, 且歡喜迎接, 又承認自己在世上是客旅, 是寄居的。說這樣話的人是表明自己要找一個家鄉。他們若想念所離開的家鄉, 還有可以回去的機會。他們卻羨慕一個更美的家鄉, 就是在天上的。所以神被稱為他們的神, 並不以為恥, 因為祂已經給他們預備了一座城。」(來一一 9—10, 13—16 p.) 他們若在毫無根據的情況下仍盼望在世上而不是在另一處得到神所應許的, 這是



愚不可及的。

保羅和摩西都肯定信徒稱今生為「寄居的」(創四七 9)，既然猶太人在迦南地作客旅和寄居的，那如何說神使他們作亞伯拉罕後裔的應許沒有落空呢？顯然，神應許他們將擁有的產業不是世上的。所以，神在迦南之地「連立足之地也沒有給他們」(徒七 5 p.)，除了他們的墳地以外。這證明他們只盼望在死後領受神所應許的。這就是為何雅各吩咐約瑟向他起誓要將他葬在迦南地(創四七 29—30)；這也是為何約瑟吩咐以色列人將他的骸骨搬到迦南地，雖然幾個世紀之後他的骸骨早已化為灰燼(創五〇 25)。

#### 14 聖徒的死是進入永生之門\*

<sup>b</sup> 最後，我以上已充分證明：眾族長在他們今生一切的勞苦中仰望來世永生的福分。若雅各所期待的不是更高的福分，他為何如此渴望並冒極大的危險獲取長子的名分呢？因這迫使他離家出走，並幾乎喪失產業，也沒有給他帶來任何的益處(創二七 41)。在他奄奄一息時，他宣告自己的意圖：「耶和華啊，我向來等候你的救恩。」(創四九 18, Vg.) 既然他知道他即將死，那他所等候的救恩難道不

就是在他死後擁有新生命的開始嗎？我們也無須討論敬虔之人的看法，因為連想攻擊真理的人都明白這點。巴蘭的這句話是什麼意思呢？「我願如義人之死而死；我願如義人之終而終……。」(民二三 10 p.)，除非他也明白之後大衛所宣告的真理：「在耶和華眼中，看聖民之死極為寶貴。」(詩一一六 15) 然而「惡人之死是可憎惡的(詩三三 22, Vg.; 詩三四 21, EV)，若今生最終的結局是死<sup>12</sup>，那麼義人和惡人之死就無兩樣。然而他們死後的結局是截然不同的。

引用大衛、約伯、以西結，

以及其他先知的話

繼續討論這主題 (15—22)

#### 15 大衛對盼望的宣告

<sup>b</sup> 到目前為止我們只談到摩西所記載的啟示。根據我們仇敵的觀點，摩西所擔任的職分只是藉肥沃之地和今生豐盛的生活勸屬血氣之人敬拜神。然而，除非我們故意拒絕神所啟示的亮光，否則摩西已清楚啟示神屬靈的恩約，而且舊約先知的書卷中清楚地啟示永生和基督的國度。

既然大衛是舊約時代早期的先

<sup>12</sup> “*Ultima linea et meta.*” 參閱 Horace, Epistles I. 16. 79: “*Mors ultima linea rerum est.*” (LCL edition, Horace, *Satires, Epistles, and Ars Poetica*, p. 356.)

知，所以神預定他描述天上奧秘的事不如後來的先知清晰。然而他仍然清楚並肯定地記載來世的盼望。

以下的話證明他如何看待屬世之事：「我在祢面前是客旅，是寄居的，像我列祖一般」（詩三九 12）、「各人最穩妥的時候，真是全然虛幻。世人行動實係幻影」（詩三九 5-6 p.）、「主啊，如今我等什麼呢？我的指望在乎祢！」（詩三九 7）的確，人若承認世上並無可靠之事，而堅定地信靠神，就證明他的快樂不在這世上。當大衛安慰信徒時，他習慣提醒他們默想這事實。

在另一處經文中，在他提到人生苦短後，又說：「但耶和華的慈愛歸於敬畏祂的人，從亙古到永遠。」（詩一〇三 17）這與他在詩篇一〇二篇中所說的相似：「祢起初立了地的根基；天也是祢手所造的。天地都要滅沒，祢卻要長存；天地都要如外衣漸漸舊了。祢要將天地如裡衣更換，天地就都改變了。唯有祢永不改變；祢的年數沒有窮盡。祢僕人的子孫要長存；他們的後裔要堅立在祢面前。」（詩一〇二 25-28；cf. 詩一〇一 26-29, Vg.）既然天地滅絕後，敬虔之人仍在神前立定，這就證明他們的救恩是永恆的。

然而這盼望若不建立在以賽亞所宣告的應許之上，便必站立不住，神說：「天必像煙雲消散，地必如衣服

漸漸舊了；其上的居民也要如此死亡。唯有我的救恩永遠長存，我的公義也不廢掉。」（賽五一 6, Vg.）在此強調的不是神的義和救恩本身的永恆性，而是強調人到永遠都能經歷到。

## 16 其他關於來世的經文\*

<sup>b</sup> 大衛在《詩篇》中多處歌頌義人的興旺，這些經文若非指天堂的榮耀就毫無意義。譬如：「耶和華保護聖民的性命，搭救他們脫離惡人的手」（詩九七 10）、「散布亮光是為義人；預備喜樂是為正直人」（詩九七 11）、「他的仁義存到永遠。他的角必被高舉，大有榮耀」（詩一一一 9, Vg.；詩一一二 9, EV.）、「惡人的心願要歸滅絕」（詩一一一 10, Vg.；一一二 10, EV.）、「義人必要稱讚祢的名；正直人必住在祢面前」（詩一三九 14, Vg.；詩一四〇 13, EV.）、「義人被記念，直到永遠」（詩一一二 6）、「耶和華救贖祂僕人的靈魂」（詩三四 22）。

神常常容許惡人出於私慾殺害祂的僕人，容許義人在黑暗和污穢中衰殘，也容許惡人如眾星閃耀。神有時也向信徒掩面，不讓他們長久享有世上的快樂。因此，甚至大衛也毫不隱瞞地說：若信徒將盼望放在今世，他們必大受誘惑，以為神不喜悅敬虔之人。不敬虔之人在世昌盛繁茂，而義人卻遭遇羞辱、窮困、藐視，並背各

種十字架<sup>13</sup>！大衛說：「我的腳幾乎失閃；我的腳險些滑跌。我見惡人和狂傲人享平安就心懷不平。」（詩七三 2—3）之後他的結論是：「我思索怎能明白這事，眼看實係為難，等我進了神的聖所，思想他們的結局。」（詩七三 16—17）

### 17 義人的盼望勝過今世的患難並仰望永世

<sup>b</sup> 所以，我們應當從大衛的陳述中學到：舊約時，聖潔的族長相信神在今世很少或根本沒有應驗祂對祂僕人的應許，所以他們滿心仰望永世，在那裡獲得今世的影兒所無法提供的。這永世就是神最後的審判，雖然他們的肉眼看不見，卻以信心明白。他們確信無論在今世有何遭遇，總有一天神的應許必得以應驗，且不遲延。有這些經文為證：「我必在義中見祢的面；我醒了的時候，得見祢的形像就心滿意足了」（詩一七 15 p.）、「我就像神殿中的青橄欖樹」（詩五二 8 p.）、「義人要發旺如棕樹，生長如黎巴嫩的香柏樹。他們栽於耶和華的殿中，發旺在我們神的院裡。他們年老的時候仍要結果子，要滿了汁漿而常發青」（詩九二 12—14）。<sup>e</sup> 大衛之前

說：「耶和華，祢的心思極其深……惡人茂盛如草，一切作孽之人發旺的時候，正是他們要滅亡，直到永遠。」（詩九二 5, 7 p.）義人的美麗和光榮難道不就是在神的國度揭去這世界的面具之後才得以彰顯嗎？當他們舉目仰望那永恆之福，就不會介意今世暫時的患難，從而坦然無懼地說：「祂永不叫義人動搖。神啊，祢必使惡人下入滅亡的坑。」（詩五五 22—23）今世哪裡有永恆吞滅惡人的坑呢？另一處描述惡人之快樂的經文是：「他們度日諸事亨通。」（伯二一 13, cf. Comm.）既然聖經也記載聖徒嚴重地受欺壓，甚至被殺害，那麼他們的盼望何在呢？大衛所仰望的並不是這如大海翻覆不定的世界，而是神將來對天地永恆的判決。

詩人在另一段經文中恰當地描述：「那些倚仗財貨自誇錢財多的人，一個也無法贖自己的弟兄，也不能替他將贖價給神……他必見智慧人死，又見愚頑人和畜類人一同滅亡，將他們的財貨留給別人。他們心裡思想：他們的家室必永存，住宅必留到萬代；他們以自己的名稱自己的地。但人居尊貴中不能長久，如同死亡的畜類一樣。他們行的這道本為自己的

<sup>13</sup> 加爾文因強調舊約的應許保證信徒在永世的喜樂，就傾向於輕看這些應許（包括今世的盼望）。參閱 Pannier, *Institution* III. 290, note d, on p. 25.

愚昧；但他們以後的人還佩服他們的話語。他們如同羊群派下到陰間；死亡必作他們的牧者。到了早晨，正直人必管轄他們；他們的容貌必被陰間所滅，以致無處可存。」(詩四九 6—14 p., cf. Comm.) 詩人嗤笑愚昧人專靠今世轉眼即逝之所謂的福氣，表示智慧人當尋求不同的快樂。大衛也記載在惡人被毀滅之後，神將興起義人的國度，這就是復活的大奧秘。「早晨必歡呼」(cf. 詩三〇 5)<sup>14</sup> 這句話所啟示的難道不就是在今生結束之後，聖徒將獲得新的生命嗎？

### 18 信徒幸福結局和惡人悲慘結局的對照\*

<sup>b</sup> 因此，信徒喜用這話作為患難時的安慰：「祂的怒氣不過是轉眼之間；祂的恩典乃是一生之久。」(詩三〇 5) 既然他們幾乎一生多災多難，怎麼可能在剎那間徹底告別他們的困苦呢？既然他們很少嚐到神永恆慷慨的甘甜，那他們又怎能提說這甘甜呢？若他們所盼望的是今世的事，這根本就不是他們的經驗。但既因他們所仰望的是永世，所以他們就相信聖徒的十字架只是「暫時」背負的，而他們所領受的憐恤卻是「永遠的」(賽五四

7—8 p.)。另一方面，他們也相信那些在虛幻中暫時享樂的惡人將受永遠的滅亡，聖經也如此記載：「義人的紀念被稱讚；惡人的名字必朽爛」(箴一〇 7)、「在耶和華眼中，看聖民之死極為寶貴」(詩一一六 15)、「惡人之死是可憎惡的」(詩三四 21 p.)、「耶和華必保護聖民的腳步，使惡人在黑暗中寂然不動」(撒二 9, Vg.)。

這些經文證明古時的信徒確信他們雖然受盡苦難，但結局是永生和救恩，而惡人雖然在今世亨通，卻藉此漸漸滑入死亡的漩渦。所以惡人之死被稱為「未受割禮之人的毀滅」(結二 8—10; cf. 三一 18; 三二 19 ff. 等)，意即他們與重生的盼望無分，故而大衛想不出比這更可怕的咒詛：「願他們從生命冊上被塗抹，不得記錄在義人之中。」(詩六九 28)

### 19 約伯對永生的見證

<sup>b</sup> 沒有比約伯的這描述更獨特的：「我知道我的救贖主活著，未了必站立在地上……我必在肉體之外得見神。」(伯一九 25—26) 那些想炫耀自己機智之人，反對這所指的是最後的復活，而說這是約伯盼望神恩待他的第一日<sup>15</sup>。

<sup>14</sup> 加爾文在這裡用《詩篇》四十九篇 6—14 節的“*Lucis exortum*” (早晨) 取代這經文的“*exorta luce*” (早晨)。

<sup>15</sup> 參閱 III. 25. 4. 加爾文在他的 *Psychopannychia* 裡，為了反駁「靈魂死後沉睡」的教義，

我們承認這經文也包括這意思，然而我們也要迫使他們承認：若約伯的指望只在今世，那他的這指望就必定落空。因此，我們必須承認他所仰望的是永世裡的永生，因他確知即使他躺臥在墳墓裡，他的救贖者必與他同在。的確，就那些只思念今生之事的人而論，死就是他們最終的絕望，然而死亡卻沒有滅絕約伯的盼望。他說：「祂即使殺我，我仍舊信靠祂。」（伯一三 15，Vg.，cf. Comm.）

吹毛求疵之人不當對我吼叫說：這只是少數幾個人的看法，不足以證明猶太人相信這教義。我要立即回答他：這少數幾個人的看法並不是神向聰明絕頂之人所啟示的深奧智慧。他們反而受聖靈的差派作一般老百姓的教師，他們廣傳神希望要眾人明白的奧秘，而以這些奧秘作為信徒信仰的準則。所以，當我們讀到聖靈藉聖言清楚教導猶太人屬靈的生命時，我們若將之貶低為神只是與他們立屬肉體的約，只應許他們屬世的福分，這是無法被容忍的悖逆。

## 20 先知對永生的見證

<sup>b</sup> 後來的先知更清楚證明我們的立場是正確的。我們已無可辯駁地引用大衛、約伯和撒母耳的話證明我們的觀點，然而後來的先知所說的更有說服力了。神井然有序地施行祂的憐憫之約，越臨近啟示完成之日，神的啟示就越清楚<sup>16</sup>。

起初在神賞賜亞當關於救恩的第一個應許時（創三 15），這啟示的光就如微弱的火星，之後這光便越來越明亮，最後當一切疑雲被驅散，基督那公義的日頭就明亮地照耀全地（cf. 瑪四 2）。我們無須擔心眾先知所說的，會與我們的立場衝突，反而我們有許多如鐵般的證據，若要盡述這些證據，這本書就沒完沒了。我想我以上所列舉的證據，就足以使讀者明白舊約對這問題的教導。然而我要提醒讀者的是：只要運用我以上所教導的原則，就能明白舊約對這問題的立場<sup>17</sup>，即當先知們敘述舊約信徒的祝福時，極少與今生有關<sup>18</sup>。我們應當留意這點：為了更恰當地稱頌神的良

---

而解釋《約伯記》中的好幾處經文（CR V. 228 ff.; tr. 加爾文, *Tracts* III. 486 ff.）。

<sup>16</sup> 在這很偉大的一段話中，以及在其他許多處，加爾文很有說服力地告訴我們：神的啟示是漸進式的。為了更明白加爾文對這越照越明之黎明的光，參閱 Comm. Galatians 3:23, and Benoit, *Institution* II. 213, note 3. 參閱 Pannier, *Institution* III. 32, 291; Fuhrmann, *God-centered Religion*, pp. 84 f. See also “accommodation” in Index III。

<sup>17</sup> 參閱 II. 9. 1—4.

<sup>18</sup> “*Vix minima vestigia.*” 參閱 secs. 11—14, above. 加爾文一直強調神的選民，在今世不會經歷到世俗的興盛。

善，先知以今世的福分預表來世屬靈的福分。他們描繪出未來的藍圖，為了使百姓仰望超乎這將朽壞之今世的一切 (cf. 加四 3)，激勵他們默想永世屬靈的福分。

### 21 《以西結書》中平原的骸骨\*

<sup>b</sup> 我們只需要列舉一個例子。當以色列人被擄到巴比倫時，他們意識到這擄掠如同死亡。因此，他們只將以西結預言以色列人的復興視為神話。要澄清他們的誤會絕非一時，他們甚至認為將來的復興就如腐爛的屍體復活一樣是不可能的！然而神為了證明這難題也無法攔阻祂彰顯祂對百姓的愛，就讓以西結觀看異象：平原遍滿骸骨，神以祂話語的權柄瞬間賜生命給這些枯骨 (結三七 1-14)。的確，這異象當時改變了百姓的不信，同時也說服猶太人相信神的大能遠超過使他們復興。因為神能在轉瞬間使枯乾四散的骸骨復活過來。以下摘錄一段《以賽亞書》中與《以西結》的預言類似的經文：「死人要復活，屍首要興起。睡在塵埃的啊，要醒起歌唱！因你的甘露好像菜蔬上的甘露，地也要交出死人來。我的百姓啊，你們要來進入內室，關上門，隱藏片時，等到忿怒過去。因為耶和華從祂的居所出來，要刑罰地上居民的罪孽。地也必露出其中的血，不再掩蓋

被殺的人。」(賽二六 19-21 p., cf. Comm.)

### 22 其他先知的見證\*

<sup>b</sup> 然而，若有人企圖以這原則套用在其他關於聖徒來世福分之應許的經文上，是愚昧的。因為有許多應許明白指出：神為祂國度裡的信徒預備永生的福分。我們已引用過其中的一些經文。另有多處與此類似的經文，尤其是以下這兩處，第一處在《以賽亞書》中：「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。他們必出去觀看那些違背我人的屍首；因為他們的蟲是不死的；他們的火是不滅的。」(賽六六 22-24) 另一處在但以理書中：「那時，保佑你本國之民的天使長米迦勒必站起來，並且有大艱難，從有國以來直到此時，沒有這樣的。你本國的民中，凡名錄在冊上的，必得拯救。睡在塵埃中的，必有多人復醒。其中有得永生的，有受羞辱永遠被憎惡的。」(但十二 1-2, Vg., 稍作改變)

### 23 總綱和結論：新、舊約對永生的教導是一致的

<sup>b</sup> 還有兩個重點需要一提：舊約

的教父（1）擁有基督作他們恩約的憑據，以及（2）專靠基督賞賜將來的福分。這兩點是明顯的，無須再費時證明。現在我要大膽立定連魔鬼也駁不倒的原則：神與以色列人所立的舊約不僅限於今世之事，也包含屬靈永生的應許。當時一切真誠相信這恩約的信徒必定期待這應許。然而，人當遠避這瘋狂和有害的論調，即神應許猶太人或他們所期望的只是飽足的肚腹、肉體的歡愉、財富的加增、顯赫的地位、兒孫滿堂，以及一切屬血氣之人所看重的！直到如今，我們的主耶穌基督唯一所應許祂門徒的天國，就是他們將來要「與亞伯拉罕、以撒、雅各一同坐席」（太八 11）。彼得宣告與他同時代的猶太人是福音恩典的後嗣，因他們是「先知的子孫，也承受神與你們祖宗所立的約」（徒三 25 p.）。主不但在言語上證明這點，也行神蹟確立之。在祂復活之日，祂使許多聖徒與祂的復活有分，祂使他們從墳墓裡出來，進入耶路撒冷聖城，被許多人看見（太二七 52—53）。祂藉此保證祂在成就救恩上所行的義和受的

苦是為了我們也為舊約的信徒。彼得也證明，舊約信徒確實擁有賜人重生信心的聖靈（徒一五 8）。既然聖經記載住在我們裡面如永生火花的聖靈（因此聖靈被稱為我們得基業的憑據（弗一 14））同樣也住在他們裡面，那我們憑什麼否認他們也將得這基業呢？更令人驚訝的是，撒都該人在聖經如此清楚的教導下仍否定死人復活和靈魂的存在（太二二 23；徒二三 8）<sup>19</sup>！

雖然今日的猶太人仍遲鈍地等候彌賽亞屬世的國度，因為聖經預言他們將因拒絕福分受這樣的審判，然而即使聖經沒有如此預言，他們的罪還是一樣大！因為神給猶太人的應許是屬靈和關於永生的。神喜悅以祂公義的審判弄瞎那些因拒絕天上的亮光，故意進入黑暗之人的心眼。所以儘管他們常常閱讀並思考摩西的律法，卻仍被帕子蒙住，看不見摩西面上的光（林後三 13—15）。又除非他們歸向基督，否則摩西的面對他們而言仍是隱藏的，因為他們極力將摩西的話和基督分開。

---

<sup>19</sup> “*Animarum substantiam.*” VG: “*Immortalité des âmes.*”

## ° 第 XI 章

### 新、舊約之間的區別

i. 舊約與新約在五方面不同：

屬世的福分表示屬靈的福分

(1—3)

1 舊約強調屬世的福分，卻指向天上的事\*

<sup>b</sup> 那麼，你或許會問：難道新、舊約之間沒有什麼分別嗎？如何解釋新、舊約中強烈對比的經文呢？

我承認聖經的確啟示新、舊約之間有區別，但我們對此區別的解釋不可破壞聖經的一致性。當我們依次討論這些區別時就會很明顯。據我所知，有四種主要的區別，若有人說是五種區別，我也不會反對。我要證明的是：這些區別只在於新、舊約啟示方式的不同，而不是在於啟示本身，我也將證明這一點。如此看來，既然基督是舊約和新約應許的根基，那我們就沒有根據說它們不是一致的<sup>1</sup>。第一種區別是：神從萬古就喜悅祂的百姓思想和仰望他們在天上的基業；然而，為了使他們更渴慕這盼望，祂

藉屬世的福分向他們呈現天上的基業。但既然如今福音更明確地彰顯永世的恩典，神就引領我們直接默想永生的事，而不再使用祂從前用來教訓以色列人的影兒。

那些不留意神這計劃的人，認為古時的百姓只在乎神應許他們的屬世的福分。他們從聖經上讀到迦南地常被描述為遵守律法之人將獲得的至高和唯一的獎賞。他們也讀到神最嚴厲地刑罰那些違背祂律法之人的方式，是將他們從這應許之地放逐至陌生之地 (cf. 利二六 33；申二八 36)，這也幾乎就是摩西所記載的一切福分和咒詛。他們藉這證據斷然推論：猶太人從萬族中被分別出來並非為了他們，而是為了之後的人，是為了要給基督教會外在的象徵，使他們藉此看到屬靈福分的證據。然而聖經有時也表明神給他們這些屬世的福分，要親手引領他們盼望天上的事。所以，不顧這喻意而妄加解釋是極愚蠢的。

我們與這種人爭辯的根據是：他們教導以色列人視神應許他們的迦南

<sup>1</sup> 參閱 II. 10. 1.



地為最高和至終的福分，只是在基督降臨之後，對我們而言是預表天上的基業<sup>2</sup>。相反地，我們深信以色列人藉屬世的基業如在鏡中看到神在天上早已為他們預備好那來世的基業。

## 2 屬世的應許適合舊約幼年時期的教會時代，只是神不要他們因此只盼望地上的事

<sup>b</sup> 我們若思考保羅在《加拉太書》信中所做的比較，這事實就更為明顯。他將猶太國比作孩童繼承人，因他還不懂得照顧自己，所以必須在監護人的照顧之下（加四 1-2）。雖然保羅的這比較主要是運用在禮儀律上，然而我們在此將之運用在神給以色列人的應許也是恰當的。所以神預旨同樣的基業給他們和我們，然而他們當時因年幼<sup>3</sup>而不能從這啟示上獲益。他們當中的教會與如今的教會一樣，只是他們的教會當時處於幼年時期。所以，神在這屬世福分的啟示下並沒有直接給他們清楚的屬靈應許，而是藉屬世的應許預表屬靈的。因此，當神賜給亞伯拉罕、以撒、雅各，以及他們的後裔永生的盼望時，祂應許賜

他們迦南地為業。這並不會成為他們最終的盼望，而是當他們默想這應許之地時，他們就能學習盼望他們真正的基業，也就是神未曾向他們顯明的基業。為了使他們不至誤解，神就賞賜他們更寶貴的應許，證明迦南地並不是神最大的祝福。所以當神向亞伯拉罕應許迦南地時，祂並沒有容許亞伯拉罕以此為足，反而以更豐盛的祝福使他抬頭仰望神自己。神親口對他說：「我是你的盾牌，必大大的賞賜你。」（創一五 1 p.）

在此我們看到亞伯拉罕最終的賞賜在於神自己，免得他在世上尋求稍縱即逝、難以捉摸的獎賞（cf. 加四 3），而當尋求永不衰殘的基業。之後神加上迦南地的應許只是表示祂的恩惠並預表天上的基業。聖徒們親口證實他們已預嘗到這基業。因此，大衛從屬世的祝福上看到至高至終的祝福。他說：「我的肉體和我的心腸衰殘；但神是我心裡的力量，又是我的福分直到永遠」（詩七三 26 p.；cf. 詩八四 2）、「耶和華是我的產業，是我杯中的分；我所得的，稱為我持守」（詩一六 5）、「耶和華啊，我曾向祢哀求。

<sup>2</sup> 瑟維特說：對基督徒而言，律法中的應許有屬靈的應驗，然而當時的猶太人「就滿足了進入迦南地，享受奶和蜜」： *De justitia regni Christi* (1532) I, fo. D 16; tr. E. M. Wilbur, *op. cit.*, p. 230。

<sup>3</sup> 參閱 I. 11. 3; II. 9. 3.

我說：祢是我的避難所；在活人之地，祢是我的福分」（詩一四二5）。

可見如此說的人證明他們的盼望超過世界和一切屬世的福分。然而眾先知多半藉神賜給他們屬世的預表仰望來世的福分。我們應當在此意義上理解以下的經文：「正直人必在世上居住」（為業）（箴二 21 p.），然而「惡人必然滅亡」（伯一八 17 p.；cf. 箴二 22；cf. 傳四一 9，Vg.；cf. 四一 6，EV）。在以賽亞書中的許多經文都告訴我們耶路撒冷將充滿各樣的財富，錫安將湧出各樣的寶物（cf. 賽三五 10；五二 1 ff.；六〇 1；六〇 4 ff.；六二）。這一切的福分不可能是指我們世上的基業或耶路撒冷，而是信徒真正的歸宿，即天上的家鄉：「在那裡有耶和華所命定的福，就是永遠的生命。」（詩一三三 3）

### 3 肉體的祝福和刑罰都是預表

<sup>b</sup> 這就是為何舊約的聖徒珍惜今生的生活和屬世的福分，勝過我們今日所當珍惜的。儘管他們清楚知道這些並不是他們至終的福分，然而因他們曉得神為了屈就他們的軟弱，故將祂的恩惠印記在這些福分之上，神以其甘甜吸引他們，勝過他們自己直接

默想神的恩典。神既然藉賞賜當時的信徒屬世的福分，為了預表屬靈的福分，祂同時也藉肉體的刑罰預表惡人將來的審判。就如當時的信徒藉屬世的福分明白天上的福分，同樣地，在肉體的刑罰上也是如此。愚昧人因不思想神刑罰和獎賞的預表性，就推論神是善變的。

神從前嚴厲、並可怕地刑罰人的每一項罪，如今似乎已脫去先前發怒的情緒，不再嚴厲或很少刑罰惡人。他們甚至如摩尼教徒一樣，幻想舊約和新約的神是不同的<sup>4</sup>。然而，只要我們留意神在舊約的啟示方式，就能澄清這一切的迷惑。祂喜悅在那時以帕子蒙住祂與以色列百姓所立的恩約，而用屬世的祝福預表將來永恆福樂的恩典，並以肉體的刑罰預表屬靈之死的可怕。

---

ii. 舊約中藉象徵和儀式所教導的真理都是預表基督（4—6）

---

### 4 啟示方式的不同含義

<sup>b</sup> 新、舊約之間的第二種區別在於預表。在基督未降臨之前，舊約以象徵和影兒預表基督的實體；新約則

<sup>4</sup> 瑟維特, *De justitia regni Christi* III, fo. D 8a—b; tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 240 f. 關於摩尼教徒拒絕舊約的上帝，請參閱奧古斯丁的 *On the Morals of the Catholic Church* 10. 16 (MPL 32. 1317; tr. NPNF IV. 46)。

啟示這真理的實體。聖經在提到新、舊約之間的對比時，幾乎每一次都提到這區別，而《希伯來書》最為完備地解釋這一點<sup>5</sup>。在這書信中，使徒反駁那些以為廢除摩西的禮儀律，無異於毀壞整個基督教信仰的謬論，因此在書信中強調先知大衛關於基督祭司職分的預言（詩一一〇 4；來七 11）。

既然神賦予基督永恆祭司的職分，顯然，從前祭司職分的繼承便被廢去了（來七 23）。他證明這新祭司的職分將永不衰落，因祂是神以起誓而立的（來七 21）。他之後也接著說在這職任的交接中，恩約也隨著改變（來 6—13）<sup>6</sup>。他宣告說這是極為必要的，因律法軟弱不足以使人達到完美的標準（來七 19）。之後他闡釋律法的軟弱在於：律法吩咐人外在的義行，無法使遵守律法之人的良心清潔，因為以動物獻祭不能除罪或使人成聖。因此他總結說：律法是「美事的影兒，不是本物的真相」（來一〇 1 p.）。所以律法的唯一作用是預表福音將帶來更好的盼望（來七 19；詩一一〇 4；來七 11；九 9；一〇 1）。

在此我們當留意律法之約和福音之約的對比，就是基督的職分和摩西職分的對比，因若這對比指的是應許的實質本身，那麼新、舊兩約就完全不同了。但既然這對比不是在實質上，那我們就必須留意使徒的辯論好發現實情。所以我們要解釋神從前一次所立定那永不更改的約，這約的成就最終是由基督確認的。在這永約未被確認之前，神藉摩西吩咐一些預表這約將被確認的儀式。當時在眾人中產生爭議，即神在律法上所命定的這些儀式，在基督降臨時是否立即被廢除，這些只是永約附屬的部分。儀式既然是神用來施行恩約的方法，故被稱為恩約本身，就如聖禮一樣。總之，「舊約」的含義就是神以莊嚴的方式藉儀式和獻祭認可祂的恩約。

除非這些儀式有所預表，否則就毫無意義，所以使徒爭辯這些象徵應當被終止和廢除，因基督已作了更美之約的證人和中保（cf. 來七 22），祂以這約使祂的選民一次永遠成聖，並塗抹他們在律法之下一切的過犯。從另一個角度來看：耶和華的舊約在於祂

<sup>5</sup> 參閱 II. 9. 4; Comm. Hebrews 7—10.

<sup>6</sup> “*Testamenti.*” 在這段和別處，加爾文在同一個意思上交替地使用這兩個字，就如在武加大譯本中一樣。聖經的單字是 בְּרִית 和 διαθήκη。在這英文版本中，除非我引用聖經的話或 *testamentum* 的意思顯然是指舊約或新約聖經，否則我多半將這兩個字譯為“covenant”。參閱 II. 8. 21; II. 10. 7; III. 14. 6; III. 17. 6; III. 21. 1,5,7; IV. 14. 6。其他代表「盟約」的拉丁文單字是 *pactio* 和 *pactum*。

從前交付猶太人那影兒般<sup>7</sup>和無效的禮儀律，這約之所以暫時，是因它一直等候那堅定和確認這約的基督。直到基督的血使它確立和將之分別為聖，這約才成為新的和永恆之約。因這緣故，基督在聖餐中將祂交給祂門徒的杯稱為「用我血所立的新約」(路二二 20 p.)。祂的意思是當這約被祂的血印記時，神的約才得以成就，並在那時這約就成為新的和永恆的。

### 5 教會的幼年期和成熟期

<sup>b</sup> 現在我們就能明白保羅在何意義上說基督在成肉身時，律法的教訓引領猶太人到基督那裡(加三 24; cf. 四 1-2)。保羅也承認他們是神的兒女和後嗣，但因他們年幼，就必須在師傅的監管之下。在公義的日頭照耀之前，神喜悅沒有大而顯明的啟示。所以，神逐漸向他們啟示祂話語的亮光，以致他們只能從遠處隱約望見那光。所以保羅以「幼年」這一詞表示他們理解的軟弱。神喜悅以屬世的物質和外在的儀式作為訓練這些孩童的準則，直到基督照耀世界，賞賜信徒全備的知識(cf. 弗四 13)。

基督的這話也暗示此區分：「律法和先知到約翰為止，從此神國的福音傳開了」(路一六 16; cf. 太一一 13)。

律法和先知書卷對當代人的教導如何呢？它們使人預嘗神將明確彰顯的智慧，並如閃耀的光從遠處指明這智慧。然而在基督降臨時，神國度的大門就敞開了。「所積蓄的一切智慧知識，都在祂裡面藏著」(西二 3)，我們以此幾乎得以進入天堂的至聖所。

### 6 連最有信心的偉人也都在舊約知識的限制下

<sup>b</sup> 在教會中我們幾乎找不到任何人在信心上能與亞伯拉罕相比，然而這事實與我們以上的論述並無衝突，且先知們充滿聖靈的大能，甚至直到如今仍照亮全世界。我們現在所討論的，並不是神曾經賞賜少數人何等大的恩典，而是祂一般教導祂百姓的方法如何，這從先知的教導上也得以證實，雖然他們擁有超乎常人的獨特洞察力，就連他們傳講的，也是可望而不可及，並充滿象徵。此外，雖然他們有奇妙的知識，但既然他們必須屈就百姓有限的知識，故也稱他們是在幼年期。最後，就連最有辨別力之人都受當代模糊啟示的影響。因此，基督說：「從前有許多先知和君王要看你們所看的，卻沒有看見，要聽你們所聽的，卻沒有聽見。」(路一〇 24, cf. Vg. 和 Comm.) 所以，「你們的眼睛

<sup>7</sup> “Umbratili.” 參閱 II. 7. 1; II. 9. 3, 4; III. 20, 18, 註腳 29。

是有福的，因為看見了；你們的耳朵也是有福的，因為聽見了。」(太一三 16, cf. Vg.) 而且神喜悅基督的降臨有這特徵，藉此使人更清楚明白天上的奧祕。<sup>8</sup> 這也與我們以上所引用《彼得前書》中的教導一致，即神向先知啟示他們所預言的主要是為了我們的時代(彼前一 12)<sup>8</sup>。

iii. 舊約的啟示是字面的教義，  
而新約則是屬靈的教義 (7—8)

## 7 這區別的聖經根據和意義

<sup>b</sup> 舊約和新約的第三種區別在於以下所引用的先知耶利米的預言：「耶和華說：『日子將到，我要與以色列家和猶大家另立新約，不像我拉著他們祖宗的手，領他們出埃及地的時候，與他們所立的約。我雖作他們的丈夫，他們卻背了我的約』……耶和華說：『那些日子以後，我與以色列家所立的約乃是這樣：我要將我的律法放在他們面前，寫在他們心上……他們各人不再教導自己的鄰舍和自己的弟兄說「你該認識耶和華」，因為他們從最小的到至大的都必認識我』。」(耶三一 31—34) 保羅引用這處經文將律法和福音做比較，稱前者為

字面的教義，後者為屬靈的教義；他說前者為刻在石版上的教義，後者為寫在人心上的教義；前者是叫人死的教義，後者是叫人活的教義；前者是定罪的執事，後者則是稱義的執事；前者要過去，後者則是永存的(林後三 6—11)。既然保羅的意圖是要解釋先知的意思，所以為了明白兩者的含義，我們只要查考保羅的解釋就行了。

然而，兩者確實也有所不同，因使徒比先知更輕看律法——不是輕看律法本身，而是因某些惡人教導人倚靠律法<sup>9</sup>，以及因他們對儀式邪惡的熱忱，使福音模糊不清。他們的謬誤和愚昧的喜好促使保羅討論律法的本質，所以我們應當留意保羅的這重點。然而，既然耶利米和保羅都對新、舊約做對比，所以他們只提出律法和福音的不同點。譬如：律法在某些經文中包含憐憫的應許，然而因這些應許原是來自他處，所以當我們考慮律法的本質時，這些應許就不應算是律法的一部分。他們說律法唯一的功用是：吩咐人行義，禁止人作惡；應許行義之人得獎賞，並以刑罰警告作惡之人；然而他們同時也強調律法無法改善眾人與生俱來的墮落。

<sup>8</sup> 參閱 II. 9. 1.

<sup>9</sup> “*Legis kakóξηλου.*”

## 8 《哥林多後書》第三章對新、舊約 詳細的對比

<sup>b</sup> 現在我們要逐條解釋保羅的對比。舊約是屬字句的，因其是在聖靈有效的運行之外被頒布的。新約則是屬靈的，因神以屬靈的方式將之寫在人心裡（林後三 6a）。第二個對比是對第一個對比進一步地解釋。舊約叫人死；因它只能使全人類落在咒詛之下；新約則是賜人生命，因它救人脫離律法的咒詛並使人歸向神的恩典（林後三 6b）。舊約是定罪的執事，因它定亞當一切後裔為不義；新約則是稱義的執事，因它啟示使人稱義之神的可憐憫（林後三 9）。

最後的對比是關於禮儀律。因為舊約是預表未曾顯明的事，所以早晚必被廢棄。相反地，福音既因它所啟示的是影兒的實體，就必定是永恆的（林後三 10—11）。事實上，耶利米稱道德律為軟弱和必將過去的恩約（耶三一 32）。他之所以這樣稱呼舊約是另有緣故，因當時以色列百姓忘恩負義地突然背叛神，因此這道德律便落空了。然而當被責備的並不是道德律本身，而是百姓的背信棄義。至於禮儀律，因其本身的軟弱，在基督降臨時便被廢止了<sup>10</sup>。當我們在舊約字句和新約屬靈教義上做區分時，我們不能因為

沒有一個猶太人因神所頒布的道德律歸向神，就推論神將道德律賜給猶太人是徒然的。反而，保羅做這區分是為了稱頌神豐盛的恩典，因為同一位頒布律法的神，藉傳福音拯救人，就如披上新的本性。既然聖靈在新約時代將從萬族中聚集、重生許多百姓歸向祂的教會，那麼在比例上來說，我們就必須說古時的以色列人很少——幾乎沒有——全心全意地歸向神的恩約。然而，撇開新、舊約的比例不談，歸向神的猶太人還是很多。

---

### iv. 舊約的捆綁和新約的自由

(9—10)

---

## 9 保羅的教導\*

<sup>b</sup> 第四種區別來自於第三種區別。聖經稱舊約為捆綁之約，因它在人心裡產生懼怕，並稱新約為自由之約，因它在人心裡產生信心和確據。因此，保羅在《羅馬書》第八章中說：「你們所受的，不是奴僕的心，仍舊害怕；所受的，乃是兒子的心，因此我們呼叫：『阿爸！父！』。」（羅八 15 p.）《希伯來書》的這段經文也有同樣的含義：信徒們「原不是來到那能摸的山；此山有火焰、密雲、黑暗、暴風」，在那裡他們所聽到和看

---

<sup>10</sup> For “*infirmitatis*” VG reads: “*de leur abrogation.*”

到的一切使他們戰兢不已，以致於他們在聽到那令人戰兢的聲音時，求神不要再向他們說話，甚至連摩西也感到恐懼：「他們來到錫安山，永生神的城邑，就是天上的耶路撒冷。」（來一 18—22，cf. Vg.）

保羅在我們以上所引用的《羅馬書》經文中簡要地提過這事，並在《加拉太書》中更詳細地解釋之。他在那裡以某種比喻意義的方式解釋亞伯拉罕的兩個兒子：使女夏甲預表西乃山，以色列百姓在那裡領受神的律法；撒拉那自主之婦女預表天上的耶路撒冷，從那裡有福音傳揚出來。夏甲的後裔在奴役中出生，永不能承受產業；撒拉的後裔則是自由的，在這基業上有分。同樣地，律法叫我們作奴僕，而唯有福音才能使我們重新獲得自由（加四 22—31）。總之，舊約叫人心懼怕戰兢，新約卻釋放他們，並使他們心裡喜樂。舊約以奴役之軛約束人的良心；新約卻以自由之靈釋放人使之獲得自由。

若我們的仇敵反駁說：在以色列人中敬虔的族長是例外，因為神賦予他們與我們一樣賜人信心的聖靈，所以他們就與我們享有同樣的自由和喜樂。我們要回答：我們的自由和喜樂

並非來自律法。當族長在律法之下深深地感受到自己受奴役的光景，並因此良心受指責時，他們便立刻投靠福音的避難所。因此，新約所帶來的獨特祝福是：救人脫離舊約的咒詛和良心的指責。其實聖靈所賜給他們的自由和確據，並不證明他們在某種程度上沒有經歷過律法帶給人的恐懼和捆綁。他們所擁有自由的靈和確據使他們完全脫離律法所帶來的恐懼和捆綁。不管他們有多享受福音的恩典所帶給他們的特權，他們仍與普通的選民一樣，服在禮儀律的約束和重擔之下。他們必須小心翼翼地遵守那些儀式，這就是某種與捆綁相似的教導（cf. 加四 2—3）；他們在律法的字據下（cf. 西二 14）<sup>11</sup> 認罪，但這字據卻沒有救他們免除遵守律法本分。當我們思想神當時對待以色列人的方式，我們就知道聖經為何說：我們不像他們那樣處在舊約的捆綁和恐懼之下。

## 10 律法和福音\*

<sup>b</sup> 我們以上所談論的後面三種區別<sup>12</sup> 是關於律法和福音。在這些區別中，律法被稱為「舊約」，福音則被稱為「新約」。前者<sup>13</sup> 的範圍比後者廣泛，因它也包含律法頒布之前的應

<sup>11</sup> “Chirographa.” 參閱 II. 7. 17，註腳 25。

<sup>12</sup> 上面的4、7、9段。

<sup>13</sup> 上面的第1段。

許。然而，奧古斯丁卻說這些應許不應當被包含在「舊約」這名稱下，這是極有道理的。他的意思與我們現在所教導的相同：他指的是耶利米和保羅對舊約與恩典和憐憫所做的區分。在同一段話中，保羅也恰當地接著說：所應許的兒女（羅九 8）是從神而生，就是那些藉生發仁愛的信心遵守神誠命的兒女（加五 6），自從創立世界以來就屬於新約。他們在這遵守中並沒有指望屬肉體、地上暫時的福分，而是指望屬靈、天上永恆的福分。因他們一心信靠舊約中所應許的中保，也不懷疑神藉這中保賞賜他們聖靈好叫他們行善，並且在犯罪時蒙神赦免<sup>14</sup>。我所特意強調的也正是這一點：聖經告訴我們，一切神在創立世界之前揀選的聖徒，與我們一同享有永生的福分。

我們的解釋與奧古斯丁的解釋唯一的差別是：我們對福音清楚的啟示和律法下較模糊的啟示做區分，就如基督的這話：「律法和先知到約翰為止，從此神國的福音傳開了」（路一六 16，cf. Vg.），奧古斯丁的解釋只能區分律法的軟弱與福音的大能。我們也必須留意關於族長的這事：他們雖然生

活在舊約裡，卻一直仰望新約，並且確實與新約有分。使徒指責那些滿足於當時的預表而沒有仰望、思念基督的人是心盲和被咒詛的。更不用提其他的事——難道有比想像宰殺動物而盼望因此能除罪更盲目的事嗎？或以外在的灑水儀式期望潔淨靈魂？或夢想以形式化的儀式討神喜悅，就如祂會欣然接受？那些持守禮儀律卻不仰望基督的人，都落入這些荒謬的行為中。

v. 舊約只包括一個種族，

新約卻包括所有的種族（11—12）

## 11 基督拆毀了中間隔斷的牆

<sup>b</sup> 第五種區別在於：在基督降臨之前，耶和華的恩典之約只侷限於以色列百姓<sup>15</sup>：「至高者將地業賜給列邦，將世人分開，就照以色列人的數目立定萬民的疆界。耶和華的分本是祂的百姓；祂的產業本是雅各。」（申三二 8—9 p.）在另一處，摩西向百姓宣告：「看哪，天和天上的天，地和地上所有的，都屬耶和華——你的神。耶和華但喜悅你的列祖，愛他們，從萬民中揀選他們的後裔，就是你們，

<sup>14</sup> 奧古斯丁, *Against Two Letters of the Pelagians* III. 4. 6—12, esp. 11 (MPL 44. 591—597; tr. NPNF V. 346—351)。

<sup>15</sup> 參閱 Melancthon, *Loci communes*, 1535 (CR Melancthon XXI. 454).



像今日一樣。」(申一〇 14-15 p., cf. Vg.) 所以，祂只將認識祂的知識賜給這百姓，就如在萬民中唯有他們才是屬神的。祂將祂的恩約放在他們心內；祂向他們彰顯自己的威嚴；祂豐盛地賜他們各式各樣的福分。但現在我們只要談其中一個福分，即神賜給他們祂的話語，使他們與自己聯合，好讓他們稱耶和華為他們的神。同時祂任憑其他的種族在虛妄中行事(徒一四 16)，就如他們與神完全無關。祂也沒有賞賜他們致命疾病的唯一解救良方——真道的傳揚。當時以色列人是神親愛的兒子，其他種族則是局外人。耶和華認識以色列人、與他們交通，並保護他們，卻任憑其他種族在黑暗裡行走。神將以色列國分別為聖，卻任憑其他的種族繼續褻瀆祂。神以自己的同在尊榮以色列人，卻摒棄其他的種族親近祂，然而「及至時候滿足」(加四 4)就是神定意要復興萬事之日，聖經啟示基督是叫人與神和好的，那長久將神的憐憫圈在以色列百姓疆界之內的「牆」被拆毀了(弗二 14)。「並且來傳和平的福音給遠處的人，也給那近處的人」(弗二 17)，好讓他們一同與神和好並互相融成一族(弗二 16)。所以如今猶太人和希臘人並沒有分別(加三 28)，受割禮的和未

受割禮的也無分別(加六 15)，「基督包括一切」(西三 11, cf. Vg.)。列國已成為祂的基業，地極已成為田產(詩二 8 p.)，祂要「執掌權柄，從這海直到那海，從大河直到地極」(詩七二 8; cf. 亞九 10)。

## 12 外邦人的呼召

<sup>b</sup> 由此可見，神呼召外邦人是新約比舊約更榮耀的證據之一<sup>16</sup>。其實，舊約中許多先知明確的預言都證實這一點，然而這預言直到彌賽亞的降臨才得以應驗。就連基督在開始傳道時，也沒有立即呼召外邦人。祂將此事推遲到祂完成救贖及虛己之後，因那時祂才從父神手中領受那「超乎萬名之上的名……萬膝必向祂跪拜」(腓二 9-10 p.)。因此，既然時候未到，所以祂對那迦南婦人說：「我奉差遣不過是到以色列家迷失的羊那裡去。」(太一五 24)祂也不容許使徒在開始傳道時越過以色列邊界，祂說：「外邦人的路，你們不要走；撒馬利亞人的城，你們不要進；寧可往以色列家迷失的羊那裡去。」(太一〇 5)雖然舊約聖經多處預言外邦人將被呼召，然而當使徒們開始這事工時仍然猶豫並認為這是不可思議的。最後他們雖然開始向外邦人傳道，卻仍恐懼

<sup>16</sup> *"Supra Vetus testamentum Novi excellentia."*

戰競並充滿疑惑。他們的反應並不奇怪，因為對他們而言，神在許多時代中只從萬族中揀選以色列人，卻突然改變祂的計劃，棄絕祂原先的揀選，是不可理喻的。其實，舊約早已預言此事。因此，即使人接受這些預言，但因對他們而言完全是新的，所以仍驚訝不已。雖然神從古時多次啟示祂將呼召外邦人，然而這一切仍不足以說服猶太人。起初被呼召的外邦人極少，而且也必須被稼接到亞伯拉罕的家族中。然而現今神公開地呼召外邦人，不但使外邦人與猶太人平等，甚至外邦人似乎正在取代猶太人，就如猶太人已經死了。<sup>o</sup> 此外，起初被稼接到教會中的局外人，神從來沒有使他們與猶太人平等。所以保羅宣告這是「歷世歷代所隱藏的奧秘」（西一26；弗三9），且說連天使也願意詳細查看這事（彼前一12）。

反駁關於神在這不同的  
呼召中的公義  
和一致性的異議（13—14）

**13** 一般說來，為何有這呼召上的差別  
<sup>o</sup> 在以上的區分中，我相信就教

義而論，我已經忠實詳細地解釋新、舊約之間所有的區別。然而因有些人嘲諷神在掌管教會上所採用的不同方式、不同教導的途徑，以及在儀式上的遽變<sup>17</sup>，因此在我們繼續探討之前，我們必須先答覆他們。然而我們只需用兩、三句話，因為他們的異議並不牢靠，經不起我過多的反駁。他們說從不背乎自己的神竟然容許如此翻天覆地的轉變，甚至禁止祂從前所吩咐和喜悅的事是極不妥當的。我的答覆是：神在不同的時代，按照當代的需要，用最恰當的方式對待人，這並不證明神是反覆無常的。若農人在冬天和夏天吩咐他的僕人用不同的方式耕作，我們不會因此指控他反覆無常，或以為他違背了耕作的常識，因耕作當隨四季的更改而變化。同樣地，若父母對孩童、青少年和青年的教訓、管教方式不同，沒有人會說他是善變或說他離棄了他原先的計劃。那麼我們為何責備神反覆無常？只是因祂以不同和最恰當的方式對待不同時代的人。我們應當完全滿意第二個比喻。因為保羅將猶太人比作孩童，將基督徒比作青年（加四1 ff.）。那麼神按照當代的需要，只教導他們基本

<sup>17</sup> 巴特 (Barth) 和尼澤爾 (Niesel) 說：塞巴斯蒂安·法蘭克 (Sebastian Franck) 在他的 *Paradoxa* (1535) 中反駁這些人，Paradox 86 (fo. xlviiib ff.)，他們也說：既然法蘭克說他「經常」聽到這些觀點，這大概表示是他重洗派者的朋友告訴他的 (OS III.435, note 2.)。

的知識，卻以更完備的知識教訓我們，有什麼奇怪的呢？神在所有的世代中教導同樣的教義，以及從始至終要求人同樣的敬拜，就足以證明祂的一致性。祂改變外在的形式和方法並不證明神是反覆無常的，祂反而屈就人不同的程度。

#### 14 神有隨己意待眾人的自由\*

。然而，我們的仇敵說：難道神以不同的方式對待不同的人不是出於祂自己的旨意嗎？難道神不能從起初就如基督降臨後一樣清楚地向人起誓永生，而不是用預表的方式嗎？如此，在基督降臨的前後，祂就不需要任何的預表。難道神不能從一開始就以幾種清楚的聖禮教訓祂的百姓、差遣聖靈，以及施恩給萬民嗎？他們這樣說就像與神爭吵，祂為何不早一點創造世界；或祂為何預定四季、白晝和黑夜的更替。我們千萬不要懷疑神是最智慧和公正的方式行萬事——正如一切敬虔之人當相信的那樣——即使我們常常不明白神作為的原因。我們若拒絕相信神可能向我們隱藏祂行事的理由，這是毫無根據的自信。

他們說：神如今藐視甚至憎惡以動物獻祭和祂從前所喜悅之利未祭司

時代的一切儀式，是令人驚訝的。彷彿這些外在、稍縱即逝的儀式能討神喜悅或對神有任何影響！以上談過<sup>18</sup>，神所吩咐的這一切，並不是為了祂自己的緣故，而是為了人的救恩。若醫生在某一個人年輕時用最好的方式醫治他的疾病，卻在他年老時用另一種治療方式，難道我們會說他棄絕了他從前喜歡採用的治療方式嗎？絕對不是。他沒有繼續採用從前的方式，是因為他考慮到病人年老的因素。同樣地，神以某種象徵預表尚未降臨的基督，並宣告祂即將降臨是必要的；然而，在基督降世之後，神採用另一種方式是完全合理的。

自從基督降臨之後，神的呼召更廣泛地傳給萬民，且聖靈的恩典比以前更豐盛地澆灌在人身上。那麼誰敢說神隨己意施恩給眾人、光照祂所喜悅的種族、感動人在祂喜悅之地傳揚真道、決定真道興旺的程度，以及因世人的忘恩負義而定一段時期不給他們認識自己的知識，是不妥當的呢？因此，我們視仇敵的異議為羞辱神的毀謗，他們也企圖用這方式誤導單純的人，使他們懷疑神的公義或聖經的可靠性。

---

<sup>18</sup> 上面的第 5 和 13 段。

° 第 XII 章

基督為了擔任中保的職分必須降世為人

中保必須是神，  
也必須成為人的原因 (1-3)

7 唯有同時是真神和同時是真人的一  
位，才能做神和人之間的橋樑

<sup>b(a)</sup> 那位擔任我們中保的必須同時是真神和真人，這是基要的。<sup>c</sup> 若有人問為什麼必須同時是神和人，我的答案是，這必須性不是按一般人所說的是簡單的或者說是絕對的，而是因人救恩的需要神所預旨的。我們慈悲的天父所預旨的對我們最有益處。<sup>b(a)</sup> 既然我們的罪孽如同密雲，使我們與神隔絕，也使我們與天國完全隔絕 (cf. 賽五九 2)，所以沒有人 (除非他是屬神的) 能擔任使神與人和睦的中保。然而誰能擔任這職分呢？任何一位亞當的後裔能嗎？<sup>a</sup> 不能，因他們就如他們的始祖亞當，害怕見到神 (創三 8)。天使能嗎？不能，因為他們也需要藉一位元首<sup>1</sup> 幫助他們專靠神

(cf. 弗一 22；西二 10)。那怎麼辦呢？既然人無力專靠神，因此除非神屈就我們，否則人的光景是完全絕望的。所以，神的兒子為我們成為「以馬內利 (就是神與我們同在的意思)」是必須的 (賽七 14；太一 23)，<sup>e(b/a)</sup> 如此，祂的神性和人的人性就得以互相聯合。<sup>b(a)</sup> 否則不管人如何親近神，<sup>e(a)</sup> 人的親近和與神的聯合都不足以使神喜悅與人同住，因為人的不潔和神的聖潔之間的距離是無限的！<sup>e</sup> 即使人未受罪的玷污，他的光景仍卑微到若無中保就無法與神聯合。何況人已墮落至死亡和地獄的咒詛下，已被眾多的罪玷污、被自己的敗壞污穢，並被一切的咒詛所淹沒，這樣的人能與神聯合嗎？<sup>e(a)</sup> 因此，當保羅在描述中保時，清楚地提醒我們祂是人：<sup>a</sup> 「因為只有一位神，在神和人中間，只有一位中保，乃是降世為人的耶穌。」 (提前二 5) 使徒在此本來可以說祂降世為「神」，或他至少可以省略「人」

<sup>1</sup> 加爾文教導：基督不但是人的元首，也是天使的元首，參閱他的 *Responsum ad fratres Polonos* (1560), CR IX. 338: "Primatum tenuit etiam super angelos." 參閱 Comm. Colossians 1:20。

這個字，就如他省略「神」這個字一樣。然而，因那藉他口說話的聖靈知道我們的軟弱，<sup>e</sup>於是就在這恰當的時刻使用最恰當的表達方式屈就我們的軟弱，他親切地將神的兒子描述為我們當中的一位。<sup>a</sup>所以，若有人因不知往何處尋找中保而感到困擾，或不知要選擇哪一條道路才能到祂那裡，<sup>e(a)</sup>聖靈稱祂為「人」，就教導我們祂離我們不遠，因祂有肉身，所以就如在我們身邊。<sup>a</sup>他在此的含義與聖經另一處更詳細的經文一樣：「因我們的大祭司並非不能體恤我們的軟弱。他也曾凡事受過試探，與我們一樣，只是他沒有犯罪。」(來四 15)<sup>2</sup>

## 2 中保必須是真神和真人

<sup>b(a)</sup>若我們想到中保降世是為了要成就大事，這教導就更清楚了。祂來是要使我們歸向神的恩典，<sup>a</sup>使人的兒女成為神的兒女，使地獄的後嗣成為天國的後嗣。除非神的兒子成為人子，並取得人的樣式，好使我們與神的性情有分，且藉恩典使我們獲得祂本來就有的性情，否則誰能成就這事呢？因此藉這憑據，我們相信自己是神的兒女，這是因為神的獨生子成為我們肉中的肉、骨中的骨，好使我們與祂合而為一(創二 23-24；弗五 29-

31)。祂甘願取得人的本性，為了使我們與神的性情有分，並與我們一樣既是神子也是人子。祂以下的話表明祂與我們是兄弟姊妹的關係：「我要升上去見我的父，也是你們的父，見我的神，也是你們的神。」(約二〇 17)  
<sup>e(b/a)</sup>因此，祂使我們確信我們擁有天國的基業，因為擁有這基業之神的獨生子，<sup>a</sup>已經接納我們為祂的兄弟：「便是兄弟，就是和基督同作後嗣。」(羅八 17 p.)

因同樣的緣故，我們的救贖者必須同時是真神也是真人。祂的職分是要將死亡吞滅，然而除了生命本身，誰能如此行呢？勝過罪惡也是祂的職分，然而除了義本身，誰能如此行呢？擊敗空中掌權者的首領也是祂的職分，然而除了超越世界和空中掌權者的力量，誰能如此行呢？<sup>b(a)</sup>難道生命、義，或天上的權柄不就是在神那裡嗎？<sup>a</sup>所以我們慈悲的神，當祂喜悅救贖我們時，就藉祂的獨生子成為我們的救贖者 (cf. 羅五 8)。

## 3 唯有真神和真人才能代替我們遵守神的誡命

<sup>a</sup>我們能與神和好的第二個條件是：那因違背神成為失喪者的人必須以順服滿足神的公義，並為罪付出代

<sup>2</sup> 參閱 Comm. Hebrews 4:15.

價。所以，我們的主降世為人取得亞當的人性和名號，為了代替亞當順服天父，為了要交出我們的肉體作為滿足神公義審判的代價，並以同樣的肉體承擔我們所當受的刑罰。<sup>b</sup> 總之，若祂只是神就無法嘗死味，或若祂只是人也無法克服死亡，所以祂必須擁有神人雙重本性，為了救贖我們，祂以人性的軟弱受死，並且以神性與死亡作戰，至終為我們獲勝。<sup>a</sup> 那些奪去基督神性或人性的人就是在貶低祂的威嚴和榮耀，或抹去祂的良善。他們這樣做，另一方面也冒犯了人，因為是削弱甚至奪去人的信心，而信心只能在這根基上站穩。

<sup>e</sup> 此外，猶太人所等候的救贖者，必須是神在律法和先知書卷中所應許之亞伯拉罕和大衛的後裔。敬虔的人據此也能獲得另一個益處：根據基督是大衛和亞伯拉罕的後裔這事實，他們就更確信祂就是聖言多處預告將要來臨的受膏者。但我們應當特別相信我剛才的解釋：我們與基督共同的本性是我們與神的兒子有交通的憑據，祂取得我們的肉體勝過死亡和罪惡，好使這勝利成為我們的。基督以祂所取之我們的肉體獻為祭，藉這

除罪祭除去我們的罪刑並平息了天父公義的震怒。

#### 答覆對這教義的異議 (4—7)

#### ❖ 基督成肉身唯一的目的是救贖我們

<sup>e</sup> 若有人殷勤查考這些事情，就能遠避那些膚淺和喜愛尋求新奇之人籠統的臆測。其中的一個臆測是：即使人類不需要被救贖，基督仍要降世為人<sup>3</sup>。我當然承認在神創造天地和亞當未曾墮落之前，基督是一切天使和人的元首。因此，保羅稱祂為「首生的，在一切被造的以先」(西—15)。然而，既然整本聖經都宣告基督取肉身是為了要救贖我們，那我們幻想祂降世另有目的，就是無憑據的臆測。我們清楚知道神為何從起初應許、差遣基督降臨，是為了要更新墮落的世界和救贖失喪的人。所以在律法時代，神以獻祭預表基督的降臨，藉此使信徒盼望：在神為他們的罪做了挽回祭而使他們與自己和好之後，將恩待他們。的確，既然在每個時代包括未頒布律法前的時代，對中保的應許都與流血密不可分，所以我們推斷神以永恆的計劃預旨中保的降臨並

<sup>3</sup> 阿西安得在他的 *An filius Dei fuerit incarnandus* (1550), K 2a, 2b中，以及瑟維特在他的 *Christianismi restitutio: De regeneratione superna I*, pp. 370,382 中，都支持這立場。加爾文在第 5 和 6 段中再次提到這觀點。

潔淨人的罪，因流血是除罪的象徵 (cf. 來九 22)。因此，眾先知在傳揚基督時，預言祂將使人與神和好。在如此眾多的預言中，我們引用以賽亞這眾所周知的預言就能充分證明這一點：「祂被神擊打苦待了……為我們的過犯受害……因祂受的刑罰，我們得平安」(賽五三 4—5)，祂也被預言將作大祭司將自己獻為祭 (來九 11—12)：「因祂受的鞭傷，我們得醫治。」因「我們都……走迷……並如羊」分散，神喜悅擊打他，好讓「我們眾人的罪孽」都歸在他身上 (賽五三 5—6 p.)。既然我們知道神差派基督是為了要拯救悲慘的罪人，所以無論何人越過這啟示的範圍，就是放縱自己愚昧的好奇心。

當基督降臨時，祂親自宣告祂降臨的原因是要平息神的忿怒，使我們出死入生。使徒對基督的見證與此相同，約翰在他教導「道成了肉身」(約一 14) 之前，早已宣告人對神的背叛 (約一 9—11)。然而，我們應當特別留意基督對於祂職分親自說的這段話：「神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的，不致滅亡，反得永生」(約三 16)，以及「時候將到，現在就是了，死人要聽見神兒子的聲音，聽見的人就要活了」(約五 25 p.)、「復活在我，生命也在我；信我的人雖然死了，也必復活」(約一一

25)、「人子來，為要拯救失喪的人」(太一八 11)、「康健的人用不著醫生」(太九 12 p.)。有關這主題的經文多得不可勝數！

眾使徒都一致呼籲我們留意這最基本的教義。的確，若基督的降臨不是要使人與神和好，那祂祭司的職分就會受玷污，因祭司是被差派來作神和人的代求者 (來五 1)；若非如此，基督就不是我們的義，因祂做我們的挽回祭，使神「不將我們的過犯歸到我們身上」(林後五 19 p.)。最後，若非如此，聖經指著祂一切的稱號就都落空了。保羅的這段話也會落空：「律法既因肉體軟弱，有所不能行的，神就差遣自己的兒子，成為罪身的形狀，做了贖罪祭」(羅八 3—4)。且保羅在另一處的教導也會落空：當基督成為我們的救贖者時，「神救眾人的恩典」和祂無限的愛「顯明出來」(cf. 多二 11)。總之，神的兒子甘願接受天父的吩咐，取我們肉體降世為人唯一的目的，是要為我們做挽回祭好平息天父的忿怒。根據聖經所載：「基督必受害……並且人要奉祂的名傳悔改」(路二四 46—47)、「我父愛我，因我為羊捨命……這是我從我父所受的命令」(約一〇 15、17、18 p.)、「摩西在曠野怎樣舉蛇，人子也必照樣被舉起來」(約三 14)、「父啊，救我脫離這時候；但我原是為這時候來的……父

啊，願祢榮耀祢的名！」(約一 27—28, 與第 23 節合併) 祂在此表明祂為何成肉身：是為了成為祭物和做挽回祭以除掉我們的罪。同樣地，先知撒迦利亞宣告基督照著神賞賜眾族長的應許降臨，「要照亮坐在黑暗中死蔭裡的人」(路一 79)。我們當記住這一切都是指神的兒子，就如保羅在另一處說：「所積蓄的一切智慧知識，都在祂裡面藏著」(西二 3)，且保羅誇耀在基督之外他一無所知(林前二 2)。

### 5 若亞當沒有犯罪，基督也會成為人嗎

° 若有人反對說這一切仍不能證明基督——那已救贖已被定罪之人的那位——不可以藉取肉身而向人彰顯祂的愛<sup>4</sup>。我的答覆很簡要：既然聖靈宣告根據神永恆的預旨，這兩件事情密不可分，即基督救贖了我們，且同時取了我們的肉身，那麼我們就不可再繼續追問下去。因為那渴望知道更多的人，就是不滿足神永不更改的啟示，也是不滿足那神差遣來作為我們贖價的基督。事實上，保羅不但陳述了神差遣基督的目的，也記載預定

論這至高的奧秘，這就約束了人性的一切放蕩和過分的好奇心：「天父從創立世界以前在基督裡揀選了我們」(弗一 4)、「按著自己的預旨預定我們得兒子的名分」(弗一 5, cf. Vg.)，且在祂愛子裡接納我們(弗一 6, cf. KJV)：「我們藉著愛子的血得蒙救贖。」(弗一 7, Vg.) 的確，保羅在此並沒有將亞當的墮落視為先於神的預旨，他所宣告的反而是神在萬代之前就喜悅醫治人類的痛苦<sup>5</sup>。若我們的仇敵反對說：神的這計劃是根據祂預先知道人的墮落。我要說的是：那些想探求比神以祂隱藏的預旨所預定關於基督更多之事的人，等於是褻瀆和愚妄地捏造新的基督。又保羅在討論了基督真正的職分之後，恰當地求告神賞賜以弗所信徒屬靈的智慧(弗三 14—17)：「能以明白基督的愛是何等長闊高深，並知道這愛是過於人所能測度的。」(弗三 18—19 p.) 就如保羅特意約束我們的思想，好讓基督的名在被提到時，我們不至於在心裡遠離神在基督裡使人與祂和好的恩典。根據保羅的陳述，既然「基督耶穌降世為要拯救罪人，這話是可信的」(提前一

<sup>4</sup> 這裡指的是阿西安得的話，*op. cit.*, *loc. cit.*。

<sup>5</sup> 這裡表示加爾文主張墮落前神選說，而不是墮落後神選說。在加爾文去世不久後，這教義開始在荷蘭教會引起爭議。參閱 McNeill, *The History and Character of Calvinism*, pp. 263 f. 請參閱改革宗信仰的 *ordo salutis*, Heppel RD, pp. 146 ff.。



15)，那麼我們就當因此心悅誠服。而且既然保羅在另一處教導我們：如今福音所彰顯的恩典，是萬古之先在基督裡賜給我們的（提後一 9），所以我定要持守這教導到底。

阿西安得（Osiander）邪惡地攻擊這當有的謙卑。他在我們的時代再次挑起這樣的爭議，雖然在這之前已有一些人爭論過<sup>6</sup>。他指控那些否定若亞當沒有墮落基督仍會成肉身的人是膽大妄為的，因沒有任何經文支持這樣的否定。就如當保羅提到基督的救贖之後，立刻勸勉我們「要遠避無知的辯論」（多三 9），這不是在約束人邪惡的好奇心！有些人甚至瘋狂到自以為機智地提出這樣的問題：神的兒子是否能取驢的肉身<sup>7</sup>。就讓阿西安得為這沒有聖經根據的古怪念頭辯護，雖然一切敬虔之人都憎惡這古怪的念頭。就如保羅打定主意「不知道別的，只知道耶穌督並他釘十字架」（林前二 2）的意思是驢子可能是救恩的元帥！然而，保羅在另一處教導：神從永遠差派基督作萬有之首，使一切所有的都在基督裡同歸於一（弗一 10；cf. 22），所以他不可能承認另一位神所

沒有差派的為救贖者。

## 6 阿西安得有關神形像的教義

<sup>6</sup> 然而，阿西安得所誇耀的原則完全不足為道。他宣稱神之所以照自己的形像造人，是要人效法那將要來臨、穿上肉身之彌賽亞的模樣。阿西安得據此推測：若亞當沒有從他起初正直的光景墮落，基督仍會降世為人。一切理性之人都明白這是膚淺和歪曲的教導，同時阿西安得也以為他是第一位明白何為神的形像之人：神賜給亞當卓越的天賦，不但彰顯神的榮耀，甚至連神自己的本質也居住在亞當裡面。

我承認亞當因與神聯合就帶有神的形像（這是人真實和完美至高的尊嚴）。然而，我也要強調這形像只在於分辨亞當和其他有生命的受造物。我們也都承認即使在那時基督也是神的形像。因此，亞當當時所擁有的一切傑出天分，是因他效法神獨生子的榮耀：「神就照著自己的形像造人」（創一 27 p.）。造物主喜悅亞當就如鏡子反映祂的榮耀，神也藉祂的獨生子賜給亞當如此高貴的尊榮。然而我要補

<sup>6</sup> 阿西安得 (op. cit., fo. A 4a—B 1a) 說黑爾斯的亞歷山大 (Alexander of Hales)，思高 (Duns Scotus)，特別是皮科·德拉·米蘭多拉 (John Pico della Mirandola) 都和他的立場相同。參閱 OS III. 443. 在註 2 中這些作者的文章被引用者。

<sup>7</sup> 俄坎的威廉 (William of Ockham) (d. ca. 1349), *Centilogium theologicum* (Lyons, 1495) (這作品在俄坎 (Ockham) 的 commentary on Lombard's Sentences 同一個版本中), concl. 7. A.

充一點：聖子本身就是天使和人的元首。所以神賞賜給人的尊榮也是天使所擁有的。當聖經稱天使為「至高者的兒子」(詩八二 6) 時，我們若仍否認神賜給他們某種與他們天父相似的屬性是錯誤的。然而，若神喜悅天使和人都帶著祂的形像並將之彰顯，那當阿西安得說天使之所以被擺在人的地位之下，是因為他們沒有帶著基督的形像，這就是胡謔。除非天使帶著神的形像，否則他們就無法繼續直接見神的聖面。保羅也幾乎一樣地教導：「人漸漸更新，正如造他主的形像」(西三 10 p.)，好效法天使的樣式，使得兩者在同一位元首之下合而為一。

綜上所述，若我們信靠基督，那在我們被接回天家時，必戴上天使的形像(太二二 30)，且這將成為我們永遠的喜樂。但若我們容許阿西安得的推斷，即神形像首先的模樣是在人子基督裡<sup>8</sup>，那麼誰都能據此推斷基督也必須取天使的樣式，因他們也一樣帶有神的形像。

## 7 依序反駁阿西安得的觀點

° 因此阿西安得的宣稱是毫無根據的，即除非神擁有關於基督降世為人既定和不更改的預旨，否則神就是說謊者。其實，若亞當仍舊正直，他

將與天使一樣繼續帶有神的形像；如此，神的兒子就沒有必要成為人或天使。他的另一個宣稱也是荒唐、毫無根據的，即除非按人受造前神不更改的計畫——基督早已被預定作第一個人而不是救贖者，否則祂就喪失崇高的地位；因此，若說祂降世唯一的目的是要拯救失喪的人，就等於在說祂是照亞當的形像受造的。

阿西安得為何懷疑聖經十分清楚的教導，即基督在凡事上與我們一樣，只是祂沒有犯罪(來四 15)？因此，路加毫不猶豫地稱祂為亞當的後裔(路三 38)。我也想知道若根據阿西安得的宣稱，那為何保羅稱基督為「第二個亞當」(林前一五 47)？除非神預定祂取人的樣式，救亞當的後裔脫離滅亡。若基督在人受造之前先有人的樣式，那我們的確應該稱祂為「第一個亞當」。阿西安得輕率地宣稱：既然基督降世為人是神預先知道的，所以祂就是眾人受造的模樣。然而，因保羅稱基督為「第二個亞當」，這就教導：使人需要重新獲得神形像的墮落在時間上是界於人的受造和基督救贖之工之間，這就證明基督是為了救贖人而降世為人。此外，阿西安得也不理智且不恰當地推論說：只要亞當仍舊正直，他將永遠擁有自己的形

<sup>8</sup> 阿西安得, *op. cit.* 加爾文在第 6 和 7 段中所批評的話在這作品的 folios C 3a to I 3a。

像而不是基督的。我的答覆是：即使神的兒子永遠沒有取人的肉身降世，神的形像仍將在亞當身上和靈魂上被照耀出來。因這形像的光輝一直彰顯基督是我們的元首並在萬事上居首位。於是我們就可駁斥阿西安得公開傳揚的虛妄謬論，即若神沒有預定祂的兒子取肉身（即使不是為了救罪人），那麼基督就無法作天使的元首。

在此阿西安得輕率地宣稱沒有任何理智之人會相信的事。他宣稱除非基督成為人，否則祂就不能統轄天使。其實，根據保羅的教導，這是錯誤的推論。首先，既然基督是神永恆的道，所以祂是「首生的，在一切被造的以先」（西一 15）。這並不是說基督是受造的或是眾受造物之一，而是說基督是未曾墮落、奇妙榮耀世界唯一的源頭。

其次，既因基督成為人，所以祂也是「從死裡首先復生的」（西一 18）。使徒在一處簡短的經文中教導我們當思考兩件事：（1）「萬有都是靠子造的」，好讓祂管轄天使（西一 16 p.）；（2）基督成為人為了開始祂救贖之工（cf. 西一 14）。

阿西安得也一樣無知地說，若基督沒有成為人，祂就不能作人的君

王。就如若神永生的兒子——即使沒有取肉身——聚集眾天使和人到天上的榮耀和生命的交通中，並親自在萬事上居首位，仍不能使神的國站立！然而，阿西安得總是自欺（或自設陷阱），因他主張若基督沒有以肉身顯現，教會就沒有元首<sup>9</sup>，這是錯誤的教義。既然基督作眾天使的元首，那麼祂為何不能以祂的神能治理人類，或以祂聖靈隱密的力量賞賜生命並扶養他們，就如自己的身體一樣，接他們進入天堂，使他們享受天使般的生命。

阿西安得卻將我以上所反駁的這些謬論視為永不更改的聖言。他陶醉於自己的臆測並毫無根據地吟頌荒謬的生命之歌！他之後又提出自稱為更確實的證據——所謂亞當的預言，即當他看到他妻子時說：「這是我骨中的骨，肉中的肉。」（創二 23 p.）然而，阿西安得是如何證明這是預言呢？他說：根據基督在《馬太福音》中所宣稱的原則，亞當所說的這話就是神自己所說的，就如神藉著人所說的一切都是預言！若是如此，那阿西安得為何不在神藉摩西頒布的誠命中尋找預言呢？此外，若基督只按字面的含義引用這話，祂便是過於膚淺（太一九 4—6）。在此，基督所談的並不

---

<sup>9</sup> “ἀκέφαλον”

是祂賜給教會與祂神祕的聯合，而是指婚姻上的忠實。因這緣故，基督教導神宣告丈夫和妻子是一體的，免得有人企圖以離婚破壞這不可拆散的聯合。如果阿西安得不喜歡這單純的解釋，就任憑他責備基督沒有向祂的門徒更玄地解釋祂天父所說的話。保羅也不支持阿西安得的這幻想。當保羅說我們是基督身上的肢體（弗五 30—31）時，他立刻又說：「這是極大的奧祕」（弗五 32），保羅並非教導亞當說這話的用意何在，而是以婚姻的比喻教導我們與基督那聖潔的聯合。就連他所

採用的那些字本身也表達這一點！當他告訴我們他指的是基督和教會時，為了澄清人任何的誤會，他將婚姻的關係以及基督和教會屬靈的聯合做區分。如此便可以完全反駁阿西安得這愚蠢的謬論，並且我深信我們無須繼續在這毫無根據的謬論上耗損精力，因從以上簡短的反駁中就可看出這謬論是全然虛妄的。保羅所說的這真理就足以正確引領神的兒女們：「及至時候滿足，神就差遣祂的兒子，為女子所生，且生在律法以下。」（加四 4—5）

## °第 XIII 章

### 基督取得人真實的肉體

加爾文反駁馬吉安派  
(Marcionite) 的異端 (1—2)

#### 7 基督真實人性的證據

<sup>e(b)</sup> 基督的神性早已在另一處被充分證明過<sup>1</sup>。所以，我們現在若再談便是重複。我們現在要談的是基督如何藉取人的肉身擔任中保的職分。

實際上，很早以前的摩尼教徒 (Manichee) 和馬吉安派就攻擊過基督人性的真實性<sup>2</sup>。馬吉安派認為基督的身體只是異象，摩尼教徒則認為基督所取的是屬天的肉體。然而聖經上有眾多確鑿的證據可以反駁這兩個謬論。因神並非應許猶太人要藉天上的後裔或人的幽靈祝福他們，而是要藉亞伯拉罕和雅各的後裔 (創一二 3；

<sup>1</sup> I. 13. 7—13。

<sup>2</sup> 為了明白摩尼教徒的教導，參閱 I. 13. 1，註腳 3。邦都的馬吉安 (Marcion of Pontus) 約 A. D. 150 在羅馬教書。他不接受舊約聖經，並教導諾斯底派的二元論 (他因這二元論否定基督的肉體，也成為極端的禁慾主義者)。加爾文指的是當代的馬吉安主義者，包括門諾·西門 (Menno Simons) 在內 (1496—1561)。門諾在蒙斯特 (Münster) 的事件後重新建立荷蘭的重洗派。雖然門諾的教導，除了荷蘭文和德國北部的 Oostersch 方言之外，沒有翻譯成其他的語言，但加爾文從馬丁·麥克隆 (Martin Micron) 接觸到門諾的教導。麥克隆與門諾爭辯過好幾次 (1554、1556)，主要在道成肉身的教義上 (1556、1558) (*Complete Works of Menno Simons*, translated from the Dutch by L. Verduin and edited by J.C. Wenger, with a biography by Harold Bender, p. 25)。然而不來梅的亞伯特·哈登堡 (Albert Hardenberg of Bremen) 於 1545 年寄給加爾文。約翰·拉斯科 (John à Lasco) 攻擊門諾的單張，*Defensio verae . . . doctrinae de Christi incarnatione*。這單張是拉斯科對門諾之 *Brief and Clear Confession* (1544) (tr. Verduin, *op. cit.*, pp. 419—454) 的反應。也請參閱 Menno's *The Incarnation of Our Lord* (1554) (tr. Verduin, *op. cit.*, pp. 783—943); *Reply to Martin Micron* (1556); *Epistle to Martin Micron*。在 *Brief and Clear Confession* 中，門諾詳細地解釋以下這些《希伯來書》的經文 (English translation, pp. 823—832)。他的辯論不容易做摘要。他答覆約翰·拉斯科 (John à Lasco) 說：「整本聖經沒有任何一處記載道取了人的肉體……或神性以奇妙的方式與人性聯合。」(p. 829) (但在他當代之後的門諾會都不否定道成肉身)。奧古斯丁嚴厲地攻擊古時的幻影說，因為他們將基督的肉體視為幽靈：*Sermons lxxv. 7—9* (MPL 38. 477; tr. NPNF VI. 338 f.)。

一七 2, 7; 一八 18; 二二 18; 二六 4)。神也不是應許空氣做的人作永恆的君王，而是應許大衛之子（詩四五 6; 一三二 11）。因此，當基督以肉身顯現時，祂被稱為「亞伯拉罕的後裔、大衛的子孫」（太一 1）。這並不是因為祂是童貞女所生的（從無中被造），而是根據保羅的解釋：「按肉體說，祂是從大衛後裔生的。」（羅一 3 p.）

<sup>e(b)</sup> 與此相似，保羅在另一處經文中教導：基督是從猶太人出來的（羅九 5）。然而，主自己因不滿足於「人」這稱呼，就常稱自己為「人子」，這就更清楚證明祂是人的後裔。既然聖靈在多處以不同的方式具體宣稱這明確的事實，那誰想像得到會有任何人無恥到敢詭詐地抹煞這事實呢？然而我們手中也有其他的證據，其中之一便是保羅的這句話：「神就差遣祂的兒子，為女子所生。」（加四 4）另外，還有無數的證據能證明基督也與我們一樣會饑餓、口渴、寒冷，以及擁有其他人性的軟弱。從這些證據中，我們要挑選一些能造就我們的證據。例如：聖經說祂並沒有取天使的樣式（來二 16），反而取了人自己的樣式，以「血肉之體，特要藉著死敗壞那掌死權的，就是魔鬼」（來二 14 p.）。以及：我們與祂的關係被稱

為弟兄（來二 11）。還有：「他凡事該與祂的弟兄相似，為要在神的事上成為慈悲忠信的大祭司」（來二 17 p.）、「我們的大祭司並非不能體恤我們的軟弱」（來四 15），以及相似的經文。我們剛才所談的與此有關<sup>3</sup>，保羅明確地宣告：人的罪必須由人的肉體付出罪的代價來除去這罪（羅八 3）。因這緣故，父神所賞賜基督的一切都與我們有關，因祂是我們的元首，「全身都靠祂聯絡」，越來越合而為一（弗四 16）。否則以下的經文就無法被理解：「神賜聖靈給祂是沒有限量的」（約三 34 p.），使我們「從祂豐滿的恩典裡都領受」（約一 16 p.）。沒有比神因某種外來的恩賜受祝福更荒謬的了！基督在另一處所說的話也證明祂的人性：「我為他們的緣故，自己分別為聖。」（約一七 19）

## 2 反駁抵擋基督真人性的人

<sup>b</sup> 他們扭曲聖經的經文來支持他們的謬論，且他們膚淺的詭計也無法反駁我以上的觀點。馬吉安根據保羅在另一處所說：基督「成為人的樣式……有人的樣子」（腓二 7-8, KJV/RV）就推論基督所取的是幽靈而不是人的肉體。然而他完全誤會了保羅的本意，保羅在此並無意教導基督所取的

<sup>3</sup> II. 12. 3.

是何種形體。雖然基督可以彰顯祂的神性，但祂卻以卑賤、受人藐視之人的形像彰顯自己。為了勸人隨從祂虛己，祂教導我們：雖然祂是神並且能直接向世人彰顯祂的榮耀，但祂卻放棄這特權而「虛己」。<sup>e(c)</sup> 祂取了奴僕的形像，並因滿足於這樣的卑微，讓祂的神性隱藏在肉體的幔子之下 (cf. 腓二 5—11)。<sup>e</sup> 保羅並不是要教導基督的本質如何，而是要教導基督如何行事為人。從上、下文中，我們可以輕而易舉地推斷，基督以真人的本性虛己。因為「有人的樣子」(腓二 8)，難道不就是指祂神性的榮耀暫時沒有被照耀出來，而人所看到的只是卑賤的人性。除非神的兒子因取人性而軟弱，否則彼得的這段話：「按著肉體說，基督被治死；按著靈性說，祂復活了」(彼前三 18 p.) 就毫無意義了。保羅更進一步地解釋這一點，宣告基督按著肉體的軟弱受苦 (林後一 3—4)。聖經明確教導：基督在虛己之後獲得新的榮耀，祂被高舉就在於此。因此除非祂有人的形體和靈魂，否則這樣說就毫無意義。

<sup>b</sup> 摩尼 (Mani) 為基督捏造了空氣的形體——「第二個出於天的人」(林前一 5 47)。<sup>e</sup> 然而，在這經文中，保羅並沒有教導基督的身體擁有屬天

的本質，<sup>b</sup> 他所教導的是基督賜給人某種屬靈的力量使人重生。根據我們以上的談論，彼得和保羅將這力量與基督的肉身分開。其實，這經文大大支持基督取肉身這正統的教義。除非基督與人擁有同樣肉體的本性，否則保羅在這經文中激烈地辯論就失去意義：若基督復活，我們也必從死裡復活；若我們不復活，基督也沒有復活 (林前一 5 12—20 p., 經文要義)。無論古時的摩尼教徒或他們現今的門徒企圖以何種詭計逃避 (這事實)，都無法得逞。

他們說基督之所以被稱為「人子」，是因神應許將基督賜給人<sup>4</sup>，這是卑劣的迴避。在希伯來文中，「人子」的意思毫無疑問是指真人。所以，基督是以自己的語言 (希伯來文) 使用這一詞。而且，眾人所接受的「亞當之子」的含義應當毫無爭議。我們無須離題太遠，只要引用使徒們習慣運用在基督身上的詩篇第八篇就夠了：「人算什麼，你竟顧念他？人子算什麼，你竟眷顧他？」(詩八 4；來二 6)「人子」這一詞在此清楚地表達基督的真人性，因為儘管他不是直接藉肉身的父親所生，祂仍是出於亞當的後裔。否則，我以上所引用的這經文就落空了：「兒女既同有血肉之

<sup>4</sup> 參閱奧古斯丁, *Against Faustus* 2. 4; 5. 4 (MPL 42. 211, 222; tr. NPNF IV. 157, 168 f.).

體，祂也照樣親自成了血肉之體。」（來二 14 p.）這經文明確地宣告基督在與我們同樣的本性上作我們的朋友和同伴。使徒也以同樣的意義說：「那使人成聖的和那些得以成聖的，都是出於一。」（來二 11a）上、下文證明這經文是指基督與人在本性上的交通，因祂立即又說：「所以，祂稱他們為弟兄也不以為恥。」（來二 11b）若祂之前說信徒出於神，那麼，祂怎會說祂不以擁有如此崇高、尊榮的人為恥呢？然而，既因基督出於祂測不透的恩典居然與卑賤的罪人聯合，這經文就告訴我們：「祂不以為恥。」（來二 11）

此外，他們也毫無根據地反駁說，若是這樣，那連不敬虔的人也是基督的弟兄了。然而，我們知道神的兒女不是從血肉生的（cf. 約一 13），而是藉信心從聖靈生的。因此，肉體本身並不能使人擁有弟兄的關係。雖然保羅說唯有信徒才擁有與基督聯合的尊榮，但這並不表示就肉體而論，非信徒與信徒的祖先不同。例如：當我們說基督成為人是為了要使我們成為神的兒女時，這並不是指所有的人說的。因為信心使我們以屬靈的方式接到基督身上。

他們也拙劣地在「長子」這一詞的意義上掀起紛爭。他們宣稱基督應當從一開始就從亞當而生，好作「許

多弟兄中的長子」（羅八 29 p.）。然而，「長子」在此並不是指年齡，而是指尊榮的程度和高貴的權能！更不合理的是他們多嘴多舌地談論：基督取了人的而不是天使的本性（來二 16），意思是祂使全人類都蒙恩典。其實，保羅為了將基督喜悅賞賜我們的尊榮顯為大，就將我們與天使做比較，因我們的地位在這方面比天使更高。我們若仔細思考摩西的記載——女人的後裔要傷蛇的頭（創三 15）——這爭論就不復存在了，因摩西的這話不僅是指基督，也是指全人類。既然我們必定在基督裡得勝，神就以泛指的方式宣告女人的後裔將勝過魔鬼。這就證明基督是從人生的。神這樣對夏娃說的目的是要使她心中存有盼望，免得她徹底絕望。

基督既是人的後裔，  
也擁有真人性（3—4）

### 3 反駁這荒謬的論調：基督的人性來自童貞女馬利亞\*

\* 我們的仇敵既愚昧又邪惡地用比喻意義解釋基督被稱為亞伯拉罕後裔和大衛子孫的那些經文。若保羅使用「後裔」這一詞是指比喻意義，那他在《加拉太書》三章中就會明確解釋這一點。保羅在那裡的意思就是字面的意義，他說在亞伯拉罕的後裔中



並沒有眾多的救贖者，而是只有一位，那就是基督（加三 16）。他們也一樣荒謬地說：基督被稱為「大衛的子孫」只是因為基督的降臨是在大衛的時代被預言的，且到最後這預言得以應驗（羅一 3）。因為當保羅稱祂為「大衛的子孫」時，立刻又說「按肉體……」，所以顯然他是指基督的人性。在第九章中，當保羅稱基督為「可稱頌的神」之後，他在同一節經文中也宣告基督「按肉體」是從猶太人出來的（羅九 5）。如果祂不是真的從大衛的子孫所生，那麼「你所懷的胎」這句話是什麼意思呢？（路一 42）。又「我要使你所生的坐在你的寶座上」（cf. 詩一三二 11 p.; 撒下七 12; 徒二 30）這應許是指什麼呢？

他們極哲學化地玩弄《馬太福音》所列舉的基督家譜。馬太並沒有列舉馬利亞的家譜，而是列舉了約瑟的家譜（太一 16）。雖然他所提的是當時眾人所熟知的，所以他認為證明約瑟是大衛的子孫就足夠了，因為，顯然馬利亞也是同一家族的人。路加更為詳細地強調這一點，他說：基督所成就的救恩是全人類所共有的，因救恩的

根源——基督，是全人類的始祖亞當所生（路三 38）。我承認從這家譜中可以得知：基督唯有從童貞女馬利亞所生，才能證明祂是大衛的子孫。然而，他們為了掩飾自己的謬誤——證明基督的身體出於虛無——（現代的馬吉安派）就狂傲地爭辯女人「沒有子孫」<sup>5</sup>。然而，他們的這說法完全不符合大自然的原則。這並不是神學上的問題，而且他們的推理並無說服力，我們很容易就能駁倒他們。

我並無意討論涉及哲學和醫學範疇的問題，我們只要用聖經反駁他們的異議就夠了，即亞倫和耶何耶大在猶太支派中娶妻（出六 23; 代下二二 11），若「子孫」是來自女人，那各個支派間的區分就會被攪亂了。然而，眾所周知，就政治性的地位而論，猶太人是以男人為主，但男人的地位並不能證明女人的卵沒有一同參與生育。

這解釋也適用於所有的家譜。當聖經列舉某一些人名時，它常常只提到男人。難道我們就可以因此推論女人不算什麼嗎？連小孩子都知道「女人」這一詞也被包括在人的範圍內！

<sup>5</sup> “*Mulieres contendunt esse ἀσπόρους.*” 門諾進一步地發展這觀點，特別在他的 *Reply to Gellius Faber* (1554) 中。葛利留士·費伯 (Gellius Faber) 本來是神甫，但後來成為牧師，並在埃登 (Emden) 牧會。門諾相信在懷孕中女人的參與只是被動的，所以「只有父親才是孩子的祖先」（但這種說法並沒有科學根據），*Reply to Gellius Faber*, p. 768; 參閱 his *Reply to Martin Micron*; tr. Verduin, op. cit., pp. 849 f., 886—890, 906。

聖經說女人為她們的丈夫生子，因家族的姓氏總是以男人的為準！既然兒女們在社會上地位的高低是以其父親地位的高低來衡量，這就證明男性地位的優越性，相反地，就如律師常言道：奴僕之人的家譜通常追溯其母親一方<sup>6</sup>。據此我們得知，兒女也是母親所生的。從很早以前，許多的國家習慣稱母親為「生育者」<sup>7</sup>，且這與神的律法一致，否則聖經因血緣的關係禁止舅舅與姪女通婚就不合理了。此外，那哥哥娶同母異父的妹妹也就沒有什麼不妥的了。

然而，雖然我承認以家譜而言，女人常居次要的地位，但我要提醒的一點是：女人和男人一樣在生育上都有參與。因為聖經並不是說基督是透過女子所生，而是為女子所生（加四4）。我們的仇敵當中有些人無恥放蕩地問：我們的意思是否是指基督是由童貞女的卵子所生<sup>8</sup>。然而，我也要反問他們：基督是否與祂母親有血緣關係？這是他們不得不承認的。

因此，我們可以從馬太的記載中

合理地推知，既然基督是由馬利亞所生，所以祂就是她的兒子，就如聖經記載：波阿斯由喇合所生（太一5），所以就是她的兒子。馬太在此沒有描述基督是透過童貞女所生，他反而說基督是大衛的子孫，將這奇妙的誕生方式與一般的誕生方式區分開來。就如聖經記載亞伯拉罕生以撒、大衛生所羅門、雅各生約瑟，同樣地，聖經也記載基督是由祂的母親所生。馬太以這次序記載是為了證明：既然基督是馬利亞所生，所以祂就是大衛的子孫。由此可知，他認為馬利亞是約瑟的親戚，這是眾所周知的<sup>9</sup>。

❖ 真人，卻無罪！真人，卻是永恆的神

◦ 他們妄想用來駁倒我們的荒謬臆測充滿幼稚的毀謗。他們認為：若基督由人所生，這是羞辱祂，因這樣祂就與眾人毫無分別，即祂就與亞當一切的後裔一樣，都處於罪下。然而保羅做的這比較足以排除這難題：「就如罪是從一人入了世界，死又是從罪來的……照樣，因一人的義行，

<sup>6</sup> 這句話來自 *Institutes of Justinian* I. 3,4 and in his *Digest* I. 5. 5, 2 (*Corpus iuris civilis: Institutiones et Digesta*, ed. p. Krueger [*Inst.*, p. 2; *Dig.*, p. 35]; tr. J. B. Moyle, *The Institutes of Justinian* (5th ed., pp. 6 f.); tr. C. H. Monro, *The Digest of Justinian* I,24 f.)。

<sup>7</sup> “*Genitrices.*”

<sup>8</sup> 參閱門諾 (Menno), *Reply to Martin Micron*; tr. Verduin, *op. cit.*, pp. 896,908. 加爾文下面有關門諾的話也是指這作品說的。

<sup>9</sup> VG adds: “*et par conséquent de la race de David.*”

眾人也就被稱義得生命了。」(羅五 12, 18, 15 p.) 保羅的另一處比較與此一致：「頭一個人是出於地，乃屬土；第二個人是出於天」(林前一五 47 p.)。使徒在另一處經文中也有同樣的教導，即基督被差派「成了罪身的形狀」是為了要滿足律法(羅八 3-4)。如此，保羅就巧妙地將基督與眾人做了區分，即祂是真人卻毫無瑕疵和玷污。但他們卻仍幼稚地爭論說：若基督毫無瑕疵，並藉聖靈隱密的感孕，由馬利亞所生，那麼女人就不是不潔淨的，而是只有男人才是不潔淨的。

然而，我們說基督純潔無瑕並不是因為祂的母親是在與男人同房之外生祂的，也是因為聖靈聖化了祂，就如這出生是在亞當墮落之前發生的，是純潔和毫無玷污的。且對我們而言這是既定的事實：聖經每次提到基督的純潔時，是指祂真人性的部

分，因為若說基督的神性是純潔的，這是多餘的。而且，《約翰福音》十七章中談到基督的成聖不可能是指祂的神性(約一七 19)。我們並不幻想亞當之子是雙重的，儘管基督不受此影響。因人的出生本身並非不潔和有害，而是因墮落的緣故。據此，那使人重新正直的基督沒有受到亞當遺傳下來的玷污並不足為怪！我們的仇敵攻擊我們說：若神的道成為肉身，這是荒唐的，因這樣祂就被囚於世俗的肉體之中。然而這只是證明他們的悖逆，即使道不可測度的本質與人性合而為一，我仍不會認為祂因此會受到任何肉體的限制。這是奇妙無比的：神的兒子從天降臨，卻沒有離開天堂，甘願為童貞女所生、生活在世上、懸掛在十字架上；然而，祂卻仍如起初一般，繼續充滿天地！

第 XIV 章

中保的神性和人性如何成為一個人格

對於基督人性和神性的解釋

(1-3)

1 兩種本質卻合

<sup>b(a)</sup> 另一方面，我們不應當將「道成肉身」(約一 14) 解釋為道成為肉體或與肉體混合。其意思是：既然祂選擇童貞女的子宮作為祂居住的殿，所以那從前是神兒子的如今成為人子，這並不是本質的混合，而是兩種本質在一個位格裡的合一。我們相信祂的神性和人性聯合，卻在本質上各未受損並保持原樣，然而這兩種本性等於一位基督<sup>1</sup>。

<sup>b(a)</sup> 我們若能將這奧祕與任何世上的事物比較，那最好、最恰當的或許就是：人，由兩部分構成，即靈魂

和身體，<sup>a</sup> 然而人的靈魂和身體在這聯合中並不互相混合，靈魂不是身體，身體也不是靈魂。靈魂有一些與身體無關的特點；身體也有一些與靈魂無關的特點，也有一些特點專指整個人，而不能恰當地專指靈魂或身體。但有時靈魂<sup>2</sup> 的一些特點是用來指身體，且身體上的一些特點也是用來指靈魂。然而，這些不同的部分組成一人，而非好幾個人。

這段話表示人是一位卻由兩種部分聯合組成，且有兩種不同的本性組成這人<sup>3</sup>。聖經也是如此描述基督：一些特點是專指祂的人性，也有時記載一些專指祂神性的特點，又有時記載一些同指基督神性和人性的特點，卻不是專指其中之一。聖經有時強調基督兩種本性之間的聯合，甚至有時

<sup>1</sup> 在這章中，就如在這卷的頭幾句一樣，加爾文的教導完全根據正統迦克墩神學。參閱 J. S. Witte, "Die Christologie Calvins" in *Das Konzil von Chalkedon*, ed. A. Grillmeier, III. 487-529, and W. Niesel, *The Theology of Calvin*, pp. 115 ff., should be consulted. 參閱 S. Cave, *The Doctrine of the Person of Christ*, pp. 151 f. °

<sup>2</sup> 加爾文在這裡用 "animus" 取代 1536 版本中的 "anima"。

<sup>3</sup> 奧古斯丁, *Sermons* clxxxvi (MPL 38. 999; *Enchiridion* 11. 36 (MPL 40. 250; tr. LCC VII. 361 f.). 奧古斯丁說就像人是靈魂與肉體的聯合，同樣地，基督是道與人的聯合。

將兩者互相交替，古時的神學家稱這互相的交替為「屬性的交通」<sup>4</sup>。

## 2 神性和人性彼此間的關係

<sup>e(b/a)</sup> 對於基督神性和人性的描述，若無聖經多處經文的支持，就毫無說服力。<sup>a</sup> 基督指著自己所說的這句話：「還沒有亞伯拉罕就有了我」（約八 58），與祂的人性並不相干。<sup>e</sup> 我十分清楚惡人用來扭曲這經文之吹毛求疵的爭論：祂在萬代以前就存在，是因聖父預定祂作救贖者，也預定眾信徒認識祂<sup>5</sup>。然而，既然基督將祂降臨之日與祂永恆的本質做區分，並強調祂的權威在古時就遠超過亞伯拉罕，祂無疑是在宣告關於祂神性的部

分。<sup>b</sup> 保羅宣告祂是「首生的，在一切被造的以先……祂在萬有之先；萬有也靠祂而立」（西一 15, 17）。<sup>e</sup> 基督自己也親口說祂是「未有世界以先，與父同有榮耀的」（約一七 5 p.）；並與父一同作工（約五 17）。<sup>b</sup> 這些屬性是無人擁有的。因此，這些屬性和相似的屬性是專指基督的神性。

然而，祂同樣也被稱為「耶和華的僕人」（賽四二 1 以及其他的經文），聖經也記載：「基督的智慧和身量……都一起增長」（路二 52），祂也不「求自己的榮耀」（約八 50）；<sup>b</sup> 祂也不知道世界末日是何時（可一三 32；cf. 太二四 36）、「不憑自己說話」（約一四 10）、「不按自己的意思行事」（約六

<sup>4</sup> “ιδιωμάτων κοινωνία” 這是 *communicatio idiomatum* 教義（基督的神性與人性彼此交替）。這教義在涅斯多留的爭議中被提出幾次（ca. 428—452）。在這之前此教義是特土良、俄利根、尼撒的貴格利（Gregory of Nyssa）、伊皮法紐（Ephiphanius），和其他早期的神學家所主張的，但從涅斯多留時代開始，這教義更為普及。參閱 C. J. Hefele 的 *Concilengeschichte* II (1856). 127 f.; Hefele—Leclercq II. 1. 231 f.; tr. from the German text, *History of the Councils* III. 8, 9. 參閱 Tertullian, *Of the Flesh of Christ* v (CG II. 880; tr. ANF III. 525); Cyril of Alexandria, “ἀλλήλοισ ἀνακρινάς τὰ τῶν φύσεων ιδιώματα (citing John 3:13), *De incarnatione Unigeniti* (MPG 75. 1244); Leo the Great, *Letters* 28. 5 (MPL 54. 771 f.; tr. NPNF 2 ser. XII. 41 and note 7); Athanasius, *Discourses Against the Arians* 3. 31 (tr. NPNF 2 ser. IV. 410 f.); John of Damascus, *Exposition of the Orthodox Faith* III. 3—4 (MPG 94. 993 f.; tr. NPNF 2 ser. IX. 43—49). There is a statement based on Hefele in NPNF 2 ser. XIV. 208 f. 加爾文相信並解釋這教義 (sec. 2)，但他不接受路德派者對此教義的解釋，因他們主張基督復活後的身體無所不在。參閱 IV. 17. 29,30, and Luther, *Werke* WA XXV. 309. 瑟維特再三地攻擊這教義：參閱 *De Trinitatis erroribus* I. 15, fo. 20b; III. 12 to 761b; tr. Wilbur, op. cit., pp. 18, 118. 這教義包括在第二瑞士信條中 XI. 10 (Schaff, *Creeds* III. 256; tr. p. 852; Kidd, *Documents*, pp. 113 f.)。

<sup>5</sup> 參閱瑟維特, *Christianismi restitutio, De Trinitate* III, p. 96.

38)；聖經也記載使徒們看到並摸到祂的身體(路二四 39)。<sup>a</sup> 這一切都專指基督的人性。就祂的神性而論，祂不可能在任何方面有長進，並為自己的緣故行任何事；祂無所不知；祂照自己的意旨行萬事，也是人無法看見和摸到的。<sup>e</sup> 然而，基督並不將這些屬性專指祂的人性，而是視這些屬性與祂中保的職分相稱。

<sup>a</sup> 保羅的這些話表明基督神、人兩性彼此的交通：「……教會，就是祂用自己血所買來的」(徒二〇 28 p.)，以及「榮耀的主釘在十字架上」(林前二 8 p.)。使徒約翰也說：「……生命之道，就是我們……親手摸過的」(約壹一 1 p.)。其實，神沒有血，不會受苦，人手也無法觸及。然而，那真人和真神的基督既因被釘十字架而為我們流血，那祂在人性之上所行的也當被歸於祂的神性，雖然這說法不妥當，卻非毫無道理。

還有一個相似的例子：使徒約翰教導：「主為我們捨命」(約壹三 16 p.)，所以這裡的神性也必定包含人性。<sup>a</sup> 再者，基督仍在世時說：「除了從天降下、仍舊在天的人子，沒有人升過天」(約三 13 p.)，的確，以基督所取的肉身而言，祂並沒有在天上。但因同一位基督既是人又是神，為了證明兩性彼此的聯合，祂將祂的人性歸在神性之內。

### 3 在中保職分上神人兩性的合一

<sup>b(a)</sup> 同時指出基督擁有雙重本性的經文，大多被記載在約翰福音中，也最明確地教導基督的真本質。因這些經文都不是專指基督的神性或人性，而是同指二者：祂從父那裡領受赦罪的權柄(約一 29)、隨己意叫人復活、賜人公義、聖潔和救恩；祂受差派為活人死人的審判官，<sup>b</sup> 為的是與父同得尊榮(約五 21-23)。最後，祂也被稱為「世界的光」(約九 5，八 12)、「好牧人」、「唯一的門」(約一〇 11，9)、「真葡萄樹」(約一五 1)。<sup>a</sup> 當基督降世為人時，這些稱號是父早已賞賜祂的。雖然基督在創立世界以先與父一同擁有這些稱號，但卻在方式或意義上不同，而且父神不可能將這些稱號賞賜給沒有神性的人。

<sup>b(a)</sup> 我們也應當在同樣的意義上明白保羅的話：在審判之後「基督將把國交與父神」(林前一五 24 p.)。顯然，神兒子的國無始無終。然而，既然祂的神性隱藏於卑賤的肉體之中，又「虛己」取了奴僕的樣式(腓二 7，cf. Vg.)，暫時撇下祂威嚴的榮光，就證明祂對父神的順服(cf. 腓二 8)。<sup>a</sup> 在祂結束這卑微後，至終「得了尊貴榮耀為冠冕」(來二 9 p.)，<sup>e(b/a)</sup> 並被高舉為至高的主，使萬膝在祂面前跪拜(腓二 10)。<sup>a</sup> 祂將把自己的稱號和榮耀的冠冕，以及從父那裡所領受的一切

交予父，「叫神在萬物之上」(林前十五 28)。<sup>e</sup> 父神將權柄和主權交付基督，難道不就是要藉祂的手治理我們嗎？因此，聖經說基督坐在父神的右邊 (cf. 可一六 19；羅八 34)，然而這只是暫時的，直到我們親眼看見神。

在此，我們也不能替古時神學家的謬誤辯解，他們毫不留意中保的職分、也幾乎強解約翰福音中的教導，使自己落入網羅中<sup>6</sup>。正確理解中保職分的關鍵在於：一切關於中保職分的描述，並不是專指神性或人性<sup>7</sup>。直到基督再次降臨審判世界，祂要作王，在受人肉體軟弱限制的程度使我們與父聯合。但當我們在天上的榮耀中得見神的真體時，那時基督既已完成中保的職分，便不再作父神的使者，而再次享受祂在世界創立以先所享有的榮耀。

我們也只能在這意義上用「主」這稱號專指基督，即當祂代表神與人之間的橋樑時。保羅的論述與此同義：「只有一位神……萬物都本於祂……並有一位主……萬物都是藉著祂

有的。」(林前八 6) 也就是說，父將為主權利交付祂，直到我們面對面得見祂神性的威嚴。那時，祂要將主權利交還給父神，如此祂的威嚴不但沒有減少，反而更為明亮。於是，父神也不再作基督的頭，因基督的神性將獨立照耀，雖然如今被帕子蒙住。

反駁涅斯多留 (Nestorius)、  
歐迪奇 (Eutyches)，以及瑟維特  
(Servetus) 等人的謬誤 (4-8)

#### ❖ 神性和人性既不是混合的，也不是分開的

<sup>b</sup> 若讀者智慧地運用以上關鍵的原則，就能解決許多難題。但令人驚訝的是，<sup>e(b)</sup> 有許多沒有讀過神學之人——甚至在研究神學上有某種程度的人——對提及基督時的用語沒有專指祂的神性或人性而感到困擾。<sup>b</sup> 這是因為他們不明白這些說法與祂神、人兩性的位格，或中保的職分並無衝突。然而，當一位有智慧的解經家以敬虔的心態查考這些經文時，這些大

<sup>6</sup> 他指的大概是一些接近歐迪奇主義 (Eutychianism) 或基督一性說 (Monophysite) 的早期神學家：參閱 Cyril of Alexandria, *Expositio in Evangelium Johannis*, on John 5:19; 5:30; 8:28 (MPG 73. 757, 386 ff., 832 ff.). See OS III. 517。

<sup>7</sup> 從此處到這段的結束，加爾文所說的反應出他與喬治·布蘭達 (George Blandrata) 和其他當時在波蘭反對三位一體之神學家的歧見 (1558)。參閱 *Responsio ad nobiles Polonos et Franciscum Stancarum Mantuarum* (CR IX. 354 ff.); *Ad quaestiones Georgii Blandratae responsum* (CR IX. 332); the second confession of Valentine Gentile (CR IX. 392).

奧祕彼此間的<sup>a</sup>美妙、和諧就不難被看出了<sup>8</sup>。但這些狂熱份子無所不攪擾！他們抓住基督人性的屬性否定祂的神性，也抓住祂神性的屬性否定祂的人性<sup>9</sup>；有時又抓住兩種本性共同的屬性，並不專指神性或人性的屬性否定基督的雙重本性；然而，難道這不就是在爭論：基督既然是神就不可能是人，或因祂是人就不可能是神；也是在爭論：既然祂同時是神和人，所以祂就不可能是人或神嗎？

<sup>b(a)</sup> 所以我們堅信：基督既然是神和人，<sup>b</sup> 擁有 <sup>b(a)</sup> 兩性的聯合卻不是混合，<sup>b</sup> 是我們的主也是真神的兒子，這是根據祂的人性而不是因為祂的人性。我們必須遠離涅斯多留的謬論，他分裂基督神、人的本性而不是對此做區分，以致捏造了兩位基督！然而聖經的教導徹底地駁倒這異端：聖經用「神的兒子」這稱呼指由童女馬利亞所生的那位（路— 32 p.），馬利亞本身也被稱為「主的母親」（路— 43

p.）。我們也當防備歐迪奇的異端，免得在證明基督兩性的聯合時，反而否定祂的神性或人性。我們已引用過許多分辨基督神性和人性的經文，也有許多其他類似的經文足以塞住好爭議之人的口。<sup>e</sup> 稍後<sup>10</sup> 我將附加另一些經文更有效地粉碎他們的捏造。現在只要引用這節經文就足夠了：除非神性居住在基督的身體之內，否則基督不可能稱這身體為聖殿（約二 19）。因此，就如涅斯多留在以弗所教會的會議上被公義地咒詛，<sup>e</sup> 同樣地，歐迪奇之後也在康士坦丁堡和迦克墩會議上被公義地咒詛<sup>11</sup>。因為將基督的兩種本性混合或分裂都一樣是錯誤的。

## 5 基督從永遠就是神的兒子

<sup>e</sup> 然而在我們的時代，也出現了一位一樣致命的怪物——瑟維特，他認為神的兒子是由神的本質、神的靈、肉體，和三個未曾被造的事物所組成的<sup>12</sup>。首先，他主張基督是神兒

<sup>8</sup> 奧古斯丁, *Enchiridion* 11. 36 (MPL 40. 250; tr. LCC VII. 361 f.).

<sup>9</sup> 瑟維特, *De Trinitatis erroribus* I, fo. 2b ff.; II, fo. 58ab (tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 6—11, 90 ff.); *Dialogues on the Trinity* I, fo. A 6b—7b (tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 195 ff.).

<sup>10</sup> 下面的第 6 到第 8 段。

<sup>11</sup> 涅斯多留否定了基督神性和人性的聯合，並因此在以弗所教會會議中受區利羅 (Cyril) 的影響而被咒詛。歐迪奇 (Eutyches) 效法區利羅的教導，卻極端到否定基督的人性。他在康士坦丁堡教會會議被咒詛 (448)。這兩個人的教義在迦克墩會議所擬定的信經中被判定為異端 (451)。參閱 IV. 5. 6; IV. 7. 1, 9, 和參閱 the documents and references in Ayer, *Source Book*, pp. 504—521.

<sup>12</sup> 參閱瑟維特, *Christianismi restitutio, De Trinitate, dial.* II, pp. 250 f.



子的唯一解釋是：祂是在童貞女馬利亞的子宮裡受聖靈的感孕而出生的。他的詭計是：在他推翻基督神、人兩性的區分後，他教導基督是某些屬神和屬人的混合體，而非同時是神又是人。他的整個邏輯是根據神在基督降世為人之前只是一些影像，而這些影像的實底，只有在道真正開始作神的兒子時才顯明。

我們相信那由童貞女所生的中保就是神的兒子。除非神將這尊榮賞賜給人子基督，否則祂就不能反映神測不透的恩典，這尊榮就是祂是神的獨生子又被如此稱呼。教會對神的兒子所下的定義是正確的：我們之所以相信基督是神的兒子，是因為那在萬代以先<sup>13</sup>為父所生的道，以「hypostatic」的聯合方式取了人性。古時的神學家將「hypostatic 的聯合」定義為：以兩種本性組成一個位格的聯合。這定義是專門用來反駁涅斯多留等人的謬論，因為他幻想神的兒子居住在肉體中卻不是人。當我們說永恆之道在披上肉身之前就已經是神的兒子<sup>14</sup>時，瑟維特指控我們編造兩個神的兒子，就如我們的意思不純粹是祂在肉身顯現。若祂在成肉身之前就是

神，祂並未因此改變而重新做神。當我們說神的兒子以肉身顯現，卻因在萬世之前為父所生，就永遠有兒子的名分，也並不荒謬。天使對馬利亞所說的話也有這樣的含義：「因此所要生的聖子必稱為神的兒子」（路一 35 p.），就如說：「兒子」這稱號雖然在律法時代並不十分清楚，之後卻成為榮耀和眾所周知的。保羅也教導：我們現在既藉基督成為神的兒子，就坦然無懼地呼叫：「阿爸！父！」（羅八 14—15；加四 6），那難道古時的族長不是神的兒子嗎？他們也是神的兒子，憑著這權柄，他們以神為父求告祂。然而在神的獨生子降世後，我們就更明白天父這稱呼。據此，保羅教導唯有屬基督國度的人才有這特權，我們應當堅信：除了藉祂的獨生子，神從不作天使或人的父，尤其是人因自己的罪孽落在神的忿怒之下，因此，唯有因基督從永遠是神的兒子，神才白白地賞賜人兒子的名分，使人成為神的兒女。瑟維特毫無根據且激烈地攻擊這一點，他說：神之所以有父親的職分，是因祂從永遠所預旨的。因神父親的職分在舊約中並不是藉物質預表，就如公牛和山羊的血預表基督的

<sup>13</sup> “*Ante saecula.*” In the Niceno—Constantinopolitan Creed the phrase is *ante omnia saecula*, “before all ages.”

<sup>14</sup> 瑟維特, *De Trinitatis erroribus* I. 54 ff., fo. 38a ff. (tr. Wilbur, op.cit., pp. 59 ff.).

救贖一般。除非人兒子的名分建立在元首基督身上，否則人就不能作神的兒女。因此，若說元首沒有各肢體所擁有兒子的名分是不合理的。進一步說：聖經稱眾天使為「至高者的兒子」（詩八二 6），雖然他們這高貴的身分並不依靠基督的救贖，然而，除非基督的地位在他們之上，否則無法賞賜他們這高貴的身分。我也要簡要地將同樣的原則運用在人身上。在天使和人受造時，神是他們共同的父。所以，若保羅的這段話是真實的——基督從創世以來就是元首，在一切被造的以先，好在凡事上居首位（cf. 西一 15 ff.）——那麼基督在創立世界之前就是神的兒子是合理的推論。

## 6 基督既是神子也是人子

° 但如果基督兒子的名份是始於基督取肉身時，那麼就人性而論，祂也是神的兒子。瑟維特和與他同類的狂人想像：因基督降世為人，所以是神的兒子，祂若沒有取肉體就不可能有這稱呼<sup>15</sup>。那麼我要請他們回答

我：基督是否是根據祂的神、人兩性而有神兒子的名分。這是他們胡謔的，保羅的教導與他們的截然不同。<sup>b(a)</sup> 我們承認基督的確按著肉身被稱為「兒子」，並不像信徒唯有藉收養和恩典才能得兒子的名分。基督因從永遠就是神的兒子，所以是獨一無二的神子，據此，我們得知祂與其他神的兒女有別。<sup>b</sup> 因神以兒子的稱號尊榮一切重生之人，卻將「真實獨一的兒子」這名號只歸給基督。然而，除非基督從永遠就擁有我們藉神的恩賜所領受之兒子的名分，否則祂怎能在眾弟兄中作神「唯一的」兒子呢？

<sup>e(b)</sup> 而且中保的整個位格都擁有這尊榮，所以，那為童貞女所生、並將自己在十字架上向父神獻為祭的那位，千真萬確是神的兒子。<sup>e(b/a)</sup> 就祂的神性而論也是神的兒子，如同保羅所說：基督「特派傳神的福音。這福音是神從前藉眾先知在聖經上所應許的，論到祂兒子——我主耶穌基督。按肉體說，是從大衛後裔生的……以大能顯明是神的兒子」（羅一 1—4，cf.

<sup>15</sup> 加爾文在這裡指的是瑟維特、反對三位一體的義大利人喬治·布蘭達 (George Blandrata)，亦稱為華倫提安·詹泰爾 (Valentine Gentile)，和約翰·保羅·阿耳其亞地 (John Paul (Gianpaolo) Alciati)。參閱 I. 13. 20—25 and notes appended; also CR VIII. 651 f. (second letter of Servetus to Calvin from *Christianismi restitutio*, p. 580); IX. 392 f. (Gentile's second confession); XVII. 169 ff. (letter of Blandrata to 加爾文)。若欲進一步了解這些作者的立場和觀點，請參閱 E. M. Wilbur, *A History of Unitarianism: Socinianism and Its Antecedents*, pp. 302 ff., 308—321。

v.g.)。為何保羅一方面清楚地稱祂為按肉體說是從大衛後裔生的，卻又說：祂以大能顯明是神的兒子，除非他的意思是這兒子的名分不僅止於根據祂的肉體？保羅在另一處以同樣的含義說：「他因軟弱被釘在十字架上，卻因神的大能仍然活著。」(林後一三4 p.) 在此他對神、人兩性做了區分。我們的仇敵不得不承認，就如基督被稱為「大衛的子孫」是因生祂的母親，同樣地，因生祂的天父，祂被稱為「神的兒子」，且這兒子的名分不是指著祂的人性說的。

祂在聖經上有兩種稱號：有時被稱為神的兒子，有時又被稱為人的兒子。我們的仇敵無法在後者上製造紛爭，因希伯來文通常稱祂為「人子」，因祂是亞當的後裔。另一方面，我確定祂按著神性和永恆的本質被稱為神的兒子，因為根據祂的神性稱祂為「神的兒子」與根據祂的人性稱祂為「人子」是一樣合理的。

綜上所述，在我已引用過的這段經文中——按肉體說，是從大衛後裔生的……以大能顯明是神的兒子——保羅的意思與他另一處的經文相同：「按肉體說，基督是從猶太人出來的。祂是……永遠可稱頌的神。」(羅九5) 既然這兩處經文都強調祂神、人

兩性的區別，那我們的仇敵憑什麼否認那按著肉體作人兒子的，也按著神性作神的兒子呢？

## 7 瑟維特淺薄的反駁

<sup>a</sup> 他們不顧一切地為自己的謬論辯護說：聖經記載神不愛惜自己的兒子(羅八32)，又說天使吩咐那將為童貞女所生的要稱祂為「至高者的兒子」(路一32)<sup>16</sup>。<sup>b(a)</sup> 然而，為免他們在這淺薄的異議上自誇，我要請他們思考他們的推論合不合理。既然我們稱出生之人為「兒子」，<sup>b</sup> 那麼基督在出生時才開始作神的兒子是合理的，同樣地，我們也可以證明基督在降世為人時才開始作神的道。因約翰說祂是生命之道，「是他們親手所摸過的」(約壹一1)。<sup>a</sup> 先知彌迦的預言與約翰的論述相似：「伯利恆的以法他啊，你在猶大諸城中為小，將來必有一位從你那裡出來，在以色列中為我作掌權的；祂的根源從亙古，從太初就有。」(彌五2，太二6，與Vg.合併)

<sup>b(a)</sup> 根據他們的立場，他們要如何解釋這經文呢？<sup>e</sup> 我已表明我們絕不同意涅斯多留捏造兩個不同的基督。然而根據我們的立場，我們因基督與我們弟兄般的關係而與祂一同作神的兒女，因基督在祂從我們而取的

<sup>16</sup> 瑟維特. *De Trinitatis erroribus* I. 9. fo. 6a; tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 11f.

肉身上就是神的獨生子。奧古斯丁智慧地教導我們：基督就是神奇妙和獨特恩典的明鏡，因基督已獲得的尊榮就祂的人性而言是不配得的<sup>17</sup>。因此，基督按肉體說，從出生就是神的兒子。然而，在祂位格的聯合上，我們不可妄想某種竊取基督神性的混合。又神和基督的永恆之道既在兩種本性上聯合成一個位格，所以在不同的意義上有時被稱為「神的兒子」，有時被稱為人的兒子，一點也不荒謬<sup>18</sup>！

瑟維特的另一個毀謗也不會更難反駁：在基督成肉身之前，祂在比喻的意義上都被稱為「神的兒子」。儘管當時對基督的描述並不十分明確，卻仍清楚地證明祂是永恆之神，因為祂是永恆之父所生的道，且祂在中保的職分上被稱為神的兒子，完全是因為祂是取肉身顯現的神。一樣清楚的是：神之所以從一開始被稱為「父」，是因為祂在那時已經有兒子：

「天上地上的各家，都是從祂得名。」（弗三 15 p.）以上的證據充分證明：基督在律法和先知的時代中也是神的兒子，雖然祂在當時教會中的名沒有現在光榮。如果我們的仇敵要在所羅門所宣告神的兒子和神自己一樣，都是無法測度的：「祂名叫什麼？祂兒子名叫什麼？」（箴三十四 4 p.）這稱呼上與我們爭辯。我知道這見證不足以充分說服喜愛爭辯的人，但我用這經文只是要證明：宣稱基督成為人後才開始作神兒子的人是邪惡的毀謗者。此外，最古老的神學家也明確見證基督從永遠是神的兒子，所以，公然無恥地利用愛任紐和特土良攻擊我們是荒謬又可憎的。因這兩位作者所主張的是：神的兒子原是不可見的，然而之後卻以可見的方式顯現<sup>19</sup>。

### § 對瑟維特教義的詳細解釋和反駁

° 瑟維特主張許多連一般人都都不會認同的可怕教義。<sup>a</sup> 然而你若進一

<sup>17</sup> 奧古斯丁, *City of God* X. 29. 1 (MPL 41. 308; tr. NPNF II. 199).

<sup>18</sup> 瑟維特, *Christianismi restitutio*, pp. 577 ff. (first letter of Servetus to Calvin, also in CR VIII. 649 ff.), 580 (second letter; CR VIII. 580).

<sup>19</sup> 瑟維特, *De Trinitatis erroribus* II. 5, fo. 48ab; tr. Wilbur, *op. cit.*, pp. 76 ff.; Tertullian, *Against Praxeas* 2, 3, 15 (MPL 2. 156—159; CCL II. 1178 ff.; E. Evans, *Tertullian's Treatise Against Praxeas*, text, p. 207; tr. p. 151; tr. ANF III. 598, 610 f.); Irenaeus, *Against Heresies* III. 16. 6; III. 21. 10 (MPG 7. 925,954 f.; tr. ANF I. 442,454). 參閱CR VIII. 507 ff., 522, 535, 574; IX. 394 ff. 奧古斯丁, *On True Religion* 16. 30 (MPL 34. 134 f. LCC VI. 239); John's Gospel 3. 18 (MPL 35. 1403; tr. NPNF VII. 24); *Against the Letter of Manichaeus Called Fundamental* 37. 42 (MPL 42. 202; tr. NPNF IV. 198); *On the Trinity* II. 9. 15 (MPL 42. 854 f.; tr. NPNF III. 44).

步質問<sup>e(b/a)</sup> 那些相信基督取肉身時才開始作神兒子的人，你會發現他們唯一的根據是：祂是聖靈在童貞女的子宮裡所感孕的。古時的摩尼教徒也相信同樣的謬論：人的靈魂出於神的靈魂<sup>20</sup>，因聖經記載：「耶和華將生氣吹在亞當鼻孔裡。」（創二 7 p.）他們強調「兒子」這稱號，甚至混合基督的神、人兩性；<sup>e</sup> 他們混亂地胡謔取肉身的基督之所以是神的兒子，是因為祂的人性由神而生。如此，他們就否定了所羅門所記載神從永遠所生的智慧（傳二四 14, Vg.; 二四 9. EV; cf. 箴言八 22 ff.），並因此否定中保的神性，或否定祂的人性。

雖然在此反駁瑟維特用來自欺和欺騙別人之最嚴重的詭計是極有幫助的，如此，敬虔的讀者就能謹守並繼續持守真道。然而，我無須在此反駁，因為我已在一本書中專門反駁他<sup>21</sup>。總之，對瑟維特而言，神的兒子從永遠是某種意念，甚至從那時起神就預定祂做人，故祂將成為神的形像。瑟維特相信神的道只是某種外在的榮光，他如此解釋基督的出生：神生子的意願從永遠就已醞釀，之後付

諸實施，生出祂的兒子。祂也將聖靈與道混為一談，因他教導：神將眼不能見的道和聖靈分配成肉體和靈魂。簡言之，瑟維特捏造基督比喻意義上的象徵代替祂的出生，但他接著說：那位當時是影兒的兒子後來藉真道出生、顯現，因此他將生殖的能力歸予道。以此類推，那麼豬和狗也是神的兒子，因牠們也是藉神的道受造。他說：基督是藉三種非受造的物質使祂由神的本質而生。然而，他幻想基督是眾受造物中首生的，而因此相信連石頭在某種程度上也擁有神的本質。然而，為了避免被視為他在奪去基督的神性，他就宣告基督的肉體與神的本質相同<sup>22</sup>，且道成為人時，其肉體就轉變為神。除非基督的肉體來自於神的本質，又轉化成神性，否則他想像不到基督是神的兒子，然而，如此就會將道永恆的 *hypostasis* 貶低至虛無，並否定了聖經對那將救贖我們之大衛之子的應許。

事實上，瑟維特常常強調這種思想：神以知識和預定生子，但祂最終成人是出於創世以前在神面前之三種非受造的物，即世界最初的光（創一

<sup>20</sup> “*Ex traduce Dei.*” 參閱 I. 15. 5; II. 1. , note 10, and see the references given in OS III. 181, 469; Smits, II. 29, 37.

<sup>21</sup> 這是加爾文的 *Defensio orthodoxae fidei de sacra Trinitate* (1554) (CR VIII. 457—644; tr. H. Cole, *Calvin's Calvinism*, pp. 25—206)。

<sup>22</sup> “ὁμοουσίον.”

3)、雲柱、火柱(出—三 21)。此外，若逐一系列瑟維特無恥自相矛盾的話，是冗長而乏味的。理智的讀者可以從以上的，解釋中推知：這污穢之犬詭詐的迴避，完全除掉誤信之人對救恩的盼望，因若肉體是神性本身，那它就不是神的殿。唯有那生於亞伯拉罕和大衛之後裔，並按著肉體成為

人的，才能作我們的救贖者。瑟維特邪惡地利用使徒約翰的話支持他的立場：「道成了肉身。」(約— 14)<sup>23</sup> 其實，這話不但反駁了涅斯多留的謬論，也不支持猶提甘惡毒的捏造，約翰在這裡唯一的目的乃是要教導基督神、人兩性在一個位格上的合一。

---

<sup>23</sup> 加爾文在這段中斥責瑟維特在他 *Christianismi restitutio* 中的教導。巴特和尼澤爾在他們的 OS III. 470 f. 中引述加爾文對瑟維特這作品的斥責。頁數(根據加爾文在這裡的次序)如下: 578, 92 f., 679 f., 205 f., 591 f., 683, 164, 202 f., 355, 145, 159, 162, 269, 263, 590, 150, 680, 683, 205, 250, 159, 119 f., 265 f. ° On *homoousios and hypostasis*, see especially p. 269 (*De Trinitate* II) °

## °第 XV 章

# 為了明白父神差遣基督的目的， 即基督所賞賜我們的， 最主要的是必須查考基督的三種職分： 先知、君王、祭司

### i. 基督救贖之工的三種職分：

第一是先知的職分（1—2）

#### 1 明白這教義的必要性：指基督先知職分的經文\*

°就如奧古斯丁恰當的論述：儘管異端者也傳揚基督的名，卻與信徒沒有共同的信仰，這信仰唯屬於基督的教會。我們若認真思考有關基督的教義，就會發現這些異端者是有名無實的基督徒<sup>1</sup>。雖然如今天主教徒常

說：「神的兒子，世人的救贖者」，然而因他們只滿足於這外在的稱號，也就奪去了基督的大能和尊榮，保羅的這句話正適合他們：「他們不持定元首。」（西二 19 p.）

所以為了使我們的信心在基督的救恩上有根有基並專靠祂，必須立定這原則：父神賦予基督三種職分——先知、君王、祭司<sup>2</sup>。然而，我們若只知道這些稱號而不明白它們的目的和用途，對我們而言幾乎沒有什麼益處。天主教徒也使用這些稱號<sup>3</sup>，卻

<sup>1</sup> 奧古斯丁, *Enchiridion* 1. 5 (MPL 40. 233; tr. LCC VII. 339).

<sup>2</sup> 若欲進一步了解加爾文對基督先知、祭司、君王這三種職分的教導，請參閱詹森 (J. F. Jansen), *Calvin's Doctrine of the Work of Christ*. 詹森在這作品中記載一些有關加爾文對基督三種職分教導的背景，很有參考價值 (pp. 20—38)。他認為加爾文忽略基督先知的職分。然而在大多數改革宗信仰的作品中，就基督為中保的教義而論，這三種職分均佔極重要的位置。參閱Hepp RD, pp. 452—487; C. Hodge, *Systematic Theology* 459—609; W. Cunningham, *Historical Theology* II. 238 ff.; E. D. Morris, *Theology of the Westminster Symbols*, pp. 322—343; Westminster Confession VIII; Larger Catechism 43—45; Shorter Catechism 24—26; T. F. Torrance, *The School of Faith*, Introduction, pp. lxxvii—xcv, ciii f.

<sup>3</sup> 參閱阿奎那, *Summa Theol.* III. 22. 2: 「就人而論，這人是立法者，那人是祭司，另一人是君王，然而，基督卻同時擔任這三種職分，因祂是眾恩典的源頭」。

是形式化和毫無果效地使用，因他們對於這些頭銜的意義全然無知。我們說過<sup>4</sup>，儘管神一直藉著賜給以色列人先知、賜給他們足以獲得救恩的教義，然而，當時的敬虔人總是深信：唯有在彌賽亞降臨時，他們才能獲得全備的知識，甚至連撒馬利亞人也篤信不疑，雖然他們從未明白何謂真基督教。就如撒馬利亞婦人所說：「祂來了，必將一切的事都告訴我們。」（約四 25 p.）猶太人卻不輕率地相信這點，而是在受到聖經清楚的教導之後，他們才開始相信。先知以賽亞的這段話是眾所周知的：「我已立祂作萬民的見證，為萬民的君王和司令。」（賽五五 4）以賽亞在另一處稱祂為「謀略奇妙的使者」（賽九 6；賽二八 29；耶三二 19）<sup>5</sup>。因此，使徒讚美福音教義的完美說：「神在古時藉著眾先知多次多方的曉諭列祖。」（來一 1）又說：「就在這末世藉著祂兒子曉諭我們。」（來一 2 p.）然而，因眾先知的職分是要堅定教會、盼望中保的降

臨，所以，在舊約時代，當信徒被放逐時，他們抱怨他們喪失了這最基本的福分：「我們不見我們的標幟，不再有先知；我們內中也沒有人知道這災禍要到幾時呢！」（詩七四 9）雖然如此，然而到了基督即將降臨前夕，神命令但以理「封住異象和預言」<sup>6</sup>（但九 24），不但是為了確立但以理當時所宣告之預言的權威，也是為了使眾信徒忍耐度過沒有先知的一段時期，因舊約中所有的預言即將應驗。

## 2 對我們而言，先知職分的含義為何

<sup>e(b)</sup> 我們應當留意「基督」這稱號包含三種職分<sup>7</sup>，因為我們曉得在律法時代，先知、祭司、君王都是以聖油受膏。<sup>e</sup> 所以，「彌賽亞」（受膏者）這光榮的稱號，也賜給舊約所應許的中保。就如我在另一處已討論過的<sup>8</sup>，我承認基督根據祂君王的職分被稱為彌賽亞。然而，祂受膏作先知和祭司的職分，我們也不可忽視。以賽亞在經文中特別提及基督先知的職

<sup>4</sup> II. 6. 2-4.

<sup>5</sup> 法文版本作：“*Ange ou ambassadeur du haut conseil.*” 在Comm. Isaiah 9:6中，加爾文說正確的翻譯是：「奇妙、謀士、全能的神、永在的父……」。

<sup>6</sup> “*Prophetam.*” VG 作“*prophetie*”（預言），但拉丁文版本與聖經的希伯來文含義相同。

<sup>7</sup> 參閱Bucer: “*Rex regum Christus est, summus sacerdos, et prophetarum caput.*” *Enarrationes in Evangelia* (1536), p. 607. 班諾特 (Benoit) 認為加爾文的這觀念可能是來自布塞爾 (Bucer) 的這句話 (Benoit, *Institution II.* 267, note 8)。

<sup>8</sup> II. 6. 3.



分：「主耶和華的靈在我身上，因為耶和華用膏膏我，叫我傳好信息給謙卑的人，差遣我醫好傷心的人，報告被擄的得釋放，被囚的出監牢；報告耶和華的恩年。」（賽六一 1—2；cf. 路四 18）由此可見，聖靈膏祂是要祂宣揚父神的恩典並為之見證。這並不是普通的宣揚，因先知的職分使祂有別於其他教師。

另一方面我們必須留意：祂受膏不僅是為了使自己擔任教導的職分，也是為了祂所有的肢體，好使聖靈的大能隨著傳揚福音的人。我們可以確定的是：基督所傳揚的完美的教義終止了一切的預言。所以，一切因不滿足於福音而在其上添加信息的人，便是藐視基督的權威。那如雷的聲音從天宣告：「這是我的愛子，我所喜悅的。你們要聽祂」（太一七 5；cf. 三 17），就高舉祂超乎一切先知。就如先知約珥的預言，這恩膏從元首基督遍及祂的肢體：「你們的兒女要說預言……少年人要見異象。」（珥二 28 p.）

然而，當保羅說神使基督成為我們的智慧（林前一 30），以及在另一處說：「所積蓄的一切智慧知識，都在祂裡面藏著」（西二 3 p.）時，他的含義稍有不同。也就是說，在基督之外沒有什麼值得明白的事，所有藉信心參透基督的人，就擁有天國一切豐盛的福分。因這緣故，保羅在另一處記

載：「我曾定了主意，在你們中間不知道別的，只知道耶穌基督並祂釘十字架。」（林前二 2 p.）這是真實的，因神不允許我們越過福音單純的信息。而且，基督至高先知職分的威嚴告訴我們：祂所教導的教義使人獲得完美的智慧。

---

#### ii. 君王的職分是屬靈的（3—5）

---

### 3 基督主權的永恆性

◦ 我現在要討論君王的職分。讀者們若不明白這職分是屬靈的，那我所談論的一切就都是徒然的，這就告訴我們：這職分對我們而言是有功效和有益的，也告訴我們：祂的大能和永恆性。在《但以理書》中，天使將這永恆性歸給基督的位格（但二 44）；在《路加福音》中，天使則將之歸在百姓的救恩上（路一 33）。然而這永恆性是雙重的，或必須從兩方面來思考：第一方面是在乎整個教會；第二方面是在乎教會中的每一肢體。以下這段經文是指前者說的：「我一次指著自己的聖潔起誓：我絕不向大衛說謊！他的後裔要存到永遠；他的寶座在我面前如日之恆一般，又如月亮永遠堅立，如天上確實的見證。」（詩八九 35—37 p.）神確實在此應許藉祂兒子的膀臂永遠保護祂的教會。唯有基督才能使這預言應驗，因為在所羅門離

世之後，以色列國就喪失了大半的主權，這主權就轉移到大衛家族以外的人身上，使大衛家族蒙羞（王上 一—二）<sup>9</sup>。之後這主權就越來越削弱，直到最終可悲的結局（王下 二—四）。

以賽亞的宣告也有同樣的含義：「至於他同世的人……從活人之地被剪除。」（賽 五三 8 p.）他在此宣告：基督將復活，使祂所有的肢體與自己聯合。所以，當我們讀到基督握有永恆的主權時，就提醒我們教會的永恆性<sup>10</sup> 在基督的護衛下。因此，雖然教會不斷遭受暴力的攻擊，以及無數的患難，卻仍舊平安。大衛嗤笑仇敵的膽量，因他們企圖甩掉神和祂受膏者的軛並說：「世上的君王一齊起來，臣宰一同商議……那坐在天上的必發笑；主必嗤笑他們。」（詩 二 2, 4 p.）於是，他使敬虔之人確信神必永遠保守教會，並鼓勵他們在教會受逼迫時仍存有盼望。大衛在另一處代替神說道：「你坐在我的右邊，等我使你仇敵作你的腳凳。」（詩 一一〇 1）他在此宣告：不論多少強大的仇敵陰謀毀滅

教會，他們的力量仍不足以勝過神永不更改的預旨，神藉此預旨差遣祂的兒子作永恆的君王。這一切證明：魔鬼即使採用世上一切的資源，卻仍不能毀滅教會，因教會是建立在基督永恆的寶座上。

至於這教義如何運用在每位信徒身上？其實，同樣的「永恆性」應當激勵我們盼望永生的福分。由此我們得知地上的一切都是屬世的，也是暫時的，甚至是轉瞬即逝的。因此，基督為了使我們盼望天堂而說：「我的國不屬這世界。」（約 一八 36）總之，當我們聽到基督的王權是屬靈的，就當激勵我們尋求永生的盼望，這盼望既受基督的保守，我們就當耐心等待這來世必定成就的恩典。

#### ❖ 基督君王的職分使我們得福

° 我們說過，只有當我們確信基督君王的職分是屬靈的，我們才能領會這職分的權能和寶貴。且我們一生必須背負十字架、遭受眾多患難，就證明這一點<sup>11</sup>。那麼，我們被召聚在

<sup>9</sup> 加爾文所指的大概是以色列的十個支派歸向耶羅波安（《列王記》上十二章），以及（《列王記》下二十四章）所記載的災難。參閱 CR XXXVIII. 401, 409.

<sup>10</sup> 真教會將堅忍到底是改革宗信仰不可或缺的教義。參閱 Heppe RD, p. 664; McNeill, "The Church in Post-Reformation Reformed Theology," *Journal of Religion* XXIV (1944), 102 f. K. 巴特在他的 *Kirchliche Dogmatik* I. 2. 771—774 中公開發明：教會蒙保守是出於真道不斷更新教會的力量，而這是神的 *creatio continua*。巴特說：「若沒有聖經，教會就不可能堅忍到底。」（Tr. G. T. Thomson, *Doctrine of the Word of God*. I. 2. 688—691.）

天國君王的統治下有何益處呢？除非我們確信在來世能享受這國度的福分。因此，我們應當確信：基督所應許我們的快樂並不在乎外在的利益，譬如：過快樂平安的生活、擁有眾多財富、脫離一切危難，以及享受一切肉體所渴慕的樂趣。基督所應許我們的快樂反而是屬天的！世上任何民族的興旺和幸福，部分依賴眾多的財富和國家的安定，部分則依賴強大的軍事力量，抵禦外來的侵略。照樣，基督豐盛地賞賜祂百姓靈魂永恆救恩的需要，並賜他們力量抵擋屬靈仇敵的攻擊。

<sup>e(b)</sup> 因此我們知道：基督對我們<sup>e</sup>內在和外在的統治，<sup>e(b)</sup> 多半是為了我們而不是為祂自己。<sup>e</sup> 因此，神照我們的需要，為我們裝備屬靈的恩賜，是我們生來所沒有的。從這些屬靈恩賜初熟的果子上，我們就能領悟我們已經與神聯合並擁有完全的福樂。我們也當依靠聖靈的力量，堅信我們必要戰勝魔鬼、世界，以及一切的患難。這就是基督答覆法利賽人的含義：因為神的國就在我們心裡，神

的國來到不是眼所能見的（路一七 20—21）。大概是因為基督宣稱自己是賞賜神至高福分的君王，所以，法利賽人嘲笑地要求基督證明給他們看。然而，基督卻吩咐他們省察自己的良心，「因為神的國在乎公義、和平，並聖靈中的喜樂」（羅一四 17）。基督如此行是要攔阻那些過於體貼屬世之事的人渴望世俗的榮耀。這經文簡潔地教導我們基督的國度賞賜給我們的是什麼。<sup>e(b)</sup> 因這國既不屬世也不屬肉體，因此必不衰殘，反而是屬靈的，使我們得以仰望永生。

<sup>e</sup> 如此我們就能忍耐地度過今生的痛苦、饑餓、寒冷、被人藐視和辱罵，以及其他的困苦。因為我們深信這一件事：我們的君王永不離棄我們，也必看顧我們一切的需要，直到戰爭結束我們與祂一同得勝。在這統治之下，基督與我們分享父神所賜給祂的一切。祂如今以祂的大能裝備我們，以祂的美善和榮耀妝扮我們，以祂的財富厚待我們<sup>12</sup>。<sup>e(b)</sup> 在這些祝福之下，基督徒有很多歡喜快樂的理由，並有完備的信心，無畏地與魔

<sup>11</sup> 這是典型的加爾文所說的話。參閱Comm. Matthew 25:34: “The life of the godly is nothing but an exile full of sorrow and misery,” 「敬虔之人的生活如同被放逐之人的生活，充滿憂傷、痛苦」，然而神賜給他「力量和喜樂的心，使他能在一切的爭戰中得勝有餘。」加爾文的作品充滿這類的話。墨尼爾 (McNeill) 在他的 *The History and Character of Calvinism*, pp. 222 f. 中列舉了一些這類加爾文的話。

<sup>12</sup> 參閱 “*Spirituales eius divitiae*,” section 5.

鬼、罪惡，以及死亡作戰。最後，我們因穿上基督的義，就能勇敢面對世人一切的羞辱。既然基督豐盛恩待我們，我們就當多結果子回報祂並因此榮耀祂。

### 5 基督君王職分的屬靈性：基督和父神的主權

<sup>e(b)</sup> 因此，這君王的受膏並不用油或香物。反而，祂被稱為神的「受膏者」(*Christus*)，因為「智慧和聰明的靈，謀略和能力的靈，知識和敬畏耶和華的靈住在祂身上」(賽一 2 p.)。這就是詩篇所說「喜樂的油」，神用這油膏祂勝過膏祂的同伴(詩四五 7)，因若基督不是如此優越，我們就都是貧乏和饑餓的。以上談過<sup>13</sup>，基督的富足並不是為了祂自己，而是因祂要將這富足賞賜給饑渴的人。聖經說：「父賜聖靈給子是沒有限量的。」(約三 34 p.) 其理由是：使我們從祂豐滿的恩典裡領受，而且恩上加恩(約一 16 p.)。從這泉源裡湧出保羅所描述的那豐盛：「我們各人蒙恩，都是照基督所量給各人的恩賜。」(弗四 7) 這些經文確切證明了我的觀點：基督的國在乎聖靈，並不在乎世俗的歡愉或浮華。因此，我們若想在基督的國

度裡有分，我們就必須棄絕世界。

這聖潔膏抹可見的象徵是在基督受洗時，就是聖靈以鴿子的形像降臨在祂身上(約一 32；路三 22)。<sup>e(b/a)</sup> 聖經以「恩膏」這一詞稱呼聖靈和祂的恩賜並不是新事，我們也不當視為荒謬(約壹二 20, 27)，因為這是我們獲得力量的唯一方式。尤其就屬天的生命而言，一切的活力都是聖靈賞賜的。因聖靈選擇基督作祂的根基，使天上的富饒透過基督的豐盛臨到貧乏之人。眾信徒憑著他們君王的力量，不至被擊敗，而且滿有豐盛屬靈的富饒。因此，他們被恰當地稱為基督徒(「徒」原文作「人」)。

<sup>e</sup> 保羅的這話與我們所說的永恆並無分歧<sup>14</sup>：「再後……基督就把國交與父神。」(林前一 5 24) 以及：「子也要自己服那叫萬物服祂的，叫神在萬物之上，為萬物之主。」(林前一 5 28, cf. Vg.) 祂的意思是：在那完美的榮耀中，國度的治理不像現今。<sup>e(b/a)</sup> 父神將一切的權柄交給子，並藉子的手管理、滋養、扶持、眷顧，以及幫助我們。所以，雖然我們生來遠離神，基督卻站在我們中間，親自引領我們逐漸與神緊密聯合。

<sup>e</sup> 而且當我們說基督坐在父神的

<sup>13</sup> 上面的第 2 段。

<sup>14</sup> 上面的第 3 段。

右邊時，也就是在說祂是父的代理人，基督握有神國度一切的權柄，神喜悅透過基督統治和保護教會。保羅在以弗所書第一章中解釋：「神叫基督坐在自己的右邊……使祂為教會作萬有之首……教會是基督的身體。」(20-23 p.) 他也同樣教導：「神……賜給祂那超乎萬名之上的名，叫一切在天上的、地上的，和地底下的，因耶穌的名無不屈膝，無不口稱耶穌基督為主，使榮耀歸與父神。」(腓二 9-11 p.) 保羅在此的意思是：因我們的一軟弱，基督現今的治理方式是必須的。因此，保羅正確地推論：那時父神將親自成為教會唯一的元首，因基督保護教會的職分已完成。

<sup>e(b/a)</sup> 因著同樣的緣故，聖經常常稱基督為「主」，因父使基督作我們的元首，好藉著祂的兒子統治我們。儘管世上有許多被稱為主的(林前八 5, cf. Vg.)，「然而我們只有一位神，就是父——萬物都本於祂；我們也歸於祂——並有一位主，就是耶穌基督——萬物都是藉著祂有的；我們也是藉著祂有的」(林前八 6)。我們當因此明白：祂是同一位藉以賽亞的口宣告自己是教會的元首和頒布律法之神的那位(賽三三 22)。雖然子多次稱祂所握有的一切權柄是父神的賞賜，但祂的意思只是指祂以神的權柄作王。祂為何擔當中保的職分呢？祂從父的懷

中和測不透的榮耀中降世，接近我們。這事實使我們一切屬祂的人定意熱心順服神的旨意！基督擔任甘心樂意順服神之人的君王和牧者；另一方面，聖經也告訴我們：祂將用鐵杖打破祂的仇敵；必將他們摔碎如同窯匠的瓦器(詩二 9 p.)。又聖經說：「祂要在列邦中刑罰惡人，屍首就遍滿各處；祂要在許多國中打破仇敵的頭。」(詩一一〇 6 p.) 我們如今也可以看到這事實的許多實例，然而，在審判之日將被完全充分地證明，這也是基督為王的最後作為。

iii. 祭司的職分：使信徒與神和好並為信徒代求 (6)

6 ° 現在我們要簡要論及基督祭司職分的目的和意義

既因基督是純潔、毫無玷污的中保，就以祂的聖潔使我們與神和好。然而，神公義的咒詛攔阻我們親近祂，並因祂審判官的職分向我們發怒。所以，人的罪必須被除掉，好讓基督在祭司職分上獲得神對我們的恩惠並平息祂的烈怒。因此，基督為了擔任這職分，必須向神獻祭。在律法時代中，神吩咐祭司必須帶著血進入至聖所(來九 7)，使信徒確知：即使祭司在神面前替他們辯護，但若他們的罪未被除去，就不能平息神的忿怒

(利一六 2—3)。使徒在《希伯來書》中，用第七章至第十章的篇幅詳盡討論這教義。總論就是：祭司的職分唯屬於基督，因基督藉祂的死塗抹我們的罪刑並除掉我們一切的罪行（來九 22）。神絕不後悔的起誓，就告訴我們這是極為重要的：「祢是照著麥基洗德的等次永遠為祭司。」（詩一〇 4；cf. 來五 6；七 15）無疑地，神喜悅藉這經文告訴我們：這是我們救恩的根基。因我們或我們的禱告無法接近神，除非基督作我們的大祭司，洗淨我們的罪、成聖我們、為我們獲得神的恩典，因為我們的過犯和罪惡使我們與這恩典隔絕。由此可見，若基督沒有死，祂祭司職分的功效和益處對我們而言是無用的。

我們由此得知基督永遠為我們代求，而我們藉祂的代求蒙恩。於是這就成為敬虔之人禱告中的信心和良心的平安，他們坦然無懼依賴神父親般的憐憫，也確信中保一切成聖的人都蒙神悅納。儘管神在律法時代吩咐人向祂獻祭物，然而，基督祭司的職分是嶄新和截然不同的，因基督既是祭司又是祭物。這是因為除了基督之

外，沒有另一個神所悅納的祭物，也沒有另一位配得上向神獻神所悅納的祭物（祂的獨生子）。<sup>e(b/a)</sup> 基督擔任祭司的職分，不但藉永恆和好的律平息神對我們的忿怒，也接納我們一同參與這偉大的職分（啟一 6）。我們本身雖然污穢，卻在基督裡作祭司<sup>15</sup>、將自己和所有的一切獻給神，並坦然無懼進入天上的會幕，使我們一切向神獻上的禱告和讚美成為馨香之氣，蒙神悅納。<sup>e(b)</sup> 這就是基督在以下經文中的教導：「我為他們的緣故，自己分別為聖。」（約一七 19）基督藉祂自己使我們分別為聖歸向神，我們因此能作聖潔之人並討神喜悅，雖然我們生來是神所憎惡的。<sup>e</sup> 這就是為何但以理書提及至聖者受膏（但九 24）。我們應當注意基督的受膏與舊約當時預表的受膏之間的對照。就如天使所說：「當影兒被驅散，真實祭司的職分將在基督身上彰顯出來。」這就更顯出那些不滿足基督祭司的職分而企圖重複獻上基督之人的可憎！天主教徒在彌撒中天天都行這惡，重複獻基督為祭。

<sup>15</sup> 加爾文很少有對基督徒祭司職分的教導，也比較沒有系統，然而，從他其他方面的教導可以看出他在這教義上的立場與馬丁·路德大同小異。

## 基督如何擔任救贖者的職分並為我們獲得救恩。 對基督的死、復活和升天的討論

我們因罪與仍愛我們的神隔絕，  
卻藉基督與神和好（1—4）

### 1 救贖者

<sup>e(b/a)</sup> 我們以上所論及關於基督的一切，都是為這目的：人因被定罪、死亡和失喪，就應當在基督裡尋求義、釋放、生命和救恩，就如彼得的這名言：「除祂以外，別無拯救；因為在天下人間，沒有賜下別的名，我們可以靠著得救。」（徒四 12）基督被取名為「耶穌」並非無故或是巧合，也不是出於人意，而是神藉天使宣告的救恩預旨<sup>1</sup>。聖經也告訴我們原因：神差派基督是為了要「將自己的百姓從罪惡裡救出來」（太一 21；cf. 路一 31）。我們應當留意這以上所教導的話<sup>2</sup>：神將救贖者這職分交付基督，使祂成為我們的救主。<sup>e</sup> 然而，若基

督沒有引領我們到達救恩的最終目標，我們的救贖也必失敗。既然我們的救恩建立在基督裡，因此，一旦我們稍微偏離祂，我們的救恩就會逐漸消失。所以，一切不專靠基督的人就是甘願喪失一切的恩典。伯納德的勸勉值得留意：「基督的名不但是光，也是糧食，更是油，沒有這油，靈魂的一切糧食必乾枯；也是鹽，沒有這鹽，我們的食物將是乏味的；最後，它也是口中的蜜、耳中的音樂、心中的歡樂，以及醫治我們的良藥。總之，沒有提到基督之名的言論是乏味的。」<sup>3</sup> 在此我們當熱切思考基督是如何為我們成就救恩的。如此做不但能使我們深信基督是救恩的源頭，也能使我們的信心有根有基，並能拒絕引誘我們偏離基督的一切。人一旦在神面前真正省察自己<sup>4</sup>，就不可能不察覺到神對他的烈怒和憎恨。因此，

<sup>1</sup> 這是天使報給馬利亞的信息中有關救恩的「預旨」（路一 28—33）。

<sup>2</sup> II. 6. 1.

<sup>3</sup> Bernard, *Sermons on the Song of Songs* 15. 6 (MPL. 183. 340 f.; tr. S. J. Eales, *Life and Work of St. Bernard* IV. 83 f.).

<sup>4</sup> 參閱I. 1. 2; I. 5. 3, 以及所有的註腳。

人必須迫切尋求平息神忿怒的途徑，這就少不了贖罪，而且人必須確定他的罪已被贖，因為除非他得赦免，否則神的烈怒和咒詛常在他身上。既然神是公義的審判官，祂必不容許人違背祂的律法而不受罰，反而會報應所有的罪人。

## 2 意識到神的烈怒，使人感激祂在基督裡的愛

。但在我們繼續討論之前，我們必須略提從永遠就憐憫我們的神，若非基督使我們與祂和好，祂必是我們的仇敵。另一方面，若神沒有預旨以祂白白的恩惠接納我們，那祂怎能在獨生子裡賞賜祂愛我們的憑據呢？既然這聽來似乎互相矛盾，我要解釋一下。° 聖靈在聖經上常常這樣說：「……我們作仇敵的時候，藉著神兒子的死，得與神和好。」(羅五 10 p.) 直到基督贖我們脫離律法的咒詛，眾人都在這咒詛之下(加三 10, 13 p.)。「他們從前與神隔絕……但如今神藉著基督的肉身受死，叫你們與自己和好。」(西一 21-22 p.) 這類經文是為了屈就我們的軟弱，使我們更清楚明白

人在基督之外是何等悲慘和絕望。因若聖經沒有清楚記載：神的烈怒、報應和永死將臨到我們，我們就不會明白人在神的憐憫之外有多悲慘，也會輕看神釋放給我們的恩典。

假設有人被告知：「若神在你仍作罪人時恨惡你，並照你所應得的棄絕你，你必將遭遇可怕的滅亡。但因神樂意施恩給你，並出於自己白白的恩典不許你遠離祂，祂便因此救你脫離這危險。」這種人必定會經歷和感受到他對神憐憫的虧欠。另一方面，假設他從聖經的教導上學到，他因罪與神隔絕、是可怒之子、在永死的咒詛下、沒有救恩的盼望和神任何的祝福、作撒但的奴隸、被罪擄掠、即將遭遇可怕的滅亡並正在滅亡中。正當此時，基督為他的罪代求，並親自擔當神對眾罪人公義的審判；基督以自己的寶血洗淨他一切激怒神的罪；基督藉除罪祭滿足了父神的公義；祂以中保的職分平息了神的忿怒。神與人的和睦立在這根基之上，因這一切，基督成就了神對人的慈愛。難道這一切生動描述基督救人脫離災難報應的證據，不會使人更感動嗎<sup>5</sup>？

<sup>5</sup> 加爾文的這句話似乎與亞比拉 (Abailard) 對挽回祭的觀念一樣，即基督的死彰顯神對人的愛，而且救恩的功效依靠人對這信息的反應。但其實加爾文的教導與亞比拉截然不同。布魯諾 (E. Brunner) 強調加爾文對挽回祭的教導與安瑟倫之基督代替的死的教導一樣：The Mediator (tr. O. Wyon), pp. 438 f., 458, 507。



總之，除非我們深刻懼怕神的忿怒和永死，否則我們不會迫切抓住永生或心存感恩，因此聖經教導我們：在基督之外，神與我們為仇，並預備毀滅我們；也勸我們唯獨在基督裡接受神父親般的愛。

### 3 神對罪惡的震怒；祂的愛先於我們在基督裡與祂和好\*

。雖然這教導是屈就我們軟弱的理解力，卻完全是真實的。神既然是完美的公義，就無法愛祂在我們裡面所看到的不義，所有人的心裡都有應得神憎惡的事。根據人敗壞的本性和所產生的邪惡生活，我們都毫無例外地激怒神，且都被定罪並生來當受地獄的咒詛<sup>6</sup>。但因主斷不喜悅失去在人裡面屬祂的一切，所以，出於祂的仁慈，仍可在人裡面找到可愛之物。

雖然我們一切的過犯都怪罪自己，我們卻仍舊是神的受造物；雖然我們所面臨的死亡完全是自取的，然而，神卻創造我們為了得永生。因此，神出於純潔和白白的愛悅納我們蒙恩。既然義與不義是永遠對立的，只要我們仍是罪人，神就不可能悅納我們。所以，為了除掉一切導致神對我們產生敵意的罪，並使我們完全與祂和好，祂以基督的死這挽回祭除掉

我們一切的罪，好讓我們這些從前污穢、不潔的人在神面前成為毫無瑕疵的義人。因此，父神以慈愛預定我們在基督裡與祂和好。事實上，「因神先愛我們」（約壹四 19），之後祂也使我們與祂自己和好。然而，直到基督以祂的死救贖我們，那應得神對我們震怒的不義仍在我們心中以及神的咒詛之下。所以，只有基督才能使我們完全與神聯合。我們若要確定自己在神的喜悅和恩待下，就必須唯獨仰賴基督，因只有在基督裡，神才不將我們的罪歸給我們，而至終免受神的震怒。

### 4 救贖之功乃出於神的愛，而非產生神的愛

。據此，保羅說：神在創立世界以前所接納我們的愛是建立在基督裡（弗一 4—5）。這是明確、合乎聖經的教導，並與一切宣告神差遣祂的獨生子死的經文一致（約三 16），也與其他教導神藉基督的死悅納我們之前作我們仇敵的經文一致（羅五 10）。然而，為了使那些特別看重古時教會見證的人更確信這教導，我要引用奧古斯丁對此的教導，他說：「神的愛是測不透和不改變的，因為神並不是在祂藉祂兒子的血與我們和好後才開始愛我

---

<sup>6</sup> “Gehennae.”

們，反而，祂在創立世界且我們尚未受造時就愛我們，好使我們與祂的獨生子一同作祂的兒女。基督的死之所以使我們與神和好，並不表示基督叫我們與父神和好，是為了使神開始愛祂從前所恨惡的人，而是表示我們已經與愛我們的神和好了，雖然我們從前因罪與神為仇。保羅能證明我所說的是否真實：『基督在我們還作罪人的時候為我們死，神的愛就在此向我們顯明了。』（羅五 8）所以，就連在我們敵對祂和作惡時，祂仍愛我們。因此，神以某種奇妙和屬神的方式，在祂恨惡我們時愛我們。因為祂恨惡的是在我們身上祂所沒有創造的部分；然而，因我們的邪惡並沒有完全敗壞神奇妙的事工，神知道如何同時恨惡我們自己所捏造的邪惡，卻愛祂自己創造的作為。」<sup>7 d</sup> 這是奧古斯丁親口說的。

### 基督的順服和死的果效 (5-7)

#### 5 基督以祂一生的順服救贖了我們

<sup>e(b/a)</sup> 或許有人會問：基督如何除去人的罪、拆去人與神之間的隔牆，

並為人獲得義使神重新悅納、恩待我們？我們的答覆是：基督以祂一生的順服成就了這事<sup>8</sup>。這是保羅親口證實的：「因一人的悖逆，眾人成為罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成為義了。」（羅五 19 p.）的確，保羅在另一處經文中證實：基督以其一生救我們脫離律法的咒詛：「及至時候滿足，神就差遣祂的兒子，為女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人贖出來。」（加四 4-5）因此，基督在祂受洗時也宣告：祂藉洗禮順服父的命令並滿足了神的義（太三 15）。簡言之，自從基督降世取了奴僕的樣式，祂便開始償付釋放人的代價，為了救贖我們。

然而，為了要使人更精要地明白救恩之道，聖經特意將之歸於基督的死。基督宣告：祂「捨命，作多人的贖價」（太二〇 28 p.）；保羅教導：基督為我們的罪受死（羅四 25）；施洗約翰宣告：基督來是要「除去世人罪孽」，因祂是「神的羔羊」（約一 29 p.）。保羅在另一處經文中教導我們：「如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白的稱義。神設立耶穌做

<sup>7</sup> 奧古斯丁, *John's Gospel* cx. 6 (MPL 35. 1923 f.; tr. NPNF VII. 411).

<sup>8</sup> 潘尼爾 (Pannier) 說使徒信經的「由童貞女馬利亞所生」，這句話雖然看起來是信經有關基督最超自然的教條，然而加爾文認為這教條主要教導的是基督的人性而不是祂的神性，因為基督藉此出生成為亞當的後裔 (Pannier, *Institution* II. 382, note a on p. 98.) See also T. F. Torrance, *The School of Faith*, Introduction, pp. lxxx f.

挽回祭是憑著耶穌的血。」(羅三 24—25 p.) 以及：「我們靠著祂的血稱義……藉著神兒子的死，得與神和好。」(羅五 9—10) 再者：「神使那無罪的，替我們成為罪，好叫我們在他裡面成為神的義。」(林後五 21) 我不打算引用所有相關的經文，因為不勝枚舉，而且稍後我也將再列舉一些。同理可證，使徒信經以最佳順序敘述基督的生平，從祂的誕生至祂的復活，因為我們全備的救恩都在乎這一切。然而，聖經也沒有忽略基督一生中其他的順服。保羅的這段論述囊括了基督一生的順服：「反倒虛己，取了奴僕的形像……存心順服，以至於死，且死在十字架上。」(腓二 7—8 p.) 事實上，就連基督的「死」本身，主要是祂甘願順服，因為勉強的獻祭不能滿足神的公義。因此，當主見證祂「為羊捨命」(約一〇 15 p.) 時，祂恰當地接著說：「沒有人奪我的命去。」(約一〇 18) 在這意義上，以賽亞也說：「祂像羊在剪毛的人手下無聲。」(賽五三 7；徒八 32) 福音書敘述：祂走上前去迎接捉拿祂的士兵(約一八 4)，在彼拉多面前，祂沒有為自己辯護，而是順從他的判決(太二七 12, 14)。這並不是說祂毫無掙扎，因祂親自擔當了我們的軟弱，並藉此考驗了

祂的順服！這也充分證明基督對我們無比的愛。祂在恐懼中掙扎，並在無數殘忍的折磨下，為了我們，完全不顧自己的安危。我們必須持定這原則：除非基督不顧自己的安危並完全順服父神的旨意，否則神必不悅納祂的獻祭。在這原則下，使徒恰當地引證《詩篇》中的經文：「『我的事在經卷上已經記載了』(來一〇 7)、『我來了為要照祢的旨意行』(來一〇 9)、『我樂意照祢的旨意行；祢的律法在我心裡』(詩三九 9, v.g.)、那時我說：『神啊，我來了』(來一〇 7)。」但不安的良心唯獨藉獻祭和除罪的潔淨才能得安息，這是聖經所強調的。聖經教導：基督的死使我們獲得生命。

---

#### 彼拉多定基督的罪

---

<sup>e(b/a)</sup> 我們的罪所導致的咒詛在神的審判台前等候我們。因此，聖經首先敘述基督在猶大巡撫本丟彼拉多面前被定罪，教導我們自己所當受的刑罰，被歸在這義人身上。<sup>e</sup> 無人能逃脫神可怕的審判。為了救我們脫離這審判，基督容許自己被必死的人定罪——甚至在邪惡、褻瀆神之人面前被定罪。<sup>e(b)</sup> 「巡撫」<sup>9</sup> 這頭銜被提及，不但是要證明當時的史實，也是要我

---

<sup>9</sup> “*Nomen praefecti.*” 參閱上面的 “*praeside Judaeae*”。其實，彼拉多的稱號反而是 “*procurator Judaeae*”。

們明白以賽亞的預言：「因祂受的刑罰，我們得平安；因祂受的鞭傷，我們得醫治。」（賽五三 5）為了免去我們的死罪，基督僅為我們受死是不夠的，基督必須藉某種受死的方式作為救贖我們的挽回祭，即祂必須同時親自擔當我們的咒詛和刑罰，才能救我們。<sup>b</sup> 祂若被強盜或在暴動中被謀殺，這樣的死無法作挽回祭。但基督作為罪犯被提到審判台前，被指控而法官宣判祂有罪，將被處以死刑，這一切就證明祂代替罪人受刑。

我們在此必須留意先知所預言的兩件事，這將極大地安慰和堅固我們的信心。當聖經告訴我們：基督從審判台前被帶去處決、懸掛在兩個強盜中間時，就應驗了馬可所引用的預言：「祂被列在罪犯之中。」（可一五 28，Vg.；cf. 賽五三 12）有何意義呢？顯然祂是要代替罪人死，而不是義人或無辜之人。祂受死不是因為無罪而是因為有罪。另一方面，當聖經記載親自定祂罪的彼拉多同時也說祂無罪時（因彼拉多不止一次不得不公開宣稱基督無罪（太二七 23）），這使我們想起另一位先知的預言：「我沒有搶奪的，要叫我償還。」（詩六九 4）如此看來，基督是代替罪人，然而祂的純潔

無瑕，告訴我們，祂擔當的是別人的罪，而不是自己的。基督在巡撫彼拉多手下受難，也藉巡撫的判決被列為罪犯。然而，祂卻非罪犯。當彼拉多說：「我查不出祂有什麼罪來」（約一八 38），<sup>c</sup> 因此就稱基督為義。這是我們被稱義的根據：我們該受處罰的罪刑已經歸在神兒子的身上（賽五三 12），我們必須終生牢記基督的替死，免得我們一生戰兢憂慮，就如神兒子所親自擔當神公義的報應仍然籠罩我們。

## 6 「釘十字架」

<sup>b</sup> 基督之死的方式也是某種極大的奧祕。<sup>b(a)</sup> 十字架不但被人看來是某種咒詛，神的律法也是如此記載（申二一 23）。因此當基督懸掛在十字架上時，祂就在神的咒詛之下。這事必須如此，為了要使整個咒詛——就是我們的罪所應得的並即將臨到我們的——能從我們身上歸到基督身上。這也是律法上所預表的，舊約中的獻祭和除罪祭被稱為“*Ashmoth*”<sup>10</sup>，是希伯來文表示「罪」的單字。聖靈以比喻意義使用這個字，有意表明這些獻祭是除罪祭<sup>11</sup>，也就是擔當我們的罪和承受罪所應得的咒詛。摩西的獻祭

<sup>10</sup> “אשמות”

<sup>11</sup> “καθαρμάτων.”

所預表的在基督身上應驗了，因為基督是一切預表的實體。所以，為了完全除掉罪，祂獻上自己的性命為“Asham”<sup>12</sup>，就是先知所稱為除罪祭的（賽五三 10，cf. 5），藉此我們的罪污和刑罰就得以抹去，不再歸於我們。使徒更明確地證明：「神使那無罪的，替我們成為罪，好叫我們在祂裡面成為神的義。」（林後五 21）神的兒子雖然完全無罪，卻親自擔當我們的罪所應受的羞恥，並以祂的純潔作我們的衣裳。

保羅在談到罪時，也有同樣的教導：「祂在肉體中定了罪案。」（羅八 3）當罪的咒詛轉移到基督身上時，父神就摧毀了罪的權勢。所以，在此這單字的意思就是：基督以死作為除罪祭獻給神，以這獻祭作挽回祭以除掉罪，使我們不再懼怕神的忿怒。如此，先知的這預言就很清楚了：「耶和華使我們眾人的罪孽都歸在祂身上。」（賽五三 6）也就是說，那位即將除淨一切罪孽、污穢的救贖者，擔當了眾人稼接給祂的罪，祂被釘十字架也是這教義的象徵，正如保羅的見證：「基督既為我們受了咒詛，就贖出我們脫離律法的咒詛；因為經上記

著：『凡掛在木頭上都是被咒詛的。』這便叫亞伯拉罕的福，因基督耶穌可以臨到外邦人。」（加三 13-14；中二一 23）<sup>13</sup>彼得也有同樣的教導：「祂被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪」（彼前二 24），這咒詛的象徵使我們更清楚明白：那原先在我們身上的重擔被歸到基督身上。

然而，我們不可以為基督被這咒詛擊垮了，祂反而因親自擔當這咒詛，就毀壞和擊碎了這咒詛的權勢。信心因此在基督被定罪上看見自己被判無罪，也在基督受咒詛上看見神的祝福。<sup>14</sup>所以，保羅有極好的根據宣告基督在十字架上所獲得的勝利，就如充滿羞恥的十字架最終成為得勝的戰車！保羅說：「基督塗抹了在律例上所寫、攻擊我們、有礙於我們的字據……將一切執政的、掌權的擄來，明顯給眾人看，就仗著十字架誇勝。」（西二 14-15 p.）另一位使徒<sup>15</sup>說：「基督藉著永遠的靈，將自己獻給神。」（來九 14）在此，十字架的咒詛成為祝福。我們當不斷默想獻祭和除罪，好讓這真理根植於我們心中，因為，除非基督成為祭物，否則我們就不能確信祂是我們的救贖、贖價，

<sup>12</sup> “אָשָׁם”

<sup>13</sup> 加爾文在這裡用「使徒」，似乎暗示他認為《希伯來書》的作者是保羅。但他在別處也再三強調《希伯來書》不是保羅的作品。參閱 Comm. Heb., “Argument,” and ch. 13:93.

以及挽回祭<sup>14</sup>。所以，每逢聖經提到基督救贖的方式時，同時也提到祂的血。基督所流的寶血不但成為挽回祭，也是洗濯盆 (cf. 弗五 26；多三 5；啟一 5)，為要洗淨我們的污穢。

## 7 「受死和埋葬」

<sup>a</sup> 使徒信經接著說：「基督受死和埋葬了。」在此我們又看到基督在各方面代替我們付出救贖我們的贖價。死亡以它的軛緊緊擄掠我們，基督將自己交給死亡的權勢代替我們，為要將我們從這權勢中釋放出來。使徒的這句話也有同樣的教導：「祂為人人嘗了死味。」(來二 9 p.) 祂的死證明我們必不死，或基督藉祂的死救贖我們得生命。然而，基督在以下這方面與我們不同：祂容許死亡吞滅祂，並非使自己陷入無法自拔的死亡深淵，而是要除滅死亡 (cf. 彼前三 22, v.g.)，免得死亡吞滅我們；祂容許自己伏在死亡的權勢之下，並不是要被它的權勢吞沒，而是在死亡威脅我們並因我們墮落的光景被誇耀時摧毀它。基督最終的目的是「要藉著死敗壞那掌死權的，就是魔鬼，並要釋放那些一生因怕死而為奴僕的人」(來二 14-15)。<sup>b</sup> 這是基督之死帶給我們的

第一個益處。

基督之死的第二個益處是：我們因與基督的死有分，祂的死便治死我們地上的肢體，免得它們和從前一樣；祂的死也治死我們裡面的老我，免得他發旺結惡果。<sup>b(a)</sup> 基督的埋葬也有同樣的果效：我們因與基督的埋葬有分，就與祂一同被埋葬向罪是死的。<sup>b</sup> 使徒保羅教導：「我們在祂死的形狀上與祂聯合」(羅六 5, KJV)，並且與祂一同埋葬歸入死 (羅六 4)；也教導我們因基督的十字架「就我們而論，世界已經釘在十字架上；就世界而論，我們已經釘在十字架上」(加二 19, 六 14 p.)；又教導我們與祂一同死了 (西三 3)。保羅的這些陳述，不但勸我們活出基督的死，也宣告祂的死是有功效的，所以，也應當從所有基督徒身上表現出來，除非我們要叫基督的死落空。

如此看來，基督受死和埋葬使我們享有雙重的祝福：釋放我們脫離從前捆綁我們的死亡，以及治死我們的肉體。

## 解釋降在陰間的教義 (8-12)

### 8 「降在陰間」

<sup>14</sup> “ἀπολύτρωσιν καὶ ἀντίλυτρον καὶ ἰλαστήριον.” 參閱 Luke 21:28; Romans 3:24; Colossians 1:14; 1 Timothy 2:6; Hebrews 9:5; Hebrews 11:35.

° 然而，我們不應當忽略降在陰間這教義，因這教義對基督的救贖而言，並非無關緊要。<sup>e(b/a)</sup> 古時神學家們的著作告訴我們：這教義從前在教會中不常被提到<sup>15</sup>。但在教導教義的總綱時，我們不可忽略這教義，因它包括了人不可藐視的奧祕。<sup>b</sup> 至少古時的某些神學家沒有遺漏這教義<sup>16</sup>。據此我們推測：那時的教會雖有加入這教義，卻沒有馬上開始教導，而是過了一段時期才開始逐漸地教導。可以確定的是：這教義是眾敬虔之人共同的信念，因為所有的教父在他們的著作中都有提及基督降在陰間的教

義，儘管他們的解釋有所不同。至於這教義何時被納入使徒信經，則無關緊要。

然而，值得一提的是：使徒信經是我們信仰完整、詳細的總綱，且其所教導的一切都是來自神聖潔的話語，<sup>e</sup> 若有人對信經是否包括這教義有疑問<sup>17</sup>，<sup>e(b)</sup> 接著我就要證明這教義對於我們救贖的重要性：若遺漏這教義，基督受死的功效多半會落空。另一方面，有些人認為這教義並沒有什麼新的教導，只是以另一詞重複埋葬的教義，因聖經常用「陰間」來代表墳墓。<sup>18</sup> 我同意他們提出關於陰間這

<sup>15</sup> 加爾文在這裡是參考以拉斯模的 *Explanation of the Apostles' Creed* (1533), published with the Basel edition of his works, *Omnia Opera D. Erasmi* (Basel, 1540). V. 967 f. 維肯特 (A. Vacant) 和孟簡諾 (E. Mangenot) 解釋此教義不是教會早期的教義，也告訴我們這教義是在什麼情況下被納入使徒信經，*Dictionnaire de théologie Catholique*, article "Descent de Jesus aux enfers," Vol. IV. 此教義可能是在 359 年在色雷斯的尼斯 (Nice in Thrace) 教會會議中所擬定的 (載明日期的信經) "Dated Creed" 中第一次被提出的。這教會會議的內容記載在蘇格拉底的 *Ecclesiastical History* 2. 37 (MPG 67. 280; tr. Ayer, *Source Book*, p. 318; H. Bettenson, *Documents of the Christian Church*, p. 61)。

<sup>16</sup> 奧古斯丁在他向要理問答班學員解釋使徒信經的講道中省略此教義 (*De symbolo ad catechumenos*) (MPL 40. 627—656; tr. NPNF III. 369—375). 在加爾文之前的一些大膽神學家早就懷疑或否定降在陰間的教義。雷金納·彼考克 (Reginald Pecock) 在 1440 年所編輯的使徒信經中省略這教義。參閱 J. Lewis, *Life of the Learned and Right Reverend Reynold Pecock*, pp. 210, 221—225, 316, 325.

<sup>17</sup> 這句話是在 1559 年版本中加上的。可能是因為當時這教義受到很大的攻擊。在約翰·拉斯科 (John a Lasco) 寫給布靈格的一封信中 (June 17, 1553)，他說華特·迪隆努斯 (Walter Deloenus) (當時倫敦之德國難民教會的牧師) 建議省略此教義，因為它是主所沒有栽種的植物 (參閱太一五 13)。迪隆努斯雖然受責備而悔改承諾他的謬誤，但他的信引起對教會有有害的爭論 (Å. Lasco, *Opera*, ed. A. Kuyper, II. 677 f.). 參閱 OS III, *Addenda*, p. 517, and on Deloenus (Devlin or Delvin), 參閱 *Original Letters Relative to the English Reformation*, edited for The Parker Society II. 575, 588.

<sup>18</sup> 這是 Bucer (*Enarrationes in Evangelia*, 1536, pp. 511 f., 792 ff.) 大概也是伯撒 (Beza) 的立場。

一詞的含義是對的——「陰間」常指「墳墓」。然而有兩件事實與他們的觀點不符，所以我不支持他們。原本並不深奧的教義已用明白易懂的言詞陳明，之後若再以模糊的言詞贅述是不智的！在同一上、下文中，若以兩種不同的片語指陳同一件事時，後者應當是對前者的解釋。但若有人說：「基督被埋葬」的意思是「祂降在陰間」，這是什麼樣的解釋呢？其次，這種毫無意義的覆述怎可能被置入這總綱中呢？因為總綱的目的乃在於以最精簡的言詞概括我們信仰的要點。我相信所有謹慎查考這問題之人都會贊同我的立場。

### 9 基督在地獄裡嗎

<sup>e(b/a)</sup> 另一些人對此有不同的解釋：基督降至在律法時代死亡之族長的靈魂中，為了宣告已成就的救贖，並將他們從陰間釋放出來<sup>19</sup>。他們錯

誤地引證詩篇的話作為這解釋的根據：「祂打破了銅門，砍斷了鐵栓。」（詩一〇七 16）也引用了撒迦利亞的預言：「我將你中間被擄而囚的人從無水的坑中釋放出來。」（亞九 11 p.）但這詩篇是預告神將釋放那些被擄掠到遙遠之地受奴役的人，而撒迦利亞是將以色列人被擄掠到巴比倫的大災難喻作深淵，並同時教導教會的救恩乃是從陰間得釋放。因此，之後世人由於某種原因認為陰間是在地下的某處，故將之稱為「Limbo」<sup>20</sup>。儘管一些偉大的神學家多次採用這種說法，甚至今日也有不少人為之熱心地辯護<sup>21</sup>，<sup>a</sup> 卻仍只是人的傳說。死人的靈魂被關在監牢裡是幼稚的說法，況且，何必要基督的靈魂下到那裡釋放他們呢？

<sup>e(b/a)</sup> 我承認基督以其聖靈的大能光照他們，使他們能明白他們在世上所預嘗的恩典<sup>22</sup>。彼得以下的話大概

<sup>19</sup> 阿奎那在 *Summa Theol.* 「基督降在陰間以祂受難的大能釋放眾聖徒脫離被排除於榮耀生命的懲罰……。」

<sup>20</sup> 阿奎那在 *Summa Theol.* III. Supplementum Ixix. 4-7 中解釋 *limbus patrum*，也將 (Art. 6) 與 *limbus puerorum* 做區分。他說成人信徒死後被關在 *limbo* 中等候基督的釋放，並且有永生的盼望，也享有安息。但在 *limbo* 中的嬰兒「沒有永生的盼望」。參閱 A. Vacant and E. Mangenot, *Dictionnaire de théologie Catholique*, article "Limbes."

<sup>21</sup> 參閱 Irenaeus, *Against Heresies* IV. 2; V. 31 (MPG 7.976 ff., 1068 ff.; tr. ANF I. 463 f., 504 f.). Servetus, *Christianismi restitutio*, pp. 621 f. (first letter of Servetus to Calvin, also in CR VIII. 682 f.); Peter Martyr Vermigli, *Loci comunes* III. 16. 8.

<sup>22</sup> 也許這是指慈運理之 *Exposition of the Faith* 中的 "Christ the Lord" (Zwingli, *Opera*, ed. M. Schuler and J. Schulthess, IV. 49; tr. LCC XXIV. 252). 參閱殉道者彼德 (Peter Martyr) 對基督



就是此意：「基督曾去傳道給那些在監獄裡的靈聽」(彼前三 19, cf. Vg.)。根據其上、下文的意思是：當時死去之信徒與我們享有同樣的恩典。彼得在此乃頌讚基督受死的大能甚至擴及已死之人，同時也教導：當時敬虔之人正在享受已死之義人在世時所等候聖靈的降臨所帶來的福分。另一方面，已死的惡人也藉此更清楚明白他們與救恩無分。雖然彼得沒有明確地區分義人和惡人，我們卻不能因此推斷他所說的對象包括義人和惡人。他的意思只是指這兩種人在死後都被啟示有關基督的死。

#### 10 「降在陰間」也解釋為基督代替我們所受屬靈上的折磨

◦ 我們必須比信經更詳細地解釋◦ 基督降在陰間這教義。聖經對此教義

的解釋不但是聖潔的，也是眾信徒極大的安慰。若基督只在肉體上死，<sup>b(a)</sup>這就沒有什麼功效。基督同時也必須承受神嚴厲的報應，為了平息祂的烈怒和滿足祂公義的審判，因此，祂必須與地獄的軍隊和永死的恐懼直接交鋒<sup>23</sup>。以下<sup>24</sup>我們引用了先知的這預言：「祂為我們的過犯受害，為我們的罪孽壓傷。因祂受的刑罰，我們得平安；因祂受的鞭傷，我們得醫治。」(賽五三 5 p.) 以賽亞在這段經文中的意思是基督替罪人擔保——伏在神的咒詛之下——擔當一切他們所當受的刑罰。基督只在一方面與他們不同：「祂原不能被死拘禁」(徒二 24 p.)。難怪聖經說基督降在陰間，因祂承受了神對罪人的烈怒！◦ 有人認為，若說基督在死後遭受祂在死前所受的苦是荒謬的，也是顛倒事實，但

---

降在陰間的解釋，*Loci communes* III: “Simple Exposition of the Articles of the Creed” 20 and III. 16. 8—25 (1576 edition, pp. 476, 814—825)。

<sup>23</sup> 參閱上面的第8、9段，以及註腳 17 和 20。加爾文先在他的 *Psychopannychia* (1534, published 1542: CR V. 224; tr. Calvin, *Tracts* III. 628) 如此解釋基督降在陰間的教義。然而阿奎那對這教義的解釋是當時最受歡迎的。在他之前，倫巴都 (Lombard) 和亞伯特·麥格納斯 (Albertus Magnus) 對此的教導太混亂，而阿奎那的教導比較清楚。參閱 *Summa Theol.* III. 52. 2,4—6, 8. 潘尼爾 (Pannier) 告訴我們加爾文的解釋「不完全是獨創性的」(Pannier, *Institution* II. 883, note a on p. 107). Nicolas of Cusa (e.g., in *Sermon on Psalm 30:11*), followed by Pico della Mirandola 之前對這教義的解釋與加爾文的相似。路德反而相信基督以神人的職分真正地下到陰間去了。天特總會的要理問答在 49 段中記載基督降在陰間時拯救了舊約時代的教父和其他聖徒脫離 *limbo*。這與阿奎那的教導一致。J. A. Dietelmeier, *Historia de descensu Christi ad inferos literaria*, pp. 160—191, 解釋教會對這教義複雜的歷史 (這作品也列舉其他值得參考的書)。

<sup>24</sup> 上面的第 5 段。

這是膚淺和愚昧的異議<sup>25</sup>。我的重點是：聖經記載基督在人面前所受的苦，也接著提到基督在神面前所受那看不見、測不透的審判，使我們明白：基督不但為了救贖我們獻上自己的身體，祂的靈魂也遭受了神所咒詛和離棄之人所當受的可怕折磨，而這是更大的代價。

### 11 聖經對這解釋的支持\*

° 彼得說：「神卻將死的痛苦解釋了，叫祂復活，因為祂原不能被死拘禁。」(徒二 24 p.) 彼得不是只有提到死本身，而是明確地表示：來自神咒詛和烈怒（叫人死的緣由）之死的痛苦拘禁了神的兒子。若基督所面對的只是肉體上的死，這對祂而言沒有什麼可怕的！然而，基督既然甘願遭受祂所懼怕的死，就充分證明祂無限的憐憫。無疑地，使徒在希伯來書中也有同樣的教導：「基督因祂的懼怕蒙了應允。」(來五 7 p.)（「懼怕」在其他譯本中被譯作「敬畏」或「敬虔」，<sup>26</sup> 然而，根據這教義本身和句子的文法，這是極不妥當的翻譯。）

因此，基督「既大聲哀哭，流淚禱告……就因祂的懼怕蒙了應允」(來五 7 p.)，祂並沒有求神免去死亡，而是祈求不至於像罪人那樣被死吞滅，雖然祂代替罪人死。<sup>b</sup> 的確，沒有比被神離棄和祈求不被神垂聽更可怕的了，就如神親自策劃了你的滅亡。<sup>a</sup> 聖經記載基督被棄，不得不極度痛苦的呼求：「我的神，我的神，祢為什麼離棄我？」(詩二二 1；太二七 46)<sup>b</sup> 有些人卻將之解釋為基督所表露的是別人的感受而不是自己的<sup>27</sup>。

然而，這完全不可信，因祂的確是出於內心極度的痛苦而說的。<sup>b(a)</sup> 但我們也不是說神無時無刻恨惡基督或向祂發怒。<sup>a</sup> 祂怎能向祂「所喜悅的」愛子發怒呢 (cf. 太三 17)？若神恨惡基督，那麼祂怎能平息父對他人的烈怒呢？這是我們的重點：既然基督被神的手「鞭打和壓傷」(賽五三 5)，並親歷神對罪人的一切震怒和報應，這就證明基督擔當了神嚴厲的刑罰。因此希拉流 (Hilary) 推論：祂降在陰間使我們得以戰勝死亡。他在另一處的論述，也與我們的看法一致，他

<sup>25</sup> 加爾文在 1544 年 (三月) 寫信給維雷特 (Viret)，說塞巴斯蒂安·卡斯特里奧 (Sebastian Castellio) 恥笑他對基督降在陰間的解釋，即基督降在陰間表示祂在十字架上為了人的救贖所受的痛苦 (CR XI. 688; tr. 加爾文, *Letters* I. 409)。這大概是因為卡斯特里奧主張加爾文在這裡所反駁的立場。參閱 CR XI. 675; Herminjard, *Correspondance* IX. 158, 185.

<sup>26</sup> Vulgate: "Exauditus est pro sua reverentia."

<sup>27</sup> Cyril, *De recta fide*, Oratio 2. 18 (MPG 76. 1555 ff.)

說：「祂的十字架、死亡、地獄——成為我們的生命。」又說：「神的兒子降在陰間，人卻高升入天堂。」<sup>28</sup> 我也無須引用人的見證，因使徒在回想這勝利的戰果時，也同樣宣告：「基督釋放那些一生因怕死而為奴僕的人。」（來二 15 p.）基督必須戰勝那生來不斷折磨和壓迫一切必死之人的恐懼，祂必須面對才能戰勝。<sup>b</sup>

由此可見，基督所表露的不是一般的憂傷，也不是瑣碎小事所造成的煩惱。基督與魔鬼的權勢、死亡的恐懼，以及地獄的痛苦面對面交戰，並戰勝它們，好讓我們死後不至懼怕一切已被我們的王所吞滅的仇敵（cf. 彼前三 22, Vg.）。

## 12 反駁對這教義的誤解和謬論

<sup>a</sup> 在此，有些無知、可惡之人出

於勝過他們無知之惡毒的驅使喧嚷：我的說法可怕地得罪基督。他們認為基督對自己靈魂的救恩感到恐懼是不妥當的。他們甚至更難聽地毀謗：我說神的兒子如此絕望與信心不相稱<sup>29</sup>。首先，這些人在基督的恐懼上邪惡地搬弄是非，雖然福音書已載明這恐懼。在死亡臨近時，基督「心裡憂愁」（約一三 21）並充滿痛苦，當死亡更臨近時，祂便更為戰兢恐懼（cf. 太二六 37）。若如我們的仇敵所說：基督是在裝模作樣，這是邪惡的迴避。所以，正如安波羅修教導：我們當確信基督的憂傷是真實的，否則我們就是以十字架為恥了<sup>30</sup>。顯然，除非基督的靈魂一同受刑，否則祂所救贖的只是人的身體。然而，祂為了挽救那些死在罪中的人爭戰，祂的良善——就是我們從未恰如其分地讚揚的——

<sup>28</sup> Hilary, *On the Trinity* IV. xlii (“mortem in inferno perimens”); III. xv (“Dei filius in inferis est; sed homo refertur ad coelum”) (MPL 10. 128, 24; tr. NPNF 2 ser. IX. 84, 66).

<sup>29</sup> 參閱上面的第 8 段，註腳 17，以及第 10 段，註腳 25。巴特和尼澤爾認為加爾文在這裡不太可能是在反駁卡斯特里奧對他的批評。他們雖然不知道除了卡斯特里奧之外反對加爾文的解釋，然而他們仍認為加爾文所反駁的對象，也許是某種路德會徒的批評家。（OS III. 497, note 1.）這教義之所以在英國開始被熱烈討論是由於劍橋大學的一位克里斯多福·卡利爾（Christopher Carlisle）在他的一篇文章中否定此教義，1552（Dietelmeier, *op. cit.*, pp. 205 ff.）。卡利爾的文章在 1582 年出版了：*Touching the Descension of Our Savior Christ Into Hell*。一年以後，我們以上所說的倫敦德國難民教會受同樣觀念之牧師的攪擾（上面第 8 段，註腳 17），也請參閱 Herminjard, *Correspondance* IX. 158, note 3; CR XI. 675。之後羅伯特·派克斯（Robert Parkes）從 Article 3 of the Thirty-nine Articles 的立場攻擊這教義，他的攻擊導致一位加爾文主義者安得烈·威利（Andrew Willet）的反駁（*Limbomastix*, 1607）。

<sup>30</sup> Ambrose, *Exposition of Luke's Gospel* 10. 56—62 (MPL 15. 1910 ff.).

在這世上顯明，祂毫不退縮地擔當我們的軟弱。這事實並不減損祂在天上的榮耀。並且，我們的痛苦和憂傷也在此得以被撫慰，這位中保親歷了我們的軟弱，為了在我們的痛苦中更好地救助我們（來四 15a）。

他們聲稱將某種不吉利的東西歸給基督是不妥當的，就如他們比聖靈更有智慧，因為聖靈解釋罪與軟弱並無衝突：「祂曾凡事受過試探，與我們一樣，只是祂沒有犯罪。」（來四 15b）我們毫無理由對基督的軟弱感到不安，因祂不是為暴力所迫或是不得已，而是因對我們的愛和憐憫擔當了我們的軟弱，但祂一切自願所為我們受的苦並未絲毫減損祂的全能。然而那些吹毛求疵之人在這點上受騙上當了，他們沒有明白基督的軟弱是純潔無瑕的，因祂在這軟弱中仍舊順服神。我們墮落的本性是暴力和極端情緒化的，所以，我們的仇敵也以人墮落的本性來衡量神的兒子。但因基督的本性是純潔的，祂能節制一切的情感，所以，祂在憂傷和恐懼上如同我們（cf. 來二 17），卻因祂的無罪而與我們不同。

當我們的仇敵在這事上被反駁時，又立即抓住另一個謬論：雖然基督懼怕死亡，但祂卻沒有懼怕神的咒

詛和忿怒，因祂知道祂必將平安無事。然而，敬虔的讀者應當思考：基督比一般人更懦弱難道是尊榮嗎？強盜和其他的罪人都狂傲地面對死亡；許多人高傲地藐視死亡；又有人平靜地接受死亡。若說神的兒子極其恐懼死亡，我們怎能說祂是節制和偉大的呢？一般人認為聖經對基督懼怕的描述是難以置信的，因祂受凶殘的折磨，面上流血如汗（路二二 44）。祂並非為了做給人看，而是暗自向祂的父嘆息。神必須差遣天使從天降下安慰、鼓勵基督，這就驅散了一切人對基督是否懼怕的疑惑（路二二 43）。若基督懼怕肉體之死以致流血如汗，甚至需要父差遣天使協助他，這是何等羞恥的懦弱呢！難道基督重複三次心痛的禱告——父啊！倘若可行，求祢叫這杯離開我（太二六 39）——不就證明基督的爭戰比面對肉體之死更厲害嗎？

由此看來，那些與我爭辯並吹毛求疵之人大膽地胡謔他們所不知道的，因他們從未真正思考：我們從神的審判下被贖出來是什麼意思。然而，這才是我們的智慧——真實地明白神的兒子為我們所付出的贖價有多大。

假設現在有人問：當基督求告神

<sup>31</sup> 這大概指的是卡斯特里奧的觀點：參閱第 10 段，註 25。

使祂避免死時，祂是否已降在陰間<sup>31</sup>。我要回答：這是基督遭受殘忍、可怕折磨的開始，因祂當時知道祂為我們的緣故站在神的審判台前被定罪。雖然當時在祂身上，聖靈的大能暫時被隱藏，好顯露祂肉體的軟弱，但我們必須明白：祂所遭受的痛苦和懼怕的試煉與信心並無衝突。這就應驗了彼得的宣告：「祂原不能被死拘禁。」(徒二 24 p.) 當祂感覺到被神離棄時，祂對神良善的確信，並沒有因此而動搖。祂在極度痛苦中的這呼求也證明這一點：「我的神，我的神，祢為什麼離棄我？」(太二七 46)

雖然基督遭受無限痛苦，但就連在父離棄祂時，祂仍沒有停止稱父為祂的神。這就反駁了亞波里拿留 (Apollinaris) 和所謂基督一性派 (Monothelite) 的謬論。亞波里拿留宣稱基督有永恆的精靈而非靈魂，所以祂只能算是一半的人<sup>32</sup>，就如為我們的罪做挽回祭，除了順服父神之外

還有另外的途徑！然而，順服神的意願或意志若不是出於靈魂，那是來自哪裡呢？我們知道這是祂靈魂憂愁的緣故，為了驅除我們的懼怕並帶給我們的靈魂和睦和安息。為了反駁基督一性派<sup>33</sup>，我們只需提出：基督人性的意願和神性的意願是不同的。我略過這事實不談，即基督以相反的情感勝過我們以上所提到的懼怕。這看來顯然是極大的似非而是論：「『父啊，救我脫離這時候』；但我原是為這時候來的。」(約一二 27-28) 然而，在這人性與神性的爭戰中，祂並沒有表現任何激烈的掙扎，不像我們在抑制自己時所表現的。

基督的復活、升天，  
以及天上的團聚 (13-16)

### 13 「第三天復活了」

◦ 以下我們要談基督的復活。若略過這一點，我們以上所談的一切就

<sup>32</sup> 亞波里拿留 (ca. 360) 教導神的道「住在童貞女馬利亞身上，也是她的靈魂」(Lietzmann). See C. E. Raven, *Apollinarianism*, and H. Lietzmann, *From Constantine to Julian (A History of the Early Church, Volume III)*, pp. 209 f.

<sup>33</sup> 基督一性派 (The Monothelites) 在第七世紀興起，他們企圖解決基督一性派所造成的分裂。基督一性派教導基督只有一種本性 (他們拒絕迦克墩議會[451]的決定)，但基督一性派受皇帝赫拉克留 (Heraclius) 妥協之俄克德西斯 (Ecthesis) (638) 的影響，雖然相信基督的兩種本性，卻主張祂只有一個意志 (θέλημα)。第三次康士坦丁堡會議咒詛他們的教義，681, session 13. (Mansi XI. 1054; Ayer, *Source Book*, pp. 671 f.; Bettenson, *Documents of the Christian Church*, p. 130.)。

不完整。<sup>b</sup> 因基督的十字架、死亡，以及埋葬只表現了祂的軟弱，而我們的信心必須越過這一切才得以完全。基督的死完成了救恩，因祂的死使我們與神和好、滿足了神公義的審判、除去了神的咒詛，以及付清了罪的代價。然而，聖經說：「父神重生了我們，叫我們有活潑的盼望」，並不是指藉基督的死，而是藉「基督從死裡復活」(彼前一 3 p.)。既然基督復活時勝過了死亡，同樣地，我們的信心能勝過死亡也完全在乎基督的復活<sup>34</sup>。

保羅更清楚地描述復活的性質：「耶穌被交給人，是為我們的過犯；復活，是為叫我們稱義。」(羅四 25) 他的意思就是：「基督以祂的死除掉罪，又以祂的復活使人重新稱義。」若祂自己被死戰勝，祂怎能將我們從死裡釋放出來呢？若祂在這場爭戰中失敗了，祂怎能使我們獲勝呢？因此，我們分別將救恩的功效歸於基督的死和復活：基督的死除滅了罪和死亡，祂的復活使我們重新稱義並獲得生命，如此看來，基督的復活使祂的死亡在我們身上發揮功效。因此保羅陳述：「基督因從死裡復活，以大能

顯明是神的兒子」(羅一 4 p.)，因祂當時在復活上彰顯祂屬天的大能，這既是反映祂神性的明鏡，又是我們信心堅固的支柱。保羅在另一處也有類似的教導：「祂因軟弱被釘在十字架上，卻因神的大能仍然活著。」(林後一 34 p.) 以相同的意義為基礎，保羅也在另一處論述了基督徒將來的完美：「使我認識基督，曉得祂復活的大能」，他也立刻接著說：「並且曉得和祂一同受苦，效法祂的死。」(腓 三 10 p.) 彼得的這些話也與此相近：「神叫祂從死裡復活，又給祂榮耀，叫我們的信心和盼望都在於神。」(彼前一 21 p.) 這並不是說基督的死所扶持的信心會動搖，而是說復活特別彰顯那保守我們信心之神的大能。

因此，我們要注意：當聖經只提到基督的死時，同時也包括祂的復活所成就的一切。又當聖經只提到基督的復活時，也包括與祂的死相關的事。然而，基督因從死裡復活而贏得勝利的冠冕，即使一切屬祂的人與祂一同復活和得生命。保羅力辯：我們若不深信基督的復活，我們的信和福音本身便是徒然的(林前一 5 17 p.)。同

<sup>34</sup> 潘尼爾 (Pannier) 指著加爾文的這句話說：加爾文主義之所以是得勝的信仰是因為它對基督之復活的解釋。為了證明這點，他引用加爾文的 *Instruction et confession de foy* (1537). See OS I. 402; Fuhrmann, *Instruction in Faith*, p. 50; Pannier, *Institution* III. 383, notes b and c on p. 108.

樣地，在另一處經文中——在保羅因基督的死勝過滅亡的恐懼而誇耀之後——他強調說：的確，「基督耶穌已經死了，而且從死裡復活，現今在神的右邊，也替我們祈求」（羅八 34 p.）。

<sup>b</sup> 此外，就如我們以上所說：基督徒之所以能治死肉體，完全仗著與祂的十字架有分<sup>35</sup>，同樣地，基督的復活也使我們獲得相應的益處。使徒說：「所以，我們藉著洗禮歸入死，和祂一同埋葬，原是叫我們一舉一動有新生的樣式，像基督藉著父的榮耀從死裡復活一樣。」（羅六 4 p.）<sup>b</sup> 同樣地，在另一處保羅推論基督徒既因與基督一同受死（西三 3），就必須治死他在地上的肢體（西三 5）。他也從我們與基督一同復活上推論：我們必須思念上面的事，不要思念地上的事（西三 1—2）。據此，保羅不但勸勉我們效法基督的復活，叫我們一舉一動都有新生的樣式，<sup>b(a)</sup> 也教導基督的大能重生我們行義。

我們在基督的復活上也獲得另一個益處：基督的復活給我們某種憑據，確信自己將會復活。<sup>e</sup> 保羅在《哥林多前書》一五 12—26 節中有更詳細的討論。

<sup>b(a)</sup> 我們必須順便留意聖經上的

記載：基督「從死裡復活」。這句話證明基督之死和復活的真實性，就如同：祂受了一般人所受的死亡，並在祂同樣所取必死的肉體上獲得永生。

#### 14 「升天」

<sup>e</sup> 接著，聖經順理成章地教導基督的升天。<sup>b</sup> 基督以祂的死脫離了卑賤必死的生命以及十字架的羞辱，又以復活更進一步地彰顯祂的榮耀和全能。但基督在祂升天之後才真正開啟祂天上的國度。使徒見證基督是「遠升諸天之上，要充滿萬有的」（弗四 10, cf. Vg.）。<sup>e</sup> 儘管這看來似乎矛盾，保羅卻證明二者有奇妙的一致性。但基督離開是要使我們比祂在肉身上與我們同在時更獲益。因此在使徒約翰記載那著名的呼召：「人若渴了，可以到我這裡來喝」（約七 37）後，接著說：「那時還沒有賜下聖靈」給信徒，「因為耶穌尚未得著榮耀。」（約七 39）基督也親口對祂的門徒說：「我去是於你們有益的；我若不去，保惠師就不到你們這裡來。」（約一六 7 p.）基督在祂的身體即將離開他們時，安慰門徒說祂必不撇下他們作孤兒，反而會以看不見卻更美好的方式再來（cf. 約一四 18—19；一六 14）。因當聖靈降臨時，他們將更確實體驗到：

<sup>35</sup> 上面的第7段。

基督的權威和大能，足以使信徒快樂地行事為人以及安然離世。<sup>b</sup>

事實上，顯然在基督升天之後，祂就更豐盛地澆灌祂的聖靈，祂的國也更廣泛地擴張，在幫助祂的百姓和驅散仇敵上，祂施展了更大的權能。

<sup>b(a)</sup> 所以，基督升天之後，雖然我們無法再看到祂的形體（徒一 9），但這並不表示基督不再與信徒在世上的歷程中同在，而是要以更大的能力統治天地。祂的升天也應驗了祂從前的應許：祂將與我們同在，直到世界的末了。<sup>b</sup> 就如祂的身體被高舉超乎諸天之上，同樣地，祂的能力也擴及天地的邊界。我寧可引用奧古斯丁的解釋：「基督的死使祂升到父神的右邊，之後祂將降臨審判活人、死人。按正統教義和聖經真道：祂將以可見的形體施行審判，因祂與信徒屬靈的同在，將在祂升天之後才開始。」<sup>36</sup>

他在另一處更清楚、詳細地解釋：「祂將以測不透、不可見的恩典應驗這句話：『我就常與你們同在，直到世界的末了』（太二八 20）。根據道所取的肉身、根據祂是童貞女所生、又根據祂被猶太人捉拿、掛在樹上、從十字架上被取下、被麻布包裹、擺在

墳墓中、在復活上顯明自己，就應驗了這句話：『你們不常有我。』（太二六 11）為何呢？因祂在復活後，以肉身與門徒們一同生活四十日，並在他們與祂同在一處時，祂離開他們升到天上（徒一 3, 9），並不在世上：因祂已到天上坐在父神的右邊（可一 19），但祂卻仍然與我們同在，因祂的神能並沒有離開我們（cf. 來一 3）。

因此，就祂的神能而論，我們常有基督，但就祂的肉身而言，祂對門徒所說的這句話是真實的：『你們不常有我。』（太二六 11）因基督在肉身上與教會同在不過幾日，而如今教會雖肉眼不能看見基督，卻以信心常有基督。」<sup>37</sup>

## 15 「坐在父的右邊」

<sup>b</sup> 奧古斯丁接著解釋「坐在父神的右邊」。這形容出自在君王兩側輔佐君王的大臣，君王交付他們管理和統治國家事務的權柄。<sup>b(a)</sup> 聖經以同樣的意義說：父神因喜悅在基督身上高舉自己，並藉基督的手作王，就接納基督坐在祂右邊。也就是說，父交付基督統管天地的主權，且基督莊嚴地行使父所交付祂統治的權柄，祂將

<sup>36</sup> 在此加爾文將奧古斯丁同一作品中分開的兩句話合併成一句。引用奧古斯丁, *John's Gospel* lxxviii. 1 (MPL 35. 1835; tr. NPNF VII. 340 f.).

<sup>37</sup> 奧古斯丁, *John's Gospel* 1. 13 (MPL 35. 1763; tr. NPNF VII. 282).



握有這權柄直到審判之日再次降臨。保羅如此闡釋基督的這權柄：「神叫祂在天上坐在自己的右邊，遠超過一切執政的、掌權的、有能的、主治的，和一切有名的；不但是今世的，連來世的也都超過了。」（弗一 20—21；腓二 9）<sup>b(a)</sup> 並說：「萬物都服在祂的腳下」（林前一 5 27）、「使祂為教會作萬有之首」（弗一 22）。由此可見，「坐」的目的是：使一切天上、地上的受造物都讚揚祂的威嚴、受祂統治、聽從祂的吩咐，以及服從祂的權能。這就是使徒們常常提到基督坐在父神右邊的意義所在——父神將萬事交在祂手中（徒二 30—36；三 21；四；來一 8）。<sup>b</sup> 因此，認為基督坐在父神右邊只是代表基督的蒙福，是錯誤的。在《使徒行傳》中，司提反宣稱他看到基督站在父神的右邊（徒七 55）。然而，關鍵不在於站或坐的姿勢，而是在於祂權柄的威嚴。因此，「坐」的含義只是指在天上的審判台前施行審判<sup>38</sup>。

## 16 基督升天賞賜我們信心的益處\*

<sup>b(a)</sup> 因基督的升天，我們的信心領受許多的益處。首先，我們明白：主已升天打開了從前被亞當關閉的天國之門（約一 4 3）。既然基督帶著人的

肉身升天，就如以我們的名升天，也如保羅說：我們在某種意義上已經「與基督耶穌一同坐在天上」（弗二 6），使我們不至空盼天國，而是在我們的元首裡已擁有天國。

其次，我們的信心告訴我們，基督與父同住是我們極大的益處。因在祂進入非人手所造的帳幕後，祂在父面前一直作我們的中保和代求者（來七 25；九 11—12；羅八 34）。如此，就使父轉眼不看我們的罪而看基督的義。祂如此使父的心與我們和好，甚至祂的代求為我們預備，使我們得以進到父的寶座前的道路。基督使可憎的罪人原先所懼怕之神的寶座成為施恩和憐憫的寶座。

再次，信心信靠基督的大能，而這成為我們的力量、財富，並使我們能向地獄誇勝：「祂升上高天的時候，擄掠了仇敵」（弗四 8，cf. Vg.；cf. 詩六八 18），因擊敗仇敵就使祂的百姓富裕，並天天厚賜他們屬靈的福分。所以，祂坐在天上將祂的力量賜給我們，使我們重生得屬靈的生命、以祂的聖靈成聖我們、以各樣恩賜裝扮教會、保護教會脫離一切危害、以祂膀臂的力量制止十字架和我們救恩的仇敵，總之，基督擁有一切天上、地下的權柄。祂如此行直到擊敗祂一切的

<sup>38</sup> 奧古斯丁, *Faith and the Creed* 7. 14 (MPL 40. 188; tr. LCC VI. 360 f.).

仇敵（也是我們的仇敵）（林前一五 25；cf. 詩一〇 1），並完成建造教會的事工<sup>39</sup>。這是祂國度真實的光景，也是父神交給祂的權柄，直到基督再來審判活人和死人，完成祂最後的事工。

---

基督將施行審判（17）

---

**17 「祂將要審判活人、死人」**

<sup>b</sup> 基督向祂的百姓證實祂所擁有的權柄。然而，現今因信徒仍在肉身之內，基督的國乃是隱藏的，因此，神要我們靠信心默想基督在世界末日將向我們顯現肉眼能見的同在。<sup>b(a)</sup> 因祂怎樣往天上去，還要怎樣再來（徒一 11；太二四 30）。基督將以祂國度測不透的威嚴、永生的光輝、神性無限的大能，以及天使的護衛，向眾人顯現。聖經吩咐我們等候我們的救贖者降臨，在那日祂將分別綿羊和山羊，選民和被遺棄的人（太二五 31—33）。死人或活人都不能逃脫祂的審判。主的號角聲將從地的四極吹響，傳訊所有人聚集到祂的審判台前，包括當時活著的人和已死的人（帖前四 1—17）。

<sup>b</sup> 有人將「活人和死人」另做解釋。有些古時的神學家不知如何對此加以解釋<sup>40</sup>。但既因我們以上的解釋是清楚的，並與信經相近，且擬寫使徒信經的目的就是要使一般的老百姓都能明白，所以我們應當相信以上的解釋是正確的。這也與保羅所說的一致：「按著定命人人都有一死。」（來九 27）因在最後的審判中，雖然當時活著的人不會以自然的方式死亡，但因他們將遭受的變化與死無異，也就被稱為「死亡」。「我們不是都要睡覺，乃是都要改變。」（林前一五 51）這是什麼意思呢？他們必死的生命將結束，並「剎那間」被吞吃，且立刻化為另一種性質（林前一五 52）。沒有人能否認這肉體的結束就是死亡；然而，神仍將傳訊活人和死人到審判台前。「那在基督裡死了的人必先復活。以後我們這活著還存留的人必和他們一同被提到雲裡，在空中與主相遇。」（帖前四 16—17）這話極可能出自於路加所記載的彼得講道中（徒一〇 42），或保羅寫給提摩太嚴厲的勸勉裡（提後四 1）。

---

<sup>39</sup> 加爾文熱切期待教會榮耀的得勝，卻不相信這勝利會在今世發生。參閱Pannier, *Institution II*. 384, note a on p. 114.

<sup>40</sup> 奧古斯丁, *Faith and the Creed* 8. 15 (MPL 40. 188; tr. LGC VI. 361).

使徒信經的總結以及基督的  
充足性 (18—19)

**18 審判官就是救贖者**

<sup>b</sup> 這就成為我們極大的安慰：審判在那預定我們與祂一同享有審判世界這尊榮之基督的手中 (cf. 太一九 28)。祂必不登上審判台定我們的罪，我們慈愛的主宰怎會毀滅祂的百姓呢？頭怎會分裂祂的肢體呢？我們的辯護律師怎會定祂當事人的罪呢？既然使徒敢宣稱有基督為我們代求，就無人能定我們的罪 (羅八 33, 34)，那麼基督——我們的代求者就更不可能定父交託祂保護之人的罪。這是極大的確據——我們將被帶到我們救贖者的審判台前，就是將使我們蒙救恩的基督！<sup>41</sup> 而且，如今祂在福音上所應許的永恆福分，將來必在審判中得應驗。所以，父神將一切審判的權利交給子 (約五 22)，尊榮祂，為了使祂關心祂百姓的良心，因他們懼怕受審。

<sup>e</sup> 至此，我已按照使徒信經的秩序闡釋了我們的救贖，因這信經以寥寥數語總結了救贖的要點，因此這信

經可作為我們的碑，使我們能逐條清楚瞭解我們所應當留意關於基督的事。<sup>b(a)</sup> 我將之稱為使徒信經，也不在乎作者是誰。古時的神學家多數相信這是眾使徒的作品，或是眾使徒一同撰寫和頒布的，或是他人忠實收集使徒們教導的總綱而因此得名。我不懷疑在教會初期，即使徒時代，這是眾信徒所公認的信條——<sup>b</sup> 不管它出自何處。此信經不太可能是由一個人所寫的，因從仍可考證的時代起，一切敬虔之人都視之擁有聖潔的權威。我們唯一當在乎的是：這是我們信仰整個歷史詳細和有序的總綱，且它所有的教導都確實有聖經的根據。由此看來，懷疑或爭論作者是誰是毫無意義的。除非我們說擁有聖靈確實的教導仍不夠，我們也需要知道是藉誰的口說的或藉誰的手寫的<sup>42</sup>。

**19 信經上所有的教條都在乎基督**

<sup>a</sup> 因此，我們的整個救恩和一切的部分都在基督裡 (徒四 12)。所以，我們不應在基督之外解釋其中的任何部分。<sup>b</sup> 我們若尋求救恩，基督之名本身教導我們：這救恩出於祂 (林前一

<sup>41</sup> Ambrose, *De Jacobo et Vita beata* I. vi (MPL 14. 637 f.).

<sup>42</sup> 在文藝復興前，所有的人都相信使徒信經是基督的使徒所寫的。然而羅倫佐·瓦拉 (Lorenzo Valla) (ca.1440) (*Contra calumniators apologia*, *Opera* 1540, p. 800) 和 Erasmus (*Ratio verac theologiae*, 1518, *Opera* 1540, V. 77) 否定這傳統的立場。參閱 Schaff, *Creeds* I. 23; F. Kattenbusch, *Das Aposto Usche Symbol* I. 1—15; OS III. 506 f.

30)；若我們尋求聖靈任何的恩賜，它們也都來自基督的膏抹；我們若尋求力量，這力量乃在基督的管轄中；若求聖潔，這在祂的感孕中；若尋求溫柔，這在祂的誕生中。基督在出生上凡事與我們相似（來二 17），為了體會我們的痛苦（cf. 來五 2）。我們若尋求救贖，這在祂的受難中；若尋求釋放，這在祂的定罪中；若求免除神的咒詛，這在於祂的十字架（加三 13）；若尋求贖罪，這在於祂的獻祭；若求潔淨，這在於祂的寶血；若求和好，這在於祂降在陰間；若求治死肉體，這在於祂的墳墓；若求新生命，這在

於祂的復活；若求永生，也在於祂的復活；若求天國的基業，這在於祂的升天；若求庇護、平安，及一切豐盛的福分，這在於祂的國度；若求在審判中坦然無懼，這在於父交給祂和我們共同審判的權柄。<sup>b(a)</sup>

總之，既然在祂裡面充滿各式各樣的美善，我們就當唯獨飲這泉源得飽足。<sup>b</sup> 有些人因拒絕只滿足於基督，就在各式各樣的私慾中飄搖，即使他們主要在乎基督，卻因在基督之外另有渴望，就偏離了正路。然而，只要人曾嘗過基督豐盛的福分，就斷不會使疑惑趁虛而入。

## 我們說基督的功勞使我們獲得神的恩典和 救恩是恰當的，也是正確的

1 基督的功勞並沒有排除神白白的恩典，而是先於這恩典

° 我們也要順便解釋這一點。有些邪惡詭詐的人<sup>1</sup>——雖然他們承認我們靠基督得救恩——無法忍受聽到「功勞」這一詞，因他們以為這就抹去了神的恩典。因此，他們希望基督僅是神的器具或使者，而不是如彼得所說生命的主和王（徒三 15）。其實，我承認，我們若單從神的公義思考基督的人性，祂就不可能有任何的功勞，因人無法使神虧欠祂。事實上，奧古斯丁真實地描述：「人子基督耶穌——我們的救主，就是神的預定和恩典最顯明的證據。因祂出於祂的人性，並在祂原有的信心和功勞之外，成就了神所預定的恩典。就基督的人性而論，祂怎配稱為神的獨生子，又

怎配得和那與父同永恆之道在位格上聯合呢？我們必須承認我們的元首就是恩典的根基，這恩典照祂所預定給各肢體的做分配。人從開始相信就是基督徒，且他的信心是出於那同樣使神的道成為基督之恩典。」<sup>2</sup> 他在另一處的論述也與此相似：「沒有比中保更能證明神的預定。因那使大衛的這子孫在一切功勞之外成為義的，斷不至於使祂再成為不義，並使所有這元首不義的肢體也成為義。」<sup>3</sup> 在我們談到基督的功勞時，我們並不以為功勞的起始在於祂，而應追溯到神的預旨。因唯有神出於祂自己的美意，預定祂作中保，才能成就我們的救恩。

因此，我們若使基督的功勞與神的憐憫互相敵對是荒唐的。這是普遍

---

<sup>1</sup> 他指的大概是雷勒斯·索西奴 (Laelius Socinus) (d. 1562)。參閱加爾文的 *Responsio ad aliquot Laelii Socini quaestiones* (1555) (CR X. 1. 160—165)。索西奴的作品已經絕版了，然而我們藉著加爾文的答覆就能知道他的問題。加爾文的第一個答覆是：「原則上，一個東西與它所依賴的東西不會互相矛盾。所以，基督的功勞與神出於自己的憐憫，白白稱罪人為義，毫無衝突」。

<sup>2</sup> 奧古斯丁, *On the Predestination of the Saints* 15. 30, 31 (MPL 44. 981 f.; tr. NPNF V. 512).

<sup>3</sup> 奧古斯丁, *On the Gift of Perseverance* 24. 67 (MPL 45. 1034; tr. NPNF V. 552).

的原則，即位低的不能與位高的有衝突。據此，沒有任何理由可以攔阻我們宣稱：人唯有藉神的憐憫白白地稱義，同時基督的功勞，次於神的憐憫，也參與我們的救恩。神白白的恩典和基督的順服，都與我們的功勞無關。基督在神的美意之外不可能有任何功勞，但祂的確有功勞，因祂被預定以獻祭平息神的烈怒，並以祂的順服塗抹我們一切的過犯。綜上所述，既然基督的功勞完全依賴父神的恩典，而且神也預定這救恩的方式，那麼基督的功勞就如神的恩典一樣，與一切人的義無關。

## 2 聖經記載神的恩典和基督的功勞密不可分

。聖經中有許多經文都支持以上的教導：「神愛世人，甚至將祂的獨生子賜給他們，叫一切信祂的不至滅亡。」(約三 16) 由此可見，神的愛是我們救恩最初的起因，而信靠基督是近因。若有人反對說基督只是形式上的起因，這不但缺乏《約翰福音》第三章 16 節的支持，也貶低基督的大能。我們既因信靠祂得以稱義，那麼祂就是我們救恩的根基。許多的經文都清楚地證明這一點：「不是我們愛

神，乃是神愛我們，差祂的兒子為我們的罪作了挽回祭<sup>4</sup>」(約壹四 10)。這處經文清楚說明了這事實：神差遣基督，叫我們與祂自己和好，為了避免任何事物攔阻祂對我們的愛。

「平息」<sup>5</sup> 這一詞是極為重要的，因神以某種奇妙的方式同時愛我們和向我們發怒，直到祂在基督裡使我們與祂自己和好。這就是以下經文的教導：「祂為我們的罪作了挽回祭」(約壹二 2)、「父藉著祂在十字架上所流的血成就了和平，便藉著祂叫萬有——無論是地上的、天上的——都與自己和好了」(西一 19-20)、「神在基督裡叫世人與自己和好，不將他們的過犯歸到他們身上」(林後五 19, Comm. 和 Vg.)、「祂的恩典是祂在愛子裡所賜給我們的」(弗一 6)；「祂藉十字架使兩下歸為一體，與神和好了」(弗二 15-16, cf. Vg.)。《以弗所書》第一章就解釋了這奧祕。在保羅教導神在基督裡揀選了我們之後，又說神在同一位基督裡悅納我們(弗一 4-5)。怎麼說神開始喜悅祂在創立世界之前所愛的人呢？唯一的解釋是：使我們與神和好之基督的寶血顯明神的愛。神是一切義的源頭，因此，只要人仍是罪人，他必以神為仇敵和審判官。因

<sup>4</sup> “ἵλασμον.”

<sup>5</sup> “Placatio.”

此，愛的起始乃是義，正如保羅的描述：「神使那無罪的，替我們成為罪，好叫我們在祂裡面成為神的義。」(林後五 21) 意思是：我們生來是可怒之子(弗二 3, cf. Vg.)，因罪與神疏遠，但藉基督的獻祭得以白白的稱義，平息神的忿怒。當聖經提到基督的恩典與神的愛之間的關係時也教導這一點。這就證明基督賞賜我們祂已成就的。否則，將恩典這功勞歸於基督(表示是祂的，也是出於祂)而不是歸給父神，就是不妥當的。

### 3 聖經見證基督的功勞

° 基督的確以祂的順服這功勞在父面前為我們獲得恩典。聖經中有許多經文都證實這一點。若基督為我們的罪做挽回祭、付我們所欠的代價、以祂的順服平息神的忿怒……總之，若基督為義的代替不義的受苦，那麼祂就是以自己的義為我們獲得救恩，就證明這救恩是祂的功勞。然而，保羅說：「我們藉著神兒子的死，得與神和好。」(羅五 10-11 p.) 若之前沒有過犯，和好就不存在。因此，這句話的含義是：我們雖然因罪在神面前是可恨的，然而，祂兒子的死使祂的怒氣平息並悅納我們。我們也必須認真

留意保羅接下來所做的對比：「因一人的悖逆，眾人成為罪人；照樣，因一人的順從，眾人也成為義了。」(羅五 19) 意思是：我們因亞當的罪與神疏遠並註定滅亡，同樣地，因基督的順服，我們<sup>5a</sup> 被稱義並蒙神悅納。雖然這動詞的時態是未來式，然而根據上、下文，這並不表示我們現在沒有被稱為義，因為保羅先前說過：「恩賜<sup>6</sup> 乃是由許多過犯而稱義」(羅五 16)。

### 4 基督的替死

° 當我們說基督的功勞使我們蒙恩時，我們的意思是：基督的寶血洗淨了我們，且祂的死除去我們一切的罪：「耶穌的血洗淨我們一切的罪」(約壹一 7)、「這是我的血，為多人流出來，使罪得赦」(太二六 28; cf. 路二二 20)。若基督流血的結果是神不將我們的罪歸在我們身上，這就證明這代價滿足了神公義的審判。施洗約翰所說的與這相合：「看哪！神的羔羊，除去世人罪孽的。」(約一 29) 他將基督與律法時代一切的獻祭互相對照，教導我們：那些象徵所預表的唯有在基督裡才得以應驗。摩西的這話是我們熟知的：「一年一次贖罪……赦免罪

<sup>5a</sup> κατασταθήσονται (羅五 19)

<sup>6</sup> “χάρισμα”

孽、過犯，和罪惡。」(cf. 出三四 7；利一六 34) 總之，舊約的預表巧妙地教導我們：基督的死大有能力。在《希伯來書》中，使徒也巧妙地運用這原則解釋這一點：「若不流血，罪就不得赦免了。」(來九 22) 他以此總結：「基督把自己獻為祭好除掉罪。」(來九 26) 以及：「基督一次被獻，擔當了多人的罪。」(來九 28) 他先前提過：「並且不用山羊和牛犢的血，乃用自己的血，只一次進入聖所，成了永遠贖罪的事。」(來九 12) 他如此推論：「若山羊和公牛的血，並母牛犢的灰，灑在不潔的人身上，尚且叫人成聖，身體潔淨，何況基督的血豈不更能洗淨你們的心，除去你們的死刑。」(來九 13—14 p.) 這就充分證明：除非我們承認基督的獻祭擁有除罪、平息神，以及做挽回祭的大能，否則就是貶低基督的恩典。使徒接著又說：「祂做了新約的中保，既然受死贖了人在前約之時所犯的罪過，便叫蒙召之人得著所應許永遠的產業。」(來九 15 p.)

保羅的這描述特別值得我們思考：「基督為我們受了咒詛。」(加三 13) 除非基督擔當人的咒詛有為人付清贖價並獲得義，否則祂擔當人的咒詛就是多餘的。以賽亞的預言也十分

清楚：「因祂受的刑罰我們得平安；因祂受的鞭傷，我們得醫治。」(賽五三 5) 除非基督為罪做了挽回祭，否則聖經就不會說基督擔當了我們所應受的刑罰而平息神的忿怒。以下的經文也與此相似：「神因祂百姓的過犯鞭打祂。」(賽五三 8 p.) 彼得的解釋能消除我們一切的疑惑：「祂被掛在木頭上，親身擔當了我們的罪。」(彼前二 24) 他的意思是基督已擔當我們所當受的咒詛並釋放了我們。

## 5 基督的死成為我們的贖價

眾使徒明確記載：基督付了贖價救我們脫離死刑：「如今卻蒙神的恩典，因基督耶穌的救贖，就白白稱義。神設立耶穌做挽回祭<sup>7</sup>，是憑著耶穌的血，藉著人的信。」(羅三 24—25 p.) 保羅因基督的功勞稱讚神的恩典：神以基督的死付出了贖價(羅三 24)。之後他也吩咐我們投靠基督的寶血以致稱義，使我們在神審判台前坦然無懼(羅三 25)。彼得的這段話也有同樣的含義：「你們得贖……不是憑著金銀等物，乃是憑著基督的寶血，如同無瑕疵、無玷污的羔羊之血。」(彼前一 18—19) 除非基督以祂的寶血做我們的挽回祭，否則以上的陳述就毫無意義。這就是為什麼保羅說：「你

<sup>7</sup> “ἱκαντήριον.”



們是重價買來的。」(林前六 20) 除非我們將應受的刑罰歸在基督身上，否則保羅所說的另一句也毫無意義：「只有一位中保……祂捨自己做贖價。」<sup>8</sup> (提前二 5—6) 因此，使徒將基督寶血的贖價稱為「罪過得以赦免」(西一 14)。就如他說：「我們在神面前得以稱義，因基督的血成為我們的挽回祭。」這經文也有同樣的含義：「基督的十字架塗抹了在律例上所寫、攻擊我們、有礙於我們的字據。」(西二 14 p.) 這指的是那塗抹我們罪刑的贖價。保羅的這句話也極有說服力：「義若是藉著律法得的，基督就是徒然死了。」(加二 21 p.) 我們由此得知，我們必須從基督那裡尋求若人遵守律法所必得的義；或從另一個角度來看，基督的恩典賜給我們父神在律法上向遵守之人所應許的義：「人若遵行，就必因此活著。」(利一八 5, cf. Comm.) 保羅在安提阿的講道也一樣清楚地教導這一點，他宣稱藉著相信基督：「靠摩西的律法在一切不得稱義的事上……就都得稱義了」(徒一三 39; cf. Vg. 一三 38)。若義在乎遵守律法，誰會否認當基督替我們遵守律法而因此叫我們與神和好，就如我們自己遵守律法一樣。這就是基督為

我們所贏得的功勞呢！他之後對加拉太信徒的教導也有同樣的目的：「神差遣祂的兒子，為女子所生，且生在律法以下，要把律法以下的人贖出來。」(加四 4—5 p.) 難道基督遵守律法的目的不是為我們贏得義，付清我們不能付的代價嗎？這就是保羅所說在行為之外被神算為義(羅四 6)。因為神將唯有基督所擁有的義歸給我們。

的確，基督稱自己的肉身為我們的食物(約六 55)，是因我們的生命在於祂。生命的力量只能來自於神的兒子被釘十字架，作為我們稱義的代價。就如保羅說：「基督為我們捨了自己，當作馨香的供物和祭物，獻與神。」(弗五 2) 也在另一處說：「耶穌被交給人，是為我們的過犯；復活，是為叫我們稱義。」(羅四 25) 我們因而得知：父神不但藉基督賞賜我們救恩，也藉基督的恩典悅納我們。

無疑地，基督應驗了神藉以賽亞的口所宣告的這預言：「因我為自己的緣故，又為我僕人大衛的緣故」必成就這事(賽三七 35)。使徒約翰最清楚地見證這一點：「你們的罪藉著主名得了赦免。」(約壹二 12) 雖然他沒有提到「基督」的名，但約翰按照他

---

<sup>8</sup> “ἀντίλυτρον.”

的習慣用代名詞 αὐτός 指祂。主自己也這樣說：「我因父活著；同樣地，吃我肉的人也要因我活著。」(約六 57 p.) 保羅的陳述也與此一致：「你們蒙恩，不但得以信服基督，並要為祂受苦。」(腓一 29)<sup>9</sup>

## 6 基督的功勞不是為了自己

然而，我們若像倫巴都和其他當時的經院神學家<sup>10</sup>一樣問：基督是否為自己贏得功勞？就是和他們一樣表現愚昧的好奇心。且他們回答：是，這也是輕率的。難道神的獨生子需要從天降下為了獲得什麼新的嗎？神向我們啟示祂的計劃驅除了我們一切的疑惑。因聖經並沒有說父藉祂兒子的功勞滿足兒子的需要，而是將祂交給死亡，並沒有愛惜祂(羅八 32)，因神「愛世人」(約三 16 p.; cf. 羅八 35, 37)。我們也應當留意眾先知的描述：「因有一嬰孩為我們而生」(賽九 6)、「錫安的民啊，應當大大喜樂……看啊，你的王來到你這裡」(亞九 9, cf. Comm.)。而且若非如此，則保羅對基

督之愛的頌讚也歸徒然：基督為祂的仇敵受死(cf. 羅五 10)。因此，我們知道基督並沒有在乎祂自己，就如祂清楚地宣告：「我為他們的緣故，自己分別為聖。」(約一七 19) 基督將聖潔的果實賞賜他人，就證明祂在這事上並沒有獲益。

這確實值得一提：為了專事於救贖我們，基督在某方面完全不顧自己。然而，他們卻荒謬地將保羅以下的見證運用於此：「所以，神將祂升為至高，又賜給祂那超乎萬名之上的名。」(腓二 9 p.)<sup>11</sup> 基督降世為人的功勞怎能使祂成為世界的審判官和天使的元首、獲得神至高的權柄，並有神至高的威嚴居住在祂裡面呢？因人和天使所有的力量和美德都不足以獲得這一切的千分之一。然而，我們有一個圓滿的解釋：保羅在這經文中並非在討論神高舉基督的理由，而是表明基督在自卑後被高舉，勸我們效法這榜樣。又這在另一處也被提到：「基督這樣受害，又進入祂的榮耀，豈不是應當的嗎？」(路二四 26 p.)

<sup>9</sup> “ὐπὲρ χριστοῦ.”

<sup>10</sup> 倫巴都, *Sentences* III. 18. 1 (MPL 192. 792 ff.); 阿奎那, *Summa Theol.* III. 59. 3 (tr. English Dominican Fathers, *Summa Theol.* III. second number, pp. 455 f.). Bonaventura, *In sententias* III. xviii, 1, 2 (*Opera omnia*, ed. College of St. Bonaventura, III. 379 f.). 參閱 Augustine, *John's Gospel* civ. 3 (MPL 35. 1903; tr. NPNF VII. 395).

<sup>11</sup> 法文版中的誤植，被當作對索邦神學家的攻擊。