**清教徒改革宗灵修神学**

原著：周必克（Dr. Joel Beeke） 博士

翻译：冀诚 郭晶 陈知纲， 编校：王志勇， 校对：朱素云 赵云

全部目录

第一章 加尔文的敬虔观

第二章 理解加尔文关于信心确信的悖论

第三章 加尔文：福音主义的教师与大师

第四章 清教徒的默想实践

第五章 律法的教导功用

第六章 博学的爱梅思博士和《神学精髓》

第七章 扎根于圣经的福音侍奉：清教徒的榜样

第八章 伯格斯论确信

第九章 哈丁顿的约翰·布朗的生平与著作

第十章 托马斯·波士顿的生平与神学

第十一章 爱比尼泽与拉尔夫•厄斯金的生平：不从国教者

第十二章 埃比尼泽·厄斯金与拉尔夫·厄斯金：应许信息的布道家

第十三章 信心的确据：英格兰清教主义与荷兰第二次宗教改革比较

第十四章 威廉•提林克与真敬虔之道

第十五章 赫尔曼·维苏斯（1636-1708）的生平与神学

第十六章 西奥多·雅各·弗莱林海森（1691-1747）：大觉醒的先驱

第十七章 唯独因信称义：信心和称义的关系

第十八章 培育圣洁

第十九章 经历性讲道的持久能力

目录

[第一章　加尔文的敬虔观 3](#_Toc411082955)

[第二章　加尔文论得救的确信 35](#_Toc411082956)

[第三章 加尔文：福音主义的传讲者与实践者 56](#_Toc411082957)

[第四章 清教徒的默想实践 75](#_Toc411082958)

[第五章 律法的教导功用 104](#_Toc411082959)

[第十九章 经历性讲道的持久作用 130](#_Toc411082960)

# 第一章　加尔文的敬虔观

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

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

本章旨在说明加尔文所主张的敬虔从根本上来讲是合乎圣经的，强调的是心灵，而不是头脑。当然，头脑和心灵必须一起发挥作用。但是，心灵的参与更为重要。[1] 我将首先介绍加尔文思想中关于敬虔的定义和目的，然后阐明他的“敬虔观”如何影响他思想体系中的神学、教会与实践各个层面。

1、敬虔的定义和意义

　 敬虔是加尔文神学体系的重要主题之一。正如麦克尼尔（John T. McNeill）所言，他的神学是“其敬虔的展开”。[2] 他定意将其神学限定在敬虔的范围之内。[3] 在加尔文致君王弗兰西斯一世的书信中，他在前言中指出，撰述《基督徒敬虔学》的目的“就是要将某些触动人们宗教热情的还不成熟的东西转化为真正的敬虔”。[4]

　 加尔文认为，敬虔是指人们向上帝当存的态度。这种态度包括正确的知识、真心的崇拜、救赎性信心、孩童般的敬畏、虔诚的顺服和崇敬之爱。[5] 认识上帝是谁和上帝是什么样的上帝（神学）包括对上帝正确的态度和遵行上帝的一切旨意（敬虔）。加尔文在其第一本教理问答中写道：“真正的敬虔存于真诚的情感之中，这种情感使人们把上帝既当作慈爱之父，又当作敬畏之主，承认上帝的公义，宁死也不愿得罪上帝。”[6] 在其《敬虔学》中，加尔文言辞更为简洁：“我称‘敬虔’为敬畏，它与爱主相关，这种爱是源自对上帝的恩惠的认识。”[7] 对上帝的这种爱和敬畏必然带出关于上帝的知识和生命的一切。正如加尔文所说：“基督徒的全部生活的就是操练敬虔。”[8] 也正如《敬虔学》第一版副标题所说：“关于敬虔和得救当认识的一切：所有热心追求敬虔之人都当阅读的著作。”[9]

　加尔文的释经著作也反映出了敬虔的重要性。例如，就《提摩太前书》四章7-8节，他写道：“如果人用所有的热情和精力单单来追求敬虔，那么他所做的就是最有价值的事。敬虔是基督徒生活的开始、过程和目的。谁能在敬虔上完全，谁就一无所缺……因此，我们当单单地追求敬虔，因为我们一旦获得了敬虔，就会达到上帝对我们的要求。”[10] 在《彼得后书》一章3节的注释中，他说，“当他[彼得]提到生命时，他随即就加上了‘敬虔’，好像敬虔就是生命的灵魂一样。”[11]

2、敬虔的最高目的：荣耀上帝

　 敬虔及整个基督徒生活的目的都是为了荣耀上帝—这种荣耀源自上帝的属性、世界的架构和耶稣基督的死与复活。[12] 在人生的目的上，对于真正敬虔的人而言，荣耀上帝代替了个人性的拯救。[13] 加尔文对撒德莱特（Cardinal Sadolet）这样说：“人的思想若过多地局限于自身，而不把荣耀上帝作为人存在的主要目的和热切追求的目标，那么这种神学就不是很健全的神学。我相信，凡真正敬虔的人，他们对追求属天生活的谆谆教导绝不会感到枯燥乏味，那种单单思想自己的热情不会使人荣耀上帝的圣名。”[14]

　上帝应当在我们这里得到荣耀，这就是敬虔的目标，也是我们被造的目的。因此，重生之人最渴望的事就是活出当初他们被造的目的。[15] 加尔文认为，敬虔的人应当承认：“我们属于上帝：因此，让我们为祂而活，为祂而死。我们属于上帝：因此，让我们全部的生命竭力向主，并以此作为我们生命惟一合法的目的。”[16]

　 上帝救赎、收养并洁净祂的子民，从而使他们能够彰显出上帝的荣耀，并将他们从追逐私利的不敬中释放出来。[17] 因此，敬虔之人最深的牵挂就是上帝和与上帝相关的事—上帝的圣言、上帝的权威、上帝的福音及上帝的真理。他渴望更深地认识上帝，并与上帝有更深的相交。

　　但是，我们如何荣耀上帝呢？正如加尔文所写：“上帝已经为我们指定了一条可以荣耀祂的道路，就是敬虔，而敬虔就是顺服上帝的圣言。越过这一界限的人无法荣耀上帝，只会羞辱上帝。”[18] 顺服上帝的圣言意味着在基督中寻求罪得赦免，通过上帝的圣言认识上帝，以一颗挚爱之心服侍上帝，以感恩的善工回应上帝的良善，在对仇敌的爱中操练舍己。[19] 这种回应包括向上帝、上帝的圣言和上帝的旨意完全降服。[20]

　　加尔文说，“主啊，我将我的心急切并真诚地献给你。”这是所有真正敬虔之人的愿望。当然，只有与基督相联相交，这个愿望才能实现，因为若在基督之外，即使最有宗教情感的人也只能为自己而活。只有在基督里，敬虔之人才能甘愿成为上帝的良仆、万军之耶和华的精兵和顺服天父的儿女。[21]

一．神学层面

1、敬虔的根基：神秘的联合

　　威利斯沃特金斯（David Willis-Watkins）这样写道：“与基督联合的教义即使不是激发加尔文整个思想和生活惟一最重要的教导，也始终是加尔文神学和伦理学中最具有影响力的学说之一。”[22]

　　加尔文不想单独从一个教义来构建其整个神学体系。然而，他的讲道、圣经注释和神学著作中充满了与基督联合的教义，以致这个教义成为加尔文在基督教信仰和实践中的核心。[23] 加尔文的著述中对此论述颇丰：“头和肢体的联合，基督住在我们心里—总之，这种神秘联合—要在我们的生命中获得最高的和谐。这样，基督才会成为我们的主，我们才会在基督赋予的恩赐中与祂有份。”[24]

　　加尔文认为，敬虔的根本在于基督徒与基督的“神秘联合”（unio mystica）；因此，这种联合必须成为我们的起点。[25] 这种联合的可能性在于基督取了我们的人性，并用祂的美德充满了这种人性。与基督在其人性中的联合是一种历史性、伦理性和个人性的联合，不是本质上的联合。基督与我们并不会在人性实质上全然混同（crassa mixtura）。然而，加尔文表示，“基督不仅通过亲密的团契关系与我们相联，而且还通过奇妙的圣餐与我们相合，祂每天逐渐地与我们成为一体，至到与我们完全合一。”[26] 这一联合是福音书中最大的奥秘之一。[27] 因为基督的成全之源是在我们的人性之中，所以敬虔之人可以通过信心从这个源泉中支取成圣中需要的一切。基督的肉身是基督徒获取生命和力量的源头。[28]

　　假如基督只是死了并且复活了，却没有把祂的救恩落实在基督徒的重生和成圣上，那么祂的工作就是无效的。我们的敬虔表明基督的圣灵在我们里面动工，要落实基督已经成就之事。基督通过祂君尊的祭司把祂的成圣带给教会，使教会为祂而敬虔度日。[29]

2、敬虔的主题：圣餐和领受

加尔文实践神学和敬虔的动力在于在圣餐中与基督相交（communio），其中包括领受（participatio）基督的恩惠，这与基督的联合密不可分。 [30] 由加尔文、布斯（Martin Bucer）和沃芙干（Wolfgang）签署的《圣餐信心告白》（Confessio Fidei de Eucharistia, 1537）支持这种说法。[31] 然而，加尔文与基督相交的思想并非由其关于圣餐的学说形成；相反，他强调与基督在灵性上相交有助于圣餐观念的形成。

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

3、敬虔的双重纽带：圣灵和信心

加尔文教导说，与基督相交只能通过圣灵所做成的信心来实现。这种相交是实际的相交，但并非由于基督徒进入了基督属性的实质，而是因为基督的灵将基督徒与基督紧密地联合在一起，以致于他们成了祂骨的骨、肉中的肉。从上帝的角度来说，圣灵是基督和基督徒之间的纽带；从我们的角度来说，信心是二者之间的纽带。这两种视角并非相互冲突，因为圣灵运行的主要方式之一就是通过罪人的信心工作。[32]

　　只有圣灵能够将天上的基督和地上的基督徒联合在一起。正如圣灵在基督的道成肉身中将天和地联在一起，同样，圣灵从地上提拔起重生的选民与天上的基督相交，并将基督带到地上选民的心灵和生命之中。[33] 与基督相交永远是圣灵动工的结果—圣灵的工作令人惊奇，使人能够经历到，但不能完全凭理性理解。[34] 因此，圣灵是将基督徒和基督联结在一起的纽带，也是基督与基督徒相连的渠道。[35] 加尔文写给彼得·马特（Peter Martyr）的信中说道：“我们与基督一起成为一个身体，基督与我们分享祂的圣灵，通过圣灵隐秘的运行，基督成为我们的基督。同时，基督徒在蒙召的时候就与基督相交。但是，他们在这一相交之中日渐成长，与基督在他们里面长成的生命成比例。”[36]

　　在与基督相交的问题上，加尔文比路德走得更远。加尔文强调说，通过圣灵，基督赐力量给那些通过信心与祂相联的人。他写道，我们在“与基督之死的联结中，获得了一种神秘的力量，就像枝子从根获得的力量一样。”基督徒“通过基督的神秘力量获得生命；因此，可以说，基督活在他们心中，并且在他们心中成长；就如灵魂使身体有生命，基督也将生命赠予祂的肢体。”[37]

　　同路德一样，加尔文相信信心的基础是知识。这种知识包括上帝的话语和福音的宣讲。[38] 由于圣经中所写的圣言体现在活泼的圣言—耶稣基督身上，因此没有离开基督的信心，上帝所有的应许都成就在基督里了。[39] 加尔文教导说，圣灵的工作只会证实圣经的启示，而不会增加或代替圣经的启示。加尔文说：“圣言之外，没有信心。”[40]

　　信心用圣言把基督徒和基督联在一起，并使基督徒能够接受天父赐予的、显现在福音中的基督。[41] 通过信心，上帝也进入了基督徒的心中。所以，加尔文说，“我们不能把基督与我们分开，也不能把我们与基督分开，”只能通过信心进入基督，因为这样“会使我们在死亡中重生，获得新的生命。”[42]

　　通过信心，基督徒拥有基督并在基督里成长。而且，我们从圣言中得到的信心大小，决定了与基督相交的深浅。[43] 加尔文这样写道，“信心当默想的一切都显明在基督里面。”[44] 尽管基督仍在天上，但是竭力追求敬虔的基督徒能够通过信心紧紧地抓住基督，并让基督住在心中。[45] 通过信心，敬虔之人根据他们在基督里发现的准则来生活，而非根据他们在自身中发现的东西来生活。[46]

　　因此，在基督里寻求确据意味着在基督里省察自己。正如威利斯沃特金斯所写：“得救的确据是自我认知的一个结果，当我们作为肢体与基督的身体—教会—相联时，自我认知的焦点就应停留在基督那里。”[47]

4、敬虔的双重洁净：称义和成圣

加尔文认为，基督徒通过信心从基督那里接受了称义和成圣的“双重恩典”，“双重恩典”同时提供了双重洁净。[48] 称义将圣洁的名份归给我们，而成圣就是我们自身实际的圣洁。[49] 加尔文将称义定义为“上帝将我们视为义人，接纳我们享受祂的恩宠。”[50] 他继续说：“既然上帝通过基督的代求使我们称义，那么上帝不仅通过宣判我们无罪而免除我们的罪，而且也将基督的义归于我们，这样我们这些自身不义的人就可以在基督里被算为义。”[51] 称义包括罪得赦免和获得永生。

　　加尔文将称义视为基督教信仰的核心教义。他称其为敬虔的实质和“基督教的关键环节，”在称义的土壤中，基督徒的生命将会得到成长。[52] 称义不仅通过满足得救的条件而尊崇上帝，它还为基督徒的良心提供了一种“平静安稳”。[53] 正如《罗马书》五章1节所言，“我们既因信称义，就借着我们的主耶稣基督，得与上帝相和。”这就是敬虔的核心和灵魂。基督徒无须担心他们与上帝的关系，因为他们因信称义。他们可以自愿地抛弃个人的荣耀，每天从他们的创造主和救主那里接受他们的生命。基督徒可能会在较小的争战中败给仇敌，但是耶稣基督已经为他们赢得了这场战争。

　　成圣指基督徒不断地在内心和行为上更像基督，并向上帝委身的一个过程。基督徒在这个过程中靠着圣灵不断地更新，将身体和灵魂献给上帝。[54] 基督徒在成圣中把自己当作活祭献给上帝。成圣并非一帆风顺，也不会一蹴而就；成圣需要我们洁净肉体的污秽并弃绝世界。[55] 它需要悔改、克己，并且每日都要归正。

　　加尔文认为，称义和成圣二者不可分离。将二者分开就是要将基督撕成碎片，[56] 或者就如将阳光与阳光产生的热量分开一样。[57] 称义的目的就在于使基督徒在圣洁的生活中敬拜上帝。[58]

**二．教会层面**

1、通过教会追求敬虔

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

　　奥古斯丁曾经说，“不认教会为母，就无法认上帝为父。”对此，加尔文进一步说道：“除非母亲孕育、生产、养育，继而看顾引导我们，使我们脱去肉身，变得像天使一样，否则我们无法获得生命。”加尔文写道，离开教会，赦罪或拯救的希望十分渺茫。脱离教会往往是灾难性的。[59]

　　加尔文认为，基督徒要联结于基督和教会，因为灵命成长发生在教会之内。教会是每位信徒的母亲、教师和养育者，因为圣灵运行在教会之中。基督徒靠着圣灵，在教会的教导下培养敬虔，从属灵的婴孩成为青年，最终在基督里成为完全的人。他们一生都需要在教会中学习。[60] 这种一生的教育是在真正敬虔的氛围之中进行的，基督徒在其中以基督为首，彼此相爱。[61] 这将激励基督徒各自的恩赐和彼此之间的爱得到增长，因为“他们必须彼此补充相互的不足。”[62]

　　基督徒离开教会就无法在敬虔上得到成长，因为敬虔是在圣徒相通之中培养起来的。基督徒在教会里“在恩赐的相互配搭上彼此联络。”[63] 每个肢体在全体中都有自己的位置和恩赐。[64] 最为理想的状态就是，教会整体按比例匀称地使用这些恩赐，不断地改善教会，使其朝向完全。[65]

2、通过圣言追求敬虔

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

真正的宗教是上帝和人之间的对话。上帝发出的话就是启示。上帝在启示中与我们相遇，对我们说话，并借着圣言的宣讲使我们认识祂。对话的另一方就是人对上帝启示的回应。这种回应包括信任、崇拜和敬畏，也就是加尔文所称的敬虔。宣讲圣言会拯救我们、保守我们，因为圣灵使我们就近基督的宝血，并以虔敬之爱爱基督。加尔文说，有圣灵恩赐之人的讲道，“可以更新圣徒，并建立基督的身体。”[66]

　　加尔文教导说，圣言就是我们的灵粮和灵命健康的良药。在圣灵的祝福下，牧师就是灵命的医生，他将圣言运用在我们的灵魂之中，就像世上的医生用药来医治我们的身体一样。这些灵命的医生依靠上帝的圣言来诊断、开药并治疗那些被罪和死所折磨之人灵命上的疾病。宣讲的圣言将作为治愈和洁净的工具，并使我们本要生病的灵魂结出果实。[67] 圣灵或“内心的牧师，”向内心传讲圣言，并以此促进我们的敬虔。正如加尔文所说，外在的牧师提供有声的圣言，使我们的耳朵能够听到，而“内心的牧师则把所传讲的真正传递给人，那就是基督。”[68]

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

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

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

（3）律法成为基督徒生活的标准。“上帝赐予我们生活的标准是什么？”加尔文在日内瓦教理问答中这样问道。答案就是“上帝的律法。”之后，加尔文说道，律法“显明我们应该瞄准的靶子，我们应该坚持的方向，我们每个人都要根据上帝所赐的恩典，努力依据最高的公义建构我们的生活，并且坚持学习，不断前进。”[69]

　　加尔文在其《基督徒敬虔学》第一版中论到了律法的第三种功用，他这样写道：“基督徒……因律法得益，因为他们每天从律法更加全面地懂得：什么是上帝的旨意……这就像有的仆人一样，虽然他心中已经充满服侍主人的热情，但他必须寻求并观察主人的意图，从而使自己与主人一致。而且，无论圣灵在多大程度上激励他，使他渴望顺服上帝，但是他的肉体仍然软弱，宁愿成为罪的奴仆，也不愿服侍上帝。律法对于肉体就像鞭子对于闲散倔强的驴子一样，刺激它、鞭打它，驱使它做工。”[70]

　　在《基督徒敬虔学》最后一版中（1559年），加尔文进一步强调基督徒应如何从律法获益。他说，第一，“基督徒每天都渴望更深地明白上帝的旨意，并在理解上帝的旨意中坚固自己，而律法则是明白上帝旨意的最佳途径。”第二，它会使基督徒“不断思想律法，进而产生对上帝的顺服，使他们在顺服中被坚固，而不致滑向犯罪之路。”加尔文最后总结说，圣徒必须不断地思想律法、顺服上帝，“倘若律法仅靠强求和威胁，以恐惧来搅扰灵魂，通过惊恐使灵魂感到忧伤，那么还有什么比律法更加可憎呢？”[71]

　　加尔文认为律法的主要功用在于：帮助基督徒信靠并顺服上帝，这是他与路德不同的另一个表现。路德认为，律法的功用主要是消极的，律法与罪恶、死亡或魔鬼紧密相联。路德主要的兴趣在于律法的第二种功用，甚至当他考察律法在成圣中的作用时也是如此。相反，加尔文认为：律法的主要功用在于积极地表现了上帝的旨意。正如汉斯林克（Hesselink）所言，“加尔文的观点可称为申命记式的（Deuteronomic），因为对他而言，律法和爱不是对立的，而是互相关联的。”[72] 基督徒遵行上帝的律法并非出于被迫的顺服，而是出自感恩的顺服。在圣灵的护佑下，律法激起基督徒对上帝的感激之情，这种感激之情使他们对上帝充满爱的顺服，同时厌恶罪恶。换言之，对路德而言，律法的主要目的是帮助基督徒承认并面对罪。对加尔文而言，律法的主要目的是指引基督徒在爱中服侍上帝。[73]

3、圣礼中的敬虔

加尔文将圣礼定义为见证，圣礼见证了“由外在标记所确定的上帝赐予我们的神圣恩典，以及我们对上帝当具有的敬虔。”[74] 圣礼就是“操练敬虔，”培养并加强我们的信心，帮助我们献上自己，成为上帝的活祭。

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

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

上帝通过圣礼就近祂的子民，鼓励他们，使他们能够更好地认识基督，并在基督里建立他们、呵护他们。洗礼象征基督徒如何与基督相联、被圣灵更新，得以进入天父的家中，这种象征促进了基督徒的敬虔。[75] 同样，圣餐表明慈爱的天父如何喂养这些被收养的儿女。加尔文喜欢将圣餐视为对灵魂的滋养。“饼和葡萄酒代表了不可见的食物，即基督的身体和血，”他继续写道：“基督是我们灵魂惟一的食粮，因此天父邀请我们进入基督，得以更新，使我们可以不断地获得力量，最终到达天家。”[76]

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

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

　　就像加尔文所说：“因为上帝永恒的圣言是生命之泉，所以基督的身体就是向我们倾流的生命的管道，而这生命内在于祂的神性之中。因为祂在肉身中完成了对人类的救赎，基督把肉身当作赎罪祭，并在肉身中完全顺服上帝，从而使我们能与上帝和好。基督的身体也充满了圣灵的成圣之功。最终，祂胜过死亡，被父升到天上的荣耀之中。”[77] 换言之，圣灵使基督的身体成圣，基督在十字架上献上自己的身体，当作罪的赎罪祭。祂的身体从死里复活，升到天国。在我们得蒙拯救的每个阶段，基督的身体都是通向上帝的途径。所以，基督借着圣餐来到我们中间，并对我们说：“我的身体就是为你舍的。你通过信心就能与我、我的身体及其带来的一切拯救之恩相联。”

　　加尔文教导说，基督在圣餐中不仅将祂的恩惠赐给我们，也把祂自己赐给我们，正如祂在圣言中将祂自己和祂的恩惠都赐给我们一样。基督将自己赐给我们的同时，还使我们成为祂身体的一部分。这一切如何发生在圣餐之中，加尔文无法具体解释，因为这更需要心灵的经历，而非理性的解释。[78] 但是，他的确强调，基督并没有离开天国进入圣餐。相反，我们的心灵在圣餐中被提到基督所在的天上，而非专注于外在的饼和酒。

　　我们的心灵通过圣灵的工作被提到天上。正如加尔文所写：“就身体而言，基督并不与我们同在，但祂通过圣灵居于我们心中。祂将我们提到天上与祂同在，将祂身体的活力注入我们，就如温暖的阳光增加我们的活力一样。”[79] 与基督的身体有份是一种灵性的活动，而非带有“物质改变”的肉体活动。[80]

　　圣礼可以视为我们登上天国的梯子。加尔文说：“因为我们无法飞翔靠近上帝，所以上帝就为我们赐予像梯子一样的圣礼”。“如果人想跳往高处，那么他会在跳跃的尝试中摔断脖颈。但是，如果他有梯子，那么他就会充满信心地稳步前进。同样，如果我们想靠近上帝，就必须遵循祂制定的方式，因为祂知道我们需要什么。所以，上帝在我们的软弱中赐下了这种巨大的支持、鼓励和力量。”[81]

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

　　当我们在圣礼中与基督相遇，我们就会在恩典中成长。这就是为什么圣礼被称为蒙恩之道。圣礼在我们的天路历程中激励我们。圣礼通过由基督“显明和印证”的代赎之死加强了我们对上帝应许的信靠。加尔文说，既然它们都是约，就带有应许，通过这些应许能够使“良心会获得拯救的确据。”[82] 当圣灵使基督徒“看到”赋予圣礼中的圣言时，圣礼就会为基督徒提供“良心的平安”和“特殊的确信”。[83]

　　最后，圣礼促使我们向上帝丰富的恩典献上感恩和赞美，从而促进我们的敬虔。正如加尔文所说，圣礼要求我们“证明对上帝的敬虔。上帝使我们回想起其伟大的良善，并推动我们承认上帝的良善；同时，它提醒我们不能对如此深厚的恩典不知感恩，相反，我们要献上感恩，以相应的赞美来领受、庆贺圣餐。”[84]

　　有两件事发生于圣餐中：基督徒领受基督并降服。加尔文说，从上帝的角度而言，圣餐并不是圣体临在，因为基督并没有重现。它也不是根据人的功德而出现的圣体临在，因为我们无法靠献祭为上帝提供什么。但是，圣餐是与我们的感恩相关的一种圣体临在。[85] 加尔文说，献祭是圣餐中不可或缺的部分， 它包括“一切爱的本分。”[86] 圣餐是一种“爱宴”（agape feast），领受圣餐的人在其中彼此珍惜，并见证他们在基督合一的身体中享有的联结。[87]

　　我们献上感恩的祭来回应基督的代赎。我们降服自己来回应上帝在圣餐中向我们赐下的属天的爱宴。通过圣灵的恩典，圣餐使我们成为君尊的祭司，使我们把自己当作赞美和感恩的活祭献给上帝。[88]

　　因此主的圣餐既促进了敬虔，也促进了感恩，正如格瑞士(Brian Gerrish)表明的那样。[89] 父上帝的恩惠与其儿女感恩的回应是加尔文神学中不断出现的一个主题。加尔文教导我们说：“我们应该以深深的敬虔和燃烧的爱来敬畏这样一位父上帝，并在每件事上完全顺服和荣耀上帝。”[90] 圣餐在圣礼上实现了加尔文关于恩典和感恩的主题，是其敬虔观的核心。[91]

　　在主的圣餐中，加尔文敬虔观中的人性因素和神性因素处于一种动态的张力。在这种动态的过程中，上帝靠近基督徒，圣灵完成以圣言为基础的合一。同时，基督徒在默想中靠近能够更新和坚固其灵命的上帝。在圣餐中，上帝得到了荣耀，基督徒得到了造就。[92]

4、《诗篇唱颂》中的敬虔

加尔文将《诗篇》视为圣经正典中的敬虔手册。在其五卷本的《诗篇注释》（这是他所有圣经书卷注释著作中，篇幅最长的一部）的前言中，加尔文写道：“在教导我们如何以正确的方式赞美上帝这方面，没有比《诗篇》更好的书卷了，或说《诗篇》极为有力地激发我们操练敬虔。”[93] 加尔文对《诗篇唱颂》的钟爱源于他对《诗篇》的信心，他相信《诗篇》以如下方式教导并激发出真正的敬虔：

（1）作为来自上帝的启示，《诗篇》教导我们关于上帝的事。因为它们既是神学式的，又是赞美式的，所以它们就是我们唱出来的信条。[94]

（2）《诗篇》清楚地讲明了我们对上帝的需要。《诗篇》告诉我们，我们是谁及我们为什么需要上帝的帮助。[95]

（3）《诗篇》为我们的需要提供神圣的医治。它们将基督的位格、职份、受难、死亡、复活和升天呈现出来。它们宣告拯救之路，显明唯有因信称义所得的祝福，及通过圣灵与圣言成圣的必要性。[96]

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

（5）《诗篇》教导我们通过祷告逃往救主那里，它也向我们显明如何将我们的请求带到上帝那里。[97] 它们还向我们表明，如何在患难中充满信心地祷告。[98]

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

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

（8）《诗篇》涵盖了基督徒灵命经历的各个方面，包括信心和不信，在上帝中的喜乐和对罪的痛悔、上帝的同在和上帝的弃绝。正如加尔文所说，它们是关于“灵魂各个部分的解剖学。”[99] 我们仍然能够在《诗篇》的诗句中看到我们的情感和灵性的疾病。这些诗人的经历会吸引我们自省，并通过圣灵的恩典获得信心。特别是大卫的诗篇，就像镜子一样，引导我们赞美上帝，并在其全能的旨意中获得安息。[100]

　　加尔文作为解经家、传道人、圣经学者和敬拜带领人，沉浸在《诗篇》研究中达二十五年之久。[101] 他早期致力于将韵律版《诗篇》运用到公共敬拜之中。1537年1月16日，加尔文刚到日内瓦不久，他就要求市政厅把《诗篇》唱颂引入教会崇拜之中。他同其他有恩赐的人一起制定出了《日内瓦诗篇唱颂》，比如玛热特（Clement Marot）、伯格尔斯（Louis Bourgeois）和伯撒（Theodore Beza）。这部《诗篇唱颂》用了二十五年才得以完成。第一次收集本（1539年）中包括十八篇诗篇，加尔文为其中六篇赋予韵律。其余的都由法国诗人玛热特完成。增订版（1542年）包括三十五篇诗篇，随后的一版包括四十九篇诗篇（1543年）。加尔文为这两版都写了前言，称赞会众唱颂的实践。在玛热特于1544年离世之后，加尔文鼓励伯撒将剩余的诗篇赋成诗歌。加尔文离世两年前，在1562年欣慰地看到第一版完备的《日内瓦诗篇唱颂》。[102]

　　《日内瓦诗篇唱颂》配有125种非凡的曲调，它们均由杰出的音乐家专门谱写，其中伯格尔斯最为著名。这些曲调非常优美、独特和敬虔。[103] 这些诗歌清楚地表明了加尔文的信念，即当诗歌的内容而非曲调获得更大的优先性时，才能最大程度提高人们的敬虔，同时诗歌配有独特的音乐。加尔文说，由于音乐应当帮助人们接受圣言，它就应该具有“严肃、尊贵、庄严和端庄”的特性—适合罪人在上帝面前的心态。[104] 这会在敬拜中保护上帝的主权，并且有助于使基督徒内在性情与外在的认信和谐一致。

　　加尔文相信，诗篇唱颂是教会崇拜的四个主要行为之一。它是祷告的延伸，也是人们在敬拜中最重要的有声的奉献。人们会在星期天早上和下午的敬拜中唱颂《诗篇》。从1546年开始，人们制定出一份表格，其中指出不同的场合所应唱颂的诗篇。人们根据不同的讲道内容选唱不同的《诗篇颂歌》。到了1562年，每次敬拜唱颂三首诗篇。[105]

　　加尔文相信：在人们追求敬虔的道路上，集体唱诵《诗篇》会制服堕落的心灵，训练任性的情感。就像讲道和圣礼一样，《诗篇》唱颂会在信心的学校中规范心灵的感情，并将基督徒提升到上帝面前。《诗篇》唱颂强化了圣言对心灵的影响，增加了教会在灵性上的能力。加尔文写道“《诗篇》能够促使我们将心灵提升到上帝面前，唤起我们祷告的热情，同时使我们在赞美上帝的圣名中得到提升。”[106] 随着圣灵的带领，《诗篇》唱颂会调和基督徒的心灵，使其与上帝的荣耀和协。

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

　　《日内瓦诗篇唱颂》激发了既有集体性又有圣礼性的圣言中的灵性，并以此消除了圣礼与生活的差别，从而提高了人们的敬虔。信仰加尔文主义的人们不仅在他们的教会中自由地唱颂《诗篇》，而且也在家庭、工作场所，街巷和田间唱颂。[107] 唱颂《诗篇》成为“胡格诺派教徒（Huguenot）自我认同的一种方式。” [108] 这种敬虔的操练成为一种文化象征。简言之，就如豪尔（T. Hartley Hall）所写，“圣经版或韵律版的《诗篇》，及早期所配的庄严的曲调，清楚地显明了改革宗敬虔观的核心和灵魂。”[109]

**三．实践层面**

尽管加尔文将教会视为培养敬虔的地方，但是他也强调个人性的敬虔。基督徒追求敬虔，因为他热爱公义，渴望为了上帝的荣耀而活，并以顺服上帝在圣经中所设的公义的律法为乐。[110] 上帝自己是基督徒生活的焦点。 [111] 因此，活出这种生活就意味着舍己，特别表现在基督背负十架的样式之中。[112]

加尔文认为，这种敬虔“就是基督徒生活的开始、过程和结束。”[113] 它包括基督徒每天生活中无数的实践层面，这些实践层面在加尔文的《敬虔学》、圣经注释、讲道、信件和专题论文中得到了详细的论述。加尔文在1559年版的《敬虔学》第三卷第六至十章集中谈论了祷告、悔改、顺服和敬虔的基督徒生活。[114]

1、祷告

　　加尔文说，祷告是一项主要和长期的信仰操练，是敬虔的要素。[115] 当基督徒向上帝献上感恩并祈求祂的信实时，祷告就会向基督徒显出上帝的恩典。祷告既通过个人，也通过集体来显明敬虔。[116]

　　加尔文在《敬虔学》中论述祷告的篇幅成为全书的第二大章节（第三卷，第二十章），其中，他提到了祷告的六大目的：1）把我们的每个需要都交给上帝；2）将我们所有的请求都呈现给上帝；3）预备我们以谦卑的感恩之情接受上帝的帮助；4）默想上帝的良善；5）对上帝回应的祷告并逐渐获得合宜的喜乐之灵；6）对上帝的护理有更深的确信。[117]

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

　　第二，有人认为，既然上帝是全知全能，那么祷告好像是多余的。加尔文反对这种主张，认为上帝设立祷告主要是为了让人们在其中操练敬虔，绝不是为了上帝本身。护理必须被理解为上帝所设立的方法和目的。因此，祷告就是接受上帝计划所赐予的的一切的方式。[118] 祷告是一种方式，基督徒靠这种方式寻求并接受上帝定意在永恒中为他们所作的一切。[119]

加尔文将祷告更多地视为一种“给予”（a given），而非一个问题。他说，正确的祷告应当按照一定的准则进行。这些祷告准则包括：1）满心的敬畏之情；2）一种需要和悔改之情；3）将所有的自信都降服在上帝面前，谦卑地恳求上帝的赦免；4）充满信心的盼望。当然，即使上帝最圣洁的子民，也在不断地违犯这四条准则。但是，因着基督，上帝并没有撇弃敬虔之人，而是继续向他们施行怜悯。[120]

　　尽管基督徒有各种缺点，但是上帝要求的祷告可以增加他们的敬虔，因为祷告会除去自爱，并且巩固基督徒对上帝的依赖。在合宜的敬虔操练中，祷告会使上帝和人在意志和目的上达到合一，而非在本质上达到合一。像圣餐一样，祷告会将基督徒提升到基督那里，并将荣耀归给上帝。这一荣耀就是主祷文中前三个祷告和其他与上帝创造相关之祷告的目的。因为被造物都靠上帝的荣耀得以存留，整个主祷文全都指向上帝的荣耀。[121]

　　加尔文说，在主祷文中，基督“将祷告的话语放在我们口中”。[122] 主祷文向我们表明，所有的祷告必须由上帝的圣言来控制、构成和激发。因为只有圣言才能为祷告提供神圣的勇气，它“完全与敬畏、崇敬和急切之心相符。””[123]

　　我们必须稳定地在祷告中训练自己，因为祷告使我们与基督相交。我们在祷告中会更加确信基督的代求，若没有基督的代祷，我们的祷告就不会被接受。[124] 只有基督能将上帝可畏的荣耀的宝座变为恩典的宝座，从而使我们能够靠祷告达到其恩典的宝座。[125] 因此，祷告是上帝和人之间的渠道。它是基督徒赞美上帝、敬拜上帝，并在顺服的敬虔中请求上帝帮助的方式。[126]

2、悔改

悔改是信心和祷告的果子。路德在他的《九十五条论纲》（Ninety-Five Theses）中说道：悔改应该是整个基督徒生活的标志。加尔文也认为，悔改贯穿基督徒的一生。他说，悔改不仅是基督徒生活的开始，悔改就是基督徒的生活。它包括认罪及在圣洁中成长。基督徒一生从外在生活、头脑、心灵、态度和意志上对福音的回应就是悔改。[127]

悔改始于内心，从心中转向上帝，源于对上帝单纯、真诚的敬畏。它包括向自己和罪死，就是治死老我（mortification），也包括在基督里向义而活（vivification）。[128] 加尔文并没有将悔改局限为一种内在的美德，而视其为使人重新转向公义的力量。如果对上帝没有一种纯正、真切的敬畏，人就不会意识到对罪的恨恶，或有向罪而死的心志。必须要攻克己身，因为尽管罪不再掌管基督徒的生命，但是罪并没有完全离开他们。《罗马书》七章14到25节表明，攻克己身是一生的过程。在圣灵的帮助下，基督徒必须在舍己、背负十架、默想将来的生活中每天将罪致于死地。

然而，悔改也以新生的样式为特征。攻克己身就是向义而活，加尔文将之定义为“渴望活在圣洁和敬虔的生活方式之中，这种渴望源自重生的新生命；正如人向自己而死，才能向上帝而活。”[129] 真正的舍己会带来献身于公义和怜悯的生活。敬虔不但要“停止作恶”，还要“学习为善。”基督徒通过悔改在尘土中向神圣的审判者下拜，然后被上帝从尘土中提拔起来，参与其救主的生命、死亡、公义和代祷。如加尔文所写，“如果我们真的参与基督的死，‘因为知道我们的旧人和祂同钉十字架，使罪身灭绝，’（《罗马书》六章6节）那么原初的罪性就无法继续成长。如果我们分享基督的复活，那么我们就会在复活中活出新生的样式，与上帝的义相称。”[130]

加尔文用来描述基督徒敬虔生活的词语（reparatio,

regeneratio ,reformatio, renovatio, restitutio）都指向最初我们公义的状态。这表明敬虔的生活是向最初本性的回归。通过圣灵的工作，基督徒在悔改中恢复上帝的形象。[131]

3、舍己

　　舍己是敬虔中牺牲性的方面。基督徒与耶稣基督合一的结果就是舍己，它包括：

（1）认识到我们不再属于自己，而是属于上帝。无论是生是死，我们都当根据上帝的圣言来规范我们自己的生活。因此，舍己并不像中世纪那种以自我为中心的修院生活，而是以上帝为中心。[132] 我们最大的敌人既不是那恶者，也不是这世界，而是我们自己。

　　（2）通过一生一世追求上帝所喜悦的事。骄傲、淫欲、贪爱世界在舍己中毫无地位。舍己与自爱相反，因为舍己是对上帝的爱。[133] 我们生命的整个方向必须朝向上帝。

（3）我们要把我们自己和所拥有的一切当作活祭献给上帝。还要准备爱他人且视他人比自己更重要—不从他们自身的状况来看他们，而是要看到他们里面存在的上帝的形象。这会根除我们好斗和自爱的秉性，代之以温柔和帮助的灵精神。[134] 这样，我们对他人的爱就会从心中流淌出来，这样我们帮助他人惟一的限制就是我们的资源有限。[135]

　　基督徒因着福音应许的、将来必要成就的上帝之国的成全而坚持舍己。这种应许帮助基督徒克服自我牺牲时遇到的任何障碍，并帮助我们忍受各种患难。 [136]

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

4、背负十架

　　如果说舍己所关注的是内在生命与基督一致，那么背负十架则集中于外在生命活出基督的样式。加尔文说，那些与基督相交的人，必须准备过一种艰难、辛苦、充满各种不幸的生活。这不仅是因为罪对这个堕落世界的影响，还因为基督徒与基督的合一。因为基督的生命就是要长久地背负十架，所以我们的生命也包括受苦。[137] 我们不仅参与基督在十字架上的救赎之工，也经历使我们变成基督样式的圣灵的工作。[138]

　　加尔文说，背负十架能够检验真正的敬虔。通过背负十架，我们就会充满希望，耐心就会得到训练，顺服就会有方向，骄傲就会被炼净。背负十架是洁净我们的良药；它显示出我们肉体的软弱并教会我们为义受苦。[139]

　　值得高兴的是，在我们一切的苦难中，上帝应许与我们同在。祂甚至会把各种迫害所造成的苦难变成安慰和祝福。[140]

5、现世和来生

　　通过背负十架，把今生与将来天上的祝福相比，我们学会轻看今生。现在的生活与将要来到的生活相比就算不得什么，如烟尘和影子一样。加尔文问道：“既然天堂是我们的家乡，那么我们现在难道不是在流放之地吗？既然离开这个世界就会进入生命，那么这个世界难道不是一个坟墓吗？”[141] 他总结说：“人若不欢快地等待离世的那天和最终的复活，他就不会在基督这所学校中获得长进。”[142]

　　当说明基督徒与这个世界的关系时，加尔文典型的解释为“完全相反”（complexion oppositorum），表明无法在二者之间发现一条中间道路。一方面，背负十架对世界而言，我们已经钉在十架上了；对我们而言，世界已经钉在十架上了。另一方面，敬虔的基督徒享受现在的生活，尽管是在适度的范围内，因为他们要利用世上的事物完成上帝向他们所定的旨意。加尔文不是一位苦修主义者，他享受优美的文学、甜美的食物和大自然的美丽。但是，他反对世上各种挥霍和浪费。基督徒要有像基督一样的适度，包括谦虚、谨慎、避免炫耀及满足于自己所有的，[143] 因为来生的盼望为我们今生赋予了意义和享受。今生始终是为更美好的、天上的生活而奋斗。[144]

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

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

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

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

（4）知道上帝呼召我们归向祂、服侍祂。由于这一呼召，我们要恪尽职守，侍奉上帝，荣耀上帝，活在祂关注和慈爱的目光之下。[145]

6、顺服（Obedience）

　　加尔文认为：无条件地顺服上帝的旨意是敬虔的精髓。通过完全顺服上帝的旨意和圣言，敬虔就会把爱、自由和纪律联结在一起。[146] 爱是贯穿敬虔的大原则，使基督徒的敬虔不致于落入律法主义的陷阱之中。同时，律法为真正的爱提供了具体内容。

　　敬虔包括各样法则，这些法则使得基督徒明白如何对外界作出回应。就个人而言，这些法则表现出的形式为舍己和背负十架；就公众而言，这些法则表现在对教会纪律的执行中，如加尔文在日内瓦所实施的那样。无论个人，还是公众，上帝的荣耀都驱使基督徒顺服纪律。加尔文认为，敬虔的基督徒既不软弱，也不被动，而会在追求顺服之中，采取主动的积极态度。他更像长跑运动员、勤奋的学者或英勇的战士一样，主动、积极地顺服上帝的旨意。[147]

　　加尔文在《诗篇注释》的前言中写道：“顺服真正的凭据就在于：告别我们自己的情感，顺服上帝，使我们的生命完全行在上帝的旨意之中，当最痛苦和艰难的事临到我们时，这些事就会因为出自上帝的旨意而变得甘甜。”[148]“甘甜的顺服”，加尔文喜欢这样的表达。根据汉斯林克（I.John Hesselink）的研究，加尔文曾在他的《敬虔学》、释经书、讲道集和专题论文中，数百次地用甜、甘甜地、甜密（sweet，sweetly，sweetness）这样的词语来描述敬虔生活。加尔文曾描述过甘甜的律法、甘甜的基督、在逆境和逼迫中具有的甘甜的安慰、甘甜的祷告、甘甜的圣餐、上帝在基督里白白赏赐的甘甜的永生，和永恒荣耀中的甘甜。[149]

　　他还写道了拣选的甜蜜之果，说这个世界及其荣耀最终都会逝去。使我们有得救确据和来生盼望的是，上帝已经“从创立世界以前，在基督里拣选了我们”（《以弗所书》一章4节）。[150]“我们永远无法清楚地明白……我们的救恩源自上帝自由怜悯的泉源，除非我们认识到上帝永恒拣选这一甜蜜之果。”[151]

**四．结论**

加尔文努力在神学、教会和实践中活出敬虔的生活。在《加尔文的生平》（Life of Calvin）一书的结尾，伯撒写道，“目睹了他十六年的行为之后，……现在我可以宣称，在他那里，所有的人都能看到最美好的基督徒品格的榜样，毁谤这个榜样很容易，但要效法这个榜样就难之又难了。”[152]

　　加尔文向我们表现出了一位用心灵说话、热心的改革宗神学家的敬虔。在查验了上帝在耶稣基督里的良善和恩典之后，他每天都以寻求并遵行上帝的旨意来追求敬虔。他与基督相交；实践悔改、舍己和背负十架；积极地参与各种改进社会的活动。[153] 他的神学表现为人们内心能感受到的、以基督为中心的敬虔。[154]

　　对加尔文和十六世纪欧洲的改教者而言，教义和祷告及信心和崇拜都是完整地联结在一起的。加尔文认为，改革宗对敬虔或灵修学的改革与对神学的改革一样深刻。曾被隔绝在修道院围墙之内数世纪的灵修学已经崩溃了；中世纪灵修学已经简化为修院里的独身主义、禁欲主义和忏悔的祷告。加尔文帮助基督徒明白，真正的敬虔是在人类社会之中，每天根据上帝的旨意而生活（《罗马书》十二章1-2节）。由于加尔文的影响，新教灵修学关注人们如何在家庭、田间、工作场所和商场之中活出基督徒的生活。[155] 加尔文促使新教改变了基督徒生活的整个中心。

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

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

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

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

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

[3]See Brian A. Gerrish,”Theology within the Limits of Piety Alone: Schleiermacher and Calvin’s Doctrine of God” （1981）,reprinted in The Old Prestantism and the New (1982),chap. 12.

[4] John Calvin, Institutes of the Christian Religion [hereafter, Inst.],ed.John T. McNeill and trans.Ford Lewis Battles (Philadelphia: Westminster Press, 1960), 1:9.

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

[6] John Calvin: Catechism 1538,ed.and trans. Ford Lewis Battles (Pittsburgh: Pittsburgh Theological Seminary),2.

[7] 《敬虔学》第1部，第2章，第1节。以下用如下格式表示：1.2.1

[8] 《敬虔学》3.19.2.

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

[10] Calvin’s New Testament Commentaries, ed.David W. Torrance and Thomas F.Torrance,12vols.(Grand Rapids: Eerdmans,1959-72),The Second Epistle of Paul the Apostle to the Corinthians, and the Epistles to Timothy, Titus and Philemon, trans. Thomas A. Smail (Grand Rapids: Eerdmans, 1964)，243-44.Hereafter, Commentary [on text].

[11] 关于加尔文敬虔的根基，参见William J. Bouwsma, “The Spirituality of John Calvin,” in Christian Spirituality: High Middle Ages and Reformation, ed. Jill Raitt (New York: Crossroad,1987), 318-33..

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

[13] CO 26: 693.

[14] OS 1: 363-64.

[15] CO 24: 362.

[16] 《敬虔学》3.7.1.

[17] CO 26：225; 29: 5: 51: 147.

[18] CO 49: 51.

[19] CO 26: 166,33: 186,47: 377-78,49: 245,51:21.

[20] CO 6: 9-10.

[21] CO 26: 439-40.

[22] “The Unio Mystica and the Assurance of Faith According to Calvin,” in Calvin Erbe und Auftrag: Festschrift für Wilhelm Heinrich Neuser zum 65. Geburtstag, ed. Willem van’s spijker (Kampen: Kok, 1991), 78.

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

[24] 《敬虔学》3.11.9.比较CO 15:722.

[25] Howard G. Hageman, “Reformed Spirituality” in Protestant Spiritual Traditions, ed. Frank C. Senn (New York: Paulist Press,1986),61.

[26] 《敬虔学》3.2.24.

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

[28] Commentary on John 6:51.

[29] 《敬虔学》2.16.16.

[30] Willem van’t Spijker, “Extra nos and in nos by Calvin in a Pneumatological Light, ” in Calvin and Holy Spirit, ed. Peter DeKlerk (Grand Rapids: Calvin Studies Society,1989),39-62; Merwyn S. Johnson, “Calvin’s Ethical Legacy” in The Legacy of John Calvin, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: Calvin Studies Society,2000),63-83.

[31] OS 1:435-36; Willem van’t Spijker, “Extra nos and in nos by Calvin in a Pneumatological Light,”44.

[32] 《敬虔学》3.1.4.

[33] 《敬虔学》4.17.6; Commentary on Acts 15:9.

[34] Commentary on Ephesians 5:32.

[35] 《敬虔学》3.1.1；4.17.12.

[36] “Calvinus Vermilio”(#2266,8 Aug 1555), CO 15:723-24.

[37] CR 50:199.Cf. Barbara Pitkin, What Pure Eyes Could See: Calvin’s Doctrine of Faith in Its Exegetical Context （New York: Oxford University Press,1999）.

[38] 《敬虔学》2.9.2；Commentary on 1 Peter 1:25.Cf. David Foxgrover , “John Calvin’s Understanding of Conscience”（Ph.D.dissertation, Claremont,1978）,407ff.

[39]The Commentaries of John Calvin on the Old Testament, 30 vols.（Edinburgh: Calvin Translation Society,1843-48），on Genesis 15:6.Hereafter, Commentary on text.Cf. Commentary on Luke 2:21.

[40] 《敬虔学》3.2.6.

[41] 《敬虔学》3.2.30-32.

[42] 《敬虔学》3.2.24；Commentary on 1John 2:12.

[43] Sermons on the Epistle to the Ephesians, trans. Arthur Golding (1577; reprint Edinburgh: Banner of Truth,1973),1:17-18. Hereafter , Sermon on Ephesians text.

[44] Commentary on Ephesians 3:12.

[45] Sermon on Ephesians 3:14-19.

[46] Commentary on Habakkuk 2:4.

[47] “The Third Part of Christian Freedom Misplaced，”in Later Calvinism: International Perspectives, ed. W.Fred Graham (Kirksville, Mo.: Sixteenth Century Journal,1994),484-85.

[48] 《敬虔学》3.11.1.

[49] Sermons on Galatians, trans. Kathy Childress (Edinburgh: Banner of Truth Trust,1997),2:17-18.

[50] 《敬虔学》3.11.2.

[51] 同上。

[52] 《敬虔学》3.11.1；3.15.7.

[53] 《敬虔学》3.13.1.

[54] 《敬虔学》1.7.5.

[55] Commentary on John 17:17-19.

[56] 《敬虔学》3.11.6.

[57] Sermon on Galatians 2:17-18.

[58] Commentary on Romans 6:2.

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

[60] 《敬虔学》4.1.4-5.

[61] Commentary on Psalm 20:10.

[62] Commentary on Romans 12:6.

[63] Commentary on 1 Corinthians 12:12.

[64]Commentary on 1 Corinthians 4:7.

[65] Commentary on Ephesians 4:12.

[66] Commentary on Psalm 18:31;1 Corinthians 13:12; 《敬虔学》4.1.5,4.3.2.

[67] Sermons of M. John Calvin, on the Epistles of S. Paule to Timothie and Titus, trans. L.T.(1579;reprint facsimile, Edinburgh: Banner of Truth,1983),1 Timothy 1:8-11。Hereafter Sermon on Text.

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

[69] Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters, ed. Henry Beveridge 和Jules Bonnet (1849; reprint Grand Rapids: Baker,1983),2:56,69.

[70] 《基督教敬虔学：1536版》,36.

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

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

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

[74] 《敬虔学》4.14.1

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

[76] 《敬虔学》4.17.8-12.

[77] 同上。

[78] 《敬虔学》4.17.24,33.

[79] 《敬虔学》4.17.12.

[80] CO 9:47,522.

[81] 《敬虔学》4.14.18.

[82]Commentary on 1Corinthians 11:25.

[83] Commentary on Matthew 3:11;Acts 2:38;1Peter 3:21.

[84] OS 1:136,145.

[85] 《敬虔学》4.18.3.

[86] 《敬虔学》4.18.17.

[87] 《敬虔学》4.17.44.

[88] 《敬虔学》4.18.13.

[89] “Calvin’s Eucharistic Piety” in The Legacy of John Calvin, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: CRC,2000),53.

[90] OS 1,76.

[91] Brian A. Gerrish, Grace and Gratitude: The Eucharistic Theology of John Calvin（Minneapolis:Fortress Press,1993）,19-20.

[92] Lionel Greve, “Freedom and Discipline in the Theology of John Calvin, William Perkins and John Wesley: An Examination of the Origin and Nature of Pietism”(Ph.D.,dissertation，Hartford Seminary Foundation,1975),124-25.

[93] CO 31:19;translation taken from Barbara Pitkin, “Imitation of David: David as a Paradigm for Faith in Calvin’s Exegesis of the Psalms ”Sixteenth Century Journal 24:4(1993):847.

[94] James Denney, The Letters of Principal James Denney to His Family and Friends（London: Hodder & Stoughton,n.d.）,9.

[95] See James Luther Mays, “Calvin’s Commentary on the Psalms: The Preface as Introduction, ” in John Calvin and the church: A Prism of Reform （Louisville: Westminster/John Knox Press,1900）,201-204.

[96] Allan M. Harman ,“The Psalms and Reformed Spirituality,” Reformed Theological Review 53,2(1994),58.

[97]Commentary on the Psalms，1:xxxvi-xxxxix.

[98] 同上，Psalm 5:11,118:5.

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

[100] Commentary on the Psalms, 1:xxxix.

[101] John Walchenbach, “The Influence of David and the Psalms on the Life and Thought of John Calvin”(Th.M.thesis, Pittsburgh Theological Seminary,1969).

[102]第一版印制了30,000多册，法国和瑞士五十多个不同的出版商都在第一年出版了500页的《日内瓦诗篇颂歌》，而最初几个月至少有27,400本在日内瓦出版发行。（Jeffrey T. VanderWilt, “John Calvin’s Theology of Liturgical Song，” Christian Scholar’s Review 25[1996]:67. Cf. Le Psautier de Genève, 1562-1685: Images, commentées et essai de bibliographie, intro.J.D. Candaus (Geneva: Bibliothèque publique et universitaire,1986),1:16-18; John Witvliet, “The Spirituality of the Psalter: Metrical Psalms in Liturgy and Life in Calvin’s Geneva,” in Calvin’s Study Society Papers, 1995-1997, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: CRC,1998),93-117.

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

[104]Preface to the Genevan Psalter（1562）（Charles Garside, Jr., The Origins of Calvin’s Theology of Music：1536-1543[Philadelphia: The American Philosophical Society,1979],32-33）.

[105] Cf. John Calvin: Writings on Pastoral Piety, ed and trans. Elsie Anne McKee (New York: Paulist Press,2001),Part 3.

[106] CO 10:12; cited in Garside, The Origins of Calvin’s Theology of Music, 10.

[107] Witvliet, “The Spirituality of the Psalter”117.

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

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

[110] 《敬虔学》3.6.2.

[111] 《敬虔学》3.6.3.

[112] 《敬虔学》3.7,3.8.

[113] Commentary on 1 Timothy 4;7-8。

[114] 这部分最早于1549年译为英文，书名为The life and Conversation fo a Christian Man，这本书常常以The Golden Booklet of the True Christian Life被重印。

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

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

[117] 《敬虔学》3.20.3.

[118] 《敬虔学》3.20.3.

[119] Charles Partee, “Prayer as the Practice of Predestination，”in Calvinus Servus Christi, ed. Wilhelm H. Neuser (Budapest: Pressabteilung des Raday-Kollegiums,1988),254.

[120] 《敬虔学》3.20.4-16.

[121] 《敬虔学》3.20.11.

[122] 《敬虔学》3.20.34.

[123] 《敬虔学》3.20.14l; Ronald S. Wallace, Calvin’s Doctrine of the Christian Life（London: Oliver and Boyd,1959）,276-79.

[124]Commentary on Hebrews 7:26.

[125] 《敬虔学》3.20.17.

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

[127] 《敬虔学》3.3.1-2,6,18,20.

[128] 《敬虔学》3.3.5,9.

[129] 《敬虔学》3.3.3; Randall C. Gleason, John Calvin and John Owen on Mortification: A Comparative Study in Reformed Spirituality (New York: Peter Lang,1995),61.

[130] 《敬虔学》3.3.8-9.

[131] John H. Leith, John Calvin’s Doctrine of the Christian Life (Louisville: Westminster/John Knox Press,1989),70-74.

[132] 《敬虔学》3.7.1.

[133] 《敬虔学》3.7.2.

[134] 《敬虔学》3.7.4-5.

[135] 《敬虔学》3.7.7;Merwyn S.Johnson, “Calvin’s Ethical Legacy，” in The Legacy of John Calvin, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: CRC 2000),74.

[136] 《敬虔学》3.7.8-10.

[137] Richard C. Gamble, “Calvin and Sixteenth-Century Spirituality” in Calvin Studies Society Papers, ed. David Foxgrover (Grand Rapids: CRC,1998),34-35.

[138] 《敬虔学》3.8.1-2.

[139] 《敬虔学》3.8.3-9.

[140] 《敬虔学》3.8.7-8.

[141] 《敬虔学》3.9.4.

[142] 《敬虔学》3.9.5.

[143] Wallace, Calvin’s Doctrine of the Christian Life, 170-95.

[144] 《敬虔学》3.9.3.

[145] 《敬虔学》3.10.

[146] Greve, “Freedom and Discipline in the Theology of John Calvin，”20.

[147] Leith, John Calvin’s Doctrine of the Christian Life ,82-86.

[148] Battles, The Piety of John Calvin, 29.

[149] I. John Hesselink, “Calvin, Theologian of Sweetness”（unpublished paper delivered as The Henry Meeter Center for Calvin Studies Spring Lecture, March 9,2000）,10-16.

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

[151] 《敬虔学》3.21.1.

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

[153] Merwyn Johnson, “Calvin’s Ethical Legacy，”79-83.

[154] Cf. Erroll Hulse, “The Preacher and Piety” in The Preacher and Preaching, ed. Samuel T. Logan, Jr. (Phillipsburg,N.J.: Presbyterian and Reformed,1986),71.

[155] Hughes Oliphant Old, “What is Reformed Spirituality? Played Over Again Lightly” in Calvin Studies VII, ed. J.H.Leith(Davidson, N.C.:n.p.,1944),61.

# 第二章　加尔文论得救的确信

加尔文得救的确信这一教义包含许多容易被人误解的悖论，就连研究加尔文主义的学者也难免如此。例如，坚定的加尔文主义学者卡宁汉姆（William Cunningham,1805-1861）写道：“加尔文从未这么明显地自相矛盾过，与他对得救的信心的定义直接相关，加尔文对基督徒的理智状态提出了要求，而这种要求与他前面的定义无法协调一致。”[1]

首先，我将概述加尔文所理解的信心、确信及它们之间的悖论关系；然后集中讨论加尔文运用的四个原则，其中每个原则都有助于我们理解他关于确信思想中的表面矛盾。如果我们将四个原则结合在一起，就会证明如下论点：事实上，加尔文逐步阐明了圣经中关于确信的教义，这一确信证实了信仰生活在开始和之后的属灵经历。[2]

一．信心的性质和定义

加尔文关于确信的教义与路德和慈运里（Ulrich Zwingli）的基本原则一致，同时它也表现出加尔文所强调的重点。同路德和慈运里一样，加尔文认为信心绝不仅仅是赞同（assensus），也包括知识（cognitio）和信靠（fiducia）。他认为知识和信靠是信仰生活的拯救层面（saving dimensions），而非概念之事。对加尔文而言，信心并不是历史知识加上对拯救性的赞同，就如他的某些追随者教导的那样，而是拯救性和确定的知识同拯救性和确定的信靠结合在一起。[3]

　　加尔文认为知识是信心的基础。知识所依据的是上帝的圣言，而上帝的圣言本质上就是圣经和福音及其中宣告的一切。[4] 信心源于上帝的圣言，它完全以上帝的圣言为依据，永远对圣经说阿们。[5] 因此，必须在上帝的圣言中寻求确信，确信也必须源自上帝的圣言。[6] 得救的确信与上帝圣言无法分开，就如阳光与太阳无法分离一样。

　　信心与基督和基督的应许也不能分开，因为写下来的整部圣经就是生命之道—耶稣基督，上帝的一切应许在其中都是“是的和阿门。”[7] 信心依靠圣经知识以及以基督为导向和中心的应许。真正的信心接受福音中的基督和父上帝在恩典中赋予的基督。[8]

因此，真信心通常都强调圣经，特别是上帝在基督里应许的恩典。加尔文将上帝的诸多应许都视为确信的根基，因为这些应许正是以上帝的绝对信实为基础。上帝应许要怜悯悲惨的罪人，而信心就是信靠这类应许。[9] 基督实现了这类应许；因此，加尔文将罪人导向基督和这类应许，好像二者是同义词一样。[10] 理解正确的话，信心所依据和支取的就是上帝放在基督里的、显明在圣经中的应许。[11]

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

　这种已经得到确证并且还在不断得到确证的信心，是圣灵赐予选民的礼物。圣灵使蒙拣选的罪人信靠上帝在基督里的应许，并赐下信心，使他们完全接受上帝的圣言。[12]

简而言之，加尔文认为得救的确信必须包括拯救性的知识、圣经、耶稣基督、上帝的应许、圣灵的工作和上帝的拣选。上帝自身就是被拣选者所确信的。确信完全以上帝为基础。[13]

　　加尔文对信心的最终定义如下：“信心是我们对上帝向我们施恩的确知确信，以上帝在基督里白白的应许为根基，由圣灵向我们的理智开启，并印在我们的心中。”[14] 实质上，加尔文强调，信心是对上帝在基督里应许的确信，信心是全人的活动，包括理智的运用、心灵的落实和意志的降服。[15]

二．信心本质的确信

更具体地说，加尔文认为：信心不仅包括客观地相信上帝的应许，也包括个人性的主观确信。在相信上帝对罪人的应许的同时，真正的基督徒明白并且赞美上帝赐予他的特殊恩典与慈爱。信心是对“上帝的慈爱的确知……由圣灵向我们的理智开启，并印在我们的心中。”[16] 信心接纳福音的应许，绝不会把复印的应许视为无位格的抽象；信心与个人的确信是无法分离的。加尔文写道：“这事实上是信心转向的枢纽：我们不再认为上帝所赐的怜悯的应许仅在我们之外，不在我们心中；相反，我们从内心接受上帝的应许，使之成为上帝对我们的应许。”[17]

因此，正如凯道尔（Robert Kendall）所言，加尔文不断地将信心描述为“确知（certitudino）、深信（solido persuasio）、确信（securitas）、坚固的确信（solida securitas）、和完全的确信（plena securitas）”[18] 在信心包含知识的同时，也以内心深处的确信为标记，这种确信就是“确信拥有上帝已经应许之事。”[19]

加尔文在整个释经过程中不断强调确信是信心不可或缺的部分。[20] 他说，如果基督徒并不确信自己是否已蒙上帝的拯救，那么他根本就不是真正的基督徒。他写道：

简言之，唯独这样的人才是一个真正的基督徒，他深信上帝对他满有慈爱和怜悯，上帝在其丰盛的应许中赐给他一切；他则依靠上帝神圣慈爱的应许，毫不怀疑地盼望救恩……我认为，除非人靠着救恩的确信，满有信心地胜过魔鬼和死亡，否则一个真正的基督徒也没有。[21]

加尔文说，真正的基督徒必须这样：“当使这一真理岿然不动—若有人认为自己并非如此，那么他就不能称自己为上帝的儿子……这有力的确信足以胜过魔鬼、死亡、罪恶和地狱的大门，它当深藏于所有敬虔之人的内心；因为除非我们确信基督是我们的基督，并且天父通过基督向我们施行慈爱，否则我们的信心就纯属虚妄。”[22] 在注释《哥林多后书》13章5节时，加尔文甚至说：凡对自己与基督的联合有所怀疑的人都被上帝所弃绝：“[保罗]宣称，凡怀疑他们是否拥有基督，是否为基督肢体的人都是被上帝弃绝的人。因此，我们认为真信心本身就会使我们安然地居于上帝的慈爱之中，毫无摇摆不定的意见，只有坚定不变的确信。”

　　这种观点引起了卡宁汉姆（William Cunningham）和达伯奈（Robert Dabney）的指责，他们认为此说有失谨慎。[23] 从加尔文的《敬虔学》、释经作品和讲道集中收集到的一些内容，也呈现出大量同样强烈、有力的论述。

三．与不信相对的信心和确信

在加尔文关于信心的伟大教义中，他不断重复如下主题：不信很难除去；确信与疑惑常常相伴；巨大的试探、挣扎和冲突是正常的；撒但和肉体攻击人的信心；恐惧伴随着对上帝的信靠。[24] 加尔文明确表明，如果没有与不信剧烈争战，信心就无法存留，也不会受到疑惑和焦虑的影响。他写道：“在人们心中，不信总是与信心混在一起……因为不信扎根在我们内心深处，我们十分容易陷入不信，只能在剧烈的挣扎中说服自己相信口上认信的一切。”[25]

　　加尔文认为，信心应当使人确信，但此世并不存在完全的确信。基督徒至到离世才能完全消除不信。尽管信心本身并不包含疑惑，但是信心却常受到疑惑这种试探的侵扰。[26] 虽然基督徒努力获得完全的确信，但从未得之。

　　加尔文的确认为有不同程度的信心。尽管二手资料常常忽略这一点，但是加尔文甚至比路德更频繁地使用“初期的信心”、“开始的信心”和“微弱的信心”之类概念。[27] 加尔文说，所有的信心都有开始。他写道：“基督十分宽容，而被当作门徒的那些人，他们的信心十分微小。事实上，这一点几乎对所有信徒都适用；因为现在长大的信心最初都有起始，任何人的信心都不可能完全，所以人们在追求信心之事上永无止境。”[28]

　　加尔文更多地论述了信心成熟的过程，而非其神秘的开始或最终的完全，他声称信徒的确信与信心的成长成正比。更确切地说，他提出圣灵不仅开启信心，而且也是信心成长的动因。[29] 信心、悔改、成圣和确信都是渐进成长的。[30]

　　在解释《约翰福音》20章3节时，加尔文似乎有些自相矛盾，他声称真正的基督徒对基督的拯救深信不疑，但他又证明当门徒走近空坟墓时，确实没有信心。“门徒和那些妇女的信心十分微小，可以说几乎毫无信心，令人惊讶的是，他们的热情十分巨大；事实上，不可能是宗教情感促使他们寻找基督。因此，信心的种子尚留在他们心中，但却暂时消失了，所以他们意识不到曾经拥有的信心。可以看到，上帝的圣灵常常以神秘的方式在选民中运行。”[31]

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

四、理解矛盾

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

1、信心和经历

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

仍然有人会说：“信徒所经历的远非如此：他们在认识到上帝所赐的恩典的同时，常常会遇到忧虑。他们不仅受到忧虑的试探，还不断地因深深的恐惧而动摇。强烈的试探使他们心烦意乱，这好像与信心的确定性水火不容。”所以，如果我们希望上述教义能够成立，我们必须解决这个难题。的确，当我们教导说信心当具有确定性时，我们并没有说这种确定性丝毫不带有疑惑，也没有说这种确信丝毫不会受到攻击。[32]

后来，加尔文写道：“我并没有忘记我先前所说的，这种记忆不断地被经历更新：信心在各种疑惑中起起伏伏，因而敬虔之人的心灵很难平静。”[33]

以上这些引文及其他论述（特别是对通过圣礼加强信心的论述 [34]）表明：尽管加尔文想把信心和确信放在一起，但是他也认识到基督徒需要在上帝的应许中逐渐地获得更加完全的信心。这一点隐含在加尔文相关的表达之中，如：上帝应许的“完全的信心”，他好像对信心的操练和他所谓的“完全的信心”之间进行了区分。简言之，加尔文区分了“应然”的信心和日常生活中“实然”的信心。他写道：“通过这些话，保罗清楚地表明：除非我们敢以平静的心站在上帝面前，否则我们就没有正确的信心。只有对神圣的慈爱和拯救有确定的自信，才会生出这种胆量。信心一词的确常常用来表达自信……对于被定义之词，我们应当……找到其绝对的完整性。而这并没有排除成长的余地。”[35]

加尔文对信心的定义像劝告一样，提醒读者应该“习惯性地、正确地思想信心。”[36] 信心应当永远以完满的确信为目标，即使我们实际上无法获得完全的信心。原则上，信心已经赢得了胜利（约翰一书5:4）；实际上，它还没有完全得着这种胜利（腓利比书3:12-13）。

　　然而，对信心的实践和经历—尽管有时候信心微弱—会证实以圣言为根基的信心。加尔文对经历的兴趣并不像证实以圣言为根基的信心那么大。加尔文说，经历加强信心。信心“要求十分稳定的确定性，就像人们习惯从所经历和证实之事中获得信心一样。”[37] 信心的对象和在经历中对信心的确认都是上帝的恩赐，上帝通过祂的圣言证实其恩慈的属性。

因此，加尔文的目的并非是单纯的经历（nuda experientia），他寻求以圣言为根基的、在实行圣言时流淌出来的经历。亲历圣言的知识是不可或缺的。[38] 加尔文认为，两种知识是必须的：源自圣言的对信心的知识（scientia fidei)，“尽管这种知识并没有完全被启示出来，”和“实践圣言时获得的” 经历性的知识（scientia experentiae）。[39] 这两种知识的根源都是上帝的圣言，因为经历帮助我们认识圣言中启示出的上帝。[40] 与圣经不相符的经历绝非出自真信心。简而言之，尽管信徒对真信心的经历与他盼望经历到的真信心相差甚远，但是对信心的理解（信心的应然层面）和经历（信心的实然层面）本质上统一在圣言之中。

2、肉体与圣灵

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

有必要回到我们在其他地方提到的对肉体和圣灵的区分。在这一点上，它最清楚地显明了自身。因此，敬虔之人的内心感受到一种分割，因为他部分地尝到了因认识圣善而有的甜蜜，部分地因意识到自身的不幸而感到的痛苦；部分因着福音的应许而得享平安，部分因其自身明显的罪行而恐慌不安；部分欣喜于对生命的盼望，部分因着死亡而战栗。这些变化源自不完全的信心，因为此生信心永远不会达至完全，所以我们无法彻底医治不信之疾。当残存于肉体的不信开始攻击已经内化的信心时，就会引起这些冲突。[41]

　　同路德一样，加尔文是在灵与肉之争的基础上提出应然与实然的二分。[42]基督徒能够敏锐地感受到灵与肉之间的张力，因为这是由圣灵引起的。[43] 经历性信心中充满的悖论（例如改革宗对《罗马书》7章14-25节的经典诠释）在这一张力中找到了答案：“我以内心[灵]顺服上帝的律。我肉体却顺服罪的律了”（25节）。因此，加尔文写道：“基督徒无法不担忧，但同时又拥有最可靠的慰藉……忧虑和信心[能够]共存于信徒的心灵……的确如此：我们不应把基督从我们这里或把我们从祂那里分开。相反，我们应当勇敢地用双手紧紧抓住基督亲自与我们结成的团契。”[44]

加尔文把灵里真正的安慰同肉体的匮乏放在一起，因为这就是基督徒自身的状况。由于心灵最终的胜利只能在基督里得以实现，所以基督徒此生将会处于灵与肉的永恒争战中。灵里充满了因“认识圣善而有的喜乐”，尽管肉体使人自然地倾向于不信。[45] 只要仍有残余的肉体，“每日良心的挣扎”就会困扰信徒。[46] 加尔文写道，信徒“现在的状况离上帝之子的荣耀很远。”“就肉体而论，我们不过是尘土和影子，死亡常在我们眼前。我们面临大量的痛苦和不幸……因此，我们往往发现自己就是一个地狱。”[47] 当基督徒仍然处于肉身之中时，他有时甚至会怀疑整个福音。

　　被上帝摈弃之人没有这种挣扎，因为他们既不爱上帝，也不恨恶罪恶。加尔文说，他们沉溺于自己的欲望之中，“不敬畏上帝。”但是信徒越发真诚地“委身于上帝，他就会越发敏感于上帝的愤怒。”[48] 当然，这种对上帝恩宠的确信和对其愤怒的敏感只在表面上显得似乎对立。事实上，一颗恐惧战兢的虔诚之心有助于确立信心，阻止傲慢，因为敬畏源自一种特有的不配之情，而信心源自上帝的信实。[49] 这种灵肉之间的张力使信徒无法沉溺于肉体，也不会陷入绝望。[50] 基督徒的灵魂绝不会完全陷入绝望，相反，每次在绝望的边缘，信心都得到了成长。灵肉之间的争战加强了信心，它使基督徒时刻谨守，而非沮丧绝望。[51] 在圣灵的佑助下，从天而来的信心超越所有争战，相信上帝的圣言必然是信实的。

　　即使肉体的不信折磨着信徒，信徒的心灵仍然能在祷告的祈求和圣礼的安息中相信上帝的怜悯。通过祷告和圣礼，信心在与不信的争战中赢得上风。“信心最终胜过这些围攻它……使它陷入绝境的困难。[信心就像]一棵棕榈树，冲破层层重负，向上伸展。”[52]

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

3、信心的萌芽和信心的意识

第三，尽管教义和经历、灵与肉之间有张力，但是，加尔文坚持认为信心和确信并非与不信深深地纠缠在一起，好像信徒的信心只具有或然性，而非确定性。[53] 最微小的信心萌芽在本质上也具有确信，尽管信徒因为软弱常常不能抓住这一确信。基督徒可能徘徊于疑惑和迷惘之间，但是圣灵根植于心的信心的种子不会消失。正因为它是圣灵的种子，信心才具有确信。虽然确信的增长和减少与信心的起伏成比例，但是信心的种子绝不会消失。加尔文说：“敬虔之人心中的信心不可能被拔除，信心牢牢地扎根于内心最深之处，无论信心怎样动摇，其光泽绝不会完全被磨灭，就算在灰烬之中还潜伏着信心的火花。”[54]

因此加尔文解释说：“不能因为微小的信心具有微弱的确信而削弱信心和确信之间的关联。” [55] 确信是正常的状态，但其程度不同，并与信徒对确信的意识一致。因此，在回应微弱的确信时，牧师不应否认信心和确信之间的有机联系，而应鼓励信徒靠着圣灵，运用各种蒙恩之道，追求更稳固的信心。

4、三位一体的架构

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

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

　　加尔文认为，在这一系列建立确信的复杂因素中，天父的拣选和基督的保守至关重要。因此，他写道：“正确理解预定论不但不会动摇信心，相反会为信心提供最好的依据，”[56] 特别是在关于呼召的情形中：“我们肯定蒙拣选与我们的呼召相关，这是建立确信的另一种方式。因为天父说，凡被基督接纳的人都是托付给基督享有永生的人。”[57]

　　上帝所预定的拣选（Decretal election）是蒙上帝保守和信心确信的可靠根基；拣选并不是冷漠的因果关系。就如凯笛（Gordon Keddie）所言：“加尔文从未把拣选放到一种纯粹确定性的视野中，其中上帝……被视为‘一个令人恐怖的偶像’，操纵着‘机械的因果决定论’，而基督徒的经历被简约为要么畏缩被动，要么狂热激进，同时等待上帝对他隐密判决的某种‘启示’。加尔文认为，事实上在圣经中，拣选并不会动摇得救的的确信，只会巩固。”[58]

这一根基只有在以基督为中心的背景中才能稳固。因此，加尔文不断地强调作为拣选之镜的基督，“我们必须在其中不自欺地思想我们的拣选。”[59] 拣选使基督徒从一种绝望的无能中转向满足一切拯救条件的基督，使他们定睛于耶稣基督带来的希望，并因上帝对耶稣基督的应许而承受他们本不配得的爱和怜悯。[60]

　　在与基督的联合中，“救恩的确信就像拣选的确信一样真实有效。”[61] 基督在成就上帝拯救和复兴我们的旨意中成为我们的基督。最终，我们不再认为基督“远远地站在一边，并不居于我们之中。”[62] 既然基督是为了我们，那么真诚地默想基督就是看到祂在我们里面成形，因为基督最想给予我们的就是祂自己。加尔文说，上帝使自己“降卑在基督之中”（little in Christ），从而使我们理解并且只想逃到能使我们的良心感到平安的基督那里。[63] 信心必须始于、落于、终于基督。加尔文认为“真信心完全与基督相联，以至它不知道，也不愿知道除基督之外的一切，”[64] 因此，“我们不能把基督与我们、或把我们与基督分开。”[65] 主观和客观的确信都溶在与基督的合一之中。单单在基督里寻求确信，也表明我们视自己为基督的肢体。如威利斯沃特金斯所言：“离开基督，只把信心放在我们自身，这完全是一种假设；离开基督的身体，只把信心放在基督那里，也完全是一种假设……救恩的确信是推导出来的自我知识，这种知识的焦点仍在与其身体相联的基督，我们在基督的身体，即教会中互为肢体。”[66]

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

但是，加尔文清醒地意识到：或许有人认为天父已经把他托付给了基督，但事实并非如此。强调基督在三位一体的拯救计划中作为选民的接受者和引导者，是信徒蒙拣选和得拯救的中保、应许和典范，这是一回事。而知道一个人是否通过真信心与基督联合完全则是另一回事。许多人好像属于基督，而基督却不认识他们。加尔文说：“每天都有一些看似属于基督的人不断地背离基督……这种人从未通过发自内心的信靠与基督相联，而得救的确信则使我们具有这种发自内心的信靠。”[67]

加尔文从未在讲道中用虚假的救恩确信安慰会众。[68] 许多学者都提到加尔文实际接触到的会众都是已经得救的听众，从而轻视加尔文强调对信心和拣选要有一种主观的、经历式的认识。这种看法是对加尔文的误解。尽管加尔文遵行他所说的“慈爱的判断”（例如：称那些具有可嘉许的外部生活方式的教会成员为被拯救的基督徒），但同时他还常常断言，只有少数人带着拯救的信心接受了所传的圣言。他说：“尽管上帝的圣言毫无例外地传讲给了人们，人们都接受了教导，但只有十分之一的人尝到了圣言的滋味；而且，仅有百分之一的人能从中获益，并借着圣言在正路上前行，至到终点。”[69]

　　加尔文认为，许多与信心相似的感觉却缺乏拯救的特性。由此他提到了未成形的信心、暗含的信心、信心的预备、临时的信心、幻想的信心、虚假的信心、信心的影像、短暂的信心和虚伪的信心。[70]

加尔文说，人们很有可能自欺。因为被上帝弃绝之人常会有某种与蒙拣选的信心非常相似的感觉，[71] 因此自我省察是必不可少的。他写道：“让我们学会省察自己，并且查验我们是否具有上帝用来区分其子民的那些内在标记，即：敬虔和信心的生命之根。”[72] 令人愉快的是，真蒙拯救的人将会在圣灵的引导下，经过诚实的自省脱离自欺。加尔文说：“与此同时，要教导信徒以谦卑诚恳的心自省，以免滋生出肉体的安逸，而丧失了信心的确信。”[73]

　　即使在自省中，加尔文也强调基督。他说，我们必须省察自己，以便察看我们是否单单信靠基督，因为只有这种经历才合乎圣经。兰尼（Anthony Lane）说，对加尔文而言，与其说自我省察是“我是否信靠基督？”不如说是“我是否信靠基督？”[74] 此处我们自省的关键不是我们自己的信靠，而是我们信靠的对象基督本身。自我省察必须始终把我们引向基督和祂的应许。它也绝不能脱离圣灵的帮助，因为圣灵本身会在信徒的灵魂中照亮基督的拯救之工。加尔文说，离开基督、圣言和圣灵，“如果你独自默想，那只能带来诅咒。”[75]

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

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

　　加尔文认为，圣灵在实施救赎之中作用巨大。圣灵作为个人的安慰者、委托者和保证者使基督徒相信他被上帝收养为儿子：“圣灵为我们证明：当祂作为引导者和老师时，我们的心灵就会确信上帝收养我们为儿子；因为若无之前圣灵的见证，心灵自身就无法获得这一确信。”[76] 圣灵的工作成为所有得救确信的基础，但这并不会降低基督的作用，因为圣灵就是基督的灵，圣灵把基督徒引向基督和其益处，并把这些益处实现出来，使他们获得确信。[77]

　　基督和圣灵的联合对确信的教义有深远的意义。在使信徒相信上帝的应许中，近来学者并不重视加尔文强调圣灵之工的必要性。确信的根基应当为上帝在基督里和在圣言里的应许，而确信的原因是圣灵，祂在人心中运行。然而，格拉弗兰德（Cornelis Graafland）辩论说，这种区分过于简单，因为圣灵总是作为基督之灵运行。所以确信中的客观因素和主观因素不能这么轻易地被分开；在基督里的客观拯救必定经由圣灵的主观确定。格拉弗兰德的结论是：“在圣灵里并通过圣灵，基督是我们信心的根基。”[78]

　　此外，加尔文认为，基督徒客观上依靠上帝的应许，这作为确信的主要根基必须经过圣灵的主观确定后才能成为真正的确信。被上帝弃绝之人或许会宣称上帝的应许，但却没有亲自感受到或意识到这些应许。圣灵常常会在被上帝弃绝的人那里做工，但以一种次级的方式。加尔文说，被上帝弃绝之人的心灵或许会短暂地被光照，好像他们似乎开始拥有信心；但是，“除了对恩典有些模糊的意识之外，他们一无所获。”[79]

从另一方面来讲，蒙拣选者在不可朽坏的源头那里获得了新生。[80] 他们亲自品尝到的好处是那些被上帝弃绝之人闻所未闻的。只有他们才真正获得了真理，即上帝的应许；只有他们的见证才能称为“圣灵的光照”；只有他们对上帝的知识才是经历性和直觉性的，因为上帝在基督里向他们显明自己。[81] 圣灵发出的、对上帝应许的信心会带来与基督的合一。[82] 加尔文说，只有蒙拣选者“被吸引并且完全热切地爱慕上帝”；他们“生来就朝向上帝”并且“能够获得上帝最隐密的珍宝。”[83] “严格说来，圣灵只给蒙拣选者盖上了赦罪之印，好让他们靠着特殊的信心将此为己所用。”[84] 只有蒙拣选者才能获得特殊的信心和一种特殊的、内在的见证。

　　罗马天主教神学家史伍茨尔（Heribert Schutzeichel）认为，加尔文对特殊信心和特殊见证的强调使人想起天特会议（Council of Trent）所坚持的观点，即确信往往以特殊的方式得以显现。[85] 然而，天特会议认为，确信是特殊并罕见的；而加尔文认为，确信是特殊且常见的，因为它是信心本质的一部分。[86] 天特会议认为，确信与圣言无关，而加尔文则认为确信常常与圣言相联。来自圣灵的、关于确信的见证并没有通过某种神秘的影像或可闻之声对圣言有所加添。[87] 相反，它与圣言相合。圣灵的印记是一种个人性的见证，它通过福音的方式表明上帝的应许是为了信徒本身。加尔文说：“确信……是一件超越人类心智之事，在某种程度上，可以说是圣灵使我们确信上帝圣言中的应许。”[88] 被上帝弃绝之人对这种确信一无所知，因为他们从未体验过上帝应许的客观真理和圣灵的主观印记这二者的合一。

　　然而，最后在区分蒙拣选之人和被弃绝之人时，加尔文更多地提到了圣灵在我们心里的作为，而非基督为我们所为，因为前者的分界线更为明显。他更多地提到了内在经历、感觉、光照、悟性，甚至“强烈的情感。”[89] 尽管加尔文意识到过度内省的危险，但他也承认只有上述这些出自圣灵，并在信心的范围、经历和顺服之内时，上帝的应许才是充分的。[90]

　　简言之，加尔文的立场就是：三位一体中的三个位格都对信徒内心形成得救的确信有所参与。而且，基督的作为和圣灵的工作相辅相成。加尔文对匹古斯（Pighius）的回答说：“对我而言，基督是一千个见证。”这一回答表明，对他而言，基督是确信的源头，并且是压倒性的、根本的和主要的源头，而这正是因为圣灵将基督及其祝福带给了他。还有，伯克华（Berkouwer）指出，加尔文的《敬虔学》不厌其烦地“重复并且反对那种脱离基督及其十架来获取确信的尝试，”[91] 这一点必须放到圣灵的工作中来理解，因为没有人能够不靠圣灵就相信基督。[92] 圣灵通过圣言向基督徒表明：上帝是一位慈爱的上帝，并使基督徒靠信心相信基督的应许。

五．结论

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

　　首先，加尔文关于信心的概念包括本质上的确信和纯正的信心，它不要求基督徒总能感受到确信。许多研究加尔文的学者，包括卡宁汉姆，都忽略了这一点。卡宁汉姆说，消除加尔文思想中明显矛盾的惟一方法就是继续“假定此定义最初并不完全是为了说明什么是真信心的本质，即何为真信心，特别是什么是最完美的或最大的真信心。”[93] 但是，加尔文认为，确信就是信心的本质，并且包含在信心的一切活动之中，不管基督徒是否意识到。

　　其次，将这些原则结合在一起之后，就信心和确信而言，任何在加尔文和加尔文主义者之间进行的断然区分都将被摈弃。尽管强调的重点多种多样，但是，加尔文和加尔文主义者都认同：基督徒并不是总能认识到自己所拥有的确信。[94] 加尔文把确信放到对信心的定义之中，这与《威斯敏斯德信条》中对信心和确信的区分并不矛盾，只因他和信条的关注点不同。加尔文是从信心具有确信的特点来定义信心，而《威斯敏斯德信条》把确信作为一种自觉的、经历性的现象。[95]

最后，尽管卡宁汉姆的观点正确，即加尔文没有回答与信心和确信相关的所有问题，但是，达伯奈和贺智（Charles Hodge）却走的太远，他们认为加尔文的学说自相矛盾，或者不了解几个世纪后浮现出的问题。[96] 尽管十七世纪的属灵状况与十六世纪大不相同，但是，对加尔文就信心与确信关系进行全面研究之后，我们就会发现一套紧密相关的完整学说，并且这一学说与圣经和经历都相符。加尔文在其《敬虔学》、释经著作和讲道集中始终强调确信，这证明在他所处的时代中，个人确信这一问题十分突出。此类短语“这就是如何获得确信，”“这就是我们拥有的那种确信”和“我们的确信就在于此，”表明加尔文的听众对确信几乎一无所知。[97] 听他讲道的人们刚刚脱离罗马教皇的控制，这些人曾经受到的教导是：确信就是异端。加尔文教导说，尽管不信不会轻易消失，但确信才是常态。通过这种教导，他想在教会中将确信建立在坚固的圣经根基之上。他说，不信不过是一种疾病，是信心的中断，它不会每天都胜过信心，最终的胜利也不属于它。[98] 相反，上帝“盼望治愈这种[不信的]疾病，且在我们中间获得祂所应许的完全的信心。”[99] 因为信心源自上帝，所以它必定获胜，而上帝甚至会用疑惑和攻击来加强信心。基于信心在上帝里的永久胜利，加尔文激励那些常常疑惑的基督徒要向上帝去寻找得救的确信。

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

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

　　路德亲笔记录了他在信心和确信方面的挣扎，这一点广为流传，众所周知。而J.H.Merle D’Aubigne 论证说加尔文的“内室成为他挣扎的场地，其激烈程度不亚于路德在Erfurth小屋里的争战。”(History of the Reformation in Europe in the Time of Calvin[London:Longman, Green, Longman, Roberts & Green,1863],1:522)比较加尔文注释《诗篇》的前言（Calvin’s Commentaries [repr.Grand Rapids: Baker, 1979], 4:xxxvii-xlix[hereafter:Commentary]）;C.Harinck, “Geloof en zekerheid bij Calvijn,” De Saambinder 68(1990)#38:5-6; H.J.Couvee,Calvijn en Calvinisme:Een studie over Calvijn en ons geestelijk en kerkelijk leven (Utrecht: Kemink en Zoon,1936),70-95.

[3] 约翰·加尔文《基督徒敬虔学》[此后简称为：《敬虔学》.],ed. by John T. McNeill and trans. By F.L.Battles (Philadelphia: Westminster Press,1960),Book 3,chapter 2, section14 (hereafter:3.2.14).关于加尔文的拉丁文著作，参见Opera quae supersunt omnia, ed. by Guilielmus Baum, Eduardus Cunitz, and Eduardus Reuss, vols.29-87 in Corpus Reformatorum (Brunsvigae: C.A.Schwetschke et filium, 1863-1900; hereafter:CO).

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

[5] Commentary on John 3:33; Psalm 43:3. Cf.Exalto, De Zekerheid des Geloofs bij Calvijn, p.24.Edward Dowey 错误地划分了圣经和确信，他声称加尔文关于信心学说的核心是确信而非圣经的权威。加尔文认为圣言无法从确信中分离出来。（The Knowledge of God in Calvin’s Theology [New York: Columbia University Press, 1965],182）.

[6] Commentary on Matthew 8:13; John 4:22.

[7] Commentary on Genesis 15:6; Luke 2:21.

[8] 《敬虔学》.3.2.32.

[9] 《敬虔学》.3.2.29,41.Commentary on Acts 2:39.

[10] 《敬虔学》.3.2.32;Commentary on Romans 4:3,18:Hebrews 11:7,11.

[11] 《敬虔学》.3.2.6;3.2.15; Commentary on 1 John 3:2.

[12] 《敬虔学》.3.2..16.

[13] Commentary on Romans 8:16; 1Peter 1:4; Hebrews 4:10.

[14] 《敬虔学》.3.2.7.

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

[16] 《敬虔学》.3.2.7.

[17] 《敬虔学》.3.2.16; cf.3.2.42.

[18] Robert T. Kendall, Calvin and English Calvinism to 1649 (New York: Oxford University Press,1979),19; cf. 《敬虔学》. 3.2.6,3.2.16,3.2.22.

[19] 《敬虔学》. 3.2.41; 3.2.14.

[20] Commentary on Acts 2:29 and 1 Corinthians 2:12.

[21] 《敬虔学》.3.2.16.

[22] Commentary on Romans 8:16,34; 《敬虔学》.3.2.2.

[23] Cunningham, Reformers, 119ff.; Robert L. Dabney, Discussions: Evangelical and Theological (1890; repr. London :banner of Truth Trust,1967), 1:216ff.; idem, Systematic Theology, 702,709.

[24] 《敬虔学》.3.2.7; Commentary on Matthew 8:25; Luke 2:40.

[25] 《敬虔学》. 3.2.4,3.2.15.

[26] 《敬虔学》.3.2.18-20.

[27] Cf.《敬虔学》.3.2.17-21; Commentary on Galatians 4:6.

[28] Ibid.,89-90.

[29] 《敬虔学》.3.2.33ff.

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

[31] 比较《敬虔学》. 3.2.12.

[32] 比较《敬虔学》.3.2.16-17;强调为作者所加。

[33] 比较《敬虔学》.3.2.51,强调为作者所加。

[34] 比较，特别是《敬虔学》.4.14.7.

[35] 《敬虔学》.3.2.15,3.3.8.

[36] Helm, Calvin and the Calvinists, 26.

[37] 《敬虔学》.3.2.15.

[38] 《敬虔学》.1.7.5.

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

[40] 《敬虔学》.1.10.2.

[41] 《敬虔学》.3.2.18.

[42] 比较C.A.Hall, With the Spirit’s Sword: The Drama of Spiritual Warfare in the Theology of John Calvin (Richmond: John Knox Press,1970).

[43] 比较Shepherd , Faith in the Theology of John Calvin, 24-28.

[44] 《敬虔学》.3.2.24, 强调为作者所加。

[45] 《敬虔学》.3.2.18,3.2.20.

[46] Commentary on John 13:9.

[47] Commentary on 1 John 3:2.

[48] Commentary on Psalm 6:6.

[49] 《敬虔学》.3.20.11.

[50] 《敬虔学》.3.2.17.

[51] 《敬虔学》.3.2.22-23.

[52] 《敬虔学》.3.2.17.

[53] 比较Graafland, Zekerheid van het geloof,31n.

[54] 《敬虔学》.3.2.21.

[55] A.N.S.Lane, “The Quest for the Historical Calvin,” Evangelical Quarterly 55 (1983):103.

[56] 《敬虔学》.3.24.9.

[57] 《敬虔学》.3.24.6.

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

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

[60] 《敬虔学》.3.24.6; William H.Chalker, “Calvin and Some Seventeenth Century English Calvinists” (Ph.D.dissertation, Duke,1961),66.

[61] Wilhelm Niesel, The Theology of Calvin, trans. Harold Knight (1956; repr. Grand Rapids: Baker, 1980),196.比较《敬虔学》.3.1.1;Shepherd, Faith in the Theology of John Calvin,51.

[62] 《敬虔学》.3.2.24.

[63] Commentary on 1Peter 1:20.

[64] Commentary on Ephesians 4:13.

[65] 《敬虔学》.3.2.24.

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

[67] 《敬虔学》.3.24.7.

[68] 比较Cornelis Graafland, “ ‘Waarheid in het Binnenste’:Geloofszekerheid bij Calvijn en de Nadere Reformatie,” in Een Vaste Burcht, ed. K. Exalto (Kampen: Kok, 1989),65-67.

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

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

[71] 《敬虔学》.3.2.11.

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

[73] 《敬虔学》.3.2.7.

[74] “Calvin’s Doctrine of Assurance,”47.

[75] 《敬虔学》.3.2.24.

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

[77] 《敬虔学》.3.2.34.

[78] “Waarheid in het Binnenste,” 58-60.

[79] 《敬虔学》.3.2.11.

[80] 《敬虔学》.3.2.41.

[81] 《敬虔学》.1.4.1;2.6.4,19.

[82] Balke, “The Word of God and Experientia according to Calvin,”26.

[83] 《敬虔学》.3.2.41.

[84] 《敬虔学》.3.2.11.

[85] Katholische Beitrage zur Calvinforschung (Trier:Paulinus-Verlag,1988).

[86] Tracts and Treatises,3:135ff.比较Michael A. Eaton, Baptism with the Spirit: The Teaching of Dr Martyn Lloyd-Jones (Leicester: InterVarsity Press,1989),44-55.

[87] Commentary on Acts 7:31; 9:15; 23:11.

[88] Commentary on 2Corinthians 1:22.

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

[90] 《敬虔学》.3.1.1.比较Randall C.Zachman. The Assurance of Faith: Conscience in the Theology of Martin Luther and John Calvin (Minneapolis: Fortress,1993),198-203.

[91] Faith and Perseverance, trans. Robert Knudsen (Grand Rapids: Eerdmans,1958),61.

[92] 《敬虔学》.3.2.35.

[93] Reformers, 120; 比较Gerrit H. Kersten, Reformed Dogmatics, trans.J.R.Beeke and J.C.Weststrate (Grand Rapids:Eerdmans,1983), 2:404.

[94] Commentary on John 20:3.比较Peter Lewis cited in Errol Hulse, The Believer’s Experience (Haywards Heath, Sussex: Carey Pub., 1977),128-29.

[95] Westminster Confession of Faith, ch.18.比较Sinclair Ferguson, “The Westminster Conference,1976,”The Banner of Truth no.168 (1977):20.

[96] Cunningham, Reformers,p.120; Dabney, Discussions,1:216; Charles Hodge, Exposition of 1 and 2 Corinthians (repr.Wilmington, Del.: Sovereign Grace,1972),367,

[97] 《敬虔学》.3.2.22.

[98] 《敬虔学》.3.2.24.

[99] 《敬虔学》.3.2.15.

# 第三章 加尔文：福音主义的传讲者与实践者

许多学者会对本章标题提出异议。某些人或许会说，罗马天主教通过教宗制、修院制和君主制汇集起来的强大力量才维系了基督教福音火炬经久不灭，而加尔文及其他宗教改革家则是试图熄灭它。[1] 然而，另一些人则会宣称，约翰·加尔文这位改革宗和长老宗“教义与神学之父”， 在很大程度上担负起了在宗教改革运动中重燃合乎圣经的福音的重任。[2]

有些人同样会将加尔文誉为改革宗差传运动“神学之父”。[3] 人们就加尔文对福音与差传态度所持观点不一，肯定一方有谓之衷心支持到适度支持者，[4]否定一方则有谓之漠不关心到积极反对者。[5]

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

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

一．加尔文：福音主义的导师

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

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

在加尔文的教导中，基督国度的普世性是一个反复重申的主题。[6] 加尔文说，三一上帝中的三个位格全都参与了这一国度的拓展工作。圣父“不是躲在角落里说明到底何为真宗教，而是向地的四极发出祂的大声。”[7] 基督降世，“乃是要用祂的恩典来覆庇整个世界。”[8] 而圣灵降临，“则是要将福音传到地极。”[9] 简而言之，那“遍满地面”的无数后裔都是从基督而生的。[10] 基督国度的胜利终将在列邦中彰显出来。[11]

三一上帝如何将自己的国度延伸到世界上呢？对此，加尔文的回答既涉及了上帝的主权，也包括了我们的责任。他说，福音主义的工作乃是上帝的工作，而不是我们的工作；但是，上帝却用我们作祂的器皿。加尔文引用撒种的比喻来解释基督将生命的种子撒遍各处（马太福音13:24-30），并要用属天的能力而非人的方式来聚集自己的教会。[12] 然而，福音却并非“如雨从云端降下”，而是“用人手带到所差往之地”。[13] 耶稣教导我们说，上帝“使用我们的工作，并呼召我们在耕作这块田地时成为祂的器皿。”[14] 拯救之能在乎上帝，但祂却是借着福音的传讲来彰显祂的救恩。[15] 上帝传福音成为我们传福音的原因。[16]我们乃是与上帝同工，而且祂允许我们在“构建祂儿子掌管全世界的荣耀”中有分。[17]

加尔文教导说，“聚集教会”的通常方式是借着人外在的声音；“因为尽管上帝可以用一种隐秘的影响将每个人带到祂面前，但祂却用人的能动性，以便能在他们内心唤醒一种对彼此得救的渴望。”[18] 他甚至说，“没有任何事能像缺少牧者那样延迟基督国度的进程。”[19] 但是，却没有人有最终发言权。是主，加尔文说，“使福音的声音并不仅是在某个地方响起来，而是在全地到处响起来。”[20] 福音并不是漫无目的地传给列邦的，而是按照上帝的诫命来传的。[21]

按照加尔文的观点，这种将上帝的主权与人传福音的责任结合起来的方式，给我们以下教训：1）作为改革宗传道人，我们必须每天为上帝之国的拓展来祷告。正如加尔文所说的，“我们必须每天盼望上帝从地的各处召集自己众教会来到自己面前。”[22] 因为用我们的祷告来成就上帝旨意是上帝所喜悦的，所以我们必须为外邦人归信祷告。[23] 加尔文写到：“这应当成为我们每天盼望的伟大目标，就是上帝要从世上列国中召集属祂的教会，以便祂能加增其人数，用诸般的恩赐来丰富他们，并在他们中间建立起一种合法的秩序。”[24] 借着每天祈求上帝的国度降临，我们“宣告自己是属上帝的仆人和儿女，深深委身于祂的声誉。”[25] 2）我们断不可因传福音工作中少了可见的成就，就灰心丧气，而是要继续祷告。“我们的主要操练自己儿女的信心，因为祂并没有伸出自己的双手来完成祂应许给自己儿女的各样事情。而且，这种情况应当尤其用在耶稣基督的统治上，”加尔文写到。“倘若上帝将此事搁置了一天或一年[而没有结果]，这也不能成为我们放弃的理由，但与此同时我们仍必须祷告，毫不怀疑祂垂听我们的祷告。”[26] 我们必须不住祷告，相信“基督必将显现，为着我们的救恩，也为着普天下的人救恩来行使祂的权能。”[27] 3）我们必须勤勉工作以拓展基督的国度，晓得我们的工作必不是徒然的。我们所蒙的救恩使我们有义务为他人的救恩辛劳。加尔文说，“我们乃是按此条件为主所召，就是每个人今后都当竭力引导他人归向真理，使迷途之人归回正途，向堕落之人伸出援手，赢得那教外之人。”[28] 而且，每个人忙于用其他方式来侍奉上帝，这仍然不够。“我们的热心同样也须百尺竿头更近一步，来吸引其他人。”我们务要尽自己之所能，来吸引普天下的所有人来归向上帝。[29]

我们必须宣扬福音的原因有许多。加尔文提出了如下原因：1）上帝吩咐我们要这样作。“我们当牢记，福音的宣讲不但是基督发出的命令，而且也在祂的督责和带领之下。”[30] 2）上帝以榜样来引领我。正像那位至爱我们的恩慈之上帝，我们必须“像祂那样，向我们以外的所有人伸出自己的臂膀来。”[31] 3）我们盼望荣耀上帝。真基督徒渴望将上帝的真理传遍各地，好让“上帝得着荣耀。”[32] 4）我们盼望讨上帝的喜悦。正如加尔文所写，“推进福音的传扬，就是献上上帝所悦纳的祭。”[33] 在致书那五位因在法国宣扬福音而被判处死刑的学生时，加尔文写到：“既然[上帝]用你们的生命从事如此宝贵的事业，就是为福音作见证，就无须疑惑这对祂来说乃是宝贵的。”[34] 5）我们向上帝负有责任。“我们务要劳苦好推进这福音进程，这是恰如其分的，”加尔文说到。[35]“我们的责任就是要向列邦传扬上帝的良善。”[36] 6）我们对自己的罪人同胞负有责任。我们当加强对罪人的爱，因为我们晓得“唯有那些透过宣讲福音认识到祂的慈爱与温柔的人，才能求告上帝。”[37] 因此，每次与人相遇都应当激励我们引导他们来认识这位上帝。[38] 7）我们感谢上帝。那些欠了上帝的怜悯之债的人，注定要成为《诗篇》作者那样，向万民“大声赞美上帝的恩典”。[39] 倘若像我这般的大罪人都能蒙拯救，那其他人就更能蒙拯救了。我既欠了上帝的债，就当竭力为着他人的得救而辛劳；我若不这样行的话，就是出尔反尔了。正如加尔文所说的那样，“就信心的本质而论，没有任何事比那让一个人忽略自己弟兄灵性死亡状态，却将这知识之光留在自己心里，更前后不一的了。”[40] 我们务要出于感恩之心，将福音带给那些处于忧患中的人；否则，我们就是对上帝我们的救恩无感恩之心。[41]

加尔文从未臆测说，差传工作已经由使徒完成了。与此相反，他教导每个基督徒必须用言语和行为来向他或她遇见的每个人见证上帝的恩典。[42] 加尔文肯定“凡信徒皆祭司”原则包括教会在基督的先知、祭司与君王的职分上的参与。它托付众信徒，要在他人面前承认基督之名（即先知性的工作），为他人的救恩代求（即祭司性的工作），并使他们成为基督的门徒（即君王的工作）。这乃是整个有生命活力的教会“直传到地极”的强有力福音行动的基础。[43]

二．加尔文：福音主义的传讲者

加尔文相信，我们务要充分利用上帝赐给我们传福音的各种机会。“每当一次教导他人的机会出现时，我们就应当认识到，一扇门已经被上帝之手打开了，好叫我们将基督介绍给这地方的人，我们不可拒绝接受上帝如此慷慨赐予我们的邀请，”他如此写道。[44]

另一方面，当各样机会都受到限制并且福音大门向我们的见证关闭之时，我们也不可再顽固执着于试图去作那不可能成就的事。与此相反，我们当祷告并寻求其他机会。“在没有任何成功希望时，大门便关闭了。[那么]，我们就不得不走另一条与之不同的道路，而不是在这种惘然劳力试图去克服它的过程中耗尽自己”，加尔文写到。[45]

但是，见证过程中的诸般困难却并不是停止努力的借口。在致书那些正在法国遭受着严酷的限制与迫害的人们时，加尔文曾经写道：“唯愿每个人都竭力吸引并赢得那些他们所能赢得的人归向耶稣基督。”[46] “每个人都当克尽自己的责任，而不是屈服于任何拦阻。当末日之时，我们的努力与诸般劳苦都不会枉然；它们必将得着那而今仍未显明的成功。”[47]

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

1、在教会中的福音工作

今天，有太多时候，我们会把传福音仅仅看作是圣灵重生的工作以及罪人随后借信心接受基督了事。若然如此，我们便抛弃了加尔文所强调的归正乃是一个全人持续归正过程的观点。

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

加尔文在自己教会中就是一位出类拔萃的传福音的人。他的福音始于宣讲。威廉•鲍斯玛（William Bousma）写到：“他有规律地、常常讲道：每隔一周，都在一周平时的时间里，早晨六点钟（冬天则是七点钟）宣讲旧约圣经；在主日清晨则宣讲新约圣经。在主日下午，则宣讲《诗篇》。在他一生中，按照他的时间表来看，在他回到日内瓦城之后，共计讲道4000次；每年讲道达170次之多。”讲道对加尔文来说是如此之重要，以致在他临终前回顾自己一生的成就时，他把讲道放在了自己的作品之前。[48]

加尔文讲道的目的除了教导人之外，就是要传福音。一般而论，他会围绕四、五节旧约经文与两三节新约经文来讲道。他每次都会思考一小段经文，首先解释这段经文，然后再将其应用到自己会众的生活中。加尔文的讲道在应用方面绝不会仓促了事；毋宁说，这一段应用常常要比他讲道中的解释还要长。讲道人必须要像父亲一样，他写到：“要将饼掰成小块，来喂养自己的孩子。”

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

加尔文经常教导自己会众如何来听一场讲道。他告诉他们在讲道过程中到底要寻找什么，当用什么样的心来聆听。他的目标就是要帮助人们尽其所能参与到讲道中，好让他们的灵魂得以饱足。来听一场讲道，加尔文说，当包括“甘心乐意地来顺服上帝，并且毫无保留。”[49] “我们并不是仅仅来听听自己不明白的东西，”加尔文补充说，“而是要因此受激励以克尽自己的本分。”[50]

加尔文同样也借着自己的讲道向那些尚未得救之人伸出手来，用在基督里的信心的必要性及其意义到底是什么来深刻影响他们。加尔文曾解释说，他不相信在自己牧养的人群中所有人都会得救。尽管对教会中那些过着一种令人称赞的外在生活的成员充满了爱心，但他还是在自己圣经注释中有三十多次提到，在他的《敬虔学》一书中九次提到（仅就《敬虔学》第3卷21节至第4卷24节计算），这些人当中只有少数人是用得救的信心来领受所传讲的真道。“即便是传讲的是同一篇道，譬如，向一百个人传讲，其中只有二十个人用出于信心的顺服来领受这道，而其余人则认为它毫无价值，或一笑了之，或对它嗤之以鼻，或对它厌恶有加，”加尔文说道。[51] 他写到，“尽管所有人，毫无例外一同听了上帝之道的传讲，一同受教；但是，十个人中却鲜有一人能尝到这道中滋味；的确，百个人中鲜有一人能从中受益，并因此行在正路之上，直到这世界末了的。”[52]

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

2、日内瓦传福音

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

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

即便如此，也仍然不够。加尔文希望改变日内瓦人生活中的各个领域。在他制定的教会条例当中，他要求每个教会除讲道外还要有三种附加功能：1）教导功能。神学博士应当讲解上帝之道，最初是以非正式讲座形式进行，后来则是在1559年所建立的日内瓦学院（Geneva Academy）这一更为正式的环境中。在加尔文的继承人伯撒退休之前，日内瓦学院已经培养了1600名用于侍奉的牧师。2）教会纪律。每个教会中按立的长老，在牧师协助之下，要负责维持教会的纪律，监督教会成员及其领袖的行为。3）慈善功能。每个教会中的执事应收取奉献，并将其分发给穷人。

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

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

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

加尔文领导下的日内瓦，决非仅仅是一处避风港和一所学校而已。它并非一座置身事外、独善其身的神学象牙塔，显然是为了尽自己福音之责并满足他人需要。人的器皿在这所港湾中得到装备和休整，好让他们能远航驶入世界需要的汪洋大海中，勇敢面对那等待他们的风暴与危险，好把基督的福音之光带给那陷在无知与黑暗中的人们，他们原本是从这里出来的。他们在这所学校中受教，好叫他们因此能将那使自己得自由的真理教导给别人。”[53]

在接受了日内瓦大学的影响之后，约翰·诺克斯（John Knox）将福音教义带回了自己的祖国苏格兰。英格兰人则接受装备以领导英格兰的改教事业。意大利人得到了他们所需的、供在意大利教导之用的真理；而法国人（他们构成了难民中的绝大多数）则将加尔文主义传播到了法国。在加尔文真正大公教会异象的鼓励之下，日内瓦变成了福音传遍全世界的核心。按照“牧师团记录”（the Register of the Company of Pastors），1555年至1562年间，共有88个人被差往世界上不同地区。遗憾的是，这些数字并不是全部数字。在1561年，这一年似乎是宣教活动顶峰，记录在案的差传却只有12个人，而其他资料则显示出有几乎十二倍于这一数字的人数——亦即不少于142个人被差往前往不同地方。[54]

对一个在弹丸之地的城邦共和国中挣扎的教会来说，这是一项惊人的成就。但是，加尔文自己认识到这一努力的战略价值所在。他曾写信给布林格说，“每当我想到这个小小角落[日内瓦]对传扬基督国度的来说是何等重要，我就有很好的理由为此劳心，对此事应当仔细监督才好。”[55]

在一篇围绕《提摩太前书》第3章14节所作的讲道中，加尔文曾宣讲到，“唯愿我们能关注上帝所托付给我们的事，好让上帝乐意将祂的恩典显明出来，不单是向一座城市或者是一小群人显明出来，而是要显明祂必将统治整个世界；好让每个人都能在真理里面来侍奉祂并且敬拜祂。”

3、在法国的福音工作

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

法国仅仅有部分地区对改革宗的福音是开放的。宗教与政治上的敌对情绪，亦即同样也威胁着日内瓦的情况，在法国一直都是一种危险。然而，加尔文与自己的同工却最大限度利用了他们拥有的这个小小的窗口。在日内瓦牧师团的详细记录中，讨论对法国差传工作进行监督的内容要远比其他国家多得多。[56]

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

那些作为牧师回国的法国难民虽然最终被杀害，但他们的热情却激发了他们所在牧区的希望。他们的差传工作，按照牧师团的记录来看，寻求“在法国推进人们对福音的认识，正如我们主所吩咐的那样，”乃是成功的。改革宗福音宣讲带来了显著复兴。1555年在法国仅有一所完全在组织上成形的教会。七年后，则有将近2000所教会。

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

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

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

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

4、在巴西的福音工作

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

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

然而，我们仍然对这些事件有一定了解，因为莱里的约翰（Jean de Lery）一位鞋匠，也是日内瓦城的一名神学生不久便加入了巴西殖民者行列中，他在自己日记中记录了一些事。他写到，“这封信请求日内瓦教会立刻向维叶加农派出传讲上帝圣道的牧师，并与他们一道派来大量‘在基督徒敬虔上受过良好教训’的其他人员”，以便更好使他与他的人归正，并带领那些野蛮人认识救恩。”[57] 向异教徒传扬福音的责任就这样清清楚楚摆在了日内瓦教会面前。

按照莱里的约翰记载，教会当时的反应是这样的：“在接到这些信件并听到这些消息之后，日内瓦教会便为耶稣基督国度能在一个如此遥远、如此陌生、全然不认识真上帝的国度中的拓展，而立刻感谢上帝。”[58]

牧师团选择了两位牧师差往巴西。牧师团的记录明确记载着：“[1556年]8月25日，星期二，在接到一封要求本教会差派牧师前往已由法国征服的新岛[巴西]的信件之后，便选举出了皮埃尔•李歇尔（M. Pierre Richer）牧师与威廉·查理提埃(Guillaume Charretier)牧师。这两个人随后被交托给主来照管，并随身带上了这所教会的信件后被差派出去。”[59] 此外，还为殖民地选出了十一位平信徒，其中便包括莱里的约翰。

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

在巴西印第安人中的工作进展得并不顺利。李歇尔牧师在1557年4月给加尔文的信件中提到，这些野蛮人野蛮到了难以置信的地步。“其结果是，我们将基督传给他们的希望备受挫折，”他说到。[60] 然而，李歇尔并不想放弃这一差传工作。他告诉加尔文说，这些宣教士将分阶段推进自己的工作，并耐心等待那六位被安置于印第安人（图皮安巴人，Tupinambas）当中学习他们语言的年轻人。“因为至高者已经将这一重任托付给了我们，我们盼望这块以东地能成为基督将来的产业，”他充满信心地补充说。同时，他相信，殖民地改革宗教会中那些敬虔、勤勉的会众的见证能够影响那些印第安人。

李歇尔便是加尔文强调差传工作的惊人见证，原因有四种：1）在某一艰难处境中行做那些困难的事情时要顺服上帝；2）相信上帝会为将来的见证创造机会；3）坚持基督徒的生命与行为作为一种见证方式的重要意义；（4）相信上帝会拓展祂的国度。

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

这样便结束了向印第安人差传的工作。没有任何关于印第安人归信的记录。但是，当一份关于里约热内卢殉道者的记录在六年后被公之于众时，却以这样的话开头到：“一块蛮荒之地，在看到我们主耶稣基督的殉道者赴死的见证后被彻底惊呆了，终有一天会结出这宝贵鲜血一直盼望结出的果子来。”[61] 正如德尔图良所写的那样，“殉道者的鲜血乃是教会的种子。”今天，在巴西保守的长老宗教会中，改革宗信仰通过真道的宣讲在不断增长，而且各种事工都用葡萄牙语打上了改革宗和清教徒的名称。

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

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

2）家乡的工作。那些批评加尔文的人，声言他的福音工作并未传到外邦的差传工场上，这很不公允。难道基督没有吩咐自己门徒在耶路撒冷、犹大全地（家乡的差传）、然后到撒玛利亚直到地极（国外的差传）吗？显而易见，这些已经成型的教会（established church）应当既参与家乡的差传工作，也参与国外的差传工作；但是，我们若认为一项工作比另一项工作更重要，那我们就犯了错误。一种真正的福音主义精神是看到种子遍撒各处。它不会成为那种“离家乡越远越好”的世俗精神的牺牲品。

3）政府的限制。海外差传工作对宗教改革者来说实际上是不可能的，这是因为欧洲大多数政府都掌握在罗马天主教君王或皇帝手中。在当时对新教徒的迫害是普遍现象。正如加尔文所写的那样：“今天，若上帝愿意让自己的福音在全世界得到传扬，好使普天下的人都出死入生，那祂似乎是在要求一种不可能办到的事。我们看到，我们在各个地方受到的限制何等大，而且撒但动用了何等多又何等险恶的诡计来反对我们，以致所有的路都被这些王公们给堵死了。”[62]

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

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

加尔文尽其所能支持国外前线的福音工作。尽管遭到了惨痛失败，从1550年至1560年巴西口岸新教的先驱事业仍然激发了加尔文悉心的同情、关注，并不断与之通信。[63]

5、加尔文的传道精神与拣选

尽管加尔文专门论及宣教学的著作为数有限，但他的《基督徒敬虔学》、圣经注释、讲道、信件和生命都闪耀着这一种宣教精神。有一点是足够清楚的，就是加尔文有一颗拓展我们主耶稣基督的国度直到地极的福音主义心志。加尔文的愿望就是要让“基督的国度在各处昌盛”。在地上建立上帝天国的统治是如此重要，加尔文说到，它“不仅要在我们所关心之事中占据重要的一席之地，而且甚至要占据我们所有的思想。”[64]

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

拣选激励人采取福音行动，因为上帝的主权通过“蒙恩之道”连接于拣选（使徒行传13：44-49）。拣选引发以谦卑依靠上帝的祝福为特色的宣教行动。白白的恩典的教义对上帝为本、荣耀上帝的福音主义来说，并不是某种障碍；它是一道抵制人本主义的福音及其方法的铁壁。[65]

加尔文从未让拣选的教义限制了福音白白的赐予。他教导说，因为无人晓得到底谁是选民，所以传道人必须按照上帝愿意万人得救的方式来运作。[66] 拣选并非在限制传福音，而是在巩固它。拣选属于上帝隐秘的旨意中的特殊范畴，而不是属于教会传福音行动中的范畴。因此，必须向每个罪人宣讲福音；罪人对在基督里白白赐下的福音做出归信的回应，便显明他到底是不是上帝的选民。因为尽管福音的呼召是传给所有听道之人的，但圣灵却唯独使这一呼召在选民身上成为有效的呼召。[67] 上帝为教会打开大门，好使福音得以传遍天下，而祂的选民则会听受福音并借着信心做出回应。[68]

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

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

6、一句鼓励的话

加尔文因被人臆想成没有支持传福音而一直受到人们诟病。我们已经看到，情况本非如此，这些教训应当激励我们。

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

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

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

在这种时刻，我们应当效法加尔文的榜样。从他身上学到某些教训，包括：1）更加仰望基督。更多安息在祂的保守之中，因为你的恒忍安稳在祂里面。当寻求恩典，好效法祂在患难中的忍耐。你所受诸般的试炼会警告你，但它们却并不会摧毁你。你的十字架乃是上帝所设立的通往宝座之路（启示录7：14）。

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

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

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

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

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

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

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

这正是加尔文归正福音全部内容的要旨所在，而且也必然是我们的福音主义信仰全部内容的要旨所在。唯愿上帝帮助我们忠于祂的名，并顺服祂的圣道，寻求祂为我们打开的门，并与加尔文一道祷告说：“唯愿我们每天在祷告中恳求你，绝不疑惑；而是恳求在你所设立的基督掌管下，在基督为我们的救恩又为普天下人的救恩行使赐给祂的权能时，你能再次聚集普天下的人”。[69]

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

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

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

[4] Johannes van den Berg, “ Calin’s Missionary Message ,”The Evangelical Quarterly 22 (1950):174-87; Walter Holsten, “ Reformation und Mission,” Archiv für Reformationsgeschichte 44,1(1953);1-32; Charles E.Edwards, “ Calvin and Missions,” The Evangelical Quarterly 39 (1967):47-51; Charles Chaney, “The Missionary Dynamic in the Theology of John Calvin,” Reformed Refiew 17,3 ( Mar 1964): 24-38.

[5] Gustav Warneck, Outline of a History of Pretestant Missions ( London: Olophant Anderson & Ferrier, 1906,)19-20.

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

[7] Commentary on Micah 4:3.

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

[9] Commentaries on Acts 2:1－4.

[10] Commentary on Psalm 110:3.

[11] T. F. Torrance, Kingdom and Church ( London: Oliver and Boyd, 1956), 161.

[12] Commentary on Matthew 24:30.

[13] Commentary on Romans 10:15.

[14] Commentary on Matthew 13:24-30.

[15] John Calvin, Institutes of the Christian Religion, ed. John T. McNeill＆Trans Ford Lewis Battles（Philadelphia Westminster Press, 1960）. Book 4, chapter 1, section 5.(以下使用格式如Inst 4.1.5.)

[16] Commentary on Romans 10:14-17.

[17] Commentary on Psalm 2:8.

[18] Commentary on Isaiah 2:3.

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

[20] Commentary on Isaiah 49:2.

[21] Commentary on Isaiah 45:22.

[22] Inst.3.20.42.

[23] Sermons of Master John Calvin upon the Fifthe Book of Mses called Deuteronomie, tran. Arthur Golding (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1987), sermon on Deuteronomy 33:18-19. (以下采用格式 Sermon on Deuteronomy 33:18-19).

[24] Inst.3.20.42.

[25] Inst.3.20.43.

[26] Sermon on Deuteronomy 33:7-8.

[27] Commentary on Micah 7:10-14.

[28] Commentary on Hebrews 10:24.

[29] Sermon on Deuteronomy 33:18-19.

[30] Commentary on Matthew 13:24-30.

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

[32] Bonnet, Letters of Calvin, 4:169.

[33] Bonnet, Letters of Calvin, 2:453.

[34] Bonnet, Letters of Calvin, 2:407.

[35] Bonnet, Letters of Calvin, 2:453.

[36] Commentary on Isaiah 12:5

[37] Inst.3.20.11

[38] Sermon on Deuteronomy 33:18-19.

[39] Commentary on Psalm 51:16.

[40] Commentary on Isaiah 2:3.

[41] Sermon on Deuteronomy 24:10-13.

[42] Inst.4.20.4.

[43] Sermon on Deuteronomy 18:9-15.

[44] Commentary on 2 Corithians 2:12

[45] Ibid.

[46] Bonnet, Letters of Calvin, 3:134.

[47] Commentary on Genesis 17:23.

[48] William Bouswsma, John Calvin: A Sixteenth-Century Portrait ( New York: Oxford, 1988), 29.

[49] Leroy Nixon, John Calvin, Expository Preacher(Grand Rapids: Eerdmans,1950),65.

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

[51] Inst. 3:24.12.

[52] Commentary on Psalm 119:101.

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

[54] Ibid., 45-46.

[55] Bonnet, Letters of Calvin, 2:227.

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

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

[58] Ibid.

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

[60] Beaver, “ The Genevan Mission to Brazil,”62.

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

[62] Commentary on Genesiss 17:23.

[63] Beaver, “ The Genevan Mission to Brazil,”55-73.

[64] Bonnet, Letters of Calvin, 2:134-35.

[65] Van den Berg, “ Calvin’s Missionary Message,” 179.

[66] Inst. 3.24.16-17.

[67] Ibid.

[68] Ibid3.21.7.

[69] Cited in J. Graham Miller, Calvin’s Wisdom (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1992),221.

# 第四章 清教徒的默想实践

默想带来应用，默想带来医治，默想带来引导。”

—库沃维尔（Ezekiel Culverwell）[1]

灵命成长本是基督徒生命的一部分。彼得教导基督徒“在我们主救主耶稣基督的恩典和知识上有长进”（彼后3：18）。《海德堡教理问答》说，真正的基督徒相信他们是基督的肢体，与基督的受膏有份。他们靠着基督开始新的生活，并有上帝赐下的圣灵为证。靠着圣灵的力量，他们“求在上面的事”（西3：1）。他们必然期盼灵命成长，因为“靠真信心与基督相连的人必会结出感恩的果子。”[2]

今日基督徒灵命成长的一个障碍就是，忽略对属灵知识的培养。我们用于祷告和读经的时间不够，并且我们已经放弃了对默想的操练。可悲的是，默想一词曾被视为是基督徒的核心操守，是“与祷告相联的、为祷告所做的极为重要的准备。”现今默想却成为与不合乎圣经的新纪元运动（New Age）相关的术语。我们理当谴责那些进行超验默想和其他各种放松大脑的训练，因为这类活动与假宗教相关，如佛教和印度教，但与圣经毫无关系。这种默想的焦点在于倒空大脑，脱离世界，融入所谓的宇宙心灵（Cosmic Mind）—而非相联于、倾听于、服侍于活生生的、有位格的上帝。但是，我们可以从这些人身上看到安静反思和持久默想的重要性。[3]

基督教会曾一度深入地进行合乎圣经的默想，这种默想包括脱离罪恶，爱上帝和爱邻舍。在清教徒时代，无数的牧师传讲如何默想，并就此主题撰文著书。[4] 我们将在本章查看清教徒的默想艺术，考察默想的性质、责任、方式、主题、益处、障碍和作为自省的默想。[5] 我们若视清教徒为导师，或许能在这个时代复兴合乎圣经的默想实践。

一．默想的定义、性质和种类

默想或深思的含义为“思想”或“反思”。大卫说：“我默想的时候，火就烧起”（诗39:3）。默想的意思还有“轻柔的谈话声，低语，嘴唇发出声音……含有我们所说的自言自语。”[6] 这种默想包括低声背诵记在心中的经文。

圣经常常提到默想。《创世记》24章63节说“天将晚，以撒出来在田间默想。”尽管约书亚的主要职责是带领以色列人征服迦南，但是主却命令约书亚昼夜思想律法书，好使他谨守遵行那书上所写的一切话（书1:8）。默想一词在《诗篇》中出现的次数比在其他经卷中出现的总和还要多。《诗篇》第一篇提到，惟喜爱耶和华的律法，昼夜思想，这人便为有福。大卫在《诗篇》63篇6节说，他在床上记念主，在夜更的时候思想主。《诗篇》119篇148节写道，“我趁夜更未换将眼睁开，为要思想你的话语。”[7]

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

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

对清教徒而言，默想既操练头脑，又操练内心。基督徒不但用理智，也用情感接近默想的主题。华森（Thomas Watson）将默想定义为“我们对心灵进行的神圣操练，为要记住并认真地思想上帝的真理，且亲自应用这些真理。”[8]

克莱美（Edmund Calamy）写道：“真正的默想是这样的，当一个人开始默想基督的时候，他的心会因对基督的爱而燃烧；当他默想上帝的真理时，他会因真理而改变；当他默想罪时，他心中会充满对罪的憎恨。”他还说，为了进行正确的默想，必须通过三道门：理解之门、心灵情感之门和生活实践之门。“当你默想上帝的时候，就要与上帝同行；当你默想基督的时候，就要感到他的珍贵，并愿活出顺服他的生活。”[9]

默想是清教徒每天生活中的本分，它会增加基督徒履行其他生活本分的力量。就如汽油润滑引擎一样，默想也会使基督徒更加勤勉地操练上帝设立的其他的施恩方式（读经、听道、祷告和基督的其他教训），[10] 增加恩典的标记（悔改、信心、谦卑），加深信徒之间的关系（爱上帝、爱弟兄姊妹、爱邻人）。

清教徒提到了两种默想：偶然的和刻意的。克莱美写道：“一种是忽然、短暂、偶然地默想属天之事；一种是严肃、专门、刻意地默想。”偶然默想就是把感官观察到的事物“提升为属天的默想。”信徒把眼见耳闻之事“当作登上天堂的梯子。”这正是大卫在《诗篇》第8篇中看到月亮星宿时联想到的，也是所罗门在《箴言》第6章看到蚂蚁时联想到的，也是基督在《约翰福音》第4章看到井水时联想到的。[11] 曼顿（Thomas Manton）解释道：“上帝用各种各样的形式和仪式训练古时的教会，使他们看到一件普通物体，就会联想到属灵之事；我们的主在新约中用寓言和比喻教导我们，这些寓言和比喻来自人们的日常生活，这就使在世上处于各行各业的信徒都能有一颗属天的心灵，这样，无论我们是在商店、还是在织布机前，还是在田间，都仍然能够想到基督和天国。”[12]

偶然默想—或“即兴”默想 [13]—对信徒相对容易，因为这是在任何时候、任何地方、同任何人在一起都可以进行的一种默想。人的心灵若充满了属灵之事，那么他很快就知道如何通过自然之事思想属灵之事，而被世事充满内心的人则不然，因为就算是属灵之事在他们那里也会变得庸俗不堪。[14] 就如曼顿所写：“一颗慈爱之心就像蒸馏器一样，它能从所遇之事中提练出有益的默想。正如它在上帝中寻求万事，它也在万事中寻求上帝。”[15]

几乎清教徒所著的关于默想的每本著作都提到了偶然默想。有些清教徒，如斯布司托（William Spurstowe），泰勒（Thomas Taylor），布瑞（Edward Bury），和路肯（Henry Lukin），都用专著论述偶然默想。[16]

然而，偶然默想有其危险之处。豪尔（Joseph Hall）主教提醒说，不加约束的偶然默想很容易偏离圣言，成为迷信，就像罗马天主教灵修中的情况一样。[17] 人的想像力必须受到圣言的约束。

对于偶然默想能够进行到何种程度，在清教徒之间并未形成共识。考夫曼（U. Milo Kaufmann）在《天路历程和清教徒默想传统》（The Pilgrim’s Progress and Tradition in Puritan Meditation）一书中说清教徒有两大不同的默想传统。他说，豪尔通过1606年出版的著作《神圣默想的艺术》（Art of Divine Meditation）引领了默想文学作品的发展。考夫曼认为豪尔在神学方面是一位温和的清教徒，尽管在教会组织方面并非如此。豪尔将默想中的想像力限定在圣言的范围内。这极大地影响了安布罗瑟（Isaac Ambrose）和胡克（Thomas Hooker），这些在十七世纪五十年代进行创作的作家，以及欧文（John Owen）和克莱美，他们属于此后另一代作家。考夫曼认为，大多数清教徒作家与罗马天主教的作家不同，他们“不愿默想基督生命中的事件，更愿默想圣经中的教义或具体的教导。”[18]

根据考夫曼的研究，西比斯（Richard Sibbes）和巴克斯特（Richard Baxter）打破了这一传统，提出对圣礼和天国进行默想。特别是西比斯，他强调尽管不受束缚的想像力会给灵魂带来许多伤害，但是灵魂也能“从中获得许多好处。”用地上的词汇来表达天上的事，例如用宴会表达天国，用婚姻表达与基督的联合，这会“给我们的想像力提供很大的遨游空间……会有许多属灵的收获，”西比斯这样写道。[19] 考夫曼相信西比斯所著的《灵魂的冲突》（The Soul’s Conflict）一书改变了巴克斯特，使他强调那种在感官对象和信心对象之间进行对比而产生的想像力。随后受到鼓舞的约翰·班扬（John Bunyan）写出了《天路历程》，他在这本书中发挥想像力，使用了大量影响信徒灵命成长的主题。[20]

尽管考夫曼的评论有一些道理，但是他对清教徒所担忧的越过圣经的想像力却欠考虑。清教徒对过分自由的安瑟伦（Anselm）、伊格那修（Ignatius of Loyola）和其他罗马天主教徒的担忧是有道理的，他们用五种感觉来构想福音故事，特别是基督的被捕、审判、钉十字架和复活。[21] 另外，考夫曼对豪尔和安布罗瑟的消极评价并没有顾及到这两位作家的贡献，即：他们对属灵的想像力和运用感觉给予了极大的自由。[22] 豪尔的《沉思录》（Contemplations）和安布罗瑟的《定睛耶稣》（Looking Unto Jesus）使信徒能够自由地进行默想，却不越过圣经的边界。这一平衡在清教徒传统中至关重要，正因如此，在如何运用被洁净的想像力方面，清教徒堪称我们的导师。[23]

最重要的默想方式是每天在固定时间里进行的刻意默想。克莱美说，“当人分别出……一些时间，进入私室，或独自漫步，严肃且刻意地默想属天之事。”才会有刻意默想。这种刻意落在上帝、基督和真理之上，就像“蜜蜂落在花上，钻入花心，甜蜜地吮吸一样。”这“是灵魂的反思，灵魂通过这种反思回归自身，思考它知道的一切”主题，包括它的“原因、结果、和性质。”[24]

怀特（Thomas White）说，刻意默想有四个源头：圣经、基督教的实践真理、神圣时刻（经历）和讲道。特别是讲道为默想提供了很大的空间。正如怀特所写，“听受一篇并默想一篇讲道胜于听受二篇，却不默想任何一篇。”[25]

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

刻意默想可以是教义式的，以圣言为对象；也可以是实际的，以我们的生活为对象。[26] 古革（Thomas Gouge）把刻意默想中的许多因素结合在一起，写道，“固定的刻意默想就是严肃地用理智思想某些属灵或属天的主题，并在其中与自己对话，最终温暖心灵，加深情感，巩固更加热爱上帝、恨恶罪恶等的决心。”[27]

巴克斯特说，“固定和严肃” 的默想与“偶然和随意”的默想有很大的不同，就如在固定时间里的祷告与在日常忙碌中自发的祷告不同一样。[28] 对于敬虔，两种默想都十分重要；它们都满足了头脑和心灵的需要。[29] 若无内心的应用，默想不过是一种学习。正如华森所言，“学习是为了发现真理，默想是要在灵性上强化真理；”前者探索金矿，后者挖掘金子。学习就如冬天的阳光，其热量和影响非常微小：默想……则会融化冰冻的心灵，使其流出爱的泪滴。”[30]

二．默想的责任和必要性

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

其次，我们应当把上帝的圣言当作他写给我们的书信来默想。华森说：“不能让上帝的话语一闪而过，而应在上帝写给我们的圣言中默想他的智慧，和他赐给我们圣言中的慈爱。”[31] 这种默想将会点燃我们对上帝的感情和挚爱。就如大卫所说：“我又要遵行（原文作“举手”）你的命令，这命令素来是我所爱的。我也要思想你的律例”（诗119:48）。

第三，若无默想，我们就不会成为坚定的基督徒。就像曼顿所说：“除非持续地默想上帝的应许，并以此滋养信心，否则信心就会干枯甚至死亡；正如大卫在《诗篇》119章92节所说，‘我若不是喜爱你的律法，早就在苦难中灭绝了。’”[32] 华森写道，“放弃默想的基督徒就像没有武器的士兵，或像没有工具的工人。若无默想，上帝的真理就不会在我们这里停留；我们的内心就会变得刚硬，记忆变得模糊，放弃默想就会丧失一切。”[33]

第四，若无默想，传讲的圣言就对我们无益。斯加德（Scudder）说，读经而无默想就像活吞“难以消化的生食”。[34] 巴克斯特也说，“人可能吃的太多，却会消化不良。”[35]

华森写道：“对真理的知识和对真理的默想十分不同，就像火炬之光与太阳之光一样：在花园里放盏灯或火炬，对花园毫无影响；而太阳则有十分甜美的影响力，阳光会使植物生长，香草开花。知识就像在悟性中点燃的火炬一样，其影响力微乎其微，并不能使人变得更好；但是默想就像阳光一样，通过情感发挥作用，温暖心灵，使人变得更加圣洁。默想是从真理中获得生命。”[36]

第五，若无默想，就会减弱祷告的功效。曼顿写道：“默想是介于圣言和祷告之间的本分，它与二者都有关系。圣言滋养默想，默想滋养祷告；我们必须听取圣言，才不会陷入错谬。我们也要默想，以免落入荒芜。我们要时常同时操练这些本分。默想必须在听取圣言之后，在祷告之前。”[37]

第六，若无默想，基督徒就不能捍卫真理，因为他们没有支柱和对自我的认识。如曼顿所写：“不会默想的人也不会认识自己。”[38] 华森说：“默想造就了基督徒。” [39] “故此，你看到了默想的必要性，”乌歇尔主教（Archbishop James Ussher）说：“如果我们真想进入天国，那么我们必须下定决心，进行默想。”[40]

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

三．默想的方式

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

1、频率和时间

首先，神圣默想必须频繁地进行—理想的状况是一天两次，如果时间和职责允许；当然最少一天一次。如果上帝要像约书亚那么繁忙的总指挥昼夜默想祂的律法，那么难道我们不应该每天早晚默想上帝的真理吗？一般说来，我们对三位一体的上帝和祂的圣言默想的越多，我们对祂的认识也就越深。默想也会变得容易。[41]

默想之间间隔较长有碍于默想带来的益处。贝慈（William Bates）写道：“如果鸟儿飞离鸟巢的时间过长，那么鸟蛋就会变冷，难以孵化；若不间断地孵化，就会孵出小鸟；同样，我们若长期不履行敬虔的职责，那么我们的感情就会冷却，变得冷酷；这不利于敬虔的培养，也不会给灵魂带来慰藉。”[42]

第二，清教徒建议说，用固定时间来默想，并坚持在这段时间进行默想。这会为默想的本分构筑壁垒，使你“胜过任何想要忽略默想的试探，”[43] 巴克斯特写道。让这段时间成为对你“最合适的时间，”也就是，在你最为清醒且没有其他事务的时候。清晨是一段极为宝贵的时光，因为清晨的默想会为余下的一天定出主调（出23:19; 伯1:5;诗119：147;箴6:22;可1:35）。同样，对某些人而言，夜晚则更有成效（创24:63; 诗4:4）。他们在一天的忙碌之后，准备“在甜蜜的默想中安息在主怀内”（诗16:7）。[44]

在主日进行充分地默想。在《公共崇拜手册》（Directory for the Publique Worship of God）中，参加威斯敏斯德会议的牧师们建议：“在庄严的公共聚会之间或之后，若有空余时间，就用来读经、默想和重复讲道。”[45] 古革劝诫说：“你若品尝过神圣默想的滋味，那么你就不会有时间进行空虚无聊的闲谈，特别是在主日。”[46] 巴克斯特问道：“还有哪天比这天更适合升上天国呢？在这天，我们的主从地上升起，完全胜过死亡和地狱，并为我们获得了天国。”[47]

用特殊的时光来默想。清教徒认为这样的时光包括如下几种：“1）当上帝特别地赐下能力，复兴你的灵命时。2）当你的心灵因着折磨、或恐惧、或诱惑而陷入困苦迷惑中时。30当上帝的使者召唤我们离世时；当我们的白发，或衰弱的身体、或诸如此类的死亡前兆提醒我们，离世之日已指日可待时。”[48] 4)“当一篇讲道或一次圣礼触摸到我们的内心时，或看到审判或怜悯，或上帝的护佑时，因为趁热打铁最为有效（诗119:23）。”[49] 5)“在某些严肃之事前，就如圣餐之前，在深深谦卑之前的特殊时间，或在安息日前。”[50]

第三，“一直默想，直到你的灵魂确实感受到了益处。”贝慈说，默想就像用湿木头生火一样。那些坚持到底的人就会生出火焰。当我们开始默想时，最初只能闻到一些烟雾，然后或许才能看到星星火花，“但是，终将感受到充满神圣情感的、朝向上帝的火焰。”坚持“至到火焰朝向上帝，”贝慈说。[51]

有时候在默想中并没有燃起朝向上帝的火焰。那么，你肯定无法继续默想。“绝不能屈服于懒惰，也不能允许灵性的倦怠：恶者在这两方面都有机可趁，”曼顿写道。“当你灵里的力量已经耗尽时，也可暂停默想，否则上帝的工作就如同枷锁。”[52]

具体用多长时间来默想，大多数清教徒都没有提出建议。然而，乌歇尔提出一周至少一小时。怀特建议说：“考虑到默想包含许多部分，如准备、思考、情感、决心等等；其中每一项都不能草草了事，因为情感不能很快被触动，而一旦有星星火花，我们也不能停止吹燃火星，至到火苗开始燃烧，所以，初学者至少[每天]需要半小时，而深谙默想之道的人至少需要一小时。”[53]

2、准备

清教徒对有效默想的方式给出了一些建议，这些方式都十分依赖“内心的状况”：

1）要把世上之事从心中清除出去，包括世上的事务和享受以及其中的困苦和焦虑。克莱美写道：“祈求上帝，不仅要离开外在的伙伴，也要离开心里的伙伴；即，脱离虚无的、属世的、搅扰的思想。”[54]

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

3）要用最严肃的态度进行默想。要意识到默想的重要、伟大和具有的潜力。如果能够成功地进行默想，就能进入上帝的同在，并再次在地上感受到永恒的喜乐。[55] 正如乌歇尔所写：“你的心里要这样思想，我所做的必须与上帝相关，而在上帝面前，一切都赤裸敞开，因此我要谨慎言辞，集中思想，以免在智慧的上帝面前发出愚妄之辞。当你与地上最伟大的君王谈话时，心里可能还会想别的事情。但是与上帝交谈，切勿如此。上帝能看透人心，所以你一定要稳住心中的舵盘。要思想三位一体中的三个位格都与你同在。”[56]

4）找一个安静自由、没有干扰的地方进行默想。目的为要“隐密、安静、放松，因此首先要离开人群，其次要避免嘈杂，还要减少活动，”豪尔写道。[57]一旦发现合适的地方，就坚持在那个地方默想。一些清教徒建议，可使屋子保持昏暗或闭上眼睛来默想，为了不让可见之物分心。另一些清教徒建议人们可以在大自然中散步或休憩时进行默想。每个人必须找到适合自己的方式。

5）在全能者面前保持一个敬畏的姿势，无论是坐、是站、是走还是躺卧着。默想的时候，身体应该随着情感为灵魂服务。目的为要将灵魂、理智和身体的中心放在“上帝荣耀的光显在耶稣基督的面上”（哥后4：6）。[58]

3、指导原则

清教徒对默想的过程也给出了指导原则。他们说，从求告圣灵的帮助开始默想。祈求我们有力量管理心智，并将信心的眼睛专注于默想之事。如克莱美所写：“我愿你向上帝祈求，求他光照你的悟性，使你尽快进入默想的状态，温暖你的情感，求他祝福你用于默想的时光，你会在默想神圣之事中变得更加圣洁，你会更加克制自己的私欲，你的恩典会因此得到增加，你会更深地脱离这世界和其中的虚空，并因默想而向往天国和属天之事。”[59]

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

此外，选择最适于你目前景况的主题，这将对你的灵魂最为有益。例如，若你灵里感到忧伤，就默想基督乐意接纳可怜的罪人，凡投靠他的人，其过犯都蒙赦免。如果你的良心不安，就默想上帝对痛悔之人所赐的恩典。如果你有经济上的匮乏，就默想上帝对穷困之人的奇妙护理。[60]

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

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

运用“良心、圣经和自然这三本书”[61] 思考有关主题的各个方面：其名称、原因、性质、果实和结果。像马利亚一样，在心中思想这些事。用实例、比喻和反义来光照悟性，点燃情感。然后让判断力来评价你所默想的这个主题所具有的价值。

我们来看克莱美的例子。如果要默想罪的主题，“以对罪的描述开始默想；继续思想罪的范围；思考罪的起源和原因，及罪的恶果和果效，一般的罪和个人特殊之罪具有的偶有属性和本质属性，罪的反义—恩典，罪的比喻，罪的名称，和圣经中提到与罪相关的一切。”[62]

要注意两点。第一，如曼顿所写：“不要用固定的规则限制自由的心灵（spirit）。上帝需要的是敬虔，不是逻辑。当基督徒把自己限制在规条和指令中时，就会陷入困境，他们的思想好像出于死水而非活泉。”[63] 第二，如果你的思绪飞散，就要控制它，进行简短的请求赦免的祷告，求主赐下能够集中心智的力量，把合适的经文再读一遍，然后继续坚定地进行默想。牢牢记住读经、默想和祷告相互关联，其中一项枯干时就转向另一项。一定要坚持不懈；不要向撒旦屈服，放弃默想。

下一步要唤起情感来荣耀上帝， [64] 如爱、渴慕、希望、勇气、感恩、热情和喜乐。[65] 同自己的灵魂对话，包括因自己的无能和缺点而有的抱怨，并在上帝面前提出你自己灵命的需求。相信祂会帮助你。

贝尼斯（Paul Baynes）在讨论作为恩典的“隐密方式”的默想时，首先将默想与视力对内心的影响相比，接着，与孕育和出生的过程进行对比：“就像孕育之后，就会有生产的阵痛，并在预期的时间生产一样：当灵魂经过思想的孕育，情感很快就会兴奋起来，因为情感就像火种一样，当火花碰着它，就会点燃一个思想。当情感消失的时候，意志就会起来发挥作用。”[66]

现在，随着记忆、判断和情感中出现的一切，把默想到的内容运用到自身，从而使灵魂进入本分，获得安慰，并使灵魂脱离罪恶。[67] 正如斐纳（William Fenner）所写：“深入你的灵魂；预备你的内心。让应许、警告、怜悯、审判和命令环绕你的心头。用默想探寻内心的轨迹。在上帝面前敞开心扉。”[68]

省察自己在恩典中的成长。反思过去并询问自己，“我做了什么？”展望将来并询问自己，“我决心靠上帝的恩典做什么？”[69] 不要以律法的态度发问，而要在圣灵所赐的恩典中，出于对神圣的渴慕，并盼望获得成长的机会。要谨记，“律法的工作是我们的工作；默想的工作是甜蜜的工作。”[70]

遵循克莱美的建议，“你若想从默想中获益，就必须进入细节；你必须细致地默想基督，用灵魂深处思想基督；也要细致地默想天国，用灵魂思想天国。”[71] 活出你所默想的内容（约1：8）。让默想和实践像姐妹俩一样，携手共进。缺乏实践的默想只能使你更加有罪。[72]

然后把应用变为决心。怀特写道：“你的决心要坚定且稳固，不[仅仅]是希望，还有毅力和不屈不挠的意志”。[73] 下决心抵挡各种犯罪的诱惑。把你的决心写下来。最重要的是，决心一生都要“成为不断默想圣洁和属天之事的人。”以“甜蜜的顺服之心”把自己、家庭及你拥有的一切都交在上帝手中。

以祷告、感恩和诗歌唱颂来结束。斯文诺克（George Swinnock）写道：“祷告最好以默想开始，默想最好以祷告结束。”华森说，“让祷告贯穿默想。祷告使每件事都具有了神圣的光泽；默想若无祷告就像世俗的沉思一样。祷告会使默想专注于灵魂；祷告就像系在默想最后的结，避免默想的内容滑落失散。祈求上帝将那些神圣的默想永远存留在你的理智之中，并将默想的滋味存于你的心中。”[74]

为上帝在默想中的帮助献上感恩，否则就如格林汉姆（Richard Greenham）告诫的那样：“我们下次默想就会受损。”[75]

诗歌体的《诗篇》对默想有极大的帮助，其诗歌体裁便于记忆。《诗篇》作为上帝的圣言，适于默想。作为“对灵魂的全面剖析”（加尔文），它们为默想提供了足够的材料和指导。作为祷告（诗72：20）、感恩（诗118：1）的诗篇，都可作为进行默想的有效途径和结束默想的恰当方式。豪尔写道，他在结束默想时感受到了极大的安慰，当他“在唱颂某节经文或两篇大卫《诗篇》时，心灵和声音都会升到上帝那里。大卫的诗篇向我们揭示出进行默想当有的状态。以这种方式结束默想，内心就会充满甜蜜和满足。”[76] 拉特夫德（John Lightfoot）补充说：“在公众场合绝大多数默想工作都是透过唱诗赞美来进行的。它使内心持久地停留在口中所说出的内容之上。话语在祷告和听道过程中一句紧接一句，但在唱诗的时候却有较长的停留。”

最后，不要急于从默想转入世事。以免像古革所说：“那样，就会忽然熄灭在默想中被点燃的心灵。”[77]要知道，默想一小时，“胜过听千次讲道，”乌歇尔说，“这并不是贬低圣言，而是对圣言的尊重。”[78]

四．默想的主题

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

1、导论（prolegomena）

1）上帝的圣言（3）

2）护教（1）

2、上帝论（Theology proper）

1）上帝的性质和属性（7）

2）上帝工作和护理（7）

3）人的主要目的在于荣耀上帝（4）

4）上帝的威严（3）

5）上帝的怜悯（3）

6）创造的上帝（2）

3、人论(Anthropology )

1）罪的毒害和我们个人的罪（9）

2）内心的朽坏和欺诈（5）

3）亚当里的堕落和离弃上帝（4）

4）人的虚空（4）

5）灵魂的价值和不朽（3）

6）身体的脆弱（2）

7）世上福乐的不确定性（1）

8）贪婪的罪（1）

9）上帝和人之间的对比（1）

4、基督论（Christology）

1）基督的受难和死亡（8）

2）基督的爱（5）

3）基督的位格（4）

4）福音的奥秘（4）

5）基督的属性（2）

6）基督的职分（2）

7）基督的生命（2）

8）基督的地位（1）

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

1）上帝的应许（7）

2）对恩典的经历性证据进行自省（5）

3）基督徒大量的特权（3）

4）圣灵的恩典和位格（3）

5）信心的好处（2）

6）成圣（2）

7）祷告（2）

8）上帝的诫命（2）

9）上帝的警告和威吓（2）

10）叛教的危险（1）

11）得救人数的微少（1）

12）危害灵性之事（1）

13）爱、喜乐和希望（1）

14）安息日（1）

15）舍己（1）

6、教会论（Ecclesiology）

1）上帝的设立（5）

2）圣餐（4）

3）洗礼（2）

4）听读圣言（2）

5）教会的喜乐与忧伤（1）

7、末世论（Eschatology）

1）天国（10）

2）死亡（8）

3）审判（7）

4）地狱（7）

5）永恒（5）

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

名誉和地位，无知，败坏，圣洁的生活，闲话，恶友，上帝的应许，对世界的爱，满足，虚伪，幸福，对世界的爱，同伴，天和地，工作和辛劳，财富，天堂和地狱，死亡，折磨，圣战，罪，成功，在恩典中成长，骄傲，对罪的恨恶，偏见，贪婪，祷告，爱，亵渎，高贵，祷告，诱惑，蒙恩之道的运用，敬拜，幸福，顺服，悔改，野心，自负，生命的短暂，自省，逆境，折磨，信心和哲学，愉悦，罪，忠实的朋友，分裂和真理，悲伤和担忧，害怕，异教徒和基督徒，眼中的光，理智和心灵，真正的敬虔，伤害自己，心和口，对时间的运用，挂虑，护理，爱，不悦，友谊，投机买卖，谴责，嫉妒，世上的享乐，效法好榜样，时间 ，享受，善工，果实，愚蠢，行善，隐居，幸福生活，属天的矫正（heavenly correction），属天的饥渴，悔改，属灵的争战，试探中的力量，属天的思想，谦卑，死亡，生命的目的，辨别善恶，疯狂，默想本身。[79]

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

对清教徒而言，可能最重要的默想主题就是天国—我们在那里完全认识上帝、敬拜上帝并且享受与祂的同在；基督在那里坐在父上帝的右边，圣徒在那里欢喜快乐，因为他们被改变之后荣上加荣。巴克斯特写道，“默想是其他本分的生命，而天国的观念是默想的生命。”[80] 天国是最重要的默想主题，因为：1）基督现在在天上，而我们的救恩包括靠圣灵与基督联合。祂是我们的智慧，公义，圣洁和救赎。基督是天国的中心，也应该是我们所有信、望、爱的中心。2）只有我们以基督的心为心时，我们才能在现今这个邪恶的时代中活出基督。也就是说，如果我们真有一颗属天的心灵，我们就会从天国的角度来看地上的时代。3）天路历程的目标就是天国。在地上，我们是朝圣者，在信、望、爱中走向天国与基督同在。[81]

清教徒教导说，对天国和其他主题的默想在以下三种时刻具有优先性。第一，在敬拜中，需要特殊默想的时候，特别是与讲道相关的默想。克莱美说，“上帝让我们听道，让我们默想所听到的道。”[82] 正如乌歇尔所写：“讲道只是为默想作准备。”[83]

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

巴克斯特写道：“为什么我们会忘记大部分讲道的内容，为什么信徒听完一个讲道又一个讲道，毫不厌倦地听道或读书，可是他们的灵魂却仍然那么饥渴呢？我想最大的原因莫过于他们对默想的无知和极大的忽略。”他还说，有些听众患有属灵方面的厌食症，因为“他们既无食欲，也不消化，”而另一些人患有属灵方面的贪食症，“他们有食欲，却不消化。”[84]

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

其次，基督徒当以合宜的态度领受圣餐。为此，他当默想主耶稣为他的罪所做出的牺牲。正如怀特所写：“在我们领受圣餐之前、之中、之后都要进行默想：默想天父上帝的爱，默想圣子—耶稣基督—上帝的爱，思想祂伟大的位格，深受的苦难，及这一切完全满足了上帝的公义，我们还要以同样的方式思想圣礼的伟大、性质和作用。”[85]

克莱美列出了在圣礼中默想的十二个主题：“1）天父上帝在赐下基督中彰显出的大爱；2）基督舍己的大爱；3）罪之恶；4）圣餐的伟大；5）领受者自身的不配；6）领受者在属灵方面的需求；7）不配领受圣礼之人受咒诅的状态；8）按理前来领受之人的幸福状态；9）圣礼的构成[面包和酒]；10）圣礼的动作[牧师的动作代表基督]；11）圣礼的应许；12）因着[基督把祂的身体赐给我们]我们当以什么来报答基督。”[86] 清教徒里有些圣徒，如瑞纳德（Edward Reynolds），曾撰文帮助基督徒如何领受圣餐。[87] 欧文论述了为什么领受圣餐前的准备包括默想、自省、祈求和期待。[88] 盼望每个基督徒都做这样的准备。[89]

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

最后，对处于不同灵命程度的基督徒，清教徒给出了不同的指导，如拉纽（Nathanael Ranew）对默想进行了广泛的考察，其中包括为“刚信主的基督徒，”“有一定成长的基督徒，”和为“成熟的基督徒”所写的篇章。基督徒的灵命越长，他们的默想也就越深入。[90]

五．默想的益处

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

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

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

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

4、默想帮助我们在一切属灵的困境中相信上帝的应许，在所有外在的困难中相信上帝的护理，从而扩展了我们的信心。[91]

5、默想升华了我们的情感。华森称默想为“情感的声音”。他说：“默想孕育美好的情感，就像母鸡孵蛋一样；我们靠默想之火点燃情感”（诗39：3）。[92]

6、默想带来悔改并促进生命更新（诗119：59；结36:31）

7、默想是记忆的良友。

8、默想有助于我们把敬拜上帝视为一种可以培养的美德。默想使我们喜爱上帝的殿甚于我们自己的家。

9、默想会把圣经经文输入灵魂深处。

10、默想对祷告十分有益（诗5：1）。默想为祷告定好了音准。

11、默想使我们在听道和读经中能真正地获得益处。默想使圣言“在我们的灵魂中充满了生命和能力。”贝慈写道：“听取圣言就像摄取食物，默想圣言就像消化食物；用默想消化后的圣言会生出温暖的情感，坚定的决心和圣洁的行为。”[93]

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

13、默想会显出罪的邪恶。斐纳写道，默想“聚集所有武器，聚拢所有力量来压制我们的罪，并与罪恶在心中进行激烈的争战。”[94] 胡克说，“默想强化了堕落带来的刺痛，它深深地刺痛了良心，”[95] 默想是“抑制罪的良药”，是“制服贪婪的妙方。”

14、默想促使我们“尽守敬虔的本分，它会使灵魂真切地感到上帝的良善；从而使灵魂愿意尽上本分。”[96]

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

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

17、默想有助于我们持守在信心之中；布瑞芝（William Bridge）写道：默想使我们的心“在一切外在和世界的工作中保持甘甜和敬虔。”[97]

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

19、默想是减轻痛苦的方式（赛49：15-17；来12：5）。

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

21、默想使我们对上帝通过祂的独生子倾注在我们身上的祝福更加感恩。

22、默想荣耀上帝（诗49：3）。[98]

总之，就如布鲁克斯（Thomas Brooks）所写：“默想是灵魂的食粮，属灵真理正是靠着默想的胃和热量得以消化。人若失去心脏就会失去生命，同样，人若没有默想，那么他在阅读中获得的灵粮也就无法消化……并不是读的最多的人；而是默想最多的人才能成为最好的、最甜蜜的、最智慧的和最强壮的基督徒。”[99]

六．默想的障碍

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

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

回答：无能、无知和思绪恍惚不能成为放弃默想的理由。你“丧失能力”不意味着上帝“丧失权利。”真理被宣讲出来，你可能不适应，因为你忽略默想，未曾热爱这个真理。曼顿写道：“罪性所导致的不情愿不会取消我们对上帝的责任，就如醉酒并不能成为奴仆逃避工作的理由。”[100] 要解决这个问题，就要学习“大量神圣的知识”，并且“不断地操练”学到的知识，始终依靠圣灵的帮助。之后你将发现，默想会在应有的过程中变得越来越容易，越来越甘甜。

第二种障碍：繁忙。例如说“世上的工作已经使他们筋疲力尽，他们根本没有时间严肃认真地进行默想。”

回答：仅在闲暇时表现出敬虔远远不够。越是繁忙就越要默想，因为在繁忙中，我们就会带着更多的需要在上帝面前默想。

第三种障碍：灵里倦怠。这种人承认：尽管他们有良好的意愿，但是他们的灵魂却想逃避默想。

回答：《马太福音》11章12节说天国是“努力进入的，努力的人就得着”的奖赏。灵里的追求可得着永恒的奖赏，为什么你却懒于寻求呢？世上的追逐只能带来短暂的酬劳，而你却孜孜不倦呢？灵里“好睡觉的，必穿破烂衣服”（箴23：21）。就如曼顿所说：“尽力强过吃力，责任之绳的约束远胜黑暗之链的捆绑。”[101]

第四种障碍：世上的宴乐和友谊。这种人说，他们不想过于公义，因为他们不想失去虚无的享乐和朋友。

回答：贝慈写道，“世上的宴乐会扰乱我们的灵魂，阻碍我们的身体进行默想……要知道，敬虔的甜蜜是所有感官快乐都无法比拟的。”[102]

第五种障碍：心里的逆反。这种人说，他们不想背负这么艰巨的任务。他们害怕带着负罪感单独与上帝在一起。

回答：“用基督的宝血完全洁净你的良心，”曼顿建议，然后让自己投入获得恩典的方式，包括默想（诗19：14）。[103]

克莱美告诫说，忽略默想的后果很严重。忽略默想会导致内心刚硬。为什么上帝的应许和警告对我们的影响微乎其微呢？因为我们没有相应的默想。为什么我们对上帝的祝福如此缺乏感恩之心呢？为什么上帝的护理和苦难无法在我们的生命中结出敬虔的果子呢？为什么我们无法从圣言和圣礼中获益呢？为什么我们如此轻易地论断他人呢？为什么我们在准备永恒之事上如此漫不经心呢？这在很大程度上难道不是由于我们缺乏默想吗？[104]

我们必须训练自己进行默想。绝大多数清教徒牧师都这样奉劝我们。然而极少有人，即使在清教徒的时代，将默想视为他们的责任。巴克斯特写道：“如果错过一次布道，一次禁食，一次公祷或私祷，大多数人都会感到不安；但是如果忘记默想，那么人们则不会感到不安，或许就在今天之前他们永远都不会感到不安。”[105]

七．结论：作为自省的默想

默想对清教徒而言不仅是一种特殊的蒙恩之道；它还是清教徒进行全面灵修的方法，它是一种合乎圣经、教义、经历和实践的艺术。清教徒的默想观在神学上源自保罗、奥古斯丁和加尔文。清教徒默想的对象主要来自圣经—这本创造之书和良心之书。正如布瑞芝所说：“默想就是为了某人自己的好处，热切地或深情地专注于某事物，从而使他的心智思想、停留并集中在这个事物上，”最终，荣耀上帝。[106]

1、察验

1）你的默想是为了操练“活泼的信心”吗？真正的默想与信心的操练密不可分。你可曾有过沃德（Samuel Ward）描述的这种默想？“在[默想中]将灵魂唤起与基督交谈。思想你早已相信的、习以为常的应许和祝福，事实上现在你就要默想它们，把它们放在你的舌尖，不断地咀爵，直到灵魂之颚感到些许甘甜。把它们放在一起，或分开来看：时而凝思于此，时而深思于彼。这就是新娘所说的，步入花园，品尝果实，若我用平实的话来说，就是运用信心，凭信心而活。”[107]

2）“你心中这些属灵的思想是否使你的生命变得圣洁？”要知道，“厌倦对上帝的思考就会堕落成为魔鬼”（比较雅2：19）。[108]

2、责备或劝告

1）针对非基督徒：当上帝把你造成有理性的造物时，难道祂想让你为了自私和罪恶的目的运用理性吗？上帝为什么不能充满你的思想呢？曼顿责问道“你难道想不起有个上帝和基督吗？祂的拯救和永远的荣耀难道不值得你优先思想吗？你的思想十分广泛，却都用于思想其他事物—思想那些低级的享乐之事—为什么不思想上帝和上帝的圣言呢？”[109]

2）针对基督徒：忽略默想应该“使我们感到恐惧和忧伤。”如果我们不默想上帝，转而默想罪恶之物，这将是多么羞辱上帝的事啊！如果说农夫会想着他的农田，医生会考虑他的患者，律师会深思他的案件，店主会想着他的商品，那么基督徒难道不应该默想他们的上帝和救主吗？[110]

清教徒劝诫说：“你若继续忽略默想，那就会阻碍或破坏你对上帝的爱，使得思想上帝成为负担，而向罪恶敞开了心门，且视罪恶为愉悦之事。忽略默想也会使你易于陷入各种试探和诱惑之中。简而言之，忽略默想会使你慢慢背离上帝。”[111]

拉纽写道：“神圣的职责不会降临在我们身上，我们必须主动地履行神圣的职责。”[112] 听一听华森的劝告吧：“你若曾忽略默想，那就为你的疏忽悲伤痛悔吧，从现在开始关心默想吧！在神圣的默想中单单与上帝相联（一天至少一次）。攀登默想的山峰，当你登到顶峰，就会有纯美的景致向你显现，你会看到基督和天国。愿你记住伯纳德（Bernard）所说的话：‘哦，圣徒，不识佳偶基督，何其羞愧难当，对祂的陪伴同在又怎能体验深知！你当在默想中进入内室，或转入旷野，亲自品尝佳偶基督的怀抱。’”[113]

[1] Introduction to “Divine Meditations and Holy Contemplations,” in The Works of Richard Sibbes (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 2001), 184.

[2] Heidelberg Catechism, Questions 32,45,49,64.

[3] Richard J. Foster, Celebration of Discipline (San Francisco: Harper & Row, 1978), 14-15.

[4] 参考本章所附的参考文献。

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

[6] William Wilson, OT Word Studies (McLean, Va.: MacDonald Publishing Co., n.d. ), 271.

[7] Cf. Psalm 4:4; 77:10-12; 104:34; 119:16,48,59,78,97-99.

[8] Heaven Taken by Storm (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 2000),23.其他清教徒对默想相近的定义，可参见Richard Greenham, “Grave Covnsels and Godly Observations,” in The Works of the Reverend and Faithfvll Servant of Iesvs Christ M. Richard Greenham, ed. H. H. (London: Felix Kingston for Robert Dexter, 1599), 37; Thomas Hooker, The Application of Redemption: The Ninth and Tenth Books (London: Peter Cole,1657),210; Thomas White, A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation with Instances of the several Kindes of Solemn Meditation (London: for Tho. Parkhurst, 1672), 13.

[9] The Art of Divine Meditation (London: for Tho. Parkhurst, 1634),26-28.

[10] Cf. Westminster Larger Catechism, Q. 154.

[11] Calamy, The Art of Divine Meditation, 6-10.

[12] The Works of Thomas Manton (London: James Nisbet & Co., 1874), 17:267-68.

[13] Huntley, Hall and Protestant Meditation, 73.

[14] The Art of Divine Meditation, 14-15.

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

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

[17] Huntley, Hall and Protestant Meditation, 74.

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

[19] Cited in Kaufmann, 144-45.

[20] Ibid., 150-251.

[21] Peter Toon, Meditating as a Christian (London: Collins, 1991), 175-78; The Spiritual Exercises of St. Ignatius, trans. Anthony Mottola (New York: Doubleday & Co., 1964).

[22] Huntley, Hall and Protestant Meditations, 44-54.

[23] Cf. Peter Toon, From Mind to Heart: Christian Meditation Today (Grand Rapids: Baker, 1987), 99-100.

[24] The Art of Divine Meditation, 22-23; Works of Greenham, 38.

[25] White, A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation with Instances of the several Kindes of Solemn Meditation (London: for Tho. Parkhurst, 1672), 17-20.

[26] The Works of Thomas Manton, 17:268.

[27] Christians Directions, shewing how to walk with God All the Day long (London: R. Ibbitson and M. Wright, 1661), 65.

[28] The Saints’ Everlasting Rest (Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 1998), 553. Cf. White, A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation, 14.

[29] Henry Scudder, The Christian Man’s Calling (Philadelphia: Presbyterian Board of Publication, n.d.), 103-104. Cf. The Works of William Bates (Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1990), 3:113-65.

[30] Gleanings from Thomas Watson (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 106.

[31] Sermons of Thomas Watson, 238.

[32] The Works of Thomas Manton, 17:270.

[33] Sermons of Thomas Watson, 238.

[34] The Christian’s Daily Walk, 108.

[35] The Saints’ Everlasting Rest, 549.

[36] Sermons of Thomas Watson, 239.

[37] The Works of Thomas Manton, 17:272.

[38] Ibid., 271.

[39] Sermons of Thomas Watson, 240.

[40] A Method for Meditation: or, A Manuall of Divine Duties, fit for every Christian Practice (London: for Joseph Nevill, 1656), 21.

[41] The Art of Divine Meditation, 96-101.

[42] The Works of William Bates (Harrisonburg, Va.: Sprinkle, 1990), 3:124-25.

[43] The Saints’ Everlasting Rest, 555.

[44] The Works of William Bates, 126-27. 华森强烈建议清早默想（Sermons of Thomas Watson, 250-54）.

[45] See “Of the Sanctification of the Lord’s Day,” Directory for the Publique Worship of God.

[46] Christian Direction, shewing How to walk with God All the Day long (London: R. Ibbitson and M. Wright, 1661), 66-67.

[47] The Saints’ Everlasting Rest, 560.

[48] Ibid., 561-63.

[49] William Fenner, The Use and Benefit of Divine Meditation (London: for John Stafford, 1657), 10.

[50] The Works of Thomas Manton, 17:298.

[51] The Works of William Bates, 3:125.

[52] The Works of Thomas Manton, 17:299.

[53] Ussher, A Method for Meditation: or, A Manuall of Divine Duties, fit for every Christians Practice (London: for Joseph Nevill, 1656), 30-31; White, A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation, 29.

[54] Calamy, The Art of Divine Meditation, 173.

[55] Heidelberg Catechism, Q.58.

[56] A Method for Meditation, 32-33.

[57] Bishop Joseph Hall and Protestant Meditation, 80-81/

[58] The Works of William Bates, 136-39; Baxter,The Saints’ Everlasting Rest, 567-70.

[59] Calamy, The Art of Divine Meditation, 172.

[60] Ibid., 164-68.

[61] The Works of George Swinnock (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1998), 2:417.

[62] Calamy, The Art of Divine Meditation, 178-84. Cf.Gouge, Christian Directions, shewing How to walk with God All the Day long, 70-73.

[63] The Works of Thomas Manton, 17:281.

[64] Jonathan Edwards, Religious Affections (London: Banner of Truth Trust, 1959), 24.

[65] Baxter, The Saints’ Everlasting Rest, 579-90.

[66] A Help to True Happinesse (London, 1635).

[67] The Works of William Bates, 3:145.

[68] The Use and Benefit of Divine Meditation, 16-23。

[69] Ussher, A Method for Meditation, 39.

[70] The Works of William Bridge (Beaver Falls, Pa.: Soli Deo Gloria, 1989), 3:153.

[71] Calamy, The Art of Divine Meditation, 108.

[72] The Sermons of Thomas Watson, 269,271.

[73] A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation, 53.

[74] Ibid, 269.

[75] The Works of the Reverend and Faithfvll Servant of Iesvs Christ M. Richard Greenham, 41.

[76] The Art of Meditation (Jenkintown, Pa.: Sovereign Grace Publishers, 1972), 26-27.

[77] Christian Directions, shewing How to walk with God All the Day long, 70.

[78] A Method for Meditation, 43.

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

[80] The Saints’ Everlasting Rest, 702.

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

[82] The Art of Divine Meditation, 4.

[83] A Method for Meditation, 49.

[84] The Saints’ Everlasting Rest, 549-50.

[85] A Method and Instructions for the Art of Divine Meditation, 88.

[86] The Art of Divine Meditation, 88-96. Cf. The Works of Thomas Manton, 17:288-97.

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

[88] The Works of John Owen, 9:558-63.

[89] Cf. Westminster Larger Catechism, Questions 171, 174, 175.

[90] Solitude Improved by Divine Meditation (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 280-321.

[91] Calamy, The Art of Divine Meditation, 40-42.

[92] The Sermons of Thomas Watson, 256.

[93] The Whole Works of the Rev. W. Bates, 3:131.

[94] The Use and Benefit of Divine Meditation, 3.

[95] The Application of Redemption, 217.

[96] The Whole Works of the Rev. W. Bates, 3:135.

[97] The Works of the Rev. William Bridge, 3:133.

[98] Cf. The Whole Works of the Rev. Oliver Heywood, 2:276-81.

[99] The Works of the Rev. Thomas Brooks, 1:8, 291.

[100] The Works of Thomas Manton, 6:145.

[101] Ibid., 17:283.

[102] The Whole Works of the Rev. W. Bates, 3:122-23.

[103] The Works of Thomas Manton, 17:285. Cf. Hooker, The Application of Redemption , 230-40.

[104] Calamy, The Art of Divine Meditation, 28-40.

[105] The Saints’ Everlasting Rest, 549.

[106] The Works of William Bridge, 3:125.

[107] A Collection of Sermons and Treatises (London, 1636), 69-70.

[108] The Works of Thomas Manton, 7:480.

[109] Ibid., 6:145.

[110] Calamy, The Art of Divine Meditation, 58-75.

[111] Edmond Smith, A Tree by a Stream: Unlock the Secrets of Active Meditation (Ross-shire, Scotland: Christian Focus, 1995), 36.

[112] Solitude Improved by Divine Meditation, 33.

[113] The Sermons of Thomas Watson, 241-43.

# 第五章 律法的教导功用

求你使我离开奸诈的道，

开恩将你的律法赐给我。

我拣选了忠信的道，

将你的典章摆在我面前。

我持守你的法度，

耶和华啊，求你不要叫我羞愧。

你开广我心的时候，

我就往你命令的道上直奔。[1]

上帝的律法直接或间接地向世界和每个人说话。新教神学家已有许多著述，论及律法在社会公共生活和个人生活中（包括信徒与非信徒）的各类用途或功用。根据经典的新教神学理论，律法有三重功用：第一功用称社会功用（civil use），其范围涉及国家与社会的生活和事件之中；第二功用称福音功用（evangelical use），即在归回上帝的经历或过程中，律法能够叫人之罪；第三功用称教导功用（didactic use），即律法是基督徒过感恩和顺服生活的准则。[2]正是这最后一重，亦即第三功用，激发了前引《诗篇》作者的祷告，因为他知道，作为上帝的儿女，当他在“命令的道上直奔”之际，只有上帝的律法才能成为他的引导。

在本章中，我首先概述律法的前两重功用，进而在成圣—这个合适的语境中考察律法的第三功用。成圣必然会涉及到信徒对上帝的感恩和顺服，因为上帝已经在耶稣基督里为他们成就了全备的救恩。真正的信徒唯独因信心称义，并且持守“唯独圣经”的原则，他们将会满心感恩地追求对上帝的信靠和顺服。律法中最富争议的一条诫命就是“当记念安息日，守为圣日”。我们将对这条诫命进行个案研究，并借此详细地探讨：如何以感恩和顺服的心来回应上帝。以上的讨论将带给我们一些重要的结论，关乎基督徒与律法的第三功用之间的关系。

一、律法的功用

1、律法的社会功用

律法的第一功用是指其在社会公共生活中的功能。作为上帝的仆人，国家官员在执行公职时，应当以上帝的律法为参照标准。国家官员的职责在于赏善罚恶（罗13：3-4）。对于从事这项工作的人来说，一套明辨是非善恶的可靠标准是最最不可或缺的，而除了上帝的律法之外，再无更好的标准。

新教的改革者对此问题的看法完全一致。基于抑制罪恶的考虑，马丁·路德在他的《加拉太书注释》（3：19）中写道：“律法的首要目的和功用在于限制邪恶的人……由政府来施行这种限制是非常必要的。此类限制是上帝所设立的，它有助于社会的安宁和稳定，但尤其可以确保福音的传扬免受暴民动乱的阻碍。”[3] 加尔文也论述道：

律法具有下述功能：它至少可以通过对刑罚的畏惧来制约某些人。这些人对何谓正确和公义漠不关心，他们遵守法律完全是出于被迫，是出于对严刑峻法之可怕后果的顾忌。然而，他们受制约并不是因为内在的心意受到了触动或影响。正如马受到笼头和缰绳的约束，他们的外在行动也受到限制，他们蠢蠢欲动的恶念被压抑在了内心之中。[4]

律法的社会功用在圣经大有依据（尤其是罗13：1-7）。从现实的角度来看，考虑到人性的堕落，旅法的社会功用是不可或缺的。根据律法的教导，上帝设立权柄的目的是要施行公义，这必然包括要“叫作恶的惧怕”。执政者的权柄是上帝所赋予的，他们可以借助武力来实施刑罚，甚至包括死刑（罗13：3-4）。

然而，律法的第一功用不但可以防止社会陷入混乱的状态，还有助于提升社会公义，“我劝你第一要为万人恳求、祷告、代求、祝谢，为君王和一切在位的，也该如此，使我们可以敬虔、端正、平安无事地度日”（提前2：1-2）。在上掌权者（“higher powers”）不仅要尽力使作恶的惧怕，还应维系一个和平的环境，使福音得以传扬，敬虔和诚实的品格能够得到成长。改教者据此认为，某些权利是信徒所固有的，国家理应保护这些权利，例如：敬拜的自由，传道的自由以及遵守主日的自由。

对于基督徒来说，律法的第一功用意味着什么？这是一个不可回避的问题。基督徒必须尊重和顺服国家，除非国家命令我们从事上帝所禁止的，或禁止我们从事上帝所命令的。在上述特例之外，任何其他情况下的非暴力不顺服都不具有合法性。抗拒掌权者就是抗拒上帝所设立的，“抗拒的必自取刑罚”（罗13：2）。在现今的时代强调这一点有着至关重要的意义，因为世俗的精神中充斥着对权威的藐视和反叛，甚至连基督徒也常常受其影响。我们需要听从加尔文的教导：

公民对官员的首要责任，就是对官员的公职给予极高的尊敬，视其为上帝所赋予的权柄，进而尊官员为上帝的仆人和代表……[即使]是一个完全不配得到任何尊重的邪恶之辈，如果他执掌政权，那么我们仍然需要相信，上帝已藉其圣言将尊贵而神圣的权柄赐给了他的仆人，用以实行公义和并实施审判。[5]

当然，这并不意味着信徒无权对偏离圣经原则的立法进行批评，甚至谴责。但是，这的确意味着我们“为真理做见证”的一个重要环节，就是在生活中的每个领域甘心顺服合法的权威，无论是在家庭、学校、教会生活，还是在国家领域内。

2、律法的福音功用 [6]

藉着圣灵的工作，道德律在罪人悔改归正的经历中也发挥着重要的功能，包括训诫、教育、责备和咒诅。律法不仅暴露我们的罪，还向我们宣告咒诅，它称我们只配承受上帝的震怒和地狱的刑罚。“凡不常照律法书上所记一切之事去行的，就被咒诅”（加3：10）。律法是一个苛刻的监工，对怜悯一无所知。它恐吓我们，剥光我们的自义，并且把我们赶到了律法的目的—基督耶稣的面前。只有因着基督的义，我们才被上帝所接纳。“这样，律法是我们训蒙的师傅，引我们到基督那里，使我们因信称义”（加3：24）。当然，律法本身并不能够使我们得到在基督里因认识上帝而来的救恩，得救是出于圣灵的工作。确切地说，因着圣灵的工作，律法好像一面镜子，光照出我们的无能和亏欠，封住了我们自夸的口，使我们的心单单仰赖上帝的怜悯，并且让我们在灵里面持续不断地感受到自己需要悔改，在基督里面的信心亦藉此而生。

路德和加尔文对此问题的看法也完全一致。[7] 路德在他的代表作《加拉太书注释》的2章17节中写道：

律法的恰当功用和目标是要使那些心安理得、沾沾自喜的人感受到自己的亏欠，他们会因此而看到自己面临着罪恶、震怒和死亡的危险，并且陷入恐惧和绝望之中，因风吹叶落的声音而心惊胆寒（利26：36）……如果律法是罪的工具，那么它也是震怒和死亡的工具。因为，正如律法使罪恶得以暴露，它也向人显明上帝的震怒，预示死亡的威胁。[8]

加尔文也同样深刻地指出：

（律法）通过警示、告知、定罪和谴责的方式来对付每个人的自义……一个人在被迫以律法的标准来检视自己的生活之后，会放下一切自义的傲慢，并且发现自己远离圣洁，充满了各样以前认为与自己不相干的败坏……律法好像镜子，照出我们的软弱、由软弱而生的不义以及因软弱和不义而招致的咒诅—正如镜子照出我们脸上的污点一样。[9]

就信徒的成圣而论，律法的定罪功用也是至关重要的，因为它可以防止自义的复活，而即使是最圣洁的信徒也时常会面临自义的试探。在律法的光照之下，信徒会把悔改作为一生一世的操练。

律法的定罪工作并不意味着信徒的称义会受到丝毫的减损或归于无效。自重生的那一刻起，他在上帝面前的地位就是稳固且不会失落的。他在基督耶稣里是一个新造的人（林后5：17）。他永远也不会回复到先前受咒诅的状态或失去儿子的名分。然而，律法会暴露出他每日的生活中缺乏的圣洁。他意识到自己的肢体中有个律，就是他愿意为善的时候，便有恶与他同在（罗7：21）。他必然会不断地责备自己，为自己的苦境而悲叹，并且每日呼求耶稣基督的宝血来洗净自己一切的罪（罗7：24；约一1：7，9）。

3、律法的教导功用

律法的第三或教导功用与信徒的日常生活息息相关。根据《海德堡教理问答》的第二问，律法教导信徒：应当怎样为着自己从一切的罪恶和愁苦中得拯救而感谢上帝。在新教的教义史上，律法的第三功用是一个备受关注的话题。

1）墨兰顿（1497-1560）

对律法的第三功用的阐释始于墨兰顿，他是路德的同工和最大的支持者。早在1521年，当墨兰顿宣称“信徒需要十诫”来帮助他们制服肉体时，他就已经为此播下了种子。[10] 在1534年出版的《歌罗西书》（第三版）中，墨兰顿首次正式地将律法的功能或用途从两个增加为三个，[11] 这比加尔文完成《基督徒敬虔学》（第一版）的时间早两年。根据墨兰顿的论证，律法的三个功用依次为强制、威慑，和要求人顺服。他写道，“保留十诫的第三个理由在于信徒必须操练顺服。”[12]

到了1534年，墨兰顿以称义的法律属性（the forensic nature of justification）为基础，来论证善行在信徒生活中的必要性。[13] 根据墨兰顿的主张，信徒首要的义是在基督里被称为义；然而，第二种义，即因无亏的良心而生的义，也很重要。尽管第二种义并不完全，但是，因着信徒自身在基督里的缘故，它仍然能够讨上帝的喜悦。[14] 在信徒的良心藉着神圣的宣告而得以洁净之后，他必须要继续使用律法来讨上帝的喜悦，因为律法启示了上帝旨意的结晶，提供了基督徒顺服生活的整体框架。墨兰顿称这种“无亏的良心”为“高贵而不可或缺的属天安慰”。[15] 如温格特（Timothy Wengert）所言，墨兰顿强调无亏的良心和善行之间的联系，无疑是受到了下述愿望的激励，即为路德和其他改教家辩护，使他们免受否定善行之意义的指控，同时又使信徒的良心不至于失去福音的安慰。墨兰顿所采用的方法是在肯定信徒已经被称义的前提下来谈善行对于信徒的必要性。[16] 按照温格特的总结，墨兰顿的论证包括三个部分，第一，我们必须知道自己是如何被赦免的；第二，我们必须顺服律法；第三，我们必须知道如何通过顺服来讨上帝的喜悦。至此，墨兰顿已将律法和顺服放在了他神学体系的中心地位。[17]

2）路德（1483-1546）

路德与墨兰顿有所不同。在1535年和1555年这两年出版的有关基督教教义的主要著作中，墨兰顿继续对律法的第三功用进行系统的整理，[18] 而路德则从未认为需要正式地接受律法的第三功用。然而，路德是否在事实上而非名义上教导过律法的第三功用呢？路德宗的学者对此已经展开过详尽的辩论。[19] 可以肯定的是，路德明确指出，尽管基督徒不在“律法之下”，但是，以为基督徒可以“没有律法”则是误解。在路德看来，信徒对律法有不同的态度。律法不再是债务，而是乐趣。靠着圣灵的大能，信徒满心欢喜地奔向上帝的律法。他自由地遵从律法，并非因为律法要求他如此，而是因为他热爱上帝和上帝的公义。[20] 由于他已经历到，沉重的律法之轭已经被轻省的基督之轭所代替，遵从律法的诫命便成了一种喜乐且自发的行动。律法将罪人引向基督，藉着基督，罪人成为了“律法的遵从者”。[21] 此外，因为基督徒依然是罪人，他需要律法来指引和管理自己的生活。这样，路德可以宣称，上帝用律法作为“笞鞭”（“stick”，即“rod”，指律法的第二功用），把他赶到基督的面前；同时，律法又是“手杖”（“stick”， 即“cane”，加尔文称其为第三功用）帮助他在基督徒生活的道路上行走。从路德在几次不同的场合下对十诫的讲解可以看出，他含蓄地强调了律法的手杖（ “walking-stick”）功用。在每一次讲解中，路德都坚定地相信，基督徒的生命需要用十诫来管理。[22]

路德的关注点不在于否定成圣的价值，或否认律法作为信徒生活的指导原则。毋宁说，他想要强调的是，我们决不能靠善功和律法被上帝接纳。因此，他在《论基督徒的自由》中写道，“我们在基督里的信心并非使我们脱离善行，而是使我们脱离对善行的误解，即脱离因善行而称义的谬论。”他在《桌上谈主恩》（Table Talk）中的讲论被人引用如下：“任何拥有基督的人都已经成全了律法。然而，律法根植于人的本性，刻在我们的心中，生来就与我们相伴。废掉律法非但不可能，而且干犯上帝。”[23]

3）加尔文（1509-1564）

墨兰顿的论述是沿着“在基督里蒙上帝喜悦的义”（God-pleasing righteousness in Christ）这一方向而展开的，路德对喜乐的行动和 “手杖”（ “walking-stick”）并未加以详论，加尔文则对此建立了一套整全的教义。根据加尔文的教导，律法对信徒的首要功用是提供生活的准则。尽管加尔文借用了墨兰顿的术语—“律法的第三功用”（tertius usus legis），并且很可能还借鉴了马丁·布瑟（Martin Bucer）的思想。[24] 但是，加尔文在教义的架构和内容上都做出了新的贡献。在早期的改教者中，唯独加尔文着重指出，律法的第三功用是规范和引导信徒，这是律法“合宜和首要的”功用。[25]

加尔文对律法第三功用的教导象水晶一样清晰。他在《日内瓦教理问答》中问道，“上帝已经赐给我们生活的准则是什么？”答曰，“祂的律法。”他在同一部教理问答中继续写道：

[律法]指出了我们应当瞄准的目标，指明了我们应当努力的方向。这样，我们每个人都可以按照蒙恩的程度，根据最高的正义准则来尽力塑造自己的生活，并且可以借助持久的学习而不断地取得进步。[26]

在1536年出版的《基督徒敬虔学》（第一版）中，加尔文就已经明确提出了律法的第三功用：

信徒……因律法而获益，因为他们每天可以从中更为全面地知晓何为上帝的旨意……这就好比某位仆人，如果已经做好准备要全心全意地尊崇自己的主人，就必须察验、体味主人的性情，好使自己的所作所为能够与之相称。此外，尽管信徒在圣灵的强烈催促下，极其渴望顺服上帝，但是，他们仍然会因为肉体的软弱而顺从罪，不顺从上帝。律法对于肉体，就好比鞭子对于一头懒惰而不听使唤的驴子，用来鞭策、激励和督促它的工作。[27]

《基督徒敬虔学》的最后一版完成于1559年。加尔文在保留1536年初版的基础上，以更为清晰和积极的方式强调了信徒因律法而获益的两条途径：第一，“律法是信徒最佳的蒙恩之道。通过每日查考律法，他们更为全面地了解到自己所爱慕的上帝的旨意的属性，因着了解律法，他们对上帝的信心也得到了坚固”；第二，“时常默想律法会唤起信徒的顺服，使他们在律法中得力，并且救拔他们脱离滑倒人的恶道。圣徒的坚忍即在于此。”加尔文总结道，“如果律法只是通过强迫和威胁来恐吓信徒的灵魂，使他们陷于困窘之中，那么还有什么比律法更乏味呢？大卫特意指出，他在律法中认识了中保，离了祂，毫无喜乐和甜美可言。”[28]

加尔文强调律法的积极功用，即律法作为规范和指南，可以激励信徒更为殷勤地依靠和顺服上帝。加尔文和路德在律法观上显出不同之处。对路德而言，律法一般意味着消极和敌对的事情，通常与罪恶、死亡或魔鬼密切相关。路德的首要关注在于律法的第二功用，甚至在他论及律法对信徒的成圣功用时也是如此。至于加尔文，就如汉斯林克所正确指出的那样，“律法主要被视为对上帝旨意的积极的表达……加尔文的观点可以被称为申命记式的，因为对他而言，律法和爱并非互相对立，而是相得益彰。”[29] 在加尔文看来，信徒尽力顺服上帝的律法，不是一种被迫的行为，而是一种感恩的回应。通过圣灵的引导和保守，律法在信徒的生命中激发出一种感恩的美德，既鼓励信徒凭着爱心来顺服，又劝诫信徒与罪恶争战。这样，信徒就可以和大卫一起在《诗篇》19篇中吟唱：

耶和华的律法全备，

能苏醒人心；

耶和华的法度确定，

能使愚人有智慧。

耶和华的训词正直，

能快活人的心；

耶和华的命令清洁，

能明亮人的眼目。

耶和华的道理洁净，

存到永远；

耶和华的典章真实，

全然公义。

况且你的仆人因此受警戒，

守着这些便有大赏。[30]

总之，对于路德来说，律法帮助信徒，尤其是帮助他们承认和面对自己的内在之罪；对于加尔文而言，信徒需要律法作为圣洁生活的指引，为要以爱心来服侍上帝。[31]

4）《海德堡教理问答》（1563年）

最终，加尔文对律法第三功用的观点赢得了改革宗神学的普遍认同。《海德堡教理问答》完成于加尔文去世的一、两年之前，我们可以在其间发现坚定的加尔文主义律法观的早期标记。《教理问答》开篇极力强调，律法的福音功用在于将罪人领到基督面前（问题3—18）。 然而，它也详细地劝诫信徒，何为律法的禁止和要求。它在最后的篇章中教导道，为着在耶稣基督里获得的拯救，“我将如何向上帝表达我的感激恩”（问题92—115）。[32] 十诫对信徒善行的实质内容做出了规范。因着上帝在爱子里所赐下的恩典，信徒的善行理应出于感恩。

5）清教徒

清教徒秉承了加尔文对律法之规范性的强调。他们认为，律法这一生活准则会唤起信徒的感恩之心，进而激发真正的自由而非反律主义的放纵。[33] 清教徒针对这些问题有非常丰富的著述，我们在此仅援引少许如下：伯格斯（Anthony Burgess）谴责过那些反律主义者—他们或者宣称自己在律法之上，或者认为，因重生而写在心中的律法“使人们不再需要写在圣经中的律法”。[34] 贝德福德（Thomas Bedford）的观点在清教徒中很具代表性，他坚定地认为信徒需要以圣经中的律法作为指南：

必须另有一种写在法版上的律法，可用眼见，可用耳听：舍此……信徒又将如何确信自己没有偏离当行的正路呢？……我承认，圣灵是被称义之人的向导和教师……但是，圣灵对信徒的教导……是通过训诲和法度来进行的。[35]

卢瑟福（Samuel Rutherford）不无风趣地指出，圣灵的教导使基督徒和律法成为朋友，因为“基督已经在我们和法律之间订立了协议，此后，我们出于对基督的爱而喜爱在律法中行走。”[36] 那种喜爱源于因福音而生的感恩，它带来一种不可言喻的自由。克鲁克（Samuel Crooke）这样写道：“[信徒] 并没有脱离诫命这一生活准则；相反，他们自由而甘心地倾向于顺服诫命。这样，对于重生的人来说，律法甚至成为了自由的律法，仿佛给人带来自由的福音一样。”[37]

《威斯敏斯德大教理问答》（The Westminster Larger Catechism）主要出自清教徒教牧神学家之手，它非常精到地总结了改革宗和清教徒神学对信徒和道德律之关系的论述：

97问：对已重生的人，道德律有什么特别的用处？

答：对于已经重生、归信基督之人，虽然道德律对他们已经不再是行为之约，他们既不因之称义，也不因之定罪；但是，除了与所有人共同的用处之外，道德律还有特别的用处，就在于向他们显明：因为基督为他们的益处成全了道德律，替他们承受了咒诅，所以他们对基督有何等的亏欠；由此激发他们更有感恩之心，并且使他们更加谨守，以道德律为顺服的标准加以遵行，从而表达出感恩之心。[38]

但是，当信徒视律法为生活的准则并寻求顺服的时候，他们如何才能将改革宗的教义付诸实践，活出感恩的生命呢？我们现在要就这一问题进入个案研究，我们所关注的是道德律中的一条诫命，它在现今时代备受争议—“当记念安息日，守为圣日”（出20：8）。

4、第四条诫命：个案研究

为了在基督徒的生活中应用道德律，基督教改革宗传统所关注的核心始终在于，将一周的第一日分别为圣，作为基督徒的安息日。如果说16世纪的改教者对此问题的认识还带有一定程度的模糊性，那么到了17世纪中叶，在参加威斯敏斯德会议的教牧神学家完成了他们的信条之后，上述模糊性就完全消失了（《威斯敏斯德信条》21章）：

第七节 一般而言，把适当的时间分别出来敬拜上帝，乃是自然之理；同样，上帝在圣经中用一种积极的、道德的、永久的诫命，特别指定七日的一日为安息日，要万世万代的人都向他遵守此日为圣日。这圣日从世界的起头到基督的复活都是一周的末一日；从基督的复活起，改为一周的第一日，在圣经中称为主日。而且要持守它作为基督徒的安息日，直到世界的末了。

第八节 人人都当向主遵守这安息日为圣，要适当预备自己的心灵，提前调整日常事务，然后不仅要整日停止自己的工作及有关属世职务和娱乐的言谈与思想，守圣安息日，而且要用全部时间，或同众人，或在私下，举行礼拜，并尽本分行必要和慈善的事。[39]

从英国到北美，从英帝国的各个领地到尼德兰，这种高度重视安息日的观点在各地得到了普遍的认同。尽管安息日是改革宗信徒的核心关注，但几乎每个宗派的信徒都将遵守安息日奉为生活的准则。在经历了十八和十九世纪早期的大复兴之后，普通民众也开始遵守安息日。

这一蒙福的状态贯穿整个19世纪，并且延续到了20世纪。像费城和多伦多这样的大都市都因其居民用心遵守安息日而闻名。在19世纪末期之前，某些主要的铁路在周日停止营运。海滨胜地曾经采取过的措施包括：周日禁止任何汽车在街上通行（Ocean Grove, N.J.）；电影院在周日晚上被当作公众崇拜的场所（Ocean City, N.J.）。

与昔日相比，今日的光景发生了巨大的变化。世俗化的力量、休闲文化的兴起、夹杂着对各种娱乐活动的追求，使得普通民众对遵守安息日的关注已经荡然无存。更令人心痛的是，基督徒的信仰也不断地受到侵蚀。最严重的破坏来自现代主义对圣经权威性的攻击，圣经对生活的规范作用因此被削弱，甚至被否定。然而，基要派（Fundamentalism）对此也难逃其咎。在时代论（Dispensationalism）的影响之下，反律主义的倾向在美国最保守的基督教阵营内不断蔓延。整本旧约圣经，尤其是其中的道德律，被视为过往时代的纪念碑。其结果就是人们开始集体性地放弃对安息日的信仰，甚至在那些认信威斯敏斯德准则的长老会信徒当中也是如此—尽管此举与他们自身的认信完全不符！

时机显然已经成熟了，基督徒应该再一次回到上帝的圣言，反思与第四条诫命相关的教导和它对我们的要求。即使不考虑其他原因，下述情况也已经为我们研究安息日提供了足够的理由：呈上升趋势的证据表明，在所谓“休闲文化”的诱人表象背后，潜藏着极具破坏性的压力。人们正在毁灭自我，因为他们不会说不，无论是在工作中还是在娱乐中都是如此。至于那些立定心志要通过舍己的操练来持守安息日的信徒，有丰盛的属灵福分在应许中为他们存留。

1）安息日是上帝设立的

“但第七日是向耶和华你的上帝的安息日”（出20：10）。这些话语从两方面提醒我们，安息日是上帝设立的。第一，每周一次的安息日是上帝通过诫命来设立的。第二，上帝称这日为祂自己所有：“耶和华你的上帝的安息日。”一周内的六个工作日是交给人的，用来满足人们工作和娱乐的需要；但安息日却不是这样，上帝在《以赛亚书》58章13节中称之为“我的圣日”。不按照上帝所命定的目的和行为规范将这一天分别为圣，就是抢夺上帝自己所有的。

根据前三位福音书作者的记载（太12：8、可2：28和路6：5），当主耶稣基督宣称“人子是安息日的主”的时候，他是用自己的话强调了上述真理。借此，基督一举宣告了祂完全的神性，表明了祂与耶和华有同等的地位，再次强调了上帝对每周一次的安息日的要求，并且以祂自己的名义重新确认上述要求。这一要求在信仰、实践和使徒教会的惯例中留下了记号，以至于到了1世纪末，基督徒的安息日被称为“主日”（启1：10）。

2）安息日源于创造的命令

一个常见的错误就是认为安息日始于西奈山赐下的律法。这种观点忽略了一个事实，安息日并不是作为一个新的律例被引进的，而是作为一个源远流长的古老律例得到确认，为要叫上帝的子民记念并且遵守：“当记念安息日，守为圣日”（出20：8）。

在“六日工作，接下的一日为圣安息日”的模式中，有什么是需要特别记念的呢？“因为六日之内，耶和华造天、地、海，和其中的万物，第七日便安息，所以耶和华赐福与安息日，定为圣日”（出20：11）。

安息日是由谁、在何时设立的呢？圣经对此问题有充分而清楚的回答：安息日是上帝在创世之初设立的。当然，设立安息日的时候人是在场的，并且，很重要的是，安息日是人在地上度过的第一个整日（创2：1—3）。在安息日设立之后，其模式是否被永久固定？这一问题或许已属于臆测的范畴。但是，安息日的历史并没有消失。在西奈山需要做的是重温历史，并且告诫百姓：此后要恒常记念安息日。

因此，安息日并不局限在摩西的典章中。它的根源在于创造本身，并且，如同婚姻一样，安息日是人类最为重要的一项制度。其今世的福分可以为全人类所享用，其属灵的福分则应许给所有寻求它们的人，甚至给那些“太监”和“那些与耶和华联合的外邦人”（赛56：1-8）。

3、安息日是对救赎的记念

在十诫的重述中（申5：6—21），我们发现，救赎并没有改变或废除“尊安息日为圣”的要求。相反，对那些“得蒙救赎”的人来说，救赎反而增添了安息日的意义。就如在新约中，仆人完全可以和他们的主人一起同得福音的好处，同样，以色列律法中的第四条诫命也规定，仆人可以和主人同享安息：“使你的仆婢可以和你一样安息”（申5：14）。接下来的经文提醒道：“你也要记念你在埃及地作过奴仆；耶和华你上帝用大能的手和伸出来的膀臂将你从那里领出来。因此，耶和华你的上帝吩咐你守安息日”（申5：15）。安息日因这些话语而有了新的含义和功用，当以此记念上帝救赎自己的百姓脱离奴役的奇妙恩工。

圣经也预示到，基督的死与复活将会对门徒遵守安息日产生影响。基督的死与复活是救赎工作的顶点，对救赎应许的最终成就具有非同寻常的意义。此后不久，救主就在五旬节那天将圣灵浇灌下来。从那时起，安息日“改为一周的第一日，在圣经中称为主日。而且要持守它作为基督徒的安息日，直到世界的末了” （《威斯敏斯德信条》21章7节）。

结果，就如使徒保罗在《希博莱书》4章9节中所言，“这样看来，必另有一安息日的安息为上帝的子民存留。”对我们来说，安息日仍然是尚未到来之事的标记，只有当我们进入永恒状态的时候才能完全得到、经历和享受。同时，因为他用来表达“安息”的词是sabbatismos，或作“守安息日”（“a keeping of a sabbath”）,所以，活在福音之下的信徒仍有义务每周持守安息日。实际上，在殉道者的时代，遵守安息日是基督徒身份的记号。正如罗伯茨（Maurice Roberts）叙述的那样，“在执行死刑之前，殉道者总是被问道：‘你守主日吗？’（‘Dominicum servasti？’）”[40]

4）安息日是末世论的标记

先知以赛亚在即将结束讲论时，向上帝的子民宣告了新天新地的应许：“看哪！我造新天新地；从前的事不再被记念，也不再追想”（赛65：17）。在这个新的创造中，上帝的子民将得到完全的拯救，脱离劳苦的咒诅：“他们必不徒然劳碌，所生产的，也不遭灾害，因为都是蒙耶和华赐福的后裔；他们的子孙也是如此”（赛65：23）。

随着救赎应许的完全成就，创造的新秩序将一直持续下去。届时，不仅蒙救赎的子民要脱离劳苦的咒诅，安息日也会得到应有的尊重，全宇宙都将在这一天敬拜耶和华。这是上帝的应许：“耶和华说：我所要造的新天新地怎样在我面前长存；你们的后裔和你们的名字也必照样长存。每逢月朔、安息日，凡有血气的必来在我面前下拜。这是耶和华说的”（赛66：22-23）。

总之，作为一项制度，安息日有着与创造本身同样久远的历史。它属于创世之初事务的秩序，在人类堕落犯罪之前就已经形成。与其它创造中的命令一样，安息日具有普世性，它所应许的福分是为全人类预备的。救赎的应许和成全只是增添了安息日的重要性，使它成为得蒙救赎的人应当遵守的一天。安息日是救赎应许的一个记号，既包括现在已经实现的，也包括将来要最终成全的。安息日是属于上帝的日子，是一个基督徒应当分别为圣的“圣日”。

5）基督与安息日

安息日是新约风景中的一个特写，如同在旧约中一样。基督和法利赛人经常就如何遵守安息日的问题进行论战。基督非常强烈地反对法利赛人的观点，以至于许多人据此认为：基督反对安息日本身，因此，也反对他的门徒继续遵守安息日。

上述推论或者忽略了福音书记载的三个关键事实，或者与之相冲突。第一，基督自己信实地遵守安息日（参见路4：16）。第二，基督宣告说，祂来不是要废掉律法，由此可得，祂来不是要破坏或废除安息日（参见太5：17）。第三，基督称安息日是祂自己的，正如我们已经看到的：“人子是安息日的主。”

因此，基督与法利赛人的冲突必须被视为争战。基督不是要破坏，而是要重申并恢复安息日的圣经要义。相应地，基督接受安息日并称其为自己所有。此外，他还宣称，他将亲自在门徒的生命中成就安息日的应许：“凡劳苦担重担的人可以到我这里来，我就使你们得安息。我心里柔和谦卑，你们当负我的轭，学我的样式；这样你们心里就必得享安息”（太11：28-29）。甚至在这里，基督依然在反对法利赛人和他们的“轭”，即用人的传统为安息日设定的各种繁琐禁令。彼得称这个轭是“我们祖宗和我们所不能负的”（徒15：10）。基督为我们提供了一个截然不同的轭，并且说道，“我的轭是容易的，我的担子是轻省的”（太11：30）。负基督的轭就是成为基督的门徒，就像负法利赛人的轭要成为法利赛人的门徒一样。基督向那些真心信靠祂的人所应许的，是因救恩的成就而享有的安息。与此形成鲜明对比的是，不信而悖逆的以色列民断不得进入安息（诗95：10，11）。

这安息使我们不再徒劳无益地追求因行律法称义。基督也从我们的背上卸去了所有罪恶的重担。安息的含义还不止这些，因为，在我们脱下“取死的身体”（罗7：25，margin？）时，会有更多的应许临到：“我听见从天上有声音说，‘你要写下：从今以后，在主里面而死的人有福了！’圣灵说：‘是的，他们息了自己的劳苦，做工的果效也随着他们”（启14：13）。使徒将此铭记于心，他提醒信徒应当意识到，“我们……蒙留下有进入他安息的应许”，并且以深刻的反合语劝勉道：“所以，我们务必竭力进入那安息”（来4：1，11）。

6）基督徒与安息日

今天，基督的门徒应当如何遵守安息日？已经有许多人著书回答了这个问题。[41] 限于本书的目的，我们在此仅指出三类具有指导意义的丰富资源：第四条诫命本身；先知以赛亚；我主基督耶稣的教导和榜样。

第四条诫命在摩西五经中出现了两次，它为如何度过安息日提供了许多指导。首先，我们必须放下手中的工作。在个人、家庭、教会和社会生活中，我们都应当如此。其次，我们必须将自己的心思意念转向圣经中的伟大主题：作为创造者、救赎者和成圣者的上帝所作成的奇妙大工。第三，我们所从事的行为必须能够帮助我们获得、增进和表露两方面的认识：认识上帝的圣洁并且认识我们自己在基督里的圣洁。“当记念安息日，守为圣日。”

先知以赛亚生活在一个繁荣的时代，民众过着富裕的生活，其处境与我们今天的颇为相似。以赛亚一针见血地指出了繁荣背后的危机，正是繁荣使得“休闲文化”成为可能：

你若在安息日掉转你的脚步，在我的圣日不以操作为喜乐，称安息日为可喜乐的，称耶和华的圣日为可尊重的；而且尊敬这日，不办自己的私事，不随自己的私意，不说自己的私话，你就以耶和华为乐。耶和华要使你乘驾地的高处，又以你祖雅各的产业养育你。这是耶和华亲口说的（赛58：13-14）。

在这里，先知禁止的工作包括了个人在休闲时间内从事的娱乐活动。甚至连我们口中的言语也必须受到诫命的约束。作为回报，先知应许了奇妙的属灵自由和对上帝的享受：“你就以耶和华为乐！”

最后，我们必须思想主耶稣基督的教导和榜样。祂曾说，“人子是安息日的主。”这句话给安息日打上了永久的基督徒的印记。此后，只有“基督徒的安息日”才算是正确的称谓。祂提醒法利赛人说：“安息日是为人设立的，人也不是为安息日设立的”（可2：27），以重申安息日是为了人类的益处和福分而设计的。因此，祂教导我们，不要让那些违背人类基本需要的限制妨碍安息日。祂进一步坚持在安息日“做善事是可以的”（太12：12），“行善……是可以的”（路6：9）。祂赞同人们在安息日以祂的名义且为祂的缘故而从事怜悯和解除痛苦的工作。

以基督为榜样，我们应当殷勤地在教会生活中崇拜上帝，在安息日的聚会中聆听上帝的圣言（路4：16）。同样，在这一天，负责传讲上帝话语的牧师也理当专心以教导和讲道为事（路4：31）。在这一天，我们当做的事还包括：向信徒的家人行善（路4：38，39），在与主日相称的团契生活中款待信徒并接受信徒的款待（路14：1；另参路24：29，42）。最后，安息日理当成为彰显和享受上帝恩典的大日。根据福音中的启示，这些恩典包括：复明我们的双目，斥责在我们里面使人发热的罪，叫我们从令人发酸的捆绑中得释放，践踏撒但和它的差役，使因罪而枯萎的事物得以复原，并且医治我们头脑和心灵中的各样病症。确切地说，基督在安息日所做的每一件事都指向同一个目标：向罪人启示和宣告上帝的恩典。

我们由此可以得出的结论是，没有或忽略将基督徒的安息日分别为圣，意味着悖逆上帝、失信于基督并丢弃自己莫大的福分。同样，按照我主的教导和榜样将安息日守为圣日，是为荣耀上帝而活的一个重要部分，并且无异于“从今生就开始了那永恒的安息”（《海德堡教理问答》第103问）。

二、结论

1、律法第三功用的圣经特质

现在，我们可以就“律法对基督徒的第三功用”这一问题得出几个重要的结论。[42] 首先，律法的第三功用是合乎圣经的。旧新约圣经中充满了对律法的阐释，其主要目的是帮助信徒遵行“追求圣洁”的呼召。《诗篇》中反复出现的一个主题，就是信徒的内在生命和外在生活都在品味和享受着上帝的律法。[43] 《诗篇》作者最为关注的一件事，就是察验何为上帝纯全而良善的旨意，进而往祂诫命的道路上直奔。登山宝训和保罗书信中的伦理教导是新约圣经将律法视为生活准则的主要例证。圣经中的这些相关教导主要是给信徒预备的，为要鼓励他们操练感恩的美德，行事为人与所蒙的恩相称。一个蒙恩的信徒理当跟随救主的脚踪，活出基督的生命，而基督自己就是上帝的仆人和律法的成全者，祂在世度过的每一天都完全遵守了祂父的诫命。

2、反对反律主义和律法主义

其次，律法的第三功用同时反对反律主义和律法主义。反律主义（anti=against; nomos=law）认为，基督徒不再有义务遵守道德律，因为在只凭恩典的拯救中，耶稣已经成全了律法，并且解除了信徒和律法的关系。当然，保罗在《罗马书》3章8节中坚定地弃绝了这一异端，如同路德在与雅其科拉（Johann Agricola）论战时所做的，以及新英格兰的清教徒在反对哈钦森（Anne Hutchinson）时所做的一样。反律主义者误解了因信称义的性质。因信称义除去了因行律法而称义的要求，但并没有排除成圣的需要。成圣最重要的一个环节，就是每日培养信徒以感恩的心来顺服律法。正如伯顿（Samuel Bolton）所描绘的那样，“律法把我们送到福音那里，使我们可以称义，而福音又把我们送回到律法那里，教导我们反思何为称义后的本分。”[44]

反律主义者指控那些以律法作为信徒的生活准则的人，说他们面临着陷入律法主义的危险。当然，我们并不否认，滥用律法的第三功用的确会导致律法主义。形成一部详尽的信徒法典，就意味着将能够想到的每个问题和道德生活中的每处张力都涵盖在内，那么信徒在生活中的各个领域就无法自由地做出个人的、经验性的且以圣经原则为依据的决定。在这样的处境下，人定的律法窒息了神圣的福音，律法主义的“成圣”耗尽了恩典之下的称义。基督徒至此已落入捆绑之中，其情形与中世纪罗马天主教的修道院生活非常相似。

上帝的律法为我们提供了全备的道德规范，但它并没有毫无遗漏地说明如何应用这些规范。圣经为我们预备的是一般性的原则和说明性的范例，而非能够机械地适用到每个环境中的具体细节。日常生活中，基督徒在做具体决定的时候，必须以律法的一般性原则为前提，根据“训诲和法度”（赛8：20）来仔细地衡量各类因素。同时，又要借着不住的祷告，尽力追求在慎思明辨上的长进。

律法主义与存感恩之心顺服上帝的律法判然有别，它们运作于两个截然不同的领域。两者的区别就如强迫、被动的苦役和甘心、喜乐的侍奉之间的差异。可悲的是，在今天，有太多的人把“律法”或“合法的”（legal）与律法主义或律法主义的（being legalistic）相混淆。几乎很少有人意识到，基督在弃绝律法主义的同时，并没有弃绝律法。律法主义的确是一个暴君和敌人，而律法却是我们不可或缺的益友。律法主义徒劳无益地追求在上帝面前的功德。律法主义是法利赛人所犯的错误：它只注重让外在的行为符合律法的字句，却忽略了内心对律法的态度。

律法的第三功用在反律主义和律法主义中间开辟了一条道路。反律主义和律法主义的共同之处在于，它们既不符合律法，也不符合福音。弗莱彻（John Fletcher）已经深刻地指出，“法利赛人不合乎真正的律法，如同反律主义者不合乎真正的福音一样。”[45] 反律主义者强调基督徒已脱离了律法的咒诅，却阻碍了信徒对圣洁的追求。它对称义的强调是以牺牲成圣为代价的。它没有看到，废除律法的“定罪性的效力”（condemning power），并没有取消律法的“规范性的效力”（commanding power）。律法主义非常强调信徒对圣洁的追求，却没有意识到，顺服律法乃是信德所结的果子。如此一来，在律法主义中，顺服变成了称义的一项条件。律法在成圣中的规范性效力几乎完全压制了律法在称义中的定罪性效力。最后，律法主义者在实践中，如果不是在理论中，否定了改革宗的称义概念。它对成圣的强调是以牺牲称义为代价的。改革宗中律法第三功用的概念可以帮助信徒在教义和实践中保持称义和成圣的平衡。[46] 称义必然会带来成圣，成圣是称义所结的果子。[47] 救恩是单靠信心成就的，然而，得救的人必然会存感恩而顺服的心来行善。

3、激发由衷的爱心

第三，律法的第三功用能够激发爱心。“我们遵守上帝的诫命，这就是爱他了，并且他的诫命不是难守的”（约一5：3）。上帝的律法是一个礼物，证明了祂对自己孩子的温柔的爱（诗147：19-20）。对于在基督里的人来说，律法不是一个残暴或冷酷无情的工头。上帝赐下祂的律法给祂的子民，就好像一个农夫建造栅栏以防止他的牛群和马匹漫无目的地走进公路，毫无残酷可言。最近发生在亚伯达（Alberta）的一件事生动地诠释了这一点。农夫的一匹马冲破了栅栏，闯入了高速公路，被一辆汽车撞死，一位17岁的司机也随即身亡。农夫全家整夜都在哭泣。冲破栅栏造成的损失是无法弥补的。违背诫命收割的恶果则是无法形容的。但是，以圣灵所浇灌的爱来顺服上帝的律法，激发的是内心的欢呼与喜乐。在上帝律法栅栏的保护下，我们得以在祂话语的绿洲中安息享受，让我们为此而感谢上帝。

在圣经中，律法和爱不是敌人，而是最好的朋友。的确，律法的精华就是爱：“你要尽心、尽性、尽意，爱主你的上帝。这是诫命中的第一，且是最大的。其次也相仿，就是要爱人如己。这两条诫命是律法和先知一切道理的总纲”（太22：37—40；参罗13：8—10）。就如一个有爱心的臣民会顺服他的国王，一个有爱心的儿子会顺服他的父亲，一个有爱心的妻子会顺服她的丈夫，一个有爱心的信徒也照样会渴想顺服上帝的律法。因此，就如我们已经看到的那样，将安息日完全奉献给上帝不再是一个重担，而是可喜乐的。

4、促进基督徒真正的自由

最后，律法的第三功用能够促进自由—基督徒真正的自由。今天，人们普遍滥用了基督徒的自由观，将自由仅视为服侍肉体的机会。然而，一个不应被掩盖的事实是，上帝在律法中设定的界限保护了基督徒真正的自由。当上帝的律法限制我们的自由的时候，它只是要带给我们更大的益处；当上帝的律法，在信心和敬拜等事情上，没有施加这种限制的时候，基督徒完全可以从一切人的教义和命令中得享良心自由。在日常生活中，基督徒真正的自由体现为以甘愿、感恩和喜乐的心献上对上帝和基督的顺服。加尔文在论及真基督徒的良心的时候写道：他们“遵行律法，并非出于被迫，而是因为从律法的轭中得到释放后，他们甘愿以此来顺服上帝的旨意”。[48]

上帝的话语，也唯独祂的话语，对我们信徒有约束力。唯独祂是我们良心的主人。我们在遵行上帝的诫命中得享真正的自由，因为自由不是出于自主或混乱，而是源于感恩的服侍。我们受造的首要目的是爱上帝、服侍上帝，并且要爱邻舍如自己—这一切都当遵照上帝的意志和话语。只有当我们再次意识到这一目的时，我们才能找到基督徒真正的自由。真正的自由，加尔文写道，是“自由的服侍和服侍的自由”（a free servitude and a serving freedom），真正的自由是顺服的自由。只有“那些服侍上帝的人才是自由的……我们获得自由，为的是能够更加及时而甘心地顺服上帝”。[49]

耶和华啊，我真是你的仆人；

我是你的仆人，是你婢女的儿子。

你已经解开我的绑索。

我要以感谢为祭献给你，

又要求告耶和华的名。[50]

至此，关乎生死的唯一正路已经显明：“我们是属上帝的，”加尔文总结道，“因此，我们当为祂生，为祂死。我们是属上帝的，因此，我们要让祂的智慧和旨意统管我们所有的行为。我们是属上帝的，让我们尽力使祂成为我们全部生活唯一合法的目标。”[51]

[1] 诗119：29-32，原文所引用的是metrical version, The Psalter (1912; reprint Grand Rapids: Eerdmans, 1995), No.324:3-4.

[2] 在律法功用这一问题上，许多改革宗神学家都采取了加尔文的进路，对调了第一功用和第二功用的顺序。

[3] “Lectures on Galatians, 1535,” Luther’s Works, ed. Jeroslav Pelikan (St. Louis: Concordia, 1963), 26:308-309.

[4] Institutes of the Christian Religion, ed. John T. McNeill, trans. Ford Lewis Battles (Philadephia: Westminster Press, 1960), Book 2, chapter 7, paragraph 10.(Hereafter, Institutes 2. 7. 10.)

[5] Institutes 4. 20. 22, 25.

[6] 在为律法的这重功用选择术语的时候，我们知道现有的文献对此已有多种表述。但我们选用的术语最恰当地表达了改革宗神学对律法与福音的看法，即，两者互相补充而非互相对立。按照福音所言，基督是上帝白白赐给罪人的唯一救主，只有基督才能救罪人脱离律法的咒诅和惩罚，而律法正是通过定罪（convictions）的工作预备罪人的心来接受基督，这里的定罪是指福音（evangelical）而非法律（legal）意义上的定罪。清教徒对两类定罪的区别有着异常出色的描述：法律意义上的定罪只涉及罪的结果，而福音意义上的定罪不但直接对付罪本身，而且使罪人意识到自己是需要被基督拯救的。例如，查诺克(Stephen Charnock) 写道，“一个被法律定罪的人只是脱离了罪的痛苦，一个被福音定罪的人则从罪的本身得自由”(I.D.E. Thomas, Puritan Quotations [Chicago: Moody, 1975],167)。

[7] 在福音功用的问题上，路德和加尔文之间唯一的实质分歧在于：路德认为，这是律法的首要( primary)功用；而加尔文则认为，律法的第三功用才是首要的。

[8] Luther’s Works 26: 148,150.

[9] Institutes 2.7.6-7.

[10] The Loci Communes of Philip Melanchthon [1521], trans. Charles Leander Hill (Boston: Meador, 1944),234.

[11] Scholia in Epistolam Pauli ad Colossense iterum ab authore recognita (Wittenberg: J. Klug, 1534), XLVIII r. LXXXII v – LXXXIII v.

[12] Ibid.,XCIIII v.

[13] Ibid., XVII r.

[14] Ibid.,XC v.

[15] Ibid., L v.

[16] Timothy Wengert, Law and Gospel: Philip Melanchthon’s Debate with John Agricola of Eisleben over Poenitentia (Grand Rapids: Baker, 1997), 200-204.

[17] Ibid.,205-206.

[18] Melanchthon on Christian Doctrine (Loci communes 1555), trans. and ed. Clyde L. Manschreck (Oxford: University Press, 1965), 127.

[19] Cf. Hans Engelland, Melanchthon, Glauben und Handeln (Munich: Kaiser Verlag, 1931); Werner Elert, “Eine theologische Falschung zur Lehre vom tertius usus legis,” Zeitschrift für Relious-und Geistesgeschichte 1 (1948): 168-170; Wilfried Joest, Gesetz und Freiheit: Das Problem des tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Parainese (Göttingen: Vandenhoeck & Ruprech, 1951); Hayo Gerdes, Luthers Streit mit den Schwarmern um das rechte Verständnis des Gesetzes Mose (Göttingen: Gottiner Verlagsanstalt, 1955), 111-116; Gerhard Ebeling , Luther：An Introduction to His Thought, trans. R. A. Wilson (Philadophia: Fortress, 1970); Eugene F. Klug, “ Luther on Law, Gospel, and the Third Use of the Law,” The Springfielder 38 (1974): 155-69; A. C. Geoge, “Martin Luther’s Doctrine of Sanctification with Special Reference to the Formula Simul Iustus et Peccator: A Study in Luther’s Lectures on Romans and Galatians”(Th. D. dissertation, Westminster Theological Seminary 1982), 195-210.

[20] Cf. Paul Althaus, The Theology of Martin Luther, trans. Robert Schultz (Philadelphia: Fortress, 1966), 267.

[21] Luther’s Works 26:260.

[22] See On Good Works, The Freedom of the Christian, Small Catechism, Large Catechism, Disputation with Antinomians.

[23] Cited by Donald Macleod, “Luther and Calvin on the Place of the Law”, in Living the Christian Life (Huntingdon, England: Westminster Conference, 1974), 10-11.

[24] 在论及信徒时，布瑟教导道，“基督的确会使我们从律法中得释放（freed）[liberasse]，但不会使我们失去(loosed) [solvisse]律法”（Enarrationes [1530], 158b; cf.50a-51b）。温戴尔（Froncois Wendel）主张，“墨兰顿所认可的律法的三重功用在布瑟的圣经注释中”被“进一步强调”（Calvin: The Origin and Development of His Religious Thought, trans. Philip Mairet [ New York: Harper& Row, 1963], 198）。例如，布瑟写道，律法“丝毫没有被废除，每当信徒从基督的灵那里领受了更丰富的恩典，他的生命就更能彰显出律法的功效”(ibid. , 204)。Cf. Ralph Roger Sundquist, “The Third Use of the Law in the Thought of John Calvin: An Interpretation and Evaluation ”(Ph.D. dissertation, Union Theological Seminary, 1970), 317-18.

[25] 在加尔文看来，定罪的功用（the convicting use）并非律法的“合宜”(“proper”)功用，因为它将罪人赶到了基督面前，而政治功用（civic use）则只是律法的一个“次要”目的。Cf. Victor Shepherd, The Nature and Function of Faith in the Theology of John Calvin ( Macon, Ga.: Mercer, 1983), 153ff.

[26] Selected Works of John Calvin: Tracts and Letters, ed. Henry Beveridge and Jules Bonnet (1849; reprint Grand Rapids: Baker, 1983), 2:56, 69.

[27] Institutes of Christian Religion: 1536 Edition, trans. Ford Lewis Battles (Grand Rapids: Eerdmans, 1975), 36.

[28] Institutes 2.7.12.加尔文在阐述律法的第三功用的时候，从大卫的诗篇中获得了大力的支持（cf. Institutes 2.7.12 and his Commentary on the Book of Psalms, trans. James Anderson, 5 vols. [Grand Rapids: Eerdmans, 1949] ）。

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

[30] 诗19：7-9,11。原文中的诗篇选自The Psalter, No 42.

[31] W. Robert Godfrey, “ Law and Gospel,” in New Dictionary of Theology, eds. Sinclair B. Ferguson, David F. Wright, J. I. Packer (Downers Grove, III.: InterVarsity Press, 1988), 379.

[32] The Psalter, 26-88.

[33] 凯文（Ernest F. Kevan）在 The Grace of Law (London: Carey Kingsgate, 1976)一书中详细地论述了清教徒对信徒与律法的关系的教导。

[34] Spiritual Refining: or a Treatise of Grace and Assurance (London: A Miller, 1652), 563.

[35] An Examination of the chief Points of Antinomianism (London, 1646), 15-16.

[36] The Trial and Triumph of Faith (Edinburgh: William Collins, 1845), 102; Samuel Rutherford in Catechisms of the Second Reformation, ed. Alexander F. Mitchell (London: James Nisbet, 1886), 226.

[37] The Guide unto True Blessedness (London, 1614), 85.

[38] Westminster Confession of Faith (Glasgow: Free Presbyterian, 1994), 180-81.

[39] Ibid., 94-95.

[40] “Sabbath Observance”, Banner of Truth, no. 392 (May 1996): 5.

[41] 除了关于十诫和威斯敏斯德准则的论文之外，请参阅Thomas Shepard, The Doctrine of the Sabbath (London, 1655); John Owen, An Exposition of the Epistle to the Hebrews, ed. W. H. Goold (London: Johnstone & Hunter, 1855 ), vols 3-4 on Hebrews 3-4; Jonathan Edwards, “The Perpetuity and Change of the Sabbath,” in The Works of Jonathan Edwards (1834; reprint Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1974), 2:93-103; Robert Dabney, “The Christian Sabbath: Its Nature, Design, and Proper Observance”, in Discussions: Evangelical and Theological (1890; reprint London: Banner of Truth Trust, 1967), 1:496-550; Matthew Henry, “A Serious Address to Those that Profane the Lord’s Day,” in The Complete Works of Matthew Henry (1855; reprint Grand Rapids: Baker, 1979),1:118-33; W.B. Whitaker, Sunday in Tudor and Stuart Times(London: Houghton, 1933); Daniel Wilson, The Divine Authority and Perpetual obligation of the Lord’s Day (1827; reprint London: Lord’s Day Observance Society,1956); John Murray, “ The Moral Law and the Fourth Commandment,” in Collected Writings (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1976), 1: 193-228; James I. Packer, “ The Puritans and Lord’s Day,” in A Quest for Godliness (Wheaton: Crossway, 1990), 233-43; Roger T. Beckwith and Wilfrid Stott, The Christian Sunday: A Biblical and Historical Study (1978, Grand Rapids: Baker, 1980); Errol Hulse, “ Sanctifying the Lord’s Day: Reformed and Puritan Attitudes,” in Aspects of Sanctification ( Westminster Conference of 1981;Hertfordshire: Evangelical Press, 1982), 78-102; James T. Dennison, Jr., The Market Day of the Soul: The Puritan Doctrine of the Sabbath in England, 1532-1700 (New York: University Press of America, 1983); Walter Chantry, Call the Sabbath a Delight (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1991).

[42] 参见Macleod, 12-12. 我们在此对他表示谢意，因为他对信徒如何遵行律法的规范所做的总结，给本文的写作带来了帮助。

[43] 诗篇119是一个极好的例证。

[44] Cited in John Blanchard, Gathered Gold (Welwyn, Hertforshire: Evangelical Press, 1984), 181.

[45] “Second Check on Antinomianism,” in The Works of John Fletcher 1: 338.

[46] 对称义和成圣关系的更详细的描述，参见Joel R. Beeke, “The Relationship of Faith to Justification,” in Justification by Faith Alone, ed. Don Kistler (Morgan, Pa.: Soli Deo Gloria, 1995), 82ff.

[47] Ernest F. Kevan, Keep His Commandments: The place of Law in the Christian Life (London: Tyndale Press, 1964), 28.

[48] Institutes 3.19.4.

[49] Commentary on 1 Peter 2: 16.

[50] The Psalter, No. 426: 9 (Psalm 116).

[51] Institutes 3.7.1

# 第十九章 经历性讲道的持久作用

当我在美国陆军预备队服役期间，有一天，一位高大的黑人军官把手放在我的肩头，对我说：“孩子，当你从军作战的时候，你必须记住三件事：你需要使用什么策略，战况进行得如何（这常会和预计的有很大出入），战斗的目标是什么。”

那位军官传授给我的是经历性的战斗策略。至于经历性的宗教和讲道当何去何从，他所提供的三个要点亦深具启发性。在阐述“改革宗经历性讲道”——这—重要主题的时候，我将会围绕下列五个问题来展开：

1、什么是经历性的宗教和讲道？

2、经历性讲道的必要性何在？

3、经历性讲道的特质是什么？

4、为什么传道人必须为经历性的讲道而预备？

5、从前辈的经历性讲道当中，我们可以学到哪些有关基督徒生活的实际教导？

一、经历性宗教和讲道的定义

英文中的“经历性”（ experimental）一词源自拉丁文“experimentum”，意为“试验”（trial）。它由动词“experior”而来，意为“试试，验证，证明或检验”。这同一个动词还有“通过经历而发现或认识”的意思，因此出现了“experiential”一词，意为“通过实验而得到的知识”。加尔文将“experiential” 和“experimental”作为可互换的词来使用，因为从圣经传讲的角度来说，它们都指从经历中得到的知识，都需要经过圣经—这一试金石的检验。

经历性讲道强调一个至关重要的问题：信徒如何在生命中经历圣经的真理和基督教教义。它的目标是将圣经真理应用到信徒经历的整个领域，包括他与家庭、教会以及周围世界的关系。

海尔姆（Paul Helm）在论及经历性讲道时指出：“今日的处境要求我们的传讲涵盖基督徒经历的全部领域，要求一种成熟的经历性神学。传讲应该为基督徒的实际生活经历提供指导和帮助。不要不现实，或把会众看成生活在另外的世纪或完全不同的环境。这要求我们对当下的处境有深刻的理解，并以同情的心态进入基督徒实际经历的期望与恐惧之中。”[1]

经历性的讲道是区分性的讲道（discriminatory preaching），它指明基督徒和非信徒之间的区别，将天国的门向前者打开，向后者关闭。区分性的讲道，向所有因真信心而接受基督作救主的人，提供赦罪和永生。但是，向那些不信，不肯悔改，拒绝归正的人，它所宣告的则是上帝的愤怒和永远的刑罚。这种讲道教导我们，除非我们的宗教是经历性的，否则，我们将会灭亡。这并不是因为，经历本身能救我们，而是因为，我们必须亲自经历到基督对罪人的拯救，我们对永生的盼望必须建立在基督的基础之上（太7：22-27；林前1：30；2：2）。

经历性讲道是应用性的讲道，它将经文应用到信徒生活中的每一个方面，生发出大有能力的敬虔，而非徒具形式的敬虔（提后3：5）。伯恩斯（Robert Burns）将这种敬虔界定为：“把基督教带进人们的生活和工作中。”他指出，经历性宗教的基本要点就是：“对于基督教，我们不但要认识，要理解，要相信，还要有感受，享受它，并在实际的生活中应用出来。”[2]

经历性讲道教导我们，基督徒必须倚赖圣灵救赎的大能，来经历、品尝并活出自己的信仰。它强调，对属灵真理的认识，“能使你因信基督耶稣有得救的智慧”（提后3：15）。此类讲道还特别指出，信徒必须在自身的经历中认信基督。它宣称，罪人需要在祂的儿子里经历上帝。如《约翰福音》17章3节所言，“认识你独一的真神，并且认识你所差来的耶稣基督，这就是永生。”在这节经文中，“认识”（know）并非不经意的相识，而是一种深入的持久的关系。该词在其他经文中也有同样的用法，例如，《创世记》４章１节用“认识”一词来暗示婚姻中的亲密关系：“有一日，那人和他妻子夏娃同房（英文译为knew），夏娃就怀孕，生了该隐”。经历性讲道强调，信徒必须在基督里与上帝建立亲密的、个人性的认识。

上述认识从来不曾与圣经相分离。根据《以赛亚书》8章20节，我们所有的信仰，包括我们的经历在内，都必须用圣经来检验。马丁路德曾经说过：“如果我不能回头从圣经中找到我的经历，这经历就不是来自上帝，而是来自魔鬼。” “经历”（experimental）一词源自“实验”（experiment），它的真义就在于此。经历性讲道需要根据上帝话语的教导来检验经历，正如科学实验需要用证据来检验假设是否成立一样。

改革宗经历性讲道是以上帝为中心的（theocentric），而不是人为中心的（antropocentric），因其扎根于上帝的圣言。有人指控清教徒，说他们追求敬虔的热情是以人为中心的。然而，正如巴刻所论证的那样，清教徒的兴趣并不在于追踪圣灵在他们灵魂中的工作，借此提升他们自己的经历。他们渴望被上帝救拔，脱离自己，住在基督里，进而与三一上帝相交。

渴望与三一上帝相交，就意味着，经历性讲道不仅对信徒的良心说话，还教导信徒如何处理与教会和世界中其他人的关系。如果经历性讲道只能令我检验自己的经历和我与上帝的关系，那么在我与家庭、教会成员和社会的互动中，它就不会产生影响力。它仍然是以自我为中心的。相反，真正的经历性讲道，带给信徒的是有生命的经历。它激发信徒爱慕上帝和祂的荣耀，挑旺信徒的热心，向周围的人传扬他对上帝的爱。领受如此教导的信徒必定会为福音而活，因为有生命的经历与传道的心是不可分离的。

总之，改革宗经历性讲道所指向的是基督徒生活的全部领域。在圣灵的赐福之下，讲道的目标是要让信徒的整个生命和全部生活都得到改变，好使他能够越来越像救主耶稣基督。

在19世纪早期之前，许多改革宗牧师的讲道都是经历性的讲道。1857年，维兰德（Francis Wayland）在《浸信会教义与实践摘要》（Notes on the Principles and Practices of the Baptist Churches）一书中写道：

从我们牧师的工作方式中可以明显看出，他们生活的首要目标就是领人归向上帝。他们的经历性讲道引人注目。他们经常谈论在福音真理的影响下进行心灵的操练。真理使人知罪的能力所带给罪人的感受；在意识到危险的情况下，罪人的各种逃避手段；持续地应用真理，使上述逃避手段无有功效；因无处藏身而心生绝望；最终顺服上帝，并单单信靠基督；重生的喜乐，并且，热切地向他人分享自己初次蒙受的福分；落在试炼中，因为受到自己最爱之人的责备和逼迫；成圣的过程；撒但诱使我们犯罪的诡计；用以抵挡仇敌攻击的方式；灵命萎缩的危险、迹象以及如何从中挽回……这些评论显示了当年的讲道风范，而这一风范目前正在日渐消逝。[3]

与当今我们经常听到的相比，经历性的讲道是多么的不同啊！今天，很多人传讲上帝的话语，所用的方式却不会改变听众，因为它没有区分不同的听众，也不涉及应用。这样的讲道已退化为讲座和表演，一味地迎合人的愿望和需要。即或提及主观经历，也与圣经的根基相分离。这样的传讲无法对改革宗所说的有生命的宗教做出合乎圣经的解释，即：罪人如何剥去自义，单单归向基督寻求拯救，并在对基督的信靠中找到喜乐。它无法展示罪人如何抵挡内在之罪的瘟疫，与灵命萎缩争战，并在基督里经历信心的得胜。

相反，在经历性讲道中，上帝的话语就是“上帝的大能，要救一切相信的”（罗1：16）。它会使个人乃至国家都发生改变。这样的讲道仿佛从地狱门口宣告，那些没有重生的人将由此走入地狱，永远沉沦，除非他们悔改（路13：1-9）。这样的讲道又从天堂之门宣告，那些靠上帝的恩典得蒙保守的圣徒将由此进入永远的荣耀，他们会永不止息地享受与三一上帝的相交。

这样的讲道有改变生命的能力，因为它准确地反映出上帝儿女得享生命的经历（参见罗 5：1-11），清楚地解释了信徒身上蒙恩得救的标记（太 5：3-12；加 5：22-23），并且，向信徒与非信徒一并说明了他们永远的结局（启 21：1-9）。

二、经历性讲道的必要性

今日的讲道必须是经历性的讲道，理由如下：

1、这是圣经中的吩咐

讲道以历史和文法解经为基础，还包括属灵的、实践的和经历性的应用。在《哥林多前书》2章10到16节中，保罗指出，好的解经是属灵的。圣灵一直都在见证耶稣基督，因此，好的解经不但能够在新约中找到基督，而且能够在旧约中发现基督。好比在古代的世界中，条条大路都通向罗马，在今日，所有的讲道最终都必须指向基督。耶稣亲自指出：“你们查考圣经，因为你们以为内中有永生；给我作见证的就是这经”（约5：39）。与前往以马忤斯的门徒在一起的时候，耶稣也说：“这就是我从前与你们同在之时所告诉你们的话说：摩西的律法、先知的书和诗篇上所记的，凡指着我的都必须应验”（路24：44-45）。因此，属灵的解经是基督论的解经，它的神学性经由基督而来，它将荣耀归于三一上帝。

解经需要对圣经中的字词、语法、句式和历史背景进行合理的分析。经历性讲道不会削减这方面的解释工作，但亦不会满足于此。在诠释上帝话语的过程中，字词、语法、句式和历史背景应该被用来服侍上帝。但是，单使用这些是不够的。

讲道不等同于单纯的注释。如果牧师只讲述上帝话语的语法和历史含义，他可能是在作讲座，而不是在讲道。上帝的话语必须被应用。应用是改革宗讲道的一个本质特色。脱离了应用，生命之火就会熄灭。

在登山宝训中，耶稣向我们展示了何为经历性讲道。在讲论的开篇，他用八福来描述天国的真正子民，这八福也是基督徒经历的一个优美的总结。前三个福分（灵里贫乏、哀痛和温柔）聚焦于信徒的内在性情，第四个福分（饥渴慕义）显露出经历性信心的搏动，最后四个福分（怜恤、清心、使人和睦、为义受逼迫）讲的是信心在世界中的表现。八福所揭示的是真敬虔的标记。下文的讲论所展示的，是信徒在生活中所结出的恩典的果实。

2、真敬虔远不止于观念

因为真正的敬虔是经历性的，所以，讲道必须与上帝儿女的生命经历相关。请思考一下痛苦的经历吧。《罗马书》5章3至5节说，我们“就是在患难中也是欢欢喜喜的。因为知道患难生忍耐，忍耐生老练，老练生盼望，盼望不至于羞耻”。在这段经文中，保罗将痛苦的经历视为蒙福成圣的重要环节。

保罗的书信充满了经历性的真理。例如，在《罗马书》第７章中，人性的败坏迫使信徒发出痛苦的呻吟：“我真是苦啊！”。《罗马书》第８章则带领信徒进入基督里，领略上帝极丰盛的荣耀，蒙受圣灵所赐的各样安慰。保罗所得出的结论是，在生活中，没有任何经历能使我们与上帝在基督耶稣里的爱相隔绝。

经历性讲道展示上帝的荣耀，给活的教会带来安慰。脱离了经历性的重点，牧师怎能传讲《以赛亚书》第40章的开篇语？“你们的上帝说：你们要安慰，安慰我的百姓。要对耶路撒冷说安慰的话，又向他宣告说，他争战的日子已满了；他的罪孽赦免了，他为自己的一切罪，从耶和华手中加倍受罚”（赛40：1-2）。非经历性的讲道无法将生命、能力和安慰带给信徒。它也无法象《以赛亚》在40章下文中所做的那样，用如此生动感人的传讲来荣耀上帝。

3、没有经历性讲道，我们将永远灭亡

经历本身并没有救赎的功效。我们不能将自己的经历或信心本身，作为信靠的对象。我们的信心只在基督里，然而，这信心却是可以经历到的。除非我们在基督耶稣的磐石上建造（太7：22－27），否则，我们希望的房屋将会倒塌。有些传道人也许并不知道，在个人的生命经历中，“建造在磐石上”究竟意味着什么。然而，如果他们要领人归向基督，他们就必须首先明白，并且经历到保罗在《哥林多前书》中作出的宣告：“但你们得在基督耶稣里是本乎上帝，上帝又使他成为我们的智慧、公义、圣洁、救赎……因为我曾定了主意，在你们中间不知道别的，只知道耶稣基督并他钉十字架”（林前1：30；2：2）。

三、经历性讲道的特质

经历性的讲道具有下列特质。

1、以上帝的话语为中心

讲道源自圣经，传道人应该合理地使用各种释经原则来讲解圣经。正如《耶利米书》3章15节所言，上帝已经将传道人赐给祂的教会，为要“以知识和智慧牧养他们”。合宜的讲道不是把外来的经历添加到正在传讲的经文之中；相反，它是在圣灵的光照下，从经文中带出信徒真实的经历。牧师应该通过经历性讲道，来提供纯净的灵奶，好使信徒在圣灵的赐福之下，得到真正的成长（彼前2：2；罗10：14）。

以圣言为中心，可以保守经历性讲道脱离不合乎圣经的神秘主义。神秘主义将经历与上帝的圣言相分离，而改革宗传统的基督教则要求，信心的经历必须出自圣灵的工作，必须以圣言为中心，以荣耀上帝为目的。教会的健康和兴旺，离不开这种讲道。如加尔文所言，上帝只使用祂的圣道来生养祂的教会，并使祂的教会倍增（雅1：18）。

2、具有辨别的功能

忠心的牧师能够正确的运用真理之道，将宝贵的和卑贱的分别出来（耶15：19）。为此，他在强调律法和福音的同时，也强调亚当里的死亡和基督里的生命。某些恩典的确会不加区分地赐给所有的人（太13：24-30）；然而，传道人必须对上帝在祂子民中的工作、蒙恩的标记和恩典的果实进行讲解，使蒙拣选者得安慰，使伪善者的虚假盼望被揭穿。

合乎圣经的经历性讲道，强调上帝为了祂的选民、透过祂的选民以及在祂的选民中所做的工作。如《腓立比书》2章13节所言：“因为你们立志行事，都是上帝在你们心里运行，为要成就祂的美意。”在我们所处的时代，讲解上帝的工作、蒙恩的记号和恩典的果实是至关重要的，因为有很多被视为真正基督教的信仰，其实都在寻求人的荣耀。我们必须传讲与恩典的果实相关的教义，对真正的信仰和冒牌的基督教进行区分。我们必须顺服《哥林多后书》13章5节中的教导：“你们总要自己省察有信心没有，也要自己试验”，我们也要顺服《雅各书》2章17节中的话语：“信心若没有行为是死的。”

3、解释实然和应然

经历性讲道对上帝子民生活中实际发生的事情进行解释，并且阐明这事情的应然状态（罗7-8）。只告诉信徒实际发生的实然之事，而不指明事情的应然状态，会诱使信徒在属灵的征程中固步自封。他将不会去追求在基督的恩典和知识上的长进（彼后3：18）。只告诉信徒事情应该如何，却不提及事情的实然状态，信徒会感到灰心，他将无法确信上帝曾经在他的心中工作。他可能会害怕，认为有蒙恩的标记和结出恩典的果实，对他来说是过高的要求。由此可见，真正的信徒需要听到两方面的信息：他必须得到鼓励，尽管他有诸般的软弱，但因着基督的缘故，他不至绝望（来4：15）。他也必须得到提醒和督促，不要误以为自己已经达到了属灵征程的终点，而是应该“向着标杆直跑，要得上帝在基督耶稣里从上面召我来得的奖赏”（腓3：14）。

每位基督徒都是一名战士。为要在与恶的争战中得胜，信徒必须穿戴上帝所赐的全副军装（弗6：10-20）。经历性讲道把信徒带到战场，指示他如何作战，告诉他如何赢得小规模的战役，并且提醒他，那使上帝得荣耀的胜利在等候着他。“因为万有都是本于祂，倚靠祂，归于祂。愿荣耀归给祂，直到永远。阿门”（罗11：36）。

4、强调内心的认识

古圣徒们喜欢强调，在基督教信仰中，头脑的认识和内心的认识是有区别的。对于真宗教来说，光有头脑上的认识是不够的；真宗教还要求内心的认识。《箴言》4章23节告诉我们：“你要保守你心，胜过保守一切，因为一生的果效，是由心发出。”《罗马书》10章10节则补充说：“因为人心里相信，就可以称义。”

让我们通过一个例子来对此略作说明，试想一位牧师走进了一家基督徒书店，他已经完成的一本书正在那里销售。店主问这位牧师，他是否认识这本书的作者。当牧师回答“是”的时候，店主说他也认识这位作者。牧师却与他争论了起来；店主面带困惑地问牧师，为什么要怀疑他。牧师回答道：“先生，如果你真的认识这位作者，在我进入你书店的时候，你就该和我打招呼了！”

这位店主对作者的认识只是头脑的认识。尽管他声称自己认识，但他并不真正认识这位作者；他甚至没有在见到这位作者的时候认出他来。他对这位作者的认识不是经历性的；他的认识不是与这位作者进行个人交往的结果。他所缺乏的是一种内心的认识，一种真切的认识。

内心里对上帝的认识是在基督里的，是因个人在经历中与基督相遇而产生的，是圣灵奇妙工作的结果。这样的认识能够改变人心，结出属天的果实。它品尝主恩的滋味，并且以祂为乐（伯34：9；诗34：7；赛58：14）。它体察并目睹了上帝在基督里对失丧的、败坏的、只配下地狱的罪人的爱（诗34：8）。内心认识上帝的人渴望品尝和消化上帝的真理。如耶利米所说：“耶和华万军之上帝啊，我得着你的言语，就当食物吃了，你的言语是我心中的欢喜快乐，因我是称为你名下的人”（耶15：16）。内心的认识使人敬畏上帝，敬畏祂的圣言、祂的真理和祂的儿子（诗144：15；146：5）。

内心的认识包含着头脑的认识，但头脑的认识却可能缺乏内心的认识（罗10：8—21）。有些人追求宗教，是将其作为研究的客体，或者为了抚慰自己的良心。他们从未想过让宗教来刺穿自己的内心。他们从未在上帝的圣洁和公义面前觉察到自己有罪。他们没有经历到在基督里的救赎。因此，对于信徒在得蒙救赎之后，全心、全意、全力向救主献上的感恩，他们一无所知。相反，那些在内心真正认识救恩的人会发现，罪是无人能承受的，必须由基督来担当。救主所赐的恩典是如此丰盛，使他们的生活洋溢着感恩之情。

头脑的认识本身并不是罪。在我们的清教徒前辈中，有许多都受过很好的教育；他们总是不厌其烦地强调基督教教育的价值。然而，这种教育必须有来自圣灵的权柄，并且被应用到内心之中。只有头脑认识的教育是不够的，因为缺失了圣灵对里面的人的应用。

5、以基督为中心

经历性讲道强调以基督为中心（约1：29，36）。根据《哥林多前书》2章2节，一个真正的传道人必须“定了主意……不知道别的，只知道耶稣基督并祂钉十字架”。或者，如伯肯斯曾经指出的那样，所有的讲道都应当全心“传扬一个基督，要奉基督的名来赞美基督”。[4]

基督必须居于每次讲道的开篇、中部和结尾（路24：27；徒5：5，35；约一1：1－4）。为要在罪人身上做成唤醒、称义、成圣和安慰的工作，基督必须被高举起来（弗5：4；林前1：30；赛61：2）。如约翰所说：“生命在祂里头，这生命就是人的光……道成了肉身，住在我们中间，充充满满地有恩典，有真理。我们也见过祂的荣光，正是父独生子的荣光”（约1：4，14；参见诗36：9；119：130）。

经历性讲道必须强调希尔（Rowland Hill）所称的“３R”：（1）被堕落所毁（Ruin by the fall）；（2）被基督称义（Righteousness by Christ）；（3）被圣灵重生（Regeneration by the Spirit）。经历本身并不能拯救罪人，但基督的拯救工作却是以经历性的方式来施行的（腓1：6）。基督是上帝所立的支点，真实的经历得以在其上运作。

按照经历性讲道的教导，一个基督徒一定不能与基督分离。虽然知罪本身并不能救我们，但它仍然是至关重要的。在圣灵的指导下，知道我们自身的罪恶和愁苦会把我们领到救主面前，让我们呼喊道：“给我耶稣，否则我必灭亡！”如马丁路德所言：“得救就是败倒在耶稣脚前。”

6、目标是为了荣耀三一上帝

经历性讲道强调圣父在永世中的慈爱和预定的美意，基督的救赎和中保的工作，以及圣灵的成圣和保守的职分。牧师的目标是通过讲道来帮助信徒，使他与三一上帝的每一个位格相爱。像卢瑟福所说的那样：“我不知道我最爱的位格是哪一个，但我的确知道，我需要他们，并且爱他们中间的每一位。”

经历性讲道强调，就性质而论，救恩的每一项益处都是以上帝为中心的：包括内召、重生、信心、称义、成圣和圣徒的坚守。它对人的工作和上帝的工作进行区分。它高举上帝的工作，降卑人的工作（约3：30）。

让我们每一天都来寻求恩典，去经历三一上帝的救赎之工。摩西的祷告是我们所能效法的最好的祈求：“求你将你的道指示我，使我可以认识你”（出33：13）。像哈雷（Sukey Harley）祷告的那样：“主啊，使我认识我自己；使我认识你自己。”对三一上帝的认识，是基督徒信仰经历中的精髓。

四、经历性讲道的预备

真正的经历性讲道，离不开敬虔的经历性的生活。无论是对个人，还是对传福音的呼召来说，牧师内心的成圣都是绝对必要的，绝不只是一个不切实际的理想。

圣经告诉我们，蒙召传讲上帝话语的人，要在内心、性格和生活的各个方面追求长进，不应有所偏废。“你要谨慎自己和自己的教训，要在这些事上恒心；因为这样行，又能救自己，又能救听你的人”（提前4：16）。

耶稣谴责法利赛人和文士，因为他们所宣称的，自己却不遵行。耶稣指出，他们的错误在于言行不一，他们的日常生活不符合他们自己的教导。神职人员应当比其他任何人都更留心基督严厉的话语：“文士和法利赛人坐在摩西的位上，凡他们所吩咐你们的，你们都要谨守遵行；但不要效法他们的行为，因为他们能说不能行”（太23：2-3）。作为牧师，我们蒙召要在个人与上帝的关系上，在家庭生活中作为丈夫和父亲的角色上，在牧羊群羊的讲坛侍奉上，都成为圣洁。我们的生活应该与所蒙的恩召相称，我们的实践应该与我们公开承认的信仰相符。

圣经告诉我们，牧师的生命品格影响着他侍奉的果效（太7：17-20）。在通常情况下，牧师内心在多大程度上被上帝成圣，他的侍奉也就在多大程度上得蒙赐福。因此，牧师必须尽力寻求恩典，用经历性讲道、纯正的教义和圣洁的生活来在上帝的家中建造。我们的讲道必须塑造我们的生活，而我们的生活则必须装饰我们的讲道。如博斯（John Boys）所言：“生活最好的人传讲得最多”。

我们必须成为我们所传的，我们不仅要进入所传的经文，还应当将所传的经文应用到我们的生命之中。我们的内心必须成为我们讲道的记录。[5] 否则，就如欧文所警告的那样：“如果一个人传讲正直的道，却行走弯曲的路，那么与其说他将在光明中被自己传讲的教义所建立，不如说他更容易在自己黑暗的生活中跌倒。”

五、经历性讲道者的经验

老一辈的讲道大师擅长将真理应用到自己和他人的心中。在我们今天看来，他们留下的经验仍有宝贵的借鉴价值。

1、在生活中亲近上帝

你无法伪造改革宗的经历性讲道，就如同你无法伪造改革宗的经历性生活一样。言行不一的牧师会被人们识破，因此，为了向他人展示基督教是又真又活的信仰，我们必须在生活中亲近上帝。真正的敬虔源自因亲近上帝而来的生命，而只有敬虔的思想才能传递出敬虔的言行。因为人心里怎样思想，他为人就是怎样。

2、倚靠圣灵的能力追求敬虔

令人惊讶的是，通往敬虔生活的道路其实很简单：我们应该在上帝所指示的道路上与祂同行（弥6：8），勤勉地使用蒙恩之道来进行属灵的操练，并等候圣灵亲自赐福。我们应当注意到，敬虔的生活包括了训练和恩典。对责任和恩典的强调，是改革宗敬虔观的要领。[6] 如弗拉维尔（John Flavel）所言：“能力属乎上帝，但责任却是我们自己的。天然之人没有能力，蒙恩的人有一些能力，尽管不够充分；他所拥有的能力依赖于基督赐下的力量。”[7]

欧文也写道：“圣灵是直接使所有信徒成圣的那一位，所有的圣洁都出自圣灵的手笔。”圣灵供应我们所缺乏的，使我们尽力追求圣洁。这圣洁能够使我们信徒“因着耶稣基督的死与生命……生发出对上帝的顺服。”[8]

因此，如弗拉维尔所说，信徒能够“勤勉地使用各种蒙恩之道，在成圣的征程中，不懈地追求长进，以保守自己的生命脱离罪恶，并保持与上帝甜美而自由的相交。”[9] 我们也可从欧文的建议中得到鼓励：“如果你定意要操练敬虔，你就应该在日常的生活中多下功夫，而不要走极端。”

改革宗传道人经常建议听众进行属灵的操练，这些操练可以帮助信徒在实际生活中经历信仰。他们的具体建议包括下列内容：

（1）勤奋地读经与默想（提前4：13）。格林汉姆（Richard Greenham）说，我们阅读圣经，应该比那些搜寻隐藏的珍宝的人付出更多的勤奋。勤奋可以化崎岖为平坦，化艰难为容易，可以将难吃的变为美味。[10]

在读完圣经之后，我们必须祈求上帝的光照，以省察我们的内心和生命，进而默想上帝的话语。有规律的默想圣经可以帮助我们，以上帝作为生活的中心，并将敬拜视为一项操练。默想不仅涉及我们头脑和理性，还关乎我们的内心和感情；它将经文内化到我们的生命中。默想有助于防范无益的和有罪的思想（太12：35），它为内在的生命提供资源（诗77：10-12），为日常的生活带来指引（箴6：21-22）。默想抵挡试探（诗119：11，15），为苦难中的人带来安慰（赛49：15-17），使他人得益处（诗145：7），并将荣耀归于上帝（诗49：3）。

（2）不住地祷告。如果我们要在生活中经历上帝，我们就必须养成私祷的习惯。以合乎圣经的方式与上帝辩论是一门艺术，而祷告则是学习这门艺术的唯一途径。祷告帮助我们紧贴上帝应许的祭坛，并借此抓住上帝自己。

今天，有许多基督徒的祷告生活都是失败的。布鲁克斯（Thomas Brooks）写道：“一个没有祷告的家庭，就像一个没有屋顶的房子，饱受暴风雨的摧残。”如果说，教会历史上的伟人使我们相形见绌，那么，这也许不是因为他们受过更好的教育，更虔诚或者更忠心，而是因为他们是祷告的人。他们被恳求的圣灵所掌管。他们都是上帝圣殿中的但以理。

让我们持定内室的祷告吧，因为经历性的基督教要么被建立，要么受亏损。让我们拒绝满足于那种只有外壳，而没有祷告内核的宗教。当我们在祷告中变得倦怠的时候，让我们开声祷告，或者写下祷告的内容，或者到外边找一个安静的地方，一边散步，一边祷告。最重要的是，让我们继续祷告。

我们不该放弃在固定的时间祷告，然而，我们也要预备好自己的心，来回应最轻微的祷告呼唤。通过基督与上帝交谈，是我们防治灵命萎缩和对抗灰心的特效药。在灰心的时候不祷告，无异于让伤口化脓感染。而灰心时候的祷告，则是向伤痛之处涂抹的乳香。

让祷告成为你个人和家庭生活的优先。如班扬所说：“在祷告之后，你所能做的会比祷告更多，但是，在开始祷告之前，你所能做的只有祷告……要常常祷告，因为祷告是保护生命的盾牌，是献给上帝的祭物，是责备撒但的武器。”[11]

（3）研读改革宗经典文献。在信仰生活的经历中，提升敬虔的书籍会带给我们莫大的帮助。阅读属灵的经典吧，邀请那些伟大的作者成为你灵性生活的良师益友。清教徒对这一领域有杰出的贡献。罗伯茨（Maurice Roberts）说过：“大凡出自清教徒手笔的作品，包括讲章、论文、小册子、日记、历史作品和人物传记在内，都以这样或那样的方式，致力于属灵生命的培育。”[12]

让我们通过阅读不同主题的佳作，来满足信仰经历中的各种需要吧。若要在生活经历中保持对罪的警醒，请阅读伟宁（Ralph Venning）的《罪之邪》（The Plague of Plagues）。若要更加与基督接近，请阅读安布罗瑟（Issac Ambrose）的《凝视基督》（Looking Unto Jesus）。若要在苦难中寻得安宁，请阅读卢瑟福的《书信》（Letters）。若要从试探中得到释放，请阅读欧文的《试探与罪》（Temptation and Sin）。若要在圣洁上长进，请阅读弗拉维尔的《保守你心》（Keeping the Heart）。

阅读是敬拜的一种方式。阅读是为了被提升，进入上帝的伟大真理，这样，你就可以在真理和圣灵中敬拜三一上帝。然而，阅读的内容应有所选择。要以圣经作为衡量一切阅读材料的试金石。今天，有那么多的基督教文献都充斥着阿民念主义的神学或世俗的思想，不要让这些无益之物来浪费我们宝贵的时间。在阅读的操练中，对永恒的关注应该超过对今生的关注，为了属灵生命的成长所花的时间，应该比为提高专业技能所花的时间更多。当记住泰普（John Trapp）的提醒：“水带有它所流经的土壤的味道，同样，读者的生命也会受到作者的影响。”

在拿起一本书之前，应先问自己，基督会赞同这本书吗？它会让我更加爱慕上帝的圣言，帮助我制伏罪恶，带给我属天的智慧，并且预备我去迎接来生吗？或者，我最好花时间去读另一本书？

与他人分享你所读过的好书吧，因为阅读心得的交流，可以带来生活质量的改善。

（4）记录属灵日志。精心地将灵程中的经历记录下来，能够促进敬虔的增长。它帮助我们默想和祷告，提醒我们记念上帝的信实和祂的作为。它帮助我们了解和评价自己，监控生活的目标和优先次序，并坚持其他各项属灵操练。[13]

（5）尊主日为圣。我们应该视安息日为可喜乐的，是一项特权，而非乏味的重担。在这一天，我们可以不受打扰地来敬拜上帝，进行属灵的操练。如巴刻所言，“我们当放下属世的事务，目的是要专注于属天的呼召。”[14]

（6）服侍他人，传扬基督。耶稣盼望我们传扬福音，服侍他人（太28：19-20；来9：14）。我们当以顺服（申13：4）、感激（撒上12：24）、乐意（诗100：2）、谦卑（约13：15-16）和爱心（加5：13）来回应祂，遵行祂的诫命。上帝呼召我们，用祂所赐的每一样属灵的恩赐去服侍他人（参见罗12：4-8；林前12：6-11；弗4：7-13），尽管这样做有时会遇到困难。作为基督徒，我们最大的赏赐之一就是去服侍人。如果我们能够亲眼目睹，因着圣灵对上帝圣言的赐福和我们的努力，人们更加与基督接近，那么舍此以外，我们更复何求？这样的经历能够在内心深处使我们降卑，吸引我们更加亲近上帝。

3、追求平衡的思想

伟大的改革宗传道人追求信仰生活的平衡，他们关注的重点体现在以下三个方面：

（1）在信仰的客观方面和主观方面之间

客观是主观的食物；因此，主观总是以客观为根基的。例如，清教徒认为，救恩的确据根植于上帝的应许。然而，只有通过主观的蒙恩证据和圣灵的内在见证，这些应许才会对信徒越来越真实。没有圣灵的运行，这些应许会产生自欺和属肉体的假定。另一方面，离开了上帝的应许和圣灵的光照，自我检验就会沦为过度的内省，产生捆绑和律法主义。基督教信仰的客观方面和主观方面必须结合在一起，决不能相互分离。

基督住在我们的心中，是以祂客观的工作为基础的，包括积极和消极的顺服。我们必须尽力追求，在生活中彰显基督。基督的福音必须被作为客观的真理来传扬，但是，传福音的工作又必须由圣灵来施行，且要由内在的信心与所听的道相调和。因此，我们拒绝两种宗教，一种是将主观的经历与客观的圣言为分离而导致的神秘主义；另一种是以错误的历史基础或暂时的信心作为得救的条件。[15]

（2）在上帝的主权和个人的责任之间

几乎所有的改革宗信仰的前辈都一致强调，上帝有完全的主权，而个人则有完全的责任。如何解决二者的逻辑问题已经超越了我们有限的理性。曾经有人问司布真，这两项伟大的教义如何能够被协调起来，司布真回答说：“我不认为那对朋友之间需要协调。”

司布真进而将这两项教义比喻为列车的两根轨道，基督教信仰运行于其上。列车的两根轨道互相平行，在远方的视域中则融合在一起，同样，上帝的主权与个人的责任这两项教义，在今生看似互相分离，在永恒中则会合而为一。我们的任务不是在今生就强迫它们合并，而是要在它们之间保持平衡，并且使我们的生活与之相称。我们必须尽力在基督教信仰经历中，合宜地对待上帝的主权和我们的责任。

（3）在教义、经历与实践之间

根据改革宗传道人的教导，经历性讲道必须保持教义和应用的平衡。同样，基督教信仰包括但不限于经历。合乎圣经的信仰生活立基于纯正的教义、可靠的经历与合理的实践。

4、向他人传讲真理

改革宗和清教徒传道人把讲道应用到生活中的每一个部分，把整本圣经应用到生命的全部领域。他们不以教义为耻。从他们身上，我们可以学到许多如何传福音的功课，兹列举如下：

（1）传讲有关上帝的真理。这看似浅显。然而，我们是否经常向他人提起上帝的威荣，祂的三个位格和祂荣耀的属性？我们是否经常对他人讲述祂的圣洁、主权、怜悯和爱？我们的福音侍奉是否以纯正的、合乎圣经的一神论为根基？抑或我们接受了现代福音主义的暗示，视上帝为我们隔壁的邻居，会根据我们的需要和愿望来调整祂的属性？我们是否经常告诉他人，上帝和祂威严的属性是如何成为我们真实的经历的？

（2）传讲有关人的真理。你是否向他们谈论我们败坏的本性，以及我们极需在耶稣基督里被拯救？你是否告诉他们，就律法而论，离了上帝的恩典，我们都是罪人，有着可怕的罪行记录；就道德而论，我们的内心都是败坏的，因此，就本性而论，你并不比他们更好？你是否向他们指出，罪根植于我们在亚当里的悲惨的堕落，罪影响着我们生命的每个部分，我们的理性、内心、意志和良知都为罪所辖制，我们本是罪的奴仆，借此向他们展示罪性的可怕？你是否将罪描述为道德上对上帝的背叛？你是否宣称罪的工价乃是死，从今时直到永远？

（3）传讲有关基督的真理。我们是否向他人传讲整全的基督，而不是把基督和祂所带来的益处相分离？或是我们在传讲基督是救主的同时，没有宣称祂是生命的主宰？你是否见证基督是医治罪恶绝症的良药？你是否不断地宣称祂的能力，祂乐于拯救，作为失丧之罪人的独一救主，祂是何等宝贵？

你是否证明，得救的正路是你在基督里的信靠和悔改？保罗说：“或在众人面前，或在各人家里，我都教导你们。又对犹太人和希腊人证明当向上帝悔改，信靠我主耶稣基督”（徒20：20-21）。当上帝给你机会的时候，你是否会以同样的方式来向你的朋友或邻舍传福音？你是否向他们解释，对于一个重生的罪人来说，信靠和悔改意味着什么？

（4）传讲有关成圣的真理。你是否告诉他人，在朝见天国君王的路途中，基督徒应该如何在感恩、服侍、顺服、爱和舍己当中追求圣洁？你是否告诉信徒，他应该如何操练默想、敬畏上帝、并象小孩子一样祷告？应该如何靠着上帝的恩典，努力使自己在所蒙的呼召和拣选上坚定不移？你是否在习惯与经历性的信心、悔改和敬虔等方面，训练你的朋友作耶稣基督的门徒？[16]

（5）传讲有关永世结局的真理。不要害怕告诉他人，轻慢耶稣基督的血会有何等的结果，不要畏惧描述咒诅和地狱。如一位清教徒所言：“我们必须拿起上帝真理的杖，击打罪人借以藏身的每一片树丛。直到隐藏者象亚当一样，赤身裸体地站立在上帝面前。”

我们必须迫切地向周围的人传福音，因为他们中的许多人正在通往地狱的途中。我们必须向罪人传讲律法和福音，传讲亚当里的死亡和基督里的生命。让我们拿起每一样武器，使罪人从毁灭的路途中回转，这样，他们就可以靠着恩典，在基督里，与上帝建立生命的关系。我们从圣经和经历中得知，全能的基督能够赐福我们的努力，叫死在过犯罪恶之中的人活过来，救他脱离犯罪的贪欲，使他愿意离弃罪人的道路，并且归向上帝，决意以上帝作为他的目标和赞美。《使徒行传》5章31节告诉我们：“上帝且用右手将祂高举，叫祂作君王、作救主，将悔改的心和赦罪的恩赐给以色列人。”让我们因上帝在基督里赐下的奇异恩典来赞美祂。

[1] “Christian Experience,” Banner of Truth, no. 139 (April 1975): 6.

[2] Works of Thomas Halyburton (London: Thomas Tegg, 1835), xiv-xv.

[3] 摘自Iain Murray, Revival and Revivalism (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1994), 321-22.

[4] Works of William Perkins (London: John Legatt, 1613), 2: 762.

[5] Gardiner Spring, The Power of the Pulpit (reprint Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1986), 154.

[6] Daniel Webber, “Sanctifying the Inner Life,” in Aspects of Sanctification, 1981 Westminster Conference Papers (Hertfordshire: Evangelical Press, 1982), 44-45.

[7] The Works of John Flavel (reprint London: Banner of Truth Trust, 1968), 5: 424.

[8] The Works of John Owen (reprint London: Banner of Truth Trust, 1976), 3: 385-86.

[9] Works of John Flavel, 5:423.

[10] The Works of the Reverend and Faithful Servant of Jesus Christ, M. Richard Greenham, ed.H[enry] H[olland] (London: Felix Kinston for Robert Dexter, 1599), 390.

[11] Prayer (reprint Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 23ff.

[12] “Visible Saints: the Puritans as a Godly People,” in Aspects of Sanctification, 1981 Westminster Conference Papers (Hertfordshire: Evangelical Press, 1982), 1-2.

[13] Donald S. Whitney, Spiritual Disciplines for Christian Life (Colorado Springs: NavPress, 1991), 196-210.

[14] A Quest for Godliness: The Puritan Vision of the Christian Life (Wheaton, III: Crossway Book, 1990), 239; Errol Hulse, “ Sanctifying the Lord’s Day: Reformed and Puritan Attitudes,” in Aspects of Sanctification, 1981 Westminster Conference Papers (Hertfordshire: Evangelical Press, 1982), 78-102.

[15] Joel R. Beeke, Quest for Full Assurance: The Legacy of Calvin and His Successor (Edinburgh: Banner of Truth Trust, 1999), 125, 130, 146.

[16] Joel R. Beeke, Puritan Evangelism: A Biblical Approach (Grand Rapids: Reformation Heritage Books, 1999), 15-16.